

国学新知文库

詹石窗 主编

道教与传统兵学 关系研究

于国庆 著

東方出版社

国学新知文库简介

『国学』一词最早见于《周礼·春官》：『乐师掌国学之政，以教国子小舞。』其中所谓『国学』实际上是指上古时期国家设立的学校。随着历史的进展，『国学』的内涵逐渐发生演变。到了近现代，『国学』成为指称我国特有学术的一个术语，其外延是以儒、道、释为主体的中华民族传统文化，涉及古代哲学、史学、文学、艺术、语言学、科学等诸多领域。

本文库正是从广义上使用『国学』概念的，至于『新知』既意味着新的领域、新的视野，也意味着新的探索、新的认识。由于国学的范围相当广泛，这套文库当然应该有所选择，关注那些具有新发现、新观点的成果，这就是为什么将『国学』与『新知』合成的用意所在。

从文稿选择的立场看，既然是『国学』，则入选的文稿必定是传统文化方面的；既然是『新知』，文稿如果仅仅反映传统文化内容，还是未能符合要求的，必须是两个方面的特质兼备，才能进入这套文库之中。也许组织者对文稿的选择不一定准确，但不论情况如何，『新知』乃是编纂这套文库的初衷，表达着一种愿望、一种追求、一种目标。

道教与传统兵学 关系研究

于国庆 著

ISBN 978-7-5060-3508-8



9 787506 035088 >

定价：62.00元

道教与传统兵学关系研究

于国庆 著

東方出版社

责任编辑:陈寒节

责任校对:湖 催

图书在版编目(CIP)数据

道教与传统兵学关系研究/于国庆 著

—北京:东方出版社,2009.9

2009(国学新知文库)

ISBN 978-7-5060-3508-8

I. 道... II. 于... III. 道教-关系-军事-
研究-中国-古代 IV. B95 E291

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 066816 号

道教与传统兵学关系研究

DAOJIAO YU CHUANTONG BINGXUE GUANXI YANJIU

于国庆 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2009 年 9 月第 1 版 2009 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:635 毫米×927 毫米 1/16 印张:24.25

字数:312 千字 印数:1-2500 册

ISBN 978-7-5060-3508-8 定价:62.00 元

邮购地址:100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话:(010)65250042 65289539

总 序

“国学”一词最早见于《周礼·春官》：“乐师掌国学之政，以教国子小舞。”其中所谓“国学”实际上是指上古时期国家设立的学校。随着历史的进展，“国学”的内涵逐渐发生演变。到了近现代，“国学”成为指称我国特有学术的一个术语，其外延是以儒、道、释为主体的中华民族传统文化，涉及古代哲学、史学、文学、艺术、语言学、科学等诸多领域。本文库正是从广义上使用“国学”概念的，至于“新知”既意味着新的领域、新的视野，也意味着新的探索、新的认识。由于国学的范围相当广泛，这套文库当然应该有所选择，关注那些具有新发现、新观点的成果，这就是为什么将“国学”与“新知”合成的用意所在。从文稿选择的立场看，既然是“国学”，则入选的文稿必定是传统文化方面的；既然是“新知”，文稿如果仅仅反映传统文化内容，还是未能符合要求的，必须是两个方面的特质兼备，才能进入这套文库之中。也许组织者对文稿的选择不一定准确，但不论情况如何，“新知”乃是编纂这套文库的初衷，表达着一种愿望、一种追求，一种目标。

熟悉中国文化史的人们不会忘记，近现代的“国学”概念是为了与“西学”相区别而建立起来的。1840年，第一次鸦片战争轰开了古老中国的沉重大门。在列强的枪炮声中，西学伴随着传教士的脚步，悄悄地在中华大地上播衍。1894~1895年，甲午中日海战，历来以幅员广大、礼仪之邦自居的中国败给了地域狭小的以资本主义文明武装的东邻日本。这场战争震惊了中华民众，许多学人开始质疑传

统文化的经国效用，转而羡慕西方文明的强势。20世纪初，由一部分激进的资产阶级及小资产阶级民主主义者发起的新文化运动把矛头指向封建文化。在激烈的破“旧”热潮中，一些仁人志士忧心中国文化命脉的延续问题，遂倡导整理国故，发掘国粹，如1905年2月23日创刊的《国粹学报》、章太炎创办的“国学讲习会”等均体现了此等努力方向。当时，北京大学、清华大学分别设立国学门和国学研究院，为国学热潮的形成奠定了基础。1922年1月，北京大学创建国学门，这是中国现代学术史上最早以欧美研究机构为模式建立起来的研究所，也是在“整理国故”、“学术独立”的呼声中第一个以国学研究为主旨的学术根据地。其后，1925年9月，清华研究院国学门诞生。这两大国学专门研究机构，延聘王国维、陈垣、陈寅恪、梁启超、赵元任等为导师，汇聚文史哲的诸多一流学者，培养了一大批国学人才，他们办会编刊，著书立说，以维护中华学统为己任。学术先辈们的丰硕成果和弘扬民族传统的执著精神展示了一种思想境界，也为当今我们组织编纂《国学新知文库》提供了精神资源与可以借鉴的经验。

如果说任何一种计划都有特定文化因缘的话，那么我必须承认厦门大学早期的国学研究传统乃是组织编纂《国学新知文库》的原初动力。早在1926年10月10日，厦门大学就创办了国学研究院。当时的校长林文庆自任院长，并且敦聘久负盛名的沈兼士先生任研究院主任，林语堂先生任研究院总秘书，张星烺先生、顾颉刚先生、鲁迅先生等名家任研究院教授。沈兼士等先生前来厦门大学之后，把国文系改称为国学系，拟以国学系作为国学研究院的依托，把国学教育与国学研究连接起来。当时国学研究院设置历史古物组、博物组（指动植矿物）、社会调查组（礼俗方言等）、医药组、天算组、地学组（地文地质）、美术组（建筑、雕刻、瓷陶漆器、音乐、图绘、塑像、纺织、书法）、哲学组、文学组、经济组、法政组、教育组、神教

组、闽南文化研究组；制定了详细的研究规划，包括研究生的招收与培养方案等；还筹办两种刊物，一为《厦门大学国学研究院季刊》，一为《厦门大学国学研究院周刊》，后来季刊只编好创刊号，没有出版，周刊于1927年1月5日创刊，实际出版三期，发表文章十多篇；另外，也计划出版“国学研究院丛书”。可惜的是，由于校董陈嘉庚先生实业遭遇困难，经费紧缺，丛书出版计划最终没有付诸实施。回顾历史，我每每被厦门大学早期那些致力于国学研究的大师们的敬业精神所感动，但也为当时“国学研究院丛书”的出版计划未能实施感到遗憾。多年来，学术先辈自强不息的文化精神一直激励着我，感召着我。于是，有一种愿望慢慢在我的心中孕育、成长，我希望有朝一日能够继续学术先辈的未竟之业，并且把他们的国学研究传统发扬光大。我思索着，追寻着，等待时机的到来。

在经历了文化冬天的严寒考验之后，“国学”终于迎来了生机焕发的春天。从20世纪80年代开始，沉睡了数十年的“国学”研究重新被唤醒了。20世纪90年代以后，神州大地的国学热潮逐渐复兴，传统文化研究机构相继诞生。依托着这些研究机构，有关国学的研讨会、刊物、专著、论文，如雨后春笋般涌现。正是在新国学热潮逐步形成的文化大背景下，我在惜别16年之后重新回到母校厦门大学。1998年，我开始负责哲学系“中国哲学”方面的本科生与研究生的教学工作。在教学之余，考虑最多的当然是怎样承袭和发扬沈兼士等前辈名家的国学研究传统，怎样进行学科建设的问题。从人力资源等方面来看，我们的学科建设尽管还存在着诸多困难，但可庆幸的是厦门大学领导给予有力支持，故而喜人的局面逐步形成。一方面，有关国学的研究机构，诸如道学与传统文化研究中心、佛学研究中心、闽学研究中心等相继成立或者恢复加强，师资队伍不断壮大；另一方面，有关国学研究的论著、丛书也陆续出版，例如《易学与道教思想关系研究》、《易学与道教符号揭秘》、《道教医学》、《儒家文

化与中国古代科技》、《道韵》丛刊十二辑、《中国科技思想研究文库》（系列丛书）、《哲学新视界》（系列丛书）等问世之后都得到了同行的好评。经过了切实的努力，厦门大学的“中国哲学”专业于2003年获得博士授予权。2005年，厦门大学又获得哲学一级学科博士授予权，从而具有8个专业的博士点。与此同时，厦门大学人文学院的文学、史学、人类学、民族学、艺术学等各个学科也不断积蓄实力，全院到目前为止已拥有20多个博士点，朝气蓬勃的学科群体与浓厚的人文氛围为新一轮的国学研究提供了资源保证与精神支撑。在兴趣、使命、学科建设需要的多重作用下，《国学新知文库》的编纂计划逐渐成形，并且见诸笔端。恰好在这个时候，我接到了人民出版社（东方出版社）陈寒节先生的来信，他询问我关于近来研究计划的一些情况，我将《国学新知文库》的主要选题通过电子邮件发送给他，经过几次电话联络和商讨，陈寒节先生告诉我可以将这套文库的出版计划提交出版社选题论证会讨论。不久之后，陈寒节先生通知我，人民出版社的选题论证会讨论通过了《国学新知文库》的编纂出版计划。欣喜之余，一种敬佩之情在我的心中油然而生，我敬佩人民出版社领导的远见卓识，敬佩陈寒节先生的开阔眼界，感谢他的精心策划。

经过多方商讨与反复推敲之后，《国学新知文库》的编纂工作确立了如下宗旨：第一，弘扬求实精神，鼓励学术创新。众所周知，任何一种学术研究，都必须具有求实精神，国学研究当然也不能例外。就过程而言，国学研究的求实精神首先意味着对从事的领域展开广泛的调查，精读相关的经典文献，详细占有资料，然后进行深入思考，避免信口开河，无中生有，有中说无，而是依据事实，客观陈述，立论稳妥。这种求实精神在节奏加快的当今学术圈中尤其需要。与此相联系，《国学新知文库》也特别强调学术创新。往昔的成就固然可以引为自豪，但重复劳动是没有前途的。唯有学术创新，才能永葆国学

的旺盛生命力，焕发学术研究的青春。所谓“创新”就国学领域来说，首先是文献史料的新发现、新发掘；其次也在于使用新的研究方法，从新的角度进行新的审视，提出新的选题，开展新的分析等等。古人称“天地日新”，又谓“革故鼎新”，此类格言成语说明我们的民族学术文化传统本来就非常提倡创新。在新的时代，尽管所谓“新”的标准不同，但先民们倡导创新的精神却依然没有过时，值得我们在国学研究工作中认真思考和发挥。第二，扩展文化视野，兼蓄古今中外。从研究资料来说，我们不仅要熟悉浩如烟海的中国古代典籍、田野信息、考古资讯以及国内前贤时仁的论著，还要有世界眼光，努力掌握国外同行的学术动态，因为随着中国经济的快速崛起，海外对中华文化的研究越来越重视，成果也越来越丰硕。在文化学术传播越来越快的信息社会中，如果我们不能及时了解他国学者的学术新成就，就可能步他人之后尘，重复无谓的劳动，甚至陷入迷乱状态，徘徊不前；唯有高瞻远瞩，放眼全球，关注他国关于中国传统文化的研究成就，并且认真加以分析和借鉴，才能扬长避短，超越学术瓶颈，取得新的突破。第三，关注薄弱环节，培植研究特色。经过长期的努力，国学研究在总体上虽然取得了巨大成就，但存在许多薄弱环节却也是毋庸置疑的事实。以往许多人谈国学，常常把它局限在儒家文化圈内。其实，此等视野是相对狭窄的。由于认识的局限和导向问题，国学研究未能在比较广阔的领域展开，故而限制了它的发展前景。有鉴于此，我们组织编纂《国学新知文库》不仅要继续关注儒家学说和中国化了的佛教文化，而且将加强对国学中的一些薄弱环节的探究，比如道家、道教之学、古代科技哲理、传统经学与艺术的关系等等，这些领域都是以往的国学研究相对比较忽略的，现在我们应该对这些领域的研究多加鼓励。从发展的立场来看，“强势”与“薄弱”本是相对而言的。当人们对于某个领域、某种专题不太关注而没有投入足够力量加以研究的时候，该领域或专题就是一种“薄弱

环节”，而当人们对这种“薄弱环节”有了足够重视的时候，“薄弱环节”就可能转化为“强势环节”。但愿我们的努力不仅可以化“薄弱环节”为“强势环节”，而且能够在实际工作中培植新的特色。

当今世界，经济全球化已是不争的事实；然而，就精神领域而言，大多数人却依然主张文化多元化，因为一个民族只有保存自己的优秀文化传统，才能傲然屹立在世界民族之林。所谓“一方水土养育一方人民，一方人民弘传一方文化”，既说明世界范围的文化本来就是多姿多彩的，也意味着文化“个性”乃是民族存在的基本标志之一。中华文明在历史长河中曾雄踞世界东方，其中蕴涵的精神宝藏，特别是人文资源，可以为我国的现代化进程提供有力的智力支持。可是，晚清西学东渐以来，我国学术界主流倾斜于吸纳西洋、东洋文明，以追随西方的学术理论和研究方法为时髦，热衷于做西学的诠释者和传播者，却逐渐远离了对中华优秀传统文化的认同。我们认为，富有情操的中国知识分子既要有宽广的胸襟和视野，敢于借鉴西方文明的优秀成果，同时也应该坦然地开启心扉，理直气壮地为发掘国学的积极资源而大胆探索，奉献力量。因为中国传统文化不仅已经登上国际文化舞台，正在与西方学术进行平等对话，而且成为我国腾飞的强大精神载体，从而被西方世界所关注。美国科学史专家萨顿（George Sarton）说：“正如东方需要西方一样，今日的西方仍然需要东方。……不要忘记东西方之间曾经有过协调；不要忘记我们的灵感多次来自东方。为什么这不会再次发生？伟大的思想很可能有机会悄悄地从东方来到我们这里，我们必须伸开两臂欢迎它。对于东方科学采取粗暴态度的人，对于西方文明言过其实的人，大概不是科学家。……新的鼓舞可能仍然，而且确实实仍然来自东方，如果我们觉察到这一点，我们会聪明一些。”^① 萨顿的论述无疑是深刻的，对于我

^① 《科学的生命：文明史论集》，商务印书馆1987年版，第140～141页。

们的研究工作来说也是富有启迪的。

胡适曾经在《〈国学季刊〉发刊宣言》说过：“我们深信国学的将来，定能远胜国学的过去。”这是因为国学研究从一开始就是因应了时代的需要，并且随着时代的发展而向前迈进。我们希望《国学新知文库》也能切近时代脉搏，在新一轮国学春潮到来并且逐步高涨的时候推波助澜。

詹石窗

谨识于厦门大学国学研究院

2006年10月10日

目 录

总 序	詹石窗 1
导论.....	1
一、道教与传统兵学关系研究的理论价值和现实意义	1
二、道教与传统兵学研究的学术史回顾	4
三、道教与传统兵学关系研究的理论框架及研究方法	8
第一章 道教中的兵学思想	13
第一节 道教论兵的文献梳理	13
一、道教思想来源中的论兵文献.....	14
二、道教典籍中的兵书.....	25
三、散见在道人非兵书著述中的论兵文献.....	35
第二节 道教论兵的内容与形式	38
一、战争论.....	39
二、兵略论.....	51
三、治军论.....	63
第三节 道教论兵的理论特色	67
一、从“道”的高度论兵	68
二、道教论兵的宗教神学色彩.....	76
第二章 道教神仙理论和科仪法术对传统兵学的化用	82
第一节 传统兵学在道教神仙理论中的寄托	82
一、传统兵学对道教神仙来源与演化的影响.....	83

二、传统兵学对道教神仙形象的影响	103
三、传统兵学对道教神仙职权的影响	118
第二节 传统兵学在道教科仪法术中的渗透	131
一、道教科仪法术由来与演变过程中的兵学色彩	135
二、道教科仪法术实施与操作过程中的兵学色彩	148
三、道教科仪法术功能与作用上的兵学色彩	181
第三章 道教哲学和医学思想对传统兵学的变通	187
第一节 道教哲学对兵学的借鉴和融通	187
一、主体精神的高扬	187
二、时机观念的凸现	198
三、传统兵学对道教其他哲学思想的影响	204
第二节 道教医学对传统兵学的改造与吸纳	209
一、道教医学理论对传统兵学的借鉴	209
二、道教医学之临床医疗手段和方法对传统兵学的借取	224
三、道教医学中的符咒治病术对传统兵学的嫁接	242
第四章 道教对传统兵学的影响	248
第一节 道教对传统兵学之战争观的影响	248
一、战争起因论	248
二、战争性质与目的论	258
三、战争态度论	264
第二节 道教对传统兵学之战略战术思想的影响	272
一、道教对战略战术原则的影响	272
二、道教对战略战术实施过程的影响	288
第三节 道教对传统兵学之社会理想和个人理想的影响	294
一、道教对传统兵学之社会理想的影响	294
二、道教对传统兵学家之个人理想的影响	302
第五章 道教与传统兵学的双向互动关系	308

第一节 道教与传统兵学双向互动的历史考量·····	308
一、道教组织和领导革命起义·····	309
二、道教支持和参与封建统治阶级为争夺权力进行的军事 行动·····	322
第二节 道教与传统兵学双向互动的文学化展现·····	331
一、道教与传统兵学之互动关系在文学形象中的体现·····	331
二、道教与传统兵学之互动关系在小说情节中的体现·····	341
三、体现道教与传统兵学双向互动的集大成者——《封神 演义》·····	347
第三节 道教与传统兵学双向互动的内外原因·····	350
一、问题的提出·····	350
二、道教与传统兵学双向互动的内外原因·····	352
余 论 ·····	360
参考文献 ·····	364
后 记 ·····	374

导 论

一、道教与传统兵学关系研究的理论价值和现实意义

道教是以“道”为最高信仰、以修道成仙为核心思想的宗教，是中国土生土长的宗教。就目前学术界对道教的研究来看，已经涉及到包括其哲学、宗派、神仙理论、科仪法术、医学、文学艺术等等在内的诸方面的内容，可以说是杂而多端，丰富多彩。道教对中国传统社会的影响十分巨大，鲁迅先生在《致许寿裳》的信中曾经提到道教对中国传统社会的影响：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”^① 鲁迅先生的这句话中所蕴含的重要信息之一就是道教深刻影响了中国的社会历史，而作为社会历史主要内容之一的政治军事历史以及政治军事思想无疑也受到了道教的影响，因此，理解中国古代的政治军事历史不能离开道教，这启发我们，研究道教与传统兵学之间所发生的微妙关系是一个重要课题。

中国传统兵学的思想内容博大精深、丰富多彩，引得无数思想家对它青睐有加，从而使得其对社会的影响逐步扩大；而且，中国传统社会中悠久长存的军事战争历史也使得传统兵学的思想影响到了社会的各个方面。在这一过程中，作为同样是不可小视的一种社会力量，道教在与传统的政治军事事件发生交叉时，无疑也会受到传统兵学的

^① 鲁迅：《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社1981年版，第353页。

影响。因此，研究道教，同样不可忽视道教与传统兵学所发生的紧密联系。

基于以上分析，我们认为，研究道教与传统兵学之间的关系具有重大的价值和意义。这些价值和意义包括：

第一，对促进道教的研究具有积极的价值和意义。

首先，从思想史的角度来看。纵观道教形成的过程，其思想来源之中存在着丰富的军事思想。从道家开山之作《老子》的论兵言论到黄老学派经籍中专门论兵的章节，诸如《文子》《黄帝四经》《吕氏春秋》《淮南子》等，都可以看到道教思想来源之中含有丰富的兵学思想，当这些思想被道教继承、借鉴成为其思想内容中的一部分时，其中的兵学思想势必或多或少地也被道教传承和发挥。换句话说，在传承这些思想过程中，其中的兵学思想也自然而然地成为道教思想的一个重要组成部分，分别在道教经典及其他相关言论中表现出来。比如，道教典籍中不但有包括如《太白阴经》等在内的很多论兵言论、专著和经典，而且还收录了包括诸如《黄石公素书》、《孙子兵法》各家集注等等在内的许多兵书注疏。由此可见，道门是很重视探讨军事思想的。

所以，我们必须正视并认真思考这样一个问题：既然道教思想的主要来源之中包含有丰富的兵学思想，那么，当道教形成之后，道教是如何“处置”这些兵学思想和兵学智慧呢？分析道教形成后的种种言论，我们可以发现，这些兵学思想已经被道教继承、发扬光大，并对后来道教之兵学、社会理想、人格理想、神仙形象和文学主题等思想内容产生了巨大影响。作为潜在意义上的分析，我们也可发现，道教哲学、道教的法术和科仪、道教文学、道教医学等等在很大程度上也借鉴了兵学的思想智慧和某些思维方法，这也构成了道教思想的一个很重要的组成部分。由此，我们可以肯定地指出，道教在其思想演变的过程中，受到了传统兵学的影响，对此影响展开进一步地深入

研究，对于理解和把握道教思想的内容、特色及其演变历程有着重要意义。

其次，从社会历史的角度来看。正如前辈学者所指出的，有很多道人和道教组织直接或间接参加了次数众多的军事活动，有着指挥、干预、影响军事兵战的经历，比如五斗米道、太平道、葛洪、陶弘景等等。可见道门中人不仅重视研究军事思想，密切关注军事事件，而且还直接或间接参与兵战。

此外，中国历史上曾经发生过无数次大大小小的军事战争、武装起义以及王朝更替，其中有为数不少的此类军事行动也与道教有着千丝万缕的关系，比如陈瑞和李特起义、各种托名“李弘”的起义、孙恩和卢循起义、宋江起义、方腊起义以及李唐、赵宋、朱明等王朝的建立。研究这些史料，我们必定会思考这样一个问题，即为什么道教与历史上的许多兵战有着如此千丝万缕的联系？在进一步深入研究后，我们发现，道教在其历史发展过程中，曾经与军事战争有着密不可分的双向互动关系，这个互动关系背后彰显出道教对自身社会职能的认识与理论建构旨趣。可见，研究道教与传统兵学的关系，可以更好地帮助我们理解道教发展的历史过程。

第二，对促进传统兵学的研究具有积极的价值和意义。

首先，为数不少的兵家名将的身上表现出明显的道家道教色彩，比如曹操、诸葛亮、唐太宗、李靖、刘基等等。这些著名的军事思想家在构建自己的人生理想和人格理想时，其骨子后面有着道教影响的因子，体现着道教化的色彩，比如他们功成名就之后大多向往神仙之自由逍遥、向往神仙之长生不老、向往隐逸闲适的生活状态等等。同时，传统兵学家在探讨其社会理想时也受到道家道教的影响，比如他们一再提到的无为治国、向往太平社会等等。总之，道家道教对传统兵学家建构自己的个人理想和社会理想时产生了巨大影响。研究这些内容，对于理解传统兵学家的思想观念具有重大意义。

其次，在历史上，为数不少的人认为《孙子兵法》受《老子》影响很深，这启发我们，道家道教的思想还影响到了传统兵学中的具体内容，比如战争论、战略战术思想等等以及隐藏在这些内容背后的有关思考战争问题的思维方式和方法。与此同时，道教所建构的兵学思想本身就是传统兵学中举足轻重的一支，它在展示自身魅力的同时，还冲击着传统兵学，对传统兵学整体的发展演化起到了巨大的推进作用。可见，研究这一点，对于理解传统兵学的思想内容和演变具有重大意义。

最后，许多兵战实践中，往往有道家道教式的人物从中出谋划策。纵观中国古代历史，在相当多的战争之中，我们都可以看到道家道教式人物的身影，不管是早期如黄巾起义等的革命战争，还是后来的如唐朝建立、明朝建立等王朝更替中的军事过程，道家道教式人物从中发挥了相当大的重要作用。这就透露出一个信息，那就是传统的军事战争过程受到了道教的影响。深入研究这一点，可以加深对具体战争实践中战争进程、战争目标以及所运用的具体战略战术思想的理解。

综上，笔者认为，研究道教与传统兵学的关系，意义非常重大，它既可以加深我们对道教之兵学思想、哲学思想、医学思想、神仙思想、法术与科仪等的理解，从而有利于道教思想史的研究；同时，它也可以让我们更加了解道教与传统兵学在历史的演变过程中所发生的千丝万缕的关系，并在这个基础上深入理解中国传统兵学的特色和价值。

二、道教与传统兵学研究的学术史回顾

对于道教与传统兵学的关系，前人已做过部分研究，但从总体上看，成果不是很多。纵观这些研究成果，大体上可以分为两类：

第一类是认为道教与传统兵学有着紧密的关系，并对这种关系作

了相关的论述。较早时期，署名圆顿子的陈樱宁在《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》中论述道：“自古道家，无不识兵者。所谓有文事必有武备也。若专尚清静无为，其何以靖内忧而攘外患乎？如黄帝、力牧、风后、封胡、伊尹、太公、管子、鹖冠子、文种、范蠡诸人，在兵家皆有著作。虽其书不传，然班氏《艺文志》及刘氏《七略》，皆载其书名。盖道家最善于沉机观变，不轻举，不妄动，老谋深算。施于战阵，常操必胜之权。故兵学遂为道家之特长，非此不足以定大业。”^① 在这种说法中，其所说的道家其实包括道教在内，这是需要首先讲明的。根据陈樱宁的说法，道教谈战论兵具有其内在必然性，换句话说，这本来就是道教之宗旨与内在思维特性中所必然包含的内容。

与之具有相同思维理路的是易心莹，其在《道教分宗表》中将道教分为正宗十家，支宗十三家，其中正宗第一家为仙宗，此宗“最上乘，别名道教。倡始者，太一、广成、天真皇人”。其修行的法门是有超世门和修为门，其中修为门指的是：“国政、经济、权谋、治策、纵横、兵略。”^② 在这里，修为门的全部内容也是传统兵学思想家所关注的理论重心，可见，道家道教与兵家有着很深的渊源关系。与此同时，王明在《论老子兵书》中指出：“道家与兵家往往相通。”^③ 詹石窗在《道教文化十五讲》中也认为道教文化之中包含了许多军事学资料，除了注疏《孙子》，阐发军事战略来为军事活动服务之外，更重要的是以兵家的思想为借鉴，把制服心猿意马当作一场战斗，从而将传统军事学与道门炼养理论相结合，形成一种心灵战

① 张广保：《超越心性：20世纪中国道教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第342页。

② 张广保：《超越心性：20世纪中国道教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第331页。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第27页。

斗的“新兵学”。^①接着此书分别论述了兵家思想与道家的关系以及兵家在道教中的地位。

这些学者均认为道教与传统兵学具有紧密的关系，而究其思维特征来看，其论述的立足点乃是着眼于道教涉足传统兵学的合法性和正当性。

另外一些学者则站在传统兵学的立场上，通过审视传统兵学与道教所发生的关系，发现传统兵学的内在理论需要和实践作战需要也是道教与传统兵学发生联系的一大原因。其中，刘达在《道与中国文化》一书中，专门写一章“道教与军事战略”，其通过分析黄帝、姜尚、张良、诸葛亮等人的思想和军事行为，认为“在整个中国历史上，道家哲学找到了一个重要的应用领域就是军事战略”^②。而姜国柱的《道家与兵家》一书则以历史顺序为线索，从纵向上依据道兵人物的思想勾勒出了道兵的关系^③，但是此书多是对材料的整理归类，并没有真正挖掘兵道到底是何种关系以及这种关系背后的动因。

对兵道关系问题作了较为详细论述的则是卢国龙所编著的《道教知识百问》。该书在第69问“道教是否对兵家韬晦感兴趣”中认为其实道徒中很有些深于谋略者，对兵家韬晦之学研究殊深。在中国封建社会的改朝换代中，起事的一方多有道士方士充当谋臣策子，一副鬼谷学派气色。明人宋懋澄的《九龠集·白云山房记》说：“羽流自关尹面下，奇踪异迹，代不乏人，若夫有关世运，殆数子焉。当祖龙燔书销兵之日，目空一切，谓表下惟我锤炉，而沧海君独基文成，击之博浪，以开群雄吊伐之机，于是炎汉之祚始建。迨隋之季，炀帝梟獍为心，恃其富盛，疲民以逞，神怒民怨，群雄蜂起，徐鸿客独发

① 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第40页。

② [美]刘达：《道与中国文化》，刘泰山、成瑛译，广西人民出版社1990年版，第34页。

③ 参见姜国柱：《道家与兵家》，西苑出版社1998年版。

盗机，建直向江都，令玄邃蚤从其计，挟天子以令诸侯，北向为百姓请命，唐文虽据有关中，固未知鹿死谁手也。度李不从，遂洁身亡去。及于五代，朝臣暮主，人民无所适从，陈希夷抱济世之资，将率群少年入据卞京，闻艺祖登极，遂终老华山，而天下从此底定。”卢国龙认为，明人宋懋澄举了三个例子证明有些道徒很深于谋略，即（1）张良见沧海君，后张良得老父授《太公兵法》，为汉高祖刘邦出谋划策，得有天下。（2）隋末战乱，泰山道士徐鸿客，寄书李密，建议他直下江都，执取独夫（隋炀帝），以号令天下，李密不能用其谋，徐鸿客后来不知所之。宋人洪迈称此谋奇而正，为李唐君臣将相所不及。（3）五代时华山道士陈抟，欲率群少年入据京城汴梁事。^①

接下来，该书认为：其实道流参与军事政事，何止这些。即便是以学问修养饮誉后世的茅山道士陶弘景，亦深慕张良之为人，并奉为“古贤无比”；当梁武帝欲篡齐政权而未决之时，陶弘景陈图讖，献运符，鼓励他果断。时人称陶为“山中宰相”，他也是那种出而有功，隐而有名的道士。^②在《道教知识百问》中，卢国龙还罗列了一些《道藏》中所收录的兵书：（1）《阴符经》多种。有各种的注解，又有《天机经》发明其义旨，此经当是李筌注《阴符经》大行于世之后，羽流所为。（2）唐王真作《道德真经论兵要义述》，以兵家事、兵家术言老子。（3）《六任明鉴符阴经》亦言制胜之术。（4）收录《鬼谷子》，是或伪书，亦言纵横阴谋之学，又有人托名陶弘景，作《鬼谷子注》，此盖热衷世务之道流所为。（5）唐李筌注有《孙子》，著有《太白阴经》，专言行军打仗之术。其结论是“总之，历史上有些道士，从思想到行为，都与兵家谋略发生关系。对兵家韬晦有浓厚的兴趣”^③。

① 卢国龙：《道教知识百问》，今日中国出版社1989年版，第124～125页。

② 卢国龙：《道教知识百问》，今日中国出版社1989年版，第125页。

③ 卢国龙：《道教知识百问》，今日中国出版社1989年版，第125页。

在《道教知识百问》第70问“道教如何讲军政”中，卢国龙首先引用清人魏源的话“《老子》其言兵之书乎，‘天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先’，吾于斯见兵之形”。接着认为：道教中人讲军事，与兵家侧重战术谋略又有所不同，其中往往吸收了《老子》的“道德”学说，讲军事不离政治。清四库馆臣评论唐道士李筌的《太白阴经》时说：“兵家者流，大抵以权谋相尚；儒家者流，又往往持论迂阔，讳言军旅，盖两失之。筌此书先言主有道德，后言国有富强，内外兼修，可谓持平之论。”李筌将军事和政治经济结合起来，这是他比兵家儒家都要高明的地方。其他道书讲军事，也多与政治策略结合起来。^①

第二类是认为道教与传统兵学没有任何关系，或者认为即使二者发生关系也是道教消极地影响了传统兵学。如李养正先生在《道教与诸子百家》中认为：“道教与兵家《孙子》的关系，只能说是形式的而非思想实质的联系，就《孙子》的思想实质来说，乃是不信鬼神的（见《九地篇》），故而道教纳《孙子》入《道藏》，确乎有些牵强。”^② 尽管如此，他还是列举了二者“形式”上的相似之处。与此同时，刘仲宇先生也认为：“严格说来，道教对中国的军事理论没有什么积极的影响，而对神化军事家和军事行动却是提供了大量的素材。”^③

三、道教与传统兵学关系研究的理论框架及研究方法

道教与传统兵学之关系是前人研究不多的一个课题，在这个课题之中，涉及到传统兵学一词，下面，笔者首先着重解释一下传统兵学的含义。

① 卢国龙：《道教知识百问》，今日中国出版社1989年版，第126页。

② 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年版，第174页。

③ 刘仲宇：《道教文化透视》，学林出版社1990年版，第187页。

传统兵学是中国传统文化的重要组成部分。“兵学”一词直到明清时期才被明确提出，用以表示中国传统的军事及军事学思想。在此之前，古人多以含有多个意义的“兵”字来指代相关内容。据许慎《说文解字》：“兵，械也。”这指明兵指代一种兵器工具。与兵有密切联系的另外一个词是武，《说文》称：“楚庄王曰：夫武，定功戢兵，故止戈为武。”可以说，武最初的意义更加具有今天所讲的战争的意味。随着社会的政治经济，尤其是军事活动的发展，兵的含义变得丰富起来。在古代传统社会中，“兵”至少有以下三个方面的含义：第一，兵器；第二，兵士和军队等军事主体和力量；第三，包括战争在内的军事活动。虽然“兵”字包括这么多的意义，但都围绕军事活动形成了一个集中的全意，本文对兵的使用便基于此点。这样，从事于研究和实践与“兵”有关的思想的人便被归为一个派别，即兵家。《汉书·艺文志》说：“兵家者盖出古司马之职，王官之武备也。”可见，“兵家”的称呼确有很久的历史了。同样地，“兵法”用以代称古代的专门的军事学著作（以及军事思想）亦是历史悠久。近代以来，也有人直接用“兵法”称呼古代的军事思想：“兵法，是我国古代的军事思想。”^①由此可见，兵法更多的是指军事思想。

但是“兵法”还不足以概括传统社会中所存在的与军事战争有关的全部思想智慧。因为“兵法”更多指代的是军事思想，它很少涉及到军事学思想。由此，“兵学”比起“兵法”来，更能指代包括军事思想和军事学思想在内的种种与传统军事战争相关的思想智慧。所以，笔者认为，传统兵学是用以概括中国传统思想中那些论兵思想所组成的完整体系的概念，它以兵法为基础，并体现在具体的兵书和其他论兵的言论中，“它是中华文化的一个重要组成部分，反映了中

^① 《中国军事史》编写组：《中国军事史》第四卷《前言》，解放军出版社1988年版，第1页。

国历代政治家、军事家和思想家们对战争、军队等一系列军事问题的理性认识；它是中国各个历史时期人们军事实践经验的理论升华，并随着社会的前进、军队建设和战争实践的发展以及人类认识能力的提高而逐渐深化，反过来又对各时期的军事实践起着重要的指导作用，对社会物质和精神文明的进步产生深刻的影响”^①。基于以上分析，我们认为，兵学，或者说中国传统兵学文化，是中国人对战争现象及其内在规律和精神的一种认识和把握，并且把这种认识和把握的基本原则和方法贯彻于实际军事活动之中所形成的一门学问。同时，“兵学”也更加符合中国传统的思维习惯和历史现实，故我们在此用“兵学”一词来指代我国传统的军事文化。研究道教与中国传统军事文化整体所发生的关系，就成为了道教与传统兵学关系研究的理论核心。

从内在逻辑上看，道教与传统兵学关系研究所探讨的内容应当包括传统兵学对道教产生的影响及其表现、道教对传统兵学产生的影响及其表现以及二者发生关系的内在原因和外在条件。由此出发，在本文中，笔者认真探讨了道教与传统兵学关系所包括的这三个方面的内容：

首先，探讨传统兵学对道教的影响及其表现。这种影响和表现主要包括两大部分，第一是梳理道教内部之兵学思想的主要原始资料，并在此基础上详细阐述道教之兵学思想的主要内容及其主要特征。第二是分析、论述道教科仪法术、神仙理论、哲学、医学等思想内容是如何受到传统兵学的影响以及其表现如何。

其次，探讨道教对传统兵学的影响及其表现。这种影响和表现主要包括三部分，第一是道教对传统兵学之战争论的影响，第二是道教对传统兵学之战略战术的影响，第三是道教对传统兵学之社会理想和

^① 刘庆、皮明勇：《军事学志》，上海人民出版社1998年版，第1页。

个人理想的影响。

最后，探讨道教与传统兵学双向互动关系的历史表现、文学展现和内在原因。这主要包括三个方面的内容：第一是考量道教与传统兵学双向互动在历史中的表现；第二是考量道教与传统兵学双向互动关系在文学中的展现；第三是考量道教与传统兵学双向互动关系的合法性问题，即双方之所以发生互动关系的内在原因。

为了保证研究顺利进行，并且取得应有的成绩，笔者认为，在研究过程中必须要遵守科学的研究方法。在本课题的研究过程中，笔者主要运用了一下几种研究方法：

第一，立足一手资料，确保文章的“可靠性”。

研究道教与传统兵学的关系，首先要清楚明白自己论述的立足点。在本课题的研究中，笔者十分重视与道教和传统兵学有关的一手资料，把这些资料当作是研究得以开展的前提和保证。所以，在确定了本选题之后，笔者首先搜集相关的一手资料，然后用大量的时间和精力来通读这些一手资料，从中找到道教与传统兵学发生关系的蛛丝马迹。在此基础上，笔者一边把相关资料串联起来，一边确定研究的基本思路，这样做便可以保证研究的“可靠性”，使文章有血有肉，从而尽可能地防止“放空炮”，使文章空洞无物。

第二，吸取前人成果，确保文章的“前沿性”。

研究道教与传统兵学的关系，从实质上讲，是一个充满创新性要求的研究过程。在本课题的研究中，笔者深知要在这样一个问题上谈出点自己的感受，讲出点前贤没有讲出的思想观点和话语是很不容易的。为此，必须要深知前贤的研究成果，弄明白他们做了哪些研究，取得了哪些成果；同时，更应该弄清楚他们是如何研究的，他们研究时运用的科学方法有哪些。只有这样，我们才能知道，我们应该从哪里找到新的突破口，才能确保我们做出的研究不是在讲别人讲过的话，才能确保我们是在进行一项真正属于自己的研究。正是出于这种

考虑，在开始研究前，笔者尽可能地搜罗了前人对此课题研究的相关文献资料，并逐一认真研读，一方面希望自己可以从中汲取营养，另一方面也希望自己可以避开这些前人的“雷区”，研究出自己的一点东西。

第三，多种方法并举，确保文章的“科学性”。

研究道教与传统兵学的关系，还需要具备一定的方法论指导。即便研读了大量的一手资料，即便掌握了相当多的前人成果，倘若没有合理有效、科学严谨的研究方法，在实际的研究过程中，我们也往往会出现事倍功半的情形。因此，笔者在对道教与传统兵学关系展开研究时，十分注意寻求合理而且科学的研究方法，比如系统分析法，比较分析法、符号学研究法等，这些科学方法的运用使得笔者在研究过程中少走了不少弯路。与此同时，在把研究成果行之于文字的时候，笔者也十分注意严格按照一定的逻辑关系来搭建框架、梳理内容、展开叙述，这样，就尽可能避免了文章的“杂乱无章”，使其能够很好地把笔者的研究心得展示出来。

第一章 道教中的兵学思想

道教思想来源之一——道家学派对兵学理论的探讨是十分重视的。从道家开山之作《老子》的论兵言论到黄老学派经籍中专门论兵的章节，诸如《文子》《黄帝四经》《吕氏春秋》《淮南子》等，都可以看到道家关注兵学的传统，在传承过程中，其中的兵学思想成为道教思想的重要组成部分，分别在道教经典及其相关注疏中表现出来，诸如《道德经》的道门注疏、《太平经》、《抱朴子内篇》、《黄帝阴符经》及道门注疏以及具有兵阴阳家性质的《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》和《太上六壬明鉴符阴经》等等。此外，也有不少道人或是撰写兵书，如《太白阴经》，或是通过注疏兵书而表达自己的兵学理念，如李筌的《孙子兵法注》等。这种种论兵思想构成了道教兵学的思想体系，它既是传统兵学的一个重要分支，又是道教思想体系中一个不可分割的有机组成部分。

第一节 道教论兵的文献梳理

道教中的兵学思想丰富多彩，内容广博，影响巨大，可以说是传统兵学文化整体中颇具特色的一派，这些内容丰富、影响深远的道教兵学思想主要体现在道教的各种典籍中，这些典籍有的是直接论兵的兵书，有的是借助注释兵书而来阐释兵学思想的文献资料，有的是通过典籍中的相关章节和言论论述自己的兵学思想，这些典籍和文献资

料构成了道教论兵的载体，散见在《道藏》《续道藏》《藏外道书》等以及其他没有被收入进去的道书中。当然，从历史演变的角度讲，道教思想渊源中的论兵文献也可以看作是道教论兵的前奏，考察道教论兵的文献典籍时，这一点也是不可遗漏的，下面，我们先来看看道教思想来源中的论兵文献。

一、道教思想来源中的论兵文献

道教素称“杂而多端”，这不仅体现在其源流繁多的派系、包罗万象的内容上，也体现在其思想渊源上。道教的思想来源，也可以说是“杂而多端”，它主要包括原始宗教文化、先秦道家思想、秦汉黄老道、易学思想、巫术和方术等等，这些思想中有着丰富的论兵思想，影响着后来的道教论兵观念。

第一，先秦道家。先秦道家是道教思想的主要来源之一，这其中，以《老子》和《庄子》对道教的影响最为深刻和明显。就二者的论兵思想来看，《老子》中含有的论兵资料最多，也最为深刻丰富。《庄子》中论兵的言论不是很多，仅有几处，但是其透露出的思想信息对道教的兵学思想影响也较大。

我们先来看《老子》。《老子》八十一章，五千余字，文字简洁优美，洋洋洒洒，内容深邃博大，立意深远，构建了一个朴素自然、豁达飘逸的融哲学、政治学、社会学、美学、伦理学、兵学等于一体的思想宏大而又深刻的理论体系。兵学思想是《老子》中非常重要的一大内容。从《老子》产生时起，重视、探讨其包含的兵学思想，代不乏人。《隋书·经籍志》所载兵家类著述中列有《老子兵书》一卷，该书作者即便不是把《老子》直接认定兵书，也必定认为《老子》与兵的关系十分紧密，故而才有《老子兵书》。而唐代王真更是写就《道德经论兵要义述》，直接视《老子》为兵书，以此为基点阐发其兵学思想。近代魏源也是属意《老子》乃言兵之书：“《老子》，

其言兵之书乎？‘天下莫柔弱于水，而攻坚者莫志能先’，吾于斯见兵之形。”^①当代学者也有主张《老子》是兵书的，如葛荣晋在《老子与兵家》中所讲的“把《老子》视为一部兵书，是有充分道理的，也是可以成立的”^②，以及张文儒、陈葆华在《军事辩证法》中认定“《老子》也是一部兵书”^③。

笔者不把《老子》定性为一部兵书，但是笔者认为《老子》中含有相当丰富的兵学思想，这一思想在《老子》中所占的地位也是相当重要。纵观《老子》八十一章，直接论兵以及阐述兵战之机谋的有三十章、三十一章、三十六章、四十六章、五十七章、六十七章、六十八章、六十九章、七十三章、七十六章、七十八章等，而间接或者通过隐喻论兵的言论更是数不胜数，可见《老子》中含有丰富的兵学思想是毫无疑义的。

《老子》的兵学思想主要包括战争观、战略论、战术思想以及治军论，这些思想随着《老子》成为道教思想的主要来源之一，也被道教所吸收、发挥，对之产生了深刻的影响，尤其是其着重从道的高度和从邦国之政治全局的立场上审视战争更是规定了道教论兵的特点所在。

《庄子》也是对道教影响深远的道家著作之一，后来被道教奉为《南华真经》。今本包括内篇、外篇和杂篇三部分，共计三十三章。现在的学者一般认为，只有内篇才是庄子本人所撰写，外篇与杂篇乃是庄子后学所著^④。不过，《庄子》的外篇和杂篇与内篇的思想具有一致性和连贯性，而且对后来道教的影响是整体性的，也就是说，

① 魏源：《孙子集注序》，杨丙安：《十一家注孙子校理》，中华书局1999年版，第359页。

② 葛荣晋：《老子与兵家》，《中华文化论坛》2002年第1期，第83页。

③ 张文儒、陈葆华：《军事辩证法》，北京大学出版社1988年版，第28页。

④ 参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1988年版，第5～20页。

《庄子》内、外、杂等篇作为一个思想体系整体影响着后来的道教。从对道教影响这个角度来看,《庄子》之内、外、杂篇含有的思想具有同等重要的地位,而后来的道教理解、吸收的《庄子》思想也是完整的《庄子》思想体系,并非是仅仅吸收内篇的思想。

《庄子》中与“兵”相关的言论约有二十二处,其“兵”的含义主要有兵器、兵战和兵士三种,这其中,体现其兵学思想的篇章主要保存在内篇之《人间世》《大宗师》等篇和外篇之《天道》《天运》等篇以及杂篇之《徐无鬼》《则阳》《让王》《盗跖》《列御寇》等篇中。

《庄子》的论兵思想主要从战争与政治的关系入手,认为邦国的治理与战争发生和最后的胜负有着莫大的关系,乱治和乱政是现实战争发生的根本原因:“老聃曰:小子少进,余语汝三皇五帝之治天下:黄帝之治天下,使民心一。……尧之治天下,使民心亲。……舜之治天下,使民心竞。……禹之治天下,使民心变。……余语汝:三皇五帝之治天下,名曰治之,而乱莫甚焉。”^① 目的在于实现太平秩序的日益繁杂的管理却恰恰使得邦国“乱莫甚焉”。

由此,《庄子》一方面认为战争的目的在于服务民众,而非实现私欲:“故圣人之用兵也,亡国而不失人心。”^② 只有如此才能保证战争的正义性和最后的胜利。另一方面,《庄子》首先由本末论阐发战争为末的思想:“本在于上,末在于下;要在于主,详在于臣。三军五兵之运,德之末也;赏罚利害,五刑之辟,教之末也。”^③ 进而,其由绝对的道引申出否认一切战争的理论:“武侯曰:‘欲见先生久

① 王先谦:《庄子集解》卷4《天运第十四》,《诸子集成》第3册,中华书局1954年版,第94页。

② 王先谦:《庄子集解》卷2《大宗师第六》,《诸子集成》第3册,中华书局1954年版,第38页。

③ 王先谦:《庄子集解》卷4《天道第十三》,《诸子集成》第3册,中华书局1954年版,第83页。

矣！吾欲爱民而为义偃兵，可乎？’徐无鬼曰：‘不可。爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之本也。君自此为之，则殆不成。凡成美，恶器也。君虽为仁义，几且伪哉！形固造形，成固有伐，变固外战。君必无盛鹤列于丽谯之间，无徒骥于镗坛之宫，无藏逆于得，无以巧胜人，无以谋胜人，无以战胜人。夫杀人之士民，兼人之土地，以养吾私与吾神者，其战不知孰善？胜之恶乎在？君若勿已矣！修胸中之诚以应天地之情而勿撓。夫民死已脱矣，君将恶乎用夫偃兵哉！’”^①至于消灭战争的方式则是效法圣人，做到心中无兵：“圣人以必不必，故无兵；众人以不必必之，故多矣。顺于兵，故行有求。兵，恃之则亡。小夫之知，不离苞苴竿牍，敝精神乎蹇浅，而欲兼济道物，太一形虚。若是者，迷惑于宇宙，形累不知太初。彼至人者，归精神乎无始，而甘冥乎无何有之乡。水流乎无形，发泄乎太清。悲哉乎！汝为知在毫毛而不知大宁。”^②这种论兵的基调和主要观念深刻影响着后来的道教兵学思想。

先秦道家除了《老子》《庄子》之外，还有一部著作值得一提，即《文子》。《文子》在《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》中均有著录，所不同的只是卷数有异。后来，为数不少的学者认为《文子》乃是一部伪书，直到1973年河北定州汉墓出土了竹简本《文子》，尽管该《文子》文本与今本《文子》有不少差异，但是足可以证明《文子》并非伪书。根据学界目前的研究，《文子》的成书不会早于战国中期^③，其乃是一部具有道家性质的著作。《文子》在唐朝时被道教奉为《通玄真

① 王先谦：《庄子集解》卷6《徐无鬼第二十四》，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第156页。

② 王先谦：《庄子集解》卷8《列御寇第三十二》，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第211~212页。

③ 孙以楷、陆建华、刘慕方：《道家与中国哲学》（先秦卷），人民出版社2004年版，第166页。

经》，与《老子》《庄子》《列子》地位并列，合称“四玄”，而其作者被封为“通玄真人”，可见此书在道教中也占有非常重要的地位，其思想对道教有着巨大影响。今本《文子》有十二篇，其军事思想内容丰富，主要有“兵为凶器，好战必亡”、“有道者胜，不战而胜”、“用兵禁暴，正义者胜”、“自胜者胜，胜己者胜”、“转化矛盾，以弱胜强”、“兵道多端，随机变化”等等。^①

第二，巫术、方术和术数。巫术和方术思想也是道教思想来源之一。尽管早期的巫术和方术之内容并非全部与军事政治有关，但是不可否认的是，有相当多的兵阴阳家著作既可以看作兵书，亦可看作是术数类著作。这其实表明，早期把巫术、方术与军事行为杂记在一起的一部分典籍，当其对后来的道教产生影响时，其中的军事思想也一同影响到了道教。

在中国传统典籍的记载中，与军事行动紧密相关的巫术手段包括占星术、占卜术、望气术、相术、厌劾术、祝由术、祈禳祭祀术等等，巫师希望运用这种种丰富的手段服务于选取战争时机、预测战争结果、诅咒敌方主将、祭祀相关神灵等等战争过程，以之协助我方实现取胜之目的。这些手段及其背后运用这些手段的思想方法也成为道教科仪法术的重要思想和手段来源：“秦汉以降，术数家言与儒道二家相杂，入儒家者为谶纬，入道家为符策。”^②对于这种情况最明显的论据就是《汉书·术数略》中所记载的此类书目有《五音奇胲用兵》二十三卷、《别成子望军气》六篇及图三卷，《隋书·子部》记有类似的书目有《黄帝蚩尤风后行军秘术》二卷、《敌对占风》一卷、《风角要候》十一卷、《风角鸟情》一卷、《战斗风角鸟情》一

^① 参见姜国柱：《中国军事思想通史》（先秦卷），中国社会科学出版社2006年版，第203～216页。

^② 刘师培：《周末学术史序》，《刘师培全集》第1册，中共中央党校出版社1997年版，第515页。

卷、《风角要占》三卷、《风角占》三卷、《风角杂占》四卷、《风角要集》十卷等等。总之，从记载的这些书目来看，兵学之中的术数学十分发达；它同时也说明，术数学中的相当一部分内容是针对军事战争实践而创设的，它们中的大多数主要应用于军事领域。

这种观念有着历史事实的支持，比如在《国语》《左传》《尚书》等典籍里面，记载有不少利用占卜术分析战争胜败原因、从而预测战争胜负的历史事件，比如《国语·晋语》及《左传》之僖公十五年、文公十一年、成公十六年、襄公十年、昭公十七年、定公九年、哀公二年、哀公六年、哀公九年、哀公十年、哀公二十三年、哀公二十七年等中的记载等等；也直接记载有运用巫术和方术来却敌护己，以求战胜敌人的，例如《汉书》中所载：“……其秋，为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星，为泰一缝，命曰‘灵旗’。为兵祷，则太史奉以指所伐国。而五利将军使不敢入海，之泰山祠。上使人随验，实无所见。五利妄言见其师，其方尽，多不讎。上乃诛五利。”^①

在影响道教兵学的术数思想渊源中，易学所起的重要作用不可忽视。依托《易经》，通过解释、阐发、创新其思想所形成的易学思想体系中有一种就是术数学。《易经》存有不少用术数的方法来预测、影响乃至干预军事行为的资料，如其《师》卦、《同人》卦、《乾》卦、《复》卦、《晋》卦等中记载有大量的与军事战争有关的占断语，这些占断语词表明，早期的占卜术有一个频率非常高的实施领域，那就是军事战争领域。而这种倾向实质上说明当时的人士试图通过种种方术手段来把握战争进程。当然，易学思想体系之思想特性除了术数学之外，还表现为义理学，《易经》中所提及的兵学思想通过易学之义理学的阐发和发挥所形成的新的兵学思想不但影响到了后来的兵家

^① [汉]班固：《汉书》卷25《郊祀志上》，中华书局1962年版，第1231～1232页。

学派，还借助道人注释、发挥《易经》之思想进入到了道教的思想体系之中。举例来说，《易经》之《师》卦中蕴涵的丰富的兵学思想，它提出了有关战争的“师（众）”、“贞”、“律”、“左次”四大原则，深深影响了后世兵法，尤其是成为《孙子兵法》核心思想的主要来源之一^①。《师》卦提出的兵学思想在道门中人注释该卦时就难免受到该思想的影响。由此观之，《易经》及易学思想不但影响着道教及其法术方术参与军事行为的方法，还影响着道教兵学思想的直接创立，这使得易学思想中的论兵资料成为道教兵学思想来源的资料之一。

综上，这种把巫术、方术和术数思想运用于战争之中从而影响战争进程和结果的思想和方法成为道教论兵思想的来源之一。道教的兵学思想有一个非常明显的特征，那就是其宗教神学特色，这一特色的主要表现之一就是兵阴阳家的思想与道教的神学思想相结合，从中总结出得以保证战争胜利的非常规手段和方法，比如道教祭祀、科仪法术等等。另外，道教在探讨战争的根源时也吸取了这种思维方式，从宗教神学这一理论立场来探讨战争发生的内在根据，以求能够从根本上消灭敌人乃至最后消除一切战争。这些文献资料，是道教兵学思想中兵阴阳思想和宗教神学化了的兵学哲学思想的来源。

第三，黄老学派。

黄帝和老子在道家道教中的地位十分尊贵，道教尊崇黄帝和老子，封黄帝为道家之祖，老子为大道之祖或道主，后世道人往往依托黄帝之名撰写经典，形成黄帝学思想；与此同时，有些道人也借助《老子》阐述相关思想旨趣，这就形成了老学，黄帝学和老学后来合流为一种统一的思想派系，称为黄老学派或者黄老道。一般认为，黄

^① 参见于国庆：《〈师〉卦之兵法及其对〈孙子兵法〉的影响》，《周易研究》2006年第3期，第90～93页。

老道乃是道教形成之前身，这一时期可以称为准道教时期。黄老学派思想是道教思想的直接来源之一，对道教影响非常深远。黄老学派的思想中含有丰富的兵学思想，这也成为后来道教兵学思想的直接来源。

在黄老学派中，首先值得一提的是《黄帝四经》。《黄帝四经》在《汉书·艺文志》中有著录，但是许久以来，由于该书的佚失而引起学术界的种种怀疑和争论。1973年底，湖南长沙马王堆3号汉墓出土了帛书中的四篇佚书，即《经法》《经》《称》《道原》，关于这四部经的名称及其归属问题，学术界也有不同的争论，主要分为两派：第一，有的学者认为其乃是一本经的四篇，而名称就是《汉书》中著录的《黄帝四经》；第二，有的学者认为这四篇乃是四本不同的典籍，和在一起应该命名为《黄老帛书》更为准确。我们在此倾向于认可前一派的观点，并依据唐兰先生的考证，将《黄帝四经》的成书年代定在“战国前期之末到中期之初，即公元前400年前后”。

《黄帝四经》的主要思想乃是通过“以天道推演人事”的方法来阐发与邦国治理、个人行为等相关的种种“道”与“法”，该书的多数章节从探讨如何治国安邦入手，畅谈富国强兵、依法治国的根本原则与方法，这中间含有相当丰富的兵学思想。其兵学思想主要保存在《经法》之《道法》、《国次》、《君正》、《大分》、《四度》、《论》、《亡论》、《论约》、《名理》等篇和《经》之《观》、《五正》、《正乱》、《姓争》、《雌雄节》、《兵容》、《本伐》、《行守》等篇以及《称》、《道原》中，这些篇章占据了《黄帝四经》的绝大多数内容，可见其兵学思想十分丰富。《黄帝四经》中的兵学思想主要包括反对穷兵黩武的反战论、探讨战争发生根源的战争论以及某些具体的战略战术思想、治军原则和方法。分析《黄帝四经》的兵学思想，我们发现，其有一个明显的特征，那就是结合政治大局论军事，这种思想特色与《老子》有着共通性，对后来道教的兵学思想影响很大。同

时,《黄帝四经》中掺杂有丰富的兵阴阳家的思想内容,这对后来的道教论兵也有着不小的影响。

《鹖冠子》也是黄老学派的一部重要著作,该书作者鹖冠子乃是“楚人,居深山,以鹖为冠”^①,可见极其类同于道家隐士。《汉书·艺文志》《隋书·经籍志》均把其著录于道家类,此书长时期以来曾被冠以伪书之号,但是现在的学者,如唐兰、李学勤、丁原明等先生考证认为其不伪,从其论述的论题、运用的语言色彩来看应该是先秦古籍^②。今本《鹖冠子》共计十九篇,内容相当庞杂,细读此书,可以发现其乃是杂于黄老的著作,该书在《道藏》中有收录,可见其对道教有一定程度的影响。《鹖冠子》中也存有丰富的兵学思想,这主要体现其《近迭》、《世兵》、《兵政》、《武陵王》等篇章中,其兵学思想的特点是由“道”的高度入手,强调用兵要顺道应人,并根据“道”引申、发挥出具体的战法,以图求得胜敌之方法。

黄老学派的兵学思想除了体现在《黄帝四经》《鹖冠子》外,还有两部书值得提及,那就是《吕氏春秋》和《淮南子》^③。

《吕氏春秋》乃由秦相吕不韦召集一批士人集体编著而成。《史记·吕不韦列传》中记载了此书的形成过程:“吕不韦以秦之强,羞不如,亦招致士,厚遇之,至食客三千人。是时诸侯多辩士,如荀卿之徒,著书布天下。吕不韦乃使其客人人著所闻,集论以为八览、六论、十二纪,二十餘万言,以为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》。布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金。”^④《吕氏春秋》的篇目分十二纪、八览、六论,其思想内

① [汉]班固:《汉书》卷30《艺文志》,中华书局1962年版,第1730页。

② 参见丁原明:《〈鹖冠子〉及其在战国黄老学之中的地位》,《文史哲》1996年第2期。

③ 关于这两部书的性质,学术界也存在不少争论,有人认为乃是杂家的著作,笔者认为其乃是黄老学派的著作。

④ [汉]司马迁:《史记》卷85《吕不韦列传》,岳麓书社2001年版,第501页。

容十分庞杂，过去常常把其当作是杂家的著作，其实细细研读其思想旨趣，它应属于黄老道家类著作。《吕氏春秋》中丰富的兵学思想主要体现在以下篇章中：《荡兵》^①《振乱》《禁塞》《怀宠》《论威》《简选》《决胜》《爱士》^②《顺民》《知士》《审己》《精通》《上德》《用民》《适威》《为欲》《贵信》《贵卒》等。《吕氏春秋》的兵学思想涉及到了国防思想、义兵思想、兵阴阳思想、军事谋略思想、治军思想等等，对道教兵学思想具有一定程度的影响。

《淮南子》乃是由以汉淮南王刘安为首的一批黄老学派作者集体撰著而成，是西汉时期对道家黄老学给予重大发展的一部著作。该书不仅汲取先秦老庄道家之学，而且对于当时的神仙方术亦有涉及。其《要略》中这样概括其宗旨：“夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理……故言道而不言事，则无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化游息，故著二十篇。”^③《道藏》中收录此书，可见道门对《淮南子》一书之认可。

《淮南子》的兵学思想主要集中体现在其卷十五的《兵略训》中，内容涉及战争起源论、用兵方法论、政治与军事关系论，具有较高的军事理论价值。其《要略》中对《兵略训》的总结说道：“兵略者，所以明战胜攻取之数，形机之势，诈譎之变，体因循之道，操持后之论也。所以知战阵分争之非道不行也，知攻取坚守之非德不强也。诚明其意，进退左右无所失，击危乘势以为资，清静以为常，避实就虚，若驱群羊，此所以言兵也。”^④

第四，道教其它思想来源中的论兵文献。

① 一作《用兵》。

② 一作《慎穷》。

③ 高诱注：《淮南子》卷21《要略》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第369页。

④ 高诱注：《淮南子》卷21《要略》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第371~372页。

(1)《墨子》中的兵学思想。《墨子》原71篇,现存53篇。其中《尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》《节用》《节葬》《天志》《明鬼》《非乐》《非命》等24篇反映了墨子的主要思想;《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》等6篇为后期墨家的作品。作为我们研究对象的《墨子》,指的是流传下来的《墨子》整体一书。该书所涉及的领域相当广泛,包括哲学、政治、经济、教育、自然科学技术等方面,但是其论述的重点和落脚点依然是社会政治问题。《墨子》对后来的道教也有相当大的影响,这使得其成为道教思想来源之一^①。作为道教思想来源之一的《墨子》其也有某些兵学思想,这集中体现在其《七患》《兼爱》《非攻》《鲁问》《公输》《备城门》《备高临》《备梯》《备水》《备突》《备穴》《备蛾傅》《迎敌祠》《旗帜》《号令》《杂守》等篇章中。

值得一提的是,其在《迎敌祠》中提到了一种祭祀仪式,希望借此胜敌:“敌以东方来,迎之东坛,坛高八尺,堂密八。年八十者八人,主祭青旗。青神长八尺者八,弩八,八发而止。将服必青,其牲以鸡。敌以南方来,迎之南坛,坛高七尺,堂密七,年七十者七人,主祭赤旗,赤神长七尺者七。弩七,七发而止。将服必赤,其牲以狗。敌以西方来,迎之西坛,坛高九尺,堂密九。年九十者九人,主祭白旗。素神长九尺者九,弩九,九发而止。将服必白,其牲以羊。敌以北方来,迎之北坛,坛高六尺,堂密六。年六十者六人主祭黑旗。黑神长六尺者六,弩六,六发而止。将服必黑,其牲以彘。从外宅诸名大祠,灵巫或祷焉,给祷牲。”^②这种用法术仪式影响军事

^① 参见卿希泰:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社1996年版,第42~47页;王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社1983年版,第99~107页;李养正:《道教与诸子百家》,北京燕山出版社1993年版,第96~122页。

^② 孙贻让:《墨子闲诂》卷15《迎敌祠第六十八》,《诸子集成》第4册,中华书局1954年版,第339页。

行为的思想后来延伸到道教的科仪法术中，成为道教之却敌卫国、降妖除魔类法术的来源之一。总之，《墨子》这些兵学思想连同其天志、明鬼等宗教思想一同成为道教思想的一个来源。

(2)《管子》中的兵学思想。《管子》一书相传为管仲所作，其实是管仲后学及其推崇者整理编辑其言论并在此基础上有所增补而经世代相传所形成的一部著作。今本《管子》是经西汉刘向整理而成，内容涉及哲学、政治、经济、军事以及自然科学等各个领域，博大精深，对后世影响较大。《管子》也对道教影响巨大，是道教教理教义思想的一个来源^①。《管子》的兵学思想主要体现在《七法》《版法》《幼官》《五辅》《八观》《法禁》《重令》《法法》《兵法》《大匡》《小匡》《地图》《参患》《制分》《势》《九变》《小问》《禁藏》《轻重甲》《问霸》等篇章中，其兵学思想内容包括“兵不可废”的重兵论、“用兵禁暴”的军事目的论、“计谋为先”的谋略论、“赏罚分明”的军事管理论等等。

(3)除了上述著作中的军事文献外，零星地散见于《关尹子》《韩非子》《刘子》《列子》《亢仓子》等中的军事思想也对道教兵学思想的形成有着某种程度的影响，成为道教思想来源中的论兵文献资料。

二、道教典籍中的兵书

道教在继承、借鉴其思想来源的同时，也逐渐形成了自己的自成体系的兵学思想，这些兵学思想的载体最明显的是保存在《道藏》《藏外道书》等中的兵书以及虽然没有被《道藏》和《藏外道书》收录、但却是由道士所撰写的兵书。这些兵书是研究道教兵学思想的

^① 参见《道教义理与〈管子〉之关系》中的相关论述。李养正：《道教经史论稿》，华夏出版社1995年版，第271～278页。

主要依据，也是证明道教十分关注军事理论的主要文献资料。下面，我们简略来看。

第一，李筌的《孙子注》和《太白阴经》。李筌，具体生卒年不详，约生活于唐玄宗至唐代宗年间，号少室山达观子，曾经担任过河东节度使和荆南节度使，后隐居少室山潜心研读道家道教经典和兵家著作，五代道士杜光庭在《神仙感遇传》中载：“筌有将略，作《太白阴经》，十卷，入山访道，不知所终。”可见其怀有很深的道教思想旨趣。李筌著作丰富，与其兵学思想有关的有《黄帝阴符经疏》《黄帝阴符经注》《孙子注》《太白阴经》《阡外春秋》等书流传下来。其中后三部是李筌撰写的兵书^①，而前两部虽不是兵书，但其中也含有其丰富的兵学思想。

李筌的《孙子注》保存于《孙子注解》^②中，其中颇多有价值的见解，也保留有不少兵阴阳家的思想。而其《阡外春秋》的内容，主要是从战争实践入手来探讨国家的治乱存亡，说明将帅的成败得失。该书在宋元时期还继续流传，可惜今只存《阡外春秋》的残本，其为近人罗振玉《鸣沙石屋佚书》所收藏的影唐写本，仅有四、五卷，《中国兵书集成》对此影本有收录。同时，由于《黄帝阴符经》本身具有丰富深刻的兵学思想，故而李筌注释《黄帝阴符经》而写成的《黄帝阴符经疏》^③以及《黄帝阴符经》注^④中亦有不少兵学思想，但由于其不是兵书，我们放在后面的论述中讨论它。

① 有人甚至认为传奇兵书《握机经》也是李筌所著，我们对此持谨慎态度。

② 收录于《正统道藏》太清部，其中有十一家注释，李筌的注释是其中一种，我们在此把它剥离出来，称之为《李筌孙子注》，可以看作是李筌通过注释《孙子》而成的一部兵书。

③ 见《道藏》第2册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第736~746页。下引该书同此版本。

④ 李筌为《黄帝阴符经》所作的注保存在《黄帝阴符经集注》中，参见《道藏》第2册，第717~721页。

最能体现李筌的兵学思想，并对后世影响巨大的是其撰写的《太白阴经》。《太白阴经》全名为《神机制敌太白阴经》，《正统道藏》中没有收录，清道光年间钱熙祚《守山阁丛书》中有校注本，清康熙年间常熟钱曾《叙古堂》有同名抄本。全书共计十卷，包括《人谋》上下、《杂仪》、《战具》、《预备》、《阵图》、《祭文》、捷书、药方、《杂占》、《遁甲》、《杂式》等。李筌的兵学思想在《太白阴经》中详尽地体现出来，该书就战争的根本问题、国防问题、战略战术问题、军事管理问题等都作了深刻的论述。同时，《太白阴经》中存在大量的与兵阴阳思想有关的内容，尽管这些内容使该书蒙上了一层神秘性的东西，却无疑有利于我们研究传统的兵阴阳思想。

第二，《道德经论兵要义述》。此书是在把《道德经》定位于一本兵书的基础上通过注释、发挥《道德经》的兵学思想而成形的一部兵书，收录于《正统道藏》洞神部玉诀类，可见道教对之持认可的态度。该书作者王真，生卒年不详，大约生活于唐德宗至唐宪宗之时，《全唐文》卷六八三记载其曾经出任汉州刺史兼掌军事，而《道藏》本《道德经论兵要义述》的卷首这样写着王真的自称：“朝议郎使持节汉州诸军事守汉州刺史充威胜军使赐绯鱼袋臣王真，”^①而此书前面还存有一《道德经论兵要义述状》，从这些记载中约略可以看出王真曾经参加过一定的军事实践。

从王真撰写的《道德经论兵要义述》来看，其中含有丰富的道家思想倾向，故“《道德经论兵要义述》是一部以兵言道，以儒解道，将兵家、道家、儒家糅为一体的兵书，因而是一部颇具特色的古代兵书”^②。《道德经论兵要义述》分为四卷，关于此书的主旨，其在《叙表》中作了说明：

^① 《道德经论兵要义述》，《道藏》第13册，第633页。

^② 姜国柱：《中国军事思想通史》（汉唐卷），中国社会科学出版社2006年版，第290页。

“是以谆谆然五千之文，殷勤恳恻，斯亦至矣。可谓启道德之根源，绝言语之枝叶，比之文章，则三辰昭回于天也，拟乎动植，则万物充盈于地也。论其教戒，则百行全备于人也。何谓礼者乱之首？乱犹理也，乱矣非礼则无以理之，故曰乱之首也。夫文者武之君也，武者文之备也，斯盖二柄兼行，两者同出，常居左右，孰可废坠，故曰忘战则危，好战则亡，是知兵者可用也，不可好也，可战也，不可忘也。

……夫圣人用兵之道，不以其愠怒也，不以其争夺也，不以其贪爱也，不以其报怨也，盖整而理之，蓄而藏之，以谨无良，以威不谄，非用之於战阵，非用之於杀伐，非用之於田猎，非用之於强梁，此圣人用兵之深旨也。

……故曰上德者天下归之，上仁者海内归之，上义者一国归之，上礼者一乡归之，无此四德者，人不归也。人不归即用兵，用兵即危之道也，故谓不祥之器，又曰死地，所以王者必先务於道德而重用兵也。

……由是特建五千之言，故先举大道至德，修身理国之要，无为之事，不言之教，皆数十章之後，方始正言其兵，原夫深衷微旨，未尝有一章不属意於兵也。……夫争者，兵战之源，祸乱之本也。圣人先欲堙其源，绝其本，故经中首尾重叠，唯以不争为要也。夫唯不争，则兵革何由而兴，战阵何因而列，故道君叮咛深诫，其有旨哉，其有旨哉。

……臣少习儒业，长无武功，睹升平于明盛之时，赖亭育于仁寿之域，是以不揆庸陋，敢侮圣人之言，甘心从鼎鑊之诛，傲倖纳刍蕘之志。……今之所言，独以兵战之要，採摭玄微，辄录《道德经》中章首为题，序列如左，各于题后粗述玄元皇帝圣旨，或先经以始其事，或后经以终其义，

谬将臆度，用达管窥，既无百中之能，庶均万分之一，因号曰《道德论兵要义述》。”^①

分析这段《叙表》，我们对《道德经论兵要义述》的主要内容以及王真的写作目的一目了然，即其力图以此为依托阐述自己对战争的立场以及具体的军事谋略。由于该书崇尚老子，提倡无为不争，可见其乃是以道教为宗，故此书被收入《正统道藏》之中，受到道人的认可，正因为如此，该书也可以看作是体现道教兵学思想的兵书文献之一。

第三，《鬼谷子》及“鬼谷子”之《阴符经》注。鬼谷子，真实姓名和具体生卒年均不详，有关鬼谷子的事迹，正史记载的资料很少。《史记·苏秦列传》和《张仪列传》中说他是苏秦和张仪的老师，多数学者据此认为其乃是战国时期著名的纵横家和兵家。《隋书·经籍志》所载的《鬼谷子》三卷下的注解又说：“鬼谷子，楚人也，周师隐于鬼谷”，可见其是一位具有隐士色彩的传奇人物。其余有关鬼谷子的说法多为民间传说，明代冯梦龙依据这些内容在他所著的历史小说《东周列国志》第八十七至九十回中对其收苏秦、张仪、孙臆、庞涓为徒以及率领徒弟范蠡助越王勾践灭吴复国的故事进行了杜撰，这当然不足信。不过，该小说中把授黄帝兵法以战胜蚩尤的九天玄女看成鬼谷子的师妹，却隐约透露出一种信息，那就是鬼谷子与道教有着相当紧密的关系。因为，黄帝、九天玄女均是道教非常敬奉的神仙，在道人心目中的地位至高无比。笔者在此倾向于认为鬼谷子乃是一传说中的人物。

鬼谷子成为道教中一个赫赫有名的神仙是得到道教认可的，南朝时期陶弘景的《真灵位业图》把鬼谷先生列入第四中位“太清太上老君”下“左位”中。杜光庭《录异记》卷一所记鬼谷先生，对之

^① 《道德经论兵要义述·叙表》，《道藏》第13册，第632~633页。

作了更多的增益。称鬼谷先生为“古之真仙也。云姓王氏。自轩辕之代，历于商周，随老君西化流沙。洎周末，复还中国，居汉滨鬼谷山。受道弟子百余人，惟张仪、苏秦不慕神仙，好纵横之术。时王纲颓弛，诸侯相征，陵弱暴寡，干戈云扰。二子得志，肆唇吻于战国之中，或遇或否，或违或泰，以辩讎相高，争名贪禄，无复云林之志。先生遗仪秦书”^①以责之。可见鬼谷子不仅是道教中地位很高的神仙，而且在道教的眼中，鬼谷先生精通兵法。

据传，我们今天见到的兵书《鬼谷子》就是鬼谷先生流传下来的。《鬼谷子》始见于《隋书·经籍志》，著录为三卷。不过，学界一般认为，今本《鬼谷子》于汉代时就已经含在《汉书·艺文志》之《苏子》三十一篇中^②，只不过是亡佚的篇章已经太多。《正统道藏》中收有《鬼谷子》三卷，并附有注释。有不少学者认为梁道士陶弘景曾经为之做过注解，可见《鬼谷子》受到了道教的重视，换言之，其观点得到了道教的认可，其中的军事谋略思想可以代表道教的部分观念。《鬼谷子》的兵学思想不限于就军事而论军事，而是站在纵横家的立场上，从历史得失、政治全局来论军事，这得到了道教的支持和继承。

附带说明一点，道教经典《黄帝阴符经》虽不是兵学，但同样含有丰富的兵学思想，《正统道藏》洞真部玉诀类中收录有《黄帝阴符经集注》，其中就有托名鬼谷子对《阴符经》所作的注释。其注释约有五条，言语虽少，含义丰富，由此亦可看出道教借用鬼谷子之名来阐发兵学思想，不仅是崇奉鬼谷子的表现，更是觉得其军事思想与道教的旨趣相一致：“总之，《鬼谷子》所扬之道与道教所扬之道，是十分相近且相通的，故而道教认鬼谷子为老君弟子，且收《鬼谷

① 《录异记》卷1，《道藏》第10册，第856页。

② 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社2006年版，第466页。

子》入《道藏》，是有其内在思想原由的。”^①

第四，《黄石公素书》及其注。《道藏》中收录的《黄石公素书》有两部，分别是魏鲁注本和张商英注本，其实，魏鲁注释的《黄石公素书》所依据的是张商英的注本，并对之略作了订正。《黄石公素书》张商英注发挥黄老之说，不算兵书，而宋魏鲁注语“其旨归于黄老，语近于兵家”^②，应该列于军事类，故我们在此讲的是作为兵书性质的一卷本《黄石公素书》及其魏鲁注，收入《正统道藏》太清部。

说《黄石公素书》是兵书，首先是因为其作者黄石公的身份历来被看作是兵家人物。关于黄石公的身份认证，人们常常依据的材料是《史记·留侯世家》中有关黄石公授张良兵书的记载：

“良尝间从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圯下，顾谓良曰：孺子，下取履！良鄂然，欲欧之，为其老，强忍，下取履。父曰：履我！良业为取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰：孺子可教矣。後五日平明，与我会此。良因怪之，跪曰：诺。五日平明，良往。父已先在，怒曰：与老人期，後，何也？去，曰：後五日早会。五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：後，何也？去，曰：後五日复早来。五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰：当如是。出一编书，曰：读此则为主者师矣。後十年兴。十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我矣。遂去，无他言，不复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，常习诵读

① 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年版，第169页。

② 朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社1996年版，第139页。

之。”^①

多数人认为，授张良兵书的神秘老人就是黄石公，而所授的兵书就是《黄石公三略》，并说此书乃是太公姜尚所撰写，当然也有人认为此书乃是老者黄石公所写。我们在这里没必要就此问题展开讨论，只是想就此来看看黄石公的身份，根据上文，我们隐约知道黄石公很可能是反对秦朝统治的一位隐士，姓名、生卒年以及具体事迹均不可考，至于“黄石公”一名，乃是后人根据“谷城山下黄石即我矣”一语而对之的尊称。

尽管如此，黄石公精通兵法却是事实。《黄石公素书》和魏鲁的注释，凸现出明显的兵书色彩。《续修四库提要》说：“（《黄石公素书》）魏鲁注本，语或近于兵家，而其归本于黄老则同也。”尤其是魏鲁注于道德仁义之行，全身保命之术，治国强兵之理，诠释皆详。^② 张良和黄石公后来都受到道教的尊奉，加上《黄石公素书》收入《正统道藏》，故此书中的观点和思想也得到了道教徒的认可。

第五，《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》和《太上六壬明鉴符阴经》等。《汉书·艺文志》中分兵家为四家，其中一类是兵阴阳家言：“阴阳者，顺时而发，推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神而为助者也。”^③ 其著录的兵阴阳家有十六家，典籍有二百四十九篇，图十卷：《太壹兵法》一篇、《天一兵法》三十五篇、《神农兵法》一篇、《黄帝》十六篇及图三卷、《封胡》五篇、《风后》十三篇及图二卷、《力牧》十五篇、《鹄冶子》一篇及图一卷、《鬼容区》三篇及图一卷、《地典》六篇、《东父》三十一篇、《师旷》八篇、《苌弘》十五篇、《别成子望军气》六篇及图三卷、《辟兵威胜方》七十篇等。由

① [汉] 司马迁：《史记》卷55《留侯世家》，岳麓书社2001年版，第354页。

② 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社1996年版，第570页。

③ [汉] 班固：《汉书》卷30《艺文志》，中华书局1962年版，第1760页。

之可见，兵阴阳家在传统军事思想中占有相当重要的地位，可惜的是流传下来的兵阴阳家的著作少之又少，仅有夹杂在其他文献中的些许记载。就《汉书·艺文志》对兵阴阳家的解释来看，兵阴阳家的理论当是运用阴阳、五行、巫术、鬼神等术数神秘思想来协助军队在战争中消灭敌人，最终取得胜利。我们前面提到的《太白阴经》中便记有一定数量的兵阴阳家的言论。

笔者在搜集《正统道藏》中的兵书资料时发现，有两部道经，即《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》和《太上六壬明鉴符阴经》很可能是道门撰写的兵阴阳家类的著作。

《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》，简称《遁甲真经》，计三卷，收于《正统道藏》洞神部方法类，可见在道教人士的分类标准中，其属于法术科仪类。但是就此经的内容和后面附有的《赵普进经表》和《遁甲神经出处序》来看，此经的来源是黄帝战蚩尤之际得授于九天玄女，而后借之以杀蚩尤，这当然不足信，但是却说明此经的最大作用乃是协助军队却敌、胜敌；同时该经的大部分内容均是围绕如何强兵战胜而撰写的一些充满神秘性的具体术数操作之法，其针对的对象是站在我方对立面的敌人。最后，此经还反复强调历代圣王用之得以平定战乱，一统天下，历代名将，如陈平、邓禹、诸葛亮、郭子仪、李靖等得之均得以战无不胜。联系到历史上对兵阴阳家的评论和文学作品中常常提及的“用奇门遁甲排兵布阵”等反射出来的种种思想观念，笔者认为这本经很可能是兵阴阳家性质的著述，退一步讲，也很可能是继承、发挥原有的兵阴阳家思想而形成的一部道经。

《太上六壬明鉴符阴经》，四卷，收入《正统道藏》洞神部方法类。其基本内容也是讲述运用阴阳、五行、巫术、鬼神等术数神秘思想来行军作战、强兵胜敌。其卷首将此经与学兵法于鬼谷子的孙臆相联，认为此经乃是一白色神猿赐予孙臆，这同样也不可信，联系到经

中卷四提及伍子胥、王璋语叙奇门遁甲之法十余种，可见其背后透露出来的信息是此经与军事有紧密的关系。的确如此，该经中记载了种种强兵战胜的咒、符、法、式、奇门遁甲术等等，由此可见，这本经很可能也是兵阴阳家性质的著述，如同《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》一样，退一步讲，也很可能是继承、发挥原有的兵阴阳家思想而形成的一部道经。

第六，葛洪的《兵事方伎短杂奇要》、《兵法孤虚月时秘要》和《抱朴子军术》等。葛洪撰写军事理论著作，与其理论兴趣和生活经历有着密切的关系。据《晋书·葛洪传》记载：“太安中，石冰作乱，吴兴太守顾秘为义军都督，与周玘等起兵讨之，秘檄洪为将兵都尉，攻冰别率，破之，迁伏波将军。冰平，洪不论功赏，径至洛阳，欲搜求异书以广其学。洪见天下已乱，欲避地南土，乃参广州刺史嵇含军事。及含遇害，遂停南土多年，征镇檄命一无所就。后还乡里，礼辟皆不赴。元帝为丞相，辟为掾。以平贼功，赐爵关内侯。咸和初，司徒导召补州主簿，转司徒掾，迁谘议参军。干宝深相亲友，荐洪才堪国史，选为散骑常侍，领大著作，洪固辞不就。”^①可见，葛洪曾经担任军事官职，并有指挥军事战争的经历。可惜的是，葛洪撰写的兵学著作多数均已散佚，剩下的只有严可均在《全晋文》中辑录的四十二条《抱朴子军术》^②。

顺便附带说一点，道教科仪法术类道经中，有不少的内容是与强兵战胜有关，从中可见传统兵学（特别是兵阴阳家的思想）对道教科仪法术的影响^③；反过来，研讨道教典籍中与强兵战胜有关的科仪法术也可反观、甚至“复现”历史上的兵阴阳家的相关思想内容。这就留待以后再对此课题展开研究吧。

① [唐]房玄龄等：《晋书》卷72《葛洪传》，中华书局1974年版，第1911页。

② 参见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第391页。

③ 参见第二章第二节的相关论述。

三、散见在道人非兵书著述中的论兵文献

道教中的兵学思想不仅体现在直接的兵书之中，还体现在零零散散的各类由道人撰写的林林总总的非兵书著述文献中，研究道教中的兵学思想，这些文献也是不可忽视的一个领域。总体上看，这类文献资料相当多，也相当复杂，我们下面简单地举证一下：

第一，《道德经》及其注疏。《道德经》中含有丰富而又深刻的兵学思想，我们在前面已经讲过了。需要进一步说明的是，《道德经》尽管一直被看作是道家的开山之书，但是它在道教的眼中同样具有至高非凡的地位，道人早就把《道德经》看成是自己教内的经典，对之加以研读，并在此基础上通过诠释、引申和阐发《道德经》的思想而写就了种类繁多的道经，所以，从这种意义上看，《道德经》的思想内容其实就代表道教的思想内容，谈道教的思想不能抛开《道德经》：“自唐起，《道德经》的内容，已全部纳入于道教，直至明末仍同，”^① 所以，《道德经》中的兵学思想就不仅仅只具有道教形成之思想来源中兵学思想这一身份，《道德经》中的论兵文献同样可以看作是道教的兵学思想文献。此其一。

其二，后世道教中人围绕《道德经》展开了注释、阐发工作，形成了各类的《道德经》注本。据粗略统计，仅所存的明刻《正统道藏》中所收录的《道德经》各类注释就达五十九种，而后《续道藏》中又增加了一种。这既说明了道人对《道德经》的重视，又说明了道人依据《道德经》的思想内容形成了自己的思想观念。这些思想观念里面有不少是承接《道德经》之兵学思想而来的道教兵学思想，这使得各类《道德经》注释中的论兵文献成为考察道教论兵思想的文献依据。正续《道藏》所存之六十余种《道德经》注释中，

^① 潘雨廷：《易与佛教 易与老庄》，辽宁教育出版社1998年版，第114页。

论兵思想较为丰富的有以下几种：(1)《老子道德经河上公章句》，(2)严遵的《道德真经指归》，(3)《老子想尔注》，(4)成玄英的《老子道德经义疏》，(5)李荣的《道德真经注》，(6)《唐玄宗御注道德真经》和《唐玄宗御制道德真经疏》^①，(7)陆希声的《道德真经传》，(8)杜光庭的《道德真经广圣义》，(9)《道德真经注疏》^②，(10)陈景元编撰的《道德真经藏室纂微篇》，(11)林希逸的《道德真经口义》，(12)彭耜编撰的《道德真经集注》，(13)杜道坚的《道德真经原旨》等。

第二，《黄帝阴符经》及其注疏。《黄帝阴符经》，又称《阴符经》，是道家道教的经典著作，道门为其作的注疏之多，仅仅次于《道德经》和《南华真经》。《阴符经》共一卷，经文有三百字和四百字两种版本，内容大同小异。后人注疏多将经文分为上中下三章，即“神仙抱一演道章”、“富国安民演法章”、“强兵战胜演术章”，从天人之道、富国安民之道和兵战之道三个方面将《阴符经》的内容紧密联系为一个完整的思想体系。

自古及今，关于《阴符经》的一个争论焦点就是有关其主旨要义。诸家的注解，多从道家道教和兵家的立场上进行注解，古代的书目著录，也往往把其归类于道家类或是兵家类。除此外，由于其他各注家的社会地位和学术旨趣的不同和分歧，也有从儒家（认为其是儒家性理之学）、阴阳家（认为其是阴阳权谋之说）、养生家（认为其是医家养生之术）等对之进行注解和阐发。我们认为，就其主旨而言，《阴符经》应该是“一部有较多道家色彩的哲理书”^③。在这部书中，作者立足于阐发老子的无为之道和因顺自然之法，把天道自

① 由于唐玄宗本身十分崇信道教，尊老子为祖，且道教接受两经并把它们作为道经收录于《正统道藏》，所以，我们在此也把它们纳入进来。

② 该经题顾欢著，疑乃宋人所作。

③ 卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第418页。

然无为和人道顺之有为的积极主动精神结合起来，认为只有二者暗合（即“阴符”之义）才能达到无为而无不为的成功胜境。

尽管如此，《阴符经》中还是含有相当丰富和深刻的兵学思想。同《道德经》一样，其思想观念也可直接被看成是道教的思想观念，由此，其兵学思想本身即可看作是道教的兵学思想。

此外，诸多《阴符经》的注疏依托《阴符经》的主旨和文本形成了一个自家相承的延续体系，这些内容虽然在各自的具体阐发上存有差异，但是就这些注解的基本核心思想和思维特质而言，都是以《阴符经》为核心依据而展开的，我们可以称之为阴符学。笔者还发现，许多道门中人由道门的教义教理出发，形成了自己注解《阴符经》的道门特色，在这里，笔者将由道门之注疏论述所形成的阴符学主支称为道门阴符学。道门阴符学是道教思想体系中一个重要的组成部分，它既和整个道教思想保持一致，同时又有自己的理论特色。这样，《阴符经》中原有的兵学思想就和道门的著述合流，形成了道门阴符学中丰富的兵法思想。道门之《阴符经》注释中，论兵思想较为丰富的有以下几种：（1）原题为伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、诸葛亮、张良、李筌注的《黄帝阴符经集注》，（2）黄居真的《黄帝阴符经注》，（3）原题为蔡氏注的《黄帝阴符经注》，（4）萧真宰的《黄帝阴符经解义》，（5）蹇昌辰的《黄帝阴符经解》，（6）袁淑真的《黄帝阴符经集解》，（7）李筌的《黄帝阴符经集疏》，（8）夏元鼎的《黄帝阴符经讲义》，（9）原题赤松子等人撰的《黄帝阴符经集解》，（10）侯善渊的《黄帝阴符经注》，（11）王道渊的《黄帝阴符经夹颂解注》，（12）《天机经》^①等。

第三，其他道教论兵文献。这主要包括三类：

^① 《天机经》，收入《正统道藏》太清部，《云笈七签》卷15中亦有载，是对《黄帝阴符经》的注解和阐发，撰人不详，约出于唐人之手。

其一，散见在对其思想来源所作注疏中的论兵文献。这些文献包括对《庄子》《列子》《文子》《鹖冠子》《关尹子》《韩非子》《刘子》《亢仓子》等作的注疏。道人在原有的兵学思想基础上，作了自己的理解和阐发，这些阐发道门自己之兵学思想的资料构成了道教的兵学文献。

其二，散见在《太平经》《抱朴子》《无能子》等中的兵学文献。从总体上看，这些经书的主要内容不是兵学思想，但是其中的某些篇章和段落中有着丰富、深刻的兵学思想，它们同样构成了道教的兵学文献。

其三，散见在道教科仪法术类道经中的论兵文献。道教中的科仪法术类道经数量相当多，内容也是十分庞杂，由于为数不少的科仪法术服务于实际社会中的军事行为，故其中含有不少的军事思想在里面。这些军事思想包括从神学的角度探讨战争的起源和消灭战争的方法等等，这些文献很可能与兵阴阳家有关联，有的比较集中和明显，如我们前面提到的《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》和《太上六壬明鉴符阴经》等等；有的则不是很集中也不是很明显，研读起来有一定的难度，需要借助相关工具书细细研读并加以梳理。尽管这些文献研读起来比较困难，但是其中包含的兵学思想还是可以感受到的。

第二节 道教论兵的内容与形式

由于道教兵学思想是由诸种论著和多数人的思想和合而成，所以我们采取的方法是以横向阐发为主线索，而在具体的论述时兼顾纵向上历史的顺序，以方便大家对此有个清晰的了解。

一、战争论

战争论即道门对战争的根本问题所作的哲学上的和宗教意义上的思考和认识，诸如对于战争的根源、发生原因、性质和作用以及对待战争的态度等问题的探索，均可视为战争论所包含的内容。

在战争论涉及的诸种内容之中，首先便是对战争发生的根源和原因的思考和认识。这一问题的提出与回答发轫于道家元典《道德经》。《道德经》对此问题的思考是着眼于战争发生的现实原因，并在相关论述中涉及到探讨战争何以存在的深刻根源，其总括性的一句话是“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”^①。天下有道与否，是战争发生的根本原因，在这里，老子指出了应然与实然的矛盾，认为天道的应然状态是“利而不害”，人道的应然状态是“为而不争”^②。这一思考在其第八十章中所描绘的理想国中充分表现出来：“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。”我认为，“虽有甲兵，无所陈之”^③除了是对人道应然状态的描述外，更重要的是它还透露了一个信息，那便是在战争发生的原因上，脱离了应然状态的人道是一个主要原因，即如其在七十七章中讲的：“人之道则不然，损不足以奉有余。”^④人之道可以说是人道的实然状况，本来，人道应当与天道相一致，但是在现实层面上，人之道却背离了天道，背离了人道应当

① 王弼：《老子注》四十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

② 王弼：《老子注》八十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第47页。

③ 王弼：《老子注》八十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第46~47页。

④ 王弼：《老子注》七十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第45页。

遵守的规律与准则——“自然”（“自然”在《道德经》中亦有此义），从而使得战争得以有产生的可能性条件。那么，人之道为什么会偏离“自然”之道呢？《道德经》从人性的角度探讨了这个问题：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”^①“可欲”、“不知足”、“欲得”成为战争得以发生的潜在根源。

正是此人性上的根本之处，才使得人之道之实然状况与应然状态分离，使得实际中的人之道会发生战乱。根据《道德经》“正言若反”的特点，其在二十三章从消除（确切地说是制止）战争发生的正面策略呼应了这一看法：“故从事于道者，道者同于道；德者同于德；失者同于失。”^②当然，《老子》在哲学深度上已经达到了本体论的水平，但在战争发生原因的问题上仍是着眼于人性，没有从社会深层的经济根源找到战争发生的内因，这不能不说是一个遗憾。但是从整个中国兵学传统来看，尤其是道家道教兵学思想体系来看，立足于人性角度探讨战争发生根源和原因却成为一个相当重要的理论着眼点。

这一思想在其后学黄老学派之《吕氏春秋》《淮南子》等中有着明显的继承和阐发。《吕氏春秋·荡兵》认为：“兵之所自来者上矣，与始有民俱。凡兵也者，威也；威也者，力也。民之有威力，性也。性者，所受于天也，非人之能为也，武者不能革，而工者不能移。”^③《淮南子·兵略训》认为：“凡有血气之虫，含牙带角，前爪后距，有角者触，有齿者噬，有毒者螫，有蹄者跌，喜而相戏，怒而相害，天之性也。人有衣食之情，而物弗能足也，故群居杂处，分不均、求

① 王弼：《老子注》四十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

② 王弼：《老子注》二十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第13页。

③ 高诱注：《吕氏春秋》卷7《孟秋纪第七》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第66～67页。

不澹则争，争则强胁弱而勇侵怯，人无筋骨之强，爪牙之利，故割革而为甲，铄铁而为刃”^①。可见二者均是从人性的角度试图揭示战争存在于世间的根源问题。需要分析指明的是，在《淮南子·兵略训》中，虽是顺着《老子》的思路，以人性探讨为基调，但在解释人性“不知足”、“欲得”上却引申出了“衣食之情”与“物弗能足”的矛盾，它将人性的主要点概括为“衣食之情”，从经济角度探索人性和战争发生的根源和原因，无疑是对《老子》思想的重大发展。而后，黄老学的这类观念成为道教兵学思想的宝贵的资料来源，在道教兵学思想中处处体现着它们的影子。

其实，《道德经》有关“天下无道”是战争发生的根源的论断，可以引申出三种相关联的结论：第一，“道”为仁义政治，君主无仁政则会导致战乱。第二，“道”具有本体论和本原论的意义，其一表现为道的无为自化特性，从正面指明喜好多事成为战乱之一因，其二表现为在道的本体论意义上，其指现行世界产生的依据和运行秩序的根据，而这其中，气本论和阴阳五行说是道教关于宇宙结构模式的主要观点，从而使得五行说和气本说成为道教认识战争根源的理论指导。第三，“道”体现于世间便是人道，战乱的经济根源和人性根源成为探讨人道引发战争的一个主要角度。上述三点是道教论兵战发生之根源的主要观点，在道门思想中有较好的论述。具体说来如下：

第一，乱政致战论。道门认为君主应广施仁政，心怀道义，爱民恤众，与世人同欲同心，这样，才能国泰民安，没有战乱。《太平经》讲：“是故古者圣贤常尚道德文，常投于上善处，而兵革战备投于下处。”^②“上之无德，兵祸殃也。”^③“夫天命帝王治国之法，以有

① 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第251页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第231页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第307页。

道德为大富，无道德为大贫困。名为无道无德者，恐不能安天地而失之也。”^①“是故古者三皇上圣人胜人，乃至道与德治人；胜人者，不以严畏智诈也；夫以严畏智诈刑罚胜人者，是正乃寇盗贼也。”^②《太白阴经》亦主张此观点，《钦定四库全书提要》称“此书先言主有道德，后言国有富强”。可见，李筌是将“主有道德”放在首位的。其在《地无险阻篇》中详论了德义不施而导致战争发生以至最后亡国，其结论是：“天时不能祐无道之主，地利不能济乱亡之国”，“存亡在于德”。^③“古者，邻国烽烟相望，鸡犬相闻，而足迹不接于诸侯之境，车轨不结于千里之外。以道存生，以德安形，人乐其居。后世浇风起而淳朴散，权智用而譎诈生。”^④李筌在《黄帝阴符经疏》中也充分申明了自己的这一观点：“但君怀道德，臣效忠贞，时自雍和，天下宁泰，奸人徒有其心，无由妄敢兴动。”^⑤

第二，从道体论的角度解释战争的根源和原因。“道”的根本属性和特征是“常无为”，“常自然”。君主应该以“道”治国，以无事而取天下，否则，苛政繁令，多事乱为则致战乱，正如《太平经》讲的：“夫用口多者竭其精，用力多者苦其形，用武多者贼其身，此者凶祸所生也。”^⑥这一思想较多地体现在道门阴符学的论兵言论中。葛玄认为：“养人者原于静，害人者域于动，故也。盖动者人之为，

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第373页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第143页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《地无险阻篇第二》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第9页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《数有探心篇第九》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第50页。

⑤ 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第739页。关于《黄帝阴符经疏》的作者，近人刘师培在《读道藏记》中认为非李筌所作。我们在此赞同卿希泰先生的观点，认为其有“可能出于李筌一人之手”。（卿希泰：《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版，第251页。）

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第26页。

静者天之质，人为之谓伪，天质之为真。”^①钟离权说：“君主无事则民庶均安。”^②张果说：“理国以道在于损其事而已，理军以权在于亡其兵而已。”^③蹇昌辰认为：“夫木生火反自克，人生事反自贼。”^④然而，“道体”的运用不只是对道之特殊性的施用，更重要的是，道门的兵论者从道生成万物的角度和秩序化万物的角度对兵战发生的原因进行了深入的探讨，这里有两种较具代表性的言论，一是五行说的运用，二是气本论的运用。

首先看关于五行说的运用。道教在构建自己的宇宙本原论和宇宙体系论时充分借取了五行说的内容。其以五行之间相生相克的运行规则作为一种动态的平衡来阐发宇宙间万物得以产生和运转的背后依据，而这一思想同样用于考察战乱发生的原因。《太平经》认为“兵者，金类也”，^⑤而汉属“火德”，只有“火旺”，汉室才会兴旺，“火衰”则会使乱贼其于汉室，为此，必须“断金”以使“木旺”，从会使得“火旺”，即汉室得以振兴而平叛乱。所以其在卷六十五中说：“欲使阳气日兴，火大明，不知衰时者，但急绝由金气，勿使其王也。金气断，则木气得王，火气大明，无衰时也。”又说：“帝王戒赐兵器与诸侯，是王金气也。金气王则木衰，木衰则火不明，火不明则兵起之象。”^⑥其以五行中金兴则致战乱为由，点明了在战乱发生根源上对五行说的运用。

而道门阴符学则强调五行秩序的相对平衡性和动态平衡性，以失去平衡状态的五行秩序会使天地失序、万物悖乱为着眼点，明确地表达了自己对兵战发生原因的看法。在《阴符经》文本中，其认为

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第748页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第749页。

③ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第758页。

④ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第761页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第225页。

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第224～226页。

“天有五贼，见之者昌。”^① 对于“五贼”含义的解释有两种观点颇值得注意，一是认为“五贼”是“其一贼命，其次贼物，其次贼时，其次贼功，其次贼神”^②。此处“贼”的解释内含暗含之意，颇合阴符之旨，与之相关的便是“盗”^③，《阴符经》将“五贼”归为三盗：“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”^④ 也即认为天、地、人（万物）之间存在相资相养、相盗相取的关系，在适度和顺养之下，大家和平共处，相安无事；相反，若是违逆天道之序或是过度盗取，便会发生包括兵战在内的灾难之事。从战争发生学上看，这种观点看到了战争的引发应有一个具体的社会历史原因和时机，即为“天发杀机”、“地发杀机”、“人发杀机”。^⑤

对“五贼”的第二种解释是认为“五贼”之“五”是五行之意：“天生五行，谓之五贼。”^⑥ 需要指明的是，这里借用的“五行”不仅具有物质实体的含义，而且它更指代这五种物质形态所分别代表和象征的属性特征，所以，从更深的层次上看，它们的含义其实是五种符号，代表着五种属性归属。而“贼”是害义：“所言贼者，害也，逆之不顺则与人生害，故曰贼也。”^⑦ 这说明道门阴符学借助传统的五行相生相克观念来指出“逆害”发生的原因，即“木—火—土—金—水”之间依次相生而间相胜，如果逆之不顺，便发生贼害之事，兵战亦包括在其中：“此五行之气各怀生杀，顺则吉，逆则凶。天时顺则四序调和，安宁丰泰，逆则兵饥水旱蝗疫为灾。”^⑧

① 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

② 《黄帝阴符经集注》，《道藏》第2册，第717页。

③ 南宋夏元鼎注曰：“盗者何？不可测知也。……夜半负之而去，此盗也。”参见《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第726页。

④ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

⑤ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

⑥ 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第737页。

⑦ 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第737页。

⑧ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第747页。

我认为，在对“五贼”的第一种解释中已经含有五行说的成分，所谓的“贼命、贼物、贼时、贼功、贼神”只是从另一角度对五行说中的五种物质属性及其相互关系和神妙功用的转借，在根本上说二者是相通的，二者通于道。所以，在战争发生论上，五行说可以归为天地人之秩序之道，它随同第一种注释经过阴阳之道和三才之道而归于“道”这一终极原因之中，此即为“天地之道，一阴一阳，元气配合，万物生焉，悬象著明莫大乎日月，（日）者太阳真火，象应东南，从木而生，外应春夏，发生万物；月者太阴真水，象应西北，从金而长，肃杀万物，此二者乃天地生杀之机”^①。

其次看对气本论的运用。所谓对气本论的运用，指的是道门认为道分阴阳二气，二气和顺相融产生和气，和气化生万物。如果二气不和，则使和气相离，万物失序，从而致使包括战乱在内的灾难发生。这一思想亦是肇始于《老子》：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^② 这种以阴阳二气失和讨论战争发生的思想较多地体现在《抱朴子内篇》和《太平经》中：“夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和……疫疠不流，祸乱不作，蜚垒不设，干戈不用。”^③ 此即为守道使二气相和，二气相和则祸乱不作，没有征战：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。……中和乃当和帝王治，调万物者各当得治。今三气不善相通，太平安得成哉？”^④ 因此，“人失道不能顺，忿之。故四时逆气，五行战斗，故使人自相攻击也”^⑤，此即为气本论上的二气不和致战论。

① 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第731页。

② 王弼：《老子注》四十二章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第26～27页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第185页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第20页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第371～372页。

第三，从人性和经济根源探讨战争发生的原因。从人性角度探讨战争发生的原因，只是道门中少数人的看法，其中李筌是最为突出的代表。其注《阴符经》“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人”时说：“木中有火者，喻人中有邪恶之性，五毒之火也。……木中藏火，慎勿钻研，火发则木焚矣。身中邪毒，忽纵恣之，则万善俱灭，其身溃矣。‘奸生于国，时动必溃’者，凡国则有奸臣贼子，包藏害心，思图篡夺，苟欲富贵。如此之类不一，皆潜藏国中，人君不可知之。”^① 人性之中有毒火之性，此是战乱发生的内在根据，其潜存于一国之中，遇到恰当时机便会乘时作乱，这个恰当时机就是《阴符经》所讲的“天杀之机”和“人杀之机”，所以李筌进一步指出：“大荒大乱，兵水旱蝗，是天杀机也，……君子在野，小人在位，权臣擅威，百姓思乱，人杀机也。”^② 细细分析李筌的思想，我们不难发现，过度的对政治权位、经济利益的追逐欲望是李筌所谓的人性之“毒火之性”的最核心的内容，李筌其实已看到了政权和经济利益在战争发生中的巨大作用，只不过他把其归入人性，这既是道教论兵思想的一个特色，却也使其陷入了抽象化的泥潭之中。其他人也看到了争夺物质利益是引发战争的重要因素，例如，北宋时期虚靖大师黄居真认为：“饮食必有讼，故受之以讼，讼必由众起，故受之以师。夫师之兴也由于讼，讼之作也由于饮食，饮食亦小矣，而师实源于此，况利之大者乎？”^③ 这充分表明战乱发生的实际原因在于争夺物质财富和经济利益。

从根本上看，尽管道门论兵的角度是五花八门，其无非是借助于对《老子》之“道”的注解，并吸取黄老道学派的思想而加以改造整合发挥而成。由于哲学史的延续和思维角度的转化，以及政治局势

① 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第739页。

② 《黄帝阴符经集注》，《道藏》第2册，第717页。

③ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第775页。

由分到合的变换，道门对兵战发生的思考多集中于对现实原因的考察上，而较少关注可能的内在本原论的根源，这是由具体的社会历史条件所决定的，体现了道门论兵的时代性和具体性特点。

其实，道门论兵的时代性和具体性特点也充分体现在其对兵战性质和对待兵战态度的思考和认识上。对兵战的态度取决于兵战本身的性质，兵战的性质其实又与兵战发生的目的和作用有密切的关系。在对兵战性质的认识上，如我们在导论中所看到的，中国古人多认为义战是可取的。在这里，把战争性质分为正义性和非正义性，无疑是中国传统兵学思想的一大理论重点和特色。但缺乏对战争的进步性和非进步性的深刻认识却是它们的一个缺陷（有些兵学家有时将战争的进步性与非进步性归入战争的正义性与非正义性之中，但是在兵学史上，涉及此问题的人数并不是很多）。道门论战争的性质，其依据的结构是道战论和非道战论，其内容以战争的正义性和非正义性为核心。《老子》三十一章讲：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”^① 这句经典的论兵语句至少透露了道门论兵的以下三大原则：第一，兵者不祥之器；第二，不得已而用；第三，兵的目的不是乐杀人。这几大原则在后来的道门论兵中有较好的继承。但这里也有几个问题：第一，兵者为何不祥？第二，什么情况下才是不得已而用？第三，兵的目的是什么？这三个问题可以概括为兵的性质和兵的利害作用这两个问题。后来道教人士围绕这些问题进一步思考和发挥《老子》的原创思想，构建着道教的兵学思想体系。

道门论兵战的性质，从道的高度把战争分为两类性质，一是顺道而发生的战争，我们称之为道战；二是违反道而妄发的战争，我们称

^① 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第18页。

之为非道战，二者在性质上恰好相反。这一点在道门阴符学中有较好的体现。《阴符经》认为“天生天杀，道之理”^①，天道有生杀的权利，这是客观的必然性和规律，人在该生之时顺之而生，该杀之时顺之以杀，故此为“立天之道，以定人也”。只有这种因顺天道而守而发、完成自然而然的天人合一的战争才是合于道的战争，才会取胜，“天人合发，万变定基”。

进一步讲，合于道的战争之一便是义战，李筌对此有较为完善地论述，他先将战争之兵分为四类：道、德、谋、力，认为“以道胜者，帝；以德胜者，王；以谋胜者，伯；以力胜者，强。强兵灭，伯兵绝，帝王之兵，前无敌”^②。而后他指出了兵战的目的和功用：“凡兵所以存亡继绝，救乱除害。”^③这四种内容构成了道门论兵所讲的“义战”。进行义战，则天道便来相助取胜：“天道助顺，所以存而不亡，若将贤士锐，诛暴救弱，以义征不义，以有道伐无道，以直取曲，以智攻愚，何患乎天文哉？”^④这一切统称为合于道的“恭行天罚”。否则的话，与天道不合的战争则被视为逆乱：“人不合妄动杀机也。至如奸臣逆节，违背天道，反叛君亲，恣行凶恶，损害于世，擅行屠戮，妄动杀机者，同翻天作地，覆地作天，如此之大乱为逆天之大祸。”^⑤可见，这种思想其实已将战争的正义性与进步性合在一起论述，只不过重心侧重于战争的正义性。

尽管不少道人主张顺应天道进行天罚式的战争，但是，从总体的

① 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《主有道德篇第四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第19页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《善师篇第十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第64页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷8《总序》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第415页。

⑤ 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第738页。

主流观念上讲，道教人士更多的是支持“兵者不祥之器”的主流思想。对战争的这种态度可以简单的概括为重战与慎战，反对好战，最好的结局是不战、无战。这一思想在道教经典《太平经》中已有提及：“大恶有四：兵、病、水、火”^①，“君子本不当有也，下之（即兵——笔者注）恶之。故当置于鞘中，坚治藏之，必不贵有之也，不贵用之也”^②。其以“不祥”、“害生”、“致盗贼乱起”为由将“兵”列为四害之首，充分代表了道门反战的立场。但是同时，它却又主张用兵：“但备不然，有急乃后使工师击治石，求其中铁，烧治之使成水，乃后使良工万锻之，乃成莫耶，可以战斗。”^③这里面，它表达了道人对于战争的一种矛盾的心理，即既反对战争又支持在不得已的情况下进行战争。这一思想矛盾同样地体现在李筌的思想中。其一方面说：“兵非道德仁义者，虽伯有天下，君子不取。”^④另一方面又讲兵是用来“存亡、继绝、救乱、除害”的。其实，如果我们对此全面看待的话，这只是表面上的矛盾，它代表了道门论兵思想的一种主流意识，即柔武论或说被动战争论：“人事无失，不可先伐”。^⑤这种观点既看到了战争的不可避免性，又认识到了战争的巨大破坏性，于是走向了反对好战和支持慎战的途径。首先是对战争作用的认识，钟离权认为：“强者康健之称，兵者御戎之器。”^⑥这说明道门阴符学已经认识到战争在保卫国家中的巨大作用，这样，他们把《孙子兵法·计篇》所讲的“兵者，国之大事也”发挥为“兵者，固

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第3页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第296页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第296页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《善师篇第十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第64页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《庙胜篇第十三》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第73页。

⑥ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

国之本，可疆（强）不可使弱，以战则胜是疆（强）敌者也。主有三军之威不施以安天下，立太平之基在兵之疆（强），兵之能遇敌则胜，此国之兵也”^①。

尽管对战争的重要性有所肯定，但这并没有把道人引向好战之路，他们一般主张应慎战，反对好战。《太平经》说：“是故古者圣贤常尚道德文，常投于上善处，而兵革战备投于下处。”^② 其将帝王之治分为十法，而武治为最下法：“夫物始于元气，终于武，武者斩伐，故武为下也。”^③ 李筌在《进太白阴经表》中声称：“虽武尚征伐而兵不可弥，德贵柔远而谋不可亡。”^④ 这就是指兵不可少，亦不可滥，但最根本的是尚仁而非兵：“先王之道，以和为贵。贵和重人不尚战也。”^⑤ 而葛洪也从战争致使生灵涂炭的角度表达了反战的态度：“仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，马丘合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生煞伏，动数十万，京观封尺，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷……不得长生，无所怪也。”^⑥ 道门阴符学对此也颇多论述，其讲：“圣人立法，本要除邪治乱，理国安民，岂在施筹运略，讲武兴师，驱役生灵，杀害性命，招凶积孽，祸殃子孙？……故五千言曰：以智治国，国之贼，不以智治国，国之福；又曰：夫佳兵者，不祥之器，是以《阴符》列为下篇。”^⑦ 兵战本为镇乱消灾，治理邪逆，而不应借此以战为乐，无辜杀人，致

① 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第763页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第231页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第254页。

④ 《进太白阴经表》，《中国兵书集成》第2册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第431页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《贵和篇第十二》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第68页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第18页。

⑦ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

使生灵涂炭。由反对好战主张慎战，道人进而主张最好是军有无形之兵，国有无战之圣威，最终走向取消战争的完善境界：“以道德临戎，有征无战。”^①这便是善战者不战，以无为取天下。

这一思想实际上原于《老子》之“无为而无不为”的思维模式和对现实中的可操作性手段的追求，即追求“事少而功多”、“无为而无不治”，故《太平经》讲：“军师使兵器得休止不用，士卒战死亦喜。”李筌讲：“故兵有百战百胜之术，非善之善者也，不如不战而屈人之兵，善之善者也。”^②在战争论的讨论中，道人围绕着产生战争的根源和原因、战争的性质、目的和作用充分表达了自己对战争的态度，既体现了对传统兵学的借取，又充分展现了自己的特色。

二、兵略论

在这里，我们把宏观的战略论和具体的战术论放在一起论述，这是基于其在古代兵学和道门论兵的言论中所表现出来的杂合的特点。在这些论兵的言论中，我们首先讲的是国防论。

所谓国防论，是指对国防的重要性的认识和对如何进行国防的思考。《老子》尽管在三十章中认为“不以兵强天下”，但在三十一章中却也赞同“不得已而用之”，这至少说明兵战是可以在“不得已”之时发生的，为此，我们就要有效预防和防备敌对方的进攻。总体上看，《老子》开创的论兵思想走的是被动战争论或柔武论，但是在这种被动战争论中却暗含着一种积极国防思想的萌芽，它在三十八章论述了由失道、失德到失仁、失义、失礼到乱之后，指明“是以大丈

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第854页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《术有阴谋篇第八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第44页。

夫处其厚，不居其薄，处其实，不居其华。故去彼取此”^①。与此同时，它在六十三章说：“图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易，天下大事，必作于细。”^② 在兵学家眼中看来，这种思想便是要求为了防止战争必须从小事作起，积极进行国防，当实力达到一定程度时，便可威慑敌人，防止战乱发生；即便是战乱“不得已”发生，我们也可胜而不败，正如《老子》所讲的：“和大怨，必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契，而不责于人。有德司契，无德司彻。”^③ 从兵学角度上讲，“契”便是主动权，经过积极的国防，己方虽没有发动战争的主动性，却可把握战争的主动权。积极国防论成为道门论兵中关于国防思想的基调。其实，《孙子兵法·计篇》中讲的“庙算胜”的内容便包含有国防准备在内，二者有着明显的互通关系。黄老学派将这二者的这一共通主张继承下来。《黄帝四经·经·五正》讲：“夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功。”^④ 而在《姓争》中又重复这句话。可见，备“争”（国防）是很受重视的。《淮南子·兵略训》也认为：“凡用兵者，必先自庙战：主孰贤？将孰能？民孰附？国孰治？蓄积孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器备孰便？故运筹于庙堂之上，而决胜乎千里之外矣。”^⑤ 《兵略训》所列举的这几项内容，充分揭示了国防准备的重要性和重要内容。

关于国防的重要性，道门中也多有提及。《太平经》讲：“今军

① 王弼：《老子注》三十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第13页。

② 王弼：《老子注》六十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第38页。

③ 王弼：《老子注》七十九章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第46页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第81页。

⑤ 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第258页。

师兵……但备不然。”^① 李筌在《太白阴经》中引《左传》语说：“不备不虞，不可以帅师。”^② 而道门阴符学则集中讨论了这个问题。《阴符经》文本讲：“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人。”^③ 这即说明奸邪逆乱会生于国中，要防患于未然，积极进行防御准备。《天机经》注解曰：“防之于未萌，治之于未乱”，“木不相摩，火无由出；国无乱政，奸无由生”^④。蹇昌辰也注解曰：“是有道之人制治于未乱，保邦于未危。”^⑤ 可见，道人已经深刻认识到国防的重要作用。

那么，如何进行国防呢？首先便是使政治，政乱便会使战败，使国亡，如同《文子·上义》所讲的：“兵之胜败，习在于政。”^⑥ 政治的第一表现是君明臣贤，上下合心：“废兴之道，在人主之心，得贤之用。”^⑦ 否则便是政乱：“重赋苛政，高台深池，兴役过差，纵酒荒色，远忠昵佞，穷兵黷武，人失也。”^⑧ 乱政便会战败。政治的第二表现是军民合心，君主仁爱万民，万民拥护贤主：“兵众武，用力均，惟得人者胜也。”^⑨ 总起来便是：“若能动用合其天机，应运同其天道，此则人安其心，物安其体，五行安其位，岳渎安其灵，上施道

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第296页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷5《总序》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第242页。

③ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

④ 《天机经》，《道藏》第28册，第348页。

⑤ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第760页。

⑥ 王利器：《文字疏义》卷11《上义》，中华书局2000年版，第500页。

⑦ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《贤有遇时篇第六》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第32页。

⑧ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《庙胜篇第十三》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第73页。

⑨ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第230页。

德，下行仁义，灾害不生，祸乱不作，天人静默，名曰定基。”^① 其次是使国富。李筌讲：“洪范八政，以食为先。”^② 它点明了以食为主的经济财富准备是国防准备的最核心的内容。他在《孙子注》中也多处讲到由于军队的耗费十分巨大，所以一个国家在战争前应当进行充分的财富积累：“是以善用兵者，先耕而战。”至于财富积累的方法主要是发展农耕，具体来讲便是“乘天之时，因地之利，用人之力，乃可富强。乘天之时者，春植谷，秋植麦，夏长成，冬备藏。因地之利者，国有沃野之饶，而人不足于食者，器用不备也；国有山海之利，而人不足于财者，商旅不备也。通四方之珍异，以有易无，谓之商旅；飭力以长地之财，用资军实，谓之农夫；理丝麻以成衣服，谓之女功。……故神农教耕而王天下。……用力者可以富于内而强于外”^③。总之，道教对国防思想的探讨已经构成了一个基本完整的理论体系，成为兵学史上不可缺少的一部分财富，值得今人在进行国防建设时加以借鉴和运用。

尽管道家道教把“无征无战”的太平之治作为自己对理想社会的最终向往，并以此为基调来阐发自己的反战理论，但是战争总是存在“不得已”而发生的可能，于是，对战争发生过程中的兵学谋略（狭义上的兵法）的思考和运用也成为道教兵学谋略所关注的重心，道人撰写了大量的文字对之进行阐发。其中体现出的谋略思想既对原有的传统兵学谋略思想作了充分的吸收，又以道教哲学作为深层指导，提出了独创性的见解，今略作分析和探讨。

同传统的兵学思想一样，道门论兵十分强调谋略的重要性，把其

① 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第738页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷5《屯田篇第五十九》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第285页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《国有富强篇第五》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第24~25页。

作为进行战争的先决条件，可以说，道门论兵是兵学“谋胜论”中具有突出代表性的一支。在《老子》第五十七章中，我们可以发现“以正治国，以奇用兵”^①的论述。所谓“以奇用兵”无非是指战争中奇兵的运用，说到底便是行军作战中运用“奇谋”达到出奇制胜的目的。作为行军之法则的“奇”已包含有谋略思想的萌芽，这一思想在随后的黄老学著作中被进一步发挥、扩充和深化，内容更加多层次化和多角度化。但是重谋的思想却是一贯如昔。《淮南子·兵略训》讲：“兵贵谋之不测也。”其引申《孙子兵法》中讲的“庙胜”为“所谓庙战者，法天道也”，而又通过对天道之道的阐发，突现了其认识。其认为：“所谓道者，体圆而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。”^②此即为体一而用万，落实在用兵实战上，它把“正”（即“一”）与“奇”统划为用兵之谋，表达了重谋态度。同样地，此类思想在《黄帝四经》《文子》中也被充分地表达出来。

道门论兵也体现了此类特征。李筌注解《孙子兵法·计篇》时说：“计者，兵之上也。太一通甲先以计神加德宫，以断主客成败。故孙子论兵，亦以计为篇首。”^③我们认为，这不仅体现了道门论兵对谋的重视程度，从兵略上看，更体现了一种战略，即把“不战而胜”和全胜作为战略目标而必须采取的一种宏观规划。这一点在道门阴符学中也有完整的论述。《阴符经》文本讲：“观天之道，执天之行，尽矣。”^④这实际暗示在真正作战之前，应充分谋划和准备，

① 王弼：《老子注》五十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第34页。

② 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第253页。

③ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第1页。

④ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

即如《孙子兵法·谋攻篇》讲的“上兵伐谋”，如此才能战无不胜。这才是真正的“我以时物文理哲”，才真正是明晓了“生者死之根，死者生之根”的道理，也即为只有明白了战争是死之事，才能从谋的角度慎之又慎，才能最后战胜而后存生，所以李筌才注曰：“谋生者必先死而后生，习死者必先生而后死。”^① 这种思想在道门兵书集大成者《太白阴经》中亦被明确化，其《术有阴谋篇》讲：“夫太上用计谋，其次用人事，其下用战伐。”以此表明先为可胜之谋的战略，这两点是合而为一的整体，既是道门对兵谋的态度，又恰是一种谋略的运用，体现了其对兵战最终目标的追求及方法：“兵有百战百胜之术，非善之善者也，不如不战而驱人之兵，善之善者也。”^② 最终仍把落脚点立在“不战而驱人之兵”的谋略上。“以谋胜”是柔武论者的代表言论，与“以力胜”的言论针锋相对，成为道门的特色。

对于“不战而驱人之兵”与战中“驱人之兵”的谋略，从老子到黄老道，从《太平经》、《阴符经》及其注疏到《太白阴经》，都作了丰富多彩、层次交错的论述，令人眼花缭乱而又为之叹服。我们今拟从以下几个角度，避轻就重，舍次从主，挑选一二略作分析，点明道门论兵的智慧之处。

第一，“知己知彼”论。从某种程度上讲，道教“知己知彼”论是对道教哲学之“因顺”思想在兵略指导上运用的产物，尽管这一思想在《孙子兵法》中已有明确的表示，但道门的论述却有自己的鲜明特色，关于这一特色，我们会在本章第三节中细论，在这里，我们简单叙述一下这一思想的内容。《老子》在第三十三章讲：“知人

① 《黄帝阴符经集注》，《道藏》第2册，第720页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《术有阴谋篇第八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第44页。

者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。”^①在五十二章讲：“见小曰明，守柔曰强。”^②笔者认为，这两句话中含有传统兵学上“知己知彼”思想的最初含义。己与彼的本来意义便是指己方与对方，就如同主客一样，只是借用到兵学上用以指代己方和敌方。“知人者智，自知者明”指明了比较双方时，应知其一（己），又知其二（彼），这样才能智，才能明，才会“胜人”。而知己方的“明”无非是指确实实地知道自己的情况，此之为“见小”，以此来守故强。（当然，以守为主也与《老子》主张的柔武论有关。）

这一思想被《孙子兵法》借用到兵法中去，则具备了充分的兵略意义。《孙子兵法·谋攻篇》顺着老子的思想发挥道：“知彼知己者，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。”^③由此，“知己知彼”思想成为构建谋略时的前提条件和基础，是决定战争胜败的关键，故历来受到兵学家及其他思想家的重视。《淮南子·兵略训》则深入到“知己知彼”的内容论述了这一思想：“凡用兵者，必先自庙战：主孰贤？将孰能？民孰附？国孰治？蓄积孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器备孰便？故运筹于庙堂之上，而决胜乎千里之外矣。”^④从这句引文中，我们依稀可以看到《孙子兵法》所论的“五事”、“七计”的影子。

道门论兵依旧将之传承过来。李筌在《太白阴经》中指出：“不

① 王弼：《老子注》三十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第19页。

② 王弼：《老子注》五十二章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第32页。

③ 曹操等：《孙子十家注》卷3《谋攻篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第52～53页。

④ 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第258页。

识敌之强弱而幸于天时，无智无虑而侯于风云……不可以决胜负。”^①以此为准则，他认为，知敌知己的内容无非有两大部分，一是对客观的天时、地利、时机的认识，二是对敌我之情的对比。所有这一切是决定是否出兵作战的前提条件（有关时机论，我们后面还有详论）。其中，李筌引范蠡的话点明了天时的内容：“范蠡曰：‘天时不作，弗为；人事不作，弗始。’天时，为敌国有水旱灾害、虫蝗、霜雹、荒乱之天时。”^②关于地利条件，其也指出：“虽成败在人，不在于城地，然地形山势足以为人之助也。”^③而李筌最关注的，是敌我双方的政治、经济、民心向背、军队精锐与否的对比，他的《太白阴经》以大量的篇幅论证了这一观点，并指明了如何立足于人事使己方处于不败之地，可以说是把“知己知彼”思想由理论上的先谋阶段落实到战前准备的操作阶段，其在注解《孙子兵法》时总结了这一思想：“太一遁甲置算之法，因六十算已上为多算，六十算已下为少算；客多算临少算，主人败；客少算临多算，主人胜。此皆胜败易见矣。”^④所以，其综合性较强，但发展的内容较少，不及《李靖兵法》精深。

第二，时机论。道门对包括战机的重要性、战机的内容、如何准确把握战机以及战机背后的哲学依据等在内的兵学思想都作了相应的论述。其实这一思想仍然肇始于《老子》。《老子》十六章讲：“知常曰明，不知常，妄作凶。”^⑤我认为这句话中的“常”指规律，包含兵学上所讲的行动之机的内容，知道包括“机”在内的规律然后行

① [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《天无阴阳篇第一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第3页。

② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《天无阴阳篇第一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第3页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷10《山冈营垒篇第九十九》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第571页。

④ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第28页。

⑤ 王弼：《老子注》十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第9页。

事，才不至于妄作而凶，即如《老子》第八章讲的“动善时”^①，从某种角度上讲，这种哲兵合论的思想可以说是道门论兵的特色所在。《老子》在这里强调了“机”的重要性并兼而论及“机”的内容：即一般的规律。关于“机”的思想经过以《孙子兵法》为主的兵书改造后，被黄老学所吸收，成为其论兵的内容之一，如《淮南子·兵略训》讲：“行之以机，发之以势，是以无破军败兵。”从总体上看，黄老学的时机论具有了更为深刻的道家道教哲学的味道，这一点体现在《黄帝四经》中。其在《姓争》中说：“明明至微，时反以为几（机）。 ”^②意指明了运用微妙的关键，在于掌握天道运行的时机。只有动作得时，才是顺，顺则利，不顺则害：“生必动，动有害，曰不时。”^③不时即为逆，逆则会亡国败军，“动静不时胃（谓）之逆”，“逆则失本”，“逆则失天”^④。其从正反两个角度点明了“时机”（战机）的重要性，并已初步具备了哲学深度。道人论兵亦毫不逊色，李筌注《孙子兵法》时讲：“应天顺人，因时制敌。”^⑤他把“应天顺人”的哲学思想与“因时制敌”的兵学思想联系起来，点明了因时制敌的重要性，具体来讲便是：“时之至，间不容息，先之则太过，后之则不及。见利不失，遭时不疑，失利后时，反受其害。”^⑥

而对“战机论”从其重要性到捕获战机之手段都作了完整的论

① 王弼：《老子注》八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第4页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第88页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第45页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第56页。

⑤ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第5页。

⑥ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《作战篇第二十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第113页。

述的则是道门阴符学系统。《阴符经》文本讲：“心生于物，死于物，机在目”，“食其时，百骸理；动其机，万化安”^①。围绕此两句话，道门阴符学展开了发挥。夏元鼎说：“天人一心，机道同辙。……人能明此之机心，同造化自然机应不失，则天道立矣，人道定矣”，“人识此机，则潜夺造化，旋乾转坤，翻天覆地，使地天交而为泰，生杀定而为功”^②。其思想不但指明了战机在战争中所起的关键作用，而且点明了“机”与“道”是本体同源的关系，也便回应了《阴符经》所讲的“其盗机也，天下莫能见莫能知，君子得之固躬，小人得之轻命”^③。当然，这句话又暗含了获得战机的前提条件是“圣人”，战机需要把握的内容无非是时间、空间、外界条件的现象和本质等组成的统一整体。总的来说，都强调了战机的重要性，正如《天机经》所讲的：“天人之机同时而发，虽千变万化，成败之机定矣。”^④张果也认为：“得机者万变而愈盛以至于王，失机者万变而愈衰以至于亡。”^⑤道教哲学认为宇宙本体和本原是道，道一降而为理，理散转而为机，故机道同辙，所以抓住了机，也便把握了道，这样指挥兵战才会无往而不胜：“于是乎道一变至于事，事一变至于机，而机之用也，上有道德治国之行，中有全身保命之术，次有霸业安邦之理，备而无遗。”^⑥知机便是知道，知道则胜而无败，否则便会亡国。

那么，如何把握战机呢？《阴符经》已经指出“机在目”，即把握时机的关键是观察思考。这里的“目”不是表面上我们讲的眼睛，而是有更深层的含义。它是指“心”指导下的眼观，从而突显了心

① 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

② 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第723页。

③ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

④ 《天机经》，《道藏》第28册，第347页。

⑤ 《黄帝阴符经注·序》，《道藏》第2册，第755页。

⑥ 《黄帝阴符经解·序》，《道藏》第2册，第759页。

在察机上的关键作用：“观自然之道无所观也，不观之以目而观之以心”，“照之以心，契之以机而阴符之义尽矣”^①。蹇昌辰说：“由此观之，观者观其心非目之观也，执者执其心非手所执也。”^② 综上所述可以发现，道门论战机，由于站在道教哲学的高度，显然表现出哲学化的色彩，对中国兵学时机论思想产生了相当大的影响。

第三，其他战略战术思想。首先是对集中兵力击敌的论述。《阴符经》文本讲：“瞽者善听，聋者善视，绝利一源，用师十倍，三反昼夜，用师万倍。”^③ 瞽者不能视故善听，聋者不能听故善视，作者以此为喻，指出作战时，应集中兵力攻敌一端，便会起到以一当十，以十当万的功效，达到战胜敌军的效果。相反，如若分兵而或攻或守，则会弱于敌而致使战败。对于这一思想，李筌在注解《孙子兵法》和撰写《太白阴经》时曾经多次提及，他说：“以众击寡者，武之胜；以寡击众者，武之败。能以众击寡，以佚击劳，吾所以得全胜矣。”^④ 这里，“众寡”并不仅仅指双方力量的绝对对比，而是指在具体作战上实力之众寡比较，能够合理布兵，才起到以众击寡的效果。所以讲，用兵之妙，存乎一心，众寡之本，皆因谋也。

其次，“实而示虚，虚而显实”的“虚实”谋略论。“虚实”作为一对范畴，道教哲学已将其提升到哲学高度进行阐发，这使得道教兵学思想中对“虚实”的运用十分高超。《孙子兵法》对“虚实”的关系和运用之妙已有精辟的论说，道门论兵之“虚实”亦不弱于彼。其中，《老子》三十六章中说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱

① 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第755页。

② 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第760页。

③ 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第77页。

之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之，是谓微明。”^① 这种欲擒故纵的“微明”之道可以说是道教兵学思想上“虚实论”的开端。到了黄老学派，这一思想更加明确，《淮南子·兵略训》讲：“故用兵之道，示之以柔而迎之以刚，示之以弱而乘之以强，为之以歛而应之以张，将欲西而示之以东，先忤而后合，前冥而后明，若鬼之无迹，若水之无创。故所乡非所之也，所见非所谋也，举措动静，莫能识也。……是谓至神。”^② 这便是“实而示虚，虚而显实”的妙用，以求迷惑敌人，取得战争最后的胜利：“实者视（示）人虚，不足者视（示）人有余。”^③ 这一思想到了道门兵学家李筌手中，更加灵活多变。知“虚实”之谋道，巧妙用之，才能达到以无形制有形的运兵之神。这一切行为方法在操作上是“见己之所长，蔽己之所短”，在目标上则是通过“以己之长，攻敌之短”而取得最后的胜利，此即为“心与迹同者败，心与迹异者胜”^④。所以李筌反复强调：“兵者，诡道也。能而示之不能，用而示之不用。心谋大，迹示小；心谋取，迹示与。惑其真，疑其诈”^⑤，“夫破陈设奇，或偃旗鼓，形之以弱；或虚列灶火幡帜，形之以强，投之以死，致之以生，是以死生因地而成也。”^⑥

最后，抓住战争主动权的“制敌而不制于敌”论。战争胜败的

① 王弼：《老子注》三十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第20～21页。

② 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第264页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第62页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第76页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第77页。

⑥ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第138页。

关键在于能否抓住战机的主动权。前面讲的时机论和先谋论以及知己知彼论都是着眼于宏观上把握战争在战略上的主动权，落实到具体的战术上，其实也存在把握战争主动权的问题。其实，无论是“先敌而动以制敌”，还是“后敌而发以制敌”，均是主动权所起的作用。李筌讲：“出其所必趋，击其所不意。”^①此为抓住主动权的第一方案，即击敌所没有料想到的和必救的地方，也即为：“夫善用兵者，攻其爱，敌必从；捣其虚，敌必随；多其方，敌必分；疑其事，敌必备。”^②此外，因敌之形而设谋，以无对有，是把握战争主动权的另一方案。通过密谋不使人知以求达无形之境界，进而实现以无形胜有形，“故兵之极，至于无形，无形则间谍不能窥，智略不能谋”^③，从而把握战争的主动权。

当然，道教兵学思想中的战略战术思想除了以上所讲的内容之外，还有许多，比如说因势胜敌的势战论、攻敌之心的心战论、“兵不可久”的速战论等等，这里就略而不谈了。综观道门的兵略思想，其从道的高度推演人世之兵理，使其论兵的深度具有了道家哲学的色彩，它以“道”为中轴和基点，构建着自己的兵学思想体系。有关其特色，我们会在下一节中详论。

三、治军论

道教的兵学思想虽具备“尽于道而疏于器”的表层特征，但在实际的治军实践中，也结合传统兵学的治军实践经验，提出了自己的总结性意见和想法。尽管这些思想并没有超出原有的传统兵学水平，

^① 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第120页。

^② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第77页。

^③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《兵形篇第二十》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第109页。

但其本身的兵学结构体系中，成为一个重要的部分，从而显示了道教兵学思想体系的完整性。

首先是将帅品质论。将帅品质论所探讨的无非是对战争指挥者在道德和能力方面的要求，这是以他们在战争中所起的巨大作用为前提的。一般而言，道门论兵往往从其所起的决定作用出发来论述他们在兵争中占有的地位，他们常常以心为喻，肯定将帅在军队及战争这一有机系统整体中处于关键性的神经中枢的地位，关系到全局的胜败：“为将帅者，国之师”^①，“将有杀伐之权，威欲却敌，人命所系，国家安危，在于此矣”^②。

既然将帅有这么大的作用，那么对将帅应有怎样的品质要求呢？李筌在《太白阴经》中基于八种不同的人性，即：“仁、义、忠、信、智、勇、贪、愚”^③，认为将帅应是个“通才”：“若夫能柔能刚，能翕能张；能英而有勇，能雄而有谋；圆而能转，环而无端；智周乎万物，而道济于天下，此曰通才，可以为大将军矣。”^④这个“通才”所应具备的品质无非包括两个大的方面，一是道德品质方面的要求，即有道有德，有仁有义，有诚有信，如此才能得到众人的信任，才能得人心。二是才能品质方面的要求，而这尤其是指将智，即所谓：“将军之事，以静正理，以神察微，以智役物，见福于重关之内，虑患于杳冥之外者，将之智谋也。”^⑤ 有智有才则军安而胜，否

① [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《政有诛强篇第十》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第59页。

② 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第45页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《鉴才篇第二十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第128页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《鉴才篇第二十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第128~129页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《将有智谋篇第七》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第38页。

则便军危而败：“将才足则兵必强”，①“将才不备兵必弱”②。除此之外，将帅品质论中还包括意志论，即果敢断事，不能优柔寡断。这一点，是李筌通过注《孙子兵法》而表达出来的，他说：“将在外，君命有所不受者胜，真将军也。”③这三点也从知、情、意三个角度比较完善地总结了将帅作为兵战领导所应具备的品质。

其次是军纪论。这里的军纪论是个广义的范畴，不仅指明令规定的军纪，还指对待士兵的一切方法和原则，而这其中，摆在重要位置上的还是要爱兵。这是基于获取士卒之拥护以尽死战之力而言的，因为只有上下一心才能攻敌致胜，此即为：“是以人喜金铎之声、勇鼓鼙之气者，非恶生而乐死，思欲致命而报之于将也。”④基于此点认识，李筌列举了许多爱抚士卒的措施，从其言辞上看，这些措施虽有点谋骗的色彩，但不可否认，在客观效果上的确达到了令士卒喜乐而战死的目的。道门认为，这是将兵的一条基本原则：“古之善率人者，未有不得其心而得其力者也，未有不得其力而得其死者也。”⑤

当然，仅仅爱卒而不制卒，也是不能成功的。所以仁严治军论除了如《孙子兵法·地形》中讲的“视卒如爱子”之外，更应注意严格军纪，赏罚分明。如道门阴符学者施肩吾说：“至如军旅，若能如此（即赏罚自立于上，威恩自行于下——笔者注）上威下惧，必能

① 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第63页。

② 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第64页。

③ 《李筌孙子注》，黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第71页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《子卒篇第十五》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第82页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《子卒篇第十五》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第82页。

定乱除邪，故曰下有强兵战胜之术。”^①又如袁淑真说：“但能修政令，设谋虑，恩抚士卒，转祸为福，则敌何敢当？”^②只有明令严法，才能统一政令，如此，攻敌才能取胜：“治乱之道，在于刑赏，不在于人君。”^③赏罚严明包括赏和罚两方面的内容，这两个方面的具体措施和所起作用也是不同的，其中赏的作用是“激人之心，励士之气”^④，而以“刑”为主的罚的作用是禁乱：“政乱则非刑不治”。^⑤总起来讲，赏罚都要注意公正无私，亦不可泛滥过度，此即为：“刑多而赏少，则无刑；赏多而刑少，则无赏。刑过则无善，赏过则多奸”^⑥，“赏无私功，刑无私罪，是谓军国之法，生杀之柄”^⑦。

最后，组织管理论。李筌在注《孙子兵法》和撰写《太白阴经》时对中国古代军队的组织管理制度和措施也作了一一记录和总结。这里我们只想指明一点，那便是他对选贤任能，择优录取人才的想法。其认为人才有各种各样，应根据不同的使用目的和人才各自不同的才能来加以鉴别、任用，其列举了十种人才：“智能之士”、“辩说之士”、“间谍之士”、“乡导之士”、“技巧之士”、“猛毅之士”、“捷之士”、“疾足之士”、“巨力之士”、“技术之士”，并且要求贤君明将应“皆尽其力，任其道”，最后结论是：“兴亡之道，不在人主聪明

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第753页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第854页。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《刑赏篇第十八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第100页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《励士篇第十七》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第92页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《刑赏篇第十八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第100页。

⑥ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《刑赏篇第十八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第100页。

⑦ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《刑赏篇第十八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第100页。

文思，在乎选能之当其才也！”^①

此外，在选士过程中，应不拘一格，不要拘泥于人才的身份贵贱、地位高低。《太白阴经·人谋上·贤有遇时篇》充分论述了这个问题，以此为起点，李筌在《太白阴经》中列举了辨才的种种不同方法，主张用不同的标准和手段来选择相应的人才：“夫择圣以道，择贤以德，择智以谋，择勇以力，择贪以利，择奸以隙，择愚以危。”^② 这样，就建构了军队选士的完整的组织管理体系。

当然，道教的兵学思想除了以上列举的战争论、兵略论、治军论三大部分外，还包括其他一些内容，如兵器的制作术（见《太白阴经》）等等，这一切构成了道教的兵学思想。我们从中可以发现，其内容既从传统兵学中吸取了大量的素材，又展现了道教自身的特色，有关这一特色，我们将在下一节中详细探讨。

第三节 道教论兵的理论特色

作为一种体系化了的理论或是学说，都不可避免地具备自身异于他物的特征和属性，否则这种理论或学说便难以长时间存在，而体系中的某些思想在此基础上体现着本理论体系的特征，或深或浅，或内在或表面，展现着自己的理论价值。尽管在很大程度上，道教论兵思想属于传统兵学的一个分支，体现着兵学整体的特征，但内在观之，道教的兵学思想作为自身一个相对独立和完整的体系而言，却又体现着其他兵学派别无以替代的地位和特征，形成了颇具道教特色的兵学

^① [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《选士篇第十六》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第87页。

^② [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《鉴才篇第二十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第129页。

思想体系。就总体和根本而言，道教论兵的理论特色是从道教之“道”哲学的高度论兵，这一思想特色深深地体现在它的各种言论之中，又表现出细微之处的相异性。

一、从“道”的高度论兵

首先，道教兵学思想之理论特色——从“道”的高度论兵的主要体现之一，是从“道”哲学的高度看待战争的根本问题，诸如战争起源、对待战争的态度等。所谓“道”哲学的特色，在我看来，主要包括两个方面的内容，一是该思想具备某些“道”的属性特征的表现；二是该思想体现了道门的思维特色，即由天道来推演人事。可以说，道教的兵学思想详尽地体现了这两点内在因素。

首先，这一特色在其论战争发生的根源和原因中被详尽地体现出来。我们知道，主要由兵家代表的传统兵学从整体上倾向于从现实社会的政治与经济角度来探讨战争发生的客观原因和条件。道教论兵一方面认可或部分吸取了其中的某些观点；但另一方面，又将之改头换面，纳入自己的体系之中，这一纳入过程所催生出来的理论恰恰是指将这些原因仅仅看作“道”在人世上的体现，它们最终仍是依于“道”的属性原则这一理论。换句话说，天道所具备的内在规定使得人世间具有了战争发生的客观条件，从而才能使战争具备发生的可能性，而这一推理过程恰恰体现了道门立论的思维特质：即由天道推论人事，而非相反。

具体来讲，道门认为有些战争是必然也是应该发生的，这便如道门阴符学体系中所讲的“天有杀机”、“地有杀机”、“人亦有杀机”，此“杀机”为“道”的规律性的体现，人应顺“杀机”而进行“道战”，否则便为逆“道”，逆“道”同样便会发生不应有的、危害自

己的战乱。总起来便是“天生天杀，道之理也”^①。而具体地说，政治上的暴乱，经济上的危机以及人心的离散都是“道”之杀机在现实世界中的体现，故此时，有“道”之圣君应完成以“战”止乱的任务，于是应该之战争的发生便具备了“道”上的可进行性依据，这类战争对一方面言是该进行的合“道”性战争，对另一方则是由于其“失道”而致的灭亡性战乱。同时，道门认为只有“圣人”才知“道”，这一点建构了其认为的合“道”性战争的发动者永是圣人，而否则便是永远失去正当性的逆道者。

当然，从道教哲学的宇宙本体论和结构论而言，道教论兵之起源也被打上了受这一思想影响的深刻烙印。这一点，我们在前面的论述上已经涉及到，从更深层次上讲，“道”的和合属性又使得无论是合道的战争还是逆道的战乱都是不可取的，于是，这又使得道门认为，兵战最好不要产生，但这并不代表兵战便不会产生。当然，和合之道除了道家讲外，儒家也提，其他学派也部分地支持，但用于论兵，却是道门最为成功和突显，而且就和合之道而言，道门的和合之道具有道门本身的特色，这一特色缘于其独具特色的宇宙本体论和结构论。

在这里，我们从另一角度加以运用，以求说明问题。道门宇宙本体论和本源论之一是“气本论”，约略说来，气化生万物，气之阴阳融成万物自身内部与万物之间相互的既对立又统一的对待关系，这样便形成阳气、阴气与和气的三种状态（这是从抽象意义上讲，实际这三种状态又归融于万物之中与万物之关系之中），这三种状态应是一种和合的关系。如果违反了和合之关系便是逆乱，便使后来的战争具备了发生的可能性，这是和合之道受到破坏而致兵斗产生的第一种表现，如前面论述到的《太平经》所认为的战乱发生的原因。但遗憾的是，道门并没有论及到是什么力量（因素）致使和合之道受到

^① 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

破坏。

和合之道的第二类体现为道门宇宙本体论和结构论体系中的五行说。五行说不能说是道门独有的理论，但是五行说作为本体论、结构论和秩序论在道教哲学中更加完善从而具有更加凸现的意义。“五行”（木—火—土—金—水）一词不仅指五种特殊的物质，还指五种既相关联又相区别的属性符号，一种带有客观物质实体意义的属性符号；更重要的是，“五行”说作为道门的宇宙论理论，还具备了一种秩序上的连续性和间断性、结构上的相生性和相克性的意义。所以，可以这样说，“五行说”在宇宙论上的运用，是一种动态的平衡之道，它既掌握着万物由生到灭和由灭到生，又控制着万物之间的相互关系和运转过程（当然，这一过程由于是自然无为之“道”的体现，从而也是无为自然的，其有客观目的性之倾向，但却不是人为故意的。）。这一种意义下的“五行说”可以说是道门“和合之道”的另一代表。道门以此观宇宙世间、天下人事，认为违反此道，必定招致兵斗，就如同前面论述中所引证的道门阴符学论兵战发生的原因的言论。

综观道教之和合之道在论兵起源上的两种表现，我们不难发现，道教的兵学思想有着异于传统兵学其他派别的特色，即其立足于“道”哲学，并由天道推演人事。不过，需要指出，这种致战的破坏后的“和合之道”是出于失序或是动态平衡中的某一力量超出了常规，或是逆序或是失度，从而致使“和合之道”不和合而致乱，但究竟是什么使得其逆序或是失度，换句话说来说，“和合之道”不再“和合”何以可能的内在原因和动力是什么，在道教哲学中并没有论及，这不能不说是一大遗憾，但即使如此，其取得的理论成就也是意义巨大的。

在传统兵学中，古人已经认识到战争的巨大破坏性和危害性，并指出要反对好战，应当慎之又慎对待战争。道门论兵在对待战争的态度

度上，除此外，由于其最理想的社会状态是无争无战的太平和合社会，所以大多数道门中人希望最好不要战争，这其中，最能体现道门对兵战态度特色的莫过于其反对战争的理由了，这一点，充分证明了道门论兵的光彩之处。

以“道性”观战争，从而反对战争是道门论兵的基本点。“道性”可以阐释为“道”所具备的内在属性特征。这其中，重生，即重视生命的思想成为道门反战的重要理论依据。我们知道，道教是一种重生的宗教，这种“重生”不仅指重视自己的生命以求飞升成仙、长生久视，而且也表现在对非己方，诸如他人，宇宙万物等有生命之物的生命存在的尊重与保护。

《老子》二十五章讲：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”^①在阐释这句话时，道教经典《老子想尔注》干脆将“王”改为“生”，体现了对“生命”的看重。这样，便同《老子》第四十四章中重视生命的思想统一起来：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”^②“身”在此处的意义仅仅是符号表征，用以代指生命：在人世上，生命才是最亲最重的。这一思想直接被道教吸收继承，体现在诸多道教经典中。葛洪在《抱朴子内篇》中反复讲：“天地之大德曰生，生，好物者也”。^③陶弘景在《养性延命录》中也强调：“夫禀气含灵，惟人为贵。人所贵者，盖贵为生”。^④晋代《元始无量度人上品妙经》讲：“仙道贵生，无量度人。”司马承祯讲：“人之所贵者生，生之所贵者道”。^⑤《太平经》

① 王弼：《老子注》七十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第14页。

② 王弼：《老子注》四十四章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第252页。

④ 《养性延命录》，《道藏》第18册，第474页。

⑤ 《坐忘论》，《道藏》第22册，第892页。

对此思想作了较为完备的表述，其首先讲：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”^①而“天道”之一便是“好生”：“故天乃好生不伤也，故称君称父也。”^②这种种言辞均足以说明道教重视生命，从而引申出对别人乃至一切有生命物的生命珍视。

这一点不仅是道教生命哲学的体现，而且其也用来反观战争，成为反战的主要理由之一。《老子》讲：“凶事尚右。”^③所谓凶事便是战争，由其杀人之众多，故当以丧礼处之。所以，《太平经》借此申明了自己用重生反对战争的观点：“夫死丧者，天下大凶恶之事也。”^④进而认为“活人名为自活，杀人名为自杀”。^⑤从而点明了自己的鲜明立场：“常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。”^⑥用重生来反对战争的这一思想同样体现在道门阴符学中，如吕严说：“圣人立法本要除邪治乱，理国安民，岂在施筹运略，讲武兴师，驱役生灵，杀害性命，招凶积孽，祸殃子孙？”^⑦总起来看，道门以重生的理由反对好战乃至一切战争，此即为：“天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”^⑧

从“道”哲学的角度反对战争，还基于道门对“道性”另一特性的认识，即为“道”常无为。《老子》多处讲“常无为”，“常自然”，“以无事取天下”。这种种描述性的定义使得道教具有较大的发挥空间，“道”被神格化以后，反过来成为有喜好意志的神。喜静好无为，恶动厌多事，成为“道”神的明显意志特征。道门也用这一

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第17页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第32页。

③ 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第18页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第51页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第34页。

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第672页。

⑦ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

⑧ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第174页。

点来反对多事扰乱的兵战，它极不同于传统兵学认为慎战的理由。这种思想首先在道门阴符学的言论中表现出来。葛玄说：“盖动者人之为，静者天之质，人为之谓伪，天质之为真。”^① 钟离权讲：“君主无为无不治矣，此乃清静无为之道，以道降魔，罔有不克，故曰强兵战胜。”^② 蹇昌辰说：“夫木生火反自克，人生事反自贼。”^③ 这样，其以“道”的无为无事而反对生事多事，反对好动好战。当这种“无为”之道神格化以后，仍具有这种特性：“夫恶者，事逆天心，常伤人意；好反天道，不顺四时，令神祇所憎，人所不欲见父母之大害，君子所得愁苦也，最天下绝凋凶败之名字也。”^④ 此即为“无为”顺道治国，乃得天心，故得吉；否则多事便逆天心，故致凶，从而反对任何形式的争斗，当然包括战争在内。只有随顺自然无为才是道之所喜，不会有凶事：“无犯天禁，无犯地刑，四时奉顺，无有杀名。”^⑤

从以上几点可以看出，道门从“道”哲学高度看待战争问题是其独特之处，把兵家的某些理论纳入到道教思想体系之中，使其具备深刻的哲学理论依据，这既是道教兵学思想的特色之一，也是道兵家对传统兵学文化的贡献。

其次，道教论兵之理论特色——从“道”的高度论兵还体现在其兵略论中。正如我们前面所指出的，道教论兵的最大特色莫过于从“道”哲学的高度论兵，作为其兵学主体内容之一的兵略论，也在方方面面体现着这一特色，尤其是其时机论。传统兵学论战争之时机，更多的着眼点落在人道（人为）上，认为应最大程度的激励和发挥人的主观能动性，做到“知己知彼”和自由设机取敌，以之作为把

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第748页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

③ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第761页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第158页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第569页。

握战机、争取战胜的根本手段。道门论兵则将战机论纳入到道教哲学的范畴之内，从“道”的高度进行考量，从而体现了自己的独特视角。

不可否认，道教论兵略吸纳了传统兵学关于人为思想的表述，即在考量战机时，也应注意谋略，尽人事，但即便如此，它对其也作了新的改进。对人事人为的改造也成为道教论兵略战机的特色。总而言之，将“天道”自然无为而无不为与“人道”因顺有为结合起来论战机是道教最独特的视角。对“天道”而言，道门从《老子》所说的“无为而无不为”思想出发，构建着深层的道教哲学理论。“无为”乃本体论之“道”的根本特征和属性，也是认识论之“道”的主体性要求，更是生成论之“道”的内在本质；而“无不为”则由本体论、认识论和生成论之意义上的“道”引申过去，成为其相与用的结果和表现。二者在逻辑上似乎有因果关系或是递从关系，但在内在含义上，似乎构成了同时而存的平行次序，也即为天道、人道、物道只有无为，才可达到“无不为”的结果。当然，在现实的自然状态下，“无为”并不存在，由此，道门提升“无为”为更高层次，而“无不为”则是实现“无为而无不为”的途径和手段；与此同时，“无不为”则又受到“无为而无不为”天道的制约，二者类似于辩证唯物主义所讲的客观规律性与主观能动性，但又有些许的差别。这一理论的构建成为其战机论的哲学依据。

通过前面的论述，我们可以清晰地认识到道教战机论的内容，这里不再转述。我想讲的是，从实际作战过程的角度来看，战机无非是天道与人事行为相合的最佳时机在战争上的表现。本着“天道推演人事”的原则，道门论战机实际上并不仅仅局限在战争中的时机，而是放在整个天地间的时机上进行论述，并以此展示战机的更深广的哲学意义。所以，从时机之一的天道看，天道自然如此，无为而作，却内中含常，有长养之机，亦有杀伐之机（即“天杀之机”、“地杀

之机”、“人杀之机”)),其通过分人与非人为二元,利用道教宇宙论的模式,即道—阴阳—五行—万物这一生成论和本体论意义上的关系,把天道的客观方面表现出来,从而在实质上点明,含战机在内的时机的最根本的决定因素是自然之道。任何人事行为、谋略策划必须首先基于顺道,服从道机,才是取胜之根本。所以,如果我们详细审看道门战机论,便会发现到处充斥着“顺”、“因”、“服从”等字眼,这些符号背后透露出这样一种信息:道不可违,把握战机应首先识道、顺道。

当然,道教也强调人为,最明显的莫过于重视“心谋”,“心谋”是人道构成的核心部分。然而,从某种角度上讲,如果天道施于人而成人道的话,由于天道“无为而无不为”的内在特性,这就使得人道也应“无为而无不为”,换句话说,“天道”本身没人之智虑的参与,这种特性要求人道也应无“人心”之涉及,因而只有圣人才能做到,即“圣人无心,以百姓心为心”。但就一般情况而言,战机中的“人机”方面便含有了一个二元对立的矛盾:无为与无不为的关系如何处理?通俗的讲便是静与动的关系,尽管道门论兵略时所向往的理想状态是:“夫圣人者,不淫于至乐而爱于至静,能栖神于静乐之间者谓之守中。夫如是则势利不能诱,声色不能荡,辩士不能说,智者不能动,勇者不能惧,见福于重关之外,虑患于冥冥之内,天且不远而况于兵之诡道哉?”^①这无非是说守静达到一定境界之后便可实现谋略千里之外,以静制动的目的,但是这里也同样体现出静动矛盾的张力难以合拢。所以,由于立足于其哲学,道教在解决人心应静与兵应诡谋的问题上总是存在着一种内在的矛盾,正是对这一矛盾的解决,使得其战机论一步一步地深化,比起传统兵学上的战机论显得更加深刻;也正是基于此点,也才使得其完成了由“无为而无不为”

① 《黄帝阴符经集解》,《道藏》第2册,第753页。

到“无战而无不战”、“无胜而无不胜”的理论建构。其从“心静”（来自于天道之“静”）而导出因静制动（以天道之静制人道之动）的战机方法论是其最大的特色。

把天道本“静”与人道“为静”二者结合起来，看语言矛盾背后之意义的突显，我认为，这的确是非常高明的“以静制动”之道，正如姜国柱先生在评价《黄帝阴符经》论兵时所说的：“《阴符经》的作者论兵，注意天地变化之理，阴阳相胜之道，解释攻守取胜之略，掌握应敌变化之术，这种站在哲学高度论兵，实有其高明之处。”^①此即为“事小而功多”的理想追求与现实措施的有机统一。

二、道教论兵的宗教神学色彩

首先，在探讨战争发生的根源上，道教的宗教神学发挥了相当重要的作用，从而使得道教论兵具有浓厚的宗教神学特色。就道教神学对战争起源的看法，有五种理论和视角值得注意，这五种理论和视角把道教之宗教神学在战争起源上的立场表现得淋漓尽致：

其一，战争乃是“劫运所致”。道教认为，人间的战争并非是空穴来风，无根无据，而是有着神学上的最深层原因，这些原因之一就是“劫运使然”：“凡天地晦冥，日月薄蚀，风雨霖霖，阴阳失序，寒暄不时，旱魃为灾，山川缺雨，刀兵水火，疫病盗贼，虎狼纵横，龙蛇变现，妖氛流行，鬼精肆虐，如此等类，盖为劫运所钟，上天震怒，臣妾阴谋，官吏苛虐，不恤政事，上下怨忿，或狱滞民冤，及民顽俗恶，仁义不立，礼乐不兴。是致天垂此象，以为征警。”^②

其二，战争乃是上天惩戒人间种种非“道”的恶行而有。道教思想中理想的人间秩序乃是太平安乐的世界，由于人间的帝王有臣和

① 姜国柱：《道家与兵家》，西苑出版社1998年版，第215页。

② 《道法会元》卷4《清微宗旨》，《道藏》第28册，第693页。

百姓民众一味贪图私利，不按照上天的要求去做，这样上天就会降战乱于此类社会中，这一点在上一条的引文中也可看出。不过，倘若能够重新改过，上天便会消除战灾：“所有故为误犯重罪深愆，咸希大有，开以自新。端祈摄循地纪，正顺天文。上消天灾，解日月星辰勃蚀飞变之厄；下禳地祸，消刀兵水火旱蝗疾疫之灾。”^①

其三，战争的出现是因为有表征战争的“灾星”出现。道教神学认为天上的星辰中有的表征着战争，倘若此星出现，战争就难免要发生了，这些灾星包括太白、太一、太岁、荧惑等等。如：“三清长吏，太一之神，统兵郡邦，专主兵贼水火。又天一之神有九炁奇将，分司九野，名曰贵祗，亦主兵戈旱涝，雷风阴疫，所至之分，乱臣贼子，兵革生焉。”^②至于消灭此类战争的方法则是举办道教的科仪法术，召请上天让此类战灾之星消失。如《道法会元》中记载一种消除战争的咒语就是如此：“天皇皇，地皇皇，人皇皇，色苍皇。分三才，列五行，使天炁清烈，地炁澄宁。五兵乱杀，万民震惊。流血万里，秽气上升。敕尔太白，速速潜形。恶奸消灭，兵革不兴。”^③

其四，战争乃是邪气侵犯人间所致。道教神学认为，大道化生世界之后，应当是阴阳和谐，这样才不至于因阴阳失衡而出现灾异，倘若出现不正之邪气、妖气、秽气，便意味着灾乱要发生了，这其中就有战乱之灾在内：“夫纯阳曰神，至阴曰鬼。阴阳和而为人焉。精全神全，积行修德，气升而为仙。精竭神耗，罪深恶满，气散而为鬼。故阳炁溢则外邪识，阴炁分则变邪祟。此特其微征也。若邪炁之大者，能令雨暘失序，日月薄蚀，寒暑亏时，星辰错度，天裂地震，疫毒流行，百端灾祥，人罹其咎。”^④

① 《道法会元》卷45《清微禳兵劫文检》，《道藏》第29册，第50页。

② 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第761页。

③ 《道法会元》卷136《太乙天章阳雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第675页。

④ 《道法会元》卷178《玉府册文正法后序》，《道藏》第30册，第142页。

其五，人间战争的产生乃是由于邪恶的妖魔鬼怪所致使。道教神学认为这个世界不仅仅只有秉持正义的神仙，还有招致灾祸的鬼怪，如果这些鬼怪下行人间为恶，便会导致战争的发生：“自今以去，天下洪波，鬼兵流行。……皆汝等之妖鬼，古之死将，国主大臣，下官故炁，世间鬼贼。或男女之殃，水火刀兵之殃，行客之鬼，因世之人有衰，竟来崇之，图害万民，取其名誉，希其血食。”^①

其次，道教兵学思想上的宗教神学色彩除了表现在探讨战争发生的根源上外，还表现在另外一个非常重要的领域，那就是寻找“邪不压正”的神学理论根源。因为导致有些战争发生的因素乃是非人间的力量，消灭这类战争仅仅靠人间的力量往往不能奏效，这就使得人间范围内的“邪不压正”的理论受到质疑。为此，道教一方面在认为人间的战乱多由神仙世界中的种种不良因素所致的同时，另一方面也为消除这些不良的致战因素寻找合理的方法和理论支持。

他们首先完成神学理论上的世界秩序的建构，认为这个秩序的最根本处是没有战争、充满太平安乐的，任何违反、背离、危害这个秩序的行为和对象都必定被这个秩序所击垮，由此，这个秩序本身就代表着一种不可抵抗的力量，其就成了世界运转的最后的、也是最高的依据，也就成了世间得以最终消灭战乱之可能的最后根据。

由此秩序出发，道教把这个秩序的各个环节、层次和方面引申、神化为种类繁多、数量广大、神通无限的神仙，这些神仙是这个太平秩序的维护者，倘若有敌对的力量危害、破坏了这个秩序，这些神仙便是那些破坏者的克星，因为神仙及其力量的来源乃是宇宙之最后秩序的化身。这应当是低于最高秩序的第二层次的建构，它是抽象的宇宙结构理论走向可操作性的中间环节。至于第三个层次，则是充斥在道教典籍中的各类符咒、科仪、法术等等，这些措施和手段一方面应

^① 《太上洞渊神咒经》卷6《誓殃品》，《道藏》第6册，第20页。

为同样处于大道秩序之中而具有相应的神秘力量；另一方面，这些措施手段具有沟通神仙、召请神仙乃至役使神仙为人间凡事服务的能力。这样，在实际的消除战争的过程中，即便战争乃是由种种非人间的力量所导致的，也不值得大惊小怪，更不必害怕，因为有神仙及其背后的大道作为我们的后盾，而且这个后盾的地位和神力比起导致战争的那些因素来更具有根本性和决定性，由此，“邪不压正”的这一人间战争信念就有了神学思想上的依据。倘若战乱仅仅是因为人间的因素而产生，那仅靠人间的信念和力量便足以消除，不过，神学的理论当然也可以利用进来，道教就是这样认为的。

再次，在战争态度之反战论上，道门还把“重生恶杀”观念纳入到宗教神学之承负思想之中，将之作为人生之大善，积功之大德来看待，从承负思想（原来是因果思想）的角度点明了应当反对战争杀伐，讲武兴师。道教以成仙飞升作为自己的目标，他们认为，欲达此目标，除了自己修炼之外，更要注意积善累功，而不应造孽积过。那么，什么是善呢？《太平经》中将乐生恶杀当作大善、最善：“人最善者，莫若常欲乐生。”^① 做乐生之善事便会在求仙之路上积功积德，最终便有好的后果：“悯人之苦，周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”^② 相反，杀伐生命则是人之大恶，根本无法修得正果，得道成仙：“仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，马丘合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生煞伏，动数十万，京观封尸，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷，……不得长生，无所怪也。”^③

由重生反战可积善累功以及乐生好战反受灾殃出发，道门把重生

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第80页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第126页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第18页。

与乐杀作为相对立的两种修行纳入到承负说中，完成了对反战的建构：“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死为上功也……行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。”^①更进一步讲，由杀伐生命而做的过，不仅不会积功，反而会减算夺纪，因为其与天为仇，与地为咎，故其过不能除，最终便会早亡：“终竟录籍，无兴兵刃，贼害威劫人命。天命此人，不可久活。”^②总起来讲，杀人是谓灭天地神统，不仅自己受殃，还会殃及自己的子孙后代，从而在宗教神学之因果说（承负说）上具备了理论依据，正如《太平经》中讲的：“夫人者，乃天地之神统也。灭者，名为断绝天地神统，有可伤败于天地之体，其受害甚深，后亦天灭煞人世类也。为人先生祖父母不容易也，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。是以圣人治，常思太平，令刑格而不用也。所以然者，乃为后生计也。”^③《老子想尔注》所讲的“以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙”^④亦是此意。

最后，宗教毕竟不同于一般的学术，其不可避免地含有某些神秘性色彩的理论。道教不例外，道教之兵学思想亦不例外。这首先便是对巫术、法术等的运用，道教思想来源之一是易学，易学思想之一便是术数学。道教对术数学的运用表现在许多方面，其中之一便将术数转借于其科仪法术中，然后运用于兵学。当然，从某种程度上讲，术数学的使用可能是古人把握时空运转的一种可操作性手段，从这种角度讲，它可能含有某种科学精神和科学观念在里面，但将之扩大后便具备了神秘性色彩。李筌注《孙子兵法》时多次夸大术数之代表“太一遁甲”之法的作用，认为运用之上可推知鬼神万状，下可推知

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第572页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第80页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1992年版，第38页。

人事之所有得失，以此用兵无所不胜。^①《抱朴子内篇》亦有此说：“人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。……若为兵寇所围，无复生地，急入六甲阴中，伏而守一，则五兵不能犯之也。”^②其次是对道教之符与仙药的运用。《抱朴子内篇》中记有许多出兵作战的神秘性符法^③，从某种程度上讲，它们在稳定军情、激励军心方面无疑具有巨大的作用，但客观地讲，其无疑具有巨大的神秘性色彩。它同时也认为仙药可以避兵：“以虎胆蛇肪涂一丸，从月建上以掷敌人之军，军即便无故自乱，相伤杀而走矣。”^④另外，《太平经》、《抱朴子内篇》以及道教法术类典籍中亦有诸多此类论述，此不多引。^⑤

从总体上看，道教论兵既有科学性的一面，他们或强调人事，或重视客观条件；又有神秘性的一面，或是夸大人心的作用，或是运用“天道”之神的作用，构成了其内有的双重性性格，而其中的多数神秘性内容，构成了其极大的个性，展示了道教自身的特色。

以上两点充分说明，道门论兵既具有传统兵学的色彩，更具有自己独特的特色；研究之，既可以对古代兵学有更深入地了解，又可以借鉴之来建构当前的兵学理论，同时还可以加深对道教思想史的理解，更好地理解道教文化。

① 具体言论可见李筌对《孙子兵法》之《计篇》、《虚实篇》、《军争篇》等作的注。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第325页。

③ 见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第270页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，其他详见该书第204~209页。

⑤ 具体可参见第二章第二节中的相关论述。

第二章 道教神仙理论和科仪法术 对传统兵学的化用

第一节 传统兵学在道教神仙理论中的寄托

神学思想是一个宗教的核心思想之一，对道教而言，其神仙信仰和神仙学说则是贯穿于其神学思想发展演化过程中的主线。所以，在探讨道教的思想时，不可避免地要谈论到其神仙学说。就道教的神仙学说而言，可以探讨的入手点有很多；但是，不论如何理解，总需要照顾到两点，一是道教的神仙学说在总体上体现出来的特征，也就是说，作为一个已经系统化和完整化神仙谱系的神仙学说背后体现了道教在发展演化过程中怎样的主体诉求和向往目标；二是每个个体的“神仙”身上体现出来的特点，也就是说，作为每个道教徒个体追求目标的神仙，其形象背后无疑也反映着道教的某种信念和理想。这两点是研讨道教神仙学说不可避让的重要内容，如果我们从这两点入手来仔细观照道教的神仙学说，我们会发现其中有着中国传统兵学影响的深刻痕迹，换句话说，就是道教神仙学说对中国传统兵学进行了合情合理、合乎目的的变通和化用。这种变通和化用至少体现在三个层次和方面：一是道教神仙谱系中为数不少的神仙的来源和演化受到了传统兵学的影响；二是道教神仙谱系中为数众多的神仙之个体形象受到了传统兵学的影响；三是在道教神仙谱系内的神仙之职权以及神通的定位上，传统兵学影响的痕迹也是相当明显的。下面，基于以上三

点分析，我们来具体看看道教神仙学说是如何变通和化用了传统兵学中的某些思想。

一、传统兵学对道教神仙来源与演化的影响

道教神仙学说的核心思想之一就是其建立起来的神仙谱系，所谓神仙谱系，其实就是将道教尊奉和认可的神仙按照某种需要，依托某种理论，仿照现实世界中的某种秩序笼集到一个体系之中，总之，“种种先天而存在的神祇以及由人转变而成的神仙组成了一个庞大的道教神仙体系；在这个神仙体系之中，各种神和仙有着不同的等级、品位之分，也有着—个统治众神的最高主神，整个神仙体系大致呈一种塔状结构”^①。这个过程体现出道教的造神、尊神运动具有相当程度上的理论化和系统化，乃是用理性思维来搭建信仰的完美体现。在这个过程中，传统兵学对之所产生的种种影响痕迹体现在其神仙的来源和演化之中，而且这个痕迹还是相当大的。

我们知道，道教神仙体系的形成乃是一个长期的过程，从汉魏两晋的初创经隋唐的继续编定直至两宋道教神仙谱系的最终定格，这中间不但某些具体的神仙经历了种种人间观念加之于上以至于复杂多变的过程，而且体系之中神仙的座次和品位也经历了诸多变化。一般认为，宋代林灵素所做的“编排三界圣位”的工作，对道教神仙谱系的最后定型起了重要作用，而金允中的《上清灵宝大法》对神仙的所载不失为神仙谱系的代表，是道教神仙谱系最后编定的标志。定型后的道教神仙谱系按其性质、品第可以分为十一个等次：（1）三清、四御；（2）南极长生大帝、东极救苦天尊、木公道君、金母元君及三十二天帝；（3）十太一、日月五星、北斗、二十八宿星君；（4）五帝、三官、四圣；（5）历代传经著名法师；（6）魔王、神王、仙

^① 卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海文艺出版社1995年版，第68页。

官；(7) 五岳及酆都地府诸神；(8) 扶桑大帝及水府诸神；(9) 天枢院、驱邪院雷府等都主宰及诸神；(10) 各种功曹、使者、金童、玉女、香官、吏役等；(11) 城隍、土地及所属神众。^①

从来源和演化的角度来看，道教整个神仙体系中的神仙大致可以分为三类，每一类中都有为数不少的神仙与传统兵学有着或多或少的关系。

第一，来自于中国传统中由来已久的“天神、地祇和人鬼”中的道教神仙身上体现出来的传统兵学影响痕迹。道教中的神仙有相当大的一部分来自于远古至先秦时期中国先民所崇拜的神灵，但是，这些神灵在进入道教神仙谱系之中时，道教神学理论家不是对之毫无修改地完全照搬，而是加入了自己的创新和改造，正是这种创新和改造体现了道教的某种理论旨趣。其中，真武大帝与雷神最能说明传统兵学对道教神仙来源和演化的影响。

我们首先看真武大帝以及与之相关的龟蛇二将、六丁六甲神的演变历史。真武大帝是道教中被广泛信仰和尊奉的神仙。关于真武大帝信仰之来源，历来存在着争议。现在学术界一般倾向于把它看成是由早期的星辰崇拜演变而来的。具体说来，真武，又称玄武，乃是二十八宿中北方七宿之总名，对之崇拜早在先秦时期就已经在先民之中较为广泛的流传，《楚辞·远游》有“召玄武而奔属”之句，洪兴祖《楚辞章句补注》卷五曰：“玄武，谓龟蛇。位在北方，故曰玄；身有鳞甲，故曰武。”^②《礼记·曲礼》云：“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”注曰：“行，军旅之出也。朱鸟、玄武、青龙、白虎，四方宿名也。……军行法之，作此举之于上，以指正四方，使戎

① 参见卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第11页。

② [汉]王逸注，[宋]洪兴祖补注：《楚辞章句补注》，吉林人民出版社1999年版，第166页。

阵整肃也。”^①

早期对玄武的此类信仰之中透露出两点非常重要的信息：第一，玄武主北，此谓玄。这点对道教改造玄武大帝的演化具有重要的影响，因为道教中素有“南斗注生，北斗注死”的观念，所以道教眼中的玄武大帝就成了掌管生死的大神仙了；至于其掌管生死的方式与神力则就依靠其在此透露出的第二点信息，那就是主“武”。这个“武”，其内涵第一则指的是玄武的一个形象特征，乃是威武，因为其身有鳞甲，颇类似于当时的武将之金盔银甲、威风凛凛的装扮，这似乎暗示着此神乃是战斗之神；“武”的第二则内涵则是其应用的领域。我们知道，中国的神灵是杂而多端，不同的神灵往往具有相异的神通，管辖不同的领域，这种神仙观念早在其形成时期便已经具备了。这种观念影响下的玄武之“武”的运用领域，或者其在神学观念中的管理范围，往往乃是行军作战。换句话说，在早期的玄武崇拜之中，玄武观念是与古代的军事实践有着密切关系的。汉代的谶纬神学将玄武崇拜神格化和人格化，也即使玄武神不但成为神仙，而且按照人的样子对之进行了新的形象塑造。道教创立不久便把玄武神纳入到自己的神仙体系之中，把玄武当作一个护卫的武神来看待^②，可见，道教基本上还是借鉴了早期玄武信仰对玄武神的神格定位。

到宋代，上至朝廷，下至百姓对玄武的崇奉得到了极大的提高，究其原因，“盖因北宋开国之初，即受到北方外族契丹、辽国的威胁，为了提高防御入侵的自信心，乃乞灵于北方大神玄武的护佑”^③。受刺激于皇帝因为政治军事目的而高度尊奉玄武大帝，此后的道教也

① 陈澧注：《礼记》，上海古籍出版社1987年版，第13页。

② 东晋道士葛洪在《抱朴子内篇·杂应》中称太上老君以“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”为之作护卫。参见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第273页。

③ 参见卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第31～32页。

围绕玄武大帝开始编造种种神奇言论，这些言论构造了玄武的出身以及种种神迹。我们感兴趣的一点，在于此时的道教对玄武大帝之形象与神力的最终定型。在《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》中，道士将玄武的护卫身份改造成了一个道教大神，但是，其原本的护卫功能没有消失，而是变成了更加厉害的降妖除魔的神通。其形象是“被发黑衣，仗剑踏龟蛇，从者执黑旗”。道经所记载的各类斩除妖孽、维护太平秩序的法术中，常常招请玄武大帝前来便是对其武神形象最明显的体现。《太上说紫微神兵护国消魔经》中介绍了颇能代表道教主流观念的玄武神的降临：

“天尊观见，愍念苍生，受诸苦恼。乃敕虚危二宿，托精应变。以真为父，以元为母，以始为姓。三气降于广灵之宫，化为大块，形如混沌。上出九光，精荧耀日，霞彩灿烂，影射太微。常有玉女金童，巨虬狮子，四直符吏，守护圣胎。至建申之月上七之辰，其胎自坼。若大雷震，脱落紫胞，洞应玉形，耸身五百丈。自云真武之神，披发皂袍，仗剑穿靴。神兵符吏，雷公电母，四直使者，捧从其身。

是时，天尊令真武，于鄮都山降服鬼魔。真武奉天尊敕，遂令北鄮杀鬼天猷副将，部领神霄大兵，九炁功曹，三天玉女，七炁神君，武灵真宰，黄甲大神，天兵符吏，百千万众。与六洞鬼魔，大战于洞阴之野。是时，鬼主又以坎离之气，化苍龟巨鼈，欲施变现。真武以神力催伏，摄于足下。真武复遣金铃掷火大神，念伏魔之章。嘘气出口，化大火轮，乃烧鬼众。毛发焦烂，妖力无施。回心悔过，乃发大愿，归命至真。是时真武遣天兵符吏，乃锁鬼众，送于鄮都大洞。”^①

① 《太上说紫微神兵护国消魔经》，《道藏》第11册，第472~478页。

在这里，至高之神玄武大帝已经俨然变成了一名威风凛凛的神将，他率领众神兵神吏下临人间的目的就是除灭妖魔鬼怪、护国安民。这种对玄武神的改造与定位是道教内部常见的一种思想观念。在另外一部道经《元始天尊说北方真武妙经》中也是如此认为，其首先借助一个名叫妙行真人的有关人间屡受鬼魔灾难，应由谁去“收除魔鬼，救助众生”的发问，引出元始天尊的一句话：“此去北方，自有大神将，号曰真武。部众勇猛，极能降伏邪道，收斩妖魔。”接着，此经写道：玄武于是“交乾布斗，魁罡激指，上佐天关。而作咒曰：太阴化生，水位之精。虚危上应，龟蛇合形。周行六合，威慑万灵。无幽不察，无愿不成。劫终劫始，剪伐魔精。救护群品，家国咸宁。数中末申，妖气流行。上帝有敕，吾故降灵。阐扬正法，荡邪辟兵。化育黎兆，协赞中兴。敢有小鬼，欲来现形。吾目一视，五岳催倾。急急如律令”^①。

道教对玄武神的这种神格定位很显然体现出他们在塑造神仙形象时的一种思维倾向，那就是他们把宇宙想象成由三个相互交叉的部分构成：仙界、人间和鬼界。根据这种思想观念，仙人鬼都有各自生存的领域，不得妄越。一旦妖魔鬼怪越出了自己生活的领域而来到人间兴风作浪，难免就会造成人间的混乱与灾难。由于三界之中的仙负责宇宙太平秩序的维护与最后保障，于是仙界必须有一群能够降妖除魔、具备无限神通的神兵天将作为实际管辖中的力量。这就是说，道教出于自己的神仙理论和思想，在构建自己的神仙系统时，必定也要构建这种类型的神仙，于是像玄武神出现这样的演化过程便不足为怪了。

^① 《元始天尊说北方真武妙经》，《道藏》第1册，第813～814页。此外，《道藏》中有关玄武神的经典，诸如《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《太上玄天真武无上将军策》、《北极真武佑圣真君礼文》等等，也体现出把玄武神看作是一名威武有加、降妖除魔之神将的道教观念。

在玄武大帝演化的同时，玄武大帝原来的样子，即缠绕一起的龟蛇二物，也渐渐变成了玄武大帝身边的两位神将。《历代神仙通鉴》卷四记载玄天上帝收服阴魔之龟蛇二将，从此，二将成为玄武大帝的随从大将，与玄武大帝一起承担着降妖除魔、护国安民的职责。

不仅如此，道教还将原来的六丁六甲神^①也慢慢改造成玄武神的从将或者是独立的神将。在道教法术中，六丁六甲神成为被邀请来降妖除魔的最常见的神仙之一，它们在道教中地位很高，享有很高的声誉。甚至，道教还将他们分别画成符或印的形式，直接用来降妖除魔，《道法会元》卷一百七十五专有一道“太极宝章洞存摄召六丁真符”、一枚“丁甲合同印”以及一套十二道的“六丁甲真符”^②，道教认为直接运用这些符或印就可以达到降妖除魔的目的。对六丁六甲神的这种运用，其实质仍是来源于对一种军事战争意识的转化，从中可见道教对军事行为的关注以及所受军事战争思想的影响。

除了真武大帝外，与之演变类似的还有雷神。雷神，即司雷之神，又常常被称为雷公或雷师，渊源于古代的自然崇拜。雷神信仰起源很古，《山海经》中便有了对雷神的记载，其《海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。”^③其《大荒东经》也说：“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。

① 就六丁六甲神的来源来看，其由来也很早，据《后汉书》卷50《梁节王畅传》：“从官卜忌自言能使六丁，善占梦。”注说：“六丁，谓六甲中丁神也。若甲子旬中。则丁卯为神；甲寅旬中，则丁巳为神之类也。役使之法，先斋戒，然后其神至，可使致远方物，及知吉凶也。”（〔宋〕范晔：《后汉书》，中华书局1965年版，第6册第1676~1677页。）后来道教在此基础上作了创新式的改造。

② 《道法会元》卷175，《道藏》第30册，第126~130页。《道藏》存有的法术之中，除了此处外，召请六丁六甲神来剪除妖鬼邪怪的资料非常常见，此处就没必要一一列举了。

③ 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第381页。

黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨。”^① 郭璞注解时认为“雷兽即雷神也”。后来，在《楚辞·远游》中，雷神渐渐变成了如同玄武大帝一样的武将色彩：“左雨师使径待兮，又雷公而为卫。”“卫”字体现出来的恰恰就是其武神的色彩，这一点对后来雷神的神格定型有着很大的规范作用。

道教亦尊奉雷神，其把雷神纳入到自己的神仙谱系之中时，也是顺着这条思路走的。杜光庭《神仙感遇传》卷一《叶迁韶传》中便已经透露出雷神可以用来降妖除魔的痕迹。而《修真十书·武夷集》卷四七记载有皇天建雷城设雷神的目的在于除阴间恶鬼，消灭阳间奸逆。更直接地表现是，道教主要内容之一的道教法术更是把雷神运用到其法术召请的神灵之中，尤其是雷法之类的法术之中，把雷神作为施行雷法的役使神，其中神霄、清微诸派，以施行雷法为事，雷神是该法术中降妖除魔的主神之一。

道教法术对雷神的运用，可以从两个角度来看，一是作为整体的雷神系统。也就是说，道教中的雷神已经不再是单独一个了，而是形成了一个包括元帅、主将、副将、雷兵雷吏在内的雷神整体系统。道教法术在执行保国安民、济难救危的任务时，常常把他们一齐请来。《道法会元》卷六十五中记载有道教把雷神系统中的神仙放在一起，建立起道教神仙体系之下的一个小的神仙系统——“三炁雷霆诸部圣位”^②。《道法会元》卷五十六《上清玉府五雷大法玉枢灵文》中也全面记载了一个小神仙系统^③，这些神仙的最大特征是与雷法有关，个个形象威武，神通广大，统领众多神兵，他们是雷法法术常常召请的神仙。这些神仙小谱系中的神仙具有在道教雷法中完成降妖除

① 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第416页。

② 《道法会元》卷65《三炁雷霆诸部圣位》，《道藏》第29册，第198~205页。

③ 《道法会元》卷56《上清玉府五雷大法玉枢灵文》，《道藏》第29册，第136~138页。

魔的主要或协助责任。

道教法术对雷神的运用，还直接表现在对某个主要雷神（及其部属的兵将）的单独运用。《道法会元》中记载有以召请“灵佑灭殄忠烈元帅康应保裔”为主将的“灵佑忠烈大法”^①、以召请“九天歟火律令大神炎帝邓天君”为主将及其部属众兵将的“歟火律令邓天君大法”^②、以召请“负风猛吏银牙曜日辛天君”为主帅及其部属的“负风猛吏辛天君大法”^③、以召请“南宫都统大元帅炎灵赤明真君马胜”及其部属众兵将的“上清都统马元帅驱邪秘法”^④等等，这些被召请前来驱邪灭妖的神兵吏将全部被描述成武将的样子，持有各式的武器并率领数以百万计的兵众，俨然是一副行兵作战的态势。

道教经典中，还对雷神的来源与生平作了神话式的叙述，在这种叙述当中，我们会很清楚地发现道教的思想旨趣，如《道法会元》卷五十六《上清玉府五雷大法玉枢灵文》中就这样介绍主要雷神之一的“歟火大神邓伯温”：“雷部有歟火大神，姓邓名伯温。昔从黄帝战败蚩尤，封河南将军。大神见黄帝登天，遂弃位入武当山，修行百载，能随炁升降。又见世人不行忠孝，杀害侵欺，以强凌弱，国王辅弼不能制御。遂日夜发大愿，欲为神雷，代天诛伐此恶逆，念念不绝，怒气冲天。忽一日，变凤嘴银牙，朱发蓝身，左手持雷钻，右手持雷锤，身長百丈，两腋生翅，展开则数百里皆暗，两目放火光二道，照耀百里，手足皆龙爪。飞游太虚，吞啖精怪。斩付妖龙，蒙上帝封为律令大神。隶属神雷。”^⑤由这段引文可以推知，道教在创新神仙形象时，受到了传统军事观念的影响。

① 《道法会元》卷38《雷佑忠烈大法》，《道藏》第29册，第11页。

② 《道法会元》卷80《歟火律令邓天君大法》，《道藏》第29册，第300页。

③ 《道法会元》卷81《负风猛吏辛天君大法》，《道藏》第29册，第315页。

④ 《道法会元》卷223《上清都统马元帅驱邪秘法》，《道藏》第30册，第389页。

⑤ 《道法会元》卷56《上清玉府五雷大法玉枢灵文》，《道藏》第29册，第139页。

对日月星辰、风雨雷电之神灵的尊奉中，被改造成为武将化的神仙，除了玄武神、龟蛇二将、六丁六甲神和雷神之外，像道教神仙谱系中的四灵二十八宿、太一神、太岁神、太白金星、电母、风伯、雨师、五岳神、火神、水神、城隍、土地神、阎王、瘟神、文昌帝君等等神仙也体现出道教在塑造神仙时借取了传统武将的形象特征。比如《云笈七签》卷二十四《二十八宿》介绍“二十八宿”时称：“甲从官阳神也，角星神主之。阳神九人，姓宾名远生，衣绿玄单衣，角星宿主之。乙从官阴神也，亢星神主之。阴神四人，姓扶名司马，马头赤身，衣赤缙单衣，带剑，亢星神主之。……”^① 其余二十六宿类此。

再如太一神。太一又叫做太乙，道教对太一的崇拜历史非常悠久。一般认为太一神崇拜乃是由古代的星辰崇拜发展而来，早期对太一神的崇拜与战争有关：“其秋，为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星，为太一锋，命曰‘灵旗’。为兵祷，则太史奉以指所伐国。”^② 这时的太一神崇拜已经体现在战争中，即战争之初要首先祈祷太一神以保佑战争取胜；同时，在实际的对敌交战中，“用画有‘太一锋’的‘灵旗’摄护其军，直指敌国，祈求出兵能够‘旗开得胜’”^③。后来道教也将太一神纳入到自己的神仙谱系中，使之成为一个具有较高神仙地位的神仙。而在道教的法术中，太一神也成为降妖除魔的一位神将：“三清长吏，太一之神，统兵郡邦，专主兵贼水火。又天一之神有九炁奇将，分司九野，名曰贵祗，亦主兵戈旱涝。”^④ 《高上景霄三五混合都天大雷琅书》中记有一道

① [宋] 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，中华书局2003年版，第550页。

② [汉] 司马迁：《史记》卷28《封禅书》，岳麓书社2001年版，第170~171页。

③ 《“太一”崇拜的考古研究》，李零：《中国方术续考》，中华书局2006年版，第176页。

④ 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第33册，第761页。

“禳地起刀兵符咒”，该咒体现了太一神的兵将色彩：“阳丘子余，奉命景霄。太一十神，返驾空遥。保制劫年，扫荡天妖。五兵藏伏，煞炁潜消。”^①此外，《道藏》中还专门有一些直接召请太一神的法术，如《太一真雷霹雳大法》中便载有几十个“真令”，其中像“太一会将令”、“太一收斩邪瘟大疫令”、“太一开通云路扫荡妖精令”、“太一天章佐国祈求飞罡大令”、“太一息干戈战争涂炭生灵令”、“太一征讨盗贼窃发救害生灵令”、“太一止奸伐叛天令”^②等等，从名字和内容可知，这些召请之令很显然与军事行为和军事思想有着密切的关系。

又如太岁神，《三教源流搜神大全》中有把太岁神写为“太岁殷元帅”的一条。尽管对于太岁神来源的说法存在较大分歧，但是在太岁神后期的发展中，它在道教中却成为了一名威风凛凛的武将元帅，道教法术召请的神仙中，他也是较为常见的一个。

又如电母、风伯、雨师、河伯等神灵，早在先秦时期的传说中，它们便被描写成兵将的色彩，如《山海经·大荒北经》中说：“蚩尤作兵伐黄帝，……请风伯雨师，纵大风雨。”^③在道教的法术中，召请电母、风伯、雨师、河伯等神灵前来协助其他诸神完成降妖除魔的符咒更是比比皆是，此处就没有必要一一列举了。

又如五岳神，五岳之神也被道教人格化为一个个具备降妖除魔之无限能力的神将，尤其是东岳大帝和北岳大帝等等。东岳大帝是道教因袭民俗崇奉的泰山神而来，后来，其被拟人化。道教斋醮科仪和法术中，常以之为主管鬼魂的地祇大神对之加以祭祀、祈祷，他也时常被召请作为神兵神将来降妖除魔。在《道法会元》卷二百五十四

① 《道法会元》卷107《高上景霄三五混合都天大雷琅书》，《道藏》第29册，第473页。

② 《道法会元》卷134《太乙真雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第659页。

③ 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第491页。

《东岳温太保考召秘法》中，叙述了东岳温太保的生平以及被运用于法术的事情：“太保乃东岳统兵天下都巡检，掌急取人案典主。……（温太保）字子玉，又讳褒。身長九尺余，青面青手，獠牙唇红，发赤眉须赤，金眼狰狞，裹紫金方顶，着雁花绿袍，金束带，黑吊鞦绿靴，豹皮棍，手执金骨朵，捉崇，仗剑出入。左右领四大猛将，统领三千精兵，五百铁骑，乘黑猱追风骏马，旗仗。”^①

第二，来自于神话传说中的道教神仙身上体现出来的传统兵学影响痕迹。诸如黄帝、九天玄女、鬼谷先生、神荼、郁垒、二郎神、钟馗、方相等等。

我们先看黄帝的演变。一般认为，黄帝乃是远古传说中的一个帝王，其原型可能是华夏族某个部落的首领，到战国秦汉时期，他便被塑造成一个栩栩如生、似乎确实存在的伟大帝王。道教继承这些思想，进一步发展了对黄帝的塑造。道教对黄帝的塑造，最常见的就是在《庄子·大宗师》所认为的“黄帝得之（道），以登云天”的基础上更加强调黄帝成仙之事。葛洪在《抱朴子内篇·极言》中则历叙黄帝遍历名山、访真问道、以至最后得道升天的故事。

《道藏》中存有相当数量的托名黄帝所撰或直接以黄帝之名为书名的典籍，比如《黄帝九鼎神丹经诀》《黄帝龙首经》《黄帝金匱玉衡经》《黄帝宅经》《黄帝授三子玄女经》《黄帝太乙八门入式诀》《黄帝太一八门入式秘诀》《黄帝太一八门逆顺生死诀》等等。其中对后世道教影响深远的是《黄帝阴符经》。不管学术界在这本书的性质归属上存在多么大的分歧，有一点是大家都认可的，那就是此书含有丰富的兵学思想。这里无疑透露出这样一种信息，即在古人 and 道士的眼中，黄帝是精通兵法的。因为今天所见到的有关黄帝的神话传说中，大多与黄帝领导、指挥战争有关，如“黄帝战胜四帝”、“炎帝

^① 《道法会元》卷254《东岳温太保考召秘法》，《道藏》第30册，第559~560页。

与黄帝之争”、“蚩尤伐黄帝”、“黄帝问玄女战法”等等。这种思想认识很可能来自《山海经》中对黄帝的描述：“黄帝得之（夔——笔者注），以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下”^①，“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤”^②。后来，关于黄帝战杀蚩尤的形象影响了道教的思想来源之一的黄老道，我们今天所见到的流传下来的有关黄老学的著作，例如《黄帝四经》等中，均含有大量的论兵言论。这一方面影响着后来道教的思想观念，另一方面也潜在地影响着道教在塑造黄帝这个神仙人物时的思维路线。《金锁流珠引》中便透露出道教对黄帝的这种认识：“行兵入军，入山入水，行往他国，有惊怕，恐失身之事，卒急礼师相救之法。黄帝得《玄女兵机急要录》曰：夫从军入兵不伤者，妾有九天隐闭之法，帝可授之于妾后。忽要用，思妾为师，领兵卫出九天之上，离九厄之中，隐身而去，万骑无追。帝授之，后果逢五十九战，七战蚩尤等，皆大败。帝隐思本师玄女，转雷公太一六壬之式，盖身而出万兵，兵不能见。得见帝身，身出九天之上，乃离灾害也。今学道之人，虽无主兵之事，然且得道力，忽蒙上帝恩，盼念见赐天符，作十万之阵，救百万之众，忽应命合。……”^③在这段引文中，黄帝得授兵法与辟兵隐身之符受到了道教徒的认可，而且更重要的是，道教徒还以之为榜样，虔诚学习之。可见，在道教的眼光中，黄帝是神仙之中颇懂兵学智慧的一个。《黄帝阴符经》在道教中的显赫地位一方面说明了黄帝的重要地位，另一方面也说明了道教对兵学的重视。

在上面的论述中，我们会发现另外一个非常重要的神仙，那就是九天玄女。在道教的神仙谱系中，九天玄女就是一个女性战神。“九

① 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社 1993 年版，第 416 页。

② 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社 1993 年版，第 490～491 页。

③ 《金锁流珠引》卷 4，《道藏》第 20 册，第 372 页。

天玄女之名，始见于汉代之纬书。”^①《龙鱼河图》中在《山海经》的基础上记载了九天玄女授兵法给黄帝的故事：“黄帝摄政，蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石，造兵仗，威震天下。……黄帝仁行天下，仰事天而叹。天遣玄女，下授黄帝兵信神符，而令制伏蚩尤。”^②

后来，道教也把九天玄女神纳入自己的神仙谱系。唐末五代道士杜光庭在《墉城集仙录》卷六中写了《九天玄女》一条，叙述了玄女向黄帝授符书以打败蚩尤的故事，此时的玄女已经明显地成为了道教中的重要神仙。此书说：“九天玄女者，黄帝之师，圣母元君弟子也。……王母遣使，披玄狐之衣，以符授帝曰：‘精思告天，必有太上之应。’”九天玄女自天而降之后，对黄帝说：“吾以太帝之教，有疑可问也。”可见，九天玄女已经具备了道教神仙的色彩。当黄帝告以求授战法之愿时，“玄女即授帝六甲六壬兵信之符，灵宝五帝策使鬼神之书，制妖通灵五明之印，五阴五阳通元之式，太一十精四神胜负握机之图，五兵河图策精之诀”等，于是黄帝“遂灭蚩尤于绝谿之野，中冀之乡，分四冢以葬之”。^③这段引文充分说明了九天玄女在道士眼中的形象——神通广大的女武将形象。

除了黄帝和九天玄女外，其他来自于神话传说的道教神仙中也有相当一部分被装扮成武将的样子。如神荼、郁垒。二神在《山海经》中本是两个守护东海度朔山的门神，但是由于具备巨大的神通，而且长相威武，后来也成为捉鬼的神仙。《论衡·订鬼篇》引《山海经》（今本《山海经》无此）道：“沧海之中，有度朔之山。上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于

① 卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第53页。

② 《纬书集成》上册，上海古籍出版社1994年版，第124页。

③ 《道藏》第18册，第195页。

是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。有形，故执以食虎。”^① 二神因其可以食鬼，故也常被道教请来作为自己的一个降妖除魔的神仙将领。道教法术中召请的神灵兵将常常有此二神。《道法会元》卷七《上清司禁兴道大法》中便记载了召请由神荼和郁垒演变而来的神仙“王神荼”和“吴郁垒”的魔术^②。

又如二郎神。此神的来源有很多，道教中的说法^③有：一是赵昱。赵昱曾经跟随道士李珣，有道术，据记载，曾经施法术降服老蛟。《三教搜神源流大全》卷三中说他被追尊圣号为“清源妙道真君”。二是杨显。杨显在道教的法术中常常被召请。《清微妙道雷法》中便这样描述被召请的杨显：“冲虚玄圣明烈洞耀真君九天飞捷烈雷昭真符使杨显——天丁冠，赤面，威猛相，五牙薄须，金甲，朱衣朱履，执斧，乘金龙，即火星所化。”^④ 三是晋朝人邓遐。邓遐在《晋书》中有载，乃是一个著名的将领，数从征伐，后来的道教法术中常常召请邓遐元帅或是邓遐将军作为降妖除魔的主要神将，这类资料在雷法中很常见，无需再一一指明。

又如方相。《周礼》云：“方相氏：掌蒙熊皮、黄金四目、玄衣朱裳、执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室驱疫。大丧，先柩；及墓，入圻，以戈击四隅，驱方良。”^⑤ 可见，最初的方相氏也与军事战争有着密切的联系，后来道教便由此来塑造方相之神，使之形象带有明

① [东汉]王充：《论衡》卷22《订鬼篇》，上海人民出版社1974年版，第344～345页。

② 《道法会元》卷7《上清司禁兴道大法》，《道藏》第28册，第714页。

③ 参见吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》下册，河北教育出版社2001年版，第450～462页。

④ 《道法会元》卷6《清微妙道雷法》，《道藏》第28册，第710页。

⑤ 《周礼·夏官司马第四·方相氏》，陈戍国点校：《周礼·礼仪·礼记》，岳麓书社1989年版，第85页。

显的武将色彩。在《先天一炁雷法》中，方相神就是作为其召请的副将五方神的随从将领而出现的^①。

值得一提的还有鬼谷先生。我们把鬼谷先生放在此处，作为被道教改造的神话或是传说中的人物，是因为有关鬼谷先生的流传下来的资料大部分是依靠最初的传说。《史记·苏秦列传》中记载道：“苏秦者……东事师于齐，而习之于鬼谷先生。”^②据说，我们今天见到的兵书《鬼谷子》就是鬼谷先生流传下来的，现在一般认为这是托名鬼谷先生写的。不管怎样，这背后还是体现出来一种意识观念，那就是鬼谷先生精通兵法。后来，道教就把鬼谷先生纳入到自己的神仙谱系之中，使之成为一个赫赫有名的神仙。南朝梁代道者陶弘景《真灵位业图》把鬼谷先生列入第四中位“太清太上老君”下“左位”中。杜光庭《录异记》卷一所记鬼谷先生，对之作了更多地增益。称鬼谷先生为“古之真仙也。云姓王氏，自轩辕之代，历于商周，随老君西化流沙。洎周末，复还中国，居汉滨鬼谷山。受道弟子百余人，惟张仪、苏秦不慕神仙，好纵横之术。时王纲颓弛，诸侯相征，陵弱暴寡，干戈云扰。二子得志，肆唇吻于战国之中，或遇或否，或违或泰，以辩诤相高，争名贪禄，无复云林之志。先生遗仪秦书”^③以责之。

第三，来自于历史人物的道教神仙身上体现出来的传统兵学影响痕迹。在把这些历史人物转化为神仙的过程中，体现了两种方向，一是把原有的武将直接改造成降妖除魔的神将，比如关羽、姜太公、张巡、岳飞、伍子胥、钟离权、徐知证与徐知谔、邓遐等等。二是把某些文人或者道士也改造成降妖除魔的神将，比如萨守坚、王文卿、王灵官等等。

① 参见《道法会元》卷90《先天一炁雷法》，《道藏》第29册，第371页。

② [汉]司马迁：《史记》卷96《苏秦列传》，岳麓书社2001年版，第416页。

③ 《录异记》卷1，《道藏》第10册，第856页。

在第一类中，最有名气的要数关羽了。关羽乃是三国时期的一名大将，跟随刘备征战四方，可谓是戎马一生，后来在荆州阵亡。其死后被后人奉为神灵，道教也将之纳入到自己的神仙谱系中，使之得到非常高的敬奉，被奉为“关圣帝君”。在道教的法术中，关羽也是经常被召请来降妖除魔的关键神将之一。在道教的法术中，专门有以关圣帝君为主将的法术，如《地祇馘魔关元帅秘法》《酆都朗灵关元帅秘法》等。在《地祇馘魔关元帅秘法》中，关羽乃是作为一名主将出现的，其全称是“雷部斩邪使兴风拨云上将馘魔大将护国都统军平章政事崇宁真君关元帅”，而其长相也是威武有加^①。

当然，比较有名气的还有姜子牙。姜子牙又称姜太公、姜尚、吕尚等，《史记·齐太公世家》中对他的事迹有记载，乃是辅佐周文王建立周朝的核心人物，还著有兵法《六韬》流传于后世，后来被也被道教尊为神仙：“吕尚者，冀州人也。生而内智，预见存亡。避纣之乱，隐于辽东四十年。西适周，匿于南山。钓于磻溪，三年不获鱼。比闻皆曰：‘可已矣。’尚曰：‘非尔所及也。’已而，果得兵钤于鱼腹中。文王梦得圣人，闻尚，遂载而归。至武王伐纣，常作《阴谋》百余篇。服泽芝、地髓，具二百年而告亡。有难而不葬，后子伋葬之，无尸，唯有《玉钤》六篇在棺中云。”^②后来道教把姜子牙也当成了其神仙系统中一个地位显赫的神仙。

又如名将范蠡，也成为道教中的神仙，《太上洞玄灵宝五岳神符》中载有流传下来一道符，名叫“五将军符”，直接用来降妖除魔，在这五位将军之中，就有范蠡：“范蠡五将军主军事，以符破敌，厌众万人，不敢当向此符者。范蠡后来败吴以季康之日，醢此符

① 《道法会元》卷259《地祇馘魔关元帅秘法》，《道藏》第30册，第588页。

② 《列仙传》卷1，邱鹤亭：《列仙传今译·神仙传今译》，中国社会科学出版社1996年版，第57页。

于南山之上，越王遂霸。”^①《玄品录》卷一中也把范蠡当作神仙来看待。

又如张良，这个原本汉代的精通兵法的大将在《历世神仙体道通鉴》中也成为了一个神仙^②。前面提到的“五将军符”中也有张良在内。

又如张巡。关于张巡，《旧唐书》中有载，乃是一名威武不屈的将领：“巡神气慷慨，每与贼战，大呼誓师，眦裂血流，齿牙皆碎。城将陷，西向再拜曰：‘臣智勇俱竭，不能式遏强寇，保守孤城。臣虽为鬼，誓与贼为厉，以答明恩。’……”^③后来，其也成为道教中的神仙，并被用来斩杀妖魔鬼怪。《道藏》中有一《东平张元帅专司考召法》，该法认为张巡乃是“主将通天斩邪大将东平忠靖威烈元帅”，其典型的形象是一名威风凛凛、令鬼敌闻风丧胆的神将：“青鬼面，朱发蓝身，三须突眼，红袍绿靴金甲，蹙金罗帽，簪双头红牡丹，手执狼牙棒，或鸡心槌，或火剑。”^④

又如徐知证与徐知诰二将。二人在道教中也成为了神仙。有关二者，《洪恩灵济真君事实》中说得非常详细：

“徐知证系出偃王之后，五代时南唐人，与其弟知诰，并英迈绝伦，宽仁爱物，忠君孝亲，崇信三宝，同心好善，精勤至道，修斋设醮，日常持颂玉皇真经并宝号。兄弟俱事吴，其后知证封江王，知诰封饶王，镇金陵，战守有备，抚辑流亡，控扼二十余州，氓征就宽，军给以饶，林蛮洞蜒，守条死要，稚耄嬉游，连手歌讴，上无所怨，下无所仇，江

① 《太上洞玄灵宝五岳神符》，《道藏》第6册，第366页。

② 《历世神仙体道通鉴》卷11，《道藏要籍选刊》第6册，第70~72页。

③ [后晋]刘煦等撰：《旧唐书》卷117下《张巡传》，中华书局1975年版，第4901页。

④ 《道法会元》卷258《东平张元帅专司考召法》，《道藏》第30册，第584页。

南之民，举赖以安。后奉命帅师攻闽，恐良善荼毒，乃发至愿，每五更望北拜斗，早膳恒素食，祈殄兵革，所至劳来。百姓诸郡，望风以城降，父老箪食壶浆，拥道迎之。次峡江，有溃卒数百，阻山为乱，立命殄其渠魁，余卒弃甲呼舞，不战而收。……未几，兄弟相继仙去，遂为斗中都水使者，出入天宫，积行累功，默佑下民。……闽人刘彝守桂州交止，蛮贼寇边，陷钦连等州。彝震惧，莫知所为，斋戒默祷，贼果溃去。其后韩世忠战大仪镇，吴玠战和尚原，俱遣将士卫国，效八公山草木之灵，使敌遥见，旗纛旌麾飞扬，山谷铁骑百万，行阵严肃，钲鼓之声震动原野，不待交兵，而已败北。灵绩显异，不可备述。……”^①

在以上这段文字中，有三点信息值得我们重视，一是徐知证与徐知谔的身份特征。文中称此二人乃是两个镇守疆土的将领，但是在日常行为中却常常“精勤至道，修斋设醮，日常持颂玉皇真经并宝号”，这其实是说二者乃是具有道教信仰的将领，并且笃信道教。这无形之中在告诉我们，道教与兵将之间存在着微妙的关系。二是面临战争之时，徐知证与徐知谔采取的对策。正是因为第一点信息，我们便很清楚为什么二徐将军会“恐良善荼毒，乃发至愿，每五更望北拜斗，早膳恒素食”了。这无疑告诉我们，道教之术对战争取胜之法的影响很深刻。三是徐知证与徐知谔死后显灵的记载。即二人成仙后，显示的灵迹多是帮助帝王之军作战取胜。这其实是在暗示，道教把他们改造成的神仙类型乃是基于其原有的武将身份特征，而后赋予其相同类型的神力。这些记载是明成祖朱棣等人所撰写，可见这种改造已经得到了当时最高阶层的政治者的认可，这说明道教在把良臣名将纳入到自己的神仙系统中时做得非常成功，影响也非常大。在文学

① 《洪恩灵济真君事实》，《道藏》第9册，第45页。

作品有关战争主题的情节中，常常会有类似的文字，可见，道教神仙身上体现出来的这种助军取胜的色彩已经深入到民众中间，这也从一个侧面体现了道教和兵学之间所存在的微妙关系。有关这一点，我们还会在后面的行文中展开论述。

那么，道教为什么把很多武将纳入到自己的神仙系统中去呢？我认为，第一是他们的精忠报国护民的道德情操，第二则是他们的高超强大的百般武艺与技能。正如《洪恩灵迹真君事实》中所指出的：“夫为人臣，而功施社稷、泽被生民者，必生为英杰，死为明神，虽百世之下，福佑生灵，阴翊皇化。观知证、知谔，以世胄之裔，事主季世，乃能靖难一方，保全其民，既攻闽中，按甲入境，首除乱兵，脱民锋镝之惨，措之衽席之安，是以人心感激，靡克报称，乃立生祠以祀之。”^①。从上述引文中，我们可以知晓，具备“功施社稷，泽被生民”之情操和“靖难一方，保全其民”的能力是成为神仙之最重要的前提条件。顺着这条思路，我们再回顾一下上面所讲的关羽、姜太公、张巡、岳飞、伍子胥、钟离权、徐知证与徐知谔、邓遐等人死后被道教改造为神仙的事情，就能够理解了。正如笔者在前面一再强调指出的，尽管道教以个体的飞升成仙为目标，但是，保国护民致太平也是其社会理想追求之一，为此，作为其理论支撑之一的神仙学说也必须对之有所反映，这样武将等人成为道教中的神仙便是顺理成章了。

当然，除了这些直接来源于武将的神仙外，有些文人和道士也成为道教神仙系统中孔武有力的武将形象，成为降妖除魔的法力高超之神。《历世神仙体道通鉴》中提到了许多身怀道术的道士用他们的法术来与鬼怪战斗并降服它们的事情。可见，这些道术惊奇的道士或士人俨然也具备一种武将色彩。在这些塑造中，比较有名气的有王灵

^① 《洪恩灵济真君事实》，《道藏》第9册，第46页。

官，我们便以王灵官为例来说明道教如何来借助传统兵将形象来把一个原本不是武将的人塑造成斩妖除怪之神将的。关于王灵官，《明孝宗实录》卷十三云：“所谓崇恩真君、隆恩真君者，道家相传以崇恩真君姓萨名坚，西蜀人，宋徽宗时尝从王侍宸、林灵素学法有验。而隆恩真君，则玉枢火府天将王灵官也，又尝从萨真君传符法。永乐中，以周思得能传灵官法，乃于禁城之西建天将庙及祖师殿。宣德中改庙为大德观，封二真君。成化初，改观曰显灵宫。……夫萨真君之法，因王灵官而行，王灵官之法，因周思得而显，而其法之所自，又皆林灵素辈所附会。”据此，王灵官是宋徽宗时道士萨坚（或萨守坚）之弟子，王侍宸（即王文卿）、林灵素之再传。道教常以王灵官为护法神，其被塑造出来的形象通常为红面、三目，披甲执鞭。^①在军事战争的旗帜上还常常绘有王灵官的像，以求战争取胜^②。而在道教的法术中，王灵官也是最常见的被召请来降妖除魔的神将之一。

纵观前面所讲，我们已经不难明白，道教神仙谱系中的神仙在演变过程中非常明显地体现出了传统兵学之武将形象思想从中所起的作用。这种影响表明了道教这样的一种基本态度，那就是他们赞同，或者至少是认可传统的兵将形象对其神仙塑造具有借鉴意义。这种借鉴意义，正如我们在前面再三指出的，就是基于分世界为三清神统领下的正邪对立的二元世界，道教需要一批孔武有力、神通广大的神仙来维护这个神仙化了的“世界秩序”，而从感官上讲，维护既定秩序往往是威猛武将的职能，而非是文弱书生的事情，所以道教在塑造自己的神仙时，一方面出于自身“飞升成仙”的目标而塑造神仙，另一方面也出于维护既定秩序而塑造需要的神仙，换句话说，道教中的神仙除了具备昭示神仙可羨、可学之外，还承担一个伟大的使命，那就

① 参见卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第91～92页。

② 参见后面的论述。

是维护道教所认可的那种“太平秩序”，防止、保护这个秩序被来自其体系之外的妖魔鬼怪所破坏，正如马克斯·韦伯所讲：“对于中国的天威来说，古老的社会秩序就是一切。上苍在进行统治时是这种制度的永恒性和不被扰乱的高效的维护者，是受到理性规范统治保障的太平盛世的卫士，而不是或喜或忧的非理性的命运突变的根源。”^①从维护道教认可的秩序出发，道教在塑造自己的神仙时便把眼光投向了中国传统兵学思想中的兵将形象和兵将理论，使之在道教神仙的演化中发挥出了相当重要的功用。

二、传统兵学对道教神仙形象的影响

道教神仙的来源与演化深刻地体现出传统兵学的影响，其实，成形后的道教神仙的形象仍旧处处透露出传统兵学思想观念影响的痕迹，这主要指的是，道教人士心目中的道教神仙，往往是长相威猛，全身金甲，更重要的是还手持十八般武器，道教为其神仙所塑造的这种神仙形象，无疑向我们昭示这样一种信息，那就是，作为道教内部约定俗成的道教神仙形象，处处有着传统兵学影响的痕迹。下面，我们就一一看来。

（一）颇具震慑力的相貌和服饰

神仙形象之相貌的最终成形受到了传统兵学的影响。道教中多数赫赫有名的神仙往往是借助降妖除魔之天兵天将身份出现的，他们受到世人的敬仰也往往是因为他们能通过无限的神通和足够强大的能力来完成镇邪恶、保平安的职责，这样，道教神仙在信众的心理期待上折射出这样一种信息：他们的相状应当如我们常见的威武刚猛的将领一般，如此才能让人感觉到一定的踏实和信服。正是出于神仙之降妖

^① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王荣芬译，商务印书馆 2004 年版，第 72 页。

除魔之能力以及人们的心理预期，道教在塑造神仙形象时便不由自主地借鉴了传统武将的形象。

传统武将的形象，是传统兵学对武将基本要求的体现之一。《孙子兵法》中已经模糊地论述到了作为一名武将应当具备的外在形象和内在心理素质：“将者，智、信、仁、勇、严也。”^① 这些论述一方面点明了将帅所具备的心理素质和应战能力，另一方面也透露出将帅在外在形象上要具备“勇相”，让人信得过，要长相威猛，不可文弱。这种思想在《六韬》中表现为将领所应具备的“五材”：“所谓五材者，勇、智、仁、信、忠也。”^② 后来这些思想成为历代选将任帅的标准之一。

作为十分讲求术数的道教，便把这种原本属于客观性的条件与个人的长相联系起来，通过相术学的理论，建立了一条选将的相术学理论。他们认为有什么样的长相，便会具备什么样的心理以及由此而来的影响战争胜负的运气，比如道教兵书《太白阴经》中专门有一篇《鉴人篇》，基本理论是依据人的五官容貌、骨骼体型、手足纹理等生理长相来断定这个人的吉凶贵贱，然后决定此人是否适合在军中任职以及任何种职务^③。这种相术理论在道教人士中流行广泛，深刻地影响着道教的其他理论，道教的神仙理论也不例外。道教在描述神仙的相貌时，往往将之说成是长相威猛，极具威慑力，他们认为，凡是具备这种长相的神仙往往能够神通广大，对叛乱的妖魔鬼怪具有强大的杀伤力。总之，可以这样说，这种描述背后体现出来的仍是对神仙具有能够降妖除魔的实用性功能的关注。

① 曹操等：《孙子十家注》卷1《计篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第7页。

② 《六韬·论将》，唐书文：《六韬·三略译注》，上海古籍出版社1999年版，第56页。

③ 参见〔唐〕李筌：《太白阴经全解》卷3《鉴人篇第三十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第155~158页。

所以，道教在把为数不少的神仙塑造成武将特征的神仙，并同时拟定出他们各自的神仙形象时，这种相术学理论便充分发挥了影响作用。细细揣摩道教按照武将的要求所塑造出来的多数神仙形象，其长相约有以下几个显著特点：

第一，威猛的长相。道教中被用来降妖除魔的武神仙，总体的相貌是威武猛力的“威猛相”，并常常把这种形象称为“将军状”。这种威猛相的直接特点就是“恶相”。《太乙真雷霹雳大法》记叙道，道教召请前来捉杀邪乱的神仙之中，有相当一部分被描述成“恶相”，例如都天大星帅中的“都天霹雳罗林目啖河魁星帅”、“都天霹雳神尾游访计门星帅”、“都天霹雳岁孛烈按黑炁星帅”和“太乙十神真君”中的“第五小游真君”、“第九直符真君”、“第十太乙真君”以及“起罡将军熊立”、“发罡将军赵元”、“建罡将军卢信”等等^①，除此之外，道教法术中被召请前来的神仙，有相当一部分被直接描述成“恶相”或“威猛相”，在此就没必要一一列举了。

细细思索这种把神仙长相描述成此类相状的意图，笔者不得不联想到道教塑造神仙的目的之一乃是维护他们眼中的“太平秩序”，而扰乱这一秩序的最大敌人乃是那些不听从道教神仙指令的妖魔鬼怪，这就要求道教神仙中的相当一部分神仙要有能力镇杀他们。出于此种原因，威猛的长相在“实际的”与妖怪作战中便显得十分具有实用性了。这正如历史中记载的为数众多的将领，他们往往是孔武有力，面貌粗犷，神情威猛，这样在临敌作战中往往起到震慑敌方的实际功用。除了这种心理的震慑功用之外，威猛的长相也往往意味着此人的武艺必定超群，而武艺超群则意味着对敌作战中更加有胜敌之功效。所以，出于神仙世界中的降妖除魔的实际目的，道教把相当一部分神

^① 参见《道法会元》卷133《太乙真雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第651～656页。

仙描述成了威猛有加的形象。这种“威猛相”或是“恶相”主要表现为以下三个方面：

一是“怪”。所谓的“怪”不是指神仙的长相远远脱离一般人的长相，而是道人在常人相的基础上，充分展开想象，从怪异的角度塑造神仙长相，以求能够震慑鬼怪。首先是“鬼面”。道教神仙中有不少神仙被描述成“鬼面”，何谓鬼面？道经中没有直接描述的文字，但据我们一般约定俗成的普遍心理和道教在其他文字描述中一再提到的几种描述，我们或许可以大致想象出来。这种“鬼面”的样子大致包括以下三个主要特征：怪头披发、獠牙、面非人色^①。其次是怪异的身体形状。道教中用来降妖除魔的神仙，往往“长得不像人样”，也就是说，他们的身体形态已经远远不是正常人的基本样子^②，这也难怪，他们是神仙嘛。作为神仙与常人最大的不同乃是他们往往比常人长得高大了许多，有的甚至高达数丈乃至数十、数百丈^③；更为怪异的是，他们还比常人多出了许多头、臂、眼，而且能够做出一系列非常人所能为的事情。除了《太乙真雷霹雳大法》中提到的几个神仙之外，《上清天蓬伏魔大法补遗》中所提及的通过存神变现而现身的一位“神仙元帅”则是“四头、八臂、四目、两角”，并且可以“口吐赤气，目出火光”。^④而召请来的其他神仙当中，更为神奇

① 参见《太乙真雷霹雳大法》中的有关神仙长相的描述。《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第649~658页。另外，《上清天蓬伏魔大法》中也有相当多的此类描述。参见《道法会元》卷156，《道藏》第29册，第823~830页。

② 《太上三五邵阳贴面火车五雷大法》记载有一个名叫“南陵火铃使者许仙定”的神仙，其长相是“头如老鸦，鬼质猪足，踏三脚鳖”，显示出非常人的样子。参见《道法会元》卷122《道藏》，第29册，第584页。

③ 《三炁雷霆神位》中把“一炁都大雷王”的长相描述成“高天百亿万丈”。参见《道法会元》卷65，《道藏》第29册，第198页。

④ 《道法会元》卷167《上清天蓬伏魔大法补遗》，《道藏》第30册，第73页。另外，《清微元降大法》卷17中也有许多这种神仙长相的描述，参见《道藏》第4册，第233~237页。

的还有“一头四面八臂”的^①。神仙的这种样子，在道教法术之用来降妖除魔的神仙小系统中很常见。细想其背后的原因，无限夸张其神力可能是主要的。因为，我们常常要求武将在对敌作战时能够“眼观六路，耳听八方”，并且尽可能地做到武艺远远超越对手，这样才能保证对敌人拥有绝对胜利的把握，道教塑造降妖除魔的神仙，恐怕是考虑到了这些。最后，在有些神仙的身形姿势中，还有一点不可忽视，那就是他们中间有不少神仙往往持有包含某种深意、具备某些神通的手诀，如《上清天蓬伏魔大法》中被召请来的“宗师大罗班长玉华教主九炁集神董大仙”，其左手所持的就是“元帅诀”^②；又如《上清天蓬伏魔大法》中召请的“护尺神王”则用手“结伏魔印”等等。分析之，这些诀式的功用或是表明其身份，或是具有隐藏在其中的神通，这当然也是为了降妖除魔这一目的。

二是“神”。道教神仙不仅长得怪，而且有的长得还相当神。这或许仍旧与道教的相术思想有关。其认为有什么样的长相，就能昭示什么样的运气和未来相应的结果。道教神仙造像中想必利用了这种思想，或者至少是受到了这种思想的影响，因为，他们往往把神仙的总体形象描述成“善相”、“福相”，这些所谓的“善相”和“福相”无非是想证明在降妖除魔时，这类神仙能够凭借长相上的先天优势为战争带来预期的好运，从而有利于最后的降妖除魔的胜利。当然，这还只是一种愿望式的。还有一种效用式的长相，那就是有为数相当多的神仙的长相是“天人相”，或是“天罡相”、“天蓬相”、“火星相”等等“通天相”^③，尽管道教也没有直接描述这种长相的样子到底是怎样的，但是就字义分析来看，“天”乃是一种象征性的指代，表征

① 《道法会元》卷173《元应太皇府玉册》，《道藏》第30册，第119页。

② 《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第824页。

③ 参见《太乙真雷霹雳大法》中有关神仙长相的描述。《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第649～658页。

的是最高的神力渊源所在。这样，“天人相”或者“通天相”无非是暗示具备这种长相的神仙可以直接和神力的最高来源“天”相通，从而保证在降妖的过程中其神力可以无限制地应用，也可以无限制地从“天”那里得到不计其数的神兵神将的支持，这就从量和质上保证了与妖魔战争的胜利。这种胜利的着眼点与前一点不同，因为福相仅仅是心理暗示，属于愿望型的，而这一点体现出的则是道教对战争取胜需要实力的认可和运用。

三是“杂”。所谓“杂”指的是神仙形象往往不是单独出现的，身边常常有灵异非常的伴随者。这些伴随者往往通过两种方式出现在神仙的形象中，一是作为神仙的随从，二是作为神仙出行的坐骑。这些神物多数以自然界的凶猛动物为主，包括狮、虎、鹰、蛇、獬豸、犬、凤、白猿、大鹏等以及在此基础上形成的神化了的灵异仙物，如九头狮子、玄龟、飞龙、火凤、飞马、火犬等等^①。值得注意的是，有些神仙的伴随者一旦形成，往往具有固定性，比如玄武大帝的伴随者形成后就一直是龟蛇二神物等，这些灵异的伴随者与神仙的主体形象交织在一起，构成一个更大的神仙整体形象，昭示着威猛有力的神仙形象。

第二，奇异的纹饰。道教神仙的震慑力还充分表现在其身穿的服饰上的纹饰。纹饰，作为一种服饰的附属物，最初是集实用性与美感在一起，但是现在学者一般认为，实用性乃是纹饰的最初来源。作为道教神仙之衣物上的纹饰，也充分体现了一种美感和实用性在里面。

首先，纹饰之中最常引起我们注意的往往是纹饰的颜色。道教神仙所穿服饰上纹饰的颜色与道教神仙自身的归属与属性有关。道教中的多数神仙往往根据其方位和功用配有相应的地位和神权，在此基础上形成其穿着的衣物及服饰的颜色。例如属东方的神仙的服饰常常是

① 参见《清微元降大法》，《道藏》第4册，第153～282页。

绿色，南方的是朱色，西方的是白色，北方的是黑色或是玄色，中央的则是黄色。这样做往往使人对之神通（可以更好地展现其管辖的领域和降服的妖魔种类）有种一目了然的感觉。道教在召请神仙前来降妖除魔时，会根据五行相生相克的原理将敌对的妖魔划分为五行中的某一属性，然后，根据这一相生相克原理召请或是直接派遣相应的神仙前去降服或是剿灭。道教的具体法术中，往往首先描绘召请神仙的服饰及其相应的色泽，并且十分着重指明衣物的颜色，目的就是点明只有相应的神仙（这往往由该神仙所穿戴的相应颜色的服饰表现出来）前来才能完成剿灭妖邪的任务。可见，道教神仙中的服饰色彩一方面可以昭示神仙的权能；另一方面也可令主持召请的人士能够清楚地掌握该召请哪类神仙，这有点类似于部队之中不同的部伍往往具有不同的服装和不同的番号，这样做的目的就是不至于在执行作战任务时导致混乱。道教用具有五行属性的色泽装扮神仙的服饰，可能就借鉴了传统兵学的这点内容。

其次，引起我们注意的还有具体的服饰类型。道教神仙纹饰之中，最常见的服饰就是全副金甲^①。按照传统兵学的理论，金甲乃是武器中的一种，常常归属于防守和抵御类的兵器装备，本应该属于下节论述的范围，我们放在这里来叙述，主要是因为，在道教眼中，道教神仙的全副金甲不再类似传统兵器那般具有强有力的使用价值，而已经是一种威风凛凛的威猛相貌的装饰物。尽管如此，道教对神仙的这种装扮仍旧说明道教在塑造自己的神仙时是着眼于能够使之来与妖魔鬼怪对敌作战的。为此，道教还借鉴传统兵将金甲的形状和质地描绘了神仙的金甲装扮，他们有的是铁盔，有的是金盔，有的是把金甲穿在战袍之外，有的是金甲玉带，威武而又潇洒，俨然一副威风凛

^① 参见《太乙真雷霹雳大法》中有关神仙长相的描述。《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第649~658页。除了此处外，道教神仙的全副金甲装扮散见于其他描述神仙长相的有关文献中，此处就没有必要一一列举了。

凛，可以随时同敌人战斗的样子。可见，道教眼中的神仙形象与传统的武将形象有着千丝万缕的关系。

最后，值得注意的还有衣物服饰上的纹案。道教神仙衣物上的纹案，可以说是多种多样，其中以凶猛、令人感到可怕的动物图案为多。《太一真雷霹雳大法》在描述“六府六司将帅”的相貌时，便依次说“都天霹雳大火天劫毒日星帅”戴的是“雷祖冠”，冠上画有鸟；“都天霹雳木德高林煞放星帅”戴的是“雷冠”，冠上画有“猪”；“都天霹雳火德执摩引煞星帅”戴的是“雷冠”，冠上画有“火驴”；“都天霹雳金德白煞嘯嗽星帅”戴的是“雷冠”，冠上画的是“雉”；“都天霹雳水德黑毒翻波星帅”戴的是“雷冠”，冠上画的是“猿”；“都天霹雳黄发飞烈号浑星帅”戴的是“雷冠”，冠上画的是“牛”；“都天霹雳罗林目啖河魁星帅”戴的是“雷冠”，冠上画的是“蛇”；“都天霹雳神尾游访计门星帅”戴的是“雷冠”，冠上画的是“龙”。^①除此之外，道教有关文献中记载的神仙所穿衣冠上画有的纹案还有狮子、虎豹、犬等等。分析这些饰物图案，我们也不难发现，这些图案中出现的动物或是以凶猛著称，或是以耐力著称，或是以忠诚著称，或是以长相可怕著称。总之，一方面，它们在想象中承载着战争中能够帮助自己取胜的希望；另一方面，画上此类形象，还可以起到威慑敌人的作用，让敌人在心理上首先感到惧怕，不自觉地就会先士气低落，这自然有利于我方取得理想的战果。这种思想在古代的战争中已经被采用，比如许多将领穿戴的衣服上、持有的盾牌上以及出战时的旗帜上常常画有恐怖、或是象征战无不胜的种种图案，希图以此首先给对方一种心理上的震慑力，从而有利于战争态势按我方的期望发展。

^① 参见《太乙真雷霹雳大法》中有关神仙长相的描述，《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第650～651页。

（二）极具杀伤力的武器和武艺

第一，形式多样的兵器谱。道教神仙形象除了威风凛凛、雄武彪悍之外，还有一点十分值得注意，那就是绝大多数的神仙都持有一种用来捕盗除瘟、镇邪驱恶的武器，这些武器有时也被称为法器，对鬼神而言，具有莫大的杀伤力。所以，神仙持有形形色色的武器，是道教神仙形象中非常有意思、也值得研究的一件事情，这中间体现了传统兵学思想对道教理论和信念的影响。

使用武器的目的在于保证战争得以取胜。武器产生的历史相当早，一般认为其基础乃是生产活动：“暴力的胜利是以武器的生产为基础的，而武器的生产又是以整个生产为基础。”^① 作为武将的基本配备手段，武器的精良、先进与否，历来受到兵学理论家、军事实践家乃至统治阶级的重视，这使得武器呈现出一个逐步发展的规律。在这个过程中，旧的、不实用的武器渐渐退出历史舞台，而随之又会根据战争的需要产生出其他更能带来战争利益的新式武器。重视兵器的研制和使用，是传统兵学思想的一个重要组成部分，也对中国传统的战争规律和战争形式产生了巨大的影响。

道教在塑造以降妖除魔为职责的神仙形象时，也深受这种思想的影响，这使得被塑造出来的神仙往往手持形形色色的武器，无形之中增加了它们震慑鬼敌的“杀气”，而在想象的神仙世界里“凭借想象，将神灵仙真视为正神，将变异的神灵视为邪祟。正神和邪祟都被人格化，成为正邪两大阵营、阴阳两股势力，互相交战，战场开辟在坛场或者人体内。以正压邪，以阴胜阳或以阳胜阴的过程就是双方交战的过程。为了战胜对方，各种兵器也应运而生”^②。当然，这种“应运而生”乃主要是借鉴和取用传统的兵器，并在此基础上根据具

① 《反杜林论》，马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第206页。

② 张振国：《道教神像所持的武器》，《世界宗教文化》2004年第2期，第34页。

体的实战需要增添了许多更加神奇的武器种类。

这种思想在早期的道教经典《太平经》中便有明显的论述：“愿请问一大决，东方之神何故持矛乎？……然，此者，天之象也，物者各从其类。东方者物始牙出头，尽生利，刺土而出，其精象矛，故为矛；其神吏来，以此为节。南方万物垂枝布叶若戟，故其精神而持戟；其神吏来，以此为节。西方为弓弩斧，西方者天弩杀象，夫弓弩斧，亦最伤害之长也；故其神来，以此为节。北方为钺楯刀，北方者物伏藏逃，钺楯所以逃身者也；刀者，小人所服，亦常以避逃以害人，非上君子之有也；故其神来，亦以此为节。中央者，为雷为鼓为剑；中央者，土也，五行之主也，鼓亦五兵之长也，剑亦君子道德人所服也，亦五兵之长也；故中央神来，以此为节。是天地自然实信之符节也。比若人生当有头，应此持其节，实信符传来对，不若此，即非其行神也。应他神妄来对，悉为乱政，久久其治乱难平安，故皆求信符节也。”^①

此类思想观念将兵器观念和五行观念杂合在一起来描述神仙的种种特征之一，后来被历代的道人在塑造神仙之形象时所借鉴，于是催生出了神仙形象所持有的种类繁多、极具杀伤力的武器。这些武器，大部分没有超出传统武器的范围，因而，按照传统兵学之武器观念来看，可以分为冷兵器、火器两类，而冷兵器又可分为长兵器、短兵器、抛射类武器、暗器、防卫武器、城池攻防类器械等六类；除了这些被包含在传统武器范围以内的兵器外，由于道教神仙“生活”的领域乃是一个想象中的奇异世界，所以，它们持有的武器往往又有一些超出了传统兵学理论涉及的范围，表现出更大的神秘性和杀伤力，这部分武器根据其依托的原型和来源来看，主要有取类于自然事物的武器，例如取类于风雨雷电、日月山川等所形成的武器等等；还有其

^① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第299~300页。

他类武器，这类武器指的是带有象征着无限神力意义的武器，如符咒、八卦、镜印、节诀等等。这些也是道教神仙所持有的不可忽视的武器，这些武器的震慑力和杀伤力往往高于来源于传统武器的那些兵器。下面，根据以上分类，我们来具体看看。

首先，道教神仙持有的传统武器。道教神仙持有的兵器^①之中，最为常见的乃是传统兵器中的长短兵器，二者的共同特点是都需要手持，区分则是高于或是低于常人的身高。二者包含的种类繁多，既有“棍打一片”的抡击类兵器，又有“戈啄一点”的啄击类兵器；既有“枪挑一线”的刺击类兵器，又有“刀砍一面”的砍击类兵器。长短兵器早在《周礼》中就已经出现，《周礼·夏官司马第四》提出了“五兵”的思想，这“五兵”即是五种兵器：戈、殳、戟、酋矛、夷矛。后来在此基础上把常见的长短武器集中在一起，大约在元代形成了今天人们津津乐道的“十八般兵器”，其构成一般包括“刀、枪、剑、戟、棍、棒、槊、铙、斧、钺、铲、钯、鞭、铜、锤、叉、戈、矛”^②，这些兵器在道教神仙的身上均可以看到。当然，道教神仙手持的长短兵器除了这“十八般兵器”外，还包括杵、杖、雷环、玉圭、钺^③、铁简、铁索、雷楔、槌楔、大石、神尺、铎（铃）、幢、金钟玉槌等等，真可谓是千奇百怪，应有尽有。除了长短兵器外，还有抛射类的兵器，比如弓箭、弩、雷珠、弹丸等等。至于防卫类的武器，则既包括用于武装人身的金甲头盔、铁帽、铁冠、金冠、金兜鍪等，也包括手持的盾、牌等等。在冷兵器之外，神仙手持的武器还有类似于火器的兵器，比如：火轮、火车、火炉、火瓶、火帛、火铃等

① 参见《太乙真雷霹雳大法》中有关神仙所持兵器的描述。《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第649～658页。另外，《上清天蓬伏魔大法》中也有相当多的关于神仙所持兵器的描述。参见《道法会元》卷156，《道藏》第29册，第823～830页。下面提到的兵器除个别标注外，均可在上述两经中找到。

② 参见郭建：《金戈铁马：兵制与军事》，长春出版社2004年版，第35页。

③ 参见《太上助国救民总真秘要》卷2，《道藏》第32册，第56～58页。

等。这应当是在人间有了火器类兵器之后传统兵学影响道教的结果。

道教除了原原本本用这些兵器外，由于作战的对象是妖魔类的敌人，所以它们又把这些兵器作了神化，比如伏魔刀、降魔杵等等。这其中，神秘化最有名的要数剑，如把剑称为消魔智慧剑、灭魔剑等等，可见，在他们眼中，剑已经不仅仅是那个人间的纯粹的钢铁之剑，而是由于信仰的缘故变成了一种法力神通的象征，剑的威力已经远远超出了人间的剑。这种思想早在道教思想来源之一的《庄子》中便有萌芽。《庄子·说剑》中已经把有形的剑转化为抽象的剑，并把这种抽象的剑分为“天子之剑”、“诸侯之剑”、“庶人之剑”三类，初步显示出剑的符号性和神秘性。《抱朴子内篇·遐览》中则提出了“符剑”，“符剑可以却鬼辟邪”^①，这说明道教眼中的剑已经不仅仅是人间的兵器，而是转化成了神仙世界中用来“却鬼除邪”的神兵利器，成为不少神仙用来伏魔的法宝。《玄天上帝启圣录》卷一中记载了一把名叫“北方黑驰裘角断魔雄剑”的剑，此剑充分体现了道教把兵器神秘化的色彩：“此剑，名曰北方黑驰裘角断魔雄剑，长七尺二寸，应七十二候。抚三辅，应三台。重二十四斤，应二十四炁。阔四寸八分，应四时八节。子可佩此，居山修炼，降服邪道，收斩妖魔。”^②

用剑最出名的道教神仙可能要数吕洞宾了，剑在神仙吕洞宾的眼中（当然代表道教的观念）已经具有非常的神力了：“正阳师真宴坐间，而谓纯阳帝曰：修真体道，全凭慧力坚持；入妙造玄，先要志刚决烈，所以极终级始，天地莫迁，大用大机，鬼神莫测。故圣人携宝剑，倒斡璇玑；仗刚锋直摧魔怪，故有剑法之喻也。此剑也，采无极至精，合先天元炁，假乾坤之炉，鞴运元始之钳锤，慧火锻成，灵泉

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第336页。

② 《玄天上帝启圣录》卷1，《道藏》第19册，第572页。

磨利，以太极为环，刚中为柄，美利为刃，清静为匣，虚白灿烂，纯粹坚刚，运造化之机，秉仁威之令，举之无今古，按之无先后……强名曰先天遁神剑。”^① 在道教中，对剑的这种神化其实具有较大的普遍性。在道教对传统兵器的借用过程中，像刀、戟、斧、弓箭等等也有类似的被神化的现象，这种改造最主要的原因在于道教认为神仙面对的敌方乃是同样具有神力的妖魔鬼怪，降服它们，仅仅依靠人间的钢铁质地的兵器远远不够，于是便想象人间的兵器来到神仙世界中便应当具有相应的神力，能够充分地对付妖魔鬼怪。

其次，道教神仙持有的取类于自然事物的武器。这类武器完全是道教把自然界中令人感到恐惧、或者是威力巨大的事物拿来应用的，比如日月^②、风雨雷电、水火山风^③。除了转化自然现象为武器外，道教还把某些动物加以改造，使之成为种种颇具威力的武器，比如由虬龙^④而引申出来的金龙、火龙、水龙、黑龙、赤龙、巨虬，由狗而引申出来的火犬，以及鹰、凤、狮子、白虎、玄鬼、大鹏等等，这些另类的“兵器”成了神仙降妖除魔的一种秘密武器和神秘伙伴，它们比起一般的武器来更具有主动攻击性和应变能力，也从而能够在实际的作战中发挥出更大的作用。

最后，道教神仙持有的其他类武器。出于实际作战的需要，道教神仙手持的武器除了借鉴传统的兵器、把自然界中的颇具威力、往往具有破坏性的事物改造成神仙兵器之外，由于道教神仙对付的“敌人”是同样具有法力的妖怪，所以道教中人还充分展开想象，在自

① 《纯阳帝君神化妙通记》卷2《密印剑法第七化》，《道藏》第5册，第710页。

② 《太乙真雷霹雳大法》中的“九天奔煞袞日擎天使者徐基”就是“一手托日，一手执月”，即拿日月作为自身降妖除魔之法器。参见《道法会元》卷133，《道藏》第29册，第656页。

③ 参见《清微元降大法》，《道藏》第4册，第153~282页。

④ 虬龙本是自然界不存在的事物，但是在某些民众的心理和道教的信仰中，它是存在的。一般而言，它的原型可能是类似蛇类的动物。

身信仰和传统禁忌等观念的基础上，造出了一系列形形色色的兵器，这些兵器的威力远远超出了传统的兵器，在对敌作战的实践中收到的效果也是远大于传统兵器。这类武器有符咒、八卦、镜、印、节、诀等等。这些武器在道教法术召请的神仙身上很常见，我们在此就没有必要一一再举证了。不过，需要指出的是，这些纯粹以神术为支撑的武器，往往是真正意义上对妖怪之类的敌人最有效的攻击型武器。倘若没有了神术作为背后的支撑，不仅仅这些符咒、八卦、镜印、节诀类的武器变得毫无价值，即便是前面提到的从传统兵器、自然事物发展而来的武器，它们在与同样具有法力的妖魔鬼怪的作战时也肯定一无是处。所以支撑道教武器真正具有威力的是这些武器背后起支撑作用的神仙理论以及在此基础上形成的各种神术。也正是因为这个原因，在道教神仙手持的兵器中，真正让敌方感到恐惧、真正具有杀伤力的往往就是这类武器以及其背后的神术。我们在道教法术中常常能够看到这样一些场面，那就是根据需要召请神仙来后，根本不需要真的发生降妖除魔的战斗，大部分的情况是只要神仙来后，作对的邪祟必定乖乖投降，为什么出现这种情况？我想，这恐怕是因为神仙本身代表的便是一种无限神通，从而在根本上保证了取胜的结果，这有点类似于“邪不压正”之兵学理念在道教神仙战争中的运用。关于这一点，我们在后面分析道教法术时还会讲到。

第二，高超绝伦的神武艺。通过上面的叙述，我们知道了道教神仙持有的兵器。既然有各式各样的兵器，那么也就意味着道教神仙使用武器的武艺、降服妖魔鬼怪的武功肯定是相当高强的。这一点是毫无疑问的。

首先，道教神仙高超的武艺与其长相有关，我们前面提到，道教中为数不少的神仙长有多头多臂，这种“身体构造”为他们施展高强的武艺提供了便利，他们往往能够同时在每一只手中分别持有不同的兵器，这样一来，他们每一个个体便可以同时持有许多种兵器；而

且他们所持的不同兵器又可以构成合理的攻防布局。《上清天蓬伏魔大法》中记有一位名叫“祖师九天尚父五方都总管北极左垣上将都统大元帅天蓬真君”的神仙，由于其长的是“三头六手”，所以其可以持有“斧索弓箭剑戟六物”^①，细看这六种兵器，可以发现，它们包括了长短兵器、射远兵器以及捆绑类绳索，可谓是兵器之间相互配合，共成一体，俨然类似于不同兵种协同作战。另外，此经中还有一名叫“天蓬大将”的神仙，它是“四面八臂，执斧钺弓箭剑戟印铎”^②，也体现了兵器互补、发挥最大效用的理论思路。

这种安排，实际上体现了传统兵学中不同兵种协同作战的理论对道教塑造神仙形象的影响。我们知道，在传统的兵学思想观念里，兵种的区别主要在于使用的兵器以及由此而来承担的不同攻防任务，在此基础上形成的作战理论往往就是各种兵种协同作战、优势互补的兵学智慧。这一点，道教借鉴了过来，并作了充分地改造，将之统统放在一个神仙身上，于是一个兼顾攻防的武器系统便体现了出来，从而能够最大限度地保证在与妖魔鬼怪的作战中取胜。

其次，道教神仙高超的武艺还表现在他们降妖除魔的神通十分广大。他们有的会喷火、有的会搬山、有的会变身、有的会长啸、有的会腾云驾雾、有的会隐遁身形、有的会调动仙界兵马、有的会召集千虫百兽，这些神通既是对现实武术的反映，又加入了道教自己的理解和创造，这种创造使得道教的神仙不仅具有威武的长相、持有颇具杀伤力的兵器，更具有高超的本领和武艺，因此，可以这样讲，道教把其神仙塑造成如此种种形象是受到传统兵学之武将形象理论影响的结果。

① 《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第824页。

② 《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第824页。

三、传统兵学对道教神仙职权的影响

传统兵学对道教神仙理论的影响，还有一点不能忽视，那就是对道教神仙理论中神仙职权的影响。我们知道，作为道教神仙理论的主要内容之一，神仙职权理论也充分体现着道教的思想观念，充分挖掘神仙职权理论背后的蛛丝马迹，可以充分理解道教神仙理论形成过程中起到助推力作用的那些动因。我认为，传统的军事体制理论对道教神仙职权理论也有着非常直接和密切的影响。

所谓职权，其实就是官职和权责。道教神仙职权就是道教神仙理论中神仙所担任的官职以及在此基础上形成的与官职相应的权利和责任。由于道教神仙的体系非常庞杂，而且道教自身内部存在众多大同小异的派别，所以，个别的具体神仙的职权有时存在较大的差异，甚至会出现一定的矛盾。但是，从整体上来看，道教神仙都有相应的职权，即官职和相应的权责。赋予神仙某种职权是道教建构神仙理论的主要方式之一。通过体系化和秩序化的神仙职权描述，道教建立起了如同人间现实世界中庞杂的行政管理体制一样的神仙管理体制。当我们试图详细了解神仙时，除了了解神仙的来源与演化过程、神仙的形象特征之外，还要了解道教赋予了神仙哪些相应的职权，只有这样才能全面了解具体的神仙，也才可以深入地了解道教建构神仙理论时透露出来的理论旨趣，以及从中发现传统文化中的哪部分具体内容如何促成了道教的神仙理论。

作为对现实官职和权责的一种神学反映，道教的神仙职权理论是基于现实而又不同于现实。与现实世界中的职权现象类似，道教神仙的职权从总体上可以分为文职和武职两大类，当然，由于现实中存在文武职交叉的现象，所以，道教神仙的职权同样存在文武职交叉的现象。限于我们探讨问题的中心所在，我们在此仅仅探讨神仙武职以及与军事体制相关的文职的道教神仙职权问题。

赋予某些神仙以武职和与其武职相适应的权力和责任，这本身便体现出传统军事管理体制的思想观念对道教构建神仙理论的影响，同时也反映出道教在选取现实的理论基础时透露出的一种兴趣和选择标准。这种双向互动最终促成了道教中某些神仙富有兵学色彩的职权理论。这些理论主要表现为神仙职权涉及到的武职名称十分广泛、依据具体的降妖除魔之“军事行为”任命官职和赋予具体的职责、总体上编制军事管理体制等等。可以说，这些思想均是在现实世界中兵学思想的影响和支持下建立起来的。下面，我们来具体看看：

第一，范围广泛的武职名号。

道教神仙理论赋予神仙的武职取材十分广泛，这其中，既有历时的特征，即把历史上出现的武职名称统统拿来加以运用；同时具有现时性的特征，即在创造神仙理论时把当时的武职名称直接借来运用。除此之外，道教引用的武职还包括一系列并非很严格的官职中的武职名称，如我们日常用语中用来称呼武官的名字，这些名字在实际的军事体制和官职中并不存在，仅仅是一种尊称。

在道教神仙的武职中，具有较高地位和最为常见的武职之一乃是元帅。道教形容威风凛凛的降妖除魔之主要将领时往往称其为大元帅或者元帅，例如《南宫火府乌旂雷师秘法》中记载的吴元帅、宋元帅、刘元帅、杨元帅^①，《混元一炁八卦洞神天医五雷大法》中也记载有许多以元帅和副元帅为称号的神仙将领等等^②。元帅乃是武职之名称，主要是指全军的最高指挥、主将和统帅。“元帅”作为武职的称号早在春秋战国时期便已经出现，用来描述军队主要领导者和指挥

① 参见《道法会元》卷121《南宫火府乌旂雷师秘法》，《道藏》第29册，第575页。

② 参见《道法会元》卷195《混元一炁八卦洞神天医五雷大法》，《道藏》第30册，第235～236页。关于道教神仙中具有元帅称号的神兵天将在道教法术类道经中比比皆是，此处不必一一列举。

者，如《左传·僖公二十七年》便提到晋文公“谋元帅”，即思考如何选定军队的主要统帅的事情，不过此时元帅并非是专称。直到唐朝设立天下兵马大元帅、副元帅和行军元帅，元帅才开始成为官名。这一制度一直延续到宋元时期，只是地位比起以前来有所降低。道教出于降妖除魔的“行军作战”之目的，便借用了元帅之称，在道教法术中，具有元帅称号的神仙往往是这个法术的最主要的统帅，其他各路神兵将领必须服从、听命此“元帅之神”的调遣和命令。可见，道教运用元帅，主要着眼于元帅的统帅功能，他们的职责是运筹帷幄，保国安民，这正如道教中的几首诗透露出来的信息：

(1) 永安留守查元帅赞：

维查元帅，气刚而直。缮甲治兵，制赋足食。机速为神，百战百克。折冲万里，职在辅国。

(2) 武安留守边元帅赞：

维边元帅，灵运后身。幼颖而秀，性出天真。料敌制胜，兵出有名。有征无战，职在安民。

(3) 魏博节度使左监门魏元帅赞：

维尔魏将，边寄之重。义不以力，仁不以勇。八战八克，七擒七纵。用则无敌，师不在众。

(4) 都统军使右监门赵元帅赞：

维尔赵将，号令纲纪。信赏必罚，外修内理。入守虎关，出涪豹尾。运筹帷幄，决胜千里。

(5) 都监军先锋刁元帅赞：

维尔刁将，师出有名。貔貅百万，分阃外营。动于不意，微乎无声。赫赫斯怒，号曰神兵。^①

① 《徐仙翰藻》卷5，《道藏》第35册，第440~441页。

在道教神仙的武职中，除了元帅之外，非常常见、地位也比较高的就算是将军、大将一类的武职了。将军、大将也是专门用来形容武职的官名，最初在春秋时期的晋国便已经出现将军的称呼，到了战国时期，成为武官名称。汉代时将军分为大将军、车骑将军、左将军、右将军、前将军、后将军以及在此基础上形成的具有封号特色的、外出作战时的楼船将军等等。唐以后，多以将军指代武散官，或用来尊称从事军事职业的武官。道教在构建神仙的职权时，也借用了将军、大将这一系列的官职名称，并且在此基础上，更加详细地列出了种种拥有不同职能和地位的将军的名称，如三元将军（上元将军唐宏、中元将军葛雍、下元将军周武）、五德将军（青龙将军孟章、白虎将军监兵、朱雀将军陵光、玄武将军执明、勾陈将军黄庭）^①等等。除此之外，神仙称号中表明其官职的、与将军有关的还有上将军（在传统军事体制中地位略高于大将军）、副将、从将、子将、亚将、牙将、偏将等等。

值得注意的是，道教在运用武官来描述自己的神仙时，还如同在借用兵器时体现出来的思维方式一样，一方面直接借用社会中原有的将军之名，另一方面，以此为依托，建立了神仙世界中独具特色的各类将军称号。这些称号或者是把神仙在神仙世界中的权职加入进来，或者是把神仙将领的无限神通加入进来，或者是把降服的对象加入进来，或者是把神仙自身的原型加入进来，或者把以上四种情况全部糅杂在一起，形成了形形色色的将军称号。

比如第一类的有“五丁都司大将”、“七政八灵大将”、太上皓凶神将“、天丁力士大将”^②；第二类的有“威剑神王大将”、“斩邪灭

^① 参见《太上助国救民总真秘要》卷7《辅正除邪考召法》，《道藏》第32册，第92页。

^② 参见《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第824~828页。

踪大将”、“紫炁乘天大将”、“丹霞赫冲大将”、“吞魔食鬼大将”、“横身饮风大将”、“苍舌绿齿大将”、“四目老翁大将”、“神刀一天下大将”、“万鬼自溃大将”等等^①；第三类的有“杀鬼大将军”、“考鬼大将军”、“缚邪大将军”、“缚龙大将军”、“追魂大将军”、“对定大将军”、“搜奸大将军”、“检恶大将军”、“禁狱大将军”、“急速大将军”、“缚贼大将军”、“邀后扑杀将军”、“收精大将军”、“摄毒大将军”等等^②；第四类的有“铜蛇将军”、“铁犬将军”^③、“飞鹰大将”^④等等；第五类的有“九天玄甲大目威敢神将”、“九天破幽魂吊克敌敢死神将”、“九天熏杀巽目神后大奔律检令执犯条杀神将”等等^⑤。这些名目繁多、神通各异、来源复杂的将军、大将类官职充分表明传统兵学中的军事管理体制思想对道教神仙理论的建构起到了相当大的影响作用。

在道教神仙的武职中，除了元帅、将军、大将一类的武职之外，还有各种中下级的武职。这些武职，或是军事体制中的专门官职，或者是行政体制中的官职在军事领域中的延伸，他们包括卫尉、校尉、都尉、县尉、各类使节、功曹、郎、令长、巡查使等等。这些称号中，第一类的就是军事体制的中下官职，如各类的“尉”等。“尉”又称为军尉，乃是古代就有的官名，最初主要是军事类的官名，如春秋时期的军尉等，秦汉时设立太尉作为天下军事的最高长官，并在各地方设立都尉、县尉等来掌管地方军事，位置仅仅次于地方行政长

① 参见《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第824～828页。

② 参见《道法会元》卷123《太上三五都阳铁面火车五雷大法》，《道藏》第29册，第596页。

③ 《道法会元》卷123《太上三五都阳铁面火车五雷大法》，《道藏》第29册，第596页。

④ 《道法会元》卷156《上清天蓬伏魔大法》，《道藏》第29册，第827页。

⑤ 《道法会元》卷133《太乙真雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第655页。

官。道教也借鉴了这些职务来描述自己想象的神仙称号；第二类的是整个行政管理体制在军事领域中的运用，如各类使节、功曹^①、判官、郎^②、令长、巡查使以及地方军政一体下的各类官长等等^③，道教对这些官职的运用，就如同人间现实世界中的政治体制一样，把他们安排到自己的神仙管理体制中，并且赋予他们军事化的色彩。有关这些官职的具体改造情况，大家可以参见后面的具体论述。

除了这些人间政治军事体制中存有的官职名称之外，道教还自己建立了一些称呼来形容神仙的职权，比如真君、神吏、大神等等^④，这些职务有两重性，一是行政职务，各类具有这些称呼的神仙在整个神仙行政化体系中承担着相应的“行政管理”职务和权责；二是它们也是军事体制中的官职，因为在外出的行军作战中具有这些称号的神仙同样需要直接被派遣前去降妖除魔，而外出作战时，他们的称号还是如同他们在行政体制的官职名称一样。这种思路实际上是对现实的军政理论的借用。因为在传统的兵学内容中，有关军事体制的思想实际上受制于当时的行政体制思想，换句话说，军事体制是行政体制中的一个子系统，许多行政长官同时就是军事长官，可见，不仅仅是军事体制的具体官职内容影响着道教神仙理论中的职权思想，即便是军事体制背后的思维方式也影响着道教的神仙职权理论。

第二，详略得当的职权责任书。

从上述列举的包括元帅、将军以及其他各类武职在内的名号中，

① 功曹，官名。汉代时属于郡的佐吏。主管考察记录功过。唐朝设有功曹参军、司功参军等。道教把之运用在神仙管理体制中，使之成为一种描述神仙职位的武职称号。

② 郎，帝王侍从之官的总称。其职责原为护卫陪从帝王，战国时期便已经设立。汉以后，多由文士充任。道教中的神仙有中郎将的称呼，似保存着郎之护卫陪从的官职色彩。

③ 具体参见《三炁雷霆神位》中的相关描述。《道法会元》卷65，《道藏》第29册，第198~205页。我们下面所引证的材料中亦有对此类官职的说明，此处从略。

④ 参见《三炁雷霆神位》中的相关描述。《道法会元》卷65，《道藏》第29册，第198~205页。

我们很容易产生这样一种感觉，那就是道教的神仙职权思想受到了传统兵学中军事管理体制思想的影响；更进一步地讲，这种影响不是蜻蜓点水式的，它具有范围广、层次深的特征，从而，其背后无疑折射出这样一种信息：构建神仙理论的道教人士不仅仅是对传统兵学感兴趣，而且还有过深层次地研究以便能够拿来就用。这种拿来就用是基于对官职职责的理解基础上的，这恰恰说明道教不仅仅提到武职之名称，还很清楚他们的职责所在。《道法会元》卷一八一的《上清五元玉册九灵飞步章奏秘法》中便有此类的文字以资证明^①：

(1) “左右官使者”：“冠九德之冠，绛衣，若王者之状，……乃师之命神”，其职责是：“此二使者，传师心事之神，吉凶则问其神。”武将特征是：“同前出，从吏五人，五方色衣，金甲兜鍪，执刀斧器械，从吏二十五万人。”

(2) “度道消灾解厄君”：“十二人，……执消魔智慧剑。”

(3) “建节监功大将军”：“前部效功一人，通天冠，黄衣大袖，大眼，面紫黑色，执九节旌，乘黄云。此一人极可畏，立师前左边，专司开道之神，与令丞共行杀伐。……后部效杀一人，……持灭魔剑，乘天马，……立于师后，正如人间后将军也。”

(4) “驿庭令”：“传令指呼之职。一人，如直符之状，黄绣衣，执骨朵。从者十二人。如人间巡捕官，立师之左。”

(5) “驿庭丞”：“四人并绯衣，若宰相状貌。右主领诸部威仪之职，管上帝传驿四方，正如人间急递司。立师之右，顶出，此二令丞最紧”。

(6) “四部谒者”：“四人，引导之职，如阳间通事舍人之状貌，乃阳间宰相服色。”

^① 参见《道法会元》卷181《上清五元玉册九灵飞步章奏秘法》，《道藏》第30册，第160页。为了方便说明问题，我们只是把原文中的关键部分摘取出来，传统兵学思想对其影响可见一斑。

(7) “上仙上灵二官直使”：“掌管诸吏之师。绛衣皂禄，绿靴，七梁大冠，带剑，身中心神最大。此神系收戮天下故炁之神。”

(8) “阴阳神决吏”：“春则九十人至九万人。并金甲若将军状，乘天马、狮子、金龙。此即炁神，最猛，行若奔电，声如雷，执斧钺弓枪旗，专于三界遏绝诸天魔。……从吏十二人，青红白黑黄衣，元黄大帟，乘绛云，执斧钺，裹面金甲，绿靴履。”

(9) “正一功曹”：“职主传达法师章奏。……系一切种种之事，悉尽委之，无有不达乎。巾帟绯衣，皂禄，最为上功曹也。正一功曹乃号令神。”

(10) “阳神决吏”：“一十万人，赤衣黄帟，断魔之神。”

(11) “阴神决吏”：“一十二万人，皂衣力士，亦系灭妖之神。一神火马，一人水神，一人火神。”

(12) “诸使者”：“春青衣，夏赤衣，秋白衣，冬皂衣，白面金甲绿靴，执传令旗。”

(13) “狼吏虎贲^①”：“职专主剪伐，又主察奸邪之事，如将军状，并金甲，乘马，执刀枪钺斧。”

(14) “都官仆射”：“三人，……状若龙虎二君，三关出。此神主传令。”

(15) “天骑甲卒”：“并火甲绯衣，执刀戟弓弩，百万人。”

(16) “诸吏”：“如将军状，主剪伐之职。”

(17) “天丁力士”：“绯青大袖，天丁冠，执斧钺刀枪。”

(18) “科车赤符吏”：“三十万人，亦乘马，狮子、獬豸、雕、凤、火龙，乃是引导之神，状若天丁力士，执枪刀斧，乘赤云如火。”

① 虎贲，官名。《周礼·夏官司马第四》中便记有虎贲氏，职责是掌王出入时的仪卫之事。虎贲，乃是形容其如猛虎之奔走那样勇猛。汉代武帝设期门郎，后平帝元始元年更名为虎贲郎，主要负责宿卫。后世因之，至唐时废。

(19) “罡风骑置吏”：“三十六万人，并乘金甲马，金甲头盔。二主帅执弓弩短刀。此吏凶恶，……不可触。乘火云，导引法师，如人间踏白先锋之将，立在法师西边，神威炁冲十方。……从吏同前，执杂器械，绛绿紫绯黄碧粉青衣，裹面金甲青帻，黄包巾，面目凶恶。”

(20) “驿马上章吏”：“二人，将军状。乘金甲马，从者百千人，亦系先锋将，辟斥三界魔鬼。此吏水火二炁之神，亦系接引开导之神。凡上章，无此二神，章不上达。”

(21) “飞龙骑吏”：“二人，如仙女状，五色霞衣，美貌，乘飞龙，一息遍周三界。”

(22) “三十六靖庐”：“应三十六节神，乃护卫神，如人间兵吏。”

(23) “七十二福地”：“孔窍神，亦是卫佑神，如人间兵吏。”

(24) “道上二玄君”：“貌若真人，服真人服，执简，乃意智神。”

(25) “四始君”：“如帝状，只一人，衣帝服，执圭。”

(26) “赤景子君”：“命神，绛衣大袖，长裾朱履，三梁冠，执剑。”

(27) “五七赤阳君”：“三十五官君，乃正心神部辖之职。”

(28) “风炁炁注炁甲子诸官君”：“并青红绛紫绿绯黄之衣，精光神。并朝天幞头。”

(29) “治职中君”：“三万六千人，……杂衣，五叶芙蓉冠，真人服。”

(30) “三万六千神毛孔窍神”：“如人间兵吏。”

(31) “东九夷君”、“南八蛮君”、“西六戎君”、“北五狄君”、“中三秦君”：“已上并戴九叶芙蓉冠，执圭……立五方，各有兵马千万，如人间兵吏。”

不管这种嫁接的结果是否真的合情合理、恰如其分，单就这种观念结果能够在道教中流传不息本身便说明了道教中大部分道人的倾向：那就是试着把对传统兵学的兴趣与研究加以运用，并且这种运用已经取得了某种意义上的成功。除去以上引用的材料之外，道教中还有相当多材料来支持本论点，此处就不需要一一列举。关于这一点内容，下面还会论述到。

第三，统一有序的管理体制。

道教神仙中各类武职不只是被罗列在一起，杂乱无章，而是呈现出一种类似于军事管理体制的秩序性和系统化，换句话说，这些神仙武职同人间的军事体制一样具备自己的管理体制。同时，也如同人间的军事管理体制分为战时管理体制和日常管理体制两类一样，神仙武职的管理体制也可以从“战时管理体制”和“日常管理体制”两个角度来分别加以认识。

首先，我们来看战时管理体制下的道教神仙武职体系。对于这种体制下的神仙武职，我们在上面的论述中已经隐约地有所涉及。这一体系的建立主要是来自于对道教法术之性质和功能的考虑。我们知道，道教法术以降妖除魔、维护主体利益为主要目标，这种思维的向度促使其法术实施时被召请前来的神仙必须具备一种合理性。所谓的合理性其实就是召请来的神仙要搭配合理，以便对敌（妖魔鬼怪一方）作战时能够最大限度地达到理想的结果。这种思想观念的出发点是与人间战时的军事体制思想相吻合的。人间战争发生时所派出的军队同样需要这种内在的合理性，以便使得军队得以发挥出最大的战斗力。

从某种意义上讲，道教中的每一个法术都可以看作是一场战争。这样，如何选择本法术所需要的天兵神将就成了一个必须先考量的内在问题。这种考量的结果一方面说明了道教自己的战时军事管理体制思想，另一方面也可反映出传统兵学之军事管理体制思想对之所起的

影响作用。所以，翻看每一法术召请的神灵名单时，我们很容易发现这个道理。下面，我们从中选取一例作为说明，余者读者可以自己去分析。《太上助国救民总真秘要》卷二《上清北极天心正法斗下灵文符咒》中记载的为了完成该法术之降妖驱邪目的而召请的神仙^①有：

第一类是最高地位的各类真君，包括北极五灵老君、上台真君、中台真君、下台真君、各类星君等等，他们不一定由武将来担任，但是同样具有无限的神通和法力。

第二类是各类实际作战的将领，包括天丁力士、神将、功曹、土地、各日直符、驱邪院使、传教等等，职责是训练军队、对敌作战。主要有：

“东岳差来补充统兵神将一员”，职责是“主统吏兵，护卫正法。若遇有救应，收擒鬼贼，诛伐行事。乃主通传教令，明白约束，激励部伍，克敌克胜。若有使令，即时受事。事毕，明通报应”。

“助法神将”，职责是“等同统兵神将，并齐心协力，统摄吏兵，护卫法师。若有救应，收擒鬼贼，诛伐等事，皆同谋虑。通传教令，整肃兵威，致胜料敌，有所使令，明作报应”。

“亚将十员”，职责是“驱率所部兵众，拥敌收擒诛伐，听主将击励兵阵，务要威猛”。

“兵头部伍长二十员”，职责是“常佐十亚将驱策部伍，震动威猛，救应勤劳，务功立事”。

“防御五龙神祇，应五人”，职责是“常制御龙神，防护道法。……若本院有收擒精怪诛伐，则破荡窟穴，夷灭宫庙，摧裂山泽，扫荡邪精，流布炁炁，治怪除妖”。

精兵数千万人。

^① 参见《太上助国救民总真秘要》卷2《上清北极天心正法斗下灵文符咒》，《道藏》第32册，第56~59页。

第三类是军队管理、后勤一类的将领，他们包括：

“左右震奋力士二人”，职责是“掌立斗狱，躬亲护卫”。

“九狱主九人”，职责是“本院有囚禁鬼神、系勘之事，各率神兵，坚固紧切，不得透露”。

“直坛规仪员”，职责是“纠察将吏兵众，务令整肃。常有规仪。若遇救应收擒，举觉将吏兵众，有功者举赏，犯者无赦”。

“兵府行司主簿一员，从事四员”，职责是“掌握兵籍名数。凡将吏兵众，诛伐救疗，录功画过”。

“随兵从事八人”，职责是“主随主将，掌职庶事”。

“当直年月日时使者四员”，职责是“以精兵协佐，机宜谨密，句呼鬼神，通传号令，奉受文诰，进发表章，关文状牒，明通报应，无辄稽迟”。

“直坛土地一员”，职责是“主管界内鬼神，本院有关告，通传教令，名集搜捉邪祟，传递关牒”。

“监兵厨主吏一员”，职责是“掌本院饮食羞膳”。

可见，道教每一个法术召请的神仙不是杂乱无章的，其折射出来的是某种战时军事体制的思想视角，体现了传统兵学的影响。

其次，我们来看看武职神仙的日常管理体制，以便更好地了解神仙武职的系统性。《太上净明院补奏职局太玄都省须知》中详细论述了道教神仙的整个官职体系，它的思路是首先把所有的神仙统统归属于“玉皇上帝专达之府”的“太玄都省”，然后在此基础上分神仙官制为文林（即类似于现实政治体制中的文官）和武林（即类似于现实政治体制中的武官）两类。其中，文林的职责是“掌文章、簿书、礼仪之事”，武林的职责是“掌诛邪杀伐之事”^①。“太玄都省”中的“武林”包括：

^① 《太上净明院补奏职局太玄都省须知》，《道藏》第10册，第601页。

“太玄都省大总监、太玄都省少总监、太玄都省监副、太玄都省上勾功、太玄都省节制局长、太玄都省大察奸骑吏、太玄都省少察奸骑吏、太玄都省中勾功、太玄都省下勾功。(注^①说：已上十皆，以上元一品仙官充。)

太玄都省上监功、太玄都省下监功、太玄都省上直、太玄都省下直、太玄都省大灵官、太玄都省灵官卫郎、太玄都省灵官佐郎、太玄都省管轄中郎、太玄都省管卫中郎、太玄都省羽林司卫中郎。(注说：已上十皆，以中元一品仙官充。)

太玄省都干、太玄省干局、太玄省指使、太玄省总文、太玄省总使、太玄省祇应、太玄省门下直使、太玄宣毅卫郎、太玄赞宣丞事、太玄宣毅卫佐、太玄赞宣丞佐、太玄都虞候。(注说：已上十皆，以下元一品仙官充，充右武林，并隶都录。)”^②

太玄都省下有太玄司局，其中的军事管理机构有“掌三界兵马事”的天兵院和“掌兵符死亡事”的兵局院。

而天枢院都省中列举的日常管理体制下的武职有如下几个级别：

“将军、统军、领军、使者、将。(注说：已上谓之上品五职，各有秘字。如六阶六职。)

五童军。五童、十方部署、转牒使。(注说：已上谓之四等亲兵，又有秘字使，如日控鹤使之类。)

直剑、直印、直符、直节、直旌。(注说：已上谓之五等带宣，皆上有九天字。如文阶圣符。)

四圣指使、三天指使、四圣总文、三天总文、四圣总领、三天门下祇候、三天门下指使、五岳宣毅、城隍赞宣、

① 据该经说此注乃是许旌阳所作。

② 《太上净明院补奏职局太玄都省须知》，《道藏》第10册，第602页。

五岳虞候、城隍管界使、散员一百二十阶、太清考照院散员。(注说:已上谓之军将,以年老有功者转迁。)”^①

天枢院都省下的“天枢都司局”中的军事机构有属于第一录事司的兵马司(掌三界兵马数日休)和差兵案(掌三界兵符死亡胜败)。

洞神堂中的武职有九品:

“洞神总副、洞神侍卫、洞神侍郎。(注说:右上三品。)

洞神丞卫、洞神节卫、洞神宣卫。(注说:右中三品。)

洞神上尉、洞神中尉、洞神下尉。(注说:右下三品。)”^②

从上面的论述中,我们可以发现,道教武神仙的日常管理体制的形成在一定程度上借鉴了传统的军事管理体制思想。

第二节 传统兵学在道教科仪法术中的渗透

传统兵学对道教的影响还扩延到对道教主要内容之一的道教科仪和道教法术的影响。研究这种影响,可以更好地探究传统兵学和道教的关系。

道教科仪,又称为道教仪式,乃是道教对其典礼仪式的称呼,对于道门中人来说,道教科仪是“十分神圣的、严肃的,因为道教科仪不仅是道门中人向自己信仰的神明倾诉情感的形式,而且是沟通人

^① 《太上净明院补奏职局太玄都省须知》,《道藏》第10册,第603页。

^② 《太上净明院补奏职局太玄都省须知》,《道藏》第10册,第606页。

与神、鬼的一种特殊的形式。此外，道教科仪也被赋予修真炼性的理趣”，“从某种意义上说，道教科仪是道教文化的缩影。不了解道教科仪，是很难对道教文化的思想蕴涵有全面和深刻认识的”^①。由此可见，道教科仪在道教思想内容中占有极其重要的地位，研究道教对传统兵学的改造和运用当然离不开对道教科仪的研究，也就是说，应当从道教科仪的各种基本构成要素入手展开研究。

一般来说，完整的道教科仪的构成要素分为“静态”的和“动态”的两种，“静态”的要素有坛场设置（包括香、花、灯、水、果等各种供献和旗、幡、剑、镜、令牌、木函、钟鼓等各种法器等等）、法服冠饰、经典文检等等。“动态”的要素又分为个人的和集体的两种，个人的“动态”要素行为，主要有唱、念、做（例如手印、点弹、步罡踏斗等）；集体的“动态”要素行为，首先包括以高功、都讲、监斋为主的科仪主持者，侍经、侍香、侍灯等执事以及一般的道士；其次包括集体的“动态”行为，比如步虚、旋绕、散花等。^②

道教科仪的主体是斋醮科仪，一般来说，斋是着眼于仪式的主体来说，意思是斋戒、净洁己身；醮则主要是着眼于仪式的对象而言，指的是醮祀神明的一种仪式。在道教后期发展中，二者不再被严格区分开来，而是逐渐走向合流。我们研究传统兵学对道教科仪的影响，主要是立足于道教的斋醮科仪。

从方法论的角度来说，认识和把握道教科仪通过种种要素和行为过程展现出来的这个整体场景的内涵和指示意义，比较好的研究途径是采用符号学的分析方法，因为“道教科仪是以一种带有神秘色彩的动作系列以及自然语言系列、心理意象系列相结合来表达中国先民

① 参见詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第286页。

② 参见卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第163～172页。

禳灾祈福的内心愿望的意识聚合态。由于它是在交流过程中表现其存在和功能的，这就必然造成一种观念存在机制，这个机制是符号化的”，“实际上，整个道教科仪都是符号性的”^①。所谓符号学的分析方法就是通过分析符号背后的象征意义来实现认识事物的一种方法，道教科仪的符号性一方面涵摄了道教的种种内容，另一方面也成为道教借鉴其他传统思想的一种便宜的平台和桥梁。分析之后，我们很容易发现这样一种事实，那就是符号背后体现出来的象征物，其中就包括道教对传统兵学内容的汲取。

这种方法同样可以用来分析、认识与道教科仪有着种种交叉内容的、同样是道教主要内容之一的道教法术。

一般而言，道教法术就是道法和道术的合称，广义上，又常常被称为道教方术，连斋醮科仪也被包括在内^②，它是道教教义思想的体现。我们在此讲的道教法术乃是在狭义的角度上讲的，其定义是：“道教法术是企图借助于种种神秘手段控制鬼神世界，以及造成本身和外物变化的方法。它的前提是相信鬼神世界的存在，相信有超自然的力量和掌握超自然力量的方法。它所针对的对象，主要有拟想中的鬼神，人本身，其余一切事物，目的是想突破人的现实的自然与社会的能力，突破生存环境的局限，帮助克服生活中的困难、灾祸。”就此来看，其内容主要指的是“以积极干预想象中的鬼神世界或外部对象为主，包括各种禳灾、召劾鬼神、降妖捉怪、符咒治病、隐形变化、飞天缩地等等”^③。

需要指明的是，由于“符咒治病”类的道教法术也可以纳入到道教医学这个系统中，而其诸多特点明显地体现出治病修身的功能，所以，我们把它放在下一章中有关道教医学的内容中去论述，本节涉

① 参见詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第298～299页。

② 卿希泰：《中国道教》第三卷，知识出版社1994年版，第172页。

③ 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第10页。

及到的内容以除去治病类法术之外的道教法术为主。

从上面的论述可以看出，道教法术的内容可以说是包罗万象，丰富而又复杂，但另一方面，笔者在研究这些法术时发现，尽管其“杂而多端”，其中却含有大量运用传统兵学的内容，这种运用或是直接针对现实世界中的兵斗战争而创设，或是把兵学中的某些思想转而运用到道教想象中的那个妖魔鬼怪与神仙真君对立交战的鬼神世界，用来展示神仙在征讨鬼怪时所运用的兵学智慧。总之，道教法术中具有丰富的受传统兵学影响的内容，它一方面体现了传统兵学对道教的影响，另一方面则告诉我们道教对兵学的肯定态度以及在此基础上形成的新的兵学智慧。

与研究道教科仪采用的科学方法一样，我们研究道教法术时也采用符号学的方法，力图通过分析道教法术中具有代表意义的象征符号及其背后体现出来的思维方式来复现道教运用传统兵学的思路和价值。由于在符号学视角下，我们研究道教科仪和道教法术时选取的象征物和程序过程具有一致性，同时为了叙述的方便，在后面的论述中，我们把二者合称为道教科仪法术，放在一起说明道教科仪法术受到的传统兵学的影响，除非行文中个别需要，我们不会再分科仪与法术为二来论述。

当然，道教把兵学内容运用到其科仪法术中并非空穴来风，而是有着历史渊源的支持。这种支持说白了就是在道教科仪法术的形成过程中，传统兵学起着某种或明或暗的影响作用，这就要从道教科仪法术的来源之一的巫术和方术说起。

一、道教科仪法术由来与演变过程中的兵学色彩

现在学术界一般认为，先秦的巫术是道教的思想来源之一^①，这种来源主要是就道教之“术”的来源意义上说的，换句话说，“所谓道教与巫的关系，主要在于‘术。’也就是说，人们评论早期道教为‘巫’，主要是看到他们以符水治病、从事墓门解除等术，以及符、咒、禹步、禁咒等方法，都有似于巫术，或脱胎于巫术”^②。中国的早期巫术内容庞杂，涉及面广，对社会的影响力也非常巨大。其演变影响道教科仪法术的过程大致是先由简单的巫术向方术转化，然后被道教科仪法术吸收进来。

目前，学术界研究巫术的文章、论著已经相当多，它们论述的角度也是千差百异。在本文中，出于分析道教科仪法术来源中的巫术和方术与军事战争的关系，我们在论述时选取的角度也与此有关。

理解早期巫术的关键是“巫”。《说文解字》有语：“巫，祝也。女能事无形，以舞将神者也。”这句话点明了早期的“巫”更多指的是一种身份和职业，正如古人所言：“昭王问于观射父曰：‘《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？’对曰：‘非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。’”^③这说明，在古人的眼中，“巫”这一职业的主要特点乃是其行为过程中外在表现出来的神秘的通神性和结果中的预期性。

① 参见卿希泰主编：《中国道教史》第一卷第一章中的相关论述。（卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第1～100页。）另可参见牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第2～67页。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第30页。

③ 《国语·楚语下》，李维琦标点：《国语·战国策》，岳麓书社1988年版，第160页。

尽管原始时代的巫覡与文明社会中的巫存在较大的区别，比如地位的高低、理论的浅深、操作手段的多少等等，但是，通过种种带有神秘性的巫术行为去影响社会却是不论早期巫术还是后来在此基础上发展出来的方术均具有的共同特点。这其实告诉我们，尽管巫术在外在特征上表现出常人难以理解的神秘性的浓厚色彩，而且他们的巫术实施过程也逐步系统化和程序化，但是，就其现实功能和施术目的来看，他们具有非常明显的、高度的一致性，那就是着眼于影响社会、解决社会中的某些困难和当时难以理解的各种社会自然现象；而且这种功能和目的在其演变的过程中不但一直没有发生改变，甚至还时有进一步强化的倾向，正如《史记·五帝本纪》所讲：“静渊以有谋，疏通而知事；养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀。”^①

这种发展趋势充分表明，社会各界对巫的认可和使用以及巫覡本身角色的凸现乃是建立在其功能和作用上的，一个“好”的巫术不在于其他方面，而主要是在于它能够实现我们预期的期盼，或者是预防我们不希望出现的境况发生，这其实就是巫术的功能。这是我们分析巫术时必须强调的一点，正是在这种观念的指引下，当回过头来再看看早期出现的各种巫术行为时，笔者发现这些巫术中有相当一部分与国家的军事行为或者以军事行为为主的国家政治行为^②有关，换句话说，为数不少的巫术是服务于这种军事色彩很浓的目的的。正如姚振宗先生在《隋书经籍志考证》卷三十三所言：春秋时“兵家恒与术数相出入，术数恒与兵家相出入”^③。用某种术数服务战争的思路

① [汉]司马迁：《史记》卷1《五帝本纪》，岳麓书社2001年版，第1页。

② 《左传·成公十三年》说：“国之大事，在祀与戎。”（[清]洪亮吉：《春秋左传诂》，中华书局1987年版，第467页。）这说明，祭祀神明和军事战争在国家的治理中都占有重要的地位。

③ 姚振宗：《隋书经籍志考证》卷33，二十五史刊行委员会：《二十五史补编》第4册，中华书局1955年版，第5554页。

对后来的道教科仪法术影响较大，道教的科仪法术或者是直接保留、改造了具有这种功能的巫术和方术，或是以此为出发点创建了种种服务于军事行为的科仪法术，比如辟兵符、消兵咒等等，对于这一点，我们会在下面的具体内容中详细论述。

当然，为了实现一定的目的，必要的实施过程和手段还是不可或缺的。在巫术的后期发展中，一个“好”的巫术除了最终能够实现预先期盼的结果外，还要有多彩多姿的实施手法，这样才会“说服”其他人相信。所以，早期的某些巫术出于解决军事战争领域中的重大困难和问题这样一个目的，还在其实施方法和手段、过程和程序上作了系统化的发展，以使其能更有效地服务于军事。

以上两者结合起来，就是列维·布留尔在《原始思维》中所分析到的：“对原始人的思维来说，战争和狩猎之间没有本质的差别。如果我们来看一看这些仪式，我们在这里也会发现开场和收场的仪式、标志出征开始的神秘仪式、舞蹈、斋戒、净身、禁欲、圆梦、加给非军人的戒律、反对敌人的咒语、符咒、护符、灵物、能使军人免受伤害的种种医方、目的在于获得魂灵的亲善的祷告。接着，在军事行动开始时，又有对马、武器、个人和集体的守护神的祈祷，用以迷惑敌人，使他失去防卫能力和使他的努力归于无效的巫术行动和经咒。最后，战斗结束以后，又有一些往往是极其复杂的仪式，战胜者们借助这些仪式或者力图防止被杀的敌人的报复（使尸体残缺或毁尸），或者安抚他们的魂灵，或者清除军人们在战斗时可能受到的污秽，最后，或者以占有战利品（如头、颅骨、上下颚、带发头皮、武器，等等）来永远确立以获得的优势。从认真地考虑战争的那一刻起直到战争已经结束时，一直都在随着情况的变化而建立或者停止某些神秘联系，而战争的胜利取决于这些神秘的联系和必要的巫术行动，比取决于其他任何东西都要多。勇敢、谋略、武器、数量和战术上的优势，当然不是无关紧要的因素，然而，它们仍然只是一些次要

的条件，如果占卜的鸟不吃东西，被罗马的战士们知道了，他们就相信他们的军队一定要吃败仗；但在原始民族中间，如果梦不吉利，战士们甚至不想去打仗。”^① 这种情况只是早期战争的境况，春秋战国时期开始，战争胜负的决定者就不再是那些充斥着神秘性的巫术行为和手段，而是军队的数量多寡、武器的好坏、战略战术合理与否等等。尽管如此，巫术依旧在战中发挥着相当重要的作用，是战争这个整体行动中一个有效的构成部分。

在中国传统典籍的记载中，与军事行动紧密相关的巫术手段包括占星术、占卜术、望气术、相术、厌劾术、祝由术、祈禳祭祀术等等，巫师希望运用这种丰富的手段来达到为战争选取时机、预测战争结果、诅咒敌方主将、祭祀相关神灵保护我方取胜的目的。这些手段和其背后运用这些手段的思想方法后来也成为道教科仪法术的重要思想和手段来源：“秦汉以降，术数家言与儒道二家相杂，入儒家者为讖纬，入道家为符篆。”^②

更为重要的是，道教神学理论中还有一个鬼神世界，在鬼神世界中，神鬼之间也往往发生军事战争，神灵在通过现实道人之手来实现降妖除魔的目的时便转而运用和发展了这些种类繁多、形式丰富的巫术和方术手段，关于这一点，我们在后面还会有详细论述。下面，我们首先来看看巫术与战争相互交织在一起的内容，它主要包括以下几类：

第一类，通过各种星占术来预测战争的胜负，这其中又以岁星占术颇为常见：

“晋侯问于史赵曰：‘陈其遂亡乎？’对曰：‘未也。’公

① [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1981 年版，第 235～236 页。

② 《周末学术史序》，刘师培：《刘师培全集》第 1 册，中共中央党校出版社 1997 年版，第 515 页。

曰：‘何故？’对曰：‘陈，顓頊之族也，岁在鹑火，是以卒灭。陈将如之。今在析木之津，犹将复由。……’”^①

此法是用“岁星所在”的现象来预卜吉凶。根据分星的说法，“鹑火”乃是周朝的分星，即族星，也就是周朝及其后代的保护星，观得此星出现于岁星位置，故有利于周方在战争中取胜。

用星辰之占术来断定战争的结果在先秦典籍中十分常见：

“昔武王伐殷，岁在鹑火，……岁之所在，则我有周之分野也。”^②

“夏，吴伐越，始用师于越也。史墨曰：‘不及四十年，越其有吴乎！越得岁，而吴伐之，必受其凶。’”^③

“夏，四月，陈灾。郑裨灶曰：‘五年，陈将复封。封五十二年而遂亡。’子产问其故，对曰：‘陈，水族也。火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陈，逐楚而建陈也。妃以五成，故曰五年。岁五及鹑火，而后陈卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。’”^④

用星占术来推断出战时机的也有：

“八月甲午，晋侯围上阳。问于卜偃曰：‘吾其济乎？’对曰：‘克之。’公曰：‘何时？’对曰：‘童谣云：丙之晨，龙尾伏辰，均服振振，取虢之旂。鹑之贲贲，天策焞焞，火中成军，虢公其奔。其九月、十月之交乎。丙子旦，日在

① [清]洪亮吉：《春秋左传诂·昭公八年》，中华书局1987年版，第681页。

② 《国语·周语下》，李维琦标点：《国语·战国策》，岳麓书社1988年版，第32页。

③ [清]洪亮吉：《春秋左传诂·昭公三十二年》，中华书局1987年版，第801页。

④ [清]洪亮吉：《春秋左传诂·昭公九年》，中华书局1987年版，第689页。

尾，月在策，鶉火中，必是时也。’”^①

这些影响战争的星辰后来升为道教科仪法术中的神灵，他们的主要职责是降妖除魔，护国安民，消战却灾。我们从第一节对此类神仙来源所作的论述中也可以看到这种演化过程。

第二类，用望气术来占断军事战争的行为是否应当。

《六韬》中记载了武王问姜尚如何保证在战争中取胜的事情，姜尚所列举的几种必需人员中就有“天文三人”，他们的职责就是用占星望气之术来断定出兵作战的时日问题：“天文三人，主司星历，候风气，推时日，考符验，校灾异，知人心去就之机。”^②

不仅如此，《六韬》还具体列举了被望之气的种类以及其象征意义：“凡攻城围邑，城之气色如死灰，城可屠；城之气出而北，城可克；城之气出而西，城必降；城之气出而南，城不可拔；城之气出而东，城不可攻；城之气出而复入，城主逃北；城之气出而复我军之上，军必病；城之气出高而无所止，用日长久。凡攻城围邑，过旬不雷不雨，必亟去之，城必有大辅。此所以知可攻而攻，不可攻而止。”^③

无独有偶，《墨子·迎敌祠》中也讲到了这种方术运用于战争的情况：“凡望气，有大将气，有小将气，有往气，有来气，有败气，能得明此者可知成败、吉凶。”^④

与此类似的还有风角、辨音之术在预测战争中的运用。《汉书·术数略》中记载此类书目有《五音奇胲用兵》二十三卷、《别成子望

① [清]洪亮吉：《春秋左传诂·僖公五年》，中华书局1987年版，第280～281页。

② 《六韬·王翼》，唐书文：《六韬·三略译注》，上海古籍出版社1999年版，第53页。

③ 《六韬·兵征》，唐书文：《六韬·三略译注》，上海古籍出版社1999年版，第77页。

④ 孙贻让：《墨子闲诂》卷15《迎敌祠第六十八》，《诸子集成》第4册，中华书局1954年版，第339页。

军气》六篇及图三卷，《隋书·子部》记录类似的书目有《黄帝蚩尤风后行军秘术》二卷、《敌对占风》一卷、《风角要候》十一卷、《风角鸟情》一卷、《战斗风角鸟情》一卷、《风角要占》三卷、《风角占》三卷、《风角杂占》四卷、《风角要集》十卷等等。总之，从记载的这些书目来看，兵学之中的术数学十分发达，同时也说明，术数学中的相当一部分内容是针对军事战争实践而创设的，它们中的绝大多数主要应用在军事领域。

第三类，使用厌劾相胜之术对敌方主将进行巫术诅咒。

厌劾相胜之术主要是一种害人术，属于黑巫术的一种，大致的方法是首先做出对方的模型或者拿到对方身体上的一件物事，然后通过诅咒或者伤害模型达到伤害对方的目的。用厌劾相胜之术达到伤害敌将的目的，很可能是出于一种原始思维：“在各种不同的时代，许多人都曾企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们相信，敌人将在其偶像受创伤的同时，本人也受到伤害，在偶像被毁的同时，本人也会死去。”^① 传统的典籍中也记载过这种事情，而且有相当多的内容是与军事战争有关。《黄帝四经·经·正乱》中便记载有黄帝战胜蚩尤后，剥下蚩尤的皮做成箭靶，“使人射之，多中者赏”。^② 这可能是早期厌劾相胜之术在军事政治领域中的运用。

这种巫术在军事政治中多有运用，据《史记·苏秦列传》载，战国时期秦国请齐国攻打宋国的理由是“宋王无道，为木人以象寡人，射其面”。这从另外一个角度也可看出在先秦时期，为了某种目的，采用厌劾相胜之术十分常见。后来《汉书·西域传》中亦有此类记载：

① [英] 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，大众文艺出版社1998年版，第21页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第85页。

“重合侯得虏候者，言：“闻汉军当来，匈奴使巫埋羊牛所出诸道及水上以诅军。单于遣天子马裘，常使巫祝之。缚马者，诅军事也。”①

这种厌胜之术在道教科仪法术之降妖除魔类的“军事行为”中也被大量的继承和发挥。我们在下面的内容中会详细说明这一点。

第四类，用占卜术预测战争的胜负结果。

用占卜术来预测战争结果的资料，《周易》中保存的比较多。如其《师》卦、《同人》卦、《乾》卦、《复》卦、《晋》卦等中记载有大量的与军事战争有关的占断语，这些占断语词表明早期的占卜术有一个出现频率非常高的应用领域，那就是军事战争领域。这种倾向实质上表明，当时的人士试图通过这种方术来把握战争进程。《左传》中对此也有类似记载：

“夏六月，晋师救郑。荀林父将中军，先穀佐之。士会将上军，郤克佐之。赵朔将下军，栾书佐之。赵括、赵婴齐为中军大夫。巩朔、韩穿为上军大夫。荀首、赵同为下军大夫。韩厥为司马。及河，闻郑既及楚平，桓子欲还，……

彘子曰：‘不可。晋所以霸，师武臣力也。今失诸侯，不可谓力；有敌而不从，不可谓武。由我失霸，不如死。且成师以出，闻敌强而退，非夫也。命为军师，而卒以非夫，唯群子能，我弗为也。’以中军佐济。

知庄子曰：‘此师殆哉。《周易》有之，在《师》之《临》，曰：师出以律，否臧凶。执事顺成为臧，逆为否，众散为弱，川壅为泽，有律以如己也，故曰律。否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行谓之《临》，

① [汉]班固：《汉书》卷96下《西域传第六十六下》，中华书局1962年版，第3913页。

有帅而不从，临孰甚焉！此之谓矣。果遇，必败，彘子尸之。虽免而归，必有大咎。’”^①

知庄子（荀首）论晋师是否该出兵，理由是从《周易》的思想中推理出来的，他的根据主要有四个：一是卦占为凶，二是“众散为弱”，三是否臧而且律竭，四是晋师有帅却不从。得出的结论是如遇则败，即使幸免也有大咎。我们细细分析他所讲的这四条理由，其中第一条是《周易》最初的重要用途——占筮在军事领域中的运用。

这种现象不是偶然，“《左传》曾说‘国之大事，在祀戎，’反映在龟卜上，为征伐、祭祀举行的占卜也最为频繁”^②。的确，在《国语》《左传》等典籍里面，有不少利用占卜术分析战争胜败原因，从而预测战争胜负的，比如《国语·晋语》和《左传》之僖公十五年、文公十一年、成公十六年、襄公十年、昭公十七年、定公九年、哀公二年、哀公六年、哀公九年、哀公十年、哀公二十三年、哀公二十七年等中的记载等等。总之，“占卜也有辅助作战的作用，如望气术通过对云气的观察，预测天气的变化，作为行军作战的参考，历来与兵家的关系十分密切。春秋末期，各国征战频繁，占星术常常用来指导作战，因此在各诸侯国格外发达。风角、鸟占等术与军事的关系也很密切。经常应用于军事预测”^③。

第五类，用祭祀祈禳相关神灵来保护我方取胜。

祭祀祈禳就是通过祭祀的方式祈求有关神灵的保佑，周代的礼制中就已经有与这类活动相应的所属职官。《说文解字》释“祈”为“求福”，《礼记·郊特牲》中说：“祭有祈焉，有报焉。”可见，祭

① [清]洪亮吉：《春秋左传诂·宣公十二年》，中华书局1987年版，第413～416页。

② 刘璩：《〈左传〉、〈国语〉方术研究》，人民文学出版社2006年版，第67页。

③ 刘璩：《〈左传〉、〈国语〉方术研究》，人民文学出版社2006年版，第163～164页。

祀祈禳的出现非常早，而且从一开始其功能就是着眼于解决现实问题。

巫师的祭祀祈禳角色影响到社会的各个角落，“秦汉文献中，巫覡之名有四种，第一是‘巫官’的名称，他们的主要执掌在于主管祠庙的大小祭祀，拥有主管祭祀的能力”^①。正如《国语·楚语下》所讲：“祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也，不可以已。”^② 同样，行军作战中也有祭祀神灵以保证战争取胜的巫官。

在古人的眼中，战争的胜利与否与某些神灵有着一定的密切关系，这说明巫术在军事领域中有着非常广泛的运用。为了取得战争的胜利，军队中往往有专职的巫师之官，他们实行祭祀类的巫术以图使神灵保护他们的军队最终取得胜利。《左传·文公十二年》中曾有记载，说秦国与晋国交战之前，曾经祭祀河神，希望河神能够保佑其战争的胜利，“秦伯以璧祈战于河”。这就是说，先秦时期祭祀神灵保佑军事战争的祭祀巫术已经存在。

更进一步，它还形成了一种固定的祭祀仪式，希望借此胜敌：“敌以东方来，迎之东坛，坛高八尺，堂密八。年八十者八人，主祭青旗。青神长八尺者八，弩八，八发而止。将服必青，其牲以鸡。敌以南方来，迎之南坛，坛高七尺，堂密七，年七十者七人，主祭赤旗，赤神长七尺者七。弩七，七发而止。将服必赤，其牲以狗。敌以西方来，迎之西坛，坛高九尺，堂密九。年九十者九人，主祭白旗。素神长九尺者九，弩九，九发而止。将服必白，其牲以羊。敌以北方来，迎之北坛，坛高六尺，堂密六。年六十者六人主祭黑旗。黑神长六尺者六，弩六，六发而止。将服必黑，其牲以彘。从外宅诸名大

① [韩] 文鏞盛：《中国古代社会的巫覡》，华文出版社1999年7月版，第40页。

② 李维琦标点：《国语·战国策》，岳麓书社1988年版，第162页。

祠，灵巫或祷焉，给祷牲。”^①需要指明的是，这种祭祀仪式的安排是巫术仪式和实际战争需要相结合的产物，而具备此类性质仪式的出现，也充分说明了一点，那就是巫术在影响战争的同时也反过来受到战争的影响，尤其是许多与战争行为紧密相关的巫术，更是受到战争实践和传统兵学思想的影响，这类巫术的思维方式和外在仪式都或多或少地渗透着战争影响的痕迹。

这种巫术形式和巫术观念在军事实践行为中非常常见，如《史记·高祖本纪》中所记：

“父老乃率子弟共杀沛令，开城门迎刘季，欲以为沛令。……於是刘季数让。众莫敢为，乃立季为沛公。祠黄帝，祭蚩尤于沛庭，而衅彭旗，帜皆赤。由所杀蛇白帝子，杀者赤帝子，故上赤。于是少年豪吏如萧、曹、樊哙等皆为收沛子弟二三千人，攻胡陵、方与，还守丰。”^②

黄帝本是传说中的人物，但是在先民的信念中，他已经成为战无不胜的代表，纵观后来出现的兵书，有为数不少的托名黄帝所作，这本身说明黄帝的兵学色彩的身份，也说明他成为祭祀对象后所“保佑”的范围；同时，蚩尤由于传说中“造作五兵”而受到兵家人士的祭祀崇奉，如《汉书·郊祀志》中所讲到的被祭祀的第三神就是“三曰兵主，祠蚩尤”。

可见，在早期的方术中，祭祀神灵保佑战争取得胜利的巫术还是十分常见的：“……其秋，为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星，为泰一籙，命曰‘灵旗’。为兵祷，则太史奉以指所伐国。而五利将军使不敢入海，之泰山祠。上使人随验，实

^① 孙贻让：《墨子闲诂》卷15《迎敌祠第六十八》，《诸子集成》第4册，中华书局1954年版，第339页。

^② [汉]司马迁：《史记》卷8《高祖本纪》，岳麓书社2001年版，第72~73页。

无所见。五利妄言见其师，其方尽，多不讎。上乃诛五利。”^① 这种禳兵求胜的祭祀礼仪也被道教继承过来，比如其科仪法术中便有此类的斋法：“凡立功建德，各有斋法。……兵戈四兴，则修太一圣真斋。”^②

通过以上分析，我们很容易清楚这样一个事实，即作为道教科仪法术来源之一的巫术和方术中有相当多的内容与军事战争有着密不可分的联系，这种联系一方面表明巫术在战争中的作用和地位，另一方面则更重要地表明，巫术的思想观念和思维形式受到了军事实践和兵学思想的影响，甚至可以说，有些巫术和方术已经和战争行为合为一体了：“在原始逻辑思维的本性中则这二者根本没有区别（这也使得我们如此难于再现这种思维）。这两类行动组成一个彼此不可分开的统一的行动方法。一方面，一切行动，即使是最实在的行动，本质上都是神秘的。弓、枪、鱼网、猎人或战士的马，这一切都与那些由仪式发动起来的神秘力量互渗。另方面，这些仪式不只是狩猎或战争的必不可少的准备：它们已经是狩猎或战争的本身了。”^③

在此影响下演化、改进后的巫术，已经不再是最初那些杂乱、无系统的巫术，而是有了理性理论的支持和系统化、程式化的装扮，这种形式的巫术和方术成为了道教科仪法术的直接来源之一。在这一过程之中，受战争思想影响的巫术和方术则把所受影响的内容以及其原有的元素转而输入到了道教科仪法术中去了。道教科仪法术中的确存在许多此类的内容，具体有以下几类：

第一，道教科仪法术之神仙观念。道教科仪法术的理念支撑主要有鬼神观念、通神观念、役神观念以及鬼神世界中正邪对立观念，这

① [汉]班固：《汉书》卷25《郊祀志上》，中华书局1962年版，第1231～1232页。

② 《上清灵宝大法》卷12《道藏》第30册，第754页。

③ [法]列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1981年版，第236～237页。

些思想的形成有多个来源，其中，巫术是比较重要的一个。首先，把鬼神分为正邪对立的两大类的思想，很可能是受到了早期在军事实践影响下形成的巫术观念的影响。因为，道教科仪法术中的多数内容是在处理正神与邪魔之间的对立争斗问题，而且他们的处理方式也是如同军事战争一样，正神带领神兵天将消灭邪魔外道，最终解决社会中受此影响而存在的种种不合理的情状。其次，就其役神观念来看，在道教的科仪法术中，其役神的程序，比如选将、召将、点将、派将以及指挥神将“攻打”邪敌的方式完全类似于传统的军事指挥方式。再次，在具体的“攻打”妖魔鬼怪的战争过程中，道教科仪法术还把传统兵学思想中优秀的谋略智慧巧妙地运用进去，如擒贼擒王、十则围之、各个击破、各兵种系统作战、上战伐谋等等。最后，道教科仪法术中召请的神灵有许多是具有军将色彩的神仙。关于这一点，我们在前面已经论述过了。

第二，道教科仪法术之具体程序。道教科仪法术的完成是一个完整的过程，这中间也体现着传统兵学影响的痕迹。首先是法器的准备。比如印、镜、剑、幡等等，这些法器很多或者是直接来源于军事领域，或者是仿照军事实践造作出来的。其次，具体的程序细节上也有兵学影响的痕迹。比如咒语的用词、格式和蕴含的情感显然是受到了军事文体——檄文的影响，再如符篆的画法安排上显然受到了传统兵学思想中的谋略法和布阵法的影响。最后，道教科仪法术中还建立了对神仙的纪律要求，其中的不少内容与传统兵学中的军事纪律是一致的。

第三，道教科仪法术中还有一点，那就是相信“正必胜邪”，并寻求其神学依据，这种信念很显然是受到了传统军事战争理念的影响，所不同的是，道教对之进行了一定程度的改造，并把它恰当地运用到了神仙世界中正神与邪妖的斗争中去了。同时，为了保证“正必胜邪”的不可动摇性，道教在执行其科仪法术的人选上，还做了

种种规定，这些规定有不少内容与传统兵学中的选将条件相类似。

当然，以上三点的举证仅仅是蜻蜓点水式的，还不足以详细证明来源于受传统兵学影响下的巫术和法术的道教科仪法术是如何受到传统兵学影响的。要想说明这些内容，还需要详细展开，这就是下面的内容。

二、道教科仪法术实施与操作过程中的兵学色彩

道教科仪法术的实施首先需要一定的器具和坛场，这包括有咒、符、灵幡、法印、镜、令牌、剑杖等等；其次，道教科仪法术操作过程中，其主持者和参与者还要按照一定的程序和要求踩踏一定的步伐，也就是我们常说的步罡踏斗；最后，道教科仪法术中有相当大的内容乃是着眼于降妖除魔，为此，在降妖除魔的过程中必须要采用某种合理得当的方法。经过分析发现，这三个层次的方方面面均体现出传统兵学的影响。就其原因上看，当受到兵学影响的巫术在转化形成道教科仪法术时，也把同样的影响转给了需要此类思想指导的道教。

（一）道教科仪法术所需之器具、构成元素及步伐当中的兵学色彩分析

第一，咒。

咒语在道教的科仪法术中占有相当重要的地位。道教中的咒语来源于早期巫术中的咒语。一般认为，诅咒来源于祝，《周礼·春官》中已经记载有专门执掌祝咒的官职：

“大祝：掌六祝之辞，以事鬼神祇，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰策祝。……设军社，类上帝，国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。”

“小祝：掌小祭祀将事侯、禋、祷、祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远罪疾。……有寇

戎之事，则保郊，祀于社。”^①

大祝是祝咒之官的最高总管，国家举行各种重大活动，均需要有大祝作祝祷祈求之辞。值得注意的是，其职责中有一项是军事类祝咒：“化祝”，就是指消除灾兵的祝咒，并且还设军社，也有专门服务于军事行动的“祝”；至于小祝，其职责中也有一项是“弥灾兵”。而《诗经·棫朴》中也曾经描述了文王出征作战时的祝告情形。

另外，值得研究者注意的是，先秦文献中也保留了一些诅盟的言辞，这些诅盟言辞的应用对象乃是邦国类的大的军事、行政团体，其功用中有一类乃是双方或者多方达成一种军事同盟，来共同对付敌方，如《左传·襄公十一年》中所载的诸侯征伐郑国时的诅语：“凡我同盟，毋蒞年，毋壅利，毋保奸，毋留慝，救灾患，恤祸乱，同好恶，奖王室。或间兹命，司慎、司盟，名山、名川，群神、群祀，先王、先公，七姓十二国之祖，明神殛之，俾失其民，队命亡氏，踣其国家。”^② 这些祝语是用于己方或者是己方的同盟者，目的在于激励自己一方，使得己方同心协力，不至于相互离叛，否则会受到神明的惩戒。

祝后来引申出诅咒之辞，用以伤害他人、他物或者与己方对立的团体。《尚书·无逸》中所记载的“厥口诅咒”便已经表明早在三代时期，诅咒的运用已经非常广泛和成熟，《诗经·大雅·荡》中也记有诅咒含义的祝，诅咒的目的在于揭露对方的邪恶和背信弃义，并同时“告神明令加殃咎”。

祝和诅后来往往交织一起，这促成了道教的咒语。道教咒语是道教科仪法术中非常常见的内容，也是非常重要的内容，在整个科仪法

① 《周礼·春官宗伯第三》，陈成国点校：《周礼·礼仪·礼记》，岳麓书社1989年版，第68~69页。

② [清]洪亮吉：《春秋左传诂·襄公十一年》，中华书局1987年版，第523页。

术中的地位举足轻重。道教的咒语如同先前的祝和诅一样，在用词和体例上非常讲究，一般押运，读之琅琅上口，而内容也继承了祝和诅的特点，即包括在正面上激励我方并力同心和在反面上揭露敌人、诅咒敌人。

从咒语的功能上来看，由于道教的咒语往往是在降妖除魔的过程中用来遣将、发神、调鬼、制魔，所以驱使性是其主要特征之一^①。这种驱使性使得道教之咒语以原始祝咒为依托基础，在内容和形式上借鉴了其他文学语言形式，尤其是军事文体中的战斗檄文。

我们首先来看军事文体之一的檄文。檄文是军事文体的一种，语气讲究刚健、明快，用词通俗、雄辩而又夸张，目的在于一来彰显自己一方是替天行道、师出有名，二来震慑敌人、激励士气、严明法纪等等。关于檄文，刘勰曾经有一段精彩的评说：“震雷始于曜电，出师先乎威声。故观电而惧雷壮，听声而惧兵威。兵先乎声，其来已久，……暨乎战国，始称为檄。檄者，皎也。宣露于外，皎然明白也。张仪《檄楚》，书以尺二，明白之文，或称露布。播诸视听也。”^②

檄文作为一种军事文体，由于服务于特殊的军事目的，一般都有固定的内容和语调。《尚书·甘誓》便是早期出现的一篇影响深远的战斗檄文：

“王曰：嗟，六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命；御非其马之正，汝不恭命。用命，赏于祖；弗用命，戮于社，予则孥戮汝。”^③

① 参见任宗权：《道教章表符印文化研究》，宗教文化出版社2006年版，第223～226页。

② 周振甫：《文心雕龙今译》，中华书局1986年版，第187页。

③ 周秉钧：《白话尚书》，岳麓书社1990年版，第56页。

这篇檄文首先列举有扈氏的罪状，声明出师的原因；继而对自己的部队和士兵提出作战要求，强调各尽其责，服从命令；最后申明奖惩，约以纪律。以后的檄文多承此体例，如欧阳询《艺文类聚·杂文部》所录晋朝桓温之《檄胡文》：

“胡贼石勒，暴肆华夏，齐民涂炭，煎困仇孽。至使六合殊风，九鼎乖越。每惟国难，不遑启处；抚剑北顾，慨叹盈怀！

寡人不德，忝荷戎重。师次安陆，经营旧邑。瞻望华夏，暂成楚越。登丘凄览，征夫愤慨。

昔叔孙绝粒，义不同恶；龚生守节，耻存莽朝。历既遭僭，一朝荡定。拯抚黎民，即安本大。训之以德礼，润之以玄泽。信感荒外，武扬八极。先顺者获赏，后伏者前诛。德刑既明，随才攸叙。此之风范，想所闻也。”^①

这段檄文在内容上也基本上包括揭露敌方黑暗、振奋我方士气、申明作战军纪等等，在用语上依旧是言辞激烈而又琅琅上口，起到了应有的效果。

历史上军事檄文的用词、体例和目的功用大致如此，这种文体对道教的咒语有着很大的影响。道教咒语指向的对象有两类，一是助我胜敌的正义神灵，二是处在我对立面的邪祟。其咒语在用词、结构、内容和效果上围绕着这两种不同的对象把战斗檄文借鉴了进来。他们把召请神仙前来除妖的章表咒语有时就称为檄召：“凡百鬼神听之毋怠，火急奉行。檄召五雷使者，雷公电母，风伯雨师，雷部等神速于见行雷雨风云之中，依盟移檄，闻名速行。天津所存，故滋以檄。”^②

① [唐] 欧阳询撰，王绍楹校：《艺文类聚》卷 58《杂文部四》，中华书局 1965 年版，第 1046～1047 页。

② 《道法会元》卷 120《太极都雷隐书》，《道藏》第 29 册，第 574 页。

不仅在名称上，道教把召请神仙称为檄召，而且就召请的文辞和内容上看，也借鉴了传统军事文体——檄文，而且，这种类似现实世界中的檄文咒语还把军事思想加入了进来。我们先看一例：

“角箕之精，甲乙之灵，扬波鼓舞，风雨迷冥。井轸之精，丙丁之灵，飞火万里，炎逐风生。奎参之精，庚辛之灵，流铃掣电，剑刃交横。斗壁之精，壬癸之灵。激波涌浪，护我身形。天清地宁，水火之精。霹雳使者，火铃将军。三天力士，千万精兵。雷火速发，风伯随行。飞霜斧钺，队仗纷纭。敢有邪鬼，不正之神，妄求血食，苦害生灵，不以大小，摄赴雷霆。千千截首，万万剪形。逆吾者死，顺吾者生。敢违吾令，如逆上清。急急如火光律令。”^①

从内容上看，这段咒语可以分为四个部分：第一部分是东西南北四方神灵听我命令，首先构筑防御体系，以此来保护我的身形；第二部分是构建了防御体系之后，再针对召请的神仙和降服的妖魔安排部署进攻体系，这个体系包括神将的搭配、兵器（代表着兵种）的互补以及合乎一定规则的阵法；第三部分是针对敌方所发出的，目的是揭露对方的丑恶、违背天道、不合民心，同时也借此来申明我方立场，激励我方将士的士气和斗志；第四部分是行军作战时的纪律原则，要求我方将士一定要听从安排，各司其职，服从指挥。战争胜利后是有功受赏，有过受罚。从形式上看，其言辞犀利，语气严厉，行文以四字为主，节奏性强，很能起到相应的慑敌强己的作用。

这些咒语，由于在科仪法术的过程中出现的时机不同，针对的敌人不同，完成的任务不同，而表现出不同的含义，换句话说，尽管它们承担的角色不同，但是都可看作是起不同作用的檄文。

^① 《道法会元》卷97《上清飞捷五雷祈祷大法》，《道藏》第29册，第417~418页。

有的咒语出现在画符、召将的开初，这种咒语往往意味着战争马上就要开始，类似于向众多将领下达攻击命令一般，其言辞非常激烈，可以看作征讨檄文。如：“西方律令，镇定乾坤。奔天霹雳，火光速行。伯温速降，镇定乾坤。乾罗答那，威摄万灵。吾左有天丁，右有六甲，前有朱雀，后有玄武。五方使者，捧拥吾行。三十万兵，围吾九层。辟尸千里，速扫不祥。天门荡荡，队队天丁。威镇十方，威摄九荒。敢有邪鬼，化作微尘。神将西方欽火邓伯温，跨火龙，金睛猛电，捧烧火光万里。敢有不正邪鬼，速为吾烧著，化作微尘。急急如雷轰大帝敕命。”^①这篇征讨式檄文首先召请神灵排出防卫之阵，而后以此为基础，引申出进攻之阵，点明攻敌先锋的威力，直指敌方。

有的咒语写成命令的形式，用作对将士下达命令，可以看作命令式檄文。比如召请“押队天丁将刘祖道”时用的咒语就是如此：“吾奉玉清真王敕，召押队天丁将刘祖道，与吾点对兵马，押队前去某家。排列队伍，不得有违。疾。”^②其中，有的命令檄文还写成诗句的形式：“仰启龙虎玄坛将，扶天广圣赵真君。二员忠振大神王，五方持烈诸上将。十二支神分直事，八威猛将各司权。外排六辖杀邪魔，内列万神分辅佐。符使威雄尤捷疾，吏兵骁勇正森罗。祛雷役电耀乾坤，辅正除邪回造化。金甲朱衣明日月，铁鞭黑虎吼风雷。太玄昏遁灭非灾，飞禁完命止凶祸。吾奉西灵宗主命，上传正一祖师言。急屯兵卫出神霄，听吾号令急速至。急急如正一老祖天师律令。”^③

有些咒语就如战斗中随时写就、宣读的檄文，目的在于督促战斗，极大激发我方军将的士气，就宛如冲锋号一般，可以看作“冲锋檄文”。如一则题为“行罡运雷发声咒”的咒语：“九天雷公，速

① 《道法会元》卷137《太一天章阳雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第689页。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》，《道藏》第28册，第589页。

③ 《道法会元》卷36《正一灵官马元帅大法》，《道藏》第29册，第2~3页。

降威灵。岳渎社令，上至三清。天地传敕，步风雷兵，轰天霹雳，队伍如云。斩勘雷使，急急发声。”^①联系到此咒语是用在一个连贯法术整体的中前期，直接号召降妖除魔所发，更可看出其担当的“冲锋号”色彩。

有的咒语则起到统领全局的作用，类似于一种总纲式的对敌檄文，道教科仪法术中记载有一篇名叫“元始天尊说杀鬼降魔大神咒”的咒语：“天元太一，精司主兵。卫护世土，保合生精。华衣绣裙，正冠青巾。青龙左列，白虎右宾。佩服龙剑，五福之章。统领神官，三五将军。有邪必斩，有怪必摧。敷祐福祥，启悟希夷。邪怪消灭，五帝降威。护世万年，帝德日熙。黄龙降天，帝寿所期。景霄洞章，消魔却非。”^②这段咒语可以看作是天神之中最高神灵的元始天尊对一切妖魔鬼怪发出的檄文，凡是为害人间、祸乱天地的邪恶力量必定没有好结果，都将被正义和神通广大的各路神仙所摧灭。

总之，道教科仪法术中提及的咒语绝大部分具有战斗檄文的性质，它是把原始的巫术咒语与战争中使用的军事文体——檄文结合起来，改造形成自己特色的咒语，并用在对妖魔鬼怪的“行军作战”中。这些咒语用词犀利，有针对性，目的明确，可以起到激励我方“神将”士气、震慑敌方“妖祟”的作用。

第二，符。

符在道教中也占有相当重要的地位，可以说是道教科仪法术的基本构成元素和核心手段。符的本义乃是古代朝廷用来传达命令、调兵遣将的凭证，《孙子兵法·九地篇》中已经有关于用符的说明，而《史记·孝文本纪》更记载有“初与郡国守相为铜虎符、竹使符”。这种军符的使用方法是将符一分为二，朝廷与外官各执其一，倘若朝

① 《道法会元》卷62《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》，《道藏》第29册，第72页。

② 《道法会元》卷107《高上景霄三五混合都天大雷琅书》，《道藏》第29册，第476页。

廷有事，便委任派遣使者携带符至外官处，外官用其持有的半符勘验使者的半符，以辨别真伪，然后决定是否执行所传君王的命令。

从军符到道符尽管经历了较长时期的演化发展，但是从道符的功能和演变来看，二者相关的演变线索还是清晰可见：“道士将符搬进鬼神世界，恰是模拟封建军政体制中权利信物的作法。”^①也就是说，道符是在依托军符的思想观念下借鉴了其他种种巫术方术思想而形成的：“道符是先秦、两汉巫觋迷信、神仙方术的承继与综合。析而言之，道符综合了青铜纹饰沟通人神、祈福引魂的功能；驱傩逐疫、厌劾恶鬼的方法；符命符籙的神授思想与技法；以及巴蜀荆楚少数民族的鬼及北斗崇拜的法术等等。”^②《后汉书·刘焉传》中便记载了道教组织五斗米道的创始人张陵“造作符书”之事：“鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之‘米贼’。陵传子衡，衡传于鲁。”^③可见，道教最初运用道符，不仅着眼于解决鬼神世界中的事情，还借以来组织管理现实世界中的道教组织。这种对道符的运用正如《云笈七签》中所论述的道符的功用：“以祛邪伪、辅助正真、召会群灵、制御生民、保持劫运、安镇五方。”从中可以看出，道符的功能主要集中在召劾鬼神上，即召请、调遣神灵前来协助施符的人完成某种排险解难之目的，而整个过程极其类似于军事行为中的调兵遣将。这种类似说明道符在使用的过程中受到了兵学思想的影响。笔者经过比较、分析兵学思想和道符，发现道符作为一种象征符号，其背后体现出来的观念和思维方式与兵学中的相关思想具有一致性和同质性，换句话说，道符就其象征对象、使用方式和功能来说，的确是受到了传统兵学思想的影响。具体说来有以下几点：

① 刘仲宇：《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年第1期，第2页。

② 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1999年版，第33页。

③ [宋]范曄：《后汉书》卷75《刘焉传》，中华书局1965年版，第2435页。

首先，道符往往是兵将的符号性象征表达。在道符中，有的符自画成的那一刻起，就具备了降妖除魔的神力，这是因为，这道符已经不再是单纯的图案或是特殊的文字，而是代表着一个神兵天将。在道人的眼中，把道符放在有妖祟作乱引起天灾人祸的地方，就如同把神兵天将放在那里一般，可以震慑、降服妖怪，转危为安。换句话说，道符代表着神将才是道符具有镇服妖邪的力量来源。

道符表征将士，一般有两种方式。一是一张道符仅仅表示一个神将。在表示单个神将时，有的比较简单，用线条描成寥寥数笔的文字状便可，如飞捷使者符^①。如图。



飞捷使者符

有的道符比较形象，乃由线条和某种象形的图案组成，而图案则是以凸显该神将的神通特征的人形为主，如《九天雷晶元章》中表征辛元帅、邓元帅的符^②。在这种符中，除了画有一个类似于人形的将领外，还可以明显发现二帅身边写有一“雷”字，且旁边都有一曲曲绕绕的线条，我们知道，雷神的最明显的特征是“善走”，此线条很容易让我们发现雷神系统中的神灵“善走”的神通，可谓非常形象。如图。

有的道符则非常繁琐，不仅把前两者的技法包括进来，还把军事命令、此神神通、持有兵器、克敌之法等种种军事体制管理思想和兵法思想加入进来，变得非常复杂。由此，通过道符表征出来的神将形象更加丰满，也更加具有威力，比如张使者符^③。如图（此图包括张使者符的分符和合符）。

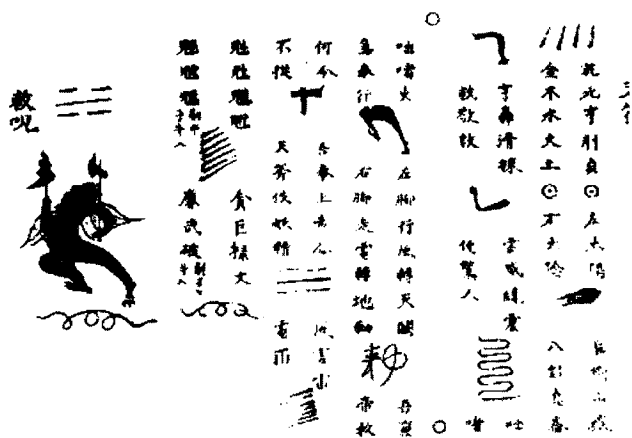
① 《道法会元》卷46《上清神烈飞捷五雷大法》，《道藏》第29册，第59页。

② 《道法会元》卷89《九天雷晶元章》，《道藏》第29册，第369页。

③ 《道法会元》卷61《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》，《道藏》第29册，第168页。



辛元帅符、邓元帅符



张使者符

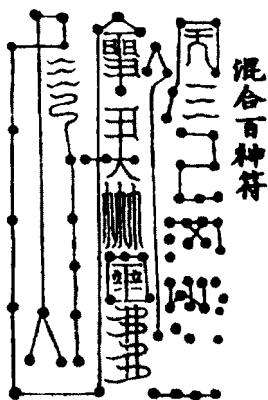
道教中用来表征单个神将的道符非常多，比如《高上神霄玉清

真王紫书大法》卷六中画有八十余道表征单个神将的道符等等^①。此处不必一一举出。为了完成鬼神世界中的对妖魔鬼怪进行打击的“军事行为”，道教通过道符表征用来降妖除魔的神将以实现派遣将领“前去征讨”这一目的，很显然是受到了兵学思想的影响。

二是一张道符可以表示两个以上的多个将领和兵士。这首先是用道符表征多个神将。《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二中画有二十多张众神将合在一起的道符^②。其中有一张

“混合百神符”^③，集中体现这种出兵作战需要各路兵马将领协同作战的思想观念。如图。

当然，出兵作战不仅仅需要战将，还需要数以万计的士兵参战，这在现实世界中如此，在鬼神世界中亦不例外。所不同的是，在现实世界中是一般的现实之人，而在鬼神世界中，他们则变成了神灵化了的兵士了。在道符中，神将与其带领的兵士有时被画在同一道符中，用来表征将领带领相应的兵种



混合百神符

和足够数量的兵士前去缴杀妖祟。如：“此九天符者，……常有仙官助卫，玉女从行，……一符五千余兵。”^④又如《高上神霄玉清真王紫书大法》卷五中便画有此类的道符约四十五张。

其次，道符往往是兵器的符号性象征表达。前面，我们已经对道教眼中的神仙所持的兵器作了论述，在此基础上，道教不仅把其兵器观通过神仙形象表达出来，还把其兵器观念渗透到道符中去，使得传

① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷6，《道藏》第28册，第605~610页。

② 参见《高上神霄玉清真王紫书大法》卷2，《道藏》第28册，第575~576页。

③ 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷2，《道藏》第28册，第576页。

④ 《金锁流珠引》卷20《道藏》，第20册，第449页。

统兵学中的兵器思想深深影响到其道符思想。兵器思想影响道符主要表现在，道教把有些符直接赋予兵器的意义，换句话说，有些道符其实就是一种兵器。由于兵器分为防守型和攻击型两类，所以，象征兵器的道符也可以分为防守型道符和攻击型道符。

我们先看表征防守型兵器的道符。这种道符又有两类，一是着眼于现实兵战而有的道符。我们知道，在兵器理论中，防守型兵器多指的是盔甲、铠甲等防护外力侵害身体类的护身器械。道符借鉴这一思想观念，不过，其借鉴的不是外在形式上的防护武器观念，而是实质功能上的防护武器观念，也即是说，针对战争中的危害，佩戴此类道教所画之符可随时随地出入战争而不受兵刃伤害，如同披挂了护身盔甲般，这类道符往往统称为辟兵符，意思就是不会被现实世界中的兵器伤害。对于此类符，《抱朴子内篇》中记载有“或戴却刃之符”^①，《金锁流珠引》卷四记载有“天上术人兵保不伤符”、“不被损伤符”（如图）^②，卷二十记载有“太上后圣君赐与朱雀符”（如图），并说明道：此符“甚能克于五金神，亦辟兵中刀剑之用”^③。这显然是借鉴了传统的防守型武器的观念。不仅如此，道符还在此基础上，进一步沿着防守武器之功能演进，创造了其他具备防守功能的符，比如辟兽符、辟雷符、辟水火符等等，道教认为佩戴此类道符，便如同穿上了防护性盔甲，可以起到保护身体，使之不受伤害的效果。

二是着眼于鬼神世界中对妖魔鬼怪作战而有的道符。道教把防守型武器的观念引入到神与妖的军事争斗中，并创造了防备妖魔鬼怪伤害的防护性道符。如《道法会元》中记有一名为“禁魔鬼侵袭符”

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第270页。

② 《金锁流珠引》卷4，《道藏》第20册，第372页。

③ 《金锁流珠引》卷4，《道藏》第20册，第449页。

太上後聖君賜與朱雀符第四



右符甚能尅於五金神亦辟兵中刀劍之用
甚與木德相宜治邪病辟口舌禁天神使雷
公追電師電母使之無不如意後聖君曰此
符禁人行陽呪辟非毀相詛

天上術入兵保不傷符第一 卷內符五朱書



右入兵敵十萬人書彼將名符下以太衡
加月建天帝印封符
不被損傷符第二



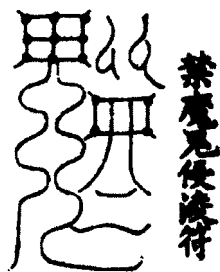
右天上術入兵保大將威彼軍衆畏敬。

天上術入兵保不傷符、不被损伤符 太上后圣赐与朱雀符

的道符^①，认为佩戴或者放置此符，可以抵御魔鬼侵害。如图。

我们再来看看表征攻击型兵器的道符。这类道符在道教典籍中非常常见，不过，这种转化已经比较深入，可以说这是道教把攻击性武器的功能特征保留运用到道符中的结果。在具体运用时，每一道道符就如同一种杀敌却灾的兵器，只要把此种道符放在妖祟出没的地方，就好像有神仙手持杀伤性武器前来斩杀妖祟。同时，倘若遇到妖祟做怪，只要把此符投向妖祟，就如同用神兵利器刺杀妖邪一样。比如《道法会元》卷八〇的一符：“歛火诛邪符”^②。如图。

此外，道教还把斩杀妖祟的几种攻击性动作，比如斩瘟、收毒、断尸、捉鬼、缚邪、考



禁魔鬼侵凌符

攝吏細都崇隆奉行

禁魔鬼侵凌符

① 《道法会元》卷106《高上景霄三五混合都天大雷琅书》，《道藏》第29册，第466页。

② 《道法会元》卷80《歛火律令邓天君大法》，《道藏》第29册，第311页。



敕火诛邪符

鬼、伏魔等等，首先上升塑造成神仙，而后把他们画入符中，以表征相应的斩杀职能，这也是一种另类的攻击性武器。在对妖祟的作战中，只要出现相应的任务，便可发出相应的符，就如同神仙持有相应的降妖除魔的武器前来完成相应的捉杀任务^①。

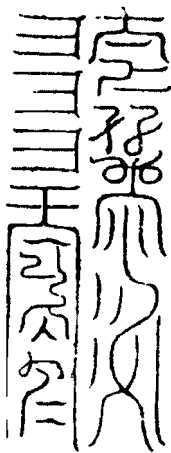
再次，道符往往是阵法的符号性象征表达。排兵布阵是传统兵学观念的主要思想之一，传统的阵法，融合了军队管理理念、军事谋略、兵种协同作战等兵学思想的精华。一般来说，阵法可以分为两类，即以防守为主的守阵和以进攻杀敌为主的攻阵，当然，二者的区分只是从主要的作战任务来讲的，实际上受“攻守兼备”思想影响下的传统兵学中的阵法观念在凸现主要任务的同时也是讲求攻守兼备，即攻中带守，守中含攻。道符所谓降妖除魔、对敌作战的手段，也把阵法这种思想观念借鉴了过来。

我们先看以防守为主的道符。每一道此类道符如同摆了一座防守

^① 参见《高上神霄玉清真王紫书大法》卷6，《道藏》第28册，第605~610页。

型的兵阵，起到防止鬼怪侵扰、加害的功能。这类道符常常以镇山符、镇宅符、镇水符等等为主，当然也有其他类的符，比如有一道“玉帝亲机符”^①，其中的各个组成部分就构成了一种守势，这道符就类似于一座防守性的兵阵。根据此合符的分符解释，此符乃是由以下几个部分构成：（1）处于最高权力地位的三清尊神；（2）处于第二层次的各类神王；（3）此符所能防患的种种鬼怪以及祸乱情形；（4）具体的防守部署以及此符的主要倾向在于镇防之用。通过分符的解释，我们不难发现，这道符在人员构成、部署以及具体的执行职能方面俨然就是一座防守型兵阵。

我们再来看看以攻击为主的道符。这类道符的名称或功能常常以驱除、降服、斩杀为主，比如“神霄命魔前驱杀鬼真符”^②就是其中非常具有代表性的一种。如图。



神霄命魔
前驱杀鬼真符

根据此符之分符的解释，这道道符的构成包括：（1）负责征讨杀伐的将领；（2）需要驱逐杀伐的敌方姓名；（3）此符具有的杀伐功能所在。由此解释，我们可以看出，只要此符一出，便如同向敌对的妖魔鬼怪摆出了一道攻击性的大阵，目的自然在于剪除妖祟。

最后，道符还是其他兵学思想的符号性象征表达。除了以上提到的几点以外，道符还可以表征其他兵学思想。这包括，第一，把某种战法中的取胜谋略纳入到符中，比如“战难贼符”、“出将令强敌符”、“令各军安心强力符”^③。第二，把某些军事作战程序纳入到符

① 《道法会元》卷119《太极都雷隐书》，《道藏》第29册，第568页。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷5，《道藏》第28册，第600页。

③ 《金锁流珠引》卷4，《道藏》第20册，第372~373页。

中，比如奏请符、召将符、策役符、遣将符、敕杀符等等。^① 第三，道符与咒语配合在一起，共同完成某种对妖邪的“军事攻击行为”之职能，同时二者也更加充分体现出传统兵学对道教法术的影响。

第三，幡、印、令牌等道教法术所需之其他类器具中的兵学色彩分析。

其一，印。印也是道教科仪法术所需要的重要器物，常常被称为法印。刘仲宇先生认为，从其功能上看，其来源与封建的军事体制有关：“道士用印，主要即模仿军政体制中以印行权的方式。”^② 这个论断非常准确，道教中人的确有此种观念，《上清天枢院回车毕道正法》中曾说到一枚“治都总摄之印”，对于此印的描述，完全体现了道教之法印受兵学影响的痕迹：“夫治都总摄之印者，为之兵印。有此印者，能管天下三届鬼神、仙官、分野、城隍、社庙、吏兵，皆得差使，不论高下。此印佩之如上天帝命，凶恶鬼神皆伏。若行法，职官不得此印者，难用鬼兵。印行兵将行，印住兵将住，动印如动兵。若用此印，兵将不行，不论高下，并皆处斩，自有鬼神直之云。”^③ 这种观点是把印当成调兵遣将的依据符信。除了此处可见法印受兵学影响外，单就法印的种种具体功能来看，亦可看出兵学观念对法印的影响。法印的具体功能，主要是用于驱魔辟邪。这种功能类似于前面讲到的符，也就是说，在降妖除魔的过程中，法印还可以看作是对神将、兵器、阵法的符号性表征，其承担的职责与符具有相通性^④。

其二，令（文）与令牌。令与令牌也是构成道教科仪法术的非常重要的元素，常常用来发令、召将、遣将和役将，通过指挥天将完

① 参见《道法会元》卷16《玉宸炼度符法》，《道藏》第28册，第758～771页。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第218页。

③ 《上清天枢院回车毕道正法》卷上，《道藏》第10册，第473页。

④ 参见《道法会元》卷57《上清玉枢五雷真文》，《道藏》第29册，第149～151页。

成相应的目的。张泽洪先生认为令牌“源于古代军队的虎符”^①，可见，令牌的来源与古代的兵学有关。在道教的思想观念中，令牌乃是令（文）的载体，而令（文）才是令牌的核心所在，正因为如此，这种观念才体现出道教对令的重视，而这种重视恰恰又反映了道教对令牌与令的理解确与传统兵学有关：“凡行五雷大法，申发表章，祈晴请雨，止风祷雪，驱役神鬼，扫除妖气，行符治病，差使符吏，若不申明号令，则将帅不行，吏兵不肃。”^②正是出于把令和令牌与军事体制中的令牌作相同的理解，道教才不只对二者作简单地类比，而是借助军令的内容，对道法之令与令牌的内容作了说明。《太一真雷霹雳大法》中谈到了四十余种令文，这些令文的行文格式、用词和语调与传统兵学中的军令极其类似，而且，其中有不少令文直接与“军事行动”有关，如太一会将令、太一九天收斩邪瘟大疫令、太一开通云路扫荡妖精令、太一天章佐国祈求飞罡大令、太一息干戈战争涂炭生灵令、太一征讨盗贼窃发杀害生灵令、太一止奸伐叛天令等^③。究其令文，确实是借鉴了军令的内容与格式，如“太一息干戈战争涂炭生灵令”：

“太一天章阳雷霹雳专司令

本司系掌太一十神，在符令之中役使，专止凶变涂炭生灵事，今某州县干戈竞起，民命可伤，本司仰体太上慈悲，圣后元君，发弘大愿，普救世人。除已奏闻求解厄难，本司合批上令者。”

“天皇皇，地皇皇，人皇皇，色苍皇。分三才，列五行。使天炁清烈，地炁澄宁。五兵乱杀，万民震惊。流血万

① 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社1999年版，第97页。

② 《道法会元》卷57《上清玉枢五雷真文》，《道藏》第29册，第155页。

③ 《道法会元》卷134《太乙真雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第659页。

里，秽气上升。敕尔太白，速速潜形。恶奸消灭，兵革不兴。大火执誓，左右神灵。乾坤列誓，雷霆发声。四圣治世，五岳出兵。奉承玄章，斩馘恶人。列号摧伐，寸草不存。兵不染血，显吾慈仁。三官承令，五帝催行。今日下令，干戈永宁。普天率土，民称太平。察访罗林，检奸捕精。受帝禹经，立跻承平。天摧令，地摧令，人夷令。兵革息，灾害停。日月明，璇玑行。大帝令，急急行。

……（此处为所画之符）

右令章付都天星帅金准。太一轰天之敕，疾速消除干戈之祸，俾境土安宁，人民乐业。应战争之地，一切杀气血灰，并付察访罗林，收付地下万丈，不得动作。一如轰天火急奉行。”^①

其三，幡。幡也是道教科仪法术的重要构成元素和器具。“盖幡原是人间的旗帜，凡帝王贵胄出行，前有幡为导，上有伞盖为罩。搬至鬼神世界后，各种神皆有幡、盖。”^② 幡源于人间的旗帜，尤其是借鉴了军事旗帜的作用和功能，在道教的科仪法术中，幡往往指代的是召请的神仙，不同类别的神仙往往用不同的灵幡表示，如同军事体中不同的兵种和不同的军队编制；而且，在科仪法术的实施过程中，派遣神将时除了念咒施符外，还往往伴有举幡，举幡意味着派遣相应的神兵天将听命前往消灭妖祟。

总之，这些科仪法术中的器具和前面讲到的符、咒“共同构成道法的方法手段系统。这一系统的作用……亦如战争中的武器及使用方法”^③。我们通过研究这些内容，很容易明白这样一个道理：道教

① 《道法会元》卷136《太乙天章阳雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第675～676页。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第227页。

③ 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第228页。

的科仪法术所需要的器具和构成元素深受传统兵学思想观念的影响。

第四，步罡踏斗中的兵学色彩分析。

步罡踏斗是道教科仪法术中用来礼拜神灵、召请神灵的一种仪式，因为其外在形式乃是主法人作迈走的一种步法，故步罡踏斗又是一种步伐，因传说来源于历史上的禹，故常常被称为禹步。

历史地考量，“禹步最早是古代巫覡的舞蹈步伐”^①。正是因为禹步来源于古代的巫术，所以在相信巫术的人的眼中，此种步伐具有非凡的神力。道教中人同样认同这一点：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深；故设黑矩重望，以程其事。或有伏泉磐石，非眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇，问以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之人术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端。”^② 在这里，对于禹步产生的渊源的论述，体现了道教对禹步的一种基本的认识态度，即在道门中人的眼中，禹步的产生十分神秘，一开始就具有无限神通，不但“能令大石翻动”，道人甚至还认为它还可以上令神灵，下驱妖祟。

出于对禹步这种功能的首肯态度，道教又常常把步罡踏斗之法与符、咒、诀等他法相配合使用于其科仪法术之中，力图来控制神鬼。所以，正是出于把步罡踏斗看成具备无限神通的步伐这一思想观念，道教对之推崇备至，《抱朴子内篇·登涉》中认为“凡作天下百术，皆宜知禹步”，更是把禹步看作是众多法术不可或缺的元素。

禹步之依据的基本原理乃是由阴阳五行之理而来，不过，不同的禹步在外在的步法上存在不少差异。道教在利用禹步时，更多的是强

① 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社1999年版，第127页。

② 《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》，《道藏》第28册，第398页。

调其功能，即上令神灵，下驱妖祟。顺着这个角度来研究禹步的一些步法，我们发现其中有兵学影响的痕迹，这种痕迹就是把兵学中的凭借阵法来卫身杀敌的思想纳入到了步罡踏斗的步伐之中。

首先，道教认为，踩踏禹步可以从危险的军争之中自由出入而不受伤害：“如若收凶恶行兵之法，欲恐有灾于身，步二十八宿之禹步而出之。”^① 其文后并附有具体的步伐之图示（如图），此图乃是由每一个步伐所到之处的足迹画成，倘若把这些足迹按照步伐行走的先后顺序用线连在一起，我们会发现，这种新形成的图形已经俨然是一座兵阵的模样了。这就说明，这种步伐背后所依据的思想根据极可能是仿效古代的某种兵阵而形成的，诚如道经所言：“夫步纲，使大道吏兵三将军为先。如大阵战敌贼鬼，皆须出九将军，非独出中元三将军也。上元、下元，皆须出佐助之，如含宏图。……。”^② 此当为于兵争之中却敌脱身存己之道。

其实，倘若入军而遇危险时，不一定必须实实在在地去步行禹步，只要心中通过默想步罡踏斗之法便可脱离危险：“自身被兵围绕，或行兵，心中存作中部禹步一十五迹，次下部十五迹，转天关，指之，存三部以配五斗衣，五度指之，所指之处破，乃领兵冲之，立见倒过出后，即解刀支，彼人不死。不解即死。祝曰：出生入死，立到天庭。青龙扶我出，白虎卫我行。我是天使使天关，冲破汝五兵。急急急急急急破。急急如律令。”^③

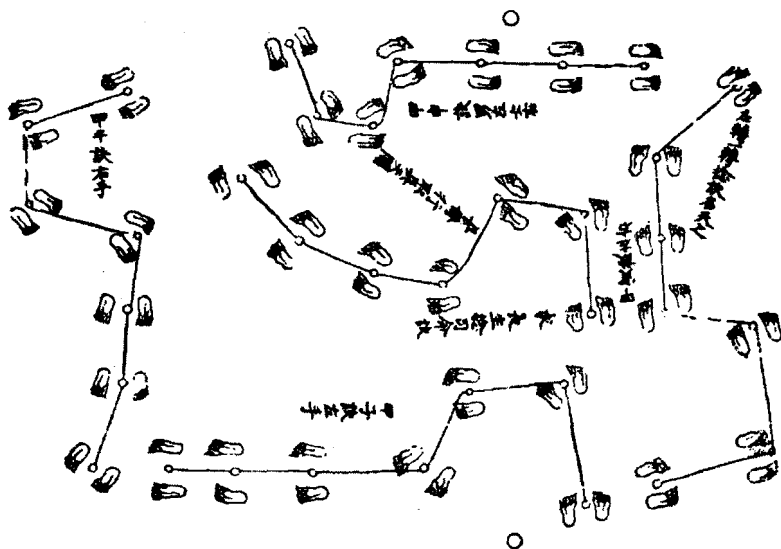
道教认为，倘若是进攻妖邪敌军，由于击伐不同的鬼贼，步伐也不同，但目的都一样，就是能够有效地制服鬼贼。《金锁流珠引》卷六中有一种禹步之法能够很好地说明这个问题：

“夫使上元唐将军，击正西方鬼贼，先步南方禹步，算唐将军起

① 《太玄金锁流珠引》卷2，《道藏》第20册，第362页。

② 《太玄金锁流珠引》卷2，《道藏》第20册，第384页。

③ 《太玄金锁流珠引》卷9，《道藏》第20册，第397页。



入左肾，男子左肾属木。先步木入火，火即入金，即克伏彼人神龙鬼之灾害贼祟。……”

“若使唐将军击北方鬼贼，先步东方，入中宫土，即击北方凶恶灾害，应口自消。若南方火向，有鬼贼来犯我，我以步东方，入北方水向，转出南方，而击伐之，无不应心顺口，自消散灭绝也，如中及四季。”^①

这说明，步罡踏斗之驱魔降妖法乃是融兵法、五行思想、神仙思想于一体的步伐，其思想依据很可能与早期的兵阴阳家思想有关。

（二）道教科仪法术之具体操作过程当中的兵学色彩分析

每一个科仪法术都有自己的一套具体做法，尽管彼此之间存在着不少差异，但是从总体上看，这些有差别的科仪法术之间又存在着相同和一致的地方，这就是他们有着共同的基本实施手法和环节。一般说来，按照其实施的先后顺序，这些共同的基本环节包括变神、出官

^① 《太玄金锁流珠引》卷6，《道藏》第20册，第384页。

和召将、遣将行事、上章奏表状和发文牒、纳官和还神、设醮谢将散坛等。^①但是，这是着眼于法术本身体现出来的表演特征来看而得出来的结论，倘若换一种眼光和思路，我们却发现，从总体上来看，这种过程与一个完完整整的军事行动存在某些相同性，换句话说，道教科仪法术的实施过程借鉴了军事行为中的一系列基本环节。

这是因为，大部分的道教科仪法术乃是着眼于战胜、驱除乃至剪除邪祟妖魔以达到保国安民、治安一方的目的，也就是说，其种种实施手段都是围绕这个目的而展开的，都是为了更好地实现这个目的。为此，道教科仪法术的实施手法和环节在演化过程中很容易去挖掘、借鉴和吸收军事行动中的具体做法和环节，以充实和完善自己的具体程序，这样，从表演的角度来看，也才更加像“真正地与妖祟对敌作战”，更能起到科仪法术之“演给人看”的功能。当然，在道人眼中，这些都是确确实实地与妖魔鬼怪真枪真刀的战斗，为此，他们更加需要借用传统兵学中的军事思想来提升自己在科仪法术所容纳的整个体系中存在的与敌军作战的能力和智慧，以便能够事半功倍地实现降妖除魔的目标，这些内容就具体地体现在科仪法术的具体操作过程中。

当然，道教科仪法术借鉴兵学思想，不是囫圇吞枣，而是有所选择和加工，因为道教科仪法术本身具有戏剧化的表演特色，为了更好地突出这个特征，它把原有的军事行动的程序作了艺术加工，把兵学思想中的对敌作战智慧用夸张的形式表现出来，以凸显道人在召请神灵前来降妖除魔的过程中是如何游刃有余，这些都使之具有更强的可观性和劝服性。

第一，我们根据以杀伐妖魔鬼怪为目标的科仪法术操作过程来看看其是如何借鉴了传统军事行动实施过程中的具体环节。

^① 参见刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第282～304页。

(1) 建坛。法坛是科仪法术不可或缺的举办场所。一般分为上中下三层，分别代表天、人、地三个层次，象征着召请的神灵来自天地人三界，十分广泛，似有强调自己出兵乃有最广泛的基础支持和最上层神灵的许可。在坛场的布置上，不同的科仪法术各有自己特定的布置，以驱邪降妖为目标的科仪法术所建立的坛场多着眼于制伏妖邪，因为在道人的眼中，这个坛场既是整个行军的指挥中心，又是捉鬼降妖的战斗场所，故在安排上颇具匠心。除了有与其他科仪法术坛场共同的布置外，其周围往往贴满了象征无数神兵天将的符咒，这就如同摆了一座大阵，如《北帝伏魔经法建坛仪》中所讲到的：“光映十方，四圣遂符镇四方，安营布阵。本坛天将居左，经中神仙居右，天界天仙居东北，地界神仙居东南，水府神仙居西南，阳界神仙祇居西北，诸天魔王天丁力士居左右。上有四天王，下有八卦大神。每存一方，有神将二员，各统天兵百万众，排兵布阵，赫奕威严，镇护十方。”^① 妖魔鬼怪进入这个按阵法布置的场景之中，只有死路一条。

(2) 出官召将。出官召将在任何法术科仪中都必须进行，“不过，凡以祭祀忏悔为主的科仪中，主要是召请功曹玉女等仙官为通传讯息，而在驱邪、杀伐、召唤风雨等等法术中，则以召请专职神将为主。”^② 这就是说，为了完成法术所承担的任务，必须召请一定数量和能力的神兵天将前来协助，这就是出官召将的角色所在。在以驱邪降妖为目标的科仪法术中，出官召将完全类似于军事行动开始前的点对兵马；更有意思的是，法术中的召将还就不同的神将在后来的“军事战争”中承担的不同职责作了说明，关于这一点，我们在前面论述神仙形象之职权时已经涉及到^③。这里再举一例以说明之。《北帝伏魔经法建坛仪》中对召请的神将所应承担的杀伐职责作了详细

① 《北帝伏魔经法建坛仪》，《道藏》第34册，第436页。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第286页。

③ 参见本章第一节中的相关论述。

的规定，这些职责包括：专一塞断鬼路、摄灭粪土之精、专一扫荡妖氛、保安家眷、摄灭腐木之精、飞行号令、摄灭炎火之精、摄灭阳水之精、严加巡警等等^①。

(3) 上章奏表状和发文碟。在派将对妖邪正式进行驱杀之前，科仪法术的实施程序往往还有一个环节，即上章奏表状和发文碟。在以驱邪降妖为目标的科仪法术中，上章的内容有的被称为“文检”，细读文检的内容，类似于军事文书和军事告示，其内容主要包括列举召请的神灵以明自己师出有名、申诉剪除妖祟的缘由以明自己师出有因、阐明斩妖除祟的态度以明自己出师目的。这种写作格式和内容既类似于一种军事檄文，又似于一种用于军事领域的文书。《道法会元》卷四五中记有一《清微攘兵劫文检》，该文检首先指明由于下民积罪无数而致使人间兵戈不断，生灵涂炭，生民流离失所，倍受灾殃；而后，文检申明上天有好生之德，希望上神救黎民于兵戈水火之中；接着，文检奏请上仙派遣相关神将吏兵降临人间，并列举了各路神将的姓名和职位；最后，文检希望这些神将“一合巡游世界，除擒抢贯索之威星，斩馑魔兄，扫杀气妖氛于境土。当使兵寝刑措，国泰民安，绝寇攘奸宄之余，协安靖和平之祉。”^② 这很像一篇公告天下的出师文告。

(4) 遣将行事。神将召来之后，便可以派遣神将前去斩妖除怪了。既然是派遣，便需要有相关的派遣令，道教科仪法术中的遣将行事环节当然少不了类似于下达军令的令文。这些令文有的写成咒语，有的附在符上。如《道法会元》卷一四五便有一个写于符上的遣将令文^③：

① 参见《北帝伏魔经法建坛仪》，《道藏》第34册，第436~437页。

② 《道法会元》卷45《清微攘兵劫文检》，《道藏》第29册，第50页。

③ 《道法会元》卷145《太一天章阳雷霹雳大法》，《道藏》第29册，第753页。

司

今准雷轰大帝敕元降太一某符下专司，差将太一某将（诸将临时随事差用）吏兵，立便将带器械，火急下某处某家，贴同差去雷将，收捉（某色）一行魑鬼，牢固锁缚，从限管押出头守候，晚上供证，为白日不时出形露影（或放火烧某家屋宇家财）等事，不得有违。须至行遣。

右准前件符命，火急奉行，不得违滞，准此。

年 月 日 时引。

限。

具法位 姓 押。

既然得到了出击的命令，相关神将必须火速执行命令，否则便治之怠命之罪，这就是军队之中赏罚严明的军事纪律。《上清骨髓灵文鬼律》中记载了这样的军纪，现在摘引几条，以作说明：

“诸神将吏兵等，因追摄鬼祟残害受贿者，徒二年。若隐苳纵令逃避者，以犯人罪罪之。”

“诸神将吏兵，应使而不使，不应使而使者，一人杖一百，十人加一等，罪止徒三年。”

“诸救济民人疾苦，合用干碍神鬼呼召辄不到者，流三千里。虽到而不协心搜捕干捷者，徒二年。天府差干他事者，勿论。”

“诸神鬼呼召不至，辄违慢不恭者，徒三年。”^①

（5）谢将、收将、散坛。执行完驱鬼降妖的任务之后，科仪法术的目的已经基本实现，剩下的是请有功劳的神将享用供品，“算是

① 《上清骨髓灵文鬼律》卷上，《道藏》第6册，第910~911页。

犒劳将士，酬谢辛劳”^①，感谢他们英勇杀敌所立下的功勋，而后请神兵天将各归其位，散去法坛：“天雷神将，化身千真。普为天地，扫荡妖氛。回光万里，一吸天津。除邪辅正，其德非轻。上帝有敕，各注仙名。天神归天，地神归地，后召复来，一如故事。”^②很显然，这与军事行动结束后论功行赏有着异曲同工之妙。

以上几个环节统一在一起，便是一个完整的科仪法术实施过程，同时也可看作是指挥一场行军作战的全过程，对此，《高上神霄玉清真王紫书大法》卷十二记载的一个科仪法术实施过程可以作出很好的说明。

“凡人投状，乞治狂邪，仍须子细推问，委有鬼贼相附。判状毕，上香，口奏祖师、宗师、真师，乞布告神府吏兵，听候差使。毕，写札子，差左右都统二将军部兵一万人，先次差去患人家，围绕屋宇，飞符二道。指挥二将军、监勒司命等神，火急收下某人身中为祸鬼贼，不得放令逃走，候当司行遣。如或邪人在外，立便计会里社，火急押入本家。法师勾神将部兵前去，令投状人归去，备置香火。

到人家，仍掐发兵诀，乃本师诀。存去人，为本司捉杀大将军。便烧本符一道，领兵吏百千万众，金鼓齐鸣，前后四围，上下收摄邪鬼。步禹步，至患人居所，直至天门。把天丁诀、想从人皆为天丁力士。望见邪人，便发斗诀、雷火诀、霹雳搜邪符一道，存火烧至门下。又步禹步，两手剔寅、卯、午诀入屋。存二斗在头，魍魎星指前。至厅上，师便背魍魎向罡方立定，上香，指挥神将吏兵速勾邪祟出来，听吾指挥。便令扶出，依法用天丁诀，存前项并天丁力士前去

① 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第304页。

② 《道法会元》卷76《汪火师雷霆奥旨》，《道藏》第29册，第274页。

捕捉。

一见病人，左手掐天丁局邪诀，右手斗诀，以左手诀筑肋下。存左手拳为罡星，右手肘为魁星，左肩为魁，心为魁，右肩为魁，右肘为魁，右拳为魁星。星斗光芒存心胸，便以左手掐辰文，高声问：汝是何邪鬼侵害王民？吾奉上帝救命，前来勘汝，对吾真说，稍有违者，便行拷讯。指挥毕，急将右手拳、左手肘紧局之，存天丁拷问。如未伏，急掐天丁印局之，以金刚杵刺其口。又不通，以枷之，发雷火霹雳本符，即叫通说。再三审问，事委是的实，即便令神将收下鬼贼，立要病人安乐，便与符吞之。

一日不住上香，祝将速与尽底收摄，解押赴所属施行。”^①

第二，散见在科仪法术之“降妖除魔”过程中的战略战术思想。

道教科仪法术受到传统兵学思想的影响，不仅仅表现在其来源、构成元素和操作程序上，还表现在其把“降妖除魔”看成是一场军事行动，其过程中处处充斥着传统兵学的战略战术思想。把“降妖除魔”看成是军事行动，并借用其中军事思想智慧来指导对敌作战，以求用最少的代价和最快的时间取得最为理想的胜敌结果，是道教中人一种较为普遍的态度，正是基于这种基本态度，道教在传承这样的科仪法术时往往强调继承者在学习这些法术思想时，首先要用兵学中的智慧来指导自己练习法术的过程，以便在后来的实际作战中、真正对敌时能够得心应手，游刃有余。《金锁流珠引》卷二八《考召法师说巡游图法》中云：

“夫志心求道，须每十日一思存，游巡世界国土之中，

^① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷12《神霄保仙消魔护正说戒仪》，《道藏》第28册，第660页。

领将军神吏兵行数十里之外，如大将军行军布阵相似，亦存摄御前军（注说：前军者是上元将军唐，中元将军葛，左右而行，朱雀将军居中行，导引如法，把戟旌旆幡赤色，周将军及五德将军在后，围绕数匝，与玄武六纪将军合为数阵，飞空而行，五云飞飞，旌旗赫赫，盖天满地，不可当敌。又本师前领也^①）。引导冲灭凶顽妖精，思复军，复军回合，卫我正真之炁，志人之身，亦救未晓之人身家灾害，助国安邦，济救危厄，两兵相伐，彼此俱散。志人长巡，即救得难，以著阴功，功满升仙也。”^②

这段引文出自《考召法师说巡游图法》的开头处，乃是法师在教导“巡游图法”、强调要事先演练时的一段论述。其文意十分明显，施法法师要想真正能够运用此法来降妖除魔、替人消灾，首先要在心中进行存想演练，这个演练就是演练如何杀敌取胜。不仅如此，从其有关演练过程中运用的思想指导来看，其已经把传统兵学的相关内容运用了进来，而且运用地相当恰当，比如其中的阵法思想，有分阵法、合阵法、复阵法等等，已经深得传统兵学之设立、运用阵法的指导思想之妙。

当然，道教科仪法术中涉及、运用的兵学思想远不止这些，比较明显的还有以下几点：

（1）知己知彼、因敌用兵。“知己知彼”的思想渊源于《孙子兵法·谋攻篇》：“知己知彼，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼不知己，每战必殆”^③，以及《孙子兵法·虚实篇》：“夫兵形象水，水之形避高而趋下，兵之形避实而击虚，水因地而制流，兵应

① 该经说此注乃是“中华仙人李淳风注”。

② 《金锁流珠引》卷28《考召法师说巡游图法》，《道藏》第20册，第483页。

③ 曹操等：《孙子十家注》卷3《谋攻篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第52～53页。

敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。”^①这一思想的价值不但在于强调要知晓彼此的情况及其与战争胜负之间的关系，更在于指导战争的领导人在此基础上要找出作战指导的规律，并按照这些规律来制定相应的对敌策略，从而保证取得战争最后的胜利。道教科仪法术之与妖邪的交战过程中，对此思想的运用可谓是十分突出。

首先，道教科仪法术中为了能够降妖除魔，在其神仙理论中对神仙的来源、神通以及职权作了非常详细地说明，这可以说是知己的方面。这一点，我们在本章第一节中已经做了全面详细的说明和论述。

其次，道教在其鬼神观念的基础上，还就其对立面的妖魔邪怪的种种具体情况做了详细的探讨，这其实就是知彼的方面：

“世有狂精，分类灭之。凡人死而为灵者，鬼也。物之所附者，精也。神之不正者，邪也。四升兴祸者，妖也。凶杀变现者，怪也。或有山魃天狐，大蟒长蛟，作害生人者。”^②

早期道书《太平经》《女青鬼律》中已经详细地对鬼怪的名称、相状以及降服的方法做了种种说明，而《太上洞渊神咒经》中也对各种鬼怪的姓名和相克之法做了系统的记载^③。

最后，基于前面的知己知彼观念，道教科仪法术在驱除邪魔时，要求根据敌方妖邪的具体情况而派遣我方相应可以克之的神将，这可谓“因敌制胜”理论的合理延伸和运用，这种理论和例子在道教经籍中有很多，如：

① 曹操等：《孙子十家注》卷6《虚实篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第101~102页。

② 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第767页。

③ 参见《太上洞渊神咒经》，《道藏》第6册，第80页。

“自大汉之后，有五通大鬼，鬼名王翦、白起、韩章、乐阳、楚狂。又有郝景、女媧、祝融三万九千人，名领八亿万人。此鬼从伏羲以来，帝王相丞，此大鬼主召领十二万人。天下小鬼依凭求食，与其鬼王作兵；来耗动万民，万民患之。……

今遣正一功曹、大明使者、验神使者，各领铁面骑吏九亿万人，手持大戟、杀鬼之具。太上强力健士四十九万人，一合下来。收捕此土国中死将之鬼、一切邪魔、百千万魅、不正之殍、来害生人之家者，一一收捕打杀之，令荡除宅中杀鬼。鬼王等恶加用力，次次缚之。若有一鬼不去者，鬼王等千斩不恕。”^①

(2) 破其中坚、擒贼擒王。这一思想集中体现在《三十六计·擒贼擒王》中：“摧其坚，夺其魁，以解其体。龙战于野，其道穷也。”^②“擒贼先擒王”思想的精华之处在于两军交战时要首先摧毁敌人的中坚力量以求使敌人群龙无首而混乱无序，从而有利于我方取胜。此法在道教科仪法术中常用于战胜邪敌：

“师训初阶之小兆曰：凡治祟，治大祟当悯小祟。何谓大祟？神庙之群党，山林之倚附，寺观之借祠，皆其大祟也。其祟根连千里，穴通四方，枉害良民，死入其党，积之岁月，强魂横魄，触处占据，希求血祀，散毒害民，无日无之。故治其一祟，则群祟争，群索矢利就戮，则四方千里响应，竭其徒，倾其党，以战正法，小兆若有一毫退念，则群妖得计，正法不行，人被其毒矣。哀哉！所谓小祟，特幽魂尔，可悯其沉滞，当令托代，若易于治小祟，难于治大祟，

① 《太上洞渊神咒经》卷7《斩鬼品》，《道藏》第6册，第24~25页。

② 毛元佑、徐楚桥：《〈三十六计〉解读》，解放军文艺出版社2003年版，第27页。

失太上立法之初意矣。”^①

(3) 十则围之、众战之道。“十则围之”语出《孙子兵法·谋攻篇》：“故用兵之法，十则围之，五则攻之，倍则分之，敌则能战之，少则能逃之，不若则能避之。”^② 这是量敌用兵思想的一种运用，联系到《孙子兵法》讲到的“以众击寡”思想，“十则围之”的思想则成为了一种较为重要的作战指导原则，即我方以兵多将广对敌造成强大的压力态势，并以此为基础全歼敌军，它是冷兵器时代军事战争取胜的基本原则之一。后来，明代军事思想家刘基在《百战奇略》中专写《众战》篇来阐明这个思想。出于战胜邪敌的需要，在每一场具体的“降妖除魔”中，道教科仪法术中的对敌作战，往往召请无数名神将和数以千万计的兵士前来助阵杀敌，或许正是出于塑造这种兵多将广的战争态势的考虑，从而，道教科仪法术中的“交战结果”总是邪敌被全部、毫无遗漏地驱除消灭。《太玄金锁流珠引》卷四中记有一考召之法，其基本立场就是把这一过程想象成“出兵”的过程，而其中所出的“兵将”可谓是数以百万计，并且，此文下所附有一条注文的内容非常明显地点明了对众兵将的这种安排深得“十则围之”战法之妙：

“注：夫考召，思存师于身之前，领兵士者三元总九将军，五德将军五人，兵马百千万人，罗列围绕彼人屋宅。及自用，即备自屋宅门户，把捉每一门，差一十六人把一门，八人列门一边，把刀刃向地，一一立驻刀，一如行军，布列行阵，把捉管门户，相似严敕。讫即存见本师，乘九色云，或师子，从东而来，与弟子领兵，巡前件人门户上下，结界

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷27《驱除制伏品》，《道藏》第4册，第108页。

② 曹操等：《孙子十家注》卷3《谋攻篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第42~45页。

禁咒，追捉符牒，事事须秉。尊师于空中放出光明，涌出兵士，罗海截地，绕天检狱，与臣拔出某亲表某人三魂七魄。”^①

(4) 兵种搭配、协同作战。传统兵学的观念中，对敌作战乃是整体作战，故而需要各种兵种相互搭配，各路兵马相互呼应支援，构成一种整体的对敌态势，这样才能有效保证对敌作战的最终效果，道教科仪法术中所设想的与妖邪交战的过程中，此思想亦十分突出：

“此法非但存唐将军，葛周总存之共击。此说只论前后存出击伐，非独一军出，三军总出。讫，更出五德将军佐助，击伐天魔。事非轻小，切须在心正直，行大道无有阙失，皆得随口顺心。夫步纲，使大道吏兵三将军为先。如大阵战敌贼鬼，皆须出九将军，非独中元三将军也。上元，下元，皆须出佐助之，如含弘图。大约是中元三将军为前，使前出击伐，自是一部雄猛，偏能救急难之事，偏能理鬼神妄作妖怪，治人五藏，伐恶举善，无偏无党，宜猛行道之神将也。”^②

(5) 进退有度、攻守平衡。道教科仪法术之与妖邪的交战过程中十分讲求攻守之道。这首先是要先守后攻，以保持不败之地，这就如同《孙子兵法》所讲的先为不可胜而后求胜：

“夫治病驱邪，拘魂制魄，藏神庇身，立狱追鬼，盖宅护民，以至法师降服神鬼邪魔、魍魉精灵、妖怪魑魅之属，皆须自先飞擒五斗缠身，保固己形，安藏魂魄，然后施行诸

① 《金锁流珠引》卷4《五等礼师引诀》，《道藏》第20册，第370页。

② 《金锁流珠引》卷6《存使唐将军法图》，《道藏》第20册，第384页。

法，制劾邪魔。”^①

不仅如此，在进退攻守的轻重问题上，最重要的是要攻中带守，守中含攻，攻守平衡：

“臣等前后左右，各各兵刀外向，整顿刀杖，千人齐唱，万人同和。去臣等三步，自共相顾，望直使功曹，头戴通天之冠，身著皂紈单衣，腰带龙虎之符，手捉金刚之戟，各七十二万人。在臣等前，正一功曹，头戴朱阳之帻，身著绛章单衣，腰带通天之铎，手捉夜光之剑，各七十八万人。在臣等之后，冲天大将军，头戴五色之冠，身著锦炼之袍，腰带百炼之刀，手捉九折之刃，各四十万人。在臣等左，横奋大将军，头戴玄阴赤帻，身著七玉黑衣，腰带百炼黑戟，各九十万人。在臣等之右，功曹在上，主簿在下，天官在左，地官在右，文官在前，武官在后。五色之幢，威仪翼翼。乘车驾马，龙虎之骑。步行乘舆，各各相次，青队在东，白队在西，赤队在南，黑队在北，黄队在中央。步盾在前，细射在后，贼曹在左，禁防在右。捶钟鸣角，隐隐闻闻。五岳军马，伺候巷陌。四海军马，罗截九州。昆仑玉京，军马骇满。虚空各各，内外相应。将领诸鬼王，令敕魔兵，各各令杀鬼。”^②

从这段引文所出现的神将的神通、负责的任务、安排的兵阵、兵器的搭配上看，可谓是有守有攻，攻守平衡。

① 《太上助国救民总真秘要》卷8《太上正法禹步斗纲掌目诀法图文》，《道藏》第32册，第107页。

② 《太上洞神渊神咒治病口章》，《道藏》第32册，第720页。

三、道教科仪法术功能与作用上的兵学色彩

除了道教科仪法术的基本构成要素、环节和道教科仪法术的实施过程受到传统兵学的影响外，其功能与作用中受到传统兵学影响的方面也很多。这种影响可以从两个角度入手来探讨，一是着眼于现实世界中保护个体参战者和如何实现战胜敌方而有的功能，二是着眼于现实世界中如何取消一切战争而有的作用。分析这两个方面的功能，我们很容易知晓，道教科仪法术功能和作用上有着传统兵学影响痕迹。下面，我们一一来看。

首先，着眼于现实兵争中保护个体的科仪法术功用。为现实世界中存有的军事行动主体服务，进而谋求消灭任何意义上的战争，这本身便是受到了传统兵学观念的影响，也是道教论兵思想中的主要立足点，关于这一点，我们在第一章中已经作过详细论述。在此着重看看道教科仪法术是如何为现实战争中个体参战者服务的。

有些道教科仪法术可以直接运用在军事交战之中，用来保护身体不受外界兵刀武器伤害。如前面讲的，作为构成道教科仪法术基本要素的符、咒、印、步罡踏斗等等，均有这种功能。道经中记有一名为“灵篆图像”的符图，其功能是：“此篆灵图，常有一十六部北帝大吏，神咒将军各一百二十人，常覆护受佩之人。……若入军阵之中，受佩此文，兵革退散，免血光之厄、八难之灾。”^①

至于咒语和步罡踏斗之法，运用起来也可以实现保护身体在战斗中不被伤害，并进而脱离危险境地之目的：“自身被兵围绕，或行兵，心中存作中部禹步一十五迹，次下部十五迹，转天关，指之，存三部以配五斗衣，五度指之，所指之处破，乃领兵冲之，立见倒过后，即解刀支，彼人不死。不解即死。祝曰：出生入死，立到天庭。

^① 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷8，《道藏》第34册，第424页。

青龙扶我出，白虎卫我行。我是天使使天关，冲破汝五兵。急急急急急急破。急急如律令。”^①

至于印，道教中也常常借用于现实的征战之中，来保护自己、抵御强敌，道经《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》中记有一名叫“大将军印”的印，并解释其神通功能说：“带之，伏强兵战斗，用之百胜。并带右膊上。”^②

总之，许多科仪法术的环节、要素都可以用来保护参战者的个体安全。不仅具体的环节和要素能够起到这些作用，具体的科仪法术也有类似的作用，《金锁流珠引》卷四记载了一个名叫“九天隐闭之法”的法术，据说这个法术乃是玄女授黄帝之后而流传下来的，这个法术可以在军争中保护自己：“行兵入军，入山入水，行往他国，有惊怕，恐失身之事。卒急礼师相救之法。黄帝得《玄女兵机急要录》曰：夫从军人兵不伤者，妾有九天隐闭之法，帝可授之于妾后。忽要用，思妾为师，领兵卫出九天之上，离九厄之中，隐身而去，万骑无追。帝授之，后果逢五十九战，七战蚩尤等，皆大败。帝隐思本师玄女，转雷公太一六壬之式，盖神而出万兵，兵不能见。得见帝身，身出九天之上，乃离灾害也。今学道之人，虽无主兵之事，然且得道力，忽蒙上帝恩，盼念见赐天符，作十万之阵，救百万之众，忽应命合。……”^③ 这是一个典型的用于兵阵之中隐身护己的法术，可以“在九厄之中，与出万里之兵，九图八阵之中，得隐身而去也”。不过，“此法甚妙难明，须是仙师一一面点示，犹恐不得行”^④。

除了以上提到的道教科仪法术可以用于保护参战个体的生命安全之外，道教中有的科仪法术还可以运用来战胜强敌。在这类法术中，

① 《金锁流珠引》卷9，《道藏》第20册，第397页。

② 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷5，《道藏》第34册，第416页。

③ 《金锁流珠引》卷4，《道藏》第20册，第372页。

④ 参见《金锁流珠引》卷4注，《道藏》第20册，第372页。

有些符的作用直接就是令敌弱我强，如《金锁流珠引》卷四提到的“战难贼符”、“出将令强敌符”、“令各军安心强力符”^①等等；有的写成咒语的形式，只要念诵这些咒语，临战之际即可强己退敌；有的体现为具有神秘作用的仙药：“以虎胆蛇肪涂一丸，从月建上以掷敌人之军，军即便无故自乱，相伤杀而走矣”。^②

其次，着眼于现实世界中如何取消一切战争而有的作用。

道教认为，保护参战个体、战胜敌方仅仅是科仪法术最为细枝末节的功用，真正的道法其最终目标乃是实现个体的成仙和维护世界的太平秩序，而维护世界的太平秩序的内涵之一就是从整个世界的角度取消一切战争，由此，道教科仪法术中存在的各种符、咒等等有相当多的是此类救世禁乱的内容，如《灵宝无量度人上品妙经》中提到的各种护世、禳兵、镇国类符。

有时，念动咒语，便立即可实现兵戈止息、贼害消宁的愿望，如《太上元始天尊说北地伏魔神咒妙经》中记载一个“南方火铃大神咒”，认为“若诸国土，兵戈四兴，侵害万姓，欲求免脱，但立七元坛于国北门，依时行道，然灯烧香，念此神咒。天蓬将降，逆风横行。南方火池吐气万丈，以出不祥。兵戈正息，贼害消宁。返凶为吉，背义不生”^③。又如《道法会元》中记载的一个“禳地起刀兵符咒”：“阳丘子余，奉命景霄。太一十神，返驾空遥。保制劫年，扫荡天妖。五兵藏伏，煞炁潜消。”^④

有时，直接念诵经文即可实现消战致太平的愿望，这些经文在道教中存有很多，如《天地八维安镇国祚上品妙经》《求延劫运保世升

① 《金锁流珠引》卷4，《道藏》第20册，第372~373页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第292页。

③ 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷5，《道藏》第34册，第415页。

④ 《道法会元》卷107《高上景霄三五混合都天大雷琅书》，《道藏》第29册，第473页。

平上品妙经》《太一神变五福护国攘兵上品妙经》等等。

不仅如此，许许多多具体的科仪法术也体现了这个倾向：

“若国府有难，兵革斗乱，天下不安，但于国福德之方，宫苑之内，镇立北斗七元坛场，燃灯行道，申奏章表，镇压其国。转经念咒，存思吐纳，三时行道，转念真詮。当请镇国天龙，五帝兵马，三洞天官，千乘万骑，罗列国界，殄灭强兵，自然归伏，八方宁静，国受太平。”^①

“下元生人，若国土不安，四方扰动，军贼流行，虎狼毒蛇刀兵之厄，但依经醮礼七星真君，不过二日、七日，恶迹退散，兵革止息。”^②

“师曰：凡立功建德，各有斋法。……兵革四兴，则修太一圣真斋。”^③

除此之外，还有《太玄金锁流珠引》中提及的“六甲七星步蹻为国战贼救度灾厄符法”、“杂使天关助国安家护身出灾度厄就任济物众法”、“言赤章助国伐贼法”等等。根据《上清灵宝大法》的说法，这些具体科仪法术的目标，就是通过种种仪式来建立服务于现实世界的“阴功”，《上清灵宝大法》卷十二把这些阴功分为九类，统统归属于“济世立功门”，其中有两种阴功值得注意，即“国主有灾”（该经注曰：“谓乱臣贼子，篡权专制，逼胁王命，违和失政之类也。”）和“兵革四兴”（该经注曰：“谓八方未化，藩戎侵境，贼锋逆臣，四伐乱征，镇山压野，男号女悲，互相凌残之类也。”）^④，这就点明，在道教徒的眼中，道教科仪法术实施时虽然是通过召请、

① 《北帝说谿落七元经》，《道藏》第34册，第443~444页。

② 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷9，《道藏》第34册，第427页。

③ 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第754页。

④ 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第754页。

役使、击伐等行为与鬼神交通往来，但其最终的指向仍旧是为现实世界服务，而其中就包括清除现实人间世界中的战乱，维护太平秩序，这一点是非常明显的。

换句话说，这些具体科仪法术以维护太平、消除战争为目标，是服务于道教对科仪法术主旨理解这个大局的，这个大局就是：“神仙之门户不一，而立功济世为首。”^①这其实是一种济度思想，这种济世度人的思想是道教科仪法术的最终指向之一。关于科仪法术的这种用途，道教中有一段非常具有代表性的论断：

“常行善心，又曰齐同慈爱。凡见鳏寡孤独，疾病饥寒，便当思以济之。若已乏财力，则广行劝化。如凶年饥岁，沟壑死亡，兵戈扰攘，僵尸暴骨，吊祭不至，精魂无依，当依经法，随力拯救，则亦功沾先远，庆及见存。”^②

此种观点得到道教大部分派别的赞同，多数道派都主张自己的道法主旨之一乃是为维护现实世界的太平而有，如：

“灵宝大法，上可以保天长存，禳日月之失昏，星宿之错度。下禳劫运刀兵水火，阳九百六之灾，治山川蜿蜒巨兽之怪。”^③

“清微法者，即神霄异名也。……上品灵书，以保制劫运，生天立地，运度水火，开化神明，为万道之宗。……中品灵书，藏于五岳四渎龙宫海藏，命各神掌之，以安镇岳渎，开道泉源，召龙负水，役使神霄仙众。……下品灵书，则应世宗师，心心相授，口口相传，与天长存，祈天福国，弘道化人，役使雷霆，坐召风雨，斩灭妖邪，救济旱涝，拯

① [南宋]金允中编：《上清灵宝大法》卷27，《道藏》第31册，第513页。

② 《灵宝玉鉴》卷1，《道藏》第10册，第141页。

③ 《上清灵宝大法》卷54，《道藏》第31册，第198页。

度幽显，赞助皇民，即今人间清微雷法妙道是也。”^①

文中表明，维护世界太平乃是科仪法术的目标，而其中包含的斩妖除魔、消除战乱的内在诉求就成了道教科仪法术整体以及每个个体所要实现的目标，由此，道教科仪法术功能上受到传统兵学影响的痕迹被全面展现出来。

^① 《清微神烈秘法》卷上，《道藏》第4册，第135页。

第三章 道教哲学和医学思想 对传统兵学的变通

道教思想中所包含的兵学智慧，除了直接的论兵思想外，还有更大一部分体现在其在哲学方面、医学方面对传统兵学智慧的吸纳。我们知道，道门中有许多兵论思想，以之为基点，道教思想家们将传统兵学理论或嫁接，或改动，或扩演，或深化，使之转而成为道教哲学思想和医学思想的构成部分，成为其思想来源中的新的血液，这已经从一般意义上的兵学智慧而上升到哲学层次和医学领域，成为一种更为深刻和更为广泛的思想智慧，但这里面仍有浓厚的兵学思想的影子。下面我们试作分析。

第一节 道教哲学对兵学的借鉴和融通

一、主体精神的高扬

道教素以“杂而多端”著称，其或是派别上林林总总，或是内容上无所不包，但有一点是共通的，那就是其教义均以“道”为信仰核心，然而从量化分析的角度来看，“道”是什么却无法用语言说清楚，《老子》以“负的方法”和描述性的语言告知我们“道”只能不是什么和具有什么样的地位，而不能确指某一具体，它说：“道

可道，非常道。”^①“道”只能不是什么，与现世相对，又在现世之中。它又说：“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。自今及古，其名不去，以阅众甫。”^②对于这句话，从唯物与唯心对立的角度来看，许多学者或以之为唯物论，或以之为唯心论。其实，我认为，把世界分为物质和意识两大类归属实是近代自然科学的产物和视角，换句话说，在古代，尤其是中国古代人的眼中，他们对世界进行分类时，使用的观念和思想往往是体、相、用，并以此涵盖世界现时层面和历时的延化功用以及这一功用的根源与本质。^③因而，本文所讨论之“道”，是从体相用这一宇宙秩序（现时秩序和历时秩序）来探讨的，这是需要首先声明的一点。基于此，我认为上句话中，“道之为物”实是指明“道”体发转为“物”这一相用，具体来说，“相”与“用”是指“象”、“物”、“精”、“信”、“众甫”等等。这实际暗示“道”在“物”中，又在“物”外，二者不即不离，不能说“物”是“道”，但是离“物”谈“道”又陷于空寂，故《老子》采取描述“物”的方式来让人明晓“道”，也即为“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”^④。

我们在此引入“道”的分析，目的是想阐明立论的基础，因为道教哲学从其逻辑上讲是由天道推演人事（“人道”），故首需明

① 王弼：《老子注》一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第1页。

② 王弼：《老子注》二十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第12页。

③ 有人认为体相用思想是随着佛教的传入而传入中国的，我认为在中国先秦诸子学中，这类观念便已有萌芽，而魏晋玄学正是在这一基础上充分发挥了“体相用”这一思维模式。

④ 王弼：《老子注》二十五章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第14页。

“道”。然而，“道”又是不可说的，确切地说，我们应通过对“道”的种种言说而“体悟”到“道”体之不可言说之意味。那么言说之“道”有什么样的属性特征呢？一般而言，在道门眼中，“道”最主要的特征有三个：“无为”、“自然”和“清静”。当然，《老子》所开创的“道”的这三个特征的本义随着时代和历史的变迁而逐步发生了些许演变，而这种演变的根源恰是“道”体之“人道”的变化，可以这样讲，对“人道”的重视，反过来促成和加深了对“道”体的理解，但是无论怎样变迁，其本来的内核是延续并得以更深地展现的。我们探讨道教哲学对兵学智慧的吸纳，是基于这一大前提下，即保证道门特色下对兵学化用，而非兵学对道门思想的借取，这也是必须首先声明的。

尽管道教的思维方式是天道推演人事，但实际上，对天道的理解往往是籍于人事的变迁与时代的需要，所以“人道”往往左右着对“天道”的理解。因而，“人道”的变迁也体现着道教“道”哲学的运行轨迹。我们说，“无为”、“自然”、“清静”在人道上的表现，体现了一种变动过程，在这种变动过程中，“道”的这三个主要特征逐步有了兵学智慧的影子。其中，起关键作用的是战国和秦朝时期的黄老道。

“道性”的思想，应当说，在《庄子·知北游》中便有了阐发。我认为，“道性”思想的产生说明了“天道推演人事”模式的结果，而这一结果是基于思考人道顺天道何以可能这个难题而得出的必然结论，这种结论是否在当时或稍后的黄老道中得到普遍认可并不重要，关键是它所透露的另一种信息，即“天人合一”；又由于“道”的“无为”、“自然”和“清静”，因而会必然得出人道亦是（确切的说是应是）“无为”、“自然”、“清静”的结论。然而，现实世界的人道却具有有思有虑、有作有为的现实属性，在二者之间架构一座通道，实在必要。我认为，兵法的思维特色在其中起了一个促进的作

用。我们不妨首先看《庄子·养生主》中有关“庖丁解牛”的一段话：

“臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者；三年之后未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎，彼节者有间，而刀刃者无厚。以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微。謋然已解，如土委地，提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”^①

关于此例，学界多有借用以阐发庄学之意味，在这里，笔者认为其恰恰是为缓解上述矛盾所达到的一种成就，换句话是人之有为如何与道之无为合而为一？从体用关系的角度来看，其中的“以无厚入有间”思想不禁让我们想起《老子》中的一句话：“天下莫柔弱于水，而功坚强者莫之能胜，以其无以易之。”^②其以“水”为喻，说明战争中守柔者反胜刚强。那么，为什么柔能胜刚？《老子》讲：“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间，吾是以知无为之有益。”^③“无有入无间”不仅构成了《老子》论战胜的最根本的方法，也揭示出战胜之最善的境界，它在相当大程度上启迪了《庄子》道

① 王先谦：《庄子集解》卷1《养生主》，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第19页。

② 王弼：《老子注》七十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第46页。

③ 王弼：《老子注》四十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第27页。

逍遥式的“庖丁解牛”境界，仅从文字上看，二者或许风马牛不相及，但在旨趣与方法上却是一脉相承。而扩充来看，以缓解和解决这种具有不同张力的两个方面的矛盾为着眼点，道家道教思想家们充分思索，广泛吸取资源，从而促使着道教哲学的深化。这最明显的表现于黄老道哲学对“无为”、“自然”和“因顺”、“有为”等词的诠释中，从中，我们能够或多或少地看出其化用兵学智慧的影子。

“无为”是《老子》中的重要概念，它是道家道教所崇尚的“道”的基本特征和属性之一。但“无为”在《老子》中的含义尚处于较为“浑沌”和模糊的层面，或者说，它的深层意义和确切味道仍有待于后来者阐发，^①而阐发的核心是依据“无为而无不为”展开的，韩非子在《解老》中说：“所以贵无为无思为虚者，谓其意所无制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。……虚者，谓其意所无制也，今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常。不以无为为有常，则虚。”^②同时，与之相对应的则是另外的两段话，它在韩非子注解《老子》中有着不可忽视的作用：“能并智，故曰不行而知，能并视，故曰不见而明。随时以举事，因资而立功，用万物之能，而获利其上，故曰不为而成”^③，“积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物，能御万物则战易胜敌，战易胜敌而论必盖世，论必盖世，故曰无不克”^④。笔者认为这三句话中，第一句是对“无为”作的“虚”解，第二句和第三句话是对达到

① 王中江说：“不管是‘自然’，还是‘无为’，老子似乎都是把它们作为不言而喻的观念来使用的，他并没有对它们作出具体的界定。”（王中江：《道家形而上学》，上海文化出版社2001年版，第186页。）

② 王先慎：《韩非子集解》卷6《解老》，《诸子集成》第5册，中华书局1954年版，第95页。

③ 王先慎：《韩非子集解》卷7《喻老》，《诸子集成》第5册，中华书局1954年版，第123页。

④ 王先慎：《韩非子集解》卷6《解老》，《诸子集成》第5册，中华书局1954年版，第102页。

“无为”之“虚”的方法和功用解，尤其是第二句和第三句，它用兵学化的语言模式和推理次序告诉我们如何处理“无为”与“为”的关系，实际上可以说是通过兵战取胜经验的总结而得到第一句结论的。这种思想，丁原明先生说它“不过是对稷下黄老学修养论的提升，它仍然是以黄老学的思想资料为出发点的”^①。丁先生说明了韩说与黄老学的关系，对我们无疑具有相当大的启发意义。基于此，笔者反观黄老学之《黄帝四经》，发现《黄帝四经》中对“无为”的解释多是来自于对兵战实践经验和兵学思想的提升、总结和深化。

成书于“战国前期之末到中期之初，即公元前400年前后”的《黄帝四经》，应该说是一部书，换句话说，此书应具有一致的思想主旨和体系。它说：“道生法，法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法弗敢犯也，法立而弗敢废[也]。”^②对于这句话的理解，与其重视其在“法”产生过程中的地位，倒不如把其视为“道”向“人道”渡转过程中的手段和方法，正是由于“法”这一中间环节的出现，才使得“玄之又玄”、深妙不测的“道”在现世中具有了可依赖性和可操作性，从而使“道”与“人道”得以相通起来。

细细推究《黄帝四经》的文字，我们发现“法”的内容有相当大的部分是与军纪、军事规律联系在一起的。这种“人道”之法从某方面讲是对兵法中某些思想的借用。如《经·观》中讲：“夫是故使民毋人执，举事毋阳察，力地毋阴蔽。阴蔽者土芒（荒），阳察者夺光，人执者撞兵。”^③而这句话同样曾经出现于《国语·越语下》

① 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社1997年版，第187页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第45页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第76页。

中：“古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳；近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察，用人无艺。往从其所，刚强以御，阳节不尽，不死其野。”^①可见，《经·观》的这一思想与《国语》中的思想具有一致性，所不同的是，《经·观》的思想比起《国语》来更有普遍的概括性，它将本来用于兵法上的谋略之术普遍化为人事应有的行事原则和方法。

同时，《黄帝四经》把《老子》所讲的“以正治国，以奇用兵”的作战和治军原则也上升为具有普遍意义的人道方法：“万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此？罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜。”^②它将兵法强调的天时、地利、人和上升为治国之道：“故王者，不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”^③此外，它还将兵法讲求的“后发制人”之柔武谋略扩展为雌节，并指明人道应守雌节，反对备雄节：“凡彼祸难也，先者恒凶，后者恒吉，先而不凶者，是恒备雌节存也。后〔而不吉者，是〕恒备雄节存也。先亦不凶，后亦不凶，是恒备雌节存也。先亦不吉，后亦不吉，是恒备雄节存也”。^④这样的例子不胜枚举。正是兵法这种主体精神与“有为”方法的冲击，使得《黄帝四经》从老庄哲学之“敝于天而不知人”的困境中走出来，其以兵法之“作争者凶，不争亦毋（无）以

① 《国语·越语下》，李维琦标点：《国语·战国策》，岳麓书社1988年版，第188页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第93页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第98页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第90页。

成功。顺天者昌，逆天者亡”^① 为精神依据，正确地表明了人在人道中的主被动状态：“明明至微，时反以为几（机）。天道环（还）于人，反为之客。争（静）作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之〔客〕。静作得时，天地与之，静作失时，天地夺之。”^② 它将本来用于兵战上的主客关系普遍化为人道之主被动关系，无疑是对兵战经验和兵学思想吸取的结果。

基于以上几点分析，我们可以看出，战国秦汉时期的“无为”思想具备了新的内容。《文子·自然》讲：“所谓无为者……循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得客，事成而身不伐，功立而名不有。”^③ 这种“无为”新内容排除了那种消极无为的思想，并对之坚决批判：“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散，谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术。”^④ 其结论是这种“无为”由于执道而可以“先亦制后，后亦制先”^⑤。这一思想同样是《淮南子》的主调，其说：“若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用纂，夏渎而冬陂，因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。”^⑥ 这种动作恰恰是无为：“所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第88页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第88页。

③ 王利器：《文子疏义》卷8《自然》，中华书局2000年版，第368页。

④ 王利器：《文子疏义》卷8《自然》，中华书局2000年版，第368页。

⑤ 王利器：《文子疏义》卷1《道原》，中华书局2000年版，第45页。

⑥ 高诱注：《淮南子》卷19《修务训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第333~334页。

然也。所谓无不治者，因物之相然也。”^① 这实际是对兵法“后发制人”与“因敌制胜”思想的借鉴与化用，它同《黄帝四经》是一样的，即：“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，百曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。”^②

经过以上分析，我们可以发现，道教哲学的来源之一黄老道之“无为”哲学在方法上借取兵法之“因”中“有为”的精神从而使其“无为”思维具有兵略的特色。这一思想特质也隐约地体现在道教思想中。《云笈七签》卷九十《七部语要》中讲：“执道德之要，固存亡之机。无为事主，无为事师。寂若无人，至于无为。定安危之始，明去就之理，是可全身，去危离咎，终不危殆也。”^③《玄教大公案》则认为“无为”是“贵乎一点灵明，圆混混，活泼泼，无心而为，时止时行，以辅万物之自然”^④。将“无为”训解为无私意之为，无有意之为，因顺自然万物之为，成为道教对无为思想认识的主流。

除了用兵学这种方法改造“无为”外，兵学的主观求胜意志也冲击着道教思想中对人的主观状态观念的理解，它形成了道教哲学中的诸如“盗”、“我命在我不在天”等颇具兵法特色及“有为”的主观积极精神。

探求这一历史过程，我们发现，道门认为的主观心理状态中包含的主动精神的突显说明道教创立过程中自觉地发挥和化用了兵学智慧。我们知道，老子强调“无为而无不为”，要求“不出户”，“塞其

① 高诱注：《淮南子》卷1《原道训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第8页。

② 高诱注：《淮南子》卷19《修务训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第333页。

③ [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，中华书局2003年版，第1989页。

④ 《玄教大公案》卷上，《道藏》第23册，第891页。

兑，闭其门”，“绝圣弃智”，“绝仁弃义”，“绝巧弃利”；不过，老子在反对“强为”的同时，也有把有作为的方法和主观昂扬意志抛弃的危险倾向。果不其然，《庄子》在继承之的同时，更加夸大了这一思想，极端地提出“坐忘”理论：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘。”这说明老庄学派的道家已经不知不觉地抹杀了人的积极性和主观能动精神。可是后来的道教，在这一点上却形成了一个基本的共识，即认为“老子曰：我命在我，不属天地”^①。这前后如此大的跨越不得不让我们溯本追源。我认为在这一转变中，黄老道起了相当大的换血作用。除了如前面所讲的在人道方法上，黄老道是《老子》人道法向道教人道法转化的中间环节外，它也是能动精神论产生的根据。而这其中，由于兵法有为精神的特色与道门的精神具有同质性，故在相当大程度上，道门吸取了兵法上的能动精神而非儒家的能动精神。儒家的有为能动精神以《论语》所讲的“知其不可为而为之”为基本调子，构建了一种沉重有余而逍遥不足的有为精神；同时，其旨趣往往在于社会责任而少有关个体精神的突显，正是基于此点的异质，道门接受了兵学上的主动精神，在某种程度上，或许是兵家人物把战争当作一种个人主体进行某种艺术追求的缘故。

这一点应当说最先便出现在黄老道的学说中。在战国前中期出现的《黄帝四经》中还依稀是模糊的影子。《经法·道法》讲：“公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者知（智），至知（智）者为天下稽。”^②对“至明”、“至正”、“至静”、“至知”的向往已约略地体现出一种主观意志追求。这一描述最初是为了说明如何达到最善之治国以求得最终之战胜，《黄帝四经》抽出其相用的部

① 《西升经集注》卷5，《道藏要籍选刊》第3册，第618页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第46页。

分，从个体的角度升华这种精神，即追求圣人的境界，这种圣人境界的一大特点，便是个人主体性的自由无碍：“故唯圣人能察无刑（形），能听无〔声〕。知虚之实，后能大虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。服此道者，是胃（谓）能精。明者固能察极，知人之所不能知，人服人之所不能得。是胃（谓）察稽知口极。”^①它将兵法讲求的“运用之妙，存乎一心”与“运筹帷幄之中，决胜千里之外”的主动方法和主动精神相联，借取了其中的有为精神为己所用，成为“圣人”之一大特征。这一精神在黄老学中有较多论述。《吕氏春秋·决胜》说：“凡兵贵其因也，因也者，因敌之险以为己固，因敌之谋以为己事。能审因而加胜则不可穷矣。胜不可穷之谓神，神则能不可胜矣。”^②将兵法上的因“敌”制胜的思想方法与“审因”的精神状态相合，创造了一种解决无为法与有为精神矛盾的途径，可以说是顺着《黄帝四经》走下来的。我们再联系到汉时的《淮南子》这一黄老学著作，尤其是其对无为思想的诠释，我们发现其中的主观精神更加明显，尽管其有大量“自然”、“因顺”词汇，但内在的精神却也是顺承前面而来的。这一思想则直接转化为道教的“我命在我不在天”精神与“清静”方法相合这一模式的前提条件。

这样一种兵道互动关系同样也体现在道门阴符学的演变中。《阴符经》讲：“观天之道，执天之行，尽矣”，“知之修炼，谓之圣人”，“圣人知自然之道不违因而制之”，一方面尽管自然之道不可违，但另一方面，人可以“观”执之，并“因而制之”，这句本来作为指导兵战原则的精髓语便转而被赋予了更加泛化的意义，成为指导道教后

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第117页。

② 高诱注：《吕氏春秋》卷8《仲秋纪第八》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第81页。

来追求长生、指导修炼的原理，从而解决了“蔽于天而不知人”的这一理论困境。所以，纵观道教哲学之“人道”方法与“人道”精神，在相当大的程度上，其凝聚了兵学的智慧。

正是基于“有为”的主观能动精神和“因顺无为”的人事方法，道教哲学在建构其宇宙体系时，赋予了原道家的“天、地、人”“三才”式的模式以新的内涵。它提出宇宙分为天—地—人三个结构层次，相互之间存在着一种相资相盗的关系，是一种动态的平衡（具体论述可见《黄帝阴符经》及其注疏）。它以人事的现实特点为中心，以顺道为前提和归宿，以其他客观事物为参照，充分吸收兵法为求战胜而关注天时地利人和的方法与精髓，充分肯定了“三才”结构间相互支持和相互制衡的关系，尤其肯定了人在天地中的关键性角色，使得人成为沟通天地的中间环节，成为其中最具活力和积极性的因素，从而使得“三才”结构更加合理、完整，也更加具有积极的现实实践意义，这种模式的建构与创新无疑与兵学的促成有相当大的关系。

二、时机观念的凸现

“机”或“时机”是兵学和道家都非常重视的一个概念，并各自形成了一个以“机”为核心的理论系统。细细研读道门“时机”论，我们不难发现，道教“时机”思想中或直接或间接对兵学智慧，尤其是兵学之“时机”论作了一定程度的移用与扩延。

如前所述，兵学家从兵胜的角度对战争的“时机”作了非常完备地论述，较早的记载有范蠡语：“持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。……天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时，天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作而先为人客，人事不起而创为之始，此逆于天而不和于人。王若行之，将妨于国家，靡

王躬身。”^① 这段话说明了战机对出兵作战的重要性，这是浅层次的，更重要的是其论述战机的方法，即：“虽然是讲战机，充分运用了阴阳学说，但完全摆脱了星占时忌等的束缚，而站在哲学的高度，阐述其天道观。”^② 换句话说，它把兵战之时机抽象概括上升到哲学高度，从而提升了其理论深度。春秋战国时期的兵学家多有此类特点。又如《六韬·文韬·兵道》所讲：“凡兵之道，莫过乎一。……用之在于机，显之在于势，成之在于君。”^③ 这指明“机”、“势”、“君”通过兵道而归于“一”，即哲学上讲的“道”。这种情况数不胜数。我们知道，兵学哲学是极为深刻的，这种深刻性尤其体现在春秋战国时期的兵书中。而表现在论时机上，它们除了就时机论时机外，更能将之普遍化，形成一定哲学意义上的“机”论。与之类似的是战国秦汉时期的黄老道，大部分著作中都有论战争的章节或专论，这其中对时机（战机）多有探讨，这部分探讨与其他同期或早出的兵法之书具有某种程度上的相互借取性。而更重要的是，它们把“机”上升为道家哲学的一部分，成为创新点。我们试以《黄帝四经》、《吕氏春秋》和《淮南子》三书为例说明黄老道的“机”论对兵学“时机”的移用。

“机”本指弓上发箭的装置，《说文》释为“主发谓之机”，可见其具备时机、关键、征兆等意义。“机”最初得到广泛重视和论述是春秋战国时期兵学上的事，其中有些非兵书的著作也对之作充分地探讨，而在黄老道中表现较为明显的首先便是《黄帝四经》。其首先兵哲合在一起论战机（时机）：“天有死生之时，国有死生之正

① 《国语·越语下》，李维琦标点：《国语·战国策》，岳麓书社1988年版，第184页。

② 熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版，第520页。

③ 《六韬·兵道》，唐书文：《六韬·三略译注》，上海古籍出版社1999年版，第37页。

(政)。因天之生也以养生，胃（谓）之文，因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。[文]武并行，则天下从矣。”^① 这是战略上的大时机观念，这种战略上的“大时机”是指国家在发展战略上（即最终实现“天下从”的目标——可见是着眼于战争取胜之目的）应顺天（道）之死生时机。而与此同时，这句话的表达方式是先讲天道之“死生之时”，后明人事之治国取胜之理，即“天道推演人事”，这展示出兵道之理已经有哲学化的倾向，这种倾向的表现便是“战机”转入“时机”，由仅仅局限于兵道的范围扩展开来，成为万物万事死生之理。当然，这也许是初步的过程，但这种特色在《黄帝四经》中颇多体现出来，如：“动静不时胃（谓）之逆，生杀不当胃（谓）之暴。……动静参于天地胃（谓）之文，诛口时当胃（谓）之武。”^② 是否顺动静之时，守生杀之机，是区分逆顺之区别、义暴之不同的标准。只有审知逆顺才可以说是知道了“道”的规律，这明显把出兵是否合天时、天利、人和之“机”上升成为“道”机，成为客观规律性“道”的一项内容。又如《黄帝四经》中的以下几处：

“因天时，伐天毁，胃（谓）之武。”^③

“夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。”

“圣人不巧，时反是守。……当天时，与之皆断。当断不断，反受其乱。”^④

“明明至微，时反以为几（机）。……静作得时，天地

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第50页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第56页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第57页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第76页。

与之。静作失时，天地夺之。夫天地之道，寒湿（热）燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成。”^①

“兵不刑天，兵不可动。不法地，兵不可昔（措）。刑法不人，兵不可成。……圣人之功，时为之庸。固时秉口，是必有成功。圣人不达刑，不禱传。因天时，与之皆断。当断不断，反受其乱。”^②

“故王者不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”^③

“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之。……不擅作事，以寺（待）逆节所穷。见地夺力，天逆其时，因而饰（飭）之，事环（还）克之。”^④

“时若可行，亟应勿言。〔时〕若未可，涂其门，毋见其端。”^⑤

“毋先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不果。”^⑥

在整理以上引文时，笔者发现，对于时机的论述，多是来自于对把握战机描述的种种语言，这其中尤以黄帝在征战战略实施过程中从

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第88页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第91页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第98页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第102页。

⑤ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第107页。

⑥ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第108页。

其谋臣力黑、太山稽等人处所得为多。如果我们无法证明《黄帝四经》中的兵机思想得自于其先前的兵学理论，至少也可说明《黄帝四经》的作者具备浓厚的兵学理论，将其中兵学时机论上升为哲学高度上的时机论的内容，使之具备了普适性的色彩。这一转化过程从上面的大段大段引文中均可知晓。正是这一转化，把时机论引入了道家道教哲学中，成为道教因时而变、摄取各家之要的一个突出特点。

至《吕氏春秋》，时机论的哲学色彩更为浓厚，虽然《吕氏春秋》仍多在战争论的角度上讨论时机，但此时的论述显然更加深刻，这恰是战机上升到哲学高度之时机论后所形成的结果。也即为“时机论”的最终走向便是观天地万物等各种有形与无形之条件，然后顺之而行，于是“时机论”和道家之“因顺”论相结合，成为道家化了的“时机论”，这在《吕氏春秋》中已见成效：“夫审天者察列星而知四时，因也。推历者视月行而知晦朔，因也。禹之裸国，裸入衣出，因也。墨子见荆王，锦衣吹笙，因也。孔子道弥子瑕，见厘夫人，因也。汤武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙。因者无敌。国虽大民虽众，何益？”^① 汤武革命把握时机，只是作为证明“因顺”有益的一个例证而已，在这里，因顺“时机”成为“因顺”内容的一个组成部分，有了新的含义。

历史继续前进，思想继续升华，到了《淮南子》，“时机论”已经完全成为天道运行的关键和人道行事的依据，其从战机论中脱离出来，具备了一般的意义。其在《原道训》中讲：“得在时，不在争；治在道，不在圣。”此即为“得时”是“道”治的一个相当重要的人道原则，否则，失时便会失道，失道之人道则乱：“时之反侧，间不

^① 高诱注：《吕氏春秋》卷15《慎大览第三》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第176页。

容息，先之则太过，后之则不逮。”^① 总起来便是：“有道者，不失时与人，失道者，失于时而取人。”^② 这样，时机论完全具备了离于兵机的内涵。当然，由于黄老学的总体性特点是“道”引人事，故“时机”论更多地体现在“人道”治世方面的一般意义。这种倾向也制约了以后道教在借鉴这一思想时的范围。我们在《太平经》中可以看到这种思想：“是以古者圣人将有可为作，皆仰占天文，俯视地理，明其反本之明效也”^③，“天道有常运，不以故人也。故顺之则吉昌，逆之则危亡”^④，“故事不空见，时有理乱之文，道不空出，时运然也”^⑤。同样，《抱朴子内篇》中也讲：“唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。”^⑥ 这都足以证明，“顺时机”的思想被纳入道教人道之“因顺”思想中，成为其中一个重要的构成部分。

此外，道门阴符学的形成演变过程也充分说明了兵学之时机观成为道教哲学的一个组成部分。在《阴符经》文本中，“机”除了前面的本义上的战机外，有了两层新的含义，一是天道与人道契合的机会与条件，二是养生炼性的关键点，后者在道教养生医药学上多有论述，我们将在后面加以探讨，这里着重论述第一点。道教讲求因顺天道，那么如何因顺天道呢？在后来道教的注解中，他们把战机说移用于人道，分别指明了人道与天机相合的条件与时机，成为哲学意义上

① 高诱注：《淮南子》卷1《原道训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第9~10页。

② 高诱注：《淮南子》卷14《论言训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第248页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第60~61页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第178页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第178页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第184页。

的时机论，夏元鼎说：“天地造化，深不可测，机缄默运，人身同之，苟得其机，则动罔不吉，万化虽众，安而不危；倘失其机，则危殆必矣，何安之有？”^① 崔明公说：“天性人心本乎一也。天道虚无湛然，人心本源同此。经（指《阴符经》——笔者注）以天性喻于人心，指使人心合于天机也。”^② 许逊说：“天有时，地有利，吾乘天地之时利，山泽之产育以生。”^③ 这样的论述在道门阴符学中很是常见，从其点滴的论述中，我们发现，他们确是把兵学之时机思想化用为论天道与人道运行与行事的思想。

所以，笔者认为，道门哲学之“时机”思想在相当大程度上借取了兵学之“时机”思想，并将之归入其“因顺”的人事思想中，成为道教思想的重要内容之一。

三、传统兵学对道教其他哲学思想的影响

除了整体上的人道思想与时机论思想外，道家道教在其他方面也广泛地吸收兵学中的某些思想智慧，通过改造这些思想智慧为其所用，以之促进道教哲学的深化和完善。

第一，“事少而功多”的主旨有兵学的刺激。《老子》一书中，在“无为而无不为”、“无事”、“自然”、“啬”等论述的背后，已暗含着“事少而功多”的事功追求旨趣，只不过这时其仅仅是某处暗存的萌芽而已。春秋战国时期，兵事不断，战争频繁，如何在争战杂多的年代里使本国民安国强，是每一个军事理论家考虑问题的出发点。《孙子兵法》从兵学角度对此问题作了阐发，把其最终的追求指向“不战而屈人之兵”。其通过对“善战”、“胜战”、“败战”以及“全胜”等概念的论述，指明在兵不得已的情况下，最好的措施是威

① 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第725页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第747页。

③ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第751页。

胜或是避战巧胜。而整个战略中最好的结果是“不战”（不经过战争）而取得理想的目标。这在骨子里其实是“事少而功多（大）”的翻版。正是其与道家本有的思想旨趣相一致，使得二者在可能性和现实性上发生了关系。到了《黄帝四经》，其把“事少而功多”的追求推兵法纳入治国治世、治人治身之道，初步实现了由兵入道的过渡。其论兵时讲：“知王〔术〕者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），饮食喜乐而不面（湏）康，玩好翫（嫒）好而不惑心；俱与天下用兵，费少而有功。”相反，不知王术者则“俱与天下用兵，费多而无功”^①。可见，其以“知王术”为前提，以用兵征战中的“事少而功多”为追求，表明了这一态度，更重要的是它把这一追求扩展到君王治世的各个方面，认为君王在每个方面都应当出离一切烦琐事之外，以事少的方式达到功多的目的。

所以，《黄帝四经》在《道原》篇中总结道：“得道之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）畸（奇）。前知大古，后口精明。抱道执度，天下可一也。”^②正是这种旨趣和行事方式被《吕氏春秋》《淮南子》等黄老学代表著作所继承，所以太史令司马谈在《论六家要旨》中才断定道家“指约而易操，事少而功多”。这种旨趣后来也成为道教哲学追求的基本旨趣之一。在《抱朴子内篇》中，葛洪便直接引用这一诊断以阐明“道家之教”与“儒家之教”的区别：“唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。”^③而这也即是“抱朴”一词的最好注解。

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第53～54页。

② 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第118页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第184页。

同样，道门阴符学中亦对此有所论述，其说：“至道不繁”^①，“理国以道在于损其事而已”。^②虽然至道不要求繁乱多事，但在结果上却可以达到“全胜”、“全生”、“全治”的理想状态：“有受道之质则毋意毋必毋固毋我，动合神机，左右逢其源，是圣人无为无不为矣，夫如是则全之尽之也”^③，“是时物文理皆在我之彀中，属我指之搗内道之能乎哉，夺其时物文理以为哲，是道德之全也”^④。可见，道门将“事少而功多”的原则当成人道行事的根本追求，其囊括了兵道、医道、治国之道等诸方面，已具备了哲学层次上的意义。

第二，动静关系的阐发。《老子》一书中直接论“静”的地方约有十几处，最关键的是“守静笃”、“静为躁君”、“静胜热”、“清静为天下正”，从这种种闪烁的言辞之中，我们大致可以分析出道的根本属性特征之一是静，从而人道亦应守静；此外从静躁属于一对反义词看来，他反对躁，并要求用“静”来控制、战胜“躁”（当然，从更深的意义上看，“静”更为根本，“躁”在体的意义上浅于“静”，属于低于“静”的一个层次）。在这里，动静作为一对具有相对待意义的范畴，还没有被提及。

在《孙子兵法》中，其以如何动而胜敌为核心，阐发了“动”的道理，而最核心的无非是“明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也”^⑤。所以，从兵学哲学角度看，《孙子兵法》实质是阐明了一个“动”字，但其中，也暗含着动静关系，其说：“将军

① 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第722页。

② 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第758页。

③ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第760页。

④ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第764页。

⑤ 曹操等：《孙子十家注》卷13《用间篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第227页。

之事：静以幽，正以治。”^① 只有将帅静才能谋正，才能动而胜敌，我认为这其中其吸取了老子的“静胜躁”的思想，并初步阐明了动静均是值得肯定的范畴，而且静为动的先导，此即为“是故始如处女，敌人开户，后如脱兔，敌不及拒”^②。与动静相对的另一组词是形与无形。《老子》中说“大象无形”，即作为根本的“道”是无形的，再联系到其他言语，我们可以隐约地认为老子主张无形生有形，无形胜有形。对于有形与无形的关系，《孙子兵法》中结合动静之理作了阐发，认为动则有形，静则无形，静胜动，无形制有形：“故策之而知得失之计，作之而知动静之理，形之而知死生之地，角之而知有余不足之处。故形兵之极，至于无形，则深间不能窥，智者不能谋。因形而错胜于众，众不能知；人皆知我所以胜之形，而莫知吾所以制胜之形；故其战胜不复，而应形于无穷。”^③

这种“胜于无形”和“以静制动”的思想被战国时期的兵学家深深吸取并有所发挥，成为兵学思想的基本原则之一，而对动静关系也更加深刻地作了阐发。在《黄帝四经》中，其以兵战为例，阐明了道门色彩的动静观，其认为动静只要合时，便均为当，只不过，更深本的则是无形之静道：“动静不时胃（谓）之逆”^④，“顺者，动也。正者，事之根也。执道循理，必从本始，顺为经纪，禁伐当罪，必中天理”^⑤。可见，动静更多地具有了相对待的性质。而且，在相

① 曹操等：《孙子十家注》卷11《九地篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第201页。

② 曹操等：《孙子十家注》卷11《九地篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第215页。

③ 曹操等：《孙子十家注》卷6《虚实篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第98~100页。

④ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第56页。

⑤ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第57页。

同的层次上，动静可以相互转化；但根本上，静以制动为本：“处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。动而静而不移，动而不化，故曰神。神明者，见知之稽也。”^①正是把动引入“静”的范畴进行论述，才使得“静”的阐发更具合理性。所以继承了黄老道哲学的道教在阐发“守静”之理时更加完善；夏元鼎说：“故阴阳相推皆顺自然之理，惟圣人知其然也，则无为中有为，至动中至静，使天地万物因静而生，非有道者孰能知之？”^②葛玄说：“养人者原于静，害人者域于动，故也。盖动者人之为，静者天之质；人为之谓伪，天质之为真。”^③元初道士李道纯也讲：“清浊本一，动静不二，流虽浊而其源常清，用虽动而其体常静。清静久久，神与道俱，与天地为一。”^④李道纯的注解虽然明显受到佛学的影响，但仍是基于传承而来的动静关系而作的进一步阐发。

第三，除以上列的几点外，道教哲学在炼心、“守一”、虚实关系等诸多方面的论述上，也都或多或少地留有兵学智慧影响的影子，这些问题对于阐明道门哲学对兵学智慧的借取也是必不可少的，这些问题留待以后进行探讨。

吕思勉先生讲道“兵家之言，与道法二家，最为相近”，^⑤可见，正是因为二者具有某种相近性、共通性，才使得道教能够并最终汲取兵学中的思想智慧，促进了自身的发展。

① 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第69~70页。

② 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第729页。

③ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第748页。

④ 《道藏要籍选刊》第3册，第39页。

⑤ 吕思勉：《先秦学术概论》，东方出版中心1985年版，第134页。

第二节 道教医学对传统兵学的改造与吸纳

道教中含有丰富而且杂多的医学养生思想，但对于能否给定一个“道教医学”的定义以及如何给定这个定义的问题，学术界目前的回答仍还存有很大的分歧，笔者随盖建民教授学习“道教医学”时，认为他给定的定义是较为可取的，他立足于广义上的道教医学而主张道教医学是“一种宗教医学，作为宗教与科学互动的产物，它是道教徒围绕其宗教信仰、教义和目的，为了解决其生与死这类宗教基本问题，在与传统医学相互交融过程中逐步发展起来的一种特殊医学体系，也是一门带有鲜明道教色彩的中华传统医学流派”^①。道教以“杂而多端”著称，这虽然暗含其内容复杂散乱的意义，却也表明了其善于吸纳各种理论的特征，这种构造特征使得医学思想的内容和形式显得相当复杂。从内容上看，道教中的养炼学和医药学思想以及导引、按摩、行气、吐纳、静坐等修炼方术乃至某些以强身健体、长生飞仙为目的而有的符录、神咒、仪式等等都可以包括在道教医学中。那么，道教医学的诸种形式和内容中有无兵学智慧的影响呢？如果对此加以对比分析，笔者认为，在某种程度上，道教医学中充分体现了对兵学智慧的化用，下面我们试作分析。

一、道教医学理论对传统兵学的借鉴

医学与兵学的关系，十分微妙。翻开史籍，我们很容易看到，作为传说中的中华民族的祖先——黄帝，其既是一位通晓兵法的兵圣，又是一位精晓岐黄之术的医圣（岐黄作为中医的另一代名词，据说

^① 盖建民：《道教医学·引言》，宗教文化出版社2001年版，第5~6页。

来自于黄帝与其臣子岐伯之名)，托黄帝之名的典籍，《汉书·艺文志》中记有数十种，这其中有兵学著作，亦有医学著作。尽管这可能是伪托，但它暗含着一个史实或思想倾向，即古时之兵医是不分家的，二者具有很深的渊源关系。又如伊尹、皇甫谧、陶弘景、范仲淹、张介宾、杨继洲、徐大椿等人，他们在兵学理论或兵战实践上都有精论或临阵征战，而在医学或医术上也都有相应的贡献，这无疑告诉我们，兵医是可以而且已经是相互促进，共同发展的。比如，西汉成书的《黄帝内经》中便多处直接引用《孙子兵法》说明某些医理：“圣人不能使化者为之，邪不可留也。故两军相当，旗帜相望，白刃陈于中野者，此非一日之谋也，能使其民，令行禁止，士卒无白刃之难者，非一日之教也，须臾之得也。夫至使身被痈疽之病，脓血之聚者，不亦离道远乎？夫痈疽之生，脓血之成也，不从天下，不从地出，积微之所生也，故圣人自治于未有形也，愚者遭其已成也。”^①又如清代医家徐大椿也受《孙子兵法》影响甚深，其论文集《医学源流论》中便直接有两篇题为《用药如用兵论》《出奇制病论》的论文，用兵法阐发医理，并认为“孙武子十三篇，治病之法尽之矣”。而就兵学论兵来看，也常常借用医学之理来阐述兵学之理。这足以说明，兵与医是可以而且已经在实践中相互融通并共同发展了。

至于道教医学，其作为传统医学中一个重要组成部分，在历史上也表现出了这种相通共进的史实。如我们所述，黄帝是兵家之圣和医家之圣（尤其是在道门眼中），而且黄帝也是道门之重要的神仙式人物，许多道经便是托名黄帝所作，如《黄帝阴符经》等，这种伪托背后反映了道门对黄帝的尊崇。此外，道士式人物皇甫谧^②、道士陶

① 谢华编：《黄帝内经·灵枢·玉版第六十》，中医古籍出版社2000年版，第669页。

② 参见〔唐〕房玄龄等：《晋书》卷51《皇甫谧传》，中华书局1974年版，第1409~1419页。

弘景既是医家，又通晓兵法，他们所著的医书和所注的《鬼谷子》具有明显的融通兵医的倾向，并对兵医两界产生了一定影响，而《黄帝阴符经》这部道书本身便是融医、兵与哲于一体的哲书，是各种思想相融的产物；同时，其反过来又推动了道门论兵和道门医论的发展。纵观这一历史，我们不难发现，道门医学与传统兵学的确发生了千丝万缕的关系，下面，我们就具体分析一下这种关系。

兵学智慧何以可以借用来阐发医理？这是在援兵入医实践过程中必须首先要回答的问题。对于这一问题的回答，道教思想家们（尤其是那些养生家、医家们）多认为兵学智慧中含有许多丰富的与医学本质一致的思想，因而可以相互借用。关于二者相类相通的思想，道门医学多有涉及，但是论述的角度稍有差异。

第一类观念是基于道的普遍性而立论，认为无论是兵学之谋还是医学之术，皆生于道，顺于道，故二者理一。如钟离权在注《阴符经》时说：“以心为主，以气为兵，君主无为无不治矣，此乃清静无为之道。”^① 这即是认为兵理（即国理）应清静治国，身理（即医理）亦应清静修身，二者同生于“清静无为之道”。又如萧真宰说：“是以知未有化裁之有制焉，化而裁之，其利无穷矣。天地万物之机，百骸九窍之会，用兵正奇之本，五行六子之运，皆发乎此而无所逃也。”^② 无为未生之道生发万理，自然包括“百骸九窍之会”和“用兵奇正之本”，所以二者可以相通，而且本就是相通的。

第二类观念是基于研究的对象即人的作用和角色而论。尽管兵学探讨的是军国之理，但其根本立足点仍是人事，许多兵学家均认为战之胜取决于人事，或是人事的顺和团结，或是人为的积极勇猛精神，或是人谋的先算之密；同样地，医学在研究人身之理时亦立足于人

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

② 《黄帝阴符经解义》，《道藏》第2册，第785页。

事，主张人心控制人身，使身内之精气神相协调而致安康，这其中，又以人的精神调控为首要之术。正是因为这一点，《阴符经》所云之“宇宙在乎手，万化生乎身”句，或被兵家用来作为设谋之原则，或被医家用来求修身之内丹学思想，都说明立足“人思”是二者相通的另一理由，所以唐淳讲：“运精炼形谓之富国，存神保气谓之安民。”^①

第三类观念是从方法上讲，二者是相通的。首先，战争产生是因为外侵内乱，国中君臣贪欲无度，人身导致疾病亦然：“小人得之轻命，非曰事刀兵也，凡其御房采战，嗜酣声乐饮酒食逞财气，即轻命之谓也。”^② 这便是指战乱如同欲乱，理同名异而已：“彼酒色财气乃水火刀兵之异名。”^③ 其次，治理方法与修养方法是一致的，即均以静正为基本准则。其中钟离权讲：“身如国家，心比父君；君正则天下普安，心静则万神皆裕”，此即为君正则国无战乱而民富，心正则身无邪病而人寿。最后，从总体上，道门阴符学学者在注解《阴符经》时大部分认为，此书虽有兵理，但从其主旨和旨趣点而言，是讲述医理而非兵道，故孟绰然为唐淳的《黄帝阴符经注》作序时说：“或以富国安民为修炼之术，或以强兵战胜为养摄之方。”^④ 连唐淳自己也同意：“（古圣人旨趣在于）摄养之方是谓强兵战胜。”^⑤ 这充分表明，道教中已有相当多的一部分人士认识到兵学智慧与医学智慧是相通的，所以袁淑真和蹇昌辰分别总结道：“所以将此耳目精思别以为师喻，切令修炼保固其身，非真用师也”^⑥，“盖养生之道与治世之

① 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第813页。

② 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第726页。

③ 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第729页。

④ 《黄帝阴符经注·序》，《道藏》第2册，第809页。

⑤ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第815页。

⑥ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第851页。

机，彼此一也”^①。这种相通性使得道教医学在修炼和治养法门上广泛吸取兵学智慧，从而丰富了其医学的内容和形式，有关这一点，我们会在后面详细论述。需要首先讲明的是，兵学与道教医学之根本的运行模式，均是立足于一种系统结构，既强调静态的和合，又强调动态的平衡，这是我们分析其诸种借取过程时得出的总体认识，也即为这种借用不是毫无根基的胡乱嫁接，而是基于深刻的理论建构，从而使这种化用具有可行性。

（一）“身国同构”的思维范式

道门认为兵学与医学相类，是基于其观道守德践行的一种思维范式，这便是道教中身国同构（或身国同治）的理论。当然，这种思维范式并不仅仅为道门所特有，但其在道教中表现得非常突出。

在“身国同构”论中，医学（包括道教医学在内）与兵学具有一致性，我们先看医学祖书《黄帝内经》对此的言论：

“心者，君主之官也，神明出焉。”

“肺者，相傅之官，治节出焉。”

“肝者，将军之官，谋虑出焉。”

“胆者，中正之官。决断出焉。”

“膻中者，臣使之官，喜乐出焉。”

“脾胃者，仓廩之官，五味出焉。”

“大肠者，传道之官，变化出焉。”

“小肠者，受盛之官，化物出焉。”

“肾者，作强之官，伎巧出焉。”

“三焦者，决渎之官，水道出焉。”

“膀胱者，州都之官，津液藏焉，气化则能出矣。”^②

① 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第762页。

② 谢华编：《黄帝内经·素问·灵兰秘典论第八》，中医古籍出版社2000年版，第35页。

这种把身体结构与国家结构对举的模式，是身国同构思想的典型表现之一，而此处的“国构”，我认为更多地带有兵学家的眼光和视角，其用语之“主明则下安”、“相传之官”、“治节”、“伎巧”、“决断”、“州都”、“决渎”、“太仓”分明是从军事学角度对国家结构的认识，故引之用于医学之身体结构，是兵学影响的结果，这一思想也在《抱朴子养生论》中表现出来：“一人之身，一国之象也：胸腹之设，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。腠理之间，犹四衢也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故至人能治其身亦如明主能治其国。夫爱其民所以安其国，爱其气所以全其身。民弊国亡，气衰身谢。”^① 孙思邈的《备急千金要方》中也可看到这种思想观念。

我们知道，道教言事多据天道，万事万物之理归于道一，从而在根本上建构了身国同构观念的可能性；同时，“道”所具备的体相用的合一性，使得其身国同构观念不是盲目的比附，而是基于类比推理、象征思维的运用，使这一观念具备深刻的理论深度，从而彰显出较强的合理性。简单地讲，在道门中，“身国同构”思想多指二者在结构、运行秩序和功能属性上具备相似、相近乃至某些方面相同的道理。许多道门人士均认为身理类同国道，养生便似治国，名殊而理实同于一。这种理论深入到道教观念中，使得兵学与医学相类的观念具备了深刻的哲学依据，因为兵的对象是国，尤其是国中的兵，医的对象是身，尤其身中的病，由此，二者得以可能相推互进。

关于“身国同构”观念，第一点便是二者在结构上可以类通，他们经常喻己心为君，喻身中之气为国中之民，并通过五行说、阴阳说使二者更具有可类比性，这种观念肇始于《老子》，中经《黄帝内经》改造，直入到道门中去，成为道家道教的基本理论之一。如

^① 《抱朴子养生论》，《道藏》第18册，第492页。

《老子》讲：“故贵以身为天下，若可寄天下，爱以身为天下，若可托天下”^①，“专气致柔，能婴儿乎？……爱民治国，能无知乎”^②？《淮南子·本经训》讲：“天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之制也。”^③《淮南子·泰族训》讲：“心者，身之本也；身者，国之本也。”^④在道门经籍中，这种言论更是不胜枚举，《太平经》、《抱朴子内篇》以及道门阴符学中便多有载论，如《太平经》讲：“此四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行神精。其近人者，名为五德之神，与人藏神相似；其远人者，名为阳历，字为四时兵马，可以拱邪，亦随四时气衰盛而行。”^⑤《抱朴子内篇》讲：“有诸不易，而当复加之以思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也”。^⑥

第二点是身国在功能属性上也是“同治”的。国治必须使国家的各部分和谐安顺，君正民诚，君清民安，内实外盛，如此国才无乱，民才安富，这种社会才是道门所向往的“太平”盛世；身寿亦需身的各部位相互依存、相互支护，并相互资用相卫，心清气顺，思正体安，内实外顺，无邪气所侵，无内疾所挠，这样的性命才是道门炼养追求的理想状态，也才能最终实现长生飞仙的目标。道门以理想的生活状态为目标，分别从人身和社会两个角度进行考量和探求，使得二者在共同目标上具备了一致性，也从而使得其“身国同构”思想具备了自己的特色。

① 王弼：《老子注》十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第7页。

② 王弼：《老子注》十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第5页。

③ 高诱注：《淮南子》卷8《本经训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第115页。

④ 高诱注：《淮南子》卷20《泰族训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第360页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第292页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

（二）“内弱外侵”的病因思想

传统兵学认为，战争无非是主与客的一种逆向斗争，也即为敌我双方所进行的一种以攻与守为核心的敌对运动，故从根本上讲，战争起因于主侵客守或客侵主守这样一种态势。这样，在军事学上，因为主动性的不同而有了一种新的二元对立模式，有点类似于辩证法所讲的矛盾的两个方面。此外，对于这种二元对立模式，其又赋予了新的属性含义，即顺道而攻（或守）的一方为正，而逆道而乱一方为反，从道德角度而言，“正”因为是合乎根本之道的，故应该为根本，也应该取得最后的胜利。

这种对战争发生模式的探讨转而跨入医学领域，影响着《黄帝内经》在探讨病因时的模式建构，并进而移植到道教医学中，成为道教医学的基本立论之一。传统的中医学，尤其是中医内科学，多是从功能性病因入手来探讨疾病发生及变化的机理的。西汉成书的《黄帝内经》是这一思想的突出代表，并成为后世医书的鼻祖。其把致病之因分为本身的内因和外界的条件，以“正气”和“邪气”为一对对立范畴，从二元对立的角度来说明病因，为此，它又引入另一对对立范畴，即虚实。“正气”虚时，“邪气”便侵，以致生疾，此为根本上之病因，所以《黄帝内经·灵枢·百病始生》篇讲：“风雨寒热，不得虚，邪不能独伤人。卒然逢疾风暴雨而不病者，盖无虚，故邪不能独伤人。此必因虚邪之风，与其身形，两虚相得，乃客其形。”^①《黄帝内经·素问·评热病论》也反复强调：“邪之所凑，其气必虚。”^②通过分析，我们很容易知道，身内之正气若弱虚，必会受到身外之邪气的侵蚀而发生乱疾，从根本上讲是正气之虚，从外因

① 谢华编著：《黄帝内经·灵枢·百病始生第六十六》，中医古籍出版社2000年版，第693页。

② 谢华编著：《黄帝内经·素问·评热病论第三十三》，中医古籍出版社2000年版，第137页。

上讲是外邪之侵，而且只有邪气强于内正之气时，疾乱才可以发生。这分明是化用了兵学致战论的模式，国内若弱贫，若不治而乱，若民逆臣叛，此为国内之虚，这时便很容易发生战乱。根据“身国同构”理论的思维模式，《黄帝内经》借之转用于身，以明身之“兵乱”之由，是不言而喻的。经过此种转化之后，这种理论便成为医学的基本理论。

后来这种探讨病源病因的思想在道教医学中得到了进一步的继承和延续。道教医学在此基础上详细地论述了疾病产生的机理。

首先，外邪得以侵入人的肌体之内导致疾病的发生，其关键的原因乃是自身机体的防御力薄弱，正如道教医家杨上善说：“五藏之神不可伤也，伤五神者，则神去无守，藏守失也。六腑为阳，五藏为阴，藏无神守，故阴虚也。阴藏气无，遂致死也。故不死之道者，养五神也。”^①《养性延命录》引《道机》曰：“人生而命有长短者，非自然也。皆由将身不谨，饮食过差，淫佚无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不终其寿。”^②在这里，道教医学理论已经明显论述了这种认识，指出人体的日常行为倘若失常和过度，便会致使机体内部虚弱，从而为外邪的侵入提供了机会和成功的前提。

这种导致机体抵抗力下降的行为的共同特征是过于劳扰：“命在其中，不系於外，道存乎此，无俟於彼也。患乎凡夫不能守真，无杜遏之检括，爱嗜好之摇夺，驰骋流遁，有迷无反，情感物而外起，智接事而旁溢，诱於可欲，而天理灭矣，惑乎见闻，而纯一迁矣。心受制於奢玩，情浊乱於波荡，於是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥腩，沃醕醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽顙，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？若乃精灵困於烦扰，荣卫消

① [隋] 杨上善注：《黄帝内经太素》卷6《藏府之一》，人民卫生出版社1965年版，第74页。

② 《养性延命录》卷上《教诫篇第一》，《道藏》第18册，第476页。

於役用，煎熬形气，刻削天和，劳逸过度，而碎首以请命，变起膏肓，而祭祷以求痊，当风卧湿，而谢罪於灵祇，饮食失节，而委祸於鬼魅，蕞尔之体，自贻兹患，天地神明，曷能济焉？”^①

其次，当机体的抵抗力下降时，外邪就会轻而易举的侵入进来，从而致使疾病产生，深受道教思想影响的道医色彩很浓的王冰就持这种观点：“原其所起，则谓八风发邪，经脉受之，则循经而触于五藏，以邪干正，故发病也。”^②当然，道教医学中存有这种观点的人还是相当多的：

“夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。”^③

“养浩生曰：设有瘫痪之疾，其治其病，所属云何？真人曰：瘫痪，始于中风，原其病，皆由体气虚弱，荣卫失调，或为喜、怒、忧、思、悲、惊所伤，或为酒色劳力所致。因而真气耗散，腠理不密，风邪乘虚而入。……大抵气血乃一物，气行则血行，气旺则血旺。年至五十以上得此疾者，宜用鼎器进炁之术。（方见后延年部）其人自己兼用积炁之方以补其虚。行炁之法以导其滞或一百日货二百日，立能却诸苦恼，入快乐场。”^④

（三）“预防为上”的养护思想

如前面所讲，医学与兵学的内在模式与运行机理是一致的，这种运转模式立足于一种特殊的二元对立观，即兵以主客间的攻防为核心，医以正邪（气的两类性质）间的侵卫为核心。所以，无论是兵学还是医学，在相当大的程度上都体现出一种预防理念，而在某些方

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第170～171页。

② 《黄帝内经素问补注释文》卷4《金匱真言论篇》，《道藏》第21册，第18页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第112页。

④ 《丹亭真人玄谈集》，《道藏精华》第十三集之五《丹亭真人传道密集》，第8～10页。

面，医学的预防理念和预防方法直接或间接取自于兵学国防思想和国防措施。

正如我们在前面所指出的，兵学是强调预防的。从《孙子兵法》起，我国的传统兵学便开创了诸多关于国防重要性的论述。他们以“不战而屈人之兵”的“全胜”论为目标，认为最好的方式是不战而达战胜之目的。为此，他们强调平时要注意政治清明，君正臣贤，国富民安，上治下顺，从而可以有效地防止战乱发生，即便当战争无法避免而不得已而战时，也应首先以积极预防为主，强调先谋之“庙算”，以防在真正开战的过程中处于被动地位，这种重视国防的“预防”意识在相当大的程度上刺激了医学进而促进了道教医学的发展。

这种借鉴首先发生在医书鼻祖《黄帝内经》中，其把这种思想总结为“治未病”的思想观念，这种观念恰是受到兵学上“夫善战者，战未战”之思想影响的结果。具体来讲，“治未病”的思想包括两种含义：一是防病于未然，二是既病之后防其传变。细细考究这两点，我们发现，第一点是基于预防疾病的发生，其主要内容是养生学（当然属于广义上的医学）；第二点是基于早期的诊断和治疗，其主要内容是及时而有效地控制疾病的发展演变，关于这一点乃是治疗的原则，我们放在后面去讲。无论哪一点，在人的身心健康的维护上，都具有重大的实际意义。它可以抵御致病之邪气入侵而无病无疾：“恬淡虚无，真气从之，精神内守，病安从来？”^① 否则，平时不注意炼心防病便会导致疾病，“以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也”^②。这种言论便是受兵学之“善除患者，理

① 谢华编著：《黄帝内经·素问·上古天真论篇第一》，中医古籍出版社2000年版，第2~3页。

② 谢华编著：《黄帝内经·素问·上古天真论篇第一》，中医古籍出版社2000年版，第2页。

于未生”思想的启发。我们知道，在道教医学之中，有相当大的一部分内容是着眼于致病之前的炼养——预防疾病的，因为他们有这样一种理念，即如欲长生成仙，应以不伤为首，《道枢》卷九《顺生篇》讲：“养生者以不损为本，进道者以无病为先。”^①所谓“不伤”，是其“全生”目标的核心部分，而“不伤”的主要措施便是“防伤”，也即为预防，为此，他们提出了各种各样的炼养方伎，试图以之达到“不伤”的目的，这种观念无疑是来自于传统兵学的预防思想。当然在道教医学的其他具体言论中，这种观念也是非常明显的。

葛洪在《抱朴子内篇》中以兵医对举，充分阐发了他自己对这一问题的认识，其以“要于防身却害，当修守形之防禁，佩天文之符剑耳”^②为基本理念，指明修身却敌，当先守己之形，固己之城池。纵观上下文，其本指佩带神秘力量的“符剑”来达到使敌不伤己的目的，从而可以伤敌而敌不伤己。而在这里，他已含蓄地指明“守形之防禁”也是修身，与使邪气不侵身的“符剑”作为一类符号一样，它们背后所表现的意义是一致的。紧接着，他正反两面指明了“先防”的功用：“人道当食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩，耳目聪明，骨节坚强，颜色悦泽，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳”^③，“苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。……故仙经曰：养生以不伤为本”^④。这充分表明，通过良好的修习炼养，兵可以抵“五兵百毒”，身可以“不伤”而耳聪目明，骨节坚强，老而不衰。最后，其仍是兵医对举说明圣人之伟大：“是以至人消未起之

① 《道枢》卷9《顺生篇》，《道藏》第20册，第654页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第177页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第52~53页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第244页。

患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。民难养而易危也，气难清而易浊也。故审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气。”^①

“消未起之患，治未病之疾”的思想在道教著名医家孙思邈的思想中最为明显，他在《备急千金要方》卷一《序例·诊候第四》多次强调：“古之善为医者，上医医国，中医医人，下医医病。又曰：上医听声，中医察色，下医诊脉。又曰：上医医未病之病，中医医欲病之病，下医医已病之病”^②，“勿以健康便为常然，常须安不忘危，预防诸病也”^③。

在这里，孙思邈不但指出了“预防思想”的重要性，而且将治国之理与治病之理相类比，互相发明，体现了医学中“预防思想”的演变与邦国治理尤其是其中的军事国防之理有着千丝万缕的关联；而且，孙思邈还将日常养生之养性的功效看成是“预防疾病”的好途径，其说：“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，是其义也。”^④

这种思想在其他道教医籍中多有提及。陶弘景在《养性延命录》中认为：“道机曰：人生而命有长短者，非自然也，皆由将身不谨，饮食过差，淫佚无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不终其寿。”^⑤生活不俭，忤逆生道，所以致病不终其寿，因此，

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

② 《备急千金要方》卷1《序例·诊候第四》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第21页。

③ 《备急千金要方》卷27《养性·居处法第三》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第402页。

④ 《备急千金要方》卷27《养性·养性序第一》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第398页。

⑤ 《养性延命录》卷上《教诫篇第一》，《道藏》第18册，第476页。

应当注意平时的炼养，防止百病萌生，此即为“五脏坚强，则内受腥腐诸毒不能侵，外遭疾病诸气不能损”^①。由元人杨清叟撰、明朝女道医原阳子赵宜真集的《仙传外科秘方》（《道藏》中称为《仙传外科集验方》）卷之八中说：“夫保全性命者竭医于无伤，防萌于未形，理之于未成，是谓朝觉而夕理。”^② 这都表明道教是强调预防的，而这种预防思想则深深印有兵学预防思想影响的痕迹。

对于这一点，道门阴符学中表明得也较为明显，夏元鼎认为：“如真元不亏，则木火炽然，潜应天机，常人纵之以伤生，是轻命恣奸也。圣人炼之以成道，是返归正也。”^③ 这指明预防者首需不纵欲，因为“欲”乃“水火刀兵之异名”，人放纵之会“皆焚溺自尽于中”，^④ 此即为“生者自谓得其生，死者自谓得其死，无不谓得道之理也”^⑤。关于此点，蹇昌辰说得更为明白：“《黄庭内景》云：长生至慎房中急，如何死却令神泣。此道是贼命之术，惟黄帝老彭为善得也。身兵临阵，恐帅易动，故言以丧礼处之，以道言之可制治于未乱，保邦于未危，战罢阴魔，珠珍满室，故曰金玉满堂，莫之能守。体道之者，人兵在身，可宜知也。”^⑥ 唐淳也讲：“圣人将修行喻兵法，可以治乱，直指一心，喻夫争胜，心不动则百邪无所入，性浊则气乱，生路远矣。”^⑦ 可见，道教医学不仅讲求预防，包括正以养炼，反以抑欲；而且，预防思想中有明显的兵学影响的影子。

（四）“选医如选将”的思想观念

在传统兵学的思想体系中，将帅的品德、能力和素质对于战争的

① 《黄庭内景五脏六腑补泻图》，《道藏》第6册，第686页。

② [元]杨清叟撰，[明]赵宜真集：《仙传外科秘方》卷8，中医古籍出版社1988年版，第44页。

③ 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第724页。

④ 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第729页。

⑤ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第756页。

⑥ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第763页。

⑦ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第814页。

最终结果往往有直接的影响，早在兵书始祖《孙子兵法·计篇》中便提出了将帅的五个非常重要的品质，即“智、信、仁、勇、严”，后来无论是军事理论家还是军事实践家都十分强调将帅的作用，提出了要培养、选派优秀的将领担任第一线的指挥，并赋予他们最高的战场指挥权，以求最大限度地保证他们带领军队取得胜利。无独有偶，医家也常常将医生的身份色彩和作用比作临战指挥的将帅，如《仙传外科秘方》卷之八中说：“夫医官用药，如将帅之用兵。谚云：千军易得，一将难求。决胜者良将也，决效者良医也。只兵之胜败，出于良将之权；知人之死生，出于良医之诊视。虽有三军无良将，则兵不能自胜；虽有千方无良医，则药不能自效。盖良将必得兵而用之，良医必得药而用之。良将之威以能用奇兵而胜敌，良医之功以能用奇药而愈矣。用兵、用药当先求其良将良医而用之，苟非其人则兵、药无成功矣。”^①

这种观点在道教医学思想中得到了大多数人的支持，著名道教医家孙思邈在其名著《备急千金要方》的开篇《序例》中通过长长的篇幅谈及这个问题，并且提出了医家的种种品质、能力和素质上的要求，这些要求与兵学思想中对临战指挥将帅的要求有很多相同或是一致的内容。^②

（五）其他医学基础理论

除去以上所讲的之外，道教医学还在其他地方化用了兵学智慧。比如：第一，基于兵因与病因的一致性，医学也借用了兵学处理兵乱时整体上的系统论方法。我们知道，兵学十分注意战争时的布局规划，强调用整体全局观点来指导战争，即所谓“不谋全局者，不足

① [元] 杨清叟撰，[明] 赵宜真集：《仙传外科秘方》卷8，中医古籍出版社1988年版，第44页。

② 参见《备急千金要方》卷1《序例》之《大医习业第一》和《大医精诚第二》，[唐] 孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第19页。

谋一域；不谋万世者，不足谋一时”。这一点也被用于医学，其把治疾看作指挥一场战争，因而需要通观全局，分清主次，依次有序地进行，这样才会取得最后的康复。这种思想在道教医学中亦有很深的运用。第二，把兵学上的“全胜”理论转入到道教医学上讲的“全生”养生法则，这在某种程度上启迪了后来全真道的修养理论。第三，把兵学谋略论之“虚实”论转入道医上的正治与反治论。兵学讲，实而示敌虚，虚而示敌实，对骄傲之敌而纵之，对弱敌要卑之；而在道教医学上也讲求治病时，高者抑之，下者举之，不足补之，客者除之，损者温之，惊者平之等等。总体上看，道教医学理论中还大量运用兵学的语言，所有这一切都可以说明道教医学大量化用了兵学的智慧。

二、道教医学之临床医疗手段和方法对传统兵学的借取

医理即政理，即兵理，通过前面的论述，我们对这种思想观念在道教中的地位已经很清楚，但是道理归道理，倘若运用到具体的医疗实践中，传统兵学中具体的指挥兵战的手段和方法能否借取到医学之临床医疗中去呢？这是把传统兵学之具体方法运用到医学临床实践中去之前必须首先回答的问题，关于这个问题，许多医家的回答是肯定的：能。

其实，早在《黄帝内经》中就已经把《孙子兵法》中的某些指挥军队作战的具体方法和原则运用到了临床医学之针灸术中了^①，这种思想观念也推动着后来的医家把兵学中的其他原则和方法运用到医学临床中去。著名医家张介宾、徐大椿在这个方面具有代表性，其中张介宾在《新方八略·攻略》中指出：“用攻之法，所为除凶剪暴

^① 参见谢华编著：《黄帝内经·灵枢·逆顺篇第五十五》，中医古籍出版社2000年版，第657页。

也，亦犹乱世之兵，必不可无。然惟必不得已，乃可以用之。”在此思想指导下，他将兵学中的进攻敌军之法融合到了药物的攻治治法中去，并且取得了良好的效果。

道教医学方面，对这种思想也是持赞同的态度，孙思邈在论述针灸的辩证审候时就如此说道：“又须审候，与死人同状者，不可为医；与亡国同政者，不可为谋。虽圣智神人，不能活死人、存亡国也。故曰：危邦不入，乱邦不居。凡愚人贪利，不晓于治乱存亡，危身灭族，彼此俱丧，亡国破家，亦医之道也。”^① 这就是说，医之救死扶伤之道就是国之除乱扶正之道。

具体来说，道教医学之临床医疗手段和方法对传统兵学的借取可以从两个大的角度来分析，即其治疗的原则和治疗的方法，下面，我们就从这两个角度入手来具体看看。

（一）道教医学之治则中所受传统兵学影响的内容

道教医学的治则有很多，其中较为明显受到传统兵学影响的有以下几个：

第一，早治防变。

正如我们在前面所指出的，兵学是强调预防的。这种预防思想的内涵之一就是当战争无法避免而不得已而战时，应积极预防，以防在真正开战的过程中处于被动地位，这种意识在相当大的程度上刺激了医学进而促进了道教医学的发展。医书鼻祖《黄帝内经》把这种观念总结为“治未病”的思想观念，这种观念恰是兵学之“夫善战者，战未战”之影响的结果。我们在前面讲了“治未病”所包括的第一种含义，即防病于未然，现在，我们主要分析其含有的第二点含义，即基于早期的诊断和治疗，及时而有效地控制疾病的发展演变，也就

^① 《备急千金要方》卷29《针灸上·用针略例第五》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第432页。

是说当疾病入侵身体之后，在治疗时应阴止其进一步深入、蔓延，避免造成更加严重的后果。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇第五》说：“故邪风之至，疾如风雨。故善治者治皮毛，其次治肌肤，其次治筋脉，其次治六腑，其次治五脏。治五脏者，半死半生也。”^① 这便如兵学上讲的如若发生兵乱，应及时制止，防止其进一步扩大成为不可控制的局面而导致亡国亡家的结果，所以，《黄帝内经·素问·八正神明论》也讲“上工救其萌芽，……下工救其已成，救其已败”^②，这分明是既讲用兵之策又明用医之理。因此，《黄帝内经》提出了一条在养生医疾上的根本原则，那便是：“是故圣人不治已病治未病；不治已乱治未乱，此之谓也。夫病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎！”^③ 这句话是通过病、乱对举说明一理，我们从中可看出，医学的确是化用了兵学之预防思想，这一思想同样地被道教医学所吸取发挥，他们或用兵家语言及事例或用哲理语言，表达了医学上的这一至理，如孙思邈讲道：“凡人有少苦，似不如平常，即须早道。若隐忍不治，冀望自瘥，须臾之间，以成痼疾，小儿、女子益以滋甚。若时气不和，当自戒勒。若小有不和，即须治疗，寻其邪由，及在腠理，以时早治，鲜不愈者。患人忍之数日乃说，邪气入脏则难可制止，虽和缓亦无能为也。”^④

第二，治病求本。

但是，即便是早病早治，也需要弄明白病之根源究竟在何处，尤

① 谢华编著：《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇第五》，中医古籍出版社2000年版，第21页。

② 谢华编著：《黄帝内经·素问·八正神明论篇第二十六》，中医古籍出版社2000年版，第112页。

③ 谢华编著：《黄帝内经·素问·四气调神大论篇第二》，中医古籍出版社2000年版，第7页。

④ 《备急千金要方》卷9《伤寒上·伤寒例第一》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第154页。

其是在讲求整体性治疗思维的中医思想观念中，弄清病之根源是治病救人的最终决定点。这就如传统兵学中讨论的军事行为，要想出兵对敌，首先要弄清楚敌人的实力、敌人的意图以及敌人的作战计划，倘若盲目出兵，危险就大了。所以《孙子兵法》一方面强调要慎战，另一方面强调“经之以五校之计而索其情”^①，目的就是透过敌人伪装的表面看到其深层的本质，这样在实际的军事行动中才不至于处处被动。这种思想，道教医家孙思邈认为就是：“良医则贵察声色，神工则深究萌芽”^②，“夫欲理病，先察其源，候其病机，五脏未虚，六腑未竭，血脉未乱，精神未散，服药必治。若病已成，可得半愈。病势已过，命将难全”^③。

这种宏观的指导思想运用在具体的医疗实践中，就是治病之前先要探讨病之本源：

“夫百病之本，有中风伤寒，寒热温疟，中恶霍乱，大腹水肿，肠皮癖下痢，大小便不通，奔豚上气，咳逆呕吐，黄疸消渴，留饮癖食，坚积症瘕，惊邪癫病，鬼疰，喉痹齿痛，耳聋目盲，金疮痿折，痈肿恶疮，痔瘻瘤瘰，男子五劳七伤，虚乏羸瘦，女子带下崩中、血闭阴蚀，虫蛇蛊毒所伤，此皆大略宗兆，其间变动枝叶，各依端绪以取之。又有冷热劳损，伤饱房劳，惊悸恐惧，忧恚怵惕；又有产乳落胎，堕下瘀血；又有贪饵五石，以求房中之乐。此皆病之根

① 曹操等：《孙子十家注》卷1《计篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第1页。

② 《千金翼方·序》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第464页。

③ 《备急千金要方》卷1《序例·诊候第四》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第21页。

源，为患生诸枝叶也，不可不知其本末。”^①

“夫杂病虽见于皮肤、手、足之间，而因必本于五脏六腑。盖脏腑之血脉经络一身，昼夜运行，周而复始。一脏受病，必见于本脏脉息所经之处，即阴阳分手足之所属也。其为病有冷有热，热者易治，冷者难疗。夫冷，必由脏腑元阳虚弱，然后风邪得以乘间而入，血气不匀，遂自经络而客于皮肤之间，脉息不能周流，遂涩于所滞。愈冷则愈积而不散，复加庸医用凉剂，而内外交攻，则其为病，鲜有不危者矣。学者当观其外之为证，而察其内之所属，表里相应，万无失一。”^②

只有弄清楚病本，才能知道该选用何种治疗之法：“夫为医者，当须先洞晓病源，知其所犯，以食治之；食疗不愈，然后命药。药性刚烈，犹若御兵；兵之猛暴，岂容妄发？发用乖宜，损伤处众，药之投疾，殃滥亦然。”^③ 否则，很容易误判，致使治疗出错，不但不会救人，反而可能延缓病人的病情，甚至危及病人的生命安全：“养浩生曰：尝闻舌乃心苗，今人或舌强舌疮，其疾云何？真人曰：以部位言之，五脏皆有所属；以症候言之，五脏皆有所主。如口舌肿痛，或状如无皮，或发热作渴，为中气虚热。若眼如烟触，体倦少食，或午后益甚，为阴血虚热。若咽痛舌疮，口干足热，日晡益甚，为肾经虚火。若四肢厥冷，恶寒饮食，或痰盛目赤，为命门火衰。若发热作渴，饮冷便闭，为肠胃实火。若发热恶寒口干，喜汤食少，身体作

① 《备急千金要方》卷1《序例·治病略例第三》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第20页。

② [元]杨清叟撰，[明]赵宜真集：《仙传外科秘方》卷3《敷贴凉药品第四》，中医古籍出版社1988年版，第14页。

③ 《备急千金要方》卷26《食治·序论第一》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第387页。

倦，为脾经虚热。……若思虑过度，口舌生疮，咽喉不利，为脾经血伤火动。若恚怒过度，作寒发热，而舌肿痛，为肝经血伤火动。今人见有舌症者，即执之为心火，是未闻上项疾病者也。”对于此类疾病，解决的办法是“积炁”，因为积炁既久，自能生水，而水盛则火衰，故通过数遍调吸积炁之法，即可“不四五日，自尔快乐”。^①

第三，扶正祛邪。

基于道教医学关于疾病发生的原因论，“安内攘外”、攻补兼施遂成为中医治方的核心，二者均是基于正邪相斗而生病这一根本法则提出的，安内即补，即扶正；攘外即攻，即祛邪，二者是同一问题的不同方面，目的是一样的：“攘外即所以安内，故外感病治法祛邪即所以扶正；安内反过来又可以为攘外作准备，故杂病的治法扶正即所以达邪。”^②这种治则的核心精神也是因于兵法上所讲求的先内固国安民，外平逆抑乱的总体战略思想，“安内攘外”本就是一种战略思想，最先用于军国之治略。

安内就是固本培元，就是增强机体的活力、抵御能力和生命力，这样，邪气就不会轻易侵入身体了。正如王冰注释《黄帝内经》所说：“卫气满填以行，邪气不得居止；卫气亏缺留止，则为邪气所客”^③，“水土刚强，饮食脂肥，肤腠闭封，血气充实，故邪不能伤也”^④。其他道教医家也是这样认为的：“行气之法，少食自节，动其形，和其气，因轻而止之，勿过失突复而还之，其状若咽，正体端形，心意专一，固守中外，上下俱闭，神遇形骸调畅，四溢修守关元，满而足实，因之而众邪自出。”^⑤祛邪就是把病毒、邪气从体内

① 参见《丹亭真人玄谈集》，《道藏精华》第十三集之五《丹亭真人传道密集》，第99~103页。

② 刘振声：《兵学与中医学》，福州：福建科学技术出版社1994年版，第78页。

③ 《黄帝内经素问补注释文》卷10《五藏生成篇》，《道藏》第21册，第53页。

④ 《黄帝内经素问补注释文》卷11《五藏别论篇》，《道藏》第21册，第58页。

⑤ 《养性延命录》卷下《服气疗病篇第四》，《道藏》第18册，第481页。

祛除除去，这种治疗原则是道教医家最常见的治疗原则之一，这里就不用一一列举了。

第四，三因制宜。

道教医学讲求养治顺时，这种思想观念受到了兵学的影响。它可以从两个角度来理解，一是兵乱之产生是因违逆天道之时，即天、地、人三时不顺便有战乱发生；二是要想战胜，亦需顺天时、地利、人和之时机。这一思想也明显地在道教医学中体现出来。

首先是因时。即养治应时才长寿无夭，不病而康。天之生杀之机不仅表现在用兵打仗之上，也包括在养治医学之中。《黄帝阴符经》指出：“食其时，百骸理；动其机，万化安。”^①这句话，兵学用以明审时用兵而安之道，医学用以晓顺时而修之理。这首先表现在饮食上，说明因时摄食对养生修体具有重要的意义和作用。蔡氏讲：“机者，生杀长养也。”^②这时养生与死杀这一对具有相反功能的关键便在机，故食养需顺时守机，此也即为顺道养生：“故使饮食不失其时，滋味不乖其节，只令中道不可越常，如此则百骸俱理，五脏安和，无诸疾病，寿数永长。”^③否则，食养如若失时，便会害生：“苟失其时，非徒无益，而反害之，况金丹大道，其采亦有时，其取亦有日。”^④“食不得其时，动不得其机，殆至灭亡。”^⑤当然，不仅食养需顺时守机，平时的各种炼养均需顺时守机。我们知道《周易参同契》最明火候之道，“火候”一词可以说融合了兵学之时机思想，而后用于外丹与内丹之学，成为道教医学的重要构成部分，所以，《陈虚白规中指南》说：“内丹之要有三，曰玄牝、药物、火候。”^⑥

① 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

② 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第780页。

③ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第750页。

④ 《黄帝阴符经讲义》，《道藏》第2册，第725页。

⑤ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第757页。

⑥ 《陈虚白规中指南》卷下，《道藏》第4册，第387页。

其次还要因地。道教医学认为：“凡用药皆随土地所宜。江南岭表，其地暑湿，其人皮肤薄脆，腠理开疏，用药轻省。关中河北，土地刚燥，其人皮肤坚硬，膜理闭塞，用药重复。”^①

最后，因人而异。这包括年龄的长幼：“凡人四十以下有病，可服泻药，不甚须服补药。必若有所损，不在此限。四十以上，则不可服泻药，须服补药。五十以上，四时勿阙补药。如此乃可延年，得养生之术耳。”^② 也包括性别的差异：“男子者，众阳所归，常居于燥，阳气游动，强力施泄，便成劳损，损伤之病，亦以众矣。若比之女人，则十倍易治。凡女子十四以上，则有月事，月事来日得风冷湿热，四时之病相协者，皆自说之，不尔与治误相触动，更增困也。处方者，亦应问之。”^③

第五，随症治之。

在具体的军事行动中，传统兵学讲求要根据敌方的具体情况而采取相应的克敌对策，并且随着敌人的变化，我方也应该随时改变应对的策略。这种用兵原则也成为道教医学临床中的治疗原则，孙思邈说：“夫疗寒以热药，疗热以寒药，饮食不消以吐下药，鬼疟蛊毒以蛊毒药，痈肿疮瘤以疮瘤药，风湿以风湿药，风、劳、气冷各随其所宜。”^④ 王冰说：“病有中外，治有表里。在内者，以内治法和之，在外者，以外治法和之；其次大者，以平气法平之；盛甚不已，则夺其气，令其衰也。假如小寒之气，温以和之；大寒之气，热以取之；甚

① 《备急千金要方》卷1《序例·治病略例第三》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第20页。

② 《备急千金要方》卷1《序例·服饵第八》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第30页。

③ 《备急千金要方》卷1《序例·治病略例第三》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第20页。

④ 《备急千金要方》卷1《序例·处方第五》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第22页。

寒之气，则下夺之，夺之不已，则逆折之；折之不尽，则求其属以衰之。小热之气，凉以和之；大热之气，寒以取之；甚热之气，则汗发之；发之不尽，则逆制之；制之不尽，则求其属以衰之。”^①

第六，病愈防复。

传统兵学认为，战争结束并非意味着万事大吉，而是应该将敌人消灭干净，斩草除根；同时，对于经历战争灾难的民众和经过战争破坏的国家，此时最恰当的策略是与民休息，采取修养生息的“无为而治”的方略，这种军事政治战略尤其体现在道教思想来源之一的黄老学派的思想体系中，并对道教医学产生了不可忽视的影响。

首先，治病时也需要“亦将剩勇追穷寇”，不可半途而废。正如葛洪所言：“此盖恶气，治之多愈。虽是气来鬼鬼毒厉之气，忽逢触之其衰歇，故不能如自然恶气治之。入身而侵克藏府经络，差后犹宜更为治，以消其余势。不尔，亟终为患，令有时辄发。”^②

其次，对于刚刚痊愈的病人，最主要的是注意休养生息：

“凡热病新瘥，及大病之后，食猪肉及羊血、肥鱼、油腻等，必当大下利，医所不能治也，必至于死。若食饼饵、菜、黍、饴哺、脍炙、枣栗诸果物脯脩，及坚实难消之物，胃气尚虚弱，不能消化，必更结热，适以药下之，则胃气虚冷，大利难禁，不下之必死，下之复危，皆难救也。热病及大病之后，多坐此死，不可不慎也。

病新瘥后，但得食糜粥，宁少食令饥，慎勿饱，不得他有所食，虽思之，勿与之也。

新瘥后，当静卧，慎勿早起梳头洗面，非但体劳，亦不

① 《黄帝内经素问补注释文》卷48《至真要大论篇下》，《道藏》第21册，第365页。

② [晋]葛洪：《肘后备急方》卷1《救卒客忤死方第三》，人民卫生出版社1963年版，第7页。

可多言语，用心使意劳烦，凡此皆令人劳复。……”^①

（二）道教医学之治法中所受传统兵学影响的内容

道教医学之治法中所受传统兵学影响的内容具体表现在以下四个方面：

第一，药物疗法。

首先，传统兵学认为：上兵伐谋，其次伐交，最后才是交战。这种思想同样可以用来指导用药，那就是先查病情，确定是否用药，因为一般的药物总有副作用，需谨慎运用：“夫为医者，当须先洞晓病源，知其所犯，以食治之；食疗不愈，然后命药。药性刚烈，犹若御兵；兵之猛暴，岂容妄发？发用乖宜，损伤处众，药之投疾，殃滥亦然。”^②

其次，用药如用兵，出兵作战讲求部伍之间互相配合，药物的使用也是如此，同样讲求君臣佐使，互相搭配。《神农本草经》就提到这种思想：“上药一百二十种为君，主养命；中药一百二十种为臣，主养性；下药一百二十种为佐使，主治病；用药须合君臣佐使。”这一思想也体现在道医孙思邈的思想中：“上药一百二十种，为君，主养命以应天。无毒，多服、久服不伤人。欲轻身益气、不老延年者，本上经。中药一百二十种，为臣，主养性以应人。有毒无毒，斟酌其宜。欲遏病、补虚羸者，本中经。下药一百二十五种，为佐使，主治病以应地。多毒，不可久服。欲除寒热邪气、破积聚、愈疾者，本下经。……凡药有君臣佐使，以相宜摄。合和者，宜用一君、二臣、三

① 《备急千金要方》卷10《伤寒下·劳复第二》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第167页。

② 《备急千金要方》卷26《食治·序论第一》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第387页。

佐、五使，又可一君、三臣、九佐使也。”^①

其他道教医家也这样认为：“……若夫金疮出血，非此（洪宝丹——笔者注）不可，乃第一药，余外但可为前二药之佐使尔。当审之审之，大抵此三药可合力同功者，可独将专权者，可分司列职者，可合围攻攻者，可借援求救者，可勇力相持者，可正兵先锋奇兵取胜者，可奇兵先锋正兵取胜者。神圣工巧端与兵法无异。然兵随印转，将随令行，故立功取胜存乎其人，苟非明理通变之士，何足言哉。”^②

再次，何时用药攻治、宜忌攻治哪个部位，当需审慎，正如对敌用兵，何时出击以及击敌何处当需审慎：

“太阳病不解，热结在膀胱，其人如狂，其血自下即愈。其外不解，尚未可攻，当先解其外；外已解，但小腹结者，可攻之。

阳明病，脉迟，虽汗出不恶寒，体必重，短气，腹满而喘，由潮热者，此外欲解，可攻里也。……

阳明病，潮热，大便微坚，与承气汤；不坚者，不可与之。若不大便六七日，恐有燥屎，欲知之法，少与承气汤。腹中转矢气者，为有燥屎，乃可攻之；若不转气者，此为头坚后溏，不可攻之也，攻之必胀满不能食。欲饮水者，即哕，其后发热者，大便必复坚，宜与小承气和之。不转气者，慎勿攻之。”^③

最后，药用的价值大小，关键看医生，正如军兵的成败关键看将

① 《备急千金要方》卷1《序例·用药第六》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第22~23页。

② [元]杨清叟撰，[明]赵宜真集：《仙传外科秘方》卷4《敷贴凉药品第五》，中医古籍出版社1988年版，第19页。

③ 《备急千金要方》卷9《伤寒上·宜下第八》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第162页。

帅：

“夫医官用药，如将帅之用兵。谚云：千军易得，一将难求。决胜者良将也，决效者良医也。只兵之胜败，出于良将之权；知人之死生，出于良医之诊视。虽有三军无良将，则兵不能自胜；虽有千方无良医，则药不能自效。盖良将必得兵而用之，良医必得药而用之。良将之威以能用奇兵而胜敌，良医之功以能用奇药而愈矣。用兵、用药当先求其良将良医而用之，苟非其人则兵、药无成功矣。”^①

第二，服气疗法。

服气疗法是道教医家临床中自然疗法的一种，这首先是因为他们持有这样一种认识，即恶气致病说，如葛洪云：“客者，客也，忤者，犯也，谓客气犯人也。此盖恶气，治之多愈。虽是气来鬼鬼毒厉之气，忽逢触之其衰歇，故不能如自然恶气治之。入身而侵克藏府经络，差后犹宜更为治，以消其余势。不尔，亟终为患，令有时辄发。”^②所谓恶气致病说，其实就是“内弱外侵”之病源思想在“恶气致病”中的体现，这种思想把机体和恶气看成是敌对的双方，而且侵入人体导致疾病的过程就是人体战败的过程，而治疗的过程就是祛邪退敌的过程。

所以，治疗这种疾病，最好的方式之一就是气攻治病患之处，如同用兵来退敌一样：

“凡服五牙之气者，皆宜思入其脏，使其液宣通，各依

① [元] 杨清叟撰，[明] 赵宜真集：《仙传外科秘方》卷8，中医古籍出版社1988年版，第44页。

② [晋] 葛洪：《肘后备急方》卷1《救卒客忤死方第三》，人民卫生出版社1963年版，第7页。

所主，既可以周流形体，亦可以攻疗疾病。”^①

“其偶有疲倦不安，便导引闭气，以攻所患，必存其身头面、九窍、五脏、四肢，至于发端，皆令所在觉其气云行体中，起于鼻口，下达十指末，则澄和真神，不须针药灸刺。凡行气欲除百病，随所在作念之。头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。时气中冷可闭气以取汗，汗出辄周身则解矣。”^②

“夫气之为功也，广矣妙矣！故天气下降，则寒暑有四时之变；地气上腾，则风云有八方之异。兼二仪而为一体者，总形气于其人。是能存之为家，则神灵俨然；用之于禁，则功效著矣！况以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈焉。习服闲居，则易为存，使诸有疾病，皆可按而疗之。”^③

不仅如此，服气疗法还像出兵讲求因敌用兵一样，要求针对不同的病症采取不同的运气疗病之法：

“凡欲疗疾，皆可以日出后，天气和静，面向日，在室中亦向日，存为之。平坐瞑目握固，叩齿九通，存日赤晖紫芒，乃长引吸而咽之，存入所患之脏腑。若非脏腑之疾，是诸肢体筋骨者，亦宜先存入所主之脏也。闭极又引，凡得九咽，觉其脏中有气，乃存其气攻于所苦之处，闭极微微吐气，其息稍定，更咽而攻之，觉疾处温暖出汗出为佳。若在四肢应可导引者，则先导引其处，已后攻之。纵是体上，亦

① [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷57《五芽论第一》，中华书局2003年版，第1247～1248页。

② 《养性延命录》卷下《服气疗病篇第四》，《道藏》第18册，第481页。

③ [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷57《服气疗病论第八》，中华书局2003年版，第1268～1269页。

宜按念，令其气通。若在头中，当散发梳头皮数百下，左右摇头数十过，乃吸气讫，以两手指于项上急攀之，以头向上力拒之，仍存气向上入脑，于顶发诸孔冲出散去。一极讫，放手通气更为之，以觉头颈汗出痛处宽畅为候。若病在脏腑者，仰卧吸引，存入其处，得五六咽则一度闭息攻之，皆以意消息。其病或是久来痼疾，并有症块坚积者，则非气之所能愈，终亦觉积宽平也。兼药同疗，亦无所妨，乃于药性易效尔。虽用气攻病，虽攻其处肤腠散出，然兼依《明堂图》取其所疗之穴，而想引去尤佳。既知其穴，宜依十二月，各用其律管，急按穴上，想而出之。则心存有所主，气行有所适矣。”^①

第三，针灸疗法。

首先，用针如用兵，需要十分谨慎，不可随意为之：“夫用针刺者，先明其孔穴，补虚泻实，送坚付濡，以急随缓，荣卫常行，勿失其理。夫为针者不离心，口如衔索，目欲内视，消息气血，不得妄行。”^②

其次，具体的兵法可以用来指导用针之法，这早在《黄帝内经》中就已经出现：“黄帝问于伯高曰：余闻气有逆顺，脉有盛衰，刺有大约，可得闻乎？伯高曰：气之逆顺者，所以应天地阴阳四时五行也。脉之盛衰者，所以候血气之虚实有余不足也。刺之大约者，必明知病之可刺、与其未可刺、与其已不可刺也。黄帝曰：候之奈何？伯高曰：兵法曰，无迎逢逢之气，无击堂堂之阵。刺法曰，无刺焯焯之热，无刺漉漉之汗，无刺浑浑之脉，无刺病与脉相逆者。黄帝曰：候

① [宋] 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷57《服气疗病论第八》，中华书局2003年版，第1269～1270页。

② 《备急千金要方》卷29《针灸上·用针略例第五》，[唐] 孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第432页。

其可刺奈何？伯高曰：上工刺其未生者也，其次刺其未盛者也，其次刺其已衰者也。下工刺其方衰者也，与其形之盛者也，与其病之与脉相逆者也。故曰：方其盛也，勿敢毁伤；刺其已衰，事必大昌。故曰：上工治未病，不治已病，此之谓也。”^①

道教医学对此也有类似的看法，如《太平经》云：“灸刺者，所以调安三百六十脉，通阴阳之气而除害者也。三百六十脉者，应一岁三百六十日，日一脉持事，应四时五行而动，出外周旋身上，总于头顶，内系于藏。衰盛应四时而动移，有疾则不应，度数往来失常，或结或伤，或顺或逆，故当治之。灸者，太阳之精，公正之明也，所以察奸除恶害也。针者，少阴之精也，太白之光，所以用义斩伐也。”^②

第四，精神疗法。

传统兵学认为，为君将者不可以怒兴师，不可以私意出兵，要求将帅在临阵指挥时应做到心不因外境所诱动，而应内心清静以应外界之变化多端，从而能够因敌设谋，无往而无不胜利。这其实是说明一个好的将领应炼心，使“不以物喜，不以己悲”，从而才能思谋周全。处理好清静之心与七情之欲的关系是兵学对将领的要求，这一观念也刺激着医学家思考这一问题。中医学把喜、怒、忧、思、悲、恐、惊作为七种情志，认为这七种情志和人的五脏六腑相连，从而对五脏六腑产生反作用，即如《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》所讲的：“怒伤肝，喜伤心，思伤脾，忧伤肺，恐伤肾。”^③此即为情志失调，累及五脏，从而造成种种不同的病理。为此必须用“心”之炼养控制调节情欲。

① 谢华编著：《黄帝内经·灵枢·逆顺篇第五十五》，中医古籍出版社2000年版，第657页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第179页。

③ 参见谢华编著：《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇第五》，中医古籍出版社2000年版，第19～22页。

“炼心”中首先突显的是心在养治身体中的作用，这种认识与兵学对“心”的看法有一定关系。兵学上讲，战前先谋，先谋依于心，故作为一名优秀的军事领导者，首需炼心，戒骄戒躁，不为现象所迷，不为名利所动，不为恫吓所摄，静心虚虑方能全谋。作为道教医学上讲的“炼心”，亦如此类。道人借助赤松子之口曰：“人有五贼，只在于心，心正则柔和慈善真清，行之则吉；心乱则刚戾狠疾淫浊，行之则凶。”^①曹真人青霄乐云：“心为君主象中黄，神用无私帝道昌，阴是性宗铅可贵，录名天宝命符阳。”^②道教中人还说：“师，心也；凡百举止皆起于心，心神精一，罔有不遂。”^③这充分说明“炼心”可以设谋对敌而胜，亦可以心使气而达成康健之体。

所以说，道教医学“炼心”思想是移用了兵学上的相关理念，乃是基于道教“炼心”所要达到的目标和由此而产生的诸种功用。一般来讲，道教医学所主张的“炼心”可产生三种巨大的实践作用：

首先，要炼心使之能虚静以待物，顺应自然而契合天道，即不受邪识所影响，无有杂思，而少思寡欲无疑是有利于养生健体的。更要紧的是，通过“炼心”，可以培养出一种积极的富有主动生命意志的主观精神，这是一种道教养生学上的主体精神，“这种精神概起来就是一句话：‘我命在我不在天’”^④。这种主体养生精神在道门经籍中屡有体现：《太平经》讲“天道万端，在人可为”，^⑤《抱朴子内篇》引《龟甲文》说“我命在我不在天”^⑥等等，这种精神已成为道教界的一种共识，不仅用于哲学，亦用于医学：“人能观天道而存其

① 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第747页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第746页。

③ 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

④ 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第211~212页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第339页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第287页。

诚，执天之行而自强不息，则与天为徒矣。”^①“自强不息”的精神便是“我命在我不在天”的一种运用，所以，道门阴符学反复强调此点在炼养中的作用，萧真宰讲：“故曰：‘愚人以天地文理圣，我以时物文理哲’者，盖万物皆备于我矣，则列敌度宜以尽立我之义焉。”^②蹇昌辰说：“故贼者，取也。……故见之者则大全之士动必识机，故能役物不为物役也。”^③这都体现了一种积极的生命斗志，正是这种积极的生命斗志和意志使得道教医学在理论上一步步深化，试图通过各种渠道找到使常人长生久视、飞升成仙、永寿不死的医学炼养理论和技能。

其次，上面的“我命在我不在天”的养生主体精神，再加上《孙子兵法》所讲的“因敌之资”而为我所用的精神，被道教医学改造成一种他途的能动的医学实践精神。《孙子兵法》指出善将可以掠敌之资为我军之用，这种思想被转化成为一种“善假于物”来养生的医学实践。《抱朴子内篇》讲：“盖假求于外物以自坚固。”^④正是这种他途的养生主动精神，刺激着道教外丹术的发展，成为道教医药学中较具特色的部分，这种言论的背后是与兵学之“因敌”思想分不开的。正如《抱朴子内篇》中讲的：“元君者，大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也。”^⑤道门阴符学者亦认为：“盖万物皆备于我矣，则列敌度宜以尽立我之义焉。”^⑥

最后，炼心可以达到使气攻疾所在，从而达到治病的效果；更进一步，通过心思众神，亦可以达到祛病治病的效果。这里需要特别指

① 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第830页。

② 《黄帝阴符经解义》，《道藏》第2册，第788页。

③ 《黄帝阴符经解》，《道藏》第2册，第760页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第71页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第76页。

⑥ 《黄帝阴符经解义》，《道藏》第2册，第788页。

明的是，通过所思前来祛除邪病的神在很大程度上多是有神力的武神形象。《抱朴子内篇》说：“有诸不易，而当复加之以思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。”^①那些被思之神形象如何呢？让我们来看几段此文：

“其远人者，名为阳历，字为四时兵马，可以拱邪，亦随四时气衰盛而行。其法为其具画像，人亦三重衣，王气居外，相气次之，微气最居内，皆戴冠帟乘马，马亦随其五行色具焉。其先画像于一面者，长二丈，五素上疏画五五二十五骑，善为之。东方之骑神持矛，南方之骑神持戟，西方之骑神持弓弩斧，北方之骑神持钺楯刀，中央之骑神持剑鼓。思之当先睹是内神已，当睹是外神也。”^②

“请官。若有急事上章，当上请天昌君黄衣兵十万人，亦可入静，东向，口请令收家中百二十殃怪，……若面目有患，当上章及入静，请天明君五人官将百二十人在南纪宫下，治面上诸疾。仪云：男患两目痛，请诸天明君五人官将百二十人在南纪宫。……若欲辟斥故气，断绝注鬼，却死来生，却祸来福，当请盖天大将军十万人令收捕之。”^③

“当此之世，疫气众多，天下九十种病，病杀恶人，此有赤头杀鬼，鬼王身长万丈，领三十六亿杀鬼，鬼各持赤棒，游历世间，专取生人。日月侯之，青气者，人卒死；赤气者，肿病，黄气者，下痢；白气者，霍乱；黑气者，官事。此鬼等持此气，布行天下，杀其愚人。唯有道士法师受此神咒经，有九十亿万大神自然力士，天人玉女悉来侍卫，

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第292~293页。

③ 《登真隐诀》卷下，《道藏》第6册，第621~623页。

若有奉持供养者，万病自消，终不横死也。”^①

这种引文在道教典籍中十分常见，从中可以透露出这样一种信息：道教医学在导人炼心存想时，先把将帅兵士之强护作用符号化，然后用于存思治病，以求起到以意胜敌从而祛邪驱病之功效。这种思想观念无疑表明其受到了传统兵学的影响。对于这一问题进行深入研讨，进而分析兵学与道教的关系，无疑具有重大的理论和实践意义。

三、道教医学中的符咒治病术对传统兵学的嫁接

道教中有相当多利用咒语、符、法术治病的方法，严格说来这些方法也是医学临床的实际治疗方法，但是由于这些方法带有道教特有的宗教神学特征，而且外人看来充斥着神秘性，因此，我们把它单列出来，作为单独的一部分，来看看这种具有道教宗教色彩的符咒治病术中所含有的兵学影响痕迹。

关于符咒治病术，其由来已久，《祝由医学十三科》在序中交代了祝由之术的来源和演变：“太古先贤治传医家十三科，内有祝由科，乃轩辕氏秘制符章，以治男女大小诸般疾病。凡医药、针灸所不及者，以此佐治，无不投之立效，并能驱邪缚魅。病者对天祝告其由，故名曰祝由科。”^②可见，这种疾病治疗方法的历史十分悠久，而且对中国传统医学的影响也较大。

道教在创立之初，早就借用了这种治病方法，五斗米道的符水治病术就是这样一种治疗疾病的方法。后来道教医家陶弘景的治疗思想中也透出这样的观念：“凡卒死、中恶及尸厥，皆天地及人身自然阴阳之气，忽有乖离否隔，上下不通，偏竭所致，故虽涉死境，犹可治而生，缘气未都竭也。当尔之时，兼有鬼神于其间，故亦可以符术而

① 《太上洞渊神咒经》卷1《誓魔品》，《道藏》第6册，第3页。

② 《祝由医学十三科·轩辕黄帝祝由科叙》，《藏外道书》第26册，第337页。

获济者。”^① 孙思邈提出治疗疾病的救急之方有五种，即“有汤药焉、有针灸焉、有禁咒焉、有符印焉、有导引焉”^②。他列举出的五种救急之法中，与神秘的法术有关的治病之方就有两类：禁咒和符印。

形成后的道教符咒治病术中体现出来的对传统兵学思想的嫁接可以从两个角度入手来讲：

首先，根据道教医学的病源思想，肌体产生的疾病中，有为数不少的乃是外界的妖邪侵入人体而导致的，为此，治疗这种性质的疾病，最好的方法是派遣相应的神仙来消灭这些邪鬼。《千金翼方》中记载一个“禁鬼客忤气”的咒语：

“咒曰：吾上太山府谒拜皇老君，交吾却鬼，语我神方，上呼玉女，收摄不祥，登天左契，佩戴印章，头戴华盖，足蹑魁刚；左呼六甲，右呼六丁，前皇神，后越章。神师诛罚，不避豪强；先斩小鬼，后杀游光，何神敢往，何鬼敢当！一鬼不出，斩付魁刚。急急如律令。

一云：吾上太山，道逢东王父，教吾杀鬼，语我有神禁，上帝王子，捕收飞祥，登天左契，佩戴印章，头戴华盖，足蹈天罡，先杀小鬼，后杀游光，何神敢往，何神敢当？缚汝正身，煮汝镬汤，三日一治，五日一量，门丞收缚，灶君上章，吾含天地之气，读咒杀鬼之方，唾天自裂，唾地自缺，唾山自崩，唾水自竭，唾病自溃，唾火自灭，唾邪自走，唾鬼自杀。急急如律令。”^③

① 《肘后备急方》卷1《救卒死中恶死方第一》，人民卫生出版社1963年版，第4页。

② 《千金翼方》卷29《禁经上》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第748页。

③ 《千金翼方》卷29《禁经上·禁鬼客忤气第六》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第752~753页。

这个咒语表明，道教医学中有为数不少的病是由这类“鬼客忤气”产生的，治此类病的方法就是禁止、消灭这些“鬼客忤气”。

在《千金翼方》卷二十九《禁经上》和卷三十《禁经下》中记载的这类治病之法很多，其中的关键之处就是通过正义的、有神通的神仙进入到人体内部消灭邪恶的致病之鬼，以此实现祛病康复的目的，而神仙消灭“鬼客”的过程就像双方之间举行了一场激烈的战争。我们再试举两例此类的治方来说明问题：

“禁疫鬼文：

吾上知天文，下知地理。天地夫人教吾禁名能禁疫鬼，汝从东来名曰狗，入人身中倚于心口，神师咒汝汝自走。汝从南来名曰羊，入人身中倚于肝肠，神师咒汝汝自亡。汝从西来名曰鸡，入人身中倚于皮，神师咒汝汝自衰。汝从北来名曰蛇，入人身中倚于百脉，神师咒汝汝自厄。科斗七枚在吾目前，口是天门不得枉开，若唾东方甲乙木，木折；若唾南方丙丁火，火灭；若唾西方庚辛金，金缺；若唾北方壬癸水，水竭；若唾中央戊己土，土裂。六甲六乙疫鬼自出，六丙六丁知鬼姓名，六戊六己疫鬼自死，六庚六辛知鬼东西，六壬六癸疫鬼自死，六亥六戌百鬼速出。急急如律令。”^①

“禁疟病法（连年不瘥，治之即愈）：

若治之，须在净处平地，以手小指画地作鬼字，口中阴道病人人生时年月日姓名，以砖覆之，勿令知之。至三七日不开，永瘥。如三七日内开，其病还复发。若治，必须知发时，逆前预治，勿使患人知之，大良。若丈夫，左手画之，

^① 《千金翼方》卷29《禁经上·禁温疫时行第七》，[唐]孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第753页。

女人，右手画之。阴为之，勿使人知，静作大验。”^①

根据这种病源病因思想，人之肌体产生的疾病中，有数量相当多的疾病乃是由所谓的“鬼客忤气”产生的，治疗这种疾病，仅仅依靠汤药和针灸是不够的，关键还要依靠符咒、法术等等。纵观治疗此类疾病的各种符咒、法术，其核心的思维观念就是用神灵攻击、降服或是消灭导致疾病的恶鬼邪气，双方之间通过激烈的战斗，最终神灵降服、消灭致病之鬼，身体也就康复了。下面这则引文记载的是一个用法术治病的全过程，其完完全全体现了上述思想：

“凡人投状，乞治狂邪，仍须子细推问，委有鬼贼相附。判状毕，上香，口奏祖师、宗师、真师，乞布告神府吏兵，听候差使。毕，写符子，差左右都统二将军部兵一万人，先次差去患人家，围绕屋宇，飞符二道。指挥二将军、监勒司命等神，火急收下某人身中为祸鬼贼，不得放令逃走，候当司行遣。如或邪人在外，立便计会里社，火急押入本家。法师勾神将部兵前去，令投状人归去，备置香火。

到人家，仍掐发兵诀，乃本师诀。存去人，为本司捉杀大将军。便烧本符一道，领兵吏百千万众，金鼓齐鸣，前后四围，上下收摄邪鬼。步禹步，至患人居所，直至天门。把天丁诀、想从人皆为天丁力士。望见邪人，便发斗诀、雷火诀、霹雳搜邪符一道，存火烧至门下。又步禹步，两手剔寅、卯、午诀入屋。存二斗在头，魁罡星指前。至厅上，师便背魁向罡方立定，上香，指挥神将吏兵速勾邪祟出来，听吾指挥。便令扶出，依法用天丁诀，存前项并天丁力士前去搜捉。

^① 《千金翼方》卷29《禁经上·禁疟病第八》，〔唐〕孙思邈撰，张作记等辑注：《药王全书》，华夏出版社1995年版，第754页。

一见病人，左手掐天丁局邪诀，右手斗诀，以左手诀筑肋下。存左手拳为罡星，右手肘为魁星，左肩为魁，心为魁，右肩为魁，右肘为魁，右拳为魁星。星斗光芒存心胸，便以左手掐辰文，高声问：汝是何邪鬼侵害王民？吾奉上帝救命，前来勘汝，对吾真说，稍有违者，便行拷讯。指挥毕，急将右手拳、左手肘紧局之，存天丁拷问。如未伏，急掐天丁印局之，以金刚杵刺其口。又不通，以枷之，发雷火霹雳本符，即叫通说。再三审问，事委是的实，即便令神将收下鬼贼，立要病人安乐，便与符吞之。

一日不住上香，祝将速与尽底收摄，解押赴所属施行。”^①

从上述行为中体现出来的病源病因思想和相应而来的治疗方法、手段来看，它与兵学思想中解决军事问题的思路有着紧密的联系。

其次，不仅仅是道教中看待病源病因的思想受到了传统兵学看待军事问题之思路的影响，由于把病因归为因外鬼入侵而致以及把治法归为降服此鬼，因此，在符咒治病术之具体的临床治疗过程中，道教医家也把兵学中的具体战略战术纳入进来，以求取得保卫身体健康之“战争”的全面胜利。

道教医学之符咒治病术中运用兵法谋略最明显的是把“因敌用兵”的思想转化成“因证施法”的治疗法则。所谓“因证施法”，首先是要了解致使疾病产生的鬼邪的种类和性质，这是此法的前提，关于这一点，道教经典《太上洞渊神咒经》中记载了什么样的鬼神导致什么样的病症，它认为，只有彻底了解了引起这些病症的鬼怪，才能召请相应的神灵前来除妖祛病。这种思想也是其他符咒治病术共同

^① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷12《神霄保仙消魔护正说戒仪》，《道藏》第28册，第660页。

的观念。

详细了解了致病的鬼怪后，下一步就是针对鬼神采取相应的方法和手段来治疗了，所以，“因证施法”的第二点就是针对不同的症状采取相应的对治手段：

“治病之法，小事只是炁字章，一道，二道，三道立应。否则告符遣将驱治，断后镇贴，无施不可。如大病，有邪，则告檄行洞章之类。若是狂祟恶鬼，则告伏魔章之类。诸病不以大小，并行符与服。”^①

“请将天上之清炁，攻出身中之浊炁。以天上之正炁，攻地下之邪炁。以天上之神炁，攻地下之鬼炁。以混元之道炁攻患身之病炁。应患人身中四百四病，一切诸证，神符到处，并与攻除。即请表里俱发，有汗攻汗，令汗发泄；有痰攻痰，令痰吐出；有邪攻邪，令邪摄伏。对证攻治，急急如律令。”^②

除了“因证施法”外，道教医学的符咒治病术还借取了其他兵学之战略战术思想，由于我们在前面的章节中已经对道教法术中借鉴的兵略思想作了详细地分析，道教医学之符咒治病术是属于道教法术中的一部分，而且其借用的兵略思想与道教法术所借用的是相同的，所以，笔者在此就没有必要重复了。

① 《道法会元》卷4《清微宗旨》，《道藏》第28册，第691页。

② 《道法会元》卷154《混元六天妙道一炁如意大法》，《道藏》第29册，第807页。

第四章 道教对传统兵学的影响

道教与传统兵学的关系实际上指的是双方的一种双向互动关系，换句话说，在历史的长河中，一方面，道教的发展、演化受到传统兵学的影响；另一方面，传统兵学的演变、推演也受到道教的影响。道教对传统兵学的影响，主要体现在道教对传统兵学之战争观、战略战术思想、社会理想和个人理想的影响，下面，我们来具体看看。

第一节 道教对传统兵学之战争观的影响

一、战争起因论

战争起因论是对战争发生的根源和原因的思考和认识，道家道教在这方面的主要观念深刻影响了传统兵学对战争起因的思考和探索。

（一）“道”哲学思想对传统兵学之战争起因论的影响

我们在第一章中总结道教论兵的总体特征时曾经指出，道教论兵的主要特色是从“道”的角度来审视兵学理论。在战争起因论上，道教的这种思维特征以及由此得出的种种观念对后世兵学对于战争起因的思考产生了巨大影响。

如我们前面所指出的，道教的战争起因论思想的基本框架来自于道家元典《老子》中对战争起因的深刻洞见，其关键之处是“天下

有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”^①。在这里，《老子》立足于应然与实然的矛盾，认为天下有道与否，是战争发生的根本原因。根据《老子》的解释，应然状态的特征在于“利而不害”，而实现的关键则是“为而不争”。否则，“损不足以奉有余”的人道便背离了天道，背离了人道应当遵守的规律与准则，这样做的结果就是往往会引起战争的发生。《老子》有关“天下无道”是战争发生之根源的论断，基本上规定了后来道教在这一方面的基本态度和思维倾向。由此出发，道教在探讨战争的起因时首先便是从道体论的角度入手来解释战争的根源和原因。

其一，道门的兵论者从道生成万物的角度和秩序化万物的角度对兵战发生的原因进行了深入的探讨。这里有两种较具代表性的言论，一是五行平衡说的运用，道教以五行之间相生相克的运行规则作为一种动态的平衡来阐发宇宙间万物得以产生和运转的背后依据，其强调五行秩序的相对平衡性和动态平衡性，以失去平衡状态的五行秩序会使天地失序、万物悖乱为着眼点，明确地表达了自己对兵战发生原因的看法，如《阴符经》所认为的“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”^② 这即认为天、地、人（万物）之间存在相资相养、相盗相取的关系，在适度和顺养下，大家和平共处，相安无事；相反，若是违逆天道之序或是过度盗取，便会发生包括兵战在内的灾难之事。二是阴阳二气平衡说的运用。道门认为道分阴阳二气，二气和顺相融产生和气，和气化生万物。如果二气不和，则使和气相离，万物失序，从而致使包括战乱在内的灾难发生，诚如《太平经》所言：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。……中和乃当和帝王治，调万物者各当得

① 王弼：《老子注》四十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

② 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，第821页。

治。今三气不善相通，太平安得成哉？”^①

其二，从“道”的运行特征来探讨战争发生的根源。道家道教认为，“道”的根本属性和特征是“常无为”、“常自然”。具体到以“道”治国的国君身上，君主应该以“道”治国，以无事而取天下，即应广施仁政、心怀道义、爱民恤众，与世人同欲同心，这样，才能国泰民安，没有战乱。否则，苛政繁令、德义不施、多事乱为则致战乱，正如《太平经》讲的：“夫用口多者竭其精，用力多者苦其形，用武多者贼其身，此者凶祸所生也。”^② 政治上的暴乱、经济上的危机以及人心的离散都是“道”之杀机在现实世界上的体现，故此时，有“道”之君主应完成以“战”止乱的任务，于是应该进行的战争便具备了“道”上的可进行性，可以发动了，这类战争对一方面言是应该进行的合“道”的战争，对另一方则是由于其“失道”而致的灭亡性战乱。

其三，不仅政令需要“无为”、“清静”，任何一个位高权重的君主、帝王在内心深处更应该“寡欲”和“清静”，因为政令的烦乱往往是由于内心欲望过多、没有节制而引起。由“道”的“无为”、“自然”特性入手，道教又从帝王将相的内心是否合“道”的角度来探讨战争可能发生的条件。如李筌所说：“木中有火者，喻人中有邪恶之性，五毒之火也。……木中藏火，慎勿钻研，火发则木焚矣。身中邪毒，忽纵恣之，则万善俱灭，其身溃矣。‘奸生于国，时动必溃’者，凡国则有奸臣贼子，包藏害心，思图篡夺，苟欲富贵。如此之类不一，皆潜藏国中，人君不可知之。”^③ 人性之中有毒火之性，此“毒火之性”就是人之私欲，过度追求贪欲、私欲正是战乱发生的内在根据。

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第20页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第26页。

③ 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，第739页。

综合分析可以知道，道教谈论战争发生之根源所形成的思想无非是借助于对《老子》之“道”的注解，并吸取黄老道学派的思想而加以改造整合发挥而成，这体现了道门论兵独特的特点。这种理论的论调对后来传统兵学探讨战争起因产生了不小的影响。这些影响包括以下几点：

第一，总体上，战争的发生是因“失道所致”。故贤君圣主应该用“道”来治理国家，否则容易导致政乱民盲，以致于引起潜在的战乱危机的萌生。如《黄石公三略》认为：“夫三皇无言，而化流四海，故天下无所归功。帝者，体天则地，有言有令，而天下太平。君臣让功，四海化行，百姓不知其所以然。故使臣不待礼赏有功，美而无害。王者，制人以道，降心服志，设矩备衰，四海会同，王职不废。虽有甲兵之备，而无斗战之患。”^① 三皇五帝时期，世间一副太平世道的景象，根本没有战乱灾害，究其原因，乃是君主“以道治理天下”的结果。

第二，苛政、烦令也是造成战争发生的一个重要原因。军事理论家王符认为：“太古之民，淳厚敦朴，上圣抚之，恬澹无为，体道履德，简刑薄威，不杀不诛，而民自化，此德之上也。德稍弊薄，邪心孳生，次圣继之，观民设教，作为诛赏，以威劝之，既作五兵，又为之宪，以正厉之。诗云：‘修尔舆马，弓矢戈兵，用戒作则，用逖蛮方。’故曰：兵之设也久矣。涉历五代，以迄于今，国未尝不以德昌而以兵强也。”^② 这就是说，明君帝王应该“恬澹无为”，“简刑薄威，不杀不诛”，这样才能使邦国顺治，民众顺安，否则，五兵必起，战乱必生。

① 《黄石公三略·中略》，林伊夫等：《武经七书新译》，齐鲁书社1999年版，第331页。

② 《潜夫论·劝将第二十一》，《中国兵书集成》第2册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第67页。

其三，内心不能清静自守，贪欲过多没有节制，私欲太盛不能灭除，于是，内心的念头便往往会转变成现实的行动，这就是对外的无限索取，战争就是这种索取行为中最为明显和集中的一种。思想家刘勰对战争起因的理解就是如此：“太古淳朴，民心无欲。世薄淳浇，则争起而战萌生焉。神农氏弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。其后蚩尤强暴，好习攻战，销金为刃，割革为甲，而兵遂兴矣。黄帝战于涿鹿，颡项争于不周，尧战丹水，舜征有苗，夏讨有扈，殷攻葛伯，周伐崇侯。”^①刘勰认为，“太古纯朴、民心无欲”是远古时代没有战乱产生的根本之处，到后世，由于统治者残暴好战，故战乱不止，生灵涂炭。

（二）道教之神学理论对传统兵学之战争起因论的影响

如我们前面指出的，在探讨战争发生的根源上，道教的宗教神学理论发挥了相当重要的作用，从而使得道教论兵之起因具有浓厚的宗教神学特色。其宗教神学认为战争发生的原因有五类，即：（1）战争乃是“劫运所致”：“凡天地晦冥，日月薄蚀，风雨霖霖，阴阳失序，寒暄不时，旱魃为灾，山川缺雨，刀兵水火，疫疠盗贼，虎狼纵横，龙蛇变现，妖氛流行，鬼精肆虐，如此等类，盖为劫运所钟，上天震怒，臣妾阴谋，官吏苛虐，不恤政事，上下怨忿，或狱滞民冤，及民顽俗恶，仁义不立，礼乐不兴。是致天垂此象，以为征警。”^②（2）战争乃是上天惩戒人间种种非“道”的恶行而有：“所有故为误犯重罪深愆，咸希大有，开以自新。端祈摄循地纪，正顺天文。上消天灾，解日月星辰勃蚀飞变之厄；下禳地祸，消刀兵水火旱蝗疾疫之灾。”^③（3）战争的出现是因为有表征战争的“灾星”出现：“三清长吏，太一之神，统兵郡邦，专主兵贼水火。又天一之神有九炁奇

① 傅亚庶：《刘子校释》卷8《兵术章第四十》，中华书局1998年版，第384页。

② 《道法会元》卷4《清微宗旨》，《道藏》第28册，第693页。

③ 《道法会元》卷45《清微禳兵劫文检》，《道藏》第29册，第50页。

将，分司九野，名曰贵祗，亦主兵戈旱涝，雷风阴疫，所至之分，乱臣贼子，兵革生焉。”^①（4）战争乃是邪气侵犯人间所致：“夫纯阳曰神，至阴曰鬼。阴阳和而为人焉。精全神全，积行修德，气升而为仙。精竭神耗，罪深恶满，气散而为鬼。故阳炁溢则外邪识，阴炁分则变邪祟。此特其微著也。若邪炁之大者，能令雨暘失序，日月薄蚀，寒暑亏时，星辰错度，天裂地震，疫毒流行，百端灾祥，人罹其咎。”^②（5）人间战争的产生乃是由于邪恶的妖魔鬼怪所致使：“自今以去，天下洪波，鬼兵流行。……皆汝等之妖鬼，古之死将，国主大臣，下官故炁，世间鬼贼。或男女之殃，水火刀兵之殃，行客之鬼，因世之人有衰，竟来崇之。图害万民，取其名誉，希其血食。”^③

这种认识对后来兵学家看待战争发生的根源也产生了不可忽视的影响。这些影响主要体现在三个方面：

第一，对于同样具有神学意识倾向的兵学家或军事家而言，灾异的出现意味着战争的发动具有了合理的依据，否则，就不足以发动战争。如军事思想家和实践家诸葛亮认为：“镇星所在之宿，其国不可伐。又彗星见大明，臣下纵横，民流亡无所食，父子坐离，夫妇不相得。四维有流星，前如瓮，后如火，光竟天，如雷声，名曰天狗。其下饥荒，民疾疫，群臣死。流星东北行，名天冈。天海之口，必有大水土功。又四维有流星，入以后有白气如云，状似车轮，是谓鬻食。其下大兵，中国多盗贼。又有星如斗，见北斗，名为旬始。天下大乱，诸侯争雄。”^④ 诸葛亮在此把镇星、彗星、流星等出现看作是战争发生的征兆。

① 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第761页。

② 《道法会元》卷178《玉府册文正法后序》，《道藏》第30册，第142页。

③ 《太上洞渊神咒经》卷6《誓殃品》，《道藏》第6册，第20页。

④ 诸葛亮：《文集》卷2《兵法秘要》，《诸葛亮集》，中华书局1960年版，第39～40页。

流传下来的历史典籍中对趁这种神异现象发生之际举行天伐式战争的记载屡见不鲜：

“夫权不在上，则雹伤物；政有苛暴，则虎狼食人；贪利伤民，则蝗虫损稼。去六月二十八日，太白与月相迫，兵事恶之。鲜卑犯塞，所从来远，今之出师，未见其利。上违天文，下逆人事。”^①

“后东海王越举兵下邳，惠乃诡称南岳逸士秦秘之，以书干越曰：天祸晋国，遘兹厄运。历观危亡，其萌有渐，枝叶先零，根株乃毙。……玄象著明，谪谴彰见。违天不祥，奉时必克。明公思安危人神之应，虑祸败前后之征，弘劳谦日昃之德，躬吐握求贤之义，倾府竭库以振贫乏，将有济世之才，渭滨之士，含奇谟于朱脣，握神策于玉掌，逍遥川岳之上，以俟真人之求。目想不世之佐，耳听非常之辅，举而任之，则元勋建矣。”^②

“太宁三年正月，有大流星东南行，洋曰：‘至秋，府当移寿阳。’及王敦作逆，约问其胜败，洋曰：‘太白在东方，辰星不出。兵法先起为主，应者为客。辰星若出，太白为主，辰星为客。辰星不出，太白为客，先起兵者败。今有客无主，有前无后，宜传檄所部，应诏伐之。’约乃率众向合肥。俄而敦死众败，遂住寿阳。”^③

“是年，议击蠕蠕，朝臣内外尽不欲行，保太后固止世

① [宋] 范晔：《后汉书》卷60下《蔡邕列传第五十下》，中华书局1965年版，第1992~1993页。

② [唐] 房玄龄等：《晋书》卷71《列传第四十一》，中华书局1974年版，第1881~1882页。

③ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷95《列传第六十五》，中华书局1974年版，第2472页。

祖，世祖皆不听，唯浩赞成策略。尚书令刘洁、左仆射安原等乃使黄门侍郎仇齐推赫连昌太史张渊、徐辩说世祖曰：‘今年己巳，三阴之岁，岁星袭月，太白在西方，不可举兵。北伐必败，虽克，不利于上。’”^①

可见，有为数不少的人还是相信这种对兵战发生之原因的神学解释的。

第二，由于道教神学认为，战争的发生需要有上天、鬼神的“同意”和许可，而后示以天象、地象，所以，一旦灾异现象出现时，这些灾异往往成为战争发动的原因或者借口。这些战争的发动者或者指挥者对这种神学思想可能深信不疑，或者是半信半疑，但是许多民众、兵士乃至所要进攻的敌方却有相当多的人是相信的，于是，精明的将领即使明明知道这些灾异与战争的胜负没有必然的关系，战争胜败的决定因素乃在于人事，他们也可乘机借助这些神异现象来为自己出兵作战找到符合天意的借口，从而帮助自己取得理想的战争效果。如被列为武经七书之一的《唐李问对》中的一段对话便明显地表露了这种观念：

“太宗曰：‘阴阳术数，废之可乎？’靖曰：‘不可。兵者，诡道也，托之以阴阳术数则使贪使愚，兹不可废也。’太宗曰：‘卿尝言天官时日，明将不法，闇将拘之，废亦宜然。’靖曰：‘纣以甲子日亡，武王以甲子日兴。天官时日，甲子一也。殷乱周治，兴亡异焉。又宋武帝以往亡日起兵，军吏以为不可，帝曰：我往彼亡。果克之。以此言之，可废明矣。然而田单为燕所围，单命一人为主，拜而祠之，神言：燕可破。单于是以火牛出击燕，大破之。此是兵家诡道，天官时日亦犹此也。’太宗曰：‘田单托神怪而破燕，太公焚蓍龟而灭纣，二事相反，何也？’靖曰：‘其机一也，或逆而取之，或顺而

^① [北齐] 魏收：《魏书》卷35《崔浩列传》，中华书局1974年版，第815～816页。

行之是也。昔太公佐武王，至牧野遇雷雨，旗鼓毁折，散宜生欲卜吉而后行，此则因军中疑惧，必假卜以问神焉。太公以谓腐草枯骨无足问，且以臣伐君，岂可再乎？然观散宜生发机于前，太公成机于后，逆顺虽异，其理致则同。臣前所谓术数不可废者，盖存其机于未萌也，及其成功，在人事而已。”^①在唐太宗和李靖的这段对话中，李靖的观点恰恰说明他主张作为一名真正意义上的军事家，应该善于和敢于借助天象来实施自己的战略计划，实现自己的战略目标。

可见，多数的兵学家是将“天意”和“人谋”相结合来寻找发动战争之合理、合法的理由和原因的：“今年轩辕星有白气，星家及喜事者，皆云白气者丧，轩辕女主之位。又太白前出西方，至午兵当起。又太子星色黑，至辰日辄变赤。夫黑为病，赤为兵，王努力卒事。高祖起亭长，陛下兴白水，何况于王陛下长子，故副主哉！上以求天下事必举，下以雪除沉没之耻，报死母之仇。精诚所加，金石为开。当为秋霜，无为槛羊。虽欲为槛羊，又可得乎！窃见诸相工言王贵，天子法也。人主崩亡，阉阉之伍尚为盗贼，欲有所望，何况王邪！夫受命之君，天之所立，不可谋也。今新帝人之所置，强者为右。愿君王为高祖、陛下所志，无为扶苏、将闾叫呼天也。”^②

第三，既然灾异和战争是紧密相连的，那么根据灾异出现的具体情形则可以来占断战争发生的地点、时间乃至祸患大小。因此，道教神学提出的战争发生的原因往往又成为历代军事人士据之预测战争的前提条件和依据。这些预测人士有的是道士、术士，有的是官员、兵将，有的是文人、学者。如：

“杨厚字仲桓，广汉新都人也。……厚少学统业，精力

① 《唐李问对》卷下，林伊夫等：《武经七书新译》，齐鲁书社1999年版，第415页。

② [宋]范晔：《后汉书》卷42《光武十王列传第三十二》，中华书局1965年版，第1447页。

思述。……后又连上‘西北二方有兵气，宜备边寇’。车驾临当西巡，感厚言而止。至阳嘉三年，西羌寇陇右，明年，乌桓围度辽将军耿晔。永和元年，复上‘京师应有水患，又当火灾，三公有免者，蛮夷当反畔’。是夏，洛阳暴水，杀千余人；至冬，承福殿灾，太尉庞参免；荆、交二州蛮夷贼杀长吏，寇城郭。”^①

“有司奏：‘太白犯东井。东井，秦之分也，太白罚星，必有暴兵起于京师。’”^②

“元康三年四月，荧惑守太微六十日。占曰：‘诸侯三公谋其上，必有斩臣。’一曰：‘天子亡国。’是春，太白守毕，至是百余日。占曰：‘有急令之忧。’一曰：‘相亡。又为边境不安。’是年，镇、岁、太白三星聚于毕昴。占曰：‘为兵丧。毕昴，赵地也。’后贾后陷杀太子，赵王废后，又杀之，斩张华、裴頠，遂篡位，废帝为太上皇。天下从此遽乱连祸。”^③

“永初二年十月，太白犯填星于亢。亢，兖州分，又为郑。占曰：‘大星有大兵，金土合为内兵。’三年，索头攻略青、冀、兖三州，禁兵大出，兖州失守，虎牢没。”^④

“比者，风霾暄晦，星月昼见，太白经天，四月雹，六月冰，山东地震，畿内霖潦，天地之变极矣。四川则奢崇明

① [宋] 范晔：《后汉书》卷30上《苏竟杨厚列传第二十上》，中华书局1965年版，第1047~1049页。

② [唐] 房玄龄等：《晋书》卷112《载记第十二》，中华书局1974年版，第2878页。

③ [梁] 沈约：《宋书》卷24《志第十四·天文二》，中华书局1974年版，第699页。

④ [梁] 沈约：《宋书》卷26《志第十六·天文四》，中华书局1974年版，第744页。

叛，贵州则安邦彦叛，山东则徐鸿儒乱，民人之变极矣。而朝廷政令乃颠倒日甚。”^①

可见，这种思想所涉及到的相关人士的身份是非常广泛的，他们运用道教神学理论对兵战发生的原因和伴随的现象做出某种理论层次上的说明和解释恰恰表明道教关于战争起因的神学解释已经对社会产生了不小的影响，这自然包括影响了传统兵学。

二、战争性质与目的论

（一）兵者，非道不祥之凶器

道门论战争的性质，首先一点是认为兵者乃是凶器，会带来巨大的灾难。其内容来自道家元典《老子》。《老子》认为：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”^② 由“兵者，不祥之器”出发，在道家整体的主流观念基础上，道教人士也是更多地支持“兵者不祥之器”的主流思想。如道教经典《太平经》中所提及的：“大恶有四：兵、病、水、火”^③，“君子本不当有也，下之（兵——笔者注）恶之。故当置于鞘中，坚治藏之，必不贵有之也，不贵用之也”^④。其以“不祥”、“害生”、“致盗贼乱起”为由将“兵”列为四害之首，充分代表了道门反战的立场。这种观点认识到了战争的巨大破坏性。而且，道教还分析指明了“兵为不祥之凶器”的理由，如葛洪从战争致使生灵涂炭、危害生命的角度表达了其基本

① [清] 张廷玉等：《明史》卷 246《列传第一百三十四》，中华书局 1974 年版，第 6374 页。

② 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第 3 册，中华书局 1954 年版，第 18 页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 3 页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 296 页。

的态度：“仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，马丘合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生煞伏，动数十万，京观封尺，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷……不得长生，无所怪也。”^① 道门阴符学则从乱邦害国的角度论述战争乃是“凶器”的理由：“圣人立法，本要除邪治乱，理国安民，岂在施筹运略，讲武兴师，驱役生灵，杀害性命，招凶积孽，祸殃子孙？……故五千言曰：以智治国，国之贼，不以智治国，国之福；又曰：夫佳兵者，不祥之器，是以《阴符》列为下篇。”^②

道教对“兵者不祥之器”的思想做了充分地继承和发挥，并对传统兵学看待兵之性质产生了不可估量的影响。这种影响首先表现为绝大多数的兵学思想家和实践家均都认可这种把“兵战”看成是“凶器”、“不祥之器”的观念。在流传下来的著名兵书中，兵乃不祥之器和战争乃是危事的思想屡被提及，如《黄石公三略》中讲道：“夫兵者，不祥之器，天道恶之。不得已而用之，是天道也。夫人之在道，若鱼之在水，得水而生，失水而死。故君子者，常畏惧而不敢失道。”^③ 赵蕤在《长短经》中认为：“夫兵者，凶器也。战者，危事也。兵战之场，立尸之所，帝王不得已而用之矣。”^④ 《百战奇略》中也再三强调：“夫兵者，凶器也；战者，逆德也。实不获已而用之。不可以国之大、民之众，尽锐征伐，争战不止，终致败亡，悔无所追。然兵犹火也，弗戢将有自焚之患。黷武穷兵，祸不旋踵。法

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第18页。

② 《黄帝阴符经集解》，《道藏》第2册，第752页。

③ 《黄石公三略·下略》，林伊夫等：《武经七书新译》，齐鲁书社1999年版，第338页。

④ 《长短经》卷9《兵权·出军》，《中国兵书集成》第2册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第941页。

曰：国虽大，好战必亡。”^① 这些思想家或兵书一致认为战争具有巨大的破坏力，乃是不祥之器。

不仅传统兵书中强调这一思想，历代军事将领也往往把这种观念作为治军统战的指导思想，如诸葛亮说：“故兵者凶器，不得已而用。”^② 杜佑说：“兵者凶器，久则生变。若智伯围赵，逾年不归，卒为襄子所擒，身死国分。故《新序传》曰：‘好战穷武，未有不亡者也。’”^③ 明代刘基则以赋诗的形式说明了“兵乃凶器”的思想：“一日中原万马奔，江淮今有几州存？龙韬豹略痴儿戏，秣李夭桃猛士门。废垒秋风销战骨，荒郊夜雨泣冤魂。江湖愁绝无家客，伫立看天泪眼昏。”^④

正是这种观念的深远影响，唐太宗亦以此思想作为自己治国的方略，并告诫大臣不可随意发动战争，他说：“夫兵甲者，国之凶器也。土地虽广，好战则民凋；邦境虽安，忘战则民殆。调非保全之术，殆非拟寇之方；不可以全除，不可以常用。”^⑤ 正是因为把“兵”看成是凶险之事，所以，唐太宗不赞成仅仅通过发动兵战的方式解决政治问题。《贞观政要》便记载有这样的事情：“贞观四年，有司上言：‘林邑蛮国，表疏不顺，请发兵讨击之。’太宗曰：‘兵者，凶器，不得已而用之。故汉光武云：每一发兵，不觉头须为白。自古以来穷兵极武，未有不亡者也。苻坚自恃兵强，欲必吞晋室，兴兵百万，一举而亡。隋主亦必欲取高丽，频年劳役，人不胜怨，遂死

① [明]刘基著，赵洪顺、韩春恒译注：《百战奇略译注·好战》，春风文艺出版社1987年版，第194页。

② 《便宜十六策·治军第九》，诸葛亮：《诸葛亮集》，中华书局1960年版，第67页。

③ 黄朴民、赵海军点校：《孙子兵法集注》，岳麓书社1996年版，第34页。

④ [明]刘基：《诚意伯文集》卷4《次韵和谦上人秋兴七首》。

⑤ 《帝苑·阅武篇》，吴云、冀宇：《唐太宗全集校注》，天津古籍出版社2004年版，第616页。

於匹夫之手。至如颍利，往岁数来侵我国家，部落疲於征役，遂至灭亡。朕今见此，岂得辄即发兵？且经历山险，土多瘴疠，若我兵士疾疫，虽克剪此蛮，亦何所补？言语之间，何足介意！’竟不讨之。”^①

可见，在军事和政治领域，关于“兵者不祥之器”的思想是十分盛行、影响巨大的，这种风气还逐渐蔓延到非政治和非军事领域，对其他领域也产生了一定的影响。例如《刘子》认为：“夫兵者，凶器，财用之蠹，而民之残也。五帝三王弗能弭者，所以禁暴而讨乱，非欲耗财以害民也。然众聚则财散，锋接则民残，势之所然也。故兵贵伐谋，不重交刃。”^②《颜氏家训》认为：“兵凶战危，非安全之道。古者，天子丧服以临师，将军凿凶门而出。父祖伯叔，若在军阵，贬损自居，不宜奏乐宴会，及婚冠吉庆事也。”^③可见，由道家倡导中经黄老道发挥、道教宣扬的“兵者不祥之器”的思想对传统社会的军事、政治乃至其他社会文化领域产生了相当大的影响，以致于中国传统文化对待军事战争的基本态度就是认为兵战乃是凶危、不祥的事情。

（二）兵者，拨乱定灾之神器

道教作为一种带有宗教神秘色彩的社会力量，它的一个显著特点就是关心社会政治。这种理论的兴趣趋向使得为数不少的道人常常或是谈论政治，或是直接参与到种种政治行为中。这些处于政治圈中的道人站在社会政治的角度常常就军事决策、军事过程和军事理论做出自己的评判乃至创见，形成了道教色彩的军事理论派别。这体现在关于论述战争目的上，就是把战争的功用和目的看成是拨乱定灾的神

① [唐] 吴兢：《贞观政要》卷9《征伐第三十五》，上海古籍出版社1978年版，第261页。

② 傅亚庶：《刘子校释》卷8《兵术章第四十》，中华书局1998年版，第384页。

③ 颜之推：《颜氏家训·风操第六》，《诸子集成》第8册，中华书局1954年版，第11页。

器。如葛洪在《抱朴子外篇》中所讲到的：“劲兵锐卒，拨乱之神物也。用者非明哲，则速自焚之祸焉。”^① 李筌也认为：“阴谋逆德，好用凶器。非道德忠信，不能以兵定天下之灾，除兆民之害也。”^② 这种思想“明确指出军队是统治者‘拨乱之神物’，是统治者进行统治的工具，这就为理解什么是战争提供了明确的思路：统治者进行的战争是统治者意志的表现，是用暴力解决矛盾的一种方式”^③。这就是说，战争本身乃是政治行为的一种，是为了实现政治目的而采取的一种激烈的手段。这种理论是从政治的角度来认识战争，即兵乃政治之手段，要为实现政治目标服务；它不同于纯粹的从战争自身的角度来认识战争的军事理论，把政治看成是兵战的手段，政治要为军事行动服务。

不仅如此，由于道人本身的身份特征乃是道教这一宗教人士，道教的神学思想对之有着深刻的影响和规范，所以道教在看待战争问题上往往是两个影响一起发挥作用，即政治视角和神学视角成为左右道教谈论兵学思想的主要特色之一。因此，如我们前面分析道教论兵之特色时所指出的，道教一方面认为人间的战乱多由神仙世界中的种种不良因素所致，另一方面也为消除这些不良的致战因素寻找合理的方法和理论支持。他们首先在神学理论上构建了一个没有战争、充满太平安乐的世界秩序，这个秩序是世间得以最终消灭战乱之可能的最后根据。由此秩序出发，道教把这个秩序的各个环节、层次和方面引申、神化为数量广大、神通无限的神仙以及种类繁多、功能各异的无数符咒、科仪、法术等等。在实际的消除战争的过程中，它们和

① [晋] 葛洪：《抱朴子外篇》卷38《博喻》，《诸子集成》第8册，中华书局1954年版，第167页。

② [唐] 李筌：《太白阴经全解》卷2《善师篇第十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第64页。

③ 史美珩：《古典兵略》，辽宁教育出版社1993年版，第8页。

“大道”一起成为“拨乱定灾、维护世界秩序”的最后依据，也成为“邪不压正”的这一人间战争信念的依据，更成为人们试图通过战争这种行为来改变世界之不合理秩序的依据和力量源泉。

道教谈论兵战之目的时，把这两种思想倾向结合在一起，对后世战争发动者产生了非常深远的影响。纵观历史上的多次农民起义和战争，以及某些新的封建王朝替代旧王朝所进行的战争，他们往往打出一个响亮的口号，那就是“替天行道”，我认为把战争的功能之一统概为“替天行道”有着深刻的道教影响的痕迹，可以说是对道教认为兵战乃是拨乱定灾之神器这一理论的集中表达。

“替天行道”的文辞意思是替代上天来主持公道，也就是推行天道，以铲除违背天道的种种不合理事物。所以，“替天行道”涉及到两个关键部分，那就是“天道”内涵如何和替天行道的途径如何。

《老子》在七十七章提出“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者”^①。在这里，《老子》指出了现实之人道与理想之天道的差异，并暗含着有道之人应该和能够扭转不合理的人道为合理的天道，即建立一种宇宙和谐、阴阳平衡、世风淳朴、物人安乐的社会政治和生活秩序。这种思想经过黄老学的一再提及和阐发，到了道教那里，由于宗教神学的参与，“天道”之“天”具有了人格化和神格化的意味，如《太平经》中说：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”^②由此可见，当君王不能奉行天道时，天会警以灾异；再有甚者，天便寻找奉道之人“替天行道”，这就是通过起义、革命等形式完成天意的过程。从中，我们也可看出，能够有资格“替天行道”的人是那些顺应天道要求，并且敢于反抗无道的社会现实和政治现实的人士。

① 王弼：《老子注》七十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第45页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第17页。

道教的这种认识对革命起义者影响较大,“武装造反者从道教那里接受了对‘天’能‘行道’的认知,而造反的游民有着强烈的主动进攻精神,当他们感到‘天’不能‘行道’时,便要发挥自己的主动精神——‘替天行道’,以此表达自己的反抗意志”^①。这种通过“替天行道”来反抗违道统治者的思想意识早在汉末黄巾起义中提出的口号中便已经有所体现:“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉。”所谓“苍天已死”就是指当时的统治者已经不能奉行天道,因而也就是死了,“黄天当立”则指的是天道需要另立新的奉道、行道者,这就是“黄天”,而完成这一转化替代的就是这些起义者。

由此可见,“替天行道”成为传统社会中农民起义,或者是封建阶级中进步力量推翻落后力量的战争中用来动员、组织群众的口号,也成为兵学理论中所支持、认可的战争可以主动发动的充分依据,这种依据就是“替天行道”作为战争之目的得到了中国传统社会舆论的认可和支 持,更得到了广大民众的支持和认可。所以后来宋朝的宋江起义打出的口号是“替天行道”,而方腊起义时也口称“得天符牒”,这些都是受到把兵战之目的看成是“拨乱定灾之神器”思想观念的影响。

三、战争态度论

战争态度论与战争起因论、战争目的论、战争性质论有着密切的关系,正是出于对战争发动之目的和原因的认识,才能判断战争的性质,有了对战争性质的判定,才能决定对战争的基本态度。道教对战争的态度基本来自于《老子》中的基本观点,并对传统兵学产生了

^① 王学泰:《从“忠义”说到“替天行道”》,《南京师范大学文学院学报》2003年3月第1期,第51页。

巨大的影响。这些态度包括不以兵强天下、不得已而用兵、胜而不美等等，下面，我们具体来看。

（一）“不以兵强天下”

有不少学者称道家道教对待兵战的态度是一种“柔武论”，这种观点无疑具有一定的道理。尽管道家道教认为战争有其发生的必然性和正义目的，但是，作为身份不只是纯粹的军事首领的邦国治理者而言，最好的治国方略是通过顺道无为而治，即如《老子》所言：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。……我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^①“正”就是正常的符合“道”的手段和途径，由于用“兵”的手段和方法是“奇”，与国家治理的正常法则不同，故得天下与治天下的最佳手段是“无事”、“无为”、“无欲”，这是一个有道君主治理天下的首选。这种“以无事取天下”的手段可以称之为“不争”之德，不争之德才是取得天下所应具备和奉行的大德：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”^②

这种思想的来源与《老子》的社会理想有着紧密联系，《老子》认为最理想的社会形态是一种“小国寡民”的社会形式：“小国寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟舆无所乘之。虽有甲兵无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食、美其服、安其居、乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻。民至老死不相往来。”^③这种社会理想所折射出来的观念恰恰就是老子对于其自身所处的受战乱摧残破坏的社会秩序以及如何保障人民生命安全的一种反思，老子强烈地认识到了战争的巨大破坏性，尤其是对于战争参与者。不论出于何种

① 王弼：《老子注》五十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第34～35页。

② 王弼：《老子注》二十二章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第12页。

③ 王弼：《老子注》八十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第46～47页。

原因，这些都是与“道”背离的，即使胜利一方，其得到的依旧是“其事好还”、玩火自焚的后果：“以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年，善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。物壮则老，是谓不道，不道早已。”^① 出于对战争负面影响的思考，《老子》鲜明地提出了自己的主张，那就是“不以兵强天下”。

《老子》中“不以兵强天下”的思想深深影响着后来的黄老道思想，而后成为道教中多数人士所支持和传承的观点，在道教早期经典《太平经》中就有对类似观念的明确表达：“夫天命帝王治国之法，以有道德为大富，无道德为大贫困。名为无道无德者，恐不能安天地而失之也。”^② 这就是认为帝王治理国家应该首选“正”法，而非选择包括好战等在内的“失道”手段；同样地，道教兵书《太白阴经》中对此亦有说明：“是故古者三皇上圣人胜人，乃以至道与德治人；胜人者，不以严畏智诈也，夫以严畏智诈刑罚胜人者，是正乃寇盗贼也”^③，“兵非道德仁义者，虽伯有天下，君子不取”^④。他们一再强调“不以兵强天下”，而应首选“无事”和“道德”的主要理由也是因为战争的“其事好还”特征，即具有巨大的负面结果和后遗症：“仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，马丘合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生煞伏，动数十万，京观封尺，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷……不得长生，无所怪也。”^⑤

① 王弼：《老子注》三十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第17～18页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第373页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第143页。

④ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《善师篇第十一》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第64页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第18页。

在道家道教充分发扬之下，“不以兵强天下”的思想对后世的传统兵学产生了相当大的影响，传统兵书经典《黄石公三略》认为：“王者，制人以道，降心服志，设矩备衰，四海会同，王职不废。虽有甲兵之备，而无斗战之患。”^①这就是说君王治理国家不能把兵战摆在首位，而应“恬澹无为，体道履德”，也即如王符在《潜夫论》中所言：“太古之民，淳厚敦朴，上圣抚之，恬澹无为，体道履德，简刑薄威，不杀不诛，而民自化，此德之上也。”^②对此，明代的著名军事理论家何去非也深有同感：“王天下者，其资有三：有以德得之，有以力并之，有以智取之。得之以德者，三代是也；并之以力者，秦人是也；取之以智者，刘汉是也。盖以力则不若智之胜，以智则不若德之全。”^③

正是在道家道教这种思想的影响下，社会上出现了对君王治理国家不可“以兵强天下”一致的舆论认同，由此，作为国家和军事双重最高首领的帝王也常常以此来申明自己是“有道皇帝”，其治理国家不靠兵战，而是寄托于“惟欲清静、天下无事”，唐太宗便是其中最明显的一位：“贞观九年，太宗谓侍臣曰：‘往昔初平京师，宫中美女珍玩，无院不满。炀帝意犹不足，征求无已，兼东西征讨，穷兵黩武，百姓不堪，遂致亡灭。此皆朕所目见，故夙夜孜孜，惟欲清静，使天下无事。遂得徭役不兴，年谷丰稔，百姓安乐。夫治国犹如栽树，本根不摇，则枝叶茂荣。君能清静，百姓何得不安乐乎？’”^④

① 《黄石公三略·中略》，林伊夫等：《武经七书新译》，齐鲁书社1999年版，第331页。

② 《潜夫论·劝将》，《中国兵书集成》第2册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第67页。

③ 《何博士备论·楚汉论》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第447～448页。

④ [唐]吴兢：《贞观政要》卷1《政体第二》，上海古籍出版社1978年版，第22页。

唐太宗把“惟欲清净，使天下无事”看作是治理天下的根本，而放弃东征西讨、穷兵黩武是有着深刻的思想内涵的。

（二）“不得已而用兵”

尽管道家道教一再宣称兵战乃是不祥之凶器，能够致使国家混乱危难，人民流离失所，但是在现实世界中，理想的社会秩序很难得到实现和维持，换句话说，战争在现实世界中难以避免这一事实使得道家道教也在思考另外一个问题，那就是倘若战争真的发生在自己身上时，我们应该采取的态度又是如何。

出于对理想中的反战态度而现实之中又有战争的双重矛盾的思索，《老子》提出了一个影响了中国传统兵学几千年的著名观点，那就是“不得已而用”。它在三十一章中说道：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。”^① 这就是说，尽管有道之君主和君子虽然不以兵强天下，但是战争一旦降临，也不能掩耳盗铃，视之若无，而正确的态度应该是积极想办法、采取措施应对这不得已而发生的战争。

在《老子》的这种观念中，我们发现，其主要的思想是保证自己不首先发动战争，也即“不敢为天下先”，正如它在六十七章中所讲到的：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长。”^② 可见，这种不首先发动战争的基本态度与《老子》的行为准则是一致的，这就是老子再三提倡的“不争之德”。但是“不得已而用兵”所包含的“不敢为天下先”的基本备战策略却有积极的价值和意义，它一方面可以使被动发动战争的一方不必承担穷兵好战、以暴谋私致使生灵涂

① 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第18页。

② 王弼：《老子注》六十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第41页。

炭、天灾人祸的失道骂名，从而可以得到大道和民众的支持，使其具有顺天应人的正义性；另一方面也可以保证被动出战的一方能够采取慎重作战的态度，从而有利于战争的最后胜利，这就是《老子》所讲的“抗兵相加，哀者必胜”的道理：“用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大於轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加哀者胜矣。”^①

这一思想被道教继承和发扬光大之后，对社会影响巨大。尤其是在道教对《老子》的注释中，绝大多数的道人均认可“不得已而用兵”的思想观念，如成玄英讲道：“兵是不祥之器，非君子善人之器。必须夷凶拯难，不得已而用之。”^②不仅如此，这一思想还影响到了道教兵书《太白阴经》：“兵者，不祥之器，不得已而用之。古先帝王所以举而胜人，成功出于众者，先文德以怀之；怀之不服，饰玉帛以啗之；啗之不来，然后命上将，练军马，锐甲兵，攻其无备，出其不意。所谓叛而必讨，服而必柔。既怀既柔，可以示德。”^③

从李筌的这段话中，我们可以发现道教提倡的“不得已而用兵”的思想与前面我们提到的“替天行道”的思想并非矛盾。“不得已而用兵”所昭示出来的，是应战而非先战，是被动局面中的主动策略；而“替天行道”作为发动战争的理由其实也暗示着这种战争是被动之中的主动，也就是说，战争发动者是在社会失道、秩序混乱的情形下不得已才来“替天行道”，才来用战争的方式除暴安良、扭转乾坤，重新使人道复归天道；反之，如果没有社会现实之失道的情形，就没必要主动、自觉地发动战争来“替天行道”了。可见，“替天行

① 王弼：《老子注》六十九章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第42页。

② 成玄英：《老子道德经义疏》，张继禹：《中华道藏》，华夏出版社2004年版，第9册第257页。下引该书同此版本。

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《贵和篇第十二》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第69页。

道”的思想也是一种被动的战争发动论，是对“不得已而用兵”这一观念的一种更加深刻的思想创新。

这种认识战争主动与被动之关系的思想观念和思维模式深深影响了传统兵学。传统兵学家，无论是纯粹的军事思想家，还是掌握最高军事指挥权的君主帝王以及实际作战中的将领，多数人赞同“不得已而用兵”的思想。军事思想家和实践家曹操认为：“圣人之用兵，戢而时动，不得已而用之。”^①唐朝最高军事首脑唐太宗也有论“不得已用兵”的直接言论：“贞观四年，有司上言：‘林邑蛮国，表疏不顺，请发兵讨击之。’太宗曰：‘兵者，凶器，不得已而用之。故汉光武云：每一发兵，不觉头须为白。自古以来穷兵极武，未有不亡者也。苻坚自恃兵强，欲必吞晋室，兴兵百万，一举而亡。隋主亦必欲取高丽，频年劳役，人不胜怨，遂死於匹夫之手。至如颉利，往岁数来侵我国家，部落疲於征役，遂至灭亡。朕今见此，岂得辄即发兵？且经历山险，土多瘴疠，若我兵士疾疫，虽克剪此蛮，亦何所补？言语之间，何足介意！’竟不讨之。”^②唐太宗作为最高的国家统治者和军事领导者所主张的思想足可以代表传统兵学的一派，而且是地位十分重要的一派。他所主张的治理之策和治敌之略要有“不得已而用兵”的基本态度，充分表明传统兵学受到了道家道教思想的影响。对这种思想，后来的《武经总要叙》中也是旗帜鲜明持肯定态度：“夫前王用兵，盖不得已，以杀止杀，杀之可也；以战去战，战之可也。”^③

历史上，持有“不得已而用兵”思想的兵学家可以说是不胜枚

① 曹操：《注孙子序》，杨丙安：《十一家注孙子校理》，中华书局1999年版，第310页。

② [唐]吴兢：《贞观政要》卷9《征伐第三十五》，上海古籍出版社1978年版，第261页。

③ [宋]宋仁宗赵祯：《武经总要叙》，《中国兵书集成》第3册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第7页。

举，由此可见，这一思想对传统兵学的影响非常巨大。

（三）“胜而不美”

道家道教关于战争态度的基本思想，除了“不以兵强天下”和“不得已而用兵”之外，“胜而不美”的思想也对传统兵学思想产生了巨大的影响。“胜而不美”的思想主要来自于《老子》第三十一章：“夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。……胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”^① 这一思想认为即使战争取胜，也应该以悲哀的心态和丧礼的礼仪来对待战争结果，而不应该以此为美。这样做的原因之一是即使战胜，由于所杀害之人数巨大致使人心离散也不能得天下。可见，其核心思想仍然是延续“不以兵强天下”的基本思想，只不过是通过对战争后果的巨大负面效应来反证“兵强天下”的不合理性。

道家“胜而不美”的思想及对“胜而不美”之原因的解释被后世道教全盘接受，并加以发挥，成为道教内部对兵战态度的一种共识，大部分道教人士均对此加以认可、宣扬，如唐代著名道士成玄英认为：“若以佳兵为美，即是爱乐干戈，则杀人也。乐杀之夫，天下共疾，仇阨既多，不可得意”^②。陆希声说：“善在不战而屈人，不以战胜而为美，何也？凡战以多杀人为胜，美之者是乐杀人。乐杀人者，人亦将乐杀之，岂唯人将杀之，天亦将杀之。何哉？生者天地之大德也，乐杀人者逆天德。若使乐杀人者得志于天下，则天下之人几尽矣。天必不助，而况于人乎。”^③ 高道杜光庭也认为：“夫用兵好

① 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第18页。

② 成玄英：《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第257页。

③ 陆希声：《道德真经传》卷2《道藏》第12册，第128页。

杀，君子不为。大道好生，圣贤是则。但战之胜败，皆害于人，自可戒之而戢兵，岂必杀之而后哭？”^①

可见，道教不仅借鉴、传承了先秦道家对“胜而不美”的理解，而且将其神学意义上的“天道”理论和道教之“重生理论”渗入进来，这使得“胜而不美”的思想更有威慑性和震撼性，也从而对传统兵学产生了巨大影响。如唐玄宗认为：“制胜于敌，必哀其人，故不以为美也。夫胜敌必多杀人，若以胜为美者，是乐多杀人，乐多杀人，人必不附。欲求得志，不亦难乎！”^② 作为最高军事首脑的皇帝认为战争取胜也未必值得沾沾自喜、得意忘形，而应心哀众人，这样才不至于人心离散，失天下之民众。由于皇权的至高地位，皇帝关于“胜而不美”的论述也就成为传统兵学理论的一个基本指挥棒，成为大多数传统兵学家认可的思想。

第二节 道教对传统兵学之战略战术思想的影响

一、道教对战略战术原则的影响

道教对传统兵学的影响，除了渗透于其对战争的基本态度和观念外，还表现在道教对传统兵学的基本战略战术原则有着明显而又深刻的影响，这些影响主要有不争、奇兵、因反等战略战术原则和以柔克刚、以静制动、以弱胜强、后发制人等具体的战略战术。

（一）“不争”

“不争”是《老子》中反复强调的一个重要思想，尽管我们在前面称其为道家道教对待战争的一种基本态度，其实，就其对后世的影

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷26《道藏》第14册，第441页。

^② 唐玄宗：《唐玄宗御注道德真经》卷2《道藏》第11册，第729页。

响来看，它更被当作一种战略原则来看待。这是因为，“不争”虽然着眼于反对军事征伐而立论，但是包括老子在内的多数人在理解这一思想时却还是赋予了这种思想所要实现的一个目的，那就是实现“治取天下”，这即是认为“不争”还是一种战略原则，是为了实现更为根本和长远目的的一种战略指导原则。这种战略指导原则既可以说是军事战略，也可以说是一种政治战略。

一般来说，所谓的战略原则，主要指的是为了实现一个较为宏大的目标和目的，从长远和全局的角度思考问题，从而做出的具有指导性意义的根本决策。这样说来，中国古代的战略问题其实包含两层含义，一是纯粹军事领域中的战略原则，即军事战略；二是政治领域中的战略问题，我们不妨称之为政治战略。至于军事领域和政治领域中战略原则的关系问题，一般认为，在具体的军事实践领域，政治战略要为军事战略服务，即政治制定的方针、政策要从取得战争胜利的角度入手来服务于军事目标；但是在宏观的社会政治领域，军事行为应该处于从属于政治行为的地位，换句话说，军事所要实现的目的其实是为了策应政治目的而存在的，这就是说，军事是扩大了政治，是政治延续的一种另外形式。在军事与政治的关系问题上，政治为本、军事为属的基本立场是显而易见的。《老子》提出的“不争”战略无疑体现了军事战略和政治战略的高度统一，并对后世产生了巨大影响。

作为军事战略，《老子》认为：“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下，是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。”^① 在这里，《老子》把“不武”、“不怒”、“不与”看成是军事领域中指导将帅兴兵打仗的一个基本战略指导，那就是即

^① 王弼：《老子注》六十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第41页。

便是军事领域中的问题，也要“尽力排除武力去解决，尽可能地采用非军事方式去解决”^①，它体现了一种冷静、谦下和高远，对后世军事领域中强调“上兵伐谋”思想具有十分重大的影响。

其实，《老子》“不争”战略更重要的是强调一种包括军事战略在内的政治战略，军事行为无非也是为了实现政治目的，所以《老子》从“治取天下”的目标入手，强调“不争”的战略意义，认为只有不争，天下万物才不能与之争，它说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”^②这种不争之德如水，善利万物，从而可以无忧，也从而可以无惧：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几於道。居善地，心善渊与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”^③相反，倘若有事多为，处处相争，则根本不可能实现“治取天下”的目的：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”^④

可见，这种“不争”战略的关键是把“治取天下”这一根本目标作为思考军事行为、政治措施的出发点，主张实现这个目标的最佳手段和途径是“不争”，是用非军事领域中的方法解决军事领域中要实现的目标，是一种较之于纯粹军事战略更为深刻的宏观战略思想。所以，后世道教也往往顺着这种思想，从强调帝主要励精图治、实现邦国和平富足的角度入手，以此来论证比通过战争实现治取天下更佳的手段是“不争”战略，如《太平经》中说：“道者，乃天所案行

① 葛荣晋：《老子与兵家》，《中华文化论坛》2002年第1期，第85页。

② 王弼：《老子注》六十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第40页。

③ 王弼：《老子注》八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第4~5页。

④ 王弼：《老子注》四十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第29页。

也。天者最神，故真神出助其化也。地者养，故德神出助其化也。人者仁，故仁神出助其化也。文者主相文欺，失其本根，故欺神出助之也；上下相文，其事乱也。武者以刑杀伤服人，盗贼亦以刑杀伤服人；夫以怒喜猛威服人者，盗贼也。故盗贼多出，其治凶也。盗贼多以财物为害，故其治失于财货也。故古者上君以道服人，大得天心，其治若神，而不愁者，以真道服人也；中君以德服人；下君以仁服人；乱君以文服人；凶败之君将以刑杀伤服人。是以古者上君以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人也。所以然者，乃鄙用之也。上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。夫欺刑者，不可以治，日致凶矣，不能为帝王致太平也，故当断之也。”^①相反，一味想通过战争来实现攻取天下的政治目的，却往往会适得其反，丧失天下，如杜光庭所言：“若凶暴之夫力取天下，必以强兵残忍诛害于民，如吴国为封豕长蛇，项羽比狼贪羊狠，则生民惧其蚤毒矣。……此凶暴之夫，毒螫天下，必不得其大宝之位，而自致败亡。”^②

在道教的大力宣扬下，一大批军事思想家和政治思想家也把“不争”看成是一种深刻的政治和军事战略，并把这种战略与军事上的“上兵伐谋”战略结合起来，认为不但战争取胜的最佳途径是依靠非战争的手段，政治目标的实现更需要“不争”战略，这充分体现一系列治国安邦的战略政策的制定上，如唐朝最高军事指挥、皇帝唐玄宗就这样认为：“天下者，大宝之位也。有道之者，必待历数在躬，若暴乱之人，将欲以力取而为之主者。老君戒云：吾见其不得已。”^③至于“不争”战略的具体内容，大多是将之和“仁政爱民”、

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第32页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷3《道藏》第14册，第429页。

③ 唐玄宗：《唐玄宗御注道德真经》，《道藏》第11册，第728页。

“禁暴止乱”相结合，认为国家和战争最终目标的实现关键在于依靠非战争手段。

历代帝王将相的这种认识极大地左右着传统兵学对待“不争”战略的基本态度，故兵书在论及基本战略时，常常提出把“不争”纳入实现军事目标的重大战略之中，使得以非战争手段取得军事目标成为诸多战略之中首选的战略之一，如《何博士备论》中便说：“王天下者，其资有三：有以德得之，有以力并之，有以智取之。得之以德者，三代是也；并之以力者，秦人是也；取之以智者，刘汉是也。盖以力则不若智之胜，以智则不若德之全。”^①

（二）“奇兵”

尽管军事行为乃是实施政治战略的重要组成部分，但是军事行为毕竟是一个相对独立的领域，更有自己的独特规则，所以道家道教在探讨行军作战的基本战略原则时，得出了一个对后世影响非常深远的观点，那就是“以奇用兵”。

“以奇用兵”的思想在道家元典《老子》中已有明确的论述，它以治国之略与行军之略对照，提出了“奇兵”的思想：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”^②《老子》认为，治理国家的战略手段乃是“正”，即用无为之“道”来治理，这样才能实现邦国的理想目标；但是对不得已而发生的战争而言，则需用“奇”来应对，也就是主张军事行为能否取胜的关键在于是否懂得运用“奇兵”。在这里，《老子》提出的“奇兵”其实就是“奇谋”，所谓“以奇用兵”就是指运用“奇谋”来实现以柔克刚，以弱胜强，最终取得战争的胜利。

^① 《何博士备论·楚汉论》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第447～448页。

^② 王弼：《老子注》五十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第34页。

尽管《老子》在此处论述“正”、“奇”时乃是着眼于政治和军事的不同，但是由于其把“正”与“奇”放在一起，认为奇正相互对照，并可以相互转化，“正复为奇”^①，这在一定程度上影响后世对“奇”理解时往往把“正”加入进来，使得“正”与“奇”都成为论述军事战略时相关联的一对范畴，许多军事思想家纷纷认为“正”乃是军事之“正规之谋”，而“奇”则是军事之“奇异之谋”，即出敌方所意想不到的战略战术。

《老子》提出的行军作战能够取胜的关键在于“奇谋”的思想深刻地影响了后世的兵学，他们多遵从这种思路，纷纷探讨如何才是能够制敌致胜的良谋佳策。这个影响一方面表现在其直接被后来的军事思想家借取，成为他们奇谋思想的主要来源之一，如《孙子兵法·势篇》便在《老子》的思路，全面论述了“奇谋”思想：“凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。终而复始，日月是也。死而复生，四时是也。声不过五，五声之变，不可胜听也。色不过五，五色之变，不可胜观也。味不过五，五味之变，不可胜尝也。战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷之也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？”^②其后《孙膑兵法》《六韬》《唐太宗李卫公问对》《武经总要》等著名兵书军顺着《老子》和《孙子兵法》的思想对“奇谋”作了详细、深刻的探讨，使得“以奇用兵”成为中国传统兵学中一个特色鲜明的重要思想。

《老子》对传统兵学之“奇谋”思想的影响的另外一个方面乃是通过对道的传承和宣扬来实现的。由于《老子》乃是道教遵奉异常的一部核心经典，所以自从道教成立之日起，便有无数的大德高道注

① 王弼：《老子注》五十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第35页。

② 曹操等：《孙子十家注》卷5《势篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第68~70页。

解、阐释《老子》，其中的“奇兵”思想便在道教的继承中一方面打上道教的理论色彩，另一方面这种思想借助道教在社会上的广泛影响而推动着后世兵学重视“奇谋”思想。道教论“奇谋”，大多把“奇”理解成“诡诈”，如成玄英认为：“奇，谲诈也。克定祸乱，应须用兵。兵不厌诈，必资奇谲。此则偃文修武用权之世也。”^① 杜光庭也认为：“兵以变诈为先，变在于应权合理。”^② 在道教的推动下，道教内部的优秀兵书之一的《太白阴经》更是对“奇兵奇谋”思想作了深刻的探讨，其作者李筌认为：“善用兵者，非信义不立，非阴阳不胜，非奇正不列，非诡谲不战。”^③ 在把“奇”理解为“权谋”的基础上，他还就具体的“奇谋”内容作了探讨，成为道教色彩较浓的军事“奇谋”论的代表。

在“以奇用兵”的思想上，道教的继承和发挥以及以《孙子兵法》为代表的传统优秀兵书的理论探讨和实践运用使得后世兵家十分重视这一思想，宋代军事思想家许洞在其所著兵书《虎铃经》的序言中便明白地透露出这种影响：“臣（即许洞——笔者注）今上采孙子、李筌之要，明演其术；下撮天时、人事之变，备举其占，或作于己见，或述于古人，名曰《虎铃经》。”^④ 其在论“以奇用兵”的思维方式上，仍是顺承前人对“以奇用兵”阐发的思路，即“奇正”对举，不过他理解的“正”已经较过去有所差异，他理解“奇正”之时，往往依据敌方而定“奇正”内容，也就是说，倘若敌人不懂古人兵法，那么顺用传统兵法战略就是“奇”；倘若敌方同样是一个精通传统兵法战略的将帅，那么所谓的“奇法”则是对前人兵法战

① 成玄英：《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第277页

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷40《道藏》第14册，第516页

③ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第76页。

④ 王弼：《老子注》三十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第18页。

略的“逆用”：“夫兴师之际，当先探敌将才不才。设若敌将不能以兵法使众，惟以勇敢为己任，我则顺古法待之也。或敌将善用古法，我则逆用古法待之也。”^① 这种认识非常深刻，它看到了战争局势本身之中没有什么绝对的正与奇，也没有什么放之四海而皆准的“理”和规律，而是充满着变动不居，因为传统兵法的公开性使得双方都可以学习之并在实际的军事行为中对之加以使用，敌对双方都在试图使对方使用和遵循的战争理论失效，这就是“奇正”相互转化的内在根据，也就是《老子》提出的“正复为奇”。在具体的奇谋上，他更是把“逆用古法”思想下的“以奇用兵”之略贯彻了进来：“夫用兵之奇，莫奇于设伏；设伏之奇，莫奇于新智。”^② 可见，“以奇用兵”的思想对后世兵学产生了非常大的影响，这种影响的完成固然靠历代兵书战策的代代相传，其中道教的影响也不可忽视。

（三）欲擒故纵，以迂为直

“欲擒故纵，以迂为直”是道家道教影响传统兵学之战略战术的另外一大内容。《老子》中便明显地论述了这个思想，其多次运用大成若缺、大盈若冲、大直若屈、大巧若拙、大辩若讷^③等等术语阐发这种战略战术思想。对于此种思想的实质，有为数不少的人把它看成是一种谋略思想，“这可说是一张深沉的预谋。由此可见，以迂为直的间接路线，同‘柔弱胜刚强’、‘无为而无不为’一样，都是老子哲学的精髓所在”^④。也就是说这种战略战术的基本思想是分现象和本质为二，使现象歪曲本质或者假意表现另外一个本质，以此实现其

① 许洞：《虎铃经》卷5《逆用古法第四十七》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第101页。

② 许洞：《虎铃经》卷5《逆用古法第四十七》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第101页。

③ 王弼：《老子注》四十五章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

④ 赵国华：《中国兵学史》，福建人民出版社2004年版，第133页。

背后的根本目的，即迷惑对手从而战胜敌人。

“欲擒故纵，以迂为直”思想的核心是通过表面的假象和故意展现出来的虚假行为达到迷惑敌人的目的：“‘以迂为直’，也可理解为‘以曲求伸’，其基本思想是：通过‘示形’、‘度势’和因地、因情的变化，隐蔽自己的真实意图，为自己积蓄力量和造势创造有利的条件，并且造成敌方的错觉，麻痹敌方的斗志，松懈敌方的力量，最终达成‘避实击虚’、‘以柔克刚’的战略目的。”^①可见这种思想的实质“便不外一个‘装’字”^②。它将主动性加入进来，即为了实现目的主动去装，去塑造假象并以之实现预定的目标。这就是《老子》在三十六章所讲的：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。”^③

“欲擒故纵，以迂为直”思想的深层依据在于“反者道之动”^④的客观法则。对于这个思想，张祥龙先生解释认为：“‘反者，道之动’（《老》40）就可以理解为这样一个互相反其道而用之的具有终极意味的格局。在其中没有概念思维方法的地位，尽管具体的法则和规律仍有其用处。这种格局的道性就是那能扼制对方的道理，并让自己的道理舒张的能力。”^⑤这就是我们前面所提到的，尽力通过各种方式使得敌人的战争理论和战略战术失效，从而使得我方在战争格局中占有主动，达到战胜敌人的目的。

当然，“反者，道之动”还可以作为客观世界中的一个基本法则

① 洪兵：《中国战略原理解析》，军事科学出版社2002年版，第159～160页。

② 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第12页。

③ 王弼：《老子注》三十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第20～21页。

④ 王弼：《老子注》四十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第25页。

⑤ 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》，生活·读书·新知三联书店1996年版，第269页。

来看待，这就是“物极必反”的道理，换句话说，通过“反”的方法，极大地顺承敌人的意图，使之无限膨胀自己以至于穷尽之后便会物极必反，而走向我方希望出现的局势，这就是《老子》提出“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲取之，必固与之”的道理所在。这也是一种“欲擒故纵，以迂为直”。

这种思想对后世的兵法影响巨大，作为兵书之祖的《孙子兵法》便在其首篇《计篇》中肯定并详细阐明了这种战略战术思想：“兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而形之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之，攻其无备，出其不意。此兵家之胜，不可先传也。”^① 这种种具体做法其实就是“欲擒故纵，以迂为直”的内容，《孙子兵法》认为在战争之中，“先知迂直之计者胜，此军争之法也”。^② 此后，历代的兵书和军事家对这种战略战术大都作了详细地说明和运用，成为中国传统兵学中的一个特色鲜明的理论重镇。

不仅如此，作为传统兵学中的一支重要力量，道教的兵学思想也对此作了详细的论述，如《太白阴经》中便如此说道：“谋藏于心，事见于迹，心与迹同者败，心与迹异者胜。兵者，诡道也。能而示之不能，用而示之不用。心谋大，迹示小；心谋取，迹示与。惑其真，疑其诈，真诈不决，则强弱不分，湛然若玄元之无象，渊然若沧海之不测。如此，则阴阳不能算，鬼神不能知，术数不能穷，卜筮不能占，而况于将乎？……是故贪者利之，使其难厌；强者卑之，使其骄矜；亲者离之，使其携贰。难厌则公正阙，骄矜则虞守亏，携贰则谋

① 曹操等：《孙子十家注》卷1《计篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第13～20页。

② 曹操等：《孙子十家注》卷7《军争篇》，《诸子集成》第6册，中华书局1954年版，第116页。

臣去。”^①当然，不仅是道教兵书对此有所论述，道教的其他典籍和高道也对此有深刻的阐发，如成玄英就这样认为“将欲行权，摄化群品，令其歛歛，不为贪染者，必先开张纵任，极其奢淫，然后歛之。”“欲令归道柔弱，必先极其强大，然后示以雌柔”，“欲废其残犷者，必固恣其凶暴。凶暴既极，可以废之”。^②鉴于《太白阴经》本身的兵学性质以及道教在社会上的巨大影响力，我们可以说道教的“欲擒故纵，以迂为直”既是兵学思想的重要组成部分，也对其他派别的兵学思想产生了一定的影响。

（四）以柔胜刚、以弱胜强

“以柔克刚，以弱胜强”是道家道教影响传统兵学战略战术思想的又一重要内容。这个思想在《老子》中已经非常明显，其在第七十八章中借助水的比喻说明了这个思想：“天下莫柔弱於水。而攻坚强者，莫之能胜。以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知莫能行。”^③可见，虽然《老子》坚持反战论，但现实世界中的战争往往不受个人意志所影响而随时有发生的可能，所以《老子》认为一旦战争降临在自己身上，最好的战略就是像水一样，通过贵柔、示弱来实现以柔克刚、以弱胜强，最终战胜敌人。

《老子》提出的“以柔克刚，以弱胜强”战略战术思想的理论根据有两点，第一是其道体论，天下万事万物及其背后遵循的理都由“道”所发生，并受“道”的指引和规范，这样贵柔守雌的“道”体现在战略战术上就是“以柔克刚，以弱胜强”，这就是：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者

① [唐]李筌：《太白阴经全解》卷2《沉谋篇第十四》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第76~77页。

② 成玄英：《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第260页。

③ 王弼：《老子注》七十八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第46页。

死之徒，柔弱生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵。强大处下，柔弱处上。”^① 正是因为柔弱得到了最根本的“道”的支持，所以才能以“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”^② 相反，由于“反者，道之动”的基本原理，强大的军队由于接近“由正复反”的临界点，往往没有远大的前途，故容易被柔弱打败。第二是由其“以迂为直”的战略思维方式出发，面对强大的敌人，最佳的对敌用兵策略是表现出一种柔弱的假象，在战略战术上实现迷惑敌人的目的，使敌人掉以轻心、麻痹大意，这对于弱小的一方借机扭转不利局面有重大意义。从这两点可以看出，《老子》的“以柔克刚，以弱胜强”思想不但提供了一种军事理论上的战略战术，而且为军事领域中处于弱小的一方提供了一种可胜、必胜强大来敌的信心。

“以柔克刚，以弱胜强”深刻地影响了后世。其中之一便是道家道教，作为道教思想来源之一的《黄帝四经》，其在《经法·名理》篇中认为：“以刚为柔者恬（活），以柔为刚者伐。重柔者吉，重刚者灭。”^③ 这就充分肯定了柔活刚灭的道理。而《淮南子·原道训》也顺承这一思想，提出：“是故贵者必以贱为号，而高者必以下为基。托小以包大，在中以制外，行柔而刚，用弱而强，转化推移，得一之道，而以少正多。所谓其事强者，遭变应卒，排患捍难，力无不胜，敌无不凌，应化揆时，莫能害之。是故欲刚者，必以柔守之；欲强者，必以弱保之。积于柔则刚，积于弱则强；观其所积，以知祸福之乡。强胜不若己者，至于若己者而同；柔胜出于己者，其力不可量。故兵强则灭，木强则折，革固则裂，齿坚于舌而先之敝。是故柔

① 王弼：《老子注》七十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第45页。

② 王弼：《老子注》四十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第27页。

③ 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社1996年版，第70页。

弱者，生之干也；而坚强者，死之徒也；先唱者，穷之路也；后动者，达之原也。”^①

在此基础上形成的道教，也高举“贵柔守雌”的大旗，传承、发扬老子的“以柔克刚、以弱胜强”思想，如《老子指归》说：“是故，上无天子，诸侯相侵，敌国争权，举兵相临，柔弱者胜，坚强者穷。夫何故哉？强大之兵，非以顺天地，本和弱，主慈爱，诛骄暴，救不足，破贪叨也。”^②《老子道德经河上公章句》说：“天道抑强扶弱，自然之效。”^③《老子想尔注》中则把“柔弱胜刚强”注释为“道气微弱，故久在无所不伏。水法道柔弱，故能消穿崖石，道人当法之。”^④这种注释由“道”本体出发，引申出人事应该效法的法则，具有道门的色彩。由于道教强调“我命在我不在天”这样一种主体能动精神，这使得原本的“以柔克刚、以弱胜强”思想在军事领域中更加凸现战略战术色彩，即把这种思想定位于一种应变的方式和手段，力图通过弱者一方的努力来实现军事被动局面的扭转和改变，最终以少胜多，以弱胜强。道教的这种思想大氛围对道教中的兵学思想有着直接的影响，如李筌在《太白阴经》中便如此讲道：“儒生之言皆曰：兵强大者必胜，小弱者必亡。是则小国之君无伯王之业，万乘之主无破亡之兆。昔夏广而汤狭，殷大而周小，越弱而吴强，所谓不战而胜者，阴倾之术，夜行之道，文武之教。圣人昭然独见，忻然独乐，其在兹乎！”^⑤

以老子为首的先秦道家提出的“以柔克刚、以弱胜强”对传统

① 高诱注：《淮南子》卷1《原道训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第8~9页。

② [汉]严遵著，王德有点校：《老子指归》，中华书局1994年版，第111页。

③ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第293页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1992年版，第46页。

⑤ [唐]李筌：《太白阴经全解》卷1《术有阴谋篇第八》，张文才、王陇译注，岳麓书社2004年版，第44页。

兵学也产生了巨大的影响，被列为“武经七书”之一的《六韬》便集中探讨了实现“以柔克刚、以弱胜强”的种种具体战术：“武王问太公曰：吾欲以少击众，以弱击强，为之奈何？太公曰：以少击众者，必以日之暮，伏于深草，要之隘路；以弱击强者，必得大国之与，邻国之助。武王曰：我无深草，又无隘路，敌人已至，不适日暮。我无大国之与，又无邻国之助，为之奈何？太公曰：妄张诈诱，以荧惑其将，迂其道，令过深草，远其路，令会日暮。前行未渡水，后行未及舍，发我伏兵，疾击其左右，车骑扰乱其前后。敌人虽众，其将可走。事大国之君，下邻国之士，厚其币，卑其辞，如此，则得大国之与、邻国之助矣。武王曰：善哉！”^①

道教产生后，道家道教以及早期的兵学思想共同对后世传统兵学思想中的“以柔克刚、以弱胜强”产生了巨大影响，首先是分化出了后世的以少胜多、以寡胜众等其他不少类似的思想形式，如《百战奇略·寡战》：“凡战，若以寡敌众，必以日暮，或伏于深草，或邀于隘路，战则必胜。法曰：用少者务隘。”^②其次，“以柔克刚、以弱胜强”思想也直接影响了具体的军事行动，造就了历史上为数不少的少胜多、弱胜强的战争佳话，著名的如曹操指挥的官渡之战、周瑜指挥的赤壁之战、谢玄指挥的淝水之战、岳飞指挥的郾城之战等等。这些著名的以柔克刚、以少胜多、以弱胜强的战役是我国军事思想史上一笔笔宝贵的财富，值得我们好好研究。

（五）以静制动，以牝胜牡

道教以“道”为最高信仰，其理解的“道”的属性之一乃是“静”，由此出发，他们认为，根源于“道”的万事万物的生长、运

^① 《六韬·少众》，唐书文：《六韬·三略译注》，上海古籍出版社1999年版，第117~118页。

^② [明]刘基著，赵洪顺、韩春恒译注：《百战奇略译注·寡战》，春风文艺出版社1987年版，第27页。

行法则也必须符合“静”的要求，这一思想来自《老子》。其十六章有云：“致虚极守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸各复归其根。归根曰静，是谓复命；复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”^①《老子》认为，本根于“道”的一切世间事物的运行法则乃是“各复归其根”，即复归于“静”，作为具有主动性和创造性的人类主体必须要知晓、遵循和任用这个“归根”的规律，表现在认识态度和方法上，这就是“观复”、“知常”；从行动原则和途径上，这就是“致虚极守静笃”。为什么要如此重视“静”呢？第一，“静”乃“道”的属性，万事万物根源于它；第二，世间万事万物的存在趋势和状态无非是动与静两种，而其中又以“静”为根本，即“静为躁君”^②，所以，在二者的对立中，静往往胜动：“躁胜寒，静胜热。清静为天下正。”^③这是宇宙间所有事物必须遵循的法则。由这种思想出发，《老子》在战略战术上提出了“以静制动”的策略：“大国者下流，天下之交。天下之牝。牝常以静胜牡。以静为下。故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。”^④

这种思想一方面直接影响了后来的兵学思想，《淮南子·兵略训》便对其加以运用、发挥，形成了“以静制动”的战略战术思想：“静以合躁，治以持乱，无形而制有形，无为而应变，虽未能得胜于敌，敌不可得胜之道也。敌先我动，则是见其形也；彼躁我静，则是罢其力也。形见则胜可制也，力罢则威可立也。视其所为，因与之

① 王弼：《老子注》十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第9页。

② 王弼：《老子注》二十六章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第15页。

③ 王弼：《老子注》四十五章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第28页。

④ 王弼：《老子注》六十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第37页。

化，观其邪正，以制其命。饵之以所欲，以罢其足。”^①

另一方面，由于对“静”的推崇，道教在道家的基础上，进一步发挥了“以静制动”的思想观念，如唐李荣认为：“牝雌而静，牡雄而动。夫静可以制动，阴可以屈阳，故知谦撝伏跨企，柔弱胜刚强也。”^② 宋彭耜在《道德真经集注》引达真子的话说：“牝者静也，牡者动也，以静为众动之所归，以牝为众牡之所往，理固无他，以静为下故也。为国者体此以静制动，以牝胜牡。”^③ 这种对“以静制动，以牝胜牡”思想的解说，一方面由于其阐发的深度，对兵学理论的进一步创造具有极大的启迪意义；另一方面，由于其又具有直接论兵的色彩，故可以直接影响传统兵学思想。

在道家道教的大力阐发和推动下，许多兵学思想家和实践家纷纷对“以静制动，以牝胜牡”的思想做了详细论述，如《兵经·静》：“我无定谋，彼无败着，则不可动；事虽利而势难行，近稍遂而终必失，则不可动。识未究底，谋未尽节，决不可为随数任机之说。当激而不起，诱有不进，必度可动而后动，虽小有挫折，不足忧也。妄动躁动，兵家极戒。”^④ 此外，《唐李问对》《百战奇略》等兵书也对“以静制动”的思想做了既深刻又具有可操作性的阐述。

传统兵学思想中的战略战术思想的形成一方面来源于中国传统社会中频繁的军事战争，另一方面来源于古代各种思想精华，这自然包括道教对兵学之战略战术思想的影响。道教影响兵学思想的过程既有直接发生的，又有间接发生的，揭示这种关系，将一方面有助于理解传统兵学思想的形成和发展史，另一方面有助于探讨中国传统宗教与

① 高诱注：《淮南子》卷15《兵略训》，《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第260页。

② [唐]李荣：《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第325页。

③ [宋]彭耜：《道德真经集注》，《道藏》第13册，第218页。

④ 李丙彦，催曦臣：《兵经释评·静》，解放军出版社1987年版，第228页。

战争的关系，这些都值得我们好好探讨。

二、道教对战略战术实施过程的影响

我们在前面已经从如何在现实战争中保护个体参战者、如何实现战胜敌方以及如何取消现实世界中一切战争等几个方面探讨了道教科仪法术之功能与作用中受到传统兵学影响的方面。这在让我们弄清楚道教科仪法术功能和作用上的传统兵学影响痕迹的同时，也暗示着另外一个方面，那就是由于道教的科仪法术的某些内容乃是着眼于战争中护己败敌而有（先不管其在实际中是否能真正起到如道人所企盼的作用），所以这些科仪法术凭借道教在社会民众中的影响反过来又会影响到现实世界中的战争。

根据道人的想法，在现实的具体战争中，道教的某些相关科仪法术，如符、印、咒语、步罡踏斗等等，可以成为实现保护自己、战胜敌人的种种手段和方法。如《抱朴子内篇·杂应》中提及了十余种辟兵法术：“或问辟五兵之道。抱朴子答曰：吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道云，但知书北斗字及日月字，便不畏白刃。帝以试左右数十人，常为先登锋陷阵，皆终身不伤也。郑君云，但诵五兵名亦有验。刀名大房，虚星主之；弓名曲张，氐星主之；矢名彷徨，荧惑星主之；剑名失伤，角星主之；弩名远望，张星主之；戟名大将，参星主之也。临战时，常细祝之。或以五月五日作赤灵符，著心前。或丙午日日中时，作燕君龙虎三囊符。岁符岁易之，月符月易之，日符日易之。或佩西王母兵信之符，或佩荧惑朱雀之符，或佩南极铄金之符，或戴却刃之符，祝融之符。或傅玉札散，或浴禁葱汤，或取牡荆以作六阴神将符，符指敌人。或以月蚀时刻，三岁蟾蜍喉下有八字者血，以书所持之刀剑。或带武威符荧火丸。或交锋刃之际，乘魁履剋，

呼四方之长，亦有明效。今世之人，亦有得禁辟五兵之道，往往有之。”^① 葛洪总结出来的辟兵之法大约有五种，即：临战时书写或默诵北斗神和日月神的名字、念诵兵器之神的名字、佩戴神符、使用神药、禹步呼神等^②，后来的道教人士在此基础上更是创造出形形色色、五花八门的用于战争的科仪法术，这些内容散见在《云笈七签》《道法会元》等道教类书的各部分内容之中，成为道教科仪法术的主要内容之一，并随着道教影响的日益扩大深深影响了后世的传统兵学思想和实践。

道教科仪法术对传统兵学的影响主要表现在以下三个方面：

第一，出兵作战的前前后后要祭拜各种与战争有关的神灵，其中一位就是太一神。如我们在前面讲到的，在道教的神仙理论中，太一神被看作是降妖除魔的一位神将：“三清长吏，太一之神，统兵郡邦，专主兵贼水火。又天一之神有九炁奇将，分司九野，名曰贵祗，亦主兵戈旱涝。”^③ 道教有许多召请太一神前来协助战争的法术，这点内容影响了传统兵学。《史记·封禅书》中记载道：“其秋，为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星，为太一锋，命曰‘灵旗’。为兵祷，则太史奉以指所伐国。”^④ 后世兵家出兵作战前往祭拜此神，也有的军事家利用太一神来推算战争出战的吉日和预测战争的结果。

第二，战旗上往往画有道教遵奉的神灵或者道符。有的战旗上画有道教遵奉的神灵，《武备志·军资乘·战四·旌旗一》中提到五面“五方神旗”，这五方神旗的旗面上所画的是“东方温元帅”、“南方

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第269～270页。

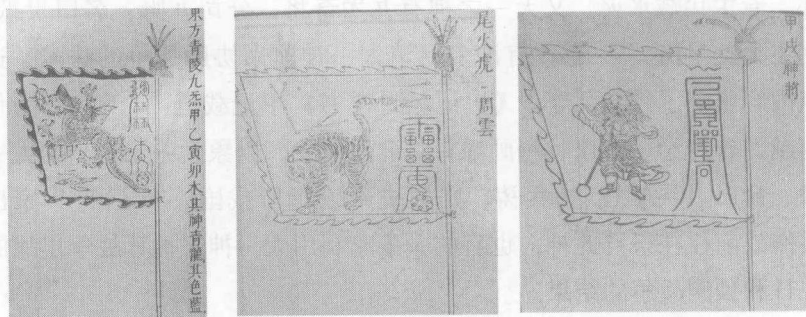
② 参见胡新生：《中国古代巫术》，山东人民出版社1998年版，第458页。

③ 《上清灵宝大法》卷12，《道藏》第30册，第761页。

④ [汉] 司马迁：《史记》卷6《封禅书》，岳麓书社2001年版，第170～171页。

关元帅”、“中央王灵官”、“西方马元帅”、“北方赵玄坛”，^① 对于这些元帅，我们在前面已经详细论述，他们不但是道教十分遵奉的神灵，而且都与战争有着密切的关系。

有的战旗上画有道教的道符^②。《武备志·军资乘·战四·旌旗一》中提到五面大五方旗，该旗的旗面上所画的主要图像是青龙、白虎、朱雀、玄龟、腾蛇，不过同样非常醒目是，在每面旗上均画有两道极其类似道教道符的符图（如东方旗面图）^③。在该书中还画有“二十八宿真形旗各一面”，每一面旗帜上同样不但画有各种星宿的图像，还在醒目的位置上画有一道极其类似于道符的符图（如尾火虎旗面图）^④。除此之外，该书画有六丁六甲旗十三面，同样的，旗面上的图像也是由象形的图像和极其类似道符的符图构成（如甲戌神将旗面图）^⑤。



① 《武备志》，《中国兵书集成》第31册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第4079~4084页。

② 或者是模仿道教的道符而画。

③ 《武备志》，《中国兵书集成》第31册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第4073~4078页。东方旗面图见4075页。

④ 《武备志》，《中国兵书集成》第31册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第4129~4152页。尾火虎旗面图见4130页。

⑤ 《武备志》，《中国兵书集成》第31册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第4153~4165页。甲戌神将旗面图见4161页。

笔者经过研究发现,不仅所画的这些图像是道教尊奉的与战争有极大关系的神灵,而且其所画的符图很可能是搬用或者模仿道教符篆而来。对此,李零先生也指出,有的战争中则是“用画有‘太一锋’的‘灵旗’摄护其军,直指敌国,祈求出兵能够‘旗开得胜’”^①。

第三,许多道士把自己的道教法术运用于具体的战争过程中。这部分内容在史料中多有记载,如十六国时期,冉闵指挥襄国之战时便十分相信道士法饶的各种法术^②,再如东晋末年,桓玄“召诸道术人,推算数为厌胜之法”^③。当然,也有反面的记载,认为道教的法术不利于正常的御敌制胜,导致战争的最终失败。如《晋书》中便记有此类事情:“王氏世事张氏五斗米道,凝之弥笃。孙恩之攻会稽,僚佐请为之备。凝之不从,方入靖室请祷,出语诸将佐曰:‘吾已请大道,许鬼兵相助,贼自破矣。’既不设备,遂为孙恩所害。”^④再如《宋史》中也记载有道士郭京用法术御敌失败的事情:“丙辰,妖人郭京用六甲法,尽令守御人下城,大启宣化门出攻金人,兵大败。京托言下城作法,引余兵遁去。金兵登城,众皆披靡。”^⑤但是这些反面的记载恰恰也说明,道教法术已经渗透到传统的兵学思想中,直接或间接地影响古代战争过程。

宋代军事思想家许洞在其所著兵书《虎铃经》的序言中便明白地透露出这种影响:“臣(即许洞——笔者注)今上采孙子、李筌之要,明演其术;下撮天时、人事之变,备举其占,或作于己见,或述

① 李零:《“太一”崇拜的考古研究》,《中国方术续考》,中华书局2006年版,第176页。

② 参见[唐]房玄龄等:《晋书》卷107《石季龙载记》,中华书局1974年版,第2794~2795页。

③ [唐]房玄龄等:《晋书》卷99《桓玄传》,中华书局1974年版,第2598页。

④ [唐]房玄龄等:《晋书》卷80《列传第五十》,中华书局1974年版,第2103页。

⑤ [元]脱脱等:《宋史》卷23《钦宗本纪》,中华书局1977年版,第434页。

于古人，名曰《虎铃经》。”^①《太白阴经》第六部分的主要内容记叙的是与占候相关的各种占卜、推算方法，而除此集中论述之外，在《太白阴经》其余部分中，也或多或少论及到道教科仪法术在军事行为中的作用，这些显然也被《虎铃经》继承了下来，因为许洞在《虎铃经》的序言还这样说道：“奇谋诡道，或不合于六经，既为兵家所用，故必贯穿条缕，以备载之。六壬遁甲、星辰日月、风云气候、风角鸟情，虽远于人事，亦不敢遗漏焉。至于宣文、设奠、医药之用、人马之相，得有补于军中者，莫不具载，自为一家之言。”^②

不过客观来讲，神秘方术对传统兵学之具体军事行为的影响，古已有之，早在先秦典籍和《史记》中便已经有记载，而且，兵学本身便有兵阴阳的内容，这就是说，神秘方术与兵学发生关系可能在道教产生之前。但是，道教成立、发展、并壮大后，不但吸收了这些神秘方术，而且发展、深化了这些方术，使之规范化和复杂化，更重要的是随着道教对社会影响的扩大，这些方术（确切说来是更体现道教色彩的方术）对一般民众的影响是越来越大，从而对传统兵学的影响也更加深刻。

多数传统兵学家认为，由于不少的士兵乃至将领相信这种方术，对这些方术倘若处理不当，会对战争的进程产生不好的消极影响。方术的这种功用主要在于心理作用上，也就是说，一方面，利用方术对稳定我方士卒的必胜信念具有十分重要的意义。这有两种情况，一是倘若出现的天象和由此而来的方术结果对我方有利，则很显然可以振奋我方士气，大家斗志昂扬，自然利于胜敌；二是倘若出现的天象和由此而来的方术结果对我方有害，势必会影响我方士兵的积极性，为

① 许洞：《虎铃经·序》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第1页。

② 许洞：《虎铃经·序》，《中国兵书集成》第6册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第1~2页。

此必须消除这种负面阴影。《百战奇略·人战》中便论及了此事：“凡战，所谓人者，维人而破妖祥。行军之际，或枭集牙旗，或杯酒变血，或麾杆毁折，惟主将决之。若以顺讨逆，直逆以待曲，以贤击愚，皆无格也。法曰：禁邪去疑，至死无所之。”^①

另一方面，由于敌我双方有为数相当多的将士相信这种方术，所以在战略战术上可以利用这种神秘方术来实现欺骗敌人的目的。《投笔肤谈·方术第十》中说：“故兵可为妖，可为怪，可为神灵，可为鬼魅。”“是以狐鸟告祥，鬼灾告异，神甲昼见，魔兵夜出，所以骇其耳目，乱其心志，使之奔走惶惑，而不能与我战也。”^②

这样做还有一个重要原因，那就是由于敌我双方有为数相当多的将士相信这种方术，故敌人也可利用这种方术来实现打击我方的目的，倘若我们对此种方术丝毫不懂，那么很容易处于战争的被动局面：“若夫幻妄之术，亦世之不能无者。敌或借之以为用，而我犹不可以不知，故谍之所告，心当预明。”^③

在传统兵学中，这种对待方术的态度是大多数人的基本立场，如《武经总要·后集·占候序》中就这样认为：“仰观天文，著在图籍，昭昭可验者也。七曜所行，经星常宿，次舍陵犯，飞流斗蚀、晕孛背冗、抱珥虹霓、迅雷妖风、怪云变气，皆阴阳之精，其本在地，而上发于天，犹影之象形，响之应声，使拘者为之，则牵于禁忌，泥小数，舍人事，任鬼神。凡誓军旅，旅行阵，制胜决于人事，参以天变，则亏衄者鲜。”^④ 在历史上，如诸葛亮、刘基等著名军事家以及如《唐李问对》《武备志》《登坛必究》《投笔肤谈》《册府元龟》

① [明]刘基著，赵洪顺、韩春恒注释：《百战奇略注释·人战》，春风文艺出版社1987年版，第167页。

② 《投笔肤谈译注》，军事科学出版社1984年版，第109页。

③ 《投笔肤谈译注》，军事科学出版社1984年版，第110页。

④ 《武经总要·后集·占候叙》，《中国兵书集成》第5册，解放军出版社、辽沈书社1992年版，第1869页。

《百战奇略》等著名兵书均大多采取上述立场，他们大都认可这类方术在客观上所起到的有利于战争取胜的积极意义。

可见，传统兵学往往认可这些神秘方术所起的正面的积极作用。不过需要说明的是，尽管他们认可这些正面作用，但在战争胜负的根本，他们认为决定战争取胜的决定因素不是这些方术，方术所起的作用只是“辅佐”战争取胜的手段：“方术，多方之巧法也。幻术，妖妄之邪行也。二者能之，斯可以佐吾之胜；知之，斯可以免土之灾。”^①“推布、测候、风角、鸟占者，皆能稽考之，以为惑世诬民之术。故天文可以佐吾之用兵，而非可恃以为必胜也。”^②

第三节 道教对传统兵学之社会理想和个人理想的影响

一、道教对传统兵学之社会理想的影响

道教提出的社会理想及实现其理想的方法对后世的传统兵学产生了积极的影响。一般说来，道教提出的社会理想肇始于《老子》。作为对群体社会理想的一种描述，《老子》八十章曾经有过这样一段集中的论断：“小国寡民。使有什伯之器而不用；使人重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”学术界曾经对这种社会理想境界大加批判，其实，如果细细分析一下，其中的主要思想还是值得赞同的，这包括：第一，物质财富的基本充足，这是生存的基本保障；第二，地位上的平等，大家之间没有尔虞我诈，不存在相互欺骗；第三，生活上的自足与安

① 《投笔肤谈译注》，军事科学出版社1984年版，第105页。

② 《投笔肤谈译注》，军事科学出版社1984年版，第138页。

定，人与人和睦相处，不存在争权夺利现象；第四，社会稳定，没有战乱和灾难。

与此同时，为了实现这种社会理想，《老子》还提出了“以正治国”^①的政治治理之策。所谓“以正治国”，在《老子》以及后来受其影响所形成的道教思想之中，主要包括三层含义：

第一，社会的主体应该是明君、贤臣和顺民。具体说来就是：（1）作为一国治理者之君臣，首先要爱国：“故贵以身为天下，若可寄天下。爱以身为天下，若可托天下。”^②其次要爱民：“圣人无常心。以百姓心为心。善者吾善之。不善者吾亦善之。德善。信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。圣人在天下。歛歛为天下浑其心。”^③（2）作为民众，在上层管理者引导他们要顺道自治之时，他们也要减少欲望，因顺自然之理而过着质朴的生活，不要怀有图谋不轨、侵犯他人的私念，即如《老子》八十章所言：“甘其食、美其服、安其居、乐其俗。”然后，民众还要在实践中去做，去践行。

第二，在处理国与国之间的关系上，要“守静谦下”：“大国者下流，天下之交。天下之牝。牝常以静胜牡。以静为下。故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人。小国不过欲入事人。夫两者各得其所欲，大者宜为下。”^④战争的主体通常是邦国，所以，正确处理好邦国之间的关系，使得相互之间能够和平共处，往往是避免战争发生的有效手段。而具体到每个邦国，一般有大小强弱之别，由此，只要大国不去

① 王弼：《老子注》五十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第34页。

② 王弼：《老子注》十三章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第7页。

③ 王弼：《老子注》四十九章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第30页。

④ 王弼：《老子注》六十一章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第37页。

欺侮小国，小国不去挑衅大国，那么实现每个不同邦国的安定还是可能的。从另外一个角度讲，国家要实现和平安定，扫除外来的力量威胁也是基本的国防要求，所以处理好邦国之间的关系，也是实现维护国内和平这一政治理想的重要手段之一。

第三，就具体的治理方法来说要符合“道”的要求。《老子》认为“道”是万物遵守的规则和人应奉行的生活准则：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^①由此出发，《老子》提出了实现社会理想的具体方法。首先是无为治国：“爱民治国，能无知乎？”^②“道常无为而无不为。侯亡若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。”^③也就是不要随意骚扰百姓的日常正规生活：“故圣人云，我无为而民自化。我好静而民自正。我无事而民自富。我无欲而民自朴。”^④这种方法被《老子》形象地比喻为“治国如烹小鲜”法。其次是柔弱不争：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道……夫唯不争，故无尤。”^⑤最后是“身国共治”。《老子》五十四章有言：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”这是把个人之德扩充以实现德化天下的基本思想，这种思想的着眼点在于身国治理具有相通性、相制性，自身修养不够难言国家治理，国家混乱难以实现己德。在此思想的影响下，后来的道家道教往往主张把个人的修

① 王弼：《老子注》二十五章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第14页。

② 王弼：《老子注》十章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第5页。

③ 王弼：《老子注》三十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第21页。

④ 王弼：《老子注》五十七章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第35页。

⑤ 王弼：《老子注》八章，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第4~5页。

养理论运用到治国安邦中去。这种“身国共治”的思想观念不仅是道家政治思想的核心，也是“古代政治伦理的核心，甚至可以说是中华传统文化的思想基础”^①。

《老子》提出的社会理想与实现这一理想的方法是一体化的，它虽然只是纲领性的论述，但是它的思维理路却对后来的道教乃至中国传统文化产生了深远的影响。道教在《老子》的基础上，提出了自己的社会理想，那就是“太平世道”。“太平世道”在道教早期经典《太平经》中的论述最为详细周全：“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也；平者，比若地居下，主执平也，地之执平也。……气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和，且大正也，故言太平气至也。”^② 在这段论述中，它通过论述自然界中的天气、地气、中和气的相互关系讲到了由自然界派生的人类封建社会中君臣民的相互关系应该是“君导天气而下通，臣导地气而上通，民导中和气而上通”。可见，在以《太平经》为代表的道教眼中，理想的社会应该是“没有自然灾害，没有人间的不公正，没有人与人之间的残害与战争，人人相爱相通的理想社会”^③。

对此种社会状态的具体情况，《太平经》通过一段细腻的文字形象地做了描述：“天地得以无病而喜；帝王得以自安而喜；贤者得以自达而喜；百姓得以自解不见冤，家富人足而喜；奴婢得其主，不为

① 参见詹石窗：《身国共治——政治与中华传统文化》，厦门大学出版社2003年版，第14页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第148页。

③ 傅小凡：《试论〈太平经〉的政治哲学思想》，《道学研究》2006年第1期，第88页。

非而喜；四时五行得顺行，民谨不犯之而喜；万二十物各得其处所，不见害而喜；鬼神见德君可为积善，亦复悦喜；恶气不复上蔽日月三光亦喜；太上平气得来治，王者用事亦喜；恶气得一伏藏，不伏见使行诛伐亦喜；夷狄得安其处，不复数来为天战斗亦喜；军师使兵器得休止不用，士卒不战死亦喜。凡天地之间，若此喜者众多，不可胜记。行为真人举其大纲，见其始，子自思其意。凡事以类推之，尽以得矣。德君案行之，天下咸服矣。”^①在此，《太平经》把社会各方面的和乐状态描述为各种各样的“喜”，它通过社会生活十三处的“喜”表达了自己所向往的“公平、快乐、无灾害的和睦社会”^②。

《太平经》以“太平”命名，目的在于实现理想的太平世界。而其提出的诸多实现“太平世道”的具体方法和途径更是得到了道教内部的一致认可。这些基本方法的核心是选明君、任良臣、养顺民。

首先，《太平经》认为社会治理与否的关键首先在于是否有“遵道无为”的君主。它说：“上君以道服人，大得天心，其治若神，而不愁者，以真道服人也；中君以德服人；下君以仁服人；乱君以文服人；凶败之君将以刑杀伤服人。是以古者上君以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人也。”^③这就是认为只有按照“大道”之要求来治理邦国的君主才能“其治若神”，否则就是世道将乱的开始。

其次，为了实现理想社会，作为臣子，也要做良臣：“臣见君父之衰，救之，使其更兴盛，是大功也；深知其衰也，不救之，或反言而去，名为倡詬，罪不除也。三事，臣知其君有失，将睹凶害而救之，使其更无凶害，是大功也。知而不救，名倡凶，其罪不除也。四事，知君理失其要意，灾害连起，而救助其理之，是其宜也；为晓事之臣，知而不救，其罪不除也。五事，臣知其君年少，其贤未能及事

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第420~421页。

② 卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第115页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第32页。

而救之，助其为知，是其宜也；知而不助为贤，反言不及，名为不忠，弱其上，其罪不除也。六事，臣知其君老，有天期而忧之，为其索殊方大贤之助，异策内文，令君更得延年，是大功也；知而不能，反言吉凶者，其过大也。七事，为人下知上有危，有失理，或失忘，而共救之案之，是为大功；知而不救，自解避而去，为不顺忠孝之人，罪皆及其后。”^①在此，良臣的标准是要“忠心于君主”，同时还有为君主做好参谋、协助君主解决现实困难的能力。

再次，作为一般的民众，也要以“顺民”为表率，做到“父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴贼好窃相灾害。有人尽思乐忠顺孝，欲思上及中贤大贤，故民不知复为凶恶，家家人人，自救自治，故可无刑罚而治也。上人中人下人共行之，天下立平不移时”^②。

最后，君臣民三者要“三合会通”，也就是相互协调配合，各守其责，共同实现理想社会：“受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上；为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。故上之安者，其臣良也。臣职理者，其民顺常。民臣俱善，其君明，其治长。太平者以道行，三气悉善，合乎章也，怀道德不相伤也。”^③

《老子》和《太平经》提出的社会理想以及实现此理想的具体途径对后世的道教产生了巨大的影响，尤其是唐宋时期的诸多高道，如谭峭、成玄英、杜光庭以及后来的其他新道派顺着这种思路提出了对理想社会的种种设想，并且还提出了一系列实现社会理想的具体方法。他们设想的理想社会的总特征是“太平世界”，这个“太平世界”乃是众多高道通过其设想的神仙世界在人间的映射构想出来的，

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第685～686页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第409页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第730页。

但是在具体社会理想的内容上则与《老子》《太平经》提出的社会理想基本一致。而在实现的途径和方法上,最明显的主张之一是要有明君、良臣、顺民,君主要遵道无为,谦让不争;臣子要德才兼备,替主分忧;民众要息欲自足,纯朴自然。

道教所提出的“太平世界”的社会理想以及实现此理想的方法和途径深深影响了传统兵学之社会理想观念。

就传统兵学的基本思想而言,尽管兵学家的职责是研究、参与、指挥军事行动,但是这些都服从于一个更高的目标,那就是实现自己的理想社会。在他们设想的理想社会里,同样是没有战乱,民众安居乐业。而至于战争出现的目的是为了现实没有战争的理想社会,即“以暴制暴”。许多兵学家在探讨战争的起因时谈到了这一点:“救乱诛暴,谓之义兵,兵义者王;敌加于己,不得已而用之,谓之应兵,兵应者胜;争恨小故,不胜愤怒者,谓之忿兵,兵忿者败;利人土地货宝者,谓之贪兵,兵贪者破;恃国家之大,矜人之众,欲见威于敌,谓之骄兵,兵骄者灭。是知圣人之用兵也,非好乐之,将以诛暴讨乱。”^①在这里,战争虽然在特定时机下可以发动,但它是为了实现一种没有战争的社会,是通过以暴制暴、以战止战的方式实现社会的和谐安定。可见,他们的理想社会是一种没有战争、民众安定、政治清明的社会,倘若有的邦国违背了他们的这些理想原则,便可以通过战争来征讨、改变,从而实现理想的社会状况。

这种思想几乎成为绝大多数兵学家的共识,如《百战奇略》中便认为:“凡欲兴师动众,伐罪吊民,必在天时。君暗政乱,兵骄民困,放逐贤人,诛杀无辜,旱蝗冰雹,敌国有此,举兵攻之,无有不

^① 《长短经》卷9《兵权·出军第一》,《中国兵书集成》第2册,解放军出版社、辽沈书社1992年版,第941~942页。

胜。法曰：顺天时而制征讨。”^① 所谓的“君暗政乱，兵骄民困，放逐贤人，诛杀无辜，旱蝗冰雹”便是兵学家反对的社会状况，他们希望的社会理想恰恰与此相反，是一种充满活力、政治清明、贤良得用的“太平社会”。大部分兵学家认为这种太平社会才是追求的理想社会形式。

当然，实现这种理想的社会形式的诸种手段之中，战争是最后的、也是最迫不得已的手段和方式，“太平社会”的实现，应该靠常规的手段来实现。在兵学家设想的常规手段之中，受道教影响最为明显的手段是君主要“以道治国”。

所谓“以道治国”，就是根据“道”的属性和原则来治理国家，这其中最主要的是要守静无为。在《贞观政要》中，这种思想十分明显，唐太宗李世民认为：“君无为则人乐，君多欲则人苦。”^② 魏征也说：“无为而治，德之上也。”^③ “以道治国”还要求君主慎用战争。例如唐朝初期，在处理附属国林邑对唐朝的不顺和岭表蛮族首领等人反叛唐朝的事情上，唐太宗李世民听从魏征的意见，不用战争的手段解决，而是采取“以柔克刚”的战略，用安抚的方式实现了社会的安定，其出发点就是“偃武修文，中国既安，四夷自服”的治国方略。最后，“以道治国”还要求君主少私寡欲。如唐太宗说：“君多欲则人苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”^④ 同样的思想和举措，宋太祖、太宗和明太祖也讲过做过。由于这些皇帝本身是兵学家

① [明] 刘基：《百战奇略注译·天战》，赵洪顺、韩春恒注译，春风文艺出版社1987年版，第166页。原注释点校有误，已改。

② [唐] 吴兢：《贞观政要》卷8《务农第三十》，上海古籍出版社1978年版，第237页。

③ [唐] 吴兢：《贞观政要》卷1《君道第一》，上海古籍出版社1978年版，第6页。

④ [唐] 吴兢：《贞观政要》卷8《务农第三十》，上海古籍出版社1978年版，第237页。

的代表之一，他们的言行也代表着传统兵学的一种立场和态度。

二、道教对传统兵学家之个人理想的影响

“神仙世界”在人间的映射可以形成一种对“太平世界”向往的社会理想，而生活在神仙世界里的神仙则就成了人们向往的个人理想。道教就是以追求长生不老、羽化成仙为目标的宗教，神仙的种种形象和特征往往成为每个个体所追求的个人理想，这种理想也影响到了传统兵学。

我们先大略了解一下道教之神仙理论的基本含义。

何谓神仙？“神”一般指先天的自然之神，“仙”通常指在凡尘俗世中修炼得道的人，人们通常用“神通广大、慈悲为怀、逍遥自在”来描述神仙的主要特征，他们或者乘云驾龙，凌空飞行，无有所碍；或者变化多端，上天入地，无所不能；或者悬壶济世，赐福解祸，惩恶扬善；或者潜行江湖，隐修山林，逍遥自在。他们生活的仙界中，没有战争灾难，没有勾心斗角，各路神仙过着安乐祥和的生活。可见，神仙信仰体现出来的是人们以神和仙这种类人化的形式和结构，去理解和描绘人类世界以外的存在，并从中寄托着人们对理想的社会模式和向往的生活方式的追求。

道教的神仙理论渊源于早期原始宗教的神仙信仰，在早期道经《太平经》中，道教的神仙理论已经基本成型，魏晋南北朝时期，道教的长生成仙理论已经基本成熟。这一时期的基本思想是讲求肉体成仙。从唐代开始，道教随着自身理论体系和实践方法的逐步完善以及早期肉体成仙说之种种弊端的暴露，其神仙理论开始转变为精神成仙理论^①。从肉体成仙到精神成仙是道教神仙理论的一种转型，转型的

^① 具体参见卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海文艺出版社1999年版，第56~67页。

意义则是追求个体意识的解脱和不死。个体意识之不死之所以是值得追求的目标，乃根源于其在所谓的神仙世界中可以过着逍遥、自适的生活。在某种意义上，可以这样说，道教把飞升成仙看成理想，不仅在于不死长存，更在于一种生活理想。换句话说，人间的一切恐惧、灾难和痛苦，在仙界中根本不存在。道教徒对神仙及其生活的世界作这样的理解，无非是想表达一种对美好的、理想化的生活之向往，并借助这种由信仰而来的力量去改变我们生活中那些不尽如人意的环节和方面，使我们的心灵和生活变得更加美好，也就是说：“道教所宣扬的神仙对于虔诚的道教徒来说是一种实存的神圣境界或是一种神圣的实体，而对于非宗教徒来说则可能只是一种虚幻的说教。但即使是非宗教徒，也会把道教所宣扬的那种恬谈自怡、悠然无虑的神仙生活，当作一种世俗生活的理想模式来加以向往和追求，把这种形式的生活当作一种消除身心疲劳、解脱世俗压力的好去处。事实上，在中国广大的世俗众生之中，‘神仙’般的生活已成为他们所追求的生活情趣和心理境界。”^①

基于对神仙境界的向往，道教提出的形形色色的无数种飞升成仙的修炼方法和途径。这些方法和途径主要分为两类，第一类是精神修炼方法，主要有少私寡欲、守静谦下、无为自然、解惑去纷、守一存思等等。第二类是调养形体的炼养方技。一般情况下，这些存身养形的方技可以分为三大类，一是静功之法，二是动功之法，三是房中之法。静功之法又可分为服气、胎息、调息等等。这些修养的方法和途径也是道教神仙理论中的一个重要补充，丰富了道教的成仙说。

道教追求的神仙境界对传统兵学家的个人理想产生了重大影响。这种影响具体说来主要体现在以下三个方面：

第一，向往神仙之自由逍遥。在道教的神仙理论中，神仙生存的

① 卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海文艺出版社1999年版，第106页。

世界是一个珠光宝气、富丽堂皇、祥和安宁、无忧无虑的世界，神仙生存其中可以无拘无束、自由逍遥，这样的生存境界对为数不少的兵学家而言是相当令人向往的。因此，他们的个人理想就是成为一名自由逍遥的神仙，可以在那种“神仙世界”中无拘无束、无忧无虑地欢度生命时光。军事家曹操曾经在其《气出唱》（其一）中表达了这个理想：“驾六龙，乘风而行。行四海外，路下之八邦。历登高山临溪谷，乘云而行。行四海外，东到泰山。仙人玉女，下来翱游。骖驾六龙饮玉浆。河水尽，不东流。解愁腹，饮玉浆。奉持行，东到蓬莱山，上至天之门。玉阙下，引见得人，赤松相对，四面顾望，视正焜煌。开玉心正兴，其气百道至。传告无穷闭其口，但当爱气寿万年。东到海，与天连。神仙之道，出窈入冥，常当专之。心恬澹，无所争曷欲。闭门坐自守，天与期气。愿得神之人，乘驾云车，骖驾白鹿，上到天之门，来赐神之药。跪受之，敬神齐。当如此，道自来。”^①曹操先是赞叹神仙世界的种种令人艳羡之处，而后点出了自己甘愿下跪以求得到神仙所赐予的神药从而可以成为神仙。

再如明代开国名将刘基曾经通过诗文反复透露出对神仙的向往情怀。他本身乃是一名足智多谋、叱咤疆场的战将，可是在个人的理想观念中，同样希求生活在那个光辉灿烂、明媚祥和的神仙世界中，并把成为一名解脱得道、飞升成仙的神仙作为自己所向往的个人理想。他在《送龙门子入仙华山辞·序》的序言中写道：“龙门先生既辞辟命，将去入仙华山为道士，而达官有邀止之者，子弱冠婴疾，习懒不能事，尝爱老氏清静，亦欲作道士，未遂。闻先生之言则大喜，因歌以速其行，先生行，吾亦从此往矣，他日道成为列仙，无相忘也。”^②语句中流露出对神仙的向往情愫十分浓厚，并通过浪漫的笔调描写了

① 曹操：《曹操集·气出唱》，中华书局1959年版，第5页。

② 刘基：《诚意伯文集》卷9《四部丛刊初编》集部第249册，上海书店1989年版，第16页。

自己对神仙生活的向往。此外，其写就的四言游仙诗《气出唱》也表达了自己向往神仙生活的志向，“透过这两道教诗，我们似乎可以窥见刘基因为备受压抑猜忌而力图从神仙道教那里寻求解脱的心理”^①。

第二，向往神仙之长生不老。神仙理想的一个重要特征乃是长生不老，也就是没有死亡的痛苦，在传统兵学家的思想观念中，希求不死长生也是他们的一个理想。在这方面比较明显的是军事思想家和政治家曹操。他在《短歌行·对酒当歌》中曾经慨叹道：“对酒当歌，人生几何！譬如朝露，去日苦多。”^②这种语调显示出戎马一生的曹操是多么希望能够长存于世，摆脱死亡的威胁。他在《精列》中再次说道：“厥初生，造划之陶物，莫不有终期。莫不有终期。圣贤不能免，何为怀此忧？愿螭龙之驾，思想昆仑居。思想昆仑居。见期于迂怪，志意在蓬莱。志意在蓬莱。周礼圣徂落，会稽以坟丘。会稽以坟丘。陶陶谁能度？君子以弗忧。年之暮奈何，时过时来微。”^③为实现他能够长生不死做神仙的目标，他接着说道：“愿登泰华山，神人共远游。愿登泰华山，神人共远游。经历昆仑山，到蓬莱。飘遥八极，与神人俱。思得神药，万岁为期。歌以言志，愿登泰华山。天地何长久！人道居之短。天地何长久！人道居之短。世言伯阳，殊不知老；赤松王乔，亦云得道。得之未闻，庶以寿考。歌以言志，天地何长久！”^④

甚至，有些兵学家还借助道教成仙的种种修炼手段，希望达到养生的目的。如军事家曹操便曾经这样说到：“交赤松，及羡门，受要秘道爱精神。食芝英，饮醴泉，拄杖枝，佩秋兰，绝人事，游浑元，

① 杨建波：《道教文学史论稿》，武汉出版社2001年版，第439页。

② 曹操：《曹操集·短歌行》，中华书局1959年版，第5页。

③ 曹操：《曹操集·精列》，中华书局1959年版，第2页。

④ 曹操：《曹操集·秋胡行》，中华书局1959年版，第8页。

若疾风游歔飘飘。景未移，行数千。寿如南山不忘愆。”^① 为了能够做到真正意义上的养生延年，去病防老，他招募了许多术士。根据历史资料记载，“曹操‘召聚’方士的目的除了政治上的需要外，还有养生延寿的如意算盘在其中；他所好方术有行气、服药、房中术、养形法等，都系方士们所提供”^②。

再如军事家文天祥在《彭通伯卫和堂》中同样表达了这种思想，他写道：“理身如理国，用药如用兵。人能保天和，于身为太平。外邪奸其间，甚於寇抢攘。守护一不谨，乘间敌益勍。古有黄帝书，犹今六韬经。悍夫命雄喙，仁将资参苓。羽衣为其徒，识破阴阳争。指授别生死，铮然震能名。道家摄铅汞，肤腠如重扃。到头关键密，六气无敢嬰。”^③ 通过这些描述，我们可以看到文天祥“于咏卫和堂之际深涉道门‘摄铅汞’之法，可知其对养生之道的特别关注。正是由于他曾用心于此道，所以即使在被捕入狱的恶劣情形之下，他依旧表现出达观的精神。”^④

第三，通过神仙理想寄托隐逸闲适之志。隐逸闲适之志也是道教思想对传统兵学家个人理想影响非常明显的—个内容。这类思想表达的一般是对仕途名利的鄙弃，对志士高洁志趣的羡慕和对寄情田园山水的隐逸生活的向往。传统兵学家带有这种思想倾向由来已久，而且其中有明显的道家道教影响的痕迹。早在汉初，著名军事家张良身上就有这种思想表现：“留侯乃称曰：‘家世相韩，及韩灭，不爱万金之资，为韩报仇强秦，天下振动。今以三寸舌为帝者师，封万户，位列侯，此布衣之极，于良足矣。愿弃人间事，欲从赤松子游耳。’乃

① 曹操：《曹操集·陌上桑》，中华书局1959年版，第5页。

② 李刚：《曹操与道教》，《世界宗教研究》2001年第4期，第56页。

③ 《文山先生全集》卷1《文集·彭通伯卫和堂》，《四部丛刊初编》集部第217册，上海书店1989年版，第14页。

④ 詹石窗：《南宋·金元道教文学研究》，上海文化出版社2001年版，第205页。

学辟谷，道引轻身。”^① 张良功成名就之后试图隐居身退的思想与道家道教思想有着紧密的关系，因为张良羡慕的乃是道教尊奉有加的神仙赤松子。这种功成身退的隐逸闲适之志随着道教的壮大而迅速传播到社会之中，成为后世许多兵学家的共同观念。南宋著名的军事家和文学家辛弃疾就时时流露出这种追求平静、安逸、闲适的生活理想，他在《行香子·博山戏呈赵昌甫韩仲止》中说道：“少时常闻：‘富不如贫。贵不如贱者长存。’由来至乐，总属闲人。且饮瓢泉，弄秋水，看停云。岁晚情亲。老语弥真。记前时劝我殷勤：‘都休滞酒，也莫论文。把《相牛经》，种鱼法，教儿孙。’”^② 这首诗词先是慨叹其对人生的感悟，而后点明了自己的一种闲适清新的心情，透露出对隐逸、超俗生活的向往之情。

由此，我们很容易看出，道教的神仙理论和理想追求对传统兵学家的个人理想追求有着非常明显的影响，这种影响对于理解兵学家的整体思想有着积极意义。

① [汉] 司马迁：《史记》卷55《留侯世家》，岳麓书社2001年版，第358～359页。

② 辛弃疾著，徐汉明编：《新校编辛弃疾全集》，湖北人民出版社2007年版，第105页。

第五章 道教与传统兵学的双向互动关系

道教与传统兵学的关系不仅表现在理论上的相互影响和渗透，还表现在军事政治实践中二者明显的互动关系，这种互动的历史现实有两个非常明显的体现，即组织和领导武装起义以及支持和参与封建统治阶级为争夺权力而进行的军事行动。道教与传统兵学的历史互动几乎贯穿于道教建立后的整个封建社会之中，并以此为基点，影响到了社会的其他各个方面。在作为社会思想和现实的体现之一的文学领域之中，道教与传统兵学的这种互动关系也通过小说的形式被形象生动地展现出来，佐证着道教与传统兵学的互动关系，并提示我们，探讨道教与传统兵学互动关系背后的文化上和思维特质上的根源，对于深刻理解、把握二者的互动关系具有至关重要的价值。

第一节 道教与传统兵学双向互动的历史考量

在历史的长期发展过程中，道教与传统兵学的相互影响有着非常明显的历史事实支持，彰显出二者的互动关系非常密切。这些纷繁复杂的历史事实和事件，从两个角度展现着道教与传统兵学的互动关系，即一是组织和领导武装起义，这主要体现在早期道教与战争的关系上；二是支持和参与封建统治阶级为争夺权力而进行的军事行动，这主要体现在道教走向政治上层之后与战争的关系上。下面我们一一来看。

一、道教组织和领导武装起义

道教关注战争，并对传统兵学有着浓厚的兴趣，在历史上发生过的军事事件中充分地表现出来，也就是说，道教关注战争最为明显的历史事实之一是他们参与、组织和领导了为数不少的反对当朝政治的武装起义。其中，比较有影响的有几次：

（一）东汉末年黄巾大起义

东汉中后期，社会矛盾重重，自然灾害频发，政治官僚腐败黑暗，土地兼并严重，阶级矛盾尖锐，这是导致黄巾起义的深刻根源。这具体表现在政治上层中央统治阶级内部存在着严重的矛盾，外戚和宦官相互斗争、轮流坐庄，地方上豪强地主的势力迅速膨胀以及相互之间为了争夺利益时常发生兼并战争，整个封建地主阶级极度贪婪和腐朽黑暗；天灾与人祸并行，包括水灾、旱灾、蝗灾、疫灾等在内自然灾害频频发生、连年不断，直接导致“百姓饥穷，流冗道路，至有数十万户，冀州尤甚”^①。一方面是治理无能、腐败透顶、只顾自己享乐的统治者，一方面是流离失所、痛苦不堪、生活无法维继的穷苦大众，社会日益分裂为直接对立的两大阶级，双方之间的矛盾和斗争异常突出，并时常激化，导致全国各地农民起义浪潮普遍高涨。

在这种历史背景下发生的黄巾起义就是由道教徒张角发动、领导的一场大规模的、全国性的革命风暴。公元184年（“甲子”年）起义开始发动，起义军以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”为口号，头上裹有黄巾作为标记，因此被称为“黄巾军”。初期，黄巾军英勇善战，战果辉煌，沉重打击了东汉王朝。但是，由于他们缺乏作战经验，而且军事力量与实际战斗力与东汉官兵和其他地方势力的联盟相比又十分弱小，因此，起义军经过无数次与官军激烈

^① [宋] 范曄：《后汉书》卷7《桓帝纪》，中华书局1965年版，第298页。

的战斗后，最终失败，数万名黄巾军战士遭到血腥屠杀。虽然黄巾大起义失败了，但是它沉重地打击了腐朽的东汉王朝，加速了它的灭亡。

黄巾起义可以看作是由道教发动的一场武装起义。带有宗教色彩的武装起义在东汉中后期频繁暴发，而带有民间道教色彩的农民起义亦是如熊熊烈火，遍及各地，起义的领导者由于“托验神道、矫妄冕服”，故常常被称作是“妖贼”，表现出明显的宗教特征。^① 这些宗教色彩很浓的农民起义带动了以张角为首的在太平道基础上组织起来的革命起义。《后汉书·皇甫嵩传》说：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。……讹言‘苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉’。……皆着黄巾为标帜，时人谓之‘黄巾’，亦名‘蛾贼’。杀人以祠天。角称‘天公将军’，角弟宝称‘地公将军’，宝弟梁称‘人公将军’。”^② 黄巾军所信仰的乃是“黄老道”和“中黄太一”，这可以从其“奉事黄老道”的态度、“黄天当立”的口号、甲子年三月五日的起义时间以及以黄巾为服饰的种种特征上表现出来。可见，张角领导的“太平道是以阴阳五行、符篆咒语等为其根本教法的，这与《太平经》的奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的情况也基本相合，表明太平道确系受有《太平经》的影响。”^③

同时，此次起义也体现出道教徒张角等其他起义领导者具备一定的兵学思想。具体表现在：

第一，有计划、有步骤、有目的地组织、领导武装起义。这表现

① 参见卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第203～207页。

② [宋]范曄：《后汉书》卷71《皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第2299～2300页。

③ 参见卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第224页。

在首先通过借助宗教的形式来四处招募军兵，其招募范围非常大：“角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相逛惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。”^① 在“人多力量大”思想影响战争的年代，张角广收徒众，可见是提前为战争起义做准备。其次，提前策划起义的过程，这包括提前制定起义发动的时间、起义时的口号、起义过程中部队统一的标志：“讹言‘苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉’。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作‘甲子’字。……角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜，时人谓之‘黄巾’，亦名‘蛾贼’。”^②

第二，按照军事编制管理道众组成的军队。《后汉书·皇甫嵩传》载：“角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相逛惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六万。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。”^③ “方”本是古代一种军事编制，《国语·吴语》中曾经记载“万人以为方阵”，张角将招募的军士编成三十六方便于在实际战争中统一指挥和调动，体现了一定的军事指挥能力。

第三，运用战略战术思想指挥起义过程。首先，在战争前善于借助种种隐蔽手段掩护自己的意图：“角分遣弟子周行四方，转相逛诱，十余年间，徒众数十万，……郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归。”^④ 应该说，张角广收军士徒众的做法是十分巧妙的，

① [宋] 范晔：《后汉书》卷71《皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第2299页。

② [宋] 范晔：《后汉书》卷71《皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第2299～2300页。

③ [宋] 范晔：《后汉书》卷71《皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第2299页。

④ [宋] 司马光：《资治通鉴》卷58《汉纪五十·孝灵帝中·光和六年》，中华书局1956年版，第1984页。

以至于都收了数十万众了，统治者还以为他是“以善道教化，为民所归”，这就是欲扬先抑的战略思想。其次，其具备战争指挥所需要的战略战术智慧。这不仅表现在战争初期，起义军能够所向披靡，还表现在其遭到东汉官兵联盟剿杀时也能时而打败敌军，取得胜利，没有军事思想和兵学智慧是难以做到这些的。

（二）张修、张鲁组织和领导的五斗米道起义

在与太平道起义大致相同的时期，活动在巴蜀一代的道教另外一派五斗米道也发动了武装起义，五斗米道的武装起义主要包括两次，即张修领导的五斗米道起义和张鲁领导的五斗米道起义，其中尤以张鲁领导的五斗米道起义影响为甚。

关于张修领导的五斗米道起义，历史文献中的记载非常简略。《后汉书·灵帝纪》云：“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”^①这一记载说明，在与太平道大致相同的时期，具有“妖巫”特征的张修发动了“造反”事件。关于“妖巫”张修“造反”，《资治通鉴》中也提及到：“巴郡张修以妖术为人疗病，其法略与张角同，令病家出五斗米，号‘五斗米师’。秋，七月，修聚众反，寇郡县；时人谓之‘米贼’。”^②这表明，张修的“妖巫”的特征其实就是用与太平道领袖张角大致类似的方式组织、管理信众。对此，《三国志·张鲁传》注引《典略》不但提及了张修领导的起义，还通过详细描述张角的太平道之法展现了张修所修之道的具体内容：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说

① [宋] 范曄：《后汉书》卷8《孝灵帝纪第八》，中华书局1965年版，第349页。

② [宋] 司马光：《资治通鉴》卷58《汉纪五十·孝灵帝中·中平元年》，中华书局1956年版，第1872页。

服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。”^①

由此可知，在这一时期，的确有五斗米道的一名领袖张修利用传教的方式组织和领导信众发动了一场造反起义。不过，与上述记载略有差异的是，《后汉书·刘焉传》和《三国志·张鲁传》中却隐约透露出一点别样的信息：“益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众。”^② 他们提及了另外一个任职“别部司马”的张修，关于此张修与前面提到的“妖巫”张修之关系，《中国道教史》认为，二者很可能就是一人，是刘焉出于利用五斗米道实力实行军阀割据之目的而任命了“妖巫”张修担任了别部司马一职。所以，张修领导的这支五斗米道“也许是独立于三张祖孙一系的另一支民间道教势力，因教法相同，故世人统称为‘五斗米道’。当然，他也可能是张陵一系在巴郡的大首领，具有较大的独立性。无论如何，他是道教史上的一位重要人物。”^③ 对此，李程先生也认为张修作为五斗米道早期领袖，在巴郡起事反汉后依附益州牧刘焉当上了别部司马，后在争夺教权之中为张鲁所杀。^④

由此，我们可以肯定，张修的造反起事在性质上可以说是五斗米道发动的一场武装起义。可惜的是，由于资料的缺乏，我们还无法得知此起事过程中起义领导者的军事思想，不过，从以上材料中，我们可以发现利用宗教的形式来吸引、组织和管理信众是其得以举事的重

① [晋]陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》注引《典略》，中华书局1959年版，第264页。

② [晋]陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》，中华书局1959年版，第263页。

③ 卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第187页。

④ 参见杨立志、李程：《道教与长江文化》，湖北教育出版社2005年版，第42~43页。

要前提，而起义过程中同地方势力合作也是其持续抗争战略的展现。

张鲁领导的五斗米道起义比起张修来，其成果和后来的影响则大得多。《三国志·张鲁传》记载张鲁起事的主要原因是张鲁“不顺”，而直接导火线是刘焉之子刘璋“杀鲁母家室”。结果，“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县於义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年”^①。

关于张鲁所组织、管理信众的道教性质，从《三国志·张鲁传》提及的张鲁自称“师君”，初学道者称“鬼卒”，若受道后转为信众则称“祭酒”以及其采用的吸引、组织和管理信众的方式和手段均可看出其五斗米道的性质，而其家传五斗米道的渊源更足以证明其是五斗米道。所以，张鲁的起义可以看作是五斗米道性质的起义，而且其还建立了割据的政权组织，尽管后来归顺曹操，但是其起义的影响和取得的成果是巨大的。

在起义并独立割据的过程中，张鲁与其他领袖的军事指挥和领导能力以及治理领地的能力得到体现。首先是同样采取传教的方式聚众纳贤，这是其获得群众支持的有力支撑。其次，利用和地方实力合作的方式先稳固自己的势力，这种合作方式并不像张修，因为这时期张鲁所领导的五斗米道已经有了相当大的势力，所以后来才敢于同刘璋决裂，可见在合作的过程中，张鲁实际上没有放弃对五斗米道的真正领导权，这是其最后能够带领信众起义的一个重要因素。再次，在建立割据政权后，他又利用五斗米道来实行政教合一的方式治理领地，

^① [晋] 陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》，中华书局1959年版，第263页。

这又使得他的政权得以稳固存在，并且势力大增，最终使得曹操不可小视之只得采取劝降的方式使之归顺，而后，伴随着大批五斗米道道众北迁，其势力影响越来越大。可见其治理是非常成功的。最后，在起义巩固政权的过程中曾经与各方敌人发生过数次战争，其许多决策表明当时的领袖们具有高超的战略战术思想。

具体表现有：第一，在部下劝其称王的事件上接受功曹巴西阎圃的建议：“汉川之民，户出十万，财富土沃，四面险固；上匡天子，则为桓、文，次及窦融，不失富贵。今承制署置，势足斩断，不烦於王。原且不称，勿为祸先。”^① 这种选择体现了在当时政局下一种正确的战略意识。第二，在面临曹操的剿杀时，同样听从功曹巴西阎圃的建议决定暂时奔南山入巴中，认为这样做是“今以迫往，功必轻；不如依（杜灌）〔杜濩〕赴朴胡相拒，然后委质，功必多”^②。这同样体现了一种高超的战略选择意识。第三，张鲁领导的五斗米道在起义和割据过程中与敌人之间发生了多次战斗，这中间体现出五斗米道的种种战略战术思想，如《三国志·张鲁传》注引《魏名臣奏载董昭表》中便表露出五斗米道的领导者深谙军事防守之术：“武皇帝承凉州从事及武都降人之辞，说张鲁易攻，阳平城下南北山相远，不可守也，信以为然。及往临履，不如所闻，乃叹曰：‘他人商度，少如人意。’攻阳平山上诸屯，既不时拔，士卒伤夷者多。”^③

（三）陈瑞、李特领导的天师道起义

晋武帝咸宁三年（277年）发生的陈瑞起义是道教组织、领导的又一场武装起义。这次起义体现了明显的道教色彩，据《华阳国志》卷八载：“瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神，

① [晋]陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》，中华书局1959年版，第264页。

② [晋]陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》，中华书局1959年版，第264页。

③ [晋]陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》注引《魏名臣奏载董昭表》，中华书局1959年版，第265页。

贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒，父母妻子之丧不得抚殡入吊及问乳病者。转奢靡，作朱衣素带朱帟进贤冠。瑞自称天师，徒众以千百数。”从文中记载来看，陈瑞用以吸引、组织民众的形式乃是“鬼道”，而且此“鬼道”中的为师者称为“祭酒”，陈瑞则自称“天师”，可见陈瑞之“鬼道”乃是属于天师道的一支。关于此次起义，释明概在《决对傅奕废佛法僧事》中提到：“晋武帝咸宁二年，有道士陈瑞以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月，为益州刺史王浚诛灭。”^①从此文记载的“徒附数千，积有岁月”来看，陈瑞起义的力量不可小视，而且是有组织性的，使得战斗得以“积有岁月”，可见他们不是一般的乌合之众。

这次起义如果说是揭开天师道起义的序幕的话，那么接下来的李特和李雄父子组织和领导的天师道起义则可以说是道教色彩浓厚、影响巨大的起义了。李特领导的起义发生在晋惠帝永宁元年（301年），而后占广汉，围成都，屡败晋军。但终因力量悬殊、战略失误而失败，李特也壮烈牺牲。其后其子李雄继续带领余众坚持抗争，于永兴二年（305年）称帝，建立了大成政权。

关于此次起义的道教性质，首先的证据是李特家族世代信仰天师道，《晋书》卷一百二十的《李特载记》中说：“李特字玄休，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也。……巴人呼赋为賁，因谓之賁人焉。……汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賁人敬信巫觋，多往奉之。值天下大乱，自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂，抄掠行旅，百姓患之，号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氏。”^②从中可见李氏家族的祖辈乃是天师道的信徒。其次，从大成政权重用范长生、任用其为国师来

^① 《广弘明集》卷12。

^② [唐]房玄龄等：《晋书》卷120《李特载记》，中华书局1974年版，第3021～3022页。

看，也可看出其道教色彩。《晋书》卷五十八《周访传》附子抚传说：“初，贤（即范长生）为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之。”而《魏书》卷九十六《竇李雄传》也说：“时涪陵人范长生颇有术数，雄笃信之，劝雄即真。十二年，僭称皇帝，号大成，改年为晏平，拜长生为天地太师，领丞相，西山王。”^①从范长生的特征以及李雄信奉、重用他也可看出李雄的道教信仰。尤其是他封范长生为“天地太师”，也可看出道教的特征。^②

李特、李雄父子领导的道教色彩很浓的起义在斗争过程中体现出某些军事思想，分析一下约有如下几点：

第一，治军恩威并重、赏罚严明。据《资治通鉴》记载，在起义的过程中，李特十分注重军队纪律的建设：“特与蜀民约法三章，施舍赈贷，礼贤拔滞，军政肃然，蜀民大悦。”^③

第二，利用种种手段实施攻心战术，打击敌人的士气，动摇敌人的军心。在起义后，他们四处散播歌谣：“蜀贼尚可，罗尚杀我；平西将军，反更为祸。”^④这种具有煽动性的口号使得敌人军心大乱，有利于起义者。

第三，注意笼络人心。这表现在借用宗教信仰来拉拢民众以及注意整顿队伍，保证不伤害、侵掠民众，这样做就为后来的政权巩固奠定了扎实的民众基础。

第四，重视与盟友合作，得到各方援助力量的支持。前面提到，李雄十分重视范长生，这固然有信仰上双方一致的原因，更有借用范长生所领导的天师道之力量的目的，而且这种合作贯穿于李氏政权的

① [北齐] 魏收：《魏书》卷96《竇李雄传》，中华书局1974年版，第2111页。

② 参见卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第258～261页。

③ [宋] 司马光：《资治通鉴》卷84，中华书局1956年版，第2668页。

④ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷57《罗尚传》附尚传，中华书局1974年版，第1552～1553页。

始终。

(四) 孙恩、卢循起义

东晋末年，孙恩、卢循组织和领导了一场大规模的反对统治者的武装起义。关于此次起义的原因，《魏书·司马叡传》这样说道：“孙泰以左道惑众被戮，其兄子恩窜于海屿，妖党从之，至是转众，攻上虞，杀县令，众百许人径向山阴。”^①可见，孙恩起义乃是其叔父孙泰被诛杀的缘故，《晋书·孙恩传》中也说这次起义的原因是“恩聚合亡命得百余人，志欲复仇”。于是，“恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万。于是会稽谢针、吴郡陆瑰、吴兴丘尪、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万。……”^②后来，孙恩终因寡众悬殊、指挥失当等种种原因在攻临海时被临海太守辛景打败，结果，“恩穷威，乃赴海自沈，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。余众复推恩妹夫卢循为主”^③。起义并没有因此而中断，而是后来孙恩的妹夫卢循被拥立为领袖继续领导作战。此次起义最终还是被镇压下去，卢循也投水而死^④。

此次起义带有明显的道教色彩，主要体现在以下两点：

第一，起义领导者和信众乃是道教信徒。作为起义主要领导者之一的孙恩，其家族乃是一个五斗米道世家。《晋书·孙恩传》说：“孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。”可见，孙恩的家族是“世奉五斗米道”，这一点还可以从孙恩的叔父孙泰那里得到证明：“恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭。而子恭有秘术，

① [北齐]魏收：《魏书》卷96《司马叡传》，中华书局1974年版，第2106页。

② [唐]房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2632页。

③ [唐]房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2634页。

④ 参见[唐]房玄龄等：《晋书》卷100《卢循传》，中华书局1974年版，第2634~2636页。

尝就人借瓜刀，其主求之，子恭曰：‘当即相还耳。’既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼得瓜刀。其为神效往往如此。子恭死，泰传其术。”^① 孙泰得到了杜子恭的秘术。至于孙泰之师杜子恭，《洞仙传》说他乃是吴国钱塘人，曾经“师余杭陈文子，受治为正一弟子”^②。由此可见，孙氏家族确实是一个道教世家。加上孙恩起义乃是由于其叔父孙泰被杀，也可看出叔侄之间关系密切，由此推知，孙恩必定也接受了五斗米道的信仰。至于此次起义的另外一个主要领导人卢循，由其是孙恩妹夫这一点也可看出其信仰与孙氏家族的信仰具有一致性。与此同时，卢循的生活地在滨海琅琊，所以，“疑卢氏亦五斗米道家”^③。

就参加起义的骨干民众来看，也多为道教信徒，《晋书·孙恩传》提到：“众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。”可见，大家对孙泰被杀一事采用道教“成仙”的思想加以理解，这就表明了他们的道教思想信仰性质。更可作为证据的是，孙恩失败后投水而死，众人的理解也是其没有死，只不过是成了水仙，而相信水仙乃是五斗道的一个重要思想信仰：“恩穷戚，乃赴海自沈，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。”^④

第二，从起义过程中表现出来的诸种行为方式看，此次起义具有明显的道教色彩。首先，孙恩起义时其军队的名称是“长生人”：“恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’。”^⑤ 长生不死、羽

① [唐] 房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2631页。

② [宋] 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷111，中华书局2003年版，第2423页。

③ 参见《天师道与滨海地域之关系》，陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第11页。

④ 参见[唐] 房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2632~2634页。

⑤ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2632页。

化成仙乃是道教的主要信仰和追求的目标，孙恩此举点明了此次起义的道教色彩。其次，起义的过程中始终贯穿着水信仰。如前面提到的认为孙泰、孙恩之死乃是化成水仙，众人随之入水而去。再如：“其妇女有婴累不能去者，囊籩盛嬰兒投于水，而告之曰：‘贺汝先登仙堂，我寻后就汝。’”^①可见，他们始终保持着道教信仰，并用这种信仰来处理起义过程中的事情。正如陈寅恪先生所讲：“孙恩、卢循武力以水师为主，所率徒党必习于舟楫之海畔居民。其以投水为登‘仙堂’，自沉为成‘水仙’，皆海滨宗教之特征。”^②

由上分析可见，孙恩、卢循起义是一场道教色彩很浓的起义。而起义的过程，也体现了起义领导者的种种军事战略和战术思想，这表现在：

第一，发展经济，确保军需。“（徐）道覆密欲装舟舰，乃使人伐船材于南康山，伪云将下都货之。后称力少不能得致，即于郡贱卖之，价减数倍，居人贪贱，卖衣物而市之。赣石水急，出船甚难，皆储之。如是者数四，故船版大积，而百姓弗之疑。及道覆举兵，案卖券而取之，无得隐匿者，乃并力装之，旬日而办。”^③以此获得战争所需的物资储备。

第二，把握战机的思想。“循所署始兴太守徐道覆，循之姊夫也，使人劝循乘虚而出，循不从。道覆乃至番禺，说循曰：‘朝廷恒以君为腹心之疾，刘公未有旋日，不乘此机而保一日之安，若平齐之后，刘公自率众至豫章，遣锐师过岭，虽复君之神武，必不能当也。今日之机，万不可失。既克都邑，刘裕虽还，无能为也。君若不同，

① [唐]房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2633页。

② 《天师道与滨海地域之关系》，陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第6页。

③ [唐]房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2635页。徐道覆也是起义的一名主要领袖，并是五斗米道道徒。

· 便当率始兴之众直指寻阳。’循甚不乐此举，无以夺其计，乃从之。”^①从天下局势、敌方我双方的实际情况以及未来战略趋向来分析断定战争出击的时机已经到来。

第三，注重士兵战斗力的训练。陈寅恪先生说此次起义的士兵多是滨海之居民，但从其作战情形来看，初期能够战败官方正规军：“朝廷震惧，内外戒严。遣卫将军谢琰、镇北将军刘牢之讨之，并转斗而前。吴会承平日久，人不习战，又无器械，故所在多被破亡。”^②尽管此处为敌方失利找托辞为“承平日久，人不习战，又无器械”，但仍反衬出这群“居民”起义军具有一定的作战能力，这或许是平常注重军事训练的结果。

（五）其他具有道教色彩的起义和斗争

第一，各地托名“李弘”的武装起义。魏晋时期，全国各地发生了为数不少的托名“李弘”的起义斗争，这些“李弘”和道教，尤其是道教分支之一李家道有着一定的关系，可以说是道教信仰流传、分化、延伸的结果。这些起义在《晋书》《宋书》《南史》《魏书》《隋书》《资治通鉴》等中记载颇多。由于记载颇为简略，此处就不详细分析了。

第二，西晋时期的张昌起义。大约与李特起义相同的时间，张昌在湖北安陆发动起义。从起义表现出来的特征看，这次起义有着明显的道教色彩，并与李特、李流领导的巴氏起义遥相呼应。^③

第三，晋惠帝永嘉三年（309年）平阳刘芒荡起义。《晋书》卷五《孝怀帝纪》中说：“辛未，平阳人刘芒荡自称汉后，诳诱戎羌，

① [唐] 房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2634～2635页。

② [唐] 房玄龄等：《晋书》卷100《孙恩传》，中华书局1974年版，第2633页。

③ 参见卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第279～281页。

僭帝号于马兰山。支胡五斗叟、郝索聚众数千为乱，屯新丰，与芒荡合党。”^① 此次起义或许与利用道教组织有关。^②

第四，晋简文帝时期的卢悚起义。从史书的记载来看，这次起义“无疑又是一次利用道教以图起事的事件”^③。

综合以上分析，我们认为，在道教创立的初期，其主要活动于下层民众之中，故其与传统军事战争发生关联的主要方式乃是组织、领导或是被利用来发动武装起义。在这些起义中，部分具有道教信仰的领导者展现出一定的军事指挥和领导才能，这成为中国传统兵学的一个重要组成部分，并构成道教与传统战争的双向互动历史。

二、道教支持和参与封建统治阶级为争夺权力进行的军事行动

如果说，道教组织和领导武装起义是道教以主角的身份与传统军事战争发生双向互动关系的话，那么，支持和参与新旧王朝更替的战争则是以配角的身份参与的。这主要表现在道教主体由下层转向上层的过程中以及完成转向之后。

（一）两晋南北朝时期，道教支持、参与统治阶级内部权力斗争的表现

在这一时期，部分道教徒直接加入到封建统治阶级内部的政治军事权力斗争之中，通过出谋划策，在争权的军事战争中发挥着重要的作用。

首先，西晋初年的八王之乱之中的关键人物之一乃是赵王伦任用的谋士孙秀，他就是五斗米道的信徒。在这场政治权力的争斗之中，孙秀发挥了重要的作用，深得赵王伦的信任：“事无巨细，必咨而后

① [唐] 房玄龄等：《晋书》卷5《孝帝纪》，中华书局1974年版，第119页。

② 参见卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第281页。

③ 卿希泰：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第282页。

行。伦之诏令，秀辄改革，有所与夺，自书青纸为诏”。^①而单从战争的过程来看，道士孙秀也起到了较大的作用。其一，他协助赵王伦密谋造反，“秀使牙门赵奉诈为宣帝神语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助，于是别立宣帝庙于芒山，谓逆谋可成”^②。其二，在战争的过程中，孙秀也多次献计献策，以此指挥战斗。如起义过程当中成都王颖、河间王颙、齐武闵王同时起兵声讨赵王伦时，孙秀又“使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请，辄言宣帝谢陛下（即赵王伦——笔者注），某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福佑。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山着羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众”^③。

其次，在八王之乱的军事斗争过程中，还有道士步熊和黄道士等也发挥着重要作用。他们参与指挥、干预战争的方式是运用自己的法术：“永兴（304～305）初，左卫将军陈胗、殿中中郎逮苞、成辅及长沙故将上官巳等，奉大驾（指晋惠帝——引者注）讨颖，驰檄四方，赴者云集。军次安阳，众十余万，邺中震惧。颖欲走，其掾步熊有道术，曰：‘勿动！南军必败。’……颖从之，乃遣奋武将军石超率众五万，次于荡阴。……超众奄至，王师败绩”。^④这说明步熊在成都王颖的军事决策上起了极其重要的作用。而当成都王颖在邺城受到安北将军王浚率胡、晋兵骑二万攻击时，众人“志劝颖奉天子还洛阳。……而程太妃恋邺不欲去，颖未能决。……时有道士姓黄，号曰圣人，太妃信之。及使呼入，道士求两杯酒，饮讫，抛杯而去，于是志计始决”^⑤。这再次说明在成都王颖军事行动的过程之中，道士

① [唐] 房玄龄等：《晋书》卷59《赵王伦传》，中华书局1974年版，第1602页。

② [唐] 房玄龄等：《晋书》卷59《赵王伦传》，中华书局1974年版，第1601页。

③ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷59《赵王伦传》，中华书局1974年版，第1603页。

④ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷59《成都王颖传》，中华书局1974年版，第1618页。

⑤ [唐] 房玄龄等：《晋书》卷44《卢钦传》，中华书局1974年版，第1257页。

起了非常重要的作用。

最后，两晋南北朝时期，道士参与政治上层争夺权力的军事行动在少数民族中也有体现。《晋书·石季龙载记下》曾经记载道士法饶为石闵的军事行动作参谋的事情。当时的情形是石闵受到军事攻击，众将领的意见是“宜固垒勿出，观势而动，以挫其谋”，石闵想采用这种策略。这时“道士法饶进曰：‘太白经昴，当杀胡王，一战百克，不可失也。’闵攘袂大言曰：‘吾战决矣，敢谏者斩！’于是尽众出战”^①。尽管后来石闵大败，并处死了法饶父子等人，但是从中也可看出道士在政治上层之争夺权力的军事行动中发挥着重要的谋士作用。

（二）道教与唐朝建立之军事行动

从道教由下层民众逐渐向政治上层转变开始，道教与传统战争的主要关系形式就不再是发动与政府对抗的武装起义，而是更多的支持新政治势力在夺取政权时发动的战争。在上面的论述中，我们对此种转变已经有了初步的了解，而在后来唐朝的建立中，这种转变更加凸现出来。

道教参与、支持唐王朝建立时进行的军事战争，主要体现在以下几个方面：

第一，制造大量的谶语，为李氏建唐之军事行动的合理性造势。隋朝末年，社会中一直流传着一种谶语歌谣，即“老子度世，李氏当王”，这种谶语歌谣流传甚广，不仅在下层民众中传播，而且在政治上层中传播，影响面非常大，以致于隋炀帝都十分顾忌这种舆论氛围，数次压制、打击李姓人士。考这种谶语的产生渊源与思想内涵，多数学者认为，如此众多的关于李氏当王的谶语歌谣“从有关迹象

^① [唐] 房玄龄等：《晋书》卷107《石季龙载记下》第9册，中华书局1974年版，第2794～2795页。

考察，似与道教有关”^①。可见，在唐朝建立的过程中，这种“道教色彩”很浓的谶语歌谣对于李唐代隋起着重要的舆论支持作用。

第二，道教人士直接制造舆论为李唐建朝服务。隋朝末年，为数不少的道士纷纷用“天命所归”的论调来论证李唐代隋的合理性和正当性，这种理论在民众和上层统治阶级中的影响也不可小视。其直接的作用有两点：一是坚定了民众跟随李氏推翻隋朝之军事战争的信念，为李氏家族获得民心方面提供了理论支持；二是坚定了李氏家族取代隋朝的决心。

据《旧唐书》记载，著名道士王远知曾经劝唐高祖顺天命而为天子：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”^②不仅如此，在后来的唐太宗上台过程中，王远知依然用这种方式来为李世民的政权夺势服务：“武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告。远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’”^③

此外，道士张宾、焦子顺、董子华等人也同王远知一样，利用“天命归李”的思想来帮助李唐建立制造舆论支持，从而坚定了李氏取代隋朝的决心：“道士张宾、焦子顺、雁门人董子华，此三人，当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’”^④

总之，道士的这些谶语、舆论对于唐朝建立之军事行动的作用不仅仅是坚定了李渊等人反抗隋朝、自立为王的决心；更重要的是使得李氏家族在战争过程中笼络了人心，尤其是一些具有社会影响力和军事实力的社会集团：“隋马军总管独孤武都为世充所亲任，其从弟司

① 卿希泰：《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版，第33页。

② [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷192《王远知传》，中华书局1975年版，第5125页。

③ [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷192《王远知传》，中华书局1975年版，第5125页。

④ [唐]魏征等：《隋书》卷78《艺术传》，中华书局1973年版，第1774页。

隶大夫机与虞部郎杨恭慎、前勃海郡主簿孙师孝、步兵总管刘孝元、李俭、崔孝仁谋召唐兵，使孝仁说武都曰：‘王公徒为儿女之态以悦下愚，而鄙隘贪忍，不顾亲旧，岂能成大业哉！图讖之文，应归李氏，人皆知之。唐起晋阳，奄有关内，兵不留行，英雄景附。且坦怀待物，举善责功，不念旧恶，据胜势以争天下，谁能敌之！吾属托身非所，坐待夷灭。今任管公兵近在新安，又吾之故人也，若遣间使召之，使夜造城下，吾曹共为内应，开门纳之，事无不集矣。’武都从之。”^①

第三，道士直接支持和赞助唐王朝建立的战争。道士不仅仅通过讖语歌谣、舆论思想来为李唐建立之军事需要服务，还直接参加进来，或是为其招兵募马，或是为其出谋划策，为这一战争积极献策献力。

据《混元圣纪》卷八记载，终南山道士李淳风便归唐为李渊出过力^②，而楼观道士岐辉更是为唐王朝的建立作出了积极贡献。《混元圣纪》卷八记载道：“唐高祖皇帝初起义兵于晋阳，帝女平阳公主紫绍妻也亦起兵应帝，屯于宜寿宫。暉逆知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至蒲津关，暉喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’乃改名为平定以应之，仍发道士八十余人向关应接。”^③ 道士岐辉对唐朝建立的支持是非常大的，也是非常及时的，所以后来李唐王朝对楼观派倍加恩宠，直接促使楼观派达到了强盛。

此外，有的道士还直接参加起义队伍，据《大唐创业起居注》卷二记载：“其来诣军者，帝并节级授朝散大夫以上官。至于逸民道士，亦请效力。《教》曰：‘义旗拨乱，庶品来苏，类聚群分，无思

① [宋]司马光：《资治通鉴》卷187《唐纪三·高祖武德三年》，中华书局1956年版，第5837页。

② 《道藏》第17册，第854页。

③ 《浑元圣纪》卷8，《道藏》第17册，第854页。

不至。乃有出自青溪，远辞丹灶。就人间而齐物，从戎马以同尘。咸愿解巾，负兹羈鞅。虽欲勿用，重违其请。逸民道士等，诚有可嘉，并依前授。”^①

（三）道教与北宋建立之军事行动

与唐朝建立时类似，北宋王朝在建立的过程中，出于军事战争得以胜利的需要，赵匡胤等人也是大加利用道教的谶语为其上台作舆论准备。这有两件事情可以作为证明。第一，唐代道士李淳风所作的《推背图》后来非常流行，该图谶中有一句谶语是这样说的：“闭口张弓左右边，子子孙孙万万年。”五代时期，吴越王钱缪曾经将“弘”用作其子之名，以图能够应此谶语。赵匡胤之父名“弘殷”，恰与上述谶语相符合，这当然被宋初统治者利用，作为赵宋兴起的受命之符。^②

第二，道士为赵匡胤夺权制造舆论。《湘山野录》中说，太祖与太宗与一自称“混元”或“真元”的道士游于关河；还说陈抟曾经遇到赵匡胤的母亲用篮子挑着儿时的太祖和太宗，并预言说这两个小儿后来会当皇帝。这当然是一种离奇的传说。不过，《宋史》中也曾记载，周世宗未死之前，有人散布“点检作天子”的谶语，至陈桥驿兵变时，更有军中知星者扬言看到“日下复有一日，黑光摩荡者久之”^③。至于这些谶语，也很可能与道教有着密切的关系，“表明太祖与道士或许有一定关系”^④。

从上面的记载可以看出，赵宋王朝在建立之初，出于军事战争的需要，也曾经借用道教的谶语为其军事目标服务。

① [唐]温大雅撰，李季平、李锡厚点校：《大唐创业起居注》卷2，上海古籍出版社1983年版，第29页。

② 参见吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南人民出版社2002年版，第357页。

③ [元]脱脱等：《宋史》卷1《太祖纪》，中华书局1977年版，第4页。

④ 卿希泰：《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版，第528页。

（四）丘处机与成吉思汗统一全国的军事战略

在成吉思汗带领元军南下统一全国的军事过程中，道教对其征战过程也起到过重要的影响作用，正是基于这种正面的积极影响，后来元朝才对道教礼遇有加，体现了二者的一种双向互动关系。

成吉思汗对全真道士丘处机的诏请为道教影响元朝的征战战略提供了契机，此次诏请之后，元朝统一全国的军事战略发生了许多重大的改变，这表现在：

第一，以征战为主转变为以笼络民心为主。其实，成吉思汗此前已经认识到取得天下与治理天下的策略是远远不同的，仅靠武力难以稳固统治地位，为此他选中了在中原地区影响较大的道教，希望借助道教来收服人心、稳住阵脚，从而为其统一全国提供积极的帮助。所以诏请丘处机之后，元朝的统一全国战略发生了一定的改变，这应当说与成吉思汗的战略转向需要以及丘处机对他讲述的治国之道有关。

第二，减少战争杀戮。《元史》中说，成吉思汗攻取全国的军事过程中，杀戮过重，而丘处机则劝其减少战争的杀戮：“太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。太祖深契其言，曰：‘天锡仙翁，以寤朕志。’命左右书之，且以训诸子焉。”^① 诏请丘处机之后，成吉思汗曾经在一段时间中没有在发动大规模的杀戮战争，可见，丘处机对成吉思汗的军事政策有着一定程度的影响，“之所以产生这种转折，除了军事形势、气候和地理条件等方面的因素之外，我们也不应排除丘处机对成吉思汗的影响。当然，关于丘处机对成吉思汗的劝诫所发生的作用，我们也不应估计太高。……成吉思汗对丘处机止杀等道德劝诫的遵循程度又是有限

^① [明] 宋濂等：《元史》卷 202《释老传》，中华书局 1976 年版，第 4524 ~ 4525 页。

的”^①。

（五）道教与明朝建立之军事行动

明代统治者和唐宋以来的历代统治者一样，在他们夺取政权的军事过程中，都曾利用道教为他们服务。

至于道教在朱明王朝建立过程中的作用，首先就是同历代的王朝一样，利用道教制造各种舆论。据《明实录》卷一记载，朱元璋的诞生，乃是因为两个道士给了其母神奇之药的结果。其幼年时，有道士曾经预言其父“八十三当大贵”，后来朱元璋作皇帝时，其父恰恰是八十三岁。此后，明太祖朱元璋在夺取政权的军事行动中，也常常利用道教来制造舆论，说他有神仙保佑，乃是天命所归的天子。可见道教在朱明王朝建立的军事战争中起到了制造舆论的作用，这无疑论证了朱元璋起兵建明的合理性和正当性，对于其后来的军事行动起到了积极的推动作用。

其次，在起兵征战的过程中，有为数不少的道士曾经为朱元璋出谋划策，对其军事行动直接帮助很大。这些道士之中，最有名的要数道士周颠仙和铁冠道人张中。

关于道士周颠仙，据《明史》记载：“太祖将征友谅，问曰：‘此行可乎？’对曰：‘可。’曰：‘彼已称帝，克之不亦难乎？’颠仰首视天，正容曰：‘天上无他座。’太祖携之行，舟次安庆，无风，遣使问之，曰：‘行则有风。’遂命牵舟进，须臾风大作，直抵小孤。太祖虑其妄言惑军心，使人守之。至马当，见江豚戏水，叹曰：‘水怪见，损人多。’守者以告。太祖恶之，投诸江。师次湖口，颠复来，且乞食。太祖与之食，食已，即整衣作远行状，遂辞去。友谅既平，太祖遣使往庐山求之，不得，疑其仙去。洪武中，帝亲撰《周

^① 吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南人民出版社2002年版，第425页。

颠仙传》，纪其事。”^① 此段记载道：周颠仙在朱元璋征讨陈友谅的军事过程中，曾经用其神术来预测战争胜负，以及用法术来帮助朱元璋行军作战。从朱元璋亲自为其作《周颠仙传》来看，其对朱元璋建立明朝的贡献应该是很大的。

至于道士张中，《明史》中说：“张中，字景华，临川人。……太祖下南昌，以邓愈荐召至，赐坐。问曰：‘予下豫章，兵不血刃，此邦之人其少息乎？’对曰：‘未也。旦夕此地当流血，庐舍毁且尽，铁柱观亦仅存一殿耳。’未几，指挥康泰反，如其言。寻又言国中大臣有变，宜豫防。至秋，平章邵荣、参政赵继祖伏甲北门为乱，事觉伏诛。陈友谅围南昌三月，太祖伐之，召问之。曰：‘五十日当大胜，亥子之日获其渠帅。’帝命从行，舟次孤山，无风不能进。乃以洞玄法祭之，风大作，遂达鄱阳。大战湖中，常遇春孤舟深入，敌舟围之数重，众忧之。曰：‘无忧，亥时当自出。’已而果然。连战大胜，友谅中流矢死，降其众五万。自启行至受降，适五十日。始南昌被围，帝问‘何日当解’，曰‘七月丙戌’。报至，乃乙酉，盖术官算历，是月差一日，实在丙戌也。其占验奇中，多若此。为人狷介寡合。与之言，稍涉伦理，辄乱以他语，类佯狂玩世者。尝好戴铁冠，人称为铁冠子云。”^② 根据这段记述，我们很容易知道，铁冠道人张中为朱元璋的征战行动出谋划策，所起的作用相当大。他通过预测战争胜负、断定出击时机甚至用法术协助战争取胜（“用洞玄法求风”）等等手段，为朱元璋的攻战立下了不少汗马功劳。需要指出的，其在实际的战争过程中，对于战争过程的转换、战机的把握似乎不应仅仅只看作是其神秘法术的结果，他很可能有着一定的战略战术思想，从而对战局的理解和把握才能数次皆准。总之，铁冠道人张中对于朱元

① [清] 张廷玉等：《明史》卷299《方伎传》，中华书局1974年版，第7639页。

② [清] 张廷玉等：《明史》卷299《方伎传》，中华书局1974年版，第7640页。

璋的征战所起的积极作用非常大。

综观以上论述,道教在统治阶级争夺权力的军事战争中发挥着不可忽视的作用。道教或者以其总体的角色制造某些谶语歌谣来为这种军事战争提供一种神学上的理论依据,或者道教中的某些道士以个人的身份来为这种军事征战提供直接的支持和辅佐。而王朝建立之后,统治阶级则反过来又扶持、促进道教的发展壮大。可见,道教与统治阶级争夺政权的军事斗争有着千丝万缕的关系,体现了道教与传统战争的一种互动关系。

第二节 道教与传统兵学双向互动的文学化展现

道教与传统兵学的双向互动关系在文学中以丰富多彩的形式展现出来,这一方面体现了文人墨客和普通民众在心理上对这一互动的认可和肯定,另一方面也体现出这种互动关系具有深刻的社会基础。道教与传统兵学的双向互动关系的文学化展现主要体现在以军事战争为故事主题的小说这种文学体裁中,描述军事战争的小说中的文学形象、故事情节以及某些作品主题均对这种互动关系作了一定程度的展现。在以军事战争为主要内容的小说中,最能表现这种互动关系的是历史演义类小说,下面,我们以这些历史演义类小说为主,以其他有关联的小说为辅来说明道教与传统兵学的双向互动关系的文学化展现。

一、道教与传统兵学之互动关系在文学形象中的体现

从小说的主要要素来看,作为小说塑造的主要文学形象之一,作者对主人公形象的用墨往往是最精、最勤也最多,主人公身上表现出来的种种思想特征和行为特征也往往体现着作者的基本态度和倾向。

因而，挖掘文学形象之主人公形象身上体现出来的种种特征，对于理解作品以及作者的思想最为直接，也最为可靠。以军事战争为主的历史演义类小说中，驰骋疆场、英勇杀敌的将帅和出谋划策、神机妙算的军师等往往是此类小说的主人公，我们在研读作者对这些主人公的描写时，深深感受到，他们身上体现出来的不少性格特征之中有受道教影响的重大痕迹。如《封神演义》中的姜子牙、《东周列国志》中的鬼谷子、《东西汉演义》中的张良、《三国演义》中的诸葛亮、《大唐秦王词话》中的李靖和徐懋功、《英烈传》中的刘伯温、《女仙外史》中的唐月君和鲍道姑、《绿野仙踪》中的冷于兵等等。这些痕迹本身说明，现实世界中的道教与兵学之互动关系已经为作者所认可并被创造性地复现出来，而这些小说深得一般民众喜爱恰恰也可以说明承认和接受道教与兵学之互动关系也是民众的一种普遍心理。具体来说，小说中的主人公形象有以下几点体现了道教与传统兵学的互动关系：

第一，主人公形象特征之一：护生戒杀保太平。

前面，我们提到道教对传统兵学影响的表现之一就是其社会理想、伦理思想和个人理想对传统的军事家产生了直接而又巨大的影响。这种影响在文人笔下的军事战将和军师身上被充分体现出来，尤其是“护生戒杀保太平”这一道教色彩浓厚的思想在他们身上具有明显的体现。

“护生戒杀”是道教道德伦理思想的主要内容之一，其目的主要在于为具体的活动和行为细节设定一种旨趣归宿和深层情怀，这一行为原则和规范是由其道德伦理上的“劝善戒恶”引申而来，也可以说是道教眼中军事伦理的应有之意。由此，它把“护生戒杀”纳入宗教神学之承负思想之中，将之作为人生之大善，积功之大德来看待，点明了战争的目的不是杀人，而是维护世界太平。否则，杀罚过多不仅不能实现社会的太平，还会减短个人的寿命：“为道者以救人

危使免祸，护人疾病，令不枉死为上功也……行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。”^① 因为其与天为仇，与地为咎，故其过不能除，最终便会早亡，“终竟录籍，无兴兵刃，贼害威劫人命。天命此人，不可久活。”^②

这种思想态度表明，战争中杀伐过多会缩短人的寿命，使施行者不可久活，其对传统军事家的影响直接在历史演义小说中的主人公形象中突出的表现出来。例如《三国演义》第九十回中写诸葛亮第七次擒拿孟获之时，所用的计策是火攻：“满谷中火光乱舞，但逢藤甲，无有不着。将兀突骨并三万藤甲军，烧得互相拥抱，死于盘蛇谷中。”但是，由于此次战争杀人过多，所以，“孔明在山上往下看时，只见蛮兵被火烧的伸拳舒腿，大半被铁炮打的头脸粉碎，皆死于谷中，臭不可闻。孔明垂泪而叹曰：‘吾虽有功于社稷，必损寿矣！’”^③ 可见，在作者描写的诸葛亮心目中，杀戮过多势必导致寿命缩短，这显然说明，道教与传统兵学的互动已经体现在描写战争故事的小说中。

这种把道教重生意识加在将帅、军师身上的写作方法在其他小说作品中得到了进一步应用，《三宝太监西洋记通俗演义》第三十五回中也提到，当面对番兵的破船之计而想应对之策时，文中说“国师道：‘岂不闻火烧藤甲军，诸葛武侯自知促寿？’”^④ 可见，道教宣扬的杀生会减短寿命的思想观念已经深入到文学作品中，成为其主人公的主要思想观念之一。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第572页。

③ [明]罗贯中：《三国演义》第90回，上海古籍出版社2004年版，第530页。

④ [明]罗懋登撰，陆树仑、竺少华校点：《三宝太监西洋记通俗演义》卷7第35回，上海古籍出版社1985年版，第461页。

第二，主人公形象特征之二：逢异遇仙得神术。

作为历史演义小说的主人公，其身上表现出来的道教影响痕迹还有一个非常明显的亮点，那就是他们下山救难、出世济民之前往往有着神奇的遭遇，以至于能够学得神奇之术。这种神术往往有两类，一是上天或神人所授予的兵书战策，二是与战争相关的神奇法术。而获得过程或者与道教的仙话传说、或者与道教神仙异人相授有着相似之处。

首先，主人公获得的神术很可能就是道教的法术。这体现出道教法术影响传统兵学在文人心目中的肯定态度。例如《三国演义》中的诸葛亮，其曾经这样说到：“‘亮虽不才，曾遇异人传授八门遁甲天书，可以呼风唤雨。都督若要东南风，可于南屏山建一台，名曰七星坛，高九尺，作三层，用一百二十人手执旗旛围绕。亮于台上作法，借三日三夜东南大风，助都督用兵，何如？’”而在作法的过程中，“孔明于十一月二十日甲子吉辰，沐浴斋戒，身披道衣，跣足散发，来到坛前”。^①在小说的这段行文中，我们看到诸葛亮出世之前曾经遇到异人得到“奇门遁甲天书”，学会了某些神术，至于这些神术是否为道教的，我们从诸葛亮做法时乃是“身披道衣，跣足散发，来到坛前”可以看出，在作者的思想观念中，诸葛亮这个妙计多端的军师所学的肯定是道教的法术。对于这一点，《三国演义》第一百三回描写的诸葛亮用法术乞命的事情也可说明：

“是夜孔明扶病出帐，仰观天文，十分惊慌，入帐谓姜维曰：‘吾命在旦夕矣！’维曰：‘丞相何出此言？’孔明曰：‘吾见三台星中，客星倍明，主星幽暗，相辅列曜，其光昏暗。天象如此，吾命可知。’维曰：‘天象虽则如此，丞相何不用祈禳之法挽回之？’孔明

^① [明]罗贯中：《三国演义》第49回，上海古籍出版社2004年版，第285～286页。

曰：‘吾素谙祈禳之法，但未知天意若何。汝可引甲士四十九人，各执皂旗，穿皂衣，环绕帐外，我自于帐中祈禳北斗。若七日内主灯不灭，吾寿可增一纪；如灯灭，吾必死矣。闲杂人等，休教放入。凡一应需用之物，只令二小童搬运。’姜维领命，自去准备。时值八月中旬，是夜银河耿耿，玉露零零，旌旗不动，刁斗无声。姜维在帐外引四十九人守护。孔明自于帐中设香花祭物，地上分布七盏大灯，外布四十九盏小灯，内安本命灯一盏。孔明拜祝曰：‘亮生于乱世，甘老林泉。承昭烈皇帝三顾之恩，托孤之重，不敢不竭犬马之劳，誓讨国贼。不意将星欲坠，阳寿将终。谨书尺素，上告穹苍：伏望天慈，俯垂鉴听，曲延臣算，使得上报君恩，下救民命，克复旧物，永延汉祀。非敢妄祈，实由情切。’拜祝毕，就帐前俯伏待旦。次日，扶病理事，吐血不止，日则计议军机，夜则步罡踏斗。”^①

我们知道，在道教眼中，有些法术是可以用来延长生命的，如《云笈七签》中说：“璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主制万二千神，持人命籍。”^②该经说凡是想延长寿命，可以祈祷祭祀北斗神，如此定可以延寿。所以，在作者的眼中，诸葛亮所学得的祈祷北斗以延寿的法术就很可能是出自道教。这种写法透露出，道教与传统军事家的互动深深影响到了小说作者的思想观念。

如果说，上面的行文还有些模糊的话，《大唐秦王词话》中所描述的著名将帅、唐朝开国元勋李靖身上体现出来的道教影响痕迹就是非常明显了，其曾经有过这样一段自我解释：“贫道姓华，名敏图，自幼从异人终南山修道，因遨游湖海，观延安有真命天子气象，合该陛下并吞列国，一统天下。又观金墉李密魏王气数将终，不久国亡，

① [明] 罗贯中：《三国演义》第103回，上海古籍出版社2004年版，第611页。

② [宋] 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷18，中华书局2003年版，第425页。

陛下可乘时征取，定鼎洪基，在此一举。以此特来通报消息。”^① 在这段描述中，李靖在终南山跟随异人学道，并自称贫道而后用异术通晓天下战局的故事很显然说明他与道教有着师承关系。这也说明，道教与传统兵学的互动关系影响到了《大唐秦王词话》的作者，并在他的笔下被描述了出来。与此相近，《隋唐演义》第三回中也把李靖获得兵书战策的事情写成与道教有关。

其次，主人公获得兵书战策以及领悟其内容与道教神仙、异人有关。

《东西汉演义》中记载的军事家张良便是因为得到神仙黄石公赐授兵书而成为一名优秀的军事指挥家的。该书第八回中说他在黄石公几次考验之后，“老人曰：‘汝年富力强，骨格清奇，他日贵显，当为帝王之师。幸今相遇，千载难逢。授汝秘书三卷，奇谋神算，虽孙、吴不能及也。功成身退，虽连、蠡不能过。汝留为韩报仇，扶立真主，名垂万世，与日月争光，不可负也！’……子房向老人前跪而恳告曰：‘愿求大名。’老人曰：‘你记着，后十三年，大谷城东葬一国君，空地内得黄石一片，即我也。’言绝，不知所往。子房藏书，回到项伯家，开卷看时，乃是《素书》。暗读默记，自觉心胸开豁，识见精明，与前迥然不同也”^②。

至于此神仙的形象，作者是这样的描述的：“月明之下，见那老人时，比前更精彩，道袍竹杖，皮冠草履，飘然而来，真神仙也。”可见在作者的心目中，传授张良兵法的是身穿道袍、一副神仙样子的黄石公老人，这显然与道教的影响有着密切的关系。因为在道教的典籍中，便有记载神仙下凡传授天书的故事，如《历世真仙体道通鉴》

① [明] 诸圣邻撰，杜维沫校点：《大唐秦王词话》第6回，辽宁古籍出版社1996年版，第43~44页。

② [明] 甄伟、谢昭编著，商庆夫、商逸校点：《两汉演义》第8回，辽宁古籍出版社1996年版，第28页。

卷一中便有九天玄女下凡赐黄帝兵法、帮助其战胜蚩尤的传说，并被增加了道教色彩。而黄石公传授张良兵书一事也在道人编辑的神仙小说中出现过^①，甚至，黄石公所传的《黄石公素书》也被当成道教的经典收入《道藏》之中。可见，无论是在道教的眼中，还是在某些文人的眼中，张良得授兵法与道教有着极其密切的关系。这恰恰说明了道教与传统兵学的互动关系有着文学化的展现。

除此之外，《英烈传》和《续英烈传》中也分别记载了刘伯温和姚广孝遇道人指点的事情。《英烈传》中描写了刘伯温于石洞之中偶得天书之后，却先是看不懂而后得到道教异人周颠指点的事情，其十七回中说伯温见到周颠后，“周颠见他至诚，便把那看的书递与伯温，说：‘你拿去读，十日内背得出，便可教你；不然，且去，不必复来。’伯温遂接过书来一看，与前石匣中所得的大同小异。是日，就在寺中读了一夜，明早俱觉溜口儿背得，于是携书入见。周颠说：‘尔果天才也。’因一一讲论，未及半月，完全通彻。伯温欲辞而行，周颠说：‘此术是帝王之佐，值今乱离，勿可磋过。且回西湖，自有分晓。’”^②

《续英烈传》中也描写了姚广孝得到席道士指点的事情：“道衍看见席道士，已不胜欢喜，又见席道士不似前番拒绝，更加畅快，慌忙拜伏于地道：‘蒙老师不弃，又如此垂慈引诱，真弟子三生之大幸也。’在地下拜个不了。席道士忙挽起，就叫他同坐在树下，道：‘我老矣，久当隐去。但天生一新君以治世，必生一新臣以辅之，斯道正新君之辅臣也，故不得不留此以成就斯道。今日斯道果来从吾游，虽人事，实天意也。’……席道士见道衍善参能悟，也甚欢喜，就留在观中住下。日夕讨论，又将天文地理，兵书战策，一一传授。

^① 参见《玄品录》卷1，《道藏要籍选刊》第6册，第538~539页。

^② [明]无名氏撰，徐明校点：《英烈传》第17回，陈华昌、黄道京：《中国古代禁毁小说文库》（第三辑），太白文艺出版社2000年版，第70页。

道衍又坚心习学，一住五年，无不精妙。”^①

通过上面的叙述，“可以看出，小说家塑造军师分明是受到了道教思想的影响，因为所谓异人道士、遁甲天书，所谓呼风唤雨，役鬼驱神等等，都是道教徒为神其教所惯于鼓吹的”^②。

至于此中原因，纪德君先生说：“知识分子不独是为了风流自赏，更主要是为了给下层民众提供精神食粮，所以他们不能不照顾下层民众的接受心理和审美趣味，自觉地站在下层民众的角度，尽量用下层民众的眼光来打量军师，写出他们心目中的军师形象。……这就是下层民众所想象的军师，一身的道气，使不尽的神术，与‘天神’无异。这不用说是英雄崇拜和道教信仰双重心理作用的产物，反映了一向遭欺受压、软弱无助的下层民众们希图藉助超人的智慧和道教的神力去克敌制胜的幼稚梦想。所以大凡民间所说的斗智英雄，几乎不与神相通。……这些军师不仅在伐谋、伐交方面模仿诸葛亮，更主要的是承袭和片面强化了诸葛亮有道气、通神术的一面，以至于他们在很大程度上已变成了术与天通的仙道士”。^③

不过，除了这种原因以外，我认为还有另外一个非常重要、不可忽视的原因，那就是历史上的确存在道教与传统兵学之间发生的双向互动关系。我们之前已经从思想和历史事实的层面探讨了这种互动关系，而小说之中把著名的军事将帅和军师塑造成“术与天通的仙道士”形象恰恰就是以这种社会现实为根源和基础的。换句话说，道教与传统兵学的双向互动先是影响了民众的心理并被上层知识分子和下层民众所接受、认可和传播，而后再在文人的笔下被创造性地表述

① 秦淮墨客编辑，井玉贵校注：《续英烈传》第4回，书海出版社1999年版，第21~22页。

② 纪德君：《明清历史演义小说艺术论》，北京师范大学出版社2000年版，第244页。

③ 纪德君：《明清历史演义小说艺术论》，北京师范大学出版社2000年版，第245~246页。

出来，从而也更加全方位地展现了道教与传统兵学的互动关系。

第三，主人公形象特征之三：功成身退返自然。

我们前面提到，隐逸闲适之志也是道教思想对传统兵学家个人理想影响非常明显的一个内容。这类思想表达出来的一般是对仕途名利的鄙弃、对志士高洁志趣的羡慕和对寄情田园山水的隐逸生活的向往。传统兵学家带有这种思想倾向由来已久，而且其中道家道教影响的痕迹非常明显，这中间体现出来的道教与传统兵学的双向互动也在小说中的主人公身上体现出来。

例如《列仙传》中这样描写一代名将范蠡：“范蠡，字少伯，徐人也。事周师太公望，好服柱饮水。为越大夫，佐勾践破吴。后轻舟入海，变名姓。适齐，为鸱夷子。更后百余年，见于陶，为陶朱君，财累亿万，号陶朱公。后弃之，兰陵卖药。后人世世识见之。范蠡御桂，心虚志远。受业师望，载潜载惋。龙见越乡，功遂身返。屣脱千金，与道舒卷。”^① 范蠡功成名就后所选择的是功成身退，这种思想倾向表明，在文人的眼中，真正的将帅一旦功成名就、完成自己的职责后，最佳的选择应该是返归山林，过一种悠然闲适的生活。

后来以军事题材为主的小说中，均把这种思想观念加在了那些著名的大军事家身上，如《东西汉演义》中的第九十回中这样传达了张良的思想：

“却说张良自韩王姬信谋叛之后，每托病闲居，终日辟谷。有人相见者，便说：‘人生天地间，如白驹过隙，百年一瞬息耳！吾欲退处深山，修仙学道，为长生之计，一切功名如浮云，往来漠然，无动于衷。但今蒙帝眷顾，未忍舍去。其实，此心终不欲夸金紫，恋繁华，居高堂，列鼎食，而贪人间之富贵也。又况一身多病，血气日

^① 邱鹤亭：《列仙传今译·神仙传今译》，中国社会科学出版社1996年版，第70～71页。

衰，若不急早修养，恐他日精气既耗，神下完体，虽欲藏修，亦无及矣！’……良曰：‘臣始从陛下入关，言听计从，多偶中。殆亦天授，非臣之能也。今封臣为留侯，此布衣之极，于臣足矣。顾受封之后，已领陛下洪恩，即弃人间事，欲从赤松子游，导引不食，为长生计耳，如金紫辉映，玉食满前，人所深愿而不可得。但臣弱体多病，实不堪此荣贵，非敢负圣恩也。’‘……世之贪富贵者，乐功名之既成，喜荣华之眩目，坐享崇高，一呼百诺，妻妾满前，笙簧盈耳，遂谓：平生之志，此为极矣！岂知位极人臣，天下所忌！处高未有不危，处满未有不溢，君疑其权重，天恶其太盈，投间抵隙者，得以用其心，起谗生谤者，得以乘其弊。一旦天颜动怒，众口交攻，无计可挽，无地可逃，身既就戮，妻子为奴，富贵荣华，转眼皆空矣。岂如我今日静观云水，笑傲江湖，醉裹乾坤，壶中日月，独居一室，万虑沉消，虽处寂寥之滨，而胸中快乐，虽甘藜藿之食，而物外逍遥。宠辱不惊，无关利害，闲来养老氏之玄虚，静时观万物之自得，足以保身惜命，以乐天年。’”^①

同样的，《三国演义》中诸葛亮也体现出来这种归隐的志趣，其在被刘备拜请出山时曾经这样叮嘱自己的弟弟诸葛均：“‘吾受刘皇叔三顾之恩，不容不出。汝可躬耕于此，勿得荒芜田亩。待吾功成之日，即当归隐。’”^②而刘基在帮助朱元璋攻打江山的过程中也时时透露出这样一种情愫，《英烈传》第七十八回中写道刘伯温面对张良的雕像，曾经感慨万千：“‘我与张良俱是扶助社稷之人，皇上如此留心，只恐将来祸及满门，何不隐居山林，抛却繁华，与那苍松为伴，翠竹为邻，闲观麋鹿衔花，呢喃燕舞，任意遨游，以消余年。’筹画

① [明] 甄伟、谢昭编著，商庆夫、商逸校点：《两汉演义》第90回，辽宁古籍出版社1996年版，第377~378页。

② [明] 罗贯中：《三国演义》第38回，上海古籍出版社2004年版，第226~227页。

已定，本日随驾回朝。”^①

通过以上种种引证，我们可以清晰地看出，在以军事题材为主的历史演义小说中，故事中的主人公一方面作为主要的军事指挥首脑要带领众将士征战疆场，奋勇杀敌，另一方面却在身上体现出种种道教影响的痕迹。这种痕迹说明作者受到了道教与传统兵学的互动关系的影响，并在文学作品中把它形象、生动地表达了出来。

二、道教与传统兵学之互动关系在小说情节中的体现

小说情节是展现小说思想内容的主要手段之一，也是作者独具匠心的体现方式之一，所以，小说的情节往往能够全面地表现出作者的思想意图。纵观那些以军事题材为主的历史演义小说，我们发现，它们在某些故事情节中对道教与传统兵学的互动关系做了某种程度地展现，这主要体现在以下几点：

第一，小说情节之一：五彩缤纷的法术大显神威。

我们在前面的章节中提到，道教中有相当多的科仪法术与战争有着密切的关系，这些科仪法术或者可以预测战争的胜负、或者可以增强战将的斗敌本领、或者可以请来神兵天将助阵杀敌、或者可以摆下奇形异阵来阻杀敌人等等，可谓是种类五花八门，形式别具特色，功能千奇百怪，但是目的只有一个，那就是消灭敌人，保存自己。随着道教在社会中影响的扩大，道教中这些可以胜敌的法术便在社会战争中得到了某种程度的运用，这种历史史实和由此形成的民众心理促使知识分子在创作军事类小说时便十分注意借鉴这些素材，从而其作品中的某些故事情节透露出对道教与传统兵学双向互动关系某种程度的展现。

^① [明] 无名氏撰，徐明校点：《英烈传》第78回，陈华昌、黄道京：《中国古代禁毁小说文库》（第三辑），太白文艺出版社2000年版，第353页。

军事战争中斗法求胜的小说情节十分常见，其第一种形式往往是摆阵对敌，而摆阵的技法和破阵的技法有不少与道教的科仪法术有着密切的关系。我们知道，在中国传统的冷兵器作战时代，两军对垒，安营扎寨、注重防守是战争前的必要准备，故中国传统兵学中阵法的思想比较发达。由于这些阵法的基本摆设技法除了根据军事作战原则之外，还往往与《周易》等术数思想有着密切的关系，所以，这种设计、摆阵的法则往往有着神秘的成分，这就使得人们往往把它和道教的科仪法术联系在一起，并在文学作品中表现出来。比如《三国演义》第八十四回中对诸葛亮所摆的八卦阵这样描写道：

“逊在马上看见前面临山傍江，一阵杀气冲天而起。遂勒马，回顾众将曰：‘前面必有埋伏，三军不可轻进。’即倒退十余里，于地势空阔处，排成阵势，以御敌军。即差哨马前去探视，回报并无军屯在此。逊不信，下马登高望之，杀气复起。逊再令人仔细探视。哨马回报，前面并无一人一骑。逊见日将西沉，杀气越加，心中犹豫，令心腹人再往探看。回报江边止有乱石八九十堆，并无人马。……上马引数十骑来看石阵，立于山坡之上，但见四面八方，皆有门有户。逊笑曰：‘此乃惑人之术耳，有何益焉！’遂引数骑下山坡来，直入石阵观看。部将曰：‘日暮矣，请都督早回。’逊方欲出阵，忽然狂风大作，一霎时，飞砂走石，遮天盖地。但见怪石嵯峨，槎枒似剑；横沙立土，重叠如山；江声浪涌，有如剑鼓之声。逊大惊曰：‘吾中诸葛之计也！’急欲回时，无路可出。”^① 八卦阵原本是军事作战时的一种简单的排兵布阵形式，但在小说中却具备了种种神秘的性质，联系到小说前面讲到的诸葛亮曾经跟随道门异人学习法术以及后来其具有道教特征的岳父黄承彦前来领陆逊出阵（即破阵），这很容易给人

① [明]罗贯中：《三国演义》第84回，上海古籍出版社2004年版，第491~492页。

一种印象，那就是这种带有神秘作用的阵法与道教有着密切的关系。

此外，《杨家府演义》的后四卷也曾经提到一种名叫天门阵的阵法，这种阵法在作者的笔下被描写成出自于道教，并引起了道教神仙吕洞宾和钟离权之间的摆阵和破阵斗法，这些情节与《八仙出处东游记》中的第三十四回到第四十三回相类似，可见这种把道教法术写进战争过程中的手法从某种角度恰恰说明了在为数不少的人的心目中，道教与传统兵学有着密切的关系。在其他以军事战争为题材的小说中，这样的写法也是十分常见，此处不再一一列举。

战争中斗法求胜的小说情节的其他常见形式是采用各种各样的法术来战胜敌人。关于这些法术的超强功能，《云笈七签》卷一百九中曾经做过概述：“吾一人能坐致风雨，立起云雾，画地为江河，撮土为山岳；一人能崩高塞渊，牧虎豹，致龙蛇，役神鬼；一人能分形易貌，坐在立亡，隐蔽六军，白日尽暝；一人能乘虚步空，起海陵烟，出入无间，呼吸千里；一人能入火不焦，入水不湿，刃之不伤，射之不中，冬冻不寒，夏暑不汗；一人能千变万化，恣意所为，禽兽草木，万物立成，移山驻流，行宫易室；一人能防灾度厄，辟却众害，延年益寿，长生久视；一人能煎泥成金，锻铅为银，水炼八石，飞腾琉珠，乘龙驾云，浮游太清。”^①后来的小说中，屡屡出现利用种种超强法术来对敌的情节描写。

比如《女仙外史》第四十三回中写了一个名叫奎道人的道士便希望用道教中的法术胜敌，他是这样解释其法术的：“臣所学的，皆五雷天心正法，要风云就有风云，要雷雨就有雷雨。若到两军交战，能遣神将天兵。空中助阵。又有两种异术：能驱魑魅魍魉之精，能摄毒蛇猛兽之魄，无影无形，吞噬敌人；贼若败走，又能使沿途林木皆

^① [宋] 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷109，中华书局2003年版，第2385~2386页。

化为军将，绝其去路，无可逃生——皆百发百中的。”^① 在其法术中，最为有名的是咒术，尽管道人曾经说他是从西天竺异人中学习而得，但是从文中描述的具体施法过程来看，更可能的是其法术与道教法术有着更深层的联系。

不仅如此，我们还看到，这个奎道人还有另外一项法术，那就是可以“遣神将天兵空中助阵”，这种召请神将助阵的法术，早在《历世真仙体道通鉴》中便提到，其卷四十二《刘道平》中提到，这个刘仙师面对匪敌“遣神兵以御，不挥一戈，不发一矢而大败巢贼”^②。后来的战争演义小说中，常常出现道士用法术请遣神兵天将来助阵杀敌的情节，如《三遂平妖传》、《绿野仙踪》以及《三宝太监西洋记通俗演义》中均有这种情节出现。

我们还发现，《女仙外史》中的奎道人还有一项出奇的法术，那就是“能使沿途林木皆化为军将”，这种法术与小说中常常提到的“剪纸为马、撒豆成兵”法术有异曲同工之妙。《三遂平妖传》第四回便有用这种法术模拟军事战争的情节，并对施法的整个过程作了详细介绍和描写，其过程俨然类似于道士的科仪法术。

除了这些可以胜敌的法术之外，在军事题材的演义小说中，提到的法术还有隐身术、缩地术、诅咒术、召请六丁六甲术等等，这些法术出场的目的均是用来战胜敌人，而就文中的描述性文字来看，它们大都带有道教色彩。这种写法无疑透露出这样一种信息，那就是道教法术与传统战争有着某种密切的互动关系，并在文人的笔下被展现了出来。其中最为明显的是在《封神演义》中的体现，我们会在下面专门分析。

第二，小说情节之二：行踪诡秘的神仙异人助阵胜敌。

① [清] 吕熊：《女仙外史》第43回，齐鲁书社1985年版，第438页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷42，《道藏要籍选刊》第6册。第245页。

行踪诡秘的神仙异人助阵胜敌这样的小说情节，也是道教与传统兵学之互动关系在军事题材小说中被明确体现出来的内容。这种情节一般有两类，一是道士、术士通过自己的法术来召请、役使神兵天将下凡助阵杀敌，二是神仙主动下凡来助阵杀敌。其中的第一类，我们在上面已经做过简略说明。下面我们着重说明第二类，即神仙主动下凡来助阵杀敌。

《杨家府演义》中说到了杨宗保得到神仙传授兵书的事情：“宗保追赶而去。不觉日色渐渐将黑，且不识路迳，入一穷源僻坞，两边树木茂密，并无人户居住。宗保大惊，欲待转去，林深路窄，昏暗沉沉，东西莫辨。正慌急间，忽前面一点灯光透出，宗保心忖道：‘那里灯光之处必是人户。’乃随着光影而去。既到其所，只见一字俨似庙廷，遂拴了马，叩户数声。忽有人开门，引宗保进去，乃是一妇人巍然独坐于殿上，两旁侍从，美丽无比。宗保鞠躬于阶下。那妇人问曰：‘汝何人也？有甚缘故，暮夜叩我之扉？’宗保道知其情。妇人笑曰：‘汝令婆一凡人耳，那知仙家作用，即赴军中，亦是枉然。’因令左右具酒款待。宗保跑得腹中饥渴，开怀饮之。又献出红桃七枚，肉馒头五个，宗保亦尽食之。妇人复取出兵书，付与宗保，言曰：‘吾居此地四百馀年，世人未尝睹面。我与汝有宿缘，致使今宵会晤。’遂将兵书逐一明明指示。其晚，那妇人所赐之饮食，皆仙丹也。宗保吃了，心下豁然明敏，其兵书一指点，洞彻无遗。授毕，乃曰：‘汝将下卷再详玩之，内有破阵之法。汝去扶佐宋主，擒捉番贼，不枉今宵之奇逢也。’宗保拜谢毕，但见东方已白，妇人令左右指引宗保出路。宗保辞别，行不数步，那左右曰：‘此去十里之遥，便是九龙谷。’言罢，忽不见。宗保在马上且惊且疑，出了深林，只见坦然一条大路，宗保遂问路傍居民曰：‘此山何名？’居民曰：‘此一座山乃红垒山也。’宗保曰：‘内有人烟否？’居民曰：‘无有。但人传言，原日有个擎天圣母娘娘在内，如今庙宇俱已倒败，惟有基址

焉。’宗保听罢，默然自思，此真天缘奇遇。”^①

而《大唐秦王词话》中也写了一个尉迟公遇六丁神的故事：“半空中，喝一声：‘尉迟不要走！且住着听我吩咐！’尉迟举头一望，云端内现出一尊金甲神来。但见：黄金灿烂，锦带飘摇。身穿绛色绣绒袍，手执降魔白玉斧。面如熏枣，三丁掩口皂绒须；声似洪钟，一表身材长丈六。金甲争辉腾瑞雾，乌靴嵌锦踏祥云。口称：‘吾乃上界六丁神是也。奉玉皇敕旨，将刃铁造成盔甲兵刃，交付与汝，战法俱已传授。目下暂扶刘武周，有日剑鸣、鞭爆、幞头窄，那时节才遇真命之主。不可违误，牢记在心。’说罢，化阵清风，就不见了。尉迟连忙下马，望空合掌拜谢神圣，上马趲行。”^②

此外，《水浒传》第八十八回“颜统军阵列混天象，宋公明梦授玄女法”中也讲述了一个宋江于睡梦之中得到玄女娘娘赐授破敌之法的故事。关于破敌之法的内容，文中借玄女神之口解释道：“此阵之法，聚阳象也。只此攻打，永不能破。若欲要破，须取相生相克之理。……再造二十四部雷车，按二十四气，上放火石火炮，直推入辽兵中军。令公孙胜布起风雷天罡正法，迳奔入大辽国主驾前。可行此计，足取全胜。日间不可行兵，须是夜黑可进。汝当亲自领兵，掌握中军，催动人马，一鼓而可成功。吾之所言，汝当秘受。保国安民，勿生退悔。”^③

这类故事情节表明，在战争胜负的紧急关头，诸种神灵往往通过或是托梦、或是下凡的方式来协助有道之师取得最后的胜利。而这些神灵，多数是属于道教的神仙系统，这其中，尤其是以九天玄女为

① 无名氏著，竺少华校点：《杨家府演义》卷4之《宗保遇神授兵书》，上海古籍出版社1980年版，第14页。

② [明]诸圣邻撰，杜维沫校点：《大唐秦王词话》第23回，辽宁古籍出版社1996年版，第173~174页。

③ 施耐庵、罗贯中：《水浒传》第88回，人民文学出版社1975年版，第1210页。

主。我们在前面的章节中讲过，九天玄女在道教中享有非常高的声誉，并且其主要的故事乃是授黄帝兵法并帮助其打败了蚩尤。这个情节被后来的文学家发挥后成为九天玄女授其他战将军师天书兵法，而情节设计和遣词造句上更加体现了道教影响后的色彩。可见，这种情节的设计也是对道教与传统兵学双向互动关系的展现和表达。

三、体现道教与传统兵学双向互动的集大成者——《封神演义》

有关道教与传统兵学的互动关系在文学作品中的展现，我们在前面已经作过详细论述，而明代小说《封神演义》更是成为展现此种关系的集大成者。

《封神演义》是明代中期神魔小说的代表作品之一，一般认为作者是钟山逸叟许仲琳^①。《封神演义》故事所依托的历史原型应该是《史记·殷本纪》和《史记·周本纪》中所记载的周武王讨伐商纣王、建立周朝的事情。作者许仲琳在此基础上，结合民间传说和宋元讲史话本《武王伐纣平话》，又加上自己的艺术构思，创作了神魔小说《封神演义》。其故事以商周易代为历史背景，叙述了商朝末年，商纣王残忍无道，激起周武王的讨伐，由于顺应天意民心，武王在姜子牙以及阐教中其他神兵天将的辅佐下，打败了凶残的纣王以及截教中助纣为虐的妖魔鬼怪，故事最后在姜子牙将双方的重要人物——封神后划上了句号。

从某种角度上说，《封神演义》集中体现了道教与传统兵学互动关系对文学的影响，可以说是这种体现的集大成者。这不仅表现在其文学形象、故事情节中体现这种互动关系，更加直接的是，整个故事的产生、发展、推进都与道教有着直接的关系。

第一，道教与传统兵学互动关系在文学形象中的体现。

^① 另外一说是道士陆西星。

在《封神演义》中，有为数相当多的神人能士出场，他们构成了《封神演义》一个个鲜活的文学形象。首先，在《封神演义》中，确实出现了一系列道教尊奉的神仙，如元始天尊、道德天尊、老子等。此外，有些神仙异人虽然不是道教中原有的神仙，但从作者的描写上看，分明是属于道教的，如其中提到的最高神鸿钧道人，他便被描绘成一个十足的老道人形象。从形象上看，他住于紫霄宫，袖中藏有贮丹葫芦；从思想上看，他的论调是：“盘古生太极，两仪四象循。一道传三友，二教阐截分。玄门都领秀，一气化鸿钧。”^①而在鸿钧道人之下，有老子、元始天尊、通天教主、道行天尊、玉鼎真人、广成子、太乙真人、灵宝大法师等以及由群星列宿、山川河岳、雷风火水等转换而来的神灵等。这些神仙异人身上不但道教色彩非常浓厚，而且有的武艺高强，有的晓通战法，具备明显的战将色彩，可谓是对道教与传统兵学互动关系作了直接、形象的体现。

当然，作者对处在上述神仙异人对立面的妖魔鬼怪，也就是那些处在正义对立面的“邪恶”神灵的描写，也常常体现出道教的论调。这其中最为明显的是其提到的截教。作者把它写成道教的一个分支，更有意思的是，加入到截教中的神灵要么是一些鬼怪，要么是被正统道教斥责的旁门左道，从作者对他们的描写可以看出，即便是这些站在正义对立面的敌人，其中的相当一部分也具有道教的特征。当然，他们中间的大部分人也是骁勇善战，十足的战将形象。这可看出，它是对不同道教徒在传统战争中扮演的“异类”角色的展现。

第二，道教与传统兵学互动关系在故事情节中的体现。

《封神演义》本身的故事原型乃是商周之间为了争夺政治权利而发起的一场规模巨大、历时久远的军事战争。作者用小说的形式在重述这个过程时，体现出了对之道教化的倾向。首先，战争过程中充斥

① 许仲琳：《封神演义》第84回，齐鲁书社1980年版，第860页。

着法术的对决，而从描写上看，这些法术之中蕴含着为数不少的与道教有关的思想。在《封神演义》中，充斥在战争过程中的主要是“斗宝与斗法相结合，即超人本领与超级武器相结合，而以斗宝为主”^①，所斗之法如用五雷正法、掌心雷等劈杀对手，用道教步罡踏斗之法术呼风唤雨以及隐身术、土遁术等；所斗之宝如老君太极图、阴阳镜、乾坤弓等等，这些法术、法宝往往与道教有关。我们知道，在冷兵器作战的时代，将帅的个人能力以及相应的武器装备对战争的胜负影响十分巨大，故在传统兵学中，重视选练将士和制造超强武器也是重要内容，这种思想倾向在《封神演义》的斗宝斗法中表现得非常明显。

此外，《封神演义》还描述了许多种战争运用的阵法，如黄河阵、十绝阵、诛仙阵、万仙阵等等，作者在描述这些阵法的形成原理以及厉害之处时所依据的理论往往是道教的。考中国传统兵学，其主要内容之一就是强调阵法对战争的关键作用，并常常有介绍阵法的相关内容，这一点，在阐截两教辅佐的商周之间的军事战争中表现十分明显。

第三，从小说整体来看，其产生、发展和推进中体现着与道教的紧密关系。

作为道教与传统兵学之互动关系体现的集大成者，除了上述两大方面集中展现了道教与传统军事战争的这种互动关系之外，还在整个故事情节的设定上，用道教相关人士之间的胜负转换来推动故事情节，即故事发展变化的另外一个主线索是由道教中人的故事展开的。

《封神演义》一方面描述的固然是商周之间的政治军事战争，但是从另外一个角度上看，它描述的可以说是一场道教内部各派力量之间以及道教之内部力量与道教之外部力量之间发生的一场军事斗争。

① 周钧韬等：《中国通俗小说鉴赏辞典》，南京大学出版社1993年版，第148页。

这是因为,通过《封神演义》所描述的故事来看,参战的人士、战争的手法以及推动战争前进的均是与道教相关的奇人异士,甚至,在大多数小说人物的心目中,这场战争不仅仅是为周朝代替商朝服务,更重要的是替天行道以及由此而来的整治道教教内不合正统教旨规范的“旁门左道”。更进一步来说,这种宗教色彩很浓的战争同样充斥着战略、战术、阵法的运用实践,体现着道人们高超的战争指挥艺术。可见,在作者的眼中,《封神演义》描述的战争可以说是与道教自身关系非常密切的战争,而绝非仅仅是政治之间的军事战争。

由以上三点,我们可以清楚地看到,《封神演义》以其独特的地位和彰显出来的主要特点成为了展现道教与传统兵学之互动关系的集大成者。

第三节 道教与传统兵学双向互动的内外原因

一、问题的提出

道教与传统兵学双向互动的内外原因,或说正当性问题,是论述道教中有丰富的兵学思想时必须面对的一个问题。首先,它所要论证的不是道教有没有兵学思想,而是论证道教为什么要积极关注战争、参与军事行动并形成丰富深刻而又影响巨大的兵学思想,其内在因子和外在驱动力到底是什么?其次,它所要论证的是传统兵学为什么要接受道教的影响以及它为什么能够影响传统道教?尽管道教中含有深刻的兵学智慧已经足以说明道教的确是关注军事实践和军事理论,如我们在前面的章节中运用大量篇幅所证明的;同时,传统兵学的诸种内容体现出来的道教影响痕迹也足以说明道教影响了传统兵学;但是,我们还必须解决这样一个带有根本性的问题,即道教与传统兵学发生双向互动关系何以可能的问题以及倘若互动关系存在其性质如何

的问题，如此才会使我们前面的论述更加合理和圆满。

提及这个问题，是缘于道教论兵是否正当这个问题在学者中间还存在不少的争论。这中间，有部分学者已经注意到了道教与兵学的紧密联系，如易心莹、陈樱宁、王明等人，他们认为道教与兵家往往相通，《道藏》中收入一部分兵书完全合理，道教中含有许许多多价值巨大、值得研究的兵学思想。当然，也有一部分学者认为道教与兵学思想其实属于两个不同性质的领域，《道藏》中收入兵书实在是有些牵强，如李养正先生在《道教与诸子百家》中认为的：“道教与兵家《孙子》的关系，只能说是形式的而非思想实质的联系，就《孙子》的思想实质来说，乃是不信鬼神的（见《九地篇》），故而道教纳《孙子》入《道藏》，确乎有些牵强。”^①此外，有的学者肯定道教与军事思想有着十分密切的关系，并且在一定程度上就其发生关系的领域和原因作了探讨，但是结论却是道教对兵学的影响多是消极方面的，如刘仲宇先生即持有这样的态度：“严格说来，道教对中国的军事理论没有什么积极的影响，而对神化军事家和军事行动却是提供了大量的素材”^②。

这中间的讨论主要集中于两点，第一是道教与兵家（确切地说是兵学思想）的理论实质问题。就理论实质来看，二者肯定不是完全相同，作为以飞升成仙为目标的道教其理论的确与以富国强兵、护邦安民为目标的兵学思想存在着多数理论旨趣上的差异，不过，二者也非绝对性质相反，水火不容；相反，二者在关注邦国政治、军事战争、社会太平方面以及理论的性质如辩证思维等方面还是具有同样的旨趣的，这就是说二者的理论在某些领域具有互动互通的内在因子。

第二是道教对兵学影响的性质问题。诚然，道教中存在相当多神

① 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年版，第174页。

② 刘仲宇：《道教文化透视》，学林出版社1990年版，第187页。

秘性的内容，这些内容对传统的兵学思想也产生了一定的影响。不过需要进一步辨析的是，这些影响尽管有不少是落后和消极的，但并非全部是消极的，许多神秘的内容运用于军事实践时能够起到提高士气、巩固士兵信心，甚至还能起到辅助将帅统筹部署的功效，这些当然不全是消极的。话说回来，传统的兵学之中本身就存在不少这样的内容，它们往往属于兵阴阳家的思想之中，其作用不是决定战争的胜负，而是辅助战争取胜的一种有效手段，这也可以看出，这类内容的作用不完全是负面的。更加需要指出的是，道教中除了这些神秘的思想外，还有非常多的“不神秘”的内容，这就包括如我们前面已经详细讨论过的兵学思想，它们对传统兵学的影响是巨大而又正面的。它们或是贯彻“替天行道”的响亮口号，或是探研“邪不压正”的理论支持，或是深化“兵以伐谋”的理论深度，这不仅对传统兵学起到了积极的推动作用，而且可以说，道教中的兵学思想和智慧其实就是传统兵学长河中一个不可或缺的组成部分。

在回应了上述讨论之后，我们的任务接下来就是证明道教与传统兵学双向互动的正当性问题，也就是看看，道教为什么和传统兵学的理论和实践发生互动关系，其内在和外在的动力和原因是什么？

二、道教与传统兵学双向互动的内外原因

第一，从道教产生的思想渊源来看。

我们在第一章的部分内容中已经从文献学的角度论证了这样一个问题，即道教的思想来源中存在大量的论兵文献，依据这些文献，我们可以得出这样一个结论：道教的思想渊源中有大量的兵学思想。

这首先是作为道教最主要的思想来源的道家学派中的兵学思想，其中又以《道德经》中的兵学思想最为丰富。《道德经》的兵学思想已经涵盖了兵学思想体系所应当思考的几个关键问题，比如军事在国家中的地位、战争的性质问题、战争的战略战术问题以及如何管理军

队等等,《道德经》对这个问题的回答全面而深刻,王明先生在《论老子兵书》中指出:“道家与兵家往往相通。”^①《道德经》中的兵学思想不仅影响着道家道教,还深刻影响了兵家学派的主要军事观念,尤其是影响了被誉为兵书之祖的《孙子兵法》,现在的多数学者一般主张《孙子兵法》的战争论、谋略论和军队管理论均在很大程度上受到了《道德经》的影响。这种影响一直持续影响到后来的道家学派中其他代表人物的思想,正如姜国柱先生在《道家与兵家》中以历史顺序为线索,从纵向上依据道兵人物的思想所勾勒出的道兵之关系,它同样论证了道家在其发展史上是密切关注军事理论的^②。

即便单就道教思想来源之一的道家思想而言,其中亦含有大量的论兵言论,如我们在第一章第一节中提及的先秦道家的论兵文献。这些道家人物在《道德经》基础上,对兵学思想采取了积极关注和创新的态度,并把其中优秀和深刻的思想进一步推向前进,尤其是到了黄老学派^③的代表作《黄帝四经》、《吕氏春秋》和《淮南子》之中,这些思想不但得到了充分地发挥,而且在实践中也得到了应用并取得了良好的效果,催生出新兵书的出现,如《尉缭子》《六韬》等。所以,我们认为,道家道教与兵学文化有着千丝万缕的联系。这一过程中,道家思想与兵家思想和合教化出的伟大人物如范蠡、张良等则验证了道家道教与兵学是可以互鉴的。这些思想在传递到道教中去的时候,内含的兵学思想同样渗透于其中,一同被道教所传承。

除了道家思想(包括后来的黄老道思想)之外,道教思想来源中的巫术和方术思想中也含有军事思想的内容,正如我们一再指出的,在早期,巫术和方术运用的一大领域就是军事领域,这样就产生

① 王明:《论老子兵书》,《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社1984年版,第27页。

② 参见姜国柱:《道家与兵家》,西苑出版社1998年版。

③ 从某种意义上说,黄老学派又可以看作是秦汉新道家。

出一个在长期的实践中双方交互影响的问题,换句话说,长期运用于军事战争中的巫术和方术势必受到战争实践和兵学理论的影响。脱胎于这些巫术和方术的、道教中的科仪法术中大量充斥着与军事领域相关的内容与思维方式,这一方面说明道教的确是继承了早期巫术的思想观念,另一方面也说明道教认可巫术中与军事相关的内容,并对它作了进一步的改造和利用。

可见,从道教的思想来源看,道教含有丰富的军事思想是纵向上历史演进必然催生的结果。

第二,从道人的理论兴趣来看。

倘若,道教的思想来源中的兵学思想仅仅为道教思想中孕育出兵学提供一种久远的本根的话,那么一个个道人则是此根生发出的枝叶。道教中孕育着兵学思想不仅渊源于远古,更有每个时期中不少道人因个人兴趣和经历而创作的动因。

首先,以崇尚飞升成仙为目标的道教历来十分崇尚神仙,值得关注的是,他们艳羡的神仙固然是因为最终他们都得以不死成仙,但是从这些神仙的身份特征上看,他们身上大多透露出兵将的色彩,比如前面提到的黄帝,这位被道教尊崇异常的神仙,道教赞美他的依据中有相当一部份是他在军事领域取得的有关功绩:战败蚩尤、流传兵书、创作胜敌之术等等。再如姜尚、范蠡、张良、关羽、岳飞等等均成了他们的神仙,更加说明道教喜欢兵将色彩的神仙,因此,他们塑造出的千奇百怪的神仙,如玄武神、雷神、风神、闪电神、火神、山川神等等,处处透露出兵将的色彩,这些神仙往往手持各种各样的武器,披挂护身盔甲,身居元帅大将之位,俨然一副战无不胜的样子^①。这种神仙形象的塑造很明显地说明,道教中为数不少的道人对传统的兵学思想,尤其是兵将形象的思想观念相当感兴趣,以至于他

^① 参见前面的相关论述。

们才用这种思想来塑造自己崇奉的偶像。其次，道教中有不少人有着直接的军事实践和经历，比如葛洪、陶弘景、李筌等等就有过指挥兵战的经历；此外，他们中的部分人士还直接注解兵书或是撰写兵书，如葛洪撰《兵事方伎短杂奇要》、《兵法孤虚月时秘要》和李筌写《孙子兵法注》、《太白阴经》等。

总之，关注军事实践和军事理论，既和整个道教的整体兴趣有关，也和具体的道人自己的经历和兴趣有关，正是这种集体和个体的旨趣一致使得道教关注兵学思想并创造出了具备自己特色的军事思想。

第三，从道教的政治诉求来看。

道教思想中的一个主要思想乃是其社会政治思想。可以这样说，关注社会政治思想，促使着道教中的每一位人士思考与社会政治相关的问题，这中间道门关注军事思想理论也是题中应有之义。道教素以“杂而多端”著称，这主要是着眼于道教之“术”的层面来讲的。易心莹在《道教分宗表》中将道教分为正宗十家，支宗十三家，其中正宗第一家为仙宗，此宗“最上乘，别名道教。倡始者，太一、广成、天真皇人”。其修行的法门是有超世门和修为门，其中修为门指的是：“国政、经济、权谋、治策、纵横、兵略。”^① 在这里，修为门的全部内容则是传统兵学思想的理论重心。可见，道教的一个理论重镇即是兵法思想。所以，道门主旨尽管以“飞升成仙”为最高追求，但是，它亦关注大同和谐社会的建立和维护，而这也是“道”的一个重要的意义。兵乃国家之大事，故论兵也就成为道家道教思想中的一个基本点，诚如圆顿子在《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》中所言：“自古道家，无不识兵者。所谓有文事必有武备也。若专尚清静无为，其何以靖内忧而攘外患乎？如黄帝、力牧、风后、封胡、

^① 张广保：《超越心性：20世纪中国道教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第331页。

伊尹、太公、管子、鹖冠子、文种、范蠡诸人，在兵家皆有著作。虽其书不传，然班氏《艺文志》及刘氏《七略》，皆载其书名。盖道家最善于沉机观变，不轻举，不妄动，老谋深算。施于战阵，常操必胜之权。故兵学遂为道家之特长，非此不足以定大业。”^①可见，在道门论兵的传统背后，其本身的思想逻辑也要求其关注兵学思想。

道教与政治的关系，不仅仅只表现在道教的政治理想以及其提出的实现政治理想的法门上，还表现在实际的参与政治事件的具体操作行为中。如何才是道教人士参与政治的合理途径也是道教长期以来寻找的重心，综观历史上各类道教人士参与政治的种种方法和途径，有一点值得大家注意，那就是有为数不少的道士是通过支持政治力量的军事行为而实现的，这不仅包括早期五斗米道的军事性质团体的建立并成为一股不可忽视的军事力量，早期的太平道通过军事起义实现政治管理的事实以及历史上诸如陈瑞和李特领导的起义、李弘领导的起义、孙恩和卢循领导的起义等或是由道教发动或是由信奉道教的人士反动，或是打着道教旗号利用道教发动的各类军事行为，这些行为背后无疑透露出这样一种信息，道教与战争（隋唐前多数是反抗性的起义）有着千丝万缕的关系，这种历史身份的定位暗示者道教中有不少兵学理论和不少精通兵法的人士。

道教参与政治管理的手段和途径还包括充当政治统治者的军事参谋和政治参谋，这些人在成为参谋后或是脱离道教，或是还依旧采取道教的身份都不重要，重要的是道教孕育出了不少这样通过担任军事参谋者的人才，这恐怕和道教潜在的理论旨趣和其中含有丰富的军事谋略有关。而反过来，正是把参与政治的途径押宝于参谋军事，所以为数不少的人才才会研究政治权术，这包括军事中的权谋术，因为在

^① 张广保：《超越心性：20世纪中国道教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第342页。

国传统兵学思想中，兵家权谋术和政治权谋术有很多内容是交织在一起、难分彼此的。

由此可见，道教积极论兵有着其政治理念和实现政治目标之途径的内在推动。

第四，从道教构建其宗教神学的需要来看。

道教所构建的宗教神学中，主要内容之一是其神仙理论，其神仙理论对道教研究兵学的促进作用，我们在上面的第二点中已经作过说明，我们在这里主要是想讲它的宗教神学之宇宙秩序思想也促使道教来关注、研究传统的兵学思想。

我们知道，道教神学理论中构建出了一个神仙、凡人和妖怪共存的宇宙秩序，这个宇宙秩序，在道教的眼中，应该是充满祥和、太平和安乐的，生存于这个秩序中的一切生灵和平、快乐而又自由地生活着。不过与理想化的构想存在差异的是，这个世界并非如道教所期盼，而是还存在另外一些危害这个秩序的力量，这就是处在正义神对立面的妖魔鬼怪，他们的角色是太平秩序的破坏者。为了维护这个被道教神学理论构建出来的太平社会秩序，道教同样需要构建一种可以战败妖魔鬼怪的神灵和保证这些神灵可以战胜妖魔鬼怪的理论。

神学是对现实世界的一种反映，正义神灵战胜妖魔鬼怪的理论方法和手段也是对现实世界中同样能够战胜敌人的理论的反映。因此，在道教的神学理论中，为了保证神灵得以战胜妖邪，他们必须向现实世界中的兵学智慧借取，并在它们的基础上进行创新，以便适应神灵世界中对付比常人更具有神力、更加可怕的妖魔。

但是，这种借鉴有个前提，那就是必须了解、甚至精通传统兵学的内容，所以道教首先要研究兵学思想，进而还需要创立有自己特色的兵学思想，然后将这种研究成果运用到神灵世界中的降妖除魔中去。这一点内容，我们在前面已经详细论述过了。

第五，从道教之外的驱动力来看。

首先，外界政治力量的驱动。我们知道，先秦诸子对战争关注较多，在《论语》《孟子》《荀子》《老子》《墨子》等中都有较多的论兵言论，这说明，在同一历史时期，论兵与论道产生和发展的历史条件是相同或是相似的，而且是交错在一起的。同样地，在道教产生的汉末，同样是战乱频繁发生的时代；而在唐朝，一方面是道教的长足发展，另一方面是《唐李问对》兵法的问世；在宋朝，“武经七书”的颁布是基于社会的内乱外困，而这一时期同样是道教新兴教派如雨后天春笋般萌发的时代。透过历史现实，我们应该有这样一个印象，即道教兴盛和兵法造作的社会历史条件具有惊人的共同性。同样历史条件下产生出来的事物，往往具有得以相互借鉴和吸收的社会基础条件。兵法造作与道教兴盛具有类似的社会基础条件表明政治上层对道教关注军事理论和军事实践有着一一种驱动力。

在中国传统社会中，作为政治活动之一的军事行为，其领导者往往把军事行为作为其登上政治上层的主要手段和途径之一。在走上最高统治地位的过程中，他们往往把道教当作助推器，这一方面指的是道教自身有不少军事谋略思想和军事指挥人才，以及道教的种种宗教神秘方术和言论可以为其提供舆论支持；另一方面指的是道教本身作为一种社会力量影响力非常大，道教的宗教氛围在其成立后笼罩在整个社会中，尤其是影响着那些政治人士的心理，以至于任何一个统治力量都不能忽视这股举足轻重的力量。这种内在的张力促使统治者在种种军事活动中必须认真对待乃至利用道教的这种力量来为自己服务，这种服务的内容有相当一部分与军事行为有关。由此，政治上层借助强制性的政治力量促使道教来为其军事行为服务，这便促使道教在理论沿革的过程中，自觉或是不自觉地涉足军事思想领域，以求研究谋略理论或是神秘方术来为统治者种种政治军事行动服务。而前面提到的第三点中恰恰可以看出道教在这方面的努力及其取得的结果。

其次，就道门思想体系以外的兵法思想来看，传统的兵法思想具

有很强的哲学味道，这一方面说明传统的兵法思想在自身的实践中不断总结升华，构建出深刻的军事哲学思想乃至具有一般和普遍意义的哲学思想；另一方面也说明古代的兵法思想要求在传统哲学中找到足以指导其自身军事实践和理论深化的思想来源，而考各家之理论旨趣和思维特质，唯有道家道教思想最为可能，于是，兵家自觉向道家道教靠拢。而在这一过程中，兵家也把自身的理论带进了道家道教思想。因此援道入兵、由兵促道成为历史的必然。所以刘达在《道与中国文化》一书中，专门写一章“道教与军事战略”，依据黄帝、姜尚、张良、诸葛亮等人的思想和军事行为认为：“在整个中国历史上，道家哲学找到了一个重要的应用领域就是军事战略。”^①可见，道教中含有丰富的兵法思想，其与传统兵学发生双向互动的关系，不是偶然的、非正当的，而是具有内在根据和外在驱动的，是历史必然性和道教自主选择有机统一的结果。

^① [美] 刘达：《道与中国文化》，刘泰山、成项译，广西人民出版社1990年版，第34页。

余 论

在人类悠久的历史长河之中，种种历史机缘和现实因素催生了许多纠缠良久、相生相伴的现象，宗教与战争，这似乎风马牛不相及的两种事物就是其中颇具代表性的两种历史现象。纵观人类的发展历史，无论是早期的出兵作战、行军打仗要举行宗教仪式，中期的因宗教而发动的许多惨烈战争，还是当今种种与宗教问题关联在一起的国际冲突，宗教与战争往往展现给我们这样一种印象：一方面，某些战争的参战力量、前因后果乃至战争进程中常常渗透着宗教的影子；另一方面，宗教的传播、演变也常常与政治力量、民族势力交织在一起以致引起种种战争，总之，二者似乎是一对紧密相连的“兄弟”。

因此，符合历史根源和现实事实地了解宗教与战争之间所存在的种种关系，科学、深刻地把握二者得以互动的根源，具有重大价值和积极意义。这是因为，在一定历史条件下，宗教对战争的影响常常表现为某些战争发动的因素之中有着特定的宗教诉求、某些战争的领导者和参与者往往具有某种宗教情结、某些战争的进程与结果之中有着特定宗教设定的色彩，因此，研究宗教与相关战争的这种种内在因素，进而探究化解引起战争冲突的办法和途径，对于缓和冲突、维护世界和平是具有重要价值的。而从另外一种角度来看，宗教也处于一个变动不居、发展演化的过程之中，以把使众生平等幸福、社会祥和安乐作为走向彼岸的重要途径之一的多数宗教在历史的演变中也应该时时警惕乃至改正自身，去掉那些或者本身即包含而有、或者极可能被其他力量所利用的容易导致战争冲突的因子，以此来消除因为自身

而引起的战争冲突，来为宗教信众谋福祉，为维护我们所生存的这个世界的和平作出贡献。所以，研究宗教与战争的关系，对于宗教自身的建设进而维护地区、世界和平也具有积极的意义。具体说来，可以从以下三个角度对此展开探究。

第一，某些宗教的某种排他性观念可能导致战争的产生。“即共同的宗教信仰同时也强化了对不同宗教信仰的国家、民族和群体的排斥力。它使人将宗教信仰相同的人视为‘兄弟’，但同时又使人把不同宗教信仰者看作敌人和‘异端’，由此而在历史上引发了讨伐异教、消灭异类的宗教战争。这种宗教所特有的排他性深化和神化了社会矛盾，使之具有了神圣的性质，难以调和。”^① 这说明，宗教在通过共同的信仰、教义和戒律来为强化社会成员遵守社会政治制度、伦理道德规范和法律法规提供正面作用的同时，它也会带来消极的负面影响，这种负面影响集中表现为消除异己的宗教和信仰。

但是，在中国历史上，由宗教发动的以“圣战”为借口的战争却是少之又少，中国土生土长的儒道以及中国化了的佛教，根本宗旨上主张三教融合、各派平等，由此使得大家可以和平共处。在中国广袤的土地上，你可以看到非常有意思的一件事，那就是在相当多的庙宇、宫观中常常是儒、释、道三教的神仙同时供奉在一起，甚至某一祭祀对象本身的形象就是融儒释道三家于一体的，这种现象说明在中国宗教的观念中，苛刻的、排他性的宗教信仰和教义是非常少见的，由此催生了中国宗教间的平等共处，共同为此岸的芸芸众生谋求福祉。这种宗教特性可以说是与中国的文化传统大环境有着深层次的联系，是中国文化特性所孕育出的宗教文化属性。正因为此，中国大地上的宗教之间虽然存在不少差异，但是相互之间并没有发生大规模的、残酷的战争现象。这一点现象背后凸现出来的价值和意义，值得

^① 吕大吉：《宗教学纲要》，高等教育出版社2003年版，第274页。

我们深思和借鉴。

第二，宗教常常成为革命战争的旗帜和政治斗争的借口，从而引发某种形式的战争。在中国的封建社会中，由于宗教所发挥的重要意识形态作用，为数不少的武装起义往往打着宗教的旗帜，如我们在正文中所提及的陈瑞和李特起义、各种托名“李弘”的起义、孙恩和卢循起义、宋江起义、方腊起义等等便是或多或少借用道教的思想观念来领导、组织起义的；除此外，如元末刘福通利用“白莲教”起义、太平天国的旗号“拜上帝会”等等也说明宗教有时候往往成为人民革命起义的旗帜和借口。不仅仅在中国历史上是这样，在世界历史上也是如此，例如十六世纪的德国，就发生了利用宗教改革而开始革命的托马斯·闵采尔领导的农民战争等。可见，在整个人类历史上，宗教对于人民革命战争的作用是巨大的。对于这种作用，需要从两个方面来把握认识，一方面，宗教在号召、领导革命起义方面的确起到了积极作用；但是另一方面，仅仅依靠宗教的思想观念是无法领导革命取得成功的，革命起义要想取得成功，必须有新的理论指导和先进阶级的领导。

此外，有些宗教还被政治力量利用，成为实现政治力量之某种目的的力量。在中国历史上，为数不少的封建王朝在建立过程中便利用了宗教，如李唐、赵宋、朱明等王朝的建立。封建王朝建立过程中利用宗教应该从两个方面来认识，倘若宗教是为先进王朝建立服务，则这种借用往往具有进步意义；倘若宗教被落后愚昧以及别有用心的政治势力利用，宗教从中所起到的作用则是助纣为虐。放眼当今出现的各种冲突和局部战争，有为数不少的是宗教的力量被强权政治和霸权主义势力所利用，对该地区的社会和人民造成了不同程度上的伤害。为此，我们需要加把其中政治因素和宗教因素澄清出来，这样才有利于解决争端。

第三，宗教常常与民族紧密联系在一起，因此，其往往会引起民

族间的战争冲突，“对于多数民族来说，宗教信仰是神圣、崇高、不可亵渎的，必要时可以拿生命来捍卫它。在虔诚信教的民族那里，宗教信仰是其诸多民族性中最敏感、最容易触动的神经感应器，一旦受到外界的刺激，便会作出最迅速强烈的反应，所以民族问题向来是和宗教问题密切相连的”^①。尽管，从深层次的角度来看，此类民族间冲突乃至战争的最根本原因是民族间和阶级间的政治经济利益冲突，但是不可否认的是，民族间的宗教差异也往往成为此类矛盾激化的一个举足轻重的原因，其中，政治势力常常打着宗教的幌子以实现政治上不可告人的目的。在国际上，这种现象也是屡见不鲜。它常常同另一个经常、容易导致战争的错误观念——极端民族主义纠缠在一起，这样，宗教狂热同民族狂热常常连接在一起，成为别有用心的人用来发动冲突、战争的借口。历史上一些此类事件都可以说是与宗教狂热有着莫大的关系。因此，只有恰当地处理好宗教间的关系，才能有利于处理好民族间的关系，才能有利于遏制民族间的矛盾进一步激化，从而为消除民族间可能引起的冲突、甚至战争提供有利的支持。

当今世界，越来越多的有识之士已经清醒地认识到了宗教在冲突、局部战争中所扮演的角色，尤其是宗教界内之人也日益强调宗教要为维护社会和平服务。宗教界协同学术界举办了各种各样的世界宗教和平大会、促进宗教对话等活动，这类活动不但说明当前教界为加深宗教间的理解而作出的积极努力，而且还向全世界的各自教众发出严正声明，宗教所追求的目标之一是建立以正义和博爱为基础的社会秩序，任何战争都应当是被唾弃乃至反对的。的确，和平是一种普遍的价值和责任，需要我们认真地加以理解，并以实际的行动去维护，不管是宗教人士，还是一般民众，在维护和平的旗帜下，我们有理由手牵手，肩并肩，为构建美好的人类社会作出我们庄严的承诺和付出我们切实的行动。

^① 詹石窗、盖建民：《中国宗教通论》，高等教育出版社2006年版，第326页。

参考文献

- [1] 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [2] 《藏外道书》，巴蜀书社 1992 年版。
- [3] 《中华道藏》，华夏出版社 2004 年版。
- [4] 《诸子集成》，中华书局 1954 年版。
- [5] 《中国兵书集成》，解放军出版社、辽沈书社 1988 年版。
- [6] 张君房：《云笈七签》，中华书局 2003 年版。
- [7] 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- [8] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版。
- [9] 王明：《无能子校释》，中华书局 1981 年版。
- [10] 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局 1990 年版。
- [11] 严遵：《老子指归》，中华书局 1994 年版。
- [12] 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。
- [13] 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
- [14] 谷斌、郑开：《黄帝四经今译·道德经今译》，中国社会科学出版社 1996 年版。
- [15] 王利器：《文子疏义》，中华书局 2000 年版。
- [16] 曹础基：《庄子浅注》，中华书局 2000 年版。
- [17] 杨伯峻：《列子集释》，中华书局 1979 年版。
- [18] 李定生、徐慧君：《文子要论》，复旦大学出版社 1988 年版。
- [19] 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。
- [20] 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 2004 年版。
- [21] 周振甫：《周易译注》，中华书局 1991 年版。

- [22] 孙星衍:《尚书今古文注疏》,中华书局1986年版。
- [23] 王聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局1983年版。
- [24] 萧吉:《五行大义》,上海古籍出版社2001年版。
- [25] 许慎:《说文解字》,中华书局1963年版。
- [26] 杨丙安:《十一家注孙子校理》,中华书局1999年版。
- [27] 黄朴民、赵海军:《孙子兵法集注》,岳麓书社1996年版。
- [28] 徐勇等:《武经七书新译》,齐鲁书社1999年版。
- [29] 黄朴民:《白话吴子·司马法》,岳麓书社1994年版。
- [30] 张文才、王陇:《太白阴经全解》,岳麓书社2004年版。
- [31] 唐书文:《六韬·三略译注》,上海古籍出版社1999年版。
- [32] 刘春生:《尉缭子全译》,贵州人民出版社1993年版。
- [33] 诸葛亮:《诸葛亮集》,中华书局1960年版。
- [34] 袁珂:《山海经校注》,巴蜀书社1993年版。
- [35] 陈戍国:《周礼·礼仪·礼记》,岳麓书社1989年版。
- [36] 谢华:《黄帝内经》,中医古籍出版社2000年版。
- [37] 孙思邈:《药王全书》,华夏出版社1995年版。
- [38] 罗贯中:《三国演义》,上海古籍出版社2004年版。
- [39] 施耐庵、罗贯中:《水浒传》,人民文学出版社1975年版。
- [40] 许仲琳:《封神演义》,齐鲁书社1980年版。
- [41] 罗懋登:《三宝太监西洋记通俗演义》,上海古籍出版社1985年版。
- [42] 诸圣邻:《大唐秦王词话》,辽宁古籍出版社1996年版。
- [43] 甄伟、谢昭:《两汉演义》,辽宁古籍出版社1996年版。
- [44] 陈华昌、黄道京:《中国古代禁毁小说文库》,太白文艺出版社2000年版。
- [45] 秦淮墨客:《续英烈传》,书海出版社1999年版。
- [46] 邱鹤亭:《列仙传今译·神仙传今译》,中国社会科学出版社

1996 年版。

- [47] 吕熊：《女仙外史》，齐鲁书社 1985 年版。
- [48] 无名氏：《杨家府演义》，上海古籍出版社 1980 年版。
- [49] 司马迁：《史记》，岳麓书社 2001 年版。
- [50] 班固：《汉书》，中华书局 1962 年版。
- [51] 范晔：《后汉书》，中华书局 1965 年版。
- [52] 陈寿：《三国志》，中华书局 1959 年版。
- [53] 魏收：《魏书》，中华书局 1974 年版。
- [54] 房玄龄等：《晋书》，中华书局 1974 年版。
- [55] 魏征等：《隋书》，中华书局 1973 年版。
- [56] 刘昫等：《旧唐书》，中华书局 1975 年版。
- [57] 脱脱等：《宋史》，中华书局 1977 年版。
- [58] 宋濂等：《元史》，中华书局 1976 年版。
- [59] 张廷玉等：《明史》，中华书局 1974 年版。
- [60] 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社 2006 年版。
- [61] 朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社 1996 年版。
- [62] 朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社 1991 年版。
- [63] 卿希泰：《中国道教史》，四川人民出版社 1996 年版。
- [64] 卿希泰：《中国道教思想史纲》，四川人民出版社 1980 年版。
- [65] 卿希泰：《中国道教》，东方出版中心 1994 年版。
- [66] 卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海文艺出版社 1999 年版。
- [67] 卿希泰：《简明中国道教史》，四川人民出版社 2001 年版。
- [68] 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社 2003 年版。
- [69] 詹石窗：《易学与道教符号揭秘》，中国书店 2001 年版。
- [70] 詹石窗：《易学与道教思想关系研究》，厦门大学出版社 2001 年版。

- [71] 詹石窗：《道教科技与文化养生》，科学出版社 2004 年版。
- [72] 詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社 1992 年版。
- [73] 詹石窗：《道教与戏剧》，厦门大学出版社 2004 年版。
- [74] 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社 2001 年版。
- [75] 黄小石：《净明道研究》，巴蜀书社 1999 年版。
- [76] 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社 1999 年版。
- [77] 萧汉明、郭东升：《〈周易参同契〉研究》，上海文化出版社 2001 年版。
- [78] 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年版。
- [79] 李养正：《当代中国道教》，中国社会科学出版社 1993 年版。
- [80] 杨建波：《道教文学史稿》，武汉大学出版社 2001 年版。
- [81] 苟波：《道教神魔小说》，巴蜀书社 1999 年版。
- [82] 伍伟民、蒋元：《道教文学三十谈》，上海社会科学出版社 1993 年版。
- [83] 易夫：《道界诸神》，大众文艺出版社 1999 年版。
- [84] 张崇富：《上清派修道思想研究》，巴蜀书社 2004 年版。
- [85] 葛荣晋：《道家文化与现代文明》，中国人民大学出版社 1991 年版。
- [86] 胡孚琛：《中华道教大词典》，中国社会科学出版社 1995 年版。
- [87] 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论—道家、道教、仙学》，社会科学文献出版社 1999 年版。
- [88] 陈耀庭、李子微、刘仲宇：《道家养生术》，复旦大学出版社 1992 年版。
- [89] 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。
- [90] 李申：《道教本论》，上海文化出版社 2001 年版。
- [91] 李大华：《生命存在与境界超越》，上海文化出版社 2001 年版。

- [92] 余明光:《黄帝四经与黄老思想》,黑龙江人民出版社1989年版。
- [93] 丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版。
- [94] 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社1997年版。
- [95] 祝亚平:《道教文化与科学》,中国科学技术大学出版社1995年版。
- [96] 刘笑敢:《老子哲学及其演变》,中国社会科学出版社1988年版。
- [97] 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社1988年版。
- [98] 李养正:《道教与诸子百家》,北京燕山出版社1993年版。
- [99] 李养正:《道教经史论稿》,华夏出版社1995年版。
- [100] 王中江:《道家形而上学》,上海文化出版社2001年版。
- [101] 陈鼓应:《老庄新论》,上海古籍出版社1992年版。
- [102] 陈鼓应:《易学与道家思想》,生活·读书·新知三联书店1996年版。
- [103] 张广保:《超越心性:20世纪中国道教文化学术论集》,中国广播电视出版社1999年版。
- [104] 刘达:《道与中国文化》,广西人民出版社1990年版。
- [105] 卢国龙:《道教知识百问》,今日中国出版社1989年版。
- [106] 刘仲宇:《道教文化透视》,学林出版社1990年版。
- [107] 刘仲宇:《道教法术》,上海文艺出版社2002年版。
- [108] 李祖发、李建欣、李国庆:《宗教与战争》,四川人民出版社2003年版。
- [109] 姜国柱:《道家与兵家》,西苑出版社1988年版。
- [110] 中国军事史编写组:《中国军事史》,解放军出版社1988年版。

- [111] 徐勇等:《兵家文化面面观》,齐鲁书社2000年版。
- [112] 张文儒:《中国兵学文化》,北京大学出版社1997年版。
- [113] 刘庆、皮明勇:《军事学志》,上海人民出版社1998年版。
- [114] 吴春秋:《论大战略和世界战争史》,解放军出版社2002年版。
- [115] 杨善群:《孙子评传——孙武、孙臆、司马穰苴》,南京大学出版社1992年版。
- [116] 吴如嵩:《徜徉兵学长河》,解放军出版社2002年版。
- [117] 史美珩:《古典兵略》,辽宁教育出版社1993年版。
- [118] 刘振声:《兵学与中医学》,福建科学技术出版社1994年版。
- [119] 薛公忱:《儒道佛与中医学》,中国书店2002年版。
- [120] 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版。
- [121] 吕思勉:《先秦学术概论》,东方出版中心1985年版。
- [122] 梁启超:《中国历史研究法》,东方出版社1996年版。
- [123] 冯友兰:《中国哲学史》,华东师范大学出版社2000年版。
- [124] 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社1999年版。
- [125] 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1985年版。
- [126] 张文儒、陈葆华:《军事辩证法》,北京大学出版社1988年版。
- [127] 孙以楷、陆建华、刘慕方:《道家与中国哲学》,人民出版社2004年版。
- [128] 姜国柱:《中国军事思想通史》,中国社会科学出版社2006年版。
- [129] 毛元佑、徐楚桥:《〈三十六计〉解读》,解放军文艺出版社2003年版。
- [130] 刘师培:《刘师培全集》,中共中央党校出版社1997年版。
- [131] 李约瑟:《中国古代科学思想史》,江西人民出版社1999年

版。

- [132] 索安:《西方道教研究编年史》,中华书局2002年版。
- [133] 麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,上海人民出版社1989年版。
- [135] 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,上海人民出版社1989年版。
- [136] 马克思·韦伯:《儒教与道教》,商务印书馆1997年版。
- [137] 若米尼:《兵法概论》,军事科学出版社1994年版。
- [138] 克劳塞维茨:《战争论》,商务印书馆1978年版。
- [139] 卿希泰:《有关道教发源于四川的几个问题》,《世界宗教研究》2001年第4期。
- [140] 卿希泰:《道教在巴蜀初探(上)》,《社会科学研究》2004年第5期。
- [141] 卿希泰:《道教在巴蜀初探(下)》,《社会科学研究》2004年第6期。
- [142] 卿希泰:《瓦屋山道教文化考察刍议》,《社会科学研究》2000年第4期。
- [143] 于汝波:《略论〈道德经论兵要义述〉的军事思想》,《管子学刊》1997年第3期。
- [144] 方诗铭:《黄巾起义的一个道教史的考察》,《史林》1997年第2期。
- [145] 方诗铭:《释“张角李弘毒流汉季”——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘”起义》,《历史研究》1995年第2期。
- [146] 蔡运章:《周易、老庄与中华文明》,《洛阳工学院学报》2001年第2期。
- [147] 赵庆杰:《道家思想的神话渊源》,《华夏文化》2001年第3期。
- [148] 葛荣晋:《老子与兵家》,《中华文化论坛》2002年第1期。

- [149] 于国庆:《〈师〉卦之兵法及其对〈孙子兵法〉的影响》,《周易研究》2006年第3期。
- [150] 刘仲宇:《道符溯源》,《世界宗教研究》1994年第1期。
- [151] 刘仲宇:《道教对民间信仰的收容与改造》,《宗教学研究》2000年第4期。
- [152] 刘仲宇:《五雷正法渊源考论》,《宗教学研究》2001年第3期。
- [153] 李刚:《曹操与道教》,《世界宗教研究》2001年第4期。
- [154] 李刚:《唐太宗与道教》,《晋阳学刊》1994年第5期。
- [155] 李刚:《唐高祖创业与道教图谶》,《宗教学研究》1998年第3期。
- [156] 张振国:《道教神像所持的武器》,《世界宗教文化》2004年第2期。
- [157] 廖勇:《老子〈道德经〉与中国古代军事》,《中华文化论坛》2001年第2期。
- [158] 徐勇:《〈黄石公素书〉初探》,《军事历史研究》1999年第4期。
- [159] 余明光、谭建辉:《黄老学术向黄老道教之转变》,《湘潭大学学报》1995年第5期。
- [160] 黄朴民:《战国黄老学派及其军事思想》,《管子学刊》1994年第4期。
- [161] 吴荣政:《论孙子军事哲学的思想源流》,《贵州社会科学》1999年第3期。
- [162] 李云章:《评析〈孙子兵法〉的军事思想渊源》,《军事历史研究》2004年第3期。
- [163] 陈明:《〈伤寒论〉治略与兵法三十六计举隅(三)》,《中华中医药杂志》2005年第3期。

- [164] 刘渊:《兵法奇正与中医学之知常达变》,《上海中医药杂志》1997年第7期。
- [165] 刘成志:《兵医两家不厌诈论》,《浙江中医药杂志》1994年第7期。
- [166] 邢东田:《玄女的起源、职能及演变》,《世界宗教研究》1997年第3期。
- [167] 王丽英:《道教法术与岭南巫俗初探》,《宗教学研究》2005年第2期。
- [168] 李远国:《论道教符篆的分类——兼论符篆与中国文字的关系》,《宗教学研究》1997年第2期。
- [169] 丁培仁:《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》,《宗教学研究》2001年第4期。
- [170] 宇汝松:《从〈道德经〉看道教的战争观》,《世界宗教文化》2003年第4期。
- [171] 吕云:《从黄老传统看道教的政治情结》,《求索》2003年第6期。
- [172] 庄春波、刘春明:《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》,《烟台大学学报》1990年第3期。
- [173] 姜生:《东汉原始道教与政治考》,《社会科学研究》2000年第3期。
- [174] 姜生:《原始道教之兴起与两汉社会秩序》,《中国社会科学》2000年第6期。
- [175] 杨翕:《金丹道教起义原因初探》,《锦州师范学院学报》(哲学社会科学版)1995年第4期。
- [176] 梁宗华:《齐鲁文化对早期道教的影响》,《东岳论坛》2005年第6期。
- [177] 段塔丽:《我国古代符咒风俗考述》,《陕西师范大学学报》

(哲学社会科学版) 1999 年第 3 期。

- [178] 李志鸿:《雷法与雷神崇拜》,《中国道教》2004 年第 3 期。
- [179] 张文才:《论〈太白阴经〉的军事思想及其主要特色》,《军事历史研究》2004 年第 3 期。
- [180] 冯国泉:《老子“反”的思想在政略兵略中的运用》,《求是学刊》2005 年第 3 期。
- [181] 张涅:《〈老子〉“道”的依附性与原始巫术思维》,《江海学刊》2001 年第 3 期。
- [182] 苟波:《“神魔小说”中人物形象的道教内涵》,《宗教学研究》1998 年第 2 期。
- [183] 苟波:《道教与“神魔小说”的主题》,《四川大学学报》1997 年第 2 期。
- [184] 耿波:《阴阳气论哲学中的潜在结构与“和”》,《管子学刊》1994 年第 4 期。
- [185] 修建军:《〈吕氏春秋〉与道家析论》,《管子学刊》2000 年第 3 期。
- [186] 陈鼓应:《从〈吕氏春秋〉看先秦道家思想特点》,《中国哲学史》2000 年第 11 期。
- [187] 张钦:《道教炼养学的哲学基础》,《宗教学研究》2000 年第 3 期。
- [188] 张强:《阴阳五行说的历史与宇宙生成模式》,《泰安师专学报》2001 年第 1 期。
- [189] 刘光本:《中国古代灾异说之流变》,《青岛海洋大学学报》2001 年第 2 期。

后 记

此书是在自己的博士学位论文基础上略加修改而成。

一直以为，攻读博士学位不是一件轻松的活计。我曾经这样形容自己在厦大的求学之路：“逍遥不足，沉重有余”。许是研习中国传统文化的缘故，对于逝去的时光与物事，心中不禁总有几丝感怀和自省，也许正因于此，我才常常有“柳暗花明又一村”的感悟。时间久了，渐渐发觉，尽管在求学之路上“逍遥不足”，但是自己却是带着满足与快乐度过的。在以后的日子里，我依旧会怀着一颗平常之心、感恩之心和热爱生活之心去品味人生的五彩斑斓。

怀念我的“逍遥不足，沉重有余”的求学之路！

感谢求学之路上引我前行的恩师们！

自从2001年入厦大求学以来，便一直跟随在詹石窗教授身边在中国哲学，尤其是道家与道教哲学的领域里汲取营养。在求学的道路上，能够得到詹老师耳提面授，实在是人生之幸事。在学习的过程中，詹老师所给予我的细心关怀、耐心指导、严格敲打为我今后的问学求知打下了坚实的基础。无论是以前硕士学位论文的撰写，还是现今博士论文的撰写，其中都倾注了詹老师的大量心血。更令我难忘的是，当我感到学有困难时，詹老师亲书“卧薪尝胆，严谨奋进”来鼓励我；而在人生的道路上，詹老师也以“润物细无声”的风格教育我做人的道理。回想这些年来的点点滴滴，真得非常感谢老师！同时，要深深感谢师母林凤燕老师，首先感谢她在后方的任劳任怨使得我们有了一位得以忘我工作、无私育人的好老师。当然，师母对我的爱护之情也令我终生难忘，其情其事实在是难以一一列举，在此，请

让我说声：谢谢师母！

在厦门大学学习期间，许多老师教我学问、育我做人，他们有刘泽亮老师、盖建民老师、傅小凡老师、乐爱国老师、郭金彬老师、徐梦秋老师、陈墀城老师、徐朝旭老师、高令印老师、何乃川老师、高致华老师、杨芳老师等，正是因为这一位位勤恳教学育人的老师对我悉心培育，我才能如期完成学业，谢谢各位老师！

在厦门大学学习和生活期间，还得到了师兄师姐、师弟师妹以及其他同学、朋友们的关心、指导和帮助，在此一并表示感谢！

感谢我的家人。感谢我的父母赋予我生命、培养我长大成人；感谢我的岳父岳母鼓励我学习；感谢我的妻子陈扬峰，在论文的写作中，她帮我校对、整理文稿，照料生活，论文的完成凝聚着她的辛劳。

感谢人民（东方）出版社陈寒节先生。论文得以顺利付梓，多赖陈先生之费心劳力、无私付出。对先生之辛劳，特表谢意！

在我求学问知的路上，要感谢的人实在太多，正是因为有了这些良师益友的帮助和关怀，我才能够安心学习。

最后，请让我真诚地说一句：谢谢大家！

于国杰

于厦门勤业寓舍

2008年12月