

# 道教新论



龚鹏程『三教论衡』系列

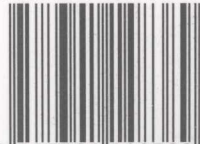
龚鹏程 著

本书第一部分为道教通论，如道教概说，道教的性质，道、道家、道教、道教史，道门文字教、身体观等。第二部分为道法分说，对天师道、灵宝道、上清道、净明道、内丹丹法等均有说明。第三部分为道教文化研究，探悉道教与儒家经学、医学书法等的关系。



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

ISBN 978-7-301-14838-9



9 787301 148389 >

定价: 38.00元



龚鹏程『三教论衡』系列

# 道教新论

龚鹏程 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

道教新论/龚鹏程著. —北京:北京大学出版社,2009. 1

(龚鹏程“三教论衡”系列)

ISBN 987-7-301-14838-9

I. 道… II. 龚… III. 道教-研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 201296 号

书 名: 道教新论

著作责任者: 龚鹏程 著

责任编辑: 艾 英

封面设计: 海云书装

标准书号: ISBN 978-7-301-14838-9/B · 0782

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: [pkuswsz@yahoo.com.cn](mailto:pkuswsz@yahoo.com.cn)

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 三河市新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 23.25 印张 395 千字

2009 年 1 月第 1 版 2009 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

## “三教论衡”自序

儒、道、释，在中国社会里被并称为三教，亦为中国社会与文化之骨干，这是大家都晓得的事，但很少人能真正深入理解之。三教经传浩如烟海，历史又极复杂，理解起来也确乎不易。我因特胜因缘，得以略窥堂奥，渐乃兼通三教，而皆能得益。刘梦溪先生曾说我做学问：“于儒学能得其正，于道家能得其逸，于释氏能得其无相无住”。这种境界当然是我所向往的，能否臻及，却不敢说。但儒道释三教既是中国社会与文化之骨干，不知此或不汲润于此，焉能得中国文化之精髓？因此钻研含咀，不敢不勉。频年积渐，成稿甚多。今承北京大学出版社朋友的好意，略辑一些，由艾英费心编为“三教论衡”，凡分说儒、论道、解释三部。

儒家之学，我童而习之，对它感到熟悉、亲切，自然不在话下。而与一般人不同的，是我还相信孔子、喜欢孔子。

相信，不是宗教式的感情或信仰；喜欢，不是道德文化使命式的敬爱。同样地，我对孔子和儒学的理解，也不仅是客观知识的掌握、考古材料的梳理或理论认知的拼图。我能知孔子，殆如庄周之知鱼于濠上，千古遥契，莫逆于心。我的性气与处事方式，多幻设、喜游戏、矜才情；我的学问，杂于道、释、文、侠之间，皆与孔子貌不相似。然而，正因不求貌袭，所以神似，此则非他人所能知也。

孔子并不容易学，也不容易像。正如儒家之不易知。我自少年时期起，借径于康有为、章太炎、刘师培、熊十力、马一浮以及清代诸儒，以上窥周秦学术之大凡，著《古学微论》数十万言，略申儒道会通之义。后治汉唐经学，撰《孔颖达周易正义研究》等，又数百万言。更与当代新儒家诸师友摩习切磋数十载，上下其议论。积闻渐博，研练渐精，反复思维而后知之，足证其难。



但孔子与儒学其实也是不难懂的。童年一晤，握手成欢，那时我事实上就已经懂了。后来的积闻研练，只不过是与那些把孔子和儒学解释得歪七扭八的各种说法、把孔子和儒学乱批一通的各类反儒言论相纠缠罢了。为了证其误、订其诌、明其踳驳纠缠，而费了许多年许多工夫，回想起来，实在颇觉不值。学非所以见道，徒疲精神于辨论，哀哉！

而这也正是吾人生于这个时代的无奈。在这个时代中，反思儒学之境况、拟测其发展，写点东西，说明往哲时贤在儒学研究上的毛病，乃是不得已的。倘以儒家成己之学的标准来说，学贵自得，谁耐烦做这些舍己徇人的工作？而从现实上说，做这些事，那些被我指称为走错了路、少读了书的人，当然也不会领情。吾人破费工夫为此吃力不讨好之务，能说不无奈吗？

《儒学新思》所辑，即为此类无奈之篇什。内容大体可分两部分，一说明历来儒者如何走错了路；一为研究儒学的人补习补习，告诉大家儒学还有许多丰富的内涵有待抉发、还有许多面向可供开展。

谈儒家的饮饌政治学、星象政治学、历数政治学、圣典诠释学、性学，以及儒家与道教之关系，都属于替大家补习的性质。民国以来，对于这些课题，学界大抵不知道、没想过，或是在视域中遮蔽、漠视之。开发这些课题出来，才有助于推展儒学之研究。否则学界讲来讲去，大家都以为已经很懂儒学，儒学也讲得烂熟、听得烦腻了，可是实际上还早着呢！许多材料，研究儒学的人根本没看过；许多论域，大家根本没想到。故现有的一些研究成果，也是浅陋不足以语儒学之深美阔约的。

正因儒学内涵丰富，所以过去谈儒学或以儒者自居的人不仅所见不广，瞎子摸象，还有不少人误入了歧途。本书论以儒学经世的问题、宋明儒学丧失历史性的危机等，就是要破邪显正，以定真诠。

除了批评古今研究儒学者的错误，开发一些新的论域外，居今之世而论儒学，我当然还希望指出向上一路，提出一个值得努力的方向。

这个方向，乃是企图顺着当代新儒家所说的“生命的学问”，进一步发展，将儒学建立成一种“生活的学问”。我在一九九八年出版的《生活美学》一书中，即曾揭橥此义，本书赓续发挥，来说明生活的儒学才是这个时代的儒学实践之路。吾人可以以此经世，亦可以此避免儒家丧失历史性的危机。这个路向，过去几年，除了理论上的阐明，我也与一些朋友做了不少实践的

尝试,希望将来可以继续做下去。

儒家以外,我又喜欢佛道,对各种宗教事务也都感兴趣。盖性喜幽奇,博涉多方,辄于此寄寓遐思也。但并不只是单纯的宗教感情导引着我去接近宗教、试图理解宗教,而是基于对中国文化的总体关怀,使得我必然注意到儒家及儒家以外的宗教状况。

一九七八年左右,友人林明峪作《禅机》、《妈祖传说》、《台湾民间禁忌》等书,我曾参与其研究过程,对佛教和民间信仰做了些初步的探讨,零零碎碎写了点文章。其后我又花了一些气力研究我国的宗庙制度、祖先崇拜、宗族会社等,并试图通过天命思想去勾勒中国小说史的嬗变、利用佛家三性说去处理宋代诗学理论及“学诗如参禅”的问题、由儒佛对抗关系上去理解唐代孔颖达所编修的《五经正义》……这些研究,在发表时多少均引起过一些争议,因为取径略异于时贤,亦非纯宗教之研究,乃是依我对文化史之研究方法和分期的整体看法来的。我的文化史研究,主要是想观察一个文化体在时间和空间的延展中,如何与自觉的价值意识互相感应,而带出意义的追求及处理事务时的不同取向。宗教所涉及的,正是一群人的终极信念与存在安顿之问题,由这个地方来审察其意义取向及性质,当然最为真确。因此我较喜欢由此切入,拨开表象,直探意义之核。

一九八九年,我在台湾淡江大学中文研究所筹办了第一届中华民族宗教国际学术研讨会,其后并襄助道教协会成立中华道教学院。这个学院,在道教界是个创举,我即担任其教务长、副院长,并讲授“道教文献选读”等课。一九九〇年,我又与灵鹫山般若文教基金会合作,创办国际佛学研究中心。这些事务,使我与宗教界有更广泛的接触,也更直接地进行了宗教研究。

我家世原本即与道教有些渊源。家伯父龚幹升先生,在《历代张天师传·序》中提到“余与六十三代天师张恩溥真人,自韶关遇合,至浮海入台,时聆妙绪,既上书内政部以维道统,复翊创道教会以振玄风。交契苔岑,谊联兰谱”云云,即指其事。我幼年体弱,民间俗习,例须奉继予僧道,因此我也就拜张真人为义父。义父与伯父、父亲交好,常来往燕谈。家堂兄龚群先生,则长期在嗣汉天师府任秘书长,且办有《道教文化》杂志,弘传正一法脉。道教之科仪掌故,我因熏习日久,故亦渐有所知。借着办道教学院的机

缘，乃通读《道藏》，并因往游大陆之机会，参访宫观、检辑资料，以与昔日所曾思虑者相印发。

我跟佛教的渊源，不如道教这般直接，但人生机缘倒也难说得很。我本来便兼做一点佛学研究，因为研究中国文化，岂能不懂佛学，故于此亦熏习久之。文士说禅，渐且泛滥于笔端。办了国际佛学研究中心以后，在阐述义理、整齐文献，积极与世界佛学哲界对话方面，自然又越来越熟稔。一九九三年起，筹办佛光大学，先设了南华管理学院，嗣后改制为大学，乃又续办佛光人文社会学院。替佛教奔走了十几年，凡所倡议或创立之典章制度、观念构想，不可胜数。对教界和佛学研究界，当然也有入乎其内的理解。

道教学院或佛光大学，均是佛道教数千年来之新猷，我因历史之机遇，得以出入其间，自来儒者之福报，岂有过于我者？故我之深知佛道，恐怕也胜于古今诸儒。

但正因入乎其内出乎其外，我之理解和体会，便与教内教外都不相同。或以我为同盟之友，或视我为异端之邪，而我实有取于两端而不为其所摄也。论佛论道的文章，取名《道教新论》、《佛学新解》，就表明了这种不与人同的意味。此等新论新解是否即为正论正解，唯通人知之耳。

二〇〇八，戊子岁暮，风声凄紧，序于燕京小西天如来藏



# 目 录

## “三教论衡”自序/1

### 一 道教概说/1

- (一) 不信鬼神/1
- (二) 自求多福/5
- (三) 各道其道/9
- (四) 教中有教/12
- (五) 不主老庄/15
- (六) 以气言道/20
- (七) 成就生命/24
- (八) 道术之分/28

### 二 道教的性质/37

### 三 道·道家·道教·道教史/51

- (一) 各道其道/51
- (二) 道与道家/52
- (三) 道术各异/54
- (四) 正道邪道/57
- (五) 渊源互殊/59
- (六) 教中有教/61
- (七) 道教新史/64

### 四 道门文字教/66

- (一) 自然创生的天书/66

(二) 虚无气化而成文/70

(三) 文字为文明之本/74

(四) 以文字掌握世界/78

(五) 道教信仰的核心/81

(六) 道门文字教/86

## 五 道教的身体观/93

(一) 心体与形体/93

(二) 身体与天体/105

(三) 男体与女体/110

(四) 身体与国体/115

## 六 早期天师道/118

(一) 道教研究的基本原则/118

(二) 《老子道经想尔》残卷/120

(三) 天师道对道教的批判/121

(四) 被扭曲的天师道面貌/125

(五) 历史的异化与还原/128

## 七 《黄庭经》论/132

(一) 自力的宗教/132

(二) 普传的方法/137

(三) 内外的区分/140

(四) 内不可论外/146

(五) 内多上清法/152

(六) 各种黄庭学/155

(七) 《黄庭》的理论/161

(八) 理论的渊源/168

(九) 医道关系论/173

## 八 内丹学的兴起/183

(一) 服食与服气:典范间的争衡/185

(二) 内气与定观:服气论的转向/189

(三) 虚心与存神:心性论的发展/195

(四) 胎息与内丹:内丹说的出现/199

(五) 还丹与火候:《参同契》的运用/204

(六) 交媾与结胎:内炼者的拟喻/208

## 九 《阴符经》叙论/216

(一) 经系唐朝以前书考/216

(二) 今本与《周书阴符》之关系/223

(三) 论今传《阴符经》作者不可考/225

(四) 《阴符经》诸注本/226

## 十 净明道的道法/234

## 十一 陈师道:陈侯学诗如学道/244

(一) 学诗如学道/244

(二) 学诗如学仙/245

(三) 学诗如学佛/248

(四) 诗禅不合一/250

(五) 论者当知道/254

附论/256

## 十二 黄宗羲与道教/259

(一) 博学多艺的黄梨洲/259

(二) 梨洲与道教的关系/263

(三) 梨洲辨儒佛之界限/266

(四) 论晚明的博洽学风/270

(五) 好奇者辨佛老宗旨/275

## 十三 道教影响下的儒家经学/282

## 十四 道医论/293

(一) 中医传统的变迁/293

(二) 由巫医到巫与医/296

(三) 经脉理论的形成/300

(四) 道医传统的出现/304

(五) 道医流传与发展/307

(六) 道医儒医之纠葛/310



(七) 道林养性与儒门事亲/314

十五 以人为药/319

十六 道教与书法/334

(一) 缺乏研究的论域/334

(二) 信仰文字的宗教/335

(三) 对于书写的讲究/337

(四) 关于书写的观念/340

(五) 渐行渐疏的关系/343

十七 张三丰武学论考/347

(一) 依托张三丰的内家拳/347

(二) 依托张三丰的太极拳/350

(三) 依托张三丰的道派/351

(四) 纳入道教体系中的太极拳/352

(五) 拳道合一的张三丰武术/354

## 一 道教概说

### (一) 不信鬼神

宗教,在许多时候是指“对于人以外的力量之信仰”,相信这种力量能对人或社会产生影响,改变其命运。

所谓“人以外的力量”,主要是指精魅或鬼神的作用。因为相信鬼神精魅能影响我们的生活,所以发展出了占卜等与鬼神沟通之术,希望能知其意向,并跟它打些商量,商量看看能不能改变它的意向,或改变我们的命运。当然,要鬼神精魅答应我们的请求,必须付出一些代价,例如需要祭祀它奉献它,之后鬼神精魅才有可能不害我们且保佑我们。从一般民间的求神拜拜,到基督教天主教,都是如此。

这种情形所显示的人神关系,乃是报酬式的:神福佑人、人报谢神。彼此“相互给予”(do ut des, I give so that you give),形成交换关系。《左传》成公五年记载赵婴梦天使告诉他:“祭余,余福汝!”把这样的关系讲得再明白不过了。

僖公二十八年,另有一个例子说,楚子玉有个琼弁玉缨,还没戴哩,就梦到河神来说:“界余,余赐汝孟诸之麋”,意思是许诺他打胜仗,可获得孟诸的土地。像这样,公然来要东西吃或要东西戴的神,其实还真不少。后世小说戏曲中不都记载了一些神祇许诺人达成什么愿望,但要求人在如愿以偿之后,必须来神前“还愿”的例子吗?怎么还愿呢?不外乎杀猪宰羊、奉酒献果、演戏酬神之类。如果不完成这种报酬交换关系,神就会生气,会降灾给这个健忘或者过河拆桥的家伙。

鬼神“灵验”“不灵验”,通常就是由这种关系中来观察。神确实能保佑

人升官发财、所求皆遂，则神庙必定香火鼎盛，灵验事迹腾播人口。反之，如果神祇享用了人们的祭祀奉献，却不能保佑人，不能让人的愿望得以实现，那么它就是“不灵验”的。当然人们也就懒得去祀奉它了。气愤神只会吃饭而不晓得做事的人，甚至还会把神像砸毁，或将它断头截肢，扔进臭水沟里去泄愤。台湾盛行“六合彩”时，到处看得到缺手断头的神像，就是这个原因。

此即所谓“福——报”之逻辑。我们烧纸钱给鬼、奉牺牲给神，都是在求这种福报，希望鬼神庇佑，不为咎戾，并能帮助我们财禄福寿俱全。

与福报相对的，称为“解除”。福报求保佑、解除消灾厄，故《论衡·解除篇》说：“世信祭祀，谓祭祀必有福。又然解除，谓解除必去凶。解除初体，先设祭祀。”解除灾祸，同样要祭祀谢神，所谓“鬼神解谢，殃祸去除”，其逻辑与福报乃是一样的。

相信每个曾参加过祭祀活动的人均能理解这种宗教性质和经验。台湾社会上普遍存在的杀猪公、迎神赛会、歌舞酬神、神明出巡、护境安民法会等等，也都提醒每一个人去参与这个人神“相互给予”的结构。

道教，却刚好跟这样的人神关系不同。因此它是个特殊的宗教，也是个难以理解的宗教。

以东汉时期流传最早的一部太平道经典《太平经》来说，第一它不认为人的命运是由鬼神等外在力量所决定的，第二不主张与鬼神沟通，以了解其意向，第三则更不想向鬼神祷祀以求福佑或解除。所以，它的神人关系根本脱离了“福——报”的架构，成为对一般世俗宗教观的大革新。

要了解这样的宗教，实在很不容易，让我花点气力略加说明。

依《太平经》的想法，宇宙运行的原理，在于它的生生不息，所谓天地之大德曰生。宇宙若有其道，其道就是生，故人也当“贵生”，宝贵生命、尊重生命、热爱生命、喜欢长生延寿，而不喜欢死亡。但人能不能长生，须凭自己的作为，不是靠着神祇的庇佑。所谓“法由圣显，道寄人弘”（卷八五），强调一切均须自治自养。

因此它是一种“自力宗教”，主张祸福无门，唯人自召，人种善因即得善果，种恶因便得恶果，跟鬼神毫无关系：“有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自



责,当责谁乎?复思此言,无怨鬼神”(卷一一〇),“比若人种善得善,种恶得恶”(卷四八)。

若只如此说,它便与儒家思想无异。但它并不只是一套哲学,它是宗教思想,故接着它就主张积善以长生成仙:“古始学道之时,神游守柔以自全,积德不止道致仙,乘云驾龙行天门。”(卷九四)后世道教成仙理论中有“积善”一派,即由此导源。

其次,作为一个宗教思想,它也肯定有鬼神的存在。但神人关系却与一般认为鬼神能主宰或影响人之命运者不同,而是以人为主、以神为辅的。所以说天道一阴一阳,阳德而阴刑、阳善而阴恶,人若为善,阳神助之,若为恶,阴神(鬼)助之。它说:

故人乃道之根柄,神之长也。当知其意,善自持养之,可得寿老。不善养神,为诸神所咎,神叛人去,身安得善乎?为善不敢失绳墨,不敢自欺。为善亦神自知之,恶亦神自知之,非为他神,乃身中神也。……故端身靖神,乃治之本也、寿之征也。((《录身正神法》))

这段话有几个重点:(1)人为神之长。经文中常把人神关系比喻为官长和吏使,又说神能助人,都是用以强调人应自己负责,自己去积善积德。

(2)人为善,阳神来助;为恶,则阴神来配合。这种关系,又称为“应”,即感应之应。卷五十:“相应者,乃当内究于心,外应于神祇,远近相动”,遂有吉凶。故吉凶非神祇使其然,而是自己行为的结果。神只是与人的行为相呼应相感应罢了。

(3)一切吉凶都由自己造成,那么这所谓鬼神,说穿了,其实仅是自己精神状态的一种投射而已。这是最具关键性的观念。鬼神非人以外的力量(extra-human power),甚至也不是人以外的存在物,它根本就在自己身上,即所谓身中神。《太平经》中并把“身中神”分隶五脏,用以具体指人的精神。影响到后来《黄庭经》、《上清大洞真经》等一系列存思身中神的养生修炼法。

(4)因为神祇其实只是指自己的精神,因此人必须养神还精,不能让“神叛人去”。一旦人丧失了精神,人就要死了。此还精养神或端身靖神之道,便形成了道教的工夫论。其修道场所称为“靖”,也就是这个缘故。

(5)阴神,有时又称为鬼。人若积恶而不积善,鬼物即来相感应,故云:“神道兴,与君子同行。鬼物道者,与小人同行。故君子理以公正,神亦理公正。小人理邪伪,鬼物亦理邪伪,明于同气类也”,“善事有善精神,恶事有恶精神,夫蓄积邪之家,后必有邪害也”(卷百二十),“神者致真神为治,鬼者致鬼为治。……鬼者,动作逃避人所,鬼倚阴中,窃隐语似鬼,故致鬼”(卷九二)。

(6)由于鬼只是人行为的配合者与呼应者,因此若想“解除”,就不应向鬼去谢解,而是要自己忏悔改过:“不敢小解,过辄有罚首,以是自省自爱,敬重禁忌,不敢有违失意。”(卷百十)

(7)因为人是道的根柢、神的官长,一切长寿之要诀,又只在于自己的精神持养以及道德作为,所以人根本不需要去祭祀鬼神。在《事死不得过生法》中,它说阳君阴臣,侍奉臣子的礼数超过了对君王的态度是逆政、事阴过阳则是逆气,而鬼神都属阴,所以应重视生人,不必侍奉鬼神。态度是非常明确的。

它也批评一般祭祀鬼神或号称能够降神的方术是邪道。例如它说:“为社谋者,天地四时、社稷山川祭祀,神下人也,使人恍惚,欲妄言其神,暴仇狂邪,不可妄为也”,“为洋神者,言其神洋洋,其道无可系属,天下精气下人也,使人妄言。半类真,半类邪”,“家先者,纯见鬼,无有真道也。其有召呼者,纯死人之鬼来也,此最道之下极也”(卷七一),又说:“勿信神象卜工之言,是卜不能有所增减”(卷百十四),更指责:“医巫神家,但欲得人钱,为言可愈,多征肥美,及以酒脯呼召大神,从其寄精神……钱财殫尽,乃亡其命”(同上)。

凡此等等,可见它对一切降神、附体、见鬼、招魂、占卜之术都不信任,以酒肉祭祀鬼神以求治病长寿,更被嗤为骗局。

太平道,只是道教中一个系统。但它兴起最早,尚在张道陵之前,故其许多观点已成为道教的“原型”之一。这些基本型态或观点,事实上也足以表明道教与一般民间信仰的差异。我们可以由上面简略的介绍中,看到因鬼神观不同而形成的整体差别。

把这种差别放入历史脉络中去看,则我们又会发现道教正是一种有意的宗教改革,其观念恰好是针对先秦以来中国社会一般的宗教态度及信仰

行为而发,有意地去建构一套新的宗教体系。

## (二) 自求多福

古信鬼神。神以上帝、日、月、山、川、云、雷、风、雨等为主,动植物也可以有神。鬼则以人死之魂灵为主,故《礼记·祭法》说:“大凡生于天地之间者皆曰命,其万物死皆曰折,人死曰鬼。”

实际上鬼也包含其他的精灵,例如《楚辞·九歌》中就有《山鬼》一篇。又《诗·小雅·何人斯》说:“出此三物,以诅尔斯。为鬼为蜮,则不可得”,把鬼和狐狸精等合并起来说,可见它未必专指人的魂魄。近年在睡虎地出土的秦简《日书》又曾提到:“犬恒夜入人室,执丈夫,戏女子,不可得也,是神狗伪为鬼”,此处所说的鬼,实近于妖。因此古书里谈到“鬼”,有时和“物”连在一块说,如山精木魅花妖水魑之类,即并称“鬼物”。

而“鬼”与“神”的区别也很模糊,《论语·为政》“非其鬼而祭之”,郑玄注云“人神曰鬼”,可是《广雅·释夫》却说“物神谓之鬼”。又《礼记》也说:“山林川谷丘陵能出云为风雨见怪物,皆曰神。”似乎“鬼”“神”两字往往通用;神更可以作为形容词,形容鬼的作用。

但不管如何,鬼神在古人的世界观中是确实存在的,人的祸福吉凶也与鬼神有密切的关系。《墨子·明鬼篇》说鬼的存在以及它具有影响人生的力量,是“众之所同见,众之所同闻”的事,可一点也不假。

既然如此,对鬼神的祀奉便不可轻忽了,今存殷商卜辞,全都是人向鬼神卜问的记录。借着向鬼神询问以预知命运并设法趋吉避凶,其原理以及由此发展出对宇宙及人生的看法,则形成了《周易》、《连山》、《归藏》这一类书。另据《诗经·国风·豳·七月》描写:

四月之日,其早,献羔祭韭。九月肃霜,十月涤场,朋酒斯飧,曰杀羔羊,跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆。

可见祭祀时都是要杀羔羊、喝酒、狂欢的。而且不是王公贵族才祭祀,一般农民也都要参与这个祭祀体系,所以《吕氏春秋·孟冬纪》说:“是月也,大飧,烝天子,乃祈来年于天宗。大割,祠于公社及门闾,飧先祖五祀,劳农夫

以休息之”，祭祀活动和整个生活节奏已完全结合在一起了。

这时，各种祭礼祭法十分复杂，但其共同特征则是杀牲为祭。卜辞中祭河川，即可见到“沉二牛”、“沉三牛”、“沉五牛”、“沉十牛”、“沉三羊”之类记载，沉，是将供品放入江中。另外还有“瘞”，是将供品埋进土里；“投”是把祭品放在地上；“悬”是把祭物吊挂起来等等。祭品丰俭不一，要看神威灵之大小而定，祭大神用大礼，拜小神则不妨简单些。如礼华山得用太牢祭，祠其山神时，要斋百日，奉以百牲，酒用百尊。但祠管涔以至敦题之山十七座，仅用一雄鸡、一小猪就可以了。

另外有些地方还用活人为牺牲，如卜辞中记载：“辛丑卜，于河妾”，“丁巳卜，其寮于河，牢，沉嬖”，所谓河妾，盖即后世所谓河伯娶的妻；嬖，则可能是供牺牲的少女。这种祭礼，后世认为太过残忍，其实却是古代最一般的状况。许多宗教学者都推断云：古代祭神本以杀人奉祭为主，犹如葬礼中常见的杀人殉葬陪葬风俗一般，现存许多少数民族尚有猎人头之类“出草”的习惯，即为古礼之遗风。后世才渐以动物为牺牲，杀人也改为“殓尸”，只需请活人躺在祭台上装成死尸的样子即可。再晚一些，才改为用木俑或陶俑，以象征之。至今民间丧祭，仍然流行扎纸人纸马焚烧以祭的风俗，何况古代？而且，杀人祭祀的风俗虽然改变了，杀牲祭祀的风俗依然普遍存在着，每次拜拜，都要杀猪宰羊、大鱼大肉一番。可见相信有鬼神、相信鬼神拥有影响人的力量，并运用奉献酒肉的方式去祭祀鬼神，乃是整个中国社会里最一般的宗教态度。

祭祀鬼神且备牺牲，同时也是世界上许多宗教共通的现象。因为它来自原始社会的人祭及吃人肉风俗。有些民族猎杀异族人头为祭，有些民族把衰老的酋长杀了献祭，也有些民族选人为牺牲。像“河伯娶妻”一类故事，即保留了此种风俗。“牺牲”一词之含义，也由此而来。后来才以动物代替祭牲。祭祀之后，参与祭礼的信众共食祭牲，也是通行于许多民族的风俗。众人分食酒肉，乃是饮食祭牲的肉和血，以企求与神合一。

宗教学上把这种杀牲祭拜之后吃喝一顿的情形，称为“圣餐”。其礼仪一般包含几个要素：一、悲悼祭牲的死亡；二、祭牲被认为是神与人的中介；三、祭牲呈献给神之后，经过占卜或歌舞降神等仪式，确信它已被神所接纳；四、人众食用祭牲即可与神冥合，获得神的庇佑；五、人众因此而狂欢。《礼

记》里记载孔子看见蜡祭时，举国若狂，讲的就是这种情形。

埃及、巴比伦、波斯、小亚细亚各地也都有共享圣餐的仪式，犹太人也。至今天主教则依然保持此一传统，以面饼象征肉，以葡萄酒象征血，以被杀的祭牲耶稣为人与上帝的中介，谓饮食圣餐者可获永生。“袄教、印度教都用一种使人陶醉的果汁当做神血，以企求达到神魂陶醉的境界，自觉与神合一。其他宗教也均举行圣餐。圣餐的材料随当地产品而异。希腊地区盛产葡萄，狄奥巴索的圣餐便是面饼葡萄酒。波斯的日神教则用面饼与水”（池凤桐《基督信仰探源》，恒毅月刊社，1989年，第14—15页）。

换言之，在一般宗教活动中，所谓圣餐，基本上就是饮酒以象征食祭牲之血，并吃祭牲之肉的仪式。

为什么人类对于血的灵力会表示崇拜，并相信牺牲之生命可在祭祀中与人相结合，问题较为复杂，此处暂不具论。但无论如何，“人祭拜神、人保佑人”的相互给予关系，在这种祭祀活动中是极为明显的。

《左传》僖公五年记载虞公说：“吾享祀丰洁，神必据我”，讲得多么有信心呀！《墨子》另记录了一则故事，说宋文君时一位大臣，因“酒醴粢盛之不净洁也、牺牲之不全肥”，竟被活活处死了。可见奉神必须要酒肉丰厚，否则神可能会生气而不保佑他。反之，诗《楚茨》说得好：“神嗜饮食，卜尔百福”，“神嗜饮食，使君寿考”，神一旦吃得满意了，自然就会降福给人。

然而，相对于这种宗教态度或人神关系，我国也有另一种人神关系论，自周初便逐渐成形，如：

惟上帝不常，作善，降之百祥；作不善，降之百殃。（《书·伊训》）

惟天无亲，克敬惟亲；民罔常怀，怀于有仁。鬼神无常享，享于克诚。（《书·太甲下》）

意思是说：上帝及鬼神都不会固定保佑某人，而是要看这个人的行为，若他为善，即可获福佑；若他为恶，则会获得灾殃。换言之，人不再能用饮食祭祀来贿赂神了，一切要看自己，神只是道德的裁判者。

春秋时期，老子、孔子都继续提倡这种新的人神关系。如老子说：“天道无亲，常与善人”；孔子有次生病时，子路替孔子去祈祷，孔子告诉他说：“我已经祈祷过很久了”，意思是说我平日忠慎诚敬，就已经是一种祈祷了，

神“享于克诚”，自然会保佑我这个好人，何必现在再去祈祷拜神呢？

顺着这个观念发展下去，就会发现鬼神存在与否其实并不重要，因为自己的道德行为才是吉凶祸福最大的保证。人不需要鬼神来改善自己的命运时，世间究竟有鬼神或无鬼神便不甚重要了。

但在当时，无论是社会习俗，甚或自己的心理状况，都还不可能要孔子立刻去宣扬“无鬼论”。所以孔子的态度是维持祭礼、承认“神道设教”的政治社会功能。但对鬼神的看法则在若有若无之间，所谓“祭神，如神在”，“使天下之人斋明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右”。如神在、如在人之上下左右，“如”这个字，用得再巧妙不过了。

可是敏锐的墨子还是发现了这个“如”字的奥妙，惊觉到孔子这种讲法乃是实质上的无鬼论。因此特别写了《明鬼论》批评此类新说是：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也”（《公孟》篇），仍然强调有鬼。

秦汉以后，虽然朝廷崇尚儒家思想，但有鬼之观念显然在朝野都较为普遍，“世俗饰伪行诈，为民巫祝。……是以街巷有巫，闾里有祝”（《盐铁论·散不足》），“妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神”（《潜夫论·浮侈》），不但占卜祭献之事不绝，而且盛行厚葬，“故作偶人，以侍尸柩，多藏食物，以歆精魂”（《论衡·薄葬》），希望鬼在获得这么丰厚的奉献后，也能庇佑其子孙。

道教兴起，主要就是反对这种世俗观念，而呼应老子、孔子的讲法。所谓“天道无亲，常与善人”，人应了解这个天道的原理，努力学道行善。《太平经》卷四九载：

今人不力学道。……无道之人，最为恶凶人也。……今人不力学仁，已不仁矣。夫不仁之人，乃与禽兽同路。……天不欲覆盖、地不欲载也、神灵精鬼所不欲佑、天下所共苦也。……是故古者圣贤大儒，见无德之人，不与其通言语也。

太平道所说的道，就是指这个“天道”。谓上天有好善恶恶之心，人应善体天心、力学真道。至于行善的伦理内容，则大体采用儒家的观点，例如孝悌忠信诚敬仁爱等等。人只有积极行善，才能获得吉祥的符应。若不仁不善，

鬼神是不会庇佑你的。

以此天道为教，故可称为“道教”，其道亦为古儒家道家之说，而与民间通俗宗教拜祀鬼神以求福报者不同。因此，我说它是一种宗教革命。神不再是“神嗜饮食，使君寿考”的了。能不能寿考吉祥，全看个人的努力而定。

### （三）各道其道

太平道，只是汉代崛起的道法之一，提倡新的鬼神观，主张人应积善学道乃能寿考，其他的道法则未必如此。

道，本来是指道路。道路总是有条理的，否则就会走不通，因此，“道”又引申有条理之意。以至于提倡某种道理，就可称是某某道。修其道的人，则通称为道士。

汉代社会上流行的道很多，大家各道其道，用剑的有“剑道”，谈房中术的有“阴道”，另有“上圣杂子道”、“神农杂子技道”之类，不胜枚举。光是汉武帝时，就有讲“谷道”，以祠灶神来抵抗衰老的李少君；和教武帝刻玉印，担任“天道大将军”的栾大等人。

这些人都称为道士。在《汉书》、《后汉书》里记载的道士有封君达、西门君惠、张巨君、王仲都、浮丘公等等。他们的道术颇不相同，除了前面所提过的房中术，讲性交之道者外，有些人强调幻化，用符或用药，隐遁变化，呼风唤雨，撒豆成兵，“含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山”（《抱朴子·遐览》）。其来源，有一部分是《墨子五行记》所记载的五行变化之术，有些是古巫术，有些则属于后世所说的戏法魔术。

又有一些人喜欢谈炼丹。丹，本指丹砂，说炼丹砂成黄金之后，再用这种黄金做饮食器皿来吃东西，就可延年益寿。后来，又说要炼金丹，吃了就能不死。从淮南王所编《鸿宝》讲这种神仙炉火黄白之术开始，到东汉，据说已有几百卷文章在讨论这套术法了。其中最重要的，是《周易参同契》。后来此书更被称为“万古丹经王”。

也有些不讲炼丹而强调服食的人，说应服草木之药以延年，例如当归、茯苓之类。但也有人认为吃草木金石之药，不如吞津咽气，所以不谈“服

食”而说“服气”。据《庄子》记载，早在春秋战国时期，就已有不少人在进行“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”之类活动，他称这些人是“导引之士”。而这些导引之术在汉代当然也仍然是十分盛行的。

道法如此之多，其中必然颇有些会显得有点邪气。史书上说当时许多道士“挟左道”，甚或径指某某人是“妖巫”，固然可能出自史官的偏见，但也不能否认其中可能确有些道术是层次不高、迹近邪魔的。

汉代太古老了，文献资料不足，因此很难具体举例说明这些“左道”何以被视为邪术，可是我们不妨用后代一些道术来推想一下。

前面曾经谈到过的抱朴子，说过一种术法，说神仙之术“种物即瓜果可食”。听起来好像十分神秘，令人对神仙肃然起敬，其实只是一种戏法：用一枚鸡蛋，开一小孔，去蛋白、存黄，放入西瓜子捣和，将满，用纸封好口，让母鸡去孵；孵了以后，将瓜子倒出来，用官桂、甘草各一钱为末，拌好，仍装入壳中；封口，埋在潮湿的墙边。等到要做法表演了，再取出，用棉花一团，把瓜子包起来，预先放在口袋里。表演时，把瓜子拿出，种在松泥里，浇水，便会立刻长大，生蔓展藤，须臾开花、结瓜。

这个术法，直到民国五年陈小楼所编《秘本中外戏法》中还有记载，可见江湖艺人恃此谋衣食者久矣。但在古代，却被不少道士用来炫惑世人，让人误以为那是什么仙法。

这个幻术只是被不肖道士借用来骗人而已，本身并不邪气，有些术法本身却显得不甚平正。例如道士欲知人过去未来，多养有“耳报神”，替自己去打听消息。养耳报之法甚多，有樟柳耳报、老猿耳报、阴魂耳报等各派。所谓阴魂报，乃是用辰日死人盖面纸一张，并其他物，设净室拜祭二十一日，便可见死者鬼魂。见时，即与之订盟，施术者答应供养鬼魂，鬼魂则替施术者报查远近事件。役魂一段时间后，应放之脱生，以原纸烧毁，设汤饭送行。这类术法，流行于后世道士之间。近日喧腾一时的太极门诈欺事件，检察官以彼“养小鬼”提起公诉，就属于这种术法。又例如古小说里记载，几位道士夜中聚会聊天，各施术以为戏，其中一人召唤仙女来跳舞。这便是耳报之类术法，称为“邀舞仙女法”，其术亦是与病死女子之魂鬼订盟。凡此等等，不能说它不是鬼气森森吧。纵或不管它邪不邪气，其层次实在也不甚高，被史家批评为“左道”，倒也并不太冤枉。



太平道就兴起于这样的环境中,因此它自称“真道”,指责其他道法都是“伪伎”、“邪道”。稍后出现的天师道也是如此,自称“正一盟威清约正教”,要斩鬼杀神、正法明威,态度十分强悍,革命的架势颇为显眼。

所谓正一,即“真正唯一”之意,其教法当然与其他道法或流俗奉祀鬼神的态度甚为不同。可是其他的道法也同时在社会上流行着,一般人未必能十分明确地区分其间的差别。何况,千万年的传统、鬼神崇拜的信仰,更非仓促之间即能改变,人们既接受太平道天师道教人行善积德的讲法,也维持其原有的福报鬼神习惯,乃是十分常见的事。巫俗道法,与新的教义折衷糅合,混在生活中,一点也不稀奇。即使是正一道士,要在社会上生存,也常不免被这个社会改造了,把一些原先属于正一道所反对的东西,从俗从众,纳入了正一的体系中。这就是后世道教中竟可以看到那么多原先被斥为“伪伎”、“邪道”,如占卜、杀牲献祭、培胎炼形、附身、还精补脑房中术等等的缘故。

另一个重要的原因,则是“道”的混杂性。太平道、天道、谷道、阴道、帛家道、上圣杂子道等,本来是各行其是、各道其道的,彼此差异甚大。直到南朝齐梁时期,上清道还在《真诰》中批评“帛家道血食生民,逋愆宿责”,意思是说帛家道常以祭祀鬼神来逃避对自己行为的负责。可见它们是极为不同的。此外,方仙道专讲如何寻求不死之药以成仙,“形解销化,依于鬼神之事”;讲中黄太乙之道的,却杀坏神坛,不拜鬼神。其道南辕北辙,虽都称为道,但在道的通名之下,各自为政,泾渭不同流,倒也脉络井然。

可是汉末佛教传进中国后,情况就发生了重大的变化。佛教是一个宗教,我国本土这些道却不是一个教,而是各家不同的道法。因此在和佛教相对称呼时,就只好称它们是“道家”。

这时,“道家”并不是指早期用来和儒家墨家兵家法家相区分的道家老庄,而是指这些道法,如《晋书·王献之传》“道家法,应首过”,刘勰《灭惑论》“道家之妙,妙在精思得一,而无所入圣。佛家之妙,妙在三昧通禅”,《抱朴子·黄白》“道家所至密至要者,莫过于长生之方”等都可证明古人是以“道家”来总括指称这些道法,以与佛教佛家对举称呼的。

当然,相对于“佛教”之称呼,“道教”这个词也出现了。《法苑珠林·破邪》便有“道教敬佛”一卷,道士顾欢也写过《夷夏论》,说要“寻二教之源”。

另外,《甄正论》载:“吴赤乌年,术人葛玄上书孙权,云佛法是西域之典,中国先有道教,请弘其法。”可见在佛道相对举的情境中,这些不同的道法,已经被视为一个综合体了,它们可以合起来总称为道教。

既然诸道总杂,并称为道教,道教里面当然就什么都有了。既有谈血食祭献以求神解罪降福者,也有强调自力解脱的;既有讲巫术幻化的,也有烧黄金炼丹药的;既有谈服食的,也有重视性交的。南辕北辙者,统归一途,都称为道教或道家。

这样,道教就几乎成了个大杂烩,包罗万象。各道法之间,既同属一教,彼此的壁垒便也不若以往那么严明了,相互学习、渐渐杂糅的现象,亦时有所闻。一个历史上异常特殊的宗教改革运动,遂因此而以改革始,以折衷损益、兼容并蓄终,实在也是令人感慨良多的。

虽然如此,“道教”内部,各道法之间的分别仍然存在着,正一不同于金丹烧炼,太平不同于灵宝斋醮,教中有教。他们和早期巫俗及鬼神信仰间的分别,也是巨大的。我们看现在的道教,往往与民间鬼神信仰相杂,但同时也会发现它们的隔阂与差异,原因都在这里。

#### (四) 教中有教

道教,既是教中有教,内部分歧差异颇多,因此它与佛教、基督教、伊斯兰教等著名宗教型态都不一样。那些宗教均是奉一教主或一至上神,如基督教奉上帝、伊斯兰教奉真主阿拉、佛教则以释迦牟尼为教主本师。教内虽也分派,但仅是同源分流的关系。道教则不然。

所谓道教,乃总括汉魏间流行的金丹、仙药、黄白、玄素、吐纳、导引、禁咒、符篆等道法道术之称呼。这其中大多数根本无至上神信仰,也无所谓教主。例如相信呼吸吐纳便能长寿,或笃信实践房中术即可成仙,需要拜什么神吗?即使是太平道,所讲的也只是天地阴阳运行之道,信的是那个道理,而不是主宰天地及人生运命的至上神。故彼仅泛说天,而并不崇拜天帝。谈服食养生或烧炼金丹、合成药物者,当然更不会有神祇崇拜的问题。

其次,这些道法不是同源分流的关系。他们并不适用“派别”这个观念。因为所谓派别,正是由“源流”这个概念衍生来的,有流别才能分出流

派,水分流故谓之派。佛教在佛陀灭度后,出现部派佛教,其后分为大乘小乘、北传南传、显教密教,显教有天台华严净土诸宗、密教又分为东密藏密唐密等等,一源分流、宗派蜂起,而其本师则均为释迦牟尼佛,此即“派别”之意,道教却不是这样的。

太平道、干君道、帛家道、李家道、天道、谷道、阴道,以及金丹、禁咒、导引……来源各异,术法之间又未必有其共通性,故此乃众水分流的发展,而非教内分派一源下衍的型态。

比较一下佛教与道教经典编辑的情况,我们大概就能了解这其间的差异了:

佛教经典,是以“经、律、论”为架构的。经,为教主释迦牟尼所说。律,乃依教主所订僧团规矩而形成之戒律。论,是对经说的解释。一本万殊,而同归一脉。道教的经典,称为道藏,自刘宋时代开始编辑,一直到明朝修《正统道藏》,基本上都运用一种特殊的“三洞四辅”七部分类法,亦即洞真部、洞神部、洞玄部、太平部、太清部、太玄部、正一部。这其实就是承认了所谓道教内部大抵可以分为七个系统,各种经典各自归入这七大系统中。

目前《正统道藏》洞真部,所收大抵为上清道经典。洞玄部,所收大抵为灵宝道经典。洞神部,原收三皇道经典,隋唐以后,此一系统式微,遂将注释老子庄子列子之书及一部分天师道经典归入其中;讲胎息、养气、呼吸吐纳,以及烧炼丹药者,亦并入此部。太玄部则收内丹系统的著作,但偏于南宗。太平部,自然以太平道经典为主,另兼收北宗丹法。正一部,除正一天师道经典之外,也吸了一部分南北宗丹法及神霄、雷法等。太清部,则收了老庄以外的诸子书,例如墨子、孙子、尹文子、韩非子、公孙龙子、淮南子、抱朴子之类。

三洞排名在前,是由于上清、灵宝、三皇在南北朝期间势力较大。太平、正一为汉代流传下来的老道法,也不能不予尊重,故列入四辅之中。太玄太清两部,原收丹药之类典籍,在南北朝期间也有其势力。故三洞四辅,既可使各不同道法分别部居,保持其原本的面貌与体系,又可以综合起来,放在一个道教的大架构中,不能说不是非常巧妙的安排。

这个架构,形成于刘宋以后。换言之,各家道法在汉魏间各行其是的局面,到了晋宋之际,由于佛教的刺激与对比,形成统合的压力。于是各家道

法或总称为“道家”、“道教”，以与“佛法”、“佛家”、“佛教”相对称；也有人开始考虑用一个特殊的框架来综合各个不同的道。三洞四辅的道经分类法，即是其中之一。以“一气化三清”之说来处理各道所崇奉的不同至上神，或制定神祇谱系，以分层级的方式重新安置各道的神祇，如陶弘景《真灵位业图》之类，则是另一些同性质的工作。

前面说过，许多道法不但无至上神之观念，甚且连鬼神信仰都没有。在汉代，逐渐出现至上神信仰的一大关键，是“中央黄老君”的观念。这个观念，源于汉人的五行说，东青木、西白金、南赤火、北玄水、中央为黄为土为君；又东青童、西少女，中则为老君。这个“老君”，其实是一种拟说，说明五行之位德，并不是指一位人格化的神。但在信仰鬼神的社会习惯中，它逐渐被视为一位神。而且既是“君”，自然便是神中最大最重要的，于是，又或称此为“太上老君”。太上，就是最上，就是至上神了。

太上老君，因为有个“老”字，故又与“老子”相混淆，不少人径以老子为太上老君，或认为彼此有其相关性在，如正一道法，“临奉老君三师”，又以《老子》五千文教授即是。但也有不少人认为老君与老子并非同一人。明曹学全《蜀中广记》卷七十二引《玄都律》说五神下降，授张陵为国师，“有五人，其一云是周柱下史也，一新出太上老君也”，显见二者非一。又，陶弘景《真灵位业图》也将二人分列。为了调和彼此的差异，说明老子与太上老君既是二人，又是一人，遂另有一套“老子变化说”出现，谓太上老君在不同时代，会以不同形相降化人间。黄帝时，他降化成为广成子，周朝时就降化成老聃，到汉初，则降化为黄石公，如此变化不已，共有八十一化。其说亦甚巧，但不管如何，《玄都律》说这时降化人间的老君乃是“新出太上老君”，却无意中点破了奥秘：太上老君，是汉末新形成的至上神。

上清道继兴，仿天师道之故技，也推出个新至上神：元始天尊。奉三皇文的道士们则当然不信太上老君与元始天尊，因为他们另有天皇地皇人皇的信仰。为了统合这些分歧，遂有人设想了“一气化三清”之说，模仿老君变化说，谓元始天尊、太上老君和灵宝真君等，都是大道一气所化，所以既是三又是一。《道藏经目录》卷首说道生于一，分为三元，由混调太无元化生天黄君，居玉清境，由赤混太无元化生灵宝君，居上清境；由冥寂玄通元化生神宝君，居太清境，三君各说十二部真经云云，即是这类讲法的代表。

藉由这些巧妙的说法,众水分流、彼此不相统属的关系,乃得到新的组织关联,整合成一个大家族。而且这种整合并非会合为一体的方式,而是在尊重其内部差异的情况下,让不同者各安其位。故虽整合为一大教,却仍是教中有教的。后世道教不自称某某派,而仍自称为某某道、某某教,如元朝有全真教、玄教、真大道教、太一教,即本于此一传统。这些教,固然可以说都是道教,但也可以说依然是各道其道的,无共同教主、无共同至上神、无共同教法、无共同经典,其实亦不妨视为许多教。

这样的宗教型态,看起来怪异,实则或许最能反映中国哲学或文化的特点,所谓“一多相涵”,众沍共成大海水,沍即海水,但海水不就等于众沍,众沍亦各不相等相同。非一源之流,又非一本之殊,乃是千灯互照,交光相摄,彼此共成其事,而自性未失,主体独存。其独立者自成一教,其共成者亦为一教,在宗教学上别开生面,值得再三玩味。

## (五) 不主老庄

历来谈道教的人,总有不少人误持“一源分流”的观念来理解道教,以为道教和佛教等教型态相同,或说它源于黄帝、老庄、黄老、或神仙家。

其实,许多道法既不讲鬼神,也不信仰神仙。如幻化之术,便不以长生久视为宗旨;黄神越章的禁咒之术,也与成仙无关;在庄子介绍当时已广泛流行的熊经鸟申、呼吸吐纳等导引术时,神仙家更是还没有形成哩!谓道教源出于神仙家或阴阳家,殊觉牛头不对马嘴。毕竟,讲阴阳的道法,只占极少数;谈长生的道法,又未必希冀不死成仙(如太平道,就只求长寿,而不求成仙),故以“不死之探求”为道教的精神内核,或以神仙家阴阳家为其源头,都是不妥当的。

说道教源于黄帝,情况也一样。文廷式《纯常子枝语》卷十八说得好:“李少君之前,言神仙者不特不托之老子,并未尝托之黄帝。”道法托于黄帝所传,是西汉中期以后的事,但往往与黄老虚静之学无关。例如兵家中的阴阳家,便有《黄帝》十六篇,五行家有《黄帝阴阳》五卷,天文占验家也有《黄帝杂子气》三十三篇,杂占十八家中则有《黄帝长柳占梦》十一卷。此外,尚有讲房中术者。所谓“优游俯仰,极素女之经文;升降盈虚,尽轩皇之图艺”

(见徐陵《答周处士书》),绝非导引吐纳存神练养之技。《汉书·艺文志》方伎类房中便收有《黄帝三王养阳方》一类书籍;后世道教备受甄鸾、寇谦之批评的黄赤之道、男女合气之术,其所依据的《黄书》,殆即此类黄帝图方之遗传。

可是房中术也并不全法黄帝,另有效法彭祖及容成氏等人的,各有巧妙,非出一源。《汉书·艺文志》载有《容成阴道》二十六卷,后汉冷寿光、甘始、东郭延年、封君达等即行其术者,然乃御妇人法。别有一种采补之技,则为女施于男者,见《汉武故事》,谓女神君欲以太乙之精补霍光之精气。彼此不同,其复杂可知。

再进一步说,各道法非出一源,黄老之学或老庄与各道法的关系,却连是否能成为其众源之一,都很难说。此话怎讲?

事实上我们只要去翻翻早期道教经典,例如《太平经》、《黄庭经》、《真文赤书人鸟五符》等太平、上清、灵宝道的根本经典,就会发现那里面完全看不到黄老与老庄的影子,既不征引其言说,又不同于其思想,更不曾以老庄黄老为崇拜对象。天师正一道稍有不同,以《老子》为教授之典籍,但它并不讲黄老,也不曾提到庄子。

汉人本来就不太重视庄子,故桓谭《新论·本造第一》云:“世人多云短书不可用,然论天闲莫明于圣人,庄周等虽虚诞,故当采其善,何云尽弃耶?”对庄子并不甚推崇。其《祛蔽第八》云:“庄周病剧,弟子对泣。应曰:我今死则谁先,更百年生而谁后,必不可免,何贪于须臾。”亦只做佚事来引用。马融《长笛赋》将老庄并举,云:“论记其义,协比其象,彷徨纵肆,旷养敞罔,老庄之概也”,这是指老庄之论音乐。东汉人论及庄子者,如此而已。

比较谈得上是以庄子为主,并有以发挥其思想者,只有张衡《髑髅赋》。文谓张衡出游,路上看到一个髑髅,一问之下,才知就是庄周,遂发了一番“生为役劳,死为休息”的议论。依此可见东汉人对庄子的义理,虽基本上已能掌握,但重视之程度,远在老子之下。当时引述老子不但频繁,且至迟在永平年间,老子即已被道体化,如王阜《老子圣母碑》说:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元。浮游六虚,出入幽冥。观混合之未别,窥清浊之未分。”正一道之所以把老子视为道体、至上神,正是因为当时已有这种思想了。庄子在汉朝则无此地位,道教徒也不曾想到要

利用庄子书。

到了六朝时期,孟智周作《老子义疏》和《道德玄义》、臧矜作《道德经疏》、庾承先屡讲《道德经》等,都是六朝道士继张陵父子《老子想尔》之后,进一步消化老子义理的事例。庄子学则不然。道教与庄子的关系,本来就很淡远。正一道固然只尊崇老君;上清道依《大洞真经》、《黄庭经》等立教;灵宝道奉《度人经》;三皇道则有《三皇经》。他们各造经卷、各成体系,都用不着《庄子》。(当时人连《老子》似乎也不放在眼里。故《二教论》言道士云“老经五千,最为浅略,上清三洞,乃是幽深”。《抱朴子》也说:“五千文虽出老子,然皆注论较略耳,了不肯首尾全举,其事有可承案也。至于文子、庄子、关令尹喜之徒,虽祖述黄老,但演其大旨,永无至言”,对其书之评价如此之低。)所以魏晋南北朝间,难得看到道士参研《庄子》的例子。而且陆修静的《三洞经书目录》,据《笑道论》载,“本无杂书诸子之书”。其后的孟法师《玉纬七部经书目》,似乎也只收了一些有关老子的书。北朝道士所编《玄都经目》,虽收了诸子书八八四卷,但《笑道篇》指出《连山》、《归藏》、《易林》、《太玄》、《金匱》、《六韬》等都不在其中,讥其所收为“八老黄白之方、陶朱变化之术、翻天倒海之符、辟兵杀息之法及药方咒厌”,则《庄子》一书亦未必即在其中。可见从目录上考察,也不能说当时道士已经重视《庄子》这本书了。

因此,综括来说,有一部分道法与神仙家有关,一部分与阴阳家有关,一部分宣称其源出于黄帝,一部分宗仰老子,此外尚有来自墨子、容成、彭祖、素女、龚子、太乙信仰、灶神信仰、神农、盘庚、尧舜等的系统,以及一些根本无法考证其渊源来历者(例如天一阴道、上圣杂子道、谷道等等)。反倒是它与黄老之学或老庄之学的关系却很淡。跟汉初黄老之学,一直不曾发展出什么关联;运用庄子学,则须迟到唐初成玄英替《庄子》作义疏之后。

一般人总以为道教是由老庄道家发展来的,或者说道教是以道家思想为其哲学内涵,由上面的分析来看,实在是极大的误解。

相反地,道教与儒家反而有极深的渊源与关系。

据《太平广记》引《神仙传》说:“张道陵本太学书生,博通五经。”不管这个记载对不对、创立天师道的张道陵是不是出身太学,太平道及天师道崛起时确与儒家关系密切。例如《太平经》中经常运用天师与其弟子问答的

方式来论述义理,这种问答,并不同于孔子时代孔门师弟间的问答,而是模仿汉儒讲经时的“问难”形式,师弟间一问一答,往复辩难。

在这种形式之外,经典要阐述其义理,又常采用一种“深察名号”的方法,像《三合相通诀》中记载真人问天师:你经常写“上皇太平气且至”字样,究竟是什么意思?天师便道:你先坐着,让我为你“分解其字意”。他怎么分解呢?请看:

上为字者,一画也,中央复画一直,上行复抱一,一而上得三一,上行而不止,不复下行也,故名为上者,乃其字无复上也。反上为下,下者,一画也,亦中央复画直,下行复抱一,其行遂下,不得复上,故名为下也。夫志常欲下行者,久久最下,无复下也;比若浊者,乐下为地,故地最下,无复下也。上为字者,常上行,不得复下;比若清者,乐上行为天,又乃无上也。是故天之为法,名各各自字各自定,凡天下事皆如此矣。故圣人制法,皆象天之心意也。守一而乐上卜,卜者,问也,常乐上行而卜问不止者,大吉最上之路也。故上字一画,直上而卜。下为字者,一下而卜,卜,问也,常思念问,下行者极无下,故乐下益者不复得上也。故上常无上字者,乃言其治当日上行,合天心,复无上也。

把一个“上”字讲得如此繁复,正是汉儒之惯技,董仲舒在《春秋繁露·深察名号篇》提倡的就是这种方法。再者,《太平经》以“本文”和“章句”的关系来说明大道逐渐伪乱的历程,也是深受当时儒学气氛之感染的。一本经典,在流传过程中越传越离谱,章句解释越来越多,可是读者越看越糊涂,正与道术为天下裂的情况相同。这样的类比,显示了《太平经》的作者对儒家经学体制与传统都有深入的了解。我们看当时几部主要的道法典籍,《太平经》仿说经之体而造,《老子想尔》、《周易参同契》也依经学注解的方式来写作,便可知它与儒学的关系实非浅鲜了。

太平、正一之外的一些道术,如风角、孤虚、星算、推步灾异等,虽为太平道、正一道所反对,却也非一般巫术,而是不折不扣属于儒家的东西,本诸《京氏易》、《韩诗》、《易纬援神契》、《鲁诗》等等。正一道虽不用这些,然而其拜表、上章之仪式,乃至整个礼仪制度的建立,不从儒家来,难道黄老或老庄能提供礼制方面的参考资源吗?



也就是说,道教作为一种体制性宗教,其典章制度、组织结构是藉由儒学体系才能建立的;其术法与仪式,亦多采诸儒学;其经典及表述形式,更与儒家经学传统深具关联。

除此之外,我们还应注意它思想内涵的问题。先说戒律。戒律代表宗教团体对自己的伦理要求,道教虽然不像佛教那样,编有律藏,或律宗独立成为一宗,但其戒律也是十分严谨的。《洞玄灵宝玄门大义》解释戒律说戒有详有略,“详者,太清道本无量法门百二十九条,老君及三元品戒百八十条、观之大戒三百,太一六十戒之例是也。略者,道人三戒,录生五戒,祭酒八戒,想尔九戒,智慧上品十戒,明真科二十四戒之例”。无论三戒抑或百八十条,细察那些戒律内涵,我们便会发现它基本上都是儒家所提倡的伦理态度,例如不欺、不盗、不贪、不淫、不妄作和忠孝友爱、温良恭俭之类。

某些道法,特别重视这些伦理内涵,不只纳入戒律中,更主张唯有完成这些伦理要求,才能长生久寿,甚或成仙。太平道就是其中之一。宋代以后,号称传晋人许逊之教而形成的忠孝净明道,以及融合儒家义理,教讲《孝经》,讲道德性命之学的全真教,也是很著名的例证。这些道法,认为积善成德才是真正的登真之路,其他一切炼丹、守庚申、服气、房中术等等,都不能保证长生久视,因为恶人是不可能成仙的。反之,只要积善行道,即使什么修炼方术都不做,也一样可以登真证道。唐末道士程紫霄就说:“不守庚申亦不疑,此心常与道相依,玉皇已自知行止,任尔三彭说是非”,三彭是人身里面的三尸神,会在庚申日上天去报告这个人的善恶是非。许多道士碰到庚申日便守夜不睡,以免三尸上天打小报告,称为“守庚申”。这是道教中著名的方术之一。但程紫霄这首诗却说明:重视伦理生活者,对此类术法根本嗤之以鼻。中国民间有句俗话说“为人不做亏心事,夜半不怕鬼敲门”,这首诗的态度正是如此。即此是道,并无其他巧妙云云,事实上不也就是孔子说“由也,丘祷之久矣”的翻版吗?

另一个值得注意的思想问题,是汉儒易学在道教中的影响极为深远。以五行八卦,结合天干地支来解释宇宙生成变化及万事万物之关联;以五行生克休王来说明人事物相之变易,并吸收十二月消息卦之说,始于《太平经》,其后《周易参同契》又用以讲炼丹之法。以至整个象数易学都与道教脱不了干系,南北东西各宗丹法也都奠基在汉儒学易的基础上。道教与儒

家的关系还不够密切吗？

## (六) 以气言道

道教思想中，有些本于老子、有些依据墨家、有些属于儒家，乃是就其个别状况而说，若由其总体型态看，那么，或许我们该说它是汉代哲学的体现。

例如道教中某一系统虽也可能奉老子为其宗师、讲授《五千文》，可是它的讲法毕竟只是一种汉代哲学方式的，跟老子颇有距离。以《老子想尔》来看，这部经固然是对《老子》的注解，可是作为道教内部传习之教材，它的主张就明显异于老子。

像《老子》第九章说：“持而满之，不若其已；揣而把之，不可长宝。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自贻其咎，名成、功遂、身退，天之道”，是主张持盈保泰、知足知止的。金玉满堂，显然指富贵者的财富。可是这本注解却说：“人之精气满藏中，苦无爱守之者，不肯自然闭心而揣把之，即大迷矣”，却以人的精气为金玉。接着第十章说“载营魄抱一能无离，专气致柔能婴儿，涤除玄览能无疵，爱民治国能无知”等等，讲做人处事的方法，所谓“生而不有，为而不恃，长而不宰”。但注却在“一”上大加发挥，说一就是道，也是气：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言无名，皆同一耳。”于是道又是气，又是太上老君，又是虚无，又是自然。

这就显示了天师道特殊的一套讲法。特殊处在哪儿呢？一、以气言道。明说道就是气，也就是那个“一”，注云：“道气清……道气常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也”（第十四章），“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰”（第五章），都是以气言道，老子本身则无此说法。二、道是气，太上老君也是气。老子本身不曾谈到过太上老君；亦不曾说太上老君住在昆仑山；更不曾说太上老君及昆仑山等等其实都是指虚无自然之气。三、道是气，一也是气，那么人要做工夫，行道守一，其工夫亦将只用在气上，注云：“气常欲实。……志随心有善恶，骨髓俯仰。气强志为恶，气去骨枯。弱其恶志，气归髓满”（第三章），“观其精复时，皆归其根。故令人宝慎根也。道气归根，愈当清静矣”（第十六章），“用气喘息，不合清静，不可久也”（第二十四章），都是教人如何让气不消散的。

以上三点,第一点显示了天师道的本体论乃是以气为宇宙创生之本体,是道气上下,经营天地内外。第二点,说明了天师道的神论,其实只是气论,外神(如太上老君)是气,内神(精神)也是气。故第九章注说:“人之精气满脏中……精结成神,阳气有余,务当自爱”,混说是气,分说则可言精、气、神。第三点则表明了天师道的工夫论主要在于养气。

这整个思想,跟老子“专气致柔能婴儿乎”、庄子“通天地一气耳”的想法当然不能说没有关系,但却是一套气化宇宙论的讲法。这个讲法,在理论上有个困难:宇宙本体、具有创生功能的那个道(也就是“一”或太上老君),假若是气,那么它为什么又可以号称它即是“虚无”、“自然”、“无名”呢?气是有,虽不可见,然毕竟已是一物、已是有名。故若以此为宇宙元始,则将成为唯物论;若不承认唯物论的立场,则有形有质之气,怎么能是无名虚无的呢?放在老子的语意脉络中说,老子讲“道生一”,显然道不是一,所以一般解老者都认为道是无。可是这儿却说道就是一,一就是无,这是怎么回事?

汉人在此,大抵是把气分成两种性质的气来解决的,宇宙创生之气,称为“元气”,一般的气仍称为“气”。道教中沿用了这个区分,并造了一个“炁”字来代表那个与一般气不同的气。炁为道、为一、为宇宙之本体,故亦无形、无质、无名、虚无、自然。《真诰·真命授》说:

道者混然,是生元炁。元炁成然后有太极,太极则天地之父母,道之奥也。故道有大归,是为素真。故非道无以成真,非真无以成道。道不成,其素安可见乎?是以为大归也。见而谓之妙,成而谓之道,用而谓之性。性与道之体,体好至道,道使之然也。(注云:“此说人体自然,与道炁合。所以天命谓性,率性谓道,修道谓教。今以道教,使性成真,则同于道矣。”)

老子说:“道生一,一生二,二生三”,道教中却以道为一,一为气(炁),气生万物,并认为欲求长生者亦须养气练气服气。从天师道到上清陶弘景,都把这个道理说得很清楚了,后世道教亦大体依循这个理论架构,只是有些增加了宇宙生成过程(亦即气如何创生宇宙万物)的描述而已。

既讲气、讲一,则必讲一生二,气分为阴阳。二又生三,所以不能只讲阴阳,必须讲阴气阳气和气(《太平经钞》丙部:“气之法,阴阳相得,交而为和,

与中和气之合，共养凡物”，“有阳无阴不能独生……有阴无阳亦不能独生……有阴阳而无和，不能传其类，亦绝灭”，乙部：“元气有三名，即太阳太阴中和”，伦敦所藏敦煌《道经想尔》卷前也特别提到：“记三合以别真”。不能只讲天地絪縕，必须讲天地人，三合三才。由三而四、而五、而至于万物。四通常指四时、四象；五为五行。而亦都就气说，讲四时之气、五行之气，例如《想尔注》：“精白与元同色，黑，太阴中也，于人在肾，精藏之”（第二十八章），“胃主五脏气”（第二十章），“五脏所以伤者，皆金木水火土气不和也。和则相生，战则相克”（第四章）。所谓五行五脏之气，其说起自《河上公注》，其理论大体谓元气生物，但分之为二以后，阴阳两气却会互相激搏，四时之气相流转，五行之气相生克。人唯有顺气之行、得气之和，才能长生；否则就会有所损伤。在解说这个道理时，他们不约而同地都要借助于汉代流行的“五行休王”等理论。

《想尔》于“解其忿”下注云：“随怒事情，辄有所发。发一藏（脏）则故克，所胜成病，煞人。人遇阳者，发（废）囚刻（克）王，怒而无伤，虽尔，去死如发耳。如人衰者，发王克囚，祸成矣。”劝人勿以怒伤生。《太平经》卷六十五《兴衰由人诀》也说：

今天乃自有四时之气，地自有五行之位，其王（旺）、相、休、囚、废，自有时；今但人兴用之也。安能乃使其生气，而“王”“相”更相克贼乎。咄咄噫！六子虽日学无益也，反更大愚，略类无知之人。何哉？夫天地之为法，万物兴衰反随人故。凡人所共与事，所贵用，其物悉王（旺）生气；人所休废，悉衰而囚。……是故天下人所兴用者，王（旺）自生气，不必当须四时五行气也。

这些都是讲五行休王的。所谓五行休王，《淮南·地形》云：“木壮、水老、火生，金囚、土死；火壮、木老、土生、水囚、金死；土壮、火老、金生、木囚、水死；金壮、土老、水生、火囚、木死；水壮、金老、木生、土囚、火死。”已提出了这样的公式，直到《论衡·难岁篇》仍说：“立春：艮王，震相，巽胎，离没，坤死，兑囚，乾废，坎休。王之冲死，相之冲囚，王相冲位，有死囚之气。”所谓王、相、囚、死、胎、没、休、废，乃卦之八气，指“八卦休王”。《太平经》所说的则是“王、相、休、囚、废”，属于五行休王。此外尚有“干支休王说”。又或以五色

合四时以判王相囚死,用以论面相,断人吉凶。大抵均不离生克之理。《想尔注》云“发囚刻(克)王”、“发王克囚”,即指此类。另外,《太平经》卷七十二《斋戒思神救死诀》云:

四时五行之气,来入人腹中,为人五脏精神,其色与天地四时色相应也。画之为人,使其三合,其王气色者盖在外,相气色次之,微气最居其内,使其领袖见之,先斋戒居闲善靖处,思之念之。作其人画像长短自在。

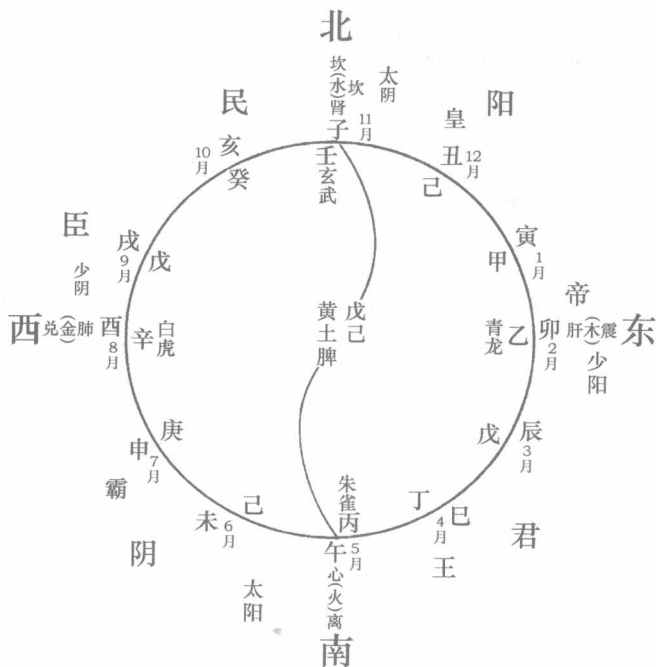
斋戒思神,可以救死扶危。其法,配合王气、相气、微气三者,谓之三合。同书卷六十九《天谶支干相配法》云:

夫五行者,上头皆帝王,其次相,其次微气。王者,帝王之位也。相者,大臣之位也,微气者,小吏之位也。王者之后老气者,王侯之位也;老气之后衰气者,百姓万民之象也;囚气之后死气者,奴婢之象也。死气之后亡气者,死者丘冢也。故夫天垂象,四时五行周环,各一兴一衰。……是故万民百姓,皆百王之后也,兴则为人君,衰则为民也。

说明王气代表“兴”,“兴”则为君,而“衰”为民。民即是瞑,昏暗衰弱的意思,见于董仲舒《春秋繁露》,为西汉以来之说,故以民为“衰”。这是以政治上之兴衰,比喻精神上的兴衰,教人在精神上须保持王气,使常处主宰地位。

凡此种种,其实都是上述气论的发挥,劝人配合天地阴阳四时五行八卦之气以养生。这样的一大套气论,以气言道,且将之关联于万物,实为老庄所无,也不是先秦儒家的讲法,而是汉代哲学发展出来的一种思想格局。汉代不论是道家儒家及阴阳家五行家,虽各有其偏重与差异,但大体都脱离不了这个格局,道教尤其是在这个格局中综摄各家之说而形成它的基本框架。

以《太平经》来说,《太平经》一百七十卷皆扣住“天地格法”来立论,反复申说,有时不免治丝益棼。不过总括起来看,它认为天地之常道,确是依三统、四时、五行、六甲、七星、八卦、十天干、十二地支配合而成的。所谓三统,是天地人配一二三、君臣民、日月星、三皇、三命等等,三又分三,所谓“天有三统,各有大无初。一者天皇,二者帝,三者王,四者霸”,这就由三转入四的结构了。天皇一,起于甲子;帝二,起于乙丑;王三起于丙寅;霸四起于丁卯。其中甲子乙丑云云,称为天历;单举子丑寅卯,则称为地历。皇帝王霸四者又配北东南西四方……这样的五行六甲十二子之配合,大抵如下图:



这个圆圈,其实就是道教各派理论的基本框架结构,有些道派讲得复杂些,有些简略点,但宇宙论在此,工夫论也在此。天地由开辟到毁灭是这个圈(天开于子、地辟于丑,而终于亥),一年十二月阴阳之推移消息是这个圈,国家的兴衰、个人的生旺与衰伤,也都是这个圈。后来讲炼丹,以木生火,以火烧金、金乃生水,而水归于土,用的还是这个圈。调和坎离,攒簇五行,千变万化,巧妙各各不同,而其基本观念与论理框构实不外于此。

许多人看道经,是越看越糊涂。但假如明白它本是汉代哲学的体现,且其重点在于气,又能掌握其解说气运的这个架构,则如网在纲,许多问题(当然,不是所有的问题)必能迎刃而解了。

### (七) 成就生命

宗教提出一套宇宙论的目的,是为了解释生命观,就像佛教是因为有“人生是苦”的体会,才能发展出缘起的世界观。用佛教的术语来说,前者

是“苦谛”，后者就是“集谛”，都属于佛教根本义理所谓四圣谛之一。苦谛，是说人生的本质是苦，纵使有快乐，也是短暂虚幻的，就像饮食温饱之乐虽获满足，一下子又饿了；且暂获温饱之乐，也是劳苦身心其他部分所换来的。由于人生永远有需求，所以人永远被需求所压迫，永远无法解脱，所以永远是苦。而由人生永远有其需求来说，人生是不能自主的，一切都受条件所决定。此理推而广之，就叫“诸法无我”，佛教即以此说“集”，万物皆因缘所生、皆诸条件所集合而成，故曰集。因其为缘起，所以性空。一切都是空无自性，故又称万法皆空。

道教不采缘起的世界观，而是一种创生论。道生万物，生既是道的作用，也是它的性质。为何如此呢？因为道教无论何派，都认为生命本身是极可宝贵珍惜的，都贵生而恶死。《想尔注》在“公乃王，王乃大”、“道大、天大、地大、王亦大，域中有四大，而王居其一焉”两段经文中，均将王字改为生，并加注说：“生，道之别体也。”《太平经》则说“天道恶杀好生”，其后如《太上老君内观经》云“道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡”，《抱朴子·勤求篇》云“天地之大德曰生，道家至秘而重者”等都明确地表达了这种观念。

由于重视生命之生，所以才讲道的性质与作用就是生。就道之创生万物而言，人欲长保其生，也须效法道，让自己成为像道一样的存在，所谓：“生不可常，用道以守之。”此即道教修证之法门所在，犹如佛教中之“灭谛”。所谓灭，是指人在明白诸行无常、诸法无我之后，能灭其执著（法执与我执），离苦解脱。道教的工夫义，不在离苦解脱，而在于区分什么符合道、符合生的原则，什么不是道、不符合生的原理，然后遵循着道的法则，去法道行道。

兹以《老子想尔》为例。它区分人有两种，一种是道人仙士，一种是尸人俗人，前者法道长生，后者从俗人死：

求长生者，不劳精思求财以养身、不以无功劫君取禄以荣身、不食五味以恣，衣弊履穷，不与俗争，即为“后其身”也。而自此得仙寿，获福在俗人先，即“为身先”。

不知长生之道，身皆尸行耳。非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。（以上第七章）

求生之人，与不谢、夺不恨，不随俗转移，其思志道，学知清静，当时如痴浊也。以能痴浊，朴且欲就矣。然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗。清静大要，道微所乐，天地湛然，则云起露吐，万物滋润。迅雷风趣，则汉燥物疼，道气隐藏，常不周处。人法天地，故不得燥处；常清静为务，晨暮露上下，人身气亦布至。……尸死为弊，尸生为成，独能守道不盈溢，故能改弊为成耳。（第十五章）

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也。俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诚，故与生合也。（第二十章）

道人畏辱，故不贪荣，但归志于道，唯愿长生，如天下谷水之欲东流归于海也。

道人同知俗事高官重禄好衣美食珠宝之味耳，皆不能致长生。长生为大福，为道人欲制大，故自忍不以俗事割心情也。（以上第二十八章）

仔细观察这些言论，我们可以发现它有两个特点：一、由反世俗所发展出来的贵生论，其实是逆生的。——它把俗人与道士视为两相对立的两类人，因此凡是俗人俗世所追求的，大抵都不符合道的原理与要求。例如俗世追求功名、利禄、财货、美食美色、好衣珍宝，且穿窬偷盗，巧取豪夺，无所不用其极地去追求攫取。这些，在道教看来，都属于求死之行，非长生之道。因此，脱死得生的方法，就是另走一条逆俗而合天的路子，并认为这个路向才符合道意。

这是一种“反常合道”的思路，违反一般人生活之常态，进而宣称此非常者才是真正的常道，世人“不知常，妄作凶”，所以死得快。因此，道教的贵生说，并非顺生论，也非顺世论，毋宁说它具有逆生逆世的性质。

所谓“逆生”，是说人生下来即有因要维持生命状况而有的各种欲求，例如饮食男女。这些欲求，都是生命的本能。如果我们顺着这些本能去做，那就叫做“顺性而流”，会不断随着欲求去滚动去漂流。道教反对如此，故主张逆此天生之性，“不求财以养身，不取禄以荣身，不食五味以恣”，不顺性而流。依这样的主张，它必然会要求人尽量节制欲望、减低生活上的享



受,甚至连“饮食男女,人之大欲”都要设法减少乃至禁断。《想尔》解“我欲异于人,而贵食母”时说:

仙士与俗人异,不贵荣禄财宝,但贵食母者:身也,于内为胃,食五脏气。俗人食谷,谷绝便死;仙人有谷食之,无则食气。

已谈到“服气”的方法。食气的好处,在于不食人间烟火,不受食欲之驱迫,所以它仍是吃,却与世俗人的吃不一样。它论男女之欲亦是如此,它说:

阴阳之道,以若结精为生。年以知命,当名自止。年少之时,虽有,当闲省之。……上德之人,志操坚强,能不恋结产生,少时便绝。

男女结精而生育子女,站在道教贵生的观点上,当然是不能禁止的。但年少时就不能纵欲,应当有所节制;年纪大了,则应停止。道教既讲房中术,又讲不行男女交接之上清偶景法或后世丹道之孤修法,都是由于这个特殊的理论路数使然。修道人唯有逆俗才能合天,违反生命自然的欲求,被认为是合乎天道之自然的。

二、这种贵生说,涵蕴了高度的道德要求。除了上面所谈到要超越饮食、男女、功名、利禄、财货之贪欲外,它更指明了应为善去恶,“人当常相教为权富贵而骄世,即有咎也”,“道用时,家家慈孝。……人道不用,人不慈孝,六亲不和”,“道意贱死贵仙,竞行忠孝质朴”。凡此种种忠孝、慈爱、清静、质朴之行为,既符合道的原则、符合“道意”,它就成为行道者应该遵守的伦理要求,在《想尔》中即称此为“道诫”,是道的规定,也是人应持守的戒律。

《想尔》仅存三十几章,其中谈到道诫之处超过二十章。《太平经》论道诫之处更多。《抱朴子·微旨篇》说得好:“览诸道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,悔人之苦,周人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸,见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自责,不自誉,不嫉妒胜己,不佞谄阴贼。如此乃为有德,受福于天。所作必成,求仙可冀也。”

克制天生的欲望,不顺性而流,如果视为消极的方法,那么积善行道就是积极的长生之法了。诫,是汉代皇帝下命令的文书,凡戒敕州郡称为诫敕,又称戒书。道教沿用这个词语,用以指上天大道对人的告诫敕令,而也

是人应遵守的,所以诫又称为戒。

戒条甚繁,项目极多,《道藏》洞真部戒律类收录了《太上洞真智慧上品大诫》等十二种,洞玄部戒律类收录了《太上洞玄灵宝上品戒经》等十一种,洞神部戒律类收录了《太上老君戒经》等七种。还有虽未列入戒律类,但实为戒律性质的经典,例如太平部所收《太上洞玄灵宝八仙王教诫经》、《上清太玄鉴诫论》,正一部所收《传授经戒仪注》、《传授经戒仪注》、《传授三洞经戒法策略说》等都是。许多研究道教的人都说这是模仿佛教戒律而造的,其实不然。因为佛教之“戒”,从来不写作“诫”,可见道家的诫,另有来源,本于帝王之诫敕。至于律,如天师道的《女青鬼律》,则是模仿汉代律令的,来源均与佛教不同,其出现亦在佛教传入中国以前。只是早期诫条较为简单,后来参考佛教戒律,续有增益罢了。

这些道诫,表明了道教因其贵生恶死之哲学立场,而对人之伦理态度有了许多积极的要求。唯有符合其道德行为者,它才认为他能长生久视;凡不合其伦理要求者,则认为他会早夭速死。这个原理,《太平经》说得很简洁:“天上度世之士,皆不贪尊贵也,但乐活而已者,亦无有奇道也。”人人贵生恶生,所以人人希望能好好活着。但要活着,其实也没什么太多奇怪巧妙的方法,只须进行一种新的(符合天道的)伦理生活即可。因此《太平经》这段话就叫做“致善除邪,令人受道戒文”。

道教,是以此为核心而展开的。若仿佛教“苦”、“灭”二圣谛之说,即可称为“生谛”、“成谛”。生是快乐的,人均应贵生、尊生、乐生。生本身就是价值,能知此,即得生谛,可以贵生乐生矣。但生命有其威胁在,如何摆脱死亡的威胁,长期拥有生命、成就生命(所谓尸死为弊,尸生为成),则须有脱死长生之术。其术,一般方士讲得神秘兮兮的,许多人也以其术来理解道教。其实术只是术,不是道。道教之道,平正无奇,不过是教人“不贪尊贵,致善除邪,乐守道戒”而已。

## (八) 道术之分

谈道教,而一再说它只是一种自力宗教,所重视的,在于道德伦理生活,而非一般人所以为的神秘术法,一定会让许多人失望或怀疑。所以底下我

们不妨先来看纪昀《阅微草堂笔记》卷十七所记的一则故事：

梁谿堂言：有粤东大商喜学仙，招纳方士数十人，转相神圣，皆曰冲举可坐致。所费不貲，然亦时时有小验，故信之益笃。一日，有道士来访，虽敝衣破笠，而神情落落，如独鹤孤松。与之言，微妙玄远，多出意表。试其法，则驱役鬼神、呼召风雨，如操券也。松鲈台菌、吴橙闽荔，如取携也。星娥琴竽、玉女歌舞，犹仆隶也。握其符，十洲三岛，可以梦游。出黍颗之丹，点瓦石为黄金，百炼不耗。粤商大骇服，诸方士自顾不及，亦稽首称圣师，皆愿为弟子求传道。道士曰：“然则择日设坛，当一一授汝。”至期，道士登座，众拜讫。道士问：“尔辈何求？”曰：“求仙。”问：“求仙，何以求诸我？”曰：“如是灵异，非真仙而何？”道士轩渠良久，曰：“此术也，非道也。夫道者，冲穆自然，与元气为一，乌有如是种种哉？盖三教之放失久矣：儒之本旨，明体达用而已，文章记诵，非也；谈天说性，亦非也。佛之本旨，无生无灭而已，布施供养，非也；机锋语录，亦非也。道之本旨，清静冲虚而已，章咒符篆，非也；炉火服饵，亦非也。尔所见种种，皆章咒符篆事，去炉火服饵，尚隔几层，况长生乎？然无所征验，遽斥其非，尔必谓誉其所能，而毁其所不能，徒大言耳。今示以种种能为，而告以种种不可为，尔庶几知返乎？儒家释家，情伪日增，门径各别，可勿与辩也。吾疾夫道家之滋伪，故因汝好道，姑一正之。”因指诸方士曰：“尔之不食，辟谷丸也。尔之前知，桃偶人也。尔之烧丹，房中药也。尔之点金，银部法也。尔之入冥，茉莉根也。尔之召仙，摄厉鬼也。尔之返魄，役狐魅也。尔之搬运，五鬼术也。尔之避兵，铁布衫也。尔之飞跃，鹿卢晓也。名曰道流，皆妖人耳。不速解散，雷部且至矣。”振衣欲起，众牵衣扣额曰：“下士沉迷，已知其罪，幸迎仙驾，是亦前缘，忍不一度脱乎？”道士却坐，顾粤商曰：“尔曾闻笙歌锦绣之中，有一人挥手飞升者乎？”顾诸方士曰：“尔曾闻炫术鬻鬻财之輩，有一人脱屣羽化者乎？夫修道者，须谢绝万缘，坚持一念，使此心寂寂如死，而后不可不死。使此气绵绵不停，而后可长停。然亦非枯坐事也。仙有仙骨、亦有仙缘，骨非药物所能换，缘亦非情好所能给。必积功累德，而后列名于仙籍。仙骨以生，仙骨既成。真灵自尔感通，仙缘乃凑。此在尔辈之自度，仙家安有度人法乎？”因索纸大书十六曰：“内绝世

缘，外积阴鹭，无怪无奇，是真秘密。”援笔于案，声如霹雳，已失所在矣。

这个故事，可能是真人实事，也可能只是一则寓言，借道士之口来谈什么是道、什么是术。一般人看道教，或自命为道教道士者，大多都只看到它术的那一面。久而久之，便以为道教也者，就是那一些呼风唤雨、撒豆成兵之术。其实道教虽有方术，方术却不应被视为主要部分。上文所举这则故事中那位道士所讲的话，是非常有道理的。“此在尔辈之自度，仙家安有度人法乎？”确为道教之精义所在。

而且，术法看来神秘，实则授受自有源流，大多数是不难学到的。一般人少见多怪，未窥道籍、不明江湖术士底蕴，故以为神奇莫测，其实也并不太难了解。以下即以纪昀这本书为例，略加说明：

纪昀《阅微草堂笔记》乃清人说部之翘楚，与《聊斋志异》并称，述异志怪，久著盛名。其中所叙道教方术甚多，例如卷一所谓《滦阳销夏录一》即载有上文所说的搬运术。说他小时在外祖父家，见一术士将一个大碗搬运到另一个房间的画厨夹屉中。这个术法，因为他亲自见过的，所以他不认为只是一般戏法（所谓幻术、魔术），而说：“戏术皆手法捷耳，然亦实有搬运术”，并解释其道理是：“孤怪山魃，盗取人物不以为异。能禁劾狐怪山魃者，亦不为异。既能禁劾，即可以役使；既能盗取人物，即可以代人盗取物，夫又何异焉？”

他这番推理，是由相信道士能“禁劾鬼物”而来的。他谈到禁劾压伏鬼物之处很多，同卷便说叶旅亭御史家闹狐怪，请张真人来驱邪。张真人建道场、拜章，并檄神兵相助，终于擒住这只“天狐”，以罍贮之。纪昀曾问真人抓鬼怪的原理，真人说他也不晓得，只是依法施行罢了，“大抵鬼神皆受役于印，而符箓则掌于法官。真人如官长、法官如吏胥。真人非法官不能为符箓，法官非真人之印，其符箓不灵。中间有验有不验，则如各官司文移章奏，或准或驳，不能一一必行耳”。

此以符劾鬼之法，又见于卷五、卷十五、卷二十等。卷二十说：“神仙清静，方士幻化，本各自一途。……从叔梅庵公言，常见有人使童子登三层明楼上，以手招之，翩然而下，一无所损。又以铜盂投溪中，呼之，徐徐自浮出。此皆方士禁制之术，非神仙也。”又说有某君学茅山法，能劾治鬼魅。后被

人请去驱狐，狐知道了，就托人来打商量，奉献百金。这个人得了钱以后，起了贪念，想狐既多金，可以术取，“遂考召四境之狐，胁以雷斧火狱，俾纳贿焉。征索既频，狐不堪扰，乃共计盗其符印。遂为狐所凭附，癫狂号叫，自投于河”。类似的故事，又见于卷六。说有一人买了一册役鬼符咒，夜里在墟墓间试演其术。依书诵咒，果然四面鬼声啾啾。不料暴风突起，书被卷落草丛中。众鬼哗然说：“尔恃符咒拘遣我，今符咒已失，不畏尔矣”，遂把他打个半死。

这样的故事，《后汉书·方伎传》中就有了，而皆出于符咒禁劾之说。根据这个讲法，纪昀乃推断：所谓搬运法，即是役使鬼物去替人盗取物件。

他的推测是对的，搬运确实必须役使鬼物，如何役使呢？据《万化无穷录·通天如意大法》所载，有五鬼搬运之法，“此法预看骷髅五枚，于五癸日，五更时皆收来。上书五鬼姓名，每过癸日，烧一枚，用符各另包起，祭六甲坛下。于净处，脚踏魁罡二字，左手雷印、右手剑诀，取五方真气五口，念混天咒七遍，焚五鬼符五道。于四十九日夜，写祭文一道，为某事所求，仍作用呼五鬼名氏。各鬼应声现形于前，就以前角仰望各鬼虚印一印。法毕，各令盟誓于天，任意驱用。如耳有所闻可察、目有所见可取、事有未来可报、成败祸福预知矣。凡欲远行，切忌日昼不宜动用。至夜，将轿子一张，系二杠于上，令五鬼杠台，不时千里，任意往还。假行中途孤村野馆，要歇之处，名为小死。恐人物所伤，令五鬼守护无碍。凡百所事，若欲希求，无不搬运遂意，秘之！秘之”！

此法须用印，其印与一般方形印不同，乃是三角形印。如下图：



“印用雷惊枣木一段，择甲子成开吉日，于净室内焚香雕刻。已成。甲寅祭甲辰焚香，羊肉甲午日洪汪，上甲魁日熏渍，边甲戌日收厘用。若欲试验，收置鸡罩上，众鸡不敢鸣。”埋三日，持此印朱砂符上，据说可以祛邪召星。一般方印是阳印，角印则是阴印。此术另有咒语，叫混天咒，咒曰：“精灵精

灵，不知姓名。授法五鬼，到吾坛庭。顺吾者吉，逆吾者凶。辅吾了道，匡吾成真。令弥搬运，即速就行。逆吾令者，寸斩灰尘。吾奉太上老君急急如律令！”在施法时，还要写一张符，上书五鬼姓名，呼其名，将骷髅逐一包放坛下。召唤五鬼来搬运时，要念真言：“南无胃浮唵吉唵吉唵”。一气念七遍，吸五方气五口。念毕，焚九灵符一道，后焚五鬼名符五道。每日三次，香羹、美酒、肉脯、馒头、任意施食油盐酱醋，全烧金银经幡千张常用之。五鬼名符如下图：



焚烧此符之际，逐一呼名，并说：“速至速来，有事驱用。”烧五道符，叫五次。“如现形时，各与立誓，随吾役用。呼五鬼立至矣。常不离左右，动止相随，凡食先与之。若炼毕，祭礼送之，念祝食咒曰：‘三界无量食，充满法界中，济汝饥渴者，清色无色声。’又念开喉咒：‘悲夫常枉苦，烦恼三途中，猛火烧咽喉，常思先渴念。一洒甘露水，如热复清凉，幽境静乐，托化逍遥乡。吾今施汝供，益如仙境众，一粒变十万，河沙鬼神共，吾奉亿亿劫，中度人无量，寻声赴感，太乙救苦天尊，青玄上帝律令摄！’”

此为役鬼法，另有役精物法，《万法归宗周易内秘丁甲大全》卷四载鼠精搬运法即属此类。其法“用大雄鼠一个，养在家。候至甲子日，用雄黄二钱一分，匀作七日，调糯米饭，或浸糯米，与鼠食之。至庚午七煞之日，其鼠一身俱变白色或黄色。养匀至癸酉日，用雄黄二分，麝香、乳香、片石各一分，马前一片，共服糯米饭成丸，与鼠食之。至亥子时，其鼠即行仙界。至甲戌日，寅卯时，又用麝香、片脑、藿香、故纸各一分，川良羌二分，川当归三分，将鼠用新瓦或铜鼎仔，用文武火焙干。将药亦焙。捶末共一处，切勿焙烧。又用蜜二钱，和曲一钱，成丸。至甲申日，开坛净室一所，忌妇人、鸡犬、生面人见之。用乌鸡母二三个，将卵，取室，黄不用。将鼠并藏在内，用六丁符封密。不时早晚念咒，行罡诀，炼之。置坛先用净坛符咒云：‘洞中玄虚，晃朗太元，八方威神，使我自然。灵宝符命，普告九天，千罗答那，洞罡太玄，斩妖缚邪，杀鬼万千。忠山神咒，元始王文，吾诵一编，却

鬼延年。按行五岳，八海知闻，魔王束手，持卫我轩。凶秽消荡，道气长存，急急如律令！”再念玉女过河罡诀，其诀与咒语如下：

咒曰：“本师出现，急救残生，贫时救用，莫负前程。有处运气，密藏在身。”急用时则念三遍八讳语：“侔吡唵呬暗嘞吡唵咻呜噀哩侔吵咩咩呜咻咻毛毛，洞辉交彻，五气亦翌翌，金光出现，发育成形，吾奉作尝，仙师急救如律令！”或“洞辉交彻，五气澄澄，金光速现，搬运吾身。吾奉五显灵官大帝，急急如律令！”左手华光诀，右手剑诀。至于符，则如下图：

用符时并念咒，咒曰：“祖师藏吾身，本师变吾身，仙师化吾身。不是非凡身，吾身乃是灵山尸下五鼠精，发人间，巧弄人，清清灵灵，罡诀成形，顺吾者生，逆吾者粉碎微尘！”

江湖秘传之五鬼搬运、鼠精搬运法，大抵如是。其术都是摄其魂魄为之，与“耳报”之法类似，号称仙术，而实皆森森然有鬼气。纪昀当时虽未必知此术之底蕴，但他的推测却近乎事实，因为他已有术法多采人魂魄的认识了。其书卷三载乌鲁木齐有道士卖药于市，夜宿旅店时，必取出一小葫芦，倾出二黑丸，即化为二少女与他共寝，晨则不见。纪昀根据元朝人所编《辍耕录》上的故事，猜测“此乃所采生魂也”，并认为让他吃马肉即可破其术。这是采人生魂。像五鬼搬运之类，则是摄死者之鬼魂了。

纪昀也纪录了另一种役狐法，与役鬼者不同，卷十五：

龚集生言：乾隆己未在京师，寓灵佑宫，与一道士相识，时共杯酌。一日观剧邀同往，亦欣然相随。薄暮归。道士拱揖曰：“承诸君雅意，无以为酬，今夜一观傀儡可乎？”入夜至所居。室中惟一大方几，近边略具酒果，中央则陈一棋局。呼童子闭外门，请宾四面围几坐。酒一再行，道士拍界尺一声，即有数小人，长分八九寸，落局上。合声演剧，呦呦嚶嚶，音如五六岁童子。而男女装饰、音调关目，——与戏场无异。一出终，瞥然不见。又数人落下，别演一出。众人且骇且喜，畅饮至夜分。道士命童子于门外几上，置鸡卵数百、白酒数

符咒  
咒曰：本师出现，急救残生，贫时救用，莫负前程。有处运气，密藏在身。急急如律令！  
符咒：洞辉交彻，五气澄澄，金光速现，搬运吾身。吾奉五显灵官大帝，急急如律令！

符咒  
咒曰：本师出现，急救残生，贫时救用，莫负前程。有处运气，密藏在身。急急如律令！  
符咒：洞辉交彻，五气澄澄，金光速现，搬运吾身。吾奉五显灵官大帝，急急如律令！

坛。戛然乐止，惟闻铺啜之声矣。诘其何术。道士曰：“凡得五雷法者，皆可以役狐。狐能大能小，故遣作此戏，为一宵之娱。然惟供驱使即可，若或役之盗物、役之祟人、或摄召狐女荐枕席，则天谴立至矣。”

五雷法，指“五雷天心正法”之类，道家雷法一派咸有此术。不过，小儿演戏，既如傀儡，又如幻术，《阅微草堂笔记》本身倒不乏这样的记载。卷十四提到“凡物太肖人形者，岁久多能幻化”，举一个戏偶为例，说这个戏偶做得太像人了，某天月夜竟然自己动了起来。又卷十五说有两木制提傀儡，久置废室中，一夕月明，竟见木偶跳舞于院中，作演戏之状。这都是物老为妖的类型。术士以幻术演戏，则可见诸卷一：

德州宋清远先生言：吕道士不知何许人，善幻术。尝客田山张司农家，值朱藤盛开，宾客会赏。一俗士言词猥鄙，喋喋不休，殊败人意。一少年性轻脱，厌薄尤甚。斥勿多言。二人几攘臂。一老儒和解之。俱不听，亦愠形于色。满座为之不乐。道士耳语小童，取纸笔画三符焚之，三人忽皆起至院中，旋折数四。俗客趋东南隅坐，喃喃自语。听之，乃与妻妾谈家事。俄左右回顾若和解，俄怡色自辩，俄作引罪状，俄屈一膝，俄两膝并屈，俄叩首不已。视少年，则坐西南隅花栏上，流目送盼。妮妮软语，俄嬉笑、俄谦谢、俄低唱《浣纱记》，呦呦不已。手自按拍，备诸冶荡之态。老儒则端坐石磴上，讲《孟子》齐桓晋文之事一章，字剖句析，指挥顾盼，如与四五人对语。忽摇首曰：“不是”，忽瞋目曰：“尚不解耶？”咯咯癆嗽仍不止。众骇笑，道士摇首止之。比酒阑，道士又焚三符。三人乃惘惘痴坐。少选始醒。自称不觉醉眠，谢无礼。众匿笑散。道士曰：“此小术不足道，叶法善引唐明皇入月宫，即用此符。当时误以为真仙，迂儒又以为妄语，皆井底蛙耳。”后在旅馆，符摄一过往贵人妾魂。妾苏后，登车识其路径门户，语贵人急捕之，已遁去。

这位吕道士后来被雷殛死。其术是用符让人进入幻境，而旁人看起来像在演戏。这位吕道士是会摄人生魂的，但此戏应非摄魂法，殆如催眠之类。另外还有一种戏法，卷二十四：

戊寅五月二十八日，吴林塘年五旬，时居太平馆中，余往为寿。座客有能为烟戏者，年约六十余，口操南音，谈吐风雅，不知其何以戏也。



俄有仆携巨烟筒来，中可受烟四两，熬火吸之。且吸且咽，食顷方尽，索净巨碗淪苦茗。饮訖，谓主人曰：“为君添鹤寿可乎？”即张吻吐鹤二只，飞向屋角。徐吐一圈，大如盘，双鹤穿之而过，往来飞舞，如掷梭然。既而嘎喉有声，吐烟如一线，亭亭直上。散作水波云状。谛视，皆寸许小鹤，顿颠左右，移时方灭。众皆以为目所未睹也。俄其弟子继至，奉一觞与主人曰：“吾技不如师，为君小剧可乎？”呼吸间，有朵云飘渺筵前，徐结成小楼阁。雕栏绮窗，历历如画。曰：“此海屋添筹也。”诸客大惊，以为指上毫光，现玲珑塔，亦无以喻是矣。以余所见诸说部，如掷杯放鹤、顷刻开花之类，不可殚述，世亦实有其事，后之人少所见，多所怪乎？如此事，非余目睹，亦终不信也。

此戏法之渊源不可知，但我查考了光绪十五年陈小楼等所编《秘本中外戏法》中，有香烟化鹤之法，与之类似。其法用野鸭全骨一副，苔藓皮等分，共为末，拌香内点之，其烟结成鹤状。用扇轻轻把动，即可上升，若飞翔之态。纪昀所见，大约即属于此类戏法。至于“顷刻开花”亦是相传已久的方术，韩湘子在蓝关会韩愈时，即施此技，《万法归宗》卷四亦载有此法，而且有两种方法：

(1) 鸡卵一枚，去白、存黄。将瓜子入在壳内，搅匀，装满。锦纸封固，放鸡窠内孵。众鸡出时，用厚朴、官桂、甘草各一钱为末，将瓜子去衣仍入壳内。封密，埋在墙边。要取土气滋润，不可令干。要做法时，用湿棉花包一粒，藏在身边。做法时，取松泥一碗，将瓜子放在碗内，少刻长大开花。

(2) 用莲子七个，同前，放鸡卵壳内。孵二十一日取出，用茶洗净，入匣内。用时，滚汤将莲子洗过，放在碗内泥中，少刻开花。

这两法都是用种子植在泥中可以立刻开花结果的。《秘本中外戏法》所载“种瓜即生”者即是上述第一法，可见在术士之间相传已久。《秘本中外戏法》另录“立时种菜”一法，与此相似，但作者说：“此古法，未经试过，姑录以待后贤”，灵验与否，看来作者也没把握。可是它被称为“戏法”，便表明了它只是一种方术，而与道法无关了。

该书所论戏法，凡三百二十套，分为彩法、手法、丝法、搬运、药法、符法

六门。例言说：“暗伏机关者，曰彩法，秘有专诀者曰手法，全凭药力者曰药法，用符咒者曰符法，牵丝拽线者曰丝法，预藏身上出红毯者曰搬运。”它所谓的搬运，虽不同于前文所说的鬼物搬运法，但用符咒者也被列为戏法，可见方士以符咒为幻戏、以谋衣食，早已是非常普遍的事了。上述召仙、役鬼、搬运、让人进入幻境等等，都可归属于符法门。顷刻开花，则是药法类。

卷十七载道士指责别人说：“尔之入冥，茉莉根也”，也是一种药法。《阅微草堂笔记》卷十七记：“闽中茉莉花根，以酒磨汁饮之，一寸可尸蹩一日。服至六寸，尚可苏，至七寸乃真死”，唐人传奇中曾说茅山道士有令人暂死之药，大抵即是这类药物。纪昀记载有女子用这种方法诈死逃婚，正与唐传奇相似。古来艳称之术，其实不过如此，略举数例，其余可推而知矣。

## 二 道教的性质

道教之性质，随历史的发展，时移世异，变革甚多。以今人习见之道教状况去推想古代，实在有很大的差距。

现在一般人想到道教与道士，都认为它们的职司就是跟超自然界打交道，交通鬼神。所以要由他们来主掌祭祀之事，或主持死丧之礼。祭祀时则往往需要牲供，与佛教僧尼办理斋天供佛及丧葬法事时仅用素菜素果不同。

但古代道士不完全是这样的。

先说斋法。据《云笈七签》卷三七斋戒部的序文说：“诸经斋法，略有三种，一者设供斋以积德解惫愆；二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏淪其心，除嗜欲也。”可见道教及道士所贵，在于精神内养，祭祀仅是次要之事。而且这类祭祀之斋，也与现今一般人所理解的不同。

不同者何在？第一是目的。“除上清绝群独宴、静气遗形心斋之外，自余皆是为国王、民人、学真道士、拔度先祖、己躬谢过禳灾致福之斋”，亦即为别人或自己消罪孽致福祥，是一种道德性的动作，而非报酬交换式的功利性目的，斋祭了以后就要求五谷丰登、升官发财。因此《老君说一百八十戒》第一百一十八戒就说“不得祠祀鬼神以求侥幸”。

所谓不得祠祀鬼神，正是第二个不同点。道教所重，既然在精神内养，斋供仪式自然就只属于辅助性的手段。因此修斋持戒，所重者仍然在于内养而非外求，并不是向鬼神祈拜，与现今一般人所理解的“拜拜”、“拜神”迥然不同。故《三天内解经》云：“夫为学道，莫先乎斋，外则不染尘垢，内则五脏清虚，致真降神，与道合居。”老君一百八十戒中，第一百一十三戒是“不得向他鬼神礼拜”，更说明了拜拜非道教之礼仪。《化胡经》十二戒中也有“勿淫祀。邪鬼能乱真，但当存正念，道气自扶身”之说。

因为不拜鬼神,所以也不磕头。这又是另一个不同点。《云笈七签》卷四十《金书仙志戒》云:“凡存修太一之事,欲有所礼愿,慎不可叩头。……古之真人,但心存叩头,运精感而行事,不因颊颞而祈灵也”,“凡修行太一之事、真人之道,不得有所礼拜,礼拜亦帝君五神之所忌也”(又见卷四六,秘要诀法部第二五)。因为不礼拜鬼神,因此对世俗人也不礼拜:“凡于父母、国君、官长、二千石、刺史、三公,皆设敬,不得即误礼拜”(同上),形成道教特殊的礼仪观,跟佛教只强调“沙门不敬王者”不同。

换言之,道教之斋供,在目的、对象、仪法上,都和现在民间所见之拜祀鬼神迥异。现今民间拜祀鬼神虽多延请道士主法,古代道士或道教却是不搞这一套的。不但如此,与祭祀鬼神相关的一些活动,如求神问卦、占卜、算命之类,也非道教所允可,故老君一百八十戒中第一百一十四戒即是“戒不得多畜世俗占事之书及八神图,皆不得习”,第七十八戒则是“不得上知星文、卜相六时”。拜祭鬼神或求卜问前程、占吉凶,基本上并不被认可。

除了祭祀鬼神之外,现今道士最常做的事,似乎就是主持丧礼了。但这一点也颇有今古之殊。古道士虽常设斋祈福禳灾,拔度地狱幽苦,然而他们并不临吊丧家、不视见死尸、不主持丧葬仪式。

早期道经中已有憎见血之说,如《真诰》卷一云:“南岳夫人言;汝憎血否?答曰:实憎之。”既憎血,故避见尸秽,《太玄都中宫女青律戒》云:“凡上学之士,受三天正法、四极明科,妄入殓秽,哭泣悲泪,吊死问丧,五犯伐功断事,不得入仙……十犯死入地狱,万劫还生不人之道。”又,《太上黄素四十四方经戒》云:“凡道士存思上法及修学太一事,皆禁见死尸血秽之物”,《上清大洞戒》云:“凡修唯一之法……不得见尸。”

据这些经典说,道士如果见到死尸血秽,应立刻设法禳解。《四十四方经》建议以朱砂一铢散入水中,以洗目、漱口、洗手脚,然后再入室正寝中,把手交叉放在心口上,叩齿二十四通,念一篇咒语。《精要经》建议走二十四步,北向叩齿九通,存思想象有玉童玉女来协助我用皇芝素水浇灌死尸,死尸化为活人,并念一篇咒语。《青要紫书金根众经》则主张拿一盆清水,放入一两真朱砂,放在中庭,然后南向临水上,叩齿九通,念两篇咒语。

总之,是不能看到死人的,若看见了便极为麻烦,得大费周章才能禳解。去吊丧当然也不行,去五次就入仙无望了。

为何如此慎重其事、反复叮咛呢？因为道教主旨在于“贵生”，一切教义由此而发，养其生气尚且时嫌不足，怎能亲近死物？一切死事皆当忌讳，原不止临尸吊丧而已。

例如禁止杀生。老君第二十七戒为“戒勿食含血之物”，《思微定志经》十戒第一也是“不杀”。老君一百八十戒中谈到不杀的则包括“第四戒不得杀伤一切物命，第二四戒不得饮酒食肉，第三九戒不得自杀，第四十戒不得劝人杀，第四二戒不得因恨杀人，第七九戒不得渔猎伤杀众生，第九五戒不得冬天发掘地中蛰藏生物，第百一五戒不得与兵人为伍，第百七二戒若人为己杀鸟兽鱼等皆不得食，第百七三戒若见杀禽畜命者不得食，第百七六戒不得绝断众生六畜之命”等。盖繁说则有许多杀生的类别，简单讲，就直接说不杀生乃道教诸戒之首。

戒法如此，自然就影响到它的斋法。道教之斋供，虽说也要“市诸香油八珍百味营饌供具，屈请道士”来行斋（见《本相经》），但跟现在杀猪公、备三牲五礼、大鱼大肉的那种方式完全不同，而是以不饮酒不茹荤为主的；有些讲究的祭仪，甚至禁止穿皮履、系皮带参加。这正是道教祭法称之为“斋”的本义。

《庄子·大宗师》：“颜渊问道于孔子，孔子曰：‘汝斋戒，吾将告汝’，颜渊曰：‘回贫，唯不饮酒不茹荤久矣’，孔子曰：‘是祭祀之斋，非心斋也’”，斋戒的原始意义就是要人禁断酒与荤，道教称其祀典为斋，即用此意。但古人斋戒，所禁之“荤”，并不是指“腥”，所以吃肉是不必禁断的。而且斋戒主要是在祭祀之前，祭祀本身却需要备牺牲，杀猪宰羊一番。自太牢少牢之礼，以至乡射、乡饮酒，都是无酒不成礼、无血食牺牲不成祭的。子贡欲去告朔之饩羊，因其无罪却得被杀，可是孔子告诉子贡：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼”，就是这个道理。道教却在这一点上，与传统儒家礼乐文化大相径庭，直接以斋戒为典礼，称其礼为斋，且不饮酒不食肉，不以血食之物为牺牲上供。

在一般宗教活动中，所谓圣餐，基本上就是饮酒以象征食祭牲之血，并吃祭牲之肉的仪式。唯道教不然。道教之“行厨”，固然具有圣餐的意义，但因不拜鬼神、不见尸、不近血秽，故不奉祭牲，不喝酒吃肉。《太平经》卷百十二：“故复有言，所戒慎矣：不效俗人，以酒肉相和”，即表达了这种特殊

的态度。

道教,自其崛起时,即不断强调它与一般教法不同。如太平道自称“真道”,谓其他教法为“邪法”;正一道自称正一,即真正唯一之意,指责别人杀生血祭是“伪伎”。上清道则也在《真诰》中借三官都禁左郎之口指责阿映说:“汝本事帛家道,血食生民,逋愆宿责”(卷四),表明了它和其他道法并不相同。由《云笈七签》来看,至宋代大抵仍保留了这种基本态度,强调精神性的道德意涵,而不向鬼神去求祈。后期道教,如全真教及南派张伯端以降之讲内丹者,更是放弃或减低了斋醮、科仪、符篆的部分,而专力于用精神力量来达成“贵生”的宗旨。近于上清道的“绝群独宴,静气遗形心斋”,而不甚用其扶鸾降神之技;近于正一天师道的守一清静、不事择日占卜腥荤祠祭,却不甚用其符篆劾鬼之术。依《悟真篇》等丹经来看,它甚至可以完全不进行一般宗教的崇拜活动,也不必有至上神及相关信仰。它只须信仰一种清静自养的人生观,以及如何养成内丹的方法,依之修炼便可以了。

这样的宗教,多么特殊啊!

但历史的发展,乃是诡谲的。反对各种民间巫俗方术、不拜鬼神以求侥幸、不杀牲祭祠、不处理丧葬事宜的道教道士,在发展中却经常被那些它所反对的东西混杂进来,或它本身有时也不免从俗。以至于像宋代刊刻《道藏》时摩尼教经典即混迹于其中那样,许多民间巫俗方术都厕身于道教之林,许多道士也临尸诵经、杀牲主祭了。道教的研究者,经常看到这种情形,遂以为道教也者,即是各种民间信仰及方术巫俗之总汇,如日本幅井文雅便说:“道教是各种古代民间信仰和其他因素的融合,这一融合,于公元二世纪在华北发展成了一个宗教。”(《道教的基本结构》,《亚洲学报》第六八期专刊)其实哪里是这样呢?

道教之所以为道教,它的基本结构正存在于它与其他宗教、其他民间信仰迥异之处。只有正视这些不同,我们才能真正开始进行道教研究。

道教的另一个特点,在于它对女性的态度。

大部分宗教都有敌视或贬视女性的倾向,佛教、基督教、伊斯兰教均是如此。以基督教来说,缪勒利尔(Muller-Lyer)《家族论》第九章曾详细描述道:基督教虽主张妇女也有不朽的灵魂,可以站立在上帝之傍;但灵魂的平等,是就来世说的,并不指这个尘世:

《新约》说得十分明白：“让女人要沉静的学道，一味的顺服。我不许女人讲道，也不许她管辖男人。只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃。且不是亚当引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。”（《提摩太前书》第二章九—十五节）“妇女在教会中要闭口不言，如在圣徒的众教会一样，因为不能准她们说话。她们总要顺从，正如法律上所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫。因为妇女在会中说话，原是可耻的。”（《哥林多前书》第十四章三十四—三十六节）“你们做妻子的，当顺从自己的丈夫，如同顺从主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头”（《以弗所书》第五章二十二节）诸如此类。

父系制度的塞姆（Semitic）族的神话，将人类之堕落及从乐园中流放出来，均归罪于女人。教会便把这神话编入了他们的教条之中：“女人是在罪过中。”

罗马教的法律（Canon Law）也是完全根据这种逻辑：它判定妇女不是照上帝的形象造的。且是亚当被夏娃诱坏了，不是夏娃被亚当诱坏。所以男人应该做女人的主上。这样她就不能再引诱男人犯罪了。法律也规定女人应该服从男人，差不多是男人的婢女。圣托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）将女人的卑劣归于先天的缺陷（见《神学集成》）。在公元585年美昆宗教大会（Synod Of Macon）中，集会的主教们曾热烈辩论女人究竟是不是人类，最后，才断定为人类（见 Hemne am-Rhyn《德国人民文化史》卷一）。伊甸园的神话，在基督教的神话中，与希腊史上雅典娜没有母亲，并从修士之脑中诞生的神话，扮演同样的职务。两种情形，都是用宗教的外衣来修饰男性的优越性。

忒滔良（Tertullian）更将他的狂热状态带到了变态的地步：他说，女人是地狱之门、万恶之母。想到她的妇道，她应该羞赧无地；为了夏娃的罪过，她应该处于永久的忏悔中。她的衣服是恶魔的一个最有力的手段。凡一个贞德的处女，每一次露出未被面幕遮住的脸面，即等于受到强奸。这是忒滔良另一有名的言论。

依据罗马教法，女儿不准继承父亲大部分的遗产，女人在法庭上作证的证词也无效，因为她们“不可凭信”。她不能立遗嘱、不能订契约、不能出席法庭。基督徒的圣母崇拜，也并未能改善这种敌视与歧视女性的态度。天主

自是男性；修道的修士，地位则在修女之上。

佛教对女性，基本上也是贬抑的。据诸经论载，女人有五种障碍，不能成为梵天王、帝释、魔王、转轮王、佛。如欲成佛，须先转变其身为男人。如《法华经》卷四（提婆达多品）即载有八岁龙女变成男身，往生南方世界成佛的事。许多经典中也都允许女人发愿变成男人。如女人往生愿，为阿弥陀佛四十八愿中第三十五愿。说若有女人闻佛名号，“欢喜信乐，发菩提心，厌恶女身”，则她寿终时，便能得男身，而往生极乐净土。可见佛教对女人的基本态度乃是贬抑的。

道教的情况则比较复杂。其中也有主张男尊女卑的，如太平道。但整体说来，它对女性的态度毕竟与佛教基督教伊斯兰教不同，主要征象显示在两方面，一是至上神可以是女性，二是女性与男性一样都能修得正果，女人不被视为罪恶或缺陷的存在物。

道教的至上神甚为复杂，因为它不像大多数宗教那样，仅有一位至上神，它是多重至上神的信仰。原因在于它融合了各个不同的道派，所以将各派至上神以“一气化三清”之架构重新排列，以致形成了多重至上神的情况。其后，又用“继位”说来解释至上神的更替，无形中又增加了至上神的数目。这些至上神，包括元始天尊、灵宝天尊、太极金阙帝君、太上老君、关圣帝君、玉皇大帝……都是男性。但另有一些神，也其有至上神之神格，例如斗姥、西王母之类。她们不是一般原始民族拜的始祖女神，乃是统领天地宇宙及诸神灵者。这样的女性至上神现象，也影响到明清以后出现的先天道等民间信仰，产生了无极老母、瑶池金母一类讲法。这与其他宗教至为不同。

此外，像佛教认为女人不能修至佛位，最多仅能修到“度母”；基督教更是把女人看成是有缺陷的人，不准讲道；道教则男女都可修炼成仙。男仙女仙也没有位阶上的差异。像上清道的创教者魏华存就是女性。因此流行于汉魏六朝时期的上清信仰中，女仙真的故事也特别多，如萼绿华、杜兰香、孙飞琼等仙女早已腾播于文人墨客的诗文中，深致景慕。这与其他宗教中鄙夷女性、烧杀女巫的态度迥异其趣。

不鄙夷女性之态度，与道教对“性”的态度是相关的。一般宗教总是忌讳性事，视为不洁、视为罪恶，且亦因此而贬抑妇女。缪勒利尔对此，也有一



番精彩的分析：

妇女地位低劣之另一种有力因素，是基督教义与学说中占很显著部分的禁欲主义……色情的恋爱、恋爱的肉欲方面，被视为非法；独身是人类灵魂与上帝结婚的代表。塔苏斯的保罗（Paul Of Tarsus）说：“男不近女倒好。”（《哥林多前书》第七章一节）

在节日的前夜性交过的结婚夫妇，不能参与宴会或基督教的典礼。格里高里（Gregory the Great）曾申斥一个年青的妻子“过了鬼”，因为她参加礼拜圣瑟罢士梯安（St. Sebastian）的仪节，而在前夜没有拒绝她丈夫的要求。

任何宗教教理，称性爱为不洁，它也必至贬黜和申斥妇女。初期基督教父们，竟斥生活之性方面及妇女之特殊人格为下流与猥巧的淫乱。勒启主张：“禁欲者的贡献，在于尽力以一种深长而永久的明白贞洁重要的信念灌注于人心，这种贡献，虽然极大，但大部分却为他们对于婚姻的恶劣影响所抵销了。从巨量的教父著作中已经辑出了两三篇对于婚姻制度的很美的叙述，但大体说来，他们对于结婚所抱的态度，恐怕很难有比之更可嫌弃的罢。”

保罗只承认结婚是一种避免淫乱的方便（参看《哥林多前书》）。“若他们常像我就好。倘若自己禁止不住，也可以嫁娶；与其欲火攻心，实不如嫁娶为妙。”（《哥林多前书》第七章八、九节）

相对于基督教这种态度，我们便会发现：道教之不贬抑妇女，正由于它不视性交为洪水猛兽。因为道教中有许多派别自汉以来即颇讲房中术，“调和阴阳”的观念中在道教中至为重要，男女交合而生育子孙，也符合道教“贵生”之宗旨，因此道教对性交与生育均不排斥。

这种态度，在宗教界无疑是极为特殊的。许多宗教均仰赖不结婚不生子的出家人为其主要传教士，道教却不。自太平道以来，它即反对出家，虽讲男尊女卑，却仍主张调和阴阳，仍鼓励男女媾精化育。正一道之天师也靠父子相传。住宫观的出家道士，乃是受了佛教影响以后才形成的。因此我们可以说：道教对性的态度，基本上采取一般世俗人的标准，例如不绝欲、不禁欲，但也不鼓吹纵欲。其房中术之基本精神即是如此。

但宗教中自有一些是主张通过欲望的满足来获得灵魂之超脱的，特别是性交的愉悦、欲死欲仙之境界，辄被比拟为得证无上真理的感受。早在原始宗教时期，人神恋爱之故事，以及祭祀时神灵降附时，女巫妖媚的歌舞仪式，都显示了：性交正是人所以通达于神灵世界的方式之一。如今我们在佛教密宗或印度教中还可以发现大量法器、仪式，乃至神像如欢喜佛之类，透露着此种“性力崇拜”的痕迹。道教既不以性交为讳，且有专门著作及学说，教导人们如何进行性生活，自然也就逐渐会发展到这个型态，变成一种崇拜性力、以性交为人道秘法的宗教。

故早期言房中术，仅谓“食草木之药，不知房中之法及行气导引，服药无益也”（《真诰》卷五），后来却以房中术为成仙之唯一方法，以至发展成采阴补阳、采阳补阴等采战之说：“指女子为偃月炉，以童男女为真铅汞，取秽浊为刀圭，肆情极欲”，“红雪者，血海之真物，本所以成人者也，在于子宫。其为阳气，出则为血。若龟入时，俟其运出而情动，则龟转其颈，闭气欲之，而用撻引焉。气定神合，则气入于关，以辘驴河车挽之，升于昆仑，朝于金阙，入于丹田，而复成丹”。（《道枢》卷三）男人把女子当成工具，女道姑也把男人当成工具。

因为有人纵欲了，遂反激出禁欲的态度来。原本不禁欲的道教乃开始重新解释性交的意义和房中术，甚至开始模仿佛教之禁欲与出家了。

重新解释性交的意义和房中术者，可以上清道为代表。上清道的代表经典《真诰》说：

玄清夫人告曰：夫人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。……贪欲、恚怒、愚痴之毒，处人身中。……南极夫人曰：人从爱生忧，忧生则有畏。无爱即无忧，无忧即无畏。……爱欲之大，莫大于色，其罪无外，其事无赦。赖其有一，若复有二，普天之民莫能为道者也。（卷六）

这很明显是把佛教的禁欲观引进道教中了，把男女爱欲及夫妇关系均视为桎梏。因此它也开始反对性交了，卷十：

道士不可食猪犬肉而交房中，令药力不行。

道士求仙，勿与女子交，一交而倾一年之药力。若无所服而行房内，减算三十年。

求仙者勿与女子。三月九日、六月二日、九月六日、十二月三日，是其日当入室，不可见女子……至其日，虽至宠之女子、亲爱之令妇，固不可相见。

这三段，乃是杂录三种道法，所以讲法各不相同。一种是只在某些特定的时日不准性交，一种则说性交一次会减寿三十年，真是越说越恐怖了。上清本是女师所传，怎会教人绝对不可见女子呢？显见其教义已有了演变。原先它对早期房中术的批评并不如此严厉：

清虚真人授书曰：“黄赤之道、混气之法，是张陵受教施化为种子之一术耳，非真人之事也。……思怀淫欲，存心色观，而以兼行上道者，适足明三官考罚耳。所谓抱玉赴火、以金棺葬狗也。”紫微夫人曰：“夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也。……此道在长养生分而已，非上道也。”（卷二）

所谓黄赤之道、混气之法，即早期的房中调合阴阳之术。上清道只是批评它仅是“播种”或仅是养生的方法而已，不足以成仙，还没有全面反对性交。就像卷五引裴君语云：“食草木之药，不知房中之法及行气导引，服药无益也。……若但知行房中导引行气，不知神丹之法，亦不得仙也”，明显地也是把房中术的功能作了限定，认为房中术虽有其功用，但不能仅靠此术即能成仙。但陶弘景的注解却作了完全不同的解释，说：“此谓徒服药存修而交接之事不绝，亦不得长生。非言都不为者。若都不为，只服药，皆能得仙。”禁欲的态度，显然比早期更强了。

但不管禁欲的强度如何，它对性交的价值都是贬抑的，对其功能也从减低到采取完全负面的评估，这是上清道的特色之一，亦是它由天师道发展而出却不同于天师道的地方。然而，光靠贬抑或恐吓说性交会减寿仍是不行的，上清道又积极地将性交房中之术予以“转化”。

如何转化呢？它将男女交合虚化，视为阴阳二气之结合，而不是形体的接触，就像两个影子的参合那样：“真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名为夫妇，不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见、灵人亦不可得接。”（卷二）

配合这个理论，《真诰》记载了一个美丽的故事，说南岳夫人紫微夫人

作媒,把九华真妃许配给乩生杨羲,并借这桩人仙联姻之事,来申述这番“偶景”的大道理,说两人的结合“示有偶对之名,定内外之职而已,不必苟循世中之弊秽而行淫浊之下迹”(卷一)。换言之,虽为夫妻却无情欲,也不必真正性交,因为“真者,都无情欲之感、男女之想也”(卷六)。这真是性交的虚化了。

作为一种修真工夫来说,仅把性交虚化仍是不够的。上清的道法,原本即重在存想,以想象来引导身体内部产生感应。因此性交虚化,亦如杨羲须有一位九华真妃来和他匹偶一样,是存思一位女真,与她产生非情欲的匹偶对应关系,藉此以达到精神提升的作用。如此,此种虚拟的性交,即可替代早期的房中术,同样具有积极的修炼功能。

后来的内丹系统,便充分发展了这个方法,谓仙丹不是靠化学药物的合和烧炼,而是靠身体内部的元素,运用一套方法去锻炼。而那整套方法中最关键的部分,正是对性交的虚拟。《道枢》卷十八云:

昔者黄帝游于赤水东,学者闻之,遂言御女金华之道。浅识浮伪者争信之,至于形枯产竭,一无所得而不悟也……其言蔓延于世,乃有五字三峰之论、昔蓄赤界之诀,以诬前真,甚可惧也……夫吾身中自有少女焉,好铅笔者皆求他女,而不知求诸其身。……肾者,身之列女也,能采其气,自腰脐通气满五脏,上连首脊而有声,日行一千二百气。彼所谓御女一千有二百,盖此气也,恶有能御如是者耶?

传说黄帝御女,即与一千二百位女子性交而成仙。此处却是把房中御女之术作了完全虚化与内在化的解释,以御女为“行气”。又,卷二十:

人因二气和合而生,以父子精为骨,以母之血为肉,结而成形,十月而生。吾之道犹是也:中男御乎中女,交合以成形矣。少女之气百数,其秘在乎还精补气而已。

以离为女,以坎为男,二者相合而生长子震,又归于少女兑,然后采少女之气以还精,此即《金丹明镜篇》所描述的金丹大道。《还丹参同篇》则说:“取金之精,活石之液,合为夫妇,列为魂魄,一体混沌,两情感激,此丹砂也。”总之,内丹之要,在于水火既济、龙虎交媾,存姤女而结胎,胎熟丹成,婴儿坐于鼎中。整个修炼的过程,均比拟为男女性交以致结胎生子。

这恐怕是所有宗教中最奇特的一种性态度了。起于不禁欲,继而纵欲,以性交为入道之门、登仙之法,再则禁欲,又转而虚欲,且复诡谲地仍以性交为修真之秘要。转换一种方式,肯定性交,也肯定了生育。

这样的性态度,自然无法真正鄙视女性。

当代论道教,蹊径互异,有人喜欢由少数民族风俗方面立论,有人喜欢由巫术方面解释道教之性质与来源,也有不少人倚仗田野调查方法进行民俗学式的讨论。我自己的看法,则完全与他们不同,认为其所见皆误。

要批评别人所见“皆”误,并不容易,因为辩不胜辩。但从几个基本问题上就可以看出彼此见解的差异了。

例如某些先生常谈道教与少数民族的关系,或说道教吸收了(或它根本就是)西南少数民族之巫俗;或说道教影响了少数民族,由其丧祭等法事中即可看出来。如王家佑《读蒙文通先师论道教节记》云:“林邑、扶南丧礼中。‘七七’、‘百期’之习俗见于道教。……道教法衣乃贯头穿胸之布,披发仗剑亦似妖巫之行。……兹皆见五斗米实西南少数民族之巫术”(巴蜀书社,1987年)。其举例也很巧妙,但若道教原先根本不从事丧祭仪,则其说自然冰解。同理,张建建《杀牲献祭与结合仪式:以贵州侗仪中的献祭仪式为例》,说侗戏的杀牲仪式“与道教的斋侗仪式,有很相似的地方”(《世界宗教研究》,1996年第四期),也忽略了两者根本不同,道教之斋乃是不杀牲的。

由巫术方面解释道教起源及性质者,其态度和喜欢就少数民族与道教之关系处着墨者实相近似,都把道教看成是非理性、原始思维的表现,故援引神话学、民族学、人类学以为谈证。而其结果,便是上将道教与萨满法术、古代神仙传说、巫俗、方术相混,下将道教与民间信仰相混。一切巫俗、方技、信仰、习俗,前为道教之渊源,后为道教之流衍。越讲则道教之面目便越模糊,遂至求神、问卜、择日、命相、走阴、视鬼、招魂、送煞、安葬、荐亡等无不称之为道教;无论什么神祇,都是道教所奉祀的。如此论道,岂能见道?

不只是范围上显得豁然无边,道教作为一个宗教、其性质也并不仅仅在这些方术上。道教固然仍保留了部分巫术,如咒语、文字符篆崇拜、星辰崇拜等,但论佛教、基督教的人,没有人会只从其真言咒语上去大谈彼与巫术之关联,甚且由此论断佛教、基督教之宗旨与性质,为何讨论道教者竟在此

强聒不休,且自以为已经得窥真相呢?

由道教不祭祀鬼神来看,它迥异于一般鬼神信仰,是非常明显的。由它的斋戒内容来说,它与一般巫俗也有根本性的差异。不能掌握这个差异,不但不能抓住道教的特质,就是在一些局部的分析上,也会出现混淆。

例如三浦国雄认为风水说与道教关系密切,并举《真诰·稽神枢》所述洞天福地说为证,谓此可证明风水思想已混入其中(见《道教の大事典》,1995)。其实道教不论风水,《陆先生道门科略》解释其教为何名为“盟威清约之正教”时,即说:“居宅安冢、移徙动止,百事不卜日问时。”《真诰》所说的洞天福地,意义也与世俗阴宅阳宅之说全然不同。又如视鬼术,原本是古代方术中极常见之一种,乃灵媒巫祝所擅长者。《后汉书·方术传》所载,如刘根之类,所在多有。但它与天师道之“劾鬼术”其实也甚为不同。视鬼术,俗谓有阴阳眼,能见鬼物之情状;或能代人人阴间与鬼沟通,民间“牵亡魂”、“走阴”者皆属此类。劾鬼则不然,主旨不赖于见鬼,也不跟鬼沟通,不代鬼传递讯息,要求人间满足其需求(如迁葬、烧纸、修墓……),而是要禁制鬼物。作于东晋末年的《女青鬼律》便列出各种鬼的名字,教人怎样呼名制鬼:“子知名,鬼不动。”阪出祥伸主编之《道教大事典》中,井上丰主撰的《见鬼术》一章,将两者误混为一,亦是误解巫术与道法之例。

至于喜欢作田野调查、搞实证研究的朋友,理论训练普遍不足,对现象缺乏解释能力,对其调查工作本身则尤其缺乏方法论的反省,甚且常遗失了历史性,忽略了他们所调查者仅为现今一时一地之现象,此类“宗教现象”未必即属于“道教的现象”,更不能以之推断“古代的道教状况”。

斋醮和道士主持丧葬法事便是明显的例子。作调查的研究人员,去拜访乌头道士,参观并记录招魂斩煞诸法事;去研究现今许多寺庙的建醮活动,考察他们如何备三牲九礼、如何拜祭。这固然是当代宗教现象之一种描述,但能以此之推论道教的性质或内涵吗?

大凡宗教,在历史上都是有发展有演变的,未必能据今以推古。此乃常识。何况,倘若历史的演变出现了“异化”的状况,一物(A)变成了它的对立面(非A),则纵使不好明白说现在的这些非A根本不是A,恐怕也得区分它们是两种A,焉能含混不别?

道教转而主持丧葬事,据李养正《道教概说》之分析,是模仿佛教及吸

收民间信仰而成：“模仿佛教搞所谓‘大破地狱、血湖’等醮事，又吸收民间迷信及地方戏曲，搞超度缢死者之‘金刀断索’、溺毙者之‘起伏尸’、死于异乡者之‘追魂’、亡于分娩者之‘游血湖’；还有宣扬幽冥世界的法事，如‘解冤结’、五七返魂‘望乡台’、临终‘开路’、浮厝前‘招魂’、柩前‘斩煞’、出殡‘引丧’等等，名目繁多。……这些五花八门的所谓法事道场，有很多都已远离道教传统坛醮经忏法事的仪法与规式。……在遵守道教仪范的宫观，一般只依仪进行完愿、祝圣、庆诞、追七、荐祖以及早晚功课、三官经忏、玉皇经忏、真武经忏等活动”（北京：中华书局，1989年，第十章第三节）。依此说，可以明显看出，正宗道教仪忏坛醮应是不经纪丧葬之事的。

目前台湾的道士分为两种：一种行醮仪、避邪、解厄等度生之法，称为红头道士；一种兼行葬仪和追荐供养等死者仪式，即度死之法者，称为乌头道士。这种区别，其实即是原来的道教道士与掺杂了佛教及民间巫术信仰之术士间的差别，是A与非A。

但荒谬的是：乌头道士反而被民间视为较正式的道士。举行法事时，红头法师仅简单装束，着世俗服，头缠红巾；乌头道士则戴黑冠，衣道袍。这其实是颠倒了。但研究道教，而从田野调查起家者，往往便弄不清楚这其中的转折。例如刘枝万《中国醮祭释义》云：“斋是为死者举行的仪式，醮是为生者举行的祈祷合家平安、五谷丰登等”云云，即完全弄错了。相关的误解可以参看如刘氏《间山教之收魂法》（均收入“中央研究院”民族研究所专刊第二二期《中国民信仰论集》，1974年）、萨梭《冥界救度的仪礼》（华盛顿州立大学，1972年）、大渊忍尔《关于台湾、香港道教仪礼的调查报告》（《中国学志》1968年第五期）等各种论著。

至于祭祀献牲与醮，更是不同的。道教贵生，自无杀生以祀奉鬼神之理，故斋醮基本上应是素供。当然，这一点在文献上仍有争议，据《隋书·经籍志》记载：“夜中于星辰之下，陈设酒脯饼饵诸物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮”，可见醮是供酒肉的。又，法琳《辨正论》批评陶弘景“所营醮法，备列珍奇，广班缘彩，多甩蒸鱼、鹿脯、黄白、蜜料、清酒、杂果、盐豉、油米等”，也指出了醮法确实供应酒肉。另外，《资治通鉴》卷一一九云魏明元帝“使谒者奉帛、牲宰祭嵩岳，以迎致（寇）谦之弟子在山中者，以崇奉天师”，似乎也说明了道教并不都不牲祭、不奉酒

肉。但是,北魏明元帝牲祭嵩岳以迎寇谦之,只能说是他从俗以示诚心,其礼未必为道教之礼。《隋志》及法琳的描述又均属教外人士之见解,亦不足以作为凭证。因为醺不仅在夜中,亦不只拜星辰,《隋志》所述显然是错的。李养正前举书,据其说以释醺义;又谓醺即祭祀,源自我国古代之坛祭。李献璋《道教醺仪的开展与现代的醺》(《中国学志》1968年第五期)也以为醺仪形成于星辰信仰。此均为误解。醺不是祭,祭者,以手持肉,奉事神明也。它与醺之不同,杜光庭言之甚详:“牲栓血食称祭,蔬果精珍称为醺。”(《删定教坛醺仪》)杜氏是道教史上对斋醺科仪之整理最有贡献的人,论斋醺自应以他所述为准。



### 三 道·道家·道教·道教史

#### (一) 各道其道

道教起于何时？史学家都说张道陵创教后，道教才算正式成立。但张道陵父子相传，只称“正一”，不云其为“道教”。黄巾太平道起事，也未尝自名其为道教。张鲁在汉中，则更被唤作鬼道。因此，道教究竟如何兴起，仍成疑问。赵翼《陔余丛考》卷三十四又谓：“秦汉以来，但有方士为神仙之说，无所谓道家者。以老聃为道教之祖、张陵为大宗，则始于北魏寇谦之，而唐时乃盛行。”道教之兴起，真的这么晚吗？

教内人士溯道教之宗源，则多说起自黄帝，既为我中华民族固有之文化，亦为固有之信仰。也有些人说其来历更在黄帝之前，如《抱朴子·枕中书》便谓道教起于二仪未分时之元始天王。《隋书·经籍志》则说始于元始天尊，老子就是元始天尊所度的一个门徒；天尊另外也度了许多人，“所度皆诸仙上品”。

此类说法，皆甚为荒邈，难以质凭。盖元始天尊的信仰本系南北朝时期之产物；而黄帝等古先圣王所讲的“道”，也与道教之所谓“道”颇不相同。

从前，章太炎在《国故论衡·原儒篇》中曾对“儒”作了一番考察，指出儒有三名：做“达名”解时，儒是指术士，如鲁般善建筑、养由基善射，凡具有某种才技智者统称为儒。但儒也可以做“类名”解，指某一类人，亦即通晓礼乐射御书数六艺，可以教民的师儒。另外，儒又有“私名”，专指那种通达德行政教之趣，而又不是只能传授六艺，且能助人君顺阴阳明教化的人，这种人就是像孔子孟子那样的儒家。至于汉代以后的“儒家”，意义又不一样了，他们只懂得六艺知识，但又懂得不全面，例如属于“射”的蹴鞠射弋、近乎“数”的历谱、近乎“乐”的文学调律，他们一概不懂，所以既异于私名之

儒,又不像类名之儒,只是经生、章句之儒。达名之儒,可指道墨名法阴阳小说诗赋经方本草蓍龟形法诸术士,后世之“儒家”显然也不同于此。

他的分析很有价值,而且在该篇中他也提到:“题号由古今异,‘儒’犹‘道’。儒之名,于古通为术士,于今专为师氏之守。道之名,于古通为德行道艺,于今专为老聃之徒。道家之名,不以题诸方伎者,嫌与老氏混也。”儒这个字,因为在历史的发展上形成了字义的演变,故所指涉的内容也颇有差异。不分辨这些差异,当然就会形成认知上的困难与混淆,如史载秦始皇“焚书坑儒”,这个“儒”即指术士而言,并不是孔门之儒的儒家,也不是经生<sup>①</sup>。又如东汉以后正史皆有“儒林传”,此“儒”则均指汉代以后的儒家,乃经生耳,既非达名,亦非私名、类名之儒。不弄清楚这些同名异指的分际,往往会将这各种“儒”混为一谈,名实淆乱,指东说西。道,也是如此。

## (二) 道与道家

章太炎说得很对,“道之名,于古通为德行道艺,于今专为老聃之徒”。古代“道”字亦是达名通称,非专指某人某艺为道,而是凡一切合理可行者皆可名之为道。

道,最一般的讲法,可以《释名·释道》的解释来看:“道,路道,蹈也。路,露也。言人所践蹈而露见也。”俗语说“路是人走出来的”,地面因人践踏行走而渐渐形成道路,所以“道”的基本意思就是人所行走的通路。<sup>②</sup> 这些路,只要合理、走得通,就会有人走,人人各道其所道。且人也总是循着道路在走的,很少人会专门捡没有路的地方走。因此,道又有条理之意,如《管子·君臣》云“顺理而不失之谓道”,《韩非子·解老》云“道者,万物之所然也,万理之所稽也”,均是此意。

<sup>①</sup> 《说郛》卷十七,萧参《希通录》始力辩秦始皇未尝坑“儒家者流”之“儒”,所坑实是“方士”,自喜能发千载之覆。

<sup>②</sup> 道的解释,当然可以有异说。如白川静《中国古代文化》第六章第三节,便认为道士之所以喜欢称自己的方术为道,正是因为道字本身就有术法的意义。道字,象人提首走路;首是异族人头,因与外族沟通之道路充满了邪灵,只有将异族当做牺牲,才能安全地通行。他的讲注很有趣,我们也不排除这种可能性。但秦汉间人使用道字,可能最一般的意义仍只是道路行走。

在这种意义下,道皆泛称,如“先王之道”、“仁义之道”、“王道荡荡”、“天不变,道亦不变”之类,上面须加限定词才能确定其为何种道。人人都可称自己的理论或理想为道,如“吾道不孤”、“道不行,乘桴浮于海”。这种自己坚持的理想与道理,若持以教导他人,即是“导”,手持道理导入人于某种道路也。若叙说讲述之,也称为道,成为动词,如《庄子·天下篇》:“诗以道志、书以道事、礼以道行、乐以道和,易以道阴阳、春秋以道名分。百家之学,时或称而道之”,此处的道字,即谓叙说某种道理。倘若以某种道理教育后生,便可称为道教,如《牟子理惑论》云:“孔子以五经为道教,可拱而诵、履而行。”

此道之古义也,泛指道理,本不专指某家某氏。但为什么后来只有道家被称为道家,独专此道字,犹如古代“朕”为我之通称,后来却成了帝王专用的称谓那样,使道由达名变成了私名呢?一般人总以为那是由于道家喜好讲道的缘故,其实不然。因各家莫不自称其道理为道,且也都称其道理具有形上学的内容,可以推原于天道,包括《孙子兵法》都是如此。所以道由达名渐成道家专指,其间有一发展之过程,不能不予以注意。

最值得注意的就是《庄子·天下篇》。该篇说:“古之所谓道术者,果恶乎在?曰:无乎不在!神何由降,明何由出,圣有所生,王有所成,皆原于一。”道术是无所不在的,圣王神明皆有道术,这是符合古义的讲法。但庄子却因此而说他们的道术是一源的。这一点非常重要。道本一原,后来分裂了,各人各以其才性之所需与所近,采撷道之一端,成为自己的道,故形成百家争鸣之现象,人人各道其所道。这个讲法,其实乃是他对先秦诸子百家起之现象的一种解释,但他把道分成两类,一为本原之道、一为各家之道(如庄子云:“墨子泛爱兼利而非攻,其道不怒,其道大轂”,此道即指墨道,乃从本原之道中分裂而来者)。各家之道均是割裂不完整的,但因其本出于一原,故内部又有可以相通之处。只有统合会通这些割裂不完整的道,才能重新恢复原初大道的完整性。以庄子的角度看,先秦各家哲学,都仍只陷在“道术为天下裂”的境地,各道其道;只有老聃和他这一派的讲法,最能博摄诸家、会通为一,故能符合或重返原初道的整全状态。因此,在各家都谈道论道、各道其道之际,这一家因自认其所讲之道才是根本的、整合的、原初的,与其他各家之道不在同一层次,才使后人特称此一家为“道家”。

道家之名,至迟在《史记·太史公自序》中已经有了,司马谈论六家要旨,谓:“天下一致而百虑,同归而殊涂。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省有不省耳”,就与庄子的思想甚为肖似。他认为儒墨诸家皆自走其道路,这些道路各有利弊,但总归是要合一的,能合之者厥惟道家:“道家,其为术也,因‘阴阳’之大顺,采‘儒’‘墨’之善,撮‘名’‘法’之要”,故能会通合一,达到最完美的境界。这就是因道家对其道有特殊的解释与强调,故特称为道家。<sup>①</sup>

### (三) 道术各异

但道家之私名虽立,道之达名仍复通行,别家可不见得采信道家这种特殊的讲法,故仍是个各道其道的局面。且除了先秦原有的儒道墨道等等之外,方仙道等各种道亦已崛起。

在庄子时代,即已有许多讲养生术的人,《刻意篇》批评:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣,此导引之士、养形之人,彭祖寿考者之所好也。”这些养生锻炼之术,虽能延长寿命,却不能使人不死。要不死,似乎只得外求仙药。这种仙药的传说,很早就有了,相传后羿之妻嫦娥就是窃食了不死药才能飞上月亮的。后来《韩非子·说林上》也提到有人献不死之药给君王。这种持有不死之药药方的人,便被称为方士,宋玉《高唐赋》“有方之士”,即指此类人。而此类方士之道,则或称为方仙道。<sup>②</sup>

据《汉书·刘向传》载,邹衍有“重道延命方”,《文选》阮籍《诣蒋公奏

① 这个道理,论哲学史者多不能了解,因此,对司马谈这段话产生了两种疑问和误解:一是认为道家若出现于儒墨诸家之前,怎能采撮儒墨名法呢?由此可见老子出现之时代甚晚,应在名墨诸家之后。另一种人则认为:司马谈这儿所讲的,其实乃是《吕氏春秋》、《淮南子》一类杂家之学。盖唯有杂家才能采撮儒墨名法,而且《淮南》、《吕氏》亦都以道德为归,益可见此处所讲的道家非先秦之老庄,实乃汉初之杂家。以上两种讲法,大约都不可靠。

② 近世论哲学史、宗教史、思想史者又喜欢谈汉初的“齐学”,谓方士神仙之说,皆由燕齐诸地发之。这也是知其一不知其二的说法。战国及秦汉间,燕齐确有若干人士高谈神仙,欲觅不死药。可是其他各地便无此传统乎?韩非子、宋玉、庄子所指之炼养方士,岂皆在燕齐?汉代流行的黄神越方禁咒之术,既名“越方”,又怎么会出自燕齐?西王母的信仰,更表明了当时有一个迥异于向东方海上寻求神仙的思想体系,而是转向西方,向昆仑山、瑶池去找不死药。因此,我们不能说凡言神仙不死者皆燕齐方士,更不能说道教出于齐学。

记》注引《七略》佚文云：“《方士传》，言邹子在燕，其游，诸侯畏之，皆郊迎而拥彗”，可见邹衍即是一位方士，且在燕地活动。《史记·封禅书》也说燕人齐人为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。这些方士的长生之道，主要是不死药。药的来源有两种，一是去海外神仙世界取，一是自己合成。但汉武帝时著名的方士李少君曾说：“丹砂可化为黄金，黄金成，以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也”，可见当时仍以去海外神仙处所取药为重，自炼黄金只是辅助手段。<sup>①</sup>

然而，海中蓬莱三山的神仙极难见到，秦汉间许多人去寻药皆无所获。或许，所谓海上三山根本就是个寓言。清费滋衡《贯道堂文集》有段分析说：三神山乃是方士的隐语。蓬莱，是指人死了埋在蓬草蒿菜中；方壶方丈，是棺的形状；圆峤，是墓的样子；瀛洲，指黄泉；人接近这些，山就沉入水下，是象征人进入冥界地下；神山上的东西都是白色，则指丧仪。所以神山可望不可即，一旦到了神山便与世人隔绝了。<sup>②</sup> 据此说，去三神山求仙，本是一则死亡的寓言，不死药当然是求不到的。唯时人并未悟此，故仍努力求仙，倘或海外之仙不可见，便另行拜求其他神仙。如少翁，作甘泉宫，中为台室，“画天、地、太一诸鬼神，而致祭具以致天神”，能召劾鬼神，使武帝见李夫人；李少君则“以祠灶、谷道、却老方”见武帝。又如栾大，武帝拜为五利将军，使使者存问供给，“天子又刻玉印曰天道将军。佩天道者，且为天子道天神也”。凡此皆拜致天神者，所以又或称为天道。

不论拜天神或求药方，这些方士术士们都是各道其道的，故又皆可称为道士。赵翼《陔余丛考》卷三十六引《楼观本纪》曰：“周穆王因尹真人草楼

① 钱锺书《管锥编·读史记·十》引茅神语，并谓“秦始皇封禅，而不死之方术则别求之海上三山。至是（武帝信李少卿言）始以封禅为不死之术。泰岱之效，不减蓬瀛，东封即可，无须浮海”。其说甚是。三神山、炼金、封禅之间，问题极复杂，此处简略言之耳。封禅又主于泰山，泰山乃有治鬼之说，此亦不能详述。

② 章学诚《文史通义》外篇二《书贯道堂文集后》引。黄宗羲《明川香山寺序》则有不同的看法。他说香山“东临沧海，多海市，秦始皇尝驻跃于此，以其可达蓬莱，故谓之达蓬山。《封禅书》言三神山去人不远，诸仙人及不死之禁皆在焉，而黄金银为宫阙。未至，望之如云，及至，三神山反居水下。……颇怪此等妄谈，不可以欺愚者，以始皇之明察，方士焉能以基空乌有之事令其听信？吾至此山，而所谓黄金银之宫阙，居人无不见之。然后知方士之言未尝无所据也。始皇即欲不信，得乎？”（《南雷文定·前集》卷一）以海市蜃楼之实况，来说明所谓三神山传说的由来。因论宗教史者尚不曾征引本文，故附及之。

之观,召逸人居之,谓之道士。平王东迁,置七人。汉明帝永平三年置三十七人”,又引《续通考》云:“据此,则道士之名,自周已有之。”汉代称道士者,则如董仲舒《春秋繁露·循天之道》言:“古之道士有言”;《汉武内传》说封君达“常乘青牛,故号青牛道士”;《汉书·王莽传》亦云:“王涉素养道士西门君惠,君惠好为天文识记”,“张丰好方术,有道士言丰贵为天子”;《后汉书·方术传》云:“许曼……行遇道士张巨君,授以方术”;刘向《列仙传》云:“王子乔,道士浮丘公接上嵩山”;桓谭《新论》又载:“元帝被病,广求方士。汉中送道士王仲都至”(见《全后汉文》卷十五);《英雄记》则载:“有道士书布为吕字,将以示(董)卓”(《后汉书》卷七二注引)。这些“道士”,其真实含义亦仅指各种方术士而已,犹言有道之士云尔,并不特属于某一种宗教,《吕氏春秋·谨听篇》云:“当今之世,求有道之士,则于四海之内,山谷之中,僻远悠闲之所”,即是此意。修各种道的人,均可称为道,亦不仅指讲神仙方术之人,如《后汉书·第五伦传》谓伦“自以为久宦不达,遂将家属客河东,变姓名,自称王伯齐,载盐来往太原上党,陌上号为道士”,彼乃儒者而为盐贾,乃亦蒙此道士之名,则其不专指言神仙者可知矣。<sup>①</sup>这时“道”字的用法,正如《礼记·王制》批评某些人挟“左道”云云。盖道有各式各样的道,如神农杂子技道、盘庚阴道、天一阴道、必戏杂子道、尧舜阴道、剑道、上圣杂子道等等,其中不免有不轨于正义且语涉虚妄者,故以左道名之。此“道”乃达名而非专指,试以王充《论衡·道虚篇》勘之,这个道理就更容易明白了。

钱锺书《管锥编·读全上古秦汉三代六朝文》157“不语怪神”条,曾对于王充《道虚篇》要驳斥“道家”“仙术”之虚妄,而引证却说这些“道家相夸言”的方术都是“儒书言”感到困惑难解,其实正是没有弄懂“道”与“儒”的名义关系。因为做达名使用时,儒和道刚好都是指术士,所谓“道虚”,就是批评当时诸方士的各种道之虚妄处。王充所引的“儒书”,则是泛指各种方

① 《东观汉记》卷十六亦记此事,钱锺书引之(见《读全晋文》第159则),因其文有云“有所至客舍,辄为羹除道上,号曰道士”,故以为“道士亦即今俗所称清道夫尔”,误。人称第五伦为道士,是指其为有道之士,故顾炎武(《蒋山佣残稿·与季紫澜书》)谓“第五伦变姓名,自称王伯齐,往来河东,陌上号为道士”,“心窃慕之”,竟也变姓名,自称王伯齐。见诗集卷二《赠郎处士逢恩》和卷三《出郭》、《旅中》等诗。顾炎武岂是羡慕第五伦做了清道夫?

术之士的图籍,如《淮南子》、《吕氏春秋》、《八公传》、《封禅书》等等。只有在我们用后世儒家道家私名的角度来看时,才会觉得王充批评道术而引儒书是怪事。

#### (四) 正道邪道

正因道是通称,有各种道,所以专指某道时,往往须加限定词,如前文所云之“天道”、“谷道”、“方仙道”那样。《太平经》里曾提到“天师道”,《后汉书·皇甫嵩传》谈过“黄老道”,《方术传》说左慈“少有神道”,荀子训“有神异之道”,张鲁则“以鬼道教民”。这些道,和《魏书》中记载黄巾所奉行的“中黄太乙”之道,都是汉代流行的道法,彼此既未必同源亦未必同时,其间各有法门,差异更是极大。

例如有些术法“或饮小便,或自倒悬”,其他道便不以为然。又如方仙道,是“形解销化,依于鬼神之事”,太平道却根本不谈鬼神,“专以奉天地、顺五行为本”,其道又自称为善道。五斗米道,以星斗信仰为核心,也不讲什么海上三山。据说三张曾传男女合气的黄赤之术,则亦为栾大、李少君等所弗道。少翁、栾大等人拜致天神,又跟中黄太乙之道“毁坏神坛”的作风迥异……诸如此类,皆可见其术法殊为不同。至于它们崇奉的对象,也很不一样。这些道,显然都跟老庄没什么关系,而且早期的方术,通常只藉仪式术法来达到求长生等目的,未必有精神崇拜的教主及自我精神修养之内容。如李少君告诉汉武帝“祠灶则致物”,祭灶就能招来精怪,得精怪则能与神通。这类仪式,根本不需教主,只以灶、星、日、月等为崇拜对象即可,或以拜斗、封禅甚或以熊经鸟申、呼吸吐纳等仪式术法行事亦可,有时甚至连崇拜对象都不需要。

它们之间的差异如此之大,自无怪乎有些道法要自称“真道”、“正道”而批评其他的道法为邪道、左道、伪伎了。《老子想尔注》不是说:“今世间伪伎因缘真文设诈巧”,“今间伪伎,诈称‘道’,托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教”吗?《太平经》则名其道曰真道(见卷七一《真道九首得失文诀》)。葛洪《抱朴子·道意》更指责当时的各种道法是“妖道百余种”。它们彼此间之竞争状况显然是十分激烈的。

这些道法之来源与内涵,有的迄今仍不尽能明了,如被斥为“伪伎”的

某种存思法,是存想藏在身中的神明,谓五脏诸神都有姓名服色,而且指明了它们的高矮长短。这应当即是类似《黄庭经》的讲法,为后世上清系所采行者。但它起于何时、渊源为何,殊不能晓,唯知此与老庄实无渊源耳。它跟《太平经》所讲的存思法也并不一样。

当时另有传黄帝之道者,然不仅是黄老虚静那一套,例如兵家中的阴阳家,便有《黄帝》十六篇,五行家有《黄帝阴阳》廿五卷,天文占验家也有《黄帝杂子气》三十三篇,杂占十八家中则有《黄帝长柳占梦》十一卷。

至于幻化之术,主要是得自某派别墨。梁阮孝绪《七录》中有《墨子五行要记》一卷、《五行变化》五卷。这几卷书,据说至隋唐间仍存,陈子昂云其高祖陈方庆“好道,得《墨子五行秘书白虎七变法》,遂隐于郡武东山”,则非虚托可知。而其来源则甚早,葛洪《抱朴子·遐览》说:“变化之术,大者唯有《墨子五行记》。本有五卷,昔刘君安未仙去时,抄撮其要,以为一卷。其法甩药用符,乃能令人飞行上下,隐沦无方。含笑即为妇人,瑾面即为老翁,踞地即为小儿,执杖即成林木,种物即生瓜果可食,画地为河,撮壤成山,坐致行厨,兴云起人,无所不为也。”这些变化方术,既不依鬼神也不重养生,恃其术法,自成一派,与太平道等之渊源及内涵都不相同。<sup>①</sup>

汉代尚有一种甚为流行的道法,就是炼丹。丹,本谓丹砂,指炼丹砂为黄金,再以此黄金为饮食器则益寿,益寿以后才能见着蓬莱仙人。后乃逐渐转变为“金丹”之说,云炼得金丹,吃了就能不死。据称淮南王所编《鸿宝》即讲此神仙炉火黄白之术的书。此类书当时必甚多,《参同契》的作者曾说他所见过的便有“火记六百篇”,此丹鼎一脉也。从事此道者,当时恐怕也很复杂,如曹植《辩道论》言后汉方士甘始说他曾与其师韩雅“于南海作金,前后数四,投数万斤金于海”,这就不是炼金丹而是造黄金了,其分歧应甚大。

<sup>①</sup> 道教变化之术,除源于墨家者外,后来又深受印度幻术之影响。佛教幻术,可见《佛教对中国幻术的影响初探》,收入张曼涛编《现代佛教学术丛刊》,大乘文化出版社,1987年。考《列子·周穆王篇》曾载“老成子学幻于尹文先生”,则战国时已有此类幻术之传承授受,亦不限于墨家。但葛洪既云“变化之术,大者唯有《墨子五行记》”,可见当时影响较大、传习较多者,乃源于墨家之术。且变化方术,汉晋间多只称为变化之术;幻人幻术,主要是指西域来的“幻人”与“幻术”。我们应注意这些用语上的差异。《列子》云老成子学幻,会不会恰好证明了它是伪书呢?它的真伪向来是有争论的。



因此,综合地看,我们只能说汉代社会中通行各种道,道术之士各道其道,道只是达名,与“道家(老庄)”未必有关。道教研究,首先即应着眼于这个事实,放弃早期那种单线地从黄老讲下来的方式。反之,把各种方术士看成一家人,认为道教即出于此神仙家或阴阳家,也是不对的。

### (五) 渊源互殊

上述诸道,多与老庄无太大关系,耶律楚材诗谓:“玄宫圣祖五千言,不说飞升不说仙,烧药炼丹全是妄,吞霞服气苟延年”(《湛然居士集》卷十),正由于此。其中丹鼎一脉,至《参同契》才会合黄老、易、炉火为一。但后世炼丹者,如葛洪就仍对老庄颇不以为然<sup>①</sup>。上清之云存神降真,所奉者为《大洞真经》、《黄庭经》,并不讽诵老庄,亦罕言黄帝。灵贾、三皇文,与黄老的关系尤其疏隔。至于讲究术法的谷道、天道、阴道、方仙道、墨子五行术等等,更与黄老毫无关联,亦与“道家(老庄)”无关<sup>②</sup>。汉魏南北朝诸道,事实上也只有天师道采用《老子五千文》教习,并奉太上老君。可是太上老君与老聃,直到陶弘景的《真灵位业图》仍是分列的,不认为是同一个人。又北魏崔浩是信天师道的,但他“性不好庄老之书,每读不过十行,辄弃之”(《魏书》卷三五本传),似乎也显示了天师道与老庄的关系仍是颇为松散的。信五斗米道的王凝之,祷告“请大道许鬼兵相助”,见《晋书·王羲之传》,祭祷的对象亦只是“大道”而非太上老君。所以,我们可以说,诸道士之道多半不是由黄老或老庄之学流衍而成的,它们只是流行于秦汉之间的各种道,这些道彼此并无统一的世界观或相同的修炼方式,思想来源更是复杂。它们称为某某道,就和儒者墨者自称其道为“儒道”、“墨道”一样。我们不能因此就把它和老庄道家混为一谈。

但这也不能说是道教“依托”黄老或老庄。须知汉魏之际各种道法渊源

① 《二教论》载南北朝时道士说“老经五千,最为浅略;上清三洞,乃是幽深”,与葛洪的讲法相似。

② 依东汉人的看法,五行谶纬均属于儒家的学问,故今《后汉书·方术传》中所叙阴阳堆步、纬候、铃诀、风角、遁甲、七政、元辰、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚等,应为儒家之学,与黄老无涉,与神仙家亦无关。另参沈曾植《海日楼札丛》卷二《后汉书方术传序》条。

来历各殊,本非一脉,此中唯有天师道曾以《五千文》为教习,修丹鼎者亦或偶以黄老参合《易》理以言烧炼,其余则未必崇奉黄帝与老聃。后世之上清及灵宝各自崇奉其三茅君和灵宝天尊;汉代之黄巾则讲中黄太乙。汉明帝曾孙陈慙王宠祭黄老君而被诛。此“黄老”更非黄帝老子之谓,乃是中央黄老君的信仰。至于信黄老,是汉桓帝延熹八年两次派人去苦县祭老子,次年又在宫中“祀黄老”以后才形成的风气,《册府元龟·帝王部·尚黄老》条说“于是百姓稍有奉者,后遂转盛”是也。可是《太平清领书》早在顺帝时即已出世,延熹九年襄楷又献此书给桓帝,信黄老的桓帝却不予理睬,显见太平道亦与黄老无甚关联。其书据说乃干吉亲受于太上,这个“太上”实际上也不是后世所谓之太上老君李耳。故诸道各有渊源,本不依附托属于黄老名下。

当然,其中也有一部分是崇奉黄老之言的,此犹孟子云“有为神农之言者许行”,乃是某一学说之流传影象,闻风继起。在其流衍发展中,固然可能有一部分违异该学说道理之原貌,却也不能遽以依托视之。否则我们岂不要说儒者依托孔孟、墨家附会墨翟了吗?黄老道家之学,既是古代道术之一,自有传习此道者,如河上丈人、安期生、毛翕公、乐瑕公、乐巨公之传承,如严遵等人之释解,如桓帝之崇奉,均属于汉代黄老学的发展。言此种学问者,固多神仙隐遁之士,但黄老的基本格局仍是十分清楚的。如《后汉书·逸民传》载矫慎“少好黄老,隐遁山谷,仰慕松乔导引之术”,吴苍便致书谓:“盖闻黄老之言,乘虚入冥,藏身远遁,亦有理国养人,施于为政”。可见时人对黄老之学是什么、它与导引仙遁的关系界限如何,仍是很明白的,与其他道术之间并不相混,其本身亦不能以依托目之。至于庄子,被注意而且被广泛研究,本在汉代以后;南北朝人讲庄子,甚至尚未发展出与道教有关的讲法;以道教观点解庄,事在唐朝。故汉代诸道可说均与庄子无甚渊源。<sup>①</sup>

把道教看成是黄帝老子以降一脉相传之道法,如王易简《道德玄经原旨序》云老子采古史而作《道德经》,“以述羲轩尧舜之道者也”云云,主要是教内人士的看法。批评道教出于神仙家阴阳家而依托黄老,则是教外儒生知识分子的议论。两者皆为拘墟之见,似是而非。所谓“道教”,其中包含了各种道以及据其道而成的各个教,如太平道、帛和道、李家道、天师道等,

<sup>①</sup> 详见龚鹏程《成玄英〈庄子疏〉初探》,收入“三教论衡”系列之《佛学新解》。

其实等于许多不同的教,这些教彼此是相互竞争的,未必有共识的基础和血缘亲近关系。有讲神仙者,也有不祈求不死(如太平道)的。《后汉书·方术传》所载当时诸道士,其所习者便多半不是神仙不死之学,如张韶、解奴辜善于隐沦变幻;寿光侯、曲圣卿、费长房善于丹书符劾、厌杀鬼神而使命之;刘根之道“实无他异,颇能令人见鬼”;徐登“能为越方,行禁架”;其他更多的,则是精通风角、孤虚、星算、推步灾异,本诸《京氏易》、《韩诗》、《援神契》、《鲁诗》,与神仙家没太大关系。当时即便是讲神仙,也有“知玄素之术者,则曰唯房中之术可以度世。明吐纳之道者,则曰唯行气可以延年。知屈伸之诀者,则曰唯导引可以难老。知草不之方者,则曰唯药餌可以无穷”(《抱朴子·微旨篇》),彼此争斗。举个真实的例子,《真诰》卷十九《翼真检》第一真诰叙录云“义熙中鲁国孔默崇奉道教”,获得上清经典,传其子,其子“见《大洞真经》说云:‘诵之万遍,便能得仙’,大致讥谓,殊谓不然,以为仙道必须丹药炼形,乃可超举,岂可空积声咏,以致羽服”,加上奉其他道的人怂恿,遂把这些经卷给烧了。这难道不足以显示道法差异之大吗?这些差别,并不只是技术手法上的差异,而是道不同不相为谋。或出于道家之传、或本墨家之教、或来自邹子阴阳之学、或据儒家之说、或属方外异人之授受、或是新的感遇神通创造,对生命与世界,各有不同的解释。天师道兴起时,为何要自称是“正一新出道法”、“正教”、“正法”,即必须从它所面对这么一个众教纷呈的时代状况上去了解。

## (六) 教中有教

天师道对其他道的态度是暴烈的,自称正教,斥人为邪道,欲斩鬼杀神,正法明威。但最终亦不能不与其他道法妥协,各行其是。佛教兴起后,这些教才因皆自称为某某道,故总称为“道教”,以与“佛教”对举。《甄正论》下载:“吴赤乌年,术人葛玄,上书孙权,云佛法是西域之典,中国先有道教,请宏其法。始置一馆,此今‘观’之滥觞也”,正指此事。

然奉道者此时仍是各信其道。各种道虽被归隶于“道教”或“道家”这个总教名之下,却仍然自称为某某法,而不以教中之“派别”来形容并予以区分。如自称“清约之正教”的天师道,并不名为正一派。以“派”来分别

“道教”内部各个道的做法，兴起甚晚。刘宋时期编集的《三洞经书目录》及《正一法文经图科戒品》等，把道教典籍依三洞四辅的架构编到一块儿，事实上也是为了总集各道教（我们现在姑且称为道派）之书而不得不然。洞真部收上清、洞玄部收灵宝、洞神部收三皇文，四辅则为太玄、太平、太清、正一之图籍。炼丹、服食、行气、房中等神仙家之书，集中在太清部，老子《道德经》系统列入太玄部，正一、太平则是正一道、太平道的东西。这种安排，可谓煞费周章，始能让各教仍各行其是而又能在一个大框架中各就各位。

同理，其他宗教之主神（教主），多只有一位，如佛教之佛陀、基督教之上帝、伊斯兰教之阿拉，道教却是“三清”。此实因各道咸有主神，既要统归为一大教，只好想出这么个一气化三清（元始天尊、灵宝天尊、太上老君）的架构，来容纳三个主要教派（上清、灵宝和正一）的教主。

在这样的巧妙安排中，我们即可以看见道派势力竞争的现象。例如三洞四辅之分，显示南北朝期间道派要以上清、灵宝、三皇文为盛，太平正一虽历史较久远，但未必能与争锋，只好居厕辅佐地位。<sup>①</sup>而三洞四辅之中，太清部讲金丹服食之道，本不奉事教主神灵；太玄部收《五千文》等经籍，勉强说应与正一同奉老君；洞玄部则讲天皇地皇人皇，不好实指，且三皇文系后渐没落，亦可不谈。故七部之中，论教主，只能谈四位：上清的元始天尊、灵宝的灵宝天尊（或太上的道君）、正一的太上老君、太平道的太平帝君。四位教主中，太平道的金阙帝君恰好又有壬辰降生的预言，所以便安排他做个未来太平世的教主，只讲“三清”。这个基本架构，始见于陶弘景之《真灵位业图》。而三清之所以以元始天尊居首，正缘陶弘景为上清道之故。他站在自己道派的立场上讲话，总仍不能摆脱门户之见。亦如《法苑珠林·破邪》记晋朝程道惠世奉五斗米道，常说“古来正道莫逾李老”，正偏邪伪之分，毕竟到这个时代仍未消除。

这时一般也未必总称诸道为道教，也仍常称曰道或道家，《晋书·王献之传》云：“献之遇疾，家人为上章。道家法，应首过”，此道家一词，也许专

<sup>①</sup> 所引沈曾植书卷六一《太平经》条引唐法琳《辨正论》语，谓《太平经》仍在色界之内，《玉清上道三洞神经》、《真文金书玉字灵宝真经》则在无色界上，故“灵宝为真经，太平为杂经，盖即后来三洞四辅之意”。三洞四辅，反映了南北朝后期道士间的看法，这也是个例子。

指天师道。但《全晋文》卷一六四所收佚名《道学论》就是泛指诸道了。《御览》道部八《道士门》引《道学传》载叙鲍靓、陶弘景等各派道士亦然。其中如“宋文同，字文明，吴郡人也。梁简文时，文明以道家诸经莫不敷释，撰《灵宝经义疏题目》，谓之通门”，明以“道家”总括诸道。大抵相对于佛教一词，诸道可并称为道教；相对于佛家一词，则称道家，如《弘明集》卷八刘琨《灭惑论》引齐朝道士所撰《三破论》就说：“道家之妙，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧通里，无生可冀，故铭死为泥洹。”这时，“道家”一词与先秦九流十家之一的道家，所指又不相同啦。

佛教初入中国时，世亦视为诸道之一，称为佛道。如《后汉书·西域传论》：“佛道神化，兴自身毒。”袁宏《后汉纪》：延平元年，“西域郭俗造浮图，本佛道”。《三国志·刘繇传》：“令界内及旁郡人有好佛者听受道……”都是名为佛道之例。和尚之称为道人，也是这个缘故。教中人一方面以“道”译佛教中之特殊术语，如“菩提者，义翻为道”（释道安《二教论》），“外国语云阿耨菩提，晋音翻之无上大道”（《高僧传》二集卷三一《慧乘传》）；一方面又以道法形容其教化，如《四十二章经序》：“天竺有得道者，号曰佛……于是道法流布，处处修立佛寺。”（《弘明集》卷六引）此时，佛道也是当日流行九十六种道法中的一种，《牟子理惑论》即云：“道有九十六种，至于尊大，莫尚佛道也。”

其后佛教自身独立出来，严格区分它和其他道法间的关系，不但要辨佛道，也要辨儒佛，于是儒、道、佛便成为三种“教”。顾欢《夷夏论》“寻二教之源”，二教指佛与道；道安《二教论》“释教为内，儒教为外”，二教则指佛与儒。儒与道之被目为教，正是由佛教观点进行区判使然，《法苑珠林·破邪》卷六九“道教敬佛第五”，称诸道为道教，道士诸道自称则很少如此，如颜延之《庭诰》：“为道者，盖流出于仙法，故以练形为上。崇佛者，本在于神教，故以治心为先”（《弘明集》卷十三），道佛比较，本来最可能出现“佛教/道教”对举的形容词，但他宁可称“佛教/道法”。这种情形，显见为道者并不常以“教”来看待他们自己，他们遇到要总称这一大批为道者的场合，仍常使用“道家”一词，如《抱朴子·黄白》：“道家之所至密至要者，莫过于长生之方”，即是如此。后世亦常有此类用法，如归有光《三官庙记》云：“其说出于道家，以天地水为三元”，赵翼《陔余丛考》卷三五亦称：“道家有所谓天地水三官者”，此道家皆指

道教。古人文献中,称道家者多,名道教者少,此甚可注意也。

事实上道教在后世,基本上也仍维持着教中有教的型态,如全真教、玄教、真大道教、太一教等等,都是在“道教”这个大总名之下,仍保持其各自一教之教名的例子。

### (七) 道教新史

从名义与指涉的演变中观察,“道”、“道家”、“道教”实在是几个很能搞乱人思维的字词。过去的道教研究或有关道教的一些基本观念,率皆为此等字词所扰,以致讲得烟笼雾罩、糊里糊涂。

现今教内的道脉传述,固然可以暂时存而不论;学界通行的道教史观,实大可商榷。目前一般的看法是:道教成立于东汉桓灵之间太平道、天师道创立之时。在此之前,社会上已流行各种民俗信仰及巫术等等,道教即据此加以吸收消化而成;其后乃逐渐进入士大夫贵族阶层,并出现分化现象。故在太平、道天师道出现以前,可称为道教前史,或早期道教。其内容是神仙家、阴阳家学说及民俗信仰、巫术。太平道、天师道与这些东西的关联,成为研究的重点。所谓魏晋南北朝的分化,是说那原本吸收了许多民间信仰而形成的道教,进入士大夫阶层后,淘汰了一些过于荒诞怪异不雅驯的部分,在理论上日益醇化,以符合士大夫趣味。但也有些人不强调这一点,而着眼于士大夫之炼丹求仙,故谓此时道教可分为“民间道教”及流行于贵族间的“神仙道教”,因为早期的道教活动并不以神仙长生为主。

这个架构,只具有表面的秩序化与合理性,其实大错特错。“民间/贵族”的思维格局及分析架构,忽略了《汉书·艺文志》所说“数术者,皆明堂羲和史卜之职”,未必出于民间信仰;且汉代崇道帝王本来就更是追求长生成仙者的主力;反之,《参同契》等炉火之书,又未尝不起于民间。故所谓“民间道教”、“神仙道教”之分,悉属妄见,视域上的限制极为明显。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 宫川尚志《道教教团的源流》一文,曾指出汉代方术士多具有儒家的学术背景,并根据这些道术士经常禁毁民间祠祀的资料,认为道教主要是以汉代知识人的信仰构成的,与民间巫祝俗信并不一致,两者间最多只存在互相影响的关系(见《东方宗教》第四、五合集号,昭和二十九年出版)。其说颇有见地,凡从民间信仰或巫术的角度来说“道教”的起源,恐怕都是不对的。

其次,把道教史划分为教前史(或早期道教史)与道教成立以后之史两段,乃是以一个单一教系传承的观点来看待它。但事实上,如前文所述,“道教”并不是一个单一的宗教。秦汉间实为诸道并立的时代,这些道,彼此间竞争、融合或各行其是,直到南北朝中晚期,才逐渐在“佛/道”对举的架构下,被笼统地称为道家或道教。在这个大共名底下,因诸道来源与内涵殊不相同,所以才在经书编秩及神仙品级等形式结构上运用巧思,勉强拼合成一个大系统。可是这只是形式性的统合,并非实质性的,诸道在思想与术法上的差异仍然具存。且即是在这种诸道并立、彼此违异的情况下,才形成了道法间竞争以及激荡融汇的关系。因此,我们不能以佛教、伊斯兰教、基督教的型态来看待道教。道教非一源众流,以一个教主而下衍诸派的方式相传流,亦非杂然汇收各种术数方技于一炉,以形成“一个”(大杂烩、大拼盘式的)宗教,而是多元分立、互相推荡,形成一幅交光互摄之图象。新的道教史描述架构,应当由此开始。<sup>①</sup> 对于“道”的名义演变及其指涉,更应先予了解,否则道来道去,胡道乱道一通,殊非学术研究所当为也。<sup>②</sup>

① 张汉良《文学的迷思》(台北:正中书局,1992年)一书中谓文学史可以有两种史观,一是主张历史的连续性,另一种则强调历史的非连续性。前者认为两件编年接近的史料关系,乃至整个文学史,是衔接的、亲和的、可以构成连续的历史,故它会尽量泯除或填补时间脱白的缺陷。后者则反之,它会把表面上看起来连续的编年史瓦解掉,因为它认为历史充满了断层与空白,是由差异、距离、代换与变形交互作用而构成,所以不是去建构一种诗经、楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲、明清小说那样一脉相承的文学史,而是重新建构系列与系列间的关系系统,决定不同系列的断代标准,然后才为这些系列在长期编年史上定位,建立文学史的新秩序。所谓“非连续性”,意指历史并非如单线传承的连续性那样单纯而清晰,其内容极为复杂,在共时结构中往往并存诸多差异、悖反、代换、变形之物,且亦各成体系、各占领域,而又可能彼此激荡。文学史的叙述者,不应抹平其差异与史料不充足的裂缝,假装历史真是如此脉络井然。我对道教史的重建,正是含有这种企图,近似非连续性文学史观之处,甚为明显。不敢讳言,特此说明。

② 没有弄清楚“道”各种名义和指涉,而大做道教研究,乃是前此许多讲道教史的人之通病,虽大名亦不免。如陈寅恪的名作《天师道与滨海地域之关系》,就是把所有奉道者都视为奉天师道,如襄楷、干言之太平道,张鲁之鬼道,孔默之上清,李八百之李家道,葛洪之烧炼等等,都说是天师道或“同出一源”。这样牵合,甚为可怕。道教史之研究,应重新开始,原因即在于此。

## 四 道门文字教

### (一) 自然创生的天书

道教以道、经、师为三宝<sup>①</sup>。道指教义，师是传道者，教义则存在于经典之中。传道者欲传道，其实仍不能脱离经典。经典之重要，不言可喻。但道教经典中，颇有杂糅九流、囊括诸子者，如《南华经》、《亢仓子》、《鬼谷子》、《墨子》之类。此固为道教之经典，然亦不必即为道教经典。真正属于道教的经籍，大抵又可以分成两大系统：与其他各宗教类似，以经典为教主之言说述造，或属于先知所作，再不然则托诸鬼神。如《黄庭经》第一章便说“上清紫霞虚皇前，太上大道玉宸君，闲居蕊珠作七言”，以此经为太上大道玉宸君在蕊珠宫中作。又如《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》、《元始天尊说先天道德经》之类，题目上就标明了此经系元始天尊或灵宝天尊所说。这类经典，占了道教典籍中一大部分。故《灵宝无量度人上经大法》说：“九老仙都千明之科，九气上人照生天符、大灵群文，皆是三天太上道君所撰，或是三皇天真所造，或是九天父母真人赤童所出。”

另一种型态则很特殊。它没有作者，经典之出世，虽由教主或先知所传，其创造却非人力所为，乃是自然创生的。

这样的经典也很不少，且足以视为道教之色，恐为其他宗教所无。以

---

① 《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷二：“三宝有三。本经天宝灵宝神宝，分为玄元始三气，降于人，为三田。曰精曰气曰神。此内三宝也。教有道宝、经宝、师宝三宝，太上三尊也。经宝，三洞四辅真经也。师宝，十方得道众圣及经籍度三师。此外三宝也。……又《内秘真藏经》云：贪性寂灭，尘累无染，戒行不亏，是名法宝；嗔性不起，不愤外尘，定无生转，是名师宝；痴性无取，无恼无患，慧通无碍，是名道宝。此三宝，非内非外，非声非色。”



《道藏》正一部坟字号《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》为例。该经即自称是“九天建立之始，自然而生”。据说当时“与气同存，三景齐明，表见九天之上、太空之中；或结飞玄紫气以成灵文”。示现灵文之后，倒也并未立即成为经典，因为“天书宛妙，文势曲折，字方一丈，难可寻详。自非九天真王，莫能明其旨音”。所以后来经过诸天上圣仙真集体解义后，才予以写字，封藏于九天之上、大有之宫；一直要等到西王母登西龟山，恰好又碰到天缘凑巧，于金华堂“北窗上有自生紫气，结成玄文，字方一丈”。两相感应，元始天王才降授此经给西王母，使其总领仙籍。这时的经文，系“青琼之版，金书玉字”，其贵重可知。

这篇道经出世，颇为曲折，且幽邃难稽，但事实上许多道教都强调它是以此种方式降世的。洞玄部玉诀类裳字号《洞玄灵宝自然九天生神章经序说》谓此方式为“悬义”，意指上天悬此义谛以示人，非仙圣所造。它并说：“此经乃三洞自然之气，结成灵文，非由人所演说。故经题不冠以太上，经首不冠以道言，不立序分，不言时处也。”

所谓经题冠以“太上”，如洞玄部本文类《太上洞玄灵宝天尊说大通经》题曰太上，系因经为天尊所说。经首冠以“道言”，如《太上洞玄灵宝护诸童子经》一开头即云：“道言天地父母，日月五星，运气自然”，此经乃道君所言。所谓言时处，如《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》开端即说：“太上帝君以上皇元年十月五日，与无量天真妙行神人，诣太微帝君处。”有些仿拟佛经的道书，常以“如是我闻一时天尊蒲林国中、梵华树下”（《太上灵宝元阳妙经》）的句式述说经义，也属此等。倘若在体例上不言时处、不冠说经者名、不以引述言说之方式出现的经籍，可能就是上天悬义，自然成文的。<sup>①</sup>

一般认为，这种天生经文之价值与地位都比较高。如董思靖注解《自然九天生神章经》便说：“三洞飞玄自然之气，结为灵文，超于视听之先，出乎名言之表，众真钦奉，万圣尊崇。”因此此类自然创生之经，数量着实不少。除《道藏》所收者外，某些经中也提到一些自然生经，如《太上灵宝洪福灭罪像名经》本身虽非自然生成经引了洞真洞玄洞神三洞各十二部经，说：

① 董思靖说：“此经直从天地万化源头说起，所以不立序分……非由演说故也。然无序分，则此经又何自而传？故至此方序出教之因。”序分，是采佛教说经的术语，但解释并不相同。

“右三十六部尊经符图，金书玉字，结凝结三洞飞玄之气，五合成文，文彩焕耀，洞照八方”；且谓《黄庭经》、《无上秘要》等三十六部经，皆“以混成郁积玄景……三五启绪，八会结文，或作金书凤篆，或造玉字龙章”。洞真部方法类《灵宝无量度人上经大法》更主张：“三洞之经，四辅符篆，皆因赤书玉字而化，禀受灵宝之气而成。”太平部仪字号《一切道经音义妙门由起》也认为：“凡诸真经，皆结空成字。圣师出化，写以施行。”至此已有将一切道经皆解释为自然创生者的倾向了。

以佛教经典来对照，我们就可以知道这是极特殊的讲法了。——在佛教创立时，被称为“佛”“世尊”“如来”的，只有释迦一人。一切教义，皆由佛陀思悟而得，亦皆由佛宣讲之。佛灭后，其弟子始结集为经文。在王舍城外七叶窟中，五百罗汉聚会，由阿难诵出他所曾听闻的佛经义理，由优波离诵出佛所制定的僧团戒律，再由摩诃迦叶诵出教义的解释和研究的论著，形成了佛教的经、律、论三藏。是为佛经之第一次结集。因此佛经基本上都说是佛所说法，或以“如是我闻”来表示其经文乃闻之于佛陀。经部派佛教之后，另外造作了诸佛与菩萨系统，经文亦有名为菩萨所说法者。但不管如何，总不会有道教这样的自然创生经书说。伊斯兰教的《可兰经》，亦为穆罕默德在传教过程中，依“阿拉”启示的名义宣示，而由门弟子记录于石版、兽皮、枣椰叶上，逐渐结集而成，以后也没有宣称为“生于九玄之先，结飞玄紫气，自然之章”（《上清外国放品青童内文》卷下）之类。

不过，据《灵宝无量度人上经大法》卷二说，这种天生经文并不就是现在我们所看到的经籍。而是经过五道翻译手续，方成为现在所见之书。此即所谓五译成书。《五译成书品》云：

一译：玉字生于虚无之先，隐乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明开图，火炼成文，为赤书玉字。元始以大通神威之力，开廓五文，而生神灵，宣纬演秘而成大法也。

二译：火炼成文赤书之后，字方一丈，八角垂芒，覆于诸天下，荫西元，九天之根，流金之势。玉光金真之明，焕耀太空。元始命天真皇人书其文，名威龙文。亦曰诸天八会之书。秘于上清玄金阙七宝琼台及紫微上官兰房金室东西华堂，九天太霞之府也。

三译：元始天尊为道法宗主、玉宸道君为灵宝教主，撰此灵天，五篇

真文，三十二天玉字成经，名云光明之章。

四译：汉元封元年七月七日，西王母下降，以此经法授汉武帝。帝亦不晓大梵之言，王母曰：“元始是大罗天人，道君是西那玉国人。天方与神洲之言不同，况大梵之言乎？”遂以笔书之，改天书玉字为今文。以大梵之言、威仪服御官名、图书名色、官阙、甲子、卦、坛式大法之内诸品行用，三十六部尊经，并系汉制世文之语，为古今之法言也。

五译：自天真真人悉书其文以为正音。妙行真人撰集符书，大法修用，真定真人、郁罗真人、光妙真人集三十六部真经符图为中盟宝，以三十六部真经之文为灵宝大法，因此流传。吴左仙翁授经法诀于太极徐真人。仙翁遗于上清真人杨君。总其玉清洞真上清洞玄二品之经法，后世渐有神文，是第五译也。自然之流传。吴左仙翁授经法诀于太极徐真人。仙翁遗于上清真人杨君。总其玉清洞真上清洞玄二品之经法，后世渐有神文，是第五译也。

自然之文，五译乃成世书。其《宝经降世品》也说：灵书八会，字无正形，由天皇真人注书其字、解释其音，以赐太上道君二百五十六字。道君再撰次成文，称为“大梵隐语”。这当然是灵宝派对他们自己这一派经典之来历及传承的一种解释，因为所谓大梵隐语，正在《灵宝度人经》中，而且自葛巢甫创造灵宝经及陆修静增修以来，灵宝一派特殊的讲法，前文曾引正一部经籍，可说明此类想法是各派都有的。《灵宝无量度人上经大法》云三洞四辅皆天书化成，固属夸张不经，然各派也确然都有经典系由天造的讲法。如洞真文类收《太上无极总真文昌大洞仙经》，叙经意即云：“始自苍胡檀炽音，结云成度天人，太玄道父亲求授，下方世闻洞经。”（卷一）可见上清派亦有此说。至于三皇文，《三皇经》曰：“文帝书，皆出自然虚无，空中结气成字，无祖无先，无穷无极，随运隐见绵常存”，显然也采用了自然创生说。相信有许多经典有《天书》<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 道教中另有“无字天书”之说。然所谓无字，只是平时看不见字，终究仍会显示出字来。此外，这种无字天书乃是真文天书所派生的次级系统。真文天书是万化之本源；偶然在洞窟中或因神缘而获得的有字及无字天书，则不具有这么高的地位。

## （二）虚无气化而成文

道经系自然创生者。这个观念在道教思想内部，似乎会造成某些矛盾或混淆。

何以说此一观念会造成矛盾呢？《云笈七签》曾归纳了宋朝以前对道教经典的想法，认为经教所出，系天尊化为天宝君，在玉清境说洞真经；化为灵宝君，在上清境，说洞玄经；为化神宝君，在太清境，说洞神经。又云灵宝真文乃灵宝君所书，高上大圣所撰；三皇经为神宝君所出，西灵真人所撰。至于太清部、太平部、太玄部、正一部皆老君所说。见其书卷六《三洞经教部》。可见基本上这些经典仍应以作者创作论来看待。但问题是，道教内部同时又存在这种自然创生说，认为经典之来源，可能可以是非人力、无作者的创造。岂不要造成矛盾了吗？就在《云笈七签》同卷之中，便引了三皇经鲍南海序，谓此皇文帝书皆自然虚无中结气成字者。卷七亦引《诸天内音经》、《内音玉字经》、《玉帝七圣玄记》、《八素经》，论自然之字形成的天书。卷九释《太霄琅书》、《胎精中记》、《外国放品经》等，也主张它们是虚空结气成文的。那么，何以又说三皇是西灵真人所撰、洞玄经是高上大圣所撰呢？

同样地，茅山道二十三代宗师朱自英序《上清大洞真经》时，也混用了作者创作论与自然生成说。他说此经乃“中央黄老元素道君，总彼列圣之奥旨，集成大洞之真经，故曰三十九章经也”，似乎指此经为黄老君所作。但接着又说：“此经之作，乃自玄微十方元始天王所运气撰集也。西王母从元始天王受道。……元始天王又以传上清八真、中央黄老君，使教授下方”，是作者为元始天王，黄老君仅为述者矣。但在此，他又并不完全守住这个立场，他似乎想以作者创作论为基础消融天然生成说。故中间删节号处，他插入了“西王母从元始天王受道，乃共刻北玄天中，录那邪国灵镜人鸟之山、闾莱之岫；乃于虚室之中，聚九玄正一气，结而成书，字径一丈，于今存焉”一大段。这一大段吸收了真文赤书人鸟经的说法，却把自然气结成讲成是西王母运气化成。显然他是想用这个办法来处理两种经书起源观，而不曾考虑到：此经既已为元始天王运气撰成，西王母何必又运气结而书？

若说西王母运气成书,字径一丈,至今尚存;何以又说“中央黄老君隐禁此经,世无知者。故人间地上五岳天中永无此经”?可见他混用两种经书起源观,似乎难以自圆其说。

诸如此类“矛盾”与“混淆”,在道教内部几乎是随处可见的。但道教中人及传授道经者,好像又并不以为这有什么好混淆、有什么不对。这是什么缘故?

一般来说,宗教经典的署名,必然圣化作者,因为它要以作者的权威来圣化经典的意义。因此教主是最重要的经典创作者。教主或自说经、或因感应神的启示而造作经典。其次则为先知。先知亦因获得灵恩故能知道,故亦能有所宣罚。道道中,“洞真之教,以教主宝君为迹”,“洞玄之教,以教主灵宝君为迹”,“洞神之教,以教主神宝君为迹”,故三洞真经皆归于三位教所说。至于太上老君,乃是道教最主要的先知,所以四辅都说是老君演说而成。依这个原则,各别的经典,其来历大体上均能得到解说。故以老子、元始天尊等人名号撰成的经典,不可胜数。另外,如上清经系,则又喜欢用扶乩的方式,强调经书是上圣仙真(早朝的先知),透过某位先知降笔写出的。

这种神圣性作者观,本来就具有“作而非作”的性质。写作经的人,并不以为是经典是他自己写出来的,反而认为是另有一个非自己的神秘力量实际写出了经文,只不过假手于自己而已。这个观念本身强调它的非人为性质,强调不期然而然的特殊遇合。经典之造作,系应机应运应缘而生;能获知此一经典,也须有特殊的能力、运命或机缘。<sup>①</sup>

顺着这个观念再发展,则不仅一般先知及传经人只是个传述者的角色,连教主仙圣可能仍是传述者,他们所说的经典,可能并非他们所“作”。天地之间,本有其书,他们只是译成世书,只是“注书其字、解释其音”罢了。如此,便形成了自然创生说!

据此看来,作者创作说与自然创生说并非真地对立矛盾,透过神圣性作者观,确有可能发展出“天书”之说。有个故事很可以说明两者之间关系的

<sup>①</sup> 作品创作所有权的作者,与神圣性作者,系两种不同的作者观,详龚鹏程《论作者》,《中国文学批评》第一期,学生书局,1991年。

模糊性：《神仙传》卷七载帛和去西城山学道，事王君：

王君语和大道诀曰：“此山石室中，当熟视已壁。当见壁有文字，则得道矣。”视壁三年，方见文字。乃古文所刻《大清中经神丹方》及《三皇天文大字》《五岳真形图》。皆着石壁。和讽诵万言，义有所不解，王君乃授之诀。

石壁上有文字，是古人所刻经图。文章写得很清楚。但为何和看了三看才看出来呢？可见这经文与一般刻石不同，它是在并无文字的石壁上忽然呈现出文字来的。它是否真为“古人”所刻，可能都有问题，故帛和又称此为“天文”。《道教义福》卷二《三洞义》亦云：“晋时鲍靓学道于嵩高。于刘君石室清斋思道，忽有《三皇文》刊石成字。”这《三皇经》，《云笈七签》便说它是自然虚无空中成字者<sup>①</sup>。它到是古人人为的创作，还是天生自然成就的？这也就是说，基于宗教典籍的神圣性作者观，可能会发展出作而非作、不知作者为谁的自然生成经文说。但为什么旁的宗教不如此说，偏偏道教有这些天书云云呢？

这可能涉及了道教对神灵或教主的特殊认识。其他宗教中，教主与先知，很重要的一个条件，即是“肉身成道”，或倒过来说，是神降生。道教中一般神祇及先知，固然亦有此类，但真正被视为三洞教主的神灵，却是无形无质、在天地之先、不涉肉身的“气”。元始天尊、太上大道君、太上老君，皆一气所化，所谓一气化三清。原本是无，未可执着为有。故元始天尊等所说经，本质上无界是气化成文。且不止教主是气化而成，凡神灵皆然。陶弘景《真灵位业图》即云：“二十四官君将吏，千二百官君将吏，气化结成”，又《登真隐诀》说：所谓天兵天将，“官将及吏兵人数者，是道家之气，应事所感化也，非天地生人也。此因气结变，托象成形，随感而应，无定质也。非胎诞人学道所得矣”，对此气化之理，讲得更为清楚。气化生神，神无定质，则神所造作之经典，事实上亦是因气结变，托象成形的。不妨全部视为天书。

对此，《云笈七签》卷六尝总括其理，云：“三洞所起，皆有本迹。洞真之

<sup>①</sup> 《一切道经音义妙门由起》也说：“凡诸真经皆结空成字。圣师出化，写以施行”。这是总原则。各经出世，另有因缘，但都不违背这个原则。

教,以教主天宝君为迹,以混沌太无高上玉皇之气为本。洞玄之教,以主灵宝为迹,以亦混太无元无上玉虚之气为本。洞神之教,以教主神宝君为迹,以冥玄通无上玉虚之气为本。”教主只是迹,气才是本。所谓迹,就是说什么教主仙真、三清圣境,“其中宫主,万端千绪,结气凝云,因机化现”,俱属化名化身。学道者不执迹而忘本,而宜循迹以得本。

由这个观点说,讲经文是元始天尊所说所作云云,其实也都是权机假名,全属气化自然,应机示现。元气因化现了诸天神灵天尊;天尊则曰:“吾以道气,化育群方,从劫到劫,因时立化”,所以又有天尊所出之经矣。以此观之,无论经典系神灵仙真所作或自然创生,俱属气化,是同一个原理下的产物。故有时并不太容易区分到底是神灵所作,抑或为天生真文。

如宋真宗序《灵宝度人经》说:“太上灵宝度人经者,元始之妙言,玉宸之宝诰”,承认此经为元始天尊所说。但接着却又说:“实诸天之隐韵,为大梵之仙章,八角垂芒,本由于神翰”,这便如陈景元所说:“夫空洞浮光,浑沦未列,大道之将化,故玄文发于中天。虚无之乍凝,妙气结乎碧落,字方一丈之广,势垂八角之芒,粲粲煌煌,光华晔晔。”<sup>①</sup>元始天尊只是命天皇真人摹写这些诸天隐书,编成五方灵范,再演成三十六部尊经而已(见《度人经》集注序)。那么,此经究竟为元始所作还是自然天文?其实它既是元始之妙言,又是诸天之隐语,《道藏阙经目录》卷下《道藏尊经历代纲目》云:“天书云篆,则元始天尊开其先;宝笈琼章,则道君老君继其后”,就是这个道理。一气所化,同属天文,此道经出世之逻辑也。《上方大洞真元妙经图》说得好:

太虚无中体自然,道生一气介十焉。罔极大化乾坤域,龙马龟书正理传。

道法自然,气化流行,即自然地无中生有。道经是物,一切物亦皆如此由虚无中生。如何出图、如洛出书,皆不知其然而然,自然便有此物。元始或诸神灵,其实亦如河洛龙马龟,道经图符由兹而传,由彼所出。但真正的创

<sup>①</sup> 陈国符《道藏源流考》曾怀疑《元始五老赤书真文天书经》可能与宋真宗之奉迎天书有关,一点也不错。由宋真宗对《度人经》的序文中即可看出他的天书信仰。

作者却是自然，是气化。

这是一种特殊宇宙观之下形成的天书说。其他宗教无此观念，故亦不易出现经典天生的说法。

### (三) 文字为文明之本

然而，更值得注意的是：虚无本起，自然成文的天书，往往要经过神灵仙真拟写才“演成”经典，故它本身既是经籍，又是经籍之所由生的依据。换言之，无而生有，有此天文；而此天文又可能即是“化生万物”的那个“一”，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。道教天书说的奇特处，正是要以这个“一”来讲三生万物。今仍举《云笈七签》为例。其书卷七《三洞经教部·本文·说三元会八六书之法》言：

《道门大论》曰：“一者，阴阳初分，有三元五德八会之气，以成飞天之，后撰为八龙云明光之章。”陆先生解三才，谓之三元。三元既立、五行咸具。以五行为五位，三五和合，谓之八会，为众书之文。又有八龙云明光之章、自然飞玄之气，结空成文，字方一丈，肇于诸天之内，生立一切也。按：《真诰》紫微夫人说三元八会之书，建文章之祖。八龙云篆，是根宗所起，有天之始也。又云：八会是三才五行，形在既判之后。《赤书》云：灵宝赤书五篇真文，出于元始之光。即此而论，三元应非三才，五德应非五行也。此正应是三宝丈人之三气。三气自有五德耳。故《九天生神章》云：“天地万化，自非三元所育、九气所导，莫能生也。”：“三气为天地之尊，九气为万物之根。”故知此三元在天地未开，三才未生之前也。宋法师解八会祇是三气五德。三元者，一曰混沌太无元高上玉皇之气，二曰赤混太无元无上玉虚之气，三曰冥寂玄通元无上玉虚之气。五德者即三元所有。三五会即阴阳和。阴有少阴太阴、阳有少阳太阳，就如中之和为五德也。者撰也，撰集云书，谓之云。此即三元八会之文、八龙云篆之章，皆是天书。三元八会之例是也。云篆明光，则五符五胜之例是也。八会本会凡一千一百九字，其篇真文合六百六十八字，是三才之元根，生立天地、开化人神万物之由。故云有天道地道神道人道，此之谓也。



气化运行,天书成文,就是一。一是文,文之中有三气五德,故称为三元八会之文。这个一、这个文,即天地万物开立之根,所以又说真文出于元始之先。<sup>①</sup>

若依老子哲学来看,只要讲道生一,一生二,二生三,因自然气运便能生成万物,根本不必扯上文字问题。“自然飞玄之气,‘结空成文,字方一丈,肇于诸天之内’,生立一切”,文字大可删去。但道教义理,却在此显得甚为奇特。老子是昌言“信言不美,美言不信”的人,主张去文,要“使人复结绳而用之”;道教以老子哲学为骨干,在此则显然与老子颇为不同。这是一种文字崇拜哩!

如前文所述,道教人士似乎是认为:天地万物皆气化所生,而气在化生万物之际,云气撰集,就构成了“云”,形成三元八会之文、八龙云篆之章,这些文章,即天地人三才成立的开端。宇宙正是依此文而成就为天文、地文、人文。

这个理论,当然可以有不同的讲法。如国字号《玄览人鸟山经图》说人鸟山之密,是“妙气结字。圣匠写之,以传上学,不泄中人。妙气之字,即是山容其表、异相其里,殊姿皆是妙气化而成焉”。这些天文,其实就是人鸟山真形图,故经又引太上曰:“人鸟山之形质,是天地人之生根。元气之所因,妙化之所用。”这个山,并非真的山,而是指元气所出之处,所以又名本无玄妙山、或元气宝洞山等等。气化成字,字又是此山之真形图,则字当然就等于宇宙之本,难怪经又说“山内自然之字,一十有一”了。说来说去,一切都还是字<sup>②</sup>。说人鸟山之形质,为天地人之生根,不就是说有文字才能成

① 被视为经教之本文的,包括:三天八会之书、云篆、八体六书六文、符字、八显、玉字诀、皇文帝书、天书、龟章、凤文、玉牒金书、石字、题素、玉字、文生东、玉篆、玉篇、玉札、丹书墨策、玉策、福运之书、琅虬琼文、白银之篇、赤书、火炼真文、金壶墨汁字、琼札、紫字、自然之字、四会成字、琅简素书等。称为本文,意谓法尔自然成文,为万化之本也。详见《云笈七签》。道教经典夙以三洞四辅十二类分类。十二类中,第一为本文类,即“三元八会之书,长生缘起之说,经教之根本也”,第二为神符类,“龟章凤篆之文,灵迹符书之字”,大概都属天书范围。

② 真文天书,既显为文字,同时也常图示现。如河图,固然是图;洛书,虽名为书,实亦是图。这种情况,可以从“文”本身来解释。文,本为“文采错画”之意。其次,道教也相信“仓颉制字,依类象形”(《黄清无极总真文昌大洞仙经》卫琪注卷二),故文字即具图象性。道教喜欢用图说,且图文混而不别,殆以此故。据中村元《中国人之思维方法》的研究,中国人重视具象的知觉,文字本身便有具象性,概念之表达,亦往往须倚赖知觉表象的说明,且喜出之以图示。他举佛教做例子,说明好用图示,是中国佛教与印度日本不同的特色所在。(徐复观译本,第三章第二节,中央文物供应社,1955年)。其实道教思想更能符合这个讲法。

就天地人生才吗？九老仙都君、气气丈人，都要图书山形，佩之于肘；天帝也得写空中之书，以附人鸟人体。真人、道士，若能备此山形及书文者，便得仙游昆仑；若修行不负文言，亦能登仙，不必服丹药或导引屈伸。文之德，真是大矣哉！

人鸟真形，是灵宝经系的讲法。在三皇文经系中，则帛和在石壁上看到的文字，也包括了“太清中经神丹方及三皇天文大字、五岳真形图”。三文者，本来就是指天文、地文、人文；五岳真形图，则如人山真形图之类。《灵宝无量度人上经大法》卷二十一《五岳真形品》曰：五岳真形图，是三天太上所出，文秘禁重。这真形图为何如此神秘呢？西王母解释说：三天太上道君曾经俯观六合，“因山形之规矩，睹岳之盘曲，陵回阜转，山高陇长，周旋委蛇，形似书字。是故因象制名，定名实之号，画形于玄台”，又说：“五岳真形者，是山水象也。云林玄黄，有如书字之状。是以天真道君下观规矩，拟踪趋向，因如字之韵，随形而名山焉。”显然这是认为中国文字应以象形为主，依类象形；而最先拟象的，就是山川大地，所以，五岳真形图，其实就是最古老的文字，“乃是神农前世，太上八会群方飞天之书法，殆鸟迹之先代也。自不得仙人释注显出，终不可知也”（国字号《洞玄灵宝五岳古本真形图·东方朔序》）<sup>①</sup>。

这种最古老的文字，不只有一历史意义而已，它是“天尊造化，具一切法”，可以视为一切文的“原型”（universal symbols）。后世一切龙书凤篆、鸟迹古文、大小篆隶、摹印、署书、虫书等文字，皆由此演出。而且不只是人间使用文字如此，还包括天上云气撰形、地上龙凤之象、龟龙鱼鸟所吐、鳞甲毛羽所载以及“鬼书杂体，昧人所解者”，也都由此真文化出。因此这个“文”事实上又指一切文明文化而言，即传统所谓天文地文与人文，不仅指文字。《云笈七签》卷七引《内音玉字经》说此诸天内音自然玉字，生于元始之上，出于岛洞之中，“随运开度，普成天地之功”，“其道足以开度天人”，就是这个缘故。

<sup>①</sup> 有关真形图的研究，可详李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北：学生书局，1986年，第52—58、134—137页。该文较重于真形图来历之考证，并认为此系古舆图、道士入山指南、为山岳信仰之一端，可以作为冥想修行之用。

由于一切文明皆由此真文天书来以文字对宇宙事物皆有规定性，“一者主召九天上帝，校神仙图，求仙致真之法。二者主召天宿星官，正天分度，保国宁民之道。三者摄制酆都六天之气。四者敕命水帝，制召龙鸟也。其诸天内音，论诸天度数期会，大圣仙真名讳住号、所治官府台城处所、神仙变化升降品次、众魔种类、八鬼生死、转轮因缘。……五方元精名号、服御求仙、炼神化形、白日腾空之法”，几乎一切人天秩序，都在这些真文玉字中得到了规定。

真文天书具有这种神秘力量，所以同书又引《本相经》说元始天尊曾与高上大圣玉帝以火炼此真文，“以文莹发字形。当时，真文火漏，余处气生，化为七宝林，是以枝叶成紫书，金地银楼，玉文其中”<sup>①</sup>。具体说明了真文可以化成万物。不只此也，“诸龙禽猛兽，一切神虫，常食林露，真气入身，命皆得长寿三千万劫。当终之后，皆转化为飞仙，从道不辍，亦得正真无为之道”。吃了真文所化林木上的灵水，便能有此好处，真文为人道之关捩，可想而知。

洞玄部本文类《洞玄灵宝本相运度劫期经》也提到另一种因文字而不死成仙的方法；洞浮山是三百万劫都不毁灭的奇境，其间兰林不衰、凤鸟不死，因为林叶上“有天景大混自然文字，九色凤角恒食树叶。其鸟昼夜六时吐其异音。其鸟鸣时，国中男女皆礼”，故全国人都能活三十六万岁。<sup>②</sup> 其国人又有一火池，池文蔚勃，“形状有似天景大混之文，国中男女三年一诣火池沐浴身形。故人命寿长远”。反之，若真文还收，那就要人命短促、兵革疫乱、浊邪竞躁、天下大乱了。

同理，洞玄部本文类乃本号《上清三元玉检三元布经》也说：“玉检之文，出于九玄九空洞之先，结自然之气，以成玉文。九天分判，三道演明，三元布气，检御三真。天气无此文，则三光昏翳、五错位、九运翻度、七宿奔精。地无此文，则九土沦渊、五岳崩溃、山河倒倾”，“得备其文，则得遨游九天之

① 用火炼文，是让文字明晰的一种方法。故李玄真《上清金母求仙上法》云：“灵宝之文，生乎龙汉。……符图宝秘，文字幽昧。昔元始火炼真文，莹发光匹，文字既顾，吾得晓焉”。至今道教中仍有用硃文写字，向火烘之乃见之之术。

② 道教服符治病驱疫的法术，当即本此信仰而来。通常是书符之后烧化，以水服下，另详后文论用符。

上,寿同劫年”。宇宙间最高的神秘力量,似乎就在于此。

总之,这种文崇拜,是把“道生”解释成气化自然生出文字,而此文字又为宇宙一切天地人之根本:是创生之本、也是原理之本。不能掌握这个根本,则宇宙便丧失了秩序,颠倒不安,从此失去生机;人若离开了创生的原理,人也要销毁死亡。

这才是道教信仰真正的思想核心。道教以宇宙为虚无,但虚无之中,因气的作用,可以自然生化万物,诸如《老君太上虚无自然本起经》、《太上灵宝运度自然妙经》之类名称,均可表示这个立场。一旦气化生物,天之日星、地之河岳、人之言动即共同表现为“文”,《文心雕龙·原道篇》所谓:

文之为德也大矣。与天地并生者何哉?夫玄黄色杂、方圆体分,日月迭壁,以垂丽天之象;山以焕绮,以铺理地之形。此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才,为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。傍及万品,动植皆文。

把这种观念讲得再清楚不过了。自然之道,显现为道之文。用道教的表达方式说,就是自然垂文,结气成字,形成自然天书,而一切天地人三才亦皆为此文所涵蕴所开立。这是中国本有的文字崇拜,与老庄子宇宙论结合以后的讲法,非老子哲学所含。故宇宙虽属气化,真文始为“三才之元根,生立天地、开化人神万物之由”。人如果要进窥宇宙造化之秘,唯一的方法,也只能是经由文字。

#### (四) 以文字掌握世界

史作桢曾在《哲学人类学序说》一书中曾提到:要探索全人类之历史文明必须通过对文字的省察来。他认为:

1. 人类在历史的演进中,会不断发展其追求终极内容的方法。
2. 所以我们可由方法来看历史。
3. 方法有一“三元性之序列”,即单一符号、文字、纯形式。
4. 其中,又以文字最为重要。欲观人类文明,唯有把握文字。因

单一符号,并无纪录历史之可能;纯形式之科学,本身具有反历史之性质,亦不能与整体之历史直接关联。能够纪录、成形,并有前瞻性创造之可能者,其关键皆在文字。整个文明的形成、说明、纪录与批评,亦皆以文字出之。

5. 一切属于创造或历史之真正起始的问题,也都与文字或文字之创始有直接而必然的关系。故观史解史的方法性之基础,在于文字。

6. 文字的创造,代表人类以自由而创造的心灵,进行了对“观念如何表达”的探索。所以,观察文字如何被创造,也就了解了文明创造之真象。

7. 古人亦尝探究文字之始,所谓探求本义,即在求文字之始之心、求文字得以建立的原则。

8. 文之始创,由于不可知的创造性心灵。所以要探究它,便不能求之于已成系统的文字。因既成系统的文字,很难说哪一个字是其他字的原因或来源。

9. 既然如此,便只好推想有一“单一文字”。此即在文字系统尚未建立之前的图画文字。彼非系统文字,但蕴涵了我国文字造形之理。

10. 这个理,就是图像。我国的文字系统,即是一象形性的文字系统。

11. 但上古人类文明都有象形,何以独我国以象形发展成一系统性文字,并以此形成一伟大的古典文明。可见其象形并不只是单纯的依类象形,而必有其所以如此象物的内在性观伟大的古典文明。可见其象物并不只是单纯的依类象形,而必有其所以如此象物的内在性观念。

12. 古人曾经推究字源,想象文字始创时有穗书、鸟书、龟书、龙书之类。若研究他们所说,可发现其所含之观念即为“自然”。自然,可能即是当时所有传说中,文字得以成立的真正内在性观念。<sup>①</sup>

换句话说,史作桎是企图透过对文字之真始的探究,来讲明历史文明的创造性。他的哲学人类当然与道教思想不一样,但是他要说明历史之真始真创

<sup>①</sup> 史作桎《哲学人类学序说》,仰哲出版社,1988年。特别是第十六章至二十四章。论述甚繁缛,此处系我整理简化的结果。

时,会想到从文字去掌握;说文字,又追溯到一切甲骨金文系统文字之先的图书文字(单一文字);且云此文字所依之理即是自然。这种思路,却与道教甚为接近。我们能不能说:道教之所以要提出这种天文自然创生说,也就是基于对历史文明之创造性的理解与说明?

从道教诸天书真文的故事面看,这些神话确实悠邈无稽。但它可能是一种对文字及文明创始的理论说明,而非事实描述。正如史作桢所说的“单一文字”,究竟系陶文或其他何种文字,并不重要,因为“它完全是由于一种理论上的要求而来”。为了要说明历史文明之创始意义,道教也用天开文字、自然创生或元始作等,来说明整个文明如何具体展开。这种文,也不是任何系统文字,但它包蕴了以后一切文字乃至文明的成立之法。它内在性的观念,也是自然,因此它系于虚无中自然生立。这种文字,“文势曲折”,或显现为一种人鸟山之类的图形,可见道教也是把“象形”视为文字的基本理则。

由于这种追究文字之始的活动,乃是人类对其本身历史的一种反省,希望能对历史之事实有一理论上的说明,故这种理论的提出,是人文之必然,犹如孔子系《易》,推造字于伏羲。这些推求,旨非考古,乃在于求创造之几,因此不能从史迹上看这些理论,而应从其探溯创造的理趣上去了解。<sup>①</sup>一切神话性的说辞,亦均为一修辞策略,意在强调此不可名状的创造,藉悠邈荒唐之言,寄其情、阐其义而已。无论史作桢的探求文字真始之活动,或道教的说法,基本上都是如此。

但是,为何文明创之几的探索,要由追究文字之始来着手呢?从历史上看,求始之活动,倘为人文之必然,为何其他民族或宗教并不曾发展出这样的天文说?只有中国本土的道教,才特别凸显文字的地位与意义;也只有中国的哲学家如史作桢者,才会坚信:“观史解史的方法性之基础若的文字,那么果以全人之方式而呈现其历史之真义者,唯中国能之。”这是什么道理?

这不能不说是中国本有的文字信仰有以致之。文字崇拜与单纯拜物信

<sup>①</sup> 过去论者对这些真文天书,不知此义,总是从依托、伪造、神秘其说以惑世等几个角度来谈宗教史。其荒唐粗陋,自不待言。

仰不同。它涵有“自然”的观念,更涵有以文字为方法以观史观世界的方法意识。所以,对文字本身的把握,便是一种方法学的掌握;对文字的理解,其实就等于对世界的理解。而文字的神秘力量,就在于它被认为是真正把握历史文明之创造真几的唯一方法;就在于文字之创生,便代表了一切人文(或包括天文地文)创生之理。<sup>①</sup>

### (五) 道教信仰的核心

文字,既为掌握宇宙创生之理的方法,则道教一切修炼法门,就几乎都环绕着这个核心而展开。所谓:“学无此文,则九天之上不书玄名,从劳为学,道无由成。”(《上清三元玉检三元布经》卷上)<sup>②</sup>

正一部明字号《上清高上玉晨凤台曲素上经》尝云:“玄都九曲,陵层凤台,结自然凤气以成琼房。虚生八真交会之气,十折九曲,结九元正一之气,以成忧乐之辞。……凡上官已成真人及始学为仙者,莫不备修九天凤气、玄丘真书、诵忧乐之曲也。……如是九天凤文忧乐之曲,皆九天自然之气结而成焉。灵文表界于空玄之中,经九万劫,玄都丈人受之于太空,以传太上大道君,道君传太极真人,太极真人以传……”此甚能显示天书真文的方法性意涵。这段叙述,也是许多道经共有的论叙模型。它们大体上都是先解释某些天书文字的来历、传授经过,然后告诉学道人:欲修上真之道,唯有掌握

<sup>①</sup> 《灵宝无量度人上经大法》卷一说:我们当知真文天书乃“生成之本,总括万象之元,陶铸群仙之品,出产仙真之纽”,“为三洞祖教,生出一切圣人。……三洞之经、四辅符篆,皆因赤书玉字而化。……皆因灵宝大法,化生一切圣人”,说的便是这个道理。

<sup>②</sup> 一般论者皆认为道教属于一种自然灵物崇拜的宗教体系,视一切天地自然现象,如日月山川星辰风雨草木、人体内部器官、人为世界之营造如门户等,皆有神灵主之,皆须崇拜之。其实这不是道教的真正精神所在。道教与古之巫觋不同。自张道陵以来,道教就不是祀祭鬼神而是要考召役使鬼神的。如《老子想尔注》即批判神灵附身者为“世间常伪伎”,又说:“今世间伪伎指形名道,今有服色、名字、状貌、长短、非也,悉邪伪耳”,“天之正法,不在祭饗祷祠也。道故禁祭饗祷祠,与之重罚”,“有道者不处祭饗祷祠之间也。”这不是自然灵物崇拜,至为明显。原始的日月星辰信仰等,到道教中皆有根本的转化,纳入一个哲学的体系中。此一体系,大致系以自然气化、气类感应及五行生克等思想所构成,故后来道教虽然也讲太一、北斗,实际上是在讲那一套哲学。这一套哲学才是道教信仰的真正内容。而在这一套哲学中,“道”无疑居于首出或核心的地位。可是道教之所谓道,与老庄又有不同,乃以“文”为道之体及道之用者。所以说文字始为道教信仰之核心。

这套神秘的文字,方能达成。而且这一神秘文字,也只能传给“宿有玉名,应为神仙,已挂名仙籍者;非人人可得;故亦不能妄传妄泄”。否则,泄露天机,必然遭到严厉的处罚。

这一神秘天生文字,乃修道人一切隐语、诀辞、画符的来源与根据。脱离了个,可说便没有道教了。正一部明字号《上清外国外品青童内文》卷上说:“上帝玉真,及五岳上仙,皆服文而咏音,佩身而修真。学无此文,则不得游名山、制六国、却甲兵、五老之官不卫身形。为学之本,当勤行五岳。寻受此文。灵威告应,自得道真高上妙法,虽不学而仙也”,就是这个意思。

所谓服文佩身,如《灵宝无量度人经大法》卷十八说:“凡修飞仙之道及灭度之法、尸隐解化、轮转生死、有运逍遥、无拘太阴,当朱书诸天玉字、无量内音,白素佩身,随文服御”,卷二十一说道士应佩太上三天长存符及灵宝五岳真形图之类都是。此指修道者佩带天文以及由天文演化发展而来的各种文字,便可以辟邪、禳灾、召劾鬼神、登真飞仙。

这些文字,以“符”、“诀”、“咒”、“印”的型态出之。印文,当然是文字崇拜的征象,正一部聚字号《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷五有《神印品》,自谓其印图能“伏使万神、驱邪遣魅、收鬼治病、安国宁家。依法修行,无灾不灭,功成道备”,即属此等。

咒语,是一种神秘的天人沟通号。咒者,祝念也。在施行一切法术时,必须口念真言、须存想体内诸神、呼其名字。“不修此法,虽诵万遍,真神不守,终无感效”。其他一切法,大概也都要与特定的咒语相配合。如正部群字号《元始说度酆都经》就说太上神咒为“太玄紫烟,三素缠旋,九元开道,明魔真言,有佩我咒,名入金门……”等八十余字。在众生有灾时,懂得这篇神咒的人就该“悬缯幡花,转念真文,呼吸神气,佐助道士治病”。






这些咒语,可能是神的名讳,也可能就是“符”。

《灵宝无量度人上经大法》卷二十八说:“诸天帝玉讳,皆以赤晶之碧字刻之,秘于上清帝宫。乃诸天帝正音,不传下世。其经中之讳。乃隐名也。皆空洞自然灵章,九和十合,变化上清无量之奥,深不可详。诵之万遍,白日登真。”就是以诵念神名为修行法门。这些神名,包括天神、身中神、三界百灵之隐名。道经中,记载了无数这类神名资料。各家经派,所奉神名讳字及写法,当然颇有差异,但基本原则是一致的。《上清河图内玄经》卷上《太一



秘讳》曰：“凡不受河图本源太一……皆不得行大谢。大谢请召，启告周遍。尊极灵讳内神隐名，不经师受，慎勿妄修。……遇此真讳，密识心存，动静潜咒乞愿，所求随心”，可见咒念神名的重要性。正一部既字号《上清太上元始耀光金虎凤文章宝经》则说明了这些神名秘讳都由天文隐书来，在金虎凤文之中，“皆署天魔之隐讳，亦通票百神之内名。诵其章，则千精骇动；咏其篇，万妖束形”。

天书真文也可能以符篆的型态出之。故《上清洞真天宝太洞三景宝箓》卷上云：“太微天帝君金虎玉精真符，乃太元上景自然金章之内音也。”此所以道教中用符之意，与佩真文诵神名是一样的，如正一部集字号《上清琼宫灵飞六甲箓》所说：“有其符，则隐化无方；闻其名，则上补天真；行其道，则飞虚；驾佩其文，则玉女执巾。”而佩文、念咒，其实也可能只是服符。以正一部群字号《七元召魔伏六天神咒经》为例。此书名为神咒，其实是以符为主，而以咒用符。其符如：

不就是佩文吗？这些神秘图形，实系一套文字系统，如天，写作、鬼写作或、主写作、文字作等等，予以组合联结，便成一符。如：

即“太上元始敕命火急奔冲三天”几个字构成的，见《灵宝无量度人上经大法》卷卅四。该经卷三十八说：“天地神灵山川草木人民禽兽星宿日月，凡所有形，皆有符章之以不治之”，可见符书之用至广。其文字大抵系变化古代篆籀及相传刻符、摹印、虫书、古文异体而来，加上聚字构形的方法，以致难予辨识，实则并无其他神妙之处。<sup>①</sup>称之为符，即有符采之意。《云笈七签》卷七《符字》及《八显》条记：

一切万物，莫不以精气为用。故二仪三景，皆以精气行乎其中，万物既有，亦以精气行乎其中也。是则五行六物，莫不有精气者也。以道之精气，布之简墨，会物之精气，以却邪



<sup>①</sup> 符书乃摹拟天书而来，天书“八角垂芒，精光乱眼，灵书八会，字无正形。其趣宛奥，难可寻详”（见《云笈七签》卷七引《内音玉字经》），符书也就尽力八角垂芒，形势婉曲，字无正形。故其难以辨识，并非故弄玄虚。

伪。辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此符本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图象符书之异。符者通取云物星辰之势，书者别析音句铨量之旨，图者画取灵变之状。然符中有书，参冬图象；书中有图，形声并用。故有八体六文，更相发显。……此六文八体，或今字同古，或古字同今，符彩交加，共成一法，合为一用。<sup>①</sup>

符是文字的组合，故云符采交加。这些文字，乃道之精气表见于简墨者，故又可以合会物之精物，召会五方之神灵。这时，“符”又可以理解为符合、符契。道教从张道陵创教，主张考鬼治病以来，就一直是用这种符书在召会神灵、考鬼治病。所以事实上是用文字在考召鬼神、服气治病、禳度灾厄。一切神秘法力，皆来自文字。《灵宝无量度人上经大法》卷三六发载发符时要念咒曰：“无文不光，无文不明，无文不立，无文不主，不所不辟，不所不禳，无所不度，无所不成”，其实已把这个秘密彻底点破了。

与符文功能类似者为上章与投简。所谓上章，系向天地鬼神上奏折，以文字申诉乞愿。《修科仪戒律钞》卷十一说：“上章辞质而不文，拙而不工，朴而不华，朴而不伪，直而不肆，辩而不烦，弱而不秽，清而不浊，真而不邪，简要而输诚，则感天地，动鬼神”，已总括了上章的要点，此法始自天师道，流传勿绝。陶弘景《登真隐诀》卷下则与符合论，称为“章符”，可见它与符书亦无甚差别。<sup>②</sup>至于投简，也是利用符字以求长生辟邪，如《三洞珠囊》卷二《投山文龙简品》云：“山居玩水，长生之方，当投简送名，拜见山文之灵。”对此，洞玄部神符类《太上洞玄灵宝投简符文要诀》举了一些口诀，如祝诵曰：“飞玄八会，结气成真，六十四字，总灵天根，开度生死，朽骨还人……”有如“右二十四字，主召九天上帝。神仙图策，学仙道者，常以本命甲子立

① 太平部仪字号《洞玄灵宝玄门大义》认为“八体之文”皆由真文天书而出，天尊造化，具一切法，后人承用自有先后而已（见《释本文》第一）。这种讲法，可以不说明道教并不像史家或文字学家那样，看重文字演变的历史义，而是着重于文字原理的把握。

② 青词亦属上章之类。李肇《翰林志》云：“凡太清宫道观荐告词文，用青藤纸，朱字，谓之青词。”陆游诗有“绿章夜奏通明殿，乞借春阴护海棠”之句。此于后世遂成一特殊文体，明朝顾鼎臣、袁炜、李春芳、严讷、严嵩等皆擅长此体。另参吉冈义丰《道教之实态》第四章。收入《吉冈义丰著作集》，五月书房，1990年。

春之旬，青书白银木刺，记年月姓名，投于绝严之下，九年仙官到，便得成真仙”之类。文字之所以能使不死，是因为道教认为文字之创生即为宇宙创生之秘奥所在，若掌握了这始创之真文，自然就抓住了创生的秘钥，可以夺宇宙之造化。开度生死，朽骨还人，乃其中之一端耳。故又曰：“有得其法，不学自仙也”（《上清三元玉检三元布经》），不必再学其他任何法门了。

文之玄奥如此，“反毁圣文，不崇灵章”，当然就成了大罪。即使获得这个掌握世界之钥的人，也该注意：“有得明科之身，不得妄与常学谈说经文，评论玄古，意通至真”，“妄示世人，殃及七祖”（《太真玉帝四极明科经·卷一》），同时并应谨慎：“有此文者，不得妄令女人及异己坐起其上”（卷四）。

要修真道，则应写经。鼓励写经，是道教的特色，对佛教影响也极大。日人中村元《东方民族的思维方法》第二篇第十章曾比较佛教在中国与在印度之不同，认为中国佛教之重视写经、刻经，超过任何国家，当然也胜于印度。这个风气，当系道教影响所致。陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》一文，尝论证天师道与书法艺术的关系，知南北朝最擅长书法的世家，都是奉道世家。他们的书法好，大半即由于常写道经。如《云笈七签》卷一百七陶翊《华阳隐居先生起录》说：“（隐居先生）祖隆，好学读书善写。父真宝，善稿隶，家贫以写经为业。”可见陶弘景家世即善书、常写道经。故陶撰《真诰》，搜辑杨羲、许谧、许翊之手迹，也特别谈到他们的书法，卷十九：“三君手迹，杨君书最工，不今不古，能大能细。大较虽祖效郗法，笔力规矩并于二王。……掾书乃是学杨。而字体劲利，偏善写经。……长史章草乃能，而正书古拙，符又不巧，故不写经也。”他所提到的郗愔，也是擅长写经的书法家。《太平御览》卷六六六引《太平经》云：“郗愔性尚道法，密自遵行，善隶书，与右军相埒，自起写道经，将盈百卷。”写经促进中国书法艺术的发展，自是无可置疑的了。<sup>①</sup>但道教徒为何如此勤于写经？难道不是因为他们特别看重经文吗？太平部仪字号《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《写经品》曰：

<sup>①</sup> 见《陈寅恪先生全集》上册，里仁书局版，第365—403页。

经者，圣人垂教，叙录流通，劝化诸天，出生众圣因经悟道，因悟成真，开度五亿天人，教化三千国土，作登真之径路、为出世之因缘。万古常行，三清永式。结飞玄之气，散太紫之章，或凤篆龙书、琼文宝篆，字方一丈，八角垂芒，文成十部三乘奥旨藏诸云帙，闭以霞扁。使三洞分门，四辅殊统，实天人之良药，为生死之法桥。使众生普超五浊之津，俱登六度之岸者也。凡有十二相以造真经：一者，金简刻文。二者，银板篆字。三者，平石镌书。四者，木上作字。五者，素书。六者，漆书。七者，金字。八者，银字。九者，竹简。十者，壁书。十一者，纸书。十二者，叶书。或古或今、或篆或隶、或取天书玉字、或象云气金章。八体六书，从心所欲。复以总别二门，遍生归向。总者尽三洞宝藏、穷四辅玄文、具上十二相，总写流通。别者，或一字一句或卷或帙，随我本心，广写供养。书写精妙、纸墨鲜明，装潢绦轴，函笥藏举，烧香礼拜，永劫供养，得礼无量，不可思议。

经文是“登真之径路，出世之因缘”，是“生死之法桥”，所以必须刻文或书写之。洞玄部戒律类所收朱法满《要修科仪戒律钞》卷二云：“法桥既架，福岸可登，抄写书治，于斯见矣。《本际经》云：若复有人，纸墨兼素、刻玉镌金，抄写素治，装褫绦轴，流通读诵，宣布未闻，当知其人已入道分”，也表达了同样的观点。我们要特别注意这所谓“径路”、“法桥”所具有的方法性意涵。这与其他宗教把经典之神圣性建立在“神谕”上，实有本质的差异。

## （六）道门文字教

道教是极复杂的宗教，流传既久，内部差异也极大。如讲丹鼎炉火者，与上文所述之天书信仰、文字崇拜，关系似乎并不紧密。但是，整体说来，文字崇拜可能仍是通贯整个道教思想的主线。例如导引服气，仿佛跟文字无关，然而依天生文字说，天文乃是气化自然而生，为三才万物之本，则所谓服气也者，其实也就是服此文字所生化之气。《灵宝无量度人上经大法》卷十九《五方云芽品》对此讲得最为清楚。它认为五芽气即生于五篇真文，要修养丹芽、逆引五方气，除了存思及咽气之外，也要服符。至于上清派之存思内视，其关键也在于呼念神名。故陶弘景《登真隐诀》卷上，一开卷

即述玄州上卿苏君传诀,而且第一则就是“真符”、第二则则为“宝章”。文字,在其思想及修行体系中之重要性如何,不难想见。

综括各经所述,在天地之先、空洞之中,凝结成文,故此文可为真文、大洞真经、无无上真等等。此真文又布核五方,故又可称为五篇灵文、五符、五灵符等等。元始天尊曾以火炼之,故又名赤文或赤书真文。其文乃自然隐秘之音,故又名隐文、隐韵、大梵有语。文字始出之际,八角垂芒、文彩焕耀,故又曰宝章、玉字、玉音……

在道教中,此真文就是道,为万物之本。盖大道空洞,其显相即是文。洞真部本文类《元始无量度人上品妙经》卷一说:“上无复祖,唯道为身。五文开廓,普植神灵。无文不光,无文不明,无文不立,无文不成,无文不度,无文不生”,即指此而言。故薛幽栖注曰:“真文之质,即道真之体为文。”成玄英注说得明白:“真文之体,为诸天之本。妙气自成,不复更有先祖也。”<sup>①</sup>日月、天地、万物均由道体生成化度。道又称为文,是指其涵蕴了一切条理、纹理。

据说这真文天书共二百五十六个字,分配到三十二天,每天得八字。这八个字,可以“以消不祥,成济一切”。因为这是万物成立的根本,所以若能掌握这几个隐文秘音,便能“辟逐一切精邪,清攘一切灾害,度脱一切生死,成就一切天人”。这就是道士积学修真的秘诀。有分教:“三洞诸经贵玉音,文章错落灿珠金。保天镇地攘灾厄,度尽尘沙无数人!”(同上,《清河老人颂》)

正一派第四十三代天师张宇初的《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经通义》卷一列有“太极妙化神灵混洞赤文图”,可以充分说明这套形上学体系:

文字是道,则修行体道,唯在守文。



<sup>①</sup> 见《度人上口妙经四注》本,洞真部玉诀类。另参砂山稔《灵宝度人经四注记》,《世界宗教研究》,1984年第二期。

文字又成了入道的凭据。此即前文所谓文之方法义。道经种万种,其旨大抵如是。

顺着这种彻底文字化的宗教性格来观察,我们当然也会发现道教与文学有特殊的关联。比方说柳宗元“闻凡山川必有神司之,于是作《诉螭》,投之江”,或“为文醮诉于上帝”,岂不是道士上章、投简之类行为吗?文人用文章来祈雨、逐灾、驱雠、遣鬼、祭鳄鱼、投龙……道士也用同样的行为与文辞来办这些事。这是用文字在褻褻不祥呀!①

又如悼丧葬、祀天地、飨神祇、歌五帝……本来就都用得着文学作品,如《诗》之颂、楚辞、乐府效庙歌、神弦曲之类。皆是藉文字的神秘力量,勾联幽明,通达三界,以致精诚。这种力量,在道教中尤其被充分地发挥了。

例如道教有“步虚词”。《乐府解题》云:“步虚词,道家曲也。备言众仙缥缈轻举之美。”其实这是道教赞颂乐章之一。其音腔备载于洞玄部赞颂类《玉音法事》等书,旨在飞步乘虚,并不只是描述众之全而已。咏步虚词,本身也就是一种修行方法,故洞玄部赞颂类《洞玄灵宝升玄步虚章序疏》谓此经一是建立法体,从理起用;二是示修行方法;三是列十颂以赞法体;第四是散掷广诵,法法皆正,以示得失流通。在举行步虚时,又要有焚符于水盂、上香、默跪、启奏三清、讽神咒等仪式,可详洞真部威仪类《太乙火府奏告祈禳仪》诸书。足见其慎重。但整个步虚词,实际上仍是以天书真文为核心;无论道教所用者,或文人拟作,皆是如此。像庾信《步虚词》十首,第一篇就是:“浑成空教立,元始正涂开,赤玉灵文下,朱陵真气来……”第二首是:“无名万物气,有道百灵初。……赤凤来衔玺,青鸟入献书”,第七首又是:“龙泥印玉策,天火炼真文。”——由此可知,步虚词是用文字来咏赞天尊及诸仙真,这种咏赞本身就是修行法门,其文字与天书真文、与道有同质性。故又可以透过步虚飞玄入妙,与道同流。

这种歌辞,能不能径视为文学作品呢?此犹如谣言讖辞,世谓为“诗妖”。谣讖是神秘的,有预言力量,与一般文学作品未必相同,但其为诗之一体,却很难否认。何况钟嵘说过:“感天地,动鬼神,莫近于诗”,此类文词

① 详龚鹏程《论唐代的文学崇拜与文学社会》,淡江第三届中国社会与文化研讨会论文。收入《晚唐的社会与文化》,学生书局,1990年。

恐怕最能符合这个意义。步虚词，亦复如此。《乐府诗集》所收郊庙乐章及步虚词、祓禊曲皆甚多。《文心雕龙》也有《颂赞篇》，谓颂为告神之词，所以美盛德而述形容，风格必典雅清铄。道经中之颂赞，符合这个条件者，正自不鲜。《文心》又有《祝盟篇》。祝本来就是祀神的祷词；盟也是“祝告于神明者也”。要找祝盟文学的材料，道教中更有的是。

此非硬要搭截“文学”与“道教”的“关系”，而是要说明：在道教的体系中，我们可看到“文字—文学—文化”的一体性结构。文字，可以演为文章，文章又通贯于道。道也是文章的根据。在这“无文不明”的结构中，理论上，每位道士都是文人。道士上章、启奏、盟祝、颂赞、用符、唱名、礼祓，既是一种宗教行为，同时也可说即是文学活动，《云溪友议》卷下有一则故事，颇能象征此义：

里有胡生者……少为洗镜鍍钉之业，倏遇甘果、名茶、美酝，辄祭于列御寇祠，以求聪慧，而思学道。历稔，忽梦一人，刀画其腹开，以一卷之书，置于心腑。及睡觉，而吟咏之意，皆绮美之词，所得不由于师有也。（《祝坟应》）

胡生原本是想学道，结果祈祠应验了：他变成了文人。这象征了什么呢？据《乐府广题》说：“秦始皇三十六年，使博士为仙真人诗，游行天下，令乐人歌之。”秦始皇求仙，可说是历史上继周穆王西征之后第一个正式的追求不死行动，也传达了道教基本理想。但这第一次，便是在音乐中登上历史的舞台。其后曹植《五游》则要说“徘徊文昌殿，登陟太微堂”了。文昌帝君不也是道教的主要信仰对象吗？

文昌帝君，又名梓潼帝君，为司命司禄之神，亦为文章、学问、科考的守护神，在道教中，极为重要。但这个信仰根本上乃是对文章的崇拜。洞真部玉诀类《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷二卫琪注曰：

文昌者，文者理也。如木之有文，其象交错。古者苍颉制字，依类象形。昌者盛也。言天地之文理盛大也。如伏羲则河图之文，以画八卦，立三极之道。此经所以推穷三才中之文理性命，皆自二五行中出，故文昭量乃土炁所化。坤土之卦辞曰：“黄裳元吉，文在其中也。”艮土之卦辞曰：“生万物者，莫盛乎艮，成万物者莫极乎艮。”故周子所谓：阳

变阴合,遂生五行。《度人经》云:“五文开廓,普植神灵”,而南上文华,光彩灿烂,故十四章云:“南昌发琼华”。乃南极长生朱陵上帝、南昌受炼真人所治。见有上帝所赐“注生真君”八角玉印,所谓南斗注生。不言文昌而言南昌,盖丹天世界,文明之地,梵天所化,是为南昌上官,今南岳衡山朱陵洞天。上应奎轸。始因奎壁垂芒,帝命主持斯文。壁位居亥,专主图书。奎位居戌。专主文章。盖奎宿有文彩、壁宿能藏书。昔嬴火之后,于屋壁得古文,故壁得古文,故壁之于文,具有功焉。是以文昌官有东壁图书府、太微垣中有南斗第五星文昌炼搜真君。又有太上九炁文昌官、文昌上相、次相、上将等星,又有文昌图,流运以生化文物。是故天地之间,生成变化之道,莫大于此。故曰:“开明三景,是为天根,无文不光,无文不明,无文不立,无文不成,无文不度,无不生”等语,实基于此。《易》曰:“物相杂,故曰文”。是以文昌一经,杂组不贯亦如《易系》云:“变动不居,周流六虚,上下无常,惟变所适。”又曰:“参伍以变,错综其数;通其变,遂成天地之文”,亦此义也。故文昌之在世者,乃教化之本源。

由此解释可知,文昌帝君之名虽来自北斗魁星附近的文昌六星,但实际上早已转化为文理昌盛之意,而不再是星辰信仰了。<sup>①</sup> 这个文包括一切文书、文采、文明、文献、文章、文物而说;文昌在世,又为一切教化之本源。道教之为文字宗教,殆无疑义。后世祈文昌以求开慧、奉文昌以求能文章,不也是前述胡生祈列御寇祠而能作诗文一类故事的典型化吗?<sup>②</sup>

① 有关文昌帝君的研究,可参汪德忠《道教诸神》,萧坤华译,四川人民出版社,1989,第212页。吉冈义丰《道教小志》,收入《吉冈义丰著作集》,五月书房,1990年。

② 道教在民间流传最广、影响最大的经典,就是文昌帝君《阴骘文》、关圣帝君《觉世真经》或《劝世文》。文昌帝君又有敬惜字纸律。《劝世文》中揭示二十四条,一孝、二慈、三忍,四就是敬惜字纸。可见这种文字崇拜的重要性。配合此一信仰,除文昌帝君之外,另有“制字先师”仓颉的祭祀,各地乡镇也都有“惜字亭”。一般研究者以为这是受儒家的影响,如前引汪德忠书即谓文昌帝君信仰具有十分浓厚的儒教色彩。此不确。儒家固然重文,道教也重文,甚至洞真部谱策类《清河内传》曾载《劝敬字纸文》说:“窃怪今世之人,名为知书而不能惜书。视释老之文,非特万钧之重,其于吾六经之字,有如鸿毛之轻。或以字纸而泥糊,或以背屏、或以里褥、或以泥窗、踐踏脚底、或以拭秽,如此之类,不啻盖覆瓿矣。何释老之重而吾道之轻耶?”所以他希望儒生能效法佛道士重惜字纸。可见一般社会上的惜字风气,并非受儒家影响而然。



因此综合地看来,就像文昌帝君是文章科举的保护神一样,道教不仅本身表现为一种文字宗教,其理论、教相也提供了文最大的保证。文既为体、为用,亦为人道之方。文字、文学、文化,在此中综摄为一,难予析分。道士用文,其本身也常成为文学创作者。

对一位文学研究者来说,了解这些当然很有益处。因为:

一、我们往往忽略了历史上极为丰富的道教文学作品,谈中国宗教与文学的关系,通常仅能略论禅宗诗偈之类,很少讨论道教文学。

二、就是谈佛教与文学之关系,我们也常偏重于就佛教如何影响文学及文学家立论;不晓得是佛教进入中国以后,因受中国文化及道教之影响,才产生了转化,才变成文字的、文献的、文学的宗教。

三、在思考以上这些文学与宗教的关系时,我们通常是以两个系统之相互影响关系或互动关系为思考模式,很少注意到文学本身所具的宗教性格。文学不只是可“用来”祈禳、盟祝、颂赞、醮诉,它本身便具有宗教神秘力;不只是宗教界利用文学的感性力量,来引人入信,或文人参与宗教活动,而是本来就可因着文字文学的这种宗教性质,形成各种宗教活动。

四、由于缺乏以上这些考虑,也使得我们无法理解宗教间的差异。例如佛教也有呗梵颂赞,也有宣教诗文,也参公案诗偈文字以入道,也有石门文字之禅。但道士女冠作诗文,其意义与僧徒为文并不一样。道教系以文为宇宙万物之本体,所以是一种根本义的文字教,一切文学活动,亦皆为因体起用,且可以因文见体。

五、道教所显示的“文字、文学、文化”一体性结构,自然也能提醒我们:要在中国文学传统中,偏执“纯文学”的观念,实无可能。一部文学史,其实也就是摇荡流转于这三者之间的发展。如严羽曾描述宋人是“以文字为诗”;唐朝古文运动,则正面要求“人文化成”,不能仅成为美文。可见文字、文学、文化,既是一体的,其间又有紧张关系,其辩证发展的历程至为迷人。

六、“文字、文学、文化”的结构关系、文学发展的逻辑,既存在于文学活动文本身,也存在道教这一文化体中。而且由理论上,道教比一般文学理论家更能深刻掌握住这个原理,并予以说明之。如前引太极妙化神灵混沌赤文图,或卫琪对文字、文章、文画、文明、文物、文献的系统解说等等,可能比一般文字泛言“文原于道”、“文以达道”、“文与天地并生”之类,更具理

论趣味。欲明中国文化中主文的传统,势不能不对道教多加注意。

七、道教既以文字为教本,又以文字为教。但就其作为万物本源的文来说,那是自然虚无混沌中忽然创生的,这种真文事实上又具有“超视听之先,在名言之表”(宋真宗《灵宝度人经序》)的性质。它是自然生成的,是不知其然而然,故薛幽栖谓其幽奥不可详,“忘言理绝”;又说此非世上常辞,古言无韵丽、曲无华婉。这些玄妙天成、自然而生、作而非作、大巧若拙、忘言理绝云云,其实也就是中国文学创作最高之鹄的。文学家总强调“文章本天成”、“风行文上自成文”、“天然去雕饰”等等。天书真文,便是这种最高标准的文学作品之典型。然而,强调自然天成的文学创作观,必须迟至宋代,方始蔚成风气。道教之天书信仰,却在汉末即已成形了。<sup>①</sup> 这难道不值得我们注意吗?

正是:“神仙戏东序,流晖寄文朝翰。”(《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷中)且观神仙,再论文翰!

---

<sup>①</sup> 宋代强调自然天成的文字创作观,可详龚鹏程《诗史本色与秒悟》,学生书局,1985。道教的天书真文,若以《灵宝五符》之类为标准,此经典至迟出现于晋宋以前。真文的观念则在东汉即已形成。《老子想尔注》说:“今世间伪伎因缘真文设诈巧”,便已提到真文。真文系与邪文相对而说,“何谓邪?其五经半入邪;其五经以外,众书传记,尸人所作,悉邪耳”。可见真文非一般书记,非尸人所作。

## 五 道教的身体观

### (一) 心体与形体

#### 1. 与老庄的不同

道教身体观的第一个特点,就在于它与道家老庄之身体观殊为不同。

老子无疑是讲究养生之道的,所以他说:“盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵。兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容其刃。夫何故?以其无死地”,又说:“强梁者不得其死”,“知止不殆,可以久长”,凡此都显示了他贵生恶死,期望久长的愿望,因此他提倡各种损斋之法,以追求“长生久视”。

但无论他如何说,其长生久视之道都只偏重于精神面的修养,例如嗇、损、谦、下、塞其兑、闭其门、挫其锐、和其光、同其尘等等,教人不要“饕餮食”,需要“外其身而身存”,因为“吾之所以有大患者,为吾有身”。依其说,对于身体的物质性存在,以及由之而生起的生存需求、意欲,他都是贬抑的。故其摄生之学,重点正在于消除或降低形体面的活动。

这个倾向,在庄子书中讲得更为清楚。庄子《养生主》区分了“养生”和“养生主”两个类型或层次,他认为一般人所谓之养生其实只是养形,非养“生之主”者。什么是生之主?就是精神。形躯生命皆有其主宰者(使其形者),犹如母猪已死,小猪即惶惧不敢靠近它,因为它形体虽仍存在,精神却已散离了。这精神,就是生命的主宰者。如若丧失了它,形体纵或仍然在,生命毕竟已经消失。因此养生之要,在于养生主而不在养形。《刻意篇》发挥此义,更是对当时养形之士大加批评,谓:

吹呴呼吸、吐故纳新、熊经鸟申,为寿而已矣,此导引之士,养形之

人，彭祖寿考者之所好也。……圣人休休焉则平易矣，平易则恬淡矣。平易恬淡则忧患不能入、邪气不能袭、德全而神不亏，故曰圣人之生也天行，其死也物化。

圣人与刻意养形以求长生久寿者不同，他们所力行的是平易恬淡的“养神之道”。所以庄子用老聃死亡的故事，或《德充符》里许多支离其形而德全神不亏的异人，来教人忘形、勿执着于形骸、“非爱其形也，爱使其形者”。

也就是说，老庄的身体观基本上是将身体区分成“形”与“精神”两部分，重视精神、轻忽乃至贬抑形体。民国初年万国道德会曾刊行一本古晋龙渊大法师注的《太上道德真经讲义》，其中就以“幻身”、“患身”之说来阐述老子这种身体观，主张人应“以道德为本，以幻身为末”。幻的观念虽属后起，但以形体为末事或患事，却正是老庄思想合理的推衍。

相较于这种身体观，道教不论各派却都是重视形体的，都是庄子所批评的“为寿而已矣”的。如太平道自称其所说为“太平之理也，长寿之道也”（《太平经·成部·阙题》）；天师道教人拜北斗以延长寿命；炼丹的各派要人烧炼丹药，服饵以求不死。后来内丹南北宗兴起，号称性命双修，也都是注重此一肉身的。如王重阳说：“精生魂、血生魄。精为性、血为命。诀曰：精血者，是肉身之根本，真气者，是性命之根本”（《重阳真人金关玉锁诀》卷二），李道纯说道者应“先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身”（《中和集》卷四）等莫不如是。功法有难易，修持有顺逆，但一切修炼之目的，都是要长养色身，故呼吸吐纳、熊经鸟申不已。用太平道的话来说，如果“智乃包裹天地、积书无极，而不能身寿益命。此名空虚，无实道也”<sup>①</sup>。

## 2. 与医家的差异

道教身体观的第二个特点，在于它与医学家也很不一样。

<sup>①</sup> 道教之所以有此观念，是因其生命观在于“贵生”。它认为道之实质内容就是生。道体能生，道化流行，亦生生不息。故道体即是生体，此为道教身体观之第一义，故《老子想尔》解老子“域中有四大，而王居其一焉”。人法地，地法天，天法道，道法自然”，在“域中有四大”底下，把“而王居其一焉”改成“而生处一”四字，并注云：“四天之中，所以令生处一者，生，道之别体也。自然者，与道同号同体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生，况人可不宗道乎？”又，十六章“公乃王，王乃天”，王字也都改成生。贵生尊生重生，且以生为道之别体，宗旨非常明显，意思也不难明白，因此本文不再独立一节“生体与道体”来讨论，仅附笔略论如此。

医家的功能与医术的目的,是让人能健康地保有身体,这个目标,跟道教希望能藉其功法使人“身寿益命”当然是一致的。医家与道教也因此而长期拥有一家眷属式的亲近关系。许多功法,既是医学上的,也是道教中的;许多经籍,既是医方,也是道书(如《道藏》太平部所收孙思邈《千金要方》之类)。其间复杂的关联,本书另有《道医论》一文论之甚详。<sup>①</sup>

但是,道教身体观与医家毕竟仍是不同的。以上清道最主要经典《黄庭经》为例,《黄庭经》论五脏六腑血脉穴位及三焦,都直接援用《黄帝内经》的讲法。

但修道人之宗旨毕竟不同于医生,故对身体之理解亦有与医生不同之处。以一个最简单的例子来说,医学上固然也讲气,但是,“营气之道,纳谷为宝。谷入于胃,气传之肺,流溢于中,布散于外”(《针灸甲乙经·营气论》),基本上是要吃饭的。人吃了饭,才能生出血气来。可是道士修炼,以《黄庭经》来说,却是要辟谷,以呼吸元气来行导本身的血气,这是完全不同的想法,以致对于胃和三焦,就可能会有迥然异趣的解说。

此外,《黄庭经》援用医学上的理论后,它本身的理论构造却与医家之说大相径庭,最明显的地方,便是它不再建立在经络的基础上。经络,是就人体自然的生理的血气流动现象而发展出来的一种理论说明,以十二经配五脏、六腑、十二时、阴阳。《黄庭经》只局部采用了它的经穴部位说,并参考了它对穴位及功能的讲法,而完全不谈经络血气等问题;所要谈的,乃是呼吸天气,并以意念导引它在身体中运行,此所谓天经也,不再是饮食水谷以后形成的血气运行问题了。

由此可见,道教身体观在对身体的形骸部分,理解即与医家颇为不同。其不死之宗旨,以及强调精神作用之部分,就更与医家有距离了。

### 3. 形神相合之路

老庄之说,偏于精神,不甚重视形骸;医家之术,又只在修理这身臭皮

<sup>①</sup> 另外,杜正胜认为中国历史上的医家,大抵可以分成三种类型:上古混同于巫,战国至唐通合于道,宋代以下攀援于儒。见《新史学》六卷一期,1995年3月,《作为社会史的医疗史,并介绍“疾病,医疗与文化”研究小组的成果》。这种分类大致可以参考,但他说传统中国医学的经脉体系及气的观念均与道家之养生修炼有密切关系,则是不准确的。详见下文之说明。

囊,欲以针灸汤剂救命活人,而不太讲精神持养之道。道教则“上不在天,下不在田”,其性质恰好界乎两者之间。跟道家相比,它多了许多养生寿形的术法;与医家相较,则其延生长命的方案中,又有浓厚的精神性意味,例如要通过辟谷、冥思、内观、祝祷或以意念默运身中血气等方法来达成对形躯健康状态的转变,这些都是医学中所不讲的。

若说道家偏于精神面“心”的作用,医家就只落在“物”的层面,道教则是心物合一的。对于身体,它向来不认为精神与形骸可以分而视之,它不是“顺躯壳起念”,也不是“离躯壳以思维”,因此是极为特殊的。

我们固然可以说:在大传统方向上,中国哲学基本上都讲心物合一,故孟子也说要“践形”,老子也说要“长生久视”,人则都被视为精神与形体整全的存在。几乎没有人会像笛卡儿那样,区分身心,视为两个能以自身形式存在的不同实体,谓心灵不必依附于形体。反之亦然。但各家在这个基本方向上,对于心与身毕竟仍是各有偏重的。<sup>①</sup>

老子说:“吾之所以有大患者为吾有身”,身体这个形质,本身即可视为一种局限,不像精神心意可以超越这个限制,这是身不如心的第一个地方。身又因其形体需要保养,而对外在世界有所依赖,衣食住行无不“有待”,不像心神志意可以自作思维、自为主宰,是身不如心的第二地方。因身体形质之存有与延续均有待于外,故有无穷之欲求希冀,因此身是与欲望俱存的。欲望与物相驰逐,不断增生,只能靠心的力量来控制或息止之,则不但是身不如心的另一个地方,更显示了“身必须顺从于心的原则才代表善”这个观念。此即老子以有身为有患的原因。它偏重于心这一面是毋庸置疑的。

因此顺其说而开展之,身形这一面乃是可以“忘”也可以“无”的。庄子把老子之死形容成“悬解”,谓如人已解其倒悬;又说薪尽火传,是形寿固可尽也。儒家讲“不朽”,也是说身形终将灭没,而精神力量(德、功、言)却足以寿世。这都表示了他们其实是重心而轻身体形物的。

同样地,医家也并非不讲精神作用,王冰注《内经·素问》第一篇《上古

<sup>①</sup> 早期“形神合一”的观念,谓“人之所生者神,所托者形”(《宗玄先生文集·心目论》),即神不能脱离形而独存。内丹学兴起之后,则认为形、神是可以相通而转化的,“积阳成神,神中有形”,“积阴成形,形中有神”(《灵宝毕法·玉液还丹》),因而可以炼形化气、炼气化神、炼神还虚,从而形神俱妙。其说略有不同,但主张形神合一是一致的。

天真论》引老庄语即达十七则,大谈“执道者德全,德全者形全”、“不见可欲使心不乱”等等,足以证明医家亦不忽略精神面。《千金要方》中特别列了《道林养性》一卷,就是这个道理。但疾病之生,并不完全由于嗜欲无节,更可能来自细菌、风寒、身体器官故障或刀兵车械之伤害。此均不能靠养性全德使之痊愈,必须靠汤药方剂或针灸手术等属物之层面的知识与技术。因此医家终究是偏于身物的。

由是观之,道教恐怕才真正是心物合一、身心合一的路数。嵇康《养生论》即已说:“形恃神以立,神须形以存”;陶弘景则说:“凡质象所结,不过形神。形神合时,则是人是物;形神若离,则是灵是鬼”(《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》);葛洪也说:“苟能令正气不衰,形神相卫,莫能伤也”(《抱朴子内篇·极言》);《老子西升经》又说:“神生于形,形成于神。形不得神,不能自主;神不得形,不能自成。形神合同,更相生相成”。主张形神相合,颇为明显。

唐末以后,形神相合出现了另一种说法,即性命双修。如钟离权《破迷正道歌》批评“忘形习定息”是“邪功小法门”,而刘海蟾《至真歌》便道出“神是性兮气是命,神不外驰气渐定”之旨。又在《金丹歌》中说:“为甚神仙却爱身?也须借壳养精神。”其后王重阳门下郝大通说:“七真五祖之语,皆演性命之端的。后学者多求小法邪径,或用心引气,或数息忘心。……夫吾道以开通为基,以见性为体,以养命为用”,黄公望传《纸舟先生全真直指》说:“性停则命住,命住则丹成。……形神双证,实悟至真”等,均为性命双修之说。<sup>①</sup>在六朝时,道教以形神相合来对比于佛教的神不灭论;在宋元时期,性命双修则是道教徒用来说明自己与佛教禅宗之所以不同的论点,指禅

<sup>①</sup> 形神合一即性命双修,明尹真人弟子《性命圭旨》中有“尽性了命图”和“尽性了命说”,又云:“知性然后能尽性,尽性然后能了命,性命不二,谓之双修。”“道者神之主,神者气之主,气者形之主,形者生之主。无生则形住,形住则气住,气住则神住,神住则性珠明矣、命宝凝矣、元神灵矣、胎仙成矣、性命双修之道毕矣。”“方其始也,以命而取性;性全矣,又以性而安命。此是性命双修机括处。”王常月《碧苑坛经》也说:“应认命在性中,只以见性为主。”《真诠》则引李清庵之言:“高上之士,夙植德本,生而知之,一直了性,自然了命。”皆性命双修之说也,又称为心神合一、心体合一。心为神,体即形,指神形合和为一,融为一体。《性命圭旨·贞集》:“盖清净体中,空空荡荡、晃晃朗朗,一无所用,一切无住。故心要诀云:冥心本乎无住,无住心体圆融。”无住、无生,系用佛家语。

家仅修性而不修命,“僧人入定以来坐化,道士入静以出阴神,皆为清虚之鬼,非为纯阳之仙”(丘处机《大丹直指》)。

不论说心物合一、身心合一、形神合一、性命双修或精气神合一,意思大体是一致的,都表示道教具有独特的身体观:所爱者,为整体的生命;所欲修养锻炼者,则为整个的身心。

#### 4. 形神相合之术

在心物合一、形神合一的基本路向上,道教各宗各有各人的步伐。它们与思想上的流派不同,在于对如何合形神以长寿益命都各有一套具体的修炼方法,代表他们对身体不同的处理方式。

太平道主张精神应与形合,所以说精神若丧亡,人命即不可保,其方法便着重在如何让精神不要放逸这一方面,讲究收摄、持守,例如存思精神或守一等等都是。其法甚多,《御览》六六七引《太平经》说:“人之精神,常居空闲之地,不居污浊之间也。欲思还精,皆当斋戒。香室中,百病自除。不斋戒,则精神不肯返人也”,这是以斋戒来达成“还精”的目的,以使精神能返归形体之中。《太平经钞乙部》别有守一之法云:“头之一者顶也。七正之一者目也。腹之一者脐也。脉之一者气也。五脏之一者心也。四肢之一者手足心也。骨之一者脊也。肉之一者肠胃也。能坚守,知其道意”,这是用存想(集中意念在身体某一处)的办法来祛邪益寿。<sup>①</sup>此外亦可观想,“先斋戒居闲善靖处,思之念之”,画五脏神之神相,对之存想(卷七二《斋戒思神救死诀》)。总之,是运用精神性的力量来安身,故戊部缺题有一则文献云:“始以端身,正性道意,止归之元气,还以安身。”

但身体上的毛病有时未必可以完全恃此得安,这时便须辅之以针灸,所

① 早期的守一法,比较简朴,“一”也不定在何处。所以《太平经》说头、腹、脉、脏均有其一,守一只是要人专心存念注想一处而已。后乃推源于老子,据《道德经》“多言数穷,不如守中”、“载营魄抱一,能无离乎?”等语,讲守一与守中,且谓守中与抱一,皆在玄牝之门。如《性命圭旨·安神祖窍章》:“此窍正在乾之下,坤之上,震之西,兑之东,八脉九窍,经络联辘,虚闲二穴,空悬黍珠,是人一身天地之正中,乃藏元始神气之窍也。若知窍而不知妙,犹知中而不知一。”又《玄宗直指万法同归·二极中说》亦云:“无极,无中之中也;太极,至中之中也。……此中者,在儒谓之精一,又谓存神;在老谓之抱元,又曰守一;在释谓之禅定,又曰寂观。人皆人心固有之中也。”守一之学乃越来越玄奥复杂了。



以卷五十《灸刺诀》说：“得其数者，因以养性，以知时气至与否也，本有不调者安之。”<sup>①</sup>

天师道也认为精神不可散逸，故主张“结精”、“爱精”，不放纵精气。凡劳精思、求财禄、恣嗜欲等均属于精神涣散之举，唯有“自重精神，清静为本”才能长寿。所以这也是清静持守的路子，讲究“结精成神”、“积精成神”（均见《老子想尔》）。

上清道所传的《黄庭经》法又与上述诸法有些不同，大旨在于服气以养精神，认为精神能固，则身形可以长存。除了恬淡无欲以爱精惜气之外，它还教人练习一套咽津食气的法门，把外气吸入身体内部后，气即与人体内部之精气相配合，可以用意念推动它周流运转：“受意动静气得行，经历六腑藏卯酉，通我精华调阴阳”（《外景经》第十九章）；同时，再吞咽津液，以之灌溉脏腑，即可长生。

当时还流行许多房中术法，谓“惜精”之精就是人体（男人）的精液，所以不但要守之勿泄，更要练习“还精”。所谓还精补脑，让精液循督脉上达脑部，形成滋益的效果。

这些术法各不相同，或偏于精神面的摄持、存思、内观、正意、诚心，有似老庄之清静淡泊；或侧重形体方面的讲究，如房中术或服气咽津之类。但那些与老庄清静之说相似的讲法，跟老庄相比，又都有具体化、物质化的倾向。例如精神之精，可能被解释成为人身体中具体存在的物质：精液、精血。精

---

① 道教认为人之所以有疾病（生理及心理），除了一般医学上的理由以外，还有一个“三尸作祟”的观念。三尸，是道教对人体内三种作祟之神的称呼，也叫“三虫”、“三彭”、“三尸神”。唐代段成式《酉阳杂俎·玉格》：“三尸一日三朝。上尸青姑，伐人眼；中尸白姑，伐人五脏；下尸血姑，伐人胃命。”《云笈七签》卷一三则说，上虫居上丹田（脑宫），名彭倨，色白而青，使人嗜欲痴滞；中虫住中丹田（明堂），名彭质，色白而黄，使人贪财，好喜怒，扰乱真气，魂魄失常；下虫居下丹田（腹胃），名彭矫，色白而黑，使人爱衣服，耽酒好色。道教认为三尸作祟能使人速死，且三尸在人体中专窥人罪过，每到庚申日，便上天白太曹、下讼地府，述人过失。因此，人应“静持心神，止舍烦务，使三虫动而无动，神气行而有征”以制住三尸。唐代张读《宣室志》卷一：“凡学仙者，当先绝其三尸。如是则神仙可得；不然，虽苦其心，无补也。”宋代陆游《病中数辱》诗亦云：“凡药岂能驱二竖？靖心幸足制三彭。”均可显示三尸信仰甚为普遍。但所谓三尸，实为寓言，故清代西崖《谈微·事部·三尸神》解释了三彭在修道中的寓意：“余想此身本空洞洞地，安得有三尸在内？盖彭字之义，字书一训作近，而倨傲之性、质见之性、矫戾之性，人人有之……其所谓守庚申者，正欲人断除此三种情性，方可入道也。”

神之神,则可能被解释为神祇。但精神具存于人的身体之中,所以这个神也是在我们身体中具体存在的,称为身中神。他们住在我们身体各个部位,言道术者“指形名道,令有处所,服色长短有分数”(《老子想尔》)。人们可以借着观想他们,并念诵他们的姓名,得到长生,如《大洞真经》所说。<sup>①</sup>而侧重形物之术的那一路,其实也仍有精神修养的意涵,并不纯粹只是技术操作,所以它不是“气功”、“健身体操”或“性技巧教习”,是有其伦理要求的。

宋元以降,“形神相合”表现在修炼方法上,主要是讲心肾相交、调合坎离、水火互济、神与气合、性命双修。

神与气合,是《黄庭经》以降之服气论的发展,谓呼吸元气,须与心神相结合,然后以意引气,疏淪五脏。因为“今世人,神与气,子母各行,俱不相守。虽然呼吸于内,神常运物于外,如此之道,遂使气无掌而不通彻,既不通彻而精自散”(《长生胎元神用经》),所以要以此法来使精神与形气重新结合。

重阳真人性命双修之法,则不同于此。他先把持戒、清静、忍辱、慈悲、孝敬、忠君、断恶等伦理要求视为“修真妙理”、“修行之法”,谓修道人须先具备这些,才能修习“真功”。而真功也者,全部属于形体方面的事:“诀曰:第一,身中东西,要识庚甲卯酉。第二,身中南北,要识坎离铅汞。”甲卯,是肝之气,也指津;庚酉,是肺之气,也指液。离铅,指身中心气,也指血。坎汞,指肾中气,也指精。精为性,血为命:“人能了达性命者,便是真修行之

---

① 上清道分人身为上、中、下三部,认为每部各有八景,故名三部八景神真。《云笈七签》卷八十:“上部八景,镇在人身上元宫中,服之八年,八景见形,为已通达幽微之事,洞观自然,坐在立亡。”、“中部八景神真,镇在人身中元宫中。服之八年,中元八景见形,为已通灵达神,洞观八方,神芝玉浆,五气云芽,身中光明。”、“下部八景神真,镇在人身下元宫中。服之八年,下元八景见形,为人养精补气,炼髓凝真,身生光泽,八景云舆,载人飞行。”《云笈七签》卷五二《二十四神行事诀》中又有二十四神的名称,但这些神名与《黄庭内景经》所记不同。神名如下:上景八神:脑神觉元子字道都、发神玄文华字道衡、皮肤神通众仲字道连、目神监生字道童、项神灵谟盖字道周、膂神盖历辅字道柱、鼻神冲龙玉字道微、耳神梁峙字道岐。中景八神:喉神百流放字道通、肺神素灵生字道平、心神焕阳昌字道明、肝神开君童子道清、胆神龙德拘字道放、左肾神春元直字道卿、右肾神象无他字道玉、脾神宝元全字道鸾。下景八神:胃神同来育字道展、肠中神兆胜康字道还、大小肠中神蓬送留字道厨、胴中神受厚勃字道虚、胸膈神广安宅字道中、两肋神臂假马字道成、阴左卯神扶流起字道圭、阴右卯神苞表明字道生。

法也。”就其理论之大结构而言,是先修心性后养身命;单就其命功来说,也是性命双修,不但精血即为性命,而且血由心主之,此心既为物质心也是神识心,故精血合一,仍是性命双修。

内丹南宗之说,基本架构大抵也是如此。张伯端《悟真篇·序》说:“仆既遇真詮,安敢隱默?所得,成律詩九九八十一首,号曰悟真篇。……及乎篇集既成之后,又觉其中惟谈养命固形之术,而于本源真觉之性有所未究,遂玩佛书及传灯录,至于祖师有击竹而悟者,乃形于歌颂诗曲杂言三十二首,今附之卷末,庶几达本明性之道,尽于此矣。”就其整体理论来说,其实亦如王重阳一般,可分为性理与命功两部分。命功为养命固形之术,性理则王重阳兼采了佛教的慈悲、持戒、忍辱,儒家的孝敬、忠君、尊师;张伯端吸收了禅宗的“明心见性”。其后道教内丹学各派纷纷讲三教合一或仙佛合宗,蔚为风气,殆皆如王重阳、张伯端,是由它这种特殊的理论结构所衍生出来的。<sup>①</sup>

但性命双修,不只是分列性理与命功而已,其命功亦须讲性命双修。张伯端之前,如崔希范《入药镜》说:“水真水,火真火,水火交,永不老。水能流、火能焰,在身中,自可验。是性敛,非神气。”谓大药就在身中,不假外

① 历代丹家对性命的解释都不外将命归为气、形、身,将性归为神、心。如《西山群仙会真记·养心》:“从道受生谓之性,自一禀形谓之命。”《入药镜》:“是性命,非神气”,王道渊注:“性即神也,命即气也。性命混合,乃先天之体也。神气运化,乃后天之用也。故曰‘是性命,非神气’也。”彭好古注:“在天者成性,在地者立命,遂有性命之分。”李攀龙注:“性,火也。命,水也。性命,水火之本源也。……性命即铅汞,铅汞即性命。性命即神气,神气即性命。”等等都是。内丹学各门派皆主双修性命,但在修性修命的先后、次序及下手处等方面则各持己见。一般认为北宗、文始派、青城派是先性后命;南宗张伯端等则为先命后性。张伯端《悟真篇》云:“虚心实腹义俱深,只为虚心要识心,不若炼铅先实腹,且教收取满堂金。”彭好古注:“虚心是性功上事,实腹是命功上事。……不若炼铅服食先实其腹,使金精之气充溢于身,然后行抱一之功,以虚其心,则性命双修,形神俱妙,大修之事毕矣。”仇兆鳌补注:“心之所以不虚者,缘汞无铅伏,故触境易摇,不若炼铅以制伏之,使心有所含育也。南宗先命而后性,于此章见之。”(《悟真篇集注》)至于北宗则主张三分命功,七分性功。以清静为主,以“识心见性”为首要。故王重阳说:“只要心中清静两个字,其余都不是修行”(《重阳全真集》卷十),马钰说:“清静者,清为清其心源,净为净其气海”(《丹阳真人语录》),丘处机说:“吾宗惟贵见性,水火配合其次也”(《长春祖师语录》)。但不管北宗、南宗,抑或东派、西派,其修丹的终极处都要落在炼神还虚以合道上,因而修性为内丹修炼过程中最基本的修炼手段。所以李道纯说:“仙师云:只炼金丹不达性,此是修行第一病。只修真性不修丹,万劫阴灵难入圣。诚哉言欤!”

求。其药以铅汞为主。铅汞指水火,而此水此火又并非一般所说的水与火,乃是身体内部的心火与肾水(注意:心火即真水,因离中有阴,心中有液,此液即为真水;肾水才是真火,因坎中有阳,肾中有气,此气乃真火)。两者水火相交、阴阳既济,就称为性命相合(元萧廷芝注云“左为性,性属离;右为命,命属坎”,可见性命相合即是水火相交)。其后五代时陈朴《内丹诀》与此相似,说:“心光肾液合丁壬……心肾始交通……火自海门朝帝座。”心属火,配南方丁;肾属水,配北方壬。经二转三转之后,“真水真火,上下交合,以配丁壬而抱养真丹”。至张伯端,所著《玉青金笥青华秘文金宝内炼丹诀》亦有《坎离说》,谓心肾交、铅汞合、精神会,丹即可以成就。同时元金月岩编《抱一子三峰老人丹诀》也说:“凡修仙学道之士,先要识性命根源。根源者,此是人之心肾也。”

这些都是以坎离心肾水火讲性命的。但王重阳之后,此说又有新的发展,不以心讲性,改由脑说。其说倡自丘处机,他所著《大丹直指》云:“金丹之秘,在于一性一命而已。性者天也,常潜于顶;命者地也,常潜于脐。……顶中之性者,铅也、虎也、水也、金也、日也、意也、坎也、坤也、戊也、姤女也、玉关也。脐中之命者,汞也、龙也、火也、根也、月也、魄也、离也、乾也、己也、婴儿也、金台也。”(下卷)这段话,在据信为尹志平弟子所著之《性命圭旨》中发挥得更广。顶中之性(汞、龙、火、根、日、魂、离、干、己、天、君、虚、兔、无、主、浮、朱砂、扶桑、姤女、昆仑),脐中之命(铅、虎、木、蒂、月、魄、坎、坤、戊、地、臣、实、乌、有、宾、沈、水银、华岳、婴儿、曲江),“总来只是这两个字,两个字只是一个理,故盲修者歧而二之,若真修者合而一之。合一者,炼气而凝神,尽性而至命,烹铅而干汞,取坎而填离”(《性命双修万神圭旨》利集第五节口诀)。

## 5. 各种养形左道

凡此诸说,均为命功。故无论如何说性命双修,都仍只是就人之身命说。如此,也能称之为形神合一吗?不是只偏于形体吗?

不然。我们在前面讲过:王重阳所说的“心”就同时是物质心也是神识心。同理,诸家所说之坎离、心肾、铅汞、精血等等,并不纯然是物质,因为彼等所云精气等常是说先天之元精元气,未必为呼吸之气与淫佚之精;精气之

运动以至相合，又须靠意或其他虚静心神之类工夫。这类工夫，诸家巧妙不同；所讲的心肾铅汞又常是“不可以有形求，不可以无形取”（张伯端语），“非印堂、非脑门、非肚脐、非膀胱、非两肾、非肾前脐后、非两肾中间。上至顶门，下至脚跟，四大一身，才着一处，便不是也。亦不可离了此身，向外寻之”（《中和集·玄关一窍》），“涕唾精津气血液，七般灵物总属阴，乃后天渣质之浊阴”（张三丰《玄机直讲·一粒黍米说》）……如此云云，所以才难懂，才使修道人望洋兴叹，不知如何下手。否则，单凭那简单的心肾相交云云之术法便能成仙吗？

而不幸历来修炼者大多在此误入了歧途，只知命，只知身形，而不知性、不知心神，以致于他们虽自命为修道炼养之士，实乃大悖于道教之宗旨。李道纯《中和集》论“旁门九品”曾痛斥之，曰：

御女房中，三峰采战，食乳对炉，女人为鼎，天癸为药，产门为生身处，精血为大丹头；铸雌雄剑，立阴阳炉，谓女子为纯阳，指月经为至宝，采而饵之，为一月一还；用九女为九鼎，为九年九返。令童男童女交合而采初精，取阴中黍米为玄珠。至于美金花、弄金枪，七十二家强兵战胜，多入少出，九浅一深，如此邪谬，谓之泥水丹法三百余条。此大乱之道也。乃下品之下邪道也。

又有八十四家接法，三十六般采阴。用胞衣为紫河车，炼小便为秋石、食自己精为還元、捏尾闾为闭关。夫妇交合，使精不过为无漏；采女经为红圆子。或以五金八石修炼为丸，令妇人服之，十月后，产肉块为至药，采而服之。如此谬术，不欲尽举，约有三百余条，乃下品之中外道也。

又有诸品丹灶炉火，烧热五金八石，勾庚干汞，点茅烧银，拨灰弄火。至于灵砂外药、三逊五假、金石草木服饵之法，四百余条，乃下品之上外道也。

这些下三品之法门，共同的特色，在于“求诸身外”，而非“返求诸己”。其次，又都只在形术上花脑筋，毫无精神上的修养工夫，甚至“以邻为壑”，用采撷他人、损耗他人来补益自己，所以被视为最下品。对此，张三丰也说：

又有一等小根盲人，见先圣所言外阴阳、外炉鼎、外药物，执迷女子为鼎器，则又可哀已也。某见酷好炉火者，百无一成。又以轩辕铸九鼎而成道，以为必用鼎器九人。谬之甚矣。尝见有进过五七鼎，亦无成者。且人念头一动，先天淳朴即散。先天既丧，后天虽存，究何益于身心？不过聊存其四大而已。

《性命主旨》则说修道者有九十六种外道、三千六百旁门：

旁门小术，易学难成而见效速。是以贪财好色之徒，往往迷而不悟。其中有好炉火者，有好彼家者，有视顶门者，有守脐蒂者，有运双睛者，有守印堂者，有摩脐轮者，有摇夹脊者，有兜外肾者，有转辘轳者，有三峰采战者，有食乳对炉者，有闭息行气者，有屈伸导引者，有三田还返者，有双提金井者，有晒背卧冰者，有饵芝服朮者，有纳气咽津者，有内视存想者，有休粮辟谷者，有忍寒食秽者，有搬精运气者，有观鼻调息者，有离妻入山者，有定观鉴形者，有熊经鸟申者，有餐霞服气者，有长坐不卧者，有打七炼魔者，有禅定不语者，有斋戒断味者，有梦游仙境者，有默朝上帝者，有密咒驱邪者，有见闻转诵者，有食己精为還元者，有捏尾闾为闭关者，有炼小便为秋石者，有采女经为红铅者，有轻举而思以驾风骖者，有吞精咽华以翕日月者，有步罡履斗以窥星辰者，有依卦爻之序而朝屯暮蒙者，有售黄白之术而烧茆弄火者，有希慕长生不死者，有驰志月日飞升者，有着相执而不化者，有着空流而不返者，有持定慧而望解脱者，有祛贪瞋痴而思清静者，有生而愿超西域者，有死而愿登天堂者，似此泯泯禁禁，难以悉举。

这些批评，固然不乏内丹一脉之偏见，因此符篆丹鼎斋醮等等都遭了贬抑；但若与庄子批评刻意养形者那些话合看，便不难发现：养形以求寿者，不但未因庄子之指摘而稍戢其声势，更与道教守一、还精、存思、养气、炼神等术相结合，而更朝养形一面去发展，而且此类人士亦均号称谓为道教，波衍甚盛。无怪乎李道纯、张三丰等人要将之判为旁门左道了。

## (二) 身体与天体

形神合一,若视为道教身体观的基本型态,那么,另一个值得描述的基本型态,就是天人合一。

中国哲学当然基本上都是讲天人合一的,但天人如何合一呢?一是精神上的合,例如庄子说:“独与天地精神往来”(《天下篇》),“之德也,将磅礴万物以为一”(《逍遥游篇》),《易经》说:“大人者,与天地合其德”,孟子说穷理尽性以知天,都属于这个思路。

第二种路子则是身体上的合,儒家中董仲舒《春秋繁露》就代表这一路。他主张:“天与人相副,以类合之,天人一也”,“人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑……”,“人之身,首圆,象天容也;发象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞实虚,象百物也……天地之符,阴阳之副,常设于身。身犹天也,数与之相参,故命与之相连也,天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也。大节十二分,副月数也。内有五脏,副五行也;外有四肢,副四时数也”,“求天数之微,莫若于人。人之身有四肢,每肢有三节,三四十二,十二节相持而形体立矣”……道教天人合一的身体观,我认为即属于这一路,或根本就是由此发展而来的。因为顺着老庄“精神上下与天地同流”之说是无法讲成此种身体观的。

《太平经》卷三五:“人生皆含怀天气乃具出,头圆,天也;足方,地也;四肢,四时也;五脏,五行也;耳目口鼻,七政三光也”,《老子想尔》也说:“人身像天地”,“精白,与元气同色;黑,太阴中也,于人在肾中藏之”,均是这类人身像天、合天或者即是天之说。道教中道脉虽然多歧,但此一认定殆属共识。在这个共识下,各道各自发展他们的讲法,其中影响最大的,有两个系统:一是《黄庭经》所代表的,一则由《周易参同契》所权舆。

《黄庭经》把人体形容成天地,天地间有日月星辰、山川池水,也有各种神灵住在各个宫中,而一一指实人体各器官之功能作用、相与配合关系及修炼之法,所以梁丘子注序云:“黄者中央之色,庭者四方之中。外指事,即天

中人中地中；内指事，则脑中心中脾中，故曰黄庭也。内者心也，景者象也。外喻即日月、星辰、云霞之色，内喻即筋骨、脏腑之象。”但事实上这本经典的重要性不只在人体与天体的比配，更在于对人体各部位名称与功能的确定，例如脑中为泥丸、口为玉池、顶为昆仑、心为灵台、鼻为天岳、喉咙为十二重楼、太一流珠为目，以及身中有上中下丹田、有五脏分配五行等等，都具体影响了后世道徒对身体的认识。<sup>①</sup>

由汉魏以迄隋唐，道教对身体内部的想法，大抵以《黄庭》为主，唐代以后道徒则逐渐以《周易参同契》为依据，发展出新的身体观。它与从前的不同点在于：1.《黄庭》只以五行关系来描述体内五脏，现在则增以八卦、阴阳、月象之解释。五代彭晓《周易参同契分章通真义》序说：“《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论。莫不假借君臣以彰内外，叙其离坎直指汞铅，列以乾坤度量鼎器，明以父母系以始终，合以夫妇拘其交媾，譬诸男女显以滋生，析以阴阳导之反复，示之晦朔通以降腾，配以卦爻形于变化，随之斗柄取以周星，分以晨昏昭诸沙漏；故以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅助，以真铅为药祖，以玄精为丹基，以离坎为夫妻，以天地为父母。互施八卦，驱役四时，分三百八十四爻，循行火候；运五星、二十八宿，环列鼎中。”这原本是烧炼丹药时的譬况说明，以卦爻配合十二时辰，说烧炼时的火候进退状况。但至五代以后却将“外丹”转为“内丹”，谓人体即为乾坤鼎器，阴阳、坎离、符火运行于其中，“阴阳精气出入卷舒，昼夜循环，周而复始，约六十四卦，依三百八十四爻，据爻摘符，火随进退，阴来阳往，阳伏阴施，东西之气相交”，而逐渐成丹。凡此，以卦位来比配身体

① 人体直接与天体相比配，不只显现在观念上，也影响到功法内容，例如《上清金阙帝君五斗三一图诀》：“至秋分之日夜半时，起坐西向，瞑目，存我身中三官三卿及我，合七人，我在中央也，俱乘紫气之烟，共登北斗阴精星。阴精星者，北斗之西神也。于是存入星中央共坐，咽紫气三十过。行之久久，自见阴精星西元太上宫，宫中有白素少女，授子玉章虎书也。”后来宋代正一道也仍采用这类办法，如“纯阳金耀焕明内景法”之咒语曰：“天景混形，神气合天，离明真火，即我三田，去来自如，飞腾自然，纯阳备体，位得神仙。”其法，《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》卷上云：“学士于每月二十日，如前行持，次存身在日中，内外混同，和暖自然，九芒散辉，普天大赤。诵咒八十一遍，叩齿，咽津，服符，良久而退。”所谓内外混同，谓天景即人体内部之景。内景，又称内象，指脏腑、筋骨、经络、气血等人体内部的组织结构，及由此而产生的形象。梁丘子《黄庭内景经·注序》：“内指事，即脑中、心中、脾中；内者心也，景者色象也，内象喻血肉筋骨脏腑之象也。心居身内，随观一体之象色，故曰内景也。”



内部位置,以坎离龙虎来形容身体内部之关系,均为《黄庭》所无。<sup>①</sup>

① 内丹学以乾、坤二卦表示鼎炉,以坎、离二卦表示药物;以十二辟卦表示进阳火、退阴符的消息,以喻一年十二月或一日十二辰;以六十四卦表示呼吸抽添的程序;以十二消息卦表示人一生长成、衰老的过程和性功能演变的规律;还有以否、泰卦隐喻阴阳丹法入手采药及男女行功的体位。其中尤以卦爻及铢两表示内丹火候,以三百六十爻表示呼吸次数等最为重要。此外,尚有以内丹学注《易经》、以艮卦论丹法者,不一而足。如刘一明《易理阐真》、《孔易阐真》就属这类著作。另外内丹学还利用了许多易图,以阐述丹理,如《周易参同契》中的水火匡廓图以及八卦卦爻学说,都被道教利用为外、内丹炼养的基本理论之一。而内丹家对八卦的运用,主要表现在以下几个方面:第一,以八卦配人之一身。元萧廷芝《金丹大成集·金丹问答》:“头为乾,足为坤,膀胱为艮,胆为巽,肾为坎,心为离,肝为震,肺为兑也。”第二,指四象五行之阴阳。清刘一明《悟真直指》:“八卦者,即四象五行之阴阳:乾阳金,兑阴金;坎阳水,艮阴水;震阳木,巽阴木;离阳火,坤阴火。八卦虽配四象阴阳,而坤艮又具戊己二土:坤为阴土,艮为阳土。五行之气,亦在其中。”第三,以先后天八卦图表示修炼的不同阶段。小周天,亦称“子午周天”,行坎离交媾,用后天八卦;大周天功,亦称“卯酉周天”,行乾坤交媾,故用先天八卦。第四,以八卦排列序次的卦爻象变化表示进火与退符的节度。如子时复卦,一阳生,当进火;午时垢卦,一阴生,当退符。而卯酉之时,二八相当,故行沐浴之功。《悟真篇》:“赤龙黑虎各西东,四象交加戊己中。复姤自此能运用,金丹谁道不成功?”又说:“兔鸡之月及其时,刑德临门药象之。到此金沙宜沐浴,若还加火必倾危。”《翠虚篇》:“复姤修持水火宗,兔鸡沐浴内丹经。”第五,指真一之气。宋翁葆光《悟真篇注疏》释“四象五行全藉土,三元八卦岂离壬”曰:“八卦者,真一之气。一变为天,曰乾,曰父;二变为地,曰坤,曰母。乾以阳气索坤之阴,一索生长男曰震,再索生中男曰坎,三索生少男曰艮,此乾之气交于坤气而生三阳也。及乎坤以阴气索阳之乾气,一索生长女曰巽,再索生中女曰离,三索生少女曰兑,此坤之气交于干气而生三阴也。亦不离真一之气变之。”另详胡孚琛主编《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社,1995年。

在比配月象方面,内丹家通常是以月象上、下两弦喻丹道中人体内象确定采药行功的火候。刘一明《象言破疑》:“月自晦、朔之间,与日相交,初三微光现象,至初八阴中阳半,有如弓弦,是为上弦。十六圆满,一阴,胎内微黑现象,二十三阳中阴半,有如弓弦,是为下弦。上弦得水中之金八两,下弦得金中之水八两,二八一斤,金水相停,阴阳相合之象。丹书藉此以喻刚柔相当,不偏不倚,至中至正之义。《四百字》云:‘上弦金八两,下弦水半斤,两弦合其精,乾坤体乃成。’两弦者,一阴一阳也。乾刚为阳,坤柔为阴,阴阳相配乾坤体成,丹元有象,于此可知两弦之意矣。”牧常晁《玄宗直指万法回归》:“人身自有二弦。且以天道言之,朔旦坤始为复,象月初生也。至于初八,坤变为临,象月上弦也。至十五,坤变为泰,象月望也。十六开始为姤,象月初减也。至二十三,恰得一十六日,为之一斤。阴阳两停,故曰上弦。丹道取象于此,为人身内象之准的也。金半斤,银半斤,上下交合,如月之圆。若毫发差忽,丹道不成。”薛道光注《悟真篇》“五行全处虎龙蟠”句:“又以龙之弦气,曰真汞、曰姤女、曰木液、曰青娥、曰朱汞、曰性、曰白雪、曰流珠、曰青衣女子、曰金乌、曰离女、曰牝龙、曰真火、曰二八姤女、曰玉芝之类,一物也。又以虎之弦气,曰真铅、曰金翁、曰金精、曰水中金、曰水中银、曰情、曰黄芽、曰金华、曰素练郎君、曰玉兔、曰坎男、曰雄虎、曰真水、曰九三郎君、曰易圭之类,一物也。”则以龙之弦气和虎之弦气为弦。(转下页)

2. 在天人关系方面,《黄庭》仅直接以人体象天地,这时却已吸收了《阴符经》的讲法,说天地顺而生人,人则可逆而成丹。如下图:

意谓天地媾精,阴阳化育,这是由太极生两仪、两仪生四象八卦五行而化生万物的路子。人要成仙,则要逆返这个历程,由“攒五行,会八卦”到调阴阳,而渐入太极无极之境地。这“盗天地之机,夺造化之妙”(均见《入药镜》萧注)的法门,也是早期《黄庭经》法所无的。<sup>①</sup>

3. 《黄庭经》沿续《太平经》以来讲身中神的传统,要人存念身中三丹田及五脏诸神,诸神均有具体之形貌、服色、名字。内丹法则既不讲外神,也不说身中神,原因在于五脏均成虚说,并不针对具体的心肝脾肺肾说其功能与关系;五行亦均指位德而言,如东青木龙、西白金虎、南离火、北坎水、中戊己土之类。此五行之中,又以阴阳对比而再相合之架构予以统摄,东西一组,南北一组,然后龙虎交合、坎离互济。故张伯端《金丹四百字》云:“以身

(接上页)至于把易卦、月份、音律、阴阳合并起来谈的,则其配比大抵如下图,而皆出于《参同契》也:

卦象	地支	月份	律吕	消息
复	子	十一月	黄钟	阳气之始
临	丑	十二月	大吕	阳息至二阳
泰	寅	正月	太簇	阳息至三阳
大壮	卯	二月	夹钟	阳息至四阳 沐浴
夬	辰	三月	姑洗	阳息至五阳
干	巳	四月	仲吕	阳息至六阳纯全
姤	午	五月	蕤宾	阳盛极生阴
遯	未	六月	林钟	二阴漫长
否	申	七月	夷则	三阴消乾
观	酉	八月	南吕	阳消成四月 沐浴
剥	戌	九月	无射	阳消成五
坤	亥	十月	应钟	一个升降

① 《阴符经》说:“天地反复,天人合发”,又说:“三盗既宜,三才既安”,后人解释为天道发机与人道发机,一正一反,才能构成“天人合发”,且人应盗天地之化机。这个观念影响极为深远。

心分上下弦,以神气别冬夏二至,以形神契坎离二卦,以东魂之木、西魄之金、南神之火、北精之水、中意之土,是为攒簇五行。”

4. 早期道教讲天人合一之天,到了这个时候分化出了“先天”与“后天”。原先,《周易》中已有“先天而天弗违,后天而奉天时”之说。宋代邵雍乃将易卦分成伏羲先天八卦和文王后天八卦两套系统。同时略早之五代崔希范《入药镜》更是把气分为“先天气、后天气”。内丹家所重则在先天而非后天。因此《黄庭经》讲服气咽津,内丹家却反对呼吸,谓其所说之气是内气、元气。元气就是元精。如张伯端《金丹四百字》序说:“炼精者,炼元精,非淫所感之精;炼气者,炼元气,非口鼻呼吸之气。炼神者,炼元神,非心意念虑之神。故此神气精者,与天地同其根,与万物同其体。”也就是说,以人合天之天,是先天;而人之所以能合于先天者,也是因为他所凭借的就是先天之元精元气元神。吕洞宾《指玄篇》谓:“先天一气号虚无,运转能教骨不枯”,即指此而言。

5. 《黄庭》之法,在于存思内观,内视身体内部气血之运行。内丹家则重在“搬运”体内之水火,“抽添”火候,运行“周天”,并不重视内观。《钟吕传道集》卷下《论内观》说得很清楚:

吕曰:所谓内观之理,可得闻乎?

钟曰:内观坐忘存想之法,先贤后圣有取而有取者:虑其心猿意马,无所停留,恐因物而丧志;而无中立象,使耳不闻而目不见,心不狂而意不乱;存想事物而内观坐忘,不可无矣。奈何少学无知之徒,不知交合之时,又不晓行持之法,必望存想而决要成功,意内成丹,想中取药,鼻搐口咽,望有形之日月、无为之天地留止腹中,可谓儿戏!……青龙、白虎、朱雀、玄武,既有此名,须有此象;五岳、九州、四海、三岛、金男、玉女、河东、重楼,呼名比类,不可具述,皆以无中立象,以定神识。未得鱼则筌不可失矣,未获兔则蹄不可无矣。后车将动,必履前车之迹;大器已成,必为后器之模,则内观之法,行持不可阙矣,亦不可执之于悠久。

将内观视为初阶功法,而且说那些对身体内部之描述都只是“无中立象,以定神识”,正足以表明此时内丹家已逐渐放弃了内观五脏六腑之法。当然,此时也有转化内观法,以定神防魔的,如丘处机《大丹直指》下卷说内观起

火炼神合道之法为：

静坐升身，举起丹中纯阳之气，内炼五脏，气附神象，上入顶中，外炼四肢，气迸金光，外出神体。非久，神合为道，弃壳升仙。防其阴鬼、外魔、三尸、七魄，假托形像以乱天真，混杂阳神不能合道。所以不计昼夜，常随气转。卯时观肝，肝气现青；午时观心，心气现红；酉时观肺，肺气现白；子时观肾，肾气现黑。五色气出，壶中真境，不同尘世，军马威仪，胜及王者。

这是因为修炼稍久，修道者会看见许多幻象，而阴鬼外魔便趁此时巧作缘业来乱真神，所以要炼气起火，焚炼五脏。这种办法固然也是内观，但与《黄庭》内观存思之法迥异了。

但无论是《黄庭经》法或依《参同契》而发展的内丹法，都是企图以人合天，超越有限，与无限合为一体。因此，它与孟子式的“万物皆备于我”，在有形的我中获得“天地与我同一，万物与我并生”之体验不同：那是以天人我，我中见天，于有限中见无限；道教却是以人合天，有限化而为无限，要将我化为天，故起于炼形，终于“脱胎”、“弃壳”，炼精化气、炼气化神、炼神化虚，成为虚无的存有，如陈致虚《上阳子金丹大要》卷八《脱胎换鼎须知》云：“丹阳祖师曰：‘神满太虚，一无所得’，故天有时而崩，地有时而陷，山有时而摧，海有时而竭，凡为有相者，终归于坏。唯道成者神与道合，永劫无坏。”这称为超凡入圣、以有为无、身外有身、脱胎换鼎，所以《钟吕传道集》卷下《论炼形》说：“以有为无、使形化气而超凡躯，以入圣品，乃炼（形）之上法也。”天人合一，至此才成为道教身体观的极致，这在哲学史上也是极为特殊的。

### （三）男体与女体

天道的表现，主要在于阴阳。道教既讲天人合一，人体内部，当然要重视阴与阳的关系。

《太平经钞》乙部《录身正神法》曾说：“天之使道生人也，且受一法一身，七纵横阴阳，半阴半阳，乃能相成。故上者象阳，下者法阴；左法阳，右法

阴；阳者好生、阴者好杀。阳者为道、阴者为刑。阳者为善，阳神助之；阴者为恶，阴神助之。积善不止、道福起，令人曰吉。阳处首、阴处足，故君贵道德，下刑罚，取法于此。”这是说人身为阴阳之合。但它以阴为不好的质素，阳为好的质素，希望人能发扬好的一面，减低坏的一面，因此主张阳尊阴卑。<sup>①</sup>

《老子想尔》则不然，它说：“阴阳之道，以若结精为生”，道贵生化，故必须阴阳相合。其次，阴阳，它具体落在男女说，云：“男女，阴阳孔也”。然后接着本于老子清静之旨，讲男亦应清静自守：“男当法地似女”，“男欲结精，心当像地似女，勿为事先”，而且“玄牝门，天地根。牝，地也，女像之。阴孔为门，死生之官也，最要”。男应法地似女，阴孔又是生死之官，则其立场自然是贵阴的了。果然，它又说：“黑，太阴中也，于人在肾，精藏之。”也就是说男子虽为阳，但藏精仍在于阴；欲结精，亦须法阴。如此方能“结精成神”。纵使要死了，然若根据这个道理，藏身于太岁太阴中，依然能够活转过来，恢复生机。此即所谓“太阴炼形法”。它说：“太阴道积，练形之官也，世有不可处，贤者避去，托死过太阴中，而复一边生像，歿而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”

此贵阴重女之思想，与《太平经》阳尊阴卑、甚且主张一男当娶三女之说，大异其趣。可见道教初兴时，对阴阳问题的处理，虽大致有人身合阴阳之观念，但重阴重阳，仍不免依违偏侧于其间。

<sup>①</sup> 认为人体内部有阴暗的一面或质素，必须予以克制或消除，是道教修持之学的基本观念。这些阴暗面，或以阴阳之阴来表示，或以“三尸”来形容，或称为情，而主张以性制情。道教对于人体中三魂七魄的看法，也倾向于把它视为具有阴暗性质的部分，欲以修持方法制克之。据《云笈七签》卷五四“魂神部”称，人有三魂七魄。三魂一名胎光，太清阳和之气，属于天；二名爽灵，阴气之变，属于五行；三名幽精，阴气之梁，属于地。胎光主生命，久居人身则可使人身清气爽，益寿延年；爽灵主财禄，能使阴气制阳，使人机谋万物，劳役百神，生祸成害；幽精主灾衰，使人好色嗜欲，溺于秽乱之思，耗损精华，神气缺少，肾气不足，脾胃五脉不通，旦夕形若尸卧。因此，养生修道，务在制御幽精，保养阳和之气。要在黎明时分或夜间入睡，叩齿并呼三魂，反复三次，即可神气常坚，精华不散，疾病不侵，鬼神畏惧。七魄之名，分别为尸狗、伏矢、雀阴、吞贱、非毒、除秽、臭肺。七魄为人身中之浊鬼，每每于月朔、月望、月晦之日在人身中流荡游走，招邪致恶。修道之人，应制御七魄。如正卧，去枕伸足，搓手；次掩两耳，指端相接，交于头顶中，闭听七通，存想白气临身，化作天兽，青龙在目，白虎伏鼻，玉女当耳，龟蛇守足，乃咽液七过，叩齿七通，呼七魄名，咒念七魄内闭相守，不得妄动。

魏晋时期,《黄庭经》乃并论阴阳,云:“外本三阳神自来,内养三阴可长生”(《外景》中部),“人皆食谷与五味,独食太和阴阳气”,“经历六腑脏阴酉,转阳之阴藏于九”,“津液流泉去鼻香,立于悬膺含明堂,通我华精调阴阳”(下部),是外气亦为阴阳,体中亦合阴阳。但此时阴阳并无男女之意,只是讲两种性质。到了唐代,仍是如此,如张果论《参同契》说:“阴阳者,日月也”,“阴阳者内外也,内气为阳、外气为阴”,“坎离为阴阳,阳即魂也,阴即魄也”,阴阳都是指两相对待的状况或性质。<sup>①</sup>

刘知古《日月玄枢篇》亦然。它比张果重视阴阳,但论阴阳也仅就其性质说阴阳交感,所谓“阳消阴息,金盛水衰,魂魄相安,刚柔合体,水盛坎侵阳也,火衰离尽昏也,阴阳相饮也,交感道自然也”。阴阳交感指的是一种原理。而此原理具体见于炼养时,它反而常以“父母”为说。父母是由夫妇发展来的,夫妇有子乃成父母,故父母不是阴阳的概念,而是夫妇子的关系:“丹道相成,子出于母之胞”,“以汞投铅,以类合类,如父制子,子制孙也”。夫妇关系遂转而至父子、母子关系的讨论上去了。

五代时出现的彭晓《参同契分章通真义》则完全不同,它将一切还原为男女关系,以性交去解释整个炼丹的过程。这样的解说,固然在魏伯阳原著中已见端倪,但彭注扩大了对男女的喻况,到处讲交媾、施精、结胎,要人通过对性事的理解而理解成丹的道理,这毕竟还是空前的。

内丹之学在此以后,遂充满了性意象和性意识。例如号称钟离权著、吕洞宾传的《秘传正阳真人灵宝毕法》,说是要想象九皇真人、九皇真母各带一男一女来,由一黄衣老妪接引到一黄屋中去交合,“尽时欢悦”。然后男

① 阴阳,是对天地间两种性质或力量的概括指涉,后来当然主要用来讲男女,内丹东派和西派根据阴阳相反相成原则,更提出以男阳女阴为鼎器的男女双修理论。如李西月《道窍谈》:“内炼己者,将彼家之铅,炼我家之汞也,使其相克相生也。内养己者,亦用彼家之铅,养我家之汞,使其相生相守也。”但只以阴阳来表达两相对待之性质或状况之情形者仍极普遍,例如以阴阳论抽添消息。谓进火为阳息,为添;退符为阴息,为抽,即为其中一端。这是依据节气时辰的递换和修炼的程序而采取的意念上阴阳消长法。《钟吕传道集·论抽添》:“抽添之理,乃造化之本也。且冬至之后,阴升于地,地抽其阴。太阴抽而为厥阴,少阴添而为阳明。厥阴抽而为少阴,阳明添而为太阳。不然,无寒而变温、温而变热者也;夏至之后,阴降于天,天抽其阳。太阳抽而为阳明,少阴添而为厥阴。阳明抽而为少阳,厥阴添而为太阴。不然,无热而变凉、凉而变寒者也。是在天地阴阳升降而变六气,其抽添之验也。”此外,内丹家有时还以阴阳喻性命、内外药、先后天等。

女离去,黄姬抱一物,形若朱桔,抛入黄屋中,以金盘盛留之(论内观)。

以性交说修炼,既已如此蔚为风气,必然大大推动了房中术的发展,明清时期房中术之盛行,即由于此。但内丹家则主张这些性交之说只是拟喻,是虚拟的性交,取其理以生化,并非用其事以求长生,故张三丰《玄机直讲·登天指南》说:“天上地下、乾坤、坎离、男女、内外、炉鼎,喻吾一身之内外阴阳而言,并无男女等相。仙云:‘凡有所相,皆是虚妄。还丹本无质’。至哉,斯言尽矣!世间学道的人,必不为损人利己之事。宇宙间男女所赖以生而不死者,惟此一点阳精而已。岂有学仙的人,采女人之精,而利己之身哉!此与世之杀人者有何异焉?”这也是孤修与双修法不同之所在。<sup>①</sup>

在宋元时期,谈这些阴阳交合、龙虎交媾之法时,并无男女之别,基本上并不强调男女身体有何不同,也不认为身体内阴阳之状况以及交媾之方法须有不同,所以吕洞宾《指玄篇》下篇十三章说:“修仙不问男和女,炼药无拘富与贫”,王重阳《金关玉锁诀》说:“问曰:何者是富国安民? 诀曰:男子、女人身中各有九江四海,龙宫库藏中有七珍八宝,莫教六贼偷了”,又问:“男子女人忽时便有疾病无常,何如也?”又说:“男女五月六月,宜清静”,“一切男女在爱河中煎熬,苦海漂流”,“男子清静六十四日,精气满;女子清静四十九日,血气满。……气浊令女子月水多、男子夜梦阴境,盗了七珍八宝”,“男子炼形,为童男;女子炼形,为童女”。在这些文献中,男女虽然身体结构有别,一重精、一重血,但都可以炼内丹法,其调合阴阳等修炼之术亦无甚差异。

<sup>①</sup> 《大成捷要·集古丹经目录弁言》:“道本一理,法分三元,天元、地元、人元是也。丹宗九品惟三成,初成、中成、上成是也。其三元丹经分而言之,天元曰大丹,地元曰神丹,人元曰金丹。……在天元尽性了命,地元擒砂制汞,人元移花接木。”以采阴补阳之术为下品人元丹法。但事实上这类术法在明清最为盛行,与古房中术结合,以女子为“鼎”、以交媾为“临阵”“求战”、以接合为“入炉”“铸剑”、以性交为“抽添”“采取”。有不少道流因反对此种说法及风气,乃远绍南北朝时上清道的“偶景”之法,提倡一种男女隔体神交的阴阳双修法,以虚拟之性交代替床第征战,如《悟真篇》卷中诗云:“劝君临阵休轻敌,恐丧吾家无价珍”,“民安国富当求战,战罢方能见圣人”,陆西星注:“或问三峰采战,诸家非之。《悟真》乃言求战、死斗,抑又何欤? 曰三峰之战,乃采取后天渣质,有战之名,有战之事者也。若《悟真》之言战,乃阴阳均敌,举水灭火,以金伐木,有战之理,无战之事者也。”其中以身为国,以精气为民,以采取为战,以水火交为死斗。李文烛注云:“其间临阵之顷,须要对景忘情,万一灵台不净,火气复燃,汞走铅飞,宁不可惜? 丹家切宜慎重。”

但王重阳之后,其门徒有男有女,却在此分出了男功与女丹两路。如孙不二,本是马丹阳之妻,出家后传《女功内丹》诗七首、《坤道工夫次第》十四首,主张收心、养气、行功之后,就要“斩龙”。何谓斩龙?指女性每月会有月经,故炼丹时,须先炼至月经断绝,即所谓斩赤龙,然后再开始养丹。这就成为女子专门的功法了。<sup>①</sup>反之,如丘处机,在《大丹直指》中所介绍的,全是针对男子说的功法。不但有“盘膝升身正坐,左手兜起外肾,右手掩住生门”(《五行颠倒龙虎交媾法》)这种女人无法练的功法,而且改变原有的太阴炼形之说,谈一种“太阳炼形”法。重点在于进阳气以去阴魔。阴魔之中,最厉害的,又是妓乐魔和女色魔,比刀兵魔、圣贤魔还可怕。其为男子专属之功法,殆无疑义。

如此男女分途,各自修炼,大概盛行于元明以后的宫观生活中,也符合出家道士道姑之实际需要,所以到清光绪间仍传有乩笔何仙姑所述《金华直指女功工法》,谓“女修略异,功始上关乳溪,继在中关脐内,终归下关之宫,复将中下化为一穴。男子炼精,名曰太阳炼气;女子炼血,名曰太阴炼形”云云。它也主张“断龙”,说:“赤龙斩,则变为男体,而阴浊之血,自不下行。可出死,可以入生。此后用男子之功修之,一年可得大丹。”这么说男功女功男体女体,就未免又走向《太平经》重阳卑阴、重男轻女的老路上去了。我认为此乃阴阳失调之举,恐与道家阴阳调和之旨不符,应该是道教受佛教影响所致。

---

① 斩赤龙之法,是先闭目养神,全身心彻底放松,使心地清静,均匀地调整呼吸,然后将意念集中在气穴。两手交叉捧双乳,轻轻按摩三百六十遍,从下丹田把气吸起二十四口,仍手捧双乳。另有擒虎尾之法,与之相似,《坤元经》:“经之将净,坐法如前默守,待丹田气生,真阴自动,露出先天真一之机。回光照定,意抱息住。凝聚丹田热气,呼吸烹炼少刻,温温团结,使聚不散,用意下引,潜度尾闾,转轮逆运,落入气穴酝酿气化,舍散周身,自然不归血海,此谓擒虎尾。”此均指女子月经不下流,而使之上行,炼化为气的工夫。索龙头与擒虎尾两相配合,其功可成。炼了以后,还要“玉液归根”。红血月经化为白色液体,称为玉液,《女功正法》:“若问女子玉液还丹,还是赤龙化为白凤。”月经从纯粹的阴血转化为对身体有用的液体。此液又名白凤、白凤髓。将玉液归摄于乳房或子宫,即称为归根。归根之后,用内功熟练,将它炼为阳神,即可成丹,是为女丹。



#### (四) 身体与国体

前引王重阳《金关玉锁》中曾有一问,谓:“何者是富国安民?”王重阳答:“男子女人身中各有九江四海”。问的是国家,答的是身体,岂非牛头不对马嘴?不然,这正是道教身体与国体合一的表现。

这种观念,可以上溯于《老子河上公注》。王重阳大弟子马钰《丹阳修真语录》中曾载马氏语云:“学道者,不须广看经书,乱人心思、妨人道业。若河上公注《道德经》、金陵子注《阴符经》,时看亦不妨也”,可见重阳门下对这两部经典情有独钟,而正好身体国体一如之说,正是这两本经典的要旨。

《老子河上公注》把每一章都立了一个章名,第三章名“安民”、十八章名“俗薄”、二十章名“异俗”、三十章名“俭武”、三十一章名“偃武”、三十二章名“圣德”、三十五章名“仁德”、三十七章名“为政”、六十章名“守位”,都与治国有关。而这本注解之基本理论,则是治身如治国,它说:“说圣人治国与治身”(三),“治身者受气身全,治国者爱民则国安”,“治身者呼吸精气,无令耳闻。治国者布施德惠,无令下知。治身当知雌牝,安静柔弱;治国应变而不唱也”(十),“人君不重则不尊,治身不重则失神。人君不静则失威,治身不静则身危”(二十六),“圣人用之则以大道制御天下,无所伤害。治身则以大道制御情欲,不害于精神”(二十八),“圣人守大道,则天下万民移心归往也。治身则天降神明往来于己。万物归往而不伤害,则国家安宁而致太平矣。治身不害神明,则身体安而大寿。……用道治国则国富民昌,治身则寿命延长”(三五),“道之无为,无为之治,治身治国也”(四三),“人能知于止足,则福禄在己,治身者神不劳,治国者民不扰,故能长久”(四四),“兵甲有用,却走马以治农田也,治身者却阳精以养其身也”(四六),“道生于万物,非但生而已,乃复长养成就覆育,全其性命,人君治国治身亦当如是”(五一)……

治身与治国,本于同一原理,长生久视之法,即是治国安民之术,显然就是《老子河上公注》的基本观点,所以反复言之。汉代有此注解,无怪乎《汉书·艺文志》要说道家老子学为“君人南面之术”了。其后如《道藏》洞神部

玉诀类所收邵若愚《道德真经直解》谓老子书“下有留形住世长生之术，中有保国安家久长之法，上有出离生死常存之妙”云云，亦是衍河上公之绪。

同部另有玉宾子邓锜《道德真经三解》不但延续这种说法，而且直接以身体说国家，例如“身中贤行，自不知尚，民谁为争？身中实货，自不知贵，民谁为盗？”这个身中之实货贤行，是用来解释老子“不尚贤，不贵难得之货”的。依老子意，应是指不特别推重贤人或特别珍宝难得之货，此注却将之朝身体内部去解释，显然是把老子之说身体化了。正因为如此，所以它解“圣人无常心，以百姓心为心”云云，才会说：

圣人，神之主也。帝，心、神也。百姓，五脏六腑之属也。如五脏皆有神，心藏之。五脏有精，肾藏之。圣人无常心，以百姓心为心，故得主其神矣。……神平则心和，心平则气和，气和则四象五行九窍之要，相生相克无不得其所矣。……如是，圣人与天下浑其心，人神与五脏浑其气。……富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。不仁既远，斯不为之安平泰乎？（第四十九章）

国家中的君、臣、民关系，完全类比于精神与五脏的关系，说身即说国，说国即说身，两者完全混为一谈。如果读者不明了道教身体观中有此身体即国体之说的传统，恐怕读来只会觉得一头雾水。像第三十二章“侯王若能守，万物将自宾”，明明只是讲治国的，它却说：

侯王，人身之主也，若能守此先天一气，不以为小，则身中万事万物自宾服矣。……夫万物皆归于人身，譬犹天下皆归于道，川谷皆归于海，岂不大哉？

以侯王为身中主宰，与第二十九章说：“天之有天下，犹人之有身也”，或第三十章“以道佐人主”注云“人主，心也”相似，都径以国为身。第三十一章注又说：“先且观天明五贼，次须察地以安民。民安国富须求战，战罢方能见圣人”，观天明五贼，既是观天之日月星及五行变化，也是观身中五贼；察地则是观国家。而这些又都不是分立的，说身即国，说国即身，如第十八章“国家昏乱有忠臣”，注云：“一粒金丹吞入腹，始知我命不由天，国家昏乱有忠臣也”，第三十九章“侯王得一以为天下贞”，注云：“人有五脏，共于一腹，

故坤为腹，地得一以宁也。心为神主，万法皆生，神得一以灵也。……万物得一以生也，然后功成名遂，与天地合其德……侯王得一以为天下贞也。”凡此等等，通言治身如治国，治国即治身。治身治国，其道之所以相同，则是因为身即是国、国即是身，两者完全类化。

在邓锺的论述中，我们会发现他与马珏一样，经常谈到“富国安民”，又说要观天明五贼，察地以安民。这些语词与观念，都表示它们曾受到《阴符经》的影响。事实上早期道教《老子河上公注》、《太平经》身国如一的身体观，也是经《阴符经》之发扬才更广泛获得认同的。

《阴符经》李筌本分其书为上中下三部分，即所谓神仙抱一演道章、富国安民演法章、强兵战胜演术章，各有赞语云：“天道应运，阴阳至神，察其机要，存亡在身”，“天地万物，阴阳四时，更相为盗，贵合天机”，“绝利一源，三思反复，徇物之机，生死在目”。治身、理国、用兵，被此书统合为一理，所以说：“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃；知之修炼，谓之圣人”，注：“奸火喻人之性，木国喻人之身，使人治国安身。而今奸火不发，然后修身炼行以成圣人。”身国一体，是至为明显的。疏中更引用《列子》说的一个寓言，谓“齐有国氏，大富，云吾善为盗矣”，进而主张：“万物盗天地以生成，国氏盗万物以资身。”国氏既是一个人，也是国。身国一体，没有比这里说得更清楚的了。

## 六 早期天师道

### (一) 道教研究的基本原则

孟德斯鸠在《论法的精神》下册(商务印书馆,1982年)第148页处,提到了一则令人发笑的宗教状况,他说:“台湾人相信有一种地狱,是用来惩罚那些在某些季节里裸体的人、该穿丝衣却穿布衣的人、寻找牡蛎的人、未先问卜于小鸟之歌唱就采取行动的人。正因为这样,他们反而不把酗酒和荒淫看成是罪恶。他们甚至认为子女们的放荡堕落乃是其神明所喜欢的。”我们人住在台湾,可不曾听或见过这类宗教。孟德斯鸠显然对台湾的宗教并不了解,一如他对喇嘛教和日本宗教也不了解那样,不免说了些荒唐的话。

我们要永远记得这个例子。当读到某则记载,说某一个宗教是如何地荒诞不经时,我们就应提高警觉,想一想:荒唐的究竟是这个宗教,还是叙述这个宗教的人。

这是宗教研究的基本原则。可是目前我们的宗教研究似乎对此原则并不甚注意,所以往往径行采录了其他教派甚或敌对者的叙述,并根据这些记载来描述那个被敌对者攻击谤议的宗教。

这类错误是极为明显的。就像现在研究一贯道,如果仍沿用1960年代台湾当局禁止鸭蛋邪教布教传道的资料,以及当时佛道两教批判鸭蛋教的文献,而说一贯道便是如此男女荒淫苟合等等,一定被斥为无聊,不会认为这是什么学术研究。可是,对于时代较为久远的宗教,我们的警觉就松弛了。在文献难征之处,偶获一二史料,喜出望外之情也常使我们未及检别资料的性质。因此,我们不但广泛运用明清各朝官府剿灭教匪的档案、采信儒

生文士对妖异淫祠的批判性叙述、征引史籍中含有史官及国家权力意识的论案,更会大量参考异教者对许多宗教行为的证词。而难得有人注意到:这样引据实在是荒谬的。

此一状况,在讲道教史时尤为显著。以天师道为例,天师道又被称为五斗米道,但实际上两者本非一事。五斗米道为张修的道法,《后汉书·灵帝纪》云:中平元年七月“巴郡妖巫张修反”,李贤注引刘艾《纪》云:“时巴郡巫人张修疗病,愈者雇以米五斗,是为五斗米师。”故教外人或有敌对立场者,即称此为“米巫”或“米贼”。然《后汉书·刘焉传》本身却否定了这个讲法,而说:“(张)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。”但是张陵时代远早于张修,且张修系被张陵的孙子张鲁所杀。五斗米之教若是由巴郡巫人张修所创,那就绝不可能是客游入蜀的张陵立的。再者,张修的疗病方法,据鱼豢《典略》载云:“书病人姓名,说服罪之意,作三通。其一上之天,着山下;其一埋之地;其一沉之水,谓之三官手书。”这五斗米及三官手书,既都是张修之法,张陵当时必不曾有此等教法。张陵之教,或因张自称为天师,故外界名其为天师道,而他们自己则称为“真道”、“正法”,并不是五斗米道。张鲁袭杀张修之后,接收了张修的教众,所以张鲁以后的天师道可能也吸收了部分五斗米道的内容,故《典略》云:“修为五斗米道。……及鲁在汉中,因其民信行修业,遂增饰之。”鱼豢与刘艾,年代较早、闻见较切,所述应较写《后汉书》的范曄可信。

至于“鬼道”,则为张鲁母亲所持之术,其母为刘璋所杀。张鲁当然也可能继承了一部分鬼道,但范曄说“鲁遂据汉,以鬼道教民,自号师君”,则是不确的。天师道之领袖自然称为师,其道或采用了一部分鬼道,然绝不可能就是鬼道,因张鲁之母亦只是“兼挟鬼道”而已。由此可见《后汉书·张鲁传》对天师道之叙述本极凌乱,把天师道、五斗米道、鬼道混为一谈。范曄本人或许并不十分了解天师道之历史,但我们运用《后汉书》时难道可以不小心吗?

弄清楚天师道是在发展中逐步吸收五斗米道与鬼道的情形以后,我们才能了解天师道本无拜斗之信仰,亦无斩鬼领神之术法,更不行三官手书(详后)。天师道本身,既已非“米”,当然也就非“巫”,且其教义教法与一切

巫术均可说是关系甚浅的。可是历来讲道教史,于此罕能辨析,多只是从五斗讲天师道的星斗信仰、从鬼道讲其斩鬼劾召、从三官手书讲其拜奏章表而已。如此云云,就南北朝之道教史来说,固不能说它全属无稽,但以为汉代天师道即是如此,便大谬了。天师道早期经典《想尔》所描述的天师道教义就与目前大家对道教的认识很有距离。

例如黄钊主编的《道家思想史纲》第十三章说:汉末的神仙信仰和堪輿、建除、胎息、变化、风角、遁甲、七政、六日七分、逢占等“荒诞的迷信加上两汉的讖纬和神仙黄老的妄说,构成了汉末道教信仰的基础”。由这个荒诞的基础看,道教当然是荒诞的。然而,以《想尔》来看,那就只显得这些编者的认识太荒诞。因为《老子想尔》既无风角、遁甲、逢占、变化,也不讲堪輿、建除、胎息养身,更与黄帝无关,它只是说:人若效法自然清静之道,便能像道一样久长。这样的天师道,当然也有它作为宗教的神秘面,但与讖纬迷信及汉末之各种方术巫法,实在是不太相干的。为避免犯和孟德斯鸠一样的错,嘲笑某宗教荒诞,而其实只是表现了自己的荒唐与无知,我们实有必要仔细来瞧瞧早期天师道主要经典《想尔》是怎么说的。

## (二)《老子道经想尔》残卷

敦煌莫高窟所出古写本,斯坦因编目六八二五号,学界通称为《老子想尔注》。此残卷,起自“则民不争”,共五百八十行。卷末题“老子道经上”,下注“想尔”二字,分行。

因此,我认为此书仍应称为《想尔》,不应直接名之为《想尔注》。唐玄宗御制《道德真经疏外传》所列古今笺注《道德经》各家,首《节解》上下,云乃老君与尹喜解;次《想尔》二卷,云为“三天法师张道陵所注”。其后杜光庭《道德真经广义》述历代论疏笺注老子书者六十余家,也以《节解》、《内解》、《想尔》及河上公《章句》列首,其中《想尔》亦被认为是“三天法师张道陵所注”。另外,道藏所收正乙部《传授经戒仪注诀》提到正一道士授经的次序,则是先《道德经》大字本,次河上公《章句》,再次则为“老君《道德经》上、《想尔训》、老君《经》下、《想尔训》”,又云:“《河上》《想尔》注解已自有殊”。可见其书原名即是《想尔》,或称为《想尔训》。教内谓此书为张道陵

所“注”时，注只是泛称，而实际上汉人注经之体例甚为复杂，有传、注、训、解、笺、释、诂、章句之异，其体例不尽相同。今存《想尔》，当即为《传授经戒仪注诀》所载之“老君《道经》上《想尔训》”，径称为《老子想尔注》恐怕并不恰当。<sup>①</sup>

这部与河上公《章句》注解已自殊异的老子训解书，特点何在？

### （三）天师道对道教的批判

一般均认为张陵正式成立了道教。在此之前，只能称为“道教前史”，乃混杂神仙信仰及方术巫仪而流布于民间者；在此之后，始有制度化之道教。可是从《想尔》来看，我们却会发现“道教”正是这位“道教创始人”所反对的。他强调自己所遵奉的经文与道法才是唯一的真道，指摘其他修道法门皆非真道，而是“邪文”、“伪伎”、“斤行”。而这些伪伎总合起来，就称为“道教”。

被它指斥的流行修炼法门，包括各类与它不同的房中术。因为它正是重视此道的，曾一再说明：“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也”，“阴阳之道，以若结精为生”。故其重视男女性事，正与当时言房中术各家相同。但它的办法，重点有三，第一是主张男女合精生子，所谓“道重继嗣，种类不绝，欲令合生”。这是男女性交的基本目的。道贵生，故教人此种男女合精之法。但是，第二，虽教人注意男女之事，却不让人太努力干这档子事：“年少之时，虽有，当闲省之。……年少，微省，不绝，不教之热力也。热力之计，出愚人之心耳，岂可怨道乎？”“年以知命，当名自止”，不但年纪大了就该停止，对于性交也要尽量保守，“男欲结精，心当象地似女，勿为事先”，不能纵欲，不要太主动，如此才能结精。第三，这就是它所述房中术的精义，旨在结精成神，曰：“精结为神，欲全神不死，当结精自守。”为了强调这种结精自守的效用，它甚至说有一种人能早早便断绝了此事：“上德之人，志操坚强，能不恋结产生，少时便绝。又善神早成，言此者道精也。故令

<sup>①</sup> 饶宗颐先生《老子想尔注校证》第130页：“书名有但称曰《想尔》，与敦煌卷合。或称《想尔注》，或曰《想尔训》。‘注’及‘训’字均为称述者所增益。”上海古籍出版社，1991年。

天地无伺、龙无子、仙人(无)妻、玉女无夫,其大信也。”<sup>①</sup>

依这种观点,它不满当时流行之其他房中术法。它说:“道教人结精成神。今世间伪伎诈称道,托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教。从女不施,思还精补脑。心神不一,失其所守,为揣悦不可长宝。”所谓从女不施,是说在性交时控制不泄精,而使之还精补脑。《想尔》批评此举将使人在性交时心神不一,故不如任其自然。它解经文“不若其已”为“若,如也。不如,直自然也”,即是此意。

固精不泄而令其还精补脑之法,盛行于后汉,《后汉书·方术传》注云容成御妇人之术即是“握固不泻,还精补脑也”。此法事实上亦颇为后世道教言房中术者所遵循<sup>②</sup>。然《想尔》以其不射精故不能合精生子,认为它违反了性交的基本目的与“道重继嗣”的贵生原则,所以并不赞成。从这一点上,我们便可发现《想尔》所具有的特色与地位。

它反对黄帝、玄女、容成等各式房中术,也反对隐形变化之法,故曰:“道意谦信,不隐身形剥。”同时它又指责各种外神附身说和守一存身中神说,谓:“诸附身者悉世间常伪伎,非真道也”,“世间常伪伎指五脏以名之,瞑目思想,欲从求福,非也”。

外神附身说,是古来灵媒巫祝惯行之技,传统悠久。守一存思身中神说,则应属于当时新流行的道法,《太平经》中即提出了身中神的讲法,如《录身正神法》云:“非他神,乃身中神也”。谓真神就在自己身中,所以只要守一、为善、养性便能存神得吉,如《万三千国始人始气诀》云:“一者,心也、意也、志也。念此一身中之神也。凡天下之事,尽是所感也”,就是以存念身中神为守一。另外,边韶《老子铭》也说:“规矩三光,四灵在旁,存想丹田,太一紫房”,可见存思法在东汉已颇流行,《太平经》卷七八有《入室存思

① “天地无祠,龙无子,仙人无妻,玉女无夫”,句法较为连贯,原卷作“仙人妻”,疑夺一“无”字。饶宗颐先生解“龙无子”为驳从辰家太岁在青龙之说,“玉女无夫”为谓人得道,不畏玉女来诱人之意。解较迂曲,不敢苟同。

② 《抱朴子·释滞篇》:“房中之法十余家,或以补救伤损,或以攻治众病,或以采阴益阳。或以增年延寿,其大要在于还精补脑一事耳。此法乃真人人口口相传,本不书也。”葛洪理解的房中术,都是讲还精补脑的,可见其时流行之状况。故当时又认为老子也行此道,《列仙传》卷上便说老子“好气养精,贵接而不施”。接而不施,就是《想尔》所批评的方法。



图诀》，卷八四有《大人存思六甲图》皆属此法。后来道教上清一脉发展此法最为著名。《真诰》卷十八言有“静室法”，谓闭气存想即能与功曹使者及龙虎真君相见共语，且称此乃“汉中法”，盖即由汉代这种存思法发展而来。上清之祖师魏华存虽出身天师道，时间在《想尔》之后，但这种存思守一之法可能别有授受，也许从《太平经》之后，即已发展出了类似后来《黄庭经》、《上清大洞真经》所描述的那种存想身中神形状名讳之办法，故《想尔》才会批评道：“今世间伪伎指形名道，令有服色、名字、状貌、长短，非也，悉邪伪耳”，“世间常伪伎，因出教授，指形名道，令有处所，服色长短有分数，而思想之，苦极无福报，此虚诈耳”。<sup>①</sup>

《想尔》批评以上这些说法，表示了它的守一观念与众不同。它认为“一”就是“道”，道在天地外，又人在天地之间，所以不能执指身体某一处是一：“一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也。……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处。”既然如此，守一也者，就不能是存思守五脏某处，而是守道之诫：“今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣。不行其诫，即为失一也。”

《想尔》不但反对各类存想身中神的道法，也不同意某种近乎后世内丹法的培胎练形术，它说：“今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天谷、人身有谷，专气为柔，辐指形为辖。又培胎练形，当如土为瓦时。又言道有户佣在人身中。皆邪伪不可用，用之者大迷矣。”所谓道有天壳，饶宗颐先生引董思靖“三十辐共一谷，为取五脏各有六气之象”语作解，十分贴切。<sup>②</sup> 后世讲内丹者，法门各异，然多认为人身一天地，故根据天地阴阳五行六气论五脏气机之升降生杀，培养圣胎，练形成仙，欲如练土为瓦。而《老子想尔》对于这套方法，却是嗤之以鼻的。<sup>③</sup>

它还反对祭祀，说：“行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餽祷祠也。

① 陈国符《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长编》宣化第三论证上清经的存想法，即引《想尔》为证。但此应更上推到《太平经》。

② 见饶宗颐《老子想尔注校证》第14页。

③ 《想尔》也讲“人身像天地”（第十章），但只是说天地皆法道，故人亦应法道，如云：“天能久生，法道故也”，“天地为飘风趁雨，为人为诫不合道，故令不久也。天地尚不能久，人欲为烦躁之事，思虑邪计，要能得久乎？”

道故禁祭餽祷祠,与之重罚。祭餽与邪同,故有余食器物,道人终不欲食用之也”,“有道者不处祭餽祷祠之间也”。<sup>①</sup>

也就是说,后世道教中常见的道法,如设神坛祭饩、存思、培胎练形、附身,以及黄帝、容成、玄女、龚子的房中术,《老子想尔训》一概反对,谓彼为邪文伪伎,只有自己所主张之道法才是真道。其书第十七章更明言:“真道藏,邪文出,世间常伪伎称‘道教’,皆为大伪不可用。”显然它自认非道教,仅以“道”或“真道”自称,或自称“常法”,如云:“知此常法,乃为明耳”,“世常伪伎,不知常意,妄有指书,故悉凶”,“知常法意,常保形容”。这种态度,颇能说明天师道之所以又叫做“正一”的缘故。张道陵号称三天法师正一真人,获授三天正法(见《云笈七签》)。<sup>②</sup> 正法,意同真道,都是相对于邪伪道法而说;名为正一,更表示它以真正唯一之道自命,不齿于道教之列。这样的道法,居然被规为道教的创始者,实在是历史的诡谲,再奇怪不过了。

且从《想尔》残卷来观察,其中所述不唯与道教各派多异,与相传张道陵的道法也颇不相同。例如《魏书·释老志》说:“张道陵,化金销玉,行符敎水,奇方妙术,万等千条,上云羽化飞天,次称消灾灭祸”,“陵因传(天官草本)千有二百,弟子相授,其事大行。斋祀跪拜,各有成法”。行符等术,均不见于《想尔》;斋祀跪拜,更是《想尔》明言反对的。<sup>③</sup> 又,刘勰《灭惑论》云:“陵鲁醢事章符,设教五斗,欲拯三界”,五斗米教本指张修之法,见《后汉书·灵帝纪》李贤注。张鲁所行,则为天师道。但他杀死张修后,收其徒

① 陆修静《道门科略》有一段话,可说是这两段最好的补充:“千精万灵,一切神祇,皆所废弃,临奉老君三师,谓之正教。祭祀鬼神、祈求福祚,谓之邪。称神鬼语、占察吉凶,谓之祓。非师老科教,而妄作忌讳,谓之巫。书是图占、冢宅、地基、堪舆、吉凶之属,须上章驱除。”从《想尔》看,天师道原本只说不祭祠,反对一切神祇、崇拜,尚未谈及斩鬼诛庙之事,但由这种反对祭祀的观念,是可以推衍出斩鬼弃神之行动的。

② 《想尔》并无三天说。凡言三天者,均属较后出之资料。

③ 斋法,或云出于天师道,《正一论》:“旨教斋者,天师以教治官”,北周释道安《二教论》:“涂炭斋者,事起张鲁”,《无上秘书》卷五十《涂炭高品》也说:“谨相携率,为承天师旨教,建义涂炭”。可见这是南北朝时颇为通行之说。但我认为祠祀本是天师道所反对的,设斋醮以悔罪,从《想尔》中也看不出端倪。此应是灵宝斋法兴起以后,以其斋法推源于三张使然。因为只有《度人经》的度厄思想才会发展出斋法,道安《二教论》谓其时道士“或妄言度厄”,下注:“涂炭斋者,事起张鲁,辗转泥中,黄土涂面……以资度厄,何疾之甚!”足证斋法本为度厄而作,天师道无济度思想,自然不会有此种术仪。

众,或亦吸收其教法,以致天师道与五斗米道相混,洪适《隶续》卷三所录米巫祭酒张普题字云:“施延命道正一”,“祭酒约施天师道法无极才”,正可看成五斗米道与天师道相混之证。拜斗之风盖即出自五斗米道,然于张道陵时尚无此法。道藏所收《太上玄灵北斗本命延生真经》《太上说东斗主算护名妙经》、《太上说西斗记名护妙经》、《太上说中斗大魁保命妙经》也都说是张道陵所传。可是,由《想尔》中,完全看不出有祭斗或设教五斗的迹象。另外,深受南北朝道流诟病的三张男女合气之术,也与《想尔》所云极为不同。

据道安《二教论》说:“陵妄造《黄书》,咒籙无端,乃开命门,抱真人婴儿,迴龙虎”,陶弘景《真诰·运象篇》也说:“黄赤之道,混气之法,是张陵受教施化,为种子之一术耳”,此外法琳《辨正论》则说明张陵的“男女合气之法,三五七九交接之道,其道真诀在于丹田。丹田,玉门也。唯以禁秘为急,不许涉于道路。道路,溺孔也”。这些也都不见于《想尔》。《想尔》未言黄赤与混气,其术且较容成玉女等流行之房中术法更保守。

#### (四) 被扭曲的天师道面貌

换言之,传世所称天师道之特色,如章奏符籙、咒鬼治病、五斗信仰、男女合气等,均弗见于《想尔》残卷中。或许这是因为今存仅剩残卷,亦即仅存《道经》的部分,故其他各项可能未及发挥。但从今存这半部《想尔》来看,其理路实在很难和上述那些所谓的张陵道法联接起来。我认为这正显示了南北朝许多对天师道的传述都是踵事增华或扭曲附益了的。

像《想尔》对男女合精之道,所述其实甚为朴质平正,但法琳《辨正论·外论》却说张道陵注五千文云:“道可道者,谓朝食美也。非常道者,谓暮成尿也。两者同出而异名,谓人根出溺,溺出精也。玄之又玄者,谓鼻与口也。”这段文字,会不会是《想尔》的第一章佚文呢?我想不是。<sup>①</sup> 重视呼吸服气,并解“玄牝”为口鼻,主要是六朝时上清道的讲法。《想尔》的重点不在于此,解“玄牝”二字也仍以女阴男根为说。因此,虽然第一章已佚,仍可

<sup>①</sup> 饶先生认为这一段是《想尔》的佚文,见其书第91页。

判断它不可能以口鼻去解释“玄之又玄”。此外，老子“长而不宰，是谓玄德”，《想尔》云：“玄，天也。常法道行如此，欲令人法也。”玄亦不指口鼻，且它以“常法”、“真道”自居，常字在书中有特殊的含义，亦不可能谓其为尿溺。至于精，它强调的是结精成袖，而精并非由溺出，乃是气，故曰：“精者，道之别气也”，“精白与元气同，同色，黑，太阴中也，于人在肾，精藏也”。由此可知法琳和尚所描述的，根本与张道陵所注《想尔》完全不同。

法琳对张道陵的叙述，与道安《二教论》对张氏《黄书》的指责是相同的。这些佛教徒基于宗教立场而作的描述，大概都不尽可信，就像《法苑珠林》五十九与道安《二教论》都说是张陵创造《灵宝经》一样，灵宝经典当然不会是张陵创造的。宗教偏见遮蔽了灵明，不同宗教间的隔阂也使他们并不那么清楚道教界内部的事情，因此叙述起来恐不免有歪曲、错误或丑化的地方。

在道教内部，情形又不相同。一种是慕其盛名而有所附益依托，如《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上说中斗大魁保命妙经》之类。祭斗延生，虽盛行于魏晋以降之天师道中，但这些经典必然不是张道陵所传，否则其中便不会有轮回众生等佛家用语。甚且我们也可以说张道陵当时根本即无此五斗信仰。从《想尔》来看，只说天曹主算、地官主死，并无北斗信仰的迹象。倒是第三十章说：“道故斥库楼，远狼狐、将军、骑官、房外居、锋星修柔去极疏”，大肆批评星官与道相乘者。整个《想尔》，与星有关的信仰，只有太阴练形法。因此天师道与星斗信仰的结合，应当另有脉络，相关之典籍则出于附益依托。

三官手书与司命司录之信仰似乎也是如此。三官之名，见于《后汉书·刘焉传》注引《典略》，云指天、地、水。现今叙述此种信仰较完备之经典是《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》、《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》、《元始天尊说三官宝号经》等。司命，则在《楚辞》中已见，汉代更有谓司命即文昌之说，《风俗通义·祀典》云：“司命，文昌也”，可见这些都是汉代实际存在的社会信仰。可是在《想尔》中并无水官之记载，只有天曹与地官，说：“死属地，生属天”，亦无上三官手书以解罪改过之主张。因此，后来天师道之讲三官及司命，应是与其他道派及信仰相混杂的结果，相关之典籍亦出于附益。

另一种情形,出自其他道派的排斥贬抑。道教内部的竞争关系本来就十分激烈,天师道自称正一、真道、常法,批评别人都是邪文伪伎,别人就不会攻击它吗?特别是上清和新天师道,原即由天师道中分化而出。为示新胜于旧,自当标榜改革,如紫薇夫人谓“《黄书》《赤界》虽长生之秘要,实得生之下术也”(见《真诰·运象篇》),寇谦之也说要去除了三张伪法如男女合气之术等。其所攻击者,或为张道陵所言之道法在流传过程中出现的流弊,或为天师道在魏晋以后的发展,并不能认为就是张氏当时所主张之方法。

但其他道派也未必全是攻击行动,对于天师道这样有名头有历史的道派,其他各派也会试图吸收或假借其名义与方术。例如《想尔》本是反对存思法的,可是后来居然出现了《老君存想图》,要人存思《想尔注》。

《云笈七签》四三引《老君存想图》十八篇,其中“坐朝存想”第十说:“九行者,亦存《想尔戒》;三业在《盟威经》后。凡存思者,急宜忆之。”这本书又名《太上老君大存思注诀》。据《道藏目录》云此书乃存想五脏五星,坐卧登床时皆想其图像。故书中有“凡存思之时,皆闭目内视。人体多神,必以五脏为主,主各料其事,事各得其成。成正则一而不一,不一则隐显无邪,无邪则众妙可见,见妙则与圣符同,同圣则即可弘积学,自然感会。是以朝夕存思,不可懈怠”等语。这岂不正是《想尔》所抨击的方法吗?可是它把想尔九戒也吸收作为存思的材料,以致后世高玄部法师受经时,同时要奉受《想尔》与《存想图》。<sup>①</sup> 这难道不是奇怪的发展吗?

更不可思议的是:孙思邈《摄养枕中方》也直接根据《想尔》讲一套他自己的漱液内视法。他说:“《想尔》曰:‘勿与人争曲直’,当减人算寿。若身不宁,反舌塞喉,嗽漏咽液无数,须臾即愈。道人疾,闭目内视,使心生火,以火烧身。今尽存之,便精神如仿佛,疾即愈。若有痛处,皆存其火烧之秘验。”这种方法,与他在《存神炼气铭》中所述者近似,但与《想尔》有什么相干呢?不仅不相干,甚至可说是南辕北辙的,可是他却如此牵合为一。

推此例,南北朝时某些请房中术的人,谓其握固秘精之法即是三张男女合气之术,也不是没有可能的。法琳《辩正论》说张氏合气之法交接之道,

<sup>①</sup> 见《三洞奉道科诫仪范法次仪品》、《传授经戒仪注诀》、《传授三洞经戒法录略说》等,以及饶宗颐《老子想尔注校证》第122页。

其真诀在于丹田,而且丹田指玉门,以禁秘为主,不涉于溺孔。这不就是《想尔》所批评的禁精不泄之法吗?

同样的情况,还有如《正一法文天师教诫科经》所说:“《妙真》自吾所作,《黄庭》三灵七言皆训谕。本经为道德之光华。道不欲指形而名之,贤者见一知万,譬如识音者,一身之中,岂在他人乎?”这是正一道的经典,但明显地把《黄庭经》拉进正一系统之中,都说是太上老君所示训告。但既把《黄庭经》引进这个系统中,对于道的解释就不会与原先《想尔》所说相同了。《想尔》明明说:“一者道也,一不在人身也”,现在改口说:“道在一身之中,岂在他人乎?”可见在其他道派与方术发展它们和天师道的关系之同时,天师道也在发展它与其他道派之关系,所以才会有上述那样的讲法。而且此种牵合《想尔》与《黄庭经》的例子,并不仅只上文所举一例,《正一法文天师教诫经》便曾说过:“道所施行,何以《想尔》……《妙真》《三灵七言》复不真正?而故谓道欺人,哀哉可伤!”这也是强把《黄庭》拉进正一系统,且努力说明其正当性的文献。

### (五) 历史的异化与还原

由此,便可见治道教史之难以及《想尔》的重要了。早期道教史的直接资料极少,只能从对道教有敌意或不了解的一般史籍中去揣摩其情状,或只能相信以上各类传述资料。而这类传述资料,与天师道早期的实际状况往往是极不相符的。而历史的发展,本身又充满诡谲的异化可能,那原先被它所反对的东西,后来可能竟成了它最明显的特点与主张,各界均由此来认识它。对于如此复杂的现象,研究者必须进行思想史的还原,而幸好我们也有敦煌出土的《想尔》可以作为还原的基点,否则真不能了解天师道早期的面貌和思想底蕴了。

这个关键处,向来为治道教史者所忽略,故论道教史及《想尔》往往失中。以饶宗颐先生《老子想尔注校证》为例。饶先生工力之深,自堪叹服;但他误信了那些批评三张男女合气之术的资料,结果竟把反对握固不泻以还精补脑的《想尔》,讲成赞成容成御妇人法的固精不泄学说:

第九章《想尔注》云:“实髓爱精”。按:还精补脑,为长生久视之

道，此注屡言之。唐释法琳《辩正论》：“实髓爱精，仙家之奥旨”（《广弘明集》十三）。《黄庭·内景经》曰：“闭塞三关握固停”、“三神还精老方壮”、“结精育包化生身，留胎止精可长生”，其说不一而足。河上公《注》：“固守其精，使无漏泄”（《守道章》第五十九）、“爱精重施，髓满骨坚”（《安民章》第二）、“治身，阳精以粪其身”（《检欲章》第四十六），皆与《想尔》说同。《抱朴子·微旨篇》亦云：“善其术者，则能却走马以补脑”。解走马为泄精，却走马即谓固精而不泄，如是则筋肉坚强，骨髓充盈。欲臻长生不死，于爱精须三致意，此神仙家言，亦天师道之要谛，与《黄庭》之说，正同出一源也。<sup>①</sup>

《想尔》当然也强调爱精，但它反对容成之术，亦不以还精补脑为长生之道。据《列仙传》载，“容成自称黄帝师，见于周穆王，能善补导之事，取精于玄牝”，《后汉书·方术传》注又说其“御妇人之术，谓握固不泄，还精补脑也”，可见其方法大抵是以性交为补益，藉固精不泄来补脑。河上公《章句》及《黄庭经》所主张之方法未必即同于容成，但固精不泄并使精能还归补脑的原理是一样的。《想尔》对此，实大不以为然。它批评这种采补之法，犹如向人借贷：“黑，太阴中也，于人在肾，精藏之。安如不用为守黑，天下常法式也。知守黑者，道德常在，不从人贷。（贷）必当偿之，不如自有也。行《玄女经》龚子容成之法，悉欲贷，何人主当贷若者乎？故全不得也。唯有自守，绝心闭念着，大无极也。”

依此处所说，它的“爱精”方法，重点在于自守。守其精，闭情欲，不随便乱射，自然精气充满，因此它说容成等法“失其所守”；而它则主张：“精结为神，欲全神不死，当结精自守”，“人之精气满藏中，若无爱守之者，不肯自然闭心而揣脱之，即大迷矣”，“精结成神，阳气有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也”，“情欲思虑喜怒事，道所不欲，心欲规之，便即制止解散，令如冰见日散灼”。

绝心闭念，并不是说完全不做。如此绝欲，《想尔》也晓得非一般人所能为，只有极少数“上德之人，志操坚强”者办得到。故它所说的爱精自守，

<sup>①</sup> 见饶宗颐《老子想尔注校证》第68页。

只是教人要“守中和之道”，年轻时“微省，不绝”，老则“年以知命，当名自止”，平时“男当法地似女”，“勿为事先”。这乃是一种有节制不纵欲的性交观念，重点根本不在于交合时泄不泄精。不止如是，它更指出，单单注意结精仍是不够的，不修善行，徒讲固精不泄，只是舍本逐末之举：

古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。今但结精便可得生乎？不也。要诸行当备。……夫欲宝精，百行当修，万善当着，调和五行，喜怒悉法，天曹左契，算有余数，精乃守之。恶人宝精，空自苦，终不居，必自泄漏也。……精并像池水，身为池堤封，善行为水源。若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去；行善不积，源不通，水必燥干。

（第二十一章）

因此成仙之要，在于信道、守诚、修善、少欲。针对男女之事而说结精自守，只是就其少欲这一点来说的，天师道岂仅讲此房中术哉？此即其与玄女容成等术迥异之处，初不仅在于性交时射不射精也。以容成及《黄庭经》等所述之爱精法解释《想尔》的爱精法，并谓此为天师道之要谛，与《黄庭》之说同出一源，实在是谬以千里的。

事实上此种错误亦不始于饶先生，陈国符先生名著《道藏源流考》所收《南北朝天师道考长编》即有房中一篇，把《想尔》与《汉书·艺文志》所载诸房中家混为一谈，且曰：“结精自守，疑与还精补脑之意相近，又《老子想尔注》‘道教人结精成神，今世间伪伎诈称道名，托黄帝……’是汉末房中术依托黄帝、玄女、龚子、容成公。三张施行此术，故《想尔注》以房中术解老子”，“汉代巫觋疑亦行房中术，张陵之房中术，疑亦得自汉代巫觋”，这些话，都明显地把《想尔》之意解岔了。他误信南北朝间天师道以外各派对天师道的批评，例如葛洪《神仙传》卷四说：“正得吾（张陵）行气导引房中之事”，“其治病时采取玄素”；《真诰》卷二说黄赤之道，混成之法，就是张陵所教房中术……既然大家都说三张之教广行房中术，他也就因此而说三张“以彭素为事”。这还会错吗？不幸的是，他正因此而错了，而且是大错特错。

同理，在有关存思的问题方面，饶先生也因后来道士以《想尔》与《大存思图》相辅为用，而推测“想尔”的意义可能就是存想，谓《想尔》所称“人法



天地,故不得躁处,常清静为务,晨暮露上下,人身气亦布至,师设清静为大要,故虽天地有失,为人为诫,辄能自反,还归道素”云云,也许就是《太平经》所讲的入室存思。遂举陈世骧说,谓《真诰》所载静室法源出张修所传之静室,《想尔》一书即张鲁托言入室静室存想见神而注《老子》者。<sup>①</sup> 这似乎也忽略了《想尔》反对各种附身说的立场。道教中固然不乏扶鸾降真之说,但我们不能用陶弘景和寇谦之的例子来揣想反对附身说的《想尔》。至于入室存思,《想尔》也无此说,饶先生所引的那一段,已明言早晚露气上下,人身气亦布至,并未说到要入室中去静思,更谈不上是存想五脏身中神了。“想尔”之名义究竟为何,我们固然尚难了解,可是如真与存想有关,训解中对于存想之法一定多方致意,对存想的重要性也一定会反复申说,但目前我们从《想尔》中完全看不到它对存想有何正面主张。因此,牵合《太平经》、《真诰》,谓想尔即是存想,恐怕也是不妥当的。

在这种情况下,我们即不仅要藉由《想尔》来还原早期天师道的面目,也要还原《想尔》本身的面貌。

---

① 陈世骧说,见《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》新一卷二期,1957年。

## 七 《黄庭经》论

《黄庭经》，被称为道教五大经典之一（见黄公伟《道教与修道秘义指要》第十九章，新文丰，1982年），是道教许多派系共同遵奉的经典，地位崇高，古今注解亦甚繁。但其主要论点，修习者体会互殊，遂成聚讼。特别是宋朝以后，内丹之说渐渐流行，黄庭道法往往与吕洞宾所传丹法相混。托名吕纯阳降坛演述黄庭宗旨，或据阳火阴符、铅汞烹炼之说以释黄庭内外景者，指不胜数。其中固不乏心得语，然实以误解居多。今兹简释其要，并略述其渊源流脉，以供参证。

### （一）自力的宗教

《黄庭经》出现于晋朝，但在汉末可能已有草本流传，其后经上清道大力提倡，而流传广远，历代传本及注解，大约有下列各种：

太上黄庭内景玉经一卷

道藏·洞玄部本文类

太上黄庭内景玉经三卷

（汉）东方朔等注

上清黄庭内景经一卷

（唐）务成子注

黄庭内景玉经注一卷

（金）刘处玄解

道藏·洞玄部玉诀类

黄庭内景玉经注三卷

（唐）梁丘子撰

道藏·洞玄部玉诀类

道藏·洞真部方法类、修真十书

太上黄庭内景玉经一卷

(唐)梁丘子注

道书全进、重刊道藏辑要尾集

太上黄庭内景玉经童注二卷图书说一卷

(□)邵穆生撰

养和堂丛书

黄庭内景经一卷

(清)蒋国祚注

重刊道藏辑要尾集

太上黄庭外景玉经三卷

道藏·洞玄部本文类

太上黄庭外景经一卷

(唐)务成子注

道藏精华录第九集

黄庭外景玉经注三卷

(唐)梁丘子撰

道藏·洞真部方法类、修真十书

太上黄庭外景经一卷

(唐)梁丘子注

道书全集、重刊道藏辑要尾集、道藏精华录第九集黄庭  
经秘义

黄庭经秘义

(明)冷谦

台北自由出版社,1958

黄庭外景经三卷

(清)蒋国祚注

重刊道藏辑要尾集

黄庭内外玉景经解一卷

(□) 蒋慎修撰

道藏·洞玄部玉诀类

太上黄庭经发微二卷

(清) 董德宁注

道贯真源

黄庭经解一卷

(清) 刘一明撰

道书十二种

黄庭经阐注

(清) 杨任芳注

黄庭经笺注

(清) 邗郡救斋主人注

黄庭外景阴符经合注

(清) 石和阳

台北自由出版社, 1959

黄庭经讲义

陈撄宁

黄庭经注

李伯阳

香港三峰学院

这些是专著,其他在各种讨论中涉及《黄庭》者则难以估算。另外,非《黄庭》之注解,但和《黄庭经》相关的经典大约有:

黄庭内景五脏六腑图一卷

(唐) 胡怡撰

道藏·洞真部方法类、修真十书

黄庭内景五脏六腑图说一卷

道书全集

黄庭内景五脏六腑补泻图一卷

(唐) 胡怡撰

道藏·洞玄部灵图类

改正内景五脏六腑经络图说一卷

(清)汪昂撰

脉草经络五种会编

内景图解一卷

(清)顾靖远撰

顾氏医镜

医意内景图说二卷

(清)徐延祚撰

铁如意轩医书四种

黄庭遁甲缘身经一卷

道藏·洞部方法类、道藏精华录第九集

紫庭内秘诀修行法一卷

道藏·洞神部方法类

太上老君太存思图注诀一卷

道藏·洞神部方法类

上清黄庭养神经一卷

道·正乙部

太上黄庭中景经一卷

(金)李千乘注

道藏·正乙部

重刊道藏辑要尾集

上清大洞九宫朝修秘诀上道一卷

(□)周德大嗣传

道藏·洞玄部方法类

太清中黄真经二卷

道藏·洞神部方法类

太清中黄真经一卷

重刊道藏辑要尾集、道藏精华录第八集

太上元宝金庭无为妙经一卷

道藏·正乙部

洞真太上上清内经一卷

道藏·正乙部

洞真太上丹景道精经一卷

道藏·正乙部

洞真太上青牙始生经一卷

道藏·正乙部

《黄庭经》的传习,主要是上清道所提倡。上清道法,不求神、不拜祀。它们固然相信世间有神有仙,且说《黄庭经》即是上太大道玉宸君或太上老君所传,但神仙却是可以自行修炼而成的。神仙也不会保佑某一个人,能不能成仙,全靠自己的努力。所以说:“仙人道士非有神,积精累气以成真”(《内》第二十八章),“急功锻炼非自然,是由精诚亦由专,内守坚固真之真,虚中恬淡自致神”(《内》第二十九章)。

这在宗教上是极为特殊的。若依韦伯的分析,宗教起于对精灵、魔鬼及灵魂的信仰。早期的巫师,便是获得神宠而拥有某些与精灵等沟通或传达其旨意能力的人。后来制度化宗教虽不再运用精灵之类说法,但各宗教“特定的伦理预言之合理性,总是要求一个高居于世俗之上的神的概念”(《宗教社会学》第九章)。所以研究者也可以依人与神的关系,把宗教分成“让自己变成神的容器”或变成“表现神之意志的工具”两类(同上书)。可是这样的区分完全不能适用于上清道。上清道法中没有“救赎”的观念,也没有“来世”,不讲宿命论,也无因果论,更非善恶二元对立的世界观、人生观。其神亦不佑福世人,不作为世界的主宰者。因此上清不奉祀,也不向神去求请,一切只靠自己的修炼。

而且修炼是有方法有步骤的,整部经典和其他宗教的许多典籍最大的不同,就是其他宗教往往是叙述神迹、彰明神灵,劝人信仰之,且谓“信”可获“报”。《黄庭经》却完全没有这些,只详细教导人如何修炼成神。换言之,一种是教人信神,一种是教人成神,重在成仙方法的说明,亦脱离了“信——报”的报酬交换关系。

这时,神的存在,只是作为一种例证,证明人是可以成神的。且“尧何人也,舜何人也,有为者亦若是”,人只要依经典所载之方法修习,一样也能

成神。

所以说“太上微言致神仙，生死之道此其文”（《内》第三十六章），神仙可致，秘诀方法全在这本经典中。这是自力宗教的修炼方法书，一切方法都在书中。故其传承关系，也依经典的授受而定：“授者曰师受者盟，云锦凤罗金钮缠，以代割发肌肤全，携手登山敌液丹。”（同上）表明了道教不同于佛教，它不须剃发，所谓“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”，入道者仅在衣饰上略作标记，不必剃发。这点，上清道与其他道派都是一样的。但以授书为盟，却和后世的道派颇有不同。

## （二）普传的方法

早期道教，如天师道号称“清约正一盟威之道”，传道者称为师。除天师外，另有男女师；受其道术者，则入道定盟，不能轻易毁约。《黄庭经》云：“授者曰师受者盟”，亦是此意。但师弟相传，并无法术符篆等物，只有经典。这就和太平道较为相似了。太平道天师教其弟子，也只以经书，而且天师行将离去，一切奥秘都只须由书上参悟，“诵读此书而不止，凡书悉且一旦而善”（《解师策书》），“诀详案吾文，道将毕矣”（《乐得天心法》）。用《黄庭经》的话来说，就是“入室东向诵玉篇，约得万遍义自宣”（《内》第三十六章），只要诵经，便能获知所有成仙的方法。

后世对于早期道教盟约之说，已渐陌生，因此，务成子《注黄庭内景经序》云受此经者须“结盟立誓，期以勿泄”。清朝涵虚子《黄庭内景经详注》更以为所谓盟，是要受书者发誓“毋叛殷、毋怠惰、毋贪凡”，且云师弟“携手登山敌液丹”，是“登山敌血再盟，毋许妄传匪类，亦勿遇人不传，如此盟毕，液丹作证。液丹者，血神名也”。殊不知早期道教不血食，亦不见血秽，焉有敌血为盟之事？师弟以经典相授受即已成盟，亦不须再盟。形成此种误解，主要的原因，在于早期道教的“普传”性质，已转变为“秘传”状态了。<sup>①</sup>

① 早期道教不血食，亦不见血秽，另详本书《道教的性质》一文。但强调秘传者却主张敌血。《全唐文》卷九二五吴筠《服气》说：“上古以来，文墨不载，须得至人，敌血玄盟，方传口诀”，即是一例。紫霞涵虚的想法，就属其裔脉。这是因为主张秘授者认为其方法具神秘性，唯有透过血祭的仪式，才能使获受者也拥有这种神秘法力。这种血的崇拜，是许多巫术（转下页）

所谓普传,是说其方法可依客观的、公开的、普遍的方式传授。任何人,只要循着这种方法练习,均能得到同样的结果。秘传则相反,其方法仅能以私密性的方式,有选择性地传授。早期道教,如太平、正一、上清、灵宝,几乎都是普传性的宗教。不必获得特殊的灵恩神眷、不必是神的选民,任何一个人只要依着经典及方法去诵习,都可以成就。《黄庭经》云:“是曰玉书可精研,诵之万遍升三天”(《内》第一章),“愁矣匪事老复丁,思咏玉书入上清”(《内》第二十一章),“何不登山诵我书?郁郁窈窕真人墟,入山何难故踟躇,人间纷纷臭如帑”(《内》第二十四章),都表现了它普传的性质。

宋元以后的内丹说则正相反,强调其为秘传,认为道不可以也不是经由公开、普遍、客观方式授受的,必须:(一)本人德深福厚,有此福缘;(二)遇到真师;(三)获知秘诀,才能懂得成仙之法且修炼成仙。张伯端《悟真篇·序》说:“成道者,皆因炼金丹而得,恐泄天机,遂托数事为名”,便明显表示了这种成仙秘诀若是公之于众,即将被秘传者视为泄露天机之态度,故“我本遇师传,三嘱令深秘”(张氏《玉青金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷下《总论金丹之要》)。

依此秘传之态度,必重师承,其次则是表现出对经典的不信任感,强调师弟间的口授心传,而师传则重在口诀。《悟真篇·序》“金丹一法,阅尽群经及诸家歌诗论契,皆云日魂月魄、庚虎甲龙、水银丹砂、白金黑锡、离坎男女,能成金液还丹,终不言真铅真汞是何物也。又不说火候法度、温养指归。加以后世迷徒恣其臆说,将先圣典教妄行笺注,乖讹万状。不惟紊乱仙经,抑亦惑误后学”云云,便是把经典的价值从两方面来摧破,一是说经典本身没讲清楚,二是说后人笺注越讲越糊涂。经典及其笺注既如此不可信据,那么学道者当然就只好别求于师传秘诀啦。故张氏《金丹四百字》说:“此之一窍,不可以私意揣度,是必心传口授,苟或不尔,皆妄为矣。”俞琰注吕洞

---

(接上页)及宗教中都有的。道教原本反对此法,但自秘传之想法兴起后,授受者便又走上这个路子。如梁丘子注说:“古者为盟,誓不妄传,当割发歃血。如传丹经,歃血立誓,学神丹金液者,必先重盟而后可传”,务成子注说:“契诚不假,出血断发”,都谈到歃血断发。可是,道教的传统力量毕竟仍大,所以务成子所说,其实只是采血盟之意,而代之以衣饰信物:“结盟之誓期以勿泄,古者盟用玄云之锦九十尺、金简凤文之罗四十尺、金钮九双,以代割号发歃血勿泄之约。”(《黄庭内景经注序》)到紫霞涵虚时,则真的去歃血了。



宾《沁园春词》时也说：“不因师指，此事怎知？《悟真篇》云：‘饶君聪慧过颜闵，不遇真人莫强猜。’盖丹经所陈，或假物以明理、或设象以寓意，名义不同，学者猝然读之，莫不有望洋之叹。”可见一切均赖师传。却不知经典及其笺注若皆不可信，那些真师们又从何处得知奥窍？此为强调秘传者理论上的盲点，但他们答复这个问题也很简单，因为答案正是：秘传。

师指口授者，乃是秘诀。如钟离权《破迷正道歌》云“若非符契天缘事，敢把天机诀与君？片言半句无多字，万卷仙经一语通”，吕洞宾《敲爻歌》云“时人不达花中理，一诀天机值万金……附耳低言玄妙旨，提上蓬莱第一峰……口口相传不记文，须得灵根坚髓骨”之类，都强调口诀之重要。口诀既是所有经典的浓缩秘要，又只能秘传，且不立文字，全凭真师口授。

这当然是受到唐代禅宗流行之影响而形成的新风气，所以涵虚子的《黄庭内景经详注》才会说获授经书者要“登山歃血再盟，毋许妄传匪类”，而且他还把底下几句经文改写成：“妄传事发告三官，勿令七祖受冥患。”其实若据唐玄宗时梁丘子之注，此句应是：“传得审受告三官，勿令七祖受冥患”，务成子注则为“传得可授告三官”。又《内景》第七章“至道不烦诀存真”，注亦抓住“诀”字，大加发挥云：“至人之道，不烦词说，惟于口诀中存其真实而已。”实则经文并非此意，只是说修道甚为简单，其要旨在于“存真”罢了，即《外景》第五章“至道不烦不旁迁”、十一章“物有自然事不烦”、二四章“大道荡荡心勿繁，吾言毕矣毋妄陈”之意。而存真也者，则指存想身中的仙真。

以上各段，文义本极明白。但重视口诀、以口诀为真旨，却要如此改字解释，为什么呢？因为强调口诀便可不重视文字，可以“不执着”于经文字句去进行自己的解说。例如《内景》第三章“口为玉池太和宫”，注便以为：“人皆以口为吃饭之口，执文泥字，不知道窍者也”，建议把这个“口”认定为鼻子。这种办法，和许多讲内丹者说丹经里的“铅”“汞”不应理解为“铅”“汞”而应理解为某某，方法是一样的。

《黄庭经》乃教人成仙方法之书。可是因为道教内部对于教人成仙之法，有依经文或依口授、可普传或只能秘传之分，以致诠释此经者往往依违混淆于其间，甚且常将《黄庭经》视为内丹的渊源。其实若能仔细进行诠释

史的还原工作,仍不难确定它是属于普传的性质。<sup>①</sup>

### (三) 内外的区分

《黄庭》有内景、外景、中景三篇,三篇又或离合,或并称《黄庭经》,或分《外景》为上、中、下三部。《道藏》中则另有洞玄部灵图类所收《黄庭内解五脏六腑补泻图》、洞神部众术类所收《黄庭遁甲缘身经》、正一部所收《上清黄庭养神经》和《上清黄庭五脏六腑真人玉轴经》等。洞玄部向例收录灵宝经典。为何《黄庭经》既收入洞真部上清经典中,又别出录入洞玄部,其相关经典则更采入正一部洞神部,实难明了。且《黄庭经》在洞真部,洞玄部却在本文类收了《太上黄庭内景玉经》、《太上黄庭外景玉经》,玉诀类又有两经之注,实在大违编书之体例。或许编者认为《黄庭经》早期虽因上清最为重视而得盛行,但经典之出现却在上清道成立之前,且后来此经已广获

---

① 《道藏》洞玄部玉诀类也收了《黄庭经》内、外景的注,似是以本经为文,以注为诀。文与诀之不同者,正在普传与密授、文载与口解之分。内丹各派,咸以口传为主,文载为辅,陈撄宁《女功正法序》说:“读者须知,神仙之学,有四大原则,第一务实不务虚(按,谓不讲境界只重方法)、第二论事不论理(按,指其不多谈理论,注意技术性的说明)、第三贵逆不贵顺,第四重诀不重文。凡审定丹经道籍,皆当本比原则以求”,讲内丹之特点甚确。

在钟吕丹法兴起以前,道教中当然也有了口授与文载之争,如《抱朴子·论仙》云:“作金仙皆在神仙集中,淮南王抄出,以作《鸿宝枕中书》。然皆秘其要文,必须口诀,临文指解,然后可为耳。其所用药,复改其本名,不可按之便用也。”陶弘景《登真隐诀序》也说:“非学之难,解学难也。屡见有人,得两三卷书、五六条事,谓理尽于纸,便入山修用。动积岁月,愈久昏迷。……真人立象垂训,本不为蒙狡设言。故每标通衢,而恒略曲径。……凡五经子史,爰及赋颂,尚历代注释,犹不能辨,况玄妙之秘途、绝领之奇篇?”都强调口授的重要性。《抱朴子·微旨》甚至举了个例子说:或人愿闻守身炼形之术,答:“‘始青之下月与日,两半同升合或一,出彼玉池入金室,大如弹丸黄如橘,子能得之谨勿失。既往不追身将灭,纯白之气至微密,升于三关三曲折,中丹煌煌独无匹,立之命门形不卒,渊乎妙矣难致诘’,此先师之口诀,知之者不畏万鬼五兵也”,此即口诀,可见魏晋间对于口诀或口传解释也是极为重视的。但此时整体趋势是文重于诀,以文为本,以诀为解释或摘要。而且诀虽口授,若欲流传,仍须录于文字,故道经中收载各种诀法很多。这跟五代宋元以后内丹家重诀不重文的性质仍有很大的差异。

道教各派尊崇,并不限于上清一系,才会用这么奇怪的归类法吧。<sup>①</sup>

但是,在道教内部,对《黄庭》内、外、中三经的态度却仍是颇为不同的。一般较重较内、外两部,而不甚谈《中景经》。相传吕洞宾尝游宿州天庆观,题诗谓:“肘传丹篆千年术,口诵黄庭两卷经。”又,陆放翁诗:“白头始悟颐生妙,尽在黄庭两卷中”,“一簪残雪寄林亭,手把黄庭两卷经”。所说都仅指内、外景两部而言。

《外景经》在西晋已有传本,不但王羲之曾经写过,葛洪在其师郑隐那里也曾见过。郑隐是汉末魏初人士,可见此书出世甚早,纵使不是汉代作品,至迟也是魏晋间物。因此早期所称《黄庭经》其实均专指《外景》而说。把《内景经》称为《黄庭经》,始于陶弘景之《真诰》。《真诰》中曾谈到东晋许穆读《黄庭》、许谧抄《黄庭》,但他所说的《黄庭》都是指《内景经》。另外,陶氏《登真隐诀》又载有诵习《黄庭内景经》法。足证《内景》既晚出,又是因为要与前此已有的《黄庭经》相区别,所以才称为“内景”,而以前此所传之《黄庭》为“外景”。<sup>②</sup> 据欧阳修的考证,《内景经》其实也无独立之价值,它只是原来的《黄庭经》,亦即《外景经》的解释而已:

今《道藏》中别有三十六章者,名曰《内景》,而谓此一篇为《外景》。又分上中下三部者。皆非也。盖《内景》者,乃此一篇之义疏耳。(《集古录跋尾·黄庭经四首》)

后来周必大《益公题跋》卷十一《题向芑林家所藏山谷书南华玉篇》也说:“《黄帝外景》一篇,世传魏晋时道家者流所作。自王逸少以来,高人胜士,皆善书之。此三十六篇,乃其义疏,名为《内景》,盖养生之枢要也。”义疏乃魏晋注书之体例,谓其为原《黄庭经》之义疏,即是指《内景》系衍申、发挥、

① 像注二所引葛洪老师郑隐的口诀,就很明显有《黄庭经》理论的痕迹。葛洪曾在郑隐处见过《黄庭经》,其《抱朴子·遐览篇》也著录了《黄庭经》。郑隐乃汉末至西晋惠帝时人,《抱朴子》成书于东晋初,元帝建武年间(公元317年左右)。此时以前,《黄庭》已有传本,殆无疑问。王羲之在永和十三年(公元357年)又有写本。葛洪家族为灵宝道,与其师又修金丹,王羲之家族则为天师道。世传魏华存传《黄庭》则是在晋哀帝兴宁一年(公元364年),远在其后。

② 陆麟《黄庭经讲解》(浙江古籍出版社,1988年)认为:“晋太康九年(公元二八八)《黄庭内景经》先出,晋成帝咸和年(公元三三四)《黄庭外景经》问世”,不知何所依据。盖误读王明的考证所致,详后。

诠释或补充原书而作。

但在道教界,看法似乎并不如此。这两部经分别被称为《黄帝内景经》与《黄帝外景经》。且谓《外景经》为务成子著,这个务成子就是老子,老子在尧时就称为务成子;《内景经》则是扶桑大帝命“暘谷神王”景林真人传魏夫人。两经地位均极崇高,但唐梁丘子、务成子,金刘处玄,清刘一明、涵虚子等人之注,都把《内景》放在《外景》之前。可见道教内部应是对《内景经》更为重视的。涵虚子紫霞甚至说:

黄庭皆太上化身所作。《女仙传》云:“录图作《黄庭经》五十卷,先传颛顼,继授藐姑,约五十卷为一卷,名曰《外景》。东华传魏夫人,夫人并传于后”,故云皆化身作也。或问:“《外景经》既因《内景》约编,如何《外景》一卷又称尧时务成子著?《内景》一篇反在晋时始出?”紫霞曰:“《内景》在颛顼后传藐姑,《外景》继此而作。当时两经并隐,至汉而《外景》始大显,至晋而《内景》始大显,亦因缘之适然耳。不得以《外景》早出,疑其为先《内景》而作也”。……或谓:“玉宸乃灵宝天尊号。《内景经》不书老君,而书玉宸君何也?”曰:“老君著《内景》,化身玉宸君,其居无垢天官,玉即无尘之义,宸乃帝居通称……”

说两部书都是太上老君所作,但先作的乃是《内景》。后来才把《内景经》再缩编成一个节本,就成为《外景经》。流传人间时,因偶然因素,《外景经》先问世了。他另有一篇《黄庭引》云:“玉宸演之为式程,老子删之存其精。……玄门一柱撑昆仑,承先启后两卷经”,所说即是此意。清乾隆间董德宁《太上黄庭经发微》云《外景经》系“櫟栝内篇之旨,重为解说人身之诸神,以畅述修炼之微义”,见解与李氏亦同。清蒋国祚《黄庭内景经注》则认为“内景者,内中景象,举一概三。外景者,引申内景法象,赞叹而演文辞也”,反说《外景》是《内景》的引申。悟元子刘一明《黄庭经解》谓:“内篇者,太上玉晨道祖之所著,是谓正经,故名内篇。外篇者,太上老君道祖之所解,是谓辅经,故名外篇”,抑扬亦如蒋氏说。

这样的论断,恰与欧阳修、周必大相反,究竟应以何者为是?

依我的看法,两经既非一为原著、一为其义疏之关系,也不是一为原著、一为删节本的关系。原因何在?(1)魏晋南北朝之义疏,存世尚多,体例和

《内景》经均不相同。以《内景》为《外景》之义疏，难以成立。持此说者，当是对魏晋义疏之体例尚乏了解所致。(2)《外景经》也不是据《内景经》删繁就简而成，因为两经的理论并不相同，不只是文句上有繁简之殊而已。

《内景》与《外景》的不同，首先是术语的差别，试看下面两段文字：

【外】：老子闲居作七言，解说身形及诸神。上有黄庭下关元，后有幽阙前命门，呼吸虚无入丹田，玉池清水灌灵根，总食童子食胎津，审能修之可长存。（第一章）

【内】：上清紫霞虚皇前，太上大道玉宸君，闲居蕊宫作七言。散化五形变万神，是为黄庭曰《内景》。琴心三迭舞胎仙，九气朗映出霄间，神盖童子生紫烟，是曰《玉书》可精研，诵之万遍升三天，千灾以消百病痊，不惮虎狼之凶残，亦以却老年永延。上有魂灵下关元，左为少阳右太阴，后有密户前生门，出日入月呼吸存。元气所合列宿分，紫烟上下三素云。灌溉五华植灵根，七液流冲洞户间，回紫抱黄入丹田，幽室内明照阳门。口为玉池太和官，漱咽灵液灾不干。体生光华气香兰，却灭百邪玉炼颜，审能修之登广寒。昼夜不寐乃成真，雷鸣电激神泯泯。（第一、二、三章）

由这两段来看，文字繁简，固甚悬殊，其用语也颇不同：“上有黄庭下关元”称为“上有魂灵下关元”；“后有幽阙前命门”称为“后有密户前生门”。又《内景》在此两用“紫烟”，而《外景经》通篇没有这个词。《外景》也没有各官的说法，《内景》则以口为太和官，心肝脾胆肺肾亦各有其官。“审能修之可长存”，称为“审能修之登广寒”，《外景》亦无“广寒”一词。

以上这些不同，有些可以明显看出来是《内景》刻意要与《外景》相区别而作的文字变动，如将“审能修之可长存”变成“登广寒”之类，并无太多意思。但有些则改得有点欠通，如“上有黄庭下关元”，“黄庭”明指身体上部某一处，改成“散化五形变万神，是为黄庭曰内篇”，“黄庭”即是就这整部书而说，既成了书名，又指五形万神。以致《外景》第二章“黄庭中人衣朱衣”，便不能不改为“黄庭内人服锦衣”，指体内所有的神。这种改法，尚可说是攸关宗旨，但用“魂灵”来替代“黄庭”，魂灵在后文中却没有了着落，五脏六腑并没有任何一处被称为魂灵。同样地，“后有幽阙前命门”改成了“后有

密户前生门”，也是硬改，因为后文中仍是用幽阙与命门，如第四章“玄泉幽阙高崔嵬”、第十三章“方圆一寸命门中”均是。经此一改之后，反而前言后语不能搭配了。

两部经典，每一段文字都可以作这样的比勘，而也都可以发现所谓《外景》绝非《内景》之删节本。恐怕《外景》才是原著或较接近原作，《内景经》则是据原作增补改作的本子。<sup>①</sup> 其所以要增补改作，则是因为理论上与原本有了些差异。

《外景》所论，重在丹田。称之为田，是因“寸田尺宅可治生”（第八章）；称其为丹，是因心的颜色红润。所以丹田也者，实专指心。其书所论“黄庭中人衣朱衣”（第二章）、“中池有土服赤朱”（第三章）、“宅中有士常衣绛”（第四章）、“方寸之中至阙下”（第五章）、“真人子丹当我前”（第六章）……都是就心而说。它说五脏，也是说“心为国主五脏王”。但《内景》把丹田分之为三，上丹田为泥丸，下丹田为脾，中丹田才是心。这是理论上的大改造，所以才要加添上“琴心三叠舞胎仙”、“紫烟上下三素云”等字句，并以黄庭为身中诸神。<sup>②</sup>

《内景经》论上中下三丹田、谈泥丸、强调脾，并记载身中诸神之名，如发神、脑神、眼神、鼻神、耳神、舌神、齿神、心神、肺神、肝神、肾神、脾神、胆神等，都是基于三田的理论。故“幽阙使之高巍巍，丹田之中精气微”（《外》第二章）即改为“玄泉幽阙高崔嵬，三田之中精气微”（《内》第四章），并在其

① 王明《黄庭经考》谓魏晋之际，民间似已有了七言韵语的《黄庭》草本。大约在晋太康九年左右，魏华存得到这个本子，并予注述。或有道士口授，华存记录，详加诠次，写为定本，即成为《真诰》中所提到的《黄庭内景经》。晋咸和九年，魏华存逝世，《外景经》大约也在此时间世（见《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学院，1984年）。据此说，是《内景》先出，《外景》后见，但两本之前尚有一祖本。我则以为王先生的考证不能成立。魏华存乃晋司徒魏舒之女，生于魏齐王嘉平三年（公元251年），卒于咸和九年，年辈不早于郑隐、葛洪。谓魏华存于太康年间即已注述《黄庭》，纵或为真，亦未传世，彼传此经，终究是在哀帝时。何况，依此说，尚须假定有一草本。那个草本究竟接近《内景》还是《外景》呢？王明既说魏华存据草本“注述”、“重加诠次”，显然也认为她有所增益。可见两本之前，纵使尚有原著，《外景》也仍是较接近草原本作的。

② 古代注家亦曾对两经一重视心、一重视脾感到怀疑，如梁丘子《黄庭内景经注》便自问自答道：“‘据五方之色脾为黄，应为五脏之主，而今共以心为主者何也？’答曰：‘心居脏中，其质虚受也。夫虚无者神识之体，运用之源，故遍方而得其主，动周而获其神，不可以象数言，不可以物类取也。’”这是发现了问题，却不晓得解决，遂大打玄言以为解释。

后增叙了一大段谈上丹田泥丸及心肺肝胆肾脾诸神的文字。计由第七章至第二十一章,大讲三元、三关、三宫,然后将“常存玉房神明达,时念太仓不饥渴”(《外》第九章)改为“常念三房相通达,洞视得见无内外”(《内》第二十二章),形成了跟《外景经》迥异的体系。

这个体系中,泥丸之说,为《外景》所无;脾则因《外景》已有谈及,因此必须加以改造,提高其地位。依《外景经》,五脏以心肾为最重要,“心为国主五脏王”(第十九章),“五脏之主肾为尊”(第二十三章)。其修炼之法,略如后世所谓心肾相交、水火既济。肝肺脾等则具有调和流通的功用,如论肝云:“肝之为气条且长,上合三焦下玉浆……通利天道至灵根”,论肺云:“肺之为气三焦起,清液醴泉通六腑”,脾也是:“脾中之神主中央,朝会五神合三光。上合天门会明堂,通利六腑调五行。”但《内景经》既要分列三田,便不能不指一脏以当下丹田。它选中的是脾。因此,肝仍是“肝气周流终无端”,肺也仍然是“调理五华精发齿”,但脾却成了中央黄老君,成为君王:“脾长一尺掩太仓,中部老君治明堂……黄衣紫带龙虎章,长精益命赖君王。”(《内》第十五章)相对地,肾的地位则降低了,《外景》论“五脏之主肾为尊”一段,达147字,《内景》改为“肾部之宫玄阙圆”,仅63字。一般说来,《内景经》的文字远较《外景经》繁复,可是此处却删简到不及一半的篇幅,抑扬之故,实甚明显。

两经主要的不同,即在于此。由此不同,当然也会发生一些局部的差异(例如《外景经》不论胆,《内景经》则以胆为“六腑精”,见第十四章),或修炼方法上的分别。例如《内景》既叙发齿眼耳肝肺诸神,又教人“兼行形中八景神”(第二十三章),其修炼方法中,必然强调内视法,所谓“穷研恬淡道之园,内视密盼尽睹真”(同上)。这个方法,《外景经》也用,所以说“宅中有士常衣绛,子能见之可不病”(第四章),但强调不如此之甚,故对身体部位的分析不及《内景》细密。像《内景》分身体为上、中、下三部,单单上部头即分为发脑眼鼻耳舌齿等部分,脑部泥丸又分为九宫,九宫中各有九位真人,同穿紫衣罗裳。修炼者除了要内视以见身中神之外,更要利用存思法,对这些身中的真人进行存想,所谓“至道不烦诀存真……所存在心自相当”(第七章),皆非《外景》所能及。故两经修持方法原理虽同,实际作为修炼的功夫来看,依《内景》修炼者会繁复许多。

大概早期原有《黄庭经》一种，道流传习，各有体悟。至王褒、魏华存时，将其体系予以扩大繁密化，遂增益成为一种新的《黄庭经》，在上清道中流传。因此陶弘景《真诰》所谈到的《黄庭经》都是指这个新本子，称之为《黄庭内景》。但原本也在传播中，与魏华存年代略同的王羲之就抄写过。王家世传则为天师道。故版本之不同，可能也代表着道派的观点。只不过后来既经上清道大力提倡，这个新版本又确实较原本丰富，对修炼者来说，更能作为炼养之用，故渐获重视，称为“内篇”，反而把原本称为《外景经》了。

#### （四）内不可论外

魏晋南北朝以迄隋唐，上清势力最盛。今传《道藏》之编排方式，自陆修静以来，即以三洞四辅分类，三洞以上清居首，可见其地位之高。上清既受尊崇，论《黄庭经》者自然也都本其观点，以《内景》为主。传习者先内后外，即或谈及《外景》，也仍以《内景经》的观点去解说它，以致千余年来，两经理论之异，竟无人予以抉发。

以唐梁丘子注为例。这是今传最早的一部《黄庭经》注解，但极为疏谬，对全书大旨完全无法掌握，以《内景》解《外景》尤其形成许多混淆及扞隔。

何以说它对全书大旨完全无法掌握呢？试看开头两句：“老子闲居作七言，解说身形及诸神”，注居然说：“老子恬淡自然，周流八极，恍惚莫测，变化无常，自能把符摄篆，总校诸神。”不知这两句话与老子把符摄篆总校诸神何干？这句是说全书均以七言诗之形式，解说身体的部分和身中的诸神，所以接下去说“上有黄庭下关元，后有幽阙前命门”等等。梁丘子论《黄庭经》乃不知彼为论身中神者，对其大旨如何能予掌握？颠预至此，实甚可惊。

不但如此，梁丘子看见经文说“长生要妙房中急”（《外》，第七章），便以为是讲房中性交之事，乃牵引道教诸论房中术者，以固精勿泄、还精补脑来解释，云：“还精炼形，以填脑气，齿坚发黑身不老。……养性要妙，闭固精门。长生要妙，守精为上。……绝邪弃俗，关闭精路。……阴阳交接，漏液失



精。……人命系于精液，常当爱养精约，勿妄施泄。精凝如玉，在下部也。……还精补脑，名曰炼形长生不死之道。”后来务成子注《外景经》也说：“身为玉树常令强壮，阴为玉茎转相和唱，还精补脑，可得不病”，“还精补脑，润泽发须”。这都是房中家的说法。但《黄庭经》跟房中术有何关系？彼等所注，全属误解。

“长生要妙房中急”，这个“房”，就是下文接着说的“闲暇无事心太平，常存玉房神明达”的房。《黄庭经》既以黄庭为名，书中自多房室之拟喻，或称玉房，如“方寸之中至关下，玉房之中神门户”（第五章）；或称金室，如“子自有之持勿失，既得不死入金室”（第十三章，涵虚子本作“子欲不死藏金室”）<sup>①</sup>；余如明堂、紫房、神庐、绛宫、灵台等，也都是借用房室建筑来拟喻。梁丘子见不及此，乃以房中术为说，怎不把整部《黄庭经》错解得一塌糊涂呢？<sup>②</sup>

除了这样根本性的错误外，梁丘子对文句的基本理解能力恐怕就有问题。如“至道不烦无旁午”注：“无至烦乱，安心定意，正行向午也。背子向午，腰带卯酉”，简直牛头不对马嘴。旁午，即旁迂，错乱之意。他竟以正行向午、背子向午来解释。又，“灵台通天临中野，方寸之中至关下”注：“喉咙广一寸也”。此方寸既接着灵台说，自然是指心，而竟解释成喉咙，亦不知为何突发此奇想。<sup>③</sup> 还有“恬淡无欲养华根”（第二十三章）注“恬淡无欲，

① 董德宁本作“即得不死入玄室”，误。

② 受梁丘子注影响的务成子注或涵虚子注也都是如此。务成子注多引《真诰》中禁人性交之语来强化他的论述，涵虚注则以内丹家的房中观来解释，如“养生之道，最忌房中交战。……惟当专心一志，严闭御女之景”（《内》第二十一章注），“长生要妙，自房中得之，丹家名接命术，有如男女交媾，并非采战之事，乃神气相胥”（《外》，第七章注），“诸般秽贱，如红铅秋石、闰丹泥水之类则不足观矣”（《内》第二十八章注）。炼外丹者或用处女月经水，炼为红铅；用童子尿炼为秋石。讲内丹者，或言阴阳双修，所谓泥水丹；或言采阴补阳，所谓闰丹。皆涉性事，俱为彼所不取，所取者唯虚拟式的性交方法。此法虽为内丹之正宗，然实与《黄庭》无关。

③ 务成子注云此“方寸”为：“头为高台、肠为广野。目央之中玉华际，大如鸡子黄在外，下入口中生五味，昼夜行之可不既。”又前文“方寸之中谨盖藏”也说是目：“不方不圆，目也，闭户塞牖中之不有守之。守之得道之半。”与梁丘子注一样欠通。梁丘子注《内景经》时，解灵台方寸则不同于此，谓第十六章“方寸之中念深藏，不方不圆闭牖窗”是：“方寸之中，下关元。在脐下三寸。方圆一寸，男子藏精之所。方止圆动，不动不静，但当杜塞不妄泄也”，乃以房中术释之。而接着第十七章“三寸异室有上下”却又注云：“三丹田上中下三处各异，每室方圆一寸故云三寸。今人犹谓心为方寸，即一所”，解释又不同。可见他本身并无定见。

以道自存,修行玄白,养黑发根”,误华根为发根,“心为国主五脏王”注“心如鸡子,危而难安。国有贤,致太平”之类,都可入《笑林广记》。

但导引整个梁丘子注的,毕竟还是《内景经》。他注“上有黄庭下关元”说:

黄庭者在头中明堂、洞房、丹田,此三处是也。两眉却入一寸为明堂,二寸为洞房,三寸为丹田。此三处为上元一也。……行气导引,闭目内视,安心定志,混沌无涯,致精上流泥丸,还真人子丹也。明堂中有君臣,后洞房中有父母,丹田中有夫妇。一解云,黄庭者脾也。……脾为中主,黄老君,中央神也,治在其中矣。关元在脐下三寸,元阳之门在其前。

这里除了解释关元及还精补脑云云,阑入房中家言以外,基本上采用了《内景经》对于丹田的解释,而且明显偏重上丹田泥丸及脾脏。故下文“黄庭中人衣朱衣”便被解释为:“存思脾中有子母从胃管入脾中,衣朱衣。”“中池有土衣赤衣,田下三寸神所居”(第三章),也就解释成:“谓脾也。在下。胃下焦上,有脐中灵根神所居也。”“宅中有土常衣绛,子能见之不可病,横立长尺约其上,子能守之可无恙”(第四章),同样被解为:“常守养脾神,思之不止,则无灾害也。”心,在此并无地位,上元泥丸、中元脾、下元则为脐下三寸。这个讲法,是他从《内景经》中体会来的,施用于《外景经》罢了。

《云笈七签》卷十二所收务成子《注太上黄庭外景经序》基本上也操此观点,谓:“黄者,二仪之正色。庭者,四方之中庭。近取诸身,则脾为主。远取诸象,而天理自会”,亦重脾。但他与梁丘子不同,以上黄庭为脑中、中黄庭为心中、下黄庭为脾中,《内》第十五章“三老同坐各有朋”注:“上元老君居中黄庭宫,与赤城童子丹田君……为朋友也。下黄老君居下黄庭宫,与太乙君、魂停君、灵元君、太仓君,丹田真人等为朋也。”《云笈七签》卷十一《上清黄庭内景经注》这是两人对《内景》所述“三田”体会不同所致,但以三田释《外景》,且特重脾脏,则是相同的。

嗣后论《黄庭外景经》者,承梁丘子、务成子之后,受其影响,自不待言。例如一本标明为“采战延年秘诀”的小书便题名为《黄庭秘诀》,云:“妇人情急时,急喘乏语,言细娇软,方可采之。反求津液,吮她舌尖。于舌上下面上

用力大呼阴气，一口咽之，以补元阳。……精养根兮气养神，此真之外别无真。丹田幸有菩提子，不肯将来种子孙。”道流以采战之术为黄庭，甚为普遍，只是不肯如这本书这样地明白写出罢了。宋元内丹学盛行后，另又有把房中术固精勿泄、还精补脑云云，改成虚拟式交媾法的，如涵虚子谓：“神气交媾，如牝牡之相衔也”（《外》，第二章注），“长生要妙，自房中得之。丹家名接命术，有如男女交媾，并非采战之事，乃神气相胥，金木交并而已矣”（第七章）。其深信三田及房中术之说，固仍与梁丘子务成子相同。<sup>①</sup>

可是《内景》的理论是有缺陷的。正如前文所述，它在修改旧本时，颇有刻意立异而使字句不通的毛病。在理论上，它依旧本而增益，除了会使全书结构上出现一些问题外，理论亦不圆密。

结构上的问题主要在第七至二十二章。这里插入发齿眼鼻诸神及介绍，并叙述五脏与胆神，为《外景经》所无。但自第三十一章至三十五章原本就是分论五脏及其作用的，以致读来颇觉复沓。又因特重脾，所以在十三章以 95 字论脾之后，十四章论胆，十五章又论脾，长 154 字，已嫌重复。三十五章乃又大谈脾土之妙用，长达 224 字。相较于这一部分论肾仅 35 字，实在显得有些强聒不休。

其次，《内景经》在增益时插进了些不相干或无大必要的东西。例如胆，胆不在五脏之数，合并进来，既不附于肝，又不属于腑，夹在两段论脾的文句中叙述，眉目固然不甚清爽，也不知究竟有何作用。因为整部《黄庭经》是五行的结构，无论《内景》、《外景》皆然，所谓“五行参差同根节”（《外》第十三章）“五行相推返归一”（《内》第二十五章）。配合五行故说五气、五脏，忽然插入一个胆，实在不伦不类，反而构成理论上的困难。

同样地，《内》第二十五章云：“五行相推返归一，三五合气九九节，可用隐地回八术，伏牛幽关罗品列”，这里插入的“隐地回八术”也是突如其来的。梁丘子注云：“九宫中有隐遁变化之术，《太上八气奔宸隐书》是曰八

<sup>①</sup> 涵虚子为了配合其内丹阴阳交媾说，将《外景》第二章“关门壮钥闾两扉”之“壮”写作“牡”，说牡才对：“钥钥同锁钥也。其机括有牝有牡。关门之时，以牡入牝，则钥分而两扉亦闾，喻言神气交媾，如牝牡之相衔也。”另外，董德宁本分章与涵虚本不同，涵虚本第十六章“玉牝金钥身完坚”，董本在第十三章，作“玉牝金钥常完坚”，释为保藏精气，意亦就谨慎房中性交之事这方面说。

术。又太极八蕴之术：太极中有三君，一曰太上皇君、二曰天皇君、三曰黄老君。三元之气，混成之精，出入上清太虚之宫，隐遁无形”，事实上只是勉强解释之，太极八蕴之术到底是不是《太上八气奔宸隐书》所讲的“八术”，谁也不晓得。两者又是否即“隐地回八术”？董德本改为“可用隐地回天术”，陆麟注说隐地即转坤术，回天即转乾术。涵虚子注则云：“隐地八术者，还丹术也。还丹大道天隐地中，一阳住处，适当七日之后，八日归黄道也。欲求九九之道者，正可用此隐地法，乃能得太上回八之术”，所说又都与梁丘子不同。纵或同意其说，此类术法亦显然与《黄庭经》主要的修真方法不同也不相干。

这样的问题又可见诸第二十三章，该章说：“治生之道了不烦，但修洞玄与玉篇，兼行形中八景神，二十四真出自然。”这是修改《外景·十一章》“物有自然事不烦，垂拱无为身自安”云云而来，但文义颇为费解。“洞玄”与“玉篇”均不见于前文叙述，此处忽然提及，究竟何指？又到底是一书抑或两书？梁丘子注云：“洞玄谓《洞玄灵宝》。玉篇真文，乃《黄庭》也”，认为是指两书。可是以玉篇为《黄庭》，仅是臆断，并无佐证，本经前文只说“黄庭”为“内篇”。<sup>①</sup>把洞玄指为《洞玄灵宝经》，也是问题重重。且不说这是灵宝派之经典，上清传道是否会举此为教；该经要东晋晚期才出现，本经若为魏华存之传，就绝对不会征引及之。若如涵虚子所说：“洞玄者，三洞玄奥，万法之宗，即人身下元、黄庭元海丹田也。玉篇者，算王灵文、万法之主，即人身中元，绛宫明堂心窟也”，则两者不是书名，只指中元、下元，也是不通的。治生之道，岂但修中元、下元即可了乎？可见古今注家于此，实在是英雄束手，难以解说圆融。<sup>②</sup>

下文接着说：“兼行形中八景神，二十四真出天然”，那就更费解了。历来论《黄庭经》，都认为它的宗旨就在于内视观身中神，梁丘子注曰：“景者，象也。外象喻，即日月星辰云霞之象。内象喻，即血肉筋骨脏腑之象也，心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。”此经之所以称为《内景经》，正由于

① 反倒是因梁丘子这一注，务成子便径以“玉篇”来称呼《黄庭经》了。其注《序》云：“黄庭内景者，一名太上琴心文，一名大帝金书，一名东华玉篇。”

② 我认为“洞玄”可能是指王褒所撰《洞玄经》而非《洞玄灵宝》。王褒为魏华存之师，唐释道世《法苑珠林》卷六九说王褒曾撰《洞玄经》。

它教人内视身形之中诸景，且谓形中诸脏腑等均有神，所以存想神的形状名姓即能长生。但此处却说治生仅须修洞玄及玉篇即可，形中八景神只是“兼行”。全书主旨，为何在此倒成了兼行的法门？而且依文义来看，此法门又绝对不等于洞玄与玉篇，这当然是费解的。<sup>①</sup>

单就所谓八景神而言，上、中、下三田各有八景，合起来共二十四仙真，此处所述似乎不难理解。然整个《内景经》只提到了头部七神、五脏及胆共六神，合为十三神。就算泥丸九真再加进去，也只有二十二神，仍不足二十四之数，这可怎么说呢？历来注家于此，只好先将八景神云云解释说是指别的经典，然后再根据自己的想法，脱离《黄庭经》，另造一个八景二十四神的体系，如梁丘子注云：兼行形中八景神者，《玉篇经》云五脏有八卦天神，宿卫太一。二十四真则是“天有二十四真气，人身亦有之。又三丹田之所，三八二十四真人，皆自然之道气”。紫霞涵虚注则说：“八景名《八景飞经》。……洞章二十四真者，六根八识、三魂七魄也。”这些都显然只是胡诌的。世上根本没有什么《玉篇经》、《八景飞经》；魏晋之际，亦不可能以六根八识论仙真。这是《黄庭内景经》本身说理不善，导致注解者弥缝为难的例子（另外当然还有一大批谈《黄庭经》的人，糊了眼瞎说《黄庭经》把人体分成上、中、下三部，各有八景神，教人存思身中二十四神。这些人根本不看书，以耳代目，可以勿论）。

理论与结构有缺点之外，《内景》所述之修持法也有难以依循的毛病。如第三章“昼夜不寐乃成真”、第二十九章“昼夜七日思勿眠，子能修之可长存”，昼夜不寐以修炼之法，《外景》所无，而实际上也办不到。作《内景》者为强调其术法，增益这类文字，遂致弄巧反拙。

因此，整体说来，《内景》所述修炼方法虽然丰富，对形中神的分析虽较细密，但因理论新旧杂糅，反而罣误颇多，文字、结构及修持方法也都还有许多瑕疵，不如《外景》简捷且体系完整。只因南北朝隋唐间，上清道以《内景》为主，遂令《外景经》之地位不及《内景》，而研读《外景》者也以《内景》

<sup>①</sup> 反而是《内景经》既提到了这隐地回八术，后人便造出了《太上丹景道精隐地八术》，又称《紫霄飞灵八变玉符》，见《云笈七签》卷五三。但其所说乃藏形匿影、解形遁变之法。另参《道藏》正一部所收《上清丹景道精隐地八术经》。

的观点去理解《外景》。以致《外景》之说长期为《内景》所混,《内景》理论上的缺陷或弱点,千载以来也无人能予指出,实在遗憾。

### (五) 内多上清法

《黄庭内景经》既是南岳夫人魏华存所传,甚至极有可能是她增益旧本而成,那么对此经的理解,即必须结合上清道法来看,否则囫囵乱解释一气,越说则去其旨趣越远。

例如前文提到“兼行形中八景神,二十四真出天然”云云,论者皆无法解释,故乱改了一些经文。其实稍检《真诰》,即会发现这八景二十四神既非《黄庭经》之所谓上、中、下三丹田各八景神,也不是什么天地道气或三魂七魄。因为卷九《协昌期第三》:“三八景二十四神,以次念之亦可,一时顿存三八亦可。平旦存上景,日中存中景,夜半存下景。在人意为之也。……案《苞玄玉篆白简青经》云:不存二十四神,不知三八景名字者,不得为太平民,亦不得为后圣之臣”,便是八景二十四神真正的出典。这一段有陶弘景的附注说:“此答咨《二十四神经》存修之意,亦是秘诀。”这段文字前另有三段,一答长史询问《飞步经》中北向执书之意,二答询问步五星法,三答如何安放五星图,四即是这一段,陶氏说:“右此四诀事,今有长史所写本。不知此因杨谘何真。若非东卿,则紫微、南真也。”可见四条为同一时咨询同一仙真所写,前三条既为论步星斗事,此二十四真自亦与星有关。

且本篇与《黄庭》关系密切,已直接引述道:“山世远受孟先生法,暮卧先读《黄庭内景经》一过乃眠,使人魂魄自制。”若所谓八景二十四神系指上、中、下三丹田中神,必不会合并写在步星法中。正好,上清的另一重要经典《上清大洞真经》卷一《诵经玉诀》中,即说明了上清之存思法,除了要思五方气之外,五方配五脏、五色、五气,也配五星,又教人要存思二十四星,谓:“此法每日行住坐卧皆可修之。……口吸二十四星一息气,咽津二十四过,时觉吞一星从口径至脐中,又觉星光映照于一腹之内,洞彻五脏,又存星光化为二十四真人,并口吐黄气如烟,以布脐内,郁郁然洞彻内外,良久,用‘呼’字吐息。”存思二十四星二十四真人之法,当即是如此。经文所云,乃是教人除了依《黄庭》修习之外,尚可兼行此法。论者以为《黄庭内景经》主

张上、中、下三景各八神，或云二十神为天地道气三魂七魄之类，皆误。又《云笈七签》卷四十四存思部另有《太一帝君太丹隐书》云：“二十四真回入黄庭，口吐黄气，二十四星灌我命门，百神受灵，使我骨强”，亦是存思二十四星法，“存星光化为二十四真人”，正与此相似。上清存思法中，自有此存思二十四真之法，二十四真则指星星也。

又《外》第一章只说：“上有黄庭下关元，后有幽阙前命门，呼吸虚无人丹田。”《内》第二章则改成：“出日入月呼吸存，元气所合列宿分。”所谓出日入月，亦见上举《上清大洞真经》，云：“口吸日月一息气，分三九咽，结作二十七帝君。……九帝下入绛宫，穿尾闾穴，上入泥丸。又九帝亦下穿绛宫，入下关之境。又九帝入中关之境。令日光使照一身，内彻泥丸，下照五脏肠胃之中，皆觉洞照于内外，令一身与日月之光合。”可见呼吸而与“出日入月”合在一起说，乃是与上清存思法相关联的，不只是一般的呼吸。《真诰》卷九《协昌期》另外也提到“东华真人服日月之象上法”及“日在心，月在泥丸之道”，但非呼吸法，当与此不同。

在前文比较《内景经》和《外景经》时，我们又曾看到《内景经》反复提到“紫烟”，如“神盖童子生紫烟”、“紫烟上下三素云”。此紫烟之说，亦可由《上清大洞真经》索解。该经卷二至卷六为三十九章经，记各种神名及其在人体之部位与功用，教人如何存思。其中《回风混合帝一秘诀》曾说诵咏三十九章之后，要存思诸神变成白气，入于口中，良久，从脚底手心出。又良久，白气化为紫云，由口入头及五脏内。良久，又从脚底手心等处出。须臾，存见紫云之气充满左右及一室之内，又存见口中出风吹扇紫烟，回转更相缠绕，忽结成一真人，号大洞帝一尊君。尊君口左有日光，口右有月光，口吐回风之气，吹此日月光，遂皆变成紫色，令光气下入修炼者五脏六腑百骸之内。《黄庭内景》所论的“紫烟”，未必与此同一存思步骤，但同一道派，在存思时其所存想之意象是相同的，紫烟之作用也是一样的。<sup>①</sup> 我们看《内景

<sup>①</sup> 梁丘子注、务成子注，于“紫烟”皆未释。董德宁解紫烟为两目之精光。两目精光怎么能起三丹田之素云？其说显然未谛。涵虚则以上句紫烟为“足下尽生紫气云烟，《大洞经》所谓‘金阙上景气，十方晖紫烟’是也”，又说下句紫烟为“阳气也，三素云乃肺肝脾”。其不通也极为明显。刘长生注只简单说“紫雾红光结成华盖，岳云衬步，紫烟覆顶”，等于没说。

三素云，后来也出现个“三素云法”，见《云笈七签》卷五三杂秘要诀法部。

经》必须时时结合着上清道法来理解,才能了解其涵义,也才能仿佛推想当年魏华存等人如何以此经教人实际修炼。这些例子应当是足以说明这个道理了。

《黄庭内景经》注中,懂得这个道理的,仍应推梁丘子。其书不仅广引《真诰》《大洞真经》等,又常从修炼的方法上来说明经义,不同于文士之注,也与其他道派中人论黄庭者不同。如第十一章“摄魂还魄永无倾”,它即引《太微灵书》说人的三魂在每月三、十三、二十三日会弃身出游,应如何收摄;每月朔、望、晦日,七魄会流荡,交通鬼魅,应如何制检还魄等。

但梁丘子在许多该注的地方不注,注又不确,且贪多务杂,不免引用了许多不相干的材料。像这一则,本是论肝,谓肝能“和制魂魄津液平”,所以若能流转一周,“同用七日自充盈”,则“摄魂还魄永无倾”,跟《太微灵书》所讲的摄魂还魄法实在乃风马牛不相及。梁丘子注引道书论修持法门,往往如此。经文说脾脏可以长精益命,故修炼者若能“闭塞三关握固停,含漱金液吞玉英”,便能杀死三虫;他就引《大洞经》的服玄根法,说要存思胃口有一女子承注津液(第十五章)。经文说修道者若精神不失,则可高奔日月;他就扯上“上清紫文吞日气法”、“上清紫书吞月精法”(第二十六章)。凡此之类,皆不谛当。

而道派不同者,他又无所检别,杂然并列,反而混淆了经典的宗旨。以洞神部、洞玄部、正一部经籍来解说上清之观点,其间颇有扞隔之处。如第二十二章“存漱五牙不饥渴,神华执巾六丁谒”,注引灵宝服五牙气者,固然是服气,但其五方生气是与其五方真文相配合的,所以若服青气者便须服东方素书玉文十二字。上清之服气法却与此赤书真文信仰无关。《玉历经》认为六丁神都是阴神,均为女性,《老君六甲符图》更指实六位是六位玉女。玉女六丁来谒,显为身外神。可是二十六章“六神合集虚中宴”注却又说“六甲、六丁、六府等诸神俱在身中”,则又为身中神。

像这样的紊乱,最严重的是第十三章。“长生高仙远死殃”,居然注云:“长生者不死,寂灭者不生。不死不生则真长生,不生不死则真寂灭。”把佛家无生宗旨和仙家长生之说混同为一。它对《黄庭经》成仙之道的理解如



此,自无怪乎征引虽多,却多不中窍了。<sup>①</sup>

## (六) 各种黄庭学

《黄庭内景经》多上清法,然《黄庭》毕竟非上清一家所能笼罩,故由《黄庭》原著发展而来的,尚有些其他的路数。《道藏》所收《黄庭内景五脏六腑补泻图》、《黄庭遁甲缘身经》、《上清黄庭五脏六腑真人玉轴经》等,即是这一类东西。

这些经典,有时名称上也冠有“上清”字样,但却收入洞玄部或正一部中,殆其宗旨与上清未必完全相符。如《黄庭遁甲缘身经》,最早收入《云笈七签》中,然其法并非存思内视或服气,而是呼值日神的神名:

往来出入,当呼今日神姓名字,云某送我去来。如是呼之,乃行其

---

① 融合佛家说法者,并不罕见,如紫霞涵虚云金丹又名黄华玉女,即是佛家所说的“郁郁黄华”(《内》第六章),又说儒道释三教可以相通,其说尤其值得注意。《内景》第二十二章注:“心不离气,气不离心,心气相依执中有权,非执一也。玄关往来无定位,故三房相通达回。孔子《易翼》曰:‘九三,重刚而不中,上不在天,下不在田,故乾乾,因其时而惕。’言九三乾乾,只是因时候气,不可执三为中也。又曰:‘九四,刚而不中,上不在天,下不在田,中不在人。’故或之或之者,疑之也,言九四或跃,其刚气或从此生,使人疑似无容揣测,不可执四为中也。此儒门通达之旨。《金刚经》曰:‘发阿耨多罗三藐三菩提心者,云何应住?云何降伏其心?佛言:善哉善哉!发阿耨多罗三藐三菩提心者,应如是住,如是降伏其心。云何则执?如是则不执也。’又曰:‘如来在燃灯佛所,于法有所得。不也,世尊如来在燃灯佛所,于法实无所得。’有所得则言不必执,无所得则不执以为执也。又曰:‘应无所住而生其心’。佛法至此圆妙极矣。身内身外,皆当如是。此释门通达之旨。今读《黄庭经》通达密谛,而后知三教圣人,传心相似,特无通人提出,遂至各执一见耳。”又,第二十五章注:“孔子告子路要先知生,后知死。知得生处,乃可去死。知生,是立命功夫。丹家言心死神活,尚是尽性的事。至于去死方活,却要在知生处下手去死,死了后方才复生也。世上丹经都只说个死生,不能说到生死,惟孔论与《黄庭》能言之生死交际之后。……或问涵虚曰:‘孔子言知生知死,言明理乎?言修身乎?’曰:明理可以修身也。成圣成仁,皆在乎此。子路有敢死之心,孔子先教他知生,生即在当死处。可死便死,一死长生,见危授命,危即是生身处,特患其不知耳。这里不死,虽生犹死;这里一死,死中得生。子路结纆,即子路生处,即子路死处。生即死,死即生。生死关头,分得开,合得拢。总要知道寿可万年处,方才下手去死,则生死皆智也。子贡问仁,夫子曰:‘无杀生以害仁,有杀身以成仁。’这仁即生处知得便死。睢阳信国诸公,至今尚在。此皆生死之际也。内而修身,知得到生处方知得可死处。生处去死,不落空亡。故孔子曰:‘未知生焉知死’。圣人之言,内外皆同。”将儒家生死学和《黄庭经》结合起来说,甚为精彩。解经虽不谙,但极具有理论开发的趣味。

道，值日神与人同行神道，众恶不能干。却百鬼、不迎恶毒。……神计八百七人，每日有一神当值。

出门、入疾病者家、引丧、打仗、有火灾时、要避水难时、将上奏章表时，都可念神名。平日无事，清晨起来也应三叩齿，诵值日神名。这是天师道的呼名召神辟鬼法，辅之以六甲六乙六丙六丁符，属于文字崇拜的一种，与《黄庭内景经》可谓各行其道。此道之所以也称为“黄庭”，大约只是因为《黄庭》“解说身形及诸神”，而其修炼方法中也有“呼其名字”（务成子注附《推诵黄庭内景经法》）而已。

另一种情形则如《黄庭内景秘要六甲缘身经》。此经名称与《黄庭遁甲缘身经》非常接近，但内容完全不同，教人：

若人猝得疾及痈肿恶气、飞尸百毒、恶梦之属，便闭气诵甲午至戊戌，留气在中斗上。中斗上者，在两乳间也。闭气暗诵甲午至戊戌十遍，然后吐气。又诵甲子至戊辰止，留气在下斗中。下斗中者脐中也……

谈三丹田，只说中斗、下斗，且是闭气诵甲子，与《黄庭》内、外景之方法均不相同。相同之处仅在两者都承认：“五脏六腑各有神主，精稟金火，气谐水火。”

《五脏玉轴图》之法又异于此。画五脏神，形状和《黄庭》所描述的人形神不同，肺是白狩、心是朱雀、肝是青龙、脾是凤凰、肾是白鹿、胆是龟蛇。五脏六腑若有病伤，分别以“咽、呵、嘘、呼、吹、嘻”六字泻，而以“吸”补。所谓泻，是说六字皆为吐气法。此种吐气法，出自陶弘景《养性延命录》，今采用之，亦当是用上清法，然实与《黄庭》无大关系。且此经以五脏配仁义礼智信、春夏秋冬，而以“脾之无正形，寄王四”，更和《黄庭》迥异。<sup>①</sup>

这些都是《黄庭经》的发展，但同源异流，各具面目，实非《黄庭内景》、《外景》两经所能范围之。同样的，《太清中黄真经》也是如此。

<sup>①</sup> 世传许旌阳述《灵剑子引导子午记》，大体本诸《黄庭经》，讲如何服气导引。但别本《灵剑子》则介绍导引八势，以春夏秋冬季夏配合五脏以补益之。情况正与《黄庭经》和《黄庭五脏玉轴图》的关系类似。

《太清中黄真经》，收入《云笈七签》卷十三，题九仙君撰，中黄真人注，又称为《胎脏论》、《胎脏中黄经》。脏就是五脏；胎，则经云：“圣人先除欲以养精，后禁食以存命，是知食胎气、饮灵元，不死之道。”意谓服食胎气以养五脏，不食五穀。方法是先断汤水五谷，练习呼吸食气。吸气后，咽入脐下。一月下丹田满，六十日中丹田满，九十日上丹田也满，谷气全消。二百日后则可学胎息。吸气后闭息，时间渐渐增长。一日一夜十二时共一万三千五百息，人若能一次闭到五百息，甚至千息以上，就能成仙了。胎息时，气布于五脏六腑。人若尚未练到胎息，仍在服气阶段，也可以存想五脏神气。

它所叙述之成仙法之大抵如此。言五脏六腑有神，与《内景》、《外景》同。但其神甚多，“共有百万”（第十六章注），而且修炼时并不存想内神。反而是不断说明天界有许多神仙，其宫阙、仪从、饮饌、歌舞如何如何盛大，人数如何众多，“官吏有四十万众大数”（第十四章注）。说人若能修胎息，则外神会来帮助你，你身中之神也会与外神相应和，故能成仙升天。因此它并不强调内视法，不重视身中神，存想五脏“神气”也只是服气及胎息之辅助方法而已。<sup>①</sup>

以胎息解《黄庭》，自梁丘子已然。梁注“琴心三迭舞胎仙”云：“胎仙犹胎息之仙。犹胎在腹，有气但无息也”，又《内·三六》“散发无欲以长存”注也说：“胎息法，仰卧散发……徐徐以鼻纳气，入五六息则吐之……”此胎息法，实即葛洪《抱朴子·释滞篇》所说的那一套。此后诸家论服气及胎息者甚多，《云笈七签》卷五六至六二《诸家气法部》所收甚备。但葛洪说：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣”，《中黄经》所述胎息法未能至此境地，唯能如葛氏所云：“初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十……渐习转增其心数，久久可以至千。至千则老者更少、日还一日矣。”所以若据葛洪的定义，这还不能称为胎息。只不过真正的胎息恐怕没有人能炼得成，能闭气较久些也就难能可贵啦。《中黄经》即称此为胎息，并说一旦人能胎息，便可以阳神出窍、尸解游世、魂入天界，则是把它讲得太

<sup>①</sup> 《道藏》另收有《黄庭中景经》一种，李千乘注，又称《黄老黄庭经》，与此本完全不同，理论则仿《内景》、《外景》，发明无多。但它特别重视脐，说：“下念天门依命门，去脐下一寸名丹田”，这对后世影响甚大。

神奇了。<sup>①</sup>

《中黄》亦黄庭系统中一家之言，亦可见《黄庭》之学的流衍。另有一些，则是名称上未冠“黄庭”字样，理论却深受影响者，如《太上老君内观经》、《元气论》、《太一帝君太丹隐书》（一名《太一别诀》）、《老子中经》（又称《珠宫玉历》）。有一些是受其影响而发展出来的修炼法门，如“思修九宫法”（见《云笈七签》卷四三），“三一九宫法”（同上，卷四九），“太上隐书八景飞经八法”、“三素云法”（同上，卷五三）。或改名为金庭，如《道藏》正一部所收《太上元宝金庭无为妙经》。或另作名称如正一部《上清太极真人神仙经》等等，流衍至广。凡此之类，亦应一并视为黄庭学，其说均可相互参证。

宋代以后的内丹学，基本上是革命性的：既反对魏晋南北朝隋唐流行的鼎炉烧炼丹药法，创为内丹之说，以为大药不在外而在身体内部；又反对内视存神，认为仅靠那种办法并不能成仙。因此《黄庭经》的理论，正是他们所批评的。张伯端说得很明白：“道有二焉。夫炼五芽之气、服七曜之光、注想、按摩、纳清吐浊、诵经持咒、饮水吞符、叩齿集神、绝肉辟谷、存神闭息、补脑还精，及夫饵草木、锻金石，是为幻化有为之用，所谓易遇而难成者也。况夫闭息者入定出神，其理属于纯阴，其舍难固。不免用迁移之法，未得所谓无漏之果，岂能回阳换骨而升天乎？”故他提倡的是另一道——九转金液还丹之道。

但是，批评者其实正站在前人的基础上说话，它所反对的方法，有些固然视若土苴，予以抛弃了，有些却被吸收进了新的体系中。《黄庭经》就属于后者，且是最重要的部分。如曾慥《道枢》卷五《百问篇》就载有吕洞宾问正阳子钟离权鼎炉烧冶的情况，正阳子答：“紫烟非世之火也。紫烟者，气也。三素升降乎内外，鼻之息，绵绵不失，而后炼之成紫烟焉。”吕洞宾又问：“明堂则何如？”正阳子曰：“其在洞房之前，入于眉者弥寸，内有中元之神居焉。”吕问：“洞房之宫何所居欤？”正阳子曰：“其在乎两眉之间，其入二寸，属于泥丸之前，状如玉山。内有白元之神居于紫极。”这些都是消化《黄

① 胎息法另有一种，为孙思邈所传，“不服气、不咽津、不辛苦，要吃便吃，须休即休，自在自由，无阻无碍”，只要“五时七候，人胎定观”，称为胎息定观。见《存神练气铭》。

庭经》之后才能有的说法。他们又提到了如何以“嘘、呵、吸、呼、嘻、咽、吹”配脏腑的问题,更显然是本于《黄庭五脏六腑玉轴图》之类著作。

因此,内丹之学实亦可看成是“黄庭学”的另一种发展,讲内丹者多以《黄庭》为其远源,要非无故。曾慥《道枢》中即有几篇,等于是《黄庭经》的注解。

卷八《昆仑篇》,谓:“昆仑之巅是为泥丸,百神所宅,升举之门”,引《黄庭经》“子欲不死修昆仑”为说。其法是凝神以两目视眉心,称为“日月光照天门十二时”,流光下散于五脏、上朝泥丸,于是灵光自照,内境清明,可以成仙。

卷九《神景篇》,则是在内景、外景之外,另标神景之说,其实也是主炼三宫。以泥丸为天谷元神之府,所谓“谷神不死”。其法重在守一,守泥丸。然后以鼻吸气,气留于心、神止于脾,神气交感。气由脾下达玉关,过太仓、入尾闾,出于心,周流而上至脑。

以上皆用《黄庭》法,但不取其身中神说,只是一重心脾交感,一主炼泥丸而已。卷九另有《平都篇》则采身中神说,方法是内视,“存思之时,先存三神,仿佛见焉,乃叩齿而三呼名而祝。祝已乃存思三一洞房九道诸要”。在存思诸神时,除身中诸真外,也包括了北斗七星君。

这是据《黄庭》而发挥的。卷八别有《内景篇》,完全摘录梁丘子注,共释经文二十四条,涵括了梁丘子注的主要部分,且以涉及练功之诀法者为主。《外景篇》亦然。

在这一大批黄庭学之前,卷七还有《黄庭篇》,阐述他自己的黄庭学。要同时合看这几篇,才能明白他的用意。原来,曾慥把黄庭学分成新旧两系,说:“内景之学,盖有二家。”他先介绍他自己这一套融合黄庭与内丹的新说,再录黄庭《内、外景经》以存其旧,后则附神景、昆仑、平都等以广其流。整个合起来,才构成宋代黄庭学的风貌。

据曾慥的看法:

元气者,出于下丹田,流注于身……会合于泥丸。……能服气固精、得其节符,则灵气凝变,如紫烟白云充于三田。其升为云、其降为雨,以之溉灌五脏。……如是则黄铅紫汞生矣,依时采而炼之,入于丹田。……故曰“回紫抱黄入丹田”者,此之谓也。……收视返听,绝诸

外照,其名“七蕤玉钥闭二扉”,此之谓也。夫修大还者,必先扃三要焉。三要者,耳也、目也、口也。……

前面讲原理,后面谈方法,而都是从《黄庭内景经》揣摩体会出来的。并为之诠释原来的经文字句。因此我说它可以视为另一种《黄庭经》注。只是这样的注解充满了内丹家的观点,如以黄铅紫汞解释黄紫、以闭耳目为修大还丹之要诀,又说:

存想发火,运载河车,不离乎呼吸而已。于此炼其津液,而入于玄关,肾之铅汞飞出于上道,于是上下关键而不泄,圣胎斯成矣。……故曰“长生至谨房中急”,其此之谓欤?内视三房九室,使内外洞彻,乃存漱五牙之玉液而咽之。于是闭命关、下金锁、制精气,欲急伏铅汞之将飞。铅者水中金也,盈则魄动。汞者水中之银也,满则摇矣。……五行者,散而为五,混而为一者也。一者,道之始,药之祖也。……圣人收采天地之真气,分成二体,一曰铅一曰汞。各八两,合乎三百八十四铢,以应于卦爻者也。……其妙在乎合三五之气,用九九之节符。三五者何也?水火土也。……《经》曰:“知雌守雄可以无老”,何谓也?雄者火龙也,善食紫金黄芽。……雌者水虎也,喜食红银白雪。通乎道者,使龙虎潜交。……

把存想分成“真想”和“幻想”两类,说那些闭目观想五色气、日月光等等都是幻想,只有他所介绍的这种才是真想。怎么想呢?他藉由诠释《黄庭内景经》来说明。

上面所举,即为释“可用存思登虚空”、“闭塞三关握固停”、“长生至谨房中急”、“帝乡天中地户端”、“存漱五芽不饥渴”、“五行相推反归一”、“三五合气九九节”、“父曰泥丸母雌一,能存玄真万事毕”、“昼日曜景暮闭藏,通利华精调阴阳”、“经历六合隐卯酉,两肾之神主延寿”、“知雌守雄可无死”、“上合三焦下玉浆”、“唯待九转八琼丹,要复精思存七元”等句者。

本篇之后,尚有《太极篇》,是从《黄庭内景》所谓“横津三寸灵所居”(第五章)中悟出,云:“身有横津,太极之根。葆其中黄,形可长存。”以脾为太极、谷神、黄庭,引《经》文“闭绝命门保玉都,百年方酢寿有余”为说。后则列《火候篇》、《水火篇》、《坎离篇》、《甲庚篇》阐扬内丹。把这些东西放

在《黄庭篇》和《昆仑篇》、《服气篇》、《内景篇》、《外景篇》之间，涵义至为明显，表示坎离水火之说，亦可以成为黄庭内景学的一部分：《黄庭篇》乃综合黄庭与坎离铅汞而形成的说法，后附《坎离篇》等，正可以补明其理论；后面《内景篇》、《外景篇》等则是传统的讲法。

经过这样的处理后，《黄庭经》的理论不但不与内丹说冲突，而且已成为内丹学的依据或源头，内丹家释注《黄庭》，或引之为同类，遂成习见之事。宋以后，注其书者，多是丹士。《道藏》所收《修真十书》，以收录南宗丹法为主，亦收有《黄庭内景玉经注》、《黄庭内景五脏六腑图》。《道藏辑要》所收《太上黄庭玉景经》有伪托为钟离权之序，谓黄庭之学，“与金丹秘密飞升尸解，似为两路，究之殊途同归。……究之，太上有诏，脱壳飞仙，则亦与从事于金丹者合辙，而正不必拘拘于金丹之可希仙，黄庭之不克希仙也”，把这两家的关系讲得再清楚不过了。《辑要》另收有蒋国祚《黄庭内景经注》，更是直接以九转金液还丹之法解说黄庭宗旨。这，可以说是内丹家运用《黄庭经》，也可以说是《黄庭经》到了内丹家手上，出现了新的发展。诠释者与诠释对象间的互动，原本就是两方相浹而俱变的。黄庭学的发展史及《黄庭经》的诠释史，正因如此而显得丰富而复杂。

### （七）《黄庭》的理论

《黄庭》的理论影响如此深远，自然是因为它有其独到之处。其大旨在于服气以养精神，谓精神能固，则身形可以长存。这种想法，基本上是《庄子·养生主》所说养生非只养形，而更要养精神的延伸，将人的身体和生命区分为形骸和精神两部分。但这两部分又是相依存的，精神即寄寓于形体中，要由形体表现出精神来；但精神又可使形体有生命力，不止是一堆血肉骨壳。这个观点，用宗教语言来表达，前者即所谓“身中神”，五脏六腑，皆有精神；后者则所谓“精神还归老复壮”（《外》第四章）。唯有强固精神才能长寿的修炼方法，即由此发展出来。

这种身体观，依道家的思路，必不会以补益，如食补药补的方式来强固精神。这是它与医家不同之处，其道在于“啬损”，主于爱精惜气、恬淡无欲、少吃少说话、行所无事，以保养精神。《外景经》中谈到“弃捐淫俗专子

精”、“行闲无事心太平”、“洗心自治无败垮”、“虚无自然道之固，物有自然道不烦，垂拱无为身体安，虚无之居在帙间，寂寞廓然口不言”、“恬淡无欲游德园，清净香洁玉女前，修德明达神之门，作道优游深独居，扶养性命守虚无，恬淡自乐何思虑”、“清静无为神留止”等等，都是就此而说。这是总的原则，即老子“致虚寂，守静笃”云云。唯有进行这种伦理生活，清静无为，方可以修道长生。

整个《黄庭经》的方法，建立于此。后世修其法者，徒求技术，讲吞咽、导引、行气、观想身神，寻枝叶而不达根本，视此等文句为浮词剩语，实甚可惜。

由于它对整个生活的要求极低，恬淡无欲到最后，连人的基本要求，即食与色，便也要放弃。色欲部分，上清道是主张禁止的，禁不绝也要尽量减少，或予以转化，变成一种“虚化”的性交法。<sup>①</sup> 仅有阴阳二气之相交，而不是形体上实际的性交，如《真诰》所述九华真妃与乩生杨羲那样：“虽名为夫妇，不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。”（卷二）

《黄庭经》对于色欲的部分较少处理，它虽有许多文句被后来的解释者解释为禁泄固精，但那主要是由其主啬惜精、爱气少欲之态度中推行出来的，对文句也颇有误解。例如“长生要慎房中急，弃捐淫欲专子精”，看起来确实像是教人戒禁性交。但房中乃玉房之意，前文已有辨明。所谓“专子精”者，亦非指男性的精子而言。《黄庭》言精，乃就精神说，所以全身都可说有精，如《外》第三章：“神庐之中当修治，亦膺气管受精府，急固子精以自持”，气管为精府，吸呼以固精，便显然不能以房中性事说之。同理，《内》第二十一章：“长生至慎房中急，何为死作令神泣？忽之祸乡三灵歿，但当呼吸录子精”，也是在谈“房中”时，将精神连言，且劝人呼吸固精。可见《黄庭》并未针对色欲部分发展其道法，它至多仅有一般状况的提醒，劝人寡欲而已。

它主要是针对食欲的对治，谓：“仙人道士非异有，积精所致和专仁。人尽食谷与五味，独食太和阴阳气，故能不死天相溉”（《外》第十八章），务成子注：“俗人皆啖五谷之宝、土地之精，五味香连，令饱食厨内，无真道，遂归黄泉。”正因为一般人都好吃，它便提倡少吃乃至不吃。人当然不能不

① 另详本书《道教的性质》一文。



吃,它即提出了一种“虚化”的饮食法,即咽津食气。这种办法,与《真诰》之处理性欲问题,实有异曲同工之妙。

“沐浴盛洁弃肥熏……散发无欲以长存”(《内》第三十六章),而只吃津液及气,依《黄庭经》看,才能吃得健康,吃得津津有味:“淡然无味天人粮,子丹进饌肴正黄,乃曰琅膏及玉霜,太上隐环八素琼”(依梁丘子注,琅膏玉霜为津液精气之象,八素琼指喉管中的津液),“存漱五牙不饥渴”(《内》第二十二章),“恬淡无欲养华茎,服食玄气可遂生”(《外》第二十三章)。

但这是种特殊的饮食法。须特别注意,这不是一般的服气法。第一,它除了食气,尚强调咽津,有食有饮,与大部分服气法不同。第二,它也不只是呼吸。

据《抱朴子·释滞》说:“学行气,鼻中引气而闭之。……行气当以生气之时,勿以死气之时也。故曰‘仙人服六气’,此之谓也。一日一夜有十二时,其从半夜以至日中六时为生气,从日中至夜半六时为死气。死气之时,行气无益也。”《中黄经》注说服元气要在“夜半一气初生之时”(第一章),就是这个道理。但《内景》、《外景》无此说。因此它并不重视呼吸外气,外气好不好并不重要,而是说人的内部也有精气。呼吸外界自然之气以后,这个气进入人体丹田之中,与人之精气相配合,周流运行:“受意动静气得行,经历六腑脏卯酉,通我精华调阴阳。”(《外》第十九章)故经文主要即是在说体内精气如何周转。

同理,津液更不是外在之物,它是人体内部产生的东西,但在《经》中至为重要:“玉池清水灌灵根”(《外》第一章),“渴可得浆饥自饱”(《外》第十九章),“精液流泉去臭香”(《外》第二十章),“口为玉池太和宫,漱咽灵液灾不干”(《内》第二十二章),“闭口屈舌食胎津,使我遂炼获飞仙”(《内》第二十七章)。以舌头顶住上颚,形成津液,吞咽之以灌溉脏腑,并配合所谓“六腑九液”(《内》第十二章),与食气一样重要。而此法亦与一般服气法颇为不同。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 修此法者,对吞津的强调有时且甚于服气。如陶弘景《养性延命录·教诫第一》述黄庭经法时,说其道在于饮食自然,“自然者则是神水华池。华池者,口中唾液也,呼吸如法咽之,则不饥也”,并引《老子尹氏内解》为说。这里实只说了饮而未及谈食。

这些特殊的食物,如何吃法呢?其实总诀只有两句话:“呼吸庐中人丹田,玉池清水灌灵根”,前说食、后说饮,知饮食,则“审能修之可长存”(《外》第一章)。

第一章开宗明义的这个讲法,接着第二、三、四章不断申说:

黄庭中人衣朱衣,关门壮钥合两扉,幽阙使之高巍巍,丹田之中精气微,玉池清水上生肥,灵根坚固老不衰。

中池有士衣朱衣,田下三寸神所居,中外相距重闭之。神庐之中当修理,悬膺气管受精符,急固子精以自持。

宅中有士常衣绛,子能见之可不病,横立长尺约其上,子能守之可不恙,呼嘘庐间以自偿,保守完坚身受庆,方寸之中谨盖藏。

这几段,句式显然甚为近似。第三、四章讲“呼吸庐中人丹田”,第二章讲“玉池清水灌灵根”。“关门”即“上有黄庭下关元”之“关”。明说黄庭在上,故“黄庭中人衣朱衣”绝不可能如梁丘子注云是:“存思脾中有子母从胃管入脾中着朱衣”。依这三段句式来看,黄庭、中池、宅中,所指为同一处,亦即是丹田、是方寸,所以说:“寸田尺宅可理生”。方寸丹田故曰寸田,宅中横立长尺故曰尺宅。田下三寸即丹田之中,丹田中的精气精神则是靠呼吸和津液浇灌来维持的。

气液入丹田则有精神。这个神被拟人化,称为黄庭中人,或中池、宅中之士,后文又称之为真人、神:“真人子丹当吾前”、“赤城之子中池立”、“正室之中神所居”。丹田之所以名为“丹田”,就是因为心和血都是红色的。所以这里形容神,都说它穿红衣,或径云为真人子丹。神居田中,故称其地为丹田。要存养精神在丹田中,除了运用呼吸与吞咽法之外,还须运用凝神存想的方法,以精神力量强化存养的效果。这就是存思观想、如见心神,所谓“子能见之可不病”。

换言之,方法之一是呼吸咽津,二是存想心神。但这还不够,食气入身之后,尚须运行至五脏六腑,正如心脏的血液也是周流全身的。这种气血周流的意思,经文中甚为强调,试看:“璇玑悬珠环无端……载地悬天周乾坤”,“心为国主五脏王,意中动静气得行……经历六腑藏卯酉,转阳之阴藏于九”(按,即“外本三阳神自来,内养三阴可长生”之意,梁丘子注:“鼻引阳

气,取之以内养赤子”)等,都是说运用心意推动气的流转。

血气流转五脏六腑一周,还归于心,称为还丹,所谓“期成还丹可长生,还过华池动肾精,望于明堂临丹田,将使诸神开命门,通利天道藏灵根”。

这样,一面存想心神,凝神守一,一面又能通利五脏诸神,不就是:“专守心神传相呼,观我诸神辟除邪”吗?

饮津液方面也是如此。津液自喉管下贯,随血液周流脏腑:“金木水火土为王,通利血脉汗为浆。……服食玄气可长生,还返七门饮太渊,通我喉咙过青灵”,“头戴白素足丹田,沐浴华池灌灵根”,“清液醴泉通六腑”,“津液流泉去鼻香,玄于悬膺含明堂,通我华精调阴阳”。这说穿了,便只是要人注意身体气血之流转顺畅而已。但通过一套存思五脏神的方式,以意导引血气之运行,让它通畅而无滞碍:“历观五脏视节度,六腑修治洁如素。”

以《外景》来看,《黄庭经》的基本理论,不过如此。《内景经》较为复杂,但也仅是技术操作上的复杂化。如将丹田分为三处,谓三处各有一神主之,一群神相与配合,“三老同坐各有朋”。并将每一处细密化,如一脑泥丸,而分九宫,存想内观时便多了许多工夫。此外尚有一些较细微的修炼法,如按摩鼻根、注意七窍,忌遭死气溅秽之类,以为辅助。然其理论结构并没有太大的调整。

整个《黄庭经》的理论,并不难懂。无奈道教徒神秘其说,历代注解,又各以己意附会之,遂弄得越来越复杂。尤其是把脾或脐下解为“黄庭”,实在是贻误苍生。

以脾为黄庭者,肇自梁丘子,但他也并不拘泥,所以他说:“黄庭在头中,明堂、洞房、丹田,此三处是也。……此三处为上元一也。……一解云:黄庭者脾也”,又说:“黄者中央之色,庭者四方之中。外指事即天中地中人中,内指事即脑中心脾中”,显然他是依《内景》所讲的三丹田理论,把黄庭也分为上、中、下三处。但后人推崇脾太过,竟专以脾为说。又由梁丘子谈房中术的地方,注意到脐下的重要,而说黄庭就在脐内,如陈撄宁《黄庭经讲义》说:“神仙口诀,重在胎息。胎息者何?息息归根之谓。根者何?脐内空处是也。脐内空处,即黄庭也。”(《道教与养生》,华文出版社,1989年;另有中国道教协会出版单行本)其实《黄庭》宗旨,本不在胎息,前文已有说明。脐内空处,究竟又为何处?“上有黄庭下关元”,关元既指脐内三寸,其

上岂更有空处可为黄庭？其说之不通乃如是也。

有些反对把黄庭解释为脐下或脾中的人，却又走向了另一个极端。例如刘一明《黄庭经解》就把黄庭视为“中”，并说这个中不是身体上下之中，也“非肾前脐后之中，非心下肾上之中，亦非头顶天谷之中，乃在四大不着之处，万有皆空之境”。所以黄庭是黄庭，景是景。景有形有象，可见可闻；黄庭“不可见不可闻，亦不可思议，仅可心知，不可口说。这个不可见不可闻不可思议之神，即黄庭之神也。黄庭之神不在心下肾上黄庭之处，不在泥丸黄庭之处，不在脾部黄庭之处。经中虽言三黄庭，皆言黄庭之景，非言黄庭之真也。黄庭之真，乃一大包罗。因其为一大包罗，其神无处不在，无时不有……”（收入其《道书十二种》）。这样解释是把黄庭虚化，不实指身体的某一处，而又无所不在。此乃玄说，对修炼没有帮助，对经文的理解也不会有什么帮助，读者看它“黄庭经说来说去，只是说一神字，无非说一中字。中即神也，神即中也，中字从口从丨，口象太极，口即黄庭也。丨象一气，即神也。口内有丨而为神，即黄庭中有神也”云云，恐怕只会一头雾水。其实《黄庭经》的理论哪有这么神秘玄奥呢？

《黄庭经》这套理论，与医家关系密切。它对五脏六腑方位及功能的分析、血脉运行的理解，都得自医学知识。其修炼法固然未必即能长生不死，对身体健康却显然能有所助益。但是，它与医家观点实属二路。仙家之修炼，旨在不死成仙；医家之志趣，则在治病疗损。这是宗旨的不同。仙家炼养，在损而不在益；医生的方法，则以补泻兼行。这是手段的差异。要说明这种差别，最好的办法便是比较《黄庭内景经》、《黄庭外景经》和《黄庭五脏六腑玉轴图》的不同。<sup>①</sup>

《玉轴图》前文已有介绍，是以呼吸法来治疗脏腑的损病。《修真十书》中另收有《黄庭内景五脏六腑图》，与之相似但不同，当是另一种传本。该书有胡怡序，泛言黄庭修真之法，未达体要，并不能真正说明该书的特点。该书的特点是什么呢？

本书虽亦称为“黄庭内景”，但与《内景经》、《外景经》不同，因其主旨在于如何治疗脏腑的病，治病之法包括用“咽、嘘、呵、呼、吹”泻、用“吸”补，

<sup>①</sup> 另详本文第八节。

辅以吃药、忌食,以及一些吐纳法、导引术:例如心脏要强壮,可以正坐,以两拳用力左右相抵;要脾好,则可以坐在地上伸一脚屈一脚,以两手向后反掣各三五下等等;又,肺不好,吃消风散;心不好,吃五草丸;肝不好,少吃葱蒜;肾不好,则吃八味丸。《黄庭·内外景经》所讲的内视、存神守一、服气吞津、辟谷等方法则完全不谈。故此虽亦以黄庭内景为名,其实已偏入医学一路,与《内景经》、《外景经》所述同源异流、泾渭分殊矣。

二路既分,如何调合?调合之典型,当属《黄庭内外景玉经解》。这本书是蒋慎修将《内景》、《外景》经文重新组织编排而成,全文仅210字,分为《仙人章》、《紫清章》、《百谷章》三部分,另作注解阐释其意。这是黄庭学中 most 特殊的一本,完全打破原作的结构,删并融裁,俱见心得。文虽简,但条理清晰,远比原作那重重复复的经文体清楚。只是经过他删改后,整部经旨却有了重大转变。《百谷章》云:“百谷之食土地精,五味外美邪魔腥。臭乱神明胎气零,那从返老得还婴?三魂忽忽魄靡倾。何不食气太和精,故能不死入黄宁”,表面上句义与《内景》、《外景》无甚差异,但注说:

初学之徒,天真未完,神守未固,则所以补相生理,盖亦无所不备,外物之养,固未可以绝弃也。故天产养精而神气泰定。地产养形而肤革充盈,则所藉脾胃合德致功,芳泽滋荣,其补大矣。

是以太仓明童,主调百谷,兼资五味,推陈致新,运动无方。所居之官,谓之黄庭。庭者布治之地,中部老君,所以有为也。

至于积功成炼,内守坚固,则百谷五味,一切弃绝,虚中恬淡,则脾胃之官,同于虚室。故其所入,谓之黄宁。

这段注解,我把它分成三小段。第一小段提出食补之说,强调吃五谷百味仍不可放弃,且其功效甚大。天产之气和地产之粮都各有功能,一养神,一养形。与《内景》、《外景》否定或贬斥地粮而劝人服食天粮者迥异。其次,以脾胃之功能在于消化谷食,属于有为法,称之为黄庭,更是与旧说矛盾。再次,辟谷内守,改称黄宁,则为它自创的新说。

在修炼方法部分,本书亦不用内视、存神、服气咽津法,只说:“真人之道,要在驱除邪伪,全其神守。必使符图之数,冥契吻合”,“符图者,河图九宫皆我合也:左三右七,戴九履一,二四为肩,六八为足,此则一身上下无所

不契”，重在精诚固守，且全身上下内外相配合，而不专重五脏六腑。所以说这是黄庭之学完全脱离《内景》、《外景》之架构，而竟称为《黄庭内外景经解》的一本奇书。以“天粮/地粮”、“有为法/无为法”、“黄庭/黄宁”之区分来安顿仙学与医学两种路数，亦可说是煞费苦心了。

## （八）理论的渊源

《黄庭经》的理论中，最重要的部分便是气的观念。

据荀子说：“扁善之度，以治气养生则后彭祖，以修身自强则配尧舜。”（《修身篇》）荀子自己是强调修身自强的人，但也认为他所讲的那一套礼义之说，足以治气养神：“治气养神之术：血气刚强则柔以调和，知虑渐深则一之以良易。……凡治气养心之术，莫径由礼。”由他的分析，知当时以医家养生家为主的一些人，正进行治气养生；他则提倡治气养神。

这样的区分，也可见诸《庄子·刻意篇》。庄子曾批言养生家：“吹响呼吸、吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士、养形之人，彭祖寿考者之所好也”，“纯粹而不杂、静一而不变，淡而无为，动而天行，以养神之道也”。养形和养神不同，其分判一如荀子。但养神者也一样要治气，因此他教人要“听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待之者也。唯道集虚，虚者，心斋也”（《大宗师》）。其方法虽异于荀卿，然亦治气养心之道也。

儒道两家论修养，如医家养形卫生者一样，重点都在治气，而不是如当代新儒家某些人所强调的“逆气显理”。因为中国人基本上认为人是血气的存有，试看下列文献：

君子有三戒，少之时血气未定，戒之在色。及其壮也，血气方刚，戒之在斗。及其老，血气既衰，戒之在得。（《论语·季氏》）

孟子自范之齐，望见齐王之子，喟然叹曰：“居移气，养移体，大哉居乎！”（《孟子·尽心》）

凡用血气志意知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢。……君子贫穷而志广，富贵而体恭，安燕而血气不惰。（《荀子·修身》）

血气和平，志意广大。（同上，《君道》）

“气，体之充也”（《孟子·公孙丑》），身体是靠气血来充实的，这是人的自然生命。我们在理论上固然可以再区分出另一种文化生命或意义生命，用“志意”来指称，但事实上两者仍是相关联且难以析分的。故孔子说人血气未定或衰或刚时，志意就会随之变化。孟子也说：“志一则动气，气一则动志。”因此人都须要养气。

可是气不只在自己身体内部，中国人又认为宇宙亦为气之充，所谓“通天下一气耳”（《庄子·知北游》）。人居天地之间，欲养气，必须将自己和整个天地宇宙结合起来。所以孟子说养浩然之气，便说其气至大至刚，塞于天地之间。庄子则说他“愿合六气之精，以育群生”。这样的思想到了《吕氏春秋》便正式提出一个天地自然之气与人命血气相关联相配合的架构，作更细致的说明。一年十二纪，阴阳相推，月令变化，人和万物一样，都须配合月令以养其血气，顺遂其生。并说：

凡事之本必先治身。蓄其大宝，用其新，弃其陈。腠理遂通，精气日新，邪气尽去，及其天年，此之谓真人。（《季春纪·先己》）

凡人三百六十节，九窍五脏六腑。肌肤欲其比也，血脉欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精气欲其行也，若此则病无所居而恶无由生矣。（《恃君览·达郁》）

治身养气的观念，到此遂将养神与养形结合起来，希望同时治病与去恶。这样的讲法，影响很大，以《淮南子》为例，它就几乎全是在发挥衍申此说：

夫心者，五脏之主也。所以制使四肢、流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。（《原道篇》）

天有四时五行九解三百六十日，人亦有四肢五脏九窍三百六十节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云、肺为气、肝为风、肾为雨、脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者，日月也。血气者，风雨也。（《精神篇》）

血气者人之华也，而五脏者人之精也。夫血气能专五脏而不外越，则胸腹充而嗜欲省矣。胸腹充而省，则耳目清、听视达矣。耳目清、听视达，谓之明。五脏能属于心而无乖，则敦志胜而行不僻矣。敦志胜、行不僻，则精神盛而气不散矣。精神盛而气不散则理。理则均，均则

通，通则神。神则以观无不见，以听无不闻也，以为无不成也。（同上）

夫孔窍，精神之户牖也。而气志者，五脏之使候也。耳目淫于声色之乐，则五脏摇动而不定矣。五脏摇动而不定，则血气滔荡而不休矣。血气滔荡而不休，则精神驰骋于外而不守矣。（同上）

要让精神不越荡不虚耗，就必须调理五脏六腑，让血气运行正常。其方法则是以心志为主，以志持气，而使血气专于五脏。这固然仍是孟子所说“持其志勿暴其气”之意，但将义理之心和生理意义的五脏结合起来说，正是合养神与养形的思路。

形成于战国以迄秦汉的《黄帝内经》，所体现的就是这种想法。《内景》十八卷，九卷为《灵枢》，九卷为《素问》，向来被称为“至道之宗，养生之始”（唐王冰《黄帝内经素问序》）。其中《素问》之所以名为“素问”，是因汉人之宇宙论是以太素为气之始、以太始为形之始，故“太素，素质之始也。气形质具而病瘵由是萌生。故黄帝问此太素质之始也”（《黄帝内经素问补注释文》宋林亿等校正本说）。可见这本经典是讨论如何治气安养的。经云：

上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数，饮食有节，起居有常，不妄作劳，故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。……虚邪贼风，避之有时；恬淡虚无，真气从之。精神内守，病安从来？是以志闲而少欲，心安而不惧，形劳而不倦，气从以顺，各行其欲，皆得所愿。……是以嗜欲不能劳其目，淫邪不能惑其心，愚智贤不肖不惧于物，故合于道。（《上古天真论》）

形神相俱，“呼吸精气”与“独立守神”两相配合，乃合于道。具体的方法，其一是顺四时以调阴阳，故有《四时调神大论》。其二是认为人体九窍五脏十二节皆与天地之气相通，所以要“服天气而通神明”，并注意风邪的侵害，《生气通天论》、《金匱真言论》、《阴阳应象大论》、《阴阳离合论》等皆发挥此义，把疾病的来源，解释为“风触五脏，邪气发病”。所谓风邪，指人触犯了天地之气和内部五脏之气，以致五脏有病，经脉受损。治疗之方法则是：“形不足者，温之以气。精不足者，补之以味。中满者泻之于内，其在皮者汗而发之。阳病治阴，阴病治阳，定其血气，各守其乡。血实宜决之，气虚宜导引之。”



根据这套理论,人体内部亦被分为三阴三阳——太阳、阳明、少阳、太阴、厥阴、少阴,形成经脉,并提倡以针来协助病人调理血气。《灵枢经》基本上就是针法论。

《黄庭经》大抵延续着这样的传统,以守精全神、呼吸天气、调和五脏为养形长寿之法。其中论五脏六腑血脉三焦,都直接沿用《素问》之说。某些论点,如“五行参差同根节,三五合契要本一”(《外》第十三章),“三五合气九九节”(《内》第二十五章),注者胡乱解释,或云:“三者,在天为日月星,在地为珠玉金。五者,帝精也”,“三五者天地之帑藏,六合之要会,九宫之气节,九九八十一为一章”,“上下三五合一室,三五亏则返一”(梁丘子注);或云:“以金为鼎,以木为火,以水为引,以火为配,以土为炉,收神炼汞之诀也”,“三山之精,五藏之神,合之为药。九九节用八十一功之火”(《道藏辑要》收苏普彻整理之乩笔《太上黄庭内景玉经》);或云:“地丹之道,攒簇五行,五行顺生逆制,总归于一。一者丹也,合于三五之土,节以九九之火”(蒋国祚《黄庭经注》);或云:“三合五庚为嫩气,再加五日为两弦之气,再加七日为十五月圆之气,阳气纯全,九九数足”(涵虚子注),简直越说越不成话。不知其实皆本于《素问》也。

《素问·生气通天论》有云:“生之本,本于阴阳,天地之间,六合之内,其气九州、九窍、五脏、十二节皆通乎天气。其生五,其气三。数犯此者则邪气伤人,此寿之本也”,此即所谓三五。《素问·六节藏象论》又说:“天以六六之节以成一岁,人以九九制会”,此即所谓九九节。注者不了解整个治气养生说的源流发展,所以没能发现它们之间的关联。<sup>①</sup>

《素问》本身即为修真之书,所以它说上古之真人,呼吸精气,独立守神,故寿至无极。中古之至人则“淳德全道,和于阴阳,调于四时,去世离俗,积精全神,游行天地之间,视听八方之外。此盖益其寿命而强者也,亦归于真人”。其后则有圣人、有贤人,也可以活得较长。它的修养论及治病法,“将从上古,合同于道。亦可使益寿而有极时”(《上古天真论》)。因此它是形神俱养、修道与治病合一之书。治气养生和治气养心的区分,至此得一综

<sup>①</sup> 讨论古代气论及养生学发展的论著,近年已渐丰富,但我的讲法与其他人均不一样,幸祈留意。

合。

但承习者由此发展,便逐渐歧为二路。修道者,如《黄庭经》,较注意它如何呼吸精气以至积精全神的部分,期望由此而能长寿无极,所谓:“仙人道士非有神,积精累气以成真。”(《内》第二十八章)医家则着重它后半讲治病之术的部分,希望能够益寿。二路既分,论旨当然也就有所不同了。<sup>①</sup>后世《黄庭经》的解释者或衍述者,依违于两者之间,或援用医家之说,或立意与之区分,处境甚为微妙,如紫霞涵虚云:

《黄庭经》以肾为两部水王,与医家所论不同。秦越人《三十六难经》曰:“肾两者非皆肾也,左者为肾,右者为命门。肾止一也。”其后有赵氏医书,以七节为命门。仍言有两肾,左肾为阴水、右肾为阳水,中间为命门。又言“人身各其一太极,正象两肾之形。两肾中间为命门,静则合乎水,动则合乎火。一动一静阴阳生焉”。注家遂谓赵氏《两肾图》为发前人所未发。以《黄庭经》观之,其说犹未纯也。夫曰左阴水、右阳水是两部水也,然不得以七节中为命门。以七节为命门,则二十四椎,止有二十三也。《内经》曰:“七节之旁而有小心”。夫曰七节之旁,则七节之中非命门也。秦越人以肾为一,盖执于右为命门之说。殊不知命门即右肾之别名也。赵氏以命门在中间,盖执于左右两肾之说,亦不知命门即右肾阳水之别名也。吾今以《内经》与《黄庭》为正。七节了七节,两肾了肾,左水右水皆无形之水。左部动则为阴水、右部动则为阳水。阳水即命门之火也。故《内景》不曰左有右有,而曰旁有。是左右皆肾,左右皆水,左右皆小心。因有动静而后分阴阳、分水火、分左右肾与右命门耳。少年气盛,两部水溢。上泛二十四节,故一身融畅、百病不生。及乎时至情动,色欲交感,心君动摇,始令两部水泄,精从内走、气自中冲,由五脏而上两颈,升泥丸,与髓同下。头脑酥麻,自夹脊双关至外肾而泄。两部于焉亏损斯命,促肾虚水火遂不匀矣。又曰两

<sup>①</sup> 其中最有趣的地方,是修道人大体吸收了《内景》对五脏的讲法,但对经脉却不太注意。医家对于如何服气不感兴趣,较集中气力去讨论经脉的问题,《灵枢》固然是如此,《难经》也以经脉为主。张仲景《伤寒论》全属脉法,下至《金匱要略心典》、《针灸甲乙经》皆然。《千金要方》且将五脏六腑放在脉的架构下,说心脏脉、脾脏脉、小肠腑脉等。

部兼内肾外肾而言。（《内》第十二章）

辨肾水，其说与医家不同。他论三焦也是如此，说三焦乃真元一气，与医家云五谷入胃、气传于肺也不一样。故它毕竟是修真之书，和一般医学养生术是不能相提并论的。此即可见治气养生说由《内景》转折至《黄庭经》之轨迹。治《黄庭》者，观澜索源，原始以表末，方能悉其底蕴，穷其奥义，岂能姝然守一家之注解耶？<sup>①</sup>

### （九）医道关系论

大抵在汉魏南北朝间，医与道术并不太能区分。张仲景《伤寒论》批评当时医生不辨病症，胡乱下药时，便说：“阳盛阴虚，汗之则死，下之则愈。阳虚阴盛，汗之则愈，下之则死。夫如是，则神丹安可以误发，甘遂何可以妄攻？……而执迷妄意者，乃云神丹甘遂合而饮之，且解其表，又除其里。言巧似是，其理实违。”（卷二《伤寒例》）神丹，显然在当时已被医家普遍用来作为发汗之药。此类金石烧炼之药，其性燥热，修道者服食以求长生，医生则用来教人发汗，正是医术与道术一体之证。

再以孙思邈《千金要方》来看。它固然是著名医经，但卷二七《养性》便明标“道林养性”之法。其中所谈，如居处法、按摩法、调气法、服食法、黄帝杂忌法、房中补益法，都是修道人所讲究的。教人“常当习黄帝内视法，存想思念，令见五脏如悬盘，五色了了分明”（见《道林养性》），则更接近《黄庭经》法。孙氏另有《千金翼方》，卷十二论养性、十三论辟谷、十四论退居、十五论补益亦是如此。尤其是卷二九、三十《禁经》上下，完全是道教的禁咒。禁咒，能视为医术吗？这在今天看，当然会觉得奇怪。但我们不要忘了，古代巫医一体，巫祝即是医生，医生便是巫人，故中国医术中，本有“祝由”一科，以祝咒为医疗之法。孙思邈更说过：“医方千卷，未尽其性。故有汤药焉、有针灸焉、有禁咒焉、有符印焉、有导引焉。斯之五法，皆求急之术也。”（卷二九）道教的符印、导引、禁咒，显然都被列入医术的范畴。而针

<sup>①</sup> 《黄庭外景经》或仅分为上、中、下三篇而不分章，本文分章所据则为涵虚子注本。

灸,在《太平经》中也甚为强调。故医道混一,难以析分,恐怕正是汉晋南北朝的通例(另见本书《道医论》的说明)。

在这种情况下,《黄庭经》被视为医书医术,或它与医籍有许多相互呼应的关系,是一点也不奇怪的。除了由《素问》等处发展来的观念外,得自其他医典之处,似亦不少。例如晋皇甫谧《针灸甲乙经》卷四《三部九候第三》曾载:“黄帝问曰:‘何谓三部?’岐伯对曰:‘上部中部下部,其部各有三候。三候者,有天有地有人。上部天,两耳之动脉;上部地,两颊之动脉;上部人,耳前之动脉。中部天,手太阴;中部地,手阳明;中部人,手少阴。下部天,足厥阴;下部地,足少阴;下部人,足太阴’……此三部者,三而成天,三而成地,三而成人。三而三之,合为九,九分为九野。”其说本诸《内经·三部九候论》。《黄庭内景经》的三丹田之说,应该就是从这类上、中、下三部之分而得来的灵感。所以第十八章说:“三关之中精气深,九微之内幽且阴。口为天关精神机,足为地关生命棊,手为人关把盛衰”,三关九微,并以天地人为说,脱胎于《内经》的痕迹甚为明显。

《针灸甲乙经》完成于太康三年(282),又强调三部九候的讲法,且以天地人相比配。它影响到或启发了魏华存等人对《黄庭经》的理解,而出现上、中、下三丹田说,是十分自然的事。由此,也可让我们对《黄庭内景经》的形成,更多了一层认识。

就后来的发展来说,《黄庭经》既然在形成期与医术关系密切,后世论医学者,遂亦不免援引《黄庭》,视为一家眷属。例如《难经》在宋代有王惟的集注本,辑了吕广、丁德川、杨玄操、虞庶、杨康侯五家注(其中两杨氏之注混淆莫辨,不知究为何人之说),即屡有引《黄庭》以诠释《难经》之例。

如第八难“生气之原者,谓十二经之根本也,谓肾间动气也”,虞注就说:“坎主子位,所以元气起于子也。肾者,水也,《黄庭经》云:‘是水之精坎之九’。今言两肾之间,即人之元气也。术士云:肾间曰丹田,亦曰隐海,中有神龟,呼吸元气”,不但引《黄庭经》,更举丹士之说为证。

又,第三十一难“三焦者,何稟何生?何始何终?”虞注也说:“今依《黄庭经》配八卦属五脏法,三焦以明人之三焦法象三元也。”其实《黄庭经》本身并无以五脏配八卦之说。以五脏配八卦,是宋代以后某些解释《黄庭经》者之路数,虞注盖用其说。不止虞注,六十六难“脐下肾间动气者,人之生

命也，十二经之根本也，故名曰元”，杨注也说：

脐下肾间动气者，丹田也。丹田者，人之根本也，精神之所藏，五气之根元，太子之府也。男子以藏精，女子主月水，以生养子息，合和阴阳之门户也。在脐下三寸，方圆四寸，附着脊脉两肾之根。其中央黄，左青，右白，上赤，下黑。三寸法三才，四寸法四时，五色法五行。两肾之间名曰大海，一名弱水，中有神龟，呼吸元气。流行则为风雨，通气四肢，无所不至也。肾者，分为日月，为精一虚无之气，人之根本也。脐者，人之命也。肾者，分为日月，为精一虚无之气，人之根本也。脐者，人之命也。一名太中极，一名太混，一名昆仑，一名持枢，一名五城。五城有真人，即五帝也。五城之外有八使者，即八卦神也。八使者，并太一为九卿。八卦之外，有十二楼，楼有十二子也，并三焦神为二十七大夫。又并四肢神为八十一元士。脐中央名太一君之候王、王天大将军、特进候，主人身中万二千神也。郊在头上脑户中，庙在项后顶上，社在脾左端，稷在大肠旁，风伯在八门，八门在脐傍，雨师在小肠旁，四渎云气在昆仑，弱水在胞中。所以备言此者，欲明肾为人生之本焉。故知丹田者，性命之本也。道士思神、比丘坐禅，皆行心气于脐下者，良为此也。

完全以道教下丹田说来解释医学，更以身中神来说明身体内部的构造、功能与器官间的关系。医道混一，至为显然。

但修道人之宗旨毕竟不同于医生，故对身体之理解亦有与医生不同之处。以一个最简单的例子来说，医学上固然也讲气，但是，“营气之道，纳谷为宝。谷入于胃，气传之肺，流溢于中，布散于外”（《针灸甲乙经·营气论》），基本上是要吃饭的。人吃了饭，才能生出血气来。可是道士修炼，以《黄庭经》来说，却是要辟谷，以呼吸元气来行导本身的血气。这是完全不同的想法，以致对于胃和三焦，就可能会有迥然异趣的解说。

在《针灸甲乙经》中，谓上焦出于胃口，中焦也并于胃口，“出上焦之后，此所以受气、泌糟粕、蒸津液、化其精微，上注于肺，乃化而为血，以奉生身”，形成精气，称为营气。下焦，则别于回肠，注于膀胱。所以说“上焦如雾、中焦如沤、下焦如渫”。气清者为营，气浊者为卫，周流循环不已。如此

论营卫血气之流动，颇接近现代医学所说血液在动静脉间的循环，只是加上了胃与气相关联的说明（见其《营卫三焦论》）。据此说，胃乃水谷之海，膻中则为气海。《难经》论三焦，基本上也是如此。因此说：“三焦者，水谷之道路，气之所终始也。上焦在心下，下膈，在胃上口，主纳而不出，其治在膻中。……中焦者，在胃中脘，不上不下，主腐蒸水谷。……下焦者，主分别清浊，主出而不纳，以传导也，其治在脐下一寸。”（第三十难）三焦都有明确的位置，也都与胃之消化水谷有关。其理论皆本诸《素问》，所谓“人受气于谷，谷入于胃，乃传五脏六腑”。

《黄庭内景经》刚好相反。它主张不食水谷，因此完全用不着胃肠的消化功能。所以论五脏仅及心肝脾肺肾，论腑亦仅言胆，不谈胃，胃的功能则被脾所取代。第十三章：“脾部之宫属戊己，中有明童黄裳里，消谷散气掇牙齿……主调五谷百味香”，十五章：“脾长一尺掩太仓……治人百病消谷粮”都可证明这一点。《外景》不强调脾，但太谈胃在制造精气血气方面的作用，则是一样的。

对胃既不重视，它论三焦就未必仍要扣住胃来谈。经文提到三焦的，包括“肺之为气三焦起”（《外》第二十一章），“肝之为气条且长，罗列五脏生三光，上合三焦下玉浆，我神魂魄在中央”（《外》第二十章）等，注家往往不依医学上的三焦说来解释。如：

梁丘子云：说三焦者多未明其实，例以为三脏之上系管为三焦。焦者，热也，言心肝肺头热之义矣。……三焦者，三关元也。

乩笔《黄庭内景经》引卧龙真人云：三焦者，太元太和太清之气也。

涵虚子云：三焦为真元一气，真元上升，肺乃受之。故从三焦起也。视听幽阙者，中下二焦皆治在脐，返观内察，以候脐下之气。……三焦者，气冲也。上焦在胃口上，治在膻中，中焦在胃管，治在脐旁，下焦在脐下，膀胱上口，亦治在脐。其实乃真元一气也。有藏无府。故古歌云：“三焦无状空有名，寄在胸中隔相应。”

梁丘子批评别人论三焦不对，正是想为三焦另作说明，所以用三关元或“热”来解释，其后卧龙真人和紫霞涵虚都说三焦是气，且没有固定的位置与形状。但从医学上看，三焦原来是十分明确的。《黄帝内经·金匱真言

论》：“肝心脾肺肾五脏皆为阴，胆胃大肠小肠膀胱三焦六腑皆为阳。”《灵枢经，经脉》则谓肺手太阴之脉，起自中焦，下络大肠；三焦手少阳之脉，起自小指次指之端；心主手厥阴心包络之脉，起自胸中，出属心包络，下膈，历络三焦。又，《营卫生会第十八》更明说上焦出于胃口上，中焦在胃口后，与《针灸甲乙经》所述同。怎么能说三焦只是气呢？<sup>①</sup>

三焦既关联着经脉，又有明确的位置，其功能在《难经》中也讲得很明白，乃是“水谷之道路，气之所终始也”。是因其“腐熟水谷”，“以传导也”，所以才能生血气，它本身绝对不是气。把它看成气，它当然就有名无形，且也没有一定的位置，所谓“有藏无府”、“有其位而无正藏”了。前文所举那些深受《黄庭经》影响的《难经》注解家，便曾这么解释三焦：

杨曰：“焦，元也。天有三元之气，所以生成万物。人法天地，所以亦有三元之气，以养人身形。三焦皆有其位，而无正藏也。”虞曰：“天有三元，以统五运；人有三焦，以统五脏也。今依《黄庭经》配八卦属五脏法，三焦，以明人之三焦法象三元也。心肺在上部，心法离卦，肺法兑卦、乾卦，主上焦。干为天，所以肺行天气。脾胃在中部，脾胃属土，统坤卦，艮亦属土，艮为运气，主治中焦。肾肝在下部，肾法坎卦，肝法震卦、巽卦，主下焦，主通地气，行水道。夫如是，乃知坎、离、震、兑、坤，以法五脏，乾、艮、巽，乃法三焦，以合八卦变用。……圣人云：‘元气起于子’。子者，坎之方位。坎者，即父母之元气也。谓乾为天为父，坤为地为母。今坎之初六、六三，乃坤之初六、六三也；坎之九二，乾之九二也。谓乾坤交于六三、九二而成坎卦。坎主子位，所以元气起于子也。肾者，水也。《黄庭经》云：‘是水之精，坎之气’。今言两肾之间，即人之原气也。术士云：肾间曰丹田，亦曰隐海，中有神龟，呼吸原气，故曰呼吸之门也。人之三焦，法天地三元之气，故曰三焦之原。十二经脉凭此而生，乃曰十二经之根也。”

在《难经》第三十八难中曾说过：“三焦者，主持诸气，有名而无形”，杨虞之

<sup>①</sup> 医学上也有以三焦为元气者，如金朝李杲《脾胃论》即有《三焦元气衰旺》条。但其说云：“三元真气衰惫，皆由脾胃先虚，而气不上行所致也”，并非说三焦是真元一气或太清太和之气。

注都是逮着这个话来发挥,并援引《黄庭经》以为说。但三焦主持诸气,它本身并不是气,更不能说是“有藏无府”,因为《难经》接着就说:“其经属少阳,此外府也。……五脏各一府,三焦亦是一府。”现在杨氏、虞氏以焦为原,且以三焦统五脏,虽作的是医书的注解,讲的却全是《黄庭》道法而非医学。这种现象,足以说明《黄庭经》影响之大,更能看出医学与道学在历史中复杂的纠谬关系。

顺着这样的关系,我们可以进一步再看看《黄庭经》中对于身体部位的描述。

《外景经》第一章:“上有黄庭下关元,后有幽阙前命门”,梁丘子注:“关元在脐下三寸,元阳之门在其前”,“幽阙者,两肾也,如覆杯。去脐三寸,上小下大,又有日月。命门者,及脐下也”。其说尚称平实,但在注《内景》“上有魂灵下关元”时却大作玄言,云:“上魂天分也,下关地分也,魂灵无形,关元有质,人法天地形象。”以致后来论者也胡扯一通,如乩笔《太上黄庭内景玉经注》引吕祖说:“关元者,丹田以下之虚神也”;蒋国祚说:“关元内有元,阴中有阳矣”,又说:“黄庭,近脾,丹田之上。关元近尾闾,丹田之下。幽阙,肾也。命门,脐也”;刘长生则说:“地关紧闭,天门常开,魂清气爽,结就灵胎。”<sup>①</sup>

此类说法,皆徒乱人意而已。据各家针灸经穴图所载,关元在脐下三寸,乃足三阴,任脉之会。故“黄庭”应该是指中庭部位。因为任脉自天突、璇玑、华盖、紫宫、玉堂、中庭而下,直到气海、命门、关元、中极、曲骨、会阴,正所谓“上有黄庭下关元”。天突在喉结下四寸凹处,下一寸六分为璇玑,再下一寸六分为华盖,又下一寸六分为紫宫,再下一寸六分为玉堂,更下一寸六分两乳中间为膻中、下一寸六分便是中庭。因其名为中庭,故称黄庭,本甚明白易懂,后世纷纷,皆因未能由此考核之故。

至于“后有幽阙前命门”,王羲之写本作“上有黄庭,下有关元,前有幽阙,后有命门。呼吸庐外,出入丹田”。前幽阙后命门,幽阙应指神阙穴位

<sup>①</sup> 梁丘子注《内景》和《外景》时,持论常不一致,除了他本身理解的问题外,一个重要的原因,就是其注与务成子注相混。《云笈七签》卷十一及十二所收梁丘子与务成子注,标示不清,以致难以析别,后人征引遂常混称为梁丘子注,而不能理会其中的矛盾了。



置,神阙一名气舍,在脐中。命门则在脊椎在第十四节下,与脐正好相对,乃背部督脉大穴。梁丘子以《黄庭》为惜精固肾之书,为了凸显肾的重要性,将文句改为“后有幽阙前命门”,并说两肾为幽阙,命门在脐下。蒋国祚则说命门即是脐。其说当然也不是全无根据的。在《针灸甲乙经》中便曾说:“石门,三焦募也,一名利机、一名精露、一名丹田、一名命门,在脐下三寸,任脉气所发。”(卷三)这是穴位有不同名称所形成的混淆,犹如利机也指会阳,督脉气所发,在阴毛骨两旁,和也称为利机的石门穴也刚好一在前一在后。因此我们不能说梁丘子等人解释错了。可是,解经须就其整体文义说。将命门视为任脉的脐下位置,便只好把幽阙解为背部之肾。但说肾叫幽阙是没有根据的。人只有前面任脉有巨阙、神阙穴。巨阙两旁各五分处即幽门,属冲脉。故若说幽阙,涵门、神阙或巨阙都比肾更有资格。

因为经文接着说:“关门壮钥阖两扉,幽阙使之高巍巍”,《内景》又改为“玄泉幽阙高崔巍”。幽阙若指肾,怎么能高崔巍呢?梁丘子注云:“肾在五脏下,而云高者,形伏存神则在丹田之上,故曰高也”,显然也仅是强辩之辞。据穴法,巨阙两旁的幽门,即所谓幽阙。幽门下为通谷,通谷下为阴都、阴都下为石关,其穴左右各一,去腹中各一寸五分,正所谓“关门壮钥合两扉”,否则“两扉”云云便无法解释。又足阳明胃经穴即有关门,在幽门旁一寸五分,下三寸,若云此即为经文所指之关门,亦符合经文文义。

这都是腹部的穴位,称其为高,正如“上有黄庭”的句法那样。何况下文更说:“方寸之中谨盖藏,精神还归老复壮,使以幽阙流下竟,养子玉树令可壮”,明明是要以气由幽阙往下流注,绝对不是如梁丘子所说“又思两肾间气从上至下”。肾气必然只能由下至上,怎能从上至下呢?

《外景》接着又说:“至道不烦无旁沚,灵台通天临中野,方寸之中至阙下,玉房之中神门户,皆是公子教我者。”梁丘子解:“心为灵台,上通气至脑户,下过气至脾中”,涵虚注云:“灵台起于中天,即真心发现处也。下临中野,注意于中央黄庭”,均未谛。本句与气下至脾无关。灵台、通天则皆为穴位名。灵台在脊中,位于脊椎第六椎下,督脉大穴,禁针。通天在头中,后一寸五分即脑盖,后又为玉枕。所以说“灵台通天临中野”。方寸至阙下,或作“关下”,指心腹幽阙或关元之间。

心腹之间,凡有三关:石关、关门、关元。石门指幽门下三寸,关门指幽

门旁一寸五分下三寸。五脏六腑皆在此三关心腹之间，所以经文接着说：“三关之间精气深”（第六章）。梁丘子注：“关有三部，天关口也，地官下部也，人关两手也。常握固，闭塞三关，邪气不生也”，是用《内景》第十八章所谓“三关之中精气深，九微之内幽且阴，口为天关精神机，足为地关生命关，手为人关把盛衰”来解说《外景经》。但梁丘子也觉得这样讲，就全部经文上下文义来说未必十分妥帖，所以注《内景》时反而说：“谓关元之中男子藏精之所也。又据下文，口手足为三关。又元阳子以明堂洞房丹田为三关。并皆可以文义取之而存也。”可见注家俱不能确定三关为何，所以各以己意为说。其实顺着《外景经》开头几章一直采用经穴部位以陈述其说的方式来看，此处三关，应是运用同样的方法。《内景》改造《外景》之理论，采上、中、下三丹田说，故不能只讲心腹之间，所以才把三关改称天地人、口足手，并独立为一章。但地关为足，在整个《内景》中却是没有着落也缺乏呼应的，前文曾说《内景经》在理论构造上并不成功，这便是一个例子。

当然，《内景经》同样采用了医学上的经穴理论，第二章：“左为少阳右太阴，后有密户前生门”，梁丘子注：“左东右西，卯生酉杀。前南后北。密户，后二窍，言隐密也。生门，前七窍，言藉以生也”，简直不知所云。后来如刘长生注说“左看甲龙，右看庚虎，交媾往来，自然真趣。后户藏金，前门隐玉，无中常有，妙道一二”之类，即由此滥觞。对理解经义，毫无帮助。

但若以经脉考之，手太阴为肺经、足太阴为脾经、手少阳为三焦经、足少阳为胆经，正是《内景》所最重视的脏腑。脾不用说了，胆也是《外景》所无而《内景》特别标举出来的。肺则为呼吸之本，明杨继洲《针灸大全》引《导引本经》云：“肺为五藏之华盖……息调则动患不生，而心火自静。……心静气调，息息归根，金丹之母”，适足以说明肺在呼吸导引之学中的地位。而肺气即起于三焦。手太阴起中焦，手少阳则为三焦经，故《内景》开篇综述黄庭法要，专就此而说。因迁就对仗，左右、少太、阴阳分举，说理未尽周延，易启人疑窦，但它与经脉学说有密切关系仍是可以确定的。若非如此，则它在五脏的架构中忽然特别谈到胆，便毫无道理了。

其他如“灵台郁霭望黄野”、“闲关荣卫高玄受”（第十七章），“肾部之

宫玄阙圆，两部水王对生门”（第十二章），“坐视华盖游贵京，飘摇三素席清凉”（第三十三章），“肺之为气三焦起，视听幽阙候童子”（第三十四章）等等，也都和医家说法有关。深入了解医学后，对《黄庭经》的掌握显然便能更为准确。

然而，《黄庭经》援用医学上的理论后，它本身的理论构造却与医家之说大相径庭，最明显的地方，便是它不再建立在经络的基础上。经络，是就人体自然的生理的血气流动现象而发展出来的一种理论说明，以十二经配五脏、六腑、十二时、阴阳。《黄庭经》只局部采用了它的经穴部位说，并参考了它对穴位及功能的讲法，而完全不谈经络血气等问题；所要谈的，乃是呼吸天气，并以意念导引它在身体中运行，此所谓天经也，即《内景》第八章所说“皆在心内运天经，昼夜存之自长生”。岂仍是人体原来由饮食水谷而生血气运行的十二经呢？杨继洲《针灸大全》卷七《任脉经穴主治》条，不达此理，乃云：

人身之有任督，犹天地之有子午也。……但在僧道，不明此脉，各执所尚，禁食、禁足、禁语、断臂、燃指、烧身，枯坐而亡，良可悲夫！间有存中黄一事，而待神气凝聚者；有运三华五气之精，而洗骨伐毛者；有搬运周天火候者；有日运脐、夜运泥丸炼体者；有呼九灵、注三精而归灵府者；有倒斗柄而运化机者；有默朝上帝者；有服气吞霞者；有闭息存神者；有采炼日精月华者；有吐纳导引者；有单运气行火候者；有投胎夺舍者；有旁门九品、渐法三乘者，种种不同，岂离任督？……是以上人哲士，先依前注导引各经，调养纯熟，即仙家之能筑基是也。然后扫除妄念，以静定为基本，而收视返听，含光默默，调息绵绵，握固内守，注意玄关，顷刻水中火发、雪里花开，两肾如汤煎，膀胱似火热，任督犹车轮，四肢若山石，一饭之间，天机自动，于是轻轻然运、默默然举，微以意定，则金水自然混融，水火自然升降，如桔槔之呼水、稻花之凝露，忽然一粒大如黍米，落于黄庭之中。

其所论存中黄，及炼金丹如黍米落于黄庭等，均涉及黄庭道法，且认为所有修道法门皆不离任督两脉。这是受了宋朝以降南北内丹家影响后才形成的

看法。<sup>①</sup>就《黄庭经》来说,则它根本与经脉无关,更与任督两脉无关。杨氏征引张伯端之说,固足以见医家与道术混通之现象,却不能用以解释《黄庭》宗旨,这实在是讨论医学与道学之关系时一个最有趣的事例。

---

① 他在论督脉时又说:“要知任督二脉一功,先将四门外闭,两目内观。默想黍米之珠,权作黄庭之主。却乃徐徐咽气一口,缓缓纳入丹田。冲起命门,引督脉过尾闾,而上升泥丸;追动性元,引任脉降重楼,而下返气海。二脉上下,旋转如圆;前降后升,络绎不绝。心如止水,身似空壶,即将谷道轻提,鼻息渐闭。倘或气急,徐徐咽之;若仍神昏,勤加注想。意倦放参,久而久之,关窍自开,脉络流通,百病不作。广成子曰:‘丹灶河车休矻矻’,此之谓也。督任原是通真路,丹经设作许多言,予今指出玄机理,但愿人人寿万年”,亦以其法为黄庭法,未察及两者之异。他的混淆,也正是许多修丹道者共同的现象。

## 八 内丹学的兴起

道教史上对于用炉火烧炼丹药以成仙的理论,一般认为可以分成两个系统:一是采金石草木烧炼,利用物质的化学变化,制成丹药,说人若服食了此类丹药即能成仙;另一种,则主张以自己身体为鼎炉,身体内部的气血等物为烧炼的材料,修炼以结丹,成丹以后便可不死成神。前者通称为“外丹”,因为丹药是人体以外的物质、材料也是外在的;后者则相对而称为“内丹”。

内丹这个词以及整套修炼的观念,显然比较迂曲,它为什么被提出来、什么时候出现、又如何被大家接受的呢?

研究道教史的人通常推其语源上至天台宗的三祖慧思,慧思《立愿誓文》曾说“借外丹力修内丹,欲安众生先自安”,这是“内丹”一词正式见于文字的记录。但是这个内丹一词,与道教后来所说利用身体内部的成分与力量自行结丹,不假外力,并藉此以批判外丹之观念,实不相符,故推源于此,殊不恰当。

另外又有些人从文献记载,例如《罗浮山志》说自隋朝道士苏元朗后,“道徒始知内丹矣”,推内丹之源起于苏元朗。但这种后起的方志资料,怎能用来做证据?引述这部方志时,是在清朝;方志所记,也混有太多唐末以后的观念。例如说苏元朗曾作《龙虎金液还丹通元论》,归神丹于心炼,“性命双修,内外同源”。这绝对不是唐朝人说的话。谓内丹之说始于此,颇嫌愤愤。

另有些人则认为内丹之说纵或起于隋,亦未发展流行。从史实上看,内丹应是在唐朝人热衷修制丹药,但其服食却大量失败的经验中得到反省,才发展出来的。由于体内结丹说确实迟至晚唐五代方才大兴,符合外丹失败转向说,因此这个论断已是最通行的看法。

但也有些人认为从外丹至内丹的转变,不能完全归因于外丹之失败,例贺碧来(Isabelle Robinet)《道教内丹术的起源和中国思想》、《上清道教的心象和忘形的飞翔》和阪出祥伸《隋唐时代之服丹、内观和内丹》等文,就认为早期道教养生术亦应纳入考虑。因为内丹的重点之一,即是洞察冥想,而内在冥思之术早见于上清道及各种养生法中。换句话说,因外丹吃了无效,甚或中毒发病,导致修炼者转向发展而形成内丹学,只是内丹学出现的外缘因素;其术语、观念、理论,则是从早期内炼养生思想发展来的。

我也倾向最后这种看法。因为炼丹失败,只能解释外丹因此而衰微,并不能说明内丹即因此而兴,更无法解释内丹理论内部之构造(何况唐代以后炉火烧炼之术也没有衰,传承依然不绝,只不过不再是唯一的典范而已)。内丹这个观念及理论,确实是由汉魏以来各种道教养生术发展来的。

但是,汉魏南北朝有此类养生术却并未发展出内丹之说,要到了唐朝才得以发展,又是什么缘故?这就需要思想史性质的解释了。

而且,内丹这个词及其观念,在唐代虽然仍不稳定,但是到了《通志·艺文略》时已明确地以“内丹”为一分类名目,著录了四十部书,四十七卷。这些书,全都是唐宋间的作品。传统的养生术法,则放在“存思”、“导引”、“吐纳”、“胎息”部分。可见起码在宋朝人看来,内丹与汉魏南北朝流行之养生术法仍是不同的。因此,我们固然可以从内丹学的术语、观念、理论上,找到许多它与早期内炼思想的渊源,但依然必须明白它们是不一样的东西。也就是说,内丹学既是六朝内炼学之发展,又是转变。

事物之变,由来者渐。转变之几,则在隋唐之际。历经许多发展,才终于形成一条新的路向。起先,它并不是针对炼丹的问题来作思考的,只是顺着六朝以来有关服气养生的理论予以发展。但逐渐深化以后,渐渐出现内在化及精神化的倾向,由服外气讲到服内气、由存想身中神讲到存养精神、由对肢体的按摩导引讲到内在的以心引气、由闭气胎息讲到元气成胎,以至对丹、鼎、火候等,都有了新的解释。此时又再援引老庄、佛学、易经之义理来说明其见解,才逐渐形成一个新的论述体系。

要摸清这一段发展的历程,是很不容易的,我费了许多工夫,走了许多冤枉路,误听了不少同行及前辈的言论,才逐渐得以拨云雾而见衢径。今兹补史述之阙、正流俗之讹、论丹道之要,其略如下。

### (一) 服食与服气:典范间的争衡

魏晋南北朝道教,虽在各个方面都有其建树,但烧炼服食毕竟仍是其中最引人注目的成果,在道教中人看来,此亦是求长生最重要的法门。葛洪《抱朴子·金丹》说:

余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷以千计矣。莫不皆以“还丹”“金液”为大要者焉。然则此二事。盖仙道之极也。服此而不仙,则古来无仙。

极能代表这种看法。其他术法,固然也很重要,但“不得金丹,但服草木之药及修小术者,可以延年迟死耳,不得仙也”《极言篇》。此诚为炉火一派之偏见,然而服食五石散尚且“京师翕然,传以相授”(《诸病源候论》卷六引皇甫谧语),烧炼金液还丹更是一种时代流行的风气。连上清道的著名人物杨羲也曾与人信说:“奉返告承服散三旦,宣通心中,此是得力,深慰驰情”(《真诰》卷十七),可见服食之效,广为各界所认同。<sup>①</sup>既然在人们的日常经验中,草木丸膏汤剂乃至五石之散,在治病疗疾、健身延年方面,即已有显著的功效,那些经过特殊烧炼方法制造的还丹金液,其效更神,乃至可以使人不死,也是合理的推论。

因此,烧铅汞以成金丹,是当时道教最重要的活动,也是道教信仰的核心。入唐以后,此一风气并未消褪,从唐太宗到僖宗,几乎每个皇帝都在炼丹,赵翼《二十二史札记》所载,唐朝帝王服丹致死者即有六人之多。王公大臣死于此道者当然更是难以计数,白居易诗讽刺“退之服硫磺,一病迄不痊”者,盖比比焉。既然死者接踵,为何仍有人执迷不悟,勇于以身试法呢?这就是信仰,就是一个时代“意见气候”的问题了。

唐代就是笼罩在这种气氛底下的时代,李白即曾炼大还丹,孙思邈也有《太清丹经要诀》,其中收录了“神仙大丹异名三十四种”、“神仙出世大丹异

<sup>①</sup> 《真诰·运象篇》:“自古及今,死生有津,显然异会。藏往灭智,与世同之者,皆得道之行也。若夫琼丹一御,九华三飞,云液晨酣,流黄徘徊,仰咽金浆,咀嚼玉蕊者,立便控景登空,玄升太微也”,对于服丹药可以成仙,也是毫不怀疑的。

名十三种”、“非世所用诸丹等名有二十种”。其余唐人所传丹经,如《张真人金石灵砂论》、《上洞心丹经诀》、《大丹铅汞论》、《大还丹金虎白龙论》、《玉洞大神丹砂真要诀》、《石药尔雅》等,讲烧炼也各有门法。

他们不会认为不可能烧炼出仙丹,只会说其他人的烧炼方法是错的,照那种方法炼丹,一定会吃死人。所以失败的例子越多,越能证明唯有他自己的办法才能制出真丹。<sup>①</sup>像开元年间张隐居所撰《张真人金石灵砂论》就反对丹砂,云:“光明砂、紫砂,昔贤服之者甚众,而求度世长生者未之有也”,“窃见世人以此二砂服饵,以为七返灵丹,服之无不夭横者也”《朱砂篇》,因为他主张用黄金。

别人则又反对他这种讲法,据《真元妙道要略》载,当时丹士有用朱砂、铅、汞、银,取“抽台水银”号天生芽,服之而死者;有用硫磺炒水银为灵砂,服而头破背裂者;有以密陀僧、铅黄花号黄芽者;有炒黑铅为“水铅”,服而劳疾者;有烧桑木淋煎取灰霜,号为秋石者;有烧金樛草及粪灰,取霜,号为铅汞者;有用胞衣号“河车”、“紫房”者;有以九炼砂石于葫芦内,以水精玉环采月水、日火,号为大药者;有烧砂铉钱取铅珠,号为丹中真铅者;有以银鸡子养朱砂及汞,伏火矾为“张果老龙虎丹”者;有以盐、礞砂啖十六岁童男、童女,取大小便,烧淋取霜为铅汞者;有用四黄八石合烧为大药者;有以猪牙、皂荚,十一月采之,烧炼取灰霜号“荚天生牙”者;有以葫芦盛硝石并白石英,号紫石英为“一物含五彩”之道者;有煎霜雪及百草上露,号“神水华池”修炼者;有烧炼姜石、云母、硫磺及土为至药者;有认铁、铜绿为自然之药者;有以桑葚子并蚕沙、赭石子,号为大小圣石、自然丹砂者;有烧熏松烟,号为“一子真黑铅”者;有烧丝紈,取灰,淋煎为大药者;有烧炼硝石并二江水及青盐三年,拟为至药者;有以水火鼎烧赤白二樟柳根,号“玄牝”者;有以曾青、空青结水银烧伏火,号真金者;有以硫磺、雄黄合硝石并蜜烧之,焰起烧手、面及烬屋舍者;有以“水火漏炉柜”烧水银、青砂子九遍,号九转

<sup>①</sup> 纵使照他们的方法炼丹,吃了还是死,道士们依然可以说那只是尸解。《无上秘要》就举了一些例子说:“此诸君并已龙奏灵河,凤鼓云池,而犹尸解托死者,正欲断以死生之情,示民有始终之限耳。”(卷八十《尸解品》)所以,有多少人服丹而死之事实,都不足以动摇服丹可以成仙的信念。历来思想史道教史老是举一些服丹失败的事例,来论断唐代炉火丹药之术因此而衰,实大谬也。



七返灵砂者；有以黄丹、胡粉、朴硝烧为至药者；有合烧雄黄、雌黄号为“知雄守雌”之道者；有以炼黑铅一斤取银一铢，号“知白守黑，神明自来”为真铅银者；有以盆于十一月合地土，取阴气，认为真水者；有烧火粪灰以腊水淋汁煎霜，号大药者；有以黑铅一斤投水银一两，号为“真一神符白雪”者。种种法门，不一而足。

为了强调只有他自己的方法才是真正有效之法，他们便又强调“师传口授”的重要性，以自神其术，并保障在各种烧炼之术的竞争中不会丧失了优势。

换言之，自汉魏南北朝以迄隋唐，烧丹术不断失败之历史，不唯未使炼丹术式微，反而使它更为蓬勃了。炼丹之法门，在不断失败中，也不断汲取教训，损益精进。以至于烧炼之学，至隋唐才真正达到高峰，术法之繁，实非葛洪那个时代所能比拟。<sup>①</sup>

但是，这些烧炼之术不论如何精进，均只限于“术”的层次，理论上并无进展。唐初，道教在义理方面，既已从重新消化老子庄子和吸收佛教理论两个方面打开了新的格局，在思想上就不会再满足于这种型态。故省思六朝以来道教另一种思想脉络——气论，并予以深化，便成为一个充满新的可能性的方向。

日人福永光司曾对隋唐思想史作了个有趣的描述，说六朝以迄隋唐，佛教义理着重在说明真如世界之理，这个理固然是空理，但佛教论理不论气，却是一基本特点。像华严宗所铺陈的“理法界”或“理事无碍”境，推宇宙究极之原理在其真性空寂之理，而不是道家所说的气，甚为明显。华严宗密《原人论》即曾批判儒道二教“道法自然而生元气，元气生天地，天地生万物”之说，谓：“天地之气本无知，人禀无知之气，安得颀然起有知？草木亦皆气禀，何以无知？”因此，六朝至隋唐佛道之对立，他认为可视为佛教对“道以气为宗”的批评，是一种“理”与“气”的对立。

但是，他又发现佛教在理论层面反对讲气，在实践层面却颇受道教胎息服气、吐故纳新等气术之影响，例如《云笈七签》卷五九便收有《达磨大师住

<sup>①</sup> 唐代道教烧炼丹药之盛况，可参看金正耀《道教与科学》第八章，中国社会科学出版社，1990年；赵匡华《中国古代化学史研究》，北京大学出版社，1985年；陈国符《道藏源流续考》，明文书局，1983年；金正耀《唐代道教外丹》，《历史研究》1990年第二期。

世留形内真妙用诀》、《昙鸾法师服气法》等书,教人“息气常在气海,气海即元气根本”,盖在坐禅时,以此加强僧人之数息观。

由此,他更发现佛教还吸收了与道教服气论相关之医学。如《金光明经》虽在北凉时即有汉译,但初唐义净的新译本《金光明最胜王经》中却有不少与道教调气治病说相同的文字,如《除病品》云节气推移之际人较容易生病,又论“何时风病起,何时热病发”,“当此(六)时中随饮食调息”,均近于道教医学书所载。而唐代,又正是一个以气论医学最重要的时代。因此他提醒我们应从气的角度去看佛道交涉史。<sup>①</sup>

他这个讲法点出了一个思想史重点:气论在唐代思想史上的重要性。且历来讲思想史,偏重于说明思想家的理论构造,忽略了气论不仅见于理论层面,也实际影响到人的精神修持及形体调养活动。福永光司此说,恰好可以教人重新注意这其间的问题。

是的,环绕着隋唐道教医学、养生学,气的观念仍是不可忽视的。隋大业年间,太医博士巢元方《诸病源候论》五十卷,论各种疾病的症候,一般认为是我国病因病征学最重要的著作,因为它并未收载任何治病的方药。但此书其实不仅只是论症候,它也有疗法,其疗法即是补养宣导,尤其是行气法和导引法。廖平与曹章曾辑为《巢氏病源补导宣导方》,近四百法,如“龙行气,叩头下视,不息十二通。愈风疥恶疮,热不能入”(卷三五)、“蛇行气,曲卧以正身,复起踞。闭目随气所在,不息,少食以通肠,服气为食,以舐为浆”(卷三)、“冥心,从头上引气,想以达足之十趾及足掌心。……盖谓上引泥丸、下达涌泉是也”(卷一),凡此种种,俱见行气、服气、引气云云,用于医疗行为中,在隋代乃是官方正式疗病之法。

与巢元方同时的医家,如太医侍御杨上善,著有《黄帝内经太素》,乃《内经》最早之注解,亦主导引行气,谓:“导引则筋骨易柔,行气则其气易和也”(卷十九)、“呼吸运其阴阳”(《序》)。

其后医道之最著者为孙思邈(581—682)。所著《千金要方》、《千金翼方》虽为方剂之书,但前者卷二十七论养性,全是道教中人语,共八篇:序、

<sup>①</sup> 见福永光司《道教思想史研究》,岩波书店,1987年,《儒道佛三教交涉记における“气”の思想》。

道林养性、居处法、按摩法、调气法、服食法、黄帝杂忌法、房中补益。后者卷二十二论飞炼,即一般所说的道教外丹服食;卷二十九、三十论禁咒,亦皆为道教疗病之方术。由这一部分看,孙思邈的道教渊源非常明显,但以气为主的想法尚难确定。可是孙氏另外著有《摄生真录》、《真气铭》、《保生铭》、《存神炼气铭》、《气诀》、《摄养枕中方》等,却极清楚地说明了孙真人的养生治病学,与陶弘景《养性延命录》有直接之关联,除服气疗病、道引按摩之外,更讲胎息定观以求长生久视。

孙思邈之道脉归属,目前尚不甚明了,但由其说服气的部分看,当与上清道颇有关系。上清道也是唐朝势力最大的道脉。隋唐之际,道士王远知曾师事陶弘景,隋炀帝、唐太宗都很崇奉他。其门徒最著者为潘师正,潘氏弟子之著名者,则有吴筠(?—778)与司马承祯(645—735)。二人年辈略晚于孙思邈,司马承祯著有《天隐子养生书》、《坐忘论》等,吴筠著有《形神可固论》、《玄纲论》等。《道藏》所收《南统大君内丹九章经》,亦称为吴筠所传。

在司马承祯已卒,而吴筠仍活跃之际,王冰(道号启玄子)重新整理了《内经素问》,并补了《天元纪论》、《五运行论》、《六微旨论》、《气交变论》、《五常政论》、《六元正纪论》、《至真要论》七篇,以六气应五行说;又对其书作了详细的注解,以《四气调神论》、《生气通天论》、《阴阳应象论》等为首,而以论经脉及针法者列于后,改造了《内经素问》的理论性质,在医学史上影响尤其深远。<sup>①</sup>

假若把唐朝初年成玄英、王玄览等人吸收佛教义理并深化对老庄的诠释,视为道教在隋唐间一种发展特征<sup>②</sup>,则我们也可以说,自隋至唐代中叶,以气为主的炼养理论乃是道教发展的另一个脉络。

## (二) 内气与定观:服气论的转向

隋朝的气论,可以京黑先生《神仙食气金柜妙录》为代表。此书收录了

① 另详本书《道医论》一文。

② 另详龚鹏程《成玄英庄子疏初探》,收入“三教论衡”系列之《佛学新解》。

中岳郭俭食十一时气法、食气辟谷法、真人食黄气法、行气法、行气诀、治万病诀等。论养性服气，修炼胎息之法甚备。所谓食十一时气，是咽食外界的气；食黄气，是想象自己身体内部肝脏之气饱满，即取而咽食之，故是服内气。行气，是借着呼吸让气仿佛在身体内部流动。行气之秘诀，则在于胎息与守一。胎息，指呼吸渐缓，如不用口鼻，若在胎胞之中。守一，谓人有上中下三丹田，各有真一，名为赤子、真人、婴儿，须常存念之。

这本书十分简要，但很重要。第一，它论三丹田，并直接征引《黄庭经》，又以黄脾之黄为黄庭，不但可以看出它源出上清法，亦影响到唐代黄庭学的基本看法，梁丘子《黄庭内景玉经注》可为例证。<sup>①</sup>

第二，它论服气有服内气和服外气两类。服外气是南北朝以来传统的说法，服内气说则对唐代服气论有很大的启发，据称传于罗浮真人王公的中唐著作《嵩山太无先生气经》序云：

其二景、五牙、六戊诸服气法，皆为外气。外气刚劲，非俗中之士所能宜服也。至如内气，是曰胎息，身中自有，非假外求。

即以服内气为胎息，且认为服内气较佳，显然代表了唐代道教义理越来越重视内在化的倾向。不止此书如此，《延陵先生集新旧服气经》亦云：

夫服气本名胎息。胎息者，如婴儿在腹中……为新受正气，无思无虑，兀然凝寂，受元气变化，关节腑脏皆自然而成。……及出母腹，即吸纳外气而有啼叫之声，即干湿饥饱似有所念，即失元气。人能依婴儿在母腹中自服内气，握固守一，是名胎息。（《修养大略》）

古经法皆有时节行之，今议食气不复以时节也。……所论食气皆内气也，咽之代食耳。（《王说山人服气新诀》）

所谓“新旧服气经”，新，指王说山人这类服内气说、新胎息论；旧，指昙鸾的服气法等。对于“郭俭食十一时气法”那种服外气法，它是一概摒斥的。即使昙鸾“徐徐长吐气，一息、二息，旁人闻气出入声，初粗渐细；十余息后，乃得自闻声”的旧胎息说，它也不赞成，视为“最下乘者”。这当然有些矫枉过正，因此桑榆子评价说：“此言失元气者，非也。苟纳外气便失元气，即世间

① 另详本书《〈黄庭经〉论要》一文。

无复有生人矣。”但无论如何,这种新趋势是非常明显的,而转变之几,则可见诸《神仙食气金柜妙录》。

第三,此书《行气诀》抬高了行气的地位,说:“凡欲求仙,大法有三,一保精、二行气、三服饵。凡此三事亦各有深浅,不遇至人,不涉勤苦,亦不可卒知之也。然保精之术,列叙百数;服饵之方,略有千种”,只有行气最好,可以治百病、延年命。保精,指房中术。它在房中术、服饵丹药及行气之间,特别强调行气,并以此为求仙之术,对于唐代气论也有很大的激励作用,如张白《服气精义论》就说:

金石之药,实虚费而难求。习学之功,弥岁年而易远。若乃为之速效、专之克成,虚无合其道要,与神灵合其德者,其唯气妙乎<sup>①</sup>!

这就是正面反对烧炼丹药而提倡服气了。此类说法,京黑先生则已开风气之先。

第四,它提出修仙之法“并有渐次阶级,不可逾轨越格。辄尔登陟,务速必不达,造次必颠坠”(《服阴阳符召六甲玉女法》),也是非常重要的。后来司马承祯据此而与佛家顿渐之说拟况,说仙道不在顿悟而在渐修:

《易》有渐卦,老氏有妙门。人之修真达性,不能顿悟,必须渐而进之、安而行之,故设渐门。一曰斋戒、二曰安处、三曰存想、四曰坐忘、五曰神解。……习此五渐之门者,了一则渐次至二,了二则渐次三,了三则渐次四,了四则渐次五,神仙成矣。(《天隐子·渐门》)

这在后来可说已成为道家内炼之学的共识,足证京黑先生此书在服气论上实有启后之功。但其中也不乏承先的部分,例如,它论行气治病,都是配合导引而说的,书中虽未谈及“导引”一词,但《治万病诀》中却说:“欲引头病者仰头,欲引腰脚病者仰足十指,欲引胸中病者俯足十指”,引,就是导引。故其所云,如“平坐,两手抱头,宛转上下,名为开口。除身体昏沉,不通畅者并皆愈之”,“踞坐,两手抱膝头,以鼻纳气,自极,七息,除腰痹背痛”之

<sup>①</sup> 据唐史载,司马承祯有此论,但可能是另一篇同名之作。本文署白云子述,乃张白,衢州人,少应试不第,修道于天台山。Ute Engelhardt *Qi for life: longevity the Tang* 据此文大谈司马承祯思想,误。

类,俱是导引。其法又见于《太清导引养生经》,乃是南北朝以来之常法,隋唐之际亦常用此法。杨上善云“审吐纳导引以调气”(卷十九),即指此。又,它第一篇是《服阴阳符召六甲玉女法》,就是把服气和服符混为一谈的,“奉符如法,皆能不食”,宗教信仰的力量,仍然是它所重视的。后来唐朝的气论就都没有这些祝咒及符图了。正如盛唐以后讲服气导引的人,很多也不再像它这样,仍以导引为“摇筋骨,动肢节”了(详见下文)。

京黑先生此书,著作之确切年代不可考,大抵在隋唐之间,与此同时,佛教天台智顗(538—597)之禅法亦极重要。

智者大师著有《修习止观坐禅法要》、《六妙法门》、《摩诃止观》等。六妙法门,乃承《安般守意经》的“六结意”说而来,谓“佛有六结意,谓数息、相随、止、观、还、净”,次第相生六妙门,每一法门都有具体修习之方法。如数,有修数、证数之法。修数,指行气调息、安详徐数,从一至十。证数,指随心任运,心住息缘,所以不必数,而觉息虚微,心相渐细。可见“修”重在该法门之方法,“证”重在体会该法门之效果与境界,而其内容,均在于调息。

《修习止观坐禅法要》说修禅者应调五和,即调饮食、调睡眠、调息、调心、调身。其中身、心、息“三应合用”尤为重要。其实这只是将调息一事细致一点地说,因为调息一事即含三法:“一者下着安心,二者宽放身体,三者想气遍毛孔出入通同无障。若细其心,令息微微然、息调则众患不生、其心易定,是行者初入定时调息方法。”为配合调身,亦应宽放身体,它也采用了许多呼吸配合导引的方法,“作七八反,如似按摩法”。

天台止观法门之精义当然不止如此,但由以上的叙述来看,它与胎息导引之间实有极密切之关联。原本安般守意之法,“禅心寄托于呼吸,与中国方士吐纳者相似”<sup>①</sup>,但禅修所重,毕竟在于守意,而非调息。智者之说,显然吸收了道家的养生学。其次,谓“息调则众患不生”,并在《修习止观坐禅法要》中立专节讨论如何调息治病,均与道教论服气行气治病相似。其修止法,实即守一,云:“脐下一寸名优陀那,此云丹田,若能止心守此不散,经久即多有所治”;其修观法,首叙六字气诀:“心配属呵肾属吹,脾呼肺咽

<sup>①</sup> 见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局,1983年。另外,陈寅恪也讨论过天台宗与道教的关系,见其《审查冯友兰〈中国哲学史〉报告书》。

圣皆知，肝脏热来嘘字至，三焦壅处但言嘻”，以这呵、吹、呼、咽、嘘、嘻六字治病，也是汉魏以来常法。修观法又说了十二种调息法，谓“此十二种息皆从观想心生，今略明十二息对治之相：上息治沉重，下息治虚悬，满息治枯瘠、焦息治肿满……”把息和观想结合起来说。

凡此，俱可见智者大师之止观调息论结合了不少道家之说，但也因此而开唐人气论不少门径。例如孙思邈《存神炼气铭》提出一种新的“胎息定观”，纯从道教的传统看，是看不出渊源的。司马承祯以“信、闲、慧、定、神”描述渐门五次第，亦必有取于佛家戒定慧之说。足证智者所论，乃关键时代之关键作品，对孙思邈等人必有所启发。

《存神炼气铭》是气论的一大突破。所谓炼气，不同于服气，所以说：“此法不服气、不咽津、不辛苦，要吃但吃，须休即休，自在自由，无阻无碍。”其重点在于存神：

若欲安神，须炼元气。气在身内，神安气海，气海充盈，心安神定。定若不散，身心凝静。静至定俱，身存年永。常住道源，自然成圣。气通神境，神通慧命。命往身存，合于真性。

此处说定、说慧命、说真性，都有儒家气味。其论气，则指元气，这是内气，不是外气，故与以往论服气者不同<sup>①</sup>。神安气海，乃古来守下丹田之说，故曰：“安心气海，存神丹田”，但底下加了一句：“摄心静虑”。如何摄心静虑呢？它提出了“五时七候，入胎定观”的方法。所谓五时，一是常人时，思虑攀缘万境，所以动多静少，如野马一般。二是始用功时，摄动入静，但难以制伏，动多静少。三是渐调熟时，动静相半。第四时，已可静多动少，纵然偶尔动心，也可以专注一境再予摄住。待第五时，则心一向纯静，有事无事，触亦不动了。能如此，则可入七候。

七候，指入道之后七种境界征候。一是抱一守中，神静气安，四大适然。二是色返童颜。三为仙人，不死延年。四为真人，可以炼身成气，存亡自在。

<sup>①</sup> 昔人论服气行气，于此区分，类多懵然。如《通志·艺文略》著录行气吐纳者七四部、九四卷，就是将服外气与服元气内气者并为一类了。如此分类，殊不能见流变之迹。其实此在修道者内部原本是清楚的，《太清服气口诀》便立一节《分别外气元气诀》云：“元气与外气，都不相杂。”

五是炼气成神,为神人。六是又可由无入有,有无不定,所谓至人,“炼神合色,神既通灵,色形不定,对机施化,应物现形”。七则身超物外,造化通灵了。

这套讲法,有几点值得注意之处:一、不谈服食外气,只炼身体内部之气。二、炼气,不只是服食内气,而是以炼养元气来安神,故此处加上了工夫论的讲法。三、炼养之工夫,着在心上,以摄心静虑来达成安神存气的目的。四、静心摄虑,他称为胎息定观或胎定观,此乃胎息说之新解。其来源应是佛教的观法,故外息诸缘,摄心入定。五、五时七候,也是以往未见的新说。五时云云,或许灵感来自智者大师对佛教的判教。智者判佛教一切教义为五时:华严时,佛初成道时所说;鹿苑时,佛说小乘义;方等时,广说各法门,斥小赞大;般若时,专说空义;法华涅槃时,表究竟了义。孙思邈此处亦说五时,用以表修炼入道之五个层次。智者又有八教之说,判佛教为藏、通、别、圆、顿、渐、秘、不定八教,与当时华严贤首判佛教为五教(小乘、大乘始、大乘终、顿、圆)十宗(我法俱有、我无法有、法无去来、现通假实、俗妄真实、诸法但名、一切法皆空、真德不空、相想俱绝、圆明俱德),相互辉映。其以圆教为究竟,适与孙思邈论七候而以最后一候为究竟相似,孙氏云:“修行至此,方到道源,万行休停,名曰究竟”,必定是由智者大师论圆教处得了启发。六、它论第一候,说存神炼气之后,“宿疾并销,身轻心畅,停心入内,神静气安,四大适然,六情沈寂”。六情、四大,固然是佛家词语,这段话更有气论上的背景在:将四大与服气调息理论并在一块讲,始于昙鸾,《鸾法师服气诀》云:“四大不调,何以察之?当于唇口察之。冷为风增、热为火增、涩为地增、滑为水增,不冷不热不涩不滑为调和。又声为风增、动为喘增、涎为水增……”中医以疾病起于风邪,此处则以四大不调来解释病况,而主张用服气调息之法来治疗。后来智顗《修习止观坐禅法要》谈治病,也以四大增损论病,如云“地大增者,则肿结沉重,身体枯瘠如是等。水大增者,则痰饮胀满,食饮不消,腹痛大痢”等等。孙思邈说炼养元气后即可“四大适然”,正是顺着这个脉络说的。

这样的一套讲法,影响自然也是深远的。例如题为许旌阳所作而年代应在唐代以后的《灵剑子引导子午记》说:“燕坐调息,心无外缘,以神驭气”,便是此说之后裔。而且它重在存神,而不在服气咽津,也就是着重精



神性的修持,不仅在技术层面用功,这个方向上的扭转更具有决定性的影响,底下我们看《天隐子》、《用气集神诀》、《胎息精微论》、《坐忘论》,都可以看到这样的趋势。

此外,它说:“此胎息定观,是留神驻形之道。术在口诀,不书于文。有德至人,方遇此法”——古来只有烧丹是重口诀的,丹药多隐语假名,故须师传,且须口诀,以说明运用之方。现在讲练气也说要口诀,这便推波助澜,促使后来者纷纷强调口诀秘授,蔚为风气了。

### (三) 虚心与存神:心性论的发展

隋唐之际以及唐初的气论,显然已如上述,承先启后,不仅传承了六朝的导引服气理论,也有了新的开展,而其趋向,则是内在化与精神化。

时代略晚于孙思邈的司马承祯、吴筠等,都是这个趋向的发展者。司马承祯所述《天隐子》,一般认为即其自著之书。一开头就说:“神仙之道,以长生为本,长生之要,以养气为先”,可见它是论气的。但完全摆脱了汉魏以来一切行气、服气、呼吸、吐纳、吞咽、内视、导引等等词语及观念,比《存神炼气铭》走得更远。故这两篇文章其实都已脱离了汉魏南北朝“服气论”的讲法,而是讲炼气、养气。孙思邈主张以心安神定来炼气,司马承祯则发挥庄子心斋坐忘之理论来谈养心。其序云:

气,受之于天地,和之于阴阳,阴阳神虚谓之心。……观夫修炼形气,养和心虚,归根契于伯阳,遗照齐于庄叟,长生久视,无出是书。

它与《存神炼气铭》一样,都在气字之外又强调“神”。依孙说,“气为神母,神为气子”,故炼元气可以安神;司马承祯则说气虚则为神,所谓“人生时,禀得虚气,精神通悟,学无滞塞,则谓之神”;气与神之外,他们又都说“心”。孙氏教人安心气海,存神丹田,摄心静虑;司马承祯则说阴阳神虚谓之心,所谓存神就是收心内视,自见己心。孙氏论心,明显受到佛教义理的影响;司马氏却要以此接上庄子的心斋坐忘说,因此《序》中将养气的渊源接上老庄,发挥老庄“唯气集虚”之义,以虚气为神,以神虚为心,而以“修炼形气、养和心虚”为宗旨。同时在内文的论述中,先讲饮食之斋戒,再讲起居之安

处,然后谈存想、坐忘及神解。《渐门》云:

何谓斋戒?曰澡身虚心。何谓安处?曰深居静室。何谓存想?曰收心复性。何谓坐忘?曰遗形忘我。何谓神解?曰万法通神。

依司马承祯的看法,“神仙亦人也。在于修我虚性,勿为世俗所沦折;遂我自然,勿为邪见所凝滞,则成功矣”《神仙》。神仙之道,并不奇妙玄秘,只要能去七情八气之邪,养和心虚即能成仙。其方法就是《渐门》所说五个步骤。在那五个步骤中,斋戒与安处,主要是调理形骸;存想坐忘则是在心上做工夫。要人收心,存我之神,想我之身,不逐外境。但仅是心不动,返照己身,那还是有我。坐忘也者,乃是教人再进而忘其存想,达到“道果在我矣,我果何人哉?天隐子果何人哉?于是彼我两忘,了无所照”的境界,生死、动静、真邪一如。

《天隐子》之外,司马承祯另有《坐忘论》,宋曾慥编《道枢》改为《坐忘篇》,分上、中、下三部分。真静居士所序另本《坐忘论》则分为敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道七篇,并附《坐忘枢翼》。大旨略同,而文字差异极大。按,曾慥所述,上篇掺入《存神炼气铭》的五时七候说;中篇泛引《天隐子》;下篇引庄子语与上篇重复,结尾说了妄、定心、生慧之后,又说此“犹未免于阴阳之陶冶也,必借夫金丹以羽化,入于无形,出乎化机之表,然后阴阳为我所制矣”,实大违坐忘宗旨,归于金丹一路。显然是曾慥櫟括司马承祯之说而有所改造,殊非原貌。

真静居士所序之本,广引老庄及《西升经》,论说坐忘,义理较为完整,但用佛家词语义理甚多。如云“苦乐生死之业”,“安坐收心,离境住无所有。因住无所有,不着一物”,“神用无方,心体亦然”,“若心起皆灭,不简是非,则永断知觉,入于盲定”,“因定生慧,深达真假”,“依法观之,若色病重者,当观染色都由想尔。想若不生,终无色事,当知色想外空,色心内妄,妄想心空,谁为色主?”这些,究竟是当时融摄佛教义理已达如此纯熟之地步,抑或后人附益,尚难判断,然其大体理趣,与《天隐子》是相符合的。

它们所说的心,都是个虚静心。不着在一物上,故无所住,其体亦空。但它又不是无所作用的,因此说:“心之虚,妙不可思也。夫心之为物也,即体非有,随用非无。”可是作用虽为有,作用者却仍可以是无心无为,“处动

而常寂”(《坐忘论·泰定》)。此一工夫就是“忘”。这样说心,当然比《存神炼气铭》周密深刻得多。因为孙思邈顺着原有服气论的架构与传统,试图加入“神”与“心”的观念,以摄心来炼气安神,固然见解超妙,但是心、神、气的关系却是混囫模糊的,甚且是令人难于理解的。司马承祯则知其所讲之虚静心,其实是指一超越主体,故说:“心者,一身之主,百神之帅。”套着气说,反而难以说得清楚,因此他在《天隐子》中仍以虚心来说虚气,到了《坐忘论》则完全放弃了神与气的问题,只就心立论。这代表了隋唐之际的服气论,发展到这个阶段,已出现了转折,由气论的突破转入另一个方向,不再论气了。

司马承祯之所以能如此,应该是因为他接续了成玄英以降对老庄学的理解。成玄英在解释老庄所说的道时,多次以“虚”或“虚通”来界定道的性质,例如:

虚通之道,为之相貌;自然之理、遗其形质。(《庄子·德充符疏》)。

道是虚通之理境,德是忘忘之妙智。境能发智,智能克境,境智相会,故称道德。(《老子义疏·道经总序》)

第二依义释者,道以虚通为义、德以克获受名。为道能通物,物能得道故也。(《老子开题》)

道以虚无为宗,以自然为本。(《灵宝度人经注》卷二)

其后李荣注《老子》,也一再以虚、虚极为说,如“虚极之理,以理可名,称之可道”,“道者,虚极之理也”(皆见第一章注),“至虚之理,‘空’未足议”(第十八章注),“至本空寂,名曰虚无;虚无即非空寂,有无不定。……故知虚无者,此即道之根本”(《西升经》卷四注)。盛唐时,玄宗御注《老子》依然采用这个讲法,云:“道者,虚极之妙用”,“至道虚而生物”(皆见卷一)。可见以虚论道,乃唐初以来风气。而虚极之道,往往又与气合说,如玄宗云:“无名者,妙本也,妙本见气,权舆天地”,“妙本降气,开辟天地”,孟安排也说:“精、神、气,三,混而为一。……亦曰希夷微,夷平希远微细也。……微即是气,以气于妙本,义有非粗。”(《道教义枢》卷五)似乎道体虚无,其活动与作用则在于气,司马承祯处风气之中,亦以虚论道,如《得道七》云:“道

者,神异之物,灵而有性,虚而无象。”但他接着便不从宇宙论方面说道气生化,而直接说修真之士应效法道,“克己勤行,虚心谷神,唯迩来集”,由道之虚讲虚心。这是他继承唐初道论而又有所突破的地方。<sup>①</sup>

其次,虚心无心云云,并不只是无,而是非有非无的。前引《坐忘论》曾说:“心之为物也,即体非有,随用非无”,又说心“处动而常寂”,这若不知唐初成玄英以来所说“重玄”之理,实在是难以理解的。《坐忘论·收心三》云:

若执心住空,还是有所,非是无所。凡住有所,则令心劳,既不合理,又反成病。但心不着物,又得不动,此是真定。……若心起皆灭,不简是非,则永断觉知,入于盲定。若任心所起,一无收制,则与凡夫原来不别。……今则息乱而不灭照,守静而不着空。……非净非秽,故毁誉无从生,非智非愚,故利害无由挠。

孙思邈所说的“摄心”,只是心不缘境,心不住于物,乃入静之道。司马承祯所说的收心,却是既不随境起灭,也不住于空,是守静又非守静,是起动而又非起动。用成玄英的话来说,就是“既不滞有,又不滞无”(《老子开题》)。用司马承祯自己的话来说,则是:“本一性而言,由之真如。……邪由一性,真由一性。是以生死、动静、邪真,吾皆以神而解之。”(《天隐子·神解》)故孙思邈说他的方法叫做定观,司马承祯之法则自称为太定,“寂泊之至,无心于定,而无所不定。故曰太定”。(《坐忘论·太定》)

从整个思想史的角度看,我们可以说这是宇宙论倾向转入心性论倾向的一个征象,标示着盛唐以后思想史发展的方向。

虽然如此,对于气论来说,司马承祯之说依然大有影响。一是它充分发展了道教“自力宗教”的特性,相信有神仙,可是并不向神仙祈求福佑。相较于《神仙食气金柜妙录》仍在烧符拜神,它完全没有这些信仰活动,而仅是理性化的行为:神仙也是人,他能成仙,我也能成仙,而且成仙的秘密与能力就在我自己身上。这个情况,在年代大体相近的《嵩山太无先生气经》中

<sup>①</sup> 详砂山稔《隋唐道教思想史研究》第二部第七章《虚の思想:初唐より盛唐に至る道家。道教思想史の一側面》。

也看得到。它说：“老君云：我命在我，不在天地”“吾与天地分一气而自理焉，天地焉能死吾哉？”气魄何等之大！唐代才获流行的《阴符经》，提倡“观天之道，执天之行，尽矣。……宇宙在乎手，万化生乎身”，也表现了这种气魄。<sup>①</sup>后来各种内丹学，可说都是这种精神的发扬。汉魏南北朝道教虽也说“我命在我不在天”，但仰仗服食，不论服气或服丹药，其成仙之条件都不在自己身上，与此毕竟是不同的。

同时，司马承祯《坐忘论》、《天隐子》也表现了道教气论前所未有的哲学深度，融摄佛理，契接老庄，局面弘开之外，更将它与《易经》结合，说：“《易》有渐门，老氏有妙门”（《渐门》），“天隐子生乎易中，死乎易中”（《神解》），“《易》曰：‘天地之道易简’者何也？天隐子曰：天地在我首之上、足之下，开目尽见，无假繁巧而言，故曰易简。易简者，神仙之德也”（《易简》）。这在炼气成仙的理论发展史上是非常重要的事，一方面，《易》、老庄、佛理之结合，启开了此后综合三教以说炼养的格局；另一方面，也显示了以《易经》论炼养的风气业已出现，刘知古《日月玄枢篇》亦在他那个时代问世，汉人所著的《周易参同契》更是要到了这个时代才重新获得体认而逐渐流行。服气理论转入身内成丹的时代，于焉开启。

也就是说，汉魏南北朝以来以气炼养的理论，发展到了盛唐，在不断深化之后，反而面临着一个变转的命运。司马承祯即是站在这个转折点上的人物。

#### （四）胎息与内丹：内丹说的出现

从服气论逐渐转向内丹理论，并不只有孙思邈、司马承祯这一种类型。当时大部分的修道者，仍在讲服气之法，唯其所谓服气，亦已因隋及唐初这些新趋向的冲击而有了不少改变。

例如《嵩山太无先生气经》，据说是天宝中罗浮真人王公所传，一云乃大历中。上卷与《道藏》所收《幻真先生服内元气诀》略同，就是在讲六朝以来传统服气法之外，特别强调服内气，谓：“世人将外气以为内气，不能分

<sup>①</sup> 《阴符经》之撰成，必在唐朝以前，但至唐代始显。唐初褚遂良欧阳询均曾抄写之，吴筠《形神可固论》亦曾征引，详本书《〈阴符经〉叙论》一文。

别，忤何甚哉！吐纳之士，宜审而为之，无或错忤耳。夫人皆禀天地元气而生，身中分之元气而自理”，显然是一种新说；其服内气之法也很素朴，只是在吐气将尽之际，闭口咽之而已（见《咽气诀》）。

到了《延陵先生集新旧服气经》时，新说，如前所述，已成正说，称为胎息，谓婴儿在胎中，不受外气，只禀元气，故“人能依婴儿在母腹中自服内气，握固守一，是名曰胎息”（《修养大略》）。这也是新的胎息说，但它以此为正途，批评服外气者：

夫道者或传服五牙、八方、四时、日月、星辰等气，思自顶而入，自鼻而出。虽古经所载，为之者少见成。遂亦非食穀者所能行致耳。……今之学其气也，或得古方，或授自非道，皆闭口缩鼻，但贵长息，而不知五脏壅闭，畜损正气，殊非自然之息。但烦劳形神，无所裨益。（《胎息精微论》）

又以咽内气至腹中，可以再逐渐凝结成胎：“每咽如水流过坎声，是气通也。真下气海中，凝结腹中，充满如含胎之状。气从有胎中息，气成即清气凝为胎，浊气散而出。胎成即万病自遣，渐通仙灵。”

这段话，真该加上一连串的圈点，因为它太重要了。唐末内丹学所说调和内气以养圣胎云云，其思想之根源，正在于斯。<sup>①</sup>

① 这里应注意另外一部经典：《高上玉皇胎息经》。此经乃幻真先生注。据《幻真先生服内元气诀·序》说唐天宝间幻真先生曾遇罗浮真人王公，则他也是盛唐时期人物，此经或即为他所作。经云：“胎从伏气中结，气从胎中息。气入身来为之一生，神去离形为之一死。故知神气可以长生，固虚无以养神气。神行即气行，神住即气住。若欲长生，神气相注。心不动念，无来无去，不出不入，自然常住。勤而行之，是真道路。”注曾引《西升经》及《玄纲论》，故知其观点大抵与司马承祯《坐忘论》相似，是以心不动念为守神，谓人若能虚心绝虑，保气养精，则元气不离，如此“神气相合而生玄胎。玄胎既结，乃生自身，即为内丹不死之道也”。因此它反对食气，说：“元气即阳气也，食气即阴气也。元气若壮，即阴气自消。阳壮阴衰，则百病不作。”又因食气者都以口鼻呼吸，故以口鼻为玄牝，他便说玄牝非口鼻：“气海亦为下丹田，亦为玄牝，世人多以口鼻为玄牝，非也。”这也是玄牝说的新解。后附《胎息铭》，也说了吞咽元气的方法，并说其法“假名胎息，实曰内丹”。另一部《高上玉皇心印妙经》论者常与上述《高上玉皇胎息经》并论，殊非其伦。此经名称盖仿张果《太上九要心印妙经》。但张果之所以称其经为“心印”，是因为他强调心的作用，认为：“心者神之宅，神者心之主”“以心为帝王。帝正者心不乱也，心不乱则气自调。”《高上玉皇心印妙经》却无一字提到心。而且说的仍是呼吸，且谓“呼吸育清，出玄入牝”，理论根本不通，乃无知者妄作也。后人不乏依之修炼者，各道庙也常以此为主要的课诵经典，其实皆误入歧途。

服气既已由服外气转为胎息内气,导引之义亦起了变化。自先秦以迄唐初,凡说导引,都是指“熊经、鸟伸、五禽戏等”(杨上善《黄帝内经太素》),“谓摇筋骨、动肢节”(《素问·异法方宜论》注),“按,谓按摩。跷,谓如跷捷者之举动手足,是所谓导引也”(同上,《金匱真言》注)——可是隋巢元方《诸病源候论》卷一《风偏枯候》已谈到以意引气之法:“以背真倚,展两足及指,瞑心,从头上引气,想从达足之十趾及足掌心。可三七引,候掌心似受气止。盖谓上引泥丸,下达涌泉也。”六朝时本有行气之法,此处所说,大抵即为行气法,但它称为引气;待《延陵先生集新旧服气经·秘要口诀》便以此说服气导引。早期说服气导引,皆如《神仙食气金柜妙录》,是以按摩导引配合服气治病,但此时则是服内气并导引此气的意思:“挨身左右,精思气入骨节,行引相应,令通不断,谓之行气导引。”这就是导引说的内在化,以行气为导引。

《气法要妙至诀》则引王公曰:“夫学导引之人者,用气断谷,教人不食,性少虚羸,乃用咽气助导引也”,咽气即是咽内气。此王公,不知是否即为《嵩山太无先生气经》所说的罗浮王公,该书曾载《行气诀》,但无这一段文字,故或许为另一人。盖当时主张这种新导引说的人并不止一两位,所以《气法要妙至诀》又录了《导引新候要诀》教人如何导引内气。全文长达数千字,十分详细地说明如何让气下降入腹、如何绕腹而行、如何配合时辰、如何通达四肢,谓此乃张果先生传龙冈法。又引王公曰:“此是落籍逃丁,不为太阴所管者。妙也。炼肉炼骨,轻清上浮,同太虚天地之神灵变化自在者,此是导引之极也”,不但确定了新说的地位,更认为这才是好的导引法。

服气与导引不仅都显示内化的倾向,也同样显示了注意“神”的作用。早期讲行气,大抵只讲“存思”之法,或以意行气,现在则喜欢说神。孙思邈云存神炼气,“气为神母,神为气子。气通神境、神通慧命、命住身存,合于真性”;司马承祯云宅神于内,遗照于外,便是神仙;《导引新候要诀》则说:“气是神之用、意是神之灵。神之使气,气自使身,此乃神之动作也”;《延陵先生集新旧服气经》更有《用气神集诀》说:

神集于虚,而安于实。神,心中知者也。安而无欲,则神旺而气知。正如此之时,则一任之,唯久弥善。行之不已,体气至安,谓之乐天。乐天则寿。身外虚空亦天也,身内虚通亦天也,习之久久,乃明生焉。

心,是虚静而能知的,其知之谓神。这是哲学性地说神,与自《太平经》、《黄帝内经》、《上清大洞真经》以来把形神之神朝“身中神”方向去解释者有明显之不同。身中神是精神的形象化、物质化,因此神或长三寸或长七寸、或衣玄或衣丹。现在说神,则只是说人的精神性作用或虚静心的作用;而且服气之要诀,也不再是呼吸吐纳,而是在于集神存神。除上引诸文外,底下这些文献也可充分说明这种转变:

学者或吐或纳四时五芽之气,或服引七宿二景之精,握固以象胎形,闭气以为胎息,殊乖真人之妙旨,盖是古来之末事。如此之徒,浊乱元气,尤损于形神。夫至人以心游于淡,气合于漠,饮漱于玄泉,胎息于无味,则神光内照,五脏生灵。(《神气养形论》)

元气之术,上古以来,文墨不载。……每寻诸家气术,及见服气之人,不逾十年五年,身已亡矣。……或食从子至午,或饮五牙之津,或吐故纳新,仰眠伸足,或餐日月,或闭所通,又加绝粒。以此寻之,死而最疾。……若明胎息,则晓元气,胎息与元气同也。……我命在我不在天者,谓知元气也。人与天地各分一气,天地长存,人多夭逝,何也?谓役气也,气者神也。人者神之车也、神之室也、神之主也。主人安静,神则居之;躁动,神去矣。神去身死矣。(吴筠《宗玄先生文集》卷中《服气》)

他们讲神与气的关系未必一致,但守神以得元气是相同的;以新的元气说胎息说,反对旧的服气理论,也是十分明显的。盛唐时期气论之内在化与精神化,亦于此可见其梗概。

当时已称此种新胎息方法为内丹。《道藏》成三收《胎息经》、《胎息秘要诀》,后者是老胎息法,所以分成闭气、布气、六气、调液、饮食所宜、饮食杂忌、休粮、慎守各节,教人如何吞气咽津。《胎息经》却是新说法,故截然异趣,云:“胎从伏气中结,气从有胎中息。知神气可以长生,固守虚无以养神气。神行即气行,神住即气住。若欲长生,神气相注”,结尾则铭曰:“假名胎息,实曰内丹,非只治病,决定延年。”《胎息精微论》也有《胎息神会内丹七返诀》。《道藏》另收有吴筠《南统大君内丹九章经》,序云于骊山养胎息,至元和中游淮西遇李谪仙,得授此经,曰:“内丹者,即此也。”这当然是



伪托的。但可见“内丹”一词,在当时应已流行,且公认与胎息之法极有关联。<sup>①</sup>

历来论思想史道教史者,都说“内丹”一词是相对于烧采铅汞等药物烧炼丹药的“外丹”而说,其实都是知其一不知其二。内丹这个词语和观念,与唐代这种服气论的发展有密切的关系:从服气到区分内气外气,到将内气称为元气,再到以服元气为胎息,乃形成内丹之说。故张果《太上九要心印妙经》论内外丹,根本不从铅汞金石药物说,只从气说内外丹,云:“其内丹不得,其外丹则不成。其外丹不得,则内丹无主。内丹者,真一之气,外丹者,五穀之气。以气接气,以精补精,补接之功不离阴阳二气”(《七返还丹简要》),又说:“一气者,胎息也。胎乃藏神之府,息乃胎化,元因息生,息因神为胎”(《九还一气总要》)。张果乃唐玄宗时人,为吴筠司马承祯同时人,其思路亦相仿佛,适可以相互比观。

类此者,尚有《通幽诀》云:“气能存生,内丹也。”(《道藏·兰字号》)我以为这才是内丹说的形成。历来推内丹源起于隋朝道士苏元朗,是错误的。苏元朗著《旨道篇》、《龙虎金液还丹通玄论》等,据《古今图书集成》神异典神仙部引《罗浮山志》说:“自此道徒始知内丹矣”。方志推尊本地人士,何可尽信?况且其说已大谈性命双修、真火真水、姹女黄婆、鹊桥河车,焉能是宋朝以前人的口吻?以此证明隋朝时已有内丹之说,殊属可笑。事实上,内丹说在唐朝仍是新说,其势初尚不足以与传统炼丹成仙之说争衡,故唐人

① 另有《大还心鉴》一篇,一般也将它归入内丹类,我以为不然。此文亦推源炼丹于《参同契》,且说:“心为出世之宗,丹为延年之药”,“知炉鼎又不可不知火候也,知火候又不可知心也”,因此论者误以为它是内炼之书,实则非也。彼只是说在炼丹之外尚须重视心,或炼丹时须心悟真理,并不是教人以心神合气,来内养成丹。故其丹,仍为金石之丹:“一金一石谓之丹,亦合天地也。一金者,真铅中白虎是也;一石者,丹砂中水银是也。”底下引唐代流行的神符白雪门马真人语,谓“汞与水银别,迷人用之拙”,主要是说明他所谓的汞,并非水银,而是上文所说“丹砂中出水银”的意思,所以称为真汞:“水银本在丹砂中,出合铅汞即成至宝。色还本丹,丹更不能却归水银,即真汞矣,即从凡入圣。”如此,便是它所说的还丹了。这种真汞,非身中之气或水,乃丹砂烧炼而得之汞。所谓丹砂,是一种红色固态矿物,成分是硫和汞,故丹砂矿氧化即会出现液态的水银,此为生水银、自然汞;也可用烧炼之法,使丹砂氧化而得熟水银。所谓汞由丹砂中出,即是这么回事。此书以此化学变化为从凡入圣,故引神符白雪门之说以为依据。神符白雪者,《真元妙道要略》已说明了那是当时流行的烧丹之一派:“有以黑铅一斤,投水银一两号为真一神符白雪者。”本书既引其说,益足以证明它非内丹之学。

《上洞心丹经诀》有“修道之士有内丹者可以延年，得外丹者可以升天”之说。若其兴起已久，何至于此？内气为丹，存神炼养，可以成神。这样的观念，乃是服气理论一步步发展，并经许多人提倡推阐，才逐渐形成的。假若隋朝时苏元朗已有如此详备之内丹论，初、盛唐这些人何须如此费劲？

### （五）还丹与火候：《参同契》的运用

但张果《太上九要心妙真经》另有与司马承祯、吴筠等人明显不同之处，那就是他论“火候”、“鼎炉”、“日魂月魄”、“一斤十六两”、“周天三百六十四爻”、“坎卦进汞一两，离卦进铅一两”、“八卦朝元”的部分。如此论气、论炼养，显然另有渊源，那就是他由《周易参同契》得来的灵感。

唐代道士论易者原本就不少，《郡斋读书志》云成玄英有《周易穷寂图》五卷，错综六四卦，演九宫，以直年月日，推国家吉凶。《通志》载袁天纲有《易镜玄要》一卷，李淳风有《周易玄义》三卷、《周易新冥》一卷。《玉函山房辑佚书》则从《火珠林》辑得其八卦六位图。凡此皆论易者，但均未将易学与服气、炼丹等说相结合。结合易学以说存养炼气，至司马承祯乃见端倪，标举《周易参同契》之风气，则大约在高宗玄宗时。

这时最重要的人物是刘知古。他于高宗龙朔中出家为道士，唐玄宗时，诏求丹药之事，刘知古著论上奏，谓神仙大药无出《参同契》者。其书今佚。曾慥《道枢》卷二六引《日月玄枢论》或即摘录自其书（另一种收入《全唐文》卷三二四，有小序）。其中说：

世之浅见者，或以铅黄花合于水银，煅之为紫粉；或以朱砂、水银、雄黄、雌黄、曾青、空青、矾石、云母合炼而制伏之；或以诸青、诸矾、诸绿、诸灰，结水银以为红银，复化以为粉屑；或……非吾之所为也。或曰金银铜铁锡者五金也，雄雌砒矾胆曾空礬者，八石也。刘子曰：非吾之所谓者也。子午以成三，戊己以为五，此吾之八石之名也。

又说：“五石弃捐，安在金石之为丹哉？”可见他所见的丹不是金石之丹，而是还丹。据他说：“还丹者，阴阳气之所为”，而又是子午成三，配以戊己之五，这究竟说的是啥呢？

考《周易参同契》曾云：“子午数合一，戊己号称五，三五既和谐，八石正纲纪……巨胜尚延年，还丹可入口。”子，水数一。午，火数二。戊己，火数五。水火既济，又能归土，便是三五和谐。刘知古所说的还丹，其渊源在此。

同样地，张果论“九还一气”、“七返还丹”，也是本诸《参同契》所说的“九还七返，八归六居”。这个时候，与金石之丹相对举的，就是这种“气之所为”的还丹了。这是丹字的新解，张果《太上九要心印妙经》就说：“一心归命谓之还，五气不散谓之丹。”故相对于金石之丹药而言，此可称为气丹。要成就这种丹，必须有个收摄心神的工夫，使心还归，与气相合，故又名还丹。唐人所著丹经，具有类似观点者，也大多仍只称此为还丹，如《大还丹契秘图》、《大还丹金虎白龙论》、《还金术》，都是如此。<sup>①</sup>

从原理上说，收摄心神，乃是孙思邈、司马承祯以来，修道者便一致强调的原则与方向，可是如何落实这项原则，其收视返听的工夫，却人言言殊。司马承祯、吴筠乞灵于老庄学的传统，孙思邈有取于佛家，张果、刘知古乃从《周易参同契》找到门径。

《周易参同契》，正如葛洪所说，乃是“假借爻象，以论作丹之意”，而其所说之丹，则是金石制炼而成的所谓外丹。故大力批判内视脏腑、存思内景、食气吐纳、导引运动、立坛祭祀等术法，并说“还丹可入口”、“服食三载，轻举远游”，可见他所说的，乃是可以服食之丹药。所以它所说的鼎器，是指烧炼用的器具，直径一尺五寸，厚一寸一分，三只脚；其中放置铅汞等药

① 《参同契》彭晓本四十章说它乃仿古人而作：“吾不敢虚说，仿效圣人文，古记题龙虎，黄帝美金华。”从文义上看，古记题龙虎，是相对“黄帝美金华”而说，但古代记录有题为龙虎者，其名称可不见得就叫《龙虎经》，后人竟因此而附会道：“真人魏伯阳，不知师授谁氏，得古文龙虎经，尽获妙旨”（彭晓《周易参同契通真义序》），真是杜撰得可笑。而后来居然更出现了一大批龙虎经，都说是上古某某仙真所作，幻中出幻，益可见其为虚诞。题为《真龙虎九仙经》者，即其中之一也。此经托为天皇真人所传，唐罗公远、叶法善注。论者当然不会相信它真是天皇真人所著，但不少人相信它也许是罗、叶两人所作。罗、叶两位，均为唐高宗玄宗朝之著名道士，此书却绝非两人所著及注。原因是：一、凡题为某某龙虎经者，皆伪托，时代必在五代以后。二、此书所说龙虎金丹大药，只用以治病。此乃古代引气布气治病学之发展。后文说学道诸法门时，便不再谈龙虎，只讲呼吸。以鼻上住息为定，然后存想脾上起云，开顶门，身中之神运行自在；再吞日华（它主张以鼻接气，仍以鼻为玄牝）、炼五脏之气以成仙。这套讲法，应是钟吕丹法流行后才提出来的，对“龙虎”有新的解释，故称其书为《真龙虎九仙经》。分仙为九等，有与钟吕分仙为五等之说相颉颃之意。

物,用火烧炼,以待铅汞化合变化,氧化还原,“赫然成还丹”。其过程,则借用《易经》的卦爻来形容,例如根据月亮晦望弦朔之运行规律,结合纳甲卦象阴阳之消长,把一月三十日分成六节,每五日一节,每一节分属一卦,然后用卦来说明火候的进退;进火指加温、退火指冷却。又用十二消息卦来配合十二月、十二干支、十二时辰、十二音律,谈炼丹时火候之循环。另外,他也采用五行的观念,将铅汞比喻为金木、龙虎,以五行生克的道理来描述炼丹的过程。以火烧金、金生水、水滋木、而俱归于土为其总原理,所以说:“五行错王,相据以生,火性销金,金伐木荣,三五与一。”

《参同契》自汉代以后,一直默默无闻,论者甚罕。刘知古等人重新将之表彰出来,遂使后来凡言内丹者都祖述此书,推崇其为“万古丹经王”。但是,刘知古等人几乎吸收了整个《周易参同契》对炼丹过程及火候进退的描述架构,用以作为其修炼之工夫论内容,却在方向上有了个大逆转,将论铅汞炉火者转为论气:

《参同契》者,吾能陈其梗概焉。其要曰……或者曰:“肝青为父,曾青是也;肺白为母,铅银是也;肾黑为子,玄磁是也;脾黄为祖,雄雌是也。还丹白赤而为紫赤者,曾雄之气染之也。”曾不知还丹者,阴阳之气所为,变化顺天地之生成、合金水之自然。

过去谈道教史者,辄据此说刘知古主张内丹,甚谬。他讲的阴阳之气并不是身体内部的气,而是外在的日月之气。所以说:“还丹者何以度世耶?其食乎日月之精华者也”,“吾之所论丹者,龙虎也。流珠为青龙,青龙者日也。黄芽为白虎,白虎者月也。故日月之精气者,有变化之理,饵之者亦可以变化矣”。这其实乃是古服气论的一种发展。六朝以来,服日月光芒法、食日月精法均已甚为普遍,但实践法门都讲得很简单,不过吞咽而已。刘知古此处援用《参同契》,“论火候、定生成、莫不循卦节于钟律”,故生面别开:

或谓鼎中有土者亦妄也。……土者戊己之气也,非土之土也,此乃坎戊月精、离己日光之义焉。故一阴一阳而为水火,火者以水为夫焉,水者以火为妇焉。夫妇之道,乃成戊己者也。……太阳者日也,其出东方,东方者木位也。铅者,则为金矣,何也?月生于西方,西方者金位也,故还丹者准乎玄象,谓日月之符,必在于晦朔焉。……天道左旋,日

月右行。俯而视之，则金生水，木生火矣。仰而视之，则水生金，火生木矣。

以食日月之精华为还丹。而食之之法，不是分别在日出月出之时饵其精气，而是着重在日月相合、阴阳变化的关系上，龙虎交媾、阴阳和合。

张果比刘知古更进一步，他也以气说丹，但不只是外气，更有内气。所以他也讲日月，但所指为日魂月魄：“日属阴魂，月属阴魄。日中有鸡，西方金、肺之象，属阴，乃日魂藏月魄，魄满于魂，故日以清。月中有兔，东方木，肝之象，肝属阳魂。……魂魄者，乃人之铅汞也。”（《日魂月魄真要》）这是他与刘知古迥异之处。魂魄、铅汞，都是指身体内部的阴阳两种性质，这两种性质除了用魂魄铅汞来表述外，也可用坎离、心肾、青龙白虎、神气来指称，而其原则则在于阴阳调和。

其法与古来行气法不同，故说：“今时学道之人，使心运气，乱作万端，屈体劳形，非自然之道。”他推荐的办法，则是让心神专一来调气，再借气来定神，号称“神气不相离，精神内守”，其实就是守一存神的意思。先以此清神定心，然后神、魂、意、志、魄五行相聚，会于丹田，形成“真火”，以之炼丹。炼丹之法，依经文考之，首先应该是呼吸调息，所以说：

神定则气定，气定则精定，三火既定，并会丹田，聚烧金鼎，返炼五行，运于一气，绵绵一昼一夜，一万三千五百息。按周天三百六十四爻，气血行八百一十丈，脉行五十度，此乃周天，方为火候。……在腹之中谓之胎，一呼一吸谓之息，故故名胎息也，胎者形中气之子，息者形中神之母。形中子母，何不存守？存守者，存其神而守其气。……藉外气则升，随气升而腹自鼓；外气升而内气降，内气降而腹自纳。鼓纳之机，天地之橐钥也。橐钥者，天地动作之气，真阴真阳也。内气为阳，外气为阴，内气不出，外气不入，神符气定。外气符即为至宝，内气符即成金丹。

彼时汾州刺史崔恭幼女少玄有异迹，后传尸解，留了一首《守一诗》。栖真子王损一为之章句，王屋山樵长孙巨泽为作《玄珠心镜注》。张果也有《玄珠歌》，讲如何采日魂月魄而结玄珠。故守一以得玄珠，应也是张果的想法。此处论修炼，虽只说成胎而不说结玄珠，但原理是相通的。不过他论守

一，是说：“若能内守真火，聚而不散者，真抱元守一之道也。”守一生火之后，吸外气、呼内气，阴阳升降（内气为阳、外气为阴），绵绵昼夜，息息无穷，便能成丹。如上文所引录。

除此之外，身体内部的铅汞也要调和烧炼：“每月初一日为首，正子时坎卦进汞一两，离卦进铅一十五两。次日坎卦进汞二两，离卦进铅十四两。至十五日抽添数足。周而复始”，“上十五日魂守魄，下十五日魄守魂”。

他讲坎离龙虎铅汞火候，采用了《参同契》的架构，是非常明显的，但内涵完全不同，着重在神与气合、内与外合、阴与阳合、心肾相交、坎离互补、性命相守。因此丹分内外，必须相符；气分内外，必须相接；火分内外，也须相通。

换言之，相对于一般的炉火烧炼之术，这时已有不少人提出另一种思路，说烧炼之药并非金石铅汞，而是气。这些气，或指日月之气、或指身内之气、或指五谷之气，总之，都非金石铅汞。故古丹经所云之铅汞或水火均须另作解释。于是就出现了“真水”、“真火”、“真铅”、“真汞”的讲法。丹，也一样，不再指丹砂丹药，而是指气。内气称内丹、外气称外丹；心还于气，或阴阳两气相往还则称还丹；又或以内外气为金丹。这都是新的铅汞丹药论。在论述其修炼方法时，他们喜欢借用汉朝魏伯阳《参同契》的火候论来说明抽添进退的方法，示人以径路。这种做法，重新表彰了《参同契》，却也改造了它，影响到后来唐末五代乃至宋代大规模的《参同契》新诠释路向。

他们虽然并未能专从内气方面说内丹，但在强调心神之作用上，仍与司马承祯等人同趋共辙。而且张果以心神为性、以气为命的讲法，更开启了内丹家讲“性命双修”的门庭。唐末五代彭晓、锺离权、吕洞宾等人的内丹理论，正是顺着这样的路子发展而成的。

## （六）交媾与结胎：内炼者的拟喻

进一步发展《参同契》之体系，而对宋代内丹学卓具影响者，应推唐末五代之彭晓。

《参同契》一书至南宋郑樵编《通志》时，已著录注本十九部，可见祖述者甚繁，乃五代以来之显学也。其中最早且最重要的注本，就是彭晓的《周

易参同契分章通真义》。

彭晓为五代时后蜀人，所注第一个特点，是反对当时已有的另一种说法。因《周易参同契》自盛唐以后既渐流行，论者渐多，大家对这本书也就有了些不同的见解，故彭晓说：

诸道书或以真契三篇，是魏公与徐从事、淳于叔通三人各述一篇。斯言甚误。且公于此再述《五相类》一篇云。今更撰录《补塞遗脱》，则公一人所撰明矣。况唐蜀有真人刘知古者，因述《日月玄枢论》，进于玄宗，亦备言之。则从事笺注、淳于传受之说更复奚疑？（八三章注）

当时或谓书乃魏伯阳、徐从事、淳于叔通三人所作，各成一篇。彭晓反对其说，主张经文为魏伯阳作，徐从事只是作了注解，淳于叔通则是传经之人。此说后人未必同意，因为经文文义确实重重复复。而且，徐从事既有笺注，其笺注于今何在？能保证不会与经文相混淆吗？这些都是明显的疑问。但彭晓之注，既为最早的注本，他所批驳的那些道书，一方面是只有论点而无注本，一方面也没有流传，因此谈《参同契》的人只好接受或采用他这个本子。

自元朝俞琰开始，才怀疑这其中可能可以拆成“经”与“传”。明朝正德年间，杜一诚开始依文体来区分，四言为经、五言为传，《三相类》作为补遗。嘉靖间，杨慎说有农夫掘土得石函，获古本《周易参同契》，与杜一诚的本子相同。《周易参同契》遂有今古文之争。其实所谓“古本”，乃是杨慎伪造的，但之所以会出现这样的本子以及杜一诚的重编本，却显示彭晓的主张已受到质疑。万历年间注《古本参同契》的彭好古，甚至说经传淆乱始于彭晓，致使后世读者如乱丝无绪，徒然目眩心烦。此外明王九灵《参同契注》、蒋一彭《参同契集解》、清仇兆鳌《参同契集注》等，均不依彭晓之说。因此，彭晓注本这第一大特点可说并不太成功。

彭晓又将《参同契》分成上、中、下三卷九十一章：“以四篇统分三卷为九十章，以应阳九之数。上卷分四十章，中卷分三十八，下卷分十二章。内有《鼎器篇》一篇，分章不得，故独存焉，以应水一之数。”（《序》）后人大概也不甚依从。陈显微、俞琰本均依朱熹重定之章次；陈致虚分成三十三章；陆西星分成四十九章；陶素耜分成四十四章。其他依据所谓古本者，分章更

与彭晓不同。故在版本的处理上,彭晓的做法也可说是被质疑的。

不过,作者与版本问题其实无关宏旨。彭注虽自矜其分章及论断作者归属权上的贡献,其重要性实不在此。彭注之所以重要,在于它扭转了《参同契》的性质,把原属于炉火烧炼之书朝内丹方面去解释了。

这样的扭转,自刘知古以来已然。可是刘知古只是略陈梗概,旨在藉《参同契》以讲自己的还丹之术。彭注却是对《参同契》全面展开解释,必须一字一句去把原先说烧炼的东西讲成是炼精气,有多么困难呀!其工程之大,自非刘氏所能比拟。试看以下这段解说:

[三十二章]巨胜尚延年,还丹可入口,金性不败朽,故为万物宝。术士服食之,寿命得长久。

[注]臣胜,胡麻。人食之尚得延年,况金液还丹,入口岂不长生乎?还丹始生于真金,金体故无败朽。然真金是天地元气之祖,以为万物之母,《道德经》曰:“无名天地之始,有名万物之母”是也。天地之先,气为初,而生万象。金是水根,取为药基,是故真金母能产金砂而成还丹也。

经文明明是讲服食。胡麻吃了尚且可以延年,服食黄金自然更可以不朽,语意甚为明白。注解却偷天换日,把“金”字改从“真金”来解释。真金不是金,而是元气之祖,是水根。于是服食成仙的理论,就一转而成为内炼金水之说了。

接着,经文说:“欲作服食仙,宜以同类者,植禾当以黍、覆鸡用其子,以类辅自然,物成易陶冶。”(第三十三章)这是接着上文“金性不败朽”云云而说的,更上面还有第三十章大谈“金入于猛火,色不夺精光;自开辟以来,日月不亏明;金不失其重,日月形如常”。可见它是主张人若欲不朽只有服食同样不朽的金子,才是同类的。彭注却将之解释为冰会化为水、鸡卵可生鸡,以金为母,还产丹砂,是“种类相生,始终相因”,与经文对“同类”的讲法大相径庭。再用金母生丹砂,而金母又就气水而说,云此乃内丹之道:“若以金石、草木、霜露、冰雪、盐卤之类,皆为误用。是将天地根为药根,真金母为药母,令产阴阳成精。”经文中哪里瞧得出这样的意思来?

这便可见彭注完全是一种创造性的诠释。经文只说:“以无制有,器用



者空”，它可以创造出这样的解说：“无者龙也，有者虎也。无者汞类之气也，有者铅阴之质也。铅汞处空器之中，而未能自生变化，因坎离升降，推运四时，遂见生成。盖用空器，而以无制有也”；经文说：“上德无为，不以察求；下德为之。其用不休”，它也可以创造出这样的说解：“上德者，水在上也。下德者，火在下也。水火既济，乾坤之谓也。水在上常清静，无为而处阴，不以察求也。火在下常动，运转经历十二辰内，其用不休也。”这些句子，若不是先有了一套他那样的想法，恐怕只读得出有点《老子》的韵味，万万不能讲出这些水火铅汞来的。

更有些时候，他嫌如此依经作解太过费事，还会在经文之外自己陈述一段见解。例如第二十五章注，解毕经文后，自行发表了一篇议论说：

……修丹之始，须以天地根为药根，以阴阳母为丹母，如不能于其间生天地阴阳者，即非金液还丹之道。若以有天地阴阳之后所产者，五金八石、草汁木灰、晨霜夜露、雪浆冰水、青盐白卤诸物杂类而为之者，不亦难乎？

这即是他的宗旨所在，认为烧炼外在的、后天的金石药草都不可能成仙，只有以先天元气来锻炼才有希望。整部书就在发挥此义，将《周易参同契》朝这个方向来解释。

由于整部《参同契》都在讲烧炼，他要将之内化，即必须说它所讲的鼎炉、水火、铅汞、火候等等均非真正的鼎炉水火等，而是一种拟喻。整个《参同契》即是一个大的拟喻体系，例如经文说到水，指的其实是虎、阴、母、妻、金、金华、精、情等；火，则是气、龙、阳、父、夫、流珠、木、性等等。据他看，魏伯阳写《参同契》时本来也就是用这种拟喻之法的，所以才会以易象来说明火候：

公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。莫不假借君臣以彰内外，叙其离坎直指汞铅，列以乾坤莫量鼎器，明之父母系以终始，令以夫妇拘其交媾，譬诸男女显以滋生……《易》曰：“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，因取象焉。”……假借爻象，寓此事端。

所谓托论、假借、譬、寓、拟诸形容、象其物宜，都是说魏伯阳的整个论述即是

一大套拟喻,而他自己作的这部注解,目的也即在于说明这样的拟喻,故序云:“晓所分真契为章义者,盖以假借为宗。”

这是非常重要的一步。在刘知古张果那个时代,虽已用《参同契》之说来喻拟炼气时的火候进退,但其实仍属于“借用”的阶段;彭晓以易之拟象、诗之比兴,来讲假借托寓,实在是一大发明。从此,所有说内丹者都采用了这种方法。消极地,可把古来一切丹经中说及金石铅汞炉鼎采炼者,全部理解为是体内成丹的拟喻;积极地,也可以用这种方法来表述自己的内丹见解,“将乾坤,鼎而同大冶;运坎离,气而比化权。则而象之,取而行之”(第八十八章),形成一篇篇类似谜语的拟喻系统。

这是个方法学上的点明,影响深远。另一影响深远的,则是他对炼丹之具体方法及过程的解释。

在彭晓之前,谈《参同契》者,如张果,已提到“神抱于气,气抱于神,神气相抱”、“神气不相离”、“神气相守”。但神气如何相合相守呢?他用心肾、日月、铅汞、性命、坎离、魂魄、金火等等来反复说明况喻,却不曾谈到男女交合、夫妇交媾、阴阳交感。其中有几处讲到阴阳,只说“阴阳者日月也”,“阴阳者内外也,内气为阳,外气为阴”,“坎离为阴阳,阳即魂也,阴即魄也”。足证他不仅无意把阴阳的意涵限定在男女关系上,也未以男女关系为基础去理解神气相合的问题。因此他解释神气相抱所用的一些喻况,如“龟蛇相缠”;“性是蛇、命是龟”;“心为宅,肾为府”;日中有鸡,月中有兔,乃阳藏阴、阴藏阳;或息为母、胎为子等,都没有性交的意涵。

刘知古《日月玄枢篇》亦然。它比张果更重视阴阳,但论阴阳也仅就其性质说阴阳交感,所谓“阳消阴息,金盛水衰,魂魄相安,刚柔合体,水盛坎侵阳也,火衰离尽昏也,阴阳相饮也,交感道自然也”。阴阳交感指的是一种原理。而此种原理具体见于炼养时,它反而常以“父母”为说。父母是由夫妇发展来的,夫妇有子乃成父母,故父母不是阴阳的概念,而是夫妇子的关系:“丹道相成,子出于母之胞”,“以汞投铅,以类合类,如父制子,子制孙也”。夫妇关系遂转而至父子、母子关系的讨论上去了。

彭注完全不同,它将一切还原为男女关系,以性交去解释整个炼丹的过程。请看:

东西之气相交,夫妇之情相契。当斯之际,震来受符,天地媾其精

神，日月合其魂魄。……阳龙阴虎在混沌中相承，交感之气，树立根基。（第十章）

魏公喻易，创立鼎器，运动天机，媾龙虎之形，合夫妇之体。……既经起火运符，则男女精气相纽。故《关雎》两慕，昏冠相求。（第十一章）

青龙呼白虎，白虎吸龙精，呼吸其贪育，伫思为夫妇也。（第三十一章）

鼎内五行自拘，阴阳交媾，火兴水退，水激火衰。（第三十九章）

阴阳气停，夫妇交接，渐兆龙虎之精，敷荣金汞。（第五十一章）

一阴一阳之谓道，曲成万物而不遗。……运阴阳进退之火符，合乾坤坎离之精气，周而复始，妙用无穷。因使圣女灵男交阴阳于神室，飞龙伏虎媾魂魄于母胞。（第六〇章）

五行互用，更为男女，递作夫妻。……金妻先唱，木婿播施，神母妊娠而生女。（第六十六章）

孤阴寡阳不能自生成。……故自雌雄交媾而胤其真精也。（第七十三章）

坎男离女，雄精雌性，相须含吐，类聚生成，变化真精，以为神药也。（第七十四章）

男动外施，则水行于外。女静内藏，则金守中宫。（第七十五章）

凡修金液还丹者，先明铅火之根，次明阴阳之理。孤阴不自产，孤阳不自成。须候阴阳相交，牝牡袭气，龙呼虎吸，男成女产，故曰牝鸡自卵，其雏不全；二女同车，其情不契。（第七十八章）

注解本须依傍经文，所以说义不免重复。但它翻来覆去地说，却正好显示了它是用男女交媾的情况来解说丹道之原理与过程。这样的解说，固然在魏伯阳原著中已见端倪，但前文已经说过，《参同契》原本是可以不由此去理解的。彭注扩大了魏伯阳对男女的喻况，到处讲交媾、施精、结胎，要人通过对性事的理解而理解成丹的道理，这毕竟还是空前的。

内丹之学在此以后，遂充满了性意象和性意识。例如号称钟离权著、吕洞宾传的《秘传正阳真人灵宝毕法》第一篇即是《匹配阴阳》，第二篇为《聚散水火》，三则曰《交媾龙虎》。号称钟离权述、吕洞宾集、施肩吾传的《钟吕

传道集》也介绍了如何观想龙虎交媾而匹配阴阳之法。说是要想象九皇真人，九皇真母各带一男一女来，由一黄衣老姬接引到一黄屋中去交合，“尽时欢悦”。然后男女离去，黄姬抱一物，形若朱桔，抛入黄屋中，以金盘盛留之（《论内观》）。又传钟离权之《破迷正道歌》云：“虎绕龙蟠寻至宝，金公姪女结婚姻”、传吕洞宾《敲爻歌》云：“道力人，真散汉，酒是良朋花是伴，花街柳巷觅真人，真人只在花街玩。……一夫一妇同天地，一男一女合乾坤”等，都是如此。

考内丹结胎之说，本出于胎息。古呼吸吐纳之法，教人缓息，渐缓渐细，渐至于如不呼吸，如婴儿在母亲胎胞中那样，故称胎息。其后改以服元气吞咽入气海，凝结如含胎之状为胎息。故胎字原本即与男女交合以致结胎生子无关，至彭晓才首先扣住这个胎字大加发挥，结合《参同契》的讲法，把整个内丹修炼的过程说成是一种性交生子的仿拟，后来如吕洞宾《敲爻歌》云“养胎十月神丹结，男子怀胎岂等闲”；《沁园春》“又谁信，无中养就儿”，俞琰注《翠虚篇》“怪事教人笑几回，男儿今也会怀胎。自家精血自交结，身里夫妻是妙哉”，钟离权《破迷正道歌》“二气交结产胎婴”，俱是如此。此类文献，虽均号称钟为吕为施肩吾等等所作，但整个性交生子的仿拟体系既是彭晓构造出来的，这些文献就绝不会早于五代。其后两宋内丹南北各派，则亦均依循旧辙，畅言交媾结胎，影响之大，无与伦比。

至于讲具体炼养之法，彭注也有特点。张果《太上九要心印妙经》所说重在金火，亦即以火烧金。借五谷之气以生内火，又名真火，会于丹田，烧聚金鼎，然后一气运转，阳升阴降，七返九还而成丹。刘知古的方法是服食日月精华，所重则在水火。但水火如夫妇，却非交合关系，而是对偶关系：水生金、金生水，是铅中生黄芽；木生火、火生木，是丹砂之中出汞。阴阳、日月、水火、铅汞，都是对偶的关系，日出月落，阳消阴长，人亦“以天地为雌雄，阴阳为父母，左为青龙，右为白虎”，“一阴一阳而为水火，火者以水为夫焉，水者以火为妇焉”，龙虎是不交媾的，就如日月不会交会一样。彭晓论炼丹之法迥异于彼，他说：

金丹之要，全在铅火二字。铅火则水火也，为还返之宗祖。其余五行气候皆辅助而成功。（第四十一章）

金液还丹，秘在铅火二字，为之终始。既得真铅，又难得真火也，其

可轻议也哉？（第十八章）

此法也说重在水火，但其实与刘知古之说不同。更不只是水与火，乃是起火以烧金，但强调金生水，故亦勿同于张果。而且故弄玄虚，把金水皆归为水，火则指气，然后套着五行生克，阴阳相合、八卦方位、十二月消息讲这水火之作用，越讲越复杂，也越来越让人越糊涂。所以读者切不可太相信他“金丹之要，秘在铅火二字”这样的说法。其功法精要，实在第六十六章注所说：“鼎内阴阳升降调和，则胎中龙虎起伏相抱，固住真精，颜色浸润、骨节坚强。修之不休，久而可验。抽除阴火，谓排却阴邪。添入阳符，乃正兴阳运。周而复始，神室安和，云行雨施，汞流金液，如冰解释。自足至头，遍匝真人之身。”

故其说并无后来丹家所常讲的心肾相交、颠倒龙虎之法，亦不讲周天、不谈运气、不说河车，也无丹道逆生之说，跟后世内丹家相比，还算是平实的了。

## 九 《阴符经》叙论

《阴符经》，今所谓“道教四书”之一也。本文仅三百余字，一本作四百字，而注释其书者数十百家，考异辨难，聚讼纷如。余读《道藏》，于此盘根错节处，辄欲综理众说，比量异同。故尝辑为《阴符经集释》一种，用便观览焉。惟余所谓集释者，用心稍与古人不同。昔之为集释集注，皆类聚旧说，断以己意，折衷群言。盖以此为能得作者之本意也。然《阴符经》诸家注，取径各不相蒙，或言兵，或言丹法，南辕北马，无可折衷；孰为本意，尤难质证。余穿穴讲贯既久，乃悟古人所谓求本意之非也。凡经典之所以为经典者，不正以其书能使各时代人读诵之皆具意义乎？各时代人，怀诸困惑，叩诸经典，经典则相应而现诸解答，随方应缘，靡不饫饕胜义以去，故可以为万世之常经、百代之资粮。诸家注解参差歧午，貌若射覆，然交光互摄，俱能发明经典之意蕴。为集释者，自应条贯其理趣，分析其思绪，说明该经典之诠释史，乃为得之。至其本意，实不可考；即其著作年代及作者亦多不可知。纵令可知，又何益耶？此余之偏见也，然非精思熟玩，似不足以知此义。故敝帚自珍，杀青有待，未敢仓促面世。兹所移录，乃《集释》稿中杂考其作者与书之年代者，名曰“阴符经叙论”，凡四则，聊示一斑，用乞并世贤达教之。

### （一）经系唐朝以前书考

《黄帝阴符经》一种，昔人或谓其为伪书。

所谓“伪”者，谓书非黄帝时有，并非黄帝作也。作此书者，或云即唐人李筌。如晁公武曰：“唐少室山人布衣李筌注。云：‘《阴符经》者，黄帝之书。或曰受之广成子，或曰受之玄女，或曰黄帝与风后玉女论阴阳六甲，退而自著其事。阴者暗也，符者合也，天机暗合于事机，故曰《阴符》。’皇朝黄

庭坚鲁直尝跋其后云：‘《阴符》出于李筌，熟读其文，知非黄帝书也。盖欲其文奇古，反诡譎不经。盖糅杂兵家语，又妄撰太公，范蠡，鬼谷，张良，诸葛亮训注，尤吾笑。惜不经柳子厚一搥击也。’”（《郡斋读书志》）按，宋人多作此说，晁公武黄山谷之外，如：

朱熹曰：“《阴符经》恐是唐李筌所为。是他着意去做，学那古文。何故只是他说起便行于世？某向以语伯恭，伯恭亦以为然。一如《麻衣易》，只是戴氏自做自解，文字自可认。”（《朱子语录》）

陈振孙曰：“《阴符玄机》即《阴符经》也。监察御史新安朱文国注。此书出于李筌。云得于骊山老母。旧志皆列于道家。文国以为兵书之祖。要之，非古书也。”（《书录解题》）

黄震曰：“经以符言，既异矣；符以阴言，愈异矣。首云：‘观天之道，执天之行，尽矣。’天之道固可观，天之行其可执耶？谓五行为五贼，谓三才为三盗。五行岂可言贼，三才岂可盗？又曰：‘天有五贼，见之者昌；三盗既宜，三才既安。’贼岂所以为昌，盗岂所以为安耶？若谓‘人知其神而神，不知不神所以神’，此本老聃可道非道之说。后世有伪为道书者，曰《常清净经》；有伪为佛书者，曰《般若经》，千变万化，皆不出反常一语，初非异事，乃雷同语耳。言用兵而不能明其所以用兵，言修炼而不能明其所以修炼，言鬼神而不能明其所以鬼神。盖异端之士，掇拾异说，而本无所定见，此其所以为《阴符》欤？然则人生安用此书为也？”（《黄氏日抄》）

皆不只疑其书非黄帝作，兼指作书为李筌之伪。李筌好言兵，尝著《太白阴经》，其书或名为《太白阴符》，故益滋论者疑惑。

然今本《阴符经》虽自李筌注后始显，其书实非李筌所伪。李筌之年里仕履，《四库提要》及余嘉锡皆有考证。四库子部兵学类尝收李筌所作《太白阴经》八卷，提要曰：“唐李筌撰。筌里籍未详，惟《集仙传》称其仕至荆南节度副使、仙州刺史，著《太白阴经》。又《神仙感遇传》曰：‘筌有将略，作《太白阴符》十卷，入山访道，不知所终。’太白阴符，当即此书。传写伪一字也。”余嘉锡曰：

《集仙传》为宋曾慥所撰（见《书录解题》卷十二）。四库著录者非

原本。《提要》此条，盖从《太平广记》卷六十三转引也。至所引《神仙感遇传》，亦见《广记》卷十四。不载筌所历官位。考《云笈七签》卷一百十二引《感遇传》“筌有将略”上，多“开元中为江陵节度副使，御史中丞”十四字。“阴符”作“阴经”。与《广记》小异。罗振玉敦煌本《阆外春秋》跋云：“李筌《阆外春秋》十卷，《直斋书录解題》云：唐少室山布衣李筌撰。四库全书录筌所撰《太白阴经》总目云：筌里籍未详。《集仙传》《神仙感遇传》云云。今传本《太白阴经》则前有自序及进书表文，后并有结衔。序末作唐永泰四年秋河东节度使都虞侯。表末作乾元二年四月二十八日正议大夫持节幽州诸军事幽州刺史并本州防御使上柱国。与《集仙传》不同。表文辞鄙拙，当是伪托。序署永泰四年。考永泰无四年，二月十一月即改元大历。作伪之迹显然。至进表，前有‘臣少室书生，才非武职’，而后又有‘臣自风尘悖乱，牧口边陲，兵行天机，战伐常胜。虽坐偏裨之职，未展纵横之谋’云云。前恭后倨。又自谓牧口边陲，战伐常胜。幽州去两京密迩，并非荒裔，何以史家绝不一及其功伐，且并其名氏而遗之？揆是情实，诬伪可知。仙家纪传，例多难信。序表所署，亦复相类。而此卷署题作少室山布衣（按，巴黎图书馆所藏敦煌本《阆外春秋》残卷，北平图书馆有影片存卷一及卷二之上半。卷首进书表末署天宝二年六月十三日少室山布衣臣李筌上表），与陈氏所云正合。筌或竟以布衣终耳。”嘉锡考之：唐范摅《云溪友议》卷上云：“李筌郎中为荆南节度判官，集《阆外春秋》十卷，既成，自鄙之曰：常文也。乃注《黄帝阴符经》。”其叙筌之官职与《集仙传》小异，与此书自序及进表署衔全不同。《友议》又云：“筌后为邓州刺史，一夕三更，东南隅忽见异气。明旦呼吏于郊市，如产男女者，不以贫富，悉取至焉。得牧羊胡妇一子。李君惨容曰：此假天子也。座客劝杀之，筌以为不可。曰：此胡雏必为国盗，古亦如然，杀假恐生真矣。则知安禄山生于南阳。异人先知之矣。”宋人所辑《分门古今类事》卷九，亦载此事。《云溪友议》叙事固多里巷传闻，即此所载安禄山事，亦涉荒诞。且筌天宝初尚是布衣，安得当禄山生时，已官刺史？然范摅究为唐时人，其叙李筌官爵，应不至大误。岂筌撰《阆外春秋》时，尚为布衣，后乃出仕，由节度判官历任州郡，入为郎中。而摅特误记其著书之时欤？要



之，筌之初仕荆南，后官刺史，唐人固有纪载。不仅见于《集仙传》也。观《郡斋读书志》卷七记筌撰《中台志》。以唐相李林甫陈希烈附皇道，筌上元中自表。天宝初，迫以缀名云。夫以布衣著书，纪载失实，纵触刑网，亦止宜辩之有司。今亟亟上表自明，亦似非布衣之事矣。筌本儒者，官至省郎，不当任偏裨作都虞侯。此书自序及表文，固出后人伪造无疑。《新唐志》道家类，李筌骊山母传《阴符玄义》一卷，注云：“筌号少室山达观子。”《通考》卷二百十一引《崇文总目》值“阴符玄机”。其解题与唐志注略同。不著官阙，与题少室山布衣者合。筌所著书。见于《唐志》者，《阴符》《太白阴经》《阆外春秋》《中台志》外，尚有注《孙子》二卷、《青囊括》一卷、《六壬大玉帐歌》十卷。

李筌为天宝时人，本系儒者，而隐居嵩岳，又习道家兵家言。范摅云其注《阴符》，是唐人初不谓书为李筌所作也。且《唐志》所载张果《阴符经太无传》，自称得诸道藏。则当时《阴符》除李筌所得之本外，别有流传。张果之注，专驳李疏，其经文亦不自李筌处来。益可见《阴符经》者，非李筌所能伪作也。且吴莱曰：“广汉郑山古曾语蜀黄承真：‘蜀宫大火，甲申乙酉，则杀人无数。我授汝秘术，庶几少减于杀伐。幸汝诣朝堂陈之，陈而不受，汝当死，泄天秘也。’已而蜀王不听，而承真死。孙光宪窃窥其书，题曰《黄帝阴符》。然与今经本实不同，不知此又何书也？若乃筌务用兵，而山古又欲务禁兵，此果何耶？”（《阴符经注序》）据此，似于唐末五代间，又别有二本《黄帝阴符》，与李筌所传之本不同。倘《阴符经》系李筌所伪作，岂另有一人亦伪作《阴符》耶？此当是旧籍相传，阙而始出，且不无增删补假，故同时遂有二本也。

又曾慥所集《集仙传》曰：“唐李筌于嵩山虎口岩石室得此书，题曰：‘大魏真君二年七月七道士寇谦之藏之名山，用传同好。’已糜烂，筌钞读数千遍，竟不晓其义；后于骊山逢老母，乃授微旨，为之作注。”又，《崇文总目》亦曰：“《阴符玄机》一卷，唐李筌撰。自号少室山达观子。筌好神仙，尝于嵩山虎岩石壁得黄石《阴符》本，题云魏道士寇谦之传诸名山。筌虽略抄记。而未晓其义；后入秦骊山，逢老母传授。”皆与杜光庭《神仙感遇传》所载相符，述筌得经之由来皆甚详。书非筌所伪，可断言也。故姚际恒曰：“《阴符经》出于唐李筌。其云得于石壁中，上封云：‘上清道士寇谦之藏诸

名山，用传同好。’于是筌诡为黄帝所作。后遇骊山老母，说其玄义。按，此书言虚无之道，言修炼之术，以‘气’作‘无’，乃道家书；必寇谦之所作而筌得之耳。其云得于石壁中，则妄也。若云黄帝所作，骊山老母为之解说，则更妄矣。又相传《七贤注》，为太公、范蠡、张良、诸葛亮诸人，益不足辨。或谓即筌所为，亦非也。褚遂良书之以传于世。又朱仲晦尝注之，而曰‘谓非深于道者不能。’吁，不知其所谓道者何道也？可慨也夫！”（《古今伪书考》）其言书非李筌所为，甚是。顾所谓褚遂良书之者，《四库提要》颇不谓然。

《提要》曰：“《集仙传》说怪诞不足信。胡应麟《笔丛》乃谓苏秦所读即此书，故书而非伪，而托于黄帝则李筌之伪。考《战国策》载苏秦发箴得太公《阴符》，具有明文。又历代史志皆以《周书》《阴符》著录兵家，而黄帝《阴符》入道家，亦足为判然两书之证。应麟假借牵合，殊为未确。至所云唐永徽初褚遂良尝写一百本者，考文征明《停云馆帖》所刻遂良小字《阴符经》卷末实有此文。然遂良此帖自米芾《书史》、宝章《待访录》、《宣和书谱》即不著录，诸家鉴藏亦从不及其名，明之中叶忽出于征明家，石刻之真伪尚不可定，又乌可据以定书之真伪乎？”此说余嘉锡又驳之曰：

提要此篇，未言（《阴符经》）定出于何人之手。至下篇论朱子《阴符经考异》，始言晁公武《读书志》引“黄庭坚跋，定为筌所伪托。朱子语录，亦以为然”。定为李筌所托，则不得有褚遂良手书一百本之事。若果有此真迹，则在宋时，必入于好之者之家。而有宋一代储藏富而赏鉴精者，莫过次宣和秘阁及米氏之宝晋斋。乃考之其书，皆不著于录。故敢毅然断其不足据。然所谓诸家鉴藏，从不及其名者，想当然云尔。岂凡宋时公私收藏书画目录，悉经取而一一加以检察也哉？按：楼钥《攻媿集》卷七十二，有《褚河南阴符经跋》，与停云馆石刊悉合。《提要》不之知也。其跋云：“《阴符经》说者甚众，以文义不贯，颇费牵合。盖尝疑之。唐李筌传骊山老母之言曰：‘此符三百余言，百言演道、百言演法、百言演术。上有神仙抱一之道。中有富国安民之法。下有强兵战胜之术。’分为三章。又有六注，谓太公范蠡鬼谷张良诸葛亮及筌也。系以正义，不言谁作。后序中谓出于骊山老母，亦间有无主名者。略计太公之言八、张良之言九、鬼谷六、诸葛五、范蠡才一见。而筌及正义尤详，又与世所版行不同。后有断章三赞。又道士希严，不知何许

人，作赞三十九首，可谓备矣。比岁于都下三茅宁寿观，见褚河南真迹注本，始知上古真仙，各出一二语，以至三四。自愚人以天地文理圣（原校云：此句似有脱误字）而彼不言其谁。其间有若相应答，亦有旨意全不联属者。将由群仙之集而为之耶？抑高真荟而成此经耶？凡见河南所书三本，其一草书，贞观六年奉敕书五十卷。其一亦小楷，永徽五年奉旨写一百二十卷（此与停云馆石刻作写一百本者小有不同）。及此，盖书百九十本矣。二者皆见石刻。惟此真迹，尤为合作。字至小而楷法精妙。河南卒于显庆三年，年六十有三。此时计四十五岁；而永徽所书，则五十有九矣。三本详略亦自不同，草书本又冠以“黄帝阴符经”，要当以此本为善。”岳珂《宝真斋法书赞》卷五，又著录有“欧阳询阴符经帖”。末行题“黄帝阴符经。贞观十年丁酉岁九月□□日书与善奴”。珂跋云：“右唐太子率更令欧阳询字信本《阴符经》真迹一卷。楷庄而劲、严而有法，真欧笔也。按率更之子曰通，字通师，官至内史。号小欧阳。亦以能书称。淳化阁帖中，有所授笔诀，亦云付善奴。即其人也。”《随隐漫录》卷五云：常州澄清观有“褚遂良阴符经”。夫使此果为李筌所伪托，筌尝自称为天宝布衣，褚登善欧阳信本乌能书之于贞观之时乎？若曰二人之书，皆出于后人伪作。则楼攻媿之博学多闻、岳倦翁之好精鉴，其识解有时或出米元章之上，非但不愧之而已。观其极口赞美如此，岂均盲于目哉？近人文廷式《纯常子枝语》卷三十五云：“阴符经虽非黄帝书，然褚登善书之，欧阳信本《艺文类聚》引之，其不出于李筌审矣。”夫文氏所谓登善书之，不过据《停云馆法帖》为言，《提要》已自不信，此不足以设难。惟《艺文类聚》所引，实见于其卷八十八。引《阴符经》曰：“火生于木。祸发必克。”夫欧阳信本既尝手写是经，以付善奴。又引用之于其奉诏所撰之书。其信重之如此。是必六朝以前相传之古本矣。然其非黄帝之书，虽三尺童子，犹能知之。褚欧亦因其旧本所题书之耳。（《四库提要辨证》卷十九）

盖四库馆臣误信李筌造经之说，谓书为李筌所造，唐初人岂能写之？殊不知《阴符经》于唐朝初年即已为书家所常书，明汪砢玉《珊瑚网》卷二十亦有王弼州《褚登善书阴符经跋》云：“阴符经古未有，自唐初褚河南先后奉命书百十卷。今石刻存者：真观六年行草一卷，永徽五年正书一卷。而欧阳渤海亦

有贞观六年正书一卷。皆绝妙。《道藏》内阴符，凡数十种。注释亦如之。独赵文敏最为定本。盖据欧阳本也。”是欧阳询、褚遂良皆尝写之，欧阳询编《艺文类聚》亦尝征引。除楼钥岳珂之外，宋陈思《宝刻丛编》卷十三《石氏所刻历代名帖》中亦有褚遂良小字《阴符经》及草书《阴符经》，皆在越州。宋无名氏《宝刻类编》卷二则著录褚遂良草书及小字《阴符经》。与李筌同时之吴筠《宋玄先生文集》卷中《刑神可固论·论神篇》亦引《阴符》“火生于木，祸发必克”两句，又引“终冬之藉，复之不死，露之见伤”云云，则不见于今本。斯亦属传本之异也。凡此皆可见书在李筌以前即已面世，非李筌所能伪。

唯此中犹应有所考论者，则褚书之真赝也。依余嘉锡考证及前文所述，褚遂良尝书《阴符经》，宋人亦确曾著录，四库馆臣谓宋人未予著录者误也。然著录者皆在南宋，善疑者遂仍不免疑其为晚出之赝鼎，如欧阳辅《集古求真》即云：“《阴符经》褚遂良书，有二本，一小楷，一小草。小楷乃永徽五年奉敕所书。翁覃溪以楷书者为真迹，江藻、姚鼐等以为均非褚书，张廷济则均以为非伪。按诸家纷纭其说，莫衷一是，其实真草二本，皆伪托耳。考此经为李筌伪作，筌开元时人，褚公安得预书之？殆即筌之徒所伪托，欲借褚公大名，又加以奉敕之重，冀以增当时之声价，且取信后世。观其前衔名之下，有奉旨写一百二十卷，其后年月之下，又有奉旨造，重见复出，可灼见其隐衷矣。不知此等重复，通人必不若此，适足以自彰其伪。”（卷二）以褚书草字及小楷二本《阴符经》皆伪作。翁方纲《复初斋文集》卷二三《跋俞紫芝临褚草阴符经》则云小楷为真迹精品、草书为伪作：“褚草书阴符，宋越州石氏帖目在褚楷阴符前，故停云亦依此摹也。何义门云：‘二十三行缺处甚多，而不言后有诸题人名，则停云所摹勒，盖又从石氏本翻出者耳。’此内‘万化生乎身’句，讹作‘可以伏藏’句，伏讹伙；‘大小有定’句，讹作火。又不止义门所云缺失而已。且褚公于贞观十二年始召入侍书，岂有贞观六年奉敕书此之事，不特义门未之详考，而越州石氏此刻在北宋末、南宋初，乃亦不加详考，冒为褚迹。则何怪乐毅论海字本，后来重摹之有失乎！此幅有俞紫芝临款，紫芝之明洪武初尚在，则天历初年年尚少，因宜其不知深考，一依其误而临之也。盖考订之学不讲久矣，孙退谷乃与过庭书谱同语，又何足讥乎？”孙退谷即孙承泽，孙氏《庚子销夏记》卷六谓褚书阴符小楷有晋人风

度；草书则步骤二王，微带章草，孙过庭《书谱》即脱胎于此。翁氏不以其说为然，故河之如此。翁方纲欧阳辅之后，叶公超于1961年左右，又出其收藏《大字褚书阴符经》一种，沈尹默、王壮为等以为真迹，李郁周《大字阴符经题跋与书体之研究》则力辨其为伪。聚讼亦如褚氏草书及小字《阴符经》也。今按，《阴符》在李筌之前，并未大显，否则李筌得书于嵩山虎口岩尚得为传奇乎？以筌得书之郑重珍什，知此书虽有流传，当时人见之不甚广。若于唐初褚河南果尝手书百七十本，则依褚公之位望书艺，化身千百，岂不广遍区宇耶？以此推之，褚书百七十卷，要系后人依托之辞，未必即为实事。今传褚书小字及草书又皆石刻，石刻固可见其规矩，笔法实难推求，欲断其为真为伪，诚非易易。大字阴符，结体用笔且与世传褚书《儿宽赞》不同，亦未必即为真迹。虽然，褚书三本纵使皆伪，不能如欧阳辅所云，乃李筌之徒伪作。何则？褚书可伪，《艺文类聚》引书不可伪，吴筠引文亦不可伪。李靖之注可伪，张果之注、张果于道藏中别得一卷《阴符》亦不可伪。准斯而论，褚遂良于贞观间书《阴符》数本，又何必即为情理之所无？李筌未杜撰《阴符经》，正毋庸以褚河南必曾书《阴符经》为论据也。

## （二）今本与《周书阴符》之关系

《阴符经》既为唐朝以前书，非李筌伪造，则果出于黄帝耶？

凡今云黄帝书者，俱依托之辞，固无人复信其为黄帝造矣。然《史记》尝谓然苏秦“得周书阴符，伏而读之”，《索隐》引《战国策》谓得太公阴符之谋。则其书虽不出于黄帝，要系周秦旧籍，故苏秦能得读之。宋朝邵雍、程颐，明人胡应麟等，皆主此说，如：

胡应麟曰：“《阴符经》，称黄帝，唐李筌之伪也。筌嗜道好著述；得《阴符》，注之，而托于骊山老母以神其说。杨用修直云筌作，非也。或以唐永徽初，褚遂良尝写一百本，今墨迹尚存。夫曰遂良书，则既盛行当世，筌何得托于轩辕？意世无传本，遂良奉敕录于秘书，人不恒观也。余按《国策》，苏秦干诸侯不遂，因读《阴符》，至刺股，则此书自战国以前有之。而《汉书·艺文志》不载，盖毁于兵火故。隋志有《太公阴符铃录》一卷，又《周书阴符》九卷，未知孰是，当居一于斯。或疑季子所

攻必权术，而《阴符》兼养生。夫《阴符》实兵家之祖，非养生可概也。此书固匪黄帝，亦匪太公，其为苏子所读则了然；而前人无取证者。故余首发之，俟博雅士定焉。（《四部正讹》）

王谟曰：“《史记》苏秦得《周书阴符》伏而读之，《索隐》引《战国策》谓得太公《阴符》之谋，则《阴符》是太公兵法，以为黄帝书，固谬。但如山谷谓出李筌，恐亦未然。此书宗旨与《大易》《老子》同归，而《易》言‘龙战于野，其血玄黄。’老言‘圣人不死，大盗不止。’亦奇险语。安得以书中‘天发杀机，龙蛇起陆，天地万之盗’等语，遂以诡诞不经乎？”（《汉魏丛书识》）

梁启超曰：“其文简洁，不似唐人文字。特未必太公或寇谦之所作。置之战国之末，与《系辞》《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也。”（《古书真伪及其年代》）

此说，姚际恒及四库馆臣皆不谓然。以今传《阴符》言虚无之道、修炼之术，系养生之书，而非阴谋；故历代史志均以《周书阴符》著录于兵家，《黄帝阴符》则入道家，判然两途，不容相溷也。

今人王明《试论阴符经及其唯物主义思想》即据姚氏及四库馆臣言。然《阴符》之书，史志著录分为两类，乃史官之意见，未必定符其情。以今传《阴符》考之。自宋以来，或析其书为三篇，即所谓“神仙抱一演道”、“富国安民演法”、“强兵战胜演术”。是今本《阴符》亦自有为兵学，故陆西星《阴符经测疏后序》云：“兵家者流，又窃其八卦甲子神机鬼藏之说以为兵机。”即四库，亦尝谓今本“自筌而后，凡数十字，或以为道家言，或以为兵家言，或以为神仙家言”（焦竑《阴符经解·提要》）。然则今本岂可必其即为养生之书，而非兵法乎？李筌疏注此书，最为有名，其人即好言兵者，所著《太白阴经》，非兵家言耶？注《阴符》者，唐初更有李靖。唐志所著录范蠡、诸葛亮、鬼谷子、张良等《集注阴符经》一卷，固是托古，非同史实；然此数家则皆以用兵神奇，为世所仰，故冒其名氏注释今本《阴符》也。宋代夏元鼎注《阴符》，其人亦谈兵者，刘克庄跋其书有云：“观其所注三书，皆遁世之学也，深于道矣。余独问书向在兵间，曾杀人否？及与君抵掌论兵，颇右武安君，间语楚台叛寇，又欲僇之而后已。噫！是犹有用世之心也。”（《后村大全集》卷九九）则是另一李筌也。由是观之，以《阴符》为兵法者多矣。今本是否

即为苏秦所读之书，苏秦所读之书是否即太公所著，皆不可考。然虽不可考，据史志分类断今本非周秦旧籍则大谬矣。

### （三）论今传《阴符经》作者不可考

或云，书非周秦旧籍，乃寇谦之辈所著。

其说殆本诸杜光庭《神仙感遇传》所云李筌得经事。杜氏曰：“李筌至嵩山虎口岩，得《黄帝阴符》本经。素书、朱漆轴、緘以玉匣。题云：‘大魏真君二年七月七日，上清道士寇谦之藏之名山，用传同好’，其本糜烂。筌抄读数千遍，竟不晓其义理。”李筌之本，系寇谦之所传，故全祖望、姚际恒等皆谓其书即寇谦之或其流派中人所为。然王明以为：太武帝太平真君二年，魏尚未称“大魏”；且寇谦之修整道教，系以礼度为主，与《阴符经》之思想无甚关联；世传寇氏一派所奉经典，亦唯《云中音诵诫经》等戒律灵图之属，不闻随所谓《阴符经》者。以此知书非寇谦之作，并非寇谦之所传。云寇氏传藏者，后人依托之耳。王明之说甚辨。且世谓《阴符》为寇氏作者，以李筌得书故，本亦无所佐证。得书于寇氏之传，尚且可以存疑，寇氏作书之说，自当芟弃矣。

余嘉锡《四库提要辨证》亦不以《阴符》为寇谦之辈作，然又别出考证，疑经系上清派杨羲、许谧诸君所为，其言曰：

昔晋哀帝兴宁二年，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子杨羲以上清真经。使作隶字写出，以传句容许谧并第三息许翺。事见《真诰·运题象》。于时所出道经甚多，《黄庭经》即出于是时。《真诰·翼真检篇》云：“有王灵期者，诣许丞（谓许谧中男联。少名虎牙，为卫尉丞），求受上经。许感其诚。遂复授之。王得经欣跃，乃窃加损益，凡五十余篇。枝叶繁杂，新旧混淆”云云。可见其时依托伪造，莫可究诘矣。其实不独王灵期作伪，即杨许所受于高真者亦伪也。其后杜京产将诸经书往剡南。吾疑《阴符经》即为此辈所作，以其有强兵战胜之术，故京产弟子孙恩，遂因之以作乱。又按明郁逢庆《书画题跋记》卷九，子昂小楷阴符经，后有大德丁未十月南山从吾子黄仲圭跋云：“阴符经。一名黄帝天机之书。曩见王右军石刻阴符，文与今文小

异。子昂盖有受，故笔力精到，不减右军”云云。右军石刻阴符，他书未见，然元人所见古刻，自较今日为多。使右军果有此刻，则与其写《黄庭》以换白鹅者何以异，吾向疑此经为杨许之徒所伪作者，不亦大彰明较著也哉？

按，道经自汉迄魏晋间，出世甚多。上清派托诸高真降授，灵宝派则多为葛巢甫等所造。余嘉锡谓《阴符》亦或系此时伪为，想当然耳之辞，本无质证，但据其他道经之出世，推想《阴符》或亦为此辈人所造耳。此非考据，亦悖于推论之术。盖杨羲、许谧等，上清派也。《阴符》为上清派存思黄庭之道否耶？如《阴符》宗旨果与《黄庭经》、《上清大洞真经》之类相同，尚可据之以推想造《阴符》者为谁。今《阴符经》与上清派之关系，犹待推考；《阴符经》与《黄庭经》之说，显有差越，复难比合。乃径谓《阴符经》为杨许之徒所伪为，有是理乎？若以杨许尝造经，故疑此为杨许辈所为，则亦何妨并疑为葛巢甫所作乎？

故曰：《阴符》为古书名，苏秦尝读之。与今本《阴符经》不知是一是二。《隋书·艺文志》所载《太公阴符铃录》一卷、《周书阴符》九卷，则非今之《阴符经》，并非古之《周书阴符》也。然自战国年以迄隋末，此经流传端绪，渺不可考。唐初颇为欧阳询、褚遂良等征录誊写之，殆未广行。李筌、张果之后，始为道流所瞩目。而撰人与撰时，终不可知。强定其为周秦旧籍、为南朝杨许辈或北朝寇谦之辈，甚或唐朝李筌辈所作，非愚则诬，皆不可信据。其书本名《阴符经》，题为《黄帝阴符经》者，后人推原于黄帝耳，倘云书即黄帝作，亦非也。

#### （四）《阴符经》诸注本

《阴符经》，于唐以前无所闻。唐代著录钻研者甚多。《唐书》卷五九《艺文志》所载，凡六种六卷：《集注阴符经》一卷（太公、鬼谷子、张良、诸葛亮、李淳风、李洽、李鉴、李锐、杨晟）；李靖《阴符机》一卷；张果《阴符经太无传》一卷，又《阴符经辨命论》一卷；韦弘《阴符经正卷》一卷；李筌《骊山母传阴符玄义》一卷（筌，号少室山达观子，于嵩山虎口岩石壁得《黄帝阴符》本，题云：“魏道士寇谦之传诸名山。”筌至骊山，老母传其说）。



宋郑樵《通志》卷六七《艺文略》道家类,所收更广达三十九部五十四卷:

- 《阴符经》一卷(黄帝撰,太公等十一家注)
- 又一卷(唐张果注)
- 又三卷(陆佃注)
- 又三卷(萧真宰注)
- 又一卷(黄居真注)
- 又一卷(沈亚夫注)
- 又一卷(任照一注)
- 又一卷(蹇昌辰注)
- 又一卷(杜光庭注)
- 《阴符机》一卷(李靖撰)
- 《阴符经太无传》一卷(唐张果得于道藏,作者不详)
- 《阴符经正义》一卷(唐韦洪撰)
- 《阴符经要义》一卷
- 《骊山母传阴符妙义》一卷(唐李 撰)
- 《新注阴符经序》一卷
- 《阴符经辨命论》一卷(唐张果撰)
- 《阴符经小解》一卷
- 《阴符天机经》一卷
- 《阴符经玄谈》二卷(玄解先生撰释阴符章句)
- 《阴符经》一卷(杜光庭撰)
- 《阴符十德经》一卷(葛洪撰)
- 《阴符经疏》三卷(袁淑真撰)
- 《释自论集解阴符随经玄义》五卷
- 《颂阴符经》一卷(元阳子撰)
- 《李筌传阴符经序》一卷
- 《阴符经诀》一卷
- 《阴符经解题》一卷
- 《阴符经章句疏》三卷(张彬卿撰)

- 《阴符经序》一卷  
 《阴符太玄传》一卷  
 《阴符经五贼义》一卷  
 《经符经玄义》一卷  
 《太丹黄帝阴符经》一卷(唐张鲁撰)  
 《阴符太丹经》一卷(骊山母注)  
 《阴符太丹经解》一卷

此三十九部中,除依托及不明撰者所作外,唐人注释《阴符》者犹得十余部,较《唐书》所著录者为多。盖老庄之外,《阴符》已为道教第一要藉,故注者如是之伙,而郑樵叙列,乃在《黄庭经》、《参同契》之上也。《宋史》系元人所修,载《阴符经》释训之作虽不及《通志》该备,仍存十余种:

- 太公等《阴符经注》一卷  
 张果《阴符经注》一卷、《阴符经辨命论》一卷  
 袁淑真《阴符经注》一卷,又《阴符经疏》三卷  
 《阴符集解》五卷  
 韦洪《阴符经疏诀》一卷  
 蔡望《阴符经》一卷,又《阴符经要义》一卷  
 《阴符经小解》一卷  
 张鲁《阴符经文义》一卷  
 李靖《阴符机》一卷  
 房山长注《大丹黄帝阴符经》一卷  
 《黄帝阴符经》一卷(旧目云:骊山老母注,李筌撰)  
 李筌《阴符经疏》一卷  
 《阴符玄谭》一卷(不知作者)  
 沈该《阴符经注》一卷  
 朱安国《阴符玄机》

以上沈该、蔡望、朱安国之注,皆郑樵所未著录者。然此于朱熹,则仅著录其《参同契考异》,而未及其注《阴符》,可见疏略之甚矣。明人注《阴符经》者少,《明史》卷九八《艺文志》仅得三家,曰:

陆长庚《阴符经测疏》一卷，收入《方壶外史》

李先芳《阴符经解》一卷、《蓬玄杂录》十卷

沈宗霁《阴符释义》三卷

清代则有《清史稿·艺文志》所载六种：

《阴符经注》一卷（李光地撰）

《阴符经注》一卷（徐大椿撰）

《阴符经本义》一卷（董德宁撰）

《读阴符经》一卷（汪绂撰）

《阴符经注》一卷（宋葆淳撰）

《阴符经发隐》一卷（杨文会撰）

今依四库所收书考之，别有不见于以上著录者，如宋夏元鼎《阴符经讲义》四卷、天一阁藏宋人作《阴符经三皇玉诀》二十三卷、宋唐淳《阴符经注》一卷、宋俞琰《阴符经注》一卷、金刘处玄《阴符经注》一卷、宋侯善渊《阴符经注》一卷、明焦竑《阴符经注》一卷、明方时化《阴符经质剂》一卷等。又，术数类中收有不著撰人所作《将门秘法阴符经》三卷，托名陈抟所传，乃星占孤虚甲遁之书也，亦解《阴符》之别派。此类书，皆史籍所失收，而为四库征录者。其书数目已如是之多，则唐宋金元以来，世有其书，而不见于史家著录者，殆不可胜数。且如侯善渊之注，四库虽有其书，然四库馆臣已不知其为何许人。其实侯氏尝著《上清太玄集》十卷、注《太上老君说常清净经》和《太上太清天童护命妙经》，并作《上清太玄九阳图》、《上清太玄鉴诫论》各一卷，皆收入道藏中，于道教中无名小卒。四库余臣必于《道藏》疏于检核，故未能尽其底蕴。其余各书，四库馆亦仅依各省采进本为据，而未持与明刊《道藏》对勘，若不知有《道藏》中诸《阴符经》注本者，此亦深可叹惋也。

明正统《道藏》所收有关《阴符经》及注本为：

《黄帝阴符经》，唐，李筌 辰下

《黄帝阴符经集注》伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮、李筌  
藏下

《黄帝阴符经疏》三卷 唐，李筌 闰上

《黄帝阴符经十真集解》三卷 赤松子、张良、葛玄、许逊、钟离权、吕

岩、施肩吾、崔明公、刘玄英、曹道冲 闰上（要，斗 6,66）

《黄帝阴符经注》一卷 唐，张果 闰上（要，斗 6,66）

《黄帝阴符经解》一卷 宋，蹇昌辰 闰上

《黄帝阴符经注解》一卷 宋，任照一 闰下

《黄帝阴符经注》一卷 宋，黄居真 闰下

《黄帝阴符经》宋，沈亚夫 闰下（要，斗 6,66）

《黄帝阴符经注》宋蔡望 闰下

《黄帝阴符经解义》一卷 宋，萧真宰 闰下

《阴符经三皇玉诀》三卷 余上

《黄帝阴符经心法》三卷 宋，胥元一 余上

《黄帝阴符经注》二卷 宋，唐淳 余上

《黄帝阴符经注》一卷 金，刘处玄 余上

《黄帝阴符经注》一卷 宋，侯善渊 余下

《黄帝阴符经注解》一卷 宋，邹訢 余下

《黄帝阴符经注》元，俞琰 余下

《黄帝阴符夹颂解注》三卷 元，王道渊 余下

《黄帝阴符经集解》三卷 宋，袁淑真 余下

《黄帝阴符经颂》元，阳子颂 鸟下

共二十二种。其中所谓伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、诸葛亮、张良、葛玄、许逊、赤松子诸家注，皆伪托。《崇文总目》曰：“自太公而下，注传尤多。今诸家之说，合为一书。若太公范蠡鬼谷子诸葛亮张良李筌李合李鉴李锐杨晟凡十一家。自淳风以下皆唐人。又有传曰者，不详何代人。太公之书，世远不传，张良本传不云著书，二说疑后人假托云。”甚是。至于《阴符经三皇玉诀》，体例特殊，述黄帝得经，问于广成子及天真皇人，实系释解而非注疏之体，前且有黄帝御制序一篇。盖序及书皆不出黄帝也。四库馆臣谓金明昌中范怿作《阴符经注序》已引及此书，可见其来历当在唐宋之间。亦甚是。除此之外，作注者多可考。清闵一得《阴符经玄解正义》以太公张良等所谓十真集注为伪，疑其为乩笔，遂并疑其他诸注，曰：“唐通玄经先生张果注、元混然子王道渊注、明时复初道人王时明订正，亦属乩笔。一本沈亚夫注、一本苍臣氏注、一本元阳子颂，均属乩笔。”乩笔者，凭沙演解也。所谓“十

真集解”或即此类。然径以其他各本注释均属扶乩所得,则不然。

又按,注在李筌以前者,疑皆伪托;即筌注,亦不能无疑问。今传李筌注,收入《黄帝阴符经集注》中,其书非唐志所载之旧,然《通志》及晁公武《读书记》皆著录,来源甚古。所谓七家注也。别有《黄帝阴符经疏》一种,称骊山老母所传阴符玄义。其所据之经文即与各本互有异同;其疏,亦非李筌所作。依刘师培考证,实即袁淑真疏也。刘氏《读道藏记》曰:

《黄帝阴符经疏》三卷,题曰:少室山李筌疏。前有序文,记受道骊山老母事。上卷曰:神仙抱一演道章,至“谓之圣人”止,计一百五字。中卷曰:富国演法章,至“小人得之轻命”止,计九十二字。下卷曰:强兵战胜演术章,至“我以时物文理哲”止,计一百三字。“自然之道静”以下七十字,亦附下卷之末。每卷之中,先注后疏,注与七注本筌说不同。疏则分析经义。每章之末,各有赞词八语,疏至“文理哲”三字止,以下仅引张良诸注。末节注云:此七十言经尽不疏也。即本书略例所据之本,与七家注本各本互有异同。据《新唐书·艺文志》有李筌《骊山母传阴符玄义》一卷,注云:筌号少室山达观子。于嵩山虎口岩石壁得《黄帝阴符》本,题云:魏道士寇谦之传诸名山。筌至骊山,老母传其说。志注所云,即本筌序。又,《崇文总目》有《阴符大丹经》一卷,骊山老母传。《通志艺文》略同,别有骊山母传《阴符妙义》一卷,唐李筌撰(按,《总目》又有《阴符经玄义》一卷)。释云:张鲁撰。此即《唐志》张果传《阴符经玄解》,鲁乃果讹。《通志》列《妙义》(《妙义》即《唐志》、《玄义》也);《阴符经》一卷,李筌注。复有李筌传《阴符经序》一卷。又《玉海》卷五云:《黄帝阴符经》,《中兴书目》一卷,分上中下篇。骊山老母注,少室山布衣李筌撰序云云。《晁志》并引“阴者暗也”一条与此书(《通志》析《妙义》与注为二,则考之未审。所云序一卷,盖序之单行本)。惟均不言疏为筌作,即筌序亦仅言筌注阴符,不言作疏。又本藏余字号袁淑真《阴符经集解序》云:“唐陇西李筌,尤加详释,亦不立章疏,何以光畅玄文?”此尤筌不作疏之证。袁序又云:“今辄叙三章之要义,以为上中下三卷,各述其本因。义亦有等威,光(当作先)注略举其纲宗,后疏冀陈其周细。”是为经作疏,仅袁氏耳。《通志》列袁淑真注一卷、疏三卷。《玉海》云:“《阴符经疏》一卷。袁淑真疏,有序有赞。”

是袁疏兼有赞文，且无集解之名。乃本藏所收袁淑真《集解》，既无注疏之分章，末无赞。各节之首虽冠淑真曰三字，然其下悉与此疏同，惟小有损益。以是知此本之疏，乃后人取袁疏附李注，因此疏文为李作，强加改窜，致失袁疏旧名（袁氏之例，虽于疏冠淑真曰三字，然疏中凡引他书加以诠释者，亦标淑真曰，或袁曰为别。此本悉删其文，强相联属。如袁本上卷所引诸葛亮语，每语加以引伸，各冠淑真曰三字，此本乃改为酈山母，并删淑真曰各文。致袁氏释词亦为酈山母语，其诞妄有若此）。并移袁赞为李赞，即“自然之道静”以下所引旧注，及“不疏”云云。亦即袁注之文（袁疏“自然之道静”以下，无复释词，与此文注经尽不疏合，故定为袁注）。今袁本有疏无注，遂弗克考（据《通志》所著录，袁书注疏各单行。故《玉海》所记有疏无注，今之集解即系单疏本改题。集解不知出自何时，据《宋志》于袁氏注疏外别列集解五卷，则宋代已有此题。惟作志不知疏即集解耳）。此则亟当辨正者也（宋人伪疏不仅一本。《玉海》五，阴符经条云：又有六注。谓太公、范蠡、鬼谷、张良及筌也。系以正义，不言谁作。后序中谓：出于酈山老母。亦间有有无主名者，略计太公之言八，张良之言九，鬼谷六，诸葛五，范蠡才一见。而筌及正义尤详。后有断章三赞，又道士希严作赞三十九首，可谓备矣。据王说，是当时七家注本亦附疏文。依后有三赞推之，当亦袁疏所云。希严赞今不克考，《宋志》列李筌《阴符经疏》一卷，疑即王氏所见正义也）。阮氏芸台《槧经室外集》四，有李筌《黄帝阴符经疏》三卷提要，谓与藏本分目相符。所据之本盖此本转录。阮氏未知其出自袁氏，则考之未审也。

据此，《黄帝阴符经疏》非李筌所作，可谓彰彰甚明。然彼七家注本所引李筌语，亦遂为唐人李筌之旧文乎？请以张果《黄帝阴符经符》考之。

张果注与李筌注关系特深，刘师培尝云：“《黄帝阴符经注》一卷，题曰：‘张果先生注。不分篇章，与七注本同。惟字句稍异。前有自序，以李注为非。’又谓：‘偶于道经藏中，得《阴符传》，不知何代人制。臣遂编之，附而入注’。此即作注凡例。故注中于伊尹、太公、鬼谷三注、颇有所采。于筌说，则力加辨斥。所引之传，即本序所云得自道藏之书也。据《唐志》，张果《阴符经太无传》一卷，《通志》云《阴符经》一卷，唐张果注；《阴符经太无传》一

卷，唐张果得自道藏，不详作者。是《唐志》所标《太无传》，即果序所称《阴符传》。惟据果序，言附注入传，则非离注单行。又据《旧唐书·张果传》谓尝著《阴符经玄解》，尽其玄理。《崇文总目》有《阴符经玄义》一卷，张鲁撰。玄义即玄解。鲁乃果讹。似果之所作，别有玄解。岂注即玄解异名，而《唐志》所录，别为单传本。抑系后人因传由果得，伪作果注及序文以传附注，其异名则为玄解。今不可考。”此考张果注甚详。顾今不论果注及序文是否为后人所伪，果注所引驳之李筌注，实与今七注本所传李筌注不同。如“九窍之邪，在乎三要”，李注：“两叶掩目，不见泰山；双豆塞耳，不闻雷霆；一椒掠舌，不能立言；九窍皆邪，不足以察机变。其在三者，神心息也”，张果驳之曰：“太公以三要为身目口，李筌为心神息，皆忘机也。俱失《阴符》之正意。”又“瞽者善听，聋者善视。利绝一源，用师十倍，三反昼夜，用师万倍”，李注：“人之身目，皆分于心而竟于神。心分则机不精，神意则机不微，是以师旷熏目而聪耳，离朱漆耳而明目。任一源之利，而反用师于心。举事发机，十全成也。”张果驳之曰：“瞽者善听，忘色审音所以致其听。聋者善于视，遗耳专目所以致其明。故能十众之功，一昼之中，三而行之，所以至也。……筌不知师是众，以为兵师，误也。”所驳者皆与李注不相应，疑七注本所引李筌注，亦非张果所见之本，故驳引或合或不合也。如“生者死之根，死者生之根；恩生于害，害生于恩”，张果谓：“筌引孙子用兵为生死，丁公管仲为恩害。异哉！”李注但引孙武吴起论用兵生死，其言恩害乃用吴越殷周故事，曰：“吴树恩于越而害生，周立害于殷而恩死”，与丁公管仲何与？此可证今七注本之李注非张果所见书，或李筌注在唐代即有传抄之异耶？

## 十 净明道的道法

### (一)

净明道,又称孝道、忠孝净明道,来源甚古,而大盛则在唐朝以后。其道奉许逊旌阳为宗师,教法道籍,元黄元超所编《净明忠孝全书》六卷,征录较备。《正统道藏》所收,别有:

许太史真君图传 二卷,国下

西山许真君八十五化录 三卷,施岑,虞上

许真君受炼形上清毕道法要节文 此下

许真君石函记 二卷,之下

许真君仙传 虞上

孝道吴许二真君传 虞下

灵剑子 大上

灵剑子引导子午记 大上

高上月官大阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书 十卷,傅飞卿解,身上

灵宝净明天枢都司法院须知法文 此下

净明道院真师秘诰 身下

太上净明灵宝入道品 身下

太上净明院补奏职局太玄都省须知 许逊,发下

太上灵宝净明洞神上品经 二卷,奉上

太上灵宝净明九仙水经 奉上

太上灵宝净明中黄八柱经 奉上

太上灵宝净明天尊说御瘟经 奉上



太上灵宝净明玉真枢真经 奉上  
 太上灵宝净明明道元正印经 奉上  
 太上灵宝净明飞仙度人经法 五卷,许逊,发下  
 灵宝净明大法万道玉章秘诀 身下  
 太上灵宝净明释例 一卷,发下  
 灵宝净明行遣式 周真人编,毁下  
 太上灵宝净明法印式 身下  
 灵宝净明黄素书释义秘诀 身上  
 灵宝净明新修九老神印伏魔秘法 何守证,身下  
 太上灵宝净明秘法篇 二卷,身下  
 太上灵宝净明首入净明四规明鉴注 奉上  
 灵宝净明教师周真公起请画一 此下

另有道号净明子的郭冈凤,参校并赞青元真人注,清河老人颂《元始无量度人上器妙经注》三卷,来上中。《道藏辑要》危字也收入了胡德周、胡弘道编校的《太上灵宝净明宗教录》。此外,传许逊所作《垂世八宝》,收于《修真十书》卷七,许逊与赤松子、张良、葛玄、钟离权、吕岩、施肩吾等又有合注之《黄帝阴符经集解》三卷,皆可以考见净明道之宗旨。

据柳存仁先生《许逊与兰公》一文之考证,道教中被称为孝道、净明道的一支,早期可能是一种自西域东传的外道。在山东一带萌芽,其后逐渐传布至南方。在东晋至刘宋时,奉孝悌明王,以兰公为使者;其后渐与许逊、吴猛之故事结合,而且吸收了佛教与儒家的思想,又结合了灵宝道,遂成为道教中的一大系统。《孝道真君传》约写于唐宪宗元和年间,唯其时尚无许旌阳之称,宋初才有许逊曾任蜀郡旌阳令之说。

柳先生的考证非常有见地,对于净明道的来历说明甚详。但对于净明道的道法内容,我觉得仍可以有所补论,例如柳先生曾引《太上灵宝净明洞神上品经·天官列次篇》说:

俛俛孝弟,忠义不亏。虽无大药,亦可以悟法,名列巍巍。或行符咒水,给药度厄,是为下品,皆未若吾以孝弟而服气,事双亲、养一身,不尸解即起真。

这里说“虽无大药，可以悟法”，又说它的修持方法在于“孝弟而服气”，到底说的是什么？如何孝弟而服气？大药又何所指？其法是否灵宝一派即能概括，抑或别有渊源？与唐宋间兴起的各家丹道又有什么关联？这些问题，其实都是可以再予深究的。因此我底下准备以《灵剑子》及《灵剑子引导子午记》来略作说明，并衍申一下柳先生的论点。

## (二)

许逊《灵剑子》一卷，题“旌阳许真君述”。其中以自述的口吻叙说他如何获得灵剑斩杀蛇精，并在豫章阐教的经过（见《松沙记》第六），但其实是宋朝以后之书。故书中吸收了佛教的业力说，也提到了内丹的修炼法，并引用了《阴符经》。

此书共分八章、序一章，第八章是论具体的导引姿势，因此主要内容实仅六章。文词蹇涩，条理并不分明，但其理论实不乏特点。例如其修炼法，教人逐渐少吃而且要吃得淡，以逐步达到绝粒辟谷的目标。这本是道家修炼之常法，可是它却教人要喝酒，说：“酒能助气。酒糟作羹，尽能引元气，易成。酒后气当易通。……时复一杯，止饥代食。酒能涛荡阴滓，得道之人，无不好于酒也”，又说：“酒能炼真养气，不须服人参汤”——这与早期道教如太平道教人勿饮酒之戒律，实相矛盾。

又，它强调冷食，说修道人忍饥，“经二日或七日，饥困，更以淡面、叶子饷饬，放冷食之”，或“淡煮糟芋冬瓜薯药，薤羹亦得，切须放冷食之”。这原因，我们推想是因食物熟食才好吃，它教人冷食、淡食，正因如此才能让人食欲渐少而渐能绝食服气。不过据它自己说，则是因为“谷气蒸煮之气，触修(?)服气之气”，反之，“冷能动气，若经时当精神聿壮，夜自不困，眼中神光时出如电”，把冷食跟它服气的理论结合起来了。如此谈饮食，在道书中实甚罕见，一般说饮食摄生，总是较忌生冷的。

它论饮食既有其特点，论男女便也不会没有特色。比较之下，男女之欲对于修道的妨碍，它认为大于饮食，所以说：“初服气之士，未可便思玄珠，但且三年淡食，未可便绝粮。色欲须顿绝，不尔反夭天命。”在修道过程中，修到某一阶段，眼中出现神光，夜中可以见物了，“如此之兆，急守闭精髓。

道欲成也而有此矣，乃天发地应，尔不能急守，乱起奸淫，死之致也”。换言之，修道以绝色欲为入门初阶，修道中途，亦以禁色欲为生死关键，“不能急守，徒忍饥绝味，非人神仙之格”。<sup>①</sup>

如此谈饮食男女，以色戒重于饮食，已很能显示出它的特殊性了。但它真正特殊之处，更在于它对食色两欲的处理都具有一个折衷的弹性空间。

饮食部分，当然它是以绝粒服气为目标的，然而尚未能绝粒者怎么办呢？它便提出一套渐进折衷之法：“五更三十六燕，津气相连，渐渐少食，所食淡食，去盐醋。……三年，旦暮行之，渐觉淡食有味。”同理，色欲是应断的，可是人若不能立刻禁绝怎么办呢？它说：“尔如未能便断尝欲，则须房中将息。节服之，则施而不泄不泻。”不能禁欲，那便采用房中术好了。

房中术，在各道教中，大多被视为成仙的方法，但在此处，仅被视为一种调节的手段。这是它论房中术的第一个特点。其次，则是兼用“不泄”与“采补”之说。不泄，是指男子在性交时不可泄精。《灵剑子》对这点十分重视，说：“精髓一出，永为涕泻，如此则非上真之士，（乃）浑浊精漏之夫。房中之事，稍难擒制，皆返神退智，须假俗味方朝昏。”道教强调“精神”的持守，因此对于精液之精也极端护惜，认为精液流失即代表精神的沦丧，所以纵使性交也不可射精。许多道派都有这类说法，不过净明道却无因此而发展出的“还精补脑”说。因为还精补脑正是赖以成仙的手段，而净明道论房中术只不过是教人消极地以此纾解色欲之需求而已。

但净明道谈房中术也有它积极的一面，那就是“采补”。俗称采阴补阳：“如房中得擒制之王者，深达洞微，乃知究竟。及遇少女，采玩精气，咽而服之，可谓如虎戴角，文武全备。此皆福德之人所行，非常流之见矣。”采补之道，虽未必如其他道派所说，足以成仙，毕竟仍认为是有益的。

以上皆就其特色看。从他正面的修行理论看，则它也是兼用“阴鹭说”与“术法说”。阴鹭，是指人凭借着他所积的善行、所做的功德，便能成仙。重要在于教人在伦理道德上进行宗教性提升，偏重于主观的能力说成仙的条件。术法说，则认为成仙有其方法，只要找对了方法，依法修炼，即能成仙，偏重于从客观的方法上说成仙的原理。这两种讲法，固然不同，但都是

<sup>①</sup> 柳存仁：《和风堂文集》，古籍出版社，1991年。

自力宗教的型态。因为积善成神说,把能不能成神的责任完全放在自己道德好不好上面;以术成仙说,也认为人只要依术修习,自成能就,故“唯道气可凭信,至于鬼神,岂可凭焉?”(《道诫第七》)“天不能杀,地不能埋,我命在我,不在天地”(《道海喻第四》)。

净明道,就是站在自力宗教的立场上讲阴鹭与气术。两者,依它看是一样重要的,都是成仙的必要条件。初入机者,可以练气法,但能否成就,仍须视其阴鹭如何而定:

《松沙记第六》:余自修道,方明气术为先,阴功为首。……重宣气术阴功:学道之士,初广布阴鹭。先行气,攻持内丹,长生久视之法。……气成之后,方修大药矣。自十得道超升之士、尸解之徒皆以阴鹭为先。或济贫拔难,或暗行施惠、将救饥寒,种种方便,以添三千功满自然矣(司命司策言奏于上玄,大药可修矣)。

《道海喻第四》:凡修学之人,须假阴鹭助之。三千善功修满,玉帝自然诏上玄都受职。……故修上法,阴鹭为先。方度他人而自身功全,自古得道皆复如然。道以信为合、德以智为先。

《道诫第七》:道以清静为本,德以阴鹭为先。……欲传度,先观前人行行,心有慈悲,口常谈道德,孝敬中外,信义忠良,仁和礼善,卑逊德行,聪明英秀,异智高见,有此之功,方可传授。

净明道又称忠孝净明道,就是因为它对道德性的善行伦理格外强调,上引文献很能看出它的特征。但由此引文,也可以发现它论术法其实已因加入阴鹭之条件而将之分成了两类:一种是行气之法,另一种是大药上法。行气之法,入手就可以练;大药上法则非阴鹭功满不可。这样区分,是为了调节并安顿术法说与阴功说的矛盾,但也是针对当时流行之内丹说而发。

唐代形成的内丹理论,谓大药即在人体内部,故不须再去采炼草木金石之药炼制成丹,只须以身中之气炼药成丹即可。《灵剑子》的理论,则应是六朝服气论的延续,与上清道法关系密切。因此,面对内丹说的新形势新挑战,它必须在理论上有所回应。

说净明道与上清道法关系密切,证据之一便是《松沙记》许逊以自述的方式说他曾于“豫章河西城寻获魏夫人、洪传先生旧迹,入府内,得金钱丹

药”；其次，就是它谈胎息、服气、导引，相较于宋代论内丹诸家，分量是较多的。而且有不少直接征引《黄庭经》的地方。另本题许旌阳述的《灵剑子引导子午记》更引了许多《大洞真经》、《真诰》、《黄庭经》以及紫薇夫人的言论。

站在这种服气理论的渊源关系上，《灵剑子》不但只谈气法，不谈大药，说大药须阴功行满才能修炼，更直接以气法为内丹法，说：“未可修大药，先须气成，凭气补形精，大药方始灵”，“调咽用内气，说曰内丹”（《服气第三》）。如此解释内丹，自居于地仙之位，在唐宋之间自属它一家之言，与南北内丹法异趣。

不过，它的气法终究是已与内丹学遭遇之后的气法，跟南北朝隋代及唐初讲服气之理论并不相同。不同之处，在于将服气分为两段，一服外气，一服内气：

二段者，上元一段从心，中元并下元为一段，号曰二段。上段理上焦，诸疾用之。下段服气，心中之内气。凡服气调咽用内气，号曰内丹，心中意气，存之绵绵。不得用上段外气引外风损人五脏，故曰两段。

服气呼吸调息，主要是治病，它认为：“一百二病是热为风，二百二病是冷为气，悉能疗之。故曰四百四病也。《黄庭经》云：‘仙人道士非有神，积精累气结成真’，非大药能先成也。”靠着吸（补）呼（泻）即可调理上焦，治疗诸疾。这一部分，其说略与南北朝隋唐服气论相似，故彼亦论服食草木朱砂等（见《道海喻》）。但它所论下段内气，便结合了内丹说：

《学问第二》：心者猛犸之猿，火，巳午。属之肾者，阴女之容仪，亥子，窈窕之元根。故青龙白虎，一飞一伏之能气。日心之火为云津，月湿之水为云雨，相随北亥而行归子亥，肾海气官，向巳心之气上通泥丸官，下补八尸，百关毛发，悉能应彻。

《服气第三》：存心中之气，以意送之，归脐下气海之中。夹之日月，左肾为日，右肾为月，乃两畔同升合为一。即先存思右肾为月，白气入气海中，从脊右边上至顶泥丸官，眉间入三寸也。却存历洞房官，又历明堂官，守寸双田，下历十二重楼，历绛宫入气海金室，日月照两畔。又存左肾为日，黄气从脊左边骨终上直入泥丸官。存出历洞房官、明堂

官，守寸双田，下历十二重楼，历绛宫入气海，中心日月左右照。又存白气为里，黄气为表，团圆为珠尔。外黄内白，悬在气海之中。黄光灿烂，圆如弹丸，黄如橘。久久行之，光斗日月，此为“玄珠”尔。玄，牝子肾官尔，珠则珠尔。亦曰两物合成一体，一阴一阳而成。俱黄者为表，黄表却白里尔。“赤水”则血尔。玄珠若成，津血自盈。

《暗铭柱第五》曾说养圣胎之法，重点在于“尿阿两畔催”，就是这里所谈到的，运用存思法，存想心气下降，入气海之中，再分入左右两肾，一黄一白之气从肾循脊椎上入泥丸，再下降入气海，共结成一个外黄内白的玄珠。这种方法，说穿了，基本上仍是《黄庭经》所讲的那一套，但附会了内丹学心肾相交、水火既济、调合龙虎之云云，以玄珠为圣胎，遂成它独创的一家之言。

此为地仙之法。能行此法，即成真入。再修上升之法，才能成为天仙。若下修天仙之术，便可恃此遁隐洞府，长做地仙。故此亦为长生久视之道，只不过与南北内丹家所讲未必相同罢了。

### (三)

另有《灵剑子引导子午记》，年代当更晚于《灵剑子》，论服气导引大略相同，但对内丹学则有更进一步的吸收。最明显的，是《灵剑子》下谈大药，说：“自古得道之人，竺乾风后七元三老，皆从气中而全，非先大药之能。诸得道神仙圣贤上士，初成道皆从气也，别无径路。”此书却征引内丹家之说解释“偷龙咽津”，谓“养生家名曰炼精，含虚鼓漱，搅成大药，其数一周天”云云。此所谓养生家，其实就是内丹学者。<sup>①</sup>

可见在此时，对内丹大药之说已不能再摒于存而勿论的状态。不过，在论理结构上，此书依然笃守矩矱，把胎息服气称为内丹，与大药区分成前后两段功法，保持了《灵剑子》以来的论述架构：“含津炼气，吐故纳新，上入泥丸，下注丹田，谓之内丹。阳龙阴虎，木液金精，二气交会，烹炼而成，谓之外丹。修道之人，先成内丹，后炼外药。内外相应，即致神仙。……只修真气

<sup>①</sup> 《道藏》洞玄部象数类另收有元张晖齐《贯斗忠孝五雷武侯秘法》一卷，我怀疑贯斗忠孝之说亦与净明道有关。

不修丹,到了应多变化难。……更须修大药,方始得飞仙。”把炼气称为内丹,而将通称为内丹大药者改称外丹,显然就是因为要照顾到它原有的论理结构而作的特殊解释。

但在这个架构下,谈到具体的修炼方法时,此书仍比《灵剑子》吸收了更多的内丹学,出现了《灵剑子》所未谈及的坎离铅汞字样,而且直接采用了钟吕丹法的“五行颠倒”观点,所谓“五行颠倒术,龙从火里出;五行不顺行,虎向水中生”,指铅中有金,石中有水;水不在肾,火不在心:

山巅取水。此在口诀。气海与肾相连,属壬癸。水性就下,水归于海,不能独升,必以阳配。阳既下临,阴即上报。故化为云雾,蒸为甘雨,润泽枯槁,百骸九窍,无所不达。

阳在肾中,正如坎卦是两阴中有一阳,一阳起而兴云降雨,所以水是由上面来的。同理,火却由下起:

海底觅火。此在口诀。世人不蒙师授,多将心火为火;火属神,且内中炉鼎在心下,得心火为火,其火在鼎上。千经万论,言火从下发,未闻火从上来。《周易》卦有水火既济,是上水下火,火自脐下起,水在鼎中生。……诀曰:但从山头取水,海底起火,重阳中取汞,重阴中取铅。

离卦两阳爻中一阴爻,称为阳中取汞。心火下是真火,肾水下是真水,故谓为颠倒。此书所用的“口诀”,正是内丹家的东西,混然子《崔公人药镜注解》云“铅者,坎中一点真阳,谓之龙也。汞者,离中一点真阴,谓之虎也。凡作丹时,抽坎中之铅,木生火而炎,上升泥丸,龙从火里出。……摄离中之汞,金生水而流,下降丹田,虎白水中生。……丹家之法,妙在口传”之类,正可与此书所述丹法相比观。其采汲内丹家之迹,至为明显。

因此,综合来说,净明道不论在晋宋之间的教法如何,至迟在唐代,其教法即以“孝弟而服气”为主。但孝弟阴鹭主要是在修上玄天仙时能发挥其作用,故平时修习,反倒是气术占了更重要的分量。而此气术,包括导引、胎息、服气之法,似均与上清黄庭之法相近,显然吸收自上清一脉。柳存仁先生《许逊与兰公》一文曾考“孝道净明一派之经典,现存《道藏》中者尚有数种,多以太上灵宝净明开题”,证彼吸收灵宝道之迹。然而由《灵剑子》、《灵剑子引导子午记》则也可证明它在流传发展的过程中深受上清道的影响。

其次，则如上文描述，净明道在内丹学兴起后，对内丹法也有所消化。其逐步吸收的情况，借着两本《灵剑子》所述功法之比较，可以得知其梗概。

#### (四)

虽然如此，孝道本身仍然是有其特点的，它论饮食、男女、修真次第、功法内容，俱有它本身的立场与特色，并不混于上清、灵宝或内丹。而且，它原初所拥有的日月明王信仰，也仍有其遗迹可考。据《孝道真君传》说：

孝道本起兖州刚辅县高平乡九原里，有一至人，姓兰，不示其名，号曰兰公。义居百人，同心合德，志行孝行。时感得斗中真人号孝悌王，即先王之次弟，明王之兄也。《孝经》云：“昔者明王之以孝治天下也”，其之谓欤？以兰公孝道之志，通于神明，遂降示兰公孝道根本，言：“先王为日中王，明王为月中王”，云：“先王玄气，为大道明王；始气，为至道孝悌王；元气，散为孝道。此三者起由玄、元、始气也”。孝悌王与先王明（王）分作铜符铁券，券中征许氏阳。氏阳则晋时征为氏阳县令。氏阳县蜀邵所管，为孝道之师。

孝道之祖师是三兄弟：大道明王（日中王）、孝悌明王、孝道明王（月中王）。柳先生已指出：至迟至14世纪后期，净明孝道一派仍保持孝道早期事日月者所传之说法，故《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》序例云：“上帝悯生灵之夭折，故召日月二尊天尊为说灵宝大法、黄素法、净明法、度人法各一也”，又说道君以黄素法付月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素天尊，而以净明灵宝法付日宫太阳上帝孝道明王灵宝净明天尊。同理，在其修炼方法中，也有这样的痕迹，例如《灵剑子》说：“日心之火为云津，月湿之水为云雨”《第二》，“左肾为日，右肾为月，此乃两畔同升，合为一。即先存思右肾为月，白气入气海中。……下历十二重楼，历绛宫，入气海，日月照两畔。又存思左肾为日……入气海中，日月左右照”（《服气第三》），都是日月信仰内在化的讲法。诸家论胎息，如《诸真盛胎而用诀》所录二十九家，无一有此说；南北内丹学，只讲坎离、阴阳、天根月窟，亦不言日月，可见这是由其原有信仰发展而来的。



另外,《孝道真君传》说“斗中真人号孝悌王”,降示兰公孝道根本。可见孝道原有星斗信仰,这种信仰在《灵剑子》中也仍有保存,它说:“此道授之,或未能修奉,但业俗务萦牵时,将此文于日月之下、星斗分明之时,香灯鲜果,好花好酒供养,心祝曰:‘某自传妙法,未能修奉,乞不减折本师气功,皆记玄穹鉴察。’则师不减气功也。如下依此法告祝星辰,则当有不测之疾。”之所以要祝告星辰,说明奉师所传而未精勤修习,正因为净明法乃斗中真人孝悌王所授,彼为先师之故。

## 十一 陈师道：陈侯学诗如学道

### （一）学诗如学道

黄山谷曾有诗赠陈后山，说：“陈侯学诗如学道，又似秋虫忆寒草。”这原本是我国诗歌艺术批评中常见的说词，拟象喻诗，言其作诗用功之甚而已。<sup>①</sup>但当时此说即颇获时人认同，纷纷从学道这个角度来掌握后山诗。有人说后山是以一种类似道教的工夫在作诗，有些人则说后山诗类似禅宗语。

谓其如道教修炼者，如《泊宅编》载：“陈去非谓余曰：秦少游诗如刻就楮叶，陈无己诗如养成内丹。”说后山诗类似禅语的，则有任渊的后山诗注，云：“读后山诗，大似参曹洞禅，不犯正位，切忌死语。非冥搜旁引，莫窥其用意深处。”

这两种比喻，虽有佛道之殊，其含意却是一样的，都是形容陈后山作诗极费烹炼。世传彼闭门觅句，拥被卧思，呻吟如病。这种创作型态，用思既苦，读其诗者自然也应仔细玩索方能不枉其苦心。但评者既以参禅为喻，后人便不免要执著于象喻，去找陈后山诗中有禅机禅味的部分了。有人则觉得后山的诗质朴得很，根本不像禅宗语那样灵转圆活，以禅喻之，未必恰当（如王渔洋就说：“余反复其诗，终落钝根。任渊云无己诗如曹洞禅，不犯正

---

<sup>①</sup> 山谷此说，与他的文学观有关。因为他是赞成学诗如学道的，认为诗文只是人内在修养的表现，故作诗者用功之方向应该不是朝向文字锻炼，而是朝创作者内在去修持，后来南宋陆放翁告其子说“汝果欲学诗，工夫在诗外”，即顺此一脉络而来，详后文第五节。

位，切忌死语。恐未尽然”）<sup>①</sup>。

不过，以禅喻诗或喻诗人间的关系，是任渊的一种习惯，如诗注卷三：“曾巩，于欧公犹宗门中嫡子，而后山又师南丰，乃其孙也。”<sup>②</sup>此与《竹坡诗话》言：“东坡寄子由云：‘赠君一笼牢收取，盛取东坡长老来’，则是东坡子由为师兄弟也。陈无己诗云：‘向来一瓣香，敬为曾南丰’，则无己承嗣巩和尚为何疑？余尝以此语客，为林下一笑，无不抚掌”，可谓同调。都是借用当时禅林事迹，喻况诗家，用供谈助。执其喻况，而谓可以禅语求诸后山诗，正不免滞于色相，死在句下。

其禅喻者如此，以道教内丹学喻后山诗者，当然也应如此看。但是从道教与佛教的角度来观察陈后山及其诗，也不是不可能或无意义的。昔人于此，偶或触及，未遑深入，误解尤多，且让我来谈谈。

## （二）学诗如学仙

“陈无己诗如养成内丹”，后山本人确实即曾学养内丹。

后山诗集卷九《嗟哉行》对当时士大夫服食外丹者颇致讥诮，云：“张生服石为石奴，下潦上干如渴乌，一朝僨蹶须人扶，伏毒未动风出虚，此生所得与昔殊。韩子作志还自屠，自笑未还人复吁。以身济欲未必愚，欲久而速反所图。嗟哉伟然两丈夫。”这“两丈夫”是指白居易和韩愈，二者皆曾撰文批评别人服食丹砂，自己却又都去服药，后山深不以为然，故于讥议张生时一并批评之。此张生不知是谁，但北宋士大夫服食丹药之风甚盛，此类人士盖甚常见，所以苏轼曾有信给章惇子之子章致平说：“舒州李惟熙丹，化铁成金，可谓至矣。服之皆生胎发，然卒为癰疽大患。皆耳目所接，戒之戒之”，服药而发病者，辄见于耳目，可见是很多的。后山对此，则似乎不爱好亦不信从。

<sup>①</sup> 针对王渔洋“钝根”之评而替后山辩护，是后世研究陈后山诗时的热门话题，谈者纷纷，皆钝根也。

<sup>②</sup> 任渊注黄山谷诗时，也同样喜欢运用其本人之禅宗知识。后人未注意到任渊注本身就存在着这样一种禅宗诠释之问题，而往往径由此等处大谈黄山谷诗与禅的关联。相关之著作者甚多，然亦钝根也。

然后山性好玄奇,对神仙异术仍充满了好奇,如卷十一《赠周秀才》诗云:“早逢异人得异术,究穷咎休出顷刻,相逢拍手问由来,怪我今年有阴德”,卷十二《赠石先生》又云:“多方作计老如期,百疾交攻遽得衰。晚有胜缘逢异士,生须快意缺前知,迫人鬓颌纷纷白,临事回迂种种迟。分我刀圭容不死,他年鹤驭得追随。”周秀才和石先生都是异人,有异术,尤其是石先生石藏用。此人以医病用药太热闻名,但依《老学庵笔记》载,他每见亲友蓄丹即取来吃。足证彼亦嗜丹之士,故后山诗引韩愈“金丹别后知传得,乞取刀圭救病身”之句,想向他乞“刀圭”以长生,并愿随他“鹤驭”登仙。<sup>①</sup>

这岂不与他嘲骂的韩愈、白居易一样了吗?一方面笑别人服食丹药而致夭卒,一方面却又想服药以求长生。

莫笑他们自相矛盾。诗人的生命本来就不是理性主义的。对生命本身的忧惧,自然会使他们希望透过服食丹药来减低死亡的威胁。<sup>②</sup> 所以纵或理智上明白饵丹药多半速死,在情感上仍不免想试试,东坡和后山就都是这样的人。逸诗卷上《次韵苏公独酌试药玉滑盏》说:“仙人弃余粮,玉色已可欺,小试换骨方,价重十冰簋。……但愧闻道晚,早从雁门师。……”此药既然甚贵,又是换骨神方,则亦为外丹服食之一类。东坡虽未必以服食丹药为然,亦不免小试此药,后山又何尝不是如此呢?<sup>③</sup>

① 后山性好玄奇,喜谈神仙相卜,是观察后山性格的一个重要侧面。历来陈后山的形象,均被理解为“秘书省正字”、“儒学教授”,是端严狷介的正人君子,有点不通世务人情、有些木讷、不太圆通,其诗亦以质实为主要特点。此没有注意到后山有超越性的向往与追求,也未发现后山的个性中有好奇尚异的一面。本文所欲谈的,正是这一面。

② 对生命的忧虑、对死亡的恐惧,是后山诗中的主要论题或浮漾于其间的气氛,也是后山之所以会好奇尚异、亲近佛道的内在精神原因。本文对此不暇深论,但读者不宜忽略这一点。

③ 钟来因《苏轼与道家道教》(台北:学生书局,1992),整部书的主要论点即建立在东坡不信外丹而亲习内丹上。实则东坡未必不服外丹。赵沍《东山集》说东坡“晚岁播迁岭海,遂欲阴学长生”,其实东坡学长生,亦不仅在晚年。故《曲洧旧闻》载:“东坡因与方士论内外丹,仍有所得,喜而曰:白乐天作庐山草堂,盖亦烧丹也。丹欲成而炉鼎败。明日忠州除书到,乃知出世间事不两立也。仆有此志久矣,而终无成,亦以世间事未败故也。”东坡所接触的道士,如陆惟忠便是论内外丹的,《陆道士墓志铭》说:“道士陆惟忠……始见余黄州,出所作《诗论》、《内外丹指略》,自以为决不死者。然余尝告之曰:‘子神清而骨寒,其清可以仙,其寒亦足以死’,其后十五年复来见余惠州,则得痼疾,骨见衣表。然诗益工,论内外丹益精,曰:‘吾真坐寒而死矣。’余曰:‘然,子若死,必复为道士,以究此志。’”依此即知“东坡因与方士论内(转下页)

正因为有此服食之经验，陈后山才会在《次韵答秦少章诗》中说出以下这句名言：“学诗如学仙，时至骨自换。”服食金丹，渐蜕凡骨，道教这个理论，后山应该是无所怀疑的。但毕竟耳目所接，服丹而速死者甚众，因此后山对于这种外丹术，恐怕也只是“小试”。他亲试之而觉其卓有功效者，乃是内丹。<sup>①</sup>

后山之学内丹法，也与东坡有关，据《避暑录话》载当时有王绎，化名姚丹元，事建隆观一道士，故得观《道藏》，且获传其方术丹药。能诗，东坡谓其似李太白。后山集卷十亦有《送姚先生归宜山》三绝，称赞姚道士“定力不为生死动，始知天地有闲人”，又说自己：“老逢熙运乞前官，病遇先生得内丹。”，“一饱有期吾事了，千年不死后人看。”大概他用了姚丹元含和炼藏、吐故纳新之法，很见功效，“宇定心清面发丹，下床投杖觉轻安”；所以对他极为佩服，准备“此身已许壶丘子”，要弃家学道去了。

后山之亲近姚丹元，可能是东坡介绍的。但他本人对此种内丹修持法原本即很有好感。《东坡诗话》里记录了一则回道人故事，说有道人去沈东老家饮酒，并以石榴皮题诗于壁上，忽失所在。或谓此即吕洞宾。东坡曾向东老的儿子谈及此事，并和回道人诗“符离道士晨兴起，华岳先生尸解余，忽见黄庭丹篆字，犹传青纸小朱书”云云。后山也有《次韵回山人赠沈东老二首》，其中谈到：“一杯领意不须沾，六字持身已有余。”这六字就是道教导引法所讲的“嘻、吁、咽、嘘、呵、呼”六字气。既谓此六字足以持身，对于以“胎息导引”构成的内丹法，自必深感歆服。

陈后山与道教的关联还不止于此。其《颖师字序》言：“吾里中少年，每

---

（接上页）外丹，仍有所得”的论述是不错的，且炼食外丹亦未必发热致死。此为宋代兼修内外丹的一类。今人谈道教史，大抵只是从唐末外丹学转入内丹学的角度，或引用唐人服食外丹而毒热致死的情况，来理解宋代的道士与士大夫炼丹状况。这并不甚切合当时之实况。如东坡后山就都是兼习内外丹的。当时人也相信东坡对外丹的造诣，最明显的例子是《春渚纪闻》所记：“丹灶之事，士大夫与山林学道之人喜于访谈者盖七八也。然不知皆是仙药丹头也。自三茅君以丹阳岁歉，死者盈道，因取丹头点银为金、化铁为银以救饥人。故后人以煅粉点铜，名其法曰丹阳，以死砒点铜者名其法曰点茆。亦有取丹头，初转伏朱以养黄茆，死硫以干汞。……不可谓世无此法也。但得之者真龟毛兔角，而为之致祸者十之八九也。如东坡先生、杨元素内相皆密受真诀，知而不为者。章申公黄八座道夫皆访求毕世，费资巨万而了无一遇者。”把东坡和炼丹无成者对举而说，亦可见当时人对其深知外丹是十分相信的。

① 姚丹元也是兼行内外丹之士，见《长公外纪》及《避暑录话》。

岁首簪饰箕帚，召紫姑以戏”，可见他从小就有降神的经验，后来他作《徐仙书》三首，讲的就是这类事，对降真的女仙能作谢灵运体诗、写黄山谷体字，极致推赏，其他与道士交游之作也很不少，都可以看出他与道教之关系殊非泛泛。山谷谓其学诗如学道，其实后山本人即为学道之人也。

### （三）学诗如学佛

后山之所谓学道，包括了学佛。他有一首很重要的《送刘主簿》诗，送给刘羲仲。刘羲仲的祖父凝之、父道原，都排斥佛老，羲仲之弟咸临，据东坡《题黄鲁直所作刘咸临墓志铭后》说：“咸临不喜佛，其父道原尤甚”，可知乃一排斥佛老之家族。而后山送诗给他却说：“三千奏牍诸儒上，四百庵寮一岁中。二父风流皆可继，谤排排道不须同”，要他放弃家风。羲仲当然未必会听他的，可是后山自己的态度却表达得十分清楚了。

后山不只是不排道不谤禅而已。他信仰，也修行实践之，而且佛与道在他的生命中并不形成强烈的冲突。这是跟许多诗人异趣的。如白居易，早年学道，后觉金丹难成、飞升不易，乃转而学佛以求得内心之安顿。这时诗人内心即会有一番波折，会有辗转反复、矛盾挣扎的现象，连苏东坡都不免如是。东坡《登金山妙高台》云：“我欲乘飞车，东访赤松子，蓬莱不可到，弱水三千里。不如金山去，清风半帆耳。……长生未暇学，请学长不死”，即是拟由学仙改为学佛。后山在许多地方均与东坡相似，此则不然。文集《持善序》说：“元祐二年春，徐之东禅主者超怀，梦出庭中，见二道士相系于木下。怪而问之，对曰：此陈教授之物也。是夏，师道始承命至，则馆于东禅。”这件事最能形象化地说明他的佛道关系：住在僧舍，而房子及屋后的老柏却是道士来替他保留并预示的。要注意这一点，我们才能明白后山诗中虽也常有晚而好禅一类话，其实直至他死那一年仍在学石藏用之术。佛与道，在其生命中是并存的，并不能截然区隔为前后两段或两个部分。

事实上，后山亦称佛为仙，是“西方仙”，如《和邢惇夫秋怀》：“潭潭光明殿，稽首西方仙。”对此西方仙，他是很虔诚敬事的。与禅僧法师来往亦极频繁，文集中有《请观音院禅师疏》、《观音院两尽供疏》、《观音院广疏》等相关文字甚多；与颍州观音院普仁交情很深；白云：“洗足投筇只坐禅，厌寻

歧路费行缠”(卷四《以拄杖供仁山主》之二),有归宗于禅之意。

后山家族中颇有信佛者,如其叔即曾赠钵给他,他有诗记其事,云:“当家父子亲分付,不比黄梅万里来”,“蒲团未有祖师意,洗钵何曾识赵州”,“声中得句已忘言,断酒持斋却自然”。所以后山宗奉禅宗,应有家族信仰的因素。其后他交友朋侪如东坡,亦与禅相熟,后山与之唱和,自然又加强了他与禅宗的关联和认识,所谓“更无人问维摩诘,始是东坡不二门”。而更重要的,则是后山母亲、妻子都信佛。他曾说其母将卒时“西向卧,讽弥陀不绝口”,可知为虔诚之信徒。文集中另有《华严证明疏》载他与妻子买《华严经》一部,请曹州开元寺上生院讲主重宝赞,知其妻亦信教。在此环境中熏染既久,后山的信仰也颇为诚挚。<sup>①</sup>

不过信仰终究仍要由个人的认知和认同来决定。从后山频与禅师来往的事迹中,我们可以发现这主要是后山个人的喜好与追求。这些事迹是很多的,不只在后山诗文集中数量甚丰,时人记载中亦辄录其踪迹,如《王直方诗话》即云:“双井黄叔达,字知命,自江南来京师与彭城陈履常俱谒法云禅师于城南。”由此类记载,我们也可确定后山确如他自己所说那样,是归宗于禅宗。

后山诗集卷六《别宝讲主》:“此地相逢晚,他方有胜缘,咒功先服猛,戒力得扶颠,暂息三支论,重参二祖禅。夜床鞋脚别,何日着行缠。”方回《瀛奎律髓》说此诗乃劝宝讲主学禅:“天下博知无过三支,今后山欲其舍博而就约,弃讲而悟禅。”错。后山《佛指记》已载宝自称:“我初出家,得《证道歌》,虽听相论而喜性宗。三岁以后,将参学于东南,余叹曰:赵州与临济,皆曹人也,今数百岁矣,嗣古导今,将在子欤!”所以本诗“重参二祖禅”句下,后山有自注云:“赵州临济皆曹人也”。重宝是曹州和尚,初出家已深契于永嘉禅师《证道歌》,故后山以重参二祖禅勉之。<sup>②</sup> 后山本人也是喜欢赵州禅的。他描写胜果院老柏,即以赵州禅为喻云:“解道庭前柏,何曾识赵州?”此类公案,显非熟读灯录者不能为,其《答颜生》说:“世间公器无多取,句里宗风却饱参”,应当也是夫子自道。他另有一首《寄晁载之兄弟》劝他

① 后山是对佛教有整体的信仰,而不是单独信仰禅宗。他与禅宗的关系较为密切,但也常与论师往来,除此处所记者外,还有一些送给闍黎的诗。阿闍黎就是论师(acarya)。详后文。

② 方回之评,是从一般禅教对立的观点说,后山本人则无此禅教分别观,亦详后文。

们：“端能过我三冬学，可复参依一味禅”，更是公然以参学前辈自居了。凡此，均大略可以晓得后山的禅学造诣。

但后山之佛学，并不只限于禅宗，他对华严也深感兴趣。曾买《华严经》请重宝赞之，已如前述。又《寄吕侍讲》云：“纵谈尚记华严夜，枉道难随刺史车”，言在曹州华严寺夜话之事。《谢寇十一惠瑞砚》云：“敢书细字注虫鱼，要传华严八千偈”，也以华严为说。

但对华严与禅的分际，他似乎并不注意。这也与他对待佛道的关系相似，如他有《游鹤山院诗》，鹤山院系因扁鹊在该地炼丹而得名，后山却在游山时说“顿偈尘缘尽，方知象教尊”，既以佛为西方仙，又在仿佛该是道教的地方称赞其地佛教甚盛。佛道分际，既不太检别，参禅之际，偶礼华严，也就没什么可奇怪的了。何况，历经唐朝宗密等人宣扬华严与禅“教禅一致”之后，可能后山也觉得两者本来就是一家了呢。他所亲近的法宝禅师，又名月华严，适可说明当时有禅教一致的现象。

#### （四）诗禅不合一

后山与禅宗的关系既如此紧密，又有归宗于禅之意，为什么并没有说出后来诗家常说的“学诗如参禅”一类话，反倒仅云“学诗如学仙，时至骨自换”？

陈后山好与方外人士交往，一方面是由于信仰，另一方面则是因为性格上的缘故。他是个孤僻狷介的人，世俗来往酬酢既不擅长亦不喜欢，佛道所开显的虚静世界对他反而有极大的吸引力，藉此逃俗，以得清凉。其诗如《谢赞闾黎见访》：“终岁杜门逃俗士，为师设榻对修筠，蒲团藜杖焚香坐，此意此时无点尘”，《赠大素口轲律师三首》：“林间细路暗通门，火阁深藏雪里春，自笑世间千计错，羡他湖上十年人”，“定知城市无穷事，尽在山人冷眼中”，《赠写真禧道人》：“早须置我岩谷里，不是麒麟阁上人”，《湖上晚归寄诗友》：“髭发难藏老，湖山稳寄身，却寻方外士，招作社中人”等等，都可以证明后山狷退之性格、逃俗的心理状态，是他喜欢亲近方外士的重要原因。有这种性格的人，入仕本是迫于生计或从俗，对整个世俗世界与社会认同感并不强烈，可是他又没有弃绝人世、切断人与世俗社会之联系而舍离的气力。故只有在进入佛道世界时，可以暂时消释其内在之紧张。而且这些方



外人士可以成为他自己生命的一种对照,那即是他内心所向往的生活以及生命样态,所以对这些人,后山表现出来的热情,与他面对世俗人际关系时的孤凉,恰成一强烈之对比。例如《宋史》本传、谢克家《后山文集序》及魏衍《彭城陈先生集记》载后山几件近乎不通人情的表现,如“枢密章公惇,高其义。冀来见,特荐于朝,而终不一往”,“后山推尊苏黄,不服王氏,故与(邢)和叔不合。南郊行礼,其妻于邢家借得一裘以衣后山,不肯服”之类,后山之所以弄到“我贫无一锥,所向皆四壁”(《答张文潜》),乃至冻死,均与此个性有关。这样不能谐俗应世的人,对佛道生涯倍感亲切,自是不难理解的。再加上对生命本质存有忧惧,又有家族亲人信仰上的支持,当然就表现得越发地虔诚。

也就是说,佛教和道教,对后山来说都具有安顿生命的意义,道教之丹药更能延其寿命、疗其老弱。它们的性质,和诗是一样的。魏衍说他:“寓僧舍,人不堪其贫。暨外除,犹不言仕者四年。左图右书,日以讨论为务,盖其志专欲以文学名后世也”,诗歌创作,也是后山在这个他不喜欢亦不甚能适应的世俗中仅存的一点依托。创作能安顿他的生命,与佛教道教能令他获得生命的清凉与喜悦,是一样的。诗与宗教,对他来说,有着相同的意义。他对之一样虔诚、一样充满热情地去进行存在的实践。黄山谷说:“陈侯学诗如学道”,即是在这个意义上说的。

学诗和学道,被后山看成是同一性质的活动。所以后山也才会将学诗喻之为学仙,学仙者凡骨渐换,正是一种存在的实践性活动。那不是一种客观的知识与技术,而是靠着不断粹炼修持,不断从事实践性的活动,才能“时至骨自换”,在时间中烹炼出结果来。艺术创作者与宗教教修持者,在这里,有着奇妙的一致性。

然而,佛与道毕竟是不同的,诗与宗教也不是同一件事。在诗与道教的关系上,后山发现了它们在修持上的类同性,可是在诗与禅的关系上,后山看到的却是两者并不完全一致的性质<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 禅宗本以“不立文字”立宗,所以和造作华美语言的诗歌创作存有冲突。道教则本属文字宗教,和诗创作没有矛盾。这是后山在面对道教时未曾谈及道文之冲突关系,而在面对禅宗时却会如此的宗教原因。关于道教是文字教的问题,请详本书《道门文字教》一文。

请看后山《寄参寥》。诗云：“平生西方愿，摆落区中缘，惟于世外人，相从可忘年。道人赞公徒，相识几生前，早作步兵语，晚参云门禅……”前面四句就是前文所讲的，因后山性情狷退故喜与方外人来往，后四句则形容参寥是诗僧。参寥之诗，甚得东坡推重，是著名的诗僧，后山称赞他并不奇怪。但请注意他的叙述，是“早作步兵语，晚参云门禅”，作诗和参禅，并不被后山视为参寥同时具有的能力或同时进之活动，而是由诗人转而或进而为禅师的。这种句式，在后山论及诗禅关系时，几乎已成通例。如后山自述其志趣的《南轩绝句》说：“少日书林颇著勋，暮年贪佛替论文，铜钟瓦枕芒鞋里，此外惟须对此君。”说自己早年文章颇负时名，暮年则以向佛代替了讨论文章。一个“替”字，正足以解释他对参寥的描述为何是将作诗和参禅对举着说。

再看《别圆澄禅师》诗。诗云：“……早年着眼觑文字，万卷初无一言契，多生诗语未经忏，半世虚名足为累。此去他来尚有缘，头童齿豁恐无年……”明显地对自己早年的文学创作有所不满，故任渊注曰：“乐天香山寺《白氏洛中集记》曰：‘愿以今生世俗文字之业、狂言绮语之过，转为将来世世赞佛乘之因、转法轮之缘。’按，释氏书，绮语盖口中四业之一，谓能绮饰文词、过有增华也。”忏悔早年的文字功业，希望晚年能结佛缘。这些“早”、“晚”，未必实指年龄，如《南轩绝句》写于元祐八年，《寄参寥》写于元祐六年，《别圆澄禅师》写于绍圣元年，正是后山诗创作的旺盛期。因此，我也不认为后山真的要忏悔其文字事业，弃而入佛。这些诗句所表现的其实是一种心情，一种面对诗与禅两事时的内在矛盾。

他显然仍采用了禅宗本来的观点，就像白居易那样，谓文字为障、绮语有过。南宋人常常谈到的“诗禅一致”，实非后山观念中所能有。诗与禅，毕竟是两件事，纵或不相矛盾，仍为二物，如他《赠白阁黎》赞美白和尚“空宗能自判，文学更兼通”，二者若同时能“兼”得，依他看是最好的。可是，他内在常为了不能同时进行两种存在的实践活动而感到苦恼。为了参禅而放弃文字创作，自然是不可能的，那么，就把问题推给时间吧，心里老在想着：到晚年再去专心学佛参禅吧。

后山惯说早年从事文学而晚年要学佛，其心理状况及对诗禅之认识，是应该这么来了解的。因此他对诗僧，虽能欣赏，毕竟不视之为可遵循的典范

与方向。他送给吴中诗僧规禅的《规禅停云斋诗》说得很清楚：“道人秀丛林，妙语出禅寂。是身如浮云，随处同建立。平生与二子，嗜好同一律。我此复借缘，语绮已多责。何时一把茅，据坐孤岑嶺，呵佛骂祖师，涂糊千五百。”诗僧之诗，妙语出于禅寂。和后山作诗亦复参禅之形态，在后山看来是一样的。然虽皆于此助缘，毕竟绮语堪责，不如径去呵祖骂祖，过着禅师而非诗僧之生涯。在这样的诗句中，丝毫没有后来一般人所常见的那种推崇诗僧、大谈诗妙本诸禅悟或通于禅理的气味，诗是诗、禅是禅，纵或能兼，亦终是兼，且最后仍应弃去文字事业，以专心禅悟。

此种态度，更可见诸后山《次韵苏公劝酒与诗》。诗说：“……平生西方社，努力须自度，不忧九头龟，肯为语一误。顿悟而渐修，从此辞世故……”以西方为生命的终极归向，意甚明白。但九头龟数语，意思就较曲折了。这是用《法苑珠林》说庾信死后变成九头龟的典故，云彼“生时好作文章，妄用佛经，杂糅俗书，又诽谤佛法，故受此苦”。后山引此，是以九头龟喻自己及东坡这样的文人。“肯为语一误”者，因《晋书·谢安传》载谢安语未尝误，忽有一误，大家都觉得奇怪，而不久谢安果然死了的故事。所以两句合起来，就是回应东坡的《劝诗》诗，说我们都是希望归宗于佛教的人，原应努力自度；依佛教修行的道理，本不该作诗。但我们也并不怕作了诗会变成九头龟，我们是肯犯一下口业的。这就是见解上已然了悟，而修行上不妨慢慢来。后山以此解释为何自己明知绮语有过、恐堕因果，却仍要作诗。说明了他为什么老是把不作诗而专心禅寂放在暮年的缘故。所谓顿悟而渐修，既维持了他的禅宗终极信仰，也保住了他眼前对诗歌创作的爱好，安置了彼此的分位，调解了两者的冲突，在他看来，恐怕是最恰当的模式了。<sup>①</sup>

依他这样的思路，怎么可能会说学诗如参禅？怎么会以禅家参悟之法来作诗？

<sup>①</sup> 之所以不能立刻放弃诗歌创作，也应考虑到这首诗本为“劝诗”而作，基于作诗的习惯，必须“尊题”。

## （五）论者当知道

当然,也不能说后山诗完全与禅无关。如其诗语多俚俗,前人诗话中常视为其特色之一,庄绰《鸡肋编》、王楙《野客丛书》卷二十四等均曾摘论其俚语,可是只说到后山多用当时的俚俗语,却未注意到他有用禅宗公案语以致俚俗乃至费解的情况。其实这类例子很多,如方回云后山《别宝讲主》的“夜床鞋脚别”即是“本俗语”。而此实即禅家公案语,故任注引“尊宿云:大修行人,上床即与鞋履为别”。又《和魏衍同游阻风》有“胜日着忙端取怪”句,任注也说:“着忙,盖亦俗语。《僧宝传》:‘杨歧会禅师问僧曰:一喝两喝后作么生?曰:看这老和尚着忙。’”这些都是用禅家公案语而亦为俗语的例。这些俚语俗语,是构成后山诗风格要件之一,既形成了他朴素古硬的诗风,也使诗意曲折了起来,像前文所举“夜床鞋脚别”那一句,方回便极为叹赏,说:“脚不可以无鞋,而夜寐之际,脚亦无用于鞋,此又以其胶恋执着为戒也。故后山诗愈玩愈有味。”方回这番议论,纪昀并不赞成,认为它是“有意推求,未为公论”。但事实上引用俚语俗谚,在诗中确实可以造成令人进而思索之的效果。而且俗语出自禅宗公案,本身即具有引发人思考的功能,诗家借用,多一层转折,自然也容易产生使人越玩越有味的作用。俗语经过时间差距后,后代人对之反而觉得陌生,更可能形成语句“陌生化”的美感效能,刺激读者去深入玩索,所以方回的解释并非毫无道理。后山的禅宗信仰与知识,适度表现于诗中,确实与其诗艺颇有关联。

但整体说来,陈后山并未把信仰层面的禅宗跟他的诗文创作活动结合起来,而是将之视为人生的两种实践性活动。且此二种活动基本上是有冲突的,兼得不易,遂只能以“顿悟而渐修”自我宽解之。这种态度与一般喜欢播弄口头禅、文字禅,率意牵合诗与禅的关系者,实在颇为不同。

后世谈宋诗者,多好论诗禅关系,而其实对禅宗往往一知半解,也不太愿意仔细去观察每一位诗人对诗与禅的态度是否有所异同,囿囿言之,故多妄诞不经之说,殊无益于了解陈后山这类诗人。同时,像任渊注只说读后山诗须用一种类似参禅句之法,后人却常把它解读为后山等诗人是以参禅之法作诗,不知以学诗为参禅乃南宋时之话题,在黄山谷、陈后山的观念中,只

泛以“学道”或专就道教方面立论，并不就参禅方面说。

以山谷为例，其《送王郎》云：“炒沙作糜终不饱，镂冰文章费工巧。要须心地收汗马，孔孟行世日杲杲”，是以学孔孟之道为学道的。他《奉和文潜赠无咎篇未多以见及，以“既见君子云胡不喜”为韵》说：“后生玩华藻，照影终没世。安得八紘置，以道猎众智”，是以道家泯除私智为学道的。《柳闳展如，苏子瞻甥也，其才德甚美，有意于学，故以桃李不言下自成蹊八字作诗赠之》所谓：“任世万钧重，载言以为轩，空文误来世，圣达欲无言，咸池浴日月，深宅养灵根，胸中浩然气，一家同化玄”，则是并含儒道而说的。《次韵杨明叔》说：“道常无一物，学要反三隅”，以无一物为道，似乎是指学禅了，但其诗四首，小序即有“文章者道之器……耕礼义之田而深其耒”等语，第一首又由鱼游濠上讲起，并有“利用兼精义”之类《易经》句，及“道学归吾子，言诗起老夫”等语，其《再次韵》亦云：“道应无芥蒂，学要尽工夫。”可见山谷此时论诗，多是原则性地说，认为诗句要好，应是作者本人须有道，所以诗人应该学道。他称赞“陈侯学诗如学道”，是在这个观念脉络中说的。可是他对诗人学道之内容，并未详细解说，诗人究竟应当以何者为道，终仍为一留存之问题。<sup>①</sup> 同样的，山谷只原则性地说文章为道之器，故欲作好诗文须作者本身学道有成。然而，作者学道之后为何诗之表现也会随之改变？这个过程应如何描述，山谷于此亦少阐发。因此，后山说“学仙如学仙，学至骨自换”，从诗歌批评观念的发展史上看，正是回应或接续着山谷后面这个问题而发展的。但前面那个问题，后山仍未完整地回答，仍只能大体地说是学道，兼摄学佛学道，有时也指要学儒家圣贤之道。且在学之过程中，学佛渐笃，成了信仰，以致道与文裂为两段，“文章者道之器”的理论反而发生了困难。南宋时候继起的“学诗如参禅”理论，正是重新黏合文道关系的，

① 葛立方《韵语阳秋》卷十二：“柳展如，东坡甥也。不问坡而问道于山谷，山谷作八诗赠之，其间有‘寝兴与时俱，由我屈伸肘；饭羹自知味，如此是道否’之句，是告之以佛理也。其曰：‘咸池浴日月，深宅养灵根，胸中浩然气，一家同化玄’，是告以道教也。‘圣学鲁东家，恭惟同出自，乘流去本远，遂有作书肆’，是告之以儒道也。”把山谷所说的“道”乃兼涵三教之情形，讲得非常清楚。

所以把诗禅合在一块儿说,且渐以学禅为学道的主要内容。<sup>①</sup>

所以在这儿便须有一文学批评观念史的认识,才能明白陈后山的态度和他所具的意义,对诗与禅的复杂关系,亦应有所了解,更当同时注意到诗与道教之关联。

因为后山所云“学诗如学仙,时至骨自换”,在南宋也一样是有承继发展的。南宋人论学诗如学道时,道之内容亦不局限于禅学。吴可《能改斋漫录》卷五载:“鲍慎由《答潘见素诗》云:‘学诗如登仙,金膏换凡骨’,盖用陈无己《答秦少章》:‘学诗如学仙,时至骨自换’之句”,又见《漫斋语录》。李勤《十章兼寄云叟之三》云“学诗如食蜜,甘芳无中边,陈言初务去,晚乃换骨仙”(《日涉园集》卷二),都明显是继承后山之说。此外,如陆放翁《夜坐示桑甥》:“好诗如灵丹,不杂羶荤肠,子诚欲得之,洁斋褻不祥”(诗集卷十九),《读梅宛陵诗》:“岂惟凡骨换,要是顶门开,锻炼无余力,渊源有自来,平生解牛手,余力独恢恢”(卷五七),则明显是后山说法的发展。循此脉络,若再往上关联着北宋末期以“金丹一粒,点铁成金”来说明江西诗派夺胎换骨法的现象,合并起来看,自不难也勾勒出一条以道教金丹喻诗之系统。而此亦非世之论禅诗者所能知也。

最后,当提醒读者注意:后山因被吕居仁归入江西诗社宗派,又被方回称为江西宗派的一祖三宗之一宗,所以向来是和黄山谷并置在一起谈的。据魏衍说,后山“及见豫章黄公庭坚诗,爱不舍手,卒从其学,黄亦不让”,故把后山诗和黄山谷诗并置起来看,亦非不合理。但后山有关佛道信仰的部分,无论是交游、观念、诗作、事迹,大多与东坡有关而不只是和山谷有关。

要了解后山,毕竟不能不了解东坡,此亦宜为读后山诗集者告也。

## 附论

文章本论叙说既讫,有关方法论之反省,宜为附论。

克罗齐《文学艺术史的改革》一文曾激烈地批评了几种文学史、艺术

<sup>①</sup> 北宋末年逐渐兴起而在南宋蔚为风气的“学诗如参禅”之说,详见龚鹏程《诗史本色与妙悟》第四章,台北:学生书局,1986年。

史、诗史的论述方法。一种是广泛表现其历史知识,历数渊源的;一种是卖弄文字或学究式的;还有一种则是社会学式的历史研究。

尤其是第三种,克罗齐认为它们老是在历史中建立一些论述的公式,将艺术系统化,分为希腊艺术时代/基督教艺术时代、古典/浪漫、文学性等体系,然后描述艺术史的“发展”即是上述体系之交织或盘旋、进步或后退,并认为其所以前进后退、交织或盘旋,乃是由于宗教、社会、哲学、精神、政治等缘故。于是,每部作品都可根据其诞生之时代和社会所各自具有的精神价值而被理解。其优点可被认识,其缺点亦因属于该时代与历史特性而获谅解。而且,我们可以清楚地说明:某一时代古典艺术占上风、某一时代浪漫艺术流行、某个时代诗占上风、某个时代是戏剧、某个时代又是造型艺术,也可以看出每一时代作品有不同的内容和态度。

克罗齐反对这类做法,他觉得如此一来,我们只是藉由诗或艺术去了解风俗习惯、哲学思想、道德风尚、宗教信仰、思维方式、感觉及行动方式。艺术成为资料,而非主体。平庸的作品,更常因它能结合社会实践和思维推理,具有此种印证时代的资料作用而获青睐。真正超越性的,具有独特精神面貌的天才杰作,反遭埋没。

而且,历史仿佛有一条锁链,好像是说:某位画家提出了有关一艺术创作过程或风格的问题,另一位画家解决了这个问题,第三位却放过了这个问题,视若无物,第四位才进一步发展了这个问题等等。克罗齐认为这样便忽视了作家神秘的创造性特点。天才不是一些人从另一些人那里发展出来的,不继承谁也不发展谁,天才是独立的。

准此,克罗齐所提倡的文学史,乃是针对每位艺术家的特点,研究他的个性与特征。要以解释作家和作品的论文和专题论述,代替那种大论述。此种“个性化的历史”,不考虑什么历史或思维的必然发展,只关注“种种个人”,注意其气质、感情和个人创造性(原文收入《政治、诗歌、历史》,中国社会科学院外国文学研究所,1992;另编入《美学或艺术和语言哲学》)。

这个观念,到现在仍然十分有用。因为充斥于坊间的,正是此种社会学式的文学史艺术史。且自1960年代以后,对文学史写作的反省,也倾向于反对连续性的编年史观,强调历史中存在着断层与空白,不是单线传承递嬗那样简单,这种新观念,与克罗齐个性化历史的主张,颇有可以相通之处。

本文讨论陈后山独特的心理状态,人格特质、思想信仰及其作品。论述方法和角度,与克罗齐所提倡的个性化历史,显然甚多合拍。但是,我通过对后山个人特质的掌握,仍然企图说明宋代诗与诗学发展的脉络与性质。这是我与克罗齐不同的地方。

克罗齐是反对文学风格史论述的,因为他认为文学是独立的创造、是直觉的表现,所以他特别重视创造性的直觉力量、重视创造的个体。抨在社会学式的历史论述遗忘了艺术之所以为艺术的核心所在,这当然是对的。但他忘了:诗人固然具有创造的直觉(或抒情的直觉),然而他整个人仍旧拥有直觉以外的东西,如逻辑思维能力、现实关联生理感性等等。

这些固然非诗艺术的核心,但它们不构成诗人的整体人格吗?诗人的创造性想象与直觉能不与这些相关联起来吗?再者,艺术创作活动虽然基本上是独立的,但人的精神在历史或同一时空中,相互映发呼应,也是情理之常。天才人物,更不可能不与其他天才的伟大心灵相对话。因此,个性化的历史,仍然可以看出形成此一个性的时代文风、思维状态来。

我的宋诗研究,正是透过唐宋风格史的区别,由宋诗与宋文化的关联上描述宋代诗史的。此一研究,仿佛如克罗齐所讥评者,其实不然。本文从克罗齐自己所主张的“个性化历史”这一角度展开论述,而最后仍然印证了我对宋代诗史基本脉络的描述,也仍能说明“学诗如学道”的理论发展。可见克罗齐式文艺史论述方法和社会学式、风格史式的文学史论述,两极之外尚有广大之空间,足供我人驰骋也。



## 十二 黄宗羲与道教

### (一) 博学多艺的黄梨洲

明末清初大儒黄宗羲之学术,久为世人所景慕。彼为东林孤儿,参与晚明政治活动。思想既承刘蕺山之传,又能切应于时代。故不独整理宋元明儒学术,为理学心学之殿军,又开清代实学经世之风,对中国政治传统更具深刻的反省能力,巍然宗师,可称无愧。

但是,不论从理学心学的传统看<sup>①</sup>,或由经世实学的角度来掌握梨洲,皆仍不免仅得一偏,未必能见梨洲之真貌<sup>②</sup>。我读梨洲遗文,别有会心,想从另一个面相上来观察。

梨洲是刘蕺山之高弟,毕生眷眷师门,发扬刘蕺山学术,可谓不遗余力。但梨洲的学术及其性气精神,我以为并不能完全从宋明理学这个方向去看,因为他对当时理学的发展是很有意见的。

针对理学传统之忽视事功,他曾提倡研究古代礼制,云:“所以救浙学之弊,其在此夫。”(《南雷文定前集》卷一《学礼质疑序》)针对理学家不通

---

① 从理学心学的传统来看黄宗羲,是当代新儒家一系之思路。从钱穆《中国近三百年学术史》以来,讲明末清初,即是“自乾嘉上溯康雍,以及明末诸遗老。自诸遗老上溯东林以及于阳明。更自阳明上溯朱陆以及北宋诗儒”(见该书第一章)。论梨洲,则谓他“专以发挥蕺山慎独遗教为主”,“自负蕺山正传,以排异端阐正学为己任”。直到刘述先《黄宗羲心学之定位》一书,仍是这个角度的讨论。从这个角度看,梨洲那种博综经史之学,便被解释为是“晚年思想蜕变”,故开启了清代务博综、尚实证的新学风。详钱氏书,第二章第四节。我完全不赞成这个解析路向。

② 从经世实学的角度来谈梨洲,乃晚清学者发扬中国传统中民主精神、批判君王专制时提出者,近仍不乏人采用,如葛荣晋编《明清实学思潮史》即是。

文学之弊,以及心理学理学家不读书的毛病,他又指出:“今之言心学者,则无事乎读书穷理。言理学者,其所读之书,不过经生之章句;其所穷之理,不过字义之从违。薄文苑为词章、惜儒林于皓首,封己守残,摘索不出一卷之内。……岂非逃之者愈巧乎?”(同上,《留别海昌同学序》)他之反对道学与儒林分立、大谈文章之学,都是基于这种对理学心学传统的不满而来。

黄宗羲既是蕺山高弟,对心学自有深入的了解与高度的认同,那么为何他对心学乃至整个道学传统却有这种态度呢?需知宋明理学传统性地反对文章与事功,并非枝节问题,而是关涉其基本立场的。从程伊川与苏东坡交哄、朱子与陈同甫辨英雄以来,直到当代新儒家,如牟宗三之持论,都可以发现这个基本立场几乎是不能松动的。在中国社会里,文人与道学家、讲事功经济之学的人和道学家,也几乎成了结构性的对抗者。黄宗羲这位心学殿军何以竟能破此藩篱,不惟能讲经济事功的政治之学,也能整齐文献,进行类似汉学家的工作,更能讨论文章词令,被人认为明代“三百年来,作者林立,先生实集其大成”(郑梁《南雷文案序》)?<sup>①</sup>

我以为,这是因黄宗羲对于心性之学的了解,只是理性的认知,但性气所近以及他所真正承接的学脉,却是明代一种博学多艺的传统。<sup>②</sup>

黄宗羲在《传是楼藏书记》中曾谈过明代的“博洽”之学,谓:“近世之以博洽名者,陈晦伯、李于田、胡元瑞之流,皆不免‘疥驼’‘书麓’之谓。弇州、牧斋,好丑相半。上下三百年间,免于疑论者,宋景濂、唐荆川二人;其次杨升庵、黄石斋,森森武库,霜寒日耀。”(《文定》三集)黄宗羲自己事实上就是自居于此一位置的。他博览的状况,具详于《天一阁藏书记》中。诸如越中藏书家纽石溪的世学楼、歙丛桂堂以及祁旷园、胡孝辕、孙月峰、天一阁、千顷堂、绛云楼等海内大家之藏书,他几乎都看过。牧斋更曾约他一齐闭关三年,准备读

① 全谢山《梨洲先生神道碑》云梨洲“以濂洛之统,综会诸家,横渠之礼教、康节之术数、东莱之文献、艮斋止斋之经制、水心之文章,莫不旁推交通,为从来儒林所未有”。从理学家的身份来说,如此淹贯通博,确属异数。

② 梨洲五十九岁时,自谓少年时“始学于子刘子,志在举业,不能有得,聊备我山门人之一数。天移地转,僵深卧山,尽发藏书而读之。近二十年,胸中窒碍解剥,始知曩日之辜负”(《文案》卷一《恽日升文集序》)。因此他不是早年承受蕺山之教即专力于性理的,发明蕺山性之学是后来的事,他从学之径路不应由此处来了解。

尽绛云楼的收藏。所以他文献极熟,非其他讲理学心学的人所能及。

而此所谓博洽者,非徒读书而已。它与讲图书馆藏书学目录学的传统不同,它讲究博览,而又重在兼通众艺。对于各门学问,不仅要有百科全书式的知识,更有擅长各门知识的爱好,欲使这些知识成为本身的才艺。黄宗羲所与交游者,就多是这种人。如前文所举之钱牧斋固无论矣,他弟弟黄泽望和好朋友方以智、魏子一等,都是如此。《翰林院庶吉士子一魏先生墓志铭》说魏氏:“兵书、战策、农政、天官、治河、城守、律吕、盐铁之类,无不讲求,将以见之行事。逆知天下大乱,访剑客奇才,而与之习射角艺,不尽其能不止”,经学、文章亦皆精深,且又“旁通艺事,章草之书、倪黄之画、阳冰之篆”,俱称妙绝(见《文定》前集卷六)。据黄宗羲说,“余束发交游,所见天下士,才分与余不甚悬绝而为我之所畏者,桐城方密之、秋浦沈铜昆、余弟泽望及子一四人。五行一览,半面十年,渔猎所及,便企专门”,这是什么口气?

从理学家的角度说,此不过是才气发越,且有玩物丧志、流遁无归之虞。可是黄宗羲在谈到这些人、这些为学类型时,却总是充满赞美惋吊的口吻,一种气类之感,油然见于纸上。自谓愿“执简而拾其后”,也显然是把自己和他们放在一个路线上看待的。他说他弟弟黄泽望:“冥搜博览,天官、地志、金石、算数、卦影、革轨、艺术、杂学,盖无勿与余同者”,正可以见他自己的学问路数为何。他另有同门前辈陈之问,虽亦从学于蕺山,然“书画古奇器,赏鉴无不精绝;而青鸟素问龟卜杂术,皆能言其理”(《文定后集》卷四《陈令升先生传》),黄宗羲常与他论学读书。<sup>①</sup>此外,影响他最大的陆文虎,也是这类人物。他曾说:“念终身偲偲之力,使余稍有所知者,眉生与先生,二人而已。”(《文定》前集卷六)陆氏学仙、学佛,能为古文,议论又近于陈同甫、辛稼轩,兼且辨书画、识金石古奇器,梨洲乃谓他能帮助自己“发明大体,击去疵杂”,则梨洲之学,可以概见。

从这些人身上,我们即可以看到梨洲的影子。例如他说魏子一曾访剑客奇才,说陆文虎是游侠郭元振一流人物,他自己呢?——“司马迁传游侠……十年以前,(余)亦尝从事于此。心枯力竭,不胜利害之纠缠,逃之深

<sup>①</sup> 陈氏与黄宗羲一样,皆曾从学于刘宗周与黄道周。他称赞黄宗羲时也说黄氏“渊综律历百家稗乘之言,靡不究心”。疑此种博综之学,即出于黄道周之传,详后文。

山,以避相寻之急,此事遂止”(《文定》前集卷八《陆周明墓志铭》),则他自己确实也曾经游侠。他又说张元帖“未尝忘世,学双剑,学长枪,皆精其技”(卷七《张元帖先生墓志铭》),他自己的武技如何虽不易考,但他与内家武术传人王征南交情甚好,尝与王氏入天童山,所撰《王征南墓志铭》是研究内家拳源流最重要的文献。这些地方,都可以看出黄宗羲和他这群师友,实在皆非规行矩步之儒生,意气感激、才情飙举,可能才是他们生命的实相。像黄泽望“临觞高谈,割臂痛哭”那样,黄宗羲也是这种类型的人,所以他才会喜欢何心隐等深受晚明道家赏议的人物。他为海盗蒋洲家族写《蒋氏三世传》,竟至神伤不能下笔,末尾更说:“吾观胡(宗宪)之幕府,周云渊之易历、何心隐之游侠、徐文长沈嘉则之诗文及宗信之游说,皆振古奇人也,旷世且不可得,况场屋之功名所敢望哉?”(《文定》前集卷十)

换言之,他的博学多闻,并非学究式的,乃才性发舒,生命为意气所鼓荡使然。故此时其博学杂艺自然就会偏向那属于异端奇诡的方面。他曾说有次生病时,方以智替他切脉,“其尺脉去关下一尺取之,亦好奇之过也”。“壬午,在京师,言河洛之数,另出新意”,也是好奇之一例(见《思旧录》)。方氏是他佩服的人,也是“渔猎所及,便企专门”的人,其好奇,正可说是和黄宗羲有生命之所同。因为好奇,所以才会欣赏奇行异能之士;因为好奇,所以才会去研治一般儒者所不屑、不能、不及治之学。而事实上也只有在这些偏仄之学上,才更足以显示他们特殊且过人的才情。

黄宗羲的许多学问都必须由这里去了解,他忆王仲弼,说“仲弼好天官壬遁之学,皆余所授也”(《思旧录》)。黄宗羲的天官壬遁之学,乃当时一大宗门,清初修《明史》时,《历志》即特请黄氏予以删定。然彼与徐光启以来受西洋影响的历算之学颇为不同,他是参稽古法而自行启悟的,自言:“自某好象数之学,其始学之也,无从叩问,心火上炎,头目为肿。及学成而无所用,屠龙之技,不待问而与之言,亦无有能听者矣。”(《文定》前集卷七《王仲弼墓表》)其说除一部分见诸文集外,主要是《易学象数论》。

《易学象数论》是古来论象数最详备之书,约成于梨洲五十二岁时。举凡先后天、图书、天根月窟、八卦方位、纳甲、纳音、占课、卦气、互卦、蓍法、占法等与易学有关的象数门道,以及衍申变化而出的术法,如太玄、元苞、潜虚、洞极、洪范、皇极、六壬、太乙、遁甲、奇门、衡运等,均详述其原委。《四

库提要》谓该书“一一能洞晓其始末，因而尽得其瑕疵”，洵非过誉。黄氏自己则说是因这些术数方技，一般世儒莫名其妙，视为绝学，所以他才一一疏通之；语甚谦和，而实含自负自喜之意，因为这套学问，不是人人弄得来的。

但《易学象数论》毕竟仍属于易学范畴，殊不足以尽黄氏杂学之底蕴，例如律吕、历法、算术、形气、星命等，便非该书所能包含。试翻《文定》前集卷十一《读葬书问对》及《后集》卷三《封庶常桓墅陈府君墓志铭》等文，便知黄宗羲在这些“杂学”方面确实造诣非常，不容忽视。

在正统儒者眼中，这些“杂学”的造诣即使再精深，也不值得重视。但我们应注意：凡治此杂学者，皆不仅从知识上肯定这些杂学亦自有其学术传统，值得研究，更在心态上，存着反抗所谓正统异端的说法之倾向。越是异端、越是绝学，他们就越觉得好奇，非一探究竟不可；探而有得，有时也会甘为异端而不辞。

黄宗羲弟弟黄泽望之治唯识学、方以智之削发为僧，都可以从这个角度去理解。黄宗羲自己则是对道教较为亲近。

## （二）梨洲与道教的关系

黄宗羲三十二岁时，“在金陵，从朝天宫翻《道藏》，自易学以外，干涉山川者，皆手钞之，矻矻穷日”（《文定》前集卷一《丹山图咏序》）。此为崇祯十四年事。该年清兵大败洪承畴于松山；李自成连破洛阳、南阳，杀福王唐王；张献忠破襄阳，杀襄王及贵阳王，天下正大乱。黄宗羲的老师黄道周也刚好在前一年遭廷杖讯，次年才得谪。张溥则卒于此年，攻讦复社者犹不已。在这个时候，黄宗羲却在金陵大读《道藏》，实在很值得注意。

他是明代少数读过《道藏》的学者，而且读得很仔细，他对易学象数的理解，显然得力于此<sup>①</sup>；对方志及地理学的掌握，也与此有密切之关系。他

<sup>①</sup> 《道藏》刻本颁行于英宗正统九年至十二年间，《续道藏》则刊于万历三十五年。据柳存仁《道藏刻本之四个日期》一文云，嘉靖三年可能印过一次，万历间应该还重印过一次《道藏》，时间则在万历二十六年。但现在中国现存完整的正续《道藏》只有一部，因此明代刊印时数量可能甚少，当时读过全《藏》者则更少了。柳文见《和风堂文集》，古籍出版社，1991，第942—973页。

曾说弟弟泽望的学问跟他没啥不同,唯一的差异,就在于泽望“所未尽读者,独《道藏》耳”。可见他对于自己曾尽读《道藏》是颇为自负的,这部书对其学术也一定有很大的影响。永历十五年(顺治十八年)黄氏五十二岁,更曾住在道教圣地龙虎山。教王仲弼历算,即在其处。彼与道教渊源之深,可以概见。

黄宗羲的友人也多与道教有关联。除了道士外,如陆文虎“幼多羸疾,因读《参同》《悟真》,闭关斋祷,以为神仙可学而至”,后虽因不验而中辍,却仍欲刊行黄氏的《四明山志》。《四明山志》正是黄氏据《道藏》中的《丹山图咏》而撰者。此外,《万祖绳七十寿序》言万氏“从道士郎尧生,学老氏法。久之自谔有得,蒙存浅达,诚不如《参同》《悟真》之有伦脊矣”(《文定》后集卷一)。又有友人周子佩者,“尝病危,遇异人,授以养炼之法,疾寻愈,信之甚笃。过中不食,饮茶数杯而已。晚年注《参同契》”(同上,卷三)。另据《思旧录》云,黄宗羲对周氏的造诣似颇称道,谓:“乙丑,余至姑苏,子佩在僧舍,法东坡坐道堂四十九日,厚自养炼,因破关出见。其所著《参同契》颇有心得,而汪钝翁但以神仙忠孝陈言序之,失其旨矣。”颇不以实炼为妄,对其价值是很能认同的。

这些文字,都表明了黄宗羲不仅有一批深受《参同契》影响的朋友,他本人对此书及道教练养之学也不轻视。这种态度,在撰《易学象数论》时更为明显。四库馆臣在评论他这本书时,说“《易》至京房焦延寿而流为方术,至陈抟而歧入道家,学者失其初旨,弥推衍轹轳弥增。宗羲病其末派之支离,先纠其本原之依托”,这实在是不了解黄宗羲思想的误会,要不然就是四库馆臣自己有太浓厚的儒家正宗思想,故不免以梨洲此书为破除易学歧途的利器也。事实上黄氏确实是对京房焦延寿等使易学流入方术之说不以为然,但他并不认为易学流入道教就是走上了歧途。《易学象数论·自序》说得很明白:“魏伯阳之《参同契》、陈希夷之图书,远有端绪”,其后学固可訾议,这派却不应贬抑轻视。四库馆臣惋惜他这本书唯一的缺点就在“转使传陈抟之学者,得据经典而反唇,是其一失”,殊不知他本来就不以为陈抟、魏伯阳之学有什么大错。

黄宗羲及其弟宗炎,在易学史上最大的贡献或特点就在这儿。他们具体指出了宋儒的易学乃是渊源于道教。宗炎发现周敦颐的“太极图”是采

用了《参同契》的“水火匡廓图”及《道藏》中的“上方大洞真元妙经图”，将原本逆而成丹者，倒转过来讲气化顺生（见《昭代丛书》癸集卷二《易学辨惑》）。黄宗羲则认为程伊川和邵康节的易学也都是由道教发展而来：

魏伯阳……陈希夷……远有端绪。世之好奇者，卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，易道于是而大定矣。其时康节上接种放穆修李子才之传，而创为河图先天之说，是亦不过一家之学耳。（《自序》）

二者均由道教中来，亦即为易学中的别传。别传有反而成为正宗者，亦有遂入歧途者，伊川与康节就是其中的代表。他赞美伊川而不赞成邵雍的“创说”，反对图书与先天图。这，一方面可以发现黄家兄弟都是从跟道教的关系处去了解宋儒，未读《道藏》或无道教渊源者断不能觅出这层关系；另一方面，我们也应看到黄宗羲论图书六篇，驳薛士隆、驳关朗、驳邵雍、驳朱子，却对陈抟之说甚为尊重。其驳后人之误，往往也是为了说明陈抟的讲法，如卷一辨图书之三，批评朱子河图数十洛书数九之说，谓：“刘邵则同出希夷，授受甚明。若彼此异同，所传者亦复何事？故以十为图、九为书者，特始朱子”；之六辨龙图亦云朱子“盖不知天一居上之上，谓上位也，以复希夷之旧”。

这倒不是说黄宗羲替陈抟等道教学说张目。黄宗羲的基本儒家立场仍然是非常鲜明的。他论易，是承认道教之说为另一大传说，所谓“远有端绪”，而不认为这个传统应当与易学混为一谈。顶多，他愿承认此为易之别派，但他总不相信这就能代表经传本身的义理。最明显的例子，就是内篇卷一论《参同契》之纳甲。他论天根月窟时也说：“康节之意，所谓天根者，性也；所谓月窟者，命也。性命双修，老氏之学。其理为《易》所无，故其数与《易》无与也。”

这种讲法，在学术史上意义重大。他和宗炎替宋儒找出道教的渊源，并批判其图书之学，直接影响到清初的学术发展，与胡渭的《易图明辨》有同样的作用，为清初之反宋明理学提供了犀利的武器。可是，黄宗羲之本意，并不是要反宋儒的。相反地，他乃是批判康节一路，而欲人归向伊川一路。故自序云：“奈何添入康节之学，使之统体皆障乎？世儒过视象数，以为绝

学,故为所欺。余一一疏通之,知其于易本了无干涉,而后返求之程《传》,或亦廓清之一端也。”

同理,他也不如清人那么反道教。他诚然觉得道教那一套不见得与《易经》有直接的关系,但他称道道教的重要丹经《参同契》、《悟真篇》“有伦脊”,可见是能承认其价值的,此即系彼熟于道教义理并与教中人多所来往所致。《思旧录》载崇祯十二年他病疟,吴子远“拜求茅山道士,得药一丸致余。余知其为绝疟丹”。又载朱荃宰因病,“与韩道士讲坐功。……韩道士者,住重阳观,一饭能尽斗米,闭户或一月不食,至庚寅(顺治七年)犹在。重阳王尔禄拜之为师,不知所在”。另有陈元龄,黄宗羲谓“其壬遁之学,得之于吾乡周云渊,惜其时未及受之也”。从这些记载里,我们可以发现他与道教南北诸派均有来往。而且,一般儒者在既辨壬遁之学、性命双修之道非易学原貌后,必然因此而弃去佛道,他却是虽辨其为两途,却仍然衷心愿学。此即可见他对此“异端之学”纵使缺乏价值的认同,亦不能说没有客观学术上的兴趣以及主观情感上的爱好。

这种态度与他佛教甚为不同。

### (三) 梨洲辨儒佛之界限

明末儒者往往遁入佛老,入于佛教者为尤多。黄宗羲说:“桑海之交,道暗、季初俱为法门有力者所网罗”(《文定》前集卷一《张仁庵古本大学说序》),“今世为遗老退士者,大抵齷齪治生,其次丐贷江湖,又其次拈香嗣法”(卷六《韦庵鲁先生墓志铭》),“武林之读书社,徒为释氏之所网罗”(《文定》后集卷三《陈夔献墓志铭》)。明亡之前,佛教势力即已极盛;明朝亡后,士不仕清而入教者更多。即使未出家为僧,如钱牧斋,也往往归心释氏,谓“仆年逾七十,时以医药自赖,近复笺注教典,于三藏十二部之文日亲,万物洒然,视天地为旅泊”(《牧斋尺牍》卷上《与吴梅村书第三首》)。之所以能如此,形成了风气,其原因,黄宗羲说得很清楚:

自来佛法之盛,必有儒者开其沟洫。如李习之之于药山、白乐天之于鸟窠、张无垢之于妙喜、胡康侯之于封秀。有欧阳永叔,而潭津、圆通始着;有东坡,而觉范、大觉、槌始显。明初以来,宗风寥落。万历间,儒



者讲席遍天下，释氏亦遂有紫柏、憨山因缘而起。至于密云、湛然，则周海门、陶石簣为之推波助澜，而儒释几如肉受串，处处同其义味矣。

（《文定》后集卷四《张仁庵先生墓志铭》）

儒者替佛教推扬，才使佛教势力渐大；此时之佛教既由儒者推阐而来，则儒者入佛，其势当然甚顺。不断发展下去，便成了个儒门淡泊收拾不住，儒者纷纷被佛教网罗而去的局面。以吴梅村的家世为例，其外曾祖曹鲁川“著书数百卷，其论浮屠氏与孔子之道合”，其孙曹洵遂出家，法号照如。《梅村家藏稿》卷五十一《照如禅师生塔颂》云梅村幼时拜见外祖母，祖母即为之述鲁川之学曰：“我父循良吏，上书忤时宰，拂袖归田庐。理学专门家，孔释水乳合。诸方大尊宿，推重唯鲁川，教律与论藏，一一手撰述。”梅村母笃信佛教，受具足戒，即受此影响而然。梅村在明亡以后虽不殉国，但遗嘱死后“敛以僧装”，正与其他遗民遁入教门一样。他们本来就和佛教颇有渊源，长期生活于孔释水乳相合的气氛下，一旦逃世，自然便会归入佛教。

可是黄宗羲对此现象却颇不以为然。因遁世而出家，他尚能谅解；然逃入佛教，在他看，恐怕就不如逃入道教好。全祖望《梨洲神道碑》说：“遗老之以军持自晦者，久之或嗣法上堂。公曰：‘是不甘为异姓之臣，反甘为异姓之子也’，故其所许者，只吾乡周囊云一人。”（《鲒埼亭集》卷十一）黄氏及其弟晦木之批评遗民僧，是很有名的，详见陈垣《清初僧诤记》记余部分。他有一友人邓起西，原先起兵抗清，事败之后，出家为道士，又仍与宗羲游虞山等处。后宗羲为撰墓志铭时便说：

桑海之交，士之不得志于时者，往往逃之二氏。比如缚虎之急，势不得不迸裂而倒行逆施。顾今之逃于释氏者，钟鼓杖佛，投身浓艳之火。是虎而就人之豢，其威尽丧。起西之在玄门，苦身持力，无异于全真之教。有死之心，无生之气，以保此悲天悯人之故我。（《文定》后集卷二）

藉佛道对比，来显示他还是比较欣赏道教的。大抵宗羲对于儒者学佛，主张学佛知佛之后，最好仍能回归儒者之路，如朱子、阳明等人，即为典型。其次，因性之所近或确实信持其义理，以至入于佛教，他也能理解并认可其价值，但不免存有惋惜之意。他对友人张仁庵即是如此。入佛之后，藉佛教为衣

食交游者,则他甚为瞧不起。此因宗羲于佛学向存敬意,对佛教却无太大好感,他批评当时“世眼易欺,禅师语录流通,颇不寂寞”(《邓起西墓志铭》);又嘲笑晚明临济、曹洞两宗互争正统,是“今之学佛者,倚傍门户者也。如奴仆占风望气,必较量主者之炎凉”(《答汪魏美问济洞两宗争端书》);斥“今日释氏之文,大约以市井常谈、兔园四六、支那剩语,三者和会而成,相望于黄茅白苇之间,以为瓮中天地,章亥之所不步也。读之者,亦不审解,疑其有教外微言落于粗野之中”(《文定》后集卷一《山翁禅师文集序》),对当时佛教的发展方式、宗派纠纷、禅师作风、文字表现都很不满意。

儒佛之分,宗羲尤为在意,自谓“余在释氏之教,疑而信,信而疑,久之知其于儒者愈深而愈不相似”(《泽望黄君圻志》)。为什么儒佛不同呢?他解释道:

先生会通儒释,主于向上一着,谓两家异处在下学,同处在上达。从来儒者皆为此说。弟究心有年,颇觉其同处在下学,异处在上达。同处在下学者,收敛精神,动心忍性 is 也。异处在上达者,到得贯通时节,儒者步步是实,释氏步步是虚;释氏必须求悟,儒者笃实光辉而已。(《文定》前集卷四《复无锡秦灯岩书》)

梨洲之学,重点不在会通儒释,而在辨别“儒释界限”,而其所辨者亦可谓精当不移。因为儒学不是工夫不同却能殊途同归,乃是对人生之基本看法迥异,所以一是要成就圣贤人格,一却要解脱轮回以得无生涅槃。工夫略似,结果相反。黄氏不能认同佛教,此为根本原因,故彼与佛教可谓迹亲而心异,对佛教的世界观也无法同意:

佛者之言曰:“有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时雕”,夫无形亦何物之有?不诚无物,而以为万象主,此理能生气之说也。以无为理,理亦非其理矣。总缘解“物”字错,后儒以纷纭应感,所交之物纔为之物。佛者离气以言物,宜乎格物之义不明也。(同上,《答万充宗论格物书》)

佛家区分本体与现象,然又谓本体非有,只是虚空。黄宗羲则认为天地万物,气化流行,就是理,非理能生气物;四气流行,人生而有家国天下喜怒哀乐仁义礼智信,这就是物,也不能说是空。

这个论点非常重要。事实上黄宗羲即是依此说在两面作战，一以反对儒家中把理气分开来讲的人，一则由此质疑佛家的性空思想。据佛家言，缘起性空，万法生灭本无自性，人生亦是业力流转，不断轮回而已。梨洲则云轮回与地狱之说都很可疑：

然则释氏投胎托生之说有之乎？曰：有之而不尽然也。史传如羊叔子识环之事甚多，故不可谓之无。或者稟得气厚，或者培养功深，或专心致志，透过生死；凶暴之徒，性与人殊，投入异类，亦或有之。此在亿兆分之中，有此一分，其余皆随气而散，散有迟速。总之不能留也。释氏执其一端以概万理，以为无始以来，此魂常聚，轮回、六道，展转无已。若是则盛衰消息聚散有无成亏之理，一切可以抹却矣。试观天下之人，尸居余气，精神蒙懂，即其生时，魂已欲散，焉能死后而复聚乎？且六合之内，种类不同，似人非人，地气隔绝，禽虫之中，牛象虱鼠，大小悬殊，有魄无魂，何所凭以为轮回乎？（《破邪论·魂魄》）

或曰：“地狱之惨形，所禁阳世之为非者也。上帝设此末命，使乱臣贼子知得容于阳世者终不容于阴府，以补名教之所不及，不亦可乎？”余曰：“不然。大奸大恶，非可以刑惧者也。地狱之说，相传已久，而乱臣贼子未尝不接迹于世，徒使虔婆顶老，凜其纤介之恶，而又以奉佛消之，于世又何益乎？夫人之为恶，阴也，刑狱之事，亦阴也。以阴止阴，则互结而不可解，唯阳和之气，足以化之。天下地下，无一非生气之充满，使有阴惨之象，滞于一隅，则天地不能合德矣。故地狱为佛氏之私言，非大道之通论也。”（同上，《地狱》）

《文定》前集卷十一《读葬书问对》曾分析形神关系，谓：“昔范缜作《神灭论》，……后来儒者言，断无以既尽之气为将来之气者，即神灭之说也。释氏所言，人死为鬼，鬼复为人者，即鬼不灭之论也。……而‘鬼荫’之说，是于二家之外，凿空言死者之骨骸能为祸福穷通。乃是形不灭也，其可通乎？”反对讲风水葬地的习俗，也反对轮回说。与此处所论正可相发明。盖儒者言理气之分，有专主理而斥形气者，程朱以来存天理去人欲一路即是如

此<sup>①</sup>；又有专言形气者，葬地风水云云即属于此等。梨洲反对这些说法，也不赞同佛教的理论，乃是因他为学自有宗旨，故不肯为游移骑墙之言也。

黄氏对佛学是下过苦功的，他并不是很看得起当时的佛教大师。《文定》前集卷二《阿育王寺舍利记》曾把佛徒伪造舍利子的情况着实讽刺了一阵。论其弟泽望时，亦云其“穿剥三藏，穷岁累月，稍稍出而观之今之所谓宗师者，发露其败阙”。又说：“相宗性海，即彼教中之专门者，尚且入而迷其向背。泽望乃能算沙抟空”，写成《瑜珈师地论注》、《成唯识论注》等。这些话，不仅表明了他对当时佛教的轻视，也可看出两兄弟在佛教学术上的造诣。对佛教，黄氏应该是确有实际学术研究，而乏主观之爱好，亦终不能在价值上予以认同的。

#### （四）论晚明的博洽学风

钻研佛道，而或亲近或批判，是梨洲对待“异端”的两种态度。不过无论如何，他对这些学问均甚精熟，其博学杂艺之性格在这些地方更可以充分地显现出来。

但这一点不只是论黄宗羲者甚少注意，论晚明思潮者亦何尝知之？历来谈晚明文学与社会，受“五四”的影响，形成了一套基本观点，从公安派如何反复古、反摹拟，结合到李卓吾如何提倡童心说、反道学家；再由李卓吾如何受阳明学的影响，牵扯到阳明后学，所谓“左派王学”之狂肆气象，以及汤显祖等人的情教说。谓此时讲真、讲现成良知、讲自然生命、讲情，而反道学家之讲天理心性、虚矫名教以及七子派之复古摹拟等等。换言之，整个晚明，被解释为是在文学上反抗摹古、思想上反道学家存天理去人欲之说

<sup>①</sup> 程朱言天理，不仅斥形气，也以理言天，黄宗羲则认为不能只以理说天，《破邪论·上帝》云：“天一而已，四时之寒暑温凉，总一气升降为之，其主宰是气者，即昊天上帝也。……今夫儒者之言天，以为理而已矣。易言‘天生人物’，诗言‘天降丧乱’，盖冥冥之中，实有以主之者。不然，四时将颠倒错乱，人民禽兽草木，亦浑淆而不可分擘矣。古者设为郊祀之礼，岂真徒为故事，而来格来享，听其不可知乎？是必有真实不虚者存乎其间，恶得以理之一字虚言之耶？”主张天不只是理，而是真有一上帝主宰气化流行。这个观点不仅与程朱理学不同，与阳明心学不同，也不能由“明末因反存天理去人欲之说故肯定气”的角度来解释，只能说这是黄宗羲受道教影响使然。

而重视情欲的自然生命,社会行动上又反抗压抑人性的名教礼法之时代。凡论晚明之世变文风者,众口铄金,几于千人一辞,形成了一个坚固的论述典范。可是我们只要看看黄宗羲,就知道这个论述实在大可商榷,为什么?

黄宗羲《明文案·序》说过,明代文章盛于明初,再盛于嘉靖,三盛于崇祯。显然万历间的公安派是不算在内的。公安派崛起一时,固为事实,但此派影响力及晚明对此派之评价却并不甚高。黄氏说:“万历以后又稍衰,然江夏、福清、秣陵、荆石,未尝失先天民之矩矱也。崇祯时,昆山之遗泽未泯,娄子柔、唐叔达、钱牧斋、顾仲恭、张长皆能拾其坠绪。江右艾千子、徐巨源,闽中曾弗人、李元仲亦卓犖一方。石斋以理数润泽其间。”这些当时被评价为重要文人者,哪一位可以算是受公安派之影响并提倡独抒性灵的?哪一位可以用前述那种论述来描述?<sup>①</sup>

再以黄宗羲实际参与的文学活动来看,《高元发三稿类存序》说甬上文风本属公安一脉,奉行屠隆之说,黄宗羲殊不以为然,结果“曾不二十年,而甬上诸君子皆原本经术为文章”。《寿李杲堂五十序》也说:“数年来,甬上诸子皆好古读书,以经术渊源,以迂固欧曾为波澜。”可见这时文风本是反对公安之类风气的,讲究读书学古,而非独抒性灵。

若云此乃黄氏个人或其二三学侣之所为,那么我们来看看晚明文坛之大势。姚江、甬上这批好古读书的人,都参加了复社。复社,乃是晚明文人社集统合起来的总名,取名复社者,以“期复古学”为宗旨也。这跟所谓独抒性灵良知童心云云,恰属枘凿。所以,我们检查一下晚明的几社、闻社、南社、则社、席社、臂社、羽朋社、匡社、读书社、大社、邑社、端社、超社、庄社、质社、应社……这些文人集团,根本没有一个跟什么左派王学、童心说、情教论可以扯上关系,都只是“吾以嗣东林也”、“与四方多士共兴复古学,将使异

<sup>①</sup> 钱锺书《谈艺录》修订本增加了一条,论晚明公安派其实并不具重要地位,又收入《也是集》。但钱氏主要是从“竟陵言出,取公安而代表之,推中郎者益寡而非益众”立论,故云:“后世论明诗,每以公安竟陵与前后七子为鼎立骖靳。余浏览明清之交诗家,则竟陵派与七子体两大争雄,公安无足比数。”(见增订本第417页)此专就诗言之耳。本文取径自异,读者可以互参。又按,安征璧《抱真堂诗稿》卷一附《上吴骏公先生书》,谓将与梅村仿高棅《唐诗品汇》之例,同编一书,“以大复、沧溟、大樽为正宗。空同、弇州为大家”,可见时人仍常以七子为正宗。故我们不能误以为公安派把七子派打倒了。

日务为有用”而已，与公安派左派王学汤显祖李卓吾等等俱无关联。黄宗羲曾与陈怡庭等人在甬上办的“讲经会”，其学务期文与道合、原本经术、有裨世用，正是基于这样的一种时代风气。

在这种风气中，文学的型态虽未必仍如前后七子那样“文必秦汉，诗必盛唐”，但其复古是一致的。这就是为什么七子文风仍能复振的原因，陈卧子等人即效法七子者。其余如张溥编《汉魏百三家集》之类，取径亦在于学古。明清之际，忽有一股学宋诗的潮流崛起，岂非宋诗书卷较多，而搜辑发扬宋诗，亦整齐文献、发扬绝学之一例乎？吕晚村、吴之振等皆其人也。吴氏《宋诗钞·凡例》更谓其书梨洲曾参与搜讨研订。其事关系诗史甚巨，潮流之起，则由此博洽之学风来。黄氏《文定》前集卷六《韦庵鲁先生墓志铭》又批评当时文家：“钱牧斋揜当世之疵瑕，欲还先民之矩矱，而所得在排比铺张之间，却是不能人情。艾千子论文之书亦尽有到处，而所作摹拟太过，只与摹拟王李者争一头面”，足见钱艾诸君之毛病也正在于过分强调学古。然此时学古，与李何不同，因李何门径较隘，倡言不读唐以后书，使人不学，这个时代则力图在学问上予以增广。梨洲谓：“崇祯间，士大夫之言学者，尚广大”，就是这个道理（见《文定》三集卷二《清溪钱先生墓志铭》）。

以读书学古为尚，读书又以广大为尚，才会造成一种博洽的学风。这样的学风，一方面可以说是对明代时文古文及王学之流弊不满而生，显示了一种时代精神；一方面也可说是接续了何良俊、杨升广、王世贞以降的一种学术传说。博学经史，成为当时学人共同的趋向。

对这种学风缺乏了解，就无法妥善解释明清之交的学术变迁。从民族主义立场或宋明理学新儒家的角度来说，清儒提倡经史以反心经反理学，被认为是清兵入关后断丧民族文化命脉之结果，而未注意到风气之变实在明末，清朝只是承此而续有发展罢了。从反理学或浪漫主义文学观的角度说，明末又被看成是一个反礼教反模拟古典法的时代。而未考虑到程朱学在晚明仍占有主流势力，复古博学的社会也不会赞成独抒性灵，而且若从这个角度看，明末如何转出清初那种学风，实在也无法解释。近来另有一种讲法，从宋明理学本身“尊德性，道问学”的内在理路上解释明清之交的学术变迁，并谓王学讲良知，其后仍不能不从经典上寻找证据，以致逐渐转向道

问学一路。<sup>①</sup> 这似乎也未注意到明代本有此博洽之学术传说,晚明博洽之学兴盛的原因更不是从王学逐步发展来的。

黄宗羲的老师,刘蕺山之外,还有黄道周石斋漳浦。黄石斋的学问,吴梅村极为赞叹,说:“吾登朝见诸名流,如钱牧斋、陈卧子、夏彝仲,即才甚,可窥其极。惟漳浦吾不能测,殆神人也。”黄道周能绘人物、善八分书;注《尚书·洪范》时,在空几上成书,而杂引经史百氏之言,原原本本。吴氏曰:“噫!以朱云、耿育之憨,兼信国、叠山之气,以京房、翼奉之奥,兼董仲舒、刘向之文,曾不得以一端名之,殆神人也。”(谈迁《北游录·纪文·黄石斋先生遗事》引)这样的学问路数,自极广大,故梅村有博大真人之叹。黄道周另有弟子董说论《易》专主数学,兼取焦京陈邵之法,《四库提要》谓其即根柢于黄道周《三易洞玦》。董说著有《昭阳梦史》、《狼烟香法》、《榔谷编》、《河图卦板》、《文定障》、《分野发》、《诗律表》、《汉铙歌发》、《乐纬》、《扫叶诗》、《七国考》、《易发》、《运气定论》、《天官翼》及《西游补》等,今传以补西游者最为著名,言孙悟空梦游事,凿天驱山,出入老庄。恢奇佚宕,足以令读者想见其为人。有徒如此,其师可知。梨洲出其门,亦谓其为“森森武库,霜寒日耀”,认为在明代博洽之学的传统中,他仅次于宋景濂唐荆川,而与杨慎差不多,王世贞、钱牧斋则比他略逊。

这个传统极堪注意。梅村《汲古阁歌》有云:“嘉隆以后藏书家,天下毗陵与琅琊。整齐旧闻收放失,后来好事知谁及。比闻充栋虞山翁,里中又得

① 这主要是余英时的见解,详见余氏《历史与思想》一书。更精要之说法又见余氏《清代学术思想史重要观念通释》一文。余先生说朱子偏于道问学,陆象山偏于尊德性,阳明则主张博文与约礼不能分先后。但先后之说,在朱陆生前即已存在,且阳明后学又不免于废学问,故渐有人出而强调道问学,如黄宗羲在调和朱陆异同时,“竟又回到‘先后’的观点上,显与阳明不同”。

按,黄氏之意并非如此。《文定》前集卷四《复秦灯岩书》云:“所言德性问学之分合,弟谓不然,非尊德性则不成问学,非道问学则不成德性,故朱子以复性言学,陆子戒学者束书不观。周程以后,两者固未尝分也。未尝分,又何容姚江梁溪之合乎?此一时教法,稍有偏重,无关干学脉也。”余先生所引黄氏《宋元学案》卷五十八《象山学案》中谓:“(朱陆)特以示学者之入门,各有先后,曰:此其所以异耳”,也是同样的意思,亦即教法略有偏重,不能视为学脉之不同。余先生却想由此证明有一个道问学的传统,系由程朱开创,且谓黄氏也不能不同意此种“先后之论”,恐与黄氏宗旨大相违异。何况,仅从理学内部看,朱子诚然较具有道问学之倾向,但理学家不管如何道问学,跟文人学者比起来,都只显得孤陋空疏。明清之际博古通经的风气,怎么能从程朱学之传统开启出来呢?讨论学术思想史,不能只由理学这个单一的角度去把握。

小毛公”，博学之风与藏书有十分密切的关系，毗陵即唐顺之，琅琊即王世贞，虞山即钱牧斋，小毛公是毛晋，这些都是大藏书家，也是博洽之学的倡行者。《明史·唐顺之传》云荆川“家多藏书，于学无所不窥，大则天文、乐律、地理、兵法，小则勾股、弧矢、壬、奇、禽、乙，莫不究极原本，尽取古今载籍，割裂补缀，区分部居，为左右文武儒稗六编，儒者不能测其奥也”。这是梨洲所佩服的人。然博洽一派，在明末影响更大者应是王世贞。谈迁《北游录·纪文·上吴骏公太史书》说：

窃有私旨，临文勃露，不敢辄匿，谨质之大君子；当代文囿，实藉琅琊，虽前有北地，并有历下新都，而门风孤峻，承流颇少。惟琅琊隍冠操觚，家三戟而身八座，鲜华映带，倾动宇内。顾刘子威时地略同，孙文融、冯元成、汤若士辈生稍晚，俱外葵丘之盟。窥彼诸公，不无悻悻。而王氏之学，堂奥难穷，阃域易猎，所避唐宋人之轻靡，而不能尽谢其缜密，第以秦汉之纪律部伍之耳。孙武子用三驷，有一败二胜，琅琊之谓也。一时附丽而起者，如雨如云，及身而已，并腐草木，非此曹，子不自为扶余也。学王氏而局之，优孟其衣冠，人人抵掌，至于盗狐白裘解齐相之袴，犹未易才，况能冶及九鼎，哀及长城乎？噫，何琅琊后之寥寥也。岁星在吴，文不绝厄，牧斋得其漪兰、卧子得其豪劲，而门下之风骨，又蜕琅琊，出之入之，读者不知为王氏学也。二三百里间，五六十年内，娄江再兴，而余皆其分身，或小有差别，总不离其胎息。盖末俗薄恶，知以所短诋王氏，不知以所长变王氏。虞山、云间，俱善变也。

论王氏对晚明学风的影响，没有比本文更详细的了。不从此处寻筋脉，却去扯什么公安或阳明学，实在是摸错了门道。

当然，谈迁的说法也可能只是一人之私见，但他是吴梅村、黄宗羲都很欣赏的人，其说未必非诸公之公言。<sup>①</sup>且万历间臧晋叔《答钱司理书》即曾说过：“《左传》《庄子》《楚辞》《唐诗选》《艺苑卮言》敬授使者。《卮言》是王元美绪论，可谓后进橐籥。足下须细阅之。”（《负苞堂集》卷四）臧氏本身

<sup>①</sup> 《南雷文定》前集卷七有《谈孺木墓表》，对其著史，极为称道。唯黄文谓谈迁卒于顺治十三年冬十一月，似误。谈氏应卒于顺治十四年，见钱朝玮《谈孺木先生传》。



就是博雅一派,藏书甚多,白云曾“集中晚唐人诗,已得十之八九。而庚戌冬为无赖子盗去大半。搜罗校订之勤,一旦尽废”(同上,《寄谢在杭书》),又辑得元人杂剧三百余种,编为《元曲选》:“欲汇秦汉以来诸书,悉加哀集,以其雅训者编为正史,而怪诞不经者详注其下,以俟闳博大儒更为删定,附之史乘之末。”(《与钱惟凝书》)这样的人,对王世贞的推崇,应该是有意义的。<sup>①</sup>

但这并不是说诸如胡应麟、何良俊、杨慎、臧晋叔、谢肇淛、唐顺之、王世贞,以迄钱谦益、周亮工、黄道周、黄宗羲、朱彝尊等都属于一个学派,或者说这学派的主要宗师是王世贞。而是说在明代中叶以后,除了讲理学心学的程朱和阳明学者、讲性灵的公安派、讲情教的汤显祖之外,尚有一大批学者尚博治者,他们收辑文献、考订校刊图籍,广泛涉猎学术之各个领域。因为人数甚多,为学型态又很近似,故亦成为一种学术传统,而王世贞就是在这个传统中颇具影响力的人物。清初博古通经之学,讲究读书及考订校刊之道,真正的渊源应即在于此,未必是由王学或程朱学发展出来的。

晚明此类学者至多,梅村有少年同学吴志衍,“强记矜绝伦,读书取大略。家世攻《春秋》,训诂苦穿凿;君撮诸家长,弗受专门缚”(《哭志衍》),就是能经史、擅文章而又不为专家之学者。梅村又有《寿王鉴明五十》诗,王氏亦精经学,留心经济,通达治体,而肆力于天文地理,是复社中人。随手检查诗家文集,似此之例甚伙,此皆非由理学中之“道问学精神”导出者,梨洲不云乎?“今之言心学者,则无事乎读书穷理。言理学者,其所读之书,不过经生之章句”,他们这些人则是以“于学无所不窥”为鹄的的。

### (五) 好奇者辨佛老宗旨

于学无所不窥,不仅是知识的猎取,事实上也是性情上的不断恢张。要能笼罩掌握整个传统文化,深入每一个学术领域中去,需要绝大的才情与气力。人之才性皆有所偏,人的习性又好逸恶劳,故墨守易而广取难,要不断恢扬鼓荡之,方能逐渐拓展学术的视域。但激扬鼓荡不已,便可能使生命狂

<sup>①</sup> 明末论戏曲者之复古倾向,另详龚鹏程《南北曲争霸记》。

野流浪而乏归宿,明末此类矜才使气的才士特别多,就是这个道理。即或不至于此,才情激昂,恢拓横佚之,也常使生命涉入一般视为奇诡不经的领域。顾炎武说明朝隆庆二年后科场文字始用庄子,万历丁丑后始用禅学,又说当时南方的士大夫晚年多学佛,北方的士大夫晚年多学仙,正可以说明这种情况。学佛学仙,未必是信仰的问题,也未必是用以避世,乃是生命藉此流遁而得到一种满足。就像顾炎武的学侣归庄那样,归氏与顾炎武合称“归奇顾怪”,朱彝尊诗话曾说他“好奇,世目为狂生”。顾炎武后来有所转变,他则好奇如故,曾着僧衣绘一小像,吴梅村有诗咏之。此亦未必是信佛教,未必希望出家,但使生命流遁于此,便能得到一种快感。田茂遇《燕台文选初集》卷六有周肇《再与吴梅村学士书》一篇,谓:

神仙本不能学,大药决不可成。而仆于丹灶洞篆、流珠姹女,恍惚寂寞、捕风捉影之说,聊自适意。知为方士所诮,亦复不怒。

甚可以见此辈心境。

此即所谓“好奇”,犹如黄宗羲谓方以智好奇那样。好奇而不轨于正,便可能遂入于所谓的“异端”;但好奇者纵使学术自有宗旨,对异端也仍是喜好的。因为若无强烈的好奇心,即不可能在学术领域上极力恢拓,进行知识经验的探险;而既要不断探险,那些原先被视为蛮荒夷俗之地者,当然也比生活惯了的通都大邑更能激起人们的兴趣。黄宗羲云:“崇祯间,士大夫之言学者尚广大,多以宗门为人处。蔡云怡、黄海岸、林可任、钱清溪,其尤也”,就是这个道理。这些人物好奇尚异,涉入异端之后,可能玩玩就仍回归旧庐,也可能竟定居于异邦。但无论如何,就好奇者的心态来说,绝不以为涉足于所谓的异端有什么不对,黄宗羲说:

昔明道泛滥诸家,出入于老释者几十年而后返求诸六经;考亭于释老之学,亦必究其归趣、订其是非。自来求道之士,未有不然者。盖道非一家之私,圣贤之血路,散殊于百家,求之愈艰,则得之愈真。虽其得之有至有不至,要不可谓无与于道者。(《清溪钱先生墓志铭》,见《南雷文定三集》卷二)

这种开阔的态度,正足以显示讲博洽之学的学者那种宽广的襟胸,与韩愈以来道学家所强调的单线传承、门庭甚隘之圣学正统观,实有极大的差异。故

在儒学内部,他能承认“朱云青易理隐僻,金伯玉苦身持力”,“江右如颜山农、何心隐,皆嵌崎豪杰”;在儒学之外,他也认为佛老等所谓异端者,“要不可谓无与于道者”(均见上引文)。纵使终究不能认同佛教的义理,他仍觉得深入探究一番是很有必要的。<sup>①</sup>

不过,“尚广大”之学者除了多以宗门为入处外,道教也是他们常涉足之处。黄宗羲因行文专就钱氏立论,故对这一点未及叙明。一般论晚明文事及学术史者,于此亦罕措意,顶多仅注目儒者文人与佛教之关系而已。

但事实上佛教只兴盛于晚明一段时间,道教却在整个明朝都拥有极大的势力。即使在晚明阶段,顾炎武也明白指出北方士大夫多喜学仙,此即受道教之影响也。如孙奇逢,梅村谓其“异人手授先天图,谈仁讲义追尧夫,后来姚许开榛芜,斯文不堕须吾徒”。孙氏是“中原学者多沾濡,百年文献其存诸”(《题苏门高士图赠孙征君锺元》)的醇儒,然任侠使气,学问又显然得自道教方面。颜元少年时期也曾学神仙之术,娶妻不近。这些都是北方学者受道教影响之实例。南方则士大夫虽多学佛,濡染于道教者亦复不少。道教对于这些学人来说,它既可提供老庄等学术问题,也有神仙养生的理论可供探究,又有关于信仰的层面,如佛教所不能提供的术数神秘学成分,格外能吸引好奇的尚异之士。研究明清之际文风与学术发展者,何以竟会长期忽略道教,实在是令人难以理解的。<sup>②</sup>

黄宗羲与道教的关联,具体说明了明末清初南方士大夫学仙或精研道教之状况。梨洲而外,如船山亦是如此。船山反对王阳明,谓其为禅学;批评罗念庵为意气,讥王龙溪放纵(见《俟解》);又指斥泰州学派,大骂李贽《藏书》;对刘戡山的诚意慎独之说,也不以为然,谓其非探本之道,见《思问录内篇》。因此船山在学术上表现的主见较强,对异端的态度也较不宽容,学术见解及型态和梨洲都不相同。然而他对道教事务也是很精熟的,《思问录外篇》载:

① 黄氏这种态度,才能开出史学。当时史学家亦往往具此精神,如康熙二年遇史祸的潘耒,载笠《潘力田传》就说他“肆力于学,综贯百家,天文、地理、皇极、太乙之学,无不通晓”。

② 过去,只有柳存仁先生谈到研究明代思想史必须注意道教。但他《明儒与道教》、《王阳明与道教》、《王阳明与佛道二教》三篇,只就王学言之,尚未能下及明末清初。

太极第二图，东有坎、西有离，颇与玄家毕月乌、房日兔、龙吞虎髓、虎吸龙精之说相类，所谓互藏其宅也。世传周子得之于陈图南。

《易》言“先天而天弗违，后天而奉天时”，以圣人之德业而言，非谓天之有先后也。天纯一而无间，不因物之已生、未生而有殊，何先后之有哉！先天、后天之说始于玄家，以天地生物之气为先天，以水火土穀之滋所生之气为后天，故有后天气接先天气之说。此区区养生之琐论尔，其说亦时窃《易》之卦象附会之。而邵子于《易》亦循之，而有先后天之辨，虽与魏、徐、吕、张诸黄冠之言气者不同，而以天地之自然为先天、事物之流行为后天，则抑暗用其说矣。

京房卦气之说立，而后之言理数者一因之。邵子《先天圆图》、蔡九峰《九九圆图》，皆此术耳。杨雄《太玄》亦但如之。以卦气治历，且粗疏而不审，况欲推之理乎？《参同契》亦用卦气，而精于其术者且有活子时、活冬至之说，明乎以历配合之不亲也。何诸先生之墨守之也？邵子据“数往者顺、知来者逆”之说以为卦序，乃自其《圆图》观之，自复起午中至坤为子半，皆左旋顺行，未尝有所谓逆也。九峰分八十一节八节，每节得十，而冬至独得十一，亦与《太玄》赞立、踦羸二赞均皆无可奈何而姑为安顿也。

水生木、一生三也，则老子一生二之说不行矣。木生火，三生二也，则老子二生三之说不行矣。火生土，二生五也；土生金，五生四也，则邵子二生四之说不行矣。金生水，四生一也，则邵子四生八之说不行矣。

五行生克之说，但言其气之变通、性之互成耳，非生者果如父母，克者果如仇敌也。克，能也，制也，效能于彼，制而成之。术家以克者为夫，所克者为妻，尚不失此旨。医家泥于其说，遂将谓脾强则妨肾，肾强则妨心，心强则妨肺，肺强则妨肝，肝强则妨脾，岂人之腑藏，日构怨于胸中，得势以骄而即相凌夺乎？悬坐以必争之势，而泻彼以补此，其不为元气之贼也几何哉？

不于地气之外别有天气，则玄家所云先天气者无实矣。既生以后，玄之所谓后天也，则固凡为其气者，皆水、火、金、木、土、谷之气矣。未生以前，胞胎之气其先天者乎？……栖心淡泊，神不妄动，则酝酿清微而其行不迫，以此养生，庶乎可矣。不审而谓此气之自天而来，在五行

之先，亦诞也已。

邵子之言先天，亦倚气以言天耳。气，有质者也，有质则有未有质者。《淮南子》云“有夫未始有无者”，所谓先天者此也。乃天固不可以质求，而并未有气，则强欲先之，将谁先乎？张子云“清虚一大”，立诚之辞，无有先于清虚一大者也。玄家谓“顺之则生人生物”者，谓由魄聚气，由气立魂，由魂生神，由神动意，意动而阴阳之感通，则人物以生矣。“逆之则成佛成仙”者，谓以意取神，以神充魂，以魂袭气，以气环魄，为主于身中而神常不死也。呜呼！彼之所为秘而不宣者，吾数言尽之矣。

这些言论的基本态度是：“道教那一套没有什么了不起，我也懂。”对于他懂的这些道教玩意儿，他虽认为没啥稀罕，毕竟也承认其中还是有点道理，所以一并指出儒者如何暗用其说，并对于这些采用道教说法而又与道教不尽相同之论给予批评。这些地方充分显示了他与黄宗羲的不同只是语气上的，对于天文、历算、地理、医、相、葬法、易学象数、道教内丹说等等，他和黄宗羲一样非常熟悉，其返归六经孔孟之道亦无甚不同，只不过他讨厌道教那种神秘其说的做法，故《俟解》谓：“语学而有云秘传密语者，不必更问而即知其为邪说。……密室传心之法，乃玄禅两家自欺欺人事。……王龙溪、钱绪山天泉传道一事，乃摹仿慧能神秀而为之……学者当远之。”只要不如此，船山倒也不排斥道教，他自己撰《愚鼓词》，便是借内丹以抒情的，举此一例，可见一斑。

然而船山谓龙溪为禅学，亦不确。龙溪与道教的关系可能还更深些。黄宗羲《汪魏美先生墓志铭》云汪氏“夜观乾象，尽习壬遁。余丁酉遇之孤山，颇讲龙溪调息之法，各赋三诗契勘。戊戌三宜孟设供同坐葛仙祠”。这位先生是研习道术的，梨洲曾与相赋诗印证工夫，但彼所精习者即为龙溪调息之法。可见龙溪之修道法门不仅见重于当时，也有传习者。《王龙溪语录》中，道教术语极多，谓其为禅学，实乃皮相之见。<sup>①</sup> 为何船山会有这样的

① 见《王龙溪语录》所收《东游会语》4/6a、《留都会纪》4/1a—b、《答楚侗耿子问》4/1b—19a、《致知议辨》6/10a、《南游会纪》7/2a5b—6a、《新安斗山书院会语》7/12a、《天根月窟说》8/9a。另详前引柳氏书。

误解呢？

原因就在于佛道两教虽然一样被坚持正统论的儒者目为异端，但儒佛之异远大于儒道之殊。所以儒者之学若类似佛教则甚易辨见，色彩非常鲜明；儒者之学掺杂了道教成分，却很难简别。正统儒者在态度上也较能宽容道教的成分，而对佛教却较易产生排斥感。所谓“攘斥佛老者”，往往是以攻佛教为主，附及道教而已，便是这个缘故。即使像梨洲这样并不执著于正统异端之辨的儒者，亦难免亲道教而于佛教仍有距离。《汪魏美先生墓志铭》对此曾有辨析。盖汪氏卒后，金道隐撰《汪孝廉传》云：

道隐言：“尽大地人未有死者，七趣三世，如旋火轮，皆炽然而生。求不生者，了不可得。君即不寿，何患不仙，要以所苦不得无身，则俟君仙后，尚当与余求必死之道。”此言魏美调息长生之非也。道隐之所谓炽然而生者，即轮回之说；所谓必死之道，即安身立命于死了烧了之说也。而余之论生死，正是相反。天地生气流行，人以富贵利达、爱恶攻取之心炽然而死之，轮回颠倒，死气所成。魏美之志，如食金刚终竟不销，此不销者，不可得死。忠孝至性，与天地无穷，宁向尸居余气，同受轮回乎？道隐视此，与万起万灭之交感一类，断绝其种子，则乾坤或几乎息矣！

本文替汪魏美之调息长生辩护，而切中儒道佛三教之根本差异，乃一有绝大关系之文字。兹略为释义如下：

佛教规人生为业力流转的过程，业力不断流转轮回，不因某一段生命躯壳之死亡而消失。人死后又再进入轮回，以另一段生命躯壳继续活动，循环轮转不已。只有彻悟业力无明，才能超越轮回，证人无生涅槃，获得解脱。金道隐说一切人生都在轮回中，都不是真死，只是轮回炽生，而希望求得必死不生之道，即指此言。

儒道两家的基本人生观却不是如此的。它们从“天地之大德曰生”讲起，强调生生，故皆贵生而恶死，认为人须贵其生而勿速其死。只不过儒家着重在尊重自己这具体生命，“毋忝所生”方面：工夫落在如何使此有限之生命成为有价值的存在，可以俯仰无愧，甚或创造“功、德、言”等不朽之价值。道家则重在如何养生、如何勿速其死，甚或如何才能不死。因此，儒道

之旨，与佛家“正是相反”。

这个道理，早在南北朝期间即已广为人知了。如谢镇之《析夷夏论》云：“假使形之可烂，生而不死，此则老宗本异，非佛理所同”（《弘明集》卷六），因为佛教是主张“三界为长夜之宅，有生为大梦之主”，而要跳出三界生生轮回、离世解脱的。道安辨儒佛异同的《二教论》谓“佛法以有生为空幻”，原因即在于此。北周甄鸾《笑道论》引葛玄《老子序》云：“道主生，佛主死”，《三天内解经》说：“老君主生化，释迦主死化”，以及《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引南齐道士《三破论》说：“道家之妙，妙在精思得一，而无死人圣。佛家之化，妙在三昧通禅，无生可冀，故铭死为泥垣。未见学死而不得死者”……所言也都是这个道理。唐法琳《辩正论》更说得明白：“老君垂训，开不生不死之长生。释迦设教，示不减不生之永灭。”二者迥异，完全无法调和，亦无可折衷。南北朝隋唐期间儒道之排佛，即本于此一理由。

唯佛教进入中国日久，本身既有若干“中国化”之转变，国人信持其教者亦未必皆由理入。唐朝以后，我国宗教之发展，更走向通俗化与混杂化，佛教与儒道差异的论争，竟逐渐被一种表面化、浅俗化的三教混融运动所替代。即使还有一些儒者在排佛，但主要的观点乃是政治经济。在义理方面，则因儒者普遍不通佛理，故对佛教的批评大多肤泛空洞，更无法掌握二者根本上的歧异。黄宗羲因钻研释典既久，乃能悟此，允为当时最明晰的儒道与佛不同论。

而这个原理，就是像黄宗羲这类虽好奇尚异、承认异端的价值，却不肯径入于异端的文人儒士，之所以会对道教的态度要较对佛教亲和的内在理由。研究明清之交的学术史文学史，应该正视这一现象，不能仅从儒家性理之学的发展，或文士儒生和佛教的关联方面去了解。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 本文论梨洲与道教，并藉此兼论晚明学术之大势。然非谓由梨洲即可尽窥当日之全貌也。梨洲为一例，如此之例不少，不同之例也不少，同同异异之处，更待仔细辨析。如顾亭林，博洽与梨洲略似，却不通杂艺，对异端之态度又甚为斩截，自言平生不读佛书，见李颀《二曲集》卷十六《书跋上》附。从顾炎武的情况，我们也可以观察到当时的另一些学术风气。晚明学术思想史之仍有待董理者，即在于此。

### 十三 道教影响下的儒家经学

道教在兴起时,原本就与经学颇有关系,但谈道教者鲜有人明白这一点。我在第二届海峡两岸道教研讨会中发表《道教概论》之后,这个问题,才渐为道教研究界所重视。

但道教与儒家经学的关系,除了经学影响道教之外,还有道教影响儒家经学的部分。此为前文所未及详,而亦为道教界尚罕知闻之事,尚待抉发。

这样的关系,我想以廖平为例来作说明。

廖平(1852—1932),今文学派的大将,著名的经学家。其学术与康有为、张之洞颇有瓜葛,著述宏富而褒贬不一。他曾命门人贺龙骧编《廖氏经学丛书百种解题》,可是实际著述则远超过此一数目,大约有二百九十几种。

这样一位经学家,在他的著作中却透露着一种不寻常的消息——其中颇有道术书,例如:

- (1)《老子新义》(二卷,光绪廿四年作,附《化胡释证》一卷)
- (2)《庄子经说叙意》(一卷,1921年发表,收入《六译馆丛书》)
- (3)《庄子新解》(一卷,宣统二年作,自刻本,《天下篇》收入《六译馆丛书》)
- (4)《庄子新义》(四卷,光绪廿四年作)
- (5)《列子新解》(四卷,光绪廿四年作)
- (6)《列庄上下释例》(不著卷数)
- (7)《淮南经说考》(见《四译馆书目》)
- (8)《尸子经义辑证》(二卷)
- (9)《阴阳五行经说》(四卷)
- (10)《太乙下行九宫说例》(一卷)



(11)《都天宝照经》(又名《天玉宝照蒋注补证》,收入《六译馆丛书》)

(12)《书阴历阳历校谊后》(《中国学报》第八期)

(13)《地理辨正补证》(三卷,1915年刊,门人黄镕笔述)

(14)《撼龙经传订本注》(一卷,1915年刊,门人黄镕笔述)

(15)《命理支藏干释例》(一卷,1916年刊,门人黄镕撰)

不但对老、庄、列、尸、淮南都有研究论述,也大谈阴阳、命理、地理。其中论风水堪舆者,多由门人黄镕笔受。黄镕与他合作甚多,如《书尚书弘道篇》、《书中候弘道篇》均为黄氏笔述。《诗纬新解》附《诗纬搜遗》、《释风》,为黄氏补证。《书经周礼皇帝疆域图表》,是黄氏就廖平原稿补编,廖平审定后收入《六译馆丛书》。黄镕自己写的《经传九州通解》也被收入该书,因此我们可相信他笔述的见解应该也就是廖平的看法。而像廖平这样一位经学家,为什么竟有这么多讨论道家思想及道术的著作呢?

廖平不只论道家道术之作甚多,他有关医学之论著更多。陈文豪《廖平经学思想研究》曾辑列其目,凡三十九种:

(1)《黄帝内经太素诊皮篇补证》一卷,《古经诊皮名词》一卷。1912年成。此书《补证》为廖宗浚纂辑。1914年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(2)《杨氏太素诊络篇补证》三卷,《病表》一卷,《名词》一卷。1912年成。1914年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(3)《黄帝太素人迎脉口诊补证》二卷。1912年成。又名《人寸诊补证》。1914年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(4)《灵素皇帝学分篇》,不著卷数。见《四译藏书目》。今未见。

(5)《五运六气说例》二卷。见《四译藏书目》。今未见。

(6)《内经三才学说》,不著卷数。见《四译藏书目》。今未见。

(7)《灵素阴阳五行家治法考》,不著卷数。见《四译藏书目》。今未见。

(8)《脉学辑要评》三卷。1914年成。此书为廖平评日本丹波元坚《脉学辑要》。1914年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(9)《难经经释补证》二卷。1914年成。此书为廖平补证清代徐大椿《难经经释》。收入《六译馆丛书》。

(10)《营卫运行杨注补证》一卷。1914年成。1914年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(11)《分方治宜篇》一卷。1914年成。1915年四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(12)《脉经考证》一卷。1914年成。1915年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(13)《灵素五解篇》一卷，附《素问灵台秘典论篇新解》一卷，《疟解补证》一卷。1915年成。《灵素五解篇》为廖宗泽辑，附录为廖平撰。1915年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(14)《黄帝内经明堂》一卷。1915年成。此书为隋杨上善撰，廖平识。收入《六译馆丛书》。

(15)《平脉考》一卷，《内经平脉考》一卷。1915年成。1915年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(16)《三部九候篇补证》二卷，附《十二经动脉表》一卷。1915年成。包含《杨氏太素三部诊法补证》一卷、《九候精诊法补证》一卷。1915年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(17)《黄帝内经太素篇目》一卷。1915年成。廖宗泽辑录。收入《六译馆丛书》。

(18)《灵枢隋杨氏太素注本目录》一卷。1915年成。廖宗泽辑录。收入《六译馆丛书》。

(19)《素问隋杨氏太素注本目录》一卷。1915年成。廖宗泽辑录。收入《六译馆丛书》。

(20)《隋本灵枢》九卷。1915年成。廖平命门人杨岳宗辑录。收入《六译馆丛书》。

(21)《伤寒讲义》一卷。1915年成。收入《六译馆丛书》。

(22)《诊骨篇补证》一卷，附《十二筋病表》一卷。1916年成。1916年，四川存古书局刊，收入《六译馆丛书》。

(23)《诊筋篇补证》一卷。1916年成。1916年，四川存古书局刊，

收入《六译馆丛书》。

(24)《仲景三部九候诊法》二卷。1916年成。收入《六译馆丛书》。

(25)《平脉法砭伪平议》一卷。1917年成。四川存古书局刊,出版年代不详。

(26)《桂枝汤讲义》一卷。1917年成。收入《六译馆丛书》。

(27)《伤寒总论》一卷。1917年成。收入《六译馆丛书》。

(28)《伤寒平议》一卷,附《瘟疫平议》一卷。1917年成。1917年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(29)《伤寒古本考》一卷。1917年成。同年,四川存古书局刊,收入《六译馆丛书》。

(30)《伤寒杂病论古本》三卷,附《伤寒之杂病》一卷。1918年成。收入《六译馆丛书》。

(31)《伤寒古本订补》一卷。1918年成。收入《六译馆丛书》。

(32)《太素内经伤寒总论补证》一卷,《太素四时病补证》一卷。收入《六译馆丛书》。

(33)《巢氏病源补养宣导法》一卷。收入《六译馆丛书》;亦收入上海大东书局《中国医学大成》第十一集《按摩丛刊》。

(34)《图书集成医部总目表》一卷。收入《六译馆丛书》。

(35)《摄生消息论》一卷。此书为丘处机原作。收入《六译馆丛书》。

(36)《黄帝内经明堂叙》一卷,《旧钞太素经校本叙》一卷,《黄帝内经素问重校正叙》一卷。此书为清黄以周撰。收入《六译馆丛书》。

(37)《药治通义辑要》二卷。此书为日本丹波元坚撰。收入《六译馆丛书》。

(38)《藏俞五十府七十二证诗表》,附《藏五俞分属五行、俞穴分属六天考》,不著卷数。

(39)《五运六气即易诗纬候之微》,附日本丹波元坚《驳义》,不著卷数。见《六译书目》待梓数种之一。今未见。

这些医书,大抵作于民国元年至六年之间,收入《六译馆丛书》中。显然是

廖平晚年之作。对于他为何编写收纂了这么多医书,陈文豪解释道:这乃是受其家世师友之影响而然;而且他幼时就曾习医;撰医书而不行医,则是因他想成为儒医,“改医籍入儒林”,以证明孔子经学之可贵。但对廖平这种做法,陈文豪认为他并不成功,说廖平晚年成就“固在医,不在经学”(蒙文通《廖季平先生传》语)。

然而,廖平固然少小即曾学医,但医学一直未与他的经学关联起来。犹如我们现今也可能从小学过数学、化学,但有多少讲经学讲哲学的人会把它们关联起来说呢?廖平早年正是如此。医学与他的经学是不相干的两个知识领域或能力。其次,对医学这个领域,他早年也较少在此花费气力。所有医学著作都集中于晚年,即可证明这一点。再者,对于他晚年如此热衷于医理,其目的何在、成就又如何,蒙文通、陈文豪的解释恐怕也不能令人满意。因为蒙先生认为廖平是为了实际的医病,所谓“以医治之故而移以说经”,故其所论有功于实际的医术。陈文豪也说廖平欲阐扬国粹,拟以医术之足裨实用来证明孔经之可贵。殊不知民国以来中医地位一落千丈,根本不是西医的敌手,是国粹之中最先被视为现代化糟粕的领域,欲以中医之有实用价值来荣耀六经、证明经学可贵,实不免问道于盲。廖氏论医,许多著作也都不重在实际的医治行为,而重在阐述医理,特别是阴阳、气运、三才、五行,以及它与经学的关联,例如《五运之气即易诗纬候之征》、《灵素皇帝学分篇》之类。谈这些,都与实际的医疗治病无关,廖平本人也不执业、不行医,故此均系基于理论之兴趣,而非本于实用之目的。

而且,我认为这些论医之作,亦不能孤立地看,而应与廖平论道术者合看。因为从道术之士的角度看,医术正是道术之一,《黄帝内经》王冰注最为著名,王冰本来就是道士。他不但注解了《内经》,更替它补了师传的七篇文字,即《天元纪论》、《五运行论》、《六微旨论》、《气交变论》、《五常政论》、《六元正纪论》、《至真要论》。我们看廖平讲《内经·素问》时所最重视的五运六气等,正是王冰所强调的。历来医经也均收入《道藏》中。廖平既对太乙行九宫之术、命理、地理都有兴趣,当然也会对医术有兴趣并进行钻研。

且廖平研究并著述老、庄、尸、列及命理地理之书,时间约在光绪二十三年至民国五年间。这个时期,正是他的“经学三变”以后,故其经学与在此

之前有极大的不同。

一般论廖平,都知道他的学问可分为六个阶段,称为“六变”。但我认为六变只应区分成两大段。前期为一、二变:从光绪九年起,讲今学古学;光绪十三年起,改讲尊今抑古,批评古学如《周礼》为刘歆伪作,主张孔子托古改制、作六经、《王制》为六经纲领。是为前二变。这时的廖平,是位今文学家。

可是光绪廿三、四年,即丁酉戊戌之后,他便放弃了今古之分,改讲皇帝王霸、大统小统。不但《周礼》被视为大统之书,《王制》不再重要,更逐渐偏重《易》、《诗》、《书》、《春秋》。此后四变、五变、六变都是由三变的架构逐步发展而成的。四变,约起于光绪三十年左右,改大统小统之分为天学人学,以天学为《诗》、《易》,人学为《书》、《春秋》。五变,约始于光绪三十二年,仍讲天人,但将《乐》加入天学,《礼》加入人学,并在天学人学中再分大小,例如说人学小统为《春秋》,大统为《尚书》。六变,约始于民国八年,仍维持着天人大小等讲法,而以《黄帝内经》说《诗》与《易》。

也就是说:六变也者,实仅前后两期。前期区分今古,继而尊今抑古,乃是同一义理思路之发展。后期以大小分判而渐讲天人、方内方外、内圣外王,也是同一系列的发展。唯独在前后两期间,有些断裂的现象。当然,今文家讲大同、三世、尊孔等基本立场并未改变,但整个思考学术史的架构、对经典看法,都迥然异于前期了。

这种转变,是廖平思想的变中之变。为什么他会有这么大的变化呢?

这就与他钻研道术有关了。经学三变之时,恰好也就是他开始著述道术类书的时候。光绪廿四年一口气完成了《列子新解》、《庄子新义》、《老子新义》等。相较于他的经学研究,此适为其新欢。因为他有关《公羊传》的著作研究,大概在光绪十六年左右就停止了;《谷梁传》的著作,也都集中在光绪十九年以前;《左传》的研究,除一本《春秋左氏古经说义疏》外,也全在光绪廿四年前。所以此后所讲,不唯专讲经学者渐少,说经也常受到他所研究的道术学之影响。

影响最明显的地方,是他吸收了邹衍“大九州”之说,谓《禹贡》所载仅为小九州,治中国小九州固然应用《王制》,治全球大九州就要采《周礼》。光绪廿四年又完成了《地球新义》二卷。据廖平自己描述说,“讲《诗》、

《易》前后十余年，每说至数十百易，皆不能通。……乃改用《周礼》、《地形训》大九州说之，编为《地球新义》”（《四益馆经学四变记》）。可见其说并不直接来自邹衍，而是从《淮南子·地形篇》获得的灵感。

引进这个观念，使廖平的思想起了结构性的大变动。古学今学之分，渐被扬弃，廖平也从一位经学家蜕变为一位思想家，越来越不重视属于“小”的这个层面，而将注意力集中到“大”的那个部分。

所以即使是讲经学，廖平早期多论《春秋》、《王制》、《周礼》，后期则重心移到《诗》、《易》。有关《诗经》的研究著述，除光绪二十年编过《诗图表》之外，全部作于光绪二十六年以后。关于《易经》的论述，也始于光绪十七年之后。这与他前期“有海内无海外”、“有《春秋》、《尚书》而无《诗》、《易》”（施焕《四益馆书目序》），可谓截然不同。

在“三变”时期，廖平以《春秋》、《王制》为小学，以《诗》、《易》为大学。到了四变阶段，将之分属人学、天学，谓“《书》尽人学，《诗》、《易》则遨游六合外”（《四益馆经学四变记·自序》）。

六合内外之分，是庄子的讲法。廖平这个“天人之变”，正如他大小之变是得启发于《淮南子》那样，是由庄子的方内方外之分来。故《四变记》云：“人学六合以内，所谓绝地天通，格于上下”，天学则是讲六合以外的。

六合以内，以圣人为主。若讲六合以外，则“圣人之外，尚有进境”，所以他又采用道家说，云：“今故以经传为主，详考至人、神人、化人、真人、神人、大德、至诚大人，以皇天名号，而以《灵枢》、《素问》道家之说辅之，以见圣人入帝之外，尚有天皇。此天人学之所分也。”（《四变记》）

在人学部分，他讲帝王霸，说：“《春秋》言霸而包王，《尚书》言帝而包皇。《周礼》三皇五帝之说，专言《尚书》。《王制》王霸之说，专言《春秋》。言皇帝王霸，制度在《周礼》、《王制》，经在《尚书》、《春秋》。”（《四变记》）此乃沿续三变时期的见解，但三变时系以帝王霸配《易》、《诗》、《书》、《春秋》。此期则将帝王霸全归入人学，且只配《书》、《春秋》，而把《易》、《诗》拉出来，列为天学二经。

而这种改变，仍旧仰赖他在道教思想方面的思想资源。因为用帝王霸比配经典的办法原本就是由邵雍《皇极经世》来的。后来他认为：“邵子亦以四经配四代，惟以《诗》为王、《尚书》为帝不同。”以《书》配帝，固然不

错,但以《诗》配王,“不惟体裁不合”,且“亦相齟齬”,以致“怀疑而不敢轻改,迟之又久,乃知四经体例,以天人分”(《四变记》)。

在这些地方,他借助道教之观念以建构新的思想体系,是极为明显的。这样的借用,又不仅只具有启发之功能,或只在形式架构上受其影响。廖平对儒家经典的理解,或对人格境界的追求,也都起了变化。

儒家的理想人格是圣贤。圣贤经世,故云:“未知生,焉知死”,“六合之外,存而不论”。现在廖平却认为这仅达到人学的层次,他还要鼓舞人向上追求,以逐渐逼进(进化)至神人真人之境界:

《诗》、《易》以上征下浮为大例;《中庸》所谓鸢飞于天、鱼跃于渊,为上下察之止境。周游大漠,魂梦飞身,以今日时势言之,诚为力所不至。然以今日之民,视草昧之初,不过数千万年,道德风俗,灵魂体魄,已非昔比。若再加数千年,精进改良,各科学继以昌明,所谓长寿服气,不衣不食,其进步固可按程而计也。近人据佛理言人民进化,将来必可至轻易飞举,众生皆佛。(《四变记》)

这里,显然已从儒家讲道德修养、经世济众,逐渐转到追求长寿,乃至轻身飞举之型态了。这是道家藐姑射之神人的样式,却非圣贤人格之追求。

这种讲法,到了“五变”时期,更直接用“下学上达”来区分,人学只是低层次的初阶。为学次第,不可躐等而进,所以要从下学开始,由人企天。经典则是从《礼经》、《春秋》、《书》之人学,进至《大学》、《中庸》、《黄帝内经》等天人合发之天学进阶,再进至《乐》、《诗》、《易》等天学三经。

如此云云,虽然在天学人学中均配以经书,可是整个学问的内涵,其实是以儒学为初阶的。他自负:“自天人之学明,儒先所称诡怪不经之书皆得其解”,而实质上是把儒者原先所不太谈的六合之外、诡怪不经之说抬举在《礼》、《书》、《春秋》之上。如云《灵枢》、《素问》为“治皇帝学之专书”,《山海经》亦“天学之专书,并非诡诞”,列子庄子尸子“同以地球为齐州,屡言游于六合以外、无何有之乡,游于尘垢之外,皆不在本世界”等等。

在讲天学诸经时,他其实也是用道家说法或观点来解经。例如他曾以《楚辞》说《诗》,谓:“晚得一巨证,曰:楚辞屈宋,与列庄所学宗旨全同;骚为诗余,盖实诗说。”(《知圣续篇》)这种解诗观点与历来今文学派古文学派全

不相干,乃是将《诗》归入道家学说,故云《楚辞》“其根源与道家同,故《远游》之类,多用道家语。全书专为梦游,即《易》之游魂归魂,所说皆不在本世界,故有招魂掌梦之说”(《四变记》)。楚辞既为梦游,诗便也是如此:“诗全为思想学,全为梦境思梦,全为灵魂学。……《远游》云神虽去而形留,是《楚辞》之周游六虚,即为《诗》神游梦想之师说。”(《哲学思想论》)“《诗》为神游,《易》之游魂、《楚辞》所谓神虽去而形留,鬼神之学不见不闻,非可言喻,魂梦则智愚所同,故经之天学每借梦境以立神游之法。《周礼》掌六梦,文与《列子》全同,《楚辞·招魂》以为掌梦职事。《庄子》云梦为鸟而戾天、梦为鱼而潜渊。《诗》所谓匪鸮匪鸢,翰飞戾天;匪鱣匪鲇,潜逃于渊,即此义也。故《诗经》全部皆神游梦境。”(《庄子经说叙意》)

到了“六变”阶段,廖平更是直接以《黄帝内经》解诗,云:“其论《诗》,本《乐记》歌风、歌商、歌齐、歌小雅、歌大雅、歌颂之六歌,的悟六诗之师说存于《内经》。订四风、五运、六气、小天地、大天地、二十八宿为六门,以应《乐记》。”(《六变记》)以周、召、桡、曹为四风。其中《召南》十四篇,起廿八宿例。桡、曹各四篇,以起八风例。再以酈、卫、王、秦、陈,各十篇,合于《内经》之五运。又以邶、郑、齐、唐、魏、豳,合于六气之甲子。更以《小雅》为小天地,《大雅》为大天地。

同样地,廖平也用《黄帝内经》来解《易》:“因乾、坤生六子为八,父母卦各生三子,三八二十四,合父母为三十卦,合老少父母共得六十四卦。《内经·方盛衰论》奇恒之势,乃六十首。与《禁服篇》通于九鍼六十篇之说相同。因订上经下经为十首六首,各四朋。十首者以十卦为一朋;六首者,以六卦为一朋。凡上经三朋,朋皆十卦;下经五朋,惟咸、恒一朋十卦。”(《六变记》)

这样解经,形式上仍是尊孔,说孔子之学兼有天人两部分,既下学又上达。又把道家道教之学收摄到经学中来,说:“至此而上天下地无不通,即道释之学亦为经学博士之大宗矣”(《四变记》),“孔子为中外有一无二之至圣”(《尊孔篇》)。可是实际上乃是将孔子及六经道家化及道教化。不但属天学之《诗》、《易》是如此,连原本属于人学的六艺,《书》、《礼》等,在“四变”时仍以儒术视之,到“五变”时也道家化了,说《周礼》为“人学之大标本,道家阴阳家主之”(《五变记笺述》卷上)。



在这种情形下,所谓经学、所谓孔教,其内涵已是道家道教的了。故六合以内,圣人为尊,是内圣;六合以外,天人至人是外王(《庄子新解》)。“人学天学皆以修身为基础”(《五变记笺述》),讲修身这个儒家的立场固然保留了,然而,修身却有层次之别:《洪范五行传》所说仅为“仕宦修身”;贾子所说“为普通修身”;《灵枢》、《素问》才是“专就养生言修身,以性情喜怒哀乐能伤生,此修身之高等也”(《四变记》)。

《灵枢》、《素问》之修身,其实乃是养形,但廖平之理想亦正在于此。所以他先将笃实于人事的儒学虚化,说《诗经》为梦境、为神思、为游魂,提举在入学之上。然后再说“神游”境界之上更有《易经》所代表的“形游”境界:

盖世界进步,魂学愈精,碧落黄泉,上下自在,鬼神之事,未至其时,难取征信,惟梦者虽属寤寐之近事,而神通肉体之分别,可藉是以考鉴焉。此千万年娑婆世界,飞相往来之事迹,预早载述,使人信而不疑,乐而忘倦,则惟恃此梦境以道之。……《诗》为灵魂学之大成,因可由楚辞列庄而通其理想,若修养家之出神、与催眠术之移志,则事实之萌芽矣。(《哲学思想论》)

如仙家之婴儿炼魂,神去形留,不能白日飞升、脱此躯壳,《诗》故专言梦境,鱼鸟上下。《内经》、《灵枢》、《素问》、《山海经》、《列子》、《庄子》、《楚辞》古赋游仙诗各书以为之传。(《五变记笺述》)

人种进化至于千万年后,轻身服气,炼气归神,众生一律,同有佛慧,各具神通,入实无间,入虚如实,水不濡、火不热。……在彼时为普化,众生同等,往来无间,生于其时之人,亦同仙佛具大智慧大神通,同为恒河沙数百千亿万之化身。……则为日用寻常,周游六漠,亦如车舟往来郡国,人人能知能行,乃平常进化之极典。(《孔子天学上达说》)

以上三段,一是说人类未来将进化至神游之境地,以《诗经》为神游之学,他称为灵魂学。二是说此种神游灵魂学尚非极至,因为形体还不能游。三则以《易》为形游之学,说人类将来应可进化到“乘云御风,人人可以飞身”(《哲学思想论》)，“履虚若实，入石不碍，无待风云而行”(《庄子经说叙意》)，“为真人，入水不濡、入火不焚”，“如菩萨之成佛，由神游以至形”

(《孔经哲学发微》)。

白日飞升,是廖平最终的理想。长生服气的真人至人,是他的人格典范。自无怪乎他会以《灵枢》、《素问》为修身之最高等了。

在这套讲法中,他也融摄了佛教思想,故云未来世“众生一律,同有佛慧”等等,《四变记》甚至说光绪二十八年“因梵宗大有感悟”,才促成了他思想的变化。但实质上他是把佛教吸纳在道教中的,不仅同意道教中“老子西行化胡”的传说,而且积极主张佛道相同。他在《佛学考原》中说:“昔年立‘经统老释’之说,曾抄《子史精华释道》一卷,以明老释相同之证”,可以见其态度。

这种态度及看法,与晚清“今文学家兼治佛学”、“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关”(梁启超《清代学术概论》)之风气毫无瓜葛,廖平对佛学事实上也是不懂的。反倒是他在《中外比较改良编序》中提到:“宋芸子壬寅(光绪廿八年)尝致书云:请与外国教友相约研究道教真理,不立门户,不分主客云云”,廖平当时因正遭到批评,所以不敢应和宋芸子之请,邀人来讲明“道教真理”。但宋芸子之所以会写这样的信给他,显示廖平确实有这么一批研究道教的朋友;廖平本人在这方面之造诣与兴趣,也令宋芸子相信他可以出来领导。光绪二十八年,亦正是廖平钻研道教有成,注释老庄尸列、完成经学“三变”的大工程之后。他对道教思想的热衷,想必已让宋芸子感到他应该可以出来承担这个任务,所以才会写这封信给他。

而像廖平这样的经学家,也才能让我们具体理解到道教思想如何影响着经学发展。廖平不是一个人,他代表了四川的一种学风,他本人的门弟子也自成一个学脉。廖平的情况,大概也就形塑了他们这一派的学风及思路(我们应注意廖平著述书籍中收录了大量门人、同道著作之现象)。虽然廖宗泽《六译先生行述》说廖平“三变”之后“门人信其说且从而为之词者,独乐山黄经华师”,近人陈文豪也说廖平“三变”以后的思想谈不上有何影响。可是我们若看他的四川后辈,如蒙文通一类学者,就知道廖氏之余风遗泽犹未斩也。论近代思想史学术史者,既不知道教思想曾影响及于经学,更不知在晚清除了佛学复兴之外,尚有道教思潮之发展。故草此文,略述梗概,对学界或不无裨益焉。

## 十四 道医论

中国医学的发展,应起于早期巫祝之禁咒祈禳,其后则用汤醴草药,并逐渐采用针法与灸法。在战国以迄秦汉之际,经脉理论渐次形成。鬼神崇人之观念,渐为“邪气致疾论”所替代,因而发展出以“补泻”为基本原则的调经理气治病法,并由针灸运用到汤液方面,导致医术发生典范转移的现象。古之巫医,分化成为巫与医。

巫者,自然仍以其禁咒祈禳,从事着奉侍鬼神的工作;医者,则除了讲调经理气的一支以外,似乎还有另一支“道医”的传统。由《马王堆医书》、《太平经》、《素问》的道教传本以及《素问》的注解中,我们即可窥知有一种根据道教思想,并广泛吸收禁咒、存思、服气、按摩诸术法的道医传统在发展着,与医者之间亦颇有交集。

宋朝以后,医者之传承渐渐依附于儒学体系,出现“儒医”的观念,不但以《易经》等儒家经典来解释医籍,排斥禁咒、服食、辟谷、调气诸法,且不承认神仙家及房中术可列入医学传统中,形成另一次典范转移的变革。“道林养性”之说,渐成“儒门事亲”之业。

本文主旨在说明这个医学的传统变迁的历程,并考察彼此内部之关联,说明宋代以后仅以儒医观念去解释医学史所造成的偏失。

### (一) 中医传统的变迁

元代名医王好古曾著有《此事难知》二卷,清陈念祖则撰有《医学实在易》八卷。到底医学难不难呢?

恐怕是难的。古今聚讼,盖有数派:或以针为主,如《灵枢》号称针经。但唐王焘著《外台秘要》,则谓误针之害甚大,凡针法穴法皆删不录,仅主灸

法一门。其后西方子《明堂灸经》八卷承其说,言灸不言针,是针与灸之分也。明汪机则又有《针灸问对》,云古人充实,病中于外,故针灸有效,今人虚耗,病多在内,故针灸不如汤液,凡治病亦皆以药饵攻补,无仅用针灸奏功者,认为针灸能治有余之病而不能补不足。这便是针灸与汤液分途了。像这样,医生或主汤液或施针灸,医疗手段的不同,其实也正是医学观念的差异。

由于医家见解互殊,而对经典的认知各不相同,故亦常移易古书,改易窜乱,如朱熹改《大学》为一经十传、分《中庸》为三十三章之类。儒者辨《古文尚书》之真伪、考《大学》之版本,医家亦复如是。

《四库提要》卷一〇三说:《伤寒论》自金成无己之后,“注家各自争名,互相窜改,如宋儒之谈错简。原书端绪,久已瞽乱难寻”,又说:“明方有执作《伤寒论条辨》,则诋叔和所编与无己所注,多所改易窜乱。并以《序例》一篇为叔和伪托而删之。国朝喻昌作《尚论篇》,于叔和编次之舛、序例之谬,及无己所注及林亿等所校之失,攻击尤详。皆重为考订,自谓复长沙之旧本”,“《伤寒论》为诸医所乱,几如争《大学》之错简,改本愈多而义愈晦”等等,讲的就是这种现象。

批评别人所依据的经典有错误,其实是因为不同意对方的观点。宋朝以后,河间金人刘完素《素问玄机原病式》、张从正《儒门事亲》力申泻火之说。元朱震亨《局方发挥》、明张介宾《景岳全书》则主滋阴温补。一谓诸病皆属于火,故多用凉寒之药;一谓阴虚火动,故宜滋阴补益。两派争执不已,而另有主理脾胃者,如金李杲《脾胃论》,重点在于补中益气,补土生金,升清降浊。<sup>①</sup>

凡此分歧,不独可见于由《内景》及《伤寒论》发展下来的传统中,宋代以后才逐渐发展起来的痘疮症治法门,也同样有类似的情况:“其间以固元气为主者,谓元气既盛,自能驱毒气使出。以攻毒气为主者,谓毒气既解,始可保元气无恙。于是弥补异途,寒温殊用,痘家遂分为两歧,执门户之见。”(《四库提要》卷一〇四)

<sup>①</sup> 刘完素传张从正,称为河间派。张元素、李杲、王好古则为易州派。两派多在北方。南方朱震亨,号丹溪。

这就是医家的“门户”。另一种更大的门户之分,则是儒医与道医之不同。

所谓儒医,就是医术在宋以后,渐与儒业合流。据《宋史》,医学初隶太常寺,崇宁间改隶国子监,分上舍内舍外舍,属于太学,亦有科举。且儒者从事医学颇多,如今传《苏沈良方》八卷,即是沈括所集药方,而后人又以苏轼医学杂说附之者。苏轼有友人庞安时则著有《伤寒总病论》六卷。安时弟子张扩、侄孙张杲又著《医说》十卷。<sup>①</sup>同时金张从正则撰有《儒门事亲》十五卷,谓医道为儒者奉亲必备之知识与技能。至元朱震亨,乃许谦门人,以医为儒者格致之学,著《格致余论》,为一代医宗。嗣后如明朱崇正作《仁斋直指》附遗,崇正即字宗儒。儒者本其格物致知之态度以究探医学,并藉以表达仁人爱物之意,医儒一体。朱震亨与朱崇正这些例子,都具有典型的意义。后世“儒医”成为一个常用词汇,便是因此而来的。

但医术在此之前,与神仙方伎或道教的渊源恐怕更为密切。孙思邈《千金翼方》卷二九《禁经上》说:“医方千卷,未尽其性,故有汤药焉、有针灸焉、有禁咒焉、有符印焉、有导引焉。”这些医术方法,不仅禁咒、符印、导引与道教有关,汤液针灸也一样。道教《太平经》中即已叙述针灸之法;采药烧制为汤液,也往往与道教之观念有关。如《千金翼方》中说云实味辛苦,可止痛除寒热,其花“主见鬼精物,多食令人狂走。杀精物,下水烧之致鬼。久服轻身,通神明”,列为草部上品之下。诸如此类,所在多有,孙思邈说:“原夫神医秘术,至赜参于道枢”(《序》),是一点也不错的。古之医师,往往又被称为巫医,孔子所谓:“南人有言,人而无恒,不可以为巫医。”医术与巫祝关系密切,是有其历史渊源的。

儒医出现后,巫医或道医的传统便屡遭质疑。像《四库提要》一方面说“方药之事,术家能习其技,而不能知其所以然,儒者能明其理,而又往往未经试验”,把医儒并论;一方面则把接近巫医者贬为方技术数,或别收入术数类中,不承认它属于医学论著(如《太素脉法》列入术数类杂技术之属、王冰《玄珠密语》列入占候之属),或虽仍视为医书,却持批判之立场。

例如说明李中梓《删补颐生微论》四卷:“兼及道书修炼如去三尸、行呵

<sup>①</sup> 宋许叔微曾仿《本事诗》之例,将所用药方配合本事,编为《类证普济本事方》十卷。

吸等法,皆非医家本术也”,说明吴正伦《养生类要》二卷:“上卷载导引诀、卫生歌及炼红铅秋石之法。下卷分春夏秋冬诸证宜忌合用方法,盖兼涉乎道家之说者也。”又说陈会撰、刘瑾补辑的《神应经》:“前有宗派图一页,称梓桑君席宏达九传至席华叔、十传至席信卿、十一传至会。会传二十四人,嫡传者二人,一曰康叔达,一即瑾也。又有席宏达誓词,谓传道者必盟天敌血、立誓以传,当于宗派图下注其姓名。如或妄传非人,私相付受,阴有天刑,明有阳谴云云,是道家野谈耳”……显然都是严格地把医家和道家区分开来,认为医书中不应杂有那些道家方伎,如或有之,亦属“兼涉”。如此一来,巫医相关之关联性就被切断了。其实质相关的部分,要不就隐匿成为视而不见或无关宏旨的东西,要不就成为可批判的对象。

换言之,在西医尚未对中医传统形成全面挑战和巨大冲击之前,中医内部已出现了传统的变迁。古重伤寒,宋以后重温热;古重针灸,宋以后重汤液;古为巫医道医,宋以后为儒医;亦犹儒学之有汉宋也。至于河间丹溪泻火滋阴之争,则如汉学中有古今文之争、宋学中有程朱陆王之别。而其中涉及全面医学观念和体系变动的,当然仍应推巫医、道医和儒医的区别了。<sup>①</sup>

## (二) 由巫医到巫与医

上古巫祝实施医疗工作,是普遍存在于世界各角落各民族中的事。其术法各不相同,但有一个基本观念是相同的,那就是巫祝常以鬼神邪魔来解释病因。故治病其实也就是驱邪赶鬼镇煞的过程,此一过程既是巫仪,也是医术。

孙思邈所说医术的“禁咒”、“符印”,指的就是这类巫仪。古称为祝由。

<sup>①</sup> 以上所述,是对《四库提要》的辩驳及补充。中国古无医学史,《四库提要》可视为第一部医籍史论或医学史论。且它以儒学发展史来架构医学史,对后人启发甚大。但四库馆臣论医学,处处将儒医并论,说“《汉志》医经经方二家后,有房中与神仙二家。后人误读为一,故服饵导引,歧途颇杂,今悉删除”,抑扬甚为明显。不知儒学之中亦分汉宋,彼推扬汉学而沮抑宋学,正如论医学时贬斥服饵导引等术,而称举儒医也,仅得一偏,未为通方之论。且谓:“儒之门户分于宋,医之门户分于金元。观元好问《伤寒会要序》,知河间之学与易水之学争。观戴良作《朱震亨传》,知丹溪之学与宣和局方之学争”,不知此类争执皆宋明理学中程朱陆王之类,医学史上更大的传统变迁不只在这些小“门户”上,而在从巫医到儒医的转变上。

《内经素问·移精变气论》载：

黄帝问曰：“余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。今世治病，毒药治其内，针石治其外，或愈或不愈，何也？”岐伯对曰：“往古人居禽兽之间，动作以避寒、阴居以避暑，内无眷慕之情，外无伸宦之形。此恬淡之世，邪不能深入也。故毒药不能治其内，针石不能治其外，故可移精祝由而已。当今之世不然，忧患缘其内，苦形伤其外……所以小病必甚，大病必死，故祝由不能已也。”

说古人治病，仅用“祝由”。后祝由已无用，才采用汤液药剂及针灸之法，原因则是古人淳厚，今人多虚耗。实情当然不是如此，而是：古治病以祝由为主，然祝由并非完全不用药石针灸，只是其施药用针均在一种巫祝的仪式中，共同构成疗效（详下文）。至《内经》则单独使用药石。治法不同，代表观念不同。不同在于祝由疗法对疾病起因的解释，以鬼神邪魅为主；《内经》开始，把“邪”解释为“邪气”，包括内气（五脏六腑之内的血气），或外气如寒暑燥湿风热，若邪逆不顺，身体就会生病。治病之法，遂仅是祛除病人之风邪而已，不必祝由。这是中国医学上第一次大转变，时间则正好在周秦之际，是整个古文化在春秋战国发生剧变的一部分。<sup>①</sup>

经此变动后，《内经》所代表的“调经理气医学论”，成为医术正宗。循其术者，竟渐不知祝由为何物。隋全元起注，乃谓“祝由，南方神”，竟误以祝由为蚩尤了。

但祝由之法，毕竟不可磨灭，禁咒、符印，药王孙思邈尚且不废其道，民间传习者当然不会断绝。因此宋淳祐戊申十月，修理黄河堰时就掘出了一方石碑，上勒符篆，人皆不识，谕招能辨识者。有关内云外道人张一槎出面辨认，说这是黄帝轩辕碑记医学祝由十三科。碑当然是伪造的，但把祝由上推于黄帝，实有与《内经》一别轩轻之意。《内经》号黄帝内经，祝由也就说是黄帝祝由神科，方能分庭抗礼。据涵谷山人真子《轩辕黄帝祝由科序》说：

<sup>①</sup> 唐代太医署及尚药局仍设有咒禁师，《新唐书·百官三》：“令掌医疗之法，其属有四：一曰医师、二曰针师、三曰按摩师、四曰咒禁师”，足证禁咒治病仍是正式被政府承认的医术。

昔神农尝百草以治病、岐伯因病以制方，黄帝深原五行，详察五脏，内因外因之感，人邪已邪之触，虑病者一时不得其药，医者又不能详乎脉理，以致病因药深。又或贫不能办参苓，更虑学道者不能广修药品以救沈痾。因仰观天文、俯究人理，告于羲农，立为此法。以尚字为将，食字为兵，各字为先锋，施之百病，无不随手立愈。此咒治百病之所由起也，故曰祝由科。

称为科，是说它可以成为医术中的一科，其实内含大方、诸风、胎产、眼目、小儿、口齿、痘疹、伤劳、耳鼻、疮肿、金疮、书禁、砭针十三科，涵括了几乎所有医疗科目。其法仅用咒语和符字。凡治病时，向轩辕老祖祝祷，说明病由；医者对症施咒，画秘字符章一道。患者将之烧化，配合医者所开的药方一齐服用。其符多由尚、食两字再搭配另一文字构成。例如头病，画一符：“**藟藟藟**”，与川芎汤同服；喉痛，则书“**藟藟藟**”，与薄荷汤同下。故曰尚字为将、食字为兵，各字为先锋。

祝由虽重咒祝符章，但所用药，确有条理。如治火眼目痛用黄连汤、治饱食伤胃用山楂汤、治饱胀气郁用陈皮配酒服下、治刀伤用血竭草捣和纸灰合搽……显然都会有疗效。其为民间所信用，自非无故。但这是否代表了那一套咒祝符章伎俩只是炫人耳目或仅能提供病人心理慰藉之用，真正疗效仍仰赖这些药物呢？

那又不然。因为祝由科中颇多不用药石，仅依禁咒章符者。例如患无名恶疮，即念咒曰：“赫赫扬扬，日出东方，断绝恶疮，劈除不祥”，并书“**藟藟藟**”三字于患处。祝由之秘字及符章用法多如此。故这是以咒术治病，药石只是搭配着咒术来使用的。

所谓《轩辕黄帝祝由科》当然是宋朝以后的东西，所以其中才会叙及五雷天心正法。可是禁咒厌胜自然界的毒虫猛兽或辟鬼驱邪、祓除一切灾祸不祥，乃是古来成法。《后汉书·方术传》载徐登、赵炳善禁咒越方。《抱朴子·至理篇》亦记修行人如何利用禁咒辟除天灾、防止山精鬼魅、趋避虎豹蜂蛇、治刀伤金疮甚详。这些禁咒，范围至广，并不限于医疗，但医疗占了重要部分，后世所谓“禁方”，其实正是指这些。

然禁咒治病既被儒者斥为无稽之谈，医书中所录禁方，遂被去神圣化，予



以解咒了。亦即原本是与禁咒配合使用之药物或疗法,被删除了禁咒章符的部分,独取其药物及疗法;“禁方”一词,被等同于一般所谓的“秘方”。以致这些秘方所记载的药物和疗法往往十分怪异,难以索解。如《四库提要》云:

《旅舍备要方》一卷,宋董汲撰。内如蚰蜒入耳,及中药毒,最为险急,而所用之药,至为简易。其杂伤五方,古书中不少概见,今亦罕传,尤见奇特。盖古所谓专门禁方,用之则神验。至求其理,则和扁有所不能解,即此类也。

《卫生十全方》三卷、《奇疾方》一卷,宋夏德撰。……如肝胀离魂、眼见禽虫飞走,及眼赤浑身生斑、毛发起如铜铁、鼻中毛长五尺、口鼻腥臭水流有铁色鱼等证,皆罕见之变怪,而治法甚为平近。盖本于相传之禁方,不主寻常之轨辙。

它所说的禁方,均指秘传之药方,殊不知此皆与古禁咒有关。祝由用药,都极简易,只一味两味,甚或完全不用,因为主要的疗效在其符咒。以符咒发药,用之神验。舍其符咒,而仅推求药理医理,当然就难以理解了。

今存最古老的禁方,乃是马王堆出土的《杂禁方》。孙思邈《千金翼方》卷二十九、三十《禁经》上下论禁咒则最详。它的前面两卷就是针灸上下。以所占篇幅和编次来看,他是把针灸和禁咒放在差不多相当的位置的。其后《外台秘要》所收,也“多古来专门秘授之遗”,如以千年梳治虱痕、以念珠取误吞渔钩之类,可见医家之术尚存禁咒之遗。

禁咒所用,多为厌胜或物类感应原理,另有一些则涉及文字和语言崇拜,对鬼神精怪能惑人害人也深信不疑。《内经》虽提出了风邪致病说来解释病因,但鬼物祟祸之观念也并没有从医学中拔除,隋朝巢元方所编我国第一本病因论著作《诸病源候论》,便在风病诸证候中收录了《鬼邪候》、《鬼魅候》两种,将鬼魅害人论吸纳进邪气致病论的体系中去(卷二)。又其书卷二十三论《鬼击候》、《猝魘候》、《魘不寤候》,卷二十四论《风注》、《鬼注》,卷二十五论《猫鬼》、《野道》,亦皆用鬼物致疾说。其他各处或不用此说明症候,但仍间采禁咒法,如卷二十七言欲治头发秃落,须于理发时,向东方梳理之,叩齿九通,念咒曰:“太帝散灵,五老返真,泥丸玄华,保精长存。左拘隐月,右引日根,六合清炼,百神受恩”,咒毕,咽唾三次。卷二八说要治视

力昏茫之病,在早晨起床后,把食指弯起来,摩眼而咒曰:“西王母女,名曰益畅,赐我目,受之于口。”这些,不就是祝由法吗?卷三六更说:“蜂类甚多,唯地中大土蜂最有毒,诸药治之,皆不能卒止,旧方都无其法。有禁术封唾,亦微效”,可见禁术仍在医家施术的一般范围之内。宋代医学科考,以《素问》、《难经》、《针经》为大经,以《诸病源候论》、《千金翼方》为小经,禁咒之说,自然也仍被研读医科的准医生们所承袭了,想要完全祛除,当然甚为困难。

也就是说,巫医的禁咒章符治病法,到了秦汉间已丧失了它的典范地位,《素问》、《灵枢》、《伤寒论》所代表的调经理气治病法取而代之。但所谓替代,可能更恰当的说法乃是融摄与分裂。旧传统一部分被新传统取代了,一部分保存下去,继续发展,另一部分则被吸收进新的体系中。在体系中的禁咒章符,称为医学,在体系外的则被视为道家之方伎。医巫分家,而又响应潜通,既是分裂的又是相融摄的。不过,既已分家,则两边相通的东西,在两处终究是要有些不同的地位和分量,才能显示出彼此的区别来。所以在医家这边,禁咒符章只能算是小传统;在道教或民间巫俗那边,祝由却是大传统了。

### (三) 经脉理论的形成

《素问·移精变气论篇》载黄帝语云:“古之治病,惟其移精变气,可祝由而已。中古之治病,汤液十日,以去八风五痹之病。十日不已,治以草苏草蓼之枝。今世治病,毒药治其内,针石治其外。”所谓上古、中古、今世,其实就是说医学的演变史。古以巫祝治病为主,其后则用汤醴草药,又其后乃发展出针灸之法。《素问》、《灵枢》就是以阐述针法为主的。

运用针灸治病,与经脉的发现有密切之关系。在《素问》中,对十二经脉的描述已非常详尽。与其搭配的《灵枢经》,阐释针法,论脉尤其缜悉。据传为战国时期名医秦越人所撰《难经》,原本即是为了解释《内经》等书之疑难而作,故除了更加详细地解说十二经脉之外,对“奇经八脉”也有充分的说明。

可是,从马王堆出土了另一批经脉理论的文献。其一,整理者题为“阴

阳十一脉灸经”，另二本题为“足臂十一脉灸经”，有甲乙本。所说的经脉状况却与《内经》等书颇为不同。推测其原因，可能是时代的差异。马王堆帛书所叙述的脉法与脉象，均较粗糙，或许是经脉理论初起时的东西。《内经》等则时代较晚，体系遂较详晰。但也可能是流传异地的缘故，经脉理论或许是在不同地区发展起来的，因此导致马王堆医书与《内经》之理论并不相同。当然，还有一种可能性，那就是由针法与由灸法分别发展出来的经脉说，导致了它们的差异：

《马王堆阴阳十一脉灸经》		《马王堆足臂十一脉灸经》 (甲、乙本)		《灵枢》十二经脉		
肩脉	起于耳后，下肩，乘手背	臂太阳温	出小指，循骨出肩，出项至目外眦	手太阳	小肠	起小指之端，出肩上，入缺盆络心，循咽下膈，抵胃
齿脉	起于次指与大指上，出臂入肘中，穿颊入齿、夹鼻	臂阳明温	出中指间，循骨上，之口	手阳明	大肠	起大指次指之端，入肘，上肩，下入缺盆，络肺下膈
耳脉	起于手臂，山山臂外两骨之间，出肘，入耳中	臂少阳温	出中指，循臂上骨，凑耳	手少阳	三焦	起小指次指之端，循手上肘，入膻中，下膈，循属三焦
臂巨阴脉	在手掌中，出内阴两骨间，出臂，入心	臂太阴温	循筋上廉，出腋，之心	手太阴	肺	起中焦，循胃口，出腋下，下肘中，出大指之端
				手厥阴	心	起胸中，出属心包络，下膈，历络三焦
臂少阴脉	起臂两骨之间，出膈内阴	臂少阴温	循筋下廉，出腋，凑眦	手少阴	心	起心中，下膈，络小肠（起中指之端）
巨阳脉	出外踝中，夹脊，出于顶，入目内眦	足太阳温	出自外踝，上贯目眦，之鼻	足太阳	膀胱	起目内眦

(续 表)

《马王堆阴阳十一脉灸经》		《马王堆足臂十一脉灸经》 (甲、乙本)		《灵枢》十二经脉		
阳明脉	出胫骨外，穿乳，穿颊，环颜	足阳明温	循小腿骨，由小腹上之鼻	足阳明	胃	起于鼻，入上齿中，循颊，上耳，至额头
少阳脉	出于踝前，上出鱼股，出目前	足少明温	出于踝前，贯腋，出目外眦	足少阳	胆	起于目锐眦，上头，下耳后，至肩上
大阴脉	是胃脉也，出鱼股	足太阴温	出大指内廉骨际，由膝内出股内	足太阴	脾	起大指之端，入腹，上膈，注心中
厥阳脉	出足大指丛毛之上。由足入小腹，止目大眦旁	足厥阴温	循大指间，交太阴脉，由股内上入腠间	足厥阴	肝	起大指之际，循股，抵小腹，上贯膈，循喉，上入头，与督脉会于顶
少阴脉	出内踝，穿脊，系肾，夹舌	足少阴温	出内踝，入腹，出眦系舌根	足少阴	肾	起于小指之下，表足心，上股，贯脊

马王堆的三份资料，很明显可分为两个系统，《足臂十一脉灸经》已与《灵枢》相似。除了缺少臂厥阴之外，基本上符合三阴三阳分属手足的架构。《阴阳十一脉灸经》则完全不同，只有臂巨阴与少阴，其余三阴三阳并不指明属于足。其中，接近《灵枢》所说的足太阴脉，只称为大阴，且明说它是胃脉。胃脉之说，又应与它谈到的肩脉、齿脉、耳脉合看。如此，则其架构应是臂二阴，足二阴三阳，加上胃、肩、齿、耳，共十一脉。

这是架构的不同。其次，则为脉络不同。由上表可以看到，对每一条脉络的描述，彼此是不相同的。即使暂时撇开差异较大的《阴阳十一脉灸经》不说，马王堆《足臂十一脉灸经》与《灵枢》也仅有表面的相似性。臂太阳，由小指到眼睛内侧；手太阳却由小指到胃；足太阳，或起于眼睛内侧，或起于外脚踝，路线之差异极大。起止之处也常颠倒，如臂太阴是由手到心，手太阴却说是由中焦到大拇指。足阳明，一说起于鼻，一说止于鼻；足少阳，一说

止于目外眦,一说起于目外眦;足外阳,或起于足外踝,上贯目眦,入鼻,或说起于目内眦。这些都刚好颠倒了。《阴阳十一脉灸经》所述肩脉,起于耳后者,更与其他经脉难以匹俦。

经脉数目不同,或十一,或十二;架构不同,或归手与臂,或否;经脉路线也不同。此外,更有经脉与脏腑关系认定上的不同。

将五脏六腑与经脉相配合,是《内经》的杰作,马王堆医书显然尚未如此处理。《素问·金匱真言论篇》说:“肝、心、脾、肺、肾五脏皆为阴。胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦,六腑皆为阳”,但十一脏腑配十二阴阳经脉是配不起来的,因此心必须配两脉。马王堆两类灸经都没有谈到脏腑与经脉相配的问题,也没有手厥阴经,故无《内经》之配属,亦无其困难。具体指明的胃脉,更与《素问》、《灵枢》所说的胃足阳明脉迥异。

至于奇经八脉,所谓阳维、阴维、阳跷、阴跷、冲、督、任、带,不仅不见于马王堆医书,《素问》、《灵枢》亦罕道及。《灵枢》描述足厥阴脉循喉咙上入头,与督脉会于顶,可见已有督脉之观念;但因其理论之重点在于三阴三阳之离合,故对奇经八脉并不强调。但马王堆《足臂十一脉灸经》说厥阴所交会者乃太阴脉,根本不谈督脉之问题。彼此差异,实极明显。

由这六大不同看来,战国之迄汉初,应当仍是经脉理论初起之际,或分流竞进、或踵事增华,故彼此之间,尚莫衷一是。自古相传,谓《素问》、《灵枢》来源甚古,《难经》则为战国间秦越人所作,恐怕都不确。像《难经》那么详密的经脉理论,最早也要到西汉中叶才能完成。

当时的经脉理论,乃是与针灸相配合的。其基本原则,在于“补泻”。马王堆《脉法》云:“治病者取有余而益不足也”,《素问·调经论篇》云:“余闻刺法言,有余泻之,不足补之”,讲的都是这个道理。先观察受病部位属于什么脉,阳盛者济之以阴,阴盛者补之以阳,而以针或灸作为补泻的手段。

以针灸补泻,其方法是刺或灸经脉上的穴位。穴位之说,马王堆医书所无,始见于《素问》的《气穴论》、《气府论》、《骨空论》、《水热穴论》等篇。穴、府、空,都是对于身体上这种特殊的空隙处之形容词。在其他篇章中,也常以“陷”来描述。因此这个时候虽对全身三百六十五穴位已有定说,却并未以“穴”来总称,所以具体谈到某某穴时,都直呼其名,如关元、涌泉、风府之类,或详言其位置,而不说涌泉穴、风府穴等等。

至张仲景时,经脉阴阳补泻之说,才运用到汤液方面。所谓“阳盛阴虚,汗之则死,下之则愈。阳虚阴盛,汗之则愈,下之则死”,发汗用神丹,下泻用甘遂,与《素问》以针为主者不同。换言之,至张仲景《伤寒论》出,一套全新的医学体系始建构完成。调经理气之说,被全面运用到针灸汤液各个方面,成为医学上的基本理论;经脉,成了我们对人体内部关系的主要解释系统。而祝由之术,遂遭取代,其典范地位不复存在了。

#### (四) 道医传统的出现

舍弃祝由之术,而以经脉来解释身体内部之构造、以针灸来治疗身体疾病,是战国以迄秦汉间极重要的发展,医学与巫祝传统逐渐分离的轨迹明显可见。

但在此同时,是否还有另一支医学传统在发展呢?马王堆医书对人体经脉的看法,既与《素问》、《灵枢》不同,是否暗示着当时医术发展的多元性格?由《素问》这一面看,固然可以发现医学脱离祝由而发展的现象,可是是否也另有一种与祝由等其他术法仍相结合而发展的医学呢?

太平道的表现,正因如此而格外值得我们注意。

太平道本身即为一治病寓言,谓天地人均有疾,故它要来治疗疾病,使天下太平、人民安乐长寿。其具体治病之法,甚为善巧复杂,有用草木禽兽为方药者,也有用祝念之法的,更有以灸针治病的。其中《神祝文诀》云:

天上有常神圣要语,时下授人以言,用使神吏,应气而往来也。人民得之,谓为神祝也。祝也,祝百中百,祝十中十。祝是天上神本文传经辞也。其祝有可使神仁为除疾,皆聚十十中者用之,所向无不愈者也。但以言愈病,此天上神谶语也。良师帝王所宜用也,集以为卷,因名为祝谶书也。是乃所以召群神使之,故十愈也。十九中者,真神不到中神到,大臣有也。十八中者,人神至,治民有也。此者天上神语也,本以招呼神也。相名字时时下漏地道,人得知之,传以相语,故能以治病。如使行人之言,不能治愈病也。夫变事者,不假人须臾。天重人命,恐奇方难猝成,大医失经脉,不通死生重事,故使要道在人口中。此救急之术也。欲得此要言,直置一病人于前,以为祝本文。又各以其口中秘

密辞前言。能即愈者是真事也，不者尽非也。应邪妄言也，不可以为法也。或有祝独愈，而他傍人用之不决效者，是言不可记也。是者，鬼神之长，人自然使也，名为孤言，非召神真道也。

本段大旨有三，一是说祝念治病为救急之术；二是说祝念之所以能治病，是因咒语乃天上神圣之用语，可以召唤神吏来替人除疾；三则讨论咒语祝念的效力。咒语其实就是神的名字，要真正懂得呼唤其名字，神才会来替人治病，若念错了或念其他咒语，便无此效果。当然，神的大小及其神力各不相同，能招呼到大神，治病的效果自然也就更好。这是太平道对咒语的独特见解。它对它本身这套咒语也深具信心，因此它说此术可以实证，找一位病人来，祝念即愈者，是真正有效的咒语，若祝念无效，便是“应邪妄言”。

祝念在太平道中之重要性，由上引文献即可充分得知。然此非其唯一治病之法，太平道亦用草木禽兽合成药物，《草木方诀》说：

是乃救死生之术，不可不审详。方和合而立愈者，记其草木，名为立愈方，一日而愈者名为一日愈方，二日而治愈者名为二日方，三日而治愈者名为三日方。一日而治愈者方，使天神治之。二日而治愈者方，使地神治之。三日而治愈者方，使人鬼治之。不若此者，非天神方，但自草木滋治之，或愈或不愈，名为待死方。慎之！慎之！此救命之术，不可易事，不可不详审也。

草木能治人病，禽兽也一样，它说：“生物行精，谓飞步禽兽跂行之属，能立治病。禽者，天上神药在其身中。……比若凤凰麒麟，著德其身；比若蜂蛰，著毒其身。”（《生物方诀》）<sup>①</sup>对于这些能治病的草木禽兽，平时即应多予注意，了解其疗效。这是它与一般医家相同之处。但用草木禽兽治病之术，在《太平经》中乃是与神灵信仰相结合的，如此便使得它和一般医家极为不同。

<sup>①</sup> 我们不要忘了，太平道还有一个“身中神”的观念。后来上清道以《黄庭经》、《上清大洞真经》为主，所发展的内视、服气法，构成了道教养生学极重要的部分。这个部分，通常不视为“医学”，但无可否认它具有明显的医疗效果，可以祛病延年。因此，我认为这其实就是由太平道所开启的道医传统之一部分，对身体采“内景”之说，而与用“经脉”理解身体的《内经》系统，分为两条路子，但不能说只有用经脉解释身体构造的才是医学。

以灸针治病也是太平道甚为强调的,其法则与其用神咒或草木药类似:

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,内系于脏。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,所以察奸除害国也。针者,少阴之精也,太白之光,所以用义斩伐也。治百中百,治十中十,此得天经脉讖书也。实与脉相应,则神为其驱使。治十中九失一,与阴脉相应,精为其驱使。治十中八,人道书也。人意为其使。过此而下,不可以治疾也。反或伤神,甲脉有病,反治乙,名为恍惚。不知脉,独伤绝,故欲乐知天道,神不神相应与否也。直置一病人前,名为脉本文,比若书经道本文也,令众贤围而议其病,或有长于上、或有长于下,三百六十脉,各有可睹。……集众行事,愈者以为经书,则所治无不解读者矣。天道制脉,或外或内,不可尽得而知之也。所治处十十治诀,即是其脉会处也。人有小有大,尺寸不同,度数同等,常以陷穴分理乃应也。道书古今积众所言各异,名为乱脉也。阳脉不调,反治阴脉,使人被咎,贼伤良民,使人不寿。脉乃与天地万物相应,随气而起,周者反始,故得其数者,因以养性,以知时气至与否也。(《灸刺诀》)

本段文字非常重要,它所显示的经脉观与《内经》颇不相同。一、论脉不论经。二、论脉亦非十一脉或十二脉的架构,乃三百六十脉。三、依《内经》,脉虽系脏腑,外则系于手足,亦不总会于头顶。太平道反是,谓脉总于头顶,而不系属于手足。可见它们对于脉的路线与脏腑联系关系,见解殊异。四、兼用灸与刺,说灸为太阳之精,针为少阴之精,与《内经》以针为主者不同,《内经》亦无针乃少阴之精的讲法。五、太平道的脉理,除了用以治病之外,亦可用于养性。以脉应四时五行之气,呼应一年三百六十日的度数,便可以养生。此“调气安脉以养生”之说,为《内经》所不及论。六、针灸,在此处并不视为纯医疗技术问题,所以说针灸时“实与脉相应,则神为驱使。治十中九失一,与阴脉相应,精为其驱使”。针灸仍是与其精神信仰相结合的。它说它的治法效果好,其书为《天经脉讖》。“讖”这个名称,就显示了它具有



与神相呼应的关系。

由本段文字,我们还可以发现当时用针灸、论脉象者,其实有非常多派别或类型。太平道主张博采兼蓄,找一位病人来,令各路医者共议其病,集合其脉论及疗法,并依其疗效,取其应验者,录为经典。这固然与它本身的整体哲学立场有关(太平道是主张“集议”的,这个办法,通贯其各领域,不独论医法如此),但亦可见彼时论脉实仍莫衷一是,对脉之理解亦无绝对的把握,故才会说:“天道制脉,或内或外,不可尽得而知之也。”

假若我们把《内经》视为由“巫医”到“医”的发展,那么,太平道就可以当做“道医”的代表。其论脉用针,俱与《内经》不同,且不废祝由、兼用方药,影响与《内经》同样深远。

《道藏》太平部收有孙思邈《千金要方》、《急救仙方》、《仙传外科秘方》等药书多种。《道藏》之编次,夙称凌杂,归类尤多可议,但将此类药书纳入太平部,却无形中透露了太平道和医学的关联。

事实上,太平部中还有《太上灵宝净明天尊说御瘟经》,以及模仿佛教维摩诘故事而作的《洞玄灵宝太上真人问疾经》等与医学有关之书。太上真人问疾,而得治耳、眼、鼻、口、手、心诸疾之神通,更能体现道教与佛教宗旨上的差别。另外,《太玄真一本际妙经》亦云世人“应当听受是经,识医良术,乃能疗诸妄惑之病,遇度成仙”,“此经非但能治惑病,亦能发生妙喜之法”。凡此均以医为说,显见太平部与医药之关系确然不浅。道医传统,自太平道以降,似乎也已是非常明晰的一大宗了。

## (五) 道医流传与发展

汉代道医传统应已形成,除了《太平经》以外,另一个辅佐性的证据,其实正是《内经》。

《内经》在唐以前不显,唐朝王冰予以修订重编并加上注解后,才渐流通。但王氏传本,本身便多可疑。一是修订幅度太大,其自序云:“其中简脱文断、义不相接者,搜求经论,有所迁移以补其处。篇目坠缺、指事不明者,量其意趣,加意以昭其义。篇论吞并、义不相涉、缺漏名目者,区分事类,别目以冠篇首”,几乎是全面重新整理过了。如此整理或整容以后,到底还

保存有多少原貌,后人不无疑问。二是其中补了他自己师传的七篇文字,宋林亿《素问补注》说这七篇可能是《阴阳大论》的文字,并非《内经》原文,可见自宋以来,对其所补多不信任。

而正是这七篇,可以让我们看到汉魏南北朝以迄隋唐这段期间医学与道家道术间的关系。

王冰所补七篇,是《天元记论》、《五运行论》、《六微旨论》、《气交变论》、《五常政论》、《六元正纪论》、《至真要论》。其中《五运行论》说:“黄帝坐明堂,始正天纲,临观八极,考建五常,请天师而问之曰……”这里讲黄帝问天师,与其他各篇多说黄帝岐伯问雷公不同,而天师也者,当然立刻令人想起它与道教的关系。果然,接下去,文章描述黄帝与岐伯的对谈,岐伯就谈到他看《太始天元册》,有丹天、苍天、黔天、玄天、素天之说:“丹天之气,经于牛女戌分。黔天之气,经于心尾巳分。苍天之气,经于危室柳鬼。素天之气,经于亢氐昂毕。玄天之气,经于张翼娄胃。”黄今天,就是黄天,太平道起事时曾有口号云:“苍天已死,黄天当立。”此五天说,正表明了它与道教的关系。《六微旨论》则讨论到“太一”的问题,说“太一,天符之会也”,又说六气应五行,“天气始于甲,地气始于子,子甲相合,命曰岁立”,这些都显然属于道教之说。

这些篇章,王冰将之补入《素问》,自然是认为它们具有理论上的相关性,可是宋代林亿等人却觉得“所载之事,与《素问》余篇略不相通”。为什么会有这样的落差呢?依我看,只能说《素问》的传习,在汉魏南北朝间,往往与道教徒有关,故王冰师传文献,被认为足以与经文相发明相匹俦,甚且更可能另有一种道教传本的《素问》。宋代以后,林亿等人,代表医与道分途的观点,故认为王冰所补均与医术无大关系。但在此同时,道教中仍沿续道医传统之观点者,则似乎尚未完全遭到弃置。二者分流而进,足觐世变,故下文谨略述之。

汉魏南北朝间可能另有一种道教界传本的《内经·素问》,最直接的证据即是所谓“素问遗编”。王冰本中缺《刺法论》、《本病论》二篇,明赵简王居敬堂刊本《素问》则有此两篇。有些论者认为:“刺法大义见《六元正纪大论》中,但彼则引而不发,至此二篇,始有下手处”,颇为推崇;有些则批评它:“辞理鄙陋,无足取者”。事实上,这两篇文献乃是道士所传,故施沛跋

云：“一日独坐静寄轩下，有羽士顾余而问所读何书，答以：‘素问’，乃备析疑义，因出逸篇二，以授余曰：‘此长生诀、神现方也’，随谢去。后访之，不可踪迹，始知异人也。”本出于道流，其内容当然会与王冰所补之《六元正纪大论》等有关啦。

今考《刺法论》，除以针刺手足诸脉以外，并有净神咽气之法：“其刺已毕，又不须夜行及远行，令七日洁，清净斋戒，所有自来。肾有外病者，可以寅时面向南，净神不乱思，闭气不息。七遍。以引颈咽气顺之。如咽甚硬物，如此七遍后，饵舌下津，令无数。”这是在针疗之后，辅助其疗效的办法，但也有单独使用的疗效。此即可见该文仍然肯定精神性的力量，故另有存思之法云：

欲将入疫室，先想青气自肝而出，左行于东，化为林木。次想白气自肺而出，左行于西，化作戈甲。次想赤气自心而出，南行于上，化作焰明。次想黑气自肾而出，北行于下，化作水。次想黄气自脾而出，存于中央作土。五气护身之毕。以想头上，如北斗之煌煌，然后可入于疫室。

此乃藉存思法以避疫，是以精神性的力量来抵御病疫。这种对精神的强调，导致它特别重视“守神”，说：“人虚即神游失守位，使鬼神外干，是致夭亡”，“人病心虚，又遇君相二火，司天失守，感而三虚，遇火不及，黑尸鬼犯之，令人暴亡”。人患疾病，是因鬼怪干犯，乃古老之信仰，此处仍用此巫俗传统之信念，但认为人只有在虚弱时、精神耗失时才会遭到鬼神的干犯。《本病论》说：“人气不足，天气如虚，人神失守，神光不聚，邪鬼干人，致有夭亡”，即是此意。另外，其说另一个特点，是参合了丹田的讲法，说：“失神守位，即神游上丹田，在帝太一帝君泥丸君下。却遇火不及之岁，有黑尸鬼见之，令人暴亡。”以上这三点，鬼神致邪说、守神却病说、丹田泥丸说，都是由道教传统中得来的。到底是采撷道教之见解而构撰此三篇文献，抑或因其所述乃道教之谈，故为道流所传习呢？

《刺法篇》又提到以小金丹祛疫之法，说：“小金丹方，辰砂二两，水磨雄黄一两，叶子雌黄一两，此金半两，同入盒中……埋药地下，七日取出，顺日研之，三日，炼白沙蜜为丸。如梧桐子大，每日望东吸日华气一口，冰水下一

丸,和气咽之,服十粒,无干疫也。”可见本篇对道教术法吸收极广,存思、金丹、针灸、鬼神致疾、吞咽、守神诸法,靡不包摄。

这个例子,足以充分证明《素问》的传习过程中,确有道教人士参与,且对该书有不甚同于一般医家之见解与处理。据施沛说,逸篇二篇,乃羽士所传;实则王冰亦为道流,其号为启玄子。宋代以后,林亿等人持医道分途之见,不以道医混同为然。但传《素问》者仍多道教人士。邵博《见闻后录》说:“郝允……月夜行山间惫甚,憩一树下。忽若大羽禽飞上其上。熟视之,一黄衣道士也。允拜手乞怜。道士曰:‘汝郝允乎?’因授以医术。晚迁郑圃,世以神医名之”,这位郝允就曾撰有《内经笺》。又《通志·艺文略》著录冲真子《内经指微》十卷,亦是道教中人所为。《金史·刘完素》说刘氏字守真,“尝遇异人陈先生,以酒饮守真,大醉。及寤,洞达医术,若有授之者”,曾作《素问玄机原病式》,号通玄处士。其事迹更是与郝允若合符节了。

《素问》是医家最重要的典籍,也是巫与医分途的里程碑。但是在《素问》问世及流传之际,同时却也存在着由巫医发展来的道医传统。而且可能还不只是双峰对峙、分流竞进式的发展,而是颇有交集的,《素问》本身被道教人士传习并予以发展之事实,足以让我们对此状况有所了解。今本《素问》显得较为纯粹,纯为医家之说,巫俗道术,不如《太平经》等道籍之多,焉知不是林亿等人删汰清理的结果?林本修改王冰本字六千多字,增注二千多条,足以使早期道与医相融合的痕迹完全遭到抹杀。像“素问遗篇”那类道教素问,就更难见容于宋代以后声势渐大的儒医传统了。明吴昆《素问注》自序说:“最下异为一途,叛经行怪,类如《伤寒钤法》《素问遗篇》,则妖氛尔、李萼尔、白虹尔、薄蚀尔,非惟羲和忧之,具目者之所共忧也”,可以代表这些儒医对巫医道医的鄙夷,一副道不同不相为谋的口吻。这在讨论医术时,固不妨有些坚持;若论史,那可就忽略了汉魏南北朝时期医与道事实上仍难析分的境况了。

## (六) 道医儒医之纠葛

唐朝王冰注《黄帝内经素问》,多引道家道教语。如《上古天真论篇第

一》引老子曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“弱其志，强其骨”，“持而盈之，不如其已”，“物壮则老，谓之不道，不道早亡”，“知足不辱，知止不殆，可以长久”，“甚爱必大费”，“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得……故圣人曰：我无欲而民自朴”，“不见可欲，使心不乱”，“圣人为腹，不为目也”，“我独异于人，而贵求食于母”，引庄子曰：“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营”，“执道者德全，德全者形全，形全者圣人之道也”，“无为而性命不全者，未之有也”，“神全之人，不虑而通，不谋而当，精照无外，志凝宇宙，若天地然”，“体合于心，心合于气，神合于无，其有介然之有，唯然之音，虽远际八荒之外，近在眉睫之内，来于我者，吾必尽知之。夫如是神全，故所以能矣”，“圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则捐之，此全性之道也”，又引老子河上公注曰：“有欲者亡身”，引广成子曰：“必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生，故圣人先之也”，引《真诰》曰：“常不能慎事，自致百症，岂可咎怨于神明乎？”

一篇文章，不过数百字，而注解引用了这么多道家道教语来诠释文本，并不特别令人感到奇怪，因为整体《素问》所表现的人生态度，确实近于道家。不但其所用术语往往与道家相同，恬淡守朴、去世离俗、积精全神之主张，也正是道家所强调的。王冰引用道家乃至道教言论来诠释它，应该说是颇能切合其肌理。

但只以老庄来解释《素问》并不够。老庄论阴阳甚少，大约只有“万物负阴而抱阳”等语，又不论五行，不谈音律，故为了说明《素问》“和于阴阳，调于四时”以及五脏配五行、五音、五方的理论架构，王冰又必须引用《易经》论阴阳乾坤、《尚书·洪范》论五行，以及《礼记·乐记》的部分，来作些补充。

王冰注征引儒家典籍者，仅此而已，引用《易经》时也是非常谨慎、非常有节制的，只有《金匱真言论篇》论五脏配属说“西方白色，入通于肺，开窍于鼻，藏精于肺，故病在背，其味辛，其类金，其畜马”时，才牵引易象云：“畜马者，取乾也，《易》曰：乾为马”。另外《天元记大论篇》说：“天有阴阳，地亦有阴阳，木火土金水，地之阴阳也，生长化收藏，故阳中有阴，阴中有阳”，他注：“阳中兼阴，阴中兼阳，易之卦，离中虚，坎中实，此其义象也。”论卦论象者，仅此而已。连汉人易学中流行的四正卦、十二月消息卦，在他讨论人如

何调四时之气时，本来是最容易征引使用的，他也没有这么做。

王氏如此处理，在另一方面，也反映了《素问》与《易经》的关系。除了谈阴阳的部分可与《易》关联起来外，它与易卦易象都没有太多干系。王氏偶尔引《易》之处，也都显得牵强附会。如《阴阳离合论篇》：“帝曰：‘原闻三阴三阳之离合’，岐伯曰：‘圣人南面而立，前曰广明，后曰太冲’，所谓广明，下文有解释，云：“中身而上，名曰广明”，指身体正面的上半身。可是王冰注却说：“南方丙丁，火位主之，阳气盛明，故曰大明也。向南治物，故圣人南面而立，《易》曰：‘相见乎离’，盖谓此也。”这比用坎离来解说天地皆有阴阳之理，更为荒谬。

然而，这也可以看到一种趋势：《素问》本身和《易经》没什么关系，可是却有人总想替它们牵牵线、做个媒。这种倾向，在王冰之后越演越烈。

宋林亿《重广补注黄帝内经》即以《易纬·乾凿度》来解释《素问》为什么称为“素问”，谓：“乾凿度云：‘夫有形者生于无形，故有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也’，气形质具而症由是萌生，故黄帝问此太素，质之始也。《素问》之名，义或由此。”这实在也是牵合附会之谈。太素之说，起于《易纬》，黄帝时怎么可能用此为书名？设若书名乃汉人所题，故用《易纬》之说，称其书为《素问》，那么书中又为何完全没有讲太始太素之类事？林亿之所以会如此征引，其实正显示了他欲将《易经》与《素问》相关联的用心。故《阴阳应象大论篇》说：“积阳为天，积阴为地，阴静阳躁，阳生阴长，阳杀阴藏”，林氏等新校正便说：

阴长阳杀之义，或者疑之。按《周易》八卦布四方之义，则可见矣。坤者阴也，位西南隅，时在六月七月之交，万物之所盛长也。安谓阴无长之理？干者阳也，位戌亥之分，时在九月十月之交，万物之所以杀也，孰谓阳无杀之理？以是明之，阴长阳杀之理可足矣。

以《周易》八卦分布四方来解释阴阳消息，实为王冰所不及论，但此风既开，四方八卦之说便泛滥于医学之中了。《灵枢·九宫八风》说“太一”在一年之中依次移居九宫，论者便以四方八卦来比附，表示为下图：

东南 阴洛 巽四 立夏	南 上天 离九 夏至	西南 玄委 坤一 小暑
东 春分 震三 仓门	央中 五 摇招	西 仓果 兑七 秋分
东北 新洛 艮八 大雪	北 叶蛰 坎六 冬至	西北 立冬 乾六 小雪

太一，是北极星，北极不动，北斗之斗杓则随季节旋转，古来均依斗杓所指十二辰来区分节气，一年分为二十四个节气。斗杓所指之辰，则称为月建。例如冬至节，月建在正北。这是十二月与辰、方位、节气的配合。另外，一年三百六十五日，分属八个方位，称为八宫，每宫得四十六日，天门地户两宫各仅四十五日。如果再将这八个方位跟上面所说的十二月、十二辰、二十四节气配合起来，即是所谓太一移居，八宫各分配三个节气；加上中央，共为九宫。

这种天文与节令的配合，本来是因医学理论重在“调四时，合阴阳”而设，故八宫又配以八风。谓各节令有符合节气的实风，主资长万物；也有与时令节气相反的虚风，主收杀万物。所以人应注意驱避风邪。但它谈八宫八方位，却给了以四方八卦来论医理者一个好机会，论者立刻将八宫和八卦结合起来，形成上面那样一个图表。

其实《灵枢》原文根本不曾谈到八卦，八宫分别是叶蛰、天留、仓门、阴洛、上天、玄委、仓果、新洛。后人勉强以八卦与之配属，遂只好刻意去解释为什么叶蛰宫是坎、新洛宫是乾。例如倪仲玉说艮居东北，主立春、雨水、惊蛰，“艮为山，正而不动”，故名天留宫。离居南，主夏至、小暑、大暑，“日月丽天，主离明在上之象”，故名上天宫。乾位西北，主立冬、小雪、大雪，“新者始也，洛书载九履一、一乃乾之始”，故名新洛。凡此等等，都属显然可见之误说。

换句话说，《素问》、《灵枢》可能在早期皆近于道家义，道家人士也是两

书的主要传承者(日本多纪元胤《医籍考》甚至认为:“《道藏》中有玉枢、神枢、灵枢等之经,而又收入是经。则‘灵枢’之称,意出于羽流者欤?曰灵枢、曰九虚、曰九灵,并是黄冠所称,而九卷《针经》为其旧名也”)。可是越到后世,它与儒家的关系就越来越紧密,由道医逐渐发展为儒医的轨辙也由此可见。

### (七) 道林养性与儒门事亲

道教观念具存于医学中,而其后转为儒家立场,其实是一种趋势,并不仅表现在对《素问》、《灵枢》的解释上。如隋太医博士巢元方等所编《诸病源候论》,为我国第一部全面性的病因学专著,其中卷二十三即有《尸病诸候十二论》。什么叫做“尸病”呢?

这完全是道教中的一个观念,说:“人身内自有三尸诸虫,与人俱生。而此虫忌恶,能与鬼灵相通,常接引外邪,为人患害。”三尸,又称三虫。道教人士认为这三虫不但会作祟让人速死,更会窥人罪过,每逢庚申日就上天去打小报告。因此想修炼成仙的人,必须要“守庚申”“杀三尸”。唐张读《宣室志》云:“凡学仙者,当先绝其三尸。如是则神仙可得。不然,虽苦其心,无补也”,讲得非常明白。

其所谓守庚申者,正欲人断除此三种情性,方可入道也。”也就是说,把断除不良情性的伦理要求,用一种宗教式语言来表达而已,身体内部是不可能有这样三条虫,也不可能因为有这三条虫作祟而形成之疾病。

可是,在深受道教影响的医学传统中,三尸不但被认为是真实存在的三条虫,也认定了有些病候即是三尸所引起的。巢元方《诸病源候论》之所以会列出《尸病诸候》,就是由于这样的背景。

据巢元方说,尸病包括诸尸、飞尸、遁尸、沈尸、风尸、尸注、伏尸、阴尸、冷尸、寒尸、丧尸、尸气等各种情况,症候各异。这些症候,在其他医书中可能会以邪风邪气来解释,但在此书中都以尸虫作恶为说。其治疗之法,除了汤熨针石之外,也采用道家的导引法,例如治伏尸法,即须叩齿二七次,咽气二七次,反复做三百通,做满二十天。

采用道教导引法治病,不仅此一处,如治牙病,它主张于生日梳发时,叩



齿九通,默念咒云:“太帝散灵,五老反真。泥丸玄华,保精长存。左拘隐月,右引根。六合清练,百神受恩”,咒毕,咽唾三过(卷二九)。足见导引及咒术之治疗功能,是它所充分肯定的。

这种情况,在孙思邈《千金要方》中一样存在。孙思邈本人被道教尊为“药王”、其著作收入《道藏》中,均非偶然幸致。卷一《大医习业第一》开宗明义便说:

凡欲为大医……又须妙解阴阳禄命、诸家相法,及灼龟五兆、周易六壬,并须精熟,如此乃得为大医。……不读老庄,不能任真体运,则吉凶拘忌,触涂而生。至于五行休王、七曜天文,并须探赜。

这是指医生的修养方面,在医法部分,他也很重视“养性”。卷二十七专就养性的问题,列了道林养性、居处法、按摩法、调气法、服食法、黄帝杂忌法、房中补益等项。其内容则完全是道教观点,认为养性才是无病长寿之本,去名利、除喜恶、戒声色、绝滋味、存精神,然后再用存思、按摩、调气等法。其说颇可与陶弘景《养性延命录》之说互参。

《千金翼方》中同样保存了这个讲法,卷十二《养性》、卷十三《辟谷》、卷十四《退居》、卷十五《补益》,可说即是《千金要方·养性》的扩大与延续。卷二九及三十的《禁经》上下篇,更是咒禁治病的重要文献。

宋朝以后,儒医之说兴起,“道林养性”逐渐不被医家重视,医生以“儒门事亲”自附于儒林,对于鬼神致疾说大肆批评(如《儒门事亲》卷一云:“疰之甚者,则归之怪祟,岂不大可笑耶?《内经》谓拘于鬼神者,不可与言至德,何世俗之愚而难化耶?”),也指责方士“谬说鬼疾,妄求符篆,神祷辟匿,法外旁寻,以致病人迁延危殆”。道林养性之说,概不叙及;按摩、调气、服食、存思等法,亦极少采用了。

整体趋势虽然如此,道教医术仍间存乎其中。如金张从正《儒门事亲》卷五谈到治疮疖肿瘤、疮肿丹毒、金疮、鱼刺入喉,以及妇人乳痛、小儿身瘦肌热、疟疾不愈,乃至禁蝎,都用禁咒之法。其中治鱼刺入喉之咒,明言出于《道藏》,是让病人念:“吾请老君东流顺,老君奉敕摄摄,摄法毒水,吾托大帝尊,不到称吾者,各各现帝身,急急如律令,奉敕摄”。另外,最有趣的是,疟病不愈则念禁果咒,请疟鬼来吃桃子杏子枣子梨子。它原本是反对疟鬼

致疾之说的,可是在没药或久症不愈的情况下,也不得不采用禁咒之法。又,其书最末尾部分还谈到辟谷绝食的方法,提供了一些辟谷的药单。这些,都是它顺着整个医学传统讲下来,而尚未能以儒家观点完全扫除道教医术渊源的痕迹。它在理智面、医理主张上,固然反对鬼神禁咒等法,儒门事亲,也用不着辟谷绝粒,但终究不免仍有因循旧说的地方,道教医术间或存身于其中。

情况类似的,是北宋元丰年间刊布的《太平惠民和剂局方》。此书以方剂为主,其中即颇有道教祖师所传之药方,如纯阳真人养脏汤、南岳魏夫人济阴丹之类。另有用符者,如催生符;用禁咒者,如产妇将生产时,用体玄子借地法,念咒向鬼神借地安产;又铺产地草及床褥,念禁草咒;产时贮水念禁水咒。编者并相信方位宜忌之说,收录了“胎神游方”、“推妇人行年法”、“逐日产母生子宜向方”、“逐月产母宜忌向方”、“逐日日游神”等并非方剂的治法。

其后,政和年间奉敕编的《圣济总录纂要》后面也有三卷谈神仙服饵之法,或烹炼砂石、或咀嚼松柏、或吐纳、或斩三尸。情形亦略与《局方》相似。<sup>①</sup>

故真正能由道医转入儒医,恐怕要迟到元朝的朱震亨。朱氏撰《格致余论》,自序谓:“古人以医为吾儒格物致知之一事,故名其篇曰格致余论,未知其果是否耶?”虽推源于古人,语意上却看得出是自立新说,故又云:“《素问》载道之书也,词简而义深。去古渐远,衍文错简,仍或有之,故非吾儒不能读。”句句扣紧儒家,将医道纳入儒者事业中来。

其《格致余论》开宗明义,仿孙思邈《千金要方》,先谈养性之要,但将道门养性之理论,转为儒家的去嗜欲、收放心:

传曰:“饮食男女,人之大欲存焉”,余每思之,男女之欲,所关甚大;饮食之次,于身尤切。世之沦胥陷溺于其中者,盖不少矣。苟志于道,必先于此究心焉。因作饮食、色欲二箴。

<sup>①</sup> 明朝程敏政《丹溪心法序》刻意把巫与医分立,说:“医之与卜,并见于《周礼》,曰:医师隶冢宰,筮人隶宗伯。并称为孔子,曰:人而无恒,不可以作巫医。巫,筮字,古通用也。然卜之先,实出于羲文周孔。则医之先,谓出于神农黄帝,亦必有所从来。”

这两篇箴文，与稍后的《养老论》、《慈幼论》，把医术和儒家的伦理观完全结合起来。其书及《丹溪心法》也都全然不用禁咒、存思、服气、辟谷、符箓诸说。影响所及，几夺道医之席。明成化年间程敏政替其《丹溪心法》作序，竟说：“医之先，谓出神农黄帝，儒者多不以为然”，对医的传统，儒者几乎要重新构造了。

到了《四库提要》，遂把医家与神仙家的关系断然切开，说：“汉志，‘医经’‘经方’二家后有‘房中’‘神仙’二家，后人误读为一，故服饵导引，歧涂颇杂，今悉删除。”

其实《汉书·艺文志》所载，乃将医经、经方、房中、神仙合为“方伎”，说：“方伎者，皆生生之具，王官之一守也，太古有岐伯俞拊，中世有扁鹊秦和。盖论病以及国，原诊以知政。汉兴有仓公。今其技术晦昧，故论其书以序方伎为四种”，明明说这四种都是治病生生之方伎。

后世如南齐褚澄《遗书》一卷，论受形、本气、平脉、津润、分体、精血、除疾、审微、辨书，发挥人身血气阴阳之理，《百川书志》就将之列为房中类，可见后人对于医经经方和房中之分，也未必十分严格。

唐朝以后，医书之涉于道术者，如《银海精微》，旧题孙思邈撰，以目为银海，乃道流之说，唐王焘《外台秘要》亦复如是，且多载服食钟乳石法。宋以后，世传师巫《频频经》，专论治小儿之法，而托名师巫，殆近于《银海精微》之例，渊源所在，尤可征见。至于方剂之书，如《博济方》，其中往往杂以方术家言，如云彭祖夏姬商山四皓曾炼杏仁为丹，服之可以长生飞仙。《圣济总录纂要》与此相同，亦有神仙服饵三卷。旧题东轩居士撰《卫济宝书》则自称其方传自不老山高先生，与宋国桢《涌幢小品》谓许叔微梦见神人而通医学，著《类证普济本事方》者，亦复类似。然此仅谓其医术由仙家术者传授而已，另有啗指方剂乃仙家降示者，如《急救仙方》六卷，收入《永乐大典》，其实即《道藏》太玄部中书也。

明朝医籍，孙一奎《赤水玄珠》三十卷，顾名思义，本出于道家，故附论方外还丹，说以人补人采炼之法。其《医旨绪余》二卷，亦发明太极阴阳五行之理，以论心身脏腑，且引《黄庭经》以证朱震亨谓相火属右肾之误。熊宗立《素问运气图括定局立成》，亦为医卜之书，以天符运会之说，用人生年甲子，观得病之日，而推断生死气运吉凶，乃医道之近于筮者也。董说《运

气定论》一卷，亦有此意味。

清魏之琇著《续名医类案》六十卷，所载名医，多属道人。徐大椿著《神农本草经百种录》《兰台轨范》，则颇信服食之说。凡此之类，皆存道医之遗迹者。又有陈士铎《石室秘笈》六卷，自称遇岐伯公等人于京师，亲受其法，岐伯且自称中清殿下宏宣秘笈无上天大帝真君，显系道教中人扶乩所得。

另有《四库提要》断为依托者，如题杜光庭著《杜天师了证歌诀》、题太师刘真人著《大本琼瑶发明神书》、题紫虚真人崔嘉彦着《崔真人脉诀》等等，亦均为医学而涉于道术者。

四库所集医书，限于清初以前，清代医籍，似此者仍然不少。如祝登元《心医集》即为道教养性功法之发挥。天休子《修昆仑证验》，阐内景黄庭“子欲不死修昆仑”之说，主张以“揉”“晒”治病。而柏鹤亭等人所辑《神仙济世良方》二卷，则全为神仙所传医方，凡一百二十七门病症方论，乃神授方系统中集大成之作，论道医者，俱可取资。

四库馆臣之说，本诸儒医的偏见，颇乖史实，故为辨正如上。

## 十五 以人为药

### (一)

以人为药,自陶弘景以来,即载入《本草》。更早以前,则《太平经》中已经记录了当时修道人士喝尿的风俗,可见由来已久。历代流传,迄今不绝,但争论也很大。我在“人民网”上见一文,名《从本草纲目一书看古人治学的态度》,就痛批李时珍说月经水可以治病,母亲眼泪滴入小孩眼中会生雾诸说,谓其缺乏科学实证精神。现代医学大抵也都是这类观点,不仅摒斥其说,亦基本上不采人体器官或爪甲液汁为药。

然而,以人为药,源流既久,至今亦仍盛行于民间,非可漠视;其与道教尤具渊源,似又不可不考。因就《经史证类备用本草》略为钩稽其说,并粗考其事,以备饕闻。

采用《经史证类备用本草》,而不用上文所说的《本草纲目》,原因之一,是这本书征引经史及宋代以前医方中相关的资料最齐,且颇有考辨,可以看出各家对于以人为药的不同观点,与李时珍自成一家之言者不同,对我们反而较有用。二、此书乃扩充陶弘景《本草经集注》而来,引用经史文献中,道书尤伙,如《三洞要录》、《神仙秘旨》、《叶天师枕中记》、《道书八帝圣化经》等,皆足以观知其与道教之渊源。

此书约编成于1091—1100年间,北宋政和年间曹孝忠校刻。金又刻,乃称《重修政和经史证类备用本草》。该书卷十五人部,凡列药物二十五种,其目如次:

发髮:味苦、温、小寒,无毒。主五癰关格不通,利小便水道,疗小儿痢、大人瘰,仍自还神化。合鸡子黄煎之,消为水,疗小儿惊热下痢。

乱发：微温。主咳嗽，五淋，大小便不通，小儿惊痫，止血鼻衄。烧之吹内立已。

人乳汁：主补五脏，令人肥白悦泽。

头垢：主淋闭不通。

人牙齿：平。除劳，治疟蛊毒气。入药烧用。

耳塞：温。治癫狂鬼神及嗜酒。又名脑膏，泥丸脂。

人屎：寒。主疗时行大热狂走，解诸毒。宜用绝干者捣末，沸汤沃服之。东向圜厕溺坑中青泥，疗喉痹、消肿痛，若已有脓即溃。

人溺：疗寒热头疼，温气。童男者尤良。

溺白逆：疗鼻衄、汤火灼疮。

妇人月水：解毒箭并女劳复。

浣汁：解毒箭，并女劳复亦善。扶南国有奇术，能令刀斫不入。惟以月水涂刀便死。此是污秽，坏神气也。人合药，所以忌触之。此既一种物，故从尿溺之例。

人精：和鹰屎，亦灭瘢。

怀妊妇人爪甲：取细末置目中，去翳障。

天灵盖：味咸，平，无毒。主传尸症，尸，鬼气伏连，久瘴劳疟，寒热无时者。此死人顶骨十字解者，烧令黑，细研，白饮和服，亦合诸药为散用之。方家婉其名尔。

人髭

人血：主羸病人皮肉干枯，身上麸片起。又狂犬咬，寒热欲发者，并刺热血饮之。

人肉：治疗疾。

人胞：主血气羸瘦，妇人劳损，面干皮黑。腹内诸病渐瘦悴者，以五味和之，如饴飴法，与食之，勿令知。妇人胞衣变成水，味辛，无毒。主小儿丹毒、诸热毒、发寒热不歇、狂言妄语、颈上无辜发立、虚痞等。此人产后时，衣埋地下，七八年化为水，清澄如真水。南方人以甘草、升麻和诸药物，盛理之。三五年后拔去，取为药，主天行热病，立效。

妇人裙裆：主阴易病。当阴上割取，烧末服方寸匕。童女裙益佳。若女患阴易，即须男子裙也。阴易病者，人患时行，病起后合阴阳，便即

相着，甚于本病。其候小便赤涩，寒热甚者是。服此便通利。不尔炙阴二七壮。又妇人裨主胞衣不出，覆井口立下，取本妇人者即佳。

人胆：主鬼气，尸疰，伏连。

男子阴毛：主蛇咬，口含三十条，咽其汁，蛇毒不入腹内。

死人枕及席：患疰，拭之二七遍，令烂，去疰。尝有姬人患滞冷，积年不瘥。徐嗣伯为诊曰：此尸疰也，当以死人枕煮服之乃愈。张景年十五岁，患腹胀面黄，众药不解治。以问徐嗣伯，嗣伯曰：此石蛔虫，极难疗，当取死人枕煮服之。得大蛔虫，头坚如石者五、六升。病即瘥。沈僧翼患眼痛，又多见鬼物，嗣伯曰：邪气入肝，可觅死人枕煮服之，竟，可埋枕于故处。如其言，又愈。王晏问曰：病不同，皆用死人枕而俱瘥，何也？答曰：尸疰者，鬼气也，伏而未起，故令人沈滞，得死人枕治之，魂气飞越，不复附体，故尸疰自瘥。石蛔者，医疗既癖，蛔虫转坚，世间药不能遣，所以须鬼物驰之然后乃散。故令煮死人枕服。夫邪气入肝，故使眼痛而见魍魉，须邪物以钩之，故用死人枕之气。因不去之，故令埋在冢间也。

夫衣带：主难产。临时取五寸，烧为末，酒下。裨带最佳。

衣中故棉絮：主卒下血，及金疮出血不止。取一握，煮汁温服之。新棉一两，烧为里末，酒下，主五野鸡病。

新生小儿脐中屎：主恶疮，食瘕肉，除面印字尽。候初生，取胎中屎也。初生脐，主疰。烧为灰，饮下之。

## (二)

以上所列二十五种，说明极不规范，有些长、有些短；有些注明寒温及有毒与否，有些则无；人髭一条，甚至根本没药效的说明，只讲了太宗剪髭烧灰给李清治肿瘤之故事。但宋仁宗也剪髭给吕夷简治病，其病却不知为何。

二十五种人药中，也有不少并非人体之药，而是人事药，如衣中故棉絮、夫衣带、死人枕、死人席、妇人裨裆、浣裤汁等。以此为标准，检查其书，便会发现人部以外其他各卷也多有此类药，例如卷四所收皆土石类，却也有以下这些药：

寡妇床头尘土：主人耳上月割疮，和油涂之效也。

正月十五日灯盏：令人有子，夫妇共于富家局会所盗之，勿令人知之，安卧床下，当月有妊。

富家中庭土：七月丑日，取之泥灶，令人富，勿令人知。

卷三金石类药物中亦有下列各药：

布针：主妇人横产。烧令赤，纳酒中七遍，服之。可取二七布针，一时火烧。粗者用缝布大针是也。

枷上铁及钉：有犯罪者，忽遇恩得免枷了，取叶钉等，后遇有人官累，带之除得灾。

印纸：无毒，令主妇人断产无子，剪有印处烧灰，水服之一钱，神效。

这些都是人事药。人事药其实类似感应巫术，东西本身皆非药材，是靠它与人事间的关系构成感应状况而产生疗效的。但此类人事药之疗效，我甚以为疑。正月十五灯盏可令人有妊；小孩难产，用妇人裤盖在井口催生；或把印书纸烧了吃，就会断产无子。这类药及和药法，大概都不可究诘。存之以见当时之观念则可，若真以为是药学医术，则不妥。换言之，此类资料，正是当日医书采摭道书或援用道教观念及术法之痕迹。后世道与医分，医亦与道渐分，只从医学角度来看此等资料，自将斥为不经。

而人体药的部分，乳汁、人胞大概是最常用且少疑义的了。人都喝人乳长大，《经史证类备用本草》说它可以“补五脏，令人肥白悦泽”，很少人会反对。不过，人乳到底性冷或性平，医家犹有争论，故该书注云：“臣禹锡等谨案：蜀本云人乳味甘，平，无毒。日华子云：人乳冷。”

人乳的功效，除可长人外，主要是治眼睛、治月经不通和治中风、解毒。《圣惠方》说人中风不语，舌根强硬，可用陈酱五合、人乳五合，研和后用生布绞汁后服。乳汁治眼疾及月经不通，则《衍义》解释道：“人心生血，肝藏血。肝受血则能视。盖水入于经，则其血乃成。又曰：上则为乳汁，下则为月水。故知乳汁则血也，用以点眼，岂有不相宜者？血为阴，故性冷。脏寒人，如乳饼酪一类，不可多食”，连乳汁性寒都一并解释了。

但《本草备要》记人乳之功能，与《经史证类备用本草》并不一致，云其性甘酸，寒滑，可治风火症。或谓治老人便秘最佳。李时珍则做调和折衷之论，云：“人乳无定性。其人和平，饮食冲淡，其乳必平。其人躁暴，饮酒食



辛,或有火病,其乳必热”,看来食了有益或无益,仍待进一步研究。不过《本草备要》提到制人乳粉的办法,却是唐氏书所没有的。

人胞则是俗称的紫河车,小孩的胎衣。除上文所引各种药效之外,注引《梅师方》云亦可暴干为末,治草蛊、蛇蛊。《本草备要》对此药之疗效,推崇过于唐氏书,谓其甘碱性温,大补气血,治一切虚劳损极、恍惚失志、癫痫。用法是洗干净后用酒蒸焙,干后研末,或煮烂捣碎入药,亦可调和煮食。

李时珍对于用胞衣入药并不很赞成,他认为胞衣乃小儿身体的一部分,所以它的命运应与该小儿连系在一块儿。引崔行功《小儿方》的记载,说小孩的胞衣若被狗吃了,小孩会癫狂;若蝼蚁吃了,小孩会疮癣。因此人其实不该吃这种东西:“虽曰以人补人,然食其同类,独不犯崔氏之戒乎?以故本集如天灵盖等,概不入录。”

立场与李时珍相似者,为何镇《本草纲目必读类纂》,其序曰:“人为万物之灵,古人惟采剩余,他置勿用。兹亦凜遵遗意,只列河车乳汁数种。”乳汁与胞衣,乃是勉强列入的,基本上并不赞成吃。

连胞衣都如此勉强,唐氏书中所列入血、人肉、人胆、天灵盖,争议就更大了,除了何镇的说法外,《神农本草经》注也说该经之用人发,是用刑人或童男之发,“不忍取人发用之,故用剩余也。方家至用天灵盖,害及枯骨,卒不能治病,古人所无矣”。持此说者,是因《神农本草经》只列入发一种,其余诸人体药均不用,故如斯云云。《本草备要》则收了发、人牙;人血、人肉、人胆、头盖骨等,也同样未收。因此比较起来,唐氏书受方家影响比较大,其论头盖骨及人胆之作用,亦辄与鬼事有关。云天灵盖可治鬼气伏连,人胆亦然。此当为方士语,非尽为医术也。

人体药除上举各项之外,就是所谓的剩余了。如头垢、耳屎、大小便、月水、精液等,皆人之排泄或分泌物,也就是剩余。

颈垢耳屎,他书所未载;云耳屎可治癫狂鬼神,且名泥丸脂、脑膏,当亦是方家所惯用者。

人屎则《本草备要》仅列入中黄,并不直接以粪便入药。人中黄有两说,一是粪缸边上的陈年积垢,煨性存用;一是用竹筒塞甘草末,塞紧后,于冬天放入粪缸中浸泡,春天取出洗晒,取甘草用。功能与人屎其实略同,都是解热剂。该书另载粪清一目,功能亦同。法用棕皮棉纸,上铺黄土,淋了

粪以后,放入瓮中,埋进土里一年。据说清若泉水,全无秽气,可治痘疮痰火。

尿之功用如此,尿亦有大用。尿,一是用人中白。与人中黄相似,或云即尿桶上的陈年秽垢。据说以蒙馆童子尿桶、山中老僧尿桶上刮下来的最好。原因不难了解。煨性后研用,可治肺癆、劳热消渴、痘疮、牙疳、口疮,降火散瘀。

另法是直接用尿。若是自己尿了自己喝,就名轮回酒或還元水。若用他人尿,则最好是用童子尿。其效解降火滋阴,润肺散瘀,与人中白差不多,但似更有效。《本草备要》说:“治肺癆失音,吐衄损伤,胞胎不下。凡产后血晕,败血入肺,阴虚久嗽,火蒸如燎者,惟此可以治之”,注又引晋褚澄《劳极论》云:“降火甚速,降血甚神。饮洩溺非无一死,服寒凉药百无一生”,功效胜过其他的降火药。因此注又说:“凡跌打损伤,血闷欲死者,擘开口以热尿灌之,下咽即醒。一切金疮受杖,并宜用之,不伤脏腑。若用他药,恐无愈者,反致误人矣。”

用童尿之法,是指十二岁以下男童。若不食荤、腥、酸、鹹者为尤佳。去头尾,只用中间一段,热饮。也可配姜汁、韭汁,以散瘀。

若不直接用童尿,就可炼成秋石。其法是每月收集童尿注入缸中,每缸用石膏七钱,以桑条搅动,澄后倒掉液水。两三次后,再加入秋露水搅澄。几次以后,倒在重纸铺灰上,晒干,刮掉底下重浊者,独取上边清轻者,便称为秋石。

据《保寿堂方》说,童男女之尿均可制为秋石,但须分开炼。炼成后,呈白色粉末状,和匀了,加上乳汁,日晒液露,干了再加乳,四十九日后,收贮配药。可是也有医书主张直接食用,例如肿胀忌盐的人,就可以秋石拌饮食。故其用不止于配药。

秋石是著名的药,《本草备要》说它滋肾水、润三焦,养丹田、安五脏、退骨蒸,治虚劳咳嗽、白浊遗精,为滋阴降火之圣药。不过,也有人认为尿一旦煨炼之后,真元已失,效用实不如童尿。所谓煨炼,是说一般炼秋石并不采用上面所说的方法,而是杂收人尿,以皂荚水澄之,日晒火炼。日晒是阴炼,火煨为阳炼。炼成的秋石,若服用得多了,虚阳妄作,反而会生燥渴之病。另外,《备用本草》载炼秋石之法又不同,乃是用锅煮,干后细研,再放入盒

内，入炭炉中煅之。如此，秋石便成了大补之暖药，谓可悦色、进食、益下元。它又鼓励人服食，云：久服，脐下常如火暖，诸般冷疾皆愈。

人屎人尿，除此之外，尚有诸多功能。例如人头痛、小儿不生牙齿、被蛇狗咬了，都可用尿来治疗；尿且可明目益声，润肌肤，详见《备用本草》。人尿又治小儿阴疮，产后阴下脱等，亦详该书。总之，乃圣药也。

人的排泄物，除了屎尿以外，尚有男精女血，这也是大有作用的。精液可以和麝屎白作药用，减癥去痕。此法也可以像炼小便为秋石一样，把精液用青竹筒装了，在火上煅治为汁。若不炼或和麝屎为药，也可直接涂，治金疮血不止。

女人月水则较男人精液更神奇，凡虎狼疮伤、骨刺被毒、箭镞在身，以经血涂或烧末服用，都可痊愈。《备用本草》注引《博物志》云：“交州夷人，以焦铜为镞，毒药涂于镞锋上，中人即沸烂，须臾骨坏。以月水、尿汁解之。”

女人的洗内裤水（其实是沾了经血的作用）、怀孕女人的指甲，也有类似的功能，后者可治翳障、催生、治妇人淋。

另一类，非排泄物，乃分泌物，如耳屎颈垢等均是。颈垢可治噎，疗劳复，治中蛊毒、蕈毒、马肝或鸟兽自死之肝中毒、蜈蚣毒、竹木刺伤。唐氏书引《服气精义方》云淮南王刘安，烧已发合颈垢等分合服，如大豆，三丸，名曰“还精”，令头不白。耳垢，则可治癫狂及嗜酒。

还有一种发髻（音被）。它到底是什么，诸家说法不一，陶弘景云不知它为何物，疑是老人斑发，又或谓为童子发。唐本注云为发根。发根非毛囊即头皮屑，焉得有如此许多发根可用，实在不易明白，但总之也是剩余之一种。

所谓剩余，都是人体不需要或排泄于体外的东西。牙齿头发之类，固非身体所不需，但它会脱落，故亦等于剩余放弃之物。头发可治咳嗽、大小便不通、小儿惊痫，止血。亦可合药煎膏，凉血去瘀长肉。牙齿则唐氏云其性平，除劳治疔，亦可治蛊毒、箭毒。《本草备要》却说它咸温有毒。李时珍更认为某些病伏毒在心，若误服此药，反而郁闷声哑，难以救治。可见牙齿的药用功能尚有疑议。

《备用本草》中另有与此相关而不见于其他医典的，是新生小儿脐中屎，谓其主治恶疮、瘰肉，可除去脸上的金印字，烧脐为灰饮之。此外就是男子的阴毛，此亦毛发一类。主蛇咬。云口食二十条阴毛，咽其汁，就可令蛇

毒不入腹内。

### (三)

依上所述,以人为药,略分三类:一为人肉、人血、人胞、人胆、天灵盖等,属于人身体上的某一部分;二为剩余物,如毛发、牙、乳、头垢、耳塞、尿、尿、精、月水、指甲等;三为人事药,指浣裤汁、死人枕、夫衣带、衣中故絮、妇人裤裆等。

这三类,许多是有长期医疗实践,证明是有疗效的,例如喝童尿可活血,治伤甚验,精液去斑除癍,亦具功效。但大部分仍多争议,如人乳虽然小孩都吃,可是作为药用,其性到底是平是冷,迄无定论。秋石则或为降火药,或为暖药。牙齿或云性平,或云其咸温有毒。至于人肉人血人胞人胆人的头盖骨,是否宜于入药,更多争端。这些争端,一部分是伦理及心里的原因,一部分也是医学效用上的原因。

就算医学上确具治疗效果,伦理或心理上的争议仍在。像童尿人尿这些排泄物,吃起来不恶心吗?何以用药竟会采及剩余?按理说,剩余物排泄物,当然都是已经没用的东西,为人体所不能吸收,故排泄了出来,为什么反而可以用做药物使用呢?

这些疑问,未必不能解释。因为以鄙秽物为药,而且是圣药、好东西,在中医体系中是普遍现象,并非对人体特别采此观点。

例如麝,是一种鹿类动物。在它的脐下接近阴部处,有种分泌物,小如金橘、大若鸡卵、剥之有两层,膜中藏有液体。新鲜时稠厚如膏,干了就像大小不等的颗粒,气味馥烈。自古以来,称为麝香,是著名的兴奋剂香料。据说惊悸将死者,用麝香和醋灌救,都能闻泌通窍。故不仅可供化妆打扮之用,亦可作药用。

另有一种龙涎香,是鲸鱼肠及膀胱所分泌的凝结物。功用与麝香相同,也是著名的香料、兴奋剂及回苏药。

龙涎香与麝香,均生于隐鄙之处,原本是臭不可撷之物,但在中医体系中却都是奇珍,奉为圣品。

另有一种圣品叫做牛黄。牛黄传说可分四种,角中黄、心黄、肝黄、生

黄。都是牛有病所生长出来的。据称凡牛有黄者，入夜身上有光，时时吼鸣。在它吼鸣时以大盆水置其前，让它吐出者，是生黄。死后刺得者是肝黄或角中黄。牛黄也有香气，但主要不是用为香料，而是用来解毒、清热。牛黄解毒散，即为著名之中药。

情况与牛黄类似者，为马宝、狗宝。马宝又名赭丹，乃病马腹中所结，小者如豆，大者如鸡蛋，甚或大如西瓜，主治癫痫、惊悸、毒疮。黄协坝《锄经精舍零墨》云：“马黑者，生马肾间，一名赭丹，又名鲈答。凡番兵事急，持之念咒，辄能致风雨，突围而出”，则竟有巫术般的效果了。狗宝，生癞狗腹中，可治痈疽疮疡。

这些东西都是动物身上的疮疡病痛，类乎结石。牛马身上长得这种东西，大抵命都活不长了。情况正如蚌里面生的珍珠。蚌因病而有珠，病愈甚，珠愈大愈美，所以珍珠有点像蚌的泪珠，是在痛苦中孕育出来的。牛黄马宝等物，也是牛马身上热毒所招。

人取珍珠以为美饰，割牛黄马宝以治毒化瘤。所取者，在牛马蚌介来说，乃其赘物、秽物、疮疥之疾。然人取之则名之为“宝”。斯则与麝香、龙涎香为阴分泌物相似，以臭为香、以疥为宝，盖已久矣。

为何要如此以臭为美，以疥为宝？

我们不妨说人类文明之创造性即在此。萧艾即是芳草、秽物即是灵物，端看怎么个用法。能用之，牛溲马溲，皆有其大用妙用；不善用之，黄宝结在身上，徒然痛苦憔悴以至死，毫无用处。

何况，香秽一也，疾疹即是物宝，更有点道家哲学意蕴存乎其间。

因为这些秽物，不但有药效，更具有避邪等神圣功能。头垢可以去“百邪鬼魅”，耳垢可治“颠狂鬼神”，人尿可治“鬼气疰疾”。

其中尤以女人的月经水最神奇。平时大家认为女性“不洁”的主要原因，即因女人会有月事。月事来了，称为不干净。若有婚丧嫁娶、神祀赛会、开光启航等礼仪，也都不准有月事的女人参加，以免犯忌讳。但此所谓犯忌讳，既是由于它的污秽，也是因为它的神奇。什么神、什么鬼，一旦碰到了月经水，就都会破功，所以才须避忌。《政和备用本草》中说：“扶南国旧有奇术，能令刀斫不入。惟以月水涂刀便死，此是污秽坏神气也”，或清《萤窗异草》载，康熙间一位吴县妇女为了保护贞操，用月水抵御鬼神的侵犯：“妇犹

惧神来,以清水渍其秽污,如红泉赤浪,贮于溺器,以备不虞。而神道绝迹。”这类故事,在笔记及小说中是极常见的。

污秽即是神圣,这个逻辑也表现在语言上。例如:人尿又名還元汤、轮回酒,稀释过的大便又叫黄龙汤,月经水又称为天癸,鸢粪便又称五灵脂,蛭虫的大便则称为甘露(唐代文宗时引发的“甘露之变”,即指此物。文宗曾亲自采尝)。秽物而有嘉名,既是忌讳,又是敬重。

此不只是高下相形、美恶相生,且是一物同时既神圣又污秽,同出而异名,与我国文字的特色恰好相符。这项特色,叫做正反合义。也就是一个字同时兼有完全相反的两个意思。

例如轻薄短小的薄,谁不晓得是稀少单薄的意思。可是“国庆佳节,薄海胜欢”的薄,却是普遍、庞大之义。与薄字相关的一些字,如溥或大气磅礴之礴,亦都有大义。所以,薄既是少又是多,既是大又是小。

又像离,分离之离,当然是指分开、离别。但它同时也指会合,故《楚辞·离骚》,应劭、班固、颜师古都说《离骚》即“遭忧”之意,骚为牢骚,离即遭逢。天文学上说的“月离于毕”《尚书·洪范》,也不能理解为月离了毕星,而是月附丽靠近于毕宿。

止,也是如此。它是停止之止。然其字象形,指脚趾之趾。从止之字,辄有行走之意。《论语·先进篇》:“以道事君,不行则止”,也不是说以道事君,君若不听就算了,苟且从事即可;而是说国君若不愿行道,我们就走人不干了。止,就是走的意思。这就像武字。武乃是一个人荷着戈去打仗,故字从止从戈。可是《左传》里又说“止戈为武”,能不打仗、止战才真称得上是武。可见止既是走又是停。

这样的例子,举来简直无穷无尽。如《论语》里说:“余有乱臣十人”,乱臣其实是治臣,乱就是治,故《广雅》说:“料、乱、紕、督、雉、敕、伸、撝、撩、统,理也”。不但乱就是治理,紕漏之紕、撩乱之撩也都有治理条理之意。又如让当然有谦退之意,不过它同时也指批评、诘难。像刘歆写过一篇骂人的文章就叫《让太常博士书》。那可不是逊让,而是责难太常博士哩。矜,则既是怜悯矜惜他人,又是自我尊大骄矜之矜。戾,既是乖戾暴戾,又是美好,《诗经·小雅·采芣》说:“优哉游哉,亦是戾矣。”而那乖戾的乖字,不也既乖巧柔顺又逆忤乖张吗?

乖就是不乖，治就是乱，废就是大，归就是去，危就是正，厌就是满意，嗇就是贪，戏就是怒，窹就是大……凡此等等，都是随手可得的例字。

这是非常特殊的语文现象，非常容易让初学中文的老外一个头两个大。可是，在我们社会中，除了少数正反合义字须用破音改读或加形符（如厌与贻）来区别之外，一般人通常并不会觉得有什么辨识的困难。没有人会在看见“超薄型”卫生棉广告时，以为那是超大型；也绝不会把薄海腾欢误以为是大家都不快乐。为什么呢？

因为这很符合我们中国人对这个社会、对生活、对人生的理解。在中国人看来，福兮祸所伏，祸兮福所倚，有无相生、高下相形，一件事也总有正反两面。所以治就是乱，乱就是治，难说得很。

由于世事祸福相倚、有无相生，所以繁华退散的花落之际，才是成就之时。落既是消降，也是完成。我们说“大厦落成”就同时指工程结束与楼宇建成。人在花落时节，总不免感伤以为那代表了生命中的消亡与殒灭；却不能不了解到花落莲成，繁华落尽见真淳，才是人生真正有所成就的境界。

更进一步说，争什么大小，比什么繁盛与散落？大即是小，落即是成。眇目之眇、藐视之藐，不都是小的意思吗？但它又皆是极大，《楚辞》：“神高驰之邈邈”，《诗经》：“藐藐昊天”。眇即是渺，《楚辞》：“路眇眇之默默”，《管子》：“眇眇乎如穷无极”。此正如薄同时是极小也是极大。庄子《逍遥游》讲的那条鲲：“北冥有鱼，其名为鲲，鲲之大，不知其几千里也”，也是如此。古人老早指出，鲲本指小鱼卵。鱼卵是极小的，但极小也就是极大。知小大一如，乃知道遥。

此非玄谈，世事本来如此。据《广雅·释诂》说，同侪即为敌雠，辛劳就是惰怠，妄诞就是诚恳可信，虔敬即是杀戮，从容即是从惠。一切均是非相形，同时具有正反两面的。

造字命义时，意义世界即本于我们对现实生活世界的真实体会而来，故若仔细思量这些字，或许能帮我们悟道。而整个中医体系，亦与文字一样，体现着我们的感情观念，神圣与污秽，乃同一体事，也是正反合义的。

#### (四)

以秽物为药用妙品，不但符合中国人的人生体会，尤其是符合道家哲理；整个用药治病的描述，包括对疾病的理解，对疗效之说明或治药之方法，也都带有浓厚的道家道教色彩。

前文说过，《备用本草》中征引道书甚多。但征引此类道书时常常不是现代医学式的谈药效药用，旨在治病，而是服食或保养性质。例如乱发条，引《服气精义方》：“刘君安曰：欲发不脱，梳头满千遍”，此即非治疾，乃是养生之法。同理，头垢，亦引《服气精义方》云：“烧已发合头垢合服，名还精，令头不白。”这也是服食之法，又谓秋石“久服去百病，强骨髓补精血，开心益志”，亦属服食。

另有一部分，是厌胜。如云：“人发挂果树上，鸟不敢来食其实。又人逃走，取其发纬车上却转之，则迷乱不知所适矣”，“狂见鬼者，绞人屎汁，饮数盒”，“治鬼舐头，取儿类，腊月猪脂和传，舍疮未愈而交接，血出不止，取与交妇人衣带：寸烧研末，水服，尸疮者，儿气也，伏而未起，故令人沈滞，得死人枕治，魂气飞越，不复附体”等，都是厌胜之术。所以女患阴易，便须男子裤，男患阴易，则用女裤；妇女难产，又要用夫之裤带烧来下酒。

治药之法，则重阴阳相发。如天灵盖，取得后，要用煇灰火掩一夜，待秽气出尽，再用童子尿在瓷锅中煮一伏时满，漉出：屋下掘一坑，深尺许，仍将它放入其中一伏时，这样，天灵盖才能“魂归神妙，阳人使阴，阴人使阳”。秋石则因要使它具有火性，所以要刮在新瓦上，用火逼干，入麝香，用酒下。或用锅煮，入炭炉中煅，“其药末常近火收，或时复养火三、五日，功效大也”。

重服养之法、讲厌胜之术、炼药之时强调阴阳水火，都具有道教色彩，非寻常所谓医药之事也。所用药及所欲疗之疾，多涉鬼物，亦非一般医术范围，尤其特别的是神化之说。

在解释发髮之作用时，《神农本草经》谓其“疗小儿痫、大人疰，仍自还神化”，陶弘景对此已不能了解，说“神化之事，未见别方”，《备用本草》有“臣禹锡等按蜀本云：《本经》云仍自还神化。李云：神化之事，未见别方。



按《异苑》云：人发变为鳝鱼，神化之事，应此者也”。《本草备要》则考证道：“发入土，千年不朽，以火煅之，凝为血质。煎炼至枯，复有液出。误吞入腹，化为症虫。煅炼服食，使发不白。故《本经》有自还神化之称；陈藏器曰：生人发挂果树上，则鸟鸟不敢来；又人逃走，取其发纬车上缚之，则迷乱不知所适。此皆神化。”这样的说解，看来仍是莫名其妙，或指人发变化，或指人发很神奇，千年不朽、火煅凝血，煎炼出液；或谓具厌胜作用，十分神秘。但不管如何，这种神化之说在医学上并无意义，只具有宗教性的人发崇拜性质。

对人血、人肉、人胞、天灵盖之药用功能描述，大约也都具有身体崇拜性质。我们别忘了，像人血这类物事，许多民族都认为它具有灵性神性，古人杀俘祭旗，歃血为盟，其作用便与杀牛羊，以其血衅钟相似，要以血来令物件产生灵性。锻剑时，滴血入炉，亦是此意。

视血为具灵性之物固同，吃不吃血却可能完全相反。古代中国人是吃血的，习俗上说吃脑补脑、吃血补血，就是此意。日常生活中，猪血、鸡血、鸭血，食用甚为普遍，灌肠时也有做血肠来吃的办法。人血以其难得，虽不常用，但入药食用，逻辑上并无特殊之处。

不过道教祭祀，本分二路，一种是依循传统的，也就是古代宗庙血食的传统，祀人鬼及山川诸神，均须杀牲为祭。鬼神是要血食的，所以祭品叫做牺牲。另一种却是反传统的，例如早期天师道上清道就主张不杀牲为祭。《正一指教斋仪》有戒十二法，其一即为：“不得食食血有生气之物”。其后发展成茹素、不杀生的路数。

在医典中呈现出来的，主要是前一路。但对于用人身药，历来都有争论，反对者其实也就代表着道教中后一路的观点，故《备用本草》在天灵盖一条下有按语云：“神农本经，人部唯发鬣一物外，余皆出后世医家或禁术之流，奇怪之论，殊非仁人之用心。世称孙思邈有大功于世，以杀命治命，尚有阴责，沈于是也。近数见医家用以治传尸病，未有一效者。……残忍伤神，又不急于取效，苟有可易，仁者宜尽心焉。……设云非此不可，是不得已，则宜以年深尘土所渍朽者为良，以其绝尸气也。”此虽仅论天灵盖，但所指包括所有人体药。诉求的，固然是道德，却明显批评着“禁术者流”，亦即其他利用人体骨肉胞血之神灵性质以进行禁咒的道派。

反对杀命治命且不太用人体药者,还反对饮小便、炼秋石,谓其为小道旁门。他们与强调小便经水如何如何神妙的人,看起来确实颇不相同。但是,不主张用天灵盖人血人便人尿的道派,也不能说他们就不重视或不采用身体药,只不过他们食用的身体药是另外一批罢了。

前文已提过,在《备用本草》中已记载了不少服食炼养的资料。把这些人体药拿来服食炼养和只以它们做医病之药,可以是两回事,但道教往往将之并为一谈。因为治病与保养乃一体的两面,在道教“贵生”思想底下,两者本应合论。故医方药典固以治病为主,依然不废服食养生。而服食者,一方面服食草木之药,一方面也把人身之药这个观念竭力发挥着。

陶弘景《养性延命录》开宗明义,《教诫第一》就把老子“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地根”解释为:“天食人以五气,地食人以五味,人为刑骸骨肉血脉,故鼻为玄,口为牝。”因此,养性延命之道,便是服气与服食。可是两者之中,吃气又更优于吃谷吃肉,所以说:“不食者,不死而神。传曰:杂食者百病妖邪所重。所食愈少,心愈开,年愈益。”但人怎能真不吃呢?他遂提倡吃自己的唾液:“饮食自然。自然者,则是华池。华池者,口中唾也。呼吸如法咽之,则不饥也。”此是以津液为食。《杂诫忌褻害祈善篇第三》云:“玉泉者令人延年,除百病。玉泉者口中唾也”,则是以津液为药。

这个观念尔后大为流行,强名所注《真气还元铭》曰:“灵芝在身,不在名山。灵芝,草也,在身。在人身中也,指元气是也”,亦即运用身体本身的元气或津液或什么做药服食修炼便可,不必再去饵草木金石之药啦。

内丹一路,所发展的就是这种思维,陈虚白《规中指南》说得明白:“夫采药者,采身中之药物也。身中之药者,采之之法,谓之收拾身心,敛藏神气。心不动,则神气完,乃安炉立鼎,烹炼神丹。”

药乃身中药,鼎炉则是身体躯壳,李清庵《三天易髓》所谓“外象为鼎炉,中间是药材,诚能收拾得,即刻结灵胎”,即此之谓。丹家对于这身中之药究竟指什么,见解很不一致,因此派别法门甚杂,但其基本理论便是采身中药。整个修炼的过程,也是模仿采药烹炼。如何安炉、如何入药、如何起火、如何攒簇火候、如何温养,这些制药的譬喻,充斥于各类丹经中。

服气或内丹这一类道士,都不主张饵草木金石之药。他们所说的人身中之药,早期说唾液,还勉强可说是物质性的实物,与人血人尿人溺相去

不还,性质相同,可是后来就愈来愈虚化,讲精气神或身中之水火铅汞。但无论如何,此亦人身药这个观念之发展与运用。形态上似乎与讲人身药,吃小便、炼人中黄人中白者相反,而实是秘响潜通、条理一贯的。

## (五)

舍普《非正规科学》一书曾记载他去采访伯努瓦,讨论人种医学和医学人类学的问题,伯努瓦谈到许多病都与文化有关,病人按其文化教给他的编码来描述疾病的意义,因此他说每个社会都有一种英语称做 culture-bound syndromes(与文化有关的综合症的疾病)。这种病,只能放在特定社会里考察(第六章,万佚等译,三联书店,2000)。这个通理,非常易懂,比如中国人讲肾亏、肝火上升,推崇割股疗亲,就属于此类。药的情况也一样。把什么当药、把什么不当药,也是与文化有关的。在我们的药书中,把人归入一类,跟草木金石虫鱼鸟兽相同,是从《神农本草经》已然,历代相沿弗替。现代医学中才渐不讲这一套,但在民间及方术界使用却仍然非常频繁,可说是中医体系中文化特征非常明显的一环。

这个特征,又与道家道教关系密切。道教养生,从饵草木金石之药,并把人体药当成本草的一部分开始,逐渐放弃一切草木金石之药,不假外求,认为只要炼身中药便可成仙不死,实是人身为药这个观念充极尽致的发展。人身药在药的性质和作用上,高踞鳌头,非其他任何药所能比拟,所以又称“大药”或“至药”。

医方药典中,虽然对人身药推崇不如此之高,只列为其中一部而已,但紫河车、还元汤、破棺汤、泥丸脂之类称呼,仍说明了它们地位非凡。某些恶疾,非它们不能治,在解毒、治鬼方面尤具奇效,平日服食,亦具补益之功。

许多道教人士也发展这类药,倚为术法,此即《备用本草》所指禁术之流。其流源远流长,起码《太平经》中就提过当时修道人“或饮小便,或倒悬”。其后炼小便为秋石,或炼女人月水为红铅者,踵事增华,门派繁多,亦学道人所不甚讳言者。

我认为谈中医史及道教者,均不能忽略这个问题,但前文《道教的身体观》尚未论及于此,故为之补论如上,仅供学界教界先进参考焉。

## 十六 道教与书法

### （一）缺乏研究的论域

道教与书法艺术的关系，历来研究者均不注意。发掘此一论题者，始于陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文。

但陈先生此文并非专论道教与书法之关系。其论旨有六，一考黄巾之起源，谓起自东方滨海地域；二论东晋孙恩之乱，云其主因在于皇室中心人物系天师道人物；三考刘劭之弑逆，知彼亦有道教背景；四辨北朝寇谦之、崔浩家族之奉道，亦与滨海地域有关；五则历数南北朝天师道世家；六才是谈天师道与书法的关系。因此，陈先生此文乃是文化地理学式的研究，重点在于运用“滨海地区”这个地理因素，去对南北朝许多道教信仰及活动现象进行解释。书法和天师道的关系，只是谈及当时人奉道活动时附笔及之而已。<sup>①</sup>

不仅如此，陈先生大文实有根本性的错误。因为他把南北朝所有奉道人士都视为天师道徒，又把所有道教活动都牵合到滨海地域去谈，完全忽略了南北朝问天师道以外尚有许多道脉，且除了滨海地域有道教，其他地区也有道教在创立在发展。所以他文中所举以说明天师道与书法之关系者，几乎全都不是天师道的事例。<sup>②</sup>

这当然是令人遗憾的事。只不过大家对道教及道教与书法艺术之关系，均不甚了了，所以也没有人注意到这些错误，更没有人去深化陈先生的论述。

---

① 陈先生文收入《陈寅恪先生论文集》，九思出版社，1979年。

② 详见龚鹏程《陈寅恪先生研究道教的成果与检讨》，1993年淡江大学第一届道教文化研讨会论文。载《道教文化》杂志五卷八期。

既然如此,让我来试试。题旨虽大,不妨简略言之。

## (二) 信仰文字的宗教

周朝时已有道士,汉朝更多,其方术各异,但大多与书法无甚关联。如呼吸、导引、求海上仙方、炼丹砂为黄金、祠太一、祭灶、存想、饮小便、倒立、乃至房中术,都和书法无涉。

这些术法方技,并不能称之为宗教。正如今日许多人练外丹功、香功、甩手、游龙功等等,用以祛病延年而已,并不能径视之为某教之教民。由道法发展成为道教,其重要步骤就是超越这些“法术”型态,转成“教义”型态。太平道之崛起,即代表了这个意义。

太平道的经典《太平经》多达一百七十卷。其体例深受汉代儒家经学章句之影响,也常采用汉代经学师法中“问难”的论述方法。而更重要的,是它认为天地宇宙之所以会不太平不安定,就是因为世人奉用了邪伪的经文。因此真正的道法,不是什么呼吸吐纳、炼丹、吃小便、性交……而是破除一切迷信,不再信仰巫祝鬼神、不再杀猪宰羊祭拜妖邪,而是全心全意相信并诵读我这部经典。只要大家有了正信,信从真正的经文,天地一切灾病就都可以去除了。

所以它解释天下不太平的原因,是经文不正,“使贤者共疑迷惑,不知何从何信,遂至失天心,因而各从其忤”(《校文正邪法》)。故天遣天师宣告世人这部真经:“今,天遣吾下,为上德道君更考文教……名为皇天洞极政事之文也。乃后天地病一悉除去也。”(《拘校三古文法》)

此所谓“信我得永生”也。但信的依据在于经典;天师教化,也依赖经典。教民不必再修其他法门,只需“诵读此书而不止,凡事悉且一旦而正”(《解师策书诀》)。这样的经典,不是人造的,而是“天书”。因为它显露了天地的常法,且是经由辑校古今道书善文辞而成,故为无为自然之文。

太平道这种文书信仰,对道教发展有关键性的影响。天师道与灵宝道,均由此形成了他们特殊的文书观念和术法。以下分别说明之。

天师道的术法,特点在于章奏与符篆。事实上汉人本已有用符用印的风俗,如《后汉书·礼仪志》云:“仲夏之月,阴气萌作,以桃印长六寸、方三

寸,五色书文如法,以施门中,以雉止恶气。”当时善用符法的术士也不少,如同书《方术传》载:“河南有曲圣卿,善为丹书符劾,厌杀鬼神而使命之。”又,费长房能劾鬼,“后失其符,乃为群鬼所杀”。这些都是汉人用符印之例。但太平道将符书纳入其思想体系中,谓:“字者,言天文上下字,周流遍道是也,传者,信也,故为作委字符信以传之也。”(《解师策书诀》)符,就是书写一些天书文字以传信;人一旦接受符字,也等于与大道订立了契约,人必须守信不背,道则祛除人的灾病、保佑人的安全。

符书的各种作用,例如辟邪、祛疾等,其原理都建立于此。故《要诀十九条》云:“欲除疾病而大开道者,取决于丹书吞字也。”服符,并非吞“符”,乃是吞字。吞字而构成一种符信符契的关系,因此重点在字,不在符纸。据说,“太平道者,师持九节杖为符祝,教人叩头思过,因以符水饮之”(鱼豢《魏略》),其实除了吃符水外,可能还有用符书招贴及佩带之法。

《太平经》卷一〇四至一〇七曾收“复文”四卷。系字与字组合而成,被称为太平复文,共九十五章,大约就是当时的符书,后来则被发展成更庞大的系统,如《要修科戒律钞》卷一引《太真科》即云张道陵有符图七十卷之类。

与书写文字以示信相仿佛者,为上章。凡人有病灾,皆可向天奏呈文章,承认罪过,请求赦免,这就是上章。《太平经》即有《大圣上章诀》。天师道张陵“制作科条,章文万通”(见《三天内解经》)。上章之法极为繁复,一切火、雨、旱、瘟、虫灾、保胎、催生、乞子、解秽、安魂、却病……都可以上章。什么状况上什么章,也都有规定。天师道进入四川以后,又吸收了张修的办法:“书病人姓名,说服罪之意,作三通。其一上之天,着山下;其一埋之地;其一沈之水。谓之三官手书。”(见《典略》)因为其请祷法与上章有异曲同工之妙。同理,以印文治劾鬼神,因显示了文书信仰的性质,所以也被天师道沿用了。

在灵宝道方面,《太平经钞》戊八上:“至神圣贵人,……于是作无上灵宝谒。”谒,就是告,文告之意。汉末出现的灵宝五符及五篇真文,正标榜着它们是上天神圣的文告,是不折不扣的天书。

所谓真文,正是《太平经》所批判的“邪文”的对立物,代表真实、真正的文书。而且,从来源上说,也是最早的文书,是一切天文地文人文及所有文的“原型”。其说法大略谓:在宇宙未开辟之前,天地未分、日月未光,幽幽

冥冥,无主无宗。此时忽于空洞之中、元始之先,出现了文字。这些字乃气化自然形成,文势曲折,八角垂芒,字方一丈。空洞幽冥之中出现了自然的纹理纹路,所以天地日月等一切天文地文人文才逐渐得到发展与安顿。这些始源文字,就是天地一切创生演化的原型奥秘,故只要能掌握它,即可掌握创生的秘钥,可使枯骨复生。

后来灵宝经的“度人”思想,即由此而来。以真文为“三才之元根,生立天地,开化人神万物之由”。因此诵念或服佩此真文便可超度一切亡魂,或登真飞玄,所谓“开度生死,朽骨还人”。真文为什么能有如此玄妙的法力呢?因这是一切天地人的根源,故灵宝道强调:“无文不生,无文不度,无文不成,无文不立,无文不明,无文不光。”

此一思想,与天师道有相合之处,天师道之符篆,被认为即源出于天书真文,所以灵宝道也用符。但灵宝运用真文度化更生的思想,发展出了许多斋醮祭度之法,则为天师道所无。后世道教各派斋醮超荐度化的科仪,其实均出于灵宝。灵宝之法,极其繁复,然其核心,实在于此。<sup>①</sup>

### (三) 对于书写的讲究

道教是非常特殊的宗教,它反对祭祀、反对讲鬼神附身降灵、反对择日、不拜一切神祇,太上老君说一百八十戒第一百十八戒所谓;“不得祠祀鬼神以求侥幸”。它是一种知识分子的宗教,讲究经典、信任文字,所有法术,其实都环绕着文字信仰而来。

太平道的道士,必须要拘校古今各类文书,参稽考校,以类相从,进行编

<sup>①</sup> 如《太上洞玄灵宝紫薇金格高上玉皇本行集经阐微》中即有“赤文妙蕴草”、“云篆功用章”、“玄根妙德章”、“真文显运章”、“玉篇秘受章”、“帝诰御世章”、“济生度死章”等。且引长春杜真人曰:“宝教明明阐赤书,儒家惟此是工夫,五经四子皆天道,玉轴琼编是帝符”,引文昌帝君曰:“儒典佛经总是书,天王秘授更同符,昌明文教遵经宝,贝叶文传护帝都”,“五老宣扬传道妙,万方归极仰皇谟,先天景象从兹见,混沌赤文存太无”,引孚佑帝君曰:“当年曾读数行书,归宿玄门也不殊。实证先天赤气显,秘传口诀玉文符”。这些言论,不但说明了道教是文字教的性质,也可以看出它正努力地把一切文书典籍及文人都归入到这个文字教中。儒佛都有经书,既然是书,那就与道教可以相通了;读书人更不能不读书,只要读的是书,则也可以归入教下。以此会通三教,甚堪注意。

辑校订取舍斟酌的工作；必须要穷究字义，推类比况，做着经师们章句释解经典的工作；还要抄写复文符字，以治病宣信。天师道的道士，承受“真经”，奉行教法，固然不必再考校文字了，但他们制作科条，亦非易事。向天庭上章奏行文书，更不能草率将事，肚子里没几点墨水，如何谄得出一篇章奏？章奏的字迹，若是书法潦草，料想天宫不会喜欢；符书假如写得零乱，效果自然也怕会大打折扣。重视书法的风气，即是在这种情况下萌生的。

据陆修静《道门科略》记载：“奉道之家，靖室是其致诚之所。……其中清虚，不杂余物……唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。”这即是道士们的主要法器。在汉魏南北朝间，民众识字率甚低。能抄校经典、上奏、书符的这些道士，无疑地为均为群众中的知识分子，负担着教化的责任。天师道在各地教区设置了许多男女“师”，这些师，显然就肩负了古代师儒般的职务；且不需教化知识与道德，还要解决民众生理的病痛灾难、心理的终极信仰问题，任务可说是极为沉重的。

正因太平天师灵宝诸道的道士们基本上是知识人、是文人，这些道教又以文字信仰为核心，因此他们所构想的天庭，也是个文书世界的文官体系。如《灵宝净明天枢司法院须知法文》所列天枢院都司官格，分文职官为上元中元下元三品，上品“以考行道术奏慎行法有功人充真君、天君、元君、真人、仙佐、仙人”，其次“三等带勋，有曰学士、有曰释文、有曰誉籍”，再其次“三等阁职，有曰学士，有曰誉籍，有曰释文”。武职，则“以捉杀有功，如伐坛破庙之类，及在生为各将人充。或系文职，于文字有过人降人”。可见这种体制虽模仿朝廷文官制度，实际上却与任何朝代都不相同，刻意突出文职的地位，文职官又以奏牍文书作为主要的官阶升黜依据。文字有功者，列位上元，有过者谪入武职。其他官称，如学士、释文、誉籍等，也明显地以文书为主。《太上净明院补奏职局太玄都省须知》谓“太玄都省者，乃玉皇上帝专达之府，府有文林武林二官。文林掌文章簿书礼仪之事，武林掌诛邪杀伐之事。……正授委任各有品第，岁有稽考。一岁则入于洞神文堂”云云，也表现了相同的主张。

天官“文字有过”尚且曾遭降谪，人间的道士对此章奏书符自然就更不能马虎了。《上清天心正法》卷三说：“笔为利刀，墨为百药，邪精断却，百魅摧落”，又说：“神墨灵灵，改死注生，神笔一启，万鬼灭形”，“笔为神剑，墨为



戈戟,笔法治病,万鬼伏匿”。道士,尤其是天师道士,别无术法,完全要靠文字信仰。所以章案书刀为其仅有之法堂布置,笔墨则为他主要的法器。

要让笔墨发挥它应有的神秘力量,书符时必须有些讲究:“凡书符,先斋心、定虑、行神、布气、存雷火烧身,变形为天师,头顶朱雀,足踏八卦灵龟,左有青龙,右有白虎,左右有捧印童子……”(同上)或“当择庚子之日,天色晴爽,备香案,朝天门,双手掬上帝诀,变神为真人之状。先行五步超脱走,用黄罗以雌雄黄和朱砂研书符入于朱砂之内,并书沐浴解秽符,吞服诸符。书符执笔,叩齿存玄元始气降笔中……”(《灵宝玉鉴》卷十八“书符式”)

这些存想、步定、叩齿、拈诀、斋心、布气等办法,是否存有实际功能不可知,但必定足以增强书写者的信心,且表示虔诚与慎重,在宗教立场上看,也唯有如此敬慎将事,符书才能发挥它神秘的文字力量,诛精断魅。

上章也是如此。据《灵宝玉鉴》卷十七所载,上章醮主人不得杀生,章醮信物不得假借于人,有些时日不能上章(如正月初二、二月初二、三月初十、五月十一等,每月十五亦不可上章)。上章要择吉时且要知功曹值日所在,一如文书送达官府须送对衙门,否则官府不会受理。卷十八《飞神谒帝门》又载有三洞玄科十二条,详细规定了上章的注意事项,如:“章纸皆当精洁,不得穿破”,“章上细字长寸二分,出四分亦不合上”,“书章清净笔砚,以章案擎仪,然后可治,勿以罗身及放着床上”之类。又《书章法则》言:“章纸高准一尺九分,每幅一十二行,每行阔一寸二分或二寸四分”,“臣字不为头,鬼字不为首,不得悬生露死,魂魄之字、表亡之类,并须回避,不令上头”。此外尚有《正一书章四十五条令》、《章信论》等等,不赘叙。一般道士上章或书符时或许无法遵用这么多科戒,但念念净水咒,祝笔祝纸祝墨一番,才开始书符上章,仍是必要的。

对书符与上章敬慎其事,自然就更会使他们重视书法之良窳了。道书中对于道士们该如何增进其书艺,虽少说解,但我们不妨举个反面的批评来看。

陆修静《道门科略》曾指责当时的道士:“把持刀笔,游走村里”,“愚伪道士,唯有误败故章,缪脱之符,头尾不应,不可承奉,而率思臆裁,妄加改易,秽巾垢砚,辱纸污笔,草书乱画,荤以酒肉”。草书乱画、不按旧章规矩的道士既如此遭人诟病,道士们的书艺当然就应有个起码的标准。据《云

《云笈七签》卷三九所载太上老君说一百八十戒,其中第十一戒即为“不得作草书与人”,另《无上秘要》卷四五有玉清下元戒品,亦谓:“道学不得为草书”,“道学不得教人为草书”,卷四四有洞真中元品诫,谓:“学士及百姓草书伪意,罪”。均可与陆修静所说相印证,对于“草书乱画”,道教是悬为戒禁的。《太微仙君功过格》更规定了:“荐亡符简文字等,一字差错为一过。脱漏一字为一过。符文差错脱漏为十过。修写书篆不如法为五过。”对书写章符可谓极其敬慎。

换言之,由于道教是以文字信仰为基干的宗教,在所有宗教中,只有它与书法艺术有着本质上的类同性。它重视经典,要人诵念经文;它的术法以上章、书符为主,也使奉道者对书写文字不敢随便。这些虽未必即是书法艺术发展的直接因素,却是汉魏南北朝书艺发展非常重要的辅助条件。

除此之外,便是鼓励抄经。《太微仙君功过格》认为:“自己注撰救众经法一宗为三十功,赞道之文一篇为一功”,“以文章诗词诫劝于众,一篇为一功”,《云笈七签》卷三八十善劝戒则说:“劝助治写经书,令人世世聪明,博闻妙觚,恒值圣世,见诸经教,能诵章句。”抄经、注经、赞颂各道经之义理与经德,都是积善有功德的事,而抄经当然也不会马虎,书艺之进步,自亦将得益于此。<sup>①</sup>

#### (四) 关于书写的观念

有了以上的说明,陈寅恪先生所谈的一些问题就好懂了。如陈先生引《云笈七签》卷一百七《华阳隐居先生本起录》:“父真宝善稿隶,家贫以写经为业,一纸值四十”,又引《太平御览》卷六百六十六引《太平经》:“郗愔性尚道法,密自遵循,善隶书,与右军相埒。自起写道经,将盈百卷。”陈氏仅谓此可见南朝著名能书世家即奉道之世家,且道家写经及画符必以能书者任之。其实这些地方更可以看出当时写经主要是用隶书。故《真诰》卷十九说:“三君手迹,杨(羲)君书最工,不古不今,能大能细,大较虽祖郗法,笔力规矩并于二王。掾(许翊)书乃是学杨,而字体劲利,偏善写经。……长

<sup>①</sup> 抄经的风气,亦盛行于佛教界,但这可能是受到道教的影响。

史(许谧)章草乃能,而正书古拙,符又不巧,故不写经也。”<sup>①</sup>

此所谓正书,即指隶书。写经以隶为主,善草书的人就不能写经了。且不仅写经用隶,像杨羲他们那样,录记仙真降灵时的言说,用的也是隶书,因此《真诰》辩护道:“真诰者,真人口授之诰也。……当言真人之手书迹也……若以手书为言,真人不得为隶字。”(卷十九)如其书迹非以隶书为主,陶弘景便不应做此语。又《颜氏家训·杂艺》:“江南闾里间有《书画赋》乃陶隐居弟子杜道士所为。其人未甚识字,轻为轨则,托名贯师,世俗传信,后生颇为所误也”,卢文弗《补注》引林罕《字源偏旁小说序》云此书名为《隶书赋》。未知孰是,但由此也可发现陶弘景等道士们是较重视隶书的。陶弘景所收集到的杨羲手迹中,亦有草行者,但被认为“皆是受旨时书,既匆遽贵略,后更追忆前语,随复增损之也”,亦即在仙真降诰时随手匆忙写下。可见道教人士基本上并不以草书为然。他们也可能善草书,如许谧擅章草、崔浩也擅长章草之类,但写经与书符时必不以草书为之。

由此,我们也可以再谈些陈先生未触及的地方。例如道士书符,曾被陶弘景等人从“规矩锋势”、“巧”等方面予以评论,可见道士书符本身即被视为一种书法艺术。至于道士之戒作草书,则应与他们对书法的观念有关。《真诰》卷一《运象篇》开宗明义即详加阐释:

书迹之示,则挥形纸札,文理嵩注,粗好外着,玄翰挺焕,而范质用显,默藻斯坦。……今请陈为书之本始也。一道文之既肇矣,乃是五色初萌,文章画定之时。秀人民之交,别阴阳之分,则有三元八会,群方飞天之书,又有八龙云篆明光之章也。其后逮二皇之世,演八会之文为龙凤之章丁拘省云篆之迹,以为顺形……乃为六十四种之书也……校而论之,八会之书是书之至真,建文章之祖也。云篆光明,是其根宗所起,有书而始也。今,三元八会之书,皇上太极高真清仙之所用也,云篆明光之章,今所见神灵符书之字是也。尔乃见华季之世,生造乱真,共作巧末,趣径下书,皆流户浊文淫僻之字,舍本效假,是囂秽死迹耳。

<sup>①</sup> 陶弘景本人也擅长隶书,故《华阳隐居先生本起录》云其“善隶书,不类常式,别作一家,骨体劲媚”。

这一大段，必须稍加解说。所谓三元八会、云篆明光，可详《云笈七签》卷七《三洞经教部》、道藏洞真部神符类《三洞神符记》诸书。这是道教的文字观，认为宇宙起始，始于真文，后世一切天地人文均起于此。初始成文，是分判天地阴阳；阴阳初分之后，三元五德八会之气形成三元八会之文，以及八龙云篆，开化人神万物。所以这是书之始，也是文字文章文化的宗根。从字体上说，此为仙真所用之文，非凡人所能知能晓，乃是天文。人文则始于仓颉所造之古体。其后史籀变古体为大篆，程邈变大篆为小篆，程邈或其他人又变小篆为隶书。此四体，合天文二体，则称为“六书”。

道教所承认的书体，只此六者。一般经书，以隶写之，故《云笈七签》卷七云：“今经书相传皆以隶字解天书”，目的是通解天文之含意。符，则法效云篆天文，故云：“云篆光明之章，今所见神灵符书之字也。”隶书以后的字体，被指为“生造乱真，共作巧末，皆流尸浊文淫僻之字”，不愿采用。

道教戒人书草，即本于此一观念而来。且此一观念中，有强烈反本复始的倾向，所以它要谈“为书之本始”。在这种观念影响下，书法的审美趣味，便曾趋向古法、强调规矩，一切都要有根据有来历，试看《真诰》称赞杨羲，就说他“笔力规矩并于二王”。卷二十注批评楼惠民、钟义山“虽各摹符，殊多粗略，唯以加意润色滑泽取好，无复规矩锋势，写经文多浮谬”云云，也是如此。这是很容易理解的。书符写经，都需要端静凝摄；草书纵放，与其精神意志亦不相合。且势体潦草，不易辨识，恐怕也容易出差错，造成“浮谬”的毛病，故多戒禁之。

强调“为书之本始”，还会导出另一个有关书法写作的观念。那就是《真诰·运象篇》所说的：

夫人在世，先有能书。善为事者，得真仙之日，外书之变，亦忽然隨身而自反矣。

一切书体，都是从本源真文发展变化来的，所谓：“分破二道，坏真从易，配别本支，乃为六十四种之书。”因此从本末的区分来看，真文是本，又称为本文，其他世间各种书是末。所以末异也都源出于本真，故云：“天尊造化，具一切法。”（《云笈七签》卷七）既然如此，只要掌握了本源，末趣世俗书法又何必学呢？由此形成的书法观，就是：“夫得为真人者，事事尽得真也。奚

独于凡末之粗术，淫浮之弊作而当守之而不改、玩之而不迁乎？”“夫真仙之人，曷为弃本领之文迹，手画淫乱之下字耶？”（《真诰》）

这种书法观念，乃是超越摹写体式、讲究笔法趣味之“作品写作”层次，由写作者的角度，谈如何使自己成为真人。成为真人之后，世俗书法（所谓“外书”）的各种变态，自然也就能拥有了。因为，作者已经拥有了本源，掌握了“本领之文迹”。

当然，《真诰》只谈到了一个原则，说只要人成为真人，便能掌握真书；外书之变，亦能忽然自具。却未说明人须如何方能成真，方能掌握真文。这方面，类似《三洞神符记》所载的书符要诀恰好可作一补充，它说：

收视返听，摄念存诚，心若太虚，内外贞白。元始即我，我即元始，意到运笔，一气成符。若符中点画微有不同，不必拘泥，贵乎信笔而成，心中得意妙处也。

靠着收视返听等工夫，使自己等同于元始天尊，“天尊造化，其一切法”，故意到笔随，无之而不可。此道教之书法创作论也。

### （五）渐行渐疏的关系

书法，在汉魏南北朝间，是新兴的艺术门类，也是当时地位崇高的艺术。宗炳《画山水序》说他之所以要写这篇文章，就是因为当时“工篆隶者自以书巧为高”，故他企图“欲其并辩藻绘、核其攸同”，想说明绘画与书法有同样的价值。可见书法之地位在当时是最高的。

而这也是道教正式形成教团、普遍传教的时期。书法大家，多属奉道人士，是时代构成的历史事实。但这种事实，就像清末民国亦不乏书画家信天主教基督教之事，因为此时正是二教在中国传教事业发达之时期。可是我们能不能因此便说书画艺术与基督教天主教有内在的关联呢？

陈寅恪先生的研究即是如此。他举出了一些南北朝书法世家信奉道教（未必是天师道）的例子，便告诉我们二者有关系，且其关系是：“书法之艺术卖供道教之利用”，“宗教之传播，亦多倚艺术为资用”。这在研究方法上是讲不通的。为何奉道者多精于书法，这是时代机率偶合的关系？是单纯

信仰问题,与学行艺事无关?还是其中有内在之关联?而此种关联所构成的,又是一种宗教利用书法的关系吗?

我想说的,就是这个问题的答案。

我的看法与陈先生完全不同。我认为道教根本没想到要发展书艺,也未曾想利用书法。道教所关心的是人的死亡问题、生命的安顿问题。为了安顿生命,贵生恶死,想出了尊奉真经、掌握真文,抄写诵读之,并上章、释表、用符,以祛病除魅。这些都不为提倡书法而发,但其效果,却对书艺之发展甚有帮助。

从这方面看,道教与书艺的关系是间接的、曲成的。然而,由于道教这些方术内部含有文字信仰这个核心观念,它与书艺的关联,便不只限于上述那种间接曲成之型态。

由人们对文字的信仰,会形成“文字通神”的观念,这一观念在道教经符中表现得淋漓尽致。而书法作为一门艺术,它必然不只是字的形体线条而已,更要让字显现出一种生命力,使字能令观者洞达存有的奥秘。因此,书法与道教在本质上有类同性。道教视一切存有均为文字的态度,放在书法艺术中说,一样可以成立。

一切存有都是文字的开显,所以书写者必须将自己提举起来,放在一切存有之先的地位,来展开创造。这方面,书法写作者与书符道士也是一致的。而道士所运用之“斋心、定虑、行神、布气、存雷人烧身,变形为天师”或“收视返听,摄念存诚,心若太虚,内外贞白,元始即我,我即元始”的工夫,亦正是艺术精神主体的呈现。是忘我、丧我,然后通过艺术的想象,使自己与天地精神往来,与最高之存有者合一。书法家要写好字,即须进行同样的工夫。<sup>①</sup>

因为道教是一种文字教,所以在这一点上走得比书法艺术快。汉魏及南北朝前期,书法是以笔势论为主的,重点在于讨论各体书之体势,后期乃渐发展出笔法论。前者审其形势之美感,后者归纳体势用笔之法则。偶有一二逸出体势笔法之讲究者,才讲“书之妙道,神彩为上,形质次之”,“必使

<sup>①</sup> 有关艺术创作所需要的主体修养工夫,本文不拟多谈,徐复观先生《中国艺术精神》论之甚详,尤其第二章与本文更有关涉。

心忘于笔,手忘于书,心手达情”(见王僧虔《笔意赞》),然亦凤毛麟角耳。直到唐初虞世南《笔髓论·契妙篇》才具体指出:“欲书之际,当收视返听,绝虑凝神,心正气和,则契于妙。”这岂不与道士书符时之工夫若合符契吗?①

事实上,“有真人而后有真诗”这样的艺术创作主体论,在诗文书画中都出现得并不早。于此,道教的表现很值得注意。它强调文字之本原起始,而轻视后世书法形体的变化。在唐朝书论家张怀瓘那里也可以发现类似的声音。张氏追究文字之本原,举出“道家相传,则有天皇地皇人皇之书”,“夫道之将兴,自然玄应,前圣后圣,合矩同规,虽千万年,至理斯会”(见《书断》),不也与道教的讲法相似吗?②

不过,道教与书法毕竟为两道。道教的文字观,鄙视隶书以下之淫僻巧末书体,一心追摄持受本文真经,戒禁学道人书作草字。可是汉魏南北朝最能显示书法是门艺术的却是草书。文字脱离了它的固定形体与实用性,寻找美的姿态,正为时人费力经营之处,所谓“匆匆不暇草书”。道教则是“文字”教,视草书为乱画、解散文字,毫无根据。据《全梁文》卷六七庾孝威《论书》云,草书“已已莫分,东束相乱……贫省爱异,浓头纤尾,断腰顿足。一八相似,十小难分”,用这种书体去上章拜表,天庭上一定不认得,也难怪道教会反对它。书法则无此顾虑,赏其笔姿韵趣即可。此为其大不相同之处。南北朝奉道世家中许多人仍然精擅草书,恐怕是出于艺术的追求,而非宗教上的信持。

南北朝以后,道教和书法关系渐淡,即与此一态势有关。当时道教与书法有关联,是因为两者有原理上的同类性,道士集团与文士集团多所重叠,道教提倡抄经及上章符籙,又促进了社会上重视书艺的风气,所以其关系较为密切。可是道教所关心者毕竟不在艺术方面,只想到用斋心定虑等工夫去画符,不曾想用此法去写书法,也反对作草,此则不免使其与书写渐生隔阂。隋唐以后,道教本身亦发生了变化,上清道讲存思服气的道法大行;浸假又出现内丹之说,南北各家都在烹炼炉火,静养鼎内金丹。文字信仰在这

① 笔意论的发展,详见龚鹏程《文学与美学》第四章第一节,业强出版社,1987年。

② 详《文化符号学》第一卷第三章第四、五节。

些道派中并不重要,上章拜表乃至符鑲之法对之可有可无。剩下的一些道派,如灵宝、正一等,亦只能抱残守缺,无大进展。文字信仰本身既无发展,它要与书法艺术间对话互动自然也就较为困难了。<sup>①</sup>纵有些个别的道士精于书字造墨,亦不影响大局。迄元遗山论诗绝句出现“儿辈从教鬼画符”的句子时,我们便晓得文人阶层对画符的原理及其艺术性质已不再能够了解与认同了。二者关系渐疏,良有以也。

---

<sup>①</sup> 南北朝间善书之道教人士多于佛教,唐朝则僧人善书者已多于道教,详细的统计,可参看黄纬中《唐代书法社会研究》第八章,1993年文化大学史学研究所博士论文。



## 十七 张三丰武学论考

### （一）依托张三丰的内家拳

论武术者，莫不称少林武当。少林以达摩为初祖，武当则奉张三丰。两说均属依托，而且依托的年代都起于明末。

达摩驻锡少林，传《易筋》、《洗髓》两经，说见伪托李靖、牛皋两人为《易筋经》所撰的序。张三丰的事，则见于黄宗羲所作《王征南墓志铭》，云：

有所谓内家者，以静制动，犯者应手即仆。故别少林为外家，盖起于宋之张三丰。三丰为武当道士。徽宗召之，道梗不得进。夜梦玄帝授之拳法，厥明单丁杀贼百余。三丰之术，百年以后，流传于陕西，而王宗为最着。温州陈州同从王宗受之，以此教其乡人，由是密传温州。嘉靖间，张松溪为最着。松溪之徒三四人，而四明叶继美近泉为之魁，由是流传四明。四明得近泉之传者，为吴昆山、周云泉、单思南、陈贞石、孙继槎。皆各有授受。……思南之传，则为王征南。……凡搏人皆以其穴，死穴、晕穴、哑穴，一切皆如铜人图法。

本文首先提出内家拳起于张三丰之说，并著明其传授源流。张松溪事，又见雍正年间曹秉仁《宁波府志·张松溪传》，也说其法起于张三丰。但显然曹氏此文即依据黄宗羲的叙述而来，故黄文为最早说内家拳与张三丰有关的文献。但宋代这位张三丰，是位名不见经传的人物，宋元亦无任何人谈过这么一号人物。因此徐震《国技论略》认为黄宗羲大概是弄错了。《明史·方伎传》里有一位“张全一，名君宝，张三丰……与其徒游武当山，创草庐居之。明太祖闻其名，于洪武十四年遣使觅访而不得”，黄宗羲误把此归为宋

徽宗时事,所以才出现一位宋代的张三丰(上编《辨伪·辨黄宗羲王征南墓志铭有关张三峰时代之误》)。沈寿《太极拳法研究》则认为《王征南墓志铭》、《张松溪传》所说的都是“张三峰”而非“张三丰”,后人将峰改为“丰”或“豐”,才会跟明初那位武当道士混为一谈(福建人民出版社,1984,第104页)。黄兆汉《明代道士张三丰考》也说:“宋代是否有一位技击家张三峰不可确知。若有,则自然不是元末明初的张三丰。我们所讨论的张三丰大概是不懂技击的,因为在我读到的张三丰的文献里也没有提到他懂技击的。这个技击家张三峰亦可能只是伪托。”(学生书局,1988年,壹之四)Anna Seidel 则推测作此依托的人就是张松溪(见 *A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang Sam-feng* 收入 Wm. Theodore de Bary 编 *Self and Society in Ming Thought*, 哥伦比亚大学,1970)。

按,张三丰在明初是位传奇人物,其传说越来越多,时代也就越推越早。如陆深《玉堂漫笔》、何乔远《名山藏》都说他是金朝人,且说他曾在宝鸡县金台观修炼,弄得后来清朝修《陕西通志》、《凤翔府志》,民初修《宝鸡县志》时也都如此说。黄宗羲讲张三峰内家拳百年后流传于陕西,即是跟这个传说有关的。同时,以上两本书也提到了另一个传说,说张三丰是元朝初年人,元初曾与刘秉忠同师于沙门海云,陆西星《张三丰传》便相信了这个说法。陆氏乃道教内丹东派之大宗师,他既采信此说,其说在道流中必已极为流行。此时,张三丰已是元初人了。徐祯卿《异林》更推而上之,说有位张刺达,曾为成祖所访,又说他“相传是宋人”,曾至华山谒陈抟。张刺达,与张三丰之号为邈邈道人的“邈邈”音近,故世又以张为宋代人,曾见过陈抟。

这就是明代张三丰故事越增衍越繁富、越传年代越早的状况。技击家依附于这位传奇人物,以神化自己的拳技,也起于这个时代。嘉靖间的张松溪,或活动于天启崇祯间的王征南,都可能是依托者。虽然如此,依托也有依托的原则。技击家所说,均言张三峰,以自别于丹道家之言张三丰。丹道家论张三丰,俱如黄兆汉所说,是“没有提到他懂技击的”,张三丰只不过是一位邈邈游戏人间的神仙罢了。“张三峰”与“张三丰”之不同,恰如“达磨”与“达摩”。禅宗文献,通称达磨;技击家依托,则称达摩,以别畛域。后人再予混一以后,这个区分便荡然了。

张松溪之术,今已不可考。《宁波府志》所载,摭拾传闻,未必可据。可确考者,厥为王征南。

征南之法,黄宗羲强调其“以静制动,犯者应手即仆”,又说他“凡搏人皆以其穴。死穴、晕穴、哑穴,一切如铜人图法”。似乎一是说他应付攻击时擅长借力使力,以静制动;二是说他攻击时着重打穴;三是说他打穴时是将医学上以铜人认穴的办法挪用于技击,故穴有可晕可哑可死之分。

黄宗羲之子黄百家曾从王征南习艺,述其学尤详于宗羲。“略谓其法有五不传:心险者、狂酒者、轻露者、好斗者、骨柔质钝者。有应敌打法名若干:长拳滚斫、分心十字、摆肘逼门、迎风铁扇、异物投光、推肘、捕阴、弯心杵肋、舜子投井、剪腕点节、红霞贯日、乌云掩月、猿猴献果、绾肘裹靠、仙人照掌、弯弓大步、兑换抱月、左右扬鞭、铁门门、柳穿鱼、满肚疼、连枝箭、一提金、双架笔、金刚跌、双推窗、顺牵羊、乱抽麻、燕抬腮、虎抱头、四把腰等。”

所谓应敌打法名色,就是后来所说的招式。用于应敌,故应属散手。招式串连,则为套路。王征南之拳,又有六路与十段锦。六路歌诀云:“佑神通臂最为高,斗门深锁转英豪,扬鞭左右人难及,煞锤冲掳两翅摇”,十段锦云:“立起坐山虎势,回身急步三追,架起双刀斂步,滚斫进退三回,分身十字急三追,架刀斫归营寨,扭拳蹶步势如初,滚斫退归原路,人步韬在前进,滚斫归初飞步,金鸡独立紧攀弓,坐马四平两顾。”

对这些歌诀,黄百家有注释甚详。其中可以看出来王氏很重视斫法。斫法为其三十五种练手法中第一种。百家并说:“拳家惟斫最重。斫有四种:滚斫、柳叶斫、十字斫、雷斫,而先生另有盘斫,则能以斫破斫。此则先生熟久智生,划焉心开而独创者也”,对之推崇备至。可是何谓斫法,至今殊难明了。大概属于掌劈,故形容如刀斧之斫。柳叶斫,也可能类似后来拳家所谓柳叶掌。但滚斫、十字斫、电斫、盘斫之法,终不得而知。

王氏所击穴法,据黄百家说有死穴、哑穴、晕穴、咳穴、膀胱、虾蟆、猿跳、曲池、锁喉、解颐、合谷、内关、三里等。综合其法,则有五字诀法为:敬、紧、径、劲、切。

王征南这套拳法,只有黄百家这一位传人,但百家后来并未继续学拳,所以说:“先生之术所授者唯余,余既负先生之知,则此术已为广陵散矣。”号称传自张三丰的内家拳,至此业已失传。

## （二）依托张三丰的太极拳

张三丰武学之再现于江湖，是与太极拳相关联的，时间则在清末。

万本太极拳谱（因抄在万县兴隆街裕兴昌印的十行纸上，故称万本）所录王宗岳《太极拳论》之后，加了行注语云：“左系五当张三丰老师遗论，欲天下豪杰延年益寿，不徒作技艺之末也。”杨澄甫《太极拳使用法》（文光印务馆，1931）、陈微明《太极拳术》（上海中华书局，1925）、徐致一《太极拳浅说》（上海文华图书印刷公司，1927）均抄录了这段话，而改为“武当山”“张三丰”。可见太极拳本于张三丰，已成为这些拳师的“共识”，陈微明《太极答问》且说太极拳可断定是张三丰所传无疑。

陈微明之说，唐豪曾有驳议，认为王征南拳法与太极拳名色显然不同，不能混为一谈（《少林武当考》下编之五）。另外，光绪七年李亦畬《太极小序》及抄本王宗岳《太极拳论》都不作此依托，反而明言“太极拳不知始自何人”。唐氏也论断：“太极拳附会于张三丰，乃光绪七年以后事。”（《行健斋随笔》）

考王宗岳《太极拳论》，万本作《山右王宗岳先生太极论》。我认为这个题目是较妥当的，因为这篇文章只是王宗岳对自己拳术的阐明，以“太极者，无极而生，动静之机、阴阳之母也”来说明拳理。并不意味这套拳就叫太极拳。所以底下说：“长拳者，如长江大海，滔滔不绝也。”李亦畬抄本才在“长拳者”上面加上“太极拳，一名长拳，又名十三势”，李氏甥甥马印书抄本同。但仍无“太极拳”三字。其余万本、陈微明本、徐致一本、杨澄甫本则都没有这一段。可见王宗岳说拳理，固然由太极讲起，以说八卦五行，但其拳本应称为长拳。现在通行的太极拳，传自河南陈家沟，亦与山西王宗岳无关，更不用说王氏拳论与武当张三丰原本也是毫无关系的了。

太极拳出现甚晚，陈长兴（1771—1853）、杨露蝉（1799—1872）之后始显于世，光绪间始大盛。兴盛之后，推源溯祖，也是越扯越远。许禹生《太极拳势图说》甚至提出了唐许宣平、武当道士李道子以及张三丰所传诸说。其中讲张三丰的部分，云：“元世祖时，有西安人王宗岳者，得其真传，名闻海内。”不知王宗岳乃乾隆时山西人，咸丰时人武霁宇始获其拳谱，其弟武

禹襄因学拳于杨露禅,始将此谱传出,与张三丰何干?王氏也非元世祖时人。此即可见太极拳家推源溯始时,有将一切久远化的倾向。论张三丰如此,论王宗岳也是如此。

但自光绪初年有人把王宗岳《太极论》说成是“张三丰老师遗论”,并逐渐获得太极拳师们的认可后,太极拳与张三丰的关系越来越被坐实,竟形成了武学上的武当派。金一明 1930 年出版《武当拳术秘诀》,论列了武当拳术源流、张三丰生平事迹与内家拳之名称及其源流、内外两家拳术不同点等。狄兆龙、高飞 1960 年又出版《武当秘传八卦掌》。1985 年湖北丹江口市更创办了《武当》专业武术期刊,以宣扬武当武术。

### (三) 依托张三丰的道派

张三丰在清代持续走老运,在被技击家奉为宗师、形成宗派之同时,在道教炼丹人士间,也有了相类似的际遇。

清道光时期四川人李西月崇奉张三丰,经常以扶乩方式与张三丰唱和,逐渐把张氏以前一些高道列为前几代祖师,把张氏同时代及其后一些人列为他的弟子,一代代形成谱系,称为隐仙派或犹龙派。李西月曾解释这个道派的名称说:“大道渊源,始于老子。一传尹文始……文始传麻衣、麻衣传希夷、希夷传火龙、火龙传三丰。或以为隐仙派者,文始隐关令、隐太白;麻衣隐石堂、隐黄山;希夷隐太华;火龙隐终南;先生(张三丰)隐武当,此隐仙派之说也。”(张三丰全集,卷一)因其认为该派源于老子,故称犹龙派;又因认为该派最善隐,故称隐仙派。

张三丰在这一派中被称为“玉虚右相参法天师犹龙六祖昆阳先生”。此派又称西派。因为在讲内丹修炼的道派中,北派全真、南派由紫阳真人所传,均形成于宋代;东派为明代陆西星所创,流行于江浙;西派则为李西月所创,流行于四川,故称西派。它与东派喜说男女双修不同,主张单修。而李西月之主张,多藉由注解张三丰著作,或与张三丰扶乩时发之,今传《张三丰全集》也是李氏编的。

在李西月之前,民间已经流传不少托名张三丰之著作,因此他说:“近来传本多所混杂……俗抄,有比张、邓刻本全备者,又多以吕祖诗混入其

中。”(卷一)但李编本中,据黄兆汉之考证,依托仍然甚多。尤其值得注意的是:《全集》第六册是几种经咒,如《文昌帝君开心咒注释》、《准提心经》、《斗姥大法语》、《大悲神咒》等。这一册,黄兆汉认为是李西月之后的人加入,而于光绪三十二年刊入成都二仙庵《道藏辑要》的《张三丰全集》中的。若然,则张三丰著作之增饰伪托,在李西月之后仍在进行中。

光绪间,拳家喜欢将拳术推源于张三丰,应与张三丰在这个时代的声望有关。有道派专力推崇阐扬其道法、有人不断托依创造他的著作,当然武术界也就乐于攀附这样一位有体面的闻人。

而且这两方面也是有关系的。张三丰创太极拳,这样一个说法,不但为太极拳找到了一个发明人,事实上也将太极拳拉进了道教的脉络中,让人从道教的角度去理解太极拳。

太极拳本于《易》理,当然未必即是道教之物,儒家不就曾赞《易》宗经吗?可是,若说太极拳系道士张三丰所创,意义便不同了,太极拳的拳理似乎就该与道家道教有关才是。此即太极拳之道家道教化。转化后的太极拳,当然也就与修身炼养颇有关系了。

所谓张三丰武学,所指就是这样一种与道家道教炼养修真结合起来,而以太极拳为其论述核心的武学。这样一路武学,其实研究者尚少,武术界也还对之不甚了然,因此我准备从几篇文献介绍起。

#### (四) 纳入道教体系中的太极拳

萧天石先生《重刊太极炼丹秘诀前序》说:“张三丰真人者,道家丹鼎派中新派之开山祖也。此派又称太极派,其太极拳尤盛传于世”(《道藏精华》第二集之五,自由出版社,1998年)。

此书据称乃太乙山人所藏,萧先生曾引其“拳通太极风云外,道在阴阳造化中”、“形势千般皆下品,神气运化亦非真”二语,谓其:“殆亦拳家而修真者”。然所藏《张三丰太极炼丹秘诀》实为民国以后依托杜撰之作,萧先生辑入《道藏精华》,殊觉不伦不类;所述张三丰为太极派、创太极拳等,更是无一不误。萧先生于道教道学为大行家,何以妄谬至此,令人不解。

本书凡六卷,一传纪、二太极长生诀、三修道篇、四炼丹篇、五炼丹歌诀、

六水石闲谈。萧先生所说,集中于第二卷。但其中《太极拳论》乃将武禹襄《十三势说略》与王宗岳《太极拳论》并凑而成;而《太极拳歌》则为王宗岳《十三势行功歌》。盖光绪七年以后,张三丰创太极拳之说渐渐盛行,此书遂以清人著作冒充为祖师传本也。

不过,作此伪托、弄此狡狴,也不曾毫无用意。此书是将太极拳纳入修道炼丹的体系中去的作品。早先有人说太极拳为张三丰所创,只是从渊源上认定太极拳与道家道教的关系,现在它则更想从理论上结合这层关系。由这个角度看,此书便颇有值得注意之处。

《太极长生诀》这一卷,就很明显地是以太极拳为养生术之一术。首列《重阳祖师十论》;次为《运用周身筋脉诀》,教人早起咽太阳气、中午静坐运气入丹田、晚上也咽气吞津;再则为《打坐浅训》,教人呼吸调息之法;《打坐歌》教人打通玄关一窍,修成金丹;《积气开关说》教人九转真气,以通玄关;接下来才是《太极拳论》。但太极拳论依王宗岳之说而立论,仅属技击,尚非修真,故底下立刻补了一篇《学太极拳须敛神聚气论》、一篇《太极行功歌》、一篇《太极行功说》。

这几篇东西,是技击家所传太极拳各谱录中所没有的。历来论太极拳者也不知道有这些文献。

它们的特点,是在太极之外强调无极,云:“太极之先,本为无极,鸿蒙一气、混然不分,故无极为太极之母,即万物先天之机也。……迨入后天,即成太极。……太极之位定。其象既成,其位既定,氤氲化生,而演为七十二之数。……然后混七二之数,浑然成无极。”(《学太极拳须敛神聚气论》)意思是:无极为先天,太极为后天。若练它那七十二路太极拳,练到阴阳二气相交,还其混化,就可以回归到浑成无极的境界了。此说抬高了无极的地位,且将太极拳工具化,视为人回返浑成无极境界的一个手段,因此它说:“学太极拳为人道之基”。

其次,它认为拳法只不过是这无极太极修炼法门之一。太极妙道,本不限于拳法,所以也可以利用打坐来达成同样的功效。《太极行功说》所说即指此。

其法谓:“太极行功,功在调和阴阳、交合神气,打坐即为第一步下手功夫。”须神敛气聚、冥心兀坐、保元守真、盘膝曲股、足跟紧抵命门,然后两手

掩耳,用指弹耳根骨、用手擦摩面部;以舌搅口、吞津、叩齿、揩鼻等等。其实仍是古来相传各导引法之运用,与静坐调息者不同。但它很重视此法,云:“长生不老之基,即胎于此。若才得太极拳法,不知行功之奥妙,弃置不顾,此无异炼丹不采药。莫道不能登长生大道,即外面功夫亦决不能成就。必须功拳并练。”

换言之,拳法不仅只是修炼的法门之一,更是必须与打坐并练的法门,只学太极拳是不行的。

如此论太极行功,功法之要,其实便在功而不在拳。故接着它又有《太极行功歌》说:“两气未分时,浑然一无极。阴阳位既定,始有太极出。人身要虚灵,行功主呼吸。”如何行功呢?它用的是道教沿用已久的“呵、嘘、呼、咽、吹、嘻”六字法,教人“持此行内功,阴阳调胎息”。

这样讲,则它底下接着谈的《行功十要》、《行功十忌》、《行功十八伤》当然也就与太极拳无关,而是指擦脸、揩目、弹耳、叩齿、咽津、勿久坐湿地、勿冷着汗衣、勿子时行房、勿阴室纳凉、久视伤精、久卧伤气、久立伤骨一类事了。

这是把太极拳纳入道教修道炼丹体系中去的结果,与技击家论太极拳颇为不同。世人言太极拳,也有注重它的养生价值的,说练太极拳有助于保健。其说固与拳术本为技击而设之旨有所差异,宗趣不同;但也不过是说练拳可以锻炼筋骨、调理脏腑、有益于健康、可以延年而已。《太极炼丹秘诀》却更要由此说无极,要将拳与功(运气入田、积气通关、敛神聚气……)合并起来,教人修真成仙。所以它讲的不是一般意义的养生保健,而是在道教思想及修炼体系中,为太极拳安立一个地位。其书在《太极长生诀》这一卷后面,列了《修真篇》、《炼丹篇》两卷,就是这个意思。

历来论太极拳者不知有此一书,或知其书而不予讨论,大约也即由于它与技击家并不同调的缘故。

### (五) 拳道合一的张三丰武术

但是,这种讲法也未必定与技击武术无关,由此种讲法,事实上可形成另一路与太极拳相近而不尽相同的武术。



这些武术不见得都本于《张三丰太极炼丹秘诀》，但它们源于一种类似的思路，均是将练拳与修道结合起来，且强调无极。

### 1. 被转化的太极拳

其一是直接挂在张三丰名下的武术，如徐雍辑注的《张三丰武术汇宗》，又名《武当派仙侠真传》。内分九章：导言、仙家八段锦、仙家易筋经、太极拳谱、导引心术、运气仙术、接命仙术、柔术、剑仙纪闻。此书将太极拳与导引成仙并列，宗趣显然与《太极炼丹秘诀》相同。

此书谓太极拳之流别有五：一为唐朝许宣平所传，凡三十七式，传宋远桥。一为俞氏所传，为先天拳，受自李道子，传俞清慧。一为韩拱月传程灵洗，至程氏改名小九天，共十四手。一为殷利亨所传，为后天法，传胡镜子，再传宋仲舒，共十七式。张三丰十三式则为第五派，集其大成，后衍为百余手，世称为太极长拳。

它所传的张三丰太极拳谱，则说：“道家之言曰：道体之本原，曰无极。无极而生太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。如吾心寂然无思，一念不起，是无极也。然此心未发，自有昭然不昧之本体，是太极也。始静则柔，极静则刚。三丰真人之创太极拳、太极剑，即由斯理而发明者也。”

依此，下列《太极图》、《无极歌》、《太极歌》、《学太极拳须敛神聚气论》、《太极行功说》。后面这两篇，显然采自《太极炼丹秘诀》，它与该书的关系，也不言可喻。

据它说，太极拳“有河南派、温台派、开合太极之分，与三丰真人之原谱，遂有出入”。它所载张三丰拳式共四十一式，河南派则有九十手。这却与《太极炼丹秘诀》所叙的太极拳七十二路图势并不一样。

其书论太极，大要如此。现在我们来考察一下：

(1) 它论拳法源流，完全根据许禹生《太极拳势图说》，但较为简略。

(2) 说太极现有河南派、温台派、开合太极之分，并不确实。现今太极拳流派大约有五，陈、杨、吴、武、孙，而都出于陈家沟。拳架有大有小、有快有慢，却无温台派之说，也无所谓开太极合太极。其中杨式大架有八十五式、八十八式、八十一式、一〇五式之不同，亦无所谓九十式者。

(3) 《无极歌》、《太极歌》两篇，前者仅见于姚馥春、姜容樵于1930年合

编的《太极拳讲义》，上海武学书局出版。据姜氏说，此本得之于汤士林，“其原文较世所传者多三分之一，皆太极之要诀”，可见此《无极歌》为历来各太极拳谱所无。《太极歌》，亦仅见于姚谱及一册以“万县兴隆街裕兴昌印”十行纸抄写的《太极拳功解》（1991，沈寿整理的《太极拳谱》称为万本）中。可见它代表一种特殊的观点，非一般太极拳家通行之经典，与各派拳术也没有直接的关系。

（4）这个特殊的观点，具见于它所传的太极拳谱中。底下我就准备谈这一点。

该谱直接引“道家之言曰：道体之本原，曰无极，无极而生太极”。此与太极拳之拳理其实已有了绝大的差异。按，在太极拳史上，王宗岳《太极拳论》已将太极与无极合论，说：“太极者，无极而生，动静之机，阴阳之母也。”太极者无极而生，是什么意思呢？是说无极在前，生出太极吗？若如是，太极拳岂不应称为无极拳才更高妙些、更合理些？但太极若为阴阳之母、动静之机，则太极便是本源，此一本体岂能又是无极所生？

这个争论，要回到《太极图》上去探究才能明白。太极图之传，自周敦颐之后始着，《张三丰武术汇宗》所载的也就是这一幅图。宋朝朱震《进易表》曾提出一种说法，谓该图乃由陈抟、种放、穆修传来。后来在清朝初年黄宗炎、朱彝尊进而发展此说，云该图原于道教，只不过周敦颐把原先由下而上的炼气过程颠倒了过来，以讲天地生化罢了。朱熹对朱震之说不以为然，认为乃周氏自作，非受诸穆修等人。这个辨明，对于《太极图》宗旨之确定，甚为重要。因为朱熹与陆九渊九韶兄弟辩论时，陆九渊就说：“将‘无’字搭在上面，正是老氏之学。”无极一词，见《老子》二十八章，庄子、列子、淮南子也都有这个词，所以陆九渊认为它是道家之学。可是朱熹并不承认周敦颐说无极是受了道家或道教的影响，故谓图乃周氏自作，对“无极而太极”一语，亦有他的解释。

按陆九渊兄弟的看法，《易经》只说“易有太极，是生两仪”，太极之上不应再说无极，因为太极就是“万化之根”。朱子则主张太极是理，这个理，“无方所，无形状。以为在无物之前，而未尝不立于有物之后。以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中”（文集卷三六《答陆子静第五书》），故以“无极”来形容之。其注《太极图》说云：“上天之载，无声无臭（原注：是解无极

二字),而实造化之枢纽、品汇之根柢也(原注:是解太极二字)。故曰:无极而太极,非太极之外,复有无极也”,说得甚为明白。无极,只是对太极的描述语。

王宗岳所讲的太极,正是由《易》理体会出来的拳理,其云太极,实即本于朱子之说。所以他说:“太极者,无极而生,动静之机,阴阳之母也。动之则分,静之则合。……虽变化万端,而理唯一贯。”太极者,无极而生,用朱子的话来说即是:“非无极之后,别生太极,而太极之上,先有无极也。”(文集卷四五《答杨子直第一书》)动静阴阳,理唯一贯云云,用朱子的话来说,即是:“太极者,本然之妙也。动静者,所乘之机也。谓太极含动静则可、谓太极有动静则可”(同上),“静即太极之体,动即太极之用”,动静均是这个理(《语类》卷九四),“太极即在阴阳里。若论其生则俱生,太极依旧在阴阳里。但言次序,须先有这实理,方始有阴阳也”(同上)。此所以王宗岳云太极为阴阳之母、动静之机,而变化万端、理唯一贯。

陈鑫(1849—1929)《太极拳推原解》赅述此义,其说也很明显本于此类哲学。它说:“斯人父天母地,莫非太极阴阳之气(言气而理在其中)酝酿而生。天地固此理(言理而气在其中),三教归一亦此理。即宇宙(太极是体,阴阳是体中之气)之万事万物,又何莫非此理?况拳之一艺,焉能外此理而另有一理?此拳之所以以太极名也。”陈氏论拳,强调主敬;所撰拳论,颇有理学家气味,渊源脉络,正不可掩。因此,我认为太极拳的拳理,所根据的,其实是理学家式的《易》理,受朱子影响尤其深远,与道家道教并无干系。

《太极炼丹秘诀》、《张三丰武术汇宗》一类著作,则不同,它们要把太极拳归入道教谱系中,理论上便要改变朱子式的太极图解释,说:“道体之本原,曰无极,无极而生太极”,“太极原生无极中,混元一气感斯通,先天逆运随机变,万象包罗易理中”,“参透虚无根蒂固,浑浑沌沌乐无涯”,“太极之先,本为无极。鸿蒙一气,混然不分,故无极为太极之母,即万物先天之机也”。这里,都是把无极、混元一气视为本体,并由此生出太极。太极非实理,而是虚无之气,强调无极、强调虚、强调气,以此论太极,恰好成为朱子的对反,成为陆九渊所说的“老氏之学”。

故此乃对太极拳的转化。经此转化后的太极拳,事实上已是无极拳了。

而此时也确实就有了一种号称为张三丰祖师所传的无极拳出现于世。

## 2. 创造出的无极拳

1935年廖璜、吕一素合编《无极拳谱图说》，说北平一位李先生传这套拳，共一百二十八式。并谓：“无极拳者，张三丰祖师最后之组织，与太极八卦合为一部大道者也。……按八方四时五行，实以一百二十八手，图写一图，而为一周天也。……谓之先天拳可，谓之天地人本源之象亦无可者也。……老子重柔，三丰祖师致柔，道道相传，故我拳之运动纯任自然，缓缓以行之。”

这套拳，来历不明。因为述者只说它传自张三丰，而未说明张三丰之后授受之经过。且传者仅云为“北平李先生，隐其名。飘忽来往于阳羨梁溪之间。尝为薛星使福成所延以课子弟”，连他的名字都不晓得。又，所传拳式，又是“由李君弟子口述大意，廖君子玉演绎为详备之”。这个讲法也极为模糊，似乎拳式实际上乃由廖氏依李氏弟子所述大义演绎而成。演绎而成的这个拳谱，则又是由“河北霸县抱道氏”“藏诸筐笥有年”，再予发表的。故我推测此拳谱若非由这位抱道氏故弄狡狴构造出来，即是由廖氏编成的。编出后，故意神秘其说，晦其授受流传之迹，才会如此云烟模糊。

同时，这套拳的结构也很不明晰。它宣称是与太极八卦合成一部大道，无极拳、太极拳、八卦拳各一百二十八手，合为三百八十四手，宛若三八四爻。可是今所传仅无极拳一百二十八手，它如何与太极八卦合成一部大道，邈焉难晓。而其太极，“手法步法宛有三角之朕兆，实以一百二十八手图写一画，为无极而太极也”，更令人莫名其妙。因为太极也者，以五行八法为其基本原理。所谓八法，指四正四隅。所以是一个八卦八方位的架构。怎么可能出现一个三角的型态？三角的太极拳，有违太极拳拳理，亦不知它将如何体现无极而太极之义。他的八卦拳，则自称“立不易方，令人易迷，实以一百二十八手图写一点而为大地团团人王法地之象也”，同样使人不知究竟在说啥。八卦拳手法步法取象八卦，游走于八方位上，焉能立不易方，站在一个定点上？站一个定点而面向八个方位使拳，纵或也能称为八卦拳，它与“大地团团人王法地”又有什么关系？此种八卦拳，与其无极拳又怎么配合组织？

创造出如此悠缪无稽的拳法，也许是个大玩笑。因为太极拳固然已有创自张三丰的传说可供依附，八卦拳却是谁都晓得创于清朝中叶的。硬把它们跟所谓无极拳结合起来，说此乃“张三丰祖师最后之组织”，非开玩笑为何？世人好古、好将拳理玄学化，讲得仿佛甚为玄奥，它就故意跟人开玩笑，造出一套这样的拳来。

这样的拳，我不以为它有实际搏击功能。它自己也只说其用“但觉身体轻捷、神气清闲、夜卧酣适而已”，效不在攻敌御侮。可是，无疑地，它是历来最喜欢讲道理的一部拳谱。它用这一套拳，来讲一套糅合三教的道学，称此为重玄之道。每一式，其实就是对这个道理一步步地说明。从无极而太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，到万法归一居中心、居中心本来是元神、一动一静在居中、居中六贼战魔君、真空无相的真，拳式显然即是一套修道之功法。作者在每一式中大谈玄理，例如“领神抱太”一式，它的解说是这样的：

北极之北辰又号太乙之象。盖河图是此无极拳之外层，洛书是此无极拳之内层。起手无极圈向南请来。转身分太极，以两大拇指先分，而分手于面前，而犬著于领神抱太之北极观。太乙尊神行于洛书九宫，即为洛书坤宫为一之一。而稍稍作势向东去者，之复阳机兆也。夫神，不疾而速、不行而至，遂感而应。诚以求之，自然随机赴感。昔者三丰祖师自北往汴京，中道为贼所阻，梦玄帝授以拳法，乃人莫能敌，盗贼辟易，而出重围，后乃栖隐武当，创此大拳三套。三百八十四手连成一气，以合六十四卦之三百八十四爻。此无极拳为中字之一圈，太极拳为中字向东西安放之一竖，八卦拳为中字平放一圈之上下一竖。三百八十四爻，以为闰年之日。而此无极拳中四个领神抱太、四个转转无极，各有三手，实应二十四气之数。又转无极前后，有无极两半，领神抱太不过两姿势，而以第三姿势寓于第二，故如以两个无极两半合为一无极观。则四抱太、四转无、四领神、四两半。实为邵康节先生四象相交成十六事之旨，亦即八卦之倍。为此则将两手上下抱持之，左右手捧势如分开，上下手抚持如合拢。领神之末即为抱太，故二者不分别命名也。下丹田在脐下一寸三分，上丹田在眉目之间，又可云在山根之上。此是玄珠密语，道家每秘而不肯说出者，勿轻袭也。道家于下丹田，则凝神

注想之。而于上丹田,则有穷想山根之说。是静中动之法也。此无极拳等则动中静之法也,领神抱太,即表示此义。

全书均如此。将佛、道、中庸、易卦、河图、洛书,穿插钩合之,在各拳谱中可谓独树一帜。自谓:“能修道者便是教,能修身者便是教。无极拳等,修道而修身之动功夫也”,已自道其宗旨所在。

拳名无极,是强调它的浑沌。而以太极为无极之作用,本在无极中,分而为太极。又说无极拳是○,太极拳是一横,八卦拳是一竖。说理均未莹澈,语多附会。故此拳不但结构有问题,其玄理亦不高明。

然而,太极拳之后,出现这样一种依托于张三丰、高揭无极之名、合修身于修道的拳术,却是值得重视的。它比《太极炼丹秘诀》、《张三丰武术汇宗》一类著作更进一步。那些作品将太极拳归入道教道家谱系中,并在太极之外,强调无极,都仍只能借着太极拳来说话,以转化太极拳之方式为之。此则迅速越过了太极拳,径自构作一套属于道教的无极拳来表达它的观念,完成它修身合道的宗旨。

### 3. 自然门武学探源

无极拳之外,另一个值得注意的,是自然门武术。自然门武术,显名亦甚晚,而其渊源也不详,万籁声著《武术汇宗》,自述其自然门拳术渊源时说:“本门渊源不得详考。……然综其手法用劲,亦不出少林武当之渊源耳。”《中国武术百科全书》则谓此派“据传为四川人徐矮师(一名徐师)首传予湖南慈利县人杜心武(1869—1953)。徐矮师如何学得,或为其所创,不可考”(中国大百科全书出版社,1998)。

今考赵避尘《性命法诀明指》卷首载:“师弟杜心五,名慎愧,湘之慈利人也,家世业儒,祖父修道归山。所投名师不下十余位,修道师了然了空,武术师江湖大侠名徐矮子者,自创自然门派。……迄今仍浮沉各都市中,修养性命真功,大伟人屡聘不就,专喜修养性命。自言二十年后,身外有身,明现于世界,看我三教有真传否。”对杜心五之道脉渊源,说明甚详。则可知所谓自然门,真正的创派者,其实是杜心五而非徐矮子。徐氏仅擅武术,杜氏则融武术与修真为一炉,所以才有所谓自然门。

西江派中,据日人吉冈义丰《道教の研究》所考,内中有十个支派,包括

自然派、三丰祖师自然派、王屋山自然派、三丰自然派等。杜心武自称其术为自然门，会不会与此有关呢？其徒万籟声晦其渊源，只说其手法用劲不外少林武当，或即暗指此一层关系而言。但万氏叙述本门武学时，亦因晦其与道术之关系，故对于自然门何以自然、如何自然，不免语焉不详，只是一些手法步法的技术而已，非能技进于道。

然而其道究竟如何？依赵避尘所述考之，盖本于了空禅师所述柳华阳语，谓：“守窍灵慧自然生，生出真慧，下与气穴真命相接，即为金丹。”此即为其自然之法。此语讲得隐晦。盖修道人对其秘诀，不得不如上处理。若由我明白说来，乃是趁子时阳气生，男子阳具涨大举起时，以凝心及呼吸法，使其收缩。再运用呼吸，提尾闾，将精液升入丹田，还精补脑。有歌赞云：“流珠烁烁照昆仑，九转丹成只自然，一粒自从吞入腹，始知世有活神仙。”（卷十一）杜心五殆习此类道法，故自言二十年后身外有身。此为张三丰道学武学之另一支派也。

#### 4. 再创内家拳

无极拳或《张三丰武术汇家》所载太极拳，虽属拳功，实为道法，技击之意少而修仙之意重，近于太极拳而又不尽相同。自然门武术，则为道学与武术并重。可见依此一路向发展者，也并非无技击家言，倪清和《内家拳技击篇》、《内家拳拳法篇》即属这样的著作。

倪氏为永嘉人，自称其术乃“浙东嫡传”，凡有《拳法篇》、《技击篇》、《禅理篇》、《工夫篇》四部，今仅见《技击篇》一册。据他说禅理篇“深入于性理，直入于道”；工夫篇“尽性命之穷际，以见真道”，大概也是偏于说道的。技击篇则不然，旨在教人以技击之法。故所述以十三种粘手、十段连手（十套散手拆招对练法），入白刃法、击众法、倒仆法、穴法为主，颇为实用。

它称为内家拳，且自认浙东嫡传，当然是取义于黄宗羲、黄百家对内家拳的描述。古无称内家外家者，有之，自黄宗羲《王征南墓志铭》黄百家《内家拳记》始。倪氏把自己这套技击法推源于浙东，又只说是内家拳而不说是太极拳，正是绕开河南陈氏传出太极拳这一脉络，截断众流，直接接上更早的内家拳这一称呼。他虽自道：“外界学者所注意者二事，一为内家拳究

否为今之太极拳，二为内家拳究否比今之太极拳为完善。此二者，非余之职责”（十二章），可是实有以此与太极拳分庭抗礼之意，表示我比你更早、更正宗。

但察其所谓内家拳，其实仍与太极拳大同小异。例如它名为“内家长拳”，而太极拳本来也就叫做长拳，见王宗岳《太极拳论》。其拳理，重在虚灵、致柔、舍己从人，亦与太极拳相符。其手法，强调粘、用松劲，更与太极拳若合符节。盖即从太极拳变化而出，而依托浙东内家拳之名以自张一军者也。

不仅如此，他所谓的浙东嫡传，不只是传黄宗羲张松溪之法而已，他更要说此法乃由更早处传来，谁传的呢？张三丰。

该书第一章《陈州同内家意旨心传》，先以张三丰的口气写了一篇文章，内容包括序以及所传之法。其法，实即《老子》摘抄，但分成若干段，以述为作，分别是：太极本始、反其道而周、当法天之致虚静与致常、弃暴力、气之生化及用气之道、不可盈、悠久之法、在精神不在骨肉、致静之要、消敌力于未形、舍己从人因敌制宜、致柔之道、居下之诀、曲中求直蓄而后发之法、中正之妙、胜敌在志、借敌之力，合称为《老子内家意旨心传》一卷，表明此乃张三丰所传。

据它所载明正德十五年陈州同的跋文说，这一卷书，他得自其师王岳峙先生，岳峙先生得自玄玄子张全一、玄玄子得自冯一元、冯氏得自臧性初、臧氏得自逍遥道人单真、单氏得自陈中规、陈氏得自龙啸天、龙氏得自张三丰，“乃吾门历代命脉所系”。

这个传法谱系当然也经不起推敲，因为玄玄子张全一就是张三丰，如何六传之后才由张三丰传到张全一？编故事的人，只看到两个名字，却不晓得张氏名全一，字玄玄，号三丰（据《太岳太和山志》），遂闹了个大笑话。

因此，我认为这是依内家拳之传说、记载，参考太极拳而发展出来的拳法，所传五诀，为“敬、紧、径、劲、切”。敬指精神、紧指时间、劲指劲力、径指直接、切指位置，倒是承袭自王征南。所谓十段连手，也是依王征南十段锦而造，故称为十段连锦功打法名色。但斫法终不可见。征南之艺，禁犯迟缓之病，手法又甚繁，凡三十五种，却无粘。粘法及迟缓柔软，乃是太极拳之法，倪氏由太极拳发展变化而成的所谓浙东内家拳，在这些地方



均与王征南之术不合。至于将拳与道结合来说：“当知内家拳者，道也。今以拳言者，不离身心，而更有超乎身心者。……惟当绝欲修炼，方可致正大之果”云云，更是王征南不曾有过的想法，符合张三丰道学武术的型态。