

D A O J I A O J I A O Y I

道教教义 的现代阐释

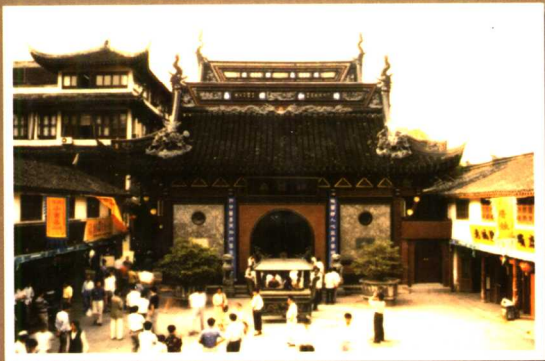
道教思想与中国社会发展进步研讨会论文集

中国道教协会道教文化研究所 合编
上海市道教协会 上海城隍庙

D E X I A N D A I C H A N S H I

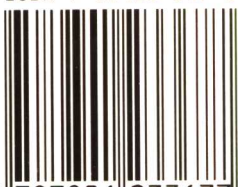


宗教文化出版社



上海城隍庙始建于明代永乐年间，距今已有近六百年历史，几经沧桑，历尽曲折，始终保持着顽强的生命力。今天，她迎来了盛世春风，显示出更加美好的前景。

ISBN 7-80123-367-0



9 787801 233677 >

ISBN 7-80123-367-0 / D · 18

定价：29.00元

D668-53
Z554

道教教义

的现代阐释

道教思想与中国社会发展进步研讨会论文集

江苏工业学院图书馆
藏书章

中国道教协会道教文化研究所 合编
上海城隍庙

SB131/09

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教教义的现代阐释:道教思想与中国社会发展进步研讨会论文集/中国道教协会道教文化研究所、上海市道协编. - 北京:宗教文化出版社,2003

ISBN 7-80123-367-0

I. 道... II. 中... III. 道教-影响-社会发展-中国-国际学术会议-文集

IV. ①B958-53 ②D668-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 089440 号

道教教义的现代阐释

——道教思想与中国社会发展进步研讨会论文集

中国道教协会道教文化研究所

上海市道教协会 上海城隍庙 合编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095211(编辑部)

责任编辑: 张越宏

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 14 印张 320 千字

2003 年 11 月第 1 版 2003 年 11 月第 1 次印刷

印 数: 1—4000

书 号: ISBN 7-80123-367-0/D·18

定 价: 29.00 元

序 言

2002年11月上旬,中国道教协会道教文化研究所和上海市道教协会在上海举办“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨会。与会教内外学者们的鸿文高论已结集成册出版,就此盛会精神我来写几句话。

我以为,道教思想是中华文化结晶。道教把古先民“万物有灵”原始宗教信仰、对祖先崇拜的鬼神信仰和老、庄哲学思想融会于一予以继承和发扬,形成博大而系统的道教思想。道教信仰是具有理智的神仙信仰,相信人通过修炼能够健康长寿而得道成仙;相信人能有功于国,有德于民,死则会被奉祀为神。这种

“尊道贵德，功德成神”思想，既是中华文化传统，也是道教的神学观。晋真人讲“真功”、“真行”是道教徒日用修持，“真功”是道德品行的自我完善，是作“出世”的精神升华；“真行”是苦己利人，与物无私的“入世”作社会功德。葛洪也说“若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”。所以，道教把“尊道贵德，功德成神”一直作为自己恪守的行持准则。

纵观道教历史，道教与国运兴衰息息相关，这就是道教的民族性。正是这种民族性锻炼养成了道教容纳百川的胸怀，所以道教对外来文化不排斥，而是择其善者为我所用。道教继承道家“与时迁移，应物变化”，“以虚无为本，以因循为用”思想，不墨守陈规，随时代的车轮而与时俱进。道教的这种优良传统思想，使道教能够与社会主义社会相适应。

改革开放的深化、加入世贸组织使我国很多方面日益与国际接轨。西方文化的渗透，市场经济的冲击和世俗化的影响，势必给我们道教带来一些新问题，需要我们妥善应对。教内出现的信仰淡化，戒律松弛，道风不正现象也应引起重视。

江泽民在2001年12月10日全国宗教工作会议上的重要讲话中说：积极引导宗教与社会主义社会相适应，不是要求宗教界人士和信教群众放弃宗教信仰，而是要求他们热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党的领导，遵守国家的法律、法规和方针政策；要求他们所从事的宗教活动要服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利

益；支持他们努力对宗教教义做出符合社会进步要求的阐释；支持他们与各族人民一道反对一切利用宗教进行危害社会主义祖国和人民利益的非法活动，为民族团结、社会发展和祖国统一多做贡献。这需要党和政府积极引导，也需要宗教界自身不断努力。要鼓励和支持宗教界发挥宗教中的积极因素为社会发展和稳定服务。江主席的指示，为我们道教健康发展和自身建设指明了方向。我们这次举办的“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨会，大家的论文，也都是围绕这一精神进行的。论文集的出版，将对教内外关心道教、了解道教者，都会有很大裨益。愿中国道教思想在未来进一步发扬光大。

全国政协常委 闵智亭
中国道教协会会长

2003年6月

序 言

在新世纪开始的日子里,在上海举行了“道教思想与中国社会发展进步学术研讨会”,由上海城隍庙承担了会议的全部经费,我作为一个久居上海的老道士,感到十分荣幸,十分高兴。

这是因为这次会议云集了各地道门的有识道侣,各地学术界的有识之士。上海道教有幸成为款待同道的东道主。

这是因为这次会议讨论的是有关道教在新世纪、新环境中如何弘扬,如何传承,如何有益于国家民族的大问题。

这是因为道衲深感上海道教有责任、有义务对中国道教的发展做更多的事情,对中国社会发展进步做更大的贡献。

太上曰:“上善若水”。水的一个德行就是“动善时”。道教要生存和发展,必须像“水”那样,适应发展的时代和变化的社会。纵观几千年道教的历史,用一句社会上的俗语,那是颠扑不破的真理。

近百年来,社会飞速发展,时局变化多端,道教的信仰却因为种种历史上的客观和主观的原因,未能做出新的丰富和诠释,使得道教自身的发展受到局限,也使得道教不能对中华文化的发展做出新的更多的贡献。每思及此,道衲深感不安。

如今,国运昌隆,百业兴旺,人民安居,民族繁荣。道教也欣逢盛世,全面复苏。在庙观恢复、香火旺盛的同时,道衲一直希望,新一代道教徒能够遵循太上遗教,以“善利万物而不争”的态度,跟上时代步伐,调整信仰内涵,为国家民族做更多的事情,在利万物中不断发展自己,健康自己,奉献自己。

在这次学术研讨会上,看到同门道侣与社会名流共同切磋,相互交流,总结历史,探索未来,协力寻觅在当代时代道教发展的正确方向,道衲感到无比欣慰。经言,“道寄人弘”。

我相信,在一切关心道教的未来发展,关心中华文化的未来发展的人们的共同努力下,新世纪的中国道教一定能够秉承太上不朽的经训,丰富新的内容,展现新的面

貌,为中国社会的进步乃至全世界的发展进步,做出更大的贡献。

是为序。

中国道教协会顾问
上海市道教协会名誉会长 陈莲笙
上海城隍庙住持

2003年7月

目 录

序言一	闵智亭(1)
序言二	陈莲笙(4)
道教文化与现代社会生活	卿希泰(1)
道教教义思想在当代的继承	
和弘扬	张继禹(15)
试论道教教义思想中的三大特性	李远国(29)
神仙信仰及其当代观察	范恩君(54)
道教教义创建和发展过程的四次变化	
——各家对东汉、魏晋南北朝、唐宋	
和金元时期的道教教义变化论	
说的综述	陈耀庭(64)
张宇初对道教教义思想的	
贡献及现代启示	丁常云(94)

2 道教教义的现代阐释

道教养生学的形成与发展简述	史孝进(106)
孟安排《道教义枢》的教义思想	李 刚(120)
名山宫观的规划布局与道教义理	
——以长江流域的道教名山为例	杨立志(170)
《易传》“神道设教”的人文归旨与当代道教	
教义的建构	夏至前 赖保荣(183)
道教哲学新论	詹石窗(195)
道教“无为”观与人格理想重塑	李似珍(221)
道教养生思想的基本结构	吉宏忠(234)
当代道教正一派科仪与教义的互相印证	张振国(245)
道教思想在西北生态建设中的实践意义	樊光春(259)
论道教心性修炼的道德培育功能	吕锡琛(271)
谈中国茶文化中之道缘	王 平(286)
道教“无为而治”的管理境界及其现代意义	周瀚光(297)
把握自身优势 找到通向现代社会的端口	
——关于道教教义思想与现代社会相适应	
的几点思考	刘仲宇(303)
当代道教教义思想建设的几点思考	杨世华(328)
试论当代道教的理论建设	孙亦平(339)
简论道教教义思想与道教承传及其和当代社会	
相适应	张应超(349)
道教的传统目标及其现代转化	钟国发(355)
“以人为本”建构当代道教教义	李 纪(373)
为道者当先立功德	王宜峨(380)

科学之道:人类基因工程与“我命在我不在天”	盖建民(386)
对道教教义做出符合社会进步要求的	
阐释刍议	张金涛 柔弱(398)
我对一些道教教义的学习、理解和认识	袁志鸿(402)
继承道教传统 传播道教文化	叶至明(413)
对道教教义做出符合社会进步的阐释	
——弘扬道德真经为社会主义社会服务	林 舟(420)
后 记	(426)

道教文化与 现代社会生活

□ 卿希泰

道教文化与现代生活,有着非常密切的关系,它表现在许许多多的方面,若要详细地加以研讨的话,是可以写一本厚厚的书的。这里,我们仅举出几个例子来作一简要的说明。

一、道教文化与民族精神

道教是中华民族的传统宗教,这个命题的内涵,至少包括以下内容:一是道教不仅为汉族所信奉,也为许多少数民族所信奉,这一点,无论在历史上或者在现实的社会生活当中,都可以得到证实。那种把道教说成仅仅是汉民

族的宗教的说法,是不符合事实的。二是道教在其产生和长期发展的过程中,一方面广泛吸收了中华民族许许多多的思想文化作为它的渊源,中华民族的许许多多传统的思想文化都汇集在道教文化当中;另一方面它又对中华民族的传统文化的许多方面都产生过辐射作用,渗透在这些传统文化的许多领域之中。套用鲁迅先生的话来说,它是“中国的根柢”。因此,它对于中华民族的共同心理素质和文化素质以及民族性格的形成和发展,不能不产生巨大的影响。特别是道教和儒家的“祖述尧舜”不一样,它是以黄帝为自己的祖宗,大肆为黄帝树碑立传,这个影响更是十分广泛。现今的广大同胞和海外侨胞,不分男女老少,莫不以自己同是黄帝的子孙而彼此心心相印,这种“血浓于水”的民族感情,形成了中华民族的强大的凝聚力,它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器,在今天仍然显示着它的强大生命。

道教这种民族精神的伟大力量,从反面也得了证实。在日本占领我国领土台湾期间,日本统治者为了要达到彻底消灭中国人民的民族感情,断绝中华文化的根,首先便从彻底消灭道教入手。他们采取一切手段摧毁所有道教宫观和道教神像,严禁中国人民信奉道教。从这个方面使我们认识到,道教文化是我们海峡两岸人民的共同语言,两岸人民携起手来,共同弘扬道教文化,必将有利于促进两岸的和平统一。

二、道教文化论对待人与自然的相互关系

道教文化在对待人与自然的相互关系问题上的基本出发点、

乃是“天人合一”的思想。它从这个基本思想出发,提出了“天、地、人,本同一元气,分为三体。”^①“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人”^②这天、地、人三气应当相互协调,“相爱相通,无复有害者。”^③方能“并力同心,共生万物”^④;“一气不通,百事乘错”^⑤道教的这种思想,首先是承认宇宙间万事万物都有其合理性与平等的存在地位,主张让宇宙万物任性自在,自足其性,得其自然之存在与发展,人当无为,勿加干预。《庄子》提出:无以人灭天”^⑥。《太平经》说:“凡物自有精神,亦好人爱之,人爱之便未归人。”^⑦《抱朴子内篇》认为:“天道无为,任物自然,无亲无疏。无彼无此也。”^⑧因而主张“任自然……存亡任天。”清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称:“万物自生,岂劳人力也哉?”^⑨不仅如此,这种思想还认为人也是自然的一部分,强调“道法自然”^⑩“自然之道不可违”^⑪,因而主张人应当爱护自然,保持与大自然协调相处的和谐关系,顺应大自然的客观规律办事。不应像西方文化所主张的那样把自己凌驾于万物之上地去掠夺自然,反自然之道而行之,就将作茧自缚,必然会危害人类自身,引起自绝于天地的严重后果,甚至被大自然把整个人类都开除出“地球村”。儒家虽

① 王明《太平经合校》第236页,北京,中华书局1960年版。

② 同上第19页。

③ 王明《太平经合校》第148页。

④ 同上第148页。

⑤ 同上第18页。

⑥ 《庄子·秋水篇》。

⑦ 同上第251页。

⑧ 王明《抱朴子内篇校释》第124页,北京,中华书局,1980年版。

⑨ 《藏外道书》第10册第300页。

⑩ 《道德经》第25章。

⑪ 《阴符经》。

然也讲天人合一,但它又注重人与自然之间的差异性,强调人高出于一切事物的特殊价值,认为人贵物贱,“鸟兽不可与同群”^①,这实质上也是一种以人类为中心的思想,与道教以平等态度对待自然的思想是不相同的。道教反对在人与自然之间分出高低贵贱,把人与自然对立起来,要求摒弃以人类自我为中心的思想,与大自然打成一片,进入天人相合无间的理想状态,这比儒家的思想境界要高出一筹。道教所主张的道法自然、顺应自然的思想,乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的,是符合自然界和人类社会的发展规律的,是一个古今中外都概莫能外的普遍真理,应当是人类行为的共同准则,在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

三、道教文化论人与社会 和人与人相互关系

道教是以“道”为最高信仰,以道家哲学作为自己的理论基础,赋予“道”以宇宙本体和普通规律的意义。并将“道”分为“天道”与“人道”,“天道”指自然的规律和法则,“人道”指人事的规律和法则,包括这里所说的人与社会和人与人的相互关系,二者乃是完全一致,密不可分的。在人与社会和人与人的互相关系问题上,它从“道生之,德畜之”^②这一思想出发,认为“道者,天也,阳也,主生;德者,地也,阴也,主养;万物多不能自生,即知天道伤也。”^③

① 《论语·微子》。

② 《道德经》第51章。

③ 王明《太平经合校》第218页。

主张“凡事无大小，皆守道而行，故无凶；今日失道，即致大乱。”^①这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物都是“天地和气”所生，属于社会公有，“物者，中和之有。”^②“此中和之财物也”^③，“中和有财，乐以养人。”^④“天地乃生凡财物可以养人者”^⑤，故不应为少数人所独占，为少数人所据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（封建帝王的私库）之钱财”，也“本非独以给一人也，共有不足者，悉当从其取也。”它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”。^⑥有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”^⑦，“天之道”是“损有余而补不足”^⑧。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶。”^⑨它强调为人君父者，应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃

① 王明《太平经合校》第21页。

② 王明《太平经合校》第246页。

③ 同上第246页。

④ 同上第248页。

⑤ 同上第243页。

⑥ 《太上感应篇》。

⑦ 王明《太平经合校》第703页。

⑧ 《道德经》第77章。

⑨ 王明《太平经合校》第691页。

无争讼者，故可为人君父母也。”^① 这种统治者与人民的关系，是人与人和人社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的重要问题。《道德经》指出：“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。”^② 唐末五代道士谭峭在其《化书》中也揭示了统治者的强取豪夺，残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因，指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素，他幻想建立一个像蚂蚁那样的没有剥削，没有压迫，君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会，他说：“蚂蚁之有君也，一拳之官，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啗之；一罪无疑，与众戮之。”^③ 这样，统治者与老百姓之间，便能做到“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛。”^④ 彼此休戚与共，老百姓就不会有怨根，也不会起来造反，世界也就真正可以达到太平的境界了。表明道教对于社会现实的关怀，对于理想社会的渴望，对于施展治国平天下抱负的期待，和儒家相比，丝毫不逊色，绝不是人们通常所误解的那种“遁世主义”。而所有这些，都和西方文化的殖民主义思想是相反的。在西方殖民主义者看来，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是从属于他们的，都应当归他们所占有，他们认为只要凭借自己军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的领土主权，夺取别人的生命财产。按照这种强盗逻辑办事，就必然会造成以强

① 王明《太平经合校》第 683 页。

② 《道德经》第 75 章。

③ 《道藏》第 23 册第 599 页。

④ 《道藏》第 23 册第 599 页。

凌弱、以众暴寡、以富欺贫，招致天下大乱。反过来，如果每个人都按照道教文化的上述思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界自然也就会得到安宁。

四、道教文化论个人生活准则

道教文化认为，人生的最高价值就是得道成真。所以，在个人的生活准则上，它强调要尊道贵德，惟道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想，教人“抑情养性”，“贵生养生”，不追求外在的功名利禄和荣华富贵，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“安时而处顺”、“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”^① 和“去甚、去奢、去泰”^②。此与西方文化影响下的那种拜金主义、享乐主义和个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容的。在个人生活在准则上，西方文化所倡导的是追求个人物质利益，鼓励人们为了满足个人物质利益而拼命竞争，相互之间比奢侈、比豪华，尔虞我诈，金钱第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格，终于导致整个社会的道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。相反，如果人人都能信守道教文化所倡导的个人生活准则，做到“是道则

① 《道德经》第 19 章。

② 《道德经》第 29 章。

进,非道则退”^①,整个社会风气就可以大大好转,人们的思想素质也会大大提高,并把人们从金钱的奴役下解放出来,摆脱个人名利的精神枷锁,更好地发展个人的聪明才智,体现人的真正价值,促进社会的协调发展。

五、道教文化的宽广能容思想

道教奉行《道德经》里“知常容,容乃公”^②的准则,这集中体现在文化方面的兼收并蓄态度,主张宽广能容,善于向不同的文化学习,认为应像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己,既没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”,也没有儒家那种视自己为正统别人为异端邪说的排他性。西方文化总认为“只有他们自己的文明才是惟一具有世界性的文明”,“所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯都强加于人”,而“对于其他人民的社会文化思想和传统却一无所知”^③。儒家孔子显然视“宽”为五德之一^④,其弟子子张讲过“君子尊贤而容众,嘉善而矜不能。”^⑤《中庸》也讲“万物并育而不相害,道并行而不相悖”^⑥。但孔子同时又提出“攻乎异端,斯害也已。”^⑦孟子更是认为“圣人之徒”,应以“辟杨墨”为己任,视杨墨为无父无君的禽兽;

① 《太上感应篇》。

② 《道德经》第16章。

③ 李约瑟《东方和西方的对话》,载《四海之内》第1页,北京三联,1992年版。

④ 《论语·阳货》。

⑤ 《论语·子张》。

⑥ 《中庸》第30章。

⑦ 《论语·为政》。

董仲舒则鼓吹“罢黜百家，独尊儒术”，走向了宽容的反面。所以。宽容意识始终未能构成儒家的根本特色。而道家道教则不然，它一贯主张兼容并包，正如司马谈所说：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”^① 这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经常自我更新，充满勃勃生机，不但可以经久不衰，而且愈来愈繁荣昌盛。在新世纪里，一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的民族文化，为人类文化的发展做出新的贡献。

综上所述，道教文化并不是一种远离尘世、与世隔绝、和现代生活没有关系的文化，恰恰相反，它的许多思想对当前的现实生活都有十分重要的意义，有的甚至还可以说是一种匡救时弊的救世良方，对社会主义的两个文明建设也很有参考价值。所以加强对道教文化的研究，取其精华，去其糟粕，是我们弘扬中华传统文化当中一项必不可少的重要任务。

附录：

1. “仙道贵生，无量度人”：道教认为，个人与社会是一极互存互荣的共生关系，因而十分重视对社会应尽的责任，要求不仅要“度己”，重视个人的生存，而且还要“度人”，重视他人的生存，任何个人绝不能从一己的私利出发而损害他人的利益，而应该以各种适宜的方式去创造天下人共同的利益。一个人只有很好地履行了作为社会一分子的社会职责，成为一个有益于社会的人，一个道

^① 《史记》，中华书局标点本 10 册第 3289 页。

德高尚的人,才能谈得上修道成仙,名登仙籍。

2.“见素抱朴,少私寡欲”:道教推崇俭朴的生活方式,反对奢侈浪费。要求人们做到“见素抱朴,少私寡欲”,“去甚、去奢、去泰”,“知止”、“知足”。道教认为,有了崇俭抑奢的精神和作风,才能够在物质匮乏、环境艰苦的条件下,仍然保持不怕艰苦、锐意进取的意志,去战胜一切困难,实现理想的目标;也才能够在物质丰富、条件优越的情况下,仍然不沉醉于物质享受、不奢侈腐化,而保持勤劳节俭、继续奋发向上、开拓进取,创造更加美好的未来。只有这样,一个修道者才能做到“安贫乐道”,修仙得道。也只有这样,一个人才能够持盈保泰,否则,器满则倾,人生必将招致失败。社会也将陷入浮华而动荡不安。所谓“知足不辱,知止不殆,可以长久。”中华民族之所以能够历尽苦难而生生不息,备遭浩劫而巍然屹立于世界民族之林,在一定意义上说,正是我们的民族具有这样崇俭抑奢的精神。在今天的商品大潮的冲击下,道教文化这种崇俭抑奢的精神,更加凸显出鲜明的时代价值。

3.“道法自然”与“自然之道不可违”:道教一方面主张人与万物都同是由道所产生的,另一方面也主张万物皆生而有道。基于这种思想,因此,便认为世界上的一切生灵都有平等的生存权利和合理的存在地位。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长,任性自在,自足其性,得其自然之存在与发展,人当无为,勿加干预。《庄子》说:“无以人灭天”,《太平经》说:“凡物自有精神,亦好人爱之,人爱之便来归人。”《抱朴子内篇》说:“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。”《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。这种“道法自然”,顺应自然的思想,蕴含着一种重要的生态伦理观念,就是认为人类不应以自我为中心,自以为只有人类才有资格获得伦理的关怀,其道德地位优越于

其他物种,从而把人类驾凌于万物之上,以致错误地认为人类的一切需要都是合理的,人对天地万物的所有改造那是必要的,以为人可以随心所欲地役使万物;恰恰相反,根据“道法自然”与“自然之道不可违”的思想,则是认为人类应该和平自然地把自己放在天地间的一个较为合理的地位,从可持续发展的伦理观念和以高度负责的精神去很好地保护自然、爱护自然,管理好人与自然共同生息的“地球村”,达到人与自然和谐相处。这样才有利于人类自己的生存和发展。否则,人类将面临作茧自缚、自绝于天地的严重后果。

4.“我命在我不在天”:是道教的基本教义之一。其主要内容包含有三个方面,即一、贵生重生、“生为第一”的乐观主义人生态度;二、“性命由己,操之在我”的命运自主思想;三、延生有术的生命实践操作思想。是道教对死亡的宣战。与儒家“死生有命、富贵在天”的宿命论的生命观迥然不同,道教对战胜死亡、延长生命充满了信心。它认为个人的生命同天地一样,都是由自然之气所化生,若能修道守气,返本归根,便能寿比天长。强调天人一体,天人同构,“宇宙在乎手,万化生乎身”(《阴符经》,《道藏》第1册,第821页)“天法象我,我法象天”(《真气还元铭》,《道藏》第4册第880页),故一方面主张从修身治国到修炼成仙,都必须顺应自然,法效天地;但另一方面,它在强调顺应自然的同时,并不只是一味消极地顺应和服从自然,《阴符经》主张“观天之道,执天之行”,即要发挥主观能动性,探寻自然天地之玄机,为我所用。《阴符经》说:“是故圣人知自然之道不可违,因而制之”,这与荀卿“制天命而用之”的思想是一脉相承的。《抱朴子内篇》引《龟甲文》说:“我命在我不在天,还丹入口亿万年。”《西升经》说:“我命在我,不属天地。”张伯端《悟真篇》亦称:“一粒金丹吞入口,始知我命不由天。”

道书《真气还元铭》曾对“我命在我不在天”这一思想作了如下的阐释：“言人性命生死，由人自己。人若能知自然之道，运动元和之气，外吞二景，内服五芽，动制百灵，静安五藏，则寒温饥渴不能侵，五兵百刃不能近。死生在手，变化由心，地不能埋，天不能煞，此之为‘我命在我’也。”（《道藏》第4册，第880页）这就是说，人之性命，寿天长短，操之在我，人通过发挥自己的主观能动性，探求自然之道，通达天地造化之理，盗取天地之机，采取炼养元气等手段，不仅能防止自身机体衰老，竟其天年，甚至可以扭转生命的流程，“重铸阴阳，再造乾坤”，“逆则成仙”，达到“深根固蒂，长生久视”。

道教这种“我命在我不在天”的思想，在人生观和实践方面，都有其积极作用和现实意义。首先，它蕴含着对人自身潜在价值的充分肯定，强调发挥人的主观能动性，是一种激励人们不断进取的积极的人生观。这种积极进取的人生观，对我们正确地认识世界和改造世界具有重要指导作用。其次，它在实践上鼓励道门中人开发人体潜能，将古代先民各种延年益寿的养生方术都一一吸收进来，并根据道教的宗教修持需要而加以改造和发挥，从而客观上推动我国古代医学、药理学、养生学、矿物学、人体科学、化学、体育学、天文学、地理学等等学科的发展。

5.“反者道之动”：语出《道德经》第40章。认为事物由于道的作用，都可能向着自己的对立面转化，并把这种转化作为认识世界的基本原则，安身立命的指导方法。其方法论的意义，可从两个方面来理解：一、作为制敌之术，因“兵强则灭，木强则折”，（76章）所以，可制造一些促使对方走向极端的条件，使其转而失败，所谓“将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”（36章）二、作为处世之道，因为“物壮则老”（30章），人一旦不甘以柔弱自守，转而称强好胜，违背道之无为的准则，必然要过早地走向

消亡，“强梁者不得其死”。(42章)相反，“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”，(22章)所以，就应防止极端，自觉地与道同体，保持虚而不盈的状态，就可以完全避害。“以柔胜刚，以弱胜强”的思想，对鼓舞弱小民族为维护领土完整与主权独立的斗争信心有重要的意义。

5. “周穷救急”：道教的基本教义之一，道教的早期经典《太平经》对此即有详细的阐述。它认为，天地间的一切财物，都是“天地和气”所产生，是属于公共的东西，应该属于社会公有，大家共同享受，不应该为少数人所独占，为少数人据为私有。它反复强调：“物者，中和之有”。(王明《太平经合校》第246页)，“此乃中和之财物也”。(第242页)“中和有财，乐以养人”。(第248页)“天地乃生凡财物可以养人者”。(第343页)它指出那些独占财物人乃是一些无知的“愚人”：并和《诗经》把剥削者比做“硕鼠”一样，它把他们比做仓中的“老鼠”：它指出，天地就好像一个大仓库，凡是这个仓库中的一切财物，都归大家所共有，是用以养活众人的，凡是缺少某种财物的人，都可以到这个公共的大仓库中去取用。但有的人就像仓库中的老鼠一样，因为地位的关系，不但能够经常吃饱，还要以为整个仓库永远都是属于他自己的，把它独占为己有，这简直是愚昧无知，太没有道理了。它认为，凡是把天地间的财物据为己有的人，就是“天地之间大不仁人”，就是“与天地和气为仇”，犯了“不可除(赦免)”的弥天大罪，应该受到天地的惩罚。它说：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，此乃中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得遍也，与天地和气为仇。”(第242页)它认为 凡是聚积大量财物，“不肯以周穷救急，令使万家之(乏)绝，春无以种，秋无以收。”(第247页)而利

用这大量财物来对穷苦人民进行高利贷剥削,敲诈勒索,令其饥寒而死的人,那更是天地不容,人神共怒,“死尚有余辜,当流后生。”(第 246-248 页)这些思想,对当今的现实社会来说,仍有非常重要的价值。

道教教义思想在 当代的继承和弘扬

□ 张继禹

道教教义思想的继承和弘扬,是当代道教徒必须面对的重要课题。江泽民在全国宗教工作会议上也曾指出:“要支持宗教界努力对宗教教义做出符合社会进步要求的阐释,要鼓励和支持宗教界发挥宗教中的积极因素为社会发展和稳定服务。”这个讲话精神,既体现了党和政府在新时期对宗教工作的重视;也是宗教界在新的历史时期,如何进一步继承和弘扬各自信仰的宗教教义,为社会服务的时代课题。因为,顺应历史发展的要求,利益当代社会,满足人民群众的精神需要,是我国各大传统宗教固有的精神品质。道教道祖宝诰中说:“随方设教,历劫度人”。道书中还说:“适而无累,和而常通”。

体现的就是适应世代,济世度人的精神品质。我以为,对道教的教义思想的继承和弘扬进行研讨,是一件非常有意义的事情!谨以此为题,就道教的教义思想在当代的继承和弘扬讲一点认识。

—

我们要在当代进一步继承和弘扬道教的教义思想,首先是要对道教的信仰宗旨和核心教义有一个整体把握。根植于华夏文明沃土的道教,在近两千年的悠久发展历史中,以“道”为根本信仰,以“神仙”为理想的人格,阐发天人之学,教义思想不断得到丰富和发展,构筑起了以追求至真与至善相统一的信仰和教义思想体系。道教因而成为了一个济世度世、内涵丰富的传统宗教。追溯道教的渊源,在信仰上,道教以黄老学思想、方仙道思想和中国传统社会的鬼神观念为基础,形成了有别于其他宗教的“长生久视”、“得道成仙”的宗教理想;在宗教仪轨上,承传和发展了中国古代的礼仪制度,通过敬天祭祖、祭祀神明来为国家、为民众和信行者祈福禳灾,福国裕民;在思想文化上,则围绕着自然本体与人文关怀这个中心问题,形成了“天人合一”、“与道合真”的宗教哲学的思想体系;在生命的意义和价值问题的探讨方面,认为个体的生命只有和永恒常存的道融为一体,才能达到神仙逍遥境界,获得绝对的精神自由。因此,道教信仰的宗旨和核心教义是“道德”和“神仙”。其中,“道”是道教的根本信仰,“德”为“道”的载体,“神仙”则是“与道合真”的人。

围绕着“道德”和“神仙”,道教形成了自己具有普适意义的宗教思想体系。同时,道教文化作为中国传统文化的一个重要组成

部分,承传了中国人固有的信仰、礼仪制度、思想文化和生活方式,构筑起了具有中国特色的宗教(哲学)思想体系,因而在教义方面又呈现出鲜明的民族特色。在修持方面,道教认为,道不离术,术不离道。方术是济世利人的方便法门,是“真功真行”的体现。“重道重术”、“以道统术”、“以术证道”也是道教不同于其他宗教的特色所在。道教还有“超世”与“济世”并重的特色,因为“道德”与“神仙”虽然具有超越的品格,但与世俗社会并不是绝缘的。对“神仙”的追求与遵循人伦社会道德有着密切联系,人们可以通过培养和践行社会人伦道德并在不断提升的过程中合于“道”。因此,追求“神仙”的理想与入世济世并不是矛盾的。

二

道教的信仰宗旨和教义,既有普适的一面,也有其不同于其他宗教的特出之处,其富有特色和精深博大的教义思想,在今天看来仍然有着重要的意义!我们当代道教徒要继承和弘扬道教的教义思想,应该围绕着道教教义思想中“道德”与“神仙”这一根本要旨,德备道全,神仙逍遥,健康生命,济世利人,为社会的进步和人们的精神需要服务。道教教义思想应着重于从以下三个方面来拓展和推阐。

(一)根植中华,普适世人

众所周知,道教是惟一的中国土生土长的宗教,道教文化是中国传统文化的一个重要组成部分。道教的教义、道教的文化、道教的信仰方式等都根植于华夏民族传统,有着鲜明的民族文化特征。

道教的“道”是完全中国化的宗教(哲学)的理念,道教的“神仙”也完全是中国人的理想人格,因此,道教立教宣化的教义思想内容也是自成体系的。道教的宗教思想,以“道”为根本,以人法地、地法天、天法道、道法自然,生生不息,周而复始,齐同物我,天人合一、大化无碍,和谐永恒的教义思想为宗,反映的是中国人的宇宙观、人生观和价值观,是华夏先哲们的智慧和睿思。体现道教信仰方式的斋醮科仪,既是建立在华夏民族原生的“鬼神信仰”和中国古代的祭祀制度的基础之上的,也是对上古三代的礼乐文明制度的继承和发展。虽然儒家说是“祖述尧舜,宪章文武”,道教则被认为是“上标老子,中述神仙,下袭张陵”,但儒家之学是着眼于社会政治与伦理的建构,对三代礼乐文明的承传,着力的是对祭祀之事进行人文化的改造。道教则是不断使其活动宗教化、仪轨化,有因应也有变革,既着眼于维护社会的文明秩序,又着眼于人们信仰的建设,因而在道教斋醮科仪的形式中,古代的礼乐文明在其中得到了很好的继承和发展,也可以说道教的斋醮科仪是礼乐文明制度的继承和发展。在这个发展的过程中,道教通过斋醮科仪这一信仰方式,一方面是不断地吸收不同地域民间的风尚习俗,另一方面又力图对民俗进行规范化的整合,从文化上提炼之、升华之。也正因为此,道教与中国民俗和社会生活方式始终保持着密切的关系,成为更贴近中国人的一种宗教意识和信仰方式。

道教的宗教思想和信仰方式,是深深扎根于华夏沃土、根植于华夏先民文化和社会生活的。其自身经过近两千年的发展,不仅能“根深蒂固”,而且能不断“吐固纳新”,保持生机和活力,并影响着中国人的价值观念和民族心理的构成,和儒学一起共同铸就华夏民族的人文精神和民族性格。然而,道教鲜明的民族特质,并不意味着道教就只能是民族的。站在历史的、文化的角度来看,任何

一种世界性的宗教首先都是起源于一种文明或一个民族,都是由民族的宗教发展开来的;站在今天看来,它们则既是民族的也是世界的,正是有不同文化和宗教思想的对话交流和自然融会才使得今天的人们在自觉不自觉的各自文化主体意识下,继续拥有了由多种文明构成的丰富多彩的思想财富,并从中吸取智慧和得到启迪。历史地看,道教的文化思想本身就是华夏各民族融合成的,而且在历史发展中一直都保持着开放融合姿态,历史学家陈寅恪先生曾将此概括为“道教之真精神”。这种真精神就是在与外来佛教思想文化的交汇中,即能“不忘本来民族之地位”,又能对“输入之思想尽量吸收”。由此可知,道教虽然有鲜明的民族性,并始终不忘保持自己的民族主体文化意识,却又能对内不断进行文化整合,对外来思想文化尽量吸收的包容开放精神。道教所具有的这种“真精神”,不仅为我们当代道教徒思考道教如何发展和广济一切人群,在现代文明的进程中发挥积极作用开阔了视野,也是道教所以能“普适世人”的重要原因。

道教的“道”就是一个具有普适意义的理念。其一,“道”有无限制的包容性。道无所不在,无时不存,大而无外,细而无内,内含在一切事物中。“德”是万物对“道”的分殊,是道的体现,也是普遍存在的。其二,“道”的普遍主宰性。“道”是天地万物的本原,也是世界的本体。《太上老君说常清静妙经》说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”道的本质属性是生成天地、养育万物。即使是那些出入三界,逍遥自在的仙灵众神,仍然是大道的显化。道如何“生育”、“运行”和“长养”天地万物。道教以为是“气”的作用。大道通过“元气”来运化世界万物。世界是生成和变化的,人、神同源于“元气”,因而人神互通。“元气”论和“生化”思想是道教宗教思想的理论根基。“元气”论能朴素、形象、直

观地说明构成世界的“质料”问题,更为重要的是,“元气”自身自组织的“生化”功能又可以在理论上回答世界的“形式”问题,即世界之所以形成、发展、变化的根据问题。其三,“道”的终极存在性。道教所信行的“道”是一个具有普遍价值的终极本体。世界千变万化,事物丰富多彩,但就其本质而言,它们都是道的运化,最后都将复归于道,道是世界万物的普遍的、终极的本质。其四,“道”的平等自然性。大道是善利万物的,她以自然为体性,平等地施惠于万物。生而不有,为而不恃,长而不宰,任万物自然生长,以自然无形的力量推动着宇宙的繁荣和社会的发展。正因为人和世界万物都为大道之气所化,都具有道性。道性的表现是真和善,体现在万物即为“德”,“德”也是普遍的,人为万物之灵,所以人人都有升仙得道的可能。这就是道教教义“道德”思想的普遍价值之所在。“道德”思想的普遍价值,由他所信仰的“神仙”来体现,道教的教义思想围绕着这样一个价值主题展开,自成体系,关乎着人生的始终。如尊道贵德、重人贵生、性命双修、清静恬淡、抱朴守真、道法自然、齐同慈爱、济世利人、天人和谐、成仙得道的教义思想和信仰宗旨,这既是以一切众生皆有道性、道是生生不息的普遍存在为根本的,更蕴含着人生丰富的生活智慧和普遍价值。

道济天下,无方而不入;智周万物,无物而不为。这是“道”及其全部教义思想所具有的普适性价值的最好概括。《度人经》中曾有《阐道开化普度章》,言其旨曰:“阐扬道德,开化人天,周治三界,是名则普”,进一步阐明了道教的普世主张,且有着重要的现实意义。当今世界,各个国家、各个民族、各种宗教之间都有着密切的交往,彼此之间的对话不断增强。“道济天下”思想的普遍价值,为道教进一步走向世界创造了契机。事实上,不同宗教、不同思想文化都具有世人所追寻的普遍价值观念,即所谓“道固符合矣”。不

同宗教之间也有相通的地方,彼此之间容易产生普遍的认同,容易互相接受。只是各自教化人的方式、方法不完全一样,如古人曾概括分别佛道两教:道法虚融,佛法精妙。道以自然为宗,佛以因缘为义。道教既有与其他世界性宗教一样的普世性,也有自己的个性,我们要继承和发扬这个优良传统,以利济家国天下。

(二)重道重术,度己度人

道教以“道”名教,自然是说要以“道”为事,就是一切都要以“道”为根本和核心,但由于证道宣化和贵生济人的行持实践需要,道教教义十分重视以术证道,术以载道,并强调要以道统术。道书中曾说:“道因法以济人,人因法以会道”。肖天石先生曾将此概言为道以养性,法以延命;道以全神,术以全形。道教的教义思想就是循着这样一个逻辑的发展链条而不断得到丰富的。任何宗教都要妥善处理理性与信仰的问题。理性不一定导致信仰,但一个成熟的宗教,其教义要得到社会的认可,一定离不开理性的思考。如何找到理性和信仰的最佳衔接,是宗教发展的一个不可缺少的环节。道教自东汉张道陵天师创教,不仅建立起了教团组织,也确立了信仰宗旨和基本理论,教义思想由此开始得到推阐和发展。这既是在建立一种宗教,其实也就是在阐发一种哲学。这种哲学的目的在于解说道教的教义,即在道教教义思想基础上创建一种关于宇宙和人生的理论。在这个基础上,再辅以宗教修持的种种方法,一方面证验理论的合理性,一方面用法术来济人。道教的这个发展过程决定了道教教义思想具有“道”和“术”并重的特点,既修仙,也修道;既强调神仙信仰的理论建构,也重视证仙及济人之术。李养正老师在与我发表的《道教义理规范的主体思想结构与优良

传统》一文中曾将此梳理为四大支干：即一曰重生、二曰重和、三曰重德、四曰重术。概括起来也就是重道重术。

道教和世界性的宗教一样，也必须解决若干重要理论问题，诸如道如何创造世界问题，人的起源和归宿问题，人与神、人与道的关系问题，以及人的行为方式和如何修炼成仙的问题等。道教的教义或学说，就是要对这些问题做出理性的阐述；在这个过程中，对信仰做出合理的解释，并将之确定为教化和奉行的信条。有一种观点从纯粹的思辨和逻辑推演出发，认为道教的教义不精致，不圆满，没有系统、成熟的教义思想体系。事实上，道教教义思想从奠定到成熟、以致丰富完善是有其自身发展过程的。道教重道即重德重和，就是在重自身的教义思想的构建，教义思想的构建则都体现在道教不同时期、不同教派的经书中，特别是一些重要的道教经书。如《道德真经》、《南华真经》、《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》、《黄庭经》、《西升经》、《上清大洞真经》、《度人经》、《九天生神章经》、《清静经》、《阴符经》、《化书》、《坐忘论》、《玄纲论》、《灵宝毕法》、《修真十书》等，都载述了道教的教义。道教是在发展中通过对经典的注解使教义思想不断得到阐释，并经过编修《道藏》来整合、构建其教义思想体系。

道教在重视教义思想和宗教哲学的构建同时，也非常讲究通过实际的炼养方法和众术，来践行其教义思想。道教认为，神、人以及世界万物等，都是大道和“气”衍化的结果。就本质而言，人、神是同源的。道教人、神同源的神学思想是其修炼成仙理论的基础。人和万物都有成仙得道的可能，关键在于人们的所作所为。人“能爱其形保其神，贵其气，固其根终不死坏，而得神仙。”（《洞玄灵宝自然九天生神章经》）长生成仙，全赖自身的修养锻炼和道法护持，并非“天命”所决定，即所谓“我命在我，不属天地”。因而，道

教十分强调个体生命的修炼,并总结了许多的修仙达道的方法和路径,如心斋、坐忘、内观、存思、守一、符咒、炼度以及调息法、行气法、服食法、胎息法、服气疗病法、导引、按摩、八段锦、五禽戏、武当内家拳等,还有外丹的丹药医药,内丹的炼精化气、炼气化神、炼神还虚。引导人们却病延年、驱除妖魔、健康生命、修行悟道。

道教重道重术的特质,是强调“道”与“术”并重,“术”不是单纯的“方术”,“术”必须内含着“道”,“术”要服从于“道”,不合于“道”的“术”是不可用的,“道”用“术”来济人,“道”由“术”来体现。虚静天师曾说:道法难忘咒与符,必须道妙两相扶。在《道藏》经书中,既有三洞又有四辅,既有本文、神符、玉诀又有方法、众术,既载道又载术,并构成为一个经教体系。从重生养生方面来说,最好的概括就是《西升经》所就强调的“形神合同”和宋元以来所倡导的“性命双修”思想。《西升经·神生章》说:神生形,形成神。形不得神不能自生,神不得形不能自成。形神合同,更相生,更相成。也就是说形神是一个整体,形神应和谐,只有形神相顾、形神相并、形神相抱、形神俱妙,才能与道合真,普度后学。性命双修的思想则是形神观即道术并重主张的发展。所谓性命,性即心性,指人的精神品德修养;命即生命。指人的肉体生命。虽分为二,其实则一,道书中说:性是命之根,命是性之蒂。重阳真人说:性命是修行之根本。《性命圭旨》中说:命蒂元气,性根元神,潜神于心,聚气于身,其中有道。宗旨则就是要“度己度人”。度己是要通过自身尊道修行,发现自己本来的道性并使之不断得到圆满,即精神生命与有形生命得到修持修炼,证悟道真,成仙得道;度人就是要以道助人、以术救人,润及一切,解人危厄、扬善弃恶、济世利人、齐同慈爱。对此,《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》说:“夫欲度身,当先度人”。并说:“大道之慈,度人为先,非功不赏,非德不迁,非信不度,非行

不仙”。要在践行道教求真修真,与道合真信行宗旨和实现教化济世、无量度人的普世理想。

道教传统教义中“道”与“术”并重的思想,使道教形成一个以“道”宗本,既有包容精神和情感精神,又有探索精神和实践精神的宗教,这在今天对我们仍然有着深刻的启示。重“道”的思想要求我们应按照时代的需要,对道教的经典、教义做出新的解释、新的阐发,为充实、完善道教的教义而积极努力。“重术”在我们现在来说,就是要强调每个道教徒都要广泛地学习科学,学习文化知识,通过“真修实证”,切实地在自己的宗教修持上下功夫,并以之济世利人,最后“功德成神”。道教典籍中有许多关于性命修持的方式、方法,有益于人们的身体健康,我们要将之挖掘出来,为丰富人们的文化生活,精神生活,健康身心做出贡献。

(三)入世济世,神仙逍遥

“道”的观念是无处不在,既有天道、神道之说、又有人道、仙道之分,道教则将其融合在一个理论体系中,这就是神仙道教。神仙道教是以道德神仙为宗旨的,追求至真与至善的有机统一的。所谓至真与至善的有机统一,也就是道德的精神与神仙的精神结合为一个整体。“神仙”是道教所追求的理想人格,“神仙”具有逍遥的品格。南华真人认为,所谓逍遥的境界,就是指“能乘天地之正,御六气之辨,以游于无穷”。要成就这种自由自在,无拘无碍,悠闲自得的逍遥境界,必须做到“无己”、“无功”、“无名”。这就是所谓逍遥出世,得道成真。同时,在道教看来,神仙又是济世利人的模范。如东汉葛洪的《抱朴子内篇》就说:“人欲地仙,当立三百善;欲天仙,当立千二百善。”要诚信为人。因此,道教又将入世济世作为

修道成仙的重要途径。那么,“神仙逍遥”与“人世济世”是什么关系?两者之间是否存在矛盾?就实质而言,“神仙逍遥”与“人世济世”反映的是宗教的神圣性与世俗性的关系,是各大宗教都不可回避的老问题。神圣和世俗究竟是此消彼长还是相得益彰,道教有自己的回答。道教认为,“神仙逍遥”是道教徒对精神绝对自由的体验与追求,“人世济世”则是指教徒要参与社会生活,积极服务于社会和人民。世俗与神圣,是一个问题的两个方面。修道应有益于国家、有益于社会、有益于生灵、有益于家庭、有益于心身、有益于精神。立善是作对世俗社会有益的事情,立善越多,就越能成就自己,既达到至善的目的。“无己”、“无功”、“无名”并不是消极的“不作为”,而是指在立善之时,不要存有“功”、“名”等名利思想,忘我地为大众和社会作奉献,消解去个人的名利得失,以求至真。只有这样,才能真正将小我融入到大道的怀抱中,成就天地与我并生,万物与我为一的真正的“神仙逍遥”的境界。道教这种以人世济世为基本要求,以仙道为理想追求的学仙修道之路,是其教义思想的基本特质。道教提倡积极入世以利益社会人群,入世、济世的目的是追求神仙超越,以得道成仙为最高理想。人世济世与神仙超越是统一的,“出世”和“入世”并不矛盾。

然而,道教这样的入世济世的态度,是不是意味着道教信仰者和世俗之人就没有区别呢?在现实中,道教信仰者和世俗之人即有相同之处,又有不同!因为道教虽然高扬“出世度世”的精神,但也以“入世”的情怀做着济世的功德。道教建立教团伊始,就非常重视对世俗的人伦道德准则的强调,并将其吸纳到教戒中。张道陵天师向奉道者所谕教戒,最基本的一条就是“诚信不欺诈”。《太平经》说:“天下之事,孝忠诚信为大。”《正一法文天师教戒科经》说:“能如要言:臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺,内无二心,便可

为善，得种民矣。”并强调“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行。”葛洪在他的《抱朴子内篇》中说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。”《虚皇天尊初真十戒文》则强调：“仙经万卷，忠孝为先”。道教之所以重视对忠孝、诚信等社会基本道德和准则的践履，是其本着“入世度世”的精神，积极“入世”以裨益世教。在这个层面来看，道教信仰者和世俗之人之间是有共同之处，那就是维护人与人之间的社会和谐。

但是，道教信仰者和世俗之人又有不同。因为道教的人世济世并不意味着道教信仰者的言行完全等同于世俗之人，而是说要因应世俗社会的情况而采取适宜的行道、修道的模式。《想尔注》提出，仙人道士与俗人异，所异的并不是基本的社会道德准则，而是说仙人、道士与俗世之人不同之处在于仙人、道士关注世俗伦理的同时，还要以大道的上善之慈爱为修行的要旨，弃名利之缰索，诚信以存真，大忠大孝以务道德之全，使生命达到合道的境界。因此，道教信行的理想目的，既要入世以济世，又要广行教化以度世。其根本的目的则是导人超越凡俗而得道成仙。《道德经》中关于“可道”与“常道”、《度人经》中关于“度己”与“度人”的辩证论述，为解决“入世”与“出世”、“社会人伦”与“神仙追求”两者的关系奠定了理论的基础。

在当今来说，要继承和发扬道教这一传统教义思想，我们务道之士必须一方面入世以济世度人，通过广行善举，关爱社会人群，以己之力利济他人，奉献社会以积累功德；另一方面要炼性修命，追求神仙的逍遥，以度己度人。对此，我在《入世济世与神仙逍遥》一文曾提出要应着重处理好以下两个方面的关系：

第一，要处理好仙道与人道的关系。王常月祖师说：“人道未修，仙道远矣。”也就是说入世济世是神仙超越的前提。要在珍惜

人生、恪尽人道的基础上返朴归真,升仙得道。修仙学道是个人的追求,但也离不开人们共同生活的社会。修仙者也是社会的成员,为父母所生,社会所养,当尽社会责任和义务。当然,尽社会义务并不是说修仙者不要自己的宗教信仰和生活。恰恰相反,要以神仙为楷模,遵循道教教义与规戒,修持诵经,礼敬神明。既坚持自我的宗教信仰,修仙证道,又以超尘之心成就入世的事业,福臻家国。既要坚持积功累德以济世冀仙,又要追求道教理想的神圣性和超越的品格,以出世的精神来入世。所以,尽管我们务道之士和其他人一样在社会中生活,但我们遵循社会公德是为了尽人道以务仙道,我们主张清静、慈爱、不争、寡欲、素朴、虚怀等是为了能使人心安定和平,以符合道之体性。总而言之,都不离道。只有将仙道与人道这两方面有机地统一起来,我们才能真正地成仙合道。

第二,要处理好精神生活与物质生活的关系。道教讲究“性命双修”,修性是要提高心理素质和修养,积功累德,高尚品行;修命是要保养精气,健康身体,成仙得道。“性命双修”是追求形神俱妙,这一教义思想在协调物质生活和精神生活的关系方面,为世人提供了重要而有益的启示。道教认为,人生在世,离不开衣食住行等物质生活。宋元内丹派的南宗就讲,修道要具备“法、财、侣、地”四要素。没有物质生活的保证,是修不成道的。但物质生活又必须以精神生活为本,以精神生活来丰富物质生活。否则,只追求物质的享受,就成为了消极的“纵欲主义”者了。而这无论对于修道者,还是对于世俗之人来说,都是一种堕落!对于修道者来说,最重要的是要追求形神合同,保性命之真,独与天地精神相往来,要能超然于物外,澡雪心神,要以身心健康和精神逍遥为出发和归旨,一切物质条件都要有益于身心的健康。这对于现代社会正确处理精神生活与物质生活的关系也是有着深刻地启发意义的。道教是根

植在我国有悠久文明沃土上的传统宗教,有其独特的道家、神仙家趣旨;并融摄了诸子百家中的丰富文化,对我国社会的发展起过积极的历史作用,有着优良的传统,包含有稳定社会秩序的积极因素和满足人们精神生活需要的哲思。我们今天来探讨道教的教义思想,就是要立足传统,面向现代,继承弘扬,利益世人,以致道普德溢,天下太平。目的在于促进道教与社会主义社会相适应,使道教的思想能为我国的社会发展进步做贡献。

试论道教教义 思想中的三大特性

□ 李远国

关于道教教义思想的基本范畴,近年来日渐受到道教界、学界的重视。因为对于道教教义的认识与理解,直接关系到道教的核心即信仰体系,关系到当代道教教义的建构,关系到道教在当今世界的振兴与发展。这里,仅就道教教义思想中的三大特性即其民族性、包容性、普世性而论,以求教于道教界、学界的高道与同仁。

一、三缘和会——道教神学 思想中的民族性

道教重人贵生,非常重视亲情与种族的作用。《度人经》开卷即曰,仙道贵生,无量度人。谓元始天尊于始青天中碧落空歌大浮黎土,演说《保胎护命品》,十方天真大神,九天监生、保胎护命、三元六甲大神无鞅数众,乘云泛霄而至。元始天尊说经一遍,“诸天圣母同时称善,是时一国仙妃神女忆悟往因,见道本元信,知天地未生,元气肇始,神精吸粹,阴阳定胎,九十亿劫,三气混沦;九十大劫,三华始分,五老保胎,三元育魂,七窍洞开,大块乃坼,二仪出胎,始建环海。说经二遍,胎卵湿生,毛鳞介羸,无不备成。说经三遍,喙鸣口语,呼应调顺,真协天律。说经四遍,肤革坚完,金真散灵,刚风宛转。说经五遍,道出英妙,才韵秀爽。说经六遍,至巧功成,曲遂天德。说经七遍,育婴端就,善慧滋身。说经八遍,妇人怀娠,鸟兽含胎,已生未生,皆得生成。说经九遍,胎藏发泄,内宝露形。说经十遍,道用神化,自然成人。是时一国,是男是女,莫不倾心,保胎护命,咸得长生。”^① 在这里,生命得到了最美好的歌颂与赞美,从天地的诞生,到万物的孕育,经历了亿万年的演化,可见生命是多么的珍贵。

如以人为例,其生于胞胎之中,集天地神灵之稟受,所以最灵而独贵,其孕育到诞生的整个过程,始终是非常庄严神圣的。宋董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一曰:“人之受生于胞胎

^① 见《灵宝无量度人上品妙经》卷四三,《道藏》本第1册第286页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。

之中,三元育养,九气结形,故九月神布气满能声,声尚神具,九天称庆,太乙执符,帝君品命,主录勒籍,司命定算,五帝监生,圣母卫房,天神地祇,三界备守,九天司马在庭,东向诵《九天生神宝章》九过,男则万神唱恭,女则万神唱奉,男则司命敬诺,女则司命敬顺,于是而生。九天司命不下命章,万神不唱恭诺,终不生也。夫人得还生于人道,濯形太阳,惊天骇地,贵亦难胜;天真地神,三界齐临,亦不轻也。当生之时,亦不为陋也。”^①正是在万神唱恭、天真拱卫、惊天骇地的庄严而神圣的时刻,一个个新的生命诞生了。从表面看,这段描述生命孕育产生过程的文句中,似乎充满了神秘的色彩。然而,也正是因为这些饱含深切情感的话语,使人们对生命满怀敬畏,充满神圣,从而懂得应该珍惜生命,维护生命,重视一切生命存在的价值。

这种热爱生命的理念,融贯于道教的各个流派,成为道教教义思想的一个核心。他们皆以济世度人为传教宗旨,并将保护生命、监生护胎作为一个重要的使命,从而设立了九天监生司这一神灵机构,主管生育保胎之事。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷下曰:“世人夫妇其于婚合,或犯咸池,或犯天狗,三刑六害,隔角交加,孤阴寡阳,天罗地网,艰于嗣息,多是孤独。若欲求男,即诵此经,当有九天监生大神,招神摄风,遂生贤子。于其生产之时,太一在门,司命在庭。或有冤愆,或有鬼魅,或有禁忌,或有凶厄,致令难产,请诵此经,即得九天卫房圣母,默与抱送,故能临盆有庆,坐草无虞。”五雷使者张天君解释说:“此章为世间婚姻子嗣,系于天尊所属,凡嗣息聘嫁养育,非小事也。”^②

需要说明的,道教的这种神学观点,却是建立在人间实实在在的

① 《道藏》本第6册第395页。

② 《道藏》本第2册第579页。

的人伦理念之上。与世界上其他的一些宗教不同,道教十分重视家庭在社会中的作用,强调种族与血缘关系的重要,认为血缘是延续生命、体显大道的核心,家族是维系道脉、永保正统的基础。杜光庭《道门科范大全集》卷二七曰:“千生父母,有夙世之良因;万劫子孙,亦三缘之和会,共业所感,聚为一家。”所谓“三缘”,是指父亲、母亲、子女三大因缘,三者合和,方成一家。“然后九气齐并,二仪同化,帝君品命,圣母履纲,道与之貌而天与形,阳为之魂而阴为之魄,四肢五体各整具于形神,六甲三元悉扶承于胎命,又千和而万合,至十月以九周,惟九天司马不下命章,则万品生根莫彰于神奥,大矣哉。惊天骇地,贵亦难胜,陶魄铸魂,神灵微妙。”^①由此可见,人间的亲情与连绵的血缘,乃是阴阳造化,万神呈灵的基础。

也正因为如此,九天监生司的诸神,他们即可以超度那些陷沉血湖地狱之中的亡魂,又能引导这些亡魂托胎化人、顺产安平,正如宁全真《上清灵宝大法》卷四二所曰:“谨请九天监生大神、卫房圣母医治病天医等众,只今引过血湖未分娩产魂等入幕,以遂分挽,托化人天。”^②一旦生产顺利,母子平安,这些监生护胎的神真,又化为身神,终身护持着新生的一代。于是,依靠着凝重的血缘之情与永恒的神缘之灵,中华民族的子孙得以一代又一代的繁衍,中华大道的正脉得以一世又一世的传播。

这种“三缘和会”的理念由来甚久,早在东汉时期的道书已有论述。《太平经·和三气兴帝王法》曰:“天有三名,日、月、星,北极为中也。地有三名,为山、川、平土。人有三名,父、母、子……子者乃因父母而生,其命属父,其统在上,托生于母,故冤则想君父也。此三乃夫妇父子之象也,宜当相通辞语,并力共忧,则三气合并为

① 《道藏》本第31册第821页。

② 《道藏》本第31册第78页。

太和也。”^① 并对轻嗣断脉之人予以严厉批评,其《一男二女法》指出:“夫贞男乃不施,贞女乃不化也。阴阳不交,乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统,贪小虚伪之名,反无后世,失其实核,此天下之大害也。汝向不得父母传生,汝于何得有汝乎?而反断绝之,此乃天地共恶之,名为绝理大逆之人也。”^②

人世最大的罪过就是不忠不孝。《起土出书诀》曰:“天地神灵深大疾苦,恶人不顺不孝。何谓也?夫天地中和三气,内共相与为一家,共养万物。天者主生,称父;地者主养,称母;人者为治,称子。子者,受命于父,恩养于母。为子乃敬事父而爱其母,何谓也?然父教有度数时节,故因四时而教生成,恶人逆父之意,天气失其政令。比若家人,父怒其子,父子不和,阴胜阳,下欺上,臣失其职,鬼物大兴。”“故天地最以不孝不顺为怨,不复赦之也。”“夫天地至慈,唯不孝大逆,天地不赦。”^③

在道教的创始之初,即把皈依道教者称之为“种民”。《太平经·太平金阙帝晨后圣帝君辅历纪岁次平气去来兆候圣贤功行种民定法本起》曰:“昔之天地与今之天地,有始有终,同无异矣。初善后恶,中间兴衰,一成一败。阳九百六,六九乃周,周则大坏。天地混浊,人物糜溃,唯积善者免,长为种民。种民智识,尚有差降,未同浹一,犹须师君。君圣师明,教化不死,积炼成圣,故号种民。种民,圣贤长生之类也。”^④ 所谓“种民”之“种”字,即指“种族”,他们是有着共同血缘、共同信仰的民族。

① 王明《太平经合校》第19页,中华书局1960年2月版。

② 王明《太平经合校》第37页。

③ 王明《太平经合校》第113至116页。

④ 王明《太平经合校》第1页。

《老子想尔注》曰：“道重继祠，种类不绝。”^① 所谓“继祠”，就是指子子孙孙代代相承，种类不绝。《太平经》中亦有《不可不祠诀》，内曰：“天官重孝顺，当祠明白，何可所疑。”^② 《太上三天正法经》谓太上大道君告后圣九玄帝君曰：“君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆，及诸天河海山地源地，阴察群灵，皆总领所关。勤搜上真，辅正三天，灭除凶恶。今故出众书八灵真录相付，宜加精勤，授于骨分，使为圣主，除妖存种，反正三天。”青童君亦说：“善行精勤，思念长生，不犯三官，则为种民，当授真经。”^③ 这些道书皆一致了强调民族与血缘在道教传播与发展中所起到的十分重要的作用。

应该看到，中国是一个重视种族、崇拜祖先的国家。其长期的封建社会是建立在自给自足的自然经济的基础上，它的社会联系在很大程度上是以宗法血缘关系作为纽带。因此，无论是儒家在宗教上所主张的祖先崇奉和在伦理道德上提倡的“孝悌”的观念，还是道教在神学上所肯定的“三缘和合”与“忠孝神仙”的思想，都是对其所特有的民族性的肯定。

还需进一步指出的是，以三清、四御（或六御）、九宸及三界万灵组成的道教神真体系中，许多神灵之间，亦存在着血缘的关系。如元始天尊与灵宝天尊，他们即是由玄、元之气化生而成的，也有着血缘的关系。成玄英说：“按《本行经》云：道君是西那玉国人，盖紫晨之流芳，皇上之胄裔，能尊承灵宝，元始封为郁悦那林昌玉台天帝，位登高圣，治玄都玉京。《大洞经》云：上清高圣大道君者，一

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，《选堂丛书》本。

② 王明《太平经合校》第605页。

③ 《道藏》本第28册第407、408页。

号玉晨君，治蕊珠玉阙七瑛紫房，受事虚皇，虚皇即元始天尊。”^①

至于太平金阙后圣帝君，则是太上大道君即灵宝天尊的后嗣。《太平经》曰：“皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君。时太皇十五年太岁丙子兆气，皇平元年甲申成形。上和七年庚寅九月三日甲子卯时，刑德相制，直合之辰，育于北玄玉国天冈灵界人鸟阁蓬莱山中，李谷之间，有上玄虚生之母，九玄之房，处在谷阴。玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人。既诞之旦，有三日出东方。既育之后，有九龙吐神水。故因灵谷而氏族，用曜景为名字。厥年三岁，体道凝真，言成金华。五岁，常仰日欣初，对月叹终。上观阳气之焕赫，下睹阴道以亏残。于是敛魂和魄，守胎宝神，录精填血，固液凝筋。七岁，乃学吞光服霞，咀嚼日根。行之二七，而有金姿玉颜，弃俗离情，拥化救世，精感太素，受教三元，习以三洞，业以九方。三七之岁，以孤栖挫锐。四七之岁，以伉会和光。五七之岁，流布玄津，功德遐畅。六七之岁，受书为后圣帝君，与前天得道为帝君者，同无异也。受记在今，故号后圣。前圣后圣，其道一焉。上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，鉴察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十叠，故号九玄也。七十之岁，定无极之寿，适隐显之宜，删不死之术，撰长生之方，宝经符图，三古妙法，秘之玉函，侍以神吏，传受有科，行藏有候，垂立典，施之种民。不能行者，非种民也。”在这里，“种民”一词已成为道教信徒的专门称谓，道书中或称之“天民”、“道民”，乃“圣贤长生之类也”。故曰“善人为种民”，“自得不死，永为种民”。^② 这种人、神合一，互为表里的现象颇为奇特，它反映了道教

① 《元始无量度人上品妙四注》卷一，《道藏》第2册第189页。

② 王明《太平经合校》第2-5页。

神学中包含着相当丰富的人本主义的理念。

在道教看来,虚无玄妙、大道化身的元始天尊、太上道君、太上老君、三界诸神等,他们虽生活在三清圣境、天庭福地,但时常以具体的形象或世间的圣贤的面目,显现人间,以救度人们。而世人只要崇信大道,皈依玄门,坚志修持,也有可能由凡人变化成圣人、仙人、神人、真人乃至天尊。正如五雷使者张天君所说:“天无私日月垂明,天有德人物俱生,是故我天尊代天行道德,施三界,使清者为圣,浊者为贤,凡有情有形者,俾跻仙阼共成一气。”“天尊欲人人皆天尊者,何故惜其气而应其本元之妙道也。”^① 故在众多的神真中,却有许多创教开宗的祖师,道行精深的高道,圣贤烈士,历史人物,这是道教神系与神学的一大特色。也正是这种人神合一的神学体系,重视血缘亲情的神学思想,促进了道教的发展。因为它一方面把神的灵性融入了俗世的生活,另一方面又把人的本心升华到神圣的境地。

二、有容乃大——道教文化的包容性

从先秦老庄之学,到汉唐道教诸宗,始终都保持着一种包容万物的精神。这是道家道教特有文化心态和卓立风骨。这种融贯包容性、开放性和前瞻性的道家学风,至今仍然是值得珍视的思想遗产。

面对“万物并作”、百家蜂起的诸子学术争鸣的局面,老子虽然也担心“智慧出,有大伪”的混乱文象的出现,但仍抱着宽容、超脱

^① 《九天应元雷声普化天尊玉极宝经集注》卷上,《道藏》本第2册第571页。

的心态,主张“知常容,容乃公”的原则,提出“挫锐”、“解纷”、“不争”,以达“玄同”的境界。其后,宋铎、尹文强调“不苟于人,不伎于众”;田骈、慎到提倡“公而不党,易而无私”;^① 庄子主张“和之以是非,而休乎天钧”。^② 并借用“井蛙、河伯、海若”三者之间生动对话的寓言,深刻揭示了真理的相对性、层次性和人们对于真理认识的局限性,即指出:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱”;又通过认识的不同层次,把人们引向开阔的思想视野,引向一种不断追求、不断拓展、不断超越自我局限的精神境界。^③ 显然,道家所独具的这种学风与文化心态,与儒家的“攻乎异端”、“力辟扬墨”的偏狭心态和法家的“燔诗书”、“禁杂反之学”的专制独裁相比,大异其趣,而别具一种超越意识和包容精神。

正是基于这种开放的心态,道家能够在百家争鸣的学术思潮中,善于学习,敢于接纳,博采众长,取精用宏,以构建自己的思想体系。司马谈在总结先秦诸子学术思想时,亦以十分敬佩的口吻赞誉说:“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。故曰圣人不朽,时变是守。虚者,道之常也;因者,君之纲也。”“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,指约而易操,事少而功多。”^④ 这一兼容博通的学风,影响深远,并直接演衍为汉唐道教博采百家学术的风范。

① 《庄子·天下》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《庄子·秋水》。

④ 《史记》卷一百三十《太史公自序》。

《老子·致虚极章》曰：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常。知常明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”所谓“容”，是在把握大道虚静而无为无私本质的基础上，面对永恒变化、纷扰万象的清静而理性的选择。唐玄宗注曰：“莫贵乎虚，莫善乎静，故足以应群动。极者，众会而有所至。笃者，力行而有所至。致虚而要其极，守静而至于笃，则万态虽杂，而吾心常彻；万变虽殊，而吾心常寂，此之谓天乐，非体道者不足以与此。”所谓“常”，就是指湛然常存的大道。曹道冲说：“夫物或兴或衰，或生或灭，皆为造化之所陶铸，惟道常然。”因此，知常者明，知常者容，能容者乃大公无私而素王天下。正如黄茂材所指出的那样：“真常之道，大无不包，知之者必有容宇宙之量。容有容宇宙之量，则无己无人无物，皆冥于一。”^①如此宽广的胸怀，有容纳宇宙之度量，这正是道家、道教之所以能够融贯百家之学、跨越千载时空而生命犹存的根基。

从道教产生与创始的渊源来看，它深深根植于中国古代社会，却来自许多不同的地区、民族及文化本体。拿早期道教的符篆派与丹鼎派来说，前者起源于远古的民间巫术及分布中华大地的众少数民族的原始宗教，后者则肇自先秦的神仙家与方仙道。河上公、张陵及葛玄注解《老子》，神化老子，改造道家，于是乎《老子》、《庄子》便成为道教产生的另一重要源头。由此可见，道教的产生过程是多源的、多渠道的和逐渐靠拢而成的，它包括了先秦及秦汉时期的各种地域文仍和民族文化，其中既有诸子百家的理论，也有盛行于古代中国各民族中的原始宗教。换言之，道教本身

^① 宋彭耜《道德真经集注》卷五，《道藏》本第13册第140、142页。

就是由生活在中华大地上各个民族共同组合创立的。虽然其基本教义多有取于中原、齐鲁的儒、道诸子,但却以开放的心态不断地接纳着西南、西北等边疆地区的少数民族的文化及宗教信仰。因此众多的少数民族都将道教奉为自己的宗教,虔诚信仰。蒙文通先生曾深刻地指出:“天师道盖原为西南少数民族之宗教。……知五斗米教原行于西南少数民族,符篆之事始于张道陵,符篆固非中国汉字也,故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^①王家佑先生亦说:“张陵建教所用《老子》与《太平经》正是张良中原正统黄老与齐鲁儒墨两家的大杂烩,这一汉族正统观念虽然仍旧是许多民族文化混合而成的,但与巴蜀地区民族文化仍有不同。张陵的天师道(或正一盟威)是黄老儒墨在巴蜀(四川)地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴(蜀)族的原始巫术(鬼道)与地区传统民俗而创成的。”^②

另一方面,中国古代盛行的自然崇拜和鬼神崇拜,亦是道教滋生的温床。《史记·封禅书》说:“自禹兴而修社祀,郊社所从来尚矣。”就汉初来说,“雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逯之属,百有余庙。”可见崇拜之风之盛。上述百神,如日神、月神、星辰神、山神、河神、风神、雨神、雷神、电神、户神、灶神等诸神,以及民间普遍祭祀的各种鬼神,后来许多都被道教所吸收,演变成道教的尊神。如天帝演为玉皇大帝,天、地、水三神演化为三官大帝,雷神演化为雷祖大帝,北方七宿星神演化为玄武大帝,太白演化为寿星,他如五岳大帝、四海龙王、城隍土地、青龙白虎等,最初都是民间信仰或官方祭祀的神灵,后转为道俗共祭的偶像。道教这种容

① 《蒙文通文集》第一卷第315页,巴蜀书社1987年7月版。

② 王家佑《道教论稿》第153页,巴蜀书社1987年8月版。

纳各种不同文化背景崇拜对象的作风,不仅在早期,在后来的发展过程中也从未间断。如明清之际道教神系中的十二位金仙,赤精子、广成子、太乙真人、灵宝大法师、道德真君、惧留孙、文殊广法天尊、普贤真人、慈航真人、黄龙真人、玉鼎真人、道行天尊,他们之中即有上古传说中的仙人,亦有逍遥洞天福地之中的真人,还有来自佛教华严宗的三大士,即文殊、普贤、观音,曾可谓是仙佛合宗,均奉元始天尊为其教主。

就其仙道思想与方术法术而言,道教则吸收了巴蜀、荆楚及燕齐文化。神仙之事,已见于晚周。依《山海经》、《穆天子传》等史籍所载,上古之昆仑乃仙道肇始之地,这里有“不死之山”、“不死之国”、“不死之药”、“不死民”,“有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。”^①

据蒙文通先生考证,《山海经》以蜀为天下之中,“黄河之南之昆仑,自非岷山莫属。是昆仑为岷山之高峰。《海内西经》言:海内昆仑之墟在西北,高万仞,面有九门,门有开明兽守之。又言:昆仑南渊深三百仞,开明兽身大类虎而九首,东向立昆仑上。复言开明西、北、东、南,凡四见。开明亦蜀王之称,是开明神(兽)与开明王应有关。开明兽立昆仑上,昆仑既为蜀山,宜与蜀王有关。《大传》、《淮南》皆以昆仑为中央,与《禹本纪》、《山海经》说昆仑、都广为中央之义合。”^② 王家佑先生亦曰:“张陵在西仙源昆仑仙区(当今四川西边黄河第一曲,古三危地方)所获制命五岳、摄召万灵的神虎秘文,就是蜀开明氏的巫文,也就是符书或微经,这是他学得了巴人鳖灵所建蜀开明氏王朝的宗教巫典。……巴人的鬼道,蜀

① 袁珂《山海经校注》第397页,上海古籍出版社1980年版。

② 《蒙文通文集》第四卷第170页,巴蜀书社1998年3月版。

人的仙道,经张陵改造成为道教的主干天师道。”^①

昆仑山是以西王母为代表的昆仑仙宗的祖地,《禹本纪》言:“河出昆仑,昆仑其高二千五百余里,日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。”《西山经》谓西王母居于玉山,“其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”^②《海内北经》曰:“西王母梯几而载胜杖,其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑虚北。”^③《穆天子传》则载周穆王西征,访西王母于昆仑。《淮南子·坠形训》中详述描述了昆仑仙境的宏大与神圣,谓其乃“太帝之居”,佳禾、玉树、神泉、百药、丹水等万物尽有。后出之道书《关尹内传》曰:“万亿万岁,有一大水,昆仑飞浮,是时飞仙迎取天王及善民,安之山上也。”^④ 昆仑仙宗之神话事迹传入荆楚,又与当地之民俗巫风相结合,从而又诞生了以“楚辞”为代表的荆楚文化。这些丰沛、鲜活的地方文化,都是道教产生及其发展的活水源头。

此外,神仙方术之学亦盛行于燕齐一带。燕齐地临大海,海洋变化莫测、迷茫神奇的景象,总能引起人们丰富的联想遐思,因而出现了蓬莱、方丈、瀛洲三神山的传说。《史记·封禅书》载,渤海中有蓬莱、方丈、瀛洲三神山,其上有仙人和不死之药。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾使人入海,求此三神山。秦始皇并有天下后,多次东巡沿海,冀有所得,派遣徐市率数千童男童女入求仙人仙药,又使韩终、侯公、石生求之,结果虽不得,但却推动求仙风尚之流行,以至东汉犹不衰。海上神仙即蓬莱仙宗的出现,亦为道教之创立

① 王家佑《道教论稿》第154、166页。

② 袁珂《山海经校注》第50页。

③ 袁珂《山海经校注》第306页。

④ 《古今图书集成·山川典》第八十卷,中华书局、巴蜀书社影印本第18册第22659页。

增添了原动力,它是丹鼎派的直接来源,其长生成仙的学说又是整个道教的核心教义,所以海上神仙与道教的诞生有着最密切的关系。

如果说是因为昆仑仙宗与蓬莱神仙的交流与融合,触发了道教产生的原点;那么也可以说是因为先秦诸子百家争鸣的对话与成果,奠定了道教发展的基础。道教是以道的信仰为核心,融会中华民族传统文化的多种成分,并不断汲取外来文化,逐步完善的中国本土宗教。毫无疑问,道家思想和黄老之学是其旗帜和理论支柱。但与此同时,它还吸收了阴阳家、墨家、儒家、五行家、医家、方术家、谶纬家以及后来的佛教思想和宗教信仰成分。就早期道经《太平经》而言,即是将道家思想、黄老之学与阴阳五行、儒墨谶纬诸家之学融为一体的典型,所谓“专以奉天地,顺五行为本,亦有兴国广嗣之术。”^①王家佑先生认为:“《太平经》的出现是西山(昆仑)河源区黄帝、夏、周(氏羌文化)与东海(蓬莱)吴越区夷越文化的融合提炼。它标志着祖国文化的统一性,自秦以来九州六合整体文化的合成。”^②这种兼容博通、提炼整合的思想作风,始终为道教中人重视并施于实践之中。

汉唐以来的道教思想家,大都善于继承老、庄学脉,大量撮取儒、佛各家思想,尤其是大乘佛教的理论思辨。诸如:南朝灵宝派提倡“大乘平等教”,详论“空观”之真趣,显然有取于佛教大乘之“空宗”;李荣、成玄英之论“重玄”,则援自三论宗的“二谛义”;司马承祯的坐忘论,又与天台宗的“止观”说息息相关;至金元全真道承袭山林隐逸之风,更倾心吸取禅宗的慧解。于是,“般若之学入于

① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》,中华书局标点本第4册第1081页。

② 王家佑《道教论稿》第160页。

道教而义益圆满,遂冠绝群伦矣。”^①对于盛唐始兴的佛教密宗,道教亦多有吸取。北宋神霄派即有取唐密之修法、真言,以充实道教之雷法。至宋元之净明道,则广纳儒家之伦理道德于教义之中,直揭“忠孝神仙”之大旗。正是在这种博通兼容、食而大化的状态下,道教得以涵化和发展。马端临在《文献通考》中评述说:“道家之术,杂而多端。”此语可从褒义理解,这恰好反映了道教对外开放和包容万物的精神,这是值得珍视的思想遗产。

在当前全球化发展过程中,宗教作为一种有组织的活动,努力适应现代政治和社会生活的需要,日益朝着多元化、世俗化、大众化、现代化的方向发展。各种宗教为了适应历史的进步和发展,扬弃一些传统形式,开始关心人们的世俗需要,重视人们的世俗利益,更深入地介入到社会事务之中,发挥其独特的影响和作用。这是传统宗教面对社会世俗化趋势挑战所做出的一种反应,通过调整自身的历史定位,找新的生长点和突破口。

宗教是主张和平的,但实际上的争执和互不相容在当今世界十分显著,而且某些宗教教义往往被扭曲成为仇恨和对抗的根据。为此,宗教界人士开始认识到宗教之间要通过对话消除对抗,共同为维护世界和平而努力。宗教之间对话,就是寻求解决因宗教观点差异而产生冲突的一种途径。推动宗教对话的政治家和宗教家们的目标,就是要在承认、尊重并保持宗教文化多样性的同时,发掘出能够普遍适用和遵循的伦理准则,寻求“在多样性中实现统一性”。通过宗教之间的对话,倡导和推广适合人类普遍认同的“全球伦理”,有助于拯救人类道德的滑坡,消除暴力和冲突,建立公平的经济秩序和和谐的人际关系。从这个意义上讲,宗教界有识之

^① 《蒙文通文集》第一卷第323页。

士的对话努力是积极的,应当得到理解和尊重。显然,道教始终一贯坚持的包容精神,可以为不同宗教、不同文化之间的对话与交流,提供一个平坦的舞台。

三、无量度人——道教理想的普世性

“仙道贵生,无量度人”,这是道教的基本教义。在这种教义思想的主导下,道教在近两千年的历史中,和光同尘,真履实践,身体力行这一裨益社会和人类的主张,为社会的和谐发展、人心的教化提升发挥着积极的作用,从而在人们的精神生活和社会生活中产生了重要的影响。

道教以“道”为核心,以理想的神仙世界为信仰,但也十分关注现实世界的社会生活,因为这才是道教立教的基础。《太清宝诰》曾赞“太清道德天尊”,曰:“历劫度人,为皇者师,帝者师,王者师,假名易号;立天之道,地之道,人之道,隐圣灵凡。”这段赞词就明确地表露了道教不仅关注天道,也关注社会人群的旨趣。为了现实社会的和谐,人民幸福,国泰民安;为了更多的人能了达性命,修真合道,道教确立了“济世度人”的宗旨。这充分体现了道教重社会现实、重生命价值、重济世利人的思想主旨。

道教以道德为务。道教所言的道德,首先,她是生化宇宙万物的根源,至高无上、无处不有,无时不在,是宇宙间万事万物的自然理体,《道德经》说:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”^①作为生育宇宙万物的本体,她还有着难以言容

^① 《道德经》第51章。

的最高尚、最完美的品德。道虚怀若谷,有大海一样的胸怀;她像水一样无私地养育万物,柔弱不争;她生化了万物,却“为而不恃,长而不宰”,而是任万物自然生化。而“道”的体现就是“德”。《道德经》说:“道者,万物之奥,善人之宝,不善人之所保”。^① 吴筠《玄纲论·道德章》说:“通而生之之谓道,道固无名焉;畜而成之之谓德,德固无称焉。”^② 因而,道教以“道德”为宗。

然而,作为自然本体的道德,与人伦社会的道德也是相互应合的。《玄纲论·化时俗章》说:“道德者,天地之祖;天地者,万物之父;帝王者,三才之主。然则道德、天地、帝王,一也。”由此可见,道德不仅是自然本体,也是人伦政治之本。并进一步阐述说:“道德丧,则礼乐不可理。虽加以刑罚,益以鞭楚,难制于奸臣贼子矣。”“故礼智者,制乱之大防也。道德者,抚乱之宏纲也。然则道德为礼之本,礼智为道之末。执本者易而固,执末者难而危。”^③ 也就是说:政治之礼乐,人伦之仁义,其根本的依据都是道和德。所以太上主张遣仁义,薄礼智,以复其本。

《老子想尔注》说:“道普德溢,天下太平也。”道德作为人伦、治世、修真的宏纲,如何去宣扬道德,裨益天人,也早为道教所重视。对此,《太平经·六罪十治诀》指出:“人积道无极,不肯教人开蒙求生,罪不除也。”“人积德无极,不肯力教人守德养性为谨,其罪不除也”。并说这是“断天生道,与天与怨”。“断地养德,与地与怨,大咎人也。”用现代的话说:即人积有无限道德,若不肯用心履行道德,是与天地以怨,与人以咎。这里针对道德施教及其社会实践,提出了严肃的要求。

① 《道德经》第 62 章。

② 《道藏》本第 23 册第 674、676 页。

③ 《道藏》本第 23 册第 674、676 页。

再者,人以所积道德施教于人,对己是毫无损害的,对社会人群是有利的。对此《太平经》说:“夫教人以道,比若以火予人矣。少人来取之,亦不伤其本也;无极人来取之,亦不伤其本。今幸可共之,以教天下之人,助天生物,助地养形,助帝修正。”又说:“夫德以教人,比若临大水而饮之也。少人往学,亦不伤其本;无极之人往学德,亦不伤其本也。如力教教之,皆使凡人知守柔抱德,各自爱其力。”“凡人莫不俱好德化而为善者也。为教如是,乃上有益于天,下有益于地,即大化之根本,助帝王养人民,令不犯恶为耶,君子垂拱而无忧,其功著大,天地爱之。”道德像火一样可以燎原,像水一样饮之不竭,百姓受益而天人有庆。所以,必须全力宣导,从一人开始,以致万人俱受教益,“夫一人教导如此百愚人,百人俱归,各教万人,万人俱教,已化亿人,亿人俱教,教无极矣。此之善,上洽天心,下洞无极,人民莫不乐生为善。”积有道德的人有责任施教,裨益天人,使世人俱得闻道德,这是“上洽天心,下洞无极,人民莫不乐生为善”的最高善举。但作为受教者,也应力学践行,故《太平经》中说:“知天有道而反贱德恶养,自轻为非,罪不除也”。^①

道德施教的目的,在于亿万人俱得利益。为实现其理想目的,道教以道德为宗本,围绕着“济世”与“利人”展开许多教说,并身体力行,即丰富了道教的教义,又贴近了社会的生活,从而深刻地影响着广大的民众,展示了道教教义中广益社会的普遍价值。其核心内容主要体现在以下四个方面。

第一,要学修道一样的德行。道长育万物,有“长而不宰”和“道法自然”的体性;有江海能纳百川一样的胸怀;有水一样的处下不争,无私奉献的精神;道不自生,故能永恒常久。所以,张道陵在

^① 王明《太平经合校》第241-245页。

创新立道教教团之初,就提出了“行无为,行柔弱,行守雌,勿先动;行无名,行清静,行诸善;行无欲,行知止足,行推让”的《想尔戒》。以“道”所有的伟大品性,劝诫世人学修和路行。在这个学修过程中,首先要树立的是“天地与我并生,万物与我为一”的自然和谐整体观,遵循自然无为的法则。其次是要着眼于社会人群的和谐,淳朴无伪,核心则是要有德。葛洪《抱朴子内篇·微旨》说:“必欲积善立功,兹心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,矜人之急,救人之穷,见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自贵,不自誉,不嫉妒胜己,不妄陷阴贼,如此乃为德。”简而言之,就是要胸怀广阔,尊重他人,排除妄心,无私奉献。

第二,倡导贵生重人的理念。《度人经》说:“仙道贵生,无量度人。”道教的理想价值宗趣就是贵生、重人,祈愿世人都能终老天年,修道者能得道成仙。《太平经》中说:要当重生,生为第一。《老子想尔注》中则说:“生,道之别体也。”把“生”提到了等同“道”的高度,无生命既无大道。《坐忘论》开篇亦说:“夫人之所贵者生,生之所贵者道。”而“万物之中,人最为贵”。^①人生的神圣和可贵,促进了道教对生命存在价值和生命保养的高度重视,为此,许多经书都对如何保养生命、使生命得到升华,以及如何避免受到损害等作了精辟的论述。《道德经》说:“深根固蒂,长生久视之道。”^②《抱朴子内篇·黄白》则提出了:“我命在我不在天,还丹成金亿万年。”同时,通过正反两个方面理论和实践的比较,精辟地提出了要少私寡欲,恬愉淡泊,涤除嗜欲,不兴妄想,无有染著,弃逐声利,薄滋味,去嗔怒,不为外物所累,不慕富贵荣名等言行要旨,以更好地保养自身的精气神,修炼好个体的生命,使人人都能各竟天年。加之举

① 《道藏》本第22册第892页。

② 《道德经》第59章。

善、积功、累德、修炼心身，务道合真，使人生幸福，福寿康宁，成仙得道。

第三，乐善好施，积功累德。举善积功是道教“济世利人”最重要的内容，也是修道成仙的基石，《道德经》说：“上善若水”，《想尔注》说：“百善当修，万善当备。”乐善行善，是积大功德通往仙国的必由之路。《抱朴子内篇·对俗》说：立功为上，除过次之，为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。又云：人欲地仙，当立三百善；欲天仙，当立千二百善功。《太上感应篇》对此作了非常详细的阐述，全篇“总一千二百七十有四字，始之曰：祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形。终之诸恶莫作，众善奉行。指归精切，不过此十六字。愚夫愚妇，易知易行。”^①从而将个人的所作所为直接与吉凶祸福相联系，为善恶必将导致的后果找到合理的根据，并开拓了将道德教化深入民间、普及民众的通途。正如同先挺所言：“《太上感应篇》之作，正所以开千万世愚夫愚妇为善之门。”^②

全篇内容涉及广泛，几乎深入了所有社会领域。其中共列出善行二十四条，恶行一百六十一条，即有关于个人道德修养的内容，又有如何正确处理家庭、社会乃至与自然境界的关系及道德原则。如“不履邪径，不欺暗室；积德累功，慈心于物；忠孝友悌，正己化人；怜孤恤寡，敬老怀幼。昆虫草木，犹不可伤。宜悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危。见人之得，如己之得；见人之失，如己之失；不彰人短，不炫己长；遏恶扬善，推多取少；受辱不怨，受宠若惊；施恩不求报，与人不追悔”等，其内容包括家庭美德、职业道德及社会公德等方面的道德原则。

① 南宋龚幼采《太上感应篇》跋，《道藏》第27册第2页。

② 南宋先挺《太上感应篇》跋，《道藏》第27册第3页。

不仅如此,出于对天地神灵的敬畏和虔诚的宗教感情,《太上感应篇》还将行善的范围拓展于对自然境界的保护。明确提出不能“射飞逐走,发蛰惊栖,填穴覆巢,伤胎破卵”,“无故剪裁,非礼烹宰”,“埋蛊厌人,用药杀树”,“无故杀龟打蛇”等禁忌,触犯这些规定必然导致神灵的惩罚。反之,只要行善积德,这是善人,善人者“人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀。”这样一来,即把伦理道德的修为,完全与道教的神仙信仰紧密相连。

对善行德化的肯定,必然是对各种丑恶行为的批判与谴责。这些恶行主要包括嫉妒虚荣、损人利己等陋习,如“愿人之失,毁人成功;危人自安,减人自益”。“窃人之能,蔽人之善;逞志作威,辱人求胜;败人苗稼,破人婚姻”。“见他荣贵,愿他流贬;见他富有,愿他破散;见他色美,起心私之”等等。在家庭生活方面,它反对“男不忠良,女不柔顺,不和其室,不敬其夫”,“无行于妻,失礼于舅姑”,“抵触父兄”等行为。在人与人交往中,它反对“诳诸无识,谤诸同学”,“得新忘故,口是心非”。就商人而言,不能“短尺狭度,轻称小升,以伪杂真,采取奸利”,“以恶易好”。就官员而言,不能“阴贼良善,暗侮君亲;刚强不仁,狠戾自用”,“轻蔑天民,扰乱国政;赏及非义,刑及无辜”;“诛降戮服,贬正排贤;陵孤逼寡,弃法受赂”;“乘威迫胁,纵暴杀伤”;“赏罚不平,逸乐过节;苛虐其下,恐吓于他”,“以私废公”。

道德品质的完善毕竟是一个人格“自律”的过程,因此不仅要求人们遵守外在的规则,更重要的是必须在心地上下功夫。《太上感应篇》曰:“夫心起于善,善虽未为,而吉神已随之。或心起于恶,恶虽未为,而凶神已随之。”心是善恶产生的源头,人之祸福的关键。即使是那些有过罪过的人,只要心上觉悟,痛改前非,“久久必

获吉庆,所谓转祸为福也。”总而言之,人的道德修为是人之所以为人、人之所以成仙的内在根据。人应“三善”,即“语善,视善,行善。一日有三善,三年天必降之福。”相反,“凶人有三恶”,即“语恶,视恶,行恶。一日有三恶,三年天必降之恶。”于是,“诸恶莫作,众善奉行”的教化,成为《太上感应篇》的纲领。并为张扬正气,裨益社会风气产生了重大影响。

第四,要当以忠孝和顺仁信为本。这是儒家圣学与道教仙学最默契和一致的济世美德,虽然儒家与道家道教最终旨趣不同,但治世修身的要求则是一致的,这也是时代和社会的需要。为此,道教在建立之后,既注重务修道德,也注重以忠孝、仁信为核心的社会美德,以维护社会的稳定和谐。《太平经》中要求人们必须忠君孝亲,因为忠孝之道本于天地之道,凡忠孝者体“天之至心”,“即得天心矣”。其《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》指出:“然上善孝子之为行也,常守道不敢为父母致忧,居常善养,旦夕存其亲,从已生之后,有可知以来,未尝有重过罪名也,此为上孝子也。”并将忠孝行为,归纳为“上善之法”与“上孝之术”。所谓“上善之法”曰:“其行为也,常旦夕忧念其君王也。念欲安之心,正为其疾痛,常乐帝王垂拱而自治也,其民臣莫不像之而孝慈也。其为政治,但乐使王者安坐而长游,其治乃上得天心,下得地意,中央则使万民莫不欢喜,无有冤结失职也。跂行之属,莫不向风而化为之,无有疫死者也,万物莫不尽得其所。天地和合,三气俱悦,人君为之增寿益算,百姓尚当复为帝王求奇方殊术,闭藏隐之文莫不为其出,天下响应,皆言咄咄善哉,未尝有也。上老至于婴儿,不知复为恶,皆持其奇殊之方,奉为帝王,帝王得之,可以延年。皆惜其君且老,治乃得天心,天地或使神持负药而告子之,得而服之,终世不知穷时也。是所谓为上善之臣子臣民之行所致也。”所谓“上孝之术”,其曰:

“上善第一，孝子者。念其父母且老去也，独居闲处念思之，常疾下也，于何得不死之术，向可亲往居之，贱财贵道活而已。思弦歌哀曲，以乐其亲，风化其意，使入道也。乐得终古与其居，而不知老也。常为求索殊方，周流远所也。至诚乃感天，力尽乃已也。……是名为太古上皇最善孝子之行，四方闻其善，莫不遥为其悦喜，皆乐思象之也。因相仿效，为帝王生出慈孝之臣也。夫孝子之忧父母也，善臣之忧君也，乃当如此矣。”^① 这就明白指出，修道之人必须对父母尽孝，对君尽忠。

北朝道书《无上秘要》卷十五《众圣本迹品中》述赤明天帝修道成真之迹时曰：先当“仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲”。“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教、仙无由成。”^② 就是要求慕道修仙之人，首先必须履行社会共同的“人道”伦理。同书卷四二《洞玄安志经》亦说：“夫学道之为人也，先孝于所亲，忠于所君，悯于所使，善于所友，信而可复，谏恶扬善，无彼无此，吾我之私，不违外教，能事人道也；次绝酒肉、声色、嫉妒、杀害、奢贪、骄恣也，次断五辛伤生滋味之肴也；次令想念冥心睹清虚也；次服食休粮，奉持大戒，坚质勤志；导引胎息，吐纳和液，修建功德。”如此则仙道可成。^③ 这样一来，就将儒家忠孝仁信的思想，作为道教修道的基础，并与养生修仙有机的融合。

正是基于这种结合，道教又将老子之道与儒家治国之略结合，从而道家清静无为的哲学，由形而上落实到形而下。《无上秘要》卷四二《妙真经》曰：“夫道德治之于身，则心达志远，重神爱气，轻物贱名，思虑不惑，血气和平，肌肤润泽，面有光莹，精神专固，身体

① 王明《太平经合校》第132、133页。

② 《道藏》第25册第33页。

③ 《道藏》第25册第142、141页。

轻强,虚实相成,鬓发润光,佼好难终。治之于家,则父慈子孝,夫信妇贞,兄宜弟顺,九族和亲,耕桑时得,福实积殷,六畜繁广,事业修治,常有余矣。治之于乡,则动合中和,睹正纲纪,白黑分明,曲直异理,是非自得,奸邪不起,威严尊显,奉上化下,公如父子,爱敬信向,上下亲喜,百姓和集,官无留负,职修名荣,没身不殆。治之于国,则主明臣忠,朝不隐贤,士不妒功,邪不蔽正,谗不害公,和睦顺从,上下无怨,百官皆乐,万事自然,远人怀慕,天下向风,国富民实,不伐而强,宗庙尊显,社稷永康,阴阳和合,祸乱不生,万物丰熟,界内大宁,邻家托命,后世繁昌,道德有余,与天为常。”^①看,这里所表述的道的致用,与儒家所讲的修身、齐家、治国、平天下如出一辙,只是最后的归宿略有不同,道教所追求的是“道德有余,与天为常”的境界。

两宋时期,道教净明派的兴起,更把忠孝上升为学道成仙的根本途径。《太上灵宝首入净明四规明鉴经》说:“学道以致仙,仙非难也,忠孝者先之。不忠不孝,而求乎道,而冀乎仙,未之有也。”“忠孝备而成本,可以立功。立功之道,无阳福,无阴愆,无物累,无人非,无鬼责,所以上合于三元,下合于万物也。下士呼符水治药餌,已人之一疾,救人之一病,而谓之功。非功也,此道家之事,方便法门耳。吾之忠孝净明者,以之为相,举天下之民跻于寿,措四海而太平,使君上安,民自阜,万物莫不自然。以之将,举三军之众,而神于不战,以屈人之兵,则吾之兵,常胜之兵也。以吾之忠,使不忠之人,尽变以为忠;以吾之孝,使不孝之人,尽变以为孝,其功可胜计哉!”^②这就明白指出,净明道人除了要以“忠孝立本”之外,还需要“忠孝建功”,从而将“忠孝”从个人修养扩展到社会实践

① 《道藏》第25册第142、141页。

② 《道藏》本第24册第614、615页。

方面。净明道“忠孝神仙”的主张,在教内外产生了深远的影响,为道教修道不忘尽孝的生命伦理的传扬,为社会的稳定和谐起到积极作用。

道教济世利人的学说,有着极其丰富的内容和精神价值,且长期的利益着当时的社会与亿万民众,至今仍有着十分积极意义,需要我们当代人去继承和发扬,使之更加适应当代社会,裨益社会人群,为推动人类社会的发展和人性的完善而贡献自己的力量。

神仙信仰 及其当代观察

□ 范恩君

神仙信仰在当代社会有了越来越多的信众,对道教而言,这是一个令人欣慰的现象。但是,如果我们对当代神仙信仰进行一个即使非常粗略的观察,也会发现信众群体以及教外人士中尚存在着某些曲解和误解。飞速发展的社会和传统复兴的现实为道教的发展提供了新的历史机遇,作为道教发展的扛鼎者,教职人员能否认识到这一现象对道教发展的价值,能否正确地解读神仙信仰的义理内涵及其时代意义并推之及众,对于道教能否实现当代的光大是至关重要的。这也正是本文的立意所在。

一、神仙是什么

道教神仙信仰与社会生活息息相关,历史上不仅被纳入我国古代国家祭祀的常制(比如政府对天地、社稷、五岳、四渎等的祀典),而且深入民间形成了众多民俗,比如对灶神、财神、城隍、土地、门神等的供奉等等,历代皆非常普及地传承。即便是在个别特殊的历史时期,这种信仰的传衍也没有湮灭,一旦社会条件许可,便可实现快速地复苏,表现出顽强的生命力。笔者认为,这种生命力来源于道教神仙信仰的深厚的理论基础和群众基础。

神仙信仰是道教的基本信仰,而对“神仙是什么”这一命题的解答,也就是道教所必须回答的基本问题。道教庞大的神仙体系的形成,不外乎以下四个方面:

1. 对自然万化的体认

道教自然之神大致可分为天神、地祇、物灵等。关于“自然神”之内涵,《说苑·修文篇》解释说“神者,天地之本,而为万物之始也”。又说“天曰神,地曰祇”,认为天神、地祇是天地之本、万物之始。《礼记·祭法》也说:“山林川谷丘陵能出云为风雨,见怪物,皆曰神”。认为万物有灵,自然万化莫不有神。日月星辰、风雨雷电、社稷、五岳、山林、川泽、河海江湖、动植飞潜等等,这些与人类社会生活有直接关系、影响巨大的自然现象和事物,都被赋予了“神”的地位,表现了崇拜自然、敬畏自然的人类情感。而由自然崇拜和祖先崇拜融合而产生的图腾崇拜(如黄帝氏族以云为图腾,炎帝氏族以火为图腾,商族以玄鸟为图腾等),则更直接地反映了人

与自然的亲密关系。

然而对于这些神的认识,是与当时生产力的发展水平及人类认识自然的能力相关联的。随着人类认识自然、改造自然能力的迅猛提高,科学技术日益昌明,过去道教对许多自然神内涵的解释有些已经不为当代人所信服,这促使我们深刻地体悟,力求做出符合时代要求的新阐释。

2. 对圣贤和祖先的崇拜

道教是以人为本位的宗教,道教神系中的许多神都是现实人的神化。人鬼之神即是本着“有功于民则祀之”的原则,把人奉为神。在这里,“神”的意思是“聪明正直之谓神”。其中包括各民族的祖先神和圣贤英杰、各行业的祖师及保护神、甚至各家族的先祖等等。

人鬼之神源于祖先崇拜和圣贤崇拜。中国古代,祭祖祀贤被列入国家祭奠,并且规格很高,典式繁多。如周代“天子诸侯宗庙之祭,春曰杓,夏曰禘,秋曰尝,冬曰蒸”,四时都要举行祭祀^①。祭祖的意义在于慎终追远,被视为“治国之本”^②。圣贤之神的祭祀主要是他们的功德惠及世人,正如《礼记·祭法》所说,“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”这也就是功德成神。

功德成神的倡导和信仰,对国家的安定、社会的进步、家族的团结和人际的和谐都是极有助益的。而且,功德成神的内涵随着社会的进步而不断丰富。

① 《礼记·王制》。

② 《礼记·祭统》。

3. 对阴曹地府鬼神的敬畏

在道教的世界中,有天堂、人间、地府三重空间。人死为鬼,归于地府。中国传统地府有两处,一是泰山的蒿里山,一是四川的酆都鬼城。泰山东岳大帝司人生死,主七十六司。酆都大帝治酆都山,综九幽阴曹神鬼事。此外还有十殿阎王、十八地狱等等。他们司主六道轮回,根据人们在阳世间所做善恶给以赏罚。

《周易》说:“圣人以神道设教而天下服矣”。对于鬼神的敬奉和信仰,不仅组成了道教义理的有机部分,而且由来就起到了约束个人行为、维持社会秩序、劝恶向善的积极作用。虽然中国古代有“敬鬼神而远之”的传统,但在更多的时候是一种维护社会的超现实力量,为有序社会时时借助。

在现代社会的大众群体中,这种信仰以及对鬼神的畏惧都已经有所淡化,但是一些神秘现象的存在,在人们无法寻求到更为合理的解释之前,仍旧被赋予鬼神的力量。“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”^①的“承负”思想和“祸福无门,惟人自召,善恶之报,如影随形”^②的“因果报应”思想也仍旧根存于许多人的意识里,成为约束自我操行的因素。

4. 对仙人真人理想的追求

仙人真人是道教生命价值的理想,是道教对至真、至善和生命永恒之美的不懈追求。他们都是经过修炼而具有优异功行的杰出

① 《周易》。

② 《太上感应篇》。

人物,也泛称为神仙。《汉书·艺文志》解释说:“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者”。仙人的特征是追求不老不死、神通广大。而真人则是存养本性、悟得大道的人。仙人与真人的根本区别在于,仙人追求的是肉体长生,而真人追求精神不死。

仙真信仰均提倡体天人之理,冀求返朴归真,达到“含德之厚,比于赤子”;提倡在不断的善的追求中实现人生的价值,其价值目标在于长生成仙;提倡重人贵生,实现对生命极限的超越,从生命的长度上来讲追求长生不死、返老还童,从生命的质量上来讲追求逍遥自在、自由幸福。

现在对神仙“长生不死、神通广大”说法持怀疑态度的人为数不少。因此牟钟鉴先生对仙人的特性提出了新的理解:“一是生命力深厚旺盛,因而能够健康长寿;二是精神境界高超,摆脱‘小我’而成就‘大我’,所以精神可以不死;三是智慧超群,有很高的洞察力和预见性,却又大智若愚,和光同尘;四是利而不害,为而不争,功德在世;五是潇洒自在,豁达从容,善于化解烦恼,始终保持喜乐的心境。”“这些目标既是高明的,又是可能达到或部分达到的。”可见,这一种提法已经将神仙的特征具象化了,可学可见,值得借鉴。

二、道与神仙

“道”是道教最根本的、最核心的、最高的信仰。而神仙信仰也是道教信仰的主要内容。从某种意义上来说,道教的教理教义就是关于“道”的信仰和以神仙崇拜为主线的多神信仰相统一的理论。

1. 道即神

“道”为“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元”。（吴筠《玄纲论》）道是宇宙万物的本原，道化生天地万物。关于道教的宇宙生成论，道祖老子在《道德经》中这样阐述：“天下万物生于有，有生于无”。从“无”到“有”的化生过程是“道生一，一生二，二生三，三生万物。”意即由无名大道化生混沌元气，由元气化生阴阳二气，阴阳相和，由此产生天地万物。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，万物又孕含道性。

化生天地万物的“道”又是“神明之本”，与上面讲到的为“天地之本，万物之始”的“神”竟完全一致，可以说“道”即“神”。在道教的神仙谱系中，最高神“三清”即“道”的人格化身。道教有“老子一气而化三清”之说，又说“老子者，道也”，“道”聚则成形，即“三清”尊神；散则成气，即玄、元、始三气。“三清”尊神还是道教创始说洪元、混元、太初三大世纪的象征。玉清元始天尊代表宇宙之前的洪元世纪，上清灵宝天尊代表混沌未判的混元世纪。太清道德天尊代表混沌已判的太初世纪。

2. 神仙与阴阳五行

“道”又是自然的规律。古人在对自然的体认中总结出阴阳五行思想，成为道教的理论基础之一。《周易》谓：“一阴一阳之谓道”，又说“阴阳不测之谓神”。其《疏》云：“天下万物，皆由阴阳，本其所由之理，不可测量之谓神也。”以阴阳解释万物化生，凡天地、日月、昼夜、男女以至脏腑、气血等皆分属阴阳。阴阳思想也体现在神仙信仰中。比如道教尊神东王公、西王母直接就是阴阳两气

的代表。东王公由东华至真之气化生,“主阳和之气,理于东方,亦号东王父。凡上天下地男子登仙得道者,悉所掌焉。”^①西王母是西华至妙之气化生,主阴杀之气,“配位西方,与东王公共理二气,调成天地,陶均万品”,“天上天下,三界十方,女子之登仙得道者,咸所隶属。”^②元始天尊、灵宝天尊分别以冬至、夏至日为其圣诞,冬至日阴极而一阳复生,夏至日阳极而一阴复长,也是道教阴阳之道的体现。

道教以五行相生相克来说明宇宙万物的自然规律,并配以方位、气味、色彩、季节等。道教许多神仙也具有五行属性,《史记·天官书》中就以金木水火土五星为“天”之五佐,《淮南子·天文篇》将五帝与五行、五方、四季统一在一起,称:“东方木也,其帝太白皋,其佐句芒,执规而治春;南方火也,其帝炎帝,其佐朱明,执衡而治夏;中央土也,其帝黄帝,其佐后土,执绳而治四方;西方金也,其帝少昊,其佐蓐收,执矩而治秋;北方水也,其帝颛顼,其佐玄冥,执权而治冬。”对五行思想做了进一步的发挥。

3. 生道合一得道成仙

生道合一得道成仙是神仙理论的核心内容之一。道教认为,“天地构精,万物以生”,“父母和合,人受其生”,“从道而生谓之命,自一禀形谓之性”。从虚无大道中产生人的性命。生命与道的关系是,“道不可见,因生以明之;生不可长,用道以守之。若生亡则道废,道废则生亡。生道合一,则长生不死”,即是神仙。在“生道合一”的原则下,道教探索出了诸多的炼养方术,如服食、胎息、行

① 《道藏经·东王公》。

② 《道藏经·西王母》。

气、导引、存思、坐忘、辟谷、房中、外丹、内丹等。其中,道教内丹学认为,天地是一大宇宙,而人体是一小宇宙。“虚化神,神化气,气化精,是顺则生人;炼精化气,炼气化神,炼神还虚,是逆则成仙。”

此外,人鬼之神的功德成神观是“道”落实到社会层面上的体征,而真人的修炼则是“观天之道,执天之行”,体天道以善人生的境界。地府神灵既由“道”生,又阐扬着“道”的教化。

三、神仙信仰的当代观察

道教的神仙信仰发展到当代,已经浸淫到许多信徒的生活方式中。我们经常可以看到神仙信仰的追随者在修身处世、助国化民、度己度人、养生修炼等各方面实践着神仙学说。历史上的高道大德、神仙圣贤被敬为人生的楷模,得到了普遍的供奉礼拜。值得注意的是,许多道教信徒已经把“神仙”目标世俗化了,以生活中的“活神仙”处理各种问题,尤其在对待财富、功名、地位的问题上,这一信仰的影响尤为彰显,努力入世而超世。同时,这种生活态度下的求仙者,也将其人生规范与得道的脚步一致化、具象化了。比如,台湾道教界就提出了“礼神明,敬祖宗,保民族,爱国家”的理念,在道教信徒中产生了共鸣,并在推动两岸道教界以及其他形式的学术交流和民间交流上起到了积极的作用。在大陆,不管是宫观道教还是民众道教都是信仰者日众,神仙信仰也无疑是吸引人们成为道教徒的主要原因之一。我们可以看到,在神仙信仰的教化下尤其是功德成神的感召下,广大道教徒在扶危济困、净化人心、稳定社会、爱国兴教等诸多方面都独善其身并兼济天下,发挥了积极的作用。“神仙”处处有,广大教众求诸内心的修炼态度,

启发了更多群众对道教信仰的情感需求,促使道教保持了良好的信众基础。

另一方面,我们也不能忽视道教信仰中客观存在着的某些问题。洞天福地宫观庙宇熙熙攘攘的朝拜者中,有许多人并没有真正意识到自己在信仰什么。甚至还有人佛道不分,更不用说了解神仙的来历、功德、职司了,他们的参拜虽虔诚但委实盲目。这些人来拜神大都抱有明显的功利心态。有的求官、求财、求婚、求子、求寿,求升学等等,还有的祈求神仙消灾解厄。尤其当人们遭遇到天灾人祸和生活挫折时,其苦难若无法在社会中得到解决,就把解脱的希望寄托于神仙,祈求神仙的庇佑。上述情况在文化素质较低的香客中最为常见,并且其信仰也仅仅停留在祈求消灾解厄济危拔困、祈求功名利禄福寿康宁的层面上。

再一种情况,某些人虽然信仰道教但是仅仅停留在极浅的层面上。有的仅仅是停留在烧香拜神上,对道教的教义思想知之甚少;有的偏执于道教的某一方面,以偏概全;还有的对道教的真精神不求甚解,固守于某些教条中,产生了误解和曲解。上述情况在相当多的信徒中普遍存在。这对道教弘扬正信是一个不容忽视的隐患。

此外,世俗社会中仍然有人抱着批评的态度看待宗教,将道教的神仙信仰斥之为迷信。特别是在中青年人群中这种情况相当普遍。这一方面说明了他们疏离于传统文化,对道教缺乏客观的认识,另一方面也说明道教神仙信仰中的有些内容确实已经脱离了社会发展,在日新月异的知识时代说服力日微,以至影响到人们对道教做出全面、客观的评价。

针对上述两种情形,我们立足于道教的薪火相传,有必要做出积极的反应,承担起释疑、引导和光大的责任。所谓释疑,就是提

高信仰者的层次,把道教神仙理论的精华介绍给他们,转盲目信仰为理性信仰,实现情感的升华;所谓引导,就是对不信者纠正认识,消除曲解和误解,让社会人士关心道教,理解道教;所谓光大,就是要对神仙信仰的义理进行修订和扬弃,对已经脱节的部分做出新的符合社会发展的阐释。

神仙信仰是道教传播最广、最有特色的内容,也是道教最有活力的优良传统,最利于吸引教众。以上对于当代神仙信仰现状的观察还十分粗略,我们在这里仅仅是提出了这个问题,还有必要进行深入全面的研究。无疑,这将对神仙信仰在当代的发展具有重要的现实意义。

道教教义创建和 发展过程的四次变化

——各家对东汉、魏晋南北朝、唐宋和金元
时期的道教教义变化论说的综述

□ 陈耀庭

道教教义思想是随着道教的建立而逐渐形成,并且随着时代的发展而发展变化。这是一个客观的历史事实。之所以如此,是因为人的思想信仰是由社会存在决定的。社会发展无止境,思想信仰变化自然也无止境。对于道教来说,这个发展和变化又是自然而然的,因为道教信仰的道,本身就是发展变化的,而且永无止境。

从道教教义思想的创建和发展的历史过程来看,道教教义发展变化最突出的时期,一般认为有四个时期,即:东汉时期、魏晋南北朝时期、

唐宋时期、金元时期。本文想简要地综合一下近二十年来各家对于这四个时期道教教义变化的论述,并且由此探讨当今道教教义思想应该如何适应新的时代,如何适应社会主义社会的问题。

一、关于道教教义思想的形成

道教教义思想是怎样形成的,回答这一问题就要说到道教的起源。目前关于道教的思想来源,大致有三种回答,即:“一源分流”、“一多分涵”和“多渠道性”等。

“一源分流”,这个说法是台湾的龚鹏程教授在1999年“海峡两岸道教学术研讨会”上的论文《道教七论》中提出的。所谓“一源分流”就是指有的学者认为道教“源于黄帝、老庄、黄老、或神仙家”^①。应该说目前学术界的大多数持“一源分流”说。例如《中国大百科全书·宗教卷》的“道教”条,卿希泰先生认为,道教是“在中国古代宗教信仰基础上,沿袭方仙道、黄老道某些宗教观念和修持方法而逐渐形成”,是“将老子及《道德经》加以宗教化,称老子为教主,尊为神明;奉《道德经》为主要经典,并作宗教性的阐释”。^②在《道教通论》中,陈静和胡孚琛研究员也说到,“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”。^③当今的中国道教界也持这样的观点,即认为道教来源于道家。

① 《道教的历史与文学》,50页,南华大学宗教文化研究中心出版,2000年。

② 《中国大百科全书·宗教卷》,61页,中国大百科全书出版社,1988年。

③ 《道教通论》,334页,齐鲁书社,1991年。

所谓“一多分涵”，也是龚鹏程教授在《道教七论》中提出来的。龚鹏程主张“一多分涵”说。他解释“一多分涵”的意思是“众沍共成大海水，沍即海水，但海水不就等于众沍，众沍亦各不相等相同。非一源之流，又非一本之殊，乃是千灯互照，交光相摄，彼此共成其事，而自性未失，主体独存。其独立者自成一教，其共成者亦为一教”。^① 龚鹏程认为道教“有一部分道法与神仙家有关，一部分与阴阳家有关，一部分宣称其源出于黄帝，一部分宗仰老子，此外尚有来自墨子、容成、彭祖、濂女、龚子、太乙信仰、灶神信仰、神农、盘庚、尧舜……等的系统，以及一些根本无法考证其渊源来历者（例如天一阴道、上圣杂子道、谷道等等）。反倒是它与黄老之学或老庄之学的关系却很淡”。“一般人总以为道教是由老庄道家发展来的，或者说道教是以道家思想为其哲学内涵，由上面的分析来看，实在是极大的误解”。^② 在他看来，道教思想有许多混在一起的“涵”，道家只是道教思想许多“分涵”中的一“涵”而已，并无源流的关系。那么，龚鹏程的所谓“一多”又是指什么呢？他指的是“儒家”。他认为，“道教与儒家反而有极深的渊源与关系”，“作为一种体制性宗教，其典章制度、组织结构是藉由儒学体系才能建立的；其术法与仪式，亦多采诸儒学；其经典及表述形式，更与儒家经学传统深具关联”，“汉儒易学在道教中的影响极为深远”等等。“一多分涵”形成的架构就是汉代哲学的架构。道教只是在这个架构中“综摄各家之说而形成它的基本架构”。^③ 由此，是否可以这样认为，龚鹏程是不主张“道教来源于道家”的说法的。

① 《道教的历史与文学》，50页，南华大学宗教文化研究中心出版，2000年。

② 《道教的历史与文学》，53-54页，南华大学宗教文化研究中心出版，2000年。

③ 《道教的历史与文学》，54、56、57、63页，南华大学宗教文化研究中心出版，2000年。

所谓“多渠道性”，是笔者的概括。在任继愈先生主编的《中国道教史》里，由牟钟鉴教授执笔的第一章《道教的孕育与诞生》中说到，“中国道教的产生过程是多源的、多渠道的和逐渐靠拢而成的”。牟钟鉴先生说到的众多渠道，包括有：古代宗教和民间巫术；神仙传说和方士方术；老庄哲学和道家学说；儒学和阴阳五行；古代医学和体育卫生，等等。不过，牟钟鉴也认为，“神化老子，改造道家，是早期道教的主要创教活动之一，在这个意义上，可以说道教是从道家转化而来的，是道家演化派生的产物，于是乎《老子》、《庄子》就成为道教产生的另一个重要源头。”^①“一源分流”和“多渠道性”，这两种说法其实也都看到了道教渊源的复杂性，承认道教有多种来源，只是对于这些复杂的渊源，其观察的角度略有区别，分析的方法略有区别，表述的方法也略有区别。但是，“一源多流”和“多渠道性”都承认道家是道教的渊源，因此，这两种观点同“一多分涵”说有很大的不同。

关于早期道教的教义思想的内容，各家的说法也并不完全一致。概括各家的说法，大致有三种，笔者将其概括称为：“早期统一”，“三部代表”和“同中有异”。

所谓“早期统一”，以胡孚琛研究员的《道学通论》为代表。胡孚琛认为，“早期道教逐步形成了统一的教主、教义、戒律和初步的宗教仪式，有按道阶组织起来的宗教职业者，具备了伦理型宗教的一般特征”。至于早期道教的统一教义是怎样统一的内容，胡孚琛只是说到：“太平道和早期天师道（五斗米道）都将《太平经》当作教典，《太平经》中就以这种气的理论作支柱。汉末三张还造出《老子想尔注》令教徒诵习，宣扬灾病皆由于‘故气’作祟”。^②

① 《中国道教史》，7、9—15页，上海人民出版社，1990年。

② 《道学通论》，283页，社会科学文献出版社，1999年。

所谓“三部代表”，是指道教形成时期的教义思想可以拿东汉末年的三部道教经籍作为代表。卿希泰先生在他较早的著作，《中国道教思想史纲》第一卷里，只是以《参同契》和《太平清领书》二部经籍作为道教教义的代表。但是，他在主编的《中国道教史》里，由赵宗诚先生执笔的“早期道教经书的出现和民间道教的兴起”一章中，就将其扩大为以《太平清领书》、《参同契》和《老子想尔注》等三部经籍为代表。其他学者在论述这一题目时，一般也都以这三部经书为依据。之所以出现“三部代表”，我以为，可能是因为大部分学者觉得早期道教的教义思想难以用一部经书说清楚。《中国道教史》在分析此三部著作以后，并未给予完整概括。在《太平清领书》部分，《中国道教史》论述了其思想内容为：一分为二与“三合相通”的宇宙观；“太平世道”的政治设想；长生久寿的理论和方术；“天人一体”的神学思想等。在《参同契》部分，《中国道教史》认为“魏伯阳在东汉社会思潮中，明确地以大易、黄老、炉火三者结合，系统论述炼丹、内养，延命长寿之道，所著《参同契》成为道教丹鼎派的重要著作”。在《老子想尔注》部分，《中国道教史》认为其教义可以具体为：“‘道’是专一、真诚、清静、自然、好生、乐善的，只要人们守道诫，就可长生不死、却祸得福”；“长生不死、得道成仙，这是道教的最高目标”；“道士应行道，而且认为帝王也应行道”等等。^①1995年李刚教授发表了《汉代道教哲学》一书。在该书中，李刚也用三部作为汉代道教哲学的代表。李刚还总结了早期道教哲学的五个特征。这五个特征是教义“初步形成，但缺乏严密的精致的理论证明”，“还很不成熟”，“没有完成自成体系”；教义“比较粗糙，理论框架显得庞杂，但也初步提出了一些基本范畴和命题”；“道教哲

^① 《中国道教史》（第一卷），109 - 135、155、196 - 199 页，四川人民出版社，1996 年。

学也尚未迈向本体论,主要探寻宇宙的起源和生成,属于宇宙论型的”,不过汉代道教哲学“从对宇宙现象的观察降落到对人生现象的思考,最终的落点、详点和重点还是在人生哲学上”;“汉代道教哲学的抽象思维能力反而低于先秦老庄道家,更加具像化,多结合具体事物进行哲学讨论,难以上升到理论的高度,在方法论上是经验主义的”;“辩证法思想比较丰富”,等等。^①李刚在勾画了道教哲学六项总体特征以后,概括称,“道教哲学主要是种生命哲学”。“一言以蔽之:道教哲学是以生命存在为中心的哲学。这就是道教哲学的总特征”。^②能否可以说,李刚这一勾画是持“三部代表”观的学者们对于早期道教教义思想的总的看法。

所谓“同中有异”,是指将早期道教的教义思想看做并非是一个统一体。早期道教教义思想存在许多不一致的甚至是相互矛盾的内容。即使在这“三部”代表作品中,其思想也是既有相同的地方,也有相异的地方。持这一“同中有异”观的,主要代表是牟钟鉴教授。他在任继愈先生主编的《中国道教史》里指出,“《想尔注》与《太平经》的关系极密切,二者有同有异”。据牟钟鉴分析,相同的内容包括“天人感应,符瑞灾异”,“承负报应”,辨别真道与邪道,真文与邪文,以五脏比五行,以及在修道方法上的“积精成神”,“学知清静”等等。相异的内容,则有五项:一是《太平经》没有直接神化老子,而《想尔注》神化老子;二是《太平经》有守一和胎息的方法,而《想尔注》批评这些方法;三是《太平经》认为成仙有命,而《想尔注》反对成仙有命,强调只要努力,都可成仙;四是《想尔注》比《太平经》更重视“道诫”;五是《太平经》提倡忠君,而《想尔注》则“畏神更甚于畏君”等。牟钟鉴认为“《想尔注》与《太平经》的一致性,反

① 《汉代道教哲学》,51-53页,巴蜀书社,1995年。

② 《汉代道教哲学》,30页,巴蜀书社,1995年。

映了张鲁治下的五斗米道在阶级属性上已与上层道教没有差别；《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贵族道教的地方，即作为地方性道教和民间道教的特殊性”。^① 牟钟鉴的观点同王明先生的观点是一致的，即从道教初创起就将其区分为神仙道教和民间道教两个走向，并且以这不同走向来解释早期道教，乃至魏晋南北朝时期道教中存在的各种差异。

以上，我列举了目前在早期道教研究中三种不同看法，目的是想说明：

第一，道教形成有一个很长的历史过程，道教的教义思想形成也有一个很长的历史过程。道教是在不同地区、不同组织经过长时间的反复交流和融合才得以统一的，同样，道教的教义思想的形成也不可能一蹴而就，过去不能，今天同样也不可能靠一个人在一夜之间就创造出道教新的教义思想体系。

第二，道教教义思想的形成过程中，曾经遵循过道家和黄老道的思想体系，同时又吸收了当时当地各家的思想成果。因此，今天道教的新的教义思想的形成也需要当代道教思想家们的辛勤努力，但是，绝不是靠闭门造车、拍脑袋就能产生的。

第三，道教教义思想的形成时期，是中国社会剧烈动荡，民众生活艰苦困难的时期，也是社会需要一种思想作为某个社会阶层活动纽带的时期，因此，社会的急剧变化是道教教义思想形成的社会条件，同时道教组织的形成又需要统一的思想基础，则是道教教义思想形成的内部的条件。如果缺乏这样两个内外条件，道教的教义思想就不可能建构起来。

^① 《中国道教史》，39-41页，上海人民出版社，1990年。

第四,正如牟钟鉴教授所说,“道教的前史特别长,其创教活动分散而缓慢,早期教派并非经由同一途径,在同一地区和同一时期形成的”,^①因此,早期道教教义思想的来源必然是复杂而多源的。但是,复杂而多源并不排斥我们对于其主要来源做出科学分析。对于一种社会现象的源头的分析,当然只能是分辨对于后来的主流思想起决定作用的主要因素,否则就根本无法其来龙去脉。道教后来的主流思想是《道德经》的思想,那么,它的源头当然只能是道家,而不能是儒家。

第五,早期道教的教义思想的内容,按照李刚教授《汉代道教哲学》的分析,“主要由宇宙论、人生论、认识论等构成”,尽管它“比较粗糙,理论框架显得庞杂”。^②其他学者虽然也有类似李刚的分析,但都还没有明确的说法。值得注意的是,日本学者神冢淑子在《六朝道教思想研究》的第二篇第一章《关于〈太平经〉的承负和太平理论》的“结论”中认为,《太平经》的理论构造“是根据中国自古以来传统的各种观念——特别是气的思想、天的思想、关于天子统治天下的理念等等——进行系统思索以后,一种体系化抽象的政治-宗教理论”,在这些理论中,还“看不到特定的宗教教团色彩”。^③神冢淑子的说法揭示了这样一个事实。早期道教面对汉代的社会现实,迫切而且必须以自己的教义思想回答当时的社会政治问题,事实上,它也确实以《太平经》的理论推动了当时的社会发展,为东汉末年的农民运动推波助澜。因此,能不能说,早期道教教义思想首先关心的是社会问题,入世问题,还不是个人修养的问题,出世问题,或者说,还看不到特定的终极关怀的内容。

① 《中国道教史》,7页,上海人民出版社,1990年。

② 《汉代道教哲学》,49、51页,巴蜀书社,1995年。

③ 《六朝道教思想の研究》,329页,创文社,1999年。

二、关于道教教义思想的发展和统一

一般认为,南北朝时期是道教的改革发展时期。在这一时期道教组织逐渐统一,传承系统初步确立,宗教仪式得到规范,教义思想也得到了发展和统一。正是从这个意义上说,某些日本学者至今仍然认为,道教的创立应该从南北朝时期算起。

对于魏晋南北朝时期的道教,卿希泰先生主编的《中国道教史》将它区分为两个阶段,即魏晋时期的分化和发展,南北朝时期的改造和充实。任继愈先生主编的《中国道教史》也将其区分为两个阶段,即魏晋之际道教的传播和分化,南北朝时期南朝道教的变革与发展以及北朝道教的发展。各家划分略有不同的地方是在魏晋时期。

牟钟鉴教授的《道教通论》认为魏晋时期的道教只是早期道教的余脉,他在“早期天师道的传播”中,明确论述概念时说到,“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”。^①而胡孚琛研究员在《道学通论》中则认为魏晋时期的道教是“过渡性的道教”。1988年汤一介先生发表了《魏晋南北朝时期的道教》的专著。这本著作是在大陆和台湾同时出版的道教断代史。在这部著作中,汤一介先生认为三国和西晋时期,道教特别是北方的道教受到很大的压制,可是到了东晋时期,道教有了很大的发展。他说“到东晋南北朝,道教这种中国本民族的宗教迅速发展了,统治阶级中的许多大族都信奉了天

^① 《道教通论》,401页,齐鲁书社,1991年。

师道,劳动人民也大量地信奉了道教”。^①从这一比较可以看到,各家对于魏晋时期的道教发展状况和评价还是有差异的。

魏晋南北朝时期的道教,所处的社会环境极其复杂,面对的问题也是极其复杂的。其中有,社会的连年战火;民众的度日唯艰;道教自身受到来自统治阶层的限制;佛教发展带来的压力;道教在流传之中规戒的逐渐松懈;道教科仪在敷衍中规范的缺乏;道教组织系统活力的刺激,等等。魏晋南北朝时期的道教为了应对这些问题,不得不在思想上、组织上以及宗教行为上发展自己,并逐步趋向统一。

这一时期的道教教义思想一般都以葛洪的《抱朴子内篇》作为代表,台湾大学林丽真教授在《魏晋道教研究概况分析及主要学术论著评介》中曾经感慨说:“在魏晋道教的专人或专书的研究中,就研讨的数量而言,为道教创立神仙理论体系的葛洪及其《抱朴子》一书,无疑被赋予最多的关注”。^②汤一介先生的《魏晋南北朝时期的道教》一书第七章的标题就是“为道教建立理论体系的思想家葛洪”,这个标题至少表明的二点,即汤一介先生认为葛洪是一位思想家,而且是他建立了道教的理论体系。不过,汤一介先生在该书的另一处又说到“从汉末经三国西晋到东晋以后,才有一些道教徒如葛洪、陆修静、寇谦之、陶弘景等根据时代的需要把道家老子的思想和儒家的某些学说又吸收了佛教的一些内容,结合在一起创造了道教的理论思想体系”。^③这一观点同卿希泰先生的《中国道教思想史纲》以及他主编的《中国道教史》是一致的。卿希泰先

① 《魏晋南北朝时期的道教》,140页,东大图书股份有限公司,1988年。

② 《道家与道教·第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),105页,广东人民出版社,2001年。

③ 《魏晋南北朝时期的道教》,169、111页,东大图书股份有限公司,1988年。

生的几部著作都注意到了寇谦之、陆修静和陶弘景等著作对于道教教义思想的贡献。在《中国道教史》的第一卷里还专门讨论了上清派的《大洞真经》和《黄庭经》的思想以及楼观派的活动。任继愈先生主编的《中国道教史》讨论的人物和著作,基本上与卿希泰的《中国道教史》讨论的内容相同。

汤一介先生说,“葛洪的《抱朴子内篇》之所以在道教史上占有重要地位,就在于它为道教建立了一套反映当时时代特点以及我们这个民族的传统民族文化与民族心理特征的理论体系”。^①那么,葛洪的理论体系有怎样的内容呢?汤一介先生将其概括为三点:第一,长生成仙以及由此生发出来的“玄”的宇宙本源;第二,“治身”与“治国”并重;第三,为了追求长生而提倡的“丹鼎”理论。葛洪建立的理论体系的核心是“长生不死”。汤一介认为,“盖道教虽托言老子,以《老子》为其重要经典,但其思想已与老子大不相同,其目的不在论证宇宙人生的哲学问题,而在于为追求“长生不死”的宗教信条找寻一理论上的根据”。^②对于葛洪的评价,卿希泰先生主编的《中国道教史》基本上与汤一介的观点一致,但也略有不同。卿希泰先生的《中国道教史》认为,葛洪“对战国以来的神仙思想作了系统的总结,使道教的神仙信仰理论化,为上层士族道教奠定了理论基础,并为封建统治阶级镇压民间道教提供了依据,在道教思想史和科技史上都有着极其重要的意义”。^③这里所说的理论基础包括:“从宇宙观、本体论的高度来论证神仙长生思想,以建立一套神秘主义的道教哲学”,“运用形而上学的方法来反复论证神仙的存在和成仙的可能”;“内修外养的修持方法”;“和封建

① 《魏晋南北朝时期的道教》,175页,东大图书股份有限公司,1988年。

② 《魏晋南北朝时期的道教》,175-176页,东大图书股份有限公司,1988年。

③ 《中国道教史》(第一卷),304页,四川人民出版社,1996年。

的纲常名教紧密结合”；强调成仙“须积善立功，以忠孝和顺仁信为本”等四个方面。任继愈先生主编的《中国道教史》的第三章也专门论述了“葛洪与魏晋丹鼎道派”，在由金正耀先生执笔的这一章里，人们看不到类似汤一介先生和卿希泰先生那样的概括评价。金正耀只是将葛洪的思想称为“仙道思想”，称葛洪是丹鼎道派的仙道方术。金正耀认为葛洪的仙道学说存在着矛盾，“这些矛盾主要表现在神秘主义的宇宙本体论与实践理性思维的方法论的不协调，既主张道本儒末、道先儒后，追求神仙不死超脱尘世，又不能忘怀治世经国，维护君臣礼义的人间俗务等方面”。^① 他所提到的矛盾内容，其实在其他研究著作都曾提到，不过别的著作并不认为是矛盾，而认为它是道教神学理论的某种特点。同诸家略有不同的是，牟钟鉴教授等主编的《道教通论》一书收有刘仲宇先生的《葛玄、葛洪与〈抱朴子内篇〉》一章，刘仲宇将葛玄和葛洪联系起来考察，认为《抱朴子内篇》是“三国迄晋的神仙道教的集大成著作”，并且将其放在神仙思想发展、道术发展、神仙体系发展中间加以考察，明确而实事求是地指出“葛玄、葛洪是道教史上的重要环节”。^②

胡孚琛研究员在《道学通论》的“道教篇”的第二章“道教的发展史”中，将魏晋和南北朝的道教明确划分为两个阶段。他认为“魏晋社会国家基本上处于分裂的状态，不可能形成全国性的统一”的道教组织”，因此，他将魏晋道教区分为神仙道教、天师道和民间道教等三部分，而葛洪只是“为魏晋神仙道教奠定理论基础的道教学者”，他的《抱朴子内篇》是“秦汉以来方仙道和黄老道传统的继承和总结，同时又为新起的神仙道教奠定了神学体系和理论基

① 《中国道教史》，91页，上海人民出版社，1990年。

② 《道教通论》，415、425页，齐鲁书社，1991年。

础”，“为士族道教向社会布道开辟了一条新路”。^① 对于南北朝道教，胡孚琛认为“中国道教的发展又进入高潮”，经过寇谦之、陆修静和陶弘景的重整和改造，道教终于发展到了“成熟的教会式宫观道教水平”。

对于南北朝时期的道教，王卡研究员在《道教通论》的《东晋南北朝道教》一文中也有类似胡孚琛研究员的观点，王卡在该章的“结束语”中认为，“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！”应该说，王卡这一评价是学术界和道教界都能够接受的。王卡的研究值得加以重视，是因为他用了相当多的篇幅来论述这一时期，特别是南北朝时期道教经典的发展及其思想内容。这一点同他在任继愈先生主编的《中国道教史》中执笔的第四章和第五章的看法是相一致的。王卡认为东晋以后，道教随着兴盛，“需要大批新的经典传播其教义”，这些新经典中，“尤以《三皇经》、《灵宝经》、《上清经》这三组最为重要”。他认为《三皇经》文包含了道法和长生方法的内容。《灵宝经》“随处可见三世轮转、善恶因缘、罪福报应、修功德、造福田、奉戒律、检束身口心三业、度劫更生、涅槃灭度等等说教。道教教义因此而发生重大变化，形成灵宝

① 《道学通论》，300、288—289页，社会科学文献出版社，1999年。

一派”。《上清经》包括《大洞真经》在内的上清派经典,“使神仙道教的修行方术发生了变化”,“更强调存神炼形之术”,“以诵读《大洞真经》,存神守一为至道”。^①

以上,我列举了在魏晋南北朝时期道教教义思想发展变化研究中的各种不同的看法,目的是想说明:

第一,魏晋南北朝时期的道教是中国道教史上一个非常关键的历史时期。道教在南北朝时期涌现了许多派系,出现了许多高道,也有许多经典问世。道教改变了早期的粗糙和缺陷,组织、制度、规戒和仪礼等逐渐完整,道教的教义思想也得到了统一。

第二,魏晋南北朝时期道教的发展,同社会的发展密切相关。在当时的历史条件下,道教只能从民间道教走向士族道教,或者说官方道教、正统道教。继续民间道教的路子,只能导致道教在总体上被限制、被消灭的结果。因此,道教的教义思想也逐渐适应社会稳定发展的需要,既有符合官方和正统社会的内容,也有适合底层民众要求的内容。

第三,魏晋南北朝时期的道教教义思想,是在早期道教教义思想基础上发展起来的。其核心思想是“长生不死”,也就是成仙理论。从这一理论核心出发,道教教义对于宇宙、社会以及个人的社会伦理行为等做出了一系列新的解释。日本麦谷邦夫教授在《有关〈大洞真经三十九章〉》一文中指出,“原先,在《黄庭经》以及其他经典中,只是说到修道者个人的升仙以及升仙的诵经、存思和咒语,((《大洞真经》))加上了必须的济度祖先的教义思想,这样,升仙的理论就不论生者或者死者都能适用,因而变得完备了”。^② 这就是说,生死都能升仙。人的肉体可以长生不死,人的灵魂也可以长

① 《中国道教史》,125、132、142页,上海人民出版社,1990年。

② 《中国古道教史研究》,83页,同朋舍,1992年。

生不死。这一观念的确立,无疑使得道教教义思想体系渐趋周密了。

第四,魏晋南北朝时期道教教义思想的发展,曾经受到佛教教义思想的引进和传播的巨大压力。因此,道教教义思想除了学习和吸收儒家思想以外,还学习和吸收了佛教的思想成果。但是,道教教义的吸取外来成分也不是照抄照搬,而是将其同自己的核心理论融合在一起。

三、唐代和北宋时期道教教义的完善和变化

对于唐宋时期道教的发展,各家著作的阐述差别不大。

卿希泰先生主编的《中国道教史》在第二卷中将唐宋时期的道教区分为三个章节,即:

“道教在隋至盛唐时候的兴盛与教理大发展”;“道教在安史之乱以后至五代十国时期的曲折前进”;“道教在北宋的复兴和发展”。至于南宋时期的道教,则放在第三卷中,另立一章“道教在金与南宋的发展、改革及道派分化”。任继愈先生主编的《中国道教史》虽然将唐代和北宋时期的道教分别在“隋唐道教”和“宋元道教”等二编之中阐述,但是,在“宋元道教”中,仍然将北宋与南宋区分开来。

关于这一时期的道教教义思想,在较早出版的《中国道教思想史纲》第二卷里,卿希泰先生设有一节专门叙述“唐宋时代道教理论的发展”。其中说到,“道教在唐宋时代,是教理的不断深化和向前发展的时期”。深化和发展的社会的原因是,“唐宋时候,国家基

本上是统一的,虽然有过五代十国的分裂,但为时不久。中国封建时代的经济,在唐宋时候也较为繁荣。生产和经济的发展,为整个文化的发展提供了有利的条件”。从道教自身而言则是,“由于经过魏晋南北朝道教与儒、释之间的大辩论之后,进一步吸取儒、释各家的思想来充实道教的理论;道教内部南北不同的学术流派亦互相交流,使它的教理向纵深和细密的方向发展;另一方面,则是由于道教的力量日益强大,对社会的影响日益显著,使唐宋时代的许多封建统治者愈来愈注意到利用道教来为巩固他们的统治地位服务,他们奉行崇道政策并大力提倡对道书的研究,在这方面采取了一系列强有力的措施来加以推动”。^① 卿希泰先生的这一分析,基本上勾画出了唐宋时期道教教义发展的历史背景。

至于唐宋时期道教教义深化和发展的内容,各家所列举的史事大多是相同的,但是对其分析和评价却并不完全一致。

就拿这二十年来炒得很热的唐代“重玄学”研究来说,在 80 年代出版的卿希泰先生的《中国道教思想史纲》第二卷里,成玄英的思想还只是作为“重玄理论”提出来的,到 90 年代出版的《中国道教史》第二卷里,成玄英的思想就被称为“重玄宗”,认为“重玄宗是道教中以‘重玄’思想注解《道德经》而闻名于世的一个学派”。《中国道教史》第二卷认为,“重玄思想充满哲理思辨,从中可见唐代道教哲学的理论思辨水平”,“包罗宇宙论、人生论、道德论、人性论、政治论等,但其核心点还在人生哲学,而核心的核心是人的生命问题”。^② 任继愈先生主编的《中国道教史》也有专门论述“隋唐道教‘重玄’哲学”的章节,由陈兵撰写。陈兵认为“‘重玄’哲学盛兴于隋代、初中唐,是这一阶段道教哲学中最为重要的内容”,这种哲学

① 《中国道教思想史纲》(第二卷),514—515 页,四川人民出版社,1985 年。

② 《中国道教史》(第二卷),171、173、187 页,四川人民出版社,1996 年。

“以采用佛教的思辨方法和词旨发挥老庄哲学为特质,可称老庄哲学在佛学影响下的新发展或道家、佛学融合的产物”。^① 这种说法只看到重玄之道同佛学的联系,并没有揭示重玄之道自身依据和特点,显然其与卿希泰先生主编的《中国道教史》的说法不同。1991年,卢国龙研究员发表了《中国重玄学》的专著。他在1997年发表的《道教易学论略》中,明确地认为:“南北朝隋唐时期道教思想的主流是‘重玄之道’,即通过阐发老庄哲学,建构道教的理论体系。在南北朝至唐初期,‘重玄之道’多吸收佛教思想,尤其是中观三《论》,以之疏解《老》《庄》,谈‘非有非无’之本体论。盛唐前后,《参同契》流传开来,‘重玄之道’的旨趣也发生大的转折,以中观思想入说《老》《庄》的学风日渐褪色,以《易》与《老》《庄》相发明的学风渐兴,思想主体也转向‘亦有亦无’之本体论。当时的道教学者吴筠等人,还对佛教空观之不能性命双修,提出严厉的批评。自此以后,《老》《庄》《易》成为道教思想在经典方面的主流传统”。^② 应该说,卢国龙对于重玄学的发展及其在唐代道教思想发展中的地位乃至在中国道教史上的地位作了清楚的说明。不过,他的说法似乎同卿希泰先生在《中国道教史》中对“重玄宗”的估价还是有区别。

重玄之道的出现和发展,其在道教思想体系中的根据和地位,也就是它与道教追求“长生不死”、“长生不老”的目标的关系是怎样的,似乎一直缺乏有力的说明。郭武在他的《隋唐道教“重玄学”之宗教意义略论》中,认为“隋唐道教‘重玄学派’的思想家们作为宗教信徒,其运用‘重玄’的思想方法来阐发道教义理,绝不会仅仅是为了玩弄思辨游戏,而应当有着信仰上的目的;这种目的,亦即

① 《中国道教史》,251、250页,上海人民出版社,1990年。

② 《道家文化研究》(第十一辑),15页,三联书店,1997年。

其说的宗教意义所在”。郭武从《本际经》和成玄英的著作分析认为,“‘重玄’绝非仅仅为了求得精神上的解脱,而还是为了获得宗教的某种神秘结果”。“重玄之道”在强调“心”的作用时,“试图革新道教成仙学说”,“对传统道教的金丹烧炼之术及肉体永生之说产生巨大的冲击”。成玄英理论中的某些不足之处,经过李荣、王玄览以及司马承祯、吴筠等推进,“把传统的静思修仙术与‘重玄学’之‘心性论’很好地结合起来,将道教修炼‘心性’以求得道成仙进一步推向了成熟”。因此,郭武认为,“重玄之道”的意义在于“建立一套有别于传统道教成仙信仰和修仙方法的学说”,“为后世道教成仙信仰的变革成功奠定了理论基础”。“如果没有隋唐道教思想家的上述努力尝试,如果没有‘心性论’、‘哲学心’为理论基础,则道教的内丹修炼学说是很难在宋金以后迅猛发展并迅速主导道教发展之方向的”。^①

在关于唐宋之际道教教义思想变化的研究方面,另一篇值得注意的文章是发表在任继愈先生主编的《中国道教史》中由马晓宏先生执笔的《唐宋之际道教神仙思想的演变》。马晓宏认为唐宋之际道教神仙思想出现了“从出世向入世的逐渐转化”。据其分析,引起这一转化的原因是,大量的儒生因为保全性命以度乱世或者修习方术拯救世道而进入道教,大量的内儒外道的道士引起了道教思想的变化。这一“从出世向入世”的转化表现在三个方面:一是神仙可成的思想发生动摇;二是神仙的出世与神仙的救世,即出世的神仙关心着世间的苦难;三是道教金丹思想向内丹说的转化。马晓宏认为“道士成分的改变带来了对神仙可成的态度的改变。自救与救人的需要改变了成仙的条件,增加了神仙的道德内容,神

① 《道家与道教·第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),300、305、309、311页,广东人民出版社,2001年。

仙的神奇色彩减少了,人性的色彩却增多了,最后终于带来了神仙意义的改变。上述改变给道教带来的后果之一,就是自然而然地对儒释二教的结合”。^①

相对于这些有关唐代道教教义思想变化的论述而言,卿希泰先生主编的《中国道教史》的论述比较平稳。在《中国道教史》的第二卷里,我们看到的只是认为“道教理论的发展进入了新的阶段,采取了新的形态”的评价。当然这里同样注意到了“这不仅为宋元道教理论的进一步拓展创造了条件,而且对宋明理学的产生也有相当的影响”。^② 在论述成玄英的时候,认为他“独标一帜,别具一格,最有思辨性和理论性”。在评价成玄英和李荣时,认为“他们的《老子注》有两大共同特征:一为援《庄》入老,一为援佛入老。通过对佛老庄的巧妙结合,发展了道教的教理教义,对后来道教思想的演变产生了深远的影响”。^③ 在评价王玄览时,指出了“道教传统的神仙长生思想在他身上也发生了演变,不再是早期道教所注重的炼形,而是强调炼神,其生命观不再执着于肉体的永恒,而趋于接近佛教的‘无生’,从六道轮回中解脱”。不过在评述援佛入道的时候,也只是认为“吸取消化佛教思想以充实自己,从而提高了道教的理论思辨性”。^④ 在分析了“道教在安史之乱以后至五代十国时期的曲折前进”以后,《中国道教史》第二卷还系统而全面地评述了杜光庭对于道教的多方面的贡献,但是,杜光庭所做的一切也只是从“神化老子”、对《道德经》研究的“主要总结”、对宣扬道教信仰的“各种努力”、编录神学地图集、“修订斋醮科仪”等五个方面,认

① 《中国道教史》,434、440、450页,上海人民出版社,1990年。

② 《中国道教史》(第二卷),171页,四川人民出版社,1996年。

③ 《中国道教史》(第二卷),202页,四川人民出版社,1996年。

④ 《中国道教史》(第二卷),222页,四川人民出版社,1996年。

为杜光庭“最终完成”“对道教教祖的神化”；“历史性总结和发展”“诸家注解《道德经》”，“把《道德经》的研究推上了一个新阶段”，因此，“为维护和加强对道教的信仰作了不懈的努力”。^①

以上，我列举目前在唐宋时期道教和教义思想发展变化上的各家之说，目的是想说明：

第一，唐代和北宋时期，道教曾经得到过朝廷的扶植和崇奉，因此，道教曾经有过几次在组织上、经籍整理上、宫观建设上和科仪衍生上的发展时期。在教义思想发展方面，由于唐王朝大力推动崇奉老子，推动《老子》和老庄思想的研究和普及，因此，唐王朝时期道教的教义思想的核心逐渐转到“道德”之上。但是，唐宋历朝各有兴衰，社会发展情况并不一样，对于道教的态度亦有差异，因此，道教的发展即使在所谓“隆盛”时期也颇多周折，加上某些神仙方术对于修道人身体和寿命带来的损害，佛儒两家在思想上的和发展规模上的压力，这些都促使道教教义思想在唐宋时期出现了变化。至于这样的变化是否可以称为“转折”，各家的看法并不一致。

第二，道教的教义思想不仅在社会发生剧变的时候会发生变化，而且在社会发展相对平稳时期，随着社会物质生产力的发展，社会文化水平的提高、社会思潮的潮起潮落，也会相应地出现发展和变化。这一点，在将魏晋南北朝和唐宋时期的教义思想的发展作一个比较的时候，就清楚地显现出来了。而且，似乎在社会发展相对平稳的时期，道教教义思想的发展显得更加扎实和丰富。

第三，道教教义思想的发展，依据的是社会发展和道教自身发展的要求，同时，不可避免地要学习其他宗教的思想发展内容，吸

^① 《中国道教史》(第二卷), 439、414 页, 四川人民出版社, 1996 年。

取其他宗教的营养。这是正常的、历史事实。当然吸取不是照抄照搬,而是要依靠一代代高道的融会贯通。因此,在教义发展过程中,高道及其思想融摄作用是显而易见的。可以认为,没有多名高道的共同努力是不可能发展道教的教义的,而且也不可能使发展了的教义渗透到道教组织内部,贯串于组织、宫观、科仪等其他要素中间去,推动道教的发展进程。

第四,道教教义思想的发展和变化原来是环绕着如何认识“长生成仙”,如何解释“长生成仙”,如何谋求“长生成仙”等三个方面展开的。道教教义中的宇宙论、本体论等内容的演变也都是环绕三个方面展开的。道教的出世与入世之争,道教修炼行为的此起彼伏,道教斋醮科仪的衍生和淘汰也都受到如何认识这些问题的制约。卿希泰先生的《中国道教史》第一、二卷以及和李刚先生的《汉代道教哲学》都扣住了道教的“生命哲学”这一命题,但是似乎到隋唐以后就不再提及这四个字了,包括在论述成玄英的“心性论”之中,也未曾将“生命哲学”的观念贯串其中。其“生命”哲学似乎到此就中断了。其中一个原因是唐宋时期道教教义思想的核心发生了转移,即逐渐转移到了“道德”之上。笔者浮浅地以为,如果能将“生命哲学”同“道德神学”联系起来,或者将“生命哲学”提升到“道德神学”的层面上来,或许会使人对于唐宋时期道教教义思想的发展脉络看得更加清楚,也可以更加清楚地揭示唐宋时期道教教义神学的发展和变化,更加突现道教神学的个性。

第五,唐宋时期道教教义思想出现的变化同后来金元时期道教教义思想的变化,乃至理学的发展都有密切的关系。这是各家论著中共同的看法。如果认为金元道教教义思想产生过剧变的话,那么,这种剧变也是前代渐进式演变的结果。只是在金元的历史条件下集中突现而已。

四、金元时期道派分裂以及“三教融合” 局面的接纳和形成

道教在金元时期分成为二派,是历史事实。其间,道教教义思想出现了变化,这也是学术界和道教界公认的。这个变化主要是全真道派的教义思想丰富了道教教义思想的内容,并且在某些朝代里全真道派的教义曾经处在道教教义的主流地位。因此,从这一意义上说,这一时期道教教义的变化主要体现全真道派教义的内容上面。

在卿希泰先生主编的《中国道教史》(第三卷)中,全真道部分是由陈兵教授执笔的。陈兵充分发挥了他擅长佛道二教的长处,把书稿写得多姿多彩,有声有色。陈兵认为全真道派的出现是道教的变革。他说:“金代全真道顺应三教合一的时代思潮,继承道家、道教清静无为之旨及钟吕内丹之学,融摄佛教的六道轮回、因果报应、普度众生等思想和禅宗心性之学,乃至效仿禅宗丛林制度、出家形式,采纳儒家伦理思想,组织成一套具有独自特色的、内容较为丰富庞大的教义教制体系,以融合禅宗之禅的方式,发展深化了钟吕内丹之学;并首次创立了内丹派群众性的大教团,使内丹道教在学说和教团实力方面都大大提高了地位,这可谓整个道教的一大变革”。^① 全真道派能变革道教主要是因为其教祖和骨干大多出身于“读书士子”,他们在著述中“提供了一套相当系统、具有鲜明特色的宗教思想体系”。这个思想体系,在陈兵看来就是

① 《中国道教史》(第三卷),91页,四川人民出版社,1996年。

“除具有继承发展钟吕内丹说的特点外,还具有合一三教之说的突出特色”。^①因此,是否可以说,金元全真道变革的道教教义思想主要是“钟吕内丹说”和“三教合一论”这两项。

任继愈先生主编的《中国道教史》中也有“金元全真道”一章,也是陈兵教授执笔的。牟钟鉴、胡孚琛和王葆玟主编的《道教通论》也有《金元道教》一章,恰巧也是由陈兵执笔的。如果将他在二部《中国道教史》和《道教通论》中的观点和内容加以比较,可以看到它们基本上是一致的。只是因为《道教通论》和卿希泰先生的《中国道教史》(第三卷)晚出,因此,其中有一些在任继愈先生主编的《中国道教史》中原来没有的提法,例如:“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”(《道教通论》);“整个道教的一大变革”(《中国道教史》第三卷),等等。另外,对于全真道派受到佛教影响的部分,陈兵在《中国道教史》(第三卷)中似乎着力更多,结论也更明确。

上列这三部著作都是在近二十年里道教研究的力作,而这部分都由陈兵“扛鼎”,因此,陈兵对全真道的观点无疑可以看做代表和权威。

胡孚琛在他的《道学通论》的《道教的发展史》中,曾经这样评价全真道,称“全真道有严格的出家住庵制度,宗教素质较高,其教融摄儒释,建立了一套完整的教义教制,成为中国道教的大宗”。至于是怎样完整的教义,胡孚琛认为“宋辽金元时期,道教史上最大的事,就是内丹学的创立和成熟”。“外丹黄白术衰微,内丹学兴起,同时也带来道教修炼观念的变化”。“这个修炼观念的变化是道教教义的根本性转变,这使金元全真道的面目同以前宣扬肉体

① 《中国道教史》(第三卷),53、54页,四川人民出版社,1996年。

不死信仰的道教有了本质的不同”。同时,胡孚琛认为,“宋元时期的道教鼎新,来源于当时三教融合的趋势”。不过即使在这一趋势的叙述中,胡孚琛仍然是环绕着内丹学同禅宗的关系展开的。胡孚琛还认为“内丹学的兴起,也使旧的符箓道派逐渐解脱了原始巫术的束缚,以内炼成丹,外用成法为指导思想,加强修炼本性元神的功夫”,“这体现了符箓派革新的思想”;“宋元时期不仅旧经箓道教吸收了内丹修炼的思想,连宣扬儒家伦理纲常的净明道也强调内炼功夫”。正是由于内丹学的兴起,“道教便呈现了一派新面貌”。^①应该说,胡孚琛所说的,同陈兵所说的确是略有不同。因为,似乎全真道的教义思想的内容变成了只有一项了,那就是内丹学。问题是,内丹理论能否看做是全真道的教义思想的全部。如果不能,那么内丹理论同道教教义思想的关系应该怎样看待。究竟是内丹学的兴起促使教义思想的改变,还是教义思想的改变推动了内丹学的发展,或者是互相推动。

值得注意的是刘仲宇先生在1998年12月的第二届道家文化国际学术研讨会上发表的论文《两宋新符箓道派社会文化背景分析》。这篇论文并不是讨论全真道派的,但是其论述的时代同全真道派兴起的时代相同。这篇文章提出了一个问题,在同样的时代,在同样的中国这块土地上,在同样的道教发展历史脉络里面,在中国北方兴起全真道派的同时,在南方出现了一批新符箓道派。这一情况的出现,除了南北分裂,交流不畅以外,还有没有其他更深层次的原因。刘仲宇先生在分析这段历史事实的时候,没有走原来我们习惯使用的思想史、历史学研究的老路,而是采用了文化人类学的研究方法,提出了新的角度,树立了新的参照系。

^① 《道学通论》,331、335-337页,社会科学文献出版社,1999年。

刘仲宇先生认为“两宋时期,中国文化曾经历过一次深刻的调整”,这次调整是“整个社会文化结构调整”。调整表现在理学的出现,广及于政治、社会学说、文学艺术以及各种宗教,而“道教传统符箓派的更新和新符箓派的出现,是这种文化结构调整的另一表现”。这一中国文化结构调整的出现,一个原因是“儒、释、道三者,在发展程度上的失衡”。刘仲宇的观点的前提是认为中国传统社会的文化结构各要素早已经形成均衡发展的格局,如果出现不均衡了,社会文化结构就会自我调整。于是,在北方就出现了全真道派,而南方就出现了新符箓道派。其次,这次结构调整的另一个原因是道教文化内部“能量释放的结果”。道教自魏晋南北朝以来,积累了大量的文化成果,“入于宋代”,先是陈抟的《太极图》流入儒学,为宋代道学的形成提供了营养,接着《悟真篇》的问世,“是道教文化能量在修炼方法上的灌注,它使得修炼方术的文化素质来了一次升华”。当哲学和内丹术的能量“贯穿到道教的整个理论和行为体系”,于是,道教的新符箓道派就出现了。这一观点的前提是认为道教作为一个文化体系其内部各要素是互相沟通,均衡发展的。要素在历时发展中积淀的能量,一旦获得适当的条件就会释放出来,作为整个文化结构调整的内在动力。第三,这次结构调整是社会存在着对于符箓法术的需求。刘仲宇认为当时有“社会上层对道教需求”,而“社会下层更是如此”。“宋代符箓派的更新,首先是起于民间”。“尤其是南方民间的普遍风俗,也正是符箓派道士的广阔的用武之地”。这一观点的前提是认为社会文化调整必须依靠创造这一文化并在这一文化背景中生活着的人们的文化需求。刘仲宇文章表露出来的文化人类学的观点在目前见到的道教思想史研究的文章中还是不多见的。刘仲宇总结说,“需求刺激供给。两宋社会的文化需求,是新符箓派得以出现和扩张的基

础。社会上,尤其是下层民众对法术的企求,造成了新符箓派的广大发展空间。而更新法术内容和行法方式、理论,则是适应社会需求,提高社会地位的重要举措。就当时的道教而言,这种举措是成功的”。^①按照我的看法,刘仲宇先生可以用文化人类学的观点对中国北方全真道派的兴起做出同陈兵先生观点不同的、令人耳目一新的解释。

以上,我列举了在金元时期道教和教义思想发展变化研究方面目前存有的不同的看法,目的是想说明:

第一,如果金元时期的道教教义思想是内丹理论,那么内丹理论的核心能不能就说是“长生不死”,是魏晋南北朝的“生命哲学”的继续,但是,这个“长生不死”的核心思想在金元时期的变化似乎还没有充分揭示出来。如果金元时期的道教仍是以“道德”为最高信仰的话,那么,这一信仰在金元时期同内丹理论结合的变化似乎也还没有完整揭示出来。这个问题似乎不是史料不足的问题,而是目前在研究方法上可能存在某些缺陷。

第二,金元时期道教教义思想的变化,只着眼于研究全真道派的思想显然是不够的。金元时期南方的新符箓道派尽管留下的纯教义思想的文献不多,但是留下的科仪和道法的总集却比道教历史上任何一个时期来得多。在这些总集中,包含的大量新的思想成分似乎还没有充分挖掘出来。因此,目前只是用全真道派的思想来代替金元时期的道教教义思想的做法似乎有些偏颇。

第三,我在今年年初的香港道教学院举办的《道教教义与现代社会国际学术研讨会》上,曾经发表过一篇论文《今天的道教神学——从刘一明说起》。在那篇文章中,我说:“我们或许可以将刘一

^① 《道家与道教·第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),401-418页,广东人民出版社,2001年。

明的神学思想,称之为‘内丹神学’。推而广之,内丹神学或许可以称是元明清时期,注重内丹修炼而又继承道教传统神学的全真派道士的道教神学的概括”。^①这段话表明我认为明清时期道教教义思想是金元时期道教教义思想的延续。这段话也好像就是针对将内丹学理论作为这一时期道教思想的全部的学人说的。我的观点很明确,无论内丹学理论有多么流行,也不能概括和代替道教教义思想的全部。无论修炼内丹的道士有多么多,也不能代表道教信徒的全部。内丹现象在全部道教历史上只是局部的、暂时的现象。因为,如果承认内丹学理论是道教教义的全部的话,那么,当今社会的道教就是没有教义的;或者说道教已经出现了突变,从有教义变成了没有教义了;或者说又道教教义的历史又回复到了魏晋南北朝时期。

以上,我简单地回顾了近二十年来各家对于道教教义思想研究的一般情况,由于时间仓促,本人的学识和水平有限,因此,肯定挂一漏万,或有不当之处,还望各位批评指正。

根据会议的安排,我想对于今后我们的道教教义思想研究,提出如下几点建议:

第一,关于传统的研究方法问题。目前对于中国道教教义思想的研究方法,主要还是沿用思想史(或者说哲学史)、历史学和文献学的方法。近二十年来,这些传统研究方法产生的大量研究成果极大地帮助人们正确认识道教的丰富内容,也有助于社会对道教在中国文化中的历史地位的正确认识。这些研究成果完全改变了二十年以前中国道教研究十分薄弱的状况,在国际学术界彻底改变了“中国出材料,外国出成果”的局面,并且已经获得国际学术

^① 《弘道》,2002年上半年版,总第12期,37页,香港道教学院出版。

界的公认。这些研究成果也给予中国道教的复苏和振兴以很大的帮助。其事有目共睹。这样一些研究方法在出版了如此大量研究成果以后,是不是没有用了呢?肯定不是。因为中国道教史上还有大量问题需要深入研究,大量文献材料或者金石方志材料还没有被充分挖掘使用,敦煌文献也还没有给以足够的重视,所以,继续运用思想史、历史学和文献学的研究方法,仍然有大量的工作要做。认为道教已经研究得差不多了,或者没有什么可研究了,这种看法是没有根据的。

第二,关于新的研究方法问题。近年来,一些中青年学者正在做着将新的研究方法引进道教研究中的工作,例如:北京的强昱先生、上海的刘仲宇先生、厦门的詹石窗先生和盖建民先生、广州的李大华先生、成都的李远国先生、张钦先生和张泽洪先生,等等。他们正在从社会学、人类学、符号学等方法对于道教的历史和道教的各种要素进行着多角度、多层次、多方面的探索。从他们已经取得的研究成果中,我们可以得到许多新的启迪。当然,这些成果还比较粗糙,但是,我相信,只要他们不断学习国外有用的研究方法,并且努力探索,就一定会出现新的有分量的研究成果,把中国道教的研究水平推向一个新的水平。

第三,关于道教教义思想适应社会主义社会的问题。道教的教义思想适应社会主义社会的问题,本来是道教界内部的事情,用不到我们教外的人来饶舌。不过会议的举办人要想听听意见,那么我就根据历史的经验说一些不成熟的看法,供作参考。

一是要确定道教的基本信仰。道教的基本信仰究竟是“道”和“德”,还是“长生不死”?这个在学术界就是有争议的问题,如今也放在道教界的面前。如果确定是“道”和“德”,那么,“长生不死”怎么处理?如果确定是“长生不死”,那么,“道”和“德”怎么处理?

二是要探讨道教基本信仰的内容,对于“道”和“德”做出新的解释。并且从新的解释出发来认识宇宙、社会、人生等等问题。当然在探讨这些新的解释时,可能要对于旧的范畴做出新的解释,或者建立一些新的范畴。

三是要主动应对当今社会的各种问题。道教教义思想的发展主要不是依靠个别人的冥思苦想,而是要依靠道门中人在适应社会主义社会的实践活动之中,在应对当今社会的各种社会活动之中,不断创新,不断总结,不断提高。就像近几年张继禹道长发表的一系列关于保护环境著述那样,能不能就说这是一种建立新的道教教义思想体系中的“生态之道”的尝试。如果这样的说法可以接受,那么在“道”的基本信仰之下,就可以建立一系列的分支。例如:关于宇宙观的“宇宙之道”,“地理之道”,“进化之道”,“生态之道”等。关于社会观的“从政之道”,“人权之道”,“自由之道”,“平等之道”,等。关于人生观的“为人之道”,“学习之道”,“生活之道”,“寡欲之道”等。关于伦理观的“诚信之道”,“清虚之道”,“交友之道”,“孝慈之道”,“男女之道”等等。这里的“道”不是一般意义上的方法,而是用道教的基本信仰来解释和回答一个方面的现象和问题。所有这些都需要道门自己按照今天的社会要求,根据“道”的基本信仰不断努力去探索并做出新的解释。

四是要根据发展了的对于“道”的解释,重新梳理道门的规戒、科仪和道法。在梳理中,去除一些不合理的道门的规戒、科仪和道法,新增一些符合当今社会要求的规戒、科仪和道法,并且对这些去除和新增做出解释,形成新的“规戒之道”,“科仪之道”和“法术之道”等。这些解释自然也是对于“道”的基本信仰的发展,并且也应该被组织在新的道教教义思想体系中间。就像已经去世的傅元天大师在全真道第一次放戒时在北京白云观的讲话,其中关于道

门组成和规戒就有一些新的解释,那是新的“组织之道”,值得重视。

五是道教在发展和创建新的教义思想体系中,不可能一蹴而就,需要经过一段时间的积累。也不可能单枪匹马,需要广泛地听取各方面朋友的意见,得到各方面朋友的帮助。但是意见不能代替主见,帮助不能代替主动。在发展道教教义思想中,闭门造车的态度是不可取的,全部依赖的态度更是要不得的。当然,在这一领域里,如果任其自然,不是有意识地去努力,让发展新的教义思想体系的工作自生自灭,那就会再次失去历史给予的时间和空间。

最后,请允许我作一个说明。在以上的叙述中,我没有引用或者评述我国研究道教的著名学者李养正先生的著述。这毫不表示我不知道李养正先生在早期道教思想研究、道教史研究、佛道关系史研究、近现代道教史研究中的贡献。只是因为李养正先生除了是我学习道教研究的老师以外,还是家父的好朋友,是我的长辈。根据我接受的家教,我不能在这里对长辈的著述妄加评述。因此,我只能在这里表示我对于李养正先生的尊敬和感激,对于他的许多真知灼见的钦佩和仰慕,同时,希望读者谅解。

张宇初对道教教义思想的贡献及现代启示

□ 丁常云

张宇初，字子璇，别号耆山，江西贵溪人，为明代四十二代天师张正常之长子。生于元至正十九年（1359年），自幼聪颖持重，好研读道书，志于文二十余年。明太祖洪武十三年（1380年），敕授“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”，领道教事；洪武十七年奉诏赴阙，于紫金山建玉录大醮；洪武十九年奉命祈雨于神乐观；后授赐“正一玄坛之印”。永乐四年（1406年），奉旨编修《道藏》，未及全部完成而羽化之；著有《岷泉集》十二卷，《道门十规》一卷，《元始无量度人上品妙经通义》四卷；编纂《三十代天师虚靖真君语录》七卷，《龙虎山志》十卷等书。

张宇初是明代道教正一派第四十三代天

师,也是一位出色的道教领袖,更是一位著名的道教学者。他不仅聪明好学,博通经史,工诗章翰墨;而且还“贯通三氏,融为一途。旁及诸子百家之籍,靡不穷搜,发为载道之记事之文,各及其妙”。^① 渊博的学识和精深的修养,为他弘道立教打下了坚实的基础。他不仅革新和整顿了明代道教,而且还丰富和发展了道教教义,成为明代道教教义思想的总结者和发展者。正是由于他“承传老庄,穷究天人”,才有在继承传统的基础上发展了道教教义;正是由于他“融儒入道,适应时代”,才有在适应社会的基础上发展了道教教义;正是由于他“学兼三教,博学多才”,才有在丰富的基础上发展了道教教义。张宇初这些发展明代道教教义思想的举措,不仅推动和促进了明代道教的振兴和发展,而且还为道教教义思想在当代的继承和弘扬提供了诸多启示,也为进一步提高当代道教徒自身素质提供了很好的借鉴。

一、“承传老庄,穷究天人”,对继承和发展道教教义思想的启示

张宇初的道教教义思想,首先是继承了道教传统的教义思想,同时又有所发展。张宇初一方面继承了老子“虚无自然”和“太极”的教义思想,另一方面又在继承的基础上丰富和发展了道教对“道”的认识。

张宇初继承老子“虚无自然”的教义思想,提出了“以太虚为体”的天道观。他强调“天地之大,以太虚为体。”指出:“非虚,则物

^① 《汉天师世家》卷三,《道藏》第34册,835页。

不能变化周流。”如象寒暑之交，昼夜交替，江河奔流等天地“运而不息者”，都“囿于至虚之中”。^① 在这里，张宇初以“太虚”作为天地万物的本体，天地万物的运动变化都是在太虚中进行的，如果没有太虚这个广阔的空间，事物的运动、万物的生长变化，都是不可能的。对于“太虚”的描述，张宇初又作了进一步阐述，称“太虚本是浑仑体，空洞中含寂默声。”^② 在这里，他认为“太虚”是一种无限的虚空状态，但又并非绝对虚无。为进一步阐述“太虚”的作用，张宇初又把“太虚”放在与老子之道同等的地位，几乎将“太虚”等同于“道”了。在解释《老子》第四章“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗”时说“冲犹虚也。”并引庄子“唯道集虚”来证明“道集则神凝，神凝则气化，气化则与太虚同体。”^③ 《道门十规》开篇即言：“太上以虚无为宗”。^④ 虚无为道教立教之宗本，因为虚无是自然本来面貌，天地皆归本于虚无。这里的虚无，即为太虚，也即是“道”。张宇初指出，老子之道就是以“虚无为宗”，“以空虚为妙用”。因此，善学之人，必求虚无之本。他告诫学道之人，太上以“虚无清静”为立教之本，决不可以忘本逐末。可见，在张宇初的心目中，老子之道的本体就是“虚无自然”。在这里，张宇初继承了传统的“老子之道”的道教教义思想，又与理学的本体论相融合，从而形成他对世界最根本的认识——“太虚”。这种等同于“道”的太虚，又融入了老子的“道”中，形成虚无之道，从而发展了道教对“道”的认识，丰富了道教的教义思想。

张宇初还继承和发展了道教传统教义的“太极”思想。太极，

① 《岷泉集》卷一，《道藏》第33册，181页。

② 《岷泉集》卷一，《道藏》第33册，182页。

③ 《岷泉集》卷一，《道藏》第33册，181页。

④ 《道门十规》，《道藏》第32册，146页。

原为道教宇宙观的基本概念,语出《庄子·大宗师》:“夫道,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深”。太极原本是对“道”之高深的形容。《周易·系辞上》:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。太极成了宇宙创造之初的原始本体。张宇初在继承这一传统教义思想的基础上,提出“宇宙始于太极”的思想,称“太极者,道之全体也”。^①这种以道为天地万物的根源,其实也是对早期道教的生成理论“道生一,一生二,二生三,三生万物”的继承和发展。至于太极如何生成万物,张宇初则认为,太极在发展中生成天地,然后由天地生成万物,所谓“天以阳生万物,地以阴成万物”。^②万物一经生成,便“自生、自化、自形、自色、自消、阴阳二物自息”。^③各自独立发展的万物,幽微难测而与天地运行不息同在。而他们与其本源太极之关系,为万物之“性禀于命,理具于性,心统之谓道,道之体曰极”。^④因此,“太极散而为万物,则万物各具一太极”。^⑤张宇初关于“太极”的这一教义思想,大多是上承老庄,继承了传统的道教教义思想,同时又有所发展。

张宇初在继承道教传统教义思想的基础上,丰富和发展道教教义思想的举措,是值得我们当代道教教义思想建设所借鉴的。道教以“道”名教,以“道”为其教义思想的核心,就是表明它的基本信仰是“道”。在道教的历史上出现过许多宗派,例如:正一盟威道、太平道、正一道、全真道、净明道等,虽然各派的经文各有差异,科仪方术各有不同,但是信仰道,以“道”作为其教义的核心却是相

① 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,188页。

② 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,188页。

③ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,185页。

④ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,188页。

⑤ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,188页。

同的。因此,我们学道之人,无论在什么时候、任何地方,信道、崇道那是不能改变的。但是对于“道”的内容是应该随着时代而丰富发展的。现代科学技术的发展对于物质本原、宇宙起源以及生命奥秘等等都有许多新的发现,这些新发现大大扩展了我们对“道”的认识,我们当代道教徒应该对“道”做出解释,要在继承道教传统信仰的基础上,丰富和发展前辈道长们对于“道”的阐述。因此,我们现代道教的教理教义,必须要在继承传统的基础上丰富和发展,特别是对“道”的认识则是道教适应时代的首要内容。

二、“融儒入道,适应时代”,对 适应和发展道教教义思想的启示

中国社会到了宋代以后,儒学得道了复兴,以理学的形式出现,并且取得了独尊的地位。理学家们则把儒学以外的学说都看着是不合理的。到了明初,这种风气更为严重,明成祖为了加强文化专制统治,曾谕令翰林院学士胡广、侍讲杨荣等主持修纂《四书》、《五经》、《性理大全》。书成之后,“成祖作御制序,将三部大全颁布全国,作为科举考试的绳,标志着明初朱学(即理学,朱熹是理学的集大成者,故又称朱学)统治的确立”。^①可见,儒学在明代的持久影响。

在这样的时代背景下,要想顺利发展道教、弘扬道教文化和丰富道教教义思想,是十分困难的,也是难以正常开展的。而作为道门领袖的张宇初则以其渊博的儒学功底,采用“融儒入道,适应时

^① 《中国哲学全书》第626页,上海人民出版社,1994年版。

代”的办法,推动和促进了道教教义思想的发展。

张宇初“融儒入道”的举措,主要表现在他“心、性论”的人道观方面。

张宇初的“心学”思想,主要源于邵雍的《观物外篇》之“先天之学,心法也”。他依据邵雍“心为太极”和陆九渊“心即理”的理论,建立起他自己的心本体论。张宇初不仅盛赞邵雍“先天无穷之理”是继周礼之绝学,高度评价“其言心至矣,其论理明矣,其见至广,其闻至远,其论至高,其乐至大”;而且还认为“邵子者,可谓穷神知化矣”,“岂非至神至圣者呼!”^① 在这里,张宇初对当时盛行的儒学给予了很高的评价,这就为他“融儒入道”的推行创造了条件。

于是,张宇初十分明确地指出:所谓心学,是指:“曰虚灵,曰太极,曰中,曰一,皆心之本然也。是曰心为太极也”。^② 心即为太极,张宇初将心与太极视为同一范畴,又将“心”比做“宝珠”,称:“宝珠即心也,儒曰太极,释曰圆觉,盖一理也。”^③ 心在道教中又被称为宝珠、玄珠等,这与儒家所谓太极一样。所谓“心为太极”说,则是张宇初对“心”所做出的“融儒入道”的释义。因为,这本身就是邵雍心学的继承。同时,张宇初还继承了陆九渊的心本体论。陆氏认为人皆有心,而心又具是理,把心直接作为世界本体。张宇初承袭陆氏的心本体论,肯定理就在心中。称:“万事万化借本诸心,心所具者,天地万物不违之理也”。^④ 意谓心中之理本是天赋,非受外力影响所致。张宇初沿袭了邵雍“心为太极”和陆九渊“心即理”的思想,建立起他自己的心本体论观点,将宇宙万化归本于

① 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,199页。

② 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,181页。

③ 《元始无量度人上品妙经通义》卷一,《道藏》第2册,297页。

④ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,189页。

心。认为心是道之本体,“心为道之宗”,^①就是以心为世界的本原。同时,张宇初又将“观心”作为知“道”的途径。这种“融儒入道”的高明之举,既适应了当时儒学盛行的需要,又为道教教义思想的发展提供了空间。

张宇初的“性论”教义思想,也是“融儒入道”的产物。它主要是继承和发扬了孟子的人性论要旨,吸收了程朱理学,建构自己的一套人性论。唐代韩愈曾写下《原性》,张宇初则认为“韩愈氏之原夫性也,发乎未见以圣,然理有未明”。于是,专门写下了《广原性》将以广之。他指出:古今之言性者众多,但能得其本者很少。只有“尧舜性之,汤武身之,得性之本然也”。^②尧舜、汤武之后,孔子继之,传孟子。张宇初对孟子的“人性论”大加赞赏,并将此融入道教教义思想之中。

对于“性善”的修养,张宇初基本继承了孟子:以“诚”为圣人之道,以诚作为恢复本有之善的途径,要人诚身,存诚返自然。指出“存诚返自然,修己惟时中”。^③也就是说,保存诚,体验诚,可以回归人纯善的自然本性。因此,张宇初认为“天命之性”的修养方法就是存诚。这也为学道者提供了一个十分重要的修养途径。

但是,张宇初的“性论”思想,也有其独特之处。他提倡性善论,肯定人性本善;对于人性恶的一面,他认为是物欲和习气造成的。张宇初则把人性区分为天命之性和气质之性,将人的本然善性,称之为“天命之性”,而人性恶则属于“气质之性”。其《广原论》详细论述了这种区别,认为:人心本为善,仁义礼智为天命之善性所固有,为人之本能。但由于被外物所感,为情欲所动,为积习所

① 《元始无量度人上品妙经通义》卷一,《道藏》第2册,298页。

② 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,196页。

③ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,258页。

蔽,于是有性恶,这叫“气质之性”。气质不同,便有上智下愚之分。张宇初从其心本体出发阐述“天命之性”,乃其性善论的独特之处。

张宇初还提出“尽心知性,知性知天”的人性论。指出:人如果不能与天地并行而不违,不能辨别天理人欲,就不能“尽圣贤之心也”。若能尽圣贤之心,就可疑“尽性”,这样“致命之道得矣”。认为尽性可以复本有之善。所谓尽性就是要保持天然本性,“遂其自然之性”,这就是张宇初所阐述的尽性知天。他明确告诉人们“观物之性则知己之性,能尽己之性则知天矣”。^① 张宇初丰富和发展了孟子的尽性知天论,形成了天人感通合一的人性论。

可见,张宇初的心、性论,皆具有明显的儒学思想。这显然是将儒学与道学紧密结合在一起,用以阐述道教教义思想。这种“融儒入道”的举措,以儒学来改造道教教义,使之成为道教与理学相结合的学识,可谓是一种适应时代的创举。在当时的社会条件下,对推动道教教义思想的发展,也有着十分深远的影响,即使对于当代道教教义思想的建构和社会的适应,同样有着十分重要的借鉴价值和现代启示。

三、“学兼三教,博学多才”,对 丰富和发展道教教义思想的启示

张宇初自幼好学,凡“诸子百家之言,靡不畅晓”。^② 他通诸子百家之言,尤精老释之文,所谓三教之言,皆备于我。他以“学兼三

① 《蜺泉集》卷一,《道藏》第33册,229页。

② 《蜺泉集》卷一,《道藏》第33册,180页。

教”的学识对道教教义思想进行了总结和发展,也给我们现代道教留下了许多启示。

首先,张宇初丰富和发展道教教义思想的基本条件,是他“学兼三教”之学,并将三家之学融通一贯。张宇初所处的时代,在宗教思想方面正值儒、释、道三教融合进一步深化的时期。理学家谈禅、谈内丹,佛教徒正心诚意、治国平天下,道教徒谈明心见性、清静无为,成为社会的普遍现象。在这样的思想影响下,加上他少时即“知嗜学,有志儒”,又旁及“老释之文”。^① 所以,张宇初的思想具有浓厚的三教合一的特征。一方面,他继承了老庄“以清静无为为宗,以谦约不争为本”^② 的内圣外王之道的政治思想;另一方面,则更多地吸收了程朱理学关于心、性、命、理的思想和主张。他在《岷泉集》中说:“人心统乎性情,本无不善。所谓天命之性也,其具仁、义、礼、智不假为而能也,即继之者善也,盖天之命于物,为性善所固有,其恶也。所谓气质之性也,即性相近也。由乃感于物,动于物,蔽于习而然”。^③ 这正是程朱理学关于“心为体,性情为用”和“天命之性无不善”的人性论思想核心。在《道门十规》中,张宇初还规诫道士:“行有余力,若儒之性理,释之禅宗,更能融通一贯,尤为上士”。教导他们于道教之学外参学儒、释之学,并将三家之学融会贯通。这既可以吸收儒、释二家之长,丰富道教教义,又是张宇初为适应明初理学盛行和释、道遭受攻击的情况下而做出的明智选择。但是,这里起主要作用的还是张宇初“学兼三教”的自身条件,如果没有这一条件,即是有众多的想法也不能很好地赋予实施。

① 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,234页。

② 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,182页。

③ 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,196页。

其次,张宇初丰富和发展道教教义思想的基本条件,是他“博学多才”的学识。作为道教正一派领袖的张宇初,他十分重视道教文化的建设,不仅积极参与主持编修《道藏》,而且还亲自著书立说,阐扬教义。张宇初以其渊博的学识和修养,为明代道教教义思想的丰富和发展做出了重要贡献。

作为道门领袖,张宇初一身致力于弘道兴教,丰富和发展道教教理教义。他以渊博的学识和扎实的儒学功底来改造革新道教,发展教义。少年时的张宇初就打下了扎实的儒学基础,他曾说:“余年未冠,知嗜学,有志儒,先君子之言,凡诗、书、六艺之文,悉尝记诵之”。^①这就为他日后在儒学占主导地位的社会中,发展道教教义思想打下了良好的基础。

在文学上,张宇初是“词赋诗歌,又各极其婉丽清新,得天趣自然之妙,可谓兼胜具美矣”。他博学多才,可谓“学通百氏,道贯三才”。所著《岷泉集》更是“诗文过半”,其诗“冲邃而幽远”,有“得诗人情性之正”;其文典雅,文风“雄奇汪,铺叙有法,得古人述作之法”,被“海内文人硕士传诵而称羨者比比焉”。^②另外,《岷泉集》中还收有大量的青词,这是道教文学的产物,对推动青词这种文体发展起到了一定的积极作用。他的文集被收入清代钦定的《四库全书》之中,在文学史上具有一定的影响。

在整顿道风上,以加强道门内部自身建设为抓手,指出名利之欲是酿成道风堕坠的主要原因。于是,强调学道之士,要始终保持艰苦俭朴的修持参究之风,要以真功实行为本,以苦功苦行作为“磨砺身心分内之事”。^③特别是他以渊博的学识著《道门十规》,

① 《岷泉集》卷一,《道藏》第33册,234页。

② 《岷泉集·序》,《道藏》第33册,180页。

③ 《道门十规》,《道藏》第32册,148页。

以加强道门自身建设,成为明初清整道教问题的纲领性文件,对明代道教道风建设影响很大。

在道教教义思想上,张宇初超脱门户之见,提倡“三教合一”,成为明初道教倡导“三教合一”的首要人物。从本质上讲,儒家学说属于道德哲学,新儒学(理学)的基本命题“性与天道”,也离不开道德性命的说教。这与道教道德思想建设有相通之处,道教主张“仙道贵生,无量度人”,提倡“清静无为,谦约不争。”于是,张宇初力主和合二家,他认为“孔李殊途,道本一源”。^①同时,张宇初又不排斥佛教思想,时常融合佛学。在他的代表作《岷泉集》中,随处可见“贯综三氏,融为一途”^②的三教合一思想。张宇初的这一思想,既符合明统治者三教圆通合一的政策,又有利于道教自身的发展。

在道术修炼上,张宇初博采众家之长,毫无派别门户之见。作为正一天师,曾亲自向刘渊然学习内丹法,表现出一种虚心好学的精神和博大的胸怀。道教文化,博大精深,且包容性很强。作为一位道教领袖,于各派之间应该相互团结,相互尊重,取长补短,才能进步,而张宇初可谓是杰出的典范。

综上所述,正是由于张宇初“承传老庄,穷究天人”的举措,才会有其地继承和发展道教的教义思想;正是由于张宇初“融儒入道,适应时代”的创举,才会有其适应和发展道教的教义思想;也正是由于张宇初有“学兼三教,博学多才”的极高素养,才有可能成为明代道教的振兴者,成为道教教义思想的总结者和发展者。张宇初以其“博学多才”的理论建树和道学思想,对道教教义思想的总结和发展做出了杰出贡献,也为我们现代道教教义思想的建构和

① 《岷泉集》卷六,《道藏》第33册,236页。

② 《岷泉集·序》,《道藏》第33册,180页。

道教徒素质的提高提供了诸多有益的启示。也就是说,当代道教不仅要固本强身,努力加强自身建设,提高广大道教徒的自身素质;而且还要很好地继承和发展传统的道教教义思想,建立适应现代社会内容的教义思想体系,以更好地促进现代道教的振兴和发展。

道教养生学的 形成与发展简述

□ 史孝进

道教养生学是道教徒在追求长生成仙和济世度人信仰目标过程中,通过无数实践积累起的保持身心健康的方法。道教养生学是道教关于长生成仙的系统学说,包含着多种多样的形式和内容,是一种综合性的养生学模式。

道教养生学来源于道教长生成仙的信仰,建立在道教宇宙观、人天观、身心观的基础之上,与道教的生道合一、重生贵生、天人相应、形神相依、我命在我、以德养生思想有着密切关系。道教养生学是道教思想体系中不可或缺的重要内容,养生学随着道教理论的丰富发展而渐渐成熟,道教养生学理论与方法的不断完善对于整个道教的传播发展起着非常重要的推动

作用。当今,道教养生科学对于道教发挥社会功能有着重要作用,道教养生学中的许多内容对现代社会仍然有着积极的意义。

道教的养生术是相当庞大而复杂的体系,就历史上曾经出现过的养生方法而言,根据陈兵老师的研究,道教养生术有十二类,它们分别是:

炼神类:坐忘、心斋、守道、定观、存心、观心、守一;

气法类:行气、胎息、闭气、炼气、服气;

守窍类:守一、胎息、存神;

存思类:存思内景、存思外象;

内丹类:独修、合修、先命后性、先性后命、性命双修;

动功类:导引、按摩、叩齿、鸣天鼓、武术;

辟谷类:辟谷服气、辟谷饮水、辟谷服药;

服食类:草木药、金丹、符水;

摄养类:行止坐卧、生活起居、饮食、语言、情绪;

道医类:祝由、内治、外治、药物;

房中类:御女、采战、采补;

金丹类:无机药物金丹、混合药物金丹。

姑不论这样的归纳划分是否妥当,但从上述体系中我们可以看出,道教的养生术所包含的内容很多,所涉及的面也很广,从平时的起居饮食到深奥的内丹修炼,几乎无所不包。这么多养生术的直接目的就是使人祛病延年,长生成仙。

一、道教养生学的形成

1. 长生成仙信仰与道教养生

长生成仙的核心信仰是道教养生学形成的直接来源。长生成仙信仰由来已久,《山海经》中就有“不死民”的记载;而在养生术的发展及人们在祛病延年方面的探索实践中,出现了如彭祖这样的神奇长寿人物;《道德经》有“长生久视”的理论;《庄子》中则有真人、神人、至人的描述;《淮南子》中有美丽的嫦娥飞升成仙的故事。道教继承了长生成仙的思想,带给人们这样的信念:凡人经过现世的修炼能够长生成仙,这反映了人类挣脱天命束缚,与天地共生,与万物为一的气概,意味着人通过努力,能够延续生命以致长生成仙。养生术是沟通人神关系的桥梁。神仙是由凡人修炼而成的,而神仙的最大特点就是长生。若要长生,首先要长寿,欲长寿必先养生。这就要采用各种养生方法来祛病健身,使身体和精神保持健康强盛。这样,道教养生术就成为达到长生成仙的手段,并随着道教的发展演化,形成了博大精深、蕴涵着高度健身疗疾价值的古代人体科学和健身方法体系。

2. 重人贵生与道教养生学

中国人很早就有重生恶死的心理,《诗经·秦风·黄鸟》中就这样说:“被苍者天,歼我良人。如可赎兮,人百其身。”屈原说:“汨余若将不及兮,恐年岁之不我与。”在这样的心理指导下,先民们就想

出了抗拒死亡,实现长寿的方法。《庄子·刻意篇》中说“为寿之人,作熊经鸟伸,吹嘘呼吸,吐故纳新。”《吕氏春秋·古乐篇》说:“昔陶唐之始,阴多滞伏而湛洁,水道壅塞,不行其源,民气郁阏而滞着,筋骨瑟缩不达,故作舞以宣导之。”这里的作舞即为导引。从这里我们可以看出古代先民的贵生长生养生的思想。

我国古代早就有了贵生的思想,早有学人作了系统研究。道教继承了先秦贵生的思想并加以发展,形成了道教的重人贵生思想。《道德经》说:“吾有三宝,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”这里的慈可以解释为爱人、重人,而俭则是用以养生。道教有静以修身,俭以养生之说。《老子想尔注》:“生,道之别体。”把生提到道的高度来体认。这些都充分体现了道教重人贵生的思想,说明道教生命伦理的基本价值取向就是贵生。《道德经》又说“出生入死,生之徒十有三,死之徒十有三,人之生动之死地十有三。”这就是说,世界上到处都有危险,生命时刻受到威胁,所以应当防范于未然。所以要追求“深根固蒂长生久视之道”。追求这种长生久视之道的途径就是养生。老子认为“载营魄抱一能无离”,即身与灵魂合一而不分离,关键在于“谷神不死”,即炼养精神以达到长生的目的。《太上老君内观经》中说:“道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。若生亡,则道废,道废则生亡。生道合一,则长生不死。”这就是生道合一,修道需要养生,养生即是修道,修道方能与道合真。

3. 天人相应与道教养生学

《庄子·齐物论》中说:“天地与我并生,万物与我为一”,又说“故其好之也一,其弗好之也一,其一也一,其不一也一。”天人在本

质上是一个相互相用的有机体,天和人都符合于自然无为之道,道同于一。道教吸收了古代哲学中“天人合一”思想,认为“吾身即是宇宙,宇宙即是吾身”,这一思想成为道教身神关系的理论基础,也是道教把养生看做人类追求与自然相和谐、相一致这样一种境界的理论依据。当一个人身心不调和的时候,就是人与自然不和谐的时候。而通过倡导“天人和一”,则可通过将个人与自然相融合,使个人忘却忧愁,摆脱烦恼,使身心得以调适,恢复健康,并进而长寿、长生。

道教养生学以道教的宇宙生成理论为根据。《道德经》说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“人法地,地法天,天法道,道法自然。”而道的规律乃是自然无为,必然要逆人欲之所为,把包括人在内的宇宙万物都统摄于道的怀抱中,人作为道所化生的产物,只有按照道的法则去行动,与天地自然合一,才是最佳的生存状态。

天与人相应,人身为小宇宙。神仙居住于天上各处,那么人身各处便也有神仙居住。《太平经》认为人体内各部位都有神居住,对于有关人身中各部位的神都有明确的记载。天人相应思想对于后世的养生术产生了重要的影响。《道法会元》卷七六《火师汪真君雷霆奥旨序》中说:“道者,具乎天地之先,混混沌沌,无形无名;法者,出乎天地之后,亘古今而神通变化;人者,生乎天地之间,禀天一之炁,而为万物灵。故以吾道言之,清明澄彻者,运而行之,则足以通天地、感鬼神、调阴阳、赞化育等。上语之即丹成道备,朝昆仑,薄蓬莱,亦不难矣。盖天地一身,一身天地也。其大丹法本不外乎此。”这里“天地一身,一身天地”就是天人相应,天人合一。

4. 道教养生学与形神相依

道教的修炼养生方法是建立在对身神关系深刻认识的基础之

上的,也就是要“先明脏腑,次说修行”。道教养生术的根本目的在于追求健康、长寿,进而羽化成仙。要达到此目的,当然要探索和把握人自身的精神和形体关系,这是需要理性认识的。这样,就形成了对于形和神两者关系的看法。也正是在这个基础上,道教发展了养生术,并以此作为传播、实践道教贵生重生乐生长生的重要手段。

道教养生学的形神观主要来自道家和医家。道家代表人物庄子从养生角度提出了“形为神舍”的观点,故而人要守形,“神乃长生”。医家经典《黄帝内经》则对形神作了明确说明。在它那里,“形”乃指现实的可感人体;“神”则是可悟而不可见的精神意识。对于两者关系,《黄帝内经》指出:神形相依,形为神舍。

道教吸取这些形神思想作为养身基础,《太平经》卷七十一说:“精神消亡,身即死矣”。在另一处又指出“独贵自然,形神相守”的思想。由此要求“守一”。“守一”即是守形神,只有做到这点,才能长生久视。西晋时葛洪在《抱朴子》里,提到形是堤,神是水。“堤坏则水不留”,故而形为神宅,守形为第一要旨;同时要护神,因为神散则命终。《西升经集注》中又说:“形不得神,不能自生;神不得形,不能自成。形神合同,更相生,更相成。”这里非常明白地讲出了形神合同思想。鬼谷子《本经阴符七篇》中说:“德之为人,养神之所归诸道,是以德养五气,心能得一,乃有其术。”“五气得养,务在舍神,此之谓化,化有五气者,志也、思也、神也、德也,神其一长也。静和养气,养气得其和。”总的说来,道教讲究形神统一,因此,养生自然因既要修形又要养神。

道教的形神思想受到《黄帝内经》的影响更为直接,这一点可以对照《老子道德经河上公章句》、《黄庭经》等道教早期养生著作与《黄帝内经》来进行分析。

《老子道德经河上公章句·安民章》第三中说：“怀道抱一，守五神也。”《老子道德经河上公章句·守道》第五十九说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”这里所说的五神是相对于形而言的，五脏之神就是五脏所藏之神。《老子道德经河上公章句·成象章第六》中说：“人能养神则不死，神谓五藏之神：肝藏魂，肺藏魄，心藏神。脾藏意，肾藏精与志，五藏尽伤则五神去矣。”而《素问·宣明五气篇第二十三》中指出：“五脏所藏：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，是所谓五脏所藏。”这就是五脏的神志。《黄帝内经》认为人的元神、魂、魄、意、志分别藏于五脏之中，并认为人的情志与人体脏腑有着具体的联系，情志等心理因素变化会对机体脏腑的生理功能产生直接影响。《灵枢·邪客》中说：“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也，其脏坚固，邪弗能容也，容之则伤心，心伤则神去，神去则死矣。”显然，《老子道德经河上公章句》中五脏神的观点与《黄帝内经》是一致的。

《太平经》在继承《黄帝内经》的五脏所藏的说法的基础上也有所发展，《太平经》认为人身除头面五脏各有所镇之神外，周身内至精血筋骨，外至肢体百节也无不都有所司之神镇守其间。周身所镇诸神。大致为：精血三真，名无生君，字黄凝子玄，镇我两乳之下源。骨节二真，名坚玉君，字凝羽珠，镇我太仓之府，五肠之口。如果神在身体就健康，神不在就会生病。《太平经》的这种形象化身神系统对于修道者的存想修炼提供了极大的方便。

魏晋时的《黄庭经》流传很广。上清派的形神观念，五脏六腑神是黄庭经身神系统的核心，《黄庭内景玉经注·致道章第七》中说：“至道不烦决存真，泥九百节皆有神。发神苍华字太元，脑神经根字泥九，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，齿神峭锋字罗干，一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有

房。”很显然这里的五脏神是建立在《黄帝内经》脏象说的基础上的。

《黄庭经》在五脏六腑及面部七神的基础上,参照三焦、三管三官三丹田的人体部位概念,将人体身神的范围加以扩大,最终形成三部八景神二十四真的身神系统。这一身神系统依据的是《黄帝内经》十二官的概念。《素问·灵兰秘典论篇第八》用行政官职的概念形象指出五脏六腑的生理分工及其相互协调问题。《黄帝内经》运用十二官的概念对脏腑功能进行拟人化的描述,不同的官职就有不同的职能使命。如心为君主之官,强调了心在脏腑系统中的中心作用,“主明则下安”;胆为将军之官,胆主怒,像将军一样的勇武,谋略由此而出。《黄帝内经》的这一思想为上清派所汲取,并从神学的角度发展,成为有名有姓、有服色、职司、僚属的各种神灵,以此刻画人体各部位器官组织的生理机能。由此可见,《黄庭经》的身神系统是来自于《黄帝内经》。

这一推断,在唐代另一位著名的道教女养生家胡愔的《黄庭内景五脏六腑补泻图》中也有体现。胡在其序言中说:“夫天主阳,食人以五气,地主阴,食人以五味,气味相感结为五脏,五脏之气散为四肢十六部三百六十关节,引为筋脉,律液骨髓成六腑三焦十二经,通为九窍。故五脏者为人形之主,一脏损则病生,五脏损则神灭。故五脏者神明魂魄志精之所居也。每脏各有所主,是以心主神,肺主魄,肝主魂,脾主意,肾主志,发于外则上应五星,下应五岳,皆模范天地,禀象日月,触类而取,不可胜言。若能存神修养,克己励志,其道成矣。”这些与《黄帝内经》中“天食人以五气,地食人以五味”、“人与天地相参,与日月相应”之语是相合的。

稍后的灵宝派的《灵宝经》中所说的五方五老帝君即青帝护魂,白帝侍魄,赤帝养气,黑帝通血,黄帝主中之说也同样受到了

《黄帝内经》脏腑学说的影响。灵宝派以五老帝君主领五脏神为基础建立了一套修炼养生的方法。通过沐浴、斋戒、鸣天鼓等手段，使长生大君无英公子、白元尊神、太一司命等神“下镇人身泥丸绛宫，中理五气，混合百神，十转回灵，万气其仙”。对于《灵宝经》中有关身神系统与《内经》脏象说的关系与前大致相同。

道教的身神系统为形神相依的思想奠定了基础，为内炼存想（存思）方法提供了理论依据，对于后来道教养生术的发展有着十分重要的作用。我们如果将养生术分为养形和炼神这两方面的话，炼神在养生术中当然是相当重要的，这里的神又有元神与身神之分。但无论是元神还是身神都需要在形神关系确立的前提下，才能够正确存神、运神（运神即是气的运行）、内炼，达到养生、长生的目的。当然，道教内炼养生术还继承发展了《黄帝内经》中经络学等方面内容，对于道教内炼养生术的形成发展同样有着重要的意义。

5. 道教养生学与我命在我

从“神仙不死”的长生追求出发，道教建立起“我命在我”、“神仙可学”的生命主体论，主张发挥主观能动的作用，奋进不息，无畏拼搏，直至达到长生不死的理想境界。《西升经·我命章》说：“我命在我，不属天地。”对此李荣注称：“天地无私，任物自化，寿之长短，岂使之哉！使由人行有善有恶，故命有穷通。若能存之以道，纳以之气，气续则命不绝，道在则寿自长，故云不属天地。”《真气還元铭》认为：“天法象我，我法象天。我命在我，不在于天。”《谷神赋》说：“养神在心，不死由我。”《修真十书》卷二十五《天地交神论》指出：“人生天地之间，本终于天寿，若不知回忌之辰，而有万死之因，

非天地所杀，乃人所自杀也。”《阴符经》说：“宇宙在乎手，万化生平身。”正是这样一种思想激励着一代又一代的道教徒对养生科学竭力探索，不断追求，努力实践，充分体现人生的价值。

6. 道教养生学与以德养生

唐代孙思邈在《千金药方·养性》中说：“夫养性者，欲所习以成性，性自为善，不习无不利也。性既自善，内外百病皆悉不生，祸乱灾害亦无由作，此养性之大经也。善养性者，则治未病之病，是其意义也。故养性者，不但饵药餐霞，其在兼于百行，百行周备，虽绝药饵，足以遏年，德行不克，纵然玉液金丹，不能延寿。故夫子曰：‘善摄生者，陆行不遇兕虎’，此则道德之佑也，岂假服饵而祈退年哉？”道德修养一方面是个个人性情的修养，另一方面是行善积德。为善而生，为恶则死；善则长生成仙，恶则与仙无缘。这样，长生成仙即成为至善的标志，只要行善，生命就是充实的。道教强调的“我命在我”一方面给予主体选择的自由，一方面也要求主体对自己的选择负责及承担选择的结果。人的道德表现有善有恶，所以人的命运也有好有坏，寿命有寿有短。而道德表现是人能自主选择的，一个人的选择就决定了他的生命走向。所以，个人无论是富是贫，是贵是贱，长寿或者早夭，而长生不死正是人行善所得的回报，善的人生就是福与乐的人生。我们崇拜的是道，道的本质是宇宙生生不息的总枢机，人的生命能与大道融为一体，便可以长生成仙。道教重视生命的价值，重生恶死，追求生长久视。道是生的基因，生命、生存、长生都是道的功能表现形式，道教养生学是实现长生成仙的方法，是道教重人贵生思想的具体体现，道教特重今生，以生为乐，以生为贵，主张并且相信经过一定的炼养过程，人生

命的两大要素——精神和形体可以相守不离,可以脱胎换骨,与大道一体化,实现整体生命的长生不死和得道成仙。

二、道教养生学的发展足迹

道教养生学奠基于先秦,形成于东汉,定型于魏晋南北朝,发展于隋唐,成熟于宋元,明清时期普说:“以道保形,容为天地间容处天地间不畏死,故公也”。“谷神者:欲也。精结为神;欲令神不死,当结精自守。”“所以精者,道之死也,人人身中为根本。”关于“炼形”,《老子想尔注》曰:“太阴道积,炼形之宫也,世有不可处,贤者避去,托死过太阴中而复一边生像,没而不殆也。俗人不能积善行,死便真死,属地宫去也。”“道人行备,道行归之,避世托死于太阴中,复生去为不亡,故寿也。”关于“食气”,《老子想尔注》说:“身也,于内为胃,主五脏气。俗人食谷,谷绝便死;仙士有谷食之,无则食气,气归胃,即肠重囊也。”“腹者道囊,气常欲实”,“神成气来,载营人身,欲全此功无离一。一者道也,今在人身何许?守之云何?一不在人身也,诸附身者悉世间常伪伎,非真道也;一在天地外,人在天地间,但往来人身中耳都皮里悉是,非独一处。”在《老子想尔注》看来“精”是“道之别体”,“身为精车”,“神成气来,载营人身”,“古仙士实精以生,今人失精以死”。《太平经》则系统介绍了守一之法,这是道教养生学体系的初步形成。道教养生学的形成对于这一时期道教的传播发展起到了不可忽视的重要作用。

魏晋时期,道教教义思想逐步丰富和发展,道教养生思想也渐渐系统化。在教义方面提出了重生贵生、天人合一、我命在我、形

神相依、众术合修等一系列观点,为道教养生术的发展奠定了较为完整的理论基础。在养生方面主要是守窍类、气法类和导引类的养生方法有了较大的发展。《周易参同契》系统阐述了内外丹理论,被尊为万古丹经王。上清派围绕《黄庭经》形成了一套包括斋戒、叩齿、咽液、起居等多种方法的养生体系。这一时期出现的葛洪、陶弘景两位养生大家即是道教养生学体系定型的标志。

隋唐时期,道教养生术得到了进一步的完善和发展。特别是在炼神修心方面有了发展。如司马承祯的《坐忘论》等。内丹修炼也已开始流行,以隋代苏元朗的《龙虎金液还丹通元论》中第一次出现内丹二字为标志。这一时期有不少道教养生著作,包括名医道士孙思邈的《千金方》、司马承祯的《坐忘论》、崔希范的《入药镜》等。此阶段道教养生观念在理论上吸收了部分佛教和医家的内容,并且出现了一些新的养生方法。如孙思邈在其著作中提出了一套动静相宜,起居有方,饮食适度,涵养道德的养性学说。司马承祯基本上继承了葛洪的修道成仙的思想,但扬弃了其中宿命论的观点,认为人人都有长生成仙的可能,神仙与俗人的差异惟在于能修炼自己的“灵气”,使它还其本然,不受世俗邪见的污染,所以,人们本身和神仙的距离并不远。为此他提出了一条修心主静、去知去欲,达到神仙境界的“易简”道路。就道教养生学发展的历史来看,他的主要功绩还是在于引佛入道,较系统地解决了内炼养生实践中心理训练的问题。

宋元时期,道教养生术的外丹开始衰落,其他养生方法继续发展,并合于道教养生方法的主流——内丹术。从晚唐开始,钟离权、施肩吾、崔希范、吕洞宾、彭晓、陈抟、刘海蟾等独尊内丹;北宋时期,张伯端的《悟真篇》是继《周易参同契》之后的重要内丹著作,至白玉蟾形成南宗,北方王重阳创全真形成北宗,元末南北合流,

内丹学成熟。内丹学关于生命来源于道、人体生命是由性与命两部分构成、性命双修使人复归于道并长生成仙的理论,不仅是仙学的理论根据,也是这一时期道教养生学的重要论据。内丹修炼不仅是使人长生成仙的最佳途径,而且也与行气、导引等功夫一样,是人们修身养性、延年益寿的重要手段。

明清道教养生家中亦形成了若干派。其中以张三丰派、明陆西星的东派、李西月的西派影响比较大。而在内丹功法的研究方面,则以伍守阳、柳华阳及刘一明的著作成果特别引人注目。他们的实践活动标志着道教气功养生学体系的完成,同时意味着我国古代气功养生学开始全面进入中国社会。

张三丰是明朝时期道教气功养生史上影响最大的人物。他既以修身养性、涵养道德立基,又以道教传统命功修炼。首重炼己。方法之一就是要扫除杂念,建立正念。炼己又叫做炼性,修心,存心。方法主要有凝神调息。通过这种锻炼,心不外驰,神不外游,即可转入小周天运炼。张三丰继承了陈致虚所传丹法,遂开三丰一派,其后推演发展,直至清末,崇奉张三丰为祖师的道派达 17 个之多。其中武当一脉尤以内家拳术誉名社会,在各阶层中有很高的威望。

这时期道教在组织上逐渐衰落,内丹家派系虽多,但发展渐缓,不过道教的养生观却并没有与其组织形式一道消沉。相反,它的思想反倒被社会所认识,并由此在社会上得到广泛的传播和应用。

今日的世界,各种文化相互激荡融合,西方文化正源源不断传来,而许多西方人也对道教传统文化产生了浓厚的兴趣,但是由于地域文化、语言的差别,经典科教不易传播,而道教的养生术如气功、武术等则比较容易向海外传播。

因此,整理挖掘弘扬道教养生学,有着其深远、广泛的意义,在弘扬民族优秀传统文化,参与当代文明健康发展方面有着不可低估的积极作用。

孟安排《道教义枢》 的教义思想

□ 李 刚

《道教义枢》是初唐道教教义的重要著作，原题：“青溪道士孟安排集”。孟安排何许人？陈国符先生《道藏源流考》上册《三洞四辅经之渊源及传授》说：“《道教义枢》撰人孟安排，见唐杜光庭《道德真经广圣义序》。云梁道士孟安排，号大孟，作《经义》二卷”。认为南朝梁道士孟安排为《道教义枢》作者。又指出：“按一九一一年刊《湖北通志》卷九十六唐圣历二年陈子昂《荆州大崇福观记碑》，载武后时有道士孟安排。此非《道教义枢》撰人”。很显然，陈国符先生以杜光庭的意见为标准，定梁道士孟安排为《道教义枢》撰人。关于《道教义枢》的撰述时期和作者孟安排，日本学者间的意见也不尽相同。大

渊忍尔把孟安排定为武则天时期的道士,《道教义枢》的撰述定为大约公元700年前后。吉冈义丰把《道教义枢》的产生年代定在七世纪初期,唐高宗初年。福永光司也认为是唐高宗朝的产物,而镰田茂雄认为是八世纪前半期唐玄宗时的作品。但日本学者在肯定《道教义枢》是唐代道教著作这一点上,意见是一致的。

说唐道士孟安排是《道教义枢》的作者,是有一定根据的。据陈子昂《荆州大崇福观记》说:“道士孟安排者,玄禀真骨”,在长史弘农杨元琰奏请修观“书奏不答”的情况下,于则天圣历二年(699)“复重理前状,伏奉阙下,至于再三。天子乃悯然迁思回虑,旌别斯观,锡名曰大崇福焉”。“安排乃喟然叹曰:‘道恶乎在?名恶乎在?茅茨文轩,未始离也;朱宫玄圃,未始乖也。损之而又损之。思乎思,无为而无不为之;知乎知,则我何拘于常见哉!而不谓熙帝庸也’。遂经玄都,爰伐琴瑟,作为仙观之宫”。从陈子昂的记载看,孟安排活动于武则天时代,且是一地位较高的道士,经他再三上书朝廷,终于修复了大崇福观。从孟安排所感叹的话看,他是一位有理论修养的道士,编集《道教义枢》的工作当能胜任。大崇福观在湖北荆州。无独有偶,孟安排自号“青溪道士”,此所谓“青溪”,即指荆州临沮县之青溪山。综合此两条材料观之,陈子昂文中所提到的道士孟安排,即编集《道教义枢》的青溪道士孟安排。

还有一条有说服力的内证材料。《道教义枢序》中引用了《隋书·经籍志》论元始天尊一节,而《隋书·经籍志》成书于唐高宗显庆元年(656),从成书到流传于社会上,在当时条件下,当经过相当时间。据此推考,说《道教义枢》成书于武周时,亦在情理之中。

关于《道教义枢》的成书,孟安排在《序》中还讲到:“支公十番之辩,钟生四本之谈,虽事玄虚,空论胜负。王家八并,宋氏四非,赭道正之玄章,刘先生之通论,咸存主客,从竟往还。至于二观三

乘,六通四等,众经要旨,秘而未申。惟《玄门大义》盛论斯致,但以其文浩博,学者罕能精研,遂使修证迷位业之阶差,谈讲昧理教之深浅。今依准此论,芟夷繁冗,广引众经,以事类之,名曰《道教义枢》。显至道之教方,标大义之枢要,勒成十卷,凡三十七条”。由此可知,孟安排是以《玄门大义》为底本,在此基础上,“芟夷繁冗,广引众经”编集成书的。这里,如能弄清楚《玄门大义》成书的时代,对于确定《道教义枢》产生于什么时候是很有帮助的。《玄门大义》现已失传,日本学者吉冈义丰将它的撰作时期定为隋大业年间(605-618)。任继愈先生主编《道藏提要》在现存一卷的《洞玄灵宝玄门大义》条说:“《宋史·艺文志》著录《玄门大论》一卷,盖即本书。又唐释道世《法苑珠林》卷一亦著录《玄门大论》一卷。唐王悬河《三洞珠囊》引有《玄门论》,《云笈七签》卷四九引有《玄门大论》。《道藏阙经目录》著录《玄门大论》二十卷。孟安排《道教义枢序》谓《义枢》乃标《玄门大义》之枢要以成十卷,可见原《玄门大义》卷数当不少,可能即《道藏阙经目录》所著录之二十卷《玄门大论》,今本乃系《玄门大义》之残篇,或唐人据残卷整理而成,原书出于隋代。”中外学者都认为《玄门大义》出于隋代,在此基础上成书的《道教义枢》当只能出于隋代之后。因此,南朝梁代孟安排即所谓大孟,决非撰作《道教义枢》之人。

《道教义枢》显然和《玄门大义》有密切的关系,但二者究竟是哪种一种关系,是否前者即后者的节本?由于《玄门大义》的全貌今不可得见,尚难以下定论。日本学者麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》一文认为:“《道教义枢》基本上是一部忠实地缩编《玄门大义》的道教教义书。在编写的过程中,参照了系统的教义书《通门论》和《玄门大义》的异本《玄门论》等,对事实加以订正,对叙述进行简化、补足,并补充了若干经

证。因此可以认为,《道教义枢》的教义同《玄门大义》几乎是一致的,没有加进孟安排个人的观点”。这一结论显得根据不足,就目前所见到的材料,还不足以断定孟安排在《道教义枢》中没有将自己的看法写进去,只是简单地做点节录缩编的工作而已。《道教义枢》的编纂体例,是分为“义曰”和“释曰”两个部分。麦谷邦夫认为:“《道教义枢》的各义首先用‘义曰’来概括《玄门大义》的各义的内容,接着以‘释曰’的形式来节略《玄门大义》”。然而,也有可能在“释”的部分,孟安排将自己的观点补充了进去,作了某些创造性的发挥工作。否则,孟安排只是在做一件毫无创新意义的事情,对于道教教义的发展未作任何贡献,这似乎不符合孟安排制作《道教义枢》的本意吧!孟安排在《道教义枢序》中说得十分清楚,他编写此书是要使“大笑之流,肃然悟法”,是为了给“勤行之士,指示玄宗”。既要让人“悟法”,为人“指示玄宗”,那么总该有点新东西启迪人,总不至于简单抄袭前人。在《玄门大义》的基础上编写《道教义枢》是一个再创作的过程,是对道教教义进行新的总结,既有继承,又有创新,具有不同于《玄门大义》的自身特色,这一点是应当给予肯定的。《道教义枢》能历千余载而流传至今,已显示出它具有个性化的理论价值,它比《玄门大义》更简明扼要、更精当地概括梳理了当时道教的教义,于是《道教义枢》一出,《玄门大义》便在道教中失传了,只留下残篇剩卷。这正透出《道教义枢》不是简单地“节录”《玄门大义》,它经过一番再创作,具有了更新更高的教义价值。

《道教义枢》教义思想的学术渊源不是单一的,其中所蕴含的哲理架构与重玄学说有紧密的关系,而其基本立场则是站在茅山宗的角度对道教教义做出新的归纳总结。关于《道教义枢》与重玄学的关系,卢国龙《中国重玄学》一书给予了较详的分析。书中认

为,《玄门大义》主要因循宋文明的《道德义渊》,“三一诀”又以玄靖法师臧矜的见解为归旨,可知其学源出南朝重玄一派道士。以《玄门大义》作为主要学术来源的《道教义枢》,即以重玄学理论为内在精神,试图对道教思想理论进行全面的总结,亦即将重玄学的理论原则贯穿到对道教思想理论体系的论释中。据该书考证,重玄一派学术在唐初的青溪山流传颇盛;青溪山以荆州在汉末即为学术中心地之一的缘故,晋朝已有道风可追,仙踪可寻,又以萧梁政治中心由金陵迁转江陵的缘故,得传金陵一带孟智周、臧矜一派重玄学;孟安排的《道教义枢》,则青溪重玄学仅存之硕果。从现存《道教义枢》的内容审视,其中固然保留了不少重玄学的义理和方法论,但从总体上说,它的思想学术渊源是多源而非一源的,尤其是道教茅山宗的思想,在其中所占的比例亦不小。另外,灵宝、正一的义理皆有所反映。可以说《道教义枢》主要还是站在茅山宗的立场上,试图融会道教各派教义,做出一种综合性的总结,一方面对付来自佛教的攻击责难,另一方面以适应统一的大唐社会的需求。当然,这种总结在义理上是以重玄学为主的。

道教经过魏晋南北朝的分化发展之后,到了隋唐,随着社会的统一,又呈现融合之势。隋至盛唐,谱写了中国古代史的灿烂篇章,这个浪漫时代的文化可用“交融”二字来概括,在这一文化大背景下的道教亦以“交融”为特色。这种融合在南北朝末已经发生,隋的统一南北打破了地域分割,为融合进一步创造了条件。唐承隋而继续推进融合,带来了道教的繁荣兴盛。由于融合,使原先个性特征十分鲜明的各个道派,逐渐在教义和宗教仪式上,都互相渗透,呈现出你中有我,我中有你的状况,难以区分,甚至像南北朝时期发展一度超过上清派的灵宝派,此时却似乎“泥牛入海无消息”了,其传承关系已不太清楚。隋唐时,由上清派演化而来的茅山宗

成为唐代道教的主流派,独显于朝野上下。茅山宗在教义上受到重玄学派影响,又吸取了灵宝斋法,正一法亦融入茅山宗。茅山宗创立者陶弘景力主三教合一,对道教内部各派系更不存门户之见,其弟子传承茅山宗融会道教各派正是这一传统的发扬,并因此而得以成为隋唐道教的主流。在这样的道教历史背景下,孟安排编辑《道教义枢》以茅山宗为核心,融会道教各派教义,综合出新的道教义理体系,便是顺理成章的事。

最能显示孟安排这一立场的,便是他对元始天尊的无上崇拜。我们知道,以元始天尊为最高尊神,是上清派的神灵观。陶弘景的《真灵位业图》,便把元始天尊摆在最高的地位,反映了茅山宗以尊崇元始天尊为表征。《隋书·经籍志》沿用道教说法,称元始天尊“生于太元之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极。所以说天地沦坏,劫数终尽,略与佛经同。以为天尊之体,常存不灭。每至天地初开,或在玉京之上,或在穷桑之野,授以秘道,谓之开劫度人。然其开劫,非一度矣,故有延康、赤明、龙汉、开皇,是其年号”。这正折射出隋代道教尊崇元始天尊,奉为最高神。而隋代道教如此崇敬元始天尊说明了什么?正说明茅山宗在当时已占压倒优势的地位,茅山宗成为道教主流派的形势业已形成。

与茅山宗一样,孟安排奉元始天尊为最高神。在其《道教义枢序》中,他不但引用了《隋书·经籍志》描绘元始天尊的话,而且用《道德经》对“道”的形容来比附元始天尊,以证明元始天尊的至上性和神圣性。他还力图向世人证明元始天尊的真实存在,告诉人们:“元始天尊生乎妙气,忽焉有像,应化无穷,显迹托形,无因无待,演法开教,有始有终”。然而“悠悠之徒,未能穷原讨本,……遂乃各齐其所见,多以天尊为虚诞也”。与这种人是不可以讲元始天尊的,正像“井蛙不可以语于海,夏虫不可以语于冰”一样。《道教

义枢序》几乎用了全部的篇幅来讲述元始天尊,这不是偶然的,而是孟安排有意识地透过此种表述以显示自己编集此书的立场,表白自己以茅山宗为主综合道教各派教义的良好用心。茅山宗自隋以来渐居道教主流,入唐以后其影响甚至远播巴蜀,巴蜀道士不远万里前往茅山访道求师。在地理上与茅山更为接近的青溪山道教,当更受茅山宗之辐射。孟安排站在道教主流派地位综合各派教义,一则他借此地位使《道教义枢》具有极大的权威性,另一则也使《道教义枢》在道教中广为流传,因为它更广泛全面地反映了道教教义。在此之前产出的《玄门大义》或许具有某种偏向,引用道经不够广泛,而且“繁冗”杂乱,所以不能得到当时道教界的认同,孟安排对此亦不满意。于是他有意将其修改,更加“广引众经”,以全面反映道教教义的“枢要”,这样就使《道教义枢》既有权权威性,又有广泛性,取得以茅山宗为代表的唐代道教界的认同,流传了下来。因此,我们既不同意说《道教义枢》是《玄门大义》的简单删节,也不赞成把《道教义枢》仅仅看做重玄学派的一家之言,它实际上忠实地记录了当时以茅山宗为主流的道教教义。这一记录比《玄门大义》更为全面,更为精审,理论价值更高。这一记录的宗教哲学理念显然取自重玄学,以重玄学作为其教义的理论基础,显示出重玄学确为当时道教在理论上的代表学说。

从方法论上看,《道教义枢》明显采用了重玄方法,明确提出“神凝于重玄”的主张,而且运用重玄学的“四句”法去“通释”某些教义。如卷八《自然义》解释“自然”时就应用了四句法论证。又如卷十《有无义》也是“为四句通释”有无。卷一《法身义》提到:“常与无常,并是起用,悉皆是迹,非常非无常,乃可为本。四句渐除,百非斯绝”。四句百非,遣除一切,不断否定,这正是重玄方法论的标志。当然这套方法论是从佛教中观学那里吸取来的,其实质是对

万物作中道观。《道教义枢》卷五《二观义》说：“三观者，一者有观，二者无观，三者中道观”。对有无作中道观的含义何在呢？它回答说：“非有非空是中道义”；“如无非有，如有非无，是中道义也。中道观者，正以体此有无，即以非有非无为中道观”。这与重玄学派所论述的中道观是完全一致的，所以我们说它在方法论上贯穿了重玄的精神。

以上我们简要考察了《道教义枢》的作者、成书时代及其与《玄门大义》的关系，它的思想学术渊源及其方法论，这对于我们进一步研究《道教义枢》的教义思想具有不可或缺的意义。据《道教义枢序》，全书十卷，凡三十七条教义。今本第五卷“三乘”及第六卷“六通”、“四达”、“六度”、“四等”共五条教义已佚，实存三十二条教义。这里审视其教义思想，限于篇幅，从“道德”、“自然”、“有无”、“本迹与体用”等展开论述。

一、道 德

《道教义枢》开篇第一条就是讨论“道德义”，可见“道德”在其眼中是核心教义。我们分别考察“道”与“德”。

什么是“道”？《道教义枢》卷一《道德义》指出：“道者，理也，通者（也），导也”。道是“理”的含义具体何指？“言理者，谓理实虚无。《消魔经》云：‘夫道者无也’。”这倒颇有点魏晋玄学贵无派的味道。《庄子·缮性》说过：“道，理也。……道无不理”。《管子·君臣上》说：“别交正分之谓理，顺理而不失之谓道”；“夫道者虚设，其人在则通，其人亡则塞者也，非兹是无以理人”。《韩非子·解老》以“道理”并提，认为“万物各异理，而道尽稽万物之理”，“故曰：道，理

之者也”。可见,先秦思想家已经在使用“理”解释“道”,只不过他们所使用“理”的内涵与《道教义枢》完全不同,后者明确赋予“理”以“虚无”的含义,换句话说,《道教义枢》把“道”规定为一种虚无之理。我们知道,重玄派的成玄英在其《老子注》中反复讲过道是“虚通之妙理”,李荣也认为道是“虚极之理”,并多次强调“理”这个范畴。很显然,《道教义枢》在以虚无之理解释“道”时,是借鉴了重玄派的说法的,表明当时道教界已普遍注意到“理”这一范畴。应该说,隋唐道教对“理”范畴的注重,把“理”提升到本体的地位,这对后来宋明理学家的“理”本体论有较直接的影响,这一点恰恰是此前的中国哲学史研究所忽略的,忽略的原因即在于对隋唐时期道教哲学思想的研究十分不够,以致遗忘了这一角落。由此亦说明对隋唐道教哲学的研究急待引起学界关注,并将其纳入中国哲学史的研究系统之内。

“道”的第二个含义是“通”。“言通者,谓能通生万法,变通无雍。河上公云,道四通也”。所谓“通”,是指“道”为一种虚通状态,世界就是从这种虚通状态下产生出来的,故此种通又可称之为“变通”。正因为“道”的变通和不雍塞,所以它才具有化生万物的功能,而一个闭塞的东西是不可能具有这种功能的。关于“道”的虚通性,这是《道教义枢》所一再强调的。其卷一《三宝义》说:“道以通达为义,谓能自通通他,又能令凡达理,通物至乐”。道的通达既表现为自己本身四通八达,又表现为能令他物通达,也就是说能“通物”;“道”的“通他”性还能使一般人通达道理,与物相通而达于“至乐”。卷一《位业义》说:“道者虚通不雍”。这同把“道”解释为虚无是一致的,道既为虚无态,自当通而不塞。卷八《道性义》认为:“道以圆通为义,谓智照圆通”。道的通是圆球形的立体的通,其智慧的光芒亦呈现为“圆通”。把“道”解释为“虚通”,这同样是

采取了重玄派的说法。成玄英的老庄注疏多次指出“道以虚通为义”，“至道虚通”，“道，达也，通也”，“至道玄通”。李荣则认为老子之道是“借圆通之名，目虚极之理”。十分清楚，《道教义枢》采纳了重玄派的意见。

“道”的第三个含义是“导”。“言道(导)者，谓导执令忘，引凡令圣。《自然经》云：导末归本，本即真性，末即妄情也”。所谓“导”是指引导一般人从执着到忘掉物我，从而成为圣人。如果按照《自然经》的讲法，就是引导人们弃末归本，亦即回归“真性”，丢弃“妄情”。“导”有引导、疏导的意思，乃是“道”指引人们由凡入圣的一个重要功能，这一功能与道的虚通性是不矛盾的。“道”既能“通他”，自然就能疏导有所滞执的人们，使他们“忘”掉一切，从而变得通泰，日渐成为圣人。“道”的这一功能主要是针对人而言的，特别强调人性的回归真实。我们知道，重玄派是主张人向真性回归的，成玄英抨击儒家仁义损伤人的真性，要人们率性自然，修守真性。成玄英要人复归真性，有一个很重要的环节，那就是去掉欲望，“外无可欲之境，内无能欲之心”。在这一点上，《道教义枢》同样受到重玄派的影响。

《道教义枢》不仅引《自然经》说明“道”引导人复归真性，而且强调指出“道即无欲洞虚”，认为人们学道应以“无欲为主”，并称：“无欲洞虚，不卒可登。故少思寡欲，守玄思空，积久不怠，与道合真”。只有无欲才能与“道”相合，因为“道”自体就是“无欲洞虚”的，而与道相合就意味着“归本”，亦即复归真性。卷二《七部义》也讲：“一切学悟少欲，欲少近乎道宗”。情欲越少越接近于“道”，人们学道就应该醒悟“少欲”，有欲还是无欲成为衡量人们修道是否成功的一个客观标准。可见，“道”是“导”这一含义，既标明“道”自体的特性与功能，也包括人对“道”的认同和修炼，道与人由此而沟

通。

将“道”是理、是通、是导三方面的意义综合起来考察，可以发现这三者互相之间并不矛盾，而是“通”的。道是理，从本体论上去说明“道”的虚无性，这种虚无性自当表现为“通”的状态，如果雍塞，那便实有而不虚了，或者说不那么彻头彻尾的“虚无”。“通”既体现了“道”自身是虚通的，又展现了“道”能够“通物”的功用，这种疏通功能也包括让人们通达“道”之“理”。于是从“通”的意义上说，不仅从本体论上描绘了“道”的特性，而且把“道”落实到人生论上，使人与本体之“道”接通，为人的修道得道架起了一座桥梁。人与道接通，不是“道”强迫人接受的结果，而是通过“道”对人的引导而达成的，“道”引导人们丢尽情欲，回归自我真实本性，虚无洞忘，不滞不执，豁然贯通，成为得道的圣人。因此，“道”的通与导这两项功能是互补的，其目的是吸引、指导人们修道，从而达到与道同体，得道成仙。理—通—导三位一体，不可分割，为《道教义枢》所描绘的“道”的特性，这种特性表现出十分鲜明的天人合一色彩。《道教义枢》的道论与其修道论是紧密结合在一起的，这从它对“道”的三项定义中即可看出，而道论与修道论的结合正是天人合一的具体展现。

受汉代气化论哲学的影响，道教在传统上以“气”释“道”。《老子想尔注》有：“道气在间，清微不见”之说，将“道”与“气”相提并论。《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引道教方面的《三破论》说：“道以气为宗”。同卷僧顺法师《答道士假称张融三破论》亦引《三破论》说：“道者气”，并且予以反驳：“道若是气，便当有聚有散，有生有死，则子之道是生灭法，非常住也”。从这些材料看，汉魏南北朝道教以气来解释道是种较为流行的教义，佛教方面的理论反击也集中火力于“道者气”这一命题上。佛教方面甚至提出：“夫道之名，

以理为用,得其理也,则于道为备”。这种看法,是否反过来对道教产生影响,不得而知,但南北朝后期道教重玄学者的确确已经跳出道教传统,不再坚持“道即气”的提法,而是以“理”释“道”,这或许是佛道理论之争刺激下的产物。

到隋唐时期,“道”是理和通这样的定义便占了上风,成为流行一时的教义。《三论元旨》“道宗章第一”认为:“夫道之宗也,幽微奥妙,理之极也”。“真源章第三”说:“道以虚通育物”,又说:“至道虚通”。《道体论序》强调:“道者极妙环中,圆通物化,因通立称,故名为道”。《道体论·论老子道经上》说:“道以圆通为宗,……圆通则无理而不通”。《大道论·至德意》称:“道有通生之德”。从这些材料看,重玄派对“道”的解释,已为唐代道教所普遍认同,取代了传统的“道是气”的解释,在此基础上,《道教义枢》的编者就以此作为对“道”的标准定义。可以说,《道教义枢》反映了当时道教解释“道”的趋势,这就是将“道”理本体化,使之具有更强的思辨性,以便与佛教教义相抗衡。隋唐道教对“理”本体的这种高度强调,无疑为以后宋代理学的产生准备了理论条件,成为其思想的渊源之一。

当然,在《道教义枢》中,也为道教传统的“道是气”这一教义保留了地盘,主要表现为引用某些道士或道经的说法。卷一《三宝义》引《盟威经》说,太上道君“以气应感,是谓道宝”。作为三宝之一的“道宝”,用气来感应化生万物,这显然是道教的传统观点。卷二《七部义》引孟法师说:“大道气之所结,气清体太,故曰太清”。道由气结构而成,这种气是种清气,体积庞大,称之为太清,这显然也是道教的传统教义。保留传统的道气论,亦系事出有因,与“道”的人格化密切相关。道的人格化在《道教义枢》中体现为道的元始天尊化,元始天尊成为“道”的法身和化身,是道的神圣形象的展

现,这种展现是从道的“至虚至寂”性外推出来的。试看《道教义枢·序》所说:“夫道者,至虚至寂,甚真甚妙,而虚无不通,寂无不应,于是有元始天尊应气成象,自寂而动,从真起应,出乎混沌之际,窈冥之中,含养元和,化货阴阳也”。由于道的虚通寂静,于是有元始天尊的“应气成象”,所谓应气是感应道之气,元始天尊是感应道气而构成形象的,他含养元和之气,演化阴阳二气。按《道德经》二十五章所说:“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”。对此《道教义枢·序》的解释是:“盖明元始天尊于混沌之间,应气成象,故有物混成也”。这样,就将《道德经》对“道”的描述转托于元始天尊,元始天尊与道合为一体,是道的形象体现,传统的道气论具体化为元始天尊“应气成象”说。不仅如此,《道教义枢·序》还将“道”的化生万物功能赋予元始天尊,称他“以金刚妙质,乘运天气、布化陶钧”。于是,道教传统的道的气化论演变为元始天尊乘运天气创建世界。如此一来,便使道教之“道”形象化、人格化,具有了浓郁的仙气,与道家的“道”区分开来。这一点,卷一《法身义》讲得更为明白:“法身者至道淳精,至真妙体”,作为法身的淳精至道,“以立气周流八极,或号元始,或号老君,或号太上,或为世师,随人所好,为作法身”。道气周流四面八方,化作元始天尊或其他神仙,成为世界的主宰。南北朝以来,道教有“一气化三清”之说,这里《道教义枢》引用《升玄经》讲道气化作元始天尊,是沿袭了道教的传统,显示了与道家之“道”的不同内涵。以“法身”论道,显然受佛教三身说的影响,其用意当是使“道”形象化、人格化,便于信徒崇奉。所以《道教义枢》一方面采纳重玄学派对于“道”的思辩化论述,作为“道”的标准定义,另一方面也保留传统道气论,以保持“道”的仙气。由此亦可见,《道教义枢》作为当时道教教义学的代表著作,在阐述道教之“道”时,既以重玄学派的观

点为中心,但又不排除某些传统的见解。

重玄学派论“道”,往往结合“有无”范畴探讨,以显示“非有非无”的中道,这亦为《道教义枢》所采纳。卷一《位业义》引臧矜说:“至死欲观心,乃除通欲耳。且无欲空观,有欲有观;有观资空,空观导有;导有无有,有观无观,故曰真观;真观亦同无,方名道耳”。内观于心,断除全部的欲望,有观无观,相资相导,最终落于“无观”,这才是合乎道的“真观”。从“观心”的角度,要人醒悟世界本来空无的道理,所以更强调了“无”这一边,从而使人进入“无欲空观”的状态,此乃重玄学派的方便教门。卷七《混元义》引《洞神经》说:“大道妙有,能有能无”。卷八《理教义》引《升玄经》讲:“仙道无不有,有不有”。神仙之道既能有能无,又不有不有,落脚点还是在对有无二边的否定。世界从根本上说,“皆非无非有”,然而“众生倒惑,起有无见,乖本逐末,沦于苦海”,只有破除众生的这种偏执妄,才能悟知“有不有,无亦非无”的真道。看来,结合有无论说“道”,是要引导众生树立起对世界的正确观照,体悟世界的本质,从而了悟“道”。

《道教义枢》论“道”的有无,又结合心法与色法进行。卷一《法身义》说:“真道累尽,唯有妙心,但此妙心,具一切德,寂不可见,名为妙无。动时乖迹,同物有体;心色虽妙,物得见之,故名妙有。……正明法身至本,无色无心”。真道既否定色法也否定心法,但是为什么又要向人们宣说心色二法呢?回答是:“而今说色说心,皆为破,并是为物,岂有定耶?为爱色众生,欲令舍色,则言至道无色。故《西升经》云:‘道象无形端,或为计心众生,言至道无心’。故《请问经》云:‘道为无心宗,或为断无众生,则言俱有色心’。故《本际经》云:‘无不知故,亦名为心;道眼见故,亦名为色’。《生神章经》云:‘形与神同,不相远离,俱入道真,或为双爱色心众生,则

言无色无心’，故《本际经》云：‘不缘虑故，故言非心；无所碍故，故名无色’。”引用如此之多的道经，无非是要说明为了破除“计心众生”、“爱色众生”对心色二法的偏执，所以先从心色入手讲去，“言俱有色心”，进一步便要引导众生舍离心与色，了悟“至道无心”，“道为无心宗”，“至道无色”，“斯则非心非色，能色能心，即是不心为心，不色为色”。心与色本为佛教术语，《道教义枢》借用在这里讲心法色法的相对关系，并最终对心色二法予以否定，即对所有精神现象和物体现象给予否定，以进入无心无色的“道”的境界。

“道”的境界十分玄妙，道自体本身也在发生演变，在不同的演变阶段有不同的称号。卷七《混元义》说：“道体本玄，号曰太易”。所谓“太易”，在中国哲学中指宇宙形成过程中未见气之前的阶段。《列子·天瑞》说过：“太易者，未见气也”。注云：“易者，不穷滞之称。凝寂于太虚之域，将何所见耶？如《易·系》之太极，老氏之浑成也”。“何所见”之问，实际上就是《天瑞》所讲：“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”。这个看不见、听不见、摸不着的“太易”，即《道教义枢》所谓“道体本玄”的称号。《混元义》又说：“元气始萌，号曰太初，一曰太虚，其精青，其形未有”。太初一说，最早见于《庄子·天地》：“太初有无，无有无名，一之所起，有一而未形”。成玄英疏解说：“元气始萌，谓之太初，言其气广大，能为万物之始本，故名太初。太初之时，惟有此无，未有于有。有既未有，名将安寄？故无有无名”。另外，《白虎通德论》引《易纬·乾凿度》说：“太初者，气之始也”。可知《道教义枢》以太初为元气始萌的称号是有所本的，继承了《易纬·乾凿度》的说法，且与重玄学派代表人物成玄英的看法一致。紧接着是“太始”，据《混元义》说：“气形之端，号曰太始，一曰太无，其气黄，其形未有”。这与《易纬·乾凿度》所谓：“太始者，形兆之始也”的提法不同，认为太始仍属未有形的阶段。

《列子·天瑞》也认为：“太始者，形之始也”，注云：“阴阳既判，则品物流形也”。即是说，太始是阴阳已分、万物流形的开始。《道教义枢》则将其规定为“气形”的发端，这种气形显然与《易纬》、《列子》所说的“形”有差别，仍为人的肉眼所看不清，仍属无形，故又称“太无”。太始之后为“太素”，何谓太素？《混元义》解释说：“形变有质，号曰太素，一曰太空，其气白，其形亦未有”。这与中国哲学的传统讲法亦不同。《易纬·乾凿度》和《列子·天瑞》都认为：“太素者，质之始也”。所谓“质”，据《天瑞》注称：“质，性也。既为物矣，则方员刚柔，静躁沈浮，各有其性”。即以“质”为物之性。《道教义枢》虽然也说太素是“形变有质”，但“其形亦未有”，既连物形都未有，更遑论物性，所以太素又称之为“太空”。具备物形，《道教义枢》称之为“太极”。《混元义》说：“形质已具，号曰太极，一曰太有，一曰太神，一曰太气，又曰太玄，又曰太上，又曰太一，其形赤黄，质定白素”。太极又称太一，这与唐儒孔颖达相似，但含义不一。孔氏《周易正义》卷七认为：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也”。《礼记·礼运》孔颖达疏也说：“太一者，谓天地未分，混沌之元气也。极大曰太，未分曰一，其气既极大而未分，故曰太一也”。太极（太一）是天地未分之前的混沌元气，而《道教义枢》的“太极”（太一）则已具备形质，故又称“太有”，且有人格化倾向，故又称“太神”、“太上”，与道教神灵相连。至此，《道教义枢》所描绘的有形世界产生出来了。

太易、太初、太始、太素、太极等是中国哲学讲宇宙演化、万物形成的专用术语，《道教义枢》将之与“道”结合起来论说，既有与中国哲学相同之处，也有差异。相同处在于都以之阐述宇宙生成论，不同的是同一术语所表示的宇宙演化阶段有差异，《道教义枢》反映了道教在这方面的某些独特看法。从《道教义枢》所述太易到太

极的宇宙演化过程看,在“道”的推动下,宇宙逐渐从混沌状态下化分出气与物形,所以世界是从未分未离走向分离,走向分离的“初首”就是“混元”。在道教旧的解释下,“混元之中有粗有妙,妙者道气惟一,粗者品物众多”。在混元状态下,已经化分出气与物,但这些气与物究竟是什么,旧的解释没有说清楚,孟安排对此并不满意,于是提出新的说明:“一多粗妙,其义例然。大而分之,十有两种,二者是气,十者是物。二气即阴阳,十物即五有识五无识。五有识者,谓人神鸟兽虫;五无识者,谓金木水火土也”。这样,就把“道”所化生分离的气与物作了具体的规定,一幅关于“道”的生成宇宙图式更为丰满地展现在人们面前。为什么“道”能使世界从杂糅未分走向分离,从而化生万物?在《道教义枢·混元义》看来,“道”具有一种自我分别的能力,它“非内非外,非非内外,能内能外,即内即外”。既能分别内外,又能彻底否定内外,由一而生出多,于是“道”使世界从混沌一片中分化产生出来。道也能使宇宙“复于混沌”,然后再度开创世界,世界就在“道”的支配下循环往复,周而复始。

既然“道”支配着整个世界,主宰着宇宙,那么道自然而然就是无所不在的,遍寓于宇宙万物之中。《混元义》说:“道无不在”。卷十《假实义》也说:大道“无乎不在”,认为无论物质世界还是人的精神世界都有“道”的存在。卷八《道性义》引《西升经》说:“道非独在我,万物皆有之”,并进一步阐明:“有知与无知,大道无不在”。意即“道”不仅仅存在于有知觉的世界,而且也存在于无知觉的世界,遍布整个宇宙的任一角落、任一事物。这种“万物有道论”在卷十《有无义》中也能看到:“《西升经》云,道非独在我,万物皆有之。老子经教云,道无不在,有即妙有,无即妙无”。道无不在,万物皆有之,指出了“道”的普遍性。这不禁让人想起《庄子·天道》所说:“夫

道,于大不终,于小不遗,故万物备,广广乎其无不容也,渊乎其不可测也”。更让人联想到《庄子·知北游》中庄子告诉东郭子:道“无所不在”,“在蝼蚁,在稊稗,在瓦甓,在屎溺”,这样一段名言。由此可知《道教义枢》所讲述的道教对“道”的普遍性存在的认知,与道家思想是脱不了关系的。

在《道教义枢》中,讨论“道”的普遍性意义是结合着“道性”问题进行的。卷八《道性义》指出:“道性不色不心,而色而心。而心,故研习可成;而色,故瓦砾皆在也”。道性既否定心色二法,但又通过心色二法而得以表现出来。通过心法,它得以由人研习并进而成道;通过色法,它向人们显示遍寓于万物之中。道性普遍地存在于一切事物中,不论是有识还是无识,此即《道性义》所谓:“一切含识,乃至畜生果木石者,皆有道性也”。果木石都属于无情无识者,无情而有道性,正显示了道性的普遍存在。

无情有性,这种思想在佛教中也有反映,特别是中唐以后,佛教讲佛性出现一种由众生有性到万物有性发展的倾向,代表人物为天台九祖湛然,他的《金刚铎》集中表述了“无情有性”说。很有可能,佛教这一学说受到了道教的影响。道教自汉代以来继承了道家思想,认为“道”以“气”为媒介普遍地存在于万物之中,这在《太平经》和《抱朴子内篇》中都有所反映。南北朝到初唐时,道教进一步丰富了这种思想。《太玄经》强调:“道性,众生皆与自然同”。《玄门大义》指出,道性“虽复冥寂一源,而亦备周万物”。初唐时的《太上妙法本相经》在《广说普众生舍品第二十一》里谈到:“夫一切万物有生之性,皆受之于道气,何故不独入于水石?答曰:水性百入,利润万物。石性质坚,主政人心。……是水石可尚,与道合性,岂有不受道乎?”水性也好,石性也好,都与道性相合,故水石这些无情之物都含有道性,都会接受“道”的洗礼。《道门经法相

承次序》载潘师正回答唐高宗的问题说：“一切有形，皆含道性”。这就说得更为清楚，凡是有形体的东西，无不含有道性。综上所述可知，道教的“无识有道性说”至迟到唐高宗朝已经显得比较成熟，并且以其自身所具有的重要理论意义，得到道教学者们的广泛重视和阐发。相对而言，佛教的“无情有性”说则到中唐时才逐步展开，从时间上看，极有可能受道教“无识有道性”的影响。应该承认，道性论是在受到佛性论启发后而成立的，并在某些理论问题上受其影响。但同样也该承认，道性论继承发挥庄子“道”无所不在的理论，提出“无识有道性”的问题，反过来又给予佛性论以启迪，对佛教“无情有性”的提出起了推动作用。无识有道性的理论也进一步深化了道家关于“道”无处不在、无时不有的思想。

什么是道性？《道性义》解释说：“道性者，理存真极，义实圆通”。此话怎讲？“道以圆通为义，谓智照圆通；性以不改为名，谓必成圆果”。有种解释认为：“道名在果，即指圆极法身；性语在因，谓有得果之性”。《道性义》指出：“此解虽强，亦未通理，若道定在果，性定在因，则性非真道，真道非性，何谓众生有道性耶？”用因果来区分开道与性，就将真道与性割裂开来了，更无法讨论众生有道性的问题。关于道性的正确道理是：“不有不无，何在不在”，“在因即因，在果即果，在因即为因性，在果即为果性”。道性“无在而无所不在”，故既能表现为因性，也能表现为果性。具体说，道性归纳起来有五种：一是正中性，“中是不偏之名，正是不邪之目”，不偏不邪，是为“正中道”。二是因缘性，“因是能生，者（缘）是由藉，故设境教为悟解之因缘，由此因缘生智成道”。三是观照性，“观照有无二境，因有入无，明照真境，发生妙观”。四是智慧性，“极果冥寂，玄通大智慧源”。五是无为性，“智慧断除因果二累”。这五性归结起来，“究竟诸法正性，不有不无，不因不果，不色不心，无得无失，

能了此性，即成正道，自然真空，即是道性”。说到底，道性的本质是“自然真空”。从道性的“体义”来说，“显时说为道果，隐时名为道性，道性以清虚自然为体”。所谓“清虚自然”，实即“自然真空”，道性之体空虚自然，这是将道家自然主义和佛教空观结合起来演说道性。“自然真空”亦即《道性义》所引《太玄经》讲的：“道性者，即真实空，非空不空，亦非不空”，是种彻底的“空”，真实的“空”。《道教义枢》所讲的“道性”使人感受到与空空如也的“佛性”很接近。

这样宣讲道性的目的何在呢？换句话说，指出道性自然真实空，阐明道性遍寓于一切有形之物中的意图在哪里？意图就在于为众生得道成仙找到一条内在的根本依据，证明众生都有成仙了道的可能性，这也是受佛性论影响的结果。佛性讲的是成佛的原因、根据和可能性，佛性的另一重要内蕴是境界，包含心和境两方面，心没有一定的“缘”，尤其是境界这一“缘”是不能起作用的，不能建构佛性。道教所讲道性的中心也是围绕这些问题求解，最终对人能否成仙了道给予回答和论证，引导人们修道求道，萌发向道之心。与佛教不同的是，《道教义枢·道性义》讲道性并未抛弃道教传统的“道气”论，认为众生要恢复本来所具有的道性，还须借助于气的接引，就像竹子须借助天雨而生成一样。它这样说：“贷气禀气者，此明众生之本，本来清静，颠倒妄起，因知有识神，一念神起即滞染，故欲。凡业既弱，不能自生，须假应气，贷生接引。既生之后，方假研修，智慧若圆，即成至道。譬犹竹笋未起之日，事在虚无，一念笋生，即带皮出，生力既弱，不能自生，须假天雨，助令成笋。及其作竹，渐渐除皮，皮尽竹成，无皮如本。竹成之日，不更生皮，亦论智圆之时，不更起倒也”。众生本具有清静道性，有得道的先天根据，但为外欲所染，使道性不能自己萌生出来，于是须借助

气的“贷生接引”，使道性生发后，再经研修，智慧圆通，终于获得“至道”，一旦得道，便不会失去它，“不更起倒”。在此，气的贷生接引之功是不可缺少的，没有这一外因条件，作为内因根据的道性也就无法萌发出来，使人走上修习“道”的大路。但人人都有道性，气对每个人都发生作用，为什么有的人信道修道，有的人却弃“道”而不顾呢？这一问题，《道教义枢》没能予以回答，反映了当时道性论尚有较大的理论上的漏洞。把“气”作为引发道性的外在条件，这是道性论不同于佛性论的个性特征，也表明《道教义枢》论“道”并没有置传统的道气论于不顾，纯粹采纳重玄派的道论。

道性问题是隋唐道教所普遍关心的一个大的理论问题，证明道性无处不在、遍寓万物，是要给道教的修道理论奠定一个最终的依据，以说明人人皆能通过修道求道而最终得道，使生命解脱死亡之厄，得大圆满。道教论“道”，与道家很大不同之处就在于特别看重修道，修道求道理论成为其“道”论的非常重要的组成部分。对于道教来说，指出“道”是宇宙的本源，世界的根本，万物的依据，这固然十分重要，但还很不够，还必须同解决人的生命存在联系起来，劝人求道修道，最终得道成仙，这是更为重要的。人人都有道性，可以说从理论上解决了每个人通过努力都能得道成仙，都能解决生命永恒存在的问题。这种人皆有道的思想直到清代仍在道教中流行，如先天派创始人千峰老人赵避尘就认为：“道者人人有分，位位可得。大则成仙佛，小则延年寿”。可见其影响之深远。

人人都有道性，给人们修道成仙带来了福音，但这并不能保证每个人都必然能得道成仙，如果个人没有萌发向道之意，有一颗向道之心的话。因此，激发起人们的“道意”便是修道过程中十分重要的一个步骤。何谓“道意”？卷三《道意义》说：“道意者，入道初心，归真妙趣，断生死之累，成慧鉴之明，绝有欲之津，证无为之果，

此其致也”。道意的内涵大致如此,划分起来有五种:一是“自然道意”,指“初发自然之心,上求道果,下化众生之大愿也。但自然之名义可两属,一者当因即是自然,谓任业自然,非他使也;二者果名自然,谓自然正道,以化济为意,能发此愿,与果相扶,因受果名言自然也”。二是“研习道意”,指“研习以解伏诸烦惑”。三是“知真道意”,意思是“习行真智,能鉴真理”。四是“出离道意”,意谓“出离三界,到于道场”。五是“无上道意”,指“诸智莫过,更无胜”。这五种道意,一层层递进,从初发自然之心到智慧圆满的无上道意,标明修道者在修行之路上逐步前进,最终获得道果。这五种道意合起来“通名道意者,谓是正道之心,亦是行前四心,得后道果,因合名称为意。又无上道心,大慈为本,普济群品,咸使归真。今上求道果,即是归真,下化众生,即为济物。常运此愿,与道心同,四意皆用此心,是故名道意也”。道意实质上就是“正道之心”,简称为“道心”,有了道心,才能得“道果”。换言之,人人本来具有的道性,如果未能激发出向道之心,就不会修习“道”,自然更不会得道。这五种道意,“前四是因,后一是果,因果合明,故为五也”。前面四种道意都运用无上道心,以慈善为根本,既归真求道,又化济众生,济世救物,播下了得道之因,最后结出道果。道性加上修道之心等于道果,说明《道教义枢》的修道理论中心是讲心性之学,由此也可发现心性学说是隋唐道教论“道”的重要构成部分。

总之,《道教义枢》论“道”,以重玄派对于道的定义作为主要依据来揭示道的内涵,从而阐明“道”是理,是通,是导;与此同时,又继承道教传统的“道是气”理论,使“道”元始天尊化(亦即人格化),以便信徒敬仰崇奉;敬仰崇奉的目的是要引导人们走上求道修道的人生之路,人本来即具道性,加之所激发的向道之心,终于成就“道果”。《道教义枢》的道论既是种“理”本体论,又是种宇宙生成

论,更重要的它还是种心性论,将“道”直接放置于人的心性之中,由此为人的修道求仙找出内在依据,充分体现了隋唐道教论“道”的个性特征。必须指出,把“道”理本体化和心性化,是隋唐道教论“道”的一大理论贡献,在某些方面影响了佛教(如无识有道性说),更启迪了后来的宋明理学。道的理本体化指出了客体世界的最终依据,道的心性化则点明了主体世界与客体的合二为一。这种主客体的统一,人与世界终极依据的一体化,正是当时道教“道”论的最高目标,其要害在于解决人的生命永恒存在的问题。

在考察了“道”之后,我们接着审视《道教义枢》所讲的“德”是什么?卷一《道德义》说:“德者,得也,成也,不丧也”。“德”的含义也是三项:第一项,“德言得者,谓得于道果。《太平经》云:‘德者正相得也’。”得到道果,这是“德”的第一要义,是修道所获得的结果,是其修道论的进一步延伸。第二项,“言成者,谓成济众生。今成极道,此就果为名;亦资成空行,此就因为目。《德经》云:‘成之熟之也’”。“德”不仅是表示个人得道,而且要济度众生得道,在《道教义枢》看来,《道德经》所说“成之熟之”的含义,就是“成济众生”,使众生都能“成极道”。第三项,“言不丧者,谓上德不失德,故云不丧也。《太平经》云:‘常得不丧也’”。《道德经》三十八章说:“上德不德,是以有德。下德不失德,是以无德”。此处引为“上德不失德”,或者有误,衍一“失”字;或者是欲借“不失”说明不丧的含义,引用时有意增添了一“失”字。“不丧”是要说明“有德”,而且德“常得不丧”。在阐明“德”的内涵时,两处引用了《太平经》,可以看出从汉代开始,道教即已关注“德”这个范畴。

道教讲“德”继承了《庄子》和《管子》的说法,但也有自己的选择,扬弃了某些观点。《庄子·天地》说:“物得以生,谓之德”;“形非道不生,生非德不明。存形穷生,立德明道”。成玄英对此解释说:

“德者，得也，谓得此也。夫物得以生者，外不资乎物，内不由乎我，非无非有，不自不他，不知所以生，故谓之德也”。站在重玄派的立场，把庄子“物得以生谓之德”的含义揭示了出来。由此也可看出，《道教义枢》把“得”作为“德”的第一要义，直接从重玄派那里沿袭过来，同时又强调了“得”的内涵是“得道”。“德”就是“得”这个意思在《管子·心术上》也有明确的表述：“德者得也，得也者，其谓所得以然也”。看来，以“得”解释“德”，先秦的道家学者已经在这样做，以后汉代道教予以继承，到隋唐时便作为道教教义而写进《道教义枢》。关于“德”，庄子还发表过一些见解，如《庄子·天地》讲：“玄古之君天下，无为也，天德而已矣”；“无为为之谓天，无为言之谓德”。又《庄子·人间世》说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也”。这种“天德”、安命之德的观点没有获得道教认同，因为道教主张抗命，“我命在我不在天”，在生命问题上坚持逆反自然，这可以说是对庄子安命之德的扬弃。

《道教义枢》说“德”，是对其道论的进一步补充，“德”的中心内容是强调修道得道而不丧失道，而且不只是个人得道，还要普济群生修道得道，体现出一种“大乘”道教的精神。这种精神可以说多半从重玄派那里承袭而来，我们比较一下成玄英《庄子疏》对“德”的讨论即可知。成玄英《庄子·徐无鬼疏》说：“爱心弘博谓之德，冥符玄道谓之德”。博大的爱心，关怀众生，引导众生修道，与玄道暗中符合就是“德”。这样的德可称之为“圣德”，如成玄英《庄子·则阳疏》所说：“圣德遐旷，接物无私，亭毒群生，刍狗百姓，岂待知闻而后爱之哉！只为慈救无偏，故德无穷已”。救度群生，无私无偏，圣德广大无穷，“圣德遐长，连绵难测”，圣德“警然高远，超于世表”。这种圣德既是自利又是利他的，所谓“真人自利利他内外德行”，即真人的“圣德”不仅要自己得道，而且还要救助众生成道，

一内一外，方是圆满的圣德。这种圣德是真实而非虚伪的，因为它“以不德为德，德无所德，故不伪者也”。在成玄英那里，“德”还有事功的含义，这种事功的目的是为了使自我“不丧”，正如成玄英《庄子·德充符疏》所说：“夫成于庶事，和于万物者，非盛德孰能之哉！必也先须修身立行，后始可成事和物。物得以和而我不丧者，方可以谓之德也”。“我不丧”的潜在意思实即得道，这也是“德”的功用。由上述可见，《道教义枢》所述“德”的含义与重玄学派的说法基本上是一致的，“德”是为了实现“道”的一种功用，一种手段，没有“德”也不能成其“道”。

从《道教义枢》对“道”与“德”的关系讨论中，更可显出这一点。道与德究竟是种什么关系？在《道教义枢》卷一《道德义》中所反映的当时道教的观点看来，二者是种体用关系，道是体，德是用。这一观点亦主要采自重玄学派：“玄靖法师以智慧为道体，神通为道用。又云：‘道德一体而其二义，一而不一，二而不二。不可说其有体有用、无体无用，盖是无体为体，体而无体，无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也，离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辩；寻其用也，能权能实，可左可右，以小容大，大能居小。体即无已，故不可以议；用又无穷，故随方示见’”。玄靖法师即南朝重玄派学者臧玄静，从这里所引述的观点看，他认为道德是体用一源的，二者“一而不一，二而不二”，对此应该既非体又非用，不着二边，以“无体为体”，“无用为用”；道德作为体用在时空上都是无穷无尽的，所以不可思议却又随时随地显现，变化莫测。关于道德体用关系，成玄英在其《老子注》卷二中指出：“道是德之体，德是道之用。就体言道，就用言德”。也强调了二者间不可分割的体用关系。其《老子注》卷五说：“冥真契道，谓之玄德”，德必须去契合道体，暗示道德关系中“德”处于从属地位，只是道体

之用。成玄英在《庄子·徐无鬼疏》中更比较了道与德,认为:“一道虚玄,曾无涯量,而德有上下,不能周备也。……言德有优劣,未能同道也”。德是不能与道相提并论的,因为德不能像道那样“周备”,总有上德与下德之分,由此道与德的优劣也自然显示出来了。这种优劣之分是由二者间的体用关系所决定的。在成玄英眼里:“深玄为德之本根”,既然“德”的本根是深玄之道,德只是“功用”,那么道优德劣也就是顺理成章的。成玄英以体用说明道德之间的关系,与臧玄静基本上一致,并进一步揭示了作为本根之道的决定性地位。中国哲学一般是从道器、道物去讨论体用,道体器用,道体物用,这是人们所熟知的,而道体德用则很少有人讨论。能否可以这样说,南北朝到隋唐道教以体用论说道德,在中国哲学史上别开生面,提出了独具特色的理论问题。

《道德经》第一章区分了“可道”与“常道”,第三十八章区分了“上德”与“下德”,对此,《道教义枢》卷一《道德义》进行了讨论,更深入地探讨了道德之间的关系。它首先引用前人的说法:“旧解云,常寂之道,义说无为,凡有四义:一者非攀缘识虑,故无心;二者无质碍分别,故无形;三者不为名言所得,故无名;四者无恒常不能迁改,故无时。具此四义,故名常道”。旧的解释以“无为”作为常道的总含义,分别还有四个含义,即“无心”、“无形”、“无名”、“无时”,这四无由“无为”所贯通,构成“常道”的内容。又引贾法师的话:“自应身已迁,三清等法,皆是可道,尽是无常也”。说明佛教的“应身”,道教的“三清”都属于“可道”的范围。接着指出:“上德是忘德,下德是执德。以是执德,今明物情常执。谓有常道可求,不能悟理,便成滞教,老君演明道德,正治此迷。经云‘可道非常道’,非谓别有常道,正言所是说道,并非恒定,不宜执以为常,故系非常,以为消遣此言说。道为药,本治物迷,迷病若消,何道不得?若

知不得为得，亦可不常为常也”。老子所说的“上德”在《道教义枢》的解释下就是“忘德”。何谓忘德？成玄英《庄子·人间世疏》说得明白：“夫忘德者，智周万物而反智于愚，明并三光而归明于昧，故能成功不居，为而不恃，推功名于群才，与物冥而无迹，斯忘德者也”。这可以说为《道教义枢》的“忘德”作了一个注脚。与上德的“忘德”相反，下德是种“执德”，即执着于物情，追求功名，有为有迹。以“执德”去求“常道”，就会成为“滞教”，生出“迷病”，太上老君演讲“道德”正是为了治疗这类迷病。反过来说，用“忘德”修求“常道”，才可能取得成功，这就是德与道的正确关系。所谓“不得为得”，也就是成玄英《庄子·应帝王疏》所讲“不德为德，德无所德”，懂得了这个道理，迷病消去，“何道不得”？于是“忘德”、“不德”成为求取“常道”的最佳方法。因此可以说，《道教义枢》是把“德”作为一种方法论来对待，“德”实即修道的方法，舍此而不可能得道。以体用来规定道与德之间的关系，从另一个角度讲就是本体论和方法论的关系，这种关系透露出强调修道得道是《道教义枢》论道的重要特征，由此也可见道教论道与道家不同的一大特色就在于此。

把“道德”放在第一条教义的地位加以阐述，表明《道教义枢》对道德范畴的高度重视，其实这也正是道教的立场。道教之为人称为“道教”，大约与其对“道德”的重点发挥分不开。北宋张君房编辑《云笈七签》，卷一即为《道德部》，开宗明义即“总叙道德”，尽管其所叙道德与《道教义枢》不尽相同，但对“道德”的极度重视却完全一致。这不正表现出道教是以“道德”作为教义立论之本的吗？

二、自 然

我们已经指出《道教义枢》的思想学术渊源不是单一的,其中所蕴含的哲理架构与重玄学说有紧密的关系。其自然观也是如此,既包含道教传统的看法,又体现了重玄学立场,对当时道教自然观的主流教义作了总结。

何谓自然? 它的回答首先引《玄门大义》说:“自然者,本无自性,既无自性,有何作者? 作者既无,复有何法? 此则无自无他,无物无我,岂得定执以为常计? 绝待自然,宜治此也。”自性本为佛教术语,指诸法各有不变不改之性,佛教有所谓三自性、七种自性、自性三宝等。《玄门大义》这样解释“自然”明显对佛教讲自性的一派含有否定的意思,进而否定诸法实有。自然既无自性,当然也就不会有造作者,既无造作者,哪还有什么“法”存在? 这就是《玄门大义》的逻辑推理。换句话说,自然本身无质的规定性,也无来自外在的规定性,亦即“无自无他,无物无我”。因此自然既非有待也非无待,而是“绝待”,双遣有无二边,所以人们不得对它坚定地执着,以听其自然的态度“绝待自然”,这是人们认识自然所应做的。

《道教义枢》在解释《玄门大义》这段话时,又作了自己的发挥:“示因缘者,强名自然,假设为教。故自是不自之自,然是不然之然。不然之然,无所不然;不自之自,无所不自。无所不自,故他亦成自;无所不然,故他亦成然。他亦成然,亦是他然。然则他之称然,亦是不然之然;然之称他,亦是不他之他。不他之他,无所不他,故自亦成他;不然之然,亦无所不然,故自亦成然。是则自之与他,俱有然义。今但明自然者,以他语涉物义,成有待,自名当己,

宜以语绝也。故《本际经》云：‘是世间法及出世间法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字耳’。”这一发挥的旨趣在于，为了显示诸法都是“因缘”，并将这个道理教化众生，所以勉强成立“自然”的名字，以方便对众生施教。如此一来，道家的“自然”成为显示佛教“因缘”说的语言工具，借助这一语言符号，说明世界皆由因缘假合而成，因此世界是虚假不实的。

在《道教义枢》笔下，“自然”就是“不自不然”，因为不自，所以“无所不自”；因为不然，所以“无所不然”。如此一来，自与他便没有了分别，自然与他然都具有“然”的蕴义，也无分别，都体现为“因缘”，处于因果关系中。于是自然成为他然，一切都当待他而然，“成有待”。这不是与庄子所讲的“无待”相冲突了吗？这不是与道家所讲的“自然”有分道扬镳之嫌吗？的确如此。道家所谓“自然”，不是今人所说自然界的自然现象，而主要指的精神现象，指精神的独立无待，自由自在，自己本来如此。我们从《道德经》对“自然”的描述中，没有看到老子以之指称自然界，其含义不过是自己本来如此，指一种本然状态。《庄子》明确地以“天”这个概念表示自然界，而以“自然”描述人的精神现象无依无待，作逍遥游。现在《道教义枢》以“自然”来显示“因缘”，毫无疑问已背离了道家的路线和旨趣，倒向了佛教相互对待、互为因果的因缘说。表面上还采用的是道家“自然”的话，暗中已偷梁换柱，填入了佛教的因缘说。而且《道教义枢》所说“自然”显然包括自然界的现象和精神现象，外延比道家的“自然”说更为宽泛。

佛教的因缘指形成事物、引起认识和造就业报现象所依赖的原因和条件，由因缘所生法，就是缘起法，因缘有时也简称“缘起”之“缘”。缘起是讲万物都处于因果关系中，你靠我，我靠你，互相依待，按一定条件生起变化，以此解释自然界、社会人生及精神现

象产生的本源。缘起说是佛教教义的理论基础,佛教各派作了不同阐发。中观学派从“假有性空”说明自然现象和精神现象发生的原因。《中论》有所谓“八不缘起”,卷一《破因缘品》开首即提出:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论”。卷六《观四谛品》有偈说:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”。《十二门论·观性门第八》:“见有变异相,诸法无有性,无性法亦无,诸法皆空故”。三论的“缘起性空”说即被《道教义枢》纳入,以解“自然”。缘起即一般所说的因果性,缘起一定包涵着性空,实则缘起性空是从空来讲因果性,从而阐明现象界的空,如幻如化。由此我们可以看出《道教义枢》结合缘起性空诠释自然,使“自然”的含义具有一股“空”的气息,从而让人相信自然现象和精神现象本质上都是空幻,不可执着。其卷九《道性义》所谓:“道性者即真实空,非空不空,亦非不空,道性众生,皆与自然同也。”就是说明道性的“真实空”与自然是一致的,换个角度理解,自然本身是种彻底的“空”,这种“空”既非空也非不空,双非双遣。从其所引《灵宝经》的“虚无常自然”看,自然与虚无是连在一起的,自然就是虚无,换言之,自然即是空。这与《道教义枢》所说的“道”是虚无、虚通完全一致,自然与道在“空”的意义上合为一体。

自佛教空宗般若学传入中土,理论界掀起解空的热潮,僧肇甚至被称为中土解空第一人。佛教说“空”所形成的强有力社会思潮,对道教影响很大,南北朝以来道教教义中充满了说“空”的气氛,道教最根本的概念如“道”、“自然”等染上了“空”的义蕴。本来,《道德经》讲“道法自然”,如果这一“法”字作名词用,则这句话的意思是说道以本身的样子为法则,亦即道与自然是一体的,道即等于自然。后来的许多诠释者包括道教中人也是这样理解的。

《列子·仲尼篇》注引夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”《无上秘要》卷一百引《妙真经》：“夫道，自然也。得之者知其自然。”既然道就是自然，自然即道，那么《道教义枢》以空虚解道，顺理成章，用“空”说自然便不足为奇了。从总体上看，佛教中观学派的缘起性空说成为《道教义枢》解释“自然”的理论依据。

从方法论上看，中观学派那种双非双遣的遮诠法被《道教义枢》熟练地运用在对“自然”的论述中。你看它对“自”与“他”的双非双遣，既否定“自”，也否定“他”，不着二边，由此显示“自然”之空，这和佛教三论讲缘起性空的方法完全一致。由此我们也可发现，《道教义枢》的确是按重玄学来编织道教教义体系的。

值得关注的是，《道教义枢》将“因缘”作为“自然”的底蕴，显然意在调和佛道二教，从理论上说明二者的一致。这与佛教学者的态度大不相同。甄鸾《笑道论》强调指出：“佛之与道，教迹不同，变通有异。道以自然为宗，佛以因缘为义。自然者，无为而成。因缘者，积行乃证。”道教的“自然”与佛教的“因缘”，在甄鸾笔下是风马牛不相及的，从了证上说，一个是“无为而成”，一个是“积行乃证”，差别很大。《广弘明集》卷第二十二沈约《因缘义》也看到了自然与因缘的矛盾：“好生之性，万品斯同，自然所禀，非由缘立。固知乐生非因缘，因缘非乐生也。”乐生是人与万物的自然本性，并非由因缘所成立，所以乐生不是因缘，因缘不是乐生。由此可以推出自然非因缘，因缘非自然，二者互为排斥。从这些例证可以发现，南北朝时佛教界已经在做因缘与自然的甄别工作，让人们看清楚二者的对立。这显示出佛教那种较强的排它性。

为什么佛教界如此不厌其烦地要将因缘与自然划分开来呢？其用意何在？原来正是针对道教方面对因缘与自然的调和而发，以此判教，清除外道，向世人表明自我的本来面目。而道教界调和

佛教因缘与道教自然说,一方面透示了其理论上传统的融摄性,杂取多端,另一方面也是借此在传统道家自然说的理论上开出新意,给人耳目一新的感觉。《道教义枢》正是汇集了南北朝以来到初唐道教以因缘为自然内蕴的教义,超越了道家对自然的解释。此后,唐宋道教继续沿着这一调和路线行进,使这段时期道教的“自然义”具有明显的佛教因缘说特征。比如《道体论》在回答“道化物之体,与自然因缘为一为二”这个问题时,明确表示:“造化者即是自然因缘,自然因缘即是不住为本。取其生物之功,谓之造化;化不外造,日日自然,自化迹变,称曰因缘。差之则异,混之则同。何以言之?理不顿阶,事因假待。假待之主以因缘为宗,缘行既备归之自然。”将自然与因缘相提并论,并最终归之于自然。又如《三论元旨》认为:“虽则有无对立,而事理兼通,故自然中有因缘,因缘中有自然,自然不离于因缘,因缘不离于自然,而能异之而同者矣!然夫一切因缘者,悉是自然之因缘也。”自然与因缘,你中有我,我中有你,谁也离不开谁,看似相异,说到底因缘都是“自然之因缘”。自然的含义是什么呢?“夫自然者,无为之性,不假他因,故曰自然。”修道者认识到这一点,“因有为而达无为,因有生而达无生,了乎自缘,契于自然,则无生之性达矣”。自然是种不假他因他缘的自因自缘,是依自不依他的,从性质上说是无为的。如果说《道教义枢》和合自然与因缘,落脚点基于佛教因缘,有将道家道教的自然变为佛教因缘说之嫌,那么在它之后的道教则注意了把终结点归根于自然,佛教因缘不过成为道教自然说的注脚。

当然,我们也应该注意到,唐代道教讲自然并非全将自然与因缘调和起来讲,有些显然是坚持道家道教的传统讲法,即以“自然而然”、“不知所以然而然”来定位自然,包括有些讲重玄学的道士都是如此。像王玄览《玄珠录》就认为:“以法因人故,所以是因缘;

无人无所因,所以是自然。”明显把自然与因缘作了区分,指出自然是“无所因”即不能追寻原因的。在讨论“宸喜无自性”这一问题时,《玄珠录》卷下说:“能了幻化空,宸喜自然息。……无身则是无宸喜,此则无物亦无道,而有幻化等,是名为自然,自然而然,不知所以然。”不知所以然,也就是不知道它的原因,它自身也没有原因,不过是“自然而然”,这就叫自然。《玄珠录》一书,许多理论都采佛家之说,独于“自然”钟意于道家道教传统,这也表明重玄学并非如某些人所以为的全部袭取佛教。

与重玄学立场不同,较为恪守道教传统的上清派学者对“自然”的看法,理所当然是发挥传统说法。司马承祯《坐忘论》强调“太上老君运常善以度人,升灵台而演妙,略三乘之因果,广万有之自然”。佛教因缘当省略,而道教自然当增广,其排斥因缘说的立场昭然若揭。《坐忘论》所谓“同归于定,咸若自然”,“行而久之,自然得道”,都是道教传统意义上所讲的自然,亦即自然而然,本来如此。吴筠《宗玄集·形神可固论》说得更清楚:“虚无者莫不归于自然矣!自然者,则不知然而然矣。”自然就是不知所以然而然,它绝不去追问因果,这样解释自然,显然不能将之与因缘粘合在一块。《宗玄集·玄纲论》则这样定义自然:“人有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者,道德之常,天地之纲也”。朕指朕兆、迹象,说穿了也就是不能探究其原因,自然是无缘无故的,正由于此,它才成为“道德之常,天地之纲”。《玄纲论》讲人能成仙的义理,皆从传统自然去说:“神与形合而为仙……自然之道也”,“愚不可仙,自然之理也”。这种自然,绝无佛家因缘的气味。另外周固朴的《大道论》以妙本解说自然,《至德章》称:“自然者,妙本之性,非造作。”《失道章》说:“妙本自然,体性虚无,固无得无丧。”《心行章》亦称:“大道妙本,自然之体性也。”妙本自然,绝无造作,更无从究因缘。

以上不厌其烦地引这些例证,是要揭明唐代道教的“自然”论,除了糅和佛教因缘的一派,还有坚守传统阵地的一派,这一派更接近道家自然说的原义。

从唐初道教对“自然”的释义看,调和道教自然与佛教因缘的一派占着主导地位,这势必影响《道教义枢》融会自然与因缘,也正折射出当时道教解释自然的动态。从道家道教思想发展史的角度观察,如果说魏晋时玄学关心的是自然与名教的关系问题,试图解决道家自然与儒家名教的矛盾,将二者结合起来,那么到了隋唐时,道教学者则将注意力放到自然与因缘的关系上,设法在佛教因缘与道教自然之间找到沟通点,赋予道家自然以新意。这就是思想的流变,不同时代所产生的不同思想内容,而在方法上都采用调和的手法,反映了道家道教那种一以贯之的学术上的包容风格,对别家思想的融摄。海纳百川,“有容乃大”,包容促进了道教教义思想的发展,从“自然”的解释上也透示了这点,对我们当代的道教教义建设不无启迪意义。

《道教义枢》除了在《自然义》集中讨论自然外,其他地方也有涉及,且有一些不同的含义,包括在传统意义上使用“自然”。《道教义枢序》引《灵宝无量度人经》讲元始天尊“赤明开图,运度自然”,肯定天尊的“自然仪象”;又引《隋书·经籍志》描述元始天尊“生于太无之先,禀自然之气”,其所说之经,“亦禀元一之气,自然而有,非所造为”。这些都是在道家道教的原始意义上运用“自然”。《道教义枢》卷一《三宝义》引《升玄经》所谓“放旷”条,自然趣善”;卷一《位业义》引《大戒经》所谓“善男子善女人能发自然道意,来入法门”;卷二《三洞义》引《正一经》所谓“元始高上玉帝,秉承自然玄古之道”;卷二《七部义》所谓“若能游此妙门,则得自然悬解”,“三天玉童传皇上先生白简青录之文,自然得乎此法”;卷二

《十二部义》所谓“空洞自然之文”，“自然飞玄之义”，“自然斋”，“自然之法”，“自然妙气”；卷三《两半义》所谓“若能反出，则还处自然”等等，这许多处所提到的自然都是在道家道教的原来意义上使用的。表明《道教义枢》并未将传统完全抛却，给传统的自然说保留了一定的地盘。

此外，《道教义枢》还讨论了自然与果报的问题。卷三《两半义》引道经说：“不亦惑此假一而为恶者，致招自然之气，沦于三徒乎？”认为这是“明缘通欲假一起于别欲，得三徒报，任业自招，故言自然耳。”又引道经说：“不亦为善，离此四半，还登太虚，复我清虚之气，反我两半之本，处于自然乎？”并对此加以解释：“反两半之本，进登道果，故云处于自然。”不论为善还是为恶，都会得到相应的自然果报，这种果报是由所造的业自然决定的。卷七《五道义》讲得更清楚：“天以自然为义，言诸天皆果报自然也”。果报是种自然的果报，这样的自然果报与佛教的讲因果结合了起来。其实，佛教方面早已将自然与因果报应连起来讲。《弘明集》卷五东晋僧人慧远《明报应论》就讲：“罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳。”这种观点和《道教义枢》的果报自然比较接近，都把自然看做人的业报，种什么因便会结什么果。说穿了，《道教义枢》既然把自然与因缘结合讲，那么它讲果报自然便是顺理成章的。

“自然”是道家道教思想中的一个非常重要的范畴，道家的自然观为道教所继承发展。道家讲自然注重精神的超越、人性的本然状态，也注意到自然现象。道教继承了这一点，不同的是它更加关注自然现象，以揭示自然的本性，试图控制及利用自然为人的生命永恒服务。道教把对自然的细致观察与神秘主义的直觉方式结合运用，其目的在于延续人的自然生命并使之永恒，因为在道教的

眼中,自然是一永恒的流变过程,人的自然生命可以做到变动不灭。道教对自然的探讨,丰富了道家自然说的内容,应引起当今治思想史者的注意。思想史上,魏晋玄学以“自然与名教”的关系为主题,已尽人皆知,但对于隋唐道教所讨论的“自然与因缘”则无人知晓,尚没有一本中国哲学史、思想史著作予以专门介绍,不免令人感到遗憾。而今迈步从头越,该把这一空白弥补起来了。

三、有 无

这里以卷十《有无义》为主审视《道教义枢》对“有无”的讨论。

有与无是中国哲学关于世界存在的一对重要范畴,显示了古代哲人对宇宙本原和本体问题的热切关注。最早提出这对范畴的是老子,《道德经》主张有与无的统一,从本原本体论的角度对“有无”作了说明,使之上升为哲学范畴。庄子继承老子对“有无”统一性的规定,并强调指出二者的相对性。庄子还提出了有待无待、有己无己等范畴,进一步发展了老子的“有无”范畴。到魏晋时代,玄学所讨论的重大问题之一就是有无之辩,形成贵无派和崇有派。与贵无派和崇有派的理论思路相径庭,佛教中观学派走上了非有非无、有无不二的中道。僧肇《不真空论》认为《中论》所阐明的:“诸法不有不无者,第一真谛”才是有无之实相。佛教三论宗创派人隋代吉藏《三论玄义》认为对“道”当作非有非无观,不可执着有无,才能认识中道实相。道教重玄派选择佛教中观学派的中道去展开自己的思路,重玄派学者均对“有无”加以讨论,隋唐道教对“有无”范畴的重视是显而易见的。这种重视也反映在《道教义枢》中,其卷十专辟《有无义》给予论述。

从重玄派对“有无”的论述可以看出,它是循着非有非无、非非有非无的路数而进入重玄妙境的,体现了较浓郁的佛教中道精神。《道教义枢》的理论思路同样如此,明显采取重玄派的观点。卷十《有无义》引《玄门大义》说:“有无者,起乎言教,由彼色空。若体无物而非无,则生成乎正观;知有身而非有,则超出于迷途,此其致也。有无二名,生于伪物。《金液经》云:‘有有则甚惑,乐无亦未达。达观兼忘,同归于玄’。既曰兼忘,又忘其所忘,知泯于有无,神凝于重玄,穷理尽性者之所体也。”讨论“有无”是由“言教”、“色空”而引起,如果能够体认到“非有非无”,那么就会形成正确的观照,走出迷途。“有”与“无”这两个名词,是从虚假不实的事物中产生出来的,所以承认“有”是种迷惑,肯定“无”也算不上达观,达观在于兼忘(也就是否定)有无,从而归结于“玄”,更进一步,“又忘其所忘”,非非有非无,于是到达“重玄”之境。这段论述可以说与成玄英、李荣的观点完全一致,思维的进程也一样。在《道教义枢》看来:“本皆非无非有,众生倒惑,起有无见,乖本逐末,沦于苦海”。从本末来说,非无非有、不着二边是根本,执有执无是枝末,不幸众生颠倒迷惑,舍本逐末,于是陷入苦海,不得进入重玄妙境。从真伪来说,“有无为假,非有非无为真”。为什么呢?因为“原其实致,究竟皆空”。既然一切皆空,“有无”岂能例外?本质是空,当然可推出“非有非无为真”。从人们所常说的“天”来讲,“积阳成天,然论究竟,岂有此天?故圣化所统,并云是气,虽云不有,亦复不无,非有非无,而无而有也”。常识的天体,由气所积聚而成,说到底是没有的,虽说不有,但也不能说是无,正确的提法应该为“非有非无,而无而有”,即合乎中道。卷五《二观义》这样阐明非有非无的中道观:“无既不无,义即如有,亦非不无,义即如无。如无,故所以非有;如有,故所以非无。如无非有,如有非无,是中道义也。中道

观者，正以体此有无，即以非有非无为中道观。观境既尔，观体亦然。远取意者，非本，非于有无。有无既非，非亦非非，三观后意例得如此。若作中偏为语，则有无为偏，非有非无为中，一往将无治有有”。肯定了无，所以否定“有”，反过来说，肯定了有，所以否定“无”。从无出发否定有，从有出发否定无，这就是“中道义”。不执二边的中道是针对执着有无的偏病而起治疗作用的。从“中”与“偏”来说，非有非无是“中”，肯定有无是“偏”，治疗偏病的药就是肯定有无，不着二边。不仅要非“有无”，而且“非亦非非”，也就是连非有非无本身也要非掉，这样才符合重玄中道。

一般修习道佛二教的人，比较容易否定有，从而进入空无之境，但要进一步把“空”也看透，否定“空”，那就很难了。至于众生，更是连“有”也破不掉，对于他们当先说之以“空”，治疗“有病”。卷五《二观义》所谓：“众生著有病多，故偏说空以遣此病。《升玄经》云：‘捐有者必先之于无，体无者以无无为大’。小乘守教，不能远达本心，遂乃运怀，偏沉空境。是知小乘偏空，未极正观，观此空者，以空亦空。所以然者，本是空于假实，故说为空，假实尚无，空何所立？故空亦空也”。“偏说空”以排遣众生执有之病，但若执守“空”，仍属小乘道教，未能正确地观“空”。对“空”的正确观照在于“以空亦空”，即把“空”本身也看空，这才属于大乘道教的空无观。之所以说“空亦空”，是因为空本身也是虚假不实的，虚假不实就是无，“空”怎么能够成立呢？指明“空亦空”，是要强调既非有又非无的中道观。这是对有无问题的一种玄悟，即卷八《境智义》所谓：“玄悟者，即知有不有，无亦非无”。可见，非有非无是认知重玄之道的极高明的方法。

《道教义枢》的“有无”教义，除了主要从非有非无的中道着手，还从多侧面申说“有无”与其他范畴的联系，归纳起来有下列几

方面：

(1) 有无与“道”。

卷七《混元义》引《洞神经》说：“大道妙有，能有能无”。卷十《有无义》指出：“老子经教云，道无不在。有即妙有，无即妙无，以此为论，岂离有无，别复有道”。所谓大道“妙有”、“妙无”，实即说明道是非有非无的。更重要的是，离开了有无的“道”是不存在的，换句话说，讨论重玄之道必须与“有无”联系起来进行，离开了非有非无的中观去阐演“道”是根本不可能揭示重玄之道的内涵的。

(2) 有无与“常”和“无常”、“碍”和“不碍”。

卷十《有无义》引玄靖法师说：“有劣无胜。何者？有碍无通，有是无常，无是常也”。然后指出：“今明有无二法，互相有通碍，亦互有优劣。无是碍者，如断桥木，通是无碍；有是通者，如桥合得通，是有为通。有为胜者，则有治断之能；无为胜者，则有治常之用。是则有无之义，通碍不恒，无有之说，胜劣非定。通不通既尔，常无常亦然。《西升经》云：‘有常可使无，无常可使有’。是知有之与无，常与无常，亦不可定”。按照臧玄靖的看法，有与无比较起来，“有劣无胜”。为什么无胜过有，有比较低劣呢？因为“有”意味着障碍，而“无”则表示通畅，有代表着“无常”，无则代表着“常”。对此《道教义枢》表示了不同的看法，认为有与无的“通”和“碍”以及“优”和“劣”不是绝对的，而是相对的。举例来说，木桥接通了，这就是“有”所起的畅通作用。由此分析起来，不能把“无”是通、“有”是碍说死，也不能把二者的优劣之位定死，当依方应对。通与碍是如此，常与无常也是这样，不可固定“无”是“常”、“有”是“无常”。

卷五《二观义》更深入地探讨了有无与碍和不碍的问题。从“有”来说：“有以质碍为义。即观此语，有若定碍，应得碍无，既不

碍无,何定是碍?是故有法非碍不碍,以碍为不碍,不碍为碍。既知不碍为碍,即知不有为有。于观者得成观门,有便不碍,有既不碍,观岂不通?故此有境,亦可以不碍为义”。旧的说法把“有”定义为“质碍”,《道教义枢》不同意此说,认为若把“有”规定为“碍”,那么“有”就会“碍无”,然而“有”却并“不碍无”,怎么能将其定为碍呢?因此可以说有是“非碍不碍,以碍为不碍”,并可得出有“以碍为义”的结论。从“无”来说:“无以不碍为义。即观此语,无若不碍,断桥之无,此应不得,既其是碍,何定不碍?是知无法亦非碍不碍,以不碍为碍,碍为不碍。既知碍为不碍,即知不无而无。此于观者,还得成门,观既成门,即具三义。何者?无既不无,义即如有,亦非不无,义即如无”。旧的说法把“无”定义为“不碍”,《道教义枢》也不同意此说,认为如果说“无”是“不碍”,那么“断桥之无”又作何解释呢?因此可以知道无是“非碍不碍,以不碍为碍,碍为不碍”,并可推出“无既不无”,“亦非不无”的结论。所谓“不无”即非无,所谓“非不无”即非有,最终又落入其非有非无的理论套路中。实际上,《道教义枢》讨论有无与“常”和“无常”、“碍”和“不碍”,主要的意图在于进一步阐明非有非无的中道观,而且也确实收到了这样的理论效果。旧的说法把有定为“碍”,无定为“不碍”,在《道教义枢》看来,这有胶着二边之嫌,只有把有无说成既碍又不碍,才能不着二边,使非有非无得以成立。

(3) 有无与“体用”。

卷十《有无义》引南北朝几位道教学者的观点专论“有无体用”问题。先引孟法师说:“金刚火热,水湿风轻,若此之徒,以为有体。无为豁然,体不可立,借理显相,以寂然无形为体”。依孟法师的观点,一般人以为水火风是“体”,其实不然,这些东西豁然空虚,“体不可立”,不过是借助于“理”而显示出来的相,真正的“体”是“寂

然无形”的。这种观点显然主张以“无”为体。接着引臧玄靖说：“有法有用，有体有名；无法无用，无体无名。又云：无无，体用宜应无名，为说教法，假立称谓。体用自有，不可假设，名乃外来，故可假立。所以既往之法，体用斯尽，犹在其名，流传远世”。依臧玄靖的观点，意味着有用，因此有体有名；无意味着无用，因此无体无名。按理，“无”也在否定之列，既然这样，体用之名应该是没有的，但为了宣讲教法，假设出体用的称谓。体用本身是确实存在的，名号则是从外面加上去的，而没有名号也不行，体用还得依赖名号才能传之久远。从体用的有无讲到体用的名称，指出“体用自有，不可假设”，亦即肯定体用的存在。最后引徐法师说：“有法有名，有体有用；无法无名，无用无体”。对此《道教义枢》不予认同，并驳难说：“用附体立，既其无体，何得有用？如诸有相碍，不得行用，凭无得用，用属于有，岂关于无？”用依附于体而得以成立，无体怎么会有用呢？有体才有用，无体即无用，联系有无这对范畴，指明体用关系中体决定用。

(4) 有无与“道性”、“真性”。

卷八《境智义》说：“道正性者，以众生本性，非是有无，毕竟清净，是真道性。罢除偏执者，以凡滞有，圣人一性，说无以治有病”。真正的道性，既非有又非无，对于患“有”偏执病的凡俗之人来说，圣人以“无”作为药进行治疗，以恢复其“本性”。本性就是人的道性、真性，而“道性、真性，不有不无”；“正道真性，不生不灭，非有非无”。人恢复了本性，就不再“滞有”，而是站在非有非无的中道立场上。从道性这一范畴切入，《道教义枢》再一次阐释了不着有无二边的中道观。

总起来说，我们可以发现《道教义枢》的“有无”教义始终围绕一个中心思想进行，那就是非有非无、不执着二边的中道；通过对

有无的双非双遣,进一步揭示出重玄之道的内蕴,并指导修道者治疗“滞有”之病。道教教义注重对人的心灵起救疗作用,由此可见一斑。

四、本迹与体用

我们曾指出成玄英对“本迹”与“体用”范畴的关注,在前人的基础上进行了新的探讨,对本迹的含义作了界定,并提出本迹相即、从本降迹、摄迹归本诸命题,结出了唐初道教界论说本迹问题的最新理论成果。令人可惜的是,《道教义枢》未能将这一理论成果总结进去,没有专辟本迹义予以讨论,可以说遗漏了当时道教的一条重要教义。所幸的是,它在某些地方涉及本迹体用问题,使我们仍能从中观察到隋唐道教对这一问题的看法。

其看法首先涉及什么是本?卷三《两半义》对此讲得较多:“神本澄清,既本澄清,何不澄清为本耶?今明经说澄清为本者,即示无本。既其澄清,复有何物?若其有物,何谓澄清?故《西升经》云:‘本出虚无’。既知颠倒,本来无本,即知生死,本来无始。既知本来无始,岂得今来有终?故《盟威经》云:‘众生根本,亦无始终’。《本际经》云:‘众生根本相,毕竟如虚空,妄想人生死,梦幻无始终’。今言九圣为终,氤氲为始者,是不终为终,不始为始。既以不始为始,无本为本,故云本于虚无与澄清也”。这一大段话的意思何在?它的主要意思就是证明“本”的内涵为虚无澄清,众生看不破,于是流浪生死,人生得不到解脱。以人生论为着眼点,劝人将生命的根本放置于虚无澄清之上,从而超越生死。我们知道,成玄英提出“无为妙本”,认为“复本”就是复归于无物。成玄英是从本

体论的高度去论说,《道教义枢》虽不着眼于本体论,但其立论基础还是建立在以无为本之上的,即其人生论的哲理根基还是成玄英式的“无为妙本”,从中可以窥见魏晋玄学贵无派的影子。在卷二《三洞义》讲到大乘道教的“迹本”时,又提出道教传统的以气为本的观点:“洞真教主天宝君为迹,本是混沌太无元高上玉皇之气;洞玄教主灵宝君为迹,本是赤混太无元上玉虚之气;洞神教主神宝君为迹,本是冥寂玄通无上玉虚之气”。这实际上是南北朝以来道教流行的一气化三清之说,三洞教主皆是迹,为气本所生。以气为本说是否与上述“本于虚无与澄清”说相矛盾?一点也不矛盾,这从其所说的气是虚无之气即可知晓。秦汉哲学家说“气”多指出其实有性,汉魏道教的气论亦从实存出发。南北朝以降,受佛教讲“空”的影响,道教气论呈现突出“虚无”性的价值取向,尤其反映在道教最高尊神的塑造上,三清被说成是虚无之气的产物。道教气论的这种变化,当与其以无为本的体认分不开,正是将宇宙之本看做“无”,道教传统中以气为世界本源的观点,自然便沾染上“无”的色彩,以无为本与以气为本由此合一。《道教义枢》阐述世界之本、人生之本就是这种合一的绝妙体现。

在论述“本”的同时,《道教义枢》没有说明“迹”指什么,但从其对迹的一些描述看,迹主要指现象,比如三洞教主的本源是气,迹则表现为具体的形象。迹虽是种表象,为“本”所规定,不能起决定性的作用,但也有它自身特有的功用,尤其表现在帮助道士修道之上。卷一《三宝义》引诸道经说道士形迹为什么与众不同:“《定志经》云:‘兴显道士,形与世隔者,黄褐玄巾,披罗衣锦,形既殊凡,心宜改俗’。故《本际经》云:‘衣弊履穿,谦光晦迹’。又云:‘舍俗服,玩黄褐玄巾,斯以迹引心,令超世网’”。道士的穿着打扮与世俗不同,不是为了标新立异,不是为了好看,而是以此时时刻刻提醒修

道之人牢记自己的身分,使自己的道心不泯,超脱凡心,越出尘世罗网,最终得道。在这里,“殊凡”的形迹所起的功用就是引导修道者的“心”不断超越世俗,向着“道”靠近。由此看来,迹对于本起着补充作用,或者说起着某种导向作用,引导人向本回归。

返本,这是《道教义枢》十分明确的主张。卷二《七部义》讲太玄时提及“摄迹还本”,并引《盟威经》说:“法文者,法以合离,文以分理”,指出这句话的意思是:“众生离本,所以言离,故下文云:‘反离还合,合真舍伪,由法乃成也’”。所谓“离”,指的就是众生离开了根本;所谓“合”,指的就是向本的回归,与本真会合;“反离还合”的含义就是“摄迹还本”,亦即成玄英所讲的“归于妙本”。还本的主张,与《道教义枢》主张向道的回归是一致的,都是劝人修道,成就道身。这一点,从其结合法身论说本迹明确地透示出来。

据卷一《法身义》的说法,本迹总括起来有六种,“本有三称,迹有三名”。本的“三称”指什么呢?指的是:“一者道身,二者真身,三者报身”。这显然将佛教的三身说引了进来,并略加改造,从而说明道教“法身”的根本含义。从根本上说,道教法身划分为道身、真身、报身这样三身,《道教义枢》引用诸多道经揭明这三身的内涵。第一,“道身者,《太平经》云:‘道无不导,道无不生’;《度人经》云:‘唯道为身’;《本际经》云:‘即是真道,亦名道身’”。所谓道身,亦即“真道”,说的是以道为身。第二,“真身者,《玉纬经》云:‘真,淳坚也,谓体无秽杂,常住巍然’;《消魔经》云:‘近为真身’;《本际经》云:‘我之真身,清静无碍’”。所谓真身,亦即清静无秽杂之身,淳坚无碍,实际上是道的清静无为特性的体现。第三,“报身者,报是酬答之名,谓酬积劫之行。《本行经》云:‘至今之报,为诸天所宗’。《本际经》云:‘元始正身,因无数劫,久习妙行,报得此身’”。所谓报身,亦即对积劫之行的报答之身,如元始天尊无数劫以来修

习妙行,获酬报而得此身。这象征着道对人修行的报答,暗示人经过“久习妙行”可以成仙不死。

以上从“本”去说法身,那么迹的“三名”又指什么呢?“迹三名者,一者应身,二者分身,三者化身”。从本上讲,法身有三身,从迹上讲,法身也有三身,其含义如下:第一,“应身者,应是应接,谓随机显迹,应接群生。《请问经》云:‘以无心而应众生’;《本际经》云:‘应物根性,示色象,故名应身,亦曰生身。言生身者,随顺世法,诞育形体也’”。应是“道”对众生的应接,“道”从本降迹,显示色象,这种显示是“随机”的,对众生的应接是“无心”的。道之“随机显迹”是要“应物”,是种“随顺世法,诞育形体”的举动。第二,“分身者,分是分散,我一身散在多处,身虽非一,形相不殊。《本际经》云:‘分形散体,无有限量,止见一方,故惟百亿’。又云:‘诸分身者,是于报身,起无碍用’。《灵宝经》云:‘天尊分形百万,处处同时,是男是女,并见天尊,俱如一地’”。“道”的形象化体现元始天尊具有“无限量”的分身法,同时出现在不同的地方,这显示了“道”不受时空限制。第三,“化身者,化是改变无常,倏有 无,种种殊相,非复本形。《定志经》云:‘天尊化作凡人,从会中过’。《本际经》云:‘我即化身,种种示见,人天六道,随缘施人,倏有 无,权示色象’”。元始天尊能够变化种种不同的身相,忽有忽无,随缘而作,变化莫测。“迹”的三身表示“道”的显迹,道体的应用,以满足众生的直观需求。通过“迹”的三身,道身与修道者沟通,修行者不是纯粹从理性上去把握“道”之真身,而是有了形象直观的崇拜对象,这就使芸芸众生不再感到“道”的虚无飘渺,不可捉摸。

从“本迹体义”来说,“本迹不异不同。迹之三身,有其别体;本之三称,体一义殊。以其精智淳常曰真身,净虚通曰道(身)气象酬德(答)是曰报身,就气精神,乃成三义,不可穷诘,惟是一源。

既是法身，当有妙体！且言身言体，岂无色无心？旧云：‘寂地本身，以真一妙智为体，故《灵宝经》云，玄通大智慧源也’。色是累碍之法，九圣已还，既滞欲累，并皆有有色。真道累尽，唯有妙心，但此妙心，具一切德，寂不可见，名为妙无。动时乘迹，同物有体；心色虽妙，物得见之，故名妙有。对本论迹，迹无别体，视是本身，寂（借）用称为体耳，正明法身至本，无色无心”。从“体”去讲说本迹，二者“不异不同”。迹是体之用，故说迹有“别体”；本的三身则同体而“义殊”，依气精神而分别形成三种不同的含义，来源却是同一个——“道”。法身妙体与心法色法有关，色是有碍之法，只有妙心才显示“真道”，这种妙心又名“妙无”。至此，心本之“无”与道本之“无”终归一致，主体和客体融为一团，天人合一，自然顺理成章推出“法身至本，无色无心”的结论。如此将“心”与“道”接通，便为人之修道得道奠定了根基，于此也反映了《道教义枢》试图通过对本迹的讨论，把“心”作为修道的根本，要人抓住修心而修炼法身，获得真道。

联系“法身”讨论本迹，还与道性有关，这从“本迹义例”即可见。关于本迹义例，《道教义枢》卷一《法身义》先引他说，然后予以驳难：“有师云：‘众生本有法身，众德具足，常乐宛然，但为惑覆，故不见耳。犹如泥之杂水，不见澄清，万里深坑，沙底难睹，本相见时，义无有异’。一家云：‘本有之时，未有众德，但众生有必得之理，故言澄清湛然耳’。今难二解：若本具众德，岂被惑覆？遂为惑覆，何德可尊？若本无众德，今时始有，则是无常。又理是本有，理可是常，事既今有，事应无常；若理事俱常，亦应理事俱本，是故不然。今明法身本非三世所摄，何得已有，见有常有耶？亦未曾有无，何论隐显？今言神本澄清者，直是本来清静，竟无所有。若迷此理，即名惑覆；若了此理，即名性显；非是别有一理在众生中，说

为法身是常是净也”。这段话里有两个关键词值得注意,即“本有”、“始有”。这两个词,原本是佛教术语,佛家用以探求佛性问题。佛教所谓“本有”指众生本具佛性,终必成佛。佛教所谓“始有”意思较多,一指佛果从妙因生,众生本杂染不净,自非妙因,故众生之佛性为始有;一指众生有佛性,必得佛果,但在凡位时,原未得果,期望得果,故有为始有;再就是认为一阐提人现无佛性,未来当有。可见在佛性论中有“本有”和“始有”之争。《道教义枢》引道教中人借用这两个名词讲法身的观点,指责法身“本有”、“始有”二说均不能成立。按照本有说,众生本来就有法身,众德具足圆满,但为迷惑所覆盖住了。按照始有说,众生本来“未有众德”,但众生有“必得”法身之理。针对此二说,《道教义枢》认为:(1)如果依本有说,众生既然本来具有众德,那就不会被迷惑所遮覆;(2)如果依始有说,众生本无众德,而是“今时始有”,那么就是无常。因此,二说都不能自圆其说,都有理论上的漏洞。《道教义枢》的看法是:“本来清静,竟无所有”。既非本有,也非始有,而是无所有,懂得了无所有的道理,就叫“性显”。说到此,法身、本迹与人的道性问题牵连起来,道性是经由“无所有”显现的,这个“无所有”也就是“本无”、“心无”。“无所有”也显示了不执着本有、始有二边的中道立场。

这种中道立场从其论说本身、迹身与常、无常中一眼可见:“有说云:‘迹身无常,本身是常’。又云:‘常应为迹,迹亦言常’。今明一往对缘,亦有此说。至论常与无常,并是起用,悉皆是迹;非常非无常,乃可为本。四句渐除,百非斯绝”。有种说法将无常与迹身对应,常与本身对应,又有种说法认为迹也可以说是常。在《道教义枢》看来,不论常还是无常,都是用,都属于“迹”,只有不着常与无常二边的“非常非无常”才是“本”。这正是双遣双非的中道立

场,“四句”、“百非”的中观方法论。

《道教义枢》卷一《法身义》花如此大量的笔墨论述本迹与法身,究竟是因为什么?用打穿后壁的话说,是要证明道身的真实存在,人对道的追求并非是无望的、徒劳的,人经过不懈地努力,刻苦地修行,最终是能够成就道身的。修行必须得法,正确的方法是不执二边的中道,从“心”上入手,修心炼性,返回根本。对“本迹”也应作中道观,双遣双非,这才是种圆满的智慧。诚如卷五《三一义》解释臧玄静的观点时所说:“玄靖法师解云:‘夫妙一之本,绝乎言相,非质非空,且应且寂’。今观此释,则以圆智为体,以圆智非本非迹,能本能迹,不质不空,而质而空也”。非本非迹,也就能本能迹,否则无法把握本迹的真谛。

从《道教义枢》对本迹的阐说中,我们已经发现,它把“本”与“体”看做同等概念,而“迹”则与“用”相同。如果说“本”是虚无,与之对等,“体”就当是空虚。卷四《五荫义》认为:“诸法之体,莫不赖空。七窍五藏,资空为质;舟车屋宇,以无为用。而不以空成法者,今明空之为理,不可分别成坏,岂得用其成物体邪?今五根七窍有空虚者,是有法赖空为用,非取此空构为法体也!若以空成物体,物体既坏,空亦应坏,便是空有生灭,是故不尔”。法体的本质是空,这种空没有“分别”,无所谓“成坏”,与七窍五脏、舟车屋宇的借空为用完全是不同性质的事。因此,无生成毁坏的“空”并不构成物体,只是作为“法体”而存在。物体有生有灭,有成有坏,假如“以空成物体”,岂非意味着“空有生灭”,这不符合“空”的道理。这里的要害是区别法体与物体。《道教义枢》重视的是法体,即世界的本体,关注的是本体之“空”,而对物体之“空”,认为那不过是“有法赖空为用”,不能以这样一种“用”的空去建构法体。这就是《道教义枢》眼光中体用与空的关系。

体用与动静如何呢？卷十《动寂义》专门探讨了这个问题：“动寂体用者，旧云四绝忘理。众生迷之，故入生死。圣人体之，故与冥一，所冥之理既寂，能冥之智亦寂也。但初发道意，暂度众生，不负宿心，所以化行。行之有用，要在形声，故应入生死，形极物声。本无形声，所以为寂；迹有形声，所以为动。至论：尚自无动无寂，岂得有形有声；既以无动无寂而分动寂，亦以无体无用而开体用，故以不寂之寂为体，不动之动为用。若言体用并为用，非体非用始为体者，亦动寂并为动，非动非寂始为寂耳”。动寂体用关系到人能否解脱生死。普通人不悟其中道理，所以入于生死场中，而圣人则体悟了个中三昧，所以超越生死。圣人以静为体，为化度众生，以动为用，故“应入生死”。说起来，本静迹动，但更正确地说，既然以无动无静而分动静，那么也当以无体无用而分体用。这样，不静之静是体，不动之动是用。如果说肯定体用是“用”，而非体非用才是“体”，那么可以推出，动静都是“动”，非动非静才是“静”。说到底，《道教义枢》论体用动静又落入重玄派双非双遣的理论套路中，主张非体非用、非动非静。

《道教义枢》还论述了“道德体用”，指明何谓道体，何谓德用。如卷一《道德义》引陆修静的观点说：“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应”。虚通静寂的道体应物而为用，结合动静而言，道一体一静为一边，德一用一动是另一边，不执着这二边，即为悟透了道德、体用、动静之间的关系。《道德义》认为，道与德是种体用关系，道是体，德是用。这一观点也主要采自重玄学派：“玄靖法师以智慧为道体，神通为道用。又云：‘道德一体而其二义，一而不一，二而不二。不可说其有体有用、无体无用，盖是无体为体，体而无体，无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也，离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辩；寻其用也，能权能

实,可左可右,以小容大,大能居小。体即无已,故不可以议;用又无穷,故随方示见。”玄靖法师即南朝重玄派学者臧玄靖,从这里所引述的观点看,他认为道德是体用一源的,二者“一而不一,二而不二”,对此应该既非体又非用,不着二边,以“无体为体”,“无用为用”;道德作为体用在时空上都是无穷无尽的,所以不可思议却又随时随地显现,变化莫测。关于道德体用关系,成玄英在其《老子注》卷二中指出:“道是德之体,德是道之用。就体言道,就用言德”。也强调了二者间不可分割的体用关系。

如果说成玄英论本迹、体用更为关注本迹,对体用涉猎不多,那么《道教义枢》则较多地谈到体用,这说明当时道教已有从“本迹”转向“体用”的趋势。本迹与体用实质上是同等范畴,本等于体,迹等于用。魏晋玄学讲本迹较多,尤其是郭象《庄子注》,这为隋唐道教所继承,隋唐以后,道教基本上用“体用”来表述,与宋明理学一致,这样一种转折,从《道教义枢》中已露出小荷的尖尖角。

名山宫观的 规划布局与道教义理

——以长江流域的道教名山为例

□ 杨立志

中国道教名山,古称洞天福地。位于名山福地的宫观建筑,是道士和道教信徒隐居修炼、举行宗教仪式活动的重要场所,其规划布局虽不是一个设计师设计的,也不是一个时代形成的,但其宏观设计的指导思想都受到道教义理的深刻影响。本文拟以长江流域的道教名山为例,从天人感应、朝天敬神和道法自然三个方面,对名山宫观规划布局中体现的道教义理作一点粗浅的分析。

一、天地交感，与天地合德

在长江流域的道教名山福地中，常用一些相同的数字来形容峰岩溪涧和宫观庵庙的众多。如南岳衡山有七十二峰之说；大岳武当山号称有七十二峰、三十六岩、二十四涧，其建筑有九宫八观、三十六庵堂、七十二岩庙之说；四川青城山有三十六峰、七十二洞、一百零八景之说；安徽齐云山有“三十六奇峰、七十二怪岩、二十四溪涧”之说；江西龙虎山有九宫及“九十九峰之胜概，二十四岩之异迹。”江西灵山有七十二峰之说；江西麻姑山有三十六峰之说；凡此种种相同的数字，既不是偶然的巧合，也不是一般用于计量的数字。这些数字带有神秘的宗教色彩，有着特殊的象征意义。

首先，“二十四”、“三十六”、“七十二”等神秘数字作为天地之大数，由来已久。《管子·地数》云：“封于泰山，禅于梁父，封禅之王七十二家”。《大戴礼记·圣德》云：“明堂古有之也，一室而有四户、八牖。凡三十六户、七十二牖”。《抱朴子内篇》云：“（老君）左有十二青龙，右有三十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”。这些神秘数字早在战国以前已被人们所认识，且与古代社会的宗教信仰有密切关系。

其次，“七十二”等神秘数字与《易》卦有关，是从象征天地阴阳的天三、地四两数演算而来的。《易·系辞上》云：“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也”。“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十”。古人以一、三、五、七、九为天数、阳数，以二、四、六、八、十为地数、阴数。《京房易传》云：“孔子曰：阳

三阴四位之正也。三者东方之数……又圆者径一而开三也；四者西方之数……又方者径一而取四也”。《周髀算经》云：“圆属天、方属地；天圆、地方”。中国古代人本着天圆地方的观念，在计算圆方之形的周长时发现：如果圆的直径和方的边径相等时，则圆方的周径比约为三比四，因此古人就以三称圆，以四称方。由于古人把天称为大圆，把地称为大方，故而三、四两数不仅是圆方的象征数字更是十个天地数中真正的天地之数。天三地四既是真正的天地数，那么这两个数字的任何倍数也同样是天地数，如三的倍数九，四的倍数八等。《管子·五行》云：“天道以九制，地理以八制……以天为父，以地为母……以开乎万物，以总一统”。古人又认为天九地八分别是天地的至极之数，因而把八的三倍（ $8 \times 3 = 24$ ）“二十四”，九的四倍（ $9 \times 4 = 36$ ）“三十六”及八和九的乘积（ $8 \times 9 = 72$ ）“七十二”等数字视为可以“配天配地”的神奇符号^①。

第三、“七十二”等神秘数字不仅象征多数和天地，而且象征着天地因交感而产生的那种神秘化生力量。先秦文献如《易经》、《老子》、《庄子》等书中多处倡论“天地感生”和“与天地合德”的思想。《易经》云：“天地感，而万物化生”^②。“天地氤氲，万物化醇。男女媾精，万物化生”^③。“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”^④。《老子》云：“天地相合，以降甘露”。“道生一、一生二、二生三、三生万物”。《庄子·至乐》云：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为以相合，万物皆化，故曰天地

① 杨希枚：《中国古代的神秘数字论稿》，《先秦文化史论集》第650页，中国社会科学出版社，1995年8月。

② 《咸卦象辞》。

③ 《系辞》下。

④ 《乾卦文言》。

无为,无不为也”。《礼记》云:“天子者,与天地参,故德配天地,兼利万物,与日月并明”。从上述引文可以看出,中国古代的一些思想家认为:(1)“天地感生”是宇宙间万物所以繁生和所以维持天地自然环境和秩序之平衡状态的至道;(2)天地大自然平衡状态与人类社会的安危治乱息息相关,互为影响;(3)因此,作为人类社会的统治者,即圣人或大人,就必须“与天地合德”,法象天地之道,将一切礼乐制度与天地相配合,从而达到国泰民安、万物和生的目的。而“七十二”之类的神秘数字,也正是所以与天地合德的一种重要媒介物^①。古代道士用“七十二”等神秘数字统计名山福地及名山峰岩的数量,自然也有希望“天地交泰”和“与天地合德”的象征意义。

第四,道教承袭了中国古代宗教的许多观念,对历朝帝王郊祀天地的宗教信仰传统很了解。因此,由道士参与设计的名山宫观,常常暗合天地之数,即取法天地之道,以达到与天地合德,通幽明,行鬼神,国泰民安,物阜政平的目的。长江流域的道教建筑有一些就渗透了象征天地交泰,化育万物的神秘数字,如江西龙虎山上清宫建有二十四座道院、江苏茅山有九霄万福宫。湖北武当山在元代就有“山列九宫八观”之说,明永乐年间敕建九宫八观等建筑三十三处,其中五龙宫玄帝殿、启圣殿“二殿阶合九重,前五重为级八十一,后四重为级七十二,望之如在天上,真所谓上帝居也。”^②其寓意正在于通过祭祀礼仪以达到天地交泰、神人相通的目的。明成祖撰写的《御制大岳太和山道宫之碑》云:“盖闻大而无迹之谓圣,充周无穷妙不可测之谓神。是故行乎天地,统乎阴阳,出有人

① 杨希枚:《论神秘数字七十二》,《先秦文化史论集》第680页,中国社会科学出版社,1995年8月。

② 杨立志点校:《明代武当山志两种》第258页,湖北人民出版社,1999年9月。

无，恍惚翕张，驂日驭月，鼓风驾霆，倏而为雨，忽而为云，御灾捍患，驱沴致祥，调运四时，囊龠万汇，陶铸群品，以成化工者，若北极玄天上帝真武之神是已”。明成祖在为武当山宫观告成而举办的金篆大醮仪式上说：“朕祇承天眷，统绍鸿图。……仰惟大岳太和山实北极玄天上帝修真显化之所，肃命臣工，创建宫观，及于峰顶冶铜为殿，范神之像，以虔祀事。上以资荐皇考、皇妣在天之灵，下为四海苍生祈福。俾雨暘时顺，百谷丰登，家给人足，灾沴不生……”^①。古代帝王及道士修建宫观、祭祀天神的目的是希望达到与神明交通，使天地交泰、万物化生、风调雨顺、民安物阜、皇图巩固、宗社均安的境界。

道教信仰“天地交感”、“与天地合德”的观念还反映在用“七十二”等神秘数字来统计其仙境福地上，如“三十六洞天，七十二福地”；“二十四治”、“三十六靖庐”等。

二、朝天敬神，如登仙境

道教宫观多建于名山之上，这与中国古代宗教中的山岳崇拜有密切关系。道教认为，高山之顶耸入云端，与天庭最近，是天地交汇之处，神仙真人常常在那里出没，因此，就把宫殿建在山顶之上；凡人要想上山敬神，必须经历一段由凡入圣，步步攀登的历程。道教还认为，名山福地是人间仙境，于是在安排其建筑物时，着力营造仙境氛围，以体现洞天福地，神仙境界的设计思想。长江流域的武当山、衡山、齐云山等道教名山建筑的总体布局都显露出朝天

^① 杨立志点校：《明代武当山志两种》第25-28页，湖北人民出版社，1999年9月。

敬神、如登仙境的特色。

武当山道教建筑群在宋元时期已具雏形,主要是道士募资修建的。明朝永乐年间,朝廷敕建武当山宫观祠庙三十三处,其总体布局是当时建筑大师一次设计成形的,充分体现了道教朝天敬神,宛若仙境的设计思想。首先,武当道教建筑群反映了以朝天敬神为中心,以人、地、天序列构思为主题的规划格局。朝天的序列始于汉江岸边均州城,从城内的净乐宫出发,一条“神道”蜿蜒上升,通往南方的武当最高峰——天柱峰极顶(俗称“金顶”),全程约 60 公里。净乐宫得名于净乐国,道经称真武神曾托生人间净乐国为太子,因此,该宫修于城中,属于“人”的范畴。从净乐宫至山麓的“治世玄岳”石坊约 25 公里,为地势平缓的丘陵河谷地带,道路两侧所置宫观庵庙多为藩王、大臣所建,如周府庵、晋府庵、申府庵等,沿途农家田园与修竹茂林中的庵庙交替隐见,属于“地”的范畴。自进山大门“治世玄岳”石坊开始至天柱峰极顶为止,全长约 35 公里,属于“天”的范畴。一条精心铺设的神道,象征通达天庭的“天梯”。从玄岳门至南岩宫,神道随着山势的起伏萦回曲折,沿途宫观多为皇帝敕建,丹墙翠瓦,布局疏朗有致,引导进香者逐渐进入玄妙神奇的高山仙境;从南岩宫至金顶,山势陡峭,岩谷落差很大,古人在沿途建朝天宫、一天门、二天门、三天门、朝圣门、太和宫、南天门等建筑,林木掩映、云雾飘荡,宫观时隐时现,能够紧扣人们心弦,成为激发人们攀登动力的源泉。位于金顶之上的太和宫金殿仿照道教天界的玉景胜境^①,“缭以石垣,绕以石槛,四辟天门以像天阙,磅礴云霄,辉映日月,俨若上界之五城十二楼也。”^②

① 周维权:《中国名山风景区》第 279 页,清华大学出版社,1996 年 12 月。

② 任自垣:《敕建大岳太和山志》卷 8《楼观部》第七,杨立志点校《明代武当山志两种》第 137 页,湖北人民出版社,1999 年 9 月。

至此,以人、地、天为序列的朝天历程达到了高潮,达到了顶峰,金殿就是道教天界的象征。

其次,武当山道教建筑群的设计者注重营造仙境氛围,通过“仙关”、“天门”、虹桥、岩庙等体量较小的建筑来点题,引导人们在仙境漫步,欣赏仙山的美景。武当山的仙关有二处,一处是在遇真宫与元和观之间的山垭上,“人呼为进山门。山口颇狭隘,似武陵初入,林木森翠也”。其二在九渡峰上,是香客进紫霄宫的必经之路,所谓“峭峰屹截,上摩青苍,石径湾环,白云来去,游人到此,万虑豁然”。^①“天门”之设,各大宫均有,玉虚宫有东天门、西天门、北天门;五龙宫有北天门,南岩宫有北天门,南天门;紫霄宫有东天门。“仙关”和“天门”是仙境——道宫的入口,是由尘世进入仙境圣地的一个重要转折点,明代诗人阎继迪的《仙关》诗写到:“不藉仙关险,人天一步分。入门俱法界,出路即尘氛。古树危倚石,仙衣旧挂云。何时谢簪绂,来就鹤猿群”^②。明代太监龚輶的诗句也点明了这层意思:“无锁仙关昼夜开,入关疑我在蓬莱。白云走上青山去,绿水流将黄叶来”。明代文人对武当山道教建筑及自然景观的描绘也喜欢用“仙宫”、“仙家”、“蓬莱”、“海上三山”等词句。诗如:“仙宫遥在紫云边,仙乐曾闻白雪篇”(高迁);“傍隐回岸绕径斜,寻幽无处不仙家”(李凌云);“金殿朝回到玉虚,个中仙境自然殊。烟霞气爽精神健,沧海尘生梦寐苏”(韩文)^③。游记如:“将至遇真宫……悠悠然度灌木溪桥之间,恍陟仙界”(顾璘)^④;“晓寻旧路归,始入

① 任自垣:《敕建大岳太和山志》卷4《括神区》第三,杨立志点校《明代武当山志两种》第91页,湖北人民出版社,1999年9月。

② 王概:《大岳太和山纪略》卷8。

③ 杨立志点校:《明代武当山志两种》第382-520页,湖北人民出版社,1999年9月。

④ 顾璘:《凭几集续编》卷2,《四库全书·集部》。

玉虚宫……其左右道宇玄观，幽宫秘室，千门万户。流水同于阶砌，泉声喧于几座，姹花异草，古树苍藤，分天蔽日。海上三山，切利五院，依稀似之”（袁中道）^①。仙境是道教理想中神仙居住的环境。明代文人的上述描绘表明，武当山道教建筑群的设计者成功体现了“仙山琼阁”的意境。

南岳衡山的道教建筑历经数朝而建成，从南岳镇到祝融峰，沿途要经过半山亭、南天门等许多名胜古迹，全程共 15 公里。登祝融峰的过程也是一个朝天敬神的过程：从南岳镇到半山亭（清代改称“玄都观”），林木畅蔚，景色清莹；从半山亭到南天门，有渐入仙境之感。南天门石碑坊上刻“南天门”三个大字，两侧石柱上所刻对联云：“门可通天，仰观碧落星辰近；路承绝顶，俯瞰翠微峦屿低”。这副对联，把南天门的地势、景物特色以及游人登高朝天的感受都十分真切地刻画出来了。从南天门上行就可登上海拔 1290 米的祝融峰。“衡岳千仞起，祝融一峰高”。站在峰顶，俯视群山，但见千峰万壑，堆绿叠翠，云雾飘荡，红霞飞舞，人在其中，仿佛置身仙境。

安徽齐云山道教建筑的设计也非常符合朝天敬神、宛若仙境的思想。从休宁县城西行二十里，过登封桥，上白岳峰，沿途有许多石景如三姑峰、石鼓、石虎、石龙、石鳖等，经“九里十三亭”达望仙亭。过此便进入展浩峰的所谓“仙关”境界，山路渐险，景致愈奇。这里有栖真岩、忠烈岩、“洞天福地”道观遗址。往上的山腰部分沟谷起伏，多悬崖峭壁，古代道士利用天然岩石稍加人工砌筑，建一天门、二天门、三天门，象征由凡界经仙境升入天庭的三道天门。这一带有八仙洞、罗汉洞等五处洞景和珍珠飞帘、碧莲池两处

^① 袁中道：《玄岳记》，吴秋士选编《天下名山游记·湖广》第 44 页，上海书店，1982 年 4 月。

水景。过三天门即月华街,附近散布着太素宫、天官府、梅仙道院、小壶天、东岳庙等^①。齐云山的许多岩洞环境清幽,稍加整饰,便有洞府意境,如小壶天一景便巧妙利用了天然洞穴,道士将洞门修凿成壶状,寓意海上神山——“壶天圣境”(海上三山:方丈曰方壶,蓬莱曰蓬莱,瀛州曰瀛壶)。洞内两侧有“一线泉”,水声潺潺,若合“幽泉漱玉”(道教三妙音之一)之音。“经这样一安排,俨然道教所标榜的仙境一般。洞内还置有石炉、石凳,游者身临其中,如入仙界”^②。登上齐云山最高峰“廊岩”,绝壁上多摩崖石刻。站在廊岩之顶,极目远眺,万山苍翠,眼底幽谷之中,时有祥云瑞气弥漫飘升,宛若神仙境界之灵气。

道教名山建筑以朝天敬神为目的,武当、齐云二山主要供奉北极真武玄天上帝;茅山顶宫——九霄万福宫供奉三茅真君、雷部诸神及元始天尊、玉皇大帝等;三清山主要供奉玉清元始天尊、上清灵宝天尊和太清道德天尊等;龙虎山供奉玉皇、祖天师等。到名山朝圣的香客信士,怀着一颗虔诚敬畏之心,对各路天神顶礼膜拜,祈求神灵保佑他们清吉平安。袅袅的香烟寄托着人们的追求和希望。

三、顺应自然,融于山林

道教文化在对待人与自然的相互关系问题上的基本出发点,乃是“顺应自然”、“天人合一”的思想。老子在《道德经》中明确指出:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。唐代道士成玄英云:“随

① 周维权:《中国名山风景区》第217页,清华大学出版社,1996年12月。

② 潘谷西:《江南理景艺术》第318页,东南大学出版社,2001年4月。

造化之物性，顺自然之本性”。这些话强调的是人应当顺应自然之道，尊重大自然的客观规律，保持与大自然协调相处的和谐关系。道教主张的“顺应自然”、“天人合一”的思想，在道教名山宫观的建筑设计中也有明显体现。

道教宫观在营构规划时，受“因山就势”、“顺应自然”的思想影响颇深。道教宫观多建于名山大川之上，山岳地形复杂多变，建筑物很难像在平原地带那样展开横向铺陈，也难以保持建筑物的方正格局。历代的匠师们没有采取简单化的做法，用大规模平整土地、改造地形来牵就方正格局，而是顺应自然，因地制宜地设计建筑物。明成祖朱棣在建造武当山金顶围墙时，就曾专门下诏强调不要大规模开掘山体，要顺应自然之势来修建该墙：“敕隆平侯张信驸马都尉沐昕：今大岳太和山大顶，砌造四围墙垣，其山本身分毫不要修动。其墙务在随地势，高则不论丈尺，但人过不去即止。务要坚固壮实，万万与天地同其久远。故敕。永乐十七年五月二十日”^①。以当时动用二十万夫匠的修山规模，要改造金顶的地形并非难事，但明成祖告诫督工大臣不要修动山体，不破坏山顶石相，充分显示出最高统治者遵循道教义理，注重因山就势，顺应自然的思想倾向。武当山紫金城因此也就成了体现“天人合一”精神的杰作。

道教顺应自然的思想也直接影响到名山道观的布局规划。许多位于依山傍水地段的道观组群，由于基址不太规整，建筑群的横向展开受到较多限制，古代的匠师们不拘泥于中轴线的一以贯之，而常常顺应地形、地势，使庭院轴线移位、转折。四川灌县青城山的多组道观都有这样的现象。伏龙观的三座纵深布局的殿楼——老王殿、铁佛殿、玉皇楼，顺应地形变化，中轴线作了两次转折。坐

^① 杨立志点校：《明代武当山志两种》第24页，湖北人民出版社，1999年9月。

落在青城山腹地的古常道观，中心区主轴线上排列的四座殿堂——二山门（云水光中）、灵官楼、三清殿、黄帝祠，也随着地形的起伏偏转，而形成三次轴线的折转。武当山复真观位于朝山神道上，背依狮子山、面对九渡涧深壑，在缓坡修建的庭院随着山势变化而展开：山门北向，迎纳香客，山门内建九曲夹墙复道，蜿蜒入二山门；过门入院，中轴线上分布着龙虎殿、玄帝殿、太子殿等建筑；从大殿左折而入为道院，轴线上有藏经阁、皇经堂等建筑，左前有依山而建的五云楼。整组建筑群错落有致，与地形地貌十分和谐，建筑与自然融为一体，实为顺应自然之佳构。

道教名山朝圣道路的布设及沿途亭榭的修建也体现了“道法自然”和“顺应自然”的哲理。武当山古神道的选线善于与山体地貌相结合而强调自然景观的特色，或依山带水，观烟云变幻；或临谷跨涧，听流水潺潺。按照古人“宜亭斯亭，宜榭斯榭”的建筑思路，沿途建有许多茶庵歇息，在风景独特之处建亭台楼榭，如九渡涧边建渊默亭、禹迹池旁建临清亭，黄龙洞附近神道上也建有凉亭。长达几十公里的神道两旁，野树修竹任其生长，杂花老藤随其纵横，香客游人慢行其中，感觉到与自然的贴近融合，在草木的芬芳中体悟生命的乐趣，在淙淙溪流旁品味“道”的真谛，其寓意可谓深长而隽永。

青城山的山道上，每隔一段距离建置供游人小憩的亭榭，有三角形的、六角形的、八角形的、方形的，也有任意形状的，均不拘一格，这些亭、榭的梁柱都是天然树干剥了皮制成的，屋顶为树皮瓦，栏杆、柱子等装修则以缠绕的枯藤代用，甚至匾额、对联也是用老树根做的，形象朴素雅致，嵌合在老树、山石间仿佛从山上生长出来，一派与山岳自然环境谐合无间的点缀，“诚可谓道法自然的哲

理在建筑形象上的直接体现。”^①

道教名山建筑的设计既然受“顺应自然”、“融于山林”思想影响至深,因此,道教也非常重视保护其宫观周围的自然环境,尽可能使人造建筑与自然景观保持平衡与和谐。首先,道教名山大都有一套严禁采樵放牧、毁林开荒的法令法规。历代皇帝为保护茅山的自然环境下有多道诏令,如唐玄宗时曾应高道李玄静之请下诏:“茅山神秀,华阳洞天,法教之所源,群仙之所宅,固望秩之礼虽有常典,而崇敬之心宜增精洁。自今以后,茅山中令断采捕及渔猎”。唐文宗太和七年(公元 883 年),朝廷又应道士孙智清等所请,下《太和禁山敕牒》:“茅山界内并不得令百姓弋猎采伐及焚烧山林”。北宋大中祥符二年(公元 1009 年),宋真宗颁布《敕禁山》:“于茅山四面立定界上,严行指挥,断绝诸色并本山宫观祠宇主首以下,自今后不得辄有樵采斫伐,及故野火焚。常令地方巡检官吏,耆老壮丁,觉察检校。如有违犯,即便收捕,押送所属州县勘断”,一律严惩不贷。^② 武当山是明朝皇室“家庙”,明代皇帝也屡降敕谕,保护山场,如成化二十年(公元 1484 年)六月,明宪宗为了护持仙山竹木不被流民“砍伐侵种”,特下旨划定八百里的山场地界:“朕惟大岳太和山乃玄帝显灵之所也。形胜盘踞八百余里,东至冠子山,西至鹤鹑寨,南至麦场凹,北至白庙儿。其中峰岩滩涧、宫殿祠观、庙宇河桥并峙横跨者非一……兹者提督太监韦贵以近年流民潜于界内,砍伐竹木,住种田地,虑恐日久愈加侵毁,乞敕护持。特允所请。继今以往,一应官员军民诸色人等,毋得侮慢褻渎,砍伐侵种,生事扰害。敢有不遵朕命者,治之以法。故谕”^③。

① 周维权:《中国名山风景区》第 285 页,清华大学出版社,1996 年 12 月。

② 刘大彬:《茅山志》卷 2、卷 3。

③ 杨立志点校:《明代武当山志两种》第 61 页,湖北人民出版社,1999 年 9 月。

明皇室保护武当山场的措施是卓有成效的,明末徐霞客游览武当山时称:“满山乔木夹道,如行绿幕中”。道教对名山生态环境的保护带有示范性,对信教群众形成良好的生态保护意识有积极作用。

其次,历代道士都注意在宫观周围植树造林,美化环境。长江流域许多道教宫观都传承有高道大德们栽种树木的佳话,如青城山天师洞的银杏树,传说是张天师所种;江西南昌西山万寿宫内的古柏,传说是许真君手植;安徽齐云山有道士方琼真从武当山移植的榔梅二株等。南宋初年,武当道士房长须隐居五龙观,每天坚持栽种杉树,“今五龙宫后之杉,皆公手植之,培植灌概,靡有暇刻”^①。三国时,道医董奉隐居庐山,为人治病,分文不取,但求重病患者痊愈后,种杏五株;轻病患者痊愈后,种杏一株。“如此数年,计得十余万株,郁然成林”^②。道教热爱生命,注重环境保护,对维护生态平衡有非常重要的意义。

总之,道教建筑在设计时,贯彻了“顺应自然,融于山林”的主张,在处理人工与自然的关系问题上主张人与天一,天人合一,天与人互不相胜而相互渗透、相互融合。明代文学家袁中道在评价武当山道教建筑与自然环境的关系时说:“是日徙倚山上,神醉烟岚,自念蹶屐久矣。大都自然胜者,穷于点缀,人工极者,损其天趣,故野逸之与浓丽,往往不能相兼。惟此山骨色相和,神采互发,清不槁,丽不俗,人言五岳不堪伯仲,良有以也”^③。长江流域的道教建筑中之所以会产生像武当山道教建筑群这样的佳构杰作,是因为有道教“道法自然”、“顺应自然”的思想作指导,是中国古已有之的“天人合一”思想影响的结果。

① 刘道明:《武当福地总真集》卷下。

② 毛德琦:《庐山志》卷4。

③ 袁中道:《珂雪斋近集》卷1,《游记》,上海书店,1982年12月重印。

《易传》“神道设教”的人文归旨与当代道教教义的建构

□ 夏志前 赖保荣

作为中国的本土宗教,道教被视为“中国文化的根柢”(鲁迅语)。但自明清以降,道教的衰颓已是毋庸讳言的事实。造成这一历史局面的原因是多方面的,学者多有讨论。一般而言,某一宗教的兴衰取决于上层统治者的扶植和下层民众的支持,而宗教本身的建设,包括教义教规的完善、教团组织的管理等,则是获得扶植或支持的关键所在。就此而言,当代道教的兴盛与否,首先面临的是教义的建构问题。充分发掘中国传统文化的资源,将有助于这一问题的解决。本文拟通过对《易传》神道设教的人文归旨的分析,探求建构当代道教教义的新理路。

一、《易传》神道设教的人文归旨

《易传》思想的明显特征就是将崇天法地的自然主义与人文化成的德教原则完美地结合,即在天道与人道的相互推阐中表现《周易》天人合一的思想。但是,在我们关注《易传》对天人之道的理性思考时,也不应忽视《易传》中所透露出的精神信仰。尽管《易传》形成于中国古代宗教人文化的背景之中,《易传》之“人文”也非与“神文”相对,但《易传》毕竟是卜筮之书《易经》的解释系统,所以《易传》并不能从根本上摆脱古代宗教对它的影响。相反,作为宗教的基本特征之一的“神道”信仰在《易传》中却有强烈的表现。在《易传》中,多次提及“神”与“神道”,但《易传》神道信仰的内核并非宗教意义上的信仰,而是“神道设教”意义上的人文关怀。

“神道设教”一词最早见于《观·彖》。《观》卦卦辞云:

观盥而不荐,有孚颙若。

《彖》曰:

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

卦辞取祭祀典礼为喻。盥,古代祭祀宗庙时以香酒浇灌地面以降神之礼;荐,祭祀中向神献饗之礼。王弼注曰:

王道之可观者,莫盛乎宗庙;宗庙之可观者,莫盛乎“盥”也。至“荐”,简略不足复观。故观“盥”而不观“荐”也。(见《十三经注疏》,页三六。)

卦辞之意,让人在观仰祭礼之时,应取其大而不取其细,亦如孔子所说:

臯自既灌而往者,吾不欲观之矣。(《论语·八佾》)

因为“以下观上,见其至盛之礼,万民信敬,故云‘有孚颙若’”。^①《彖传》在解释卦辞时,提出了“神道”与“神道设教”的概念,对于“神道”,后人的解释不尽一致。有人认为,神道即神明之道。近人高亨说:

人之所以祭神,因天上有神而有神道也,何以观天之神道?以其四时运行而无差错。故曰:“观天之神道,而四时不忒。”圣人因而以神道设教,教人信神,信神能赏善罚恶,信神掌握人之富贫贵贱,则不敢越礼为奸,犯上作乱,故曰:“圣人以神道设教,而天下服矣。”(《彖传》一,指出统治者迷信神道,可以感染臣民;二、曲解自然规律,以证明神道之存在;三、力言以神道设教有麻醉人民之功用。)^②

也有人认为“神道”是“神妙的自然规律”,^③ 还有人认为“神道”的含义可分为三个层次:“神明之道——自然之道(或天道)——道德之道(或人道、礼乐之道),其中自然之道为本、为体;道德之道为用,神明之道只是它的表。”^④

要理解“神道”的含义,首先要弄清“神”的意义为何。朱伯崑先生曾概括《易传》中“神”的意义说:

① 见[唐]李鼎祚《周易集解》引马融曰,上海古籍出版社,1989年,页七九。

② 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社,1979年6月版,第二一四页。

③ 见黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海古籍出版社,1989年5月版,第173页。

④ 见陈望衡:《〈周易〉“神道”析》,载《周易研究》1999年第2期,第59页。

《易传》中说的“神”，其义不一。一是指天神鬼神，神灵，如观卦《象》所说：“圣人以神道设教；”《系辞》所说：“天生神物，圣人则之；”《说卦》所说：“幽赞神明而生蓍。”二是指变化神速，如《系辞》所说：“唯神也，故不疾而速，不行而至。”三是指思想上有深刻的领悟，如《系辞》所说：“神而明之存乎其人。”四是指事物的变化，神妙莫测。^①

其实，《易传》对“神”有明确的界定，《系辞传》说：

阴阳不测之谓神。（系辞上·五）

韩康伯注曰：

神也者，变化之极，妙物而为言，不可形诸者也。^②

这里的神，是指阴阳变化之极至，而非一实体的神明，故“不可形诸”。《系辞传》又说：

一阴一阳之谓道。（系辞上·五）

所以，阴阳变化的规律或可认为是“神道”。这样，“神道”可解为“神妙之道”，“神”作一形容词使用，而非神明之神，鬼神之神。再说，《易传》所言之道有所谓“三才”之道，即天道、地道、人道，并无一凌驾于三者之上的神道，“神道”只是天之神道，在天道的范围之内，这里的“神”是指天道变化的神妙莫测，神道并非神明之道，而是神妙的自然天道。唐孔颖达疏云：

神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社，1986年11月版，第93页。

② 《周易正义》韩康伯注，见《十三经注疏》，页七八。

而然，谓之神道。^①

所以，“观天之神道”就是观仰“四时不忒”的天道；圣人效法神妙之天道以设教于天下，“天下服矣”。朱熹评论《观·彖》：

极言观之道也。四时不忒，天之所以为观也；神道设教，圣人之所以为观也。（《周易本义》）

这也与《贲·彖》所说相契，《贲·彖》说：

观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

圣人神道设教的目的，则是为了化成天下。

后世有将神道用于神明之道者，如《文选·鲁灵光殿赋》：

敷皇极以创业，协神道而太宁。

晋张载注：

协和神明之道而天下太宁，皆谓初汉之盛时也……

周易曰：“圣人以神道设教。”^②

也有将神道设教理解为假鬼神之道以治人的。《后汉书·隗嚣传》曰：

（方）望至，说嚣曰：“足下欲承天顺民，辅汉而起，宜急立高庙，称臣奉祠，所谓神道设教，求助人神者也。”^③

但这些均已非《易传》神道设教之本旨。

《四库全书总目提要》有云：

① 《周易正义》孔颖达疏，同上。

② [梁]萧统编、[唐]李善注《文选》，中华书局，1977年，页一六八。

③ 《后汉书》卷十三，中华书局，1965年，页五一四。

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教：《诗》寓于风谣，礼寓于节文，《尚书》《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。^①

《易》因卜筮以寓教，《易传》则突出了《易》的教化功能，并提出以神道设教，以服天下。朱熹说：

易之为书，更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教而不专于卜筮也。（《朱子语类》）

《易传》的神道设教，倡导的并非让人信神而顺服的宗教，而是以天道为依据、以人道为归旨的成德之教。古文“教”，许慎《说文解字》释为“上所施下所效也”。圣人明示天之神道以为人所效法，正是“神道设教”之真意。

“圣人以神道设教”之所以有“天下服”的作用，并不在于圣人以鬼神之道治人，而在于神道的教化功能。中国古代宗教，经过人文化，其突显的已非鬼神信仰，而是在宗教礼仪中所表现出来的人道。《荀子·礼论》有云：

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗，其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。

祭祀在于表达思慕之情、忠信敬爱之意。其表乃敬事鬼神之事，其质则是人道之教化。对于鬼神，应有“祭如在，祭神如神在”（论语·八佾）的敬信之心，但必须以人为本，而且，天道、人道与神道应是圆融无碍的，《礼记·礼运》说：

^① 《四库全书总目提要》，海南出版社，1999年，第13页。

故人者，天地之心，五行之端也……故圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，以日星为纪。月以为量，鬼神以为徒，五行以为质，礼义以为器，人情以为田，四灵以为畜。

既然人为天地之心，无论天道还是神道，终要以人道为归旨。

《易传》继承了传统的“神道设教”的人文精神，并在天道与人道的相互推阐中突出神道的人文意蕴。神道的本质内涵是天道，它的外在表现就是自然天道的“四时不忒”。朱熹曾说：

观天之神，只是自然运行底道理，四时自然不忒。圣人神道，亦是说它有教人自然观感之处。（《朱子语类》）

《易传》效法天道而行人道教化的思想体现于“神道设教”的命题之中，所以《彖传》说“以神道设教”之后，《象传》又说：

风行地上，观先王以省方观民设教。

意为和风吹行地上（万物广受感化）象征“观仰”，先代君王因此省巡万方，观察民风，设布教化。这是说明先王效法观卦风行地上之象，省视万方示民以教。风行地上而万物化生，这是“天之神道”的体现；先王仿效天之神道而设教，以化万民。于此，《易传》神道设教中蕴含的人文化成之意更为明了。

二、道教与“神道设教”

其实，在某种意义上，可以说神道设教思想是中国古代宗教传统与人文教化理路的微妙结合。中国古代的宗教亦如西方宗教，有“神”、“上帝”的观念，因为任何宗教都是以对神的信仰和崇拜为

核心的。从词源学上来看,“宗教”一词,来源于英文 religion,原意是人对神的敬仰和崇拜。在古代汉语中,“宗”本指对祖先、神灵的崇敬与祭拜。《说文》:“宗,尊祖庙也”,而“示”上两横为天,下三垂为光,所以,“示”常用以表示与神有关的东西。由此可见宗教与神灵的关系及宗教中人与神的关系。就宗教而言,它需要有一个高高在上的实体性的东西,如神、上帝等,通过一种权威(尽管这种权威是人所赋予它的)对人或进行言语教戒,或予以尚善罚恶。但是,早在西周时,特殊的人文背景使得原始宗教向人文宗教转化,从而形成了中国宗教的人文传统。

道教自创建之时即与“神道”结下了不解之缘。就其思想来源而言,既有对当时民间神道巫风的直接承袭,又有对秦汉之际神仙方术的继承。而且,神仙崇拜成为道教信仰的核心,长生成仙之说也随之成为道教的核心教义。围绕着神仙之道,衍生出道教纷繁的斋醮科仪。在一般人的印象中,道教的内容就是求仙问卦、炼丹行气、荐生度亡……。由此看来,道教的神道似乎背离于《易传》“神道设教”的人文归旨。其实,这只是道教神道设教的主要表现形式——斋醮科仪给人的表面印象。

斋醮科仪,作为道教术语,可以用来笼统的指称道教的宗教形式,也是道教推行教化的主要方式。分而言之,斋醮是道教的祭祷仪式,其法为设坛摆供,焚香、化符、念咒、颂经,并配以烛灯、禹步和音乐等,以祭告神灵,祈求消灾赐福。科仪则是对道教的经诰、戒律、规范等的统称。道教科仪的核心是斋醮,宋朝以后习惯地连用,称斋醮科仪。^①从斋醮科仪的内容来看,确实多属神鬼之事。但是,由于道教的斋醮科仪源于中国传统的礼义文化系统,^②所

① 参见卢国龙:《道教哲学》,北京,华夏出版社,1997年10月,第94-95页。

② 参见卢国龙:《道教哲学》,北京,华夏出版社,1997年10月,第一章。

以深受礼义文化的影响而充满了人文关怀。也就是说,作为道教的宗教形式,斋醮科仪并没有流于鬼神信仰而以祈祷神仙为归旨。

“道教”的原始意义是以道为教,亦即“道”对人的教化。《道教本始部·道教序》云:

上古无教,教自三皇五帝以来有矣。教者,告也。有言、有理、有义有授、有传。言则宣,教则告。因言而悟教明理……(《云笈七签》卷三)

此言道教即以道教人。当《老子想尔注》提出“道教”的概念并赋予其此种含义时,道教就已经开始沿着传统的“人文宗教”的理路向前发展了。作为道教教义核心的“道”,当源于先秦道家的“道”。先秦时期,对“道”的讨论多见于典籍,可见时人对“道”的关注。道家所强调的是不造作、非人为的自然之道。道教利用、神话了老子、庄子及其“道”,给道家之道披上了宗教的外衣,使自然之道“神化”而具备了宗教形态。这是道教作为宗教本身的需要,也是道教与道家的区别所在。值得注意的是,正是由于对道家的继承,道教反而逐渐成为传统道家思想的重要载体。所以,道教能够成为与儒教、佛教相并立的中国传统文化的组成部分,并非偶然。也就是说,道教这一历史地位的取得,不是因为其所宣扬的鬼神之道,而是“神道”的人文意蕴日益彰显而与中国宗教的人文传统相契合的结果。

三、建构当代道教教义的理路

经过近两千年的发展,道教教义早已十分完备。但“杂而多端”的特性,使得道教的人文精神常常处于潜流状态而不得彰显。

同时,大约始于明朝的道教世俗化,也是道教人文精神难以弘扬的重要因素。在明朝,道士与俗人的差别仅在于道士的谋生手段。“一般来说,出家人越多,他们与俗人差异就越小。所以明代人数众多的道士不再深居庙堂超凡脱俗,而变成满足民众世俗信仰而存在的从业人员。……故明代道教斋醮活动参与人们的生产、社会生活、家庭生活,而成为明代人们社会生活的组成部分。……因道士亦社会中人而成为职业,故使宗教信仰与宗教活动商业化。”^①

尽管当代道教在很大程度上已经民间化、世俗化,但对于道教本身而言,作为中国传统文化的载体之一,重新振作起来以发挥其人文文化成的文化功能是其不应推卸的历史责任。前文已提及,道教人文精神的弘扬,其关键还在于对道教教义重新审视与整理。这里,我们可以借鉴《易传》神道设教的人文思想来探讨当代道教教义的建构。

《易传》中亦多次提到鬼神:

夫大人者,……与鬼神合其吉凶。……天且不违,而况于人乎? 况于鬼神乎?(乾·文言)

鬼神害盈而福谦。(谦·彖)

天地盈虚,与时消息,而况于人乎? 况于鬼神乎?
(丰·彖)

精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。(系辞上·四)

凡天地之数,五十有五,此所以成变化而行鬼神也。

^① 任继愈主编《中国道教史》,北京,中国社会科学出版社,2001年9月,第800-802页。

(系辞上·五)

这里明显地将鬼神的存在与作用放在天地人的作用的共同结构之中。这与《易经》一书的占筮性质有关,因为占筮必然预设鬼神,这是一个通则。但《易传》所侧重的是人文教化,所以在预设了鬼神之后,又仿佛将其悬搁起来,却去讨论天道所昭示的不言之教。孔颖达在解释“神道设教”时说:

天既不言而行,不为而成,圣人法则天之神道,本身自行善,垂化于人。不假言语教戒,不须威刑恐逼,在下自然观化服从。^①

这里,“教”已不是外在的人为制定的契约与规范,而是通过仰观俯察而得到的天地自然本有的原生的秩序和法则。这种不言、无为之教的人文教化形态,无疑来自于儒道之学天人一体、体用一如的世界观。^② 至于后世“神道设教”内涵及其应用的演变,则是不同历史背景下不同的认知主体对它的不同理解、把握和取舍。

历史上,道教对神道设教的把握因认知主体对“神道”的理解的不同而不同。视“神道”为神明之道或假神道之名而行他事的,自然不乏其例,北宋钦宗、徽宗等皇帝依托道教所行诸事即是典型。由于他们所行之神道只是为了达到某种政治目的,更缺乏内在的人文精神,所以其“神道设教”只能成为鬼神之事而流于荒诞。中国道教之所以历经千年而未消亡,绝非因其神明之道如何灵验,而是因为它有着深厚的人文内涵。“正是这种人文精神,使‘神道设教’始终不脱离人本位,不致异化为彼岸世界;同时也使‘神道设

^① 《十三经注疏》,中华书局,1991年,页三六。

^② 参见陈林《〈太平经〉<天人>之学研究》,2000年南京大学哲学系硕士学位论文(未刊),第32页。

教’不与理性的发展产生根本的冲突,使‘神道’之内涵因应天道人情之内涵的日益丰富而丰富。”^① 其实,在道教思想史上,不乏发掘、突显道教人文意蕴的有识之士。如北宋时期,三教合一论的兴起使得道教更进一步寻求与传统人文思想相一致的路径。全真派创始人王重阳就要求其弟子兼习道家的《老子》、佛教的《心经》和儒家的《孝经》。不难看出,道教思想的主流已不是修炼成仙,而是在于提升人的精神境界。正如《三教平心论》所言:

道教在中国,使人清虚以自守,卑弱以自持。一洗纷纭缪葛之习,而归于静默无为之境,其有裨于世教也至矣。(《大正藏》2117, P0781)

所以,发扬神道设教的人文传统,是赓续道教文化慧命的根本,也应成为建构当代道教教义的本旨。尽管道教在很大程度上已经“俗化”了,但就宗教本身“化俗”的社会功能而言,发挥道教“人文化成”的作用才是建构当代道教教义的出发点与归宿。

对于中国道教的现在和未来,台湾学者南怀瑾先生论道:“二十世纪的现在,道教已衰落之极。五百年而有王者兴,道教前途命运的兴衰,将视中国文化儒、释、道三大主流是否真正合一,以及东西方文化的融会贯通情形而定。在未来的世纪中,或许会另外形成一光芒四射的人类宗教亦未可知。于此唯有期来哲。”^② 诚如此言,道教的未来有待于殊胜的因缘,更有待于有“道”之士不懈的努力。

① 卢国龙:《道教哲学》,北京,华夏出版社,1997年10月,第41页。

② 南怀瑾:《中国道教史略》,复旦大学出版社,1996年8月,第2-3页。

道教哲学新论

□ 詹石窗

中国古时候有一句老话叫做“文以载道”。所谓“文”就是文化典籍，“道”就是自然宇宙与人生社会存在与变迁的义理。在中国古人心目中，经典文献不是一种摆设或者门面的装潢，而是运载“道”的形式。作为人对自然宇宙与社会认识的思想结晶，“道”虽然是无形的，但却可以通过语言文字表达出来，这种表达的历史延续就成为经典文献。中国历来重视经典的传承与研究，不论是儒家、佛教还是道教都是如此。

道门中人编纂那么多的经典文献是干什么用的？归根结底是为了传播修道成仙的义理和方法。道教义理的内容相当广泛，其中包含哲学思想。研究道教哲学思想，这是我们把握道教文化体系不可缺少的重要环节。

一、道教哲学概念内涵透析

什么是道教哲学呢？王明先生认为：道教哲学是“产生于中国东汉晚期的一种以神秘化了的‘道’为宇宙本原的宗教哲学。它把道家的‘道’予以神学的阐释，结合儒学，融合佛学，形成了独特的理论。”^①王明先生还对道教哲学的主要内容进行概括性的说明，他从三个方面说明道教哲学的内涵，首先是道教的哲学思想，王明先生认为道教哲学思想体系是由东晋葛洪奠定的，在这个部分里，王明先生侧重阐述了葛洪对“玄”与“道”的看法；其次是道教的道德观，王明先生罗列了道教的许多戒律，指出这些戒律体现着维护神学尊严和社会纲常秩序的永恒性。复次，关于佛道理论的斗争与融合。王明先生追溯了东汉以来佛道关系史，意在阐明道教哲学产生的理论背景与发展过程。不久之后，王明先生还在《求索》上发表了《谈谈道教哲学的范畴》一文^②，在这篇文章中，王明先生指出道教哲学的范畴是各种各样的，有道教独创的，有原来就存在但由道教赋予新意的，他通过“混元”、“承负”、“道”、“有无”、“动静”、“六情”这几个主要范畴的分析，以明道教哲学范畴形成的复杂情况。

1995年，胡孚琛编《中华道教大辞典》的时候也列了道教哲学的条目，胡孚琛指出道教哲学是道教神学的理论基础，它本身是由

① 王明：《道教哲学》，见《中国大百科全书·哲学卷》，又见《道家与传统文化研究》第212—215页，中国社会科学出版社1995年版。

② 王明此篇文章见于《求索》1984年第2期，后来收入《道家与传统文化研究》时略有修订。

先秦的老、庄、杨、列道家哲学演化而来的。胡孚琛认为,道教哲学实际上是道家黄老之学的方术化和宗教化,道家哲学先方术化为可模拟、可修炼、可体得的实践哲学;另外,道教哲学又是道家哲学的宗教化或神化;同时,道家哲学还是一种自然哲学。胡孚琛虽然不是为道教哲学下定义,但却力图说明道教哲学的思想渊源、基本特色和主要助成部分。

1997年,卢国龙著《道教哲学》一书,他在《导论》中指出:“道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分,是传统哲学大系统中的—个子系统。中国传统哲学作为人类—大文明体系的理论性凝结,有其独特的思想主题,而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态,同时也思考于这个主题的一段探索历程。”^① 卢国龙从中国传统哲学的整体上来认知道教哲学,这可以为理清道教哲学产生的大背景开阔视野,同时也能够在传统文化的基本框架之中认清道家哲学的历史地位;不过,卢国龙并没有明确地说明道教哲学的定义。

2000年,吕鹏志在他的《道教哲学·导论》中试图从逻辑学下定义的原则来解释道教哲学的内涵,他继承了王明先生关于道教哲学是一种宗教哲学的看法,并且加以发挥。他指出:“为了使道教哲学的研究得以深入开展,首先应该为这一学科正名,使其内涵和外延都有明确的规定。从逻辑学的观点来看,道教哲学就像基督教哲学、佛教哲学、伊斯兰教哲学等—样,都是‘宗教哲学’这—属概念下的种概念。符合逻辑的定义应该是属加种差的定义,因此道教哲学这个概念的意义应由其属概念‘宗教哲学’来决定。”^②

① 卢国龙:《道教哲学》第1页,华夏出版社1997年版。

② 吕鹏志:《道教哲学》第2页,天津出版社2000年版。按:该书封面作者名字印错,将之写成李志鹏,好在书脊与内页所出现的作者名没有错,得以辨明。

显然,吕鹏志是力图从逻辑学下定义的角度来解释道教哲学的概念内涵与外延的,其用意很好的,但我不得不指出其中一个小小的错误,他把什么是种概念什么是属概念弄颠倒了,就“道教哲学”与“宗教哲学”这两个概念而言,前者是隶属于宗教哲学的,因此是属概念,而后者是包括道教哲学在内的,故而是种概念。尽管如此,应该说,吕鹏志的思路是对的,如果将被颠倒的概念关系重新再颠倒过来,那就有一个明确方向来阐释道教哲学的意义了。

从上面诸家的文字看,学者们从不同的角度出发力图解释道教哲学,表现了认知的不同方法,揭示了道教哲学概念内涵的一些不同的侧面,这一切为我们解读道教哲学概念的意义奠定了很好的基础。

综合上述诸多学者的看法或认识并且根据道教史料,我认为可以这样给“道教哲学”下一个定义:

道教哲学是以先秦道家理论为基础、以“道”为宇宙万物本原自东汉末开始成型并且在以后的历史进程中不断创新、发展、完善的一种为修道成仙提供思想根据的宗教哲学。

这个定义既采撷了王明先生为《中国大百科全书·哲学卷》写的条目的部分内容,也吸收了吕鹏志的合理思路。对于这个定义,我们可以从如下两个主要方面来解释。

第一,先从其种概念“宗教哲学”入手加以说明。所谓“宗教哲学”在历史上早已存在。德国哲学家黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770 ~ 1831)曾著《宗教哲学》上中下三册进行理论概括。他说:“如果我们从关于上帝(神)的表象出发,宗教哲学则应探讨这一表象的意义;根据这一表象,上帝是理念,是绝对者,是在思和概念中所领悟的本质,这使宗教哲学和哲学逻辑学相近。逻辑的理念是上帝,是自在的上帝。然而,上帝所固有者并不仅是自在;其本质同样显

现于其自为者；绝对精神不仅是独存于思中的本质，而且是显现的、赋予自身以对象性的本质。”^①

黑格尔这段话包含两项基本内容：首先，黑格尔陈述了宗教哲学所探讨的对象是关于“上帝（神）的表象”。面对表象，宗教哲学家要考察其背后“意味着”什么？也就是说，要追索其内在本质。由于黑格尔把上帝的本质当作理念，这就把宗教哲学与哲学逻辑学联系起来。在黑格尔的学术生涯中，逻辑学是他建立庞大思想体系的理论基石，他通过有无变、质量度等一系列的三段论推演，以证明世界是绝对理念演化的结果。在黑格尔看来，逻辑学推演的结局说明了它与宗教哲学是相近的，因为宗教哲学所思考的是表象背后蕴涵的思想，这种思想说到底是一套逻辑进程。其次，黑格尔指出宗教哲学与哲学逻辑学还是存在着一层不同：宗教哲学在探讨上帝理念时也面对其表象方式，宗教哲学的对象是“绝对者”，但这个绝对者不是以“思”的形态出现，而是以其“昭示”的形态存在。换一句话来说，宗教哲学不仅研究上帝存在的理念，而且思考上帝理念的表象；哲学逻辑学则不是从表象出发，在进行概念推演时也不必考虑表象的形式。黑格尔为什么说宗教哲学与哲学逻辑学“相近”而不说相同，其原因就在于此。

显然，黑格尔是站在基督教的立场上来考虑宗教哲学的性质的，他的目的是要论证上帝存在的合理性，或者说合乎逻辑性。在黑格尔的心目中，上帝其实是自我发展的世界。在这个世界中，人的活动居于主要地位，由于人的活动，现实者转变为思想者。

与黑格尔不同的另外一种立场是站在宗教以外来看宗教，从而建立的哲学也是宗教哲学，这与神学具有根本的区别。对于这

^① 黑格尔：《宗教哲学》上册第21页，中国社会科学出版社1999年版。

种宗教哲学,何光沪作了很好的说明,他指出其特点是“既可表达信徒的,也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点”^①。根据这种看法,宗教哲学是一种哲学而非宗教,这“正如探讨科学的最根本问题的科学哲学不是科学,探讨艺术的最根本问题的艺术哲学不是艺术一样。”^②

从以上两个角度来看待道教,自然可以有两种不同结果的宗教哲学,一种是为道教信仰提供哲学理论支持的宗教哲学;另一种是根据哲学的一般理性思维上来审视道教而形成的宗教哲学。然而,不论从那个角度提出宗教哲学概念,都必须具备哲学基本论题的一些内容,例如本体论、宇宙论、生命论、认识论、方法论,这才有具体可以研究的对象。虽然,道门中人在历史上并没有声称自己的一套理论是宗教哲学,不过在客观上却形成了一套哲学的论证。正是从这样的角度我们说道教哲学是一种宗教哲学。

第二,关于道教哲学的定义,我们还必须从“属差”方面来加以说明。因为如果泛泛谈论宗教哲学,就不可能将之与世界上其他宗教哲学相互区别,所以我们应该从其个性特征上来把握。

在世界上有许多宗教哲学是在宗教建立之后才形成的,例如基督教一开始基本上是一种情感化的信仰,后来到了中世纪才兴起了上帝存在的本体论证明等等,其宗教哲学体系从而建立;道教则不同,它是先有了宗教哲学的思想基础,然后才建立组织形态的。我这样说的根据在于,道教形成严格的组织之前便有了思想信仰的经典,例如汉末结集成书的《太平经》,这部书从总体上看是一种神学的著作,但其内容却广泛涉及哲学的许多命题,它对宇

① 何光沪:《多元化的上帝观——二十世纪西方宗教哲学概览》第12页,贵州人民出版社1991年版。

② 同上。

宙、社会、人生都有深入的思考,并且进行了那个时代可能的哲学论证,它以先秦道家哲学为理论出发点,同时采用了《周易》象数学的思维模式,解释了宇宙天地万物的产生和存在状态,秦汉之际新道家的一些哲学理论如“元气论”也被吸纳成为其重要内容,如该书说:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养万物名为财,财共生欲,欲共生邪,邪共生奸,奸共生猾,猾共生害而不止则乱败,败而不止不可复理,因穷还反其本,故名为承负。”^① 这是以元气论为核心,以阐述天地万物的衍生进程,说明人与万物的相互关系,揭示人的欲望的由来以及社会兴旺与乱败的更替,尽管行文比较朴素,但其哲学意味还是相当浓厚的。这与《淮南子》关于“气”化天地的模式几乎如出一辙。

道教哲学之所以成立并且与其他宗教哲学不同,是因为它不仅在一开始就以先秦道家的理论为基础,形成自己的本体论、宇宙论和认识论等思想体系,而且把“道”作为宇宙万物的本原和整个理论体系的核心概念。首先,“道”是宇宙上一切事物发生的本原和存在的根据,这是道教从道家那里继承而来的并且加以发展的一种基本思想。老子说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,故强字之曰道。”^② 又说:“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。”^③ 在老子心目中,这个浑然一体的“道”,无形、无声、无名,它不是存在于客观时空中的具体事物而是跨越了时空的界线,超越了感性知觉的

① 王明:《太平经合校》第304-305页,中华书局1960年版。

② 老子《道德经》第二十五章。

③ 老子《道德经》第二十一章。

范围,具有极大的涵容性和稳定性。这种稳定性不是固止不动,而是通过永不停息的运动表现出来,即通过“周行而不殆”来证实“独立而不改”之品质。“道”不是西方哲学中超时空的纯粹理念(或绝对精神)而是一种形而上学的“实存者”^①。老子的“道论”代表了先秦道家的基本立场,给汉代以来的道教以重要的思想启迪。故而,道门中人向来也以“道”为根基来建立道教哲学。早期道典《太平经》说:“夫道何等也?万物之元首,不可得而名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生也。”这里,尽管“元气”能够生化万物,但与“道”相比,还是降居相对次要的地位,因为元气只是“行道”才能生万物,可见“道”是最我根本的。作为道教早晚功课的《太上老君说常清静经》也以十分概括的语言阐述了“道”的本始意义和化生作用:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”这句话指出大道在宇宙自然界中的功能、作用和地位,充分体现了“道”在道教思想体系中的根基地位。

不过,必须看到的是,道门中人并非是单纯地进行道本原论的阐述,他们进行这样的理论建设乃是要为其修道成仙的宗教实践服务的。这在早期五斗米道的经典《老子想尔注》之中已有明确的表示:“道设生以赏善,设死以威恶。死是人之所畏也,仙王士与俗人同知畏死乐生,但所行异耳。俗人莽莽,未央脱死也,俗人虽畏死,端不信道,好为恶事,奈何未央脱死乎。仙士畏死,信道守诫,故与生合也。”^②在《老子想尔注》看来,人世间生死存亡现象的根源在于“道”,因为“道”可与人的行为相感应,人行恶,则道将使之死;人行善,则道使之活,多行善,则道不仅使之活,而且使之寿而

① 参见董光壁《当代新道家》第75页,华夏出版社1991年版。

② 饶宗颐:《老子想尔注校笺》第27页,《选堂丛书》本。

仙,所以世间之人要避免死亡,就应该多行善事。这样一来,“道”就成为修炼成仙的伦理本体根据。另外,在道教之中,“道”也是成仙的方术基准。道教的修仙方术众多,而实践方术的理论指导却是混沌之大道。在这一点上,道教形成了自己独特的修行理论,从而与其他宗教哲学区别开来。

二、道教哲学宇宙论与生命论

道教的基本出发点虽然是为了人的生存,但生存问题不是孤立的,于是道门中人放开自己的眼界去探索茫茫的环宇,思索这个容纳了芸芸众生的时空统一体,积极地思考人与环境的关系,探索生命的由来与价值,这就形成了以“道”为本根的宇宙论与生命论。

(一)自然宇宙论

“宇宙”一词最早见于《尸子》:“天地四方曰宇,往古来今曰宙”。二字连用,始见于《庄子》。该书之《齐物论》云:“旁日月,挟宇宙,为其吻合。”随后,《庚桑楚》对该词作了解释:“有实而无乎处者宇也,有长而无本剝者宙也。”尽管如此,中国最早的宇宙论者却应追溯至老子。在批判继承前人理论成果的基础上,老子将实体观测与抽象思辨相结合,首次提出了较为完整的宇宙论学说,成为该领域的先驱,他在中国思想史上的地位是举足轻重的。道教宇宙论是在老庄等传统道家宇宙学说的基础上,经过不同历史时期的宗教化改造而形成的具有鲜明思想特色的理论体系。

道教宇宙论所探讨的基本问题是:宇宙是怎样发生的?宇宙具有怎样的结构?应该怎样看待人在宇宙中地位?关于第一个问

题,道门中人除了以“道”作为宇宙的始基之外,还引入了“气”作为建构宇宙论的基本范畴。在道门中人看来,“道体”虽然是宇宙万物的本根,但它又是“虚玄”的,怎么化出万物来呢?为了解决这个困难,道门中人从老子《道德经》那里获得启示,根据“道生一”的逻辑,以“气”作为宇宙演化过程中的一个重要环节,这个“气”相当于老子的“一”,最初的“气”是混沌一片的,这就叫做“元气”,由元气化出太阳、太阴、中和三气。太阳之气清轻上升而为天,太阴之气重浊下降而为地,中和之气则生人,天地人交通相感而有万物。这就是道教哲学宇宙万物化生逻辑的基本理论框架。关于第二个问题,道门中人主要引入了传统的阴阳五行、八卦学说来解释宇宙的组合结构。所谓“阴阳五行”是先秦即已建立的一种理论模式。“阴阳”是相反相成的两种因素、力量或者状态,古人以为天下万物都存在着相反相成的态势,概括万物存在及其发展态势的基本概念就是“阴阳”;而“五行”就是木、火、土、金、水。在最初,“阴阳”与“五行”是两种相对独立的解释系统;但到了《周易》,阴阳与五行的理论已经结合起来,于是阴阳五行并称,以阴阳统五行,以五行证阴阳。道教吸收阴阳五行理论并且加以发展。早期道典《太平经》以为“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”,“夫四时五行,乃天地之真要道也。”^①在《太平经》之后,道教不仅把五行符号化和图像化,而且与气论、生命论相结合,用以解释宇宙的复杂结构及天地万物的相互关系;另一方面,道门中还引入了“八卦”及其推衍系列六十四卦来表征宇宙的结构和时空的绵延状态。如《三才定位图》运用八卦符号理论把宇宙空间分为东西南北四个基本方位,每个方位又划分为八天,共计三十二

① 王明:《太平经合校》第430页,中华书局1960年版。

天。关于第三个问题,道门中人注意将人置于宇宙的整体结构中来思考。在道门中人看来,人是宇宙中的人,宇宙是人的宇宙。没有宇宙,人无法生存;没有人,宇宙也失去了存在的意义。郝大通说,“天在上,地在下,人立乎中,以象三才……故知上品类天之万象,以明十干之类是也。中品类人有万事,此则皆自天之下,自地之上而居于中,以明八卦五行之属是也。”^①按照这种看法,则人在宇宙之中占据特殊地位,人对宇宙的变化发展具有特殊作用,也负有不可推卸的责任。因此,人必须慎重地注意自身的行为。《黄帝阴符经》指出人与宇宙万物不断进行着能量的交换,从某种意义上说,这种能量交换就是一种“盗”,但是“盗”需有“道”,也就是应该注意能量的平衡。根据道教的立场,人不可凌驾于宇宙万物之上,而应该“观天之道,执天之行”^②,按照自然规律办事。

(二)以人为主体的生命论

在宇宙之中,生命是最神秘、最重要的客观存在,尤其是人的生命向来被作为宇宙的花朵而受到高度的赞赏。道教一向关注生命问题,甚至可以说道教的一切理论乃是建立在对生命认知的基础上。所以,道门中人阐述生命的观点和对待生命的态度,这是很自然的。

在道门中人看来,宇宙本身是最大的生命,而社会和人生则是宇宙大生命流程的中生命和小生命,除此之外,自然界的诸多存在物也具有生命的活力。例如昆虫、草木、山河、大地,都应该以生命的观点来看待。道门中人不仅承认生命的普遍性,而且提出了生

① 郝大通:《太古集》卷四,《道藏》第25册第878-879页。

② 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》。

命起源的共同性。基于宇宙本根论的立场,道门中人将“道”与“气”的范畴贯彻于生命论的陈述过程中,指出宇宙空间中的人类生命与其他生命一样都以“道”为始基,因为“道”化气,所以宇宙间的生命便以“气”作为存在的方式。

在承认宇宙生命多样性的前提下,道门中人具体探讨了人体生命的形神关系。道教认为人体生命不单是通过形体样态及其活力来显示,而且也以精神活动为标志,前者简称“形”,后者则简称“神”。形与神是人体生命存在不可缺少的两种基本要素。形的存在是因为有“炁”,这个“炁”是一种先天性的物质,对于人体生命非常重要。《长生胎元神用经》说:“炁结为形,形是受炁之本宗,炁是形之根元。”在道教中,炁与“气”常常被区别开来,但有的时候也被同等看待。如《道枢·胎息篇》说:“形无气则不变,气无形则不立。”^①显然,这是把气当作炁,表现道教力图解释人体生命外形的存在根据。另一方面,道教也关注人类生命之“神”的载体,其理论建设者从传统的医学典籍吸纳养分,以“心”为神的根本或者载体。《太上老君说了心经》谓,“心为神主,动静从心”^②。在这里,“心”是神识活动的主导,它不仅蕴含着神,而且是决定神识活动的根据。正是由于“心”在神识活动中具有突出作用,道门中人干脆将“心”与“神”连称,谓之“心神”。

由于现实的生活体验,道门中人感受了具体的生命存在,并且从这种存在状态中认识了生与死的客观性。按照常理,生命是一个过程,有生必然有死,这是为无数事实所证明的。不过,就个体的存在而言,不否认生命延续的时间是有差别的,道教特别注意到这种差别。如何最大限度地延续生命?这是道门中人追求的根本

① 《道藏》第20册第680页。

② 《道藏》第11册第398页。

目标。为了寻找生命延续的根据,道门中人从形神关系的角度入手来探讨。道教认为,就生命的存在而言,形与神是相辅相成的,两者不可缺一。《西升经·神生章》说:“盖神去于形谓之死,而形非道不生,形资神以生故也。有生必先无离形,而形全者神全,神资形以成故也。形神之相须,犹有无之相为利用而不可偏废。惟形神俱妙,与道合真。”^① 根据这种观点,形与神是相制而存的,这是生命存在的基本条件,如果不是处于相资的状态,那么生命就开始衰老直至最终消失。可见维持形神相资是非常重要的。不过,也应该看到,道门中人在形神关系问题上并非将二者平分秋色,而是基于修炼的实践,来确定形神的先后主次地位。比较有代表性的说法是通过母子关系的比拟以说明形神的产生及其先后次序,如《长生胎元神用经》说:“且神以炁为母,母即以神为子,子因呼吸之炁而成形,故为母也。形炁既立,而后有神,神聚为子也。”^② 按照这个说法,“神”也是有成长过程的,最初的“神”是炁之子,这个“神”可以看做“种子神”;由于呼吸,神假藉炁而生长出形来,这个“形”可以看做是由“神”的种子吸收炁的能量长大而成的;当炁衍生而出现身形的时候,身形内部之“神”也聚合起来,这个“神”可以看做“身躯神”,由于身躯神是在形体具备之后聚合的,故而处于“子”的地位。由此可知,道门中人所谓形神的先后关系并非是简单化的,而是从生命过程的不同作用上来考虑的。道教之所以强调形神在生命过程中的复杂关系,是因为建立这个理论是为具体的修炼实践服务的。虽然,在修炼的原则方法上道教内部存在一些不同的认识,如金丹派南宗先命后性,而北宗则先性后命,但不管是哪一个派别都强调性命双修、形神俱妙,这说明道教的形神理

① 《道藏》第11册第506页。

② 《道藏》第34册第309页。

念在基本点上是一致的。

还值得一提的是,道教的生命论不仅基于微观上的认识,而且也从宏观方面考虑问题。根据生物禀赋之炁有精粗不同的立场,道教一方面看到了宇宙芸芸众生的区别,另一方面则认为生命形态是可以相互转化的。《抱朴子内篇·黄白》说:“……飞走之属,蠕动之类,禀形造化,既有定矣。及其倏忽而已旧体,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。”^①葛洪既强调了变化的普遍性,又侧重说明了生命转化的“实在性”。人是否可以变化成其他动物,这是一个有待检验的问题,但敢于探索生命形态变化的可能性,这种思想无疑是富于开拓意义的。像葛洪这种认识在道教之中并非偶然,而是有很多例证的,它从一个侧面反映了道教对于生命特质及其存在方式的极大关注。道教之所以关注生命形态的转化,这主要是为修炼成仙、变化飞升寻找物证;另外也在于提醒世人:生命形态可以从低级向高级转化,也能够从高级向低级回落,如果没有修行,最终不但不能保持人类的生命形态,而且可能沦为异类。

三、道教哲学认识论与思维方法

既然人类的生命体是形与神的结合,那么这种生命体在宇宙中的存在就不可能是封闭的。从道教的修养角度看,生命要获得时间的延续,就必须解决生命体与外部世界的关系,弄清生命体存

^① 王明:《抱朴子内篇校释》第284页,中华书局1985年版。

在的环境,同时也必须研究生命自身的内部机制。由此,道教便逐渐地建立起自己的认识论和思维方法。

(一)道教哲学认识论

道教的认识对象包括四个主要方面:一是自然宇宙;二是神仙世界;三是人类生命的内部机制与外在活动;四是道门中人生命修养活动与前三方面的各种关系。怎样认识这些对象,道教所用的方法是有所区别的。这里介绍几种比较有代表性的方法。

观察。从个体来讲,道门中人具有特殊的生活目标;但就人类的基本需求而言,道门中人也具有人类群体所具有的一般生活需求,故而感知环境,观察外部自然世界,这是道门中人不可回避的生命活动方式。受到那种延续生命的强烈愿望的推动,道门中人对外界的观察与认知是相当积极的。基于生存的需要,道门中人不仅通过各种可能的方法来观察现实世界,而且力图从各种观察的结果之中判断生存环境的未来变迁,考虑这种可能变迁将给人的生存造成什么影响的问题。按照修道的基本要求,道教认为一个合格的修道者应该是上知天文,下察地理,中明人和。所以,道门中人对天上的日月星辰与地上的山川物品具有特别的兴趣。《太上洞玄宝元上经》列举了天文、地理的诸多观察对象,陈述了观察的基本方法和意义,它说:“天文者,三光也。名为观者,占三光也。三光者,日月星也。周睇三道,推步玑衡,日往月来,回旋无极,岁及萤惑,太白辰镇,行常为戒,示祸显福。”又说:“地理者,三色也。名为察者,候三色也。三色者,土、山、水也。历览五方,干支位次:甲乙丙丁戊己庚辛壬癸,子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。”《太上洞玄宝元上经》这段话以天文、地理的典型物象为例,说明了“观”与

“察”的分别,从其叙述的上下文关系可知,道教所谓“观”主要是对天体而言的,而“察”则是对地象而言的,天体中的日月星之所以称作“三光”是因为它们会发光,地理中的土、山水之所以称作“三色”是因为它们是通过色泽来对人显示其存在的。对于天文,该书特别言及“推步”,这说明道门中人不仅细致地进行观察,而且力图弄清星体之间的距离;对于地理,该书使用了“历览”的术语,并且罗列了地理中的全部方位,足见道门中人观察范围之广泛。

实验。这是道门中人认识客观世界的一种重要方法。就具体的过程来看,认识不光是以观念来把握客观世界,而且也通过感性活动来把握和作用于客观世界。道教的认识当然也不例外。基于生命与客观环境密切联系的理念,道门中人积极地寻求那些对于保护生命与延续生命有用的物品,为了了解此等物品对生命的具体作用,道门中人进行许多实验。这主要表现在两个方面:一是采集草药并且进行服食试验。现存《道藏》之中有许多用以陈述草药性味功用的文字记载,并且配了图像,如《图经衍义本草》等等^①。如果没有实地采集,那是不可能绘制逼真的图像的;如果没有服食的试验,那也是不可能对其药性与用途具有确定陈述的。二是开采矿物,提炼金丹。道门中人继承了上古方士实施的金丹术并且加以发展。为了提炼服食的金丹,道门中人首先利用可能的条件制作炼丹的器具,早在汉末的《周易参同契》便载有《鼎器歌》,称:“圆三五,寸一分,口四八,两寸唇,长尺二,厚薄匀,腹齐三,坐垂温,阴在上,阳下奔,首尾武,中间文。”这可以看做道门最早的炼丹器具的描述,后来随着炼丹活动的进一步扩展,器具构造的技术也有了进步。道门中人把开采的某些矿物石置于丹鼎之中提炼,发

^① 关于草药的内容,将在本书第八讲再展开讨论,这里从略。

明了种种具体的制作方法,其中主要有:飞、升、抽、伏、死、制、点、关、养、煮、炼、煅、灸、研、封、沐浴、酿、渍、烧、化开、固济,等等。这些术语都具有实在的操作意义,是道门中人从具体的炼丹实验中总结出来的。通过炼丹实验和总结,道门中人对矿物石等物品的形态、性质等有了理性的认识,提出了许多深刻的见解,例如万物嬗变的认识、物质性质的转移认识、人工调控在物质性质改变过程中的作用认识、诸多的化学变化与物理变化的认识都与实验具有密切关系。

体验。这是道门中人一种比较特殊的认识方式。之所以称之为“特殊”,是因为这种认识方式与宗教的内心世界活动相联结。如果说“实验”是通过物质手段作用于物质世界的一种认知方式,那么“体验”就是以自身形体为凭借的一种认知方式。由于古人将“心”当作精神活动的主体,“体验”的任务便由“心”来完成。在道教的精神修炼方术之中有许多形式本身也具有体验的特质,如玄览、存想,等等。所谓“玄览”是一种心灵的直觉体验。“玄览”一词最早出现于老子《道德经》:“涤除玄览,能无疵乎?”河上公注曰:“心居玄冥之处,览知万事,故谓之玄览也。”^①按照这个说法,则“玄览”就是幽居暗处的心灵对存在的一种体验。文中所讲的“万事”当然不仅指肉眼看得到的存在,而且也包括肉眼看不到的存在,因为老子《道德经》第四十七章说:“不出户,知天下。不窥牖,见天道。”不出门户就能够知晓天下诸物,这显然不是一种普通的五官认知方式,而是心灵之直觉,至于不出牖而“见天道”更是一种内心的精神把握了。唐玄宗说:“玄览,心照也。人之耽染,为起欲心,当须洗涤除理,使心照清静,爱欲不起,能令无疵乎?此教涤心

① 王卡:《老子道德经河上公章句》第35页,中华书局1993年版。

也。”^①这说明：“玄览”首先是排除心灵的污垢，使之达到纯洁状态；其次是以“心”来察照。前一步为“涤除”，即为正式的“玄览”做好准备；后一步是正式的玄览，即心灵的直觉活动。除了“玄览”之外，“存想”也是心灵直觉的一种重要体验方式。^②因为存想不仅可以想象体外的物品，而且可以察照体内之“神明”，如五脏之神，口鼻之“神”等等，此等“神明”可以看做人体器官的一种特殊的符号代码，所以存想体内神明也就是对自身形躯内部器官的一种直觉感受，这可以看做一种内部体验。

（二）道教的主要思维方法

哲学不仅要研究自然界的存在方式及其本质，而且也要研究精神世界，而精神世界本身就包括了思维方法问题。从某种程度上说，思维方法乃是精神世界的一个核心问题。因此，研究道教哲学自然应该把道教的思维方式作为基本对象之一。道教具有什么思维特点呢？概括起来，主要有如下几个方面。

象数。所谓“象数”本来是易学的基本理论之一。“象”最初是指卦象，后来引申而有意象、法象等内涵。就易学来说，“象”是先民通过观察天地万物之后而创造的一种人工符号，这种特殊的符号不是随便勾画的，而是蕴涵着一定的“数”的，所谓“数”就是“象”之所以存在的内在根据。“象”与“数”是可以相互转化的，“数”的推演可以导致“象”的成型，“象”的排列也可以指称“数”的意义。由于二者存在着十分密切的关系，在易学史上常常是“象数”并称。

^① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷二，《道藏》第11册第756页。

^② “存想”具有丰富内涵，它也是养生的一种方术，关于存想的养生意义，本书将在第十讲再作探索。

汉代以来,易学之象数获得充分的扩展,所谓“象外生象”表明了易学象数衍括的一种客观事实。易学象数理论的建立同时也是符号象征思维的流行。从这个意义来讲,象数可以说是一种特殊的符号象征思维方式。道教自产生开始就相当注重这种思维方式的应用,并且逐步加以发挥。《太平经》说:“为垂象作法,为帝王立教令,可仪以治。王道将兴,取象于德;王道将衰,取象于刑。夫为帝王制法度,先明天意,内明阴阳之道,即太平至矣。”^①又说:“二月八月,德与刑相半,故万物半伤于寒。夫刑日伤杀厭畏之,而不得众力。古者圣人威人以道德、不以筋力刑罚也。”^②在这两段话中,前一段遵循《周易》关于“天垂象”的思维模式,侧重言“象”;后一段则引入了月份的时间概念,所谓“二月八月”就是一种时间数,这除了可以表示宇宙时间的一定跨度之外,还可以象征自然界的刑德消长。从两个例证可知道教确实是很重视象数问题并且沿着象数思维模式来建构自己的理论。

类比。按照事物的类别和某些属性,来推导其他属性特征的方法,这就是类比。例如上面所引用的《太平经》把自然界的“刑德”与人类之刑德相比附,这在思维上所使用的即是类比。可见类比思维在中国古代与《周易》的象数模式具有一定的关系。就道教的教理而言,类比是一种比较常见的推理论证手段。由于受到《周易》象数推演模式的影响,类比成为《太平经》说理的基本法度。该书卷八十六《来善集三道文书诀》说:“见太阳星乃流入太阴中。太阳,君也;太阴,民臣也。太阳,明也;太阴,闇昧也。今闇昧也。今闇昧当上流入太明中,此比若民臣闇昧,无知困穷,当上自附归明王圣主,求见理冤结。今反太明下入闇昧中,是象诏书施恩,下行

① 王明:《太平经合校》第109页,中华书局1960年版。

② 王明:《太平经合校》第108页,中华书局1960年版。

者见断绝,阍昧而不明,下治内独乱而阍蔽其上也。”^① 这一段话所谓“太阳星”就是太阳,而“太阴”就是月亮。作者先将太阳、太阴的属性作了说明,接着将太阳、太阴与中国古代社会中的君臣民进行类比,然后从天上太阳、太阴的关系推导人间君臣民的关系,以为“下归附于上”才是合理的,否则就是反常的。虽然这种类比并不能完全保证结论的正确性,但在那个时代却是相当流行的思维方式。以《太平经》为代表的类比思维对于后来的道教文化具有相当大的影响。晋代以降,这种思维方式广泛地运用于仙传、方术、科仪等文献中,如葛洪的《神仙传》即称:“男女相成,犹天地相生也。所以导养神气,使人不失其和。天地得交接之道,故无终竟之限。人失交接之道,故有残折之期。”^② 葛洪是在陈述彭祖故事时说这段话的,它归属于神仙传记,但具体内容却是有关房中术的。作者把人间男女关系与天地阴阳相类比,指出天地之所以具备“广生”的功能,是因为得“交接之道”,由此推论人间男女如果失去交接之道,那就不能长寿。其结论是否可靠,另当别论;但其类比思维的自觉性却是可以肯定的。

推理。这是逻辑思维中的重要方式。从前面的分析之中,我们可以看出,类比已经包含了推理的某种方式;不过,应该指出的是,类比推理并非是逻辑推理的典型样态。典型的逻辑推理是一种三段论之组合,也就是说必须有前提、小前提,有结论。这种逻辑推理在西方相当普遍,自亚理士多德以来,西方的哲学便建立了专门的思维科学。在中国古代,形式逻辑的推理也是存在的。别的不说,就拿道教的教理陈述来讲,形式逻辑之推理也是道门中

① 王明:《太平经合校》第313页,中华书局1960年版。

② 葛洪:《神仙传》卷一,《四库全书》第1059册第260页,台湾商务印书馆影印文渊阁本。

人论证修仙可能性的一种必不可少的手段。《抱朴子·论仙》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，苟其有道，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。形骸己所自有也，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？”^① 葛洪这里主要是为了批驳世无神仙的说法，其中包含着一个逻辑三段论，其大前提是：天地之大，无奇不有。小前提：神仙是长寿之殊奇。结论：学习仙人之法则可以长寿成仙。像《抱朴子》中的此等论述在其他文献之中也不少见，表明道教也具有理性思考，而并非某些人所讲的仅仅诉诸情感的信仰说教。

辩证。这是一种根据时间、地点、境况进行具体分析的思维方式。在中国古代，辩证思维的发端是比较早的。《周易》以变易为分析问题的基本出发点，同时又指出宇宙万变之中尚有“不变”者存在，这种既强调变化又承认不变的思维不是僵化的思维，而是从动态的角度来观察问题、思考问题，故而是一种辩证思维。《周易》的辩证思维直接影响于中国传统医学，中医讲“辩证施治”，就是根据客观的症候来进行治疗。由《易》到医所逐步完善起来的辩证思维方法被道教所继承和发挥。例如道门中人在论述“三一”的时候就使用了这种思维方法。什么是“三一”呢？《玄门大论三一诀》引孟法师云：“今三一者，神、气、精；希、微、夷；虚、无、空。”道教提出“三一”之说本来是用以养生的，但进行论证时却体现了辩证思维，

① 王明：《抱朴子内篇校释》第14-15页，中华书局1985年版。

李荣《老子注》说：“希、微、夷三者，俱非声色，并绝形名；有无不足诘，长短莫能议，混沌无分，寄名为一。一不自一，由三故一；三不自三，由一故三。由一故三，三是一三；由三故一，一是三一。一是三一，一不成一；三是一三，三不成三。三不成三则无三，一不成一则无一。”这段话一方面说明“三”与“一”是相互依存的，另一方面则从修炼的立场说明不仅应该“忘三”，而且应该“忘一”，从而达到“三”、“一”俱忘的虚空境界。这种肯定之中包含着否定，否定之中包含着肯定的论证乃贯穿着辩证思维的逻辑思考。

四、道教哲学的基本特征与作用

任何一种特征都是通过比较而显现的，我们考察道教哲学的特征自然不能抛开比较来空谈，而应该将之置于一定文化背景下通过比较来认识。比较有两个基本的角度，一个是横向比较，一个是纵向比较。横向比较可以认知一事物与它事物之间的相互区别；纵向比较可以认知一事物在发展过程中前后的不同。现在，我们就从这两个角度来加以考察。

由于道教哲学是产生于中国文化背景下的一种哲学，比较的范围首先可以确定在本国之内，然后推及开来。中国的哲学，就门派而论，主要有儒家、道家，印度的佛教传入中国之后与中国本土文化相结合从而形成了中国佛教，于是传统哲学有了三家并行为主干的发展局面。接触过儒家经典的人一般都知道，早期儒家罕言鬼神、天道，而注重社会伦理，所以早期儒家哲学乃是一种侧重于伦理教化的哲学。与儒家相比，先秦道家则比较关注自然问题，老子开创了“观天道以推人事”的思维方法，奠定了道家探索自然

的思想基础,由此发展起来的道家哲学乃是以探讨宇宙本体为核心的哲学。道教理论的建立尽管与先秦儒家、道家都有密切关系,但在思想指向上也表现出自身的特点,这就是确立了延年益寿、羽化登仙的基本目标,围绕这个目标,道教形成了追求生命永恒的信仰精神,通过本体论的证明与体验证明,道教构造了以关注生命为基本内涵的宗教哲学。这种宗教哲学既区别于儒家的社会政治道德哲学、道家的自然哲学,也不同于中国佛教哲学。尽管中国佛教哲学从根本上看也是一种宗教哲学,但彼此的思想旨趣却有很大的不同;如果说佛教的教化乃以人生为苦难,注重于把信徒引向来生,那么道教则追求现世生命的延续,以生活于现世为实在,并且侧重于从现世寻找快乐。在世界观上,佛教以缘起论为旨归,认为一切事物都由因缘和合而生,不存在什么造物主,道教从大道演化的基本精神出发,认为一切事物的最终原因在于“道”,因道而化气,聚气成形而出太上老君或者元始天尊,这些崇高的道教之神也具有创世的功能,这种“道”与“神”相统一的创世论是佛教所没有的。如果我们放开眼界,将道教哲学与西方的基督教哲学、伊斯兰教哲学相比较,也会发现彼此存在明显的区别。基督教以上帝作为宇宙的主宰,伊斯兰教则以真主安拉作为至上神,基于此等信仰所建立起来的本体论在根本点上是为至上神存在服务的,道教哲学在叙说太上老君或者三清尊神的时候基本上是从“道”与“气”的关系进行自然主义的论证,体现了宇宙混沌的理念;再说,道教在形神关系问题上的理解与基督教等西方宗教之看法也有根本不同。一般而言,西方宗教往往坚持灵肉二分论,从灵魂与肉体可以分离的立场出发,肯定灵魂不死,褒扬灵魂,主张神离形而升天;道教认为形神是生命存在和活动不可或缺的两个因素,强调形神合一。道教之所以如此,这主要是从其修炼的宗教实践出发的。道

教的一整套哲学理论乃是在修炼实践中逐步完善起来的,这从一个侧面证明了道教哲学的实践性特点。总之,道教哲学与其他门派的哲学相比具有自身的许多特征,仔细地考察其特征,这是把握其性质所必需的。

考察道教哲学的作用,这可以从许多不同角度来进行,但概括起来无非有这么几个方面:一是内部作用与外部作用;二是历史作用与现实作用;三是理论作用与实践作用。这三个方面是互相交叉的,我们不能同时“三面出击”,如果那样,那就可能造成重复。有鉴于此,我们必须采取从一个方面入手兼及其他的思考方法。为了叙述的方便,我们就从第三个层面切入,即从理论与实践的角度开始来探讨问题吧。

当我们提出“理论作用”这个概念的时候,它既包括道教内部的理论作用,也包括道教外部的理论作用;由于理论是发展的,而发展是一个过程,过程意味着时间的展开,因此这又包含着历史作用和现实作用。

就道教内部而言,建立道教哲学,这是支持其信仰体系所必需的,也是整个道教文化存在和发展不可缺少的。因为信仰如果仅靠情感化的强调,那是难以说服人的,必须从哲学的理论高度展开论证,才能体现深刻的思想,才能给信众提供精神支柱。事实上,道教从一形成开始即注意到这个问题,后来道门中人尽管比较侧重于方术的陈述,但在讲方术时往往也贯穿着宇宙论和生命论的思想,例如道教内丹学著作,多半都体现了这种特色。可见,理论的支撑对于信仰来说确实是重要的。

就道教与外部的关系来看,道教哲学的形成与完善也发生了不可低估的影响。不可否认,如何一种理论的建立都无法离开具体的文化背景,道教哲学也是如此。在历史进程中,道教哲学吸收

了其他学派或者宗教团体的许多哲学思想观念,但也对其他学派或教派具有一定的渗透或者启迪作用。就拿魏晋时期的玄学来说,许多玄学家本来是儒生,像嵇康、阮籍一类人物都是如此,但他们又都与道门中人接触,钻研《道德经》、《庄子》、《周易》,与道门中人一起探究修行之理。唐宋以来,儒释道三家相互渗透的趋势加强,宋明理学的核心人物基于本体论建设的需要,对于道教哲学的理论框架是有所借鉴的,如周敦颐的“太极学说”、朱熹的易学等都吸纳了道教哲学的某些合理内容。这就证明,同一文化背景下各个学派的接触是有利于学术思想之发展的。

道教哲学的理论作用与实践作用是无法绝然分开的。从基本目标来看,道门中人吸纳易学与老庄哲学从而建立起来的道教哲学,首先是为了指导自身的宗教实践活动,其次是给其他信奉者以思想上的支持。就此意义而论,道教哲学从一开始就具备了实践性。由于目标的驱动,道门中人在具体的宗教实践过程中又不断地丰富自己的哲学理念;换一句话来讲,道教哲学是通过绵延的实践活动而得到发展的。因此,道教哲学的实践性又是持续的,而不是一闪即逝的。

道教哲学的实践性决定了它在道门中人的具体宗教活动过程中要发生理论指导作用。这种指导作用既是历史的,也是现实的。所谓“历史的”是说道教在长期的发展过程中,道门中人即以道教哲学为思想指导来进行生命的修养活动、观察自然活动,以及沟通天地的活动。因为道门中人所建立的宇宙模式同时也是自身生命躯体的存在模式,所以道门中人就可以由外部的观察而“返观内照”,从而进行内在的自我体验,感悟大道的“希、微、夷”境况。所谓“现实的”是说道教哲学不仅在以往对其宗教实践活动发生指导作用,在当今的道教活动中也依然具有指导作用。因为道教哲学

的宇宙论、生命论、认识论对于道门中人来讲并没有过时,况且道教哲学本身是开放的,它要随着时代的变迁而发展,故而它在道门中人的实践中发挥作用并且获得调整和充实,这是一种必然的趋势。

道教哲学不仅对道教内部的实践活动具有指导作用,而且对教外人士的修身养性活动也有一定的启迪价值。回顾历史可知,有不少文人重视生命的修养活动并且亲身实践,例如苏东坡、陆游、朱熹等人都是如此。固然,这些士大夫人物所进行的生命修养活动在根本点上与儒家修身治国思想旨趣是合拍的,但也在一定程度上受到道教哲学的影响。朱熹本人对道教哲学的兴趣就相当浓厚,他不仅注疏道教哲学的经典文献《黄帝阴符经》之类,而且与其门人讨论内丹问题,朱熹的易学采用了道教用以表征易道的许多图像,可见道教哲学对朱熹思想体系的建构是有一定作用的。朱熹的活动表明了道教哲学对于道教以外的人士确实可以产生借鉴功能。

道教“无为”观 与人格理想重塑

□ 李似珍

我国进入 80 年代之后,面临着百废待兴的局面。其中随经济发展而带来的,是人对自身所处的多元世界的困惑,以及由之而来的人生理想的设定等问题。最初取代“高大全”式理想人物的,是源自儒家的传统理想人格,人们认为他们具有政治头脑,能以担当国家重任为理想,关注群体利益,在道德方面能有所自律,是社会的脊梁所在。但是在进入 90 年代特别是在进入了 21 世纪之后,如此的观念又受到了怀疑,人们觉得人生的遭际是多样的,因此人生的追求也可以是多元的。是否每个人都有必要设定一个“精英”式的人生坐标,能否只在平凡而又有情趣中度过一生?我认为这种要求反映了人

们越来越面对现实的人生态度,而这正是我们进入理性思考的表现。而重温道教教义中的“无为”观念,或许能对我们在这方面的思考有所启示。

一、“无为”观出典及相关教义

“无为”观是源自于老子的《道德经》的一个概念。它在老子的书中有多处的出现,如其中之《三十七章》言及“道常无为而无不为”;《三章》中有云“为无为,则无不”;《二章》中说到“圣人居无为之事,行不言之教”,等等。它们的意思大致是,道从本质上看是处于自然发展、变化状态的,作为遵道而行的人,也应效法这种精神,在与天人相处中采取一种自然而然的态度。从《道德经》全篇中的内容来看,老子的这种想法包含着两重性:其一是尊重客观法则,这种法则中包括有自然规律与人类社会处世准则等多方面内容。老子认为圣人的效法天道,表现为与“道”同体,他们的活动严格遵守“以辅万物之自然而不敢为”的原则,由此而达到“无为而无不为”的目标。另一则有不赞成人进入实践活动的一面。老子有时将超乎人的能力的自然作用称之为“命”,以为“莫之命而常自然”(《道德经·五十一章》)。人在这样的命运之前是无能为力的,“天网恢恢,疏而不漏”(同上《七十一章》),谁也逃脱不了冥冥中自然命运之网的支配。这是“无为”思想的消极一面。

老子的这一观点在先秦以后被《庄子》、《管子》、《吕氏春秋》等多部著作所转述,他们各从自己的体悟出发,对此说做出诠释,但多如庄子般把“无为”的实行者想象成“形如槁木、心如死灰”的样子,所接受的是老子说法中消极的一面。然成书于西汉时期的《淮

南子》，却对此做出了不同的理解。《淮南子·修务篇》云：“或曰：无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不去。如此者乃的道之像。吾以为不然。……若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立权自然之势。”这里明确指出，所谓“无为”并非人们想象的那样是一副沉默寡言、冥思不动、呼之不来、推之不去的样子，而是指一种不以个人偏见（或私人意志）干扰社会、自然之“道”，不以嗜欲邪念影响正事，根据理性行事，按照事物的内在本性和自然趋势来权衡取舍。

《淮南子》作者为此举了一些例子来说明这一道理，他提出大地的形势使水向东流，但人们还必须开凿河渠使它流入运河；谷物在春天萌芽，但还必须加上人工劳动来促进它们生长和成熟。如果一切听任自流，待其自生，那么古代治水的功臣鲧和禹就完成不了他们的功绩，后稷（农业生产的指导者）的知识也派不上用场。所以说，完全的无所作为人生态度是不可取的。当然，我们还是要对提出“无为”的真正意义有所了解，将它与“有为”相区别。所谓“有为”，是指如用火去烘干井，引淮河之水向上灌溉山头这种“用己而背自然”的事情。而“无为”呢，指的是做在水上驾船、沙地上用滑板、泥地上用撬、山路上用桥以及为夏天的洪水挖掘河道，为抵御冬天的寒冷设置防护、在高地造田、变低地为池这样的事情。从上述的解释中我们能很清楚地了解到，他所理解的“无为”，是指一种顺势而行、符合于事物规律的行为。这种思想将老子思想中的积极一面体现了出来。

《淮南子》作者上述观念的获得，是与他们经历西汉前期的“文景之治”，体会休养生息、“无为而治”国策优越性分不开的。正由于如此，他们在理解“无为”观时，其实已兑入了儒家面对现实、积极进取的精神。另外，《淮南子》在对人类社会历史做出评价时，也

不再像老子那样地去批评儒家,而只对商鞅等法家人物做出否定的评判,同样体现出杂糅儒道的时代倾向。这种解释使以后的“无为”观显现出新的特色。如河上公在注释《道德经》时,就言及“无为”,是指“不造作,动因循”;而圣人的“处无为之事”、“行不言之教”,就是指“以道治之”和“以身师道”这里都表现出对现世的合作与关注,以有为的行道为“无为”前提,可视为是对《淮南子》精神的发扬。

建立于东汉末年的道教,在以老子为先祖的同时,也将“无为”观念列入教义,作为经文中的内容之一。这种认识可在各时期、各门派的道教著作里找到出处,从行文中我们大致可以体会到,其中所贯穿的是自《淮南子》而来的积极、理性“无为”观,而原先反映在老子书中的怀疑、消极、避世的负面基调正被越来越忽略。如《太平经》中认为前古神人之治的特点是“自然无为”,它表现则于以神人为治,以真人即超脱与俗务牵挂的人为臣,使老百姓过着不知上有天子的生活。也就是说,这里没有人为的强制,使人不受到别人的监管,人际关系平和,心无计算巧诈之念,能较为自由地设计自身的生活状态。这里的“无为”又是与“自然”合为一谈,体现《淮南子》释“无为”为顺势而行的核心理念。^①

又如《周易参同契》中曾将“无为”作为天地之本,说:“且夫雷动风行,千变万化,寂然至无,是其本也。本者即天地之心矣。复既非静而自静,则天地之心可见。……金在下居一阳之位,水在上处五阴之位。阴为阳变,渐成坚冰。及至金水俱伏之后,即是无为之际。无为者,大道之本。”^② 这里是从自然观角度出发,将变化的根据定义为无为,它与有为相互连接,成为一个总过程的不同阶

① 见《太平经》卷二。

② 见《周易参同契》卷上。

段。此义可在同书中下文“不舍有为，寂然不动，此即真无为之理也”中得到进一步的印证。

在道教经籍中类似的认识还是比比皆是的，如《度人经》、《钟吕传道集》、《道枢》、《云笈七签》等中都有着对“无为”观的涉及。虽然它们所论及的场合不同，但从总体上来看，都得到这样的认识：“无为”只是一种特指的状态，它以顺应自然之理为宗旨，是一个具有普识性的观念，它可以运用于面对自然与人生等各个方面。为此，有时我们也可以将它与“自然”并举，而称为“自然无为”。与正统儒学坐以论道不同的是，贴近民间的道教学派中人始终保持了重视实行、学行结合的风貌，由此对“无为”教义，也在实际的践道过程中加以贯穿运用。这样就使得“无为”观念的内涵与外延都有所丰富与拓展，这种丰富与发展大致涉及天道与人道认识的两个方面。这里所谓的天道，主要是指自然界包括人类自身在内的规律；人道则是指人类社会包括政治态度、人生处世等方面的原则。

二、道教“无为”观的天道实践

老子将“无为”与道的探寻和对自然的浓厚兴趣结合于一体，这一传统被道教学派中人所继承。在千余年的发展进程中，他们通过这种探讨得到很多的收获，其中最为主要的表现为对自然规律的进一步把握和尊崇自然科学精神的提示两个方面。下面分别加以论述之。

(一) 关于对自然规律的进一步把握方面

中国儒家向来轻视对自然的研究,其先师孔子就曾在学生向他请教种庄稼、种菜经验时表示自己不如老农、老圃,并要求他的弟子分辨“劳心”与“劳力”两种不同的生存方式,将注意力集中于“治人”的“劳心”活动,而不再在“劳力”方面花费功夫。继承这一传统的汉代儒家董仲舒,虽然也有对宇宙构成模式的总体描述,但只是出于其政治目的需要,而涉及的内容多半出于主观的虚构。这种思维倾向,随着儒学在社会上确立正统地位而日强化,从而使自然科学的内容远不如伦理道德观念受到广泛的关注。但是,人类要生存、经济要发展,就不能缺乏对自然科学存在问题的研究与解答。只不过这一类的探讨与研究采取了民间自发的形式,使相关知识与原理的获得经历了更为曲折的过程。来自于民间的道教很自然地接受了民间的关注“天道”的传统,并把“无为”教义与“道”的把握相结合,由此对人们的“天道”探究活动做出贡献。这方面的探究,首先表现于实施自然科学的观察、实验活动,积累相应的自然科学知识方面。

由于道教理论将“无为”解释为“顺应自然”而非对外物的淡漠,所以我们教派中的前人并不认为其义与贯串“我命在我”的主动努力行为有所冲突。诚如前述之《周易参同契》中所言,即是记录了作者对自然界各种物候现象的观察、研究。另外有些道教学者甚至以从事相关的科研活动为己任,如魏晋时的葛洪,就曾亲身投入到采药、炼丹的实际活动,据史书记载他甚至为此放弃优越的条件,主动要求到广东罗浮山附近任县令,为采集草药提供方便。在他的著作《抱朴子》中,至今记载着许多具体的炼丹方法与药物,

他还著有《金匱药方》、《肘后备急方》等,这些都对我国的医学发展做出贡献。

这种对实践经验的积累,在道教中人那里是屡见不鲜的。如唐代的司马承祯《服气精义论》、《云笈七签》中所收入的《老君有思图》、唐代道经《黄庭遁甲缘身经》、《延陵先生集新旧服气经》、《太平导引养生经》等著作中,都记载有人体内部器官形状,而这些内容往往来自于作者亲身的尸体解剖实验。《黄庭遁甲缘身经》记有这样一段话,说:“直见死人而恶形臭,闻恶则损,视状以服之,臭不闻臭,香亦积于此。恶于损者,谓见人被刑创、伤痛折伤者。”意思为,死人腐烂后恶臭难闻,但为了能够“视其状”,观察其脏器状态,即使是恶臭难闻,也必须义无反顾地去看它。一旦见到真形,“视形以服之“,根据不同的形状,采用不同的存思方式,就能改善自身的内脏功能。至于其中最能引起人们恶心的,是在见到受刑或看到过创伤的尸体之后。这里显然提示出作者曾有过直接从事尸体解剖的经历。这种行为在认毛发皮肤受之父母不能轻易触动的中国社会中,无疑是一种大胆妄动的行为。然而从道教学派中人看来,却是因其能使顺应自然的活动有其根据而显得十分适宜,并甚至合符于“无为”的教义宗旨。这种想法虽然看起来十分令人费解,却因有着内在的根据而在理论上立住脚跟。

一个民族要在科学发展上有所进步,不能仅依靠经验的日积月累,也应当注意到在一定的条件下对所得到的经验加以理论上的提升,以及在此基础上做出整体的把握。我们道教先贤也在后一方面做出贡献。早在魏晋时代《周易参同契》的作者,就已涉及了这个问题。他将《周易》中关于世界起源的论述加以引申,把它与人体的成型及相应运转规律相联系,构建出宇宙体系模型,涉及了自然观中的形上部分问题。以后隋唐时道教学者又据此而形成

《先天图》等,使其中的思想更为定型。北宋时的周敦颐将此《先天图》内容加以扩展,从而为宋明新儒学体系的成立提供重要条件。另外,道教中人还对在太极生成万物过程中的阴阳变化过程、原因等也做出探究,对其中之状态、变化契机等提出独到而有意义的看法,这些都为人们进一步从自然观高度理解我们所生存的世界提供条件,这是其为中华民族的思维发展做出的重大贡献所在。

(二) 关于尊崇自然科学精神的提示方面

道教先贤自“无为”观出发,所作的自然探讨,不仅具有知识提供、理论启示等方面的意义,还对我们民族的科学精神培养提供基础。这里首先体现于探索自然的精神的示范上。道家学说所说的顺从自然,强调人要对本真和规律有所尊重。这种精神不仅适用于面对自然的场合,而且具有人生观的意蕴。这可以从《黄帝阴符经》中的“观天之道,执天之行”、“立天之道,以定人也”等论述中得到印证。这种思想与西方古代“自然法”学说也有相通之处。西方“自然法”的提倡者斯多葛学派就认为,“我们个人的本性都是普遍的本性的一部分。因此,主要的善就是以一种顺从自然的方式生活,这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性;不做人类的共同法律惯常禁止的事情。”^① 这里将对自然的遵从广义化,自人生观、世界观的高度做出概括。在这种认识中所体现的是人类对世界共通规律的理解以及以理性约束自身的自觉要求。

应当说倡导理性的自觉,也是儒家所一贯坚持的思想,但是他们所认定的理性主要局限于伦理道德的范围,而对自然的态度却

^① 参见何勤华《西方法学史》第24页,中国政法大学出版社1996年版。

语焉不详。现在道教中人则从自然观出发思考问题,并将对这一问题的理解扩展到人生观领域,体现了我们在认识上的提高。

关于道教“无为”观中的科学精神,还能够从保护环境,反对人为破坏方面得到体现。“无为”观除了要求通过亲近自然、了解自然来消除人与自然的隔阂之外,还要求人们处理好自己与自然的关系。这里所牵涉的就不仅是求知的问题,还有与自然的和谐以及保护自然等问题。它对不对自然做认为的破坏也有所要求。

当然从整体而言,人总是要通过改造自然来达到自己创造生活目的,所以在我国历史上总还是如《周易》中所提出的“君子终日乾乾”“自强不息”、荀子提出的“制天命而用之”的思想,更能得到世人的认同。而我们在现实生活中享受到的物质文明,很多也使通过人为的创造而得到的。这种创造的程度,当然在很大意义上超过了顺势而为的界限。但是随着人类社会的发展,这种过分逆势而行的不足已越来越显现,于是又有回过头来思考了保护环境、回归自然状态的问题,而在这种情况下,回顾道教的“无为”观精神,具有现实的意义。

三、道教“无为”观的人道实践

道教“无为”观还涉及人道的方面,它既涉及个人的心理调节、不良思想倾向的克服,又与相应的社会政治活动有关。

“无为”观首先针对于社会中的道德规范。它要求对各种贪欲有所克制。这种思想直接源自老子本意,然在道教学派中得到进一步的阐发。如《老子想尔注》中曾有曰:“若以贪宠有身,不可托天下之号也。所以者,此人但知贪宠有身,必欲好衣美食,广官

室,高台榭,积珍宝,则有为;令百姓劳弊,故不可令为天子也。设若道意,有身不爱,不求荣好,不奢侈饮食,常弊薄羸行;有天下,比无为,守朴素,合道意矣。”这里指出绝不可利用职权化公为私,贪得无厌。这些思想在当前我们的现实社会中仍具有道德上的规范意义。另外道教的“无为”还有针对于治国纲领方面的,如河上公《老子注》中,就强调“无为事主,无为事师。寂若无人,至于无为。”“法道无为,治身则有益精神,治国则有益万民”。因为它可以使我们对浮躁、虚夸的世情,仍具备清醒的头脑,这当然对于治理国事、家事而言,不失为一种福音。

此外,“无为”观在个人心理调节方面也具有特殊的作用。它可以从如下几个方面体现出来:

(1)适度的应世态度。由于“无为”在道教教义中被解释为“自然”的人生状态,所以我们可以据此将其理解为一种适度的原则。遵此而行,所得到的是祥和宁静的处世态度。这里要求人们具有适度的人格模式和行为规范。从现实性来讲,它就是对外界的适应。在生物学中有“趋中效应”之说,它是指适应环境的生命进化规律,它提示“太过”和“不及”在适应性方面的差距。物竞天择,强化了事物的趋中效果,这一规律也适用于人。在为人处世中要提倡一种方正而不生硬、有棱角而不伤人、廉洁而不吝啬、直爽而不放肆、明亮而不耀眼等处世的原则,这种适度的生存原则是社会适应能力的反映。

老子及以后的道教学者认为,之所以要提出这种原则,是因为过或不及所造成的后果都是严重的。现代心理学者也证实:不及或过,确实会有意想不到的后果。特别是过,它的损失更难以挽回。因为它使人得走回头路,甚至丧失补救的机会。过分的人为中包藏着忧患,过分的执著中潜存了偏颇,过分的机巧中隐伏了崩

溃,盲目的行为中夹杂着破坏。因为过分的追求总是以大量未被人们意识到的、事物发展可能性的牺牲为代价。当人们意识到的目的达到之后,未被意识到的后果接踵而至,和已达到目的反弹合在一起,就形成破坏力,给人、给社会带来灾异。人的生命价值和精神价值也常常因此而丧失。从思想产生原因而言,轻浮是走向极端的心理基础,骄躁是走向极端的直接动因,“甚”、“奢”、“泰”就成为进入极端的标志。其实,超越了自身的极限,可能连本来能达到的水平也达不到。因此,守中知止、掌握分寸就显得十分必要,值得我们去加以重视。

(2)平和冲淡的人生襟怀。它包括人的自我制约能力以及对他人的容纳程度,等等。老子的“无为”观主张生命个体通过自我有效的控制,摆脱外在的诱惑和人为的干扰,达到“虚静”的精神状态。反过来讲,只有营造一种清澈透明的心境,才能排除各种物欲的诱惑和人为的干扰。“虚静”的心境表现在生活态度上,就是清朴恬淡,不居其华,漠视一切刺激性消费和无益身心的娱乐享受。

另外,道教讲“无为”,还包括在人际、事物之间有一定的空间,这就要求人具有一种自我超越的境界,能持有开阔的胸怀去应对事务,而不去搞得过于密实、贴近而失去回旋的余地。这对于我们现实生活的处世态度的处理,也有积极的作用。

(3)自然的生存状态。“无为”可理解为缘性情而自主地发挥。在老子的心目中,自然还体现一种合规律的道德精神,它能保证人的愿望自然而然地实现。在这一思想引导下,道教中人则追求一种排除外界强力和非规律现象的阻碍,让本真的灵异之性得到自由、有效发挥的境界。儒学强调群体意识,它的正统地位使中国人在长期的封建社会里,无法提出自身的生命自由、个性追求等要求,所以“无为”观在这一时代被提出,无疑对于正常的改善生存状

态等问题的关注,创造了一定的条件。

另外,值得提及的是道教“无为”观的社会政治实践的问题。在历史上,许多道教中人采取了入世的态度来参与国政,如陶弘景有“山中宰相”之称,对某些国事的策定发挥作用。在宋代这样的道教流派更为多见,其中以全真派的丘处机最为典型。他在面临蒙古族朝廷相邀西行之际,不顾高龄毅然率弟子赴约,觐见可汗并逗留数月。以后又欣然北上,赴大都(今北京)应招。这种行为似乎与“无为”教旨相去甚远,其实从丘处机本意而言,他所做的一切,都是为了促使处于动乱之中的国人恢复正常生活,使盲目之有为复归于无为。所以教内人仍以为他的行为仍符合于教义的要求。这应该说也是道教中人对“无为”观一种独特的体认。

四、“无为”观的现代人格塑造意义

综上所述,我们已经能看到“无为”观中所包含的丰富内容。它对我们现代生活也不无裨益。我认为其中最具有启示意义的就在于提供了一种与儒家崇尚的群体意识、建功立业理想目标颇为不同的人生坐标。它以平凡的、具有个体独特性的生活为出发点,设置了一些人生追求标准。应当说在经过了与社会与人生的反思之后,过于理想化的生活方式已不再引起大多数人的兴趣。人们认为随着我国的向世界开放及与全球信息的沟通,人们的意识已越来越多元化,承认个体差异,尊重个人选择,已成为人们之共识。许多过去所不曾注意到的人生方式、品质特征正受到人们的重新评价,这从一些报刊上登载的消息中也能得到反映。

如,2002年10月20日的《新民晚报》上,就曾刊载了一篇《我

的美国丈夫》，作者所写的是一位退休工程师，所述的都是诸如勤俭、自立、注重营养等科学生活方式及知足的生活态度，等等。这些内容看上去不过是一些家长里短，没有丰富的人生经历、令人瞩目的事业与成就，在一般读者看来似乎不值得一提，但是作者的好朋友与报纸编者都觉得有意义。这是因为他们觉得这些几乎没有故事的“默默无闻大多数”，虽然与小说、电影中的人物完全不一样，却是美国国民生活的真实写照。其实从某种意义上可说，他们是一个国家社会精神的真正代表。从他们的生存状态来看，所过的就是与“无为”之状相近似的生活。对这种生活状态的肯定与感兴趣，是否能反映出现代中国社会中人放弃眩目、回归平淡的生活观念追求呢？

从总体而言，人们的生活只能平平淡淡，大多数人的生活中所经历的无非是一些家长里短，没有曲折的人生经历，也不曾出现令人瞩目的事业与丰功伟绩。其实即使有着英雄经历的人，在他一生中的大多数时间里，所过的也是不足与人道的平凡日子。所以从社会舆论的导向而言，若能关注到大多数人的实际情况，提出一些与其生活状态相适应的人生方式模式，提倡在日常生活中持有一种“无为”心态，怀抱豁达的胸襟、自然的应世态度，同时对世界万物之理的追寻抱有盎然的兴趣，这对人们能在平凡生活中扬长避短、发挥个性，让每个人活得潇洒、自在同时又精彩、愉快，是十分有益的。我想，这对我们重新审视人生价值所在，为每个人的生存状态提供更多的选择，以及塑造文明、祥和、理性、务实的国民形象，会有实际帮助。或许它也是转换当前不良社会风气的可行方法之一。

道教养生思想 的基本结构

□ 吉宏忠

养生思想是道教教义思想的重要组成部分。道教的最高信仰是道,而作为得道的最高境界是“形神俱妙,与道合真”^①,由此成为仙人或真人。仙或真人的观念是从古老的方仙道中继承的思想。它的特点在于,希望通过一定的修炼,人的精神和形体都得到改造,微妙灵通,超越现实世界的束缚,甚至在天地毁灭的大劫到来时,仍能保持生命的存在。成仙就是与道合一,因此它是所信仰的道与现实的人之间的连结点。成仙的理想是道教教义思想的核心之一,而养生,就是成仙理论与体系中不可或缺的

^① 《道藏》第11册334页。

组成部分。同时,成仙在于追求形神俱妙,即形神永久的结合。尽管对其结合方式,即形神俱妙的具体内涵,历代道教徒的理解有所变化,这也是道教与其他宗教,如佛教的一个根本区别。南朝的道教理论家陶弘景曾简明地阐述过道教与佛教的重大区别,在他看来,仙家与释家,两家的性质(体相)差异主要表现在对形神关系的不同的理解和追求上。“凡质象所结,不过形神。形神合时,则是人是物,形神若离,则是灵是鬼。其非离非合,佛法所摄,亦离亦合,仙道所依。今问何以能致此?仙是铸炼之事极,感变之理通也。……假令为仙者,以药石炼其形,以精灵莹其神,以和气濯其质,以善德解其缠,众法共通,无障无碍,欲合则乘云驾龙,欲离则尸解化质,不离不合,则或存或亡。于是各随其业,修道讲学,渐阶无穷,教功令满,亦毕竟寂灭矣。”^① 他说的形神相合,或离合自如,是仙家的根本特点,与佛教不求形神相合大有不同。所以著名学者汤用彤先生认为:“从宗教理论上阐明佛道两教之不同,陶弘景此作似甚为重要。”^② 因此,仙学理论是道教教义和基本面貌与其他宗教相区别的标志。从这一角度看,包含在仙学理论中的养生思想,是道教特质的表现。

道教以长生成仙为终极追求。长期以来,道教徒们无时无刻不在寻求通向长生成仙的道路和途径,道教文献中的大量的养生著作和道教养生方术,便是他们努力研究和不断实践的结果。这充分表现了道教热爱生命、渴望永生的热忱和探索精神。

所谓道教养生观,就是道教对人的生命、人与自然、精神与自然关系等一系列问题的基本认识和态度,也就是道教养生思想的基础。事实上,道教养生思想又是道教思想和哲学的主体和特色。

① 《答朝士访仙佛两教体相书》。

② 《汤用彤学术论文集》,中华书局,1985年,第142页。

重人贵生——道教养生思想的出发点

“重人贵生”既是中国传统思想文化的重要命题,也是中国传统养生文化的基础和出发点。道教既然以长生成仙为终极追求,那就必然要对人的生命价值做出判断,回答现实生命的意义等一系列重大问题。

早期道教继承了先秦以来的“重人贵生”的传统思想,并以此作为要旨之一。道教是世界上最重视现世生命存在的宗教。在道教徒看来,人的生命是最为可贵的,因此人生最为重要的任务和最大的目标,是要努力养护和发展自己的生命。道教教义的核心是道,所谓得道,就是人们经过修炼获得的长生不死之道。得道之人可以返本还原,和大自然之道同一性,永恒不变。早期道教经典《太平经》说:“天地之性,万二千物,人命最重”。所以,人们应当热爱自己的生命。“人最善者,莫若常欲乐生,汲汲若渴,乃后可也。”^① 基于这样的认识,炼养躯体、健康长寿自然就是人生最重要的事情。葛洪说:“天地之大德曰生。生,好物者也;是以道家之所至秘而重者,莫过乎长生之方也。”^② 因为道教将长生作为信仰的核心,所以道教将身体的养护与延续置于一个极高的价值尺度之上。唐代著名道士司马承祯在《坐忘论》中说:“夫人之所贵者,生也,生之所贵者,道也。故养生者慎勿失道;为道者慎勿失生,使道与生相守,生与道相保,二者不相离,然后乃长生。言长久也,得

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 《太平经·乐得天心法》。《道藏》第22册策2页。

道之质也。”^①人们只要得道,就可以“形体得之永固”,成为长生不死的神仙。在道教养生家看来,要想做到长生不死,肉体成仙,首先应当从爱护、保养自己的身体和生命着手,注意自身的锻炼和养护。因此,早期道教养生家提出了重命养身、乐生恶死的主张。

对于如何获得长寿,《太平经》提出了“自爱自养”的主张,所谓“得长寿者,本当保知自爱自好自亲,以此自养,乃可无凶害也”。^②这就是说,只有通过自我养护和锻炼,才能求得生命的长存。道教基本教义认为:生活在世界上是一件乐事,死亡才是痛苦的,因而鼓励人们至少要争取尽其天年,最好能长生不死。这是道教有别于其他宗教的特有的积极的养生观。《太平经》说:“人命近在汝身,何为叩心仰呼天乎?有身不自清,当清谁乎?有身不自爱,当念谁乎?有身不自责,当责谁乎?复思此言,无怨鬼神。”东晋道士葛洪说:“夫陶冶造化,莫灵于人,故达其浅者,则能役用万物;得其深者,则能长生久视。知上药之延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遗寿,故效其道(导)引以增年。”^③概括起来,道教的上述观点和主张,反映了这样一个主题,即要以人的主动精神去探索 and 实现人类的健康长寿,并通过各种实践方法,取得人类把握自身生命的途径。因此,重人贵生的养生观,乃是道教养生学的重要特征之一。

元气论——道教养生观的基础

道教养生的基础是元气论。元气论是中国古代哲学、医学、养

① 《太平经·经文部数所应诀》。

② 《抱朴子内篇·对俗》。

③ 《太平经·包天裹地守气不绝诀》。

生学以及其他自然科学的思想基础和理论基础。道教在养生思想上全面继承和发展了元气论,并在此基础上形成了中国古代养生学的气功、服食、房中等实践方法和理论体系。早期道教经典《太平经》认为,气分为天气、地气与中和之气,三气“交而为合”,“相亲相爱”,以养芸芸万物众生。人是天地中和之气的产物,人欲长生不老,就应修其根本,以养气炼气为主要手段来实现这一目标。“然天地之道所以能长且久者,以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也,万物象之,无气则终死也。子欲不终穷,宜与气为玄化,象天为之,安得死也。”^①从魏晋到隋唐,道教逐步形成了一套完备的元气学说,这个学说将宇宙生成论、人体生命生成论、养生论通过元气论统一起来,其目的是论证“道在养生”的宗旨以及“养生以养气炼气为主”的理论。元气是人的生命之源,生命之基,生命之本。养生以炼养元气为根本,因此,道教养生无论是导引行气、服食药饵、房中补导还是日常卫生,其目的无不在于炼气养气,使人体元气充实,精神旺健,最终达到健康长寿,长生不死。由此可以看出,道教养生学之所以在世界同类文化中独具特色,并在基本思想、理论、方法上自成体系,其根源在于它是以元气论为基础的。不研究和了解元气论,就不可能真正认识和实践道教养生文化和方法技术。更为重要的是,炼气养气是长寿健康的第一步,也是修炼成仙的前提。

^① 《素问·宝命全形论》。

天人合一——养生中处理人与 自然关系的理论模型

道教养生思想的又一显著特点是,将人的养生实践活动置于一个宏观的环境中去考察和认识。人天观是道教养生思想的又一重要观点,它以中国古代思想中的“天人合一”理论为核心,反映了道士们在养生实践中对人与自然关系的认识。这种认识的重要意义在于,它直接影响了道教养生理论与实践模式的形成发展。

道教养生思想中的人天观,主要体现在以下两个方面。第一,认为人体的内环境系统与外界的自然环境系统是一致的,二者有着共同的生成、变化和兴衰规律。这是继承了以《黄帝内经》为代表的天人合一理论。《黄帝内经》中说:“人以天地之气生,四时之法成”。又说:“夫人生于地,悬命于天,天地合气,命之曰人。人能应四时者,天地为之父母;知万物者,谓之天子。天有阴阳,人有十二节;天有寒暑,人有虚实。能经天地阴阳之化者,不失四时,知十二节之理者,圣智不能欺也。”^①《太平经》指出:“人者,乃象天地,四时、五行、六和、八方相随,而壹兴壹衰,无有解已也。故当豫备之,救吉凶之源,安不忘危,存不忘亡,理不忘乱,可长久矣。”

道教养生非常注重按照季节和时辰进行修炼,服食养生和房中养生也很讲究季节和时间;而日常摄养卫生更是如此。这些养生方法的理论根源,都来自于道教的人天观。

第二,人体与宇宙的结构是相同的。不仅人的身体器官构造

^① 《道藏》第20册91页。

与宇宙结构相应,而且通过阴阳五行八卦等符号体系,将天人结构巧妙地组合在一个同构体系中。宇宙是一个放大的人体,人体则是一个缩小了的宇宙。东汉魏伯阳的《周易参同契》首先利用阴阳五行八卦理论阐发这一观点。他以黄老学说为指导。以《周易》卦爻为理论框架结构,以内外丹合修为方法,求“含精养神,通德三元,精液腠理,筋骨致坚,众邪辟除,正气常存,累积长久,变形而仙”^①的养生效果。魏伯阳发挥《周易》天人合一的宇宙图式,结合黄老清静思想和自身内、外丹修炼的体验,建立了一个纳天道变化和人体养生、外丹炼制与内丹炼养为一体的养生修炼理论实践体系。其目的和作用在于把握人体与天道自然的共同变化规律,法天地日月变化、阴阳消长来从事养生修炼,使人体精气在“抱元守一”的意念作用下上下运行,从而促进人的生命系统的改善和发展。《周易参同契》开创的这一内炼思想,对道教养生思想中的天人合一模式具有极为、重要而深远的影响,唐末五代及宋元之际曾风行于世。宋代道教养生家俞琰说:“观天之道,执天之行。遂借天符之进退,阴阳之屈伸,设为火候也,法象示人。盖天地俨如一鼎器,日月乃药物也。日月行乎天地间,往来出没,即火候也。人能即此,反求诸身,自可默会火候进退之妙矣。”(《周易参同契发挥》)^②修炼方术——获生的技术体系和下手思路前面我们指出了道教养生思想的前提、基础和处理人与自然关系的思维模式。在此基础上,发展出一套旨在使人健康长寿的养生方术。这是一个实际操作的技术体系,它代表和反映了道士们对养生的基本认识和态度,并成功地将其转化为养生实践。

道教养生观的特点是积极进取的,《西升经》中说:“我命在我,

① 《道藏》第20册199页。

② 《道藏》第14册594页。

不属天地”这种精神贯穿于道教养生发展的全过程。其内在实质是最大限度地发挥人的主观能动性,使人生自我的生命得到极大的延续和发展,从而获得生命的超越和自由。这种思想使道教养生不断获得生命之源和动力,促使其不断发展。陶弘景《养性延命录》引《大有经》说:“夫形生愚智,天也。强弱寿夭,人也。天道自然,人道自己。始而胎气充实,生而乳食有余,长而滋味不足,壮而声色有节者,强而寿。始而胎气虚耗,生而乳食不足,长而滋味有余,壮而声色自放者,弱而夭。生长全足,加之导养,年未可量。”^①阐明了道教“我命在我不在天”的含义和道教养生观的真谛。由此出发,历代道教徒对于养生方术进行了长期不懈的探索,留下了极其丰富的经验和理论。

在养生手段和原则方面,道教又形成了不少修炼观点。大致说来可划分为以下几种。

第一,清静养生的思路。道教的修生理论是清心寡欲、清静无为,其具体方法便是“少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶。行此十二少,养生之都契也。”^②认为这十二“少”,是养生的基本法则,并以此反对“十二多”。“十二多”是指多思、多念、多欲、多事、多语、多笑、多愁、多乐、多喜、多怒、多好、多恶。^③道士们认为:多思索则精神受到危害;多杂念则神志散逸;多嗜欲则神志昏蔽;多事累则形体疲劳;多说话则气短神累;多嘻笑则五脏损伤;多忧愁则内心恐惧;多快乐则意气骄溢;多喜则善忘错记头脑昏乱,多发怒视血脉喷张不定;多爱好则迷恋于中不可控制;多厌恶则内心慌悴没有欢乐。如果这十二多不除,势必

① 《养性延命录·并序》,《道藏》第18册474页。

② 《养性延命录》引《小有经》,《道藏》第18册476页。

③ 《养性延命录》引《小有经》,《道藏》第18册476页。

伤生、丧身。行十二少，去十二多，修炼时间长了，达到无少无多，随心所欲的地步，那就接近于得道的境界了。

第二，运动养生的思路。《金丹心法·劳筋骨》中说：“天体运转，日月星辰皆流转，盖阳精主动，动而有常，唯行健自强，所以永贞而不息。”^① 道教养生学既强调运动养生，又主张运动要适度。葛洪《抱朴子内篇·极言》说：“养生之方，睡不及远，行不疾步，耳不极听，目不久视，坐不至久，卧不及疲。……不欲甚劳甚逸，不欲起晚，不欲汗流，不欲多睡，不欲奔车走马，不欲极目远望。”^② 陶弘景《养性延命录·教诫篇》称：“养性之道，莫久行、久坐、久视、久听……能中和者，必久寿也。”^③ 又说：“夫流水不腐，户枢不朽者，以其劳动数故也。”^④ 孙思邈说得更明白：“养生之道，无作搏戏强用气力，无举重，无疾行。”“常欲小劳，但莫大疲及强所不能堪耳。”^⑤ 这一运动养生的观点，极大地促进了道教各种导引术和内炼方法的发展，至今仍具有养生健身价值。“生命在于运动”就是其实质的集中体现。

第三，性命双修的思路。宋代张伯端开创的南宗重命，主张先命后性，即从命功下手，以性功为圆满。而北宗即全真道，主张先性后命，即从性功下手，然后及于命功。但两家区别仅限于修炼方法的次第，并不偏于一功。其实质都是主张在养生实践中，将有形的形体器官和精神意识合而为一，将其视为在养生实践中具有同等重要意义的修炼对象。全真道的开创者王重阳在《五篇灵文》中

① 《藏外道书》第25册444页。

② 《道藏》第28册221页。

③ 《道藏》第18册477页。

④ 《道藏》第18册478页。

⑤ 《千金翼方·养老大例第三》。

指出：“命无性不灵，性无命不立。”^① 这种性命双修的思想对道教养生学的发展产生了极为重要的影响，将道教养生推向了一个层次更高的、更完整的方法体系，即既注重“命功”的身体保健修炼，又注重“性功”的精神意识和思想道德的修炼；元代道士李道纯在《性命论》中指出：“性者先天至神，一灵之谓也。命者先天至精，一气之谓也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。”^② 他认为：“高上之士性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明。性圆明则无来无去，命永固则无生无死，至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也。”^③

第四，众术合修的思路。葛洪提出“藉众术之共成长生”的观点，认为“凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择。偏修一事，不足必赖也。”^④ 他反对并抨击那些“知玄素之术者，则曰唯房中之术可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣”^⑤ 的养生偏见，提出了众术合修，取长补短的科学养生主张。他说：“养生尽理者，既将服神药，又行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无缀阂。加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能，如此可以无病。”^⑥ 葛洪众术合修的理论，是他对道教养生学的一大贡献，并对后世道教养生学的发展产生了深远的影响。陶弘景继承了葛洪的传统，在《养性延命录》中辑录了自上古以来的养生理论和养生术，对行气、导引、炼丹都有所研究。这种兼收并蓄的传统一直被后代卓有成就的养生家们

① 《五篇灵文·序》。

② 《中和集》卷四《道藏》第4册503页。

③ 《中和集》卷四《道藏》第4册503页。

④ 《抱朴子内篇·微旨》，《道藏》第28册第193页。

⑤ 《抱朴子内篇·微旨》，《道藏》第28册第193页。

⑥ 《抱朴子内篇·微旨》，《道藏》第28册策193页。

所继承,从唐初孙思邈的《千金方》(包括《千金要方》和《千金翼方》)以至明清的养生著作中都广收行气、导引、服食等养生术。

从上面提到的各种思路看,每一种思路都可以引导出不同的方法,同时所有的思路又都指向对人的形体和精神的共同的改良。由此,道教的养生思想不仅是一个智慧的宝库,也是一个具体方法的无穷资源。

当代道教正一派科仪 与教义的互相印证

□ 张振国

道教科仪的背景

《道教义理台论》(中国道教学院编)在介绍何谓教理教义时引用了陈樱宁先生的一段话,“有信仰必有信仰之理由,用语言文字来说明这个理由,使人们能够了解而容易入门者,这就是宗教家所谓教理;某一宗教根据本教中经典著作,扼要的并概括出几个字或几句话作为信徒们平日思想和行动的准则,而且对于全部教理都可以契合,不显然发生抵触者,这就是宗教家所谓教义。”简单地说,教理要回答为什么信仰,教义要回答怎样去信仰的问题。《中华道教大

辞典》对道教教义的判定是：有关道教基本信仰内容的成文规定称教义，论述道教教义理论体系称教理。

道教在形成过程中，除了坚信原本属于道教的教义外，还引进了劫运说、轮回说、多层天界说，民间的鬼神说、祭祀、巫术等，用以建立自己庞大的教义系统。道教教义内容之多端，这给教义和科仪的印证带来了一定的困难。

道无术不行，道术的连串就是科仪。一般说来，宣传道教教义的主要中介有直接宣传教义的文章、绘画、戏曲、科仪。其中通过科仪而宣传教义的作用不可小觑。正如每一篇文章、每一折剧本自有它的主题一样，重点越突出，中心也越明显，宣传效果越理想。道教每一齣科仪也有它的主题。科仪借助多种手段（主要是道术）不折不扣地为宣传教义服务，体现着教义思想，以此承担着弘扬教义的使命。从这个意义上说，科仪只是教义的存在形式，教义借助科仪得到发扬光大。历史上信道的皇帝十分重视科仪，甚至亲自造作科仪，细致到坛场所用的乐章，表章，颂赞一应俱全，唐宋两朝各有成例，可见科仪之重要。道教徒依据科仪，举手投足，一颦一视一呵叱，一字一纸一滴水，以及他的肢体语言无不体现道教的教义思想。

南朝道士陆修静留下仪式六种以及唐朝朱法满著《要修科仪戒律钞》从严格意义上说这些都属于礼仪的内容，是威仪而不是科仪。相对于威仪来说真正涉及道场科仪的内容不是很多。

《无上黄箓大斋立成仪》该书黄箓斋法包罗甚多，斋醮科仪详列，凡科仪所及无所不包。其中《预告门》有正荐、普荐，《科仪门》列有宿启建斋、三时行道、散坛言功、禁坛、投龙璧、升坛转经、飞章谒帝、请光分灯、九幽神灯、扬幡、召灵、度亡、加持斛食灯仪范。《斋法修用门》有升坛、上十方香、礼师存念、发炉、称法位、礼十方、

三业、三启、三礼、安镇、说戒、宣禁、复炉、出官启事、上启顾念、二十方忏、密咒、步虚、十念、十二愿、拜表、纳职、宣简、燃灯、投龙简等。《赞道节次门》列有开经、进章、散坛。《圣真班次门》列有炼度、拜章。这些科仪,有的传承至今名实相称;有的名称虽相同,但内容发生了变化;尽管如此,这些科仪还是体现着教义思想的。也不否认《无上黄箓大斋立成仪》中有的已经在今天的科仪中找不到踪影。

近百年来,上海道教科仪日趋萎缩,主要表现在科仪数量减少,科仪内容简单化。

1933年时上海地区的道教科仪名称打印成文的有:朝天忏,九幽忏,太乙忏,报恩忏,大梵忏,顶礼忏,十王忏,血湖忏,受生经,天童经,血湖经,十王经,玉皇经,孔雀经。亡事类科仪有起伏尸,拔亡真,迎真度魄,九幽灯,九阳灯,十回升仙灯,青玄朝,亡斗,三朝,亡箓,九转生成章,转案,款王,望乡台,开方派,断索,转炼,收土,谢土。清事类有:斋天,立狱,告斗,斗姥笺,发檄,翻解,钱瘟,地司,献土,起狱,进笺,十二宫地司,奏表,九御,放赦,炼度,玉府禳星,移星易宿,群仙会,,火司朝,会诸司,延生灯,童子箓。另外还有清亡的小职法事:朝头,请灵纸桥,叠桥,按坛,净宅,全堂夜课,送丧,不用科书小、大灯,带荐皇忏,带荐梵忏,大孤魂,三界灯,六神灯,天师灯,放水灯,行香,总会,小解星,过关。

当今,上海地区散居道士日常阐演的科仪主要有:朝天忏,九幽忏,太乙忏,报恩忏,大梵忏,十王忏,血湖忏,玉皇忏,受生经,血湖经,十王经,玉皇经,孔雀经。亡事类科仪有拔亡真,迎真度魄,九幽灯,九阳灯,十回升仙灯,青玄朝,亡斗,三朝,九转生成章,款王,望乡台,断索,转炼,收土,谢土。清事类有:斋天,立狱,告斗,斗姥笺,发檄,翻解,地司,献土,起狱,十二宫地司,奏表,九御,放

赦,炼度,玉府禳星,移星易宿,群仙会,火司朝,延生灯。另外还有清亡的小职法事:朝头,叠桥,按坛,净宅,全堂夜课,送丧,大孤魂,三界灯,六神灯,行香,总会,小解星,过关。

目前,上海道教宫观现行的科仪有:九幽忏,太乙忏,血湖忏,受生经,血湖经,玉皇经,孔雀经。亡事类科仪有,九幽灯,九阳灯,亡斗,款王。清事类有:斋天,告斗,地司,进表,放赦,炼度,火司朝,延生灯。另外还有清亡的小职法事:朝头,叠桥,全堂夜课。

不难看出,道教科仪种类正在减少之中,体现道教信仰核心内容的科仪减少尤为明显,大量科仪逐渐趋向超亡道场。有识之士的忧虑已经通过各种途径表达出来。可惜没有引起道教界的真正重视。

现存科仪和教义的印证方面也存在着值得思考的问题。并不是说每一条教义都要在一部科仪中得到表现,也不苛求一部科仪去反映全部的教义,但最起码要做到科仪与教义的相互印证。目前上海地区的正一派道教科仪在体现教义方面存在着偏向,无法比较全面涵盖道教教义。恕以上海道教中的《进表》科仪为例稍作说明。

《进表》科仪是目前上海斋醮科仪中最重要的内容,它是由几齣相对独立的小的科仪构成。

第一部分:由香赞、三符命、瑶坛、分灯组成。

1、香赞,共六句唱词。香赞在科仪中用得最多,旨在渲染气氛,简洁地表达普降吉祥的愿望。

2、三符命是要向神灵说明今天在谁的带领下,在何处、做什么法事,请神灵帮助做点什么。讲述符命的神奇功用。法师一味说自己如何无能,需要神灵帮助,每完成一节就宣一章符,共宣开辟诰、化坛符、卷帘符三张。

3、瑶坛是神灵仙真活动的场所,庄严肃穆。也只有六句唱词,道士穿瑶坛的步履十分稳重。

4、分灯是举灯照亮坛场,象征在神灵仙真帮助下,道士驱邪逐魔通幽达明。

从科仪和教义相称的角度来检验科仪的价值,那么这第一部分只能说是在敬神以及请神帮助运作。一切出世思想其实都是为了入世,体现由出世转为入世的神仙信仰和鬼神信仰是道教的基本信仰,它可以在不同场合、运用不同的方式,直接或者曲折地表现出来。其中仅灯仪过去就有十八种,而现在只有两种灯仪。

第二部分:由金玉、敕水、请圣、九御、烧香、上斋构成

1、金玉:因法师说白中有“宣玉籍之明科,钟圆铸金,发玄穹之刚健,罄方琢玉,应方长之展寿,大扣大鸣,彻上彻下,按天地生成之数,转阴阳化育之机,会集群轮,道迎和气,声金振玉。”而命之。旨在说明行法有据。

2、敕水科:主要是法师变神后召神、敕水,以达到驱邪目的。强调了法水的源泉,反复申述法水的驱邪功能。

3、请圣科仪:三清上圣居虚无缥缈之间,十极高真拱梵气弥罗之上,故视之而不见,乃听之而不闻,前啸九齐唱,命五老以启途,后吹八鸾同鸣,集万真而翊卫。流铃掷火灿金光於黄道之中,烧香散花,供玉蕊於紫坛之上,然后迎真降阙,注相丹霄,遥望天颜,只迎帝馭。臣与都讲监斋各运虔诚,招真集圣。由此可知请圣科仪主要是请三清到坛帮助,整个过程是以描摹场面气氛为主。

4、九御:九御应该包括三清在内,但这里主要是请定福天尊运明保元上帝。诸真降临坛所后。道众稽首皈依,礼请接驾,然后再陈述当下准备念些什么经。

5、烧香：道士按八字形排开，边唱边行进，而且只唱《道由心学》，由四言八句和“烧香礼三清，信礼无上大罗天。烧香归太上，真气杂烟馨，惟希开大有，南斗注长生”构成，纯粹是再一次渲染气氛。

6、上斋：亦称通真或通疏。整个《上斋》约十五分钟时间。清用《上斋》和亡用《上斋》在唱词上只相差几个字，其余全部相同。

这段科仪是以现实生活为想象的基础，通过各种虚拟的场景，达到有与无的结合，虚与实的结合，但归根结底是表现“有”，是“道”的有形表现。从科仪和教义相称的角度来检验科仪的价值，那么这一部分主要表现了道教宗元于三宝的教义思想，大道惟一，消长得失，荣辱升贬，尊卑贵贱，寿夭长短，关键全在于“道”的左右。

第三部分：冲表：（即进表）由接表、熏表、遣官、冲表、敕八方、送表构成。

1、接表：在坛场中间铺一块罡布，法师在罡布上从铺排手中接过表文。

2、熏表：高功默咒，叩齿三通，又默咒熏表咒语。

3、遣官：就是派遣一个小吏。为法师向天庭送上文书，同时请圣灵谅解“因臣愚昧谬，忝参法录，耳目闭塞，检校不聪，所上表文，恐有差讹。行立不端，文字不正，脱落颠倒，音句不续，将前作后，以左为右”的不足。然后请神灵“慎勿稽延”，将一切外道妖魔鬼怪押赴北狱，依律治罪，以明天宪施行。

4、冲表就是法师至地户对天门冲表，也就是把文书送上天。在法师和道众的一呼一应中完成。

5、敕八方就是法师持剑端水盂，请八方神灵根据帝令火速前来，冲开灏炁、扶护表文，辟除邪怪，扫荡妖氛，奉行正法，大阐威

灵,乘云驾雾,通真合灵,辅我生炁,朝谒帝庭,闭塞死户,断绝鬼门,超凡入圣,与道合真,要使一切邪魔尽伏殃,要朱雀出离位,嘘赤炁吐红云,要玄武出坎边,肃清水巢,吞魔食鬼。

6、送表就是法师在罡单上,捧表文向玉皇行礼,班首朝南送表。黄门官站在玉皇身边念《太上开天符命》。

这一部分主要表现方式是“科”,以动作为主。从科仪和教义相称的角度来检验科仪的价值,它仅仅是前两部分的延伸,是借助不同的道术,敷衍相同的教义思想。

第四部分圆场结束。粗乐奏《大开门》,然后敲《走马》。在热闹的音乐声中结束。

从以上介绍中可以得出:道教科仪是用来体现教义的,现有科仪未能完美体现丰富的教义思想,现存科仪对教义的宣扬是重点不够突出的,表达上轻描淡写的,甚至被一笔带过,未能集中、深刻地体现某一教义思想。正因为如此,所以当群众问起这齋法事究竟讲点啥时,道士无法确切地将教义思想介绍给他人,似乎是什么都讲,又好像什么都没讲,只是笼统地说,做法场就是在杳杳冥冥中消灾延寿,不入地狱,来生投人胎,保全家太平。似乎有一句顶一万句的作用。

《中华道教大辞典》在教义名下收有教义 110 条,《简明道教辞典》收有教义理论 51 条。大量教义内容,如无为、柔弱、抱一、玄妙、我命在我不在天、顺其自然、柔弱、贵生、无量度人。在当今科仪中似乎得不到应有的反映。

尤其是一些相当重要的教义没有相应的科仪来表达,这是十分遗憾的。如“清静”“无为而无不为”、“虚无”、“不争”、“玄”、“虚无动静”、“刚柔”、“返朴归真”都属于主要教义的范畴,科仪却无法表述,也不知道怎样表达才好。

教义与科仪关系疏远的原因

上海地区道教正一派科仪弱化、简单化的原因大致有以下几个方面：

一是传承和交流的局限性。全国解放初十年，新政权诞生不久，对民俗特色比较浓厚的道教活动认识模糊，徘徊一阵后，道教稍有起色，接着是众所周知的运动接二连三，使道教既失去传承机会，又遭受损失。职业化导致保守，生怕科仪外传会减少自己的生意，所以在收徒问题上显得十分保守，经书上都要写明“道不外传”或“不传非人”字样。道教科仪的传承基本上在氏族或亲友间进行，直至今日，高功的一套只有高功法师自己明白于胸，其他道士只知道程式不知底细，客观上影响了科仪的社会渗透力。道教职业者有门户之见、地域之分，门派林立，各自为政，平时疏于交流，一遇政治风云，科仪随着人事的淡出而消失。

二是职业竞争主次颠倒。科仪本为主，其他为副。但近百年中，道士为了谋生，在商业性竞争中偏重于硬件的竞争，主要表现在道具、纸扎品的多寡，规模大小上，即在排场上别苗头，忽视了道教的内涵。道士们逐步背离了创制科仪的意义。对于某些科仪之“科”烂熟于胸，却说不出所以然，只能说先生如此教，我们只能照先生教的做。不了解道教科仪所体现的教义思想，阐演科仪几乎纯粹就是演折子戏了。在金钱的交往中失去了信众和道士在信仰上的沟通与联系，道教信仰一旦失去了团结人教育人的作用，道士的社会关系圈就缩小。道士口称受人钱财，与人消灾，纯粹是一种买卖关系，有身份的道士也只能到茶馆酒肆等待生意上门。道士

服务内容越来越少,越想要钱,越是找不到钱。道教作为精神生活的层面降低,而作为世俗生活的层面日益提升。道教的社会地位越来越滑向下层,向来清高的道士成了穷困潦倒一族。因为钱的催化,有神论者比无神论者更无神,道士淡化了信仰,科仪的作用被忽视。道术失去了朦胧的神秘性。

三是继承问题,解放前夕和解放初,专事科仪的道士大多是衣食欠安、生活困苦的一族。他们的文化水平大多在初小和高小之间,他们在传承过程中正如科仪行文所说“因臣愚昧谬,忝参法录,耳目闭塞,检校不聪,所上表文,恐有差讹。行立不端,文字不正,脱落颠倒,音句不续,将前作后,以左为右”的不足,虽是谦虚之辞,但也属事实写照。以不足传不足,代代相传,焉能足乎?于是出现了继承不足、传承偏差的现象。1989年以来,上海道教有了年轻人,因用之急,而育之切,难免应急而挂一漏万。

四是缺少熟悉科仪的文化人的真正加入。历史上曾经由于统治阶级的参与,使得一批读书人逐步进入道教的天地,有的成为道士,并为道教留下了丰厚的文化遗产。这种辉煌在近百年的中国道教史上不再见到。少数研究仙学、养生的道教文化爱好者,与道教队伍若即若离。像陈樱宁这样矢志不移的人,为了研究道学,不得不提出仙学与道教分开,只讲修炼,不谈宗教。他到过全国许多香火很旺的道观,得到的结论是道士不懂修养,虽有少数做修养工夫的人,他们所晓得方法尚不及陈樱宁多,有许多问题不能回答,其他不出名的地方都是空跑,并无结果。试问:想涉足道教文化的人向谁去请益讨教呢?道教确实处在上无援手之恩,下无抬举之势,只能游移飘荡,任意东西了。近几年,道教研究出现了可喜的局面,有关方面摘录的论文题目越来越多,大量的著作学问丰富,但术嫌不足(当然不是要学者像道士一样熟悉科仪);有的誉美过

甚；有的只是文言变成了白话，能直接指导当代道教振兴与发展的力作不多见。道教界与学术界的交流基本上还停留在文化道教的层面，宗教功能的开发滞后，这只能有道教界自己去摸索。

五是绝大多数斋主不了解甚至不能了解科仪内容，对科仪的阐演优劣缺少评判的标准，斋主只求过程的多，求质量的少。道观没有质量监督，念错唱错无人闻，做快做慢随心所欲，也是做过算数。社会对道士宽容而导致道教团体对道士阐演科仪和修炼方面的宽容，进取心在宽容中懈怠，在宽容和轻视中失去自我。科仪的整理和发展自然处在休眠状态，所谓博大精深的道教文化只是在一条狭小的通道中传播，大多数人处在信与不信之间或者处在单一的鬼神信仰的层面上，于是有了道教无秋天的戏言。

教义与科仪印证的基本途径

道教能绵延流传到今天，很大程度上是科仪的功劳。科仪的意义在于为活着的人服务，即使是超度亡灵的科仪，表面上看是为了超度，实际上还有勉励、教育活人的作用，通过科仪传递教义思想，使后人知道如何做人、如何修道。正因为如此，所以崇道的皇帝十分重视科仪，历代高道也重视科仪。寇谦子、陆修静、王重阳对道教的改革是大刀阔斧的，破字当头，立在其中，大破大立，修订或完善道教戒规科仪，使道士个人礼仪体现教义，使科仪反映教义，在拯救中振兴道教。

科仪种类的日益减少和简化，或许有人认为这是高级宗教的必然趋势，但这对民族性很强的本土宗教来说或许是个不祥的信号。虽然短时间内看不出对道教的生存发展构成威胁，但势必会

影响到多数人“怎样去信道教”这个大问题。如果科仪的简化和淡化成为一种趋势,那么道教将淹没在习俗中。从发展传统文化的眼光来看,即使中国和世界全部接轨,而作为民族传统文化是不可能接轨的。传统文化与道教有密切的联系,道教文化的萎缩必将削弱民族传统文化对世界文化的影响,所以不能让支撑道教文化的道教科仪萎缩,其理与国家保护和重点扶持京昆剧种一样,是属于民族的象征之一。道教的传播手段过去还借助于神仙道化剧、宣卷等民俗文艺样式。现阶段传播道教的手段并不多,所以忽视了科仪就是忽视了道教的传播。前些时候大家都在说,道士热衷于敲敲打打,这是在批评道士只关心科仪活动而不重视文化建设和研究,这种看法有一定的道理,但不能看做是不要敲敲打打,如果不做科仪而只有几本经书或几本研究经书的书,那么道教只是文化的道教,只是历史的道教,由此带来的后果是道教神学功能消失而徒存认识作用了。

要使道教科仪尽可能地印证较丰富的教义思想,这里有许多事情要做。

第一道教要以形象赢得社会地位。道教从悠久的历史走来,各种陋习乃至糟粕侵害着它的机体,如果机体不健全,科仪再多再精彩也不能深入人心。实践教义的主体是道教徒,然后才是广大信教群众。在一个多元信仰的国度里,要想赢得更多的信徒,教徒首先要从威仪和品行上努力体现教义,让道士的形象可敬可信,可学可随。

第二要端正思想、提高认识。不抓文化建设,道观照样可以生存,文化建设只是一种摆设,你宣传得再好,不信者就是不信,信者你不喊他,他也会乖乖地来。这种认识很普遍,也根深蒂固。这就是道教不兴旺的人为原因。所以几十年高叫弘扬道教文化,就是

弘而不扬。有事业性的道长应该打破这种认识上的坚冰。走近才能亲近,亲近才能走进,走进才能奋进。文化投资的作用不能小觑。就目前情况看,单靠道士整理、阐说教义,无论从文化根底、专业理论基础、专业研究态度、文字表达能力诸方面都有较大的不足。广纳社会贤才,依靠学术界的同志,深入道教活动场所,真心实意为道教的未来献计献策献智慧,在传统的基础上共同开展教义的专题研究,是必要的。

第三具体做法上是否可以根据不同教派分类进行教义研究。道教分为正一派和全真派,太粗略了些,这是元朝统治阶级的错误与责任。每一个教派都有发生发展的地域,有不同的民俗习惯和人文背景。就道教而言,不同时期的不同派别,其教义也是不尽相同的。将不同时期、不同教派的不同教义糅合在一起,这给科仪体现教义带来不少困难。总领三山符篆不是兼并与替代,就上海道教而言先看一看教义中哪些内容来自天师道,哪些内容属于灵宝派,哪些内容保持着上清派,哪些内容吸收了全真派。在这个基础上再进行取舍增损,使教义之间不发生抵触。

第四,在坚持道教基本信仰,确立教义系统条文以后,从教义出发确定与之相应的科仪,像编剧本一样,一幕一幕地编写科仪,使科仪单本化、多本化、系列化。

历史上道教科仪大致分为四大类,一是出于对天地日月星辰山川之神的尊重,仰其风调雨顺的祭祀科仪;二是出于对亡灵的亲情,期盼亡灵免受地狱之苦,早登仙界的超亡科仪;三是出于对妖魔邪祟的厌恶或恐惧而施行的镇厄驱邪的科仪。四是因为洗雪精神,督促自身修炼需要的净心科仪。从现阶段的实际出发可以偏重在后面三大类。

自古以来经书神授,我们可以从神授的经书中根据教义的需要

要,吸收营养,或删繁就简,将具有神秘性、文学性、实用性的经文章句整合成新的科仪满足信教群众的精神需要。每一出科仪的经文重点要让他人一目了然。一所道观供奉的每一尊神像都应该有它的经与忏,这些经与忏都应该清楚地表述它的教义思想。在科仪上要有个性与共性的结合,要从坛场的布置,道具的运用,韵腔抑扬顿挫、环境气氛等方面配合宣传所具有的教义思想,如强调清虚柔弱的科仪就不应该用五铜器、唢呐;驱邪的科仪就不应该用细乐。迎神用细乐,召将杀伐可以用锣鼓配以步罡掐诀。新编的科仪要尽力避免不分性质不分对象的随意运用的旧习,彻底改变诸如清微法事拜玉皇忏、超度也用玉皇忏、信众要纪念吕祖,道观拿不出科仪,只好以诰为经敷衍应对,西王母是道教重要的女神,信众要纪念西王母,道观里没有相应的科仪的现象。有神有科仪就有信众,有神有信众而没有科仪最终将失去信众。如果几部经忏、几出法事能解决一切,那么道观里也用不着供奉那么多神灵了。这就是最基本的印证,可能还有更多的印证方法。说是容易的,实行却不容易。

一齣科仪可以反映几层教义,几齣科仪可以反映同一层面的教义,这在道教传统科仪中可以得到印证。有教义而无科仪的,要挖掘或根据经典创制科仪,做到教义与科仪的互相印证;抽象得实在没有办法使之印证的,可以借助戏曲表演的形式,依靠情节说明教义。扩大道教的受众面,使道教众多教义不再成为装饰。

做好继承者,争做开拓者,顺应自然与科学,这是道教自身建设的需要。宋明时期的道教因为“上层道教人士只知干禄求荣,养尊处优,因显贵而日趋腐朽,缺乏创新精神,缺乏研究道术的动力和压力,由术的综合而导致道的创新解释无人去做,教理教义方面无所作为,不能适应时代发展的要求对道教进行革新和发展,促使

道教整体上开始衰落。”^①我们要牢记这一历史教训。在阐演科仪中展现自己的修行和德行,从而更好地发挥道教的教化作用。坚决克服“略遇见一科不加精寻,率意施用,遂致矫错,亡首失尾,永不悟非,”^②的历史缺点,既谨依旧典,又适应当今需要,紧扣教义去创制 21 世纪的科仪。

法国著名道教学者施舟人《道教的现代化》(载香港《弘道》12 期)说“我们认为,如果把道教的思想与西方的宗教思想做比较,道教是最自由、最自然和最灵活而健康的思想体系。这正是因为它没有固定的教义(DOGMA)。因为没有固定的教义,所以没有偏见,也没有思想统一和遵从正统教义的要求。”应该怎样正确理解施先生的这一论断呢?肯定乎?赞美乎?讥讽乎?没有教义的宗教只能是作为一种漫长的追求,教义没有了,宗教也就没有了,这时候每一个人都返朴归真了。为了修道的需要,现阶段道教应该是有固定教义与科仪的。我想也许是因为教义和科仪失去了有机的必要的印证,教义成了空洞的说教,科仪失去了灵魂,于是才有了道教没有固定教义的判断。

在对道教教义做出符合社会进步要求的诠释之际,不应该忽略科仪建设,而应该从科仪与教义的印证上梳理与新编科仪,摆脱杂而多端,多而无序的历史阴影,从适应当代社会的高度去开拓更多的弘道新途径。

① 《宋明道教思想研究》148 页,宗教文化出版社。

② 《道藏》6 册 563 页。

道教思想在西北生态建设中的实践意义

□ 樊光春

探讨道教教义的现代意义,是一个重大而严肃的题目,它不仅关系今后中国道教的前进方向,也关系中国传统文化的现代走向。因此,加入对这一主题的讨论,是一件值得引为自豪的事。现就道教生态思想的现代意义和实践价值作一番讨论。

—

生态思想是道教教义的重要组成部分,其核心是养生贵生。与之相关的道教的社会实践则是协调人与环境的关系。

道教所注重的人与环境的关系与世俗关注的有所不同。

道教注重的环境有两个：

一是神居环境，这是道教的宗教本质决定的。

神无所不在，本无所谓环境问题。但人要与神沟通和交流，就要有载体，这就是神在人间的居所——宫观洞府。神居环境要有利于神灵居留，更要有利于人接受神的教诲，表达人对神的意愿。宫观洞府就是中介场所。道教先贤按照自己的理解，列出三十六洞天、七十二福地作为神灵之所，认为这些地方是“上天遣群仙统治之所”。^① 因此，在这些地方修建宫观，并逐步使之成为道众奉神修道之所。“非宫宇则无以示教，非山水则无以远俗”。^② 在宫观选址和建筑样式以及功能分区方面，都有一套与世俗大异其趣之处。早期的山居修道者多栖居深山，利用天然洞穴稍加修饰，或构筑简易茅舍。后来随着教团人数增加、经济实力增强，开始营建宫观群落，但都必须坚持与周边环境协调，因地制宜，依山就势，以不破坏地貌地物为基本原则。张陵创建二十四治时，就十分注重治所的自然环境，所选之处大多有山林清泉、洞穴石室、灵芝仙草、松柏栗果等。^③ 在这种地方修炼，既有幽静舒适的自然环境，又有便于采集的天然资源。

二是人居环境。

人居环境既包括资源的利用，又包括建筑环境的合理配置。这就是道教的一门实用技术——风水术。风水既包括区域环境，又包括家居环境，还包括葬地环境。

区域环境，从形式上看，有农村和城市之分，但按照风水理论，

① 《云笈七签》卷 27《洞天福地·天地官府图》。

② 《清虚观记》，见《甘水仙源录》。

③ 《云笈七签》卷 28《二十八治·二十四治》。

二者在所要观察和选择的基本内容上是相同的。所谓龙脉、水口、青龙、白虎、明堂、玉案等术语,实际包含了资源采集的便利性和居住的舒适度。就农村来说,最基本的要求是山环水抱,“藏风得水聚气”。既有绵绵不绝的山岭走势,又有阻挡冬季寒风的屏障,更有平缓曲折的流水。山岭绵长标志赋藏丰富,流水平缓利于饮用灌溉又不易泛滥成灾。如果流水是一条能够行船的河流,那就真可谓是风水宝地了。把近山的山货特产采集回来,经过初步加工,运往城市销售,可以弥补只有农耕而无商贸之不足。当然,前提必须是青山绿水。没有青山绿水就没有丰富的物产,也没有便捷的运输通道。城市建设虽然有时遮盖了旧时的龙脉和水口,但街区和大型建筑群落又构成了新的风水要素,“藏风得水聚气”的风水理论仍然适用。就整个城市来说,可能不再依赖于地势地貌带来的资源条件。但对每一个生活在城市中的人,还是有资源采集(即购物)和交通的便利性以及居住环境的舒适度问题。合理规划城市布局,仍然与古老的风水理论有密切关系。因为林木利于藏风,水面利于聚气。所以,在城市周边建设环城快速通道时,一般都要规划数十米乃至百米以上的绿化带;林带以外引邻近河流,营造大面积的水面做养殖或休闲之用;在市区内设计便捷的通道,营建大面积的园林和绿地,适当穿插河流和水面,并且使周边林带与市区绿地、水面构成一个可以互相连缀的链条。这种系统规划,可以实现林荫延绵、活水不断的良好风水效应。

家居环境的要点首先在于区域环境的选择,充分考虑购物、出行的便利性和居住的舒适度,在一个交通便利、绿树(草)成荫(茵)、空气清新之处选址;其次考虑向阳、通风、安全等因素,确定房屋的朝向和布局;最后还要注意室内外装饰、陈设,少不了的是植物和水的配置,包括花卉和鱼池(缸),增加家居小环境的活力和

清新。

葬地包括阴宅,按道教理论来说,应当是家居(即阳宅)的延续。人的躯体是由精气神三者共同构成的。庄子说:“人之生,气之聚也。”^①人死后,精气耗尽,神魂尚在,它将要开始一个新的生命历程。根据人生前的道德修养、善恶举止,或升入天界成神成仙,或投胎他人之腹再返人间,或投胎禽兽腹中变为异类,或遭受“三涂五苦,万劫不原”。^②因此,死人还是“一个一个”的人,是一个个生命的特殊延续,并不是“一具一具”的尸体。既然仍然是人,就要享受同活人相同或相似的居处。阴宅堪舆成为一门职业,根源于这种观念。阴宅所要求的地址与阳宅不同,因为它的建筑群落和单体建筑规模一般都远远小于阳宅。但是环境要求的基本要素还是与阳宅相同,要求环境优美。至于人死以后是否还能庇佑后人,很难得出令人信服的答案,而重视阴宅营建的社会功能却是明显的。墓地如果选择在符合风水要求的地方,又有一个绿树成荫的小环境,墓主的后代将会乐意去那里扫墓、祭奠;反之,后代则很少光顾。同时,后代是否兴旺,也决定了墓地的环境是否长保优良。人们常见,伟人、名人或望族墓园给人的印象是庄严肃穆,乱葬坟则使人觉得荒凉阴森。在农业经济时代,人口流动较少,社区人口相对稳定,人们互相认识的比例很高,祭祖扫墓人数的多少,往往是家族兴旺的标志。同时,根据习俗每年定期去墓地祭祖,又是一个人遵守传统道德、讲求信义的标志。为先人选择、修建和维护墓园,也是生人尽责、尽孝的一种表现。这样的家族和个人,容易在社会上或社区里获得尊重,同时得到更多的受益机会,因为别人会认为他遵守社会公德(按现在的时髦语就是遵守游戏规则),

① 《庄子·知北游》。

② 《云笈七签》卷91《七部名数要记·七报》。

所以乐意同他交往。或许从这个角度讲,先人确能庇佑后世。在现代社会里,虽然不再支持肉体土葬,但骨灰土葬仍方兴未艾,墓园营建仍然离不开传统风水理论。从社会功利性讲,墓园兴建既有利于保留传统文化,又有利于绿化美化环境。

综括以上各点,道教的环境理念和实践经验,都将在现代社会中发挥其应有的作用。

二

西部大开发的一个重要目标是建设良好的生境条件,这一目标恰好符合道教长期追求的目标。

西部尤其是西北地区,脆弱的生态体系造成人与环境关系十分紧张,主要原因是:在长期封闭的农业经济时期,为了解决吃饭问题,不惜毁林开荒种植粮食;经常开展的植树造林、水土保持活动,其基本目标仍是保证粮食供给。遇到严重自然灾害,或是政策导向发生变动,首先向林草夺取地盘。许多茂密的山林变成荒山秃岭,肥沃的草场成为不毛之地,荒漠化日益扩大。在西部能源开发的过程中,一方面在某些地方对生态环境继续造成破坏;另一方面由于经济状况好转,为退耕还林还草提供了契机。在这种历史条件下,道教的养生贵生思想可以从正面起到推动作用。

重视生态保护,提倡可持续发展,是全球的共同潮流。道教理念和实践有它独有的特色,某些方面是一般的社会理念所不能达到的。

1. 神圣性

利益驱动和政策导向具有强大的社会动员力,它可以导人向善,也可以教人为恶。道教思想可以比喻为变压器:当社会主流向善时,它能够推波助澜;当社会主流为恶时,它可以在局部范围内起到抑恶扬善的作用。这是宗教教化的神圣性使然。上个世纪的很长一段时间,在“与天斗,其乐无穷;与地斗,其乐无穷;与人斗,其乐无穷”的口号号召下,人与自然环境的关系紧张到白热化程度。除了人迹罕至的边疆地区和原始森林外,祖国大地满目创痍,童山濯濯,灾害肆虐。惟有佛道教名山所在,尚存一片片绿洲;即便是乡村小庙,凡有僧道常住之所,都能或多或少保留点点翠绿。反之,庙亡山秃,神去灾来。

道教佛教名山是神佛的居处,在广大信众心中,是神圣的地方,一草一木不敢擅动。除非少数天不怕地不怕的违法之徒,即便是无神论者,大都对名山心存敬畏,尽量给予保护。例如西岳华山,古代有多处山林被命名为神林,“禁人采伐,如有犯者,立祸于身。”^① 不仅古代是这样,现在仍然如此。在甘肃省东北部的黄土高原干旱地区,大部分地方存草不生,都是近百年垦荒种粮造成的。而平凉城外的崆峒山,却是一片葱绿,树木覆盖全山,不乏珍贵的古木。由于植被优良,每年降雨量比周围地区高 20% 以上。这是一座道教名山,也是佛教名山。两教寺观与山林景观共存共荣。由于主要宗教建筑被保留下来,其周边的植被也受到庇护。这种现象不是个别的,虽然不能说比比皆是,但确实是一个普遍的

^① 《西岳华山志》。

现象。我认为这是宗教神圣性带来的直接效益。这种效益的获得,又与信仰程度密切相关。道教教义要靠人去弘扬,而道教信仰对于广大信众的向心力,正是道教神圣性的动力。对信众进行道教教义的宣传,有利于强化道教的神圣性。

2. 示范性

道教宫观不仅是道士的修炼之所,更是神的居处。在道教信徒看来,神是人的主宰,也是人的楷模。理所当然,神的居所就是人居环境的榜样。仿照神居环境建造人的居处,是一个神圣的目标。

中国古代的造园艺术表现在许多领域,宫观建筑则是其中的精品。

道教宫观建筑大致分为神殿、膳堂、丹房(道舍)、园林四个部分。每个部分都有明确的分区和适当配置,给人以庄严、肃穆、清爽、舒适之感。同时将碑刻、雕塑、壁画、自然景观与建筑物有机地结合起来,建造出许多超逸、高雅的建筑群。主要类型有园林、群落、庭院、宫殿四种主要样式。除宫殿式直接仿照皇宫外,其余各种样式都与自然环境协调配置。园林式宫观的基本特点是将殿堂房舍置于园林之中,有小山,有流水,有树木,有花草,与邻近喧嚣的城镇或孤寂的山野形成强烈的对照。既有人间烟火之热烈,又有自然山水之清雅,动静相宜。群落式宫观一般远离市镇,建筑在山麓地带。基本上不破坏原有的地貌地物,因地就势,布置殿堂、楼阁、亭台,在天然的或人工培植的林荫之间穿插安排,道路曲折,引人入胜。庭院式宫观一般规模较小,大多仿民居样式,在围墙以内修建一座主殿及几座配殿,其他附属建筑环殿而置。就是这种

很小的宫观建筑,也要力求与周边环境协调,并在院内进行绿化,造成赏心悦目的视觉效果。道教宫观这种十分注重处理人与环境关系的模式,可以名为宫观生态。

宫观生态的示范性有两方面的作用。一方面是道教自身的或是与道教有关的。道教自身的是指具备宗教活动场所资格的宫观,与道教相关的是某些以道教名义修建但不归属道教团体管理的庙宇。大体上是小庙学大庙,新庙学老庙。一般来说,大庙延续时间长、保护程度高,影响力大,辐射面广。所以,大庙和老庙往往成为小庙和新庙的生态楷模。建庙先植树或者一边修庙一边绿化,是近二三十年复建或新建庙宇的普遍现象。从整个社会来说,庙宇恢复或增加的过程,也是林木植被率提高的过程。在古代,宫观生态长期得到政府的支持,一些著名宫观经常得到朝廷和官府资助,用于培植园林;或者由朝廷和地方政府颁布敕令,保护园林。如晋惠帝时曾由朝廷拨款维修终南楼观,植树万株,连亘七里;唐睿宗为司马承祯修建天台桐柏观,“辟封内四十里为禽兽、草木生长之福庭,禁采捕者”;^①唐玄宗又为他修建王屋山阳台观,“禁樵采”;^②这两处都被建设成类似于今天的自然保护区。在近二十年建设宫观生态的过程中,同样受到了各级政府的支持。

另一方面的示范性是全社会的。宫观生态模式不仅成为公众活动场所的借鉴,也是古代许多家居设计的典范。现代的环境设计,也十分重视人与自然关系的协调性,更是大量借鉴了道教的生态思想。同时,宫观生态实践的普及,被广大民众所认同,作为一种观念,会渗透到社会生活的许多方面,其无形的影响力是巨大的。

① 转引自《天台县志·司马承祯传》,汉语出版社,1995。

② 《赠白云先生诗并禁山敕碑》,《道家金石略》第182页,文物出版社,1988。

3. 功利性

道教思想的功利性,由道教的性质所决定。道教虽然有一些出世的成分,但更多的是关注民生,利用道教特有的技术手段,提高人们的生活质量和健康水平,延长生命历程。以宫观生态为代表的环境建设,从微观上看,具有休闲、观赏、旅游的现实价值;从宏观上看,则具有保持水土、调节气候的长远意义。所以说,近些年一些地方新建寺庙并非一律不对,除非违法占用基本农田,或是过度筹集民间财力。尤其是在西北的城镇地区,由于砖头水泥建筑迅速膨胀,人居环境日趋拥挤,很难拿出很多的空间进行绿化。位于城镇周边的道观或佛寺,往往可以起到为城市功能补缺的作用,为市民提供一些休闲、健身场所。建设这样的场所,无须花政府一分钱,何乐而不为呢!

三

下面以陕北为例,来说明道教生态思想以及宫观生态实践对西北生态建设的作用。

上个世纪 80 年代以后,随着落实宗教政策的开展,一些重点宫观得到修复,同时引发了群众性的修庙热潮;所谓庙,既有道观,也有佛寺,更多的是与道教关系密切的民间神庙;后来政府部门把它称做滥建寺庙予以限制和规范。在建庙的过程中,社会各界注入了大量资金。虽然这股潮流与无神论的社会主流不够协调,有妨碍社会主义精神文明观瞻之嫌,实际运作中也存在一些问题,受到新闻媒体的批评和政府的治理整顿。但值得注意的是,大部分

庙宇兴建,都在自觉或不自觉地贯彻着道教的生态思想。

众所周知,陕北黄土高原沟壑纵横,植被稀少,有些地方甚至寸草不生。人们乘车行驶在陕北地区,视线非常开阔,因为没有树木的遮挡。远望群山,一片黄土,偶尔会发现某个山头上孤零零地生长着一棵树,十分醒目,人们把它戏称为“消息树”。在延安市东北约 50 公里的地方,名叫青化砭,1947 年曾在这里发生过一次著名的战役。当时,人民解放军的数万战士埋伏在山沟两边的小树林里,消灭了国民党军的一个旅。可是我们现在从那里经过,却能把两侧的一草一木看得一清二楚,不仅藏不了人,连一只兔子跑过都能看见。这说明,陕北地区的植被状态原先并不是这样的。植被的大破坏主要发生在 20 世纪的 50—70 年代,而且破坏的程度十分惊人。

古人说,十年树木,大概需要雨水充沛的条件。在陕北,降雨量稀少,不用说同南方相比,就是同陕西南部比,每年的降雨量也只是一少半,甚至三分之一以下。数千年或者数百年培育的植被一旦被毁,就不是十年之功就能重新恢复的。现在,国家实行退耕还林(草),由政府组织实施的造林目前还收效甚微,但民间的绿化活动却卓有成效,许多地方起表率作用的就是宫观生态。

历史上保存下来并且延续宗教活动的宫观,陕北只有一处,就是建于明代的白云山道观。那里不仅完整地保存了明代及其以后陆续形成的道教建筑群,而且保留了大量的树木,成为黄河岸边的一颗绿色明珠。20 世纪 80 年代以后,这种宫观生态样式已经开始在陕北推广,而且一些地方的绿化程度远远超过了白云山。

延安市区东侧的太和山,明代始建道观,松柏成林,气候凉爽,因此称做清凉山。民国年间,遭受日本军机轰炸,道观被毁,园林随之消失。上世纪 50—70 年代,政府每年组织在山上植树,虽有

成活,稀稀拉拉。后来,民间建立庙会组织,广泛筹集资金修复道观建筑。经过 17 年的经营,已经建成规模略逊于白云山的道教建筑群。道观管委会利用建庙富余资金,修建了登山公路,并引水上山,不仅解决了道观自身和附近数百户居民的饮水问题,还对道观周边的近千亩柏树进行浇灌,使之蔚然成林。现在,太和山已不仅仅是一个宗教活动场所,而且成为延安市的一处重要的旅游观光和休闲娱乐场所,成为延安的一个主要景区。受延安太和山的影响,同属延安市辖的富县太和山,也力求仿效延安太和山的模式,建成富县城区的宗教、旅游、休闲场所。目前也已经形成规模。延安市东北部的子长县养马河目前正在修复道观,大殿刚刚落成,周围的几百亩山坡已经遍植柏树,与邻近地区形成很大的反差。

榆林市位于陕西最北边,既有黄土高原,又有沙漠,降雨量更小。人们知道,在这里出现了全国闻名的民间治沙造林大王石光银。但外界却很少有人知道,仅这个市的榆阳区,还有两处宫观生态示范园。一处是榆阳区和米脂县交界处的镇川镇黑龙潭。镇川镇是历史上延续下来的一个重要的商品集散地,辐射陕北和宁夏地区。商户很多,而且有“同神神合伙做生意”的传统,热心修庙敬神。20 世纪 80 年代恢复商品集散地后,迅速筹集了巨额资金,修复了黑龙潭道观,并且为附近村民修建了小学。这个道观没有道士,由庙会组织管理。庙会组织利用节余资金,购置树苗和抽水灌溉设备,兴建了 1200 亩山地树木园,聘请林业技术专家指导。十多年来,栽植树木 7 万余株,共计 106 科、103 属、847 种,其中 31 种属国家濒危保护植物,为陕北荒漠干旱地区的植树造林积累了丰富的经验。紧随其后,榆阳区的另一处道观卧云山在修建真武大殿和永怀阁(纪念毛泽东、周恩来、朱德)的同时,接管了当地林场所属的 3000 亩沙地造林。1994 年,道观管委会邀集周围 20 个村

的代表商议,决定利用庙会形式,发动群众,积聚资金,把卧云山建成一个集水保环保、植物经济、教学实习、科普活动、科学研究和旅游观光为一体的名胜地。为实现这一目标,决定在 3000 亩沙地上建立卧云山民办植物园。植物园规划为良种示范、庭园道路绿化美化、中草药种植示范、经济林木、树木引种驯化、濒危植物保护繁殖、野生花卉、沙地柏繁殖、低产林改造和牧草等 10 个培植区,还有 22 个地方特色小区。在专家的指导下,7 年中栽植的植物达 128 科、288 属、1108 个品种,其中 60 个品种为珍稀濒危品种,3000 亩沙地已经泛绿。他们还进行了 6 项林业科研,两项成果获榆林市科技进步奖。这两处宫观生态示范区同治沙大王石光银比,虽然造林面积较小,但科技含量高,示范效应好。而且,石光银造林属企业行为,目前因国家政策调整陷入资金困境,虽有林木产权而不能赢利,债台高筑;黑龙潭的山地树木园和卧云山的民办植物园,却是当地众多信教群众的集体行为,其产权目前尚不清晰,但由于园林附属于宫观,而宫观又是社会财产,所以,今后这两处园林的产权很可能属于社会公有。而且两处园林建设的目的从一开始就定为示范和公益,没有赢利的意图,群众的信仰性投资也不用偿还。

上面举出的几个事例说明,道教生态思想在民间具有强大的生命力。虽然许多道教信仰者并不能从道教教义的理论高度去说明他们的行为,这种自发的生态实践主要出自信仰的力量。宫观生态是一种历史遗产,是一种典范。信仰者可以在不十分清楚和理解教义的情况下,进行简单地模仿。假如他们对道教教义有了更深入的了解,就会由简单模仿上升到创造性发展,从而产生更好的生态效益。所以,在道教信仰人群中大力宣传经过现代阐释的道教教义,必将在西部生态建设中发挥显著的作用。

论道教心性修炼的 道德培育功能

□ 吕锡琛

得道成仙是道教追求的最高人生理想,为了实现这一目标,道教徒以毕生的精力孜孜不倦地进行心性修炼活动。道教的心性修炼集修道、养德、健心、强身于一体,既有其特定的宗教信仰,又包括了宇宙观、本体论、人生观,更蕴含着丰富的伦理道德和心理健康智慧,具有独特的道德培育功能,是中国传统伦理文化宝库中弥足珍贵的精神财富。它不仅在中国历史上曾发挥净化人心,提升道德的积极作用,而且对于当代社会的精神文明建设和个体道德水平的提高具有启示意义。

一、道教心性修炼的道德培育涵蕴

道德培育是通过道德教育、道德修养和道德评价等活动以铸定道德品质的道德实践过程。在道教修持活动中始终贯穿着这一道德实践活动。道教认为,“道”是至善至朴、至清至静的,学道之人必须积善修德才能得道成仙,修成正果。《太上出家经训》说:“所以名道士者,谓行住坐卧,举念运心,惟道是修,惟德是务,持斋礼拜,诵经烧香,奉戒修身,燃灯忏悔,布施愿念,教导众生,发大道心,造诸功行,普为一切,后己先人,不离尘劳,惟行道业。”^①这段论述集中地体现了道教修持活动的道德培育涵蕴。

心性修炼是道教修持活动的重要内容,而所谓心性修炼,用现代话语来阐释的话,在很大程度上乃是一种道德培育和特殊的心理训练活动。在此,我们主要以全真道的内丹心性修炼理论和方法为例,来剖析其道德培育意义。全真道心性修炼思想继承唐末五代钟离权、吕洞宾的内丹学,进一步融摄儒佛道三家,倡导性命双修、炼心养性,其修炼理论和方法虽然是围绕得道成仙的宗教目的而展开的,但却体现出追求自我精神世界的提升、追求品德完善和身心健康价值取向。全真道将前代肉身成仙的观念转换为精神成仙,道德水平和心理状态的提升和完善即是神仙,正如马丹阳所说:“但能澄心遣欲,便是神仙。”

全真道的修炼宗旨以全神炼气为特点,但又以炼性(神)为首,将心性修炼作为修行的根本,强调“性命双修性为本”,心性修炼是

^① 《道门通教必用集》。

得道成仙、健康长寿的必由之路。而所谓“心性修炼”，也就是不断地优化个体的道德心理品质，达到纯净、无私、宽容、慈爱、恬淡的崇高道德境界。从伦理学和心理学的角度来看，就是一种提高个体道德水平和心理调控能力的活动。

全真道认为，修行的关键在于达到心地清静的境界，而不在于打坐等外在形式。如马丹阳及其开创的丹阳派就继承先祖王重阳清静修行的宗旨，认为修道就是要显露出清静灵明的本性，而修性也就是修心，现出自己的清静之心，更明确地说，就是去除私心：“若心上无私，常清静，做彻便是道人，只清静两字都免了。”^①可见，全真道心性修炼所追求的清静，也就是道德主体通过刻苦的道德修养，去除心灵的尘垢，抛却名利、贪纵等私心杂念，而达到恬淡无私的崇高精神境界。

从个体道德的结构来说，保持崇高的精神境界属于内在的道德意识层面，此外，个体道德还应包括外在的道德行为层面。前者为“德心”，后者为“德行”。与之相应，道德修养亦包括心理层面的修养和行为层面的修养。这两个方面相辅相成，不可偏废，才能促使个体不断地实现着道德境界的升华。

全真道学者充分认识到了修养“德心”与修养“德行”的密切联系，并以此为宗旨对广大道众进行道德教育。王重阳在《玉花社疏》中就曾强调：“若要真功者，须是澄心定意，打叠神情，无动无作，真清真净。抱元守一，存神固气，乃是真功也。若要真行者，须是修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常行拯救之心。……所行之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。”这里所说的“真功”，指的是无私恬淡、宠辱不惊等道德心理调控能力以及建立在这一基础上的

^① 《真仙直指语录·长生刘真人语录》。

致虚守静、存神固气的修炼功夫；而所谓“真行”，则指积德修善、“济贫拔苦”等道德实践活动。实际上，他已向门徒提出了修心积功兼顾的要求，只是未正式阐明二者的密切联系。在此基础上，以丘处机、尹志平为首的龙门派进而从儒家的思想中吸收营养，从修心与积功相结合的角度来论述心性修炼，向道徒提出了内外双修的要求。

龙门派明确提出，炼心不能局限于精神意识的范围之内，以心制心是难以达到目的，必须内外双修，积行累德，在尘世中修炼。这说明，全真道学者已经扬弃了远离尘世的传统修行方式，而强调道德践履在修行中的重要作用。

丘处机将这种内外双修的方法表述为内外日用。他说：“舍己从人，克己复礼，乃外日用；饶人忍辱，绝尽思虑，物物心体，乃内日用。”“先人后己，以己方人，乃外日用；清静做修行，乃内日用。”这种倾向至尹志平掌教时更进一步地加强。他针对人们脱离功行而学道的倾向指出：“奈何人必以通显灵圣方是学道，殊不知必自积累功行，既至深厚，心自灵，外缘自应，无非自得。”故修道应着重从积累功行方面下功夫，以外行作为炼心的主要内容。“若修行人，苦己利他，好物教人使用，歹物自己承应，但苦处、重处、难处自己先做，功行最大，便是有道心的人。”^①

全真道的内丹心性修炼之学是对前代人体修炼理论和实践的总结、升华，是对道家养生与养德相统一、育德与健心相促进等思想的深入发展，有着提高品德素质、心理素质和身体素质的效果。它将心性修炼这一原本极玄妙的问题，转化为追求身心健康，提高生命质量等民众所关心的问题，从而有助于人们将渴求健康长寿

^① 《北游录》。

的愿望,扩展为对于心理健康的关注以及对优良道德品质的追求。

全真道的开创者王重阳将心性修炼作为修道的核心,认为达到了心性清静也就步入了仙坛。他说:“本来真性唤金丹,四肢为炉炼作团。不染不思除妄想,自然袞出入仙坛。”^①其后继者马丹阳进而认为清静既是道的基本内涵,又是性功和命功所要达到的终极目标:“惟常清静难行,但悟万缘虚假,心自澄,欲自遣,性自定,命自位,丹自结,仙自做。”^②

可见,持守清静不仅是性功修炼而且也是命功修炼的基本内容:“行住坐卧皆是行道,诸公休起心动念,疾搜性命,但能澄心遣欲,便是神仙。”^③“欲要养气全神,须当屏尽万缘,表里清静,久久精专,神凝气定。三年不漏下丹结,九年不漏上丹结,是名三丹圆备,九转功成。”因此,仅仅偏重于命功的具体操作,而不注重清静遣欲,则不能达到预期目标。他指出:“若穷于炉灶,取象于龟蛇,乃无事生事,于性上添伪也。”^④养气虽然属于命功修炼,但只要心上功夫到家,则自然三田结丹。

二、心性修炼理论的道德培育功能

道德培育是否成功,最终取决于主体能否自觉地进行道德修养,自觉地将道德教育的内容化入自己的品格结构之中。而这种自觉性又来源于道德主体自身的道德需要。道教的心性修炼理论

① 《重阳全真集·金丹》。

② 《真仙直指语录·马丹阳语录》。

③ 《丹阳真人直言》。

④ 《丹阳真人语录》。

正是注重激活人们的内在道德需要。

在日常生活中,伦理道德常常表现为一种约束人们行为的规范,在这种情形下,道德规范往往容易被人们视为一种外在的强制性规约,而在道家道教这里,道德不是某种外在的规范和约束。“道”是一切生命的根源和生长的力量之所在:“道生一,一生二,二生三,三生万物”,是贯穿和支配着万事万物的自然规律:“道生之,德蓄之”,“道之生,德之蓄,夫莫之命而常自然”,人们遵从和崇尚这种内在的规律和生生不已的生命力——“万物莫不尊道而贵德”。“德”即得“道”,与“道”相合,所谓“冥符玄道谓之德”^①。也即按照“道”的特性来指导人类的立身处世和治国安民。因此,“德”就是“道”落实到人类社会生活领域,体现为具体道德情境中的贞宜之德。“德”虽然也表现为一定的行为规范,如柔弱不争、俭啬寡欲、抱朴守真等,但这些行为规范乃是源于人的内在生命的呼唤,是保持身心健康所必需。因此,道教对于道德的崇尚是对于生命本源的崇尚,是对于客观规律之臣服。基于这一意义,道教的道德教育和道德修养也就化为了与人的内在生命息息相关的本源需要,它不仅是一种外在的强制,更是每一个企求得道成仙者所不得不为的道德自觉行为。

西汉末年方士严遵在《道德指归》一书中通过发挥老子“民不畏威故大威至”的思想,从生命的内在需要论述了道德修养的重要性和必要性。他首先指出不注重修养道德的危害性:“世俗见近闻浅……肆情行态,无所畏忌……骄奢恣睢,自专损己。……福德求之,不能得矣、患奔祸驰,无所逃矣;大威以至,乃始为善。”但这时已经为时太晚,“道德不能救”,天地亦无法解,“非天之罪也,乐高

^① 成玄英:《庄子·徐无鬼注》。

喜大，负威任势，忘忧失畏，不求于己也。”灾祸皆起于主体不修道德，任意妄为，故谨慎修己，严于自律乃是全生去祸之良策：“故忧于己者不恐于人，畏于己者不制于彼；顺于小者不惧于大，诚于近者不悔于远。”“常体忧畏，慄慄震震……太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏人，其次畏身。昌衰吉凶，皆由己出，不畏于微，必畏于章，患大祸深，以至灭亡。”^①

以上“常体忧畏”乃是其修持理论的中心，“忧畏”不是鼓励人们多愁善感或怯懦畏惧，而是告诫人们敬畏、尊崇“大道”，使自己的行为符合“大道”的特性，也是包含着深刻的辩证智慧和丰富的人生阅历及历史经验的警世之言。作者看到，在封建专制制度下，滥用权力，为所欲为是大多数君主的通病，故“忧惧”首先是针对“乐高喜大，负威任势”的最高统治者而发。其次，“忧畏”亦是普通人应当持守的处世之道。人是有局限性的动物，客观规律不可抗拒，有所警惧，有所约束，时时自省，不断改过迁善，才能防大患于未然；同时，“忧畏”也是普通人必须信守的养生之道。因为“养神”是不可忽略的“存身之旨”，而“失神之术，本于纵恣；丧神之数，在于自专。”在日常生活中不知节制物欲和感官享乐，穷奢极欲，肆无忌惮，为所欲为，是必然会损身折寿的。惟一的方法是防患于未然，及早进行自我反省和道德修养，在不少人蔑视道德、日益失去警惧反省之心的今天，这些告诫实在具有振聋发聩的意义。

龙门派进一步将修持理论与道德修养紧密联系起来并论述其重要性。丘处机强调：“大抵外修德行，内固精神，内外功深，则仙阶可进，洞天可游矣。”^②尹志平认为修行首先是要修心，“修行人不论心地却论甚么？”“故修行治心为重，既明损益，把世人一切所

① 《民不畏威篇》。

② 《真仙直指语录·寄西州道友书》。

行事,心上都颠倒行过,则身中之气亦自随之,百骸自理,性自止,息自调,命自固,去仙道不远。”^①所谓“治心为重”,也就是重视个体精神境界的提升和道德品质的完善,这自然与那些以追逐物欲为务的世俗之行迥然有别。树立了这种超越于世俗的崇高价值目标,才可能坚持不懈地进行心性道德修养,才可能达到体内各系统的平衡,身心安和,如此,也就实现了得道成仙的理想。

全真道盘山派掌门王志谨还将“炼心”即道德修养和心理调控的作用提到了性命攸关的高度,他曾就一位道人生病而开悟众人说,当疾病来时,须顺其自然,“从他变化”,始终保持心意的宁静,不为病患所扰乱,才能够战胜病魔。“心不在病,则重病得轻,轻病则愈,自性安和,恶浊气散。”反之,由于生病而怨天尤人,内心狂乱不宁,将“浊乱其性”,导致病情的加重甚至走向死亡。这些理论认识到道德修养与心理调控水平状态对于疾病有着重要的控制作用,对于身心健康有着重要影响,与现代身心医学的病理理论不谋而合。

以上论述皆从生命的内在要求来阐发道德修养的重要性,有助于激发人们的道德需要,提高道德培育的效度。

三、心性修炼中蕴含的道德培育方法

为了促进教徒更好地进行心性修炼,道教采取了多种多样的心性修养方法,而从伦理学的角度来看,从中亦可概括出道德培育方法。以下试举数法:

^① 尹志平:《北游录》。

1. 恬淡寡欲

道教早期经典《老子想尔注》继承发展老子清心寡欲的主张而提出了无欲闭心的心性修养方法,作者指出,无欲、无情是大道的特性,“道常无欲,乐清静,故令天地常正。”(第47页)“情欲思虑怒喜恶事,道所不欲。”(第18页)作者所要排遣欲念包括人的感官欲望、世俗的功利之欲以及由此而产生的喜怒哀乐好恶等情感,闭心绝念以制欲。闭心即不动心,心不随情感而动:“心欲为恶,挫还之;怒欲发,宽解之”(第7页),“情性不动,喜怒不发,五脏皆和同相生,与道同光尘也”(同上),同时,还要排遣思虑,对各种欲念、情感要及时予以制止,“情欲思虑怒喜恶事……心欲规之,便即制止解散”(第18页);绝念则是指人对于外在的功名利禄无所求念。为了达到这一目的,作者告诫人们,功名乃生命永续这一价值目标的仇敌:“名与功,身之仇,功名就,身即灭,故道诫之。”(第12页)因此,必须绝之。

抱朴子葛洪则要求人们:“遏欲视之目,遣损明之色,杜思音之耳,远乱听之声,涤除玄览,守雌抱一,专气致柔,镇以恬素,遣欢戚之邪情,外得失之荣辱,割厚生之腊毒,谧多言之枢机……养灵根于玄钩,除诱慕于接物,削斥浅务,御以愉漠,为乎无为,以全天理尔。”^①他将恬淡寡欲这一心性修炼方法与体悟大道的人生追求联系起来,认为淡泊于权位财富是得道之人所具有的心态,而体悟了“玄道”的人是最为充实而富有的:“得之者贵,不待黄钺之威;体之者富,不须难得之货……动息知止,无往不足。弃赫奕之朝华,

^① 《内篇·至理》。

避债车之险路。泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地。”^①“夫有道之士，视爵位如汤镬，……视金玉如土粪。”^②在这里，作者将品德、知识和悟道视为高于财富和权位的需求，这种需求在马斯洛的人的需要理论中属于高层次的需要，马斯洛认为高层次需要的出现必须以低层次需要的满足为前提，但葛洪却强调以既定的价值取向来决定人的需要，即使是在低层次需要未获得满足的情形之下，依然不为贫贱而易志，不能改变自己的价值观，而是从对于知识、品德的追求和对于大道的体悟中获得精神需求的满足和愉悦，“泰尔有余欢于无为之场”，“曷肯忧贫而与贾竖争利，戚穷而与凡琐竞达”，而他自己就是这一主张的积极践行者，历史上也还有不少这样的高道以自己的人生实践实现着这种主张。这实际上是一种有中国特色的需要理论，在当今物欲膨胀的今天，它还有着积极的启示意义。

2. 持恒求实

《老子想尔注》的作者提醒学道者，学道内省是一个独立和艰苦的过程：“学道反俗，独自勤苦”。学道是一个“闻”“行”结合的过程：“闻道不能行，故老，老不止，早已矣。”（第39页）如果只是停留在“闻道”的阶段而不“行道”，则老之将至，寿命不永。”由此，作者反对命定论，指责那些宣扬“仙自有骨录”的道书是“欺人”之谈（见第23页），敦促人们“修善自勤”。

全真道的高道们也教育道众，心性道德修养是一个长期而艰苦、不断积善累德的过程。尹志平在其《北游录》中告诫道众说：

① 《抱朴子内篇·畅玄》。

② 《内篇·论仙》。

“凡己之爱恶一能反过，革于己，利于物，自损自卑，任物欺凌而不动，此自胜之道。初则强行，久则纯熟，渐至自然，物欲净尽，一性空虚……”。这种“初则强行，久则纯熟，渐至自然”的过程，正是通过不断地积累善行而形成一种个体化了的道德习惯的过程。通过这种持之以恒的不懈努力，才能习惯成自然，不断地趋近“至善”的道德境界。这说明，龙门派心性道德修养论是一个不断发展的模式，呈现出由一个层次向更高层次不断迈进的螺旋上升过程。

3. 反省忏悔

既然修道是平实艰苦的自我修炼过程，就必须注重自我的检束和反省。《老子想尔注》强调自我道德反省，其包括自劝、自勉、自约三方面的内容。自劝即自我劝诫以行道；自勉即在内心要确立志道的意向；自约即对自己不合道的想法和欲念要自我制止。另外，对于“恶人”则应“申道诫示之，畏以天威，令自改也。”（第21页）

盘山派掌门王志谨则针对道徒修行中的问题而告诫说：“居大众中，及有作务，专防自心，不可易动，常搜己过，莫管他非，乃是功行，事临头上，便要承当，诸境万尘，不逐他去，自己明了，一切邪魔，如此过目，初心不退，自获大功也。”“修行之人，忌说人长短是非。”这些话语主要是针对人们普遍存在的只要求他人尽义务讲道德、好论人非却不作自我检束的通病而发，是启发修炼者从自我做起，严格要求自己，“事临头上，便要承当”，敢于承担责任，勇于自我批评。如果“但说是非”，只注意对他人评头论足，难免会“昧了自己”，放松对自己的检束，看不到自己的缺点。“常搜己过”，经常进行自我道德反思，才会看到他人的长处，去除自我的矜胜之

心。保持谦下无我的虚静心态,方可与大道相契相合。

道德反省还包括克治恶念,王志谨在《盘山录》中说:“修行之人,以道德为心,以清静为念,削除诈伪贪求妄作,一时遣尽,忘形忘我,身外之物,未尝用心”“把从来私情眷恋、图谋计较……坑人陷人底心一刀两段着,又把所着底酒色财气、是非人我、攀缘爱念、私心、邪心、利心、欲心一一罢尽。”只有抛弃以上种种不良之心,方能外无牵累,内无染着,“外无所累则身轻快,内无染着则心轻快,内外轻快,久久纯熟,自无妄念。”在王志谨这里,所谓妄念,也就是种种不良的图谋和感官欲望、私心杂念、是非纠葛等不健康的心理和恶念。在这类不良心理和恶念的干扰支配下的人们,不仅难以保持心灵的平和宁静,而且可能导致种种恶行,进而危害身心健康,损德殒命。只有排除这些妄念,才能获得心灵的宁静,提高主体的道德心理调控能力,进而才能“尘垢净尽,一物不留,他时自然显露自己本命元神,受用自在,便是个无上道人也。”

四、心性修炼的理想境界

积德行善虽然是道教心性修炼的重要内容,但这是心性修炼活动的必要步骤而不是最终目标。故道教虽然强调为善去恶,但最终却又要求道徒超越善恶。如全真道盘山派掌门王志谨就强调:“善恶都不思处,别有向上在”,这一方面是对《老子》“上德不德”、“天下皆知善之为善斯不善”等思想的发展,其目的在于避免人们为求善名而陷于争斗、流于虚伪;另一方面,这一主张是在行善弃恶的基础上做出的进一步提升,是一种超越世俗之善恶的道德形而上追求,亦是一种“随心所欲而不逾矩”的道德自由境界,其

有助于道德主体超脱世俗的善恶评价,为而不恃,宠辱不惊,将积功行善化为一种真正的内在需要和自然而然的举动,从而缓解人们“求福报”等急功近利的浮躁心理,帮助人们超脱世俗的是非毁誉的束缚,从更高更远的视角来选择自己的行为 and 人生道路,以更为豁达的态度立身处世。

那么,心性修炼达到什么样的程度才算是达到了理想状态呢?这是一个难以用语言表达而又必须设法表达出来的问题。因为“心”既是一种精神意识活动,又是实体、本体,它无形无象,不可名状。对此,张伯端的四传弟子白玉蟾就曾用“虚静灵明、冲和温粹”来概括“心”的特点^①,强调炼就“无心之心”,认为达到空灵虚静、澄彻清明的状态,这才是进入了修炼的最高境界:“无心之心无有形,无中养就婴儿灵。学仙学到婴儿处,月在寒潭静处明。”^②

而在净明道这里,则用净明来描述心性修炼的理想境界。净明既是一种“心定神慧”的心理稳定宁静状态,又是一种“无幽不烛,纤尘不污”的精神纯洁明净境界^③;还是一种道德修养功夫:“净明只是正心诚意”。^④它不仅是修炼者所要达到的人生最高目标和道德理想境界。

王志谨更是通过一系列生动而形象的比喻来描述心性修炼的理想境界:第一,飘逸自在,不滞不执:“如云之出山,无心往来,飘飘自在,境上物上,挂他不住,……又如风之鼓动,吹嘘万物,忽往忽来,略无滞碍,不留景迹,草木丛林,碍他不住,划然过去”;第二,不为外物所动:“又如太山,巍巍峨峨,稳稳当当,不摇不动,一切物

① 《指玄篇·谢张紫阳书》。

② 《指玄篇·大道歌》。

③ 《太上灵宝净明法序》,《道藏》第10册,第526页。

④ 《玉真先生语录内集》,《净明忠孝全书》卷3。

来触他不得”；第三，柔弱不争，为而不恃，谦下宽容：“又如水之物，性柔就下，利益群品，不与物竞，随方就圆，本性澄淡，至于积成江海，容纳百川，不分彼此，鱼鳖虾蟹，尽数包容”；第四，无偏无私，公平利物：“又如日月，容光必照，至公无私，明白四达，昼夜不昧，晃朗无边，……如天之在上，其体常清，清而能容，无所不覆，地之在下，其体常静，万有利而一不害”；第五，广博虚空，兼容并蓄，不落有无，超世而不离世：“如虚空广大，无边无际，无所不容，无所不包，有识无情，天盖地载，包而不辩，非动非静，不有不无，不即万事，不离万事，有天之清，有地之静，有日月之明，有万物之变化，虚空一如也，道人心，亦当如是。”

王志谨这里所描述的“道人心”，实际上是一种极为崇高的理想道德境界和良好的心理状态。作为平常之人，虽然难以达到这一理想境界，但他为人类指出了养德求善的努力方向和光明前途，具有重要的启示和引导意义。



由以上的分析可以看出，道教的心性修养思想有着丰富的道德蕴涵和道德培育功能，它将极玄妙的心性修炼问题，落实转化为实现个体身心健康等民众所普遍向往的目标，从而在玄妙崇高的心性道德与民众的人伦日用之间搭起了一座桥梁，从而有助于提高个体的道德心理调控能力，培养无私慈爱、谦让不骄、勤劳节俭、宠辱不惊等优良的道德心理品质。提高人们践履伦理道德的自觉性，促进社会道德风气的净化。

主要参考文献：

- 1、《修真十书·盘山录》，《道藏要籍选选刊》第三册，上海古籍

出版社 1985 年出版。

2、《北游录》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社联合出版，1988 年，下同。

3、《真仙直指语录》，《道藏·正一部》。

4、《重阳全真集》，《道藏·太平部》。

5、《丹阳真人语录》，《道藏·太玄部》。

6、《真仙直指语录·马丹阳语录》，《道藏·正一部》。

7、罗国杰：《伦理学》，人民出版社 1994 年出版。

8、张广保：《金元全真道内丹心性学》，三联书店 1996 年出版。

谈中国茶文化中之道缘

□ 王 平

中国的茶,中国的茶文化,从一产生就浸透着道教精神和道教思想,与“道”结下不解之缘。

“茶之为饮,发乎神农氏”^①。道教敬奉的三皇之一——农业之神,最先使用茶,是作为解毒的方子。“神农尝百草,日遇七十二毒,得茶以解之”^②。神农为帮人民治病去痛,亲尝草木而多次中毒,终于寻茶得以解毒。并取名为“荼”,(今之茶)。除了解毒,人们又发现茶的其他药效,“茶叶苦,饮之使人益思,少卧,轻身,明目”^③。壶居士《食忌》还说:“苦荼久食羽化,与

① 陆羽《茶经》。

② 《神农本草经》。

③ 《神农本草经》。

非同食，令人体重”，至明朝隐士罗廩《茶解》仍说：“茶通仙灵，久服能令升举。然蕴有妙理，非深知笃好不能得其当”。说神农发现茶或是托古，能羽化轻身的茶，也许正是竭力寻找长生之药的奉道之士所发现。“茶乃养生之仙药，延龄之妙术”，被誉为“草木之仙骨”。《山海经·西山经》载曰：“玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨”。这种长生不死的丹木，当然是想成仙得道者的追求。自庄子阐发神仙“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”后，“仙能飞行云中，神化轻举”“老而不死”，就一直鼓舞着世间的执着追求者。被称为“神仙道教”的信奉者们，或认为饮露能身轻腾飞，或认为服食草木能飞身轻举。“或食元气，或茹芝草”^①，寻药食草者不计其数。“玄中草木不知黄，甲子初开浩劫长”，“我生求羽化，云中采药蔬”。“采药层城远”，“穷遍一根莲”。“岩崖产灵药，等闲人顾稀”。崇山峻岭、深沟野壑到处留下道士寻药采药的身影和足迹，草木仙药众多，茶也应其中了。养生是成仙的基础，李白诗“神农重养生”，葛洪《抱朴子·论仙》说：“以药物养生，以术数延命”，他还说：“先服草木以救亏损”。茶专家陶弘景在《茶录》记云：“苦茶轻身换骨，昔丹丘子，黄山君服之”，可见远古的仙人早已服之。唐末刘贞亮在总结茶的“十德”中，得出“以茶养生气，以茶养身体”。东汉的葛玄就亲自开垦了一个“茶圃”，种茶饮茶以养生。道教服食至后来，越分越细，计有草木类，金石类等。

茶在养生的功效中重要是养形，人称道教饮茶讲求茶之功皆出此理。茶“久食令人瘦，去人脂”，“除烦去腻，凡肉之在齿间者，得茶漱涤之，乃尽消缩”^②，而牙齿却渐渐坚实。四川蒙顶茶功效

① 《神仙传·彭祖传》。

② 明·顾元庆《茶谱》。

更神奇。唐武宗宰相李德裕，乃茶道中辨水高手，烹茶一壶浇到肉上，放进银盒密封，第二天一验，肉已化了水。故明屠隆说：“茶之为饮，最宜精形修德之人”。道教以方仙道为首的养形派，认为神依形生，形靠神立，养命固形神皆合方为康健。因此重视医药炼养，服食是其主要方术之一，“乃服药有益，乃成仙”。草木是外养之精华，茶当然为首选之药。道教始祖张道陵也曾有“昌利山采服五芝众药，在隶上山始授弟子养形轻身法”。

茶有上述这些功效，能成仙能药用能养身，在讲究礼仪的中国，将茶饮献上与人共享，寓祝愿祈盼于仪礼之中，客来敬茶，遂成为我国各民族的一种礼仪礼俗。在日本，甚至把茶道相迎，作为国宾级礼遇。茶最早为礼据说也与道教有关，一些论风俗起源的书载：献茶给客人的仪式源于涵谷关尹喜，他在老子西出涵谷关时，奉献一杯金色的仙药。这在道经《天皇至道太清玉册》中也载有：“老子出涵谷关，令尹喜迎之于家首献茗，此茶之始。老子曰：食是茶者，皆汝之道徒也”。所以道士朱权（明太祖朱元璋第十七子）著《茶谱》道饮茶者：“凡鸾俦鹤侣，圣人羽客，皆能志绝尘境，栖神物外，不任于世流，不污于时俗。探虚玄而参造化，清心神而出尘表”。道出道教饮茶之真趣。西周时，“周武王伐纣，实得巴蜀之师，……茶蜜……皆纳贡之”。巴以珍茶作贡于周朝，尹喜以贵物敬贵人，成为礼茶首创。

正由于茶在当时弥足珍贵，周朝专设掌茶官达 24 人，其职能是：掌以时聚茶，以供丧事。茶又成为帮国大礼的祭品。茶是通灵达仙之物，《尚书》云：“祭言察也，察者至也，言人事至于神也”。茶作为祭天地、祭神灵、祭祖先的祭品奠物也就顺理成章。《睽车志》记载“米元章知无为军，喜神怪……每得时新茶果之属，辄分以馈神”。连民间小神也不例外，唐罗隐《送灶诗》：“一盏清茶一缕烟，

灶君皇帝上青天”。以茶为祭祀有文字记载的,最早是齐武帝永明十一年七日诏曰:“我灵上慎勿以牲为祭,唯设饼,茶饮,干饭酒脯而已,天下贵贱咸同此制。”齐武帝以节俭著称,以茶和茶饮作祭品实祭祀之革新,与道教守素崇俭思想为一辙,此前也当应有以茶为祭之事。晋《神异记》记载:余姚人虞洪到山中采茶,遇一牵着三头青牛的道士,告诉他叫丹丘子,并指给大茶树的地点,虞洪回到家后,以茶奠祀丹丘子。道教的斋醮科仪中普遍用茶,青城山十供中茶为其一,南宋《上清灵宝大法》云:“上帝三宝前,列茶汤”。道教香、花、水、果、灯五供中,水一般也有用茶为之。清代在祭祀真武大帝时,就用白色的瓷杯盛茶作供品。《言功设醮全集》还有献茶词:“夫此茶者,蒙顶摘芽,采仙春于峰上……望瑶台而献上”。以天下第一蒙顶茶,献供瑶台诸神,茶真乃道教甘露灵液。茶可通达大道仙界,因此在道教的追荐科仪中也有“三奠茶”。

茶之形成文化,应归功于唐代陆羽。他所作《茶经》使“天下益知饮茶矣”。“自从陆羽生人间,人间相学事新茶”。人们景仰赞誉他:“一生为墨客,几世作茶仙”,把他奉为“茶仙”。“诚有功于人者也”,把他祀为“茶神”。如此功在社会功在人民,当然成神成仙,被人敬之祀之拜之。

陆羽一生刚直,卓尔不群,经历坎坷,但不愿入仕为官。用心血和汗水铸成千古不朽之《茶经》。今人对《茶经》的写出,中肯地概括为“据于道,依于佛,尊于儒”。本文只阐列与道教之道缘。

陆羽生于盛唐时期,出生于楚地竟陵(今湖北天门)。玄妙神秘,自由大胆,风格独特的楚文化中,老庄哲学,屈宋诗歌,庄子散文等南方文化影响广被(茶文化中有着浓烈的南方文化色彩),也影响着陆羽,这从他著《茶经》、交朋友的思维方式行为方式,从他人生轨迹中清楚地看出来,可说渗透了道教(道家)的影响。

唐代李姓王朝以老子为祖先,为表“奉天承运”,又封其为“太上老君”。唐朝政治开明,政通人和。虽推行三教一风的圆融政策,但奉行的是道先佛后,玄宗后以《道德经》为诸经之首,每家必备道教之“四子真经”,并为文人考试内容。玄宗还亲受道,成为道士皇帝。其后诸帝均执行扶持道教的国策。唐社会弥漫着极强的崇道氛围。故有唐一代,可说无人不受道教之影响。文士政客也经学以致用,习道明志。儒道便由互黜而归宿于“儒道兼综”,由对立而互补。茶文化初始实为隐逸文化的缩影,而隐逸思想实为文人士大夫习老庄的结晶(隐者多为道者,道士是隐逸队伍的主干)。顺者儒逆者道,入官为儒离官为道。在“庙堂之上”外儒内道,以道化儒。老子以“自隐无名无为”乃“隐君子”,以大智慧者不知隐于何处所终,为众多“以德抗权”、“以道抑尊”的人士所仰慕。道士们退居于野,不慕名利,贵己养生,甚或傲视王侯,简直成了心灵自由,不为物拘,游心于淡的神仙思想的象征。连孔子都赞曰:“隐居放言,身中清,废中权”。道教对文化人的熏染,连正统儒家诗人杜甫也写出“上有蔚蓝天,重光抱琼台,焚香玉女跪,雾里仙人来”的诗句。文人士大夫一方面渴望入仕有成,一方面爱好隐居,渴求逍遥长生。与道士交往是时尚是情操,更能显示高洁不俗。而品茶清饮,正是道士们崇尚自然,和合贵生,返朴归真的人生宗趣。

陆羽生当其时,虽曾一心学习正统儒学之道,最终却痴迷于茶的研究,人尊称为处士(处士:有才德而隐居不仕的人谓处士),最终写成《茶经》流传于世,道教的影响反映在他的茶学和交往之中。陆羽的好友里面,有女道士李冶,喜琴棋书画,尤擅格律诗,称为“女中诗豪”,曾被玄宗召入宫中月余。陆羽与皎然、灵澈等人组织诗社,李冶为其一员。李冶多病孤居太湖小岛,陆羽专门泛舟前去探视,李冶以诗作答足见友谊至深。还有与之交往甚多的张志和,

属著名道家人物。陆羽的好友书法大家颜真卿、曾举荐他为官。颜年轻时因病人膏肓,得遇一道士救活,并劝其要多饮茶养生。颜在茶乡湖州为官时,留下不少与茶有关的美名佳誉。陆羽在 27 岁就深入道教植茶圣地茅山,与茅山提倡以茶养生的陶弘景不无关系,后来在《茶经》中多次提到陶先生,28 岁时就写出了《茶经》前身《茶记》。他著的《茶经》所列茶人,大部分为道教(道家)人物。著作中羽化飞升、神仙典故,“精”、“俭”、“静”、“德”等茶饮的精髓思想,无不体现道教博大精深、文化底蕴。他所设计的茶炉,取之《易经》八卦配以五行,上刻“伊公羹、陆氏茶”。伊公就是远古的仙人,不食烟火只以羹食。在炉身上还刻出“曲水”和道教三山之一一方丈。他 49 岁受任朝廷“太子文学”太常寺太祝(祭祀官)而坚决不就,淡泊名利,不为名累,奔波于大山河流,精于茶事勤奋茶业。在江西洪州玉芝道观,写出“不羡黄金垒,不羡白玉杯,不羡朝人省,不羡暮登台,千羡万羡西江水,曾向竞陵城下来”,如此清心道远的诗言,可谓其一生的写照。就在唐代,民间已把陆羽奉为茶神,《新唐书·陆羽传》“羽嗜茶,著经三篇。时鬻茶者,至陶羽形置场突间祀为茶神”。河北唐县出土了一尊白瓷陆羽像,陆羽头戴道士荷花冠,双腿趺坐似盘腿,一幅道士像,特别是面部,如童稚小儿。世人解释颇多,然放在道教就不难理解,戴道冠盘腿坐已成偶像。“肌肤若冰雪,绰约若处子”,一个成仙得道者的像,当然是返老还童,面如稚子。自陆羽后,中国的茶才有了新的文化内涵。

提到茶文化,当然不能忽视佛教(主要是禅宗)对其的影响,这也是当今茶文化研究者所乐道的。“禅茶不分家”“茶禅一味”,“吃茶去”几乎是茶人皆知。禅宗是中国化的佛教,魏晋起始,佛教便有人以道教理论来宣传佛家学说,援道入佛。禅宗更将老庄思想内容吸收并发扬,“中国禅宗思想实直承庄子学说(现代学者肖

夫语)。故老庄与禅皆为主静,道虚佛空。老子的”无为“和佛家的”般若“相契合,便成为文人学子新的理论导向和心灵追求。”释迦与老君同流,真性与元神杂出”,影响着文人雅士们的审美意识和生活情趣。特别是隋唐,佛教天台宗大兴,其众多宗派大都受道教影响,非佛非道非儒或即佛即道即儒,道士讲佛法,和尚注道经,正符唐代“以佛治心,以道治身”。唐代众多的人钟情茶,是时代背景社会风尚和茶的品性相契合分不开的。茶生于灵山峻岭,承芳露,秉清灵,禀玄幽,草木仙骨,野稀之物,与此物相伴,回归自然物我两融。独品对啜之间涤除玄鉴,学道参禅,谈玄悟真,实为老庄玄学流风遗韵。虽然儒家禅宗创造了茶的仪式,佛家把茶事更加程式化,宗教化。而执著的道士们,仍守着自然无为冲寂超然的归趣。即不十分看重茶的程式,也不探究其中的技巧。没有法则才是道教顺乎自然的最高法则。无怪乎,茶至宋代,制作龙团凤饼极尽工巧“无以加矣”。而崇俭抑奢苦己利人的全真派祖师邱长春诗曰:“虚心实腹唯求饭,待客迎宾不点茶”(点茶是宋代一种繁复的饮茶方式)。元代全真派兴起,道风流行,茶人受道家冥合万物道法自然的影响,开辟了茶人与自然融合的饮茶风气。给茶文化回归道趣重返自然趋于简约打下基础。明朱洪武下令取消龙团贡茶,以散茶冲饮,遂开千古茗饮之风至今。其子朱权便说:“茶乃天地之物,巧为制作,反失其真味,不如叶茶冲泡,能遂自然之性”。他还在所作《茶谱》中表明了以茶明志风高节清的精神。一时间,宗隐逸的茶者皆循道教“药解延年,草解忘忧”之旨,追求的是“自种瓜,自种茶,炉内炼丹砂,看一卷《道德经》,讲一会渔樵话,自在然”的玄趣。

与陆羽至交的诗僧皎然,人称“茶僧”。人们把他作为佛教茶的代表。但我们看到皎然的文风宗道家简约朴质自然之道,看其

诗如看《西游记》，虽云佛事，实为道本。“丹丘羽人轻玉食，采茶饮之生羽翼，名藏仙府世莫知，骨化云宫人不识”。以仙人食茶羽化，誉仙茶之珍奇，尽是道家玄语，再看其最著名的一首茶诗：“越人遗我剡溪茗，采得金牙金鼎，素瓷雪色缥沫香，何似诸仙琼蕊浆”。在诗结尾处这样写道，“孰知茶道全尔真，唯有丹丘得如此”，说只有神仙才懂得茶道的真谛。通篇诗述道教言辞意象，识清明真，与其说是深谙茶意的诗，不如说是一篇深谙道意的华章，因此像皎然这样的诗僧，还写过纯粹道教升仙的《步虚词》也就不足为奇了。

禅宗把中国茶文化传入日本，形成今天代表日本国民精神的“茶道”，诚如日本著名大师学者冈仓天心所说：“佛教中，大量吸收道教教义的南宗禅，创造了用心良苦的茶的仪式……正是这个禅宗仪式终于在十五世纪发展成为日本的茶道”。他最后直接说到：“茶道是道教的化身”。日本茶道如此，中国的茶文化又何尝不是，被称为茶“亚圣”的卢仝有一首脍炙人口的“七碗茶诗”，堪称千古绝唱。这位不愿为官，一生以茶为伴的“茶痴”这样写道：“一碗喉吻润，两碗破孤闷，三碗搜枯肠，惟有文章五千卷。四碗发轻汗，平生不平事，尽向毛孔散。五碗肌骨清，六碗通仙灵，七碗吃不得也，惟觉两腋习习清风生，蓬莱山，在何处？玉川子，乘此清风欲归去，山上群仙司下土，地位清高隔风雨”。诗录至此，两腋生风，茶通仙灵的吃茶境界已然道出。中国茶文化的内核，与道教就是因缘难解。

川蜀是中国茶的原始产地。《云笈七签》中有“若要汤药、杏仁、姜蜜及好蜀茶无妨”的记载。川蜀名茶首推蒙山蒙顶茶，“茶中故旧是蒙山”（白居易《琴茶》）。道教也把蒙山茶作为供品。蒙山茶自唐朝开始到明清，一直为贡茶，为茶史中罕见。蒙山茶也作为佛教产茶对社会的一大贡献。但蒙山顶的庙相传建于汉代，初为

道观,后改为佛寺。有关蒙山茶是这样记载:“汉代甘露祖师爷姓吴名理真者手植,至今不长不灭,共 11 株”。汉代初为道观而吴理真祖师爷为汉代人,从称谓姓名来看都似道教中人,实可再稽考。

青城山道观苦丁茶的制作史有记载。而青城道教秘制“洞天贡茶”早在唐代即享盛名,《茶经》《茶谱》皆有录。现成为“青城四绝”之一。青城山还有一种茶称为“猴茶”,1938 年张大千居士上青城山,观中道友招待大千就用此茶并换得画幅。这种青城野茶,生于悬崖峭壁之上,人不能及,每年早春由道观训练的灵猴攀岩采摘下来,故名“猴茶”,年产不过斤余。

湖北武当山盛产名茶,至今仍为佼佼者。道人亦种茶。史载“太和山出蕲林茶,木之并者,芽茁如阳羨,能涤烦热,道流所珍”。“初泡极苦涩,至三四泡,清香特异,人以为茶宝”,后“供明王朝宗室享用”。

安徽休宁齐云山产绿茶,“祁红屯绿”者是。至今山上道士还多种茶。“白岳黄芽”名闻遐迩,其味鲜醇浓甘。古时休宁有松萝制茶法“自是天家清供,名曰片茶”,一般为道教供茶。

广东罗浮山有高山“云井茶”。苏东坡赞曰:“纵复苦硬终有录,汲黯少戆意饶猛”。另有道士常年养身饮用的“云雾甜茶”非红茶非绿茶,味甘性凉,入口香味四溢,还有降低胆固醇的功效。

山东崂山海拔千米处有一天茶顶,半空悬崖中生出棵野生茶树,相传此茶可疗百病,至今仍是枝繁叶茂。另道教引种崂山茶,也成为道家一绝。其他如南岳衡山,湖北木兰山,江苏茅山(茅山茶不久前受到中央领导人赞誉),等道教大小名山宫观,洞天福地所产名茶不胜枚举。

道教所涉茶事甚多,如唐代著名道士叶法善,在浙江松阳卯山修炼,利用卯山优质水土种茶,制成形似竹叶,色泽绿润的茶叶取

名“仙茶”，因品质上佳，为唐高宗珍爱，列为贡茶。如佛教天台山乃茶禅之地，为茶叶东渡日本起过重要作用，日本茶祖荣西从天台山带回去茶种，并著《吃茶养生论》，述茶为“养生之仙药，延龄之妙术”的道家栖要。天台山种茶起源，乃是东汉道士葛玄（葛仙公）首开植茶之风。如清代名士梁章钜在武夷山天游观与道士静参谈茶事，无比钦佩，回后写道：“非到山中鲜以为颠人语也”，高度评价静参对武夷山茶特胜品第的精通。如现代道士艺术家阿炳，拉琴一辈子，喝茶也是一辈子，他的那首《二泉映月》（人称二泉仙曲），就是多次在二泉茶室喝茶受师父启迪，发自内心的不朽名曲。以至后来每当他要演奏此曲前，总要喝上一盏醅醅的浓茶。道士与茶缘不一而足。

庙会是中国经济发展的摇篮，很多宫观在庙会期煮茶迎宾。随着庙观经济的发展，不少庙观本身或周边，都开始设茶舍茶寮，专供香客品饮，如上海城隍庙、成都青羊宫、二仙庵，四川青城山，武汉长春观等。很多社会上的茶楼茶肆，也将茶房装饰成仙家楼阁，以“八仙”、“仙家”、“群仙”为名的茶馆比比皆是，好的茶叶也以“仙茶”、“神仙茶”、“仙芽”、“神品”相称。红楼梦中妙玉所奉之茶名曰“老君眉”。可见道教影响的流风泽被，人们品茶也就是要品味一下神仙般的感受。

日本学者说：“道教对亚洲生活的主要贡献是美学领域”。饮茶艺术是道教生命价值的神圣体现，反映在中国茶文化中的是一种动态的道教精神，“这种和平艺术，造就着一种民族精神”。人们总是误以为道教人是在消除生命，殊不知他们真正在创造生命力。道教在茶文化中的影响如此深刻，正如冈仓天心大师所说：“道教是针对现世即我们自身”，“掌握了生活艺术的人便是道教所谓的‘真人’。”饮茶作为一种养生方式，贯穿着道教“以德治命”的理念。

当今,一些人们物质生活不断提高,而欲望却无限膨胀,心态既浮躁又不稳定。在宗教应与社会相适应的今天,道教是否应积极提供心灵养生的途径和食粮。外国人称中国的茶是“文化大使”,我们中国道教也是否应该挑起这副“文化大使”的担子,走向社会走向世界呢!

参考书目:

- ①《说茶》,日本冈仓天心著。
- ②《中国茶文化》,王 玲著。
- ③《道法自然与环境保护》,张继禹著。
- ④《道教文学史论稿》,杨建波著。
- ⑤《道家·隐者·思想异端》,肖聿夫著。
- ⑥《据于道,依于佛,尊于儒——关于〈茶经〉的文化内涵》,寇丹著。
- ⑦《阿炳的琴道和茶道》,凯亚著。
- ⑧《道教科仪和中国古代礼仪》,陈耀庭著。

道家“无为而治”的管理境界及其现代意义

□ 周瀚光

道家思想是中国传统思想文化中的一个重要组成部分。它与儒家思想一起,互相交融,互相补充,共同构成了中华民族文化传统的主流。从管理思想方面看,道家创始人老子的理论历来被称为“君人南面之术”,即最高统治者管理国家,治理天下的基本方略。因此在中国历史上流传甚广,影响极大,即使在今天,其中仍有值得借鉴的积极内容。

道家管理思想的最高境界是“无为而治”。这里的“治”是目的,是对社会组织的有条不紊的成功的管理,“无为”则手段和途径,即要通过“无为”的途径去达到“治”的目的。有人对老子的这句话觉得奇怪,觉得不理解,既然要达到

“治”的目的,那就应该去努力,去有所作为才对,则么反叫人“无为”呢?无所作为怎么能达到管理的效果呢?这实际上是对老子所说的“无为”两字的含义没有搞清楚。其实老子的许多术语,都有他特定的含义。过去西方汉学家翻译《老子》一书,也没有搞懂“无为”的真正含义,而只是按照字面上的意思,把他译成 non-action(无所作为),或者 inactivity(不活动)。当代英国科学家兼汉学家李约瑟博士(Dr. J6se - h Needham)在仔细研究了老子的思想以后,才发现以往的西方汉学家对“无为”的翻译都译错了。他认为老子“无为”的真正含义,是不做违反自然的行为,即不要违反事物的自然本性,不强使事物完成它们不适合的功能。李约瑟的这个理解,应该说是比较接近老子的本意的。道家“无为而治”的“无为”二字,绝不是无所作为,绝不是放弃管理,而是要求遵循事物的自然规律,不做违反事物自然本性的傻事,不要妄动,不要强求,不要去拔苗助长,画蛇添足,胡作非为,弄巧成拙。在道家看来,最完美的管理境界,应该像天地生成万物一样自然。天地阴阳,四时代谢,这一切都是自然而然发生的,没有一点人力强加的因素,而草木、禽兽、人类以至万物都在这自然而然的环境中生成发展,各得其所。天地并没有刻意地去追求什么,但万物却都在天地中茁壮成长,这就是最好的效果,就是最佳的境界。社会的管理也应该是这样,管理者所做的一切都顺乎自然,顺乎规律,被管理者在其中各得其所,努力尽各人的本分,这一切都是那么的和谐和自然,被管理者丝毫不感到有管理的压力,甚至感觉不到管理过程的存在,感觉不到管理者的存在,这才是管理的最高境界。而这样一种管理的最高境界,便是道家所说的“无为而治”。

根据老子的理解,管理者大致可分为四等:“太上不知有之,其次亲之誉之,其次畏之,其次侮之”。这是说,最好的管理者,人民

根本没有感觉到他的存在；次一等的，人们亲近他赞美他；再次一等的，人们畏惧他；最糟糕的，人们轻侮他，瞧不起他。道家所推崇的，正是那种既能使天下大治，又能使老百姓感觉不到他的存在的管理者，也就是那些能推行“无为而治”的管理者。在道家眼里，上古时期的怪人——尧帝，就是一个能推行“无为而治”，能做到“太上不知有之”的优秀典范。在他的治理下，既能让万民生活如意，又能让大家不感到统治压力的存在，甚至在取得天下大治的效果之后，大家还不知道成效究竟如何，这就叫“无为而无不为”，就叫“无为”和“无不治”，这便是“无为而治”的真正内涵。

“无为而治”既然是一种理想的管理境界，那么，怎样才能达到这样一种理想境界呢？也就是说，“无为”究竟有哪些具体要求和具体原则呢？对于这个问题，老子又提出以下两个原则：

一、老子看来，要达到“无为而治”的境界，最基本的一条，就是要遵照“道”的本性去做，要做到遵循规律，顺应自然。老子说“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这就是说，人的行动要效法地（因为大地是人类的生活环境），地要效法天（因为大地又只是宇宙的一个组成部分），天要效法道（因为道既是宇宙的本体和起源，又是宇宙发展的规律），而道要效法自然，以自然为法则。这里的“自然”，不是指我们现在所说的自然界（我们现在所说的自然界相当于古人所说的“天”或“天地”），而是指自然而然，自己如此，即事物本身按照它自己的规律自然而然地发生和发展，不需要任何外在力量的强制和干扰。我们知道，规律是客观存在的，是不以人的意志为转移的。人类只能遵循规律，利用规律来为人类服务，而不能改变规律，制造规律。老子所说的“无为”，就是要求法“道”而行，即遵循规律去办事，不要强求，不要妄动，不要去做那些违背“道”违背规律的吃力不讨好的事情。

老子又把“道”的特性归结为两条：一条是对立统一，相反相成；再一条是柔弱胜刚强，用他自己的话来讲，就叫做“反者道之动，弱者道之用”。他认为无论是天道也好，人道也好，都逃脱不了这样的一条规律，所以在管理原则上，也特别强调这种相反相成，守弱居下的思想，强调要从对立的双方去把握管理的精髓，要努力创造条件去促使事物向有利的方向转化。

比如老子有一个著名的思想，叫“欲取先予”，这里的取是取得，“予”是给予，“取”和“予”是管理中的一对基本矛盾，作为一名管理者，他当然要想有所取得，但是，为了有所取得，他又必须首先对老百姓有所给予，必须给老百姓一个安定的、宽和的环境，有吃、穿、住等基本的生活条件，必须满足老百姓的基本的物质和精神的需求，如此，老百姓才会支持你，拥护你，心甘情愿的把地租和赋税交给你，并且在一旦需要的时候，为你去打仗、拼命。要想有所取，必须先给予，不想先给予，必然无所取。这就叫“欲取先予”，就是管理的辩证法，就是“道”，就是自然的规律。

“无为而治”就是要遵循着这样的规律取做，而不能违背它。如果你违背了它，一味强求妄动，一点都不给老百姓好处，却强迫他们为你交租、纳税，为你打仗、卖命，其结果必然是适得其反，你必然得不到老百姓得支持和拥护，甚至说不定哪一天老百姓就倒戈了，揭竿而起，把你赶下台去。

再如老子还有一个思想叫“居上谦下”这里的上是指管理者，“下”指被管理者，“上”和“下”也是管理中的一对基本的矛盾。老子认为，管理者和统治者虽然是在上者，居于上级的领导地位，但是必须谦虚地、谦和地对待下属，对待你的被管理者，绝不可高高在上，自大自傲。这是因为“贵以贱为本，高以下为基”，你之所以能在上，正式由于有那么多在下者的远古，因此在下者、低贱者正

是在上者、高贵者的基础和根本。老子常用百川归海来比喻这个道理,江海之所以能成为许多河流的总汇,就是因为它善于处在低下的地位。统治者、管理者只有虚怀若谷、礼贤下士,下属才会觉得他的人格受到了尊重,觉得你可亲可近,才肯心甘情愿的努力为你工作。所以老子说:“善用人者为下之”,善于用人的管理者常常自觉地把自已放到低下的地位,放到与下属平等的地位。为了用人,必须下人;只有自觉地下人,才能更好的用人。这也是符合人的自然本性的“道”,也是“无为而治”所必须遵循的一个原则。

二、道家“无为而治”的另一个重要内容,是精简政令,清静少事,以不扰动百姓、与民休息为原则。老子有一句名言,叫“治大国如烹小鲜”。“小鲜”即是小鱼。我们知道,烹煮小鱼的时候,绝对不能多炒多翻,不然的话,小鱼就会煮烂的不成样子了。在老子看来,管理大国也要象烹煮小鱼一样,绝对不能政令繁多,无事生事。不然的话,今天一个政令,明天一个政令,一个政令还没有贯彻到底,下一个修改的政令又出台了。朝令夕改,名目繁多,就会使老百姓无所措手足,不知道怎么办才好。就好像把老百姓放在锅子上炒,炒来炒去,炒的国家不能安定,人民不能正常的生活。而且政令一多,时间一长,老百姓就不把你那些政令当一回事放在眼里了,那么再多的政令也只是一纸空文而已。道家认为,真正高级的管理水平,应该是“指约而易操,事少而功多”,即政令非常简约而且非常易操作,政事不多举行然而效果却很理想,这样才能够达到“无为而治”的境界。

以上是道家“无为而治”管理思想的主要内容和基本原则。从现代管理学的角度看,这些思想和原则仍有其值得借鉴的积极意义。其中最重要的是,道家所倡导的遵循规律、顺应自然的原则,实际上应该是人类各项活动(包括管理在内)的永恒原则,现代管

理也不能例外。无论是一个国家,还是一个集团,一个企业,想要取得一定的发展和成效,就必须老老实实的遵循着规律,顺应着自然去做,决不能强求妄动,违反规律,不合自然。对一个企业来说,遵循规律,顺应自然,应该是第一位重要的。企业的发展不仅要遵循社会的经济规律,如价值规律,如产品的投入产出规律,劳动力的配置和使用规律等等,如此才能取得企业预期的经济效果。如果不管市场,随意生产,强求妄动,一味蛮干,不看时机,违反规律,其结果必然是决策失误,经营亏损,员工离心,内外交困,受到客观经济规律的严厉惩罚。

除了以上这个基本原则外,道家管理思想的一些具体做法,如“欲取先予”,道家管理思想的一些具体做法,如“欲取先予”“居上谦下”等等,对于现代管理也有一定的启发意义。例如,企业要关心员工的生活,满足员工的物质利益和精神生活的需要,切实贯彻按劳分配的原则,使员工的经济收益与做出的贡献成比例的提高,企业的效益和利润也就能成倍的增长。这实际上就是“欲取先予”原则所带来的理想效果。再如“居上谦下”,现在已经成为国内外许多企业的普遍做法了,现在管理界对于老板和工人的关系,有这样一种描述:三十年代工人进厂,老板是板着脸训斥;五十年代工人进厂,老板是坐再在旁边看着;七十年代工人进厂,老板站起来迎接。这就很形象地说明,“居上谦下”的原则已经成为管理者如何对待被管理者的一种普遍的做法和发展趋势了。至于老子的名言:“治大国如烹小鲜”,现在也已经在西方政治界和管理界人士中广为流传了。以老子为代表的道家管理哲学思想,目前正在世界范围内日益受到哲学界和管理学界的重视。道家管理思想作为中国传统思想文化的一个组成部分,正和儒家思想及其他学派的思想一起,成为当代管理学理论发展的重要源泉之一。

把握自身固有优势 找到通向现代社会的端口

——关于道教教义思想与现代社会
相适应的几点思考

□ 刘仲宇

道教在我国已经存在与发展了近两千年，如果加上她的前身道家学说和方仙道，那么就更古老。在漫长的年代中，她一方面保持着自己的基本精神、基本信仰始终不变，一方面又不断地新的时代内容充实自己，随着社会条件的变化和信徒需求的不同，而呈现出新的面貌。表现在其教义的发展上，就是核心内容、信仰的主题恒久不变，而其理论阐释，则是经历过多次重大的变化，从而推动了自身的建设和发展。这种变与不变的矛盾，仍然还会继续，毋庸置疑，我们所关心的是，社会发展到今天，道教的

面貌将会怎么样变化,特别是她的教义思想。就社会一面说,将会给她的变化提出一些什么样的要求,就道教界本身来说,将会怎么样应对社会的变化和由此引发的新的需求?这些,固然有一定的人为的设定的因素在起作用,然而从根本上说,道教教义思想的演变,受到本身的固有特征和价值的影响,也受到社会条件、文化背景等的制约,具有客观的规律性。只有在符合其规律的方向上的演变,才是有生命力的。

一、找到自身固有的优势,认清 本有的价值,是道教教义 立足于现代的根本

道教本身是一个巨大的文化系统。在近两千年的传承中,她又吸收了儒学、佛教及其他学派的若干因子,从而大大地丰富了自己。一千数百年来,她与儒家、佛教鼎足而三,成为中国传统文化的支柱之一。进入现代后,儒学迅速衰落,从组织系统说,自从十九世纪末废科举、兴学校以后便不复存在。而只有道教和佛教一起,作为有组织、有专门的活动场所为支撑、专职的人员为守护的实体留了下来。因此,道教在当代社会里,已成为传统的标志、象征。而在她里面,包容着中国传统的精神她是传统的负载者。而在现代飞速发展的社会里,传统具有巨大的价值。因为人类的历代文化创造,全部生活智慧,通常都积淀在传统之中。尽管传统中有精华与糟粕、优点和缺陷的混合,但如何取精用宏,是各代继承者的责任,人们不能因噎废食,将全部传统推倒。那样做,除了民族精神的颓丧,新一代人面对千变万化、光怪陆离的现实生活无所

适从,不会带来任何有益的功效。从世界范围看,现代化的进程,一方面冲击着传统,改造着传统,但另一方面,有识之士又忧心忡忡地看到在高度的物质文明的技术的压力下,人们精神家园的荒芜,因此呼唤传统的重建。而道教,作为中华文化传统的负载者,其价值,其内涵,就不能不引起人们普遍的重视。近二十年来,学术界中出现了“新道家”一说,表现了当代知识分子对古老的道家文化的巨大兴趣。与此同时,道教的学术探讨也以前所未有的频度和深度开展起来。这些研讨,往往不是单纯停留在对传统的回忆上,而且常有人将之引导到对现代人类精神家园的关怀,希望从中找到仍然鲜活的精华。它至少从一个侧面,表现了道教作为传统的象征所具有的魅力。

正如一般地说来,哲学是时代精神的精华,在道教庞大的信仰和文化体系中,其核心,其精粹,正是其教义思想。道教的核心信仰,当然是道,及道的化身三清等尊神,然而对于什么是道,如何得道,得道成仙与人道的关系如何,超越一切现实矛盾的局限的得道境界与现实的世界关系怎么样处理,等等,都必须通过教义思想的阐释,才能明白,才能形成结构完整、有高度理论水准的体系。同时,各个时代的教义思想,也决定着这一时代的道教活动的主要内容,陶铸着那一时代的道教徒的精神、情操。作为中华文化传统载体的道教,其负载的传统,主要体现在它的教义思想中,其应对现代社会的资源,也主要地包含在她的教义思想中。

中国文化是一个庞大的体系,其中包含着诸多的子系统。中国传统文化的子系统,不止道教一个。儒家和佛教也都是其中的重要支柱,而且其中的许多文化精神,已经深入于中国人的精神生活、思维方式和生活习俗之中。道教与其他子系统相比,既有同生于一个文化源的共性,更有道自身的特性。这种特性,形成她特有

的价值,决定了她的不可替代性。

道教教义思想与儒学的其他诸子百家比,具有特有的神圣性。这种神圣性,是它吸引大批大批信众的魅力所在,也是她存在于世的充足理由。

历史上,道教理论家提供过对教义的不同阐释,出现过不同的教义系统。但是无论哪一种系统,其根据或曰核心,是对道的信仰,而道,又是充满着神性光辉的,有时就以人格神的面貌出现。道教神圣性是其教义思想的前提。终极的大道,必须有终极的不可思议不可分析的最高的神灵来代表。晋代的葛洪,写下《抱朴子内篇》,又编有《神仙传》,将自汉以来看做神仙班头的老子,说成是学道而成仙的人,而非自然神灵。这样在其理论体系中,便失去了终极的神圣。到了晚年,他才感到自己没有探寻到道教的“绝妙之根”,最后写下《枕中书》,明确指出最初的、在宇宙分判以前的存在的神灵,是盘古真人,自号元始天王。^①从而完成了对终极的神圣性的理论建构。唐孟安排概述当时所理解的道教教义,其序便从“元始天尊应气成象,自寂而动,从真起应”谈起。^②宋代编的《云笈七签》首述道德义,但论“道教本始”,仍从三洞宗元即宇宙演化不同阶段相继有神明天宝君、灵宝君和神宝君说起。^③后世道经,或论仙道与人道相统一,人道为仙道的基础。欲修仙道,先修人道,似乎从神圣向世欲靠拢了。然而实际上,人道只是基础,终极的最追求仍然是仙。必毕是超凡的仙道,被看成最后的解脱之途。道教,无论是从实践层面,还是教义的层面,对广大的信众而言,都是信仰着、服膺于这种神圣性、超凡性;而社会上的一般人

① 参看《元始上真众仙记——葛洪枕中书》“真书”部分。

② 参看《道教义枢·序》。

③ 《云笈七签》卷一、卷三。

士,也因为道教的这种神圣性,而敬重道教,以庄严的态度看待道教的经典、场所和道士。神圣性是一切宗教都具有的品格,而每一具体的宗教都有一套特殊的信仰系统和对它的解释和实践,以维护这种神圣。道教以道为核心,以气为介质,以得道成仙为追求,以庞大的神谱代表着宇宙秩序的尊严,是构成其特有的神圣性的基础。而这些,都在其教义思想中才能充分地得到表达。神圣性,对神圣性的感受、体验,在教徒的眼中,是不可由其他的东西取代的;在学者的眼中,或者会认为其中有着过多的非理性因素。然而非理性的东西,神圣乃至神秘观念,虽然可以用理性的眼光加以分析,却无法用理性去置换。因此,这种教义上的神圣性,恰是道教本身具有的优势,是它对广在信众产生巨大号召力的源泉所在。

与神圣性相联系,道教教义的另外一个重要特点,是其超越性。本来,先秦道家便已有了超脱于世俗的计较纷争,遗世独立的特征。《魏书》谈到道教时,就认为她有“澡雪精神,摆去俗累”的特点。以超越心对待世事的纷纭,用超然物外的高尚人格超脱俗事的干扰,是道教经常呈现给世人的面貌。这种超越性,与对人生与世界所做的某种终极性的理念有关。因为,所有教义理论,其终极的归宿,都要求修道者效法不再斤斤于世事、逍遥自在的神仙,在人格上,人生追求上,以清静无为、少私寡欲、淡泊名利为标准。而其效,则赢得世人的敬仰,吸收了信众的皈依。

应当指出,超越性是各种宗教都有的品格,然而道教的超越性又有自己的特点。如果我们将之与西方的基督教比,则基督教是严格意义上的一神论宗教,道教却在主神信仰的一元化前提下,又具有泛神论色彩,容纳了多神崇拜。这一特点,一方面,与中国民众的信仰特征相一致,从而与民间保持着紧密的联系。另一方面,

也可以说是前一种情况的泛化,道教的教义思想和活动方式都带有入世的特点,即在社会层面上,在生活层面上展示其超越性。由此可以说,道教的超越既是彼岸的,又是此岸的。其主要的信仰,或者说是全部教义核心层面的重要内容神仙,即是联系彼岸与此岸的桥梁。这种饱含入世精神的超越性,已经与中国人的民族精神融为一体。

在前两个特点的前提下,道教教义又有着极大的包容性,涵泓一切,对诸家思想吸纳有相当自由度。司马谈论汉代的道家时,就说它:“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,指约而易操,事少而功多。”那是一个广泛地吸收诸家之长的学派,因而能够显示出自己的优点和特长。道教继承了这一传统,可以适时地吸收各时代思潮的精华。由此,在其教义中裹挟了大量的传统的因子,也具备随时吸收新的文化因子的可能。这样,又成了融会传统文化的大渊薮。它与某些信仰一神或倾向于一神信仰的宗教不同,极少有强劲的排它性。这使它可以在同一时空下与其他宗教——这里当然是谈正宗正信的宗教,而绝不是那些打着宗教旗号的假冒货——平安相处。不仅如此,道教在与其他宗教比如佛教相处中,还相互吸收,相互影响,就其自身说,经过这种过程,渐渐变得丰满。而当它面对现代文化时,也表现出了相当的灵活和自由。还在清代末年,就有广东道士李青来,吸收西方天文学思想,与中国传统天文学相贯通,写成《圜天图说》,从而展示了道教文化善于“与时迁移,应物变化”的特点。尽管在近代以来,这种优点没能很好发挥,但其中包含着的与时俱进的可能性,则是它面对现代社会时本具的巨大适应性。

最后,也是极其重要的一点,是道教在宗教解脱途径上主张的

独特性。道教是贵生的宗教,在宗教解脱上主张“形神俱妙,与道合真”,最高的理想是得道成仙,从而永久地摆脱人的肉体寿命和生活场景、活动能力的束缚。这在世界宗教中可谓独无仅有。由此延伸出对生命的极端重视,对人生活的生态环境的竭力保护,并形成各种体现这种宗旨的操作方法。这种宗教理论在当代具有极大的吸引力,其中关于贵生、延生的一系列主张和文化资源,是多数宗教和文化体系没有的,因此从整个人类文化而言,与其他文化体系有极强的互补性。

由于这些特性,道教教义形成自己的特有优势,从而变得不可替代。显而易见的是,这些不可替代的优势,是道教教义应对现代社会的根本。相对于道教教义所向我们展示的理想的神仙世界,现代社会当然是世俗的。然而要求道教教义面向世俗世界,不是要将她本身降低到世俗的水准。只有保持其固有的特征,才能发挥其优势。如果教义完全世俗化了,那么,她也就失去了存在的价值。

二、研究现代社会和现代人对道教 的需要,是道教教义呈现 出现代面貌的前提

记得德高望重的陈莲笙老道长曾在《上海道教》上连载过《道教徒修养讲座》,后来收入了《道风集》,其中有一讲是《适应时代》。他说道:“历史告诉我们,在道教和时代的关系上,只能我们道教去适应时代,而绝不是相反。”他又说:“道教适应时代的问题,首要的不是去改变枝流末节,而是去改变观念以适应时代。”“改变我们的

观念,首先是在教理教义上丰富和发展对于‘道’的认识。”^① 他说的适应时代,不仅仅是他个人的意见,同时也表现了老一辈道长在新的历史时期具有很强的现代意识。希望随着中国历史进程而发展自己的教义,是自从民国以来道教界的有识之士早就意识到,也提出过的。1936年,在上海成立的中华道教会,就有人提出过“谨慎自修,阐扬道之精义,化导社会”^②的主张;1946年发起、1947年成立的上海市道教会也曾提出“研究玄学,阐扬教义,刷新教务,联络道友感情,发展宗旨事业”的宗旨,对教义的阐扬具有突出地位。但是,由于当时的历史条件,道教界不可能坐下来静心研究自己的学术,也难以胜任对教义的阐扬。直到中国改革开放以后,道教才有机会坐下来探讨如何适应时代,阐扬教义。陈道长的观点,是前人宏愿的继承,也是当代道教徒文化自觉的表现。

道教教义的建设要适应时代,首先必须弄清楚现代社会的特点,以及它对道教提出的需求有哪些。我在今年1月香港道教学院主办的道教教义与二十一世纪学术研讨会上,提供的论文中特别提到,要弄清楚现代社会、现代人对于道教的需要,社会的需要就是道教发展空间。教义的阐释,当然要保持其固有的信仰,但是,社会的需要,会使得教义的某些方面得到强化,某些方面则须加以调整。不适合社会需要,与时代发展错位的东西,尽管在历史上可能有过重要地位,也不可能在现实中长期存在。就好比电脑要与外界相联系,就必须有各种各样的端口,道教教义要适应时代进步,做出符合社会进步要求的阐释,也必须找到通往现代社会的端口。而这种端口,只有在现代社会一需要与道教能够提供满足其需要的资源时,才能建立和畅通。

① 参见《道风集》,上海社会科学院出版社,1996年,第57-58页。

② 《扬善半月刊》,第四卷第五期,第10页。

道教产生于中国古代社会中,适应当时的社会经济和文化等方面的条件,其活动方式和教义阐释方式都带有古代的特点,是一种古典的文化。现代社会与传统社会的主要区别,在经济上,由自然经济为主向着市场经济转变。在古代,道教的经济来源与当时的土地所有制与着不可分割的联系,像原来的天师府,除了古代朝廷的赐赠,重要的来源是地租。现在读《龙虎山志》,还能查到当年的田亩租赋。但是随着经济制度的改变,现在的道教宫观已经逐步与市场经济相磨合。素来以超然物外著称的道教本身生存的经济条件的变化已是如此之大,何况宫观以外的世界。到目前为止,比较成功的发达国家,在经济运行机制上都是采用市场模式,现代化似乎还没有找到其他的经济运行方式。中国正向这一体制转型,将来的社会——也许再过几十年,恐怕以市场为基础的情况会更加普遍。而顺这种变化,人们对道教的期望也会有所改变。在农耕时代,威胁人们生活的,主要是各类天灾,——当然有时天灾与人祸齐下,人祸会加剧天灾,——人们对安全感的追求主要是免于天灾的侵害,这是各种道教的法术和科仪形成的基础。在教义上,则是较多地强调神对人的庇护,《道藏》中不少经典,都是以说消灾避难为主的,而所说的灾难,侧重于天灾。而在现代社会里,尽管到目前为止,中国人抵御天灾的能力还不能说已经能完全地人定胜天,但确实比以往大大地改善了,困惑着人们的主要是从市场经济引发的种种动荡、风险和挫折。这些问题,似乎都与自己在市场中的决策有关,因此带有相当大的主观因素,但又明显地受到市场背后那一看不见的手的支配。因此人们对于道教教义企求的,是对自己行为合理和有利的支持。单纯的佑护的要求继续存在,同时又期望从教义思想中,得到对充满风险的市场运作中疲惫的康复,对受挫折后再度处境的鼓励,对行为前景的祝福。那样,

原来教义中对于清心寡欲、清静无为等的阐释,可以修复身心疲惫的良药,而“观天之道,执天之行”的积极认识和利用规律的思想,可以帮助人们更即地应对起伏跌宕的市场。然而,这些都需要经过当代的诠释,尤其是要结合实际的经济生活,去加以诠释。愚意是,在经济渐渐富裕,而社会对经济增长的需求达到压倒地位的时候,宗教的慰藉功能固然还在,对人们心理创伤的消解功能还在,但要求更多地提供激励功能,对此,道教教义上如何调整?是否应当更加突出“观天之道,执天之行”的思想?

伴随社会转型的文化转型,现代文化可以包容传统,但也有与传统不同的特征,要求传统做出相应的转换,对道教教义也是这样。即现代性要求新的教义阐释。当代文代的演变,重要的特征是知性文代的地位的提高,特别是其中关于科学和技术的部分,在社会上,在人们心目中有着第一位的重视,在现代教育中也几乎占据了绝大多数教学时间。这种情形,造成的影响是双重的。一方面,它表明科学技术在当今世界中成为生产力发展的最重要因素,是造福于人类的基本手段。但另一方面,知性文化的过分被强度的结果,是人文精神的缺位。面对这种情况,道教可以大有用武之地。它可以加强人文关怀,以补当代文化的不足。这一点,我们在后面再来讨论。同时,道教本质上是与科学相容的,不像某些宗教在历史上曾与科学发生过严重的冲撞。在当代社会中,这种特征使得它与现代科学,可以产生一种互动。道教原有的科学技术,尚是处于原始阶段的,近数百年来,我国与世界科学发展的距离曾一度拉开很多,直到现在,我们也与世界先进水平有相当差距,道教中的科学知识科学成分当然也显得落后。就道教本身而言,有一个如何与现代科学相协调的问题。也就是说,它的教义思想,必须容纳、吸收更多的现代科学内容。这是说道教教义本身与现代科

学的适应。而在历史上,道教在科学探索中积累的许多宝贵的经验,凝结成不少科学智慧,也有不少科学上的猜想,对于今天的科学研究也许可以提供某些启示。比如,道教对于宇宙形成的构想,不像基督教纯粹的神创论,而是从道推动下的自然演化上去说明宇宙的产生。在《度人经》等经典中,道教实际上展示出宇宙是生成与毁灭的无穷系列的思想。这与现代宇宙学有相通之处,问题是要有具体的阐释。在生物学上,葛洪《枕中书》中提出,宇宙生成之初,崖石“出血成水”——大约是某种营养物质罢,其形态则是水——,先生出“元虫”,然后才由之派生出其他的生物系列。这些都与现代科学暗合。从这里也可以看出道教徒的天才猜测,以及其中蕴含的智慧。由此可以说,道教教义,以及由之形成庞大的文化体系中,有足可与现代文化的发展对话的能力,也是适应当代文化建设趋势的潜在能力。其中包含着大量的通往现代文化的可能性,也就是我们说的“端口”。

同时,当今时代正面临着经济全球化的进程,而其结果,也带动了文化上的相应变化。全球化使得对道教的挑战和机遇有了世界色彩。道教如何与其他文化系统对话?如何积极介入世界文化?如何对全人类的文明做出应有的贡献?这些问题,是道教教义建设的题中应有之义。应当看到,当代世界文化是多元文化,但是由于西方特别是美国掌握绝大多数科学技术和信息资源,因此其文化相应也就成了目前的强势文化,甚至有些人想由此建立他们的文化霸权。这些已经引起发展中国家的有识之士的警惕。作为中国传统文化一个组成部分,也是重要象征的道教不仅一般地与有现代世界文化的需要,也肩负着弘扬民族传统、反对形形色色的文化霸权的使命。这使得其教义建设必须置于世界文化发展和冲撞的大背景上加以考虑。在这方面,可能出现的契机,也就是我

们说的端口,也是大量的。

当然,社会的需要,道教本有的资源,以及两者衔接的可能性,都具只是提出了任务和完成任务的条件,而任职的完成,则要靠广大的道徒的努力。所谓道由人弘,就是指道教的发展,包括教义的发展,其关键,都在当代道教徒,尤其是道教界的领导人。

三、发挥传统资源,应对当代重大社会 问题,是展示其价值并且 向现代转换的契机

如我们前面所谈到的那样,道教教义思想中包含着极为丰富的智慧,它们是当代人进行文化建设的重要资源,也是道教应对当代社会,适应现代化潮流的资源宝库。道教教义思想是一个浑融丰厚的大海,其中的宇宙观、人生观、方法论以及伦理思想、艺术思想、科学思想等等方面,都包含着许多具有普适性的智慧亮点,可以为不同的社会领域和个人修身所用。当代道教徒深知这一点。中国道协闵智亭会长曾用通俗的语言表述了这种文化自觉。他说:“道教的根本教理及根本信仰,即宗教化了的老子说讲之道,就是太上老君所降授的‘道’和‘德’。道教认为,老子之道,博大宏深,无所不容,无所不包。以‘无为’之治治国,则国泰民安;以‘清虚自守,卑弱自持’则修身;以‘致虚极,守静笃’则‘深根固蒂’,‘谷神不死’可以长生久视。”^① 老子之道包含着丰富的哲理,可以应用于各种不同的领域,道教教义思想于是从信仰的对象转化为处

^① 闵智亭编著《道教杂讲随笔》,内部发行,2000年,第10-11页。

理实践中遇到的问题的方法论。道教在长期的发展中,以道为最高指南和逻辑起点,形成了极为丰富的教义思想,可以应用于社会和修持的,早已超出老子原来阐述的范围。关键是如何开发这一资源宝库,为当代社会和民众服务。

在应对社会,适应时代的过程中,要想重新唤起道教教义的生命力,很重要的一点,是道教徒要关注社会,注意那些现代社会中普遍让民众头痛的社会问题,以及一定时期的热点问题。有人认为,道教以隐逸著名于世,似乎对那些问题没有必要多加关心。其实,这是种偏面的观念。本来,《度人经》已经打出“无量度人”的宗旨,尽管其主要的内涵是期望给人以宗教的解脱,但也包含着对现实人生的关注。民国时期,北京曾成立过由全真派主导的道教会,其宣言中除盛赞道教的重要性,欲尊之为“国教”,也尖锐地批评当时道教界中一部分人不关心时代变化、不关心民众痛苦的保守心态:“更有深林寂壑,痼癖烟霞,蓬莱方丈,谬托神仙,理乱不知,黜陟不闻,于物与民胞,毫无系念,自为计得矣,如苍生何?如世界何?尤其甚者,自守,顽石难移,语以‘天演’之如何淘汰,人群之如何进化,则掉头不顾,充耳不闻,唯以募化为生涯,疏懒为事业,在人类中为寄生物,为附属品。无怪乎道教之如江河日下,而为之社会所鄙弃,地方所摧残。自侮人侮,势所必至,理有固然也。”^①这是道教界的有识之士在中国社会动乱、中国人面临自强保种时发出的呐喊,非常明快,也非常有针对性。当代的社会条件比那时有了根本变化,道教界的精神面貌也有很大不同。但是前辈们那焦虑的呼吁,对今天的道教徒,仍然是极为有力的鞭策。社会问题,最能展现当代社会的矛盾,也最集中地吸引着人们的目光,对

① 见《藏外道书》二十四册第474页。

社会问题的敏感,是检验各种学说和文化系统价值的直接证明。我们不能要求一种宗教去关注全部社会问题,但也不能漠不关心那些问题。而应当在关乎民众福祉甚至于人类命运的重大问题,发表自己的见解,提出解决的方案。历史和现实都证明,若是一种学说,一种曾有过的文化体系,不能对社会问题和一时一地的热点问题做出自己的回应,那么久之它就会被边缘化,慢慢离开社会舞台的中心,乃至被人遗忘。道教教义是一个巨大的智慧宝库,具有应对社会问题的丰富的文化资源。但在近一百多年的历史发展中,对于社会问题的回应其声音是微弱的,由此形成它从中国文化的支柱之一渐渐被挤到社会边缘的结局。如果再不抓紧目前的大好时机,积极地应对社会,对社会问题做出自己的评论,提供相应的见解(当然主要是从文化上),那么真是要让人扼腕了。

对于现代社会和生活中有哪些问题,道经又能提供什么样的参考答案,需要具体研究,无法靠拍脑袋找到清单,这里只举几个较显著的例子。

人自身的缺失问题 现代化的一个重要特征就是科技的飞速发展,以及伴随着物质财富的迅猛增长。然而,这一本应造福人类的大好事,却又给人类带来世界性的负面影响:世界被过分物化了,人的精神需要被压缩到了极小的角落。也就是说人在支配自然能力大大加强的同时,本身却受到了外物的支配。“吾丧我”不是在摆脱形体束缚的意义上,而是精神被支配的情况下出现。而道家 and 道教长期以来鼓吹的逍遥、法自然、做“真人”,能否对人的失落提供些什么救助呢?能否帮助现代人——至少是提醒之——找回自我呢?

环境问题 作为过分物化的社会的通病,也是对人过分地高扬了自己的主观性、意志力量的惩罚,环境问题几乎是现代化进程

的伴生物。道法自然的思想无疑有着显著的针对性和纠偏作用。《道法自然与环境保护》之所以引起那么大的反响,决非偶然。而此类思想资源的开掘远未穷尽,倒可说是只开了个头。

道德滑坡问题 这与对利益主要是物质财富的追求一脉相承,都是现代社会病之一种。重德劝善的典籍在道门中不知凡几,要做的是在内容上做出现代的调整,形式上加以现代的包装。除了一般地经常地讲到的为社会主义精神文明服务,有的学者还开始讨论道教伦理思想与普世伦理的关系。看来道教伦理思想如何走向世界,既开始出现需求,又有了现实的可能。

心理失衡问题 快节奏,到处是竞争,引发出各种各样的心理失衡,在媒体上,在身边,都不难见到。而由心理问题引发的心理疾病也有上升之势。近期有专家调查了我国的自杀率,发现高达23/10万,高出发达国家2.3倍,也引起人高度重视。自杀的产生,原因多种多样,尤其是与当前正在发生的社会转型有关,但是不可否认的是,与当事人的心理状态有直接的联系。对于某些心理上处于极度不平衡状态的人们,如果失去关心,没有适当的心理调节方法,极易走上极端,酿成人间悲剧,则是无疑的。因此,对象自杀这样的恶性事件,从防微杜渐的意义上说,也需要心理调整和心理治疗。教人澡雪精神、摆去俗累正是道教的强项,此类哲理在道书中垂手可拾。而体现其教义的仪式、修行与养生方法中,能起到心理慰藉、心理调节功能的更是大量存在。

身体健康问题 现代医疗卫生条件大大改善,但奇怪的是,人类的健康问题仍然不断被提出来。这一方面是随着生活条件好了,人们对生扔质量有了更高的要求,另一方面,则是随着社会生产力的提高,物质资料的丰富,出现了若干种类的新的疾病或者比起古代大面积发生的疾病,如心血管病、糖尿病和精神性疾病如抑

郁症等。除此之外,由于现代生活节奏加快、社会矛盾的影响、工作和生活压力的增大等因素的多重作用下,不少人处于亚健康状态。于是乎,对健康和延长寿命的追求成为社会的普遍问题。在这方面,道教中本来从教义到养生操作,有大量的资源可供利用。

上面只是些例子。若是举一反三,当列出更多,不过那不是本文的任务。因为社会问题和人们关注的热点,是经常变化转换的。当着人们正欣喜地谈论着和平与发展是当代时代主题时,局部的战争,地区的冲突,瘟疫般蔓延的恐怖活动又一时成了人们关注的焦点。对这些新的问题,道教教义有责任做出自己的评说,也有能力做出评论。这种评论,表现出教义思想作为智慧结晶所具有的巨大适应性、应用性。此外,还有过一段时间便引起人们关注的某些科学技术领域的新发展,一时间在社会引起聚焦的重大问题,也值得道教界去了解,去探讨,其中有一些是可以调动其教义、哲学中的资源予以回应的。比如,自从世界上第一只克隆羊多利问世,便有人从事克隆人的研究,尽管引起大多数人的反对。那么,道教对此抱什么态度呢?从“观天之道,执天之行”的主张看来,人必须以天道为准则,可以参照它行事,却不能随心所欲地狂妄地企图代替它。这方面的论述,似乎还太少。又如上面提到的自杀率升高的问题,能否从贵生的立场予以评说呢?似乎还鲜有人做。而这直接影响了道教界在人类当代文化前沿的声音。

开发道教教义思想的宝库,不仅是对原有的思想的简单复述,更重要的是在实践中运用后又加以总结,那样就在原有的资源中又增添了新的经验,新的思路。从这一意义上说,开发道教教义宝库以应对现实问题,不仅使教义思想得到阐述,也是教义思想新的生长点。而迎着人类所共同关心的问题所做的应用尝试,可以收到事半功倍之效。在这方面,由张继禹道长等人主编的《道法自然

与环境保护》一书的成功经验,值得人们重视。据李养正先生介绍,1995 年秋,张继禹道长代表中国道教协会应邀参加了在日本和英国召开的“世界宗教与环境保护”会议,并在会上发表了演讲《发扬道教精神,保护生态环境》,得到了与会各界人士的赞扬。世界宗教与环境保护盟秘书长彭马田先生即提出请张继禹撰写一本更全面、系统地阐述道教重视生命与环保的书,启迪世人更为重视和认识当前世界性的环境危机,增进保护人类生存环境的使命感与紧迫感。在中国道教协会的支持下和李远国、张兴发的合作下,张继禹道长欣然接受并完成了这一课题的写作工程。李养正先生并称赞此书的问世,是“道教研究新取向的可喜尝试”,认为:“首先是这本书透露也道教界学者在研究道教文化的观念方面已产生新的取向的信息,亦即从往日沉浸于道教教义研究及史料整理转换到注重道教内涵的现实社会价值,发扬道教优良传统,为新时代文明建设报务。这是可喜的信息,是使道教研究工作更具活力的新气象。”^①李先生对此书的评价非常具有启发性。这本书的成功,一是聚焦于人类所普遍关心的社会问题,二是充分挖掘了道教教义思想中固有的优良传统与生活智慧,是古老文化在现代的应用,也是古老的道教教义在当代的完善与发展。张道长的成功经验具有一定的普遍性,若是有更多的道长从事以道教教义应对社会问题的的工作,那么教义的现代阐释便会极大地丰富起来,古老的文化一定能焕发出现代生命的光辉。

^① 李养正《道教研究新取向的可喜尝试(代序)》,《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》卷首。

四、重视理论创新,提倡多方探索,是道教教义实现现代建构的现实途径

道教的理论表现其核心常住,而又常新。道由人弘,历代道教徒的实践探索和理论思考,才使得教义思想不断丰富。这是一种文化自觉,也是一种社会良知的表达方式。

道教的信仰只有一个,对于大道及神仙的信仰,是道教创立的根据,也是她立于世界的基础。但对于什么是道,如何理解大道,怎么样达到与道合真的境界,历史上本来就有不同的理解,甚至于同一时代不同道派有不同的理解,一个道派内部的人,也会有一些歧异。这些,并不妨碍道教作为整体出现,而且恰恰极大地丰富了道教的教义思想,使之呈现出多彩的丰姿。唐代孟安排《道教义枢》曾揭出历史上不同道派、不同经书的“宗”:如《太平经》以“三一为宗”,太玄经以重玄为宗,正一者,真一为宗;等等^①

而现代以来的探索,尽管已有部分有识之士表现出迫切感,但总的来说,深入的理解,成熟的构思还很少。因为自从清代中期以后,道教在朝廷眼中的地位已每况愈下,及近代中国社会发生大动荡,社会转型,文化随着变迁,道教被挤压到了社会边缘,有识之士极度忧虑,呼喊对教义的研究、阐释,但在风雨飘摇之中,谁复能坐下来静心思考,又有何种理论阵地可以供道教驰骋?从清代后期历民国,是道教教义创新几乎完全停滞的时期。直到中国大地改革开放以后,随着宗教政策的落实,道教界慢慢恢复了生机,其古

^① 见《道教义枢》卷二。

老文化的固有价值在社会上引起了重视,教义建设的开展才有了较好的条件。现在道教界有了自己的学术和理论阵地,也培养了一批新的文化程度较高的道长,而且吸引了一大批学术界的人士参与到教义的研究探讨中来,教义研究的基础已经比较扎实。

教义思想的探索,不可能像大众文化那样,到处炒作。而应当沉稳,应当尽可能地深思熟虑。但是,创新的要求不能忽视,探索的精神应当鼓励。历史上每一新的道派出现,道教界的每一重大的改革,都是有人对原有的教义思想做出新的阐释开始的。当前,道教内外都有一批学者开始重视对道教教义的阐释,有的学者还注意到了道教中某些哲理、智慧在现代世界的运用。从参与这些研究的人员看,学术界的大大多于道教界本身的学者。在学术研究上,无论教内教外,在真理面前人人平等,而且事实上大家也能相互尊重,相互协作。然而有一点应当指出,要完成道教教义的建设,特别是要完成其现代建构,主要还是要靠教内的学者和广大的道徒。记得已故著名学者冯友兰先生说过,做学问有照着讲和接着讲两种。我想,尊重历史,理清历史上道教教义的来龙去脉和基本面貌,是照着讲的工作,大多数教外的学者,主要做的是这种工作。在继承原有的传统的基础上,增添新的时代内容,将教义思想发扬光大,是接续道统的工作,恐怕还得靠道教界自己去完成。因为这儿涉及信仰,涉及自己的安身立命,教外的人士可以帮忙,却无法代替。从这方面看,当前的教义阐释和理论创新,都还显得薄弱。

这里讲的理论创新,当然不是离开道教的原有的基本信仰,而是在基本信仰的基础上,调动道教文化的资源,面对当代的新问题、新情况,总结当代行道、弘道的新经验,在理论上做出新的概括。这其中有大量的理论和实践问题要求回答。如,据目前的条

件,这样的创新恐怕很难由谁独家一次完成。毕其功于一役既不可能,比较可行的办法,是提倡尽可能多的道教徒参与探索,集思广益,逐步积累,慢慢形成比较系统的当代理论体系,完成道教教义的现代建构。

理论问题的检验,有时不是短时间里可以解决。讲一点道教外的例子。儒家经典中,有《大学》、《中庸》两篇,长期侧身于《礼记》之中,没有特别的地位,直到宋儒才发现其独特价值,将之抽出,与《论语》、《孟子》同列,称为四书。这两篇,经数百年才被挖掘出来,说明即使优秀的论著也会被忽视。这是远例。近的一例近代中国佛教界关于“人间佛教”的争论。民国时,太虚法师即提出人间佛教的主张,却受到相当一部分僧人的反对。直到八十年代,赵朴初居士再提人间佛教,便得到广泛的响应,自然也还有不同看法。许多论点,要经历时间才能检验其妥当与否,价值有无,因此对于不同意见的讨论应当提倡,不同的看法,可以各自保留,再依新的经验或肯定之,或修正之,或淘汰之。道教界开展教义建设相对佛教和基督教起步要晚,目前的基础比较薄弱,更应当倡导各抒己见,贡献各自的智慧。只有充分讨论基础上集思广益,道教教义合乎社会进步要求的阐释才能不断完善。

五、融入现代语境,运用现代技术, 是道教教义取得现代形式 和载体的必要条件

道教是古老的宗教。这里说的古老,当然是从其历史的悠久而言。因为古老,其表现的形式也就与现代生活有一定的距离,尤

其是它的典籍,恐怕现在能直接读懂的人很少。当年轻人读“道可道,非常道”时,不少人只能瞠目结舌,似乎面对着天外来鸿,不知所云。这在一定程度上影响了道教在当代的传播,更影响了其精粹的文化内容在当代社会中可能有的贡献。造成这种状况的原因是多方面的。物换星移,时世变迁,后一代人不见得都能懂得前辈的说法和想法,是正常的现象。况且,“五四”新文化运动提倡白话文,使得大批用古代文言文写的中国典籍受到冷落。经两三代人之后,竟至于对构成此类古籍的文字工具,也全然变得陌生。这是一切中国古籍遭遇到的共同的命运。而道教典籍在现代人中难遇知音,除了这些共同的原因之外,还有另外一些特殊的缘故。它本身含有艰深的哲理和特殊的宗教符号,在古代便称难读,遑论当今!而另一方面,就要说,是当代的道教徒,对自己的教义和相关的典籍缺乏研究,没有能够将它们放到现代语境中加以阐释,很少将之运用于当代生活,(当然,这样做的人也有,如闵会长、陈莲笙道长、任法融道长、张继禹道长等,但是就整个道教界而言,显得太稀少)这样,就无法拉近它们与现代社会的距离,也很少将其中的精华部分化为当代人可以理解、可以把握、可以享用的因素。也就是说,道教教义在当代影响减弱的原因,一部分是由于缺乏一座贯通古代与现代的桥梁,或者说缺乏一座好的桥梁。道内和道外有志于弘扬或汲取道教文化资源为当代服务的学人,在对道经的现代诠释上,尤其是有关教义的诠释上,做的工作尚嫌不够。

中国是几千年的文明古国,即使现代社会急剧变迁,有识之士也没有忘记老祖宗留下的文化瑰宝,包括汗牛充栋的古文献。近二十年来,不少学人和文化机构为将古籍介绍给现代人作了不少努力,但是其成效与预期差之甚远。其中一个重要原因是,这些古籍虽然被用现代语辞翻译,但大多没有介入现代人的生活,人们读

它们,仅仅限于了解历史,甚至于只是了解历史的很小片断。当然也有引起过人们极大兴趣的,如《周易》,但是很可惜,只是迎合了某些人对神秘主义的盲目追随,真正理解和采用其中高深哲理的只是极少数。我们希望对道教典籍的现代诠释,能避免这种情况。尤其是道教界本身对道教经典的诠释,不仅仅停留在古经的词义解释上,还要与肯定、发掘其现代意义结合起来,而且将后者放在更重要的地位。

道教教义的古籍中记载了道门先辈对人生对宇宙的感悟,蕴含着深刻的生活智慧,是一份宝贵的遗产,也是深厚的文化资源。道教在新的历史时期要有所发展,就必须善于利用这一资源。然而这种利用不是仅仅关起门发思古之幽情,而应当结合挖掘其中的智慧来解决现实的问题。做到这一点,对道经的诠释才是活泼泼的,具有生命光泽的。

要想将道教教义中的微言大义与现代生活结合起来,第一步当然要使当代人能够懂得它们的意思,要将古老的语言翻成现代语。就是说,要让道教典籍融入到现代语境。

语境不仅是词义的对译,而且是文化的趋同,乃至融会贯通。词义的对译只是初步。即是说,将艰深的古代语言翻译成现代语言,尽可能通俗地表达其深义,还只是比基础的层面。一个不可忽视的情况是,自从近代以来,中国的文化重点已经转移,所讨论的理论问题、理论用语也发生了很大的变化。以哲学为例,以往中国人讲哲学,或称玄学,或称道学,或称理学,都是不同时期的人们围绕一时代人们所讨论的中心问题所列出的名称。到了明清之际,方以智以“质测之学”称实证科学,“通几”之学称哲学。而真正以哲学为称,是西方学术传入中国以后的事。现在的人们,习惯上将讨论各种最根本最抽象问题的学问称哲学,而其中又分为世

界观、人生观、方法论等。这些,都是道教教义中没有的分类。我们不想机械地将古代的道教教义裁剪成现代的样子,但是道教学者要想与其他文化系统对话,又不能不考虑到这些领域,当人们要求道教展示自己的人生观时,恐怕无法避免地要整理出道教教义中对于人生价值、生命归宿等等方面的内容,以与别人能够对话。这是就学说的归类而言。所谓语境,当然与一个时代的人们所谈论的话题有关。不知道今天的人们在谈论些什么,谁都无法插上嘴。道教教义本身,有自己的一套语言系统,所讨论的话题是大致确定的。不能要求教义的表达跟着日新月异的话题漫无边际地跑。但是,如前面说过的那样,需要面对社会的重大问题和热点问题,以道教教义思想为资源予以应对,以阐明道教在这些问题上的立场,那么很自然的是,要对这些话题本身,对它们的表达方式,要有基本的了解,否则便不可能有对话的平台。再次,要能够与其他宗教和文化体系对话。这就要求对国人甚或全人类关心的话题做出回应,围绕这些话题在教义古籍中寻找谈资。既要保持道教教义固有的特征,又不至于冬烘到在对当代人的话题一无所知,既要保持教义系统习惯使用的范畴、概念和表述方式,又要与当代语境相沟通,是道教教义完成现代建构的重大课题。同时,赋予道教教义以新生命元素的诠释,也是重建道教教义在当代社会权威话语地位的努力。因为,没有这样的新的诠释,人们根本听不懂道教界的声音,道教界有再好的主张,再好的资源,也无法在社会上推广,其语言本身——包括教义的各种范畴和基本概念,都无法进入人们日常的话题。

道教教义的表达和传播中还有一个重要问题是,必须借助于现代信息技术。现代载体,比如说电子读物网上传播之类,不仅是给道教教义提供了现代的记载手段,更给如何诠释它们提出了新

课题。不仅是给它们装备成电子形式,数码形式,更重要的是必须符合、发挥电子出版物的优势,以及人们阅读时的习惯。除了对篇幅的要求,通俗性的要求,还有图形化的要求。现在整个世界似乎越来越图形化了。因此,如何使道教教义典籍的精华通过现代网络技术,使现代人了解它,使它服务于当代人,当代社会,还是一个当代诠释学中的新课题。对此,我们当然无法单拍脑袋就能想出对策,而是要在实践中摸索。须知,网络在现代社会中的作用,不仅是一种单纯的技术手段,它还是一种新的生存空间,一些学者称为“网络社会”^①。用网络来弘扬道教文化,目前已经有多家道观开其端,如香港蓬瀛仙馆的道教文化资料库,开网三年来,已达到每月访问人次过百万,超过任何一本道教研究书籍或刊物的阅读人数,更大大超过了古典的道教教义经典。上海城隍庙等内地道教宫观也开始有了自己的网页,不过总的规模不大。尽管目前道教界自办网页相对于西方国家的宗教组织起步较晚,影响稍弱,但作为道教走向现代,教义的阐释采用现代信息技术而言,它们至少是一个开端,一种信号。然而,对网络在道教现代发展中的影响,研究者实在寥寥。国内刊物上的文章,似乎只见到汤伟侠、李似珍等极少作者。

道教教义中,素来有关于道与术关系的论述。古代道士有言云:“道者,虚无之至尊也;术者,变人化之玄伎也。道无形,因术以济人,人有灵,因修以会道。人能学道则变化自然。”^②道教说的术,范围很广,这儿主要说各类符咒法术,同时,也包括各类修仙之术如气法金丹之类,济世之术,如医术等。现代条件下,建设道教

① 这一提法现在相当普遍,比较提出这一概念的是美国人曼纽尔·卡斯特,参看其所著《网络社会的崛起》,中译本,社会科学文献出版社,2001年。

② 《云笈七签》卷四五《秘要诀法》。

界不妨扩展其义,将一部分现代技术如这里讨论到的信息技术包含进来。

教义的阐释和发展,主要的在于其内容,但也不能脱离其形式。当代如果缺乏现代化的信息技术作为手段,恐怕很难在社会上推广,也使得自己在与其他取得这类手段的文化体系对话发生困难,竞争处于劣势。因此,在讨论道教教义的现代建构时,不能不考虑到技术手段现代化。

道教教义的现代阐释与当代建构,是一个很大的题目,要靠道教界有识之士的长期努力。作为一个研究道教的学者,道教界的老朋友,提出上面一些看法,无非是想给道教界抛一块引玉之砖。其中或有直言无忌或荒谬不当之处,尚祈谅解。

当代道教教义 思想建设的几点思考

□ 杨世华

江泽民总书记在 2001 年 12 月 10 日至 12 日中共中央、国务院召开的全国宗教工作会议上明确指出：“支持宗教界人士对宗教教义做出符合社会进步要求的阐释。”引导宗教与社会主义社会相适应是一个长期过程，需要党和政府积极引导，也需要宗教界自身不断努力。要鼓励和支持宗教界发挥宗教中的积极因素为社会发展和稳定服务。近些年来，我国宗教界已自觉地探索并践行与社会主义社会相适应这一重大课题。如佛教的“人间佛教”理念，主张“庄严国土、利乐有情”；道教的“生活道教——济世利人、齐同慈爱”思想；天主教的“荣神益人”；基督教的“神学思想建设”；伊斯兰教的“卧尔兹”解

经,倡导“造福社会、两世吉庆”等等。这些都充分说明我们宗教界随着社会的发展、人类的进步正不断充实、丰富、完善和发展传统的教义思想,同时也正不断地淡化、摒弃和革新原有的、但不符合当代社会发展的旧的、陈腐的教义思想。丁光训主教在谈基督教神学思想建设时说过:“神学思想要作必要的调整,正是为了解释好我们的基本信仰,从而在今天巩固我们的基本信仰。如果一千几百年以来神学思想不许作任何调整,那么,怎么能保住基本信仰呢?神学思想观点一定要做些调整,也必须有所调整,神学思想的出路在与时俱进。”道教也是一样,对道教教义的阐发,关系着我们的品位,而道教教义的实行,则决定着道教的走向。我们对道教教义作新的诠释就是要适应当代社会,与时俱进。具体而言,就是不仅要用现代语言和现代方法对道教教义进行诠释,而且更重要的是要用现代精神进行诠释。所谓用现代精神进行诠释,就是保留能够古为今用的旧诠释,放弃不适用者,对原有的教义思想作一些适应当代社会发展需要的补充,补充应当贴近现代生活、跟上时代步伐,应当敢于和善于思想创新。当今时代,我们首先要了解广大信教群众他们在想什么?他们在做什么?他们需要什么?其次要了解这个社会提倡些什么?生活在现代的人们他们对宗教的看法是什么?他们对宗教的评判标准是什么?基于这些前提,我们宗教中人才可以知道我们要做什么,我们可以做些什么,才可以有的放矢。无论保留、淡化、革新、放弃还是补充,都要跟上时代步伐,和时代合拍,符合道教教义,将传统与现代完美地结合起来。令人欣慰的是,近几年来,我们道教中的一些有识之士和研究关心道教的学术界朋友,对道教教义的阐释已进行了较深入的、较艰苦的探索,并已取得了一定的共识。无庸讳言,我们教内对道教教义做出符合当代社会进步要求的阐释至今还没有引起足够的认识和

重视。教内仍有一些道长、道友和信徒固执地认为传统的东西变不得,祖师爷传下来的诠释改不得。这种尊师敬祖、保护传统的真挚情感可以理解,值得肯定,但我们不能停留在传统上一成不变,继承传统并使其发扬光大,就必须用发展的眼光来看待道教在当代社会中如何适应的问题。历史告诉我们,道教随着社会、经济、文化的发展而发展,就必须对传统的教义思想作新的诠释。

道教的教义,顾名思义,就是道教的要义,指的是道教徒信仰的内容。道教,作为中国土生土长的宗教,它的信仰内容蓄积了汉民族历史形成的感情、信仰和思辩的传统成果,包含了庞大而丰富的内容,具有明显的东方宗教的特点和特色。道教教义的主要内容可以分为三个组成部分:(1)对于宇宙的看法,即道教是如何认识宇宙生成的,如何解释物质的本原。(2)对于社会的看法,即道教界是如何看待社会现象,如何看待人际关系以及如何认识生死、善恶。(3)对于神的看法,即道教是如何理解神仙,如何阐述天人感应以及所描绘另一个世界。道教教义尽管包含着中国传统思想的成果,但是,它同一般思想又有所不同,它对于宇宙、社会的看法都是以对于神仙世界的崇拜为核心。当然,道教教义比之天主教、基督教的宗教教义,也有某些不同,它对于神仙世界的探究并不很深,而包含着的则是更多的社会伦理、人际关系等内容。另外,道教教义在漫长的历史长河中,其基本核心是相当稳定的,同时它也能适应时代的发展,吸取着外来思想的各种因素,并不断地充实自己的理论体系。

话说回来,阐扬道教教义思想,不是一朝一夕的事情,也不是两三个人、四五篇文章就能解决得了的事情。因为道教教义是传统的,而现实社会是现代的,二者有距离,不是一说适应就适应得很好的。它是一项系统工程,需要教内外人士共同努力、集思广

益,不断探索和总结。

本文试从道教教义思想建设中当代道教的社会观、养生观、处世观这几个方面来作些探讨。

一、国安民丰、欣乐太平 ——道教的社会观

所谓道教的社会观,就是对社会的看法和态度,即怎样认识纷繁复杂的社会现象,怎样看待和处理人际关系等等。现代社会,科学技术高度发达,文化现象趋于多元,人民的生活水平和生活质量大为提高,人们迷信科学、崇拜物质,但随之而来的是商业竞争日渐激烈,失业人数不断增加,贫富差距逐步拉大。加之法律建设和道德建设滞后,于是,一些人心理失衡、心态浮躁。这些具体问题和现象,传统的旧的诠释里没有遇到,如果完全依靠古代诠释,肯定无法完全讲到信徒心坎里面。

道教主张的是一个理想的“太平社会”,“太平”是道教社会观的主要内容。早期道教的一派“太平道”以《太平经》作为主要经典。《太平经》卷四十八称:“太者,大也,乃言其积大行如天,凡事大也,无复大于于天者也;平者,乃言其治太平均,凡事悉理,无复奸私也。”《太平经钞》称:“天气悦下,地气悦上,二气相通,而为中和之气,相受共养万物,无复有害,故曰太平。”用现在的话来讲,太平社会就是最大的平均,最大的和悦,这个社会是稳定而没有干扰的社会,是没有暴力和压迫,也没有不安和失落的社会。要达到

“社会太平”，首先道教认为“治国之道”要做到“治大国，若烹小鲜”^①，也就是说治理大的国家，就好像是在烹炸一条小鱼那样，放到油锅里用文火煊炸，炸出来绝对好。如果小鱼放在锅里烧烤，又没有放油，并且总是翻动它，那小鱼肯定是焦头烂身，面目全非。为了让天下安宁、百姓幸福，最好的方法就是不要去骚扰老百姓，不要事必躬亲。也就是说政策不能多变，不能朝三暮四、朝令夕改，不能使人民无所适从，而要“圣人无常心，以百姓心为心”^②，即不要把意志强加于人民，而要善于倾听群众的呼声，要根据人民的意愿来制定政策。

其次是道教主张“为官之道”要做到“上善若水，水善利万物而不争”^③。也就是说：世上最美好的事物，最上等的善行就像水一样，默默地滋润万物，给万物带来生机，但却从来不去炫耀自己，不大事张扬，就像杜甫诗中所说：“好雨知时节，当春乃发生；随风潜入夜，润物细无声。”如果我们能从随处可见的水的身上，学到水的精神，体悟到水的品德，学会谦虚，懂得处下，就一定能够成为《道德经》第六十六章所言：“江海所以能为百谷王者，以善下之，故能为百谷王。是以圣人欲为上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”。意思是说：长江大海之所以能够成为天下河流的君王，因为它善于处在那低下的地方，所以能使天下众河流注集中，形成百川朝王之势。因此要想得到民众的拥护和尊重，就要设身处地地关心他们，真心实意地做好公仆、全心全意地做好人民的服务员。同样，你要想成为民众的领头人，那必须先把自己的利益放在一边，把群众的利益装在心上。再如对道的诠释，“道”是我们道教教

① 《道德经》第 60 章。

② 《道德经》第 49 章。

③ 《道德经》第 8 章。

义的核心,是道教徒的精神皈依。如果我们按照传统说法,向信徒解释说:“道无时不在,无所不包,它是宇宙万物的根本,道产生于天地万物但却不主宰,道是超越时空的”。恐怕你说了大半天,也没有几个人能听懂你讲了些什么。所以我们今天的诠释,必须贴近社会,靠近信众。实践道的是人,人生臻至的最高境界是道的境界,更通俗地讲道本身就是自然,就是最完美的和谐,自然本来是和谐的,自从有了人之后而有所改变,当今人类社会,物欲横流,人情冷漠,缺乏和谐,离道渐远,人和自然已经走到了相互抵触的道路。如果人们遵循自然,按照自然的法则去做,一切就会安宁、和谐。因此从社会学的这个角度来讲,作为社会的个体“人”,必须按照道的法则做到“三清”和“五和谐”,即:“清净人心、清静行为、清静风气;人与自然的和谐、人与社会的和谐、人与单位部门之间的和谐、人与人之间的和谐、人自身身心的和谐”。道对万物是一视同仁的,万物就能自然而然地生长,人们按照“道”的要求来处世为人,就能“于道同体”,按照道教《度人经》上所描述的那样,这个社会一定是一个“齐同慈爱、异骨成亲、国安民丰、欣乐太平”的社会。

第三是“为人之道”要懂得“罪莫大于可敬,福莫大于不知足,咎莫大于欲得”^①。也就是说,人间的罪过,没有大于放纵自己的情欲;灾祸,没有大于自己不知道满足的;错误,没有大于贪得无厌的。人是社会的,所以就必须受到社会各种前提条件的制约。只有所有的人都接受并且遵守了国家的法律和法规,其行为举止才可以被整个社会所认同和肯定。也只有得到了社会的认同和肯定,我们才可以实现自己的理想和愿望。然而,急功好利的天性,使得我们的欲望无限度地膨胀起来,而且永远不知道满足,什么好

① 《道德经》第46章。

东西都想占为己有。可惜,当我们在小得面前沾沾自喜的时候,那更大的悲哀和灾难也许就悄悄地降临了。当我们自己生起了欲望的时候,我们也应该去想一想其他的人是否也有同样的欲望呢?如果别人与我共同去争夺而且势在必得的话,那么结果将是我得人必怨,人得我亦怨。怨恨一生,便会带来无穷的烦恼与灾难。为了一种真正的满足和获得,那我们就不要放纵自己的欲望,时刻知道自我满足,像流水一样随遇而安,顺其自然。这样,我们的生活中就会充满阳光与幸福,不会像鱼儿那样因为贪饵而吞钩了。

二、我命在我、形神俱妙 ——道教的养生观

改革开放以来,尤其是随着市场经济的建立和发展,个人的利益,个性的发展重新得到审视,而且在不知不觉中提高了它们在社会群体中的地位。宽松的社会背景,市场竞争中个人奋斗的沉重负担和成功的喜悦,都增强着人们的个性意识,唤起人们对个体生命,对自身价值的关注,于是人们更加重视自身的体质和健康,更加重视对自己身心状况的改善,期望延长寿命。

“仙道贵生,长生久视”,是道教教义的中心内容,是道教区别于儒家和佛教的显著标志。道教的长生观念,并非是我们道教中人无缘无故而突发的奇思异想,而是深深植根于人类自身健康长寿的关切之中,渊源于中国古代先民的福、寿、康、宁观念。中国古代的儒、道、佛面对生死问题表现出不同的理解和追求。儒家讲“珍生”,强调人生的社会价值和道德价值,主张“修心”;佛教讲“无生”,将现实社会人生看做苦海罪孽之场,追求彼岸世界中的精神

解脱,主张“修性”;而道教求“长生”,突出了人体自然生命的保存、延长的意义,以“贵生、长生”为根本教义。作为社会的个体“人”,无论你是有钱之人、有权之人,还是凡夫俗子,都想有一个健康的身体,都想长寿。过去道教中的修道之士对终极目标非常注重,想通过清修、苦修最终能够“白日飞升”,能“跨鹤飞举”,能够得道成为神仙。并描绘出理想中的令无数道教先辈们为之追求终生的神仙世界:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”^①。在漫长的中国封建时代,战争连绵,苦难不断、天灾人祸、民不聊生,老百姓食不果腹,衣不遮体,连最起码的生存、温饱都解决不了,在人间过世俗生活实在不是一件快乐的事情。因此,美好的、令人神往的“不食五谷、吸风饮露,乘云气、御飞龙,而游乎四海之外”的神仙世界就很容易被人们接受,这是自然而然的事。这些传统的教义内容在社会稳定、经济繁荣、生活富足的当今时代就显得不那么重要,就应该淡化。现在我们讲得道成仙(仙有天仙、地仙、人仙之分),宣传和彰显的是修“人仙”,做人中之仙,所谓人仙,就是健康长寿的代名词,而这种健康必须是身心健康,也就是说,道教中人把自身作为丹炉,作为修炼的场所,经过不懈的勤修苦练、行善积德,最终成为人中之仙,成仙之后,还要把其长生的秘诀、长寿的方法、修炼的心得传给同道、教于世人,让道友、信徒都有一个健康的身体,都能够长寿,都能成“仙”。这才是道教《灵宝经》中的教义思想“仙道贵生,无量度人”当代精神。道教《抱朴子内篇》引《龟甲文》中有“我命在我不在天”的教义内容,也就是说一个人寿命的长短取决于我自己,而并不取决于上天的命定,这种敢与命运抗争的

① 《庄子·逍遥游》。

思想,认为通过修炼、养护和积善可以使形体“长生久视”的观点,无疑是积极可取的。而儒家强调的“生死由命,富贵在天”,认为命是上天早就给你安排好了的,要“认命”的观点,无疑是消极不可取的。当然要达到“形神俱妙”的境界,道教养生观中还有许多标准和条件,比如讲:仙道贵生、生当养护;积德行善,心广体健;少私寡欲,清宁心神;调神行气,深根固蒂;饮食调理,营养平衡;节制性事,固本培元;起居调摄,日常保健等等。

三、修善福应、功遂身退 ——道教的处世观

道教本来就是充满“人性”和“人道”的宗教。它主张个性解放,鼓励信徒追求幸福的人生。道教自古注重道德教化。如天师道规定了向“三官”悔罪的教制;太平道宣称神灵重奖善行、严惩罪过。神仙家葛洪将善恶行为与能否成仙、寿命长短相联系;茅山的《三茅经》中也有“若人有功,奏报加升,鬼神密佑,所愿咸成”的经句。其他道教典籍,相关处世的教义思想比比皆是,如《太上洞玄灵宝宿命因缘明经》中有“好德五事,得生人中”的内容,即:“至心好信,真生不欺;诵经行道,专心无二;勤心斋戒,好乐仙道;教人行善,不为非恶;敦笃慈仁,周济危难。”《度人经》中也有“十师十戒”之说,即:一不杀生,得长寿不坏之身;二不偷盗,得自然财宝;三不嗔恚,得坚固力;四不奸淫,常净身心;五不两舌,言成法律;六不嫉妒,智慧如海;……这些内容有很多至今仍有其价值作用和现实意义。

常言道“处世为人”,处世首先要为人。记得毛泽东主席曾经

讲过“人贵有自知自明”这样一句话,实际上这句话的出处就来源于道教的《道德经》第七章:“知人者智,自知者明;胜人者有力,自胜者强;知足者富。”道教认为,能够知道别人心理的人是智慧的人,但能够知道自己的人才真正明智的人,能够战胜别人的人可以说是有力量的,但能够战胜自己的人才真正的强者。能够知道生活满足的人无时不感到一种富有。对于那些贪得无厌的人来说,永远也不会富有,即使是富甲天下,他们也不会感到丝毫的满足。而一旦知道了满足,即使是不名一文,也可以觉得富甲天下。“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下。”^①,这句话我们可能都不陌生,它是说世上没有一蹴而就的事物,没有一日成名的人物。要想成功,便需要有非凡的毅力,经受过超常的磨练,凡事从一点一滴做起,从细微末节做起。教祖太上老君有句名言“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。”^②,这句包含着辩证法的处世观,的确能给生活在当代的人们很多的启示,道教的想法是“祸福相依、相反相成”。人生在世,实为不易,所以人们都珍惜生的实在与幸福,而厌恶死的悲哀与空无。然而,当人们都在争夺幸福的时候,那灾祸又让谁去承担呢?福与祸是矛盾的同一体,得到任何一面的时候,另一面也就随时都可以到来。因为在祸中孕育着福,在福中隐藏着祸。所以说,道教的理念是成功的人要多为民众服务,富有的人要知道回报社会,暂时贫困的人要努力改变现状,得意的人不要忘乎所以,违法乱纪的人终究会得到严惩,要知道“举头三尺有神明”。因此,处世要懂得:“功成名遂身退,天之道”^③,就像东升的太阳那样,给人间万物以阳光、温暖,生育一切

① 《道德经》第64章。

② 《道德经》第58章。

③ 《道德经》第9章。

后,无声无息的悄然隐退西方,却永远也不自以为是,不指望回报。要是能够认识到这点,那么,生活在这个社会的人们将终生受用不尽。

总之,道教文化作为中华优秀传统文化的重要组成部分,教义思想中有很多合理的、积极的内容,如“济世利人、欣乐太平”的社会责任意识;“齐同慈爱、异骨成亲”的处世态度;“清静为正、俭让不先”的精神境界;“积功累行、无量度人”的行为原则;“抱朴自然、为而不争”的价值取向等等。在当代社会都能够与社会主义的两个文明建设、与“以德治国”思想理念相契合,并将发挥其特有的、不可替代的作用。

最后,引用香港道教学者陈霖生教授的一句话作为本文的结束语:“宗教中有许多积极的教义思想,在当代可以服务社会、安定社会、造福人群,可以‘行政府之不能,补法律之不足’”。

主要参考书目

- 1、李安纲、赵晓鹏,《三教妙语漫话》,中国社会科学出版社。
- 2、朱越利,《自然无为,真静应物——论道教教义如何适应现代社会和文化》,香港道教学院道教文化国际学术研讨会《道教教义与现代社会》论文集。
- 3、刘仲宇、高毓秋、沈红,《中国古代养生格言》,上海人民出版社。
- 4、张平,《道教智慧语典》,大众文艺出版社、中国世界语出版社。
- 5、镇江焦山定慧寺,《建设人间佛教》
- 6、陈耀庭、刘仲宇,《道、仙、人——中国道教纵横》,上海社会科学院出版社。

试论当代道教的 理论建设

□ 孙亦平

充满希望的 21 世纪已经到来了。在新世纪开始之际,有着近二千年历史的中国道教的发展既面临着机遇,也面临着挑战。这是不言而喻的事实。问题在于道教怎样去面对机遇与挑战?如何在新世纪对人类的文明与和平事业发挥更大的作用?如何在新的社会条件下更好地发挥道教的优秀文化精神?换言之,如何对道教教义做出符合社会进步要求的解释?应当是当代道教理论建设的重心,这是每一个教内人士必须认真思考的问题,也是道教研究者应该认真研究的问题。

从根本上看,宗教起源于人对自己生存状态的认识,并企望通过这种认识而建构一条解脱现实苦难,确立终极意义世界的通途。道教从创立之初,就以老子《道德经》为理论基点,围绕着人应当如何修身养性才能达到升玄之境而建立了以“道”为核心的信仰体系。道教信仰是人对超越有限存在的无限整体——道的体悟和把握。这种对绝对无限整体之道的体悟和把握既超越世俗之人的经验之外,又是生活于具体时空中的世俗之人通过日常的修道来实现的,它体现了神圣与世俗的统一,所以说,“道之在我之谓德,道德人所固有也。”^①“德者,人之所得是也。夫三才万物资道,妙用各得,生成无不遂性,故谓之德。”^②

如果说,道教理论往往是宗教信仰者围绕其宗教观念形成的这一特点与其所信仰的“道”的内涵精神是相一致的。道一方面表现为形而上之神圣的绝对,另一方面又存在于事事物物之中,同时也是人的生命存在的根本。超越世俗的神圣之“道”与世俗生活中的人伦日用之事并非完全隔绝,而是相即不离的。正是由于作为先天地而生的宇宙本源和主宰之“道”,既超越于人,又内在于人而存在,因此,道教强调“一切众生,皆含道性”^③,同时又认为,修道者依持道性,以“至静元心”来因循事事物物的自然本性,就能返朴归真而与道相契。

① 《西升经·序》,《道藏》第11册,第489页。

② 杜光庭《道德真经广圣义》卷四,《道藏》第14册,第334页。

③ 《本际经·道性品》。

这样,道教理论就形成了两重性:一方面极力宣扬超越世俗而追求与道相契的神圣境界,另一方面,又并不要求人放弃世俗生活,甚至强调只有在世俗生活中先修人道,再修仙道,成为一个完善的人,才有得道成仙的可能。道教所说的修人道,是要在人的内在精神世界中确立少私寡欲、恭谦无争的观念,通过提倡道德修养而促进人们自觉地追求神圣而高尚的境界。从《太平经》强调的“积德不止道致仙”^①,到东晋葛洪所宣扬的“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生”,^②道教将“积德”、“为善”、“忠孝”、“仁信”等道德原则神圣化,既包含了对世俗社会道德准则的认定,也体现了希望通过弘扬道教信仰来提升人类道德精神境界的愿望。神圣化构成了道教提升世俗生活的精神情怀,世俗化则构成了道教存在的社会基础以及在社会中能够得到广大群众信仰的条件。

法国社会学家爱弥尔·涂尔干认为,“所有已知的宗教信仰,不管是简单的还是复杂的,都表现出了一个共同的特征:它们对所有事物都预设了分类,……用世俗的与神圣的这两个词转达出来。”^③涂尔干所谓“世俗的”是指人们日常的经验,以人的世俗活动为中心,而“神圣的”则是指所有涉及宗教崇拜的活动,以能够起崇拜者的敬畏、崇敬感为其思想特征。两者之间的本质差异在于:神圣事物是集体主义的,世俗事物则是个人主义的。从某种意义上说,道教信仰的神圣性就在于要个体之人摒弃种种物欲和情欲,将超越世俗作为走向神圣的阶梯。这就有可能会对“得道成仙”追求越甚,对人自身生活就肯定越少。神圣化与世俗化虽然在

① 王明编《太平经合校》卷九十四至九十五,中华书局1960年版,第403页。

② 王明著《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第53页。

③ 《宗教生活的基本形式》,渠东汲译,上海人民出版社1999年版,第43页。

表面上构成了道教理论内部的一种难以消弭的张力,但实际上,道教强调先修人道,再修仙道,这种对人及其生活的肯定,在客观上使得神圣化与世俗化之间的张力隐而不显。事实上,道教将得道成仙作为终极理想,而成仙就意味着人的生命的无限延长,这就在信仰的前提下肯定了人的生命存在和世俗生活的合理性。因此,道教信仰本身就包融了神圣与世俗这两重性。

从历史上看,无论是以符水咒说为人治病的五斗米道,还是以个人修炼成仙为主要目标的上清派;无论是内持斋醮、外持威仪的南天师道,还是以绝世欲、炼心性为修道特征的早期全真道,虽然它们各具特色,但都将内神仙,外治世作为道教信仰的基本内涵。因此,道教虽以得道成仙相号召,对个人的修炼比较重视,但在入世与出世、名教与自然之间,一般都采取比较灵活的态度,既有对神圣的超越性的精神境界的追求,也有利益群生、利国济民的一面。由此,道教既不像儒家那样仅以在现实生活中实践修齐治平为人生的终极目标,也不像佛教那样以出世求解脱相号召。即使是中国佛教以出世而不离人世为特点,但“以宗教性格而言,道教又远比佛教为人世”。^① 道教在神圣与世俗之间走出了一条富有特色的中间道路。例如,早期的五斗米道一方面强调“求生之人,与不谢,夺不恨,不随俗转移,真思志道,学知清静,……内自清明,不欲于俗”,^② 从而把“入清静,合自然”^③ 作为修道的目标,但另一方面它又认为这种“入清静”并不需要绝对地摒弃世俗生活,而应当将在世俗生活中“奉道诫,积善成功,积精成神”^④ 作为得道

① 余英时著《士与中国文化》上海人民出版社 1987 年版,第 462 页。

② 饶宗颐著《老子想尔注校证》,上海古籍出版社 1991 年版,第 19 页。

③ 饶宗颐著《老子想尔注校证》,上海古籍出版社 1991 年版,第 33 页。

④ 饶宗颐著《老子想尔注校证》,上海古籍出版社 1991 年版,第 16 页。

成仙之基。出现于金元时期的全真道,更是以“功行两全”相号召,认为“若要真功者,须是澄心定意,打叠神情,无动无作,真清真静,抱元守一,存神固气,乃是真功也。若要真行者,须是修仁蕴德,济贫拔苦,见人患难常行拯救之心,或化诱善人,入道修行,所行之事,先人后己,与万物无私,乃真行也。”^①全真道所说的“功行两全”虽然具有禁欲主义的色彩,但它所说的神仙不仅能自我完善,而且能像佛菩萨那样救度众生,甚至不惜牺牲自己来帮助他人。从某种意义上说,道教是将超越之道融于当下的现实生活之中,在世俗生活中为人类建立起神圣的世界。

二

二十世纪,随着现代化进程在全球各个地区的展开,各种宗教都顺应时代发展的要求,以不同的方式为世俗化打开了大门,强调完善的世俗生活才是进入神圣之境的有效门票。这虽然与古代道教所遵循的即世而超越的态度颇为相似。但毋庸置疑,今天以现代化为背景而出现的宗教世俗化对当代宗教的影响是全面而深刻的。因为现代化不仅仅是科学技术的进步、物质财富的增长和社会福利的发展,而且还涉及到社会制度和思想观念等方面。宗教世俗化是伴随着现代化而出现的一种文化现象。由于现代化本身就是一个十分复杂的问题,故宗教的世俗化现象也让人眼花缭乱。

美国宗教社会学家彼得·贝格尔在分析基督教的世俗化时就指出:“所谓世俗化意指这样一种过程,通过这种过程,社会和文化

^① 《重阳全真集》卷十,《道藏》第25册,第748页。

的一些部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。”^① 宗教的世俗化意味着传统宗教教义中的神圣性在科学、理性的衬托下正在逐步地淡化与减少,以至于不再能为人类提供一种共同的终极意义,从而导致一些现代人对曾经奉为绝对神圣的传统宗教产生信仰危机。”世俗化影响普通人的最明显的方式之一,是对宗教的‘信任危机’。换言之,世俗化引起了传统宗教对于实在的解释之看似有理性的全面崩溃。”^② 这就是当代宗教普遍强调要改革传统教义以适应现代社会发展需要的根本原因。

虽然中国道教所面临的现代化之路与基督教不同,但是在今天的全球化过程中,它们的存在都有赖于一个共同的文化背景,这就是马克斯·韦伯所言:“我们时代的命运打上了理性化和知识化以及首先打上了‘对世界不再迷信’的烙印。准确地说,终极价值和最崇高的价值从公众生活中消失了”^③ 如果说宗教的世俗化是以科学的理性化和知识化为前导而展开的,那么,这就会在客观上导致宗教的神圣性对现实人生指导意义的削弱与淡化,从而将当代宗教从社会生活的中心推向了边缘。

但是,无论在哪个时代、哪个社会,人类一直努力去建立一个神圣的参照系来解释人类日常生存的境况和缘由。在人类大部分历史中,宗教教义垄断着为个人存在的意义和社会生活的合理性的终极论证。例如,道教之“道”就作为直指人类精神生活中终极的、无限的和无条件的东西,可谓“道者虚无之气也,混沌之宗,乾坤之祖,能有能无,包罗天地。道本无形,莫之能名,无形之形,是谓真形。无象之象,是谓真象。先天地而不为长,后天地而不为

① 《神圣的帷幕》高师宁译,何光沪校,上海人民出版社 1991 年版,第 1 页。

② 《神圣的帷幕》高师宁译,何光沪校,上海人民出版社 1991 年版,第 151 页。

③ 《社会学科学方法论》杨富斌译,华夏出版社 1999 年版,第 32 页。

老,无形而自彰,无象而自立,无为而自化,”^①从而也就在一定程度上成为人类对宇宙、社会和人的根本看法之结晶。道教作为中国土生土长的传统宗教曾在历史上与儒佛并列而成为中国人精神支柱,其宗教理论本身所蕴含着神圣与世俗的两重性,使它有可能在现代仍然能够比较灵活地适应社会和人生的需要。

现代社会是一个工具理性或目的理性占主导地位的时代,实用与功利成为重要的价值与信仰。这种世俗化的潮流不仅使当代宗教走向社会的边缘,而且还使其不得不面临两难的困境:一方面希望能够沿袭传统,保持宗教信仰的无上神圣性,以为社会和人生提供一种终极意义上的解说;另一方面,又希望通过世俗化的道路,能够在今天的社会生活中发挥特有的作用。当代道教如何在各种挑战中走出这两难的困境?

虽然历史上的道教信仰因内蕴着神圣与世俗之两重性,而比较灵活地适应社会和人生的需要,但值得注意的是,中国传统文化包括道教,在明清之际就出现了颓势。进入二十世纪以后,中国人接受了西方国家用船坚炮利送来的科学、理性与民主,转而反视中国道教,就更觉得道教所崇奉的长生成仙近乎白日梦幻,道教典籍中的神之浩谕充满着迷信的荒唐之语,斋醮符篆在外行人看来似乎在装神弄鬼。在这样的社会氛围中,道门中如缺少励精图治的领袖,那么道教的发展自然如雪上加霜而一蹶不振了。因此,道教虽然在历史上能够圆融神圣与世俗,但进入现代社会之后,所面临的挑战却似乎比其他的宗教更为严峻。虽然千百年来,人们一直将道教视为智慧的源泉之一而不断地从中汲取着精神养料,但21世纪的道教仍然能够接受挑战而在神圣与世俗之间走出它特有的

① 杜光庭《太上老君说常清静注》,《道藏》第17册,第183页。

道路来吗？回答应该是肯定的。问题在于，道教如何通过理论建设来达到自我更新而在 21 世纪重新焕发神采？

三

在二十世纪后期，在中国改革开放的社会环境中，道教逐渐得到了恢复与重振，其对社会的相适应的功能得到了广泛的认同，博大灿烂而富有智慧的道教文化重新受到了人们的重视。道教的发展虽然面临着种种挑战，但挑战也就意味着机遇。在以和平和发展为主流的 21 世纪中，道教应该顺应时代的发展，通过理论建设来回应现代人的精神需要和社会发展的需要。

在今天的现代化过程中，人们表现出来的强烈的功利主义、拜金主义而引发的信仰虚无、精神危机、价值混乱、道德衰败等许多新的社会问题，不能不引起道教的关注。当代道教只有发扬道教的优秀传统，从强调道教信仰的神圣性出发，以为现代人建立价值坐标，提升精神品味提供一种参考；同时，也应当以神圣性来克服当前有人将世俗化简单地理解为如何赚钱这么一种庸俗化的倾向。这样，道教才能在今天的社会中，既以自己的特有智慧来积极地回应人们共同关心的问题，又能在社会生活中保持它的生机与活力。这样，道教的意义就不单纯表现为一种让人接受一种信念或一种知识体系，而是让人们在宗教生活中，尤其是在现实的生活能够身体力行。

今天，中国道教已根据时代的发展要求，力求以老子《道德经》为基础，通过对老子的尊道贵德、道法自然、清静自正、重生贵和等教义的阐扬，来帮助现代人实现根本的精神转变，走出执著于一物

一事的困境,建立促进人生精神超越的价值坐标,以安顿现代人的疲惫身心;力求以“善即寿”的道德观为指导,将此岸世俗生活中的“为善去恶”、“清静修心”作为走向神圣的基础,以促进人类文明观念的不断发展;力求以济世利人的精神与世俗生活相衔接,以作为今天人们努力创造美好家园的文化资源;力求以得道成仙的观念中所内蕴的人们对生命升华的渴望,作为人们完善自身,净化道德,优化生命,改造社会的一种精神动力。笔者认为,当代道教只有通过传统道教教义做出符合现代人的精神面貌和社会进步要求的再诠释,才能将其与现代人的实际生活紧密地联系起来。

需要指出的是,现代社会是一个趋同化和普遍化的时代,由此而出现了全球化的发展趋势,道教不能不受此影响。作为土生土长的古老传统的道教只有在现代的全球化大潮中,以其独特的神圣性来观照其世俗化,才能在 21 世纪的中国文化乃至世界文化中独树一帜。据此,笔者认为,当代道教如果要在 21 世纪得以发展,其出发点与最终目的仍然应当是神圣性,但基于神圣性的道教又必须时时面向社会生活,以求在神圣与世俗中实现一种动态的平衡。换言之,当代道教一方面要始终高扬“道”的超越精神来提升人们的精神世界,以“道”的神圣性来对治人因过分的自私自利而导致争权夺利,因无边的贪心而导致对大自然的过度掠夺,因信仰危机而导致人的道德失落;另一方面,又要积极关注、主动参与现实社会生活,将当下的现实生活作为实现理想的根本途径。只有在神圣与世俗的这种动态平衡中,道教才能一方面用世俗化来克服那种因过度神圣化而导致的对人的生活的忽视,因为当人一旦虔诚地匍匐在神灵脚下,他会忘记自己的生活,甚至毫不犹豫地扼杀人性;另一方面,则用神圣化来克服过度世俗化而导致的信

仰的神圣性之消解并趋于平面化。当代道教如果从神圣性出发,以道教智慧为基准,在神圣性与世俗性之间寻求一种动态的平衡,才能使道教信仰对现代社会与人生发挥积极作用。

简论道教教义思想与道教承传 及其和当代社会相适应

□ 张应超

“教义”一词,《现代汉语词典》释义为“某一种宗教所信奉的道理”^①;《新华词典》释义为“指宗教的一些基本主张”^②。依据以上两种解释,道教教义可理解为道教所信奉的道理或道教的一些基本主张。《中华道教大词典》释道教教义为“有关道教基本信仰内容的成文规定”^③。相比而言,前两种释义较宽泛。本文取第三种,即道教教义应包括两个方面:一、有关

① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》,1983年1月第2版,第572页。

② 新华词典编纂组编:《新华词典》,商务印书馆1980年8月第1版,第418页。

③ 胡孚琛主编:《中华道教大词典》,中国社会科学出版社1995年8月第1版,第434页。

道教基本信仰；二、成文规定。以此观之，道书中有关神仙信仰、丹道修炼、立身处世格言与戒律诸方面的成文规定，均属于道教教义。

一、道教教义与道教教派的承传关系密切。

道教作为我国本土产生的源远流长的古老宗教，教义出现亦可谓历史悠久。其中既有道教教团出现以前先哲的著述，被道教尊崇而作为教义的，最著名者如《道德经》、《庄子》（唐朝天宝以后尊称为《南华真经》）；更多的则是道教教团创立后的著作，如：张陵（或张鲁）《老子想尔注》、王喆《重阳立教十五论》、丘处机《寄西州道友书》、张宇初《道门十规》等。道教创立以来，一直奉《道德经》为至高无上之经典，以老庄学说为指导思想。《道门十规》在篇首即开宗明义地写道：“太上以虚无为宗，其广演宏敷，自历劫以来，愈彰愈著。原其本也，虽有道、经、师三宝之分，而始自太上授道德五千言于关令尹，其所谓无为不争之旨始。”^① 诚如张宇初所言，起始于老子在《道德经》中倡导的“无为”、“不争”思想，经过后世道士的不断丰富与发展，不仅承传至今，仍为道教信仰者推崇，且为愈来愈多的其他社会人士所关注，引申成为人世间和谐相处的良方和养生之道。

道教中不同教派教义的世代相传，也是道教不同教派承传有密切的关系。以承传至今的道教教派观之，大教派如天师道、全真道之承传，除开派祖师不同外，重点尊奉的教义亦有区别。如：天师道创立后，奉《老子想尔注》为基本教义，全真道奉《重阳立教十五论》为基本教义。其他教派如净明道，则奉《净明忠孝全书》为基

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年影印本，第 32 册，第 146 页，第 153—154，第 146 页。

本教义。

二、道教教义对道教承传有规范的作用。

在道教承传、发展、弘扬的历史进程中,道教教义起到规范作用的事例并不罕见。如金代全真道祖师王喆的《重阳立教十五论》,即被该道派尊为承传的规范。因原文较长,择要简述如下:

第一住庵:要求凡出家修道者先须投庵。第二云游:参寻性命之学,求问妙玄,拜访名师。第三学书:不可寻文而乱目,宜采意、合心、探理、采趣,如不精通书之本意,只欲记多念广,人前夸说,则无益于修行,有伤于神气。第四论合药:精学者可救人性命,学道之人不可不通,但不能以此代替内修。第五论盖造:修道应有茅庵草舍以遮形体,不可住高梁峻字的殿堂;只修外功,不修内行,如画饼充饥。第六论结伴道:结伴修道应先择人,后结伴;其标准应是明心、有慧、有志,不可只为人情,不可取相貌,唯有择高明者是上法。第七论打坐:住行坐卧时,心如泰山,不动不摇不受外界活动干扰。第八论降心:如果随境生心,颠颠倒倒,寻头觅尾,此名乱心也,当速剪除,不可放纵,以免破坏道德,损失性命。第九论炼性:如同调琴、铸剑,要紧慢、刚弱适度得中。第十论匹配五气:要调五气于中宫,攒三元于顶上。讲内丹修炼之法。第十一论混性向:性为神、命为气,性向为修行之根本。第十二论圣道:入圣之道须苦志多年,积功累行,要寄形于尘世中,心明于物外。第十三论超三界:要超欲界、色界、无色界,心忘虑念、诸境,不着空见,修炼的最上乘是神居仙圣之乡,性在玉清之境。第十四论养身之法:法身无形,用则无所不通,藏则昏默无迹,得此道而养之,养多则功多,养少则功少。第十五论离凡世:得道之人,身在凡世而心在圣境。^① 后

^① 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年影印本,第 32 册,第 146 页,第 153—154,第 146 页。

世的全真道士出家住庙、参访名师、提倡苦志修道、积功累行等，即来源于此。

再如，清朝同治年间，由陕西留侯祠方丈任永真主持编写的《三乘集要》一书，收有大量有关道教清规的教义，其序言中写道：“清以洁其心，规以范其身，乃修行之径路，入道之阶梯也。此书日用行持，眼见耳闻，须千磨百炼，磨去贪嗔、痴爱，炼去淫杀道妄。戒恶口，净心地，立人品，得正道。阴曹消罪，仙籍书名。”^①这段文字简明扼要地写出了道教清规对修道者的重要意义和修持要求。书中的道教仪轨如敬神礼仪、经理事务定规、律坛执事行为榜、律坛清规榜、升堂威仪、行持威仪等，均是道教承传的规范。如《三乘集要》下卷《行持威仪》中明确规定：学道之人，不得专拣应赴经典习学；遇到贫、难不堪之事，当安命自慰，不得怨天恨地；不得强化施主财物；不得嘱托豪富贵亲募化；不得货殖营利；不得假托缘事，募财为私用等。《三乘集要》上卷中，对道教丛林中方丈、监院及都管、总理、都讲、都厨、静主、堂主、殿主、经主、高功、化主、知客、巡照、迎宾、巡察、海巡、监修、帐房、库头、书记、公务、主翰、点造、提料、表白、主规、主范、主钵、买办、贴库、坐圜、碗头、茶头、磨头、园头、水头、圜头、柴头、洒扫、行堂、杂务、火头等各执事的任职条件、职责等。均有明确规定。至于道教中“处真戒”“中极三百大界”“天仙大戒”，在道教承传中的规范作用，更是无庸赘言。

按照学术界与道教界的一般说法，道教至少已经在我国承传和存在了近两千年（亦有学者提出道教出现更早的观点），其在中国历史上的地位及在周边国家的影响，已愈来愈引起海内外诸多人士的关注。时至今日，尽管社会环境已发生了很大的变化，但

① 张明悟：《三乘集要序》，《三乘集要》1936年西京克兴印书馆代印，第1页。

是,道教作为中华民族传统文化重要的组成部分,对我国当今社会物质文明和精神文明建设,以及人们的宗教信仰需要,仍有其不可替代的作用。另一方面,道教文化要在我国当今社会得以承传和发展,亦必须顺应时代潮流,与我国现今的国情相适应。对此,道教界业已做出了很大成绩,受到社会多方面人士的重视和赞誉。

然而,无庸讳言,由于多方面的社会原因和宗教自身的特殊性,尽管道教是我国政府正式承认的宗教,但在现代社会中,人们对它的了解还远远不够,对道教知识了解甚少者仍大有人在。例如,当人们谈起佛、道教时,经常可以听到有人分不清佛寺、道观与和尚、道士,至于作为道教文化的重要组成部分的道教教义,所知者则更少。之所以出现这种情况,固然是由于这些人对宗教知识的缺乏,同时也启示我们,如何使道教文化更好地与我国现今的社会相适应,还需要道教界、学术界、党政部门的有关人士去做更多的工作。

道教与我国现今社会相适应的内容有多方面,本文拟就道教教义相适应的问题提出两点供参考的意见。

一、努力发掘道教教义中优秀的民族文化精华,继承并发扬。

道教教义中优秀的民族文化精华,是我国传统文化的瑰宝,也是道教千百年来能够在历代社会存在和承传的重要原因。在当今社会的物质文明和精神文明建设中,这方面依然有很大的潜力和空间。道教信仰者、道教研究学者、党政部门从事道教工作者均与道教文化有密切关系,要更好地弘扬道教教义思想中的精华并服务于当代社会,必须很好地发挥这三方面生力军的作用。有关领导部门应站在为了国家长治久安和民族大业兴旺发达的高度,更加重视这方面的工作,为其创造良好的氛围与工作环境。同时,这

三方面人士也应更全面地熟悉和研究道教教义,舍弃其与时代及国家的法规、政策相违背的部分,弘扬其精华,使历史悠久的道教文化与时俱进,保持旺盛的生命力。如根据现今的时代需要,道教丛林中执事的设置已经简化。在对违规道士处理时,也废除了旧时代跪香、炙眉、打扁拐等侵犯人权的惩罚手段。需要指出的是,在对道教教义中的重大事项决定取舍时,要深思熟虑,全面权衡,谨慎从事。

二、在精研道教教义、明确取舍的基础上,道教信仰者既应严格恪守教义,维护宗教的神圣性,又要积极参与当代社会生活,使更多的人了解道教,认识道教。

要在当今社会更好地承传和弘扬道教文化,加强道教界的自身建设是非常重要的。可以毫不夸张的说,道教信徒的素质如何,是否能够严格恪守道教教义,切实身体力行,绝非可有可无的等闲小事,而是直接关乎道教发展前途和维护宗教神圣性的大事。在这方面,许多德高望重的高道与前辈道长已经做出了很好的榜样,中青年道友中持戒精严者亦不少。然而,无庸讳言,也确实存在一些诸如不熟悉道教教义及持教不严等缺憾现象,很有必要引起重视,逐步改善。鉴于我国当今社会中还有许多人不了解道教的实际状况,道教界人士有必要借鉴和汲取五大教中其他宗教参与社会活动的成功经验,更多地参与当代社会生活,使更多的人了解道教,认识道教,使道教文化为我国在当今社会的物质文明、政治文明、精神文明建设中做出其应有的贡献。

道教的传统目标 及其现代转化

□ 钟国发

一、传统道教的基本内容

道教是中国土生土长的传统宗教。所谓道教,顾名思义,就是关于“道”的宗教。汉语“道”字本义是道路,引申为原理、规律、准则,在中国传统文化中是一个最高层次的范畴。层次愈高,包涵愈广,其具体含义也就愈难以说清。一方面,不同的思想流派对道有不同的理解;另一方面,思想一旦上升到道的层次,都会或多或少地超乎语言表达能力之上,可以意会而难以言传。

从历史上看,道教是由汉晋民间多种黄老

道派聚合而成的,这些民间道派各有自己独特的崇拜对象和经典,不像西方一神教只奉单一的至上神和单一的经典,甚至也不像佛教那样有一套由释迦牟尼奠定的基本理论作为教义的核心,因而道教的教义特别庞杂。元朝的马端临说:

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,符箓又一说也,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。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,则言符箓而俱不言炼养、服食。至杜光庭而下以及近世黄冠师之徒,则专言经典科教,所谓符箓者,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。^①

马氏所述不尽精当。例如黄帝之书多涉技术,未必清静无为;张、寇之徒亦信仙方,并非仅言符箓;杜光庭而下,清静、炼养、服食诸项也仍然在道教内部流行,何尝专言经典科教。不过他把道教的内容概括为五类,还是有一定道理的。

道教“清静”之说源于老子的道论。在老子道论中,道被认为是严重的本原,它既表现为一种理想的精神境界,又表现为一种支配世界的力量;作为理想目标的道,不是人的感性和常规理智所能达到的,但人们可以借助于某些非理性的(整体直观的、体悟的)思维方式的修炼,超越常规认识,达到一种豁然开朗的神妙境界,从而与道沟通;这也就是“天人合一”。庄子认为,完全与道沟通的人

^① 《文献通考·经籍考》。

是超凡脱俗的“圣人”、“至人”、“真人”、“神人”，这类人摆脱了一切精神束缚，智慧无可限量，性灵绝对自由。老子相信圣人可以引导人类返朴归真，克服文明的异化效应，从而实现救世救民的理想；庄子则更深刻地洞察到人类文明的异化弊端，对社会问题较为冷淡，而更系统地探讨了个人超越物累、保持本真、获得精神自由以至永恒生命力的问题。

按照西方新教神学家蒂利希的说法，“宗教，就该词最广泛、最基本的意义而论，就是终极的关切。”^①老庄道家的关怀无疑是终极性的，因而具有广义的宗教性。何况，老庄之道并不排除神意之天，天道包含着非人格的神性。庄子甚至认为天道的神性可以集中体现在得道之人身上，但是“至人无己，神人无功”^②，这种神性仍然属于无为的境域神性，而不是有为的人格神性。老修道家的宗教性是适应于思想家的，不适应于群众，它无法直接成为古代群众的宗教信仰，不能直接导出一个社会宗教体制。因而，老庄道家只是哲学，不是宗教。后来道教的缔造者，是依托道家名义的方术之士。他们将所谓得道之人神化至高于传统神灵的程度，并极力将道本身人格神化。而将道人格神化，便使道教与道家大异其趣，只是两者都追求一种不脱离现实人生而要摆脱文明秩序对自由性灵的约束的天人合一境界，本质上还是相通的。

“炼养”、“服食”就是神仙方术的两大部类。神仙术形成于中国文化传统定型的战国时代，相当于德国哲学家雅斯贝斯所说的“轴心时代”。神仙术是哲学理性兴起的副产物，是把医药卫生技术的去病强身效能推想过度，是原始科学技术与神秘主义的混杂。

① 蒂利希：《文化神学》，转引自张志刚：《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》，北京，人民出版社1995年版，第127页。

② 《庄子·逍遥游》。

早期神仙术士中的一些人是科学技术型的实践家或思想家,他们把求仙基本上看做一个技术问题。但是科学技术必须接受实践的验证;实践不断证伪的结果,使求真务实的科学技术型人士逐渐与仙术分道扬镳;而仙术越是失去实证技术的支持,便越是走向非理性的神秘主义。服食术重外力,验证比较容易;而炼养术重内因,验证比较困难,比较容易保持神秘性。因而当汉晋民间多种黄老道派聚合成南北朝新道教时,仙道炼养派起了核心作用。南北朝新道教以肉身成仙为中心目标,这在当时有助于引导科学理念的参与,可以壮大道教的声势;然而从长远来看,却会因招引实践的检验而成为一种包袱。

“符箓”属于鬼神道之术,汉代新兴的鬼神道的特点就是以符箓驱遣鬼神。马氏所谓“经典科教”,指颂经持戒礼拜修行的一整套常规性仪式行为,主要精神也是与鬼神沟通。符箓之术与群众的联系比仙术密切,但它比较突出驱遣鬼神的道士,即少数被认为具有非凡能力的个人;而经典科教比较突出普通信众对神的祈祷和忏悔。随着民间新兴鬼神道派的逐渐常规化(即从反叛社会转向与社会相适应),经典科教的作用逐渐突出,发展出了丰富的斋醮科仪,成为南北朝新道教组织群众的主要手段。

鬼神道力图克服民间鬼神信仰的功利性、无序性、庞杂性、盲目性,走向伦理化、正规化、简约化、合理化。民间信仰的鬼神又多又杂,祭礼奢靡,祭祀者大抵以祭品价值高低为交换条件,求鬼神照顾祭祀者的临时利益,群众时常处于对鬼神侵害的恐惧之中。而鬼神道则只敬奉少数大神,祭礼较为俭素,对一般鬼神只作为驱遣使唤的对象,无需祭祀,人神关系要服从于一定的道德原则和终极理想。但这只是原则上的区别,而在实践中,鬼神道的素质经常会有变化,与民间巫鬼迷信混淆不清的情况也就时有发生。事实上,世界各种高级宗教的高雅

理念向社会传播时,都不可能不向基层群众的传统信仰习俗做出妥协。西方一神教的教权比较集中,变革旧传统的态度比较坚决,信徒的上层与下层之间宗教观念的差别相对小一些。但是在古代东方的高级多神教社会,宗教观念的分层现象就比西方一神教明显得多。中国儒佛道三教中,道教与基层民间信仰习俗的联系最密切,因而道教信仰在下层发生变异的现象也就特别突出。三教各自的思想特色,主要表现在经典阐述的组织体系、仪式规范、神灵构成及彼岸世界设想等方面。但是认真对待并有能力实践各教独特奥妙的,主要是各教的上层精英;而普通群众的宗教信仰没有那么奥妙,其中占优势的还是自古以来民俗相传的那种实用性、功利性的鬼神崇拜。三教的基层部分,观念相互交融,区别甚小;一般群众往往对三教视若一体,不别亲疏。

南北朝新道教是仙道与鬼神道相结合的产物。仙道提供了鬼神道所缺乏的高雅学理与品位,使道教有资格与儒佛两教分庭抗礼;鬼神道则提供了仙道所缺乏的群众基础。鬼神道源于自古相传的民间鬼神信仰习俗,在其发展过程中不断与民间信仰交换信息,从中获取养料,虽然难免沾染粗俗之气,但却易于保持强大的生命力。

南北朝隋唐时期,仙道的上清经法在道教中占据主导地位。唐代后期,以符箓、斋醮见长的龙虎山正一宗崛起;唐朝灭亡后,与隋唐统一帝国相适应的道教统一体制也就完全瓦解。失去道教统一体制支撑的上清经法形成茅山上清宗,也把重点转向符箓、斋醮,最后沦为正一宗的附庸。金元之际全真道勃兴,本来志在融通三教,以清静及炼养之说见长,但是儒教已经在宋代复兴,抢先占领了主要的上层社会精神消费市场,全真道无法与之争胜,只好在经典科教方面多下功夫,面向下层群众的鬼神信仰争取市场。由正一、全真两大派构成的明清

道教,基本上成为一种贴近民间信仰习俗、执着于世间生活的鬼神崇拜组织,它在主流社会的地位也就一降再降。

道教本是民间新兴宗教运动的产物,它的发展演变经常受到历史上反复发作的新兴宗教运动的推动。中华传统社会发展到明带中期,已进入过度成熟状态,开始局部瓦解。各种社会矛盾形成的张力导致新兴宗教运动的持续高涨。民间新兴教派往往打佛、道两教的旗帜。但是由于明清统治集团加强思想文化专制,打击“邪教”不遗余力,使佛、道两教不得不尽量与新兴宗教运动拉开距离。因此,虽然明清时代给宗教发展提供了重要的契机,这时的道教却无力把握,经典和教义的发展趋于停滞。明清时期从民间信仰进入道教神谱的新神格,一般都已先得到朝廷的褒封,纳入官方祀典,成为儒教神祇了。这些神祇之同时获得道教的地位,显示道教已缺乏独立地对民间信仰习俗进行加工改造的创造力,对儒教的依附性加深了。只是在辛亥革命以后,儒教体制随着君主制的终结而崩溃,那些儒、道两教共有的神灵才成了道教的专利。

二、传统道教的主要目标

思想体系总是围绕着它所追求的特定目标来建构的。中国传统文化主流追求的最高境界是“天人合一”,即自然本性与人文秩序的和谐,道教也不例外。综上所述,传统道教的内容杂而多端,但是都贯通着一种在现实世界寻求超越(不脱离现实人生而要摆脱文明秩序对自由性灵的约束)的基本精神。道教的目标,归根结底一句话,就是要“得道”。传统道教对于得道的具体理解,又可以分为三种类型:其一是是感通神力,即“通神”;其二是肉体超升,即

“成仙”；其三是精神体悟，即“悟道”。不过，三者的含义互相有些交叉，难以截然划分。

先言其一。所谓“通神”，就是追求与神灵意志的沟通，以借助于神灵的超自然能力，获取现世或来世的种种利益。与神灵沟通也是“天人合一”境界的一种。如恩格斯所说，宗教是把支配人们日常生活的外部力量幻想地反映为超人间、超自然的力量^①；在信仰者心目中，超自然力量往往表现为人格性的存在，通俗的讲法就是“神灵”，简称“神”。除了神灵当然具有的神力之外，超自然力量也可能表现为其他非人格的存在，例如道教的“道性”、“元气”，中国民间信仰中的“道行”、“魔力”等等。道教认为所有的信徒都可以借助于适当的宗教仪式或方术与神灵沟通，求得帮助，这可以说是广义的通神；一些具有特殊禀赋或经过专门训练的人，则具有召唤与驱遣鬼神的特异能力，这可以说是狭义的通神。传统道教认为，具有特异通神能力是得道的一种表现，人成仙之后就必然具有高超的通神能力。

世界上几乎所有的宗教都把通神作为基本的目标，大抵越是初级的宗教，对通神的追求越是直接、具体和频繁，而高级宗教的通神则有间接化、抽象化和精简化的趋势。西方流行的一神教强调神的威权，因而强调神与人的区别和人服从于神，比较倾向于否定人具有神性的可能。而东方流行的多神教则比较重视人的努力，对人神之别没有那么强调，比较重视人与神的经常沟通，比较倾向于相信人具有神性的可能。人们常说的“东方神秘主义”，就是指的这种追求拥有神力、直至与神融为一体的倾向。西方一神教的通神活动，主要强调虔诚的信仰和悠远未来的终极性救助；而道教继承了较多的东方神秘主义因

① 《反杜林论》。

素,其通神活动比较经常化,也比较强调神秘的方术操作,追求现世的直接效果。这曾经是道教的一个优点,使道教勇于尝试,不断出新,能较好地满足中国古代下层民众在现实生活中产生的许多较低层次的宗教需求;但从长远看来,这却使道教难以与巫术迷信断绝关系,而且使道徒耽于科仪形式的演练及道术技能的操作,忽略谦恭的反省精神,不利于宗教素质的提升。

次言其二。所谓成仙,即追求一种永恒生命,以及相应的特异功能和自在逍遥的人生境界,使活人达到甚至超过神灵的地位。追求成仙,曾经长期是传统道教的标志性特点。英国科学家李约瑟所称的道教“赞同科学”的特点^①,实际上完全是仙术修炼的副产物。成仙的理想源于对人和人类力量的重视,是要发挥人的主观能动性,积极进取,冲击极限,希望把人的能力完全解放并尽量提升,这是一种人文主义的宗教经验^②。不过,虽然道教原则上不反对任何人修炼仙术,机会大体上是开放的,但是按道教文献一般的说法,修炼成功的机率是相当小的。因此成仙(肉体超升)作为一种目标,基本上只是对道教信徒中的少数精英有实际意义;而非广大普通信徒所能奢望,神仙对于他们来说,只是一种可以对自己施恩、值得敬畏与崇拜的对象,只不过可能在感觉上比传统神灵新鲜、亲切而已。

① 李约瑟称:“可以说,道教是一种自然神秘主义哲学,第二次世界大战期间,我在 中国听到一位著名的哲学家在一次讲演中说:道教是世界上迄今所知道的惟一不极度反对科学的自然神秘主义。其实,恰恰相反,它是非常赞同科学的,在中国文化技术中,哪里萌发了科学,哪里就可以寻觅到道家的足迹。”见其《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》,译载《中华文史论丛》总第十一辑,上海古籍出版社 1979 年版。

② 美国德裔心理学家埃利希·弗罗姆认为,宗教的一个重要特征是“威权主义宗教和人文主义宗教之间的区别”,道教就是“人道主义宗教的实例”之一。见其《精神分析与宗教》,贾辉军译,北京,中国对外翻译出版公司 1995 年版,第 26 页。

神仙理想这种人文主义因素,吸引了不少有进取心和富于求真务实精神的知识人才进入道教,并对中国古代科学技术的发展做出了显著的贡献;道教勇于尝试,不断出新的特点,也主要得益于神仙理想的激励。但是成仙既然成为道教的核心目标,就必须在公众面前接受实践的检验,就难免被证伪的危险,于是渐渐成为道教难于承担的一个包袱。解决的办法,不是放弃成仙的目标,就是对仙人的概念做出变通的解释。道教历史上关于成仙的理解多种多样,在较长时期内占据主流地位的一种理解,就是以技术性操作与伦理性实践相结合,逐步达到肉体飞升天界的效果。佛教盛行之后,有的道士否定肉体飞升的终极意义,例如南朝的顾欢认为神仙“非穷妙之至名”,成仙以后还要升级,“品极则入空寂”^①,实际上等于佛教所说的“涅槃”;但是这种理解在道教内部始终没能广泛流行。面对修仙之士死亡相继的事实,在仙士中间又出现了各种文饰的说法,其中较早的说法是把修仙者的死亡说成“尸解”,即是说仙士修炼到一定程度便托死离世,留下的尸体或是以它物充当的替身,或虽是真尸但不是真死,最后仍然会骨肉复生,尸解被认为是比较低级的成仙方式;后来内丹道有“脱质升仙”^②的说法,就已经是作为升入高级仙位的标准方式了,但那其实是向古老的“伟人死后成神”的观念回归了。各种修仙的方术逐渐失去威信以后,一些道士又把修仙等同于修心,于是成仙就与狭义的悟道相等同了;如全真教主王重阳诗云:“本来真性唤金丹,四肢为炉炼作团。不染不思出妄想,自然滚出入仙坛。”^③清代全真龙门派高道王常月宣讲:“高登道岸,翻身便是家乡;深入希夷,转眼即还本相。

① 《南史·顾欢传》。

② 《钟吕传道集》。

③ 《重阳全真集·金丹》。

诸子！谁存不死，那见长生？不死者岂是凡身，长生者非关形质。彭祖至今何在？颜子万劫还存。不死者我之法身，长生者我之元气。”正一派高道娄近垣词云：“漫说太虚无体，莫言大道有形。有无形体任升沉，总即圆明自性。”^①他们都已经否定了肉体飞升的幻想，实际上是向老庄“清静”之说的本旨回归了。

再言其三。所谓“悟道”，就是对道的透彻领悟，往大里说，悟道可以等于得道，是则通神与成仙之义都可以包括在内；说小一点，悟道就是悟得一种哲理的大智慧，在现实生活中认识和体验终极意义，以超越物欲之累，克服人性的异化，取得性灵的自由，实现自然本性与人文秩序的和谐。这就是老庄“清静”之说的本旨。世界古代诸文明中，只有中国、印度、希腊三者独立地实现了哲学的突破，并且都力图通过人的思想领会来解答终极问题，但它们的思想道路各不相同。古代希腊文明具有较强的驾驭和改造自然界的意识；他们的哲学家可能主要受数学方法的影响，养成了重形式、重概念、重逻辑理性的特点；他们对终极问题的解答是以概念作直接肯定的表述，描绘出一个与此岸世界截然不同的彼岸世界。古代印度文明得自然之惠独厚，较易产生忽略现实而耽于幻想的人物；他们的哲学家可能是受瑜伽术的启发，重视超概念的直接体验；印度正统哲学家设想的终极境界即“梵”，是超越一切概念、判断和推理的，但它仍然是一个实在的境界，在思维中有一个与世俗世界截然区分的位置。古代中国文明自然环境复杂，社会组织规模特大；这里的思想家较为一贯地保持着一种以天为象征的大视域，特别注意历史经验；他们建构了一种最为通透、最富于辩证性

① 《龙虎山志》卷十一。

的终极境界,“终极既不是任何现成者,又活生生地在场”^①,它无法用逻辑理性及其概念来把握,实际上只是一种充满了临机而发的生成能力和领会契机的生存势态,它就存在于万有相通的现实整体之中。在现实生活中寻求对终极意义的领悟和体验,成了中华文化传统的一大特色,也是一大优势;老、庄、孔、孟都是这一特色的代表。儒、道两家后学已经在不同程度上把终极境界现成化了,儒教祭祀体制和道教组织尤其如此。但是中华文化的这一辩证特色从来也没有被体制化和现成化的潮流所完全淹没。在道教这个相对边缘性的社会组织内部,在追求现成化的通神与成仙境界之外,始终有一个领会构成式的终极境界的悟道传统。

按照美国宗教学家斯特伦的概括,宗教可以定义为“实现根本转变的一种手段。……所谓根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等),彻底地转变为能够在最深刻的层次上,妥善地处理这些困扰的生活境界。”^②从世界宗教发展的历程来看,这样的根本转变在宗教发展的初级阶段还不太明显,只是在高级宗教中才比较清晰。在高级宗教中,这样的根本转变有时仍然被设想为依靠超自然力实现的物质性奇迹;但随着人类社会的逐渐增强理性、祛除魅性,这样的根本转变便越来越多地被认定为主观精神境界的转变,例如禅宗倡导的“明心见性”,就是通过主观精神境界的转变来试图解脱人类现实生活困境的典型。社会文化发展水平越低,人们对终极存在的理解就越容易偶像化和超自然化;而随着社会文明程度的提高,超自然偶像——神仙鬼怪的神秘魅

① 张祥龙:《海德格尔与中国天道——终极视域的开启与交融》,北京,三联书店1996年版,第357页。

② [美]斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,金泽、何其敏译,上海人民出版社1991年版,第2页。

力不断消解,对哲理性大智慧的追求便相应突出,逐渐从少数精英的精神享受变为常人可及的精神生活内容,越来越多的普通群众不同程度地受到这种大智慧的吸引和熏染。

三、道教传统目标的现代转化

传统社会的现代化,是人类社会的一次巨大转折。这个大转折对各种宗教都是一次巨大的考验,每一种宗教都不能不根据时代发展的要求来改造自己,否则就很难在现代社会中找到自己的位置。道教当然也不例外。现代社会之所以取代传统社会,归根结底是科学技术取得巨大进步的结果。科学的巨大威力已经得到实践的充分证实,任何人都不能置若罔闻。

历史上凡是有神论与科学发生对抗,科学总是能取得最终的胜利。但是科学始终无法用实验来从总体上验证鬼神信仰的真伪,因为科学实验只能处理有限的对象,所以有神论总有后方可以退守。正是这个理由使我们相信,宗教还会在未来长期存在,并且可以在一定范围内与科学和平共处。其实,历史上的高级宗教都曾经与当时的科学技术相结合,立足于当时的科学技术水平来反对迷信。西方一神教要求信徒只信奉惟一的真神,中国的儒释道三教也都反对淫祀妖邪,大力与民间巫术信仰作斗争。各种高级宗教在其新兴阶段,为了冲破旧的官方正统信仰和民间迷信的强大阻力,往往不惜采取比较极端的手段,包括利用神秘主义和某些巫术的形式来吸引民众的注意。但是它们从非正统的新兴宗教转化为官方支持的正统宗教以后,就成了传统的维护者,基本上不再用神秘奇迹来耸人听闻,而主要依靠理性化的伦理道德及戒条仪

轨来吸引和约束民众。我们看各种高级宗教的文献,免不了都有宣扬神秘奇迹的内容,但一般都是在新兴时期最多,正统化以后就比较少了。随着科学的发展和社会的进步,人类改造客观世界的能力大大增强,传统鬼神迷信越来越没有市场,现存的各大传统宗教都尊重这一事实,从而越来越不希求超自然力量对日常生活的干预,越来越把超自然力量的作用推到无限遥远的终极;相应地也就越来越重视以正常方式参与现实社会的发展,越来越重视发挥自己促使世人向善的作用。

所谓神秘奇迹都是与已知的科学规律相矛盾的。科学主张任何客观事物的发生和发展都是有规律可循的,都是人们迟早能够做出合理解释的。如果我们把已经为当时科学水平所证伪的那部分鬼神信仰叫做迷信,那么就可以说,高级宗教大体上倾向于破除旧的迷信,原则上是可以与已有的科学相适应的;不过古代宗教可以接受科学技术成果,却不能容忍科学精神,总是压制新的科学成就。近代科学体系在西方兴起以后,曾经与宗教发生比较激烈的冲突。事实胜于雄辩,实践不断证明,只要科学的作用扩展到哪里,传统鬼神的影响就在哪里消失,许多以前认为的神秘奇迹,或是被否定了,或是得到了科学的解释而不再显得神奇。当代西方基督教已经大大地改变了对科学新发展的抗拒态度,无论是天主教还是新教,原则上都已主张与科学相协调;在科学发展较早的西方国家,现在已有不少人把圣经中记载的神奇故事只看做古人创造的神话,主要体会其寓意,而不必相信实有其事;新教神学的主流已不再拘泥于圣经的词句。据1981年的一项调查,虽然当代西欧国家“大多数信仰者相信上帝、灵魂和罪孽三项教义,但大家不太相信死后仍有生命存在,更不相信死后的惩罚,特别是因果报应。”“有比三分之一略多一点的欧洲人信仰一种模

糊不清的自然神论(即不信仰人格化的上帝,而信仰某种精神或活力的存在)。“许多宗教信仰——天堂和地狱的存在、魔鬼和复仇的上帝存在,趋于减弱甚至瓦解。”^①正是因为对基督教的上帝已经可以作相当灵活宽松的理解,所以我们发现西方许多大科学家仍然虔信上帝,他们已经带头把宗教与现代科学完全结合起来了。

在古代东方社会,特别是在中国,由于神的概念没有西方那么绝对,人的努力相对受到重视,以至于较早就在精英层次形成了比较强的无神论倾向。儒学家往往用“神道设教”的观点对祭祀作实用主义的解释;佛教中早就有一种理论,把比较粗鄙的鬼神观念看做针对俗人的方便假设;禅宗努力实验一种显现于日常世俗生活的人生之道,吸引了不少有无神倾向的士人;不少道士通过坚持不懈的实验得到了重要的科学技术成果。然而,中国的佛、道两教没有经过基督教那样的现代化改革,加以明清以来持续衰退,被迫向下层民间迷信习俗靠拢,以致当代在淡化传统鬼神信仰方面反而比基督教落后得多,道教尤其如此。现代科学越来越深入和广泛地渗透于人类实践之中,传统神灵越是与具体实践相联系,就越是容易被科学所否定,只有那些抽象程度极高、脱离了一切具体实践活动的神灵,例如一神教的上帝和多神教的少数顶级神灵,才可能避免科学的冲击。传统道教神谱系特别庞杂,无所不管,因而在世界各大高级宗教之中,道教特别容易受到现代科学的冲击。因此,道教如果原封不动地保持传统,就终归逃不脱日暮途穷的境地,它需要一场现代化的改革作为走向未来的洗礼。剥离明显的迷信成

① [法]斯托策尔:《当代欧洲人的价值观念》,陆象淦译,北京,社会科学文献出版社1988年版,第59-60、155、206页。该书的基础是欧洲价值体系研究小组1981年对西欧九个国家(英、西德、法、意、西、荷、比、爱、丹)所做的民意调查。

分,适应现代的科学成就,强化现实的人文精神,应该是道教在现代社会求发展的明智选择。

那么,在中国改革开放及世界迈向全球化时代的新形势下,道教的传统目标境界应该如何调整?按照信仰自由的原则,任何关于道教的改革都应该由道教人士自己决定和实行,并且要根据主客观的各种条件稳妥地推进,否则容易脱离群众,欲速而不达。本文只能试作宏观的展望,提供如下拙见。

通神境界将还是道教追求的目标。宗教作为有神论的社会实体,总是要寻求与神灵沟通的,不过对于神灵的理解,应该跟随时代的发展而有相应的变通。将来道教的通神活动应该逐步向间教化、抽象化和精简化的方向发展,至于狭义的通神,即召唤与驱遣鬼神之类,往往直接与现代科学对立,屡屡成为不法神棍行骗的伎俩,应该尽量从道教的常规宗教活动中排除。当然,现在中国的老百姓还有许多人文化不高,沿袭着传统的鬼神信仰,需要道教按照传统的教义和仪式为他们提供通神服务,对他们的信仰和需求,我们也应该尊重。但是当代道教不应该只是消极迎合下层群众的迷信心理,而应该担得起移风易俗的光荣社会责任,可以在顺应这些群众的合法需求的同时,引导他们的宗教需求向更高的层次发展,在这种过程中,争取逐渐削减通神活动的迷信色彩,代之以对其文化象征意义的开发。从长远的趋势看来,道教的通神仪式当会趋于简化,愈来愈重在精神,而不必拘泥于形式;所沟通的神灵也相应地趋于集约化和非人格化,以至于将只是作为有限的科学所无法穷尽的无限客观世界的象征。这样,道教的通神境界逐渐抽象化的结果,在未来的某一阶段,也许就与道教狭义的悟道境界合而为一了。

与传统的狭义通神境界一样,传统的狭义成仙(肉体飞升)境

界也与现代科学直接冲突,不再值得作为道教追求的目标。长生成仙理想的虚妄,古代高道早已省悟并屡屡道破,现代人当然不应重蹈覆辙。不过,古人服食、炼养积累的丰富经验,可以供现代研究人体生理、心理问题参考之用。道教完全可以利用自己在这方面的积累,继续开展医药、养生方面的研究,以济世利人,并借医弘道,扩大本教的影响。传统道术(包括仙术与鬼神术)中有一些内容,科学至今还没能做出圆满的解释,当代道教若能配合科学界破解其中奥妙,也将是很有价值的事情。但这些奥秘一破,也就彻底纳入了科学体系,失去了宗教意味,因此都只能是道教的副业,不是它追求的基本目标。如果将来广义的成仙境界还可以保留在道教的目标指示牌上,那就将是指它与狭义悟道相等的意义了(全性葆真而不是肉体超升)。

悟道的境界最值得当代道教追求。这里的悟道,就是人们通过自身思想境界的改造和提升,领悟自然本性与人文秩序和谐发展的理想和智慧,从而可以以现实的手段(不是求助于神力),在现实生活中(不是在幻想的彼岸世界)获得超越的(不被眼面前的东西所遮掩的、根本性、终极性的)意义。任何高级宗教都有自己的“道”,即一套关于人生哲理的大智慧。道教就是一个在人生哲理大智慧方面非常有特色的高级宗教。道教在这方面的特色源于老庄道家。老庄道论的一些内容,比如领会构成式的终极境界的辩证性悟道传统,追求超出于道德境界之上的最高自由意识,顽强抗拒异化的意识,对言语的背后意义的重视,对融合古今的大视域的追求等等,皆为近代西方哲学所不及以致使西方一些现代哲学家(例如德国的海德格尔)相知恨晚。与强调伦理秩序的儒家不同,道家更重视个体生命价值与自然真性。中国历史上,每当社会秩序混乱,出现比较严重的道德虚伪、人格异化问题时,总是有更

多的人把目光转向道家的旗帜,从“法天贵真”^①的价值理念中获得安慰、受到启发、吸取力量,从而对扭转世风起到一定的作用。与主张刚健自强的儒家人生哲理有所不同,道家的人生哲理重在以柔克刚,更加富于逆境智慧。中国古代不少因为富于个性而较难适应社会的优秀人物,以及更加大量的尚未得意或得意之后又已失意的士人,都在道家哲理中找到临时庇护所或最终安身立命的境界。现代文明受市场关系主宰,物质生活的进步伴随着精神家园的迷失,老庄所揭露过的文明异化的问题更加触目惊心,真诚日益被虚伪所遮蔽,造成相当普遍的个人心理扭曲和人际关系紧张;由于社会的高速运转和急剧变化,现代人越来越容易被挫折感所困扰。因此,道家的人生哲理大智慧就有了可贵的现实意义,道教的悟道境界就值得今人大力开拓了。

当然,老庄道论中的现代性因素过于早熟,带有许多先天缺陷。例如对人文进取的反对,对文明秩序的抗拒,都有一些片面性。事实上,在道家 and 道教后来的发展中,上述片面性并非一成不变。在组织体系、仪式规范、神灵构成及彼岸世界设想等方面,各个宗教互不相同,界限分明;但是到了人生哲理大智慧的层次,不同宗教以及哲学的相互沟通又变得容易起来了。在儒佛道三教并立的格局中,道教实际上不断吸取着儒、佛两教的因素,三教合一的趋势越来越明显。今后,道教可以在以往吸取儒家入世务实精神的基础上,博采世界各家精华,着重吸收西方哲学的科学逻辑和积极进取精神,不断拓宽本教之道的境界,充实其内涵,建构一种开放式的、既有传统特色而又能与时俱进、既有思辨蕴涵而又便于实践操作的科仪程式新型悟道境界,亦即新型的通神境界和成

① 《庄子·渔父》。

仙境界。

中国古代因为根本之道的沟通,曾经出现了儒佛道三教合一的趋势;同样的道理,在将来全球一体化的时代,也会出现全球万教合一的趋势。人生哲理大智慧方面越是有特色的宗教,在将来万教合一、多元一体的趋势中越是能够起更大的作用。所以,在中国改革开放及世界迈向全球化时代的新形势下,当代道教界人士应该、也完全可以有所作为。

“以人为本”建构 当代道教教义

□ 李 纪

每一种成熟的宗教都有其教义思想。教义思想表明信仰这一宗教的人对于神和人,对于宇宙和社会的基本认识;并且由此规定其对教徒的规戒,衍生出它的仪礼以及其他宗教行为,等等。

道教,作为一个存在于中国社会一千八百多年的宗教,当然有自己的教义思想。道教的教义思想,就是以“道”作为信仰的核心,并且通过“道”来解释神和人的关系,说明宇宙和社会的形成、演化的过程;并且围绕着对“道”的信仰而产生了道教自身的科仪和修炼方法,以及规定了对道教徒的规戒等。

爱弥尔·涂尔干在《宗教生活的基本形式》

中指出“宗教是一种与既与众不同,又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称为‘教会’的道德共同体之内”。^①爱弥尔·涂尔干在其对宗教的定义中,说明了人在宗教构成要素中的重要地位。人的问题是所有宗教的核心内容。宗教的最终目的和意义并不在于树立鬼神观念和神仙世界,而在于为其信仰者提供对人类命运和个人人生问题的说明,促使其形成一定的宗教人生观,自觉自愿地按照宗教主张的原则生活。根据实际情况来看,无论是信仰、仪轨还是教会都是以人为基础的,因为,信仰是人的信仰;仪轨也离不开人的操作和遵行,“教会”缺少了人,至多也就是毫无生气的经典和建筑。人在宗教中所占的地位应该是主要的。这里的“人”包括教会中的教职人员以及信徒。

同样,对于道教来说,人的作用当然也是重要的。道教中的人分为两类,一类是道教教职人员,另一类则是普通的道教信徒。道教教职人员无疑是这个群体的核心,在这个群体中起主导的作用,而信徒则是这个群体中的普通个体,他们在教职人员的引领下,追逐得道成仙的理想。但是,无论是作为核心的道教教职人员,还是作为普通个体的道教信徒,他们的共同之处就是有对“道”的信仰,其自身是处于一定社会历史阶段中的人。在道教教团中,无论是对社会或者对宇宙的看法,还是举行的科仪,修炼的方法,或者是对人的规戒,都是以人们的认识为出发点的,也就是说人们的科学文化水平,人们的认识世界的程度,人们在社会中所碰到的问题,是促使宗教教义思想发展的根本的动力。信仰道教的人,是道教信仰群体中最活跃、最具有决定意义的因素。道教教义思想要得

^① 《宗教生活的基本形式》第54页,爱弥尔·涂尔干著,上海人民出版社1999年版。

到人们的信奉,要得到传承,就必须随社会的发展,人们认识水平的提高而不断改进。

我之所以这么说,是基于以下的四点认识:

首先,对于不同时代的道教教职人员来说,对道的理解的深度,由于人类文明的发展、科技的进步,就有一定的区别,这个区别,一方面是道教社会的发展对教职人员提出的要求,另一方面也是作为社会群体核心的教职人员吸引信徒的需要。

今天,道教徒结合了当代社会先进的自然科学、社会科学以及心理学的成果,对于各种社会现象的解释会提高到一个新的高度。张继禹道长在其《道法自然与环境保护》一书中,认为在人类社会中,各种环境问题、社会问题的产生,主要原因是“人类因科学技术的强大和自我意识的膨胀,忽略了大自然本身固有的规律,背离了老子所说的大道,对自然无止境了掠夺,到头来只为自己挖掘了一座座难以跨越的陷阱。现代人类只有改变观念,采取新的发展模式,才能真正地避免走向毁灭,重造辉煌的未来。”^① 在《道法自然与环境保护》一书中,不仅仅提出了道教徒对当代社会环境保护问题的主张,对于天人合一的环境观、身心并重的健康观、济世利物的宗教生活等内容都提出了当代道教教职人员的新的看法。由此可以看出,在当代社会各类学科高度发展的支持下,道教徒只要掌握了当代先进的科学技术,完全有可能对基本的道教教义其深刻的内涵进行挖掘,进行更为准确、更为系统、更为现代化的阐释。同时,这种在科学发展基础上的对“道”的内涵的更深层次的认识,必然会推动道教教义思想的发展。

第二,对于不同时代的道教信徒来说,由于社会的发展,科技

① 《道法自然与环境保护》,第8页。

的进步,人对自身、社会以及世界的认识能力会不断提高,人与人、人与社会之间关系的不断发展、不断复杂化,道教信徒需要用道教教义去处理自己与他人、自己与社会各种关系,也对道教教义提出了新的要求。

在当代社会中,由于精神文明、物质文明的巨大发展,人们的生活质量有了很大的提高,人们的生活也变得丰富多彩。同时,各种新事物、新观念、新思维方式的出现,也使社会中的每一个人也要面对更多的社会问题、家庭问题。道教信徒作为这样一个社会中的一分子,当然同样也要面对这样的问题。在碰到这些问题的时候,信徒就需要在自己的所信仰的教义中找到解决问题的方法。如果道教不能对这些新问题提出自己的解释,道教恐怕要失去一批信徒。譬如,道教信徒在工作中就要处理自己与为其工作的企业主之间的关系,自己与其他同事之间的关系,自己与其他商业竞争对手之间的关系;在生活中会面对家庭关系、邻里关系、买卖关系;在社会交往中,道教的信徒会面对各种各样的人和事;科技的发展,必然会出现一些新事物,例如,信息社会的网络技术、人类征服太空的航天技术、克隆技术等探索生命的技术,乃至如邪恶的事物,如:邪教、恐怖主义、核战争、毒品等的出现,都使道教的信徒必须面对这些新事物,并且按照自己的信仰给予解释,得到正确的答案,直至如何处理自身与这些事物的关系。如果,道教依旧以祖天师创教时期的教义思想去面对今天这个丰富多彩、利弊参差的社会,恐怕就会有招架不住的感觉。因此,作为道教道教教职人员来说,挖掘、发展道教的教义思想,用一些能够紧跟时代精神的教义思想来帮助信徒正确的处理在工作、生活、交际中碰到的各种关系,引导信徒趋利避害,才能真正体现道教“济世度人”的教化之本。

第三,历史的前进、社会的发展、科技的进步,带动了人的思维能力、认识能力的提高,道教必须应对外部环境的变化,以提高道教与信教群众和不信教群众的对话能力以及道教为信徒服务的能力。

在西方世界工业革命后的二百多年中,世界科技、政治、文化发生了天翻地覆的变化,科技和文化的发展可以说是日新月异。世界上科学家层出不穷与道教人才凋零形成了鲜明的对比,世界科技文化两百年的迅猛发展与道教教义建设两百年的基本停滞也形成了鲜明的对比。以上罗列的这些对比,并不是说道教要走科技的道路。但是,道教作为一个宗教,毕竟是需要有人信仰才有活力。随着社会科技文化的发展,人们的认识能力、思维能力不断提高,一个与社会实际、人类思维水平、科学发展相比严重滞后的信仰,怎么可能在当今社会让人们信仰它?一个与当代社会格格不入的道教教义思想怎么才能和当代的信徒展开对话?一个无法让人信仰,无法与人展开对话的宗教有怎么可能为人们提供对人类命运和个人人生问题的说明?虽然马克思·缪勒曾经说“宗教是一种奋斗,想象那些不可想象的东西,去说那些不可言说的东西,追逐的是无限”。但是,宗教需要解决的问题在社会中,需要面对的人,也是处在现实的社会中。因此,道教要与社会发展保持同步,要与信徒进行对话,争取信徒以发展自己的教团,就必须借鉴当代社会先进的文化成果发展自己的教义思想,使道教教义思想合乎当代人的思维,与当代社会的文化处与同一水平线上。才能与当代人展开对话以及真正实践为信徒服务的能力。

第四,在各种文化相互碰撞、相互融合的今天,人们的思想呈现多元化的时代,道教应该融合其他文化,发展教义思想,与社会发展保持一致,并凸现自己的个性,以吸引更多的信徒。

当代的世界是一个开放的世界,各个民族相互融合,各种文明相互撞击,地区与地区,民族与民族,国家与国家之间相互交流,使文化的发展呈现多样性的趋势。远古时代那种在单一文化熏陶下成长的人,在现今已经基本不存在了,道教要成为一个能为社会中大多数人接受的宗教,就必须顺应时代的发展,顺应大多数人头脑的文化结构。其实在中国历史上,这种对教义的充实早已开始了,道教教团曾经借鉴了儒家以及佛教文化中的一些内容来充实自己的教义思想,以增强教团与社会的对话能力。而教职人员自身,也是研习各家之说,以提高自身与他人交流的能力。譬如,被人称为“列仙之儒”的正一派第四十三代天师张宇初,传言他遇道言,遇儒言儒,因知识广博,成为一代高道,甚至受到明王室的重视。当代的中国社会文化,较之历史上三教鼎立的局面更为丰富多彩,各种新兴文化夹杂在中华民族传统文化中,为中华传统文化所包容,同时也对中华传统文化产生一定的影响,这些影响,或多或少的会影响当代中国人的思想、思维方式。而对于道教来说,要与现代人沟通,要吸引更多的现代人信的“道”,就必须顺应这一变化,积极主动的吸收其他文化发展的新成果,适时的对自己的教义进行一些变化,毕竟在当代社会中,道教所面对的信徒的思想、思维已经发生了很大的变化。甚至可以设想,如果道教要在白皮肤、蓝眼睛的外国人中广泛传播,恐怕教义的改革程度还要大。

但是,吸收他人的文化成果,并不是要否认道教的教义思想,相反,要吸引更多的信徒,在兼容并蓄的同时也应该突出自己的个性,即:对“道”的信仰,对清静无为实践,因为这毕竟是道教的立宗之本。

在当代的中国社会,开放已经成为发展的一大趋势,改革的思想已经深入人心,中国加入 WTO 以后,改革的力度会进一步加大,

发展的空间也会进一步拓展。随着中国改革开放的深入,道教所面对的信徒的思维、道教所赖以生存的环境会发生更大的变化,道教要生存、要发展,就必须有勇气面对这种变化,并且根据社会环境的变化发展自我。爱弥尔·涂尔干曾经说过“神也需要人。倘若没有供奉和祭祀,神也会死去”,^①我对这句话的理解是道教需要信徒,没有信徒的供奉,没有信徒参加宗教仪式,道教就没有办法维持。在社会飞速发展,人们的思维水平不断提高的今天,道教惟有勇敢的应对社会文化和人们思维的发展,适时的结合人类所创造的新的文化成果发展自己的教义,才能将其独特的价值奉献给世人。

^① 《宗教生活的基本形式》第44页。

为道者当先立功德

□ 王宜峨

这个会开得很及时,研讨的主题也很好。党的十六大即将召开,中国现代化建设已经迈入了一个崭新的阶段。江泽民在 2001 年年召开的全国宗教工作会议上向我国各宗教提出了具体的要求,中国道教在新的历史时期如何发挥其积极的思想和优良传统,为社会主义现代化建设做出新的贡献,是摆在我们大家面前的新课题。

82 年前的 1920 年 4 月 1 日,中国新文化运动的旗手、曾担任过中国共产党第一任总书记的陈独秀在《新青年》上发表了题为《新文化运动是什么?》的文章指出:“宗教在旧文化中占很大的一部分,在新文化中也自然不能没有它”,“凡是在社会上有实际需要的,实际主义者都不

应反对。因为社会上若还需要宗教,我们反对是无益的;只有提倡较好的宗教来供这种需要,来代替那较不好的宗教,才真是一件有益的事”。陈独秀虽然后来犯了路线错误,但他的这段话还是十分中肯的。

本文的题目用了“为道者当先立功德”,意思是说修道必须先有利于社会。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中也有类似的话,他说:“欲求天仙者,要以忠孝和顺仁信为本,若德行不修,而但务方术,皆不得长生也”。“为道者当先立功德”这句话是中国道教协会会长闵智亭道长 2000 年编著出版的《道教杂讲随笔》一书中说的话,我认为,也是闵道长在这本书中的点睛之笔。《道教杂讲随笔》这本书,篇幅不大,却集中了闵道长对道教信仰的深刻领悟。其中特别是对“道”与“德”,即道教徒的信仰追求与社会责任的关系,说的尤为深透。贵生重生、得道成仙,不仅是道教信仰的特点和优点,是中国道教的优良传统,而且是中国道教与社会主义社会相适应的思想理论基础,是中国道教为祖国社会主义现代化建设做贡献的立足点。

如果我们研究中国道教发展的历史,就不难发现:道教倡导的“为道者当先立功德”精神中的“功德”,不是一成不变的,它的含义总是随着道教所处时间、环境的变化而不断演变的,反映出道教具有“与时俱进”的强大生命力。东汉末年,当早期道教在中国的中原与西南兴起之时,其世间的“功德”,主要体现为实现《太平经》所提出的太平盛世;东晋之后经葛洪等先人的丰富与发展,就演变成了与中国封建时代相适应的“神仙养生为内,儒术应世为外”;到了近代,当中华民族受到世界列强侵略和奴役,争取民族与国家的独立和富强成为全中国人民共同奋斗目标的时候,救国救民也就成为道教世间“功德”的主要内容;今天,中国人民在中国共产党的领

导下,不仅获得了政治上、经济上的彻底解放,而且在以江泽民为核心的党中央领导下开始了全面建设小康社会和加快社会主义现代化建设的伟大征程,道教所倡导的“功德”就是在中国共产党的领导下,与全国人民一道,爱国爱教,振兴中华。

引导宗教与社会主义社会相适应,是以江泽民同志为首的党中央在1993年作为宗教工作的一个原则提出来的,它一开始就受到宗教界的欢迎,现在已经成为社会各界和宗教界的一种共识。2001年12月在北京召开的全国宗教会议上,江泽民总书记在讲话中指出:“新世纪初宗教工作的基本任务是:全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应,坚持独立自主自办的原则,巩固和发展党同宗教界的爱国统一战线,维护稳定,增强团结,为推进社会主义现代化建设、实现祖国完全统一、维护世界和平与促进共同发展而努力奋斗”。在这次会议上,江泽民总书记特别强调了宗教存在的长期性、群众性和它的复杂性。关于宗教与社会主义社会相适应的问题,我体会江总书记主要讲了四个相关意思:一是一定要全面贯彻宗教信仰自由政策,或说坚持“信仰上互相尊重”的原则。这是宗教可以与社会主义相适应的前提。二是依法管理宗教事务,或说“宗教活动必须按照国家宪法法律和政策允许的范围内进行”。三是宗教活动要服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利益,或说“高举四个维护的旗帜”(即维护人民的利益,维护法律的尊严,维护民族的团结,维护祖国的统一)。四是努力对教义做出符合社会进步要求的阐释,和全国各族人民一道,反对一切利用宗教进行危害社会主义祖国和人民利益的非法活动,为民族团结、社会发展和祖国统一多做贡献。这第二、第三、第四三点,也就是坚持“政治上团结合作”原则的具体体现。

依据以上的理解,今天,“为道者当先立功德”中对“德”的要求,至少包括以下5个方面内容:

1、**努力弘扬中国道教爱国主义的优良传统。**道教不仅是现存中国五大宗教中惟一的一种土生土长宗教,而且它的思想信仰和兴衰历史都与中华民族优秀文化和历史兴衰息息相关。在中国近代史上,更出现过湖北武当山道众救援红军伤员、江苏茅山和广东罗浮山等地道教胜地成为抗日根据地的光荣历史。在祖国现代化建设的今天,广大中国道教徒与全国人民一道,正在为社会主义两个文明建设做出自己的贡献,而且应该做出更大的贡献。同时,道教也是全世界华人华侨共同的精神世界的一部分。弘扬道教的爱国主义,对于团结和联系世界各地炎黄子孙,促进祖国完全统一和增进世界人民的友谊与了解,都具有不可替代的作用。

2、**不断挖掘中国道教深邃精湛的哲学理念。**中国道教文化渊源于远古时代,包含了中华民族传统文化的方方面面,是人类共有的精神财富。其中道教精湛深邃的哲理,更是名扬全球,为世人所折服。不仅对于研究中华文化有着重要意义,而且有越来越多的学者都认为,对于人类展望后现代社会的许多问题都极有参考价值。挖掘和研究道教的这些精湛深邃的哲理,无论对于中国还是对于世界都会是一个重大贡献。

3、**身体力行中国道教慈善利人的服务精神。**慈善利人历来是中国道教“积功累德”的主要途径和传统的信仰要求。今天的中国,在中国共产党的领导下,特别是改革开放以来,经济发展,社会稳定,民族团结,人民生活发生了天翻地覆的变化。但是我们还处在社会主义的初级阶段,社会主义市场经济还有待于进一步完善,经济发展不平衡将会在很长时期继续存在,由于社会变革和天灾人祸不可避免的还会给人民群众造成许多难以克服的困难。中国

道教徒和各地道教组织,应该继续发扬道教的“慈善利人”精神,依据《道德经》“圣人不积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多”的道理,尽力举办各种社会公益事业和社会服务事业,利益人群。近年来各地道教组织和道教徒在这方面作了大量的事情,受到了政府和当地群众的普遍好评。

4、继承发展中国道教和谐共生的社会主张。中国传统文化历来主张天人一体、和谐共生。以德为重,以和为贵,以诚为本,是中华民族的传统美德,也是中国道教的信仰要求和道德规范。道教劝导人们:人与人要和谐,国与国要和谐,宗教内部要和谐,宗教与宗教间要和谐,社会要和谐,人与自然也要和谐。这些都是符合当今世界各国人民要求社会稳定、反对邪教破坏活动和一切形式的恐怖主义,主张民族团结、反对民族分裂主义,主张世界和平、反对战争,以及主张保护环境、反对破坏生态平衡等人类正义事业的。

5、继续发扬中国道教与时俱进的宗教风貌。与时俱进是一切社会团体与组织生命力所在,也是道教长期存在和发展的生命力所在。道教思想从上古时代算起,已有数千年的历史;从张道陵创立五斗米道算起,也已有了两千年的时间,前后经历了汉、晋、唐、宋、元、明、清、民国等朝代。为了适应各个不同时代的环境,道教发生了多次重大的变革,一方面丰富和完善了道教的教义教规,另一方面也吸收了许多在今天看来不甚健康的思想与传道方式。与时俱进就是不能把道教历史上有过的东西一古脑的照搬过来,要区分甄别,吸取精华去其糟粕,扬长避短。对于以上所列那些健康有益的思想 and 做法要大力发扬,对一些涵义十分宽泛的解释要根据今天的需要突出其重点,对已经不合时宜的内容与做法则应坚决摒弃之。

应该说,解放以来在党和政府的领导下,在中国道教协会和各

地道教协会的共同努力下,中国道教的发展基本上是健康的,是基本适应社会主义社会的发展的。但是情况在继续变化,为了适应时代的不断发展,中国道教要始终坚持与时俱进,应不断的给自己提出新的要求。

科学之道：人类基因工程与 “我命在我不在天”

□ 盖建民

教理、教义是宗教神学理论的核心。道教在长达二千多年的历史发展中，形成了自己独特的教理、教义体系。与世界其他宗教相比较，道教的教义有其“造作”的特点。换句话说，历代高道根据宗教修行和宗教自身发展的需要，不断“造作道书”的过程，就是道教教义体系随时代的变迁不断建构的过程。因此，“与时俱进”实乃道教教义的重要特色。人类已进入二十一世纪，博大精深的道教教义思想如何才能做到“与时俱进”？从而使道教获得新的发展契机。这既是道教教内人士面临的重要课题，也是每一个爱好道教文化的教外学者普遍关注的问题。笔者以为，在现代科学技术高度发展的

时代背景下,素有“重视科学”传统的道教应主动回应现代科学发展所提出的种种挑战,通过话语系统的转换,赋予道教教义思想新的内涵和诠释,构建“科学之道”,使古老的道教教义思想与现代科学文化更加“契理”。国外有人预言:“二十一世纪是生物学的世纪”。人类基因工程是当代生命科学的前沿,人类生命天书的破译成功为实现道教长生理想提供了新的途径,从某种意义上说也为道教“我命在我不在天”教义思想注入了科学的“基因”。“我命在我不在天”是道教重要的教义思想之一,对这一教义思想的形成发展及其现代价值进行探索,有助于二十一世纪的道教教义思想的发展与建设。

一

西方大戏剧家莎翁有一句脍炙人口的名言:“人是万物的灵长,宇宙的精华”。无独有偶,东方的古老宗教道教也认为人禀天地之气而生,“夫人是有生最灵者也”^①,“一切万物,人最为贵”^②。人作为万物之灵,灵就灵在他自己的人生目标、理想和希冀。换句话说,人作宇宙的精华与其他物种相区别的一个根本特征就在于人自己的人生追求和价值观念。然而人生就像一支万花筒,在缤纷绚丽的华表后面,常常隐藏着无穷无尽的人生叹息。正如曹雪芹在《红楼梦》中喟叹道:“为官的,家业凋零;富贵的,金银散尽;有恩的,死里逃生;无情的,分明报应。欠命的,命已还;欠泪

① 《无上秘要》卷5,《道藏》第25册,第14页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,下同。

② 《无上秘要》卷5,《道藏》第25册,第14页。

的,泪已尽;冤冤相报自非轻,分离聚合皆前定,欲知命短问前生,老来富贵也真侥幸。看破的,遁入空门;痴迷的,枉送了性命,好一似,食尽鸟投林,落了片白茫茫大地真干净。”这是曹雪芹呕心沥血、十年始成的《红楼梦》对人生的解读,它曾引起无数品尝过人生艰辛和失意苦酒的芸芸众生共鸣。

人生变幻莫测,在充满竞争、挑战和机遇的现代社会更是如此。是向命运低头屈服,甘当命运的注脚,还是像贝多芬一样在生命的交响乐中能挺起腰杆,直面人生,扼住命运的咽喉,把握人生的每一次机遇,成为驾驭自己生命航程的舵手,去努力践行自己的人生理想,就显得尤为重要和紧迫。在这里,古老道教“我命在我不在天”的教义思想不啻为一剂催人奋进的催化剂。道门中人以“天道自然,人道自己”的“道理”来衡量、透视宇宙自然、人生社会,响亮地提出“我命在我,不属天地”,生命操之在我。道教“我命在我不在天”的教义思想蕴含着道门中人强烈的生命自主精神,认为通过一定的炼养途径和手段,就可以改善生命系统的品质,甚至可以扭转生命系统的时间之矢,返本归元,超越有限而达到生命的永恒。这是一种高扬理性主义生命自主精神的积极人生观,它不仅对探寻人生的真谛和底蕴,维护人类生命尊严和精神自由,健全人格,确立人生的价值和理想有重要的现实意义,而且对推动科技进步乃至社会物质文明的发展也有不容忽视的潜在科学意义。本文拟从现代生命科学发展尤其是人类基因组计划的实施及完成这一新视角对“我命在我不在天”命题进行现代诠释,以求通过话语系统的转换,从现代意义上理解和感受古老道教博大精深的教义思想,挖掘“我命在我不在天”思想所内蕴的有当代价值意义的精华。

道教作为中国土生土长的传统宗教,有其自身的教理与教义

体系。道教经典《云笈七签》卷三《道教本始部》云：“教者，告也，有言有理有义有授有传。言则宣教则告，因言而悟教明理。”^① 关于道教教理与教义的关系，近代著名道教学者陈撄宁曾指出：“凡是一种宗教，必有一种信仰，有信仰，必有所以信仰之理由，用语言文字来说明这个理由，使人们能够了解而容易入门者，这就是宗教家所谓‘教理’；某一宗教根据本教中经典著作，扼要的并概括的提出几个字或几句话作为信徒们平日思想和行动的准则，而且对全部‘教理’都可以契合，不显然发生抵触者，这就是宗教家所谓‘教义’”。^② 陈撄宁先生这段话对于我们把握道教教理与教义的内在联系和区别，有十分重要的启发意义。

一般而言，宗教的基本教理是宗教神学理论体系的硬核，是这一宗教存在并与其他宗教相区别的标志，故相对稳定并保持不变；而宗教教义则不然，它作为宗教神学理论的辅助命题和“外壳”，随着时代的发展而变化，其具体的教义思想必然要随着时代的变迁而“与时俱进”，宗教人士往往根据时代的要求，对传统教义思想做出符合时代潮流的新阐释。这种教义的新阐释和新建构能力，从某种意义上讲，是宗教适应社会、富有生命力的体现。就道教的历史发展来分析，以“道”为核心、信道证道的教理一脉相承、亘古不变。但就道教的具体教义思想如道德、清静、自然、无为、不争、性命双修等等，历代道书的诠释不尽相同，许多高道往往根据宗教践行的需要做出新的发挥，从而推动了道教理论的发展。“我命在我不在天”典出晋代道教理论家葛洪《抱朴子内篇》卷十六《黄白》：“龟甲文曰：我命在我不在天，还丹成金亿万年。”^③ 提倡金丹大道

① 《云笈七签》卷三，《道藏》第22册，第12页。

② 陈撄宁：《道教与养生》，华文出版社1989年7月版，第80页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第287页。

的葛洪在这里之所以引龟甲文,是为了说明和论证还丹大药神力无比。这一思想鼓舞了历代道门中人勤修金丹之术,神形兼养,性命双修,试图夺天地造化,实现对生命的自我控制与超越,达到寿与天地相毕的理想境界。

当代已有学者指出:“‘我命在我’是中国文化的宝贵的传统思想。”^① 这一观点笔者极为赞同。具体说来,道教“我命在我不在天”的教义思想从现代社会文明的视角来看,主要有三个基本价值理念值得特别推崇,即贵人重生、“生为第一”的乐观主义人生态度和精神风骨;“性命由己,操之在我”的命运自主和生命超越思想;延生有术的生命实践操作思想。这三个基本理念是道教在继承中国传统寿老思想、“天人合一”及荀子“制天命而用之”思想基础上,根据自己的宗教信仰和修行实践需要而加以发扬光大的,有着重要的现实意义。

二

生长壮老死是人类个体生命演化的自然规律。健康与长寿,自古以来就是人类普遍的愿望。《尚书·洪范》就将长寿列为人生追求的“五福”之首^②,即所谓长寿、富贵、康宁、好德、善终。“五福寿为最”,这是中华民族挚爱人生的现实主义人生价值观的生动写照。道教作为中华民族的传统宗教,以长生不死、羽化登仙作为其

① 陈耀庭、李子微、刘仲宇:《道家养生术》,上海,复旦大学出版社1992年版,第2页。

② 《尚书·洪范》以寿、富、康宁、攸好德、考终命为五福,以凶短折、疾、忧、贫、恶、弱为六极,五福之首为长寿,六极多半是疾病。

宗教信仰的核心,这种神仙信仰集中体现了中华民族追求寿老的民族心理意识。道教承袭了古代先民的长生理念和神仙思想,在生死问题上形成了重生恶死、珍视现实人生生命价值的积极乐观主义人生观。道教自古以来就是一个贵人重生的宗教。早期五斗米道经典《老子想尔注》就将老子《道德经》“道大,天大,地大,王大”解释为“道大,天大,地大,生大”,以“生”来取代九鼎之尊的“王”,指出“域中有四大,而生处一”。明确提出“生,道之别体”的鲜明主张,将“生”上升到“道”的本体高度,表现出五斗米道强烈的生命意识。

而早期道教的另一个主要经典《太平经》则响亮地喊出“生为第一”口号,所谓“是曹之事要当重生,生为第一”^①。贵人重生思想在道书中比比皆是。葛洪在《抱朴子·内篇》卷十四《勤求》中云:“天地之大德曰生,生,好物者也。是以道家之所至不而重者,莫过于生长之方也。”陶弘景在《养性延命录·序》中也云:“夫禀气含灵唯人为贵,人所贵者,盖贵为生。”在道门看来,生命是极其可贵的,对现世美满幸福生活的追求要以生命存在为前提,而死亡则意味着生命的结束、美好生活的终结,这是一件极为可悲可叹之事。故道门认定:“生可惜也,死可畏也。”^② 所以,道教向来以“仙道贵生”来标榜自己。

道教认为生命的存在本身就是一件极美好的事情,道书常以“死王乐为生鼠之喻”^③来表达这种对生命的热爱和眷念之情,死去的帝王连一只活着的老鼠都不如!淋漓尽致的凸现了道教贵生、惜生、以生为乐的乐观主义生观。

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第613页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第326页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第259页。

重生恶死思想是道徒奉行的一条基本理念,对道教徒日常修行有着深刻的影响。如道徒在书符写经过程中有一条禁忌:“死字不居行首,生字不在行下”^①。意思是在写经书符时,遇“生”字不得写在一行最下端,遇“死”字不得写在行的最上端,这就是道门常说的不能“悬生露死”。这一禁忌典型地烘托出道教重生恶死珍爱人生的乐生观。这一乐观主义人生观引导历代无数道门中人以出世的态度积极“入世”,济世佐国佑民,努力铸造人间的“仙境”。

道教高举“我命由我不由天”的大旗,对战胜死亡、延长生命充满了信心。道教在天人关系上,一方面承袭了中国古代天人合一的思维模式,强调为天人一体、天人同构,“宇宙在乎手,万化生乎身”^②。天法象我,我法象天,故认为从修出治国到修炼成仙,都必须顺应自然,法效天地;然而,道门在强调顺应自然的同时,并不只是一味消极顺应、服从自然,《阴符经》主张“观天之道,执天之行”,即要发挥主观能动性,探寻自然天地之玄机,为我所用。《阴符经》云:“是故圣人知自然之道不可违,因而制之”,这与荀卿“制天命而用之”的思想是一脉相承的。《西升经》云:“我命在我,不属天地。”张伯端在《悟真篇》也云:“一粒金丹吞入口,始知我命不由天”。道书《真气还元铭》曾对这一宣言作了如下阐释:“言人性命生死,由人自己。人若能知自然之道,运动元和之气,外吞二景,内服五芽,动制百灵,静安五脏,则寒温饥渴不能侵,五兵白刃不能近。死生在手,变化由心,地不能埋,天不能煞。此之为我命在我也,不在于天。”^③这就是说人之性命、寿夭长短操之在我,人通过发挥自己主观能动性,探求自然之道,通达天地万物造化之理,盗取天地

① 《正一修真略仪》,《道藏》第32册,第181页。

② 《阴符经》,《道藏》第1册,第821页。

③ 《真气还元铭》,《道藏》第4册,第880页。

之机,采取炼养元气等各种内修手段,不仅能防止自身机体衰老,竟其天年,甚至还可以扭转生命流动的时间之矢,“重铸阴阳,再造乾坤”,逆修成仙,达到“生长久视”。

道教认为性命由己、生命操之在我的一个主要理念就是人可以通过自身主观努力,能不断提高个体生命的质量,这是一种积极进取的生命自主观,有着重要的潜科学意义。道教所追求的蓬莱仙境固然难以实现,但道门中人孜孜以求,不畏艰辛苦练各种外金丹和内金丹的宗教实践活动,在客观上却有助于加深人类对包括人体生命现象在内的自然界物质结构、运动及其变化规律的认识,从而推动包括医学养生学在内的科学发展。正是在这个意义上,我们认为道教“我命在我不在天”思想具有浓厚的潜科学价值和现实意义。

三

众所周知,道教是以“道”为最高信仰而得名,相信人们经过一定修炼可以长生不死,得道成仙,超越有限,希冀达到生命的永恒,这是道教徒千百年来的理想,也是道教区别于其他宗教的最重要的特质。然而,曾几何时,道教的长生思想受到来自各方面的指摘,以致道门中人围绕长生理想而创制的种种养生寿老术也时常受到诟病。学界甚至还有人将道教在近代的衰落以及道教未能像佛教一样发展成为世界性宗教的原因归结为道教长生追求的非证实性上,笔者对此实难苟同。笔者认为,以长生信仰为特质的道教文化作为中华传统文化的三大支柱之一,其所内蕴的长生寿老思想的现代文明社会中仍有不容忽视的现实意义。尤其是当今“人

类基因组计划”的实施,科学家对人类生命天书破译的完成,有力昭示出道教长生思想的潜科学价值和现代意义。

“人类基因组计划”与“曼哈顿”原子计划、“阿波罗”登月计划被誉为现代科学的三大计划。基因(gene)是具有特定的核苷酸顺序的 DNA 片断,是储存遗传信息的功能单位。人类的遗传物质基础是 DNA,它由 A.T.G.C. 四种脱氧核糖核苷酸组成,它的总和就是人类基因组。人体估计有 6-10 万个基因,由大约 30 亿碱基对组成,分布在细胞核的 23 个染色体中。DNA 中所载的遗传信息决定了生命现象的质量和特征。1986 年,诺贝尔奖获得者杜伯克在美国《科学》杂志上发表了一篇短文,率先提出了人类基因组计划。该计划是采用大撒网的方法,将人的所有基因一网打尽,通过测定人类基因组的全部 DNA 序例,解读人类所有遗传密码,揭开生命天书的奥秘。

1988 年,人类基因组计划正式获得 2790 万美元的美国国会拨款,并于 1990 年 10 月 1 日正式启动,原定 15 年完成,预计投入 30 亿美元。后有德、日、英、法、中等 6 个国家的科学家先后正式加盟,有 16 个实验室及 1100 名生命科学家、计算机专家和技术人员参与,该计划完成的时间已大大提前。

2000 年 6 月 26 日,参与人类基因组计划的美国、日本、英国、法国、德国和中国等 6 国科学在互联网上约定,同时向世界宣布人类基因组“工作框架图”构建完成。我国的生命科学工作者,在 1999 年承担了人类基因组 1% 区域的测序任务(即 3 号染色体短臂从 D3S3610 至端粒的 30Mb 区域上 3000 万个碱基对的测序任务),并按期完成了任务。人类基因组草图的绘就标志着人类向掌握生命奥秘的目标迈进了重大一步。

人类基因组计划为推动医学进步带来了空前机遇,其对人类

生命质量的影响和意义怎么估计都不过分。一般而言,某一致病基因被发现后,数月内即可用于诊断和治疗。所谓基因治疗是指通过基因工程的手段,达到医学治疗和预防的目的。基因治疗有望发展成医学的重要分支和实现产业化。据科学家预计划,到2020年,基因治疗可以在临床上使用,到2040年,可以在临床上作为常规治疗。

据报道,科学家已发现长寿基因和死亡基因,这就意味着通过基因治疗和器官移植,影响人类生命健康的几大顽症如艾滋病、癌症、心脑血管疾病都可以攻克。在不久的将来,每个人的基因组图谱可能会被录制在一张光盘上,医生通过这张光盘,就会了解你的遗传背景,例如某些位置上可能有突变,对某些疾病易感染,据此可以提前注意相关食物的摄取,注意工作生活环境的选择,等等。通过这些现代化的手段,人之寿命将得到大大延长。

抗拒死亡、延长生命是人类普遍的一个理想。人,有生必有死,这是一种自然规律。但人类的寿命极限即天年却是可以通过种种努力、途径加以延伸的。据现代生命科学的最新研究,人类的寿命有极限的说法,并无科学根据。美国科学家发现,每过10年,人类的平均寿命便会增加一岁多,而这个长寿趋势并没有放慢的迹象。到现在为止,科学家还没看见人类寿命增长的生理极限。若这个趋势持续,许多在2000年出生的婴儿很可能会活到130岁。而随着医学不断发展,寿命增加的速度可能比想象中更快。

这份刊登在美国《科学》杂志的研究报告,是世界首个关系人类过去140年寿命增长趋势的研究,并以目前全世界最齐全的瑞典人口资料为研究基础。从70年代开始,医疗科技急速发展,瑞典人寿命增加速度更进一步加快,目前最老一批人的寿命已达108岁。在这30年中,人类寿命每10年间便增加13个月。而中

国的人均增寿则高于世界平均值。以 2000 年进行的第五次全国人口普查资料计算,我国人口平均预期寿命已达 71.40 岁。与 1990 年普查数据相比,提高了 2.85 岁。我国人口的平均预期寿命比世界平均水平高 5 岁,比发展中国家和地区高 7 岁。

这就表明,随着人类科学的进步、生活水平和环境的改善,尤其是医疗保健手段的完善,人类的平均寿命是逐渐增加的。可以肯定,随着医学科学的进步,养生保健知识的普及,特别是基因工程技术的突破、克隆技术的合理应用,人类个体生命的天年绝不会以通常所说的 120 岁为极限。只要遵循和掌握一定的养生技法,做到起居有常、精气不耗、饮食有节等等,在现代医学科学的不断推动下,人类要达到道书《三元延寿参赞书》所提出的“人之寿,天元六十,地元六十,人元六十,共一百八十岁”这一寿数也并非不可能。国外有的专家预测人的天年将远远超过 120 岁,有望达到《庄子·在宥第十一》中广成子“修身千二百岁,吾形未常衰”的“地仙”寿数即一千二百岁。

因此,我们可以乐观地估计,人类通过科技进步,最终将实现道教先贤所追求的“长生理想”。从这个意义上说,道教“我命在我不在天”的生命自主思想蕴涵着极为深刻的科学精神和科学思想,它能激励人们去不断探索、创造和战胜疾病、抵御衰老的种种延年益寿的方法与措施,为科学的发展开辟道路。

道教“我命在我不在天”的生命哲学观并非只是停留在贵生、乐生的抽象玄理层次,而是在充分肯定生命价值的基础上,强调延生有术,合修众术以共成长生。它激励道徒博采众长,积极不懈地探索各种延生、护生方法,具有极强的实践操作性。这对于当代全民健身运动有着积极的现实意义。因此,我们必须对道教“我命在我不在天”教义中蕴藏的潜科学思想和价值给予正确认识与新的

诠释，这有助于弘扬中华优秀传统文化，引导道门中人在现代社会中自觉奉行道祖“道人宁施人，勿为人所施！”^①的教戒，树立自强不息、乐观向上、护生卫生、济世利人的道教风骨，促进道教与社会主义社会相适应。

^① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版，第 46 页。

对道教教义做出符合社会进步要求的阐释刍议

□ 张金涛 柔 弱

“对道教教义做出符合社会进步要求的阐释”，这是个艰巨复杂的大工程，需要长时间地努力研讨奋斗，才能完成，不是一朝一夕可以一蹴而就的。本文仅就“阐释”可能涉及的有关问题提出一些粗浅鄙陋地理解和认识，供会议参考。

一、道教能否适应社会主义社会

正当举国上下学习、宣传、贯彻全国宗教工作会议精神的热潮中，研讨会不失时机地提出“对道教教义做出符合社会进步要求的阐释”，

这是我们道教界积极响应党中央号召,爱国爱教的具体表现,这是明智的举措,我们表示热烈支持,并坚决贯彻执行。

“对教义做出符合社会进步要求的阐释”,它明显地涉及到宗教的社会适应性问题,也清楚地体现了江总书记“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的指示精神。众所周知,宗教的社会适应性是宗教存在于社会的前提,不能适应社会就不能存在于社会,就必然要消亡,这是社会规律。具体谈到道教的社会适应性情况怎样呢?我们说,道教的社会适应性非常强,强在什么地方?为什么产生于一千八百五十八年前的道教能穿越漫长的封建社会而进入资本主义和社会主义社会?为什么道教能在不同朝代、不同民族、不同阶级、不同阶层、不同社会制度中同时存在?为什么道教产生于生产力极度落后、科学技术极不发达的时代,能在科学技术极为发达的今天存在,这就是强有力的明证。过去能适应、能存在而且能发扬光大,那么今后还能不能呢?回答是肯定的一定能适应,一定能对教义做出符合社会进步要求的阐释。

二、道教应否进行革新?

“对道教教义做出符合社会进步要求的阐释”,必然要涉及到道教应否进行革新。百花齐放推陈出新,不推陈就难以出新。笔者认为举国上下都在进行“深化改革,扩大开放”,改革大潮正以排山倒海之势,雷霆万钧之力扑向四面八方,独我道教能跳出三界外不在六合中?能两耳不闻天下事,一心只读《南华经》?不可能吧?尽管教内有不少人忌讳谈改革,回避说开放,坚持“道不外传”“天机不可泄露”的信条,但笔者还是主张道教应当革新,与时俱进。

回顾历史,道教之所以有今天,也不是一成不变一开始就是这样的。北魏时寇谦之“清整道教,除去三张伪法”就是针对当时科律繁杂实际废弛的现状提出的改革措施;葛洪改革民间道教为神仙道教,解除道教过多的社会负担,回归到对生命长久的崇拜,也是一种革新;隋唐时期,外丹道教向内丹道教的转变,无疑也是一种重大的变革。没有道教前辈的努力适应当时社会需要的革新,就没有今天的道教。为什么前辈人能作的我们后人就不能作呢?其次,要求将当前道教的有关教理教义简练化、浅显化,传统的东西太烦琐漫无头绪且深奥难懂,不便于宣传和传布,这种呼声,时有所闻,我们应不应进行革新以满足广大信众的愿望呢?再次,道教是中国土生土长的宗教,是传统的民俗宗教,敬祖宗礼神明,济世度人,劝善止恶,极易为群众所接受,极得得天独厚的条件,就是由于我们宣传、组织力度不够,思想上囿于道不外传致使他们去信仰别教甚至误入邪教,针对这种现实,在弘道布道方面我们应不应进行革新呢?我们认为要革新,否则我们道教将越来越滞后于其他宗教,且自绝于社会。

三、道教的社会适应和革新的范围

在面临革新和适应社会主义社会发展的大潮前面,道教是全面进行革新,全部去适应发展呢?还是局部?这个问题很重要,必须明确,不明确就无法进行对教义的“阐释”。笔者认为道教的适应社会主义社会的发展,适应的应是政治性的适应而不是世界观的适应,革新的应是教理教义、科仪、戒规、活动方式层面的革新而非道教的核心本质神仙信仰的革新。神仙信仰是不能革新不能去

适应的,也就是说神仙信仰是不能改变的(叶小文局长也说“不是要求宗教界人士和信教群众放弃宗教信仰”见《中国宗教》2002 年一期),如果改变了神仙信仰就等于取消了道教。

神仙信仰长生久视是道教的本质,过去从张陵天师创道开始坚持没变,现在不能变将来也不能变,只要有人类存在便会有神仙信仰追求长生不老的信念,就会有道教与人类相伴相生永恒的存在永恒的不变。明白了这点,就是说我们有了一颗定心丸,放心地向前走去,宗教消亡还远着呢。但也不能掉以轻心,要遵循老子之道顺应自然,该适应的该革新的坚决地适应革新。抱残守缺、固步自封是没有出路的,只有坚持爱国爱教方针,走与社会主义社会相适应的道路,与时俱进与国休戚,道教将永远立于不败之地无往而不胜。我的发言就到这里,谢谢大家。

我对一些道教教义的学习、理解和认识

□ 袁志鸿

道教徒身在玄门,信奉道教,自然有阐释道教经典和弘衍道教教义精神的义务和责任。明清以降,尤其是近现代道教界在这方面做出的努力较小,因此这次在上海举办“对道教教义做出符合社会进步要求的阐释”学术研讨会确是很有必要。现在的道教组织和宫观中,许多像我这样二十世纪八十年代进入者,实话说有必要对道教的教义精神真正静下心来认真地学习、理解,深切地思索和回味,以提高我们的认识。我感谢这个研讨会给自己提供了一个机会。现就几个教义内容谈些自己通过学习的理解和认识,不妥之处请批评指正。

关于“尊道贵德”的教义理念 道教以“道”

立教,以“道”名教。“道”是道教的理论基础(道教教理教义由之展开),既是道教的宇宙观(道教认为:道是天地、万物的本源,又是宇宙的原动力,也是大自然的规律)、人生观(道教要求教徒“清虚自守”,通过修持而返本还原,以达到和大自然统一性之永恒不变、“谷神不死”之境界),也是道教的方法论(道教主张事物循其自然,对社会实行“无为而治”),更是道教的根本信仰,所以道教的教徒称“道士”。道士者要“以道为事”。在道教中以“道、德”并称,这是一个事物的两个不同面,是整体和局部,一般和特殊的关系。当代道教界几位知名高道都曾有关于“道德”的论说。闵智亭道长说:“道无形体,维德能彰显,故道为体,德为用。所谓‘德’即是得,德积而道备。”又说:“人们认识‘道’,遵循‘道’,内得于己,外施于人,便称为‘德’”^①。任法融道长说:“‘道’是先天一气,混元无极,……是其大无外,其小无内,至简至易,至精至微,至玄至妙的自然之始祖,万殊之大宗,”所以“‘道’既不是有形的‘物质’,也不是思虑的‘精神’,更不是理性的‘规律’,而是造成这一切的无形无象,至虚至灵的宇宙本根。”他认为:“只有正确理解道,才能正确理解‘德’”^②。陈莲笙道长则从信仰的角度直接地说:“我们道教徒认为‘道’是太上冥冥之中创造的、规定的。因此,太上就是道的化身”。“人类社会发展到今天,已经有了无数个发明创造,都是‘道’产生的,都是‘道’的体现”^③。我这样认为,陈老这里所谓“道”的体现,实际就是“德”具体的展示,他的这番论说也讲清了对于“道”与“德”的认识。由此任法融道长在他的著作中,对“道”概括出了“虚无、自然、清静、无为、纯粹、素朴、平易、恬淡、柔弱、不争”十大

① 见《道教杂讲随笔》。

② 见《道德经释义》。

③ 见《道风集》。

主要特征,闵智亭道长、陈莲笙道长等一些道教界论道者,亦有类似论述,我很赞成他们阐述的教义精神。道为体,德为用。道教界信奉太上之道,“遵道贵德”,因为一切积极的、向上的、发展的、美好的、高尚的等等内容,都是“道”的体现,都是“德”的范畴。道教这种神圣的宗教形式,对本教之教义精神自然要尊重、推崇和弘扬。在当代国家“以法治国”的同时,提出了“以德治国”的方针。要求对公民进行爱国主义和社会主义教育。道教是中华民族传统固有的宗教形式,热爱民族和国家,遵守社会公德,历来是道教的优良传统。因此在当代积极引导道教与社会主义社会相适应,也是“尊道贵德”教义精神的具体表现。

道教最直接给人的印象是“重生”、“贵生”的宗教。道教“重生”、“贵生”的教义精神,并不止于“人本主义”的关爱,其含义应涵盖及一切有生命的动植物群体,也就就是我们通常所说的“众生”。《太上说消灾护命经注》说:“众生者,下愚贪爱之人也,及一切含灵之物皆是众生”。《清静经》说:“大道无形,生育大地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物”。“万物”既为“大道”、“天地”、“日月”生化养育,所以很自然道教教义中就有“爱物惜命”精神。为了强化这种教义精神,道教通过清规戒律明确要求教徒去遵守。全真三坛大戒《中极戒》中就有戒条明文规定:“不得有心践踏虫蚁”。“不得惊散栖伏”。“不得无故采摘花草”,“个得无故砍伐树木”,“不得以火烧田野山林”,“不得冬月发掘地下蛰藏”^①等等。道教相信:不仅是人类禀赋道性,可以修真悟道,成仙了道,其他动植物生灵获得特殊机缘,亦能通过修持达到这种目标。这决非我杜撰教义,而在道教经典中极易找到依据,佐证我对教义的这

① 见《中极戒》第35、37、62、64、65、66、67、68条。

种理解。不难发现即使位立道教神圣仙班者,其来源也并不仅仅是人类一个途径,其中还包括有动、植物等等异类修炼而成的仙灵。如植物有:荷花、牡丹、梅、兰、竹、菊诸多仙子,还有树神木精之类;动物如:虎豹狮象、牛马鹿羊等等均有缘份修仙了道。就连水中鲤鱼,经过自身奋斗,跃过“龙门”,也能成龙,被中华民族奉为祖先的象征。其实这都是我们民族古始的崇拜和信仰,我们中国人的十二生肖属相也是依之为依据的,道教只不过继承了中华民族传统的文化精神。唐末有一部道书《无能子》,其中就直白地将人与其他生物放在一个同等的地位议论说:“人与鸟兽昆虫,共浮天地之中,一气而已”。“人者,裸虫也!与夫鳞虫、毛(虫)、羽(虫)、甲虫俱焉。同生天在,无所异也。”日前一位中医朋友与我谈起《内经》,亦有类似之说,《内经》中称:龟为介虫之长,五行属金;麟为毛虫之长,五行属木;龙为鳞虫之长,五行属水;凤为羽虫之长,五行属火;人为裸虫之长,五行属土;金木水火土,五行相生相克。“医道同源”,在这里龟、麟、龙、凤与人被看做同在五虫平等的位置上来认识。黄帝《内经》为《道藏》所收道书。庄子《南华真经》中也说:“天地与我并生,而万物与我为一。”这岂不是也在说:人与万物都是天地中同等一样地位的物质。我觉得实际上人与其他生物也并没有什么太大的区别。人知痛知热,其他动植物亦然;人有情感、羞耻感,怎么认定其他动植生物就没有呢?无非是他们的表现方式也许不同罢了。人不能只知道“沉鱼落雁”是异类因人的美貌而害羞躲避,更需要明白:也许是人类干扰了异类的宁静和自然。人类既然自诩为自然界的“万物之灵”,那么对宇宙间的万事万物就多了一份呵护的责任和义务。很明白,道教“重生”、“贵生”的教义精神,其关注不仅限于人类,而是包括宇宙间一切动植生灵雨露均沾共同的尊重和关爱。

“仙道贵生”之神仙长生久视的教义 当然,道教与其他所有真正的宗教形式一样,也是“以人为本”的宗教,“人类的关怀”自然是放在第一位的,所以《度人经》中说:“仙道贵生,无量度人”。人禀赋先天元气,托胎于父精母血,来到人世之间,那真是万分之福缘!来之不易,人对自身当然非常珍惜,所以道教主张人们“重生乐生”,修持养生。由此,从古及今产生出许许多多专门针对人类身体修养锻炼,探讨人之后天性命长久延续的方术方法,称之为:神仙长生久视之道。其含义是什么?我觉得是指生命存在、身体健康的时间较为长久,对时势的阅历和见识的广博。如果“长生久视”仅指生命“不生不灭”,那可能只是理想和追求。《道德经》33章称:“死而不亡者寿”,这是太上爷对“长生久视”意义和价值的肯定。这是在说:形体虽渺,功绩不灭,德惠于世,光照人间,即为“长生久视”之“寿”。这里所指既是表述一种精神,也是指大彻大悟后的一种境界。至于形体修持,在这方面道教挖掘开辟了到达“神仙长生久视”之境界的许多途径和修养的方式方法。有动功、有静功,以及按摩、服食、丹道、符箓等等。最早的修持外丹之术者付出的甚至是生命的代价。外丹家虽主张于服食“仙丹”以求长生久视,但客观却对科学技术的发展进步起到了积极的推动作用。毋庸置疑,就是因为先有外丹服食的多次实验。才有内丹养生的出现。其后的内丹修持则对人自身强身健体的养生之道真正发挥了实质性的作用。修持形体生命长生久视之道,正如《度人经》所言:“保真者少、迷惑者多;仙道难固,鬼道易邪”,所以自古修持就有“迷”与“悟”,“正”与“邪”之分。好比行道之人,走在正道上前途光明,越走离目标就越近。而走上了岔路斜道,越走离目标当然就越远了。如何走正不走斜呢?自然是要读经开悟,正确地领会经文圣意,不受妖言蛊惑。有时还要注意好经不要被人有意念歪了,或

者经义被人有意曲解了,这样的话即是有部好经,断章取义,或胡诌一通也是会引人入邪的。比如:“修炼”这个词句,本来就是道教丹家讲修持、炼养的意思,但被邪教一番胡言曲解,歪理邪说,一个好端端的词句,也被用去迷人害人,所以修持长生之道者,在读经研意的基础上更要“正本清源”,要站正身子,走正路子,这是至关重要!经言:“迷则凡,悟则仙,现在人身咫尺间”。求长生之道者,首要是能破迷开悟,除邪皈真。“经传圣教”,关键在能“解得洞章微妙处,即成仙道出凡尘”^①。“仙道贵实”,但养生术又是“无中生有”的实践,是变不可能为可能的一种追求。何谓之“虚”、“无”?何谓之“实”、“有”,一切都在一定的条件下变化转换。“虚、无”、“实、有”这种共生共存的哲理,也确是体现了我们道教不仅善于科学思辨,并且将这种推展应用于实践的指导中。养生之道是人与之寿命长短关系密切的修持,谁都希望通过自己刻苦的修持而证道,使自己生命长驻永寿的愿望和梦想真正实现。“道在人身”,但由不得人空谈,持修者要心智开悟,学修并进,既要防止被邪魔迷惑而误入歧途,更要走正道路舍得下苦功夫证修,如此而已。“人能宏道”,道亦宏人,真正付出苦功夫,则必获仙道。道教关于养生、长生方面有丰富的内容和深厚的教义内涵,也有广阔的社会需求可以开掘。这是道教服务于当代社会群体,且会广受社会欢迎,应该积极去做,并应努力做好,使之真正与社会主义社会相适应,也是道教扩大自身影响发挥社会作用,提高自身地位的一个有利重要的切入点。

行善积德、普济众生的教义精神 道教又是善于向社会进行劝喻告诫的宗教,劝人行善积功德,这应该是每一种正派宗教形式

① 均见《度人经》。

都具备的教义内容和精神。道教在这方面的教义内容则更为丰富和充实。对教内道教要求教徒将修和行结合起来。这里所说的“修”和“行”，是指修：与“道”连用，而称“修道”。这种指向应是内在，个求闻达，追求获“道”，从而不断提升情操，是修道人一腔浩然正气。在这里还包括：个人身体力行的炼养和学习经文内容，学习文化知识提高自身素养；行：则是行善事积功德。做一个不仅是自我感觉好，而且是社会承认合格、优秀的道教徒，自身的修为和对社会行善举，必须结合统一起来。道教古来的神仙真人，哪一位都是既有修为，又是积功累德垂范后世的表率。最为世人熟知的完美神仙是吕洞宾祖师，那真是一位既潇洒人生，不仅是在人品操守文化素养方面有修为，且道功道术高超，又扶危济困，是功德卓著的神仙典范；而对教外，道教不可能要求社会中人人都超脱世俗去清修，去走出世修神仙的道路，那么自然要为世人设计一条教化普渡行善举的教义方式。所以道教告诉人要修仙道，先修人道做个好人，这样自然离神仙的路途就不远了。道经中无人不知的《太上感应篇》就是一部普世教化，教世人学做一个高尚纯洁的人，去追求神仙人生的经典。这部影响广泛的经典，开章明义地说：“祸福无门，唯人自召；善恶之报，如影随形！”人要远祸趋祥，获得善果报应。则就如经典所说：人的祸福利害都是自作自受；善和恶的报应，就像各自的身影一样跟随着自己；种瓜得瓜，种豆得豆。面对苍茫大地，芸芸众生，《太上感应篇》劝喻告诫世俗：“诸恶莫作，众善奉行，久久必获吉庆”。道教类似劝善戒渝的经典很多，许多被人熟知的经典如：《福寿论》、《功过格》、《水镜录》等等都属同类。道教通过这些经典将教义精神向社会推展和传播，这些许多为社会广泛接受而形成今天社会风俗习惯的内容。曾记得 1998 年我会第六届代表会议召开期间，全国政协李瑞环主席接见道教界

代表时,曾要求道教界将积极进步的教义内容汇集成册,发挥应有的社会教化作用,但后来我们并未因此去做什么。我认为这方面是我们道教界的一个薄弱点,有许多这方面类似的工作值得好好去做。

“道法自然”是道教的重要教义之一 《道德经》第二十五章:“人法地、地法天、天法道、道法自然”。所谓“道法自然”,是因为自然不受人乃至神灵意志的制约,它以“无为”为法则,这也是“道”自然而然的本性。风霜雨雪,春花秋实;穹苍覆盖,入地承载;万物同化,厚薄无欺;自然而然,公平无私。道教崇尚自然变化发展的辩证法则。在自然界中,万事万物往往是矛盾对立的,但又是辩证统一的。我们中国人都知道阴阳消长反映着自然界事物发展变化的普遍规律。阴极阳生,阳消阴长,宇宙间自然万物就是在阴阳消长中相互感化、荡摩,在作用和反作用下发生转化变异,从而推动事物不断的更新、进步和发展。面对广袤的大自然,道教明白:今天地球是人类的家园,我们都依赖地球提供的自然环境而生存。风和日丽、四季分明,没有宇宙、自然的恩赐,提供人类乃至一切动植物群体生物生存的环境条件,那么一切都将是无奈的。当然今后宇宙中在其他的星球上可能会安置我们的新家,但今天可供我们人类乃至其他动植物生灵共同生活的只有地球,所以我们必须主动自觉地创造人与宇宙大自然“天人合一”和谐的关系,遵循自然规律,保护自然生态环境。道教虽然是一个古老传统的宗教形式,但是“道法自然”的教义精神,却具有超越时代的价值和意义!在此教义精神的规范下,历代的道教徒都积极践行和致力于营造美好的自然环境,如绿化美化、植树造林。在道教界古代就有以欣赏自己植树造林成就而留芳后世的道士,比如江苏茅山道士陶弘景雅好听自己所植造森林松涛滚滚之声,每当其时必抚琴以和。为此他

建“松风阁”三层：底层待客，中层弟子居住，高层自处其上以适自然之性。近代江西赣州有道观建森林之中，山称万松山，亦为历代道士植树造林之成就。道教的名山洞府哪一处宫观道场中都有古树名木。泰山、衡山、崂山、华山、武当、青城、石竹、罗浮，“三山五岳”，凡有道教官场所之地，就是生态环境营造得较为美好地方。即使繁华都市，人如潮涌、熙熙攘攘，但只要进入宫观道教活动场所，香花异草、古树名木、荫荫葱葱的生机环境就会使人的心境迅速地平静下来。当代社会科技进步、信息化发展，世界上一些科技大国疯狂地掠夺自然资源，同时现代人拼命地追求现代社会文明生活的高等享受，据说一些西方大国浪费的能源是世界发展中国家不知多少倍？这当然要受到自然的惩罚！于是酸雨、地震、江海横溢、山洪暴发、水源枯竭、沙尘飞扬。另一方面，世界结束了“冷战”但国际间并不太平，暴力、恐怖和战争频频发生，这都显现出人类社会空前的浮躁。当此之时，道教“道法自然”的教义精神更加显现出其超越和前瞻的精神。我们有责任积极弘扬这种“道法自然”的精神，以帮助纠正人类社会不良时风，保护自然，营造良好的自然环境，提倡人类回归自然，寻找人性的纯真。这对推动人类社会真正的文明进步都有着重要积极的意义和价值。

研修阐释道教经义、积极弘扬符合社会进步的教义精神 道教有众多的经典和丰富多彩的斋醮科仪活动，道教徒的修持既有清修的出世法，亦有行善济世、无量度人、积功累德的人世法。道教的教义内容非常丰富，内涵渊深、外延广博。其积极的教义精神通过经典，斋醮科仪活动和教徒的修持行为都能有充分的展示。现在我们正处在一个伟大的时代，新一代的道教徒应该有责任心、自信心和时代紧迫感！首先我们应该深入地学习经典内容，理解道教教义精神，提高自身的素质；其次道教徒不仅仅要求是思想上信

仰的虔诚者，向时还必须是研修道教的经典内容，进而继承和弘扬道教教义积极精神实践的行动者。我还觉得今天道教徒的学习，不仅仅是要读道教自己的经典，还要有目的、有选择地多读些能够帮助我们提高水平素质的好书，因为今天我们处在日新月异的现代社会之中，在思想认识上不能落后于新的时代。关注社会的进步与发展，将更有助于我们研究自己的教义精神，推动道教事业的前进。今年八、九月东北千山五龙宫全真传戒期间，我曾看一本《彼岸观此岸·人与自然的对话》的书（只看了部分内容，以下简称《对话》），促使我联想起道教自己的一些教义精神。比如：《太平经》中说：“夫天道恶杀好生”。这无疑是道教慈悲为怀，尊重生命的教义，看这本书后我进一步认识到，“天道恶杀好生”不仅是指人类，而且还有平等地看待一切生命的价值，尊重人类和其他生物同等的生命，反对任意践踏和消灭其他生命的意义。们人类在自然界万事万物地球大家庭中到底如何行动？即使道教教内全真、正一两派就饮食方面也有素食和肉食之差别，这就未免使人有无所措手足之感！《对话》说：“一个对生物持敌对或鄙视态度的人，是无法真正热爱自然，尊重生命的”。又说：“宗教尊重一切生命的教理和教规，它本身不是从生态学出发的，而是围绕着宗教目的”。而“从维护生态系统出发，是更全面地保护了人类的利益，包括子孙后代的利益”。从生态系统出发饮食习惯的问题很好理解了，因为生物间有正常的“食物链”，实际上道教的《阴符经》对此也早有阐述。《阴符经》说：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安”。宇宙万物都要“盗”用天地阴阳之气方能生成变化，故说“天地，万物之盗”。在这种相互盗用之中，形成了相互依存的关系。但这种盗用只有在适度的范围内，方能相安无事，故说“三盗既宜、三才既安”。盗用过甚，就

会造成灾难。在处理天地——万物——人类的三者关系中,掌握“天生天杀”的自然规律,对于维护生态平衡是很有意义的。因此,我认为学习研究道教的教义精神,切忌机械、呆板、腐儒式死记硬背教条的形式,读经既要读进去,而又应突出来有所开拓和挖掘,而从其中发现更高深、更玄妙的奥义和精神。

当代道教界学习研修道教教义精神,必须面对当代社会有更深入阐释,挖掘出教义内容中更高深积极的精神内涵。为适应时代的进步,架构起道教界与社会主义社会相适应的精神理念,以面对新世纪现代物质文明的冲击和挑战。

继承道教传统 传播道教文化

□ 叶至明

继承道教传统、传播道教文化是一个很大又很现实的课题,这方面是我们道教徒的责任,是道教界必须要做的文章。道教文化底蕴积淀深厚,道教发展的根本就在于把深厚的道教文化宏扬开来,传播出去。让世上更多的人,从道教的文化精神中了解道教,走进道教,所以这对我们道教徒又是一个不可回避的话题。我个人在近二十年的道教修炼,体验较深,愿和各位共同探讨。

一、道教文化在中国社会 历史发展中的积淀

众所周知,我国的大文学家鲁迅先生对道教有一段名言:“中国的根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有许多问题可迎刃而解”。鲁迅先生把道教与中国的历史相提并论,可见道教与中国社会的发展关系何等密切,也充分证明,道教文化的根基在中国社会生活中的位置。英国剑桥大学文学学院院长李约瑟博士在《牛津大辞典》“中国古代科学史”部,介绍道教对古代科学所做出的巨大贡献。同时他亦指出当前代表科技尖端技术的计算机的鼻祖,是中国道教三玄(老、庄、易)之一的《易经》——社会的发展进步丰富了道教文化,同时道教文化的传播又在一定程度上增进了社会文明,促进了社会进步。

我认为:道教文化在一定历史时期是繁荣进步的代表。这样说不是仅凭情感,而事实就是这样。我曾在敦煌莫高窟——三危山老君堂修道三年,敦煌是丝绸之路的塞外第一重镇,在道教兴盛发展的唐代,它既是唐代民族文化交流的中心,也是道教在西域作为进步文化传播的热点地区。敦煌藏经洞 500 余件道教写本,就是最好的见证。盛唐时期民族宗教文化繁荣昌盛,唐代《道藏》的编纂,说明道教文化在盛唐独领风骚,而敦煌的道教写本,是作为进步文化的代表作向外传报的,这也表明了我们道教文化的进步性。道教文化在社会的地位是不容置疑的。正因为如此,道教产生后,经过近两千年的磨砺,风风雨雨到今天,得到了社会的公认,它和世界上的三大宗教并存于世,而它是惟一的中国土生土长的

宗教。她就是中国传统文化灿烂辉煌的硕果,我们是炎黄子孙,是道教徒,更要珍惜爱护,更要传承道教的文化精神和其有价值的内容。

道教文化的底蕴植根于社会生活。道教文化包罗万象:天文、地理、历史、文学、气象、冶金、医药等等无所不包,而这些都是人类社会生活不可缺少的。反过来人类社会的进步,生产的发展又丰富了道教文化的内涵。比如:我们道教提出的“性命双修”,不论是“先性后命”还是“先命后性”,都是道教内丹学中的命题,是道教“贵生”、“重生”的主要内容。这个命题用到社会生活的现实中,就引发了一系列“贵生”和“乐生”的方法,像导引术、八段锦、太极拳之类,这些方法从生理、心理上又为医药学做了成功的补白。又比如道教的“炼丹”既是矿产学、化学和冶金学的结晶,同时又推动了这些学说的发展。诸如此类,举不胜举。现在也有人认为“宗教是唯心主义”一说有异议,认为道教是宗教,但却是唯物的。我们且不去做此争论,但是有一点是很明白的,就是道教文化是有深深的生活基础,它是社会生活的积淀。我们道教徒向往神仙,崇尚方术,是一种理想,但每个道教徒面对现实。却是以生活为基础,求生存、求发展,从而体验人生,体验道教,体验传统,使人类自身生活的更加美好。

道教文化的作用就是在于提高人们的生活质量。有人说有些宗教形式是“苦修行”,道教是“乐修行”,这话有一定道理。一个“乐”字使人们的生活质量不断改善。道教的经论,典籍、宫观建筑、文学艺术,引起人们对道教的崇尚,挑动人们对生活的激情,这是其他宗教所不能做到的。比如我们的道乐,虽说道乐主要是做法事之用,主要用于颂赞神神仙、祈福、禳灾、超度亡灵和修持养炼。但是由于道乐大量吸收和糅和了宫廷音乐和民间音乐的曲调

和演奏方法,就具有了广泛的群众性和地方性。使用的乐器是民族乐器,采用的曲调和形式容易为民众百姓所理解,所接受,既有娱乐的功能,又有渲染宗教的作用,令世人所陶醉。又比如一些道教经籍,指导人们对生理进行自我调节,达到健康长寿之目的。且不说长生不死,但能延年益寿,就是人生企望之一大快事。

因此,道教文化的精髓,不只是道教的荣耀,也是人类的骄傲。

二、继承优良传统,传扬道教文化

继承道教优良传统,传扬道教文化精神,促进道教事业正常发展是我们每一个道教徒义不容辞的责任。当今的和平稳定开放,推动了各项事业的发展。也给道教带来了春天。时代好,环境好,信众好,但我们道教的现状与时代的发展还有不少的差距。因此我们要不遗余力的传扬道教文化,承继道教的优良传统,把道教的事情办得更好。怎样才能达到这个目的呢?我个人认为:

第一、要以积极的态度,继承道教优良传统

道教的优良传统是什么?闵智亭道长曾经讲过,凡是中华民族的传统美德,都是道教继承和发扬的优良传统。这话讲得一点也不过分。道教是中国传统文化的重要载体。我们中国人提出的“忠、孝、廉、节、义、信、仁、惠、礼”,是道教的优良传统也是中华民族的美德,中华民族的传统美德,也就是道教的美德。现在我们常说与时俱进,什么叫与时俱进呢?与时俱进就是跟上时代的步伐,适应时代的发展,顺应时代的潮流。这不只是一句时髦的话,而是任何事物发展前进的必须,也是我们道教生存发展的必须。道教

要与社会主义社会相适应,只有做到这一点。才能相适应。二十一世纪的世界是环境保护的世界。1995年中国道教协会应邀参加“世界宗教与环境保护会议”,发表了《发扬道教精神,保护生态环境,福利人类》宣言。这一宣言引起了有关国际组织的关注和重视。张继禹道长为此主编了《道法自然与环境保护》一书,揭示道教济世贵生的思想,努力使古老的道教优良传统与世界新时代的文明相沟通,这就是我们道教优良传统的与时俱进。我们必须深刻认识到这一点:那就是与时俱进积极弘扬道教优良传统,才能使古老的道教优良传统充满活力,在与时俱进进程中道教才能吸取新的内容,从而便道教优良传统进一步丰富和发展,与时俱进才能树立道教优良传统的新形象。

第二、要学习领悟“道德经”的要旨精神

道教文化的精髓集中体现在《道德经》之中,《道德经》不仅是道教的宝典,也是人类文化史上的一部伟大的经典著作,是中国传统文化的精粹。短短五千字,却以辉煌的气势、深邃的智慧、富有诗意的语言,发天人精微之学,阐修身治国之理,给人无穷的思想启迪,堪称道教第一要典。千百年来,从中国到外国,从思想家、政治家、文学家到科学家,无不从中吸取智慧。作为一个道教徒,我们对“道德经”要做到背得出,记得牢,解得明。要潜心研习,领悟其主旨,畅阐经义,抒发心得,学以致用,彰显其在现代文明中的价值。当然,道教的经典诸多,内涵十分丰富,是一座巨大的精神宝库,都需要我们传扬和承继。但首要的还是“道德经”,这是我们道教的根本教理和信仰核心。我们在任何时候,不论是诵读功课,或作科仪斋醮,或弘道说法,或修道养寿,都不能忘记“道德经”。我

认为“道德经”不但是道教徒的必修功课,而且在宫观内、殿堂上,都应抄录“道德经”全文或“道德经”中的名段、名句、名言。短短几行字,让同道、友人、游客、信教群众,举目皆见,让“道德经”深入人心。从而使道教文化在传播中发展,在传播中闪光。

第三、要采取一切形式,大张旗鼓地传扬道教文化精神

我们道教是一种宗教形式,有它的神圣性和神秘性,但同时道教又是一种文化。其中有许多人类日用所需的宝贵精神。但长期以来人们对宗教仅有一种神秘感,将宗教看做是一块“禁地”,这在某种程度上给道教的发展带来不利。这种不利主要是人们对道教的不理解。我们道教要想有较大的发展,就必须让人们从道教文化精神中看到道教对自然、对人类生活的作用,从而接近道教,进而走进道教。在弘扬道教文化过程中,弘道说法固然重要,而且必不可少。但是其他的一些做法也是很有作用的。比如说著书立说,把道教传统文化与现实生活相结合,不仅那些专家学者要写,我们道信众也要写。把本宫观、本人的修行感受体会、本地区的道教文化生活写出来,让它放出应有的光和热。其实人们很想了解中国独有的道教文化,中国道教协会编纂了《中华道藏》,这是传统,是历史,也需要现实。贫道孤陋寡闻,但我以拜读了一些高道大德的专著,或写山志、宫观志,或编修道教经典释义,为数虽然不多,但也难能可贵。只要我们大家都拿起笔来写,道教文化精神的传播就会更加广泛。又比如召开一些座谈会,研讨会,专题报告会。也能使道教文化精神传播开来。贫道曾在中国道教文化研究所的指导下,在庐山召开过两次研讨会。两次研讨会都非常热烈,

参加者有专家学者,也有政府官员,更有道教同仁。我们把研讨会的论文汇编成册,广泛发送,这也是传播道教文化的一个极为有效的经道。今年二月十五太上老君圣诞日,经中国道教协会的同意并报国家宗教局批准,贫道出任马来西亚砂劳越州美里省莲花山三清殿监院,把中国道教文化向海外传播。所以,只要我们大家努力把力,多做些实事,道教文化精神一定能结出更大更多的硕果,道教事业一定能做得更好。

贫道人道不深,学道不精,研习欠勤,尤其对博大精深的道教文化认识不足,以上有不到之处,欢迎批评指正。

对道教教义做出符合 社会进步的阐释

——弘扬道德真经为社会主义社会服务

□ 林 舟

当历史的列车将中国带入信息和经济飞速发展的时代，中国千年传统宗教——道教的车轮能否还跟得上时代的步伐？严峻的挑战摆在了每一个道教徒的面前！

道教为中国土生土长之宗教，自东汉时期创教以来，迄今已有近两千年的历史。张天师以《道德经》为圣典，传教济世，造福社会，在广大人民群众中产生了深远的影响。道祖五千言内涵天文、地理、哲学、政治、军事、治国、养生等诸多思想，言简意赅，博大精深。身为好道求真的道教徒，我们岂能眼看着这古老的宗教被历史所淘汰！是随波逐流任其自生自灭，还是紧跟时代的步伐？我们不得不做出选择。在西方

经济思潮的冲击下,一些道友只知道不择手段追名逐利,或只为三餐温饱昏昏度日,或自视清高自以为是,难道这就是我们的信仰吗?果真如此,我们真是愧对道祖的圣训和恩师的教诲!今天,祖国繁荣,中华振兴,我们只有与时俱进,把“修道”、“积德”、“贵生”、“求真”等教义思想,领会好,修持好,才能真正弘扬道教,为社会主义社会的繁荣昌盛、民族的团结,祖国的统一和道教的兴旺发展做出贡献。

一、修 道

道是什么?它是道教的根本信仰和核心教义,《道德经》开篇曰:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始;有名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”《阴符经》说“观天之道,执天之行,尽矣。天有五贼,见之者昌。……知之修炼,谓之圣人。”道作为无形的实物是宇宙的主宰和本源,它无所不包、无所不在、无时不有,既在天地之外;又入天地之间,往来人身之中。“人法地,地法天,天法道,道法自然”,只有在不断的修行中才能真正体悟大道。修道者一要学道,全面深刻地理解道的含义;二要实践道,用道指导自己的行动,按照道的要求去做事。这是道祖对我们的基本要求。道教不主张上帝创造一切的有神论,而倡导一切顺应自然。“修道”就是要了解并掌握万事万物的原理和规律,按规律办事。时代在变化,我们不能再故步自封,我们应该跟上时代的步伐,多了解掌握现代知识,把古今中外的文明智慧融会贯通,使自己成为当代真正的有道之士!

二、积 德

“德”是《道德经》中的又一重要思想。道创造了万物，万物各自体现出的本性就是“德”，它是“道”所赐予的，是“道”的体现。没有道，就没有万物；没有德，万物就失去了本性。具体到人，就是人的品德；具体到物，就是物之美德。修道者很强调积功累德。“德”是一个很广泛的概念，它包含自然之德、社会公德、家庭美德、个人品德和人对社会、人类所作的贡献等。《清静经》说：“上士无争，下士好争，上德不德，下德执德。执著之者，不明道德。众生所以不得真道者，为有妄心。”道祖要求每一个道教徒都要成为上德之士，在任何条件下、任何环境中都应该主动地多做善事，多做有利于国家、有利于社会的好事。做善事不是为了让人知道、让人赞誉，而是为了修道。这才是我们所追寻的功业与德行。《消魔经》说：“人为心神，出为行业，业有科法，经教文言，遵行布散，施用依师，始终天虚，号曰功德……功德之名，为善总称。”所以道教徒一定要把修道积德紧密的联系起来，乐人之吉、愍人之苦、矜人之急、救人之穷、手不伤生、口不劝祸、不自贵、不自誉、不嫉妒，如此乃为积德。

放眼当今社会，个别单位和个人以经济利益为目的，无节制的竞争和索取，导致生态失衡，环境恶劣，自然之德受到严重挑战。诚信失范，虚伪多于诚实，人与人的关系变得紧张而乏味，社会公德被践踏。因此我们更应该弘扬教义，修道积德，积极引导广大信众崇尚道德，使国家政通人和。

三、贵 生

“生命”是道教教义思想的重要主体,没有生命的存在一切也就失去了意义。“贵生”就是爱惜一切生命,这是天地自然赋予的,是天地自然之“德”、也是“天道”。道教徒应该爱护一切生命,使之保持生态平衡。道教的许多戒律里都规定不能杀生害命。道祖十分强调贵生自养的哲学思想,所以提出了“道大天大地大生亦大”的贵生观点。道教对生命实质的看法又是非常积极的,只要人善于修道积德,就可以长生久视、得道成仙,使人的生命更加完美和有意义。而不认为“人生是苦海”。同时还强调人的生命,同天地一样,都是由自然之气所化生,故修道守一,返本归根,就可以与道同在,《抱朴子·黄白篇》也强调:“我命在我不在天”。所以人的生命能由自我决定,不由天地掌握。《道德经》认为贵生的重要原则,是要摒除物欲,反对过度享乐。因为过度享乐对人的身体有害,“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”。所以,修道的人只要求满足基本的生活需要而不追求更多。“圣人为腹不为目”,知足常乐。为此,修道之士要少私寡欲、见朴抱素、专气淳和,加强自身修养。要柔弱不争,和气待人,就能得道长生。

四、求 真

《道德经》一书语精义深,辞要趣远。一个“道”字贯通全书,这个“道”玄之又玄,是众妙之门,它使人说不清道不明。远思至于无

名,立说起乎有相。每个人都可以根据实际情况读《道德经》,从中得到认同,找到知音,确立境界。因此求真就是“修道”、“悟真”,也就是说“修道”、“积德”、“贵生”要经过实践的检验,才能成为真理。

要“求真”就要得习真道、具备真德、修得真生,方可谓之求真。得习真道者,应先具备正知正见,既不偏于法执,也不执于我执,而是保持中观正见,方能不偏不倚依真道而行之。而后,行不言之教。“不言”并非指不说法、不讲经、不传道,而是用实际的行动体现出道教的教理教义,以高尚的人格魅力宣讲无上的道法。真德者上德是也,唯有具无上之大德者方能惊天地泣鬼神。好道之士唯修得真道,持之真理,具无上大德于己身,依真行妙法而行之,方可得真生而成之为“真人”!真生是要我们活出生命的真正价值和意义,而不是无所事事、苟且偷生,也不是重病缠身、生不如死,更不是去危害社会,成为国家民族的败类,遗臭万年而枉费今生。

从道教的伦理规范来讲,修道之士应把“清静”、“无为”、“柔弱”、“不争”、“寡欲”等作为处世与修道、积德、贵生、求真的方法。静则生慧,动则成昏,万物清静,则道自来居。养生之道就是要做到“常清常静”,才能达到最高境界。《元气论》有云:“无为者,乃心不动也。不动也者,内心不起,外境不入,内外安静,则神定气和。”认为人的一切作为应当顺乎自然,要做到能利万物、大公无私、甘处卑下、不与人争、心胸远博、言而有信、应时而动、善于治国、有办事之才。这就是道祖在处世哲学中的一个重要准则。道教所讲求的不争并不是束手徒置,万事天所作为,而是不与人争俗世的功名利禄。对于合乎天道自然运行法则的事,则要尽力而行。《云笈七签》中说:“与时争之者昌,与人争之者亡。”道教徒若能如此,就能达到道教“不争”的教义要求。道教徒修行和处世还应严格节制个人的私欲。《道德经》云:罪莫大于可欲,祸莫大于不知足。”过多的

物欲只能引起我们心志的昏乱。每一个道教徒都必须按照教理教义去修持,否则修道无成。

上面所谈的仅仅是个人对道教教义思想能为社会主义社会服务的一些看法。“修道”、“积德”、“贵生”、“求真”等观点相辅相成,既相互联系又相互统一。道以人显,道教事业能否得到发扬光大,能否真正有利于国家、民族和社会,具体做法,还需广大道友在实践中去努力。

后 记

这本论文集里所收的文章，是 2002 年于上海召开的“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨会上各位专家、学者和道长们的论文，其中除个别论文外，都在会上作过发言交流。为了忠实地反映这次会议的进程和特点，我们尽可能地按照会上发言的专题和顺序来排列所收的文章。

论文集中所收的文章集中于探讨道教的教义思想，包括教义思想与基本信仰的关系、教义思想的基本内容、历史上不同时代的道教理论家对教义思想的阐述，以及面临现代社会如何丰富发展及运用道教的教义思想，等等。道教的教

义思想,近二千年中不断随时代的变化而变化,随中国的进步而进步,同时又保持着自身的基本信仰,有着与其他宗教和文化系统不同的面貌。不过,近代以来,对道教教义的研讨相对较少,这样集中于教义思想的论文集,也比较少见。它的问世,当然是在学术研讨会的主办者的倡导和全体与会的道教内外学者、专家们努力的结晶。同时,它的问世,也是顺应了道教本身发展和道教学术研究深入的需要。

宗教常常是传统的组成部分,又常承担着将传统带入新时代的任务。古往今来,世界上的宗教林林总总,许多都有着几百年乃至几千年的历史。历史意味着过程,意味着充满发展、变化。人类的宗教史,也是一部随着社会发展而发展变化的历史。进入现代社会,各种传统的宗教都对自己的教义思想与活动方式进行了一系列的调整。其中比较突出的如天主教,在第二次凡尔赛大公会议中对自己的传统信条和传道方式等,都作了新的认识和规定。中国的宗教,也从上世纪以来就开始了各种不同方式不同程度的改革,其中包括对各自的教义思想进行思考和符合时代新要求的阐释、发展。近二十年,各宗教结合当代的特点,对自身教义的阐释更加自觉,也更加深入。如赵朴初居士对人间佛教思想和其他一系列佛学问题的探索,就十分引人注目;而丁光训主教提倡的基督教神学思想建设,也在基督教内和社会上引起了很大的反响。

道教界的有识之士,紧接着辛亥革命就提出了研究、

阐扬教义的主张,但是由于近代中国社会正处在剧烈的动荡之中,道教界的生存一度出现危机,当然不可能静下心来从事教义教理的研究阐释。直到新中国成立之后,经几年的努力,道教界有了自己的全国性组织——中国道教协会,才使这项事业的开展有了可能。中国道教协会第二届会长陈撄宁先生在为道教徒进修班第二学年的课程编写讲义《道教知识类编初集》时,就专列了一部分称《教义分释》。但是频繁的政治运动,特别是20世纪60年代中期被错误地发动的“文化大革命”,又使这项工作刚起步就搁浅。整整十年中,道教与全国人民一起,经历了一场前所少有的浩劫。20世纪70年代末改革开放以来,道教界重获新生,并面临着百余年来未遇的黄金时期。然而当道教组织恢复活动之初,百废待兴,首先要考虑的是如何在政治上与社会主义相协调,在组织上、官观的开放上以及在宗教活动方面如何建立制度,开展活动,以满足信众的需要。从90年代开始,道教界重视了与学术界合作,共同研究和宏扬道教传统文化,但初始阶段,还无法集中于教义教理的探讨,尤其是对教义进行现代阐释的任务还没有集中、明确地提出来。直到上世纪之末,道教界的领导和有识之士,才比较多地思考了如何对教义进行现代阐释,在适应时代中发展自己的教义思想。

本世纪一开始,这种探索更加有了紧迫感。2002年初,香港道教学院曾召开一次国际学术讨论会,集中讨论“道教教义与现代社会”。而时隔10个月后,中国道教协

会、上海市道教协会主办、上海城隍庙承办的这次研讨会,是内地道教界与学术界一起集中探讨道教教义的一次尝试。由于教义研究的重大意义和紧迫性被道教内外的学者所一致认识,所以对会议议题表现出极大的兴趣,会前大家围绕着会议的主题作了精心准备,在会上则各抒己见,剖析辩论,大大深化了论点。会后,大多数作者又对自己的论文作了细心的修琢,才形成现在的文集。

道教界内外对教义思想研究的重视当然不是偶然的。因为教义思想,是各宗教本身的理论旗帜,凭着它,才能吸引各个不同时期的信众,特别是当时社会中的许多精英。如人们常说的那样,道教信道。而道的深刻含义只有经过细致的阐释,才能为信众所理解。对道的信仰,是道教的根本,失去了道也就失去了道教在中国历史上和当代社会中存在的理由。道教所信仰的大道要为各个不同时代的人们所理解,为信众所皈依,必须要采取那一时代的人们所熟悉的语言,讲明白道理使当时当地人们能理解能接受,回答他们的疑问,满足他们的需要,才能使之化为信众的精神寄托和行为模式。这就突出了教理教义上进行阐发和调整的任务。因此,教义思想又是使根本信仰与各不同时代的特点相汇合的大池,涵涵着时代精神,反映着时代的进步。进入现代社会,人们面临着与过去差异极其明显的社会环境,当然也因之而滋生出新的问题和新的精神需要。古老的道教,只有应对新的环境,在教义上做出适合时代的阐释,才能弘扬自己,发展自己,更好地为当前的社会和民众的需要服务。一

种宗教,不能在教义上应时发展,恐怕很难站在社会舞台的中心,久而久之,难免被边缘化。而因为前面提到过的各种历史的原因,对道教教义的研究、探讨与阐释,起步显得晚了一点,从而紧迫性就更突出。

本论文中收录的论文,是道教界与学术界合作的结晶。道教界与学术界的合作,从改革开放以来,已渐渐形成良好的传统,但以往就教义的探讨方面进行合作,相对还是较少。这点与道教界、学术界对教义问题重要性的认识 and 实际条件的成熟需较长的过程有关,也与道教界和学术界之间相互理解、相互熟悉需要较长的过程有关。教义的研究,首先涉及到信仰问题,比较敏感。在相互不太熟悉的情况下,对话难免有许多顾忌。在近二十年来的合作中,道教界与学术界都学会了在信仰上相互尊重,学问上相互切磋,遇到困难时相互支持相互帮助,因此能够坦诚相见。这无疑给共同探讨教义及其现代诠释创造了良好的氛围。况且,教义的研究,不仅涉及到信仰,同时还有大量的学术问题,需要大家本着实事求是的精神,共同研讨。正像闵智亭会长在研讨会上所说的那样:“(在教义研究上)我认为学术界和道教界完全能走在一块,两股力量完全能成为一股力量,教外的观点值得我们教内研究,用以提升和生发我们的道教文化。”这是非常中肯的、也是非常有见地的结论。

值得注意的是,这本论文集集中收录道教内部学者的文章达到14篇,占总量的二分之一弱。这是历届道教学术研讨会所不曾有过的。以前,即使是道教界主办的学

术会议,绝大多数论文都是由学术界提供。这次道教界论文所占比例之多,一改旧观,是一次飞跃。这说明,道教界不仅有了与学术界对话的平台,而且有越来越强的对话能力和创新能力。这是进一步前进的基础。

道教教义是一个内涵非常丰富的体系,同时它又处于与时俱进的发展过程之中。目前对教义思想的研究还是比较初步的。就道教界本身而言,如何在新的历史条件下阐释自己的教义思想,发展自己的教义思想,更是方兴未艾。本论文集记载的只是一个时期以来,道教界与学术界共同探索的成果,而不是对当代道教教义的结论性意见。在当前,也还形成不了这样的意见。对许多问题,要想做出结论,为时尚早。但是,我们的每一项努力都有它自己的意义。这种意义,从共通的一点说,就是提出了问题,也列出了某些可能的答案,可以为进一步的研究提供一个台阶。

本论文集的编定,得到了中国道教协会会长闵智亭道长,中国道教协会顾问、上海城隍庙住持陈莲笙道长,以及李养正先生、卿希泰教授等道教界、学术界的前辈的关心和指导,也得到宗教文化出版社诸位领导和编辑们的支持,兹特借此机会对他们表示诚挚的感谢。

编 者

2002 年 5 月