

道教通论

兼论道家学说

牟钟鉴 胡孚琛 王葆玟



齐鲁书社

道 教 通 论

——兼论道家学说

主 编

牟钟鉴 胡孚琛 王葆玟

齐 鲁 书 社

鲁新登字 07 号

道 教 通 论

——兼论道家学说

牟钟鉴 胡孚琛 王葆弦

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

山东新华印刷厂德州厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 25 印张 2 插页 551 千字

1991 年 11 月第 1 版 1993 年 12 月第 2 次印刷

印数 2201—7200

ISBN 7—5333—0214—1

B·38 定价:22.50 元

序

——兼论黄帝在中国民族文化史上的地位和作用

王 明

近几年，海内外学者研究中国道教的日渐增多。国内不少专家大力开展道家 and 道教文化的探讨。现在中年学者牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟三位同志共同主编《道教通论——兼论道家学说》一书，是国家社会科学基金资助科研项目，也是近期集体创制的科研新成果之一。他们精力充沛，除自己辛勤写作外，还联络十多位同龄上下的专业研究人员，各就所长，分工负责，编著成书，是别具一格的合作方式，是学术界可喜的现象。个人年迈，幸观其成。

对道教的研究，不仅仅限于宗教史。若从整个中华民族文化史来着眼，似乎能看得更广阔些，更深远些。鲁迅先生在七十年前说过：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解”^①。按“中国根柢全在道教”这句名言，含意丰赡，可以从好多方面去阐释。我在这里，只就道家 and 道教学者对纪载中华民族最早统一、繁衍和上古文化的

^①《鲁迅书信集》上卷第18页1918年8月20日《致许寿裳》，1976年人民文学出版社版。

创造发明做些考察，谈点体会。

这要从黄帝谈起。

黄帝，这个上古历史人物的记载，它的史料来源，大略分为三个系统：

(1) 古史传说系统。主要采摭《左传》《国语》《世本》以及经传诸子百家等。如《左传》则有僖公二十五年卜遇黄帝战于阪泉之兆；昭公十七年载郯子言黄帝以云纪事，故以云为师而云名；《国语·晋语四》则有载：“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝炎帝”，黄帝姓姬，“黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已”。《世本》则有《作篇》，叙黄帝之世，始立史官，苍颉作文字，沮诵苍颉作书，史皇作图，容成作历，大挠作甲子，隶首作数，黄帝作冕，等等。

至于经传诸子百家记载的亦多。如《周易·系辞下》：“神农氏没，黄帝尧舜氏作”，“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”。《礼记·祭法》言：“祭法，有虞氏禘黄帝而郊誉”，“黄帝正名百物，以明民共财”。《管子·轻重篇》：“黄帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无肠胃之病”。《庄子·大宗师篇》：黄帝得道以登云天。《徐无鬼篇》：黄帝见大隗乎具茨之山，与牧马童子对话；《在宥篇》：黄帝问道于广成子。《吕氏春秋·荡兵篇》：“黄炎故用水火矣”。黄，指黄帝；炎，炎帝。其它像两汉魏晋的《淮南子》《大戴礼记》《论衡》《列子》《抱朴子》等记载的很多。这里不一一列举。最值得注意的，司马迁《史记·五帝本纪》记载黄帝的事迹，主要就是根据《左传》《国语》《世本》^①以及部分诸子百家言而成的重要文献。

^①司马迁所见《世本》，或谓与今见本不同。

(2) 以《山海经》为主的神话系统和汉代纬书所载。如《山海经》的《西山经》记黄帝食白玉膏；《大荒东经》记黄帝生禺猷，禺猷处东海，是为海神；《大荒北经》载蚩尤作兵器，伐黄帝，蚩尤又请风伯雨师，纵大风雨，黄帝止雨，杀蚩尤。《海内经》载黄帝之妻雷祖（雷亦作嫫或嫫）生昌意。前两条属神话，后两条则属古史。纬书如《孝经钩命诀》云：“附宝出，降大灵，生帝轩”。附宝，黄帝母；轩，轩辕黄帝。《河图握矩记》：“皇帝名轩，北斗黄神之精。母，地祇之女附宝之郊野，大霓绕北斗枢星，耀感附宝，生轩辕，胸文曰黄帝”。《河图挺佐辅》载：黄帝召天老而问梦见两龙挺白图及黄帝游于洛，见鲤鱼长三丈，青身无鳞，赤文成字。这些都属于神话。

(3) 道教仙传系统。这指道教成立后有关黄帝事迹和传说的神仙传记。首先，《列仙传》所载《黄帝传》内容甚为简略，如云黄帝卒，葬桥山，此本《史记·五帝本纪》；又说黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下，有龙下迎，帝乃升天。此本《史记·封禅书》。晋葛洪撰《神仙传》，并未为黄帝立传，只是在《广成子传》中略述黄帝就广成子问道的故事，这亦采自《庄子·在宥篇》。但葛洪在《抱朴子内篇》中屡述黄帝于荆山之下，飞九丹成，乃乘云登天（《微旨》）；黄帝服九鼎神丹，遂以升仙（《金丹》）；黄帝陟王屋而受丹经，到鼎湖而飞流珠，登崆峒而问广成，之具茨而事大隗，适东岱而奉中黄，入金谷而咨涓子，论道养则资玄、素二女，精推步则访山稽、力牧，讲占候则询风后，著体诊则受雷、岐，审攻战则纳五音之策，穷神奸则记白泽之辞，相地理则书青鸟之说，救伤残则缀金冶之术（《极言》）。如此等等，极言黄帝穷道尽真，以至乎仙。这对唐宋时期道教撰述黄帝的纪传，影响颇大。

《抱朴子内篇》系葛洪平生精心结撰之作。所述黄帝事迹传说，皆有所本。《极言篇》云：“言黄帝仙者，见于道书及百家之说者甚多”。《遐览篇》列举《黄老仙录》《玄女经》《素女经》《龙首经》《荆山记》等，均与黄帝有关。但葛洪未曾为黄帝专篇立传。到了唐代，才有王瓘撰《广黄帝本行记》继《史记·五帝本纪》之后问世。据《唐书·艺文志·杂记传类》著录，《广黄帝本行记》原有三卷，今见《正统道藏》本，仅存下卷，残缺不全^①。它的大旨，原自《抱朴子内篇》和南北朝道书。至宋代，张君房撰集《云笈七签》，卷一百《轩辕本纪》又取材于《广黄帝本行记》。在平津馆丛书本《广黄帝本行记》之次，有《轩辕皇帝传》，殆亦系宋人所撰。以《轩辕黄帝传》与《云笈七签》本《轩辕本纪》相校，内容大体相同，仅文句间有出入。可知《轩辕本纪》以王瓘《广黄帝本行记》为蓝本，而《轩辕黄帝传》又以《轩辕本纪》为蓝本^②。《轩辕本纪》可谓有宋一代黄帝事迹传说的代表作。到了元代，道士赵道一编撰《历世真仙体道通鉴》，于卷一《轩辕黄帝》中绝大部分采用《云笈七签》本《轩辕本纪》，只是最后一小部分文字略有差异。可见有关轩辕黄帝的种种史迹和传说，到了宋代，以张君房编撰的《轩辕本纪》成为定型的代表作。它的重要历史意义，在于显示道教心目中黄帝这个古史人物的光辉形象，主要表现在两大方面：

1. 中华民族最早融合和繁衍的形象；
2. 中华民族文化最早首创（包括重修再造）的形象。

① 参孙星衍平津馆丛书本《广黄帝本行记》顾广圻序

② 参平津馆丛书本《轩辕黄帝传》顾广圻序

据《史记》记载：当神农氏世衰时，诸部落酋长互相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征，于是轩辕氏出征，诸部落酋长都来归从，其中以蚩尤最为凶暴，没能讨伐。而炎帝又企图侵袭诸部落，轩辕与炎帝战于阪泉之野，取得了胜利。但蚩尤作乱，不听命令，于是轩辕氏征召诸部落酋长，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。接着又北逐熏鬻之戎，天下才得大定统一的局面。因此诸部落酋长都来推奉轩辕为天子，是为黄帝。由此可见当时诸部落酋长战乱频繁，百姓深受其害，轩辕氏乃“修德振兵”，平定叛乱，取得彻底胜利，被推戴为黄帝，形成一个新的统一的局面。《史记》确认黄帝为五帝之首，也是我国上古史上第一个创业建国、有丰功伟绩的帝王。他的子孙繁衍，可以稽考而有显赫名号的，如帝顓頊系黄帝之孙；帝喾，黄帝的曾孙；帝尧，黄帝的玄孙；帝舜，黄帝八代孙；夏禹，亦黄帝的玄孙；商汤，黄帝的十七代孙；周发（武王），黄帝二十二代孙，等等。据王瓘《广黄帝本行记》云：黄帝有九子，各封一国，总三十二氏，出黄帝之后，子孙相承，凡一千二百五十年。自黄帝己酉岁至今大唐广明二年辛丑岁，计三千四百七十二年矣。直到如今，我国中华民族亿万同胞，都认同自己是黄帝的后裔，依照通常习惯的说法，也叫黄炎子孙。这是祖国亿万同胞共同意识，是悠久历史铸成了牢固的民族观念。

我国历史悠久，从原始社会到文明社会，由于祖祖辈辈的辛勤劳动，陆陆续续创造发明了许多文化的业绩。实际上有很多创造发明，很难说是某一个人完成的。在历史的长河中，尤其是远古历史时期，由于先民生活上的需要，人们不断创造发明和改进，而后世口头传说或文字记载的，往往只是记在少数几个杰出人物的名下，这是可以理解的。我国轩辕黄帝，在

正史里列居五帝之首，他（包括他的元妃和大臣们）在文化创造方面所做的贡献也是首屈一指，这从《史记·轩辕本纪》到道教撰的黄帝传记里，总汇起来，主要有下列许多项目：

黄帝元妃嫫祖始养蚕为丝；

有臣曹胡造衣，臣伯余造裳，臣于则造履。帝作冠冕。

帝见浮叶方为舟，即有共鼓、化狄二臣助作舟楫。

帝观转蓬之象以作车。

帝始教人乘马，有臣胥作服牛以用之，所谓服牛乘马，引重致远。

有臣黄雍父始作春，所谓断木为杵，掘地为臼。

帝作灶以著经，始令铸釜造甑，于是蒸饭而烹粥。

有臣挥始作弓，臣夷牟作矢。

帝始作屋，筑宫室，以避寒暑燥湿；又令筑城邑以居之。

帝又易古之衣薪，葬以棺槨。

有臣沮颂苍颉观鸟迹以作文字，此为文字之始。

帝得河图洛书，于是定百物之名，作八卦之说，谓之八索；所制《归藏》书，为《易》之始。

于时大挠作甲乙十干以名日，立子丑十二辰以名月，以鸟兽配为十二辰属之，以成六旬，谓造甲子也。

帝观伏羲之三画成八卦，合成二十四气，即作纪历以定年。

帝使伶伦采钟龙之竹，为黄钟之音，为十二律吕。

有臣隶首，善算法，始作数，著算术。

臣伶伦作权量秤斗。

帝获宝鼎，乃迎日推策，作盖天仪，测玄象，推分星度，以二十八宿为十二次，此始为观象之法。

帝使羲和占日，常仪占月，鬼臾区占星；帝作占候之法，占

日之书。

帝以景云之瑞，即以云纪官，故有缙云之官。

帝作几巾之法。

有臣史玉始造画。

有大医岐伯善说草木之药性味，帝请主方药；又有雷公述

炮炙方；帝问岐伯脉法，又制《素问》等书。

令采首山之金，始铸刀造弩。

令作蹴鞠之戏，以练武士。

帝举风后为相，力牧为将，为将相之始。

帝又得风胡为将，作五牙旗及烽火战攻之具，著兵法五篇。

帝与蚩尤大战，令风后法斗机，作指南车以别四方。

有玄女教帝三宫秘略五音权谋阴阳之术；玄女又传《阴符

经》三百言。

帝述六甲阴阳之道，作胜负握机之图及兵法要诀，黄帝兵

法三卷，黄帝十八阵图二卷等多种。

帝以伐叛之功，始令岐伯作军乐鼓吹。

黄河出于昆仑山东南脚下，帝令竖亥步行测量四方里数。

有青乌子能相地理，帝问之以制经。

容成子初为黄帝造律历，又以容成子为乐师。帝作云门大

奏咸池之乐。

以上这许多发明创造的事迹都标黄帝之名或出自黄帝时代的臣僚。当然，我们不会轻易断言这些全是黄帝个人的信史。孟轲曾言，尽信书不如无书。问题是，自从《史记·轩辕本纪》开端，一直到道教学者编撰黄帝的传记里，为什么把这许多上古的发明创造都集中写在轩辕黄帝一个时代和一个人的名下，这

是值得注意的重要问题。世界各国远古的历史，都有自己先民活动的传说，谁也无法否定。我们中华民族远祖的活动，迄今无法断定是哪个祖先创造哪些文化。这本是祖祖辈辈长时期改进和积累而成，恐怕无名氏英雄居多。比如，有巢氏，无非是纪念先民从穴居野处转到筑巢以居的象征性的名号；燧人氏，也无非是从茹毛饮血腥臊臭恶的原始生活转入取火熟食的象征性的名号。轩辕黄帝，司马迁在《史记》里，把他列入五帝之首。我们知道，司马氏世典周史，司马谈又习黄老之术于黄生。道家观点，是司马氏史家的传统。《史记》述往事，从黄帝开始，这与儒家经典《尚书》从帝尧开始，显然大不相同。后来道教完全继承司马氏这个道家传统，这是个不可忽视的特点。黄帝的诸多活动，由零散记载，到逐渐集中加详，尤其关于许多文化创造，虽则夹杂种种传说，在道教学者的笔下，都把它们列入黄帝的传记里。因此我们把它视为轩辕氏这个历史时期前后乃至整个上古文明荟萃的总代表，似乎未尝不可。黄帝成为历史上中华民族首次融合统一的先例，中华民族古文化创造发明之母，后世子孙值得引为自豪的。如果从这个角度来考察和理解，那末历来道教学者写的黄帝事迹和传说（剔除神话部分外），他的艰苦奋斗、创造发明的优良传统，就有重要的历史意义了。

总的说来，黄帝做为《史记·五帝本纪》第一位民族统一的帝王，建立了艰苦创业的丰功伟绩，接着在道教学者综合撰写的传记里，胪列了许许多多创造发明的业迹，使黄帝这个历史伟人更加煊赫，成为中华民族最早时期文化荟萃的代表。千载以下，我国亿万同胞莫不认同黄炎子孙以为荣，焕发出中华民族的内在的无与伦比的凝聚力和创造力。这个黄帝历史的传

述，主要是我国道家和道教学者的卓识和贡献，不能不标而出之，用为“中国根柢全在道教”这句名言的例证和诠释。一言以蔽之，他是中华民族文化的“根”，值得后人永远精心培养，发扬光大。

一九九〇年阳春之月

卷 前 语

牟钟鉴

道教是根植于中国古代宗教和学术又受到外来佛教的刺激和影响而发展起来的大教，它源远流长，广泛渗入中国思想文化各个领域，成为中国传统社会的重要精神支柱。因此，研究中国传统文化，必须深入研究道教。然而道教与佛教及其他宗教相比，有一系列特别的地方，极不易把握。例如，道教信奉“道”，追求“生道合一”，以便实现生前直接的超度，形成长生不死、得道成仙的核心信仰；然而什么是“道”？何谓成仙？教内诸说不一，教外更难界定。又如，道教虽是传统大教，却没有事实上的统一的创教教主，也没有集中统一的创教活动；它的前史很长，上限不易确定；早期教团，上下分离，地区性强，头绪纷繁，缺乏清晰的脉络。再如，道教派系，始终杂而多端：有清修派，外丹派，内丹派，符咒派，派内又分为派，其间的承接蜕变、组合分化，使人眼花缭乱，难成谱系。再有，道教虽是宗教，却又相当多地容纳了医药学、化学、养生学等科学的成分；《道藏》作为中国传统文化超大型丛书，成为开发科学思维和科学成果的宝库；于是宗教与科学相互纠缠，道教史与科学史相互交叉，遂成一大文化奇观。所有这些特点，增加了研究道教的难度，再加上教内道术的隐秘性，及教外人士视道

教为粗俗的偏见，致使道教研究，受到冷落，近代学者少有深入其中作整理和研究工作者，傅勤家的《中国道教史》、《道教史概论》、许地山的《道教史》（上册）、陈垣的《南宋初河北新道教考》，成了凤毛麟角。

最近十年，在改革开放的推动下，在学术繁盛的气候中，道教研究也加快了步伐，呈显出相当活跃的景象。研究工作在学术界和道教界内部同时开展，建立了机构，创办了刊物，出版了多部介绍道教知识和道教史的专著，学术论文更是多不胜数，涌现出一大批专门研究人才，形成了北京、四川、上海三大研究中心，并开展了国内外道教学术交流，这是十分可喜的事情。道教学是一门内涵丰富、分支众多的学科，至少可以分为道教历史学、道教教义学、道教经籍学、道教道术学、道教科仪学、道教宫观学、道教文化学等子学科。对它们作全面而又充分的研究，不是短期内少数人所能竟其业毕其功的，这就需要学界持久的努力与合作。

《道教通论》是一部全面介绍道教的综合性大型著作，它包括道教史，又不限于道教史；既有按阶段划分的关于中国道教发生、发展和演变的历时式的论述，又有按专题划分的关于道教学重要分支的共时式的剖析；在对道教作系统阐发的同时，也相当深入地研究了与道教密切相关的老庄和道家学说，并对道教文化作了一定的探讨，因此称它为《通论》。《通论》分为上、中、下三编。上编溯源，从先秦两汉道家，一直追溯到原始文化，把道教的出现放在整个中国古代文化演变的大背景下考察，又对道家作鸟瞰式的俯视，以便拓宽眼界，更好地给道教作历史定位。中编寻流，以概说道教为总纲，分次论述汉末道教的发生，和它在魏晋、南北朝、唐宋、金元、明清各代的发展和

演化，内含重要经典、教派、人物的介绍，具有道教简史的规模。下编探术，系统阐述道教外丹与内丹两大道术，同时探讨道教学术对于文艺的影响，以及道术中透露出来的道教精神。《通论》试图多角度多层次地揭示道教，向读者提供关于道教的立体化的形象。当然，《通论》限于目前的研究水平，亦不勉强追求详备，如道教的符篆、经典、科教、宫观等项，只在各章中随文介绍，未设专章，因一时寻觅不到专门人才，故暂时付之阙如，以俟来者。

《道教通论》作为一项巨大的学术工程，是依靠集体的智慧完成的。作者有北京、上海、四川、黑龙江各地的道教学者，共十四位。编写组采取的方针是：在全书的内容结构上保持学术专著的完整性和统一性，分工协作，合理调整，形成内部的有机联系；在每个专章的写作上又充分尊重作者的学术创见和学术风格。这样做体现了中国传统文化“和而不同”的优良传统。在写作过程中，编写组用通信和会面的方式保持与作者的联系。于1990年5月召开了青岛工作会议，分头修改和审定了大部分书稿。最后，由我和胡孚琛君将全书统审编定。由于作者们的精心写作和主动配合，《道教通论》历时两年，终于顺利完成，它的直接结果是诞生了这样一部具有多样性的统一的道教学术著作，更大的收获是在作者之间建立起深厚的友谊，表现了学界的团结。

我们有幸请到国内外著名的道教学界前辈王明先生为本书首席顾问。王先生年事已高，且又体弱多病，但他十分关注本书的写作，经常给予指导和鼓励，又不顾劳累撰写序言，为本书增辉。我们还请到著名道教学者王沐先生、著名气功专家马济人先生做本书顾问，马先生还兼撰稿人，为本书撰写了他所

熟悉的“道教内丹学”一章。在我的合作者中，我要特别提到主编之一的胡孚琛博士，他是由自然科学转入道教研究的优秀中青年学者，对于道教学有很深的解悟和很强的通观能力，是本课题作为国家社会科学基金资助项目的最早申请者，在设计大纲、联络作者、实施计划和改定文稿的全过程中，用心最勤，出力最多。主编之一的王葆玟付研究员，也参与了编辑和联络工作。本书诸位中青年作者，都是道教学界和思想史界的后起之秀，各在自己的学科研究中有丰厚的积累，在本书的写作中显示了各自的优势。王葆玟君长于先秦道家 and 玄学，孙实明君长于唐宋哲学和道教，陈兵君长于全真道及金元明清道教，王卡君长于魏晋南北朝道教，金正耀君长于外丹学，刘仲宇君长于道教哲学，伍伟民君长于道家道教文学艺术，高正君长于先秦诸子与文献学，那薇君长于汉代道家，陈静君长于汉代哲学与道教，杨熙生君长于道家美学。本书内容的丰富多彩，实赖诸君的辛勤笔耕和通力合作。

道教和道家的关系是道教研究中的难题之一，以往多种说法都不能令人满意。历史上有混称两者为“道家”（或“老氏”）者，有分称两者为“道家”和“神仙符箓”者，而以混称居多。现代学者反古之道，严格区别作为宗教的道教和作为学术的道家，显然是认识上的一个进步。但问题又绝不如此简单。道教与道家的关系，在历史上是一种有离有合、同异并存、纠结发展的复杂动态；道家虽不必包含道教，道教必定依托道家；在道教内部，不同层次上的派系与道家的间距亦不一致；清修养性者最近，积精炼气者次之，金丹服食者再次，符箓科教者最远，故不可一概而论之。这个问题涉及到中国传统文化的内部结构问题，把它放到中国传统宗教和传统哲学的整体发展之中

考察，也许会看得更加清楚。中国从原始社会到夏、商、周三代，宗教是社会唯一的精神支柱。春秋至战国，思想文化发生重大转向。原本无所不包的宗教文化逐步解体，分化出儒家、道家与诸子的非宗教性文化，而与传统的宗教并存。秦汉之际为一过渡期，至儒家定为一尊以后，意识形态的重心由宗教移向以人为本位的儒学，同时道家继续存在，造成国家宗教（我称为宗法性传统宗教）与国家哲学（儒学）的相对分离，高层次的信仰（儒家和道家哲学）与基础性信仰（敬天祭祖）的相对分离。佛教传入并于汉末兴起，道教也随之诞生成长，于是中国文化便形成了三教二学并存的局面，这种格局一直保持到清末。过去人们习称中国传统文化的主要思想学派为儒、释、道“三教”，这个提法太粗略，需要加以精确化。影响传统文化全局的思想力量，严格地说，不是三教，而是三方，内含五家。儒家与宗法性传统宗教共为一方；道家与道教共为一方；佛教自为一方。三方五家之中，对中国文化具有主导作用的是儒家和道家，两家作为文化多元结构中主要的阴阳两极（儒家主阳，道家主阴），相互对待又相互补充，形成贯彻文化史始终的深层链条。宗法性传统宗教，它以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳定的郊社制度、宗庙制度和其他祭祀制度，它是中国最正宗的国家民族宗教，它在组织活动上与政权和宗法家族制度相结合，又形成宗教风俗，普及于民众之中，近于全民信仰。它维系了中国人尊天敬祖的基本信仰。但它有教（宗教）而无学（哲学），儒学则有学而无教，两者并行而又连袂，主导着中国人的思想信仰，成为传统社会里最强大的精神支柱。道教稍有不同，它在孕育时期有教而无学，在摆脱国家宗教并

依托和吸收老庄道家以后，有了自己相对独立的经典、哲学和组织制度，具有了大教的规模，可以说它在成熟以后有教又有学。道家则有学而无教。道家独立于道教，又与之连袂，共成中国传统社会的另一大精神支柱。佛教自传入以至于发达和华化，一直是有教又有学，自为一大社会精神支柱。这样一种三方多元的思想结构使中国人的信仰有了较大的选择余地，既可以在三方之间择其一或兼修并信，也可以在一方之内的教与学两端上有所偏重。一般地说，知识分子偏重于学，实际执政者和民众则偏重于教；在佛道二教内部，高僧高道偏重于学，普通教徒则偏重于教，形成教与学之间的某种脱节状态。可以说，中国人的传统信仰是由哲学与宗教共同维持的，这与西方人把信仰主要交给宗教有所不同。道家和道教作为传统文化三足鼎立中的一方，是二元一体的关系，亦即是哲学与宗教的联合体。说其二元，一是两者生死观不同，道家“顺乎自然”，淡于生死，道教“逆乎自然”，企图超出生死大限；二是两者鬼神观不同，道家高唱天道自然无为，道教崇拜神灵仙人；三是两者存在方式不同，道家只是一种社会意识，道教却是社会综合体系，拥有物质力量。但两者又具有一体性：第一，道家使道教获得了对终极真理——道的关切，使它具有了形而上学的哲学基础，若无道家，道教只能停留在有教而无学的民间信仰的水平上；第二，道家向道教提供了修道的基本功法，即清静无为，一切道教练养术均以此为起手处，积精炼气亦从道家中来；第三，道教吸收道家，又偏离道家，改造道家，又返回道家，特别是后来的全真道，会通儒、释、道，以性命双修为旨要，以清心寡欲为修道之本，大减道教本色而更象道家，第四，道家思想在玄学以后主要依靠高道来传承发展，教内之学强于教外，这样，

不仅道教离不开道家，道家后来也离不开道教，有其相得益彰的一面。总之，道家是摆脱了古代传统宗教而后形成的哲学派别；道教作为道家的别派旁支偏离了道家的无神论传统，回到了宗教，但不是回到古代宗教，而是另创独立大教；道教在自己的发展中内含着道家，并有若干派别偏离道教的神仙宗旨，向道家趋同，继承和发展道家哲学。这是我近年来一点心得，写在这里供学界参考和指正。

一九九〇年十一月写于北京西郊中央民族学院宿舍

目 录

序	王 明 (1)
卷前语	牟钟鉴 (1)

上 编

道家、道教的文化渊源和形成过程	胡孚琛 (2)
一、百家之学的再考察	(3)
二、母系氏族社会的原始宗教是道家 and 道教的文化渊源	(13)
三、老子的道家学说来自原始宗教文化	(20)
四、道家的形成和发展	(36)
五、道教的形成	(50)
道家学说概观	牟钟鉴 (68)
一、道家的核心思想与基本精神之把握	(70)
二、道家的演变与流派	(77)
三、道家与儒家、道教之异同	(94)
四、道家在中国文化史上的特殊地位与贡献	(113)
老子的学说	牟钟鉴 (122)
一、老子研究的历史与现状	(123)
二、老子其人其书	(133)

三、老子哲学是主阴贵柔的生命哲学	(150)
四、老子学说的历史地位和现代意义	(181)
庄子学派	高 正 (195)
一、《庄子》内篇对《老子》哲学的发展	(196)
二、《庄子》外、杂篇与内篇哲学思想的分歧	(213)
三、庄子学派的养生思想	(222)
四、庄子学派与道教	(230)
稷下五家与黄老之学	王葆琰 (236)
一、稷下学的由来和发展	(237)
二、以黄老思想为主导的稷下四家	(239)
三、稷下阴阳家及其与黄老的联系	(250)
四、稷下老学	(264)
五、稷下黄学	(268)
汉代黄老之学	那 薇 (282)
一、汉初黄老之术与《黄老帛书》	(283)
二、《淮南子》的道与养神	(289)
三、严君平的《老子指归》	(301)
四、河上公《老子章句》的治身养性思想	(311)

中 编

道教概说	陈 静 胡孚琛 (322)
一、道教具备宗教的基本要素	(322)
二、道教的民族文化特点	(326)
三、道教的基本内容	(331)
四、道教的发展前景	(335)
《太平经》与《周易参同契》	刘仲宇 (340)
一、《太平经》与《周易参同契》的来历	(340)

二、《太平经》“三一为宗”的道教思想	(346)
三、《周易参同契》内炼为主、服食为辅的丹术理论	(356)
四、《太平经》与《周易参同契》的历史影响	(365)
太平道、五斗米道和早期天师道	牟钟鉴 (372)
一、太平道与黄巾起义	(375)
二、五斗米道与《老子想尔注》	(383)
三、早期天师道的传布	(401)
葛玄、葛洪与《抱朴子内篇》	刘仲宇 (404)
一、道教史上的两个葛仙翁	(404)
二、神仙道教理论的集大成著作	(415)
三、道教史上的重要环节	(425)
东晋南北朝道教	王 卡 (434)
一、东晋南北朝道教发展的社会和思想背景	(434)
二、道教新经典的制作与传播	(438)
三、南北朝著名道士与道派	(450)
唐宋道教	孙实明 (468)
一、唐宋崇道概况	(468)
二、唐宋道教理论的发展	(484)
三、唐宋道教与儒释的地位及其相互关系	(507)
金元道教	陈 兵 (518)
一、金元道教兴盛的历史条件	(518)
二、太一道与真大道	(521)
三、全真道的兴起及鼎盛	(530)
四、正一道及江南其余符箓道派	(539)
五、儒道合一的典型——净明道	(545)
明清道教	陈 兵 (551)
一、明清两朝与道教	(551)
二、正一道的腐化与衰落	(557)

三、张三丰及明代全真道	(561)
四、清初全真龙门派的中兴	(566)
五、明清内丹学及其影响	(572)
六、民间多神崇祀、扶乩与劝善书	(579)

下 编

外丹黄白术	金正耀 (584)
一、外丹黄白术的历史	(584)
二、理论和流派	(590)
三、外丹黄白术的实践和化学成就	(598)
四、结语	(621)
道教内丹学	马济人 (622)
一、内丹学的发展及其流派	(623)
二、内丹学三要件及其理论	(636)
三、内丹学的功法概述	(658)
道教与文学艺术	伍伟民 (687)
一、道经中的文学作品	(687)
二、道教中的艺术成果	(695)
三、文学艺术对道教的描绘	(704)
四、道教对文艺创作思想的影响	(720)
道教的精神	杨煦生 (733)
一、“我命在我不在天”	(739)
二、“通于一而万事毕”	(756)
跋	胡孚琛 (770)

上 编

道家、道教的文化渊源 和形成过程

胡孚琛

按学术界一般流行的说法，道家之名虽起于西汉，实际上都以先秦的老学和庄学作为代表。道教则在东汉末年才成立，而其文化渊源却可追溯到古代原始宗教的巫史之学。道家是一种哲学学派，道教是一种民族宗教，先秦的哲学家老子和庄子显然和汉代以后的道士是有根本区别的。以上观点，前人早已作过详细地论证，现在谁也不会再把哲学家老子和道教里的太上老君简单地等同起来。然而，道家和道教作为一种文化现象，确实有着密切的联系。我们在对道家和道教文化进行学术研究的时候，必须在更深层次上剖析它们产生的文化渊源，理清它们形成和演变的脉络。

实际上，中国传统文化的基础，是在春秋战国时期奠定的。这个时代被雅斯贝尔斯称为世界历史的轴心时代，中国也同世界各国一样，理性主义和人文思潮兴起，出现了诸子百家学术争鸣的文化繁荣局面。这种传统文化的成分，被后世史家概括为三教九流。班固《汉书·艺文志》根据刘歆《七略》将先秦的学术派别概括为儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说十家，除去小说家外，俗称九流。两汉之际，佛教传入中

国，东晋以来中国的传统文化便形成了儒、释、道三教鼎立的局面。《刘子·九流》云：“道者玄化为本，儒者德教为宗；九流之中，二化为最。夫道以无为化世，儒以六艺济俗；无为以清虚为心，六艺以礼教为训。”“今治世之贤，宜以礼教为先，嘉遁之上，应以无为是务，则操业俱遂，而身名两全也。”《刘子》为六朝时书，当时道家 and 道教的概念尚不作区分，而服膺上层神仙道教的人皆以老庄道家清虚无为的思想为宗旨。儒家之教以政治伦理见长，向往尧舜之治世，圣贤之人格，热衷于维护宗法等级制度，封建君主和社会上的知识分子多把儒家礼教当作行动的指向，当作治世的政治伦理哲学，而把道家道教当作超脱世俗、修养身心的隐遁哲学。在传统文化的三教九流之中，儒家礼教和道家道教成为既相互对立又相互补充的两支主干，古代所谓“内圣外王”之道，实际上不过是内道外儒而已，封建士大夫也把儒道双修当作追求“身名两全”的手段。在中国，数千年来对社会人心影响最大的书有三本——《易经》、《道德经》、《论语》。其中《论语》是儒家圣人孔子的垂训，《道德经》是道家和道教的经典，而《易经》则为周代原始宗教遗存下来的典籍，从中可寻到儒道文化的源头。过去人们对儒家文化的研究较为充分，而对道家和道教文化的研究重视不够。看来，对道家和道教在传统文化中的历史作用进行重新认识和估价，是必不可少的学术工作。

一、百家之学的再考察

汉代以后学者对传统文化三教九流的分类，一直沿袭至今，后世学者虽然对先秦诸子作过许多探讨，但大都没有脱离汉人

的框框。这说明三教九流的分类本身具有不可否认的科学性。另一方面，汉代学者蔽于时代观点，作出的文化分类也必然带有某种历史局限性。由于儒家文化在汉代已成为占统治地位的社会意识形态，汉代及以后的历代学者都站在儒家的立场上看问题，他们在思想上一是受统治阶级的儒家正统观点束缚，二是受大汉族中心主义观点的束缚，对传统文化的分类和估价难免出现偏颇。我们要以一种新的观点剖析道家 and 道教的缘起及其同其他各家学派的关系，不能不首先冲破古人关于三教九流传统观念的框框。

毋庸讳言，我国现存古籍记载的历史、政治、地理、经济、文化资料，多半都经过历代儒生的编造或加工，实际上是以儒家的价值观念作标准的。近世学者视考据训诂之学为正途，靠引证古书作立论的根据，如果不能对古书融汇贯通且缺乏分析的头脑，便往往落入儒家传统观念的窠臼。例如《易经》出世时，儒家学派尚未形成，虽然《周易》已包含原始儒家思想，但其中也不乏道家的思想资料，我们自然不能盲目地把它们整个归入儒家的思想体系。再如古籍中的史前神话和三皇五帝的谱系，都是被家谱化了的东西，完全没有逃出“宗法”的范围，显然也和儒家文化维护君权家长制的特征有关。伏羲、神农（炎帝）、黄帝、帝喾，实际上都是原始社会部落的名号，把这些氏族部落加冕为具体的“三皇五帝”则是后世儒家的“杰作”。《诗经》和《春秋》本为中国最古的史料，也经孔丘之手作了删改。孔子为了取得使“乱臣贼子惧”的效果，便以儒家政治伦理标准对古史“笔则笔，削则削”（《史记·孔子世家》），给后世写史的儒生树立了样板，奠定了统治者利用史实维护政权的传统，致使历代官修的“正史”简直成了皇帝和士大夫们的家

谱。孔孟之徒祖述尧舜，宪章文武，给中国古史编造出一些圣主贤君，大致是为了游说帝王，进献自己的治国方案。我们读古书时，把这些古代帝王看作是儒家为后世君主树立的榜样则可，看作是古代的历史事实则不可。例如孔子称文王“三分天下有其二以服事殷”（《论语·泰伯》），孟子赞文王“以德行仁者王”（《孟子·公孙丑上》），实际上都是粉饰美化周文王的曲笔。据《韩非子·内储》记载：“文王资费仲而游于纣之旁，令之间纣而乱其心”；《淮南子·道应训》称文王“为玉门，筑灵台，相女童，以待纣之失”，则是周文王处心积虑地谋取商纣的君位，和孔子口诛笔伐的“乱臣贼子”相差无几。蒙文通先生说：“以孟子书证孟子书，亦足见韩非所言文王之积虑处心邻于实，而孔孟所言为疏，斯皆文饰之迹有所不能全泯者也。”（《古史甄微自序》）

就中国先秦的学术流派而论，司马谈首先归并诸子为道德、儒、墨、法、名、阴阳六家，刘歆和班固增入纵横、杂、农、小说而益为十家。实际上春秋战国之际继儒墨显学兴盛之后，诸子蜂起，各立学派，孔丘、墨翟死后，儒分为八（子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孙氏、乐正氏），墨离为三（相里氏、相夫氏、邓陵氏），“取舍相反不同，而皆自谓真”（《韩非子·显学》）。儒家的荀子也慨叹当时的儒者有大儒、雅儒、俗儒之分，而俗儒“其言议谈说，已无以异于墨子矣”（《荀子·儒效》）。仅据《汉书·艺文志》，十家之外，尚有歌诗家、兵家、数术家（含天文家、历谱家、五行家、蓍龟家、杂占家、形法家）、方技家（含医经家、经方家、房中家、神仙家）。春秋战国时的诸子百家，在发展过程中相互联系、相互包容、有分有合，如道家、阴阳家、五行家、神仙家及方技术数家，本来是

相互包容的，稷下的黄老学派，就是以道家为宗包举诸派的杂家。因而蒙文通先生云：“稷下之黄老派，实包括法家。自《汉志》本自刘向，定为九流。以慎到入法家，而与商、韩殊义。入田骈于道家，又与庄周相异。且入尹文于名家，入宋钘于小说，于是黄老之学，若存若亡。杨朱之传，湮灭无说。是知六家九流之说，翻为削足适履。辨章学术，夫岂易言哉！”（《杨朱学派考》）今天，我们研究道家 and 道教的源变，自然不能死守儒家的正统观点和泥于古书分类的框框，而应根据历史事实重新分析古代文化的发展线索。

要正确地分析中国传统文化的来龙去脉，还必须纠正儒家大汉族中心主义的传统观点，搞清中华民族形成和发展的历史和地理状况。根据摩尔根对古代社会的考察，世界各国的初始社会都是先由氏族组成的。氏族是完全以血缘关系为纽带的群体，而后由于人数增多分化为几个氏族共同组成胞族，再由胞族发展为部族，最后由一些不同部落相互融合为有统一的语言文字的民族。组成中华民族的各个部落在上古时期分布的地理区域比《史记·夏本纪》、《禹贡》、《尧典》记载的范围要广得多。譬如《山海经》记载的区域，就远远超出了《禹贡》九州的范围，比中国现在的版图还要大。《书·尧典》云：“分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷”；“申命羲叔，宅南交”；“分命和仲，宅西，曰昧谷”；“申命和叔，宅朔方，曰幽都”。《墨子·节用》云：“昔者尧治天下，南抚交趾，北降幽都，东西至日所出入，莫不宾服。”自太古至帝嚳的时代，中华民族的先民就在这一广袤的区域以大大小小的母系氏族部落组成古代的原始社会。这些部落由胞族组成，以氏族为基础，以山岳、河流作为聚住点，其山丘的部落酋长，便称为某氏。女祸氏时，四极废，九州裂，水

浩漾而不息，氏族部落为避洪水，多住在山丘上，称作丘民，当时中国尚处在母系氏族公社的时代。尔后，在我国黄河流域与长江流域，先后出现了一些著名的部落或部落联盟，逐步发展为初始意义的民族，如黄帝族、炎帝族以及四周的夷族等。各部族在治水当中，父权上升，文明日开，洪水时期结束在禹时，乃夏之初年，中国由原始社会逐渐进入父权家长制的阶级社会。历史上黄帝、炎帝之战和伐蚩尤的传说、以及大禹治水时期大约都是中国的民族大融合时期，许多小的氏族部落融汇在一起，形成中国的华夏民族，而后历经夏、商、周三代，有了较稳定的政治、经济、文化中心，为汉民族的形成奠定了基础。最初的华夏民族实际上是部落联盟，其中夏、商、周本身就是取得首领地位的大部落，各有自己的部族文化特征，它们对其他部族的兼并和联合促使华夏民族统一起来。相传禹承唐虞作涂山之会，诸侯执玉帛者万国；至商汤受命之时，亦有三千余国；武王克纣时，尚有一千七百余国（见《文献通考·封建考》），那时的国便是氏族部落，就连周代分封的诸侯实际上也是氏族部落。春秋战国时期是中国又一次民族大融合时期，至秦汉之初汉族便正式形成了。尔后，在魏晋南北朝及唐宋以来的治乱交替时期，中国又发生过大规模的民族迁徙和相互融汇的情况，加强了汉民族的混同，使汉民族的文化日趋统一。随着汉民族的形成，汉民族的语言也由氏族语、部落语逐步发展为民族语，由方言演变出“雅言”和“通语”。汉语是以黄河流域的北方话为基础形成的，春秋战国时期语言和文字尚能相互流通，但当时南方话和华夏语用词发音多有不同，故史书有“南蛮鴟舌之人”（《孟子·滕文公》）及“楚人谓乳谷；谓虎於菟；故命之曰斗谷於菟”（《左传·襄公十四年》）的记载。《左传·襄公十

四年》记戎子驹支说：“我诸戎饮食衣服，不与华同，货币不通，言语不达”，看来当时的边远少数民族和中原华语亦不甚相通。汉代口语和书面语渐渐分开。秦后中国书同文，一个多民族多方言的国家而文化统一，汉字实起了关键作用。《尔雅·释天》云“太岁在甲曰阏逢，在乙曰旗蒙……”，《史记·历书》则以“阏逢”、“摄提格”之类语言纪年，这类语言历代注家多不能解。盖中国最初的语言亦有如英俄语言之类的多音节单纯词，由四合五合之音演变为二合音，固定为单声字的语言，这是因我国部族语言统一较早造成的。在中国历史上，特别是汉、唐等几个强盛的王朝，汉文化在全国的传播，汉族通语的推广，都相当成功，至今我国边远地区的方言（如闽南语、粤语）中还保存着许多汉唐古音便是证明。

综上所述，汉族实际上乃是东方的混血民族，它是由古代的三苗、九黎、蛮、夷、狄、戎等混血而成，甚至连曾取得统治地位的夏族、商族、周族原来也是夷族部落。魏晋南北朝以来，匈奴、鲜卑、羌、奚、胡、突厥、沙陀、契丹、女真、蒙古、靺鞨、高丽、渤海、安南诸族又相继混血其中。由此可知，汉族无论从血统上还是从文化上都是全国各民族多次融合的结晶，它吸收同化异族的能力在世界各民族中是无与伦比的。这种历史事实使得汉族和所谓中国少数民族之间，本无有确定的界限。中国的这些少数民族和汉族的界限，大多是由地理和历史因素造成的，它们或因地处边远保留着一些原始习俗，或因古代从中原地区迁出中断了与汉族的文化联系，但在血统上大多仍是远古华夏民族的后裔，自认是炎黄的子孙。从远古时代起，这些黄皮肤、黑头发的人种就在北至寒冷的西伯利亚、西到荒漠高山、南接青藏高原、东临大海的一片广袤的地带生活

着。由冰雪荒原、大漠高山和浩瀚大海所构成的地理上的封闭状态为中华各民族的繁衍生息设置了天然的安全屏障，使我们的祖先可以从容地在这个广大的区域内创造出一种自成一体的文明来。中华文化圈内的自然经济体系、氏族家庭模式、封建宗法制度以及传统文化的基本特征，都和这种民族形成的历史、地理条件有关。中国的传统文化是由中华各民族共同创造的，只不过现在的少数民族文化是汉族传统文化的初始成分或原始状态的保留，汉族传统文化是所有少数民族文化的综合和发展而已。少数民族文化是研究中国远古文化的活标本，少数民族的社会历史实地调查是研究中国文化史的一条途径。据调查，瑶族的民族宗教实际上就是宋代的道教，^① 彝族民俗中还遗留着道家 and 道教起源阶段的朴素观念。^② 这些古代文明在汉族中早已演变为新的形态，而在少数民族中却积淀在民俗中保存下来。我们认清了汉族和少数民族的历史联系，就会理解出现这类现象是毫不足怪的。

认识到古人由于受儒家正统思想和汉族文化中心主义观点的局限性，我们就可以突破这些局限捕捉到传统文化形成阶段的某些新线索。如上所述，汉族的传统文化本身是由不同的部族文化逐渐融汇发展来的，而现在的某些少数民族的古老习俗就是保存下来的原始部族文化。我们要分析传统文化的形成过程，就需要对夏商周三代分布在全国的部族或部族联盟的文化

①〔法〕雅克·勒穆瓦纳：《瑶族宗教：道教》，冯利、覃光广译，载《宗教学研究》第3期，1987年4月出版。

②刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1985年8月版。

传统寻根溯源。实际上，夏、商、周本身就代表了三种不同的部族文化，它们都是汉族文化的初始成分。

此外，当时不同的社会群体也初步形成了自己的文化圈，构成代表不同社会利益和身份的阶层文化。《易·系辞》云：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”，盖古代部落联盟的酋长曾以衣裳来分部族、别贵贱、定尊卑、明赏罚，衣裳之治是中国的统治者最初采取的区别不同社会群体，划分社会阶层和阶级的政治措施。既有不同的社会阶层，其社会利益、文化教养和思想取向亦必不同，于是就必然形成不同的群体或阶层文化。《汉书·艺文志》讲儒家出于司徒之官；道家出于史官；阴阳家出于羲和之官；法家出于理官；名家出于礼官；墨家出于清庙之守；纵横家出于行人之官；杂家出于议官；农家出于农稷之官；小说家出于稗官。西周之时，实行世卿世禄制度，学在百官，官师合一，但这种王官之学中早已埋藏着后来分裂的种子。至春秋战国时期“礼崩乐坏”，中国文化出现突破性的转变，学下私人，百官之学遂演化为百家之学。随着周代的宗法领主经济崩溃，世卿世禄制度衰落，社会的阶级关系（君、卿、大夫、士、庶人、奴隶）亦发生变化，士作为一个社会阶层游离出来。士阶层的扩大和变成可以自由流动的四民（士、农、工、商）之首，有了自觉的社会理想、文化素养和社会责任感，“严格意义的知识分子才能出现于古代中国”。^① 实际上，在阶级社会里，知识分子具有两重性。一方面，他们由于有相似的经济地位、社会关系，因而有共同的社会利益和政治要求，形成一个有文化教养的社会阶层。另一方面，他们又是整个社会所有阶级和利益集

^① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 87 页。

团的代言人。社会上有多少个阶级和阶层，知识分子中就反映出多少种代表不同利益和要求的思想观点。因此，知识分子不属于任何一个特定的经济阶级，但却是一个有着共同社会利益的阶层。孟子说：“无恒产而有恒心者，惟士为能”（《孟子·梁惠王上》），即说明知识分子不受社会经济地位的限制，是民族文化的承担者和社会理想与时代精神的代表者。春秋战国时期的士就是中国最初的知识分子阶层，他们是中国传统文化的载体，诸子百家的思想就是由士发展起来的。士阶层本身又代表了社会上不同群体的利益，其中有代表贵族领主思想的士；有代表低层农奴、工商市民的士；有为国君出谋划策、游说诸侯的谋士、辩士；有熟读兵书善于作战的武士和见义勇为的侠士；有精于阴阳五行、医药占卜的方士、术士；有遁迹山林的隐逸之士；有为权贵奔走效劳的食客、死士。我们从诸子百家的思想中也可以看出不同阶级利益对文化的影响。例如墨家是代表着工商市民、手工业者阶层的学派；纵横家是在兼并战争中游说诸侯的策士；兵家为列国的军事将领，他们各自代表着不同的社会群体和阶层。

这样，我们通过对先秦百家之学的重新考察，捕捉到对传统文化形成发生影响的两个基本要素。其一为具有不同血缘、地缘和生活习俗的部族；其二为处于不同社会阶层的群体。这些生活在不同地域的部族和处于不同社会阶层的群体本身就具有不同的文化传统，他们的这些文化传统导致了春秋战国时期出现的哲学观点不同、学术风格迥异的诸子百家学派。例如就处于不同社会阶层的群体对传统文化的影响而论，法家和儒家文化大致是朝廷官吏和儒生博士的观点；山林隐士阶层却多服膺老庄道家哲学；神仙家、阴阳家、五行家、房中家、占卜家基

本上是方士阶层的学问。关于部族对传统文化的影响，我们可依时间和空间的坐标系来展开说明，部族聚居的地域不同，各部族在不同历史时期发生的影响也不同。从原始部族聚居的空间地域看，先秦时期中国可分为燕齐、邹鲁、荆楚、吴越、三晋、巴蜀等六个具有不同部族传统的文化域。其中邹鲁文化呈儒家特色，三晋文化有法家传统，燕齐、荆楚、吴越、巴蜀等边陲地区较多的保留着原始宗教文化的道家、神仙家、方技家的风貌。从时间的坐标系来看，传统文化随着历史的发展也不断改变自己的形态。母系氏族原始社会的文化就是原始宗教文化，后来的道家 and 道教文化就是继承这种原始宗教文化的传统演变来的，因此可以说那时已产生了原始道家和道教的思想。后来随着父权的上升，父系宗法制萌芽，原始儒家思想也逐渐产生。就夏、商、周三代而论，夏代虽进入父权制的奴隶制阶级社会，但原始宗教文化仍占统治地位，如夏代尚黑、尚左、尚俭、尚慈、重阴都可以看作道家和墨家的初始思想。因为在先秦的诸子百家中，除了神仙、方技、术数等直接由原始宗教巫史文化演变来的派别外，道家和墨家是保留原始宗教文化传统最多的两家。但到殷周之际，中国社会由宗法奴隶制转入封建领主农奴制社会，原始儒家的父权宗法文化遂打下基础。盖儒家文化实际上是家族学说，中国父权社会家族观念之兴，即为儒家思想的渊源。氏族社会的渔牧时代，男女群行，初无分别，亦无所谓父权宗法思想。私有制兴起，有家庭私产，有夫妇之道，男子服田力穡，女子蚕织家作，家族观念逐渐浓厚，原始儒家思想得以产生。周代实行父权宗法封建领主制度，周公制礼作乐，才奠定了原始儒家的礼教思想根基。另外，夏、商、周本身又是三个大部族，在他们取得政权的三个历史时期，分别

使自己的部族文化融合进华夏文明中且产生巨大影响。夏民族风俗质朴节俭，仁慈忠信。墨子尊大禹，行夏道，“使后世之墨者多以裘褐为衣，以跣踣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：‘不能如此，非禹之道也，不足为墨！’”（《庄子·天下篇》）《尸子》云：“禹之丧法，死于陵者丧于陵，死于泽者丧于泽，桐棺三寸，制丧三日”（《太平御览》卷 555 引），这和墨派的节丧之说相符，和儒家的厚葬久丧不同，可知墨家是夏文化传统的继承者。夏民族也尚忠孝，但和后来的周民族忠孝观念不同。夏人之忠，忠于民，故尽心竭力利民而不自恤其私；夏人之孝，乃尊事社会上的三老，以孝视天下，故墨家有尚同、兼爱之说。周人之忠孝，乃忠君孝亲，因而儒家的孟轲斥墨子兼爱为“无父”，孔子提倡“子为父隐”，这体现了墨派继夏，儒家继周的文化传统有别。殷商部族的文化不但保持着信鬼神、重祭祀的原始宗教传统，其民好猎尚武，形成君父专制，以伊尹的法度治国，其制度先罚后赏，故荀子有“刑名从商”（《正名》）之说，应为后世法家传统的滥觞。由此可见，先秦时期的诸子百家之学，早已孕育在古老的三代文化之中。

二、母系氏族社会的原始宗教是道家 和道教的文化渊源

关于原始社会母系氏族的文化，可以从古代神话传说中去探寻。古代神话中有女娲氏炼石补天、燧人氏钻木取火的传说，可知那时我们的祖先已发明用火。“宓戏氏之世，天下多兽，故教民以猎”（《尸子》），说明伏羲氏是一个游猎的部族。“神农制耒耜，教民农作”（《白虎通》），则神农氏便是古代农业部落

的酋长。黄帝在传说中俨然是原始巫教的领袖，在他的领导下形成较大的部族联盟，成了华夏民族的核心。原始社会最初的母系氏族制形成，母系氏族的原始宗教也产生了。自然崇拜、图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜是原始宗教的基本内容，但对母系氏族社会来说，最有特色的还是女性崇拜（包括女始祖崇拜、女阴崇拜等）。中国历史上的大部族都是由母系氏族发展来的，那时人们对男性在繁殖后代中的作用缺乏认识，但知其母不知其父，认为自己的部族是由女始祖感生而来。王嘉《拾遗记》载伏羲氏之母华胥氏，感履苍帝灵威仰之迹，有虹绕之而生伏羲；《竹书纪年》讲黄帝族的女始祖附宝见电光感生黄帝；《帝王世纪》说炎帝族的女登遇龙感生炎帝；其他如少昊氏之母娥皇感太白之精而生少昊，颛顼氏之母女枢感瑶光之星而生颛顼等，都是母系氏族社会女始祖崇拜的遗迹。我国考古学发现仰韶文化的遗存，正是母系氏族社会的全盛时期。陕西华阴横阵村墓地的二次集体葬，坟墓的遗骨完全按同女始祖关系的远近有序的排列，显然是当时存在女始祖崇拜的反映。^①辽宁牛河梁红山文化遗存发现大规模的女神庙，中有陶塑女神像，亦是新石器时代母系氏族公社女性崇拜的遗迹。^②据民族学调查，保留着母系制遗俗的云南永宁纳西族，仍可以发现女祖先崇拜的风俗。他们的坟墓也是按母系氏族埋葬的，同一个女祖先的子女死后葬在一个公共墓地里，不属于同一氏族的男女配偶不合葬，各归

①《陕西华阴横阵村发掘简报》，《考古》1960年第9期。

②《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢发掘简报》，《文物》1986年第8期。

各的氏族墓地。^①至于母系社会女阴崇拜的遗迹，在我国云南等少数民族地区更为多见。其实中国历史上女娲氏补天造人的传说，也是女阴自然功能的神化，本身就是女性崇拜的反映。

氏族社会的原始宗教是自发产生的，这种宗教是原始人在共同的生存斗争中集体思维的产物，但它产生后就变成整个氏族的集体信仰，并渗透到氏族生活的各个方面。每个氏族成员都必须参加集体的宗教仪式，严格遵守宗教的行为规范，违反宗教就意味着脱离氏族，而脱离氏族是没法生存的。这样，原始宗教成了氏族社会无所不包的上层建筑，每个氏族成员都是忠实的信徒。原始宗教在漫长的原始社会中逐渐形成一种传统的力量，女性崇拜的习俗和思想也千秋万代地遗存进传统文化之中。人们知道，传统是民族和社会中最保守的力量，它不是一朝一夕形成的。然而某种文化要素（如宗教信仰、生活习俗、思想观念）一旦形成了民族和社会的传统，不管以后的漫长岁月发生多少社会变革并添加进多少新的文化要素，人们仍可在后来的文化体系中发现它的痕迹。一个民族对自己与生俱来的传统文化是没法中途抛弃或一刀切断的，传统的巨大惰性使任何后起的文化传统没法彻底摆脱旧有的习俗，因此在现存的传统中必然包含着历代祖先的信息。母系氏族社会原始宗教的习俗既然已经作为一种传统的染料投放进中国文化的大缸里，我们在后来的道家 and 道教文化中发现它的色彩就不难理解了。

根据民族学家刘尧汉教授对云南哀牢山彝族遗俗的实地调

^①严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版。

查和资料分析，彝族的祖先是羌戎，属于以母虎为图腾的伏羲氏部族。彝族文化流行葫芦崇拜、贵左尚黑、有“人从水出”的传说。彝族遗留的十月历法原是中国原始社会的历法，夏代尚实行，至商代而改变。《诗·小雅·十月之交》、《管子·幼官》篇和《夏小正》还有这种古老的十月历法的记载。《诗·大雅·绵》有“绵绵瓜瓞，民之初生”之说，说明在先民使用陶容器之前，曾有过使用葫芦容器的时代。《礼记·郊特牲》云：“陶匏以象天地之性”。伏羲（匏瓠）、女娲（瓜）、盘古（槃瓠）的名号都是由葫芦演化而来，可见用葫芦容器的先民原为中华人类之祖。道家壶子以葫芦为姓或道号，说明道家人物继承了母系氏族先民的传统。伏羲氏部族是羌戎，以母虎为图腾，贵左尚黑。夏族亦是羌戎，其祖庙称“玄堂”（黑堂），《礼记·檀弓上》云“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊（纯黑马），牲用玄”。老子哲学亦继承了贵左尚玄的传统，他说：“玄之又玄，众妙之门”（《老子》10章）；“知其白，守其黑，为天下式”（《老子》28章）。母系氏族社会先民的十月太阳历，其阴阳（雌雄、牝牡）二仪在自然界的规律，也由《老子》一书作了哲学概括，并为阴阳家和五行家所本。因之刘尧汉教授得出结论：彝族现存的祖灵葫芦和虎宇宙观是远古伏羲氏部落的自然崇拜和图腾信仰，即其原始宗教。它可称为羲、炎、黄时代的原始宗教，后被阴阳家、道家、道教继承。此原始宗教经夏、商、周迄秦汉流落于各族的民间，春秋时，经老子抽象为道家哲学体系。庄子继续吸收民间材料完善它。后汉时张陵等又将道家和原始宗教杂揉为道教。^①看来，道家和道教贵雌尚左是继承原始社会母系氏族的传统，儒家和礼教贵男尊右是代

^① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，97页。

表阶级社会男性父权主义的传统，这是符合历史事实的。

在母系氏族社会里，人们已有以雌雄辨别事物的习惯。原始宗教的女性崇拜，又使人们养成尊重女性的阴柔、守雌、好静、谦下等品质的传统，贵阴贵柔的道家哲学显然是对这一传统的哲学抽象。从某种意义上说，老子的哲学就是一种女性的哲学。《老子》书中屡有“母”字，他把“道”称作“天下母”，又比之为女阴（“玄牝之门”）和女性生殖神（“谷神”），即是女性崇拜的原始宗教遗意。道教中女性崇拜的遗迹就更多了。中国之女仙见于记载者，以西王母为最早，她大概是三代以来世袭的母系氏族原始宗教领袖，《归藏》、《三海经》、《穆天子传》、《竹书纪年》、《汉武帝内传》都有记载，道教“世以西王母为女仙之宗”（《陔余丛考》卷34）。《墉城集仙录》、《历世真仙体道通鉴后集》等仙传都有庞大的女仙谱系，在儒家父权家长制的中国，道教中有那么多女仙和赞美女仙的描述，女性成仙亦不受歧视，都可以看作道教中遗存有女性崇拜的例证。《汉武帝内传》中有汉武帝刘彻向西王母及众女仙叩头求教的故事，竟以女仙压倒作为父权代表的皇帝。《列仙全传》记晋代刘纲和樊云翘夫妻共同修仙，而樊夫人的仙术招招超过刘纲，这又是以女仙压倒男仙。《竹书纪年》和《穆天子传》记述周穆王见西王母，《遁甲经》讲九天玄女教黄帝遁甲秘术战胜蚩尤，都是对女性的歌颂。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》云：“凡有道之士用阴，无道之士用阳。阳则可测，阴则不可穷也。”可知道教也同道家一样，将贵阴贵柔的思想贯穿到教理中去。

我们关于道家 and 道教源于母系氏族社会原始宗教的结论，前辈学者也有过探究。闻一多先生曾经说：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有

神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同”。^①随着氏族社会父权的上升以及各部族的融合，这种原始宗教在不同时代、不同部族之间应该有不同的形式。人们知道，原始宗教的形成都在原始人进入氏族社会，产生灵魂观念之后，而原始人在梦境等心理状态下体验出的灵魂观念又大都主张形神二元论的，即他们把灵魂和肉身都看作是实在的东西。关于三代以前中国各部族原始宗教的不同信仰，闻一多先生亦曾提出许多闪光的思想。^②大致说来，先民的原始宗教在对待灵魂和肉身的关系上可分为两类。其一为重神轻形，有追求灵魂自由解脱的宗教观念，在丧葬风俗上，行天葬、火葬或薄葬。其二为重形轻神，崇拜和保存祖先的肉身，倡厚葬久葬。从时间上来考察，显然前一种原始宗教起源较早，厚葬和久丧的宗教观念是随着父系祖先崇拜的形成逐渐发展起来的。盖母系氏族社会之初，部族的生活能力甚低，氏族成员在生存斗争中大批死伤应是常有之事，其尸体或暴露诸野为鸟兽所食，或用土掩埋，或弃之于水，或用火烧掉（那时先民已知用火且把保存火种当成氏族生存的大事），尚无条件举行后世那样的厚葬。在原始宗教中，葬礼无疑是最重要的一种宗教仪式，这种天葬、土葬、水葬、火葬的习俗也会作为一种宗教信仰流传下来。从不同部族的宗教信仰来考察，大约居于四夷的羌戎等族因保留母系氏族原始宗教遗俗较多，有火葬之俗。《吕氏春秋·

① 闻一多：《道教的精神》，载《闻一多全集》第一册，上海开明书店1948年版，第143页。

② 闻一多：《神仙考》，载《闻一多全集》第一册，第153—180页。

义赏》云：“氏、羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。”羌戎族的原始宗教有追求灵魂自由解脱的观念，有火葬之俗。《释名·释长幼》云：“仙，迁也，迁入山也。”僊字原为升迁之意，尸体火化灵魂升迁到山上，谓之能“登假”，便是神仙，后世道教中的尸解之法当承其遗意。三代以来，夏族是迁往中原的羌戎，尚保留较多的原始宗教遗俗，至殷族则以父系祖先崇拜为主，重阳事鬼，原始宗教为之一变。《礼记·郊特牲》云：“万物本乎天，人本乎祖”，周族将父系祖先捧上了天，和天神配祀，形成了一套敬天崇祖、重祭厚葬的古代宗教（礼教）。由此可知，母系氏族社会形成而后在羌戎部族流行的原始宗教实际上是一种“原始道教”。随着父系祖先崇拜逐渐崛起至殷周时期占据统治地位的古代宗教则为礼教。周代以来，父系宗法礼教成为国家宗教，“原始道教”流于四夷。当时的齐人，为姜姓，是内迁的羌戎，由于受内地部族的影响，由悖谬人性的灵魂解脱观念变为追求顺应人情的肉身永生观念，由火葬变为薄葬，齐国遂成为神仙思想的策源地。而后道家、神仙家、阴阳家、五行家、方技术数家和墨家皆盛于齐，他们不重祭祀，提倡薄葬，主张返朴归真，回归到大自然，和宇宙大化融为一体，显然都是源于母系原始宗教的学派。儒家主厚葬久丧，重祭祀且设尸，想让死去的祖先象活人一样永远享受祭品，讲“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”，这是礼教重形轻神的传统。

母系氏族社会的原始宗教，三代以来流于四夷，并积淀在中原的文化传统之中，后来的道家学派，就是从这种原始宗教中分泌出来的精华。盖道家思想，以阴柔无为为本，以贵己重生为要。由阴阳、神仙、方技家的延年长生之说到杨朱学派不伤生与避患之道；再由老子的“吾所以有大患者，为吾有身。及

吾无身，吾有何患”之言，到庄子的齐死生、同人我之论，沿着由原始宗教向道家哲学发展的路，在人生问题上愈来愈大彻大悟。母系氏族社会的原始宗教文化奠定了“原始道教”的特征，而后经过三代以来文化传统的不断演变和宗法礼教的形成，在殷周时代组成古代宗教的巫史文化。殷周时期巫史不分，巫史垄断着古代宗教的神权，殷人事无巨细必通过巫史以占卜请示祖先的神意，周人更以神道设教来统治人民，将古代宗教特别是宗法礼教发展为国家宗教。实际上，周代父系的礼教也是一种巫教，其形式大约类似于东方民族遗存的萨满教，而这种萨满教类型的国家宗教本质上是历史上各种氏族巫教的一次综合。后来经过春秋战国时期理性主义和人文思潮的洗礼，儒家、道家及诸子学派遂从原始和古代宗教的巫史文化中脱胎而出，占据主导地位，巫祝反而从高层跌落下来，流入四夷和民间，直到汉代才被重新收容进道教的大葫芦中。从母系氏族的原始宗教，到周代以宗法礼教为主的巫史文化，直到东汉时期的道教，原始宗教经历了一个正、反、合的发展过程。这使人感到萨满教貌似初始形态的道教，而道教实质上是中国传统的原始宗教文化在高层次上的一次新的综合。

三、老子的道家学说来自原始宗教文化

考察中国社会发展的历史，其中有几个关节点值得注意。一是夏代，中国开始进入奴隶制氏族社会，此后约一千年，至周初又转入封建制宗法社会。自周平王东迁之后，为春秋（自平王 49 年至敬王 41 年）、战国（自元王至赧王）之时，为中国“古今一大变革之会”的时代。此时周王朝礼崩乐坏，知识分子阶层形成，民

主思潮兴起,学术渐趋繁荣。就王朝统治而言,是衰微了;而就民族历史而论,是兴盛了。战国以来,周代井田制的封建领主经济渐被租佃制的封建地主经济所取代。至秦汉两朝,建立了大一统的封建专制帝国,废封建而立郡县,家长制的中央集权统治维持了400年之久,奠定了汉民族传统文化的特征。而后又经过魏晋南北朝时期的再一次回复和变革,隋唐时期的发展,五代时期的第三次动荡,至宋代中国历史又进入了九百年的君权高度专制时期。在这之后,大约只有到辛亥革命前后历史才重新闪现春秋战国时期那种思想开放、文化繁荣局面。中国漫长的历史含有世界其他民族所没有的最重大的特点,就是自始至终顽固地保留着氏族宗法家长制的传统。当中国由原始社会跨入奴隶社会之后,非但没有象西方社会那样抛掉氏族组织的外壳,反而作为一个政治的早产儿利用残留下来的氏族公社经过家庭公社转化为农村公社,使之成为剥削宗族奴隶和农奴的基层社会组织。尔后的封建社会亦是继续强化和扩大氏族的血缘网络,将家庭、家族当作社会的细胞。这样,就连氏族社会的原始宗教也没有中断,而是发展为敬天法祖的宗法礼教,^①成为国家宗教延续下来。祭祀男性氏族祖先和严阶级之别乃是这种宗法礼教的核心内容。《书·皋陶谟》:“天秩有礼,自我五礼有庸哉!”郑玄注:“五礼:天子也,诸侯也,卿大夫也,士也,庶民也。”国君号称天子,显然兼有代表天意的教主身份。庶民和天子的阶级差别相去甚

① 习惯上人们多将封建家长制社会的世俗关系泛称为礼教,而在本文中,礼教一词则侧重于其宗教祭祀之礼,大致相当于中国自古流传的“宗法性传统宗教”。(参见牟钟鉴《中国宗法性传统宗教试探》,载《世界宗教研究》1990年第1期)

远，使中国的暴君可以置人民的呼声而不顾以恣行无忌。夏代中国政体开始由选举制、禅让制改为君主世袭制，中国从此不复是人民的国家，而是君主及其利益集团的国家。然而夏代保留着原始社会遗俗较多，庶民仍有参政的权利。殷族原为游牧部族，代夏后多次迁都，世以巫为相，以君父专制为政体，教育发达，重刑罚而信鬼神。王国维先生说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”。“周之制度典礼乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也。”（《观堂集林·殷周制度论》）周代中国建立了一个家长制的封建宗法礼教国家，周礼成为一种无孔不入的集政治、伦理、宗教、学术为一体的制度。周朝以礼乐六艺教化万民，虽无民主，但国人有舆论政事的权利。周人官师合一，学术本于王官，史官备于周室，以史官掌典籍，无私人著述。《汉书·艺文志》多有某家出于某官的记载，是说春秋战国时期的诸子百家之学，皆和周代的王官之学有联系，换句话说，它们的基本思想，都是通过王官之学承传下来的，或者竟是对周代王官之学某一侧面的发挥。儒家学说直接继承礼教的传统自不必说，道家学说亦是由史官将原始道教的传统当作古代部落酋长（圣人）的统治经验记录下来的。《汉书·艺文志》云：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”周初巫史不分，史官既在当时的巫史文化中直接接受了由母系氏族社会流传下来的原始宗教习俗，又多读古籍，明史事，故将原始道教中秉要执本、清虚自守、卑弱自持的思想当作先王的存亡祸福之道承传下来。司马谈说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”（《史记·太史公自序》）即是说六家之学都是系乎治道的王官之学，是和

“治天下”相联系的统治经验。《汉书·艺文志》就是将道家当作君王南面的统治术看待的。

道家的代表作，首推《老子》。司马谈首称道家为“道德家”（《论六家要旨》），司马迁则谓“老子修道德”（《史记·老子列传》），是道家之名虽汉人所立，汉人亦以老子为道家人物。要考察道家的文化渊源，必须先考察《老子》一书的思想来源。老子学说如此博大精深，不会突然产生，必有其思想前驱。如果以《老子》问世为道家学说创立之始，则其前驱思想，便是原始道家思想。《老子》为老聃自著，老聃生于陈而仕于周，为周守藏室之史，其弟子有文子、蜎子、关尹子（见《汉书·艺文志》）、杨朱（见《列子·黄帝篇》）。《史记》之《孔子世家》、《老庄申韩列传》、《仲尼弟子列传》、《汉书》及《庄子》、《吕氏春秋》、《礼记·曾子问》等，多处记载孔子师事老子，问礼于老子之事。《庄子》一书虽多寓言，然断无有将古哲的出生年代和师生关系倒置者。其借重老聃、孔丘的话当为“重言”，更不会将孔子死后数百年才出生的人来妄充圣人之师。《史记·老子列传》明载老聃生前“著书上下篇，言道德之意五千余言”；刘向亲校过的《说苑·敬慎篇》也记载春秋时晋人叔向引用老聃的言论，见于今本《老子》。高亨先生参对《左传》，认定东周王朝的老阳子即为老聃，其说亦合情理。^①由此可以断定，老子为春秋时人，和孔丘并世且比孔丘年长 20 岁左右，《老子》为我国阐述道家思想的最早私人著述。老子以自隐无名为务，故其身世及事迹亦不彰。然老子既为周朝的史官，其学当是对古代文化传统的继承。《庄子·天下》云：“以本为精，以

^① 高亨：《关于老子的几个问题》，载《社会科学战线》1979 年第 1 期。

物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之。”“关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”这说明老子之学来自古之道术，他是精通古籍明于史事的伟大哲人。《老子》一书本身就有不少引用前人的语句。例如：

“用兵有言：‘吾不敢为主，而为客；不敢进寸，而退尺’。”（第 69 章）

“古之所谓‘曲则全’者，岂虚言哉！”（第 22 章）

“故建言有之：‘明道若昧，进道若退……’”（第 41 章）

“故圣人云：‘我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。’”（第 57 章）

“是以圣人云：‘受国之垢，是谓社稷主，受国不祥，是为天下王。’正言若反。”（第 78 章）

“古之所以贵此道者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。”（第 62 章）

“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”（第 15 章）

此外尚有“天道无亲，常与善人”（第 79 章），乃出自《易》佚文；“强梁者不得其死”（第 42 章），出自周庙金人铭辞。^①可见在老聃之前，早有家思想存在。《汉书·艺文志·道家类》在《老子》书前，录有《伊尹》、《太公》、《辛甲》诸书，是汉人亦认为在老聃之前已有原始道家思想。《老子》书中透露其学源自古代“圣人”。《老子》书中，提到“圣人”之处亦多见：第 2 章：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”

^①张起钧：《道家智慧与现代文明》，台湾商务印书馆 1984 年版，第 111 页。

- 第3章：“是以圣人之治，虚其心，实其腹……”
- 第5章：“圣人不仁，以百姓为刍狗。”
- 第7章：“是以圣人后其身而身先；外其身而身存。”
- 第12章：“是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”
- 第22章：“是以圣人抱一为天下式。”
- 第27章：“是以圣人常善救人，故无弃人；……”
- 第28章：“朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。”
- 第29章：“是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”
- 第29章：“是以圣人去甚，去奢，去泰。”
- 第47章：“是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”
- 第49章：“圣人常无心，以百姓心为心。”
- 第49章：“圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”
- 第57章：“故圣人云：我无为，而民自化……”
- 第58章：“是以圣人方而不割，……”
- 第60章：“非其神不伤人，圣人亦不伤人。”
- 第63章：“是以圣人终不为大，故能成其大。”
- 第63章：“是以圣人犹难之，故终无难矣。”
- 第64章：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货。”
- 第66章：“是以圣人欲上民，必以言下之，……”
- 第66章：“是以圣人处上而民不重，处前而民不害。”
- 第70章：“是以圣人被褐而怀玉。”
- 第72章：“是以圣人自知不自见；自爱不自贵。”
- 第78章：“是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；……”
- 第79章：“是以圣人执左契，而不责于人。”

第81章：“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。”

全书提到“圣人”之处凡二十六句。老聃主张“绝圣弃智”，他所颂扬的“圣人”，必不是制礼作乐的周公旦一类儒家圣人，而是有原始道家思想的遥远的古代圣人。《老子》书中圣人和《易经》中圣人的概念大致相同，如《易·豫卦彖辞》云：“圣人以顺动，则刑罚清而民服。”这种“圣人”是有治国经验的“社稷主”、“天下王”，实则是古代的氏族部落酋长。我国史书记载的古帝王，都曾继承过这种原始道家的政治传统。《吕氏春秋·制乐》云：“汤退卜者曰：‘吾闻祥者，福之先者也；见祥而为不善，则福不至。妖者，祸之先者也；见妖而为善，则祸不至。故祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。圣人所独见，众人焉知其极！’”显然商汤的这种原始道家思想亦为《老子》所本。原始道家思想本为我国上古社会治国的政治传统，不仅商汤有原始道家思想，凡是载于史册的古帝王都有原始道家思想。据《书经》所载：

“曰若稽古帝尧，曰放勋，钦明文，思安安，允恭克让。”（《虞书·尧典》）

“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。”（《虞书·舜典》）

“汝惟不矜，天下莫与汝争能。汝惟不伐，天下莫与汝争功。”（《虞书·大禹谟》）^①

“惟德动天，天远弗届，满招损，谦受益，时乃天道。”（《虞书·大禹谟》）

^①《大禹谟》等，考据家指为伪《尚书》，不过说前人托古而作，成书较晚，然其思想特征仍甚古。

“徵柔懿恭，怀保小民。”（《周书·无逸》）

不仅古代政治文献《书经》中多有原始道家思想的例句，《诗经》这部古代史料^①中也有原始道家思想。例如《考槃》、《十亩之间》、《衡门》、《蟋蟀》篇皆抒发了隐退知足、自得其乐的心情。《吕氏春秋·行论》云：“诗曰：‘将欲毁之，必先累之；将欲路之，必高举之。’其此之谓乎？”显然这段佚诗亦为《老子》所吸收，老子书中的许多话也很象流传下来的古诗。总之，三代以来的古文献，无一不含原始道家的思想资料；三代以来的古帝王，亦无一不受原始道家思想影响。例如大禹治水用疏导的方法顺应水性，商汤为政“抚民以宽”，皆是以原始道家思想治国的典范。后世儒家美化尧舜为贤君的榜样，后人便视尧舜为儒家的先辈。其实时代越古，原始道家的治国传统越占优势，况且当时尚无学派之分，这些古帝王也非儒家可得而私的。尧舜之禅让，乃至古代部落酋长的选举制，亦可视为老子“功成身退，天之道”的思想来源。《帝王世纪》载尧时百姓击壤而歌曰：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力与我何有哉！”孔子也称赞舜的治国之术说：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉！恭己正南面而已矣！”（《论语·卫灵公》）这说明原始道家思想本是由遥远的古代祖祖辈辈流传下来的从政、立身、处事的经验和习俗，早已积淀在古老的文化传统之中，连儒家称道的尧舜也不能摆脱这种原始道家传统的影响。

不仅孔子以前的古帝王受原始道家政治传统的影响，连孔子本人思想深处也不能不给道家思想留下一块地盘。据《论

^①《孟子·离娄》云：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”即是在春秋之前古史仅以诗记载。

语》所载：

“子曰：道不行，乘桴浮于海。”（《公冶长》）

“子曰：贤哉回也。一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《雍也》）

“子曰：智者乐水，仁者乐山。智者动，仁者静。智者乐，仁者寿。”（《雍也》）

“子曰：饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）

“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”（《泰伯》）

“子曰：不在其位，不谋其政。”（《泰伯》）

“子曰：巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉。”（《泰伯》）

“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）

“子欲居九夷。或曰陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？”（《子罕》）

“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”（《子罕》）

“子曰：回也，其庶乎，屡空。”（《先进》）

“子曰：听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎！”（《颜渊》）

“子曰：刚毅木讷近仁。”（《子路》）

“子曰：不怨天，不尤人。”（《宪问》）

“君子哉，蘧伯玉！邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”（《卫灵公》）

“子曰：君子矜而不争，群而不党。”（《卫灵公》）

“子曰：予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉？”

子曰：天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”
（《阳货》）

“子曰：述而不作，信而好古，窃比我于老彭。”（《述而》）

这都证明孔子的思想和老子亦有相通之处。《史记·仲尼弟子列传》云：“孔子之所严事：于周，则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产。”仲尼既曾师事老聃，焉能不受道家思想影响！中国的传统文化，同中华民族的血缘、地缘、国情、民情早已密不可分，每个人思想上都要留下这种传统的烙印。孔子倡克己复礼为儒家之宗；但执政后斩少正卯则似法；其晚年研究《易经》生浮海居夷之想则如道；其讲仁倡慈孜孜不倦则近墨。孟子称“仲尼不为己甚者”（《离娄》），可谓知人之言，又说“古之人得志泽加于民，不得志修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心》），这大概是当时百家之士的共同心理特征。要之，当时道家思想早已成为影响整个社会的传统思想。例如“无为而治”的话，不仅见于道家著作，而且见于孔孟之书，当是社会上人们传诵已久的熟语。

三代以来的诸侯，实际上皆是世袭的部族酋长，天子便是这些酋长的领袖。三代兴亡，天子易位，酋长领袖的地位或失，但部族酋长地位没变，故夏亡而杞存，商亡而宋存。三代的官吏亦实行世卿世禄制度，故其部族酋长治国的政治经验，得以世代相传而不失。老子以前的原始道家思想，就是被这些部族酋长（古帝王）当作治国的政治经验承传下来的。我们沿着三代的古帝王再往上追溯，原始道家的传统越来越浓，到了传说中伏羲、神农、黄帝的时代，便是原始道家思想开宗立基的时

候。伏羲、女媧、神农、黄帝都是原始社会的部族酋长，他们被后世的道家和道教奉为始祖，成了道教神话的中心人物，显然是因为道家和道教的文化渊源同那个时代的社会有某种联系。老子也早指明道家的传统，渊源甚古，他说：“执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（《老子》第14章）所谓“古始”，也就是中国文明之始，无疑是指原始道家思想来源于伏羲、女媧时代母系氏族社会的原始宗教。因为中国的文明，自然是进入母系氏族社会才产生的，氏族社会以前不可能产生宗教，更没有哲学和科学。盖母系氏族社会，以老祖母为部族酋长，部族成员皆其子孙，以血缘纽带联系在一起，其治理部族的政治传统自然以慈爱后辈、少欲不争、无为自然的方式为主，不可能象父系祖先那样严刑峻法、繁文缛节，更用不着以礼教束缚部众。《庄子·盗跖》篇所谓：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也”，就是道家眼里的母系氏族社会传统，也是道家的社会理想。这样，《老子》所谓“其政闷闷，其民淳淳”、“治大国若烹小鲜”、“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”等政治原则和原始社会母系氏族部落的实际情况、政治传统丝毫不差。老子还逼真地描述过他所理想的社会图景：“小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之，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。”（第80章）这种描述和母系氏族部落的社会现实若合符节，考古发现和民族学的资料证明，母系部族确实是“邻国相望”、“不相往来”的社会。世界上也只有原始部族社会符合老子的这种描述，不过这种社会尚处于野蛮时代，原

始人的生活决没有想象的那么美好罢了。这样，我们便解开了老子的思想来源之谜。老子道家之学最初不过是原始社会母系氏族酋长的政治经验和社会习俗，这种习俗延续数千年形成传统，通过古代的原始宗教文化被伏羲、神农、黄帝等传说的古帝王所接受。伏羲、神农、黄帝等部族酋长是中原华夏族和羌戎等夷族的共同祖先，因而他们被后世道家和道教所宗同时又受到后世儒家的尊崇。尔后，某些羌戎等夷族或华夏族的后代在不同时期因地域原因中断了同中原的联系，仍保存着这种原始宗教文化；而中原的华夏族却进一步融合其他部族成为汉族，这种原始宗教文化亦不断发展和演变，至周代分化为原始道教和宗法礼教两大分支，以适应父系家长制宗法统治的需要。按周代的世官制度，老子既为周守藏室之史，则世代掌学库之管钥，将这种古代原始宗教文化的传统继承下来，著成道家的经典著作，当是情理之中的事。

三代以来的古代宗教文化，实质上是一种巫史文化。殷周时的巫史，相当于后世的辅相，是负责占卜、保存图籍、解答天道、鬼神、灾祥、和解梦等事的职务。清代学者汪中说：“天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦之备书于策者何也？曰：此史之职也。”（《述学·左氏春秋释疑》）凡兴国、立君、用兵之类的重大政治事件，皆由史官以卜筮决之，并为重大事变提供咨询。当时政教合一，国君既为古代宗教的教主，史官则为这种古代宗教文化的承担者。周代史官制度甚为完备，《周官》、《礼记》载有太史、小史、内史、外史、左史、右史、御史、女史诸职，诸侯列国亦各有史官，殆不下千余人，后世诸子百家方技术数之学，皆源于史官的古代宗教文化。龚自珍《古史钩沈论》云：“周之世官，大者史。史之外，无有语言焉；史之外，无有文字

焉；史之外，无人伦品目焉。史存而周存，史亡而周亡。”“故曰《六经》者，周史之大宗也；诸子也者，周史之小宗也。故夫道家者流言称辛甲、老聃；墨家者流，言称尹佚。辛甲、尹佚官皆史，聃实为柱下史。若道家、若农家、若杂家、若阴阳家、若兵、若术数、若方技，其言皆称神农、黄帝。神农、黄帝之书，又周史所职藏所谓三皇五帝之书者是也。”这样，道家思想来源于史官承传下来的神农、黄帝时代的原始宗教文化，殆无疑义。然而或许还有人会问，这种古代氏族社会原始宗教的内容，有没有被遗存下来的呢？遗存下来的原始宗教内容果真含有原始道家思想吗？下面我们进一步确证，古代氏族社会原始宗教的内容，在一种古籍中保存得最多，这就是由史官掌握的卜筮之书——《易经》。《易经》中也确实含有原始道家的思想。

《礼记·月令》记立冬之月，天子“命太史衅龟筮，占兆，审卦吉凶。”注云：“占兆者，玩《龟书》之繇文。审卦者，审《易》书之休咎。皆所以豫明其理而待用也。衅龟而占兆，衅筮而审卦吉凶，太史之职也。”占卜为原始宗教中重要的宗教活动，由太史亲自掌《易》和《龟书》等宗教典籍。专职卜筮的史官亦称太卜，卜筮之书亦非一种。《周礼·春官》云太卜“掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四”。又云筮人“掌三《易》以辨九筮之名：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。九筮之名：一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。”桓谭《新论》云：“《厉山》（即《连山》）藏于兰台，《归藏》藏于太卜。”（《北堂书钞·艺文部》引）“《连山》八万言，《归藏》四千三

百言。”（《太平御览·学部》引）盖三种《易》书，卦序不同，《归藏》以坤卦为首，倡阴柔，包含原始道家的思想最为丰富，当为《老子》所本。然现在《连山》、《归藏》已佚，我们仅能从《周易》中探寻原始道家思想的痕迹。由于三种《易》书皆以阴阳二爻形成八经卦，六十四别卦，仅为卦序不同，可知在周代加爻辞之前，最初是仅有卦画而无卦辞的统一的原始宗教典籍。《说文序》云：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作《易》八卦，以垂宪象。”《易·系辞》亦云八卦为“包牺氏”所作，《史记·太史公自序》说：“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》八卦’。”看来八卦源自伏羲氏乃是历代史官承传的说法。原始社会是否真有一个部族酋长伏羲氏画出八卦的图象虽无法确证，但八卦来自氏族社会原始宗教的占卜活动则是可信的。于省吾先生说：“易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索之占。古也称绳为索，八索即八条绳子。金川彝族所保持的原始式八索之占，系用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶。《易·系辞》称庖牺氏（即伏羲氏）始作八卦，乃指八索之占言之。八索这一名称，最早见于《左传》、《国语》。八索之占是八卦的前身，八卦是八索之占的继续和发展。近年来的学者们，都说八卦与伏羲氏完全无涉，这就未免数典忘祖，截断了易卦的来源。”（《周易尚氏学序言》）人们知道，原始社会的氏族部落是以结绳为治的，^①先民既以结绳记事，其原始宗教用绳索占卜，当亦合乎情理。盖八卦的图象早在氏族社会的原

^①《说文序注》云：“自庖牺以前，及庖牺，及神农，皆结绳为治，而统其事也。”

始宗教中就已形成，至三代时期，始演变为《连山》、《归藏》、《周易》三种；夏曰《连山》，以艮为首，殷曰《归藏》，以坤为首，周曰《周易》，以乾为首。《易经》由殷代先坤后乾的《归藏》易变为周代先乾后坤的《周易》，反映了氏族原始宗教由古老的“亲亲”、“质朴”的母统观念占优势转变为周代“尊尊”、“繁文”的父统观念占优势。《周易》的卦辞乃周代掌《易》的史官所作，然重卦或在周文王之前。近年考古学家发现西周初年的铜器（安州六器）上的铭文、河南安阳殷墟和陕西岐山周原凤雏村发现的卜骨上，早已有重卦的卦爻。张政烺先生说：“我认为金文中三个数字的是单卦，周原卜甲上六个数字的是重卦；传说中伏羲氏画八卦，周文王重卦，也有说伏羲氏重卦或神农氏重卦的，从考古材料看，甲骨之外又见于金文，且不限于周原一地，是传播已久，其开始或更在文王以前。用奇数为阳爻、偶数为阴爻进行画卦，最使我满意的是四盘磨卜骨，……我疑心这是《连山》易的篇首，可惜《连山》久佚，不能知其卦义……。”^①这样，《易经》为氏族社会古代宗教卜筮活动的记录已无可争辩。周代的《易经》虽然受礼教影响比《归藏》易较深，但母系氏族原始宗教的传统仍有所保存。下面我们再来论证《易经》中的原始道家思想。《易经》在没有卦辞之前，仅以阴阳二爻示阴阳、消息、奇偶相反相成之象。《老子》一书专明阴阳、消息、相反相成之理，他提出美恶、善不善、有无、难易、长短、高下、虚实、强弱、后先、得失、曲全、枉直、洼盈、敝新、多少、重轻、静躁、雄雌、白黑、荣辱、壮老、废

^①张政烺：《易辨——近几年根据考古材料探讨周易问题的综述》，载《中国哲学》第14辑，人民出版社1988年出版。

兴、与夺、贵贱、损益、坚柔、得亡、成缺、盈冲、辨讷、生死、祸福、大细、正奇、善妖、有余不足之类概念，都与易象相和。《易经》由天道及于人事，这也和道家究天人之际的传统一致，而和罕言天道的儒家有别。《易经》中的卦辞、爻辞和《易传》，虽然崇尚阳刚，男尊女卑，以君权父权为中心的周代宗法礼教思想占了优势，但其中原始道家思想亦俯拾皆是。试举数例：

《易经》中乾卦九三：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”

否卦九五：“其亡其亡，系于苞桑。”

泰卦九三：“无平不陂，无往不复。”

谦卦初六：“谦谦君子，用涉大川，吉。”

谦卦九三：“劳谦，君子有终，吉。”

蛊卦上九：“不事王侯，高尚其事。”

《易传》中乾卦：“亢龙有悔，盈不可久也。”

泰卦：“无往不复，天地际也。”

谦卦：“天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。”

豫卦：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”

损卦：“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”

革卦：“革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。”

丰卦：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。而况于人乎！况于鬼神乎！”

节卦：“苦节不可贞，其道穷也。”“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”

由此看来，在古代社会早期宗教卜筮活动的典籍——《易经》中，早就含有原始道家的思想。《汉书·艺文志》也称道家为“《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也。”我们判定老子的道家思想来自古代的宗教文化，当是符合历史事实的。

四、道家的形成和发展

早在西周初年，古代宗教中隐含着的后世儒、道二教的思想倾向，就反映到治国的政治路线上。周文王去世后，周武王践位，以太公望吕尚为师，以周公旦为辅。太公望吕尚和周公旦皆为著名的政治家，却代表着周代古代宗教的两种倾向。周公旦乃文王之子，姬姓，是周部族的首领，他制礼作乐，奠定了礼教的国家宗教地位，建立了周代家长制宗法政体，成为中国历史上划时代的人物。太公望吕尚乃姜姓部族的首领，姜族和周族世为婚姻，姜姓乃羌戎的后裔，其部族宗教当然以道家特征为主。姜太公先佐文王，后为武王师，帮助武王平定天下，因功封于齐。“太公至国修政，因其俗，简其礼，通商工之业，便渔盐之利，而人民多归齐，齐乃为大国。”（《史记·齐太公世家》）这反映了姜太公治国路线的道家倾向。《吕氏春秋·远见篇》也记载说：“吕太公望封于齐，周公旦封于鲁。二君者甚相善也。相谓曰，何以治国？太公望曰：尊贤上功。周公旦曰：亲亲上恩。”于是周公旦令其子伯禽治鲁，《史记·鲁周公世家》记述说：“鲁公伯禽之初受封之鲁，三年而后报政周公。周公曰：何迟也？伯禽曰：变其俗，革其礼丧，三年然后除之，故

迟。太公亦封于齐，五月而报政周公。周公曰：何疾也？曰：吾简其君臣礼，从其俗为也。”

伯禽治鲁是以维护和巩固父权家长制的宗法社会感情为特征，周公称为“亲亲尚恩”。这是一种以宗法血缘关系为纽带，以家为国，重人情恩怨，重繁文缛节，行三年之丧，办事速度慢，效率低，以“尊尊”、“尚文”严上下之序和拘守官僚程序的政治体制。孔子所谓“亲亲，仁也”，说明他的仁学的根基就是周公旦的“亲亲尚恩”。伯禽以“变其俗，革其葬礼”的宗教政策推行了周公的礼教，鲁国的这种礼教政治传统是后世儒家学说的发轫。

姜太公“因其俗，简其礼”的治国方法显然和伯禽治鲁大不相同。他简政从俗，注重功利和效益，用人不以亲亲划线，不以私害公，这种尊贤尚功的政治传统和顺应民间巫教的宗教政策，孕育着后世道家、墨家、法家、兵家等学说的特点。因而王明先生说：“伯禽代周公治鲁，执行一条‘亲亲尚恩’的政治路线和思想路线；太公望治齐，执行的是‘尊贤尚功’的政治和思想路线。这两条不同路线直接或间接影响到尔后三千余年中华民族传统文化的两大干流，其它许多支流和分派都曲折折汇归于这两大干流里，奔向世界浩瀚的海洋。”^①

周代承传下来的氏族古代宗教中固然早已埋下了后来诸子百家之学的种子，并且这种学术分裂的种子也在周代诸侯治国的政治倾向及其王官之学中隐约显现出来，但那时还没有正式形成道家、儒家等百家之学。诸子百家之学是在春秋战国这一

^①王明：《周初齐鲁两条文化路线的发展和影响》，载《哲学研究》1988年第7期。

特定的历史时期形成的。关于我国春秋战国时期的社会特征，国内外学者早已从经济、政治和文化诸方面论述甚多。这时期周王室的政权削弱，制度崩坏，诸侯各自为政，相互攻伐兼并，其中最引人注目的是介于贵族和庶民之间的“士”阶层迅速扩大，并作为传统文化的承担者从原来的封建身分中解放出来，在社会上发挥了特有的政治作用。当时周室世卿世禄的史官制度崩溃，史官携典籍流入列国，国家官师合一的王官之学散而为诸子百家的私学。三代时史官出走标志着王朝的衰灭。例如《竹书纪年》载夏桀“二十八年太史令终古出奔商”，夏桀三十一年灭。商纣“四十七年内史向挚出奔周”，五十二年周师伐殷商纣失国。周室东迁以后史官出奔，“礼坏乐崩”，士载典籍领弟子周游列国，议论政事，成为时代风气。“士”阶层的兴起标志着我国知识分子阶层的形成，而知识分子阶层形成促使理性主义思潮盛行，传统的古代宗教衰落，诸子百家之学遂从古代宗教观念中突破而出。

余英时在《士与中国文化》（上海人民出版社1987年出版）一书中对中国的士阶层有详细论述，他对诸子百家之学出现援引了韦伯（Max weber）和美国社会学家帕森思（Talcott Parsons）提出的“哲学的突破”（“Philosophic breaktthrough”）的理论。帕氏的基本观点是：第一、“哲学的突破”为古代知识阶层兴起的一大历史关键，文化系统从此与社会系统分化而具有相对的独立性。第二、分化后的知识阶层主要成为新教义的创建者和传衍者，而不是官方宗教的代表。他们大致和官方宗教保持一种不即不离的态度。第三、“哲学的突破”导致不同学派的并起，因而复有正统和异端的分歧。帕氏认为在公元前一千年之内，希腊、以色列、印度和中国四大古代文明，都曾先后各

不相谋而方式各异地经历了一个“哲学的突破”的阶段。余英时先生解释说：“所谓‘突破’是指某一民族在文化发展到一定的阶段时对自身在宇宙中的位置与历史上的处境发生了一种系统性、超越性和批判性的反省；通过反省，思想的形态确立了，旧传统也改变了，整个文化终于进入了一个崭新的、更高的境地”。^①这实际上是新出现的知识分子阶层对传统的古代宗教文化进行理性的再认识，从而将传统文化沿着理性主义的路推向哲学的新的高层次。

中国继承了古代氏族社会古代宗教传统的周代史官之学乃是古代学术的总汇，所谓“哲学的突破”也就是诸子百家对周代史官之学的突破。借《庄子·应帝王》的寓言说，史官之学好比中央之帝浑沌，本来无有七窍，诸子百家各凿浑沌的七窍。浑沌既凿，古代官府统一的道术便裂为百家之学。《庄子·天下篇》说：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。”“悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”《天下篇》的作者是对传统礼教崩坏的感叹，“崩”、“裂”、“破”三者可以互训，中国“哲学的突破”首先是针对周代的礼教的。同时，对古代传统宗教中敬天法祖、崇拜鬼神以及言吉凶祸福的天道观，各家也有所突破。例如《诗经》中已反映周人对原始巫教的天神崇拜产生怀疑，有“昊天不惠”、“天之方虐”一类的诗句，春秋时孔子“敬鬼神而远之”，子产讲“天道远，人道迩”而不信裨灶对火灾的预言，标志着理性主义对古

^①余英时：《士与中国文化》，第91页。

代宗教观念的冲击，当然孔子和子产也并不否定鬼神或天道。

诸子百家中首先对周代礼教文化进行突破而影响最大的是道、儒、墨三家，这三家的突破方式又各异。以《老子》一书为代表的道家学派是采用“超越”的方式对传统礼教进行了突破，他首先用更古老的母系氏族社会原始宗教的传统对后起的父系礼教传统进行超越，认为礼教的产生是社会堕落的结果，同时又把这种母系氏族社会原始宗教的传统沿着理性主义的路上升到哲学的层次，提出“道”的概念，并建立了一套宇宙论、本体论、认识论、辩证思维的形而上学体系。老子说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（第18章）“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（第38章）礼教观念乃是自然之道的堕落，要回归自然，必须超越礼教。《庄子·大宗师》以颜回“坐忘”的寓言讲明了这个超越的过程：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

既然道家把礼乐、仁义的产生看作是从自然之道的退步，则忘仁义、忘礼乐，进一步超越一切社会观念，才能合于“大通”，回归到自然本体的道。《老子》一书问世为中国后世数千年的哲学奠定了理论基础。

孔子的儒家学派则首先将周代的礼教继承下来，然后沿着理性主义的路以“维新”的方式加以改造，补充进仁学的新内

容。孔子说：

殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。（《论语·为政》）

周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《论语·八佾》）

儒家以因循沿革的方式对礼教进行了温和的突破，其学说守先以待后，离开来于继往，所以对周代史官承传的古代宗教文化斧凿之痕最浅。余英时先生说：“礼乐是孔子思想中的传统部分，‘仁’则是其创新部分。以发生的历程而言，后者正是突破前者而来。但孔子以‘仁’来重新解释礼乐，礼乐的涵义遂为之焕然一新，非复三代相传之旧物了。孔子以后，儒家对仁与礼两方面都分别有所发展，孟子的主要贡献偏在仁的方面，荀子则偏在礼的方面。总之，我们可以断言，离开了古代的礼乐传统，儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的。”^①也就是说，孔子接受了周代父权部族的礼教中维护家长制宗法政权的原則，但要求君主行王道，施仁政，使社会各阶层既安分守序，又能以最好的方式生活，达到家长制封建宗法社会系统的最优化，这就是君仁、臣忠、父慈、子孝的社会和谐性。当社会系统振荡偏离这种和谐性的时候，孟子呼吁要以民本思想来进行调节。孟子以士为民的代言人，将民的利益摆在君主和国家之上，他认为君主如不行仁政，有德者可以取代他，对成了独夫民贼的君主还可以杀掉他。如果君主“无罪而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙”（《孟子·离娄》）。武王杀了无道之纣王不是弑君，士离开无道的父母之邦也不是不爱国。“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心》）“行一不

^①余英时：《士与中国文化》，第93页。

义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑》），
“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”（《孟子·万章》）。这种思想实际上是反对专制主义的，难怪明代专制皇帝朱元璋恨恨地将孟子的神主逐出孔庙。中国自辛亥革命以来，凡是掌权后想做皇帝的人，皆打着尊孔的旗号而行法家的权术。盖其知道儒家维护君权及封建秩序的传统虽可利用，但儒家的根本思想却是反对黑暗的法西斯独裁政治的，故仅借儒家的招牌，不敢纯用儒术。儒家学说在现代虽多为有保守思想的人所欣赏，但在春秋战国时期的历史条件下却是完全有社会进步意义的思想，因此不能将孔子简单地称为思想保守的政治伦理学家。孔子之特别推重伦理学，乃是当时形势使然，且春秋时列国的政治局面实际上已不能行儒术，观《史记·孔子世家》中晏子对儒家的评论可知。^① 因此先秦的儒家学派和大一统时代推崇礼教神化“三纲五常”的汉儒不同，和宋儒、明儒、清儒的儒家思想也有区别，故不能将后世儒家的弊端全栽到孔孟头上，这是需要注意的。

“墨子汜爱兼利而非斗，其道不怒；又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。”（《庄子·天下》）墨家学派对传统礼教的突破方式又与道家和儒家不同。他们的“兼爱”、“非攻”、“天志”、“明鬼”，实际上是沿着理性主义的路对母系氏族社会原始宗教的政治传统和天道观的改造和继承。他们的学说“不

^① 晏婴对齐景公说：“夫儒者滑稽而不可执法，倨傲自顺，不可以为下；崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗；游说乞贷，不可以为国。自大贤之息，周室既衰，礼乐缺有间。今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。”

与先王同，毁古之礼乐”，实际上是激烈地否定父权社会的礼教传统。这就是说，墨家立足于母系氏族原始宗教传统而对父权社会的礼教以激烈的否定方式进行了突破。墨家和儒家相比较，儒家继承了父权社会原始宗教——礼教的框架并从内部进行了改造，墨家则继承了夏代宗教传统并进行了改造，二者继承的方式相似，但对象不同。墨家和道家相比，二者都对母系氏族宗教传统有所继承，但方式相异。道家重哲学，墨家重物理学和政治；道家重理想，墨家重实践。道家否定礼教但不去触动它，以超越的态度寻求自己“游方之外”的世界；墨家否定礼教却要变革它，甚至同继承和改造礼教的儒家学派对立。道家专于超世；儒家专于经世；墨家专于革世。然而家长制的宗法封建社会在中国确立后，历代帝王都把敬天法祖的宗法礼教当作国家宗教来奉行。这样，儒家学派以法家作补充成了统治阶级治国的软硬两手。道家学派承认这种现实并且超越它，为受压抑的士阶层提供了洁身自处的精神寄托乃至应帝王的哲理和权谋，统治者也以儒守成，以道达变，因而道儒两家互抗互补，流传不息。仅有墨家学派和礼教发生正面冲突，被正统的儒家视为异端教派，最后终于衰竭不传，这是中国文化史上的一个悲剧性的结果。

古代的传统宗教在春秋战国时期接受了理性主义的洗礼，分化出诸子百家学派，其中渊源最古的除道家、墨家外，尚有阴阳家、术数家（包括天文家、历谱家、五行家、蓍龟家、杂占家、形法家）、方技家（含医经家、经方家、房中家、神仙家）。《老子》一书问世标志着道家学派的形成。据《汉书·艺文志》，《老子》之前有汤相《伊尹》和纣臣《辛甲》为道家书；还有齐国的《太公》237篇（吕望，为周师尚父，本有道者，或

有近世又以为太公术者所增加也)、《谋》81篇、《言》71篇、《兵》85篇、《管子》86篇(名夷吾,相齐桓公,九合诸侯,不以兵车也。有列传);楚国的《鬻子》86篇(名熊,为周师,自文王以下问焉,周封为楚祖)。《老子》之后则有《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《庄子》、《列子》、《田子》、《老莱子》、《鹖冠子》、《黄帝四经》(即今长沙马王堆汉墓出土之黄老帛书)、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》等书。《汉书·艺文志》载道书37家,993篇,可见先秦时期道家学派是很庞大的。从道书的作者看,齐人和楚人最多,可知道家学派是以燕齐文化和荆楚文化为中心发展起来的,另外道家在吴越文化(文种、范蠡佐越王勾践)、巴蜀文化(有蜀人《臣君子》二篇)中也有传播,我们知道这些地方恰恰是羌戎部族遗存的母系原始宗教流行最兴盛的地区。燕齐、荆楚乃至吴越、巴蜀一带,不仅道家学说较为兴盛,同时也是神仙家和巫祝、方士活跃的地区。因之汉末的道教,也是以这些地区的文化背景为依托发展起来的。先秦时邹鲁文化以儒家为核心,三晋文化以法家为主导。开始邹鲁、燕齐、三晋为文化中心,荆楚、吴越、巴蜀为蛮夷之地,而后逐渐开化,中国文化由北向南日益发展,并形成不同的学风。《汉书·邹阳传》讲“邹鲁守经学,齐楚多辨知”,反映了齐楚的道家学风和邹鲁儒家有别。仅就道家而论,南北学风也不同,北方道家尊黄帝,重治道,讲仁义,称黄老学派;南方道家师老子,倡玄虚,废仁义,称老庄学派。老子之后,北方道家有杨朱学派兴起,南方道家则有关尹、列子学派流行。在杨朱、关、列之后,道家学派不断汲取百家之长,试图以道家统摄诸子之学,争取中国传统文化的中心地位,出现了四次较大的综合和发展。

盖春秋之前，史官以书记事，民间以诗言史，故周宣王之前仅有《尚书》和《诗经》为史籍。周宣王之后史官以《春秋》记史事（当时一年只分春秋二季，周室和诸侯的史记皆名之为《春秋》，故有孔子见百二十国《春秋》之说），后来又发展出土大夫的家史（如《晏子春秋》、《孔子家语》等），于是百家语出，诸子各立异说，由史学突破为哲学，至战国初期呈现出百家争鸣的文化繁荣局面。迨至战国中、后期，由学派纷陈的道术分裂趋势转而为相互吸收、综合乃至百家合流的趋势，其中如韩非《显学》篇、荀况《非十二子》、庄子《天下》篇，都是以本派的立场做学术总结的著作。以道家思想融汇各家的学术活动首先是从北方开始的。战国初北方道家的学术领袖是约和墨翟同时或稍前的杨朱（《庄子》称为阳子），《孟子》、《庄子》、《韩非子》皆将杨、墨并提而先杨后墨，《庄子》和《列子》甚至指杨朱为老聃弟子。他和墨翟都是孔子学派的对手，因而孟子骂他们说：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议。杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”“杨墨之道不息，孔子之道不著。”“能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公下》）关于杨朱的学说，孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也；墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。”（《孟子·尽心下》）《吕氏春秋·不二》说：“阳生贵己。”《淮南子·汜论》云：“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”《说苑·政理》载“杨朱见梁王，言治天下如运诸掌然。”揆诸史料，可知杨朱之学用于治身，则以重己全生为要；用以治国，则静身以待而行自然之治，为无损无益之政。盖杨朱学派以为贵己则重生，重生则轻利，对身则任性纵情全生远害，对国则循世因俗

民将自治。如果拔毛以利天下，则破坏了因循无为的原则，行扰民之政，反而乱天下，故杨朱不为拔毛之事。杨朱一派的学者还有詹何（见《吕氏春秋·执一》詹子答楚王：“何闻为身，不闻为国。”）、华子（《吕氏春秋·贵生》：“子华子曰：全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”《审为》、《诬徒》篇亦有华子记载）、它嚣、魏牟等（《荀子·非十二子》云：“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治，是它嚣、魏牟也”）。杨朱学派的学说后来为稷下黄老学派所取，而其全生养年之道，又为燕齐方仙道和后来的道教哲学所本。

当时与杨朱齐名的道家学者，还有列御寇。《吕氏春秋·不二》云：“关尹贵清，子列子贵虚”，关尹子为老聃弟子，列子又就学于关尹、壶子。《汉书·艺文志》论道家“及其放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚，可以为治”，便是指关尹、列子学派。《庄子·达生篇》记述列子请教关尹至人何以“潜行不窒，蹈火不热”的问题，关尹以“纯气之守”为答，可见列子之学有得于关尹者。关尹、列子“绝去礼学，兼弃仁义”，显然和北方道家不同。《庄子·列御寇》云：“巧者劳而智者忧，无能者无所求，饱食而遨游，泛若不系之舟，虚而遨游者也。”这段话是对列子贵虚之义的阐述，盖列子之学开庄学风气之先，为南方道家的先驱。因而蒙文通先生说：“至田骈、慎到之流，亦源于杨朱之说，一变而为黄老之术。盖田骈之流，亦詹何、魏牟全生养年之道，而亦杨朱之徒也。此固北方之学也。田骈、接予之属皆齐人，说与老、庄大同，故《汉志》并系之道家，而道家要以北方人为多。苟以仁义之说衡之，北方之道家杨朱之

徒，不废仁义，斯为正宗。而庄周南方之学，翻为支派也。”^①

齐国首先成为中国文化的学术中心，学者们聚于齐国稷下，“受上大夫之禄，不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》），相互切磋学术，因而以道家为宗的第一次学术大综合，就发生在这里。《史记·孟子荀卿列传》云：“自驺衍与齐之稷下先生如淳于髡、慎到、环渊、接予、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！”“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。”“于是齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。”所谓“列大夫”就是不做官吏而保持学者的身分，但享受大夫的优厚待遇。这是中国知识分子第一次凭学术（关于某种道的学说）在国家取得社会地位，稷下学宫有如现代的国家社会科学院，又是国家最高学府，其学士“且数百千人”（《田敬仲完世家》），多为稷下先生的学生，来自全国各地区各学派，进行学术的自由教学和探讨。道家统摄诸家学术后使自己的形态变为黄老之学。《史记·太史公自序》述司马谈《论六家要旨》云：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指要而易操，事少而功多。”“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。”司马谈所描述的正是道家在稷下第一次大

^① 蒙文通：《古学甄微》（《蒙文通文集》第一卷），巴蜀书社1987年版，第250页。

综合后产生的黄老之学的特征。现存道家黄老之学的代表作，有《管子》一书。《管子》书中当然包含管仲的思想资料，如其中有“礼义廉耻，国之四维”之说，乃是管子去古未远，不能不受礼教影响，或道家“采儒墨之善”者。《管子》成书较晚，盖由稷下黄老学派的学者们融汇管仲的思想而编定。要之，《管子》一书实际上是以道家为宗汇和诸派的结集。这是北方道家学派综合和发展的一次重大学术活动。

道家学派第二次较大的综合和发展，是庄子学派的形成。《庄子》一书乃南方道家各派的结集。盖当时道家学派也象“儒分为八，墨离为三”一样，形成不少支派，有近儒者，有近墨者，有近法者，有近名者，有近阴阳者，有近神仙者，学术观点差异较大，至战国时又相互融合，依附一些著名道家学者形成新的学派。先秦道家许多支派的学说，几乎都能在《庄子》书中找到踪迹。庄子亦站在自己学派的立场上，评论百家，综合多派，形成庄子及其后学的结集。

《吕氏春秋》是以道家为宗的第三次学术大综合，也是北方道家黄老之学的再次发展。战国末期秦灭六国之势已成，北方的学术中心遂转移到秦。秦相吕不韦集门客三千，原稷下的学士多有归依吕氏门下者。从《吕氏春秋》一书的内容看，盖为稷下黄老之学各派的继承，如稷下骀衍之学亦可在《吕氏春秋》中找到踪迹。《吕氏春秋·序意》云：“尝得学黄帝之所以海颡颥矣！爰有大圆在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡《十二纪》者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人。若此，则是非、可不可无所遁矣。天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。”其书假托黄帝以立说，

以法天地自然为本，显然是道家黄老之学的发展。

西汉淮南王刘安组织一批学者和方士（达数千人）“作内书二十一篇，外书甚众，又有中篇八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”（《汉书·淮南衡山济北王传》）。现存《淮南子》就是由淮南王的“宾客方术之士”集体编写的。这是以道家为宗的第四次学术大综合，又是一次南方道家和北方道家黄老学派的融合，还标志着道家黄老之学和阴阳家、神仙家、方技家逐步合流且向道教转化的开始。高诱《淮南王叙》称刘安“为辨达，善属文”，“天下方术之士多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。”《淮南子》象《吕氏春秋》一样，也是对齐稷下黄老之学的继承，淮南王的宾客中不仅有南方道家学者，还有北方黄老学者。《盐铁论·晁错》载御史大夫桑弘羊说：“日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。”桑弘羊所谓“山东儒墨”，就是燕齐等地的黄老学者和方士。这是北方和南方道家学者汇合的证明。《淮南子》以道家总统百家，又将黄老之学配以阴阳五行学说、天人感应原理，且杂以神仙养生家的思想，汲取汉代天文、律历、医经诸家学术的成果，将道家黄老之学推向最高峰。俞琰《席上腐谈》记载：“先儒云，《淮南子》牢笼天地，博极古今”，这句话当非过誉。

汉武帝之后，儒家学说成了中国占统治地位的意识形态，谶纬经学兴起，神学信仰主义弥漫全国。道家黄老之学乃向黄老养生术乃至黄老道信仰转化。魏晋之时，道家黄老之学一支转化为神仙道教，一支转化为老庄玄学，隋唐之后，道家学派仅

以先秦道家著作的注释派延续着。

五、道教的形成

道教是什么？所谓道教，是中国母系氏族社会自发的原始宗教在演变过程中，综合进流传下来的巫术禁忌、鬼神祭祀、民间信仰、神话传说、各类方技术数，以道家黄老之学为旗帜和理论支柱，杂取儒家、墨家、阴阳家、养生家等诸家学说中的自我修养思想、宗教信仰成分和伦理观念，在度世救人、长生成仙进而追求体道合真的总目标下神学化、方术化为多层次的宗教体系。它是在汉代特定社会历史条件下，汲取佛教的宗教形式，逐步发展而成的具有中国传统的民众文化特色的宗教。

我国母系氏族社会的原始宗教，本身就具有原始道教的特征。在春秋战国时期，理性主义压倒信仰主义，诸子百家之学接替了周朝的巫史文化。这样，三代以来受人尊崇的巫史从国家辅相一级的地位上跌落下来，巫史分家，巫祝或变为专司宗教礼赞的辅助官员，或流入民间。在理性主义和人文思潮的冲激下，母系氏族原始宗教的传统文化沿着理性和人文主义的路发生分化，孕育出道家、墨家、阴阳家等几个大的学派，这几个学派理性和人文主义的程度较高，可以看作原始宗教文化母体分泌出来的精华部分。除此之外，天文家、历谱家、五行家、蓍龟家、杂占家、形法家等数术派，也是理性化了的原始宗教文化分泌物。在人类理性觉醒的时代，不但巫史分家、巫医亦分家，巫的社会地位被理性色彩较浓，文化程度较高的方士取代，这样医经家、经方家、房中家、神仙家等方技派也从原始宗教文化中分化出来，最后剩下的那些祭祀鬼神、禳祸祈福、讲

说怪异灾病之类的低层文化，则被巫觋带到民间去传播。这就是说，三代以来的古代宗教传统和巫史文化，在春秋战国时期被用理性和人文思潮的筛子进行了筛选和分堆，即按理性程度的高低重新进行了组合，这些新生的学派在这个伟大的时代都有了突飞猛进的发展，到战国后期就早已脱却古代宗教的古朴外衣，无复原来的旧面目了。秦汉时代，大一统的家长制宗法专制帝国形成，中世纪蒙昧主义的阴影开始重新笼罩中国上空，知识分子理性自由发展的时代结束。皇帝逐渐认识到，只有锁国愚民政策才是维护独裁政权的法宝。皇帝需要歌功颂德出谋划策的文化奴才，保住自己的皇位显然比发展民族文化和科学要重要的多。于是秦始皇便公然焚书坑儒，推行愚民政策，^①汉武帝罢黜百家，独尊儒术，设五经博士诱惑学人，进行严格的思想文化控制。以帝王专制的政体控制人口众多的大国本身就需要宗教。在世界上，希腊、以色列、印度在发生过“哲学的突破”之后复又进入黑暗的中世纪，整个社会皆拜伏在宗教的绝对权威之下，哲学和自然科学皆成了宗教的恭顺的婢女。在中国，秦始皇和汉武帝的封禅求仙活动复活了宗教的古魂。汉代社会造神运动兴起，政治、学术皆被宗教的迷雾笼罩，谶纬神学融入今文经学，使儒家学派同传统的宗法礼教结合得越来越紧。古代宗教的幽灵先是依附在儒教身上，当汉末儒家礼教

① 老子云：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多，故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”后世学者以帝王愚民之术归咎于老子，皆非。盖老子看破世人发自私欲的小智狡狴、勾心斗角乃自取烦恼，以智术奸谋治国也会败坏纯朴的民风，扰民害民，使政风诈伪百出。故老子主张以直朴纯善之道（愚道）教民，使之反本还原归于自然。“愚”字在《老子》书中多作“纯朴”解。

失去维系社会人心的作用时，道教便不可避免地出现了。

一个民族要创造出发达的科学和文化，没有自由发展的理性思维是不行的，历代专制君主压抑知识分子的理性思维乃是阻碍我国科学文化发展的原因。然而人类的心理不仅需要理性思维的满足，还需要情感的满足。理性思维产生科学和哲学，信仰却可以满足人的情感并由此产生出宗教。一个民族要发展不能没有信仰和理想，而在古代的社会里，信仰和理想大都通过宗教来表现的。人类固然珍惜理性思维的花朵，但往往也有非理性主义的超自然力的追求；人类在生活中需要以理性的社会规范和伦理道德约束自己，但同时也需要非理性的感情刺激和宣泄自己的苦闷，这无疑也会造成某种宗教的需求。再从中国文化发展的历史轨迹来看，理性主义思潮和信仰主义思潮总是互补的，世俗文化和宗教文化也呈现此起彼伏，此长彼消的趋势。三代宗教文化浓厚，世俗文化薄弱，但春秋战国时期理性精神和人文思潮充斥于世俗文化之中，宗教文化又退居次要地位。汉代连世俗文化也出现了宗教化的倾向，宗教文化的发展便成为大势所趋，因此佛教的引入和道教的形成都发生在汉代。

中国道教的产生是汉代社会政治、经济、文化诸要素交叉作用的结果，这些要素的出现存在着历史的必然性，单从一个方面都很难对道教产生的原因作出解释。道教的产生是一种政治文化现象，就政治、文化本身来说，谓之“因”；就当时社会环境、外部条件来说，谓之“缘”，究其内部和外部的因缘际会，便可追溯出道教产生的原因。

首先，秦汉以来中国思想文化运动的进程为道教的形成奠定了基础。战国以来中国文化的诸子百家之学出现了相互汲取融汇的趋势，道家黄老学派便由此而生。黄老学派中杨朱一派

的尊生全性之说，很容易进一步发展成修身养性之学，而和神仙家的长生久视之说结合。这样，道家黄老之学中早就潜伏下道教哲学重生养生的种子。汉初朝廷以黄老之学治国，黄老学便是人君南面的政术，其要点是“无为自化，清静自正。”到汉武帝黜黄老而用儒术，黄老之学为之一变，开始同神仙家、阴阳家、五行家、方技家、术数家相融合。前汉末黄老学便已为养生学，进而“黄老言”成了神仙说，后汉的“黄老道”已是对黄、老的祭祀和信仰了。汉桓帝好神仙事，于延熹八年祠祀黄帝老子于濯龙宫，又多次派人去苦县祠老子，其目的则是“存神养性，志在凌云”。这样，终桓、灵之世，国家由皇帝“事黄老道”（《后汉书·王涣传》），士大夫等亦兴起对黄老道的信仰，皆为长生成仙之事，其宗教性已很明显。从整个思想文化运动的进程看，战国末期吕不韦集门客著《吕氏春秋》时黄老之学尚是道家治国之术，但其时齐文化中驳衍的阴阳家学说已融入黄老学中。至淮南王集门客、方士著《淮南子》，神仙家、方技家、术数家也聚于江淮之间，著“中篇八卷言神仙黄白之事”，道家黄老之学遂成了道教哲学的前身，黄老学派又将神仙家、方技家、术数家包摄进去。在儒家思想占据统治地位，儒家经典成为知识分子进入仕途的必习功课的时候，道家文化已没法形成战国时期那种和儒家平起平坐的自由发展的独立学派。这种现实迫使道家的世俗文化转而向宗教文化中寻找出路。东汉末年产生的道教，实际上是进一步将道家黄老之学宗教化和方术化，变为道教文化的理论支柱。同时，道教文化又象个大葫芦，将多种文化要素都一股脑儿装进去，重新进行消化和融合。实际上，道教是在儒家文化和礼教占统治地位的情况下，将春秋时期从原始宗教文化中分化出来的道家、墨家、阴阳家、

神仙家、方技家、术数家乃至民间的巫术重新综合起来，加上儒家的伦理纲常，形成比原始宗教高一个文化层次的新宗教。古代的原始宗教文化在春秋时期分化，战国时期重组，秦汉以来又在更高的新层次上重新综合为道教文化的事实，反映出文化现象的运动有其本身的规律性。

其次，大一统的封建专制帝国对人民进行统治的政治需要是道教产生的根本原因。中国是一个人口众多土地辽阔的大国，生活在社会低层的大多数劳动人民皆处于不识字的文化蒙昧状态。春秋时兴起的诸子百家学说只能在社会上层的士大夫中流传，《论语》、《礼记》、《孟子》等儒家著作虽为皇帝所推崇，也只能教五经博士诵习，广大的渔人、樵夫、农民、商贾、百工之人大多看不懂。这样，理性思维的哲学和伦理学著作仅能控制知识分子的思想，君主专制政权要在思想上控制不识字的大劳动人民，要他们保持安定，不造反，当奴才，还要靠宗教。汉代大儒董仲舒首先把昉衍的天人感应原理和阴阳五行学说吸收到儒家经学中来，甚至还亲自登坛表演方仙道求雨、止雨的法术，使儒家的造神运动推向高潮。汉代皇帝为了以神道设教巩固政权，有意推波助澜，召开御前会议，将《白虎通》钦定为国家教科书。统治阶级拼命神化“三纲五常”，以“忠孝”为尺度选拔官吏，从全国到家家户户都推行“家长制”，将孔子奉为教主，建孔庙尊孔祭孔，使孔子偶像化，儒书神圣化，儒生方士化，儒学宗教化。汉哀、成之世，又兴起谶纬经学，东汉刘秀以谶纬得国，竟将谶纬立为儒家的正统，儒生争相修习，称为“内学”。这样，儒家学说同传统的礼教结合在一起，在执行政治伦理道德教化方面甚至超过公开的宗教。我们知道，周代以来中国本有一种敬天法祖的国家宗教，这就是礼教。礼教自

逐渐形成以后终数千年封建社会一直没中断过。传统礼教的神权与君权、族权、父权相重合，以“君权神授”的教义维护君主专制的封建宗法制度，成了一种全民性的国家宗教。然而这种宗教由于过分依赖国家政权和族权，没有单独的宗教组织，当国家政权运转不灵，社会危机发生时，礼教的宗教作用自然也会受到限制。儒家学说本来脱胎于周代的礼教，礼教是儒家的宗教形式，儒家是礼教的世俗形态，儒家和礼教本来有一而二，二而一的关系，二者时即时离，因此我们将那种二者紧密结合时期宗教化了的儒学直呼为儒教。然而儒教毕竟和正式的宗教不同，儒生太热衷于经世作官，它以修身、齐家、治国、平天下为目的，也没有单独的宗教组织，在乱世中也难发挥宗教作用。这样，统治阶级感到需要一种有独立宗教组织，不和国家机构重合，在国家政权和社会发生危机时仍能起教化作用并且维护封建宗法制国家政体的宗教，以弥补礼教和儒家学说在宗教功能方面的不足。因此，当东汉社会危机加剧，儒家礼教失去维系社会人心的作用时，道教便迎和这种政治需要应运而生。《太平经·解承负诀》中说：“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。故兴至道可以救之者也。”这就是说，道教是为了代替儒教履行救世的职责，为帝王兴太平才出现的。历史上每当统治阶级的思想发生信仰危机的时候，都是新的宗教意识产生和滋长的良机。官方的儒教既然遇到危机，道教就把儒家的伦理纲常信条接过去，当作成仙的必要条件，对人民实行宗教的麻醉作用。然而道教既然接受了儒家的伦理思想，这也注定了它没法取代儒教

成为占统治地位的意识形态，它只能在维护封建宗法秩序方面起辅助儒教的作用。由此可知，道教的思想资料虽多取之于道家，但其政治伦理思想却继承了儒家，在宗教的社会功能上，我们称道教为“第二儒教”也不算过分。

再次，生活在东汉末年的劳苦民众遇到了比自然力量更强大的社会异己力量的压迫，陷入无法忍受的苦难之中，由迫切解除苦难的愿望而产生了强烈的宗教需求。东汉自顺帝以后，宦官和外戚交替弄权，政治腐败，贪淫成风。桓、灵时士族名流和太学生起而清议朝政，抨击宦官，朝廷为了压制舆论，兴党锢之祸，残杀士人，使国本动摇，民心失尽。官僚豪强又兼并田地，农民纷纷离开户籍逃亡，社会上流民日众，以致“农桑失所，兆民呼嗟于昊天，贫穷转死于沟壑”（《昌言》）。在中国的家长制农业社会里，凡是朝廷残杀士人压制舆论；社会上出现庞大的流民阶层；盗贼流寇乘机作乱；各种教派和秘密会社竞相传播，必是国家在政治上和经济上崩溃的反映，这往往是亡国的预兆。当时“汉世已衰”已成为人们的普遍感觉，盼望新的太平盛世成了社会各阶层人民的共同愿望。这样，早期道教典籍《太平经》便利用社会危机和人民的现实苦难布道，声称神秘的太平气将到，有德之君将出，神人下降解除人们的苦难，流行的灾异、邪气、病痛都将得到清除。《太平经》念念有词地说：“太平到矣，上平气来矣，颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国盛兴矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。”^①

^①王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第192页。

在汉末国家制度大坏，儒教不兴的形势下，干吉、宫崇、张陵、张角便以道教安抚离散的人民，替代儒教的教化作用。另外，儒教祀正神，道教祭民间俗神，在人民流离失所的情况下，俗神信仰更容易结成教团，而且民众道教结社本身又具有相互救济，安抚灾民的社会作用。在农民没法忍受压迫愤起反抗的时候，道教结社显然又是组织农民起义的最好形式。这样，道教在汉末大兴成了势不可挡的潮流。

复次，佛教的传入刺激了道教的建立并影响了道教的组织形式。人们知道，中国的统治者古来有“神道设教”的传统，即宗教只为政治服务，且一直采取政教合一的形式，神权和君权、族权、父权相重合，不组织单独的教团或进行与政治无关的宗教活动。这种传统是早在氏族社会的原始宗教中就已奠定的，历代帝王奉行不衰。由父权氏族社会的原始宗教沿袭下来的礼教也一直继承这个传统，因此历代帝王虽奉行礼教，但在政权和家族之外没另设教团，使后世史学家对礼教视若政治，反以为中国是重伦理道德而轻宗教的国家。儒家之学傍礼教而立，自然视政权之外的宗教活动为邪道、妖贼，牢守中国封建宗法社会自我封闭的保守习惯。因此，在中国这样一种自成体系的文化圈内，佛教作为一种外来文化传入中国，不发生文化冲突是不可能的。

佛教文化是在西汉末东汉初，经西域逐渐传入中国内地的。据《后汉书·楚王英传》记载，至东汉明帝时，楚王英已“更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”，说明统治阶级上层有奉信佛教者。汉明帝亦因梦而问佛法，遣使天竺，传写佛经，允许西域僧人立寺进行宗教活动。然而当时人们只将佛教看作黄老方术的一种，奉佛者亦对此教缺乏认识，只是由于方仙道已盛传，佛

教遂可依附方仙道乘机而入。至东汉末年，中国社会已具备宗教滋生的土壤，佛教经典才披着老庄哲学的外衣译成中文，桓帝又在“宫中立黄老、浮屠之祠”。称“此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢”（《后汉书·襄楷传》），这种神仙化了的佛教才传播开来。中国的早期道教尚没受佛教影响，但以早期道教结社为组织形式的农民起义失败后，道教衰落，佛教大传，佛教的本色渐渐为中国人所认识。东晋以来，华夏文化和外来文化的冲突渐趋激烈，发生了多次佛道之争，佛教也在中国渐渐生根并日益适应华夏文化环境，成了中国式的佛教。

佛教是一种成熟的世界宗教，它的教理、教义、组织形式和修持方法都很完备。这种宗教传入中国，必然给华夏文化以巨大刺激，激发起中华民族文化的自觉，迫使华夏文明以模仿和抵抗的双重方式作出反应。中国民族文化中传统的儒教先联合道教以“华夷之分”为旗帜怂恿帝王打击佛教，继而又加速完善民族宗教——道教来同佛教对抗。佛教的传播无疑是促使中国建立和完善民族宗教的动力，同时又给中国的民族宗教提供了一个宗教素质较高的样板。道教一方面大力吸取佛教的宗教形式以提高自己的宗教素质，一方面又加强自己的民族文化特征同佛教抗衡。佛教的传入对于打破中国政教合一的宗教传统，促使道教以独立的宗教形式发展起来并提高其宗教素质，无疑起了关键的作用。如果没有佛教，道教的宗教形式和发展方向肯定不是这个样子，甚至它能否建立后来的宫观教团、丛林制度也很难说。

最后，方仙道的活动为道教的产生开辟了道路。早在春秋时期就有一派名神仙家。《汉书·艺文志》云：“神仙者，所以保性命之真而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而

无怵惕于胸中。”这些追求长生不死的神仙家，战国时期亦逐渐和阴阳家、方技家、数术家合流，组成修习各类道术的方士集团，史家称为“方仙道。”《史记·封禅书》云：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”驺衍之学本为方士之学，^①后来和神仙、方技、术数融为一体，为方仙道的方士所宗。吕不韦采用驺衍之学集门客著书和秦始皇接受驺衍五德终始之说，行封禅寻药之事，实是方仙道两次较大的活动。《史记·司马相如列传》云：“天子既美《子虚》之争，相如见上好仙道，……以为列仙之传居山泽间，形容甚臞。”可见汉武帝时方仙道仍为帝王所好，武帝封禅，祀太一，都是方仙道的重大活动，其中尤以封禅大典影响甚巨，扩大了方士队伍，“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”（《封禅书》）。这样，在社会上形成了庞大的方士阶层，他们专以各种神仙方术谋生。据《史记·封禅书》所记，当时影响较大的有谬忌的“太一方”、少翁的“鬼神方”、李少君的“却老方”。齐人公孙卿献“黄帝宝鼎神策”《札书》，为后世造作道书之权舆，其实武帝时方士造作道书当不止此，《汉书·艺文志》著录《封禅方说》十八篇，亦是方士们为封禅编造的道书。还有淮南王刘安学道，也是方仙道活动的例子，刘安周围的方士亦造作了不少言神仙黄白之事的道书。方仙道的活动促进了神仙家、阴阳家、方技术数家同黄老之学的融合。汉元帝之后

① 参见拙文《齐学和道教》，载《世界宗教研究》1987年第2期。

公卿中儒臣起而排摈方仙道，成、哀之际朝廷移甘泉泰畤于长安，由儒臣主持，且指斥方仙道为“左道”、“奸人”之术，谷永上书云“世有仙人服不终之药，遥兴轻举，……黄治变化，坚冰淖溺，化色五仓之术者，皆奸人惑众，挟左道，怀诈伪，以欺罔世主”（《汉书·郊祀志》），方仙道由此渐次衰落。

后汉以来方士之学融入黄老学派，神仙方士皆宗黄老，修黄老养性之术，方仙道一变而为黄老道。《后汉书·楚王英传》记载汉明帝时楚王英已奉黄老道，他“诵黄老之微言”，“洁斋三月，与神为誓”。桓帝时黄老道发展更快，皇宫中已建黄老之祠，仅延熹八年桓帝就三次遣使去苦县祠祭老子，边韶为此写了《老子铭》。《后汉书·王涣传》载：“桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”，说明黄老道的发展压倒了其他房祀活动。当时皇帝尚且奉黄老道，社会上黄老道的流行当更盛。例如陈相魏愔和陈王刘宠也“共祭黄老君，求长生福”（《后汉书·陈敬王羡传》），矫慎少学黄老，隐遁山谷，死后仍有“后人见慎于敦煌者，或云神仙焉”（《后汉书·矫慎传》）。在社会上流行黄老道的情势下，早期道教结社亦打着黄老道的招牌在社会上布道。张陵、张鲁的天师道世传《老子想尔注》，令教徒诵习，《后汉书·皇甫嵩传》则记载“初，巨鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道。”盖早期道教的道首开初原为黄老道信徒，《太平经》亦在黄老道中承传，史载张角有《太平经》便是证据，他们依《太平经》布道，发展成黄老道的异端教派，那就是早期道教结社五斗米道和太平道。当时不仅张陵、张角以社会上流行并得到朝廷认可的黄老道为掩护发展异端教团，不少“妖贼”亦借黄老道组织农民起义，《后汉书·桓帝纪》载建初元年“冬十月长平陈景自号黄帝子，署置官属，又南顿管伯亦称真人，并图举兵，悉伏

诛。”黄老道是汉末在社会上广为流传且为朝廷所推崇的宗教信仰，社会上其他教首布道和建立教团不能不依托它。我们推论早期道教结社发端于黄老道，当是符合历史事实的。

要之，由先秦承传下来的方仙道至秦始皇和汉武帝时代本极兴盛。武帝之后由于儒家占据统治地位，方仙道屡被儒臣指斥为左道，黄老之学亦失势。在两汉之际的新莽时期，谶纬经学兴盛，神仙思想亦发展到高峰，连王莽也自称“神仙王”，促使黄老之学接纳神仙养生思想。东汉以来黄老学派和方仙道合流，神仙方士皆以黄老为宗，修黄老养性之术，方仙道一变而为黄老道，再度兴盛起来。东汉末黄老道风行于整个社会，使早期道教得以依托而成立。因此，我们追溯道教产生的原因时，不能不承认方仙道的活动为早期道教的产生起了搭桥铺路的作用。

道教产生的原因既明，我们再来清理道教形成发展的线索。中国道教的形成显然不象外国宗教那样由某一教主在短期内创立起来的，而是有一个水到渠成、瓜熟蒂落，宗教素质不断提高的演变过程。真正成熟的道教是在南北朝时期才出现的，在这之前道教形成的历史，可以大致分为四个发展阶段。

东汉顺帝以前是道教产生的准备阶段。在这个阶段前驱的道教形式，就是战国末期形成的方仙道，进而是东汉时期的黄老道。在这段时期，习骀衍之术和《重道延命方》的齐学阴阳家，以及有严密帮派组织和原始宗教信仰的墨派，都融入方仙道中。骀衍之方士之学源于以黄老为宗的稷下学派，稷下先生以骀衍为首。骀衍本为周代历书天官之学的传人（见《史记·历书》），其阴阳家学说“深观阴阳消息而作怪迂之变”，“其语闳大不经”，使“王公大人初见此术，惧然顾化”（《史记·孟

荀列传》），驺衍之学为方仙道所宗，“燕齐海上之方士传其术”（《史记·封禅书》）。《论衡·雷虚篇》云：“传言驺衍无罪见拘于燕。当夏五月，仰天长叹，天为陨霜。”刘向《别录》云：“《方士传》言驺衍在燕，燕有谷，地美而寒，不生五谷。驺子居之，吹律而温气至，五谷生，今名黍谷。”刘歆《七略》曰：“《方士传》言驺子在燕，其游，诸侯畏之，皆郊迎而拥彗。”相传驺衍还著有《重道延命方》（见《汉书·刘向传》）并习各种方术，俨然是当世的活神仙，故驺衍实际上便是方士，其阴阳家之学亦为方士之学。方仙道就是在战国末年以驺衍学派为主体形成的，其后和神仙家融为一体，杂收各类方技术数，在秦皇汉武时期得到长足的发展。

墨家学派在西汉失传，其实墨派亦融于方仙道之中。燕齐的方仙道由于在西汉屡受儒臣攻击而衰，齐人甘忠可便造《天官历》、《包元太平经》十二卷，提出“再受命说”，冀延汉祚谋求仙道复兴。他声言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道”（《汉书·李寻传》）。他死后，其弟子夏贺良、丁广世、郭昌等继续鼓吹，终于使汉哀帝宣布自己再受命，“以建平二年改为太初元将元年，号曰陈圣刘太平皇帝。”后汉时干吉又把承传下来的《包元太平经》再编成《太平青领书》，其弟子宫崇、襄楷又上给顺帝、桓帝，这本书便是道教最初的重要典籍《太平经》。实际上甘忠可及其弟子和干吉及其门徒皆为燕齐方仙道的传人，《太平经》一直是方仙道及后汉时的变体黄老道世代相传的道经。墨子主张劳动、互助、兼爱、交利、尚同的社会思想便隐含在《太平经》中，为早期道教结社救灾济贫、劝善互助的教旨所本。盖因墨派的组成，本以手工业者为主，且古代百工之人多称为方士。由于中国的士阶层

和民众本来都缺少群体的组织意识，不易形成宗教团体。然而墨派的手工业者却有形成帮会的传统，墨派本来就是宗教组织，有严密的组织纪律和天志、明鬼的原始宗教信仰。因之墨派融入方仙道，实为后世形成早期道教结社打下组织基础。葛洪《神仙传》列墨子为神仙，又记封君达、孙博“治墨子之术”而成仙。《抱朴子·遐览》云“变化之术，大者唯有《墨子五行记》”，这都是西汉墨派融入方仙道的证据。

东汉时方士以清静无为的黄老之术为修炼思想，方仙道遂变为黄老道。黄老道奉太上老君为教主，祭祀黄老以求长生之福。黄老道以长生养性之术解《老子》，有《老子河上公章句》等道典传世，《太平经》亦是黄老道的经典之一。汉末黄老道在社会上盛传，方士们造作了大批道书，神仙思想充斥于社会各阶层，修仙的人日益增多，神话传说和神仙传记家喻户晓，金丹、仙药、黄白、房中、行蹻、变化、吐纳、导引、禁咒、符箓、胎息、内视、存神、辟谷、推命、占卜、风角、星算、遁甲、孤虚、日者、相术、望气等方技术数亦日趋完备，道教产生的准备阶段便完成了。

从东汉顺帝至东汉末年，为道教的始创阶段。这个阶段的史实其他学者早已论之甚详，仅是对黄老道、太平道、巫鬼道、五斗米道、天师道的名称和张陵、张衡、张修、张鲁之间关系众说不一，现仅对这一疑点剖析明白。

黄老道乃承袭前汉的方仙道而来，为后汉社会上流行的信仰，前已说明。又《太平经》为黄老道中承传的经书，帝王及官府虽多奉黄老道，但没有接受《太平经》，由宫崇、襄楷等人屡上《太平经》而顺帝、桓帝不能行可知，故《太平经》乃仅在专事黄老道的方士间作为道经流传。早期道教结社天师道和

太平道便是由这些奉黄老道的道首以《太平经》布道建立起来的异端道派。《资治通鉴·灵帝纪》光和六年记：“钜鹿张角奉事黄老，以妖术教授，号太平道。”其中所谓“以妖术教授”者，实际上是打着黄老道的旗号以《太平经》布道，建立了异端教派太平道。张角以《太平经》布道，《后汉书·襄楷传》已有明确记载，他大约在汉灵帝建宁年间（公元168—171年）就已创建太平道，以黄老道为掩护经营十数年之久，才在中平元年（公元184年）发动了席卷八州的黄巾起义。张角布道之初“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。角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下”（《后汉书·皇甫嵩传》），显然太平道开始只是以《太平经》布道的黄老道异端教团。

张陵原为沛国丰人（今江苏丰县），本为太学生，于汉安帝延光四年（125年）始学道，广聚弟子，于汉顺帝朝入蜀。据《三天内解经》、《汉天师世家》等书记载，张陵于汉顺帝汉安元年（142年）在鹤鸣山声称受太上老君之命，封为天师之位，创立天师道，这是中国道教创立之始。

按张陵在汉安帝时学道，当亦是奉事黄老道，由其奉老子为太上老君，习黄帝九鼎丹法和长生术可知。张陵所创教团的名称，原为天师道，张陵天师道的名称和后来张角太平道的名称一样，都来自黄老道中承传的《太平经》。例如《太平经合校》，697页）。又说：“愿得天师道传弟子，付归有德之君能用者”（同上书，82页）；“谨问天师道，太平气至，谁者当宜道哉？”（同上书，680页）其中明确提到“太平道”、“天师道”的名字处多有，且《太平经》大部分内容是以天师和六方真人纯

之间师徒问答的形式写成的。张陵和后来张角的教团分别以天师道和太平道命名实深得《太平经》的要旨。由此可知，天师道乃张陵所创教团的自称，《三天内解经》谓太上老君于汉安元年授道士张陵“正一盟威之道”和新出老君之制，故后世天师道亦称正一道。《隶续》卷三载熹平二年（公元 173 年）三月一日米巫祭酒张普的题字碑文中即有“天师道”之称，说明张陵在创教后一直以天师道的名义经营教团的。要之，天师道亦不过是因承传《太平经》和自造的老君新出之制而形成的黄老道异端教派，它也是以奉事黄老的名义布道的。早期道教结社脱胎于黄老道，以太上老君为号召，实乃当时形势使然，天师道创教亦难以例外的。

汉末巴蜀地区，本有信奉和崇祀巫鬼的宗教活动，当地巫覡以装神弄鬼的巫术布道，称作“巫鬼道”或“鬼道”。张陵将中原的黄老道信仰带入巴蜀，立刻和当地巫鬼信仰发生冲突，世传张天师在四川以太上老君之剑印和符篆同鬼兵大战的神话便是这种冲突的反映。张天师为此制出禁戒科律，并传出驱鬼杀鬼的法术来改变民间信鬼怕鬼的心理，禁祀淫邪之鬼，以清约治民，迫使当地巫覡改换门庭化为祭酒、道民，天师道在四川渐渐扎下了根。张陵于恒帝永寿三年（公元 157 年）去世后（见《犹龙传》），其子张衡行其道。张衡死后，巫鬼道复兴，巴郡巫人张修吸取天师道的某些制度并扩大了道团，带领鬼道信徒呼应了中原张角的黄巾起义。刘焉入蜀后收编了张修的鬼道军队，封为别部司马。时张陵之孙张鲁得宠于刘焉，为督义司马，张鲁遂袭杀张修，夺回教权。刘焉死后，张鲁自立于汉中，朝廷拜为镇夷中郎将，领汉宁太守，遂在巴汉建立了一个道教王国。张鲁的教团沿袭了张修鬼道的某些习惯，但按张陵的道

法作了增饰，建立了政教合一的二十四治，仍称为天师道。张鲁的天师道实为中原的黄老道与四川鬼道的结合体，因其有收五斗米的教规，故社会上俗称为“五斗米道”。张鲁自号君师，来学道者开始仍沿袭张修教团的习惯称“鬼卒”，受道已信才按张陵的教规称“祭酒”。^①张鲁的天师道虽沿袭张陵的黄老信仰，祭酒皆习老子《五千文》，但教内保持了大量驱鬼杀鬼的巫术。这样，社会上仍有将张鲁教团称为鬼道的。直到魏晋时期，天师道传到中原的士族社会，其教名始显，五斗米道和鬼道的教外俗称渐不复用。汉末三张的五斗米道和张角的太平道，在道教史上都称之为早期道教。

魏晋时期是由汉末的早期道教向南北朝时期成熟的道教发展的过渡阶段。这段时期由于黄巾起义失败，朝廷的镇压政策和张鲁降曹迁邺后死亡，迫使早期道教改变自己的形态并发生分化。天师道传播到上层士族社会，适应士族社会需要的神仙道教开始形成，从此道教分化为神仙道教和民间道教两个较大的层次。拙著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》（人民出版社1989年6月出版）对这段时期的道教论之甚详，不再重复。至于为什么将郑隐、葛洪的那类教团称为神仙道教，而不名为官方道教或“丹鼎派”，以同民间道教或符水派对称呢？这是因为神仙道教或仙道之名，实是相对于巫鬼道或鬼道而来。道教在魏晋时期由张鲁的鬼道上升为仙道，为道教的一大发展。刘勰《灭惑论》谓道教“上标老子；中述神仙；下袭张陵”。道安《二教论》亦谓道教“一者老子无为；二者神仙饵服；三者符篆

^① 张修本为“巴郡巫人”，为鬼道将军，故其教民称“鬼卒”。张陵原为江苏沛国之“太学生”，故其道官亦仿汉代博士学官称“祭酒”。

禁厌，”并指斥张鲁之教“或轻作凶佞造黄神越章，用持杀鬼”。看来古人早就将神仙道教看作比张鲁之教高一个层次的道教，且鬼道、神仙（仙道）之名乃当时旧有的名称，非今人所可妄撰。魏晋时期的神仙道教乃是继承战国时期的神仙家、方仙道里神仙方士的传统，以师徒自由组织的小型教团仅为成仙而自我修炼，官方不设道官统辖，称为官方道教显然不合适，只有“神仙道教”的名称能突出这类教团的成员（神仙家）、教旨（成仙）诸方面的特征。魏晋神仙道教并不专金丹，重视服饵、黄白及多种仙术，且当时内丹术没形成，不能称为“丹鼎派”。当时民间道教已不复四川的鬼道，各种道派都有。魏晋时期神仙道教和民间道教的区别是，前者“以长生成仙为本”，后者“以治病却祸为务”。况且当时的神仙道教本质上是一种士族道教，这是我们将士族神仙道教和民间道教对称的原因。

神仙道教的前驱方仙道是在山东、河北发展起来的，显然和燕齐文化的原始宗教传统有关。方仙道演变为黄老道，是燕齐文化和荆楚文化的结合。早期道教创立，则为中原文化和巴蜀文化的融汇。神仙道教形成，又是吴越文化和荆楚、巴蜀、燕齐及中原文化的合流。南北朝时的教会式宫观道教，则是综合了燕齐、邹鲁、三晋、荆楚、巴蜀、吴越等中国文化和外来的佛教文化的结晶。

南北朝时期是道教发展的成熟阶段。在这个阶段由北魏寇谦之和南朝的陆修静、陶弘景对道教继续进行改革，吸取了佛教的戒律、科仪和组织形式，从根本上提高了道教的宗教素质。这时的道教变成了可以和佛教抗衡的教会式宫观道教，完整意义上的中国道教终于形成了。

道家学说概观

牟钟鉴

道家自老子始创，至庄子而形成学派，与儒、墨鼎足而立。到汉初演变为黄老之学，曾一度超越儒学之上成为统治思想。自汉武帝罢黜百家独尊儒术以后，道家虽然再没有获得高于儒学的位置，但它已经形成一种颇具特色的思想文化体系，与主流派儒学相互补充、相互渗透、相互对待，长期绵延不绝。秦汉道家结晶出象《淮南子》这样牢笼天地、博极古今的理论著作。汉末从黄老崇拜中诱发出道教。此后道家和道教既有差别又互相纠结，往往连络为一方，与儒、佛成三教并立之势，成为中国中世纪社会的三大精神支柱之一。人们或称“孔老”、“儒道”，或称“佛老”、“释道”，或称“儒释道”三教，这里的“老”或“道”，是混道家和道教而称之。魏晋时期，老庄之学吸收儒学，脱胎为玄学，其思想与风度使士人为之陶醉，近代学者称之为新道家。^①隋唐以降，道家再未形成大的学术派别，未能出现大

① 玄学综合儒道而道家精神略强。内中情况又各有不同：何晏《论语集解》与王弼《周易注》是儒家经学的组成部分，又带有道家特点；王弼的老学，郭象、嵇康、阮籍的庄学，张湛的列学，是魏晋道家的学问，又带有儒家色彩。把玄学归为新道家是就其主要倾向而言，说它“新”，已经包含了综合儒道这一新情况。

的道家学者，然而道家精神却还健在，时刻在社会实际文化生活中表现出巨大的影响力。整理注释《老子》、《庄子》及其他道家著作者历代不乏一流大学者；道家思想依托道教而发展演变，结集于《道藏》；道家思想渗入宋明道学，使后者具有了儒学本来缺少的空灵超迈的品格；道家思想深深地影响着文学艺术，成为中国艺术取之不尽的源泉；道家思想往往成为异端学者批判现实的理论武器，受到先进的正直的中国人的喜爱；道家思想向逆境或失意中的知识分子提供精神慰藉，可以疗心，可以防身，功效莫大焉；道家思想又演而为政治权术，演而为军事辩证法，演而为养生长寿之道，许多东方智慧皆受其灌溉。在中国历史上，以老庄为宗师、以无为为纲纪的人，也许没有佛教、道教信徒多，但是受道家精神感染，受道家品格熏陶的人，远较信奉佛道者为多，道家对于中国思想文化的影响，无论从深刻性还是从广泛性看，都仅次于儒学而高于佛教、道教。在长达两千多年的中世纪，儒学是最荣光的，它承担着国家兴衰的主要责任；道家不比儒学，它较为超脱，可以逃避，容易站在旁边指斥时弊，而不必去做中流砥柱，经受风浪的考验。进入近代以后，儒学随着宗法等级社会的崩溃而受到巨大冲击，命运相当悲惨；道家却避开了批判的主要锋芒而安然存在，甚至为一些进步思想家所津津乐道，似乎它的生命力比儒学还要顽强。总之，道家是对中华民族思想文化发生过巨大作用的学术派别，依目前的发展势头而言，它还将继续对未来的新文化发挥重要作用，因此认识它的特质，了解它的来龙去脉，估量它在中国文化史上的地位，就是十分必要的了。

一、道家的核心思想与基本精神之把握

道家如同儒学和佛道二教一样，是一个多层次的不断演化和繁衍的动态体系，自其异视之，则有老学、庄学、黄老之学、玄学等分别，各学之中又有差异存焉；但自其同视之，终究不离道家的主脉络。那么，什么是道家所共有的思想和风格呢？道家的思想体系以“道”为核心，“道”是道家哲学的最高范畴，为所有道家学者所尊崇，“合于道”是他们追求的最终目标，道家学说的其他部分都是围绕着“道”而逐层展开。那么，“道”又是什么呢？按照道家的说法，“道”有这样几个基本特性：第一根本性，从历时上说，“道”先天地生，自古以存，自本自根，它生天生地，为万物之源，而自己本身不再有源，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”（老子），“万物之总，皆阅一孔，百事之根，皆出一门”（《淮南子》）；从共时上说，“道”是天地万物统一共存的基础，它衣养万物，为天下母，为万物宗，万物的性能赖道而有正常的发挥，故云：“天得一（一即道）以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以生，侯王得一以为天下正”（老子），“道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶”（《淮南子》），“道者无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道”（王弼）。第二自发性，道不是神灵，没有意志，它自然无为而无不为，它生养万物而不私有，成就万事而不恃功，不过是自然化生而已，故云：“道法自然”（老子），“太上之道，生万物而不有，成化象而弗宰”（《淮南子》）。第三超形象性，道不是某物，它无形无象，不可感知，以潜藏的方式存在，玄妙无比，不可言说，只能意领，一旦说出，便落筌蹄，失却本真，

只可寄言出意，勉强加以形容，也还须随说随扫，不留痕迹，故云：“道可道非恒道”、“玄之又玄，众妙之门”、“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”、“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍，迎之不见其首，随之不见其后”（老子），“大道不称”、“无为无形，可传而不可受，可得而不可见”（庄子），“视之无形，听之无声，谓之幽冥，幽冥者，所以喻道而非道也”（《淮南子》），“道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉”（何晏）。第四实存性，道是实有的，它无所不在，谁也不能须臾离开它，违背了道就要失常，就要遭殃，故云：“道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（老子），“道恶乎在？无所不在”、“夫道，有情有信”（庄子），“夫道者无私就也，无私去也，能者有余，拙者不足，顺之者利，逆之者凶”（《淮南子》）。第五逆动性，道推动万物变化发展时表现出相反相成的矛盾运动和返本复初的循环运动的规律性；一切矛盾的事物都在相反对立的状态下互相依存并互相转化，事物的运动遵循着物极必反的规律周而复始，动复归静。故云：“反者道之动”、“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”、“周行而不殆”、“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命”（老子），“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。”（庄子）总括以上五大特性，用现代语言加以表述，道家的“道”实际上是指囊括人类社会在内的大宇宙的整体性统一性和它自身固有的生命力与创造力。道家把宇宙看成一个彼此连络的大生命体，它的统一性正在于它具有生生不息的生命力，能创造出无穷无尽的万事万物，使之彼此相因相克相化。这个宇宙大生命体的

生机便是道，它连续不断进行着创造活动，然而不受支使，它无形象然而人们时刻感受到它的存在，它的力量强大无比，万物却乐意接受它，从中得到活力。道就其本性来说，是超越万物的，却又内在于万物。道家对“道”的歌颂就是对伟大的自然造化之力的歌颂。

在道论的基础上道家提出天道与人道两大法则。天道自然无为，人道顺其自然，前者就是道家的自然论，后者就是道家的无为论，这两论构成道家的基本理论。天道自然无为，排除了上帝鬼神的作用，把宇宙的创造力归之于宇宙本身。当对这种创造力的生物成物而又非物的性能作理论抽象时，便形成道家的宇宙本体论；当对宇宙创造过程进行理论描述时，便形成道家的宇宙演化论。当老子讲“道常无为而无不为”、“道者万物之奥”、“道隐无名”时，他是在作宇宙本体论的阐述；当老子讲“道生一，一生二，二生三，三生万物”时，他是在作宇宙演化论的阐述。《齐物论》的“道通为一”是本体论，《天地》的“泰初有无”是演化论。《淮南子》的《原道训》、《天文训》、《精神训》阐大道之深渺，述天地之剖判，把老子天道自然无为的理论系统化了。王充用元气自然论说明万物生成。王弼用贵无论深化道家本体论。凡此种种，皆不出道家天道自然无为的樊篱。按照《老子》的说法，“人法地，地法天”，人道应符合天道的性质，天道自然无为，人道的基本要求在乎万物之自然，遵从事物发展的必然趋势，反对人为的干扰、征服和破坏，这就是无为。天道的无为不掺杂任何一点人的因素，人道的无为不同，它不是无任何作为；人要参予，要反响，但要因势利导，因性任物，因民随俗，给外物创造良好的条件，使其自然化育，自然发展，自然完成，因此人道的无为实际上是

一种合乎自然的有为，做得恰到好处，使外物在不知不觉中接受了人的帮助，从而变得更加完善和美好，反对强行妄为、烦扰物性、矫揉造作、虚伪浮华。譬如养育花木，因品施肥，因形修剪，使其发育良好，便是无为；偃苗助长，滥使肥水，使其病萎，便是有为。又如西施，淡妆素裹，不失天然姿色，便是无为；东施效颦，便是有为。老子说：“辅万物之自然而不敢为”，可见无为是指顺物之性而辅助之，不是一无所为。庄子将无为解释为“安时而处顺”（《大宗师》），比较消极，实际上是想获得精神上的安适自在，亦不是醉生梦死。《吕氏春秋》提出“因则无敌”的命题，建立起贵因论。《淮南子》的《修务训》进一步明确了无为的积极含义，说：

若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，迫而不动者。

这里把无为的内涵发挥到“按客观规律办事”的高度，给道家思想注入主动活跃的因素。道家各派对无为的理解是有差别的，但强调贵因随势、顺乎自然，则是各家的共识。无为论用于人生便是道家的人生论，用于社会便是道家的政治论。老子所谓“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”即是为无为的人生论；“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”即是为无为的政治论。庄子所谓“以无厚入有间”便是他的人生哲学，“各安其性命之情”便是他的政治哲学。《吕氏春秋》提出“因者君术也，为者臣道也”的主张，《淮南子》提出君道“虚无因循”，臣道“守职分明”的主张，王弼提出“以无统有”，“以寡治众”、“以静制动”的主张，都是无为

贵因论在政治上的运用。《老子指归》的“遇时而伸，遭时而伏”，郭象的“安于推移而与化俱去”，张湛的“应理处顺，则所适常通”，皆是为贵因论在人生论上的运用。把道家的道论及其天道人道学说合在一起，可用自然无为论称呼之，道家的哲学就是一种歌颂自然之性的哲学。

道家的核心思想已如上所述，道家还有一种精神，贯穿于道家文化之中，这种精神是道家所特有的、属于气质、风格方面的性质，形成道家气象。道家精神皆由崇尚自然而引出，自然的内涵要在三种对立中把握，一是与神相对立，非神所造，没有主宰，自生自成；二是与人相对立，非人所造，没有伪饰，自性天成，三是与社会相对立，非礼义所制，没有繁文缛节，乃是山水灵秀的自然界。由崇尚自然而形成三大特质：其一是追求返朴归真，其二是追求脱俗超迈，其三是提倡柔静之道。这三者皆是校正时弊而出现的。道家有鉴于生态的破坏和人性的堕落，特别是看到人间的巧伪权诈、厚貌深情、绮丽华贵，把纯朴天真美好的品性丢掉了，造成种种丑恶和祸害，于是赞美事物原始的自然状态，让事物显示本来的面目，让人们保持质朴的天性，这就是返朴归真。老子以“朴”形容道，朴者未经雕琢的天然状态，“见素抱朴”是他的理想，在天就是自生自成的自然，在人类就是小国寡民的淳朴社会，在个人就是淳真专气的愚人赤子。庄子认为矫饰仁义，滥用礼乐，卖弄智巧，如同骈拇枝指、附赘县疣，不合于自然正道，更有甚者，钩绳规矩削性，纆索胶漆侵德，皆有害于人性的正常发育，不如各顺其性命之情，让其自然而然的成长发展，故“圣人法天贵真，不拘于俗”（《渔父》）。《应帝王》以浑沌比喻纯真质朴的人民，被连续不断的智巧聪明所误，遂丧失了自我，至于死地。庄子向

往“含哺而熙，鼓腹而游”、“同与禽兽居，族与万物并”的至德之世（《马蹄》），其时民得朴素之性而天下太平。对于个人来说，必须做个真人，保持真性情，“有真人而后有真知”（《大宗师》），不能假不能伪。表现于美学，则追求平淡天真之美，反对模拟、矫饰、堆砌、雕凿。道家后来一直保持着这种以纯朴为真以纯朴为美的风格。此其一。道家的书和道家的人物给人以豁达通脱的气象，眼界开阔、立论恢廓，有明显的离世超俗的倾向。老子认为大道与俗见处处相反，“明道若昧，近道若退，夷道若颡”，故下士闻道大笑之；得道之人亦与俗民不同，“众人熙熙”、“我独泊兮”，“众人皆有余，而我独若遗”，“俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷”，众俗之所见皆眼前次要之小事，“我独异于人而贵食母”，“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”，所以得道者之“昏昏”、“闷闷”乃是最高的“昭昭”与“察察”。但是得道者并非单独另立一套以自我标榜，他不过是不与世争，处无为之事，行不言之教，以百姓心为心，以天下观天下，顺万物之自然而已；正由于不争无为，天下莫能与之争，万事无不有所为，跨越各种具体事物的局限性，而能随处通达成功。庄子更是要彻底破除俗见成心，使人的精神境界超出一切世俗的利害是非习惯，而达到绝对自由的状态。庄子认为通常束缚人们心灵的有这样几件事：一是对功名利禄权位的追求，造成人为物役，不得自主自在；二是对传统礼教的尊崇，形成心灵的禁锢，不得自由发展；三是对是非善恶美丑的争辩，日以心斗，自是而相非，难知大道之全；四是对生命的留恋和对死亡的忧惧，精神不得安宁，却不知生死乃气化之自然，哀莫大于心死。功利观念、礼教观念、是非观念、生死观念将人心封闭在狭小的区域而不得升华。庄子用逍遥论破功

利观念，用无为论破礼教观念，用齐物论破是非观念，用气化论破生死观念，让人的精神得到一种大提升，完全超越了现实，达到与宇宙合一的高度，从而把人的精神空间扩展为无限，任其自由驰骋飞翔。老庄这种脱俗精神，发展出《淮南子》的兼容并包的文化观，魏晋玄学的贵无贱有和贵虚轻实以及越名教而任自然的社会人生观，乃至《列子·杨朱》篇的鄙视一切传统价值的过逸之言。若把中国传统哲学分成虚学与实学两大派，则道家偏重于虚学，所以能成为佛学东渐的理论接引者。此其二。道家精神的第三个特质便是贵尚柔静，这一点由于与世俗之常识更加对立而显得更加特殊。人们通常容易看到事物的正面，主动、显露的部分，前进的轨迹和刚强的威力，老子所注重的却是事物的负面，被动、深藏的部分，曲折的过程和柔弱的作用，并且认为后者在事物的发展中往往比前者更重要，所以他提出了贵柔守雌的思想。老子说“弱者道之用”，道作为创生万物的原动力是内在的持续不断的，它不强生万物而万物自生自成，这便是柔弱。又说“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”，无论是人还是草木，生时柔软，死时僵枯。水是至柔的东西，却可以冲破坚固的东西，有巨大的威力。可见老子说的“柔弱”，不是一般人理解的“软弱”，而是“柔韧”，生命的底蕴深厚，坚毅不拔，对外力的作用有较大弹性，适应环境的能力特强。老子说的“刚强”，也不是真正的坚强，是指那些生机浅露、首当冲衢、到处树敌的事物，容易招致覆灭。所以柔弱能胜刚强。表现在待人处事上，便是居后不争，去甚去奢去泰，知足知止，无为无执，以天下之至柔驰骋天下之至坚。与柔弱相联系的便是“静为躁君”，“归根曰静”，“牝常以静胜牡”，“清静为天下正”；在人便要“致虚极，守静笃”，“不欲以静，天下将自正”，“塞

兑闭门”、“濂除玄鉴”，教人以静制动，虚怀若谷，满招损，谦受益，处变不惊，镇静自若，后发制人，厚积薄发。柔静之道能够开掘生命的深度，培养深沉持重的品格，加强人的韧性和灵活性，以便迎接各种困难险阻的挑战。柔的本质是虚己以待物，任其自然而不强为，所以与虚相通。庄子多讲虚静之道，其精神与柔静相一致而着重于人生哲学。庄子认为“虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至”（《天道》），人生处世，不能自伐逞强，与外物硬碰硬地顶撞。直木先伐，甘井先竭，伤于物者必为物所伤，应当“与时俱化”、“虚己以游世”（《山木》），象庖丁解牛那样“以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地”（《养生主》），人皆取先，己独取后，人皆取实，己独取虚，人皆求福，己独知止，这样才能够全生避祸。若要想获得大智大巧，成就大业大功，则需以静养神，静则明，静则专。“人莫鉴于流水，而鉴于止水”（《德充符》），静水清明如镜，圣人用心若镜。要做到静，必须少私寡欲，排除外物的引诱和干扰，这样才可以使头脑清醒而多智慧，故须以恬养知。静而不摇，则气纯而神专，做起事来便可“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”（《养生主》），达到出神入化的地步。后来的道家皆倡导以屈求伸，以枉求直，由冥冥至昭昭，以静制动，以虚应实，以退为进，以柔弱胜刚强的思想，表现出柔静的风度。此其三。

二、道家的演变与流派

道家创始阶段的学说可称为老学。《老子》一书中心思想明确一贯，多层推衍，前后照应，风格统一，基本成于一人之手，

是哲学专著而非学派论集。根据《史记》，《老子》一书应为春秋末年李耳所著，李耳又称老聃，孔子曾问礼于老子，比老年齿稍轻（采陈鼓应说）。老学奠定了道家哲学的基础，蕴含着尔后道家各派的思想因子，但与后来道家诸派相比，亦有其特殊的时代性和个性。与庄学相比，老学的“道”较多客观意义，强调它作为宇宙总根源总动力的作用；其道论落向现实问题，则相当关心社会政治，反对宗法礼教，反对专制虐政，反对战争杀掠，反对贪婪奢侈，主张取法于道的自然性与自发性，实行无为而治，使人性返朴归真，实现一和谐、安宁、美好的社会；老子对社会人生取积极的态度，他的贵柔守雌、谦下居后，绝不是要逃避社会，只是为了更好地遵照事物发展的规律，促进事物朝好的方向转化，使得事物的生命力更旺盛更持久更深厚；老子的圣人是理想的统治者，他处无为之事，行不言之教，与人民在一起，因势利导地治理国家，人民感觉不到有负担；老子哲学表现出冷静地理智地思考，五千言到处都是理论的分析、利害的比较和对大道玄妙性能的描述，较少感情的色彩和形象的刻画。我们可以说老学是一种自然主义的哲学，它用哲理诗的形式，简练而又深刻地表述了自然主义的基本思想，吝于用言而善于蕴意，给后学以无限广阔的发挥余地。

道家在先秦演变的第二个阶段是杨朱、田骈、慎到、宋钘、尹文等人的思想言行。杨朱生活在孟子之前，受到孟子激烈的批评。杨朱的思考范围比较狭窄，他发挥老学中贵身防患这一点，形成“为我”之论。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也”（《尽心上》），《吕氏春秋》说：“阳生（即杨朱）贵己”（《不二》），《淮南子》说：“全性保真，不以物累形：杨子之所立也”（《汜论训》）。杨朱学说的出发点是保全自己的生命，

任何其他的东西都不如一己生命重要，所以要倍加爱惜，所以要重生轻物，防止物欲伤害身体健康。田骈、慎到还有彭蒙都是稷下先生，《天下》篇说他们“公而不党，易而无私”、“齐万物以为首”，《吕氏春秋·不二》说：“陈骈（即田骈）贵齐”，他们着重发挥了老学中“无私”、“勿矜”的思想，以不齐齐万物。《慎子》强调兼蓄能容，包而不辨，“臣事事而君无事”，因性任物而莫不当，遂形成一套为君之道；又从“公而不党”出发，形成任法重势的主张。于是实现了由道家向法家的转化，法家的政治学说依附于道家理论而发展，如申不害、商鞅皆本于老学，至韩非达到法家与道家的高度结合。法家所吸收的道家思想主要是老学，将其治国之道加以规范化。宋钘尹文与孟子同时代人，他们着重发挥老学中知足反战的思想，以“禁攻寝兵”为己任。《天下》篇说他们“以禁攻寝兵为外，以情欲寡洵为内”，“其为人太多，其自为太少”。宋、尹学派与杨朱正相反，是利他主义者，其救世精神出自老学又近于墨家。《孟子》书中记载宋轻（即宋钘）去楚国调解秦楚间的战争，说明他不仅主张和平，而且勇于行动，苦己以济人，故荀子将其与墨子并列（见《非十二子》）。按照《庄子·天下》和《吕氏春秋·不二》的说法，老学之外还应有关尹、列子。关尹的思想要旨在虚己接物，独立清静，故《不二》说：“关尹贵清”。《不二》又说：“子列子贵虚”，《庄子》书中多处提到列御寇，但寓言十九，不可据为信史，而今本《列子》又晚出，多所假托。不论关尹的贵清，还是列子的贵虚，皆是择取老学体系中的某个方面而演为一说。这些都表明老学潜量丰富，影响巨大，故后学蜂起，呈现繁荣景象。

道家演变的第三个阶段是庄周及其学派的学说。庄周是战

国中期人，他与第二阶段的诸道家学者或稍后或同时，而对老学的发展却不是其他道家学者所能比拟的。如果说杨朱、田骈、慎到、宋钐、尹文等人只是对老学部分的发展，未能形成大的学派，那么，庄学就是对老学创造性的继承和整体上的超越，它使老学真正发展成为一个大的道家学派，与儒、墨并驾齐驱。《庄子》一书是庄学学派的集体论集，其《内篇》代表庄周本人的思想，其《外篇》、《杂篇》代表庄子后学若干支派的思想。（参看刘笑敢《庄子哲学及其演变》的论证）庄学也以“道”为其哲学的最高概念，也崇尚自然无为，反对宗法制礼乐文化，主张顺任自然之性，倡导纯真、超脱、虚静的风格，书中常引《老子》以为根据，所以说庄学是继承老学而来的。但是庄子是大思想家大文学家，思想豪放，才华横溢，他的学说极富于独创性，把老学引到一个新的方向，成为道家代表人物之一，与老子齐名，故世常老庄并称。庄子后学与庄周的思想同中有异，但没有体系上的突破，故《庄子》一书基本上可作为一家之言看待。庄学的“道”与老学不同，有较多主观意义，主要指主体的最高的精神境界，在此境界中的得道之人（真人、神人、至人、圣人），打破了现实世界的种种限制，与宇宙万物合为一体，“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》），无往而非我，无时而非我，小我的生命变成了大我即宇宙的生命，从而获得了永恒的整体生命。庄学把“气”的概念引入道论之中，这也是对老学的发展。道作为宇宙大生命的源泉依托于气，通过气的变化来展现自己生灭万物的威力，故云：“通天下—气耳”（《知北游》）。气是构成自然万物的基本因子，它精细而流动不居，聚而生物，散而消物，人的生命亦是气化的暂时形态，“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”（同上）。《老子》书中

也有“专气致柔”、“心使气曰强”等语，但语焉不详。经庄学的发挥，气成为道家的基本概念之一，后之道家人物莫不贵精而守气。老学关注社会政治，庄学特重个体人生，这又是老与庄相异之处。庄学可以简洁地称为心灵哲学（采李泽厚说），它所解决的主要问题是作为主体的个人如何消除种种伤害、困扰和束缚，获得完全的精神自由和独立的人格。其关键在于养神，养神之方在于去常知去情欲，保持内心虚静凝敛明觉的状态，是非得失生死无动于衷，这便是“心斋”和“坐忘”的功夫。庄子是艺术家，富于感情，擅长形象思维，所以《庄子》一书所塑造的理想人生，其主要方面是艺术的人生（采徐复观说），表达思想的主要方式是生动形象的寓言故事，语言富于暗示性。艺术的作用不在探究事物的本质和规律，而在给人以精神上的享受。庄学追求的理想人生，其主体精神感受是快慰、自在、逍遥，亦即“大美”、“至乐”，与生机盎然的大自然通为一体，无时无处而不自得。庖丁解牛，由技进于道，奏刀中音，牛解而踴躍满志，这便是从实用人生提升为艺术人生，解牛从谋生手段转化为人生乐趣。《庄子》一书，其言汪洋自恣，其文曲折奇巧而富有诗意，以少寓多，寄言出意，留下数不尽的启示让人咀嚼回味，是哲理与艺术的结晶（赵明《道家思想与中国文化》之语）。庄子后学中有一派对现实政治的批判比庄周本人更加激烈彻底，不仅指出了“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的无情现实，而且指出了“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之”的盗窃真理的更为可怕现实，痛切而深刻（见《胠篋》）。另一派开始融合儒法，主张有选择地吸收诸家有益思想，成为黄老之学的先驱（参看刘笑敢《庄子哲学及其演变》）。

道家演变的第四阶段便是战国末年到汉初的黄老之学。战

国时期由于五行学说流行，象征五行之主——土德并同时又是华夏始祖的黄帝，成为各家崇拜和依托的对象。兵家法家医家阴阳家神仙家乃至儒家皆托于黄帝而为言，《庄子》书中也多处以黄帝为寓言中的高人。战国末年，楚文化的老学与北方中原的黄帝崇拜相结合而形成黄老之学，它标志着道家思潮发展到一个新的阶段。黄老之学是借黄帝之名，宗老子之学，兼取儒、法、阴阳各家而建立起来的，它在汉初大为流行。从广义上讲，凡秦汉时期的道家思潮，皆习惯称呼为黄老之学；从狭义上讲，只有正式托名于黄帝、老子的学说，才是黄老之学，后者的传授世系是存在的。《史记·乐毅传赞》说：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。

长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古佚书，大约就是《汉志》著录的《黄帝四经》（采唐兰说），内有黄帝之学，外与《老子》合卷，故世称“黄老帛书”，最能代表战国末年的黄老之学。其思想内容如司马谈所说“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《论六家要旨》）。在哲学上崇尚宇宙本原之大道，主张天道自然无为，指出：“极而反，胜而衰，天地之道也，人之李（理）也。逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓（谓）道纪”（《经法·四度》），“重柔者吉，重刚者咸（灭）”（《经法·名理》）。在政治上主张德治与法治的结合，提出“德积者昌，〔殃〕积者亡”（《十六经·雌雄节》），“主阳臣阴，上阳下阴，男阳女阴，父阳子阴”（《称》），“正信以仁，兹（慈）惠以爱人”（《十六经

·顺道》)；同时又强调德刑并用，以法度治国，精公无私，赏罚必当，故《君正》说：“法度者，正之至也，而以法度治者，不可乱也”；反对阴谋，“阴谋不祥”(《十六经·行守》)，反对优柔寡断，“当断不断，反受其乱”(《十六经·观》)，与陈平所说“我多阴谋，是道家之所禁”(《史记·陈丞相世家》)和召平所说“道家之言，‘当断不断，反受其乱’”(《史记·齐悼惠王世家》)相合，可以印证四经确为道家之作。

黄老之学的宗旨在“清静无为”四字，其实际政治意义在于政尚简易，与民休息，故它在战乱之后百废待举的汉初恢复时期受到重视。曹参为齐相用黄老术，“贵清静而民自定”，齐国大治(《史记·曹丞相世家》)。“文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为”(《风俗通·正失》)。窦太后“好黄帝老子言，帝及太子，诸窦，不得不读黄帝老子，尊其术”(《史记·外戚世家》)。汉景帝时黄老学者黄生与儒家辕固争论汤武“受命”的问题，窦太后恼怒辕固，景帝从中调解，反映出道儒两家互绌的激烈程度。黄老之学在西汉前期发挥了安定社会、恢复经济的作用，在思想领域比儒学更占优势。直到武帝即位之初，窦太后迫使武帝免窦婴、田蚡官职，将赵绾、王臧投入监狱，废除立明堂改历服事，对儒家信徒实行打击，黄老派仍然表现出极大的政治优势。此外，一批学者如司马季主、郑当时、汲黯、杨王孙、安丘生等，皆好黄老之言，司马迁父子亦赞扬黄老之学，故《汉书·司马迁传》说迁“论大道则先黄老而后六经”。这一时期出现的《淮南子》，集几十年流行的黄老之学的大成，系统发展了黄老之学，形成汉代道家理论的高峰。《淮南子》采摭《老子》最多，其《原道训》是《老子》以后最为详备的道论，其《天文训》、《精神训》是汉代最典型成熟的宇

宙发生论，其《道应训》引《老子》五十二处，近于一篇《老子》古注。《淮南子》对《庄子》亦有所吸收，其《俶真训》借用《齐物论》的文字，其《齐俗训》上承《齐物论》的同异观，以及人性各有修短，人性和愉宁静，治万物应顺其性因其俗以达乎性命之情，养生以神为主，至人、神人、得道之人的脱俗逍遥，皆来自《庄子》。但是《淮南子》不同于先秦老庄之学，它兼采儒、法、墨、阴阳五行诸家学说，以道家的理论为基础，将它们融合在一起，又包容了汉代天文学、地理学、医学、气象学的许多新成果，提出一系列创造性见解，对于自然、社会、生命、认识、政治、军事、音乐等诸凡哲学所能涉及的各领域，它都加以论述，体系博大精深，内容丰富多采，是汉代道家上上乘之作。

建元六年，窦太后死，田蚡再度任相，“绌黄老刑名百家言，延文学儒者数百人”（《史记·儒林列传》）。元光二年，董仲舒建策“诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”（《汉书·董仲舒传》），武帝于是罢黜百家，独尊儒术，从此道家在政治上失势，变成一支或显或隐的学术流派。黄老之学的后期影响，可以严遵《老子指归》、王充《论衡》、河上公《老子章句》为代表。严遵是西汉成帝及稍后时期人，《指归》称“道”为“虚之虚者”，突出其非实在性，其宇宙论的基本命题是“有生于无”，其论证为：“道体虚无，而万物有形；无有状貌，而万物方圆；寂然无音，而万物有声。由此观之，道不施不与，而万物以存；不为不宰，而万物以然。然生于不然，存生于不存，亦明矣。”这种推理方式颇类似于王弼对“天地以无为本”的证明，《指归》正是汉代道家向魏晋玄学转变的中间环节。王充《论衡》成书于东汉明章时期，其天道观主元气自然

论，反对鬼神崇拜，怀疑孔孟圣贤，是中古杰出的有胆识的思想家。他兼综儒道，在社会政治论上主儒家，在天道观上主道家，自谓其自然论“虽违儒家之说，合黄老之义也”（《自然篇》）。河上公《老子章句》是完整保存下来的较早的《老子》注本，对后世影响颇大。它以精气说明道，“今万物皆得道精气而生”（二十一章注），所谓道生万物就是含气的道分化出阴阳，产生出万物的自然生化过程。它用“天人相通，精气相贯”说明老子“不窥牖见天道”，表现出汉代天人感应的思维方式。在养生论上主“爱气养神，益寿延年”（五十四章注），认为“人能养神则不死也”（六章注），透露出神仙家的思想，为后世道教所发挥。

总之，汉代道家的特点是容纳儒学，博采诸家；显扬老学，少谈庄学；道气结合，阴阳变通；关注政治，兼重养生。除发挥老学，构造体系外，还不断出现注释《老子》之作，有十多家，如《老子邻氏经传》、《老子傅氏经说》、《老子徐氏经说》、严遵《老子注》、《老子想尔注》以及《指归》与河上公《注》，郑玄、马融也注过《老子》，可见老学确实发达，经久不衰。

道家演变的第五阶段便是汉末道教，它是由黄老之学宗教化为黄老崇拜祭祀活动，并与神仙长生、民间巫术相结合，最后孕育出民间道教。道教在一定意义上是道家发展中的旁支，它继承和膨胀了道家学说中某些思想成分，却失去了道家主天道自然和生死气化的本色，演为宗教神学，并依托于一定的宗教实体和活动，形成一股社会力量。《后汉书·襄楷传》说：“闻官中立黄老浮屠之祠”，汉桓帝“事黄老道”（《后汉书·王涣传》），遣官“之苦县祠老子”（《后汉书·桓帝纪》），张角“奉事黄老道”（《后汉书·皇甫嵩传》），可知黄老崇拜之风普及于

社会上下。在黄老崇拜的气氛中，有些学者将黄老思想与神仙方术和阴阳化的儒学结合起来，撰著了《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》等书，初步形成道教的教义和理论。《太平经》作于东汉安顺之际，“专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”，“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”（《后汉书·襄楷传》），讲述神秘的气化和灾异学说，提出天人相通的道教神仙系统，确定修道的原则是养性与积德并重，“内以致寿，外以致理”（《太平经合校》739页），向往太平的社会理想。《周易参同契》成书稍晚于《太平经》，道士魏伯阳撰，其书运用《周易》的阴阳变化之道，参合黄老自然之理，讲述炉火炼丹之事，被后世道士称为“丹经之祖”。《老子想尔注》是张鲁五斗米道的理论著作，它用神仙思想解说《老子》，将老子神化为“太上老君”，将“道”形容成有意志能主宰的尊神，提倡修道长生，“积善成功，积精成神，神成仙寿”，开道教从宗教神学的立场注释《老子》之先河，老子逐渐成为道教始祖与宗神。五斗米道和太平道的出现，标志着中国道教的正式诞生。后来太平道因举行武装起义受到镇压，五斗米道则受到招抚，传到中原，进入上层，并经寇谦之改造，成为天师道，蔚为中国道教大宗。汉末道教以神化《老子》为主，汉以后开始神化《庄子》。唐代尊《老子》为《道德真经》，《庄子》为《南华真经》，《列子》为《冲虚真经》，《文子》为《通玄真经》。道教的经典，魏晋以后层出不穷，集为道藏，而始终推尊《老子》为诸经之首，《庄子》亦受到相当的重视。其他道家重要著作如《淮南子》、《老子指归》、《老子章句》等，皆被列入道教典籍，以宗教方式重新加以解释。道家和道教结下了不解之缘。（道家与道教的关系详见后文）

道家发展的第六阶段是魏晋玄学。魏晋玄学是曹魏正始年间由何晏、王弼开创并盛极一时的哲学思潮。从思想来源上说，它上接汉代道家的自然无为和有以无为本的思想，以三玄（《周易》、《老子》、《庄子》）为主要经典依据，企图用道家的理论来调整失衡的社会关系和知识分子的内心世界，具有道家的风采，其玄学之名称亦来自《老子》的玄，故玄学基本上属于道家思潮。当然，玄学家以孔子为圣人，重视儒家经典如《周易》、《论语》，多数人对纲常名教持肯定态度，所以玄学实际上是道儒合流的产物。不过，儒家的圣人和经典都是用道家精神洗礼过了的，其气质已经发生了变化。例如王弼认为“圣人（指孔子）体无，无又不可以训，故言必及有。老、庄未免于有，恒训其所不足”（《世说新语·文学》），这样孔子就成了能体认不可言说之大道得道者，比老、庄还要道家。《周易》大传本来就是儒道掺杂，经玄学家解释，更具有道家精神。《周易·系辞》说：“大衍之数五十，其用四十有九”，这本是解说如何开始算卦，王弼却发挥说：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。”（韩康伯注引）这样就引出了“将欲全有必反于无”（《老子》四十章注）的道家式的结论。再说，玄学家肯定名教的方式也与儒者不同。先秦和汉代儒家认为纲常名教来于天道，基于人的善性；或说人道乃天帝所授天意所定。玄学家则不然，他们认为自然是本，名教是末，崇本才能举末，要稳定名教必须使社会设施合乎自然，而玄学家所谓的自然并非神鬼或具有伦理色彩的天道天性，而是万物自生自成的天然性情，须顺性而为，不可化性起伪。自然高于名教，也就是道家高于儒家。因此把玄学称为魏晋新道家是恰当的。如果说道

教是秦汉道家的宗教化，那么玄学便是秦汉道家进一步的哲理化，两者在推演道家向前发展上走了很不相同的路。

玄学早期着重发挥老学，中后期崇尚庄学，沉寂了数百年的庄学得以借玄学而复兴。玄学流派各依其理论特点可以分为何晏王弼的贵无论，阮籍嵇康的自然论，向秀郭象的独化论，《列子》的肆情论，张湛的贵虚论。何晏著《道论》，集解《论语》，王弼注《老子》，解说《周易》，他们共同建立了玄学贵无论。贵无论从逻辑上探究宇宙的统一性，要给天地万物的存在找到形而上学的依据，这便是无。何晏说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成”（《道论》），王弼说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”（《老子指略》）。无就是道，其特点是无形无名，不可言状，与万有的存在方式正相对。无之所以能成为万物之宗，就在于它不是某物，能避免万物作为实存物所带来的局限性，从而具有了“全”即无限性，既然无是全是无限，它就可以包容万物，故“将欲全有，必反于无也”（《老子》四十章注）。另一方面，作为宇宙本体的无，又必须通过万有的存在而体现其广大无边的作用，故王弼又说：“然则四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至”（《老子指略》）。贵无论发挥了老子本体论思想，接触到本质与现象、一般与个别的关系，认识到流动纷纭的现实世界之中有深层的共同本质存在，个别总是与一般相联系而存在；但贵无论仍然在一定程度上割裂了本质与现象、一般与个别，把作为本体的无与作为现象的有当作母与子、本与末的关系看待，崇无而贱有，贵母而制子，似乎无可以独立于有而存在，一旦如此，无即下落为一种特殊的有，不再是无限了。王弼提出玄学所特有的方法论，即“得意

忘言”论，要求思维摆脱语言和感性的束缚，深入体认事物的内在意蕴，形成比理论思维还要高一步的直觉思维，主体直接渗入客体，与不可言知的大道融合为一。玄学家认为，既然道是超乎形象的，只有放弃一般认知过程，用体道的方法才能得道。

阮籍嵇康开始托好庄学，强调顺任事物之自然本性，反对伪借礼法束缚和戕害人的自然性情，提出“越名教而任自然”的口号（嵇康《释私论》）。阮籍认为古代的社会最理想，万物自然相生相成，“各从其命，以度相守”，“无君而庶物定，无臣而万事理”，和谐而安宁；后来礼法兴起，破坏了古昔的纯朴状态，“君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民”，遂使礼法成为“天下残贼乱危死亡之术”（《大人先生传》），他希望社会重新合乎自然之理。嵇康亦认为鸿荒至德之世，大朴未亏，“物全理顺，莫不自得”（《难自然好学论》），而季世陵迟，君王“宰割天下以奉其私”，“矜威纵虐，祸蒙丘山”，弄得“丧乱弘多，国乃陨颠”（《太师箴》），只有政尚简易，贤愚各自得志，才能宁济四海蒸民。阮籍嵇康欣慕庄周式的逍遥，“与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形”（阮籍《大人先生传》），“矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也”（嵇康《释私论》）。阮籍嵇康所理想的纯朴自然的社会，就是没有欺诈压迫、没有争斗残杀的和平安宁的田园式社会；他们所理想的人的自然性情，是指与世无争、不迷物欲、情趣高雅、自由自在的心态。如果说何晏王弼是玄学主流派，以宗法等级社会的合理状态为自然，用自然肯定名教；那么，阮籍嵇康就是玄学激进派，以人性的自由健康发展

为自然，用自然批判名教。阮籍性格比嵇康软弱，内心充满矛盾，是位外圆内方，外冷内热的人物。嵇康性格激爽，刚肠疾恶，轻肆直言，非汤武而薄周孔，终遭司马氏杀害。庄学所特有的批判现实的品格在玄学激进派身上再次得到复活。

向秀郭象注《庄子》，形成前后一贯、结构严密的新庄学体系。《庄子注》问世后，影响极大，“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉”（《晋书·向秀传》），把正始玄风推进到一个新阶段，成为玄学后期的主要代表。向郭玄学可称之为独化论，其要点是：万物自生独化，既不依赖于造物主，又不依赖于虚无，亦不相互依赖，“物各自造而无所待也”；万物“独化于玄冥之境”，即“诱然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得”，其来源与成因是不可知的，自然就是“不知所以然而然”；万物之间皆自为而相因，“虽复玄合，而非待也”，虽然千差万别，“若各据其性分，物冥其极，则形大未为有馀，形小不为不足；苟各足于其性，则秋毫不独小其小而大山不独大其大矣”，只要“性足自得”，则万物的差别便可以看作没有差别；理想的人格应当是内圣外王，一方面主观精神上“无心玄应，唯感是从”，达到“与物冥”的物我合一的境界，另一方面又“戴黄屋，佩玉玺”，“历山川，同民事”，“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”，他只是顺任自然，率性而动而已；名教即是自然，“君臣上下，手足内外，乃天理自然”，“举小大之殊各有定分”，只要安命乐性，任之而不互羨，就可以“无往而不逍遥”。向郭的独化论脱胎于庄学，发展了庄学的内圣外王之道，但它把庄子的“无何有之乡”拉回到现实社会，对等级秩序采取肯定态度，把庄学“出世”的逍遥，变为“随俗”的逍遥。独化论也追求能包容万有的最高本体，但它不赞成贵无论那样到客观世

界中寻找，它继承庄学的心灵哲学传统，认为最完美的大全只能是主体的一种精神境界，这种境界的主要特点是“无心”，因此能够“玄同万物，与化为体”，小我通过无己实现了大我。这样就克服了王弼将体用、本末分为两概的缺点，使之打成一片。向郭反对离开名教谈论自然，说明受儒家精神薰染较深，亦是玄学主流派。

《列子》一书托名于先秦列子，实际上其基本思想体系完成于西晋，是魏晋玄学中不同于主流派和激进派的另一派——颓废派的理论著作，其特点是用自然遗忘名教，而它所谓的自然主要指人的生理感官的舒畅满足。《杨朱》篇主张及时行乐，“欲尽一生之欢，穷当年之乐”，而这种欢乐即是酒色等情欲的肆恣，放之任之，“勿壅勿阂”。人生的价值仅在于享乐，其他的功名富贵长寿如不同感官快乐相联系，都毫无意义，对于名教舆论亦不必顾及。这种颓废人生态度是当时残夺成风、天下多故、名教虚伪的现实激出来的，一部分知识分子感到痛苦莫名，企图用陶醉酒色的办法，忘掉人间痛苦，形成如此病态心理，其理论实乃是对传统价值观念的大胆挑战，为中国思想史上所少见。《列子》在宇宙论上倾向于独化论，认为万物“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”（《天瑞》篇）；在人生论上主张顺命，“直而推之，曲而任之”（《力命》篇），虚心而不虚物。

张湛是东晋人，他的《列子注》引用了何晏、王弼、向秀、郭象诸家之言，进一步提出贵虚论。他概括《列子》的宗旨是：“其书大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验”（《列子序》），事实上《列子》书中并无此现成结论，它是张湛提炼出来的，主要代表张湛本人的思想。贵无论的无，有被理解成在万有之上

存在的某种客体的可能，张湛有鉴于此，提出“至虚”，用以代替无，表明玄学所追求的超形象的宇宙本体，根本不是某种客体的存在，它只是对无限性绝对性的表述，只表示人对群有自然化生的承认和顺应，这只能是人的一种博大精神境界，它包容群有，使群有各得其自然之性。这就免除了有无两截的毛病，用郭象的境界说深化了王弼的哲学；又免除了郭象独化论崇有抑无使本体隐没的危险，将独化论作为一种玄学本体论的性质突出出来。所以贵虚论是玄学贵无论与独化论的结合。在人生论上，张湛主张任自然而顺名教，既要放逸、玄远，又要安命顺世，“大扶名教”（《力命》篇注）。他反对伪名教对真性情的戕损，因而不同于礼法之士和郭象；又不赞成《杨朱》篇“诬贤”、“过逸”之言，以为“唯弃礼乐之失，不弃礼乐之用”（《仲尼》篇注），因而不同于颓废派的肆情。如果说玄学直到《列子》，尚无佛学的明显痕迹，那么《列子注》中便实实在在有佛学的渗透，这是东晋玄学的特点。注文中所说的“万品以终灭为验”便是佛家观点，其至虚论可与僧肇《不真空论》、《般若无知论》相为表里，注中又有神不灭、善恶报应、万事皆从意生等观点，显然来自佛教。《列子注》是玄学最后阶段的代表作，其后玄学遂被佛学所取代，或者说玄佛合为一派。

道家发展的第七个阶段便是它的餘绪不绝，绵绵若存，至今犹然。隋唐以后至近现代都可以划归到这一阶段。除了道家借助于道教而发展这一宗教旁支有声有色以外，道家作为一大学术流派，从此再也没有出现独立的强大的社会思潮，也没有产生纯属于本学派的大思想家大学者，但它也没有湮灭，所以称之为餘绪不绝。道家的后期存在，具体表现为以下几种方式。其一，詮注《老子》、《庄子》，形成道家的章句之学，注家中有

道教学者，也有教外学者，个别有佛教学者，注《老子》之知名人物，隋唐五代有陆德明、魏征、傅奕、颜师古、成玄英、李荣、唐玄宗、马总、杜光庭等人；两宋至元有王安石、王雱、陈景元、吕惠卿、司马光、苏轼、叶梦得、吕祖谦、林希逸、范应元、李道纯、赵孟頫、吴澄、林至坚、何道全等人；明有明太祖、薛蕙、释德清、李贽、沈一贯、焦竑、林兆恩、归有光、钟惺等人；清代有王夫之、清世祖、傅山、纪昀、卢文弨、毕沅、姚鼐、汪中、严可均、王念孙、俞樾、高延第、陶鸿庆、易顺鼎、严复、孙诒让、刘师培等人；民国以来有张之纯、马其昶、杨树达、罗振玉、吴承仕、马叙伦、支伟成、奚侗、曹聚仁、陈柱、丁福保、王重民、钱基博、王力、高亨、钱穆、蒋锡昌、劳健、严灵峰、张纯一、朱谦之、任继愈、陈鼓应等人。注《庄子》之知名人物，唐有陆德明、成玄英等人，宋有吕惠卿、陈景元、林希逸等人，明有焦竑、释德清、方以智等人，清有王夫之、姚鼐、王念孙、王闿运、俞樾、孙诒让、陶鸿庆等人，近现代有郭庆藩、王先谦、章炳麟、马叙伦、蒋锡田、王叔岷、胡怀琛、高亨、闻一多、钱穆、严灵峰、陈鼓应等人。注家中许多都是学术造诣颇深的学者，有考据家，有集注家，有思想家，有文学家，有政治家，有宗教学者，大多抱着研究、考察的态度，视老庄之学为一门高雅的学问。其二，老庄之学融入别家学术思想之中，构成其有机组成部分。如宋明道学就是以儒为主，熔儒道佛于一炉，其本体之学尤借重于道家。宋明佛教力主佛儒道三家合流，其中的道乃兼道家和道教而言之。其三，道家的批判精神存在于历代异端学者的思想言行之中，成为他们批判不合理现实的武器之一。如晋代鲍敬言之无君论；明代李贽之童心说，何心隐之育欲说，汤显祖之至情论；清代唐

甄之破崇论，袁枚之性灵论，皆得力于庄学精神。其四，道家的美学思想和思维方式存在于历代文论和文学艺术作品之中，中国的美学思想史、绘画史、小说史、诗词史、以及书法、雕塑、音乐等，都表现出一种强烈的道家精神、道家风格，其浸润的程度超过儒家的影响。其五，道家思想存在于历代隐士或失意文人的生态态度之中，成为他们的重要精神支柱。遍查二十五史，隐逸者不胜枚举，其或本就淡于政治，或中途受挫而退隐，他们用以安心立命的信仰，不是佛学便是老庄。综上所述，在玄学之后，道家在形式上衰微了，实际上它的影响更扩大了，无声地渗透到社会生活许多领域，渗透到民族心理结构之中，它的精神一直活在文化的历史长流中。

三、道家与儒家、道教之异同

先秦诸子百家中，儒、道、墨、法、阴阳、名六家属第一流的大学派。汉以后，法、阴阳、名三家，其基本思想为儒、道吸收，不再成为独立学派，墨家中绝，唯有儒、道两家长期共存，互相竞争，互相吸收，形成中国传统文化中一条纵贯始终的基本发展线索。只有对儒家和道家作比较研究，才能在对立中准确把握道家的特质，并进而全面了解儒学和传统文化。同时，道家在东汉以后又与道教存在着若即若离的关系，道家一方面有着自己相对独立的传承系统，另一方面又与道教相亲缘，或被容纳，或被发挥，或被改造，形成道家思想发展中的支流旁系。正由于此，历史上既有辨析道家与道教之为异学者，也常有用道家统称老庄之学与道教者，两者关系之扑朔迷离，使现代学者大伤脑筋。为了深入揭示道家的内涵和梳理道教的源

流，也必须对道家 and 道教的异同作一番历史地考察。

（一）儒家与道家比较

如果说在世界范围内多极文化中，西方欧美文化和以中国为中心的东方文化是主要的两极，形成鲜明的对立和有效的互补，那么在中国传统文化的多元成分中，儒家和道家便是主要的两极，亦形成鲜明的对立和有效的互补，换句话说，两者正由于处处相反，因而才能够相辅相成，给予整个中国传统文化以深刻的影响。

儒道两家各有自己的经典，互不相借，唯有《周易》成为两家共同崇尚之典籍，这里面有着深刻的道理。《易经》成书于两家形成之前，《易传》形成于两家出现之后，虽是儒生所著，却大量渗透着道家思想，如形而上之道，阴阳化生之理，无往不复之运，顺法天地之行，皆采自老学，此其一。《易传》用阴阳两大概念表示宇宙间两种基本的对立力量，阳表示正面、主导、进取、雄性、显露……，可以综合为阳刚之性；阴表示负面、被动、退守、雌性、深藏……，可以综合为阴柔之性。阳刚之性正是儒家的特性，阴柔之性正是道家的特性；儒家与道家的对立与互融正体现了阴阳的交感相推之道，所以才能够成为中国传统文化中的一对基本矛盾，此其二。我们用阴阳学说分析儒道关系，便会抓住问题的根本，一系列特征的对比就有了贯通一气的基础。

（1）孔老比较。孔子孟子是儒家的宗师和代表，老子庄子是道家的宗师和代表。孔孟作为儒家的圣贤，给后世树立了道德（在伦理意义上）大师的形象，具有完善的道德人格，以救世安民为己任，富于理想，谆谆教人，死而后已。老庄作为道

家的至人，给后世树立了智慧大师（老子）和艺术大师（庄子）的形象，具有高度的悟性和思维能力，以宁静淡泊为操守，冷淡世情，向往自得，其于外物，顺乎自然而已。孔子说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静”（《论语·雍也》），老子说：“上善若水”（八章），孔子以山自比，老子以水自比，生动地表现了仁者与智者之异。山的形象巍峨雄壮，草木禽虫以之生，云雨风雷以之出，仁慈而伟大。水的形象柔顺而处下，善利万物而不争，绵绵不绝而攻坚强者莫之能胜，谦虚而深沉。山岭育养生物，静中有动；水势任其自流，动中有静。孔子乐山，老子乐水，孔子好静（化人以德不以力），老子好动（因势利导不阂滞），不亦宜乎。

（2）人性论比较。儒家人性论有孟子性善说，荀子性恶论，董仲舒性三品说，扬雄性善恶混说，程朱天命之性气质之说，陆王良知良能说等，其共同点是强调后天道德教化，认为无礼乐法度之修饰，人性不能臻于完美，如荀子所说，人性“必将待师法然后正，得礼义然后治”（《荀子·性恶》），而正治的标准在于合乎宗法伦理。道家人性论有老庄人性恬淡朴素论，嵇康人性清高自适论，郭象人性自足安命论，《列子》人性任情肆欲论等，其共同点在于强调自然天真，排除人工的雕琢和礼法的强制束缚，越是自发自成，越是纯真完美，如《庄子》所说：“彼至正者，不失其性命之情”（《骈拇》）。儒家的人性论看到了人的社会属性，看到了精神文明教育的重要性；道家的人性论看到了人的生理与心理属性，觉察到虚伪而繁烦的宗法伦理对人性的桎梏和对个性的摧残，皆有所得，亦皆有所偏。

（3）人生论比较。儒家的人生观，以成就道德人格和救世事业为价值取向，内以修身，充实仁德，外以济民，治国平天

下，这便是内圣外王之道。其人生态度是积极进取的，对社会现实有强烈的关切和历史使命感，以天下为己任，对同类和他人有不可自己的同情，己所不欲，勿施于人，己欲立而立人，达则兼善天下，穷则独善其身，亦不与浊俗同流合污，在生命与理想发生不可兼得的矛盾时，宁可杀身成仁，舍生取义，以成就自己的道德人生。道家的人生观，以超越世俗人际关系网的羁绊，获得个人内心平静自在为价值取向，既反对心为形役，逐外物而不反，又不关心社会事业的奋斗成功，只要各自顺任自然之性而不相扰，必然自为而相因，成就一和谐宁静的社会，相濡以沫不如相忘于江湖。其人生态度消极自保，以免祸全生为最低目标，以各安其性命之情为最高目标。或隐于山林，或隐于朝市，有明显的出世倾向。儒家的出类拔萃者为志士仁人，道家的典型人物为清修隐者。

(4) 思维方法比较。儒道皆精于辩证思维，看到矛盾的对立运动与转化。但儒家的辩证法尚刚主动贵有，注意生命的蓬勃前进之轨迹，人则以自强不息为务，易于抓住矛盾的主导方面；道家的辩证法则尚柔主静贵无，善于觉察事物发展中的曲折、反复和否定因素，重视生命内在底蕴的积累培育，对于负面的作用，无形的重要，柔静的品性，有深刻的把握。儒家之所短，正是道家之所长。儒家的思维比较贴近现实人生，哲学的思考不离人伦日用；道家的思维弘通开阔，测想于天地之先、六合之外，探究于生死之际、是非之上，思辨性极强。所以儒学的社会道德学发达，道家的自然宇宙学发达，换一种方式说，儒家长于实学，道家长于虚学。

(5) 治国论比较。儒家强调有为，道家主张无为。儒家的治国有为是指：导之以德，齐之以礼，和之以乐，辅之以法，任

之以贤，使之以惠，如韩愈在《原道》中所说：“其文：《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法：礼、乐、刑政，其民：士、农、工、贾，其位：君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇”，这就是用宗法主义治国。它必然繁为礼、重为教。道家不然，其治国的基本指导思想是无为而治。无为不是毫无所为，“无为而无不为”，无为最后要达到皆有所为的目的，无为的要求只是：一不违背事物自然本性而强行妄为，二不违背公众意愿利益而膨胀私欲，三不违背和谐宁静生活而滋彰礼法。执政者所要做的事是“辅万物之自然”，让众人各得其所，自化自富。所以道家治国，政尚简易，君道俭约，臣道守职，少扰少令，让百姓休养生息，让社会保持安宁。按照儒家的主张，就要表彰明君贤相忠臣孝子，以为天下式；按照道家的主张，只须守静以待，因顺自然，息事宁人。孟子提出“仁者无敌”的命题，《吕览·贵因》提出“因则无敌”的命题，可以精辟概括儒道治国原则的不同。

(6) 理论倾向比较。儒家学说的重心在社会人生，阐述如何做人和如何处理人际关系，后者也是做人的题中应有之义，因此人生哲学与伦理思想发达，哲学、伦理、政治是三位一体的状态，而伦理决定着儒学的特色，故儒家哲学可称之为伦理型哲学。孔孟的仁学，荀子的礼学，两汉的经学，程朱的理学，陆王的心学，以及明中叶以后兴起的经世致用的实学，无一不是围绕着内圣与外王、性情与礼教这两对基本矛盾而形成与演变的。所谓“内圣外王之道”就是解决个体的修身如何与群体的社会事业相联系的问题；而性情与礼教的矛盾就是解决主体的人性如何与客体的道德规范相协调的问题。儒家不同学派处理这两对矛盾的方式与侧重点各有差别，但都把主体的道德修养

作为处理其他一切问题的出发点和关键。道家学说也关注社会人生；但它的眼界早已大大突破了社会人生的范围，面向大自然，面向整个宇宙，宇宙论、知识论比较发达，讲究天道，热爱自然，尊重物理，包容了较多的自然科学知识。就是对于人的探究，也能够着眼于人的生理结构与特征，提出有价值的卫生健身之道。儒家重养性，道家重养生。道家对于古代生理学的发展有独特的贡献。道家学说要处理的基本矛盾，是人与天的矛盾，这里的人指社会与个体，这里的天指人的生存环境与自然状态，道家倾向于法天以成人道，反对用巧以违天道，其出发点在自然天道，故道家哲学可以称之为自然型哲学。儒道两家皆以天人合一为最高精神境界，但儒家是以人道推论天道，将天道融入人道，道家是以天道推论人道，将人道融入天道，形似而实异。

(7) 气质与风度比较。儒道两家的气象不同，这是属于整体的综合性的无形的精神风貌上的差异。大儒的气象似乎可以用“刚健中正”四字表示，再具体点说，就是道德高尚、仁慈亲和、彬彬有礼、忠贞弘毅、情理俱得、从容中道、和而不同、以权行经等等，如贺麟先生所说：“凡事皆能精研深究，以求合理、合时、合情，便可谓为‘曲践乎仁义’、‘从容乎中道’，足以代表儒家的态度了。”（《文化与人生》13页）古者有“儒风”、“儒士”、“儒雅”、“儒吏”、“儒臣”、“儒将”、“儒医”等称谓，皆寓道德学问有根柢、风度温文尔雅之意。道家高士的气象似可用“涵虚脱俗”四字表示，再具体一点说，就是内敛不露、少私寡欲、清静自守、质朴无华、虚怀若谷、超然自得、从容深沉、高举远慕、留恋山水等，如贺麟先生所说：“我们发现老庄思想富于诗意，富于山林隐逸和潇洒超脱的风味，我们

也发现注重归真返朴，羡慕赤子婴儿式的天真或天机，保持人的真性情，厌恶人世的繁文缛节、权诈智巧，是老庄的特色。”（同上书 169 页）用语不多，生动勾画出道家人物的风貌。古者有道人、道真、道眼、道貌、道学、道体等称谓，皆寓不同凡俗、领悟至道、风度超逸之意。儒家是忠良的气质与风度，道家是隐士的气质与风度。

儒道两家是中国传统文化中对立的两极，因而可以互通有无、双向吸收，两家又是在中国这块共同的文化土壤上发育生长，有着相依沟通的基础。儒道之间的统一性表现在以下几方面。第一，思想观点上的共同性。儒道皆认为天人是一体的，人类来源于自然，又以自然为生存的依托，两者息息相关连，人应当爱护自然环境和资源，不可破坏天人的合谐，还要“赞天地之化育”（儒），“辅万物之自然”（道）。在人际关系上，儒道皆反对纷争对抗，主张和睦共处，“和为贵”（儒），“安其居”（道），“善战者服上刑”（儒），“夫兵者不祥之器”（道）。在人生态度上，儒道皆注重精神生活的充实和提高，反对沉缅于物欲私利之中，“君子忧道不忧贫”（儒），“圣人被褐而怀玉”（道）。在治国问题上，儒道都反对君主专制独裁，反对暴政，重视民心的向背，“民为贵”、“保民而王”（儒），“以百姓心为心”（道）。在真善美的追求上，儒道都希望达到三者的高度统一，并特别强调要将求真知的过程变成人生乐趣，能体验到一种精神上的享受，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（儒），庖丁解牛“莫不中音，合于桑林之午，乃中经首之会”（道）。在辩证思维方面，儒道都看到矛盾双方的对立与转化，主张随时调整矛盾关系，以保持统一体的适中和谐，避免向极端偏落，“时中”、“过犹不及”（儒），“守中”、“去甚去奢去泰”

(道)。在对待宗教的态度上，儒道都不热心于鬼神祭祀，而与之保持距离，“敬鬼神而远之”（儒），“以道莅天下，其鬼不神”（道）。在对待阴阳五行学说的态度上，儒道皆借取之而为宇宙论的基石，“一阴一阳之为道”（儒），“阴阳合而万物生”（道）。等等。上述共同点说明儒道两家并非处处对立，它们有着共同的性格，体现了中华民族文化传统的共性。

第二，学说内容上的互渗性。儒道两家皆以“我”为主，同时吸收改造对方若干成分，纳入自己体系之中。早期儒学中就已经渗入道家成分，如孔子称赞舜“无为而治”（《论语·卫灵公》），对于自己的前途，作了伸卷随时的打算，“用之则行，舍之则藏”（《论语·述而》），“隐居以求其志”（《论语·季氏》）。汉代儒学开始大量吸收道家学说，如扬雄的太玄之学借重于老学，王充的古文经学融冶了黄老之学。魏晋南北朝时期，中原和南方的儒家经学有以老庄注解五经的风尚，何晏的《论语集注》和皇侃的《论语义疏》便是代表。唐初《五经正义》中，魏晋玄学家何晏的《论语》注本，王弼、韩康伯的《周易》注本，都被钦定为标准本。宋明时期的程朱理学推崇形而上之道，陆王心学推崇自然本心，皆以本体与功夫的合一为旨趣，其受启于道家哲学亦不为少。再看道家，先秦老庄之学排击儒学，然而老学之“爱民治国”，庄学之“安然顺命”，未始不接受儒学的影响。秦汉以后，道家主流派转而肯定宗法主义的基本原则，在不改变自身基调的前提下，对于儒学公开予以接纳，如《淮南子》就是以老庄之学为哲学基础，博采儒、法、阴阳各家思想而成书的，书中大量引证儒典，《主术训》、《汜论训》、《泰族训》数篇，宣扬以仁为经，以义为纪，以礼乐化民成俗。魏晋玄学更兼综道儒，以孔子为圣人，王弼郭象皆以扶树名教为己

任。在宗法等级社会的中国，道家不与纲常名教作必要的妥协和贯通，简直就无法生存和发展，因而它与宗法主义学说——儒学携手并进即不足为怪。可以说，道家补充了儒学短于形而上本体之学的缺陷，儒学补足了道家漠视现实社会人生问题的偏失。我们说“儒家精神”、“道家精神”是就各自的主要、独特成分而言，是一种理论的抽象概括，若说到具体的儒家学派，都多少有着道家精神，具体的道家学派则多少具有儒家精神，都不那么纯粹。玄学使道家更接近于儒家，道学使儒家更接近于道家。越到后期，儒道的互渗性越强。儒道合流，彼此推扬，推动着传统学术和文化的发展。

第三，文化全局上的共建性。中国古代思想文化有三大精神支柱，即儒、释、道（道家和道教）。三者之中，儒学是主干，释、道是辅翼。释道情形又有不同；道家是儒家的主要对立面，同时又是儒家的主要补益者，与儒家相表里，相始终；佛教和道教是儒家在一定阶段和某些领域中的辅翼者与竞争对手，佛教在中国文化中的重要性和普渗性比不上道家。中国传统文化暂时离开佛教道教，可以不失其本色，离开儒家或道家就不成其为中国传统文化。儒学在人生哲学、社会政治学、社会经济学、伦理道德规范、教育学、典制礼仪、历史学、文献学等重要社会文化领域有第一位贡献，为古代社会所不可缺少。道家在宇宙论、理性方法、美学、自然哲学、批判精神、军事辩证法等重要社会文化领域有第一位贡献。缺少了道家，中国传统文化就要失衡，倾斜，变成狭隘的层次极不完备的文化。中国封建社会能够长期稳定发展，从思想文化上说，固然有赖于儒家对纲常名教的扶树，同时也得益于道家对社会矛盾的调节，使得社会机体有较大的弹性和韧性，再加上佛教和道教，形成文

化的多元结构和丰富多采，人们可以在困迫时有多种选择的人生之路，以宽容的氛围缓解专制主义淫威对矛盾的激化，从而减少社会的大震动大毁坏。

第四，修习信仰上的兼容性。儒道两家各有自己相对独立的学统和严守门户的本派学者，但两家并不禁止本派学者崇信对方学说，所以历史上儒道兼修的学者是很多的。儒家主张“和而不同”（孔子），“殊途同归”（《周易大传》），道家主张“容乃公”（老子）、“百家众技皆有所长”（庄子），在信仰上都颇为宽厚。由此之故，汉以后儒道合流未受大阻，汉末魏晋以后儒释道合流更成风气。前已提到，扬雄、王充兼修儒道，王弼、郭象共崇儒经老庄。南北朝时期三教兼修之风更盛，南齐张融兼信三教，死时“左手执《孝经》、《老子》，右手执小品《法华经》”（《南齐书·张融传》）；梁武帝深通儒道佛，主张三教会同；北魏孝文帝于“《五经》之义，览之便讲”，“善谈庄老，尤精释义”（《魏书·高祖纪》）；大儒沈重入北周后，讲三教义，各教人士都前来听讲（《周书·儒林》）。唐代的文化政策是三教并奖，士大夫纷起响应，或兼修儒佛，或俱信佛老，僧人亦同此风。华严五祖宗密说：“孔、老、释迦，皆是至圣；随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶”（《原人论》）。有些儒者和佛僧排击道教，但情通道家。宋元明时期，倡导三教会同最得力者为佛教道教。宋孤山智圆说：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通”（《闲居编》），明释德清说：“为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老庄》，不能忘世；不参禅，不能出世”（《憨山大师梦游全集》）。金元之际在北方形成的全真道，高唱三教归一。《性命圭旨》把三教归纳为心性之学，儒曰存心养性，道曰修心炼性，佛曰明心见性，其

义理是相通的。在儒、释、道三家四学之中，儒家、佛教、道教的门户意识较为强烈，讲师承，论世系，相比而言，道家的心胸更为博大宏远一些，包容精神更强烈一些，在文化上一贯主张兼容并包、博采众长，《吕氏春秋·不二》、《庄子·天下》、司马谈《论六家要旨》、《淮南子》可作为代表。

还有一种情况，就是许多士大夫随着境遇的变化其信仰重心在儒道两家中摆动；得意时信儒家，失意时信道家，在朝时信儒家，在野时信道家。达则兼善天下，救世治国需要儒家学问；穷则独善其身，远祸求慰需要道家学问。顺境里从儒学吸取勇进的力量，逆境里从道家寻找安抚心灵的妙药，精神皆有所归拢和寄托，因而增强了知识分子对挫折、迫害的承受能力。道家的清静，再加上佛教的破执，使人在人事的纠纷和现实的利害面前看得开放得下，减少了许多烦恼和痛苦，遇到惨烈事变，精神不容易崩溃。这大概是中国许多知识分子在追随孔孟的同时不愿放弃老庄和释迦的原因。

（二）道家与道教比较

道家 and 道教在称呼上不同于儒家墨家：后者在创立初期即自称儒自称墨；而道家的名称始自司马谈《论六家要旨》，已在老学庄学发达之后；道教的名称首见于汉末《老子想尔注》，但在习惯上人们泛称道教为“黄老道”，或者具体地称五斗米道、太平道、天师道等等。汉代刘歆《七略》，道家和神仙家分列为录，那时道教尚未正式诞生。道教出现以后，由于它托于老子和《道德经》，不仅神仙家合于道家，符篆科教亦归于道家。魏晋南北朝及其以后，统称“道”、“老”、“仙道”、“道家”者居多，如葛洪称“道家”、“仙道”，《魏书》称佛道为“释老”。唐

以后直到清代，道教内外人士既时称“道教”，又时称“道家”、“老学”，并不对道教与道家作认真的区分。韩愈批判“佛老”，所谓“老”，既指“去仁与义”的老学与庄学，（见《原道》），又指神仙道教（见《谁氏子》）。朱熹辟“佛老”，所谓“老”亦是含混不清，清代学者颜元评论朱熹说：“其（指朱熹）辟佛老，皆所自犯不觉，如半日静坐，观喜怒哀乐未发气象是也，好议人非，而不自反如此”（《存学编》），此处指朱熹主静、澄心之学皆与佛道相通，可见朱熹所反的佛老是其宗教出世性，并不反对其心性之学。明代学者焦竑在《国史经籍志》中将“道家”分为“清静无为”，“炼养服食”，“符篆”，“经典科教”几种类型，悉宗老氏以托于道家名下。情形确是如此，史家习称之“儒、释、道”三教，其中的“道”包括道家与道教。《旧唐书·经籍志》、《明史·艺文志》与《清史稿·艺文志》皆混称道家。道教经籍总汇——《道藏》更是包罗万象，看不出道教与教外典籍的界限。

对老庄之学和后来形成的神仙符篆作区分的，是南北朝时期佛道互绌中的佛教学者。明僧绍抨击道教长生之说背离老庄之旨：“道家之旨，其在老氏二经，敷玄之妙，备乎庄生七章。而得一尽灵，无闻形变之奇，彭殇均寿，未睹无死之唱”，老学之贵，在“修身治国，绝弃贵尚，事止其分，虚无为本，柔弱为用”，诸长生道术“大乖老庄立言本理”，不过尚有“损欲趣善”之功用，“至若张（陵）葛（洪）之徒，又皆离以神变化俗，怪诞惑世，符咒章劾，咸托老君所传，而随稍增广，遂复远引佛教，证成其伪”（《正二教论》，《弘明集》卷六）。刘勰作《灭惑论》将道家分为“三品”：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”道安作《二教论》认为道家内部，

道（指老庄之学）优仙劣，鬼道属最下等。这些学者对老庄、神仙、符咒三者加以辨异的目的是保护老庄，贬低道教，尤其要丑化民间符篆派道教，表现出宗派偏见和贵族意识，但他们指明老庄之学与后来道术的差别，不能说不是认识上的一大进步。后来历代关于这个问题的认识，大致停留在上述水平上。《新唐书·艺文志》与《宋史·艺文志》分列为道家与神仙家，《元史》则有释老传，对于道家与道教有所区别。元代马端临在《文献通考·经籍考》中说：

道家之术，杂而多端。盖清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符篆又一说也，经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书，所言者清静无为而已，而略及炼养之事，服食以下所不道也。至赤松子、魏伯阳之徒，则言炼养而不言清静；卢生、李少君、栾大之徒，则言服食而不言炼养；张道陵、寇谦之之徒，则言符篆而俱不言炼养服食；至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教。所谓符篆者，特其教中一事，于是不惟清静无为之说，略不能知其旨趣，虽所谓炼养服食之书，亦未尝过而问焉矣。

马端临的思路是顺着明僧绍、刘勰等人而下来的，不过他分得更细，看到托名为道家者，实则流派很多，差异极大，并认为从老庄之学到炼养服食，再到符篆科教，是道家水准降低的过程，越后越失其本来面目。但马端临仍然没有认识到老庄之学，与炼养服食而下，是世俗学问与出世宗教之间的差别，他用种种细小区别模糊了这个根本性的大区别。

直到现代，学者们在经受了西方宗教学的洗礼，有了初步的现代宗教概念之后，才开始从理论上正式区分道家与道教，把

以往道家名义下关于神仙符咒科仪等内容作为宗教来处理，剔除属于诸子范围的老庄及其后学，于是真正意义上的道教史才被人们发现和研究。日本学者小柳司气太的《道教概说》，妻木直良的《道教之研究》，常盘大定的《道教发达史概说》，都以宗教意义上的道教作为研究对象。我国学者傅勤家的《中国道教史》（1937年出版）是国内第一部道教通史，他在结论中说：“盖道家之言，足以清心寡欲，有益修养”，“道教独欲长生不老，变化飞升”，寥寥数语已揭明道家和道教的本质区别，故其书主讲道教，连及道家而不混包道家。最近十余年，道教研究突飞猛进，有关论著日益增多，而道家与道教的关系问题似仍未获满意的解决。人们纠正了古人混同道家与道教的偏失，力辩两者之异，指明道教对道家的使用是歪曲利用、重新塑造，大失道家本真，这当然是对的。但道家与道教的关系似乎还不止如此简单与明确，还有很复杂的纠缠不清的一面。如果说古人混一道家道教是认识上的一次肯定，那么现代学者严格区分道家与道教就是肯定之后的一次否定，下一步还需要作一次否定之否定，对两者的同异互含作出更全面更合乎实际的说明。尝试为之。

（1）先秦两汉道家是道教重要思想来源。道教推崇的“道”，取之于老子的宇宙本源之道，进而演为至上神。道教以老子为教主和尊神，以《老子》五千言为诸道经之首，敷演出道教炼养的理论。道教又神化庄子，将《庄子》，以及《列子》、《文子》、《淮南子》等道家著作诠释为道教经典，使道教具备了较系统的理论基础。道教更直接继承了汉代道家和黄老崇拜的传统，由黄老道中诞生。道教是民间巫术、神仙方术与道家学说相结合的产物。如果不依托于道家的理论，民间巫术和神仙

方术只能停留在世俗迷信的水平，不可能一跃而成为与儒佛并列的大型宗教，在这个意义上，没有道家，也就没有道教。

(2) 道教是道家的一个重要分支。道教不仅是在形式上借重于道家，在内容和精神上也有所承接，从道家向道教的转化自有其内在的轨迹。例如道家对世事常采取冷眼旁观的态度，清心寡欲，超然物外。老子与世无争，昏昏闷闷；庄子以尘世为桤糠，以人生为桎梏，向往无何有之乡，皆有强烈悲观厌世情绪。这种情绪很容易引向完全出世的宗教。历代由儒家入道家，进而信奉道教者多有其人。如葛洪、陶弘景、顾欢、成玄英、司马承祯、谭峭等人，其道教信仰皆有深厚的道家之学的基础。又如道家作品中本就有神仙思想，渴望长生、逍遥。《老子》谓“谷神不死”、“长生久视之道”、“死而不亡者寿”、“古之善为道者，微妙玄通，深不可识”；《庄子》谓神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，至人“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，风振海，而不能惊”；《淮南子》谓：“食气者神明而寿，食谷者知慧而夭，不食者不死而神。”这些理想的描绘，便成为道教构造神仙世界的思想营养和蓝本。我们只可以说道教过分地偏面地膨胀了道家思想中某些片断和环节，但不能说道教对于道家毫无所本。一种学说在其演化过程中，支派旁生横出，是常有的事。先秦的远鬼神的儒学可以发展出汉代董仲舒的神学。董氏之学偏离了儒学的大方向，有些变态，但不能说它不是儒学中的一支。对道家转向为道教，亦可作如是观。

(3) 道家与道教在根本理论上血脉相通。这是往更深一层说的。道教的理论越趋向于高级和成熟，就越接近老庄之学，所以后期道教（主要是全真道）的教义，神学的成分减少了，哲

学的成分增多了，比起唐宋道教来，更具有道家的学术面貌，或者说更象道家。道家与道教的相通主要在宇宙论和养生论两部分。道教的所谓大道，有至上神的色彩，这常见于文化层次较低的信徒的见解之中，而高级道教哲学家则常常将其理解为宇宙本源或本体，实则指宇宙总生机，它是无穷的无形的具有生生不息的内在活力，为一切生命所禀受。这样的理解与道家恰相契合。得道者能够长生的理论根据在于，经过炼养，其人已与大道相合，获得了宇宙的永恒生命力，生机长盛不衰，生命即可永存，所谓“生道合一，则长生不死”（《内观经》）。《老子》论道，《淮南子》论道，与《抱朴子》论玄（玄即道）、《金玉经》论道、《清静经》论道，并无不同。可以说，道家与道教皆以形而上学之道论为理论依据，其道体相同，其道用有异而已。

道家重生轻物，其养生包括炼神与养形。道教欲长生必重养生，其炼养学说正是发挥了道家的养生论。老子庄子都不仅仅是古代伟大哲人，同时也是深有造诣的养生专家，善于将哲理、道德与炼养结合起来，在气功养生上有极真切的体验，又善于将这种内心体验以含蓄凝炼的语言表述出来。《老子》说：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤”（六章），这是对宇宙生命原动力的描述，人的生命活力即源于此。“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄鉴，能无疵乎？”（十章）这是讲修炼的功夫，其要求是精神和形体高度结合，积精累气达到如婴儿的纯和状态，洗净杂念而做到内观返照。“致虚极，守静笃”（十六章），心境要极其虚静清明，这是一切内养功夫的基本准则。其他如“骨弱筋柔而握固”，“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”，

“治人事天莫若啬”，“深根固柢，长生久视之道”等，都可以从气功养生的角度加以理解。《庄子》说：“古之真人，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》），这是对调息行气理想状态的描述。“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生”，“我守其一，以处其和”（《在宥》），这里提出清静闭默、固精守一的养神炼形方法。老庄提出的道、精、气、神等概念，以及清静无为、玄同、坐忘、心斋、守一等炼养方法，都是对古代气功炼养术的精辟总结，而为后世道教内丹学所遵循和发挥，为流传于中华大地的发达的气功养生术，奠定了基础。应该说，道教在道家养生学之外，添加了许多为道家所没有的内容，但道教无论哪一支派，其内修功夫始终以虚静炼神作为第一位的要求，以形神融和作为生命强健的必要条件。在这方面，道教不是歪曲了而正是忠实继承和大力发展了老庄之学，只是后来有走过了头的地方。

（4）道家思想借助于道教而延续和深化。魏晋玄学以后，道家作为独立的学派再无传承世系，唯一能够从理论上承接道家之学的是道教中清修学渊的道士。唐代道士成玄英注疏《老子》和《庄子》，皆深雅通达，为后世学者所重，他提出的“重玄之道”，实乃是对道家哲学的创造性发挥。司马承祯著《坐忘论》，以老庄思想为主体，又吸收佛家思想，阐发主静的养生修真理论，将道教引向清修之途，为后世道家学者与道教中人所共同珍重。宋初道士陈抟，轻抑神仙黄白之术，而致力于内修之道，其《无极图》以图式解析《易》理与老学，对于天人相通之理有精湛的阐发，既推动了内丹道的发展，又推动了北宋

理学的形成。张伯端著《悟真篇》，以《老子》、《阴符经》为祖经，融会佛、老、儒三家之学而为性命之功，成为后期道教练养内丹的代表作，对于老学的虚静之道颇多深刻领悟。金元之际正式诞生的北方全真道，其代表人物王重阳、丘处机等皆力主儒、释、道（包括道家与道教）会通，以性命双修为旨要，以清心寡欲为修道之本，将道教进一步从宗教领域引向世俗的修身养性之学，在更高的水平上返回道家，在三教交会中也推动了道家思想的发展。也有不少道士兼宗道家与道教时抱有双重目标，至极成仙，次则超逸，其一实现，即已足愿。总之，道教理论文化中，始终包含着道家，推进着道家。

以上四点是讲道家与道教之同，以下再论两者之异。

（5）道家和道教的根本旨趣不同。道家凝炼生命的深度，提高精神境界的层次，最终目的是实现精神对现实的超越，获得审美的享受、理性的满足和心理的安宁，让人跳出躯壳内之“小我”，实现与宇宙同体之“大我”。道教练养形神，不论内丹外丹，以及种种道术，最终的目标都是求得个体生命的永存，让人摆脱暂短之“俗我”，实现长生之“仙我”，最看重个体生命的价值。换句话说，道家与道教在生死观上绝然不同。老子强调爱身贵生，所谓“长生”，本意是长寿，不是永生，“死而不亡者寿”的“不亡”指不被人遗忘，还是承认有死的。《庄子》认为生死乃气之聚散，自然之道，生不足喜，死不足悲，顺之而已。更有甚者，“以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痂”（《大宗师》），透露出厌世情绪，道家淡漠于生死。道教恰恰把长生不死、得道成仙作为本教最核心的信仰，孜孜不倦地追求这一最终目标，相信经过炼养，人可以在活着的时候就脱胎换骨，在生理上超凡入仙，永享仙寿。葛洪批评庄子“以存活为徭役，以

殂歿为休息，其去神仙，已千亿里矣”（《抱朴子·释滞》）。道家的生死观是“顺乎自然”、付之命运；道教的生死观是“反乎自然”、自作主张。道教有句名言：“我命在我，不在于天”（《养性延命录》引仙经），不信天命，不信因果，力抗自然，一心要通过后天炼养突破生死大限，这是道教所独有的精神。这种精神从神仙方术而来。道家向道教转化的过程中长生成仙思想的闯入并占据枢要地位，是关键的一步。

（6）道家与道教对鬼神的态度不同。道家高唱天道自然无为，否认有主宰人间的神灵存在。早期道家的产生正是在与传统的宗教观念相脱离中实现的，以后也基本上保持了无神论的传统。道教却又以独特的方式回到宗教，承认有神灵和仙人存在，它们高高在上，神通广大，支配着人类的命运，过着永恒而逍遥自在的生活。神无生死、全能至尊，如元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，是道教最高三清神，以外还有“四御”、“三官”以及百神。仙是人得道而成就的，有天仙、地仙、散仙以及九品之分。真人亦是仙，统称仙真。如赤松子、容成公、广成子，以及八仙等。普通道徒要修炼成仙，往往需要仙真的传授与点化。这样，道教就构造了一个庞大的神仙世界，仙界以金玉为宫室，以奇花异兽为景观，神仙们腾云驾雾、永享富贵，与充满痛苦、纷扰不宁的现实人间形成鲜明对照。道教由于将世界二重化和崇拜神仙而具有了真正的宗教性，成为一种宗教体系。道家则是非宗教的学术体系。老子、庄子，作为古哲人看待便是道家，作为神仙看待便是道教。《老子》、《庄子》、《列子》、《淮南子》等书，作为古代哲学著作去研究和继承便是道家，作为神谕丹书去领悟和信仰便是道教，这是可以区别出来的。

(7) 道家 and 道教的存在方式不同。道家作为一种学术文化只存在于思想意识领域，以其智慧的力量打动人心、影响社会，只拥有思想传播的手段，道家人物的往来仅以思想观点的投合为连接，没有固定的组织系统。道教不仅有自己的思想信仰，还有相应的宗教实体和宗教活动：有教徒、宫观、科仪、制度，以及采药、炼丹、占卜、符箓、咒劬、斋醮等活动。因此道教不仅是一种意识形态，也形成一支现实的物质力量，是宗教性的社会综合体系。道教吸收古代和民间巫术和宗教祭祀的内容，特别是符箓派和金元以后形成的南方正一道，以斋醮神术为主，具有更多的民间宗教的色彩，其崇拜的神灵和生活方式，往往与民间信仰混杂不清。所有这些符箓、丹药、巫术及祭祀，不仅为《老子》、《庄子》书中所无有，也为后来道家所鄙薄。

总起来说，道教可以看作是道家一个特殊的流派，它对道家有所继承发展，也有明显的转向和偏离。在道教内部，不同的成分、派别与道家的远近亲疏亦有差异。道教的清修炼性者最近道家，积精炼气者次之，炼丹服食者再次，符箓科教者最远。或者说内丹派与道家较亲，外丹派与符咒派较疏。道家学者可以不信道教，然而道教学者无一不依道家，道教不论何派，均始终在理论上修习道家经典，自居于道家旗帜之下。这样就形成了道家与道教在历史上有离有合、同异并存、纠结发展的复杂动态。

四、道家在中国文化史上的 特殊地位与贡献

(一) 构成中华精神的一个重要侧面。中华民族在数千年的

共同生活中形成自己特有的气质和习性，我们称之为中华精神。如何揭示中华精神的内涵，论者众说纷纭。张岱年教授曾将它概括为“自强不息”与“厚德载物”，我想可以再拓展一下，成为“三自”、“三厚”，即：“自强不息”——奋发有为的人生态度，“自我超越”——高迈不俗的精神境界，“自尊无畏”——刚毅果敢的气质品格；“厚德载物”——博爱宽容的胸襟情怀，“厚生利用”——经世致用的实践精神，“厚积薄发”——深沉持重的处事方式。“三自”代表民族精神的力度和高度，“三厚”代表民族精神的宽度和厚度，两方面有机地统一起来，便构成中华精神。对于中华精神的形成，儒道两家有突出贡献。自强不息、厚生利用为儒家所提倡；自我超越、厚积薄发为道家所注重；自尊无畏是儒佛所崇尚，厚德载物是儒道所导扬。道家的思想和精神增加了中国人生命的厚度和深度，使中国人为人做事从容自得、深沉含蓄、老练持重、胸怀广大、处变不惊，表现出高度的东方智慧。这一方面内容上文多有表述不赘。

（二）推动中国理论思维的发展。道家人物极善沉思冥想，道家著作最富抽象思辨。中国哲学的宇宙本体论、宇宙生成论、天人关系论、知识论，道家做出的贡献最大。中国人看重现实人生，容易接受儒家的鬼神怀疑论，宗教所构造的彼岸不易引起狂热的追求；只是由于道家的影响，才使中国人尤其知识分子产生了探究“本源”、“终极”的兴趣，学会了理论抽象思维和直感悟发思维，形成一系列思辨哲学体系，这些哲学体系也往往成为其他学派建立体系的理论基础。例如老学与庄学在先秦形成最高水平的天道观，《易传》受其影响，法家（如慎到、韩非）纳其道理，兵家依其玄妙。《韩非子》有解老、喻老，《孙子》兵法与道家变化之学息息相通。若无老庄，诸子失据，

先秦哲学将大为减色。汉代道家弥补了汉人经验论的缺欠，是汉代无神论的哲学基础。魏晋玄学即新道家，是中国哲学发展的高峰之一，形成中国理论思维一大跃进，其辨名析理的能力，前代哲学无出其右。宋明道学是新儒学，其形上学的建构，除佛学外实得力于玄学思维的启迪与“本末”、“有无”、“体用”等哲学范畴的运用，宋学是汉学和玄学在更高水平上统一。道教依于道家已如前述。由此观之，中国哲学的博大精深，道家之功莫大焉。

（三）促进中国美学和文艺的繁荣。中国传统美学及由此而形成的文学艺术风格，主要有四大流派：儒家、道家、楚骚（楚辞离骚）、禅宗（采李泽厚说）。儒家流派以尽善尽美和温柔敦厚之诗教为主要特征，强调文以载道，注重艺术的思想内容、现实意义，疏于艺术形式的自由多元发展，其音乐的提倡，意在以和同补足礼典的别异，造成祥和的人际气氛。徐复观先生说：“孔门的为人生而艺术，极其究竟，亦可以融艺术于人生”（《中国艺术精神》31页），既可以用善充实艺术生命，又足以用伪善扼杀艺术生命，故其历史作用具双重性，而在后期有衰退趋势。屈原的艺术思想与风格，综合儒道而形成，既充满儒家对现实人生的强烈关注，又富有道家 and 楚文化的大胆想象力，对于美与善具有同等强烈的追求，产生巨大影响，但多限于散文赋辞诗歌的范围。禅宗美学强调澄怀照道、彻悟言外、象外取境。唐初诗人王维以禅入诗，宋代吴可以禅喻诗可作为代表；然而禅宗美学多与道家相通，禅味太重则过于空灵，其影响毕竟有限。而道家的艺术思想与风格比前三家影响都大，可以说是中国美学史和中国艺术精神的主源与主流，较为深刻的美学大都发源于老庄，较为纯粹的艺术大都受润于道家，而且道家

对中国艺术的影响越到后期越加强烈和深入。先秦老庄以道为美的形而上本体，以气为艺术生命之活力，以妙为审美的着眼点，以纯朴、淡泊、自然、天真为美的标准和尺度，以得意忘言为艺术表现方法，反对矫性伪情、浮华雕琢、刻板模仿、肤浅外露。这些都为中国艺术精神的形成奠定了基石。庄子更以寓言式的大胆联想和生动奇拔的语言开创了中国艺术创作的浪漫主义传统。魏晋玄学既将道家哲学推向高峰，又将道家美学推向高峰。王弼的“得意忘象”、“言不尽意”论，成为后来艺术创作和艺术欣赏的基本原则之一，形成中国艺术特别是绘画的含蓄、写意、重神的风格，留下广大精神空间，给欣赏者以补充、再创、发挥的充足余地。嵇康的“声无哀乐”论否定音乐的客观社会属性，强调主体感受在审美过程中的决定作用，促进了艺术主体的觉醒。在玄学影响下，顾恺之提出“传神写照”的命题，谢赫提出“气韵生动”的命题，刘勰提出“意象”、“隐秀”、“风骨”、“神思”、“知音”等美学范畴，对于中国艺术的发展起了重大作用（参看叶朗《中国美学史大纲》）。中国书法重神韵，次形质，国画重神似，轻形似，诗歌散文要表现作者人格的力量，形成高雅的艺术传统。唐代“意境”说的建立，宋代情景相融、诗画互含的艺术作品的出现，明代汤显祖的唯情说和公安派的性灵说，无不创造性地再现了道家艺术精神。中国文学史上的浪漫主义传统，主要是道家 and 道教促成的。我们可以说，玄学以后，道家的生命最生动地存在于艺术之中。

（四）形成批判官方权威的异端思想传统。中国思想史上学术既依赖于政治又相对独立，形成与政统相区别的学统，正直的有远见卓识的学者，从自己的理想出发，经常对现实社会的

不合理处进行批判。其他各家且不论，就儒道两家而言，儒家具具有批判意识，道家具有更强烈的批判意识，两者在质上也有所不同。儒家在汉武帝以后被尊为官方正统学说，儒家的批判思潮是为了维护宗法等级制度的长远利益而反对贵族们只顾眼前私利的短期行为，是用儒学的基本原则和精神反对僵化的和伪善的名教教条。汉末崔寔、仲长统、王符等人对社会的批判，唐代柳宗元、刘禹锡对弊政的揭露，宋代陈亮、叶适对道学空谈心性之批判，明末东林党人对腐败现实的批判，以及清代戴震对“杀人”理学的批判，皆属此类，我称之为主流派的批判思潮。道家的情况不同，它的批判，尤其激进派道家的批判，往往触动宗法主义的合理性，对宗法等级制度从根本上提出怀疑和否定，形成与正统思想对立的异端学说，为习惯性舆论所不容。老子抨击仁义、礼智、孝慈，对礼乐教化持否定态度。庄子用齐物论从根本上破坏人们对偶像、权威的崇敬心理，用逍遥游挣脱世俗名利束缚，追求个性与精神的自由，用自然无为论批判礼教对人性的摧残。以《胠篋》为代表的庄子后学，更是锋芒毕露，提出“窃钩者贼，窃国者诸侯，诸侯之门而仁义存焉”和“圣人不死，大盗不止”的名言，尖锐而深刻，动摇了君权统治的理论基础。后世异端思想大多与庄学有关。魏晋嵇康用庄学自然论非难儒圣与儒经，稍后又出现以鲍敬言为代表的无君论思潮，也是用庄学作为思想武器。明代阳明心学之泰州学派，吸收了庄学的叛逆思想和性格，变得不拘礼教，但求任性，出现了颜钧、罗汝芳、何心隐这样的狂放之士。颜钧“每言人之好贪财色，皆自性生，其一时之所为，实天机之发，不可壅阏之，第过而不留，勿成固我而已”（王世贞《弇州史料》），罗汝芳鼓吹“率性所行，纯任自然，便谓之道”（《明儒

学案》），皆受到正统派猛烈攻击。何心隐提出“君者钧也”（《论中》）的君臣平等观，在五伦中突出朋友一伦，终因不为名教所羁络而被杀。李贽吸收道家崇尚自然的思想，以民情之所欲为至善，主张发乎性情，由乎自然，以人之“初心”为“童心”，反对矫情、违性、昧心、抑志，反对假人假事假言假文，不以孔子之是非为是非，敢于掀翻千古之旧案，终于被目为“名教之罪人”，受迫害而死，其叛逆性格中闪烁着道家的精神。清代可举出《红楼梦》作者曹雪芹为例，他的小说具有反礼教反儒学的明显倾向，而他用以创作的指导思想则是佛学、道家和左派王学，骨子里是庄学系统。贾宝玉是用阮籍一类道家形象塑造的，他肆情而不及于淫，疾俗而不及于烈，追求一种无拘无束、自由自在的生活，遇到挫折便读《庄》参禅。作者借贾宝玉之口，表白自己的文学传统是师承《楚辞》、《庄子》、阮籍而来的。

（五）成为历代一批隐逸之士的精神慰藉。历代都有一批知识分子因政见不同，或因生性厌恶官场，或因事变境迁，采取了与当时政府不合作的态度，归隐家乡或山林，有的修心养性，有的读书弹琴，有的耕作伴农，有的著述教人，被世人称为隐逸之士，他们大都通晓老庄，服膺道家。这批人的存在有重要社会意义，一者为失意知识分子找到一条出路；二者从局外冷眼旁观世事，有利于评论时政得失；三者可以纯化社会风气，抑制竞进贪浊之习；四者可以成为官吏的储备库，遇时而补进；五者有利于发展民间教育与学术事业。由于他们有调节社会生活和推动文化事业的巨大作用，所以历代统治者允许他们存在，并时有鼓励。一部二十四史，大部分立有隐逸传，其用意皆在无用以为有用，看重逸士们的贤贞之操与学术造诣。这些隐逸之

士多数为道家学者，后来也有道教清修者和佛教出家者。还有一些人，客观情况不允许他们离开职守和世事，便采取市隐、朝隐的态度，身在朝市，心在山林，不争名利，不予是非，无为而治，这也是道家的风度。

（六）演变为君人南面之治术。《老子》书本有丰富的政治哲学，其辩证法多表现为治国的权变思想，故被法家看中，演为君王的统治术，形成一套独具特色的政治艺术，对历代政治都有巨大影响。从好的方面说，治道贵因，君王循名责实，臣下守职分明，众人各尽其能，体现一种法治精神，对于等级社会政治生活的健康化有利；清静无为，君道简易，宁民顺民，对于抑制统治者残暴奢侈和调动民众生产积极性亦有好处。汉初的黄老之治，以及后来多次改朝换代之初的休养生息政策，都证明了道家的治国之道，确有积极作用。从消极方面说，在某些政治家手里，老子的辩证法变成了权诈之术，成为专制君王驾驭臣民的阴谋手段。韩非《喻老》篇，根据《老子》的“鱼不可脱于渊”和“邦之利器，不可以示人”，推演出重势集权的主张，并以吴越之争和假虞伐虢的史实作为“将欲翕之，必固张之”、“将欲取之，必固与之”的例证，全为政治斗争术。其他人君应当深藏不露，诡秘难测，以利害制人，为达到政治目的可以不择手段，随时提防大权旁落，暗中查访，禁绝议政等等。历代政治统治者中的野心家和独裁者，莫不将韩非这一套奉为圭臬，注意研究，尽力效法。在政治斗争中善于运用智慧，将政治提升为艺术，这是好事；在自己内部搞阴谋诡计、欺骗陷害、专断独裁，便是封建毒素，应予剔除。

道家哲学除了推动政治学的发展，还极大地推进了中国的军事学，不论先秦的《孙子兵法》、《吕氏春秋》的军事理论，

《尉繚子》、《淮南子·兵略训》，以及后来各代军事理论，都贯穿着道家以弱胜强、对立转化、不战而胜、灵活多变、鬼神不测等辩证法精神，加上兵家所特有的色调，遂形成略异于道家和儒家的军事辩证法。《老子》、《淮南子》、《阴符经》等道家著作，本来就含有军事思想，兵家学者多喜欢从军事学角度加以诠注，更增添了中国的军事辩证法的丰富性。至于道家对中国养生学的贡献，已在道家与道教关系一节中阐明，不赘。

(七) 接引佛教哲学进入中国思想学术领域。佛教文化的传入是中国第一次大规模接受外国文化。佛教初传于两汉之际，直到汉末才有起色，至魏晋间佛教才迅速勃兴。东汉间佛教长期渐进不显，固然是译经传经需要积累，也由于汉人思维模式囿于天人感应、阴阳五行，不善抽象思维，不能理解哲学型佛学的深意，故多以道术视佛教。其时道家思潮影响不大，学者多热衷于儒家经学。魏晋玄学的出现，使道家本体之学大放光彩，学者也通过辩名析理、清谈玄义，锻炼了理论思维能力，况且玄学与佛理本有相通之处，加以玄学与佛教同有超俗倾向，于是佛经用玄学语言作翻译，佛学依于玄学而发展，佛理凭借清谈而传播，中国学者通过玄学这座桥梁，终于跨入佛学殿堂，开始了深入的研究和探索。倘若没有新道家思潮——玄学的发达，佛学仍难进入知识界，如果没有高层次的中国佛学，佛教在中国的繁荣便难深入持久。许多人都是经过儒→道→佛的顺序改换自己信仰的。儒学的眼光局限于人间与今生，老庄则放眼于宇宙与世外，而佛学更论大千世界、恒沙积劫与三世因果。在当时中国士人眼中，在学问高深的阶梯上，佛学处在最顶端。如宗炳《明佛论》所说，佛经“含老庄之虚，而重增皆空之尽。”慧远早年游心儒典，及见老庄，便悟名教是应变之虚谈，又学

佛法，则知沈冥之趣以佛理为先。梁武帝少年学儒，中年好道，晚年信佛。这很有代表性地说明了儒学要通往佛学，必须以道家为中介。而佛学的中国化，其第一步是在理论上玄学化。所谓六家七宗，都是玄学化的佛学。而后才有僧肇的中道义，道生的顿悟义，而后才有隋唐佛学。可见佛学融合了玄学，又超越了玄学，并与儒学精神相贯通，然后才完成了中国化的全过程。道家的殊途同归论也有利于中国人打破地域、民族和文化传统的局限，去大胆接受外来佛教文化。道家在中外文化交流中的巨大作用是不可抹杀的。

老子的学说

牟钟鉴

老子是中国古代的智慧大师，他同作为道德大师的孔子一样，都是中国传统文化的开拓者和创建者，是中国文化成熟和定型时期最著名的代表人物。他所创立的道家学派以其自然阴柔型的哲学与孔子创立的儒家学派的伦理阳刚型哲学相对立，在对立中又互补互渗，成为影响中国文化两千多年的两个主要理论学派，为其余诸子百家所不能比拟。在历史上，老子除了大学者的身份，又比孔子多了一重身份，那就是被道教徒加封为教主，从圣哲上升为神仙，从而使他的学说又在中国宗教发展史上发生巨大作用。《老子》书是一座取之不尽用之不竭的智慧宝库，世世代代都有许多人回到那里去探玄寻道，求得灵性的开悟和智能的启迪。然而老子之学其高不可测度，其深不可究底，使人欲尽无期，欲罢不能，至今犹然。《老子》一书于近世又流传到海外乃至欧美，日益引起人们的广泛兴趣，它与《论语》、《周易》一起，成为在世界上影响最大的三部中国古代文化典籍，有多种译本出现。不读《老子》不足以谈论中国文化和东方文化，已成为国际学界的共识。

老子其人难考，其书难读，非好学深思之士难以窥其崖涘。千百年来，注说无数，见仁见智，纷纭万端。更有不知其妙而

视老学为谬说者，杂陈其中。《老子》说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道”（四十一章）。老子有预见性，懂得他的思想难为常人所解，难为常识所容，曲高和寡，势所必然。我们虽未必能做勤行的上士，至少要避免成为面对着瑰宝而冷笑的下士，而应以虚怀若谷的态度作同情的理解，涵泳其中，细细体味，然后出乎其外，以古注为参考，作冷静、客观的分析评说，方可成为一个有资格的老学的对话者和研究者。

一、老子研究的历史与现状

（一）主要版本和注家

《老子》问世以来，在流传中出现各种不同版本，虽大同而有所差异。最早的版本当推帛书《老子》甲本和乙本，出土于马王堆初汉墓。甲本不避高祖“邦”字讳，其抄写年代较早，可能在秦汉之际；乙本避讳“邦”字而不避“盈”、“恒”，其抄写年代当在高祖至文景之间。两种写本皆德经在前，道经在后，不分章节。次则为西汉严遵《老子指归》本，现存于明刻《道藏》中，标明共十三卷，仅存后七卷，而德经在后。严遵复有《老子注》，将全书分成七十二章，其注已佚。东汉时有河上公《老子章句》本（据王明先生考证河上公本成于东汉），以上篇为道经，分三十七章，以下篇为德经，分四十四章，共八十一章，并于每章之首加标题名。河上公本受到道教重视，得以广泛流行。汉末则有《老子想尔注》本，系巴汉民间道教五斗米道所诵习，未收入《道藏》，现仅存敦煌遗书中六朝写本残卷，

保留了道经的绝大部分。魏晋间则有王弼《老子注》本出现，它随着玄学思潮的扩展而流传全国，成为后世最有影响的《老子》版本。王弼本排列次序同于河上公本，但无章题，文句亦常有出入。现在通行的王本已非完整的旧貌，有转抄中致误处。唐初傅奕依据项羽妾冢抄本、寇谦之所传安丘望本、仇狱所传河上丈人本，校定为《老子古本篇》，为校刊学者所重视。宋代范应元著《老子古本集注》，其古本近傅奕本又有不同，对诸古本作鉴别考订，亦为后学所看重。朱谦之《老子校释·序文》指出，《老子》旧本，“流传最广者，有河上公、王弼二种。河上本近民间系统，文句简古”，“王本属文人系统，文笔晓畅”，又说：“严遵本与河上本相接近，傅奕本则为王弼本之发展，此为《老子》旧本之两大系统。”后世《老子》注本多依违此两大系统或依傍其一，而生出诸多差别。

《老子》注家，自古及今不可胜数。元代道士张与材序杜道坚《道德经原旨》说：“《道德》八十一章，注者三千余家。”清代学者魏源《老子本义》说：“解老自韩非下千百家，老子不复生，谁定之？”“三千”与“千百”之数不必过于认真，意在形容其众多也。当代学者陈鼓应搜列古今《老子》注解二百六十二家；卢育三开列一百零六家，皆有姓名书名可考。历代重要注说流传至今者有以下各家：先秦有韩非《解老》、《喻老》；两汉有严遵《老子指归》，《淮南子·道应训》，河上公《老子章句》；魏晋南北朝有王弼《老子注》；隋唐有唐玄宗《御注道德真经》；宋元有王安石《老子注》，苏辙《老子解》，林希逸《老子口义》，范应元《老子道德经古本集注》，吴澄《道德真经注》；明清有薛蕙《老子集解》，释德清《老子道德经解》，焦竑《老子翼》，王夫之《老子衍》，俞樾《老子平议》，易顺鼎《读

老子札记》，刘师培《老子斟补》；民国有罗振玉《老子考异补遗》，马叙伦《老子校诂》，奚侗《老子集解》，高亨《老子正诂》，蒋锡昌《老子校诂》，劳健《老子古本考》，朱谦之《老子校释》等二十五家。

（二）近现代关于老子的讨论

历代在儒家与道家道教之间有孔老优劣的讨论，在道家道教与佛教之间有释老异同的讨论，但学者对于老子其人其书无大歧议，大都遵信《史记》的记载，认为老孔同时而老稍长于孔，孔子问礼于老子，五千言为老子自著。近代以来，歧说蜂起。关于老子的讨论首先集中在史实的考证方面，然后转到思想与评价上面。疑老之风，肇端于南宋叶适，清人汪中提出更多质疑，但未形成专题讨论。近现代关于老子的第一次学术大讨论，发生在民国十一年至二十五年间，由梁启超著文引起辩论，著名学者纷纷参予，论文二十余篇，文字三十余万，中心问题是老子其人其书的时代考证。依据基本观点的分歧，可以分成以下七派：一、认为老子是春秋时代的老聃，五千言为其自著，有胡适、黄方刚、唐兰、马叙伦、高亨、张煦等人；二、认为老子是春秋时代人，但五千言却成于战国中，是老聃遗说的加工整理，有郭沫若；三、认为老子即李耳，书成于杨、墨之后，庄周之前，有冯友兰、刘汝霖；四、认为老子即老聃，亦即战国中期的太史儋，五千言为太史儋所著，有罗根泽；五、认为《老子》书不仅晚出，而且形成于庄周之后，有梁启超、钱穆、熊伟等人；六、认为《老子》书成于《吕览》与《淮南子》之间，有顾颉刚；七、认为老子是老莱子，老聃是太史儋，有谭戒甫。还有一些学者提出略有不同的见解，但基本观点不

出以上七家。要而言之，有人书合一说，有人书分开说，有人书早出说，有人书晚出说。（参看《古史辨》第四册、第六册）自此以后，老子年代问题的争论一直持续不断，至今还在进行中。

一九四九年以后，大陆学界除了讨论老子年代问题，把关注的重点转向老子及《老子》书的定性分析，即《老子》的哲学体系是唯物论？还是唯心论？《老子》所表现的思想倾向和政治立场是属于没落贵族？还是小生产者？是进步还是反动？这场讨论大致持续到文革发生，而在文革之后还有余波继续，它是社会上重视阶级斗争和强调哲学党性原则在老子研究上的反映。代表性的言论可见于《老子哲学讨论集》（中华书局1959年出版）及若干部专著。吕振羽和杨荣国认为老子思想是彻底的唯心主义。侯外庐和杨柳桥认为老子哲学的上半截（道论）是唯心主义，下半截（德论）是唯物主义，但从根本上说还是唯心主义。主张老子哲学为唯心论的学者，主要论点是说老子的“道”是精神性的概念，而“道”在老子哲学体系中是第一性的根本性的东西。杨兴顺（苏联华裔学者）、范文澜、任继愈（早期）主张老子是唯物主义者，主要论点是说老子讲天道自然无为，反对宗教神学，“道”是物质性的或物质世界的一般规律。任继愈后来又主张老子是唯心主义者，至八十年代又提出一种新的见解，即“道”是精神还是物质，老子自己并没有讲清楚，但老子的天道自然无为学说有利于唯物主义的发展，同时也给唯心主义留下很多可乘之机（见《中国哲学发展史·先秦卷》）。关于老子的阶级性问题，范文澜认为反映了没落领主的思想，社会作用是倒退、反动、消极。杨兴顺、侯外庐都认为老子代表公社农民，杨氏强调其人民性进步性，侯氏则指出其消极性和

幻想性。任继愈进一步指出老子是由贵族下降的隐士，与真正的农民还有差别，一方面反映了农民的某些要求，有反抗压迫和剥削的思想，另一方面又带有原来出身的阶级烙印，有消极、倒退、愚民的思想。学界对于老子的辩证法思想一致加以赞赏，只在理解上略有差异。

（三）帛书《老子》的价值

1973年12月马王堆汉墓帛书出土，内有甲、乙两种《老子》写本。这是老子研究史上划时代的大事，引起海内外学界的震动。帛书《老子》是目前最古的本子，且独立于王弼本与河上公本两大系统之外，与诸流行本有诸多不同，在校刊学上有极大价值，可与今本《老子》相互订正得失，因而为学界所珍重。当然，最古的未必都是最好的，帛书《老子》的抄写者不一定是学者专家，又是用于陪葬，未经大家校订，故伪、脱、衍、错诸缺点在所难免。但它毕竟近古质朴，未经后世学者过份修饰，于《老子》原貌保存较多，故可有分析地用来校正通行本的错误，澄清许多校勘家长期争论的疑点。现将帛书《老子》对于通行本的重要校正罗列如下：

通行本第一章“道可道，非常道；名可名，非常名”，帛书甲乙本均将“常”作“恒”，后因避文帝讳而改为“常”，当复为“恒”，类似情况皆应改正。“无名，天地之始”，据王弼本与帛书本，当为“万物之始”。“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”，其中“无欲”、“有欲”的断句难定，帛书本作“恒无欲也以观其眇，恒有欲也以观其噉”，是知应以“无欲”、“有欲”断。

通行本第二章“高下相倾”，帛书甲乙本均作“高下相盈”，“盈”因避讳而改为“倾”，当复正。

通行本第十章“涤除玄览”，帛书甲本“览”作“蓝”，乙本作“监”，是古“鉴”字，即镜子，当改。“明白四达，能无知乎”，帛书本“无知”作“毋以知”，即不用智慧，当从之。

通行本第十四章“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”，帛书甲本作“视之而弗见名之曰微，听之而弗闻名之曰希，指之而不得名之曰夷”。“微”、“希”、“夷”三字的位置当如帛书，“微”是细小故不见，“希”是轻声故不闻，有“大音希声”为证，“夷”是平滑故搏（摸）而不得。

王弼本第二十三章“故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”帛书乙本：“故从事于道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。”陈鼓应据帛书删“道者”下之“道者”，当从之。

通行本第三十一章：“夫佳兵者不祥之器”，帛书本无“佳”字，当删。“杀人之众，以哀悲泣之”，罗云贤云：“按‘泣’当为‘泣’之讹”，帛书甲乙本均作“立”，为“莅”之省形，帛书本六十章“以道立天下”亦证，故应从帛书。“莅”，临也。

通行本第四十九章：“圣人无常心”，帛书乙本作“圣人恒无心”，帛书为优。老子崇尚恒道，若说“圣人无恒心”，则适成反面意义，故不取。

通行本第五十一章“物形之，势成之”，帛书甲乙本均作“器成之”，即器械加工使之完成。取张松如说，应从帛书。

通行本第六十一章“故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国”，帛书甲本“国”作“邦”，下“取”字后

有“于”字。帛书本多将“国”字作“邦”字，当以“邦”为胜。加“于”字后为“小邦以下大邦，则取于大邦”，于义为顺。

通行本第六十八章“是谓配天古之极”，费解，帛书本作“是谓配天，古之极也”，其义畅明。

通行本第八十章“什伯之器”帛书甲本作“十百人之器”，乙本作“十百人器”。苏彻、胡适认为系指十百倍于人力之器械，帛书又为之证，其义可从。

帛书《老子》与通行本相比，还有若干差别，有的可以两行之，有的帛书本不如通行本，此项比较研究皆有益于正确把握《老子》。

在《老子》全书的结构上，大约初期只有上下两篇，言道德之意（据司马迁），而德篇在前道篇在后，不分章节。韩非子《解老》和帛书《老子》可以为证。先秦学者的习惯，著述往往将总纲与序言置于书之后部，如《庄子·天下》在最后，《吕氏春秋》的十二纪在后，是览、论、纪的排列，故《序意》紧随十二纪，司马迁云：“集论以为八览、六论、十二纪”，又因八览在前而称呼该书为《吕览》。《老子》书将道篇置于德篇之后，亦由于道比德更根本。至汉代，学者沿用自序在后的习惯，但已经不大理解内容上以后为重的古风，开始以先为重。汉人又特重阴阳五行学说，故将《吕氏春秋》原来居后的十二纪，改置于全书之前，因为其中含有阴阳五行的宇宙模式，故东汉高诱序谓“十二纪八览六论”，以十二纪为首，与司马迁不同。这种风气的改变大约始于西汉，而成于东汉。《老子》书道篇提前、德篇挪后也是在这种变化中完成的。帛书本尚保存古貌，至严遵本即已颠倒，并开始分章。至东汉河上公本形成了道前德后的八十一章，并为后世所沿习。

(四) 最近十年老子研究的新进展

最近十年，随着改革开放的深刻变化，老子研究也迈入崭新的阶段，有了不单是量上而且是质上的进步，呈现出繁荣的景象。据不完全统计，大陆十年内发表的老子专题论文近三百篇，最多是一九八七、八八两年。出版的老子学术专著十余部，其中较为重要的有：高亨的《老子译注》（河南人民出版社，1980年），詹剑峰的《老子其人其书及其道论》（湖北人民出版社，1982年），许抗生的《帛书老子注译与研究》（浙江人民出版社1982年），陈鼓应的《老子注译及评介》（中华书局，1984年），任继愈的《老子新译》（上海古籍出版社，1985年），张松如的《老子说解》（齐鲁书社，1987年），庐育三的《老子释义》（天津古籍出版社，1987年），徐梵澄的《老子臆解》（中华书局，1988年）。台湾与香港的严灵峰（著《老子章句新编》、《老子众说纠谬》、《老庄研究》、《老子达解》等）、周绍贤（著《老子要义》等）、张扬明（著《老子考证》），吴怡（著《中国哲学的生命和方法》等）、徐复观（著《中国人性论史》、《中国艺术精神》等）等学者，对于老子的考辨和理解，做出了积极的贡献。

马王堆帛书老子的出土，从资料上给予老子研究以巨大推动。更重要的是大陆学界开始突破五十年代形成的某种西方哲学思想模式，研究方法有所更新，研究领域有所拓展，许多人不再局限于唯心唯物和阶级出身一类问题的讨论，不断开拓新的研究专题，使老子研究向更深更广的层次发展。研究老子的学者也遍及各个学科。

第一，避免简单化表面化的研究方法，努力发掘老子哲学的深层内涵。陈鼓应的《老子注译及评介》，给大陆学界带来一

股清新的风。他致力于澄清世人对老子的偏见和误解，指出老子思想不是所谓消沉的厌世的，他的“无为”是顺任自然而不妄为，“不争”是不伸展侵占欲，“柔弱”是有韧性、持续性，“冲虚”在于深藏而不尽，总之，老子之旨在凝炼内在生命的深度和扩充精神空间，蕴涵着培蓄待发的精神。又指出老子思想也不是阴谋诈术，其“无为而无不为”并非表面上不做，暗地里什么都来，而是顺其自然做好一切事情；“以其无私故能成其私”并非叫人为私，所成之私指得到大家爱戴，成就个人的精神生命；“非以明民，将以愚之”并非愚民政策，愚是真切的意思，是人格修养的最高境界；“将欲取之，必固予之”并非权诈，而在于指出事物向对立面转换的自然之理。这些说法总体上可取，无疑是将对老子的认识深化了。

第二，开始从人类学和文化学的新角度探索老子思想的起源与特色。不少学者指出老学源于母系氏族文化，与女性生殖崇拜有联系，具有女性哲学的特征（冯友兰、程伟礼、陈书良、查中林、台湾吴怡等）。有的指出老学起源于夏文化和越文化（王博）。有的论述了西周以来道治主义与辩证思想对老子的直接影响（何其中、孙中原、刘先枚、刘纲纪等）。这是一条重要的思路，对于正确理解老学具有关键性意义。

第三，从儒道对立又互补的比较研究中揭示老学的特质及其历史地位。张松如、赵明指出儒家伦理型哲学代表着宗法思想文化，道家自然型哲学表现出对宗法思想文化的怀疑、否定和批判；儒家强调评价，道家突出认知。张岱年指出孔子善言人道，奠定了中国伦理思想的基础；老子善言天道，奠定了中国古代本体论学说。李德永说孔子具有贤人作风，老子具有智者形象。吕文郁说孔子有为，老子无为；孔尚阳刚，老尚阴柔。

程伟礼说孔子是男性主义，老子是女性智慧。陈书良说，儒家尚实际，重现实，主理性，赞人工；道家尚虚无，重幻想，主意象，赞自然。孔老以其鲜明的个性差异，各自为中国传统文化建构了一个侧面，形成两极的互补，构成中国文化发展的基本线索。

第四，进行老子与先秦诸子百家的比较研究。老子与《周易》的异同比较，引起争论（陈鼓应与吕绍纲）。老子与庄子异同比较，前人多论其同者，近来多有明其异者。老子与法家，着重探讨老学通过什么途径转化为法家。此外，老子与孙子，老子与荀子，也有若干文章论其异同。赵明认为，老子不仅是道家创始人，还是先秦诸子的启蒙者，九流百家皆受其影响。

第五，老子的美学思想及其在中国文学艺术史上的地位，成为学者关注的一大课题。徐复观、张松如、赵明都指出，老学及道家为中国艺术之源。老子的道与妙形成中国美学的理论基础（叶朗）。老子表面上否定文艺，实际上最了解文艺的精到处，强调“大音希声”，从而有弦外之音、象外之象、无声之美，形成含蓄的美（陈书良）。老子揭示了内在的本质的精神美（李泽厚、刘纲纪）。老子指出有与无的统一，因而有余韵、余味，诗画有实有虚，不著一字尽得风流；又追求平淡、朴实、天真、自然之美（顾易生）。“音声相和”，追求音乐的平和，于是和谐成为中国音乐的特色（胡健）。

此外，老子的伦理思想、经济思想、策略思想等被忽视的部分，也得到发掘。

第六，老子与道教的研究日渐受到重视。随着道教研究的开展，老子、道家与道教的关系问题也得到更多的论述，同异的比较，比以前更深一层，既辨明老子学术与宗教的不同，又

揭示老学与道教宇宙论和炼养术的内在联系，其间的纠结复杂关系，得到多侧面的论说。王明、李养正、牟钟鉴、许抗生、胡孚琛等学者在其论著中对此问题各有独特的阐述。

在以上六方面之外，学者们还论述了老子与古代医学、气功的关系，老子对西方思想史的影响，老子与现代科学、现代社会的关系等问题。

老子研究中，也存在着老生常谈、观点陈旧的问题，如纠缠阶级出身、热衷于路线定性，在相关论文中时有所见。还有，对于老子的“道”的理解始终深入不下去，没有出现重大突破，这是老子研究中的难点所在。从研究队伍来说，治老学与道家者，要少于治儒学和佛学者，并且至今没有一个专门的学术刊物。因此，研究工作有待改进和加强。

二、老子其人其书

（一）正确理解司马迁的《老子列传》

研究老子，首先要考定其人其书的大致年代，然后才能确定其学说的历史位置。我和本书的其他作者一样，都认为老子是春秋末期人，与孔子同时而稍长于孔子，《老子》五千言为老子所自著。我们这样看法的重要依据来自司马迁的《老子列传》。然而由于这篇传略简要且留有若干疑点，遂引起近世学界的不休聚讼，成为一桩不易厘清的公案。诸说纷纭，而根本性的分歧集中在两个问题上，即：是人书相合还是人书相分，该书早出还是晚出。相分说和晚出说亦以司马迁《老子列传》为立论依据，故正确理解《史记》关于老子的记载，成为考辨中

必须解决的问题。为了论述方便，先将《老子列传》引录如下：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，^①周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，彊为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

① 本章所引《老子列传》，据中华书局标点本。汲古阁本，涵芬楼本皆为“字伯阳，谥曰聃”，与《后汉书·桓帝纪》注引、《文选》李善注引史记不合，学者以为乃神仙家妄加，故删。

老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子官，官玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

司马迁在《老子列传》中记述了老子的生平和主要事迹，有以下几项需要作些说明。第一，关于老子的籍贯、姓名和官职。司马贞《索隐》曰：“苦县属陈。春秋时楚灭陈，而苦又属楚，故云楚苦县。”据张扬明考证，李氏原为理氏，始于皋陶之子孙，本以官为氏，纣时改为李氏，春秋之世又改为里，而理、李、里三字通用，又姓氏不分，故太史公合姓氏而言（见《老子考证》）。“耳”是其名，“聃”字据张守节《正义》云：“聃，耳漫无轮也”，因以为字。“老”者，寿考之称，“老聃”者尊其年老标其耳长，故合而称之。先秦典籍无不以“老聃”称之。至庄子起称“老子”，盖弟子尊师之意，后世沿习之。司马贞《索隐》说：“按藏室史，周藏书室之史也。又《张苍传》：‘老子为柱下史’，盖即藏室之柱下，因以为官名。”刘向《列仙传》亦云：“老子为周柱下史”。但今本《史记》的《张苍传》并无“老子为柱下史”之语，想系司马贞所见古本如此。此外，还有“周之大史”、“征藏史”之说，要之皆为同一官职，掌管周朝的图籍文件、四方之书，即今日之国家图书馆和档案馆的馆长。由此论之，太史公所记不误。第二，关于孔老关系。太史公对孔子问礼于老子深信不疑，故述其经过与对话较详。且于《孔子世家》中又记载之，云：“鲁南宫敬叔言鲁君曰：‘请与孔子适周。’鲁君与之一乘车，两马，一竖子俱，适周问礼，盖见老子云。辞去，而老子送之曰：‘吾闻富贵者送人以财，仁人者送人

以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言，曰：聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。’孔子自周反于鲁，弟子稍益进焉。”按：敬叔生于昭公十一年，其时孔子二十一岁，若以敬叔二十至三十岁间与孔子适周见老子，则孔子四十一岁至五十一岁。其时鲁国陪臣执国政，孔子不仕，退而修诗书礼乐，弟子弥众，而昔志不衰。《老子列传》中言老子以虚愚之说抑孔子之“骄气与多欲，态色与淫志”，正说明其时孔子富于进取，当在中年，不应在周游列国之后。又言孔子见老子后向弟子称赞老子，则其时孔子已招徒授业，不会很年轻。所谓孔子年十七问礼于老子似不可信。《庄子·天运》云：“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃。”地点不合，但年龄相近，当有所据。《史记·仲尼弟子列传》说：“孔子之所严事：于周则老子”，则孔子以师位尊老子。三处资料皆能相合。以情理推论，老子见孔子当在六七十岁之时，其时老子知礼而已厌礼，正在引退之前，故为隐遁无为之言以警世人。《老子列传》与《孔子世家》所记孔老相见，当是同一事件，又互为补充，太史公写交叉事件常用此法。从老子谈话内容上看，中心意思是虚无为本，明哲保身，合于老子本旨。第三，关于老子出关及著书。老子西去过关，一般认为是函谷关。高亨说：“盖秦末汉初，关字用为专名，通指函谷关”（《老子列传笺证》），汪中说：“秦函谷关在灵宝县，正当周通秦之道”（《述学》），此说可取。“关令尹喜曰”，据刘汝霖说，令尹乃楚官名，周秦无之，且先秦诸子书有称“关尹”或“关尹子”者，无“关令尹”或“关令尹喜”之称谓，可能后人妄增“令”字，原文当为“关尹喜曰”，即关尹（守关之官）喜悦而发言。关尹为谁，其姓名已隐，后

世遂以官职称之。《庄子·天下篇》言“关尹老聃”同为“古之博大真人”，《吕氏春秋·不二》有“关尹贵清”，《汉书·艺文志》有“关尹子九篇”，即其自著书。则关尹当为一隐于官的学者，其学近于老子，故见老子来而喜，求其著书。太史公明白地说：“于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去”，便知《老子》一书是老子亲手撰著，并且一次完成，共五千余言，中心是讲道德。为“上下篇”者，一篇言道，一篇言德，不分章，这正是汉初以前古本《老子》的面貌，已为韩非《解老》和帛书《老子》所证实。第四，关于老子的生卒年。以老子长于孔子二十岁计，则老子之生，约在公元前五七一年。老子卒于何时何地呢？太史公说“莫知其所终”，但又说“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁”。老子出关入秦以后，隐居不问世事，故其卒年无明文记载，但他的名声早闻于世，有人不断关心他，故时有传说流行于世。《庄子·养生主》说：“老聃死，秦失吊之。”陆德明《经典释文》云：“秦失本又作佚”。释道宣跋孙胜《老子疑问反讯》说：“老子遁于西裔，行及秦境，死于扶风，葬于槐里”，可备一说。老子善于“修道而养寿”，乃一古代卓越养生专家，未必能活到二百多岁，但活到一百六十多岁是完全可能的。^①

《老子列传》有传疑之言，也有失误和游移之词，遂引起后世的纷争。歧说的出现，可以说是事出有因，但查无实据。第

^① 高亨撰文考证，老子与《左传》所载老阳子为同一人，并述其生平，序其年谱（见《关于老子的几个问题》，载《社会科学战线》1979年第一期），可备一说。虽未必遽为定论，但他指出老子一生坎坷艰难，仕于周又经历众多变故，从而有深沉之言，是不错的。

一，关于老莱子的记载。太史公因老莱子亦是楚人，言道家之用，于是将他作为附传写入老子列传。有的学者据以证明老子即老莱子，实在是误解了太史公。太史公一曰“老莱子亦楚人”，二曰“著书十五篇”，其意甚明，都是在首肯了老子的前提下，才述及还有个楚学者，也写了书，是十五篇，老莱子不是老子已很清楚，不应引起误会。《汉书·艺文志》中亦将老子与老莱子的书分别著录，决不混淆。第二，关于周太史儋的记载。《老子列传》将太史儋见秦献公的时间定为孔子死后百二十九年，这一年是秦孝公十一年，显然是弄错了。同一件事，在《周本纪》、《秦本纪》中都有记载，都记为秦献公十一年，即公元前三七四年，又与《封禅书》所记相同，这一年是孔子死后一百零五年。太史公把太史儋作为附传列入老子传，是因为社会上有“儋即老子”的说法，存之以为后人参考，并不真正相信，故用“或曰”加以存疑。罗根泽将这一司马迁也怀疑的说法加以充分肯定，谓太史儋即老子：聃与儋音同字通；聃为周柱下史，儋亦周之史官；老子西出关，太史儋见秦献公亦必西出关；太史公述老子之子孙世系，若从儋算起，则俱妥贴（见《老子及老子书的问题》）。关于老子后代世系问题留待下文再说。罗氏前三条理由皆是推论之辞、类比之论，很难成立。古文献常通音假借，但“聃”与“儋”之互借别无旁证，只是一孤说。“聃”借为“耽”则有《吕氏春秋》可证，《不二》篇即书“老耽贵柔”。老聃是周之守藏室史，儋则是太史，虽同为史官而职位不同，不得混而为一。老子西出关是由于世衰德薄而弃职隐于秦国，不再预于政事，决不会去见秦献公等王公贵族；而太史儋见秦献公乃政界来往。西去虽同，抱负不同，不得相混。最重要的一点是：太史儋见秦献公所言，是一种历史离合

论，又特标霸王之道，与倡导回到自然古朴和清虚自守的老子相比，其思想之深浅与品格的高下，固不可以丈尺计。老子非太史儋决然无疑。第三，关于老子的后代问题。按太史公的说法，老子之后，第二代是宗，宗为魏将，第三代是注，第四代是宫，第五代是宫子，第六代是宫孙，第七代是宫曾孙，第八代是宫玄孙假，假仕于汉孝文帝，第九代是解，解为胶西王太傅。梁启超认为，孔子十三代孙孔安国，当汉景帝武帝之时，而与老子八代孙同时，未免不合情理。冯友兰亦认为假定孔氏的人都寿短，而李氏的人都寿长，不合情理。若从孔子生年算起，至汉景末年，约四百余岁，九代则平均四十四岁，十三代则平均三十六岁。这两者都是可能的。老子长寿而有遗传性，其养生术亦可传之子孙，故老子后人皆长寿是有可能的。反之，据《孔子世家》，由孔子至孔安国，除子思年过六十，余均未及花甲而亡，内有三世年未及五十。因此老子的九代孙与孔子的十三代孙同时未足为怪。章太炎指出，魏文侯斯元年，去孔子卒才五十五年，老子之子宗为魏将是可能的（见《古史辨》第四册），更何况魏为三晋之一，早已有诸侯之势，亦可有将治军。（以上参考张扬明《老子考证》）

总之，司马迁的《老子列传》是我们讨论老子其人其书的时代的第一位史料根据，到现在为止，还没有出现新的资料和新的论据足以推翻它。由于老子是隐遁晦光的人物，有关记载很少，司马迁收集不到更多的资料，为老子立传时不得不简略从事，有的地方采取模糊的手法，但对于老子是春秋末年人、著有五千言这一基本事实还是写得清楚明白的。后世疑老的种种见解很多是没有认真研读和领会司马迁的原意而引起的误会，或者是取其一点不及其余，不能全面地对待《老子列传》。下面

我们将从多方面论证，司马迁关于老子生平及著书的记载符合历史的真实。

（二）春秋末年说的论据

1. 孔子向老子请教并接受了老子思想的影响。孔子学于老子，是道儒两派共同接受的历史事实。《庄子·天道》载，孔子“往见老聃，而老聃不许（指藏书于周室），于是繙十二经以说。”《庄子·天运》载，“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃。”《庄子》寓言十九，其具体情节当然是本着扬老抑孔的精神编造的，不可据为信史，但《庄子》所言人与事，亦非全为子虚乌有，是有所据而发挥，是深信老子与孔子为长晚辈的关系和孔子曾向老子请教的前提下构造寓言的。同时，孔门后学亦不讳言孔子学于老子，《礼记·曾子问》就有四则记载。一则记述孔子自谓闻诸老聃，论天子崩诸侯薨之祭礼；一则记述孔子从老聃助葬于巷党，遇有日食，老聃论当行之礼；三则记述孔子自谓闻诸老聃，论史佚葬子之礼；四则记述孔子自谓闻诸老聃，论三年之丧。《礼记》当是汉初的作品，《曾子问》作者把老子描述成礼学专家，如同《庄子》作者把老子描述成放浪形骸的神人一样，都是用本学派的世界观来改铸老子，^①亦不必据为信史。但《曾子问》的作者决不怀疑孔子曾求教于老子，因为那是当时社会学界公认的事实，故托其事而述己之教，以便博得人们的信任。具有道家倾向的综合家作品《吕氏春秋》，

① 世人常以老庄并称，其实老庄虽同为道家，而学说多有不同，例如老子关心社会政治，庄子则消极遁世；老子是冷静的理性主义，庄子是浪漫的艺术精神，等等，所以庄子笔下的老子，已不是原来的老子。

明言“孔子学于老聃”（《当染》），在叙述先秦学派时，云：“老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵兼”，是按老、孔、墨的顺序排列的，反映了三家的历史次序。《吕氏春秋》编著于战国末年，作者队伍集中了全国各地各派的学者，故其孔子学于老子的记述，可以代表整个学界的共识。

孔子自己没有言及老子，《论语·述而》有“窃比我于老彭”的话，马叙伦以为老彭即老子。这个问题一时不易断定。但孔子的思想确实接受了老子的影响。如，《述而》：“亡而为有，虚而为盈，约而为泰”，正是对老子思想的表述；《泰伯》记曾子语：“有若无，实若虚”，与老学精神亦很相似；《卫灵公》：“子曰：‘无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。’”无为而治正是老子政治思想的基调，孔子以舜为贤君，是他的理解，说明孔子对老子有继承有改造；《宪问》：“或曰：‘以德报怨何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”《老子》六十三章有“报怨以德”，孔子认为此提法不妥，改为以直报怨，正是针对老子的说法；《述而》：“子曰：‘三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。’”《老子》二十七章有“善人者不善人之师，不善人者善人之资”，正可以互相发明。（以上参考周少吾《老子考辨》）其他如“用行舍藏”“吾与点”等，皆为道家精神。故老子为师辈、孔子为晚生的论断，可以成立。

2. 先秦诸子多称引或本于《老子》，故《老子》不可能晚出。学界有谓《老子》成书于秦汉之际或更晚者，帛书《老子》出土，此说不攻自破，无需多说。问题在于《老子》成书能否晚于战国初期或中期。在古代的社会条件下，一种学说能够流传于世，得到许多学者的引用，决非一朝一夕之事，而要

经历相当长的过程。从先秦各家引述老子的时间推断，其书必定早出。据蒋锡昌考证，古代引《老子》最早者有四人：叔向、墨子、魏武侯，颜触。叔向曰：“老聃有言曰：‘天下之至柔，驰骋天下之至坚。’又曰：‘人之生也柔弱，其死也刚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。’”（《说苑》卷十）墨子曰：“故老子曰：‘道冲而用之，有弗盈也。’”（《御览·兵部》五十三引）魏武侯曰：“故老子曰：‘圣人无积，尽以为人，己愈有，既以与人，己愈多。’”（《战国策·魏策一》）颜触曰：“老子曰：‘虽贵必以贱为本，虽高必以下为基，是以侯王称孤寡不穀，是其贱之本与非？’”（《战国策·齐策一》）按：叔向与孔子同时。墨子为战国初期人，其卒年上距孔子之卒九十一年。魏武侯稍晚于墨子，其卒年上距孔子之卒一百零八年。颜触更晚一些，是齐宣王时人，约与孟子同时。据此，孔子同时及稍晚者已见到《老子》，可知该书必为年长于孔子的老子所作。

庄子与梁惠王、齐宣王同时，“其学无所不闳，然其要本归于老子之言”（《史记·老子韩非列传》）。申不害是韩昭侯时人，“申子之学本于黄老而主刑名”（同上）。“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”（《史记·孟子荀卿列传》）宋钘、尹文，《汉书·艺文志》有《宋子》十八篇，“其言黄老意”，而尹文又与宋钘俱游稷下，亦是道家人物。杨朱，早于孟子而为孟子所斥，《庄子》书中屡次提到杨子是老子的弟子。还有列子，《庄子》书中亦多记述其事迹。《吕氏春秋·不二》说：“子列子贵虚，陈骈（即田骈）贵齐，阳生贵己”，根据《庄子·天下》和《史记》的说法，我们还可以加上：宋尹贵宁，慎到贵顺，申子贵形，庄周贵化，要之，皆是老子之学的支脉，将老学的一个侧面作了继承发挥。这

些本于老学的学派，可以分成三大支：一支是庄子学派，把老学引向主体心灵哲学，发展了老子对宗法主义的批判精神；一支是申不害、慎到学派，把老学引向法家，至韩非而集其大成；一支是稷下黄老学派，把老学引向与阴阳思想、儒家思想相结合的道路，遂成为一种综合性的治国之术，《吕氏春秋》和《黄老帛书》（指《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古佚书）是代表性作品。这三支学派都起于战国中期，或稍早一些时候。例如杨朱、彭蒙（田骈师）、列子等人就早于孟子和庄子。据《六国年表》，郑国灭于公元前三七五年，而申不害曾为郑之贱臣，则其亦早于孟子和庄子。老学是先秦道家的总源，其余诸派都是支流，依此而言，老学一定很早就发生，至战国中期已广泛传布。既然叔向、墨子已称引老子，则老学必发生于春秋之末无疑。

3.《老子》书的时代色彩表明它形成于春秋末年。三十八章云：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”论者以为其说恰与战国时期道德论之演变若合符节，且《老子》鄙斥仁义礼学，正是对孔孟儒学的批判，故应晚于《论》、《孟》（见蒋伯潜《诸子通考》）。我意与之相反，此段恰恰具有春秋末年的时代特色，而不是战国。说得更确切一点，老子并非在论述战国道德论之演变问题，实乃站在春秋末年的历史路标处回溯整个古代社会的演变。按照老子的观点，上古社会上下无为而道德普存，无善恶之分，亦无教化之必要；中古社会纯朴已散，大道废而有仁义，表彰忠孝以救其弊；近古社会仁义也开始变得虚伪，只能用“礼”来约束社会行为，然而礼已徒具形式，常常开启祸乱之端。这正是孔子时代的特征。孔子感慨天下无道，未见好德如好色者，即

所谓“礼坏乐崩”，他要用仁德之教来弥补礼仪之失。虽然礼乐征伐自诸侯出已属无道，毕竟还以礼乐为号召。老子的话和孔子的言论，其时代特征完全一致。到了战国时代，“礼”的形式已不复存在，那就是“失礼而后力”了，如韩非所说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《五蠹》）至于老子是否批判孔孟的问题留待下文再说。

《老子》六十一章说：“大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取于大邦”，“大邦不过欲兼蓄人，小邦不过欲入事人。”“取”，聚也，大邦聚小邦，小邦聚于大邦，两者各得所欲，乃是春秋五霸时情景，其时大国以称霸为目标，虽有以灭国为能事者，但人们称赞这样的大国，它们对于小国是慑服不是占有，而且给予保护。战国时期情形不同，强国兼并弱国，以消灭为荣耀，谈不上谦下外交，无法各得所欲。而且《老子》多用“邦”字（据帛书），正与《论语》同，而《孟子》、《荀子》、《韩非》皆不用“邦”而用“国”，这正是社会由邦域氏族集团走向城域国家的反映。

还有，春秋时代虽然战争不断，但为战者讲求师出有名，或挟天子令，或扶小国危，以义为重，攻心为上，后发制人，故有齐桓公九合诸侯不以兵车，故有《孙子兵法》。楚庄王认为武（即军事）有七德：禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财，不能滥用（见《左传》宣公十二年）。故《老子》有“果而勿骄”（三十章），“兵者不祥之器”（三十一章），“抗兵相若哀者胜矣”（六十九章），“兵强则灭，木强则折”（七十六章）等言论。战国时期各国鼓励耕战，讲求富国强兵，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”（《孟子·离娄上》），其时可以说是“兵强则胜”。孟子也反战，但他只是批判兼并战争的非正

义性，并不否认兵强则胜的事实。老子所说的“兵强则灭”和“哀兵必胜”等论断与战国的实际相差太远，老子的话只与春秋时期的气氛相吻合。

（三）若干疑老说驳正

1. “《老子》反对礼，孔子却问礼于老子，两相矛盾，故书人非一”。这是把“悉礼”与“斥礼”混为一谈了。老子官为周守藏室史，掌管历代礼典图籍，当然深通礼的知识，孔子适周而向老子问礼，在情理之中。但悉礼者未必是“谨于礼者”（汪中语），恰恰相反，老子熟通礼典而后知其弊端，又鉴于礼微政衰，对于礼治丧失了希望，故而反戈一击，口诛笔伐，而能中其要害。老子回答孔子时，非但没有褒奖礼治，反而斥之为已朽之论，只提示以清静无为之道，与《老子》书的宗旨相符。在这之后，老子去官而西，隐居秦野，正表示了对礼教的厌弃。至于《曾子问》关于老子用礼的文字，乃儒者之再塑，不可为据。

2. “《老子》批判的仁义礼制，恰是孔、孟、墨的学说，故该书应成于儒墨之后”。儒墨俱道尧舜，共崇仁义礼制；但尧舜之道、仁义礼制之事却不是儒墨形成时才有的，其来已久，至孔孟形成系统的学说而已。《老子》书中只引古语，无一句提及儒墨两家和先秦诸子，因为它的时代较早。德治思想在殷代已有，至周公形成较完备的治国之道，其基本原则是“敬德保民”、“以德配天”、“明德慎罚”，同时发展出一套礼乐刑政制度。以德治配合礼治，这就是周代留下的政治遗产，孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》），他所赞美的周代文化，其主要内容即在于是。但是这一套德治兼礼治的治

国方略在平王东迁以后便逐渐出现危机，五霸迭兴，王权旁落，臣弑君、下犯上，不义之战无时不有，托礼乐以坏礼乐，窃仁义而害仁义，故诸子之学兴，皆忧虑天下而有以救世也。孔子挽救世道的方法是恢复传统德治和礼治的精神而改良它们的具体形式，用仁学正人心淳风俗，先从正君王之身始。老子挽救世道的方法是抛弃仁义礼制，实行无为而治，使社会回到原始朴素状态，故有批判德治礼治之言。孔老皆因世衰道微而兴其学，并非孔先而老后。

3. “孔子之前无私人著述，《论》、《孟》之时尚无韵文，故《老子》当晚出。”许多学者早已指出，不应先入为主地把孔子看成是开私家著述风气的第一人。孔子之同时有《孙子兵法》（孙武子），之前有《竹刑》，何以老子不能著述？而且孔子并未著述，《论语》由其后学编成。孔子之时，隐士阶层已经出现，如楚狂接舆、荷蓑丈人等，他们有文化而无政事，有条件从事著述。况且老子身为史官，熟悉典制史实，一旦离职，更可私人著书。说到韵文，其形成也许较晚，而韵诗则古已有之，《诗》便是证明。《老子》书与其说是论文不如说是诗，是哲理诗，可以归到诗的范畴，故其押韵不足为奇。其用韵近于《诗》，其简古近于《书》。

4. “《老子》书中若干语词只见于战国文献，故其书晚出。”论者举例多的词有“仁义”、“尚贤”、“王侯”、“万乘之主”、“食税”、“偏将军”等。关于“仁义”、“尚贤”，《左传》中“仁”、“义”出现多达一百多次，亦有仁义对举者，如“幸灾不仁，怒邻不义”（僖公十四年）。至于“尚贤”亦不是墨子的发明，晋文公倡导“明贤良”，孔子云“举贤才”，皆在春秋时期，只是各家尚贤的标准不同而已。关于“王侯”，《易》之叠卦上

九爻辞已有“不事王侯”，春秋之时，楚已僭号称王，《老子》中之王侯，既可指国王与诸侯，亦可指诸侯王。关于“万乘之主”，春秋末，晋楚齐秦皆为万乘之国，故《论语》有云“千乘之国，摄乎大国之间”的记载，比千乘之国更大的当然是万乘之国。主即国君。《吕氏春秋·下贤》记从臣称齐桓公为“万乘之主”。关于“食税”，论者认为征收田税始于“初税亩”（公元前五九四年），普遍推行当在战国。即以“初税亩”而论已在孔子前，何况周代早已实行十一税，即孟子所说的“彻”法。春秋无税法的论点不能成立。关于“偏将军”、“上将军”等，焦竑、魏源、易顺鼎、刘师培等人认为该章有古注属入正文，此用语系古注误为正文，去之方顺。但这样的词语很少，与原文的区别可以看得出来。

5. “《老子》抽象思维水平高，体系完整，必须在总结以往道家思想基础上才能形成，故晚出。”这里引陈鼓应的话作为回答：“思想发展进程的问题是非常复杂的。一个开创性的哲学家的思想体系之宏大、开扩和深刻性，往往达到空前的程度，而后继者因着主观与客观的各种条件，致使思想格局趋于狭义化与浅显化，……这在中外思想史上是一个通例。”哲学发展“不是呈直线上升趋势的，而是上下起伏、反复曲折的。”（《老学先于孔学》，载《哲学研究》1988年第九期）当然，我们说老子是源，庄、列、杨、稷下黄老是流，是就道家作为一个学派的存在而言的，决不意味着老学全是创新而无任何历史渊源。远且不说，东周以来，在社会激烈变动的震撼下，一些好学深思之士，已经总结出物极必反、骄奢必损、俭让有益等一系列辩证观点，成为老学形成的思想营养。例如《老子》书中就引用了古人的话，四十一章“建言有之”下“明道若昧”数语，五

十七章“圣人云，我无为而民自化”数语，六十九章“用兵有言，吾不敢为主而为客”数语，七十八章“是以圣人云，受国之垢是谓社稷主”数句，都是对前人的借鉴。《左传》隐公元年（前七二二年）郑庄公说：“多行不义必自毙，与老子“富贵而骄自遗其咎”相似；隐公六年（前七一七年）陈侯引周任之言曰：“为国家者，见恶如农夫之务去草焉，芟夷崇之，绝其本根，勿使能殖”，与老子“图难于其易，为大于其细”相似；宣公十五年（前五九七年），伯宗引民谚云：“高下在心，川泽纳汙，小蓂藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也”，与老子“受国之垢是谓社稷主”一致；《吕氏春秋·慎行》引古逸诗曰：“将欲毁之，必重累之；将欲跲之，必高举之。”《战国策·魏策》任章引古《周书》曰：“欲将败之，必姑辅之；欲得取之，必姑与之。”与《老子》三十六章类同。可知老子思想并非无根之木，其源有自。但前于《老子》者，零散不成系统；后于《老子》者，偏狭不备大体。《老子》作为道家创建之作的地位是不可替代的。如徐梵澄所说：“老子盖由洞明历史而成其超上哲学者。旷观乎百世之变，而自立于九霄之上，下视人伦物理，如当世之晓晓者，若屑屑不介意，独申其还淳还朴之道。”（《老子臆解》）。

6. “《老子》杂有庄、法、兵、纵横诸家之言，且有重见迭出之语，及不同时代之词，故系异时多人集而成之，当晚出。”这种说法表面上可以解决遇到的任何考辨上的困难，实际上把《老子》当成了杂家，从根本上曲解了《老子》。我们已经指出，《老子》不引战国诸子，而战国诸子多引《老子》，或自标本于《老子》，可见《老子》在先，诸子各从一个侧面继承发挥了《老子》。重迭之语，非关作者，乃后来流行中发生的失误。而个别战国时词语，当系注文窜入正文，可以甄别，非关宏旨。关

键问题在于《老子》书不可能成于多人之手，必为老子所自著。《老子》书以“道”为核心概念，以“阴柔”为基本特征，以“自然”为最高原则，提出一整套博大精深的宇宙论、人生论和社会政治论，结构严正，风格一贯，含蓄凝炼，正言反出，章章皆藏珠玉，段段饱蘸体验，冷静而不失慈爱，收敛而又广为发散，个性鲜明，自成一家，非哲学大师如老子者，无人能以为之。老子是座高峰，他人则为群岚，其书旁人根本无法杂凑补缀，即或高士续之，亦不能同其个性，一其风采。书中以“吾”、“我”自称，更标明是老子亲著。老子作为古代圣哲的形象，已经树立两千余年，其哲学怎么能是众手摭拾杂采而成的呢！

7. “孔墨孟不言老，故《老子》晚出。”关于孔子学老用老的问题，前文已述不赘。墨子言老，前文已述《御览》引古本《墨子》佚文，其载《老子》文曰：“道，冲而用之有弗盈”与今本《老子》“道，冲而用之或不盈”有不同。查帛书本《老子》均作“道，冲而用之有弗盈也”，与墨子所引仅句末虚词“也”字之差，故知墨子所据正是古本《老子》。又《墨子·修身》谓“功成名遂”，系引《老子》九章文。《兼爱下》“吾闻为明君于天下者，必先万民之身后为其身”，是采《老子》六十六章义。至于孟子，亦非不言老，只是不明言而已。如，《离娄下》：“大人者，不失其赤子之心者也”，此受启于“含德之厚比如赤子”（《老子》五十五章）；《尽心上》：“出则无敌国外患者国恒亡”，此受启于“祸莫大于无敌，无敌几亡吾宝”（《老子》六十九章），又：“养心莫善于寡欲”，此受启于“见素抱朴，少私寡欲”（《老子》十九章）；《尽心下》：“贤者以其昭昭使人昭昭，今以其昏昏使人昭昭”，此反用“俗人昭昭，我独昏昏”

（《老子》二十章）。于此可证孟子确实读过《老子》。论者又提出孟子辟杨朱而不辟老子，得毋杨朱在孟子先，而老子在孟子后乎？关于这个问题，朱熹的看法是：“人言孟子不辟老氏，不知但辟杨墨，则老庄在其中矣”（《朱子语类辑略》卷七）。近人唐兰认为“孟子的时候，老子的弟子杨朱学派正盛行，反把老子掩去了”（《老聃的姓名和时代考》）（以上参考张扬明《老子考证》）。杨朱为老子后学的极端派，他将老子思想中贵生轻物的观点发挥到极致，形成“唯我”论，即道家的利己主义，已经走向老子的反面，并得到广泛传布，与儒家社会本位的宗法主义理论形成正面冲突，故遭到孟子的猛烈抨击。老子的思想虽与儒家不同，但比较平和全面又关心社会国家，有与儒学相通之处，故可部分地为孔子和其他儒者所接受，且老子为孔子师，普遍受到尊敬，他未成为孟子的批判对象不是怪事。

三、老子哲学是主阴贵柔的生命哲学

老子的道德哲学精微高深，可以体认，难于表述，故“道可道非恒道”。然而老子毕竟留下五千言，用恍惚之词、形象之喻，向读者展示了他的思想，说明言虽不能尽意，非言则无以表意，只是不要以词害意而已。本章作者受启于时贤的高论，依凭着自身的体认，尝试以现代语言表述老子的意念，想着重突出两个观点：一曰老子哲学是阴柔之性的概括；二曰老子哲学是生命活力的颂歌。两者合在一起便可以称老子哲学为女性化的生命哲学。

中国古典哲学是阴阳化感的生命哲学。儒道两家皆视宇宙为一大生命，生生而不息，社会和人生则是宇宙大生命流程中

的中生命和小生命。生命的推动靠阴阳的变化，所以说“一阴一阳之谓道”（《易·系辞》），“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》第四十二章），儒家的道和道家的道，就其形而上的意义来说都是阴阳之道。他们用阴阳的对立、交感、转化、消长来说明宇宙的起源，万物的发生变化，社会的兴衰，个体的生灭。这种阴阳生命学说的建立，起始于古代的三部占卜书，即《连山》、《归藏》和《周易》。《连山》据说是夏代之占书，以艮卦为首，详情难考。而《归藏》、《周易》大约形成于殷周之际，皆以乾、坤两卦为基础形成六十四卦系列。但两书有一个重要的不同，即《归藏》重坤，《周易》重乾。据金景芳考证，《礼运》述孔子的话：“我欲观夏道，是故之宋，而不足徵也，吾得《坤乾》焉”，此即指《归藏》，以首坤次乾得名。而《周易》的排列次序是首乾次坤。老子受《归藏》影响深，孔子受《周易》影响深。（见《论老子思想》，《延边大学学报》，1980年第三期）《归藏》和《周易》经文都无阴阳之专用术语而在乾坤对用中蕴含着阴阳之道，并且出现了一者重阴一者重阳的分化趋向。我以为老子的哲学确是继承了《归藏》的路线而发展了它的重阴的倾向，孔子和儒家则继承了《周易》的路线而发展了它的重阳的倾向，从而形成老孔、道儒之间的阴阳对立和互补。老子和孔子都没有提炼出阴、阳的哲学概念，并大量使用它，但老、孔的哲学在实际上分别具有阴和阳的性质。中国哲学始终离不开儒，也离不开道，其根本原因就在它们是一阴一阳，失其一就不成为阴阳之道。对此清代学者魏源早有所见，他说：“老子与儒合乎？曰否。天地之道，一阴一阳。而圣人之道（指孔学），恒以扶阳抑阴为事。其学无欲则刚，是以乾道纯阳，刚健中正，而后足以纲维三才，主张皇极。老子主柔宾刚，而

取牝取雌取母，取水之善下，其体用皆出于阴。”（《老子本义》）

（一）女性生殖崇拜和母系氏族文化的理论升华。阴阳的实际含义，在自然界是天地，在社会人群是男女。老子哲学的阴性特点，主要表现为对女性的推崇。老子的“道”究竟是什么？论者多用近代“物质”、“精神”、“本体”等概念解释之，忘记了老子生活在两千多年以前的古代，犯了求之过新反失其真的错误，结果是欲近之而益远。其实只要了解中国原始文化的发展及其向诸子文化的过渡，老子的哲学概念及其表述方式的古朴性就不难理解了。概括地说，孔子及儒家学说是父系氏族文化的理论升华，而老子及道家学说是母系氏族文化的理论升华，孔老之学的最早源头都在原始社会。哲学脱胎于宗教，老子哲学脱胎于母系氏族的宗教崇拜，特别是女性生殖崇拜。所谓的“道”，最初建立在对女性生殖力的认知上，然后将这种女性生殖作用扩而充之，用来观察整个宇宙的创生过程，于是形成了“道”的概念。《老子》书中常用女性生殖器或母体形容道。如“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（六章）“玄牝”即女性生殖器，所谓“谷神”，用现代语言表述，即是女性生殖之神，“谷”，空谷，是女性生殖器的形象化代表物。人人都生于母亲。老子认为整个宇宙万物亦是从类似于玄牝之门中生出的，故玄牝之门成为天地的根源。宇宙的玄牝之门是生生不息、永无穷尽的，故“绵绵若存，用之不勤”。《老子》首章说：“道可道，非恒道；名可名，非恒名。无名，万物之始；有名，万物之母。”女性的生殖过程，母体是可见的，婴儿也是可见的，但生殖的力量不是某物，不可视听。宇宙的生殖过程，原初之母体不可见，因为它是非有，天地万

物可见，而宇宙的创生能力亦不可视听，无确定形象可把握。这种宇宙的原初母体和创生能力便是“道”，它没有实体性，只能通过不断的创生过程体现自身的伟大作用，故不可言说，不可名相。道虽然不具形象，却能孕育万物，故为万物之始。按：“始”字，《说文》：“始，女之初也”。《尔雅》：“胎，始也。”可知“始”的本义是女子怀孕之初，即结胎之时，婴儿从无过渡为有。推之于宇宙，无形无象之原初母体中即孕育着天地万物的萌芽，故曰“无名，万物之始。”结胎既成，初无分化，五官五脏四肢渐次萌生形成。推之于宇宙，由无成有，初为混沌，天地万物渐分而生成。人之胎珠，宇宙之混沌初体，皆可为有，遂以名之，而为后来人物之源，故曰“有名，万物之母。”老子形容道之生物，喜借用女性、母体一类词语，皆因其宇宙论受启于女性生殖过程。“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗”（四章），“冲”，虚空。“道冲”是形容道体虚空，受启于女性生殖器的中空特征。我国佤族地区有称作“司岗里”的“出人洞”，当地传说人类都是从这个洞中走出来的。出人洞是放大的女子性器官。其特征是“冲”，而能源源不断地生人。但毕竟女子之生子有限，而道之生物无穷，故云“用之或不盈”，其渊深之妙，含藏之富，成为万物的宗祖。“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（二十一章）“恍惚”，似有若无。“窈冥”，深远暗昧。“其中有象”、“其中有物”，在有若无之际，蕴含着形象事物，虽非现实的存在，而有潜藏的存在。“其中有精”，其中含藏着生命的微小原质。这一章明显是借用女性的生殖来描述宇宙的起源。任何个体的人，本来是不存在的，他之所以能从无中诞生出来，皆因母体具有创生的能力，含有下

一代生命的原质。推而论之，现存的天地万物本来是不存在的，之所以能够陆续出现，就在于非有的原初世界里，本来就含有现存世界的种子或原质或因素，所以“无”才能过渡到“有”，形而上之道才能转化为形而下之物。“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”（五十二章）这又是用女性生殖原理来说明道与万物的关系及得道的重要性。道与万物是母子关系，得其母方能知其子。这里的“天下有始，以为天下母”，即是首章中的“有名，万物之母”。

那么老子的“道”究竟是无呢？还是有呢？可以说在有无之间。从历时上说，无在先，有在后，无中含有，道即是含有之无。从共时上说，道有体用，道体为无，道用为有，道是体用一元、有无结合的。首章所说的“无名”指作为万物之始的非有的原初状态，所说的“有名”，则指混沌未分之存在，万物所从出者。“故恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其徼”，是说保持无欲清静的心境，方能观照道的玄妙本性；保持追求与思虑的心境，方能考察道的分化发展。“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”两者指无名与有名，道是无名与有名的统一，深奥不可测度，故谓之玄；太深远太精妙，故谓玄之又玄。宇宙之神奇变化皆由此而生出，故谓众妙之门。第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”这里说的先天地生的混成之物，即指宇宙初生、尚未分化时的“有名”世界，是无向有过渡的最初阶段。因其混一，故云“独立”；因其入有，故可强为之名曰道曰大。第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这里所说的道是指“无名”之道，即最早的

非有世界。道所生出之“一”指独立而不改的“有名”的混沌世界。“一生二”，是指混沌世界分化出天与地。“二生三”，是指天地交合，阴阳二气相激荡而生成冲气，即和气。帛书《老子》甲本“冲”作“中”，冲气即中和之气。“三生万物”，和气通过不同的途径形成天下各种事物。以上都是从历时上讲道是无与有的统一。归结起来就是一句话：“天下万物生于有，有生于无。”（四十章）。第十四章：“视之不见名曰微，听之不闻名曰希，搏之不得名曰夷。此三者不可致诘，故混而为一。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，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”这是从共时上讲道体的超形象性。王弼对此深有所得，其注文曰：“无状无象无声无响，故能无所不通，无所不往”，又曰：“欲言无邪？而物由以成；欲言有邪？而不见其形，故曰无状之状、无物之象也。”又曰：“无形无名者，万物之宗也。”按照王弼的理解，有以无为本，万物以道为本，可以说道是万物的深层本质，万物是道的外在表现，道与万物是本质与现象的关系，而本质是不能被感知的。三十四章说：“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主。”这里强调“道”的自然本性，万物的生成仰仗于道，但是“道”并非有意志力和占有欲的上帝，它自然而然地生物养物，不受任何欲念的支配。这即是三十七章所说的“道恒无为而无不为”，道不妄为不强求，顺乎自然，而万物自生自长自成，各安其性，各得其所。道是在无形之中生养和成就万物，这是一种暗含的没有痕迹的内在作用，故六十二章云：“道者，万物之奥。”

到此为止，道的原初性、无形象性和内在性已经得到说明，但我们似乎还不能满足。道还不止是宇宙原初状态和万物的普

遍本质。老子论道，不单在于它的无形无象，更在于道能无中生有；不单在于道规定着万物的本质，更在于道能促使万物健康地生长发育。如果道仅是万物的内在本质，那么宇宙无物而无道，无时无道。但《老子》书中却讲“得道”、“失道”（三十八章），“有道”、“无道”（四十六章），就是说有失道之物，有无道之时。第三十九章说：“昔之得一者”，“一”指道，有“混而为一”（十四章）、“圣人抱一”（二十二章）为证。下面讲得一者如何，失一者如何，可证老子的道，虽然无形无象，却没有广泛到“无所不在”、“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”（《庄子·知北游》）的程度。我以为老子的“道”是指宇宙的总源泉和总生机，是创生的能量，不是被创生的物体，是发展的动力，不是发展着的万有。“道”意味着不断地创造，蓬勃地发展，它是内在的永恒的活力，得之者生，失之者死，顺之者昌，逆之者亡。我们看这个世界，它来源于一个统一的非现存世界，不靠上帝鬼神，不靠其他任何外力，自己在不停地运转，不停地分化，不停地催生，不停地向前，它的动能是自己所固有的，用之不尽的。这种动能即是道。不能说它有，它是非物，无形无象，看不见摸不到；又不能说它无，它的力量伟大，赋予万物以生命，人们时刻能感受到它的存在。这是老子观察女性生殖功能所受到的启悟，他把“道”看成是生养天地万物的自然母体的造化之力，正是这种永恒的自然的力量造就了一个五光十色的生气勃勃的世界。这个世界中每一件事物的正常存在和发展，都是禀受了道的一部分活力，失去了活力，就要趋向衰亡。我们用这样的观点再来看三十九章，就容易理解了。该章说：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。其

致之也，谓天无以清将恐裂，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。”道既是总源泉总生机，天地万有要健全地存在并发挥作用，必须从道那里获得应有的生命力，并能保持它。“万物得一以生”这句话概括了道的生生作用，天之清，地之宁，神之灵，谷之盈，侯王之正，皆是它们正常的生命形态，皆因内含着生机。推而言之，万物失去生机便会瓦解毁坏，天将崩裂，地将震溃，神将止息，谷将涸竭，侯王将倾危。由此可知，得道与生命连在一起，失道与衰亡连在一起。

“德”是什么？德是万物禀于道而获得的一部分生命活力，故德即物性。王弼说：“德者得也，常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也；何以尽德？以无为用。”（《三十八章》注）可知德与道不可分，一物之本性，从来源上说是得道的结果，从现存形态上说则是成德之性。五十一章说：“道生之，德畜之，物形之，器成之。”这句话是讲形而上之道下落为形而下之物的过程。道给予万物生命，德规范万物本性，物形状万物体态，器成就万物功用。而“万物莫不尊道而贵德”，何以要贵德？德既是物之含道之性，必是其初禀时真朴之性，不受沾染，未加修饰，圆满无缺，这样的德又称为“朴”，在人，称为“玄德”。有德之人是人间未丧失道性者，老子用婴儿为比喻加以形容。十章说：“专气致柔，能如婴儿乎？”二十章说：“沌沌兮，如婴儿之未孩”，五十五章：“含德之厚，比于赤子”。这种比喻亦带有母系氏族文化的痕迹。母系社会尊重妇女珍爱儿童，这已为考古学所证实。对婴儿如此赞美，如此细微描述（“骨弱筋柔而握固”、“终日号而不噍”等），非重于母性之人不能为也。儿童是人生的天真时期，母系社会是人类的

童年时期，在老子心中都留下极美好的印象，所以时时回顾，并用来表述自己的物性观和人性论。孔子就没有这样的比喻。孟子的“赤子之心”，李贽的“童心”说，皆是受到老子的感染而后才有的。

老子所理想的社会是“小国寡民”的社会，是向后看的复古主义，这是大家都公认的。可是这样的社会更接近上古的哪一种社会形态？老子复古要复到什么历史阶段上去呢？我们且看八十章的描绘：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。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。”这样的社会已经以锄耕农业为重要经济基础（不是狩猎或游牧，故“民重死而不远徙”），但生产工具还是石器（不用“什伯之器”），不用文字（记事“结绳而用之”），没有战争（不陈甲兵），社会组织以村落为单位相聚而居，没有更广大的联合体（“邻国相望”而“不相往来”），社会生活安宁和谐，没有对抗和争斗（“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”）。这样的社会，非母系氏族社会而何？根据考古学提供的资料，我国仰韶文化是典型的母系氏族文化，半坡与姜寨遗址又给我们具体提供了当时氏族村落的某些生活方式。其时生产资料公有，氏族成员共同劳作共同消费；女性在社会生活中起主导作用；人们的行为靠习俗和宗教来维持，彼此间的关系是平等互助的；使用磨制的石器和骨器，制陶业发达；在陶器上发现刻划符号，但无正式文字；生产与生活以氏族村落为单位，人数不多；农业和家畜饲养业已较发达，辅以采集和狩猎。老子的“小国寡民”社会，与仰韶时代的氏族村社，就其基本特征而言，十分近似，而与考古发掘中发现

的和传说中的父系氏族社会不同，更与后来夏、商、周三代的礼制等级社会相距甚远。中国以龙山文化为代表的父系氏族社会，虽然在生产资料公有、男耕女织、风气质朴等方面与仰韶时代相同，但是私有制已经萌生，出现了男女的不平等和财产的贫富分化，原始的纯朴性已开始受到损害。传说中的黄帝炎帝至尧舜时代，大致是父系氏族社会时期，氏族联合为部落，部落联合为部落联盟，规模较大，常发生部落之间的战争，有较大规模的迁徙。这些都与老子的理想不合，所以老子从不提及尧舜等儒家理想的圣人。母系氏族社会是原始社会最典型的形态，一旦父权确立，社会就开始向私有制过渡。老子的理想国是以母系氏族社会遗风为蓝本建构而成的。十七章说：“太上不知有之，其次亲而誉之，其次畏之，其次侮之。”最好的时代，人民感受不到政权的压力，人民做他们想做的事情，成功了不认为是领导者的恩赐，因为上下没有等级，这只能是母权制时代。次一等的时代，人民拥戴他们的领袖，感谢领袖的丰功伟绩，人民时刻感受到领袖的巨大权威和作用，这是指父权制时代，在中国传说中便是尧舜时代。再次一等的时代，人民敬畏他们的君王，因为予夺生杀大权掌握在君王手中，普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣，这是一个家天下的时代，不过人民在畏懼之中还存留着敬重，承认君王的高贵，这相当于中国夏、商、周三代的兴盛时期。最糟糕的时代，君王丧失了人民的信任，无德无威，天下大乱，贵贱易位，上下失序，这正是老子所处的春秋末年的情形，周天子的统治已经名存而实亡，人们所重在霸业。老子所了解的古代史多少与实际的情形相吻合，他想回归的美好社会，正是母系氏族社会。第三十八章称为“上德”的时代就是“太上不知有之”的时代，称为“下

德”的时代就是“其次亲而誉之”的时代，两种说法是一致的。

总之，要理解《老子》，必须找出它与上古文化的联系，而这种联系不象儒学上承夏、商、周三代特别是上承周代文化那样明显，但这种联系是存在的。《老子》所上承的主要不是三代文化而是原始文化，特别是母系氏族文化。魏源说：“删书断自唐虞，而老子专述皇坟以上。”（《老子本义》）这种上古文化在原始社会解体以后，并没有完全消失，它的氏族组织形式得到保存，它的文化以民俗民风和传说的形式多少流传下来，并且积淀在人们的智慧之中。当父权制社会发展出宗法等级私有制度并且显露出种种难以克服的病态以后，一部分士人由于对现实不满而产生对远古社会的倾心和向往。儒家总想回到尧舜的时代，亦即父系氏族社会的兴旺时期。孔子所理想的“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）及“四海之内皆兄弟”的社会，《礼运》所描述的禹以前的“天下为公”的“大同”时代，都近似于原始社会后期的父权制时代，带有男性中心的色彩，故云“兄弟”，故云“男有分，女有归”。而老子回归得更远，他要恢复最纯朴、毫无私有观念的原始社会，即母系氏族社会。当然，无论孔子、儒者，还是老子，都只能对原始社会有朦胧的观念和简略的追忆，他们都用当时的眼光把原始社会过分美化了，他们的理论加工和修饰，不能不带有后来时代的色彩，但他们理想蓝图的原型，还是可以看得出来的。找到老子思想的最初原型，对于正确把握老子的理论和基本概念，至关重要，许多抽象程度很高的范畴的真实含义，由此可迎刃而解。老子的思想当然也是对三代以来社会历史经验和生活智慧的总结，这是毫无疑义的；不过其偏重阴性的特点，却需要从原始母性文化的源头上予以说明。论者有以夏代文化为

老子思想的渊源，并考出夏人尚黑，尚忠信，尚慈，尚俭，尚水，尚愚朴，恰与老子所尚相一致，故两者之间有着承继关系。^①此说颇有创见，但夏代文化面貌目前尚不很清楚，而“忠信”、“慈”、“俭”非夏代文化所独有，我们亦可以承认夏文化为老子思想的上流之一，但它不是源头，不过其中保存了比殷周两代更多的古朴成分，而为老子所承接。

（二）女性智慧和美德的理论升华

台湾学者吴怡说：“中国哲学上有两本运用女性之德的经典之作，一本是《易经》，一本是《老子》。《易经》只用了一半，而《老子》彻头彻尾都是女人哲学。”^②我想略作些修正：《易经》虽讲男女，但以男德为主，推崇阳刚之性，故为孔子和儒家所推崇；而《老子》确如吴怡所言，是真正的女性哲学，它推崇的是阴柔之性。

女性占人类的一半，以其特有的智慧、韧性和慈爱，养育着一代又一代，使人类得以正常地繁衍和发展。在初民社会，女性不仅在人口生产上，而且在物质生产和社会生活中发挥着主导作用，那是女性最光辉的时代。进入父权制社会以来，男性压倒了女性，社会政治、经济、军事及文化生活均以男性为中心，女性的智慧和美德被男性的光芒所遮掩，人们习惯于用男性的愿望和处事方式来改造社会，女性成为男性的附庸。然而实际生活表明，男性的智慧有巨大缺陷，若不用女性的智慧加以匡正，就会出现许多失误和灾难。因此，尽管社会生活和习

^① 见王博《老子与夏族文化》，载《哲学研究》1989年第一期。

^② 《中国哲学的生命和方法》，台北东大图书公司，1981年出版。

见上不能摆脱轻视女性的传统，但有头脑的思想家都不能不或多或少地吸收女性的品格，用于人生和世事，形成阴阳并重乃至重阴的思想。老子是自觉意识到男性智慧的弱点和重新发现女性智慧和品德的伟大作用的第一位哲学家，他正是由于着重提炼和发挥了女性之德，才形成了具有鲜明个性的主阴哲学，创立了贵柔守雌的道家辩证法体系，对中国哲学的发展，作出了特殊的贡献。

与男性相比，女性的心理和生理特征是温顺柔和、谦虚文静、慈爱多情，同时又坚韧耐劳、生命力顽强。在长期的贫困和备受压抑的社会生活中，妇女又养成俭朴和不争的性格。中国妇女一向勤劳质朴，为男性和下一代作牺牲性地服务，含辛茹苦，承受着社会和家庭的各种不幸，温暖着亲人，陶冶着男性，在无形之中为社会和民族的生存发展起着不可估量的巨大作用。老子哲学在很大程度上是上述女性品德的哲理化，是把女性所特有的属性升华为一般性的思想原则，他的一系列基本概念都与女性有关。

1. “柔弱胜刚强”（三十六章）。重阴柔而轻阳刚是老子哲学的主要特质之一，而阴柔正是女性的最显著的特征。第二十八章说：“知其雄，守其雌。为天下谿”，老子深知雄强的表面力量，却安于雌柔，因为雌柔的地位虽低，却可以作为天下的涧谷而有不尽的含藏，从而在实际上比雄强更富有生命力。这是从女性的伟大力量中得到的启悟，“雄”、“雌”术语的使用便是暗示。老子又考察了人与草木的生长过程，七十六章说：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”他发现生命体的旺盛时期都柔软而富于弹

性，其衰亡阶段都僵硬枯槁。所以坚强与死亡相连，柔弱与生命相连。这里的“坚强”是外强内干，实际上是脆酥；“柔弱”是外虚内实，实际上是柔韧。老子极推崇水，第八章说：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”第七十八章说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”水的特点，一是柔弱，二是善利万物，三是不争，四是力量胜过刚强者，正能体现阴柔之美，故老子用以比喻道与德。女性、青春之生命体、水，都是在柔软的形式下，包含着内在的强大活力，化解刚性冲击的深厚能力，表现出阴柔之性的优势，故为老子所赞美，并且从中概括出普遍性的结论：“柔弱胜刚强”。这个“弱”字并非软弱，而是韧性，是深层的持续不断的生命力和创造力，故第四十章说：“弱者道之用”，道的作用是通过阴柔的方式来实现的。《吕氏春秋·不二》说“老子贵柔”，一个“柔”字点破了老子哲学的特质。

2. “生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章），老子称此为玄德，即内在的崇高德性。类似说法又见于二章、十章、三十四章。这样的德性在女性身上有最充分的体现。一般说，男子有一种天生的占有欲和支配欲，进入父权制时代以后，君权、族权、夫权更是无限膨胀了男性统制女性和下属的欲望。女性则相反，有一种天生的贡献精神和服务精神，作为母亲，孕育与抚养儿女，这本身就是一种自我牺牲和奉献；操持家务，准备吃穿，维持着全社会正常的生存和延续。但是多数母亲把养儿育女、家庭服务当成义务和习性，并从中体验着天伦之乐，不想去支配和统治受她们衣养的亲人，所以获得了“慈母”的美称，这就是“衣养万物而不为主”（三十四章）的“不争之德”（六十八章）。老子认为一个理想的圣君也应该具有这种女性的

玄德，培养服务精神，消解权力欲和私有欲。

3. “一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（六十七章）。老子称之为“三宝”，认为“慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。”这三大美德皆来自女德。母性对子女的爱既深厚又细微，为了下一代的成长，可以忍辱负重，不怕任何艰难困苦，此即“慈故能勇”。妇女有油盐柴米之责，养成精打细算、量入为出的习惯，使有限的经济收入发挥更长期更多样的作用，此即“俭故能广”。女性谦逊居后，不愿抛头露面，以默默奉献为荣，而能受到人们发自内心的尊敬，成为男人心理上和事实上的一种重要依托，此即“不敢为天下先，故能成器长”。老子认为治理一个国家亦应有慈爱之心，勤俭之性，谦和之德。

4. “处无为之事，行不言之教”（二章）。这也和女性的处事方式有关。一般说，女性不易冲动蛮干、胡作妄为，而能顺物之自然而为之，尤其表现在对儿女的养育教化上，总是有极大的耐心，靠潜移默化的方式和本身的模范行为，来陶冶孩子的性情，使之成熟，很少有男子那样恨铁不成钢的急躁行为。这就是“处无为之事，行不言之教”。第六十章说：“治大国若烹小鲜”，若不是细微观察了妇女的烹调之务，不会有此生动的比喻，它形象地说明了无为而治的原则。老子的无为，决非无所作为，而是不私为，不妄为，要出于公心，按照事物的自然本性，因势利导地去做，无形中便会得到成功。故六十四章说：“辅万物之自然”，“辅”字既说明有所作为，又说明要顺自然之性而为，“自然”与“无为”是连在一起的。事实上老子非但不是无所作为，他的真正目的正是通过顺性而为来达到成就一切的普遍性目标，这就是“道恒无为而无不为”（三十七章）。

5. “见素抱朴”（十九章）。二十八章说：“恒德乃足，复归于朴”。三十二章说：“朴，虽小，天下莫能臣”。三十七章说：“镇之以无名之朴”。“素”为未染色之丝，“朴”为未雕凿之材，素朴乃未经扭曲、未事修饰的自然本性。老子提倡返朴归真，无论是自然界，还是社会，以及人性，都应去掉刀削斧凿的痕迹，分裂争斗的恶态，和浮华虚伪的外衣，回到天然淳真的状态。人的纯朴又称为“愚人之心”，即没有智巧欺诈。这样的敦厚天真心态，在妇女儿童的身上要比男性成人多得多。男性长期处在社会生活的中心位置，见多智广，同时也容易沾染各种不良恶习。妇女儿童有较多的素朴性，又常常受到各种非议的伤害，所以时至今日，仍旧需要保护妇女和儿童。

6. “重为轻根，静为躁君”（二十六章）。老子特重静德，十六章提出“致虚极，守静笃”的养性原则，要人们克服私欲和外界的种种干扰，使心境达到虚怀若谷和清静淡泊的状态，只有这种状态才能培植生命的根基。因为万物皆以静为根本，都向着“静”作复归运动，故云“夫物芸芸，各复归其根，归根回静，静曰复命”，“复命”是回复到万物所由生的本初状态，与生命的总源泉——道相会合，从而获得永恒的存在。四十五章又说：“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”“清静”与“无为”连在一起，清静才能少私寡欲和明智无蔽，清静才能镇定自若，处变不惊，收到以静制动、无为而无不为之效。六十一章说：“牝常以静胜牡”，可知静德是女性的属性，是女性超越男性的重要凭借。《周易》坤卦《象辞》云：“坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨”，《文言》云：“坤至柔而动也刚，至静而德方”，又说“地道也，妻道也”，把至柔至静看成坤德，而坤德即是地德，即是女德，以其至柔至静而能厚载容物。但《文

言》认为“坤道其顺乎，承天而时行”，从属于乾道；而老子以坤为主，以静为本，两者有所不同，以静为坤德则有所同。

女性在处理与男性的关系和社会家庭事务上确有其特点和优点，对于生硬的行为往往不是采取硬碰硬的态度，而能避其锋芒，弱其来势，镇之以朴，化之以情，委曲求全，以柔克刚，也往往收到出人意料的效果。推之于治国用兵，便产生了“曲则全，枉则直”（二十二章），“去甚、去奢、去泰”（二十九章），“将欲取之，必固与之”（三十六章），“我无为，而民自化”（五十七章），“抗兵相若，哀者胜矣”（六十九章）等战略策略思想，推之于修身养性，便形成了“专气致柔”（十章），“少私寡欲”（十九章），“知足不辱，知止不殆”（四十四章），“塞其兑，闭其门”（五十二章）等处世箴言。老子把女性的智慧、经验和美德，融入自己的哲学体系，使之升华，扩展为一般性哲理，从而形成了老子哲学主阴的特质，这是女性哲学的一大成功。

（三）深层世界的发现与逆向思维的运用

现实世界是个阴阳对立统一的世界。阳表示显露的前进的主动的正面的有形的刚强的方面，阴表示潜藏的后退的被动的反面的无形的柔韧的方面。一般人囿于生活的经验和狭隘的眼界，比较多的注意了世界的外在的正面的有形的方面，儒家受男性主义的支配，也着重强调了世界的前进运动和刚健之性，亦即它的阳性。老子的功绩在于他在有形的世界的内部和背后发现了一个无形的世界，这个无形的世界存在于事物的深层，其情形往往与有形的世界相反，但它却更重要更根本，更具决定性的作用，而为常识所不能把握。这个无形世界并非一孤立的

存在，它就是世界的阴性，老子哲学的任务是发掘和阐述阴性的特质与价值。

上文已经说过，道是有与无的统一，道体为无，道用为有。一般人只看到有之用，而不知道“有”之用须以“无”为体。故老子强调“有无相生”（二章），又进而指出：“天下万物生于有，有生于无”（四十章）。“有生于无”既可有宇宙发生论的意义，也包含着体用论的意义。“无”落到形而下的领域，便指空间。不论“无”的含义如何，它的共同点是无形无象。为使人们明白“无”的重要性。老子借用具体事物为喻。第十一章说：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”车、器、室皆因形成了特定的空间方有其特定的作用。老子看到空虚不等于零，有形之物都离不开无形之虚，而后才有其价值，于是老子得出了“有之以为利，无之以为用”的一般性结论。这句话王弼注解得好，他说：“有之所以为利，皆赖无以为用也。”世上的事情多类此者。第四十一章说：“大音希声；大象无形，道隐无名”，王弼注云：“物以之成，而不见其成形，故隐而无名也”，此即是说，五音之成赖于希声之大音，众象之成赖于无形之大象，亦是有以无为本的实例。推而广之，在无为与有为的关系上，无为为本，有为为用。第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”通常人们只看到仁爱的好处，岂不知正是天地的自然无为，才成就了万物的生长繁衍，圣人的无为而治，才成就了百姓的自然发展；若是天地有意于仁，必不能遍仁，圣人有意于爱必不能遍爱，故无为方能无不为。通常人们喜欢居前，积财，争功，亲仁义，美忠孝，尚智巧，逐于强力，厚于生生，依于法令。老子认为这

些都是本末倒置，其结果必然是走向愿望的反面，欲益之反害之；未若居后，节俭，不争，尚朴，处无为之事，行不言之教，这才是守母归根之举，而能真正获得成功。表层的现实与深层的真理总处在矛盾的状态，老子认为他的责任就是指出这种矛盾，揭示事物深层的本质，使人们能够透过有形的显露的世界去把握无形的内藏的真理。

老子将道体与道用的辩证关系概括为“反者道之动，弱者道之用”（四十章）。这句话词约而义丰，简单地说，就是生活的真理存在于对立的相互依存和相互转化之中，大道的现实功能依赖于柔弱的阴性而发生作用。在这样一种主阴的辩证的世界观指导下，老子形成了自己独有的逆向思维模式，其特点在一个“反”字上，看重事物反面的性质，善于在对立之中思考问题和解决问题。有以下几种主要情况：第一，相反相成。看起来完全对立的事物，实际上是相得相依的。如：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”（二章），这是一类共时存在的矛盾，失去一方则另一方即不存在。第二，正言若反。事物的本质与它的现象是矛盾的，所以要用否定性的术语来表述它的肯定性的内涵。如：“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷”，“众人皆有以，而我独顽且鄙”（二十章），“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，广德若不足，建德若偷，质直若谗，大白若辱，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名”（四十一章），“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”（四十五章），“信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善；知者不博，博者不知。”（八十一章）这种正言若反的表述方式，比一般地正面表述，更深刻地揭示了所肯定的真理的高层次性和真理的内在性。第三，物极必反。一

物之中包含着否定性的因素，当该物发展到极点时，否定性成分变为主导，该物便转化为自身的反面。如：“金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎”（九章），“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨”（十二章），“企者不立，跨者不行。自见者不明，自是者不彰。自伐者无功，自矜者不长”（二十四章），“甚爱必大费，多藏必厚亡”（四十四章），“天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，邦家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有”（五十七章），“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，“正复为奇，善复为妖”（五十八章），“民不畏威，则大威至”（七十二章），“兵强则灭，木强则折”（七十六章）。老子发现，否定在事物发展和转化中起着决定性的作用，否定是内在的，当事物的发展失去控制时，否定便要逞其威风。第四，由反入正。既然对立事物总是向着自己相反的方向转化，那么为了达到正面的目标，就必须从反面入手，走迂回的路。如“圣人后其身而身先，外其身而身存”（七章），“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得”，“夫唯不争，故天下莫能与之争”（二十二章），“以其终不自为大，故能成其大”（三十四章），“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之”（三十六章），“道恒无为而无不为”（三十七章），“天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大”（六十三章），“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”（六十四章）。以上由反入正的一系列命题，形成老子的行为策略思想，其核心就在于从积极的方面正确运用事物转化和否定原理。第五，防正转反。如果说上一条是通过主观努力促使事物朝着有利于人的方向转化，

那么这一条就是通过主观努力防止事物朝着不利于人的方向转化。如：“多言数穷，不如守中”（五章），“持而盈之，不如其已”，“功遂身退，天之道也”（九章），“圣人去甚，去奢，去泰”（二十九章），“果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强”（三十章），“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”（三十八章），“贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不穀”，“不欲琤琤如玉，珞珞如石”（三十九章），“知足不辱，知止不殆，可以长久”（四十四章），“圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀”（五十八章），“治人事天，莫若啬”，“是谓深根固抵，长生久视之道”（五十九章），“慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过”（六十四章），“圣人不病，以其病病；夫唯病病，是以不病”（七十一章）。老子已经看到，事物转化是有条件的，如果能主动接纳它的否定因素，进行局部的及时的不断的自我否定，不使自身的行为失去控制，那么就可以使事物的否定性转化在自身内部进行，不会引起根本性的变化和整体的丧失，这就是一种改良的辩证法。这种辩证思想形成老子行为策略的另一个侧面，并且成为他的养生论的重要依据。第六，消解矛盾。对立双方相比较而存在，假如双方一利一害，就不能只想存其利而去其害，根本的解决办法是取消这组矛盾存在的条件，把事物推向一个更高的发展层次。如：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，恒使民无知无欲”（三章），“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（十三章）“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣”（十八章），“绝圣弃智，民利百倍；

绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”，“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”（十九章），“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解”（二十七章），“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地”（五十章），“善建者不拔，善抱者不脱”（五十四章），“塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘：是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱”（五十六章），“圣人云：‘我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴’”（五十七章），“古人之善为道者，非以明民，将以愚之”（六十五章）。老子看到文明社会里善恶并存，是非相依，福祸为邻，纷纷扰扰，无时而宁，治之而愈乱，防之而益危。他认为根本问题是人类丧失了真朴之性，逐于外物而不能返本。所以他提出了一套取法于大道和自然、超出世俗和时代的根本治理办法与养生之道，其要就在“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”十二个字，并且要从统治者做起，以纯朴之身教影响社会，此即是为无为而治，使社会回到原始自然状态。就个人养生而言，其要在于避开生死是非之地，否则将穷于应付而不能周备。老子所提出的根本解决办法当然是不实际的，但他发现了文明社会的异化现象，并希望对社会进行根本性的改造，以实现人性的复归，则是具有重大意义的。第七，返本归初。事物的运动，最终都要回到当初的出发点，而这个出发点就是清虚渊深的大道。第十六章说：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明”，“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”。老子认

为天下之物，其运动特点是“复”，即向静态复归，因为有起于虚、动起于静，所以万物最后必归于虚静，然后方能得到性命之常。人而如能知此殊涂同归之理，则必能包容而无所不通，合于自然，同于大道，则可持久而无害。第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”这里说的是“道”的循环运动，道生化出天地万物，周遍无所不至，宇宙的发展距离原始状态越来越远（“逝”、“远”），最后总还要返回到本初状态。人从生到死是一种复归，老年有复归于儿童（心理上）的趋向。社会发展有在高层次向原始社会复归的趋向。地球、太阳系、银河系都有死亡的结局，复归于初。任何事物的运动过程都是宇宙大生命中的一个暂短的阶段，故云“飘风不终朝，骤雨不终日”，“天地尚不能久，而况于人乎？”（二十三章）只有“道”即宇宙的总生机总源泉，才是永恒不竭的。

老子深知，自己所体认的事物的内含真理，和逆向思维所把握的深刻的辩证运动规律，以及用“正言若反”的方式所表述的一系列主阴的哲学命题，往往与常识的见解恰相反对，而为多数人所不理解，甚至为部分人所嘲讽，故为之感慨。俗人都自以为很聪明，老子却自称“愚人”，自谓“顽且鄙”。然而老子的哲理决非“虚言”，而是若愚之大智慧，社会与人生所须臾不能离开的真理，初看似觉乖违，细想乃知合于实际，人们日用而不知，逆之则招损。故七十章说：“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵。是以圣人被褐而怀玉。”时至今日，老子的思想仍在发生着积极作用，同时也常常受到误解和曲解，

就是因为它内含着真理，而在形式上与常识发生冲突。

（四）生命深度与厚度的化炼培植

老子不仅把人的生命看成一个自然的运动过程，而且也看成生命主体按照天道的法则不断完善自身的过程。炼养生命的深度和厚度，是老子哲学的重要内容，概而言之，可以分为以下几个方面。

1. 在德性上要培植主体的质朴性、内含性，加强担待力和回应力。老子认为人性应当质朴厚重，保持婴儿般的天真，虚心以待物，含蓄而不外露，包举天下而不居功，应物而不累于物，成物而不自居其劳。八章：“心善渊”，十五章：“敦兮其若朴”，“旷兮其若谷”，十六章：“致虚极，守静笃”，十九章：“见素抱朴，少私寡欲”，二十章：“沌沌兮，如婴儿之未孩”，二十六章：“重为轻根”，二十八章：“为天下谿，常德不离，复归于婴儿”，“为天下谷，常德乃足，复归于朴”，三十四章：“衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大”，三十八章：“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”，四十五章：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷”，五十五章：“含德之厚，比于赤子”，六十七章：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”，七十七章：“孰能有余以奉天下？唯有德者”。这些德性，归纳起来就是：朴实、清静、谦虚、无私、厚道。为此就要清心寡欲，不尚浮华，“被褐而怀玉”。庄子说：“嗜欲深者其生机浅”，诚哉斯言！是为真知老子者。

2. 在智慧上要提高主体的透视力和灵活性，不为现象和假象所迷惑，不因变化多端的环境而被动，博大精思而不可测度。

十五章说：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识”，形容得道之人包藏着无穷的智慧和智慧。这种智慧高出一一般常识，是洞察宇宙变化大道的大智大明，故云：“知常曰明”（十六章）。这种智慧不是主观偏见，故云：“不自见故明”（二十二章）。这种智慧既能知人，更可知己，故云：“知人者智，自知者明”（三十三章）。这种智慧能于细微处见知事物的变化，故云：“见小曰明”（五十二章）。这种智慧是按世间事物的本来面貌去认识事物，故云：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。”这种智慧反对巧诈而以朴拙为智，故谓“玄德”，“玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺”（六十五章）。这种智慧不能靠增加外界的知识来获得，而要靠直觉的体认和潜意识的开发，故云：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。”（四十八章）又云：“涤除玄鉴”（十章），使心灵深处明彻如镜。只有冥心观照才能体察宇宙的生命之源和生命之机，而使主体获得“虚而不屈，动而愈出”（五章）的无穷智慧。这种智慧使人不局限于一事一时，不计较于小是小非，“玄同”万物而又不丧失自我，智欲圆而行欲方，故云：“圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀”（五十八章）。这种智慧使生命主体获得了极大的适应性、超越性和预见性。

3. 在作风上要形成主体的韧的精神，或者说是顽强的意志力，以便应付各种危险和艰苦。老子所说的“柔弱”，是指生命活体的回弹性和后续力，这是生命力旺盛的重要标志。老子歌颂水，水不怕强力的撞击和分割，故有“抽刀断水水更流”的诗句，反过来水可以无孔不入，无物不淹，连续不断，故七十八章说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”柔软的小草，抗风能力远胜于高大的乔木；弱小而顽强的

军队，可以打败强大而横暴的军队。故七十六章说：“兵强则灭，木强则折。”社会生活里经常有这样的经验，为了全局必须含垢忍辱，为了前进必须暂时后退，为了达到目标必须走崎岖不平的路，这就是四十一章所说的：“明道若昧，进道若退，夷道若颡”。有了这样的精神准备，就可以对各种复杂事变应付自如，而不会为突然的祸患所吓倒。老子所说的“不敢为天下先”，含有后发制人以逸待劳的思想，从正面去理解，就是保持后劲，不计较暂时的利害得失，只为取得最终的成功。生命主体应当变外强中干为外柔内实，对外部的打击有较大的承受能力，以“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（四十三章）的精神，去从事于有益于社会的事业。此外，还要进行自我控制力的锻炼，“胜人者有力，自胜者强”（三十三章），“自胜”是说要善于克制自己的私欲和冲动，自如地调节心理，使之平衡，保持良好状态，这才是真正的强者。

（五）生命长度与广度的延申拓展

所谓生命长度是指生命活力的强化和延续，此即养生问题。所谓生命广度是指生命主体对其他生命的关注，此即济世问题。

养生论是老子哲学的重要内容，着重阐述如何保性养生以达到健康长寿。其要点如下：

1. 隐身避祸。老子认为社会政治处处有风险，善摄生者当避之以求全生。第十三章说，受恩宠（做官）和受辱（贬抑）都是人们为求进身而招来的祸患，故云：“宠辱若惊，贵大患若身”。人们应当“无身”，即不追求自身的发达飞腾，即可以远离祸患。第五十章讲善摄生者不入死地，善于躲避野兽和兵事，实际上是指避开社会政治。

2. 不为物累。老子指出，追求名誉和贪图财富都是不爱惜生命的表现。第四十四章说：“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。”老子的答案是清楚的，名誉与财货同自身的生命相比，是次要的，过分贪爱某物必招致大的破费，私财过多必会引起大的损失，都有害于养生。第四十六章说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”人间各种罪恶灾祸皆起于贪，贪是养生之大忌。

3. 去甚去泰。在物质与精神生活上都要以平淡朴素为好，要“去甚去奢去泰”（二十九章）。第十二章说，沉溺于声色狗马之乐，会损害人的健康，甚至使人颠狂。“生生之厚”（五十章）反而害自之生，“求生之厚”（七十五章）反而害人之生。故云：“唯无以生为者，是贤于贵生”（七十五章），意思是不过分追求个人生活奉养之厚者，要比过分看重个人生活条件的人要高明。老子一贯主张少私寡欲，这不仅是提高精神境界的需要，也是维护生理健康的需要，奢侈确是健康的大敌。

4. 以“啬”养生。第五十九章提出“啬”的原则，说：“治人事天，莫若啬。夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克，无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”这里“啬”的概念，并非吝啬，其内涵是培聚积蓄，不仅节流，而且开源，有生有聚，提高含藏量，避免各种浪费，即所谓“厚积而薄发”。这是兼治国与养生而言的。治国要多藏俭用，养生亦应着力于培蓄内在的能量，充实生命的活力，而不要浪费它。养生以啬，便可使生命的根基深厚，精力充沛，而能耳目不衰，健康长寿。“啬”字体现了老子哲学的收敛精神，在行为上精神上生理上都要收敛，而不可放纵，“揣而锐之，不可长保”（九

章)。为此，就要“塞其兑，闭其门”（五十二章），即要封闭感官，收回欲念，专注于内心的修炼。

5. 专气致柔。第十章说：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？”“营魄”即魂魄，指生命体之形神。养生之道在使形神合一而不离，离则两伤之。进而要聚集精气，使生命体如婴儿般柔和。这就是炼气的功夫。第五十五章说，赤子“骨弱筋柔而握固”，表现出精气充盈，淳和圆满，这正是炼养所追求的生理目标。形神抱一、积精累气、纯和不杂，是道家养生之道的基本功。

6. 死而不亡。第三十三章说：“不失其所者久，死而不亡者寿”，不立于生命根基的人可以长久，身死而人格犹存者才是真正的长寿。老子是无神论者，“死而不亡”不是指灵魂，而是指超越于个体的精神力量。老子不追求肉体的长生，只是想成就一种合于道的理想精神境界，这是老子与后来道教不同的地方。第七章说：“圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私耶，故能成其私。”“后其身”与“外其身”之身是指个人利益，“身先”与“身存”之身是指高尚人格，正是由于他有无私奉献的精神，所以才能成就他的伟大人格形象。老子认为这个精神上的“大我”可以“不亡”，它使生命具有了永恒的价值。

以上是就个体养生而言的。老子认为个体生命是狭小的，应当将个体的生命力向四周扩展，以成就更多的生命，使社会这个大生命体也能健康地向前发展，于是便有社会包容学说的出现。其要点如下：

1. 天道与人道相一致。老子十分看重人在宇宙中的地位。《周易》有天、地、人“三才”的说法，老子有道、天、地、人“四大”的说法。第二十五章说：“道大，天大，地大，人亦大。

域中有四大，而人居其一焉”，人的地位是很崇高的。但老子接着又说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，人的行为应取法于天地，天地的运行则取法于大道，大道则纯任自然，如王弼解释的那样：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”归根结底，人道应当象天道那样自然无为，生养万物而顺其性，没有占有的欲望，换句话说，人道应当以天下为公，故十六章说：“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。”人道若能包容大公，则与天道相合，从而达到理想状态，这就叫着“同于道”，“同于道者，道亦乐得之”（二十三章），人与道相得，便可以持久。“天之道，利而不害；人之道，为而不争”（八十一章），这是一致的。但在事实上，又常常不一致，“天之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余。”（七十七章），应当用天之道来改造人之道。

2. 利他与为己相一致。老子认为个人利益和他人利益在本质上是一致的，在利他的同时成就了自己博大的人格。第八十一章说：“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多”，所以利他在本质上不是个体的一种牺牲，而是个体生命的拓展和升华，“以其终不自为大，故能成其大”（三十四章）。

3. 修德应由近及远。老子认为生命主体首先要使自身强固，然后将德泽不断向外普及，使天下之人受其惠。第五十四章说：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”陈鼓应解说：“修身犹如巩固根基，是建立自我与处人治世的基点。《庄子》说：‘道之真，以治身，其余绪，以为国。’道家所谓为家为国，乃是充实自我后的自然之流泽。这和儒家有层序性的目的之作为

不同。”（《老子注译及评介》275页）此说可取。

4. 善救人物而不弃。伟大的生命应有博爱之心，虽有不善，亦能善待之。第四十九章说：“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”此处的善待不善与不信，是指能感化之并以为借鉴。第二十七章说：“圣人恒善救人，而无弃人；恒善救物，而无弃物。是谓袭明。故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”这里已经有了统筹兼顾和化消极为积极的思想。

5. 以百姓心为心。老子认为圣人之治国，要弃小仁而行大仁（所谓“圣人不仁”），即顺民之性而为之，不另有作为，这样才能使仁爱周遍。第四十九章说：“圣人恒无心，以百姓心为心”，又谓“以天下观天下”（五十四章）。这是古代最早的民主意识。在老子看来，统治者的作用只是创造条件让百姓自由自在地生活，而不是去指挥他们，教导他们，更不是去压榨他们，强制他们。第十章说：“爱民治国，能无以为乎？”就是这个意思。第十七章说：“功成事遂，百姓皆谓我自然”，百姓并不需要向统治者感恩戴德。第五十七章说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，表现了对民众才智能力的充分信任，民众知道自己如何去追求幸福。这里已经有了合乎民心、顺乎潮流的思想。

6. 反对强暴和掠夺行为。老子用自然无为和博爱广施的思想批判贵族统治者对人民的压迫和剥削。第三十八章说，由于社会失去了纯朴性，统治者使用礼制强使人民就范，“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之”，其结果必然引起动乱，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。迷信法律，亦无济于事，“法令滋彰，盗贼多有”（五十七章）。因为“民不畏死，奈何以死惧之？”（七十

四章)，“民不畏威，则大威至”(七十二章)，这都是统治者的暴政逼出来的，民众的反抗才是“大威”，是真正有力量的。有些统治者不顾人民的灾荒饥贫，而“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”，这就等于是强盗头子(“盗竽”)(五十三章)。老子尖锐地指出，民众的苦难是由上层贵族的过度榨取造成的，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死”(七十五章)。这些沉痛的批判，表现了老子对人民的深厚同情，对剥削压迫的强烈反对。

7. 反对战争，主张和平。战争总要毁灭生灵，破坏生产，为老子所坚决反对。老子认为，“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处”(三十一章)，战争是人类最大的灾祸，故老子称之为不祥之物。又说：“以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年”(三十章)，发动战争的人总想用军事手段强天下以从己，其结果不仅败者惨遭屠戮，胜者也伤痕累累，不久反抗的战争也会加到胜者的身上，使它也尝到战争的苦头，而家园在战争中受到毁坏，一系列灾害由之而生，所以说人祸重于天灾。老子以其悲天悯人的情怀对战争进行了有力的控诉。“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”(四十六章)，老子把和平生活和战时惨状作了鲜明的对比，表现出渴望和平的强烈愿望。而和平生活的破坏和战争的发动，又往往起因于少数掌权者的贪心不足，他们为了满足一己之私欲而不惜把成千上万的人推入战争的火海，故云：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”(同上)。人类要避免战争的灾祸，必须克服占有欲和扩张欲，从根本上改善人性。当然，老子也不是一个幻想主义者，他看到有时候不义之

战会强加在人们的身上，因此必要时也应以战反战，实行防御性的反抗性的战争，并且要警惕正义战争走过了头，变成非正义战争。故三十一章说：“不得已而用之，恬淡为上，勿美也。若美之，是乐杀人。”即使站在正义一边，也不要赞美战争，不能让好战成为人的习性，那是很可怕的。所以“战胜，以丧礼处之”，应有悲哀的心情。正义之战，有它的限度，“善者果而已，不敢以取强”（三十章），意谓达到正当目的即可，不要因此而逞强，不然又会重蹈侵略者的覆辙。老子还进而论述了用兵的策略。五十七章说：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”这三句话相当精辟地概括了治国、用兵和统一天下的不同的方略。治国必须用正道，堂堂正正地做，不能出奇制胜，不能使用阴谋诡诈手段。用兵之道变化无常，必须出其不意，攻其不备，以无形制有形，做到随机应变，有鬼神不测之妙。统一天下必须以德服人，为天下人所拥戴，使大家自觉自愿地实行联合，否则便不会稳定和巩固。其他还有“不敢为主而为客”，不能“轻敌”，哀兵必胜（六十九章），“善战者不怒，善胜敌者不与”（六十八章），等等。总之，老子对待战争的态度是：反对战争，而又不怕非正义战争，并要善于进行正义战争。其目的是争取人类和平，造就一个安宁和谐的社会，使人人都过上幸福美满的生活。

四、老子学说的历史地位和现代意义

老学在中国历史上的影响几可与孔学并驾齐驱，它的影响及于学术、宗教、政治和文学艺术，在政治与伦理的领域不如孔学，而在哲学、宗教与艺术的领域则超过孔学。老学大大发

展了中国人的理论思维和直觉思维，为形成东方所特有的智慧，做出了贡献。

（一）老子与先秦诸子百家

老子学说产生以后，迅速在社会上流传，至战国中后期已经相当普及，先秦诸子多受其影响。可以说，老学为先秦许多学派，提供了哲学基础和丰富的思想营养。

1. 杨朱、列子、庄子以及稷下黄老学派，我们统称为先秦道家，他们的思想直接来自老子而又各有不同的发挥。他们都认为天道自然无为，人道顺其自然，追求主体在精神上的超越和自适。以庄子及其后学为例。庄子学说中的“道”继承了老学关于“道”是宇宙生命总源泉总生机的观点，而又着重用于对主体心灵的开挖，形成一种博大而又开放的境界，所谓“天地与我并生，万物与我为一”（《齐物论》）。老学强调矛盾的转化，庄学由此发展出“齐万物”、“齐生死”、“齐是非”的思想。老学尖锐地批判了宗法等级制度的仁义礼制，庄学进而更激烈地揭露了宗法主义的弊端，而有“圣人不死，大盗不止”，“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”（《胠篋》）等切痛之论。如果我们把《吕氏春秋》看作是具有道家倾向的综合性著作，那么其中对老子的推崇，对“道”和“法天地”的阐述，对“因而不为”的强调，对矛盾转化的重视，都直接受到老学的启示。

2. 申不害、慎到、韩非等法家，皆可称之为道法家，他们的思想以老学为理论基础。申不害论君道无为、臣道有为，慎到贵因而重法，韩非重理而强调对立的斗争，皆本于老学而有所偏离。法家把老子的“不仁”（不偏爱）变为冷酷，把老子的

策略思想变成阴谋权术，把老子的“无为而治”改造成依法管理，虽然有较大的转向，但借重老子却是事实，故韩非热心于解老喻老。

3. 孔子、孟子、荀子，以及《周易大传》，都或多或少接受了老子的思想。孔孟中的老学影响已述不赘。荀子关于“天行有常”的思想，关于“虚一而静”的思想，无疑来自老学。《周易大传》是儒道结合的产物，在理论思维上更多地借用老子，在思想倾向上则较多地表现儒学。孔孟没有系统的宇宙观，自《周易大传》才建立起天道之学。《系辞传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，这段话既是讲八卦产生的原理，也是讲宇宙衍生天地万物的过程，这显然是受启于老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的理论。《系辞传》所讲述的“易”的性质与作用，如“知周乎万物而道济天下”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“神无方而易无体”，“生生之谓易”，等等，都十分近似于老子的“道”，其眼界和思维方式都是老子式的。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，用“形而上”说明“道”，也就是老子“大象无象”的意思。《文言》论述坤道“厚德载物”，“坤至柔而动也刚，至静而德方；后得主而有常，含万物而化光”，皆与老子所说的阴柔之性相符。可以说，无老子，即无《易传》。当然，《周易大传》是阴阳兼综的，讲“一阴一阳之谓道”，讲“阴阳合德”，“刚柔相推”，而以阳刚为主（“天尊地卑”），故其哲学既吸收了老子，又用儒学改造了老子。

4. 兵家。孙武是春秋末年人，约与孔子同时，其《孙子兵法》为我国军事理论的经典之作。书中隐约含有老子学说的影响，如说“上兵伐谋”，“不战而屈人之兵，善之善者也”，与老

子“以无事取天下”（五十七章），“善胜敌者不与”（六十八章）相一致；又说“昔之善战者，先为不可胜，以待敌之可胜”，与老子“祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝”（六十九章）相契合；又说“兵无常势，水无常形”与老子“上善若水”（八章），“而攻坚强者莫之能胜”（七十八章）有同工异曲之妙。孙臆约与孟子同时，著《孙臆兵法》，他认为战争关系国家存亡，人民安危，不可不慎，虽战必求胜，而“乐兵者亡，而利胜者辱”，这与老子慎战和胜而“勿美”的思想合拍；他强调取胜在于知“道”，这是将老子道论用之于军事；他又注意到多少、疏密、劳逸、饥饱、远近、快慢、虚实之间的相反相成和转化，无疑接受了老子辩证法的薰陶。《吕氏春秋》的军事思想、《尉繚子》以及后来中国兵家思想的发展，多与老子哲学的实用化有关。

（二）老子与汉代道家和魏晋玄学

汉初，黄老之学盛行。在政治上去掉秦朝苛法，实行清静无为的方略，以利于社会休养生息。在理论上形成“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（司马谈《论六家要旨》）的道家学说，或称黄老之学。社会上流行《黄老帛书》（帛书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》）的学说，其特点是以老子学说为基础，采各家之长，铸成新说。《黄老帛书》以“道”为宇宙的本源，提倡“雌节”，治国要“参于天地，合于民心”，明显地吸取和改造老子。西汉武帝初，出现了淮南王刘安主编的《淮南子》，这部书“牢笼天地，博极古今”（刘知几语），集众家之说而归之于道，乃是西汉道家思潮的最高理论结晶。高诱在序中说：“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”，这

是很对的。该书《原道训》专论“道”义，对老子天道自然无为和道化生万物的思想详加发挥；又反复申述不为物先、以无为用、清心寡欲的思想；其以柔克刚、祸福相生、利害转化等辩证观点多承接老子；又讲究把握事物深层本质，透过“迹”去认识“所以迹”，理性思维接近老子；《道应训》一篇凡引《老子》五十二处，是一篇别具特色的不完整的《老子》注释。当然《淮南子》又大量引证儒家，褒奖仁义，与老学有所不同，这是新的时代条件所使然。西汉还有司马谈、司马迁父子，“先黄老而后六经”（《汉书·司马迁传》）；还有严君平作《老子指归》，发挥老子的思想；还有扬雄作《太玄》、揉合老学与《周易》。东汉前朝，王充作《论衡》，大力张扬老子天道自然无为的思想，用以批判神学，破除世俗迷信，自谓其天道之学“虽违儒家之说，合黄老之义也”（《自然》），并大量引物事以验其说。东汉后期有河上公《老子章句》，用气化学说补充老子的道论，更侧重养生之道。

魏晋玄学是道家思潮在新的历史条件下的一次复兴，尽管它兼综儒道，推崇孔子为圣人，但在骨子里是道家的精神。玄学前期重老学，后期重庄学。老子哲学给予王弼为代表的玄学贵无论以巨大影响。何晏作《道论》首倡贵无。王弼注《老子》，认为天下万有以无为本，“将欲全有，必反于无也”（四十章注）。王弼是位思想深邃的大哲学家，他在更深的程度上阐发老子的思想，上升为一种系统的哲学本体论，从而发展了老学，并影响到宋明道学。

（三）老子与道教

孔子与老子有一个很大的不同，就是孔子虽常被神圣化，但

其基本形象是先师，是伟大的人物，不是天神；而老子的形象是双重的，在世俗人和学者眼里他是古哲人，在道教徒眼里他是大宗教家和天神。老子被推尊为道教教主和三清神之一，五千言被推崇为道教的首位经典，受到广大教徒的顶礼膜拜，奉之为神明，这是有其多方面原因的，也有一个发展的过程。

首先，老子在被神化以前已经是久负盛名的中华民族古代文化的代表性人物之一，对社会上下具有很大的吸引力。《庄子·天下》称老子为“古之博大真人”，《吕氏春秋·不二》把老子放在天下十豪士之首，孔子在其后。战国中期以后出现的黄老学派，将人们推崇的中华始祖黄帝与老子并立，同尊为古代文化的创始人，反映了地区性文化的融合，即南方老学与北方黄帝信仰的结合，实际上是借黄帝之名，述老子之学。加上汉初黄老之学在政治上的成功，老子名声大震，他在与黄帝联名之中已经取得中华民族传统文化重要代表人的资格，而黄帝为虚名，老子为实有。道教是在外来佛教的刺激下成长起来的，思想上与老子有相通处，它要建立民族本位的宗教以与佛教对抗，自己本来没有统一的教主，又需要建立这样的教主，教主的现成选择当然以老子为最佳人选。孔子与道教思想不合，故不取。

其次，老子在成为道教尊神之前，已经成为世俗宗教崇拜的对象，老子信仰在社会上层和下层都有所流行。汉初黄老之学中已经有崇拜的萌芽。老子是隐者，但名气很大，人们对他的传说中有许多神秘的成份。孔子称老子为龙，意谓神通变化而不可及。司马迁写《老子列传》时，已经传说老子活了一百六十岁，或言二百余岁，超出一般人甚远。天下好黄老者甚众。从西汉到东汉，黄老之学日益向宗教崇拜的方向发展。东汉前期楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”（《后汉书·光武十

王传》)，楚王英并崇黄老浮屠，给黄老之学正式涂上宗教色彩。其时神仙方术之学已经把老子列为神仙。王充《论衡·道虚》批判当时的迷信说法，谓老子“寿命长而不死”，“逾百度世，为真人矣”。王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”将老子看作“道”的化身，是先于宇宙的神灵。至桓帝，“宫中立黄老浮图之祠”（《后汉书·襄楷传》），“设华盖以祠浮屠老子”（《后汉书·桓帝本纪》），又多次派人去苦县祭祀老子。当时将这种黄老崇拜泛称为“黄老道”。而早期的民间道教：五斗米道和太平道，正是在这种气氛中把老子正式奉为本教神灵和把五千言改造为道教经典的。边韶作《老子铭》，谓世之好道者，“以老子离合于混沌之气，与三光为始终”，“道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来，世为圣者作师”，这个老子更象神仙。老子先是称“太上老君”，后来三清尊神形成，又称“道德天尊”。虽然老子不是道教最高位的神，次于元始天尊，但他是真正有影响的尊神，并兼有教主祖师的地位。随着道教的发展，老子的神异神通，愈加奇妙超绝，而有诸多宗教神话流传。张陵被道教（特别是符箓派）尊为天师，但道教认为张陵受命于太上老君，地位在老子之下。五千言则被道教尊为经，后称“道德真经”，始终列为群经之首。道士造作道书，多托言太上老君所授。

第三，老子学说为道教的理论和方法奠定了基础。道教的宗旨是长生不死、得道成仙，其理论根据是：大道具具有永恒的生命活力，人经过炼养，生道合一，即可获得永恒的生命。对“道”的理解来自老子，故称道教。道教为求长生，必重炼养，其炼养术正是发挥了老子的养生之道，包括“致虚”、“守静”、

“营魄抱一”、“专气致柔”、“玄鉴”、“玄同”、养生重“啬”等。道教练养术纵有千变万化，其基本功夫在于清静守一。神仙家借重老子的养生论，而神仙之说又成为道教的核心信仰，故老子及其五千言始终处在道教信仰的中心位置。神仙思想已经超出了老子，因为它不只是养生养性，还要长生。不过道教后期的全真道，贬仰神仙黄白之术，着重于性命双修，追求精神境界的升华，使道教向道家返折，因而更重视《老子》的学术性。要而言之，老子哲学是一种崇尚生命的哲学，道教的炼养则是生命哲学的一种宗教化的实践，它与道家的养性养生，并行发展而又相互对待、相互渗透。“道者万物之奥”，五千言成为道教理论取之不尽、用之不竭的思想源泉。因之，老子被尊为教主也是顺理成章的。

第四，老子的人生态度给予道教以深刻的影响，这就是与世无争、淡泊名利又要济世利民，广施博爱，形成道教脱俗超迈又乐善好施的主流风格。道教界当然不乏利禄之徒、贪婪之辈，但这种人为教内外所共鄙夷，不能成为楷模风范。道教清修德高之士，都具有老子说的“微妙玄通”、“大直若屈”、“被褐而怀玉”、“常善救人”的风格和气象，而为教徒及世人所敬仰。从老子的脱俗，到道教的出世，两者之间有一条容易转化的通道，两者连在一起，便是道风仙骨。

总之，道教既不同于老子，又离不开老子；老子既不同于道教，又可以离开道教。无老子便无道教，无道教仍可以有老子。

（四）老子与中国政治

老子对中国政治的影响往往是深层的无形的。历史上明确以黄老为治者只有汉初，其后历代王朝在名义上皆尊尧舜之道、

周孔之教，但在事实上却离不开老子，不能不以老学作为礼教的补充。主要是两个方面：一是社会管理与分工，二是政治斗争策略。根据老子的思想，统治者不应事事亲为，他的职责是明确社会分工，让大家各得其所，借众智众力以成国治，这就是司马谈《论六家要旨》所说的“因者君之纲也”，是“无为而无不为”在治国上的运用。“因而不为”、顺乎众性则治，刚愎自用、独断专行则乱。老子的思想当然不能取消君权，但对之有所限制，使君道和臣道有一定的分工，并减少对民众的过多干预，以利于社会正常运转。凡治世都重视社会上下与左右关系的调节，不致发生激烈冲突。老子使政治策略具有了哲理的基础，历代政治家都要懂得两极转化、以柔克刚、以退为进、因势利导、委曲求全的道理，否则必不能成就大事。中国政治家的成熟，赖儒学的熏陶而有事业心，赖老学和道家的智慧而有斗争的艺术。至于老子“欲歛固张”之说，本未曾教人以诡道，而后世有人将其变为阴谋诈术，老子不能任其咎，亦有所关联，本书“道家学说概观”一章中已述不赘。

（五）老子与中国文学艺术

我们同意老子庄子是中国艺术之源的说法。庄且不论，老子确实奠定了中国美学的基础，开启了中国文艺的传统，给予文艺创作与文艺欣赏以最深刻的影响，因此老子不仅是中国最早的哲学家，也是中国最早的美学家。

主要影响至少有三方面。第一，以“道”为基础概念，建立了美学本体论，从而使一切形象美有了内在的根据。“无”的发现，也是内在美和精神美的发现。“大音希声，大象无形”（四十一章），最好的音乐在乐曲之外，最美的形象超乎形象。这

希声无形之美便是道，便是宇宙生命的旋律。在老子看来，内在的生命活力是无形的，也是最美的，美就在于有生命。普通所谓的美，总是与恶（丑）连在一起，“美之与恶，相去若何？”（二十章）所谓“服文采，带利剑”一类，以戕害生灵为乐，是丑恶行为，“非道也哉！”（五十三章）只有“玄之又玄”的生物成物之“道”，才是“众妙之门”（一章）。这就给艺术家提出了一个发掘内在美、深层美的任务。艺术应表现宇宙万物的勃勃生机，表现对社会人生的关切，表现对生命升华的渴求，表现人格的伟大力量。中国艺术家的作品，即使表现重大苦难主题的，也总是给人以生的希望，或给人以生命超越的联想而不产生毁灭感。第二，以“有无相生”为指导原则，形成中国艺术虚实并用，以实衬虚的创作方法。不追求有形的充实、完美和逼真，借形以传神，把广大的想象空间留给欣赏者，使读者从中回味无穷。绘画要画出诗样的意境，作曲要余音不绝，写诗作文要意在言外，都不能使人一览无余、穷尽底蕴。老子说：“大成若缺”（四十五章），最完美的恰是不完美的，就是说只能通过有限来表现无限，通过局部来表现全体。第三，在老子贵自然尚朴素思想的影响下，中国艺术形成了追求淡雅天真之美的传统，强调表现天然本色，于平淡之中见高雅，反对浓彩重抹、矫揉造作。李白诗句：“清水出芙蓉，天然去雕饰”深得老子之心。老子说“信言不美，美言不信”（八十一章），艺术创作是作者真实情感的自然流露，文如其人，诗以寄情，不能不知愁味强说愁，亦不可雕砌词藻、空洞无物。这里节录一段蒋和森说《红楼梦》的精彩小文，内中突出表现了老子精神对文艺的深刻影响。他说：

我仿佛又听到《红楼梦》里的音乐。

德国有一位作家说，音乐是“真正的诗”，是“艺术中的艺术”。但我觉得，使无声的文字在千万读者的心中勾起琴弦一般的回响，这才是最高的艺术。是的，《红楼梦》不仅是小说，也是诗，是无声的音乐，是抒情的哲学。它虽然迷濛着一层空幻与虚无，然而却又是极其真实、极其深刻的人生图画。

有人说，萧伯纳的作品是伟大的惊叹号，易卜生的作品是伟大的问号；那么，我觉得曹雪芹的《红楼梦》既是伟大的惊叹号，又是伟大的问号，而且还是伟大的省略号。

书中人物刘姥姥说：“这一顿螃蟹的钱够咱们庄稼人过一年了！”这不是令人骇然的惊叹号吗？“都云作者痴，谁解其中味？”这不又是令人思索的问号？至于省略号，我是指这部书虽然没有最后写完，然而却如英国诗人勃朗宁所说“不完全的才是最完全”，它象断臂的维纳斯，依然是卓越的艺术品，而且别有一种令人惋惜、引人遐想的艺术魅力。更重要的是，这部小说写得深沉含蓄、概括广阔，言有尽而意无穷。看似“儿女私情、家庭琐屑”，然而却深社会历史内含。这种含不尽于言外，不是可以称之为伟大的省略号吗？两个世纪以来，人们已经对这部小说谈得很多了，似乎都是在为这个省略号上的那些点点作解释。我看再过两个世纪还是有话可说，还是取消不掉那些点点。至于好事者欲成其“全”，企图为她接上断臂，那不过是没有血肉、没有生命的假肢而已。

总之，把有限与无限高度艺术地结合在一起，使之超越时空，涵盖万象，这也许是《红楼梦》的伟大之处。

（《感慨万千说〈红楼〉》，载《光明日报》1990. 11. 20）

蒋文无一字直接说到老子，却处处表现出老子哲学的精神；无一句提到《红楼梦》以外的中国文艺作品，却概括了中国文艺的一种伟大传统。我们可以从中领受到老子美学思想的精髓及其深远影响。

（六）老子与现代社会

老子思想中有许多消极和非现实的成分，例如复古主义，企图取消矛盾（有些矛盾不能取消，硬性取消的结果，变成了回避矛盾），夸大无为和柔弱的作用（荀子说老子“有见于诎，无见于信”）等等，需要加以分析和批评。但无可怀疑，老子思想中包含着更多的具有持久生命力的真理颗粒，需要加以开发和运用。老子热在当代如此普遍和持久，并非人们发思古之幽情，其更深刻的原因在于现代社会需要老子的智慧。老子思想对于现代社会的价值和意义是多种多样的，目前至少可以概括出以下几点。

第一，老子所批判的古代文明中物质生活进步与道德水准下降的矛盾现象，在当代更加突出，这就使老子的批判具有了超前性，好象是针对现代社会种种弊端而发的，足以引起人们的警惕和深思。长期以来，人类在才智上取得了突飞猛进的提高，然而在德性上却似蜗牛爬行，有时甚至倒退。德性上的矮子已经不能掌握才智上的巨人所创造的巨大能量，这种能量正在威胁着人类自身的生存。利欲熏心，尔虞我诈，权力膨胀，浮华躁进，道德虚伪，贩毒吸毒，心理失调，精神失落，以及战争、失控、饥饿、污染，正在折磨着当代人类社会。老子提出的“镇之以无名之朴”和“为而不争”，可以促使人们从根本上进行反思，起到某种救弊补偏的作用，推动人性在更高层次上

向真朴的复归。据蔡元培说，罗素佩服“为而不有”之说，以为可以扩展创造的冲动，减少占有的冲动。^①

第二，老子所提出的无为而治和由反入正等理论，可以为当代的管理科学和行为艺术提供丰富的思想营养。对于加强人际关系的调节能力与自我调节控制能力，大有好处。当代社会管理上的重大困难之一是上下脱节，领导者不注意调整与下级的关系，造成紧张和失控。如何“以百姓心为心”，加强“不争之德”，学会“损不足以奉有余”，学会“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”，调整好内部上下左右的关系，这是成为一个合格的领导者的必备条件。人们的行为要得到预期效果，必须适应变化多端的环境，善于处置复杂难测的事态，为此，掌握事物转化的条件，促使事物向有利的方向发展，无成式，无常形，学会以曲致全、欲取固与、以弱胜强、以无入有、图难于易、为大于细、慎终如始，是十分必要的，事情越复杂，越需要高水平的智慧和艺术地处理问题。

第三，老子哲学与现代思维科学和自然科学之间有着趋向一致、互为发明的关系，令人瞩目。例如，老子强调直觉思维，以为“为道日损”，“其出弥远，其知弥少”，人应“涤除玄鉴”，即是返观内照，通过直觉的体认，把握无形之“道”。现代科学家也重视直觉对于深化认识的意义。爱因斯坦说：“没有什么合乎逻辑的方法能导致这些基本定律的发现，有的只是直觉的方法，辅之以对现象背后的规律有一种爱好。”^② 诺贝尔奖金获得

① 见《蔡元培美学文选》147—148页，北京大学出版社出版。

② 引自贝弗里奇《科学研究的艺术》60页，转引自徐方平《老子、现代科学家与直觉思维》，载《学术论坛》1986年第四期。

者李政道博士说：“从哲学上讲，‘测不准定律’和中国老子所说的‘道可道，非常道；名可名，非常名’的意思，颇有符合之处”。^①在中国哲学史的论著中，老子的“天下万物生于有，有生于无”的观点，常常遭到非议。然而现代宇宙学家英国霍金（S·W·Hawking）等人却在科学研究的基础上作出了“宇宙起源于无”的结论，同于老子。这个“无”完全不同于现有的物质世界，但又不是虚无，它包含着能量，能够产生出现存的宇宙。^②可知，老子哲学虽然出现在两千多年以前，却是可以常驻常新的。

①转引自莫善钊《台湾、港澳〈老子〉研究》，载《国内哲学动态》，1985年第八期。

②转引自赵尚弘《也谈“道”及宇宙的起源和统一》，载《社会科学》（甘肃）1989年第三期。

庄子学派

高 正

庄子，是继武老子之后的道家巨擘，他和老子的继承发展关系，略似儒家的孔、孟。在战国中后期动荡不安的社会历史环境中，庄子及其后学危言日出，恢恹恹怪、深閼恣肆，以开放的心灵，游世的态度，超脱功名利禄的尘网，将人们引向一个不同凡俗的空灵境界；庄子学派将先秦思辨哲学推向一个光辉的顶峰，从更深层的意义上体现了人生价值。作为战国时期隐逸之士的庄周，不仅是一个思想驰骋于方外的哲学大师，而且是一个才华横溢的语言文学大师。他提出的“真人”境界和“心斋”、“坐忘”等修养方法，唐代以后被融入道教内丹仙学体系之中，他富于浪漫主义特色的艺术风格，极大地影响了中国后世文学艺术作品的创作。庄子后学中，有论性情者，有任自然者，有谈长生者，还有的明显带有黄老、杂家倾向，堪称当时道家学派的总汇，开拓了道家哲学领域，也为后世道教神学的形成准备了思想资料。《庄子》和《老子》二书，既有着相互的思想承袭关系，又有着较大的哲学差异。因之，《庄子·天下》将关尹、老聃归为一类，将庄周之学另归一类，是有道理的。

《庄子》一书是庄子学派的著作总集。《庄子》内篇和外、杂

篇在思想上多有出入，^① 内篇基本上自成体系，而外、杂篇中，各篇的观点亦不尽相同。不少研究者已注意到，内篇的某些语言特点，与战国中期以前的其他古书颇为一致；而外、杂篇的某些语言特点，则与战国中期以后的其他古书大致相同。^② 这种种迹象，大体已能够说明，外、杂篇从整体来说，确实后于内篇，而且并非出自一人之手。所以，我们将内篇作为研究庄周思想的依据，而将外、杂篇作为研究其后学思想的依据。

一、《庄子》内篇对《老子》哲学的发展

（一）《老子》哲学思想的特点

1. 宇宙论中的核心概念——“道”

《老子》中的“道”，是指永恒的、循环运动着的宇宙本体。^③ 它既有“宇宙运动过程”的意义，又包括“宇宙万物本体”的含义。虽然《老子》认为循环运动着的宇宙本体是不可名状的，但仍然为其勉强地取了个“字”叫“道”，起了个“名”叫“大”。“吾不知其名，字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。”（二十五章）当主要指万物的本体而言时，便可称为“大”。它“可以为天下母”（二十五章），是好象“玄牝之门”的“天地根”（六

①《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇，晋代已有散佚。郭象注本为三十三篇，内篇七，外篇十五，杂篇十一。本文中《庄子》引文据《古逸丛书》覆宋本校点。

②参见张恒寿《庄子新探》（湖北人民出版社，1983年版）一书有关章节中关于《庄子》内、外篇语言特点的考论。其他研究者也有类似考证。

③“本体”指宇宙万物存在的总根据。

章)。“夫物芸芸，各复归其根。”(十六章)“万物归焉而不为主，可名为大。”(三十四章)这“大音希声，大象无形”(四十一章)的“本体”，“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，“此三者不可致诘，故混而为一”(十四章)，便又称作“一”。“万物得‘一’以生。”(三十九章)所谓“一”，也就是指“有物混成，先天地生”(二十五章)的“道”之本体意义而言的。至于其“周行而不殆”(二十五章)的运动方面，则必须称“道”，而不能称为“大”或“一”。如言“反者道之动”(四十章)，其中的“道”字是不能以“大”或“一”易之的。但“道”却是能代替“大”和“一”来指本体的。如：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”(四章)

总之，“道”这个概念，比“大”或“一”的内涵丰富。“道”除了“本体”的含义之外，还有“运动”的含义；而“大”或“一”则专指“本体”，并不指“运动”。

本体作为“天地之始”时，称为“无”；而作为“万物之母”时，则称为“有”。“无，名天地之始；有，名万物之母。”(一章)“无”和“有”，是本体(“一”或“大”)的两个别名。“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”(一章)这里的“玄”，也是指的本体，以其神秘莫测，故谓之“玄”。“有”、“无”是同时产生的。本体是无任何规定性的，故称为“无”；本体是可被赋予任何规定性的，故又称为“有”。“纯有”就是“无”。

因此，由“道”化出“一”(指本体)，由“一”化出“二”(指“有”)，再由“二”化出“三”(指原始的事物)，由“三”化出现实中的万物。这就是“道生一，一生二，二生三，三生万物”(四十二章)。“生”应是“分化”、“化生”的意思。

“道”与“一”（“大”）、“有”、“无”有层次区别。

虽然“道隐无名”、“大象无形”（四十一章），“道之为物，惟恍惟惚”（二十一章），“无状之状，无物之象，是谓惚恍”（十四章），但是，“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。”（二十一章）冲虚的道体之中，包藏着玄妙的物的本性，包藏着产生万物的无限生机。

《老子》中的“道”，是对宇宙自然的抽象，是关于万物起源的一种智慧的猜测和假说。“自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”（二十一章，据马王堆甲乙本校）

这样构思出来的“道”，既很客观，又很神秘，同时带有浓厚的自然主义色彩。“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”（十四章）“道”的学说，是解释大千世界宇宙万物来源的一种尝试。它是对宗教和神学的反动，是中国古代真正的哲学。

道教典籍中所阐论的“道”，又称“常道”、“真常之道”、“大道”、“无上正真之道”等，被视为是万事万物的“本根”、“总系”、“导首”，乃天地万物的本原，具有“无”、“有”、“一”、“遍”、“常”等性质。这主要是以《老子》中的“道”为基础，又加以宗教化改造而成的。

2. 认识论中的主要方法——“抱一”

不可言说的“道”，是看不见、听不到、摸不着，神秘而难知的本原。“古之为道者，微妙玄通，深不可识。”（十五章）人的认识，应当是“涤除玄览”（十章），去除偏见，因为“自见者不明”（二十四章）。人应认识到自身的无知，不该以无知为

知。“知不知，尚矣；不知知，病矣。”（七十一章）“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）故正确的认识，乃“惟道是从”（二十一章），抱着永恒的本体“一”。

“载营魄抱一，能无离乎？”（十章）“载”，可训“行”，有“行使”之义。^①此句乃云：能使形神抱守本体而不离吗？故下文曰：“是以圣人抱一为天下式。”（二十二章）本体“一”是无形的“大象”，“执大象，天下往”（三十五章）。此即“执古之道，以御今之有”（十四章）。天下万物是“子”，本体“一”是“母”，“既知其子，复守其母，没身不殆”（五十一章）。知抱守本体，即知“食母”（三十章）、“归根”、“复命”，就是“知常”，“知常曰明”（十六章）。

智慧是有害的，“智慧出，有大伪。”（十八章）“多言数穷，不如守中。”（五章）“守中”即“守冲”，指“致虚极，守静笃”（十六章），也就是“抱一”。“见素抱朴，少私寡欲”（十九章）、“绝学无忧”（二十章），所以，主张“绝圣弃智”，进而认为“古之善为道者，非以明民，将以愚之”（六十五章）。此乃《老子》主张实行愚民政治的哲学基础和理论根据。

“美”和“恶”、“善”和“不善”都是相比较而存在的，认识到“美”与“善”，就同时产生了“恶”与“不善”。所以，“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”（二章）因为有智慧才产生了“恶”和“不善”，因此，智慧是有害的。面对知识积累和返朴归真的矛盾，《老子》主张“绝学”而

^①《管子·形势》“虎豹得幽而威可载也”注，《侈靡》“载祭明置”注并曰：“载，行也。”《荀子·荣辱》“使人载其事而各得其宜”注曰：“载，行也，任之也。”

“为道”。“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”（四十八章）认为就象“无有”可以“入无间”一样，“无为”可以“无不为”。这就合于“道”了。“不言之教，无为之益，天下希及之。”（四十三章）同时，由于“反者道之动”，故主张“知足”、“知止”（四十四章），“知其雄，守其雌”，（二十八章），以尽力避免物极必反的后果。并主张利用相反相成的规律，为了达到某一目的，而先朝着相反的方向努力。

否定经验和智慧，最终必然不可避免地滑向主观神秘、脱离实践的认识论观点。“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”（四十七章）这是“抱一”的认识论方法合乎逻辑的归宿，为道教将其宗教化开了方便之门。

（二）《庄子》内篇哲学思想的特点

1. 虚幻无定的宇宙论

《庄子》内篇中所反映的宇宙论思想，和《老子》有较大差别。我们试图通过分析其中“无”、“道”、“天”、“命”、“物”五个基本概念，来考察其主要特征。

“无”：指宇宙万物的本体。《齐物论》曰：“有‘有’也者，有‘无’也者，有未始有‘无’也者，有未始有夫未始有‘无’也者。俄而有‘无’矣，而未知有‘无’之果孰‘有’孰‘无’也？”

这里，明确提出了一个类似黑格尔“纯有”的概念——“有‘无’”。这是对《老子》中本体概念的发展。所谓“有‘无’”、“有未始有‘无’”、“有未始有夫未始有‘无’”，若单从字面上看，近似于概念游戏；而实质上，这显然是在层层深入

地论述无任何规定性的“纯有”。其中“未知有‘无’之果孰

‘有’孰‘无’也”一句，则显然亦已与“纯有就是无”的含义相当接近。^①“有‘无’”既是“有”，更是“无”，是庄周所设想的“未始有物”的自然原始状态，故又称为“天倪”^②、“无何有之乡”、“无竟”，比作“浑沌”。

《大宗师》中通过一则寓言，明确提出“以无为首”。“无”作为有关本体的基本概念，含义可说是更清楚了。“无”是宇宙万物共同的本体，故又称为“一”。这和《老子》中称本体为“一”是相同的。《齐物论》曰：“天地与我并生，而万物与我为一。……‘一’与‘言’为二，‘二’与‘一’为‘三’。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自‘无’适‘有’以至于‘三’，而况自‘有’适‘有’乎？”

这里说得很明确，从“一”到“三”，便是“自‘无’适‘有’”。此处“一”就是“无”，是具有本原意义的自在实体；“二”就是“言”，指人的认识；“三”就是“有”，指事物。“言”是从“无”到“有”的中介。“‘一’与‘言’为二”，是说“一”和“言”共是两者，先将“言”从“一”中分离；“‘二’与‘一’为‘三’”，则是说“言”与“无”相结合，便

①“纯有”与“纯有就是无”，参见黑格尔《小逻辑》第一篇《存在论》（商务印书馆，1980年版，贺麟译）有关章节。黑格尔非常重视《老子》，对中国的道家思想很熟悉；他是否曾接触过《庄子》并从中得到启发，尚不得而知。

②“天倪”，指未与认识接触的自然原始状态。“倪”当训“始”。朱骏声《说文通训定声》解部：“倪，假借为‘兒’。‘兒’者，人之微始也。”详见高正《〈庄子·齐物论〉窥管》（载于《中国哲学史研究》1989年第3期）中的有关考证。

产生了“为我之物”，其中“二”乃是“言”的代称。“二”与“一”无数次地结合下去，人们感觉中的宇宙万物，便因此而产生。这是对《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的发展和改造。《老子》将万物生成看成客观的自然发生过程；而庄子则认为万物发生的过程必须有人的认识的参与，甚至人的认识起决定作用。“无”与人的认识相结合，便生成万物，这正是所谓“物谓之而然”的过程。“谓”和“言”同指人的认识。作为“为我之物”的事物，不过是人们心中的“幻像”而已，是一种根深蒂固的错觉和偏见。所以，在庄周看来，事物因人的认识层次不同而异，既是客观的，又是虚幻而不确定的，宇宙人生就象梦一样。

内篇中作为宇宙万物本体的“无”（“有‘无’”、“一”），是无任何规定性的自在实体，是极端空洞的、高度抽象的存在。它本身是庄周思维所构思的产物，并不带有物质性的倾向，但却又是对宇宙自然的高度抽象。它虽有异于我们所常说的作为“物质”同义语的那个“存在”或“客观实在”，但在某些特征上，如高度抽象性、无任何规定性、客观性等方面，却是有些相象的。它完全可以和古希腊爱利亚学派巴门尼德的“存在”竞相媲美。巴氏也称“存在”为“一”，与老庄不谋而合。其区别在于，老庄主张“一”是运动的，而巴氏认为“一”是静止的。他们对本体的认识，与古代朴素唯物主义一起，同为当代“物质”概念的前驱。

内篇中将万物最高的同一性是纯粹抽象的存在——“有‘无’”这一观点，阐发为万物的本体是“无”。这其实是将万物的同一性问题和万物的本原问题合为一谈。严格地说，本原能反映万物的同一性，而能反映万物同一性的却并不见得就是本

原。如“物质”既是本原，又反映了同一性；而作为“物质的同义语”的“存在”，则并非本原，只反映了同一性。将本原问题和同一性问题合为一谈，是庄周的一个天真的谬误，这有时也被我们所忽略。

流行的看法认为，王弼著《老子注》和《老子指略》，提出了以“无”为本的本体论。其实，王弼的“无”和“道”是一回事：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，但志慕而已。”（见《王弼集校释》第624页，中华书局，1980年版）而在《庄子》内篇中，则早已将“无”和“道”加以区分，发展成为不宜混同的两个概念。但这一一直未引起研究者的充分注意。

“道”：指宇宙运动的过程。《说文》：“道，所行道也。”引申为哲学概念，在古代各家著作中的含义，是不尽相同的，有时出入很大。《老子》中的“道”，指永恒循环运动着的实体，故又名“大”。它包括运动和本体两重含义，是“物之所由也”，^①取生成万物的途径之义，是本原。《庄子》内篇中的“道”，指宇宙运动过程，它不是本体，故也不称为“大”。

《齐物论》曰：“道行之而成，物谓之而然。”“道行之而成”，一般从字面上解释为“路是走出来的。”但联系上下文看，“道”和“物”都是哲学概念，似更合理一些。此句应是说：“道”是由运行而成的。《大宗师》中通过“女偶”之口，描述“道”的特性曰：“其为物，^② 无不将也，无不迎也，无不毁也，

① 见《老子》五十一章“是以万物莫不尊道而贵德”王弼注。王弼此处的解释，似尚能符合《老子》原义。

② “为”，介词，对于。《经传释词》：“为，犹‘于’也。”

无不成也，其名为‘樱宁’。‘樱宁’也者，樱而后成者也。”“樱”可训“扰动”，指运动变化；“宁”可训“寂静”，指不变永恒。“樱宁”当指永恒的运动过程，是“道”的别名。“‘樱宁’也者，樱而后成者也”的最好注解，便正是“道行之而成”。

“日夜相代”、“行尽如驰”，一切均处于宇宙运动过程之中。“道”既象无形的“真宰”，又是“有情有信”的“造物者”、“造化”，它支配着宇宙本体的运动，决定着宇宙间的一切变化，是“万物之所系，而一化之所待”。将自身与本体合一，这在《大宗师》、《应帝王》中称作“与造物者为人”。“为人”的“人”字，依王念孙《读书杂志余编》录主引之说，当训“偶”。本体与“道”是“为偶”的，本体“无”是造物的材料，而运动过程“道”乃是“造物者”。与本体为偶的“道”，当然不指本体，更不是本原。

“道”使本体处于无始无终的流变过程之中。运动着的万物，永远处于不确定状态，没有任何质的规定性，所以，万物是等齐的。运动变化中的事物，都具有成为其他任何事物的无穷可能性，故事物从本质上来说，既是“此”，又是“彼”。使“彼”、“此”合而为一，而不是相互对立，这是“道”的一个关键特性。故《齐物论》曰：“彼是莫得其偶，谓之‘道枢’。”万物在本质上是合而为一的，这就是所谓“道通为一”、“道未始有封”、“天地与我并生，而万物与我为一”。无限夸大事物的相对性，便取消了差别。和本体合一而与“道”为偶，即“登假于道”。

《大宗师》曰：“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，生天生地。”

这是内篇中唯一提到“道”能“生天生地”的文字。^① 尽管这段话常被引用来作为证明“道”是本原的依据，然而却完全可以作另一种理解：运动过程是真实而可验证的，又是自然而无形的；“道”可相互传达，但人却无法直接感受到它；人可合于“道”，而却无法观察到它。其“自本自根，未有天地，自古以固存”，当指运动过程的超时空永恒性，它是“自本自根”本来就存在的，并不借助于“第一次推动”。我们不必见了“自本自根”的说法，就不加思索地把“道”看作本原。宇宙万物在运动过程中生成，但不能说这一过程就是宇宙万物的本原。所谓“生天生地”，只是这永恒过程的一个环节。

内篇中的本原，应是永恒运动着的宇宙本体。而宇宙本体和运动过程，即“无”和“道”，乃紧密联系在一起的两个概念。庄周将《老子》中作为本原的“有精有信”的“道”，演化成作为运动过程的“有情有信”的“道”。“精”、“情”二字，虽然古书中偶有通用，^② 而《老子》和《庄子》内篇中的“道”，其含义却是有差别的。

“天”：指永恒运动着的宇宙自然，是本体的自然化。《大宗师》曰：“其有夜旦之常，天也。”人是自然的产物，“道与之貌，天与之形”，“天”和“人”本是合一的。庄周从“道”的角度，把人等同于物，以致认为有生命和无生命是一样的。人绝对顺

① 也有研究者怀疑《大宗师》中此段文字是错简。参见《庄子新探》第二章有关考论。今姑存其说。

② 参见王明《道家 and 道教思想研究》（中国社会科学出版社，1984年版，第40页）。

从自然，面临生死，就会不乐不哀，安时处顺，这叫做“帝之悬解”。^①庄周夸大自然力的决定作用，忽略了人的主观能动性。《荀子·解蔽》曰：“庄子蔽于天而不知人。”这个批评是中肯的。

“命”：指宇宙自然对事物的规定。宇宙万物在运动变化，对此，事物本身无法制止，也无法逃脱。自然力驱使着万物，规定着万物的生长和消亡、异同和属性、形貌和处境，这就是“命”。“一受其成形，不亡以待尽”，“不亡”即不可逃脱。^②“人”是等同于“物”的，所以，人类社会也就等同于自然界了。社会中人与之间的关系，也是由自然所规定的，人无力改变，这正是庄周所以采取消极人生态度，强调“安命”、“保身”的哲学基础。

人的感情，如“子之爱亲”等，人的处境，如贫穷等，也都是由自然所规定的。甚至连偶然性，也是由自然所规定的。比如进入了善射者羿的射程之内，然而没被射中，这也是“命”。

庄周所讲的“命”，是对《老子》“归根曰静，是曰复命，复命曰常”的发展改造，庄子把《老子》中效法自然的主张变成了对人的能动作用的彻底否定。这是一种绝对的自然决定论观点，人只能是“无为”的。这是绝对的“无为”，和《老子》“无为无不为”的观点不同。人只能和无生命的物一样，听凭“造物者”——“道”的摆布。而绝对顺从“命”，唯有“有德”的人才能完全做到。

《人间世》中指出，“命”和“臣之事君”的“义”，是有矛

①“帝”可训“天”。“帝之悬解”意指大自然解除人们头足倒置的观念。

②《说文解字》：“亡，逃也。”此处“亡”当用本义。郭庆藩《庄子集释》将“亡”误改为“忘”。

盾的。虽然到处是“君”的天下，但最终的决断，仍以尽力服从“命”为上。^① 这应是庄周轻视君王思想的哲学基础。

“物”：乃人对于变化不定的本体所产生的“幻像”。宇宙运动置万物于永恒的流变过程之中，万物在本质上是相通为一的。“物谓之而然”，如果人的认识不同，则将对本体作不同的规定，对事物的异同，便会有不同的看法。《德充符》曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”甚至事物究竟是“有”还是“无”，也因人的认识不同而异。最高的认识是以为“未始有物”，即把握到本体，认识到万物只是一种“幻像”而已；次一等的以为“有物”了，但“未始有封”，浑然一体；再次一等的以为万物之间有界限了，但仍是相通为一的，“未始有是非”，无法明确地加以肯定或者否定。人生好比一场梦，所感觉到的一切，是真实还是幻境，本来就说不清，故最高的认识也就只能等同于无认识。

将人等同于物，生死也就只是无穷变化的一环而已。与“造物者”——“道”为偶，漫游于自然空无之境，虽失去人形，但本质不易，又借于“异物”的形态，处于无穷变化之中。宇宙天地是“大炉”，自然造化是“大冶”，人不过是被浇铸的金属而已。不管变化成什么形状，又何必厌恶呢？“安时处顺”，就不会因生死而乐哀。人应放弃一切主观努力，而“寓诸庸”，即彻底顺从自然。《逍遥游》中的“神人”、《齐物论》中的“至人”等，都是绝对顺从自然，完全与本体合一，已与“造物者”为偶，而“游乎四海之外”的无形的“人”。这样的“人”，

^① 有的研究者认为，《人间世》中这一段与庄周思想不合，可能是错简。今姑存其说。

实质上就是宇宙本体，因而也就绝对地“逍遥游”了，随“妙道之行也”，而变化，“游乎尘垢之外”。

内篇中的“气”和“阴阳”，均非具有本体含义的概念。“绝云气”、“乘云气”、“御六气之辩（变）”、“大块噫气”中的“气”字，或指云气、天气，或指空气。《大宗师》中有“以袭气母”，刘武《庄子集解内篇补正》释“气母”为“阴阳”，那么“袭气母”就是“合阴阳”，当指伏戏氏作八卦一事。^①同篇中“孔子”所云“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气”，其中“气”字，含义似有些玄。因其不太明确，我们姑且据《人间世》中“仲尼”所云“气也者，虚而待物者也”之语，把它释为“虚空”。

内篇中出现最多的，是与人体有关的所谓“阴阳之气”。而且，这往往和“心”对举。如《大宗师》中云，“子舆”有病，“阴阳之气有沴，其心闾^②而无事”。这“阴阳之气”是“人气”，很象是中医古籍中所谓“营卫之气”。《黄帝内经素问·阴阳应象大论》曰：“阴阳者，血气之男女也。”《大宗师》中“子来”则曰：“阴阳于人，不翅（啻）于父母。”《人间世》中“叶公子高”所谓“阴阳之患”，应与“阴阳之气有沴”同义。而《人间世》中所谓“未达人气”、“听之以气”，《应帝王》中所谓“合气于漠”，其中“气”字应均指“人气”。与《庄子》内篇大致同时的《孟子·公孙丑上》亦云：“气，体之充也。”可见这是当时一种流行的说法。

① 一说这段文字可能是错简。今姑存其说。

② “闾”字有歧义，姑保留原字。不过作“间”或者“闲”解，在此处似均可通。

显然，内篇中的“气”和“阴阳”并非指宇宙万物的本原。它们都不是具有本体含义的概念，更没有“基本物质”的含义。

以上是内篇中宇宙论的主要观点。它的最大特点是“虚幻无定”。庄周将“物”和人的认识结合起来考察，含有一定的合理因素，是颇有见地的。当然，这也是把他划为“唯心主义”的主要依据。

2. 神秘诡辩的认识论

《庄子》内篇中所反映的认识论思想，对《老子》有较大的发展。在以“形而上者”为认识对象时，表现为神秘主义的不可知论；而在以“形而下者”为认识对象时，则表现为相对主义的诡辩论。

首先，神秘的宇宙运动过程“道”是不可知的。《齐物论》曰：“已而不知其然，谓之道。”又曰：“故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩、不道之道？”“道”是无形的“天籁”，是鼓动万窍的“怒者”，是“不得其朕”、①“有情而无形”的“真宰”。“日夜相代乎前，而莫知其所萌”，“如求得其情与不得，无益损乎其真”。而且，由于人生是“有涯”的，知识是“无涯”的，以有限的人生追求无尽的知识，是危险的。本来就“小知不及大知”，更何况知识是无尽的呢！故庄子认为，“知”和“不知”的界限是无法分清的；“天”和“人”的界限更是无法分清的。

所以，《齐物论》曰：“以指喻指之非指，不若以非指喻指

①《说文解字》：“朕，目精也。”（见大徐本“目”部后徐铉“新附”）“目精”即眼珠、瞳人。“朕”本指眼珠，此处当引申为“看见”之义；“不得其朕”即不可见。

之非指也。”“指”可通“旨”、“恡”，含“指认”、“认识”等义。《公孙龙子·指物论》中持间接不可知论，认为人的认识乃是具体的、与物相结合的认识（即“物指”），不同于抽象、可“自藏”的认识（即单纯之“指”）。庄周则持直接不可知论，将认识和无认识混为一谈，对认识本身全盘否定，认为“知止其所不知，至矣。”故庄周觉得用抽象的认识来说明具体的认识不是认识，不若用无认识来说明具体的认识不是认识直截了当。^①

按照“天地一指也”的观点，自然本身就是认识；顺应自然，“知其无可奈何而安之若命，德之至也”。

由于庄周否认人的认识能力，故排斥外向型的认知思维方式，而代之以内向型的意向思维方式，以求在自我情感体验、自我观照直觉中与自然冥合。这导致了“心斋”、“坐忘”等神秘主义的认识方法。凭直觉，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”；讲“虚室生白”，“无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气”。这是将《老子》“不出户，知天下；不窥牖，见天道”的“抱一”认识原则具体化了，这种以“得道”为目的的修养方法，对后世道教清修理论产生了很大影响。

其次，取消事物质的规定性，认为虚幻无定的万物是“道通为一”的。内篇中“彼是莫得其偶”的“道枢”，既是“道”的关键特性，更是从“道”的角度把握事物的关键方法。庄周认识到了事物的相对性和辩证关系，批判了后来载于《公孙龙子·名实论》中的那种“故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可”的绝对主义观点。《齐物

^① 参见高正《〈庄子·齐物论〉窥管》（载于《中国哲学史研究》1989年第3期）中的有关考证。

论》曰：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生^①之说也。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？”但在这里，庄周滑向了相对主义。他不懂得相对和绝对的差别也是相对的，相对之中有绝对。他认为相对只是相对的，是排斥绝对的，使自己沦为主观主义的诡辩。

虽然两物都可被称为“彼”或者“此”，但并不等于甲物就是乙物，两物就是一物。庄周运用“彼是莫得其偶”的“道枢”，通过取消事物之间的对立和比较，于是得出了荒诞离奇的推论。以至认为天下没什么东西比秋豪之末更大，大山同样是小小的；没有谁比殇子更长寿，彭祖同样是短命的。由于取消了事物对立和比较，孤立的事物，当然就无所谓空间上体积的大小和时间上寿命的长短了。宇宙本无标尺，大小、寿夭都是由事物相互对比而显示出来的。取消了对立，万物相通为一，秋豪之末就是大山，殇子就是彭祖；任何事物都无法进行比较，或者说都去和无限的本体进行比较，便大小、寿夭尽失。于是乎认为万物体积一样大小，寿命一样长短。这就是“道枢”的关键妙用。

庄周强调宇宙运动的绝对性，但却忽略了对相对静止的充分阐述；而且以诡辩的方法，通过取消事物的对立和比较，进而取消了具体事物之间的时空差异，认为“道通为一”，万物一体，统一于“无”。这就是《齐物论》所云“有以为未始有物者，

^①《说文解字》：“方，并船也。”这里的“方”，当训“并”。“彼是方生”即彼此并生，二者合为一体。“方生方死”，即生死相并，合为一体。“可”、“不可”，“是”、“非”也都是并生而合为一体的。

至矣，尽矣，不可以加矣”的认识最高境界。《老子》用“抱一”的方法达到与本体的合一，而庄子则用“道通为一”的方法达到与本体的合一。

庄周的“齐物”理论，将相对主义和辩证思想糅合在一起，于迷离恍惚之中透射出智慧的光芒，这正是他自由平等思想的哲学基础。

对于事物的认识，庄周也强调直观的反映。《应帝王》曰：“至人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”“应而不藏”，“得其环中，以应无穷”。“无谓有谓，有谓无谓”，“照之于天”，“莫若以明”。认识就是“顺物自然”，庄子强调取消认识过程中的主观因素，表面上是将认识回归于大自然了；而实际上是把自然拉回认识之中，使宇宙万物成为一种“幻像”。

“物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。”“是亦一无穷，非亦一无穷也。”庄周认识到这种“二律背反”，称之为“两行”。正因为“道”使万物处于合而为一的不确定状态，所以，对事物明确的肯定（“是”）或明确的否定（“非”），都是对“道”的歪曲。《齐物论》曰：“是非之彰也，道之所以亏也；道之所以亏，爱之所以成。”“是非之彰”的“小成”，掩蔽了宇宙运动的过程，这就是“道”之所以被歪曲，偏见之所以形成的原因。因此，在庄周看来，客观的是非标准是不存在的。这正是相对主义的认识方法必然得出的典型结论。

庄子将《老子》的“道”分解为“道”和“无”两个概念，用“道”指宇宙运动过程，而用“无”指本体。庄子夸张了万物变动不居的运动特点，拉直了《老子》“周行而不殆”的循环运动之“环”，使运动过程成了无始无终而变化莫测的“真宰”。庄子还将《老子》中客观的宇宙万物变成了主观的“幻像”，并

运用相对主义的“道枢”通过取消事物间的对立和比较，达到了从本质上和现象上齐一万物的目的。这是庄子对《老子》哲学的主要发展之处。

二、《庄子》外、杂篇与内篇 哲学思想的分歧

（一）庄周与其后学在宇宙论上的主要分歧

《庄子》外、杂篇中的宇宙论思想，主要反映在《天地》、《天道》、《秋水》、《至乐》、《知北游》和《庚桑楚》等篇之中。其中《天地》、《天道》两篇，受《老子》思想的影响比较明显，其与内篇思想观点的分歧，早已引起研究者的注意；而其余各篇，多数研究者视为是庄周嫡派后学的作品，其与内篇思想观点的分歧，尤其在宇宙论上的原则性分歧，则往往被忽略了。庄周与其后学在宇宙论上的原则性分歧，主要反映在如下几个方面。

1. 在宇宙有无开端的问题上的分歧

内篇中认为，“有‘始’也者，有未始有‘始’也者……”，宇宙没有开端。而外篇的《天地》中，则明确认为宇宙有“泰初”之时。“泰初有‘无’，无有无名。”这是对《老子》“无，名天地之始”的发挥。但这里的“无”，是一个绝对的“无”，它不是“有”，是“无有”。故与《老子》中的“无”并不全同。而内篇中的“有‘无’”，既是“有”，又是“无”，而且也不是“泰初”状态，因为“有‘无’也者，有未始有‘无’也者……”，这也是没有开端的。

2. 在关于宇宙万物的本原和万物生成的看法上的分歧

内篇中认为，无任何规定性的高度抽象的存在“有‘无’”，是永恒的本体，万物的本质是“无”，事物只是人们心中的“幻像”而已。并且，“人”也完全等同于无生命的“物”。而在外篇的《天道》、《秋水》、《至乐》中，倾向于认为宇宙自然是产生万物的本原。

《天道》中的“天道”，既生成万物，又无所不容，万物皆备，指的应是运动着的宇宙自然，近于内篇的“天”，略与《老子》中的“道”相似。“天道运而无所积，故万物成。”它所生成的万物应是实实在在的，不象内篇中那样“物谓之而然”。这里的万物是可以“成”的，而内篇的“道”对于物是“无不毁也，无不成也”，“凡物无成与毁，复通为一”。

《秋水》中“北海若”所云“受气于阴阳”，这“阴阳”似是本原，而与内篇所指人体的“阴阳之气”不一样。但由于文中一带而过，说得太简略，无法深入研究。

《至乐》中的“天”和“地”，“两无为相合，万物皆化。”这和《达生》中“天地者，万物之父母也”的观点颇相一致。“天地”是万物的本原，但还不是直接产生万物，有一个变化过程。在天地相合的恍惚之间，变而有“气”，“气”变而有“形”，“形”变而有“生”。这里的“气”，是“天地”产生万物过程中的一环。“有形”当指“物”，“有生”则应指生物了。

外篇的《天地》、杂篇的《庚桑楚》中，认为万物产生于绝对的“无”。

《天地》中“泰初有‘无’，无有无名；‘一’之所起，有‘一’而未形”的“一”，是从绝对的“无有”之中，无缘无故地产生的。它是“未形”的，然是“有”而不再是“无”。这已

近于内篇“其次以为有物矣，而未始有封也”的状况了，恐脱胎于《老子》中所谓“有生于无”。其实，这种发挥是对《老子》四十章中“有生于无”含义的歪曲。“有生于无”是指“有无相生”，并不是在时间顺序上先有了“无”，后才有“有”。而内篇中“一”就是“无”，从“无”到“有”是以“言”为中介的，并不是这么无缘无故“起”来的。

《天地》中“物”得“一”以生，就叫做“德”，称之为“通于天地者”；“一”使万物产生，就叫做“道”，称之为“行于万物者”。“德”和“道”均指“一”与“物”的联系，只不过“德”是从“物”的角度说的，“道”是从“一”的角度说的。这是一种自然的联系，故曰：“德兼于道，道兼于天。”“兼”者，合也。这里的“德”和“道”，与内篇“知其无可奈何而安之若命，德之至也”的“德”，以及作为宇宙运动过程的“道”，含义是迥然不同的。这里的“道”还有一种社会作用，即“以道观分，而君臣之义明”。这和内篇中顺从“命”而轻“君臣之义”的观点，就更大相径庭了。

《庚桑楚》中的“天门”也是“无有”，万物“入出而无见其形”。“无有一无有”，是个绝对的“无”，和《天地》中的“无”相似，而和内篇中的“有‘无’”不同。“无有”否定了存在，而“有‘无’”则肯定了存在，否定的只是内容。“万物出乎无有”，但万物既已生出，就不再是“无”，而是实实在在的“有”了。这和内篇的观点有根本的不同。

《知北游》中的“道”，称为“物物者”，它与“物”既有界限，又无界限，其本身就是本原。而内篇的“道”不是本原，是与本体为偶的“造物者”。“物物者”使“物”成为“物”，而“物”产生之前不得先有“物”，故“物物者非物”。它不是

“物”，却由它而有“物”。于是，“物”便生生不息。这“道”很象是由《老子》“有物混成，先天地生”的“道”发展而成。《知北游》受《老子》的影响很明显，文中甚至借“黄帝”之口，引了与《老子》四十八章中大致相同的话。^①

《知北游》中的“道”，还有独特之处，它能生出“精神”。“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”这也许是对《老子》二十一章中“其中有精，其精甚真”的发挥。“精神”又称为“神明至精”，被认为是万物的“本根”。“神明至精与彼百化”，万物“待之成体”。然而，在“精神”和“万物”之间，还有“气”这么一环。文中借“黄帝”之口曰：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若生死为徒，吾又何患？故万物一也。……故曰：通天下一气耳。”文中“丞”亦云人身是“天地之委形也”，本是“天地之强阳气也”。如果孤立地看此片段，这里的“气”，象是本原，以致曾有人进而断定此篇有朴素唯物观点。但这与上下文缺乏有机联系的局部，显然并不能代表全篇。“气”是从哪儿来的？是否“气”得了“精神”就聚而成体？“精神”和“气”是什么关系？文中并没有明确交代，也许这正是由于《知北游》全篇并非出自一人之手而造成的疏漏。

纵观《知北游》全文，“物物者非物”的“道”，应是本原。它“与物无际”，却又不是“物”，先产生万物的“本根”——“精神”，然后，万物得了“精神”而（聚气？）成体。显然，这实际上已具有客观唯心主义的倾向了。

外、杂篇中观点的一个共同特点，即“物”的产生都是不

^①“黄帝”曰：“……故曰：‘为道者日损，损之又损之，以至无为，无而为无不为也。’”

依赖于人的认识的，都是实实在在的“有”。虽然各篇中“物”的产生过程不尽相同，但都不象内篇中的“物”那样虚幻不定、因人的认识不同而异。

3. 在宇宙万物的运动变化方面的分歧

内篇中将万物置于永恒的宇宙运动过程之中，从“道”的角度进行观察，认为人们感觉中的“物”，某物形的产生，同时便是另一种物形的消亡，故“成”就是“毁”，“死”就是“生”，死生存亡一体，万物“道通为一”。外、杂篇也有时涉及运动变化问题。《天道》曰：“其生也天行，其死也物化。”将人的生死变化叫做“物化”，既和内篇中庄周梦蝶那样纯主观的“物化”不同，更与“死生无变于己”的观点不合。“人”死后便化为“物”，可见“人”与“物”有异。

《至乐》中讲到物种的变化：“种有幾。得水则为鼃；……程生马；马生人；人又反入于機。万物皆出于機，皆入于機。”文中“幾”当同“機”，古二字通用。《礼记·大学》“其機如此”，郑玄注：“機，发动所由也。”这里的“機”，似引申指变化的必然性。“种有幾”，则指物种有变化的必然性。万物均由于变化的必然性而产生，又由于变化的必然性而消亡。但这里所描述的物种变化情况毫无根据，“种”究竟是什么也玄得很。这是一种原始朴素的生物变化说，可以肯定的是，对生物和无生命的物作了区分。

《寓言》中的观点，则并不全同。“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。”“万物皆种”，都是变化的起点，又都是变化的终点，“始卒若环”，循环往复。“以不同形相禅”，未必专指某物能“生”出另一物来；某物的消亡，转变为另一形态而存在，也可以这么说。

庄周所著的内篇，与其后学所著的外、杂篇，在宇宙论上有着不容忽视的原则性分歧，是毫无疑问的。笼统地认为内篇是“唯心”的，外、杂篇是“唯物”的，并不恰当。内篇的宇宙论观点究竟是不是彻头彻尾的“唯心”，以及其中包含着哪些在今天看来仍有价值，值得引起重视的合理因素，都还有作进一步探讨的余地。外、杂各篇之间，其观点并不完全一致，更不是都有“唯物”倾向，有的“唯心”倾向很明显，有的究竟是不是“唯物”，也还有商榷的余地。

（二）庄周与其后学在认识论上的主要分歧

《庄子》外、杂篇中的认识论思想，在《天地》、《天道》、《秋水》、《达生》、《知北游》和《庚桑楚》、《徐无鬼》等篇中有些零散的反映。总的来说，在以“形而上者”的“道”为认识对象时，则多是对《老子》和内篇思想的发挥；而在以“形而下者”的“物”为认识对象时，则在发挥内篇思想的同时，对其相对主义的认识方法作了重大修正。其中不乏和内篇格格不入的观点。

1. 外、杂篇中对于体“道”方法的发挥

《知北游》中的“道”“无所不在”，“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”。“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不当名。”这明显是对《老子》思想的发挥。“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”，这实际上是对《老子》“绝圣弃智”、“致虚极、守静笃”，和内篇“坐忘”、“心斋”、“虚室生白”理论的综合发挥。

《天地》篇中则进一步提出了屏除“机心”说。“有机械者

必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定。神生不定者，道之所不载也。”继而又提出了“神全”说。“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。”所谓“神全”，也就是“忘”。“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。”这就进入“神人”的境界了。

《达生》中对“神全”说也加以发挥。“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！”文中以酒醉状态来喻“神全”。酒醉乘车的人，从车上坠落下来所受的伤害也比同样的清醒人轻些，因为“彼得全于酒”。“得全于天”的人就更不用说了。这是“神全”，又叫做“纯气之守”，是“至人”的境界。“神全”说的精髓便是“忘”。

《刻意》中用“纯素”来代替“神全”。“故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”

《秋水》中则另有“明于权”之说。“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”显然以上得“道”的“神人”、“至人”、“真人”、“至德者”，与内篇中“磅礴万物以为一”，与本体合一的无形的“人”，是有很大差别的。他们是一些有高超的技能和不同凡响的神通的超人，渐渐地向“神仙”靠近了。

《庚桑楚》曰：“明乎人、明乎鬼者，然后能独行。”这种说法，则不仅和内篇的观点格格不入，在外、杂篇中也是很特别的，已不大象是道家学派的观点了，尽管此篇中另有不少和内

篇雷同的语句。

2. 外、杂篇中对于“物”的认识方法

《天道》中的“心静”说，认为“圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也”。“一心定而万物服，言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。”这是对内篇《应帝王》“至人用心若镜”的发挥。

内篇中建立在“道枢”的基础之上的“齐物”理论，到外篇的《秋水》和《知北游》中，被修改得面目全非。《秋水》中，试图通过“河伯”与“北海若”的对话来阐明齐物观。但是，“北海若”主要是说绝对的“大”和绝对的“小”是不存在的。单讲时空的无穷性，并不能否定具体差别的存在。“大天地而小毫末”中，“大”和“小”是将“天地”与“毫末”进行直接比较而得的结论。而说“天地”小，是与比“天地”大的事物比较而言，并不是它和“毫末”比较的结果；说“毫末”大，是与比“毫末”小的事物比较而言，不是它和“天地”比较的结果。这是它们各自和别的事物比较的结果。所以，对立和比较并没有被取消，其试图否认“差数”的存在，只是回避了“天地”和“毫末”的直接比较而已。应当说，这里已悄悄地抛弃了相对主义，而代之以割裂事物间联系的方法。而内篇中否定大小、寿夭的存在，是以“彼是莫得其偶”的“道枢”为基础，首先运用相对主义的方法，取消了事物彼此之间的对立和比较，合二而一，“彼”就是“此”，“此”就是“彼”，根本不用回避。流行的看法，认为《秋水》中关于齐物观的对话，是对内篇《齐物论》观点的阐发。其实，两篇中的观点，有着深刻的原则性分歧。

《知北游》中，则借“老聃”之口，明确否定了内篇中的

“齐物”说。“自本观之，生者罔物也，虽有寿夭，相去几何？须臾之说也。”承认了“须臾之说”，即肯定了“寿夭”的存在。这和《齐物论》中“莫寿乎殇子，而彭祖为夭”的提法，完全背道而驰，实际上是对“齐物”说的否定。

内篇《齐物论》中“知止其所不知，至矣”，是对于认识的全盘否定。而《庚桑楚》云“知止乎其所不能知，至矣”，则肯定了有“能知”的部分。而到了《徐无鬼》中，更明确肯定了人的认识能力。“人之于知也少，虽少，恃其所不知，而后知天之所以也。”只不过是强调应懂得先有“不知”，然后才有“知”，要“大智若愚”。“其知之也，似不知之也，不知而后知之。”

《天道》中“轮扁”斫轮，认为：“不徐不疾，得之于手，而应于心，口不能言，有数存乎其间。”这“数”，“臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣”，则颇有点接近于“实践出真知”的观点了。而进一步认为“古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫”，则似乎已认识到理论的局限性。

庄周与其后学，明显地受到他们各自所处的时代以及当时的哲学思潮和学术风气的影响。这应是庄子学派产生思想分歧的主要原因。庄周在《老子》“道法自然”、孔子“畏天命”、思孟学派“天人合一”哲学思想的基础上，进一步提出了人应绝对顺从自然、与自然合一的思想，从而将“顺从自然”和“天人合一”的思想推向了极端。

庄周后学的著作，较为现实化，努力向经验和常识靠拢，其中某些篇章对统治者进行了猛烈的抨击，而某些篇章却更能迎合统治者的口味。从整体来说，有粗浅驳杂和简单化倾向，但

确实也表现出了被围困在旧哲学框架中的早期人类理性的发展和挣扎。庄周后学试图向比较接近现实的观点靠拢，并试图抽去庄周哲学体系最底层的相对主义诡辩基石，而代之以较能为人们常识所接受的新解释。《秋水》、《知北游》对“齐物”理论的修改，便是例证。他们试图使庄学通俗化，并为此作了努力。然而，这种努力未获成功。因为一旦靠拢了经验和常识，抽去了诡辩的基石，整座庄周哲学的大厦就崩塌了。外、杂篇中所展示在我们面前的，便正是这样一座崩塌了的哲学大厦。后来道教神学的大厦，正是利用老庄学派的部件，重新建构的宗教殿堂。

三、庄子学派的养生思想

庄子学派的人生哲学，与其宇宙论、认识论同等重要。唯有在宇宙根源之处，才能真正发现人的根源，并从而确立与之相符的人生态度，以求获得人生的安全立足点。故对于宇宙本质的认识是“养生”的基础。

（一）《庄子》内篇的养生思想

内篇中的养生，其基本出发点是“顺物自然”、“知其不可奈何而安之若命”和“同于大通”。具体又可分为以保身为目的、俗人可行的“与世俗处”之养生，和以“体道”为目的、“至人”神秘的“与造物者为人”之养生。

1. “与世俗处”的养生方法

此种以“全生”、“保身”为目的的养生，首先要求“顺物自然而无容私焉”，去除一切偏见。“知其不可奈何而安之若

命”，随遇而安；绝对顺从自然，知“死生存亡一体”。“安时而处顺，哀乐不能入也”。“依乎天理”，即使遇患难像“右师”般成了单足，也是由“命”所致，无须大惊小怪。故“养生”对形体残缺，生死之变并不计较，主要是求得精神上的超脱和自由。

同时，讲求“无用之用”。《逍遥游》曰：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下，不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”《人间世》曰：“山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”人和物是同样的道理，关龙逢、比干均因为其修养太好而被害；而形体不健全的“支离疏”，却不用当差，还受到照顾。所以，“夫支离其形者，犹足以养其身终其天年，又况支离其德者乎！”因而庄周“求无所可用”，甘做“不材之木”。这是在当时现实社会的挤压下所造成的变态心理，能“保身”乃是“大用”。

更重要的养生方法，是“以无厚入有间”，这样便“恢恢乎其于游刃必有余地矣”。处事时“依乎天理”、“怵然为戒”，以求超越是非，“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（《养生主》）“和之以是非而休乎天钧”，“和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也”。把握“道枢”，“得其环中，以应无穷。”（《齐物论》）“用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（《应帝王》）“无以好恶内伤其身”，这样便“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也；警乎大哉，独成其天。”（《德充符》）庄周“以无厚

入有间”，是对《老子》“无有入无间”的发展改造，希求在社会挤压的空隙中存身。

然而，在“事君”时，也有被迫应付的窘境。其方法是讲求能随机应变，“入则鸣，不入则止”，“一宅而寓于不得已”，“乘物以游心，托不得已以养中”。同时，又要“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖；达之，入于无疵”。虽对当政者不满，也只好姑且顺之。社会中的君臣关系是“命”定的，人无力改变。“何作为报也？莫若为致命。此其难者。”（《人间世》）“报”本义是“断狱”，这里应作“决断”解。“致命”即尽力服从天命。怎么作决断呢？最好当然是顺应自然之“命”，但“君”也是“命”定的，这可就很为难了。在到处有“君”的世界里，“安命”、“保身”谈何容易！现实世界中难寻安全之所，于是，只好向理想境界追求了。

2. “与造物者为人”的养生方法

宇宙自然的异化，产生了人的相对认识，即偏见；而偏见又歪曲了自然。“是非之彰也，道之所以亏也；道之所以亏，爱之所以成。”自然之“命”的异化，产生了支配整个现实世界的“君”；而“君”又损害着人的自然本性。“天下有大戒二：其一命也，其一义也。”对于“臣之事君”的“义”，“为人臣子者，固有所不得已”。所以，庄周既是主张“知止其所不知”之“真知”的不可知论者，又是主张消极避世的“无用之用”论者。为了摆脱偏见和超越现实世界，庄周提出了以“忘”为手段的“与造物者为人”的养生方法，以求对宇宙自然本体的精神上的复归。

“与造物者为人”，即与“道”为偶，又称为“登假于道”，

“乘天地之正”。“道”是象“真宰”一样的“造物者”，是自然的支配者，故称作“天地之正”。“正”，应训为“君长”。“道”就象宇宙自然中支配天地万物的“真君”。“登假于道”，“乘天地之正”，便能驾御自然的变化，而游于无穷之本体，这是精神的复归，其认识达到了洞彻宇宙运动过程的高度。通过忘却现实世界，而达到这一境界。与本体合一而与“道”为偶，这就是“同于大通”。“同于大通”而与“道”为偶的养生方法，乃“坐忘”，即静坐而忘掉一切，是一种神秘的精神体验。《齐物论》中，南郭子綦“隐机而坐”，就是在“坐忘”。“隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦”，形如槁木，心如死灰，“吾丧我”，“闻天籁”。“闻天籁”就进入与“道”为偶的境界了。《大宗师》中，“女偶”介绍修道的方法，云“三日而后能外天下”，“七日而后能外物”，“九日而后能外生”，“已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生”了。作为“杀生者”和“生生者”的“道”，也是“不死不生”的。与本体合一，介入并洞彻宇宙运动全过程，这就是“登假于道”、“得道”。

接触外物前，作一番类似“坐忘”的功夫，以洗除心中欲念，这叫“心斋”。排除杂念，使心志纯一，心守虚寂，对外界听而不闻。心停止与外界事物接触，外界的声音对耳朵毫无触动，无声无虑，“虚室生白”，这个“虚”就是“心斋”，唯有“虚”才能得道。《人间世》中仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”这是对《老子》致虚守静、“涤除玄览”的发展。

这种神秘的修养方法，很类似后世的气功养生术。《大宗

师》中所谓“真人之息以踵”，《应帝王》中所谓“游心于淡，合气于漠”，以及“壶子”的“地文”、“天壤”、“太冲莫胜”、“未始出吾宗”等道术，则更与气功类似。不过这既是神秘的养生方术，又成为理想人物的处世态度，更是一种难以达到的得道境界。

作为理想人物的“神人”、“至人”、“真人”等，实际上是宇宙本体的人格化，对于这种“人”，是只能心向往之，而不可企及的。这样的“人”，“不食五谷，吸风饮露”，“磅礴万物以为一”，“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”（《逍遥游》）；“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊”，“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”（《齐物论》）。这种人“游于物之所不得遁”，“择日而登假”，“与造物者为人，而游乎天地之一气”（《大宗师》）；“一以己为马，一以己为牛”（《应帝王》），好象是在变换住宅般地改变形貌，而没有真实的死亡，“有旦宅而无情死”（《大宗师》）。可见这种“人”丝毫无常人之情，而完全具备了宇宙本体的典型特征。这是庄周顺从自然、天人合一理想的体现。庄周的这种理想人格和修养方法，后来为道教所吸收利用，改造成为修炼成仙的方术。

（二）《庄子》外、杂篇的养生思想

庄周在内篇中，并没有养形求长生的思想。其所谓“养生”，只是顺应自然之“命”，而求得精神上的超脱而已。讲求“终其天年而不中道夭”，意在不损害人的自然寿命，也是以强调不因人为而损害自然为指归。但由于强调天人合一，最终不可避免地陷入“庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎”

(《大宗师》)的矛盾之中。而其解决矛盾的方法,是提出“且有真人而后有真知”(《大宗师》)的超越现实之理想人格和理想境界。

庄周后学在外、杂篇中,一方面将内篇中的“养生”发挥改造为“全形生”和“神全”,另一方面则流露出了养形求长生的神仙思想。

1. “全形生”和“神全”的养生方法

外、杂篇中,除“养生”之外,又有“活身”、“全形”、“卫生”、“尊生”、“达生之情”等提法。虽然各篇的观点不尽一致,但总的来说,侧重点已转向对“形”和“生”的重视,并强调人的精神因素对于生命的作用。

《骈拇》、《马蹄》等篇,主张复归无知无欲的素朴人性,反对残生损性的仁义礼乐和淫僻之行。《达生》则认为养生的关键在于顺乎天理,无所用心,排除杂念,抛弃名位,慎于食色,看破生死,保持心地纯朴专一。这是对内篇观点的进一步发挥。

《庚桑楚》中曰:“夫全其形生之人,藏其身也,不厌深眇而已矣。”远世藏身,以求全其形生,这是对“无用之用”的发展。该篇又曰:“全汝形,抱汝生,无使汝思虑营营。”则明显是对内篇《德充符》中“无以好恶内伤其身”的发挥。《让王》中则提出“不以所用养害所养”,不因所用来养身之物害身,“虽富贵不以养伤身,虽贫贱不以利累形”。善于养生者,应将自己的生命看得重于一切,“夫天下至重也,而不以害其生,天下大器也,而不以易生”。这类乎杨朱学派的观点。内篇中追求“不材”、“无所可用”;至《山木》中更发展为处于“材与不材之间”的边缘主义了。

《天地》、《达生》中的“神全”,是对内篇“忘”的发展。忘

掉了脚，这说明鞋子舒适；忘掉了腰，这说明腰带合适。知足是非，是心境的最佳状态；专一而不动心；不追随外物，是遇事的最佳状态。心性适应自然，而未有不适应之处，这就是“忘适之适”，即忘却了追求最佳状态的极佳心境。这种不被杂念和外物所干扰的心境，就如同麻木不仁的醉酒状态。《达生》曰：“夫醉者之坠车，虽疾不死。骨节与人同，而犯害与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧不入乎其胸中，是故遇物而不惧。彼得全于酒而犹若是，而况得全于天乎？”酒醉者坠车受伤较轻些，也许是因人处于昏醉状态，全身高度放松的缘故。这里所描述的情形，有点类似国外一女跳伞员的经历。她从高空跳下时，降落伞未打开，吓得昏厥过去，以致全身处于放松状态，落地后竟然未摔死。人在昏厥后全身高度放松而幸未摔死，这也许有些科学根据。但《达生》作者归结为“神全”的原因，进而提倡使精神进入高度麻木不仁的状态，并以此作为养生的最高境界，则未免有些荒唐了。

外、杂篇亦讲天人合一。《天地》曰：“有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”《达生》篇则曰：“夫形全精复，与天为一。”把自己完全溶化于自然之中，“与天为一”，主要方法仍是“忘”。对于“真人”、“至人”等理想人格，庄子后学则各有与内篇中不同的解释。内篇《大宗师》描述“古之真人”，能够“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“是知能登假于道者若此”。“真人”由于与本体合一，与“道”为偶，“登假于道”，故能如此。而《达生》中“列子”和“关尹”所谈论的“至人”，“潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄”，则是由于“纯气之守”。至于《秋水》中的“至德者”，乃因为“达于理”、“明于权”，而“不以物害己”，则“火

弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼”。“非谓其薄之也，言察于安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”这已超出“神全”和“纯气之守”的范围，连“忘”也谈不上了，只是明察而能避害而已。

《达生》中一则关于齐桓公见鬼的寓言，强调了精神因素对于人生命的作用。这颇似今天所讲的暗示疗法。齐桓公在沼泽中见到一种怪物，认为是鬼，因而得了病，呻吟不止。皇子告敖打听到桓公所见怪物的形状，故而投其所好，说：您见了这种怪物将要称霸。结果桓公大笑。“于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。”精神因素可使人得病，也可使人病愈，可见其作用的重要，所以养生必须重视精神因素。这里包含着合理成份。

2. 养形求长生的神仙思想

内篇的“养生”，对形体残缺、生死之变并不计较，主要追求精神上的超脱自由。而外、杂篇中，不仅重视“全形生”，更进一步有了养形求长生的神仙思想。

《天地》篇称“千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡”，热心向往神仙境界。《刻意》中虽然主要强调恬淡无为的养神之道，避免劳形自累，其中也有对古代导引养形方术的描写。“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”并且希望“不道引而寿”，“淡然无极而众美从之”。追求长寿，但对养形存生似仍未笃信。

《在宥》篇中，“广成子”给“黄帝”讲治身长生之道，曰：“吾语汝至道。至道之精，……必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形

乃长生。”又曰：“我守其一处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”强调炼形求长生，反映了庄周后学醉心神仙方术的思想。

庄周讲绝对顺从自然，“死生无变于己”；而其后学则企图追求长生不死，希望不受天命的限制。庄子学派的养生思想，较多地为道教内丹学所吸收，改造成为求长生成仙的方术，是有其内在原因的。

四、庄子学派与道教

东汉以后，老子逐渐被奉为道教的教主，而庄子学派和道教的关系，并不那么明晰。魏晋以后，盛称“老庄”，爱好《庄子》的风尚，甚至超过了《老子》。但这主要是受魏晋玄学思潮影响的缘故，与当时道教流行关系不大。道教理论家葛洪在《抱朴子·释滞篇》中甚至说：“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生谓无异，以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千亿万里矣，岂足耽玩哉？”可见其心目中，庄周思想与神仙道教格格不入。至南朝梁陶弘景撰《真灵位业图》，将庄周列在第三右位，庄周才算得到道教的正式承认，但仍然没有发生多大影响和作用。到了唐代，皇帝大力尊崇老子，兼褒庄子。此后庄子学盛行，并与道教发生不寻常关系。

（一）唐代以前的道教与庄周思想的分歧

以老庄为代表的道家，是一个哲学流派，而道教是宗教，二者既有区别又有联系。唐代以前，虽然道教尊崇老子为教主，但

这掩盖不住道家与道教的教义不同的事实。老庄认为生与死是自然过程，人应当顺应自然；而道教则讲如何避免死亡的原理和方术，这是要人凭借宗教的热情，以积极的态度，试图夺取自然造化之功，从逆的方向契合宇宙形成的自然过程，以求回溯到本体永生状态。

1. 早期道教经典与庄学

《太平经》是道教初期的重要经典，反映了两汉思想特点。其中天人感应论和善恶报应论思想明显与《庄子》无涉，暂且不论。在哲学思想方面，《太平经》认为天地人万物都是由“元气”所生。卷四十《分解本末法》曰：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”卷六十六《三五优劣诀》曰：“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始。”《太平经钞》则称：“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。”（戊部第10页）这种观点，很象是对《庄子》外、杂篇中有关观点的发挥，而与其内篇不合。从《太平经》辑录而成的《太平经圣君秘旨》曰：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。”这明显是借用《庄子》外、杂篇如《知北游》等中的“气”、“神明至精”等素材，又加以发展改造而成。

《西升经》是魏晋时出现的道教重要经典，提出“我命在我，不属天地”的观点。这种强调个人不懈地修炼，以求长生成仙，不抱听天由命消极思想的观点，颇具有向自然挑战的气概。道教的教义是乐生恶死，鼓励人们至少要争取竟其天年（仅仅在这一点上和《庄子》内篇“终其天年而不中道夭”的观点一致），最高理想是长生不死。庄周认为“死生无变于己”，安时

处顺，面对生死不乐不哀，这和道教的最高理想恰恰相左。

《阴符经》的写作年代，虽然各家说法不一，但成于唐之前，殆无疑义。此经在道教史上常与《道德真经》、《南华真经》同列，或以其为承上启下的代表作。“自然之道静，故天地万物生。”这明显脱胎于《庄子·天道》篇。其中提出人不能违背自然法则，又要改造利用自然的观点。“圣人知自然之道不可违，因而制之。”“观天之道，执天之行，尽矣。”“执天之行”指掌握自然界万物的运行变化，以制自然而用之。这和庄周“不以人助天”的思想明显不合。《阴符经》不但接触到人的主观能动性问题的，而且将人的主观能动作用加以无限夸大，甚至认为“五贼在心，施行于天；宇宙在乎手，万物生乎身”。这种思想不仅《庄子》内篇没有，外、杂篇也是没有的。

2. 葛洪《抱朴子·内篇》与庄学

《抱朴子·内篇》撰成于晋元帝建武元年（公元317年），是道教史上一部具有比较完整的理论并论及多种方术的包罗万象的重要著作。葛洪的神仙道教的中心目的是求炼形全身，求长生不死。庄周坚持齐同死生，“以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痂”，与神仙道教的分界线十分清楚。

葛洪在内篇中，强调“道”是根本，“儒”是末节。《明本》曰：“道者，儒之本也。儒者，道之末也。”“道”与“儒”并举，所指实际上是神仙道教。同时还提出了神秘主义的本体论核心——“玄”。《老子》和庄子后学的“道”，都是宇宙生成、运动的根源。“玄”也与这“道”类似，是无所不在，无所不有，无所不为，无所不能的产生天地万物的总根源。然而，葛洪的“道”，乃道教的神仙之“道”，与道家之“道”不同。“玄”又称为“玄道”，道教让人用冥思苦想去探索玄道，称为“守一”。

《老子》中有“得一”、“抱一”的说法，《庄子》外篇中的《天地》引《记》曰：“通于一而万事毕。”葛洪在内篇《地真》中称：“余闻之师云，人能知一万事毕。”此外，葛洪也吸收了《庄子》外篇中“气”聚生成万物的观点。《至理》中曰：“自天地至于万物，无不须气以生者也。”这些可看成是庄子后学对葛洪有所影响，但葛洪和庄周在基本思想上则是有着明显分歧的。

（二）唐代以后的道教与《庄子》

宗教信仰的升华，需要哲学的理论保证作用，这促使道教将道家哲学吸收改造演变为道教神学。原始道教是世俗迷信的杂合，其利用、改造道家理论，形成一套独特而又系统的神学理论，使自己一跃而成为与儒、佛鼎足而立的大型宗教。

1. 《庄子》被道教尊为《南华真经》

唐代皇帝自称是道教教主老子的后裔，大力尊崇老子，兼褒庄子。唐玄宗开元二十年诏置崇玄学，令生徒诵习《道德经》和《庄子》等道书。至天宝元年，诏封庄周号“南华真人”，改名《庄子》为《南华真经》。

唐代注解《庄子》者颇多名家，以道士成玄英疏解三十卷，用力最勤，思辨最深，最负盛名。茅山道士李含光亦著《老子庄子周易学记》三卷。唐代庄子学盛行，与道教活动发生不寻常的关系。

此后，无论道俗学者，都很重视《庄子》，评论和注释益多。北宋熙宁间，道教学者陈景元主持中太一宫，撰《南华真经章句音义》，又撰《南华真经章句余事》、《余事杂录》，从事音训校勘，还撰《庄子注》，偏重哲理阐述。

南宋武林道士褚伯秀，撰《南华真经义海纂微》，集郭象以

后十余家的注说，并断以己见，名曰“褚氏管见”。《四库全书总目提要》曰：“宋以前解《庄子》者，梗概略具于是。其间如吴棫、赵以夫、王旦诸家，今皆罕见，实赖是书以传。则伯秀编纂之功，亦不可没矣。”该书以义理为主，《管见》中考辨亦多精审之处，缕举众说，辨析分明，并以己见断之，不落前人窠臼，具有比较充分的说服力。

以上所举，为历代道士注解《庄子》较著名者，均见于《正统道藏》。

2. 庄子学派对神仙道教的影响

老庄思想中确实有一些原始宗教的烙印。《庄子》中所描写的神人、至人、真人等，其原始素材，很可能就来源于当时的神仙家说。其宇宙人生如梦的观点和若干方术，如《逍遥游》中列子的“御风而行”，《齐物论》中南郭子綦的“隐机而坐”，《大宗师》中的“坐忘”、“真人之息以踵”等，也有可能是借鉴取材于战国方士之说。后世的道教对这类素材加以吸收利用，是非常便利的，其神仙方术无疑受此影响。

道教以“道”名教，“道”乃其最核心的神学范畴。道教将老庄的“道”宗教化和方术化，并将其人格化、神圣化、超自然化为化生宇宙万物的最高神祇。《庄子》内篇以“道”指宇宙运动过程，将宇宙万物置于运动过程中加以考察，认为正是在运动过程中，导致万物甚至传说中神鬼的产生。《大宗师》中写道：“夫道有情有信，无为无形；……神鬼神帝，生天生地；……絜韦氏得之，以挈天地；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……”宇宙间万事万物、天地神鬼，“堪坏”、“冯夷”、“肩吾”、“黄帝”、“颛顼”、“禺强”、“西王母”、“彭祖”、“傅说”等等都是由于“得道”才成为各自的

样子，都是由无始无终的宇宙运动过程所造就。道教将这种思想吸收改造，认为“道”万古长存，“得道”以后便可以长生久视，成为神仙。当然，道教之“道”，主要还是受到《老子》和《庄子》外、杂篇的影响。

庄子学派具有自然主义倾向的泛神论思想，也被道教加以改造利用。道教认为宇宙间遍有神灵，万物有灵。神绝对主宰宇宙间的一切，甚至人体各种器官也被神灵所控制，心肝脾胃肾、耳目口鼻舌等等，各种器官俱有神灵。

庄子学派的逍遥境界、“无何有之乡”，被道教改造成为其理想境地——“仙境”。得道成仙便可以外生死，极虚静，超脱自在，不为物累，在仙境中过仙人生活。

庄子学派的“坐忘”、“心斋”及气功养生术等，被道教发展改造为道教内丹学，成为炼养精、气、神，追求长生成仙的重要方术。而《庄子》中“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”等，则被后世内丹家奉为应当遵循的行为模式。《道藏》中有《庄周气诀解》一卷。

道教与庄子学派有着明显的区别，更有着再造式的联系。其吸收、发展、利用了庄子学派的若干思想材料，与庄子学派结下了不解之缘。

稷下五家与黄老之学

王葆玟

战国时期，统治齐国的陈氏家族做了一件具有伟大历史意义的事，即在齐都临淄稷下之地开创了一个高等学府，史称“稷下学”。这在当时的列国之中几乎是绝无仅有，于是列国的学者纷纷到齐国去，致使临淄稷下成为当时一切重要学派汇集的地方。西汉司马谈《论六家要旨》曾将战国诸子归纳为儒、墨、名、法、阴阳、道德六家，而这六家恰好也是稷下学中的主要派别。其中“道德家”一名可能出自司马谈的杜撰，它在战国时期的名称应当是“黄老学派”。在稷下六家当中，这一学派一直处于主导地位，受到其余五家的尊重。而这一学派也确有很多的优点，它渗透到其余五家的学说当中，在一定程度上促进了五家学说的完善和发展；它对五家争鸣的正常进行，有着在当时几乎是不可缺少的保护作用。大概正是由于这种作用，才使稷下各家的著述和辩论丰富多彩，成为战国百家争鸣的缩影。下面就稷下五家与黄老之学的关系问题作一论述，并由此向读者展示黄老学派的某些特点及其发展历程。

一、稷下学的由来和发展

在论述稷下五家与黄老之学以前，有必要先谈一下稷下学的大概情形，对它的性质、由来和发展作一简单的介绍。

我们判断稷下学的性质，主要是根据《史记·田完世家》的记载：“（齐）宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以稷下学士复盛，且数百千人。”这里所谓的上大夫七十六人，就是《史记·孟荀列传》所谓的“稷下先生”，相当于秦汉的博士；这里所谓的“学士数百千人”，就是“稷下先生”的学生，相当于汉代的博士弟子。秦始皇去泰山封禅的时候，曾“征从齐鲁之儒生博士七十人”（《史记·封禅书》）；从汉初到景帝时期的博士人数，也是七十余人（见《唐六典》卷二十一引《汉仪》），这两个数字都与稷下先生的人数相合，可见稷下学乃是秦汉博士制度与汉代博士弟子制度的雏形，是与汉代太学相类似的高等学府。另外，古书关于稷下地名的解释也能说明问题，《田完世家索隐》引刘向《别录》说：“齐有稷门，齐城门也。谈说之士期会于其下。”又引《齐地记》说：“齐城西门侧，系水左右有讲堂，趾往往存焉。”又引虞喜说：“齐有稷山，立馆其下以待游士。”在这里，关于“稷”字的含义及其地理位置过去有过争议，不过稷下有学馆、讲堂是可以肯定的，而这正是中国早期学府的规模。

关于稷下学的建立，学术界公认是在桓公陈午的时候，理由是徐干《中论·亡国篇》的几句话：“昔齐桓公立稷下之官，设大夫之号，招至贤人而尊宠之，自孟轲之徒，皆游于齐。”文

中所提到的稷下人物仅有战国孟轲一名，可见其中所谓的齐桓公一定是战国时期的桓公陈午，而不会是名列春秋五霸之首的桓公小白。再说稷下文士的地位高至大夫，可“不治而议论”，这种情况不用说在春秋早期不会出现，即使是在春秋晚期孔子讲学的时候，也是不会有的。《史记》提到齐宣王时“稷下学士复盛”，其中的“复”字常使人怀疑稷下学在齐威王的时候曾一度衰落。然而《风俗通·穷通篇》提到“齐威、宣王之时，聚天下贤士于稷下”，足以解除人们的疑虑。齐威王时期是田齐的鼎盛期，威王曾下令：“群臣吏民能面刺寡人之过者，受上赏！上书谏寡人者，受中赏！能谤议于市朝，闻寡人之耳者，受下赏！”（见《战国策·齐策》）这种鼓励民主言论的作法，显然为稷下学的兴盛创造了理想的条件。在威、宣交替之际，稷下学可能一度衰落，在宣、湣时期又再度兴盛。到了齐湣王晚期，稷下学者“各分散，慎到、捷子亡去，田骈如薛”（《盐铁论·论儒篇》），呈现瓦解的局面。齐襄王复国之后，稷下学随之恢复，于是荀子便有了在稷下“三为祭酒”的机会（见《史记·孟荀列传》）。如果将威宣之间、湣襄之间稷下学的中衰看作短暂的间歇时期，那么便可以说稷下学贯穿于田齐从桓公午之后的全部历史。

稷下学的兴盛，与齐宣王的“喜文学游说之士”有很大的关系，而这种喜好显然应以一般性的“好士”为前提。《战国策·齐策》有《齐宣王见颜觸章》，正好谈到了士的地位问题，文中引述宣王左右的宠臣说：“今夫士者高者乃称匹夫，徒步而处农亩；下者鄙野监门闾里，士之贱也亦甚矣！”又引颜觸说：“无其实而喜其名者削，无德而望其福者约，无功而受其禄者辱，祸必握。……《老子》曰：‘虽贵必以贱为本，虽高必以下为基。

是以侯王称孤、寡、不谷，是其贱之本与！’夫孤寡者，人之困贱下位也，而侯王以自谓，岂非下人而尊贵士与！”于是宣王叹服，“愿请受为弟子”。根据宣王左右宠臣的议论，可知当时“士之高者”不过是农夫，桓公午和齐威王时期的稷下学者可能还不是普通的士，而是士以上的贵族。颜闾引述了《老子》的格言，使宣王悦服，这可能是士的地位在齐国发生改变的起点，也是宣王时期稷下学“复盛”的缘由。而这变化，从一定程度上可说是《老子》思想影响的结果。

二、以黄老思想为主导的稷下四家

（一）黄老之学在稷下学中的主导地位

黄老学派之为稷下学主流这一点，在有些学者看来是当然的事实，在另一些学者看来却是非常可疑的事，因而有必要就此作一考察。

首先应指出，古代关于黄帝的传说以及《老子》一书，都是在战国以前出现的。先看古人谈论黄帝的情况。《史记·周本纪》说，周武王灭纣之后，“褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝”。这事的可靠性当然不大，但这关于黄帝后代封国的记录比一般的传说严肃一些，似应很早。《史记·封禅书》说，在公元前 651 年的葵丘之会上，管仲追述先王封禅的历史，提到“黄帝封泰山，禅亭亭”。这段记载关系到封禅的大典，即便它是可疑的传说，也应很早。公元前 635 年，晋文公谋划“勤王”，“使卜偃卜之”，“遇黄帝战于阪泉之兆”（《左传》僖公二十五年）；公元前 626 年，戎人由余对秦缪公说：“夫自上圣黄帝作

为礼乐法度，身以先之，仅以小治”（见《史记·秦本纪》）；公元前525年，郑国的国君说：“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名”（《左传》昭公十七年）；在公元前514至496年之间，孙武提到“黄帝南伐赤帝”，“北伐黑帝”，“西伐白帝”，“已胜四帝”（银雀山汉墓出土《孙子兵法》）；在公元前424至415年之间，秦灵公“作吴阳上畤，祭黄帝”（《史记·封禅书》）。了解到这些或真或假的传说之后，我们对陈侯因窖敦的铭文便不会感到奇怪，这铭文是以齐威王的名义作的，文中竟提到“高祖黄帝”。试想一下，卜偃、孙武等人并没有追认黄帝为祖先，提到黄帝时已用了虔敬的语气，那么以黄帝后人自居的齐国陈氏家族，对黄帝会崇拜到何等程度！再想一下，稷下学府本是陈氏所创，稷下学者都是为陈氏效力的臣属，那么这些学者对于黄帝这位公认是半神半人的古代帝王，是否应抱着比陈氏更为崇敬的态度呢？《淮南子·修务训》说：“世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。”汉代的学者尚且如此，何况是崇拜黄帝的稷下学者呢！可以推测，在稷下学者的著作中，黄帝应当是最高权威，而当时流传的黄帝言行应当是他们立论的依据。如果称其为“黄学”，大致是不会错的。

再看一看先秦人谈论《老子》的情况。《说苑·敬慎篇》引晋人叔向说：“臣年八十矣，齿再堕而舌尚存。老聃有言曰：‘天下之至柔，驰骋乎天下之至坚。’又曰：‘人之生也柔弱，其死也刚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。因此观之，柔弱者生之徒也，刚强者死之徒也。’夫生者毁而必复，死者破而愈亡，吾是以知柔之坚于刚也。”这话的首尾是叔向自己的议论，中间是老子的议论，其为春秋晋人引《老》之例，是比较可信

的。由此可见在稷下学兴起之前，《老子》已是人们经常引用的典籍了。而在稷下学当中，《老子》的权威可能更高，例如上文提到《战国策·齐策》记载了颜闾引述《老子》的话，就是证明。颜闾本人有可能是稷下的人物，他引述了《老子》，使宣王左右的宠臣哑口无言，可见《老子》在齐宣王时的臣僚学者当中颇受尊重。仅此一条材料，已显示出在稷下学中贯穿着一种“老学”。

黄学和老学结合起来，就是“黄老”。《史记·孟荀列传》说：“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人；皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”其中“皆学黄老”一句出自司马迁的笔下，慎到、田骈等人是否当真如此，在过去一直是个引人注目的问题：今察《淮南子·道应训》讲了五十多个历史故事，在每个故事之后都用《老子》的格言作为结语^①，其中一节是这样的：

田骈以道术说齐王，王应之曰：“寡人所有，齐国也。道术难以除患，愿闻国之政。”田骈对曰：“臣之言无政，而可以为政。譬之若林木无材，而可以为材。愿王察其所谓，而自取齐国之政焉已。虽无除其患害，天地之间，六合之内，可陶冶而变化也。齐国之政，何足问哉？此老聃之所谓‘无状之状，无物之象’者也。若王之所问者，齐也；（田）骈所称者^②，材也。材不及林，林不及雨，雨不及阴

①《道应训》有三节故事分别以孔子、庄子、慎子的话作结语，不包括在本文所说的“五十多个故事”之内。

②原文“田”字据文义删。此是田骈自称，故仅曰“骈”，并与“王”对文。

阳，阴阳不及和，和不及道。”

其余各节均作“故《老子》曰”，唯独此节作“此老聃之所谓”，而且在《老子》文字之后，还附有总结性的议论。可见淮南王的宾客们在这里不是直接引述《老子》，而是将田骈引《老》的文字记录下来。由这田骈引《老》的事实，可以证明《史记》关于慎到、田骈、接子、环渊“皆学黄老道德之术”的记载是可靠的。另外，《汉书·艺文志》说环渊是老子弟子^①，《荀子·修身篇》杨注说慎到“本黄老”，都可支持《史记》的说法。《史记·田完世家》列举稷下人物，仅有淳于髡、邹衍、田骈、接子、慎到、环渊六人之名，其中有四人从事黄老之术，这悬殊的比例也显示出黄老之学是稷下学的主流。

下文将说明稷下的各种学派多数染有黄老的色彩，可以加强笔者关于黄老之学为稷下学主流的结论。

（二）稷下儒家与黄老之学

根据现在人们所掌握的材料，稷下学中的儒家至少包括孟轲、荀卿、公孙固和鲁仲连四人，从这四人的言论中都可找到黄老影响的痕迹。

孟轲曾为稷下先生一事，《史记》没有明确地指出来，不过书中孟轲与稷下人物合传，已显示出孟子与稷下学的关系。《盐铁论·论儒篇》说：“齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒，受上大夫之禄，不任职而论国事，盖齐稷下先生千有余人。”《中论·亡国篇》说：“昔齐桓公立稷下之官，设大夫之号，……自孟轲之徒，皆游于齐。”都指出孟轲曾是稷下的人物。孟子在齐

^① 娟，通“环”。

的身分是“无官守”的客卿，与稷下先生的身分也大致相合。说起孟子的思想，自然应当承认是以继承孔子为主，是当时儒学的典型。但孟子有些思想是孔子没有的，例如大家知道孟子有“民为贵”、“君为轻”的辉煌命题，这命题就大大违背了孔子反对“犯上”的思想倾向；孟子主张“得乎丘民而为天子”，认为“国人皆曰贤”才可任用，与孔子所说的“民可使由之，不可使知之”也有很大的不同。如果将上文所引颜闾的议论与孟子的这些主张对照一下，便可看出孟子思想的来历。颜闾以《老子》关于“虽贵必以贱为本，虽高必以下为基”的著名命题为依据，得出了“士贵耳，王者不贵”的惊人结论（见《战国策·齐策·齐宣王见颜闾章》），孟子的民贵君轻思想与此类似，显然也是从《老子》“虽贵必以贱为本”的命题引申出来的。

荀子在稷下“三为祭酒”，是《史记·孟荀列传》指明的事实。当然，荀子思想的主要来源也是孔子，他关于礼制的论述合乎周、孔的传统，与《老子》称礼为“忠信之薄而乱之首”的说法截然相反。然而荀子说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《天论》），与《老子》关于“天地不仁，以万物为刍狗”的说法异曲同工，都是反对神学目的论的命题。荀子对百家学说的批判是非常苛刻的，例如《非十二子篇》抨击它嚣、魏牟、陈仲、史鰌、墨翟、宋钘、慎到、田骈、惠施、邓析都是“欺惑愚众”，指摘“子思、孟轲之罪”，未攻击老子；该篇辱骂儒门的子张、子夏、子游为“贱儒”，未辱骂老子；《解蔽篇》揭露墨子、宋钘、慎到、申不害、惠施、庄子等人之“蔽”，未提老子之蔽；《不苟篇》讥刺申徒狄、惠施、邓析之“能”，未讥刺老子；《儒效篇》将“慎、墨不得进其谈，惠施、邓析不敢审其察”当作政治清明的标志，未将老子树为反面的典型；唯

《天论篇》说：“老子有见于诎，无见于信”，这一评价与上述他对诸子的攻击相比，显然要温和多了。《史记·老子韩非列传》说韩非“归本于黄老”，“与李斯俱事荀卿”，如果荀子没有继承黄老的思想，那么他的学生韩非“归本于黄老”便是不大可能的。

《汉书·艺文志》儒家类著录《公孙固》一篇，自注云：“齐闵王失国，问之。固因为陈古今成败也。”《荀子·强国篇》引有《公孙子》一节，杨注说为齐相，则公孙固可能曾是稷下的儒者。这节《公孙子》文学的内容，是对楚将子发有功而辞让不受赏的行为加以非议，认为这种辞让的举动违背了“赏有功，罚有罪”的原则，有“乱楚国之法”的恶果。作为一个儒者，却违背儒家礼让的原则，而提倡法家的赏功罚罪的原则，大概是只有在黄老的影响下才能发生的事。

《史记·鲁仲连列传正义》引《鲁连子》说：齐人田巴“议稷下”，遭到徐劫弟子鲁仲连的驳斥，可见徐劫和鲁仲连都是稷下的人物。《史记》说鲁仲连是齐人，一生不肯仕宦任职；《战国策》记载鲁仲连的游说活动共有五次，其中四次是为齐国的利益服务的。这些经历都与稷下学者的身分相符。鲁仲连的言行带有明显的纵横家的色彩，然而《汉书·艺文志》著录《鲁仲连》十四篇却在儒家类，附在《徐子》四十二篇之后。《战国策·齐策》引鲁仲连说：“智者不倍时而弃利^①，勇士不怯死而灭名，忠臣不先身而后君。”完全合乎儒家的传统思想，与墨子的“非攻”、宋钲的“见侮不辱”和杨朱的“为我”都有区别。这样看来，我们可以肯定鲁仲连和他的老师徐劫，都是稷下儒

^①倍，通“背”。

家学派的成员。在这情况下，《齐策·孟尝君有舍人而弗悦章》便特别值得玩味：

孟尝君有舍人而弗悦，欲逐之。鲁连谓孟尝君曰：“……故物舍其所长，之其所短，尧亦有所不及矣。今使人而不能，则谓之不肖；教人而不能，则谓之拙。拙则罢之，不肖则弃之，使人有弃逐，不相与处，而来害相报者，岂非世之立教首也哉！”

在这里，鲁仲连反对“拙则罢之，不肖则弃之”的言论，显然背离了孔子“举直错诸枉”的教诲，与孟子关于“进贤”、“去”、“杀”（《梁惠王下》）的主张也大相径庭，而与《老子》书中“恒善救人，而无弃人”的格言倒很一致，这可说是鲁仲连受黄老思想影响的铁证。

孟轲、荀卿、公孙固、鲁仲连的思想情况，说明黄老思想已渗透到稷下儒家的学说当中了。

（三）稷下墨家与黄老之学

现在很多学者注意到，著名的先秦哲学家宋钘属于墨家学派，并且是稷下先生。《汉书·艺文志》“尹文子”条下颜注引刘向云：“与宋钘俱游稷下”，即是宋钘之为稷下先生的证据。《荀子·非十二子篇》将墨翟、宋钘并列，看作一派；《庄子·天下篇》说宋钘的主张是“见侮不辱”、“禁攻寝兵”，与墨子“兼爱”、“非攻”的主张有明显的一致性。而宋钘主张“见侮不辱，使人不斗”（见《荀子·正论》）也可说是取自《老子》所说的“知其白，守其辱”（马王堆帛书本）；宋钘学说的特点是“有见于少，无见于多”（见《荀子·天论》），可能是取自《老子》所说的“少则得，多则惑”，可见《汉书·艺文志》小说家

类说“孙卿道宋子其言黄老意”，是有根据的。这就是说，宋钘作为稷下墨家的代表人物，也染上了黄老的色彩。

（四）稷下名家与黄老之学

现在大家所知道的稷下名家，有儿说、田巴、尹文等人。关于儿说、田巴的材料很少，很难从中找到黄老影响的痕迹。能与黄老拉上关系的，大概只有尹文。

《汉书·艺文志》名家类著录《尹文子》一篇，颜注引刘向说：“与宋钘俱游稷下。”《吕氏春秋·正名篇》高诱注：“尹文，齐人，作《名书》一篇，在公孙龙前，公孙龙称之。”这些是将尹文归入稷下名家的主要理由。不过在这里应当解释一下，古书中宋、尹之名常常联在一起，为什么宋钘是墨家，尹文却是名家呢？这问题的答案就在《吕氏春秋·先识览·正名篇》中：

尹文见齐王，齐王谓尹文曰：“寡人甚好士。”尹文曰：“愿闻何谓士？”王未有以应。尹文曰：“今有人于此，事亲则孝，事君则忠，交友则信，居乡则悌，有此四行者，可谓士乎？”齐王曰：“此真所谓士已。”尹文曰：“王得若人，肯以为臣乎？”王曰：“所愿而不能得也。”尹文曰：“使若人于庙朝中，深见侮而不斗，王将以为臣乎？”王曰：“否。大夫见侮而不斗，则是辱也。辱则寡人弗以为臣矣。”尹文曰：“虽见侮而不斗，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以为士一矣。未失其所以为士一，而王以为臣，失其所以为士一，而王不以为臣，则向之所谓士者乃士乎？”王无以应。尹文曰：“今有人于此，将治其国，民有非则非之，民无非则非之；民有罪则罚之，民无罪则罚之；而恶民之难治，可乎？”王曰：“不可。”尹文曰：“窃观下吏之

治齐也，方若此也。”王曰：“使寡人治信若是，则民虽不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？”尹文曰：“言之不敢无说。请言其说。王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令也。而王曰：‘见侮而不敢斗，是辱也。’夫谓之辱者，非此之谓也。以为臣不以为臣者罪之也。此无罪而王罚之也。”齐王无以应。

在这故事当中，尹文为“见侮而不敢斗”的人进行辩护，正与《庄子·天下篇》关于宋钘、尹文“见侮不辱，救民之斗”的说法相合。不过宋、尹虽在“斗”的问题上持相同的观点，却有着不同的论证方式。《荀子·正论》对宋钘的论证方式作了介绍，宋钘说：“人皆以见侮为辱，故斗也。知见侮之为不辱，则不斗矣。”有人问：“然则亦以人之情为不恶侮乎？”宋钘回答：“恶而不辱也。”宋钘又说：“人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。”《荀子·解蔽篇》还评论宋钘：“蔽于欲而不知得。”从这些材料来看，宋钘主要是从人性论的角度，来为“见侮不辱，使人不斗”的命题进行论证。而尹文的论证方式却是另一个样子，他完全是从“士”的定义和法律条文出发，进行逻辑推理，指出“见辱而不斗”恰好合乎士的行为标准，也完全合乎“杀人者死，伤人者刑”的法律条文。齐王既然声称“好士”，又以法律的形式禁止那些导致杀伤的私斗，却看不起“见辱而不斗”的人，不是自相矛盾吗？这种论证方式显示出尹文是一个逻辑学领域的正名主义者。如果说宋钘思想的特点是从人性论的角度提出“见侮不辱，使民不斗”的主张，那么尹文思想的特点就是从正名主义的立场出发为宋钘的论点进行论证。班固将《尹文子》归入名家，真是恰如其分。

宋钘和尹文的思想显然有密切的联系，我们不应看到这种

联系就去怀疑尹文思想的名家性质，因为先秦名家多数有墨家的色彩。《吕氏春秋》书中《应言》、《听言》两篇都记载，先秦名家代表人物公孙龙曾向燕昭王贯输“偃兵”的思想，《审应览》又引公孙龙对赵惠王说：“偃兵之意，兼爱天下之心也。兼爱天下，不可以虚名为也。必有其实。”公孙龙的“兼爱”、“偃兵”显然取自墨子的“兼爱”、“非攻”，其与墨家的联系也是很密切的。再说，《墨子》书中的《经》、《说》乃是后期墨家的著作，亦公认是先秦名家的代表作，它与早期墨家的关系，类似于尹文同宋钘的关系。由此而论，《汉志》中尹文的著作列入名家，是很高明的。

讲到这里，尹文与黄老的联系就有了特殊的意义。《庄子·天下篇》说宋钘、尹文“以情欲寡浅为内”，显然是承袭《老子》所说的“少私寡欲”。《说苑·君道篇》中尹文对齐宣王说：“人君之事，无为而能容下。夫事寡易从，法省易因，故民不以政获罪也。大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理矣。”在这里，黄老思想中的“无为”、“因循”、“宽容”、“省事”等命题都出现了。看到这种情况，我们恐怕不能不同意《容斋续笔》卷十四所引刘歆对尹文的评论：“其学本于黄老，居稷下”^①，就是说，尹文作为稷下名家的代表人物之一，竟以黄老当作学问的根本。

（五）稷下法家与黄老之学

过去人们常为先秦黄老学说与法家的界限不明确而苦恼，

① 刘歆这话的下文说尹文与宋钘等人“同学于公孙龙”，误。不过尹文与公孙龙的先后问题与本文论题的关系不大。

例如《管子》兼有黄老思想与法家思想，在《汉志》列入道家类；韩非子是公认的法家作品，书中却有《解老》、《喻老》两篇，其它各篇也常征引《老子》的文字；马王堆汉墓出土的帛书《经法》、《十六经》等篇被称为《黄帝书》，其中也有很多原属法家的思想和命题。这种黄老与法家的纠葛，无疑是稷下学中黄老为主、兼容百家的思想格局所造成的。我们只要考察一下古书中关于慎到的材料，便可明白这一点。

《史记·孟荀列传》说慎到为稷下先生，说他“著十二论”。《汉书·艺文志》法家类著录稷下人物的作品，只有《慎子》四十二篇，班固自注云：“名到，先申、韩，申、韩称之。”《吕氏春秋·审分览·慎势篇》高诱注云：“慎子名到，作《法书》四十一篇，在申不害、韩非前，申、韩称之。”《通志·氏族略》引《风俗通》云：“慎到为韩大夫，著《慎子》三十篇。”诸说篇数不一，或因慎到经历多变所致。据《史记》、《风俗通·穷通篇》和《盐铁论·论儒篇》，可知慎到在田齐威宣之际为稷下先生，在齐湣王晚期“亡去。”《风俗通》说为韩国大夫，当是慎到离开稷下以后的事。慎到在稷下的时候，大概只作了“十二论”，到韩国以后又作了《法书》三十篇。《史记·孟荀列传》乃是稷下人物合传，因而只对稷下先生慎到的十二论感兴趣；《风俗通》的作者强调慎到的韩国大夫的身分，因而只对他的《法书》三十篇加以介绍。《汉书·艺文志》将诸子的篇数加以合并，便有了包括十二论与《法书》三十篇在内的《慎子》四十二篇。高诱说为四十一篇，乃因“四十二”中的“二”字缺笔而误。从《史记》、《汉志》等书的记载来看，慎到应是稷下法家的代表人物，也是整个战国时期法家的先驱。《荀子·解蔽篇》说慎到“蔽于法”，也指明慎到学说具有法家的性质。

《荀子·解蔽篇》中“慎子蔽于法而不知贤”一句话颇值得推敲，这话表明在慎到的学说中，尚法思想与尚贤思想是不能相容的。《荀子·修身篇》杨倞注也明确地指出了这一点：

慎，谓齐宣王时处士慎到也。其术本黄老，归刑名，先申、韩，其意相似，多明不尚贤、不使能之道，著书四十一篇。

这话表明慎到所提倡的主要是名法，所反对的主要是“尚贤”，而他这么做主要是以黄老为依据的。考察先秦诸子关于“贤人”的议论，除《老子》代表的学派之外，多持肯定的态度，例如孔子对于他所赞赏的许多人物，都给予“贤”的评价；孟子主张“进贤”，并提出一套“进贤”的办法（见《梁惠王章句下》）；墨子主张“尚贤”，是人们都知道的。那么，慎到所主张的“不尚贤、不使能之道”，只能是承袭《老子·道篇》所说的“不尚贤，使民不争”。

慎到的情况表明，黄老思想是稷下法家学说的基础。法家人物韩非重视《老子》并作《解老》、《喻老》，当是稷下法家思想传统的延续。

三、稷下阴阳家及其与黄老的联系

在稷下儒、墨、名、法、阴阳五家当中，阴阳家的声势最为显赫。《史记·孟荀列传》介绍了阴阳家创始者邹衍的情况，说他的五德终始说为当时的学者所“共术”，他的各种学说使当时的王公大人“惧然顾化”；他到了赵国，平原君便“侧行撇席”，以示敬意；他到了燕国，燕昭王便“拥彗先驱”，“亲往师之”；于是太史公发出惊叹：“岂与仲尼菜色陈蔡、孟轲困于齐

梁同乎哉!”然而我们知道,有些古书在刚刚写成的时候鲜为人知,却能流传千古,例如《太玄》、《论衡》都是如此;而另有些书,刚一问世就备受尊崇,于是很快遭到各家的吸收、分解、歪曲、改造,以致面目全非,很快失传。邹衍的著作就属于第二类,我们现在可以从《吕氏春秋》、《史记》、《淮南子》等书中看到受他影响的痕迹,却无从得见他的著作的原貌。就连邹衍的后学者邹奭、公枹生等人的作品,也都在汉代以后失传了。因此,为了说明稷下阴阳家这一显赫的学派与黄老的关系,有必要对阴阳家的渊源、传承、人物、著作及学说等,作一大概的考察分析。

(一) 邹衍与邹奭的生平与年代

关于稷下阴阳家的代表人物,现在学术界往往只提邹衍一人,而《史记·孟荀列传》说,稷下先生邹奭“亦颇采邹衍之术以纪文”,可见邹衍学说的流传推广,颇有赖于邹奭的文字整理与总结工作。如果将邹衍、邹奭并列为稷下阴阳家的代表人物,那是不会错的。实际上,《孟荀列传》说“齐有三邹子”,包括邹衍与邹奭,可见战国齐人已将衍、奭并列了。

古书关于邹衍和邹奭的记载,往往有混乱之处。例如《孟荀列传》说:“邹子……适梁,惠王郊迎,执宾主之礼”,给人的印象是邹衍曾受梁惠王的礼遇;《韩非子·饰邪篇》说:“……邹衍之事燕,无功而国道绝”,钱穆《先秦诸子系年》和陈奇猷《韩非子校释》都认为“国道绝”是指燕王喜四年栗腹伐赵的失败(见《史记·赵世家》),并由此得出燕王喜四年邹衍在燕任职的结论。再参照《孟荀列传》关于邹衍会见燕昭王和赵国平原君的记载,便可列出一个可疑的图表:

公元前	齐	魏	燕	赵	事迹
368 年 至 319 年	桓公午 6 年至宣王 元年	惠王元年 至后元 16 年	桓公元年 至王哙 2 年	成侯 6 年 至武灵王 7 年	适魏，见 魏惠王
287 年 至 279 年	湣王 14 年 至襄王 5 年	昭王 9 年 至 17 年	昭王 25 年 至 33 年	惠文王 12 年 至 20 年	如燕，见 燕昭王
254 年 前后	王建 11 年	安釐王 23 年	王喜元年	孝成王 12 年	过赵，见 平原君
251 年	王建 14 年	安釐王 26 年	王喜四年	孝成王 15 年	在燕卜筮 伐赵一事

假如这一图表是正确的，那么邹衍的政治生命至少持续了六十八年。而从《孟荀列传》关于“（魏）惠王郊迎，执宾主之礼”的记载来看，邹衍见到魏惠王时已经享有盛名，不应少于三十岁，那么邹衍至少活了九十八岁。这显然是不可能的，胡适、钱穆、王梦鸥等人已就此提出质疑，实际上已推翻了这一图表。

关于邹衍是否有可能会见魏惠王的问题，崔适《史记探源》已有雄辩的说明：“孟子适梁之次年，惠王即薨，则此传（指《孟荀列传》）上云‘邹衍后孟子’，不当与惠王同时”。这话指出邹衍既晚于孟轲，便不能不晚于魏惠王，是正确的。然而《孟荀列传》为何会有“适梁，惠王郊迎”的记载呢？笔者以为，这问题可从传中的另一段话中找到答案：

齐有三邹子，其前邹忌，……先孟子；其次邹衍，后孟子。

邹忌和邹衍在战国时期都称“邹子”，而我们只要注意一下《孟荀列传》中“是以邹子重于齐。适梁，……适赵，……如燕”一段话的主语，便可看出这话是将邹忌与邹衍混言，其中会见魏惠王的原是邹忌，会见燕昭王和平原君的才是邹衍。《史记·田完世家》记载，齐威王二十三年与梁惠王会晤，而《史记·六国表》又载，周显王三十五年，“魏襄王元年，与诸侯会徐州以相王”，“（齐宣王）九年，与魏会徐州，诸侯相王”。据古本《竹书纪年》，周显王三十五年当为魏惠王后元元年，亦即齐威王二十三年，则《田完世家》所载齐威王、魏惠王的水晤，与魏齐相王是同一件事。这是魏齐历史上的重要事件，事前应有周密的准备，当时邹忌身为齐相，自然不能不为这事先行奔走于齐魏之间，于是便有了《孟荀列传》所谓的“邹子……适梁，惠王郊迎”的事件发生。

假如邹衍于燕王喜四年在燕国效力，便与《孟荀列传》关于邹奭的记载发生了冲突。《孟荀列传》明说齐国的三邹子依次为邹忌、邹衍、邹奭，邹奭“颇采邹衍之术以纪文”，可见他是邹衍的晚辈。传中又提到“自邹衍与齐之稷下先生如淳于髡……邹奭之徒”，可见邹奭也是稷下人物，绝不会在齐国灭亡以后。传中又说：“荀卿，赵人，年五十始来游学于齐，邹衍之术迂大而闳辩，奭也文具难施，淳于髡久与处，时有得善言。故齐人颂曰：‘谈天衍，雕龙奭，炙毂过髡。’田骈之属皆已死，齐襄王时，而荀卿最为老师。”这话暗示出在荀子刚到齐国时，邹奭的著作已经产生。也就是说，邹奭这位邹衍的晚辈，在齐襄王时已经功成名就了。燕王喜四年为齐王建十四年，已在战国末期，在这时为燕王效力的显然不会是邹衍，而有可能是处于晚年的邹奭。

由于史料缺乏，具体确定阴阳家代表人物的生卒年是不大可能的，我们只能大致推定，邹衍的重要事迹是在孟子之后，邹奭之前；邹奭的重要事迹则在邹衍之后，荀子游齐之前。《孟荀列传》说，邹衍的学说“必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施”，其中仁义是儒家所主张的，节俭是墨家所主张的，“君臣上下六亲之施”是儒、墨、名、法共同主张的，将这情况与《盐铁论·论儒篇》中“邹子以儒术干世主，不用，即以变化终始之论，卒以显名”的记载相对照，可以知道邹衍早年是儒家的门徒，到三、四十岁才脱离儒门而创立新学。《汉书·艺文志》著录《春秋邹氏传》十一卷，可能为邹奭所作，可见邹奭也与儒家有一定的联系。大致上说，邹衍投身儒门约在齐宣王晚期，创立阴阳家学说当在宣、湣之间。邹奭作《春秋传》约在齐湣王时期，而他整理、总结邹衍的学说应在齐湣王与襄王之间。

（二）邹衍与邹奭的著作

关于稷下阴阳家的著作，《汉书·艺文志》阴阳家类作了详细的著录，其中有《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇及《邹奭子》十二篇。过去大家认为，这里的《邹子》四十九篇与《邹子终始》五十六篇都是邹衍一人的作品，从而产生了一个问题：邹衍是一个奔走于列国之间的学者兼政治活动家，以“谈天”（《孟荀列传》）闻名于世，竟会有一百余篇的巨著，数量不但超过《孟》、《荀》，而且远在集体撰作的《吕氏春秋》和《淮南子》之上，这不是太离奇了么？邹奭的政治经历不很复杂，又以“纪文”和雕饰与邹衍的“谈天”形成对照，而他的著作竟不及邹衍著作的八分之一，这不是太奇怪了么？

请看《汉志》阴阳家类“《公枿生终始》十四篇”下班固的注文：

传《邹奭终始》书^①。

这句话可以使我们受到很大的启发，因为《汉志》著录的《邹奭子》并无“终始”的字样，那么这里的《邹奭终始》莫非就是《汉志》著录的《邹子终始》五十六篇？凑巧的是，班固在《邹子》四十九篇之下注云：“名衍，齐人”，而在《邹子终始》五十六篇之下却未加注文，这不更加证实了《邹子终始》五十六篇就是《邹奭终始》一书？在《邹子终始》五十六篇之下，唐代的颜师古注说：“亦邹衍所说。”然而邹衍、邹奭的著作在唐代已佚失，颜师古不过是猜测罢了。钱大昭《汉书辨疑》说：“奭字亦误。作《终始》者是邹衍，非邹奭也。”这是根据唐人的推测去驳斥汉人的记载，显然是不能成立的。公枿生既然“传《邹奭终始》书”，自然是邹奭的晚辈，而《汉志》著录《公枿生终始》却在《邹子》之前，于是章学诚《校讎通义》提出疑问：“岂可使创书之人居传书人之后乎？”然而这种颠倒先后次序的情况在《汉志》当中并非罕见，例如《诸子略》阴阳家类中《张苍》十六篇在《邹奭子》十二篇之前，并注明这里的张苍就是西汉的“丞相北平侯”；墨家类著录《随巢子》与《胡非子》，均注明为“墨翟弟子”，位在《墨子》七十一篇之前；杂家类著录西汉淮南王与东方朔的著作，都在《吴子》、《公孙龙》之前。那么，《汉志》先著录公枿生的著作，后著录邹衍、邹奭的著作，便不足为异了。

在这里，有必要提一下邹衍书中的篇名问题，《孟荀列传》

^①“终始”，原作“始终”，依钱大昭说，据《汉志》下文校改。

说，邹衍在燕国作《主运》，《索隐》引《别录》说：“邹子书有《主运篇》。”《主运》既为篇名而不是书名，那么对邹衍所作的“《终始》、《大圣》之篇十余万言”（《孟荀列传》）也可作同样的设想。约略估计一下，“十余万言”正是《邹子》四十九篇应有的字数，而《终始》、《大圣》、《主运》则是四十九篇中的三篇。《主运》、《终始》的内容，自然是讲五德终始的问题，而四十九篇的其余各篇，分别是讲《孟荀列传》所提到的“阴阳消息”、“机祥度制”、“天地未生”的情景、“名山大川”的布局以及大九州等等。总之，邹衍学说的一切内容，都被容纳在《邹子》四十九篇之内了。

稷下阴阳家的著作，主要就是邹衍的四十九篇、邹奭的《邹子终始》五十六篇和《邹奭子》十二篇。《汉志·六艺略》著录《春秋邹氏传》十一卷，可能是邹奭早期的作品，书中的内容可能是申述儒家的某些思想主张，并掺杂一些邹衍的思想。西汉董仲舒等人的《春秋》公羊学大量吸收阴阳家的学说，从一定程度上来说应是关于《春秋邹氏传》的事仿。

（三）邹衍学说中的月令图式及其与儒家的关系。

所谓“月令图式”，是指《吕氏春秋》十二纪首章与《礼记·月令篇》中的理论体系。按这体系，十二月的政令必须同十二月的天文气候形成一一对应的关系，而十二月的气候变化又遵循着五行的法则。具体地说，木火土金水的五行系列、青赤黄白黑的五色与五帝系列、东南中西北的五方系列、春夏秋冬的四时系列（加上季夏就是五季）必须一一配合，而每一季节又分孟、仲、季三月，于是人君每月该做什么，便由每月的天文气候一一决定了。这一图式的起源很早，《逸周书》、《管

子》、《墨子》等书都隐约地提到了它。那么，邹衍与邹奭有没有采纳这一图式呢？

司马谈《论六家要旨》说：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。”又说：“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，……夫春生，夏长，秋生，冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪。故曰：‘四时之大顺，不可失也。’”由此可见，四时、八位、十二度的月令图式，应当是以邹衍为代表的阴阳家学说的重要内容。

西汉董仲舒等人的《春秋》公羊学，常常根据月令图式来论述天人感应的问题。而《汉书·艺文志》著录《春秋邹氏传》十一卷，显示出邹衍、邹奭采用月令图式可能与儒家有关。《盐铁论·论儒篇》引御史说，邹衍早年“以儒术干世主”，也说明邹衍早年曾学习并宣扬儒家的理论。《史记》没有说明邹衍的籍贯，从邹衍的姓氏来看，他的原籍应在邹国的故地，是邹人孟轲的同乡。而《荀子·非十二子篇》这样介绍子思和孟轲：“案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。”庞朴先生认为思孟五行就是讲仁、义、礼、智、圣，固然有一定道理，然而荀子为什么会反对仁义礼智圣的学说呢？看来子思、孟轲除了论述仁义礼智圣之外，还将它同五帝、五方、五季相配合的体系结合起来，或者说，将仁义礼智圣纳入了月令的系统。邹衍“后孟子”，他关于月令图式的继承和发挥，肯定是在他的同乡孟轲的学说的基础上进行的。而邹奭的《春秋传》可能又将月令图式纳入《春秋》学的领域，为后代《春秋》学的天人感应说的发展铺平了道路。

（四）邹衍大九州说及其与黄老的关系

大九州说是邹衍的重要学说之一，《史记·孟荀列传》对这学说作了详细的介绍：“以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。”若由大九州而论，中国或赤县神州似是天下的九分之一，邹衍为什么说是天下的八十一分之一呢？

对这问题，王梦鸥《邹衍遗说考》引述《淮南子·地形训》中的“八殛”、“八纒”、“八极”来加以解释。然而《地形训》说：“九州之外，乃有八殛”，“八殛之外，而有八纒”，“八纒之外，乃有八极”，并说“九州”、“八殛”、“八纒”等等都是“方千里”，那么天下的总面积便远远不止中国的八十一倍，而与邹衍的学说有所不同了。笔者以为，邹衍说中国“于天下乃八十一分居其一分耳”，其中的“天下”不应只限于陆地。按照《史记》所引的邹衍的说法，大九州的每一州有“裨海环之”，大九州的总体则有“大瀛海环其外”，而《盐铁论·论邹篇》也介绍邹衍此说：“绝陵陆不通，乃为一州，有大瀛海环其外，此所谓八极，而天下际焉。”《初学记》卷六也提到：“凡四海通谓之裨海，裨海外复有大瀛海环之”，并引《邹子》说：“中国外如赤县州者，亦谓之九州，有裨海环之。如一区中者乃为一洲，如此者九，都有大瀛海环其外，此谓八极，而天下际焉。”可见邹子所谓的“瀛海”处于大九州总体的八方，分为八个部分，称为“八极”，实际上就是与天地极限之处相接的八个瀛海。其中

每个瀛海的面积都与中国或赤县神州的面积相当，而大九州的每一州都有四海环绕，称为裨海，裨海的总面积也与赤县神州的面积略同。这样，大九州的总面积便是天下的九分之一，而中国或赤县神州的面积便正好是天下的八十一分之一了。

据《盐铁论·论邹篇》所说，邹衍建立大九州说的动机，是“疾晚世之儒墨不知天地之弘”。考察邹衍大九州说的内容，可以看出那确是关于儒墨传统地理观念的超越。儒家的九州概念，乃是中央加上四正四维，正是月令图式中的“八位”，是稍稍扩充五行方位的图式而形成的。《孟荀列传》说，邹衍的方法是“先验小物，推而大之，至于无垠”，在地理空间方面的表现是：“先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。”这样看来，邹衍继承儒家月令图式中的八位、九州之说，意在“推而大之”，由此创立超出儒者想象力的地理奇想。

邹衍这种在地理方面的“推而大之”，与《庄子·秋水篇》的思想风格颇为相似。《秋水篇》讲了一段寓言故事，秋天孟津的河水上涨，向对岸望去“不辨牛马”，于是河伯“欣然自喜，以天下之美为尽在己”。当河伯顺流到达北海时，才发现自己的孤陋寡闻：“我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信，今我睹子（指北海神若）之难穷也。吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家。”而北海若听了这话，仍加嘲笑：“今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。天下之水，莫大于海，……而吾未尝以此自多者，自以比形于天地而受气于阴阳，吾在天地之间，犹小石小木之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！计四海之在天地之间也，不似曩空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处

一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？……伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博，此其自多也，不似尔向之自多于水乎？”在这里，《秋水篇》的作者从嘲笑孔子的“自多”出发，将地理之大几乎推到无限的地步，与邹衍的大九州说真是惊人地相似！庄周与邹衍的长辈孟轲是同时代人，《秋水》作者可能是庄子后学，与邹衍、邹奭的时代接近。不论事实真相是邹衍影响了《秋水篇》的作者，还是《秋水》的作者影响了邹衍，都无关紧要，因为两者的思想渊源都可追溯到黄老之学。

（五）邹衍五德终始说及其与黄老的关系

目前学术界关于邹衍“五德终始”说的研究成果，已经很多，大家都知道这是一种关于历史周期的理论。《史记·孟荀列传》说，邹衍“称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”；《封禅书》说：“邹子之徒论著终始五德之运”；《文选·魏都赋注》引《七略》说：“邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之”；《文选·齐故安陆昭王碑文注》引《邹子》说：“五德从所不胜，虞土，夏木，殷金，周火”。可见“五德终始”是说历史发展每过五个朝代为一个周期，每个周期都循由“土、木、金、火、水”的次序，这次序的原则是“五德从所不胜”，亦即“五行相胜”。具体地说，木胜土，因而夏木取代了虞土；金胜木，因而殷金取代了夏木；火胜金，因而周火取代了殷金。《孟荀列传》说，邹衍“先序今以上至黄帝”，然后又“推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也”，就是说，邹衍的“五德终始”说在人类史方面，仅仅上溯到黄帝；在宇宙史方面，则上溯到“天地未生”、“不可考

原”的阶段。这些情况，学术界都已注意到了，现在笔者面临的问题是：这些学说中哪些是邹衍从前人继承来的，哪些是邹衍自己的发明呢？

“五德终始”说采用了“五行相胜”的原则，而据银雀山汉墓出土的竹书《孙子兵法·实虚篇》，春秋末期的孙武已经提到“五行无恒胜”；又据银雀山竹书《孙臆兵法·地葆篇》，战国田齐威宣之际的孙臆也提到“五壤之胜：青胜黄，黄胜黑，黑胜赤，赤胜白，白胜青”。齐宣王元年即魏惠王末年，邹衍既在魏惠王以后，那么他不但晚于孙武，而且晚于威宣之际的孙臆。这就是说，“五行相胜”说绝不是邹衍的发明，而是在邹衍之前出现的。

邹衍“五德终始”说在人类历史方面仅仅上溯到黄帝，而上文已讲过，春秋时期人们议论黄帝的情况已有不少，例如银雀山竹书《孙子兵法》有《黄帝伐赤帝篇》，提到黄帝“已胜四帝，大有天下”，就是战国以前已有关于黄帝传说的铁证。那么，邹衍论述五德运次而上溯到黄帝，也很难说是他个人的创造。

排除了“五行相胜”和“上至黄帝”两项内容，邹衍“五德终始”说的独创性便不那么惊人了。实际上，邹衍这一理论的创造性与他的大九州说相似，也在于“推而大之”、“推而远之”。思孟五行说将古已有之的月令说系统化，将五行配于一岁之内的四季和十二月，而邹衍却将这五行的时间系列扩大到能包容一切历史的程度，五行的周期在他的体系中已不限于一年的十二个月，甚至也不限于延续数百年的朝代，这是人事方面的“推而远之”。邹衍将五行的循环过程上溯到黄帝以后，又继续上溯到“天地未生”的阶段，这是天道方面的“推而远之”。这两个方面的“推而远之”象他的大九州说的“推而大之”。一

样，是前无古人的创造，在当时震动了列国的学坛，开阔了人们的眼界。

不难看出，这种在五行时间系列方面的“推而远之”，与黄老的影响有密切的关系。邹衍在人事方面上溯到黄帝，仅此一点已显示出他的“五德终始”说乃是当时黄学的一个支系。而在春秋晚期和战国初期，儒、墨两家自然观的最高范畴不过是“天”，均未追究天地以前的情况。唯独《老子》提到“有物混成，先天地生”，触及到天地发生的问题。邹衍“五德终始”说上溯到“天地未生”，正是《老子》“先天地生”说的具体化和系统化；而邹衍上溯到“窈冥不可考而原”的境界，也正是关于《老子》“窈冥”说以及“视之弗见”、“听之弗闻”等说的发展。

（六）邹衍对燕齐方士的影响

现在人们常将邹衍与战国秦汉的方士相联系，有人甚至说邹衍本人就是方士。下面就此作一考察。

首先让我们看一看什么是方士。《史记·秦始皇本纪》三十五年引始皇云：“吾……悉召文学方术士甚众，欲以兴太平，方士欲练以求奇药。”《汉书·郊祀志》云：“哀帝即位，寝疾，博征方术士。”可见“方士”与“方术士”是同义词。《素问·五藏别论注》说：“方士，谓明悟方术之士也。”正合乎秦汉方士之义。然而问题还是没有解决，什么是“方术”呢？《荀子·尧问篇》称赞荀子“德若尧禹，世少知之，方术不用，为人所疑”，这里的“方术”显然就是《庄子·天下篇》所说的“道术”，《逸周书·太子晋篇注》、《吕氏春秋·顺说篇注》及《君守篇注》都说：“方，道也”，可支持“方术”即“道术”的判

断。不过应当指出，“方术”又不同于一般的“道术”，而是《管子·任法篇注》所说的“异道术”。《后汉书》有《方术传》，其中所谓的“方术”的内容有很多，包括“阴阳推步”、“神经怪牒”、“河洛之文”、“龟龙之图”、“纬候”、“凤角”、“遁甲”、“七政”、“六日七分”、“逢占”、“孤虚”、“望云省气”、“推处祥妖”等，凡孔子所不语的“怪神”及其罕言的“性命”，几乎都在“方术”的范围之内。考察《史记·封禅书》中提到的方术，有齐人少翁的“鬼神方”，可使汉武帝见到已死的王夫人；有各种“神怪奇方”，都以招致神灵为宗旨；有李少君的“却老方”，是防止衰老的方法。这些方士之“方”与《方术传》中的“方”有一个共同的特点，即它们不论是用于祭祀、养生，还是用于天文、气象，都带有宗教的色彩，而且都是某种可供施行的具体方案，不是与具体事务无关的抽象哲理。

我们现在还没有足够的理由，将战国秦汉的各种方术都纳入道家的范围。例如《方术传》所提到的方术几乎都是汉代儒家易学与谶纬之学的内容。墨家在先秦诸子中最具宗教性，它的很多后继者都是方士。不过我们可以肯定，在战国末期、秦代以及汉初的燕齐方士，都是以黄帝学作为思想的基础。例如《史记·封禅书》记载，为“海上燕齐怪迂之方士”所仿效的李少君，曾向汉武帝建议：“益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”这关于求仙与封禅的建议，乃是以黄帝为楷模的。在这之后，齐人公孙卿又奏言黄帝得宝鼎的故事，提到：“申公，齐人，与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书，曰：‘汉兴复当黄帝之时。汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。’申公曰：‘汉主亦当上封，上封则能仙登于天矣。黄帝时万诸侯，

而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山，黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙，患百姓非其道，乃断斩非鬼神者。百余岁，然后得与神通。……”这是西汉时期燕齐方士制造的最著名的故事，而黄帝则是故事的主角。《史记·五帝本纪》说黄帝为缙绅儒者所“难言”，那么燕齐方士对黄帝的尊崇，很可能是稷下黄老之学的影响所致。

当我们将方士之学的渊源上溯到黄老的时候，不应忘记两者当中还有一个中间环节，即是邹衍创立的阴阳家学说。《封禅书》说：“自齐威宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”这话显示出邹衍阴阳家学说是燕齐方士之学的直接来源，我们从中可以看到从黄老到阴阳家、从阴阳家到燕齐方士、从燕齐方士到道教的发展线索。

四、稷下老学

当我们使用“稷下黄老之学”一词的时候，自然会有一个认识，即这学问乃是稷下黄学与稷下老学的复合体。从两者在田齐稷下学府中的地位来看，似黄学高于老学；而从两者产生的先后顺序来看，则老学应先于黄学。下面先就稷下老学作一考察。

稷下《老子》学派的人物可能很多，现在大家熟知的，至

少有彭蒙、田骈、接子、环渊四人。

关于接子和环渊的资料，现在已经很少了。“接子”又作“接予”、“捷子”，《史记·孟荀列传》说他是齐人，《汉书·艺文志》道家类著录了他的著作二篇，说为“武帝时说”。王念孙《读书杂志》卷五云：“案《古今人表》，捷子在尸子之后，邹衍之前，或作接子。……是捷子乃六国时人，非武帝时人。‘武帝时说’四字，乃涉下条注‘武帝时说于齐王’而衍。”这一考辨是正确的，《盐铁论·论儒篇》说捷子在齐湣王晚期“亡去”，可见接子确实不是汉武帝时的人，而是齐宣王至齐襄王时的人。《通志·氏族略》引《风俗通》说他是“邾公子捷菑之后”，“邾”与“邹”通，古书中邾多作邹，可见接子原来是孟子、邹子的同乡。《庄子·则阳篇》隐约提到了接子的学说，篇中少知问：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”又问：“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰遍于其理？”成玄英疏：“季真以无为为道，接子谓道有使物之功”，可见季真、接子都是老子的信徒，其中的区别仅在于，季真强调道的“无为”的一面，而接子则强调道对万物的作用。现在所能了解到的接子的学说，大约只有这一点了。环渊又作“蜎子”、“蜎渊”，《史记·孟荀列传》说他是楚人，著有“上下篇”；《汉书·艺文志》说他是“老子弟子”，在道家类著录了他的著作十三篇。其说篇数不一，是由于环渊的著作经过了后人的整理和补充，环渊本人的著作只有上下两篇，西汉后期至东汉初期的学者将环渊后学者的著作附于环渊上下篇之后，于是便有了《汉志》所说的十三篇。有人说环渊就是关尹，但证据不足，只能存疑了。比较接子、环渊的情况，可看出一个明显的共同点，即两人的著作都是两篇。参照《汉志》“老子弟子”的说法，可以

推测接、环两人的二篇都是关于《老子》上下篇的诠释性的作品。

在一些古书中，彭蒙、田骈两人的姓名总是联在一起。《庄子·天下篇》说，田骈“学于彭蒙”，成玄英疏说这两人“俱游稷下”。《淮南子·人间训》和《盐铁论·论儒篇》都提到田骈离开临淄稷下、出亡奔薛的事，时为齐湣王晚期；《史记·孟荀列传》还提到田骈之死，约在齐襄王时期。这些材料表明，彭蒙是齐威王至齐宣王时的人，他的学生田骈是齐宣王至齐襄王时的人，两人的学说大致相同。现存战国秦汉文献不常提到彭蒙，却常提到田骈，其中的原因有三：一、田骈的思想比较成熟，著作广泛流传，因而知名度超过他的老师；二、田骈在《吕氏春秋》等书中又作“陈骈”，这显示出他与战国时期统治齐国的陈氏同族，他置身于《老子》学派，在一定程度上代表了齐国陈氏的立场，这在齐国的学术界显然有着重要的意义；三、《文选·宣德皇后令》李注引《七略》说：“齐田骈，好谈论，故齐人为语曰：‘天口骈’，天口者，言田骈不可穷其口，若事天”，这说明田骈有很好的口才，进行过许多引人注目的游说活动，发出过许多惊人的议论，这些都是彭蒙所无法比拟的。《汉志》道家类著录《田子》二十五篇，班固自注云：“名骈，齐人，游稷下”；《吕氏春秋·审分览·不二篇》高诱注云：“陈骈，齐人，作《道书》二十五篇。”田骈的著作名为《道书》，归入道家；可见他和彭蒙之属于稷下《老子》学派，是没有问题的。

上文提到《淮南子·道应训》有一节田骈游说的故事：“田骈以道术说齐王，王应之曰：‘寡人所有，齐国也。道术难以除患，愿闻国之政。’田骈对曰：‘臣之言无政，而可以为政，譬之若林木无材，而可以为材。……此老聃之所谓无状之状，无

物之象者也。’”由这故事，可知田骈不是就政治而论政治，而是站在《老子》的道术的高度上来议论政治。他的道术“无政而可以为政”，这正是从《老子》“无状之状”及“无为而无不为”等命题引申出来的。不过应指出，田骈在因袭《老子》的基础上，也有创造和发挥，他的学说具有某种突出的特点。对于他的特点，《尸子·广泽篇》说是“贵均”，《吕氏春秋·审分览·不二篇》说是“贵齐”，高诱注说“贵齐”就是“齐生死，等古今”，而《庄子·天下篇》有更详细的介绍：

公而不当，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往，古之道术有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之，齐万物以为首，曰：天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之，知万物皆有所可，有所不可，故曰选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。

其中“齐万物”即所谓“齐生死，等古今”。有趣的是，《庄子·齐物论》、《秋水》等篇已有“齐万物”、“齐生死”的思想，《天下篇》却将这思想的创始者说成是彭蒙、田骈等，再考虑《庄子》可能晚出，那么应肯定“齐万物”、“齐生死”、“等古今”的思想是由彭、田创始，再由《庄子·齐物论》的作者继承和发展。关于这些思想的渊源，可上溯到《老子》关于道在天地之先而且比天地更为根本的说法。彭蒙、田骈根据《老子》的说法，体会到天只能覆，地只能载，都是偏面的，唯大道能“包之”，无所不容。大道所以能无所不容，是因为它“不能辩之”，意即对万物“有所可，有所不可”的区别不加分辨和选择。人们遵循大道，自然应当“齐万物”、“齐生死，等古今”了。彭蒙、田骈这种思想影响很大，魏晋玄学家王弼注释

《老子》，提到“天不能为载，地不能为覆”，“各得其德而未能自周”（《道藏》本第三十八章），就是起源于彭、田的学说。

彭蒙、田骈推崇那种包罗万象、无所不容的大道，主张对万事万物不加分辨和选择，这种思想倾向显然有助于吸收不同学派的长处，有利于各种学派的共处和发展。上文提到稷下黄老学派富于宽容性，能容纳儒、墨、名、法及阴阳各家，这在一定程度上应归功于彭蒙、田骈的游说与著述活动。

五、稷下黄学

在1973年以前，人们只是模糊地意识到战国秦汉可能有一种学问，称为“黄帝学”或“黄学”，而对这学问的内容及其代表人物，都无法作出确切的说明。东汉班固在《汉书·艺文志·诸子略》道家类著录《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇、《杂黄帝》五十八篇、《力牧》二十二篇，在阴阳家类著录《黄帝泰素》二十篇，在小说家类著录《黄帝说》四十篇，在《兵书略》兵阴阳类著录《黄帝》十六篇、《封胡》五篇、《风后》十三篇、《力牧》十五篇、《鬼容区》三篇，在《数术略》天文类著录《黄帝杂子气》三十三篇，在历谱类著录《黄帝五家历》三十三卷，在五行类著录《黄帝阴阳》二十五卷、《黄帝诸子论阴阳》二十五卷。这些书都托名黄帝或黄帝臣，与战国秦汉黄学定有密切的关系，然而它们的真实作者姓名都未见著录，可见东汉时期人们对黄学的源流和人物已不十分了解了。1973年底，湖南长沙马王堆三号汉墓出土了《经法》、《十六经》、《称》和《道原》四篇帛书，使上述情况有了改变。笔者认为，这四篇帛书乃是战国中期齐国稷下黄学的代

表作品，由这四篇可以推知稷下黄学的大概情形。

（一）帛书黄帝书的书名

在四篇帛书中，《十六经》以黄帝君臣的名义发了很多议论，而《经法》、《称》、《道原》三篇的思想倾向与《十六经》议论大体一致，国内外学术界注意到这种情况，笼统地将四篇称为“黄帝书”。但这只是现代学者对它的泛泛之称，并不是四篇的原名。它的原名是什么呢？唐兰和李学勤等学者认为它就是《汉书·艺文志》著录的《黄帝四经》四篇，理由主要有三点，其一，在《汉志》著录的托名黄帝君臣的著作中，除《方技略》所载书外，仅《黄帝四经》称经。与帛书黄帝书《经法》、《十六经》的篇名相合；其二，《汉书·艺文志》道家类著录道书三十七家，其中与黄帝有关的著作以《黄帝四经》四篇为首，而《隋书·经籍志》也说：“汉时诸子道书之流有三十七家，……其《黄帝》四篇、《老子》二篇，最得深旨”，正与帛书黄帝书与《老子》合卷的情况相合；其三，帛书黄帝书抄写在《老子》乙本之前，抄写日期是在汉文帝初年，当时的统治者一般崇尚黄帝、老子，抄在《老子》这样重要的官方权威著作之前的四篇帛书，自然应当是具有更大权威的《黄帝四经》四篇。然而在这里有一个明显的漏洞，《黄帝四经》四篇明明是“四经”，帛书黄帝书四篇却只有两篇称经。一些学者注意到这一纰漏，遂就唐兰等人的意见提出异议，或说帛书黄帝书四篇是《汉志》著录的《田子》二十五篇，或说帛书四篇是《黄老帛书》，或说是《杂黄帝》之类。笔者以为，唐兰、李学勤等人的意见是正确的，帛书黄帝书确实是《汉志》著录的《黄帝四经》，并补充证据如下。

《黄帝四经》有四篇称经，帛书四篇却只有两篇称经，这种差异是由时代造成的。帛书黄帝书出于马王堆三号汉墓，墓主人为轪侯利苍之子，利穉之弟，据墓中的木牍可知他死在汉文帝前元十二年（公元前168年）。黄帝书避高帝刘邦讳，应是文帝前期（公元前179至前168年）的抄本。而班固在《汉志》著录《黄帝四经》乃是东汉的事。《汉志》是因袭刘歆的《七略》，《七略》又以刘向校书时所作的《书录》为基础，刘向校书是在汉成帝年间（公元前32至公元7年）。汉文帝与汉成帝相隔一百二十余年，在这之间发生过一件重要的事：

汉景帝以《黄子》、《老子》义体尤深，改子为经，始立道学。敕令朝野，悉讽诵之。（三国吴人阚译语，见《法苑珠林》卷六与《广弘明集》卷一）

可见黄学与老学的代表作在汉景帝前元元年（公元前156年）以前，尚未全部称经，到景帝年间才冠以“经”字。帛书黄帝书与《老子》合卷，显然就是阚译所谓的《黄子》。黄帝书称“子”可能会使人觉得奇怪，其实《淮南子·修务训》已经指出：“世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。”可见题名黄帝的著作之出于后人伪托这一点，西汉时的学者已有所了解，东汉以后的阚译当然会有更成熟的认识，他所说的《黄子》的“子”字显然不是指黄帝，而是指黄帝书的真正的作者。出于马王堆三号汉墓的黄帝书抄写于“改子为经”的事件之前，四篇只有两篇称经便不足为异了。刘向校书是在“改子为经”之后，当时的黄帝书题为《四经》便也是顺理成章的事了。

辨明了黄帝书从子书到经书的发展过程，就可坚信唐兰等学者的论断：马王堆帛书黄帝书四篇就是《汉志》著录的《黄

帝四经》四篇。

（二）帛书黄帝书的撰作时代及其社会政治背景

帛书黄帝书被当作重要文献而成为马王堆三号汉墓主人的随葬品，它的撰作时代显然应远远早于墓主人下葬的时间。由于这书的抄写时间与墓主人的死亡时间接近，它的撰作时代也应远远早于它的抄写时间。帛书《十六经》中提到“黔首”，还用了“霸王”一词，有可能被当作晚出的证据。然而根据《战国策·魏策》和《吕氏春秋·开春论》的记载，战国中期魏惠王死时已经有人提到“扶社稷，安黔首”；而“霸王”一词则见于《管子》、《墨子》等书。看来，仅根据这些用词的情况，是难以推断帛书黄帝书的成书时代的。那么它究竟作于何时呢？唐兰说它作于战国前期之末到中期之初，上限不晚于杨朱的时代，下限不晚于申不害的时代^①，魏启鹏说它作于战国中期之末^②，董英哲说它作于齐威王时期^③，高亨等人笼统地说它作于战国时期^④。文物出版社1980年版《马王堆汉墓帛书〔壹〕》书前的《出版说明》说它作于汉初或战国末期，康立说在西汉初年^⑤。笔者认为，帛书黄帝书是战国中期齐宣王时期至齐湣王初期的作品，下面就此作一简单的论述。

帛书黄帝书有很多段落与其它现存古书相同或相似，这使

① 见《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年第1期。

② 见《〈黄帝四经〉思想探源》，《中国哲学》第4辑。

③ 见《〈经法〉等佚书是田骈的遗著》，《人文杂志》1982年第1期。

④ 见《〈十大经〉初论》，《历史研究》1975年第1期。

⑤ 见《〈十大经〉的思想和时代》，《历史研究》1975年第2期。

人们得出了不同的结论。有人认为这些相同或相似之处表明帛书的作者抄录了其它典籍，另一些人认为这表明帛书黄帝书是其它古书因袭的蓝本。在这里，至少有一点是可以肯定的，即上述这些相同或相似之处绝不一定意味着帛书黄帝书的作者是单纯的抄袭者，因为帛书有些文字与《淮南子》和《春秋繁露》相似，而后两部成书于汉武帝年间，远在帛书抄写时间之后。又例如帛书《十六经·前道》中说：“治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事”，《黄帝内经·气交变大论》说：“夫道者上知天文，下知地理，中知人事”，帛书关于“天时”、“地利”、“人事”的说法与《管子·牧民篇》、《孙子·九地篇》的说法相同，绝不会在《内经》“天文”、“地理”的说法之后。这样看来，笼统地断定帛书抄袭其它古书肯定是不对的，必须对黄帝书与其它现存古书的相同或相似之处作出具体的比较。

与帛书黄帝书有共同点的古书，有《管子》、《申子》、《慎子》、《荀子》、《鹖冠子》、《韩非子》、《尸子》、《文子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》及《史记》、《说苑》所引先秦人物议论等等。其中有些书的论述与帛书几乎全同，难以看出先后；有些书的撰作时代尚不能确定，难作参照系使用；有些书已可肯定撰于帛书抄本之后，可以不论。能够加以比较的，实际上只有《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》及《史记》引文等。《韩非子·亡征篇》说：“后妻淫乱，主母畜秽，外内混通，男女无别，是谓两主，两主者，可亡也。”而帛书《经法·六分》说：“主两则失其明，男女挣（争）威，国有乱兵，此胃（谓）亡国。”比较这两段文字，当属《韩非子》的论述明确而详细。又《韩非子·解老篇》说：“道与尧舜俱智，与接輿俱狂，……以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥；而功成天地，和

化雷霆，宇内之物，恃之以成。凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。道譬诸若水，溺者多饮之即死，渴者适饮之即生。……故‘得之以死，得之以生，得之以败，得之以成。’”而帛书《经法·道法》说：“故同出冥冥，或以死，或以生；或以败，或以成。”在这里，帛书只是含混地、简略地提出了一种观点，而《韩非子》则明确的、清楚地陈述了这种观点，并加以论证和解释。黄钊在《关于〈黄老帛书〉之我见》一文中谈到这种情况，认为帛书比《韩非子》的概括程度“又提高了一步”，“帛书的作者因袭了韩非的东西”（见《管子学刊》1989年第4期），这说法恐有误解。战国时期先出的书往往语义含混，叙述简略，后出的书往往语义明确，叙述详细；先出的书往往只有论点而没有论证和解释，后出的书则一般既有论点又有论证并加以解释。《韩非子·解老篇》中每章只解释《老子》的两三句话，在解释当中进行较严密的推理分析，甚至举例来说明，就是古书先后比较的典型例证。根据这样的道理，应当肯定帛书黄帝书在先，《韩非子》在后。又按《韩非子·解老篇》的体例，是将被解释的《老子》文句放在“故”字之后，作为章节的结语，而在上面所引的《解老》文字中，结语是“故‘得之以死，得之以生，得之以败，得之以成’”四句，这四句不见于《老子》，而与帛书“或以死，或以生，或以败，或以成”四句相似，很象是引用帛书的文句。这就是说，韩非乃是帛书黄帝书的因袭者或继承者。

再将帛书黄帝书与《史记》、《战国策》所引的范雎语作一比较。帛书《称》说：“毋籍（藉）贼兵，毋裹盗量（粮）。籍（藉）贼兵，裹盗量（粮），短者长，弱者强，赢绌变化，后将

反缶（施）。”而《史记·范雎列传》记载，秦昭襄王三十六年范雎对秦王说：“故齐所以大破者，以其伐楚而肥韩魏也。此所谓‘借贼兵而资盗粮’者也。”《战国策·秦策》所引亦同。范雎提到“借贼兵而资盗粮”的典故，用了“此所谓……者也”的句式，显然是引述已有的成说，而这成说自然是出自帛书黄帝书。这就是说，帛书黄帝书的成书不得迟于秦昭王三十六年、齐襄王十三年（公元前271年）。

考察帛书黄帝书的思想内容，可以看出它与战国中期的社会政治情况大致吻合。其中《经法·六分章》说：

大臣主，命曰庸（雍）塞，在强国削，在中国破，在小国亡。谋臣〔在〕外立（位）者，命曰逆成，国将不宁，在强国危，在中国削，在小国破。主失立（位），臣不失处，命曰外根，将与祸阍（邻），在强国忧，在中国危，在小国削。主失立（位），臣失处，命曰无本，上下无根，国将大损，在强国破，在中国亡，在小国灭。主暴臣乱，命曰大芒（荒），外戎内戎，天将降殃（殃），国无小大，又（有）者灭亡。主两，男女分威，命曰大麋（迷），国中有师，在强国破，在中国亡，在小国灭。

文中举出六种内政方面的弊病，指出每一种弊病都会在强国、中国、小国导致不同程度的恶果。其中强国、中国和小国的区别是如此严谨，以致我们不能不承认在《经法》撰作之际，有着强国、中国、小国并立的格局。而这只能是宋与中山一类中等国家灭亡以前的情况，应在战国中期。又《十六经·前道》说：

正道不台（殆），可后可始，乃可小夫，乃可国家。小夫得之以成，国家得之以宁。小国得之以守其野，大国〔得之以〕并兼天下。

帛书《称》说：

大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。

这些话将“大国”、“小国”、“重国”、“轻国”分别而论，显然也与战国中期的形势相合。如果将这“大国”、“小国”的说法与秦汉之际的情况相附会，那恐怕是错误的，因为齐人蒯通在韩信受封齐王时曾经分析秦汉之际的形势：“天下初发难也，俊雄豪杰，建号一呼，天下之士，云合雾集，鱼鳞杂遝，燎至风起。当此之时，忧在亡秦而已。今楚汉分争，……足下为汉则汉胜，与楚则楚胜。”意即在陈胜起义之后，刘、项入关灭秦之前，各地的谋略家所关心的主要是如何“亡秦”的问题，而无暇顾及小国、中国如何处理内政的问题。在秦朝灭亡、项羽称霸之后，人们所考虑的主要是“为楚”抑或“与汉”的问题，亦无暇考虑小国的内政问题。帛书黄帝书《经法》、《十六经》和《称》三篇议论大国、中国、小国的关系，探讨三种国家处理内政的原则，显然是就战国中期的形势而论。

如果将帛书中“大国”、“小国”等说法与西汉初期的形势相附会，也将是错误的，因为帛书黄帝书的作者所面对的是“今天下大争”（《十六经·五正》）的形势，探讨的是“并兼天下”（《十六经·前道》）的办法，这种情况既不符合西汉初期异姓王割据的局面，也不符合惠帝与文景之际同姓王割据的形势。黄帝书提到分封制，可能会使人感到困惑，例如《经法·国次章》说：

国失其次，则社稷大匡。夺而无予，国不遂亡。不尽天极，衰者复昌。诛禁不当，反受其殃（殃）。禁伐当罪当亡，必虚（墟）其国。兼之而勿擅，是冒（谓）天功。……故圣人之伐毆（也），兼人之国，隋其城郭，焚（焚）其钟

鼓，布其盍（资）财，散其子女，列（裂）其地土，以封贤者，是胃（谓）天功。

其中“夺而不予”的命题又见于《十六经·行守章》，可见这是帛书黄帝书的通说。的确，这里所讲的是分封的问题。但我们必须明白，这里的分封乃是“封贤者”，而刘邦分封异姓王却是封功臣。在战国时期，尚贤与尚功有很大的不同，例如《战国策·中山策》说：“主父（赵武灵王）欲伐中山，使李疵观之。李疵曰：‘可伐也。君弗攻，恐后天下。’主父曰：‘何以？’对曰：‘中山之君，所倾盖与车而朝穷阎隘巷之士者，七十家。’主父曰：‘是贤君也，安可伐？’李疵曰：‘不然。举士，则民务名不存本；朝贤，则耕者惰而战士懦。若此不亡者，未之有也。’”可见《经法》所主张的“封贤者”与汉初刘邦的封功臣有所不同。《经法》的议论所反映的是战国时期大国封君的情况，例如秦封卫鞅为商君，齐封田婴为薛公，均属此例。

帛书黄帝书还提到一些与帝王制度有关的事，例如书中的《十六经·果童章》引黄帝说：“唯余一人，兼有天下。”《立命章》说：“吾（黄帝自称）受命于天，定立（位）于地，成名于人。唯余一人，〔德〕乃配（配）天，乃立王、三公。立国，置君、三卿。”《经法·论约》也提到“立天子，置三公”，与《十六经》用意略同。康立在《〈十大经〉的思想和时代》一文中强调这是以汉初的帝制为背景，说帛书所谓的“唯余一人，兼有天下”与汉高帝诏令所说的“吾立为天子，帝有天下”相似，帛书所说的“立王”是西汉初期特有的现象。（见《历史研究》1975年第3期）从表面看来，这一论断似很合理，然而我们如果注意到帛书中“立王、三公”与“立国，置君、三卿”是分别而论的，那么便可看出这与汉初的制度有所不同，因为汉初

的“王”就是国君，只有战国时期的“王”才与国君不同。在战国中期，齐、秦、燕、赵等国兴起了一场帝制运动，当时齐湣王曾称东帝，秦昭王曾称西帝。“帝”是当时的最高等级，仅七雄中超强的君主才能称之；其次是“王”，指七雄中一般国家与宋、中山两国的君主；再次是“君”，指七雄国内的封君，例如秦有商君、武安君、武信君、安国君、华阳君、纲成君等，齐有孟尝君、安平君等。帛书黄帝书所谓的“立天子”、“立王”、“立国置君”，正是上述帝制的理论基础。在齐湣王、秦昭王的时候，帝制已成现实，那么关于帝制的思想酝酿，应当更早。这样看来，帛书黄帝书的成书时间绝不会晚于战国中期。

大致估计，帛书黄帝书撰作时代的上限应在齐宣王初年，下限应在齐湣王初期。

（三）帛书黄帝书作者的籍贯

关于帛书黄帝书的作者的籍贯，亦即这书所由产生的地域问题，学术界有很大的争议。有些学者认为它的作者是郑国的隐者，有些学者认为它的作者是楚国人，有些学者认为它是齐国的作品。笔者同意最后一种意见。

将这部书推断为郑国作品的主要理由，是这部书具有法家的性质。然而书中《十六经·顺道》主张“不阴谋”，而《史记·陈丞相世家》引陈平说：“我多阴谋，是道家之所禁。”陈平所用的“阴谋”一词显然出自黄帝书，可见黄帝书在这位汉初名相看来乃是道家的作品。又帛书黄帝书《十六经·观》和《兵容》两章都提到“当断不断，反受其乱”，而《史记·齐悼惠王世家》引齐相召平说：“嗟乎！道家之言：‘当断不断，反受其乱’，乃是也。”也可见帛书黄帝书在西汉时期被人们看作

道家的作品。在这情况下，将它说成是郑国作品便难以成立了。

将帛书黄帝书推断为楚国作品的理由主要有两点，其一，是书中的语言具有楚国方言的特点；其二，是这书中有很多文字类同于相传为楚人所作的《鹞冠子》。先看第一个理由。我们知道，战国秦汉典籍的流传只靠传抄，而当时人们的抄写并不严格，不同的抄本往往有很大的差异，我们只要看一看马王堆帛书《周易》、《老子》两部书与其它传本的差别，便可明白这一点。帛书黄帝书既是出于楚地墓葬，自然是南方湘淮一带的人的抄本。我们很难根据这一抄本中的楚言楚谚，便排除它是齐国作品的可能性。再看第二个理由。《汉书·艺文志》著录《鹞冠子》一篇，原注说：“楚人，居深山，以鹞为冠。”可见这书出于楚人之手是有可能的。然而《汉志》著录《鹞冠子》仅一篇，唐初魏征等人作的《隋书·经籍志》却说有三卷；唐代韩愈撰《读鹞冠子》一文，说这书有十六篇，北宋陆佃所注的《鹞冠子》流传至今，竟有十九篇。其书卷帙不断增加，以至比先秦原书超出了很多，可见今本《鹞冠子》十之八九出自后人的附益，而附益者却未必是楚地之人。这书与帛书黄帝书有相合之处的篇章，有《博选》、《天则》、《道端》、《近迭》、《度万》、《王铁》、《泰鸿》、《世兵》、《兵政》、《学问》等篇，显然超过《汉志》著录的一篇，这些篇章的作者多半晚于战国，而且籍贯不明。由上述的偶合之处只能证明这些附益者抄袭了帛书黄帝书，而难于证明黄帝书的作者抄袭《鹞冠子》。^①这样看来，关于黄帝书出自楚人的论证虽很精致，却是难以成立的。

^① 知水《黄老之学源于秦楚说质疑》在这方面论述较详，见于《管子学刊》1989年第四期，可参考。

与帛书黄帝书最为相似的古书，是齐人所作的《管子》。一些学者作过统计，帛书黄帝书与其它先秦古书的相同或相似的文字有一百三十多处，其中《管子》最多，有二十七处与帛书黄帝书相同或相似；其次为《国语·越语下》和《鹖冠子》，各有十八处与黄帝书相同或相近；再次则为《老子》、《慎子》、《申子》、《韩非子》、《文子》等。考察黄帝书与《管子》的相同或相近之处，内容都很重要，例如《经法·道法》所说的“道生法”，是黄帝书的纲领，而《管子·心术上篇》说：“法出乎权，权出乎道”，与帛书的观点十分接近。^①帛书黄帝书《经法·道法》说：“虚无刑（形），其褻冥冥，万物之所从生。……”这是关于“道”的解释。在黄帝书的思想中非常重要，而《管子·心术上篇》说：“虚无无形谓之道”，正与帛书黄帝书一致。帛书《十六经·前道》说：“道有原而无端”，是宇宙论的重要观点，而《管子·幼官篇》说：“始乎无端，道也”，是与黄帝书类似的思想。帛书黄帝书《十六经·观》中说：“春夏为德，秋冬为刑”，“先德后刑，顺于天”，是战国秦汉时期天人合一思想中的重要命题，而《管子·四时篇》说：“德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬”，《势篇》说：“先德后刑，顺于天”，正是黄帝书中的命题。《十六经·果童》提到“以天为父，以地为母”，而《管子·五行篇》也有同样的说法。《十六经·兵容》说“□□□之，天地刑（形）之，圣人因而成之”，是与后代“三才”说有同有异的特殊说法，而《管子·势篇》也说：“人先生之，天地刑之，圣人成之”，与帛书仅有两字之差。《十

^①《鹖冠子·兵政篇》也提到“道生法”，但又说“贤生圣，圣生道”，“法生神，神生明”，与帛书的宗旨大为不同。

六经·顺道》主张“安徐正静，柔节先定”，含义与《老子》相近，措辞与《老子》有别，而《管子·势篇》也有这两句话。《十六经》篇末说：“能一乎？能止乎？能毋有己？能自择而尊理乎？”《管子·内业篇》则说：“能搏乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？”措辞语气与帛书极为相似。上文已证实帛书黄帝书作于战国中期，这里又证实黄帝书与《管子》最为相近，那么两书的作者应是同一国人。《管子》成于何时虽无定论，但出于齐人之手是可以肯定的，那么可以推断，帛书黄帝书也是齐国的作品。

帛书黄帝书出于战国中期的齐国，又被西汉时的人们看作道家典籍（见上文），那么在这里可以进一步推断，这书的作者应是齐宣王时期或齐湣王初期的稷下先生。不过必须指出，帛书黄帝书具有“经”的形式和官方文献的性质，它不是个别稷下先生的作品，而是齐宣王至齐湣王初期稷下先生的集体创造物，亦可说是处于全盛时期的稷下黄学的结晶。

（四）帛书黄帝书的思想

帛书四篇的思想，基本上是用虚静无为的思想来统御儒、墨、名、法、阴阳五家的思想。例如，《经法·道法章》说：“道生法。……故执道者之观于天下毆（也），无执毆（也）；无处也，无为毆（也），无私毆（也）。是故天下有事，无不自为刑名声号矣。刑名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”是用虚静无为的思想来统御名法的思想。《名理章》强调道是“神明之原”，“唯执道者能虚静公正”，主张在此基础上“循名覈（究）理”，是用虚静无为的思想统御名家的思想。《君正章》说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用

在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使则财生，赋敛有度则民富。民富则有佢（耻），有佢（耻）则号令成俗而刑伐（罚）不犯”；《十六经·立命章》说：“吾畏天爱〔地〕亲民，立有命，执虚信”；都是以虚静无为的思想统御儒家思想。《经法·君正章》主张“精公无私”，“兼爱无私”，是以虚静无私的思想统御墨家的兼爱思想。《十六经·顺道章》中黄帝问：“大萑（庭）氏之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志四时，而天开以时，地成以财，此为之若何？”力黑回答说，大庭氏成功的秘诀在于“安徐正静，柔节先定”、“卑约主柔，常后而不失（先）”，其中黄帝所说的“辨阴阳”、“数日月”、“志四时”是阴阳家的原则，力黑所说的是虚静、柔弱、无为的原则，这两个原则在《顺道章》中显然是可以相容的，只是虚静柔弱无为的原则更为高深而已。考察以上这五个方面，可知帛书《黄帝》四篇的理论是以虚静无为的思想为根本，吸收儒、墨、名、法、阴阳五家的长处，形成一个庞大的理论体系。

稷下黄学的思想特征，大致如此。

试将上述稷下黄学与稷下老学的思想加以比较，可以看出两者在主张虚静无为、容纳各家思想这一点上是一致的。稷下黄老之学的特点，也恰在这一点上，正如司马谈《论六家要旨》所说：黄老道德之术“以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形”，“因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名法之要”，这些话非常精确地指出了稷下黄老之学的主旨和特征。

汉代黄老之学

那 薇

黄老之学起于战国，兴盛于汉初，它是北方黄帝崇拜和南方老子之学相结合的产物，对上继承了老庄之学又有新的发展，对下开启了汉代道家，并影响到魏晋玄学。黄老之学与先秦老庄都以虚无为本，以因循为用；但老庄剝剥儒墨，鄙夷刑政，而黄老之学则“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（司马谈语），故能用之于现实政治。黄老之学有广义和狭义之分：广义而言，凡以老庄为主干，兼采各家的综合性学说或思潮，皆可称之为黄老，在这个意义上，黄老与道家是异名同实，汉代学者经常用“黄老”或“黄帝之言”代指当时的道家；狭义而言，只有正式以黄帝老子命名的学说才是严格意义上的黄老之学，而它是确实存在的。司马迁在《史记·乐毅传赞》中说：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。

这是狭义上的黄老之学的传授世系，盖公以上已不可细考，但说明从战国到汉初其学相续不断，并对汉初政治发生了直接的影响。

汉代黄老之学，从内容上说可以分成学术的和政治的两个方面：学术的指汉代道家理论学说，包括它的宇宙观、认识论、社会人生学说，如《吕氏春秋》中的道家理论、《黄老帛书》中的哲学思想，以及《淮南子》、《老子指归》、河上公《老子章句》、《论衡》的自然观等，皆属于广义的黄老思潮；政治的指汉初六七十年中实行的治国之术，它是汉初道家理论在政治上的伟大实践，也是中国历史上唯一的一段以道家为主导性治国方略的时期，并且获得了很大的成功。汉武帝独尊儒术而黜黄老，于是作为政治的黄老之学变成了学术性的道家学问而为知识分子在民间私相传授。如严君平卜筮于成都市，“得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》”，“扬雄少时从游学”（《汉书·王贡两龚鲍传》）。迨至东汉，作为私学的黄老之学继续流行，如杨厚退居乡里，“修黄老，教授门生，上名录者三千余人”（《后汉书·苏竟杨厚列传》）。同时黄老之学成为一种健身养生之术而为人们见重，如明帝刘庄为太子时劝谏光武帝云：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁”（《后汉书·光武帝纪》）。东汉后期，从黄老之学中蜕变出黄老崇拜，社会上下皆流行“黄老道”，把老子升为神，如“桓帝事黄老道”（《后汉书·王涣传》），张角“奉事黄老道”（《后汉书·皇甫嵩传》），由此引出早期道教的发生。

一、汉初黄老之术与《黄老帛书》

从汉高祖到汉武帝的六七十年是黄老之术占据统治地位的时代。汉初黄老之术是适应汉初与民休息、约法省禁、轻徭薄赋的形势而发展起来的一套政治思想，这与先秦老子、庄子所

构筑的以道贯通自然、社会、人生的哲学思想已大异其趣。

汉初黄老之学在朝廷与社会都有极大的势力，上至皇帝、宰相，下至学者文人推崇黄老之学的大有人在。汉文帝、汉景帝及窦太后都非常喜好黄老之学。《史记·儒林列传》指出：“孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术。”《汉书·外戚传》说：“窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读老子，尊其术。”曹参曾请教过善为黄老之言的盖公。当他担任汉朝丞相时，“举事无所变更，一遵萧何约束”，“日夜饮醇酒”。他回答汉惠帝的指责时说：“且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”（《史记·曹相国世家》）陈平是汉高祖功臣，汉惠帝、吕后及文帝时代都担任丞相，史书记载陈平“少时，本好黄帝老子之术”。有一次汉文帝询问右丞相周勃一年全国决狱和财政收支的数目，周勃答不上来，急得汗流浹背，又问左丞相陈平，陈平回答道：廷尉负责决狱，治粟内史负责钱谷，这些问题尽管去问他们，而“宰相者，上佐天子。理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉”（《史记·陈丞相世家》）。就是说，治国理民要顺应自然，使百官万民各守其职，各安其业，这正是道家法自然思想在政治生活中的运用。汉武帝的名臣汲黯为东海太守，学黄帝老子之言，他的特点是：“治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺阁内不出。岁余，东海大治。”（《史记·汲黯列传》）这是老子“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷”（二十章）在政治生活中的实现。汉初崇尚黄老之学，见于史书记载的还有盖公、司马季主、郑当时、王生、黄生、司马谈、刘德、杨王孙、邓章、安丘生等。

黄老之学在汉初盛行一时，估计当时这方面的著作数量极多，仅《汉书·艺文志》著录的道家类依托黄帝著书的就有四种七十八篇，对《老子》的解说数量则更多一些，但大多数著作已散佚。现在研究汉初黄老之学除了司马谈的《论六家要旨》之外，最重要的著作当推《黄老帛书》。《黄老帛书》成书年代众说不一，至于其在汉初已很流行，并成为贵族子弟政治读本之一这一事实，大致是可以肯定的。

《黄老帛书》中“兼之而勿擅”的思想与汉初分封制相契合。汉初统治者在总结秦灭汉兴、楚亡汉立的经验教训时，从皇帝到谋臣，从统治集团到智士学者，都特别强调分封制的特殊作用。他们一致认为汉高祖的成功就在于他不惜代价分封功臣，而秦始皇、项羽的失败就在于他们或者废除分封制搞郡县制，或是只封六国旧贵族不分封功臣。《黄老帛书》有这样的话：“夺而无予，国不遂亡”（《经法·国次》），“夺之而无予，其国乃不遂亡。”（《十六经·行守》）这里的“予”是指赐予有功贵族。“夺而无予”是说，夺取别国，并不把它作为礼物送给自己有功皇亲或大臣，而是更换它的统治者，所以其国不会因此灭亡（“不遂亡”），故云：“禁伐当罪当亡，必虚（墟）其国。兼之而勿擅”，什么是“兼之而勿擅”呢？书中说：“故取（圣）人之伐段（也），兼人之国，隋（堕）其郭城，焚（焚）其钟鼓，布其廩（资）财，散其子女，列（裂）其地土，以封贤者，是谓（谓）天功。”（《经法·国次》）《黄老帛书》的作者认为，夺了别人的国家而不归为己有，把它分封给当地的贤者，是统治者成功的关键。这一思想为汉初统治者提供了总结历史经验的根据，这应该是《黄老帛书》在汉初流行的重要原因之一。

《黄老帛书》对王权的探讨，与汉初有识之士关于君主专制

有利于社稷百姓利益的设想相契合。秦实现了大一统的君主专制政体，却二世而亡。汉承秦制，如何巩固大一统的君主专制就成为有识之士深思的问题。《黄老帛书》把社稷国家百姓的长远利益抽象为道，试图以道去制约君主的言论行为，其中说：“正道不台（殆），可后可始，乃可小夫，乃可国家。小夫得之以成，国家得之以宁，小国得之以守其野，大国〔得之以〕并兼天下。”（《十六经·前道》）就是说，道是成功遂事、安邦定国的根据。君主不能由个人的意志、个人的喜怒哀乐来制定国家的法令，而应根据国家、社稷、百姓的利益来决定治国理政的方针政策，书中说：“君子卑身以从道，知（智）以辩之，强以行之，责道以并世，柔身以寺（待）之时。”（《十六经·前道》）一国之君应该没有什么个人独立的意志，理想的君主应该是道的化身。《帛书》苦口婆心地劝告：“王公若知之，国家之幸也。”（《十六经·前道》）君主的思想和行为都不是独立自主的，都不是只管自己的东西，而要受到道的制约。汉初有识之士在进谏皇帝、教育太子的议论中，都强调要防止骄奢淫欲、无法无天的倾向。黄老之学深入人心的原因之一，也在于它对王权探讨的独到之处。

《黄老帛书》中的刑德相养的思想深得汉初统治者的赏识，这也是黄老之学广泛流行的一个原因。汉初统治者在总结秦二世而亡的教训时，特别注意到严刑峻法的恶劣作用，因此刑德、礼法关系的平衡谐调就成为汉初政治思想中的重要组成部分。《黄老帛书》主张刑德相养，缺一不可，书中说：“刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈□无匡”（《十六经·观》），“天德皇皇，非刑不行，缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若成。”（《十六经·姓争》）刑德两方面相辅相成就

像日月相望一样。

《黄老帛书》中的刑，一方面指伐乱禁暴，一方面指对百姓实行法治。对前一个问题的论述是重点，占用了很大的篇幅，对后一个问题只是稍稍提示一下。关于伐乱禁暴，《帛书》以蚩尤为例：“黄帝于是出其鏑钺，奋其戎兵，身提鼓鞞（枹）以禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之，帝箸之明，明（盟）曰，反义逆时，其刑视之蚩尤。仅义怀（倍）宗，其法死亡以穷。”（《十六经·五正》）黄帝在神面前宣誓，反义逆时、反义背宗将受到蚩尤同样的刑罚，并将擒杀蚩尤视为天刑天诛，以论证擒杀谋反者顺乎天理、自然和民心。《帛书》强调刑罚主要用来对待臣不亲其主，下不亲其上的谋反者。这对于汉初统治者以武力解决诸侯王谋反问题起到了制造舆论、推波助澜的作用，因此受到汉初统治者的器重。

《黄老帛书》的德，不是指仁义教化，而是指君主应该节制自己的奢侈，“是故为人主者，时恡三乐，毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志”（《十六经·观》），“吾爱民而民不亡，吾爱地而地不冗（旷）”，（《十六经·立命》）爱民就是不扰民，与民休息，使人民安居乐业。书中说：“万民之恒事，男农，女工”，“使民之恒度，去私而立公”（《道法》），“节民力以使，则财生，赋敛有度，则民富……苛事（“苛事”上疑脱“省”字—作者注）节赋敛，毋夺民时，治之安。”（《经法·君正》）这种德治思想是非常投合汉初统治者的胃口。汉初无为之治的一个重要方面就是与民休息，史书记载：“当孝惠、高后时，百姓新免毒蠹，人欲长幼养老。萧、曹为相，填以无为，从民之欲，而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀。”（《汉书·刑法志》）《黄老帛书》对

德治理论上的阐述与汉初在实践上的无为而治的结合，具有珠联璧和的效应，无怪乎黄老之学在汉初受到那样的推重。

《黄老帛书》主张贵柔守雌的策略思想，书中说：“大茎（庭）之有天下也，安徐正静，柔节先定，晁湿共（恭）金（俭），卑约生柔。常后而不失〔先〕。”（《十六经·顺道》）这段话是力黑对黄帝解释大庭氏如何治理天下的问题。《帛书》以顺道为贵柔守雌的前提，道贯通一切，为万物之宗主，因而在道面前只应随顺，不应叛逆，不能逞强，书中说：“故唯圣人能察无刑（形），能听无〔声〕，知虚之实，后能大虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。服此道者，是胃（谓）能精。明者故能察极，知人之所不能知，人服人之所不能得。”（《道原》）圣人体道、体无，贯通万物与之周合而不会过度，圣人能够洞察万物之根本，知道一般人不可能知道的事情，获得一般人不能达到的效果。

《黄老帛书》对顺道的解释基本上遵循道家的宗旨，将其变成可付诸实践的政治策略，书中说：

单（战）视（示）不敢，明执不能。守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之。若此者其民劳不□，几（饥）不饱（怠），死不冤（怨），不广（旷）其众，不为兵邾，不为乱首，不为冤（怨）谋（媒），不阴谋，不擅断疑，不谋削人之野，不谋劫人之宇。慎案其众，以隋（随）天地之从（跖）。不擅作事，以寺（待）逆节所穷，见地夺力，天逆其时，因而饰（伤）之，事环（还）克之。若此者，单（战）朕（胜）不报，取地不反。单（战）朕（胜）于外，福生于内，用力甚少，名章明，顺之至也。（《十六经·顺道》）

这里的贵柔守雌是说要等待雄节走向逆境而消灭之，不旷废百姓的事业，不主动发起战争，不搞阴谋，不擅自决断，不图谋侵夺别人的田野和国土，这样做的结果自己胜了，败方也无法报复，土地也不会得而复失。汉初统治者所面临的是天下初定而诸侯王又相继谋反的政治局面，如何既要安抚百姓，与民休息，恢复和发展经济，又要有效地制止和镇压诸侯王的谋反，巩固新王朝，这就需要一套适应这种政治局面的策略思想，尤其是选择采取强硬措施的时机显得格外重要。《史记·齐悼惠王世家》记载：齐哀王相召平曾说：“嗟乎！道家之言‘当断不断，反受其乱’。”这句话正出自帛书《十六经·观》和《十六经·兵容》中，就是讲决策的有利时机不能丧失。《黄老帛书》贵柔守雌的策略思想非常适合汉初统治者的这一需要，因而成为汉初政治思想的重要组成部分。

从以上的分析来看，《黄老帛书》所阐述的一套政治思想，与汉代统治者在政治实践中所推行的方针政策竟有这样多的共同之处。不管帛书的成书时代是早是晚，汉初所推行的无为之治，所喜好的黄老之术都可从《黄老帛书》见其一斑。结合汉初的社会状况、经济形势以及统治集团内部力量对比来研究《黄老帛书》，就可以明白黄老之学在汉初被推崇的原因。

二、《淮南子》的道与养神

《淮南子》是汉代黄老之学（即道家）的高水平作品，集众家之说，而归之于道，它对老子的学说有系统的发挥。

（一）集心物于一体的道

《淮南子》的道是其理论体系中的最高范畴。道不能归结为任何现成的、确定的、具体的东西，只要对道稍加限定，道就不成其为道了。为了领悟、把握道的含意，《淮南子》使用了各种方法去描述它、阐释它。

道是对宇宙全体的描述

夫道者，复天载地，廓四方、析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形，……故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷，而无所朝夕。舒之悞于六合，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，絪宇宙而章三光，甚淖而淢，甚纖而微。（卷一《原道训》）

道在空间上是无限的，故塞于天地，弥于四海。道在时间上是无限的，不因朝朝夕夕而有盛有衰。道没有任何具体的性质，大小、约张、强弱、柔刚都不能限定和形容它。

道是万物变化的原因，是万物生存的依据：“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，鳞以之游，凤以之翔”。（卷一《原道训》）作为万物生灭运化依据的道不是在万物背后支撑着万物的另外一个块然独立的东西，而是万物在产生、发展、变化过程中自然地显现出来的一种功能，是自然界内在的创造力量和运化规律。这一功能称之为“神明”，“神明”这一用语强调道不是一个实体，道是在万物生灭变化过程规律的自然的显现，是古代人对于宇宙之间生灭变化规律的一种领悟和把握。

如果说在《老子》中还有把道作为宇宙演化过程最原初的

起点这种说法,《淮南子》则明确地把道作为一种过程来描述:“道始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳合和而万物生,故曰:一生二,二生三,三生万物。”(卷三《天文训》)道在混沌未分的太一状态时就显现出来,并且贯穿于宇宙演化的全过程,当天地万物生成之后,道仍然在万物生存运化中起着作用,“物物者亡乎万物之中”(卷十四《诠言训》),就是说使物成之为物的道消融在万物之中,不见踪迹。

《俶真训》继承了《庄子》的思想,详细地论述了道在宇宙演化过程中是如何显现出来的,它将宇宙演化的第一个过程称为“有始者”,“所谓有始者,繁愤未发,萌兆牙蘖,未有形埒垠垺,无无蠕蠕,将欲生兴,而未成物类。”(卷二《俶真训》)这个阶段是万物孕育而欲生的时期,仿佛种子要拱出地面,动物脱胎离壳之前。再往前推是“未始有有始者”,在这个阶段,宇宙天地已经产生,阴阳二气上下错合,动植物还没有产生的兆头。再往前推就是“未始有夫未始有有始者”的阶段,这个阶段阴阳二气还没有接触,宇宙处于似乎有,又似乎没有的状态,只有混沌未分的气。

值得注意的是《俶真训》还分析了与宇宙演化过程并存的道的显现过程,这个过程与宇宙演化过程相始终,二者须臾不可分离,书中说:“有有者,言万物殄落,根茎枝叶,青葱苓茏,萑蒹炫煌,蠕飞蠕动,蛟行吟息,可切循把握而有数量。”(同上)“有”指的是充满生机的自然界,在这种状态中任何事物都是可以感觉,可以度量的。与有并存的是无:“有无者,视之不见其形,听之不闻其声,扪之不可得也,望之不可极也,储与扈治,浩浩瀚瀚,不可隐仪揆度而通光耀者。”(同上)在充满生机的自然界中显示出一种神秘的不可捉摸的内在力量,这个

内在力量被《淮南子》称为道，称为无。万物的光亮通过无发射出来，无又处在万物的澄明之中。与“未始有有始者”并存的是“有未始有有无者”：“有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深闳广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内，无环堵之宇，而生有无之根。”（同上）在这个阶段中天地等无生命的万物已经形成，道在这个阶段仍然显露着神明的功能。

道不是一种绝对精神，也不是一种物质性的气，因为这两种说法都把道看作客观的独立于人的东西，都是从主客对立、物我二元的角度来考察的。而道家的学说体系是崇尚“一”的体系，是力图排除主客对立，物我二元的体系，道家的道是从另外一种思维途径去获取和把握的。按照道家的说法，人的感性认识和理性认识可以把握具体事物的现象和本质，而对宇宙万物生存、发展、变化的总体把握是无能为力的。道家的不可知论在一定的意义上说是对感性认识与理性认识界限的概括。道家认为对于宇宙整体的存在和运化规律的把握，要运用心理体验，即是说不是站在主客对立的角度的，不是站在对象的外面去观察思考，而是从事物的内部去认知事物，从运动所在的地方去体验事物，这就是天人合一、物我同一的体验和把握。道家的道有时是对宇宙全体生存和运化规律的高度概括，有时又指把握和体验道的那种精神状态和境界，即与宇宙同在，与日月共运的主体感受。道既指被体验的客体，又指进行着这种体验的主体；既指人的意识活动，又指意识所指对象。在这里，主体的意识之流与宇宙万物的运化之流混然不分，不别彼此。这种心理体验是一种直觉的意识活动。在直觉体验中，主体沉浸在一种无知无欲、陶然忘我的心理境界中，客体不受主体欲望和成见的干扰，以其本然面貌直接呈现在人的心中，人在追问

和领悟宇宙万物本性的过程中也把人的素朴恬淡的心态赋予了万物，万物生存和运化规律与人的意识之流融为一体。《淮南子》非常推崇这种思维方式。

《淮南子》多次描述了至人、神人、大丈夫、泰古二皇的境界，这种描述往往给人一种神乎其神的印象，那里既有精神的自由和无碍，又有物质世界的实有和存在，既有意识的流动，又有物质世界的运化。这里的神人、至人已经不是具体的、活生生的人，而是摆脱了一切外在束缚，与万物融为一体的道的体现者和承担者，书中说：

泰古二皇，得道之柄，立于中央，神与化游，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，风兴云蒸，事无不应，雷声雨降，并应无穷，鬼出电入，龙兴鸾集，钩旋毂转，周而复匝，已彫已琢，还反于朴。无为为之，而合于道；无为言之，而通乎德。（卷一《原道训》）

大丈夫恬然无思，澹然无虑，以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御，乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节，以驰大区，可以步而步，可以骤而骤，令雨师洒道，使风伯扫尘。电以为鞭策，雷以为车轮，上游于霄霓之野，下出于无垠之门，刘览偏照，复守以全，经营四隅，还反于枢。（同上）

“泰古二皇”“大丈夫”都是处在直觉体道的心境中的至人、神人。在这种心境中，没有主体的自觉，没有目的的投射，没有欲望的干扰。道家认为这种心境体现了人的天然本性。道家所追求的返朴归真的理想人格就是要永远保持这种心境。处于这种心境中人们能够无所为而为地凝视世界，主体意识不到自己

处于何时、何地，也意识不到独立于这种心境之外的客体。人沉没在天地、万物、阴阳、风雨、雷电之中，人的意识随着万物的运化而流动，人的心灵驰骋于宇宙万化之中。人的精神自由到了这种境地，仿佛天地、四时、阴阳如同车马一样被人自由地驱使，人已经上升到与宇宙同体的精神境界，人以整个生命感受到了万物的呼吸、脉搏、运化和震颤。大丈夫、泰古二皇的境界是纯粹的人和本然状态的万物融为一体的境界。这时的人是无沾无滞的纯粹的自我，因此体验、把握道的过程是认识自我、寻找自我的过程，是塑造理想人格的过程。道并不是客观的独立于人的东西，道是人性的扩展和升华，是万物本然状态在素朴心境中的呈现和显露。

道是一个过程，这个过程既是客观的自然过程，也是主体的意识过程，是二者相融为一的过程，这是一个动态的心物合一的过程。所谓道，概括地说是人的意识对万物生存运化规律的体验和把握。这一体验如同声发响应，并应无穷，用《淮南子》的话说即是“神与化游”（《原道训》）。所谓“神”指的是主体的意识、心灵，“化”指的是客体的生存变化，人的心灵遨游于万物的运动变化之中，主客一体，不可分离。

（二）集养气与养神于一体养生说

《淮南子》的养神是以人的构成为基础的，《淮南子》以形、神、气为三大生命要素。形指人的形体、五脏。人的身体除了形体和五脏有形的东西之外，还有气这种无形的生命系统，气是游离的，可聚、可散、可内、可外。书中说：“夫血气能专于五藏而不外越，则胸腹充而嗜欲省矣，胸腹充而嗜欲省，则耳目清视听达矣。”（卷七《精神训》）这是关于气功的理论，与马

王堆汉墓出土的《导引图》可能有关。根据现代学者的研究，气是存在的。气功师在练功的过程中可以调整身体中气的运行，并且可以把气发散到身体之外，给人治病。这种气虽然看不到、听不到，但是发功者和接受者可以感觉到。有的人认为气功师的外气是一种勉强可以分辨的精细颗粒。一些科学工作者运用现代检测手段已经测试到气的存在，这种气是生命现象的特殊表现。《淮南子》时代讲究养生成为一种风气，因此对于如何调节气，书中自有独到的见解。《淮南子》认为，人的血、气是流动的，没有固定的处所，容易受外界刺激的干扰，也能够被意念所控制。如果人的心灵处于虚静状态，人的意念专注于五脏，就可将血气导引到五脏，使五脏充实而不空虚。如果人的五官受到声、色、味的刺激，意念控制不了五脏的血气，那么原来藏于五脏的血气就会滔荡而不休，甚至会逃逸到人体之外。气是确实存在着的生命系统，汉代没有先进的技术去验证气的存在，但能够用调整呼吸等方式去调整、改变它。

人除了具有气和形之外，人的生命还包括着精神。《淮南子》认为气和精神是相互作用的，书中把听、视、屈、伸等感觉器官的活动，分白黑、视美丑等知觉活动，别同异、明是非等思维活动，统统归之为“气为之充而神为之使也”（卷一《原道训》）。《淮南子》没有把认识看作对外界事物的客观反映，它的认识论是有别于主、客对立的另一条思维途径。从现代心理学的考察来看，后一条思维途径确实存在，而且在人的思维中占有极重要的位置，只是由于这种思维的模糊和含混，不易被语言所概括和描述而被人忽视。现代心理学对此做了大量的研究工作，其中的很多成果，可以用来研究中国古代道家的体道、得道的思想，这将对深入研究道家向道教转化的心理学基础大

有裨益。

《淮南子》所说的精神具有精（物质）和神（精神）两重性质。书中用烛火比喻精神：“此膏烛之类也，火逾然而消逾亟。夫精神气志者，静而日充者以壮，躁而日耗者以老。”（卷一《原道训》）可以充、可以耗的东西不能说是纯粹的精神，而应当说是包含着精气的物质因素。作为物质的精气与作为意念的精神是不可分割的，坚守意念就可以保养精气。意念持守到一定的程度，气就会聚集不散，这就是庄子所说的：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。”（《庄子·人间世》）当心灵活动达到空灵明觉的程度，外界的一切都不能干扰极精纯的内心世界，这时的心中只意识到气的运化，即精全神复。如果意念持守不住，精气也会逃逸。

养生理论在《淮南子》那里主要是保养精神，控制意念，使精神意念不要驰骋于身体之外。要使精神意念内守形骸就必须排除外界的一切刺激，要“闭四关，止五遁”（卷八《本经训》）。“四关”指的是耳、目、心、口，“五遁”指的是流遁于五种物质享受，具体为五行，金如器物之用，木如宫室之盛，水如泛舟之乐，火如烹调之美，土如楼台之高。“闭四关，止五遁”是养神的基本功。《淮南子》认为以保养形体为养生目的是不足取的，书中发挥了《庄子·刻意篇》的思想，指出：“若吹响呼吸，吐故内新，熊经鸟伸，鳧浴螭躄，鸥视虎顾，是养形之人也，不以滑心。”（卷七《精神训》）《淮南子》认为这些养形的人没有抓住养生的根本。书中说：“太上养神，其次养形治国，太上养化，其次正法，神清志平，百节皆宁，养性之本也。肥肌肤，充肠腹，供嗜欲，养生之末也。”（卷二十《泰族训》）最根本的养生方法是养神。

《淮南子》认为最佳的精神状态是精神清明，使精神处在一种虚静的状态，心中一片空白，无所思、无所虑，不论外界的刺激多么强烈，也不为之所动，使其无可乘之机。书中说：“夫鉴明者，尘垢弗能蕴；神清者，嗜欲弗能乱，精神已越于外，而事复返之，是失之于本而求之于末也。”（卷二《俶真训》）精神要清静得像镜子一样，这样嗜欲就不能干扰，反之精神外越，却要杜绝外物干扰，这是舍本逐末。

保养精神有低层次的，也有高层次的；低层次的是屏除物欲，内守形骸，最高层次的是真人境界。书中对真人作了详尽的说明，其中说：

所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚，处其一，不知其二，治其内，不识其外，明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于尘垢之外，而消摇于无事之业，浩浩荡荡乎，机械知巧，弗载于心。是故死生亦大矣，而不为变。虽天地覆育，亦不与之挻抱矣，审乎无瑕，而不与物糅。见事之乱而能守其宗。若然者，正肝胆，遗耳目，心志专于内，通达耦于一，居不知所为，行不知所之，浑然而往，遽然而来，形若槁木，心若死灰，忘其五藏，损其形骸，不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩，感而应，迫而动，不得已而往，如光之耀，如景之放。以道为训，有待而然，抱其太清之本，而无所容与，而物无能营，廓然而虚，清靖而无思虑，大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。（卷七《精神训》）

《淮南子》的真人有一部分内容是吸收了神仙方士的思想，当时很多神仙方士在气功上可能有一定的造诣，如果仅是招摇撞骗，

也不见得会引起王公贵族那么大的兴趣。秦始皇非常推崇真人，三十五年（公元前 212 年）卢生对秦始皇说要躲避恶鬼，真人就能至，真人是“入水不濡，入火不热，降云气，与天地长久”，于是秦始皇说：“吾慕真人，自谓‘真人’不称‘朕’。”（《史记·秦始皇本纪》）《淮南子》时代的神仙方士的本领比秦始皇时有了进一步提高，原因在于汉初黄老之学盛行，方士神仙依托黄老，进一步发展了神仙学说。

气功与神仙方术的思想是《淮南子》真人思想的来源之一，所占比重并不是很大。《淮南子》的真人主要是善于运用直觉思维的人，在直觉思维中，要求人的精神处在纯净无瑕的状态，没有目的的求索，没有欲望的要求，没有生死、荣辱、穷达的喜惧，人的精神处于被动感受的情境中，人把整个身心扑在所觉察的事物上，人的心灵与外物融为一体，不分彼此。《精神训》所说的“真人”就处在这样一种精神状态中。这种“真人”没有机械巧诈之心，游于尘垢之外，形若槁木，心若死灰，不求感官的满足，只求得精神的解脱，“忘其五脏，损其形骸。”真人“视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱西施犹颛丑也，以死生为一化，以万物为一方”，处于超然物外的精神境界。真人“感而应，迫而动，不得已而往，如光之耀，如景之放”，心灵处于被动感受的状态，没有主观的臆测和目的的投射，完全沉浸在万物之中，与万物同呼吸、共运化。这种直觉体验是混沌模糊的，是意不能尽、言不能穷的。这种体验可以获得把握宇宙全体的感受。

《淮南子》中对直觉体验的描述是很多的，例如书中说：

人大怒破阴，大喜坠阳，大忧内崩，大怖生狂。除秽去累，莫若未始出其宗，乃为大通。清目而不以视，静耳

道教通论：十一

而不以听，钳口而不以言，委心而不以虑，弃聪明而反太素，休精神而弃知，故觉而若昧，以生而若死，终则反本未生之时，而与化为一体。（卷七《精神训》）

《精神训》认为最理想的精神状态应该像未生之时，即人在胎儿阶段，与母同体，与母同呼吸、共脉搏，没有主体的自觉，没有感性与理性认识能力，完全被动地感受母亲的生理和心理活动。《淮南子》以胎儿为喻说明理想人格是无知无欲、无为自然，没有目的，没有欲望，被动地感受，无视、无听、无言、无虑，任凭万物展示在人的面前，没有选择，没有爱憎，要“清目”，“静耳”，“钳口”，“委心”，“弃聪明”，“休精神”，抛开一切感性认识和理性认识，以整个身心去感受去体验。从直觉思维的角度看，感性认识、理性认识总要受到目的的干扰，世俗的钳制，欲望的诱惑，这都影响认识事物的本来面目，为了防止人的目的和私意的投射，恢复事物的本来面目，只有以无所为而为的态度去认识事物。

直觉是不受时间、空间限制的心理体验，在直觉中往往会产生纤尘即为大千，瞬间即为终古的感受，因此这种思维方式能够体味永恒之道，揭示这种思维方式对于解开道家之谜是很有益处的。

生死问题，《淮南子》也有独特的感受，生死虽是不能违背的自然规律，但人们的精神却可以超越生死的羁绊，超越自我，超越个人得失的考虑，将个人的生死放在宇宙生生化化的更广大的参照系中去观审去考察。不以生为喜，不以死为忧，生死不足以忧心。《淮南子》的作者在直觉中获得了将生死荣辱置之度外的精神境界，获得了与日月同光与天地同在的精神享受，淮南王及宾客们期望将这种瞬间永恒化、凝固化。书中说：

夫至人倚不拔之柱，行不关之涂，稟不竭之府，学不死之师，无往而不遂，无至而不通。生不足以挂志，死不足以幽神，屈伸俛仰，抱命而婉转。祸福利害，千变万殊，孰足以患心？若此人者，抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独往，忽然入冥。（卷七《精神训》）

这段论述主要讲一种精神境界，一种养生之术，生死、祸福、利害不足以挂志，不足以幽神，不足以患心，将一切搅扰精神安宁的因素统统抛开，使精神处于一种无所思，无所虑的空虚宁静的状态，使心灵自由驰骋，意识自然流动，精神自由运用。其所谓“无往而不遂，无至而不通”，不是指形体飞升，主要指精神的运化。其所谓“不拔之柱”、“不关之涂”、“不竭之府”、“不死之师”，不是指神仙超越常人的非凡功能，主要是指培养人的精神素质，培养一种与万物融为一体的直觉思维能力。培养一种沉思冥想的功夫，从而在幽冥深邃的意识中体验与万物共生共运化的感受。这种体验是在无所为而为的一种精神状态忽然获得的，因而是“忽然入冥”的一种体验。这种体验不能执着地去追求，更不能强迫自己去沉思冥想，越是这样，这种精神状态越不容易获得。这种精神境界很有诱惑力，可以使入获得崇高感、神圣感、至上感、永恒感。不过一旦把意识活动转变为肉体之身，就从对精神境界的描述变成了对出世成仙的描述。《淮南子》中对精神境界的描述往往掺杂对出世成仙的羡慕和期望，什么“不死之师”、“蝉蜕蛇解”、“轻举独往”，都包含着作者对出世成仙的希冀和渴求。

《老子》、《庄子》、《淮南子》主要是从哲学的角度阐述自己的观点。由于政治形势对于知识分子来说越来越险恶，从先秦至汉代知识分子越来越深刻地感受到政治对人们精神的压抑，

感受到人们本性的丧失，因此人们对精神修养有逐渐增强的需要。知识分子希望在精神上培养一块恬静安宁的乐土，希望在精神上筑起一道与世隔绝的净地，即使是瞬间、短暂的解脱，也能给人以安慰。

汉初意识形态的主流是黄老之学，尔后神仙方术有进一步发展的趋势。神仙方术借助于黄老之学对精神境界的描述，假托黄老，将肉体成仙的神仙方术与黄老养生术掺杂在一起，就使神仙术有了理论基础，这就进一步加快了神仙方术向道教演化的步伐。

三、严君平的《老子指归》

严君平，四川成都人，生活于西汉中后期，一生不仕，精通老庄之学。他不满汉武帝以来独尊儒术的统治思想，是西汉末社会批判思潮的重要人物。严君平被称为“隐遁场和”的真人，他善于用直觉思维的方法去看待宇宙自然社会和人生问题。

（一）以直觉去把握宇宙整体

严君平的最高哲学范畴为“道德”。“道德”不具有儒家的伦理学意义，它是天地万物的总根据，是从总体上对天地万物生存与发展规律的把握。严君平并不是具体地分析天地万物是如何生存、发展、变化的，而是企图直接探知天地万物生存和发展变化的根本。他企图去摸索天地所由，物类所依的根据。严君平的“道德”囊括万有，包含群生。“道德”包含了差别、运动、变化，既包含了不变，也包含了变；既包含了存在，也包含了毁灭；既包含了一切精神现象，也包含了一切物质现象；既

包含了心理因素，也包含了物理因素；既包含了一切现实的存在，也包含了向现实存在转化的过程。“道德”贯串于严君平的整个哲学体系之中。在人类认识史上，不同的认识对象决定了认识方法的差别，因而用不同的认识方法去把握不同的对象是哲学家必须重视的问题。要把握这样一个通达万物、流行六合、含藏阴阳、包含宇宙全体的“道德”，使用通常的认识方法是无能为力的。严君平在《老子指归》（《道藏》本书名为《道德真经指归》）一书中用了很大的力量，试图去解决这个问题，他认为：

听之寂寥，视之虚易，上下不穷，东西无极，天不能裹，地不能囊，规不能圆，矩不能方，度不能度，而量不能量，金玉不能障蔽，水火不能壅落……（《道德真经指归》《道藏》本卷第十页，以下只注卷、页数，不注书名）

这里，他阐述了两方面的问题：一、阐述了“道德”的绝对性，至上性；二、阐明了用通常认识事物的方法去认识“道德”无济于事。用规矩、度量可以测量事物的方圆、短长、轻重，用思虑、心意去判断、区别事物只能够认识世界的某一方面，不能够把握宇宙全体。严君平认为没有欲望的心灵才能够成为“道德”的宅所，才能够将“道德”藏在心中。这时人的整个身心无所执着，任意驰骋，可以随鸟飞，可以随鱼跃，可以与天地共游，可以与日月争光，这就是“心无所栖，形无区宅”的意思。这种把握宇宙全体方法的重要特征就是无欲。严君平认为人们的眼睛一旦停留在外部世界的颜色和形状上，耳朵一旦停留在外部世界的声音上，口舌一旦停留在食物的味道上，就会产生欲望和要求，就有好恶的情感，无法获得宇宙全体的认识，因而有必要撇开感性认识。心意、思虑总要判断、区别事

物，寻求事物之间的关系，比较优劣、好坏、长短，这也阻碍了从总体上把握宇宙全体。直觉既不依靠感性认识，也不依靠理性认识，而是依靠恬淡无欲的心灵与万物的本质相融，严君平指出：“塞其聪明，闭其天门，关之以舌，键之以心，非时不动，非和不然，国家长久，终身无患。”（卷九第18页）“是以损聪明，弃智虑，反归真朴，游于太素，轻物傲世，卓尔不污，喜怒不婴于心，利害不接于意。”（卷七第16页）“圣人虚心以原道德，静气以存神明，损聪以听无音，弃明以视无形，览天地之变动，观万物之自然。”（卷八第7页）“清静为本，虚无为常，非心意之所能致，非思虑之所能然也。”（卷九第5页）这里严君平所说的聪明指的是感性认识，智虑、心意、思虑指的是理性认识。无形、无名、无为、自然的“道德”是自然、社会的本质、根据，是对宇宙万物的总体把握。“道德”既超越于感觉，也超越于形名概念，只有素朴的心灵才能够体验到“道德”。如果人们思维的焦点对准客观外界，得到的或是客观事物声色形象等表面现象，或是具体事物的本质和个别运动的规律，只有将思维的焦点转移到素朴的心灵才能够体验到囊括宇宙全体的“道德”。

人类的知识按照能否表达和交流这个标准来划分，可分为能用语言明确表达的和不能够用语言表达只能够在心中体会、玩味的知识，后一种知识就是意会知识。对宇宙整体的把握在古代往往是一种只可意会、不可言传的知识。严君平的“道德”就是这样一种知识。为什么这样说呢？因为所体验的对象是宇宙全体，作为宇宙全体就不是有形有名的具体事物，而是天地、万物、自然、社会生存变化的无形的力量；不是零碎的，而是整体的；不是一个方面，而是全方位的；不是静态的，

而是从过去至未来的动态发展；不是外部现象的，而是内部本质的；不是转瞬即逝的，而是恒久作用的。这样一个能够囊括天地、万物生存变化根据的东西，是不可能用语言表达的。而一旦表达出来了，就失去了本来的面目，变成个别的、片面的、现象的、静止的东西。严君平用“道德”来概括宇宙全体，他说：“道德”“包裹天地，含藏阴阳，经纪万物，无不维纲，或在宇外，或处天内，人物借之而生，莫有见闻。彘不足以号，弱不足以名，圣人以意存之物也。”（卷八第5页）能够包裹天地，含括阴阳的宇宙全体是不可言说的，只有圣人才能够意会它，用心灵去把握它，玩味它。宇宙万物在运动变化时遵循着规律，这个规律是自然而然地呈现出来的，是内在力量的自然显现。因此严君平说“道德”“可闻而不可显也，可见而不可闻也，可得而不可传也，可用而不可言也。”（卷八第9页）判断、推理需要运用语言、概念，而在无限、绝对的宇宙全体面前，在或上或下的无穷变幻中，在或处天外，或处宇内的流动中，言语、概念是无能为力的。要把握这一宇宙整体，靠的是整个身心的体验，靠的是人的素朴本性与宇宙本性的契合。严君平指出：“无为之关，不言之机，在于精妙，处于神微。神微之始，精妙之宗，生无根蒂，出入无门，常于为否之间，时和之元。”（卷八第9页）所谓“机”“关”是人的素朴本性与天道相契合的点，这种契合是精妙、神微的。天人合为一体，这时的人是纯粹的人，是充分体现了人的本性的人。认识的主体无言无为，无形无名，因而才能够与万物契合为一，才能够体现“生无根蒂，出入无门”的内在力量。

对宇宙整体的把握要求体验的主体必须处于凝神专注之中。这种体验强调一种精神境界，严君平多次描述了这种精神

境界，他指出盛德之人“无形无容，简情易性，化为童蒙，无为无事，若痴若聋，身体居一，神明千之，变化不可见，喜欲不可闻，若闭若塞，独与道存。”（卷七第 17 页）任何人都是有身体有相貌的人，为什么盛德之人却“无形无名”呢？这是从精神状态、心理状态来说的，“身体居一，神明千之”是说圣人凝神之际，身体不动，灵魂却可随宇宙遨游，同地震荡，让神明寄托在宇宙万物之中，以有限的生命融入永恒的宇宙之中，在有限中体验无限，在瞬间体验永恒，使自己的身心获得解脱、获得自由，获得从所未有的快乐。这样的盛德之人才能够“居以天地，照以日月，变以阴阳”，“不方不直，万物自得；不直不方，天地自行”，“与天为一，与地为常。”（卷七第 18 页）这样就达到了我即宇宙，宇宙即我的境界。超越了物我界限，所得到的是宇宙全体，是无所不包的“道德”。这个“道德”就是宇宙万物，自然社会的本性，也是主体的本性。

在严君平看来，使用语言就使所观察的事物从整个因果链条中孤立出来，改变了宇宙全体的和谐和完整，因此语言是阻碍宇宙体验的因素，严君平指出：

故达于道者，独见独闻，独为独存……故无状之状，可
视而不可见也；无象之象，可效而不可宣也；无为之为，可
则而不可陈也；无用之用，可行而不可传也……故口不能
言，而意不能明也。（卷十第 5 页）

严君平认为把握“道德”不能使用概念加以分析辨别，而要用心灵去体验、去玩味、去理解。对道的把握是心理活动，是心灵与宇宙万物相融的一种精神境界。人的心灵活动可以随万物浮沉、卧起、屈伸，心灵与变化共游，与本质共运，心灵起伏动荡。但从外表看人却如聋如盲，如醉如痴，人的身心进入一

个出神入冥的境界。体验的主体——人排除了一切功利、欲念的干扰，是无知无欲、无心无意的，这时的心灵是开放的，接受性是极佳的，因而能够无限地容纳外界事物。一旦主体存有芥蒂和偏见，那么就不能够把握世界的本来面目。这整个体验都是不可言说的，无以言说的主体所体验的是无以言说的万物本性。

（二）物我一体的直觉体验

直觉很重要的一个特征就是物我同一，这种特征在宇宙体验中也存在着，严君平指出：“圣智之术，不自天下，不由地出，内在于身，外在于物，督以自然，无所不通，因循效象，无所不竭。”（卷九第13页）这里的“圣智之术”就是对宇宙全体的心理体验的功夫。这种体验的功夫，区别于一般的认识方法。人们一般总是站在事物的对面接受外界事物对感官和头脑的刺激。在这种认识中主体和客体是对立的，而“圣智之术”是主客体相融的体验方法。在静观默察之中主体以整个身心去感受外物，以自己的素朴本性直契万物的本性，即“内在于身，外在于物”的内外融通。我与物往返交流，可以任凭心神驰骋，只有以直觉思维去解释严君平的圣智之术，才是合乎情理的。

严君平书中类似的描述是很多的，书中往往描述一种既不像纯粹物质世界又不像纯粹精神世界的境界，这种境界既有物质世界的无限与绝对，又包含有精神世界的自由和无碍，他说：“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。”（卷七第9页）在直觉体验中，所认识的宇宙不是与人隔离的客观的绝对的宇宙，而是宇宙在人的主体中所呈现的模样。对宇宙的直觉一方面是客体的

呈现，另一方面是由直觉者的素朴本性外射出来的，带有主体的色彩。严君平所说的“一者，道之子，神明之母”，“道”指的是宇宙万物的本性。“神明”指的是直觉的主体、人的身心、人的素朴本性。“一”指的是主体客体相契合产生的天人一体、物我同一的情境。作为万物的本性是客观存在，而人的身心体验是心理的，因此说“于神为无，于道为有”。人们在直觉的瞬间，已经觉察不到自己处于何时何地，已经觉察不到时间的流逝和空间的界限，思想上达到绝对自由的境界。这时人的身心与宇宙融为一体，凝结成亘古常存的存在。严君平的宇宙观就是对这种体验的描述。在这种体验中，既不执著于有，也不执著于无，既不迷恋于万物，也没有自觉到主体，即严君平说的“虚而实，无而有”（卷七第9页）。人以整个身心去体验万物的生存变化，因而“通达万天，流行亿野”（卷七第9页）。人把整个神思寄托在天地万物之中，随之起伏，随之生死，随之遨游。这里讲的不是客观的、绝对的本体，客观本体是静的，只有在心理体验中可以避免静态，人们的神思可以从一个事物转移到另一个事物，可以从一个方面转移到另一个方面，这种心灵驰骋是波动的，因而可以体验宇宙的一切事物和变化。与宇宙万物同在的是神思，是凝神之际的心理状态，因此说：“陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处。”（卷七第9页）

严君平努力去寻求物我同一的中介，寻找天人合一的桥梁，他说：“故人能入道，道亦入人，我道相入，沦而为一。守静致虚，我为道室，与道俱然，浑沌周密。”（卷九第20页）人能体验道，道也能够稟施于人，道与人沦为一体。体道之人虚怀若谷，天人合一的关键是主体。与道融为一体的人能够产生“与物俱然，混沌周密”的精神境界。

严君平还详细地阐述了天人合一的基础，他说：

由此观之，天地人物，皆同元始，共一宗祖。六合之内，宇宙之表，连属一体，气化分离，纵横上下，剖而为二，判而为五。或为白黑，或为水火，或为酸碱，或为徵羽。人物同类，或为牝牡……人主动于迹，则人物应于远；人物动于此，则天地应于彼。彼我相应，出入无门，往来无户，天地之间，虚廓之中，辽远广大，物类相应，不失毫厘者，同体故也。（卷八第20页）

人们在评价严君平这段话时，往往一言以蔽之曰——“天人感应”。但把这一“天人感应”学说放在心理学范围内考察，是否有心理学上的根据呢？这一点是应该认真对待的。现代格式塔心理学派提出了异质同构的学说，这种理论认为在外部事物、艺术式样、人的知觉组织活动与人的内在情感之间存在着统一，它们都是力的作用模式，一旦这几个领域力的模式一致时，就产生审美体验。格式塔所说的物质世界与精神世界统一的结构、统一的力，严君平早就注意到了。严君平认为天人之所以可以互相感应，就是由于“同体故也”，是由于“六合之内，宇宙之表，连属一体”的缘故。内在心理结构之所以能与外部事物结构相契合是人类千百年来社会实践活动在人们头脑中的积淀。

人的心理结构具有容纳“道德”的客观基础。“道德”不仅可以畅通于人的心灵、魂魄之中，而且“道德”是宇宙万物、自然社会的共同根据，是客观世界统一的基础。天人、物我在“道德”的基础上得到了统一。严君平的“道德”相似于格式塔心理学所探寻的存在于心理与物理世界中的统一的力的模式。

我们说严君平的“道德”用直觉体验可以把握，还有一个根据就是他认为赤子能够体验天地之道，赤子无心无意、无为

无事、视死生为一体，视苦乐为一同，因此能够被道含德，与天地同则。刚出生的孩子虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但他并没有意识到这种独立。在儿童最早的活动中表现了主体与客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体，而是主客体未分的混沌状态。皮亚杰对此作了深入的研究，他认为婴儿的任何活动都是无目的、无意识的，婴儿完全把自己融入外部世界，因此在婴儿的意识中没有物我的界限。原始思维也有这样的特征，主体与客体是混沌一体的，天与人、物理的东西与心理的东西、有生命的东西与无生命的东西、有意志的东西与无意志的东西不可分割地组成一体。原始人总是把自己的情感视为天地万物的情感，也把天地万物的姿态和状况视为人的姿态和状况。《圣经》中描述，亚当、夏娃最初在伊甸乐园中处于物我不分的状态，没有选择，没有自由，即人与自然没有任何距离。当亚当、夏娃偷吃了智慧果，他们就心明眼亮，知善恶、辨真假，羞耻之心顿然而生。《圣经》把这一时刻作为人类的开始。《圣经》的伊甸园、原始人、赤子实际上都是描述人与万物混然一体的状态。这时的意识活动只有直觉的体验，没有分析、判断、推理的功能。严君平的赤子就是处在主客未分的阶段。赤子没有主体的自觉，赤子的智慧、神灵、能力都处在潜在阶段，他们不去分别巧拙、生死、新旧、荣辱、苦乐。这种精神状态是与宇宙整体混然一体的，《新约》有这样的话：我实在告诉你们，凡要承受神国的、若不像小孩子断不能进去。人们必须重新变成孩童，才能与无所不在的上帝同在。这种宗教直觉与严君平的宇宙体验是很相似的。

一旦有了自我意识，有了主体自觉，主客体就有了分离的

可能，严君平指出：“及其有知也，去一而之二，去晦而之明，身日饰而德日消，智逾多而迷益深。故重天下而轻其神，贵名势而贱其身，深思远虑，离散精神。”（卷一〇第4页）“一”指的是天人一体、物我混然的状态。一旦有了自我意识，世界就作为人的认识对象而与人处于对立的状态。一旦人脱离了赤子阶段，就有了智慧，有了自觉，要想再返回到赤子阶段是绝对不可能的。必须通过损聪明、弃智虑的修养，在一个更高的层次上回复到赤子阶段，重新把自己融入外部世界之中。这是一个艰苦的过程，即使经常产生这种体验，这种体验也是转瞬即逝的。

（三）直觉体验和宗教心理

严君平的《老子指归》不是从训诂角度去挖掘《老子》的原义，而是发挥《老子》的微言大义。在严君平看来，注释不是复制的过程，不是恢复《老子》的本意，而是为了解决自己所面临的社会与人生问题，力图在自己与《老子》之间架起一座桥梁。因此可以这样说严君平的《老子指归》是他的世界观、政治观点、人生态度的真实表露。严君平的《老子指归》是哲学著作，不是宗教典籍。

明代曹学佺的《蜀中广记》记载：“宋杨师鲁严真观碑略云：……君平长而学道炼丹成仙，时成帝河平元年（前28年）也，传载，君平创楼以降真，有神相焉。”（卷七十一）这个碑文是道教徒撰写的，文中充满道教味道。把严君平粉饰为道教信徒，虽与事实不符，但从中也可看出道教确从严君平学说中吸取了不少思想因素，以形成自己的宗教学说，其中直觉思维就是道教徒重要的精神修炼方法。

研究严君平的直觉思维,对于研究道教产生的心理学渊源,不无裨益。宗教信徒除了要接受宗教的教理、教义之外,还要在心理上、情感上去感受至上神的启发和诱导。道教为什么总把自己与《老子》、道家联系在一起呢?其中一个重要原因就是先秦诸子与两汉思想家中老庄与汉代道家特别重视直觉的心理体验,而这种体验是很容易演变为宗教体验的。《老子想尔注》是东汉末道家向道教转化过程中的重要典籍,作者借注释《老子》去发挥信道、长生等道教的教理、教义。书中宣扬“仙士味道,不知俗事,纯纯若痴也。”“仙士闭心,不思虑邪恶利得,若昏昏冥也。”(《老子想尔注》20章注)这是断绝一切尘缘俗事、如醉如痴、一心味道的宗教体验。这种宗教体验是根基于人皆有直觉体验能力的心理学基础上的。宗教体验是一种特殊的直觉体验,这种体验具有心物一体的特征。只是这里的物不是客观外物,而是至上神、太上老君。当宗教徒排除了一切外界干扰就能虚幻地体验到与至上神同在。严君平对“道德”的直觉体验的论述对于黄老之学向黄老道教的转化起到了在理论上推波助澜的作用。

四、河上公《老子章句》的治身养性思想

西汉道家多以老子思想为依据批评政治,议论国事,表达政治理想。至东汉,道家谈论治国理民的渐少,追求闲雅恬静、无思无虑、清静无为的精神状态和颐养身体、轻物重生成为一代士风。如:甄宇,清静少欲,常称老氏知足之分(《东观汉记》);任光,好黄老言,为人纯厚(袁宏《后汉纪》);淳于恭,善说老子,清静不慕荣名(《后汉书·淳于恭传》);郑均,治

《尚书》，好黄老，淡泊无欲，清静自守，不慕游臣（《东观汉记》）；樊融，有俊才，好黄老，不肯为吏（《后汉书·酷吏列传》）；樊瑞，好黄老言，清静少欲（《后汉书·樊准传》）；周勰，常隐处窬身，慕老聃清静，杜绝人事（《后汉书·周勰传》）；冯颢，修黄老恬淡终日（《华阳国志》）^①。从中可以看出东汉喜好老子学说的士人偏好的是老子清静恬淡的精神状态。要经常沉浸在这种精神状态中就需除情却欲，超凡脱俗的修养功夫。这种感受对人有极大的诱惑力，东汉信仰道家的士人期望着终生都能生活在这样一种精神境界中，因此学者士人努力培养这种心态。河上公《老子章句》是这一倾向的代表作。书中以养心、养神、养性、养身来解释《老子》，是汉代道家思想发展史上一个重要阶段。

（一）体 道

河上公《老子章句》的重点是治身养性，与此相适应的，在注释《老子》的道时，不是一味客观地描绘、陈述道的威力、功用及其形而上的性质，而把立足点放在人这个主体上，是从人这个角度去阐述如何体道、守道的。从该书八十一章的每一章的标题上可以看出这个问题，大多数标题为动宾结构，如体道、养身、守道、为道、任德、养德、辩德等等。从这里可以看出《老子章句》强调的重点不在于道的客观性质，它的重点在于人如何去体验道、持守道、把握道。书中的道与其说是客观的存在，不如说是对人的心灵和宇宙本质碰撞契合无间那一刹那人们心灵的感受和体验的概括。

^① 以上材料参考杨树达《老子古义》附录《汉代老学者考》。

道具有无形无名、恍惚不定的性质：

道之于万物，独恍惚往来，于其无所定也。（《虚心第二十一》）

道通行天地，无所不入，在阳不焦，托阴不腐，无不贯穿，不危殆。（《象元第二十五》）

我不见道形容，不知当何以名之，见万物皆从道所生，故字之曰道也。（《象元第二十五》）

道能阴能阳，能施能张，能有能亡，故无常名也。（《圣德第三十二》）

道德深远，不可识知，内视若盲，反听若聋，莫知所长。（《显德第十五》）

这是老子的基本思想，道既无处不在，无所不容，又是无形无名，既不可识知，又是真实的存在。这个道到底是什么东西，用什么样的方法可以把握呢？《老子章句》在这个问题上下了很大的功夫。

作者认为对于这样的道，不能够用眼睛去观察，用耳朵去察知，也不能够运用心意、思虑去辨别、分析，只能够以无思无虑的心灵去体验，去玩味，书中说：“人常能无欲，则可以观道之要”，“除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。”（《体道第一》），“深思远虑，味道意也。”（《恩始第六十三》）除情去欲是体味道的先决条件，人以无情无欲的心境与宇宙万物相碰撞，人仿佛抓住了自己的纯然素朴的天然本性，又仿佛抓住了宇宙的本质，仿佛以自己博大的胸怀包容了宇宙万物。在这种时刻，人们可以视，可以听，却仿佛什么也没有看见，什么也没有听见，又仿佛什么都看见了，什么都听见了。人的心灵似乎什么都没有想，又似乎无所不容。书中说：“我独恬然安静，

未有情欲之形兆也”，“不与俗人相随，守一不移，如愚人之心也。”（《异俗第二十》）这与庄子所说的形如槁木、心若死灰那种心境非常相似。

（二）养 神

作者所强调的体道、得道、守道的过程也就是养神、养性的过程。作者对老子的道的发挥不在于用道去阐释经世治民的方针政策，也不在于用道去说明宇宙发生、发展的过程，而在于以道去阐释修身养性这一问题。该书开宗明义就把道落实到养神上，它在解释“道可道”时指出：“谓经术政教之道也。”把“非常道”解释为“非自然长生之道也。”它认为“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”（《体道第一》）自然常生、养神安民的诀窍在善于直觉的体验，在于排除情欲，从事物内部去体会事物，从运动本身来理解运动，将自己的心灵深藏在万物之中。作者在解释“常名”时也重申了这一点：“常名爱如婴儿之未言，鸡子之未分明，珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚头。”（《体道第一》）直觉体验时主客体混然相融，直觉体验是在心灵与万物接触时突然的领悟和震动中产生的。就如同不会说话的婴儿混沌沌沌，如同小鸡未出壳时与周围液体融为一体，不分彼此，如同珠在蚌中，美玉处在石头之中。养神就是培养这种主客混然一体的心理状态。

作者将养神养性看得道的过程，书中说：“常道当以无为养神”（《体道第一》），“怀道抱一守五神也。”（《安民第三》）道是无形、无名、无声、无色的。所谓无色是说不能够用青、黄、白、黑加以区别，所谓无声是说不能够用宫、商、角、徵、羽加以分辨，所谓无形是说不能够用长、短、大、小度量。对于

这样的道，反复强调要以心灵去体验，书中说：“夫无色、无声、无形，口不能言，书不能传，当受之以静，求之以神，不可诘问而得之也。”（《赞玄第十四》）静指的是虚静的心灵，神指的是精神、神明，即直觉时的心境。这种心境既可体验到无所不容的道，又是必须培养的心境和精神。

养神的关键是摒除情欲，摆脱世间的纷扰，使心灵常常处在虚静的状态中，书中这方面的论述是很多的：“人能除情欲、节滋味、消五藏，则神明居之也”（《虚用第五》），“治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也”（《无用第十一》），“得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极。”（《归根第十六》）直觉这种心理体验不能强求，人们越是拼命追求这种境界，这种境界越不会出现，它往往是在人们闲适安逸、无所用心、无所为而为之时自然出现的。道家把这种无所为而为之际的精神状态作为修炼的目标，力图使人的心灵长久地凝固在这种境地中。

作者将婴儿的精神状态视为养神、养心的目标，书中说：“能如婴儿，内无思虑，外无政事，则精神不去也”（《能为第十》），“当恬淡，如婴儿无所造为”（《忘知第四十八》）。婴儿混沌沌沌，还没有能力把自身与外界分离开，把自己视为自然界的一部分，没有自我意识。人们一旦脱离婴儿状态，就具有自我意识，努力用感性认识和理性认识的方法去观察外界事物，总是以互相对待的态度去旁观侧视。作者继承老子的思想提出要用一定的修养方法，将后天获得的感性认识和理性认识全都抛在一边，重新回到婴儿那种无思无虑的状态。要将后天获得的一切知识和认识全然丢弃是一件非常艰难的事情，《河上公注》将这一过程称为“洗心”，“当洗其心使洁净也，心居玄冥

之处，览知万事。”（《能为第十》）将后天的情欲、知识、成见消损殆尽，心中洁净、空虚，人们就可以用博大的胸怀，无限地容纳万物。

（三）爱 气

《老子章句》非常重视气的作用，用气来解释万物的生成。书中指出：“天地含气，生万物”（《体道第一》），“元气生万物而不有。”（《养身第二》）值得重视的是作者并没有停留在宇宙发生论这一范围内，而用“气”来充实“道”的内容，并落实到养生这个问题上，这是《老子章句》不同于《淮南子》和《老子指归》而接近于《论衡》的地方。它认为人是禀受了道之精气而成，“道善禀贷人精气，且成就之也。”（《同异第四十一》）人生下来就禀受了道之精气，这从赤子身上表现得最为典型，“赤子未知男女之合会而阴作怒者，由精气多之所致也。”（《玄符第五十五》）性冲动是与生俱来的本性，作者把此解释为由于精气充盈所致。书中还论证了身体中藏养精气的处所，“万物中皆有元气得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚与气通，故得久生也。”（《道化第四十二》）人的五脏是藏养精气的处所，内中含有神的作用，故云：“人能养神，则不死也，神谓五藏之神也，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。”（《成象第六》）魂、魄、精、神、志是精神的不同名称。作者认为天人一体由精气相贯通，书中说：“天道与人道同，天人相通，精气相贯。”（《鉴远第四十七》）天地与人相通的渠道是鼻与口，天的气通过鼻子与人相通，地的气由口与人相通。地气形成了人体和六情，书中说：“地食人以五味，从口入藏于胃，五性浊辱，为形骸、骨肉、血脉、六情。”（《成象第六》）这一

解释比较直观，只是六情与地之气相联系稍有些费解。古代人通过观察发现不同的地理气候条件导致了人们在情感和气质的差异，例如《淮南子》指出过：“衍气多仁，陵气多贪，轻土多利，重土多迟，清水音小，浊水音大，湍水人轻，迟水人重，中土多圣人，皆象其气，皆应其类。”（卷四《坠形训》）《老子章句》继承了这一传统的说法，认为吃的东西的差异可以导致人们情绪上的差异，这是一般人都感受过的。例如吃人参鹿茸可以使人精神饱满、情绪激昂，服用丹砂又可使人心情平静。

保养精气是《老子章句》所提倡养身的一个重要方面，书中说：“自爱其身，以保精气也”（《爱己第七十二》），“治身者当爱精气，不放逸”（《守道第五十九》），“当深藏其气，固守其精，使无漏泄。”（《守道第五十九》）保养精气不是消极地固守着先天之气，而要吐故纳新，使身中之气与天地之气相交通，使天地之气与人身之气处于一种动态的平衡。《老子章句》的养身是有意识地以意念去控制、调整精气，使身体内外之气相交换，使体内之气畅通无阻。

爱气需要和养神相配合。书中说：“育养精神，爱气希言”（《虚用第五》），“守五性，去六情，节志气，养神明”（《检欲第十二》），“爱气养神，益寿延年”（《修观第五十四》）。

（四）治 国

《老子章句》在论及养神、养身、爱气这个问题时也兼论治国。这里有一个问题比较特殊，即治国的原则从何而来。一般的思想家总是从国情、民情、统治集团内部关系等方面去设计相应的治国方略。而《老子章句》则继承了道家的传统，把治国看成治身之余事，故云：“圣人治国与治身同也”（《安民第

三》，“治古之善以道，治身及治国者。”（《淳德第六十五》）能治身者必能治国。书中指出：“圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然，人学治世，圣人学治身，守道真也。”（《守微第六十四》）圣人从治身养神中把握了道就可一通百通，圣人虽学治身，但不是仅为益寿延年着想，而是从养身的实践中摸索治国理民的方法。治身应该以清静恬愉为上，治国也应该效法这一原则，“治身治国，安静者易守持也”（《守微第六十四》），“人君不静则失威，治身不静则身危，龙静故能变化，虎躁故天亏也”（《重德第二十六》），“治身当如雌牝安静柔弱，治国应变和而不唱。”（《能为第十》）《老子章句》中治身养神主要是培养一种清静无为的心态，为此要摒除物欲，排除一切后天文化的积淀，内心要绝对宁静。把这一方法推广到治国之策上就要求治国之君以静为本。治国包括这几方面的内容：1. 君主要去奢泰为俭朴，书中说：“治国者当爱民则不为奢泰；治身者当爱精气不放逸”（《守道第五十九》），“圣人欲人所不欲，人欲彰显，圣人欲伏光，人欲文饰，圣人欲质朴，人欲色，圣人欲于德也。”（《守微第六十四》）2. 君主要轻徭薄赋，行无为之治，“我无徭役徵召之事，民安其业，故皆自富”（《淳风第五十七》），“法道无为，治身则有益精神，治国则有益万民，不劳烦也。”（《遍用第四十三》）作者把君主个人的品德看得很重要，认为君主的心灵倾慕于清静寡欲，治理国家就可奉行无为之治。为什么君主个人的品质和心态如此重要呢？这是与大一统君主专制的政治体制相联系的，在这种政治体制中君主个人的意志就是一切，君主可以无法无天，君主一出言就是诏告、法令，没有任何法律能够约束君主的所作所为，没有任何力量可以高于君主的权力。在这种专制政体下，君主个人的品质和心态就显

得特别的重要，君主如果少私寡欲，内心保持清静恬淡，那么整个国家就可安然无事。作者站在道家的立场，引导君主治身养性，向内心做功夫，君主就不会无限膨胀自己的私欲，国家也会和谐宁静。儒家也讲修身为治国之本，但其修身的内容是仁义之道，与道家清虚之道不同。

《老子章句》虽然认为治身养性具有普遍意义，任何人都可以修养成得道之人，但其中重要的当是君主，因此作者往往将《老子》中没有主语的句子或所指不明确的句子，冠之于“君”。如“得道之君”、“太古无名号之君”、“人君”等等，以此强调治身对于君主的重要性。

作者认为能够以道治国理民，国家的秩序就可井然有序，百姓富庶，书中说：“修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私”，“修道于乡，尊敬长老，爱养幼小，教诲愚鄙”，“人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，信如影音。”（《修观第五十四》）作者显然是夸大了君主修道的作用。事实上，君主的个人心态可以对国事起到一定作用，但如没有一系列作为，天下不会自然地臻于大治。河上公《老子章句》同其他道家思想一样，在无为而治的问题上，满含着理想主义的成份。

《淮南子》、《老子指归》、河上公《老子章句》都在不同程度上运用了直觉思维方式，这是道家与道教衔接的重要纽带，又是中国哲学与宗教的重要思维特点，因此本文不惜用大量篇幅去阐述这一共同点。对于它们之间的区别和差异，鉴于以往论述甚多，本文所涉较少。总括看来，《淮南子》全篇旨在建立一个总领天地，含括阴阳，贯通自然社会的世界观体系。以道家思想为主，兼采各家，具有汉初黄老之学的特点。《淮南子》又

是一部政治性极强的作品，作者不满汉武帝对诸侯王的控制和干涉，借著书发泄对骨肉相煎的愤懑和不平，书中对恬淡无欲心境的渴望，表达了作者无可奈何的处境。《老子指归》为隐遁之士所作，其中充溢着静观默察、旁观侧视的气氛，理想与玄思的成分较多，书中又有以庄解老的倾向，注重于内心情愫的培养和向往。《老子章句》是一部注重修炼身心的著作，体道、养神、爱气并重，透露着东汉士人对闲雅恬静、无企无求境界的追求。

中 编

道教概说

陈 静 胡孚琛

在人类历史上，宗教是一种古老而普遍的社会文化现象，在社会人生中持续地发挥着重大的客观影响。世界各国绝大多数的著名政治家、思想家、艺术家等杰出人物的灵魂深处，都留下深深的宗教烙印。道教是在中国早已深入人心的宗教，要剖析中国的社会、历史、文化和民族心理，就必须了解和研究中国的道教。近年来，国外学者对中国道教的研究日趋重视，他们在将道教同三大世界宗教（基督教、佛教、伊斯兰教）对比中发现许多令人困惑的问题。究竟什么是道教？道教的宗教特征是什么？道教有哪些基本内容？它有没有继续发展成现代宗教的希望？这些问题，都是我们要继续讨论的问题。

一、道教具备宗教的基本要素

究竟什么是道教？这些年东西方学者曾给道教下了几十个

定义，^①这些定义都从不同侧面揭示了道教的特征。在逐步展开对道教的讨论之前，我们也不妨对道教的特征作一下概括：

所谓道教，是中国母系氏族社会自发的原始宗教在演变过程中，综合进流传下来的巫术禁忌、鬼神祭祀、民间信仰、神话传说、各类方技术数，以道家黄老之学为旗帜和理论支柱，杂取儒家、墨家、阴阳家、养生家等诸家学说中的自我修养思想、宗教信仰成分和伦理观念，在长生成仙、度世救人进而追求体道合真的总目标下神学化、方术化为多层次的宗教体系，它是在汉代特定的历史条件下汲取佛教的宗教形式，逐步发展而成的具有中国传统的民众文化特色的宗教。

世界上的宗教本来就是千差万别的，它们不可能都用西方基督教的标准统一起来。中国的传统文化是儒、释、道三教鼎立而互补的文化，其中的儒、释、道三教既有不同于西方文化的民族特色，又具备世界各民族宗教文化的共性。什么是宗教？恩格斯在《反杜林论》中说：“一切宗教都不过是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，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量形式。”^②迄今为止，在近代宗教人类学和宗教历史学、宗教心理学、宗教社会学的研究中，恩格斯对宗教的一般特征的概括还是最全面的。吕大吉先生说：“构成宗教的基本要素，我们可以分为两部分：一为宗教的内在

^① 1972年在日本蓼科召开的第二届国际道教会议上，提出了“道教是什么”的问题。酒井忠夫、福井文雅在《何谓道教》一文中，就记述了十三种有关道教的定义。（载日本平河出版社1983年出版《道教》第一卷）

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

要素，一为宗教的外在要素。宗教的内在要素基本上有两种内容：1. 宗教的观念或思想；2. 宗教的感情或体验。宗教的外在要素，主要也可分为两种：1. 宗教的行为和活动；2. 宗教的组织和制度。一个比较完整的成型的宗教，便是上述内外四种要素的综合。”^① 道教显然具备了宗教的一般特征和基本要素。

(1) 宗教神学都要求人们对现实世界不存在的神及其偶像盲目信仰和崇拜，而这些崇拜和信仰的对象，都是人们幻想出来的东西、是在现实社会里支配和压迫人们的异己力量在天国里的影像。道教神学也是这样，道教信仰和盲目崇拜的神仙包括其最高的主神，也只能是异己的自然力量和异己的社会力量在人们头脑中幻想的反映。

(2) 宗教神学都要制造出一个超越现实世俗生活的彼岸世界，在这种宗教理想境界中异己的人间力量采取了超人间力量的形式，因而具有超自然、超人间的神圣性。道教里逍遥自在、长生不老的神仙境界显然是一种神圣的彼岸世界，在这种世界里神仙具有的无所不能的巨大神通，显示了超人间化的神秘力量。

(3) 宗教神学都要曲折地反映国家的社会政治和人们的现实生活关系，以天国的幻想给处在苦难世界的人们以“安慰”和麻醉，并把一朵朵假花装饰在统治者的锁链上来束缚被压迫的人们。中国的家长制封建宗法社会是世界上时间最长的专制社会，这种社会制度无疑是现实世界里人们最感痛苦的社会异己

^① 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年 7 月版，第 69 页。

力量。道教的神仙不仅战胜了人们无法抗拒的生老病死等异己的自然力量，而且轻而易举地逃脱了专制君主及其官僚制度的社会束缚，给人们提供了自由自在、适性逍遥的神仙生活的幻想，在超人间的神仙世界里补偿了中国社会的缺陷和满足了现实人生的一切欲望。同时，道教又把中国统治阶级的意志搬进人们的信仰世界，把封建宗法观念和伦理道德变成神学教条束缚和麻醉忍受苦难的中国民众，使道教成为维护家长制社会秩序的工具。

(4) 宗教神学都有一套包括灵魂观、神灵观、神性观、生死命运观等宗教观念与思想，并以此为基础形成统一的教义和经书。在古代原始宗教和中国传统文化的基础上，道教形成了不同于基督教、佛教、伊斯兰教等世界宗教的独具特色的神灵观、神性观、生死观等，这套宗教观念和宗教思想是相当完整的和自成体系的。在此基础上，道教形成了自己的教义和积累了大量的经书，有着丰富的宗教理论。

(5) 世界上的各种宗教都注意培养教徒的宗教感情和宗教体验，有一套获得宗教经验的修习方式。道教同样注意培养道士对神仙的依赖感、敬畏感，对神圣力量的惊异感、接受神仙保护的安宁感、违教褻神的罪恶感，与神交通合一的神秘感，并有一系列修持方法使道士获得宗教经验。道教追求天人合一，返朴归真，人与道的一体化，道教内丹仙学几乎是世界所有宗教中最系统最完美的修持方术和行为模式。

(6) 各类宗教都包含有自己的法术、禁忌、对神的祭祀和祈祷以及由此而来的一套宗教礼仪，这是教徒实现宗教行为和进行宗教活动的基本内容。道教的道士也都体现自己的宗教行为 and 参加宗教活动。道教是以法术见长的宗教，它不仅将我国

自古流传的方技术数包容无遗，而且逐渐形成一套宗教礼仪和斋醮程式，至南北朝时就已达到成熟的教会式宫观道教的水平。

(7) 宗教是一种群体性的活动和社会化的现象，因此宗教组织和宗教制度是构成宗教的必不可少的要素。世界宗教都拥有一批固定的宗教职业者，并形成与之相应的宗教机构和教阶系统，教徒自觉地以成文的教规戒律约束自己的行为，以符合规范化的宗教规则。道教在创立之初就有一套宗教组织系统和宗教制度，为道士制定了严格的教规和戒律。南北朝以后的道士已在固定的宫观修行，金元时的全真道更有一套完善的丛林制度，道士们穿着特殊的服装，服从道规和戒律，成为按道阶组织起来的宗教职业者。

由此可知，中国的道教具备世界上宗教的普遍特征和基本要素是无可怀疑的。道教是自发的自然宗教和人为的伦理宗教的结合体，它没有绝对唯一神的信仰（不象犹太教、基督教和伊斯兰教那样的一神教），但有至上神的信仰。道教不仅信仰人格化的主神（元始天尊、太上老君），而且具有等同于自然界本性的泛神论的“道”的信仰（类似于印度教的“大梵”，大乘佛教的“佛性”）。道教的整个宗教体系虽然还缺乏现代宗教的素质，但它的基本修持方法（道教内丹养生学）却包含着科学的内容，为现代社会的人民所需要。道教不仅是中华民族的宗教，而且还流传到东南亚，说明它也具备了世界宗教的某些品格。

二、道教的民族文化特点

道教并不象三大世界宗教那样是由某一教主在短期内创立起来的，而是有一个在传统文化的土壤中长期孕育的过程。道

教的历史源头可以上溯到古代先民氏族社会的原始宗教（即萨满教一类的巫术宗教）。夏、商、周三代以后，理性主义和人文思潮兴起，原始宗教产生分化，对天神（正神）和祖宗的祭祀纳入国家的礼乐教化，而对“怪力”和“乱神”的崇拜流入巫祝和方士阶层。战国时期，追求长生成仙的方士们形成“方仙道”，这便是后世上层神仙道教的发轫。秦汉以来，道家黄老之学逐渐由治国之术演化为治身养生之术，并与阴阳五行家、神仙家、方技术数家合流，和方仙道融为一体并在东汉转化为黄老道。从西汉末年直到东汉，方仙道及其身后黄老道的方士们撷取儒家和墨家的宗教思想，编造经书（西汉末甘忠可造《天官历》、《包元太平经》，东汉顺帝时干吉又传《太平青领书》），研习方术，开始了道教的创教过程。汉末张陵、张鲁传天师道，张角传太平道，早期道教形成。魏晋时期，早期道教分化为上层神仙道教和下层民间道教，逐渐汲取佛教的宗教形式以提高宗教素质，至南北朝时期达到成熟的教会式宫观道教的水平。尔后，道教经过隋唐时期的国教化，同封建宗法社会的国家上层建筑融为一体，再经过宋辽金元时期的革新，宗教伦理素质和修持方法进一步提高。明清时道教以正一道（修习符篆、祭祀、斋醮的显教）和全真道（修习南北派内丹的密教）为主流，在教理上进一步走上儒、释、道三教融合之路。近半个世纪以来，道教在港台地区仍很活跃，在中国大陆也有存留。然而道教的教理陈旧，它的封建宗法伦理观念没有突破，宗教科仪没有变化，没有产生能够实行宗教革新的著名高道，同现代的基督教相比自然是相形见绌了。

道教是我国传统文化不可分割的一部分，它和儒教、佛教既相互分立，又相互补充，共同为维持家长制的封建宗法政权

服务。儒教专于经世，佛教专于出世，道教专于忘世（或超世），这就是二千年来中国儒、释、道三教互抗互补的社会文化功能。在传统文化中，经世型的儒家文化和礼教的核心是神化“三纲五常”，从而成为专制君主及其官僚体系的精神支柱。超世型的道家 and 道教文化出现的根源是他们对现实社会的不满和失望，但结果却造成了人们对现实社会的容忍和逃避。他们通过逃避社会来抗议社会，但结果却把积极的反抗力量转化为消极的旁观者和遁世者，终究还是对维持现存秩序的统治阶级有利。直到唐宋以来的封建君主有意识地利用道教，道教就变成统治阶级手中的工具了。

道教的这些特点还可以从道教的神灵观上表现出来。同基督教、伊斯兰教等一神教不同，道教中的神灵没有排他性，不仅教内的诸神是互补的，甚至同异教的诸神也是互补的，过去有人在庙堂里将太上老君的神主同孔子、如来佛、回教的穆罕默德、基督教耶稣的神主一起供奉就是证明。道教中不仅有元始天尊、太上老君、玉皇大帝、三清四御等主神，而且还有风伯、雨师、灶君、土地、各种身神等职能神，这同中国的现实社会是密切关联的。中国分散的农业经济造成了人们多种神灵的观念，而大一统的专制帝国的政治传统又必然导致至上神的出现。道教的主神中实际上以元始天尊、太上老君、玉皇大帝影响最大，其中以元始天尊为公认的至上神。中国自古是一个大农业国，人们对天神的崇拜处于压倒一切的地位，这显然是先民自然崇拜的延续。元始天尊的出现实际上是对古代宗教中天神信仰的继承，在道教中元始天尊同时又是道的化身。早期道教奉老子为教主，《道德经》为道典，太上老君实际上是以道教的教主神出现的，他也是道的人格化。早在南北朝时期太上

老君就退居于元始天尊之下，将元始天尊的至上神地位突出出来。玉皇大帝在道教中出现较晚，他的地位随着道教的政治伦理化的进程不断提高，至宋代被奉为道教主神。玉皇大帝的出现完全是儒家“神道设教”的政治统治术在道教中的反映，是封建皇帝为维护现实社会的统治秩序灌输给道教的。中国的玉皇大帝和西方基督教制造的全知、全能、全善、全在的上帝不同，是无限的权力、财富和法力的化身，是将专制君主的权威扩展到极限的象征，他实际上是中国社会三教合一的国家宗教的帝王神之一，是对封建君权的神化。玉皇大帝的出现将儒、释、道三教的神权融成一体，将封建帝王的权力扩展到中国人的信仰世界。这样，遍布全国的城隍、土地神对应着无孔不入的官僚机构；阳世间的衙门、监狱对应着佛教阴曹地府的十八层地狱；天上的玉皇大帝对应着地上的皇帝，而且在中国无论天上地下、阴间阳世都要以儒教的“三纲五常”作为神圣的教典。这种由皇帝管理有形世界，玉帝管理无形世界的模式实际上是儒、释、道三教神权结合的共有神灵体制，是宗法社会皇权异化或对象化出来的宗教观念，从此封建君主又找到一件维护家长制统治的法宝，劳苦大众的脖子上又套上一具无形的精神枷锁。

同三大世界宗教相比，道教还有一些民族文化特点。

从道教的教旨上看，它追求肉身成仙，不老不死，重视现世利益，这同三大世界宗教追求灵魂的解脱，重视来世利益的特点大相径庭。三大世界宗教都鼓励人们追求死后天国的乐园生活，而以冷漠的态度对待社会人生的现实生活。道教却直接否定死亡，以为光阴易逝，人身难得，只有速下手修仙，才能永享幸福和快乐。张伯端云：“世人执其有身，而悦生恶死，黄老乃以修生之道，顺其所欲而导之。以修生之要在金丹，金丹

之要在神水华池，故《道德》《阴符》之教，盛行于世。”（《悟真篇后序》）道教修仙的最终目标，是要追求个人生命与道的一体化。这是道教不同于世界其他宗教的特点。

从宗教的类型上看，道教是原始社会自发的自然宗教和阶级社会人为的伦理宗教的结合体。因为死亡和灾病首先是一种不可抗拒的自然力量，而后在封建社会中国家机器的巨大社会压力更加威胁着人们的生存。因而，道教神仙以克服死亡和灾病、逍遥自在为特征，不仅是对超自然力量的神化，而且是对超社会力量的神化，道士正是为超越自然力量和社会力量的压迫，争取理想的现世利益而修炼的。

从道教的风格上看，它以修习法术见长，对神秘的力量和圣物不象其他宗教那样采取屈服、谦卑和祈祷的态度，而是尽力通过某种方式控制和支配它，将超自然的力量为我所用。道教要同人的生老病死的规律相对抗，要向热力学第二定律提出挑战，要使造化小儿屈服自己，提出“我命在我不在天”的口号，要靠修习内丹和各种法术夺天地造化之功。因此，道教一反其他宗教包括道家哲学对待社会人生的消极态度，鼓励道士将修习长生之道当作远远高出世俗政治功名利禄的一项大事业来做。葛洪提出修仙的事业“其事在于少思寡欲，其业在于全身久寿”（《抱朴子·释滞》），张伯端也提出只有修成大丹，“脱胎神化，名题仙籍，位号真人。此乃大丈夫功成名遂之时也。”（《悟真篇序》）这样，撞开世网入道教，修成大丹作神仙，对于在人生观上追求建功立名、有事业心的知识分子来说也有强大的诱惑力。

从道教内容的结构上看，它比三大世界宗教存留着较多的民间信仰和古代巫术，又杂取中国儒、墨、道、医诸家和佛教

的思想材料，在内容上有兼收并蓄、庞杂多端的特点，在结构上有明显的层次性。在中国的传统文化中，除了外来的佛教文化之外，道教象个大葫芦，它几乎把正统的儒家礼教所不收的其他文化要素都收拾进去，又吸取三教九流的精髓并把它们粘合起来。马端临《文献通考》云：“按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清静一说也；炼养一说也；服食又一说也；符篆又一说也；经典科教又一说也。”这说明道教文化在内容上虽然庞杂，但仍有自己的类别和系统，不同类别的内容存在着有机的联系。关于道教文化在结构上的层次性，刘勰《灭惑论》云：“道家立法，厥有三品，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”道安《二教论》亦说：“一者老子无为，二者神仙饵服，三者符篆禁厌。”这都说明道教神学大致是由宗教化了的道家学说、长生术和仙学理论、各种斋醮符篆杂术三个相互联系的文化层次组成的。道教在教团组织和布道活动上一般也分为上层神仙道教和下层民间道教两个较大的层次。知识水平较高的上层神仙道士多诵老庄、修长生、炼大丹，而下层民间道士则多在乡村为民众疗病去灾、祭神驱鬼、画符施术。道教的这些特点是同中国的国情、民情相适应的。

三、道教的基本内容

道教文化兼收并蓄，庞杂多端，《道藏》中收入易类、医家、术数、杂家、诸子、地理、天文之书，《四库全书总目提要》以此为诟病，陈樱宁先生著《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》予以驳斥，云：“总而言之，道家学术，包罗万象，贯彻九流，本不限于‘清静无为’消极之偏见，亦不限于炼养、服食、

符箓、经典、科教狭隘之范围。《道藏》三洞十二部之分类，诚不免疏舛；但此或因受佛教之影响，出于不得已。”（《道教与养生》华光出版社1989年版）《道藏》经书分为三洞、四辅、十二类。三洞为洞真部、洞玄部、洞神部；四辅为太清部、太平部、太玄部和正一部；十二类是：本文类、神符类、玉诀类、灵图类、谱录类、戒律类、威仪类、方法类、众术类、记传类、赞颂类、表奏类。道教对经书的这种分类法，是从陆修静而后逐渐形成的，但自宋代以后，三洞四辅之经书发生杂错，已非旧貌，十二类所收之书亦有不合定例，其重复遗漏、芜杂不清之处甚多。况且明清以来亦发现不少《道藏》之外的道书和新出道书，需要重新整理。陈樱宁先生有鉴于此，又提出将道书分为十四类的设想，即：道家类、道通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道总类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类。近些年日本学者还有将道教的内容分为四项的提法，即：一为道家的哲学；二为谶纬、巫祝、阴阳、神仙、卜筮等教术的门类；三为辟谷、服饵、调息、导引、房中等医术的门类；四为民众伦理的门类。^①

从学术研究的观点来看，我们认为道教实际上可以分为以下六大项内容：即道教史学、道教神学、道教伦理学、道教哲学、道教科学和道教文学艺术。此外，还有道教音乐、道教建筑、道教民俗等项内容。下面，我们仅从以上六个主要学科将道教的基本内容作一简述。

1. 道教史学：道教史的研究是历史科学研究的重要组成部分

^① 酒井忠夫、福井文雅：《道教とは何か》，《道教》第一卷，平河出版社1983年版。

分。在《道藏》中，保存着大量有关著名道士的传记、道经承传的记载，皆可以补正史之不足。

按照历史的顺序揭示我国道教在不同时期的实际面貌，是我国道教研究的首要工作。现在，我国学者对道教的研究，也大多是从史学的角度进行的。

2. 道教神学：我们将道教中的一些纯属宗教的神学内容，如道教中的神灵观、神性观、神迹观（如杜光庭的《道教灵验记》）、创世说、魂魄说、仙谱、道观、禁忌、科仪、斋醮、符篆、法术等，全部归于道教神学的范围之内。同时，从宗教学的角度对道教进行宗教心理学、宗教人类学、宗教社会学、比较宗教学的研究，也属于今后有待开发的领域。

3. 道教伦理学：《太上感应篇》、《阴骘文》、《功过格》、《说百病、崇百药》之类的道书和道教中的各种戒律，皆属道教伦理学的范围。道教的伦理思想，基本上是搬取儒家的“三纲五常”教条，附加上一些民俗学的内容。进行某种伦理观念和道德规范的社会教化是一切人为的伦理宗教的首要功能，否则它就失去了自己的社会存在价值。道教利用自己的宗教手段，补充官方礼教的不足，将礼教的教条落实到田间的农民、江湖的渔夫、山林的隐士、方士身上，为维护家长制的封建宗法秩序卖力。另一方面，道教又将中华民族的一些传统美德也吸收到自己的教律中来，如热爱和平、勤劳善良、克己助人，蔑视权贵、超脱世俗等品质，也在道教伦理学中得到继承。

4. 道教哲学：道教的宇宙论、本体论、认识论、人体观、天人观、物类变化观等项内容，都属于道教哲学的范围。一些学者否认道教有哲学思想，割断道家同道教的联系的想法是不对的。哲学是宗教的思想支柱，任何没有哲学思想的宗教都不

能成为大教。道教自成立之初就依托黄老之学，可以说如果没有道家黄老之学就没有道教。道教哲学同道家哲学既有区别又有联系。从总体上看，道家哲学具有理性的无神论色彩，道教哲学具有有神论的神秘色彩；道家哲学是消极无为的，道教哲学是积极有为的；道家哲学是隐士哲学，道教哲学是方士哲学；道家哲学是超世的，道教哲学是忘世的。道教哲学的一些基本概念和主要范畴，是从老庄学派和黄老之学继承来的，它实际上是道家黄老之学的宗教化和方术化。

道教哲学的研究，不仅要剖析历代道士注解老庄的各种道书（如《老子想尔注》、《老子河上公章句》、《老子指归》等），还要研究《道藏》中的各种道经。如《黄帝阴符经》、《素书》、《抱朴子》、《周易参同契》、《黄庭经》、《太平经》、《清静经》、《化书》等和一些内、外丹经书，都含有丰富的道教哲学思想。

5. 道教科学：道教中的一些修炼方术，包括炼丹术、黄白术、医方、仙药、服饵、辟谷、导引、行气、存思、守一、按摩、健身术、养生术、诸家气法、房中术、内丹学等，皆属于道教科学的范围。因为这些方术都有科学的意义，它们包含有古化学、医药学、性科学、老年养生学、心理学、体育学、人体科学等多种学科的内容。

道教是世界上最富有科学内容的宗教，特别是宋元以来道派和丹派合一，内丹养生学是我国传统文化中的瑰宝，是现代人体科学亟需研究的课题。其他如房中术是古代性科学的实验记录，医药和养生知识今天仍有防病健身的效果。这些道教中的科学内容，应该成为道教研究的一大分支。

6. 道教文学艺术：道教中有优美的古代神话，各类神灵的颂词和道士、仙真的诗歌、丹词，都具有很高的文学价值。道

教宫观建筑、绘画、书法、神像、法器，不少就是古代的艺术珍品，具有很高的美学价值。例如道书中的赞颂类、神仙传记、《云笈七签》中九华安妃等和杨羲对答的诗歌及各种道书中的仙歌仙诗、后世内丹家的诗集，都是文学艺术的研究对象。道教音乐本身就是传统文化中的艺术瑰宝。另外，道教对我国文学艺术的影响，也是重要的研究课题。例如古代的小说、诗歌、庭园建筑、山水画、盆景、戏曲、音乐，都曾以道教为体裁或受道教神仙风格的影响，亦是举不胜举。因此，道教文学艺术是道教研究中不可或缺的一个方面。

四、道教的发展前景

在世界各民族的文化中，科学、哲学和宗教都是其中的基本要素。科学以实证精神作前提，哲学以逻辑推理为基础，宗教却以信仰主义当支柱。科学和哲学是人类理性思维的产物，宗教却以非理性的情感、直觉来接受神灵的启示。随着社会的发展，人类文明的进步，现代科学和哲学不断证实了一些传统宗教观点的荒谬性，迫使宗教从一块块地盘上退出去。宗教要适应现代文明进步的形势，就必须实行宗教革新，及时改变自己的形式，去掉教义、教理中的陈腐观点，以争取现代人的信仰。在宗教组织和修行方式上，宗教也必须适应现代人的社会活动方式和生活习惯，以跟上时代步伐。例如基督教就在新形式下不断作出重大调整，在神学思想上吸收了现代哲学和科学的因素，出现了一些适应时代精神的神学流派，如新托马斯主义、新正统主义、基督教存在主义、自由主义神学、世俗神学、解放神学和过程神学等，甚至提出同马克思主义“对话”、同其他宗

教和意识形态“对话”的口号。1948年又成立“世界基督教会联合会”，提出“教会合一，世界合一，人类合一”的口号，在1962年至1965年召开的第二届梵蒂冈大公会议上提出了“革新”和“对话”的方针。这样，基督教为了求得生存和发展，把自己改造成了现代宗教。

同基督教相比，中国道教显然没有具备现代宗教的素质，更没有转化为世界宗教。这主要是因为：

(1) 道教的某些政治伦理思想陈旧过时。儒家的“三纲五常”，是家长制的封建宗法文化的产物，这同现代社会自由、民主的观念背道而驰，同西方国家流行的“人权”观念水火难容。以儒家伦理铸造的这种道教伦理观，从总体上说不仅不可能被现代工业化国家的民众接受，而且在中国也早已成为过时的观念。道教中以这种伦理观念产生的戒律、礼仪和为帝王贵族祈福的斋醮也都陈旧过时。

(2) 道教的神灵观念和鬼神系统，本来取自于儒家礼教的天神祭祀、五方正神和民间俗神，这在创教时是必要的，否则道教一下子造出这么庞杂的鬼神系统根本无人信奉。道教作为囊括中国古老文化传统的大葫芦，它杂取于儒家礼教、佛教、原始巫教的鬼神系统和教理（如劫运说、地狱轮回说等），其实还没有很好地消化，也没有完成从多神的自然宗教脱胎的过程，更谈不上将道教的宇宙论、魂魄说等教理同现代科学和哲学相协调了。道教的整个教义、教理都有待于系统化、精致化，从中剔除一些粗俗、低级的东西。要知道，一些低级的原始宗教观念、鬼神信仰、粗俗的教理，在现代人眼里常常是不值一晒的。

(3) 道教中画符、念咒、请神、捉鬼的粗浅巫术和繁琐、荒诞的禁忌、祈祷程式，只能适应于不开化的愚昧、野蛮民众。现

在如果再在民间开展这种有封建迷信色彩的道教活动不仅难以吸引群众，而且会遭到知识阶层的反对。

(4)道教自清末以来没有出现著名的高道和宗教改革家，特别是近世还一直缺乏适应现代社会的自觉，缺少正规的道教教育系统和够水准的弘道人员，因之道教的宫观制度、道士的宗教活动、教义、教理、教法、道仪、道服、法器皆无改变，而不能弃旧创新，没有名教徒，没有宗教改革家的宗教是很难适应时代要求的。这同道教真诚的信徒少，教团在组织上保留着狭隘的家长制传统，道士文化程度低，难以吸引社会高层人士入道也有很大关系。

然而道教本身隐含着发展为世界宗教的要素。例如道教所崇奉的主神元始天尊就和日本神道教的天照大神不同，天照大神被认定为日本天皇的祖先，这对不受日本天皇统治的其他民族是难以接受的，而元始天尊则不受民族国界的限制，完全可以成为多民族的神灵。而且道教中关于道的信仰，不仅可以和大乘佛教的佛性媲美，而且具有很强的哲理性。道教哲学依托道家哲学，而道家哲学和尼采哲学、萨特的存在主义哲学，也有某些相通之处。由于现代西方工业社会造成大量人、自然和社会的异化现象，严重的生态危机、工业污染、人性压抑、现代社会病以及科学技术控制社会的负效应，使人们重新认识到道家 and 道教哲学及其生活态度的合理性，唤起了人们保护大自然、回归大自然的愿望。特别是发展成熟的道教内丹学，亦越来越显示了它在医学、心理学、养生学、人体科学中的科学价值，也显示了它作为人生的一种行为模式在现代社会中具有使人们发现自我、实现自我生命价值的意义。道教中行善助人，扶弱济贫，热爱和平，蔑视强权，清静超脱等伦理观念也有补正

时弊、协调人心的社会意义，仍然吸引着大量信徒。这都说明，道教在现代社会中有自己的存在价值，它在中国文化和世界文化中都占据着重要地位。前中国道教协会会长陈撄宁先生一生竭力弘扬道教内丹养生学，就是认为道教中的学问，对于现代社会人生仍是需要的。他首先注意将儒家礼教的伦常道德剔除开来，说：“伦常道德，未尝不好，可惜仅能安内，而不能攘外。外国强盗早已打到我们家里来了，讲四书、五经给他们听，是没有用的。再拿《太上感应篇》及《文昌阴骘文》等类善书劝化人民，亦不过制造出一种极驯良、极柔弱的老百姓，毫无抵抗外侮之能力，只有听他们宰割而已。”（《扬善半月刊》1937年第99期）陈撄宁先生的宗教理想是：“因欲联络全国超等天才，同修同证，共以伟大神通力，挽此世界末日之厄运。”（《扬善半月刊》1936年第73期）他进一步说：“今试设一譬喻以明之：我们所居之世界，等于中国；西方极乐世界，等于欧美。我们既生为中国人，没有本领将中国改造完善，徒然羡慕外国人，个个都想抛弃本国，往外国跑，试问成何体面？我们已经生在这个世界，总算与此界有缘，若嫌此界不好，何不拿出实力来再改造一下？”“故我发愿决不求生西方，更不求生天堂，定要永久长住在这个世界上，改造此世界，方见得道家真实的力量比任何宗教为伟大。”（《扬善半月刊》1935年第49期）陈撄宁先生是中国道教界不世出的人物，由于国内现实条件的限制，他又并非道士，不可能发起巨大的宗教革新，然而他从道教内丹学入手对道教已有明智的认识，他的话，真正体现了现代社会道教的精神。

在阶级社会中，宗教是一种不以人的意志为转移的社会现象，政权的力量可以干预它的发展甚至改变它的形态，但无法

人为地清除人们的宗教信仰。费尔巴哈认为上帝是人把自己的本质、即人类的特性异化的产物。马克思则认为人的自我异化现象不仅存在于宗教之中，而且存在于社会和国家之中。只有消灭劳动异化，才能消灭宗教异化。我们知道，宗教的主要功能是借助人们信仰的力量来调整人与自然、人与社会的关系的，在中国的儒、释、道三教中，都把伦理规范和道德观念的社会教化作用摆在首位。然而，要建立高尚的伦理观念和道德规范，要调整人与自然、人与社会的关系，首先要认识自然规律和社会规律，这恰恰是自然科学和社会科学的任务。在中国历史上，道家和道教、儒家和礼教、佛教相互补充，作为中国封建宗法社会的上层建筑，曾经起过举足轻重的作用。历史上统治者以儒守常，以道达变，以佛治心，形成了儒、释、道三教合流的文化体系。这个体系作为古代的文化遗产，有糟粕也有精华。我们要消除工业化带来的弊端，使人际关系和社会关系合理化，最终还要靠自然科学和社会科学的武装。然而宗教毕竟和封建迷信是两回事，它满足人们情感和信仰需要的社会作用也不是科学和哲学所能取代的。目前，对传统文化中的道家和道教文化进行认真地研究，也必然会为社会科学的发展作出贡献。

《太平经》与《周易参同契》

刘仲宇

在东汉道教史上，《太平经》与《周易参同契》是两部举足轻重的要籍。它们既是道教初起阶段的主要的代表性文献，也是不同历史阶段的道教徒传习、揣摩、发挥和指导自己的宗教实践的经典。只有认真研究这两部书，才能窥见初期道教的庐山真面目；也只有认真研究这两部书，才能为道教史上的许多问题的解答，提供历史的线索。

一、《太平经》与《周易参同契》的来历

《太平经》与《周易参同契》皆在东汉后期面世。二书授受有绪，渊源深远。

先说《太平经》的来历。

汉代名《太平经》的书，据记载，共有三本，一是西汉成帝时齐人甘忠可的《天官历包元太平经》，二是东汉顺帝时问世的《太平清领书》，三是顺帝时张陵所“得”的《太平洞极经》，我们研究的《太平经》，是《太平清领书》。

《后汉书·襄楷传》：桓帝时，楷上书言：“臣前上琅邪宫崇受干吉神书，不合明听。”章怀太子注：“神书即今道家《太平

经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。”同上书又说：“初，顺帝时，琅琊宫崇诣阙上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素，朱介，青首，朱目，称《太平清领书》。”如此说来，至少在李贤看来，神书《太平清领书》即是《太平经》。

《太平经》原有一百七十卷，葛洪《神仙传》记作一百五十卷。明白云笈《道藏阙经目录》卷下列《太平经》一种，但在《道藏》外字号至入字号仍载有《太平经》，只是经已残缺，剩下至卷三十五至卷一百十九中的五十七卷，明李杰《道藏目录详注》指明此即干吉所得百五十卷（按：此沿《神仙传》之误）的《太平经》。近现代学者，也多数同意此说。《道藏》本《太平经》残卷为现存的唯一版本。

《太平经》即《太平清领书》，这点可无怀疑。但它与汉代的其它两本《太平经》也不无关系。

先看甘忠可的《天官历包元太平经》。据《汉书·李寻传》：“成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷。”《抱朴子内篇·遐览》著录《包元经》，或即此书，但作一卷，可能已经残缺。著名道教学者陈樱宁先生推测一百七十卷的《太平经》可能从甘忠可的十二卷经书发展而来。但后者已佚，没有更多的证据确证这一说法，不过《太平清领书》与甘忠可之书有一定渊源关系是无疑的。从地域关系看，甘忠可齐人，得《太平清领书》的于吉是北海人，得书之处为曲阳（今江苏省邳县），与甘忠可原籍接壤或相近。《太平清领书》对甘忠可之书有所继承，是可能的。更重要的是二者在内容上精神上多有相通之处。甘忠可之书言“汉家逢天地之大终，当更受命于天”（同上），忠可徒夏贺良则向哀帝陈说：“汉历中衰，当更受命。

成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也，宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。”与此相仿，《太平清领书》则宣传“今者天道大周更始”（《太平经合校》第677页，以下凡引此书，皆只注页码），襄楷上书则称：“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。”可见二者的内容、效用俱相似。甘忠可之书是借着“天帝使真人赤精子，下教我此道”的名义的，《太平清领书》则以天君、太上为最高的神，借着神人与真人或天师与真人、弟子对话的形式写成的。二者也几乎相同。这些说明，东汉时出现的《太平清领书》的思想内容，是在从西汉到东汉逐步发展起来的，且与齐文化有特别密切的关系。^①

至于《太平经》与《太平洞极经》的关系，也值得讨论。梁孟安排《道教义枢》曾言及两种《太平经》，宋张君房辑《云笈七签》亦沿孟说，而对二经的情况有所交待：“甲乙十部合一百七十卷，今世所行。按正一经云：有《太平洞极之经》一百四十四卷，今此经流亡殆将欲尽。此之二经，并是盛明治道，及证果、修因、禁忌、众术等也。”查今本《太平经》，所说“洞极”之处不一，所以陈樱宁先生认为：“《太平经》是一个简称，是于吉的《太平清领书》和张道陵的《太平洞极经》两种的混合物。”（《太平经的前因后果》收入《道教与养生》，华文出版社，1989年版）也有人认为《太平清领书》与《太平洞极经》仅是一书二名，因传本不同，而致卷数有异。卿希泰主编《中国道教史》卷一即持此说。（参看该书，四川人民出版社版第92

^① 参看陈樱宁：《道教与养生》第48～50页。

页)这些都备一说,不来详考。但不管怎样,了解两种《太平经》内容基本一致,是十分重要的。因为《太平清领书》为太平道所奉,而张陵创五斗米道前也曾得《太平洞极经》,足见与之深有渊源,《太平经》实是东汉符篆派道教理论的奠基之作。

如上面所述,已可概见《太平经》是长期酝酿而成的,因此,它不可能是一个人的作品。

对此书的授受,道书中有一些纠谬难信的神仙家言,如说书系太上所授之类,不足取信。实际上此书问世在东汉顺帝时,与造书及传书过程关系最密切的有帛和、于吉^①、宫崇三人。宫崇顺帝时诣阙上神书,明言书为其师于吉所得,而据《神仙传》佚文,于吉得之帛和。就造成一百七十卷的巨著看,帛和、于吉关系尤大。

帛和,事迹见于《神仙传》卷七,称他字仲理,辽东人,时代不详,如果相信他确是于吉之师,那么也应是东汉后期人。据说帛和传出时,只有《素书》二卷,后来再由于吉演成一百七十卷。这《素书》又称《太平本文》,陈国符先生推测此《本文》即是《太平经复文》(见《道藏源流考》第85页)。《复文》今存《太平经》内,从卷一百四到一百七,共四卷,字似篆非篆,不少是多个字拼合而成。这是迄今所见最早的道教符字,又称符图、符文、丹书。

至于由于吉演成一百七十卷说,恐怕也不确切。从现存《太平经》内容看,重复的、自相矛盾的或同一事叙述文字不同、内容稍异的等等情形都有。足见不可能是一人一地的作品。

总的来说,《太平经》即是汉代的《太平清领书》,书在顺

^①于吉或作干吉。

帝时已经是一百七十卷的巨著，此前应有一个由简至繁的演变过程。它不是一人一地的作品，将它看成道教初创时期众多道士作品的结集倒是妥当一些。

《太平经》《道藏》中已残缺不全，且其前十卷系用《太平经钞》湊成。王明先生曾广搜博证，成《太平经合校》，为研究者所遵用。

再说《周易参同契》的来历。

《周易参同契》一书，系东汉魏伯阳所著。葛洪《神仙传》首为魏伯阳立传。传中说：“伯阳作《参同契》、《五相类》凡二卷，其说如解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意。而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。”（《云笈七签》卷一百九）这本《参同契》，陶弘景《真诰》卷十二引作《易参同契》，现通作《周易参同契》。关于《参同契》另有一个说法，见刘知古所撰《日月玄枢篇》（见《道枢》卷二十六）引玄光先生曰：“徐从事拟《龙虎天文》而作《参同契》上篇以传魏君，魏君为作中篇传于淳于叔通，叔通为制下篇以表三才之道。”如此，一书为三人所撰。但下篇为全书乱辞，并非单独一书，此说无据，而且书后实际是有署名的。彭晓本九十章：“委时去害，依托丘山，循游寥廓，与鬼为邻。化形而仙，沦寂无声，百世一下，遨游人间。陈敷羽翮，东西南倾，汤遭厄际，水旱隔并，柯叶萎黄，失其华荣。吉人相乘负，安稳可长生。”俞琰认为：“此乃魏伯阳三字隐语也。委与鬼相乘负，魏字也；百一下为白，白与人相乘负，伯字也；汤遭旱而无水为易，阨

之厄际为卩，卩与汤相乘负，阳字也。^①魏公用意，可谓密矣。”（《周易参同契发挥》），“另吉人相乘负”寓“造”字。^②如此，实已用隐语注明书为“魏伯阳造。”

作者魏伯阳，名不见于正史。参合《神仙传》、彭晓《周易参同契分章通真义序》及《真诰》卷十二等文献，可以大略知道魏伯阳的一些情况。

魏伯阳东汉上虞人。出身贵族，但不乐仕宦，隐居修道，师事谁人无可考。曾携三个弟子入山炼丹。服丹诈死以试三弟子，二弟子道心不坚不肯服丹，一弟子服之死去。待二弟子离开，伯阳即起，携着服丹的虞姓弟子仙去。仙去云云，显系神话。服丹毒死后人目为尸解，美之曰仙去，倒是有可能的。魏伯阳所撰《参同契》先授青州徐从事，后又于桓帝时授于同乡淳于叔通。据此推测，魏伯阳授徐从事应在桓帝前，即公元147年之前。前此二帝冲、质皆只在位一年，再前推顺帝享位则有十八年。估计《参同契》问世的年代约在顺帝时与襄楷上《太平经》、张陵“得道”时代相若。他另有《内经》一卷，《抱朴子·遐览》曾加著录。

《参同契》一书《神仙传》将之与《五相类》相并作二卷。《旧唐书》著录《周易参同契》二卷，《五相类》一卷。《通志·

①俞琰所据本文末二句为“各相乘负，安稳长生”，与彭本有异，故不知末二句隐“造”字，而将“乘负”连上文同释“魏伯阳”二字。

②《颜氏家训·书证》：“《参同契》以负告为造”，卢文弨曰：“今颜氏云，人负告，宣人负吉之讹乎？”（见王利器《颜氏家训集解》所引）。

艺文志》著录注本十九种，宋后惟有彭晓本流传，^① 晓分《契》为三卷，并《补塞遗脱》为九十章，其后或分章或不分章，通常分上、中、下三篇。彭本“补塞遗脱”章以后或题为《五相类》。明时又有所谓《古本周易参同契》问世，实杜一诚以己意改编之本。其书以四言为魏之经，五言为徐从事之注，赋乱辞及歌为三相类，为淳于叔通补遗。这种主要从主观臆测出发和仅据文句形式改编古籍之法自不足取。但此本在明杨慎序后，也有一定影响。

据上所言，《太平经》与《参同契》年代相接，估计前者从初次出现“本文”至增演为一百七十卷的过程在顺帝前已完成，顺帝时已经献于朝廷，而这正是《周易参同契》写作的年代，这两部同时产生于东汉后期的道教著作，与当时的学术、文化有着千丝万缕的联系。但二者在内容上、气质上又有相当大的差异。

二、《太平经》“三一为宗”的道教思想

《太平经》的基本思想在襄楷上书中有个评价：“专以奉天地，顺五行为本。”这是援引当时熟知的阴阳五行、天人交感的统治思想作的介绍。在道教内部，孟安排《道教义枢》作过归纳：“此经以三一为宗。”并引《太平经》甲部第一云：“学士

^①学者通常将彭本作为今存最古之本，研究《参同契》多据此本。但孟乃昌引陈同符先生之说，考定《道藏》映字号托名阴长生注本，客字号无名代注本，为唐本。（《周易参同契的著录与版本》，《中国道教》1988年第2期）如此则此二本早于彭本。

习用其书，寻得其根，根之本宗，三一为主。”奉天地，顺五行的思想《太平经》中确有表现，但这是当时一般的思潮，“三一为宗”，则是此经的特色，奉天地顺五行的思想即包括在“三一”之内。所以我们研究《太平经》应当以“三一”为入手把柄。

什么是《太平经》的“三一”？对此近代学者考之不多，惟陈樱宁先生曾加解释。陈先生认为，所谓三一为宗，是说《太平经》“修身以精、炁、神三者浑而为一，治国以天、地、人三者合而为一，故曰，三一为宗。”按陈先生的观点已近得其真，但还不够准确。

所谓“三一”，即是天、地、人三道合一，其余以“三”为数的内容，大抵从天、地、人三道合一的思想连类而及。这“三一”的思想，源于《易》的三才观念。《说卦》：“是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”三一的渊源即在于此。《太平经》以为天、地、人三道相合成一乃至太平，即是“三一为宗”了。但其内容，早已不囿于说卦的范围，而广泛以三一论述“盛明治道、证果、修因、禁忌、众术也”（《道教义枢·七部义》）。所以《神仙传》概括《太平经》“多论阴阳否泰灾眚之事，有天道，有地道，有人道，云治国者用之可以长生，此其旨也。”

天地人三者，又各是阴阳、五行的复杂体系。“天有五行、亦自有阴阳；地有五行、亦自有阴阳，人有五行，亦自有阴阳也。故皆十。”（第336）又说：“万物悉象天地人也”，万物也具有与天地人同类的阴阳、五行结构。而天地人及阴阳的根源，又在于道。“夫道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象

而生者也。”(第 662 页)这个道,通过元气化生天、地、人、物,“元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也。”(第 16 页)

在《太平经》中,对“道”、“元气”、“一”三个概念没有展开系统的逻辑界定,但大致说来,道是指万物的本原(元首)又是事物变化的根源,是“不可得名者”(第 16 页),由其酝酿于宇宙、化生万物的角度说,即是元气,元气与道又可称为一。所以说:“夫一者,乃道之根也,气之始也。命之所系属,众心之主也。”(第 12~13 页)“元气恍惚,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,长养万物。”(第 305 页)因为天、地、人是元气依次所生,相互联结共生,方能养育万物。由这元气,天、地、人便能统一起来,就是说:“人本生时乃名神也,乃与天地分权分体分形分神分精分气分事分业分居,故为三处。一气为天,一气为地,一气为人,余气散备万物。是故尊天重地贵人也。”(第 726 页)由此可见《太平经》从道出发演说元气化生天地万物,正在于为它的“三一为宗”的思想奠定理论基础。

“三一”的说法,又被推广到更多的领域如:“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,北极为中地。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,使同一优,合成一家,立致太平,延年不疑矣。”“三一”成了一种习惯使用的思维模型。

天、地、人三道合一,精义在于能“致太平”,太平理想是《太平经》宗教思想的核心。它反复论述天地人“三一”目的是

预言，迎接这“太平炁”的到来。

所谓“太平气至”，吸收了谶纬神学天人感应的神秘观念，其“太平气将至”的预言有似于谶，而“太平气”的观念来之于《纬》。《易纬通卦验》说：“凡《易》八卦之炁验应各如其法度，则阴阳和、六律调、风雨时、五谷成熟，人民取昌。此圣帝明王所以致太平之术也。”“八卦气不效，则灾异炁凑，八卦炁应失常。”这儿明确提出“八卦炁”应验的法度，是致太平的秘术。《太平经》以为：“古者圣人致治太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”（18页）将太平与神秘的“气应”联系起来，二者是相同的，只是《太平经》理解的气在内容上与纬书不同，重在“占天五帝神气太平”（《敬事神十五年太平诀》）即占五行之气以致太平。

“太平气”的内容包含着广泛的方面，自然界中三光正、四时顺、瑞应现，灾害疾疫不生；社会上则统治者法天行道，臣民忠孝善良，恶气尽去，乐气行：“吾之为之也，乃与天地同身同心同意同分同理同好同恶同道同路，故今德君按用之，无一误也，万万岁不可去。但有日章明，无有冥冥时也，但有日理，无有乱时也，但有日善，无有恶时也，但有日吉，无有凶时也。故号为天之洞极正道，乃与天地心相抱。”（第361页）这些说法，大致上没有越出封建社会中风调雨顺、国泰民安的幻想，而且所有一切的实现，都是寄托在明君能行此“三一”之道的基础上的。即所谓“君臣者，治其乱，圣人师弟子，主通天教，助帝王化天下”（第44页）。但是，在《太平经》中也有一些反对过度的封建剥削、强调各人自食其力的思想。

它斥责当时有些人“或有遇得善富地，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；既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。”因为在作者看来“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；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当纵其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万尸（户）之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。”（246—247）这种“大不仁人”正是汉代专事盘剥和兼并民众财物土地的大地主的写照。在《太平经》看来，这是违背天、地、中和之道的，是与天地和气为仇。

按照它的设想，奉行太平道的太平世界中，人皆为善，在这些善人也有“贪”，但与当时社会的贪财聚敛不同，这些人“时见宠荣，复贪得长游，复贪得神仙，复贪得不死位，复贪使众神，是善人之贪也。行仰善，与天地四时五行合信，诸神相爱，有知相教，有奇文异策相与见，空缺相荐相保，有小有异言相谏正，有珍奇相遗。共进于天神，欲见敬求戒思过，恐有不称天之大神也。常日夜进心念笃，见善从心，思闻善言，忠直之志，完驱之人，爱其命年，常恐一朝有异，小不善之意。闻人有过，助其自悔。主其有知，善所谏，用其人言，并见其荣，善教戒人求生索活之道。”（第538～539）这是《太平经》设想的太平安乐的理想世界。显然，这是一个充满了神学气息的空想的社会蓝图。

《太平经》宣称，太平气至，是一个由它代替“废气”的

“更始”过程。“天初气更始于天上，地初气更始于地下，人初气更始于中央。此三气方俱始生，不欲见刑恶凶气，俱欲得见乐气，故自今以往，天与地乐断刑也。”（第 677 页）

所谓邪气、废气，据说是由承负造成的。它借真人与天师的问答说：“愿请问天地开辟以来，人或烈病而死尽，或水而死尽，或兵而死尽，愿闻其意，何所犯坐哉？将悉天地之际会邪？‘承负之厄耶。’‘然古今之文，多说为天地阴阳之会’。‘非也，是皆承负厄也。天气中和气怒，神灵战斗。烈病而死者，天伐除之，水而死者，地伐除之；兵而死者，人伐除也。’”（第 370～371 页）承负一说，系从中国古代“积善之家必有余庆，积不善之家，必有余殃”的观念发展而来。中国是一个宗法性的社会，宗族的绵延是第一位的事情。个人的地位与宗族的荣衰紧密相联。正如父财子承、父债子还一样，上代作的冤孽也要后代来负担，因此，每人的行为就不单是联系于自己，同时也影响于社会，乃是一个社会问题。这一点与古代印度人的观念大不相同。古印度人观察人的行为，本质上是从其所自作“业”的角度出发的，即本人的“业”为因，业之不同，其果亦异，所报只及于己身，因此在宗教上寻求的解脱道路也仅是自我解脱的道路，或修苦行，或求涅槃，都是自己对自己的行为负责，至于中国人视为第一重要的社会责任，则是可以不加或少加考虑的，就是出家弃国皆所不惜。而中国古代人则大不相同。即使同样是宗教，中国人本质上是作为社会问题来看待的。《太平经》要解决的是从“开辟以来”就慢慢积累起来的社会弊病。这使早期道教具有明显的入世思想。

从“解承负”和“太平气至”的承诺来看，《太平经》代表的早期道教，也和大多数其它宗教一样，是打着一下子解决全

部社会或个人的问题，拯救一切愿意被拯救的人的旗号的。从这点说，它没有也不可能从根本上破坏封建秩序，只是希望有圣明君即“太平德君”出现以替天行道。不过它认为太平气将要代替邪气、废气，天、地、人都将“更始”的说法，却包含着对当时特定的统治者的巨大威胁，在一定条件下，能够鼓动起相当多的信徒，掀起巨大的社会风暴，这是它后来被农民起义利用的重要前提。

《太平经》认为天将兴帝王，天文出现，“造之者天，明之者师，行之者帝王”（第704页），三者相须而成。良师除献策于君王外，一个重要的任务是聚集道术之士。《不用大言无效诀》说：“故当大备之，虽太平气乐岁，犹有邪气。比若一家虽善，中犹有恶人，但相忍耳。是故益聚道术士者，如有不然，辄当除之，不疾除之，则生之矣。故教其豫多其人也。夫大学所以益积道德之人者，备求可得也；如不豫蓄聚，求不可卒得也；如有变事，欲问古今比列，不豫有大溪道德之人，无能卒对解者。”（第298页）这就是说，信道者为应付事变共同除“邪气”应有所组织。这一组织，以“上德道君”为首，先“教十数人以善成之，且自转相易，有急效者，有成功者，会使上德道君重之爱之，于其有功者赐之，众人且愿之，于其愿之而大从，使其为之，于其德者共尊敬爱之。”这些都是早期道教的教派组织思想。其要在以善道教化，先从“十数人”的少数做起，慢慢扩大队伍，先拔“有功者”担任领导骨干。企图建立一个以本宗教义为共同基础的广大的教派组织以应事变，这是《太平经》的主张与一般学术派别不同的地方。后来张角的太平道善道教化了十余年，逐步扩大并分“方”部署徒众的方式，正是渊源于此。

由天、地、人的“三一”，《太平经》又引伸出精、气、神“三气共一为神根”的思想：“三气共一，为神根也。一为精，一为神、一为气。此三者，共一位也，本天地人之气神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”（第728页）由此出发，它认为：“真人积气，聚神明，故道终常独行，万民失气故死。”（第309页）常使精、气、神合一，便能延年益寿，乃至尸解成仙，最理想的还是白日飞升。因此，《太平经》的三一为宗是与神仙信仰结合着的。迎候太平气，既是治国之术，又是跻位仙真之术。

《太平经》的修仙秘术杂而多端。由于它不是一人一地的著作，而是长期来形成的，所以《后汉书·方术列传》中的多数方术都囊括于中，只是不讲金丹服食。《太平经》中的炼养方术有守一、内视、存想、胎息、守气、服气、服符等等，较有理性的有守一、悬象思神、服符等，这里略作介绍。

其一，守一法。守一法的思想基础，是精气神三者合一可致长生的观念。即是说：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，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，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”（第716页）所谓守一也就是守住精、神不走失。就其操作方法来看，它是一种气功术，但《太平经》又将之与神秘的太平气联系起来，“夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。”“一之为本，万事皆行，子知一，万

事毕矣。”（第 763 页）又具有明显的巫术色彩。

其二，悬象思神法。《以乐却灾法》称：“悬象还，凶神往。”（第 14 页）这儿说的神，“男思男，女思女，皆以一尺为法，随四时转移。春，青童子十，夏，赤童子十，秋，白童子十，冬，黑童子十，四季，黄童子十二。二十五神人真人共是道德，正行法，阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。”（第 14 页）这是汉代影响甚广的历藏内视法，不过悬画象以助存思罢了。悬象思神与守一为神化了的气功术，太平经的仙术以此类为多。

其三，服符法。此法称“天符还精”，又称“长存符图”，办法是以“丹书（符），书以入腹，当见腹中之文大吉，百邪去矣。五官五王为道初，为神祖，审能闭之闭门户。外阖内明，何不洞观？守之积久，天医自下，百病悉除，因得老寿。愚者捐去，贤者以为重宝，此可谓长存之道。”（第 330 页）服符为符篆派修仙要求。符的重要性据云能还精、存神，所以后来五斗米道徒颇有实践的。后世道教中称“玉符保神”，与“金液炼形”相辅相成，则是符篆派与金丹派思想的结合。

修仙的目的是企图使自己跻身于神仙世界。神仙信仰是《太平经》立论的依据，是《太平经》的思想吸收汉代谶纬神学但又不同于一般经学的地方，也是它之所以为道教经典的关键所在。

在《太平经》中，神仙世界的最高主宰为天君，这是沿袭了从董仲舒以来以天为大君的观念。在天君周围有天官——各种职司的神人，其较重要的有：无形委气神人、大神人、神人、真人、仙人、道人。道人以下则是圣人、贤人、民人、奴婢，是将社会的等级一概纳入了神仙系统。这个系统中的各个环节皆

各有所象。“今神人真人仙人道人圣人贤人人民人奴婢皆何象乎？然神人者象天，天者动照无不知。真人者象地，地者直至诚不欺天，但顺人所种不易也。仙人者象四时，四时者，变化凡物，无常形容，或盛或衰。道人者象五行，五行可以卜占吉凶，长于安危。圣人者象阴阳，阴阳者象天地以治事，合和万物，圣人亦当和合万物，成天心，顺阴阳而行。贤人象山川，山川主通气达远方，贤者亦当为帝王通达六方。凡民者象万物，万物者生处无高下，悉有民，故象万物。奴婢者衰世所生，象草木之弱服者，常居下流，因不伸也，奴婢常居下，故不伸也，故象草木。”（第221—222页）这种说法，是力图使其“神录”与天地之道联系起来，带上某种理论色彩。

这与元气、阴阳等相对应的神人九等，也是从自然到社会的支配者，“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。凡民乱愤无知，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。”（第88页）理万物，理货财的凡民和奴婢是生产、经济活动的主体，而其余七等（尚应加上天君）则是自然与社会的主宰。

上述的六个等级中神、人又是可以积学修炼逐次提高等级的。“故奴婢贤者得为善人；善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真；成真不止入神；神不止，乃与皇天同形。故上神人舍于北极紫宫中也，与天上帝同象也，名天心神，神而

不止，乃复踰天而上，但承委气，有音声教化而无形，上属天上，忧天上事。”（第222页）这儿所述，已经初步具备了道教的位业思想。

道教是多神教，而且并无类似基督教、伊斯兰教等的创教者，起先许多源于不同地域的道派一时俱起，其神不相统属。据上面所述《太平经》已有将之依功能、职事以及道行高低安排谱系的意图。《太平经》又称在神仙之府，保有神篆、仙篆、北极真人处则有人的生篆。受于仙篆的“寿得无极”（第595页），神真下临，则各有符节，道士修炼中又有服符一项，据此，道教符篆派的基本特点在理论上都已具备。

总之，在《太平经》“三一为宗”的思想中，已经构成一个包含着神仙信仰、修仙方术及以太平理理想为核心度人济世的理论构想，初期道教（尤其是符篆派）的各种理论综合成一个体系。在理论上、观念上理解初期道教，必须研读此书，舍之别无他途。

三、《周易参同契》内炼为主、服食 为辅的丹术理论

《周易参同契》这部书是讲长生成仙的秘诀的，就是想提供一条“变形而仙”（《参同契》下篇）“游太虚兮谒元君，受天图兮号真人”（《鼎器歌》）的秘径。对这一点葛洪之前曾有“儒者不识神仙之事，以阴阳注之，失其意矣。”（《云笈七签》

卷一百一)^①但晋以后,对《参同契》是一部论道教修仙的著作,大致没有人误解。然而这部书讲述的成仙秘径究竟是什么,却众说纷纭。有的认为它讲外丹,有的以为它讲内丹,也有的认为内外丹都讲,也曾有人认为它讲的是房中术。迄今学术界也未统一。笔者以为,它是以《周易》象数学为方法,黄老宇宙观为指导的内外丹兼修的论著。

在《周易参同契》中,内丹、外丹都有论述。

《参同契》说内炼,其基本根据是:“将欲养性,延命却期,审思后末,当虑其先。人所禀躯,体本一元,元精云布,因气托初。阴阳为度,魂魄所居,阳神曰魂,阴神曰魄,魂之与魄,互为室宅。性主处内,立置鄞鄂,情主营外,筑垣城郭,城郭完全,人物乃安。于斯之时,情合乾坤,乾动而直,气布精流,坤静而翕,为道舍庐。”因此《参同契》的内炼,即是炼人身生命的基本要素精、气。人本从精气化生,而修炼的目的就是“气布精流”,身体为道舍庐,让道来归身,或反过来说即与道合一。

作为修炼的入手之处,首先要“内以养己,安静虚无,原本隐明,内照形躯。”(上篇)意思养己从“安静虚无”入手,归于本原,隐去(在外的)光明,洞照形体内部的丹道。修炼所得称为“道”:“道之形象,真一难图,变而分布,各自独居。类如鸡子,黑白相扶,纵横一寸,以为始初。”它又称为“真人”,

^①以“阴阳注之”的儒者,笔者以为即是魏伯阳首传的青州徐从事。徐从事撰有《阴阳统略周易参同契》(见郑樵《通志·艺文志》,又见于《道藏阙经目录》惟不著撰人),正是以阴阳概括《参同契》内容。说详见拙稿《周易参同契奥旨考论》,《宗教问题探索·1984年文集》。

“真人至妙，若有若无，仿佛大渊，乍沉乍浮，退而分布，各守境隅。望之类白，造之则朱，炼为表卫，黑里贞居，方圆经寸，混而相拘。”它是“先天地生”的“守之者昌，失之则亡”。可以认为这里说的就是气功有成，“大丹”已结的征候，对此修炼有成，“弥历十月，脱出其胞，骨弱可卷，肉滑若铅（铅一作饴）”。这就是后人说的脱出圣胎了。

上面所述，是《参同契》内丹术的大要。书中还有一些对内炼时心理、生理反应（按：时下称做气功态）的描述。同时，《参同契》提供了以《易》象为标识的“火候”系统，为后人所重视。后人在这些论述的基础上发挥出炼精化气，炼气化神、炼神还虚的大阶段，以及筑基、炼己、采药、刀圭入口等等具体步骤，对《参同契》原理各有领会、应用，对其操作火候也有许多发挥、发展。

《参同契》认为：“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。”这里说的，就是外丹。不过《参同契》对当时流行的外丹术作过一些选择，对某些丹方表示拒斥的态度。如《参同契》上篇（彭晓本在三十四章）有云：

“世间多学士，高妙负良才，邂逅不遭遇，耗身亡货财。据案依文说，妄以意为之，端绪无因缘，度量失操持。捣治羌石胆，云母及礞磁，硫黄烧豫章，泥汞相炼飞，鼓下五石铜，以之为辅枢。杂性不同类，安肯合体居，千举必万败，欲黠反成痴。”

对于用云母等多种药物是否定的。

魏伯阳自己的外丹配方只取铅汞二种，而“挺除武都”（武都为雄黄产地，此代指雄黄），“八石弃捐”。这一丹法，与《黄

帝九鼎神丹经》的“流珠九转”相近，^①流珠指汞，流珠九转应是丹砂中提出汞的丹法。配方中有铅、丹砂、雄水、赤蠡（螺）、赤石、牡蛎等，可能牡蛎、赤石等仅是作“固济”之用的“六一泥”的原料，《参同契》似只用硫（黄芽）制汞（太阳流珠）。^②

《参同契》是曾描述反应器（鼎器）的规格、形状（见篇末《鼎器歌》），并记录过制造紫色还丹的办法：在将药料捣碎放下反应器后，应当密封（“固塞其际会”），然后加热；“炎火依于下，昼夜声正勤。始文（文火，温度较低）使可修，终竟武（武火，温度较高）乃陈。候视加谨慎，审察调寒温。周施十二节，节尽更新观。”火候中文火、武火的变化只是概而言之，其实当中尚有不少细微变化，所以要仔细察看和抽添。其旋十二节，似指用十二消息卦标识的十二个时辰，即加热一昼夜，每一时辰火候有异。最后得到的产物是：“炁索命将绝，休死亡魄魂，色转更为紫，赫然成还丹。”大致是釜中反应停止后，得到紫色的升华物，即为“还丹”，按此还丹，应为 HgS 是丹砂的主要成分，为什么要从丹砂中抽汞，又使之变成硫化汞呢？其中一个原因是要提纯去掉杂质，但主要的是出于黄老的归根返元的观念，迷信经过“还”“返”（九还七返）便可得到天地精华，人服之也就可以毕天不老，白日飞升了。

《参同契》对水银、硫（或说铅）等等的化学特性另有一些

①《参同契》与《黄帝大鼎神丹经》的渊源关系，胡孚琛已言及，参看《中国科学史上的〈周易参同契〉》，《文史哲》1983年第6期。

②学术界对《参同契》用硫、汞或用铅、汞有不同看法，本书取硫汞说，但认为对这一问题仍有深入探讨的必要。

描述，不过对外丹的冶炼过程的叙述散于各处，用的语言是相当隐晦的。他们故意对药料隐名称之，对操作火候等等恍惚其辞，这是汉代炼丹著作共同的特点。

从上面的论述可以看出《周易参同契》中内丹也说，外丹也说，即所谓内外丹兼修。但内外丹的地位是不同的。这一点在“补塞遗脱”的《五相类》中有扼要的叙述，有的文句前面已经零碎引述，现在再将整段文字抄录于次，以便有个整体的看法：

“歌叙大易，三圣遗言，察其所趣，一统共论，务在顺理，宣耀精神，神化流通，四海和平。表以为历，万世可循，序以御政，行之不烦。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，雄雌设陈，挺除武都，八石弃捐，审用成功，世俗所珍。罗列三条，枝茎相联，同出异名，皆由一门。”

这里明确地概述了自己所写的《参同契》的基本思想。从原理上说，他所着重的是“大《易》”的原理。从易来看，原来是讲哲学论政治的，但它与黄老的内炼与外丹的服食都是相通的。所以说是“罗列三条，枝茎相联，同出异名，皆由一门。”从方术上说，要括而言，有“抱一毋舍”“归根返元”的内炼与服食二种，前者后世称为内丹，后者则称外丹。服食是“配”，那么内炼自然为主了。所以，概而言之，《参同契》的丹术是内外兼修，但不是并列地修而是内丹为主、外丹为辅。这就是这本书的“奥旨”所在。

内炼、金丹并修或者说内外丹兼修，并不是魏伯阳开始的。

在西汉末东汉初出世的^①《太清金液丹经》论外丹为主，但也重视内炼，主张“山林石室身自炼，反汝白发童子咽，太和自然不知老，天鼓叩鸣响怀抱”，但所炼方术与魏伯阳不同。魏伯阳的功绩在于用《周易》将内外丹术统一起来，提供出一个新的理论模式。

《参同契》开卷第一句就是“乾坤者易之门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。”彭晓解释说：“魏君谓修金液还丹与造化同途，因托《易》象以论之。莫不首采天地混沌真一之气而为根基，继取乾坤精粹潜运之踪而为法象，循坎离否泰之数而立刑德，盗阴阳变化之机而为冬夏……”。“故以乾坤为鼎器，以坎离为匡廓。”（《参同契分章通真义》）。这里指出了参同契所说的乾坤、坎离等等，有特殊的含义，乾坤即所谓炉鼎，又称为神室，坎离即所谓大药，又称为金胎，其他各卦则指火候。同时彭晓又指出了，之所以采取这些说法，是因为认为炼丹“与造化同途”，就是说，炼丹与宇宙发展遵循着同一个法则，“宇宙在乎手，万化生乎身”（《阴符经》）。掌握了这一法则便能“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”（《抱朴子·内篇·黄白》引《龟甲文》语）。确切点说，《参同契》是将宇宙论运用于炼丹术，将外在的宇宙发展变化的法则看成内在的人体精气运行变化的法则，或者炼丹炉中药物合成过程的法则。

上述篇首的一段话，表述了《参同契》的宇宙结构模式，这一模式，后来先天学将之概括为“乾坤定上下之位，坎离列左

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

右之门。”显然，它表述的是上天下地，日月往来的空间结构，至于时间，是以日月的运行来计量的。但是，在其中篇，它又推出了一个宇宙模式：“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须，偕以造化，精气乃舒。坎离冠首，光耀垂敷”，“四者混沌，径入虚无。”

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

老子认为，“天下万物生于有，有生于无”，无也就是道。因此依照老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法，世界是从无产生的，万物归根也就是“复归于无极”。马王堆汉墓帛书《道原》以“恒无之初，迥同太虚，虚同为一，恒一而止”，描叙天地未辟时的状态，则是对老子思想的发展。《参同契》宇宙演化从虚无出发的思想渊源于此。

《参同契》的丹术理论正是以这一宇宙理论作为基础的。在道家哲学中，道即常无，是永恒的，而具体事物总是有限的。从神仙家的立场去运用这一思想，势必得出经过修炼，超脱有形的肉体的局限，同乎大道，便永生不死的结论。“法象莫大于天地兮，玄沟数万里”，乾坤既辟，阴阳相离，人身既生，精、气、神各自分处，只有使它们合为混沌，然后进一步才能归根返元，同于虚无。为此，就首先要寻到道在人体中的体现，作为修炼入手之处。此即彭晓说的“首采混沌真一之气”。所谓炼丹就是

炼这精、神、气。炼的最高境界是虚无，“委志归虚无”。也就是后代所说的炼神还虚。这样，从宇宙演化的过程来看是从无入有，从炼功的次第来说是自有返无。而外丹的烧炼过程以及作用的原理，与此是相通的，外丹可以与内炼配合服用。

为要达到这一目的，那就必须让元精，元气，元神三者合而成丹，使之沿着身体的一定方位循环运转，那就是使之周天运行（在外丹中，则是铅汞等药物在鼎中周天运行）。《参同契》主要论述的功夫就化在这方面。他所采用的方法，大抵是汉代的《周易》象数学，尤其是《易纬》的象数学。

《参同契》描写“一日之火候”，采用现存《易经》六十四卦的顺序，抽去乾坤、坎离四卦，余六十卦，每日分两卦，“昼夜各一卦，用之如次序”，一月正好六十卦。描写“一年之火候”，采自孟氏十二月消息卦以䷗复、䷗临、䷗泰、䷗大壮、䷗夬、䷗乾表阳息；䷗姤、䷗遯、䷗否、䷗观、䷗剥、䷗坤表阴消，大抵运用成法而赋予新的含义。但在讲一月之火候时，引进了纳甲法，较有特色。

纳甲据说创自京房，魏伯阳用以描述月亮运行，并借以说明炼丹的火候。在《参同契》中，“日月为易”，坎（月）离（日）二卦具有代表丹药或精气的特殊含义。依《参同契》坎离二卦纳戊己，于五行为土，于天象为月精日光，纳甲就是描绘月亮的晦朔弦望、亦即坎离相合后的运行进退的。“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，包裹万物，为道纪纲”，“故推消息，坎离没亡”。因此坎离本身没有定位，乾（甲、壬）坤（乙、癸）震（庚）巽（辛）兑（丁）艮（丙）就是坎离运行到某点的时间与方位座标。

正因为纳甲是描写丹的运行的，魏伯阳为了强调丹的性质是“正阳”，纳甲法摹写的运动的主体是阳气，所以他又用☰乾卦的六爻将纳甲法统帅起来。☳震为“阳气造端即是乾的“初九潜龙”，顺此三兑即乾九二，☰乾即乾九三，此为阳伸或阳息；以后☳巽，☳艮，☷坤分别与九四、九五、上九相应，是为阳屈或阴消。至于“用九翩翩，为道规矩”，它“无常位”，却“为易宗祖”，就是作为运行主体的丹或阳气。

由此可见，卦、爻在《参同契》中主要有四种用途。首先，描述修炼的物质基础及合成的“丹”，这由坎离二卦担负。其次，描述丹存在和周行变化的空间范围即炉鼎，这由乾坤二卦担负。再次，描述运动主体的性质以及运动轨迹的升降、屈伸不同的质。☰乾在纳甲中的任务；☰乾，☷坤在说明一年火候中的任务就是这样。最后，描述丹在某一时刻所处的空间位置，并由它们的集合构成丹道轨迹的坐标系统，这分别由除坎离外的六卦、除乾坤坎离外的六十别卦和十二月消息卦担任。这些都包含着魏伯阳对汉易象数学的继承、运用，也有独创。当然，他也用了“五行数”，如三五与（为）一、九还七返等。但五行与八卦在汉代象数学尤其是易纬中合流了，所以这也可看作易象数学派方法的应用。

总之，魏伯阳的丹术思想，既直接继承了外丹术与气功静功，又从黄老宇宙论中找到了“理论依据”，从汉代象数学中找到了描述金丹运行的坐标系统，因而大大丰富和发展了炼丹术。《参同契》的精深是与其渊源的深厚不可分的。

四、《太平经》与《周易参同契》的历史影响

道教自称出于老子，或者渊源于黄老。不过黄帝是传说中华夏先祖，老子是历史人物，以他们为代表的学派只是一个政治学术派别，不是宗教。从黄老到道教，有一个演变过程。西汉时的传说中，黄帝成了临炉炼丹的神仙，东汉时老子更被神化为“神王之宗，飞仙之主。”黄老被方士们所崇奉，种种纠谬无据的神仙方，多被托始于黄老。不过方士们的秘书，大抵没有多少理论色彩，开始社会影响也不大，《太平经》抬出一个以太上（老子）为最高神的仙谱，广泛采纳道生天地尊道得一的道家宇宙观、方法论，又综合进道家的形神观，构成一个神仙之术的体系，并且在这一前提下，宣传自己的“太平”理想，提倡道教徒组织起来，遂成为汉末道教符篆派的第一部重要经典。《周易参同契》则在《易》学的形式中，采纳黄老宇宙观，将内外丹术统一起来。二书一是道教符篆派的奠基之作，一是丹鼎派的著作中最有系统最富哲理的一本，正是黄老转变为道教的关键性著作。二者的历史意义都是巨大的。不过具体考察二者的历史影响，却发现《太平经》的影响来势迅猛，但大抵局限于东汉一代，流波略及南朝，而《参同契》则当时并不显要，其影响在唐宋时方渐次加深，久而弥烈。

《太平经》的最大历史功绩，是它在汉末农民起义的组织、酝酿中起过理论指导的作用。我们不赞成将《太平经》看成完全是反映农民阶级要求的经典，抬高为“我国革命农民的第一

部理论著作”^①；也不同意《太平经》与黄巾起义无关，甚至其内容与农民起义不相容的观点。^②《太平经》是太平道的经典，而张角“为太平道”，史有明文，黄巾大起义与《太平经》的关系是无法割断的。至于《太平经》本身，其内容很复杂，确实并非整个代表农民要求的。正如王明先生指出的那样：“《太平经》是后汉安顺帝时期寒门素族阶层思想言论之一种，从它的社会政治的基本观点来考察，多接近民间，对现状不满，揭露一些社会政治黑暗的情况，也反映农民自食其力的主张和反对残酷剥削的意识，具有一定的进步性。但全书的重点，幻想太平，调和矛盾，主要是改良主义的性质。”^③象《太平经》这样复杂的著作，在不同历史条件下、不同人的手里，可以有不同的作用。汉末“张角颇有其书”，组织太平道，主要利用了其中一些反映农民急于摆脱深重苦难要求的内容，以及太平气到，天、地、人俱将更始，道徒应组织以备事变等等思想，用宗教形式发动农民起义。从这个意义上说，《太平经》客观上对汉末的这场社会大风暴起过煽风点火的作用。

《太平经》在当时，也影响过张陵的五斗米道。前面说过，张陵所得《太平洞极经》与今存《太平经》在内容上是一致的，不是已经混入今本《太平经》，就是一书二名或两种传本。五斗

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

② 持此种观点的文章，有戎笙《论太平经》（《历史研究》1959年第11期），熊德基《太平经的作者和思想及其黄巾和天师道的关系》（《历史研究》1962年第4期），刘琳《再谈太平经的政治倾向》（《社会科学研究》1982年第2期）等。

③ 《道家 and 道教思想研究》第138页。

米道后来称陵为“天师”、修道设静室、以服符为修仙秘术之一，以及后来的设义舍、义米，教徒犯法三原而后行刑，以及《老子想尔注》强调“不可得伤王气”，如此等等，都可在《太平经》寻得其渊源。当然张陵创教时主要结合了蜀地具体情形（包括当地少数民族的信仰习俗），从而使自己的道派呈现出与太平道不同的特色。

太平道被镇压后，《太平经》地位不显，但并未亡佚。《抱朴子·遐览》著录为五十卷，《神仙传》则称一百五十卷。《太平经复文序》曰：“南朝丧乱，太平不复行。暨梁，陶先生弟子桓法图……于溪谷间得《太平》本文”，此事在《道学传》中所载较详，说桓得的是“真干君古本”。陈时周智响曾得此经，受到陈宣帝的礼遇，赐号“太平法师”，足见某些统治者也曾想利用此经，它在南北朝时一度影响不小。梁时孟法师以四辅配三洞经书，《太平经》为《太平部》首经，足见道教内部仍重视此经。但宋代之后，对《太平经》问津者渐少，到了明代编正统《道藏》即残缺不全只剩下三分之一左右了。

《周易参同契》的情形，与《太平经》的汉代大盛，宋后影响衰微相反。汉代，大致是默默流传，很少有人理解它的奥秘。迨至晋代葛洪虽然在《神仙传》中第一次记述了魏伯阳著《周易参同契》这回事，但在《遐览篇》中未加著录，且洪不喜纬候术数，所以并不重视《参同契》。唐后，《参同契》名气才响起来，宋后竟被奉为“丹经之祖”、“丹中王”，久而盛名弥彰。因此，与《太平经》只剩残卷不同，《周易参同契》仍保存完好，且注本甚多，现存有四十余种（正统《道藏》只收十种。）

《周易参同契》在道教史上的影响既有关外丹，也有关内丹。外丹著作中引用《周易参同契》的书，所见约有二十来种，包

括用外丹观点注《参同契》的本子两种。唐代外丹家解《参同契》，论其大药内涵，或以为丹砂，或以为硫汞，或以为铅汞，诸说不一，适可反映《参同契》在外丹家中影响达于多种流派。但它主要的影响在内丹，唐以来道教中尊奉《周易参同契》的，主要是内外丹兼修的人物尤其是专修内丹的派别。正如王明先生说的那样：“自汉而唐而宋，论炼丹者，代不乏人，溯流寻源，大要如尔：魏伯阳导其源，钟吕衍其流，刘（海蟾）张（紫阳）薛（紫贤）陈（泥丸）扬其波。由外丹而内丹，流变滋多，《参同契》洵千古丹经之祖也。”（《道家 and 道教思想研究》第288页）王先生所述钟吕以下，皆是内丹家。张、薛、陈为金丹道派南宗。金元兴起的全真道为北宗，自述渊源于钟、吕，因此全真的内丹思想远祖也是《参同契》。总之道教南北宗的兴起，思想上莫不受《参同契》的影响。其后内丹家，无论是主清修的，主阴阳双修的，皆援《参同契》以为说，也各有研究《参同契》的著作传世。

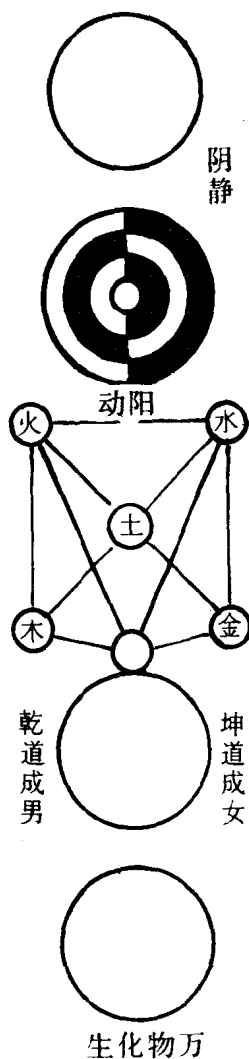
内丹家那么重视《参同契》，是与它对内炼（气功）术提供的唯象模型密切相关的。如魏伯阳所说：“元精渺难睹”，气功术中的精气究竟是什么，现代科学也还弄不清，古人更是视作灵奇莫测。《参同契》用“八卦列布曜”的方法，帮助内炼者“推度效符证”，观象、立表以“准拟其形容”。这样一种“法天象地”的方法，目的都在试图使（对视感觉器官说）无形的不可见的微观的运动诉诸形象，从而克服感官的局限。在进入炼丹的过程时，这种拟想的（其实是来自宏观的天体运动）模式，就成了内丹家的把握、捕捉体内精气的流行的模型，也就是说，炼丹家透过这种模拟的形象或图象去直观透视体内精微的动的存在，领悟这种运动的本质。《周易参同契》是第一部为中国

(摹自宋·朱震《易卦图》上卷。

此图原系方士修炼的图示，为内丹家所领会的《参同契》丹法的具象化，其序自下而上，周敦颐颠倒其序，解释成自无极而太极而阴阳、五行，乃至万物化生的宇宙演化图。此图传本不一，朱震所得犹为其原貌。)

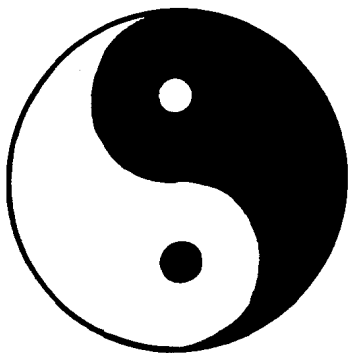
气功术提供唯象模型的著作。事实证明，这一气功术的唯象模型有其合理之处，迄今仍有着生命力。

《周易参同契》在中国和世界科技史上的地位，早已被中外学者所承认，本世纪三十年代初，我国吴鲁强与美国科学家戴维斯 (T·L·Davis) 合作翻译此书，注释侧重于化学史意义，从此为世界科学史研究者所了解，不少人对《参同契》的历史地位给予肯定的评价。今人周士一、潘启明等以能量流解释《参同契》，是沿着以内丹注参同的路子走的，而与现代科学中的术语沟通起来。周并有《参同契》的新的英译本。



图一：周敦颐所传《太极图》

《周易参同契》的影响也及于中国哲学史。《参同契》引《易》论内外丹，可以说是将《易》用于科学（自然是夹杂在宗教中的科学）最成功的著作。其后陈抟等人又将其《易》学抽出加以发展，成先天图、《太极图》（见图一），经周敦颐、邵雍等的阐释，成为宋理学中的重要内容，在中国哲学史中别开生面，成一重要学说。其后《太极图》又进一步演变成黑白交互圆形图象。（图二）此后不少理学家也参与对《参同契》的注释；



此图晚出，问世约当明代，明《道藏》未见收录。

以浑沦的圆圈表示太极，以黑色代表阴、白色代表阳。俗称《太极鱼》的东、西两半，实际上是离三、坎三两卦的变形。对照图一自上而下的第二圈，可以看出图二是源自图一的，为图一更为概括、凝炼的形式。

图二：太极图

一些人将它当成了儒道兼修之书。十八世纪后期，先天图传至域外，得到大科学家莱布尼茨的赞赏，并用二进位制予以解释。本世纪三十年代，物理学家玻尔看到太极图，认为为是对其互补原理的极好图示，当他受到丹麦政府封为贵族时，将《太极

图》选作族徽图案。这二位当时第一流科学家慧眼独识，对先天图、太极图的重视，可以间接看作是对《参同契》的哲理与科学方法的重视。

综上所述，《太平经》与《周易参同契》不仅在道教史上是重要典籍，其影响远远越出道教之外。前者为研究中国思想史、社会史、农民战争史必读的文献，后者于中国科技史、哲学史影响尤深。对这两本书，目前仍有不少学者在勤奋研究，但对其内容的理解和评价，分歧之大，比其他道经为尤甚。进一步加强对这两部书的研究，对于道教史研究固然十分重要，对于深入挖掘传统文化中的精华，弘扬民族文化，也有重大意义。

太平道、五斗米道和 早期天师道

牟钟鉴

东汉末年是中国道教正式诞生的时期，其标志就是民间道教组织——太平道和五斗米道的出现，它意味着道教从一种思想信仰转化为一种兼有信仰与组织的社会体系，从分散的民间宗教活动转化为由相对稳固的社会实体支撑的较大规模的集中的宗教活动，而组织性和规模性是一个大的宗教形成的必要因素。一般地说，一种大的宗教，其正式产生需要具备这样几个基本条件：第一，要形成特定的宗教基本信仰；第二，要形成较系统的宗教教义和理论；第三，要形成一定规模的宗教组织和制度。我们可以把先秦以来的鬼神崇拜和在汉代十分流行的神仙方术视为形成道教的基本信仰的直接来源，长生不死、得道成仙是道教追求的终极目标，是道教区别于其他宗教教义的最显著的不同之点。我们还可以把《太平经》和《周易参同契》视为道教神学理论（神仙学说、成仙道术、炼丹要义）初步形成的标志，这两部书吸收了儒家、道家和阴阳五行家的思想，构造出为长生成仙宗旨服务的理论体系，从而使道教由一般世俗迷信一跃而成为具有世界观学说的大教。然而在这两本书还没有同一定的宗教群体相结合之前，符篆、丹鼎之说也只是社会的私人信仰，显示不出有组织的社会实力，作为一种独立宗教，它的基本结构仍然不

够完备。太平道和五斗米道的出现,终于使道教信仰和理论附着于十分确定的社会实体,拥有了广大的下层信徒,从此,道教不仅作为一种社会思潮,而且作为一种实在的社会力量,积极参与社会生活,以一种社会群体信仰的面目和姿态发挥它的巨大影响,只有在这个时候,我们才可以说道教正式诞生了。

由于早期道教形成的多渠道性和道教发展的不平衡性,在民间道教形成教团组织的同时,上层道教依然保持着少数道士师徒传授、分散活动的特点,这种情况直到魏晋以后才有所改观。拥有众多的下层信徒,这是形成宗教社会力量的重要前提。然而早期神仙派道士只关心少数贵族的长远命运,他们的炼丹道术花费昂贵,一般人无力问津,难以在民众中扩大影响。处在艰难困苦中的民众,长生成仙固然求之不得,而他们最直接最强烈的需要还是解除疾病、灾害、祸患带来的痛苦。由民间巫术发展起来的符篆派虽然也以长生成仙作为宗旨,但不以炼丹作为获得长生的主要手段,其主要宗教活动是符水治病、祈祷禳除、积德行善,又提倡教内的互助共济、救穷解困,能解穷民的燃眉之急,使他们在疾病和危难中得到安慰和保护,因此对社会下层有较大吸引力。特别是在社会动荡不宁,政府失去控制力和信任力的时候,民众要寻求新的社会归属和社会保护,符篆派道教的主张和活动,恰好提供了这样一种新的信仰和新的组织形式,使得下层民众得以利用它来建立起自我安慰和保护的领地,求得生存和发展。所以民间道教最初是作为一种有效的社会组织发生作用的,道教组织最早发生于民间符篆派道教也就具有某种历史的必然性了。

东汉末年社会的黑暗和腐败,为太平道和五斗米道兴起提供了有利的外部条件。从安、顺之朝起,社会便开始动荡不安,史

载其时“寇贼纵横”(《后汉书·安帝纪》)，“灾咎屡臻，盗贼多有”(《后汉书·顺帝纪》)。劳动人民忍受不了过重的剥削压迫，开始了武装起义。桓帝之世，社会更加黑暗；宦官势力独霸朝政；大兴党人之狱，杀戮正直人士；桓帝则奢侈无度，横征暴敛。其时民变蜂起，自称新皇帝者所在多有：陈留李坚自称皇帝；长平陈景自号“黄帝子”，署置官属，又南顿管伯亦称“真人”，并图举兵；扶风裴优自称皇帝；勃海盖登称“太上皇帝”，有玉印、珪、璧、铁券；沛国戴异得黄金印，无文字，遂与广陵人龙尚等共祭井，作符书，称“太上皇”。这些新皇帝多托号于黄老崇拜，颇具道教的味道，虽然皆被镇压，但已形成下层民众依托教门起事的势头。灵帝之世，政治更加腐败：继续捕杀党人，冤狱遍及国中；开西邸卖官，公千万，卿五百万；帝设肆于后宫，商服宴饮，弄狗驾驴——视国事如儿戏。当斯之时民众暴动已如火如荼，势不可遏：会稽人许生自称“越王”，在句章起义；巴郡板楯“蛮”、江夏“蛮”、乌浒“蛮”皆起兵反抗；河南张牛角、张燕领导的“黑山贼”，徒众达百余万人，同时还有白波、黄龙、左校、牛角、五鹿、甝根、苦蜡、刘石、平汉、大洪、司隶、缘城、罗市、雷公、浮云、飞燕、白爵、杨凤、于毒等各路山众，大者二三万，小者不减数千，灵帝不能讨，只得招抚杨凤等，但国势已不复能稳定。在诸多农民起义军中影响最大、道教色彩最浓者当推太平军与五斗米道军。

概而言之，太平道与五斗米道的出现、流行和成为农民起义的旗帜，从大的社会背景来说，有如下根源：第一、统治集团已经腐朽，不能维持社会安定，人民不再寄希望于腐朽的刘氏王朝，而要求根本变更政权；第二、儒家经学已被当权者践踏、扭曲，不复起舆论导向的作用，人们纷纷到儒学以外寻找新的精神支柱和救世良方，于是佛教转盛，道家复起，道教趁机而兴；第三、黄

老崇拜弥漫社会上下，桓帝祭祀黄老甚诚，折象、杨厚等士大夫皆好黄老言，这样下层民众鼓吹黄老崇拜、修习《老子》五千言，并用以组织队伍、扩大影响，在开始时便是借势趁风，不易受到注意和镇压，及至实力已成，统治者便无法控制。而太平道正是以黄老崇拜为信仰，五斗米道正是以《老子》五千言为经典，来动员和组织徒众的。

一、太平道与黄巾起义

关于太平道，记载最详的史料当推《典略》和《后汉书·皇甫嵩传》。据《三国志·张鲁传》注引《典略》，在灵帝之世，社会上出现了三股较大的民间道教势力：

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。骆曜教民谶匿法。角为太平道。修为五斗米道。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。

“光和”是汉灵帝年号，当公元178年至184年之间。太平道的主要宗教活动是依托神道为人治病，由太平道师作符祈祷，病者先须叩头思过，类似于忏悔仪式，然后吞食符水，心诚者则灵，否则不灵。看来并无太深奥的教义，方法也颇简单。《皇甫嵩传》说：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，晚拜首过，符水呪说以疗病，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。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余

人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。

这一段文字为我们提供了太平道活动更为丰富的情况。张角是钜鹿（今河北平乡一带）人，他自称“大贤良师”，显然是以解救苦难的善士身份进行活动的，所以称其道为“善道”。符水治病的做法与《典略》的记载完全吻合，同时该传又不得不承认太平道深得人心，“百姓信向之”，故能在十余年间发展到数十万人。说张角“奉事黄老道”，并不是说其教名叫着“黄老道”，“黄老道”是东汉末年流行于社会上的黄老崇拜的泛称。《后汉书·王涣传》说“桓帝事黄老道”，也是后人对桓帝祭拜黄老的一种概括提法。张角与桓帝虽共奉黄老，却没有宗教组织上的联系。《典略》称张角之教为“太平道”，这是该教的正式名称，《皇甫嵩传》称“黄老道”是就张角之教的崇拜对象而泛言的。这里提到张角传道有十余年时间，然后才标揭出武装反叛的旗帜。太平军起事在甲子年，即公元184年，由这一年向前推十年，即公元174年，是灵帝熹平三年，再考虑到“十余年”的余数，那么张角太平道最初建立也许在熹平元年左右，甚至会在建宁年间。这样看，它的创立时间相当早，至少不会晚于三辅的骆曜与汉中张修的五斗米道。当然它最兴盛的时候是在兴和年间，其时该教已遍布八州，即今天河北、河南、山东、江苏、湖北的广大地区，并且已把主要注意力放到准备军事行动上，故建立起军事与教区合一的“方”的组织体制，其方首领不称祭酒或师，而称“渠帅”。太平道提出最震动人心的口号是“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，这既是一个改天换地的革命政治口号，同时也鲜明地标示出太平道宗教信仰与官方传统天神崇拜的对立。有些学者认为用“黄天”代

替“苍天”不符合五行相克和五德终始的传统思维模式，因为“苍天”是青色，主木，克木者应为火，而东汉尚赤，主火德，代火者应为水，不应是主土的黄天。于是演出种种牵强附会的解释。其实事情并不复杂，上述口号毫无深奥之处，是后人把它看得过深了。这里有两个问题：一个是五德终始，东汉皇室以火德自居，这是统治阶级所信奉的，太平道并不承认；一个是历代官方宗教所信奉的天神，在五帝之上有一个至上神，便是昊天上帝，周代又称为“皇天”、“旻天”、“昊天”，有时也称为“苍天”，《诗经》可以为证。《诗·王风·黍离》：“悠悠苍天，此何人哉？”《传》曰：“据远视之苍苍然，则称苍天。”苍是草青色，人们观察天空所看到的大都是苍色，故称天为苍天，而“天”作为至上神，其自然属性正是来自天空的高远和广大能容。“苍天已死”的“苍天”是指授予和支持君权的昊天上帝，是民间对天神的通俗化的称呼。太平道不承认这官方天神的无上性和永恒性，认为它已经灭亡了，当然也意味着苍天所扶持的政权的灭亡。这是一种极富于革命精神的神学异端。按照传统的宗教观念，昊天上帝永远是人间的主宰，并且永远是正义的主持公道的，当一个政权趋于腐败时，上天会抛弃它，把天命降到新的异姓的有德者身上，这就是天运转移说，所以人间王朝可以更替，但天神的权威永存。而太平道不仅要推翻刘氏王朝，还进而诅咒传统天神的灭亡，这可以说是翻天之举了。“黄天当立”的“黄天”是太平道所树立所信奉的天神，它虽然还是神，但不再为统治者服务，而为新的太平军起义和夺取政权服务。太平道用黄老崇拜的眼光看待天神，故称“黄天”，黄土主居中央，“黄天当立”亦含有夺取中央政权而据有天下的意义。“黄天”也是一种通俗化的说法，实际上太平道所信奉的天神叫“中黄太乙”。据《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏书》，初平年

间，曹操与青州黄巾众百万相抗击，互有胜负，黄巾军乃移书曹操说：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同。似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也。”曹操见檄书呵骂之。檄书头两句是说曹操任济南相时曾“禁断淫祀，奸宄逃窜，郡界肃然”（《武帝纪》）。据《武帝纪》注引《魏书》说，当初城阳景王刘章因有功于汉，其封国为他立祠，青州诸郡转相仿效，济南尤盛，至六百余祠，大商人与官吏借祭祀奢侈作乐，曹操到任后皆毁其祠屋，禁止吏民祠祀。所谓“毁坏神坛”，系指此事。“其道乃与中黄太乙同”，是说曹操亦奉信黄老，与黄巾军奉信的中黄太乙神相同。“似若知道，今更迷惑”，是说当初曹操既崇拜黄老，禁绝淫祠，看起来与黄巾军所崇拜的道教相通，现在既与黄巾军作对，便证明曹操并不真正了解“中黄太乙”之神道，其迷乱的程度甚于当初。“汉行已尽，黄家当立”可与“苍天已死，黄天当立”相对照，前者是用新政权取代旧政权，后者是用新神权取代旧神权。书又称“天之大运，非君才力所能存也”，是证黄巾军承认有天运，但不是在贵族中运转，该轮到黄家坐江山了。“太乙”与“太一”、“泰一”、“泰乙”通，是秦汉之际出现的概念，见于《庄子·天下》、《吕氏春秋·大乐》、《礼记·礼运》、《淮南子·诠言训》等书。汉武帝时太一成为至上神，五帝为太一的佐神，立祠祭拜。自此而后，太一崇拜流行不辍，《太平经》中就有“上从天太一”（王明《太平经合校》450页）的说法。太平道将传统的太一信仰与黄老崇拜相结合，在“太乙”前加上“中黄”，表示居中而行黄道，这样，“中黄太乙”就与传统的太一神有了区别，成为太平道所独有的崇拜偶像。太平道的信仰尚黄，所以起义军“皆著黄巾为标帜，时人谓之黄巾”（《皇甫嵩传》）。

由于太平道在传道发展阶段上着重于符水治病，其黄老信

仰又与上层表面相合，起初并未引起官方高度警惕，“郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归”（《通鉴纪事本末》卷八）。不过也有少数政治嗅觉敏锐的大臣发现问题严重，提出对策。司徒杨赐，曾召刘陶告曰：“张角等遭赦不悔，而稍益滋蔓，今若下州郡捕讨，恐更骚扰，速成其患。且欲切勅刺史、二千石，简别流人，各护归本郡，以孤弱其党，然后诛其渠帅，可不劳而定”（《后汉书·杨赐传》），这是针对“天下缁负归之”于张角的形势，提出送归流民、瓦解队伍的策略。杨赐上书未果而去位，接着刘陶与乐松、袁贡联名上疏，谓：“今张角支党不可胜计。前司徒杨赐奏下诏书，切勅州郡，护送流民，会赐去位，不复捕录”，又谓：“虽会赦令，而谋不解散。四方私言，云角等窃入京师，觐视朝政，鸟兽兽心，私共呜呼。州郡忌讳，不欲闻之，但更相告语，莫肯公文。”杨赐曾说“张角等遭赦不悔”，此处刘陶又说“虽会赦令，而谋不解散”，可知当时朝廷对张角的太平道活动已有所责难，又因大赦而予免究。地方官吏恐担诬损圣治的罪名，为自身计，皆不向上通报。刘陶提出的对策是：“宜下明诏，重募角等，赏以国土。有敢回避，与之同罪”，这是招安笼络的策略（以上见《后汉书·刘陶传》）。但昏庸的灵帝，皆置若罔闻，直到张角弟子唐周告密，朝廷才开始采取非常措施，但为时已晚。《皇甫嵩传》说：

中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谿、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验官省直卫及百姓有事角道者诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰勅诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名为

“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。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。

看来太平道后期已由宗教组织转化为在宗教外衣掩护下的民众军事组织，并与宫廷近臣取得联系，主要活动是准备武装暴动。一方面是社会糜烂，人心思变，另一方面是积蓄力量，长期准备。所以虽有叛徒告密，亦未能阻止太平军在全国范围内的全面起事，短期内便“天下响应，京师震动”。汉廷采取的对策是：以何进为大将军，率兵保卫京师；派遣皇甫嵩、卢植、朱儁等将领带兵征讨；弥合内部矛盾，“大赦天下党人，还诸徙者”（《灵帝纪》），阻止知识分子与黄巾军结合；发动各地地主武装，联合对付起义队伍，后来刘备、曹操与孙权正是从地方武装发展起来的。太平军与官方军队的战斗其大者计有：中平元年，颍川黄巾波才率部与朱儁、皇甫嵩战，互有胜负，又与曹操作战，在合击下失败；南阳黄巾张曼成攻杀太守褚贡，后为秦颉所败；卢植军与张角战，后皇甫嵩军又与张梁战，梁死，角先病死，其尸为戮，又攻张宝，斩之；张曼成余部以赵弘为帅，率十万众，为朱儁所败；黄巾韩忠据宛拒儁，后为朱儁军所破，余部孙夏继续作战，为朱儁、孙策击破。中平五年，郭大率黄巾军作战太原、河东一带，益州黄巾马相攻杀刺史郗俭，自称天子，又战巴郡。中平六年，白波与董卓部将牛辅作战。献帝初平二年，青州黄巾三十万众与公孙瓒作战。初平四年，青州黄巾百万余众进击兖州刺史刘岱而杀之，又与济北相鲍信战于寿张，后为曹操所逐，至济北，遂降曹。曹得降卒三十万，收其精锐者号青州兵，形成曹操打天下的骨干力量。根据太平军早先与曹操书中有“其道乃与中黄太乙同”的话推断，曹操能收降数十万青州黄巾，非止威力所加，亦有宗教劝说，即保护

其黄老崇拜而使其为己所用，故青州兵肯为曹效力。建安十二年，黄巾军杀济南王刘赟。太平军的武装起义遍及全国，而且持续了二十多年，数败而复起，此息而彼兴，表现了中国被压迫农民的冲天气概和坚毅精神。起义最终失败了，但腐朽的汉王朝也随之被崛起的魏、蜀、吴所瓜分，可以说太平军与刘氏王朝在对抗中同归于尽。应当承认，太平道在动员和组织民众起来反抗腐败和不义的过程中，起了相当重要的作用，它得到那么多下层民众的拥护，创造出掀翻天地的业绩，实在是早期民间道教史上光彩夺目的篇章。

关于太平道与《太平经》的关系。《后汉书·襄楷传》在谈到《太平经》时说：“后张角颇有其书”，可知太平道首领直接受过《太平经》的影响。问题是：《太平经》中哪些方面影响了太平道？影响的程度又若何呢？似乎应作两个方面的分析，一是宗教信仰上的，二是社会思想上的。在宗教信仰方面，《太平经》提出天人相通的神仙系统，阴阳五行的天意说，神秘的气化说，承负报应说，养性与积德并重的修道方法，以及丹书吞字、叩头悔过、祝灋召神等“巫覡杂语”。这些早期的道教教义、理论与道术，对于太平道有直接的影响。太平军首领张角、张梁、张宝分别称天公、地公、人公将军，正是来自《太平经》中“三名同心”的思想：“形体有三名：天、地、人”（《太平经合校》149页）。太平道崇信中黄太乙神，色尚黄，显然与五行观念有关。太平道张角称“大贤良师”，以善道教化，亦是在实行《太平经》好善乐施的道德戒条。太平道教病人叩头思过，以符水治之，更是《太平经》中明确主张的巫覡之术。太平军“岁在甲子，天下大吉”的口号也与《太平经》相符，如《太平经》说：“甲子岁也，冬至之日也，天地正始起于是也”，“凡物生者，皆以甲为首，子为本”（《太平经合校》65、66页），太平军

起义选择甲子年显然以甲子为吉庆年，含天下更始之义。由于太平道留下的宗教史料极少，尚不能充分反映它的宗教信仰与《太平经》的关系，仅从上述引证与分析中，已经可以肯定两者之间有直接的关系。不过需要补充说明，两者也有不一致之处：例如《太平经》面向贵族，故多论不死之仙道，太平道面向下层民众，故以符水治病为主；又如《太平经》推崇火德：“火能化五行，自与五，故得称君象也”，其次尚木（见《太平经合校》20页），与东汉刘氏王朝主火德相符，而太平道尚土，色尚黄，自成一派——这些都是由于阶级属性不同在宗教信仰上造成的差异。在社会思想方面，太平道的名称很可能是借用了《太平经》的“太平”概念，以表达它所追求的理想社会，但在基本倾向上两者是绝然不同的。《太平经》是早期上层道士的作品，它对现实有种种批判，并提出了自己的解决办法，从本质上说它是具有道教性质的社会改良理论，它的方案是宗教救世的改良之方，主旨是宣扬阶级调和论，强调行中和之道，主张君、臣、民三者协调共处，所谓“君臣民三人共成一国”（《太平经合校》149页），得道之人，上贤可度世，中贤“可为帝王良辅善吏”（同上 409—410页），而“小人无道多自轻，共作反逆，犯天文地理”（同上 244页），书作者欲将此书献给“有德之君”，故其基本立场是维护宗法等级现行制度，只是要加以改革而已。襄楷称此书“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”（《后汉书·襄楷传》），看出了它与官方信仰官方利益和学说的根本一致之处。太平道则不然，它奉行的是暴力革命的路线，它不可能、事实上也没有采用《太平经》的基本社会思想。《太平经》宣扬忠君孝亲敬师和上下同心，太平道则要犯上作乱，改朝换代；《太平经》抑兵恶杀，太平道要诛暴杀官，两者在基本政治路线上针锋相对，不可调和。《皇甫

嵩传》里说黄巾“杀人以祠天”，所杀者官吏，所祠者黄天，黄巾军后来全力实行军事对抗，完全抛弃了《太平经》同心奉天的和平改良宗旨，是后者所不允许的。所以《太平经》后来为上层人士所重视，纷纷加以赞许，晋葛洪称“治国者用之，可以长生，此其旨也”（《神仙传》），明白云霁称“内则治身长生，外则治国太平”（《道藏目录详注》卷四）；而太平军则遭到贵族武装联合一致的残酷镇压，终致彻底被消灭，太平道随之中绝，后世遂无传者。

二、五斗米道与《老子想尔注》

道教的传统说法，作为天师道前身的五斗米道是由张陵在蜀地创始的，张陵传其子张衡，张衡传其子张鲁，号称“三张”。张陵世称天师，张衡称嗣师，张鲁称系师。道教徒为表尊重起见，在张天师名字上加“道”字，称张道陵，南方符箓派世代奉为教主。道教中自有其传教世系的说法，作为一种信仰应受到尊重。但教外学界在研究天师道起源时，也可以不受道教信仰的约束，依据对史料的辨析，提出另外的学术性的见解，同样也应受到尊重。

关于五斗米道和三张的早期史料，主要见于《三国志》、《典略》、《华阳国志》等典籍。稍后一点则有葛洪《神仙传》、《魏书·释老志》、陆修静《道门科略》、陶弘景《真诰》等典籍。较晚的则有《汉天师世家》、《云笈七签》、《元史·释老传》等典籍。按照《汉天师世家》的说法，张陵乃张良之后，七岁即熟读《老子》，并于天文地理无所不通，从学者千余人。曾与弟子王长在龙虎山炼丹。后还鹤鸣山，汉安元年，受太上老君之命，复立二十四治，又受诸品经箓，及各种法器。第二年登青城山，于是增立二十八治。后众真降授《灵宝经》，又周游泰山、云台山诸仙山。最后由太上封其

为天师，将教权交与子衡，与夫人雍氏升天而去，在人间一百二十三岁。显然这里的描述不能作为信史看待，其中大量增饰的是在天师崇拜气氛中被神化了的成分。相比之下，史家的著述较为可靠，虽然也有受传闻影响的地方。现在让我们看看早期史传的记载。

《三国志·张鲁传》说：

张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众。焉死，子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室。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，如今之事传。又置义米肉，县于义舍，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。雄据巴、汉垂三十年。汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇民中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。……。韩遂、马超之乱，关西民从子午谷奔之者数万家。……。太祖（曹操）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，封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等皆为列侯。为子彭祖取鲁女。鲁薨，谥之曰原侯。子富嗣。

该传注引《典略》说：

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。……。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。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

《三国志·刘焉传》说：

张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家，故焉遣鲁为督义司马，住汉中，断绝谷阁，杀害汉使。

《后汉书·刘焉传》说：

沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家，遂任鲁以为督义司马，与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷，杀使者。鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众。……。张鲁以璋阉懦，不复承顺。璋怒，杀鲁母及弟，而遣其将庞羲等攻鲁，数为所破。鲁部曲多在巴土，故以羲为巴郡太守。鲁因袭取之，遂雄于巴汉。

鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之“米贼”。陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号“师君”。其来学者，初名为“鬼卒”，后号“祭酒”。祭酒各领部众，众多者名曰“理头”。皆校以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路，同之亭传，县置米肉以给行旅。食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原，然后行刑。不置长吏，以祭酒

为理，民夷信向。朝廷不能讨，遂就拜鲁镇夷中郎将，领汉宁太守，通其贡献。

晋常璩《华阳国志》关于“三张”的记载，基本与《三国志》同，可知其史料为同一来源。《后汉书》关于五斗米道的史料亦同于《三国志》，只有数处小的差别，如“公祺”作“公旗”，“鹄鸣山”作“鹤鸣山”，“道书”作“符书”，“镇民中郎将”作“镇夷中郎将”等。以上史料都肯定张陵学道蜀中，为五斗米道，陵传于衡，衡传于鲁；同时也都指出，张鲁依靠其母与刘焉的关系，当上督义司马，在汉中袭杀张修而成为五斗米道新首领；后与刘璋闹翻，雄据巴、汉三十年，最后受降于曹操。《典略》的史料来源似乎别有所辟，它绝不提及张陵之事，而以张修作为五斗米道的创始人，张修死后，张鲁才在汉中掌教权，因民信行修业而加以增饰。《典略》在讲到五斗米道的宗教活动时，指出张修的五斗米道设有思过静室，并诵习《老子》书，还作三官手书，有小过者治道百步，春夏禁杀又禁酒等，这些都是《三国志》、《后汉书》所不载的。当然关于五斗米道以首过符水治病及设义舍等事项，又与《三国志》、《后汉书》相同。相同处可以相互印证，不同处可以相互补充，都是极为珍贵的。但有一个矛盾的地方不好解决，即：五斗米道前期教首究竟是张陵，并传之张衡呢？还是张修，后被张鲁取代呢？这个矛盾的问题还可以以另一方式提出：张鲁的五斗米道教权，究竟是从其祖张陵、父张衡那里继承下来的呢？还是在汉中从张修手里接过来的呢？这不仅是《三国志》、《后汉书》与《典略》之间的矛盾，也同时是《三国志》、《后汉书》内部记载之中的矛盾。《典略》肯定了张修的五斗米道领袖地位，却没有说清张修如何死亡，张鲁如何取而代之。《三国志》一方面肯定三张传道世系，另一方面又说张鲁取信于刘焉，掌有一定军权，从而袭杀张修，夺得五斗

米道教权，这两种记载如何加以协调呢？裴松之在注《三国志》时感到《典略》所记与三张之说有矛盾，企图加以刊正，他引《典略》后说：“臣松之谓张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误。”这是在三张传说影响下产生的偏见，难以苟同。因为将张修改正为张衡，固然不损害《典略》前后的一贯性，但是，第一，仍然没有张陵的地位，第二，陷《三国志》于明显的谬误之中，张鲁所袭杀的不是张修，竟是其父张衡，此悖于常理，第三，仍然不能取消张修的历史地位，因为张修行五斗米道还有别的史料根据。

在尊重早期史料的前提下作合乎情理的推断，我以为关于五斗米道的历史应作如下处理。

关于张陵。张陵是沛国（今江苏）丰人，依照《后汉书》的说法，在顺帝之朝来到蜀地，修道于鹤鸣山，造作符书若干。葛洪《神仙传》说张陵“本太学生”、“学长生之道，得黄帝九鼎丹法”，“闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著道书二十四篇”，“忽有天人下，……乃授陵以新出正一明（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。”《太平御览》引《上元宝经》说：张陵“本大儒，汉延光四年始学道，至汉末于鹤鸣山，仙官来降，授以正一盟威之教，施化领民之法，号天师”。看来张陵是位博学的人，在内地时即从儒转道，学长生之道，有了自己一套理论。也许内地社会动乱，促使他来到蜀地传教。他住在鹤鸣山做了三件事：一是假托“天人”、“仙官”之名建立自己的“正一盟威之教”；二是著书立说，建立自己的道教理论；三是用适合当地需要的方式在民众中传道，以神道治病，颇得周围民众信向。张陵的道门叫什么名称，《三国志》只说“世号米贼”，这当然不是自称，也不是一般的教外贬称，而是官方或正统派对于借教门聚众作乱者的恶称。张陵并无反叛行

为，全然从事宗教活动，所以我怀疑“米贼”的称号是后来的事，与张陵无涉，受道者出五斗米亦非张陵的教规。《上元宝经》与《神仙传》皆称“正一盟威之道”，不再有“五斗米”字样，但“正一”的称号出现较晚，有后人增饰的味道。不论如何，张陵所行之道乃是属于早期道教的一种，是一般道教信仰与蜀地巫道相结合的产物。张陵的著作已难细考，后世道书依托张天师者甚多，不可不辨。《文献通考》说：“按道家之说，皆昉于后汉桓帝之时，今世所传经典符篆以为张道陵天师永寿年间受于老君者是也”，这当然是道教中的说法。《魏书·释老志》说：“张陵受道于鹤鸣，因传《天官章本》千有二百，弟子相授，其事大行”，内容乃斋祠跪拜之法，表现出符篆派道教的特点。陶弘景《登真隐诀》提到的上章仪书《千二百官仪》，当即是《天官章本》，据学者考证，它保存在今道藏《正一法文经章官品》之中（见卿希泰主编《中国道教史》第一卷161页）。其他尚待认真辨析。张陵布道的范围有多大呢？陆修静在《道门科略》中说张天师受太上之令，“置二十四治、三十六靖庐、内外道士二千四百人”。二十四治分布于陕西南部 and 四川，远至洛阳。按情势而言，这是不可能的。如此大范围的宗教活动在史书中并无起码的记载，此其一；张陵仅凭宗教信仰的力量而无相应政治和军事力量作后盾，要在军阀割据的广大地区公开建立类似教区的组织系统，也是做不到的。张鲁在汉中稍稍表现出独立性，就为刘璋所不容，便是证明。比较可信的说法便是张陵当初的活动范围是在成都及其周围蜀郡一带，也许对其他地区有零星影响，但决然达不到巴郡和汉中。因此《张天师二十四治图》见（《云笈七签》卷二十八）显系后人伪撰。陆修静《道门科略》中的二十四治说也只是假托张天师而提出的整顿当时天师道组织的方案而已。从已有的可信资料看，都不能证明张

陵建立了教权世袭制度，否则张衡作为张陵之后的一代道师，必然会留下起码的若干事迹，而今留下的只有“陵传衡、衡传鲁”一句话，十分令人生疑。据道安《二教论》注引《蜀记》说，张陵于“汉熹平末，为蟒蛇所噓”。张陵死后，其道门便衰落，因此其子张衡无所作为。也许张衡去世过早，他对张鲁的影响微乎其微，而张衡之妻却相当有风采，习道术，故《三国志》、《典略》、《后汉书》在记述张鲁起家过程时，均不提张衡，只讲张鲁如何取代张修。

关于张修。张修的活动年代晚于张陵，按《典略》的说法，与张角同时代，是巴汉一带五斗米道的早期领袖。他的宗教活动大致于太平道相同，都强调叩头思过、符水治病，但又有若干独特的地方。其引人注目的是该道对道家理论的重视，在道教史上首次把《老子》书作为教徒必修的经典，这具有划时代的意义，说明道教活动终于与道家理论正式结合，标志着道教开始脱出世俗迷信和一般民间宗教的层次，向着独立的大教跃进。与重视教义教理相适应，张修的五斗米道创立了“祭酒”的职位，祭酒本是古代享宴和祭神中之尊者，逐渐演为学官首席和五经博士之首，五斗米道借过来作为一种神职，足见其对于教义训练的重视。在宗教仪式上，张修的五斗米道要比太平道复杂一些，如请祷之法，病人要作三官手书，即写三份悔过书，分别祷于天、地、人三官，说明当时已有三官崇拜。《典略》说：“使病家出米五斗以为常，故号曰五斗米师”，这一说法比《三国志》的“从受道者出五斗米”的说法更合乎情理，因为治病方受报酬，不能有事无事遍收谷粮。我倾向于认为张修行道时才开始有五斗米道的称呼。《典略》所述五斗米道师之张修与《三国志》中同张鲁一起攻打汉中太守苏固、后为张鲁袭杀之张修当是同一人，因为张鲁袭杀张修并夺其众后才在汉中建立起自己在五斗米道中的教权，这正与《典略》

所说“鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之”相一致。张修其人其事不仅有上述确凿史料记载，还有其他史料相佐证。《后汉书·灵帝纪》载，中平元年张角起事不久，“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”注引刘艾《纪》曰：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”这两条史料十分重要，说明张修是巴郡五斗米道首领，并且配合太平道举行了武装起事，在阶级属性上，张修领导下的五斗米道与太平道基本相同。张修何时死亡史无明载，《后汉书·刘焉传》记载张鲁与张修攻打苏固的事情在益州黄巾马相起事（中平五年）之后，和在初平二年之前，时当桓献之际。看来张修于中平元年在巴郡起事后又依附于向中央闹独立性的益州牧刘焉，当上别部司马，并在桓帝朝之末期，率其徒众与张鲁部一起进击汉中，得手后不幸为张鲁所杀，五斗米道教权遂落于张鲁之手。

关于张鲁。张鲁是张陵之孙，张衡之子，当无问题。他取得汉中五斗米道首领地位却与其祖其父没有直接关系，而与其母大有关系。据《三国志》和《后汉书》的《刘焉传》的描述，张鲁之母很象是当地一位女巫，会一些法术，中年（张鲁已成年）尚能保持青春美貌（“有少容”、“有姿色”），深得刘焉宠信，故能经常出入益州牧府。由于有这一层关系，张鲁才得以任督义司马之职（“故焉遣鲁为督义司马”、“遂任鲁以为督义司马”），从而掌有一定军权，这是张鲁起家的关键性一步。这一事实也证明张衡已不在人世，或者并无教权，否则张鲁便可继承父业而立，无须依赖其母与地方势力的来往，才得以兴起。张鲁得到汉中后，也许家教的关系，懂得巫教对于笼络民心、安定秩序的重要性，所以首先袭杀张修夺得教权，并在张修早期五斗米道的基础上加以补充发展，促使五斗米道进入兴旺发展的阶段。张鲁在汉中闹独立性，

不服从懦弱的益州牧刘璋(刘焉之子)的约束,刘璋便杀害了张鲁的母亲和弟弟(说明其父已不在世)并派兵攻鲁。张鲁打败了益州兵,并进而袭取了巴郡,从此雄据巴、汉三十余年,依靠着五斗米道的力量,建立了政、教、军合一的地方割据政权。

权力人物上台后运用自己的地位和影响增删历史,使历史的追述符合自己心意,并且也确能在一段时间内使许多不明真相的人们相信那些被歪曲了的说法,这在古今中外历史上是经常可以见到的。三张教权传授的说法,我想是张鲁成为汉中五斗米道新首领以后有意伪造散布的,目的是:第一,抹杀张修的事迹,消除他在教内的影响,也消除张修曾配合太平军起义所造成的不利影响;第二,用自家祖、父、子的教权世系来提高自己的声威,巩固自身在教内的地位,由于张陵确曾行道并在蜀中产生过影响,所以三张的说法也容易为人们所接受;第三,消除自己依靠母系而发达所产生的不利影响。但是历史在同时代人心目中是很难被传言所完全扭曲的,陈寿是同时代史家,他不会轻易采用一些被过份夸张的传闻,但又难免受些影响,所以三张传授世系尽管空洞不实,还是被写进《三国志》,同时陈寿对于作为史实的张修与张鲁前后领导五斗米道的过程,作了确切的叙述。只要将这两组彼此矛盾的史料拿来作一比较,其间的虚实真伪便很容易分辨出来。但宗教信仰的需要压倒了对历史的理性思考,后世道士对三张传说信之愈坚。天师道明明来源于五斗米道,这是不能不予承认的,问题是选择谁作为教主和宗师。张修是真正的宗师,但绝不能入选,因为他有造反的污点并且已在教内丧失了权力。张鲁是后期五斗米道的首领,很有功于教门,也不能入选,因为他毕竟割据一方,又投降曹操,政治干系太多,作为道师当可,作为教主则不很理想。张衡没有多大影响。只有张陵,既有

道师之实，又无授人之柄，又恰是张鲁之祖，推为天师，崇为宗师，奉为五斗米道始祖，最为合适。正是这种宗教上的需要，使后世道士乐得三张之说，更加尊崇张陵，信为教主，并不断增益其神圣性，杜撰出许多张天师的神话传说，以显现天师道来路的纯正与高远，所以关于三张的传说，越往后其历史的成分就越小，其宗教的成分就越大。

张鲁对五斗米道的贡献是很大的。他除了继续实行早期五斗米道传统的宗教活动外，又特别新设了义舍，给流离失所的人提供米肉，吸引他们安居在他的治下。他又自号“师君”，将政教大权集于一身，其下以祭酒代官长，有司法权，用行政力量维护宗教教法，又用宗教教法维护行政统治，这样便于一体化管理。他还用宗教神道推行道德教化，去鄙俗，淳风气，教人诚信不欺，犯法者可以获得三次改正的机会然后才加以刑法。由此一来，在战乱不息的汉末年代里，巴、汉一带却形成相对稳定的社会局面，生产得以正常进行，人民得以正常生活，所以“民夷便乐之”，这是张鲁及其领导下的五斗米道给历史做出的积极贡献。不过，自从教权从张修转入张鲁手中以后，五斗米道再也没有发生过武装反叛朝廷的行为，只是称霸一方，不听朝廷号令。张鲁政权得以长期存在，固然由于汉廷软弱，鞭长莫及，也是由于五斗米道变得和平自守，可以加以容忍。于是朝廷顺水推舟，封张鲁为镇民（一说镇夷）中郎将，领汉宁太守，通其贡献。张鲁投降曹操后，官拜镇南将军，封阆中侯，邑万户，仍然享有高官厚禄，五斗米道也未遭到禁绝，这与张角及太平道的悲惨结局实有天壤之别。张鲁的卒年，按《真诰》陶弘景注的说法，“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬郾城。”那么那正是在张鲁降曹第二年。看来曹操用调虎离山的办法，把张鲁带回内地，使其空有将军头

衔不能发挥作用，不久张鲁死去，五斗米道陷于群龙无首、组织涣散的状态。

关于《老子想尔注》。该注作者为谁，历来存在不同看法。此书《隋志》、《唐志》均未著录，独陆德明《经典释文·序录》（此书当作于南陈时期）录有《老子想余注》二卷，注云：“不详何人。一云张鲁，或云刘表，鲁字公祺，沛国丰人，汉镇南将军、关内侯”。《想余注》在道藏若干道书中作《想尔训》或《想尔注》，“想余”当系“想尔”之误。“想尔”一说仙人名，又说应为“想余”，乃张鲁化名，我以为“想尔”确系假托之名，其义径直是：“思考就是了”，不必求之过深。虔信道教的唐玄宗所撰《道德真经疏外传》和五代道士杜光庭所撰《道德真经广圣义》均认为《想尔注》为三天师张道陵所注，但缺乏根据。道教内亦有人认为《想尔注》是张鲁之作，如《传授经戒仪注诀》列为《想尔训》，并云：“系师（张鲁）得道，化道西蜀。蜀风浅末，未晓深言。托遵想尔，以训初回。初回之伦，多同蜀浅。辞说切近，因物赋通。三品要戒，济众大航。”此认为张鲁依托《想尔注》训示道教的初级教义，以便于在蜀地民众中传布，这与《想尔注》内容文字的浅显易懂是相符合的。元代刘大彬《茅山志》引《登真隐诀》云：“老子《道德经》有玄师杨真人（杨羲）手书张镇南（张鲁）古本。”可知《想尔注》作为张鲁古注本已流传于世。我倾向于《想尔注》作者为张鲁，一者《经典释文》较早提到该书，又具有很权威性，陆德明虽列张鲁、刘表两作者，而实际上倾向于认定张鲁，故为之介绍。而刘表断无可能如此注《老子》，他一生活于荆州地区，未见到有热心道家、道教和去巴、汉的记载，《后汉书·刘表传》只说他“起立学校，博求儒术，綦毋闾、宋忠等撰立《五经》章句，谓之后定”，绝不提其好《老子》，而且也不会用粗浅的文字去注书。《想尔注》处处用道教的

一般教义和述语解说《老子》，不是道教信徒不可能如此注解。二者五斗米道从张修开始即有修习《老子》书的传统，张鲁执掌教权三十余年，对《老子》的注说必然积累起更多的内容，形成书注，顺理成章，而且已被世人认定为古本，在社会上流行起来。《想尔注》在内容和文字上的粗俗浅陋，也与五斗米道的活动和水平相符合。当然，该注未必由张鲁单独完成，可能是在众祭酒多年讲解《老子》文本的基础上，由张鲁总其大成。《想尔注》后来佚亡，明《正统道藏》未收入，现仅存敦煌莫高窟所出六朝写本残卷，保存了道经注的绝大部分，它是进一步了解五斗米道教义理论的重要资料。

《想尔注》是中国思想史上第一部站在宗教立场上用神学注解《老子》的书，它开创了道教系统改造利用道家著作的传统，它是老学与长生成仙说及民间道术合流的早期代表作，因而在早期道教发展史上有着特殊重要的意义。先看它如何改造《老子》的“道”。《老》：“是无状之状，无物之象”，《想》：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诚，不可见知也”^①，这样，作为一种终极真理的形而上之“道”，变成了至尊至威、必须服从的至上神了。《老》：“载营魄抱一能无离”，《想》：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”，《老子》原意是强调形与神、养生与养性的紧密结合，经《想尔注》的解释，“一”作为道，可以化聚为有形象的叫做“太上老君”的尊神，这是较早的一种对老子的神仙形象的称呼，并成为道教“一气化三清”说之滥觞。《老》：“孔德之容，唯道是从”，《想》：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明文，告后贤”，这里曲解“孔”（原意为“大”）字为孔

^① 引文均据饶宗颐《老子想尔注校笺》，下同。

子，以便扬道抑孔。《老》：“道法自然”，《想》：“自然者与道同号异体，令更相法，皆共法道也”，原文是强调道的无意志无主宰性，注文却把道和自然解说成二物，又归结为自然法道，把道抬高到自然之上。《老》：“执大象，天下往”，《想》：“道尊且神，终不听人”，经此注释，本来无意志的道，变成与人对立，凌驾于人之上的尊神。总之，《老子》的“道”是超乎形象的抽象化了的绝对，《想尔注》的“道”是高高在上的人格化的、支配人间的主宰者，哲学与宗教的区别在这里就看得很分明。其次，《想尔注》发挥和借用《老子》若干词句，阐扬长生成仙说，而后者正是道教最核心的信仰。《老》：“圣人后其身而身先”，《想》：“得仙寿，获福在俗人先，即为身先”，原文是不敢为天下先而能获得世人爱戴之意，注文曲解为长生成仙之福高出世俗之人。《老》：“生能天”，《想》：“能致长生，则副天也。”《老》：“百姓谓我自然”，《想》：“我，仙士也”。《老》：“其中有信”，《想》：“古仙士实精以生，令人失精以死，大信也。”《老》：“其在道”，《想》：“欲求仙寿天福，要在信道”。以上一组，其原文皆无长生成仙的含义，注文则牵强附会地解释成信道宝精以求仙寿的道教观点。注作者为了宣扬长生成仙的宗旨，竟不惜改字作解，如将“道大、天大、地大、王大，域中有四大，而王处一”中的两“王”字，改为“生”字，并注云：“生，道之别体也”；又将“以其无私，故能成其私”的两“私”字，改成“尸”字，并注云：“不知长生之道，身皆尸行耳”，“故能成其尸，令为仙士也”。前者以“生”释“道”，表现出道教对生命的重视；后者将“尸”分成两类，一为普通人之身，不能长久，一为仙士之身，尸解成仙。《老子》原书里，确有一些长生的胚胎思想，如“故能长生”（七章），“长生久视之道”（六章），但《老子》的基本思想是以人身为祸患之源，因此主张“无身”，书中的“长生”乃长寿之义，所以《想尔

注》要想借以宣扬道教信仰，不能不加以穿凿改铸。复次，《想尔注》将《老子》书中轻贱仁义忠孝的观点，改释成肯定仁义忠孝。《老》：“大道废有仁义，六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”，《想》：“上古道用时，以人为名皆行仁义”，“道用时，家家孝慈”，“道用时，臣忠子孝，国则易治”。原文认为大道不行才产生出仁义孝慈忠信，用以救弊，而一经注文的发挥，认为大道行时才人人行仁义孝慈忠信，与《老子》的观点正相反对，肯定了仁义忠孝，将它们与大道统一起来，说明张鲁五斗米道吸收儒家思想，对于宗法等级秩序与伦理规范从根本上是维护的。从《想尔注》以后，道教注释道家的著作，如注《老子》、《庄子》、《淮南子》等，大都采用了“为我所用”、以宗教解学术的方法，不过有学问的道士注释起来要比《想尔注》精致深奥得多。这种做法从研究学问的角度看，固然造成许多误解、困惑，不足为法；然而从道教自身的理论建设看，这正是它的神学得以迅速建立和发展的一种有效方式，道教学者乐此而不疲。

《想尔注》与《太平经》的关系极为密切，前者所阐教义，多来源于后者。《想尔注》与《太平经》一样，也讲天人感应、符瑞灾异，向往太平安宁的社会。如说：“治太平符瑞，皆感人功所积，致之者，道君也”，“诸与天灾变怪，日月晕珥，倍臣纵横，刺贯之咎，过罪所致”，主张“和五行，令各安其位勿相犯”，以达到“治国令太平”的理想。《太平经》认为天有赏罚，同时提出“承负”报应说，谓先人功过，积来福及或祸及子孙；《想尔注》亦认为天道能赏善罚恶，云：“人为仁义，自当至诚，天自赏之；不至诚者，天自罚之”，“道设生以赏善，设死以威恶”，又强调“道重继祠”，“殃祸反还人身及子孙”。《太平经》宣扬爱生恶死，普通人死后形归土府，不可复出，得道者便可尸解成仙，或白日升天。《想尔注》也说：“俗人

无善功，死者属地官，便为亡矣”，得道者则“避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。”，“尸死为毙，尸生为成”，“但归志于道，唯愿长生”，“仙士畏死，信道守诫，故与生合”。在修道方法上，《太平经》认为内则守神、食气，外则忠孝、行善；《想尔注》也讲“积精成神”，“宝精勿费”，“学知清静”，“食气”，“积善成功”。通过内修，达到长生成仙；通过外修，达到天下太平。《太平经》重视真道与邪道、真文与邪文的辨别，防止以假乱真、邪道害人；《想尔注》也很重视分辨正邪，说：“教民皆令知道真，无令知伪道邪知也”，“当禁之，勿知邪文”，攻击“托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教”，他们行“还精补脑”之术（房中术），实是“伪伎诈称道”。《太平经》反对淫祠，《想尔注》亦如之，称：“天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚”。《太平经》以五脏比五行，五行乐则不相伤；《想尔注》也说：“五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也”，“今当和五行，令各安其位，勿相犯，亦久也”。《太平经》有重道家轻儒学的倾向，指责经书浮浅，主张先道德而后仁义；《想尔注》虽然肯定仁义忠孝，但仍对孔子和儒学不甚尊重，说：“道甚大，教孔丘为知”，不把孔书列为道文，甚至说“五经半入邪”。以上可证，《想尔注》与《太平经》的基本思路数颇为一致，都以致太平、求长生为学道的目的，以积精累气和行善积德作为修道的主要途径，同时掺杂阴阳五行、宗法伦理及巫覡杂语，也都没有反叛朝廷的思想。

作为张鲁五斗米道理论著作的《想尔注》，在时间上比《太平经》晚，在空间上比《太平经》的面向范围小得多，不是“安王之大术”，而是地方性著作，在根基上比《太平经》要实，不仅仅是一种理想方案，直接就是巴、汉五斗米道这一宗教实体的思想信仰和行为规范，所以它表现出若干《太平经》所不具有的新的特点。第

一,《太平经》尚无把老子当作神的说法(《太平经钞·甲部》中虽有,但系晚出之作,不在论内),《想尔注》说:“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”,这里虽未明言太上老君即指老子,但已将“道”形象化为人格神,而道教内称太上即指老子乃不言自喻,并无歧解。第二,《太平经》的贵族观念等级观念强烈,故突出神、真、仙、道、圣、贤六种高贵身份,他们生各有命,善人名已著于善籍,成仙并非人人求之可致的,这是一种有限度的宿命论;《想尔注》主要关注下层民众的命运,很不赞成少数人垄断成仙的资格,批评说:“今人无状,……不劝民真道可得仙寿,修善自勤。反言仙自有骨录,非行所臻,云无生道,道书欺人。此乃罪盈三千,为大恶人”,它主张把进入仙界的希望给予一切虔诚的道教信徒,这有利于扩大道教传布的社会基础,五斗米道作为一种民间宗教不能不是如此。第三,《太平经》中有体内真神之说,谓之“五藏精神”,有服色、长短之相,《想尔注》批评道:“世间常伪使指五藏以名一”,“今世间伪使指形名道,令有服色、名字、状貌、长短,非也,悉邪伪耳”。《太平经》中还有胎息炼形之术,《想尔注》却说:“今世间伪使因缘真文设诈巧,言道有天穀,人身有穀,专柔为柔,辐指形,为馆辖;又培胎炼形,当如土为瓦时;又言道有户牖在人身中。皆邪伪不可用,用之者大迷矣。”上述《太平经》关于存思体内真神及胎息都属于高层次的内养术,一般人不易掌握,因此皆为五斗米道所排斥。第四,《太平经》关于宗教清规的内容比较简略,而《想尔注》的最大特点便是对道戒的极端关注。五斗米道是符篆派道教,形成较严密的宗教组织体系,有经常性的宗教活动,它必然要为教徒规定许多行为准则,反映在《想尔注》里便是对道戒的强调。《想尔注》残卷共提到“道诫”十余处,认为“诫为渊,道犹

水，人犹鱼”，人离道则死，道离诫则散，很形象化地说明了道戒对于维持同一信仰的宗教团体的保证作用。它所制定的道诫，归纳起来，有这样一些：“竞行忠孝”，“守中和之道”，“与不谢，夺不恨”，“喜怒悉去”，“诫知止足”，“勿贪宝货”，“施惠散财除殃”，“道人宁施人，勿为人所施”，“学知清静”，“男女之事不可^①勤也”，“不为式过”，“禁祭餽祷嗣”，“道重继祠”等，这些道诫中大多数是道德信条，与《三国志》所说张鲁治道，“皆教以诚信不欺诈”完全一致。《想尔注》对教徒的基本要求，可以用书中以下的话作概括总结：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”，“百行当修，万善当著”。在内修积精和外行积善两者中，善行更为根本，所以它又说：“人当积善功，其精神与天通”，“精并喻象池水，身为池堤封，善行为水源”，若无善行，其他修炼无从谈起。这些说法都表现出五斗米道是注重实行的宗教，它运用道诫，调节教徒内部、教徒与外界之间的关系。它的信徒主要是劳动群众，所以无须乎玄虚的道理，而宜于用较明白易懂的文字表达教义，规定若干简明易行的戒律让信徒遵从。第五，《太平经》提倡忠君，鼓励贤人学道出仕，为帝王良辅善吏；《想尔注》却有扬天而抑君的说法，谓：“臣子不畏君父也，乃畏天神”，“既为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报”，它有一个很独特的理由，是“畏天则诚，为君则伪”：

人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；

天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。今王政强赏之，民不复归天，见人可欺，便诈为仁义，欲求禄赏。

天道不可欺，人道可欺，故应畏天以求天报，不必企求君恩。这种

^① 原文“可”后有“不”字，今据饶宗颐删。

说法恰与张鲁的地方割据者身份相适合，他要闹独立性，不便多讲效忠君王，便大力突出天神的权威。总之，《想尔注》与《太平经》的一致性以及前文提到太平道对《太平经》的吸收，都说明《太平经》确曾在广大地区流传过，对于早期道教的诞生起过重大作用；《想尔注》与《太平经》的差异性，又反映了五斗米道不同于一般上层道教和丹鼎派道教的地方，它作为地方性的民间符箓派道教自有其特殊性。当然，《想尔注》受注疏体裁的限制，不可能全面反映五斗米道的各种特点和活动内容，而且流传下来的仅只是残本，更会有许多欠缺，不过它还是能够表达五斗米道若干基本理论和教义，必须予以充分估计。五斗米道与太平道教义本来有许多共同处，已如前述。在后来的发展中，太平道转入武装反叛朝廷的斗争，推想其教义除以黄天与苍天相对立外，还会有若干与官方宗教相敌对的内容；五斗米道的教义虽然与官方宗教不同，却并不敌对，从《想尔注》中甚至看到两者许多交叉相通的地方，如都崇信传统的天神，都提倡仁义孝慈忠信，都肯定富贵贫贱的既定差别，五斗米道在这些基本点上与贵族利益相吻合，存在着转化为上层道教的内在可能性，所以它得到了上层阶级的宽容，尔后以天师道的名义发展起来，成为全国性的正宗道教。晋代葛洪的道教理论有许多来源于天师道。南朝道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛”（《广弘明集·叙齐高祖废道法事》），十分推崇张天师，以完善天师道科仪为己任。北朝道士寇谦之自称天师张陵的承传人，他的所谓“除三张伪法”，只不过去掉了五斗米道的一些地方性、暂时性色彩，如租米钱税等，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”（《魏书·释老志》），这正是弃其枝叶，保其本干，把五斗米道提炼了，向前推进了。

三、早期天师道的传布

这里所说的早期天师道是指张鲁之后和南北朝天师道形成之前这一时期(即魏晋时期)的天师道,它正处在由民间的五斗米道向上层天师道的转化、过渡之中。它有如下一些特点。第一,由巴汉向内地广大地区流布。曹操收降张鲁,除了把他及家属、近臣带回邺城,还“拔汉中民数万户以实长安及三辅”(《三国志·张既传》),其后又有数次迁徙,而汉中之民多信奉五斗米道,进入魏地后在不被禁绝的情况下自然将五斗米道带到北方。曹操与张鲁联姻,也有利于五斗米道在上层流布。两晋时期,随着政治文化重心向江南的转移,五斗米道又传播到南方,从而具有了全国性规模。在巴蜀地区,五斗米道继续流行,西晋中,陈瑞自称天师,在西蜀起义,李特李雄领导流民起义,流民多天师道徒,而国师范长生来自青城山,颇有术数,很可能是天师道的首领。第二,五斗米道与天师道的称呼并行,说明正处在承上续下的交替过程之中。这种情况在东晋表现最著,如《晋书》的《何充》传称“郗愔及弟昙奉天师道”,《王羲之传》又称“王氏世事张氏五斗米道”,《殷仲堪传》称“仲堪少奉天师道”,《孙恩传》说孙恩之族“世奉五斗米道”。看来,贵族信徒既常认称天师道,又不讳避五斗米道这一俗称。南北朝以后,天师道初步完成了对五斗米道的改造,道徒不再自称五斗米道。第三,五斗米道继续在下层流行,同时越来越多地进入上层士族,成为贵族世家的重要信仰。除蜀地外,《抱朴子·道意》提到李氏之道,谓“有一人姓李名宽,到吴而蜀语,能祝水治病颇愈,于是远近翕然”,“于是避役之吏民,依宽为弟子者,恒近千人”,“宽弟子转相教受,布满江表,动有千许”。

形成相当大的势力。察其源头及活动方式,当是从蜀地传入的五斗米道之一支,主要在民间流传。在上层,东晋士族名门信奉五斗米道,为世人所注目。如上文所引的世家大族王氏、郗氏、殷氏,皆是虔诚信徒,且世代奉信,为时已久。还有杜氏,亦是天师道世家。杜子恭是吴郡钱塘人,与王羲之大约同时,他信奉天师道并有所改进,孙泰家族世奉五斗米道,即以杜子恭为师(见《晋书·孙恩传》)。还有沈警敬事杜氏,沈氏亦累世信道(见《南史·沈约传》)。五斗米道凭借士族的优越地位而身价倍增,为南北天师道的正式建立准备了必要的社会条件。第四,群龙无首,组织涣散。自张鲁死后,五斗米道虽然向全国扩散,却一直未能诞生出众望所归的领袖,相应地,也未能形成全国统一的教团,各自为群,独立发展。其缺点是不能成为一支强大的独立的社会力量,其优点是可以免除执政者的戒禁,深入到社会细胞——家族家庭之中,以获得坚实的社会基础。正由于组织不统一,才发生了同^①五斗米道徒的王凝之与孙恩之间的火拼。主要活动于刘宋时期的南朝道士陆修静,在《道门科略》里指出,当时天师道仪规松弛,组织混乱,“今人奉道,多不赴会,或以道远为辞,或以此门不往,舍背本师,赴诣他治,唯高尚酒食,更相衔诱。明科正教废不复宣,法典旧章于是沦坠”,因此他提出整顿组织、周备科仪的任务和方案。陆修静所说的天师道的混乱状态,当包括晋代。这种状态如不改变,天师道要成为全国大教并在社会政治生活中发挥重大作用,也是不可能的。

关于孙恩、卢循“长生人”党事件,似不宜归于农民起义,应看作是门阀士族中的五斗米道徒制造的一次内乱。领导人孙泰、孙恩、卢循皆出身于士族,一直活动于社会上层。其起事动机,是想趁晋室衰微,起而夺取政权,毫无为民解悬救困之意。孙恩叔

父孙泰是起事主谋，奉信天师道，向为晋孝武帝、会稽王道子所亲善，与元显交厚，曾任辅国将军、新安太守等职。《晋书·孙恩传》称：“泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。”孙泰死后，“皆谓其蝉蜕登仙。”其侄兼弟子孙恩纠合余众，“自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之”，接着八郡响应，旬日即众数十万。“于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。”其行为十分凶残。卢循是司空从事中郎卢湛之曾孙，亦出身名门，故早年即善草隶奕棋之艺。晋室封他征虏将军、广州刺史、平越中郎将，以示安抚。他在徐道复鼓动下再度举事，终为刘裕所败。卢循死前，“先鸩妻子十余人”，其妓妾多不愿从死，“于是悉鸩诸辞死者，因自投于水”（《晋书·卢循传》）。晋室的腐败固不待言，孙卢的凶残亦不值得称道。他们没有提出任何反映农民利益和愿望的纲领或口号，一味杀戮、破坏、掳掠，表现出极大的野蛮性。会稽一带的五斗米道掌握在这样的野心家手中，只会给国家和人民带来沉重灾难。长生人党是变形的五斗米道，它的作为已不再是宗教活动，因而虽遭镇压，并未因此使五斗米道遭到禁绝，如杜子恭是天师道师，又是孙泰之师，其天师道传统并未中绝，他的玄孙杜京产及子栖，远承祖业，继续信奉道教，成为南朝有名的道士。天师道在两晋的发展没有遇到绝大障碍，问题只在于等待代表人物出来加以整理和统一，使之具有较完备的结构和形态。

葛玄、葛洪与《抱朴子内篇》

刘仲宇

葛玄、葛洪是三国及晋代著名的道教徒，他们的思想对以后的道教发展影响深远。尤其他们这一派思想的杰出的理论总结——《抱朴子内篇》，在中国道教史，以及一般思想史、科技史上都有重要地位，限于篇幅，这儿只略述其传承、理论和影响。

一、道教史上的两个葛仙翁

葛玄，当在世时已被称为仙公；葛洪，为玄从孙，后世常称抱朴子、葛雅川，也尊称为仙公，道教之外，或合称为二葛。这二位葛仙公的道术一脉传承，在理论上又各有贡献，在道教史上的成就、地位都引人注目。他们传承的道派是三国至晋道教的重要一支，而葛玄、葛洪则是其中的两座巨镇。

葛玄，字孝先，三国吴丹阳句容（今江苏省句容县）吉阳里人，生于汉延熹八年（164年）卒于吴赤乌七年（244年）。其先世为丹阳人，王莽时被强迁至琅琊。据陶弘景《太极左仙公葛公之碑》、《太极葛仙公传》、《历世真仙体道通鉴》卷二三等资料，后汉骠骑僮侯葛庐让国于弟，来居丹阳。葛文之孙仕丹阳为别驾，遂追随从祖葛庐居丹阳，即玄五代祖。玄祖矩，任安平太守、黄门

郎；从祖弥，豫章等五郡太守；父焉，字德儒，州主簿、山阴令、散骑常侍、大尚书。葛氏为东汉的世家大族。不过葛玄虽出身于贵族之家，却一心修道不仕。八岁丧父，十五、六岁后即开始学道，游历名山，学道几二十年。三国吴初，又得著名道士左慈的传授。

左慈字元放，庐江人，汉末道士，生卒年不详，原通儒术，汉末乱起，转而学道。《后汉书·方术传》，曹植《辨道论》、葛洪《神仙传》载其事迹，多属神奇诞漫，不足据信。但剔除神奇成分大致可知有这么几点：初，明五经，兼通星气，见汉祚将衰，天下乱起，乃叹曰：“值此衰乱、官高者危，财多者死，当世荣华，不足贪也。”乃学道。（《神仙传》卷五）左慈善辟谷，能房中术，复擅种种法术（多数是幻术），即是所谓“尤明六甲，能役使鬼神，坐致行厨。”（同上）但其道术以金丹术为根本。《神仙传》又说他“精思于天柱山中，得石室中《九鼎金液仙经》，能变化万端，不可胜记”。曾为曹操罗致，后来大约是用了一套幻术逃离。又在荆州见刘表，受到猜疑，辞表至东吴，以术授葛玄。当时的吴当权者为孙策，孙策前杀于吉，对道教方士正采取不欢迎政策。左慈也认清这点，所以“言当入霍山，合九转丹。遂乃仙去。”（《神仙传》卷五）孙策卒于建安五年（200年），此年可视为左慈隐去的下限。左慈学道在黄巾起义（1840年）之前，“汉祚将衰天下乱起”之时，前后在社会上活动约二十余年。但实际归隐之后仍活了多年，并继续从事金丹黄白术。^①

①《抱朴子内篇·黄白》说葛洪师郑隐，“曾与左君（即左慈）于庐江铜山中试作（黄白术），皆成也。”葛洪师事郑隐在302年以前数年，时郑隐已八十余岁，逆推上去，隐当生于210年前后，是左慈归隐时郑尚未生或刚出生，与左一起炼金银应后此二十年左右。

左慈隐去后，葛玄继续从事道教活动。当时他身边常有好事少年数十人，应当是一个相当有影响的道教团体。葛玄自己更名重一时，世人都尊称为“葛仙公”。他出名时，孙策已死，孙权当权，对道教的态度开始转变，由镇压变成笼络、利用为主。孙权曾请玄相见。“欲加荣位，玄不听，求去，不得，以客待之。”（《神仙传》卷七）自谓“吾为天子所逼留，不遑作大药，今当尸解。”“吴赤乌七年（244年）八月十三日玄衣冠入室，卧而气绝，其色不变”（同上），享年81岁。葛玄前曾至天台山等处修炼，最后结坛于阁皂山，所以为后来灵宝派所尊。道教中通常称他为“太极左仙翁”。

葛玄的道术特点，《神仙传》中曾概述为：“常服饵术。尤长于治病，鬼魅皆见形，或遣或杀。”又能辟谷，精胎息，善书符。这些，都与他师承左慈及获得古《灵宝经》之传有关。

左慈授与葛玄的主要是《九丹金液仙经》，实际上包括《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷（见《抱朴子内篇·金丹》）；“但不遑合作”（《神仙传》卷七）；又授之白虎七变术。《太极葛仙翁传》又说葛玄得左慈“炼气保丹之术，治病劾鬼秘法，三元真一妙经”。世传葛玄能书符召鬼等等，并有种种灵异，应是与左慈有关的。

葛玄的道术，相当成分上，又是与古灵宝经的授受有关的。

“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授秩》凡三篇，皆仙术也。”（《抱朴子内篇·辨问》，王明《抱朴子内篇校释》206页，下凡引此书，仅注页码。）此书又称《灵宝五符》，首见于《越绝书》，据说系大禹治水时得神人所授，治水成功后，藏于洞庭包山，以后又为吴王阖闾所得。这部书，据刘师培《读道藏记》考定，就是今存《道藏》中的《灵宝五符序》三卷，其中上卷的首段为《序》，其

余为正文。不过正文已有残缺，也有后人的言语羼入。这部经书传说经甬里先生、华子期、乐子长传出。但实际上，在葛玄以前，授受不明，从葛玄开始，才有系统可考。

梁孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》说洞玄经出于灵宝君，经过天真皇人传黄帝，九天真王传帝喾，又经过夏禹之手，至三国时“徐来勒等三真以己卯年正月一日中时于会稽上虞山，传仙公葛玄。玄字孝先，于天台山传郑思远、吴主孙权等。仙公升天，合以所得三洞真经一通传弟子，一通藏名山，一通付家门子孙与从弟少傅奚，奚子护军悌，悌子洪。洪又于马迹山诣思远盟受。洪号抱朴子，以晋建元二年三月三日于罗浮山付弟子海安君望、世等，至从孙巢甫以晋隆安之末传道士任延庆、徐灵期之徒，相传于世，于今不绝。”

《三洞义》说《灵宝经》由徐来勒等三真于会稽上虞山传葛玄，陈国符先生指出，这是将葛玄得《五符经》事，移植于（新）《灵宝经》（参看《道藏源流考》第66—67页）徐来勒等仙真授经之事自然不可信，但葛玄首传此经却是事实。现存《五符序》卷中记“葛仙公所传”去三虫、伏三尸的道理，似即是对其中《下三虫伏尸方》一类的方术所做的解释。其中还记有葛玄徒郑隐、郑隐门徒抱朴子葛洪的话，都应当是在师徒传授过程中记录下来的，久之遂与原文夹杂在一起。此经在葛玄以前的传承不明，《三洞义》所记不过是神话，葛玄之后传承方确然可考。《灵宝经》从葛玄得其传，遂在他的门徒和子孙中世代传承，四传至葛巢甫，另创新灵宝经即《度人经》，这点我们在后面再来讨论。

葛玄所得的古《灵宝经》在汉末三国时，其流传地域可能仍限于吴越一带。贾善翔《犹龙传》记天师张道陵撰《灵宝五符序》，未必是事实。或者见其中有“陵昔闻之于东海小童说”云云，故系

之于张陵。其实这里的“陵”是钟山先生华子期自称其名，与张陵并不相干。据种种资料推测，古《灵宝经》实出于江东，种种神奇传说，如得经之人、得经之地，皆不越出吴越地望。禹为越人所尊的祖先，而他藏经之所在洞庭包山。按此洞庭并非今湖南的洞庭湖，而是今太湖之一隅。包山一作苞山，又名夫椒山，即今江苏省苏州市西南太湖中的西洞庭山。灵宝五符经出自吴越之地，《序》出吴越人手笔可能性很大，定为张陵所作殊少根据。

要而言之，今《灵宝五符序》实包括《序》与《经》二部分在内，总的来说，是东汉、三国时江东一带道教的经典。葛玄从左慈那儿得到的炼丹著作，原是江东没有的；《五符经》则是素在江东流传的。《五符经》的仙方中，有服五方气、服芝菌等仙药方、下三虫方及诸符，与左慈所传的金丹服食倾向有不同，但与慈所传的其他法术，又有共通之处。从这个意义上说，葛玄的道教是学兼南北的，也是诸术共传的。不过就其实际奉行来说，金丹尚不遑合成，日常饵术为多，更接近于《灵宝五符》之方。

以后此《灵宝经》传至葛洪手上，葛洪著《抱朴子内篇》，不少内容抄录《灵宝五符序》，其《辨问》、《登涉》、《遐览》诸篇皆曾著录、征引，前人指出已详。《地真》引的“余闻之师云：人能知一，万事毕”云云一大段话，论守一原理十分精该，就是抄自《灵宝五符序》卷下。至于《仙药》篇论服食植物、芝菌等等，与《五符序》内容相合之处也很多，也是受后者影响的痕迹。

葛玄的道教活动，一个重要特点，是重视对道教哲学的探讨。

葛玄传授的经典中较重要的还有《老子》。《道德经序》是现存的葛玄唯一完整文章。此《序》载于《云笈七签》，严铁桥将之辑入《全三国文》。查杜光庭《道德真经广圣义·序》著录三国以前

注《老》著作，有《节解》上下《内解》上下^①、张道陵《想尔》、《河上章句》、严君平《指归》及魏时王弼、何晏、钟会及隐士孙登的著作，没有葛玄注本。或者葛玄只传不注。其《序》文彩斐然，哲理精深，宗教气息浓郁。可见他传《老子》重视对道教哲学的研究阐发。这一点，也值得注意。以后葛洪虽不推崇《老子》，但对道教哲学则反复致意，不能不说与葛玄的倾向有关。

倘从十五、六岁学道开始，葛玄道教活动长达六十余年，即使从得左慈传授（时当公元200年孙策卒前数年间）起，至赤乌七年（244年）近半个世纪，这段时间他在吴京有盛名，对于道教的传播、发展所起作用应当是十分巨大的。左慈传授的弟子尚有鲍靓等人，但论其人多势众^②，专心致志于道教，及活动时间之长，皆无法与玄相比。同时，葛玄对道教理论也有所总结，留下过一些文字。

葛玄自己的著作，《抱朴子》不曾提及，《太极葛仙公传》说“仙公尝著《道德经序》及《清静经传授次第》，又著《断谷食方》三卷，《入山精思经》一十九卷，《集慈悲道场九幽大忏法》十卷云”，最后一书肯定是灵宝道士的假托；《清静经》即《太上老君说常清静妙经》是六朝以后道书，葛玄不可能著《传授次第》，《道藏》中《清静经》后载有葛玄赞语，应也系伪托。另外数书只有《道德经序》存世，其余已佚，不可确考。《道藏》中有《太极左仙翁说神符经》一卷，亦系后人假托。他的主要功绩还是在道经的传授，道术

①《内解》、《节解》皆托于尹喜，尹喜其人有无原是疑问，晋时道教老子化胡说盛行、《西昇》、《化胡》诸经相继问世，上二书或即此时著作，亦可能与后来兴起的楼观道派有关。其书已佚，无可索考，姑录臆测于此。

②《神仙传》曾言玄“常（尝）有好事少年数十人”相随，《太极葛仙公传》则言其有弟子五百余人。

的流布。

葛玄的弟子不少，其中较著名的有张泰言、孔龙、郑思远、李参、王玄冲等。葛玄的道术，经郑思远而递传至从孙葛洪。

葛洪，字稚川，丹阳句容人。东汉骠骑大将军下邳僮县侯葛庐后裔。洪祖父、父亲都仕吴、晋为显官，但十三岁时即丧父，家道中落，“饥寒困瘁，躬执耕耨”（《抱朴子外篇·自叙》）。

葛洪好道术，二十一岁前曾师事郑隐。郑隐，字思远。为葛玄得意弟子，并曾一度跟随左慈。葛洪事郑隐时，隐已八十余岁。太安元年（302年），郑入霍山炼丹，遂不知所往。是时离葛玄之死已近六十年，可见郑隐是个长期从事金丹道教传授、实践的道教徒。葛洪师事郑隐时年纪很轻，跟随的时间不过数年，但受隐影响巨大。后来成书的《抱朴子内篇》中对郑隐之说反复称引即是证明。

郑隐归隐霍山后第二年即303年，葛洪开始涉世做官。据《太平御览》卷三百二十八引《抱朴子外篇》佚文说：“昔太安二年（303年）京邑始乱，三国举兵攻长沙王义。小民张昌反于荆州，奉刘弼为汉主，乃遣石冰击定扬州，屯于建业。宋道衡说冰求为丹阳太守，到郡，发兵以攻冰，召余为将兵都尉，余年二十一岁。”事平，因有功迁伏波将军。这是葛洪仕宦的开始。但他对仕宦并无兴趣，而是欲去洛阳“广寻异书”。时值八王之乱，北道不通，陈敏又反于江东，归道阻塞，遂依故人广州刺史稽含为参军。稽含被仇人所害后，葛洪滞留广州多年，这段时间，对葛洪思想颇有影响。本来葛洪少年时即有志于仙道，这或许与其世传金丹道教有关，但也有个人性格与生活经历上的原因，早岁家道中落未必不是他立志见素抱朴不乐仕宦的因素之一。至此遭受乱离之苦后，“永惟富贵可以渐得，而不可顿合，其间屑屑亦足以劳人。且

荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。”（《抱朴子外篇·自叙》）道心更为坚定。

葛洪还归桑梓后，曾几次被礼辟，皆不就。建兴元年（313年）以后，当晋元帝司马睿以琅琊王为左丞相时，辟洪为掾，体念他十多年前有打败石冰起义军之功，赐爵关内侯，食句容之邑二百户。到晋成帝咸和（326—334年）初，司徒王导召补州主簿，转司徒掾，迁咨议参军。洪以年事渐老，欲炼丹以求长生，闻交趾出丹砂，求为勾漏令，遂带领子侄同行。至广州，为刺史邓岳所留，不听去，洪乃止罗浮山炼丹。“在山积年，优游闲养，著述不辍，遂殁于此。”（《晋书·葛洪传》）其卒年有二说，一云61岁，为晋康帝建元元年（343年），一云81岁，为晋哀帝兴宁元年（363年）。

葛洪的道术，主要传自左慈、葛玄、郑隐，据说也得到岳父鲍靓的传授。鲍靓字太玄。《晋书》卷九十五有传，说他“学兼内外，明天文河洛书”，曾经任南海太守，他曾“见仙人阴君，授道诀，百余岁卒。”阴君即阴长生，为汉末著名炼丹家，“道诀”自然以金丹为主。《道教义枢》卷二又记他曾得《三皇文》；也曾师事左慈，“受中部法及三皇五兵劾召之要，行之神验，能役使鬼神，封山制魔”（《云笈七签》卷一百六）。由此可见，鲍靓之学与葛玄相仿，且亦曾师左慈得《三皇文》、《五岳真形图》（所谓“三皇五岳劾召之要”应指此二书）；但从阴长生得《道诀》，另得《三皇文》亦与左、葛之传不同。《晋书·葛洪传》说葛洪曾师事鲍（太）玄，“洪伟玄业”。但此事在《抱朴子内篇》中了无痕迹。《抱朴子内篇》对左慈、葛玄、郑隐之说反复称引，然不及鲍靓，可见葛洪主要是得葛玄一系的传承，鲍氏一系传承则居于陪衬地位。

葛洪性格是十分坚毅执着的。幼时求学就十分刻苦砥砺，“又累遭兵火，先人典籍荡尽，农隙之暇无所读，乃负笈徒步行

借，又卒于一家少得全部之书。益破功日伐薪卖之，以给纸笔，就营田园处，以柴火写书。”（第339页）平时又以见素抱朴自砺，少与人交游，不参加游戏娱乐。这种性格使他在修行道路上表现出契而不舍的精神。

葛洪在年轻时虽有志于道术，但对当时广泛流行于社会、被视为秘学的术数，并无兴趣。年轻时对“河洛图纬，一视便止，不得留意也。不喜星书及算术、九宫、三棊、太一、飞符之属，了不从焉，由其苦人而少气味也。晚学风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精。亦计此辈率是为人用之事，同出身情，无急以此自劳役，不如省子书之有益，遂又废焉。”（《抱朴子外篇·自叙》）他愿意读子书，也发愤写作子书，成一家言。这些都影响到葛洪对道教理论的总结。本来左慈、葛玄、郑隐一系都是众术共传、金丹为主，但实际上他们都“不遑合丹”葛玄老死，左、郑等到真正隐居炼金丹后，都不知所终。他们都精符图、九宫等等术数，左慈、葛玄主要以此类道术见信于世。到了葛洪则进一步突出了金丹为主的思想，对金丹合成服食及与之配合的其他修仙术反复致意研求，对于符图之类基本上是述而不作。左慈、郑隐重在传经，没有自己著作，葛玄有也不多。惟独葛洪方有志于撰写子书，在道教理论上也注重自己的阐释、论证和发展，使在道教理论上成一家言。他的《抱朴子内篇》即是最典型的作品。这部书反复阐述葛玄、郑隐的道教观点，加以自己的讨论、发挥，是这一系道教的主要理论总结。

葛洪著述繁富，王明先生曾详加著录考辨。葛洪自己在《抱朴子外篇》序中述有：“凡著《内篇》二十卷，《外篇》五十卷，《碑颂诗赋》百卷。《军书檄移章表笺记》三十卷。又撰俗所不列者《神仙传》十卷，又撰高尚不仕者为《隐逸传》十卷，又抄五经七史百

家之言，《兵事方伎短杂奇要》三百一十卷，别有目录。其《内篇》言神仙方药鬼怪变化养生延年攘邪却祸之事，属道家，其《外篇》言人间得失，世事藏否，属儒家。”另外《晋书》本传、《隋书经籍志》、《唐书艺文志》等尚著录有葛洪著作多种，有的无关乎道教。与道教及养生有关而今尚存的有：《汉武帝内传》一卷，《太清玉碑子》一卷、《还丹肘后诀》一卷、《肘后要急方》四卷，《抱朴子养生论》一卷、《稚川真人校证术》一卷、《神仙金钗经》三卷，后三种都似是后人抄摘拼合而成。另《元始上真众仙记》一卷，又题为《葛洪枕中书》，大多以为伪托，愚意以为其中《真书》部分为洪自著（考证见本文第三节）。

从左慈至葛洪五代传承，如从左慈学道算起，至葛洪没，长达一个半世纪有余。道术以金丹术为中心。据葛洪在《抱朴子内篇》中说“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。后受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余以祖仙公弟子也，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。”按两汉积累的炼丹著作已很丰富。左慈、葛玄等递相传授的这几种经都是影响较大的几种。汉末得此丹经的颇不乏人。比如魏伯阳提到“服炼九鼎”，当是曾得《黄帝九鼎神丹经》，张道陵则可能上述三种经皆曾得到。但张氏五斗米道以符篆为主，魏伯阳内外丹兼修而以内丹为主。葛玄、葛洪这一支，则确然以金丹为主，因此似可将二葛看成汉末魏晋金丹服食的主要传人。

除传金丹之诀为主外，这一系也授其他重要道书，《抱朴子

内篇·遐览》载道经二百余种，符五百余卷。道经中有一部分是金丹黄白术及其他养生术的著作，召神劾鬼，升腾变化的数量也较多。其最著名者为《三皇内文》、《五岳真形图》、《灵宝经》。可见葛玄、葛洪这一系的道教特点，是以传授金丹之术为主兼传召神劾鬼的道经、符图。同时又皆重视炼气、房中。左慈、葛玄并擅飞腾变化、召致神厨之类的幻术，葛洪虽不言自己有变化神通，但对幻术深信不疑，津津乐道。

左慈至葛洪，每代都收有不少弟子，足见社会影响不小。同时这一支脉，从葛玄开始，便同时成了葛氏家学，《道教义枢》述《灵宝经》传授时，说葛玄曾以之传家门子孙，包括从弟奚、奚子悌、悌子洪。葛洪隐居炼丹时携子侄同行，得《灵宝经》之传的有望、世等，望即葛洪兄之子。魏晋迄及南北朝，社会上道教世家同时并出，很有不少，陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》中曾加勾辑。郗氏、王氏、许氏、殷氏等等，都是两晋重要士族，也是道教世家中尤其著名者。不过这几支，所奉道派基本上皆为五斗米道，其中有人如王羲之、许迈“共修服食，采药石不远千里”，（《晋书》八十），但重点在符箓，有些人并在上清派的形成中起过作用，真以金丹服食为主的世家，却是葛氏。能够留下自己一派的理论文献的世家，也仅此一系。直到葛洪从孙葛巢甫，重视灵宝经的传授，并造构新灵宝经，方始道风大变，但也并未全抛家学。

从汉至晋，炼丹服食大抵在封建贵族、官僚或一部分隐遁的知识分子中传承，以符箓为主的道派，虽有一些知识分子为创教制造经书，但主要在社会下层民众中传播，晋时始传入上层社会。二葛代表的以丹鼎服食为主的道派适合于世家大族志趣、要求，这使他们同主要以符箓传承的民间道派有所区别。左慈为汉末重要道士，但与掀起社会大风暴的太平道显然不同，是曹操防

范、也是笼络的对象。葛玄与吴国一度流传的于吉一系，也看不出有什么关系。发展至葛洪，更对一般民间道教采取仇视态度。同时，这一批人由于家世等关系，多是学兼内外，即修道学儒并行不悖。左慈原通五经，葛玄备览五经，至于郑隐，“本大儒士也”，晚年犹“以《礼记》《尚书》教授不绝。”（《内篇·遐览》）及至葛洪，著《抱朴子》内外篇，内篇论道，外篇言儒，更是显然。这样使得他们在学术上，与东汉经学的氤氲神学气息相通，对当时道儒皆视作秘道的风角九宫一类术数授受不辍。即使原不悦此学的葛洪，也不得不略事传习。另外在修道术的同时，又重视封建道德的修养，如此等等，都是他们的贵族地位和经学余风所导致的。

二、神仙道教理论的集大成著作

葛玄本人著作不多，实际上除《道德经序》外，皆已佚失。从葛玄传至葛洪，集中的道教理论总结，是在葛洪的《抱朴子内篇》。^①这部书，全面地论证了成仙的可能、修仙的途径、道法的灵奇、玄道的精深，也就是说，当时的修仙之术的主要内容，几乎都阐述到了。它是三国迄晋的神仙道教的集大成著作。

《抱朴子内篇》涉及广泛的方面，但围绕着一个根本宗旨：神仙的实有、金丹的可成。

^①《抱朴子》有内、外二篇，内、外篇各是一书。《道藏》内、外篇俱收，中隔《抱朴子·别旨》一种（为后人抄辑，不是葛洪自著）。后人或将内、外篇合刊，总名《抱朴子》，实误。其内篇论道，外篇谈儒。全面论述葛洪思想，须内、外篇合参，仅从道教史着眼，则应着重讨论内篇。

当时人对神仙的有无怀疑者多，有的还发出诘难。葛洪则从虔诚的道教立场出发，予以反驳，以捍卫神仙信仰。

葛洪将别人的不信神仙归之于知识的局限。他说：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事，夫目之所曾见，当何足言哉！天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限？诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下，形骸已所自有也，而莫知其心志之所以然焉，寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉，况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉！”（第13、14页）通常人们不信神仙是从常识出发的，当然常识总是有限的，感官的能力也总是有局限的。仅仅从现有知识出发反驳神仙信仰，有其合理性，也有其局限性。葛洪正是抓住了人们常识的局限以驳斥不信神仙的思想。将神灵讲成超出常识之外，常常是有神论者逃避诘难的遁辞。

然而，葛洪本身的论证也是经验论的。他的论据是“列仙之事，盈乎竹素”。他认为“刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则清澄真伪，研核有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？邃古之事，何可亲见，皆赖记籍传闻于往耳。”（第15页）他还引证前人见鬼、召鬼的记述后说：“夫方术既令鬼见其形，又令本不见鬼者见鬼，推此而言，其余亦何所不有也。鬼神数为人间作光怪变异，又经典所载，多鬼神之据，俗人尚不信天下之有神鬼，况乎仙人居高处远，清浊异流，登遐遂往，不返于世，非得道者，安能见闻。而儒墨之家知此不可以训，故终不言其有焉。俗人之不信，不亦宜乎？”（第19页）那么谁能见到神仙呢？“惟有识真者，校练众方，得其微验，富其必有，可独知之耳，不可

强也。故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也。”（第 19 页）又说“仙道迟成，多所禁忌。自无超世之志，强力之才，不能守之，其或颇好心疑，中道而废，便谓仙道长生，果不可得耳。”（第 40～41 页）这样兜了一圈之后，只好将神仙的实有归诸修仙者的独识、信仰的虔诚、道心的坚定，实际上回到“诚则灵”的神秘主义老路上。两极相通。经验主义常常是神秘主义的好朋友，从经验主义出发而相信各种神迹，古今中外都不少见。葛洪从日常经验或前人的经验出发，而不考察这些经验是否可靠，结果却陷入对虚无缥缈的神仙世界的极端信仰，正是这条道路的又一个例证。经验论与玄想的夹杂，是葛洪思想方法的重要特征。明白了这一点，才能理解以虚无缥缈的神仙世界为追求目标的葛洪，怎么会有那么多求实的、不懈的，不少方面是合乎科学的摸索。

葛洪又认为，神仙是必须“学以得之”的。人问“古之仙人者，皆由学以得之，持特禀异气耶”，抱朴子答曰：“是何言欤！彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨式，乃得升堂以入于室。”（第 217 页）即使是黄帝、老子也须积学累修而成神仙：“然按神仙经，皆云黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀，况乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者乎？”（第 219 页）元君也是得到神仙丹方，修之成仙的。“元君者，大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也。”（第 67 页）神仙可学且必学的思想，是葛洪与其他道教徒在修仙幽径中不畏艰险地探索的原动力。

葛洪对道教信仰的捍卫与理论探索的一个重要方面，是企图建立一套宗教哲学，《抱朴子内篇》以《畅玄》冠首，意即在此。

葛洪认为,世界的本原为“玄”,“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”葛洪生活于玄学盛行的时代,所以其“玄”颇易与玄学之玄混淆,其实葛洪之“玄”与玄学无关,正如王明先生所指出的那样:“此所谓玄,原自汉代扬雄之太玄,非魏晋玄学之玄,此论玄为宇宙之本体,尤着重于玄道。玄道亦即玄一之道,下文所谓得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄之要言也。由此可见抱朴子所谓玄,实为神秘主义之本体论。”(第4页)“太玄”的范畴,《周易参同契》已引进炼丹术,葛洪的《畅玄》正是踵其前武而过之,形成系统的道教本体论。

这一作为宇宙万物本原的“玄”十分微妙,莫可名言,变动莫测,无处不在,又无朕兆可见:“眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖乎九霄,其旷则笼罩乎八隅,光乎日月,迅乎电驰。或倏烁而景逝,或飘泮而星流,或混漾于渊澄,或雾霏而云浮。因兆类而为有,沌潜寂而为无。沦大幽而下沈,凌辰极而上游。金石不能比其刚,湛露不能等其柔。方而不矩,圆而不规。来焉莫见,往焉莫追。”(第1页)但它又孕育了最初的元气(元一),既是天地万物派生的原因,又是推动宇宙万物运动的动力。“乾以之高,“乾以之卑,云以之行,雨以之施,胞胎元一,范畴两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,回旋四七,匠成草昧,譬策灵机,吹嘘四气,幽括冲默,舒阐粲蔚,抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不匱,与之不荣,夺之不瘁。”(第1页)这个使宇宙激荡不已的玄也是人生命的根柢:“故玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝。”(第1页)

葛洪这儿说的玄,也就是道,《道意篇》对道的描述,与对玄的描述,本质上是一致的。但为什么强调玄呢?原来这与葛洪的修炼有关。他自己说明“玄一之道。亦要法也。无所不辟,与真

一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。”守一为道教重要修仙术。《太平经》宗三一，重守一，葛洪则作了更为扼要明确的介绍，“余闻之师云，人能知一，万事毕，知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵，金沈羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命彫气穷。”（第296页）这儿的一，是人格化了的神灵，“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”（第296页）葛洪强调玄一之道，因为他认为“守玄一复易于守真一。真一有姓字服色目，玄一但此见之。”“但此见之”的含意不太明确，大致是守时只意想某一部位有那么个东西，不须考虑其作为人格神的形象。守玄一，是长生之道，又是神仙变化之道。“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”（第298页）

由此可见，葛洪对世界本质——玄、道的论述，一方面极度夸张其微妙难识、派生宇宙的功能，另一方面又将之降低为可以由个人体验、获得、相守不失的东西。这一点，与其他多数宗教将自己信仰的本原性的实体仅当做膜拜的对象，当成精神上可与之沟通的对象，很不相同，这是葛洪哲学的重要特征，也是整个道教哲学的重要特征。道教的哲学始终是与肉体的修炼紧密相关的，即是说，与其道术是结合着的。论道是为了论术，明术则全为行道、得道。这样宗教哲学与其宗教实践便直接统一起来，而作为道教徒个人来说，最重要的是修术以体道、得道、合道。

正是基于这样一种观念，葛洪在《抱朴子内篇》中孜孜以求的，主要是各类道术。

葛洪自谓：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉，篇卷以千计矣，莫不皆以还丹、金液为大要者焉，然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”（第 61 页）

由此可见，葛洪的修仙术，中心是金丹服食。不过，他并不排斥其他方术，比如：“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。”（第 103 页）

葛洪的这一说法，他自称系“承师郑君之言”，看来是从左慈、葛玄一脉相承下来的。而作为哲学基础，则在于道教的形神观。“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣，气疲欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣。”（第 99 页）

由此看来，生命在于形神不离，而做到这一点，最奇妙的方法是金丹服食，为什么呢？原来葛洪认为：“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，有如脂之养火而不可灭，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。”这里又是从日常经验出发，类推出来的结论。其实，人的服金丹与镀铜以保护器具是两码事，服从于不同的规律，葛洪用经验主义的态度将二者简单等同起来，以至推出极端的结论，逻辑上是跳跃的，

结论是错误的，但葛洪却十分真诚地相信自己的推论。同时，根据葛洪所阐述的形神观，生命的根本在神气，能使神完气足不离于形方能长生永驻，此时才谈得上“我命在我不在于天”。金丹服食是“假求于外物以自坚固”，自然是最好的“堤防”了，行气则是通过自身内部的变化以促进形神相即不离，内部神气充盈。西汉的炼丹著作中已萌芽着服食金丹与内炼一致的思想，《太清金液神丹经》中说：“雌雄之黄养三宫：泥丸真人自溢宠，绛府赤子驾玄龙，丹田君侯常丰隆——三神并悦身无穷。”所谓三神即三丹田之神，亦即守三一之“三一”。因此在该经作者看来，丹药入口，其神效即在使“三一”固济不失，乃在增强生命的根本元素。此经曾传至葛洪，金丹服食与宝精行气必须配合的思想与此应有一定关系。

至于房中术，则是固精益气，免致外泄损道。

房中术在中国有悠久的历史，在马王堆汉墓帛书中已发现有此类著作，足证《汉书·艺文志》中记录的房中著作其渊源确乎在先秦。房中术原是古代的性卫生知识和方法，以后道教吸收进来，视作修仙秘术之一。“房中之法十余家，或以补救伤损，或以次治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。”（同上）三张五斗米道曾事房中术，但与“还精补脑”的方法不同，《老子想尔注》中将“还精补脑”斥为“邪伪道”。他们的房中术重在择日、辰、佩符，巫覡气息很浓。葛洪所述，与三张不同，不可与之混淆。同时葛洪对房中的态度也与相信单行房中可得成仙的道士有异，而只将它作为金丹与行气的配合。据说此法“乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。人复不可绝阴阳，阴阳不变，则坐致壅于之病，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者也。”（第 137 页）由此说来，行气是增益神气，房中是免致损泄。两者互相补充，而都围绕着金丹大药这一中心，是金丹的辅助手段。

在葛洪看来，尽管“升仙之要，在神丹也”（第 68 页），但是修道是长期的过程，应当“阶浅以涉深，由易以及难。”修丹事大费重，在修仙过程中，“宝精爱气，最其急也，并将服小药以延年，学近术以辟邪恶，乃可渐阶精微矣。”（第 113 页）小药、近术又称小术，是金丹大术的辅佐、台阶。葛洪将人死的原因归于六害，“小术”则是抵御六害的重要手段。“夫人所以殆者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也，今道引行气，还精补脑，饮食有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。”（第 101 页—102 页）这里叙述的，除金丹、行气、房中三项外，剩下的可归于二类。一类是起居饮食有病早治的卫生术。另一类是符、图、禁咒等秘术。比如：“入山而无术，必有患害，或被疾病及伤刺，及惊怖不安，或见光影，或闻异声，或令大木不风而自摧折，岩石无故而自堕落，打击煞人，或令人迷诞狂走，堕落坑谷，或令人遭虎狼毒虫犯人，不可轻入山也。”（第 273 页）仙径艰险，无术寸步难行，所以非得讲究此道不可。

这儿所说的登山之术，包括内容十分广泛，择日、斋洁、佩符以及以意想特征的“周身三五法”都包括在内，其他地方还提及禁咒、禹步、照妖镜以及使用硫黄等镇邪药物，还有不寒、不热，辟五兵、隐沦、乘蹻等法术，可以说汉以来的各种法术都囊括无遗了。

总括起来看，《抱朴子内篇》的神仙术构成一个复杂的体系，

这个体系以金丹服食为中心、关键，以行气、房中术为配合，以导引、医药等养生术为辅助，并广泛搜集掌握各种镇邪去鬼召劾神灵的法术为保证。这样的体系葛洪之前尚没有人全面总结和阐发过。但它也不是葛洪自己的独创，而是从左慈、葛玄、郑隐到葛洪自己修仙活动的理论综合，也是对汉以来的各种方术加以搜集、对比、选择的结果。

在这个修仙术的体系中，以金丹术最重要，葛洪反复介绍得最多，获得的有科学价值的认识也比较多。

首先，葛洪用物类相互变化的思想来解释金丹的合成。“夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之方，能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其悠忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为黿，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵。此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？”（第 259 页）这儿说的变化，有的是方士的幻术（如使鬼神现身之类）但大致是在自然界和社会上确实发生过的事实，“变化者，乃天地之自然”是一个正确的概括。同时葛洪认为变化有术，是可以人为掌握的，也是一个重要的科学思想。现代化学本质上是在人工控制物质变化的实验中制造出合乎人们需要的物质，以及探测物质内部的奥秘。在葛洪的时代金银以“异类”作之还只是大胆的奇想，他们用丹砂等造出的并不是真正的金银，但现代科学至少在理论上承认不同的化学元素是有可能相互转化的，在一定技术手段的控制下，人工“造”出某种元素也不是非

非之想。历代道教徒包括葛玄、葛洪等变化之术的奇想，为促成这种变化的反复试验不懈摸索（尽管留下的多数是失败的记录），推动了古代化学的发展，葛洪和其他炼丹炼金术士在这方面的贡献是不可抹煞的。

其次，葛洪所辑录的丹方十分丰富，其中有一部分可能是经过了左慈、葛玄、郑隐及他自己实验的。在《金丹》篇中，记载了古代的丹经、丹法，如《黄帝九鼎神丹经》、《太清丹经》、《金液丹经》、《五灵丹经》、《岷山丹法》、《太乙招魂魄丹法》、《务成子丹法》、《羡门子丹法》、《稷丘子丹法》、《金液为威喜巨胜之法》等33种。在《黄白》篇中，介绍了制取黄白之方的各种文献有9种。这些古代的炼丹文献多已失传，通过他的这些记载，使我们能够窥见古代炼丹术的梗概。《抱朴子内篇》中这类记录，是科技史上的重要文献。

同时，葛洪的一个重要功绩，是不象以往丹经那样用晦涩难解的隐名，而将丹诀用通常能懂的语言表达。虽然葛洪自《序》说此书仅“粗举长生之理，其至妙者，不得宣之于翰墨”，但其明白通畅，比起此前丹书来不知进步多少。比如炼丹中用作“固济”之用的六一泥，以往丹经所述十分含混，《抱朴子内篇》方第一次指出此泥系用戎盐、卤盐、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉七物制成。这些做法，对于炼丹术本身的发展以及今天的化学史研究，是有促进作用的。

《抱朴子内篇》记述对化学现象的观察和实验成果不少，不少治化学史和道教史的学者对此作过不少研究，胡孚琛则在前人基础上又作了全面的讨论，限于篇幅，这儿不再一一介绍（参看《魏晋神仙道教》第六章第一节）。

应当指出，如其他炼丹家一样，葛洪等人的金丹黄白尽管是

近代化学的先驱,本身却不是有意识的化学实验,而只是仙术的一种,其目的是虚幻的,在解释金石药物变化中引进的观念也有不少神秘的、臆想的东西,他们关于服食金丹神效的“记录”更是荒唐的。这是稍具近代化学常识的人都可辨别的。

三、道教史上的重要环节

葛玄、葛洪是道教史上的重要环节。一方面,汉代以降的仙道秘术、丹经神书不少内容都通过二葛这一系统汇聚拢来,其后又通过葛洪及其子孙传播开去;另一方面,葛玄、葛洪本身的思想也相当丰富,为后世道教徒所崇敬、征引和吸收。特别是葛洪所著《抱朴子》一书,为两汉、魏晋神仙道教理论的集大成著作,对汉代以来的修仙秘术记录十分全面,简直可作为当时修仙术的辞典看。除此之外,葛洪对神仙系统重加整理,也表现了道教神仙思想的发展,对后世影响也是显然的。这一切都使葛玄、葛洪的传授系统成为三国魏晋时期道教的核心之一。

葛玄、葛洪在道术史上的影响相当大。道术又称道法。实际上包括养性长生之术与召劾鬼神升腾变化之类的法术两大类。两类道术当然都以神仙信仰为基础,在手法上、功能上都是相互交叉相互补充的。东汉道教,各派道术不同,其后社会上活动的道士或传一术或数术不等。葛玄、葛洪以金丹为中心,辅以其它各种道术构成完整的体系,这是很少见的。所以它对南北朝以后的道术史的影响也是多方面的。

首先最重要的影响,是它以服食金丹为中心的养性修仙之术。葛玄、葛洪尤其是后者对道教金丹术及其他养性术的贡献多、影响大,只要看后世或托名他们或抄集他们的金丹、养生著

作之多，后来出现的此类道书中对《抱朴子》观点征引之繁，即可概见。这方面的影响，还越出道教的神秘殿堂，广及于中国医学、药物学。《肘后备急方》不仅当时得到引用，还引发了陶弘景等后人进一步研究、收集常用药方的兴趣。至于各种药物著作中（尤其金石部分）征引葛洪的记载、辨析也很不少。这点人们较为熟悉，毋庸详论。

其次，是它将符书、气功、丹药用于法术，导致飞腾变化的思想。关于符书，这派认为，“符出于老君，皆天文也”。“老君能通于神明，符内皆神明所授”（《遐览》）。符的功效在于辟邪驱鬼、去疫气、乃至起死回生，持之可以入深山、涉江海、镇蛟龙、止风波，所以为修道者必备。关于气，他们认为：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶”，而通常奉为灵奇的禁咒之术，他们也以气功以解释：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多烝耳”。可以攘天灾，又可以烝禁虎豹蛇蜂、禁水逆流等等。炼气既是长生之法，又是分形之道：如守玄一即所谓“分形之道。”至于药，更为神奇，金丹大药服之可以长生不死，也可变化灵奇，如九光丹中药物多种，服之皆有神效，“欲起死人，未滿三日者，取青丹一刀圭和水，以浴死人，又以一刀圭发其口内之，死人立生也。欲致行厨，取黑丹和水，以涂左手，其所求如口道皆自至，可致天下万物也。欲隐形及先知未然方来之事，及住年不老，服黄丹一刀圭，即便长生不老矣，及坐见千里之外，吉凶皆知，如在目前也，人生宿命，盛衰寿夭，富贵贫贱，皆知之也。”（第 69 页）当然此三者须综合行之。葛洪引其师言：“欲长生，当勤服大药，欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也。”（第 299 页）单作禁法，也须配之以药、符，如“三五禁法”中，

“或用大禁，吞三百六十气，左取右以叱虎，虎亦不敢起。以此法入山，亦不畏虎，或用七星虎步，及玉神符、八威五胜符、李耳太平符、中黄华盖印文，及石流黄散，烧牛羊角，或立西岳公禁山符，皆有验也。”（第287页）后来一些道教理论认为“术之秘者，唯符与气，药也”（《云笈七签》卷四五），就不能不说受了二葛道术思想的影响。比起这种观念上的影响，《抱朴子》所载的白虎七变术、分形术及禹步、禁咒等等资料，反而显得不那么重要了。

葛玄、葛洪的另一个重大贡献，是道经的传习、搜集和传播。

现在《道藏》三洞四辅的分类是陆修静之后逐步形成的。根据陈国符先生《道藏源流考》，三洞中的洞神、洞玄部最初的经书，四辅中的太清部最初的经书，其授受都曾经过葛玄、葛洪这一支道脉。

洞玄经原系从《灵宝经》增衍而成。我们在前面说过古《灵宝经》自葛玄始，一直在其门徒、子孙中世代相传。此经从葛玄算起五传至葛巢甫，方另造出新《灵宝经》，即《度人经》（此经现名《灵宝无量上品度人妙经》，有六十一卷之多，初出时可能只有现在的第一卷，后面各卷是逐步增演而成的）。新《灵宝经》虽出“造构”，但与《古灵宝》仍系一脉相承，也可以说，它在古灵宝的基础上方蔚为大观。从传承关系和思想渊源说，洞玄经与葛玄、葛洪一系道脉都密不可分。

最初的洞神经为《三皇内文》，初出者为《小有三皇文》，帛和得者为最古，后郑隐得之以授葛洪（参看陈国符《道藏源流考》第71页）。另外，鲍靓所得，为《大有三皇文》，也传给葛洪。此事孟安排述洞神一系经书时曾提及，说：“晋时鲍靓学道于嵩高，以惠帝永康年中于刘君石宝清斋思道，忽有三皇文刊成字，仍依经以四百尺绢告玄而受。后亦授葛法（洪）子孙。按《三皇经序》鲍君

所得石室之文与世不同，洪或兼受也。”后人在三皇文基础上增益繁衍，编成洞神经。

除三洞之外，四辅中的《太清经》述金丹服食之道，《道教义枢》单述其为张道陵所得。其实，这类经以二葛的传承最为重要，此已如上述，不再重复。

总而言之，经过葛玄、葛洪之手的道书，三洞有其二，四辅有其一。同时，在《抱朴子内篇·遐览篇》中著录书、符十分浩富。在汉末三国的离乱之后，有那么多道书、道符的搜集、著录，是十分不容易的，对道教文化的保留、传播意义也是极为深远的。可见二葛在道教经典传承历史上是关键的一环之一。

葛玄、葛洪在道教神仙体系的论证、整理和完善中也有重大作用。

葛玄没有专门论述神仙谱系的著作传世，但其《道德经序》一文却是阐发神仙思想的重要作品。此文曰：“老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地始终，不可称载。终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也，与大道而沦化，为天地而立根，布炁于十方，抱道德之至淳，浩浩荡荡，不可名也。焕乎其有文章，巍巍乎其有成功，渊乎其不可量，堂堂乎为神明之宗。三光侍以郎照，天地禀以得生，乾坤运以吐精。高而无民，贵而无位，覆载无穷，阐教八方诸天。普弘大道，开辟以前；复下为国师，代代不休，人莫能知之；匠成万物，不言我为，玄之德也。故众圣所共尊。道尊德贵，夫莫之命而常自然，惟老氏乎！”（《全三国文》卷七五）这种观点充分表达了道教教主的永恒与崇高、对道的信仰与对道教教主信仰的统一，而且初步建立起一个以老子即道为始原的宇宙图式。

在老子是否“体自然而然”即天生神异的问题上，开始葛洪

与乃祖观点不同，突出表现在《抱朴子内篇》的一些论述和《神仙传》中，但在晚年则又在对元始天王的描述上，差不多回复到葛玄的立场。

与乃祖相比，葛洪更强调神仙可学、必学。在《抱朴子内篇》中他反复强调这一点，他又有《汉武帝内传》、《神仙传》等著作，都是为“证实”自己观点而作。葛洪《神仙传》自序说：“予著《抱朴子内篇》，论神仙之事凡二十卷，弟子滕升问曰：‘先生云：仙化可得，不死可学。古之得仙者，岂有其人乎？’”《神仙传》即为对此问题作肯定回答而作。他批评刘向《列仙传》所述“殊甚简略，美事不举”，就是因刘向所录的神仙不仅事迹简略，而最主要的是不介绍这些神仙是如何修学而得的。所以《神仙传》与《抱朴子内篇》是相辅相成的，都是对迄至晋代的神仙方术的总结，只是《内篇》重在理论与实践经验、方法，《神仙传》偏重事迹罢了。

在《神仙传》中出现的老子，不再是葛玄笔下的“体自然而然”，“在太无之先”的神王，而只是“恬淡无欲，专以长生为务者”。他承认老子“禀气与常人不同，应为道主，故能为天神所济，众仙所从。是以所出度世之法：九丹八石、金醴金液、次存玄素、守一、思神历藏、行气炼形、消灾辟恶、治鬼养性、绝谷变化、厌胜教戒、役使鬼魅之法，凡九百三十卷，符书七十卷。皆《老子本起·中篇》所记者也。自有目录。”但老子本人不是自然神灵，而是积学所得。这是他对老子形象的重要修改。

葛洪的这种观点在道教神仙思想中影响颇大。葛洪以后，道教中的神仙形象，三清为道化身，但除元始之外，太上道君、太上老君也都为元始后学，其余神仙更是或经累劫修行，或得奇方灵药才成正果，甚至连玉皇大帝这样的天尊也不例外。这些不能不说是由葛洪开风气之先的。

但是葛洪对老子形象的这种修改却露出了一个大矛盾，道教教主的永恒性、超人性被剥夺了，而且道与尊神的统一消失了，在道教尊神支配下的世界统一图景也不复存在。葛洪晚年也意识到了这一矛盾，于是有《枕中书》之作。

《道藏》中的《元始上真众仙记》又题《葛洪枕中书》。余嘉锡先生因其中提及许穆许玉斧等后于葛洪的人物，断定它非葛洪著（《四库提要辨证》卷十九），以后少有人提出反对意见。其实，此事还大有商榷余地。细看该书内容，实有《真书》、《真记》两部书，标题一作《记》、一作《书》，似乎为一书二题，其实都是二书合一。葛洪《枕中书》应是从开头至《真书》结束那部分，《元始上真众仙记》则是《真记》的书名。后者本为在前者基础上排比以元始为首的“众仙”座次的，与后来陶弘景的《真灵位业图》是同一类作品。因《记》为配《书》之作，也是扩《书》之作，故二书排在一起，后人不察，竟混而为一，乃至喧宾夺主，据《书》而作的《记》反被当作正标题，《书》名被当作副标题。余先生所说的情况在《记》不在书，足以判断《真记》决非葛洪著，却无法断定《书》非葛洪著。《枕中书》仍应看作葛洪所作，且是其补充《抱朴子内篇》《神仙传》等书的晚年重要作品。

《枕中书》借玄都太真王下降的名义写成，当然只是假托。葛洪在解释他写此书的原因时说：“洪历观天地之宝藏，上圣之宫第，至上之尊，神仙图记，犹未知极妙之根。”太真王下降，即告知此事。这说明他从事神仙谱系整理在逻辑上要求彻底和圆满，必须求得这个“极妙之根”。这一“根”汉人归之老子，却被他自己否定了。所以必须另辟蹊径。除了宗教神学本身的逻辑需要，可能也与佛教势力的渐次增强有关。《书》中言及：

“道隆上代，弊极三王。三王夏禹、殷汤、周武也。是以淳风既浇，《易》变而礼兴，礼为乱首也。周末阳弱而阴强，国多寡妇，西戎金兵起而异法兴焉。既而九州湮没，帝业荒芜。后来方有此事。道隆之代，其人混沌，异法之盛，人民猾伪也。”“西戎金兵起而异法兴”无疑是暗斥佛法渐在东土兴盛。佛教兴盛，必然引起佛道二教先后优劣诸问题的争论。将道教系于“极妙之根”也利于捍卫自己、抬高道教地位。

此《书》中描述说：“昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄。已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟渣情经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所根，天地之外辽属无端。玄玄太空，无音无声，元气浩浩，如水之形，下无山岳，上无列星，积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，展转无方，若无此气天地不生。天者如龙，旋回云中。复经四劫，二仪始分，相去三万六千里，崖石出血成水，水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉。”这样，元始天王本是天地开辟以前就存在的“天地之精”，他也就是人格化了的道，在宇宙演化中居于最古老的始初阶段。盘古开辟天地的传说，首见于三国吴徐整的《三五历记》，是汉代尚没有见诸文字的新说。元始天王首见于葛洪另一著作《汉武帝内传》，系西王母之师。《真书》将元始天王与盘古氏看作一神，显然将宇宙的开辟与道教尊神的出现统一起来。这是另一种形式的尊神与道的统一。

接着书中又叙述了太元圣母的化生，和元始与她通气结精而生东王公、西王母，东王公是为天皇，“天皇十三头，治三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父。又生九光玄女，号

曰太真西王母，是西汉夫人。天皇受号十三头，后生地皇，地皇十一头，地皇生人皇九头，各治三万六千岁。圣真出见，受道天文，无为建初，混成天任，于今所传《三皇天文》是此所宣，故能召请天上大圣及地下神灵，无所不制，故天真皇人三天真王驾九龙之舆是也。次得八帝，大庭氏、庖牺、神农、祝融、五龙氏等是其苗胤也，今治五岳。”这样一来《三皇文》所述天、地、人三皇及八帝便归入元始天王的血统之下，中国传说的古史系统并入了道教的神仙谱系，以道教最高神元始天王为首的宇宙演化与中国历史发展相统一的图景便初步建立起来了。在这点上，葛洪又回到了葛玄，只是不再将道系于老子，而系于元始罢了。

葛洪的这一理论创造，使得他对道教神仙理论更加精致、更加系统化了。对于道教发展史，影响是深远的。

汉以来，道教各派尊奉真神不一，各种道经托始于何神也不一致。《枕中书》第一次将不同的尊神在“极妙之根”元始天王的血统下排列起来，东王公、西王母、三皇、五帝一一按部就班。虽然后来的道教徒不一定都采纳其具体说法，但从此之后，反复有人出来给神仙排定“家谱”却是事实，吞没了《枕中书》的《元始上真众仙记》，正是沿着《枕中书》的思想进一步扩展而成的。以后陶弘景著《真灵位业图》内容与《记》不尽相同，但显然受到过《书》《记》的启示。南北朝后，北方道教继续保持以老子为道教教主的传统，而南方道教则渐集合在元始天尊的名义下，后世更由此而演变出三清尊神，道教的神仙体系才最后定型，这一切，葛洪是始作俑者。

各类经书后面站着不同的道派，经书的接受与道派的形成密切相关。同时各个道派也有自己崇拜的主要尊神。葛玄、葛

洪对经书的传授，及对神仙的观点，势必影响到后世道派的变化。除二葛自己的道派外，灵宝派的出现与葛玄、葛洪关系尤深。这派托始于葛玄自然不足凭信，但与葛玄的对古灵宝经的传授所作贡献则是相关的。

同时应当看到，葛巢甫造作《灵宝度人经》，与古灵宝经有异，但其中不少思想，在古灵宝经中已见其端倪，在葛玄、葛洪的著作中也可以寻到渊源。如葛玄认为：“夫五千文宣道德之源，大无不包，细无不入，天人自然经也。余先师有言：精进研之，则声参太极，高上遥唱；诸天欢乐，则携契玄人；静思期真，则众妙感会；内观形影，则神炁长存；体洽道德，则万神震伏；祸灭九阴，福生十方，安国宁家、孰能知乎！”（《全三国文》卷七十）灵宝派强调讽诵《度人经》的种种奇妙经德，诸如“诵之十过，诸天遥唱，万帝设礼，河海静默，山岳藏云，日月停景，璇玑不行，群魔未形，鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人”等等，也一似于此，只是描绘得更为灵奇罢了。但灵宝派将“自然之经”换成《度人经》，将道教总教主换成元始天尊，则又是继承了葛洪的观点。它是葛玄、葛洪观点的综合和发展。同时，这一派道法以诵经、斋醮行符篆为主，也不排斥金丹服食，道藏中有《太极左仙公说神符经》一卷，借葛玄之口阐述丹法（神符为丹名）应是灵宝道士所造。所以葛巢甫造构灵宝，已不受家学所囿，而为道教另辟一新气象，但也充分利用了世代传承的道术中合乎需要的部分。

总之，以上所论，可以清楚地看到葛玄葛洪在道教史上的重大影响。他们的道派既有着独特的面貌，又是传承了一个半世纪的重要派别，是从汉代至南北朝道教史上的承前启后的环节。

东晋南北朝道教

王 卡

东晋南北朝是中国道教发展史上重要的转折阶段。在这一时期，由于门阀士族统治者的改造，以及道教自身教义教理、方术仪式和科戒制度等方面的变化发展，使道教从早期原始幼稚的民间宗教逐渐演变为比较成熟的官方正统宗教。这一变化，为后来隋唐、北宋时期道教的兴盛奠定了基础。

一、东晋南北朝道教发展的 社会和思想背景

东晋南北朝是中国封建社会分裂动荡，战乱频繁的时代。自西晋八王之乱以来，中国北方长期处于少数民族政权的统治之下。“五胡十六国”的割据混战和种族仇杀，使北方经济、文化惨遭破坏。及至北魏统一中原，孝文帝推行汉化改革，北方社会稍安，经济和文化有所发展。但北魏内部阶级矛盾和民族矛盾仍然非常尖锐，终因六镇人民大起义的冲击而东西分裂。东魏北齐与西魏北周对峙交争的结果，以北周灭齐而使北方再次统一。其后隋朝取代北周，消灭南陈，才最终结束了将近三个世纪的分裂战乱。

与十六国北朝对峙的东晋南朝，承袭魏晋以来腐朽的门阀统治。豪门贵族垄断政权，奢侈淫逸，奴役压榨庄园依附的农民。统治集团内皇室与门阀士族之间、中央政府与地方藩镇之间、寒门地主与士族地主之间，以及士族中不同地方和家族势力之间的矛盾错综复杂，冲突不断，政权更迭频繁，整个社会依然动荡不安。外有异族统治者南下侵扰，胡马窥江，鸣笛常响，内有人民的反抗和统治集团的内哄火拼，操戈相向，最后终于为北朝所灭。“玉树歌残王气终”，腐朽的六朝门阀被新兴的关陇地主集团取代。

东晋南北朝的社会动荡，为宗教的发展传播提供了适宜的土壤，广大的普通民众需要宗教来抚慰战乱中饱受创伤的身心，表达祈福禳灾，渴求太平的愿望。统治阶级由于社会动荡和激烈的内哄杀夺，也常常感到前途渺茫，朝不保夕，恐惧哀伤的情绪象乌云一样笼罩在他们心上。帝王贵族精神上的苦闷空虚，使他们需要在宗教中寻求精神的寄托和人生的慰藉，这是东晋以后佛教与道教在中国社会，特别是上层社会中广泛传播的深刻根源。

社会思潮的发展变化也对宗教的传播有重要影响。魏晋以来，统治阶层人士中普遍存在着生命短促，繁华无常，欢乐少有，悲苦良多的沉重感叹。对生死别离的忧患，对常保快乐生活的梦想，对精神自由超越的追求，是当时士族文人们普遍关怀的问题。这种现象反映了某种内在人格的觉醒，是在旧的传统思想体系和价值观念，即烦琐的两汉经学所宣扬的纲常名教和天命神学信仰被怀疑、否定的前提下，士族文人对自我生命价值的觉醒和追求，以及对人生命运乃至宇宙本质的重新思索和探求。风靡一时的魏晋玄学思潮就是在这一背景下出现的。魏

晋玄学最初以老庄虚无自然之说为本，以解释名教与自然的关系为主要论题，企图为门阀名士们放任自然，逃避礼教拘束，纵情享乐或追求精神的自由超越寻找合理的依据。东晋以后，这股思潮转向与宗教结合。佛教僧侣试图以宣扬“诸法悉空”的《般若经》义迎合玄学思潮，满足士族文人的需要。清淡名士也对佛教发生兴趣，借般若学说发挥老庄哲学，充作玄谈的助资，融合佛玄的般若学思潮遂盛行于门阀士族之中。进入南朝，佛教在帝王贵族的提倡下，得到更为广泛的传播。寺院、僧尼激增，大批佛典被译出，佛学理论的研究著述也空前发展。至梁武帝舍身事佛，南朝佛教的发展达到鼎盛。在北方，佛教由于少数民族统治者的支持，也非常兴盛。名僧辈出，译事发达，寺塔石窟宏伟壮观，僧尼多至数百万。南北朝佛教的兴盛，在教义和制度仪式等多方面给予道教以巨大的影响，同时也因此而导致佛道二教之间的激烈冲突。

道教在东晋南北朝也得到广泛的传播。魏晋士族关于生命无常，人生易老的忧伤感叹，表面看来似乎是如此颓废和悲观消极，但其反面深藏着的恰恰是对人生、命运和现实生活的强烈欲求和深深留恋。帝王贵族、文人士大夫们平时享尽荣华富贵，才会生出长生不死，永保富贵的玄思梦想；或者虽脱离仕途，家道中落，但素有的文化教养使之能对宇宙和人生的道理有清醒的认识，想到世事变幻无常，人生不免一死，精神上便感到无限的空虚恐慌，内心生出一阵阵悲凉。这种因感到人生短促而产生的精神危机，是不可能全从否定现世人生的佛教得到解脱的。而道教的神仙信仰和成仙方术，似乎能为留恋人生和企求将生命延之永远的人们提供某种出路。这正是东晋以后道教能在部分上层贵族中传播的思想根源。东晋以前，汉末魏

晋时期的五斗米道基本上还是一种民间宗教，上流社会中信奉的人不多。而东晋以后，不但下层人民信奉五斗米道的更多了，统治阶级中的道教信徒也大大增加。陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文首先指出：东晋南北朝的许多门阀士族都是信奉五斗米道的世家。据初步统计，当时北方大士族如清河崔氏、范阳卢氏、冯翊寇氏、京兆韦氏、太原王氏、天水尹氏，南方侨姓士族琅琊王氏、高平郗氏、泰山羊氏、殷川庾氏、陈郡殷氏、阳夏谢氏、谯国桓氏、汝南周氏，次等士族琅琊孙氏，吴姓士族丹阳葛氏、许氏、陶氏、吴姓沈氏、晋陵华氏、会稽孔氏、钱唐杜氏、吴郡陆氏、张氏、孙氏（孙吴后裔）等等，这些家族中都有人信奉道教。封建帝王中也出现了奉道的。东晋哀帝、简文帝，刘宋文帝、明帝皆信道或优礼道士。梁武帝早年也信道教，“先受道法，及即位，犹自上章。朝士受道者众，三吴及边海之际信之愈甚。陈武世居吴兴，故亦信焉。”^① 北朝自魏太武帝宣布崇奉道法，接受道教符箓后，“道业大行，每帝即位，必受符箓以为故事。”“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”^② 到南北朝末，道教已发展成为与儒释鼎立的官方正统宗教。

大批统治阶级人物涌入道教，他们最感兴趣的是道教修炼成仙的长生方术。采药于名山，思神于密室，怡神养性，炼丹服食，逍遥避世，羽化登天，这正是门阀士族所向往的生活方式和人生理想。而对早期五斗米道家长式的祭酒统民制度，来自民间的符水治病，召神劾鬼，鼓舞祷祀等巫术仪式则不满意，

①《隋书·经籍志》。

②《隋书·经籍志》。

尤其不能容忍下层民众利用道教聚众造反的行动。因此当道教大举传播到上层后，自身的性质也必须发生变化，蜕去“鬼道”的旧壳，充实仙道的内容，才能更适合统治阶级的利益，对付来自佛教的竞争。东晋初，出身江南士族的道教学者葛洪在《抱朴子内篇》一书中，全面总结自战国秦汉以来的神仙信仰及各种方术，从理论上论证修道成仙的可能性，严厉抨击各种民间道派的活动，提出以服饵金丹大药为主，兼行其它养生方术的修仙途径，为以仙道为主旨的官方道教的进一步发展奠定了理论基础。以后，从东晋中叶至南北朝，在中国南方和北方都出现了士族道教徒改造旧道教的活动。道教的发展因此进入新的阶段。其教义、方术及科戒仪式都发了重大的变化。

二、道教新经典的制作与传播

道教新经典的制作与传播，是东晋南北朝道教变革的开端。东晋以前的道书，据葛洪《抱朴子·遐览篇》著录，已有道经符图 257 种，1179 卷。但这些道书大多已亡佚了。现存六朝道书，多数是东晋中叶以后新作的。其中对后世道教发展影响最大的，主要有《三皇经》、《灵宝经》和《上清经》这三组经典。此即道教所谓的“三洞真经”。有趣的是，这三组道经的制作与传播，都与江东世家大族，特别是同居丹阳郡句容县的奉道世家葛氏、许氏家族有密切关系。它表明东晋南北朝道教的改造确实是由士族道教徒首先发起的。

1. 《三皇经》与《灵宝经》的问世及其内容

《三皇经》是以《三皇文》、《五岳真形图》为主的一组道经。葛洪《抱朴子内篇》和《神仙传》已多次提到《三皇经》。据称：

“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》，以劾召百神”。又称：三国时帛和入西城山师事仙人王君，于石室中精思，视壁三年，乃见古人所刻《太清中经神丹方》及《三皇天文大字》、《五岳真形图》。^①可见《三皇经》的问世大概与魏晋之际的帛家道有关。此经由方士左慈传葛玄，玄传弟子郑隐，郑又传葛洪。

帛和所传《三皇经》，后世称作《小有三皇文》。东晋时又有所谓《大有三皇文》传世。该经据称乃上古三皇、八帝治世时上天所授，号曰《三坟》、《八索》。至晋武帝元康二年（292年），晋陵鲍靓（葛洪妻父）入嵩山石室清斋，忽见古《三皇文》，皆刻石为字，乃自盟而受。后传葛洪，洪又传子孙。鲍靓所得《大有三皇文》据说与帛和《小有三皇文》有不同。南朝陆修静得此经，传与弟子孙游岳，孙传弟子陶弘景。陶弘景推步本经，分别仪式，合十四卷。^②是为《洞神三皇经》。

《三皇经》的传授与葛洪家族关系密切，因此葛洪对之非常重视，认为它是仅次于金丹经的重要道书。据《抱朴子·遐览篇》引述，《三皇文》、《五岳真形图》是魏晋方士召神劾鬼，治病消灾，辟除虎狼水妖侵害，或为人堪舆下葬，卜问休咎的符箓图书。《三皇文》在唐代曾遭官方禁止，已经亡佚。不过现《道藏》伤字号所收《洞神八帝妙精经》中，尚保存其部分道法。从中可知，所谓“三皇天文”，实即92枚篆书符箓。这些符文分别代表某些天地神祇、仙官兵将、五岳四渎神君和魂魄精灵

① 参见《抱朴子·地真篇》、《遐览篇》及《神仙传·帛和传》。

② 参见《云笈七签》卷4《三皇经说》、《洞神八帝妙精经》载葛洪《抱朴密言》、唐孟安排《道教义枢》卷二及《云笈七签》卷六。

的姓字隐讳。修道者若能依法书符佩带或吞服，即可召来天地神灵，辟除邪精。所谓帛和的《小有三皇文》与鲍靓《大有三皇文》，其符文皆相同，仅具体施用方法有所区别。至于《五岳真形图》，则是一类似印章的图版，按五岳山溪盘转曲折，周旋委蛇之形状绘制。据说“诸仙佩之，皆如传章。道士执之，经行山川，百神群灵尊奉亲迎。”^①另据一些道书引述，《三皇经》中还有斋戒沐浴、思神守一、歌颂神章和服食草木药丸等长生成仙之术。

《灵宝经》也是晋代葛洪家族传播制作的一组道经。早在东汉袁康《越绝书》中，已载大禹治洪水，遇神人授《灵宝五符》，以制伏蛟龙水豹的故事。据称大禹后将此书藏于洞庭包山（今太湖洞庭山）之穴。至吴王阖闾时，有龙威丈人得符献之，吴王以示群臣，皆莫能识，乃令使者赍符以问孔子。葛洪《抱朴子·辩问篇》有类似的故事，大概在葛洪之前《灵宝五符经》已问世。

到了东晋末年，葛洪族孙葛巢甫遂引伸附会，造作了更多以“灵宝”标名的道经，并编造了从葛玄以来《灵宝经》的传承经过，据称汉末己卯年（199年），太极真人徐来勒等神仙于会稽上虞山以《灵宝经》降授葛玄。葛玄又于吴赤乌年间（238—244年）在天台山传弟子郑隐及其兄葛奚。奚传子葛悌，悌传子葛洪。葛洪又于马迹山从其师郑隐盟受。后葛洪以东晋建元二年（344年）于罗浮山传其侄葛望、葛世等。至晋安帝隆安末（401年），葛巢甫又传与道士任延庆、徐灵期等，“世世录传，支

^① 参见《汉武帝内传》、《洞玄灵宝五岳古本真形图》。

流分散，孳孕非一。”^① 这一传经系统并不可靠。陶弘景《真诰》卷二〇云：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”，可证多数《灵宝经》乃晋末葛巢甫所造。

《灵宝经》问世后很快便“风教大行”，孳乳甚多。南朝陆修静得《灵宝五符》，敷述施行，传弟子孙游岳，孙传陶弘景。陆修静又撰《灵宝经目》，并对经文“更加增修，立成仪轨。于是灵宝之教大行于世。”^② 在陆修静时，《灵宝经》大约有五十余卷。是即《洞玄灵宝经》。

《灵宝经》道法，因问世年代先后而有所不同。前期以《灵宝五符经》、《灵宝赤书真文》等书为代表，后期以《灵宝度人经》最重要。

《灵宝五符序》（即《五符经》）三卷，收入《道藏》水字号，系魏晋方士养生求仙方术书。上卷主要为存神服气之术，中卷为服食草木药方，下卷为佩带或吞服符篆以辟邪禳灾、尸解成仙之法。其中许多方术已见于《抱朴子内篇》。此经受汉代纬书宇宙五行模式影响，以五帝、五神、五色、五星等依四时五行运转次序配置于五方，构成五方帝君的神灵信仰体系。《五符经》卷上有《灵宝五帝官将号》：

东方灵威仰，号曰苍帝，其神甲乙，服色尚青，驾苍龙，建青旗，气为木，星为岁，从群神九十万人，上和春气，下生万物。

① 参见《云笈七签》卷三《灵宝略纪》、《洞玄灵宝玉京山步虚经》、敦煌遗书 p2452《灵宝威仪经诀》、《道教义枢》卷二及《云笈七签》卷六。

② 参见《云笈七签》卷四载陆修静《灵宝经目序》、唐闻丘方远《洞玄灵宝大纲钞》。

南方赤飘弩，号曰赤帝，其神丙丁，服色尚赤，驾青龙，建青旗，气为火，星为荧惑，从群神三十万人，上和夏气，下长万物。

中央含枢纽，号曰黄帝，其神戊己，服色尚黄，驾黄龙，建黄旗，气为土，星为镇。从群神十二万人，下和土气，上戴九天。

西方曜魄宝，号曰白帝，其神庚辛，服色尚白，驾白龙，建素旗，气为金，星为太白，从群神七十万人，上和秋气，下收万物。

北方隐候局，号曰黑帝，其神壬癸，服色尚玄，驾黑龙，建皂旗，气为水，星为辰，从群神五十万人，上和冬气，下藏万物。

上列五方帝君名号、服色等项，在《诗含神雾》、《尚书帝命验》、《河图》等汉代纬书中已有。《五符经》承袭并据之解说道教方术。如经文中有《太清五始法》、《仙人挹服五方诸天气经》、言思神服气之术；《九天灵书三天真宝》，言施用“五方灵宝符命”等天文符篆以辟邪消灾，度劫成仙之术，皆依照五行图式来安排行道程序和方法。

《五符经》的道法，在《元始五老赤书玉篇真文天书经》、《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》等灵宝系经典中又有所发展。《五老赤书真文》是灵宝诸经中最重要的经文，《赤书玉诀》则是对《赤书真文》的解说和施用方法。所谓“赤书真文”指五老（即五方帝君）掌录的五篇“天文”，即：《东方安宝华林青灵始老九炁青天赤书玉篇真文》（篆文120字）；《南方梵宝昌阳丹灵真老三炁丹天赤书玉篇真文》（篆文152字）；《中央玉宝元灵元老一十二炁黄天赤书玉篇真文》（篆文144字）；《西方七宝

金门皓灵皇老七炁白天赤书玉篇真文》(篆文 136 字);《北方洞阴朔丹郁绝五灵玄老五炁玄天赤书玉篇真文》(篆文 136 字)。除上列五篇篆字“赤书真文”外,五老还各有“五帝真符”一枚,“五老符命”一枚(均为大符)。这些所谓的“真文”、“真符”实为五篇道教的符咒文字,据说按一定方法书写吞服,或佩带胸前肘后,或安放五方,设坛祭祀,可以有如下功用:(1)召致上天五帝诸真仙炁,使修道者记名仙籍,得成神仙;(2)主召上天五方星宿星官,明度数,正天分,使星宿运行正常,禳除天灾;(3)召摄魔鬼,制伏鬼炁精灵;(4)召摄五海蛟龙水精,防止水灾。由此可见,作为《灵宝》诸经之首的《赤书真文》,实际与《三皇文》、《五符经》类似,都属于早期道士常用的巫术,即以符篆神咒召神弄鬼,度灾求仙之术。《灵宝经》中还有类似的道法。如《太上无极大道自然真一五称符经》,是使用“五称符”(五枚大符)召神役鬼;《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》,是用“五方安灵镇神天文”(五组符篆)为死人安尸镇灵,保魂录神;《太上诸天灵书度命妙经》,是念诵“诸天灵书度命章”(五首颂诗),可以召神侍卫,安神和魂,度命长存。如此等等。总之,按照五行模式来构造道教方术,是上述诸《灵宝经》的共同特征。

《灵宝经》中还有一组较晚出的经书,如《灵宝无量度人上品妙经》、《智慧本愿大戒上品经》、《智慧定志通微妙经》、《九幽玉匮明真科经》、《太极左仙公请问经》等等。这些经书受大乘佛教影响,随处可见关于三世轮转,因缘业报,劝人修功德,造福田,奉戒律,损身济人等说教。道教教义因而发生重大变化,从重视个人仙术修炼和符篆巫术转向重视斋功科教和劝善度人的宗教活动。从而形成道教中灵宝一派。这一派的形成与

南朝陆修静有密切关系（下文还将论述）。

2. 《上清经》的问世传布及其道法

《上清经》是东晋后期出现的另一组重要道经。道教传说，西汉时西王母、上元夫人已将《上清经》中某些篇卷授与汉武帝和方士茅盈。^①又传说西汉方士王褒隐居阳洛山，感南极夫人和西城王君降授《上清大洞真经》等道书三十一卷。至西晋武帝时，王褒又于汲郡修武县将此三十一卷经书降授弟子南岳魏夫人（西晋司徒魏舒之女、天师道祭酒魏华存）。当时又有上真景林夫人授魏夫人《黄庭内景经》，正一真人天师张道陵授治精治鬼之法。^②

上述传经故事并不可信。实际上，除《黄庭经》出于魏晋之际外，其它《上清经》的问世和传播都在东晋中叶以后，陶弘景《真诰》卷二〇称：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年（364年）太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某（杨羲），使作隶字写出，以传护军长史句容许某（按即许谧），并第三息上计掾某某（按即许谧第三子许翔）。二许又更起写，修行得道。

按护军长史许谧系东晋著名道士许迈之弟，二人均师承葛洪妻父鲍靓。许家为句容大士族，与同县葛洪家族世代通婚，同是晋代著名天师道世家。与许家通婚的还有丹阳陶氏（陶弘景祖

① 参见《汉武帝内传》，《云笈七签》卷一〇四《太元真人东岳上卿司命真君传》，《茅山志》卷五《三神记》、卷二〇《九锡真人三茅君碑》。

② 参见《云笈七签》卷四《上清经述》、卷一〇六《清虚真人王君传》；《御览》卷六七八并《太平广记》卷五八引《南岳魏夫人传》。

上)、晋陵华氏(华侨),都是信道世家。许迈的好友王羲之家族,也是晋代著名天师道世家。这些家族通过婚姻和仕宦社交关系,在东晋京师附近结成一个士族奉道集团。杨羲本似是吴人,自幼奉道,曾从魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》。后杨来居句容,结交许氏,被荐举为琅琊王司徒公府舍人。当时东晋朝廷奉道之风甚盛,晋哀帝及执政者司徒琅琊王司马昱(后继位为简文帝)均信道,对道教发展有利。杨羲遂抓住时机,托称魏夫人等众仙真降临,授他《上清经》三十一卷及诸真传记。杨先以隶字写出,以经师身分传许谧、许翔父子,二许又另行抄写,依照修行。这就是《上清经》出世的背景和经过。

《上清经》问世后,先在句容许家诸亲通间稍稍流布,至晋宋之际开始在江东广泛传播。许多奉道士族,如钱唐杜道鞠、山阴孔默、何道敬、吴郡顾欢、朱僧标、楼惠民、陆修静等都曾先后传抄或搜集整理经典。传抄过程中又不断有人伪造增益。至齐梁陶弘景在茅山搜集整理《上清经》,编写《真诰》时,经文已增衍至一百数十卷。“京师及江东数郡略无人不有,但江外尚未多耳。”^①

《上清经》是继葛洪《抱朴子内篇》之后道教神仙方术的又一次汇辑。《上清经》中,诸如金丹服食、导引行炁、佩符投简、遁甲隐景、踏罡步斗、高奔日月、餐吸云霞、歌颂礼赞、召神伏魔、禁制虎豹水怪等等道术应有尽有,而最重视的是思神守一,诵经念咒之术。在上清家看来,天地之间,人体之内,到处都有神灵居住的宫室殿阁、琼楼玉宇。诸神或飞行上界,掌握生死簿录,按时司察人间善恶,或镇守人体各部位关节,开

①《真诰》卷二〇。

生门，塞死户，调气生津，固精安神。学道者若能知道这些神灵的名号、形象、服色、居处、职司、僚属等等，坚持在心中思神念真，与诸真精神交感，配以诵经、念咒、服气、叩齿、咽液等方术，便能感降外神降临，入镇体内；或保固体内真神镇身，安魂和神，内保脏腑，外却邪灾，长生延年。其上者甚至可以招致仙官前来接引，飞升上清，削除死录，著名仙籍，成仙成神。

《上清经》的内视存思术是对古代神仙家方术的继承发展。关于人体面首及五脏中有神的观念和内视思神术，至迟汉代已有。纬书《龙鱼河图》载人面五官神名，谓“夜卧三呼之，有患亦便呼之九过，恶神自却。”又载五岳四海神名，谓“呼之令人不病，”“恒存之，却百邪”，“请之呼之，却鬼气。”^①《太平经》甲部卷三《盛身却灾法》、乙部卷二二《以乐却灾法》、卷三三《悬象还神法》、戊部卷七二《斋戒思神救死诀》，均载有存思人体五藏及头腹四肢之神以却病延年之法。^②但东汉五斗米道对守一思神术表示反对，斥之为“伪伎”。^③到了魏晋时期，五斗米道才开始重视思神术，《黄庭经》的问世即是一个重要标志。按魏晋时道教传播的《黄庭经》有两种。其一为《黄庭外景经》，系五斗米道所传。曹魏末年张鲁后裔发布的《大道家令戒》已提到：“《妙真》自吾所作，《黄庭》三灵七言，皆训谕本经，为《道德》之光华。”东晋五斗米道徒王羲之曾写《黄庭外景经》换鹅。另一种即《黄庭经内景经》，系西晋魏夫人所传。

① 参见安居香山《纬书の集成》第六册。

② 参见王明《太平经合校》页13、21、27、292、722。

③ 参见《老子想尔注》第14章、16章、19章。

上清派所奉持的《黄庭经》即《内景经》。

《黄庭内景经》之要旨，是将人体分为上中下三部。上部脑室有泥丸宫（两眉间却入三寸处，称上丹田）等九宫，内有雄一、雌一等神居住；中部胸腹内五脏一腑（心肝肺肾脾胆）部位亦各有神居之，以心神所居之绛宫为中丹田；下部肠胃等消化排泄及生殖器官亦各有神，其中脐下三寸（一说二寸四分）处的气海或精门（亦称关元或命门）为下丹田，是男子藏精、女子藏胎之处，也是修炼时积精累气之要穴。除上中下三部神外，人首五官及四肢关节也都有神。《黄庭经》认为人身中有如此多的真神，修道者若能恒诵经书，守一存真，默念神名，便能六腑安和，五脏生华，长生延年。经文第7、8章云：

至道不烦决存真，泥丸百节皆有神。

发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，

眼神明上字英玄，鼻神玉垄字灵坚，

耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，

齿神崑峰字罗千，一面之神宗泥丸。

泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中，

同服紫夜飞罗裳，但思一部寿无穷。

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，

肝神龙烟字含明，鬋郁导烟主浊清；

肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，

胆神龙跃字威明，六腑五脏神体精，

皆在心内运天经，昼夜存之自长存。

以上两章被认为是《黄庭经》之精要，恒诵诗中神名，即可成仙。据说方士山世远“暮卧先读《黄庭内景经》一过乃眠，使

人魂魄自制炼，恒行此二十一年亦仙矣。”^① 上清派的创始人许谧、许翊父子都曾抄写诵读《黄庭经》。

东晋上清系经典秘诀对《黄庭经》道法又有所发展。《太上素灵洞玄大有妙经》、《太微帝君二十四神回元经》、《上清九丹上化胎精中记经》《上清九真中经》以及《真诰》、《登真隐诀》等书中都对思神方术有更详尽的论述。

《上清大洞真经三十九章》是上清派更加重视的根本经典，列于上清诸经之首。按《黄庭经》的存思术，所思之神还只是人体内诸神。上清派认为修诵《黄庭》虽能调和五脏，炼制魂魄，使人度世长生，但还不能使人七祖升化，飞腾上清，因此还需存思身外的上界诸神。《上清经》中构造了无数天上地下的尊神仙官，其中有以“高上虚皇君”为首的上清天三十九位帝皇道君。《大洞真经三十九章》，据说即隐含有三十九位上帝皇神的名讳和符咒，修道者若诵经思神，佩符念咒，便可招上皇真气祥烟从泥丸宫入布全身，镇神固精，解胞胎死结，开生门，塞死户，使自身与神合一，性命长存，“七祖同欢，俱升上清。”可见《大洞真经》实为《黄庭》思神术的进一步发展。

总之，《大洞真经》等上清经典的问世，使道教修炼方术更加丰富。按魏晋神仙方术，主要有服食草药、炼服金丹、符箓厌胜、行气导引、房中固精、思神守一等几大类。东晋初葛洪《抱朴子内篇》总结神仙方术，虽然对各种道术均兼收并蓄，但以服饵金丹大药（外丹）为仙道之至极。上清派则与之不同，以诵读《大洞真经》，存神守一为至道。《真诰》卷五称：

《大洞真经》，读之万过便仙，此仙道之至经也。……

^①《真诰》卷九。

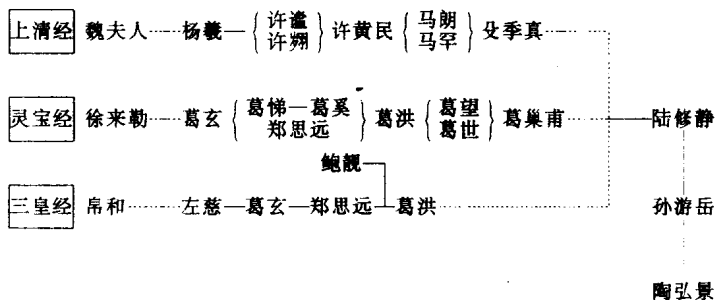
食草木之药，不知房中之法及行炁导引，服药无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，亦不须草药之益也。若但知行房中、导引、行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金为神丹，不须其它术也，立便仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也。

可见上清派虽也重视金丹，但以存神守一为仙道至极。唐宋时期，存思术进一步发展，与房中、行气等方术结合，并吸收外丹术的理论，遂形成道教中内丹一派。

东晋问世的《三皇》、《灵宝》、《上清》等经典，在南朝经陆修静、陶弘景等人搜集和分类整理，形成洞神、洞玄、洞真三部经典，对后来道教的发展影响甚大。南北朝、隋唐时期，“三洞真经”代表官方道教最高的教义理论和修炼方术。

附表：

魏晋南北朝道经传授表



三、南北朝著名道士及道派

东晋后期道教新经典的制作传播和大批上层士族人物信奉道教，标志着早期民间道教开始向士族神仙道教演变。进入南北朝后，门阀士族道教徒对早期道教（主要是三张五斗米道教团）的改造达到高潮，涌现出一些杰出的道教代表人物和新的道派组织。他们的活动推动了道教向成熟的官方宗教演变发展的进程。南北朝著名道士和新道派主要有：

1. 寇谦之与北魏新天师道

寇谦之（365—448年），字辅真，冯翊万年（今陕西大荔）人。北魏初著名道士。出身北方门阀士族家庭，自称东汉大姓寇恂第十三世孙。父脩之，前秦苻坚时东莱太守；兄寇赞，北魏初任南雍州刺史。谦之早好仙道，有绝俗之心；少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。十八岁时随“仙人”成公兴游华山，采药服食，后至嵩山石室中隐修七年，成公兴得道尸解。寇继续“守志嵩岳，精专不懈。”^①

寇谦之是南北朝最早对三张五斗米道进行改造的士族道教徒。据《魏书·释老志》载：北魏神瑞二年（后秦弘始十七年，415年），他托称太上老君降临嵩山，授以天师之位及《云中音诵新科之诫》二十卷，命他“宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。”现《道藏》力字号所收《老君音诵诫经》，即寇谦之假托老君降授的《云中音诵新科之诫》（仅残存一卷）。经文中猛烈抨击五斗米道旧道法，认为五斗米

^①《魏书·释老志》。

道在三张之后组织混乱，祭酒道官私传教职，招收不良弟子，违科犯戒，任意逼取道民金银财帛，多设厨会，滥上章表。又妄传张陵房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。尤其令寇谦之不能容忍的是某些下层道民利用道教，假借李弘（老君化名）之名组织叛乱，“称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。”针对这些弊病，寇谦之宣布将三张旧道法，特别是祭酒世袭制、租米钱税制及男女合气之术“尽皆断禁，一从吾《乐音诵诫》新法”。寇的新道法“专以礼度为首，而加之以服食闭练”。即以奉守道戒，斋祀礼拜神灵，积功除罪等宗教活动为主，辅之以服食仙药，辟谷养生等方术修炼，如此才能感通天神仙官下降接引，飞升成仙。所以他说：“长生至道，仙圣相传，口诀授要不载于文籍，自非斋功念定通神，何能招致乘风驾龙，仙官临顾，接而升腾？……诸欲修学长生之人，好共寻诸《诵诫》，建功香火，斋练功成，感彻之后，长生可克。”^①

经寇谦之改造后的新天师道，符合统治阶级的利益。寇谦之企图以之“佐国扶命”，为封建国家服务。北魏泰常八年（423年），雄才大略的魏太武帝即位于平城（今山西大同），欲图扫灭群雄，入主中原。隐居嵩山多年的寇谦之看准时机，立即行动起来。当年十月，他再次托称老君玄孙李谱文降临，授予他《录图真经》六十卷，命他奉持《真经》，“辅佐北方泰平真君。”次年，寇携带《录图真经》前往魏都平城进献。经司徒崔浩上疏推荐，得到太武帝信任。《魏书·释老志》称：

世祖（太武帝）闻之欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣

①《老君音诵诫经》。

布天下，道业大行。……及嵩高道士四十余人至，遂起天师道场于京城东南。重坛五层，遵其新经之制，给道士百二十人夜食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。

新天师道得到北魏官方承认和支持，大为兴盛。寇谦之本人也实现了“为帝王师”的宿愿，积极为太武帝统一中原的战争出谋划策。439年，北魏完成统一大业，太武帝对道教益发崇信。440年，寇谦之为太武帝祈福于中岳，托称“太上冥授帝以太平真君之号”，是岁北魏改元太平真君。^①442年，太武帝又听从寇谦之奏议，亲至道坛接受天师道符篆，成为道教信徒。太武帝还为寇建造静轮天宫，“必令其高不闻鸡鸣狗吠之声，欲上与天神交接，功役万计，经年不成。”^②

道教的兴盛和崔浩、寇谦之得宠，引起佛教僧侣及部分信佛的鲜卑贵族的嫉恨，导致太平真君六年（445年）太武帝灭佛事件的发生。真君九年（448年），寇谦之去世。不久崔浩因受到鲜卑贵族一致攻击，于450年被太武帝借故处死。太武帝本人也于452年被弑身亡。此后北魏佛教复兴，天师道势力则不如崔、寇和太武在世时那样兴盛，但仍维持官方宗教地位，北魏诸帝即位皆依例受道教符篆。太和十五年（491年），孝文帝下诏将天师道坛移置平城东南，名为崇虚寺，给户五十以供斋祀之用。495年孝文帝迁都洛阳，534年东魏孝静帝迁都邺城，皆按例于南郊立道坛，以正月七日、七月七日、十月十五日，坛主、道士、哥人一百六十人行拜祠之礼。但诸道士罕能精至，又无方术可言。548年，齐文襄王高澄准备篡魏自立，罢除已存在

①《历世真仙体道通鉴》卷二九《寇谦之传》。

②《魏书·释老志》。

百余年的天师道坛。北齐天保六年（555年），因道教与佛教论战失败，文宣帝下诏废道，令道士皆剃发为僧。至此，寇谦之创立的新天师道团大概便散亡了。南北朝以后，不再有寇氏道派的活动见于文献记载。

2. 陆修静与灵宝派

陆修静（406—477年），字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴）人。南朝刘宋著名道士。出身江南士族家庭，东吴丞相陆凯后裔。少宗儒学，旁究象纬，早涉婚宦。后以经术占候不能致长生，乃弃儒学道，遗弃妻子，脱落营务，专精道法，不舍寤寐。初隐于云梦山，又云游各地名山，寻访仙踪。遇异人授以秘诀（一说感神授灵诀），乃云棲荆岫，却粒修行。元嘉末年因市药至京师，宋文帝闻而召之入内，讲道说法。太后王氏降母后之尊，执门徒之礼。旋因太初之难，^①人心骇疑，遂拂衣而去。孝武帝大明五年（461年），陆泝江南游至庐山，慕其胜境，乃于山东南瀑布岩下构造精庐，隐居修道。

及宋明帝即位，思弘道教，广求名德，悦陆先生之风，遣使召引，乃于太始三年（467年）奉诏再至京师。明帝召于华林园，躬自问道。陆应答称旨，明帝乃于京城北郊筑崇虚馆以居之。据称“先生乃大敞法门，深弘典奥，朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛也。”^②陆在崇虚馆居住约十年，整理道经，广制斋仪，努力扩大道教在上层统治者中的影响。至宋元徽五

① 宋元嘉三十年（453年）二月，太子刘劭与始兴王刘濬、女巫严道育共为巫蛊，事发，乃弑宋文帝自立，改元太初。同年五月被孝武帝诛杀。史称“太初之难”。事见《宋书·二凶传》并《南史·宋诸王传下》。

② 以上参见陈国符《道藏源流考》上册辑录《陆修静传》。

年（477年），解化于崇虚馆，弟子奉其灵还葬庐山。诏谥曰简寂先生，以庐山旧居为简寂馆。

陆修静平生著述甚丰，凡撰记论议百余篇，斋戒仪范百余卷。可惜大多已亡佚。现《道藏》中尚存《灵宝经目序》、《陆先生道门科略》、《洞玄灵宝五感文》、《太上洞玄灵宝众简文》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。这些著作内容多属阐述《灵宝经》教义及其科仪制度。唐闾丘方远《太上洞玄灵宝大纲钞》称：晋代葛氏家族所传《灵宝经》法，“至宋文、明二帝时，简寂先生陆修静更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教大行于世。”一般认为陆修静是南朝灵宝派代表人物（亦有人认为陆创立了“南天师道”）。

陆修静对道教发展的主要贡献表现在：搜集整理道书，建立道教经典分类体系；整顿天师道组织，制定道教科戒制度和斋醮仪式。

东晋问世的《上清》、《灵宝》等经典，在晋宋之际的传播过程中真伪混淆，文字错乱，而且分散各处，统属不明。这种情况不利于道教的发展。因此进入南北朝后，搜集整理道经，编纂道书分类目录，便成为许多道士所从事的一项重要工作。陆修静就是第一位出来整理道书的著名人物。陆早年便注意采访搜集道书，对《灵宝经》的整理尤为重视。元嘉十四年（437年）撰成《灵宝经目》，考订源流，辨别真伪。^①明帝时入居京师崇虚馆，又得到朝廷所藏杨、许手书《上清经》真迹，以及

^①《通志·艺文略》著录陆修静《灵宝经目》一卷，已佚，现《云笈七签》卷四尚存其序。又敦煌 P2861—2256 号《通门论》写本（梁道士宋文明撰），内有古《灵宝经目录》，据称为“陆先生所撰记出也”。

鲍靓所传《大有三皇经》。于是他“总括三洞”，校理卷数篇目，于太始七年（471年）撰成《三洞经书目录》献上。据北周甄鸾《笑道论》和唐法琳《法苑珠林》等书称：陆修静所撰道书目录，共著录道教经书及药方、符图1228卷，其中1090卷已行于世，另有138卷“犹隐天官未出”。

陆修静在编撰目录过程中，首创了对后世道教影响深远的“三洞四辅十二类”分类法。^①即将道书分为三洞、四辅七大部，其中三洞各部又细分为十二小类。三洞经典被列为道教主经，即洞真部《上清经》、洞玄部《灵宝经》、洞神部《三皇经》。另有四部“辅助”三洞真经的道书，即：太清部辅洞神，指葛玄、葛洪所传《太清金液神丹经》等服食炼丹之书；太平部辅洞玄，即于吉所传《太平经》；太玄部辅洞真，指《老子道德经》及阐释《道德经》的道书（如《老子河上公注》、《想尔注》等）；正一部通辅三洞，指《正一法文》等南北朝天师道经书符篆。三洞四辅不仅是道经分类的名目，而且含有区分道经品级高低和道士阶级次序的意思。道教规定，修持不同经法的道士有不同的称号，修行得道的位业也有高低不同。道士入道后修持经法须由低而高，依次授经修行，不得逾越。大体上先授正一、次洞渊或太玄、次洞神、次升玄、次洞玄，最高为洞真上清。^②由此可见，三洞四辅分类法的出现，标志着道教新的经典科教体系的建立。陆修静正是这一体系的首创者。故南宋金允中《上清

① 按“三洞”、“十二类”名目系陆修静首创，“四辅”与三洞合为七部，则应始于梁朝孟法师。

② 参见《三洞奉道科戒营始》、唐张万福《传授三洞经戒法篆略说》、宋孙夷中《三洞修道仪》。

《灵宝大法序》称：“宋简寂先生陆修静分三洞之源，立四辅之目，述科定制，渐见端绪。”

陆修静对道教科戒仪式的建立和完善也有重要贡献。早期五斗米道已有一些科律制度和斋醮仪式。如三会制、宅录制、缴纳租米命信制、祭酒道官授箬升迁制，以及涂炭斋、指教斋等等。这些制度仪式在南北朝或已混乱废弛，或因过于简陋而不适合道教进一步发展。陆修静在《道门科略》一书中批评了天师科戒制度混乱废弛的现象，要求整顿和恢复旧制，这大概是早年的著作。后来他先后住持庐山简寂馆、京师崇虚馆，新的道馆制度开始取代五斗米道早期祭酒统领道民的教团组织形式，这是道教制度的一个大变化。在斋戒仪式方面，陆修静之前一些新道经，特别是《灵宝经》中已有不少讲述斋仪戒规的内容。陆修静在此基础上，以灵宝斋为主，融合上清、三皇和五斗米道斋法，建立了一套较为完整的斋仪体系，即“六斋十二法”。包括上清斋二法（上清斋、心斋）、灵宝斋六法（金篆斋、黄箬斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋）、洞神三皇斋、太一斋、指教斋、涂炭斋等。^①这一斋仪体系与陆经典分类体系类似，以上清、灵宝、三皇为上品，而将天师道旧斋法贬为下品。陆修静制定的斋仪对后世影响甚大，隋唐张万福、杜光庭等人继续撰修斋仪，即以陆为本。故唐吴筠《简寂先生陆君碑》称赞陆修静“斋醮仪范，为将来典式焉”。

陆修静还对斋戒的意义给以理论解释。他极力强调斋戒的重要，说：“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求神仙

^① 详见《洞玄灵宝五感文》、敦煌 P2256 写本载陆修静言六斋法，及《云笈七签》斋戒部。具体行斋仪式从略。

之人，祈福希庆祚之家，莫不由之”。^① 他吸收佛教检束身口心三业之说解释灵宝斋礼拜、诵经、思神仪式：

是故太上天尊……出灵宝妙斋，以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此之法，洗心静行。心行精至，斋之义也。^②

可见陆修静重视斋戒，不仅在乎仪式，而且强调通过行仪来加强身心修养，“洗心静行”才是斋戒的本义。

总而言之，陆修静作为南朝前期道教宗师，“祖述三张，弘衍二葛”，融合改造在他之前的五斗米道和灵宝派（奉二葛为祖师），创立了以奉持三洞经典科教为主的教会式新道教。他对道教的正规化、制度化作出了重要贡献。

灵宝派在陆修静之后继续发展。南齐严东撰《灵宝度人经注》，梁道士宋文明撰《通门论》（又名《灵宝经义疏》），又有《灵宝升玄内教经》等新经典问世，灵宝教义更为完备。齐梁时灵宝派在社会上影响甚大。陶弘景《真诰》卷十一载：茅山每年三月十八日“公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女状如都市之众，看人唯共登山作灵宝唱赞，事讫便散。”北宋时在江西清江县阁皂山有传承灵宝经篆的道派，号称阁皂宗，即源于南朝灵宝派。

3. 陶弘景与上清派

陶弘景（456—536年），字通明，丹阳秣陵（今江苏南京）人。南朝齐梁时著名道士。出身江南门阀士族家庭，东吴镇南

①《洞玄灵宝五感文》。

②《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

将军荆州刺史陶潜七世孙。祖父陶隆侍从宋孝武帝征伐有功，封晋安侯。父陶贞宝，官至江夏孝昌相。陶弘景早年学儒家经典，以才学闻名于世。南齐初年历任巴陵、安成、宜都诸王侍读，然仕途轱轳，直至三十六岁才除授“奉朝请”之职（六品文官）。心情怏怏，乃于永明十年（492年）上表辞官，至茅山建华阳馆，自号华阳隐居。从此不复出仕，开始后半生四十余年的隐居修道生涯。

陶弘景虽归隐山林，但却并未完全脱离政治。南齐末，东昏侯萧宝卷残暴凶虐，荆州刺史萧衍（即梁武帝）自江陵起兵向阙，军至新林，陶弘景遣弟子假道奉表拥戴。及至萧衍代齐，朝中议论国号未定，陶弘景又援引图谶，以“梁”字为应运之符，令弟子入朝献之。故梁武即位后，对陶恩礼逾隆，天监中屡遣使赠送黄金、朱砂等物供其炼丹使用，敕于茅山建朱阳馆以居之，又建太清玄坛以均明法教。萧衍早年信道，晚年改事佛法，但对陶弘景恩宠始终不衰。“国家每有吉凶征讨大事，无不前以谘询，月中常有数信，时人谓为山中宰相”。^①齐梁间，王公显贵亦对陶甚为敬异，从授业者数百人。名士徐勉、江佑、丘迟、范云、江淹、任昉、萧子云、沈约、谢朓、谢览等并伸拥簪之礼。梁武大同二年（536年），陶卒于茅山，诏赠中散大夫，谥曰贞白先生。其弟子多达三千余人，以王远知、陆逸冲最称上足。

陶弘景学识广博，多才多艺。对儒学经术、道佛二教、文章诗赋、医药养生、兵法骑射、工艺技术等莫不精通。著作多达七、八十种，其中《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》、

① 参见《南史·陶弘景传》。

《真灵位业图》、《本草经集注》等，都是道教史和科技史上的名著。他对道教的主要贡献，一是弘扬上清经法，发展上清派教义方术及神灵崇拜体系，二是创建茅山上清道团，完成了自葛洪以来南朝士族道教徒对早期民间道教的改造。

陶弘景是《上清经》的重要传人。南齐永明年间，他师事著名道士孙游岳（399—489年，陆修静弟子），特蒙赏识，得传杨羲、二许所书上清经法诰诀。又遍访江东诸郡名山，会见隐逸道士，搜集散失的杨、许真迹。永明十年归隐茅山后，便着手整理弘扬上清经法，撰成《真诰》、《登真隐诀》等著作。《真诰》是一部专门记述上清派早期教义、方术和历史的重要论著。其史料取自杨、许手书的上清经典和修行秘诀，因假托为众仙真亲口告授，故名“真诰”。全书七篇，前五篇（第一《运题象》、第二《甄命授》、第三《协昌期》、第四《稽神枢》、第五《阐幽微》）主要记录东晋魏夫人等众仙真下降，会见杨羲、二许等三君，口授真言，劝导修学道法，晓喻祸福分挺，解说方术要诀，告知仙山洞府之奇妙及仙真位业、鬼神官府职司等等；第六《握真辅》篇，纂集三君在世时笔记便条及往来书疏；第七《翼真检》篇，概述《真诰》全书篇目要旨、编纂体例，详载东晋以来上清真经出世之源及传播流布经过，以及杨羲、二许之家世生平。全书内容广泛，注解精详，是有关上清派早期教义、方术和历史的集大成著作。

《登真隐诀》与《真诰》相辅相成，系撮录上清诸经中有关修行秘诀，专门论述上清派养生登仙方术的重要著作。原书二十四卷（一作二十五卷），现《道藏》本仅存三卷。上卷内容为书写、佩带或吞咽“太极帝君真符”、“太极帝君宝章”等符篆以升仙之法；卷中内容有按摩、导引、服气、沐浴、思神内视

及驱邪辟鬼等方术；卷下有修诵《黄庭经》法及张道陵授魏夫人道法，包括入静烧香礼拜、书符上章、请天官降临驱邪卫身等等。《养性延命录》也是陶弘景重要著作，主要引述魏晋诸家道书所言养生炼形等长生方术，涉及啬神、爱气、养形、导引、言语、饮食、房室、反俗、医药、禁忌等内容。陶弘景还是葛洪之后最著名的炼丹家和医药家。他从事炼丹实验二十余年，撰有许多炼丹服丹著作，可惜都已佚失。医药方面有《本草经集注》、《效验方》、《补缺肘后百一方》等著作，其中尤以《本草经集注》最著名。其书不仅校理订正古代药学经典《神农本草经》所载三百六十五种药物，而且总结汉末魏晋以来名医诊疗经验，新增药三百六十五种，对各种药物名称、产地、性状、主治疾病、配制保管方法等皆一一注明。内容丰富，条理井然，对隋唐以后本草学的发展有重要影响。上述养生、炼丹、医药等方术在道教中原都是作为追求长生成仙或济度众生的手段和方法。虽然企求长生不死、飞升上清的宗教幻想是荒谬的，但由于陶弘景学识渊博，能深入探索研究，因而作出了在科学技术上极有价值的贡献。

建立道教神仙信仰体系是陶弘景的又一重要贡献。道教早期的五斗米道奉太上道君为最高神，神化老子，礼拜天地水三宫。东晋葛洪《枕中书》吸收南方少数民族的盘古开天地的神话，塑造“元始天王”为道教最高神。晋末南朝传世的《上清》、《灵宝》等道经中，又出现大批新的神灵。但诸神名号变化不定，互无统属，纷然无序。这种混乱情况到南北朝后期才逐渐得到清理。陶弘景《真灵位业图》一书便是这方面的代表著作。此书以图谱形式，网罗列举上清派所奉近七百名神灵仙真名号。按从上天至地下的次序，将诸神排列为七个阶层。每

一阶层各有一名主神排在中位，其余诸神则分列于左位、右位、散仙位和女仙位。第一阶层是以中位主神“上合虚皇道君应号元始天尊”为首的玉清境诸天帝道君（共29名）；第二阶层是以“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为首的上清境诸神（共104名）；第三阶是以“太极金阙帝君李弘”为首的上清太极阙诸神（84名）；第四阶是以“太清太上老君”为首的太清境诸神（174名）；第五阶是以“九宫尚书张奉”为首的诸天曹仙官（36名）；第六阶是以“右禁郎定录真君茅固”为首的诸位地上仙真（173名）；第七阶是以“酆都北阴大帝”为首的阴曹地狱诸鬼官（88名）。这样，经陶弘景整理后，形成了一个等级有序，统属分明的庞大的道教神仙谱系。这个神谱大体上已具备了后来道教以三清尊神（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）为首的神灵崇拜体系的轮廓。

《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》等重要著作的撰成，为道教上清派最后形成独特的信仰、方术和教派传承历史奠定了基础。但是陶弘景在茅山数十年，不仅积极从事撰述，弘扬上清经法，而且还为把茅山建成上清派教团的基地而苦心经营。茅山古称句曲山，在今江苏南部，西接金陵，东望太湖，山形曲折，洞墟天成，自古号称“养生之福境，成神之灵墟也”。^①相传西汉时已有咸阳人茅盈兄弟三人渡江来此修道成仙。汉末左慈闻江东有此神山，渡江来寻，据说在山中遇三茅君授以神芝，此后茅山遂成为六朝道教圣地。晋代鲍靓、许迈曾居茅山。许谧、许翊父子亦曾在茅山之雷平山立宅，与杨羲合造上清经诀。南朝宋、齐、梁三朝来此山修道者颇多。但当时茅山尚未成为

①《真诰》卷十一。

上清派基地，居山道士及朝山者多修灵宝斋法，而学上清道法者甚寡。陶弘景来山后，一面弘扬上清经法，一面率弟子披荆斩棘，建设道馆，招聚徒众，着手建立茅山上清道团。首先在积金岭上建造华阳上、中、下三馆，历尽艰辛，经营七年始成。其后又相继建成朱阳馆、郁岗玄洲斋室、嗣真馆、清远馆、燕洞宫、林屋馆、崇元馆、太清玄坛等，均由陶弘景弟子住持，馆内徒众有多至千人者。陶弘景与弟子还在茅山修塘垦田，作为道馆经济来源。经过数十年的经营，茅山终于成为上清派的中心，故后世上清派又称为茅山宗。茅山宗奉魏夫人或杨羲为开派祖师，以杨、许所造上清经诀为本门正传，奉元始天尊为最高神，同时也兼习灵宝、三皇及天师道经戒法箓。南朝上清派道馆不仅集中于茅山，在京师及江南各处亦有分布，并于南北朝末传至北方。隋唐、两宋，茅山派历代宗师中人材辈出，弘扬本门经法，成为道教诸派中最显要的一支。陶弘景作为茅山教团的实际创建人和南朝道教改革的集大成者，在道教史上占有重要地位。

4. 楼观道

楼观道是以今陕西周至县终南山下的楼观为中心，传播于关陇地区的道派。该派源起于魏晋之际，形成于十六国北魏，北朝后期至隋唐初发展成为继寇谦之新天师道之后北方新兴的道派。

终南山北麓的古楼观台，相传为西周关令尹喜故宅。因尹喜在此结草为楼，观星望气而得名。据说老子过函谷关西去时，曾在此宅为尹喜讲授《道德经》五千言。此后周秦汉魏历代皆有道士来此修道成仙，楼观遂成为“天下道林张本之地”。

上述传说并不可信。实际上，楼观道的传承大概始于魏晋

之际。魏元帝咸熙初（264年），有道士梁堪（247—318年，京兆扶风人）来楼观师事郑法师，履道有年。西晋惠帝永兴二年（305年），梁堪假托老君派遣太和真人尹轨（关令尹喜之弟）降临楼观，授以炼气隐形之法、水石还丹之术、六甲符及采服日月黄华之道，并授《楼观先师传》一卷。梁堪乃隐居终南修炼，得道飞升而去。^① 梁堪弟子王嘉（300—386年？），字子年，陇西安阳人，十六国时期著名道士。初隐于东阳谷，凿崖穴居。不食五谷，不衣美丽，清虚服气，不与世人交游。弟子受业者数百人，亦皆穴处。后赵石虎之末（348年），弃其徒众至长安，潜隐于终南山。前秦苻坚、后秦姚苻皆礼遇之。著有《拾遗记》、《牵三歌讖》传世。^② 王嘉弟子孙彻（302—376年），彻弟子马俭（341—439年，京兆扶风人），亦居楼观。姚苻曾遣使征召马俭，赐给香烛。“俭志道日坚，仁惠周物。人所奔凑，日以滋多”。北魏太武帝始光初（424年），道士尹通（398—499年）来楼观师马俭，服勤历年。太武帝好道，钦闻其名，遣使致香烛，俾之建斋行道。自是四方请谒不绝，“高人胜士，朝野缙绅，车骑盈门，冠盖满路。”尹通与其侄尹法兴，弟子牛文侯（457—539年）等四十余人敷扬道化，朝野钦奉。又有道士王道义（477—510年），太原人，于孝文帝太和中（477—499年）率弟子来楼观师牛文侯。他在楼观大兴土木，工匠就役者日常百数，又出资令门人购集经书万余卷藏于观中。至此，楼观道经长期传承发展，遂形成有较大影响的教团，宫观建设、经典收藏皆

① 按以下楼观道士生平，均参见《终南山说经台历代真仙碑记》、《仙苑编珠》引《丹台新录》、《历世真仙体道通鑑》卷二八至三〇。

② 参见《晋书》卷九五《王嘉传》。

颇具规模。

楼观道的兴盛大约始于 494 年北魏孝文帝迁都洛阳之后。北朝后期占据关中的西魏北周宇文氏政权及后来隋唐统治者的扶持，对楼观道的发展兴盛起了重要作用。首先，魏孝文帝太和十八年（494 年），有颍川人陈宝炽（473—549 年）来楼观师事王道义法师。又游于华山，遇陆景真人授秘法而归，依按修行，常诵《上清大洞真经》。据称能通幽达冥，未兆先知。西魏文帝钦异之，召入延英殿问道，太师安定公（宇文泰）及朝野大夫亦从而师之。死谥贞懿先生。其弟子得道者颇多。京兆李顺兴（502—540 年，居终南太平谷）、侯楷（487—573 年，居终南寒谷三松观）并从之受道，修诵《大洞经》法及《三皇内文》劾召之法。西魏文帝曾召李顺兴至都，使作斋请有验，由是朝野钦信，号曰李圣师。陈宝炽另一弟子王延（519—604 年，扶风人，居华山云台观）、侯楷弟子严达（514—609 年，扶风人，居终南田谷），都是北朝末年高道。北周武帝迎聘于朝，待以宾礼。建德三年（574 年）周武废佛道二教，曾召二人至便殿谘问。是年又为严达建通道观于田谷旧隐处（一说建于京城），诏选道士十人居观，俾共弘道教。严达乃与王延、苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于长文、张法成、伏道崇等十人以道术相忘，世号之“田谷十老”。又诏选华山云台观道士八人与王延“共弘玄旨”，校三洞经图藏于通道观。王延因撰《三洞珠囊》七卷，著录道经传疏论及科戒符箓八千余卷。至隋初文帝恢复道教，开皇中诏重修楼观宫宇，以严达为观主，度道士满一百二十员。“精择羽流，累置墨词以祈福。于是朝野宗奉焉。”又于京师置玄都观，以王延为观主。开皇六年（586 年），文帝诏以宝车迎延于大兴殿，授道门威仪之职。帝斋洁，请益受

《洞真智慧大戒》。时公卿大夫翕然钦附，苏威、杨素皆北面执弟子礼。仁寿四年（604年）王延解化于通道观。时炀帝初登位，闻之尤加叹异，赐物百段，钱二十万，设三千人斋，送还西岳华山。

较王延时代略早，华山还有一位高道韦节（496—569年），字处玄，京兆杜陵人。出身关中名门大族，早年曾任北魏东宫尚书，鲁郡、阳夏太守。三十八岁（534年）时弃官至嵩山，谒天师道法师赵静通，受三洞灵文神方秘诀。是年正当北魏东西分裂，韦节乃移居华山之阳，服食丹药，修上清经法，人因号之华阳子。韦节是北朝末道士中文化较高者，其家藏书万余卷，自幼即通晓经传子史及占候之术。入道后撰有《三洞仪序》，注解《妙真经》、《西升经》、《庄子》、《列子》、《中庸》、《孝经》、《论语》、《老子》、《周易》等书百余卷（一说八十余卷）。又读尹轨《楼观先师传》，并继为一卷。据说周武帝钦尚其风，亲幸观祠醮，命坐演教，赐号精思法师。又命他与南陈使者周弘正对答，弘正美而叹之，称为“三界杰人”。帝特改赐号玄中大法师。后归隐东岭，周武复赐建太元精舍。唐朝楼观宗师尹文操即秉承韦节衣钵，撰有《玄元皇帝圣记》十卷、《祛惑论》四卷、《大道消魔论》三十卷，复续《楼观先师传》一卷。楼观派经典教义于是大备。

楼观道教义和法术受南北朝后期文化融合潮流影响，具有兼融北方天师道和南方上清派、灵宝派的特点。陈宝炽、韦节、王延、严达等人传习的经典多为来自南方的三洞真经，尤其以上清派的《大洞真经》为主。不过楼观道士并不承认南方茅山宗奉魏夫人为祖师的传承系统，而奉老君和关令尹喜为祖师，故亦称“关令派”。楼观道也与上清派居道馆一样，是典型的教会

式宫观道教。除终南楼观为其中心外，北朝末至隋唐间该派道士住持的道观还有终南山云居观、三松观，华山云台观，太元精舍及京师通道观、玄都观、昊天观等等。隋唐以后，江南道馆也称观（大者称宫），道教宫观制度遂完全确立。

楼观道因宗奉老子、尹喜，故继承天师道传统，对神化老子的变化故事大肆宣扬。宣称老君为大道化身，自三皇五帝以来历代变化名号，降世传教，师辅帝王，传经授戒，教化生民，如汉代曾授张良《黄石公书》、授于吉《太平经》、授张陵《正一盟威箓》等等，又曾西入夷狄化胡成佛。楼观派传承的道书如《玄元皇帝圣纪》、《楼观本记》、《楼观先师传》、《关令内传》及《西升经》、《妙真经》等，都有宣扬老君变化的故事，尤其对老君、尹喜二人西去化胡故事渲染得有声有色。按老子化胡之说，自西晋道士王浮造《老子化胡经》以来，一直是引起佛道争讼的问题。南朝道士顾欢撰《夷夏论》，曾引起宋、齐时佛道二教的大争论。后经陶弘景等人调和儒释道三教而使争论有所缓和。北周武帝时，佛道之间的争论又空前激烈，终于导致建德三年（574年）武帝并废佛道二教。但周武本人偏向道教，废教后不久即诏建通道观，选严达、王延等楼观高道入观弘扬道法。周武又亲自纂集道书一百卷，号曰《无上秘要》。这是第一部官修大型道教类书，书中分类编集道教教义、信仰、方术、符箓、戒科仪式等内容，引用道书近二百种，实为魏晋南北朝道教各派经典要旨的大汇集。周武编纂这一综合性道教类书，是为适应当时政治上趋于统一的形势而在宗教文化方面所作的统一工作。

结束语

魏晋南北朝道教的变革与发展，至上清派和楼观道的兴起而告一段落。经过门阀士族的改造，道教从早期原始幼稚的五斗米道演变为比较完备成熟的宗教，从分散的民间道团和神仙方士组织凝结成为相对统一的新道派。制作了大批经典，发展了教义方术，充实了戒规仪式，并且实现了从民间宗教向官方正统宗教的转变，成为足以与儒、释鼎立的封建社会上层建筑及思想文化的重要组成部分，以崭新的面貌跨入中国封建社会的盛世。可以说，中国道教虽形成于东汉，但其基本格局的奠定，实完成于魏晋南北朝！

唐 宋 道 教

孙实明

唐宋时期的统治者将道教视为国家必不可缺的三教之一。帝王们为求得长生和巩固统治，大都实行尊崇道教的政策。在统治者的推崇和扶植下，唐宋时期的道教十分繁荣。国家陆续建造了许多道观，引度了大量道士，道教典籍也得到了充实和完善。道教的社会地位空前提高，在思想界的影响日益扩大。在唐代与道教并驾齐驱的佛教达到极盛，唐以后已呈衰势，而道教则直至北宋仍繁荣不减。唐宋间道教修仙的理论和实践，尤其是导引服气和内丹学的理论和实践有很大的发展。儒释道三教既互相斗争又互相吸取，逐渐形成以儒学为主三教融合之势。这种趋势至宋代尤为明显，对宋代儒学以及此后的中国文化产生了很大的影响。

一、唐宋崇道概况

北周武帝重儒崇道灭佛。继周而起的隋王朝在尊崇佛教的同时，也尊崇道教。隋文帝杨坚辅政时，欲行禅位之事，道士张宾、焦子顺等揣摩其意，密告以受命之符。杨坚即皇帝位后，便重用张宾及焦子顺等，并下令修道观、度道士。开皇二十年

(600年)，下诏保护天尊像：“敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论。沙门坏佛像、道士坏天尊像者，以恶逆论。”（《隋书》卷二《高祖纪》）隋炀帝杨广亦尊崇道教，曾师事道士王远知等。又迷信金丹，企求长生不死。

（一）唐代的崇道

唐王朝在崇道方面，较之隋朝，变本加厉。其崇道措施除大立道观、谒祠礼拜、度道士等之外，还以道教教主李耳为李氏皇帝的远祖，大上封号，提高道教在三教中的地位，优礼道士，女冠，大力提倡道教学术，设博士助教教授道教经典，令天下士人皆读老子书，科举考试加试《老子》，给道士官爵、修《道藏》等。

史称：

武德（唐高祖年号）三年（620年）五月，晋州人吉善行，于羊角山，见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟。曰：“谓吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。”高祖异之，乃立庙于其地。（《唐会要》卷五十）

武德七年（624年），十月丁卯幸庆善宫，癸酉幸终南山谒老子庙。（《旧唐书》卷一《高祖纪》）

唐太宗于贞观十一年（637年）修老君庙于亳州（今安徽亳县），给亳州老子庙户发“奉享”钱，并下诏规定道士女冠位于僧尼之上。当时有僧人智实上表进谏，固不奉诏，被杖责于朝堂，流放岭南而死。

唐高宗乾封元年（666年）春正月，于兖州界建紫云仙鹤万岁观。天下诸州各置观一所。同年二月高宗至亳州谒老君庙，追号老君为“太上玄元皇帝”，并创建祠堂。其庙置令、丞各一人。

改谷阳县（故城在今河南鹿邑县东十里）为真源县。县内李姓人家特免除租税一年。（见《旧唐书》卷五《高宗纪》）本年又令兖州及天下州观各度七人。（见《古今图书集成》《神异典》卷二一四）

上元元年（674年）武后“条请王公百僚皆习《老子》。明年一准《孝经》、《论语》例，试于有司。”（《旧唐书》卷五《高宗纪》）

高宗常亲诣道士潘师正庐，前后赐诗五百首。潘死后赠太中大夫，谥体元先生。（《古今图书集成》《神异典》卷二一四）

武则天因欲建立和巩固其武周王朝，又因她本人曾做过尼姑，且因僧人曾伪造《大云经》帮她制造“革唐命”的舆论，故改变有唐以来的崇道做法为崇佛抑道。她削去太上老君的“太上玄元皇帝”称号，并于载初二年（690年）“夏四月，令释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前。”（《旧唐书》卷六《则天皇后纪》）

唐中宗即位后，随着李氏王朝的恢复，道教的地位也有所恢复。神龙元年（705年）正月，敕老子依旧为玄元皇帝，令贡举人习《老子》。（《旧唐书》卷七《中宗本纪》）中宗和睿宗都曾下诏释道不分上下齐班并集。（见《旧唐书》卷七《睿宗本纪》和《续文献通考》）

唐玄宗继位后，将崇道活动推向有唐以来的最高潮。在置观度人方面，开元二十六年（738年），诏天下寺观各度十七人（《古今图书集成》《神异典》卷二一四）开元二十九年正月立玄元皇帝庙。（《新唐书》卷五《玄宗纪》）天宝元年（743年）置玄元庙于大宁场。（《旧唐书》卷九《玄宗纪》）天宝二年正

月作升仙宫。（《新唐书》卷五《玄宗本纪》）在优礼和任出道徒方面，也是恩宠有加。开元二十四年（736年）以道士女冠为宗亲、属籍宗正寺。（《新唐书》卷四六《百官志》）二十五年正月以道士尹愔为谏议大夫、集贤学士兼知史馆事。（《旧唐书·玄宗纪》）天宝年间召道士吴筠至京，敕待诏翰林。（《旧唐书》卷一九二《隐逸传》）在上封号方面更是极尽尊崇之能事。按《旧唐书·玄宗纪》，天宝二年（743年）正月丙辰加号玄元黄帝曰“大圣祖”。天宝八年闰六月丙寅，谒太清宫，加上玄元皇帝号曰“圣祖大道玄元皇帝”。十三年加上玄元皇帝号曰“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。天宝二年二月，庄子号为南华真人，文子号为通元真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人。四子所著书改为真经。据陈国符先生考证，唐玄宗开元年间始修道藏：“开元中，发使搜访道经，纂修成藏。目曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷（或曰五千七百卷）。天宝七载，诏传写以广流布。”（《道藏源流考·历代道书目及道藏之纂修与镂版》）

此后，唐代历朝皇帝亦皆崇奉道教。唐武宗更是狂热的崇奉者。唐武宗于开成五年（840年）正月即皇帝位。当年秋天，招道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场。武宗亲受法箓。右拾遗王哲上疏，言王业之初，不宜崇信过当。武宗不纳。（见《旧唐书》卷十八《武宗纪》）第二年即会昌元年六月，以衡山道士刘元靖为银青光禄大夫，充崇元馆学士，赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法箓。左补阙刘彦谟上疏切谏，被贬为河南府户曹。（同上）会昌三年（843年）夏，于禁中作望仙观，（《新唐书》卷八《武宗纪》）。会昌五年正月己酉，敕造望仙台于南郊（《旧唐书·武宗纪》），又修降真台。皆

穷极奢丽：“瑶楹金拱，银槛玉砌，晶荧炫耀，看之不定。内设玳瑁帐，火齐牀，焚龙火香，荐无忧酒。”（《古今图书集成·神异典》引《杜阳杂编》）六月，又作望仙楼于神策军。（《旧唐书·武宗纪》）道士邓元起、刘元靖与赵归真等异口同声攻击佛教，于是于同年七月武宗下令拆毁佛寺。（同上）会昌六年，武宗因服道士所炼丹药，中毒而死。宣宗即位，诛杀赵归真、刘元靖等十二人。但又于大中十一年（857年）遣中使往罗浮山，迎道士轩辕集问长生之术。

唐自开国以来，历代所造宫观约一千九百余所，此数尚不包括人们舍弃宅、庄而立的道观；所度道士计一万五千余人。（卿希泰《中国道教史纲》引《历代崇道记》）

五代十国时的帝王中也有不少人崇信道教。如，后晋高祖崇信道释。周世宗于显德二年（955年）下令抑佛。显德三年，召华山隐士真源陈抟，问飞升黄白之术。（《资治通鉴·后周纪》）十国君主中有些人对道教的崇信更甚。如“闽王延钧，好神仙之术，道士陈守元、巫者徐彦林与盛韬共诱之，作宝皇宫，极土木之盛”（《佛祖统纪》卷四二）。南唐主李昇好神仙方药，终因服金丹中毒身死。（《资治通鉴》卷二八三）

五代时，契丹主亦重道教。辽太祖神册三年（相当于梁末帝贞明四年〔918年〕），“五月乙亥，诏建孔子庙、佛寺、道观。”（《辽史》卷二《太祖纪》）神册四年“八月丁酉谒孔子庙，命皇后皇太子分谒寺观。”（同上）

（二）宋代的崇道

宋代帝王继续实行崇道政策，使道教继续发展，历久不衰。宋的崇道措施与唐代有共同点，如立道观、谒祠礼拜、度道士、

设道场、与教主联宗、上封号、优礼道士女冠、予道士官爵、搜求仙经、校修道藏等。但又有其自身的特点：如制造了赵氏自家的教主司命天尊，尊玉皇大帝为最高教主；多次行真君降灵说教和天书下降；甚至（徽宗）竟自命神霄帝君下凡，自封教主皇帝；立意整顿教观，向佛教看齐；禁止道士于宫观养妻孥，设立道阶二十六等、道职八等；等等。越来越深重的社会危机使他们在政治上更加倚重道教。

宋太祖赵匡胤和宋太宗赵光义与道士结缘甚深。据说，太祖、太宗与韩王赵普未得志时，同游长安市。道士陈抟乘驴遇之，下驴大笑，左手握太祖，右手握太宗，并与赵普一同入酒肆饮酒。赵普偶坐席左，陈怒斥道：紫薇帝垣一小星岂可据上座？！（《续湘野录》）后来有一天，陈抟正乘驴游华阴市，听市人说：“赵检点作官家”，即惊喜大笑说：“天下这回定治也。”（《东轩笔录》）这类事的具体情节虽未必皆真实，但在当时崇道的环境中，道士对龙兴的帝王告以受命之符则是极其可能的；同时，由此而引起帝王对道教的崇信也是情理中事。

宋太祖对德高望重的道士甚为敬礼。《宋史·方技传》说：“苏澄隐……为道士，住兴龙观，得养生之术……太祖征太原还，驻骅镇阳，召见行宫，命中使掖升殿……又幸其观……对御称旨，上大悦，赐紫衣一袭。银器五百两，帛五百匹。”

为保证道教的正常发展并防止“游惰”之民寄食，宋太祖于开宝五年（972年）开始对道教进行整顿。对道士进行考试，淘汰不才者。同时禁止道士于宫观畜养妻孥、禁止私度寄食等。（《宋史·太祖本纪》和《燕翼贻谋录》）我国道教自宋太祖到宋真宗，才加密了禁欲主义的法网，完全向佛教看齐。

太宗对道士更是尊礼有加。《宋史·隐逸传》说：

太平兴国（976—983年）中，（陈抟）来朝，太宗待之甚厚。九年复来朝，上益加礼重。谓宰相宋琪等曰：“抟独善其身，不干势利，所谓方外之士也。”……下诏赐号希夷先生。仍赐紫衣一袭，留抟阙下，令有司增茸所止云台观。上屡与之属和诗赋。

《宋史·方技传》载：“丁少微，亳州真源人，为道士……善服气，多饵药，年百余岁，康健无疾……太平兴国三年召赴阙，以金丹、巨胜、南芝、玄芝为献。”“赵自然……太宗召赴阙，亲问之，赐道士服，改名自然。资钱三十万，月馀遣还。”

太宗还迷信并利用神仙降灵之事。《宋朝事实》卷七载：

国初有神降于周至县民张守真家。自言：“天之尊神，号黑杀大将军，至帝之辅，帝命乘龙降世，卫护宋朝，但非栖真之士，无以奉吾教。守真有异骨，吾故降之。”每守真斋戒祈请，神必降之。则室冷风肃然，声如婴儿，独守真能晓之，具道其意。所言祸福皆验。守真遂度为道士，即所居创北帝宫……太宗皇帝方在晋邸，颇闻灵应，乃遣近侍赍信币香烛，就宫致醮……真君曰：“吾将来运值太平君，宋朝第二主。修上清太平宫，建千二百座殿堂。”太宗嗣位，寻召守真作延祚保生坛醮，罢，真君降言于内臣王继恩曰：“吾有言，汝当为吾奏之。”曰：“建隆元年奉帝言，乘龙下降卫人君。扫除妖孽犹闲事，纵横整顿立乾坤。国祚已兴长安泰，兆民乐业保天真。八方效贡来稽首，万灵震伏自称臣。……若行忠孝吾加福，若行悖逆必诛身。赏罚行之既平等，天无纷秽地无尘。爱民治国胜前代，万年基业家长新。”继恩录之以闻。太宗览之惊异，稽首谢曰：“国家之幸，宗庙之庆。虔荷上圣，赐此格言。”寻遣内供奉王守

节、起居舍人王龟从就终南山下筑宫……题曰：“上清太平宫。”太平兴国六年封其神为翊圣将军。

太宗又曾差人访求道经，得七千余卷。命徐铉和、王禹称校正，删去重复，共得三千三百三十七卷（《混元圣纪》卷九）。

宋真宗赵恒与契丹订立了屈辱的澶渊之盟后，为“镇服天下”便利用道教，亲自制造了诸如天书符瑞、天神下降等奇迹，并效法唐代的做法认道教神仙为祖。（参见《宋史·王旦传》）大中祥符元年（1008年）正月，真宗与王钦若串通，假造天书，其文曰：“赵受命，兴于宋，付与脊（恒），居其器，守于正，世七百，九九定。”一至六月间，共出现三次此类天书。（据《续资治通鑑》卷二七及《宋史》卷一〇四《礼志七》）此后，真宗又亲自演出了赵姓天尊下降并以赵天尊为祖的闹剧。《宋朝事实》卷七说，咸平（咸平元年为998年）初年，汀州人王捷，贾贩至南康军，遇一道人，自言姓赵。是年冬，又相遇于茅山，命捷市铅汞炼之，少顷皆成金。捷随从之，学得炼金术。又授捷小环神剑，嘱咐说，非遇人主慎勿轻言。捷诣阙求见，几经曲折才见到皇帝，授官许州参军，留住京城，常游市廛，与一道人交谈。捷称此道人即传授法术予他的司命真君。刘承珪为他修建了新堂。景德四年（1007年）五月十三日，真君降于堂之纱幬中，戴冠佩剑，服皆青色。自此屡降，捷传达其言。凡有瑞异必先言之。真宗封泰山完毕后，加号真君为司命天尊。大中祥符五年（1012年）十月辛亥，真宗梦景德年间所见神人，传玉皇之命。即令内侍于延恩殿大设道场。戊午，“是夕五鼓一筹，殿前先闻异香，少顷，黄光自东南至，灯烛失光，俄见灵仙仗……天尊至，冠服一如元始天尊之像……上再拜于阶下……”

命设榻召上坐。仙童奉汤饮一器，器类玉，汤甘白如乳。天尊曰：‘吾人皇中九人之一也。是汝之始祖，再降乃轩辕黄帝。凡世所知，少典之子，非也。母感赤电，梦天人，生于寿丘。后唐时，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年。皇帝善抚育苍生，无怠前志。’即离座乘云而去。及晓以语宰相等，仍召临殿上，观降临之所。”闰十月癸巳上天尊号曰：“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”。又上圣祖母号曰：“元天大圣后”。祥符八年正月，又奉表奏告上玉皇大帝圣号曰：“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝。”（《宋史》卷一〇四《礼志》第五七）就这样，真宗制造了赵氏自家的教主司命天尊，且尊玉皇大帝为最高教主。

在道教神仙系统中，老君的地位相对降低。不过，老君仍受礼遇。大中祥符六年，加号太上老君“混元上德皇帝”，荐献用玉胙、同天神礼。（《宋史·礼志第五七》）大中祥符七年春，真宗“服通天冠、绛纱袍，奉太上老君混元上德皇帝加号册宝赴太清宫。”（《宋史》卷八《真宗纪》）

此外，真宗更大修道观，普度、优礼道士，并热衷于道教经典的整理。大中祥符元年，始作玉清昭应宫以供奉天书。役工日三、四万。所用皆全国的奇木异石、珍希物品，不惜代价采运至京师。至七年“十一月乙酉宫成。初议营宫，料工须十五年，修宫使丁谓定以夜继昼，每绘一壁，给二烛，故七年而成。凡二千六百一十楹，制度宏丽。屋宇少不中程式，虽金碧已具，刘承珪必令毁而更造，有司莫敢较其费。”（《宋史纪事本末》）大中祥符二年冬十月甲午诏天下诸路州府军县开择官地建道观，皆名天庆观。（《宋朝事实》）五年，作会灵观奉祀五岳，建灵宫、太极观于寿邱（今山东曲阜县东北八里）以奉祀

圣祖圣母诏天下天庆观皆增建圣祖殿，又作景灵宫于京师以奉圣祖。（《宋史纪事本末》卷二二）天禧三年（1019年）八月丁亥，普度道释。（《宋史真宗本纪》）天禧中，大会道释于天安殿，共一万三千余人。（《古今图书集成》《神异典》卷二一四）在整理道书方面，大中祥符三年，诏左右街选道士十人校定道藏经典。至三年，又令王钦若总领馆阁官僚进行详校，共得四千三百五十九卷。于大中祥符九年，撰成篇目上进，真宗赐名《宝文统录》，并亲自作序。（据《混元圣纪》卷九及《宋史·真宗本纪》）

仁宗时，因崇道靡费、国库不充，于明道二年（1033年）夏四月壬子，罢创修寺观。宝元二年（1039年）五月乙亥，禁女冠与尼姑非时入内。（见《宋史》卷九《仁宗纪》）但仍热心于道场斋醮，并礼遇道士。继位的神宗也并未改变历来的崇道政策。

至徽宗时又掀起了崇道高潮。崇宁四年（1105年）八月，安九鼎于九成宫。又下诏于铸鼎之地作宝成宫。（《宋史·徽宗纪》及《礼志七》）政和三年（1113年）四月建玉清和阳宫。冬十月，颁郊祭大礼，以方士百人执威仪。十二月，诏天下访求道经。（《宋史·本纪》及《礼志七》）设经局校定，镂板印刷，总五百四函、五千四百八十一卷。（见《道藏源流考》中华书局1963年版136—148页）政和四年正月，置道阶二十六等（《宋史·本纪》）道士王老志、徐知常等皆赐号为先生、处士等，予以中大夫至将士郎待遇。（《宋史纪事本末》）本年又用方士魏汉津说，铸九鼎于太一宫。（《宋史·礼志七》）

政和六年春正月，赐方士林灵素号通真达灵先生。徽宗自得林灵素后，对道教的迷信更加狂热，其崇道活动又翻出新花

样。林灵素温州人，远游至蜀，在赵升门下为道士，学得一些法术。住在淮泗之间，乞食于寺，众僧多厌之。后，至京师，寓太一宫，得到徽宗的召见。灵素对徽宗说，天有九霄，神霄为最高。徽宗即神霄府玉清王者、上帝之长子神霄帝君下凡。蔡京、童贯等亦皆八百仙官中人。徽宗之宠妃刘贵妃为九华玉真安妃。徽宗闻言十分欣喜，对林甚为宠信。赐予道号，赏赐无算。随即作上清宝箓官。（《宋史纪事本末》卷五一和《宋史·方技传》）九月，上玉帝尊号曰“太上天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”，下诏天下之洞天福地修建宫观，塑造圣像。又上地祇尊号曰：“承天效法厚德光大后土皇地祇”。又铸神霄九鼎，安置在上清宝箓宫之神霄殿。七年春正月，会集道士三千余人于上清宝箓宫，诏林灵素讲帝君降临之事，又命林灵素讲道经，令士庶人等皆听讲。四月，向道箓院示意：“朕乃上帝元子，为神霄帝君，悯中华被金狄之教，遂恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。卿等可上表章，册朕为教主道君皇帝。”于是遂有册立之事。十二月，徽宗也效法真宗，言天神降于坤宁殿，诏示百官，并刻石纪念。（据《宋史纪事本末》）重和元年（1118年）下诏以混元皇帝生辰二月十五日为贞元节，以青华帝君八月九日生辰为元成节。以林灵素为通真达灵元妙先生，张虚白为通元神妙先生。又下诏颁布御注《道德经》。诏大学辟雍各置道经博士。并按蔡京建议，收集古今道教事为纪志，赐名《道史》。十月，置道阶二十六等，道职八等。（《宋史·徽宗纪》）

徽宗一边崇道一边抑佛。宣和元年（1119年）春正月乙卯，下诏寺观改号为宫观。在林灵素的建议下，改佛号为大觉金仙，菩萨改大士，罗汉改尊者，僧为德士，尼为女德。允许德士入“道学”，依道士之法。六月，追封庄周为微妙元通真君，列禦

寇为致虚观妙真君。（《宋史纪事本末》卷五一和《宋史·徽宗纪》）

宋徽宗面临强敌的威胁和民生的困苦，不思励精图治，而是委政于奸党，自己沉溺于神仙梦中，大肆崇道，涣散人心，重竭民力，终于沦为金人的俘掳。徽宗钦宗的蒙难，是对统治者迷信道教的沉重打击。自宋高宗以后，崇道活动收敛，道教渐呈衰势。

统治者的崇道活动乃是道教发展的重要标志。

（三）唐宋崇道的缘由

封建帝王之所以崇道，首先是因为他们认为道教这种宗教形式可以充当他们建立和巩固其家天下的工具。唐宋帝王都曾利用道教提高其族望，尊贵其身世。在南北朝以来重视门阀的习惯势力影响下，唐高祖为提高族望、巩固政权，自认为是老子（李耳）的后裔，以道教为其家教。这就自然要大力扶持道教。据《混元圣纪》卷八，早在隋炀帝征辽时，楼观道士歧晖就对其弟子说：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”这是殷代以后皇帝与教主攀亲的初作俑，当然正中李渊下怀。武德二年，敕楼观令建老君殿、天尊堂等。令歧平定（即歧晖）主观事。高祖亲谒老君祠，对歧平定等人说：“朕之远祖，亲来降此，朕为社稷主，其可无兴建乎？”同时下诏改楼观为宗圣观。这是攀亲的庄重表示。上呼则下应，接着便发生了吉善行于羊角山见老子显灵、称唐天子为其子孙并许以享国千年之事。“心诚则灵”，老君终于亲自出来作证了。于是又于羊角山立庙，并酬吉善行以朝散大夫。宋真宗一心效尤，欲重演唐代的故技，当然也要大力崇道了。唐宋的开国君王和一些继统君主也都曾利用

道士密告的受命之符，制造真命天子和国祚绵长的舆论，这就自然要扶持道教。唐高祖李渊“龙潜”时，道士王远知曾密告以符命。武德年间，秦王李世民平定王世充之后，与房玄龄微服谒见王远知。远知出迎说：“此中有圣人，得非秦王乎？”李世民以实相告。王远知说：“方作太平天子，愿自惜也。”唐太宗登极后，将加王远知以重位，但王固请还山。至贞观九年，敕令润州（今江苏镇江县）官员于茅山建太受观，令度道士二十七人，并赐玺书表仰慕眷恋之情。远知卒后，追赠太中大夫，谥号升真先生。武则天临朝，又追赠金紫光禄大夫。（据《旧唐书》卷一九二《隐逸传》）太宗为秦王时，道士薛颐也曾密授符命说：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”遂保奏薛为太史丞，累迁太史令。贞观年间太宗将封禅泰山，薛颐言“考诸天象恐未可”，便除掉了封禅之行。薛后来表请复为道士，太宗为之建紫府观于九嵕山（陕西醴泉县东北），拜中大夫，为紫府观主事。又敕于观中建一清台，占候天象，有灾祥之事随即奏闻。（《旧唐书》卷一九一《方伎传》，唐玄宗李隆基为卫尉少卿兼潞州（今山西长治县）别驾时，“州境有黄龙白日升天。尝出畋，有紫云在其上，后从者望而得之。前后符瑞多一十九事。”景龙四年（710年），中宗将祀南郊，来朝京师，将行，使术士韩礼筮之，蓍一茎孑然独立，礼惊曰：“蓍立奇瑞，非常也。”“中宗暴崩，韦后临朝称制……道士冯道力、处士刘承祖皆善于占兆，诣上（李隆基）布诚款。”于是“上益自负”。（《旧唐书·玄宗纪》）唐玄宗当然要支持能为他提供龙兴福音的道教。宋代君主也是如此。宋太祖和太宗利用道教制造真命天子的舆论已略述于前。其继统君主如宋真宗等也有类似情形。《东轩笔录》言：

太宗以元良未立，虽意在真宗，尚欲遍知诸子，遂命陈抟历抵王宫，以相诸王。抟回奏曰：寿王真他日天下之主也。臣始至寿邸，见二人坐于门，问其姓氏，则曰张旻、杨崇勋，皆王左右使命，然臣观二人他日皆至将相，即其主可知……是时真宗为寿王。

景德元年（1004年）辽侵宋，会战于澶州（今河北濮阳县）。宋军同仇敌忾，重创敌军，胜利在望，却由于宋真宗的怯懦，反而接受会盟，赔款议和，岁输契丹银二十万两、绢十万匹，辱国伤民。为镇服人心、提高其威望，宋真宗竟亲自制造符命，并演出降神的把戏。宋徽宗处于国势衰危之际，强敌虎视、民怨沸腾，不思奋发有为，却乞灵于道教的庇护。为维护其摇摇欲坠的统治，竟把自己说成是神霄帝君降世，号称道君皇帝。

唐宋帝王之所以崇道，也是因为他们将道教思想视为有益于社会安定的意识形态。东汉末的张角等和东晋的孙恩等都曾利用民间道教组织过农民起义，但上层道教向来是维护宗法等级制度的，特别自东晋以后，一些道教学者逐渐使道教思想认同儒家的伦理，并辅以九天、冥使赏善罚恶之说，使之变成可以为世俗封建统治服务的意识形态。如东晋的葛洪认为，道教与儒学是相辅相成的。道教“磨砺贪浊”有助于教化；儒家令人“忠孝和顺仁信”，有助于成仙。“若德行不修，但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子·对俗》）北魏道士寇谦之主张改革道教，“除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，“专以礼度为首”。这种趋势一直继续下来，故道教思想被此后的封建统治者视为于国有益的学术之一。中国历史上时起时伏的农民起义和统治集团的内乱，使唐宋盛世的帝王觉得殷鉴不远，宜防患于未然，使衰世的君主觉得应止乱于将萌。他们都把道教看成是麻痹人

民反抗意识的重要思想武器之一。隋文帝在保护天尊像的诏书里说：“佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护。”（《隋书》卷二《高帝纪》）唐太宗认为，大道乃是万物化生之本，也是帝王敦厚民风、安邦定国之所赖。贞观十一年敕道先佛后的诏令说：

大道之典肇于邃古。源出无名之始，事高有形之外。迈两仪而运行，包万物而亭育。故能经邦政治，反朴还淳。（《集古今佛道论衡》卷丙）

唐睿宗对道士司马承祯所宣扬的老子无为之旨深表叹服。

帝曰：“理身无为则清高矣。理国无为如何？”对曰：“国犹身也。老子曰：‘游心于澹，含气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’易曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，无为而成，无为之旨理，理国之道也。睿宗叹息曰：‘广成之言，即斯也！’”（《旧唐书》卷一九二《隐逸传》）

宋真宗也很赞赏清静无为的道家思想。景德二年（1005年）赐道士贺兰栖真诏曰：“朕奉希夷而为教法，清静以临民，思得有道之人，访以无为之理。”（《宋史》卷四六二《方技传》）景德三年诏谕种放曰：朕“方崇政本，庶厚时风……返朴还淳，措刑息讼。”（《宋史》卷四五七《隐逸传·种放》）又诏曰：“老子立言，实宗众妙；能仁垂教，盖诱天下群迷；用广化枢，式资善利。”（《宋朝事实》卷七）

希冀长生和祈福禳灾也是统治者崇道的重要原因之一。如，贞观二十二年（648年）王玄策出使帝那优帝国，得方士那逻迺娑婆。太宗使于金阊门造延年之药。药成，服竟不效。（据《旧唐书·太宗纪》和《天竺传》）高宗曾令刘道合合还丹，丹成上

之。（据《旧唐书》卷一九二《隐逸传·刘道合》）宪宗于元和十四年（819年）十一月服方士柳泌丹药，起居舍人裴潏以火毒难制上表切谏，怒贬之为江陵令。（据《旧唐书·宪宗纪》）唐武宗、宣宗亦皆服食道士“仙方”丹药。结果，上述这些皇帝之死皆与丹药中毒有关。在祈禳祭祀方面，如，唐武宗刚即位即召道士赵归真等八十一人入禁中于三殿修金箓道场，驾幸三殿于九天坛亲受法箓。（《旧唐书·武宗纪》）宋徽宗制郊祀大礼，以方士百人为仪仗队。（《宋史》卷一〇四《礼七》）前后共铸十八鼎以祭天地诸神，令道士林灵素驱怪、祈雨。宋高宗于绍兴七年（1137年）遣官往建康府元符万岁宫修建祈福道场，又遣使往三茅（三茅山，即江苏句容县之茅山）设黄箓醮，为徽宗祈寿（《宋史·高宗纪》）等等。由于唐代历朝皇帝多服金丹致死，故至宋朝服食金丹之风锐减，祈禳之风转盛。唐末五代道士杜光庭作《道教灵验记》，后来宋真宗曾为之制序。《记》中载有许多祈禳灵验之事。例如，卢州巢县人秦万为经营米面丝帛的富商，常用长尺大斗买，短尺小斗卖。唐宪宗元和四年（809年）五月身死，冥司罚为无目大蛇，在林中受诸小虫日夜咬食，痛苦无休。托梦与其子，其子明旦去林中察看，果然如此。于是修黄箓道场三日三夜。此后大蛇不复见。其妻夜梦秦万著白衣坐紫云中说：“深愧修此道场，已蒙天符释放，前罪并尽，今便生天上。更可舍三千贯钱大修道门功德，以救贫病。自此子孙不得轻秤小斗……”对于富有四海的皇帝来说，建道观、立尊像、设道场、祈禳祭祀皆易如反掌，如此便能除罪消灾变祸为福，何乐而不为？统治者对道教的狂热，除了有自觉的政治目的外，还出自于对道教的迷信。这种迷信与某些道士确有一定的养生术和特异功能有关。由于这些现象的超常性、

神秘性，再加上人们予以神化，最易形成迷信。那些狂热崇道之帝王的错误，就在于只顾自身长命富贵，而不顾人民的安危死活。

唐宋统治者的崇道，除上述政治、思想和心理方面的需要外，还要有一定的社会条件。道教虽然是封建帝王于乱世之秋用以制造舆论的政治工具，但一般地说，其繁荣也需要有一个相对稳定的政治和较为发达的经济作为先行条件。这种条件在唐宋的某些时期是具备的。唐宋时期的一些太平天子如唐玄宗、宋真宗，都曾被太平生活冲昏头脑。他们不是居安思危、励精图治，而是大肆挥霍人民的血汗去崇道、佞佛，求长生、祈福祉，并希冀赖以“克畅淳风”，以期国祚绵长。《宋史》卷二八二《李沆传》载：

后契丹和亲，旦（王旦）问：“何如？”沆曰：“善则善矣，然边患既息，恐人主渐生侈心耳。”旦未以为然。沆又日取四方水旱盗贼奏之！旦以为细事，不足烦上听。沆曰：“人主少年，当使知四方艰难。不然，血气方刚，不留意声色犬马，则土木、甲兵、祷祠之事作矣。吾老不及见此，此参政（王旦）他日之忧也。”

李沆的这些话正抓住了太平天子的骄奢淫逸心理。

二、唐宋道教理论的发展

唐宋时期，国家统一，社会相对安定，经济发展，文化繁荣；统治者大崇道教，优礼道士，尊重道教学术；南北教派得以互相交流；前此的道教学术积累了大量的思想资料 and 实践经验；儒佛道互相影响、互相融合；这就给道教理论的发展提供

了有利的社会条件和思想条件，使道教理论得以迅速发展。

道教是追求长生不死，得道成仙并辅以禳祸祈福的宗教。其修炼项目主要是所谓“炼养服食”和“符箓科教”。这些方面在唐宋时期都有许多阐发和实践。但唐宋道教理论的发展主要表现在炼养服食方面。在炼养服食方面也不能一概而论。唐宋间，炼养服食中的导引服气和内丹理论得以长足发展，而外丹理论则由于在实践中的挫败而逐渐衰微。在注重自我精神锻炼的服气与内丹理论中，有注重清静无为的学派，也有以有为求无为的学派。前者是老庄思想的直接发挥，盛行于唐初、中期，是道教修炼术继汉晋南北朝有为派之后向老庄“原教旨”的回复。后者则是自东汉以来的《周易参同契》及其有为法门的运用和发挥。兴盛于唐末五代和宋代。当然，此两者也不能绝然分开，它们在性命双修、体道合虚的根本旨趣方面是相通的。这些理论在发展的过程中，一般都表现了儒、释的思想影响。下面拟以无为派《坐忘论》、《神仙可学论》等和有为派的《钟吕传道集》和《悟真篇》为重点，略述唐宋道教理论的发展概况。

（一）无为派的理论

孙思邈，隋唐道士，道教学者，著名医学家。关于其生卒年岁，《旧唐书》卷一一五《方伎传·孙思邈》称“永淳元年（682年）卒。”同书本传所载卢照邻《病梨赋序》云：“思邈自云开皇辛酉岁生，至今九十三岁矣。询之乡里，咸云数百岁。话周齐间事，历历如见。以此参之，不啻百岁人矣。”隋文帝开皇元年（581年）是辛丑而非辛酉。其生年可能是开皇之前的辛酉岁，即隋文帝的出生年，公元541年。这样，其年龄当为一百四十一岁（参阅卿希泰《中国道教史纲》）。其生年起码应按开

皇元年算，故其年龄至少为一百零一岁。华原（今陕西耀县东南）人。“弱冠善谈庄老及百家之说，兼好释典。”“学殚术数，高谈正一”，“推步甲乙，度量乾坤”。（俱见《本传》）隐居终南山。唐太宗和高宗曾授以爵位，固辞不受。当时名士多师事之。其著作有《千金要方》、《千金翼方》、《摄生枕中书》、《福禄论》、《会三教论》、《保生铭》、《存神炼气铭》等。

孙思邈不仅在祖国医药方面作了杰出的贡献，被人尊为药王，而且擅长于总体养生术。他认为，养生之本，要在节制私欲、适当劳作运动和重德行善，以防患于未然。他说：

夫常人不可无欲，又复不可无事，但约私心，约狂念，靖躬损思，渐渐自息耳。封君达云：体欲常劳，食欲常少；劳勿过极，少勿过虚。恒去肥浓，节咸酸，减思虑，捐喜怒，除驰逐，慎房术。春夏施泻，秋冬闭藏。又鱼脍生肉、诸生冷之物此多损人，速宜断之，弥大善也。心常念善，不欲谋诈恶事，此大辱神损寿也。（《摄养枕中书》）

在养生术方面，全面阐述了药疗、针灸、食疗、导引、行气、房中等。将传统医学与儒释道三教之长融于一炉，建立了一个完整系统的养生学体系。其著作至今仍有很高的参考价值。

道士成玄英，字子实，陕州（治所在今河南陕县）人。隐居东海（今江苏北部），贞观五年（631年）召至京师。“注《老子道经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷。注《庄子》三十卷，《疏》十二卷。”（《新唐书》卷五九《艺文志》）其《老子注》保存于《道德真经玄德纂疏》中，近人蒙文通有辑本。其《庄子》注疏清人郭庆藩《庄子集解》全文收录。

成玄英吸取佛学思想发展了老子关于道的世界观，为道教的修仙提供了理论根据。首先，他论述了“重玄之道”的学说。

他认为，世界的最高本体“道”是“甚有精灵，智照四方”具有精神属性的实体（《老子》二十一章疏）。它是“无对待”（绝对）、“至无”、“冥寂”、“不生不灭”的，但可以产生纷纭、变动、有生有灭的幻象——天地万物：“至精（道）感激（由活动而激发）”而生“真一”，“真一”生元气，元气“生天地万物之形”。就道的现象看，道是非无；就道的本体看，道又是非有；所以道是“非有非无”的“玄”。但实际上道是不可言说和思虑的，所以不仅要排遣“滞于（固执为）有”和“滞于无”的偏见，而且还要排遣滞于“非有非无”（“玄”）。这种“遣之又遣”、“玄之又玄”的道就叫做“重玄之道”。（《老子》一章疏）成玄英对道的解说——灵、智、幻化、非有非无、遣之又遣等，很像佛教对心本体的描述。

继而他又在“重玄之道”的理论基础上，提出长生不死之法。他认为，有既能自无而生，就能“同于无”。人的精神如果能够达到虚静而“与道为一”，就能“不复生死”（《老子》十章疏）。达到虚静的途径是忘掉情欲。所谓“忘情”不一定要“断情忍色，栖托山林，或却扫闭门不见所欲”（《老子》二十七章疏），只要了悟“夫万象森罗悉皆虚幻”，“外无可欲之境，内无能欲之心”（《庄子齐物》疏），虽“恣目之所见，极耳之所闻”（《老子》五十二章疏）也无妨。这种说法自然会受到既要享受人间富贵又要长生不死的贵人们的欢迎。

道士王玄览（626—679年），名晖，法名玄览。广汉绵竹（今四川绵竹）人。年十五，获特异功能。壮年慕道，“坐起行住，唯道是务，二教经论，悉遍披讨”。喜好相面、观风水等阴阳术数。“年六十余，渐不复言灾祥，恒玄行心。”（《玄珠录序》）弟子号之曰“洪无先生”。武则天神功元年（697年）戊戌

应召入都，至济州三乡驿卒。其著作有《通甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。其弟子王太霄将其答道徒和弟子问的语录汇集成《玄珠录》两卷。

王玄览也是通过援佛入道的方式，对道进行了自己的解释，以论证得道成仙。他认为，既然“万物禀道而生”，那么人的心性也就是道，如同“将印以印泥”，“泥中字与本印字同”一样。（《玄珠录》卷上）因此人心乃是万事万物之源：“心生诸法生，心灭诸法灭”；“一心一念里，并悉含古今。”可见，世间一切现象都是虚幻不实的：“三世皆空”（均同上），“嗔喜如幻化”（《玄珠录》卷下）。人们如果能灭绝执虚为实的“知见”，达到“坐忘”，就会使道体显露而“得道”、“解形至道”（舍弃形体得到真道）（同上），达到真正的解脱。王玄览竟用佛学的“心生万法”，代替了道教的“道生万物”。

道士司马承祯（646年—735年），字子微。河内温（今河南温县）人。师事潘师正，传其符箓及辟谷导引服饵之术。师正尝异之。居天台山。武后曾召至洛阳，手敕赞美之。唐睿宗召之入宫，问以阴阳术数之事，承祯对曰：“道经旨：‘为道日损，损之又损以至于无为。’且心目所见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉？”（《旧唐书·隐逸传》）开元九年（721年）玄宗又遣使迎入京师，亲受法箓，赏赐甚厚。十五年，玄宗为之建坛室于王屋山。卒后赠银青光禄大夫，号真一先生，并亲制碑文。其主要著作有《修真秘旨》、《坐忘论》、《修身养气诀》、《服气精义论》、《天隐子》等等。

司马承祯引用佛学的一些思想资料，进一步阐发了老庄一派的修行方法。他认为道空虚寂静而神通广大（“神用无方”

“通生无匮”)。由于人心“以道为本”，所以本来是合乎道的，但因“心神被染，蒙蔽渐深，流浪已久，遂与道隔”(《坐忘论·收心》)。如果能“净除心垢”，使之恢复本来的虚静，就能成为“得道”的“大人”或“神人”。

要恢复本心就必须“学道”。学道的初步是，以“信”而“敬”之的态度，解除杂务，去掉情欲，使心神归于虚静。若不得收心，须用观法对治。例如，“若病者，当观此病由有我身，我若无身，患无所托……次观于心，亦无真宰。内外求觅，无能收者，所有计念，从妄心生。若枯体灰心则万病俱泯。”(同上)但收心虚静又不得沉昏和著空，应当“息乱而不灭照(不昏蒙)，宁静而不著空(不着意念空)。”(同上)

学道的初步成果是达到“形如槁木，心如死灰”的“泰定”状态。由于心是道的处所，心“虚静至极，则道居而慧生”(《坐忘论·泰定》)，所以泰定可以产生智慧。慧生之后，应“怀而宝之，勿多为多知，以伤于定。”使“恬(静定)与智(慧)交相养”，“养而久之，自成道德(得道)”。(均同上)

司马承祯认为，得道的人，形体受道的熏染，会变得与精神一样灵通，达到形、神、道的合一。此时“身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通”(《坐忘论·得道》)，便成了长生不死、智照万方的“神人”。

司马承祯出色地融释老于一炉，阐发了老庄的奥义。

道士吴筠(?—778年)字贞节。本鲁中儒士，少年通经，善属文，举进士不第，入嵩山依潘师正为道士，传正一之法(符箓科术)，苦心钻研，尽通其术。以诗名闻。玄宗遣使徵致之。令为待诏翰林。问以道法，对曰：“道法之精，无如五千言。其诸枝词蔓说，徒费纸割耳。”又问神仙修炼之事，对曰：“此

野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意。”“每有陈词，但名教世务而已。”（《旧唐书·隐逸传》）玄宗深重之。安禄山将作乱，求还茅山，后又东游会稽。常与诗人李白、孔巢父等唱和。有文集二十卷，今不传。现仅存《玄纲论》、《神仙可学论》、《心目论》、《形神可固论》等。

吴筠将老庄关于道的世界观与有神论相结合，建立了自己的神仙论思想体系。吴筠仍以道为最高范畴。其本体论主张，“道体虚玄”而生万有。有因无而生存，无因有而表现，二者统一，不可分割：“有自无而生，无因有而明，有无混同，然后为至道。故空寂玄寥，大道无象之象也；两仪三辰，大道有象之象也。若但以空虚为妙，不应以吐纳元气、流阳阴、生天地、运日月也。故有以无为用，无以有为资。”（《神仙可学论》）其万物生成论主张，以“神”作为无生有、有体无的中介：“块然之有起于寥然之无，积虚而生神，神用而孕之，气凝而渐著，累著而成形，形立神居乃为人矣。”“且人之形，模范天地，五藏六腑皆神明所居，各有主守。”此宇宙之神即“为神明宗极、独在窅冥之先、高居紫微之上”的太上真人，亦即《玄纲论》所谓“真一”或“虚皇”。“道”具此神，故“有情有性”、“道亦思人”。

据此本体论和万物生成论，他论证了修仙的合理性。由于无与有相统一，故好生为天地之德，道生物之机制永存：“有以无为用，无以有为资，是以覆载长存，真圣（太上神）不灭；故为生者，天地之大德也。”故宜以求生为正理。同时又论证了成仙的可能性。从虚而神、神而气、气而形的生化过程看，人顺之则死，逆之则仙：“任其流通则死，反其宗源则仙。”“招真以炼形，形清则合于气，合道以炼气，气清则合于神，体与道冥，

谓之得道，道固无极，仙岂有穷乎？”且有太上之神“阴鹭兆庶”，“感则应，激则通”，“丹恳久著，真君岂不为之潜运乎？”求仙之心诚，则真君自然引渡。

他批判重精神（性）轻肉体（形）的佛教说：“乾坤毁无以见易，形气者为性之府，形气败则性无所存，无所存，于我何有？”有我肉体方有我精神，我肉体毁亡，我精神安在？来生的善报亦与我无干：“游魂迁革，别守他器，神归异族，识昧先形，犹鸟化鱼，鱼化鸟，各从所适，两不相通。”

如何修炼成仙？首先要清静寡欲以存神养炁：“含至静”，“性耽玄虚，情寡嗜欲”。还要注重道德品行：“剪阴贼，树阴德”，“奉上以忠，临下以义，于己薄于人厚，仁慈恭和，宏施博爱。”“至忠至孝至贞至廉，真诰之言不待修学而自得。”还要有“吐故纳新以和其神，高虚保定之良药以辅之。”吴筠虽未根本否定外丹服食，但认为如果“汲汲于炉火，孜孜于草木，财屡空于八石（道士‘炼丹’常用的八种矿石药物：硃砂、雄黄、云母、空青、硫黄、戎盐、硝石、雌黄）”，而不知“金液待诀于灵人，芝英必资于道气”（以上均见《神仙可学论》），则为舍本逐末，必无所就。

就这样，吴筠进一步阐发了道教无为派的修仙理论。其理论以老庄的清虚无为为主，表现了儒道合流的倾向。

唐末五代道士杜光庭（850—933年）字宾圣，号东瀛子。曾事僖宗为麟德殿文章应制。后事蜀王建父子为光禄大夫、大学士，先后赐号广成先生、传真天师。著述甚富，涉及道教经典、史迹、仪则，灵验记等各方面。今存著作二十余种，有《道德经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《广成集》等等。

他混同三教，认为道家“见素抱朴，混合于太和”，实为

“至仁”、“至义”，仲尼、亚圣默得其意，“永为真人”。（《道德真经玄德纂疏序》）“凡学仙之士，若悟真理，则不以西竺东土为分别”。“三教圣人所说各异，其理一也。”（《说常清净经注》）在修炼方法方面，要求灭“三毒——断华饰、远滋味、绝淫欲，守三元——上元泥丸脑宫，中元心府绛宫，下元炁海肾宫。如此则“神和、炁畅、精固”，如此则可进一步“炼阴为阳，炼凡成圣”。（同上）杜光庭的内炼理论似乎是由老庄的无为法向内丹有为法的过渡。

五代道士谭峭，字景升，泉州人。长于经史，善属文。然一心慕道，遍历名山，师嵩山道士十余年，得辟谷养气之术。著《化书》。

《化书》指出，道即虚，变化有序而生物：

虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。

（《道化》）

这个有序的变化继续下去，便化生出人生和社会事物：

形化精，精化顾盼，顾盼化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕……燕享化奢荡，奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化刑戮……化甲兵……化败亡。

（《大化》）

这个过程，愈后愈失真而生乱，治理的办法是返本息欲。正本清源，可安天下：统治者去淫奢，行俭均食，“无亲无疏，无爱无恶”，勿致“剜其肌，啖其肉”，勿“扼其喉，夺其哺”，“天下可以治”。用道致虚，可为神仙：

道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同。

（《道化》）

如能忘己致虚与道大同，便能使“真气薰蒸”，“纯阳流注，而民无死主，是谓神化之道也。”（同上）

从《化书》的基本精神和内炼之道看，基本上属老庄无为派，但从其“龙化虎变”、“纯阳流注”等等字眼看，亦具有一定的有为派内丹理论色彩。

（二）以有为求无为派的理论

唐末五代和宋代是“有为”派的内丹学大发展的时期。此派多借用烧炼药石以成金丹的外丹学术语，阐述其内炼的理论和方法，是对东汉魏伯阳《周易参同契》的继承和发挥。远在隋开皇中，即有苏元郎明确提出内丹之道。按《罗浮山志》，元朗居青霞谷，修炼大丹，其弟子竞论服芝得仙，元朗笑曰：“灵芝在汝八景中，盍向黄房求诸？”乃著《旨道篇》以示之，自此道徒始知内丹矣。元朗对《参同契》的诸多术语，作了内丹术的解释。但此道转盛当推唐后期。这个时期的钟离权、吕洞宾和施肩吾等都是著名的内丹家，对后来内丹学的发展产生了很大影响。

钟离权，字云房，京兆咸阳人。传说中的八仙之一。从王玄甫习符篆、丹诀、周天火候和青龙剑法。其内丹术传吕洞宾。著有《破迷正道歌》、《还丹歌》、《赠洞宾丹诀歌》等。吕岩（或岩）（798—？）字洞宾，号纯阳子，京川人，咸通（860—873年）中举进士，后游于长安，遇钟离权，经“十试”，授以延年之术，复得金液大丹之功。据说，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。以外行善德，内行慧断为入道之阶。有《敲爻歌》、《直指大丹歌》、《了三得一经》等等传世。施肩吾，

字希圣，号东斋，睦州分水（今浙江桐庐西北）人。元和十年（815年）进士，修道于洪州（今江西新建县）西山，世称华阳真人。著有《西山群仙会真记》、《太白经》、《黄帝阴符经解》、《钟吕传道集》等。

《钟吕传道集》为施肩吾所撰，也反映了钟、吕二人的思想。此书从内丹学的角度理解《参同契》，发展了《参同契》的思想。它以天人合一思想为理论基础，从阴阳、四时、五行的运行规律中引伸出内丹功法，较具体地界定了一些借用外丹学名词的内丹学术语，系统地阐述了功法步骤和证验阶次，形成了一套完整的内丹学理论体系。

在修行目标方面，《传道集》的最高目标是“天仙”。它认为：“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。惟人可以为鬼，可以为仙。”仙有五等，有“鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙”（《论真仙》）。鬼仙非纯阳之仙，乃清灵之鬼，故为最下等。

在修行原则和修行方法方面，《传道集》认为，欲成仙须合大道。它指出，“天地人共得一道”，如能“穷理尽性以至于命，全命保生以合于道”，则可“与天地齐其坚固而同得长久。”（《论大道》）欲合于道而养命，必须知“天地之机”，即懂得天地运行的规律。大道既判生天地，则“天道以乾为体，阳为用，积气在上；地道以坤为体，阴为用，积水在下。”（《论天地》）乾坤相交而生八卦、五行，继而生万物。天地阴阳不断升降交合“周而复始，运行不已”，故“长久坚固者如此。”人当效法之，使肾水、心火升降交合。“上下往复，若无亏损，自可延年。”（《同上》）

心肾相交，水火相济即所谓龙虎交媾。《传道集》说：“肾

水生气（即所谓真火），气中有真一之水，名曰阴虎”；“心火生液（即所谓真水），液中有正阳之气，名曰阳龙”。“此真一之水，合于正阳之气，乃曰龙虎交媾而变黄芽。”“以真一之水为胎，内包正阳之气”（皆《论龙虎》），“每日得之黍米之大，名曰金丹大药。”（《论铅汞》）

肾内真气（即真火）又名铅，气中真一之水即为“铅中银”；心液（即真水）又名朱砂，液中正阳之气即为“砂里汞”。此铅汞等都是与炼外丹之药物为比喻。铅中取银、砂里取汞，二物合和“锻炼成宝”，这也就是龙虎交媾。

龙虎交媾得金丹大药“保送黄庭”（“黄庭者，脾胃之下，膀胱之上，心之北（下）而肾之南（上），肝之西而肺之东”）之中，即是采药。采药必须与进火（调神御气使归丹田）相配合。“若以采药不进火，药必耗散而不能住，若以进火而不采药，阴中阳不能住，止于发举肾气，壮暖下元而已。”（《论铅汞》）此外还必须进而抽铅添汞。抽铅添汞即自下丹田至上丹田抽起元精（肾中真气）补元神（汞），元神又下于下丹田的反复过程：“抽添非外在也。自下田入上田，名曰肘后飞金晶。又曰起河车而走龙虎，又曰还精补脑而长生不死。铅既后抽（经后背而上），汞自下降，以中田还下田。始以龙虎交媾而变黄芽，是五行颠倒（按，五脏乃五行，在龙虎交媾的过程中，有五脏之气的相互作用，其作用并非都按五行相生的顺序，故称五行颠倒）；此以抽铅添汞而养胎仙，是三田反复。”（《论抽添》）抽铅添汞上下往来需靠河车搬运。“河车者，起于北方正水之中，肾藏真气，真气所生之正气，乃曰河车。”河车搬运有三种：“默契颠倒之术，以龙虎相交而变黄芽者，小河车也。肘后飞金晶，还晶入泥丸，抽铅添汞而成大药者，大河车也……及夫金

晶玉液还丹而后炼形，炼形而后炼气，炼气而后炼神，炼神合道，方曰道成，以出凡类入仙，当时乃曰紫河车也。”（《论河车》）

河车运转也是朝元和还丹的过程。就自然界来说，冬至之后，阳生于地，五方之地皆生阳以朝于天，夏至之后，阴生于天，五方之天皆生阴以朝于地。故人体于“一阳始生，而五脏之气朝于中元（中丹田），一阴始生，而五脏之液朝于下元（下丹田），阴中之阳、阳中之阳、阴阳中之阳三阳上朝内院（脑中泥丸宫），心神以返天宫（脑），皆朝元者也。”（《论朝元》）气液既往而复归便是还丹（复还丹田）。在这个过程中，如果能“炼形（使形神协调）化气，炼气成神，自下田迁至中田，自中田迁至上田，自上田而迁出天门，弃下凡躯以入圣流仙品，方为三迁成功，自下而上不复更有还矣。”（《论还丹》）

练功过程要用存想和内观法。存想法如，龙虎交媾变黄芽，可存想“炎炎火中见一黑虎而上升，滔滔浪里见一赤龙而下降，二兽交战在楼阁之前。朱门大启，焯焯烟焰之中有王者指顾。于大火焚天而上，有万丈波涛，火起复落，烟焰满于天地。龙虎一盘一绕，而入一金器之中，下入黄屋之间，似置在笼框之中。”诸如进火烧丹、肘后飞金晶、大河车、还丹、炼形、朝元等皆有存想。（《论内观》）

“朝元之后，不复存想，方号内观。”“内观一无时日，二无法则。所居深静之室，昼夜端拱，识认阳神，赶走阴鬼。达磨面壁，九年方超内院，世尊冥心，九载始出凡笼。”（皆同上）至于修炼内丹如何下手，则须别有师传。

《钟吕传道集》所言皆内丹工夫。它认为，外丹非不可用，广成子以内事（内丹术）为法而炼外丹，九年大成，服之而升

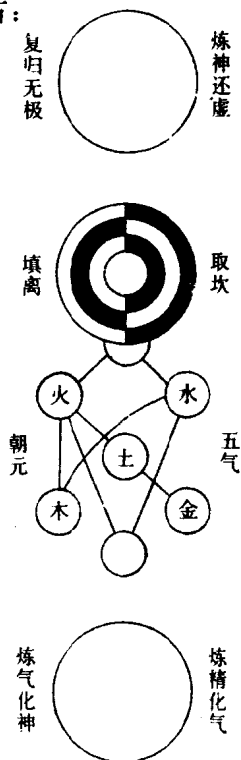
举，但药材难得，丹方失传，故“万万破家，并无二成”。无论内外丹法皆须有德行相配合方能奏效：“若外行不备，则化元鹤而凌空无缘而得”（《论丹药》）。

陈抟（？—989年），字图南，五代宋初道士，亳州真源（今安徽亳县）人。幼颖悟，及长通经史百家之言。后唐明宗长兴（930—933年）中，举进士不第，隐居武当山，服气辟谷二十余年。曾得到周世宗和宋太祖的礼遇。著《无极图》刻于华山石壁，还有《指玄篇》等。《宋史·隐逸传》有传。

据朱伯昆先生《周敦颐》（《中国古代著名哲学家评传》）引明末黄宗炎《太极图说辨》其无极图如右：

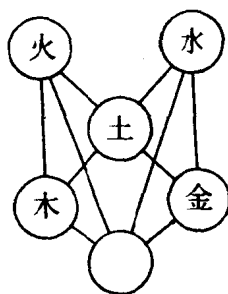
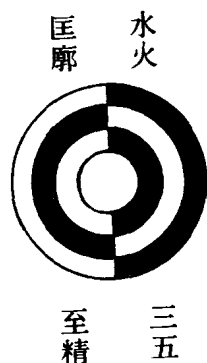
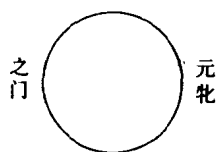
此图有“顺”、“逆”两种解释：“顺以生人”，表示宇宙化生过程；“逆以成丹”，讲炼养内丹的方法。炼内丹的过程：自下丹田开始炼精化气，进而炼气化神。炼精气神的过程也就是五气朝元、取坎填离、还精补脑的过程。然后在此基础上，炼神还虚，合道而成仙。此图的基本部分采自《周易参同契》。因据清毛奇龄《太极图说遗议》，五代彭晓所编的旧本《参同契》中有《水火匡廓》和《三五至精》二图。其图如下。

水火匡廓图表示取坎（☵）填离（☲），取坎中之阳填离中之阴。三五至精图表示“三五与一”而生至精一即火与木、水与金相合为一于中土，五



行和合而生至精之丹。（按五行之生数，火二、木三，合而为五；水一、金四，亦合为五；土为五。故“三五与（合）一”即是火木、水金加土，五行和合之意。）《无极图》中自下而上第三、第四部分，正与三五至精、水火匡廓二图相同。《无极图》虽来自《参同契》，但此图所表示的思想，却表现了钟、吕的影响。《宋史》陈抟本传提到陈抟曾与吕洞宾有交往一事，亦可参证。

张君房，安陆（即今湖北安陆县）人。宋真宗景德（1004年—1007年）间进士，曾自御史台谪官宁海。大中祥符五年（1012年）奉命校修《道藏》，于天禧三年（1019年）编成《大宋天官宝藏》。又撮道经三洞四辅之精要，集为《云笈七签》一百二十二卷。包括道教一些重要的经籍语论、歌诗赞辞。凡理论、方法、内丹术、外丹术、服气、存思、导引、按摩、方药、祈禳、符篆、斋戒、禁忌、神仙系统、前人传记、道教灵验等，无所不赅，“类例既明，指归略备”，大都摘录原文，不加论说。在保存古代道教典籍、整理前人成果方面，作出了重要贡献。



稍后，又产生了张伯端的名著《悟真篇》。

张伯端（984—1082年）字平叔，天台（今浙江天台县）人，自幼涉猎三教经书，博通各种学术。曾为府吏，坐累遣戍岭南。后遇刘海蟾，授以“金液还丹之诀”，于是改名张用诚，号紫阳真人。《陕西通志》载有其“出阳神”游扬州摘琼花的故事。《山西通志》载有其尸解后复出现于王屋山的传说。其著作《悟真篇》被誉为“千古丹经之祖，垂世立教，可与《周易参同契》并传不朽”（《悟真篇注疏原序》）。

《悟真篇》发挥了《参同契》的思想，建立了与《钟吕传道集》有所不同的内丹学。关于《悟真篇》的思想体系，据作者原序和翁葆光（张伯端弟子，《悟真篇注疏》的作注者）序的提示，首先有七言四韵律诗十六首和五言四韵律诗一首，象征炼金丹要取月上下弦之时半斤八两真阴真阳之气，以引诱先天真一之气归于炉鼎之中，变成一粒大如粟米的金丹。其次有六十四绝句，象征一粒金丹既归丹田，则须依《周易》六十四卦运火，温养子珠，炼成金液还丹。又续添《西江月》十二首，表示应效法天的十个月运火（进阳火、退阴符）和两个月（二、八月）沐浴。总共有律诗八十一首，象征九九纯阳之数，以表示经十个月后功备胎圆，形身化为纯阳之气。作者“编辑既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。”（作者《原序》）其卷末诗曲杂言表示练形化气之后，“抱之九载，炼气成神，以神合道，故得形神俱妙，升入无形，与道合真，冥而不测，是以形神性命俱归于究竟空寂之本源也。”（同上）

翁葆光将全篇分为上中下三卷。“上卷以炼金丹为强兵战胜之术，中卷以运火符金液还丹为富国安民之法，下卷以九转大还丹为神仙抱一之道，谓之三乘大法，以应阴符经之正义。”（翁葆光《序》）

《悟真篇》的特点是，反对传统的外丹术，而又不同于《传道集》的内丹术，主张以阴阳二八之气为药物，炼制象征性的外丹，再以此外丹与自身真气为药物炼内丹。他说：

休炼三黄及四神，若寻众草更非真。阴阳得类方交感，
二八相当自合亲。潭底日红阴怪灭，山头月白药苗新。时
人要识真铅汞，不是凡砂及水银。

三黄即雄黄、雌黄、硫黄，四神即朱砂、水银、铅、硝。他认为这些东西以及各种草药都不是炼金丹的药物。因这些东西锻炼的外丹与人身真气并非同类之物，不能发生真正的交感作用。真正的药物乃是“二八”阴阳之气（即分量相当的真阴真阳之气），此二气为同类，故能交感亲合。此二气又与先天真一之气即天地之母气为同类，故能在二者的交合中诱擒真一之气，形成金丹一粒。真一之气又与自身真气是同类的母子关系，前者为先天母气，后者为后天子气，故真一之气所成金丹能与人身真气交感亲合形成使人长生的内丹。可见只有二八阴阳之气才是最基本的药物。故云：“阴阳得类方交感，二八相当自和亲。”二八阴阳之气乃阴中之阳和阳中之阴。阴中之阳为纯阳，故诗中喻为“潭底（阴）红日（纯阳）阴怪灭”。阳中之阴为纯阴，可喻为月下弦之气（见后），故诗中喻为“山（阳）头月白（纯阴）药苗新。”阳中之阴和阴中之阳皆为外药，前者为铅，后者为汞（铅汞皆借用之词）。真一之气所形成的金丹一粒与人体自身真气皆为结成内丹的内药；前者为真铅，后者为真汞。所以

诗中说：“时人要识真铅汞，不是凡砂和水银。”

据翁葆光注（据元戴起宗考证，薛道光注实际上乃翁葆光注），张伯端虽反对以三黄四神及各种草药制外丹，但认为炼内丹仍必须有外药和外丹。如前所述，此外药即阴阳二八之气，外丹即前二者相交合所盗真一之气——金丹一粒。只有将金丹一粒吞入腹中，点化自身真气，然后经运火（以意运气）十月才能生成金液还丹（内丹）而立跻仙域。如不聚外药成丹，惟修炼自身之精气，就不可能修成金液还丹。他说：

阳里阴精质不刚，独修一物转羸尪。劳形按引皆非道，服气餐霞总是枉。

不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。休妻漫（徒）遣阴阳隔，绝粒徒教胃肠空，草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧，更饶吐纳与存想，总与金丹事不同。

又在《自序》里说：

今之学者有取铅汞为二气（自体内阴阳之气），指脏腑为五行，分心肾为坎离，以肝肺为龙虎，用神气为子母，执津液为铅汞……是皆日月失道，铅汞异炉，欲结还丹，不亦难乎？

据翁说，人身精气皆属阴，故其质不坚刚，一点元阳最易飞散，必得金丹一粒以制伏之，才能凝聚变化。戴起宗《疏》解释说：“凡物负阴而抱阳，是皆因阴阳而成也。人与万物未尝无阳，今以人身皆为阴者何也？其后天地，生有质。生质既有，则为阴阳五行所拘而为阴矣，所以不能变化。”因此，不采外药，单就自身精气进行修炼（“独修一物”），便不可能长生不死。诸如劳形、按摩、导引、吐纳、存想、绝谷、休妻、甚至惟炼五脏之气的内丹术皆属此类。这是对《钟吕传道集》所代表的内丹

学派的批判。

关于炼丹的过程，张伯端认为，这是一个逆行的有为过程。他认为“道自虚无生一气，便从一气生阴阳”。此一气即先天真一之气。它产生阴阳、五行（天一生水、地六成之，地二生火，天七成之……）四象（水居北，火居南，木居东，金居西，土居中摄四方）以及万物。道教学者认为，对这一过程顺而行之为人，逆而行之为仙。张伯端也不例外，认为修炼成仙就在于使阴阳、五行、四象相交合，盗取先天真一之气，从而炼形化气，炼气化神，炼神还虚，复归于虚无之道。这是一个发挥主观能动性“改造”自然的过程，是一个通过有为达到无为而无不为的过程：

一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。

但见无为为妙道，不知有为作根基。

此过程的首要步骤便是龙虎交媾，即采取上弦月阴中之阳与下弦月阳中之阴（皆比喻），使之交合。《悟真篇》说：

前弦之后后弦前，药味平平气象全。采得归来炉内煅，

炼成温养自烹煎。

按汉代纳甲法，“月至三十日阳魂之金尽丧，阴魄之水盈轮，是以纯黑无光也。法象坤卦三，故曰晦。”（翁《注》）此时与日相交，渐借日之光而有娠，到初三日日没时，于西方庚位上，于纯阴中生一阳之光，于阴魄中生阳魂，其象为震卦三。至初八日，二阳生，象兑卦三，此时魄中生半魂D为上弦月，弦前黑影属阴，弦后光明属阳，阴中有半阳，称水中金（即阴中阳）八两（每斤十六两之半）。至十五日阴魄尽消，阳魂满轮○，纯阳无阴，卦象为乾三。阳极生阴，至十六日生一阴魄，其卦象为巽三。至二十三日，二阴生，卦象为艮三，此时阳魂之中生半

魄〇，为下弦月，弦前属阳，弦后属阴，阳中有半阴称金中水（即阳中之阴）半斤。修道者采此上弦水中之金八两，下弦金中之水半斤（即二八金水之精），于此造化炉中锻炼，炼成金丹一粒，吞入腹中，复运火温养而成还丹。上弦月由纯阴渐变本属水（阴），故称白虎；下弦月由纯阳渐变本属金（阳），故为青龙。故上弦水中金八两（阴中之阳）称虎之弦气；下弦金中水半斤（阳中之阴）称龙之弦气。二八金水之精相合、龙虎之弦气相交，即为龙虎交媾。龙虎交媾以阴中之阳补阳中之阴而成纯阳，犹如取坎三中之阳填离三中之阴而成乾三，故能炼就一粒金丹。

龙虎交媾则自然四象相交、五行相合，逆行返母，结成金丹。张伯端说：

学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。二物会时情性合，
五行会处龙虎蟠。本因戊己为媒媾，遂使夫妻得合欢。只
候功成朝玉阙，九霄光里驾翔鸾。

真一之气生青龙白虎。真龙在东方属木，能生南方火，火即龙之弦气（因火外阳内阴，为阳中之阴）；南方火曰“情”，为朱雀。白虎在西方属金，西方金能生北方水，水即虎之弦气（因水外阴内阳，为阴中之阳）。北方水曰“性”，为玄武。龙木虎金性水情火谓之四象。龙虎交媾则自然四象会聚于中宫、五行全处于中土。所以说：“二物会时情性合，五行全处龙虎蟠。”戊己为土，土居中央而流行四方四时。正因为龙虎与四象五行皆含土，所以龙虎能相交，且合并五行四象于中央土而成丹。所以说：“本因戊己为媒媾，遂使夫妻得合欢。”龙虎交媾不到半个时辰，立成黍米大金丹一粒。这是外丹法象，只是第一步功夫。

第二步工夫便是运火炼内丹。《悟真篇》说：

二八谁家姹女？九三何处郎君？自称木液与金精，遇
七方成三性。便假丁公锻炼，夫妻始结欢情。河车不敢暂
留行，运入昆仑峰顶。

翁注：“二八阴数也，姹女即我之真气也，又曰木液。九三阳数也，郎君即我之阳丹也，又曰金精。二物相交于丹田土釜之中，即成三性也。”自身真气即是内药之青龙，故称木液。入腹之金丹即是内药之白虎，故称金精。此二物交于丹田土釜，运火锻炼（火之成数七，运火即“遇七”）方能成内丹（即成第三者之体性）。铅（金丹）汞（自身真气）交于丹田即夫妇相欢。“丁公”与“情”的意思都是火。当夫妻始生欢情之火时，即应运阴阳之火锻炼铅汞，使生“金液之质”，自尾闾直上泥丸峰顶（脑），复下降口中，咽归丹田土釜，状如雀卵。如此运行如河车流转不息，便化成金液还丹。运火须依卦象而行，以符合自然界阴阳消长的规律。一年的卦象用十二月消息卦表示。自阴历十一月至来年十月，十二个月相当于十二卦：复䷗、临䷒、泰䷊、大壮䷡、夬䷪、乾䷀、姤䷫、遯䷠、否䷋、观䷓、剥䷖、坤䷁。此一年气候移于一月之中则朔（月初一）旦为复䷗、十六日为姤䷫，初八日上弦月为泰䷊，二十三日下弦月为否䷋。卦象亦可移于每日之中。六十四卦除乾坤坎离牝牡四卦外，其余六十卦分布一月中，每日两卦。如月初一，上午为屯䷂，下午为蒙䷃。屯卦六爻自下而上，表示上午六个时辰子丑寅卯辰巳；蒙卦六爻自上而下，表示下午六个时辰午未申酉戌亥。一日的十二时可用一年的十二月消息卦来表示，如子午卯酉为复姤泰否。人体变化与天时相应。于年中月中日中复卦用事时，人体相应地一阳复生，故应进阳火（心息相依，加重呼吸）。姤卦用

事时则应退阴符（心息相依，减轻呼吸）。否卦和泰卦用事时，因阴阳各半自然相交，故皆应进行“沐浴”——值泰卦则不继续进火，值否卦则不继续退符。金液还丹于丹田中结成“圣胎”，经十月胎圆火足，即脱胎而化为纯阳之体。

最后一个阶段是“方始投于静僻之地，兀兀面壁九年，以空其心，谓之抱一。九年行满，形神自然俱妙，性命双圆，与道合真，变化不测矣，此名九转大还丹也。丹虽分三，道实揆一。必自小而中，自中而大，此修丹入道之次序也。”（翁《序》）

《悟真篇》还认为，修行的过程不仅是一个施行技术的过程，而且是一个道德修养的过程。若不积阴德，则必有魔障：

大道修之有易难，也知由我也由天。若非积行于阴德，动有群魔作障缘。

至于炼丹到底如何下手，则需有师传口诀：

饶君聪慧过颜闵，不遇师传莫强猜，只为丹经无口诀，教君何处结灵胎？

有证据表明，其第一步的下手方法，并非单人独炼的清修法。

张伯端按自己的理解发挥了《参同契》的思想，对《参同契》以后的丹经进行了批判的总结。他在谈“养命固形之术”的同时，又重视探究“本源真觉之性”，更重视积阴德，表现了儒释的思想影响。

张伯端将其丹法传石泰。石泰（1022—1158年），字得之，号杏林，常州人。以医药济人不受报。曾解救张伯端的厄难。张德之，遂传其道。作《还原篇》。做《悟真篇》形式，有五言绝句八十一首，言《悟真篇》之旨。

石泰传道予薛道光。薛道光（1078—1191年）名式，一名

道元，字太源。阆州（今四川阆中）人。尝为僧，号紫贤，一号毗陵禅师。徽宗崇宁五年（1106年），遇石泰，传授口诀真要。作《还原复命篇》及《丹髓歌》。

薛道光传陈楠。陈楠，字南木，号翠虚，惠州博罗县（今广东惠阳东）白水岬人。以盘笼箍桶为业，后得太乙金丹诀于薛道光。能捻土治病，人号陈泥丸。善种种异术。作《翠虚篇》。

陈楠传白玉蟾（1194—1229年）。白玉蟾，本名葛长庚。琼州（今海南岛琼山）人。一说福建闽清人。年十二举童子科，长业儒。为诗文有奇气，援笔立就。尝任侠杀人，亡命至武夷山（福建崇安县南三十里）。为道士，师事陈泥丸，尽得其旨。乃游于海上，号海琼子。南宋宁宗嘉定中（1208—1224年）诏徵赴阙，对御称旨。命馆太乙宫，一日不知所在。后往来名山。“尸解”于海丰县。赐号养素真人。著有《海琼问道集》、《海琼白真人语录》、《海琼先生文集》等。

他将丹法分为上中下三品：

上品丹法以神魂魄意为药材，以行住坐卧为火候，以听乎自然为运用。中品丹法以肝心脾肺肾为药材，以年月日时为火候，以抱元守一为运用。下品丹法以精血随气液为药材，以闭咽揣摩为火候，以存想升降为运用。

但能凝然静定，念中无念，工夫纯粹打成一片，终日默默如鸡抱卵，则神归气复，自然见玄关一窍，其大无外，其小无内，则是采取先天一气以为金丹之母，勤而行之，指日可与钟、吕并驾矣。（《古今图书集成·神异典》卷三百《静功部·修仙辨惑论》）

其所谓上品丹法，“听乎自然”，“念中无念”，“打成一片”等，

深受禅宗任运自然、顿悟直超之心法影响。似乎有异于张伯端作为严谨、“毫发差殊不作丹”的精神。其修炼方法大概是单人独炼的清修法。

自张伯端至白玉蟾，被后来的全真道奉为南五祖。

三、唐宋道教与儒释的地位及其相互关系

（一）三教中的地位

唐宋间，与道教并驾齐驱的还有佛教。唐宋的统治者一般也都扶持佛教。隋文帝开皇元年，“普诏天下，任听出家……天下之人从风而靡，竞相景慕，民间佛经多于六经数十百倍。”（《隋书》卷三五《经籍志四》）唐太宗于贞观十九年诏令玄奘等于弘福寺翻译佛经。贞观二十二年，敕有司写玄奘新译佛经颁赐九道总管，并亲为之作《大唐三藏圣教序》，冠于经首，“冀兹经流施，将日月而无穷；斯福遐敷，与乾坤而永大。”（《广弘明集》卷二二《三藏圣教序》）武则天更是造寺度僧大弘佛教。此后的皇帝更加迷信佛教。如代宗“或夷狄入寇，必合众僧沙门诵《护国仁王经》为禳祓，幸其去则横加赐与，不知纪极……凡京畿上田美产多归浮屠。”（《旧唐书》卷十一《代宗记》）武宗即位，“废浮屠法，天下毁寺四千六百，招提兰若四万，籍僧尼为民二十六万五千人，奴婢十五万人，田数十万顷。”（《新唐书》卷四九《食货志》）可见当时佛教之兴盛。宋太祖刚即位，即废止周世宗的灭佛令，下诏恢复诸路寺院及佛像，并着手建寺。乾德五年（967年）始敕沙门文胜编修《大藏经》。又曾“手书《金刚经》，常自读诵。”（《古今图书集成

·神异典》第六一卷引《佛祖统纪》)宋太宗继续建寺、塔,并开始铸像、译经。此后各代皇帝亦皆礼佛。宋真宗虽大崇道教,但仍礼佛不息。并曾亲制《圣教序》赐传法院,又下诏禁官民毁辱沙门,令宰相率内职赴佛寺行香,召僧入内殿讲经。天禧三年(1019年)大会释道于天安殿,凡一万三千八十六人。在封建统治者的扶持下,佛教于唐代达到极盛,至宋代仍能维持一定规模,而且其禅宗一派盛行不衰。

唐宋间佛、道虽繁荣兴盛,但未能取代儒学而成为意识形态的主流,它们始终处于儒学的配角地位。由于自秦汉以来正反两面的经验教训,证明儒学是缓和社会矛盾、巩固封建秩序最有力的精神武器,所以历代封建统治者大都不放弃以儒学为主导的思想战略。唐宋皇帝亦皆如此。唐太宗虽采取三教并用的政策,但对三者的分量有一个以儒为主的基本估计。贞观二年,太宗对待臣说:

古人云:“君犹器也,人犹水也,方圆在器,不在于水。”故尧舜率天下以仁而人从之,桀纣率天下以暴而人从之,下之所行,皆从上之所好。至如梁武帝父子,志尚浮华,惟好释氏、老子之教。武帝末年,频幸同泰寺,亲讲佛经,百僚皆大冠高履,乘车扈从,终日谈论苦、空,未尝以军国典章为意。及侯景率兵向阙,尚书郎以下,多不解乘马,狼狽步行,死者相继于道路。武帝及简文卒被侯景幽逼而死。孝元帝在于江陵,为万纽、于谨所围,帝犹讲《老子》不辍,百僚皆戎服以听。俄而城陷,君臣俱被囚繫……此事亦足为鉴戒。朕今所好,惟在尧舜之道,周孔之教,以为如鸟有翼,如鱼依水,失之必死,不可暂无耳。”(《贞观政要》卷六《慎所》)

宋太宗的统治思想亦以儒学为主，参以老学。“太宗笃好儒学。”他说：

王者虽以武功克敌，终须以文德致治。朕每退朝，不废书，意欲得先王成败而行之，以尽损益也。（《宋朝事实》）

又云：“伯阳五千言读之甚有益。”宋真宗在崇道礼佛的同时，亦不忘以儒学为主。他说：

夫子之道，不可斯须而舍。迂儒或言尧舜之时无夫子亦治，此浅识之甚。殊不知夫子之道，尧舜之道也。”（同上）

因此，统治者皆注重儒学教育。唐代学校遍布全国。宋代“自仁宗命郡县建学而熙宁以来，其法浸备，学校之设遍天下，而海内文治彬彬矣。”（《宋史》卷一五五《选举一》）其学校教材绝大多数是儒家经典，然后以科举取士，其考试内容大率亦皆儒家经典。因此，朝廷重臣、百官群僚，多为儒家饱学之士。可见唐宋时期儒学在意识形态方面的统治地位是无可怀疑的，即使在佛学最为繁荣的唐代，儒学的统治地位也未根本动摇。当然，当时由于思想界一些精英之士的理论兴趣为佛学所吸引，故儒学的理论建树较少，这也是事实。五代离乱之际的风气同汉唐“诗书礼乐文化”形成很大的反差。由于重整伦理纲常和加强统治的需要以及其他诸因素的影响，宋代儒学同汉唐相比有更大的发展，其道德性命之学达到前所未有的高度，因而对社会思想的支配地位更加牢固。

（二）三教的斗争

唐宋时期，儒释道三教的发展及其地位格局的确立，同三

者之间的互相斗争又互相吸取有直接关系。三教各自同对方进行斗争，以证明自身的价值，争取统治者的支持和群众的拥护；同时又汲取对方的长处，以适应环境，发展自身，争取或巩固自己的地位。三者既互相斗争又渐趋融合。

三者的斗争，主要是儒家因佛、道对宗法主义的治道造成威胁而攻击佛、道，以及佛、道之间的互相攻击。武德七年，太史令傅奕上疏“极诋佛法”。称佛为“胡神”、僧为“秃丁”，谓“虞夏汤姬政符周孔之教……孝子承家，忠臣满国”。佛教“剥削民财，割截国贮”，且令“民军逃役，剃发隐中，不事二亲，专行十恶。”（《广弘明集》卷十一）要求令僧尼还俗以增兵益农。后又上十二论，言益痛切。高祖付群臣详议，萧瑀谓奕非圣无法，奕斥瑀为非孝无亲。

傅奕上书后，高祖下诏问诸僧，“弃父母之发肤、去君臣之章服”有何利益？释法琳乘机上《对傅奕废佛僧表》对傅奕进行反驳。如：“三皇已下，三王之时，必能守道履德，怀忠奉孝，尔时无佛，足可清平，何为世世兴师，兵伐不清，至于毒流百姓，殃及无辜？”又云：“《出家功德经》云：‘度一人出家，胜起宝塔至于梵天。’何者？人能弘道，自利利他，洁己立身，住持三宝，津梁七世，资益国家。”（《广弘明集》卷十一）

此时，道士也向佛教发起进攻。道士李仲卿著《十异九迷论》、刘进喜著《显正论》，托傅奕上达高祖。高祖下诏裁减寺僧。值太宗即位，停止施行。当此之际，法琳又作《辩正论》。《论》中驳斥了关于释教不忠不孝的指责，批判了儒家的孝道：

佛经言，识体轮回六趣，无非父母；生死变易三界，孰辨怨亲？又言，无明覆慧眼，来往生死中。往来多所作，更互为父子；怨数为知识，知识数为怨。是以沙门舍俗趣真，

均庶类于天属，遗荣即道，等含气于己亲。（《广弘明集》卷十三）

又直斥道教教主说：“老子欲求无恼，未免白头”，“若言长生，何因早死？”（同上）但结果以失败而告终。贞观十一年（637年）唐太宗下诏宣布“道士、女道士可在僧、尼之前”。贞观十四年，法琳所造《辩正论》被道士秦世英以调上罪告发，太宗下敕沙汰僧尼，徙法琳于益部（蜀郡所属）僧寺。御史韦棕又搜集秦世英恶迹奏上，秦被下狱治罪。此后又陆续有僧道之间的论战。武后崇佛抑道、中宗睿宗又平等对待，兹不赘述。

自武周以后，儒家又不断进行反对佛道二教的斗争。武后将造大佛像，狄仁杰上疏进谏说：

如来说法，以慈悲为主，下齐群品，应是本心，岂欲劳人以存虚饰？

又批评佛教说：“亦有离间骨肉，事均路人……且一夫不耕，犹受其弊，浮食者众，又劫人财。”（《旧唐书》卷八九《狄仁杰传》）

姚崇有《遗令诫子孙文》，历数南北朝以来统治者靠佞佛治国的灾祸。指出：“功德须发自心，旁助宁应获报？”又批评道教说：“谈道士者，本以玄牝为宗，初无趋竞之教。而无识者，慕僧家之有利，约佛教而为业。敬寻老君之说，亦无过斋之文，抑同僧例，失之弥远。”（《旧唐书》卷九六《姚崇传》）

中宗景龙（707—709年）年间，盛兴佛寺，百姓劳弊，府库空虚。辛替否上书进谏说：

当今……野多食草，人不识谷，而方大起寺舍，广营第宅……有道之长，无道之短，岂因其穷金玉修塔庙，方建长久之祚乎？……今出财依势避役亡命类度为沙门，其

未度者，穷民善人耳。（《旧唐书》一〇一本传）

睿宗立，方营金仙玉真观，辛替否又上疏进谏说：

太宗不多寺观而福祿至，不度僧尼而咎殃灭……中宗造寺蠹财数百亿……若法太宗治国，太山之安可致也；法中宗治国，累卵之危可致也。（同上）

德宗时，彭偃作《删汰僧道议》说：“天生烝人，必将有职，游行浮食，王制所禁……今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语以惑愚者。”建议令僧道未满五十岁者纳税服役，并听任还俗。（《旧唐书》卷一二七，本传）

韩愈是唐代反对佛老的勇士。元和十三年（818年），宪宗遣中使至法门寺迎佛骨入禁中，留三日后，送交京城佛寺轮流供奉。刑部侍郎韩愈上疏极谏，请求将佛骨“付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝万代之惑”，被贬为潮州司马。又作《原道》，在痛斥僧道浮食寄生造成人民贫困的同时，指责佛老思想对封建伦理的破坏，批判了佛老“必弃而君臣，去而父子”、“欲治其心而外天下国家”之不仁不义的清静无为。主张强行予以取缔：“人其人，火其书，庐其居。”《原道》在批判佛老的同时，又大立以仁义之道为基本原则的先王之教及其传道系统，与佛老相抗衡。其朋友和学生李翱又作《复性书》，力图在性命之学方面建立儒家的道统与佛老相抗衡。

唐武宗立志学神仙。道士赵归真、邓元起、刘元靖等建议尽去释教。会昌五年八月大毁佛寺，销毁佛像，令僧尼还俗。这是有唐以来道、儒联合（诏书言：“博览前言，旁求奥议”，“中外诚臣，协予至意，条疏至当”）向佛教进攻的最激烈行动。

宋代的三教斗争无大波澜。三教渐以融合为主。但儒者对佛老的思想批判却逐渐深入。宋徽宗宣和元年（1119年），道士

林灵素“纵言释教害道”，建议“将佛刹改为宫观，释迦改为天尊，菩萨改为大士，罗汉改为尊者，和尚改为德士，皆留发顶冠执简，有旨依奏。”（《宋史》卷四六二《方技传·林灵素》）僧道坚等要求与林灵素斗法，有旨将道坚刺面决配，僧徒华严、明觉等要求辩论，杖杀之。僧永道上书进谏，敕流道州（故治在今河南鄆城县西南五里）。但旋于宣和二年下诏复释氏名称。

宋代儒家学者对佛老的思想斗争已深入到哲学领域。如张载谓：“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本”，“妄言天性而不知范围天用，反以六根之微因缘天地。”（《正蒙·大心篇》）揭露了佛教心生万法和万法皆空的认识根源。又谓：“知太虚即气则无无……变易（气与物）而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”批判了道家的有无观和道教关于无化神、神化气、气化形的宇宙观。朱熹谓：

佛氏之失，出于自私之厌；老氏之失，出于自私之巧。厌薄世故而尽欲空了一切者，佛氏之失也。机关巧便尽天下之术数者，老氏之失也。

圣人之学所以异于老释之徒者，以其精粗隐显休用浑然，莫非大中至正之矩而无偏倚过不及之差，是以君子智极乎高明，而见于言行者，未尝不道乎中庸。非故使之然，高明中庸实无异体故也。（《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷五七《二氏部》）

这就从人生观和方法论方面批判了佛老。

（三）三教的融合

三教在斗争中又逐渐融合。所谓融合，大致有三种表现：一是三教的一些学者互相承认彼此有益于人生；二是承认彼此的

道理相通；三是取彼之所长，补己之所短。其中有的是公开拿来，有的是暗中汲取。兹以一教为主、余二教为辅，略述其融合之一斑。

唐宋道教思想的发展乃是一个融儒释于一炉的过程。如，孙思邈养生术的重德“念善”和“禅观”法，即是汲取释道思想的表现。如前所述，成玄英、王玄览、司马承祯都援佛入道。吴筠融儒入道，杜光庭混同三教。谭峭认为，仁义礼智信既为道、德所派生，则必须与道德通而用之方为圣人（见《化书》卷四）。钟吕的内丹术皆强调“外行”。吕岩指出，只要有了忠孝仁信之念，阴鹭格天，“虽不见吾，犹见吾也。”（《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷二四六《神仙部·列传》二三《吕真人》）这都是融儒入道。张伯端力主三教合一；“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流各自专门，互相是非，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”（《悟真篇序》）白玉蟾强调“道心者，气之主”（《海琼白真人语录》卷三《东楼小参》），注重“念中无念”，也是融会儒释的表现。此外，道教制作那么多经籍，也都是极力向佛教看齐的表现。

与此同时，佛教也在融会儒、道。在唐代，即使护法最力的释法琳，有时又不得不承认儒、道对人生的价值。他说：

奉孝怀忠可以全家国，行德立道可以播身名，兴慈运悲可以济群品……故忠孝为训俗之教，道德为持身之术，慈悲盖育物之行，亦犹天有三光，鼎有三足，各称其德，并著其功。遵而奉之，可以致嘉祐也。（《广弘明集》卷十三《辩正论·三教治道篇》）

禅宗六祖慧能则将儒家伦理视为在家修佛的重要信条。他说：

心平何劳持戒？行直何用修禅？恩则孝养父母，义则

上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。若能钻木取火，淤泥定生红莲。（《坛经·疑问品》）

在唐怀海禅师为佛徒制定的清规《禅门规戒》中，有关忠孝的规定已成为主要内容。同时又出现了专讲孝道的佛经如《大报恩》。在佛教儒化的风气中出现了许多“孝僧”和“诗僧”。盛行于唐代的佛教密宗，受道教影响较明显。例如《天地八阳神咒经》中就列有“青龙、白虎，朱雀、玄武、六甲、禁讳、十二（肖）诸神。”（见卿希泰《中国道教思想史纲》第二卷第七章第三节）这些东西都是东汉或东汉以前的道书和经典里具有的。盛行于唐宋的禅宗，受道家思想影响尤深。禅宗反对佛教传统的修行方法，主张“任运自然”，就是老庄自然无为精神的体现。朱熹有言：

道家有老庄书却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属，譬如巨室子所有珍宝全为人盗去，却去收拾他人家破甕破釜。（《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷二一六《道教部》）

自然无为思想当然是老庄被窃的重要珍宝。在宋代，面临着新儒学的兴起，佛教学者僧契嵩等也主张百行孝为先，其伦理观与儒家思想一些基本方面的结合已达到水乳交融的程度。例如：

圣人之道以善为用，圣人之善以孝为端。为善而不知其端，无善也，行善而其善未行乎父母，能溥善乎？（《锺津文集》卷三《孝论》）

唐宋儒学的发展也是在融合释道的过程中实现的。释道思想在儒家哲学理论的发展中起了很大的借鉴作用。唐朝李翱作《复性书》，建立了儒家性命之学的道统，并发挥了儒家的性命之学，同佛教哲学相抗衡，但其理论又是吸取佛、道思想、尤

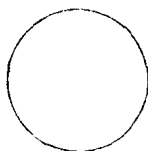
其是佛学思想建构的。李翱认为“性无不善”，“情本妄也，邪也”，要求人们恢复其本性。其复性的根本途径就是“忘嗜欲”。复性的内心修养方法是“知心无思”，和“知本无有思”。“知心无思”是“思无邪”，“知本无有思”是领悟性外之各种思虑和情欲皆“邪妄无因”，虚假不实。其“知本无有思”乃是佛学自性清净思想和禅宗“念起即觉，觉之即无”之“无念”思想的翻版。其忘嗜欲亦有道家的影响。

宋道学开山祖周敦颐用以阐明其世界观的太极图与道士陈抟的无极图大致相同。只不过陈抟取其逆行过程，而周则取其顺行过程并加上自己的说明而已。其图如右：

二程就学于周。程颐的理生气说就是从周的无极而太极、虚生气说发展来的。

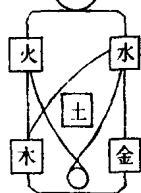
宋道学中，理学一派的大端如理在气先、理一分殊等，都表现了佛教如华严宗的“依理成事”、“一一事中理皆全遍”和禅宗的“月印万川”的影响。其心学派陆九渊的“宇宙即是吾心”，也明显地表现了佛学“万法唯心”的影响。唐宋儒学的诸多主要代

极太而极无



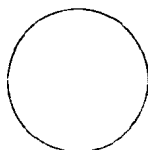
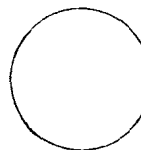
阳动

阴静



乾道成男

坤道成女



生物物万

(其说明文字据
朱熹校正样本)

表人物如李翱、二程、朱熹等都是公开反对佛老而暗中却加以融合的。当然也有许多儒者公开提倡三教合一。如，唐柳宗元说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其与性情爽然，不与孔子异道。”（《柳河东集》卷二五《送僧浩初序》）又说：“余观老子，亦孔氏之异流也，不得以相抗……皆有以佐世。”（《送元十八山人南游序》）刘禹锡赞释氏说：“天生人而不能使情欲有节，君牧人而不能去威势以理（治）。至有乘天工之隙以补其化，释王者之位以迁其人，则素王立中区之教，懋建大中；慈氏起西方之教，习登正觉。至哉！乾坤定位而圣人之道参行乎其中，亦犹水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功。”（《刘梦得集》卷三十《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》）宋司马光认为，释老的基本精神空和无为都有益于治。他说：“释取其空，老取其无为自然，舍是无取也。……空，取其无利欲之心，善则死而不朽，非空矣；无为，取其因任治则，一日万机，有为矣。”（《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷五七《二氏部》引《迂书·论老释》）苏轼、苏辙、黄庭坚等亦皆主张三教融合。南宋孝宗则更简明扼要地提出：“以佛修心，以道养生，以儒治世斯可也。”（前书《二氏部》）

唐宋时期，三教在互相斗争和融合中，逐渐形成以融会释道的儒学为主，以三教融合的释、道为辅的文化格局。

金元道教

陈 兵

金元二百五十余年间，在适宜的历史、文化条件下，道教进入了又一个新的发展阶段，太一、真大、全真、净明等新教派应运而起，江南正一道统领符箓诸派，大批道士活跃于朝野，在政治、文化生活中起了相当重要的作用；道教教义学说顺应三教融合的时代思潮，融摄佛、儒二家之学的精华，趋于高度成熟。这一切，勾画出道教发展中最后一个繁盛阶段的面貌。

一、金元道教兴盛的历史条件

金元道教的鼎盛，首先是这一历史时期极为尖锐复杂的民族矛盾的产物，是民族压迫、阶级压迫的沉重苦难中，民众精神痛苦的一种反映。

这是一个北方草原上枭勇的游牧民族女真、蒙古相继入主中原的时代。公元 1127 年，汉族地主阶级建立的赵宋王朝覆灭了。北方人民国破家亡的恶梦未醒，又一个更具扩张欲望与战斗力的蒙古贵族统治又崛起于漠北，大举南侵，北中国成了血火横飞的疆场，人民饱尝战乱屠戮之苦，目睹这一惨状的金末全真道士丘处机描绘说：“几多茅屋化动灰”、“千万中无一二

留”(《长春真人西游记》)。1215年,蒙古占领金国中都(今北京),金室南迁开封,在蒙古、南宋的夹攻下,在黄河流域的狭小地盘上挣扎了二十年,在金统治下的汉、女真等各族人民,受尽了百般折磨。当时文人元好问说:“乃至王伯而降于为兵为火为血为肉。”(《元遗山集》卷三五《怀州清真观记》)全真道士姬志真记述蒙古兵南下屠戮的惨况说:“比屋被诛,十门九绝”,“漏诛残喘者孤苦伶仃,覆宗绝嗣者穷年翼索。”(《云山集》卷四《长春真人成道碑》)蒙古灭金后,随即兴师南下,腐朽的南宋王朝未几即宣告灭亡,经济文化相对繁荣的江南地区,遭受了一场空前的浩劫。蒙古贵族建立的大元帝国,严别蕃汉,区分民族等级,汉人、南人被压在最底层,文人儒士,尤为低贱。

在中国历史上,汉民族受压抑之沉重,莫过于这一时代。备受心灵创伤的汉族社会,乃至贞佑南迁后汉化的女真等民族,需要精神上的慰藉。汉民族传统的道教,一方面能以其祈祷劬召、炼度斋醮之术安慰下层民众,寄托生存者对亡故亲属的哀思;另一方面又能以其超凡脱俗、长生成仙的信仰,给一部分不肯屈节致仕于外族新朝的高洁之士及遭遇挫折而对世事心灰意懒的人们,提供一个安身立命的精神避难所。

道教的成仙信仰及衣食丰足、环境幽雅古朴的众多宫观,在乱世苦海中,确实开辟了一块桃源洞天,于是,大批赵宋及金的遗民、落拓儒士和饱经离乱掳掠之苦的民众,纷纷涌入道教徒的行列,使道教呈现前此未有的盛况。苦难最深的金元之交,正好是道教盛极之时。

其次,战乱中对道教的破坏及乱后社会教化的需要,是金元道教重振的重要原因。北宋末,徽宗崇道至极,宠信林灵素等符篆道士,令天下大建神霄宫,奉祀被神化了的徽宗。过度

的优宠,使道教中尤占道教主流地位的神霄等符箓道派腐化,道士封官赐号,美衣玉食,成为被人民憎恶的御用品。金人南下,北方各地道教宫观多毁于兵燹,上层道官率多南渡,使金初的北方道教衰微至极。但道教观念尚根深蒂固,加上社会心理的需要,新道教的酝酿诞生,遂成必然之势。金廷在北方的统治稳固后,需要振兴汉族封建社会的三大精神支柱——儒释道三教文化,以进行社会教化,调和民族、阶级矛盾,维持封建社会秩序。这也是臣服于金廷的汉族地主阶级利益之所需。在这种情况下,太一、真大、全真等新道派,便从民间应运而兴。道教所宣扬的忍辱含垢之旨,对麻痹汉族人民的反抗意识具有特效,加之道教乃汉民族传统的信仰体系,从怀柔汉族人民的目的出发,金元统治者对道教一直采取争取、利用、扶植、管理的政策,道教方面亦伺察时势,争与金元统治者拉关系,以求得本教本派的尊荣地位。在这种情势下,金元新兴道派与传统的正一派等,都在统治者的羽翼下得以鼎盛一时。

金元道教思想,以在道教教义基址上融摄佛、儒之说为发展的方向,以融合三教为显著特征。这是由这一时代社会文化思潮的总趋势及道教文化本身的传统、地位所决定的。晚唐以来,三教思想融合,成为大势所趋,三教文化以华化的佛教禅宗,对儒、道二家的推动、刺激最大。儒家自晚唐的韩愈、李翱起,掀起了吸收释道之说以复兴先秦儒学的运动,导致了宋代新儒学——理学、心学的诞生。道教承先秦道家学风,本来即有兼容并蓄之长,在其发展过程中不断吸收佛教学说及民间思想。晚唐五代间,道教界内丹兴起,内丹家从吕岩、陈抟起,便开始融摄禅宗,至北宋神宗朝的张伯端,更由道归禅,禅与内丹双融,倡导三教归一,把道教内丹学推到一个新的高度。道

禅双融的内丹学，影响及道教各派，促使南宋、金元符箓道教教义改革，吸收内丹而臻成熟。元代，因理学受尊崇，道教诸派皆受影响，无不和会、吸收理学以充实教义，并出现了儒道合一的典型——新净明道。另一方面，这一时期成熟化的道教思想，对理学、佛教也都有所影响。

二、太一道与真大道

金初河北三大新道派中，太一教最先出现。《元史·释老志》云：“太一教始金天眷中道士肖抱珍。”金王若虚《一悟真人传》说，肖抱珍得道后，行祈禳呵禁，“天眷初其法大行，因名之曰太一教。”（王鹗《重修太一广福万寿宫碑》）按此，太一教正式成立于金熙宗天眷初（1138年），而酝酿的时间，还要早些。

太一教酝酿之际，河北刚刚为金人所据，宋金交战正烈，北方各地反金义军蜂起，社会动乱，人心不宁，北方人民摆脱民族苦难与驱除金人的强烈愿望，不能不使他们渴望神灵的济助。肖抱珍（？—1166年）看准这一时机，乃“远法汉仪，近追前代，上稽下考而立教焉。”（徒单公履《肖真人碑》）他效法汉末张陵之创五斗米道，利用北宋中原一带的太一信仰，在金国南界、黄河北岸的卫州树起太一教旗号，以收拾人心，吸引群众，盖亦未尝无积蓄力量、相机而举大事的动机。

太一教的名目，主要取于该教所奉太一神名。《元史·释老志》称他“传太一三元法箓之术，故名其教为太一。”太一三元法箓的具体内容已无从稽考，顾名思义，当是声称出于太一神及所辖三元神的符箓咒术。太一，乃秦汉以来信仰中居北极宫

统御五帝、下临中原的统御神。北宋都于开封，从太祖时起，就于京城内外先后建东、西、中三大太一宫崇祀太一，以为中原地区的保护神，有象征北宋皇权的意味，故太一崇拜，在中原地区由来已久，太一三元法箓，大概亦非新出。肖抱珍用这种符箓祈祷神灵，治病驱邪，走的无非是传统符箓道教的老路。

肖抱珍的宗教活动适应了当时民间的需要，未几便风靡于中原，影响及于山东、河北。王恽《秋涧集》卷六一《太二代度师先考韩君墓铭》说：肖抱珍以神道设教，“远迹向风，受箓为门徒者岁无虑千数”，可见其教发展之速。肖抱珍初以卫州家宅为传教中心，后来徒众渐多，嫌所居湫隘，乃于州东三清院故址葺茅庵而居。其徒侯澄在赵州及真定府各建太一堂一所。

太一教创立不久，金大举犯宋，天眷三年（1140年）十月，双方议和，划定以淮水为界，南宋向金纳币称臣。从此，金与南宋的对峙局面基本稳定。金廷转而着手于巩固国内统治，采用辽宋旧制，进行了一系列封建化的政治改革。与此相应，对汉族传统的儒释道三教，着手利用管理，设道司、道录、道正等道官管理道教，民间新出的太一教，很快便引起金廷重视。皇统八年（1148年），金熙宗遣御带李琮召肖抱珍赴阙，“悼后命之驱逐鬼物，愈疗疾苦，皆获应验。事迹惝恍，惊动当世。”（王恽《秋涧集》卷四〇《大都集仙观记》）悼后赏赐不赀，为奏乞观额，勅赐“太一万寿”之名。金廷承认太一教，除了利用道教以收揽人心的政治目的外，还与女真族拜天敬神、崇巫信鬼的萨满习俗有关，在金人眼里，以祈祷禳治为职事的太一道士，与他们传统信奉的巫师同属一类。

金世宗大定五年（1165年）与南宋订立和议后，三十余年间，宋金矛盾相对缓和，金朝统治达鼎盛阶段。金世宗即位之

初，为解决财政急需，曾一度放松对民间宗教活动的禁令，承北宋旧制出售寺观名额、僧道度牒、大师号等，太一教趁机买了一些观额度牒。肖抱珍之徒侯澄便买了两个观额，以赵州太一堂为太清观，真定府太一堂为迎祥观。

肖抱珍卒后，韩道熙（1156年—？）嗣掌教事，按本教仪规改姓肖。肖道熙幼读诗书，颇有儒风。《秋涧集》卷四二《太一二代度师赠嗣教重明真人肖公行状》称他“风仪萧爽，德宇冲粹，博学善文辞，动辄数百言，乐与四方贤士大夫游，谈玄论道，造极精妙，书画矫矫，有魏晋间风格。”他以儒者风度与士大夫交游，名声渐著。大定十一年（1171年），曾应诏主持中都新修复的天长观，三年后辞归乡里。大定二十二年（1182年），世宗诏肖道熙至内殿，问以养生之道，道熙对曰：“嘘噏精气，以清虚自守，此野人之事。今朝廷清明，陛下当允执中道，恭己无为而已。”（《秋涧集》卷四二《太一二代度师肖公行状》）对答称旨，宠赐甚渥。大定二十六年（1186年），肖道熙付教事于王志冲，飘然而去，云游名山，不知所终。

大定十六年（1176年），金廷曾依宋制普试僧道。当时太一教徒已达万数以上，然多未试经具牒。《溇南集》卷四二《太一三代度师肖公墓表》述肖道熙退席前，密谓其徒肖道宗曰：“吾门众万数，试经具戒者，完颜志宁、王志冲而已。”可见该派道士文化、宗教素养之低劣。

太一教三祖肖志冲（1151—1216年）掌教的金章宗朝，民间道教的势力已很大，金廷虽较前更为崇道，然从其经济利益出发，对道教教团的发展控制相当严。明昌元年（1190年），禁私自披剃为僧道，勅僧道三年一试。次年“禁以太一混元受箓私建庵室者。”（《金史·章宗纪》）后禁令渐弛，对道教颇多利

用。肖志冲曾应诏补住中都天长观，后返故里，“声望既隆，求教者接迹，岁所传无虑数千人。”（《秋涧集》卷四〇《大都宛平县太一集仙观记》）泰和初，章宗诏于亳州太清宫设普天大醮祈皇嗣，肖志冲应选行醮。泰和五年（1205年）再度应诏参与祀事，事毕后留中都太极宫主事，卫绍王完颜永济赐上清大洞法服一袭。七年，奉诏行醮驱蝗，入宫为内人治病，敕任道教提点，赐“元通大师”号。太一道士侯元仙亦曾应诏选住中都天长观，参加国醮，赐“清虚大师”号。

金贞祐南迁中，太一教中心卫州曾遭蒙古兵屠城之厄，太一广福万寿观也被“烬为飞烟”。在金末复杂的政治斗争中，太一教四祖肖辅道（1191—1252年）发挥了卓越才干，使教团得以蓬勃发展。肖辅道“富文学而重气节，谨言行而知塞通”（《赵州太清观懿旨碑》），颇负重望，当时名士大夫如王若虚、王渥、冀禹锡等，皆与他交游赠答。金元之交，肖辅道见知于蒙古，曾劝降柘城守臣，与蒙古拉上了关系。1247年，蒙古睿宗唆鲁古唐妃（忽必烈之母）曾降旨褒奖，赐肖辅道“中和仁靖真人”号。1252年，尚为太子的忽必烈召肖辅道至和林问道，答以“爱民、隆至孝”，赏赐甚厚。

忽必烈即位后，太一教大受元室尊崇保护。五祖肖居寿（？—1280年）曾奉诏行黄箓大醮，中统元年（1260年）赐“太一演化贞常真人”号。至元十一年（1274年）奉诏于大都、和林各建太一广福万寿宫，继太保刘秉忠祀六丁神。至元十六年（1279年），建议皇太子参与国政，为元世祖采纳，可见其为元室之所重。肖居寿趁此奏请诏赐太一教历代掌教以真人号。

太一教六祖肖全祐、七祖肖天祐，皆得元室所赐真人号。元仁宗延祐二年（1315年），肖全祐曾奉旨与正一道玄教大宗师张

留孙、全真道掌教孙德瑄等于大都长春宫建金篆普天大醮。肖天祐也曾于泰定元年（1324年）在大都崇真万寿宫与几千道士一起设金篆周天大醮，说明元代后期，太一教的地位尚与全真、正一，真大等教派相侔，受元室重视。但七代以后，掌教宗师的名字和活动情况便不再见于史传。据《危太朴文集》卷8《送郭真人还玉笥山序》，元至顺至至正间，祠太一神者已为正一道士，可见太一教在元末已衰微乃至绝传。元代以后，再不见有关于该教存在的记载。

太一教虽以符篆祈禳为事，但也和这一时期的其它符篆教派一样，讲究内炼。元徒单公履撰《肖真人碑》述太一教旨云：

本之以湛寂，而符篆为之辅，于以上格圆穹，妥安玄象，度群生于厄苦，而为之津梁，迹其冲静玄虚，与夫祈禳祷祀者，并行不悖。

按此，则太一教以心灵湛寂、冲静玄虚为内修之要，并把这种心地功夫置于首位，以为宗本。三祖肖志冲，特重静坐，自称“静中自有所得，非语言可以形容”。（《淳南集》卷四二《太一三祖墓表》）二祖肖道熙以一“弱”字为仙道之要。正如陈垣先生《南宋初河北新道教考》卷四所说，太一教“盖以老氏之学修身，以巫祝之术御世者也。”

太一教实行特殊的掌教者改教祖肖姓的制度，表现出它对封建孝道的极度重视。如太一教道士张居祐所言，太一教法“专以笃人伦翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。”（《淳南集》卷四二《太一三祖墓表》）在宣扬封建伦理方面，太一教与它同时代的道教诸派，乃至儒家、佛教是一致的。

太一教还承道教传统，提倡周济贫苦等善行。二祖肖道熙，

“生平好振施，养老卹孤近百人。”（《秋涧集》卷四七《太一二祖行状》）四祖肖辅道于卫州屠城后，造“堆金塚”掩埋枯骨，为当时社会人士所称道。这也是全真、真大等道派所一致提倡的。

肖抱珍创太一教之后不久，另一新道派——大道教，又兴起于河北。该教创始者刘德仁（1122—1180年），号无忧子，沧州人，幼年随母迁居盐山县（今河北省盐山县北），读书通大义，属下层儒士。据1984年出土的《汴梁路许州长社县创建天宝宫碑》，刘德仁幼年即出家作物外游，于淄州（山东淄博市南）颜城瓮口谷南建堂宇居之。据说金皇统二年（1142年），年仅二十岁的刘德仁，便创立了“大道教”。其创教动机，几种记述不无齟齬，但皆称刘德仁遇至人指点。如至元十五年（1279年）杜成宽撰《洛京缙山改建先天宫记》说：“迟明，似梦而非，有老人须眉皓白，乘青牛犊车至，授玄妙道诀而别。”明初宋濂《书刘真人事》则说：“一日晨起，有老叟乘犊车相过，搃《道德经》要言授之，曰：‘善识之，可以化人’，乃投笔一枝而去。自是玄学顿进，从游者众。”这里所说乘牛犊车的老叟，似影射太上老君，或属依托，然亦说明大道教的教旨，主要源自《道德经》。《元史·释老传》概括其教宗旨云：“以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己。”宋濂《书刘真人事》谓刘德仁敷衍老叟所授《道德经》要言为九义以示人：

一曰视物犹己，勿萌伐害凶嗔之心。

二曰忠于君、孝于亲、诚于人，辞无绮语，口无恶声。

三曰除邪淫，守清静。

四曰远势力、安贫贱，力耕而食，量入为用。

五曰毋事搏奕，毋习盗窃。

六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。

七曰虚心而弱志，和光而同尘。

八曰毋恃强梁，谦尊而光。

九曰知足不辱，知止不殆。

从这九条训诫看，大道教是一个以通俗的伦理实践为主旨的民间宗教，其教义多取于《老子》及佛、道五戒、十戒。在当时士大夫眼里，大道教是老氏之实践家，程巨夫《雪楼集》卷十七《郭真人碑》即云：“今之所谓大道者，其守慈俭不争之宝欤？”元翰林学士李谦撰《制赠大道正宗四世称号碑》说：“大道之教，……清心寡欲，谦卑自守，力作而食，无求于人，得老氏立教之旨为多。”宋濂《书刘真人事》云：“德仁在宋金之间，仿佛老子遗意以化人。”

刘德仁立教之初，华北地区刚刚经过战火洗劫，生产遭到巨大破坏，田园荒芜，资食匮乏；长期以来被统治者从各种渠道规范化的封建社会秩序、伦理道德观念也被扰乱，社会混乱，百废待兴，急需一种能调节民族、阶级关系，安定社会秩序、解决生产问题的通俗教化方式。大道教正是扮演了这一角色，以通俗的伦理信条劝人尽忠孝、安贫贱，劝导农民力作而食，颇能适应当时社会的需要，尤反映了农民的要求。奉教之徒，“往往自庐而居，凿而饮，耕而食，蚕而衣，一切必出于己，一介不取于人。”（张英《许州长社县天宝宫碑》）赢得社会人士的好评，对发展生产、安定社会确实起了一定的作用。刘德仁建立的教团，实行出家之制，道士们“不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑贍足之。”（赵清琳《大道延祥观碑》）其教风朴实，在道教界堪称前所未有。

除九条训诫外，刘德仁还以祈禳治病名世。元初杨果撰《玉虚观大道祖师传授之碑》称刘德仁“救病不用药，仰面视天而疾无不愈。”又善劾召之术，宋濂《书刘真人事》云：“赵氏为狐所祟，真人（刘德仁）劾之，里中茆兆自焚，狐数百鸣啸赴火死，人尤神之。”他虽为人治病驱鬼，但并不假符篆，唯仰面朝天默祷。平日亦不奉祀众多神仙，“唯以一瓣香朝夕恳礼天地。”（赵清琳《大道延祥观碑》）如杜成宽《洛京缙山改建先天宫记》所言：“以无为保正性命，以无相驱役鬼神。”现在看来，刘德仁可能有相当深的气功修养，能以意念治病。

刘德仁虽承道教统绪，却不倡言升仙成真，不神化其术，作风较为切实朴素。《大道延祥观碑》称他“平日恬淡，无他技，彼言飞升化炼之术、长生久视之事，则曰：吾不得而知。”这在道教诸派中，的确独具一格。

大道教切实通俗，较之北宋末腐化的神霄道教，可谓面目一新，吸引了不少社会人士。《大道延祥观碑》说：“故远近之民，愿为弟子，随方立观者不少焉。”虞集《道园学古录》卷五十《真大道教第八代岳公碑》说：“受其教诫者，风靡水流，散于郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”

大道教的作用，很快便被金廷所发现，对其教予以承认扶植。大定七年（1167年），金世宗诏刘德仁入居中都天长观，赐号“东岳先生”，以示赏识褒奖。在金廷的保护下，大道教得以稳定发展。

从刘德仁起，大道教历任掌教，多出身贫寒。二祖陈师正，幼渔于河，刘德仁挈之入道，掌教十五年（1180—1194年），时当金朝鼎盛之世，《洛京缙山改建先天宫记》称他“度人罔极，

设化无方”，教团大为发展。三祖张信真，青州乐安人，家世农桑，掌教二十五年，《书刘真人事》说他有诗文数百篇号《会真集》，惜已早佚。四祖毛希琮，掌教于金末，居燕京玉虚观，掌教仅五年。

毛希琮卒后，在金元交接的混乱时代，大道教团内部发生分裂，陈智超先生认为分裂为天宝宫、玉虚观两派，有两个第五祖，两派皆自称得毛希琮之传。天宝宫一派以酈希成（1181—1259年）为第五祖，《重修隆阳宫碑》说他“金末道业已隆，圣朝（元）创业之初，为教门举正，阐教山东。四祖毛君暑月病剧，速召来燕”。他掌教后，教团内斗争激烈，《洛京缙山改建先天宫记》说：“值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，始终一十五载，遭逢十七大魔。”大魔盖指教内敌对派。直到1238年，酈希成才战胜“魔难”，使“教门得真假之分”。这时候，大道教的势力已经很大，“南通河岳，北极齐燕，立观度人，莫知其数。”（《洛京缙山改建先天宫记》）酈希成知见于蒙古，赐号“太玄真人”，并追赠大道教前四代掌教真人号。蒙古宪宗赐其教名“真大道”。

酈希成死后，天宝宫一派由孙德福、李德和相继掌教，孙在至元五年（1268年）承诏命统辖诸路真大道教。至元十二、十四年，李德和奉旨代祀岳渎后土。孙、李皆得元室所赐真人号。

玉虚宫一派，据《元一统志》卷一杨果撰《玉虚观大道祖师传授之碑》，以李希安为第五祖，刘有明为第六祖，杜福春为第七祖，皆得真人封号，可见当时两派势力不相上下，元室皆予以承认。杜福春后，玉虚宫一派传承不明，天宝宫派独成为真大教正宗。

天宝宫派第八祖岳德文（1235—1299年）掌教时期，当元

一统之初，在元室扶植下，真大道鼎盛至极。至元二十一年（1284年），赐岳德文“崇玄广化真人”号，命掌教京师、统辖诸路真大道教，赐以玺书。岳曾为丞相安童治病立愈，时人神之，王公显贵竞相交纳，势都儿王出资为其教增修宫观、置买田庄。元贞元年（1295年），加封真大道历代祖师，赏赐丰厚，可谓荣耀至极。教团亦随之大大扩张，如《道园学古录·岳德文碑》所云：“西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，奉其教诚者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。”据称其教还渡江南传，江南奉教者达三千余人，庵观四百，其势力在北方三大新道派中仅亚于全真。

真大教第九祖本为张清志，因他厌谒请逢迎之烦，逃去不任，由二赵（一名赵德松）一郑（进元）掌教，五年间三人相继亡故，再由张清志掌教，成了第十一祖。他掌教的二十年中，其教益盛，祖庭大都天宝宫“完旧营新”、“日食千指”。张清志后，该教传承及盛衰情况失考。大概到元末，该教已衰微，明初史料中，再未见有该教存在的记述，当已绝传，或合流入全真等道派。

三、全真道的兴起及鼎盛

金初三大新道派中，只有最晚出的全真道，流传至于现今，有关史料也最为丰富。

与太一教、真大道相比，全真道教祖及教团骨干的文化素养较高，以中下层知识分子为主体。创教者王喆（1113—1169年），道号重阳子，陕西咸阳大魏村人，出身于庶族地主家庭，

少读书入府学。他青年时期，正值宋、金交兵于关中，自不免饱尝乱世苦荼。未几，金朝在北方的统治渐趋稳定，开始开科取士，拉拢汉族士人。王喆曾弃文习武，应武举之考，然仕途坎坷，只做过小吏，直到四十七岁，尚郁郁不得志。时值金世宗大定初，着手文治，对民间的太一教、大道教予以承认。在金廷的这种道教政策下，王喆经过一番痛苦的宗教皈依，慨然入道。

金元全真道的兴起和发展，大略可分为三个阶段。第一阶段，约从1159—1167年，为创建时期。仅有王喆及其少数弟子在山野修炼、传道，以“异迹惊人，畸行感人”（《陈垣《南宋初河北新道教考》卷二），在民间渐生影响。

正隆四年（1159年），王喆自称在甘河镇酒店中遇异人授以真诀，佯装疯狂，弃家入终南南时村穴居修炼，号其居曰“活死人墓”。大定七年（1167年），金廷赐大道教祖刘德仁先生号，表示对新道教的扶植，王喆立即响应，放火烧掉所住茅庵，东赴山东半岛传教，树起“全真”的旗号，陆续收了马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二七大弟子，在文登、宁海、福山、莱州一带建立了五个群众性的教团组织“会”或“社”。1169年，王喆率丘刘谭马四大门徒返乡，半路上王喆死于开封，弟子们扶柩西行，安葬于终南故居，后称“祖庭”。

王喆卒后，弟子马钰（1123—1183年）掌教，以关陇地区为活动中心。其余丘刘谭王等六人，分别在鲁豫秦冀修炼，以清静苦行，引起社会人士注目，逐渐吸引了一批徒众，其中颇多儒士。大定二十一年（1181年），金廷为防范汉人利用新宗教犯上作乱，禁道士游方，遣发道士还乡，马钰也被赶回山东老

家。这一时期，全真道士们活动于山野市井，尚未建立起本派的宫观。

从1187—1219年，可谓金元全真道发展的第二阶段，教团进一步发展，渐臻兴盛。刘处玄（1147—1203年）、丘处机（1148—1227年）相继掌教，仍以山东半岛为活动中心。随教团在民间的稳定发展，全真道的声名亦渐闻于金廷。时值暮年的金世宗，因色欲不节，身体衰疲，开始博访高道，以求保养之术，擅长养生的全真高道于是得接近皇帝。大定二十七年（1187年），王处一（1142—1217年）应诏入朝，次年又召丘处机问道，并命他主持醮事。二十九年再度召见王处一，奉章宗命为世宗设醮求冥福。

金朝皇帝的一再征召，抬高了全真道的身价，教团因而蓬勃发展，“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破。”（《元遗山集》卷三五《紫微观记》）全真教及其它民间宗教的勃兴，引起了金廷的忧虑，章宗明昌元年，曾一度禁止全真等传行，然未几为金廷要臣所奏罢。承安二年（1197年）以后，金廷为解决因与蒙古战事而造成的财政困难，还多次出售观额、度牒、大师号、紫衣，全真道趁机买了数十个观额和不少度牒。金廷对全真道等也愈来愈重视、利用，刘处玄、王处一先后被章宗召见，赐以观额，王处一曾两次参加在亳州太清宫举行的为章宗求嗣的普天大醮。全真大师们也忠心效命金廷，丘处机就曾应山东驸马都尉之请，出而召安杨安儿、耿京的起义军。在贞佑南迁后的社会危机中，全真道进一步迅猛发展。

从1219年起，在金元、宋金交替的战乱中，全真道进入了鼎盛阶段。其臻于昌盛的转机，是教首丘处机的西游。在复杂

的政治斗争中，在民间拥有强大势力的全真道，成为蒙古、金、南宋三国逐鹿中原中所争取的一个目标，都派出使者礼聘丘处机。1219年，丘处机应蒙古成吉思汗之聘，率十八高徒远赴西域雪山行营，为成吉思汗论道教清静无为、敬天爱民戒杀之旨，深受礼敬，被尊称为“丘神仙”，命掌管天下出家人，勅免蒙古所辖境内全真道士的差役赋税。1224年，丘处机东归燕京，这里从此便成了全真道的活动中心。

在蒙元统治者的保护下，全真道在北方得以迅猛发展。在战乱中丧家失所、没身为奴及有气节的人士，纷纷涌入全真教团。《元史·释老传》说：“处机还燕，使其徒持牒召求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，毋虑二三万人，中州人至今称道之。”

元一统后，乘南北文化交流之大潮，全真道渡江南传，不久，其踪迹即遍于江浙闽鄂。在武当山，有鲁大有、汪贞常等传全真道，形成一大传教中心。苏杭一带，有名画家黄子久入全真道，金蓬头、桂心渊等亦皆以擅全真内丹法闻名。全真道传入江南后，原南宋与全真同源异流的金丹派南宗徒裔，纷纷合流于全真门下，著名道士有李道纯、李月溪、牧常晁、李钰、赵友钦等，形成全真道的南宗。

至此，全真道遍传南北，其势力远远超过太一、真大二派，足与江南正一道相抗衡。元室亦多次诏封全真祖师。至元六年（1269年），忽必烈封全真所尊东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王喆五祖为“真君”，王喆七大弟子为“真人”。元武宗至大三年（1310年），加封全真五祖为帝君，七真人为真君，丘处机十八高徒尹志平等为真人。全真历任掌教尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祈志诚、孙德彧等，皆封真人号，并颇有出

任玄教大宗师、知集贤院道教事者。

全真道以高唱三教合一而著称。王喆立教之初，即顺应三教融合的趋势，以“三教”为标帜，“不主一相，不拘一教。”（刘祖谦《重阳仙迹记》）他在山东半岛所建五会，皆冠以“三教”名，不独树道教一帜。他所撰《金关玉锁诀》自称“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”，不独尊道教教主。他接引初机，劝诵佛教《心经》，道教《道德经》《清静经》，儒家《孝经》，不独奉道教经典。全真道的教义，融合三教尤内丹与禅的色采极为浓厚。与宋代理学一样，全真道可谓晚唐以来三教融合思潮的一个产物。

全真道高标三教归一，以三教道统的继承者自居，本来有调和三教矛盾以求自存的用意。但全真贵盛之后，长期以来中国宗教界的一个老问题——佛、道矛盾，又趋于激化。丘处机西游归燕后，全真道教团在扩展中侵占了不少佛教寺庵，由此引起激烈的僧道净斗，由元室主持，双方进行了多次辩论。这场斗争从1255年起到1284年结束，持续了三十年，以全真道的惨败告终，所占寺庙被迫归还，全真道所刊《老子化胡》等道经被下令焚毁。

全真道尊唐五代以来内丹名家钟离权、吕洞宾为祖，它的确系钟吕内丹派的继承发扬者。从吕洞宾以来，钟吕内丹派就在道教内丹学的基址上融摄禅宗，道、禅双融，成为该派发展的基本趋势。全真道顺应这一趋势，在整个教义、教制上，更进一步融合禅宗，兼摄儒学，大大深化了钟吕系内丹学，建立了一套完整的教义体系，形成了具有禅宗色采的内丹派大教团。

全真道效仿禅宗，亦标榜不立文字，注重宗教炼养实践。其教旨如元人徐琰《郝宗师道行碑》所概括：“其修持大略以识心

见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为宗。”全真道士的修炼，分为个人内在的“真功”与传道济世的“真行”两个方面。

真功的核心是“识心见性”，这本是禅宗的中心口号，全真道却以之为宗教实践之首务、成仙证真的根本、三教之学的同源一致点。全真道吸收佛教如来藏系的心性说，认为人心所具的“本来真性”（“本真”、“真性”、“真心”、“元神”）不生不灭，本来超出生死，唯此才是长生不死的可靠保证。四大假合的肉体，是不可能永存不死的。王喆《金关玉锁诀》说：“唯一灵是真，肉身四大是假。”刘处玄《至真语录》说：“万形至其百年则身死，其性不死也。……阴阳之外则其神不死也。”然世人皆被后天的物欲所迷，不识自心真性，因而流转生死苦海，只要一念回光，在念头上做功夫，识得自心真性，保持不乱，便证得了无形无相，“用则无所不通，藏之则昏默无迹”的“法身”，精神超出生死之外。王喆《授丹阳二十四诀》说：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”

全真家所说明心见性的实践原则，近似禅宗，以宗教禁欲主义为其实质。《晋真人语录》说：“只要无心无念，不着一切物，湛湛澄澄，内外无事，乃是见性。”无心、无念、无着，皆禅宗语录中反复强调的明心见性之要，全真家用“清静”二字来概括这一原则。《重阳授丹阳二十四诀》说清静有内外两个方面：“内清静者，心不起杂念；外清静者，诸尘不染着。”谭处端《水云集》卷三说：

如何名见自性：十二时中，念念清静，不被一切虚幻旧爱境界矇眊真源，常处如虚空，逍遥自在。

所谓“清静”，说穿了，就是要人念念省察自心，清除那些在现实生活中由物欲所生的“尘垢之心”，心里空洞洞的，道教

《清静经》称之为“澄心遣欲”，喻之为“天清地静”。

全真家还说清静心地，不但须清扫一切物欲尘念，而且连这清静心地的念头，也须泯绝。王志谨《盘山语录》比喻说：“朝日扫心地，扫着越不净，欲要心地净，撇下扫帚柄。”须停息一切概念分别，达“寂无所寂”之境。至此，尚非究竟见性，还须在“真行”的社会活动中炼心，达动静一如之境，叫做“玄之又玄”。尹志平《北游语录》卷三云：

物欲尽净，一性空寂，此禅家谓之空寂，吾教谓之清静，此犹未也；至寂无所寂之地，则近矣。虽然至此，若无真实功行，不能造化，无造化则不得入真道。须入真道，方见性中之天，是为玄之又玄。

该书卷四谓王处一曾说见性有二：“彻悟万有皆虚幻，唯知吾之性是真，此亦为见性；即知即行，行之至亦为见性。”把见性分为知中见与行中见两重功夫，这与达磨的理入、行入二入说不无关系，后来王阳明的“事上磨炼”说，盖即有取于此。

全真家在见性的实践方面，还采用了禅宗的打坐、参究、圆相、机锋等，这使全真家的作风及语录诗词，皆具有禅味，如元人辛愿所说，全真家“修寂似禅”，明人王世贞评王喆之说“似禅而稍粗。”

全真道承钟吕内丹说，以内炼成仙为宗教炼养之鹄的。受禅宗影响，全真家虽亦讲炼化精气，然更强调明心见性为丹功的前提、根本。王喆《重阳全真集》卷二《金丹》诗说：“本来真性唤金丹，四假为炉炼作团。”全真家以性命二字为内丹学纲宗，性指心性、元神，命指元精元气。一般都讲性为主为君，命为宾为从。具体修炼中，将修性置于首位、主导地位。丘处机说：“吾宗唯贵见性，水火配合（指炼气命术）其次也。”又说

全真丹法是“三分命术，七分性学。”（《长春祖师语录》）下手之初，先收心降念、除情去欲，做明心见性的功夫，然后才调息养气，按钟吕内丹传统法程，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚。《晋真人语录》说：“人之修行，先须识取性命宗祖，然后真以保命修行。”性命宗祖，指本元心地。后人总结全真道丹法的特点为“先性后命”，与先命后性的南宗在修炼次第上正好相反。

从真性为本、性主命从的哲学观出发，全真道丹法中还出现一种以性兼命的顿法，亦称“上品丹法”。元李道纯《中和集》卷二分内丹法为三乘九品，谓夙有根器、生而知之者修“最上一乘”，迳直修性便可自然了命，不须渐修精气。牧常晁《玄宗直指万法同归》卷二亦谓丹法分顿渐二乘，渐法从修命炼精入手，为钟吕派南宗之径；顿法直接修性，只要“六根清静，方寸澄澈，便是真丹，此法第一直截矣。”这类顿法，是全真北宗所主，乃内丹向禅宗靠拢的产物。

全真道士留下了不少内丹撰述，如王喆的《金关玉锁诀》、郝大通的《金丹诗》、丘处机的《大丹直指》等，对钟吕系内丹学皆不无发挥。元代李道纯的《中和集》、陈致虚的《金丹大要》、肖廷芝的《金丹大成》等，更总结南北二宗丹法，使内丹理论进一步系统化，趋于成熟。

全真道进行内炼的目的，在超出生死、“与道合真”。他们既取禅宗之说，宣扬明心见性，当念即可证“法身”，“性满乾坤”，精神得到解脱，有如莲生于污泥而花在虚空，肉体虽在凡世而精神已超尘俗，谓之“真人”。一方面又承钟吕系内丹传统，宣扬内炼成丹，可将精气神三宝混合，在丹田中炼成一个纯阳的“阳神”，从顶门上出入，从而自主生死，一旦玉帝诏赴，即

弃壳升仙，飞升于天界去做玉皇朝廷的仙官，谓之“天仙”。全真道的这一最高理想，显然带有封建士大夫人生观的深刻印记。

全真道在宣扬成仙升天的同时，吸取佛教人生观，大力渲染人生的短促无常及六道轮回之苦，否定人生价值，劝导人们看破功名富贵、家财妻子的虚幻不实，求道学仙，追求“天上真乐”，脱离人间“火宅”。其教义具有浓厚的出世色彩。在宗教实践上，则宣扬僧侣禁欲主义，要修道者断绝酒色财气，乃至遏制食色睡三种基本的生理需要。王喆《教化集》卷二说：“凡人行道，总须依此十二个字：断酒色财气、攀援爱念、忧愁思虑。”全真道效法佛教，行道士出家制，倡导割爱辞亲，住庵云游。力斥家庭为牢狱，夫妻恩爱为“金枷玉锁”，淫欲为生死根株，以离欲苦行为高尚。全真初期，“七真”等祖师皆以头陀式的苦行闻名，如马钰日仅乞食一钵面，誓死赤脚，夏不饮水，冬不向火；丘处机在磻溪、龙门苦行炼心，昼夜不寐，一蓑一笠，达十三年；郝大通在赵州桥下趺坐六年，持不语戒，寒暑风雨不移其处；王处一在铁查山修炼，赤脚往来砺石荆棘中，在砂石中长跪、悬崖上翘足而立，等等。全真道的观庵，起初也尚简朴，道士多力耕而食，受到当时人的好评。丛林观庵的制度，多仿禅宗丛林而制。

全真道和其它道派一样，对封建纲常伦理，宣扬不遗余力，乃至有“忠孝仁慈胜出家”之说。全真道还摭采道、佛二家之说，宣扬忍辱息瞋、柔弱谦下。这些教化，对封建统治者都是十分有利的。

全真道宗教修炼的另一方面是外向性的“真行”，《晋真人语录》说：

若要真行，须要修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常

怀拯救之心，或化诱善人入道修行。所为之事，先人后己，与万物无私。

并强调“功行两全，是谓真人”。本着这一教旨，金元间全真教徒曾做过一些有益于民的好事。如丘处机西游劝杀、建议免除北方地区赋税三年；王志谨在关中开渠引水，李志远劝止太傅移刺宝俭依鲜卑旧俗以二婢为母殉葬，崔道演施医施药等。

元代中期以后，全真道由于长期贵盛，其教风去初旨渐远。规模宏大、结构壮丽的宫观纷纷建立，这些宫观占有大量土地，道士们成为坐食租米的寄生者。上层道士居于京城，结纳豪贵，渐趋腐化。泰定三年（1326年），全真掌教蓝道元即因罪被黜。教团的腐化，使全真道外盛内衰。自元统三年（1335年）完颜德明任掌教后，后继者再未见于史传。元代后期，也再无有影响的全真高道出现。

四、正一道及江南其余符箓道派

正一、上清、灵宝三大传统符箓道派，皆主要流传于江南，分别以江西龙虎山、江苏茅山、江西阁皂山为传播中心，称“三山符箓”。其中正一派从北宋中期日趋昌盛，受到统治者更多的重视，逐渐取得了统领江南道教中的地位。南宋理宗嘉熙三年（1239年），诏封正一始祖张陵真君号，命第三十五代天师张可大提举三山符箓、兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫。宋元间，正一道由于与元室拉上了关系，入元后颇受尊崇，更为壮盛。

早在灭南宋之先的1295年，元世祖即派密使入龙虎山，访张可大，卜问统一天下之事。张可大回答：“后二十年，天下当

混一。”（《元史·释老志》）元室之走访张可大，当然主要是想争取正一天师的支持，借正一道在江南的深广影响收揽民心。南宋灭亡后，忽必烈召见张可大之子——第三十六代正一天师张宗演，命主领江南诸路道教，赐银印，次年（1277年）封真人，并命主持周天醮于长春宫。从此，终有元之世，历代正一天师皆沿例赐封真人，袭掌三山符篆、江南诸路道教，得以荐举任免所辖地区的道录、道观提点，奏请官观名额、度牒，有权自出牒度人为道士。

元代正一天师中最荣耀者为第三十八代张与材，他因劾治潮患有功，于大德八年（1304年）封“正一教主”，武宗即位后授金紫光禄大夫，封留国公，赐金印，秩视一品。第三十九代天师张嗣成，于泰定二年（1325年）授知集贤院事，掌管天下道教。

元代正一道士中还出了长期活动于帝王之侧、荣耀有过于天师的张留孙、吴全节师徒。张留孙（1248—1321年）为张宗演弟子，善占卜，至元十三年随师入朝，对答称旨，留侍阙下，世祖“时时召问，因及虚心正身，崇俭爱民以保天下之说，深合上意。”（赵孟頫《大元勅赐开府仪同三司张公碑铭并序》）为皇太子、皇后治病愈，封上卿，勅建崇真宫于两京，命居之以掌祀事。至元十五年（1278年）加授“玄教宗师、道教都提点、管领江北、淮东、淮西、荆襄道教事。”大德中，加封“玄教大宗师同知集贤院道教事”，追封其三代为魏国公。元武宗加封“大真人知集贤院大学士”。仁宗加封“开府仪同三司”，加号“辅成赞化保运玄教大宗师”，卒后赠“真君”号。门下高徒七十五人，封真人并命分掌各地道教提点者七人，何恩荣等九人亦勅命任道官提点。

张留孙大弟子吴全节（1240—1321年），大德十一年（1307）授“玄教嗣师”，次年武宗追赠其祖、父母，改其故里名“荣禄乡具庆里”。至治二年（1322年）继师任上卿玄教大宗师，赐真人号，总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事。

张留孙、吴全节师徒见重于元室，其荣耀在道士中可谓前所未见，超过当时儒臣。张留孙历事八帝，在朝中德高望重，颇能涉足政治。曾为元世祖讲黄老清静无为之旨，为武宗讲《老子》，为仁宗讲《南华》。世祖将任鄂勒哲为相，命张留孙先卜之。当时大臣名儒，尤江南儒臣，与他皆有深交。吴全节尤以侠义著称于士大夫间，《元史·释老志》称他“推轂善类，唯恐不尽其力，至于振穷周急，又未尝以恩怨异其心，当时以为颇有侠气云。”他曾进陆九渊语录于朝，并推荐过吴澄、阎复等儒臣。

上清茅山一派，自南宋以来渐呈衰势，但至元代尚有相当影响，仍受朝廷重视。上清第四十三代宗师许道杞（1236—1291年）因祈雨有验，蒙元世祖召见，有宝冠法服之赐。第四十四代宗师王道孟，也有祈雨驱蝗的事迹，元室赐予真人号。第四十五代宗师刘大彬，元仁宗朝赐号真人，延祐四年（1317年），褒封三茅真君。宋元间上清派名道士杜道坚（1237—1318年），宋室曾赐大师号，元兵南下时因劝降有功，蒙元世祖召见，钦命住持杭州宗阳宫，升杭州路道录、教门高士，仁宗朝赐真人号。

灵宝派在两宋间颇盛于民间，该派道士编有《济度金书》等斋仪全书。元代渐衰，但尚受重视，闾皂山万寿崇真宫第四十六代嗣教宗师杨伯受赐真人号。该派在北宋末分化出一“东华派”，实际创始者宁全真（1101—1181年）在南宋初入朝祈禳，

赐号先生，数传至温州道士林灵真（1239—1302年），以斋醮祭炼驰名东南，擢温州路道录，住持州之天庆观，勅赐“教门高士”号，从学者百余人。

宋初，正一派下分出一支以“天心正法”祈禳治病的“天心派”，在民间亦颇有影响。宋元间，有雷时中于武昌金牛镇设坛传行天心正法，弟子甚众，分东南、西蜀二支，该派道士皆活动于民间。

北宋末以来，符箓与日益盛行的内丹结合，孕生出了一些新符箓道派。这些道派实际上是传统符箓道的革新者，创建传行者多为南人，最著者为神霄、清微、净明三派。

神霄派创始于北宋末江西南丰人王文卿（1093—1153年），以“神霄雷法”祈禳劾召为事，由徽宗政令推行，盛极于北宋末。然该派并无核心宫观，符法歧出，行法者多家居，王文卿南渡后退居乡里，有高子羽、徐次举、谭悟真等相继传行其法，谭悟真尤著称于宋元间。入元后，有罗虚舟、胡道玄等承其传，胡道玄行法于关、陕、荆、襄、江汉、淮海、闽、浙间，人称“神霄野客”。另有宋元间湖州人莫月鼎与同郡沈震雷师南丰邹铁壁，得神霄雷法之传，以其术闻名于西江东吴。莫月鼎被崔彧荐之于朝，元世祖曾召见，门下从学者甚众。南宗白玉蟾一系，亦传行神霄雷法。元初福建宁人翁雷室，以行白玉蟾系雷法出名，从学者百余人。

清微派以传行据称出自清微天元始天尊的“清微雷法”祈祷禳治为职事，据传始于唐末广西人祖舒。传至第十代黄舜申（1224—？），当宋元间，曾蒙宋理宗召见，赐号“雷困真人”。元至元丙戌（1286年），应诏赴阙，得真人号，未几乞还乡里福建建宁，门徒数十，其中江西南昌西山熊真息行法于南，递传彭

汝砺—曾贵宽—赵宜真。另一支以武当山为传播中心，始于张道贵、叶云莱、刘洞阳，其中张道贵本全真道士，传法于全真道士张守清，张守清门下黄明佑、彭通微、单道安等，皆嗣清微雷法。叶云莱、张守清皆曾应诏赴阙祈雨治病，张守清获真人号，还山管领教门公事，为元代武当道士中最荣贵者。张道贵、张守清一系，属全真、清微的合流。

金元江南新旧符篆道派，有不少著述传世，在道教斋醮仪范、符篆道法方面，南宋末正一派名道士留用光之徒蒋叔舆，编有《无上黄篆大斋立成仪》五十七卷。宋元间以民族气节著称的名士郑所南，中入于道，撰有《太极祭炼内法》阐灵宝丹阳一派的祭炼（超度亡魂）法仪。灵宝东华派的林灵真所编辑的《灵宝领教济度金书》达三百余卷，是《道藏》中卷帙最多的一部书。清微派教义，由黄舜申集大成，《清微仙谱序》说黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨”，清微派教法“书始大备”。《道藏》所收《清微斋法》《清微元降大法》《清微神烈秘法》等，盖出其手。《法海遗珠》《道法会元》所收斋仪符法，多属元代流行者，元初王惟一撰有《道法心传》等阐扬神霄雷法。

在道教理论方面，上清派道士杜道坚撰有《道德原旨发挥》《道德玄经原旨》释《老子》。宋元间正一派名道士雷思齐（1231—1303年），于宋亡之际弃儒入道，号“空山先生”，博学精易老，所撰《易图通变》《易筮通变》对易学有独特见解。他所撰《老子本义》《庄子旨义》及诗二十卷惜已散佚。

在道教文史方面，上清派第四十五代宗师刘大彬所辑《茅山志》搜集茅山文史资料甚富。元初由儒入道的上清道士张雨，撰有《寻山志》《玄品录》《高道传》及《外史山世集》等，以诗文与士大夫交游。

金元江南符篆诸道派的符法，率皆受内丹影响，强调内炼成丹为外行符法之本，元神用事为符法灵验的诀要，并依内丹说建立符篆道法的理论，这在此期盛行的新符篆神霄、清微雷法中表现最为显著。神霄派承王文卿之说，从内丹学人身小天地等于宇宙大天地的哲学立场出发，说雷法中所召请的神将雷吏，皆自己元神、元气、元精所化，所发五雷，乃自己身中五行之气相激剥所致。王惟一《道法心传》云：“人有五藏，五藏之中有神魂魄意，聚以成五雷。”登坛作法，祈雨求晴，诀窍在运动自身内气，进行阴阳交感，“阴阳升降而成雨，阴阳激搏而成雷，阴阳凝流而为电，阴阳邻和而为雪。”而运动内阴阳，感应外阴阳的关键，乃自心元神，此物“统御万灵”，为三界主宰，欲元神常明，须内炼金丹，《道法心传》诗云：“法何灵验将何灵？不离身中神炁精，精炁聚时神必住，千妖万怪化为尘。”邹铁壁《雷法秘旨》以无心之真心为作法感应的关键，谓“有心感神，神反不灵，无心之感，其应如响。”“但无妄念，一片真心，不知不识，心与雷神混然如一，我即雷神，雷神即我，随我所应，应无不可。”（《道法会元》卷六七）

清微派的雷法理论与神霄派基本一致，强调“本性灵光”为道法之本。《清微元降大法》卷二十五说：“一点灵光通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦砾，……可通可变，是谓道法。”“一点灵光”即元神，须通过平日的坐功去保养，更须于一切时中收敛身心，顿息万缘，存无守有，寂然不动。这种打坐，显然有取于全真道。清微派有本派内丹法，标榜炼成内丹，了一心而通万法，天地五雷皆备于心中，以静定真心为宰，随意升降交合自身阴阳，便可发为外界的雨暘风雷。《清微丹诀》说：“我禀阴阳二炁，出则轰天震地，神归山岳摧

崩，煞去精邪粉碎。”祷祝画符，不过外在形仪，可有可无，即有也以简易为妙。《清微神烈秘法》卷一《雷奥秘旨》标榜清微符法“不若有为，不落无作，不贡存想，无泥虚文，无祭祀无祷祝”。这确是对传统符篆的革新。

此期正一、上清、灵宝等传统诸家的符篆道法，亦具备上述特点。如《灵宝领教济度金书》卷三二〇强调摄召神鬼须用“元始之真光”，“以运神为主，至于歌章吟偈，乃科仪耳。”郑所南《太极祭炼内法》亦说炼度阴鬼者“须常行内炼法，内养精神”，“合内炼我之阳神与祭炼阴鬼通为一片精密工夫”。谓祭炼中所祈祷、存想的太一天尊，即自己元神，所诵咒语乃“吾心神之内讳”，“宝篆者是聚吾身中之神光”。

除以上诸派外，金元时代流传于民间的符篆小派还很多，诸大派下多支派歧出，符法五花八门。各派符法交参融合，并无严格界限。如宋元间正一道士张修文先入龙虎山学正一法，复从全真道士桂心渊、金志扬学内丹。董处谦、吴闲闲等则学灵宝法于东华派林灵真，董处谦又以其所学东华法传第三十九代正一天师张嗣成。元末名道士赵宜真先学正一法，后从全真道士张铁弦、李玄一、冯蒲衣学内丹，复从清微派传人曾贵宽学清微雷法，一身兼清微、净明两派宗师，元初江南全真道士金志扬长期居龙虎山，与其徒数人皆以行符水祈禳名世，王玄真则学东华派祭炼法。至元末，江南符篆诸派乃至全真派，实际渐趋融合，难分泾渭。

五、儒道合一的典型——净明道

晚唐以降，儒学复兴，其影响、地位日渐提高，迫使佛、道

二教向它靠拢。金元道教诸派，皆有和会儒学的倾向，元一统后，这种倾向愈益明显。道教向儒学靠拢的结果，产生出了一个堪称儒道融合典型的新道派——净明道。

净明道与灵宝派有渊源关系，特别尊奉传说晋代升仙的许逊。在传为许逊升仙之地的江西南昌一带，许逊信仰相沿日久，影响甚深。康王赵构南渡之年，在家国不宁、强兵压境的紧张气氛中，周真公等祈祷许逊，称许逊等六真降神，示以“灵宝净明秘法”及忠孝廉谨慎之教诫，于是在西山玉隆万寿宫建翼真坛，传度弟子五百余人。从《道藏》中所存当时所出十余种净明道书看，周真公等建立了严密的教团组织，有独特的教义体系，形成了一个新道派。但自周真公弟子后，该派历史即无可查考，大盖传续未久，即便绝嗣。

周真公净明派主要传行一种新符箓“净明法”，称此法出于“太阳真君孝道明王”亦即“灵宝救苦天尊”。该派亦重心性与内丹修炼，以此为行持符法之本，又特重忠孝的伦理实践，把忠孝为核心的封建纲常予以神化。

元初，在南昌西山出了一个隐居儒士刘玉（1257—1308年），此人幼读书通大义，长而父母双亡，家贫，力耕而食，热衷于神仙之学。他自称于至元十九年（1282年）遇净明法师胡慧超（唐代道士）下降，预告净明大教将兴，许逊昔年谶记将验，五陵之内当出八百弟子，刘玉为其师。元贞二年（1296年），称许逊亲降其家，授以中黄大道、八极真诠、《灵宝坛记》等，净明先师张蕴、郭璞也各有降授。刘玉于是创“净明忠孝道”，以神授之旨教化乡人，行祈禳炼度，从学者渐闻名而来。刘玉开创的净明忠孝道，以许逊为第一代宗师，刘玉为第二代，不承认与南宋初周真公净明道有传承关系。然究其渊源，

实际仍多所继承于旧净明道，可谓周真公净明道的发展。

刘玉临终时以教事付弟子黄元吉（1271—1325年），黄字希文，号中黄，出身于丰城望族，十二岁即入西山玉隆万寿宫为道士，后来随侍刘玉，大受器重。他掌教后，在西山建玉真、隐真、洞真三坛传度弟子。至治三年（1323年）游京师，宣扬净明教旨，行祈禳之事，“公卿士大夫多礼问之，莫不叹异。”（虞集《道园学古录》卷五十《中黄先生碑铭》）玄教大宗师张留孙留于崇真万寿宫，荐之于上，有玺书之赐。

继黄元吉掌教者为徐慧（1291—1350年），一名异，号丹扃道人，幼师事黄元吉为道士，又参全真道蓝真人于长春宫，得全真无为之旨。为人长于文学，在京中与士大夫交游，并大行祈禳，元室赐号“净明配道格神昭效法师”。泰定元年（1324年）以母老归养，间以符水治病。他编辑净明忠孝道祖师传记、神降法语及刘玉、黄元吉语录为《净明忠孝全书》六卷，请儒臣作序流通。

净明道书如《玉隆万寿宫志》等以赵宜真为净明道第四代嗣师。考赵宜真传记，赵主要承清微、全真之传，与徐慧并无师承关系，也未曾居于净明道中心西山。大概因他兼通净明法，声望重于元明间，故净明后学尊他为净明嗣师，实际上赵并非净明道传人。净明道的传承，在徐慧以后便失考。

在金元诸道派中，净明道的影响、势力虽然较小，但其学说颇具代表意义。顾名思义，该派以“净明忠孝”立宗。虞集《道园学古录》卷五十《中黄先生碑铭》概括净明教旨说：“盖其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵而已。”

净明，一名无极，乃对道、心性的描述，《净明大道说》释云：“净明者，无形大道，先天之宗本也。在上为无上清虚，在

天为中黄八极，在人为丹田绛宫。此三者同出而异名，同谓之玄。……明此理者净明也，清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”（《净明忠孝全书》卷二）净明，意谓清净光明，为道、天、人心的本性，人性本自净明，然由多生渐染熏习，骋忿纵欲，背却本性，心地不净不明。欲复净明，唯在惩忿窒欲，正心诚意，收摄自心，不为物欲所动。刘玉说：“何谓净？不染物；何谓明？不触物。”（《净明忠孝全书》卷三）不染不触，须在一念初萌处做功夫，“惺惺做人”。这须做得十分彻底。惩忿者，不但要息灭粗的悲怒仇恨，而且对那些“嫉妒小狭、褊浅不能容物，以察察为明，一些个不放过”的微细忿嫉，也须惩治剿灭；窒欲，不仅要断绝邪淫色欲，“但涉溺爱眷恋，滞着事物之间”的一切欲，皆须窒塞。这种宗教禁欲主义，较理学更有过之，显然有取于全真道、佛教。

净明道标榜的忠孝，是泛义的、宗教性的。刘玉说：“大忠者一物不欺，大孝者一体皆爱。”（《净明忠孝全书》卷2）将对君父的忠孝，推及于一切人，颇有墨子泛爱、基督教博爱的味道。净明道把这种泛义忠孝神化到无以复加的地步，尊为“大道之本”，宣扬“孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，人道为之成。”（同上），说若不能尽孝道，便是“不做人，又曰做人不了”，够不上人。甚至把世上的水旱等天灾也归诸于世人不忠不孝怨怒诸气冲天所致。又说忠孝为人性中本具的“良知良能”，乃“天理”而非社会契约所规定的“分外事”。净明道尤强调忠孝的“真践实履”，这使得当时的儒臣也不得不服膺称叹，如国史院编修滕宾即称赞净明道士“正心修身之学，躬行履践之间，凜然如在左右，吾党之士当泚颡而深愧之矣。”（《净明忠孝全书》卷一序）

净明道还说成仙得道，也只在净明忠孝，“要不在参禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明。四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”（《净明忠孝全书》）卷二《净明大道说》净明道不贵道教教传统的服气炼养之术，只以净明忠孝为长生之道，黄元吉即说：“只是惩忿窒欲，改过迁善明理复性，配天地为三极，无愧人道，谓之真人。”（《净明忠孝全书》卷六）这与全真家所说真人又有不同。

从这一立场出发，净明道和儒家一样，强调尽人道世事，反对佛道教出家之制。刘玉声称：入净明道者，“或仕宦或隐游，无往不可。所贵忠君孝亲，奉先淑后，至于夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异。只就方寸中用些功夫，非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。”（《净明忠孝全书》卷三）道教之世俗化，至此可谓至其极，确实可令儒者欲加之罪、亦患无词了。

净明道虽与儒学相去无几，但终归属符箓道教，还是比儒家多了些祈禳拔禳的本领。不过其符箓道法，也强调先正其内，后治其外，要行法者着眼于惩忿窒欲的功夫。至于符法，尽量简化仪式，以先天净明之心为画符念咒之本，书诵之先，须先体究“一念未动以先”。

和全真道等一样，净明道也高唱三教归一，尤多和会儒学。刘玉也把三教的同源一致之点归结于心性，力论三教相辅相成，缺一不可。针对理学家对释道二氏的攻讦，他辩解说：“但二氏之教若过盛，则于纲常之教未免有所伤”，二氏未流之弊既多，故真儒于是乎出，以实理正学整饬纲常名教，并恭维真儒皆“亲见道体后说出话来”，朱熹是“武夷洞天神仙出来，扶儒教一遍。”（《净明忠孝全书》卷四）

新净明道尽量靠拢、附和儒学，从根本上来说虽然适应了后期封建社会强化三纲五常教化的需要，但毕竟是儒学强盛、道教衰微的表现。与儒学面目相近，不能不促使道教被儒学所排挤侵吞，失去了自身存在的必要性。儒道融合的典型新净明道，实际上也作了道教发展中的殿军。

明 清 道 教

陈 兵

明清两代五百余年间，是道教从停滞走向衰颓的时期。教派分化基本停止，教义学说无甚发展，教团的腐化及社会地位的贬降，社会人士对道教的失信，表现出这一古老宗教走向垂暮之年的龙钟老态。

道教从停滞走向衰落，从道教本身来说，随官观封建经济长期发展而来的教团腐化，是促使其衰颓的内因；从道教外部来讲，宗教化的理学之日益盛大对释道二教形成的强大排斥力，及各种民间秘密宗教的勃兴，使道教的地盘日渐缩小。从根本上来说，道教产生、发展于中国封建社会，其教义教制具有过于浓厚的封建性，难以自我改革以适应时代新潮，不能不随它所长期依附的封建社会而同步衰落。

一、明清两朝与道教

明清两朝对道教的态度有很大的不同。大体而言，明朝统治者对道教相当尊崇，太祖以后诸帝，尤多迷信扶乩、丹药、房中术，至世宗嘉靖皇帝，崇道达于高峰，是宋徽宗以来的又一崇道昏君。

明太祖朱元璋在反元创业时，与铁冠道人张中、周颠仙、张正常等道士有深交，借用他们的预言来神化自己。小和尚出身的朱元璋，粗通释道教理、阴阳术数，深知释道二教进行社会教化、维护封建秩序的重大作用，也深知当时释道二教教团腐化的程度，对二教采取了既保护又严格管理的政策。

朱元璋本人虽不信神仙长生之说，但从社会教化的角度，对道教和佛教一样重视。曾御撰《三教论》，谓“佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷”。又撰《释道论》，说仙佛之“暗理王纲，于国有补无亏”者，在于二教的说教能使“愚民未知国法，先知虑生死之罪，以至于善者多而恶者少。”（《大藏经补编》卷二九《御制集》）他认为仙家的宗祖，应为赤松子，道教经典，唯《道德经》最有益于王纲政道，特于洪武七年作御注，以示群臣，颁行天下。这年，他还敕命道士宋宗真等编成《大明玄教立成斋醮仪》，颁行天下道观，以统一斋醮仪式，在斋仪唱颂中突出忠孝的说教。朱元璋特御制序文，在序中分道教为正一、全真二派，独重正一，谓其“专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉！”（《道藏·大明玄教立成斋醮仪》）意谓正一道士以行斋醮祭炼为业，为死人送葬做道场，官民之家皆不能离，有宣扬忠孝的作用。洪武五年，敕立中都城隍像，谓宋濂曰：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”（明·全登善《典故纪闻》卷三）他利用道教，完全是从伦理教化的政治目的出发。

朱元璋对僧道虽多方予以保护，但又从整饬和维护国家经济利益的角度出发，对僧道严加淘汰、管理。洪武六年，下诏限定寺观僧道数额，规定各府州县仅存大寺观一处，僧道人数府四十、州三十、县二十。道士度牒，须先由州里所司勘实，呈

文审批，考试合格，方准发给。又禁僧道娶妻，禁斋醮中“杂男女恣饮食”，免伤风化。敕令下达后，当有大批僧道被迫还俗。自唐宋以来，对宗教管理之严，限制之苛，莫过于此。洪武十年，下诏准僧道持戒牒为执照，任意游行山林城郭乡村，修道讲法。洪武十四年，设立僧道管理机构，道教方面中央设道录司，正一二员，秩正六品。府设道纪司，州设道正司，县设道会司。编“黄册”登记僧道户籍，发给度牒。次年，敕准天下僧道田土不许买卖。洪武二十四年，针对僧道“不循本俗，汙教败行”（《太祖实录》卷一八四）之弊，下诏严加整饬。洪武二十七年，敕僧道只准在寺观内，编班率之，不许奔走于外，混杂于民，只准一二人于深山修禅、全真。

明成祖以后诸帝，对道教多甚崇奉，迷信方术。成祖起兵之初，就曾利用过真武神显灵辅护的神话，即位后，武当山道士奏真武显圣于山中及榔梅结实等祥瑞，诏命刊刻《大明玄天上帝瑞应图》颁行，目的当然在借神灵神化自己。从永乐十年起，命工部侍郎郭璉、隆平侯张信、驸马都尉沐昕等督民夫三十万，在传为真武修行故地的武当山大起宫观，崇祀真武，历时七年，耗银百万，建成了拥有八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙、三十九桥、十二亭的庞大道教建筑群，其规模壮丽，天下罕匹，又在北京建真武庙，御撰《太和山道宫之碑》《真武庙碑》颂扬真武辅佑皇家之恩德。永乐十五年，成祖又称五代徐知证、徐知諤二神显灵为他治病，立庙京师及徐氏故居福建会城，名“洪恩灵济宫”，封二神为“洪恩灵济真君”。又崇信王灵官为保护神，凡出征，载灵官藤像，封善行灵官法的道士周思得“真人”号。成祖有病，动辄遣使求神，乞“仙方”，常因药性多热，“服之辄痰壅气逆，多暴露，至失音，中外不敢谏。”

（《明史·袁珙传》）成祖还仰慕真仙高道，遣使寻访道士张三丰，御笔致信，表示“至诚愿见之心，夙夜不忘。”（《明史·异教传》）历时十年而不获。

成祖以后明室诸帝，率皆迷信扶乩、丹药、房中术，宠任方士、道士。如即位仅一年的仁宗朱高炽，便因服方士丹药中毒而死。宪宗朱见深宠任方士，邓常恩以房中术得进，封太常卿，方士李孜省官礼部左侍郎，致使“左道杂进”，方伎僧道纷纷巴结宦官以冀宠用。“羽流加号真人、高士者亦盈都下，佞幸由兹更进矣。”（《明通鉴》卷三一）宪宗还加封二徐为金玉二阙上帝。孝宗朱佑樘，亦大略如此，道士崔志瑞，被他封为礼部尚书，兼掌太常寺。道士顾珏以扶乩术得至太常丞、少卿。扶乩降神，为有明宫廷常规，相沿至崇祯帝而不改。《三朝野记》卷七云：“宫中旧规，上每年冬底书符召仙或君将，叩以来岁事，无不应者。”崇祯末，召神而不应，方士谓神皆下生，唯关帝一神在位。

明室崇道至世宗朱厚熜而登峰造极。世宗初即位时，还曾禁止斋醮。中年以后，渐专信道教，“因寿考而慕长生，缘长生而翼翀举，惟备福于箕畴，乃希心于方外。”（《明史纪事本末》卷五二）渐不理朝政，日居深宫，蔬食斋醮，自号“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”。《明史·海瑞传》云：“世宗享国日久，不视朝，深居西苑，专意斋醮。督抚大臣争上符瑞，礼官辄表贺。”至晚年，迷信益深。劝谏者皆遭黜罚，致使“满朝愕不敢言”。嘉靖四十五年，诤臣海瑞备棺诀别家人，以死谏，下狱。一时儒臣，争以青词邀宠，如袁炜、董份得等，皆以此居高位，“时每一斋醮，无论他费，即赤金亦至数千两，盖门坛扁对皆以金书，屑金为泥凡数十盃。”（《万历野获编》卷二）书

写官吏亦因此得利。

世宗不但迷信斋醮扶乩，还迷信炼丹、长生，酷好房中术。投其所好，大批道士、术士纷纷献技邀宠，佞倖成风。其中最获荣耀者为邵元节、陶仲文。邵元节（？—1539年）原为龙虎山上清宫正一道士，以善符篆斋醮，于嘉靖初封真人，勅于京师建真人府居之，岁给禄米百石，赐庄田三十顷，得密封言事。其孙、曾孙皆沾光得恩擢，父、师亦得赠封号。以设醮祈皇嗣，封礼部尚书。兵科给事中高金上疏请削其真人号，立下狱拷掠。陶仲文（1475—1560年）本与邵元节交好，由邵荐于朝，嘉靖十八年因预言行宫火灾，封高士。他主要以房中术得宠，进封真人，官至光禄大夫柱国少师少傅少保、礼部尚书、恭诚伯，兼大学士俸禄，赏赐银凡计十万两，锦绣珍玩等无数。其贵显有过于元代之张留孙、吴全节，士大夫多夤缘以求上进。陶仲文曾建雷坛于各乡县，为皇帝祝寿，公私沸然，敢言者皆下狱，官吏监工不力者多受贬谪。陶仲文死后，盛端明、顾可学、朱隆禧等继行其术，进童便所炼“秋石”及婴儿口中血所炼“红铅”、“含真饼子”，盛、顾二人因此登甲科，官礼部尚书，朱隆禧官至太常卿、礼部侍郎。世宗又信方士之言，用童女为“药物”，以期长生。道士、方士以术显贵者甚众，如道士徐可成官礼部尚书，荫其徒咎义金。段朝用、王永宁、蓝田玉等方士，皆以骗术得封真人。段朝用以炼金术欺骗世宗，谓以所炼金器盛饮食以供斋醮，神仙可致。世宗大悦，谕廷臣令太子监国，亲自与段朝用炼金。太仆卿杨最力谏，世宗大怒，下诏斩之。后杨爵又陈词力谏，亦下狱。这个昏君在位四十五年，有二十多年不见群臣。晚年求方术益急，常遣官求方士于四方，至者日众。终因服用方士王金、申世方等所造丹药，火发躁怒不禁而

死。据称他临死前终于醒悟，遗诏有“只缘多病，过求长生，遂至奸人诳惑”（《明通鉴》卷六三）之语。

穆宗即位后，吸取了世宗崇道受骗的教训，削夺邵元节、陶仲文等的封号家产。崇道之风稍歇。明末，崇祯帝亦笃信道教，迷信扶乩，曾效世宗，排斥佛教，销毁禁中佛像。

明朝诸帝虽多崇道，但因理学尊崇，道士腐化，道教实质上已趋衰落。即使最崇道的明世宗，对道教教团之管理、出家的限制，仍相当严格。道教教团的力量，远不能与元代相比。而一些名道士、方士的佞倖妖妄，更降低了道教的声望。至清入关之时，道教已经失掉了它在社会上的深广影响，十分衰微了。

清朝贵族素无道教信仰，入关之前，即已尊奉藏传佛教格鲁派，入关后重在以理学治世，对已在衰落中的道教，虽大体仍依明制进行管理，但远不如明室之重视利用。清朝十三帝，无一深信道教者，朝廷任用道士斋醮祈禳之事殊不多见，对符篆道士跳神驱鬼等活动严加禁止。失去了统治者扶植的道教，于是更趋衰微。

清初顺治、康熙、雍正三朝，从笼络汉人的角度出发，对道教还略有重视，沿明例敕封正一真人。顺治皇帝深信佛教，对道教亦予保护。十三年曾谕礼部：“儒释道三教并重，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。”（《大清世祖章皇帝实录》卷三）但对江西巡抚李凤所进“张景应符”，认为无补治道，置之不用。康熙帝对道教略有兴趣，曾命五十四代正一天师张继宗进香五岳、祈雨治河。时有称神仙王文卿者，帝曾召见，赐以扁额对联等。又召谢万诚、王家营等道士，置于西苑炼丹，然并不信用，只以俳优蓄之。雍正帝虽笃信禅宗，但从三教一体的观点出发，对道教练气养神之道、符篆祈祷之术，予以肯定。

雍正九年有谕曰：“道家之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之旨不悖。”“道家所用经篆符章，能祈晴祷雨、治病驱邪，其济人利物之功验，人所共知。”曾召白云观道士贾士芳入内为他治病，贾大言妖妄，触怒雍正，按大逆罪处斩。此后雍正疾患未安，疑为贾士芳邪祟缠绕，召龙虎山正一法官娄近垣入内设坛礼斗，以符水治之，有验，封娄为“妙应真人”，并拨内帑葺修龙虎山宫观，赐御制碑文。雍正帝又从禅宗角度着眼，封从道入禅的宋代金丹派南宗祖师张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”，以其《禅宗诗偈》入《御选语录》，亲撰序言，并敕命在张伯端故里建崇道观以祀之。

雍正以后诸帝，对道教多无兴趣。尤乾隆帝，独尊理学，对释道二教皆多贬抑，连历来太常寺乐官选用道士之例，也予改变，改用儒士充当。道教的政治地位从此大大下降。道光九年，曾诏命加封吕祖。慈禧太后曾宠信白云观道士高仁嗣，说明道教在社会上尚有一定影响。尤其乾隆以后，对释道出家的限制放松，道教教团就人数来讲，较明代尚有所扩张。

二、正一道的腐化与衰落

明清两朝，正一道的政治地位在道教诸派中来说，较前代大有提高。正一派独受明室青睐。1361年，朱元璋尚在攻占南昌之时，第四十二代正一天师张正常（1335—1377年）就曾遣使拜谒，密告符命，后来又两度入觐。洪武元年（1368年），张正常入朝礼贺，授正一副教真人，赐银印，秩视二品。洪武五年（1372年），敕命永掌天下道教事，从此，正一天师便成为道教各派的总领袖和代表，一直相沿至近代。

张正常尚能以符篆闻名。明人郑晓《今言》卷二云：“正常有术，投符故永寿宫井中，有疾人饮井水辄瘳。”长子宇初（？—1410年）嗣位后，授大真人，领道教事。此后代代天师，直至明末的第五十一代张显庸，皆沿例袭封大真人、掌天下道教事，张宇初尚博学能文，撰有《道门十规》以图整饬道教，提出道士应遵守的十条法规，申明老子为道教教主，提倡全真派性命双修之旨及戒律清规，以推广于道教诸派。他还著有诗文集《岷泉集》，对道教理论颇多发挥，堪称张继先以来正一天师中的翹楚。永乐四年（1406年）奉旨纂修道典，直至正统时才编成《道藏》，万历朝又由第五十代天师张国祥主持编成《续道藏》，正续《道藏》，成为保存至今的道教经籍的大全。张宇初还曾奉敕设醮祈雨，重建龙虎山大上清宫。以后历代天师，也往往承诏设醮建斋，然鲜有以术名世者。《明史》卷二九九云：“张氏自正常以来，无他神异，专恃符篆祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传袭，阅世既久，卒莫废去云。”

正一天师外，明代显耀道士，多出正一派。其中名声较好者数赵宜真、刘渊然师徒。赵宜真（？—1382年）号原阳子，承全真、清微、正一等诸派之传，以擅长雷法名世。元明间率徒游吴蜀、武当，曾居龙虎山，正一天师（张正常）深嘉礼之，观中道士多师事者，还居江西雩都紫阳观，编辑道书，以医济人。“且绝交处，寡言笑，闻者愿礼不获。其高行伟操，为时所推。”（张宇初《岷泉集》卷四《赵原阳传》）撰有《原阳子法语》《灵宝归空诀》等。其徒刘渊然（1351—1432年），以善祈雨闻名，洪武二十六年（1393年）召入宫中，试以道术，赐号高道。永乐初随驾至北京，公卿士大夫多相往来。因忤权贵，曾一度被谪置龙虎山、云南，仁宗即位后召还，赐号“长春真人”，给二

品印诰，宣德初封大真人，地位与正一真人比肩。《明史》卷二九九称他“有道术，为人清静自守，故为累朝所礼。晚年告老归南京朝天宫，荐其徒邵以正任职道录司，景泰时封真人，天顺中列二品班末，名声亦可。此外，明代正一道士以符篆、方术得高官厚禄者甚众，然多涉佞倖，最著者邵元节、陶仲文，生前虽荣耀至极，然遭世人非议，死后被剥夺封号田产。

正一道虽尚显贵于有明，然早已现衰朽之迹。以正一天师为代表，第四十三代张宇初虽有才华，在建文帝时就曾“坐不法夺印诰”。（《明史》卷二九九）第四十六代张元吉，《明史》卷二九九称其“素凶顽，至僭用舆服，擅易制书，夺良家子女，逼取人财物，家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。”是一个穷凶极恶的恶霸地主。有司奏其罪状于朝，宪宗会百官廷讯，论死，坐系二年，“竟以夤缘得免死，杖百，发肃州军。”刑部尚书陆瑜等趁机奏请停袭正一真人号，不许，命依旧制择其族人袭之。但后继者也很少有好的。第四十八代张彦瑄，迎合世宗神仙之好，遣其徒十余人乘传诣川、滇一带采取遗经、古器献上方，以蟒衣玉带贿赂镇守官，被云南巡抚欧阳重所劾，不问。第四十九代张永绪卒后，吏部主事郭谏臣趁穆宗初即位、力革世宗崇道弊端之机，奏请夺正一真人世封，敕命下江西守臣议，巡抚任士凭等力主革去，听之，乃去真人号，改授上清宫提点，秩降为五品，给铜印，以张永绪之子张国祥嗣之。万历五年（1577年）冯保用事，张国祥夤缘以进，复正一真人旧封。这个天师借编修《道藏》之机，在京师花天酒地，是个花花太岁。崇祯十四年（1641年），因天下多事，诏第五十二代天师张应京入朝祈禳，应京请加“三官”神封号，礼官力驳其谬，乃不行。儒臣们对正一天师的不满，主要是由天师的腐化所引起。

明代正一道的腐化，基础是发达的宫观经济。《典故纪闻》卷10说，宣德（1426—1435年）间，广东按察同金事曾鼎奏言：“今广东浙江江西等处寺观，田地多在邻近州县，顷亩动以千计，谓之寄庄。止纳秋粮，别无科差。而收养军民子弟以为行童，及匿逃军逃民代为耕种。男女混杂，无异俗居。”这种情况，长期未有改变，寺观田产的扩张，是明代整个社会土地兼并的一个方面。大量寺观田产、千百农民血汗所创造的物质财富集中掌握在少数上层道士手中，不能不使他们和当时的官僚、豪绅一样，奢侈淫靡，腐化堕落。

清入关后，起初仍依明例管理道教。顺治六年（1649年），敕命第五十二代正一天师张应京袭职掌理道篆。八年（1651年）张应京入觐，授正一副教大真人、掌天下道教事，给一品印。顺治帝敕谕说：“清静之教，亦所不废，兹特命尔袭掌道篆，统率族属，务使异端方术，不得惑乱愚民。”口气相当严肃。顺治十二年（1655年），第五十三代天师张洪任入觐，袭封，并赦免本户及上清宫各色徭役。第五十四代天师张继宗，于康熙朝袭封大真人，四十二年（1703年），授光禄大夫品级。五十二年赐银修龙虎山大上清宫。第五十五代天师张锡麟于雍正朝袭大真人、光禄大夫。雍正九年，因龙虎山正一道士娄近垣入内治病有功，封真人，领四品秩，拨银维修龙虎山大上清宫，为该山诸宫观置买香火田数千亩，耗银万余两。堪称殊遇。

从乾隆起，正一派的政治地位大大低落。乾隆五年（1740年），第五十六代正一天师遣人至礼部投职名，欲随班祝皇寿，鸿胪卿梅穀成上疏反对，帝敕礼部定议，宣布此后正一真人不许入朝臣班行。乾隆十一年（1752年），左都御史梅珏成劾降正一真人为正五品秩。三十一年（1766年），第五十七代天师张存

义入觐，复晋于正三品，授通议大夫，其品秩仍低于前朝。第五十八代天师张起隆，第五十九代张钰，皆沿乾隆朝例授通议大夫。第六十代天师张仁晟，协助其父张培源督办团练有功，亦于光绪末授通议大夫。

清代正一道士中留下著述的，只有娄近垣（1689—1776年），撰有《龙虎山志》十八卷，文字颇通达。雍正皇帝好禅宗，率朝臣参禅，娄近垣亦预其列，所撰禅语《阐真篇》等，被选入雍正所编《御选语录》，词旨可观，表现出他在禅宗、道教内丹符箓方面的修养。娄近垣是一个世故极深的道士，甚识时势，“颇不喜言炼气修真之法，云此皆妖妄之人借以谋生理耳。”（《嘯亭杂录》卷九）清代正一天师，则率多庸碌无学，且多有劣迹。《清朝野史大观》卷11《贬斥道教之历史》条说，清末时，“张氏子孙乃犹有僭用极品仪制，輿从骂奕，声气招摇，游历江浙闽粤诸省，沿途以符箓博金钱，并勒索地方有司供张馈赠。”可见其腐化之况。

三、张三丰及明代全真道

明初，官方分道教为全真、正一两派，两派道士发不同的度牒。大概因全真道与元室的密切关系，它未能象正一派那样受明室重视。明太祖从伦理教化的角度，认为“禅与全真务以修身养性独为自己而已。”（《大明玄教斋醮立成仪序》）对维护封建制度作用较小，故扬正一而抑全真。有明一代，全真道较之元代，政治地位大降，教团发展亦受限制，道士尊荣显耀者殊不多见。

全真的直系虽衰，然兼承全真之学的正一道士赵宜真、刘

渊然、邵以正一系，仍受明室器重，刘、邵师徒的尊荣足以与正一天师相侔。另有属全真系的道士张三丰，亦受明朝诸帝崇仰，屡受诏封，成为吕洞宾以来最负盛名的“活神仙”。

据《明史》卷一八七传，张三丰名全一，一名君宝，号三丰，一号张邈邈，辽东懿州人，为人“颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须冉如戟，寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘。游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。”今天看来，张三丰可能由内丹修炼而获超常功能，以洒脱不羁的“神仙风度”，赢得世人钦羨。《名山藏》云，张三丰生于金朝，元初与刘秉忠同师海云禅师，明初当已百余岁。《三丰全书·芦汀夜话》载，张三丰自称生于蒙古定宗三年（1248年），曾为中山博陵县令，后弃官出家，于终南山遇火龙真人传以丹诀，赴武当山修炼多年。洪武中，朱元璋遣使觅之不得，后来出现于宝鸡金台观，又入川见蜀献王，复入武当，云游襄汉，踪迹益奇幻。永乐五年（1407年），明成祖遣给事中胡茨偕内侍朱祥齎玺书香币访求张三丰，十年不获，存亡难测。英宗天顺三年（1459年），诰赠张三丰为“通微显化真人”，成化二十二年（1486年），宪宗封为“韬光尚志真仙”。嘉靖四十二年（1563年），世宗勅封为“清虚元妙真君”。天启三年（1623年），熹宗因扶乩有灵，加封“飞龙显化宏仁济世真君”。帝王的崇仰褒封，道门的神化，民间的传说，给张三丰蒙上了一层迷离恍惚的烟幕，很难弄清其真实面目。明末人都穆撰《游王屋山记》，谓遇张三丰弟子陈性常，称言张三丰于正统年间尚在世，其时张应近二百岁了。直至清道光年间，还有李西月等自称遇到张三丰。

据张三丰的思想行径，及明朝划分道派的官方标准，张三

丰应属全真派系，但张三丰身后，形成了以他为祖师、不同于传统全真道的新道派，有“自然派”、“邈邈派”、“隐派”等称呼。清末李西月辑撰的《三丰全书·道派》，将张三丰的道统源流追溯至文始先生尹喜，尹传陈抟，陈传麻衣先生李和，李传火龙真人，火龙传张三丰。因陈抟兼得文始派及刘海蟾一系少阳派之传，故张三丰实兼承两派。这一传法宗谱自火龙真人以上，二千余年仅三传，显然难以自圆其说。但张三丰师陈抟一系的火龙真人，其学说作风受陈抟影响，非无可能。陈抟一系以华山为中心，《广阳杂记》载明末清初华山道士王莱阳言，华山道派有全真龙门派及宗承陈抟的太华派二派，民国时北京白云观所抄《诸真宗派总簿》还列有陈抟所传“老华山派”，可见陈抟一系直到清末在关中尚传承未断。张三丰学道于终南山，完全有可能师事陈抟一系的火龙真人。然陈抟一系，与全真道实亦同源。当时明室也把张三丰一系归于全真派，张三丰之徒王宗道被胡茨挈之人朝，给全真度牒。另一高徒丘玄清，本为全真道士。

丘玄清，为武当山道士，初从全真道士黄得楨出家，从其名字看，当属全真龙门派第四代。后来师事张三丰，因师盛誉而得高官。《万历野获编补遗》称丘玄清于洪武初“以张三丰荐为武当五龙宫主持，有司又以贤才荐为御史矣……后转太常卿，封三代。”其徒蒲善渊，洪武十五年授均州道正，永乐间奉使四方恣访贤达。另有武当山道士卢秋云、周真得、刘古泉、杨善登，皆楚人，同师张三丰，号称“太和四仙”。

张三丰诗文书画俱精，《明史·文翰类》著录其所撰《金丹直指》《金丹秘诀》各一卷，但张国祥编《续道藏》时未收入。清雍正元年（1723年），剑南观察使汪锡龄以当时流传的张三丰

丹经二卷、诗文若干篇，附张三丰“显迹”三十余条，辑成《三丰祖师全集》家藏。至道光年间，四川嘉州人李西月据汪氏家藏本补辑，编成《三本先生全书》八卷刊行。此书中所收诗文虽不全可靠，但如《玄要篇》《大道论》《无根树》等内丹著述，可见于明胡广录呈张三丰文集《捷要篇》及李西月以前编成的《道书十二种》《古书隐楼藏书》等，可看做明代流传的张三丰著述。编辑此书的李西月，亦自称承张三丰隐派之传。《诸真宗派总簿》所列宗张三丰为祖的道派达八派之多。

全真道正宗，约从元代起，王喆七大弟子门下便各成一派。至明代，皆较消沉。明初，尚有终南山全真道士无垢子何道全（1319—1399年）云游东南，撰有《随机应化录》等阐扬全真教旨。同时有南昌修江全真道士混然子王道渊，撰有《道玄篇》《还真集》等阐发内丹，其说近南北宗合流后的李道纯，张宇初曾为其书作序。全真七派中以丘处机所开龙门派势力最大，该派在明代相当沉寂。《金盖心灯·周玄朴传》云：“是时（明初）玄风零落，有志之士皆全身避咎。”“龙门律宗”传人陈通微、周玄朴、张静定、赵真嵩几代，皆隐居修炼，不显于时，陈通微为龙门第三代律师，元明间人，本学正一法，后于华山遇龙门第二代律师张德纯，承龙门律宗之传，隐青城山。其传法弟子周玄朴，亦隐青城五十余年，“弟子数人，皆不以阐教为事，律门几至湮灭。”（《金盖心灯·周玄朴传》）周玄朴门下分为两支：一支由天台山桐柏观道士张静定传赵真嵩（复阳子），赵长期隐修于王屋山，于崇祯戊辰（1628年）传戒法于王常月，为龙门律宗第七代。王传戒法于江西吉安人伍守阳（1565—1644年），伍系儒生出身，粗通佛学，出家后历师曹常化（还阳子）、李泥丸，得虎皮张真人所传内丹秘诀，又于天台山遇赵真嵩传

以内丹法，于江西一带宣扬其说，吉王曾罗致而师事之。伍守阳门下有伍太虚、伍太初、李羲人、朱太和、朱星垣等从学内丹，撰有《天仙正理》《仙佛合宗语录》等内丹专著，为明末内丹学大家。

周玄朴门下另一支由江苏句容人沈静圆传嘉兴人卫真定（1441—1645年），卫传桐乡人沈常敬，沈常居茅山。明末，龙门律宗的传播中心南移至江浙一带。

明世宗朝，有崂山道士、龙门派第四代孙玄清（1517—1569年），得崂山李显陀、铁查山通源子及斗蓬张真人之传，颇有道誉。嘉靖三十七年（1558年）至京师白云观坐钵堂一年，祈雨有验，诏赐“紫阳真人”号。孙玄清门下形成“金山（孙玄清字）派”，亦称“崂山派”，属龙门支派。

龙门派之外的其他全真支派，势力影响远不及龙门，其传承可考者有谭处端所开“南无派”，据《南无道派宗谱》，从谭处端传至第五代杨理信，为明初人，明代凡七传，历代宗师皆出自鲁、冀、豫三省，活动范围不出华北，无一显著杰出者。

明世宗朝，有扬州兴化县儒生陆西星（1520—1601年）自称吕洞宾降于其宅，授以丹诀，遂“谢去亲知，长啸入栖霞山”（《南华副墨》陆律（陆西星从子）序），隐居著述，撰有内丹书十余种，辑为《方壶外史》刊行，又著有《南华副墨》八卷释《庄子》，及《楞严经说约》《楞严经述旨》《楞伽经句义通说》等佛学著作。陆西星在道教内丹学方面自成一派，然并未建立教团，后世称他为内丹学之“东派”，东派实际上算不上一个道派，仅属内丹学派。

四、清初全真龙门派的中兴

清初，全真道又遇上了与它初创的金初相似的时代氛围。五百年前曾入主北中国的女真族后裔，趁乱入关，建立了大清帝国的统治。民族矛盾又趋尖锐，剃发易服之辱，折磨着一代大明遗民的心灵。社会孕育着宗教需求。全真龙门派高道王常月，应运而出，以振宗兴教、恢复祖风自任，传戒弘教，使沉寂二百余年之久的全真龙门派，出现了一派中兴景象。

王常月（1522—1680年），号昆阳子，山西潞安人，少年出家，云游四方，历参明师五十余人，得龙门第六代律师赵真嵩之传，为龙门第七代律师。据传从丘处机始，龙门派制三坛大戒传度道士，然仅单传秘授，未能广行。赵真嵩曾嘱付王常月：“吾有三百年来独任之事，再传于子，时至而兴，大阐玄风。”（《金盖心灯》卷二《王常月传》）三百年来独任之事，指龙门戒法。受戒，是道士出家入道的重要宗教仪式，戒律，以封建伦理的实践为实质，以受戒度人入道，以持戒整顿早已衰腐的教风，最容易获得统治者的支持。王常月看准了这一点，以公开传戒为振宗兴教的关键措施。清入关之初，他即从隐居的嵩山北上京师，挂单于白云观。他的传戒活动果然得到清廷许可，顺治十三年（1656年），“奉旨主讲白云观，赐紫衣凡三次，登坛说戒，度弟子千余人。”（清完颜崇实《昆阳王真人道行碑》）一时南北道流纷纷来京受戒。康熙二年（1669年），王常月率詹守椿、邵守善等门徒南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛说戒，皈依者不少，戒弟子满天下，龙门教团于是大盛。王常月卒后，康熙帝敕赠“抱一高士”，命于其墓上建响堂塑像，

每年忌日遣官致祭。王常月撰有《初真戒律》一卷，《钵鉴》五卷，记述明清间道教史实。弟子们整理他在南京碧苑说戒的语录为《龙门心法》（一名《碧苑坛经》）二卷。

清初龙门派之中兴，以儒士出身的明遗民为教团骨干，其中不乏抗清失败的义士。王常月门徒中，如詹守椿本南明金陵名士，受阮大铖迫害而入道。程潯山系新安世家子，卜孟文《白漾渔人闻见录》记他曾救过何腾蛟，并助父执霍式相抗清。陶靖庵（名然）为蜀中儒生，访亲东吴，明亡后曾北游五年，欲有壮图，终而灰心入道。黄守圆为明季诸生，少负奇才，明亡，弃家为道士。金筑老人盛青厓乃明末进士，慨国亡而出家。其再传弟子孙则阳，明末曾助左良玉、李定国抗清，其父母皆自缢殉国，这批人多属有民族气节、耻事清朝的忠烈之士，在亡国之痛的刺激下，只有到道教中找一块避难之地。

龙门教团的中兴，以东南江浙一带为传播重点。王常月受戒弟子多于东南传戒开山，形成不少龙门支派。如黄虚堂（守正）启苏州浒墅关太微律院支派。金筑老人盛青厓开余杭金筑坪天柱观支派，门下有潘牧心、王洞阳、潘天厓等递相嗣传。吕云隐（守璞）开戒于苏州冠山，门庭颇盛，弟子中如吕全阳、樊初阳、徐艮阳、钱函阳、孙则阳、归南阳、邵悟真等，活动于苏州、无锡、湖州一带，多于一方开山授戒者。陶靖庵（1616—1673年）开湖州金盖山纯阳宫云巢支派，为东南龙门派一大重镇，门下有陶石庵、徐紫垣、徐崧声等继相嗣传。黄守圆（号赤阳子，1595—1673年）住杭州大德观，门庭亦盛。另有不少弟子隐居潜修，或云游传道。

龙门律宗另一系的第七代律师沈常敬（1523—1653年），至此门庭亦盛。沈常敬居茅山，门下有孙守一、黄守圆等高徒。孙

守一住持茅山乾元观，门人有周太朗（明阳）、阎晓峰、范太青等。黄守圆虽出沈常敬门下，于顺治年间又与陶靖庵北上，从王常月受戒，合沈、王二系传承于一身。孙守一门下周太朗复师事黄守圆，开杭州栖霞金鼓洞支派，影响颇大，四方从学者达千余人。《金盖心灯》称龙门北宗至周太朗，始盛于南。孙守一另一门人范太青（青云子，1606—1748年）住持天台山崇道观，为东南龙门派一大道场。范太青撰有《钵鉴续》九卷记述清初龙门派教史。周太朗弟子中最出色者为高清昱（东篱，1621—1768年），晚年主讲天台崇道观，门人有沈一炳、闵一得等。沈一炳（1708—1786年）号轻云子，据传从神人李泥丸得内丹诀，修炼成就，道誉颇著，乾隆元年（1736年）庄亲王召入京中，甚表敬重，欲荐之于上，沈固辞而归，住持余杭大涤山洞霄宫。闵一得（1758—1836年）名小艮，号懒云子，出身仕宦，从高清昱受戒，又师事师兄沈一炳学内丹，晚年主持金盖山纯阳宫，撰有《金盖心灯》八卷，以金盖山为背景，记述东南龙门派历史，兼涉儒释。又辑撰有《古书隐楼藏书》，收明清道书二十八种，多述内丹。

清初至乾、嘉间，除东南地区外，南北各地，乃至向来全真道影响甚微的西南、西北、东北等边远地区，也都有了龙门派活动的踪迹。东北辽阳道士郭守贞（？—1673年），于明末赴马鞍山礼龙门第七代道士李常明为师，返辽后隐修于本溪九顶铁刹山八宝云光洞三十余年。康熙初，应盛京将军乌库伦之请至盛京，为建三教堂居之，后来扩建为太清宫（即今沈阳市太清宫），宫中多次传戒，受戒者前后达数百人，西北一带，有龙门第十一代道士刘一明（1734—1821年），号悟元子，山西曲沃人，出家后云游陕川甘访道，于甘肃金县（今榆中）遇龔谷老

人、阿干镇遇仙留丈人，传以丹诀，隐居金县栖云山修炼多年，往来于兰州，陇上士庶多与交游。刘一明精通内丹与《易》，兼通医，撰有《修真辨惑》《修真九要》《悟真篇阐幽》《周易阐真》等书发挥内丹学，辑为《道书十二种》，流传颇广，为清代内丹学大家。江西一带，有龙门第八代道士徐守诚（1632—1692年），来净明道发祥地江西南昌西山修炼，兴修万寿宫，门下有谭太智、张太玄、熊太岸等弟子。广东一带，有龙门第十一代道士曾一贯，于康熙间入罗浮山，任冲虚古观住持，其徒柯阳桂（1619—1671年），门下百余人。清末，有儒士陈教友（1824—？）住持罗浮山酥醪观，撰《长春道教源流》，其书卷七说：“今粤东罗浮及会城诸道观，询其派，又皆全真也。”

在云南鸡足山，有一名“龙门西竺心宗”的特殊教派。据《金盖心灯》所说，该派创始者鸡足道者，名野但婆闍，本月支国人，元末自印度来滇，所精唯西竺斗法，常诵咒不绝，称西竺心宗第一百代。其所诵咒，实即佛教《持世陀罗尼经》所载真言。顺治十六年（1659年），鸡足道者赴京归依王常月，赠名黄守中，遂成龙门派第八代。至乾隆五十五年（1790年），闵小艮游鸡足山，犹见黄，闵以所携王常月传龙门大戒法授黄，黄以西竺斗法授闵。此“龙门西竺心宗”，实为道教龙门派与佛教或印度教密宗的融合。该派道士多行迹诡异、身挟绝技异能的江湖奇人。黄守中传管天仙，管传金怀怀、王清楚（1576—？）、白马李（1615—？）；金怀怀传活死人、李赤脚、石照山人章大亨；活死人传住住生郭阳晓、大脚仙王太原、王袖虎；王袖虎传张蓬头（？—1784年），张传龙门道士郭来澄、李蓬头，为龙门第十三代。嗣后无考。

在四川，有龙门第十代道士陈清觉，于康熙初从武当山来

青城山，住持成都二仙庵，开“龙门碧台丹洞宗”。

至清代中叶，龙门派已遍传南北，势力远远超过全真余派乃至正一诸派，与佛教中临济宗的地位相当，故世有“龙门、临济半天下”之说。全真余派，也受龙门派影响。如南无派第二十代宗师刘名瑞（1839—1931年），自称“演法于龙门，受法于南无”，撰有《盼蟾子道书三种》阐扬内丹。

清初全真龙门派的中兴，在一定程度上可谓全真初期教风的复兴。中兴主将王常月，针对长期以来教团腐化的积弊，强调笃实践个人修养的“真功”，以精严戒行为基，明心见性为主，尤以强调持戒为要。其《初真戒律》说：“戒是全真第一关”，龙门派所传的戒，分初真、中极、天仙大戒三级，盖仿佛教沙弥、比丘、菩萨三种戒而制。初真戒包括“太上老君所命积功归根五戒”、“虚皇天尊所命十戒”、“女真九戒”，戒条简单。中极戒有三百条。这两级戒皆南北朝以来的传统道戒。第三级“天仙大戒”，包括“元始天尊说天仙无极大戒”等。王常月把这三级戒作为实践真功彻始彻终的基础。《龙门心法》说，全真真功摄之为戒定慧三字，初真戒为修戒，中极戒为修定，天仙大戒为修慧，三坛大戒，无非为制心而设。初真戒拘制身之行为，中极戒降伏心之妄念，天仙戒解除执着粘缚，三级戒从粗入细，使人渐次“反妄归真”。

戒律虽然繁琐，然其实质，无非以封建伦理纲常为本，以禁欲为要。忠孝仁信，是各级戒律中最重要的内容。用这种戒律来拘束教徒，把他们的身心都纳入封建伦理的轨范，对于维护封建社会秩序，当然是极为有益的。正如吴太一《初真戒说》所云：“唤是道教，恰是儒规。唤为道法，即是王法。……明有王法，幽有道法，道律治己，王律治人。二者表里，以扶

世教。”（《道藏辑要》张集七）

针对元代以来全真道受南宗影响而重修命炼气、轻明心见性的倾向，王常月重弹全真初期的祖调，强调修行以明心见性为先。《龙门心法》说：“出生死法，只在身上这点真心之内。”谓此真心在释教叫做妙明真性，在儒教谓之明德，在道教又名元神，乃超阴阳五行、亘古不灭、变化圆通、奇妙莫测之物。欲期成仙证真，永超生死，必须参究玄微，悟明心性，“看透父母未生我之前何处安身立命”。明心之要，在于从日常持戒摄心的功夫中“老实做去”，自然妄念渐渐消泯，直至“忘情的忘法都忘，绝念的绝法都绝，两机俱忘绝”，真心便会自然呈露。只要如此做去，自然铅升汞降，精炼气化，不必刻意追求效应。王常月称此明心见性之道为出世的“王道”、“中道”，斥拘名执象、斤斤计较精气铅汞者为“有相修行”，为“霸道”、“下乘小道”。认为“命在性中”，了性自然了命，若“妄论三田精气，盲猜九窍枢机”，搬弄精气，比较卦爻，反而是“把一个太极混沌，穿残凿破，认假名为实用，指譬喻而作功夫”，落入下乘，不出世间。尤反对追求肉体长生，认为“身假心真，心假性真”，应求法身去来常在，死得干干净净、明明白白、自自在在，肉体不值得去牢固，也不可能永存，“色身纵留万年，止名为妖，不名为道。”这是全真初期王喆、丘处机等的基本宗旨。

王常月还适应时势，调和出世与入世，谓出世之道须从世间人道上踏实做起，先尽人道，方可论仙道。《龙门心法》说：“释门宗旨有云：恒尽凡心，别无圣解。这两句妙。甚么唤做凡心？孝弟忠信、礼义廉耻，日用寻常之理是也。你们若能了将此八个字，才唤做个人。若不了此八个字，人道就不全了，如何进得仙道！”这里虽引证佛门言句，实质上是向儒学靠拢。

王常月振兴龙门的主张，顺应时代思潮，迎合了后期封建社会教化的需要，在道门中影响甚大。清初龙门教风，曾为之一新。道士们颇多笃行真功，出现了陶靖庵、周太朗、范太青、高东篱、沈一炳等一批龙门高道。他们的道行和社会影响虽然未必及于全真初期的七真十八子，但对于衰落大势中的全真道来说，确也称得上晚景夕阳下的明霞丽采。

五、明清内丹学及其影响

明清两代，道教的教义教理总的说来无大发展，若论成绩，内丹学方面尚值得一提。王道渊、张三丰、陆西星、伍守阳、柳华阳、刘一明、闵一得、李西月、傅金铨等，辑、撰了一批内丹专著，对内炼理论、方法均不无发展，而且多以通俗、明朗为特点，这使道教内丹术突破教团内秘传的藩篱，得以走向社会。

王道渊是元末明初的一位全真道内丹大家，现存其内丹专著有《入药镜注解》《阴符经注》《青天歌注》等六种。作为江南全真道士，王道渊的内炼思想在南宗丹法的基础上，融合北宗明心见性之说，为明初南北丹法融合的代表。他对内丹理论纲宗性命及其关系的论述，有超越前人的独特见地。其《还真集·性命混融说》云：“性所以能发机变，命所以能化阴阳。性应物时命乃为体，性乃为用；命运化时性乃为体，命乃为用。体用一源，显微无间。”认为性命二者互为体用，较一般单一的体用说深了一层。他还从《易》学角度论证乾为性体，坤为命体，乾坤二卦为易之门户，亦性命体用之根宗。又解释太极、阴阳的关系说：“太极未判之始，溟溟滓滓，辽廓无光，纯一阴气而

已。阴因之极，一阳生于中，便分奇偶，两仪判焉。”（《阴符经夹颂解注》卷上）于人体而言，一身属阴，唯一点先天祖气为阳，名曰命蒂。修丹应混融性命、阴阳，不可偏执单修。若修性不修命，唯能得智慧而不能长生，不能现神通；若仅修命不修性，虽身可长生，而不能超劫运。故性命须双修双了。

在具体修炼法则上，王道渊主张先持戒收心、惩忿窒欲，令心地清净，如青天无云。次以有为炼化精气，终以无为了性。初入先行修补，达精气神三全，才可进入三关：“初关炼精化气，抽坎中之阳也；中关炼气化神，补离中之阴而成乾也；上关炼神还虚，乾元运化，复归坤位而结丹也。”（《还真集》卷上《金丹直指》）把丹功的全部过程总结为三要：一知鼎器，指识得“天心”或“玄关一窍”；二知药物（元精元气）；三知火候（运用神气的法则度数）。举出鼎器的异名 39 个，药物的异名 46 个，火候异名数个。强调“工夫须向静中寻”，以静定为引出元气、元精、元神的诀要，谓静极心动，动而生阳，其时须依法度行火候，炼化精气神而结丹。

据《三丰全书》所收《大道论》《玄机直讲》《无根树》等，张三丰的内炼思想，亦带有融合南北二宗丹法的特点。以类比于无极—太极—阴阳的宇宙生成论之生命学说为内炼理论的框架，谓人在父母未生前为无极，父母施生之始为太极。既生之后，“性浑于无识，又以无极统其神；命资于有生，复以太极育其气。气脉静而内蕴元神，则曰真性；神思静而中长元气，则曰真命。”（《三丰全书》卷一《大道论》）修丹大要，在于率天性以复其命，归根反本。须以内药养性，外药养命，性命双修。入手先筑基炼己，修心炼性，《三丰全集·正道歌》说：“未炼还丹先炼性，未修大药且修心。”这是全真北派的路径。次则凝

神调息，使已清之心入于气穴，随息自然，调度阴跷之息，与心中之气相会于气穴。以“心平气和”四字为凝神调息之要，谓此即“玄关一窍”。待心平气和后，垂帘观照心下肾上一寸三分之间丹田，行小周天炼气及采大药等工。其《铅火歌》《真铅歌》等，对大药产生的主观感受、客观效应及火候要点，描述披露颇为清楚，当有实践体会的根据。张三丰还擅长一种传自陈抟的内丹睡功，称“蛰龙法”，《三丰全书·渔父词》咏其法云：

蛰法无声却有声，
声声说与内心听。
神默默，气冥冥，
蛰龙虽睡睡还醒。

张三丰还被推为武当道教内家拳的创始人。明代黄百家《内家拳法》谓张三丰本精于少林拳法，复从而翻之，为内家拳，“得其一二者，已足胜少林。”从今天所传内家拳的风格看，此拳实际上是以贵柔尚自然的内炼原则运用于技击，此拳既有健身防身的实用性，又是一种气功动功，可谓道教对人类的一大贡献。

陆西星的内炼思想自成一家，实质上可看做南宗双修派丹法的发展。陆对传统丹经《参同》《悟真》《入药镜》等的注疏，简洁明快，在性命、精气神、先后天等内丹学重要理论上，阐发颇深。取北宗之长，主张修丹宜先性后命，修性称“玉液炼己”，要在克己去私，令一念不生，真性显现。修命称“金液炼形”，能使体化纯阳，形骸永固。前者为无为，后者乃有为，“自无为而有为，有为之后复返于无为，则性命之理得，而圣贤之能事毕矣。”（《方壶外史·玄肤论》）

陆西星承南宗双修派之说，认为非童真修道之人，了命须男女双修，取坎中真阳于同类“彼体”。其《玄肤论》云：“须知彼我之气，同一太极之所分，其中阴阳之精互藏其宅，有不可以独修者。”他之主张双修，盖与世宗朝上行下效的房中术热有关。

陆西星对炼神、调息、火候等内炼法要，有相当精要的指陈。他把炼神分为澄神、养神、凝神三步功。谓调息之要在于凝神入气穴，神光下照阴跷脉。后人评其开关展窍、提吸追摄、过关服食等诀，有较印度瑜伽与佛密双修法更为上乘而简妙者。

伍守阳的内丹说主要宗承全真北派，而融合南宗，颇为系统。他对内炼法程的披露，最为清楚，讲得又十分通俗明朗，为古今丹书中所罕见，堪称内丹通俗化的典型。修炼过程，分筑基、初关（炼精化气）、中关（炼气化神）、上关（炼神还虚）四级阶梯，先性次命，终则性命双彻。初筑基炼己，做对境无心的功夫，以明心见性为目的。《仙佛合宗语录》说：“金丹之道得药为上，然必明心见性为主。”强调一己清修，炼精阶段，必须绝对禁欲。对炼化精气阶段采药、烹炼、搬运、火候等秘要，讲得相当具体，对炼功中身心的反应，描述至为真切。修炼者纵未得诀，仅依其书，基本上就可以自己修炼。伍守阳的丹书，尤多和会佛、道，援佛入道，以道释佛，未免有牵强之处。

伍守阳弟子谢凝素，工诗文，撰有《慧命经》《金仙证论》等阐述内丹。乾嘉间，有禅僧名柳华阳者，自称得伍守阳之传，亦撰有《慧命经》《金仙证论》，其书尚存，在气功界影响颇大，丹法宗承伍守阳，而更多以道释佛。后人将其归于伍守阳一系，称为丹法中的“伍柳派”。柳华阳的丹书，盖多袭取谢凝素之作，从生卒年看，他与伍守阳不可能有直接师承关系。

刘一明的内丹学体系较为庞大，亦具有南北二宗丹法融合的特点。尤多采用《易》理与理学，发挥内炼理论。如把道与阴阳从体用角度统一起来，其《修真辨难》卷上说：“一阴一阳之谓道，是就道之用言；无形无象，是就道之体言。”从宇宙生成而言，“太极未分之时，道包阴阳；太极既分之后，阴阳生道。”阴阳与道、太极体用一源，一而二，二而一。又分阴阳为先天太极中所含阴阳（气）与后天太极中出生之阴阳（质），及人身内阴阳、虚空外阴阳四种。又分性命为多种层次：性有天赋之性（先天）、气质之性（后天）；命分道气之命（先天）、天数之命（后天）。类比宇宙生成，解释人体生命形成、性命根本，认为从后天身心中采捉先天性命，逆炼归元，借后天返先天，性命凝结，与道合真，是名还丹。他在内丹诸多理论问题上的阐发，都比前人之说有所深化、精致化。

刘一明依修丹者素质的不同，把丹法分为由性修命、顿悟渐修的“自在法”，及由命修性、由渐而顿的“权度法”，与从一切艰难苦恼处狠力磨炼的“攻磨法”三类，分别适宜于上中下三等根器，而所着重阐述者在中品权度法。其《修真九要》把此法的修习，分为勘破世事、积德修行、尽心穷理、访求真师、炼己筑基、和合阴阳、审明火候、外药了命、内药了性九要。炼己筑基，重在惩忿窒欲、克己复礼，需过色欲、恩爱、荣贵、财利、穷困、傲气、嫉妒、暴躁、懒惰等五十个关。又以刚、柔、诚、信、和、静、虚、灵为内炼八要，理学气息颇重。刘一明述内炼理论虽较深入细致，但对内丹炼化精气的具体方法，言之犹嫌隐晦，不似伍、柳那样显豁。

闵一得《古书隐楼藏书》中所述丹法较杂，他自己主张发挥者，主要承沈一炳之说，沈一炳据称得神人李泥丸之传，多

不同于龙门传统丹法者。但基本上仍遵王常月宗旨，重修心见性。沈一炳所授《天仙心传》说：“天仙心学，既无卦爻，又无斤两，彻始彻终惟守无念两字，得验与成，付诸东流。”乃属陈楠所谓上品丹法。《琐言续》把此法的修炼总结为三要：“端直其体，空洞其心，真实其念。”具体的入手法则，是静坐收心，回光自脑盖前而下眉心，照注山根。属意守上丹田一类。另有从一念不生中观缩身于祖窍中、守两目及眉心三点等法，总之从守窍入门，重在守上丹田。闵一得说明“活午时”的作用，谓先天精气循行的轨道是脱后脊前的“黄道”，精气由此直升直降，谓之“中黄直透”。此皆前人丹书所未说透之秘。

清末嘉庆、道光间，有四川乐山人李西月（涵虚）自称得吕洞宾、张三丰之传，撰有《无根树注解》《道窍谈》、《三车秘旨》《先天串述》《后天串述》等阐扬内丹，其学宗承明末陆西星而有独到之处，从学者有刘卓庵、李迦秀、白白子等三十余人，世称“西派”。西派并未建立教团，实际只是个内丹学派。主张男女双修，采阳铅于“他家”，然力斥三峰采战等房中术。对内炼法则的阐发，颇有精微之处，如分筑基为大小，炼己为内外，分炼功为五关、药物为三层，剖炼心为九层等，虽显琐屑，然较前人之说终究深入细致。

清嘉庆间，还有浙江金谿傅金铨（济一子）辑撰《道书十七种》刊行，其中多述内丹，所收如传为元代刘玉撰的《樵阳经》、明末李火炆著《金火直指》、灵阳子撰《洞天秘典金丹条例》等，皆仅见于此书。傅金铨自己写的《道海津梁》《天仙正理读法点睛》《丹经示读》等，多引证古今丹经，少独特见地。书中还收有《黄白镜》等外丹著述。

明清时代，关于妇女修丹的“女金丹”类著述，出现不少。

刘一明、闵一得皆讲女丹。清末四川井研人贺龙骧辑《女丹合编》，收书十七种，其中如《女金丹》《樵阳经女工修炼》《女功炼己还丹图说》等，述修炼法则颇详悉，语言通俗，兼附图解。这些文献，在气功学方面颇具价值。

明清时代，被通俗化了的道教内丹术越过教团疆界而传布社会，对儒学、医学、气功养生、民间宗教、武术、文学等，均有不小的影响。明儒习谈内丹成风。理学大家王守仁，从八岁起即热衷于道教养生术，习炼内丹三十余年，为弟子解答仙家精气神，谓三物只有一件，唯一良知。门人中，王龙溪大谈内丹性命神气，谓“良知者，神气之奥，性命之灵枢也。”（《明儒学案》卷一二）朱得之也以内丹理论解释心性修养，并撰《宵练匣》述道教养生术。泰州学派的罗汝芳，曾师事净明道士胡清虚，谈采取飞升的内炼之道。明末福建儒士林兆恩（1517—1598年），合一三教之说，著书万余言，创“三一教”，人称“三教先生”，其学即包含传自道士卓晚春的内炼导引术。清初大思想家王夫之，亦通内丹，所撰《渔鼓词》等专咏内丹之事。

明清时代，道教气功炼养、内丹术传向社会后，被作为一种养生之道，与医学、儒学养生说结合，渐形成一门养生学问，出现了不少这一方面的著述。其中出于文人儒士之手者，如明代高濂的《遵生八笺》，周履靖的《夷门广读》，王圻的《三才图会》、冷谦的《修龄要旨》等，皆流传甚广。出自医家之手的，如胡文焕的《养生导引法》《修真秘要》，万全的《养生四要》《保命歌括》，李时珍的《奇经八脉考》、尤乘的《寿世青编》等，多包括有内丹的内容。名医陈继儒的《养生肤语》、杨继洲的《针灸大成》，朝鲜医籍《东医宝鉴》，近代名医张锡纯的《医学衷中参西录》等，皆吸取内丹为养生要术。

融内炼于技击的道教内家拳，传习尤盛，晚近所出的太极拳、八卦掌、形意拳、大成拳等，皆其流衍，受其影响，明清以来武林诸派，皆倡“内炼一口气，外炼筋骨皮”，把气功与武功结合起来。

明清以来涌现的各种民间秘密宗教，其教义多三教合一，杂摄释道。如林兆恩所开创的三一教，及黄天教等，就取道教气功内丹术为修养之要义。

内丹在明清社会的广泛影响，突出表现在这一时期流传的许多俗文学作品中。如长篇小说《封神演义》《东游记》等，从章回题目到内容，无不在在透露出内丹说影响之迹。

六、民间多神崇祀、扶乩与劝善书

明清时代，道教教团的衰落虽为大势所趋，但道教的宗教观念却通俗化、世俗化，脱离道教教团而深入民间，对后期封建社会的稳定，起了不可忽视的作用。道教思想的世俗化，主要表现在民间祀神活动及扶乩、劝善书的流行。

道教思想在民间，以多神崇祀影响最为深广。这种古老的信仰，从远古以来源源不断地渗入民族文化心理的深层，根蒂极为深固。人们把现实生活中无力解决的问题，诸如雨暘、丰歉、疾疫、灾厄、横祸、生儿育女，乃至福寿康宁、功名利禄等的追求，均寄希望于神灵的佑助，外来佛教的佛、菩萨，基督教的上帝、圣母、耶稣，也都被看做能满足此类世俗愿望的神灵而受敬奉。祀神活动在民间一直十分兴盛，但这类活动未必由道士主持。祀神活动的明显物象标志，是大大小小的各种神庙，遍布于城乡，其数量之多，无法计算。除了朝廷列入祀

典，多由官修的东岳大帝、城隍、真武、吕祖、文昌帝君、关帝、天妃等神庙遍布府州县之外，民间私建的龙王、火神、山神、土地、财神、送子娘娘等神庙，至清末，几乎无村不有。甚至历来道教影响不大乃至无道教的边疆地区，各种神庙道观也随汉族移民的足迹纷纷出现。据《大清一统志》载，辽宁盛京、吉林、长春、双城厅、阿勒楚喀城等地，在清代也都有了真武、祖师、三官、关帝、娘娘、药王、城隍等神庙。新疆迪化州、奇台、焉耆府、绥定等处，内蒙的包头，云南的腾冲，在清代也都陆续有了关帝、城隍、真武等神庙。据《福建通志》，台湾府、澎湖、新义等地的真武、东岳、天后、吕祖、关帝等神庙，皆建于清初。甚至西藏、蒙古，也随清兵的进入而有了关帝庙。在信徒们眼里，诸神各有各解决的问题，求雨拜龙王，消灾求关帝、观音，求子女祀送子娘娘，治病祷药王，想发财礼财神，渔民商人拜妈祖求海上平安，读书人拜文昌求功名如意。九流百业，也各有其所奉的职业神。

与神灵交通的重要渠道，是扶乩。此风在南宋就已盛于民间，明代以来，从宫廷到市井，扶乩降仙之风日益泛滥，士大夫、道士亦多热衷其事者。读书人多依扶乩猜试题，农民则多祈乩仙赐方治病，道士多假乩笔造作经书。明清时代新出的不少道书，皆托乩降，一般多托于吕祖、关帝、文昌帝君，其中一类述内丹，水平未必低劣，如托名吕祖降笔的《金华宗旨》、托名文昌的《唱道真言》等，皆收入《道藏辑要》。清代全真龙门派湖州金盖山云巢支派的名道士陶石庵、闵小艮，亦笃信扶乩，闵小艮所辑《古书隐楼藏书》就收入乩降之书多种。

假扶乩所造的道书中，通俗劝善书最多，在社会上影响也最大。如《关圣帝君觉世真理》《文帝教经》《阴骘文》《玉定金

科》《警世功过格》《劝世功过格》《东园语录》等，皆陆续出现于明清时代。这一时代流行的劝善书中，则以南宋所出的《太上感应篇》影响最大。

劝善书、功过格的内容，以封建伦理的教化为中心，它用神灵降谕的方式，把封建道德规范神化为绝对命令。以神灵督察、奖善罚恶的说教威吓之，以“加福增寿、添子益孙、灾消病减、祸患不侵、人物咸宁、吉星照临”（《关帝觉世真经》），乃至成仙升天的福报诱掖之，以功过格的形式把善恶的报应分类定量，劝诱人们行善弃恶，而所谓善，主要以忠孝友悌仁信廉谨等封建伦理信条为内容。当然，劝善书中也不无符合劳动人民道德观念者，如“勿倚权势而辱善良”、“勿恃富豪而欺穷困”、“斗秤须要公平”、“不可轻出重入”（《文昌帝君阴骘文》）等等。

劝善书既假神道设教，又通俗晓畅，在社会教化方面具有三教的深奥经典所远不能及的有效作用，因而早就被统治阶级看中，予以推广。明代宫廷刻板印刷，其书目中有《仁孝皇后劝善书》《太上感应篇》《为善阴骘》等。清初曾诏令词翰诸臣翻译刊布《感应篇》，顺治皇帝御制序言。明儒杨起元、李贽、高攀龙等，皆为《感应篇》作序，金杭、冒起宗等作注，地方捐资印施动辄千万部。清儒惠栋、俞樾、姚学瑛、于觉世、黄正元等，都自觉为《感应篇》作注释。咸丰六年（1856年），湖南醴陵擂鼓桥诚尽林出文昌降示《玉定金科》三六卷，翰林院侍读学士丁善庆见而笃好之，以教其子弟，大学士李鸿章特上奏请敕入道藏。

总之，明清道教从社会地位和教义理论上说，步入了衰落时期，但从道教文化的下移和扩散上说，却进而拓宽了社会基

础，加强了对其他社会文化领域的渗透，使得中国封建社会后期的精神生活和民间习俗里，处处显现出道教的烙印，不信道的人也熟悉它，与它发生千丝万缕的联系，更加显示了道教作为中国民族宗教的性质。近代道教继其余绪，未能重振道风，但仍然出现了岳崇岱、易心滢、陈撄宁等著名道教学者，为道教文化的发展做出了贡献。道教将在我国长期存在，随着时代的变化，亦会有所改进、发展，道教文化作为中国传统文化的重要组成部分将会在批判、继承、转化、创造中呈现新的面貌。

下 编

外丹黄白术

金正耀

一、外丹黄白术的历史

外丹黄白术是道教重要方术之一。外丹相对于内丹而言，它以人体之外的药物如丹砂、铅、汞等矿物石药为原料，有时也用到动、植物药材，在炉鼎中烧炼，希望最后能得到服之长生不死的仙丹。它和内丹术统称为炼丹术。黄白术所说的黄白，本来分别为金和银的外观颜色，在这里它们被用作这两种贵重金属的代称。所以，黄白术也就是金银冶炼术。在大多数情况下，道士们搞的黄白术并不是从金矿物和银矿物中提取真金、真银，而是“点铜为金”、“点铁为金”，他们最后得到的是外观颜色与金银相似的合金，或者表面镀上金银的东西。

道教中的外丹和黄白术二者密不可分，二者都以不死成仙为追求目标。丹炼到一定火候，看它是否成功，判别的方法就是用它来作金和银。如果炼就的丹能将铜、铁等普通金属点化为“金”和“银”，炼丹家相信，丹就是成功的，服后一定能使人不死成仙。反之，如不能点化成功，则要继续烧炼。另外，点化而得的黄白之物，被认为比自然界真正的金银还要好。葛洪

《抱朴子·黄白》说：“化作之金，乃是诸药之精，胜于自然者也。”服食它们也能成仙不死。

历史上，道教之外的人也有搞黄白术的，他们的目的主要在谋取钱财。

早在道教产生之前，炼丹术已经兴起了。战国时期，人们相信世界上有一种神仙，他们神通广大，住在海中仙岛上。这些神仙靠服用仙药来保持长生不死。凡人如果得到这些仙药，服食之后也能永生不死。齐国的宣王、威王和燕国的昭王都曾派人入海找仙人居住的三神山，以求仙药。秦始皇统一中国后，也妄想长生不死，先后数次派人去海上访仙求药，然而都没有成功。后来人们渐渐相信，在人间已可以炼成仙药，开始在周围世界寻找烧炼仙药的材料，炼丹术也就萌芽了。

根据现有的文献资料，最明确无误的炼丹记载最早见诸司马迁《史记·封禅书》：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。”这是方士李少君对汉武帝说的一段话。据载，汉武帝相信了他：“于是天子始亲祠灶，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。”

汉武帝时代，淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”（《汉书·淮南王传》）宣帝时，刘向献《枕中鸿宝苑秘书》，此书乃得自淮南王，“书言神仙使鬼物为金之术及邹衍重道延命方，世人莫见。”（同上）

西汉时期问世的有关外丹黄白术的著作，今天能见到的极少。《正统道藏》所收的《黄帝九鼎神丹经诀》、《三十六水法》、《太清金液神丹经》等，据现代学者研究，其中保存了西汉丹经

的不少文字材料。

东汉末，魏伯阳撰有《周易参同契》一书。这部丹经以汉代易学为理论基础，首次尝试为外丹术建立一个理论框架，对两汉以来的外丹实践进行了系统总结。它对隋唐时期外丹理论的繁荣和实践的扩展具有重要的推动作用，在外丹学说史上具有重要的历史地位。

道教作为一种宗教最初出现在中国历史舞台，也是在东汉晚期。初创时期的道教虽然已经开始吸收先秦以来的神仙信仰和方术实践，但其宗教义理学说的核心是救治危世而致太平，这一基本特征的形成与其得以产生的东汉社会历史诸条件密切相关。^①进入魏晋时期以后，道教的发展基本上是在神仙道教的轨道上运行，^②其宗教学说的重心逐步移向了成仙不死。特别是以葛洪为代表的道派，重视金液还丹，以之为学仙修道的第一要紧之术。葛洪的著作《抱朴子内篇》系统总结了学仙修道的各种方术，并大力论证了神仙存在、神仙可学，充实和发展了道教神学。他说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”（《抱朴子内篇·金丹》）经葛洪的大力提倡，金丹服食便成为道教的重要修炼方术。至此，外丹黄白术之流完全沉溺于道教，在道教中更快地发展起来。

南北朝时期很多帝王笃信飞炼金丹黄白、服饵成仙之事。

① 参阅金正耀：《论东汉道教的特征》，载《中国哲学史研究》1989年第4期；《试论道教的起源》，载《哲学研究》1988年第11期。

② 参阅胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社，1989年。

《魏书·官氏志》记载，北魏道武帝拓跋珪（386—409年）于天兴三年在京师设立仙坊。“置仙人博士官，煮炼百药。”同书《释老志》记载更详：“天兴中，仪曹郎董谧因献服食仙经数十篇，于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸，令死罪者试服之，非其本心，多死无验。”世祖太武帝拓跋焘（423—452年）热衷于金丹成仙，征召方士韦文秀到京，问以金丹方术之事。复遣韦文秀“与尚书崔颐诣王屋山合（金）丹，竟不能就”。后来又命罗崇之入山访求神仙，也没有成功。（《魏书·释老志》）高祖孝文帝元宏（471—499年）时，徐謩打算为帝“合金丹致延年之法，乃入居嵩高，采营其物，历岁无所成，遂罢。”（《北史·艺术下》）齐梁道士陶弘景曾为梁武帝萧衍炼丹。《南史·隐逸下》载：“弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。”他撰有《合丹药诸法式节度》、《集金丹黄白方》、《太清诸丹集要》、《炼化杂术》等炼丹著作。

到了隋末唐初，道教外丹术开始进入一个新的发展时期。隋末道士苏元朗是一位内丹家，也炼外丹。其著作《宝藏论》记载，当时术士们懂得炼造药金、药银近三十种。有唐一代是道教外丹术最为兴盛的历史时期。^①著名炼丹术士之后，保存下来的外丹经诀之丰，炼丹术具体内容之富，产生的社会影响之大，历代无出其右者。故被称之为道教外丹术的“黄金时期”。

这一时期得以出现，其原因是多方面的。唐代封建统治者尊崇道教，很多帝王迷信道教的服饵仙术，支持道士们的炼丹

① 参阅金正耀：《唐代道教外丹》，载《历史研究》1990年第2期。

活动，极大地推动了道教外丹术的发展。但更主要的原因在于道教外丹术的历史发展本身。早在唐代开国之初，道教外丹术可以说即已十分兴盛。自魏晋南北朝以降，笃信金丹服食、长生成仙的丹道士们安炉置鼎、炼丹合药，不断进行探求，积累了丰富的经验。同时，随着两晋南北朝时期道教的成熟化，道教外丹术也在向义理化方向发展。湮没不显达数百年之久的古代炼丹术理论典籍重新被“发现”，并且得到高度重视，很快成为外丹理论繁荣的“生长点”。理论的繁荣以历代积存的外丹实践经验为基础，反过来它又予以实践巨大的推动力。外丹术在唐代达到鼎盛，是其历史的自然发展结果。

唐代道教外丹在理论建构上取得了很多引人注目的发展。这一时期流行的自然还丹理论从根本上完善了“夺天地造化之功，盗四时生成之务”的道教丹道思想。关于临炉炼丹火候掌握的直符理论为绝大多数炼丹家所接受，在中国炼丹术思想史上影响深远。关于药物配合的相类学说在理论上为外丹实践拓宽了药物原料范围。理论热情的高涨是这一时期道教外丹的最大特色。

除了一些具有普遍性的理论背景外，唐代道教外丹术士因为在某些重大原则问题上的分歧，特别是在以什么药物做为还丹原料这一问题上的主张不同，形成了不同的丹道流派。粗略地说，它们可以划为三大派别：最重视炼制和服饵黄金、丹砂的金砂派；主张以铅汞为至宝大药的铅汞派；以及宣扬硫汞转炼合成的硫汞派。各丹道流派张竟己说，攻讦异端，存在严重的对立和激烈的论争。但交互影响和相互融摄吸收也是存在的。丹道流派林立，是唐代道教外丹的又一特色。

唐代丹道士在炼丹器物设备、药物种类、药剂分两、用

药处置、合炼产物等各个方面，都取得了新进展。这一时期的炼丹术实践达到了前所未有的深度和广度。很多炼丹实践成果在古代化学史上具有重要意义。

道教练丹术的兴盛一时，在当时社会上产生了很大影响。唐代很多著名文士诗人如李白、白居易等人，都对道教练丹有浓厚兴趣，曾亲自从事飞丹合药。不少王公大臣也热衷于服饵养生，以致为此殒命丧生。历代帝王中，以唐代因为服丹中毒而死者为最多。严酷的事实对陷入这种宗教迷狂的人们不断予以警示，唐末以后，道教外丹终于走向衰落。

唐末五代，外丹术已开始衰落，但仍有信奉之人。馨字号《诸家神品丹法》卷六收“日华子点庚法”，《铅汞甲庚至宝集成》卷三收“日华子口诀”十六条，据陈国符《道藏源流续考》，日华子一生外丹著述颇丰。五代时梁太祖服道士庞九经烧炼的金丹，“眉发立堕，头背生痛”（蜀何光近《鉴诫录》卷一）。南唐列祖也因服饵金石药物而患疽致死。（宋释文莹《玉壶清话》卷九《李先主传》）

宋代有一批相当重要的丹经如《丹房须知》（吴误著，似字号）、《诸家神品丹法》（佚名）等出世。宋代文人如苏轼、苏辙，都曾炼过丹。沈括《梦溪笔谈》也记录过时人炼丹之事。

元代统治者不提倡外丹。当时著名道教人物如陈致虚、俞琰等人，虽然都属于内丹派，但对外丹很熟悉，他们的著作中大量采用外丹术语阐扬内丹学说。

明代道教外丹术曾出现短暂的“回光返照”，刊行过象《庚辛玉册》、《造化钳锤》、《乾坤秘璣》、《黄白镜》等炼丹著作。明朝诸帝中服食丹药的不少。明世宗朱厚熜（1521—1566年）即因丹毒而致病。

清代仍有人炼外丹，同治年间还有《金火大成》一类著作刊布于世。

二、理论和流派

道教外丹黄白术的义理学说是以“万物可变”为核心观念的。人服食金丹后能否变成神仙，普通金属用金丹点化后能否变成金、银，都涉及到凡物是否皆有种，变化是否有极限等认识论问题。汉代的应劭不相信王阳作金，认为“夫物之变化，固之有极”（《风俗演义》卷二）。向秀也与其看法相同。（见《嵇康集·答向子期难养生论》）

葛洪认为：“变化者，乃天地之自然，何嫌金银之不可以异物作乎？”（《黄白》）他列举合五种灰以水精椀，化铅作黄丹及胡粉，驴马相交而生骡及驱驢，雉化为蜃，雀化为蛤等事例，证明物类可变。并且，他还得出变化没有极限的认识：

夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法；鬼神本隐，而有见之方。能为之者，往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真天异也。至于飞走之属，蠕动之类，稟形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鳬，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。（《黄白》）

尽管葛洪论证物类可变、变化无极所列举的事例有的确属于科学事实，但他完全忽略了变化的条件，而把变化绝对化。这种

绝对化的变化观正是外丹黄白术士们相信飞砂炼汞可得仙丹、可作黄金的观念基础。

关于为什么金丹能使人长生不死，出于炼丹术信仰的解释是，人可以“假外物以自坚固”，即人体通过一定途径，汲取外界物质如金丹之类的灵异性质，就能使肉体不朽，抗拒死亡和衰老。金丹是用丹砂等原料烧炼而得的。丹砂古代也称“丹”，是一种红色固态矿物。早期炼丹术采用的主要是它，这就是炼丹术一词的来历。除丹砂之外，早期还相信“服金者寿如金，服玉者寿如玉”的说法。自然界中的金和玉都是性质很稳定，不容易发生朽坏变化的一类物质。所以，人们相信，服食金玉，就能把金玉的性质转移到人体，人就可以不朽长生了。这一信仰同古代医学有渊源联系。直到魏晋时期葛洪仍说：“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。”（《抱朴子内篇·金丹》）丹砂也是这样：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去草木亦远矣，故能令人长生。”（同上）按他的说法，黄金和丹砂，一个永远不变化；一个变化奇妙，都不是草木之类能相比的。烧炼所得的金丹，性质更是灵妙。服食它们，可以使身体不朽，使凡人变化成仙。

中国古代还有一种星辰崇拜，认为天上的星宿都是天神所化。道教练丹术亦曾受到影响，以所用之药上应天上星宿，故人服之可以成仙。《九转流珠神仙九丹经》卷下第十三页说：“淮南神仙方，因物类自然。为石别为钟乳者，松别为松萝者，着桑别为桑寄生者，因物类所著生，自然之道，故服之合以六律，上应七星。故地黄实者，恍惚之精也，著桑者寄生，阳之精也。菊华者，阴之精也。茯苓者，木之精也，车前实者，雷

电之精也，地肤实者，列星之精也。竹实者，天华太乙之精也。凡七物，上应北辰七星日月。”《太清金液神气经》卷上用“九灵沈石”、“玄符石母”等二十八药炼“太玄清虚上皇太真玄丹”，以“象二十八宿星之灵符”。《太清石壁记》卷上第十三页载“五石丹方”，称：“五石丹者，淮南王刘安好道，感仙人八公来授之，安以此方锡（赐）左吴，故得传之人世。其药飞五石之精，服之令人长生度世，与群仙共居。五石者是五星之精。丹砂，太阳荧惑之精；磁石，太阴辰星之精；曾青，少阳岁星之精；雄黄，后土镇星之精；礬石，少阴太白之精。右以此五星之精，其药能令人长生不死。”

唐代道教外丹大盛，外丹理论十分繁荣。有一种“自然还丹”之说，认为上界仙人食用的是“自然还丹”，又叫“天生还丹”。《丹论诀旨心鉴》载：“有上仙自然之还丹，生太阳背阴向阳之山。丹砂皆生南方，不生北方之地。自然还丹是流汞抱金公而孕也。有丹砂处皆有铅及银。四千三百二十年丹成。”自然还丹是“天符”照耀而形成的。“天符者，日信也。”它照耀天地，经历四个一千零八十年，将阳气潜运结化之精化为精气丹砂，复化为“太阳朱雀石”，再化为“天然还丹”，最后一阶段终化为“天铅自然还丹”。天上仙人服食它们，而得不死长生。下界修道之人临炉炼丹，即是以人间之火，仿天火之造化，在丹炉中浓缩地再现这全部过程，而得到服之可以成仙不死的仙丹：“金丹是日月运动自然成丹。因燧人改火，后圣用之，同于天火造化。”“后圣用火喻爻象，月计三百六十时，年计气候四千三百二十时，合四千三百二十年。喻合天符，自然还丹。”（《通幽诀》）

所以，炼丹家便将其所用炉鼎器具想象为一个缩小的宇宙，

要求“大丹炉鼎亦须含天地人三才、五神而造之。”“鼎有三足以应三才，上下二合以像二仪，足高四寸以应四时，炉深八寸以配八节，下开八门以通八风，炭分二十四斤以生二十四气，阴阳颠倒、水火交争，上水应天之清气，下火取地之浊气。”（《九转灵砂大丹资圣玄经》）这个小宇宙与真实的天地“造化同途”，便可以炼出仙丹。凡人服食这仙丹，自然也同服食自然还丹的上界仙人一样，可以不死永生了。这仙丹自然也能使普通金属变化为贵重金属。

炼丹术士对于炼丹实践操作也有一套理论。

炼丹火候的掌握，是十分重要的。“凡修丹最难于火候也。火候者，是正一之大诀。修丹之士，若得其真火候，何忧其还丹之不成乎？”“万卷丹经秘在火候。”（馨字号《诸家神品丹法》卷二）所谓火候，即是丹炉温度的控制，在古代，它是依靠按时添减燃料或鼓风助燃来实现的。道教练丹术以炉中之火比类“天火造化”，讲究火候变化喻合天符运行，这就是所谓“直符”。《通幽诀》载：“日月四时直符循环，一如车脚，转运阴阳，成数造化，载运万物，故在律纪。”一年十二月通于十二消息之卦，而一卦有六爻，故一月可分为六候，每候五天。于是每月炉火可以按卦爻变化来控制进退。此即“用火喻爻象。”《还丹肘后诀》载：“直符法喻：如十一月建子，阳气始生，夏至一日阴气始生，是天地阴阳进退，一年十二月用事也。一月故有六候，直符潜伏，五行出没，交会刑剋并在其内。”按唐代道教练丹较为流行的直符理论，十一月为丹炉举火第一月，“初候发火用二十四铢火，为一爻也，以法二十四气。守至二日半加一爻，至五日为一候也。以次用火加爻。每月有六候，常至第三候六十时下与第四候三十时上并武火处，其火斤两进退日

夜须别添熟炭，常令露火面，……其直符九个月半毕后，则常取第九月火候爻象法则进退斤两为定，不论年月远近也。”（同上）各月用火进退操持，都有详细口诀。炼丹术士们相信，经历了这十二个月的“周天大造化”，只要“更漏分明，用火不失斤两，节候有准，渐渐如蒸物，年月满足，自然成功。急则飞走，缓则不伏，但依直符爻象则金火自伏矣。”（同上）

道教炼丹用火直符之说颇为繁杂，不能一一述说。总的说来，无论何种直符理论均与《周易参同契》的丹道理论有源流关系。是书谓：“圣人不虚生，上观显天符，天符有进退，诎信以应时。”此为后世用火直符诸说之祖本。另外，唐代直符理论也都与自然还丹之说密切相关，二者实有相伴相生的关系。

外丹黄白术在采用原料时有一种药物配合的相类学说。它与古代医学关系密切，也是以阴阳五行学说为理论基础的。《周易参同契》首先明确提出，“以类辅自然，物成易陶冶。”“类同者相从，事乖不成宝。是以燕雀不生凤，狐兔不乳马。”“杂性不同种，安肯令体居。”但它主张“挺除武都，八石弃捐”，只有铅汞二物才可以比类坎离二用，这就把这一思想推向了极端。唐代的炼丹术士强调“洞达阴阳，穷通爻象”，力图运用阴阳学说指导炼丹涉及的药物反应。《太古土兑经》说：“金银铜铁锡谓之五金，雌雄硫砒名曰四黄，朱汞硼砒硝盐矾胆命云八石。或阳药阴伏，或阴药阳制，明达气候如人呼吸，皆有节度。”《张真人金石灵砂论》也论述了这个问题：“一阴一阳曰道。圣人法阴阳，夺造化，故阳药有七：金二石五。黄金、白银、雄、雌、砒黄、曾青、石硫黄皆属阳药也。阴药有七：金三石四。水银、黑铅、硝石、朴硝皆属阴药也。阴阳之药各禀其性，而服之所以有度世之期、不死之理者也。”将它上升到凡人何以服药可以

成仙的理论高度。从药物的阴阳性质，结合实验反应，进一步概括出，只有相类的物质之间才能发生联系和作用，此即药物配合的相类学说：“夫铅与雄（黄）同舍，化（石）受于金之类雌（黄），雄类硃砂，雄不得硃砂相和而其色不行。夫铅者金之主，雄者石之主，故铅能变金石。夫欲变金石，不得雄，铅终不妙也。夫雌亦能变伏五金八石，类于密水贝母。夫硫黄伏得本色不移，亦能变伏染金石类，入磁石作汁。汞类石亭脂，砒类石脑，立凝不飞，硃醢醇酒，铅类桑柴之灰，锡类密陀僧，曾青类于代赭。”这里涉及包括雄黄、化石（硝石）等多种药物的相互作用和反应。由实践经验概括出理论，目的是为了指导实践：“夫论相类者，阴阳和合即变化顺宜也。”（《太古土兑经·明相类》）

魏晋南北朝至隋唐时期，丹方中用药有时达数十种。如《太清石壁记》记载的“造大造丹方”，共用空青、光明砂等二十七种药物原料。“黄帝九鼎丹方”用了十七种。这些丹方的方剂配伍，受到中医方剂学的影响，也运用“君臣佐使”理论。《神农本草·经》说：“药有君臣佐使，以相宣摄。合和宜且一君、二臣、五佐，又可一君、三臣、九佐。”一些炼丹术士则说：“夫大还丹用铅为主，用水银为君，硫黄为臣，雄黄为将，雌（黄）为佐，曾青为使。故君臣配合，主将拘伏，使佐宣通。虽用借为傍助，久久为伏火灰矣。”（似字号《参同契五相类秘要》）完全是照搬使用。

外丹黄白术的历史比道教本身还长。它的很多理论与内容不同的丹道流派有关。

历史上，道士们烧炼金丹，一般都有师授传承。因为他们把这件事弄得非常神秘，所以在选择门徒和传授丹经时都十分

认真。葛洪说：“是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。故血盟乃传。传非其人，戒在天罚。”他接受郑隐所授丹经时，即曾在马迹山中立坛盟誓。这样师徒相授，便形成了传承派系；各派系在炼什么丹，以什么药料为主等问题上常有分歧，便形成外丹的不同流派。

葛洪的传承派系，据他在《抱朴子内篇》中的记载，是由汉末著名方士左慈传给他的从祖父葛玄，葛玄复传郑隐，郑隐再传葛洪。这一派兼综诸家之说而推崇服食金砂。照葛洪的说法，丹砂是“益人万倍于五谷”的上品神药，“夫丹（此处指丹砂）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。”成书于唐初的《黄帝九鼎神丹经诀》一书，多发挥葛洪一派的丹道思想，卷十三说：“殊不知丹砂色赤，而能生水银之白物，变化之理颇亦为证。土得水而成泥，埏之，山下有金，其上多有丹砂，变转不已，还复成金，归本之质，无可怪也。”金砂派相信这一变化过程可以在丹炉中实现，所以，他们既重视金丹（人工炼制之丹），也重视黄白（点化金银）之术。在历史上，这一派最是源远流长。

金砂一派的基本服食思想源出医家，相信服药可以治病，可以保命，进而可以成仙不死。历史上此派中人多有精通医术者。如葛洪、陶弘景、孙思邈等。孙思邈是初唐著名炼丹家兼医家。另一位唐代著名金丹炼师孟诜即出其门下，诗人卢照邻也是他的门徒。孟诜曾主事仙堂观，传门徒刘道合。

道教外丹的另一重要派别是铅汞派。这派的理论发轫于东汉魏伯阳之《参同契》，中经隋代苏元朗重新发挥《周易参同契》之太易丹道及龙虎铅汞之说。至唐代，该派方滋隆盛。这

一派的炼丹术士绪承解释《参同契》的铅汞为至宝大药，“只论铅汞之妙、龙虎之真，去四黄之大非，损八石之参杂。要在铅汞合天地之元纪，包日月之精华，上冠于乾，下顺于地，总七十二石，统天地之精光，修炼成丹，服之延驻。”（《大还心镜》）唐代很多丹道术士，如曾授《参同契》于白居易的道士郭虚舟，以及传有专门著述的玄真子孟要甫、刘知古、李真君、乐真人、金竹坡、金陵子、柳泌等人，都属于铅汞派。

铅汞派长于玄学思辨，创说颇富。其理论体系虽枝蔓繁芜，但皆不离二仪、四象、五行之说。二仪，即是乾天坤地。如：“乾，天也；坤，地也；是鼎器也。设位，是阴阳配合也。易者，是日月，是药。药在鼎中，居乾坤之内。坎为月，是铅；离为日，是汞。上日下月，配而为易字，喻于日月在其鼎中，故曰‘易行其中’。乾为天上鼎盖，坤为地下鼎盖。鼎唇作雄雌，‘相合阴阳’是雌雄配合也。设位者，是炉上列诸方位、星辰、度数、运乾坤，定阴阳也。”这是绪承《周易参同契》乾坤鼎器及以铅汞配坎离二用之说。所谓四象，或称四维、四兽、四神等等。所谓五行，即金、木、水、火、土。铅汞派认为，大丹必须四象齐全，五行完满，为了比附四象、五行，本来主张排斥一切杂药、只用铅汞，却不得不拉扯上了银、朱砂，甚至雄黄、硫黄等药味，在其内部引起各种争论。

唐代还兴起了硫汞派。硫汞派指的是用硫黄和水银合炼，以求神丹大药的一派丹道术士。《周易参同契》中批评“硫黄烧豫章，泥汞相炼飞”，被认为指的即是硫汞合炼的实验。在唐代，这一派逐渐兴起。硫汞派也用易学阴阳之说作为其义理基础。认为“硫黄是太阳之精，水银是太阴之精，一阴一阳合为天地。”（《太清玉碑子》）宋代的《灵砂大丹秘诀》说：“硫黄本太阳之

精，水银本太阴之气，阳魂死而阴魄亡，乃夫妇之合情，阴阳之顺气。”以之炼成的灵砂，是“丹灶之统辖，修养之领袖，大药之祖，金丹之宗。”

道教外丹流派大体可以分为以上三派。这几派内部各自存在着门户之见。如金砂派内有主金和主砂之争；铅汞派内也有主铅和主汞之争等等。它们彼此之间也相互攻讦、贬斥异端，张竞己说，门派斗争十分常见。如属金砂派，主张伏炼、服食丹砂的陈少微批评硫汞派说：“且世人多误取石硫黄，呼为太阳之至精，和汞而烧七返。且硫黄受孤阳偏石之气，汞又离于元和。二物俱偏，如何得成正真之宝！”（《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀序》）别的流派批评铅汞派，说他们比附四象、五行，“只是罔象寻文自为”，“以铅汞变色不正，以阴阳取予不理”、“呼铅作虎，唤汞为龙，妄配阴阳，错排水火……总是凭空造作，非理修持。”（《大还丹金虎白龙论》）

但外丹各派在历史上也一直存在着相互吸收、融合。特别是在唐代，由于宗奉易学阴阳五行学说为时代风气，故各派相互影响，其义理学说互参互融成为必然。如金砂派中有人主张飞炼七返灵砂需用铅；铅汞派中有人主张，烧炼铅汞大药需用硫黄、雄黄、曾青等药“借为傍助”，诸如此类，均可视为各丹道流派交互影响的一种情形。

三、外丹黄白术的实践和化学成就

本节中我们将论述道教授丹术实践的具体内容，包括炼丹过程中用到的方法、器物、烧炼产物等等。

道教授丹术所用的方法主要是火法反应。初期使用过水法

即溶解反应，后来也一直作为辅助方法。《道藏》中有《三十六水法》一篇，李约瑟等推断成书于六世纪，编者可能是陶弘景^①。但葛洪著作中已载有“作丹砂水法”、“治作雄黄水法”、“矾石水”等等，二者文字颇为接近。并且，其《遐览》篇中即载有《三十六水经》之名。今本《三十六水法》收四十二种水五十九方，可能由此增衍而成。故此书成书当在葛洪时代（三至四世纪）之前。

火法反应包括蒸馏、升华、化合（研磨）和各种伏火法等等。炼丹术士采用蒸馏之法，最常用于由朱砂（ HgS ）制取水银，即所谓“抽砂炼汞”。宋吴悞《丹房须知》载有其用具“飞汞炉”的尺寸和图。此炉底盘为木座，叫“床”，径四尺，木足高一尺以上。床上置灶，大小依釜尺寸。釜容二斗，去火八寸。釜盖之上置一“盆”，用来盛水，以冷却汞蒸汽。原文有注“鼎（釜）上盖密泥，勿令泄气。仍于盖上通一气管，令引水入盖盆内，庶汞不走失也。”其过程为釜中硃砂因加热而分解出汞蒸汽，它经由贯通釜盖之导管上升，被盆内冷水冷却，变成液态汞而流入子罐。

在升华和化合一类反应中，常常用到研磨一法。研磨一般是为了使药物细碎，以易于发生化学反应。另外也可以用这个方法使药物直接化合。如用水银和铅制汞膏，便需研磨。大凡用金属同汞反应生成汞齐，均须先将金属制成粉或细碎颗粒，然后与汞研磨则易于化合。如果用水银和硫黄合成硃砂，则需研磨和升华二法配合使用。首先用适量水银和硫黄研磨制成“青

^① 曹天钦、何丙郁、李约瑟：《中国中世纪早期关于水溶液的炼丹原著》，Ambix, 1959, 7, 122—158。

砂头”（也有用控制加热的方法“炒制”的），然后用升华方法，使黑色的硫化汞（青砂头）升华发生晶形改变，变成赤色的硫化汞。明李时珍《本草纲目》“辰砂”条下曾引宋代炼丹家的说法：“灵砂用水银一两，硫黄六铢，研细，炒作青砂头，后入水火既济炉抽之，如束针状者成就也。”这里先研磨后炒，可以使其完全化合。另外，此配方中硫是过量的，故研磨后再炒，可以使多余的硫变成二氧化硫气体而驱除掉。

各种伏炼火法是炼丹术士经常用到的方法。这些方法中有养火、顶火、煨、炮、搏、煅等等，名目繁多。唐代丹经《太上卫灵神化九转丹砂法》第一转“化丹砂成水银”法载，药入反应器后，“却以一小瓶子盖之，后用六一泥固济……然后下火，初先文火养之一日一夜讫。后渐渐加武火烧之，经两日夜，候药炉通赤了，便止火。”文火，指温火，相对于武火（烈火、猛火）而言。故用文火烧炼为养火。道教丹经中有时也把文武火交替，只要保持燃烧加热都称之为养火。顶火，则指用炭自火鼎之顶上烧煅。《庚道集》卷二所载“抽汞法”，“用二十斤炭火从（药鼎）顶上烧煅，次添十斤或二十斤，从早至晚，斟酌火候，勿令过与不及。”如果在鼎之顶部养火，则叫“贴顶养”。煨，也是一种控温加热方法。《龙虎还丹诀》卷下“煨出砂子红银晕法”用暖盐浆水于钵内以柳木槌研淘洗需要去晕的药物，还有用糯米浆煮淘，或以陈年壁土为浆，或用浓米醋煮淘等，都称之为煨。炮，也是中医药材加工的常用方法，炼丹术中常常使用。搏法，《龙虎还丹诀》卷下“赤鸟砂子方”载，“以药头汁煮砂子，四伏时，数数搅，切勿令著底。火须武，每至一伏时，须略淘去稠恶旧汁，更添新汁煮。煮日数满后，搏令干，称知两数。”是即用火熬干称之为搏。煅，用武火称为煅，一般用

在需迅速将药物改变物性的场合。道士炼丹使用的很多金石药物原料，在烧炼过程的高温下容易变化散失，如硫化汞容易升华，硃砂容易分解，硫黄易于与空气中的氧作用变成二氧化硫气体，汞易于变成汞蒸汽飞逸等。如果用其它药物与之反应，使其在高温下变化为不易散失的物质，这种处理叫做伏火、制伏等。可见，伏火通常是指通过各种控制火候（即用炮、煅、养等火法）和办法达到的药物处理效果。

在各种火法反应中经常需要密闭的反应空间，因此要用到各种密封方法，炼丹术士称之为“固济”。最常用的是“六一泥法”。《抱朴子内篇》中的配方用戎盐、卤盐、矾石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉共七种药料，“六一”为七，据说此即“六一泥”之名的由来。将这七种药料研细混合为泥，涂于容器对接处，既可起到密封的作用，有时也参与反应。但很多炼丹著作中记载的“六一泥法”，不是这七种药料，有的则少于七种。《太清丹经要诀》（一说系唐著名丹家孙思邈所著）说：“凡作六一泥者，只为固济，欲使牢固。今只二种药为泥，又加一二种亦损者，何烦多种。”（《云笈七签》卷七十一）说的是很正确的。

道士们炼丹用到的方法很多，^① 有的方法今天已难以完全明了。其原因，一是炼丹书籍多用隐语，记载不明，或者文献阙如；一是这些方法本身便是宗教神秘主义的东西，往往十分

^① 陈国符《中国外丹黄白法词谊考录》一文对道教炼丹术之方法、设备、药物等多有详细考释，具有重要参考价值。原文为“道教与科学”国际学术讨论会（瑞士苏黎世，1979年9月）论文，后收入《道藏源流续考》一书。李约瑟《中国的科学与文明》第五卷第四分册（剑桥大学，1980年版）中辟有专节予以最为详尽和系统的论述。

诡谲怪诞而不可解。

道士炼丹，先要作屋，它相当于现在的实验室。在人迹罕到的深山炼丹需要作屋；在人烟稠密的地方炼丹，更需要能屏绝嚣扰的丹室。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一说，炼制神丹，应当到深山大泽若穷里旷野无人之处。“若于人中作之，必于高墙厚壁，令中外不见亦可也。”

作屋时很有讲究。同书卷七载，需要施带符印，“清心洁斋，除去地上旧土三尺，更纳好土，筑之令平。又更起基，高三尺半，勿于故丘墟之间也。屋长三丈，广一丈六尺。洁修护以好草覆之。泥壁内外，皆令坚密。正东正南开门二户，户广四尺”，务须严密，暮闭其户，无漏室光。以其灶安屋心中央，并于下埋符，坚筑令实，方可使用。

有的在丹室筑好后还要筑坛。坛，或称丹台，丹炉、药灶即是安放在它们上面的。坛的构造也有法度。唐陈少微《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》载：“垒土为坛，坛高八寸，广二尺四寸。”有的丹经记载的筑坛法，分三层，最下层高一尺二寸，阔五尺五寸；中层高一尺，阔四尺五寸，上层高八寸，阔三尺五寸。（见《感气十六转金丹》）据说坛造三层，为的是以应天地人三才。

坛上置炉、灶。炉是容纳鼎的器具，灶是容纳釜的器具。一般仅用其一，有时炉即是灶，灶即指炉。《丹房须知》上说：“鼎若无炉，如人之无宅舍城郭也，何以安居？”炼丹家对炉、灶是很重视的。道教练丹之炉，有很多名目。有一种叫“偃月炉”或称“太乙神炉”的，其构造法度是：炉面周围约一尺二寸，明心横有一尺，立唇环匝二寸，唇厚二寸。前陈少微之书所载造炉之法，谓炉高二尺四寸，为三台，下上通气。上台高

九寸，为天，开九窍、象九星。中台高一尺，为人，开十二门，象十二辰，门皆须具扇。下台高五寸，为地，开八达，象八风。其炉内须径一尺二寸。然后置鼎于炉中，可悬二寸，下以土台子承接，其台子亦高二寸，大小令与鼎相当。这里所说的丹炉总高二尺四寸也分三层，象天地人三才。

还有内盛水、火二鼎的丹炉，因二鼎位置不同而有不同的名称。水鼎在上、火鼎在下的，叫“既济炉”；水在下，火在上，的叫“未济炉”。“既济”和“未济”都是《周易》六十四卦中的卦名，其卦体分别为上坎（水）下离（火）和上离下坎。此即二炉名称之由来。

鼎，釜置于炉灶之上，是反应容器或冷凝装置。火鼎是炼丹设备中的较重要的部分，一般即指药鼎，药料置放其中，其外以火加热。水鼎中盛水，其外围大约是灰土之类。二鼎有管相通。水鼎另有一管贯通，以供给冷水和引出蒸汽。

鼎有多种，如金鼎、银鼎、铜鼎、铁鼎、土鼎等。土鼎即是陶鼎或瓷鼎。造鼎之法，也十分讲究。以铁鼎为例，据《大还丹契秘图》载，铁鼎有十病，一、忌秋夏铁不精好，铸不及时；二、不悬胎铸；三、肚大；四、脚短曲；五、口大耳小；六、上下厚薄不匀；七、沙窍漏气；八、不润滑；九、不依尺寸；十、铁皱（?）。^①凡有此类病之铁鼎，皆不宜用。

釜以铁釜居多。有时它也 and 鼎配合使用。另外，有匱、神室、混沌、合子或盒子、铛、罐、燧、瓶、土瓿、甬、坩埚等器物名称，也是鼎、釜一类反应容器。这些器物名称术语有时

^①《云笈七签》卷七十二。此丹经属内丹著作，铁鼎十病虽为内丹借喻之词，亦当属外丹实践经验之总结。

在意义上所指是相互重复的。如神室和混沌，常常都指密封的上下釜或上釜下鼎，或带盖的合子密封后形成的中空。炼丹术士有时也用鸡蛋壳和其它鸟卵壳作反应器。方法是在其上轻开一小孔，倾出蛋黄和蛋清，再经涂墨加工，即为神室。《抱朴子内篇·金丹》所载“康风子丹法”，以鹄（天鹅）卵壳作反应器。

此外，炼丹常用设备还有进行液态反应用的“华池”，保温用的“灰池”，以及搗、筛、滤、错、研磨等药料加工用具等等。炼丹术的方法和设备、工具，多都为医学所吸取。

道教炼丹术士所用药物中，最重要也是最主要的，前曾述及，是丹砂、汞、铅这几种。早期以炼饵丹砂为主，兼及其它石药。《黄帝九鼎神丹经》已开始将铅引入炼丹术，反映了西汉用药的基本情形。

《周易参同契》用铅汞为原料炼丹，同时代的很多炼丹术士采用雄黄、曾青、空青、石胆、砒霜、礞砂、白盐、白矾、牙硝等石药为原料炼丹。葛洪曾得到《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷和《金液丹经》一卷。这几种丹经所载各种丹法用药，从葛洪《抱朴子·内篇》中节录的内容来看，大概以各种矿物石药为主，兼有部分动、植物类药。如《金丹》篇载“立成丹”，用雄黄、雌黄和铜炼成砷铜合金，铸以为器，“覆之三岁淳苦酒上，百日，此器皆生赤乳，长数分，或有五色琅玕，取理而服之，亦令人长生。又可以和菟丝，菟丝是初生之根，其形似菟，掘取剋其血，以和此丹，服之立变化，任意所作也。又和以朱草，一服之，能乘虚而行云。朱草状似小枣，栽长三四尺，枝叶皆赤，茎如珊瑚，喜生名山岩石之下，刻之汁流如血，以玉及八石、金银投其中，立便可丸如泥，久则成水，以金投之，名为金浆，以玉投之，名为玉醴，服之皆长生。”这里说到

的菟丝、朱草，都是植物类药。

在从魏晋南北朝至隋末唐初一个相当长的历史时期，道教炼丹术都保持着古代炼丹术的传统，即在其丹方中主要采用矿物药。《抱朴子·内篇》虽然提到地黄、枸杞、天冬、麦冬等植物药的服食，但仅仅作作为单味药的直接服饵。对金石矿物药的崇拜，在这一时期的炼丹术思想中占据着绝对统治地位。随着时代的发展，对金石矿物药的毒性渐渐有所认识，情形就有所改变了。

唐代道教外丹所用药物原料范围更加广泛。据《真元妙道要略》^①记载：当时的炼丹术士有用朱砂、汞、铅、银取“抽台水银”号为天生芽服而死者；有用硫黄炒水银为灵砂服而头破背破者；有以密陀僧、铅黄花号黄芽者，有炒黑铅为“水铅”服成劳疾者；有烧桑木淋煎取灰霜号为秋石者；有烧金镞草及粪灰取霜号为铅汞者；有用胞衣号“河车”、“紫芳”者；有以九炼硝石于葫芦内以水精玉环采月水、曰火号为大药者；有烧砂锡钱取铅珠号为丹中真铅者；有以银鸡子养朱砂及汞、伏火矾为“张果老龙虎丹”者；有以盐、硃砂啖十六岁童男、童女大小便烧淋取霜为铅汞者；有以四黄八石都合烧为大药者；有以猪牙、皂荚十一月采之烧炼取灰霜号“莢天生牙”者；有以葫芦盛硝石并白石英号紫石英为“一物含五彩”之道者；有煎霜雪并百草上露号“神水华池”修炼者；有烧炼姜石、云母、硫黄及土为至药者；有认铁铎、铜绿为自然之药者；有以桑椹子并蚕沙、赭石子号为大小圣石、自然丹砂者。有烧熏松烟号为

^①此丹经成书于唐。现本文末有后人添附之“又烟萝子曰”一段。收《正统道藏》如字号。

一子真黑铅者；有烧丝细取灰淋煎为大药者；有烧炼硝石并二江水及青盐三年拟为至药者；有以水火鼎烧赤白二樟柳根号玄牝者；有以曾青、空青结水银烧伏火号真金者；有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之焰起烧手、面及烬屋舍者；有以“水火漏炉柜”烧水银、青砂子九遍号九转七返灵砂者；有以黄丹、胡粉、朴硝烧为至药者；有合烧雄黄、雌黄号为“知雄守雌”之道者；有以炼黑铅一斤取银一铢号“知白守黑，神明自来”为真铅银者；有以盆于十一月合土取阴气认为真水者；有烧火粪灰以腊水淋汁煎霜号大药者；有以黑铅一斤投水银一两号为“真一神符白雪”者。如此等等，难以尽述。

道教练丹术书籍多使用隐名暗语。对此，葛洪曾说：“凡方书所名药物，又或与常药物同而实非者，如河上姁女，非妇人也；陵阳子明，非男子也；禹余粮，非米也；尧浆，非水也。而俗人见方用龙胆、虎掌、鸡头、鸭蹠、马蹄、犬血、鼠尾、牛膝，皆谓之血气之物也；见用缺盆、覆盆、釜铎、大戟，鬼箭、天钩，则谓之铁瓦之器也；见用胡王使者、倚姑新妇、野丈人、守田公、戴文浴、徐长卿，则谓人之姓名也。近易之草，或有不知，玄秘之方，孰能悉解？”（《抱朴子内篇·黄白》）这种情形对丹经的流传和正确理解有不利的一面。葛洪说，汉刘向作金不成，就是因为没有得到明师口授秘诀而弄懂丹经丹方。

唐代梅彪写了一本书，叫《石药尔雅》，其中收集炼丹术士常用药物名色有一百五十种以上，各种药物的隐名均注于该药通名之下。如“汞”之下注明其隐名、别名竟有二十一种之多。这部著作对研究道教练丹术十分重要，但它收录的药物名色还不能说是很完全。这部丹经虽然以《石药尔雅》为题，但所论并不限于石药。其中既有象“白项蚯蚓汁”、“白狗胆”、“白僵

蚕”、“牛胆”、“羊脂”、“鲤鱼眼睛”等一类动物类药料，也有象“桑汁”、“葱涕”、“桑木”、“白茅”、“五茄皮”、“天门冬”等一类植物类药料。

唐以后，大概由于金丹中毒的原因，炼丹术丹方所用药料成分中，矿物药更趋于减少，而动、植物来源的药料成分则明显趋于增加。唐末五代著作《金液还丹百问诀》说：“切见世上之人多求草药，将结水银。指岭南不是远途，言塞北只同户外。遍求蕤卉，散采芳枝，赤芹、葛苳之徒盈诸兜笼；章柳、瓦松之类尽满篋箱。或捣末油煎，水煮多时。或用地胆杵自然之汁。采田公草，则洗了除根。人苋与马苋相兼，龙胆共菟丝共使。未成砂子，早望黄金。如此之流，如麻似蚁。”由此可见，当时炼丹术使用草木药已十分普遍。

在药物方面，炼丹术带给医学的影响是双重性质的。在追求长生不死强烈愿望的推动下，人们在广泛的范围内进行炼饵实践，它扩大了医学的视野，发现了新的药物以及药物的新药性等等，丰富了医药学的内容。但同时也将炼丹术信仰掺了进来，使得后世不少医家不得不为清算其种种谬说而努力。

应该指出的是，在道教诸丹道流派中，只有以葛洪、陶弘景、孙思邈等人为代表的流派注重博采众长，其丹方往往用药颇多，其炼制产物自然也丰富得多。而铅汞派则斥其它流派为“杂门丹法”，只以铅汞二味为原料炼丹，为其所限，产物也就很简单。唐代晚起的硫汞一派也大致相同。葛洪《抱朴子·金丹》中著录丹法五十余种，《黄白》篇录有化作金银之法五种。陶弘景的炼丹术著作大多散佚，从保存于后世本草学著作如唐《新修本草》、宋唐慎微《证类本草》等书中的片断以及于敦煌

石窟中发现的陶氏《本草经集注》唐抄本残卷^①内容来看，陶的这些著作中积累、保存的炼丹术药物和产物的资料是十分丰富的。孙思邈《太清丹经要诀》中录有“神仙大丹异名三十四种”、“神仙出世大丹异名十三种”和“非世所用诸丹等名有二十种”。唐梅彪《石药尔雅》载有“诸有法可营丹名”和“诸大仙丹有名无法者”共百余种。这些金丹的名称，有的是根据烧炼操作过程及出现的反应现象命名的，如九转丹、伏丹、丹华、大还丹、小还丹、九成丹、九变丹等；有的名称来自炼丹术士幻想的神奇功效，如太乙招魂丹、更生丹、全生归命丹、灵化丹、奔云丹、控鹤丹、度厄丹等；有的以师门传授或依托神仙命名，如羨门子丹、赤松子丹、安期先生丹、裴君辟祭丹、东方朔银丹、马仙人白日升天丹等；有的名称由产物颜色形状而来，如凝霜积雪丹、白雪丹、红绛垂壁丹、流石鲜翠丹、金辉吐曜丹、五色丹等；还有的则根据所用药味配方命名：如硃砂丹、雄黄紫油丹、冷紫粉丹、硫黄液丹、石脑丹、赤石脂丹等等。炼丹术士“点化”的“金银”名目也很多。据隋代道士青霞子苏元朗所撰《宝藏论》记载，当时能够炼制的药金、药银的具体名目，“凡金二十件”：雄黄金、雌黄金、曾青金、硫黄金、土中金、生铁金、熟铁金、生铜金、镕石金、砂子金、土碌砂子金、金母砂子金、白锡金、黑铅金、朱砂金、还丹金、水中金、瓜子金、青麸金、草砂金等。“银有一十七件”：真水银、白锡银、曾青银、土碌银、丹阳银、生铁银、生铜银、硫黄银、砒霜银、雄黄银、雌黄银、镕石银、至药银、山泽银、草

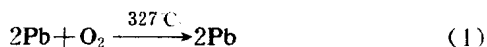
^① 今藏日本京都龙谷大学图书馆。残卷只有“序录”部分。罗振玉《吉石庵丛书》有影印本。

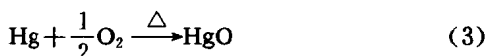
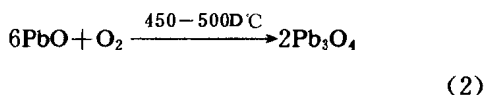
砂银、母砂银、黑铅银等。其中，除了还丹金以下“五件是真金，余外花皆是假”，至药银以下“五件是真外，余则假”。这里，水中金、瓜子金、青麸金、草砂金四种确属几种矿金；山泽银、草砂银、母砂银、黑铅银确属几种银。但“还丹金”和“至药银”被认作真金银，则明显出自道教炼丹术信仰。

从现代科学观点看，烧炼长生不老丹是根本不可能实现的，“点铁成金”也不可能。炼丹术士的实践虽然是在一种虚妄的观念指导下进行的，但他们积累的关于物质变化的具体知识，却不容忽视。中外学者，如李约瑟、席文、何丙郁、赵匡华、孟乃昌、郭正谊等，都曾倾注心血予以研究，揭开了很多谜团。由于年代久远，加上原始文献记载不清，给这一研究带来了许多困难，有时难免出现错误。如葛洪曾记“黄帝九鼎神丹”第一鼎“丹华”方：

当先作玄黄，用雄黄水，矾石水。戎盐、卤盐、矾石、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。

其中作玄黄所用原料是铅和汞。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一载：“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’。”据此，玄黄即是铅、汞氧化物的混合物：





汞在大气压下的沸点为 357°C ，在沸点温度以上时，氧化汞 (HgO) 即分解为汞与氧气。由于文中并无控制温度措施，故反应主要按 (2) 式进行，所得产物中，主要成分是四氧化三铅，而氧化汞成分应该是少量的。

雄黄 (As_2S_2) 是砷的硫化物。关于雄黄水的制作，《黄白》篇载有其法：“治雄黄内生竹箬中，一斤辄加消石二两，覆荐上下，封以漆骨丸，内醇大醋中，埋之深三尺，二十日即化为水也。作曾青水方，及矾石水同法，但各异箬中耳。”

矾石的情形较为复杂。我国古代利用的矾石种类，名目很多。其所指可以是：1. 明矾 ($\text{KAl}(\text{SO}_4)_2 \cdot 12\text{H}_2\text{O}$)；2. 绿矾 ($\text{FeSO}_4 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$)；3. 黄矾 ($\text{KFe}_3(\text{SO}_4)_2(\text{OH})_6$)。4. 胆矾 ($\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$)。古代称胆矾为石胆，单有名目，故六一泥方中所用矾石为前三种中之一。其中黄矾常含有胆矾成分。^①作矾石水法同作雄黄水法。

戎盐的主要成分是 NaCl 。

卤盐的主要成分也是 NaCl ，可能含部分硫酸钠及硫酸镁。

礬石即今之砷黄铁矿，化学组成为 FeAsS ，又叫毒砂。

牡蛎是一种贝类。其壳经煅烧，主要成分是碳酸钙 (CaCO_3)。滑石，唐代指一种多水高岭土，主要成分是 $\text{Al}_2\text{O}_3 \cdot 2\text{SiO}_2 \cdot 4\text{H}_2\text{O}$ ，晋代指 $3\text{MgO} \cdot 2\text{SiO}_2 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$ 即矽酸镁。

① 参阅赵匡华：《中国古代化学中的矾》，载《自然科学史研究》，第4卷第2期（1985年）。

胡粉，即铅粉，化学组成是 $\text{Pb}(\text{OH})_2 \cdot \text{PbCO}_3$ ，系用铅与醋反应制成。

赤石脂的主要成分是 Fe_2O_3 ，近代常用作染料。

“丹华”方所说的点化“黄金”，究竟是什么物质，现有一种成说，认为它是真金，其点化过程可能是混汞提金炼制含金矿石的过程。^①

近重真澄博士认为，丹方中的赤石脂是一种含金矿石，即风化成赤色的硅石质的金矿露头。

李约瑟《中国的科学与文明》也注意到这一论点。^② 福井康顺等主编《道教》也沿用近重氏之说。^③

我们认为，赤石脂不是含金矿物。日本正仓院保存的唐代药物中，有赤石脂，经分析，主要成分是二氧化硅、三氧化二铝和三氧化二铁。^④ 近重氏的立论，主要依据是赤石脂在晋代很昂贵。《世说新语·汰侈》载石崇同王恺斗富，石崇用胡椒抹墙，后者则用赤石脂。说明在当时赤石脂比胡椒贵。今天的赤石脂很便宜，普通的染料商店即可购到。然而，晋代赤石脂昂贵虽属事实，但未必能够说明赤石脂与贵重的“黄金”有什么瓜葛，因为另有原因。魏晋时人风行服食“五石散”，其中即有五石脂。曹丕《典论》记述当时受方士服食长生方术影响时说：“初，俭（指郤俭）之所至，茯苓价暴贵数倍。”赤石脂的昂贵同茯苓价

① 近重真澄：《东洋炼金术》第 63 页，东京，内田老鹤圃，1929 年版。

② 参见该书第五卷第三分册第 84 页和 90 页表 111。剑桥，1976 年版。

③ 参见该书第一卷“什么是道教”，第 318—320 页。日本平河出版社，1983 年版。

④ 益富寿之助：《正仓院药物を中心とする古代石药の研究》，第 137 页，日本古物趣味の会，1957 年版。

暴贵原因类似，都是受当时服食之风影响所导致。

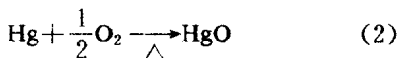
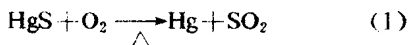
看来“泥汞提金”之说难以成立。那么，此方中的“黄金”究竟为何物呢？

它很可能是砷铜合金。按《黄帝九鼎神丹经》较为详细的记载，此方仅用丹砂一味飞炼，所得产物应为氧化汞。但其中要用六一泥等制药釜。方法是把这些药料拌和后，涂抹赤土釜（大约可容一斗），“令内外各厚三分。”此药釜在升炼时是参予反应的。由于六一泥中有雄黄、礞石等含砷矿物，它们便成为砷的物质来源。铜则可能来自“矾石水”所用含石胆（硫酸铜）黄矾石。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一所载六一泥配方，与葛洪所记虽然稍异，但也有礞石和矾石。砷铜合金有砷黄铜与砷白铜两种，区别在于砷的含量不同。含砷在 10% 以下者呈金黄色，炼丹术士常将它认作化生之金。含砷在 10% 以上者，颜色转白，外观与银相似，常被充作点化之银。很多点化金银配方中用到雄黄或雌黄等含砷矿药，得到的都是含砷的合金。

纵观一千余年来道教炼丹术中积累的主要化学知识和取得的重要化学成就，大致可归纳如下。

1. 丹砂和汞的有关化学反应知识。

“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。”（《金丹》）所指即为如下化学反应：



(1) 式即由丹砂炼汞的反应。它在 285℃ 时开始发生。如果在非密闭容器中进行，会有显著的蒸发损失。且温度不能过高，因汞的沸点仅为 357℃。所得之汞继续与氧气反应，可生成红色氧

化汞，如（2）式所示。《神农本草经》所说水银“熔化还复为丹”也是这一反应。中国炼丹术初期的“还丹”，主要是氧化汞，丹经中也称之为“丹砂”。

汞能同多种金属化合形成汞齐合金。炼丹术士利用这一特性，制成金属粉末。如稍晚于魏伯阳的著名术士狐刚子曾撰《出金矿图录》（大部收录于《黄帝九鼎神丹经诀》卷九），其中有作金银粉法。方法原理是：先使黄金或银成液态汞齐，再与盐共研，使黄金或银分散，附于盐末表面，然后加热蒸去水银，进而用水溶去盐末，于是得到极细的金粉或银粉。赵匡华教授评论道：“这个制金、银粉法堪称绝妙，即使是今日的化学家也不能不对狐刚子的聪明才智感到敬佩。”^①

用硫和汞化合合成丹砂的方法，早在唐代已达到定量反应的水平。《太清石壁记》“太一小还丹方”记载，合化丹砂用“水银一斤，石硫黄五两”；初唐孙思邈《太清丹经要诀》“造小还丹法”已改用“水银一斤，石硫黄四两”。另两部唐代丹经《九转灵砂大丹》和《九转青金灵砂丹》亦用水银一斤、硫黄四两。到了盛唐时期，陈少微《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》则用“汞一斤，石硫黄三两”，《丹论诀旨心鉴·明辨章第二》亦谓：“夫硫黄三两，能制水银一斤。”唐制一斤与五两、一斤与四两、一斤与三两之比例分别为 100 : 31.3; 100 : 25.0; 100 : 18.8。汞的原子量为 200.59，硫的原子量为 32.06，硫化汞（丹砂）中汞硫比例的理论值为 100 : 16.0。可见，盛唐时期陈少微一派丹道术士合成丹砂所用汞硫比例与之相当接近。并且，由于在合成过程中，硫易于生成二氧化硫气体逸出且价钱便宜，所以，汞硫比例中，为使汞完全反应，

① 赵匡华主编：《中国古代化学史研究》第 198 页。

硫适当过量也是合理的。

汞还有两种氯化物：氯化高汞和氯化亚汞。前者俗称升汞，后者俗称甘汞。这两种化合物都是白色结晶。但前者易溶于水，有剧毒。后者难溶于水，无毒。它们均可入药。氯化汞的合成被认为是我国炼丹术及医药化学对无机合成化学的一项重要贡献。经过几代化学家的研究，现已明了，我国丹药家在东汉时已经合成了甘汞，最早名为“霜雪”；在隋代则制得了升汞，最早名为“艮雪”或“朱砂霜”。而且，炼丹家在从东汉到宋代的长期实践中，逐步摸索到利用皂矾（或黄矾）、胆矾等促进升汞的生成的方法，即不自觉地升炼氯化高汞的工艺中利用了氧化铜和三氧化二铁为催化剂，甚至对改进目前的升汞制备法仍有很大参考价值。^①

2. 铅的有关化学反应知识。

“铅乃五金之祖，……故金公变化最多。一变而化胡粉，再变而成黄丹，三变而成密陀僧，四变而为白霜。”（《本草纲目》引土宿真君语）上节已多涉及有关内容，于此不赘。

值得一提的是，道修炼丹术盛称之“玄黄”，主要成分应是铅丹。

3. 砷化合物的有关化学反应知识。

自然界以游离状态存在的砷很少，含砷的矿物则很多，如雄黄、雌黄、礞石、砒石等。在这些砷化合物的使用中，炼丹术士发明了单质砷的制备方法，是一项了不起的成就。

唐孙思邈《太清丹经要诀》中收有“造赤雪流朱丹法”：

雄黄一斤，捣，轻纱筛讫。以苦酒拌和之，令泥泥。日

^① 赵匡华主编：《中国古代化学史研究》第154—169页。

干，干更拌，如此十遍止，与白盐末拌和，以盐覆藉，固济。一日一夜后以微火灸六一泥，令极干。渐加火，勿须猛，更一日一夜，即加猛火，令其下釜旦暮常须与火同色，不得暂时令火微弱。如此烧三日三夜，止。寒之一复时，开取上釜药精，更微研之。下釜余滓亦捣，以药精相和。饭拌，令浥浥。依前布置，文武火一如前法烧之。药成，焕然晖赫，并作重珠色丝之状，又似结网张罗之势。光彩鲜明，耀人目睛。见之者不觉心神惊骇。

美国学者席文 (N. Sivin) 于 1962 年研究过这段记载，认为其内容实际上是还原雄黄 (As_2S_2) 为单质砷。^① 他的模拟实验证明，在加饭拌和之前的阶段，即可得到单质砷。赵匡华提出了不同看法，认为原方中使用的是涂过六一泥的铁釜，这样，雄黄实际上是在泥釜中升炼，并不与金属铁直接接触，因而即使加温到红热，也不会发生铁从雄黄中置换出砷来的反应。但他同时指出，孙思邈之所以用涂泥铁釜，是因为他可能经过试炼，发现铁釜参与反应而毁坏。^② 如据此说，则仍可确信，由此丹法确曾得到过单质砷。1980 年，王奎克、朱晟等研究了葛洪《抱朴子·仙药》中一段介绍炼制、饵服雄黄的文字，并经郑同等人实验，确证葛洪所记可以分离出单质砷。^③

一般化学史籍记载，最早从化合物中分离出单质砷的是十三世纪德国罗马教修道会学者、炼金术士大阿尔伯特 (Albertus

① 席文《中国炼丹术的初步研究》(英文版) 第 180—183 页，1968 年。

② 赵匡华等：《关于我国古代取得单质砷的进一步确证和实验研究》，载《自然科学史研究》，1984 年第 2 期。

③ 王奎克等：《砷的历史在中国》，郑同等：《单质砷制炼史的实验研究》，均同上，1982 年第 2 期。

Magnus)。中国炼丹家在从四世纪至七世纪用多种方法分离过砷，应该给予充分肯定。

砷的多种化合物常用来制备砷铜合金等，也是道教练丹术重要内容之一。

4. 各种矿药的溶解反应知识。

《抱朴子·对俗》有“三十六石立化为水，消玉为粉，溃金为浆”的记载，说明炼丹术中所重视的溶解反应基本上是以金、玉及丹砂等石药为对象的。“金液”与还丹同等重要。初期的“金液”大概都是溶解各种药金制成的。真金极为难溶。有人推测黄金可溶于植物药新鲜复盆子果实中所含的氰化物之中。但根据实验研究，溶解量极微。通过现代化学方法当然可以检测出来，但在古人的认识中，能否视作溶解则难以断定。故我们认为，绝大多数所谓“金液”，均是以溶解药金为目的的。唐《张真人金石灵砂论》谓：

若修金液，先炼黄白。黄白得成，乃达金石之理；黄白若不得，何修金液乎？石金（按，即真金）性坚而热，有毒，作液而难成；忽有成者，如面糊，亦不堪服食，销人骨髓。药金若成，乃作金液，黄赤如水，服之冲天。

由于黄金的难溶，配方中常常使用硝石及其它盐类，而导致“如面糊”的结果。在现代溶解剂出现之前，人们试图溶解黄金的结果大概只能如此。

炼丹术也十分重视丹砂的溶解。中外化学史家对“丹砂水”的研究比较深入。^①证明《三十六水法》中记载用石胆、硝

^①参阅孟乃昌等：《中国炼丹术朱砂水法模拟实验研究》，载《自然科学史研究》，1986年第3期。

石和醋酸，确有可能溶解丹砂。

5. 矿物学和冶金知识。

中国古代关于矿物的认识，很多出于炼丹术士的记载。炼丹的主要药料丹砂、铅、及四黄八石等，记载尤详。如陶弘景《名医别录》曾记述云母砂、马齿砂、豆砂、末砂等。不同品质的丹砂的性状和产地，陈少微《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》中关于多种矿产丹砂性状的描述，是深入产区、产地的人才写得出来的。

服食黄金起于东汉以后。汉魏之际的炼丹家狐刚子撰有《出金矿图录》一卷，专述金银矿的冶炼。其书虽早散佚，但基本内容由《黄帝九鼎神丹经谈》卷九录存。书中论述了金银的地质分布规律，已经将全区分为沙金和山金（脉金）两类，说明当时已开采脉金矿，是中国金矿开发史上的重要记载。书中还论及识别外观与金矿相似的矿物，指出：“其‘金矿’若在水中，或在山上浮露出形，非东西南北阴阳质处而生，大小皆有棱角，青黄色者尽是铁性之矿，其似金，不堪鼓用。”这种伪金矿可能是炼丹术士所说的金牙石之类，是某种硫化的铜铁矿石，也有可能是黄铁矿之类。

狐刚子在书中还记载了几种金银矿石的冶炼方法及详细的工艺过程。其中的“作炼锡灰坯炉法”，赵匡华认为就是众所周知的“吹灰法”冶炼贵金属的原始形式。科学史界一直关心这一方法的最初发明年代，狐刚子的著作填补了这个空白。^①

炼丹家“点化”的各种人造金银，都是类似金银的合金或化合物。历代丹经中讲黄白术的颇多，内容十分丰富。隋代苏

① 赵匡华主编：《中国古代化学史研究》第184—197页。

元朗的《宝藏论》所记的各种药金、药银名目，李约瑟在《中国的科学与文明》一书中曾列表予以解释。^①在十五种药金和十二种药银中，含砷的合金占很大比例。

砷铜合金可能早在汉代即开始烧炼。传为东方朔所作的《神异经》载：“丹阳铜似金，可煅以为错，涂之器。故《淮南子》曰，饵丹阳之伪金，即此也。”（《西荒经》）西汉“三茅君”曾点化丹阳铜以救饥人，亦是广为流传的。（《席上腐谈》）由于炼制含砷合金主要使用雄黄、雌黄、砒石等，其中尤以使用雄黄为多，早期的丹阳铜可能也是用雄黄化铜而成。所以，雄黄成为炼丹术士很重视的石药。在易学阴阳五行学说的炼丹理论兴起之后，其中也有它的一席之地。

水法炼铜是冶金史上的一项重大发明。《神农本草经》已载“石胆……能化铁为铜。”但语焉不详。一般认为，成熟的水法炼铜工艺应用于生产，起于宋代。这个方法又叫胆铜法，是把铁放在胆矾的溶液中，使胆矾中的铜离子被铁取代，而成为单质铜沉淀下来。据郭正谊研究，唐代以来已有小规模水法炼铜生产，其中有炼丹家的贡献。^②

中国炼丹术中有关矿物、冶金的内容十分丰富，值得专门总结。

6. 火药的发明。

火药与造纸、印刷术、指南针被誉为中国古代四大发明。它后经阿拉伯国家传入欧洲，对人类文明的发展产生过重大作用。一般认为，火药的发明与炼丹术很有关系。

^① 见该书第五卷，第二分册。

^② 郭正谊：《水法炼铜史料新探》，载《化学通报》1983年第6期。

传统火药最主要的成分是作为氧化剂的硝石。其次是硫和木炭成分。炼丹术中常用硝石与三黄（硫、雄、雌黄）等为炼丹原料，易发生剧烈燃烧或爆炸现象。从而导致火药的发明。《周易参同契》中已提到，若药物原料“名类不同，分剂参差，失其纪纲”，则会出现“飞龟舞蛇，愈见乖张”一类激烈燃烧事故。葛洪曾记炼饵雄黄之方，其中用硝石、玄胴肠（猪大肠）、松脂与雄黄合炼。（《抱朴子·仙药》）玄胴肠和松脂加热炭化后即相当于木炭成分，雄黄含硫，这一配方与黑方药配方几乎完全相当。在炼制过程中，药料成分比例和加热操作等反应条件的掌握稍有不当，即可发生燃烧或爆炸。

唐宋两代的丹经中，与火药配方有关的资料颇多。如《真元妙道要略》记载：“有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之，焰起，烧手面及烬屋舍者。”“硝石……生者不可合三黄等烧，立见祸事。”蜜也相当于木炭成分的作用，它同硝石、硫黄和雄黄一起，即为爆炸混合物。后一条也说明了硝酸盐同硫化物一起加热所发生的剧烈燃烧和爆炸的性质。这是关于火药的明确资料，曾得到李约瑟等人的高度评价。“在任何一个文明国家中，最早提到火药的，是一部题为《真元妙道要略》的道教炼丹著作。”^①

7. 秋石的制备。

据魏伯阳所记，“淮南炼秋石，王阳嘉黄牙”二句，东汉以前已有秋石出现。但汉代的秋石究竟是什么物质，却无以得知。唐代秋石有的是无机化合物。如《丹论诀旨心鉴》说：“秋是西方之位，石是兑长之名……淮南王号‘秋石，王阳得之名‘黄

^① 李约瑟等著：《关于中国文化领域内火药与火药史的新看法》，载《科学史译丛》，1982年第2辑第2—4页。

芽’，太古真人名‘还丹’。”是书将秋石、黄芽、还丹视为一物。宋沈括曾记其父沈周及自己守宣城时曾得广南道人所传之秋石方。其方之一如下：

小便不计多少，大约两桶为一担。先以清水掇好皂角浓汁，以布绞去滓。每小便一担桶，入皂角汁一盞。用竹篦急搅拌，令转千百遭乃止。直候小便澄清，白浊者皆沉淀底，乃撇去清者不用，只取浊脚，并作一担桶。又用竹篦子搅百余匝（遍），更候澄清，又撇去清者不用。十数担不过取得浓脚一二斗。其小便，须是先以布滤过，勿令有滓。取得浓汁，入净锅中煎干，刮下捣碎，再入锅，以清汤煮化。乃于笊箕内丁淋下清汁，再入锅熬干，又清汤煮化，再依前法丁淋。如熬干色未洁白，更准前丁淋，直候色如霜雪即止。乃入固济砂合内，歇口火煨成汁，倾出。如药未成窝，更煨一两度，^①候莹白五色即止，细研和砂合内，固济，顶火四两，养七昼夜，久养火尤善。

此法包括沉淀法分离和提取法分离等步骤，最后得到之白色结晶物，很可能含有性激素。

李约瑟及其合作者鲁桂珍博士曾发表一系列有关研究论文，肯定这是制备相对纯净形式的甾体性激素制剂。日本学者宫下郎也表同意。^②孟乃昌在《秋石试议》一文中，系统地研究了各种制备秋石的方法，认为其中确有荷尔蒙制剂。近年来虽

①煨原作煨，依孟乃昌说校改。见《秋石试议》，载《中国古代化学史研究》第489—492页。

②鲁桂珍、李约瑟：《中世纪类固醇激素的尿制剂》，*Medical History*，1964年。宫下三郎：《汉药秋石之药史学研究》，丰中（日文版），1969年。

也有人对此提出异议，但似乎没有完全推翻原来的结论。

从秋石成分和制备的演变来看，是否可以这样认为：作为荷尔蒙制剂的秋石，是在唐代道修炼丹术走向衰微之后才出现的。当然，这并不意味着宋以前的秋石完全属于无机合成物。

道修炼丹术涉及的化学知识和成就并不限于以上几个方面。此外，如合成硫酸钠、硝酸钾和硫酸镁，炼制“彩色金”（二硫化锡，又称摩舍金），以及用焰色法鉴定药金等等，都具有丰富的化学意义。

四、结 语

道修炼丹术士迷恋于不死成仙，孜孜以求神丹仙药，但他们经常打交道的却是铅、汞、硫、砷一类物质及其化合物。这些物质有的本身即有毒，如铅、汞；有的化合物毒害作用强烈，如硫和砷的氧化物。特别是砷的氧化物，更是剧毒。因此，历史上为追求长生不死反被金丹所误的人，包括道教内部的炼丹家和封建社会的上层统治者在内，可以说是不计其数。理性一旦迷失途径，所付出的代价必然是惨痛的。

但是，炼丹术士在不懈的探求摸索中，不断积累了人类对自然界物质的认识经验，他们取得的很多成果在人类文明史上产生过重大影响。从科学发展史看，说炼丹术是近代实验化学的先驱，是有根据的。所以，我们不能对它简单地加以否定，而应该历史地、客观地对待这一文化现象。

道教内丹学

马济人

内丹学是论述、研究内丹修炼学术的道教专题学科。它既是传统民族文化的瑰宝，也是道教的主要修炼功法之一。内丹，简要地说是人体内精、气、神三者转化后的结合物。元陈致虚说：“其用则精、气、神，其名则云金丹。”（《悟真篇三注》卷首序）内丹系与外丹相对而言，金丹云者原指外丹以金石铅汞之属冶炼而成，内丹术中也期望通过自我修炼，能寿蔽天地，与天地合一，成为金刚不坏之体，故对此也称金丹。或者说期望通过自我修炼，能收到如内服金丹那样的效用。

内丹的自我修炼功法，通称内丹术、内丹功、丹鼎术，又称周天功。称周天功者，因此功法入手的特点是强调在思想内敛的基础上，意气相依，内气感觉沿任、督脉等经络路线周流运行故名。

内丹术渊源于早期的内炼功法，所以陈致虚说此修炼法“求于册者，当以《阴符》、《道德》为祖，《金碧》、《参同》次之”。所以它是继承、综合了服气、胎息、守一、存思、观相等功法；结合、发展了精、气、神学说，经络学说，以《周易》阴阳、图卦为说理工具而形成的独特功法。从这个意义上说，它兴起于隋唐五代，盛行于宋金元，成熟于明清。正如清方维甸

在《校刊抱朴子内篇序》中指出的：“迨及宋元，乃缘《参同》炉火而言内丹，炼养阴阳，混合元气，斥服食胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白玄素为邪术，惟以性命交修，为谷神不死、羽化登真之诀。其说旁涉禅宗，兼附易理，袭微重妙，且欲并儒、释为一之。自是而汉晋相传神仙之说，尽变无余。”

近千余年来，内丹术经历了兴起、盛行、成熟的过程，后期的内丹术与早期的内丹术有了很大的发展，出现了不同的流派。成为宋元明清时期道教的主要修炼方术而传播、流行，亦成为中国传统武功的主要流派之一。

内丹术以《周易参同契》、《悟真篇》为主要经典著作。关于此类讲述内丹术的书，统称丹书、丹经。有专论的，有兼述的，不下数百种。这类书特点之一，是有明显的道、释、儒三家合一的思想，又容纳医家学术。另一特点是，繁复的术语多，隐秘难读。更由于它借用了大量的外丹术语，使人难以分辨；有些内容因不轻传，就采用了灯谜、譬语，让人们自己体会。所以功法主要还是通过直接传授，更由于师传的不同，就形成若干功法的差别。

一、内丹学的发展及其流派

延长寿命，使晚年生活过得更幸福愉快，原是人类的正常愿望。但古代的统治阶层企求长生不死，于是春秋战国开始，经历了长期的摸索过程，也走过弯路。最后道教徒找到了通过自我锻炼的内丹术。

（一）从外丹到内丹

在春秋战国时期的燕、齐两国的沿海一带，出现了一批好讲神仙荒诞之说，和自称有奇方异术，被称为“方士”的人。他们鼓吹入海求“不死之药”。虽然这些统治者，花了大量的人力、财力、物力，聘用了不少有名方士，可总不能达到，也不可能达到这个目的。正如顾颉刚在《秦汉的方士与儒生》一书中所指出的那样：汉武帝求仙求了五十年，用了许多方士，又杀了许多方士，甚至把女儿嫁给方士，然而不死之药，究竟得不到。为此，汉武帝曾在建章宫北面的泰液池内筑成了几个岛，就称为蓬莱、方丈、瀛州，以画饼充饥而已。到了晚年，他方才悔悟说：“天下岂有仙人，惟节食服药，差可少病而已。”（见《养生四要》）

就在汉武帝想往神仙仙药的时候，有名的方士李少君提出了一套炼丹术，这在《史记·封禅书》里也有记载。李少君向汉武帝吹嘘说：通过锻炼后，“丹砂可化为黄金，黄金成，以为饮食器，则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之封禅则不死”。那时李少君炼的金丹，还不是直接供内服用，而只是为求见神仙创造条件。可是，李少君本人不久却病死了。就在这同时，汉武帝的堂叔父淮南王刘安招集大批方士，也在研究炼丹术。《汉书·淮南王刘安传》中说他，“招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，外书甚众；又有《中篇》八卷，言神仙黄金之术，亦二十余万言”。《汉书·刘向传》中称淮南王刘安有“《枕中鸿宝苑秘书》言神仙使鬼物为金之术。”所以，后人认为刘安的《枕中鸿宝苑秘书》，可能就是《中篇》八卷。如《抱朴子·论仙》篇中就说：“夫作金皆在神仙集中，淮南王

抄出以作《鸿宝枕中书》。”一般认为这是第一部专讲炼丹术的专书。淮南王刘安后以谋反案被杀，这部《枕中鸿宝苑秘书》据《汉书·刘向传》记载，落入刘向手中，刘向获罪后就不知下落。

炼丹术中的主要原料是丹砂，丹砂又名朱砂，即红色的硫化汞。因为当时可作炼丹之用，所以在祖国医学第一部药理学《神农本草经》中，也列它为上品第一味，说它“主身体五脏百病，养精神，安魂魄，益气明目，杀精魅邪恶鬼，久服通神明不老。”丹砂结合铅和硫黄等溶化锻炼，从中可以提出“黄金”来。所以炼丹术，又称为“炼金术”，其成品称为“金丹”被认为能作不死之药之用。这种从前汉开始人工炼制的金丹，至唐代通称为“外丹”。

东汉魏伯阳，一说名翱，自号云牙子，会稽上虞人，本高门之子。葛洪《神仙传》中说他，“贯通诗律，文辞赡博，修身养志，约《周易》作《参同契》”。他作神丹，丹成，服之仙去。《周易参同契》写于桓帝（147—167年）时。此书是总结炼丹术，并兼及内炼功法。炼丹部分以“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”为主导思想。内炼部分如说：“二气玄且远，感化尚相通，何况近存身。切在于心胸，阴阳配日月，水火为效征。耳目口三宝，固塞勿发扬，真人潜深渊，浮游守规中”等。但自魏晋至南北朝，《周易参同契》一书，似未被重视，虽传说早有注本，但均未见。

晋代的神仙道教理论的奠基人葛洪（283—364年），大力宣传服食金丹以求神仙。他的《抱朴子》一书，是集东汉以至魏晋时代炼丹术之大成。在书中用了大量篇幅进行介绍，说炼丹的原料有丹砂、雄黄、白矾、曾青、慈石等。说服丹之后，可以长生不老，成仙上天，如一转之丹服之三年得仙，二转之丹

服之二年得仙，而九转之丹服之三日就可以得仙，等等。其理由是：“五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶！夫丹之为物，烧之愈久，变化愈妙，黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽，服此二药，炼人身体，故能令人不老不死。”实际上都是自欺欺人，他们所谓的服食金丹后，“白日飞升”，实际上是金丹中的剧毒物质，使他们迅速中毒死亡而已。

在隋唐时代，外丹术还仍大为盛行，在统治阶层中形成一种服食金丹的风气。丹药名称，仅在当时梅彪所著的《石药尔雅》卷下中所记载的，有法可营造的就有近七十种之多，有名而无营造法的还有二十八种。可就在这个时候，外丹术却遭到了大失败。不但收不到预期效果，正如唐初编写的《隋书·经籍志》中指出的：“金丹玉液，长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉。”而且如清赵翼在《二十二史札记》卷十九《唐诸帝多饵丹药》条中记载的唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗，皆因服食丹药中毒致死。臣下如杜伏威、李道古、李抱真等，也是服食金丹中毒而亡。又据五代时蜀国何光远所著的《鉴诫录》所载的五代梁太祖朱全忠服了方仙道人庞九经所进金丹，“眉发立堕，头背生疮，及至弥留，为颖王所弑”。所以，宋代医家张杲，在其所著《医说》一书中，就搜集了不少服食外丹致死的具体资料，题为《金石药之戒》。这样，唐以后外丹术就开始衰落了。与此同时内丹术发展起来了，经历了兴起、盛行、成熟三个时期。由于内丹术只要求个人进行锻炼，所以就面向了大众，最后形成了最大的修炼派别。

（二）内丹学的历史发展

内丹的名称，开始出现在南北朝后期，如被佛教天台宗奉为第三祖的慧思（515—577年）在《立誓愿文》中就有“愿借外丹力修内丹”之说。接着说内丹的有隋代之苏元朗。苏元朗居罗浮山之青霞谷，称青霞子。据《图书集成》引《罗浮山志》云：苏元朗居青霞谷，修炼大丹。弟子从游者闻朱真人服芝得仙，竞论灵芝：春青、夏赤、秋白、冬黑，惟黄芝独产于嵩高，远不可得。元朗笑曰：灵芝在汝八景中，盍向黄房求诸。谚云：天地之先，无根灵草，一意制度，产成至宝，此之谓也。乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知内丹矣。唐人所撰《通幽诀》上说：“气能存内，内丹也；药能固形，外丹也。”

唐代早期的内丹术，有的认为通过炼胎息即可成内丹。如幻真注《胎息经》说：“常伏其气于脐下，守其神于身内，神气相合而生玄胎。玄胎既结，乃自生身，即为内丹。”附在《胎息经》后的《胎息铭》中更明确地说：“假名胎息，实曰内丹，非只治病，决定延年。”这种胎息方法，由于被某些周天派著作斥为小道，故又有人提出，内丹术可以胎息为基础，但还要深入。如《上洞心丹经诀》卷中《修内丹法秘诀》上记载的，在行胎息行气后的话如下：“又运精气自尾闾、夹脊入脑。尾闾穴在第十九节，夹脊穴在第十二节下。补脑法：其初当偃头向后，紧闭大椎穴第三节，不令气过。先紧闭夹脊不令气过。大椎穴名上关，夹脊穴名中关。后渐渐一起直入脑满。脑满之后，丹自玄膺而下，其味甘，其气香，至此则内丹成矣。”这种以甜香的口水增多，认为内丹已成的理论，在宋、金时代也被人继承。如北南宋交替之际的曾慥在其《道枢·众妙术》中记有李傅答宋

徽宗问内丹炼法时说：“内丹之要，在乎存其心，养其气而已。闲邪所以存其心也，内观所以养其气也。存其心，养其气，则真火日炎矣，神水华池日盛矣，可以上下与天地同流焉。”金代马丹阳的《丹阳真人语录》中也提及：“学道者无他务，在养气而已。夫心液下降，肾气上升，至于脾气，元气氤氲不散，则丹聚矣。”所以有的人就把甜香口水称为玉液还丹，金液还丹等。

在唐以至五代，外丹衰落，内丹兴起的过程中，从唐代后期开始，有钟离权、吕洞宾、施肩吾、崔希范、彭晓、刘海蟾、陈抟等一批内丹家活跃于世，宣扬内丹术，于是开始出现内丹专著。如晚唐施肩吾（唐宪宗，元和十五年公元820年进士，世称华阳真人。有认为施肩吾可能有唐代、宋代二人）出，著《西山群仙会真记》、整理《钟吕传道集》（此书有认为伪托）等，内丹法提高了很大一步，在《西山群仙会真记》中，施肩吾认为导引、辟谷、房中、外丹、胎息、守顽空、烧炼看读，布施供养等皆是小法旁门。主张以养形为先，次以补益精气神为基，形全气壮，再炼内丹以求长生。他引阴真君的话说：北方正气号河车，车谓运载物于陆地，往来无穷。而曰河车者，取意于人身之内，万阴之中，有一点元阳上升，熏蒸其胞络，上生元气，自肾气传肝气，肝气传心气，心气传肺气，肺气传肾气，而曰小河车也。肘后飞金晶，自尾闾穴起，从下关过中关，中关过上关，自上田至中田，中田而下田，而曰大河车也。纯阴下降，真水自来，纯阳上升，真火自起，一升一沉，相见于十二楼前，颗颗还丹，而出金光万道，则曰紫河车也。从此可以看出：

1. 他保留了以口水增多为标帜的水火相交。并命名为紫河车。

2. 发展了内气运行理论，把人身元气名之为河车。这种内气过下关、中关、上关，自上田、中田至下田的过程称为大河车。这种大河车即后来的周天。

3. 把肾、肝、心、肺、脾五气相传，称为小河车。

此外，还在“五炼”中，提出了炼形化气，炼气成神，炼神合道的概念。至于“周天”一词，也出现在《钟吕传道集》的论水火第七中的“用周天则起火焚身”。

由于唐代开始对内丹术的重视，于是《周易参同契》开始被推崇，其主要原因是为了借以阐述功法与理论。因为《参同契》是以《周易》的阴阳变化作为立论的依据，以卦象规律来阐述修炼过程，这同样可喻用于内丹术。唐玄宗时的刘知古，可能是在文献记载中第一个推崇《周易参同契》的人。据《昭德先生郡斋读书后志》载：“知古谓神仙大药，无出《参同契》。”到了五代时，彭晓著《周易参同契分章通真义》，可能为现存从内丹角度来注解《参同契》的第一部著作。北宋真宗时，高先所编的《金丹歌》中开始称《参同契》为“万古丹中王”。此后推崇的就更多了。如宋末元初俞琰《周易参同契发挥》阮登序中说的：“《参同契》乃万古丹经之祖”等。

五代北宋初道士陈抟（871—989年）字图南，自号扶摇子，曾被赐号白云先生、希夷先生。他与内丹家吕岩、刘海蟾、谭峭等为师友。精《易》学，创传易图。其《无极图》为内丹功法和理论的概括。内丹功法中的炼精化气、炼气化神、炼神还虚三个阶段，均已反映在此图中。此图自下而上，逆而行之，成为内丹学“逆则成仙”的依据。为宋代内丹术的迅速发展，打下了良好的基础。

内丹术的主要奠基人之一是北宋张伯端（984—1082年），

字平叔，少好学。在《悟真篇自序》中自谓：“仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至通刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶之术，靡不留心研究。”其尝为府吏，按《临海县志》载，因触“火烧文书”律，遣戍岭南。宋英宗治平时随龙图阁学士陆诜自桂林赴成都。传说于神宗熙宁二年（1069年）在成都遇真人授以金丹药物火候之诀，遂改名用成，号紫阳山人。熙宁八年（1075年）写成《悟真篇》，宣传内丹修炼。《悟真篇》用诗、词等体裁，以三教一理的思想，阐述内丹理论。《悟真篇》强调寻真药，辨鼎器，明火候。真药为身中之精、气、神；修炼中心是“取将坎位心中实，点化离宫腹内阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心”。通过坎离交媾等步骤，达到返还先天而保持身心健康。《悟真篇》被后世内丹术者，奉与《参同契》并称。正如元代陈致虚在《金丹大要》中所指出的：“且无知者，妄造丹书，假借先圣为名，切不可信，要当以《参同契》、《悟真篇》为主。”《悟真篇》的最早注本是南宋叶文叔、翁葆光的注疏。此外署名张紫阳所著的尚有《金丹四百字》、《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》。后张伯端传石泰（1022—1158年），石泰传薛道光（1078—1191年），薛道光传陈楠（？—1213年），陈楠传白玉蟾（1194—1229年）。此五人被尊为南宗五祖。因张伯端是浙江天台人，故南宗又称为天台宗。

南宋时，在北方金人统治的地区，王喆创道教全真派，并被奉为北宗五祖之一。王喆（1112—1170年）号重阳子，相传四十八岁时于甘河镇得修炼真诀，金世宗大定七年（1167年）抵山东，收马丹阳（1123—1183年）、谭处端（1123—1185年）、刘处玄（1147—1203年）、邱处机（1148—1227年）、王处一（1142—1217年）、郝大通（1140—1212年）、孙不二（女，1119—

1182年)七人为徒。此七人后被尊为北宗七真。他们都有著作传世,并分别开创全真七派,七派中以邱处机的龙门派最盛。

内丹术到了元代更为盛行,这个时期的代表作有陈虚白的《规中指南》、陈致虚的《金丹大要》、李道纯的《中和集》、萧紫虚的《金丹大成》等。

内丹学到明代日趋成熟,功法逐渐定型,清代续有发挥。其代表人物及著作有:元末明初的张三丰,据说晚年成道,其功法、事迹等文献,清初汪梦九辑为《张三丰全集》,后又经李涵虚重编。其内丹术的论述,集中反映在《玄机直讲》、《道言浅近》、《玄要篇》等各篇中。明代中期有尹真人所传,其弟子整理的《性命圭旨》,是以性命双修为主旨。同时有后人奉为东派的陆西星,他晚年道号潜虚子。其继承南宗中的双修,著有《方壶外史丛编》、《悟真篇注》、《三藏真诠》、《南华真经副墨》等。明代末年伍守阳出,著《天仙正理直论》、《丹道九篇》、《仙佛合宗语录》,内丹功法遂基本定型。清乾隆时柳华阳自称继承伍守阳之说,著《金仙证论》、《慧命经》等。稍后的李西月字涵虚,后人奉为西派。主要著作为《道窍谈》、《三车秘旨》等。此外明清主内丹学术者尚有彭好古、玄真子、孙汝忠、赵台鼎、曹士珩、陶素耜、董德宁、刘一明、鹤臞子、傅金铨、闵小艮、薛阳桂等人。明代《道藏》、清代《道藏辑要》等编印出版,也为内丹学术的研究提供了有利条件。

(三) 内丹学的流派

内丹学术在流传过程中由于师传的不同,掌握的重点不同等原因,形成了不同的流派。有以修性为主者,有以修命为主者,有以性命双修为主者;有主清修者,有主阴阳双修者。这

些流派，都自承渊源于唐末五代钟、吕的丹鼎派。又因这些流派，都系后人尊奉而加以划分的，所以出现了流派划分的不一致，有些人物划归派别的不一致。本文按传统的划分，分为南、北宗、东、西派与中派。

1. 南宗

南宗创始者为张伯端，原为县衙小吏，但学识广博。因触刑律，遣戍岭南。晚年在成都遇异人授以金丹秘诀，后六年写出《悟真篇》并改名用成，号紫阳。现署其名的著作尚有《金丹四百字》、《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》等。张紫阳、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾依次相传。后此五人被奉为南宗五祖。但在当时南宗并未形成教团，纯系以丹法师徒秘密授受。因此五人均系南方人，故称南宗，因张紫阳为浙江天台人故又称天台宗或紫阳派。南宗传至白玉蟾出家为道士，并传弟子多人，著作也甚多，所以宋末元初的俞琰在《席上腐谈》中认为真正形成南宗者，实始于白玉蟾。

南宗与下述北宗在功法上的差别，在于从性功入手，还是从命功入手。清仇兆鳌《悟真篇集注》中说：“北宗盛于邱长春，其法先性而后命；南宗起自张平叔，其法先命而后性。”性与命有两个概念：如陆潜虚《玄肤论》中说：“性则神也，命则精与气也。”所以性是指意识活动的基础，命指人体功能活动的基础。邱长春在《大丹直指》中说：“性者天也，常潜于顶；命者地也，常潜于脐。顶者性根也，脐者命蒂也。”这是以上下丹田分别代表性与命的。所以一般认为：南宗主命功，从下丹田的精气入手；北宗主性功，从上丹田的元神入手。实际上两者的界限并不是分得很清楚的，都是精气神并重，身心兼练的性命双修。

南宗除前述的为清修派外，尚有阴阳双修派的一支。据南

宋陈达灵《悟真篇注序》及若一子门人跋《金液还丹印证图·后识》所云，双修一派始于刘永年。刘永年字广益，号顺理子，乃张伯端之徒，刘传无名子翁葆光，翁传法于若一子。阴阳派，虽主男女双修，但和房中术的体接法不同，而是隔体神交，即男不脱衣，女不解带，男女双坐，神气相通，情感相合，心声相应，二气交媾。认为如此可生大丹。

2. 北宗

北宗始创人为生活于南宋时，金人统治北方的王喆。王喆号重阳子。其人善文又习武，四十八岁时弃家游，于甘河镇遇异人得内炼真诀，悟道出家。五十六岁携罐乞食抵山东，创立全真道，强调出家住庵。他先后传徒马丹阳、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二七人。王喆后被尊为北宗五祖之一，马丹阳等七人奉为北宗七真。此七人都有著作传世，并分别开创全真七派。七派中以邱处机的龙门派最盛。北宗强调先修性后修命，从明心见性入手，以全神养气为本。

邱处机开创的龙门派，后来成为北宗的主要代表派别而累代不衰。明末被认为开创伍柳派的伍守阳为龙门第八代道士，清代柳华阳继承伍守阳之学，自称为龙门第九代弟子。伍柳派不离北派清修之旨，而又仙佛合参。清代龙门派第十一弟子北方有刘一明，南方有闵小艮。刘一明号悟元子，长期在甘肃兰州榆中县栖云山修道传道，著书立说，精研《周易》、《参同》、《悟真》，著书多种，以《修真辩难》、《参同直指》、《悟真直指》为代表，后人辑为《道书十二种》。闵小艮即闵一得，号金盖散人，隐居在浙江湖州之金盖山，精内丹，编辑增注内丹著作多种，编有《古书隐楼藏书》，后人又将著作辑为《道藏续编》。他们均主清修派。

南北宗到元代实已融合，融合的主要代表人为陈致虚。陈致虚字观吾，号上阳子。他得北宗赵友钦真传，又遇青城老师授以南宗阴阳双修法，遂精通二宗之奥秘，他在《金丹大要》中提出了：“且无知者，妄造丹书，假借先圣为名，……切不可信，要当以《参同契》、《悟真篇》为主。”还分别为该二书作注，其他著作尚有《金丹大要图》、《金丹大要列仙志》等。

3. 中派

中派创立于元代李道纯。李道纯号清庵，别号莹蟾子。他原出南宗白玉蟾门人王金蟾门下。但他自称其宗曰全真，故为江南最早之全真道士。其著作有《中和集》、《清庵莹蟾子语录》、《三天易髓》等。明代的《性命圭旨》一书，清末传《乐育堂语录》的黄元吉，亦被视为属中派。中派虽亦纯主清净修为，然主援儒入道，本儒以释道为圭旨。始终以“守中”为要诀。还认为儒家相传的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的十六字心传，核心即为“中”也。李道纯坦率地认为内丹学术中以玄关一着为最要，而此中字即为玄关。他说儒、释、道三教都强调“中”字：“释云不思善，不思恶，正凭么时，那个是自己本来面目，此禅家之中也；儒曰喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也；道曰念头不起处，谓之中，此道家之中也。此乃三教所用之中也。《易》曰寂然不动，中之体也，感而遂通，中之用也。……汝但于二六时中，举心动念处着工夫，玄关自然见也。见得玄关，药物、火候、运用抽添，乃至脱胎神化，并不出此一窍。”（《中和集》）

4. 东派

明代道教学者陆西星（1520—1606年），扬州兴化人。字长庚，号潜虚，又号方壶外史。由于九次乡试未得中，遂弃儒服，

着道士服装，周游各地。自称在修炼中感动吕纯阳降临其所居北海草堂，亲授丹法要诀。先后论注的内丹及有关著作有：《方壶外史丛编》、《悟真篇注》、《三藏真诠》等，自成系统。后人因其派主要流行在江、浙一带，故称东派。东派源自南宗，主阴阳双修。其代表作之一的《金丹就成篇》上明确指出：“彼坎也，外阴而内阳，于象为水为月，其于人也为女；我离也，外阳而内阴，于象为火为日，其于人也为男。故夫男女阴阳之道，顺之则生人，逆之而成丹。”他认为阴阳双修丹法，主要是为已破体的中年人与老人的修炼而设。这种双修法，他指出乃是隔体神交或称离形交，为“男不宽衣，女不解带，敬如神明，爱如父母，皆此凝神聚气而已”（《张三丰先生全集》卷三引）。明末朴真道士所著的《玄寥子》一书中，对陆西星丹法，给予了相当高的评价，认为属于上乘而简妙。明末著《金丹真传》的孙汝忠，清代编《证道秘书十七种》的傅金铨的丹法均与东派相类似。

5. 西派

清代嘉庆至咸丰（1796—1861年）时，四川乐山人李西月创西派。李西月字涵虚，号团阳、长乙山人。自称曾先后遇张三丰、吕洞宾，被秘传丹法、密付真旨。当时主要活动在西蜀乐山一带，故称西派。李涵虚因崇拜张三丰、吕洞宾，故重编订刊《张三丰先生全集》，以及叙述吕祖年谱的《海山奇遇》。主要著作有《道窍谈》、《三车秘旨》、《九层炼心法》、《后天串述》、《无根树道情注解》及《太上十三经注解》等。西派以九层炼心法为基础，但其丹法功诀，较东派更为繁琐复杂，其理论层次亦较多。西派传代有大江西派九字：西、道、通、大、江、东、海、天、空。著《性命要旨》、《教外心法》，编印《道统大

成》等的汪东亭，著《养生篇》的柯怀经，及近人苏州徐颂尧（海婴）均属西派。

但内丹学中的阴阳双修与宋明时社会上曾流传的“三峰丹诀”不同，三峰丹诀是一种泥水丹法，专讲男女双修、阴阳裁接，御女采补之道。故东派、西派均力辟其谬，视为旁门左道。

二、内丹学三要件及其理论

内丹术中认为鼎炉、药物、火候是进行内丹术锻炼过程中必不可少的三大要件，称为“内丹三要”。正如元陈虚白在《规中指南》中指出的：“内丹之要有三：曰玄牝、药物、火候。”玄牝即指鼎器。这三个名称都仿自外丹术。这三要件中还包含着内丹术的基本理论。

（一）鼎 炉

鼎炉，包括鼎和炉，或混称鼎器。原是指外丹术者冶炼金丹时所用的锅灶，被内丹术引用于自我锻炼中。内丹术中的鼎炉，是指任督脉上的几个主要部位。正如《中和集》中所指出的：“或问何谓鼎炉？曰：身心为鼎炉，……今人外面安炉立鼎者，谬矣。”所以不可求诸于外。《悟真篇》中强调指出：“休泥丹灶费工夫，炼药须寻偃月炉，自有天然真火育，何须柴炭及吹嘘。”这里身体内的鼎炉，张紫阳名之曰偃月炉。在传统丹经中，对鼎炉还巧立了许多名目，据《金丹大要》所收集，就有乾坤鼎器、坎离匡廓、玄关一窍、太乙神炉、神室黄房、混元丹鼎、阳炉阴鼎、玉炉金鼎、偃月炉、悬胎鼎，二八炉、朱砂鼎、上下釜、内外鼎、黄金室、威光鼎、东阳造化炉等等，而

在后来的《性命圭旨·反照图》中，此类名称更达一百数十种之多。

在丹经中用得比较多的，是用《周易》中的乾三、坤三两卦表示鼎器，这是以《悟真篇》中的“先把乾坤为鼎器”作依据的。根据练功的要求，乾坤与鼎炉相配合，安置在两个不同部位。以乾为首故为鼎，坤为腹故为炉。实际上乾坤、鼎炉，以及玄牝、谷神都是丹田的代名词。《黄庭经》中的“黄庭”，《规中指南》中的“规中”，也都是丹田。所以《悟真篇》中指出：“异名同出少人知，两者玄玄是要机，保命全形明损益，紫金丹药最灵奇。”这是说丹田名称极多，而它是产生丹药的地方。

丹田一词，出现较早。《素问·遗篇本病论》中有“神游上丹田”之说，但此篇既称遗篇，可见是早就亡佚了的，后人认为是北宋刘温舒补入，因此不作为据。一般说丹田一词在东汉后期开始被引用。桓帝延熹八年（165年）祀老子时，边韶写的《老子铭》就有“存想丹田”的话；同年祀王子乔墓时，蔡邕写的《王子乔碑》中也有“覃思以历丹田”一语。同时的大医家张仲景在《金匱要略·痉湿喝病脉证》中也提到“以丹田有热”。这三个丹田可能都是后来的下丹田。稍后的荀悦在《申鉴·俗嫌篇》中则提及了“邻脐二寸谓之关，关者所以关藏呼吸之气，以禀授四体也。……故道者常致气于关，是谓要术。”以上丹田之说的形成，可能渊源于《难经》。《难经·八难》中说：“十二经脉者，皆系于生气之原。所谓生气之原者，谓十二经之根本也，谓肾间动气也。此五脏六腑之本，十二经脉之根，呼吸之门，三焦之原，一名守邪之神，故气者人之根本也，根绝则茎叶枯焉。”《六十六难》中还说：“脐下肾间动气者，人之生命也，十二经之根本也，故名曰原。”由于这个部位的重要，

故被重视，乃有了丹田的名称。正如唐杨玄操在注《难经·六十六难》中所指出的：“脐下肾间动气者，丹田也。丹田者，人之根本也。精神之所藏，五气之根原，太子之府也。男子以藏精，女子主月水，以生养子息，合和阴阳之门户也。……故知丹田者，性命之本也。”张景岳在《类经》卷三中也说“气化之原，居丹田之间”。该处所以称为丹田，其意义有二：一为该处是能产生如“灵丹”那样效果或直接结丹的特殊部位，二为该部位当任脉与带脉十字形交会处，方圆四寸形成田字，故以丹田名之。

丹田原只指后来的下丹田，但三国时葛玄（164—244年）在《老子节解》注第七章“天长地久”时说：“天长者，谓泥丸也，地久者为丹田也。泥丸下至绛宫，丹田下升行一，上下之炁，流离百节，浸润和气，自生大道毕矣，故曰长生。”（转引自陈鼓应《老子注译及评介》）此中的泥丸、绛宫、丹田，在其从侄孙葛洪的《抱朴子·地真篇》中则明确指为上中下三丹田。他说：“或在脐下二寸四分，下丹田；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。”在《黄庭内景经》中也提及“三田之中精气微”。在历代对丹田部位的描述中，多数意见是，上丹田为两眉之间的泥丸，中丹田为两乳之间的绛宫，下丹田在脐或脐下。其中上丹田，又有九宫之说，即又细分为九个部位，《大洞经》中说：眉间却入一寸为明堂，却入二寸为洞房，却入三寸为丹田，亦为泥丸宫，却入四寸为流珠宫，却入五寸为玉帝宫，又当明堂直上一寸为天庭宫，洞房直上一寸为极真宫，丹田直上一寸为丹玄宗，流珠直上二寸为太皇宫。而最重要的下丹田，或说在脐，或说在脐下一寸、一寸三分、一寸五分、二寸、三寸等等。《金丹大要》

中认为：“内鼎者，即下丹田。在脐之下，脐后肾前。有道之士，只要认取下丹田之极处为准，是神炁归藏之府，方圆四寸，一名太中极。太中极者，言一身上下四向之中，又名太海者，以贮一身之血故曰太海。”这是说下丹田的部位是比较大的，方圆四寸。（此说也见《针灸资生经》及杨玄操注《难经》）所以具体位置不能执着，因为师传的不同，练功者身体体质的差异，要由练功者在实践中，在方圆四寸的范围内，自己来确定。正如清周学霆在中医脉学专著《三指禅》中指出的：“脐下为丹田，有活见处，而不可以分寸计。”

在传统气功中有时还常用玄牝、谷神来代表丹田。玄牝、谷神之说出于《道德经》中的：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，谓天地根，绵绵若存，用之不勤。”在后来气功古籍中，如《悟真篇》就说：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。”

玄牝有二义：一为阴阳，白玉蟾《紫清指玄集》中说：“玄者天也，阳也；牝者阴也，地也。”《悟真篇正义》上说：“玄乃天地之色，以比阳也；牝为畜母，比喻阴也。”所以玄牝即阴阳，阴阳即乾坤，就是上鼎下炉。玄牝二为仅指下丹田。《黄庭内景经》上说：“肾神玄冥字育婴。”这里玄冥即玄牝，玄者玄武，玄武为北方七星之总称，在人则表示为肾部。玄冥又为水神之名，所以玄牝、玄冥可以理解为以肾为中心的下丹田。这在《金丹四百字·序》和它的正文中，讲得很具体：“身中一窍名曰玄牝”；“此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。”

谷神也有二义：一指上丹田，如《紫清指玄集》中说：“头有九宫，上应九天，中间一宫，谓之泥丸，亦曰黄庭，又名昆仑，又名天谷，其名颇多，乃元神所住之宫，其空如谷，而神居之，故谓之谷神。”二指上中下三丹田，《指玄集》中又说：

“人身中上有天谷泥丸，藏神之府也；中有应谷绛宫，藏气之府也；下有灵谷关元，藏精之府也”。这里天谷，应谷，灵谷即为上中下三丹田，合称之即为谷神。

在《性命圭旨·元集·大小鼎炉说》中又创大小鼎炉之说：“凡修金液大丹，必先安炉立鼎。鼎之为器，非白非铁；炉之为具，非玉非石。黄庭为鼎，气穴为炉。黄庭正在气穴上，缕络相连，乃人身百脉交会之处。鼎卦曰：正位凝命是也。此谓之小鼎炉也。乾位为鼎，坤位为炉，……火从脐下发，水向鼎中符，三姓既会合，二物自相拘，固济胎不泄，变化在须臾。此谓之大鼎炉也。”这是指内丹术炼精化气阶段中上下丹田的作用为大鼎炉。在炼神化气阶段中以黄庭中丹田为鼎，下丹田气穴为炉，任元气氤氲二穴之间为小鼎炉。

三丹田中以下丹田为根本，因为“一点元灵之气，聚于脐下”（《类经图翼》）。所以“气化之原，居丹田之间，是名下气海，天一元气，化生于此”（《类经》卷三）。上丹田被认为在炼精化气时，为还精补脑之处；在炼气化神时，为阳神上迁的地点；在炼神还虚时，为培育阳神之府。至于其各自作用，一般认为上丹田主神，中丹田主气，下丹田主精。清刘一明《修真辨难》上说：“下丹田者，练精化气；中丹田者，练气化神；上丹田者，练神还虚。”这是指在不同练功阶段，三丹田的应用，要有所侧重。

（二）药 物

内丹学中药物一语，也仿自外丹术，但不是外丹术中所用的金石矿物。对此《悟真篇》指出：“休炼三黄及四神。”三黄是雌黄、雄黄、硫黄，四神是朱砂、水银、铅、硝，都是冶炼

外丹所用的原料，而不是内丹中所用的药物。内丹锻炼中所述之药物是指人体内的精、气、神。

精、气、神及其理论不但为历代医学家所普遍重视，并在医疗实践中广泛地予以应用。同样在内丹学中，也被视为人体生命活动的原动力与物质基础，故有三元、三才、三宝之说。如董德宁《悟真篇正义》中说：“三元者，三才也，其在天为日、月、星之三光，在地为水、火、土之三要，在人为精、气、神之三物也。”精气神三者在中李中梓的《删补颐生微论》中也称作“三奇”。在丹经《玉皇心印经》中，即指出：“上药三品，神与气精。”《规中指南》中说：“采药者，采身中之药也。身中之药者，神、炁、精也。”《金丹大要》中也说：“修炼金丹者，炼精、气、神而已。”张景岳在《类经》卷二十八更指出：“修真诸书，千言万言，无非发明精、气、神三字。”“精、气、神三字，惟道家言之独详。”（卷一）这里道家是指古代的内丹家而言。

精，是指一切精微有用的，滋养人体的物质，更是构成人体的物质基础。所以《素问·金匱真言论》说：“夫精者，身之本也。”《灵枢·经脉》说：“人始生，先成精，精成而脑髓生。骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。”《素问·上古天真论》说：“肾受五脏六腑之精而藏之。”因此人体各部分都含有精的成分，而各部分组织都以精为基础。

气，是充养人体的一种精微物质，或是人体脏器的功能活动。它的重要性，正如《难经·八难》中说的：“气者，人之根本也，根绝则茎叶枯矣。”由于它分布的部位以及它所反映出来的作用不同，故被赋予了多种不同的名称。如禀受于先天的元气，又称原气、真气、真元之气；得之于呼吸、饮食的，称为后天之气，呼吸之气与水谷之气；气在阳分者，即阳气，气在

阴分者，即阴气；气在表为卫气，气在脉中为营气；气在心为心气，在肺为肺气，在肝为肝气，在脾为脾气，在胃曰胃气，在肾为肾气；在上焦为宗气，在中焦为中气，在下焦为元阴、元阳之气等等。而它的根本在于元气，元气又在于下丹田。正如徐灵胎在《医学源流论》中指出：“五脏有五脏之真精，此元气之分体者也。而其根本所在，即道经所谓丹田，《难经》所谓命门，《内经》所谓七节之旁有小心。阴阳阖辟存乎此，呼吸出入系乎此，无火而能令百体皆温，无水而能令五脏皆润，此中一线未绝，则生气一线未亡，皆赖此也。”

神是指人体生命活动现象的总称，包括思想活动和内在脏腑精气的外在表现。《灵枢·本神》篇中说：“生之来谓之精，两精相搏谓之神。”所以神是有物质基础的，它是由男女“两精”相互作用之产物，而且出生之后，其一切活动又必须依赖于后天的滋养，正如《灵枢·平人绝谷》篇说的：“故神者，水谷之精也。”

这精、气、神三者在丹经著作中，又赋予它多种名称，各种代号，所以有时使人不知所指。仅据宋人翁葆光在《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》中，举出精气的代号就有：坎、庚、金、月魄、水虎、黑铅、丹田、黄芽铅、上弦金半斤、坎戊月精等 29 个；神的代号有离、卯、木、日、魂、姤女、真汞、火龙、金乌、朱砂、红铅、砂里汞等 37 种。对这种种代号，有的古人认为是故布迷障，无甚意义，所以指出：“丹经所立种种名义，甚觉可删，曰铅汞，曰日月，曰乌兔、曰金木、曰婴姤、曰东三、西四、南二，北一，皆后人因义立名，其要语也不过精、气、神。”（《唱道真言》）。在以上种种代名词中精气往往合称。而用得最多的是坎、离、铅、汞、龙、虎、乌、兔等。

坎、离是指《周易》中的坎三卦、离三卦。由于它在内丹学中的重要性，《周易参同契》中甚至称“坎离冠首”。它不但代表精气神，还因《悟真篇》中说：“取将坎位心中实，点化离宫腹内阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”这是内丹学的核心内容之一。内丹学中认为坎卦三、离卦三，是由先天的乾卦三、坤卦三中的阴一、阳一这两爻交换了位置而变成了后天。内丹术的目的就是要将坎卦三中的阳一，回复到离卦三中的一的位置上去，让坎离两卦回复成乾坤，就是功夫初步完成。《悟真篇》上这几句话，就是此内容。在内丹术上称为“取坎填离”。

坎卦三中的阳，丹书中还称为“婴儿”；离卦三中的阴，还称为“姤女”。坎、离还代表人体中的心、肾。所以《金丹大成集》上说：“婴儿在肾，姤女在心”，也简称“坎男离女”。《金丹四百字序》中说的：“胎气既凝，婴儿显相”；《入药镜》中说的：“托黄婆，媒姤女”，也是指取坎填离，或称坎离交媾、心肾相交。《周易·说卦传》上说离为火，为日；坎为水，为月。所以水火既济，也指取坎填离。此外，《黄庭内景经》第二章上说：“出日入月呼吸存”，这里日、月指坎、离，只指呼吸而言。

铅、汞是借用外丹术药物的名称，铅指精气、汞指神。龙、虎则指精、气、神的活跃状态。《周易参同契发挥》上说：“龙，南方离龙也；虎，北方坎虎也。”《性命圭旨》上说：“离日为汞，中有已土，强名曰龙；坎月为铅，中有戊土，强名曰虎。”就是指上述之意。还由于离为心，属南方丙丁火，色红；坎为肾，属北方壬癸水，色黑。故在内丹术又常称：赤龙、黑虎、朱砂、黑铅。

乌、兔，是金乌、玉兔。金乌原指太阳中的三足鸟，玉兔

为月亮中的玉兔，内丹术中常借以代表日、月，也指精气神。正如《悟真篇》中说的：“先把乾坤为鼎器，次将乌兔药来烹，既驱二物归黄道，争得金丹不解生。”

对以上种种名称，《马丹阳语录》中明确指出：“龙虎是铅、汞，铅、汞是水、火，水、火是婴、姤，婴、姤是真阴、真阳，真阴、真阳即是神气，种种名目，皆不可着，止是神、气而已。”因此，可以把这些代名词予以整理简括为：

坎三一铅一虎一月一水一肾一玉兔一婴儿—— $\left\{ \begin{array}{l} \text{精} \\ \text{气} \end{array} \right.$
离三一汞一龙一日一火一心一金乌一姤女一神

内丹学中即以这三者为锻炼对象，锻炼的主要目的就在于调养精、气、神。通过锻炼，使在后天耗散的精气神得到恢复充实，而达到健康长寿的目的。正如明初朱权在《神隐》中所说的：“凡人修养摄生之道，各有其法，如平昔燕居之日，大概勿要损精、耗气、伤神。此三者道家谓之全精、全气、全神是也。三者既失，真气耗散，体不坚矣，曷能拟于仙道哉。”（转引自《医方类聚》卷二百二）所以内丹学中更明确指出：“能固其精，宝其气，全其神，三田精满，五脏气盈，然后谓之丹成。”（《紫清指玄集》）所以丹者，精、气、神充盈后所反映的效应。正如《黄庭内景经》第二十八章中说的：“仙人道士非有神，积精累气以成真。”只是有的古人加上了些神秘的外衣，使人难以捉摸而已。对此唐代吕纯阳在诗中就加以揭穿地说：“精养灵根气养神，此真之外更无虚，神仙不肯说分明，迷了千千万万人。”（见《全唐诗》卷八五八）

在内丹学中强调的精、气、神，在先天本是一体，都是先天祖气所化，所以《性命圭旨》中说：“大药虽分精、气、神，

“三般原是一根生”，只是“以其流行，谓之气；以其凝聚，谓之精；以其妙用，谓之神”。因为原是一体，所以在后天就能相互转化与促进，正如张景岳指出的：“人生之本，精与气耳。精能生气，气亦生精，气聚精盈则神旺，气散精衰则神去。”（《类经》卷二八）在精、气、神的转化过程中，以何者起主导作用的问题，古人有三说：

1. 主以气为主者，认为生化之道，以气为本，天地万物莫不由之。如署名张紫阳的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》中说：“精非气不盈，神非气不充，精因气融，气凭精用，气因神见，神凭气用。”

2. 主以精为主的，认为精属水，才能生万物。如翁葆光在《悟真篇注》中分析说：“精能生气，气能生神，荣卫一身，莫大于此。养生之士，先宝其精，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身健，身健则少病。内则五脏敷华，外则肌肤润泽，容颜光彩，耳目聪明。”

3. 主以神为主者，认为神是统驭精气而为运用之主。如《紫清指玄集》中说的：“炼形之妙，在乎凝神，神凝则气聚，气聚则丹成，丹成则形固，形固则神全。”

但三者既能互为其用，相互促进，就不能简单地划分主次，徐春圃在《古今医统大全》中就讲了三者的相互促进转化：“乾元之气，化为精，精反为气，精者运于神，精益则神明，精固则神畅，神畅则生健。若精散则神疲，精疲则神去，神去则死。”林珮琴在《类证治裁》中也指出：“神生于气，气化于精，精化气，气化神。故精者身之本，气者神之宝，形者神之宅。”所以说三者是不能分割的一个整体。在内丹学术中，则精是基本，气是动力，神是主导。

由于精、气、神能相互转化，因此在传统内丹术中，就把加强转化，促进转化，作为练功的步骤与要求：如第一步以“练精化气”作为要求，第二步以“练气化神”作为要求，第三步以“练神还虚”作为要求。对这三步转化，在《西山群仙会真记》中曾称为“炼形化气，炼气成神，炼神合道”。在《金丹四百字序》中名之为“三花聚顶”。

传统内丹术中认为精、气、神有先天与后天之分，并且强调炼先天的精、气、神，此为内药，才有效果。后天的精、气、神则称为外药，认为难以收到理想的练功效果。所以张紫阳《金丹四百字序》中说：“练精者，练元精，非淫佚所感之精；练气者，练元气，非口鼻呼吸之气，练神者，练元神，非心意思虑之神。”《净明宗教录》中也说：“外药即交感之精，呼吸之气，思虑之神；内药即先天至精，虚无真炁，不坏元神。”

元精是先天无形的精气，是产生后天形质之精的母气。正如《紫清指玄集》中说的：“其精不是交感精”，乃是“根于父母未生前”。

元气，在古代气功文献中，常把元气的气字，写作“炁”，以示与后天之气有所区别。这先天之气，在袁黄《摄生三要》中认为系形成于受胎之先，先天氤氲氤氲，生于无形，所谓先天祖气。《悟真篇》中说的：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物留。”这里所指的气，都是指先天之气。这先天元气原是潜藏的内气，而当人在出生之后，“炁落丹田”而主宰后天呼吸之气（《入药镜》彭好古注），王道渊注《入药镜》中说：修炼者“止是采取先天一炁以为丹田”，然后“内外混合”，而产生效应，取得效果。

元神即出生之前的元性、本元之性，按署名张紫阳所著的

《青华秘文》中说“乃先天以来灵光也”，而后天的神，《青华秘文》中称为慾神，有称为识神者，乃“慾念之性”，“气质之性”。两者最大的区别，《青华秘文》中认为：“以无为临之，则其所以动者，元神之性耳，以有为临之，其所以动者，慾念之性耳。有为者，日用之心；无为者，金丹之心”。所说无为、有为是指是否掺杂了后天的情慾思虑。传统气功中认为排念了杂念妄想，一念不起的正念、真念，乃是元神的表现。有的气功古籍中认为神居于脑部的上丹田泥丸，所以《黄庭内景经》中有：“泥丸百节皆有神”，“脑神经根字泥丸”之说。《紫清指玄集》也指出脑部泥丸为“元神之室”。这较中医学上的心主神明之说，是一个发展。

对先天、后天精、气、神之间的关系，传统丹经中还认为：

1. 先天、后天两者不能绝然分割，他们本身都是互相促进的，他们只是“其体则一，其用有二”而已（《中和集·金丹或问》）。所以《性命圭旨》中说：“以外药言之，交感之精先要不漏，呼吸之气更要微微，思虑之神贵在安静。以内药言之，练精者炼元精，抽坎中之元阳也，元精固则交感之精自不泄漏；炼气者炼元气，补离中之元阴也，元气住则呼吸之气自不出入；练神者炼元神，坎离合体而复乾元，元神固则思虑之神自然泰定。”所以虽说炼先天的，先天影响后天，但实际上仍是从后天入手。以精为例，伍冲虚在《仙佛合宗语录》中说：“真药物者，即真精也，先天元精，乃谓之真精。……彼人有从有念而为精者，即交媾精之类也。有从无念而为精者，即先天元精也。”伍守虚注此段话说：“有念者，有淫媾之妄念也，因淫念而生之精即同交媾精，因淫事而生精，亦即交媾之败精。……无念者，无淫媾之妄念，虚极静笃，乃未有天之先，未有念之先，在杳冥中之

精，为先天之精。”所以一般来说，通过凝神静虑，以后天去推动先天，去促发先天。

2. 因为元炁藏于肾而通于脐，而且人体“本根之本，元精是也，精即元炁所化，故精炁一也。”（《规中指南》）所以元精与元炁又是一而二，二而一。伍守虚在注《仙佛合宗语录》中说：“至静未动曰元炁，精而将动曰元精，元精实即元炁，非二也。”从前面精、气、神的代名词看来，精、气都是并称的。

3. 元精、元气、元神三者中，气可以先天、后天并用。因为先天的精气，必须依赖后天呼吸之气来加以推动。所以伍冲虚在《天仙正理·先天后天二炁直论第一》中说：“唯是神与精也，只用先天，忌用后天，而炁则不能无先后天之二用，以为长生超劫运之本者。”《入药镜》中提到的“先天气、后天气、得之者，常似醉”。即指先天之气，后天之气并用而然。所以先天气亦称母气，后天呼吸之气称为子气，以示母子一体。但精必用先天，因为后天的浊精不可能转化为内气而循行，神必用元神，因为后天带有思虑杂念之神，不可能对精、气的化生起主导作用。

（三）火 候

火候在内丹学术中，视为不传之秘，其原因有三：（1）火候是功法中最重要的一环，正如《悟真篇》中说的：“纵识朱砂与黑铅，不知火候也如闲”，所以不肯轻传；（2）要真正掌握好火候，必须具有《周易》图卦的基本知识，否则既说不清楚，也难以领会；（3）每个练功者其身体素质，练功质量，实践体会各不一样，很难立一法而释千疑。因此张紫阳在《悟真篇》中又说：“契论经歌讲至真，不将火候著于文。”而诚如薛道光在

《还丹复命篇》中说的：“圣人传药不传火，从来火候少人知”的情况。实际上古人只是强调对火候要“临炉指点”，即现场指导，更强调自悟体会。

火候，原指冶炼矿物以作丹药过程中对火力大小、久暂的调节与掌握。内丹学中的火候则指在整个修炼过程中，对意念或运用意念掌握呼吸的程序、法度。火即意念，正如白玉蟾在《紫清指玄集》中说的：“心者神也，神则火也。”柳华阳《金仙证论》中说：“火者神也，曰汞、曰日、曰乌、曰龙，皆我之真意也。”因此，意念的掌握为火，汞、日、乌、龙为其代名词。明玄同子《真诠》中说：“火候全在念头上着力”；《规中指南》说：“火候口诀之要，尤当于真息中求之。”《金仙证论》中也强调指出：“凡小周天，始终全仗橐籥之风，以为金丹之权柄。”这里真息、橐籥就是指呼吸，念头着力在呼吸上，即为火候。内丹术中对火候的掌握运用，全是结合《周易》及其阴阳消长来指导的。具体表现在以下几个方面：

1. 一阳生的时间

一阳生，指阳气初动，一指开初之意。一阳生在内丹学中指可以开始起火的时机，又称冬至。所以用此十二地支中的子时作比喻，是因为子时是六阳时（子、丑、寅、卯、辰、巳）的开始。所以《类经图翼》上说：“子者阳生之初。”有时用冬至表示一阳生者，也是此意。正如《孝经援神契》说：“大雪后十五日，斗指子，为冬至，十一月中。阴极而阳始至。”阳气初动在《周易》卦象中用复卦来表示。因为复卦䷗上五爻是阴一，而初爻已成阳一。所以一阳生又称一阳来复。内丹术中所说子时或冬至一阳生时起火，就是开始加强意念对呼吸的掌握。但是实际上子时、冬至都是比拟，具体的一阳生时刻，要根据练功

中的景象来决定，正如《还丹复命篇》中说的：“炼丹不用寻冬至，身中自有一阳生”；《入药镜》中说的：“一日内十二时，意所到皆可为。”子时在功法掌握中又可分活子时与正子时。

2. 阳息、阴消与沐浴

消息，原为《周易》中用语。是指一个卦位中，凡阳爻去而阴爻来称“消”，凡阴爻去而阳爻来为“息”。故消息实为卦爻阴阳消长变化之意。《易纬·乾坤凿度》说：“圣人因阴阳起消息，立乾坤以统天地。”在内丹学中以阳息、阴消喻作进阳火、退阴符，或武火、文火。《周易》六十四卦中有十二消息卦，内丹学中也借此喻作阴阳消长的火候过程。

一阳生起火后要注意适当运用阳息、阴消，阳息又称阳火、武火；阴消又称阴符、文火。近人植阳子在《修道全指》中对武火、文火有一段很好的说明：“盖武火者，即呼吸之气，急重吹逼，采取烹炼也；而文火者，即呼吸之气，微轻导引、沐浴温养也。”所以用强烈的意念与以吸气为主的呼吸，使内气急行冲关是武火；用轻微的意念与以呼气为主的呼吸，使内气缓行升降是文火。在丹经中，还常以子、丑、寅、卯、辰、巳的六阳时喻作可行武火以进火之时，以午、未、申、酉、戌、亥六阴时喻作可行文火而行退火之时。并且在进火、退火过程中各有一次沐浴。所说沐浴主要是指在火候过程中的特殊火候法，即不进火、不减火，正如元戴起宗《悟真篇注疏》中说的：“子进阳火，息火谓之沐浴，午退阴符，停符亦谓之沐浴。”明彭好古《金丹四百字注》中说：“不增火、不减火为沐浴。”如以十二地支来比喻火候过程，则分别在卯、酉两时行沐浴，故常称卯酉沐浴。有时沐浴也指：“洗心涤虑为沐浴也”（《太乙金华宗旨》），即功德修养及排除杂念；练功过程中，微微有汗，得有

如真气熏蒸的如沐如浴景象（《琐言续》）也为沐浴。火候过程中的阳息、阴消、沐浴过程，可见进火、退符示意图：

3. 阴阳消长的火候过程

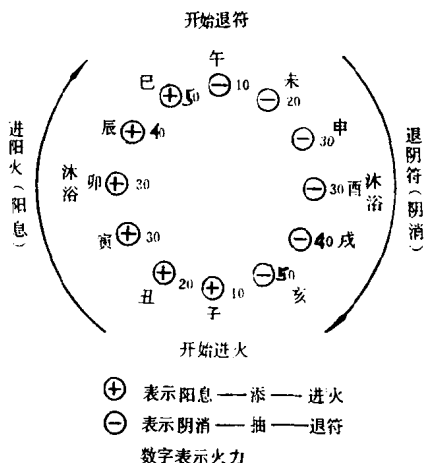
内丹古籍中，对阳息阴消的火候过程，都是援用《周易》上的图卦象来作比喻指导的。比较多的是以一个月或一年的图卦象来表示，如：

（1）用六个卦结合一月的晦、朔、弦、望等的阴阳变化来表示火候。

《周易参同契》上

说：“震（三）出为征，

阳气造端，初九潜龙，阳以三立，阴以八通，故三日震动。八日兑（三）行，九二见龙，和平有明。三五德就，乾（三）体圆成，九三夕惕，亏折神符，盛衰渐革，终还其初。巽（三）继其统，固济操持，九四或跃，进退道危。艮（三）主进止，不得逾时，二十三日，典守弦期，九五飞龙，天位加喜。六五坤（三）承，结括终始，蕴养众子，世为类母，上九亢龙，战德于野。用九翩翩，为道规矩，阳数已讫，讫则复起，推情合性，转而相与。循据璇玑，升降上下，周流六爻。”《周易参同契》上还说：“三日出为爽，震（三）受庚西方。八日兑（三）受丁，上弦平如绳。十五乾（三）体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日

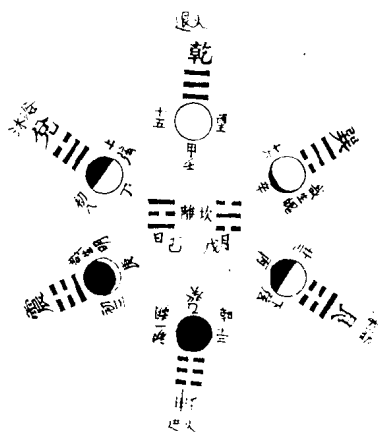


进火退符示意图

月气双明，蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降，十六转受统，巽（三）辛见平明。艮（三）直于丙南，下弦二十三。坤（三）乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”

对这两段话，宋陈显微在《周易参同契解》中予以简括说：这是“魏君以一月之间月形圆缺，喻卦象进退，自初三为一阳，初八为二阳，十五则三阳全而乾体就，十六则一阴生，二十三则二阴生，三十日则三阴全而坤体成。”以上过程可见晦朔弦望火候图。

周流六爻，又称“周流六虚。”这是因为坎、离两卦两用，“坎戊月精，离己日光，”（《周易参同契》语）已纳于中宫，其原位已空虚，阴阳消息，只周流于六卦之间。正如《周易参同契》上指出的：“坎离者，乾坤两用，两用无爻位，周流行六虚。”而六虚之说，也来自《周易·



晦朔弦望火候图

系辞下》的“变动不居，周流六虚”。周流六虚，也就是后来所说的周天、河车搬运。对前述周流六虚及配合月象的阴阳消长内容，兹归纳下表以明之。

晦朔弦望卦象表

卦象	阴阳数	时间	月象	候次	日期	功夫	周易爻辞	消 息		
震三	一阳	初三	哉生明	月首候	初一至初五	阳以三立 三日震动	初九潜龙	初息	(升)	周流
兑三	二阳	初八	上弦	次候	初六至初十	阴以八通 八日兑行	九二见龙	沐浴		
乾三	三阳	十五	望	三候	十一至十五	三五德就 乾体圆成	九三夕惕	阳圆		
巽三	一阴	十六	哉生魄	四候	十六至二十	亏折神符 盛衰渐革	九四或跃	初消	(降)	六虚
艮三	二阴	二十三	下弦	五候	廿一至廿五	其明半亏	九五飞龙	沐浴		
坤三	三阴	三十	晦	六候	廿六至三十	阳光全敛 三阴用事	上九亢龙	阴藏		

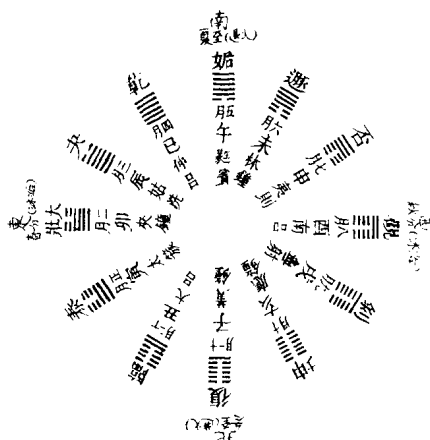
(2) 用十二个卦结合一年十二月的阴阳消长来表示火候
 后汉虞翻注《周易·系辞上》“变通莫大乎四时”一语时指出：“交通趋时，谓十二消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、

遯配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬，谓十二月消息变通而周于四时也。”这十二卦就称为消息卦。又称辟卦，以示它们在六十四卦是主要的，为君，统率其余各卦。所以是“十二消息，阴阳往来无穷已，故通也。”（后汉荀爽《易注》）所以在《周易参同契》中即以此十二辟卦来比喻火候过程说：“朔旦为复（䷗），阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟建子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎蒸得常。临（䷒）炉施条，开路正光，光耀渐进，日以益长，丑之大吕，结正低昂。仰以成泰（䷊），刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，轴辘于寅，运而趋时。渐历大壮（䷡），侠列卯门，榆荚堕落，还归本根，刑德相负，昼夜始分。夬（䷪）阴以退，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘。乾（䷀）健盛明，广被四邻，阳终于巳，中而相干。姤（䷫）始纪绪，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾，宾服于阴，阴为主人。遯（䷠）世去位，收敛其精，怀德俟时，栖迟昧冥。否（䷋）塞不通，萌者不生，阴伸阳屈，没阳姓名。观（䷓）其权量，察仲秋情，任蓄微稚，老枯复荣，荠麦芽蘖，因冒以生。剥（䷖）烂支体，消灭其形，化气既竭，亡失至神。道穷则反，归乎坤（䷁）元，恒顺地理，承天布宣。”明高濂《遵生八笺》收录的《心书》中有一段话，可以帮助理解《参同契》原文的涵义。他说：“盖气之始升，则为冬至，一阳生于六阴之下，其卦为复。阳气渐长，阴气渐消，故为丑，其卦为临。于寅，其卦为泰。于卯，其卦为大壮，节属春分，木旺在卯，真气薰蒸，是为沐浴。于辰，其卦为夬。于巳，其卦为纯乾。六阳既极，一阴生于六阳之下，其卦为姤。阴气渐长，阳气渐消，故为未，其卦为遯。于申，其卦为否。于酉，其卦为观，节属秋分，金旺在酉，真气熏蒸，是为沐浴。于戌，其卦为剥。于亥，其卦为坤。六阴

既极，复变为一阳。一升一降，无暂休息”。

这里十二地支与十二月相配，古历法中称为“月建”。黄钟等则称为“十二律”或“律吕”，它们为乐器，即截竹为筒，以筒之长短，依次为黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应种。十二律与地支、卦象的配合，张景岳在《类经附翼》中简括地说：“子，黄种，一阳复卦；丑，大吕，二阳临卦；寅，太簇，三阳泰卦；卯，夹钟，四阳大壮卦；辰，姑洗，五阳夬卦；巳，仲吕，六阳乾卦；午，蕤宾，一阴姤卦；未，林钟，二阴遯卦；申，夷则，三阴否卦；酉，南吕，四阴观卦；戌，无射，五阴剥卦；亥，应种，六阴坤卦。”

对以上文字，可见十二消息卦图及十二月消息卦象表。



十二消息卦火候图

十二月消息卦象表

卦 象	地支	月 分	律吕	消 息
复 ䷗	子	十一月	黄钟	阳气之始
临 ䷒	丑	十二月	大吕	阳息至二阳
泰 ䷊	寅	正月	太簇	阳息至三阳
大壮 ䷡	卯	二月	夹钟	阳息至四阳 沐浴
夬 ䷪	辰	三月	姑洗	阳息至五阳
乾 ䷀	巳	四月	仲吕	阳息至六阳纯全
姤 ䷫	午	五月	蕤宾	阳盛极生阴
遯 ䷠	未	六月	林钟	二阴浸长
否 ䷋	申	七月	夷则	三阴消乾
观 ䷓	酉	八月	南吕	阳消成四阴 沐浴
剥 ䷖	戌	九月	无射	阳消成五阴
坤 ䷁	亥	十月	应钟	一个升降

此外，还有用六十卦结合一个月三十日来指导阴阳消长火候的。这是指乾坤为鼎炉，坎离为药物而除外，其余排列成“六十卦火候图”。

对《周易参同契》等的火候描述，《悟真篇》归纳为：“冬至一阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦朔晨朝，望罢乾终姤兆。日又别为寒暑，阳生复起中宵。午后姤象一阴朝，炼药须知昏晓。”但要注意的是，无论用六个卦，十二卦或六十卦图来表示火候过程，都只是比喻。所以



六十卦火候图

《悟真篇》中说：“故知修真上士，读《参同契》者，不在乎泥象执文”。俞琰在《周易参同契发挥》中也指出：“非轮刻掐时之象，乃身中天然之气候也。”清刘一明《悟真直指》中更具体地说：卦象不过明阳仪、阴仪之形象耳。世之迷徒，不解其意，如六十四卦始于屯蒙，终于既未，即按象朝起而行屯，日暮而行蒙，此谬之甚矣。即不知阳生即屯，阳陷即蒙也。阳生如昼之朝阳，陷如黄昏落日，当阳生之时，而即用阳火以采阳，是谓朝屯；当阳陷之时，即运阴符以养阳，是谓暮蒙；既济未济，亦指阴阳合凝与否耳。

因此，用《周易》的图象、卦象只是作为理论上的指导，使初学者易于理解。正如《中和集》上说的：“丹书用卦用爻者，盖欲学者法象安炉，依爻进火，易为取则也。”而在操作时必须结合自身的练功景象，行阳息阴消过程。丹经中认为通过火候过程，以完成取坎填离，精气神转化阴消阳长，以达到“纯阳”、“全阳”的目的。

三、内丹学的功法概述

内丹学的修炼功法，因各个时期的功法特点、师承传授等不同，同样经历了形成、发展与成熟的过程。至于内丹修炼步骤的划分，有简单的，有繁杂的；有粗分的，有细分的；有主短期突击完成的——顿法，有主缓慢渐进的——渐进法。但多数丹家主张分为三个步骤进行。如在《西山群仙会真记》中，把内丹术分为炼形化气，炼气成神，炼神合道。陈抟《无极图》中列炼精化气，炼气化神，炼神还虚。《金丹四百字序》中提出：以精化为气，以气化为神，以神化为虚，故名三花聚顶。后来丹家似乎都同意这三步。如《中和集》、《金丹大要》都用炼精化气，炼气化神，炼神还虚的三步名称。《金丹大成》中用炼形化气，炼气化神，炼神合道。《规中指南》中用坎离交媾小周天，乾坤交媾大周天，忘神合道的名称。《大丹直指》中用小成法、中成法、大成法的名称。本文也采用常用的第一阶段炼精化气即坎离交媾小周天，第二阶段炼气化神即乾坤交媾大周天，第三阶段炼神。有的在炼精化气阶段前列筑基阶段，本文列在炼精化气中叙述；有的在炼神还虚后又列炼虚合道阶段，本文认为可包括在炼神还虚阶段中。

至于这三个阶段功夫如何具体进行，在各家丹书中还有不同的看法。如《琼琯真人集》中有“丹法参同十九诀”，即分十九步：采药、结丹、烹炼、固济、武火、文火、沐浴、丹砂、过关、分胎、温养、防危、工夫、交媾、大还、圣胎、九转、换鼎、太极。《悟真篇集注》中有“悟真篇提要七条”，也就是分七步：凝神定息、运气开关、保精炼剑、采药筑基、还丹结胎、

火符温养、抱元守一。这三个阶段功夫的全部完成，按丹书中说，如果顺利的话，也要十多年时间：炼精化气即小周天，也称初关，约一百天；炼气化神即大周天，也称中关，约一年左右；炼精还虚也称上关，约要九年至十二年。如俞琰《周易参同契发挥》所说：“自片饷结胎之后，百日而功灵，十月而胎圆，一年而小成，三年而大成，以至九年功满。”《天仙正理直论》中也说：“夫小周天云者，积之不过百日，则精不漏而返炁矣。七日口授天机，采其大药。大周天者，以周十月之天也，怀胎炼炁化神。以加三年乳哺，九年大定，炼神而虚也。”但这些只是约数，一般来说很难按期完成，尤其是年老体弱或多病之体，后天精气消耗过多，以致有炼了数年仍未通小周天者。

（一）有关功法的几个基本问题

1. 周天与河车搬运

古代天文学家想象天体为球形，日月星辰布列于上，而观测者，以眼睛所见到的天球上的大圆圈为周天。孔颖达《礼记·月令篇疏》说：“凡二十八宿及诸星，皆循天左行，一日一夜一周天。”

周天一词在《周易参同契》中已经出现，如下卷中的“关键有低昂兮，周天遂奔走”。（但多数版本，“周天”作“害炁”）《钟吕传道集》中则有“用周天则火起焚身”之说。而在《悟真篇》的七言绝句中则用了“黄道”一语，如说：“先把乾坤为鼎器，次搏乌兔药来烹，既驱两物归黄道，争得金丹不解生。”按黄道即虚设的天体上的大圈，也即周天。迄元代陈虚白的《规中指南》中，明确用了周天的名称。如说：“夫坎离交媾，亦谓之小周天，在立基百日之内见之”；“夫乾坤交媾，亦谓之大周

天，在坎离交媾之后见之”。陈致虚《金丹大要》中也明确说：“关锁自天升降，循环三寸田不在，嘘呵并数息天然，九转无亏火力全”。明代《性命圭旨》中指出：释家谓之法轮，道家谓之周天，儒家谓之行庭，都是同一内容。《天仙正理直论》上解释说：“小周天云者，言取象于子、丑、寅十二时如周一日之天地也。”实际上小周天就是指下丹田的精化为暖气的感觉，并在人体任、督两条经脉上循环运行。所以内丹是从效用上讲，周天是指练功者的内气周流的感觉而言，正如《太清中黄真经》注中说的：“元气引内气，周流身中，即却复丹田之内也。”

河车一词，原见于《周易参同契》卷中的“北方河车”。《西山群仙会真记》中认为“北方正气号河车”，即人的元精元气。《悟真篇》“西江月”中也说：“河车不敢暂留停，运入昆仑峰顶。”所以曾慥在《道枢·甲庚篇》中指出：“运河车之正气，沂尾闾，冲夹脊，透玉京，和两物于泥丸，还大丹于丹灶，夺造化之权，成长生之道。”关于河车，明陆潜虚《玄肤论》说：“要知河车之路，乃吾身前后任督两脉也。”大小周天时，内气运转，丹书中则称“河车搬运”。对河车又有三车之说，如清李涵虚所著的《三车秘旨》中说：“三车者，三件河车也。第一件运气，即小周天子午运火也；第二件运精，即玉液河车运水温养也；第三件精气兼运，即大周天运先天金水。”所以河车搬运也即内气周流运转。

丹经上认为，人到成年，由于物欲耗损，先天之精已不足，必须用先天元气温煦它，使之充实起来，并使之重返先天精气，这就是小周天炼精化气的目的。所以《天仙正理》上说：“小周天是炼精时火候之一总名也。”按丹经上说，完成这步功夫，就可以防病去病。人体内气只在任督两脉上周流运转是小周天，而

大周天则是内气周流更扩大到其它经络路线。

2. 任督脉等经络

要炼内丹术，首先要对任、督两脉有一个相当的了解，因为它是内气运行道路。按祖国医学经络学说，人身上有正经十二条、奇经八条。这奇经八脉就是：督脉、任脉、冲脉、带脉、阴跷脉、阳跷脉、阴维脉、阳维脉。它们与内丹功夫有密切的关系。因此，李时珍特著《奇经八脉考》加以论述。他指出：“八脉散在群书者，略而不悉，医不知此，罔探病机；仙不知此，难安炉鼎。时珍不敏，参考诸说，萃集于左，以备仙、医者筌蹄之用云。”

这奇经八脉的重要性，李时珍引署名张紫阳《八脉经》中的话说：“……凡人有此八脉，俱属阴神，闭而不开，惟神仙以阳炁冲开，故能得道。”而要打通八脉，首先要打通任、督两脉。李时珍说：因为“任、督两脉，人身之子、午也。乃丹家阳火阴符升降之道，坎离水火交媾之乡。……俞琰注《参同契》云：人身血气，往来循环，昼夜不停，医书有任、督，人能通此两脉，则百脉皆通。《黄庭经》言：皆在心内运天经，昼夜存之自长生。天经乃吾身之黄道，呼吸往来于此也。鹿运尾闾，能通督脉，龟纳鼻息，能通任脉，故两物长寿。此数说皆丹家河车妙旨也。”据以上所说：黄道、天经、河车，都是任、督脉这一循环的代名词。

通了任督脉，其他六脉乃至十二正经，都能随之而通，这是因为任、督两脉与其他各经脉都是沟通的。《奇经八脉考》说：“督脉起于会阴，循背而行于身之后，为阳脉之总督，故曰阳脉之海。任脉起于会阴，循腹而行于身之前，为阴脉之承任，故曰阴脉之海。”

按督脉所以称它为“总督诸阳”或“阳脉之海”，因为：它循环于背部正中，其脉气多次与十二正经中的手三阳、足三阳的全部六条阳经相交会，最集中的地方是大椎穴，手足三阳经都在这里左右相会。带脉出于第二腰椎，阳维脉与督脉交会在风府、哑门。这样督脉就起着统率的作用了。

至于任脉所以称“阴脉之海”，因为：它运行于胸腹正中，并在中极、关元穴与足三阴经交会，在天突、廉泉穴与阴维脉交会，在阴交穴与冲脉交会。足三阴经上接手三阴经，这样任脉就可以沟通手、足三阴经的全部六条阴经了。

3. 筑基

筑基是指内丹中的功法基础。但丹经中对筑基范围的看法问题有两种：一种认为筑基包括整个小周天，一种认为筑基是行小周天前的另一个阶段，或者说筑基只是指炼己。对这个问题的，古代就有分歧。对前者如《规中指南》说的：“夫坎离交媾，亦谓之小周天，在立基百日内见之。”主后者的如《修真辨难》上说的：“炼己、筑基不是两事，乃是一理，筑基不在炼己之外，炼己即在筑基之中，非炼己之处再筑基，筑基毕又炼己。”按筑基之意，是说此为练好整个周天功打下基础般的重要。炼己是小周天中一个重要步骤，也是在整个周天功过程中不可须臾或离的功夫，就是指如何集中练功意念，排除杂念。“炼”是借用外丹术中的冶炼、洗炼之意；“己”按《周易》中的纳甲法，即八卦与十个天干相配，己纳离卦，而离在人身为心，正如《金仙证论》中说：“己即我心中之念耳。”所以要求通过炼己达到能够把意念集中在炼功上。《规中指南》中说：“牢擒意马锁心猿，慢着功夫炼汞铅，大道教人先止念，念头不住亦徒然。”从这个意义上讲，炼己是基础。但是从练功实践上来说，要达到

如《玄机直讲》上所讲的：“万念俱泯，一灵独存，谓之正念”的要求，不能单纯地去排除杂念，因为这又会变成另一个新的杂念，所以必然要有练功措施。这个练功措施，其关键是要“摄心归一，专其一处”（《保生秘要》），用一个练功念头，去代替种种杂念，才能收效。除了可采用数息、听息、随息等临时措施外，最根本的办法是“凝神入气穴”。这个“昔日遇师亲口授，只要凝神入气穴”（《还丹复命篇》），才是周天功的关键，也是小周天的基础。但是从功法上来说，这已是小周天的第二步骤，即调药。因此小周天的功法，以炼己的精神安宁，意念逐渐集中即凝神为出发点，而以入气穴为它的必然趋势，因此实际上炼己与调药往往合二为一地进行。综上所述，可以认为凝神入气穴是小周天的筑基功法，小周天过程又是为大周天筑基。也可以说广义的筑基是指小周天过程，狭义的筑基是指炼己。所说百日筑基，也只是喻言，是指与后二步功法所需的时日来说，相对地为短而已。

4. 三关

三关，一般是指内丹术功法中当内气在督、任脉经上运行时，经过督脉经上的三个部位。该三处有的人气行至此不易通过，故称为关。《还源篇》中有“一孔三关窍，三关要路头”之说。这三关在《西山群仙会真记》中仅说下关、中关、上关。在《金丹大成》中进一步具体指出：“问背后三关。答曰：脑后曰玉枕关，夹脊曰辘轳关，水火之际曰尾闾关”。《寥阳殿问答篇》中，对三关部位讲得比较具体。它说：“人之尾闾，在尻脊上第三节，一名长强，一名三岔路，一名河车路，一名禁门，其下曰元关，其前曰气海，乃阴阳变化之乡，任督交会之处，丹书名曰尾闾关者是也。人之背脊二十四节，上应二十四气，有

关在二十四节头尾之中，一名双关，直透顶门，此即夹脊关也。人之后脑骨，一名风池，其窍最小而难开，……此关名玉枕，又名铁壁也。”在周天功实践中，此三关的具体部位是：尾闾关位于脊椎骨的最下段，上连骶骨，下端游离，在肛门的后上方。一名骶端、厥骨、穷骨，俗名尾桩，该处有长强穴。夹脊关在背部，俯卧时正当两肘尖连线点正中处。玉枕关在后脑，正当仰卧后脑着枕处，在玉枕穴之下，两侧风池穴之间。

在传统功法中，三关有时也指：（1）内丹术三步功法为三关，如《中和集》说：“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，谓之三花聚顶，又谓之三关。”《天仙正理》也说：“初关炼精化气，中关炼气化神，上关炼神还虚，谓之三关修炼。”（2）以口、足、手为三关。如《黄庭内景经》说：“口为心关精神机，足为地关生命扉，手为人关把盛衰。”《道枢·百问篇》说：“口者天之关也，手者人之关也，足者地之关也。”（3）以耳、目、口为三关。如《淮南子·主术》说：“夫目妄视则淫，耳妄听则惑，口妄言则乱，夫三关者，不可不慎守也。”《道枢·百问篇》说：“上关者目也，中关者鼻也，下关者口也。”（4）以明堂、洞房、丹田为三关。如务成子注《黄庭内景经》中引元阳子的话。（5）《性命圭旨》中有前后三关之说。如说：“普照图之上一层者，直指心源性海之窍；中一层者，直指黄中正位之窍；下一层者，直指关元气海之窍，此谓前三关也。返照图之下一层者，指出尾闾太玄之窍；中一层者，指出夹脊双关之窍；上一层者，指出天谷泥丸之窍，此谓后三关也。”

5. 姿势

内丹术中的基本姿势是平坐或盘坐，妇女有采取跨鹤坐式的。怎样算摆好姿势，明代葆真子所传的《真诠》中的一段话

可以参照。坐好后，“徐徐举身，左右摇振，使缓急得所。然后正身端坐，令腰、脊、头、项、骨节相柱，耳与肩对，鼻与脐对，舌柱上腭，唇齿相着，目须微开不可全闭。……身须平直，状如浮图，不得左倾右侧，前躬后仰，不得倚靠几榻，致生懈怠。坐要安静，任其自然，肩不得太耸，太耸则难久持；不得太急，太急则易断，大要在于得中”。坐式中身体的端直很重要，正如《琐言续》中指出的：“何以端直其体，要知任督两脉，体不端直，则气机塞，体一端直，则气机无阻，百络通利。”这是说，端直有利于任督脉上气机周流。

在姿势中，对眼、耳、鼻、舌所提出的特定要求，在《金丹四百字序》称为“和合四象”，即“含眼光，凝耳韵，调鼻息，缄舌气”。含眼光是指要垂帘内视，两眼微露一线之光；凝耳韵是指要忘声返听，不为外界声响所吸引；调鼻息是指要调柔细匀，呼吸绵绵；缄舌气是指要息舌宁心，舌抵上腭。在《金丹四百字序》中还有“五气朝元”之说，即认为通过掌握好五官，以安定情志，充实五脏之气。它说：“眼不视而魂在肝，耳不闻而精在肾，舌不声而神在心，鼻不香而魄在肺，四肢不动而意在脾。”还由于“魂在肝而不从眼漏，魄在肺而不从鼻漏，神在心而不从口漏，精在肾而不从耳漏，意在脾而不从四肢孔窍漏，故曰无漏”。这样掌握好五官，而使精神内敛，避免外界对练功的干扰，称之为无漏。可使精、神、魂、魄、意各安其位，五脏之气（又称五芽）得到充实，从而收到更好的练功效果。

6. 意通与气通

在内丹术的内气通任督中，会有二种情况，即意通与气通。意通、气通的提法，出于近代名医张锡纯（1860—1933年）的《医学衷中参西录》。他说：“道家有以气通督任之法，有以意通

督任之法。气通督任者，纯凭先天内炼功夫，一毫不着后天迹象。迨至日积月累，元气充足，勃然而动，冲开督脉以通任脉，有水到渠成之妙。诚有如子所云者，然若此则金丹基础已立，功候不易到也。至于意通督任者，即愚右所云云者是也。此道家因问道者不能尽除其欲心，致有梦遗之病，乃设此意通之法。”至于意通督任则是：“欲行其法者，当收视返吸，一志凝神，使所吸之气下行归根。当其吸气下行之时，即以意默运真气，转过尾闾，循夹脊而上贯脑部。略停一停，又乘气外出之机，以意送此气下归丹田。”

从上文可以看出，张锡纯所说的意通，是指当元气未有充足之前，即加强意念诱导，以求在较短练功时间内出现周天感觉；而气通则是在元气壮盛充实的基础上，自行发动的督任周流，虽然需较长的练功过程，但它是精气日积月累，水到渠成地形成出现的。张锡纯认为意通对健康收效小，仅对治遗精有效。

但是在过去的传统丹书中更认为，以意念诱导之类通督任，是加上了主观意识，即非真机。正如《天仙正理》上说的，通督任一定要“是气自动，我觉而动，实动而觉。”这种出于客观的气通，就能对促进健康收到更好的效果。否则元气并不充盛，成为一种《悟真篇》中批评的：“鼎内若无真种子，犹将水火煮空铛”局面。也如《玉清金笥青华秘文》所说的只是结成幻丹。他说：“盖学道之士，不知正理，而妄为妄取交会，故成幻丹”，毫无效益。

7. 九返七还

九返七还之说源于《周易参同契》。对其如何理解，丹书中众说纷纭。按五行生成之数的说法：天一生水，地二生火，天

三生木，地四生金，天五生土，此为生数；地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土，此为成数。故《金丹四百字序》中说“火乃七数，金乃九数。”故九即指金，七即指火。丹经中的火是指离三卦中之火，即为汞，金指坎三卦中之金，即铅。故《悟真篇》中说：“七返硃砂返本，九还金液还真”。陈致虚《悟真篇注》中说：“硃砂为汞，金液为铅。”至于返还之意，以清李涵虚的《三车秘旨》中说的为妥：“以汞迎铅”为七返还丹，“以铅投汞”为九还金液大丹。这就是说，当周天前降之时，意味着汞下迎铅；当后升之际，铅上投于汞。所以九返七还实际上就是周天中的升降运动问题。

8. 玉液、金液还丹

“还丹”一词，出于《周易参同契》中的“金来归性初，乃得称还丹”。丹书认为还丹者，经后三关、前三田复还于下丹田中的精气，不单已有质的变化，而且更在补足已耗损的精气。正如清代薛阳桂在《梅华问答》中说的：“补还从前之亏损，日采而且补，补至充足，与未破身时无二，是谓之还丹。”此外周天功中还丹还指玉液还丹、金液还丹。

在小周天的炼药过程中，往往感到口津增多，降入口中，似冰片香，若薄荷凉，此即玉液还丹，极为丹家所重视。认为可使人“颜色生光金玉泽，齿坚发黑不知白”（《黄庭内景经》）。由于内气经过玉池——口，和口中玄膺，玄膺在舌下，舌下有两窍，左名金津、右为玉液。因此称口津为玉液。当玉液增多时，可如《性命圭旨》所述的：“……津液满口，如井水然，微漱数遍，徐徐以意引下重楼，渐过膻中尻尾、中脘神阙，至气海而止。”

在大周天中，此类口津更是香似醍醐，味似甘露。丹家认

为这是肾中精气上升所致。金为水母，肾中有金，故称大周天中的口津为金液还丹。正如《金丹大成》上说：“金液者，金水也，金为水母，母隐子胎，固有还丹之号也。前贤有曰，丹者丹田也，液者肺液也。以肺液还于丹田，故曰金液还丹。”金液还丹对人体的价值更在玉液还丹之上。

9. 女丹功

妇女炼内丹功法，因有其特殊之处，故总名为女丹功，此类著作称“女丹经”。著名的女丹经有《孙不二元君法语》、《女金丹》、《灵源大道歌》、《樵阳经·女工修炼》等。由于妇女以血元为本，中老年后，血竭气衰，故要从补血益气入手。凡已断月经者，先要使其重至，恢复青春活力，然后行太阴炼形之法，使乳房收缩，月经自绝，此即为“断赤龙”。然后再行与男性相同的修炼。如陈致虚《悟真篇注》中说：“若女人修仙，则以乳房为生气之所，其法尤简。故男子修仙曰炼气，女人修仙曰炼形。女人先积气于乳房，然后安炉立鼎，行太阴炼形之法。”《樵阳经·女工修炼》中比较具体地说：“太阴炼形与男子修炼之法大同小异。初功下手，闭目存神，大休歇一场。使心静息调，而后凝神入于炁穴（在两乳间心窝上）。将两手交叉捧乳，轻轻揉摩二十遍，将气自下丹田微微吸起三十六口，仍用手捧乳，返照调息。久久自然真炁往来，一开一合，养成鄞鄂，神气充足，真阳自旺，其经水自绝，乳如男子，是谓断赤龙。如此久久行持，后不必捧乳吸气，只凝神于气穴……”。但断赤龙这步功法，极不易处理，必须谨慎。

10. 走火入魔

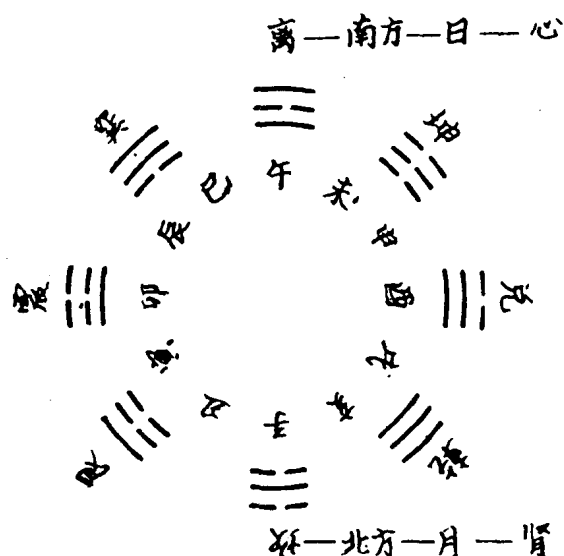
走火是掌握火候不当，如不适当地运用了强烈的意念，进火太快太重，或退火太快太凉。好似严寒的冬天，突然出现了

流金烁石的酷热天气；酷热的夏天，突然出现了舞雪飞霜的严寒天气。正如《周易参同契》中比喻的：“隆冬大暑，盛夏霜雪。”在实践中一般的表现为，轻者气冲得胸腹胀痛，有的头胀重如箍，甚者内气周身乱窜，或则外动不已，甚至癫狂躁越。

入魔，是一种最严重的偏差。当在练功中产生幻景时，对幻景信以为真，而致神志错乱，不能自主，有的躁狂疯癫。古人认为入魔的主要原因，是炼己不纯，杂念妄念化为幻景。魔的情景，《天仙正理直论》中描述说：“或见奇异，或闻奇异，或有可喜事物，或有可惧事物，或有可信事物，或有心生妄念，……或张妖邪魔力”等。在《钟吕传道集》中归纳为十魔：六贼魔、富魔、贵魔、六情魔、恩爱魔、患难魔、圣贤魔、刀兵魔、女兵魔、女色魔。佛经《童蒙止观》也把魔分为：烦恼魔、阴入界魔、死魔、鬼神魔四类。万尚父在《听心斋客问》中指出其原因及对待办法是：“凡有所象，皆是虚妄，乃自己识神所化。心若不乱，见如不见，自然消灭，无境可魔也。”

（二）炼精化气小周天

炼精化气小周天，又称子午周天。《金丹大成集》：“问曰：何谓子午？答曰：子午乃天地之中，在天为日月，在人为心肾，在时为子午，在卦为坎离，在方位为南北。”对此可以后天八卦图表示之。



后天八卦图

总的来说，可以分为六个步骤，即炼己、调药、产药、采药、封炉、炼药。其简要过程是：摆好姿势，排除杂念，让心神安静，集中注意，即为炼己。然后一念归中，凝神入气穴，缓缓调息入细，引短令长，以后天呼吸接先天气穴，这就是调药。由于神返身中气自回，这时散失在外的气，即得重返于气穴；而当静极之时，正有动机，于恍惚杳冥之中，觉丹田气动，这时是产药。必须说明的，这种动是“非觉而动，是动而觉”，万不可主观要它动。主观要它动，即非真机。这种气动神知之机，便是炼精化气的真机。气机既已发动，即为先天之精，并将可能变为后天交媾之精。练功者，此时运用撮、抵、闭、吸四字诀，以火逼金行，这就是采药。继续用武火烹炼，就是封炉。而后使意气相依，以意下引至尾闾、由尾闾、夹脊而上泥丸，此时

进阳火，再使由泥丸而前经绛宫，复归于气穴，行退阴符，这就是藉后天呼吸之文火，以烹炼药物。下面分述六步功夫。

1. 炼己 炼己是内丹术中最基本的要求，最根本的功夫，也是整个大小周天过程中，不可须臾或离的功夫。

什么叫炼？炼是借用外丹术中的冶炼、洗炼之意。《天仙正理》上有一段话：“所谓炼者，即古所谓：苦行其当行之时曰炼；熟行其当行之事曰炼；绝禁其不当为之时亦曰炼；精进励志，而求其必成亦曰炼；割绝贪爱，而不留余爱亦曰炼；禁止旧习而不全染习亦曰炼。”就是要求排除外界联系、爱好，要诚心，下苦功夫。

什么叫己？这要从汉代易学中的“纳甲法”来理解。纳甲法就是将十个天干，与八卦配合起来，朱熹《周易参同契考异》中说：“盖乾纳甲、壬，坤纳乙、癸，震庚，巽辛，坎戊，离己，艮丙，兑丁也。”示意如下：

乾☰	纳甲	坤☷	纳乙
艮☶	纳丙	兑☱	纳丁
坎☵	纳戊	离☲	纳己
震☳	纳庚	巽☴	纳辛
乾☰	纳壬	坤☷	纳癸

从以上纳甲法看“己”纳离卦。如前所述，离卦在人身为心，故己即指人心。所以《金仙证论》说：“己即我心中之念耳。”所以，炼己这步功夫，就是如何集中注意，排除杂念。又称修心、炼性。正如张三丰《玄要篇》中说的：“未炼还丹先炼性，未修大药且修心。”

与炼己有关的三个问题：

(1) 炼己与念头：大小周天功夫中，认为首先要安静下来，

集中注意。它是既有念头，也可说没有念头。所说有念头，是指有练功的正念，没有念头，是指没有其他杂念。

练功中能够把念头集中在炼功上，就是正念、真意。在程度上来说，真意较正念更为集中，真意在内丹术中称“土”，而土又称“黄婆”，是媒介。真意在丹书中，又有多种代名词，如清柳华阳在《慧命经》中说：“天心名曰中黄，居于天之正中，一名天罡，一名斗杓。在天为天心，在人为真意。”而建立不起真意，就难以练好功。

练功中的杂念，在丹书中还常用“心猿意马”来形容。心猿就是心想杂乱，如在跳掷游戏的猿猴，意马是说意神不定，如在狂奔飞驰的野马。练己就是要逐步地使心猿归正，意马收缰，把杂念控制起来。故《规中指南》说：“牢擒意马锁心猿，慢着功夫炼汞铅，大道教人先止念，念头不住亦徒然。”

当然，不可能一下子就将杂念解决，所以《就正录》说：“静坐时，将神内敛，将目内视，中间必是纷纭起伏，意念不停，此却何以扫除？然亦不必管它。盖这些意念，都是平日伪妄，如何便能一时扫净。”因此，要有锻炼过程，不能急躁。

有杂念的情况，又称散乱。《金华宗旨》说：“若不静坐，虽有散乱，亦不自知，既知散乱，即是却散乱之机也。”《性命圭旨》说：“不患念起，惟患觉迟，念起是病，不续是药。”这就是说，散乱原是客观存在的，静坐时反映出来了，就可能用适当办法来排除它，把它排除了，对练功仍是有效用的。

练功中保持正念、真意，也就是虚静。虚静见之于《道德经》的“致虚极，守静笃”。所说虚静，《性命圭旨》中解释说：“心中无物为虚，念头不起为静。”能够做到这样，练己的功夫，被认为已经掌握了。

(2) 炼己的方法：练己既然就是排除杂念，集中注意，而在丹书中大都只强调其重要性，而对如何练己，一般略而不详。但关键是要排除杂念，总得有一个东西去代替它，否则是不可能的。所以医家沈金鳌在《杂病源流犀烛》中引《保生秘要》的话说：“总之，摄心归一，专其一处，皆可止念。”专在那里？

①注意下丹田，就是气穴。所谓“凝神入气穴”。这实际上已是第二步调药功夫，两者是可以结合起来做的。

②注意呼吸，就是寄心于息。《真诠》中说：“凡人心念，依着事物已久，一旦离境，则不能自立，虽暂能立，未久复散乱，所以用心息相依法，拴系此心，由粗入细，才能此心离境。”这就是说可用调息法。《金华宗旨》中介绍了一则听呼吸的方法，说：“坐时用目垂帘后，定箇准则，便放下，然竟放又恐不能，即存心于听息，息之出入不可使耳闻，听惟听其无声，一有声即粗浮而不入细，当耐心轻轻微微，愈听愈微，愈微愈静。”也可用数息法或数息出，或数息入，从一至十，从十到百，摄心在数，勿令散乱，如心息相依，杂念不生，则止勿数，任其自然。

③运用权法：内丹术中为了求得集中注意，做好炼己功夫，有时也借用掐指、念字、念咒等方法；也可以短期用一下采外景、存想等。而这些被称为“权法”，说是权宜之计，也即临时措施。

(3) 炼己不纯：内丹术中把这步炼己功夫没做好，称之为炼己不纯。一般的炼己不纯，只是指杂念此起彼伏，排除不了，功夫上没有进步；或则反因硬压念头，硬去心猿，以至出现头痛、头胀等副作用。而最大的炼己不纯，在丹经中称为“入魔”，这是大偏差，不可忽视。

2. 调药 药即精、炁、神；调即调理。所以，第二步功夫调药，就是如何使有足够的药物，以供冶炼。

以精、炁、神三者来说，是以神来调精、炁的药。精与炁是一而二，二而一。因为精满化气，而气满生精。故调药的内容，具体来说，是如何使精、炁旺盛。当然，这要依靠自身，不能求之外力。所以，如果后天精气虚耗过度，或年老精衰，其调药时间，就要相应地延长。

《还丹复命篇》说：“昔日遇师亲口授，只要凝神入气穴。”凝神入气穴，就是调药的方法。

凝神二字，始见于《周易参同契》中的“凝神以成躯。”张三丰《玄机直讲》中有几段关于凝神的话，比较具体：“凝神者，收已清之心而入其内者也。”又说：“心未清时眼勿乱闭，先要自动自勉，劝得回来，清凉恬淡，始行收入气穴，乃曰凝神。”又说：“止心于脐下，故曰凝神。”

所以，凝神是指在排除杂念的炼己基础上，注意力比较集中，人处在比较安静的状态。《玄肤论》说：“凝神之要，莫先澄神；澄神之要，莫先遗欲。《清静经》曰：遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”《玄肤论》中又说：“所谓凝者，非块然不动之谓也，乃以神入于气穴之中，与之相守而不离也。”因此，凝神以精神安宁为基础，入气穴是它的必然趋势。

所谓气穴，《玄肤论》中说：“夫气穴者，乃吾人胎元受气之初，所禀父母精气而成者，即吾人各具之太极也。其名不一，曰气海、曰关元、曰灵谷、曰下田、曰天根、曰命蒂、曰归根窍复命关，即一处也。”这许多名称，都是指的下丹田。

凝神入气穴，就是注意力集中于下丹田，常说的“意守丹田”即是指此。

如何凝，才算掌握得好呢？《天仙道程宝则》说：“所谓凝也，先以目光注所凝处，微以意敛真气，氤氲回归。”这就是内视问题。《阴符经》说：“机在目。”内丹术中认为人身皆阴，唯两目属阳，只有通过两目内视，眼到神到，意到气到。当然，用意不能太重，要若存若亡。

3. 产药 通过凝神入气穴的锻炼，精气渐渐旺盛，于是产生小药（大周天产大药），小药又名真种子。正如《金仙证论》所说：“调到药产神知，斯谓之小药，又谓之真种子。”小药产生时，就是一般所说的活子时、一阳生。这是练功过程中出现的一种景象。但丹书中对产药时的景象，或则略而不谈，或则形容一番，讲得清楚的很少见。这是因为这种景象难以描述，或则明说后易于主观追求，故古人说它“不可画图”。

对景象在丹经中，一般常用《入药镜》中的一段话：“先天气，后天气，得之者，常似醉。”肖紫虚在《解注崔公入药镜》中，将“醉”字描述为：“恍恍惚惚，杳杳冥冥，自然身心和畅，如痴如醉，肌肤爽透，美在其中矣”。其他描述此景象的还如：

《金丹四百字序》中写道：“泥丸风生，绛宫月明，丹田火炽，谷海波澄，夹脊如车轮，四肢如山石，毛窍如浴之方起，骨脉如睡之正酣，精神如夫妻之欢会，魂魄如子母之留恋，此乃真境界，非譬喻也。”

《性命圭旨》说：“俄顷痒生，毫窍肢体如绵，心觉恍惚，而阳物勃然举也。”

《金仙证论》说：“觅元子所曰：外肾欲举之时，即是身中活子时。”

李时珍在《奇经八脉考》中所说的：“得之者，身体轻健，容衰返壮，昏昏默默，如醉如痴，此其验也。”也是指此。

关于整个景象，按《琐言续》中所说：“功到寂无所寂，忽觉内机有若得得焉，此是活子之初；继觉勃然机现，乃是活子正象；油然内透，将达男根，已是活子内炁充盈。”按此说，活子时可细分为三个阶段：

第一阶段 活子之初——一阳初动。

丹田融和，周身酥绵快乐，从十指以至全身。身自耸直，心自虚静，痒生毫窍，四肢不能自主。呼吸顿断，杳杳冥冥，恍恍惚惚，似将走泄并不走泄。

第二阶段 活子正象——一阳来复。

恍惚杳冥过去，心意复灵，念复起，呼吸复起，此时小药开始产生。

第三阶段 活子内炁充盈——一阳生。

丹田暖，窍中之炁，自下往复行，行毛际，痒生难禁，光透眼帘，阳勃举，任督自开，此时小药已产，就是有了真种子，开始可以采取。

产药的景象，虽可如此细分，但从时间来说，仅是一忽儿。并且对这种景象，要如鸡抱卵那般的耐心，等它自己产生。假如，主观想象地要它发动，即非真机。《天仙正理》说：“真阳之炁自动，非觉而动，实动而觉。”

有时候，在小周天功夫过程中，也会出现正子时大药产的景象，就是六根震动。那时应该镇定，仍按原功夫进行。从丹书上来说，那是功夫跃进了一大步。

在这里要注意，由于杂念等原因，有时举阳之后，会有泄精的情况，这就是才产生的一点先天精气，又化为后天浊精了。当有这种预感的时候，须采取一定方法，这里介绍《玄微心印》上的两则如下：

“守任督脉。凡静坐行功，或覆仰交合，遇阳旺欲泄，惟于督脉起处，清心固守，其精自回。然守任督后，仍要守龟半时，方得不泄。”

“守泥丸宫。凡遇阳动、阳旺欲泄，闭目上视泥丸，良久，则气机自回，阳亦不泄，较之守任督者尤佳。盖神到泥丸，则精气亦随之而上赴泥丸矣。”

4. 采药 小药既产，即应及时采药，但采取之诀，也属秘而不传范围。如《金丹大要》说：“何谓采，曰采以不采之采。何谓不采之采，曰攀裂鸿蒙，采以不采之采”。这真是令人费解。还是《至道心传》中说得明白些：“后天活子时，急须下手，名曰铅遇癸生，须急采，便以手拿住龙头虎尾，紧缩谷道，挟起小腹，竖起脊背，双目上视泥丸，其阳火自息而升乎泥丸。”

采取之诀，就是丹书中透露的“火逼金行”。火是指心，指神，即用意念。金指肾中的精炁。所以采药就要加强意念作用。加强意念的办法，在《性命圭旨》中称为“聚火之法”。除了上面《至道心传》中的办法可采用外，在《性命圭旨》中提出的办法是：用“吸、舔、撮、闭四字诀也。吸者鼻中吸气，以接先天也；舔者舌柱上腭，以迎甘露；撮者撮谷道内中提，日月光辉之顶上飞也；闭者塞兑垂帘兼逆听，久而神水落黄庭也。”或说撮、抵、闭、吸也。撮提谷道，舌抵上腭，目闭上视，鼻吸莫呼。二者基本相同。

与此同时，要运用后天呼吸。为了采取必须进用武火，就是《性命圭旨》中的要“鼓之橐籥，吹以巽风，煅之以猛火，火炽则水沸，水沸则驾河车。”才能采入炉内。

采药时，还要注意老嫩适当。丹书中认为“采之嫩，则炁微而不灵，不结丹也，采之老，则气散而不灵，不结丹也”。所

以，要掌握当采之时。当采之时，是“古人有喻者，曰：如浴之方起，而暖气融融”（《天仙正理》）。

5. 封炉 封炉或称封固。《玄妙镜》说：“药已归炉，必要封固，不令外驰也。”关于封固之法，仍要按前述之四字诀，也就是继续火逼金行，而使自然上行于督脉。

6. 炼药 当封固之后，仍然采用火逼金行的方法，续进武火，使一股暖流自然走上背部督脉，通过三关，再自头顶——昆仑而下，接前面的任脉，用文火而归于下丹田，这就是炼药。

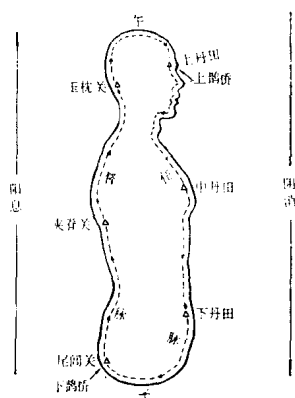
在通三关时，有的很顺利，有的则会遇到障碍，兹引一段丹书上关于通三关的情况，以供参考，不另作说明。《寥阳殿问答篇》：“……下田三宝充盈，乃有无路可走之势，自然冲开尾闾，从太元关逆流，隐隐觉有两股暖气，上肾堂过夹脊。……但至夹脊者，学者道浅，宝积未富，那能一时便得直透而上，切勿烦躁欲速，惟自日日行之，意中须以心目相送，微用提撮谷道法，如轳轳循环，自然志至气次，时候一到，片晌之间，夹脊自开，双关自辟，直上玉枕。玉枕一关，名曰铁壁，居头凹之处，有一高骨，尤难过此，必须闭目上视，低头用意，直透此关，上至泥丸，与神交合。此时景象，有如雷轰电掣，火焚波沸，种种形声，似真似幻，切须牢守身心，勿惊勿喜，徐徐自定，清静冷然渗入两耳，泥丸、昆仑之间，有如火珠一颗，盘旋不已，隐现于眉间，觉从鼻内而下向玄膺，仍自降入气管，乃由华盖、绛宫，直抵丹田，此时身心快乐，难以言喻，所谓乾坤交媾罢，一点落黄庭是也。”

在丹经中，认为人们在出生后，任督两脉已经中断，而两脉之间原衔接的地方，称之为鹊桥。鹊桥有二处，即《入药镜》中所说的“上鹊桥，下鹊桥”。上鹊桥是印堂、鼻窍处，一

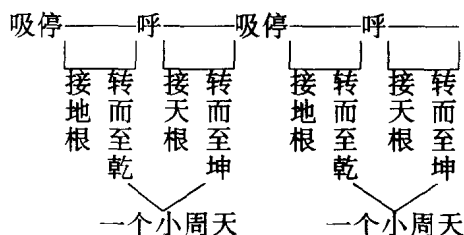
实一虚；下鹊桥是尾闾、谷道处，亦一虚一实。当炁通过上下鹊桥时要防其走漏。上鹊桥的走漏，大都在大周天中；小周天中可能是下鹊桥的走漏，其现象是矢气。所以，有的丹书说练功不能放屁即是指此。实际上，只是在精炁通过谷道（肛门）时不能放屁，那时要凝一凝、提一提。

通过后三关、前三田、其间经过上下鹊桥、昆仑（头顶）、十二重楼（气管）、华盖（肺）、海底（会阴）、谷道构成一个循环，即是小周天。兹附图以示其意。

待小周天功夫三关、三田全通后，呼吸的掌握，就如《天仙正理》中说的：“当吸机之阖，我则转而至乾，以升为进也；当呼机之辟，我则转而至坤，以降为退也。”以及常说的“呼接天根，吸接地根”。这里乾即天根为头，坤即地根为小腹。因此，呼吸的情况是：吸气略停，炁自督脉升，呼气则自任脉降，如下所示：



小周天循环图



所以，功夫成熟以后，每当吸气之终，炁到达百会穴，呼气之终，炁归于气海穴，如此成小周天功夫，即一个呼吸一个循环。每次练功，一般三百息左右，这是约数，不能执着。

用意上要防止太过与不及，要勿忘勿助。忘即不及，助即太过。不及，功夫就难于进步。太过，就形成追求。都违反自然之道，应予注意。总的说，要掌握一个“中”字。《金丹四百字序》中告诫说：“不可执于无为，不可形于有作，不可泥于存想，不可着于持守，不可枯坐灰心，不可盲修瞎炼。”在《玄妙镜》中针对各步功夫，提出了意念的掌握问题。他说：“筑基者，杳冥为妙；一阳初动，心觉为妙；调外药，猛烹极炼为妙；产药，凝神招摄为妙；封固，息念杳冥为妙；采取，老嫩当时为妙；运行，神气并肩为妙；归根大定，中和为妙；采药，目视不昏为妙……。”

7. 止火

止火是小周天火候将告结束时的景象。其景象主要为二：一为阳光三现，二为龟缩不举。

阳光三现，就是在练功中三次出现闪光。对其情况与掌握，《丹道九篇》中说：“当炼精之时，即有阳光一现之景。斯时也，火候未全，淫根未缩，一遇阳生，即当采炼，运一周天，以至多番，周而复周，静而复静，务期圆满三百妙周天之限数而后已。限数既满，惟宜入定，以培养其真阳，听阳光之二现可也。”在静定的过程中，忽又见阳光出现，“是时三百妙周天之限数，恰恰圆满，龟缩不举之外景，次第呈验，……纵有动机，亦去其火，更宜入定，以培养其真阳，静听阳光之三现可也。”当阳光三现之时，“真阳团聚，大药纯乾。……止火之候，独是阳光三现。”阳光发现之处及景象，根据《丹道九篇》中说的是“曰

阳光发现之时，从何处而现？曰：两眉间号明堂，阳光发现之处也。阳光发现之时，恍如掣电，虚室生白是也。”

龟缩不举，又称马阴藏相，系指男性生殖器，萎缩犹如孩童，也被认为是返还先天的一种标志。

（三）炼气化神大周天

小周天的锻炼，是在筑基炼己的基础上进行的。当神凝气穴，一阳初动活子时以后，采小药通任督，坎离相交，感觉是在极静的杳冥恍惚状态中产生。而大周天则是在掌握小周天火候的基础上进行。通过大周天火候，使神和炁密切结合，相抱不离，这就是炼气化神。完成这步功夫后，按丹经上说，可以“返老还童”。本节简述其与小周天过程不同的主要几点：

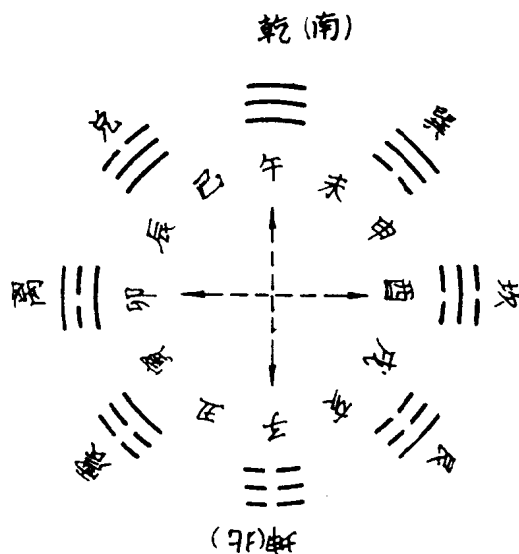
1. 正子时与大药（六根震动） 小周天讲活子时，大周天讲正子时。当心息相依，以致相忘，气息微绵，好似无息，脉搏正常，好似无脉，全身酥松柔和的情况下，真气越来越旺，越积累越多，气满丹田。而在这种宁静期间，静极复动，而出现六种景象，一般称为六根震动。《丹道九篇》中描述说：“须知大药生时，六根先自震动：丹田火炽，两肾汤煎，眼吐金光，耳后风生，脑后鹫鸣，身涌鼻搐之类，皆得药之景也。”那时即称为正子时，所产之药称大药。大药又称丹母或金丹，故采大药也称采丹。按《天仙正理》上说需化七天时间。

2. 上下鹊桥防漏（六根不漏） 当大周天过程开始，六根震动之象出现，就要防止其在上下鹊桥的走漏。在上鹊桥的走漏，即自鼻孔垂下两条白色粘液般的鼻涕，丹经中称之为“玉柱双垂”，这是精炁走失。防止上鹊桥走漏的主要措施是：平时戒发怒，尤其在练功前更要心情愉快。在练功时，当炁到印堂

处时，要舌紧贴上腭，引它下来。防止下鹊桥的走漏——矢气，主要是用意，并在谷道处忍一忍，引它过去。《丹道九篇》中，有防止包括上下鹊桥在内的六根不漏办法如下：

“大药将生之时，先有六根震动之景，六根既已震动，即当六根不漏，以遂其生机。……故下用木座抵住谷道，所以使身根不漏也；上用木夹，牢封鼻窍，所以使鼻根不漏也；含两眼之光，勿令外视，所以使眼根不漏也；凝两耳之韵，勿令外听，所以使耳根不漏也；齿唇相合，舌抵上腭，所以使舌根不漏也；一念不生，一尘不染，所以使意根不漏也。……木座状如慢首，复棉取软，坐抵谷道。”借助于外力，作用不大，主要还是在于用意提引。

3. 乾坤交媾与卯酉周天 小周天是用后天八卦图式，大周天是用先天八卦图式，如图所示。



先天八卦图

这里由于在南北方位上已是乾坤两卦，故大周天称为乾坤交媾。但是，实际上丹家功夫，总是着眼于坎离两卦。而坎离两卦，是在卯酉的位置上，故大周天又称为卯酉周天。

4. 通八脉 李时珍在《奇经八脉考》中，强调了八脉在丹家功夫中的重要作用。他说：“阳维主一身之表，阴维主一身之里，以乾坤言也；阳跷主一身左右之阳，阴跷主一身左右之阴，以东西言也；督脉主身后之阳，任、冲主身前之阴，以南北言也；带脉横束诸脉，以六合言也。是故医而知乎八脉，则十二经、十五络之大旨得矣；仙而知乎八脉，则虎龙升降，玄牝幽微之窍妙得矣。”正如前面所述，丹家认为后天八脉皆闭，必须在督、任脉打通后，再打通全部八脉，这项要求是在大周天中实现的。但是，大周天过程中，精炁的通达路线，还因人而异，有沿八脉走的，也有仅沿其他一、二条经脉走的，甚至也有可能沿十二正经中的某几条经脉走的，这都算大周天。

5. 圣胎与养胎 在大周天过程中，意念重点也由下丹田移至中丹田，丹经中称移鼎于黄庭，并将中丹田和下丹田合成一个大虚空境界。《性命圭旨》中称大周天中的后上前下，一升一降为外交媾，中、下丹田之间的左旋右转，一起一伏为内交媾。两者循环，状似璇玑。它认为《周易参同契》中的循环璇玑，升降上下，周流六爻，难以察睹即指此。此时宜使目光常返照，合神而炼。对此神炁相包，凝为一体，称为圣胎。《性命圭旨》中作者引其师尹公之言曰：“鼎中有宝非真宝，重结灵胎是圣胎。”

圣胎是神炁凝结的比喻，在炼功中要继续使之有质量的变化，此即为喻为养胎。《性命圭旨》中说：“圣胎初凝，必须常常觉照，谨谨护持，如小龙之乍养珠，似少女之初怀孕，牢关神室，不可使之渗漏。”在养胎阶段，以至静为主，用返观内照

之功及静定之力，使之阳长阴消。此阳长阴消也称抽铅添汞，以汞为阳，铅为阴；炁动神散为阴，炁定神纯为阳。故炁定一分，阴消一分，阳长一分。这个过程一般认为要十个月左右，故以十月怀胎喻之。丹书中说：在第一个月阴阳二气仍活动升降；第二个月炁动微微；三个月后仅有余炁在中下丹田微动；第四、五个月炁不再动，阴减阳增；第六、七个月静定已纯，化炁为神；至八、九、十个月，寂照已久，则胎儿成熟。

6. 六神通

在大周天火候的后阶段，以及炼神还虚阶段，可有六神通之验。六神通乃是静定的基础上产生的。因为心定能生慧，心寂而能感，心静而能知，心空而能灵，心诚而能明，心虚而能觉。《性命圭旨》引“玉阳大师曰：坐到静时，陡然心光发现，内则洞见肺腑，外则自见须眉，智神踊跃，日赋万言，说妙谈玄，无穷无极，此是心境通也。不出庐舍，预知未来事情，身处室中，又能隔墙见物，此是神境通也。正坐之间，霎时迷闷，混沌不分，少顷心窍豁然大开，地理山河，犹如掌上观纹，此是天眼通也。能闻十方之音，如耳边音，能忆生前之事，如眼前事，此是天耳通也。或昼或夜，入于大定，上见天堂，下见地狱，观透无数劫来，宿命所更，此是宿命通也。神通变化，出入自如，洞鉴十分众生，知他心内隐微之事，他虽意念未起，了了先知，他虽意念未萌，了了先觉，此是他心通也。”《仙佛合宗语录》中则称六通为：神境通、宿命通、他心通、天耳通、天眼通与漏尽通，内容基本相同。对这种被开发的人体潜能，丹家视为在内丹修炼中自然出现的证验，既不张扬标榜，也不把它作为修炼的最终目标。

(四) 炼神还虚

炼神还虚为内丹术最后阶段。所说的虚，《性命圭旨》中认为是指：“始而虚其心也，既而虚其身，又既而虚天地，虚而无虚，无虚而虚虚也。不知无虚也，不知则我阳神冲虚出入而无障碍矣。然后方可与天地合德，太虚同体，而为混虚氏之人欤。”因此虚系指本阶段功法中阳神。本阶段时间较长，约需九年（或说三年加九年），功法掌握更不易。兹据丹经简述之。

1. 乳哺

当大周天十月怀胎神全，再用迁法，使之迁于上丹田泥丸宫。此时胎儿才出世，虽具人形，尚未至具足之人形，故喻神为婴儿，由于幼小须藉调养，乃喻为乳哺，约需三年。乳哺的主要内容在于入定，既不着意于上丹田，亦不纵意于上丹田，惟一意寂照于上丹田。所以乳者即炼之义也。

2. 出神

当乳哺存养功纯，应掌握出神景象，即忽于定中，感婴儿贯顶而升，此时宜掌握出神，出神又称“调神出壳”。神出入顶门。对出神的掌握，要有一个逐步提高过程，又称是一个教养的过程，一般要六年至九年。教养过程一般是：开始一出天门，而旋即收焉。出则以太虚为超脱之境，收则以上丹田为存养之所。须知出收之时少，而存养之时居多。而出宜暂，而不宜久，宜近而不宜远。始则出一步，而旋收焉。或出多步而旋收焉。久之或出一里，而旋收焉，或出多里，而旋收焉。乃至百千里，皆以渐次而至等。在教养过程中要防止婴儿的弃壳离巢之变，阳神的失舍而无归等意外。丹经中又据功法掌握水平，有阳神、阴神之分。

至于还虚合道或炼虚合道，古人则说是指要脚踏实地，直待与虚空同体，方为了当。而具体内容，则说对此炼虚一着，当于言外求之。被认为这是天机，即最高的规律，即道。

本文仅是介绍道教内丹学的大致轮廓，尤其在功法中尚有诸多细节，要有实践经验者作临炉指导，除小周天外也不是每位炼功者都能达到的。因此，在实践或研究过程中，要识别那些是古人故弄玄虚，混淆真实情况的部分，取其精华，弃其糟粕。并且要对内丹术的效用予以正确评价，不可任意夸大，以避免练功者的过份追求，或因掌握不当而造成的副作用。

（参考书目：马济人《中国气功学》，陕西科学技术出版社 1984 年版；胡孚琛《道教史上的内丹学》，载《世界宗教研究》1989 年第 2 期；李远国《道教气功养生学》，四川省社会科学院出版社 1988 年版。）

道教与文学艺术

伍伟民

世界上凡是影响深远的宗教，都有自己的宗教文学和宗教艺术，道教也不例外。文学艺术可以扩大道教的社会影响，进而提高道教的宗教素质，反过来，道教的宗教理想和神仙信仰，也给中国文学艺术的发展以巨大影响。在道教中，不仅有些道经本身就是文学作品，而道教中的服饰、法器、宫观建筑、神仙图像等，也有很高的艺术价值。在中国的文学艺术作品中，以道教和神仙为内容的作品更是不可胜计，从中也可以看出道教与文学艺术的密切联系。另外，道教对古代的文艺理论，对文人的性格有着不可低估的影响。笔者拟从这些角度，初步揭示一下道教与文学艺术相互作用的情况。

一、道经中的文学作品

道教经典中够得上文学作品标准以及在文学史上有史料价值的作品不少，本文只能拈出几枝出墙红杏为例，以见道教艺苑中之春光。

道教经典著作中年代最早的首推《老子》和《庄子》。《老子》、《庄子》都具有很高的文学价值，《庄子》的文学成就，前

人论述已多，这儿主要分析《老子》。元代道士李道纯云：“此经文辞多叶韵。”（《道德会元序例》）清人邓廷桢精于古音韵学，亦曾云：“诸子多有韵之文，惟《老子》独密。《易》、《诗》而外，斯为最古矣。”（《双砚斋笔记》卷三）近人刘师培云：“欲考古韵之分，古必考周代有韵之书，而周代之书，其纯用韵文者，舍《易经》、《离骚》而外，莫若《老子》。”（《老子韵表》）这些学者在考订古韵这一角度上都把《老子》与《易》、《诗经》、《离骚》并提。朱谦之先生总结了前人成绩，深入研究，编著了《老子韵例》，把其用韵的规则，古韵的分部与《易》、《离骚》用韵对比，一一列出。说：“《五千言》与《易》韵同，与《骚》韵亦同……《五千言》其楚声之元祖乎！”（《老子韵例》）不仅指出了《老子》韵律的铿锵之妙，而且指明了其在中国文学史上的地位，可是各种文学史在先秦文学部分对《易》、《离骚》的文学价值予以很高评价，而对《老子》却不置一辞。这种遗忘很不公平。如果说《易·归妹》上六爻辞“女承筐，无实；士刲羊，无血。”反映了男女双方一边劳动一边戏谑地歌唱的有情有景的场面，象一首牧歌的话，那么《老子·二十章》中“众人熙熙，如享太牢，如登春台，我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩。”则比喻生动，形象鲜明地写出众人的兴高采烈和老子的寂静淡泊的强烈对比，是一首写志的心曲。又十五章“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容，豫焉，若冬涉川，犹兮，若畏四邻，俨兮，其若客，涣兮，若冰之将释，敦兮，其若朴，旷兮，其若谷，混兮，其若浊。”用博喻从多个角度来描写古之善士的莫测高深，给人以深刻的印象。所以朱谦之先生称：“《五千文》率谐声律，斐然成章。韵理既明，则其哲学诗之为美者可知矣。”（《老子校释》一章）

东汉时形成的黄老道有一部经典著作《太平经》，是道教的重要道经之一。书中有三首句式整齐的七言诗，可看作文学史上七言诗的雏形。第一首在《太平经合校》卷三十八的《师策文》：

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

凡十三句，每句末字都为上古韵“之”韵上声，是一首一韵到底的诗。第二首在《太平经合校》卷一〇三：

比若万物生自完，	一根万枝无有神，
详思其意道自陈，	俱祖混沌出妙门，
无增无减守自然。	凡万物生自有神，
千八百息人为尊，	故可不死而长仙，
所以蚤终失自然，	禽兽尚度况人焉。

凡十句，韵脚“完、然，仙、焉”属上古韵“元”韵，“神、陈”属“真”韵，“门、尊”属“文”韵。这元、真、文三部韵相近，可以通押。《诗经》中《卫风·硕人》真、文合韵；《大雅·生民》中真元通押。所以此诗也是句句用韵，可以看作是一韵到底。还有一首七言诗长达二十三句，在《太平经合校》三〇五页，因脱字、衍字，难作完璧。然而其用韵情况，也都出自上古韵的“元、真、文”三韵。上述三首诗都符合早期七言诗句句押韵的特点。中国文学史上关于七言诗的起源，一般都

追溯到曹丕的《燕歌行》。刘大杰说：“两汉乐府和古诗，尚无完整的七言体。柏梁联句，真伪莫明，张衡四愁，尚非全体。到了曹丕的《燕歌行》，七言诗体才正式成立。从形式上来说，这是我国诗史上一件值得重视的事。”（《中国文学发展史》第九章）上文提到，《太平经》最晚在汉顺帝时已写成，那么这三首七言诗要比曹丕的早上几十年到百余年。当然这不知名的作者文化修养要比曹丕差得多，故诗句浅陋，技艺粗糙。但在形式上，句句七言，一韵到底，完全具备了七言诗的基本要素，称得上是七言诗的“雏形”，在中国诗歌的发展史上应占有一定的地位。道教经典《太平经》在保存文学史的史料上也功不可没。

魏晋是道教大发展的时代，又是“文学自觉的时代”（鲁迅《而已集·魏晋风度及文学与药及酒的关系》）。葛洪生当此时，无疑受到了时代风气的潜移默化。他看重文章的形式和内容，故《抱朴子》一书辞采斐然，颇有文学价值。鲁迅在为许寿裳的儿子开列的《中国文学入门书十二部》中就列入了《抱朴子外篇》。此书不论内、外篇或骈或散，基本上都用骈偶句法，引经据典，文章华美。他视文章内容的不同，而用不同的句式予以表达。《内篇》中讲到具体的炼丹方法、药料、器具等，就很难用骈文，故多散句。而在论证神仙实有，修仙可成的观点及《外篇》的处世之道时，便多用骈文。《内篇·释滞》反驳“人皆修道，谁复佐政事”的看法时，举例说明修道不妨碍佐政，有**大段话，纯用骈体：

背圣主而山栖者，巢许所以称高也；遭有道而遁世者，庄伯所以为贵也；轩辕之临天下，可谓至理也，而广成不与焉；唐尧之有四海，可谓太平也，而偃佺不佐焉，而德化不以之损也，才子不以之乏也；天乙革命，而务光负石

以投河，姬武翦商，而夷齐不食于西山、齐桓之兴，而少
稷高枕于陋巷；魏文之隆，而干木散发于西河；四老凤戢
于商洛，而不妨大汉之多士也；周党麟跼于林藪，而无损
光武之刑厝也。

这段话全用骈偶。除了天乙、姬武二句结构稍有不同外，其余
从结构到词性都二二相对，为了说明隐者无碍于圣明君主的统
治，举了从远古的黄帝到东汉的一系列明君和隐士来证明，句
句用典，实属典型的骈文。行文中用词贴切且富于变化，同样
讲隐居，用了山栖、遁世、不与、不佐，凤戢、麟跼等不同的
词，前后四词从隐者身份讲，中二词从参政角度说，文姿便变
幻摇曳。同样讲悠然的心境，用了高枕、散发来形容，把一种
内在的情感外化成形体动作，表现得生动形象。即使是散句，也
追求文句的整齐，表达的清晰。《内篇·金丹》基本上是散句，
其中讲到自己的志向那一段，在散句中应用了骈偶结构：“余所
以绝庆吊于乡党，弃当世之荣华者，必欲远登名山，成所著子
书。次则合神药，规长生故也。俗人莫不怪予之委桑梓，背清
塗，而躬耕林藪，手足胼胝，谓予有狂惑之疾也。然道与世事
不并兴，若不废人间之务，何能修如此之志乎？见之诚了，执
之必定者，亦何惮于毁誉，岂移于劝沮哉？聊书其心，示将来
之同志尚者云。”这样写，使得语气流转，文意顺畅。《外篇》更
有过之而无不及。《抱朴子》既符合时代风尚，也显示了个人特
色，有着很高的文学价值。

其次再来看看《道藏》中富有文学特色的传记和文集。

传记本为中国文学的重要一支。《史记》的列传脍炙人口。
《道藏》中的传记当然比不上《史记》的水平，然也有其文学价
值，《汉武帝内传》可为代表。此书不著撰人，传为东方朔撰，

又说是班固或葛洪所作，都不可靠。一般认为是六朝时道士的作品。内容写汉武帝好长生，慕神仙，西王母与上元夫人下降内宫，接见汉武帝的故事，以及他死后的传说，本身似可归入六朝志怪小说一类，然其篇幅较长，描写技巧较高，似又超过志怪小说。书中写到西王母设宴，群仙奏乐唱曲的一段，花团锦簇，仙乐高奏，气氛热烈，表现了熟练的场景描写技巧：

酒觞数过。王母乃命侍女王子登弹八琅之璈，又命侍女董双成吹云和之笙，又命侍女石公子击昆庭之钟，又命侍女许飞琼鼓震灵之簧，侍女阮凌华拊五灵之石，侍女范成君击洞庭之磬，侍女段安香作九天之钧。于是众声激朗，灵音骇空。又命侍女安法婴歌《玄灵》之曲，其词曰：“大象虽寥廓，我把天地户。披云沉灵舆，倏忽适下土。空洞成玄音，至灵不容冶。太真嘘中唱，始知风尘苦。顾神三田中，纳精六阙下。遂乘万龙輶，驰骋眇九野。”二曲曰：“玄圃遏北台，五城焕嵯峨。启彼无涯津，汎此织女河。仰上升绛庭，下游月窟阿。顾眄八落外，指招九云遐。忽已不觉劳，岂寤少与多。抚璈命众女，咏发感中和。妙畅自然乐，为此玄云歌。韶尽到韵存，真音辞无邪。”

用排比句式写出演员和各种乐器，引用五言诗于散文之中，这些手法都为后代的话本、小说所常用。形容各种乐器的神妙精美，多用典故，遣词造句，明显地留有汉赋和六朝骈文的痕迹。其次，在人物形象刻画上，注意了个性化。汉武帝身居九五之尊，在神仙面前却现出一副无赖相。西王母初降，“帝拜跪问寒温”；听歌毕“帝乃下地叩头”；以下“跪受”“跪曰”、“避席叩头”等语常见。后见王母巾笈中有一卷子，刘彻得知是《五岳真形图》后，“帝下地叩头，固请不已。”得到后，又请求上元

夫人赐六甲灵飞符篆十二种。上元夫人推说“我无此书”时，汉武帝“固请不已，叩头流血。”总计这次遇仙，前后总共叩了几十个头。写出了特定情景中高傲尊贵帝王性格的另一面，符合人物性格的发展逻辑。写西王母，象一溺爱不肖子孙的老太婆，先传授节欲养身之道，又派侍女再请上元夫人来传授长生要言。并“抚帝背”，要他向上元夫人请教。当上元夫人说没有“灵飞符”时，王母“色不平”，先说上元夫人既已提到六甲灵飞十二事，是已泄了天道，再说即使传授了还要看汉武帝自己的努力如何，没必要隐瞒；最后又提醒她当初向吾求药之事。其立场完全站在汉武帝一边，你肯传也得传，不肯传也得传。三层意思把一个仙中仙，降为民间一能言善道的老姬。至于上元夫人，写出她先是卖弄六甲灵飞符，接着又舍不得传授，最终屈服于王母压力，然后才庄严隆重地传授，看来她的心理不是不想传，而是“欲纵故擒”，两个神仙，一个帝王，在传道会仙的一幕中，各各作了符合自己在此场合下的特定身份、性格的表演，使一篇平板的充满了长生、仙药、养生、成仙的神仙传记变得活泼可信。

《道藏》中不少文集是诗词，尤其是全真道一祖七真的文集此风更盛。这些诗词，已被收入了《全金元词》，作为文学作品应是理所当然的。这些集子中有前代的古、近体诗词，也有当时新起的曲，形式齐全。内容大多为宣扬全真教义，叙说修炼心得及应酬奉答之类。为了充分展示教义，还应用了组诗的形式，有的长达一百六十一句。《云光集》（王处一撰）有一组诗，题目顺序为《游行》、《得物》、《悟真》、《辩道》、《顺化》、《归真》、《救生》、《养道》、《传善》、《通光》、《达本》。既运用了文学体裁，就颇具文学色彩。孙不二的《元君法语》中的《女功

内丹》描写修炼过程，基本上摒弃内丹术语，而从感觉入手，以画面呈现。其二曰：“小春天气暖风暄，日照江南处士家。催得腊梅先绽蕊，素心人对素心花。”写出了养气行功者鼓荡气息，周流全身，遍体温暖舒适，心定神闲，如沐春风，如赏名花的感受。从字面上看，无一字涉及内丹功法的术语，然而表达得贴切深入，明丽优美。也可以说得上是“不着一字，尽得风流”。此外道教南宗的白玉蟾的文集《上清集》中有诗词，有散文，包括游记，传说，赞铭，醮词等。《游仙岩记》一开头写时令“黄叶飞云，新雁篆空，庭蕙破玉，篱菊铸金”，这番对清秋景色的描写，与《西厢记》中的名句“碧云天，黄花地，西风紧，北雁南飞”差可比肩，而且时代还早些。白玉蟾写的纯粹作为记载道教方术祈雨的《祈雨歌》（《上清集》卷三）更可见道士文集的文学价值。

天地聋，日月瞽，	人间亢旱不为雨，
山河憔悴草木枯，	天上快活人诉苦。
待吾骑鹤下扶桑，	叱起倦龙与一斧，
奎星以下亢阳神，	缚以铁扎送酆府。
驱雷公，役电母，	须臾天地间风云自吞吐，
歛火老将擅神武，	一滴天上金瓶水，
满空飞线若机杼。	化作四天凉，
扫却天下暑。	有人饶舌告人主，
未几寻问行雨仙，	人在长江一声槽。

这首古风，想象丰富，感情强烈，爱憎分明。先写旱情，再写治旱魃，接写驱神降雨，最后抒志，文理井然。这种浪漫主义风格的作品，是与李白诗风相承的。与北宋诗人王令的同样题材的诗《暑旱苦热》相比，气魄略逊而想象过之，尤为可贵者，

王令面对暑旱苦热是束手无策，只是不忍独去，宁与民同其艰苦，而白玉蟾却能除魃降雨，为民造福，在人生态度上积极得多，还有在生死寿夭，消灾弭祸方面，道教文学中显示出的积极性比中国古代文学的一般作品中强得多，这点为以往的文学史所忽略。

作为“道教文学”，此类当为正宗。这是需要为古代文学别开生面者所特别留意的。

二、道教中的艺术成果

道教中的艺术，主要指直接为宗教服务的艺术，如供奉的神仙图像和塑像，举行宗教仪式时所用的服饰，器具及其上的花纹图案，当然还有宗教建筑。

早期道教本不供奉神仙像。五斗米道的“治所”中，也不见有神仙像的记载，“靖室”中只设置香炉、香灯、章案、书刀等物而已。不过，从中国一般的民众心理来说，对抽象的思辨缺少兴趣，而对形象的艺术敏感，易认同，容易由此激起想象力。于是“道”的形象便逐渐形成，从虚无朦胧走向规范。《太平经》中已提到为“五藏精神”画像之事。葛洪的《抱朴子·杂应》中便描写了“老君真形”：

姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黃色，鳥喙，隆鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下徹，足有八卦，以神龜為床，金樓玉堂，白銀為階，五色雲為衣，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。

这番描写，形象清晰，画出了一位骨相奇异、威严华贵，神通广大的上仙形象。到了南朝宋代陆修静时，已有记载表明道教开始供奉神仙像了。王淳《三教论》云：“近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形像。假号天尊，乃左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。”（转引自陈国符《道藏源流考》268页）而几乎同时的北魏寇谦之新天师道的道场坛宇中也已有天尊塑像，至唐代，道教的神仙塑像在各宫观已普遍了。现存的较著名的道教神仙像，有唐代雕塑的四川青城山天师洞中伏牺、神农、黄帝、“三皇”石造像。北宋时开凿的福建泉州清源山老君坐像。像高5.1米，厚7.2米，宽7.3米，背山倚松，盘膝而坐，右手凭几，左手抚膝，双眼平视，两耳垂肩，笑容微绽，须髯飞动，显得安然慈祥。山西太原晋祠圣母殿的宋代彩塑也很有名，尤其侍女像更出色。如捧印宫女，目光下视左手所托之印，右手轻轻扶持，神态娴静，外松内紧。持帕舞女，身稍左弯，双手当胸，右手握帕上端，左手拈帕下缘，两目含情微笑，若有所思。宋代大约是我国古代雕塑发达时期，留传至今的实物不少，还有四川大足南山三清洞中的三清雕像和后土圣母洞中的三圣母雕像，石门山的玉皇大帝和三皇洞中天皇、地皇、人皇的雕像都很精彩。宋元之交时山西晋城玉皇庙中二十八宿彩塑群像，也是道教雕塑中的精品，外貌有的粗犷，有的清秀，神态有的勇猛，有的温和，各具情态而又混然一体。元代道教雕塑精品似乎集中在山西。太原龙山石窟，似是元代全真教首领宋德方令弟子秦志安在山西平阳玄都观主持编纂《玄都宝藏》时营建的。石窟分八龛：虚皇龛、三清龛、颐如龛、玄真龛、三大法师龛、七真龛及二座辩道龛，共有雕像四十多个，塑造了三清、虚皇、张天师、王重阳、北七真，宋

德方等雕像，突出全真教的地位。壁上有元代题记，很有史料价值。明代道教雕塑，著名的有武当山金殿内的玄武像。此为鎏金铜像，重约二万斤，面庞丰润，披发跣足。两侧有水、火二将和金童玉女，造型优美，刻划细致，毫发毕现，衣袂飘举，有乘风破浪之感，颇具艺术价值。到了清代山西解县关帝庙有泥塑关羽读春秋像，为人所称道。清代去今未远，各处的道教雕塑都有留存，如湖南大庸玉皇洞石窟等，也较精美。

比起雕塑来，道教的神仙画像流传下来的作品少得多了，这与雕塑为木石，坚固易存，图画为纸帛，年久易损有关系。不过，在当初，神仙画像一定不少，中国画中有一大门类便叫着“道释画”。现在所能看到的最早的道教神仙图当推东汉《太平经》卷九十九的《乘云驾龙图》、卷一百《东壁图》和卷一百一的《西壁图》三幅。然此三幅图的风格全不似现在能见到的汉代帛画《马王堆软侯妻生活图》和东汉墓壁画《乐舞百戏图》的古拙。而且东壁图中真人高坐于上，面前有书案，与汉人席地而坐的生活习惯完全不同，故我疑心此图不是汉代的原画，而是刻《明道藏》时明代刻工的创作或者改作。翻翻《明道藏》，还有不少神仙图像，如《三才定位图》，其画风与《太平经》中的图十分相象。按历代画录的记载，东汉以后从画名上就清楚地看出是神仙画像的有以下这些，东晋明帝司马绍画过《瀛洲神仙图》，大画家顾恺之的《列仙图》，南朝张僧繇的《五星二十八宿真形图》。到了唐代，道教大发展，神仙像也多见著录了。阎立本有《十二真君像》、张孝师的《传法太上像》，何长寿的《辰星像》。大名鼎鼎的画圣吴道子的《送子天王图》流传至今，尚能看到，一说此为佛教故事画，然画中人物俨然“汉官威仪，”故作道教神仙画论。他的《八十七神仙图卷》经

画坛大师徐悲鸿和张大千鉴定，为其真迹，又经大力抢救收藏，得以保存，洵为国宝。吴道子弟子翟琰有《天尊圣像》、《太上像》等。此时宫观日多，且富丽堂皇，其中的壁画也有不少被著录下来。吴道子的另一弟子杨庭光善画人物，尤以画神仙为擅长。曾在开元观画《龙虎君明真经变》。画家陈闳在咸宜观天尊殿壁上作《上仙图》。唐德宗时画家周昉画过《三官像》、《五星真形图》。晚唐出了道士画家张素卿。他是四川人，少孤家贫，去节度使家为佣。他生性好画，在主人家里得以见到不少隋唐名画，心摹指划，技艺大进。后入山遇道士陈乾晖，陈也好画且善画，于是便拜为师，当了道士，在青城山中修道兼练画。终于成为“一代画手”。唐僖宗于中和二年（公元882年）赐其紫袍，封号为“希夷真君”。道士作神仙像，当然精彩，他所画的天尊、星官像，自出机杼，不落前人窠臼。张素卿曾在成都龙兴观画了《龙虎图》，在青城山丈人观画五岳、四渎、山林、溪沼、树木真灵和神仙部下的吏卒，无不千奇百怪，形容诡谲，观者惊恐。他是高道，又是画家，所以他作的道教壁画，被人奉为典范。他还画过《老子过流沙图》、《二十四化真人像》等，可惜都没流传下来。晚唐还有一位画道释画出名的画家叫张南本，与同时的孙位齐名。当时人称“孙位画水，南本画火，代无及者。”据说他在成都金华寺大殿壁画上画的火焰十分逼真，有一云游僧人到寺挂单，进殿拜佛，推门一看，只见满墙的熊熊烈火卷地扑来，吓得一个跟斗跌出殿门，时人传为美谈。张南本随唐僖宗返长安，在水陆院画天神地祇，三官五帝，雷公电母，千奇百怪，观者如堵，轰动一时。

五代与宋继承唐风，道教亦盛。此时文人画由人物向山水转化，然旧风犹存，道释画仍绵绵不绝。较著名的有五代后梁

朱繇在金真观画《经相》，后北宋画家武宗元一见倾例，观玩月余，不忍离去。朱繇还画过《元始天尊像》、《三官像》。后蜀李寿仪，本是四川邛崃山有道观道士，斋醮之余，精于绘画。他以张素卿为师，往来青城山丈人观，观赏临摹其师壁画，在邛州天师观仿照画了《十二仙君》象，穷其精粹。时人评论“笔力虽不及素卿，神采气韵或有过之。”称之为“李水墨”。五代阮郛工人物画，以西王母侍女群像作《阆苑女仙图》，后人赞为“用笔精练，色彩艳丽”，真迹流传至今，殊可宝贵。宋初画家石恪性滑稽，能言善讽，从四川到汴京，对达官贵人腰挂紫金鱼袋以炫耀得宠的风气看不惯，在画《玉皇朝会图》时，神仙朝拜玉皇的行列中夹杂着龙王的部下，有意在其腰间添上挂着的鱼鳖虾蟹，“诡形殊状，近乎谲怪。”在神仙图中寓于讥讽之意，大约是绝无仅有的了。四川出画家，此时的孙知微、赵云子都擅长道画。二人都出身平民，爱黄老之学，信仰道教。孙知微自号华阳真人，下笔画神仙像时，先虚心静气，沉默独坐，然后下笔。二人在青城山道观作画，孙画《黄帝以下三十二仙真》，赵画《仙人像》，人称奇绝。《画继》赞为“铭心绝品。”相传为孙知微所作的伏牺像，流传至今。图为一苍髯皓发老者，坐古树下石上，着布袍，腿上盖着鹿皮，赤脚，头微侧，目左视，神情肃穆，格调高古。尤其那如雪的须发，给人留下深刻的印象。又有山东东平人孙梦卿，最服膺吴道子，常临摹其壁画，缩小到几寸，仍不失其精神和格局，人称“孙吴生”、“孙脱壁”。他的画有《太上像》、《葛仙翁像》。武宗元是北宋唯一有神仙图画真迹流传至今的人（其他的都是据传，作者不可靠）。他学吴道子，得“云行水流”的笔法，画人物衣纹，人称“铁线描”，可见其笔力。十七岁就在洛阳北邙山老子庙画壁，时人称许。

“精绝”。宋真宗崇道，营建玉清昭应宫，征召天下画家，报名者三百人，入选百名，武宗元为第一，任领队，他作过不少神仙图，如嵩岳庙的《天玉出队》。最著名的是《朝元仙仗图》，现藏故宫博物院。此图原为壁画粉本，长一丈八尺，高一尺四寸四分，描绘东华天帝君和南极天帝君率其部众，摆开仪仗去朝见玄元皇帝的情景。全图共有神仙八十七名，前有仗剑的神将开道，后有披甲神王殿后。二位主角天帝君略高于其他神仙，头上有光轮。每位神人头上或身旁有长方形的题名框，标明其身份，如前面的“紫虚自然玉女”，“散花玉女”，中间的东华、南极天帝君，后面的“天丁力士”“威剑神王”等。布局得当，人物相处有疏有密，其间有花卉、有器物、有仪仗。人物大多面向前，间有回顾者，衣袂、饰带、宝幢、锦帔，一律向右飘动，深得“吴带当风”的法度，显得人物飘然凌云，整个队伍似乎在缓缓向左行进。场面壮观，层次分明，人各有态，别具神韵，有着很高的艺术价值。武宗元之后，时也有画家作这样“朝元”的神仙画的，不过，总的说来，此后山水花鸟题材渐渐占据了中国画的主流。直接为宗教目的而作的神仙画像，大多为宫观的壁画了。

宫观壁画，上文也已提到，都有作者姓名，然唐代以前的都不存。宋以来的宫观壁画，大多为民间艺人所创作，难知其姓名，其中不少流传至今，水平高、影响大。著名的有泰山岱庙天贶殿中的巨幅壁画《泰山神启跸回銮图》。此图写泰山神东岳大帝出巡时的场景，有山水、宫殿、人物，气氛热烈，场面浩大，传说是宋代作品。元代有山西芮城县永乐宫壁画。永乐宫是全真道的重要道观之一，规模较大，主要有三清殿、纯阳殿和七真殿，每殿都有壁画。三清殿有《朝元图》，是马君祥及

子马七等在元泰定二年（1325年）所作。全图类似《朝元仙仗图》的结构又加以合理的变化，以三清神龛为中心，共有二百八十六位神仙，按对称的地位、仪仗排列，分别画在东、西两壁。以殿门两旁南墙上的东青龙、西白虎星君为先锋，到神龛背后三十二天帝君为后卫。东、西、北三面墙上有八位主神，以其为中心，四周各有神仙，如二十八宿星君，十二生肖神，北斗七星，雷公雨师，金童玉女等，有的在交谈，有的在倾听，有的神情专注，有的四处顾盼，仪表各异，神态迥别，各尽其妙。这样的布局，既有大的核心，又有小的中心，既统一，又有层次，画面金碧辉煌，显出“三清”的尊贵。纯阳殿内壁画为《纯阳帝君仙游显化图》，共五十二幅连环画，描绘吕洞宾显圣的种种故事，反映的社会生活面十分广阔，有城市、农村、宫廷、山野。其中人物上至帝王，下及渔樵。作者用山、水、树、房把各幅画面连成一个整体，成为一幅大型的青绿山水画。此画有至正十八年（1358年）作者朱好古及门徒张遵礼等人名的题证。纯阳殿神龛背后还有一幅《钟离权度吕洞宾图》。画中钟离权圆目美髯，宽衣袒胸，一足盘起，一足踏地，上身向吕倾，神情专注，一副淳淳教诲的样子。吕洞宾衣冠楚楚，拱手端坐，头微低，顺眉垂目，神情拘谨，一副恭敬聆听的神气。两人情态栩栩如生，突出了一个“度”字。重阳殿壁画的布局与纯阳殿的基本相同，用了四十九幅连环画来表现王重阳的生平，也用山水云树相连成一幅大画。内容从王重阳诞生起，经过甘河遇仙，吕洞宾度化，摒弃妻孥，学道成功，到教化七真，刻画得生动细微。可惜此殿壁画毁坏较多，作者和年代不得而知了。永乐宫壁画可以算得上是道教神仙画的最佳代表了。还有山西洪洞县水神庙壁上所画的《祈雨图》、《龙王行雨图》也是元代

作品。明代道教壁画较有名的是山西新绛县东岳稷益庙中的《朝觐三圣帝君图》和《张大帝赴会图》等。总之，直接出于宗教目的的道教神仙图像不少，起于东汉，盛行于唐、宋、元，衰落于明清，符合于道教史发展的规律，是中国画的一个重要组成部分。可惜这些绘画实物，除壁画外流传下来的不多，至于研究，更为稀少，希望引起有关研究人员的注意。

道教艺术除绘画雕塑外，还表现在建筑上。最早的道教建筑便是“治”和“靖”。所谓“师家为治，民家为靖。”传说张道陵曾设立过二十四治。治为道众聚会进行宗教仪式的一个大院子。《太真科》中描写的“天师治”的情况，大概如下：其中央有崇虚堂，堂上二楼中间为崇玄台，台中有大香炉常常燃着香。在此二层楼建筑北边有七间崇仙堂，东为阳仙房，西为阴仙房。其余还有门室等辅助建筑。都为茅屋和瓦屋，是比较简朴的。靖又名静室，茅屋，其中只有板床和荐席及祀神用的香炉、灯、案和书刀，也很简朴。南北朝时，南方道教建筑名为“馆”，有名的如梁武帝为陶弘景在茅山所建的朱阳馆。北方名为“观”，如终南山的楼观。这些馆、观规模较大，亦富丽堂皇了。到了唐代，便都称为观，规模大的又称为宫，于是宫观二字连用便专指道教建筑。后来，祭祀民间俗神的又称为庙，如关帝庙、妈祖庙等。还有少数称为庵的，如成都二仙庵。现存的道教官观，一般都以三清殿为中轴线，南北排列如下：先是山门，次为灵官殿，再是中心三清殿，或此庙奉祀的主神。再后是玉皇阁，另外还有东、西两路，供奉八仙、星辰、元君等民间俗神。据说宫观的布局大都是按八卦方位安排的，但从一般人看来，更近似于宫殿。一般中路的主建筑都高大、庄严、华丽，所谓殿阁巍巍、道院森森。东西两路建筑则较低矮、活泼、

除殿堂外，还常有楼阁亭台。有的宫观营造在名山大川，有的宫观附有精美园林。道教宫观是中国传统建筑中的一笔重要遗产。其有代表性的如泰山岱庙，是我国古代的三大宫殿式建筑之一。主殿天贶殿长 48.7 米，宽 19.8 米，高 22.3 米，黄琉璃瓦盖顶，高大雄伟。供奉东岳大帝泰山神，道教中认为他是主宰人间生死贫富的神仙，殿中有壁画《启辟回銮图》。岱庙的建筑既与北京故宫、曲阜孔庙并提，其艺术价值不言而喻。太原晋祠则是宫观与园林建筑合一的代表。圣母殿塑像上文已提及，圣母殿本身用了减柱法，使得殿内无柱，宽阔高敞，在古建筑中是罕见的。殿前的鱼沼飞梁，是一座十字形的桥梁，四面通岸，十分别致。圣母殿东有唐叔虞祠，关帝庙，东南有文昌阁，西北部有水母楼，难老泉，周柏唐槐穿插其间，绿荫蔽日，殿阁掩映，既是宫观，又是园林，成为一大名胜。号称全真第一丛林的白云观，是道教宫观的典范。山门有三洞，象征天、地、人三界。山门北是灵官殿，供奉道教的护法神王灵官。再后是玉皇殿，供奉玉皇大帝。接下去是七真殿，供奉全真道的祖师王重阳及其七位弟子。再北面是中心建筑丘祖殿，供奉丘处机，他与白云观关系最密切，由于他的努力，全真道大发展，受到成吉思汗的赏识，令他掌管天下道教，他居住的长春宫即为白云观前身，也成为全国道教的中心。丘处机去世后，就安葬在丘祖殿下。这就突出了道教宫观的特点：其重点大多在于供奉与本处有关系的神仙高道。丘祖殿后是两层建筑，上为三清阁，供奉三清，下为四御殿，供奉四位天帝。东西两路各有院落殿堂。东路神像已毁，西路有八仙殿、吕祖殿、元辰殿（即六十甲子堂）等。中国的所有道教宫观，基本上都按照北京白云观的格局营造，只是有所增损而已。此外台湾云林的妈祖庙，正

殿供奉天后林湄娘，后殿祀奉观音佛祖，正殿西又有聚奎阁，显示出典型的三教合一信仰。这些殿阁组成一个巍峨壮观的建筑群，雕梁画栋，色彩浓艳，金碧辉煌，富有强烈的南方色彩。可见道教的建筑艺术也是相当高超，多姿多采的。

三、文学艺术对道教的描绘

以道教为题材，或涉及对道教的描写的文学艺术作品并不鲜见，其中有的还在文学艺术史上占有相当高的地位。本文目的，在于把这些优秀作品中所含有的道教内容揭示出来，从道教的角度来研究古代文学中的精品。

先秦神话就涉及神仙。道教讲神仙，近源出于秦汉方仙道，远源无疑是先秦神话。黄帝是早期道教中的主神之一，一向是“黄老”并举。《史记·封禅书》记载“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人。”这就是鼎湖龙去的神话，黄帝已是白日飞升的神仙了。再向前追溯，《山海经·西次三经》云：“丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是餐。”在这更原始的神话中，黄帝已是食玉膏的非常之人了。作为神仙，此是起源。于此可见中国古代神话与道教的关系。

战国后期，《楚辞》问世。屈原是楚国人，楚多巫风，战国末年又是方仙道盛行之时，故《楚辞·远游》中已有神仙形象出现：“漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得。闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙。”“仍羽人之丹丘兮，留不死之旧乡。”宋代朱熹在《楚辞集注》中云：“《远

游》者，屈原之所作也。屈原既放，悲叹之余，眇观宇宙，陋世俗之卑狭，悼年寿之不长，于是作为此篇。思欲制炼形魄，排空御气，浮游八极，后天而终，以尽反复无穷之世变。虽曰寓言，然其所设王子之词，苟能充之，实长生久视之要诀也。”不论朱熹的解说是否正确，《远游》中的赤松子、王乔、羽人、不死之乡，已显示出早期中国文学中的神仙形象。

到了汉代，与楚辞有血缘关系的文体汉赋大发展，除了形式上继承了楚辞的铺陈写物，风格上继承了华丽夸张外，关于神仙描写的内容也有所继承。司马相如的《大人赋》本意是讽谕汉武帝好神仙，进行劝戒，结果赋中大量描绘了游仙的内容，汉武帝读了后反而“飘飘有凌云之气，似游天地之间意”。其中有的句子“呼吸沆瀣兮餐朝霞，噍咀芝英兮叽琼华”，明显地是从《远游》中“飡六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞”；《离骚》中“朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英”脱胎而来。方仙道的思想影响从秦到汉绵绵不绝，秦皇去东海求不死之药，汉武帝转向求西王母。这一切必然会在文学作品中有所反映。之所以举屈原的楚辞和司马相如的汉赋这些名人名作为例，无非是说明神仙思想对当时的文学影响之大。而神仙信仰正是道教的一个主要特征。

描写仙境和神仙的诗，早已有之，如秦博士有《仙真人诗》，但集中出现，成为文学史上一个时期的风气，当推魏晋的《游仙诗》。其中尤以郭璞的十四首《游仙诗》为代表，在当时文坛上很有影响。《昭明文选》中《游仙诗》收有何劭一首，郭璞七首。不为《文选》所载的当为数不少。当时诗坛上玄言诗充斥。《诗品序》云：“永嘉时，贵黄老稍尚虚谈，于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。”然而“晋弘农太守郭璞，宪章潘岳，文体

相辉，彪炳可玩。始变永嘉平淡之体，故称中兴第一。（《诗品·卷中》）刘勰也称他“景纯艳逸，足冠中兴”。评价都很高。李善为《文选》中郭璞的《游仙诗》注释云：“凡游仙之篇，皆所以滓秽尘网，锱铢纓绂。餐霞倒景，饵玉玄都。”这是《游仙诗》的正格。不过光如此，那也与“淡乎寡味”的玄言诗相差无几了，“而璞之制，文多自叙。虽志狭中区而辞无俗累。见非前识，良有以哉。”《诗品中》也提到他的“游仙之作，词多慷慨，乖远玄宗。……乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也。”指出了郭璞《游仙诗》的特点，其间或隐或显地抒写了不满现实的愤慨和鄙弃富贵的清高，是一种“变格”。这也正是它与道教经典中的神仙诗的区别，是它的成就之所在。如《游仙诗》其二：

青谿千余仞， 中有一道士。 云生梁栋间，
风出窗户里。 借问此何谁？ 云是鬼谷子。
翘迹企颍阳， 临河思洗耳。 阊阖西南来，
潜波涣鳞起。 灵妃顾我笑， 粲然启玉齿。
蹇修时不存， 要之将谁使。

先写了道士隐居在青谿，描写风云，显出山居的清幽，远离红尘。这是环境，也是心境。中用许由洗耳的典故，表示道士志向的高洁，也是诗人的心声。最后表达自己对神仙的向往，可惜无人作媒介。诗中有道士、灵妃二位人物形象，有“风行水上”的环境描绘，有洗耳、启齿的动作刻画，有道士安然、神仙恬然，而我欲往却不得的惆怅等心情的描写。作者所抒之情全用道教的典型形象予以表达，词句清丽，确实称得上“文体相辉，彪炳可玩”。

神仙故事，由来已久，到了魏晋志怪小说中更多道教的内容，在此之前集中体现在关于汉武帝好神仙的传说中。《洞冥

记》以此为中心，记录了许多神仙怪异的传说。托名为郭宪所作的《序》云：“汉武帝明俊特异之主，东方朔因滑稽浮诞以匡谏，洞心于道教，使冥迹之奥昭然显著：今集旧史之所不载者，聊以闻见，撰《洞冥记》四卷。”其中的东方朔遇仙，汉武帝得宝等故事为他书所不载。《十洲记》记载汉武帝听王母说八方巨海中有十洲，于是向东方朔询问，东方朔详言十洲的神仙、宝物，其中提到的《五岳真形图》，海上三神山，都是道教神话。故《四库全书总目》称之为“似道家夸大之语……通儒训诂，且据其文；唐人词赋，引用尤多，因录异者不能废也。”（卷一四二）指出道教神话对后代文学的影响。更有人直接称为“道家之小说”。（陆绍明《月月小说发刊词》）。魏晋志怪小说中最出名的是干宝的《搜神记》。其《序》中说到作书的目的是“发明神道之不诬。”而且收罗广博“群言百家，耳目所受”都在范围之内，故可看作魏晋志怪的集大成之作。其书卷一至卷三记载神仙故事，除古籍中已有的赤松子、宁封子等仙人外，又有许多近时的神仙：左慈、于吉、葛玄等。于吉与《太平经》有关，应是太平道的先辈。左慈与葛玄都是葛洪的金丹道的前辈，且葛玄是葛洪的从祖，当时已有不少关于葛玄的神话流传。干宝与葛洪为同时代人，《搜神记》中记载了葛玄的种种法术。东吴曾大旱，吴主请其求雨，他画符一道，放入社中，须臾大雨倾盆，积水成潭，吴主问其中可有鱼？又书符一道投入潭中，变成几百条大鱼。可见到了晋代，道教的符篆在人们心中仍有着神奇的作用。此外还有左慈盘中钓鱼，于吉身入镜中等故事，都是对道教法术津津乐道的内容。《搜神记》中还有一篇《董永》，写董永贤孝，卖身葬父，感动了天帝，派仙女下凡与他为妻，织布还债的故事。这故事对后代文学艺术影响较大。至近代有画

家王一亭曾画《董永图》，现代黄梅戏《天仙配》也是由这素材加工而成。这些作品，主题不同。然其故事的基本结构，神仙下凡，神人结合，善有善报等都是受道教的影响。由于《搜神记》对后代志怪小说的巨大影响，它的采道教内容为题材的先例也为后世所效法，中国志怪小说与道教就此结下了不解之缘。

道教作为一种社会现实，总会在文艺作品中有所反映。魏晋笔记小说中的代表作《世说新语》同样涉及到道教。《术解》第十则云：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗，闻于法开有名，往迎之。既来便脉，云：‘君侯所患，正是精进太过所致耳。’合一剂汤与之。一服即大下，去数段许纸，如拳大，剖看，乃先所服符也。”从这轶事中可知晋代贵族对天师道信仰到入迷的程度；天师道早期符水治病方法，此时仍保留，且发展为直接吞符；于法开为高僧，则当时僧道二家关系颇融洽，似无很强的门户之见。《世说新语·术解》中提及的道教方术还有占卦，看风水等。另外，此书的刘孝标注中，也有道教的内容。《言语》第七十一则讲谢道韞赋雪“未若柳絮因风起”，脍炙人口。此外，《世说新语》中尚有孙登先知，郭璞攘解，向秀、郭象注《庄子》公案等（分别见《棲逸》、《术解》、《文学》），都与晋代道教有关。上文说到志怪小说与道教有缘，现在可以扩大到志人小说，中国古代小说的滥觞及早期已与道教结下了不解之缘。

唐诗中描写道教的作品也不少。不少文人都入道，不少道士都作诗。先看看被称为“诗仙”的李白。“李杜诗篇万口传”，自然是唐诗中的擎天高峰，而以“仙”名，其与道教的渊源不可谓不深。李白早年好道，自谓“仙人抚我顶，结发受长生”（《经乱离后天恩流夜郎忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》），成年

后“五岳寻仙不辞远”（《庐山遥寄卢侍御虚舟》），与道士元丹丘。吴筠等交往，离长安后在齐州受道箓，由此正式成了道士：“抑余是何者？身在方士格。”（《草创大还赠柳官迪》）故诗中道教内容极多。有直接写仰慕神仙的《古风》：“我来逢真人，长跪问宝诀。粲然启玉齿，授以炼药说。铭骨传其语，竦身已电灭。仰望不可及，苍然五情热。吾将营丹砂，永与世人别。”有描写炼丹的《草创大还赠柳官迪》：“天地为橐籥，周流行太易，造化合元符，交构腾精魄。”“姤女乘河车，黄金充辕轭，”“赫然称大还，与道本无隔。”不看作者姓名，完全是金丹诗。怎么能想象这是写“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”的同一作者呢？有的描写道教的宗教活动，如《访道安陵遇盖寰为予造真箓临别留赠》写真箓事：“为我草真箓，天人惭妙工。七亢洞壑落，八角辉星虹，三灾荡璇玑，蛟龙翼微躬。”有的写道士的归隐生活，《送贺宾客归越》是遥想贺知章回乡后的道士生涯：“镜湖流水漾清波，狂客归舟逸兴多。山阴道士如相见，应写黄庭换白鹅。”还有与道士谈玄的《与元丹丘方城寺谈玄作》，描写公主入山修道的《玉真仙人词》等。李白不愧“诗仙”的盛名。再看看唐诗大家另一高峰的“诗圣”杜甫，他笔下是如何写道教的。杜甫是以“醇儒”自许的：“江汉思归客，乾坤一腐儒”（《江汉》），“许身一何愚，窃比稷与契。”（《咏怀五百字》）就是这样一位儒生，在他的诗中也有对道教的周详的描写。《玄都坛歌寄元逸人》：“故人昔隐东蒙峰，已佩含景苍精龙。故人今居子午谷，独并阴崖白茅屋。”开头四句写老朋友的来历和隐居处所，以前在山东，已学到了山居却恶防邪之术的含景法，戴有《抱朴子》中所说的入山符（青龙符是其中之一）。现在移居终南山子午谷，搭茅屋隐居。“屋前太古玄都坛，青石漠漠松

风寒。子规夜啼山竹裂，王母昼下云旗翻。”中间四句写玄都坛景色及修道情况。玄都坛即玄都道观，在青石松风之间，地处幽僻，远离红尘，正好修真养性。夜间静坐，物我一体，闻子规啼鸣，移情于物，才感到山竹欲裂。白天清修，精诚通灵，在斋醮时溟溟濛濛的状态下，似见云旗翻飞，王母下降。宋代张表臣云：“‘王母昼下云旗翻’余解云，味道集虚，仙真降焉。”（《珊瑚钩》卷三）另一说王母为鸟名，写白天与飞鸟相得之情，似不妥。从诗法上说，日夜一联，全用鸟对，近乎合掌。从内容上说，既是写给隐者元逸人的，理当涉及其修道活动，宗教心理，再转入下文的赞赏，何况他有名的《秋兴八首》中也说到“西望瑶池降王母，”明指王母为神仙无疑。末四句“知君此计诚长往，芝草琅玕日应长。铁锁高垂不可攀，致身福地何萧爽。”赞扬元逸人“抱道高棲，超于尘俗。芝草琅玕，仙家之食。铁锁高垂，仙人之居，福地萧爽，逍遥自得也。”（《杜诗详注》卷二）此诗中写到隐者，道观、修炼，仙药，神仙，对于道教内容基本涉及。杜甫如此，其他诗作也可想见。晚唐诗人许浑梦仙而赋诗，传为佳语。孟棨《本事诗》载，许浑梦中登山，见宫阙巍峨，问人，言是昆仑山，有人饮宴，邀其入席。须臾，一仙女取出云笺索诗，许浑诗未成而醒，醒后诗却成了：“晓入瑶台露气清，座中惟见许飞琼。尘心未尽俗缘在，十里下山空月明。”几天后，又梦见再上昆仑山，仙女责备他不该把自己的芳名泄露到尘世去。许浑表示歉意，改此句为：“天风吹下步虚声。”于是“许飞琼”、“步虚”都成了古诗中代表道教的典故了。最后再来看一首唐代女道士作的诗。李冶，字季兰，中唐诗人。高仲武《中兴间气集》选其诗六首。施蛰存先生在《唐诗百话》中盛赞：“她的诗，现在只存十六首，但是没有一

首不是好诗。”并推荐了她的名作《寄校书七兄》：“无事乌程县，差池岁月余。不知芸阁吏，寂寞竟何如。远水浮仙槎，寒星伴使车。因过大雷岸，莫忘几行书。”评论说：“李季兰这首诗之所以能获得极高的评价，因为它是一首完整无瑕的标准唐律。论文字，明白易解。雅俗共赏；论音韵、声调格律，毫无缺点，论结构，第一联说到自己，第二联说到七兄，第三联又说七兄，第四联归结到自己，凡是赠别怀人的诗，唐代诗人通用这种结构，而李季兰这一首可以作为合格的代表。”（《唐诗百话》44 则）于此可见唐诗兴盛也有道教的一份贡献。

词称“诗余”，肇始于唐，盛于宋。唐、五代、宋都尊崇道教，词中便不乏道教的内容。词有词牌，最初词牌与内容相关，如《渔歌子》是专咏打渔生涯的。不少词牌都与道教有关，当初都是以道教为内容的。黄升在《唐宋诸贤绝妙词选》中指出“唐词多缘题所赋，《临江仙》则言仙事，《女冠子》则述道情，《河渚神》则咏祠庙。”可想而知，《洞仙歌》、《洞中仙》多咏神仙事；《华胥引》咏黄帝梦游华胥国事。《天仙子》咏刘晨阮肇入天台山采药，迷路遇仙，住了半年回家，却见亲故凋零，子孙已传至七代的故事。晚唐皇甫松作《天仙子》。“晴野鹭鸶飞一只，水荭花发秋江碧。刘郎此日别天仙，登绮席，泪珠滴，十二晚峰青历历。”就是写刘晨与天仙分别时的一幕。这是从词牌所揭示的原本的内容说。另外有些词则直接是从道教乐曲转化而来的，如《西江月》即是《步虚词》；《霓裳》本为道曲，白居易《嵩阳观夜奏霓裳诗》云：“开元道曲自凄凉。”姜夔也在《霓裳中序第一》的小序中说，是从南岳祝融峰祠神之曲中得到的。从词的产生来看，其内容与曲调都与道教有联系。宋代，词大发展，成为一代文学样式的代表，其中也不乏对道教的描写。

《东坡乐府》第一首《水龙吟》便是如此：

古来云海茫茫，道山绛阙知何处？人间自有，赤城居士，龙蟠凤翥。清静无为，坐忘遗照，八篇奇语。向玉霄东望，蓬莱阆苑，有云驾、骖风驭。

行尽九州四海，关纷纷，落花飞絮。临江一见，谪仙风采，无言心许。八表神游，浩然相对，酒酣箕踞。待垂天赋就，骑鲸路稳，约相将去。

开头一句，便是寻神仙。赤城居士是唐代高道司马承祯，《续仙传》说他“名在丹坛，身居赤城。”“清静无为”是《老子》中语，为道家本色。“坐忘遗照”，语出司马承祯托名而著的《天隐子》，正是八篇。第一篇《神仙》中有“宅神于内，遗照于外”，第七篇名为《坐忘》。下阕对李太白的文章风采，骑鲸仙逝，心向往之。李白为“诗仙”，又正式受过符箓，入过道。东坡无疑以他为楷模。此词抒发了苏轼仰慕神仙，希望达到象李白那样文坛卓立而又飘然逍遥境界的情志。《东坡乐府》中还有一首《戚氏》，用回忆的口气，描写了周穆王西上群玉之山，在瑶池会见西王母的故事。名家名作如此，无名氏的作品也涉及道教。《词苑丛谈》引了随车娘子所作的《天仙子》并其本事：

别酒未斟心已醉，忍听阳关辞故里。扬鞭勒马到皇都，三题尽，当际会，稳跳龙门三汲水。

天意令我先送喜，不审君侯知得未？蔡邕博识爨桐声。君抱负，却如是，酒满金杯来劝你。

刘改之得一妾，爱甚。淳熙甲午预秋荐，赴省试，在道赋《天仙子》，每夜饮旅舍，辄使小童歌之。到建昌，游麻姑山，屡歌，至于堕泪。二更后，有美人执拍板来，愿唱一曲劝酒，即赓前韵云云。刘喜，与之偕东，果擢第。调

荆门教授，遇临江道士熊若水，谓之曰：“窃疑随车娘子非人也。”刘具以告。曰：“是矣。今夕与并枕时，吾于门外作法，教授紧紧抱之，勿令窜逸。”刘如所戒，乃拥一琴耳，顿悟昔日蔡邕之语。至麻姑访之。知是赵知军所瘞之坏琴也，焚之。

此本事中有道士作法，有坏琴成精。本是人、精相恋的艳事，却碰上了一个道教的“法海和尚”，于是焚琴而终，大杀风景。反映了当时人们对道士和法术的一种看法。

元曲中反映道教的内容更多些。元代文人地位低，“九儒十丐”，不少人在仕途上绝望后便寄志于道，寄情于文，当时由宋、金遗民组成的全真道等新道教正兴起，而曲这种文学体裁也正勃发，“在心为志，发言为诗”，元曲中便多有道曲了。元曲又分杂剧和散曲，二者都有消极避世，仰慕神仙的内容。明人朱权《太和正音谱》把杂剧分为十二科，其中就有“神仙道化”一科，专门搬演神仙度人和得道飞升的故事，这方面杰出的作家是马致远。在他现存的七种杂剧中，神仙道化剧就有四种。《马丹阳三度任风子》演全真道七真之首的马钰得道后度化屠户任风子入道的故事。《西华山陈抟高卧》演北宋高道陈抟的生平。《吕洞宾三醉岳阳楼》演吕洞宾在岳阳楼显示神迹的传说。《开坛阐教黄粱梦》是对唐人传奇《枕中记》的改编，把原来吕翁点醒卢生的故事，附会成钟离权度脱吕洞宾的情节。此外，《半夜雷轰荐福碑》写书生张镐连遭不幸而后时来运转的传说，其中强烈的宿命色彩，与道教教义相关。故贾仲明在《凌波仙》吊词中称他为“万花丛中马神仙”。上述四种道剧，全是取材于全真道，可知一来是他的思想感情与全真道合拍，二来也反映出全真道在当时社会上的巨大影响，足证马致远的作品有着“时

代气息”。除杂剧外，散曲中也弥漫着“法曲仙音”，仅举一些不出名的文人作品，以证明道教对元代文学的影响之深广。邓王宾的〔叨叨令〕《叹世》：“一个空皮囊包裹着千重气，一个干骷髅顶戴着十分罪。为儿女使尽些拖刀计，为家私费尽些担山力。您省的也么哥？您省的也么哥？这一个长生道理何人会！”这是厌世求仙的。任则明的〔朝天子〕《道院》“翠峰、锦宫，香霭丹霞洞。来寻采药鹿皮翁，煮茗为清供。静听松风，闲吟《桔颂》，碧天凉月正中。九重，赐宠，一觉黄粱梦。”这是抛弃功名富贵，超尘拔俗的道士隐居生活。张小山的〔满庭芳〕《望仙子诗卷》：“沧浪小龙，翩翩桂旗，隐隐莲峰。歌尘隔断蓬莱洞，此夜相逢。羽衣曲蟾华月宫，紫箫声鹤背天风。游仙梦，青山万重，云冷玉芙蓉。”这是写神仙世界的。从厌世到信道到神仙，道教信仰的过程在元曲中基本完备了。

明清文学最有成就，足以为代表的是小说，一般谈到道教文学，都提神魔小说。鲁迅先生在《中国小说史略》中就已提到“明之神魔小说”：

奉道流羽客之隆重，极于宋宣和时……明初稍衰，比中叶而复极显赫，成化时有方士李孜，释继晓，正德时有色目人于永，皆以方伎杂流拜官，荣华熠熠，世所企羨，则妖妄之说自盛，而影响且及于文章。且历来三教之争，都无解决，互相容受，乃曰“同源”，所谓义利邪正善恶是非真妄诸端，皆混而又析之，统于二元，虽无专名，谓之神魔，盖可赅括矣。其在小说，则明初之《平妖传》已开其先，而继起之作尤伙。凡所敷叙，又非宋以来道士造作之谈，但为人民间巷问意，芜杂浅陋，率无可观。然其力之及于人心者甚大，又或有文人起而结集润色之，则亦为鸿篇巨制

之胚胎也。

鲁迅先生这段话把文学与道教的关系，当时道教的情况，神魔小说的概念及影响说得很清楚了。神魔小说除《平妖传》外，还有《西游记》、《封神榜》、《三宝太监西洋记》等，最出名的当然要推《西游记》，其内容是佛教取经故事，但仍不乏有人用金公木母之类的丹法术语去评点，且其中的神仙世界是道教神仙和民间俗神所组成，道教的色彩是极浓厚的。其次为《封神榜》，据王沐先生考证，作者当为明代著名道士陆西星（《明陆西星〈封神演义〉的宗教思想试析》）。全书主要写阐教助周武王伐纣的故事。阐教教主为“道法元始天尊”，门下有十二弟子，大多是道教神仙，如“广成子、赤精子、太乙真人”等等，阐教即是道教。最后阐教支持周武王攻下朝歌，取得天下，这是周灭商的胜利，也是道教对旁门左道的胜利。全书褒扬道教的思想倾向是十分明显的。神魔小说之外，其他三大古典小说也都涉及道教。《三国演义》中诸葛亮登坛借东风，五丈原布灯祈续命，都是道士的作为。至于黄巾起义，左慈戏曹操等内容，是直接反映了早期道教的历史了。一部《水浒传》就是以“张天师祈禳瘟疫”发端的。书中还出现了高道“入云龙公孙胜”及其师傅罗真人的形象，都以神机妙算，法力无穷给读者留下了深刻的印象，尤其是罗真人戏罚李逵那一段，幽默风趣，通达人情，这样的“活神仙”使人感到可敬，可信、可爱。《水浒》中还有坏道士，如飞天蜈蚣王道士，飞天夜叉丘道人，高廉之类，都会施妖术，这反映了施耐庵时代一般民众对道教的想法，主要是法术给人们留下了较深的印象，得貌遗神，大约也是道教走向衰落的原因之一。至于书中提到的道教宫观，大到上清天府，小到山神庙，都刻画得如在目前。《水浒》反映的社会

生活面广阔，书中道教的内容相应也就增多。最后是古代小说的高峰《红楼梦》，开宗明义也是由一个空空道人把“石头记”抄下来传到人间。全书关键处，总有一僧一道出场，都是神仙一流人物。天上宫阙，有太虚幻境，警幻仙子。半人半神，有因听了《好了歌》而悟道的甄士隐。尘世间的道士，高级些的有进士出身，受荫袭爵的贵族宁国公贾敬，一味佞道，不居宁国府，只住玄真观，后终因吞服金丹灵砂“烧胀而歿”。其次有清虚观张法官，深受朝廷器重，掌着“道录司”印，被皇上封为“终了真人”。他地位既高，与达官贵族关系密切，又善于逢迎，在贾母面前夸奖贾宝玉，说他象其祖父荣国公一样，真会把握上了年纪的老太婆们的心理。即此一端，其余可以想见。张法官可看作官方上层道教的代表人物。再次有天齐庙主持胡诌“妒妇方”的滑头道士“王一贴”。这油嘴老道吹嘘起自己的膏药，什么“一百二十味药，君臣相际，温凉兼用。内则调元补气，养营卫，开胃口，宁神定魄，去寒去暑，化食化痰；外则和血脉，舒筋络，去死生新，去风散毒，其效如神。”虽吹牛，也承认说：“连膏药也是假的，我有真药，我还吃了做神仙呢！”但在道士从医这一点上，倒还保持了道教早期的特色。还有一个使魑魔法害人的马道婆则更等而下之，纯粹是个巫婆。曹雪芹不愧大手笔，从清虚的仙境到污浊的尘世，从神仙到俗道，写出了道士的几个层次，且个个都具典型性，形象地反映了清代前期的道教状况，有着很高的文学价值和认识作用。

艺术中的道教，主要反映在绘画中。在古代大型的雕塑和建筑要么是为了直接的宗教目的，要么是为了生活实用的目的。当然生活实用的雕塑，建筑中也有道教影响，但那是蕴含在其

中的，不象以道教为题材的绘画作品那样明显，另外它们的经营相对说来也比绘画要多花大量的时间和精力，故作为表达作者情愫心态的形式，作为观赏的对象，当然以绘画为主。

从有著录的绘画（现大多不存）来看，反映道教题材的最早应推三国时杨修画的《严君平卖卜图》，严君平是西汉人，在成都市用蓍龟为人占卜，每天得到一百钱就结束营业，放下帘子来读《老子》，研习有心得，著《老子指归》。他是早期道教史上的一位重要人物。杨修所画，大约是严君平为人占卜时的情景。东吴画家曹不兴善画龙，龙是道教神话中的“水神”。传说孙权到青溪游览，见一条赤龙从天而降，在溪中遨游，便急命曹不兴写下来，这就是《青溪赤龙图》。南朝名画家兼评论家谢赫见此图，称赞说：“观其风骨，名岂虚哉。”到了南朝宋文帝时，逢大旱，赤地千里，人们焚香祈雨，仍旧是酷日当空。有人建议文帝把此画放在水上求雨，果然水气氤氲，云层积聚，下了一场透雨，这是表现曹不兴画龙已达到了出神入化的地步。晋初荀勖画有《搜神记图》，其图不传，看其名目，内容大约与稍后的干宝的志怪笔记《搜神记》差不多。其书虽晚出，但其中的神仙传说，应当是由来已久的。现在还能见到的最早的作为观赏用的神仙图画，当推晋代大画家顾恺之根据曹植《洛神赋》所画的《洛神赋图》，真迹早佚，幸有宋人摹本流传至今。内容象连环画，分段描写曹植见洛神的故事，人物随着情节而重复出现。图中有山水、人物、树石、虫鸟，形态古朴。顾恺之还画过一幅《云台山》，可惜此画不存，幸亏有他的《画云台山记》一文流传至今，可看到作者的构思和图画的布局。此图画的是张陵度化弟子的故事。传说张陵得道后，叫众多弟子到悬崖绝壁上去采桃，王长赵升气定神闲，欣然从命；另外弟子

大惊失色。于是王、赵得道，其他人不能成功。图中“画天师瘦形而神气远，据涧指桃回面谓弟子。弟子中有二人临下到身大怖，流汗失色。作王良（长）穆然坐答问，而超（赵）升神爽精诣俯盼桃树。”还提到山的阴阳向背，天与水的颜色，山涧的形势及鸟兽等。这篇画稿的文字设计，明确地提到了此画与道教的关系。顾的弟子陆探微，也擅画人物，有《黄帝战涿鹿图》。

隋唐以降，人物、山水、界画逐渐融汇，绘画中涉及道教的题材更为广泛，不光只是神仙画像了，道教史上的名人轶事也纷纷入画。首先是钟馗故事成为一大宗。《梦溪补笔谈》（卷三）提到唐“画圣”吴道子画钟馗像的故事。传说唐玄宗病中梦见一小鬼作祟，偷了他的玉笛和杨贵妃的紫香囊，忽来一穿着蓝衫的壮士抓住小鬼，挖了眼睛，再撕碎吃掉。玄宗问他是何人？回答说是钟馗，因考武举未中，誓为陛下除清天下妖孽。玄宗醒后，感到病痛顿除，于是马上召吴道子，命他画钟馗像。这大约是钟馗画的滥觞。后来关于钟馗的传说越来越多，增添了钟馗嫁妹等情节。五代后蜀国主孟昶得到了一幅吴道子画的钟馗捉鬼图，忽发奇想，要画家黄筌改一下，说，如钟馗用拇指挖鬼眼就更有力量。几天后，黄筌交了一幅自己画的钟馗捉鬼图来，孟昶奇怪他为何不改？黄筌说，原画中钟馗的眼神，姿势全集中在挖鬼眼的食指上，改一指而动全画，故只能重画。这传说一是说明吴、黄二人画技和鉴赏力的高超，二是说明道教内容引起了画家的高度重视。宋代孙知微、梁楷等都画过钟馗图。尤以宋末元初龚开所画的《中山出游图》（又名《元夜出游图》）更著名。画中钟馗与其妹坐肩舆，其妹面上涂墨作胭脂，奇趣盎然。前后左右有不少小鬼，有的是仆役，有的则是钟馗

的点心，捆绑着，横抬着，倒提着，十分有趣。钟馗圆眼虬髯，意气昂扬，回顾其妹。其妹拱手端坐，神态安祥。据明人题跋，认为此非滑稽笔墨，而是作者以己喻钟馗，以群鬼喻“挾子”（指蒙古统治者）来倾吐宋亡的郁闷之气。这样看来，道画还蕴含着强烈的政治色彩呢。

其次，东晋王羲之世代信奉五斗米道，他又生来喜爱鹅，听说山阴一道士养有一群好鹅，前往观赏，道士说，请写一部道经，则举群鹅相赠。于是为写《黄庭经》，欣然笼鹅而归，这轶事也脍炙人口，李白有诗云：“山阴道士如相见，应写《黄庭》换白鹅。”这题材也经常入画，明代仇英、清代上官周等都画有《写经换鹅图》，仇英画的是摺扇，金笺本，青绿设色，可见是随身携带，为其所好。最后，八仙的故事，也常入画。八仙的故事在道教中起源较晚，大约在元代形成故事梗概，元杂剧有《八仙庆寿》。明代吴元泰《东游记》一出，八仙的人物形象，故事细节定型，八仙的绘画便日见其多。其中最有趣的是晚清任渭长画的《列仙酒醉》、八仙每人一幅，上有题辞，如兰采和的题辞：“持大拍板唱踏踏歌，能歌者免饮。”这标志着道画已进入了民间酒令，可见影响之广。任渭长的弟子任伯年画的《八仙图轴》也有名，共四幅，吕洞宾与曹国舅一幅，钟离权和兰采和一幅，铁拐李和何仙姑一幅，张果老与韩湘子一幅。又画有《群仙祝寿图》，其中有八仙过海的场景，神情相貌与其师的迥异。如钟离权，任渭长笔下的顶盔披甲，右手持矛，左手执戟，是个纠纠武夫；任伯年笔下却头梳丫髻，宽袖大袍，左腋下挟一芭蕉扇。形象不同，也可看出八仙故事深入人心，故人画画殊。八仙的影响还不止于此，过海时各显神通，施出的法宝：钟离权的扇子，张果老的渔鼓，韩湘子的洞箫，吕洞宾的

宝剑，曹国舅的玉版，兰采和的花篮，何仙姑的荷花，铁拐李的葫芦，都被画家画工们加以变形，缠以绶带，作为装饰图案，象征八仙，以示吉祥，称为“暗八仙”。还有民间俗神的福、禄、寿三星，常以蝠（蝙蝠）、鹿（梅花鹿）谐音福、禄，用桃子象征长寿，加以图案化，作为装饰，出现在绘画、雕塑、建筑之中，相当常见。这是道教已影响到民间的工艺美术了。

除绘画外，小型的作为摆件的雕塑也有不少以道教为题材的。通常以八仙、福禄寿三星像为多见，还有东方朔偷桃和麻姑献寿，天女散花之类的，作品以近现代为多。总之，艺术各门类中反映的道教内容是显而易见的。

四、道教对文艺创作思想的影响

道教对文学艺术的影响，除了上述的以道教为题材的作品外，更重要的是道教的宗教哲学、神仙信仰等对文艺创作思想的影响，即对文艺理论和文人人格及创作手法的影响。

道教的宗教哲学主要由老庄思想为主干的道论组成的。道教的道，即《老子》所说的“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”（二十五章）之道，这是天地万物的本源。由此派生出一系列属性：道即无，“天下万物生于有，有生于无”（四十章）；道不可言说，“道可道，非常道”（一章）；道是自然而然的，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）。这些属性，给了文艺理论很大影响。首先是在审美观念上，推崇“自然”为最高境界。中国古代的文学艺术家，极大多数为文人士大夫，比起一般人来，生活条件较优越，少一些对日常生活的操心，多

一些对文学艺术的沉思，对于形而上的问题比较关注。道家理论重视形而上，正给他们提供了一种合适的思维工具。人生又多忧患，解脱之术，无非两端，一是克服以消除，二是参透以消解，前者难成而后者易行。参透的极致，便是“物我两忘”。这种功夫，《庄子》的“心斋、坐忘”早就提供了。这样道家精神便深入了文人士大夫的心。从事艺术活动时，要审视、体认对象，打破人与物之间的隔阂，达到“物化”的境界，他们自然会用这种功夫来观照审美对象。于是“自然、虚无、不可言说”等哲学观念一变而成为文学的境界了。魏晋以降，文人士大夫经过“玄学”的洗礼，文学也走上了自觉的时代，对于文学艺术中的“美”的追求明确和自觉了。什么是最美的？符合“自然”的是最美的。这在文学、艺术上都有不可胜数的例子。陶渊明的田园诗平淡、醇朴，为历代诗家所推崇。究其原因，无非是内容上写出了田园生活自然、恬淡的乐趣，这是躲避污浊的尘世、烦恼的官场的好地方，“桃花源”便成为人间乐土的代名词。陶诗的名句“采菊东篱下，悠然见南山”。之所以受到人们的咏赏，是因为写出了“自然而然”的情趣，“见”不是有意去“看”，只是不经意中一抬头，南山便在目中罢了。陶诗的主题，极大部分可以说是“性本爱丘山”“复得返自然”的欣喜心情的写照。陶诗的形式也是质朴平淡的，较少那种强烈的感情，鲜明的色彩，突兀的形象，更不用说富丽堂皇的藻饰了。金代元好问称赞陶诗“一语天然万古新，豪华落尽见真淳。”（《论诗三十首》）集中代表了这种崇尚自然的审美观点。李白诗云：“清水出芙蓉，天然去雕饰。”（《经乱离后，天恩流夜郎，忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》）苏东坡论作文也说：“大略如行云流水，初无定质，但常行于所当行，常止于不可不止，文理自

然，姿态横生。”（《与谢民师推官书》）艺术家也如此，南朝梁武帝征召陶弘景入京当官，陶画了一幅《二牛图》，一牛散放于水草之间，嚼草摆尾，悠然自得，一牛戴上了金笼头，前有人牵，后有人赶。这其实就是“牛马四足，谓之天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”（《庄子·秋水》）意思的形象化。梁武帝见到此图便不再勉强他。陈代画论家姚最提出了“心师造化”论，即以自然为最好的教师。托名王维的《山水诀》云：“画道之中，水墨最为上，肇自然之性，成造化之工。”张彦远在论“画体”时，列下了自然，神，妙，精，谨细五等（《历代名画记》）卷二），以自然为第一。苏东坡论画，也说“诗画本一律，天工与清新”（《书鄢陵王主簿所画折枝》）。中国文学艺术史上第一流的大家都把“自然”二字拈出，作为文学艺术的最高境界。

中国的传统诗文大多篇幅短小，在有限的篇幅中要容纳丰厚的内容，必然要求精练含蓄。一方面用墨处要字斟句酌，一字千金。一方面在空白处要求匠心独用“不著一字，尽得风流”，“含不尽之意见于言外”。不仅有墨处要准确深刻而且无墨处也须表情达意。这样，文字表达得越含蓄，引起读者的联想也越丰富。这种联想结合了自身的体验，或耐人寻味，或先得我心，产生出一种审美的愉悦之感。这与道家“虚无”“无中生有”“无为而无不为”的说法是息息相通的。《老子》曰：“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”（四十八章）。只有消除一切障碍，才能直指本心，体认到“道”。这是哲学。这种摆脱束缚和累赘，以突出主旨的方法，文学艺术中也常用。宋诗人杨万里，少学江西诗派，后学唐人，“戊戌作诗，忽若有悟，于是辞谢唐人及王、陈、江西诸君子皆不敢学，而后欣如也。”（《荆溪集自序》）这是在师法承传上的“损之又损”。他又主张

“善诗者去词”，“善诗者去意”，“去词去意而后诗有在矣。”（《刘良佐诗稿》）这是创作上的“损之又损”。这样一无依傍，才能显示出自己的面貌，形成一种新鲜活泼，别树一帜的“诚斋体”，在唐宋诗坛名家如林的情况下，确立了自己的不朽地位。哲学上讲“道”是“无中生有”，这“无”并非是空无一物，而只是“有”之前的一种状态；文学艺术上的“无墨”之处也不是一张白纸，而是指含蓄，可以有字，也可以无墨。有字处要把有限的字句加以锤炼，使之精之又精，才能回味无穷。要损的是雪上添霜的辞藻，迭床架屋的构思，以克服通常易犯的堆砌雕琢的毛病。清代许印芳《与李生论诗书跋》中把“无为而无不为”的原意发挥得较合理也较全面：“表圣论诗，味在酸咸之外，因举右丞、苏州，以示准的……人但见其澄淡精致，而不知其几经淘洗而后得澄淡，几经镕锻而后得精致。”哲学上的“无为而无不为”就此发展为文学上的“极炼似不炼”，这才含蓄有味。绘画上同样如此，追求神似，必讲究虚实结合。宋代沈括云：“故名辈为小牛小虎，虽画毛，但约略拂拭而已。若务求详密，翻为冗长。约略拂拭，自有神观，迥然生动。”（《梦溪笔谈》卷十七）清代书画家恽寿平云：“古人用心，在无笔墨处”（《南田画跋》），又云“人但知有画处是画，不知无画处皆画。画之空处，全局所关……空处妙在，通幅皆灵，故云妙境也。”（《画筌论》）把绘画中无墨的作用讲得十分透彻。其实这种空白能引起观者丰富的联想的妙处，古人早有认识，刘长卿的诗句可作代表“无间已得象，象外更生意。”（《观李湊所画美人幃子》）。很明显，这些文论画论与道家的“空虚”、“无为”之论有着渊源关系。

其次表现在创作上。主要是《庄子》中“技进乎道”的理

论体现了中国的艺术精神。徐复观先生在《中国艺术精神·自叙》中说：“发现庄子之所谓道，落实于人生之上，乃是崇高的艺术精神；而他由心斋的工夫所把握的心，实际乃是艺术精神的主体……历史中的大画家，大画论家，他们所达到、所把握到的精神境界，常不期然而然的都是庄学、玄学的境界。”他举了《庖丁解牛》的例子。庖丁解牛时“未尝见全牛”，“以神遇而不以目视”。说明庖丁的心与物的对立消解了，心与手的距离消失了。于是一举一动全凭心的所指而行。也就是说，解牛技术的局限被心所消解，能“从心所欲不逾矩”。这是一种得道的境界。此时庖丁对于解牛，已不光只是一种谋生手段，而成为一种美感的享受，所以才会在操刀时“莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会”，变劳作为艺术。解牛已毕，才会“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志”，享受到了远比完成工作后的愉悦更高的精神上的满足。中国古代第一流的作家、画家在创作中，即是处于这种精神状态。写作、绘画也可以说是一种技，热爱、熟悉、洞彻这种技，进而可以随心所欲，莫不中的，“嘻笑怒骂，皆成文章”，达到“进乎道”的地步。以作诗为例，“吟妥一个字，拈断数茎须”（卢延让《苦吟》）是技，但只有在苦吟的基础上，经过“人不磨墨墨磨人”的苦练阶段，有了“万物静观皆自得”（程颢《秋日偶成》）的功夫，才能进入“老去诗篇浑漫与”（杜甫《江上值水如海势聊短述》）的入道境界，获得“兴酣落笔摇五岳，诗成笑傲凌沧洲”（李白《江上吟》）的创作满足。作画也是如此，开始是追求形似，仔细观摩，进而熟记于心，再就物我为一，于是一下笔便能得其神。清代邹一桂《小山画谱》卷下《草虫门》中讲了一件事：“宋曾云巢无疑工画草虫，年愈迈愈精。或问其何传？无疑笑曰，此岂有法可

传哉？某自少时，取草虫笼而观之，穷昼夜不厌。又恐其神之不完也，复就草间观之，于是始得其天。方其落笔之时，不知我之为草虫耶？草虫之为我也？此与造化生万物之机缄盖无以异。岂有可传之法哉。”很明显，此话脱胎于庄周的蝴蝶梦，很形象地说明了技进乎道的过程。到了此时，物我一体，才会达到“觉来落笔不经意，神妙独到秋毫颠”（《苏轼《鲜于子骏见遗吴道子画》）的化境。

此外，道家思想对美术的重要影响，还表现在中国的水墨山水画上。中国画最先发达的是人物画，作人物画必然受人物的具体相貌、气质拘束，讲究一个“象”字。写仙佛，也受约定俗成的体态容貌影响，有一定的局限，艺术家那种奔放的想象力很难得到充分的满足。而山水画则不然，明代唐志契《绘事微言》云：“山水原是风流潇洒之事，与写草书行书相同，不是拘挛用工之物。如画山水者与画工笔人物花鸟一样，描勒界画妆色，那得有一毫趣致。”意谓画山水便可放开手脚，直写胸臆，近乎“逍遥游”。山水画中又分二家，以唐代李思训为代表的青绿山水和吴道子为代表的淡彩（后发展为水墨）山水。传说唐玄宗命李思训和吴道子在大同殿里各画一幅嘉陵山水图，李思训画了几个月，模山范水，与实景相同，山水青绿，楼台金碧，又反映出他所向往的神仙世界。吴道子一挥而就，一天功夫就把三百里嘉陵江展现在画面上，反映了他创作中精神自由得到了充分的发挥。一为写实，一为写意，反映了两种不同的风格和创作倾向，后人看法，一般都以吴道子为高。水墨山水画，不要求与所表现的山水在在相同，只求抓其神韵，使之突出，令人一望而知便可，不必汲汲于一峰一谷一溪一滩的相似。这便要求画家对山水的美妙之处洞悉无遗。对此最有把握

的，当推那些“游于方外”的隐者逸人，因为他们是以“林泉之心临之”，把山水有情化，与自己的精神情操合为一体。对自然的体认，成为他们修养的一个重要方面。这样，才能“外师造化，中得心源”（《历代名画记·卷十·张璪》）。山水画又能表现出一种超越的人生境界，易引起高人雅士的共鸣。徐复观先生认为，古人论画山水，有高远、深远、平远三种情况，这种“远”的意境，是山水形质的延伸，使人的视觉不由自主地转移到想象上去，这一转移，山水的画面便通向虚无，超越了有限而达到了无限，使人的精神脱离尘世，得到自由解放。故山水画的真正意味，在于能体现人生最高的意境，而这种境界正是文人士大夫所孜孜以求的。在“远”景中的山水颜色，是各种缤纷五彩融浑而成的苍玄之色，而这正是水墨画的本色。历来论中国画，都以水墨山水画为主。托名王维的《山水诀》云：“夫画道之中，水墨为上；肇自然之性，成造化之功。”突出了水墨画的地位。老庄哲学崇尚自然，而山水画则最能体现这种情趣与意境。

道教的宗教哲学也影响到了建筑艺术，尤其是在园林建筑方面。一些有着艺术修养的道士参与了园林的设计和营造，《扬州画舫录》卷二云：“淮安董道士迭九狮山，亦籍籍人口。”有的园林以道教名词来命名，“园以怪石老木为胜，今归洪氏。以旧制临水太湖石山，搜岩剔穴，为九狮形，置之水中，上点桥亭，题之曰：卷石洞天。人呼之为小洪园。”（同上书卷六）这是直接与道教有关的例证。影响更深远的则是崇尚自然的思想。建筑园林与山水画关系密切，园林“是对自然山水真实而深刻的观察，加以概括、提炼的一种艺术再现。所以中国的造园和山水画艺术有很深的渊源，虽然两者的空间形式不同，表现的

手段各异，但有共同的原则，就是来源于自然，都必须‘师法自然。’”（张家骥《中国造园史》2页）不少名画家都曾参与园林的设计，山水画中道家情趣和意境又都体现到园景中来了。他们追求的是“一峰则太华千寻，一勺则江湖万里”，在有限的空间内搬进大自然的精华。扬州个园的四季假山可以算是个最好的例子。园中分峰用石，各具四季特色。花坛中遍植翠竹，幽篁中布置了参差的石笋，象征着春日山林。临池一洞，曲折深邃，池水流入洞中，潺潺有声，山石作青灰色，假山上多植苍松，显出夏日阴凉来。黄石堆成大假山，山势高峻，映着夕照，红黄相间，令人想到秋山红叶图。高墙北面背阴处，多垒几堆白色的雪石，间栽长绿竹木，阴影洒落其上，黑白斑驳，大有残雪消融之意。且冬景与春景为邻，以隔墙上的漏窗相通，暗示“寒随一夜去，春还五更来”（唐史青《应诏赋得除夜》），象征一年四季，周而复始。个园景色苦心孤诣的经营，无非是要突出四季递进的美景，逼近自然之趣而已。

道教的神仙信仰对文学艺术也有着很大影响。例如，咏神仙叹生死成了古代文学艺术的一大主题。

又如，对艺术想象有着促进作用。洞天福地本不存在，要创造出神仙世界来，必须有丰富的想象力，而想象的结果又成为再想象的基础，促进了人们的想象力的不断发展。一种是对已有事物加以联想，如蓬莱山，最早见于《山海经》中，只说“在海中”，本是对海岛或海市蜃楼的记载。到了东汉的《十洲记》中便具体了：“对东海之东北岸，周四五千里，外别有圆海绕山。圆海水正黑，而谓之冥海也。无风而洪浪百丈，不可得往来，唯飞仙有能到其处耳。”很明显这是受了秦汉以来燕齐方士的影响，已是神仙居处了。从此之后，蓬莱山上有神仙的观

念深入人心，由此生发出许多故事来。最著名的要数白居易在《长恨歌》中描写的“临邛道士鸿都客，能以精诚致魂魄。”上天入地搜寻不得，最后“忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间。楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。中有一人字太真，雪肤花貌参差是。”于是演出了一折“唯将旧物表深情”的“生死恋”。神仙世界的出现，为《长恨歌》悲剧艺术的最后形成，添上了重要的一幕。一种是突破常规的极度夸张。道教中的神仙能分身，《抱朴子·地真》云：“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”举了左慈、葛玄等例子。那么《西游记》中的孙悟空拔一撮毫毛变成几十个小猴子，完全是这“分形之道”的翻版。这种突破常规的想象也刺激了艺术家的灵感。汉代铜铸的马踏飞燕就是如此。据考证，此马为“天马”，此燕是龙雀，龙雀乃是风神。故又名“马超龙雀”。为了夸张天马行空的速度之快，使马脚居然踏到了风神的身上，马上给人一种追风赶电的印象。应用神话，想象之奇，真是匪夷所思。

最后，神仙传说，又有不少成为文学艺术中的典故，甚至发展为专用名词。道教神仙不少都是炼铅汞成金丹后服食成仙的。于是金丹也就成了求仙、求长生的典故，唐岑参有诗云：“早年好金丹，方士传口诀”（《下外江舟中怀终南旧居》），便是此意。又因金丹由丹砂、水银多次反复冶炼而成，故金丹又成了神奇变化的典故。黄庭坚在提出他有名的“点铁成金”诗法时，云：“自作语最难，老杜作诗，退之作文，无一字无来处。盖后人读书少，故谓韩、杜自作此语耳。古之能为文章者，其能陶冶万物，虽取古之陈言入于翰墨，如灵丹一粒，点铁成金也。”（《答洪驹父书》）金丹在此，便成了“化腐朽为神奇”的

意思了。道经中的故事，在艺术上同样也会成为典故。《庄子·田子方》云：“宋元君将画图，众史皆至，受揖而立，舐笔与墨，在外者半。有一史后至者，僴僴然不趋，受揖不立，因之舍。公使人视之，则解衣般礴，裸。君曰：‘可矣，是真画者矣。’”这本是用一画者赤身裸体，箕踞而坐的放任神态来讲“任自然”的道理，并非论画。然这种不受世俗礼法拘束的自由自在的精神状态正是艺术创造所需要的，是包括画家在内的一切艺术家赞同的。于是“解衣般礴”成了作画的代名词、绘画史上的典故。

除了宗教哲学，神仙传说外，道教中的方术也对文学艺术有影响。“心斋、坐忘”是《庄子》中提出的，内丹、外丹的修炼都要求内心宁静息虑，外界环境清幽，故道教修炼一向重视山川林泉。这些地方风景优美，有利于修真养性，又受到了自然之美的熏陶。道士中的文人形诸笔端，发为文章便是清丽的山水诗文，如陶弘景《答谢中书书》：“山川之美，古来共谈，高峰入云，清流见底。两岸石壁，五色交辉；青林翠竹，四时俱备。晓雾将歇，猿鸟乱鸣；夕日欲颓，池鳞竞跃。实是欲界之仙都。自康乐以来，未复有能与其奇者。”发为图画便是山水画，如元代当了全真道士的黄公望作的《富春山居图》。修炼入静之时，人会产生种种异样感觉，很难用准确的语言来讲说清楚，便只能借用描写、形容的方法。如上文已提到的孙不二的《元君法语》，便用诗的形式来表达，《性命圭旨》一书对内丹功法的几个阶段，及其中的层次所能体会到的意境，用生动的文学语言进行了描写，使读者容易体会。同时导引中的动作，服食中的灵药、外丹中的炉鼎，内丹中的经络都要靠绘画来加以表现，方能使后学者一目了然，上文已提到《道藏》中的一些例子。这都说明道教方术离不开文学艺术。同样，方术也能促进文学艺

术的创作。文学艺术的创作需要一种解脱羁绊，放任自由的精神状态，需要物我交融，天人一体的心灵体验。这种状态和体验，通过心斋、坐忘、内丹等静坐功夫是比较容易达到的。徐复观的《中国艺术精神》中提到，苏轼称赞文同的画竹是胸有成竹，他在《书晁补之所藏与可画竹》之一的诗中说“与可画竹时，见竹不见人。岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新。庄周世无有，谁知此凝神。”徐分析说：“因为是虚静之心，竹乃能进入于心中，主客一体。此时不仅是竹拟人化了，人也拟竹化了。此即《庄子·齐物论》中的‘物化’”。(317页)这也能解释何以有些好作品是产生在饮酒微醺或酒醉之时，因为微醺到酒醉之时，正是纵其心、放其情、心灵得解脱，思路任翱翔之际，物我交融，天人合一，象入静一样，所以才能产生脍炙人口的“丙辰中秋，欢饮达旦，大醉，作此篇兼怀子由”的《水调歌头》。绘画史上则有萧照画壁的故事。传说宋高宗赵构在西湖孤山筑一凉堂，下诏要他画四壁。萧照索酒四斗，起更时，饮酒一斗，画壁一堵，到了四更，酒尽画成，时人赞叹不已。这是借酒来说方术有益于艺术。再如：唐代画家张璪作画：“员外（指张璪）居中，箕坐鼓气，神机始发。其骇人也，若雷电激空，惊飏戾天，摧挫斡掣，拗霍瞥列，毫飞墨喷，梓掌如裂，离合惝恍，忽生怪状。及其终也，则松鳞皴，石巉岩，水湛湛，云窈渺。投笔而起，为之四顾，若雷雨之澄霁，见万物之情性。观夫张公之艺，非画也，真道也。”（《唐文粹》卷九十七《江陵陆侍御宅燕集，观张员外画松石序》）这段文章把道术与艺术的关系揭示得明明白白。

道家、道教对作家画家的人格也有重大影响。从老、庄开始，受道家思想影响的文人士大夫一般都比较清高，其内涵一

为清静无为，顺其自然，一为愤世疾俗，强烈抗争。这两者的矛盾统一便是狷介超然，独来独往。他们对生命、对生活是热爱的，愿意有所作为，《老子》中多有治国之语，便是明证。只是污浊的社会，扭曲的人性使他们失望，热爱变成了憎恶，顺从变成了抗争。只是这种抗争采用了一种冷嘲热讽以至“眼珠都不转过去”的蔑视态度。《老子》愤怒，还比较直接“天之道，损有余而补不足；人道则不然，损不足，奉有余。”（七十七章）《庄子》愤怒，更多讽刺色彩，把贪图名位，嫉贤妒能之辈比作吃腐鼠的鸱。老庄这一面的思想感情流传后世并未消失。鲁迅先生评陶渊明：“这‘猛志固常在’和‘悠然见南山’的是一个人，倘有取舍，即非全人，再加抑扬，更离真实。”（《且介亭杂文二集·题未定草（六）》）这话移用来评老庄，同样妥贴。道教有劝人忍让顺从的一面，也有干政反抗的一面，早期经典《太平经》中二者兼而有之，黄巾起义“颇有其书”，不为无因。历史上多次农民起义曾利用道教来宣传、组织，也说明道教中含有反抗的遗传密码。故道教影响文人人格，是两方面都有。不过具体到某人身上，由于经历、地位、时代的不同，或隐或显罢了。清静无为的思想体现在文人身上和作品中，上文已列举许多，而愤怒、抗争，冷嘲热讽的表现在文人及其作品中也为数不少。最著名的要数诗仙李白。少年时代好道，自称“十五游神仙”（《感兴》），成年后又与许多高道结交，他入长安，就是受道士吴筠的推荐。离长安后终于在齐州紫极宫由高如贵天师授了道篆，正式成为道士，人们赞美他为“谪仙人”，他也以此自居。“我本楚狂人，凤歌笑孔丘”（《庐山谣寄卢侍御虚舟》），以楚隐者与道家思想颇相关的接舆自居，这位接舆，《列仙传》中已把他列为神仙，李白心目中是以神仙自居，故孔子

也被嘲笑，遑论其他权贵，“董龙更是何鸡狗！一生傲岸苦不谐，恩疏媒劳志多乖。严陵高揖汉天子，何必长剑拄颐事玉阶。达亦不足贵，空亦不足悲。”（《答王十二寒夜独酌有怀》）这种对现实世界激愤之情与道教影响不无关系。这种情况画家中也有。南宋画家梁楷“嘉泰间，画院待诏。赐金带，楷不受，持于院内而去。”何等潇洒，也是一位不希恩宠的反抗者。他“嗜酒自乐，号曰梁风子”，如此狂放不羁，身上颇有李白的影子。“院人见其精妙之笔，无不敬伏。但传于世者皆草草，谓之减笔。”（上三则有关梁楷引文，俱见《图绘宝鉴》卷四）人以为荣，己以为耻，他独创的“减笔”是对宋宫廷画院精妙之笔的反叛，从画风中也可想见其人格。今存他以“减笔”所作的《泼墨仙人图》，题有诗云：“地行不识名和姓，大似高阳一酒徒。应是琼台仙宴罢，淋漓襟袖尚模糊。”以醉仙之态写自己的心态，是牢骚不平？是讥讽自嘲？同样可以看出道教对他的影响。有些画家喜画钟馗，除了化丑为美的美学追求外，是否寄托着这样一种感情：象钟馗那样对不幸的命运进行抗争，对为非作歹的群鬼进行申讨？文如其人，画也如其人，细细体会其中的情感和思想倾向，颇为意味深长。前人论道教对文学艺术的影响，多以消极避世方面说，本文略提几例，以供读者思考。

道教的精神

杨煦生

天地开辟，浩浩茫茫。

面对自然，面对宇宙壮丽的无穷景观，老子诗意地断定：“有物昆成，先天地生。萧呵寥呵！独立而不改，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。”^①人在世界上遭遇万物，从而也遭遇了自己。人通过命名来把握万物，世界被纳入了语言和知性的网络，也才因此渐渐降低其外在性、异己性从而成为人可以面对可以描述的对象。

命名是由低到高进行的，人类赋予自身所遭遇的万物万事以描摹和指称，最后出现了表述宇宙无限性的名，这便是“道”。

老子把“道”作为宇宙的总机枢而设定。这一命名行为的意义是如此深远，道，以这个简单的音节为旗帜，标示了中国文化某些基本方面的风貌，集结于这一音节下的思想成果，渗透了并且依然渗透着中国人精神生活的某些层面。老子之后，中国思想史上的一个影响深远的思想流派——道家（Daoist

^① 本文称引《老子》，若无特殊注明，皆据许抗生《帛书老子注译与研究》中帛书《老子》校订本文。

School) 和一个体系芜杂的本土宗教——道教(Daoism)都被归趋于道的旗帜下。

在西文中, Daoism 往往被笼统地使用, 或指道家, 或指道教, 或作为二者的通称。这无疑不完全符合中国思想史的实际情况。但这又确然导源于道的浑沌性, 导源于《老子》思想的浑沌性——“道之物, 惟恍惟忽。忽呵恍呵! 中有象呵! 恍呵忽呵! 中有物呵! 窈呵冥呵! 其中有精呵! 其精甚真, 其中有信。自古及今, 其名不去。其名不去, 以象众父。”老子充满自信, 他确信他的直觉已经契悟了宇宙最高的真实和生命最深的玄机, 此道, 既精且真, 尚且有信, 推今及古, 其名不去。似乎一切都将颠扑不破。然而即便如此, 道还是依旧陶然于一片浑沌之中……

没于浑沌者, 又岂但道?

《老子》又何尝不没于一片浑沌之中?《汉书·艺文志》所录的邻氏、徐氏、傅氏之家“经说”, 早就没于空濛之中。马王堆帛书一出, 人们才突然发现, 这叫惯了千百年的《道德经》, 原来竟《德篇》在前而《道篇》在后!

道家又何尝不没于一片浑沌之中?老庄庄老, 孰先孰后?梁启超掀起的笔墨官司至今犹在。本文倾向于胡适那似乎没有多少朴学后盾的论断:“《老子》书中论道, 尚有‘吾不知其名, 字之曰道, 强为之名曰大’的话, 是其书早出最强有力之证。这明明说他初得着这个伟大的见解, 而没有相当的名字……”^①

这恰是老子与《老子》意味之所在, 以道为号召的思想线索意味之所在。这恰也是思想的原始性与原创性之所然。这种

^① 胡适《与钱穆先生论老子问题书》《古史辨》四, 第413页。

浑沌性是文明发轫期亦即雅斯贝尔斯所谓的“轴心时代”的许多思想家与思想流派共同际遇。于是，五千言导出了累世不竭的千万言——说不尽道不完的老子！解老训老累世累代，道家道教若即若离。

闻一多先生指出：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想有一个前身，而这个前身很可能是某种富于神秘思想的宗教，更具体地说，一种巫教。”^① 毫无疑义，道教其来有自，道家更其来有自。在浑沌的老子背后，自有更为浑沌者在。

不论老子的身世如何扑朔迷离，从《史记》人们还是大略可以认定：1. 老子为南方之人，2. 老子为周之史官。《汉书·艺文志》有九流皆出于王官之说，这的确大大可疑。^② 不过，就较为切近的文化渊源而言，道家出于史官文化，并不诞谬。然而，儒、墨、法、兵、纵横、阴阳诸家，与史官文化又何尝没有渊源关系呢？重要的是史当然也其来有自——史出于巫，巫史常常并称，然而不管于时间意义上还是于逻辑意义上，巫文化都是史文化的渊薮。

一切都必须从巫文化说起。《说文》云：巫者，“祝也，女能事无形，以舞降神者”；“覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫”；“祝，祭祖赞词者。”世界对于原始人类究竟意味着什么，这是现代人所难以完全契解的。太阳壮丽地升起，照临无边的海洋。太阳隐去，黑夜降临大地。流星划过。风暴骤起。雷声撼动苍穹。虹霓悄然掠过天际，又同样悄然地消失。生命与死亡，睡眠与梦幻……总之，外在的世界与内在的世界必是那

①《闻一多全集》卷一，开明书店，1948年版，第143页。

②《古史辨》四，第1页以下。

样地使初民惶恐不宁。人不能容许世界以这样的异在性和不可理解性呈现,于是有了宗教神话——这是原始人类的解释体系,通过迷茫纷纭的表象,世界被诗意地定位和编织起来,从而消除其观念上的异在性;于是有了巫术——这是原始人类的操作体系,通过神奇怪异的仪式,世界被人的行为所“干扰”而消除其实践的异在性。古代中国的巫文化,便属于这一历史进期。巫,约略地是这一时期身兼多职的人物——他们首先可能是部落或民族的领袖,^①又同时是文化的承荷者。他们负责解释世界,解释人生,沟通有形与无形、人与神、实存与意义……在这里,一切都是诗意的、泛灵的。

从巫到史,人类不知跋涉了多少万年。史官无疑正是巫师的延续,并且,在中国上古史上,巫史确曾长期交错并存。“天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦之备书于篆者何也?曰:此史之职也。”^②乍看起来,似乎巫史的文化功能几乎相同,事实上,新质的文化因素早就酿成。史者“从又持中”,清人江永周指出,凡官府文书谓之史,故掌文书者谓之史。王国维进而指出“持书者谓之史,治人者谓之吏,职事者谓之事。此盖出于秦汉之际,而《诗》《书》之文尚不甚区别。”^③重要的正是这个“不甚区别”,这说明了先秦时代史的功能正涵盖了这三方面。史文化的特质也正正在于此。原始时代之巫师的文化功能几乎是全方位的;而殷周时代情况则大大不同。据《礼记·曲礼》所载,天

① 章太炎《菴书·千蛊篇》谓,“生民之初,必方士为政”。然而,方士出于巫而不同于巫,详后。

② 汪中《述学·左氏春秋释疑》。

③ 《观堂集林》卷六《释史》。

子所建的典司六典的六大天官，大史不过是其中之一，其余尚有大宰大宗等等，其文化功能如何，今天已难确考。但无论如何，史之掌书记事、职事治人的文化职能，昭示了某些新的文化因子：政教分离（巫可能本身就是首领，而史却无论如何不过是辅弼）；一种初级形态的理性——经验理性的出现。

道家正是在此基础上崛起的。《汉书·艺文志》所著录的道家著述凡三十七家，其中绝大部分于今荡然无存。《老子》于是成了传世最早的成熟的道家著作。它的出现，实是巫史文化的一次大综合。

从巫到史，即从诗意地泛灵论地建构世界到经验地把握历史，不管这一历程耗费了几多万年，它都是一种前哲学或前形而上学的描述阶段，都是理论理性未曾出现的阶段。而《老子》之出现，却是形而上学的破晓。当人做为人面对世界之日始，无限与虚无的问题便深深地困扰着他。现象界的幻化万端、壮丽纷繁，世界何由然何以然并将何所然的困惑，导发了因果锁链的回溯。然而因果系列却是无限的。人必须中止这种无限，以求得始因。于是乎有了创世神话、有了始母始祖、有了天地开辟、人类原始的种种诗意体系——“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”“九天之际，安放安属？”“日月安属，列星安陈？”“夜光何德，死而又育？”^①

生命之神秘，生何所来，死何所往？白日之我与夜梦之我是否同一？死亡是另一世界的大门还是虚无的渊薮？于是有了灵魂永存、死而复生一类的应急之方——“何所不死，长人何守？”“黑水玄趾，三危安在？延年不死，寿何所止？”“天命何

^①《楚辞·天问》。

侧，何罚何佑？”^①

史文化的发达，文明的早熟性无疑严重地抑制了人的终极关怀和形上冲动，抑制了对无限与虚无的惶恐与诘问。孔子就是这样一个典型，史文化所导致的早熟性在他身上的表现便是对无限与虚无的慎重规避、三缄其口：敬天地、远鬼神、罕言性与天道、不语怪力乱神。对于无限与虚无，他最睿智的喟叹就是“逝者如斯”、“天何言哉”，这种态度使他成为六合之外存而不论的实践家。终日驰车走，不见所问津。尽管他偶尔也呼天究命，但这毕竟未构成他的理论视野。最能体现孔子精神的大概是他的贤弟子颜渊的一席话语——“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之。不容何病？不容然后见君子！”^②惟是，孔子欣然而笑……

老子却不然。《老子》也许是传世的第一本私人著述。它既不再是神话时期即巫文化时期的口传的诗意的集体表象，也不再是史文化时期的代表经验理性的纪言体作品，而是具备个体生命意识和形上冲动的独立著作。它寻天地之根、诘万物之母、究人生之谜。道可道、非常道，名可名、非常名。然而其所以必有五千言，正因为常道之必道、常名之必名！所以，不可道者字之曰道，未知名者强之为名。理论理性与实践理性、思之行的常道通则岂有异哉——知其不可而为之而已！

这种刚刚破晓的形上学无疑是雄心勃勃的。它要为万物命名，澄清浑茫的世界；它要设定大一，贯穿迷漫的宇宙；它要遍述往圣，为帝王南面之师；它要参透死生，示天长地久之道

①《楚辞·天问》。

②《史记·孔子世家》。

……用今天职业化的哲学语言来说,这里包含了原始的宇宙论、本体论、生存论,尚有权谋法术、兵家诡计的策略学,乃至于深根固柢、长生久视的养生术……

混沌的老子混沌的道!

正是巫史文化的交迭,神话、巫术、历史的初步的形而上化,使《老子》富于无限的多义性、多次解释建构的可能性。区区五千言的历史本文在中国思想史上不断重构与再生。一得之解、一家之注,便可能导发一个思想或一种时代潮流。然而,不管《老子》是如何的浑沌,老学的走向还是清晰的:经由庄子的抉发,老学中的本体论、生存论因素上升为某种哲学人类学的自由哲学,这一线索,经玄学而与般若学合流,渗透于大乘佛学各宗之中,最后导发了禅宗的产生,使大乘佛学登上其历史峰巅亦获其逻辑终结。老学中的史官文化成分,即承自古帝王统治经验的策略学思想,与兵家、法家、纵横家思想合流,从而导向稷下与汉代的黄老学,这一线索,后世更与儒学之末流合一,成就了“如棉裹铁”“笔笔中锋”的独具中国特色的南面术。老学中保有的与巫文化的关联,则与神仙、方伎、术数、医方、房中诸家合流,^①直接成了东汉以后道教的精神旗帜。老子也于是乎荣登太虚胜境,位居道德天尊,浮游六虚,出入幽冥,享尽万方香火……

一、“我命在我不在天”

道教作为本土宗教,有其芜杂繁复的前史,故尔,对于道

^①本文认为,巫的转化形态有二,一为史,一为方士。神仙、方伎诸家,实为与史文化相辅的方士文化。

教精神的研究，必须从广阔空濛的背景上展开。

毫无疑问，人类是惟一被生命所困扰的族类。生命意识，具体地说，关于生命的忧患意识几乎是人类精神的专利。只有人清醒地面对虚无的深渊甚至于清醒地走向这一深渊；只有人不但清晰地体验生命，并因之全力以赴地把持生命甚至义无反顾地割断生命。这早已成为古往今来的种种人类中心主义的一种豪迈口实。生命问题于是成为神话、宗教、艺术和诸思想体系的永恒主题。人们一代又一代地喃喃究问：我们何所来？何所是？且将何所往？

然而潜藏于这种惘然背后的题旨是大异其趣的！这种惘然与焦虑，起码有这样一些类型：对于原始人类来说，这也许是关于肉身生命“中止”（一次性的死亡对于原始人来说似乎是难以忍受和承担的）之后灵魂是否有家可归的问题；对于“文明”人类，这则可能是关于生命在物理时间中的倏然而逝、不可把持，或可能是关于生命在社会历史的具体宿命之中已不复本真的焦虑。当然从历史上看，这些因素常常是互为表里甚或浑然一体的。

我们还是从老子说起。

“吾之有患，在吾有身。及吾无身，吾有何患？”^①

从这里开始，生命之忧患再不是一种集体表象，不是初民对于族类生存与延续的焦灼，更不是关于灵魂归宿的关切。在这里，生命意识首次与原始的灵魂不死观念划界。

① 这是帛书本的语言，而在通行本中则是：“吾之有大患，在我有身。及我无身，吾有何患？”——吾、我之别判然。更近于庄学，更有哲学人类学意味，因之也更可能是后出之观念。

“氏羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死而不焚也。”^①

广大的西域地区流行过这种灵魂信仰。死而不焚，灵魂便无法上举轻颺而“登遐”，无法栖集于昆仑之巅，也就是无法回归理想的家园。除了西域地区，招魂作为一种礼仪也广泛地流行于中原和楚地。这即是《礼记》中所谓“尽爱之道”的“复”。^②孔颖达《疏》曰：“招魂者是六国以来之言，故《楚辞》有《招魂》之篇。《礼》则云复，冀精气反复于身形。”尽管孔氏这里使用了精气返身形这种较为后起的观念来解释招魂，但我们还是由此可见，在周代文化中，这种“复”是广泛的礼仪。从《楚辞》中，我们依稀听到古人发自内心的召唤：

“魂兮归来，无远遥只！魂兮归来，无东无西，无南无北只！”^③

东有大海，溺水洿洿；西有流沙，潏潏洋洋；南有炎火万里，北有寒山千仞！“魂魄归徕，闲以静只，自恣荆楚，安以定只！逞志究欲，心意安只！穷年永乐，年寿延只！魂乎归徕，乐不可言只！”^④

老子之忧患与这一切都异其趣，既不指向对人类充满威胁的自然力，也不指向一无例外地淹没一切生灵的时间，更不指向悠悠渺渺的三魂七魄。于此，焦灼是关于本己的，并且直接便指向血肉之躯。一个富于人称性的个体出现了。（据《说文》，

①《吕氏春秋·义赏》。

②《礼记·檀弓下》。

③《楚辞·大招》。

④《楚辞·大招》。

我字从戈，取戈自持之义。这也许来源于原始部落中每一个人不言而喻的战士身份，但是，它的构造也许自始便意味着，生命的脆弱和有限，个体的生命是需要保卫的。）在老子这里，对个体感性生命之意识的觉醒恰与对世界的形上追索同步，更其意味深远。既然生之有患，患之在身，那么对治的方式也就提了出来——这当然也从躯体开始，故有“长生久视”、“深根固柢”、“归根复命”，……

大概与老子同时或比老子更早，神仙家们的生命对治已经出现了，这就是王乔、赤松、容成、彭祖、安期、羡门之属。^①生命的对治对于神仙家而言，是一个具体的形下问题。（其具体对治之方，早已湮没不详，今人只能依据马王堆帛书一类材料略窥鳞爪）这与老子作为形上追索的觉醒相表里，共同构成了汉季之后道教的先兆。

老子在道教前史上的意义，正在于从逻辑上：1. 超越了原始的灵魂信仰而将生命问题指向肉身；2. 与神仙家互为表里而将这一问题形上化。由于老学的这一特性，我们可以看到，生命问题在道教前史向道教史的转化，经历了并列的两个系统，这就是庄子线索和杨朱线索。

忧生之嗟响彻了《庄子》！《老子》中略露端倪的生之质问在这里全面地展开。生于命轻于羽、祸重于地的乱世，庄子之喟叹，已不复雍容。于老子，是“患之在身”，而于庄子，则直

^① 蒙文通《晚周仙道分三派考》，《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社，1987。还有论者将养生、气功活动上溯至远古的“阴康氏”“葛天氏”之舞乃至仰韶文化。

是“命有所制”^①——个体生命与外在世界陷于二元对待之中，人无往而不罹罗网。与物相刃相靡，终身役役而不知所归——“人之生也固若是芒乎？”^② 庄子的诘问痛楚万分。

随着这种诘问，庄子展开了他的“价值类型学”，这里有刻意尚行、离世异俗、高论怨诽的非世之士；有仁义忠信、恭俭推让的平世之士；有就蓺泽、处闲旷、徜徉江海的避世之士；有吹响呼吸、吐故纳新、熊经鸟伸的导引之士。^③……不惜枯槁沉湮致毁其形的非世之士，当然非庄子所心仪；奔走天下而忘其形的平世之士，亦非庄子之所取；至于熊经鸟伸以养其形的导引之士，依然并非庄子之所归。尽管一部《庄子》，缘督以为经，保身、全真、养亲、尽年、处于材不材之间、树于无何有之乡，更有姑射神人，吹风吸露，傲倪六合，接着便是逍遥而复逍遥、悠然而复悠然，逍遥得令人心寒、悠然得令人齿冷——这大概是《庄子》一般给人留下的印象。这也诚然是庄子思想的一种面貌，却绝非庄子思想的全部真实。^④

庄子全面地展开了“人生批判”，肉身之易坏、死生之无常诚是这种批判的题旨，命如朝菌、夕委泥涂诚然堪忧，而人生更不堪忍受的却是与物相刃、丧己于物。社会、历史、文明无非牢狱；伦理、逻辑、语言无非桎梏。沉重的只是在如此无常

①《庄子·秋水》。

②《庄子·齐物论》。

③《庄子·刻意》。

④庄子哲学于本文只做为道教前史处理，故庄子思想的基本问题不予讨论。参阅拙文《庄子哲学：哲学人类学的自由哲学》（《走向未来》总第8辑），《庄子哲学与民族性格》（《中国传统文化的反思》，广东人民版，1987）；《道家美学》（《美学百科全书》，社科文献版，1990）。

之生中，尚有更其深重的痛苦存焉！于是，庄子成了一个独特的生命论者。他诅咒此生、诅咒环绕着此生之浊世！以生为悬疣附赘，以死为决疣溃痈。在一个失去价值依据的世界中存在，是故“不死奚益”；把持一种并不本真的生命也是毫无意义的，是故“死生一条。”死亡是一个伟大的参照系，只有死亡的黑暗足以展示生命之壮丽，而死亡之神圣的平静与纯粹，又显示了此生之渺小和微茫，是故“鼓盆而歌”。

庄子达到了一种生命的形而上学，这就是他的真人理想。从上古文化的渊源看，庄子确与神话、与南方原始的巫文化更有关系。闻一多先生指出，庄子所谓“神人”“真人”之类，在他自己是真心相信确有其“人”的。^①并且这种观念来源于灵魂不死、精神飞升游行不息一类原始信仰。我认为，与其说灵魂不死的观念可能影响了庄子，并可能成为他的无限可能的真人形象的神话依据，不如说这类原始信仰被庄子创造性地转化为一种诗意的意象，这一诗意意象承载了与无限可能性合一的理想，或是状摹了人与无限可能性合一时的心理亢扬：

纯素之道，惟神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。……故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。^②

在我看来，这正是庄子“真人”之真正底蕴。一而无杂曰素，浑然不亏曰纯。纯素也者，本真也；真人者，把握本真之道即把握生命的本真性者也！——庄子所寻觅者，乃是形而上的存在本真性！这就是从我归吾，抑人从天——“不以心损道，不以

①《闻一多全集》卷一，第145页。

②《庄子·刻意》。

人助天。是之谓真人”，“其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。人与人不相胜，是之谓真人。”^① 在人的文明的、历史的现实命运中把握生命的本真性，“纯粹而无杂，静一而不变，淡而无为，动而天行”。^② 自然的无目的无意愿而无限可能的运作，永远是人的存在的范导模式。故从道即合天即归吾即成其为真人至人神人。这一切都在生命的形上学意义上得到通约。荀子曾指摘庄子“蔽于天而不知人”，^③ 抑或我们应该说庄子之蔽，首先在其太过于知“人”——人为的、历史的、文明的根本之弊，从而疾呼复归于天，疾呼复归于自然之本真性来为生命开辟本真性。也正因此，荀子道出了部分真实，庄子思想缺乏实践品格，“观于天地”的审美主义大概并不首先是人与世界的最佳关系模式。不管如何，庄子毕竟提出了重大的哲学人类学理想：人既为人，就必须是真人——本真之人。

与庄子力图从形上角度解决人生问题不同，另一条线索也并行着，这就是杨朱线索。杨朱何许人也？千古茫然。蔡元培先生甚至认为杨朱即庄周。^④ 此说当然难以成立。“阳生贵己”，^⑤ “全性葆真，不以物累形，杨子之言也”^⑥，杨朱之理论指向确有同于庄子之处。然以生为附赘悬疣之庄周岂惮于一毛之拔也！关于杨朱的真实名份履历等等的考辨，非本文要旨，^⑦

①《庄子·大宗师》。

②《庄子·刻意》。

③《荀子·解蔽》。

④《古史辨》四，第539页。

⑤《吕氏春秋·不二》。

⑥《淮南子·汜论训》。

⑦《古史辨》四，第493页以下，第539页以下。

我们这里是确认曾有杨朱其人，并且将其做为一种思想线索的代表的，尽管其生其事无论如何是需要细考深察的。

“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵以利天下，为之。”^①

杨墨之对举，显示了两种价值类型——兼爱与贵己之歧立。天下“逃墨则归杨，逃杨则归墨”。^②“杨朱无书”。^③然而尽管如此，他于价值类型学的意义，依然无可辩驳地实现出来。与奔走天下的儒者、摩顶放踵的墨者、遗世独立的庄者迥异，杨者所标举的是彻底的精神价值虚无主义。

这种精神价值虚无主义之代表，还有荀子所非的“纵情性、安恣睢”，“使天下混然不知是非治乱之所存”^④的它嚣、魏牟者流，其最为丰满的表述，却是在《列子》^⑤书中：

“万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚贵贱，是所异也；死则有臭腐消灭，是所同也。……然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死。仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨！腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后！”^⑥

呈示在这里的是绝对的精神价值虚无主义。这一虚无主义既要求放弃对各种精神价值的追求，名无实，实无名，名者伪

①《孟子·尽心上》。

②《孟子·尽心下》。

③鲁迅《而已集·小杂感》《鲁迅全集》卷三，第532页。

④《荀子·非十二子》。

⑤本文从《列子》伪书说。然本文又近柳宗元说，主《杨朱》《力命》为杨朱一宗的思想材料。参杨伯峻《列子集释》附录三。第257页。

⑥《列子·杨朱》。

而已矣！更要求放弃一切终极关怀——且趣当生，奚遑死后！死亡是最为庞大的玄同，在这绝对的黑暗面前，一切差别荡然无存，毫无意义。于是惟有抓住当下之在。这当下之在于《列子》已绝不是通过那数数然惶惶然的本己的存在忧患来昭示，而是通过陶陶然灿灿然的感觉（绝对的感觉！）来呈现！由是，待生之道，“肆之而已，勿壅勿阏”。“恣目之所欲视，恣耳之所欲听，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行”……一日一月一年十年，是所谓养；戚戚然期于百年千年万年，则非养之道。从心而动，从性而游。“既生，则废而任之，究其所欲，以俟于死；将死，则废而任之，究其所之，以放其尽。”^①

杨朱线索表现了独特的精神指向。粗看起来，精神价值虚无主义来源于某种价值相对主义，然于庄子，价值的相对化，本旨在于扫清、泯灭一切流行价值，以建立人生绝对境界，它以自然的无目的、无意欲而无所不然、无所不成、无限可能性为价值根基。人们所谓的庄子的“相对主义”，恰恰以一个无可商榷的绝对律令为前提——无以人灭天、无以故灭命！这正是庄子思想的重要隐奥之所在。只是杨朱线索才真正地表现出精神价值虚无主义的指向来——生为尧舜，死为腐骨！生为桀纣，死为腐骨！一堆臭腐的白骨即是生命的终极实在！只是这种思想才真正地抵抗、反叛一切终极关怀，毫不犹豫地将其转向给予感性之“在”、甚至是感性之“在”的当下感觉以至高的礼赞，这种思想指向真正地成为道教生命哲学的不言而喻的心理前提——试想一下，不遗余力地攻击“万年之养”的《列子》何以戏剧性地竟成了梦想“万岁万岁万万岁”的道教徒的《冲虚至

①《列子·杨朱》。

德真经》，这种心理同一性就无须论证了。^①

正是道教思想家冷静地将这种仅仅观念层次上的彻骨的惨淡与虚无转化为实证问题。“求长生者，正惜今日之所欲耳！”^②庄子式的生命形而上学，悄然地隐匿了，潜入了玄学、般若学的精妙玄机之中。而道教生命哲学的前史也结束了，道教思想家们在这种心理背景中登场了。

《老子想尔注》^③毫不犹豫地对《老子》进行了不无创造性的改纂：“公乃王，王乃天”于此成了“公能生，生能天”；“道大、天大、地大、王大”的域中四大也变成了“道大、天大、地大、生大”。“王”于此俱一变成为“生”，那种出之史官文化，为圣王而造作的君人南面色彩，于此俱被改刷，径直地指向了生：人的生命，人的生命在物理时间中的延续。老学于是别具面貌。

道教阵营中，奋起而从其自身角度澄清老学，进行“划界”者，不乏其人。

唐人陆希声如是说：

“杨朱宗老氏之体，失于不及，以至可贵身贱物；庄周术老氏之用，失于太过，故务欲绝圣弃知；申韩失老氏之名，而弊于苛缴刻急；王何失老氏之道，而流于虚无放诞。此六子者，皆老氏之罪人也！”^④

早期的一些道教思想家似乎以为只有从神仙学的角度来理

① 世人每云“列子贵虚”，列御寇之学今难确考。而内丹学中通向大道之“虚”，实乃老、庄之学而非《列子》之学。

② 《抱朴子内篇·对俗》。

③ 《老子想尔注校笺》饶宗颐著，香港，1956年版。

④ 《道德经传序》，见《云笈七签》卷一。

解老学阐扬老学方为达道。^① 他们反感的首先是庄生的本真之学。对于庄子，存在境界的本真化毫无疑问地高于生命历程的物理延续。

古代神仙家抵抗死亡的热血，在道教思想家和普通道教徒的身上，又一次炽烈地燃烧起来。先秦神仙家的理想，流布于各种典籍之中：“神仙之事，晚周已盛”。^② 先秦确实早有“仙踪”可寻，只不过仙学在先秦时期从未从价值学上进行自我确证。在《吕氏春秋》这部所谓的杂家著作中，保存了一些略颇颌又相成的东西：“道之真以持身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生之道也。”^③ 然则此完身养生之道安在？《吕览》之途径大略有二：首先是庄生式地反对以身徇物，全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下，迫生不若死！然而全生又不仅仅是一种诗意的理想而已：“蓄其大宝，用其新，弃其陈，腠理遂通，精气日新，邪气尽去，及其天年，是谓真人。”^④ 虽然生贵于天下，却并不《列子》式地主张辉煌地“感性”一下然后辉煌地拉倒。“蓄其大宝”之说，继先秦房中家，进一步将生命对治直接诉诸形质之途。恰是这种二重性，预示了道教中仙学与老学的合流。老学对生之有患的理性把握，仙学对死亡的狂热抵抗，终应有

① 这个问题甚为复杂。内丹学兴起之后，庄学事实上又发生了重要作用。“炼虚合道”之说，实质乃是庄学在内丹学中之流衍。关于内丹学的基本问题，请参阅胡孚琛《中国道教史上的内丹学》。《世界宗教研究》1989.2。

② 《道教史琐谈》《蒙文通文集》卷一第316页。

③ 《吕氏春秋·贵生》。

④ 《吕氏春秋·先己》。

一种结合的基础。《吕览》近庄而别于庄，类杨而异于杨，正倒是为道教提供了一个较为切近的根基。

对于道教思想家而言，首要的问题在于如何将生的问题上升为一种带有本体意味的原则——也就是说，大概最少本体论色彩的道教思想如何先期完成其必不可少的准本体论论证，以便彻底地摆脱本体论！

“道者，生之别体。”《想尔注》的根本关窍正在于此——将生命直接本体化，这无疑是独断而粗陋的。陶弘景则企图充分地救治：

“道者混然，是生元炁。元炁成而后有太极，太极则天地之父母、道之奥也。故道有大归，是为素真。故非道无以成真，非真无以成道。道不成其素安可见乎？是以为大归也！见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。性与道之体。体好至道，道使之然也！”^①

道首先是一个宇宙论上的发生学起点，它是宇宙的原始创生状态。于此，一种普泛的生命力（元炁）生成了。这种普泛的生命力成就了最高的本体（太极）。道而炁而太极，道亦炁亦太极。是以有大归、有素真，是以有性、有体。道作为至高的创生者，作为最高的宇宙原则如何涵孕乾坤、化育万物之类的语言在道经中比比皆是，不必惊讶。这里的关键仅仅在于，道即炁即生命力。这种带本体意味的论证，事实上根本不关心任何意义上的宇宙论，其真正的指归不过在于——“体好至道，道使之然。”重生即爱炁即好道，并且这一切不过是道之绝对命令的运作。重生、爱生、养生，是有本体论和宇宙论保证的！“从

^①《真诰·甄命授第一》。

道受生谓之命，从一禀形谓之性”“所以通生谓之道！”^① 因为“道不可见，因生以明之；生不可常，因道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。”^②

真相终于大白于世，——生道合一者，根本点原不在道而在于生，通生之谓道！“道者气也，保气则得道，得道则长存。神者精也，保精则神明，神明则长生。”^③ 生——人的躯体生命在世界上的物理延续，终于成了至高无上的原则。

真相终于大白于世！——在貌似的本体论、宇宙论推演之下，所进行的原不过是关于奉生、养生、长生的价值论证。道者，真不过是“生之别体”！“生者，其本也。”^④ 道，作为宇宙的总机枢（老）、作为无限的可能性（庄）的所有形上色彩，终于被生命在物理时间中的无限延续的炽热企慕所淹没。

于是，道教的生命思想史全面展开，这就是从“金丹”到“圣胎”的历史。

仙者何物？《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙。”《说文》云：“长生仙去。”仙是一个晚起的概念。据有人统计，《十三经》未之见。^⑤《诗经》有“屡舞仙仙”，然其义无论如何也没有什么时间色彩。《庄子》始有“千岁厌世，而去上仙”，这大概是后世道教徒所企慕的那种长生不死的独特人生境界的意义的较为明确的表现。

对于道教徒而言，由于支撑生命的不过是某些普泛的生命

①《太上老君内观经》《云笈七签》卷十七。

②《太上老君内观经》《云笈七签》卷十七。

③《养性延命录·服气疗病篇第四》引《服气经》。

④《太平经合校》，卷三十六，王明编，中华书局，1960年，第53页。

⑤周绍贤《道家与神仙》台湾中华书局。

力（精、气、神），所以他们的人生课题当然便是操作、实践问题了。一切都可积学而得、积炼而成。积炼成圣，便号“种民。”^①“夫圣人不必仙，仙人不必圣。……仙者惟须笃志至信，勤而不息，能静能恬，便可得之。”^②仙可学而致，于是品第等级也应之而出：天仙、地仙，犹嫌不足，于是更有人仙、鬼仙、尸解仙……^③放眼望去，仙影幢幢！

通往仙人仙境之道路当然还是无限多元又无限多歧的！知玄素之术者，则曰唯房中之术可以度世；明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年；知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷。^④实践化、操作化之途一旦开通，当然诸说蜂起。从远古的巫覡到后世之炼师，从民间之俗文化圈到士大夫的“雅”文化层，生命之对治确然是众术多端。然就仙学而言约略可分外源、内源二途。

外源一途始自先秦之服食，而大盛于汉季之后的外丹黄白之道。从《山海经》到迂怪的燕齐方士传说，从《史记·封禅书》到《抱朴子》再到后来的《药石尔雅》，种种传说与信念被存录下来。西山有木甘且寿，东海有枣大如瓜。嫦娥窃药而奔月，徐市入海而渺然……持这种信念的人始而坚信某些吸日月之精、得天地之气的特异的自然物（如万岁灵芝、千年蝙蝠之类）可致人仙寿。然而异物难寻，寻药于是变成炼药，金石与草木并举。这依然是将某些最富于时间象征性和暗示性的物质

①《太平经合校》第2页。

②《抱朴子·内篇·辨问》。

③《抱朴子·内篇·论仙》，又《钟吕传道集》。

④《抱朴子·内篇·微旨》。

列为上品：丹砂、黄金、白银、诸芝、五玉、云母、明珠，乃至石英石脑、茯苓地黄等等，举凡坚硬、柔韧、不易朽败虚烂者引起毕天不朽之联想者，不论动物、植物、矿物，都无不罗于道教徒之视野。丹鼎火明，紫烟缭绕，烟火明灭之间，以千年计的时光就这样流逝了！人们相信，一饵入喉，便可泥胎脱尽；一丹下肚，立地奋翮飞升……“武帝爱神仙，烧金得紫烟。厩中多肉马，不解上青天”^①，一丹下肚，究竟成了羽化之神仙还是暴毙的冤鬼——真只有天知道！秦皇汉武以来，王侯卿相、显贵豪族、雅士骚人、炼师术士，一代又一代地前仆后继，在紫烟之中翘首仙方，一代代地期待着龙车鹤辇的来临……^②

内源一途可溯之先秦之服气、行气，而兴于唐以后之内丹学。存思守一、内观守静一类的道术大略也归于此流。厩中肥马，毕竟不解蹶虚经天之术，仙人于是内化为圣胎，这就是内丹之学的逻辑因由。“道之形象，真一难图。变而分布，各自独居。类如鸡子，黑白相符。纵横一寸，以为始初。四肢五脏，筋骨乃具。弥历十月，脱出其胞。骨弱可卷，肉滑若飴。”^③内丹学不再奢望假外药外力于一夕之中一举顿入仙籍。他们更接近于先秦道家的精神传统，不过他们与先秦道家的根本不同之处在于：他们并不寻求一种心理主义的自由途径，即通过闭门塞兑，心斋坐忘之途重建某种纯而又纯的本真之我——“吾”、“天”，达于吾通于天则入于一。对于他们来说，这个从哲学人

① 李贺《马》诗。

② 据史籍所载，单就唐代皇帝而言，太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗俱丧于长生药。武则天同有仙癖，不知何故幸免。

③ 《周易参同契·性命归元章第二十》。

类学角度至关重要的“吾”却是无关轻重的。“琴心三叠舞胎仙”，^①此仙已不是在紫烟中奋翮蹈虚的“羽人”，而是一个卷之于密的“圣胎”！存思、守一、内观、守静、胎息等道术在内丹学的基础上全被统一。生命的指归早就因精气神这些普泛的生命力之析出而确定——将先天元精、元炁、元神直接化为生命持存的伟力。“……故此神、炁、精者，与天地同其根，与万物同其体。得之则生，失之则死。”^②至此，标示道教精神意蕴的主要生命观念全部出台。反躬内求的大道又被辟出：

自家身里有夫妻，说向时人须笑杀。男儿端的会怀胎，
子母同形活泼泼。快活快活真快活，虚空粉碎秋毫末。轮
回生死几千回，这回大死方今活。……

一个闲人天地间，大笑一声天地阔。^③

这无疑是一个内丹炼师在修炼中获得类似禅僧开悟一般的“高峰体验”之后的诗化记录。所谓：“淫淫若春泽，液液象解冰”；所谓“先天气，后天气，得之者，常似醉”；所谓“方寸壶中倾不尽，自家无日不春风”^④……

“一时凝结圣胎红”，“这回大死方今活”！内丹学为道教生命观念史作了一个圆满的逻辑具结。

从老子之“婴儿”，庄子之“真人”到道教之“种民”“金丹”“圣胎”“子珠”……这就是从道家到道教的生命哲学的大

①《黄庭内景玉经》。

②张伯端《金丹四百字序》。

③白玉蟾《快活歌》《修真十书·上清集》。

④《周易参同契》《入药镜》。

致历程。笔者尝谓，在极其笼统的意义上，如果说，希伯来文化所处理的首先是我与你——即人与至高无上的价值实体的永恒关系，希腊文化所处理的首先是我与它——人与事实世界、与自然本体的关系的话，则先秦道家文化所处理的首先便是吾与我——即主体的现实命运与理想的纯粹本真性之间的关系。道家思想家如庄子所寻求的是体道，即在人的历史的、文明的、伦理的诸现实规定中重建本真之本体。吾、真人即为这种本真理想的标志。在这里，道家思想具备了某种超越性。

道教之兴，这一切却大大地改观了！与其他思想体系相比较，道教的生命哲学是特异的：彷徨于尘垢之外，逍遥于无为之业的真人、至人、神人转化成了吸风饮露、羽化长存的仙人，那并不具备实体意义，充满心理主义色彩的婴儿与真吾，也终于变成了圣胎与子珠。道家思想中的形上冲动，在道教精神中都有了形下的指归：“金丹之秘，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶；命者，地也，常潜于脐。顶者，性根也；脐者，命蒂也；一根一蒂，天地之元也、祖也！”^①何等精妙的逻辑运演：天与地即性与命即顶与脐即百会与黄庭！对于道教思想家与道教徒来说，灵魂之归宿、原罪、轮回、生命的精神性超越、文明的症结、历史的走向等等都无关宏旨，无足轻重！从什么方面出发，他们都可以将问题转为人的生命在物理时间中的延亘——道教道教，拜生之教！对于道教中人，亘古如斯的宇宙只雷鸣般地轰响着一个声音：

我命在我不在天！

^①丘处机《大丹直指·弃壳升仙超凡入圣诀义》。

二、“通于一而万事毕”

既然道教首先并非生命的“形上学”，而是“形下学”或“形器学”，那么，“仙学”的重点自然便在“仙术”——围绕生命的物理延续而展开的种种操作体系。这一方面，自然是人类学、科技史、医学史的重大题旨，也是道教有待阐扬的世界价值、现代价值之所在。这是一个需要很多学科、很多假说、很多实验才料理得清的问题。这里我们只能在一般文化学或哲学人类学的立场对道教的“术”、“逆”、“一”三大观念作一些阐释，就道教的文化精神提出一些问题。

关于“术”

“道教之术，杂而多端”^①，道教之为“教”，正是由于这些道术法术的支撑。为道教中人目为小法小术而加以指摘者就有斋休戒粮，有采气嗽咽，有离妻断味，有禅定不语，有存想持净，有息心绝累，有开顶缩龟，有导引吐纳，有布施供养，有识性受持，更有采日月之华、天地之气。葛洪曰：“所谓术者，内修形神，使延年愈疾；外攘邪恶，使祸害不干”，^②约其大略，道术也确不出修内与攘外、养正与却邪之二途。这也透出道术与巫术、方术远近二源的关系。巫术→方术→道术，是“术”在中国文化中的大略历程。

巫术是原始人类用以消弥外在世界之实践异在性的操作系

① 马端临《文献通考》。

② 《抱朴子内篇·微旨》。

统。它建立在这样一种原始信仰之上，即通过某种特定的形式系统（包括语言一祈祷、唱赞、禁咒等等，及动作一舞蹈、操列、步履等等^①），人的意志可以作用、干扰、支配自然的意志与神灵之意志，使之服从于某种人类目的。与神话一样，巫术也是泛灵论的，它坚信自然界不但与人类一样充满情感意志、企求欲望；它还坚信人之意志与自然之意志可假某种仪式或“频率”而互谐共振。于是，人们恒舞于宫、酣歌于室，家家作享，户户弄神。于是，人参于天，天事于人，人心天心互感，人籁天籁同流……

与神话相比，巫术并不满足于只对世界给出诗意的逻辑，使之从心理上可以接纳便简单了结，而是诉诸于繁复的仪式；与成熟的宗教相比，巫术并不寻求一种终极的精神价值，它并不准备从精神上归依无限，而是直接诉诸有限的实用。

中国上古史上，继巫术而起的是燕齐秦汉的方术。方术是巫术向道术的转化中介。正如方士是巫师向道教练师的转化中介一样，巫文化衍生了史官文化和方士文化。随着社会历史领域经验理性的觉醒和儒家文化的日益显赫，史官文化的功能不断地倾向于人伦政治，而对自然的观察、对生命的对治等文化职能便日益为方士之所专。方士文化将巫文化转化为一种观察、归纳、试验的思想行为方式，并且夹杂着大量卜占预言、人体潜能激发甚至江湖幻术的经验理性。由巫文化而史官文化而有儒、道、法、兵；从巫文化而方士文化而有医、卜、星、相、天文、历法、堪舆、服食、烧炼……中国文化史上的“准科学”、

① 巫以舞事无形，侧重于动作；祝主唱赞，侧重于语言。当然，这都是非常相对的。

“元科学”与技艺性、技术性的因素，便在此走向了道教。

正由于道教之术本来就有着如此浑沌驳杂的原始根基，从巫术到方术，从前科技到准科技，从小心翼翼的观察试验到大言炎炎的谈天屠龙……故尔，任何形态学的分类模式在此都将束手无策、捉襟见肘、窘态百出！然而不管其如何之繁杂，都不过或植根于巫文化的“神术”“鬼术”，或脱胎于方士文化之“仙术”。源于前者，悦神镇鬼、祈福禳灾、禁制邪恶、杜防外患者是也，用以抵抗浑茫中的种种冥力，这是形成于原始人类与无形世界之战中的东西，举凡祈禳、斋醮、禁忌、符咒（更有照妖镜、斩妖剑之类）皆在此属；源于后者，归根复命、深根固柢、啬精保气、炼神还虚者是也，用以抵抗能量的耗散，举凡草木金石、黄白玄素、存思守一、内观守静、行气服气、胎息闭气、辟谷餐霞……皆在此属。在这其中，是有大量的人类学问题需要抉发申扬的，本文于此暂从略。

这里我们只是先就道术引起的两个相关问题略加讨论：即术与学、术与语言。

我们先看术与学。

李约瑟（Joseph Needham）在《中国之科学与文明》中指出：“……东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药理学，都渊源于道家。他们与希腊苏格拉底以前和伊壁鸠鲁派的科学哲学家有着不少相近之处。可惜道家对实验的方法，既未加以明确的说明，对自然的观察，也未建立一套严密的系统。由于道家感于自然变化的不可捉摸，便处处依赖于经验主义，加上缺乏象亚里士多德对事物加以严格分类的勇气，所以当同时代的墨家和名家皆争相建立一套科学逻辑之时，道家却不朝这个方面努

力。他们甚至认为没有建立一套技术名辞之必要。……”^①李约瑟于此提出的问题是严峻的，是每一个从事中国思想史、文化史研究的人所无法回避的。为什么从巫觋、方术而道术，从巫觋、方士而炼师，广泛的采集、厘定、尝试、烧炼活动，以千年计地进行之后，中国科技文明的最大特色依然是“术”而不是“学”？这里有星占之术，卜筮之术、堪輿之术、祝由之术，烧炼之术、房中之术，营卫之术、武术拳术……这也就是说，从巫师、方士至道士，从大量的观察、实验、尝试活动中所形成的经验，为何不是以系统的分类方式、精严的逻辑系统、明晰的概念体系固定下来并普遍地流布，并且可以在同样的条件之后随时复现的？在这众术之中，处处表现了语言的模糊性、逻辑的随意性、操作的个人性和不可重复性。这就是李约瑟氏所谓的道家的“经验主义”特色，李氏将其归之于道家对世界不可捉摸的把握之所然。这当然首先是一个科学史问题，但是思想史也无法回避。

经验主义、对自然之迁化不居的深刻体验等等都无疑切近了问题。但我们还需进一步诘问的只是——是什么导致了这种经验主义？

我们还是沿着这样的方向去假设和追寻。巫文化在社会历史领域导发了经验而实用的历史理性——史官文化，在自然方面，它导发了经验而实用的技艺理性——方士文化。这两种新质的文化因子，都共同地中止、堵塞了巫文化向某种（类似于基督教的）超越的一神教的转化，中止了对绝对超越的价值的

^①《中国之科学与文明》第二卷，中译本，台湾商务，第250页。这里的“道家”概念当然是包括道教的。

追寻^①。我们可以如是假设，一种超越的宗教与一种追求普遍性的科学世界观在精神深处是同一的。某种超越性的宗教因为这种经验理性（史文化与方士文化）的堵塞而中止，这也就必然地限制了追求普遍性的科学世界观的产生。道教徒修炼体证的个体性，使他们并不关心诸如“世界末日”一类的东西，经过曲折的中介环节的转换与折射，这种终极关怀的日益匮乏，正是使“术”难于转化成“学”，个体对生命的对治，难以上升为具备普遍可传达性的普遍知识体系的缘由。

再看看“术”与“语言”。道教经典尤其是各种丹书的一大特点，就是隐语漫天：黄婆姹女、红铅黄芽、如鸡抱卵、如龙养珠、龙虎交媾、龟蛇交合、乌肝兔髓、黄金紫霞……“黄婆姹女，皆强名也。黄婆者，坤土也，即戊己之土也，又言意也。姹女，兑金也。兑为少女，金隐水中，凡作丹，必托黄婆为媒，通姹女之情。”^② 这种情况，比比皆然如炉鼎，在外丹学中，确然指的是形质之鼎器；而于内丹学中，则可能指人的血肉之躯，或特指丹田，在泥水交接一系，则有可能指“法侣”——合修之女子，甚至还直便只指法侣的性器官而已！

道教养生修炼（尤其是内丹学兴起以后）是一种极富于个体内证性的实践，个体经验具有不可代替性、不可遍约性，并且还有不可轻易逾越的次第性。这种修炼体验本身的确是极难以诉诸普遍清晰的语言。于是一个著名的矛盾便产生了——悟道之人不传则“闭天道”——作为一种特定文化的破译者也确

① 比说上古时期的“帝”的观念如何转化为“一”的观念。参阅周勋初《东皇太一考》（《九歌新考》上海古籍版，1986年第41页）

② 《入药镜》混然子《注》。

不是一种轻松的事情，养生之法术无论具备何等强烈的个人色彩，但它毕竟隶属于某种总体性的意义背景。尽管这种体验确实无法以精确的技术语言、明晰的形式逻辑运载，但它还是需要传达的。然则滥传却又“泄天机”——道术之修炼的确有某种激发人体潜能、使修炼者获得某些以常识眼光所难以接纳、契解的能力的可能性，惟其如此，其次第性更加重要，否则养生术不啻便是“送死术”，蓬莱飘渺而黄泉路近！更何况道教道术的流别宗派本身就不胜繁复，每一体系有其独特的师承关系和生理——心理定势。

于是，一种本文称之为“有限语境”的文化现象在丹经、口诀中形成了。口诀隐语，并非纯粹的私人语言，它既是个体修炼经验的记录，便事实上期待于流传蔓延。其文化指向当然是互主体的（Intersubjective）；然而它又确是下车伊始便不期望普遍传达，并且同样确然的也是无法普遍传达的。关键只在于如何进入这一语境，道教丹师们期待于“缘份”——即某种天然的命定的便具备条件进入这一独特语境并破解其意蕴的人的存在。透过“缘份”说的神秘偶然色彩，这一现象昭示了某种富于意义的语言哲学问题和解释学问题。这种“有限语境”显示了，在闪烁迷离似乎无限多义的“能指”背后，确有某些确定不移而又不断再生的“所指”存在。这一点对于深受技术文化（尤其是标准化、数量化的技术语言）的威胁的现代人，应充满启迪——如何既传达意蕴又保持诗意？如何通过语意进入存在又不受语言的奴役？如何保持存在之诗意又不至于迷失在迷茫

之中？——这正是道教丹书对我们的索问。^①

关于“逆”

在道教众术之中，另一富于意义的问题是逆的指问——逆则成仙顺则人！

“顺天者昌，逆天者亡”。^②“顺天地者，其治长久”。^③“圣人法天顺情，以天为父，以地为母，以阴阳为纲，四时为纪。……夫万物失之者死，得之者生”。^④从道家到道教，顺天地、法自然、应四时、调五行、合阴阳，从来都是至高的人生法则。对不期然而然、无目的而合目的的自然之皈依，从来是一种文化学的绝对命令。

另一方面，中国文化中，逆、返、复、归等等观念又由来已久。这个问题的意义被社会历史领域的法先王、法后王之争所遮蔽而坠于不明之境。自达尔文主义传入中国，人们更往往豪迈地痛斥“开历史倒车”之徒。于是这个极其重要的文化问题便被蛮横地搁置起来。

众所周知，在社会历史领域，孔子有“从周”之说，老子有“小国寡民”之论，庄子更为彻底，他心中的至德之世，是与禽兽居、与万物并、居不知所为、行不知所之——纯然的原始景观！

① 这一问题在禅宗文化中也有充分表现。禅宗公案即为著例。公案甚至超出了语言而诉诸动作。拳来掌往、诘辩如流中，这种“有限语境”也时时出现。进入语境者，以心传心；作壁上观者，则茫若坠雾。这都有待申论。

② 《经法·十大经》，文物出版社 1976 年，第 65 页。

③ 《太平经合校》第 11 页。

④ 《淮南鸿烈·精神训》。

事实上，问题的由来及意义要更深远得多。这一问题，于本文看来，绝不仅仅是社会历史观念的问题，而是一个哲学人类学的问题。《易》曰：“无往不复。”仰观天象的先民们很早就发现宇宙运动的周期性，于是他们开始意识到天地万象运作的非直线性。这一伟大的发现必然地波及了其他的精神领域。于是我们发现另一更意味的现象——今已佚亡的《归藏易》，以坤卦开头，归藏者，万物莫不归藏其中。在文明的发轫期，当人类刚刚跌跌撞撞奔向前方时，忧患的作《易》者，已经敏感地提出了问题——万物必须有所归藏。这也就是说，人必须有所归，万物必有所藏。人和万物都必须有家园。《归藏》始于坤卦，坤指谓阴、母性、大地、黑夜……这里一个重要的征兆，呈现了——人，世界历史文化的指向是否仅仅是一个方向的？我们将何处去？

正是在这个立场上，老子浑沌的思想方可澄清：为什么要复归于朴、复归于婴儿、复归于无极？为什么要归根复命、致虚极守静笃？——“万物并作，吾以观其复也。夫物芸芸，各复归其根。”“玄德深矣、远矣，与物反矣，乃至大顺。”这是老子思想的另一重大秘密——以反求顺，中止人类的生活中的种种惯性，求得大顺！于是他指向“玄牝之门”、“象帝之先”、“天地之根”……庄子继老子而起，大大地强化了老子思想，提出了抗拒文明厄运的心理主义途径，反、复等观念更多地衍入心理层次。心斋坐忘、朝彻、见独……

约而言之，从《归藏》到老庄，文明的逆向性问题已被指谓暗示：“反者，道之动也。”生命应有归宿。人一出家门便成浪子。一有所成便失其所是。有机事则有机心。有仁义之倡便有大盗之兴……这一点不管是反异化还是径直地便“反文

化”，不管其自觉程度如何，其意味都是深远的。

“道有大归，是为素真”。^① 归、复、逆、反的观念，随着道教之兴，大大地发展，并由之导向啬、宝、爱、惜。“乐道者，寻其根。”^② “劝君究取生身处，返本还源是药王。”道教徒并不关心社会历史问题，也不着意于形而上学，对于他们来说，重要的只是本己的生命。“家园景物丽，风雨正春深。犁锄不费力，大地皆黄金。”^③ 道教徒也寻其家园，只不过这一家园已是“身中真土”矣！于是，逆的问题，便直接指向自家性命之源。从而便有龙虎交媾、五行颠倒、辘轳倒转、黄河倒流……

道教思想家、养炼家寻其根、源、大归，也就是寻找生命最基本的能量形式，人最深湛的生命力之源，这就是精、气、神：“天地开辟贵本根，乃气之元也。欲致太平，念本根也。”^④ “道以精为宝，施之则生人，留之则生身。生身则求度在仙位，生人则功遂而身退。”^⑤ “道者气也，保气则得道，得道则长存；神者精也，保精则神明，神明则长生。”^⑥ 于是逆、反、归、复一变而为啬、惜、保、爱。

《老子》云，“治人事天，莫若啬。”《吕氏春秋》谓：“啬其大宝”，已是房中家语。汉季之后此类观念，比比皆是：“养生大要，一曰啬神，二曰爱气。”^⑦ 推而广之，扩而大之，岂止精

①《真诰·甄命受第一》。

②《周易参同契》。

③《金丹四百字》。

④《太平经合校》第12页。

⑤《养性延命录·御女损益篇第六》。

⑥《养性延命录》引《服气经》。

⑦《养性延命录》引张湛语。

气神这些基本能量形式需控制护持，一切能引起人的能量耗散的生命现象，俱在禁止之列：

“少思、少念、少欲、少语、少笑、少愁、少乐、少怒、少好、少恶，此十二少，养生之都契也！”^①

何以故？人生在世，“如膏之用，小炷与大耳！”原来如此。对于某些养炼家（因为另有主张流水不腐者在），生命的能量值是给定的，如膏如烛，只是看你愿意青烟滚滚还是愿意微光如豆了。因此，走上“学生”之道，就必须如此节俭地禁制生命之流！

正是在这个意义上，养炼家以独特的方式逆自然、抗自然以顺自然。这种观念当然来源于其生命哲学之深处。在其具体修炼上，便是千方百计地抗拒能量耗散的直线性。与道家思想家抵抗历史的直线性相类，他们抵抗的是生命的直线性，精可生人，为保元精故，调转方向求其“生己”，于是有“还精补脑”之术；神可镇形，为保元神故，平其心、淡其志、寡其欲、薄其情——尽量地回避价值判断与价值选择，戒广志远愿而效龟鹤松柏。既然天若有情天亦老，则人必无情方合天！这一切对于中国人伦理生活的影响，当然是自明的。

不管如何，道教思想家们的逆修理论，毕竟提出了极富胆略和科学意义的问题，这就是如何抗拒生命能量耗散的直线性，他们的理论探索及修炼实践，对于今天生命科学的意义，也当然是自明的。

关于“一”

一，这个自然数列的绝对起点，本应是最高最彻底而又最

^①《枕中记》。

简单的规定性。可是在思想史上，它却有芜杂的历史规定。

于《老子》，道生一，一生二，二生三，三生万物。道与一，似二而实一。因为“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正。”“一”无疑是最高可能性，恰可与道互训互解，互相“强为之名”。因此，《关尹子》的论断倒是正确的：“圣人以知心一物一道一，三者合而为一。”^①对于道家文化来说，一既是宇宙发生学的始点，又是价值论的依据，还当然是养生学的命令——“载营魄抱一，能毋离乎？”

《庄子》虽也有“主之以太一”^②之语，但在这里极少宇宙论意义。天地一马、万物一指；其一也一，其不一也一；万物一齐，死生一条等等，都不过为了超越、弥合伦理、逻辑、语言这些有限的理性手段对于世界对于人生的肢解，都不过是为了在有限的人生中超越有限的对待而指向存在的至高统一境界。同一和浑一乃庄学中一之主旨——如何进入意义与实存的浑融之境——“寥天~”？

道教思想之中，一更是意义纷披，或为道之称、气之始、命之府，或径直便指称人体部位或功能，头之一者顶，脉之一者气。^③或者干脆形象地呈示为准人格而非人格的奇特神灵：一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下丹田，或在心下金阙……^④总之，忽而宇宙论，忽而养生学；忽而存思之对象，忽而内丹之极境；忽

①《关尹子·一字》。

②《庄子·天下》。

③《太平经》。

④《抱朴子·地真》。

而大渊之神灵，忽而内视之幻象。执一之念方生，万殊之相已呈……

自初民裸露于骄阳之下，愕然于现象界杂沓繁艳的洪流之日始，一种“完形冲动”便萌发了——他要赋予世界以统一性。正如卡西尔（E·Cassirer）指出：“在全部人类活动和人类文明形式中，我们发现有一种‘多样性中的统一性’。艺术给予我们一种直观的统一性；科学给予我们一种思想的统一性；宗教和神话给予我们一种情感的统一性。艺术向我们敞开一个‘生活形式’的宇宙；科学向我们展示一个规律和原则的宇宙；宗教和神话则开始关注生活的普遍性和根本的同一性。”^①寻找设定同一性与统一性的确是人类精神的顽强指向，古希腊思想家将世界或统一于水（如泰勒斯）或统一于火（赫拉克利特），或径直地形而上地统一于一（如毕达哥拉斯），或具体而形下地统一于原子（如德谟克利特）；古印度思想家则将万有统一于大梵……而古代中国的道教思想家，也毫不例外地寻觅、建构着这个同一性与统一性。他们透过丹房的紫烟凝视宇宙与人生。迷茫之中，他们断定了这终极之一，便是气：“夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正至元纯阳一气，与太无合体，与大道同心……”^②。气当然并非道教思想家之独特发现。《易·说卦》云：“山泽通气”，《连山易》象山之出云，连连不绝。这大概便是对气之远古契悟。老子有“绵绵若存”之语，庄子更直接点破：通天下一气耳！然而在老庄阶段，最高的统一性实乃做为无限可能性之道，这正是由于其生命哲学的形上指向而然。

①《国家与神话》范进等译，华夏出版社第42页。

②《元气论》，《云笈七签》卷五十六。

气做为最高最普遍的统一原则，事实是道教思想家们的事。这原于其生命对治的形下指向。“人与物类，皆禀一元之气而成。生、成、长、养，最尊最贵者，莫过于人之气也！”^①自然、道、人生本一，一于何物，一于气也！气被作为一种普泛的生命力之后，它才承担起贯穿宇宙人生、统驭形上形下的职能，才被设定为解释、把握一切生命现象的最终理论范式。“人生皆含怀天气具乃出”^②因此，得一则得气，御一则御气，持一则养气。“头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五脏，五行也……”^③，气成了一个最为普遍的“通约项”，由是：“多头疾者，天气不悦也；多足疾者，地气不悦也；多内五疾者，是五行气战也”^④，……扩而大之，推而广之，狷介者谓心气高傲，抑郁者谓肝气不舒，易怒者曰脾气暴躁，怯弱者曰肾气不足。……炒菜要有“镬气”，吃饭要有“饭气”。更有天气、地气、节气，不一而足。正由于宇宙人生被一气所贯注，“观天之道，执天之行”，^⑤才至矣尽矣！

内丹学之兴，气的问题更为深化。“精、神、魂、魄、意，相与混融，化为一气”^⑥，这里的关键已不仅仅是与天地同根、与万物一体的问题——即不仅仅是寻找人与自然在理论上的“通约项”，而且更是诉诸于通约的实践：所谓炼精化气、炼气化神、炼神还虚者，正是从实践上解决生命能量形式的转换与升华，并

①《元气论》、《云笈七签》卷五十六。

②《太平经合校》第36、23页。

③《太平经合校》第36、23页。

④《太平经合校》第36、23页。

⑤《阴符经》。

⑥《金丹四百字·序》。

最终在实践上深化庄学，炼虚合道，在形下的养炼中，又一次地指向形而上学课题——人向磅礴于万物的无限可能性的复归！

是之谓，通于一而万事毕。

跋

根据国家社会科学基金会的规定，凡是由该基金会资助的科研项目，其著作出版后要求在书中说明。“道家和道教综合研究”的项目是我在1988年到中国社会科学院哲学研究所工作后申请的，当时初步设计这一项目分两部分，其一是研究道家和道教的联系及发展源流，计划由我和哲学所列名编委的几位先生用三年功夫完成，并邀请北京和上海学术界的朋友合作；其二是研究道教和内丹学，由我个人承担，请上海气功研究所的马济人先生和教我内丹功法的崂山太清宫匡常修道长、中国道协研究室的王沐老师协助。如果资金有余，还计划同河北省科学院应用数学研究所的专家李明慧先生合作用计算机进行道书分类和检索的设计。当时我初到哲学所，许多必要的工作和生活条件都没解决，牟钟鉴先生在我困难的时候真诚相助，相知渐深。牟钟鉴教授学通三教，对道家和道教文化研究有年，为人亦有长者之风，因此我聘请他担任课题组的顾问。然而这个科研项目被批准并于1989年获得拨款后，资金比原计划减少了将近一半，在扩大作者队伍上也存在一些问题。面对新的情势，为了保证这一研究课题按质按时完成，我们适时地对原计划和组织安排作了调整。王明先生亲自出任这个课题组的顾问，牟钟鉴先生改任主编，出头邀请全国有关专家和学者参与这个课

题的研究。本书的作者都是牟钟鉴先生和我分头邀集来的，他们都是国内学术界有影响的学者，成果累累，各有特长。我们把课题的重点全集中到这本著作上来，以有限的资金首先保证集体创作的完成。我自知自己才学浅薄，经验不足，若非王明先生出面指导，若非牟钟鉴先生鼎力操持，甘苦与共，在稿子出现漏洞和困难时亲挑重担，这个研究项目是难以在1989年至今年底短短的时间内顺利完成的。

应该说明，这本书是集体创作的系统的学术专著。我们之所以采取这种形式，目的是既要求主编精心构思，统一全书的逻辑结构，又充分发挥作者的创造潜力，将最优秀的成果奉献给读者。书中所有文章，都经过多次审核修改，文章内容既相互契合，又保持了作者独特的风格和专长，编委和作者都尽职尽责，劳动成果都得到尊重，我们认为这是组织集体科研项目的好形式。

夫道家之学，肇始于女娲、伏羲，宗祖于黄帝，集成于老子，推而为杨朱、詹何、魏牟，演而为关尹、列子、庄子，汇而为稷下黄老学派、《吕氏春秋》、《淮南子》，阴阳家、神仙家、修道养性家为其分支，法家、兵家、纵横家、方技家、术数家为其流变。道家用为谋略，则有鬼谷子、黄石公一派；用以治世，则有张良、陈平、汉文帝、诸葛亮、刘伯温一派；用而为遁世，则有石门、接舆、桀溺、荷蓑丈人、商山四皓、郑朴、严遵、严光、孙登、郭文举、陶潜等山林隐逸；用而为玄学，则有何晏、王弼、郭象、竹林七贤等清谈名士。儒家和道家数千年来既相互分立，又相互补充，共同组成了中国传统文化的主干。历史上帝王于承平之世，以儒术守成；荒乱之时，以道家达变。学士则外以儒家济俗，谋名教之路；内以道家全身，存

内圣之心。自东汉以来，道家之学被加以方术化和宗教化的改造，同下层民俗文化结合，濶为道教。道教古有杂而多端，分上中下三层之说；其教不失道家自然清虚之旨；加之以神仙、祈禳、科教、斋醮之事；持有长生久视、服食炼养、存思通神之方；兼通符篆、变化、趋吉避凶、推往知来之术；囊括九流，包罗万象，真可谓“大道汜兮，其可左右”了。古来社会人士，对道教误解颇重，国内外皆然。未入门墙者，则固守俗人的浅薄之见，仅以民间道士的祭祀和巫术，便将道教以粗俗、迷信讥之，而对道教文化的精华内丹仙学，则茫然无知。初入藩篱者，又醉心于长生久视之说而作不老不死之想，殊不知长生不是不死，久视亦非不老，长寿延年乃是道教仙学之余事，实为达到仙人境界的津梁与工具。由于人生皆以益寿难老为欲望，故道教仙学则以长生久视之术为舟楫度人入道，使其达到彼岸体道合真的仙人境界。究而论之，道家的精华在于参透自然、社会、人生的客观规律，以道术秉要执本，故能事少而功多。更进一步，则是体认到人在自然界和社会上的本身价值，追求那种独与天地精神往来，上与造物者游，下与外死生、无始终者为友的真人境界。而道教仙学则承袭这种真人境界，更加悟彻生死，将自然规律和个人命运握之于掌中，以人力夺天地造化之功，最大限度地开发人体潜能，追求人和道的一体化，因而真人境界便是仙人境界。读者苟能从这本粗略编定的书中，体认到道家以“无为”为体，以“无不为”为用，以一个“忍”字应世的真机；领会到道教悟透生死，还虚合道，融身大化，以一个“逆”字修炼的精神，则是真能读书者。

本书得以顺利完成，同北京、上海、四川、黑龙江的有关学者始终如一的合作和友谊是分不开的。在这时候国内研究道

家和道教文化的一些学者们的成果集中到此书中，自著的《道教和仙学》亦将脱稿，使我差可自慰。我的同学和朋友们在我遇到困难的时候体现了齐心协力的团结和友谊。陈静先生还主动把课题组的大部分组织联络等具体工作都承担了过去。同门之谊，实足珍贵！

课题组今年5月在青岛开定稿会期间，得到哲学所领导的关怀，段友良、邸运良、冯国超同志到会协助。青岛大学副校长李庆臻教授给予关心和支援，崂山太清宫匡常修道长接见与会全体同志并进行了亲切交谈，青岛市宗教局的领导为会议提供了方便。齐鲁书社的责任编辑自始至终为本书付出了辛苦的劳动。这都使我铭感无已。

本书封面书名为吾师王明先生所题。

胡孚琛 识于中国社会科学院哲学研究所

1990年12月5日