

DAOJIAO ZHIXUE 卢国龙 著



道教哲学



道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分，是传统哲学大系统中的一个个子系统。中国传统哲学作为人类一大文明体系的理论性凝练，有其独特的思想主题，而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态，同时也是致思于这个主题的一段探索历程。



华夏出版社

DAOJIAO  ZHIXUE

道教哲学

卢国龙 著



华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教哲学/卢国龙著. - 北京:华夏出版社,2007.1

ISBN 978-7-5080-4122-3

I. 道… II. 卢… III. 道教-宗教哲学-研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 158794 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

世界知识印刷厂印刷

700×1000 1/16开本 29.5印张 509千字 插页1

2007年1月北京第1版 2007年1月北京第1次印刷

定价:45.00元

本版图书凡印刷装订错误可及时向我社发行部调换

目 录

导论	1
----------	---

上篇 从“神道设教”到“道教”

第一章 “神道设教”中的人文精神	21
第二章 礼俗之间的“统同”与“辨异”	31
第一节 “统同”与“辨异”是因果互动的整体	31
第二节 风俗民情之“辨异”是礼乐“统同”的基础	32
第三节 礼乐“统同”建立在百家融合的理论高度上	33
第四节 礼乐“统同”的两种表现形式	35
第三章 汉代礼俗、信仰与道教的形成	42
第一节 礼学规范与礼仪实际的分别	42
第二节 封禅的仪式及信仰问题	45
第三节 道教的形成及其文化涵蕴	52
第四章 斋醮科仪的古今之变	66
第一节 斋醮科仪之本旨	66
第二节 斋醮科仪的分类结构	67
第三节 科仪形式的增衍及其原因	77
第四节 清整科仪的常规性方式	99

中篇 从“玄道”到“重玄之道”

第一章 汉魏晋“玄道”及其根旨	116
第一节 “玄道”——汉魏晋道教思想的主体性概括	116

2 道教哲学

第二节 “玄道”的根旨·····	122
第三节 本根论思想·····	136
第二章 “重玄”的产生及其思想背景·····	146
第一节 两个孙登·····	146
第二节 从孙盛的诘难看玄学《老子》之困境·····	150
第三节 支道林的回应·····	155
第四节 历史的疑问·····	162
第三章 南北朝道教义学与重玄学·····	170
第一节 南北朝道教义学之开展·····	171
第二节 有无通贯的道体论·····	182
第三节 清虚自然的道性论·····	205
第四章 隋唐重玄的精神哲学·····	215
第一节 佛道论争中的理论问题·····	216
第二节 《本际经》和《海空经》的道体、道性思想·····	226
第三节 成玄英追求超越的精神哲学·····	239
第四节 李荣志在虚静的精神哲学·····	255
第五节 王玄览的道性论和心性论·····	269
第五章 重玄思潮下的道德性命之学·····	279
第一节 司马承祯的修性养命之学·····	280
第二节 吴筠的性情修养论·····	294
第三节 唐玄宗《道德经注疏》的“摄迹归本”论·····	307
第四节 《清静》诸经论的性命学说·····	317

下篇 从方仙道到内丹道

第一章 方仙道的精神旨趣与道家的贵生思想·····	332
第一节 方仙之“道”及其精神旨趣·····	332
第二节 贵己重生的道家思想·····	339
第二章 《参同契》与唐五代道教的外丹理论·····	352

第一节	佛教对元气生成论的冲击·····	352
第二节	《参同契》的思想史价值·····	355
第三节	“鼎室中自是一天地”的丹道理论·····	363
第四节	“推度效符证”的思想逻辑·····	367
第五节	修丹与天地造化同途·····	376
第三章	《参同契》与唐宋道教的内丹理论·····	384
第一节	内丹的道与术两个层面·····	384
第二节	道术结合与隋唐内丹道的形成·····	390
第三节	两宋内丹道及《悟真篇》之丹道渊源·····	399
第四节	唐宋内丹道的理论内核——理气“本然”论·····	410
第四章	内丹道中的心性学·····	424
第一节	唐宋内丹道的心性学·····	425
第二节	金元全真道的心性学·····	438
跋	·····	467

导 论

道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分,是传统哲学大系统中的
的一个子系统。中国传统哲学作为人类一大文明体系的理论性凝结,有其
独特的思想主题,而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态,同时也是
致思于这个主题的一段探索历程^①。所以,谈道教哲学,必不能离开传统哲
学之整体,更不能离开其思想主题,否则,我们的研述将会成为无根浮词,流
荡而无归旨。这是本书的基本指导思想。

—

中国传统哲学的思想主题即“天人合一”,也即性与天道相统一。天或
天道,指喻万物大化流行之中的自然理体,是关于万物之共性及合理性的理
念性存在。人有人性和人事两个层面。人性相对于形而上之道而言,是人
之成其为人的本质,也是生命主体的一种自我意识。人事则综括形而下之
器而言,其大本大端,即是社会文明之建构。

天与人或性与天道的关系,具有一种相因而对待的性质。这种对待性
质,决定了二者的哲学义涵将在相互诠释中得以发畅。推阐天道,离不开对
于人性和人事的认识,这使中国传统的本元论或本体论哲学,都具有浓厚的
历史意识作背景。反之,审视人性或人事,也必以天道作为依据和准则,这
又使中国传统的心性学或精神哲学,具有其内在的宇宙意识。因为人事所
综括的社会文明总在变化发展的动态中,人性受社会文明之陶炼,也处在变
化发展的动态中,所以与之对待的天道,也呈现出历史性的义理发展,内涵
日益丰富。

在不同的历史阶段,天人合一或性与天道相统一的思想主题,具有不同

^① 据此看大系统之与子系统,并非整体与部分的关系,而是“理一分殊”式的。“理一”是思想
主题,“分殊”则表现为儒道诸家互不相同的理论表现形式。这样的思维角度,也许能使我们摆脱近
年学界关于儒道二家孰为中国哲学或文化之“主干”的争论。

的理论表现形态,表达天人关系的概念也相应发生变化,如秦汉议天人,魏晋谈有无或自然名教,唐宋论心与道、性与理、太极与人极等等,反映出理论思维的历史发展。但发展中有其不变的宗本,即天人合一这个基本的精神信念,罗络历史发展之始终。同样,产生于中国古代社会的各家派学说,不管差别有多大,最终都可以归结为探讨天人关系;由域外传来的各种思想学说,也同样要经过天人观念的溶解,作为解释天人关系或实现天人合一之理念的一种思路,否则难以成为这个文化体系的有机组成部分。

天人合一既是中国传统哲学的思想主题,也是传统文化体系的皇建之极。这个文化体系有两大支柱,即儒和道。理论地说,儒道两家各成一套体系。儒家建人伦、明教化,发展文化的思路是由人之天,即从社会现实出发,建立文化体系,最终追求的是以文化体系引领现实世界符合天理。道家发天道、明自然,发展文化的思路是由天之人,即以自然之理作为文化体系的基础,使社会机制等人文建设不违背天道自然。但是,一切文化都必须穿梭往来于现实与理想之间。儒家的由人之天和道家的由天之人,都只是一种文化理想,而现实社会并非也不可能完全按照文化理想建设起来,这使儒道两家都难以独立地引领现实达到其理想。儒家从现实出发,但发展道路常常不符合其由人之天的构想,而是在影响社会机制以至生活方式日益具体的过程中不断僵化,现实使儒学不能“之天”,作为文化也就因困疲于现实而失去活力。道家虽追求由天之人,但由于现实的人文是在离异于自然的前提下发展起来的,所以道家不容易切入现实,却容易因与现实相扞格而流于虚空高阔。从这个角度讲,历史现实是儒道两家必然的交合点。分开来看,不管儒道两家的文化构想多么圆满,但都不能作为这个文化体系的独立支柱;合而言之,历史现实决定了儒道两家必须也必然互补,道为儒提供文化活力和理论基础,儒为道开辟切入现实的途径。于是,因应时代迁变,儒道各领风骚。

皮面上看,儒道两家因文化路向不同,发展为两个相对独立的思想体系,以至相与区分为两个学派。质而言之,儒道两家在历史发展中呈现出交合日益深入的趋势。战国时期以庄子为代表的道家,与儒家激越对立,但自魏晋玄学以后,这种对立便不再发生,至宋明时两家思想更相互渗透,相互包含。以儒道两家为支柱的天人合一的文化体系,朝着更浑然融通的方向发展,是传统文化的历史大势。

儒道两家在相对独立状态下的精神融通,既构成了传统文化体系的基本轮廓,也勾勒出了传统文化历史发展的轨迹。约略而言,传统文化的发展可以大分为三个历史阶段。第一个阶段自先秦至魏晋玄学;第二个阶段以

玄学的文化成就为新起点,中经佛学的传入,至宋明时代的新儒学、新道教;第三个阶段以儒道融通的新儒学、新道教为文化根基,面临着如何将近现代西学的文化成就纳入天人合一之文化体系的问题,直至我们这个时代,这三个阶段的儒道融通以及吸收外来文化,既有过成功的经验,也有过失败的教训。

二

自先秦至魏晋玄学,没有外来文化的深刻影响,是儒道由分立而融通比较单纯的一个阶段。先秦文化确立了中国文化的基本模式,构筑起了文化体系的基本轮廓,即以商周以来的天人合一观念为宗本,融合各种不同的地域文化,在动态的发展中不断充实天人合一的文化体系,以适应社会的变革以及各种学术思潮的冲击。商周时代的天人合一观念,经历了一次变化发展,即从人与神灵的沟通发展到人事与天德的相迎合。商代神学观念带有自然神论的特色,这种特色在后来的道家、道教中时常有所反映,道家以自然法则取代神学法则而具有理论的权威性,或许与它既继承又改革自然神论的文化传统有关。从商代以宗教活动推度神学的决策依据,到道家推天道以明人事,是思维路向有所继承的文化大变革。而周代的天德观念,本来就是一种以人文为依据的推测,其思维路向为儒家所继承。从周代观人事以知天德,到儒家尽人事以至于天理,同样也是思维路向有所继承的文化大变革。文化变革取决于春秋战国时代的社会变革。社会变革的基础是经济活动和社会机制的调整,其具体表现则是文化统一体的分裂和重新整合。在这个过程中,既有地域利益的现实冲突,反映出历史现实的盲动;也有继承不同地域文化传统的各种探求,即诸子百家学说。诸子百家都力图克服现实的盲动,实行文化的整合,重建文化统一体。但究竟应该以哪种地域文化传统来完成统一,却是比列国纷争的现实冲突更深刻的文化冲突。克服深刻的文化冲突必须以更加深刻而且磅礴万象的思想理论作为基础,于是,道家适应时代需要,充分展现其长才。

先秦道家的由天之人,是一个从真理论到价值论的思想体系。道家思想理论的深刻,主要表现在它的真理论上,对战国中期以降百家学术的融合,道家真理论起到了统领纲要的作用。道家价值论与其真理论,在理论上是逻辑一贯的,但不能一以贯之地切入现实,它要么被现实扭曲,要么孤悬于现实之外,像一轮素光清流的明月,从天穹高处唤醒因物化而麻木的心灵。

道家真理论的立足点,即其自然主义的天道观。道家弥纶天地宇宙而为言,试图从宇宙大化中推索出某种理体,作为一切文化的最根本原则,是即所谓“道”。从克服现实的利益冲突和文化冲突的意义上讲,老子谓道为“元一”,庄子谓之“原一”,是天人裂变为二之前的本体。复归本体是克服冲突的唯一出路。因为一切冲突都是天人裂变的结果,所以要使人文复归于天道。天道的基本内涵即自然。老子的自然是顺任宇宙大化的理体,诸如阴阳消长、周而复始等等。宇宙大化之理体对于建设人文的意义,在于昭示出一种平衡法则,过与不及在循环的两端,唯“守中”可以壮而不老,保持生生不息的活力。庄子将老子的自然之说发展为自是而不相非的理论,并从本体论上予以论证,为战国中后期百家学说的融合提供了深刻的理论基础。自战国后期至汉初,百家学说的融合有三次大型学术活动,即齐国的稷下学宫、秦国《吕氏春秋》和汉初《淮南子》的编纂。道家为这三次学术活动提供了重要的理论基础,即建言天道以明人文。此外,《易传》的出现标志着儒道两家在体用两方面的深刻融合。《易传》的理论本体,近于道家的自然主义哲学,又反映出儒家以经卦映鉴人文秩序的传统,本体之用即虚通宽容的人文建设。

道家的价值论建立在其自然主义天道观的基础上,突出特点是反对文明异化,理论形式是将具有社会集团属性的人还原为独立的个体,从而对人文作出价值判断。老子论述道德本体沦丧之后仁义礼智的出现,触及到仁义礼智孕育出的荣誉感(名)等社会属性与自然本体(身)的矛盾对立,要求以自然本体为一切价值的根本原则,涤除异化的文明翳障,复归于朴。由此发展出杨朱、子华子的贵生全生思想,强调个体具有某种不能被社会整体所泯灭的存在意义。至庄子发展为深刻而恢宏的全性理论,充分揭露文明异化对人性的扭曲,并从本体论上论证了人性的自然平等,理论地探索出社会文化体系不窒息自然人性的可能。但现实却朝着相反的方向发展。现实一统帝国的建立,根本违背了恢复文化统一体的构想,它以泯灭自然人性、吞噬个体为代价。于是,道家的价值论或被扭曲,或激变为鄙薄现实的愤懑之言。前者如李斯劝秦二世纵欲,以为有天下须恣睢,“而顾以其身劳于天下之民”,是以天下为己之“桎梏”;后者则表现为战国后期神仙信仰的滋生漫衍,秦汉时发展为养生理论和具体方法,道家天人合一的文化构想,朝着个人超越的方向发展。

道家天人合一的文化构想,本为社会整体立言,切入现实的最好途径是与儒家融合,如《易传》之体用。但在汉初,由于秦任刑法的阴影未灭,更由于专制政体决定了汉初统治集团与全民的根本对立,所以,道家之学虽风行

一时,却被从根本上扭曲,流变为名尊黄老而实重刑名的法道家。道家倡政治无为以实现社会虚通合和的文化构想,流转于民间,成为东汉黄老道、《太平经》的思想渊源和社会基础。

汉武帝独尊儒术,但代表汉初儒术的董仲舒之天人新学,却介乎儒道之间。就其尊崇天道的无尚权威性,以天道规范人事而言,近于道家;就其以人事鉴识天道、推衍王道仁义等人文秩序而言,则本诸儒家。道家的理论活力和儒家切入现实的途径,是董仲舒天人新学的两大要素。两汉社会的相对稳定,既有因于儒学切入现实所发挥的作用,又反过来推动儒学更紧密地与现实相结合,使儒学渗透到社会机制以及生活方式等各个层面。于是积久而弊生,使儒学只能发挥稳定社会秩序而不能发挥调整社会关系的作用。儒学不能适应社会变革的要求,道家之学便重登历史舞台。

东汉后期道家之学的复兴,表现为一股强大的社会思潮。思潮发源于民间改革社会结构和秩序的平等要求,并演变为具有强大冲击力的黄巾起义(太平道)。五斗米道试图按照道家的某些思想进行区域治化,也是对这股社会思潮的一种反映。

民间平等的社会思潮,遭到了受荫于门阀制度的利益集团的抵制和压迫,而门阀制度正是儒学结合于现实所形成的社会机制,这便出现了儒与道的隐然对立。黄巾起义虽遭到统治集团的血腥镇压,五斗米道也被瓦解,但起义摧毁了东汉王朝的统治基础,揭露了统治集团与民众的对立,并以武器的批判提出了一个尖锐的问题:应该如何调整统治与被统治等社会关系?要回答这个时代问题,必须从僵化的儒家经学中走出来,再次向道家理论吸取精神活力,重建天人合一的文化体系。玄学作为凝结社会思潮的学术思潮,就成了回答这个问题的时代最强音。

玄学家多出身于门阀贵族,有些人甚至身居要职,但他们并没有被现实利益蒙住理性良知,而是立足于社会整体的协调发展,肩负起重建文化体系的历史使命。玄学文化体系的基调是儒道融通,即以道为体,以经过道家理论改造的儒学为用,略与《易传》同。但思想理论比《易传》更为深刻,其具体表现主要有两方面。其一是玄学创造性地理解道家自然主义的本体论哲学,以之作为人文重建的基石,比《易传》更圆融地解释了自然本体与名教人文的体用关系;其二是郭象独化论所代表的玄学理论高峰,因专制政体内在矛盾的彻底暴露,触及到文化体系中的政治体制问题,并提出了解决这个关键性问题的文化构想。比较而言,玄学是不受外来文化的深刻影响、融通儒道最为成熟圆润的文化体系。虽然玄学涉及到的理论问题很多,但主体构架依然是天人合一。这个天人合一的文化体系,以其理论的深刻圆熟,代表

了一个历史文化阶段的终结。

三

第二个历史阶段以玄学的理论成就作为新的文化起点,至宋明新儒学,新道教再次构合天人,形成一个内深入于性理、外弥纶王道日用的文化体系。这个历史阶段的突出特点,是将佛教文化吸收消融到天人合一的文化体系之中。佛教文化自成体系而且博大精深,又在中国得到了广泛的传播,但它并没有从根本上改变中华文化以天人合一为宗本的文化传统,而是以其精深的心性学说充实丰富了天人合一的文化体系,成为这个文化体系的有机组成部分。在这个历史过程中,道家、道教哲学发挥了极为重要的中介作用,成为这一历史阶段文化融合的调色板。

从根本上说,魏晋以后佛教作为一种思想理论而不只是作为一种信仰在中国的深入传播,取决于时代对佛教文化的需要。魏晋玄学阐发《易》及《老》《庄》,谈虚实有无等义,对于深入理解佛学,只是一种文化氛围的铺垫,有以克服两个概念系统不易沟通的障碍;而玄学所建构的内圣外王之道在现实中的再次破裂,则为佛学的深入渗透提供了历史契机,使佛学以个体为本位将现实与理想统一起来的思想理论成为这个时代的需要。

玄学的理论主体是政治哲学,即从政治的层面上调整各种社会关系,从而实现天与人、理想与现实的统一。但现实并不是按照文化构想的蓝图去建设的,现实政治受专制政体驱迫而必然出现的历史盲动,使玄学天人合一的文化体系很难以政治为途径走入现实。于是,道家思想中本来一贯的治国和修身两个层面,被离析为趣向大异的两截。事实上,自曹操专任刑法术,就使士阶层对现实政事产生出厌倦情绪,及司马氏假托名教惨酷迫害玄学家,更使士阶层对天人合一的文化体系能否陶铸政治产生深刻的怀疑,以致激发出嵇康、阮籍那样的“无君”之论。现实政治既不能按照文化构想重建,就只能在修身中将现实与理想统一起来,于是自竹林玄学伊始,阐发《庄子》逍遥之义就成了与玄学理论主体若即若离的一大支流。若即的一面被郭象发挥为有以克服专制政体问题的内圣外王之道,玄学主体在理论上也就步入巅峰。但是,郭象独化论玄学只是理论地克服专制政体问题,并不能克服专制政体内在矛盾在现实帝国的运动。从西晋的“八王之乱”到东晋历次将领与集权中央的对抗,都表明玄学的内圣外王之道难以真实有效地克服专制政体内在矛盾的运动。正是经历了这样痛苦的思想历程,东晋学术思潮才转向修身,寻求个人安身立命之道,于是有追慕长生自在的神仙道教

崛起,有佛教大乘空宗日益深入的流传。前者探讨以现实肉体实现神仙理想的可能性和途径,后者则在至无空豁的本体论层面上,泯灭有与无、色与空等名相所反映出的现实与理想的矛盾对立,最终在明净不染亦且至无空豁的心心里将矛盾双方同一起来。

东晋以后的思想文化,习惯地被描述为三教鼎立,其实这只是针对传统文化体系中的三教地位而言。如果我们无意于判断三教地位,而着眼于作为整体的文化体系,那么可以将它描述为具有历史动感而且相互穿插的立体结构。以世俗社会为元坐标,佛学从极高远处向世俗社会逼近,儒学者立足于世俗社会,而常怀悠远遐想,道教则介乎二者之间。佛学从六家七宗的离异到中观宗的整合,从隋唐之际诸宗派的分立到宗门禅的形成,是从极高远处向世俗社会逼近的两大阶段。极高远不必指佛教的出世态度,诸如离俗出家、不敬王者等等,而是指那种至无空豁的本体论哲学很难与中国的世俗社会相沟通。在逼近世俗社会的历程中,佛学关于本体论哲学以及人生意义的繁复思辨,最终都凝注到心性学说上,从南北朝佛性论到宗门禅的明心见性,代表了转化历程的基本方向。中国知识分子受佛学感染最深的是其心性学说,而佛学融入天人合一文化体系最彻底的也是心性学说,立足于世俗社会的儒学者,与汉儒大不相同,他们既长期地保留着玄学披讨《老》《庄》的传统,又长期地保持着与佛、道教的不间断接触,在切入现实推衍人文建设的活动中,时时向佛道教吸取思想活力,不僵化、不固执,能够玄通无碍地面对社会问题和人生问题。隋唐的科举制度,开辟了儒学者参与政治、推行人文教化的正常渠道,虽然这种制度在一定程度上束缚了儒学在思想体系方面的创造性,但也使儒学在实际动用中看到由人之天的希望。

道教介乎二者之间,既本着天人合一的文化传统吸收并改造佛学,又历史地为宋儒合一入天的理学体系提供了理论基础。前者以重玄之道为主体,后者以内丹道为主体。

重玄之道的基本思路虽出于两晋玄学的“以庄为老”,即以庄子内外兼忘、是非两不执的精神超越为旨归,重新解释老子的哲学体系,但又与佛学有着极为深刻的理论联系。大体上说,以竹林时期向秀性分自足的逍遥义为起点,发展出两支,其一是郭象以政治哲学为内核的独化论玄学,其二是支遁沟通佛玄的即色论玄学。围绕着正始玄学以来有无二论的矛盾对立,郭象立自然独化之论,在相互肯定的意义上统一矛盾双方,从而论证出内圣外王的政治哲学。而支遁则以佛学至无空豁的本体论作为哲学基础,通过有与无的相互否定、不能互为存在依据,推论出即色是空、非有非无式的同一。这种同一,支遁认为即庄子逍遥义所以“明至人之心”,并用“重玄”或

“双玄”来概括从至无空豁的本体到明至人之心的思想过程。重玄作为走出玄学有无对立的一种思想方法,作为向心性中建立有无同一之依据的一种思潮,本质上就是以佛学理论解释玄学问题的产物。此后直至隋唐之际,重玄之道立论仍多采撷佛典,尤其是中观《三论》。

有无是玄学的理论抽象,它既可以用来反映天道无为和人事有为的关系,也可以用来反映礼法名教的现实秩序与自然本体原始和谐的矛盾。支遁以心性作为有无同一的内在依据,确实别开生面,产生了深远的影响。但是,自支遁以降的佛教心性之学,是以其至无空豁的本体论作哲学依据的,二者有着密不可分的联系,心性的空灵明净被看作是对本体至无空豁的印证。因为佛学本体论与儒道两家的本体论都极不相同,其心性学说也就很难原本不变地被儒道两家所接受。简单地说,这种心性学说与中国传统文化关怀世俗社会的情感不相吻合,与天人合一的文化传统所养育出的心理定势也不相谐。至无空豁的本体与空灵明净之心性的联系,既非道家的由天之人,也非儒家的由人之天,勉强地说,可以谓之为灭人以尽天。正因为佛教与儒道在心理情感和文化体系上都存在差异和冲突,所以融合过程漫长而艰难。以重玄之道的历史发展言之,东晋南朝谈道本体,必言之非有非无;到唐初时,发现这种非有非无的道体论不符合《老子》原旨,于是转而申谈道本体的亦有亦无。亦有亦无的道本体是哲学基础,体验亦有亦无的道本体是修持的理想,于是改造了佛学的本体论哲学基础,而保留了佛学以心性同一现实与理想的理论思维。盛唐以后重玄之道大谈修心即是修道,心性即是道体,而道体则亦有亦无,亦虚亦实等等,以道体心性学说为特色,形成了一个天人合一的思想体系。历史地看,这个思想体系是宋儒性理学的序曲。其有所因承于佛学的,是肯定心性可以作为天人合一的内在依据,而不是那种至无空豁的心性体验。

向自身寻找现实与理想相统一的内在依据,同样也是内丹道崛起的思想基础。内丹道有道和术两个层面,道即基础理论,术是操作方法。就其历史流变而言,道和术都源远流长。道以先秦道家的自然主义天道观为本,杂以阴阳五行说,又常借用《易》学的概念系统以立论。术以魏晋道教的各种内修方法为本,渊源则可追溯到先秦两汉诸家的精气养生等方法,将这两个方面紧密结合起来,按照天道运行之理调运自身精气,从而发展为具有系统理论和修炼方法的内丹道,则在隋唐时期。入宋后,张伯端等人进行理论总结,并以诗词等形式相互印证修炼体验,内丹道便作为新时尚在教内外日益广泛地传播开来。

理论上,内丹道将天地宇宙和人体作为两个原理相同的运动系统,即所

谓“修丹与天地造化同途”。为了解释丹道理论,丹家将《易》《老》结合起来,运用《易经》十二消息卦等概念阐发老子的天道观,以为阴阳二气相互舍和的循环周流,是天地自然生生不息的动力源泉。摹拟天地自然之运行以调运精气,是各派丹法的共同理论。这种理论的特质,是以自然天道与人事修为相交合、相印证,亦即以个体为本位并且可以落实到操作层面的天人合一。

内丹道生命可以永存的信念,与战国神仙家及魏晋神仙道教皆有所不同。后者的长生信念主要籍附于信仰和传说,前者则以其自然主义天道观作为信念的基础。天地自然的亘古不灭,对于内丹道有两方面的启示意义,其一是因循天地自然的运行法则,其二是以天地无心、纯任自然去发明清静无欲的心性修养,由此形成性命双修观念。修性是无欲而体悟天道,修命即因循而印证天道,天与人便在恬与智交相养的修持中完成高度的统一。

内丹道以个体为本位的性命双修,确实是一种比较完善的天人合一理论,但却缺乏先秦道家那种关注宇宙和谐的伟大情怀,可以说是发展了道家的智慧却未能同样地发展道家的精神。先秦道家固然也有以个体为本位的思想,但其终极理想却是社会整体复归于宇宙自然的原始和谐,这是道家的一种内在精神。内丹道之所以缺乏这种精神,根本原因在于现实历史的发展不断违背天道自然的理想。正因为从社会整体里看不到理想与现实相统一的希望,所以晋以后的学术思潮呈现出寻求个人安身立命之道的发展倾向。内丹道正是这种发展倾向中的历史产物。从这个角度看,内丹道之缺乏先秦道家精神,有其历史必然性和合理性。通达于历史必然性和合理性是一种智慧,但文化还必须具有一种不甘屈服于历史现实的精神,即以理想去引导不符合理想的社会现实。从这个角度看,内丹道完善的天人合一理论有其缺陷,而且是历史合理性掩饰不了的精神缺陷。宋以后道教以各种散仙形象为代表,常表现出一种鄙薄世俗、游戏尘寰的神仙心态,正是内丹道精神缺陷的反映。

中唐以韩愈为代表的“古文运动”,曾力图匡正晋以降以个体为本位的学术倾向,重振儒家精神。但韩愈辟佛老,未能将儒家关怀社会整体的精神与佛、道教深厚的思想理论结合起来,所以其学强于人道之气势而弱于天道之底蕴,不能构成完整的天人合一的文化体系,自然也就不能深入人心,引起士林以及社会的普遍反响。及五代之乱,道德沦丧,人性扭曲,社会蒙受了缺乏文化精神的惨重灾难,历史盲动性给予全体社会一次惨痛的教训。于是,重建天人合一的文化体系便成了时代的思想主题。自两宋以迄于明代的新儒家、新道教,都围绕着这个思想主题。

从根本上说,两宋重建天人合一的文化体系之所以以儒家为旗帜,并非学术传统使之然,而是儒家关怀社会整体的精神使之然。从学术亦即思想理论方面看,新儒学畅论心性与天道或天理,远远地超越了孔夫子不言性与天道的传统,而受到道教以及经过道教观念改造后的佛教的深刻影响。这一点在新儒学并驾齐驱的理学和心学两派中都有所反映。

金元时崛起的全真派新道教,与宋儒理学有着相同的文化精神,并本着这种精神面向民间,深入基层社会,不向烦琐的经教讨取解决现实问题的出路,而以人皆可晓喻的心性学说沟通人心人性,恢复被战乱破坏的社会生活和道德生活,走出经院哲学的樊篱。虽然金元全真教有其宗教组织形式和信仰方式,但它本质上依然是一种入世而非出世的宗教,或者说是一种以出世的个人生活完成入世功德的宗教。这一点我们可以从其宗教实践和思想理论两方面来看。

全真教的宗教实践有内与外两个方面,内即内丹修炼,外即社会功德。这两个方面,金及元初全真教同时并举,但由于特定的历史环境,尤以社会功德为重。全真教创建者王喆及其弟子七真,大都曾修习儒学,他们之所以最终走出儒门而皈依道教,并非由于科举功名的失意或与儒家文化存有情感上的隔膜,而是历史环境使之然。当金元之际,异族入侵,国破家亡,人心离散,人性扭曲,社会生活和道德生活遭到严重的破坏。面对这种现实,迂阔的理学几无所措其手足。因为在这种社会现实里,根本看不到作为理学基本信念的天道或天理,人心人性又怎么可能按照天理的内涵去稳定、去确立?现实的社会灾难既摧毁了性与理相统一的天理前提,就必须从另一方面,亦即心性方面去寻找统一的途径。正是在这样的历史背景下,提倡内丹修炼的全真教崛起并日益漫衍。早期全真教的内丹修炼,虽然也以性命双修为旨归,但侧重点与元中叶以后诸派融合的全真丹法不同,与张伯端一系的所谓丹道南宗也不同,后二者侧重于操作层面的修命之术,而早期全真教则以术作为沟通心性的手段。从早期全真教的内丹诗词看,主要内容不是相互印证修炼的经验或体验,而是相互沟通心性。全真丹法所谓以心传心,真实涵义就是在不见天理的社会现实里实现人心人性的相互沟通,并非神秘不可索解的诀法。毫无疑问,这种内丹修炼的出发点,在于为离乱的现实社会找到重新凝聚起来的基础,反映出早期全真教的基本精神。也正是本着这种精神,早期全真教主张广建社会功德,以自身艰苦的宗教生活匡救社会的苦难。诚然,王喆意图创教之初,确有一种“苟全性命于乱世”的悲凉,但当他传教到山东时,便在马珏等人的协助下,先后组建“三教平等会”等五个宗教社团,试图凝聚无从皈依的人心人性,恢复社会生活。及丘处机掌教

后,全真教更以建立社会功德为行教第一要务。金元之际的全真教,在力图平息离乱杀伐,扶危济困,恢复社会组织等方面的功绩,是不可磨灭的。而全真教之得以广泛地传播,与其心性学说切合时代需要分不开,与其所建社会功德更分不开。

全真教的思想理论也有内与外两个方面,内即明心见性,外则三教合一。王喆、马珏等人最初组建的五个宗教社团,例皆冠以“三教”之名,对三教并不偏举偏废。他们劝人读《道德经》、《清静经》、《孝经》及《般若心经》,奉之为自明心性的典要。早期全真教的明心见性,又不局限于修炼内丹过程,而是贯彻到广建社会功德等各种实践活动中,事实上,早期全真教并不鼓励所有的信徒都去修炼内丹,追慕得道成仙,相反,他们劝阻甚至以诫令的形式禁止某些教徒的盲目修炼,而以明心见性为人教信教之根本。早期全真教的所谓心性,内涵无欲不贪的清静自然和孝道人伦两个方面。而所谓三教合一,从宗教宣传的角度讲是三教圣人同心,实质涵义则是三教文化传统可为其离乱迷茫的时代确立人心人性的基点,从三教文化传统中提炼出的共同精神,可以匡教人心麻木、人性扭曲的社会现实。

总起来看,全真教的思想理论是服务于宗教实践的,而全真教的宗教实践本质上是一种社会实践,不是以个人得道成仙为目的的隐居焚修。以自明心性为体,以关怀世俗社会的功德为用,由体而致用,因用以明体,是早期全真教的基本精神。这种基本精神在后来的全真教中或存或亡,而重振儒风的阳明心学反有以得其真。阳明学谈心性,说“知行合一”,论“致良知”,每可与全真教相参照。所谓儒道,就这样在一个立体而且动态的文化体系里不断交合,递相凸现出这个文化体系的基本精神。

在三教融合的基础上形成的宋明新儒学、新道教,是第二个文化阶段历史发展的完成状态。我们或许可以用阳明心学作为完成状态的最后标志,但确立标志并不重要,重要的是新儒学、新道教所建立的天人合一的文化体系,必将作为第三个历史文化阶段的新阶梯。以这层阶梯为起点,决定了第三阶段的文化发展路向是前两个阶段的一正一反之合。自先秦子学至魏晋玄学,天人合一的文化体系以社会整体的协调发展为本位,可谓之为正;东晋以后,天人合一文化体系的出发点是以个体为本位,可谓之为反。宋明新儒学、新道教,本着传统文化天人合一的体系,融摄三教,将正反结合起来,便为第三个文化阶段确立了发展路向,即追求充分肯定个体价值及独立存在意义的社会整体和谐。

四

实现这种文化追求的历史道路,极其艰难。自王阳明倡言“致良知”以来,历代都有理性英雄试图为现实社会探寻出一条符合文化构想的发展道路,但始终不能制约历史现实的盲动,使传统文化的强健活力无用武之地,以至于衰落凋零,而历史现实却又在缺乏文化底蕴的困疲中流于浮躁的迁变无常。问题究竟出在哪里?未来的路又在何方?是第三个文化发展阶段面临的尖锐问题。

从哲学的角度看,第三个文化阶段的发展路向,深刻地触及到一对永恒的哲学矛盾,即人的自然本性和社会属性的矛盾。肯定个体价值及独立存在意义,是自然本性在文明世界的伸展。但文明世界所代表的是一个社会整体,社会整体有其运动规则,其中包括历史性的盲动,并不受个体价值及存在意义的制约。如果社会整体始终不能形成一套肯定个体价值的机制,便必然以一种不能被自然人性所容忍的冷硬秩序压抑、窒息个体,也必然遭到个体的强烈反抗,由哲学矛盾演变为尖锐的现实对立,要么是冷硬的整体秩序扑灭个体的价值要求,要么是个体的价值要求凝聚为强大的社会力量,摧毁冷硬的旧秩序。历史便在这对矛盾的运动中恶性循环。

从历史的角度看,文化如何适应并引导社会的必然变革,是这个阶段的主要问题。元明清三代,理学一方面发挥了稳定社会秩序、保存人文传统的作用,另一方面又因为受封建专制者的利用而扭曲,存天理灭人欲的一面不断膨胀,天理不悖逆于人性的一面则遭到阉割,于是在与社会现实日益具体的结合中不断僵化、冷硬,甚至成为专制政体和宗法制度的文化堡垒,既没有文化活力,又不能适应社会的变革,作为一种文化障碍,加剧了个体与整体的矛盾。由这种僵化、冷硬的理学激变出的王阳明心学及王学左派,曾焕发出强健的文化活力,并提出了解决哲学矛盾的文化构想。但由于专制政体问题不能解决,心学找不到实现文化构想的社会基础,便只能不断闪耀出个体生命的精神光华。至于道教,自元中叶以来便日渐式微,无力背负起道家的文化精神,明清两代一些挤入社会上层的道士,甚至成了腐朽权贵们的帮闲或附庸。宫观道教被固定在日趋严密的宗教组织形式和信仰方式之中,难以发展,又因为不能把握时代矛盾和社会变革的脉搏,流落为传统文化的“遗迹”。反倒是流传于民间的道教,具有一种生气,反映出底层社会的变革要求或不安于现状的骚动情绪。

从文化结构的角度看,这个阶段面临着如何融摄西方文化成就,丰富发

展天人合一之文化体系的问题。对于研究这个问题,第二阶段融摄佛学的历史道路可资借鉴,但融摄西学远比融摄佛学来得复杂。西学包括自成一博大体系,而且经历了近现代发展的技术科学和人文科学。技术科学的思维方式和成就,与中国传统文化形成很大的反差,它既因为能够快速改变经济生活而备受欢迎,又必然地冲击人之成其为人的各种人文信念。在西方已经暴露出来的技术科学与人文科学的矛盾,在中国文化体系里也必然要暴露出来。这对矛盾将如何作用于中国文化体系,前途未卜。它或许会从根本上冲击天人合一的文化体系,或许能够以天人合一文化体系所深涵的价值理性为原则,更好地将矛盾双方协调起来。近现代西方的人文科学,既有其悠久的历史传统,又立足于近现代西方社会的激剧变革。因为历史传统不同,近现代西方的人文科学将如何与中国文化由碰撞而接轨,中国现代文化将会从传统文化里凝炼出什么样的精神气魄去消融西方的人文科学,是我们必须正视的第一个问题。第二,因为中西方的社会结构和人文背景不同,社会变革的方式也必将不同,强相希效的变革,不可能从根本上解决问题。立足于中国的传统与现代相沟通处,我们应当关注的,是近现代西方的人文科学如何作用于西方社会的变革,是其由以成功或所以失败的“所以迹”,而不是西方人文科学的现成结论。否则,对于近现代西方人文科学的“诸子百家”,我们将无所适从,因为没有任何一家是从研究中国问题出发的。

融摄西学尽管复杂,但又不可回避也不须回避。从晚清在“中体西用”口号下对西方文化的被动承认和接受,到现代对西方文化自觉而主动的探究,历史在朝着文化融合更加深入的方向发展。同时,西方的一些有识之士,也在向东方文明寻求走出其社会困境的出路,文化融合呈现出双向发展的趋势。西方社会的困境,在于技术科学和人文科学的差距越来越大,技术科学对人文精神的压迫使天人割裂为二。探寻走出这种困境的出路,可以从中国天人合一的文化体系里得到启示,这是中国文化对于西方社会的真正魅力。反躬而思,我们将如何迎接西方文化的冲击和挑战,天人合一的文化体系能否在迎接冲击和挑战中重新建立起来,并不断丰富发展,抑或必然地要毁裂这个文化体系而走上一条盲目的希效之路?

晋以降融摄佛教,也曾有过激烈的冲突。冲突的表层是佛教教法不符中国社会的风尚习俗,深层则是作为佛学精华的心性论,有其深厚的本体论哲学基础,难以融入天人合一的文化体系。但结果是天人合一的文化体系因冲突而受益,佛学心性论被圆融无碍地吸收到这个文化体系之中。西学冲突是另一种形式。对于中国文化来说,西方技术科学和人文科学的真正

魅力,在于发展出了一套体系化的工具理性。工具理性与天人合一的文化体系有冲突,但可以在冲突中作为体系化机制融入天人合一的文化体系,攻错之,发展之,文化体系必然在攻错发展中不断充实,不断丰富。毁裂不是历史的必然,它只能让历史付出沉重的代价,在痛定之余再整合天道人文为一体,便成了新的时代课题。

对于重建天人合一的文化体系,道家道教哲学有其独特优势。发挥优势的前提是发扬其真精神,而不是苦守这种历史文化遗产。道家道教虚融通达,从不断丰富发展的自然天道观的高度,关注着人文建设。既能够不迂不滞地吸收各种自然科学成就,又能够本着人文精神对自然科学成就作出价值判断。它所赋有的精神活力,必将在反映新时代气息的天人合一之文化体系中,焕发出异彩。

五

回顾中国文化发展的三个历史阶段,反思道家以及道教哲学在文化发展中的历史作用,我们究竟能受到什么样的启示呢?

自本世纪二、三十年代以来,道教进入现代学术圈子,被作为现代学术的研究对象之一。研究虽时断时续,在关于中国传统文化流系的研究中最为萧条,但毕竟时有所述,未曾被现代学术彻底遗忘。然而,研究中所出现的两种倾向,却彻底遮蔽了这门宗教的内在精神。

三十年代,许地山在总撮“前人及时人研究底结果”的基础上,编写成《道教史》。这部书虽然并没有真正开展对于道教的系统性研究,但却得出了一个结论性的看法,即其“绪说”所云:“总而言之,古初的道家是讲道理,后来的道教是讲迷信。”^① 这种看法,不是许地山个人的,而代表了自道教进入学术研究以来便存在的一种倾向。笔者对许地山先生本人绝无轻薄之意,只是对他所代表的倾向大不敢苟同,因为这种倾向从一开始就使学术研究进入误区,以皮相的观感遮蔽了对其内在精神的理解,直到今天仍难以拔越。从皮相观感的层面看,断定道教讲迷信,并非完全没有根据,以流俗道士的所作所为观之,可谓现实根据比比皆是;以道教与古代巫覡杂术及民间禁忌的种种纠葛观之,也可以说历史根据凿凿。但有趣的是,近年此风乍变,原来被视为迷信的那些道教方术,近年都被发现包含了许许多多的“科学”,诸如卫生科学、人体科学乃至宇宙科学等等,并且在相同的资料群里找

^① 《民国丛书》选印本,上海书店1991年版。

到了现实根据和历史根据。

研究“杂而多端”的道教，恰似转动变幻无穷的魔方，迷信或者科学，皆可随意而得。

这样两种形似相反的倾向，其实被笼罩在同一种理论思潮之内，即将精神信仰与科学理性二元对立起来，崇尚后者，贬抑前者。在这种理论思潮笼罩下，举凡中国传统文化及宗教中不能按合于现代科学理性的学说或信仰，都被否定、被批判为蒙昧或者迷信。反之，要维护中国传统的文化及信仰，就必须附丽于现代科学，从中搜讨其合理性依据。精神信仰没有生存的空间，现代文明在科学理性掩盖下的精神狭隘，逼仄着我们向知性方面畸形发展，同样也逼仄着我们对传统文化的理解流于浮躁。

回顾本世纪研究中国传统文化的学术，从某种意义上说，是否关注其内在的精神信仰，或者说是否致思于对其精神信仰的真正理解，可能是现代学术研究的一大分际。在这个分际点上，彻底的回避或者超越都是不可能的，可能的只是站在不同的层面、以不同的视角去面对它，只是对笼罩在我们精神之上的本世纪理论思潮是否有所认识、是否对它也如同对待传统文化一样地具有批判精神。

在传统文化研究中，道教研究是晚起而且很微弱的一支。研究者在现代学术大的思潮影响下，多未及探究其内在的精神理念，而致力于对它作出迷信或者科学的判断，也许只在不经意间，但道教的精神理念却因此难以发畅。本书试图在这方面有所创获，试图通过其宗教表现形式和理论表现形式，发掘其天人合一或性与天道相统一的精神理念，求索出这门古老宗教之所以源远流长、之所以亘古而常新的真正生命力。也正因此之故，本书将道教哲学界定为推阐性与天道相统一之理念的理论形式。

推阐性与天道相统一，固然要作出真理论方面的论证，远观诸物，近察诸身，展开逻辑的思辨。但是，由于性与天道相统一的思想主题本身就是一种理念性的存在，其中包含着厚重的价值论因素，或者干脆说，思想主题本身就是根据价值趣向所预设的，所以透过其理论思维或逻辑思辨形式最终凸现出来的，仍然是其价值趣向及理念。这种价值趣向及理念，是道教哲学的真正灵魂。如果我们能够得意忘象，不因理论形式是否圆满而斲伤之，则不妨跳脱学理性的概念描述，径谓精神信仰。因为就目前对于道教信仰的理解而言，通常都局趣在神仙等偶像崇拜的层面，如何从这个层面升华到道教所固有的精神境界上，似乎也就是“道教哲学”课题的题中应有之义。

上篇

从“神道设教”到“道教”

所谓“道教”，原始意义就是“道”对于人的教化。当五斗米道的《老子想尔注》最初提出“道教”概念时，这层原始意义在言诠和实践两方面都有所体现。言诠即这本书中划分伪道教与真道教，并将抽象的“道”具象化，阐释为关于太上老君的信仰、关于修持守一的方法、关于从教规范的“道诫”等等，以此教化百姓。实践则是五斗米道在巴蜀、汉中一带教人习《老子》，又“以鬼道教民”，以善道化民，以至“民夷信向”、“民夷便乐之”。道与教，分之则为二，合之则为一，道是所以立教的宗旨或理本，教是推衍此理本以化导世俗的应用。“道教”作为一个复合词组，内涵了这样一层体用关系，是一个有特定涵义的文化概念。

作为立教之理本的“道”，涵义十分复杂，既有思想理论、神学信仰等不同层面，又因应道教的历史发展而不断丰富。但就其基本涵蕴而言，无疑是由继承先秦道家而来的。“道教”概念最初出现在解释《老子》的《想尔注》中，被作为以老子之道推行教化的一种标帜，也正说明了这一点。

但是，由此便引出一个值得讨论的问题：先秦道家虽具有关注社会现实问题的浓烈情怀，理论思维又围绕着天道与人道的关系问题而展开，既以天道本理鉴辨人道之得失，又据人道实际反思天道之本原，但并不期期于对世俗社会进行教化。道的基本涵义是“自然”，亦即顺任生民常性或本性，不抑不助，这与立一宗旨以推行教化，移风易俗，陶铸民彝，在理旨上显然存在差异。继承其“道”的道教，又如何歧生出推重教化的另一面？

先秦诸子百家，各有其文化个性，自《庄子·天下篇》、《荀子·解蔽》以至汉代学者，先后对诸子百家的文化个性进行多方面的评品。如《天下篇》从旨趣上比较同异，《解蔽》从超越局限性的角度审量得失，司马谈的《论六家要旨》兼综论之，至《汉书·艺文志》则采取追本溯源的方式，探讨诸子百家文化个性的成因，认识越来越清晰。就儒道二家而言，前者推重教化，后者探

蹟常道,差异在比较中显现出来,成因则根源于不同的王官之学。如《汉书·艺文志》说:

儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。

道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知乘本执要。

儒家渊源于司徒之官,本即以明教化为职志,由此立定仁义礼乐之宗旨,引导社会的文化生活。道家渊源于史官,则由历史反思发展出一种理性精神,对社会的根本问题,保持一种思考者的态度。

也许正因为发现问题的敏锐和忧虑问题的深远,使老庄之学面临着很难有效地切入现实的困境。老子慨叹“吾言甚易知,甚易行;而天下莫能知,莫能行”,说明他已意识到理性思考与社会现实在相互沟通上有困难。这种困难,浅而言之发生在理解与被理解的关节点上。对于老子所说的道理,需要通过玄思去领悟,不比儒家的“学而时习之”。儒家的道理可以言传身教,老子的道理则是“不言之教”,真正的领悟要玄览自然大化,不是人与人之间所能够授受的。深而言之,沟通的困难发生在老子思想理论自身的特质上。老子的思想理论,是将人道的问题上升到天道的高度去思考,人道所要求解决的,是“如何为”的问题;而老子站在天道的高度所提出来的,则是“无为之教”。且不论“无为之教”的真旨如何,但有一点可以肯定,即对于解决现实层面的“如何为”问题,它缺乏可操作性。至于庄子,则寄托于“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觭见之也”。即使是无为之教、不言之教,庄子也认为是独立偏尚而不敢执着,又如何自立一家宗旨或教旨去诱导现实社会?老庄著书立说,大抵出于忧患世事之深,理至而情浓,其势不得不发,其中既有与《楚辞·天问》相类似的、关于天道人文之究极根源的深思大疑,也有哲学沉思所特具的精神理念。但由于很难将其理论化入现实,所以常怀有一种哲人的孤独感,要么排遣孤独而和光同尘,不奢望以其思想施诸教化;要么任其孤独而逍遥于北溟南溟,终不肯以其先知觉后知。

如果说推重教化与探蹟常道,是先秦儒道二家相对互显的不同文化个性,那么道教则有道有教,由体入用,既认同于道家的常道,又采取推重教化的儒家态度,由此便形成了道教既相因又相异于儒道二家的另一种文化个性。但由于蒙上了“杂而多端”的层层灰尘,内在文化个性受外在形式的蔽障,一些研述者雾里看花,不能乘本执要,就不免衍述愈繁而转增迷茫之弊。

对于道教文化个性的成因,我们无疑可以进行多方面的探讨,其结果可能是殊途同归、百虑而一致的。

从历史流变的角度看,道教是儒道合流的产物。自战国晚期以降,道家之学就呈现出与儒家诸家相结合,从而向社会现实不断回落的大趋势。如结合于法家而有法道家、黄老刑名,以至汉初的“人君南面之术”,成为政治实际运作的一种指导性原则。结合于儒家,则有《易传》的以形而上之道入于社会生活之日用伦常,有司马迁父子将道家之精神旨趣与儒家礼乐文明结合起来的尝试。结合于医学、阴阳家,则又有《黄帝内经》之修身养生等等。约略而言,战国晚期暨秦汉道家,因应现实需要而逐渐走出哲学的殿堂,作为一种思想理论和运思方法渗透到其他学派中,从而以不同的方式作用于社会现实。在这种历史的总体趋势中,儒道合流广泛涉及到社会的文化生活,构成一种新型的人文模式,较之结合于法家的政治或结合于医家的养生,都更具有社会文化的普遍性。由这种潜移默化的儒道合流而酝酿出道教,应该说是理势之固然。而早期道教的《太平经》,也不时流露出“贤儒学士”之声息,浑然兼带仁孝礼义之儒风。

从道教文化之师资传授的角度看,历代创立道派或改革教风的道门宗师和学者,大都从接受儒学教育以开发其文化生命。虽然转儒入道,生活方式和思想观念都发生了某些改变,但正如不能割断其文化生命一样,不能割断与儒家人文精神的联系。所以高道之成其为高道,依然可以用儒家立德立功立言的人格标准去衡量。道教虽号称“方外”,但就其主流之内在精神而言,其实隐而不遁,脱离名利而不脱离社会。为利益于社会而行教化、立功德,是儒家道教共同的人生理想,差别只在于方式不同而已。

从这些角度探讨道教文化个性的成因,可能会使我们对这个问题产生一种综合性的印象,对于道教之成其为道教,也就能扫落巫覡杂术之尘障而取得一个正确的认识。在道教的文化个性中,有其深厚的文化涵蕴,所以不论从哪个角度去看,在理解其文化涵蕴的归结点上是一而百的。

本文所选择的研述角度,是试图深入到道教内部,通过道教所特有的宗教形式,探寻其内在的文化涵蕴及历史意义。

道教的宗教形式即斋醮科仪。元大德九年(1305年),有学者作《道书援神契》,考论道教斋醮科仪之渊源,其《序》云:

世之议老子教者,皆曰异端,其初本于儒而未之流自异也。儒不可谓之教,天下常道也。尧舜禹汤文武周公孔子,相继而作,何教之?云:周道衰,礼乐废,而俗多诈,视孔子之教若与时异,因指为教,其本诸此。老子与孔子同时,最号知礼,孔子常问以礼。老子以道莫行于乱世,洁己去国,务为清虚。孔子悯道之不行,斯文将丧,历聘诸国。其进退不同,衣服礼法未尝异也。后世孔子徒之服随国俗变,老子徒之服不与俗

移，故今道士服类古之儒服也。至于修养性命则本乎《易》，醮祭鬼神则本乎《周礼·春官宗伯》，符檄冠佩又未尝不本乎古之制也。因末流之弊，列于巫祝，作是书而大之，本其源流。^①

此书的作者姓名失考，是否道门中人，也不得而知。书中对道教斋醮科仪的一些具体事相，进行了简略的考证。其中有些不尽切当。从作者取用一个纬书式的题目看，用心似乎也不在作具体的考证，而在于标领大义。若就标领大义而言，则此文致意于探索道教的宗教形式与中国固有的礼乐文化的源流关系，诚可谓真知灼见。因为廓清这层关系，不但能够解决道教是否中国文化之异端的问题，而且能够将道教放到中国固有的礼乐文化之整体中，探寻其宗教形式的文化内涵。这层意义，不管《道书援神契》的作者是否曾明确意识到，但他不以神怪之说为道教的宗教形式张本，而是通过考察源流关系，试图揭示其文化意义，这样一种见识，无疑深具睿智，能够帮助我们扫落尘障浮象，清正理路。

正是基于这样的认识，我们探讨从“神道设教”到“道教”的历史流变。在这个标题下，我们所要关注的主要问题，不是通过考证以说明道教斋醮科仪与古代礼仪制度之间的历史源流关系，亦即不是要论说道教的某些宗教形式如何地古已有之，而是将道教归位于礼乐文明之整体，探索其一以贯之的文化精神。

我们可以从三个方面理解这种文化精神在道教中的体现。

第一，道教作为一个推行教化的文化系统，是中国古代礼乐文明之整体的有机组成部分。这种关系，不但取决于道教的生产本即根植在固有的礼乐文明之基础上，表现出一种文化形态上滋生或演衍，更主要的还取决于共同的社会基础。文化的种根相同，生存与发展的土壤相同，这决定了道教虽作为一个相对独立的文化系统，但必然地与礼乐文明之整体保持着文化精神上的一致。其相对独立性，从某种意义上说只是以相对独立的形式体现这种文化精神而已。

第二，中国古代的礼乐文明，围绕一对基本矛盾展开，或者说由一对基本矛盾推动其历史性的发生发展运动。矛盾的双方，可以表述为礼仪规范与民间礼俗。二者的关系是相对的，礼仪规范既因应于民间礼俗之固然，民间礼俗又程度不等地受到礼仪规范之陶铸。这种相对关系，既具有深刻的内在联系，又因为差异而具有一种运动的张力。而道教，历史地看正是作为

^① 《道藏》第32册，第143页。

二者之间的纽带或中介而发生发展的,她从信仰领域补充了礼乐文明之整体,或者说以信仰的方式将礼仪规范与民间礼俗连接起来。这种方式,在古代的礼乐制度中属于“神道设教”的层面。汉以后,儒家礼学的主题由礼乐制度上升到政治制度的层面,不甚言“神道设教”之事,而民间却反映出强烈的信仰需要,衍生出各种祭神祠神的活动。如何从信仰领域对民间礼俗进行规范,既满足信仰需要又不失之于流荡,是两汉时礼乐文明所出现的一个新问题。解决这个问题,必然要运用道家的辩证思维,以道家的文化心态对待礼俗之间的差异。如果偏执于礼仪规范的一面,虽然高扬了文化理想,但与作为社会现实的民间礼俗扞格不入,势成抑抗而达不到规范化的目的;如果放任民间礼俗之固然,因而不革,则丧失了礼乐文明的内在精神,流荡而无归旨。运用道家的辩证思维将二者结合起来,求其融贯,不偏不执,既肯定民间礼俗对于信仰需要的合理性,又看到对民间礼俗、信仰进行规范的必要性,从而解决礼乐文明在发展运动中所出现的问题,可以说是道教之所以产生的根源,也是道教内在的文化涵蕴。

第三,礼乐文明的内在精神,从根本上说就在于把握上述矛盾而进行文化建设。这种精神,不但在道教发生时便体现出来,在道教的历史发展中也同样体现出来。六朝时,道教的斋醮科仪已形成一个相对独立的体系,此后的发展,一方面因应民间礼俗而出现各种滋生漫衍,另一方面又在整合的基础上进行规范化的改革。这样一种矛盾运动,既贯通于道教之斋醮科仪的古今之变,也体现出道教作为一个文化系统的内在精神。

由此我们探讨道教文化个性的成因,可以说道家的辩证思维和文化心态,是她解决礼仪规范与民间礼俗之矛盾的思想前导;而儒家通过制定礼乐制度以移风易俗的文化倾向,则是形成道教之文化范型的历史基础。这种由道与教的体用结合所构成的有机整体,以儒道二家之学互为体用的运动机制,就是道教之所以为道教的内涵。

汉以后,儒学本着礼乐文明的内在精神,在政治、伦理领域进行建设,前圣后贤,因应时势而立德立功立言。道教则本着同样的精神在信仰领域进行建设。站在信仰领域而不丧失这种精神,不因鬼神之说而背离人文精神之本,以文化的历史渊源言之,根源在于这种人文精神正是古代“神道设教”的本旨。如果我们将道教视为汉以后的“神道设教”,那么她所承扬的,决不只是古代某些有形可见的礼仪节文,还有其内在的人文精神。

第一章 “神道设教”中的人文精神

“神道设教”的提法，出自《周易》的观卦彖辞：

中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。

观卦由宗庙的祭祀典礼而讲到政治教化，所以彖辞用“神道设教”进行概括。“观盥而不荐，有孚颙若”是观卦的卦辞。盥是敬酒灌地以降神的仪式，祭礼以此为盛^①；荐则只是向神位献藎豆等物的小礼仪^②。按照彖辞作者对观卦的理解，百姓看到国王在宗庙祭祀中举行盥的隆重典礼，从而对神道产生敬信^③。宗庙祭祀符合天之神道，四季没有差错，圣人于是根据神道制立法，使天下百姓服膺之，达到有序的治化。

从这里看，神道是“天之神道”，表现为四季循环等自然秩序。圣人制立敬天祭祖的礼仪，将天之神道彰显出来^④，意义在于实现人道教化。换言之，“神道设教”是沟通天道与人道的中介，它一方面要符合天道之“固然”，另一方面又要引导人道之“当然”。天道之“固然”是无形之理，“神道设教”是有形的显现，人道之“当然”则是以神道显现天道的根本目的。稍后的贲卦彖辞接着说：

观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

天文与人文对举，是天道与人道有所显现的表象。通过这种表象，不但可以对幽微的天道和人道有所体认，而且可以将无形之道化为有形之文，从而达

① 唐李鼎祚《周易集解》引马融曰：“盥者，进爵灌地以降神也，此是祭祀盛时，及神降荐牲，其礼简略，不足观也。”

② 唐孔颖达《周易正义》：“荐者，谓既灌之后陈荐藎豆之事。”

③ 孔颖达训孚为信，颙若为颙然。颙然是敬慕之状。

④ 董仲舒《春秋繁露·祭义》：“祭者察也，以善逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者，故谓之察。吾以名之所享，故祭之不虚。安所可察哉？祭之为言祭也与，祭然后能见不见。见不见之见者，然后知天命鬼神。知天命鬼神，然后明祭之意。”此以为祭义在于察知所不可见之天命鬼神，可为佐证。

到教化成俗的目的。可见,人文是以道化俗的途径。

所谓人文化成,在春秋战国之前,是通过以祭祀为主的礼仪制度去实现的。《左传》成公十三年:“国之大事,在祀与戎。”宗庙之祀、兵戎之祭,被看作武功文教的头等大事。《礼记·祭统》说:

凡活人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭。是故君子之教也,必由其本,顺之至也,祭其是与!故曰祭者,教之本也。

祭是吉礼,居五种礼仪之首。祭祀作为一种宗教活动,在礼仪文化的大系统中发挥着重大的作用。其所以能发挥这样的作用,则在于祭祀与政教、风俗浑然一体。欧阳修说:

由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下,由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名^①。

三代以前的社会,礼乐与政教法规都寓于风俗民情之中,既未尝分裂,自然也就不存在矛盾和对立。因民情而成风俗,因风俗而形成自然的礼仪节文和法规,所以礼乐政教虽然简单,却能达到高度的和谐大治。

春秋战国时代,“礼崩乐坏”,原来的和谐与秩序,因现实世界的裂变而冰消瓦解。“礼崩乐坏”的一个主要表现,就是作为国家头等大事的祭祀制度,被称雄称霸的诸侯们僭越,诸侯势强,便企图打破天子祭天,诸侯祭山川的例规,以诸侯的身分去祭天,去表达自己主盟天下的政治意志。社会就像一座巨大的建筑物,“皇建之极”坍塌了,下面的秩序也就层层瓦解。

人道世界何以离异于天道神道?既已离异,人道世界又以什么作为精神支柱,摆脱离乱,恢复和谐与秩序?学者们围绕着这些问题展开思考,于是有诸子百家。儒家说,现实的离乱既是因为礼乐制度的崩溃而引起的,那就应该恢复礼乐制度,“克己复礼”,重整秩序。道家说,历史既已证明礼乐制度并不能永远地维持秩序,那就说明它不是人道之极,不是根本,而只是从天道走向人道的诸种途径中所作出的一种特殊选择。有选择即有局限,有偏失,所以解决现实问题的出路,在于无所选择地复归于天道之大全,“大制不割”。法家的现实感很强,历史感较薄,因而也比较武断,即断然主张用刑法取代礼乐制度,用刑法的铁链将世界钳制住。墨家是一些善良的人,想用自己的爱心去感动天下。而名家则大抵是些小知识分子,专在厘清概念上作文章,但挑剔出名与实的矛盾和脱节,也能够使很容易便产生自信的学

^① 《新唐书·礼乐志一》。

者们反躬而思其理论体系是否真实。总之，百家各有其“道”，主张不同，但就主流而论，都因为面对着严峻的现实问题而具有重理性的时代特色，原来日用而不知，浑然于风俗民情之中而无异样感觉的精神信仰，似乎被理性的时代思潮湮没了。精神信仰以浑然于风俗民情的礼乐制度为载体，则“礼崩乐坏”之后，精神信仰也就难免“游魂为变”。

但是，历史地看，春秋战国时代因“礼崩乐坏”而激扬起的理性，非但没有最终成为精神信仰的对立物，反而使精神信仰升华，走出原始的混沌，生出汉代的礼乐文明，并陶铸出汉朝这样一个强大的帝国。以商周时代的精神信仰与汉代的精神信仰进行比较，后者明显因理性的激扬而具有更高的主体意识，更明确地表现为对天人和諧与秩序的自觉追求。究竟是什么力量使精神信仰得以匡复并且升华，在表面的失坠背后蕴积着更强健的复兴活力？前人的历史永远等待着后人去反思。

春秋战国时代的现实，处在离乱与统一的矛盾钳制中。一方面，饱受离乱之苦的人们渴望统一，恢复历史上曾经有过的安定与秩序；另一方面，不同势力的统一企图，造成了更深刻的离乱，安定与秩序即使有可能再现，也将因历史现实的深刻变化而在实际内容上大不同于从前。解决这对矛盾，有两种不同的历史选择，其一是讲文明，其二是任霸力。这是一个大分际。儒道墨诸家讲文明，要求将现实的离乱作为一个政治问题放在文明的大化中去解决，以文化“陶铸尧舜”或“宪章文武”，塑造政治，以政治恢复安定与秩序。法家任霸力，将文化只看作政治的一种工具，使民知法、畏法而守法，以强霸的政治控制去施行秩序。在适应诸侯对抗的现实冷酷方面，崇尚功利的法家明显具有富国强兵的优势，奉法家学说为政治原则的秦国最终征服六国，一统天下。

但是，专任霸力所创造出来的这种秩序，是“非夫生人之情而至死人之理”，将活人当作死人治理，必然将社会生活中不同层面的问题集中到一对矛盾上，即统治者与天下活人的对立。这种对立，注定了霸力专制下的秩序不会长久。秦二世而亡，从血与火中产生的秦朝统一局面，很快就被打破。

关于秦政权迅速灭亡的教训，自汉初以来，学者们从政治的角度进行过反复的总结。那么在精神信仰方面呢？秦朝祭祀四帝，作为国家的宗教大典；秦始皇本人又笃信神仙，首开泰山封禅的实例。从表层看，秦皇朝于“神道设教”似无所不至，将此作为以刑法律天下的补充。但是，秦皇朝的“神道设教”缺乏内在的人文精神，在神道背后既没有天道的底蕴，在神道之前更没有人道的实际关怀，神道不是缘于天地和谐而序人伦的中介，而只是对帝王私欲膨胀的一种满足，便不免骀荡为空洞无物的鬼神之事。

现代学者研究中国古代的宗教信仰问题,常会从某种现代的宗教学概念或宗教模式出发,而忽略一个基本的事实,即在中国古代,宗教信仰只是礼义文化之整体中的一方面事相。撇开了礼义文化之整体,宗教信仰的本质意义便无实处,而成为空洞无物的鬼神之事。这种研究所得到的结果,必然只是对中国古代宗教信仰问题的片面认识,看不到在“神道设教”背后具有一种不可或缺的人文精神。

当然,缺乏人文精神的“神道设教”活动,在中国古代也并非找不到个案作为例证,但都是短暂的昙花一现,没有生命力。秦始皇之张扬神道是一个例子,比秦始皇早约三百余年,周灵王时有大夫苾弘明鬼神事,欲以物怪鬼神招徕诸侯,但结果非但诸侯不从,苾弘还被晋人执杀^①。又如北宋真宗、徽宗,依托道教,先后张扬天书下降等事,号“道君皇帝”以自神,意在立神威,外慑辽兵,但结果徽宗被俘,其“神道”也日益流于怪诞。类似的例子还可以举出许多,如西晋末孙秀作神巫事以惑众,为赵王司马伦执政制造舆论^②;五代时陈守元、闽惠宗大肆宣扬“宝皇”信仰等等^③,事例非一,或简单地出于信仰的需要,或曲深地围绕某种政治目的,但都因为外在于礼义文化之整体,违背这个文化整体所蕴涵的天道人情,空设神道而无内在的人文精神,同样地归于失败。政治失败,信仰也幻灭。

正是从历史的角度看,我们认为离开了内在的人文精神,就不可能真正理解中国古代的“神道设教”,也不可能真正理解汉代何以在更高的层面复兴商周时代的精神信仰,换言之就是不能真正理解作为现代学术研究对象的中国古代宗教。

自战国晚期至西汉初期,学者们围绕着精神信仰的复兴问题展开过深入的思考,并且提高到建国思想的高度进行讨论,但他们并没有沉溺于如何创立宗教,也不是简单地倡导或者论证对于天帝、上帝的信仰,而是重构统合天道人情的礼义文化之整体,将精神信仰的复兴问题放到这个文化整体中去解决。也唯其如此,受到文化凸现的不是宗教或者神学,而是蕴涵其中的人文精神。《荀子·礼论》说:

祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣。苟非圣人,莫之能知也。圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成

① 《史记·封禅书》:“是时苾弘以方事周灵王,诸侯莫朝周,周力少,苾弘乃明鬼神事,设射《狸首》,《狸首》者,诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯,诸侯不从,而晋人执杀苾弘。”

② 见《晋书·赵王伦传》。

③ 见《十国春秋》卷99。

俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。

祭祀鬼神之事虽然属“神道设教”，但却非以鬼神信仰为核心，祭祀在于表达思慕之情，忠信爱敬之意，所以荀子将祭祀理解为“人道”，人道也即是祭祀鬼神之事的文化意义之所在。

荀子的这种理解，有其悠久的历史传统作背景，并非出于学者崇尚“雅驯”的偏好。司马迁说：

余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣^①。

这是司马迁由研究礼仪的历史所得出的结论。从夏商周三代以来，礼仪制度不断有所损益，此亦即《礼记·乐记》所谓“五帝殊时，不相沿乐；三王异世，不相袭礼”，包括祭祀在内的礼仪制度，总是因应时代的变化而变化。但变化中又有其不变的永恒依据，即人性人情。人性人情是由文化陶炼出来的，文化发展的状态不同，人性人情的具体内容和要求也自不同，但就作为礼仪制度的建设依据而言，亦即就人性人情与礼仪制度的关系而言，变化中又有其不变的永恒性根本。正是在这层永恒的意义，司马迁说：“礼者，人道之极也。”礼仪制度既是为人道建构所树立的准则，那么就必然要适应人道的现实要求。人道的现实要求在人性人情上的表现，就是固有的风尚习俗或文化生活方式，《礼记·曲礼》说：

君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故，谨修其法而审行之。

这可以看作是对缘于人性人情而制作礼仪制度的一种解释，“神道设教”虽然意在教化，但不能随意地确立一种目标或者模式，教化与所以教化的对象，永远处在一种互为因果的关系之中。

这种形式上类似于循环论证的理路，借助于司马迁的历史研究，我们可以知道是中国历史之“固然”；按照这种理路，神道始终没有脱离人道，未曾与人道形成尖锐的对立，反而以人文精神作为本质内涵，则是中国礼义文化之整体所追求的人道之“当然”。自战国晚期至西汉初期，对于“当然”的追求是理性而且自觉的。《礼记·礼运》说：

故礼义也者，人之大端也，所以讲信修睦，而固人之肌肤之会，筋骸之束也。所以养生送死，事鬼神之端也；所以达天道，顺人情之大

① 《史记·礼书》唐司马贞《索隐》：“大行，秦官，主礼仪。汉景帝改曰大鸿胪。”

也。

夫礼，先王以承天之道，以治人之情……是故夫礼必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御冠昏朝聘，故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。

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

从这些议论里，我们不难看出对于人道之“当然”的自觉追求。所谓“人者天地之心”，可以说是对“神道设教”所涵人文精神的直白表达。至于鬼神之事，虽必存敬信，但礼义文化之整体终非以神为本位，而是以人为本位^①。也正因为以人为本位，所以在礼义文化的整体中，天道、神道以及人道始终圆融一体，神道受到人性人情现实要求的制约，没有异化为另一个所谓“外在超越”的世界，人性人情的现实与精神信仰上的追求，也自不至于形成尖锐的对立。

对于礼义文化之整体，古人进行过很详细的分类，如《周礼》有吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼，即所谓“五礼之经”。吉礼又分为禋祀、实柴等十二类，凶礼则分为丧礼、荒礼等五类，《礼记·王制》中又有“六礼”、“七教”、“八政”。由此言之，中国古代的礼义文化之所以浑然一体，天道、神道与人道之所以融融而一致，并非因为思想模糊，缺乏逻辑思维以致不能分门别类，而是因为站文化整体大全的高度去凸现人道或者人文精神的价值，人道不但是礼义文化之本位，而且是礼义文化之目的。《礼记·乐记》说：

是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶，而反人道之正也。

《礼记·礼器》也说：

先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。

陆贾《新语·道基》说：

礼义不行，纲纪不立，后世衰废；于是后圣乃定《五经》，明《六艺》，

^① 《左传·桓公六年》季梁曰：“夫民，神之主也，是以圣王先成民，而后致力于神。”《左传·僖公十九年》司马子鱼曰：“祭祀以为人也，民，神之主也。”

承天统地，穷事察微，原情立本，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被诸鸟兽，以匡衰乱，天人合策，原道悉备。

如果说这些议论所反映的主要是儒家的观点，儒家素以培护人道，弘扬人文精神为己任，所以将“反人道之正”看作创设礼乐制度、发明天道以及神道的根本目的，那么我们还可以列举道家的一些议论，看看二者在这个问题上的差异在哪里，或者说差异有多大，看看二者是否具有相同的人文精神。《文子·上礼》说：

循性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁义，仁义立而道德废，纯朴散而礼乐饰，是非形而百姓眩，珠玉贵而天下争。夫礼者，所以别尊卑贵贱也，义者所以和君臣父子、兄弟夫妇，人道之际也。末世之礼恭敬而交，为义者布施而得，君臣以相非，骨肉以生怨也。

中受人事以制礼乐，行仁义之道以治人伦，列金木水火土之性以立父子之亲而成家，听五音清浊、六律相生之数以立君臣之义而成国……此治之纲也。得道则举，失道则废。

自老子以降，道家对礼义持一种理性批判的态度，极言之则曰：“礼者，忠信之薄而乱之首”，庄子继而剝剥仁义，态度更为激越。《文子》保持着这种理性批判的态度，认为仁义礼乐是原始道德已经丧失的结果。这种批判，可能有针对儒家的一面，即认为道德是根本，仁义礼乐是末节，儒家执着于末节，在现实化的历程中就难以避免流荡于浮华虚伪，所以道家对儒家所倡礼义的批判，自始至终都贯穿着一种极为深沉而理性的忧虑。但批判时情绪的激越，却是针对礼义在现实中的浮伪流弊而生发出来的，确切地说，是针对伪托礼义而实乱天下的诸侯激愤而出的。所谓“礼者忠信之薄而乱之首”，只能理解为针对以礼义束缚他人，却僭越礼义而祭天，带头破坏社会秩序的诸侯。至于儒家，在先秦虽号称“显学”，但那只能就她在知识分子中的广泛影响而言，既不曾真正化入现实，成为“政教”，又如何能要求她对诸侯们越礼作乱的现实负责？相反，正因为看到现实礼义的虚伪，真正的礼义已经丧失，所以孔子才奔波列国，呼吁要“克己复礼”。这层历史真相，生当其时而且深具理性精神的道家诸子不可能分辨不清，所以在批判态度最为激越的《庄子》书中，对孔颜诸师徒的崇敬明显地远胜于鄙薄。《庄子·大宗师》中有一段寓言讲“礼意”，并托称孔子谓子贡说：“丘，天之戮民也，虽然，吾与汝共之。”这不能不说是孔子执着于人道建构的人文精神所表达出的真挚理解和崇高敬意，同时也表达出对人文精神的悲剧命运所深怀的忧伤。这是庄子的至情至性之处。理解了庄子，我们就不难理解先秦道家对礼义的批判，

根本义在于现实批判,对蕴涵其中的人文精神非但不作武断的否定,反而具有一种同情的理解。

老庄代表了道家对待礼义文化的基本态度,《文子》则根据这一态度进行正面的阐述,其中并不否认礼义是别尊卑、和人伦的“人道之际”,不否认礼乐人伦是“治之纲”,这与儒家的主张没有差异。而《文子》对“末世”礼义浮伪的批判,其实也正是儒家学者革除积弊并重新建构礼义文化的基本精神,《礼记·祭义》说:“祭不欲数,数则烦,烦则不敬。”同书《檀弓上》又载:“子路曰:吾闻诸夫子,丧礼,与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也;祭祀,与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也。”所不同者,道家认为礼义的根本在于原始的道德,而儒家认为礼义的根本是仁与义,前者推原于天道,后者还原于人道。由仪规节文所滋生的浮华虚伪,是天道和天道共同要否弃的。从这个角度看,儒道二家在人文精神上并不存在根本的对立,只不过表现的层面有所不同而已。

也许正因为有人文精神上儒道二家并没有尖锐的对立,使战国晚期以后儒道两家为适应新的历史现实而日趋融通成为可能,并锻造出《易传》那样儒道圆融的思想体系^①。如实说来,自战国晚期以后,儒道两家的思想界线,并不像一般印象中的那样阵垒分明^②。在汉武帝立五经博士、经学真正隆兴起来之前,谨守师法的经学学风显然是非主流的,而综合百家的诸子学风则是主流的,成书于这一时代的《吕氏春秋》、《淮南子》以及由后来刘向校订的《管子》,充分反映出这种综合性学风的主流地位。从某种意义上说,春秋时代诸子百家的学术差别,带有地域文化特色,学者们以不同地域的文化传统作为背景,思考共同的时代问题,所以形成了既可以对话又有差别的学术流派。而对战国晚期以后的学者来说,春秋以来的诸子百家学,是承载着精神和智慧的文化遗产,并随着齐国稷下学宫那样的文化交流,文化遗产融合成共同的文化背景,他们所面临的问题,是如何最大可能地开发此文化资源,建构起更圆满的文化体系,达到更高的“天下意识”,并站在这个高度理解或者解决新的统一趋势乃至统一现实所出现的问题。在这点上,我们无疑应该将儒道二家的文化交流与二家在实际干政中的分歧区别开来。二家在实际干政中都有结合于法家的倾向,从而形成“法道家”及“内法外儒”,这

^① 参见余敦康《周易的思想精髓与价值理想》,载《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社1992年。

^② 鲁惟一就汉代学者对不同学派的区分问题说:“这种区分在当时决不是严格的,因为秦汉的思想家在多大程度上可以被专列为某一家,或者把自己专列为某一家,是值得怀疑的。”(见《剑桥中国秦汉史》,第696页,中国社会科学出版社1992年中译本)笔者赞同这个看法。

与思想学术上的儒道,有一种官与学的区别。

把握这样一种大体的历史轮廓,澄清儒道二家在人文精神上并没有根本的对立,有助于我们理解精神信仰在汉代再次复兴的问题。虽然汉代的儒道二家依然具有文化性格上的差别,即道家富有更明确的批判精神,儒家怀有更强烈的建设意识,但这种相对而显的性格差别,并不妨碍二者从事于共同的文化事业。在政治体制上,汉承秦制,似乎没有什么本质的变化,法家的政治构想占居着主导地位。但在文化机制方面,汉承礼崩乐坏之后,又鉴于秦任刑法,刻薄寡恩而失政的教训,面临着重建文化体系的时代主题。所谓文化体系,从本质上说就是统合天道、神道与人道的文化生活方式,其中包括精神信仰和行为规范两个主要方面。精神信仰是内在的观念,行为规范是外在的表现,亦即礼义制度,前者以后者为载体,后者以前者为灵魂。这种内外相即的关系,决定了复兴精神信仰必然也必须以重建礼义制度为途径。

但是,历史既然已经礼崩乐坏,传统的礼义制度并没有自然地沿袭下来,汉初学者对于古代礼仪节文甚至常有一种知识上的困乏,重建礼义制度又将以什么作为依据呢?

针对这个问题,儒道二家学者确立了一条基本相同的原则。《礼记·礼运》说:

故礼也者,文之实也,协诸义而协,则礼虽先王之未有,可以义起也。义者,艺之分,仁之节也。协于艺,讲于仁,得之者强。仁者,义之本也,顺之体也,得之者尊。

这是将礼理解为义的载体(实)。所以说只要符合义的要求,即使是先王所没有的礼仪节文,也可以按照义的要求去创造。“以义起”,便是儒家对这条原则的表述。而义之成其为义,则以仁为根本。所谓“仁”,正是儒家人文精神的内核。如果离开了这个人文精神,则“以义起”的重建原则是随意性的。而仁之成其为仁,简言之即在于对人性人情的体悟和爱护,是曰“仁者爱人”。

道家对重建原则的表述,思辨色彩更浓厚一些,但在实质上与儒家是基本相同的。如《文子·上礼》说:

故先王之制不宜即废之,末世之事善即废之。故圣人之制礼乐者不制于礼乐,制物者不制于物,制法者不制于法。故曰“道可道,非常道”也。

又如《淮南子·齐俗训》说:

是故不法其已成之法，而法其所以为法。所以为法者，与化推移者也。

所谓“制礼乐者不制于礼乐”、“法其所以为法”，与《庄子·天运》关于“迹”与“所以迹”的辩议出于同一种思路。《天运》说：“夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉”。六经是前代圣人创造的礼乐典章，用以解决其时代所面临的问题。但时过景迁之后，新的时代现实与旧的礼乐典章产生距离，就不能僵固地保守“陈迹”，而必须通过“陈迹”去探寻其“所以迹”，亦即探寻其创造的内在机制，从而适应新的时代现实进行新的创造。这层意思，《文子》谓之“制礼乐者不制于礼乐”，即不受旧的礼乐制度的束缚；《淮南子》谓之“法其所以为法”，意即学习前人的创造本身，而不是谨守其已经创造出来的“成法”。比较而言，道家在适应新的时代现实方面，具有更旷达的开放精神，但也肯定“先王之制不宜即废之”，说明道家在解决传统与现实之关系的问题上，与儒家是可以相互沟通的，并非专以“反传统”为职志。同样，儒道又都更重视传统之成其传统的所以然，儒家将之归结为“义”，道家思辨地称之为“所以迹”或“所以为法”，在实义上可以互训。而这一点，恰正是精神信仰、礼义制度在汉代之所以能够复兴的内在生命力。

综上所述，中国古代的“神道设教”，被历史地定位在统合天道、神道与人道的礼义文化整体中。脱离了礼义文化之整体，“神道设教”只是一些空洞而无实义的鬼神之事；复归于礼义文化之整体，则能再现出“神道设教”所具有的内在的人文精神。正是这种人文精神，使“神道设教”始终不脱离人本位，不致异化为彼岸世界；同时也使“神道设教”不与理性的发展产生根本的冲突，使“神道”之内涵因应天道人情之内涵的日益丰富而丰富。以这种人文精神作为内在的生命活力，“神道设教”乃至礼义文化之整体能够不断适应新的现实，调整机制，在更高的文化层面上复兴并且升华。

第二章 礼俗之间的“统同”与“辨异”

第一节 “统同”与“辨异”是因果互动的整体

“神道设教”中的人文精神，概略地讲就是将人性人情与社会的“人文化成”看作一个因果互动的连环整体，人性人情的基本内涵既由社会的文化生活所创造，社会文化的建构又必须符合人性人情的要求。顾念人性人情的要求而探索“人文化成”之路，可以看作是人文精神的体现。

对于人性人情，当然可以进行哲学上的抽象讨论，如孟荀之性善性恶；也可以根据个人对于生命价值以及生命意志的体悟，直抒胸臆，如庄子的自性逍遥。但就“神道设教”而言，人性人情反映在相对于“人文化成”的风尚习俗之中，其中包括具有地域和时代特性的信仰形式以及民情状态、精神风貌等。由此，便形成古代的观风俗而定礼乐制度，亦即由风尚习俗升华为礼乐文明，用礼乐文明以移风易俗。

礼乐文明与风尚习俗之间的这种关系，我们借用《礼记·乐记》中的一对概念，谓之“统同”与“辨异”。《乐记》说：

乐也者，情之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐统同，礼辨异。礼乐之说，管乎人情矣。穷本知变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。

乐之所以为“统同”，在于音乐生发于人之性情。人与人之间尽管有各种各样的差别，但又有人之成其为人的共性，这就是人之异于禽兽的“几稀”。音乐唤醒那蕴藉在每一个人身中的共性，产生亲和，将人类凝聚起来，即所谓“乐统同”。《乐记》又说：“是故情深而文明，气盛而化神，和顺积中，而英华发外，唯乐不可以为伪。”这个说法，也许过高地估价了音乐的真诚，矫情的吟唱乃至虚妄的歌颂并非没有，但音乐作为人类的共同语言，确实可以冲决各种文化上的障碍，沟通人的性情。《乐记》所谓“统同”，正以人的共同真性为基础。而礼之所以为“辨异”，则根据社会生活中的个体各有差异的固然之理。有差异即有冲突，要克服冲突而归于有序，便不能不制立礼仪节文，

维护社会生活的相对安定。这说明“礼辨异”以肯定个性差别为基础。

“统同”与“辨异”，又处在一种相对互显的关系之中，“统同”并不意味着割而齐之，“辨异”也不是要将人与人彻底地隔离开来。二者相辅相成，互为因果，保持一种和谐而有序的发展张力，以“辨异”明其固然，以“统同”求其当然，从而形成平衡而且具有活力的文化体系，是《乐记》提出这对概念的意义之所在。也正是在这层意义上，本文借用这对概念，藉以伸述礼乐文明虽旨在追求人文化成之当然，但理论上以尊重民性民情之固然为根本，非以一家之私意妄造；而民性民情既是礼乐文明的基础，又是礼乐文明所要改造的对象，尊重风尚习俗并不等于流荡于风尚习俗。风尚习俗与礼乐文明，处在一种因果互动的关系之中。

第二节 风俗民情之“辨异”是礼乐“统同”的基础

礼乐文明之所以不能孤悬于风尚习俗之外，不能别走清雅庄严的“向上一路”，而时时都得照拂风尚习俗之固然，从根本上说是因为礼乐文明发源于百姓的日用饮食，脱胎于风尚习俗。《礼记·礼运》说：

夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，汗尊而杯饮，蕡桴而土鼓，犹可以致其敬于鬼神。及其死也，升屋而号，告曰：皋某复。然后饭腥而苴孰。故天望而地藏也，体魄则降，和气则上，故死者北首，生者南向，皆从其初。

日用饮食之间而可以致敬于鬼神，是因为敬鬼神的意义在于报功德^①；“复”是出于风俗的丧礼，即南方所谓“招魂”。由这段话的意思而推述之，则礼乐文明渊源于祭祀鬼神，而祭祀鬼神又发端于百姓的日用饮食以及风俗，所以礼乐文明的建设，要克服流末而不知归本的弊端，就必须以风尚习俗为依据。

为了准确地了解不同地域的风俗，掌握制立礼乐制度的根据，古人设计出一套考察方法，即所谓“巡守”。《礼记·王制》说：

天子五年一巡守。岁二月东巡守，至于岱宗，柴而望祀山川，觐诸

^① 《国语·鲁语》载展禽说：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”“加之社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。”此皆报功德而敬鬼神之意。

侯，问百年者就见之，命大师陈诗，以观民风。命市纳贾，以观民之好恶，志淫好僻。命典礼，考时月定日，同律、礼、乐、制度、衣服，正之。

如此巡守五岳以考察风俗，在历史上并没有真正实行，只是一种理论上的设计，一些“天子”的巡守，甚至劳民伤财，败坏了风俗。但就设计者自身而言，本意只在于强调风俗是礼乐制度的决策性依据。同书又说：

凡居民财，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗，刚柔轻重，迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜，修其教不易其俗，齐其政不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。

一种地域性风俗的形成，既与其文化传统有关——所谓风，本即含教化之意而为言，又与特定的地理环境有关。不同的地理环境，决定了不同地域的生活方式、精神风尚，相应地，人之性情也因之而异。关于这一点，汉初学者曾给予充分的重视。《礼记·王制》如此^①，《史记·货殖列传》亦如此。

《史记·货殖列传》基于这样一种认识：“使俗之渐民久矣，虽户说以眇论，终不能化。故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。”从而考论各地的风俗民情，作为“善者因之”的前导性探索。而究论风俗民情之形成，则根源于经济生活，即所谓“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”。经济生活又受到地理环境的极大影响，诸如气候、交通、物产资源等等，都直接影响到不同的经济生活方式。同时，人文开发的背景不同，也使不同地域的民众以不同方式、在不同的层次上与自然环境发生关系。于是对地域性的风俗民情进行综合考察。这部“列传”，既可以说是一份经济考察报告，也可以说是一份风俗民情的考察报告，立旨则在于为敦风俗、厚人伦的教化提供决策性依据。

第三节 礼乐“统同”建立在百家融合的理论高度上

考察风俗民情出于一种人文化成的关怀，目的在于寻找风俗民情与礼乐文明的结合点，以礼乐文明去改造地域性风俗民情之鄙野，使之从依附于自然环境的生存状态升华到主体自觉的文明状态，摆脱地域性局障隘陋，融

^① 关于《王制》的创作年代，孔颖达《正义》引郑玄曰：“《王制》之作，盖在秦汉之际。”又引卢植曰：“汉孝文皇帝令博士诸生作此《王制》之书。”此殆据《史记·封禅书》及《汉书·郊祀志上》：文帝“使博士诸生刺《六经》中作《王制》，议礼巡狩封禅事。”又或不同此说，参见皮锡瑞《经学通论·论〈王制〉为今文大宗即春秋秦王之制》。

入文化统一体的整体发展,不遗留下一个角落作为文化停滞的“活化石”。这样一个过程,就是从风俗民情之“辨异”升华为礼乐文明之“统同”。

放在自战国晚期至西汉初期的历史背景中去看,礼乐文明之“统同”反映出这一时代的思想主题,即重新整合文化统一体,对行将统一或者已经统一的世界作出整体性解释,并从总体上调整社会关系,同时也使文化发展不平衡或文化形态不相同的地域能够融合沟通,高下互补。就历史渊源而论,这个文化统一体的基础,是由周初分封、周礼的辐射性传播奠定的,所以内涵是发轫于周人的礼乐文明。而其外延,则反映出比城邦观念、国家观念都更宽泛的“天下意识”。春秋战国时期,周室衰而礼乐坏,现实世界的裂变,使文化统一体的实质内涵受到毁灭性冲击,但其外延所反映的“天下意识”,却依然存在于人们的观念里。从某种意义上说,不但诸侯间的讨伐征战是在这样的观念背景下进行的,而且诸子百家的学术思想也是在这样的观念背景下展开的^①。秦统一之后,观念中的“天下意识”变成了现实的天下一统,车同轨,书同文,文化统一体的外延已匡廓具备,摆在思想家们面前的一项艰巨任务,就是如何重塑内涵。

重塑内涵的任务之所以艰巨,单从思想史的方面说,就是必须统贯诸子百家学术,不能简单地重复周礼,而必须融汇一切已经取得的文明成果,以“通古今之变”为基础,达到“究天人之际”的新境界。这可以说是时代提出的必然要求,是题中应有之义。否则,只能算是自立一家之私言,不能克服“道术将为天下裂”的蔽阨,也就达不到重新整合文化统一体的高度。

但是,诸子百家学术包含了各种层面的差异甚至对立。如果我们以韶承周礼的儒家文化为主体,那么与之互存差异甚至对立的“显学”最少还有三派,即墨道法。墨家与儒家的差异相对要小一些,大有一种“礼失而求之于野”的精神,墨家也有与儒家相同的人文情怀,但墨家寄意于民间,提倡“兼爱”,便从根本上动摇了周礼赖以建立的宗法制度,所以孟子将墨子与“重己”的杨朱放在一起,予以抨击,谓之“无君”、“无父”,这说明儒墨不容易融合。道家以一种理性的批判精神对待周礼的失坠及其与现实浊乱的内在联系,与儒家也不能轻易地取得认同。至于法家,则主张用刑法取代礼义,与儒家势同水火,即使是汉以后的所谓“内法外儒”,其实也只是两面人的两套手段,并没有真正在文化上融合为一体。如果不能克服这些差异和对立,

^① 老子提出“小国寡民”的社会设计,大旨在于淡化这样的“天下意识”,用以克服现实的纷争,以为世界可统一于“道”。“道”是一种比“天下意识”更超拔的“宇宙意识”。但“道”以“天下意识”为超越对象,以此显现道家之独出,也正说明了“天下意识”的普遍性。

将诸子百家的思想学术融合为一体,那么,所谓重塑文化统一体的礼乐文明之内涵,就不具备新时代的理论高度,而形似于典章制度、信仰形式的复古。

以历史逻辑言之,重塑礼乐文明之内涵,必然以融合诸子百家的思想学术作为理论前导,而在融合有差异的思想学术方面,道家可以发挥其长才。从老子容乃公的“常道”,到庄子与廖天为一的“齐物”,道家在超越常俗近情的精神世界中,将一切差异和对立大而化之,就像站在虚廓的高空看待凡间万物的相刃相靡,差异和对立只在一遍模糊和迷离之中,构成的却是一个完整而真实的世界,是之谓“道”、“大象”、“原一”。以形而上的抽象同一克服形而下的具体差异和对立,道家在这个理论高度上独步。因为这个缘故,率先统贯诸子百家学术的《天下篇》出现于《庄子》书中,融汇百家学术的《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》也都以道家理论作为构架思想体系之圭臬。道家在战国晚期至西汉初期的思想融合中,发挥了理论主导的作用,从思想理论上为文化统一体的重新整合奠定了基础。使文化之“统同”具有新时代的理论高度。

第四节 礼乐“统同”的两种表现形式

但是,以道家理论为主导的“统同”,只是思想学术上的,它能够从理论上发现世界的统一,却未能在实际上解决统一世界内部的组织、秩序等问题。按照道家的思想理论,社会生活中的这些问题,是在背离天道之后,任由一些所谓“圣人”的人情私意造作出来的,如果复归于天道,则一切问题尽皆泯除,根本不可能出现,也不可能存在,自然也就不需要采取针对性的办法去解决。不可否认,这种理论极弘博而且精微,它以复归于原一之大全克服文明的根本病,闪耀出亘古亘今的睿智光芒。然而,正如《礼记·礼运》所看到的那样,“大道之行也,天下为公”的大同社会已经沦丧,“今大道既隐,天下为家”,原一之大全已离散为各存私意的现实,在已经离散的现实面前,原一之大全只是一种理性的真实,它针对现实中存在的具体问题,不免大而无当,大而无用。是则道家之学,唯以其理论上的“统同”创造出更广阔的文化空间,为现实的选择开拓出各种可能。

选择必然要离异于原一大全的哲学本义,同时还必然受到传统与现实两方面的制约。受传统制约,即选择礼乐文明作为文化统一体的主体内涵,表现为儒道融通;受现实制约,则选择刑名法规作为文化统一体的主体内涵,表现为道法合流。这两种选择,在秦汉之际是同时进行的,不过前者表现为文化建设,如《礼记》之编纂成书;后者却表现为切入现实的政治,如《黄

帝四经》之造作。

从某种意义上说,这种区分是相对的,因为在中国古代,没有纯而又纯的学术或者文化建设,其中总是贯注着学者们对于现实政治问题的重重牵挂。秦汉之际的刑名法术之学我们撇开不谈,即使是在以《礼记》为代表的礼乐文明之重构中,也与现实的政治问题密切地挂搭在一起,至使由风尚习俗升华而成的礼乐文明,继而强化到制度的层面,被作为制度法规的辅臣。依附于政治,是礼乐“统同”的第一种表现形式。

对于礼乐文明与政治制度的挂搭,现代人大概很难作出情理两得的价值评估。按照欧阳修等旧史家的看法,三代以上“治出于一”,政治制度与社会的礼俗本来浑然一体,没有分歧离散,政治制度寓于更宽泛的社会礼俗之中,在因循礼俗之外别无所谓政治制度,所以礼乐文明有其实义。而在秦汉以后,政治制度已经从礼俗中分离出来,学者们依然按照三代的理想模式糅合之,就不免礼乐为虚名,而刑法为实事。三代以前礼乐文明与政治制度的从属关系,秦汉时不得不颠倒过来,礼乐文明只能以辅臣的姿态,委屈求全,尽可能地化解政治制度与社会人心的矛盾冲突。《礼记·礼运》说:

是故礼者君之大柄也,所以别嫌明微,俟鬼神,考制度,别仁义,所以治政安君也。故政不正则君位危,君位危则大臣倍,小臣窃,刑肃而俗敝则法无常,法无常则礼无列,礼无列则士不事也。刑肃而俗敝,则民弗归也,是谓疵国。

用礼或者用法,作为两种政治思想在战国时代受到诸侯们互有差别的选择,而在汉初,却是一个关涉到建国思想的敏感问题。秦任严刑峻法而失天下,为以礼治国的必要性和合理性提供了有力的历史证明,礼乐文明的价值被历史教训再次凸现出来。但是,由秦始皇营造的专制政体已经形成,而且看起来是控制这个庞大帝国的最有力工具,所谓礼乐文明就注定了不能再作为政治制度的精神领袖,昔日辉煌难再,不得不与刑法平行为政治工具。《史记·乐书》说:

故礼以导其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼乐刑政,其极一也,所以同民心而出治道也。

《礼记·经解》说:

义与信,和与仁,霸王之器也,有治民之意而无其器则不成。

如此强调礼乐与刑政等同,都是政治的必要工具,足见礼乐的精神已经沦丧。而礼乐精神一旦沦丧,便必有更不堪者,如《礼记·王制》中的“四诛”:

析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀；作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀；行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽，以疑众，杀；假于鬼神，时日卜筮，以疑众，杀。此四诛者，不以听；凡执禁以齐众，不赦过。

这段话杀气腾腾，从音乐服饰到学术信仰，都以刑法杀伐强制一律，与前文所引《王制》篇中强调民性不可推移之意，判若两途。此所谓“四诛”，与其说是依靠刑法巩固礼乐制度的同一，毋宁说是在制造政治上的黑色恐怖。而汉初学者还在呼吁文化一统，如陆贾《新语·怀虑第九》说：“故圣人执一政以绳百姓，持一概以等万民，所以同一治而明一统也。”濒临悬崖深渊而不觉，我们不禁要惊问这些自诩为先知先觉的学者们：究竟要将世界引向哪里？

礼乐文明有一种内在的精神，士以礼自律，亦以礼维护人格的尊严。推己及人，以至尊重风俗民情。但在秦汉之际，这种礼乐精神几丧失殆尽。精神丧失，与专制政体的形成有莫大关系。比较而言，战国之士还可以逃逸于诸侯间，而秦汉之际的士，则无所逃逸于一家专制的天下。在这个专制的天下里，秦始皇“焚书坑儒”，视文化为敝履；汉高祖刘邦将士人荣誉象征的冠当作“溺器”，以其粗鄙的轻薄刻意侮辱文化。斯文已经扫地，人格没有尊严，礼乐文明也没有尊严。要维护尊严，便只得逃为逸民隐士，如“商山四皓”之流。而这种逃逸，同时也就逃掉了中国士人所深具的担待精神。

出于这样一种担待精神，秦汉之际的士寻求礼乐文明与刑名法术的媾合，力图让帝王认可礼乐文明是政治工具、霸王之器，所谓礼乐文明，也就由风俗民情升华而来，进而向刑法制度强化而去。这种强化，本质上是一种异化，表现为与专制政体息息相关的所谓“礼法”。这是受现实制约而出现的礼乐文明之“统同”的一条歧路，“礼法”依傍于专制政体，专制政体消亡了，所谓“礼法”也自瓦解，瓦解与形成一样，出于历史现实的必然。

礼乐文明之“统同”的另一种形式，就是“神道设教”，亦即将各有差异的地域性“神道”信仰统合为一个能序能列的整体。

春秋战国时期，诸侯国的“神道”信仰互不相同，如北方的齐国奉祀“天主”等八神，秦国在雍立四畤，祭祀白帝、青帝、黄帝、赤帝；南方的楚国祭东皇太一、云中君等神，越国则如《越绝书》所载：“越王既往平吴，春祭三江，秋祭五湖，因以其时为之立祠。”^① 随着秦汉的统一，试图将这些互不相同的

^① 转引自唐欧阳询《艺文类聚》卷38《礼部上》。

“神道”信仰统同起来。所谓“统同”，一方面是对旧诸侯的祖先神进行“革命”，另一方面则保留其天地山川等自然神，组合为一个众神系列。《史记·封禅书》说：

自五帝以至秦，轶兴轶衰，名山大川或在诸侯，或在天子，其礼损益世殊，不可胜纪。及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。

汉高祖时，既在秦置四时祠四帝的基础上增加北时，祠黑帝，又在长安建蚩尤祠，祭司有祝官、女巫。女巫分职不同，有祠天、地、天社、天水等神的梁巫；有祠五帝、东君等神的晋巫；有祠社主、巫保等神的秦巫；有祠堂下、司命等神的荆巫；还有祠九天的九天巫，祠黄河的河巫等。有学者称之为“万神殿”^①。汉武帝时，又祠太一五福及三一^②。诸如此类的“统同”，试图将不同地域的“神道”信仰组合起来，但是否因此形成了某些学者所说的“国家宗教”、“宗法宗教”甚至“儒教”，却是一个值得怀疑的问题。简单的怀疑理由有两条，第一，由此组合而成的众神系列并非统一的信仰，而且具有随意性。这里所说的信仰不统一，不是指没有建立一神教而言，而是说张扬“神道”最力的秦皇、汉武，真正信仰的是方士神仙，在这个天地山川诸自然神组合而成的系列之外。他们所举行的盛大的泰山封禅活动，采用的是祭天、祭上帝的礼仪，称曰“告天之功”，而目的却只在于求仙。秦始皇泰山封禅时，尽拙诸儒不用，礼仪采用秦国于雍四时祭四帝的法式。汉武帝泰山封禅，同样“尽罢诸儒不用”，只不过“颇采儒术以文之”。“神道设教”与帝王的信仰是两回事，这很难称得上是什么“国家宗教”、“宗法宗教”、“儒教”。对于由地域性“神道”信仰组合而成的众神系列，祭祀又有很大的随意性，如《史记·封禅书》说：“至如他名山川诸鬼及八神之属，上过则祠，去则已。郡县远方神祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官。”事实上，这种地域性鬼神信仰的保留，正是后来形成不同道教宗派的基础。第二，由此组合而成的“神道”信仰，与现代学者作为“教理”去研究的思想内容，是两回事，分属于不同的地域文化传统。“教理”主要来自鲁国的文化传统，而信仰则主要是秦、齐、楚三地传统的组合。在“统同”的历史过程中，这两方面的关系很复杂，但大致而言，由其“教理”发展，渐趋于文化统一体的重新整合，并以礼乐文明为主体内涵，培育出汉儒的精神信仰。而地域性鬼神信仰的保留及其与礼乐“统

^① 见任继愈主编《中国哲学发展史》秦汉卷《〈礼记〉的封建宗法主义思想》。

^② 三一即天一、地一、太一，见《史记·封禅书》。

同”的因果互动,始终都没有形成完成状态,并在互动中孕育出“道教”。以情理言,如果秦汉之际已形成某种“国家宗教”、“宗法宗教”甚至“儒教”,那么汉末形成道教的可能性恐怕就是一个大问题——除非我们像北周时的释道安那样,将道教看作“是儒之一派”。^①

此所谓“教理”发展,是将“神道设教”放在礼乐文明的整体中去理解、去诠释,换言之,也可以说是将“神道设教”作为整合文化统一体的一种形式。这种文化上的“统同”,比地域性鬼神信仰的排列组合,无疑具有更深厚的涵蕴,也具有更悠久的历史传统,即商周以来表达“报本反始”之诚的敬天祭祖活动。

敬天祭祖活动的统同,与“报本反始”之祭义的重新确立,在秦汉之际是同时进行的,差别在于前者是礼之节文,后者是礼之涵义。

礼之节文是社会等级制度的一种反映,它既有西周以来的宗法制度作为基础,有周礼的规范作为传统,在文化统一体的整合过程中发挥了重要作用;又因为规定信仰的权力受社会等级的限制,不能满足民众的信仰需要,使神仙信仰及各种地域性的“淫祠”得以滋生漫衍。信仰的权力受等级限制的一个重要表现,就是将祭天看作承受“天命”的象征,非天子而祭天则为僭越,有大逆不道之罪。^②《礼记·曲礼》说:

天子祭天地,祭四方,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先……非其所祭而祭之,名曰淫祀,淫祀无福。

又如《王制》说:

天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭名山大川之在其地者。天子诸侯,祭因国之在其地而无主后者。

这一套祭祀制度,西周时便形成了,《礼记》只是“述而不作”。按照这样一套祭祀制度进行“神道设教”,是将宗法制扩张开来,作为国家组织和建构的基本模式,以一种血缘亲情维护社会的等级秩序。西周时,这套祭祀制度

^① 释道安以为“老子之教”只当《易》中一个谦卦,所以是“儒之一派”、“道属儒宗”,以此证明教唯儒佛,道不得并列三。这是一个因偏见而怪诞、却又作为一种学术论证方式引人深思其随意性的观点。见《广弘明集》卷8《二教论》。

^② 如据《后汉书·陈敬王羡传》载,熹平二年(173年),国相师迁告发前相魏愔等祠天神,希幸非冀,而魏愔的供词称只是“祭黄老君,求生福而已,无它冀幸。”

对以周礼的辐射性传播为基础的文化统一体的建立,曾发挥过极重要的作用,以血缘亲情将诸侯国凝聚起来,作为一种文化和信仰,维护了社会的基本组织。但是,这套祭祀制度又反映出信仰权力的极端不平等,祭天或上帝作为最高信仰活动,是天子的专利,自此而下,“支子不祭,祭必告于宗子。”^① 社会中的多数人甚至不能祭祀祖先。民庶的信仰需要得不到满足,于是“淫祠”屡禁不绝。不管怎么说,生活在社会中的人固然有等级,但对于信仰的需要却没有等级之分,所以民庶要在祭祀制度之外去寻找信仰的空间。道教庞杂的神仙谱,便是这种信仰空间的体现。自此而上,有祭天特权的天子也多信仰有具体的故事背景、可以引渡个人长生不死的神仙,而对被儒者解释为以仁义道德为涵蕴的天或上帝,却未必有真诚的信仰。总之,对于这套祭祀制度,自上而下,自下而上,都有一种出于信仰需要而逾越之的冲动,不过位下者的冲动常被禁绝,被斥为左道淫祠,而对位上者的冲动却只能忠谏、苦谏。

如果说作为礼之节文的祭祀制度不能满足信仰的需要,不近人情,那么礼之涵义则以统同人情为本。为变革祭祀制度、调整信仰需要,保留了一条文化上的依据,即礼虽先王所未有,但可“以义起”。所谓义,是贴近人情的一种文化态度,即将祭祀形式的根本意义理解为“报本反始”,在生成本原上确立人与人之间的共同基点。《礼记·祭义》说:

天下之礼,致反始也,致鬼神也,致和用也,致义也,致让也。致反始,以厚其本也;致鬼神,以尊上也;致物用,以立民祀也;致义,则上下不悖逆矣;致让,以去争也。合此五者,以活天下之礼也。

教民反古复始,不忘其所由生也。众之服自此,故听且速也。

《礼记·郊特牲》说:

万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。

报本是报天地造化之功,反始是怀念祖先生育之德^②,益之以推行教化的君师,便构成“礼之三本”。《史记·礼书》说:

天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡,则无安人。故礼,上事

^① 《礼记·曲礼》。

^② 王充《论衡·祭意篇》：“凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修先。报功以勉力，修先以崇恩。力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。”

天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。

礼之三本包括天、地、君、亲、师,从对于天的信仰,到对于先辈、师长的亲情,皆统合于中。由礼之三本所构成的信仰体系,是“以义起”的,满足民庶的信仰而突破等级制的祭祀制度^①,可以说是在礼乐文明之“统同”中,因应人情而进行的重大调整。

^① 旧时一般家庭都设有“中堂”,即“天地君亲师位”。“文化大革命”时拆除,改设“红宝台”,后又改贴画像。

第三章 汉代礼俗、信仰与道教的形成

第一节 礼学规范与礼仪实际的分别

研述道教之形成，不能不考察其宗教形式——斋醮科仪的历史渊源。而考察道教斋醮科仪的历史渊源，则离不开中国固有的礼乐文明这个大背景。王夫之说：

东汉以前，佛未入中国，老未淫巫者，鬼神之说，依附于先王之礼乐诗书以惑天下。儒之驳者，屈君子之道以证之。故驳儒之妄，同于缙黄之末徒，天下之愚不肖者，有所凭藉于道，而妖遂由人以兴而不可息。^①

所谓“鬼神之说”，在道教中主要是通过斋醮活动体现出来的。斋醮是古代祭祀的变异体，在东汉时佛教传入之前，斋醮或者祭祀与老子学说无关，而从属于礼乐文明的大系统，是儒家文化传统中“神道设教”的一类事相。这一点，王夫之所见甚明。但鬼神之谈与先王礼乐的关系，却并非“依附”，而是先王礼乐中所固有。王夫之站在强调礼乐文明之内在精神，亦即站在强调“君子之道”的角度，贬斥鬼神之说，这是可以理解的，而且也代表了儒家是“学”而非“教”（宗教）的基本精神。所谓“驳儒”，大概相对于“醇儒”而言。依王夫之的意思，东汉以后道教的鬼神之说，由西汉以前“驳儒”所为之事流变而来，而以其说“淫诬”老子，则与佛教传入有关。这个看法，基本上符合史实，但有所未尽，因为历史的实际情形比这种梗概式的叙议要复杂得多。就“淫诬”老子而言，与秦以来祭祀黄帝并与神仙之说合流，又因黄老联系而神化老子，有着密切的关系。就“驳儒”的鬼神之说而言，不但是先王礼乐所固有，而且出于朝野的信仰需要，与秦汉时的朝野祭祀活动关系密切。

秦汉时，祭祀鬼神的活动是由两方面组成的，一方面是礼仪，另一方面是信仰。祭祀活动作为一种礼仪，以韶承礼乐文明的儒家为主体，姑不分是“驳儒”还是“醇儒”，礼仪形式主要来自儒家，是不辩的事实。而祭祀的对象

^① 《读通鉴论》卷3。

作为一种信仰,则既有见载于《周礼》、《礼记》诸经典的天地六宗等自然神,又有不见于经传的燕齐方士所说之神仙。方士就是方士,是从燕齐等地冒出来的讲论方术神仙的人,如公孙卿之流,本非出自儒家,也就不是什么“儒生的方士化”。儒生自为儒生,讲论敬天祭祖的礼仪是儒者本来之事,并不因为从事于祭祀便化成了方士。但一方面正如欧阳修所说,由于“人君一切临时申其私意”^①,不以政教利弊为根本,而耽溺于长生贪求、浮华夸饰;另一方面又由于祭祀制度所造成的信仰权力的不平等,不能满足民庶对于信仰的需要,这就使祭祀礼仪与神仙信仰结合起来,从而形成两汉时经典礼仪与时俗变迁相调和的新形态。但经典礼仪并不因为这种调和便丧失其对于“义”的追求,于是才有经学中的“礼学”,一直承传到清末的皮锡瑞等人。也正因为礼乐文明在汉代并没有最终“宗教化”,所以才以神仙信仰为契机、以祭祀礼仪的流变为渊源,形成了汉末的“道教”。是则研述道教之形成、之渊源,既不能忽视她与中国固有的礼乐文明之整体的内在联系,又不能不辨别秦汉以来礼学与祭祀实际的分途。约略而言,春秋战国之前礼乐文明为一浑然整体,祭祀礼仪、风尚习俗、政治制度等,统合在礼乐文明之中;由春秋战国延及秦汉,则分而为既有联系又有差异的两支,即作为经学的礼学与流行朝野的祭祀礼仪之实际。对于后者,儒家并非不试图使之规范化,使之符合礼学的仪节制度,但事实上正如不能规范政治实际一样,不能规范祭祀礼仪之实际。也正因为这个缘故,有儒者对于现实“礼崩乐坏”的批判,有孔子以来“克己复礼”的理想追求。

秦汉时,礼学与祭祀礼仪之实际的分途,在《史记》等史书的体例中便反映出来了;而汉儒既参予朝野祭祀、为祭祀礼仪提供经典依据或模式,又未能真正使之规范化,使之符合礼学的仪节制度,则在诸史书的纪传中反映出来。

《史记》的体例,既有《礼书》、《乐书》,叙论礼乐文明的历史及其义理,又有《封禅书》,载述历朝历代的祭祀活动。这种体例,为《汉书》、《后汉书》所继承。《汉书》有《礼乐志》,复有《郊祀志》;《后汉书》有《礼仪志》,又有《祭祀志》。这种体例,反映出历史实际,与《周礼》等礼之三经大不相同。在《周礼》等礼学经典中,祭祀作为吉礼,是礼仪的形式之一,属于礼学的范畴。而在秦汉的历史实际中,祭祀与礼学却分为二途,因为祭祀中夹杂了礼学规范之外的信仰和仪式,史家便不得不逾越经学的体系结构,别创出一种分而述

^① 《新唐书·礼乐志三》。

之的体例,以反映出历史的真相。^①

汉儒试图使祭祀礼仪规范化,但终于未能克尽成功的例子,不胜枚举,具体的情由也每有不同。汉初,叔孙通初创仪礼,征鲁儒生协助,有两生不从,并说:“公所事者且十主,皆面谀以得亲贵。今天下初定,死者未葬,伤者未起,又欲起礼乐。礼乐所由起,积德百年而后兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古,吾不行。公往矣,无污我!”^②从这个例子看,是坚守古礼还是有所变通以适应时俗变化,在汉初是礼学的两种态度。叔孙通能变通,嘲两生“若真鄙儒也,不知时变”,并按照汉高祖“度吾所能行为之”的旨意,创制了朝礼,使出身草莽的汉高祖感受到做皇帝的尊贵,后又创宗庙之礼等,叔孙通也因而被称为“汉家儒宗”。但其制简陋,且多不合古法,汉儒已多有议论,并试图向古礼之规范化推进。然而,古礼的规范化与揣度皇帝所能行,很难兼顾。汉武帝“独尊儒术”,似乎是人所共知的事实,而尊儒的一个重要表现便是崇尚礼乐制度。如即位后招致儒术之士共定礼仪,因为儒生意见不一,或言古代在天下治平之后,万民和喜,并有祥瑞,方乃采风俗,定制作。这样坚守古礼,结果十余年不能定礼仪。于是武帝下诏说:

盖受命而王,各有所由兴,殊路而同归,谓因民而作,追俗为制也。议者咸称太古,百姓何望?汉亦一家之事,典法不传,谓子孙何?化隆者闳博,治浅者褊狭,可不勉与!^③

所谓“百姓何望”,大概是指缙绅之属希望封禅改正朔^④;而要建立汉家的典章制度,不拘执于古礼,也是应有的积极态度。但从武帝一生行事看,他所信仰的并非儒家之礼义,而是方士之神仙,并在方士公孙卿讲述黄帝成仙的故事之后,慨叹:“嗟乎!吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱躡耳。”对基本的人伦情感尚且鄙薄如此,怎么会有对儒家礼乐文明的真诚信仰呢?所以武帝的“独尊儒术”,不过用作霸王之器,所谓“尊”,是真是伪便大可怀疑。他在礼仪上的作为,对后世影响最大的也就是出于求仙目的的泰山封禅。这说

① 一个有趣的现象,传世的二十四史中,自《后汉书》而下,只有《元史》将《礼乐志》与《郊祀志》分开来,这大概是汉蒙两种文化既融合又有差异的缘故。其余二十史,只有《礼乐志》,没有《祭祀志》,相应的内容载录在《礼乐志》中,这种史书体例的变化,并不说明汉之后的朝野祭祀符合礼学的规范,这一点从史家对祭祀仪式不符合礼学的各种批评中看得出来,那么是否与佛教传入、道教形成,二教又以祭祀鬼神为事的史实有关呢?姑存以备考。

② 《史记》卷99《叔孙通传》。

③ 《史记·礼书》。

④ 《史记·孝武本纪》:“元年,汉兴已六十余岁矣,天下艾安,荐绅之属皆望天子封禅改正度也。”

明帝王的信仰需要与政治工具的需要有距离,儒者不能使帝王产生真诚的信仰,大概也就不能使祭祀礼仪真正规范化。

又如汉元帝,“柔仁好儒”,相继用贡禹、匡衡等儒生为相,改革宣帝“以霸王道杂之”的政策,通过革除积弊已久的宗庙祭祀之淫奢,复兴规范化的礼治。但因为元帝无继嗣,被归咎于废除宗庙,结果改革失败。^①匡衡为了挽救改革宗庙制度的成果,甚至到宗庙祈祷,如果改革有罪愆,要求都转移到自己的身上。这虽然是一种惯例,但匡衡为维护改革的成果,态度是真诚的,并非虚应故事,不过祭祀礼仪规范化的努力,在帝王私情及信仰需要面前是脆弱的,匡衡的真诚也就未能阻止淫奢宗庙的恢复。

还有一种情由,使礼仪的规范化难以成功,即礼乐制度既为政治工具,言礼之人入于仕宦,产生名利冲突,相互掣肘,难以推行。如东汉时曹充传《庆氏礼》,及其子曹褒,“常感朝廷制度未备,慕叔孙通为汉礼仪,昼夜研精,沉吟专思,寝则怀抱笔札,行则诵习文书,当其念至,忘所之适”,可谓殚思竭虑,浸淫极深。并上疏汉章帝,建议著成《汉礼》。得到章帝支持,撰成百五十篇。但因为“众论难一”,被束之高阁。和帝即位,曹褒复为作章句,和帝题为《新礼》,冠于卷首。后来太尉张酺、尚书张敏等人奏称曹褒擅制《汉礼》,“破乱圣术,宜加刑诛”。曹褒虽幸免于难,但《汉礼》却也成了一纸空文,无所作用于朝政。反倒是教授学生千余人,使庆氏礼作为一家“礼学”,得以行于世。”^②

从以上举证的几个例子看,汉儒为使礼仪规范化,努力寻求政治上的途径,但由于各种原因,诸如不能满足帝王的个人私情及信仰需要、古礼规范与时俗变迁的差距等等,整体上未被采纳。规范化的努力虽不致全无所作用于实际,却也没有取得真正的成功,亦即未能通过政治途径将礼仪规范贯彻到社会实际中。由此形成礼学与礼俗现实的差异、形成礼学规范之外的祭祀仪式及信仰,并后缀出弥合诸般的道教,大抵可以说是渊源有自,而且流变有由。

第二节 封禅的仪式及信仰问题

逾越礼仪规范,流变出祭祀神仙,有一个显著的例子,即泰山封禅。

泰山封禅,在古代是天子祭天祀地的大典,按照礼学的规范,只有在改

^① 参见《汉书·郊祀志下》,卷73《韦玄成传》、卷81《匡衡传》。

^② 见《后汉书》卷35《曹褒传》。

朝换代、易姓而王的时候才可以举行^①；“继体之君”若举行这样的大典，则被解释为国家改德，实际上也就是表示某种政治危机已经克服，政权的命运出现转机，如东汉光武帝克服王莽篡汉，唐玄宗最终克服武周篡唐等。就其被赋予的意义而言，封禅实际上就是古代的“开国大典”，即以“告天成功”的形式，宣告新政权的成立，在形式上比常规的南郊祭天、北郊祭地更隆重，也更神圣，可以说是“敬天”的最高体现。

但是，自秦始皇首开封禅的实例，汉武帝又六续其事，^② 在仪式和信仰两方面都不符合敬天之礼的规范，仪式既无典籍，信仰更以祭天为虚，以求仙为实。

仪式不符合敬天之礼的规范，原因似不在于礼仪的失坠，而是本来便没有典式。从现存资料看，泰山封禅大概起源于古代采风俗而定制度的“巡守”，《尚书·舜典》说：

岁二月，东巡守，至于岱宗。柴，望秩于山川。

柴是祭天的仪式，即积柴加牺牲其上，焚而告天^③。“望秩于山川”是按次序祭祀东岳诸侯境内的山川神。祭天然后祭山川神，是一统天下之帝王的特权。确立这样一种特权，必以乾坤一统的“天下意识”为背景，由有这种“天下意识”而塑造“王统”，产生出天下统一于历代帝王的历史意识，大抵是顺理成章的事。而泰山封禅，则是天下统一的象征。如齐桓公九合诸侯时，便意欲封禅，以宣告其主盟天下的地位。管仲谏阻说，古代封泰山的七十二家，所能记起的有无怀氏、伏羲、神农、炎帝、黄帝等十二家，“皆受命然后得封禅”。齐桓公又自以其九合诸侯，一匡天下的功业不让于古代帝王，与古代帝王受天命没有差别，坚持要封禅。于是管仲以封禅必须有各种祥瑞为理由，阻止齐桓公的冲动^④。显然，泰山封禅在春秋时已被视为承受天命而一统天下的象征。但封禅的礼仪典章，因为还没有形成，也自不见于经传，即如《史记·封禅书》所说：

孔子论述六艺，传略言易姓而王，封泰山禅乎梁父者七十余王矣，其俎豆之礼不章，盖难言之。

① 参见《后汉书·祭祀志上》注引表宏曰“然则封禅者，王者开务之大礼也”云云。

② 汉武帝除亲祠泰山神之外，曾于元封元年（公元前110年）、五年（公元前106年）、太初三年（公元前102年）、天汉三年（公元前98年）、太始四年（公元前93年）、征和四年（公元前89年），先后六次封禅泰山。详《汉书·武帝纪》。

③ 孔颖达《尚书正义》引马（融）曰：“祭时积柴加牲其上，而燔之。”

④ 见《史记·封禅书》。

统一的天下意识和历史意识已经形成,作为象征的泰山封禅也已确认,但相应的典章制度却还没有制作出来,这注定了封禅活动将带有随意性。仪式上的随意,没有严格规范,为敬天信仰的流变留下了空隙,使敬天流变为求仙具有可能。

秦始皇统一天下的第三年(公元前219年),东巡郡县,从齐鲁两地征召儒生博士七十人,共议封禅望祭山川事。因为儒生“议各乖异,难施用”,于是绌儒生,不得予用封事之礼,而多采用秦国在雍立四时以祀上帝的礼仪。^①从这件事情看,齐鲁儒生议论封禅礼仪而意见不统一,大概是因为经典上没有载述。而秦始皇既绌儒生之后,一则用秦国故俗祭天、祭上帝,不采纳能道诗书礼乐的邹鲁缙绅之士,^②邹鲁所传礼乐文明与国家祭祀没有结合起来;一则到齐国祠八神,其仪式属“巫祝所损益”,珪币杂异,又信燕齐方士之言,使人出海求仙,掀起神仙信仰的第一个高潮。

汉初,自高祖暨文景之世,国家祭祀基本上沿用秦朝旧仪,“无有所兴”。如汉高祖二年(公元前205年),在秦旧有四时祠四帝的基础上,增加北时,祠黑帝,并召秦朝旧祝官,令祭祠如其故仪。自此至汉武帝即位之前,祭祠地点及神位略有变化,但总体上是“祠官各以岁时祠如故,无有所兴”^③。其间,汉文帝虽曾试图有所制作,“使博士诸生刺《六经》中作《王制》,谋议巡狩封禅事。”^④但议而未行,其《王制》不传,^⑤如何从《六经》中研制出一套封禅礼仪,也就不得而知,但可以肯定其《王制》未曾被汉武帝用作封禅的范本。

汉武帝即位初,用儒术之士赵绾等为公卿,商议在京城之南建构明堂,并草拟巡狩封禅诸事的礼仪制度。诸事尚未拟就,便因遭到崇尚黄老学的窦太后之阻挠,一切兴作皆废。窦太后死,汉武帝再兴祭祀鬼神之事,但所用多非儒臣,而是俗巫及方士,信仰的也主要是俗巫所传言的“神君”、方士所讲谈的神仙。

与前朝比较,汉武帝祭祠诸神的第一个变化,是亲自主持五时祠五帝的活动,而非由祝官等代祠,这方面大概受到董仲舒等儒者的影响,董仲舒极

① 参见《史记·秦始皇本纪》、《封禅书》。

② 《庄子·天下篇》：“其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。”

③ 《史记·封禅书》。

④ 《史记·封禅书》。

⑤ 今《礼记》中的《王制》，据考与汉文帝令博士诸生所作非一书，其中未涉及封禅问题。参见皮锡瑞《经学通论·论〈王制〉〈月令〉〈乐记〉非秦汉之书》。

力主张恢复天子祭天的郊祭之礼,^①认为“天者百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也”。并对群臣学士以万民贫苦饥寒为理由而废郊祭之事提出批评^②。第二个变化是将封禅改正朔提上议事日程,由于仪规无准则,使方士李少君等得乘其机,声称黄帝封禅而得仙,于是汉武帝在巡狩封禅的虚名下,大行其求仙之实事,掀起神仙信仰的第二次高潮。

关于汉武帝泰山封禅的前因后果,《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》载之悉详,《后汉书·祭祀志》予以综合,说:

初,孝武帝欲求神仙,以扶方者言黄帝由封禅而后仙,于是欲封禅。封禅不常,时人莫知。元封元年,上以方士言作封禅器,以示群儒,多言不合古,于是罢诸儒不用。三月,上东上泰山,乃上石立之泰山颠。遂东巡海上,求仙人,无所见而还。四月,封泰山。恐所用非是,乃秘其事。

由此看来,推动汉武帝泰山封禅的主要因素,是神仙信仰,而不是天命改德之说。汉武帝既要封禅而求仙,又顾虑其礼仪不合典式,于是羞答答地秘藏起来^③。这样做,既不符合汉武帝顾盼自雄的豪强个性,也不符合封禅所被赋予的意义,但封禅活动还是按五年一巡狩的制度举行了六次,其间,汉武帝还多次前往祭祠泰山神,可见神仙之说对汉武帝极具诱惑力。

封禅的结果,一是儒生在受到秦始皇的罢黜之后,继而又遭到汉武帝排斥^④;二是传说中的黄帝被神仙化,开启了方仙与黄老相结合的端绪;三是因求仙风气而大建方士神仙祠,成为后世宫观道教的滥觞。

黄帝的神仙化,以封禅得仙的故事为背景。故事虽或由方士李少君、公孙卿等杜撰,但根源则在于传说的可塑性。在中国古代,受祭祠的神与神话的传说往往浑然不分,神话传说既可以因为流传得长久或者广泛而上升为受祭祠之神,反之,也可以为受祭祠之神编造出新的背景故事,祭神与造神

① 如《春秋繁露·郊义》说:“圣人有以起之,其以祭不可不亲也。天者百神之君也,王者之所最尊也。”《郊事对》说:“所闻古者天子之礼莫重于郊。郊常以正月上辛者,所以先百神而最居前,三年丧不祭其先而不敢废郊,郊重于宗庙,天尊于人也。”

② 详《春秋繁露·郊祭》。

③ 《史记·封禅书》:“封泰山下东方,如郊祠太一之礼。封广丈二尺,高九尺,其下则有玉牒书,书秘。礼毕,天子独与侍中奉车子侯上泰山,亦有封。其事皆禁。”子侯不久被武帝诛杀,上封泰山之事也就成了汉武帝一人独知的秘密。

④ 《史记·封禅书》说:“群儒既已不能辨明封禅事,又牵拘于《诗》《书》故而不能骋。上为封禅祠器示群儒,群儒或曰‘不与古同’,徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’,周霸属图封禅事,于是上绌偃、霸,而尽罢诸儒不用。”

互为因果,彼此间有一种相互适应的随意性、可塑性。关于黄帝的信仰,大抵即由民间的神话传说上升为祭祠之神,复由祭祠之神演衍出封禅成仙的故事。

从现存资料看,关于黄帝的传说似乎起源于东周时的秦国。《史记·封禅书》载秦文公(公元前765~716年在位)时作鄠時祭白帝事,提及这个传说:

或曰:“自古以雍州积高,神明之隩,故立時郊上帝,诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事,虽晚周亦郊焉。”其语不经见,缙绅者不道。^①

到秦灵公(公元前424~415年在位)时,在吴阳作上、下時,分别祭祠黄帝和炎帝。黄帝由民间传说入于祭典,缙绅先生也就改变态度,虽不见于《诗》、《书》等先王经典而亦道之,如《礼记·祭法》说:

有虞氏禘黄帝而郊饗,祖颡项而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀,祖颡项而宗禹。

再结合于五行之气、五德终始之说,黄帝便以其所当方色居中位,成为两汉郊祭五帝的中心,即在立秋前十八日郊黄帝,京城百官皆衣黄。

黄帝由民间传说入于国家祭典,并且被《礼记》等经典礼仪所吸收,这对民间传说的再创作,实际上起到的是一种鼓励的作用,而非因为规范化便有以阻遏之。由此形成黄帝信仰的两种传统,既相关联,又有分别,其一是见载于《大戴礼》、《孔子家语》等儒家经书的《五帝德》、《帝系姓》,其说以黄帝居“王统”或“帝系”之首,作为先祖先帝崇拜之;其二是因为民间既有广泛的传说,经传却无明确的记载,被道家塑造成无为而治的典范,且语涉神仙之事,演衍为道教的黄帝信仰,将道家无为与方士神仙合而为一^②。

道家著述而援用黄帝的传说,以《庄子》最频繁,《大宗师》且称黄帝得道“以登云天”。这个说法即使是出于庄子的非凡想象,大抵也有其神仙传说或信仰作为时俗背景。在《山海经》神话中,黄帝不但用神奇的法力战胜蚩尤,而且食用从丹水流出、沸沸汤汤的玉膏,与方仙者流的海外奇谈略同。在《尸子》及《黄帝四经》中,又记载了黄帝“方四面”的传闻。黄帝作为由神

^① 《史记·五帝本纪》所叙黄帝事,大抵亦采访传说,取其“雅驯”者撮合而成。从卷末“太史公曰”云云看,不但“百家言黄帝”,而且黄帝传说在民间也流传极广。古史载其传说,则有《国语》、《左传》、《逸周书》等。

^② 在道教中,黄帝被描述为无为治国、炼丹成仙的帝王,不是天国至尊之神,而居修炼以成的众仙之首,如元道士赵道一编《历世真仙体道通鉴》,首卷即《轩辕黄帝》。

话传说塑造出来的古代帝王，自战国中晚期以降，流传甚广，并且在同时的诸子百家著述中都有所反映，“百家言黄帝”。在这种背景下，与神话传说本相仿佛，确切地说是作为神话传说之一支的方士神仙，依附于黄帝以取信世人，乃情理中事。而且，盛传方仙之事的齐国，在战国中期黄帝的传说也想必甚盛，否则黄帝不致被田齐家族推尊为“高祖”^①。黄帝传说的盛行与方仙之事的盛行是否有关，因战国中晚期关于方仙道的文献资料短缺，难以推测，但在这种社会风气下形成二者的结合，以致汉初方士得乘机以黄帝封禅升仙人说汉武帝，其历史背景，似乎也就不难理解。

最初向汉武帝称述黄帝封禅成仙之事的，是方士李少君，继之有齐人丁公、公孙卿等。李少君所治方术，有祠灶、谷道、却老方。祠灶即祭灶神^②，原只是一种民间信仰，而李少君却由祠灶联想到封禅成仙，说云：

祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。^③

也许是因为益寿不死的诱惑难以抗拒，这段在常人看来很怪诞的话，汉武帝竟然深信不疑。于是亲祠灶，同时遣方士入海求见仙人，并开始炼化丹沙作黄金，为封禅作准备。

李少君入说汉武帝，事在武帝即位后的第八年（公元前133年），首次封禅在二十三年之后，即元封元年（公元前110年）。在这长达二十三年的准备时间里，汉武帝先后宠信方士少翁、栾大等，为求与神仙相通或相见，无所不至。但丹沙始终未能炼成黄金，先后遣方士求蓬莱仙人，也都没有成功，封禅之事也就拖延下来。后来，汾阴一巫师掘地得鼎，因鼎无款识，倒成了举行封禅的机缘。方士公孙卿作书札声称，汉武帝得鼎的时日，据干支推算与黄帝得鼎时日正同，而“黄帝仙登于天”。汉武帝见书札大悦，召公孙卿问其事。公孙卿托称得其书于申公，而申公已死，于是转述申公之言，其一曰：“汉兴复当黄帝之时”，其二曰“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封”，其三曰“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣”。这样，李少君所开列的封禅条件，诸如祠灶致物、丹沙化黄金等，都可以因得宝鼎而不必再拘泥，所缺的只有与神仙交通一项，于是遣使公孙卿到太室山等候神仙降临，接着又令天下郡国“缮治宫观名山神祠

① 参见郭沫若《十批判书·稷下黄老学派的批判》。

② 《史记·孝武本纪》司马贞《索隐》：“礼灶者，老妇之祭，盛于盆，尊于瓶。”此解李少君之祠灶，盖据《礼记·礼器》。

③ 《史记·封禅书》。

所”，以望神仙临幸。次年东巡海上，公孙卿声称在东莱夜见大人，长数丈，足迹甚大，又有群臣称见一老父牵狗，于是汉武帝“大以为仙人也”，同年四月举行泰山封禅，并发起更大规模的求仙活动。

从汉武帝泰山封禅的全过程看，其真实动机在于成仙不死，其结果则黄帝被神仙化，而候仙的神祠遍布天下。

对于汉武帝泰山封禅的真实动机，站在维护政教的立场上看，无疑是一个极糟糕的开端，后世儒臣谏阻帝王溺信神仙之说，也每引秦皇、汉武为鉴。这不能说有什么不对，因为在专制政体下，帝王的所作所为，不但决定了政务的清明或怠荒，甚至会上靡下偃地影响到整个社会风气，君明臣贤则社会安定，君昏臣奸则社会浊乱，这是被历史学家反复总结过的经验。但是，帝王也有个人信仰的需要，有对于生命最终归宿问题的忧虑。在解决这些问题上，强调政教得失的儒家始终有所未备，道家以治国与修身养生一体二用，对于生命价值的态度与儒家不同。后世道教自称继承道家传统，与其对于生命价值的态度不无关系。

黄帝的神仙化，源流也许要追溯到战国中晚期的神话，但在后世道教中成为通例的黄帝仙话，如且战且学仙、封禅升仙、铸鼎感通等，就现存资料而言，最早即出现在载述汉武帝泰山封禅的史籍中。如果我们将汉武帝泰山封禅看作黄帝神仙化的一个发展阶段，显然符合现存资料所反映的史实。自此以后，道流每援引黄帝成仙之事，以证成其仙道之不诬，即使是诸事要求实证的葛洪，也曾说：

言黄帝仙者，见于道家书及百家之说者甚多，而儒家不肯长奇怪，开异途，务于礼教，而神仙之事，不可以训俗，故云其死，以杜民心耳^①。

黄帝成仙之说流传既广，以战国晚期以来黄老的联系论之，在东汉中晚期出现老子的神仙化，大概也就不足为怪。而黄老的神仙化，正是道教兼传道家与方仙二说的一条历史脉络。

汉武帝为封禅作准备而广建候仙祠，虽不必留传后世，但为后世宫观道教开创了建置上的先例。如听信方士少翁之言，“作甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神”^②。直到南北朝时，道观塑像尚未普遍，而多作画像以祭祀；又有流传至今的道教壁画、挂像画，渊源都可以追溯到武帝时事。又如，“方士所兴祠，各自主，其人终则已，祠官不主”。^③ 这

① 《抱朴子内篇·极言》。

② 《史记·封禅书》。

③ 《史记·封禅书》。

种方士祠不受政府直接管理的制度,也是后世道教宫观的常例,它从一个方面保障了宫观道教作为一个相对独立的体系,存在于普天之下莫非王土的国度里。而且,自汉武帝广建方士祠以候神仙,“方士言神祠者弥众”^①,这对于由方仙道流变为道教,保守地说也已开其端绪。

第三节 道教的形成及其文化涵蕴

研述礼学规范与祭祠实际的分化、泰山封禅的仪式和信仰问题,可以看到道教形成的端绪。具体讨论道教的形式,则可以从两个角度提出问题:第一,道教是何时形成的?第二,道教是如何形成的?第一个提出问题的角度是历史学的,旨在澄清史实;第二个提出问题的角度是理论性的,旨在探索形成道教的历史文化背景。回答这两个从不同的角度所提出来的问题,都必然以同一个层面的基本判断作为前提,即道教究竟是什么。也就是说,当我们讨论道教的形成问题时,实际上贯穿了我们对于道教文化涵蕴的认识。从某种意义上说,对道教之文化涵蕴的认识不同,提出问题的角度、对问题所作出的解释也自不同。

按照目前学界较为普遍的看法,道教正式形成于汉末的太平道和五斗米道。而其渊源,则不但可以追溯到先秦道家、秦汉方仙道和黄老道等,甚至可以追溯到商周时代的鬼神崇拜。这个看法,代表了对道教之文化涵蕴的一种认识,回答了道教形成于何时的问题,对于描述道教史的发生发展,无疑是有意义的,即可以为道教史确认一个明确的起点,可以为勾勒出道教的历史发展轮廓提供一种方便。但是,在我们接受这个看法时,应该意识到它只是描述道教史的一个特定角度,而从这个特定角度描述道教史能否恰当地揭示出道教的文化涵蕴,现在看来是一个值得讨论的问题。

特定角度即教团组织问题。太平道和五斗米道曾发展出规模很大的教团组织,通过这样的教团组织,太平道发动黄巾起义,五斗米道在张修领导的前期曾予以呼应,张鲁执掌教权后,又在巴蜀汉中一带建立起地方政权,这些都是历史上的重大事件。在历史研究中,这样的重大事件通常都是讨论的重点,而本世纪的中国史学界,又以农民起义、农民政权问题作为重点中的重点,所以太平道与黄巾起义、五斗米道与张鲁政权,都是历史研究中引人注目的问题。这样的历史研究,不但以史实判断的形式确认了太平道和五斗米道作为道教正式形成的标志,而且包含了一种价值判断的准则,即

^① 《史记·封禅书》。

黄巾起义代表农民利益和要求,是进步的,而魏晋南北朝的道教背离农民立场,与统治阶级妥协,是兑化变质的。而道教研究,从缘起上看即由历史研究分化而出,在知识背景和思想方法、史实判断和价值判断等方面,都受到历史研究的必然影响,由此将太平道和五斗米道作为道教正式形成的标志,似乎也就是顺理成章的事。

这样研述道教史,固然明确地回答了道教形成于何时的问题,但也正因为“明确”,反而阻隔了从“如何形成”的角度提出问题来作深入一步的探讨。对于揭示道教的文化涵蕴而言,从“如何形成”的角度进行探讨无疑更有意义,因为从这个角度出发,道教的文化涵蕴如何将作为一个问题有待于研寻,而不必以黄巾起义、张鲁政权的历史活动、是非成败等作为范例,对此后道教史的发展作出片面的价值判断。

进而言之,对于教团组织问题,似乎也还可以进行历史的研究和理论的分析。虽然因为资料短缺,我们对太平道和五斗米道的历史活动,实际上所知甚少,但从汉魏晋南北朝道教史的一般情形去看,通过教团组织发动起义或建立政权,只是特定历史条件下的特例,并不是这一历史阶段道教教团组织的本质。换言之,在这一历史阶段形成道教教团,并不意味着必然要发动起义或建立政权。从根本上说,道教教团是一种宗教文化组织,它可能因应特定的历史环境而演变为政治军事组织,但毕竟不能将二者等同起来。历史地看,汉魏晋南北朝时形成的道教教团,是春秋战国以来“私学”传播及发展的一种形式,与两汉时的经学传授,大体上可以说是内容有所不同,而基本形式相当,即以师生关系为纽带,传授道教义理、教诫及神仙方术等内容的宗教文化组织。与经学传授在形式上的差别,在于经学可以被立于学官,有进升为“王官之学”的可能,而道教教团则具有更典型的民间“私学”的性质。

这类教团,在组织形态和教学内容两方面都既有差别,又有共性。就组织形态而言,以师生关系为纽带即是其共性,如太平道的张角自号“大贤良师”,五斗米道的张鲁自称“师君”,教团组织和教权都是由师生关系确立的。直到南北朝时,道教教团依然以师生关系作为基本的组织形态,如陆修静传授三洞经教、陶弘景创建茅山道团等,都以其导师地位传道布教,从而形成道教的团体组织。在教学内容上,具体的差别很复杂,并因此形成不同的宗派,但同样也有其共性。概略而言,共性包括两个方面,其一是“教诫之言”,包括由儒道二家文化、民间祭祀活动等嬗变而来的各种教法,宗旨可概括为“以善道化民”。其二是以神仙方术为核心的各种养生方法,诸如存神守一、金丹服食、阴阳房中等等。对于不同宗派在教学内容上的同异,有待于研究

道教史及宗派问题时作具体的讨论,本书从“道教哲学”的题旨出发,研寻其教学内容所反映出的道教文化涵蕴,藉以对道教如何形成的问题作出一种解释。分述为三个方面,第一是民间祭祠所反映出的对于信仰的需要,第二是这种信仰需要与道家之学的结合问题,第三是祭祠活动与儒家礼乐文明的关系问题。

民间祭祠所反映出的对于信仰的需要,与秦皇汉武之封禅求仙,在本质上并没有什么不同,而且彼此间还有一种社会风气的相互影响作用。只不过秦皇汉武的封禅求仙,事在一朝^①,而民间祭祠则具有历史的连续性,贯穿汉魏晋,成为道教产生的社会基础。

对于民间的祭祠活动,站在维护礼乐文明之规范化的角度看,必然要予以贬斥,所以这类活动很少见到正面的历史记载,而多见于一些批评性的议论。正是从这些批评性的议论里,我们得知民间祭祠从西汉初期到东晋时期,一直没有断绝。而东晋以后,则有佛教徒指责道教教法等同于民间祭祠之巫俗,我们又从而得知道教与民间祭祠活动的承接关系。

西汉初期的批评性议论,我们可以举陆贾《新语》为例。此书《慎微第六》和《思务第十二》有这样两段议论:

由人不能怀仁行义,分别纤微,忖度天地,乃苦身劳形,入深山,求神仙,弃二亲,捐骨肉,绝五谷,废《诗》《书》,背天地之宝,求不死之道,非所以通世防非者也。

凡人则不然,目放于富贵之荣,耳乱于不死之道,故多弃其所长而求其所短,不得其所无而失其所有。

从这两段议论里看,西汉初期的民间对于神仙之术、不死之道的慕求,已经成了冲击《诗》《书》礼乐之文明的一种潮流,动摇了由《诗》《书》礼乐所承载的精神信仰。不过,这里所说的民间或陆贾所说的“凡人”,还不是一般的民众,而且那些能够求得“富贵之荣”的人。到西汉中后期,祭祠求福漫衍到全社会,以至“街巷有巫,闾里有祝”,礼乐文明之外的信仰需要,已演变为一股洪流。《盐铁论·散不足第二十九》说:

古者庶人鱼菽之祭,春秋修其祖祠。士一庙,大夫三,以时有事五

^① 后来帝王亦有好神仙之事者,如汉桓帝。《后汉书·祭祀志中》说:“桓帝即位十八年,好神仙事。延熹八年,初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年,亲祠老子于濯龙。文闕为坛,饰淳金钿器,设华盖之坐,用郊天乐也。”更多的帝王,则在儒臣的谏阻或引导下,以礼乐政教为意,不务于求仙长生的个人私情,如东汉光武帝泰山封禅,即不以求仙为目的。

祀，盖无出门之祭。今富者祈名岳，望山川，椎牛击鼓，戏倡舞像。中者南居当路，水上云台，屠羊杀狗，鼓瑟吹笙。贫者鸡豕五芳，卫保散腊，倾盖社场。

古者德行求福，故祭祀而宽；仁义求吉，故卜筮而希。今世俗宽于行而求于鬼，怠于礼而笃于祭，嫚亲而贵势。至妄而信日，听讹言而幸得，出实物而享虚福。

……世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚颔健舌，或以成业致富。故惮事之人释本相学。是以街巷有巫，闾里有祝。

从某种意义上说，祭祠求福的风气之所以漫衍到全社会，原因恐怕不仅仅在于有些巫祝从中“饰伪行诈”。如果没有社会对于信仰的需要，巫祝们便没有“饰伪行诈”的缘由，更不可能“致业成富”。

出于信仰需要的人山求仙、祭祠求福活动，在社会相对安定的情况下，也许只是一种风气或者风俗。而一旦出现社会动乱，信仰上的不稳定状态，便可能使类似的活动狂热起来。在西汉末年的社会动乱中，祭祠西王母的活动就是一例。据《汉书·五行志下》载：

哀帝建平四年正月，民惊走，持稿或楸一杖，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或踰墙入，或乘骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷阡陌，设（祭）张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”至秋止。

这次事件的持续时间虽然不长，但狂热程度却颇令人震惊，《汉书·五行志》将它作为一次异数记录下来，也正说明了这一点。从事件本身看，传言佩带西王母之书则生，否则即死，于是百姓惊奔于道路，举国沸腾，狂热似乎是由“世界末日”式的预言造成的。类似的预言，在《太平经》中也能看到，《太平经》称遭逢阳九百六之际会，将有天灾，只有信奉其教法的人，才可以作为“种民”存活下去。由这种“世界末日”式的预言所造成的宗教狂热，反映出一种恐慌的社会心理，一方面对社会的理性秩序产生根本的怀疑，预感到天下动乱，危机将临，惶惶不可终日；另一方面又寄希望于某种神异的力量能够予以拯救，于是祭祠祈祷，通过歌舞降神等仪式，求得心理的稳定。从这里看，只要文明的理性规则不能永远保障社会生活的正常秩序，就必然要出现对于宗教信仰的需要。而“世界末日”式的预言之所以能够风靡一时，演变为宗教狂热，原因就在于理性之不能保障社会生活的正常秩序已经成为社会的群体意识，从而使具有特殊形式的祭祀活动从古代“报本反始”的

礼意中分化出来,形成一套旨在解灾度厄的祭祀仪式。

这种祭祀仪式,东汉时已经出现,如王充的《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。解除初礼,先设祭祀。比夫祭祀,若生人相宾客矣,先为宾客设膳食,已,驱以刀杖。

解除又称解逐,同上书说:“解逐之法,缘古逐疫之礼也。”即岁终除夕的送旧迎新。这种礼仪活动,源于传说,成于风俗。传说称颛项氏有三子,生而亡去为疫鬼,即居江水为虐鬼,居若水为魍魎,居人宫室区隅之间主疫病人。这个传说,又见于《后汉书·礼仪志》注引《汉旧仪》,是古代以传说为背景而形成的一种风俗。但在东汉时,解除已不只是除夕的逐疫,还有建宅居时的“解土”等,王充说:“祭祀之礼,解除之法,众多非一,且以一事效其非也。”解土只是他所举证的一个例子。

从维护祭之意、祀之义的角度说,一切“报本反始”、“敬天祭祖”之外的祠神活动,都不符合经典礼仪,而只是应当予以贬斥的巫俗行为。但是这种巫俗行为适应了民间的信仰需要,所以虽事属粗鄙,却依然风行,并没有受到经典礼仪之规范化的根本控制。从某种意义上说,因为经典礼仪对祭祀活动的意义,已经作出“报本反始”、尊祖重先等理性化、人文化的解释,对于这些意义之外的、出于解灾度厄之目的祠神活动,便很难再发挥规范之、整肃之的作用。这就需要以另一种方式,对风行于民间的祠神活动进行文化的整合,对巫俗之风进行规范化的清理。此所谓另一种方式,历史地看便是道教。

道教与民间祠神活动之间,是一种既有所因应,又有所变革的关系。唯其有所因应,所以能够变革,如果对民间祠神活动断然排斥,那就不是所谓变革,而是革除;反之,也唯其有所变革,所以成其为道教,否则依然是民间巫俗活动。道教因应民间祠神活动的一面,我们可以从来自教内外的批评中得到证实。来自教内的批评,如葛洪在《抱朴子内篇·道意》中说:

俗所谓道,率皆妖伪,转相诳惑,久而弥甚,既不修疗病之术,又不能返其大迷,不务药石之救,惟专祝祭之谬,祈祷无已,问卜不倦,巫祝小人,妄说祸祟,疾病危急,唯所不闻,闻辄修为,损费不訾,富室竭其财储,贫人假举倍息,田宅割裂以讫尽,筐柜倒装而无余。

按照葛洪的想法,所谓道教应该是内修神仙,外守礼律,此亦其所谓“内圣外王”。修神仙不但要以道家的超脱态度对待世俗的功名利禄,还要有具体的

方法节度,其中也包括斋戒、醮祭,但目的在于合炼金丹^①。外守礼律则按照礼仪规范祭祀祖先,葛洪自称不事巫祝淫祠,“唯余亦无事于斯,唯四时祀先人而已”。对于淫祠活动,葛洪甚至主张以严刑峻法禁绝之,如说:

淫祀妖邪,礼律所禁。然而凡夫,终不可悟。唯宜王者更峻其法制,犯无轻重,致之大辟,购募巫祝不肯止者,刑之无赦,肆之市路,不过少时,必当绝息。^②

这个主张,显然过于偏激了,并不能代表道教的基本态度,但作为一个典型,我们可以得知道教有所因应于民间祠神活动既是普遍的事实,道教中的某些学者又反对这种祠神活动,并非一味地苟合之。

来自教外的批评,多见于佛教徒的著述。如南齐明僧绍《正二教论》说:“至若张葛之徒,又皆离以神变化俗,怪诞惑世……立言舛杂,师学无依,考之典仪,不然可知。”北周甄鸾《笑道论》说道教斋醮:“今观其文,词义无取,有同俗巫解奏之曲。”唐释法琳在《辩正论》中分析道书《众醮仪》,则谓之“与俗并同”。

道教的斋醮科仪,是道教所具有的宗教形式,这些形式的很多方面都来自民间巫俗,是已经形成的历史事实。对于这样的历史事实,更重要的也许不是如何评价,而是如何理解的问题,因为不同的评价通常都是依据各自的理解作出的。葛洪按照他自己对道教应当如何的理解,评价这些来自民间的宗教形式“率皆妖伪”;佛教徒则多依据佛教以及他们对老子之教法的理解,评价道教的斋醮科仪“怪诞”、“鄙俗”。如果仅仅针对道教中的某些流弊而言,这样的评价未尝没有道理,一些道流妖诞惑世,利用社会的信仰需要,竭尽其欺诳诈骗之能事,这种现象过去有,现在也有;道教中有,其他宗教中也有。但我们理解或者评价一门宗教,不能只看到其中的某些流弊现象,还应该以历史的眼光,看到其整体性的文化精神。就道教的斋醮科仪而言,其整体性的文化精神实即中国固有的礼乐文明之精神,即所谓“追俗为制”,或称之为“采风俗,定制度”。这样一种文化精神,以尊重民情风俗为出发点,以本着文明规范移风易俗为目的,将因应与变革有机地结合起来,既不鄙薄民俗而采取鲁莽灭裂的态度,也不流荡于习俗而放弃文明的进步与发展。正因为基本的文化精神相同,因应和变革的对象相同,所以我们说道教的斋醮科仪从属于中国固有的礼乐文明之大系统。这并不是说二者在表现形式

① 详《抱朴子内篇·金丹》、《抱朴子内篇·仙药》。

② 《抱朴子内篇·道意》。

上没有差别,礼乐文明由采风俗而成礼仪,由礼仪节文进而为政治制度,道教的斋醮科仪则以宗教形式对风俗民情进行规范,二者的差别是很明显的。但透过这些显而易见的表象差别,所能看到的是文化精神上的根本相同,这一点,也许是我们研究道教及其宗教形式时,首先应该具有的历史眼光和理论视角。

比较而言,道教斋醮科仪因应民情风俗的一面很容易理解,只要与道教有所接触,便不难产生这样的印象,而变革的一面则颇复杂。从考论历史的角度说,要分清哪些形式属于因应,哪些形式经过了变革,就必须对民俗史与道教史进行系统的比较研究,这个任务不是本书所能完成的。根据本书的题旨,我们所要讨论的是这样一个问题:道教变革民俗、民间祠神活动的根据是什么?换言之,在历史上曾经以什么样的文化变改民俗、民间祠神活动,从而形成道教?

按照道教自身的说法,她的立教根据是太上老君及三清诸神所传教诫科律、经篆仪规等,这个说法无疑不能作为历史研究的答案。历史研究的答案,还须向历史性的文化传统中去寻找。道教既自称是本着太上老君之“道”以施行教化,那就说明她与道家的文化传统有关系;道教的斋醮科仪既从属于礼乐文明之大系统,那又说明她与儒家的文化传统有关系。就这两方面关系,我们略作寻绎。

就斋醮科仪问题探讨道教与道家的关系,因为从表象上看二者差异极大,似乎是一个很有趣的角度。斋醮科仪作为道教所特有的宗教形式,包括祠神的仪礼性活动、从教的戒律科仪等。而先秦道家非但不信奉鬼神,不务“神道设教”之事,而且对各种仪礼节文持针砭的态度。从表象上看,二者的旨趣完全相反,似乎不可能发生什么关系,但实际上,道家的文化传统却又是道教变革民间祠神活动的一个重要根据。解释这样一个看起来很矛盾的历史实际,对于深入一步理解道教,也许是有意义的。

首先让我们看看道家何以针砭仪礼节文。先秦老庄距我们所要讨论的问题时代久远,姑置不论,就两汉道家著述略言之,则主要有两方面。

其一曰仪礼节文不足为治国之本。如《淮南子·齐俗训》说:

世之明事者多离道德之本,曰礼义足以治天下。此未可与言术也。所谓礼义者,五帝三王之法籍,风俗一世之迹也。譬若刍狗土龙之始成,文以青黄,绢以绮绣,缠以朱丝,尸祝杓袪,大夫端冕,以送迎之。及其已用之后,则壤土革芥而已,夫有孰贵之?

义者循理而行宜也,礼者体情制文者也。义者宜也,礼者体也。昔有扈氏为义而亡,知义而不知宜也;鲁治礼而削,知礼而不知体也。

从思想理论上说,道家认为礼义节文只是古代帝王遗留下来的典章制度,都有其时代针对性,适宜的范围也就受到时代针对性的限制,所以不能奉为永恒的真理或准则,不是治国的根本。在实践上,具有道家思想倾向则对礼义节文采取一种淡化的态度,如据《史记·礼书》载:

孝文即位,有司议欲定仪礼,孝文好道家之学,以为繁礼饰貌,无益于治,躬化谓何耳,故罢去之。

汉文帝好道家学而罢黜仪礼不用,原因在于他认为由仪礼节文所推行的教化是外在的,不若自我教化来得质实。

其二曰仪礼节文矫揉人的自然性情,从而导致虚伪。如《文子·上礼》说:

为礼者雕琢人性,矫拂其情,目虽欲之禁以度,心虽乐之节以礼,趣翔周旋,屈节卑拜。肉凝而不食,酒激而不饮,外束其形,内惩其德,钳阴阳之和而迫性命之情,故终身为哀人。何则不本其所以欲而禁其所欲?不原其所以乐而防其所乐?是犹圈兽而不塞其垣,禁其野心;决江河之流而壅之以手。

同样的批评,在严遵的《道德指归》中亦多有之,河上公的《老子章句》也将“自然之道”与“政教礼乐之学”划分开来,认为后者使“情欲文饰日以益多”,意谓欲望膨胀与仪礼增饰构成一种恶性的循环滋生。《淮南子·齐俗训》则作出这样的断言:

礼义饰则生伪匿之本。夫吹灰而欲无眯,涉水而欲无濡,不可得也。

就仪礼节文约束人的自然本性而言,由之导致虚伪是必然的。但是反过来看,是否任由自然本性,放纵情欲,便是道家所追求的真实呢?如果这样理解道家对于仪礼节文的针砭,那就不免失之单薄,而道家之所以常为人所诟病,一个重要原因就是由这种单薄的理解而导致行为上的放荡,虚托道家之学而为放纵之事,实不解道家针砭仪礼节文之真意。

道家针砭仪礼节文,就政治的层面讲在于破迂执,知变通,要求典章制度不断调整,以符合新的时代之宜;就自然性情的层面讲,在于要求顺任人性、缘于人情以制礼,反对流于形式。这两个层面是二而一的。所谓新的时代之宜,就体现在人性人情的变化发展之中。所以就其真意而言,道家之针砭仪礼节文,是要将它提升到一个更高的精神境界上,使它以不离道德根本为前提,具有一种虚通畅达的活力,而不是站在礼仪节文的反面与之抑抗。

从更开阔的角度看,正因为道家站在更高的精神境界上,所以能取百家学术之长而提升之、融合之,而不只限于礼仪节文。即如司马谈《论六家要指》所说:

道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。

因为道家的要旨在于使人精神专一,她可以作为一种境界或者方法,入于百家之学,变化无方,无所不宜。就入于祭祠礼仪而言,她可以将祠神活动提升到精专凝神、身心合一的高度,而这一点,恰正是道教本着道家的文化传统而变革民间祠神活动的关键。

从历史源流上看,道教根据道家的文化传统变革民间的祠神活动,以黄帝老子的仙化或神化为契机,否则,道家之学不可能与祠神活动发生关联。祠祭黄帝始于战国时的秦国,已如前述。老子与祠祭活动发生关联,则大约始于两汉之际。如据《抱朴子内篇》载:

安丘望之,字仲都,京兆长陵人也。修尚黄老。汉成帝从其道德,常宗师之。愈自损退。成帝诣之,若值望之章醮,则待事毕然后往。《老子章句》有安丘之学。^①

如果这段记载属实,那么西汉末的黄老道之徒已经从事祠祭活动。所谓“章醮”,是祠祭活动的一种仪式。到东汉桓、灵之世,老子进而被作为祠祭的对象,如汉桓帝亲祠老子于濯龙宫,汉灵时有前相魏愔“祭黄老君,求长生福”等。由有这样的历史源流,道家与祠神活动已发生关联,所以道教根据道家的文化传统变革民间祠神活动,并不显得突兀。

但是,这种关联并不说明道家在历史地流变为道教,而只说明根据道家的文化传统,使民间祠神活动升华到精神生活的层面,具有一种历史的可能。所谓道教对民间祠神活动的变革,一个重要的方面就是使这种可能性得以实现。从道教史上看,根据道家的文化传统变革民间的祠神活动,有一个由粗入精的过程。在《太平经》中,可以看到这种变革的迹象,但因为脱离巫俗未远,表现得颇粗糙。如说:

夫精神,其性常居空闲之处,不居污浊之处也;欲思还神,皆为斋

^① 转引自王明《抱朴子内篇校释·佚文》。

戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。^①

在举行祠神仪式之前要先进行斋戒，本来是古代整洁身心以事神的礼制，如《礼记·祭统》说：“是故君子之斋也，专致其精明之德也。”“斋者精神之至也，然后可以交于神明也。”整洁身心然后与神明交通，是古代祭祀的一种仪规，而《太平经》则将这种仪规发展为思神存神的修持。如说：“先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。”作神仙画像以供奉之，是汉初方仙道的信仰方式。这种信仰方式在东汉时可能流传于民间的巫俗活动之中，如《老子想尔注》说：

道至尊，微而隐，无状貌形像也。但可从其诚，不可见知也。今世间伪技，指形名道，令有服色名字，状貌长短，非也，悉耶伪耳。

供奉画像作为一种信仰方式，在民间祠神活动中已流传开来。对于这种信仰方式，《太平经》所试图进行的变革，是将斋戒贯穿到其中，通过思神还神达到身心合一的修持，这种修持，也即是守一或守三一。而《老子想尔注》则主张用“道诫”予以取代。所谓“道诫”，概略而言就是太上老君所制立的教规教法，其中的一些内容，是将道家思想转化为戒律，作为教徒的修持准则。如《太上老君经律》载有“道德尊经戒”，凡九行二十七戒，九行是：

行无为，行柔弱，行守雌；行无名，行清静，行诸善；行无欲，行知足，行推让。

《太平经》中也有“虚无无为自然图道毕成诫”等，讲清虚无为，神气相守的修持。这一类“道诫”，是将道家思想宗教化，也可以说是伦理化，使教徒在精神修养和行为方式上接受道家的影响，从而达到以道家思想推行教化的目的。

《太平经》和《想尔注》将道家思想作为教规教法的重要内容，已经揭开了运用道家文化传统变革民间祠神活动的端绪。沿着这样一种发展态势，在南北朝形成的斋醮科仪体系中，道家专精凝神的精神修养境界，更受到突出的强调，成为斋醮祠神活动的最根本涵蕴。这方面我们可以用陆修静的斋法作为例子。

陆修静总结五斗米道以来的祠神仪式，制立系统的灵宝斋法，成为此后道教斋醮科仪的典式，陆修静本人也因此在道教史上占有特殊的地位。而陆修静制立灵宝斋法，最突出之处还不在于仪式的规范化——事实上，他遗

^① 王明《太平经合校》，第27页。

传下来的有关仪式的著作并不多,而在于他阐发了“斋义”、“斋意”,将斋醮科仪提升到一个新的高度,使之脱离民间巫俗之陋习。他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说:

末世学者,贵华贱实,福在于静而动以求之,命在于我而舍己就物。若斯之徒,虽欣修斋,不解斋法。或解斋法,不识斋体。或识斋体,不达斋义。或达斋义,不得斋意。纷纭错乱,靡所不为,流宕失宗,永不自觉。^①

文中提到的斋法、斋体,大概是指斋的规范化仪式和根据祈祷事相、仪式规格等方面的差别所进行的分类。斋义和斋意就是斋醮科仪所蕴涵的文化意义,同上书说:

以人三关躁扰,不能闲停,身为杀盗淫动,故役之以礼拜。口有恶言,绮妄两舌,故课之以诵经。心有贪欲嗔恚之念,故使之以思神。用此三法,洗心净行。心行精至,斋之义也。

礼拜、诵经、思神,是斋醮科仪的基本内容。这些内容是原本就有的,礼拜更可能直接来自民间的祠神活动,但揭示出这些斋醮内容中“洗心净行”的文化意义,并确立为“斋之义”,则是陆修静所进行的文化提升,或者说是他所进行的文化变革,从而使常俗所见的祠神活动具有一种自我修养的意义。同上书又说:

夫斋当拱默幽室,制伏性情,闭固神关,使外累不入,守持十戒,令俗想不起,建勇猛心,修十道行,坚植志意,不可移拔,注玄味真,念念皆净,如此可谓之斋。

所谓“修十道行”,包括“以精气神使五体清洁”,“形心闲静,注念专精”,“神气清爽,含养元泉”,“存神思真,通洞幽微”等等,通过这些修持方法,将道家的精专凝神化作道教徒的精神修养境界,从某种意义上说是用道家的文化传统教化信徒。教化在祠神活动中进行,可以说是借助特定的信仰形式达到文化教育的目的。

斋意与斋义并列,是一个很微妙的提法,但陆修静在书中并没有作出明确的解释。我们从其书中撷取一段,或可见其微妙意蕴:

圣人以百姓奔竞五欲,不能自定,故立斋法。因事息事,禁戒以闲

^① 《道藏》第9册,第822页。

内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也。思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。

如果我们将这段话作为对“斋意”的解释，那么所谓“斋意”就是制立斋法的文化用心。从历史的角度看，这段话也许不很准确，因为斋法并不是“圣人”刻意制立出来的，而来源于民间的祠神活动。但通过这层文化用心，我们却可以真实地理解陆修静何以运用道家的文化传统去对民间祠神活动进行变革，何以要对这种粗鄙的巫俗活动进行规范化的整理，并提升到精专凝神的修持境界上来。质而论之，则这层文化用心正体现出“追俗为制”的礼乐文明之精神。

根据道家的文化传统而变革民间的祠神活动，从而使道教的斋醮科仪得到文化上和精神上的提升，将精神修持融贯于特定的宗教形式之中，所以道教的斋醮科仪并不像观感式的印象中那样，只是一种敬神的仪式，而实有其内在的文化涵蕴，这是变革民间祠神活动而形成道教斋醮科仪的一方面。另一方面则根据儒家的文化传统对民间祠神活动进行变革，通过这样的变革，使道教不至演变为单纯的神仙宗教，不以入山修仙、醮祭求仙为唯一归旨，而具有一种关怀世俗人伦、家国命运的情结。

道教的斋醮作为一种敬神的礼仪，在形式上似乎与儒家的关系更密切，葛洪说：“儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。”^① 祭祀礼仪本是儒者之业，道教的斋醮也是一种祭祀仪式，所以在形式上应该与儒家具有更广泛的联系。但二者的内容不同，儒家祭祀的内容是祭天祀祖，而道教的斋醮来源于民间祠神活动，内容主要是醮祭神仙，是由于祭天祀祖不能满足信仰需要而形成的，所以在内容上又颇有差别。如果顺任醮祭神仙的内容发展下去，就可能形成单纯的神仙道教，但事实并非如此。在道教的斋醮科仪中，不但贯穿了孝道人伦的思想，而且形成一套与儒家伦理教训相辅相谐的教诫教规。

教诫教规在南北朝以后发展为系统的戒律制度。对于具体的戒律条文，我们略过不谈，就作为戒律渊源的教诫而言，在汉末至东期时期，实是各道派普遍重视的立教行教之内容。《抱朴子内篇·勤求》说：

故后之知道者，千吉、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也。其至真之诀，或但口传，或不过寻尺之素，在领带之中，非随师经久，累勤历试者，不能得也。

① 《抱朴子内篇·明本》。

显而易见,与教诫之言比较起来,神仙方诀虽然很神秘,被作为秘密珍藏起来,但并不是立教行教的主要内容,充其量也只是诱人从教的一点头,而教诫之言则是入教后所能受到的教化内容。这些教诫之言,即太平道、五斗米道的“以善道化民”,它在帛家道以及后来的灵宝派、上清派中,也同样是立教行教的根本。与儒家伦理比较而言,差别只在于儒家伦理以宗法制度为基础,以培护血缘亲情为圭臬,而道教的教诫之言则试图在脱离血缘亲情、组成宗教社团之后,以大体相同的伦理规范去维护人际秩序,如尊师敬老、为善祛恶等等。

教诫之言或戒律制度,是道教内部的伦理道德规范,与儒家伦理或世俗伦理并没有什么根本的差异。不但如此,在道教的斋醮科仪中,还有适应世俗社会之孝道人伦的一面。《抱朴子内篇·对俗》说:

或曰:“审其神仙可以学政,翻然凌霄,背俗弃世,烝尝之礼,莫之修奉,先鬼有知,其不饿乎!”抱朴子曰:“……得道之高,莫过伯阳。伯阳有子名宗,仕魏为将军,有功封于段干。然则今之学仙者,自可皆有子弟,以承祭祀,祭祀之事,何缘便绝!”

这是对待孝道人伦的一种态度,根据这种态度,葛洪认为委弃妻子,独处山泽,断绝人理以求仙的作法不值得崇尚,并说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”进而作了一个有趣的推测,“吾更疑彭祖之辈,善功未足,故不能升天耳”。

葛洪的这个态度很有代表性,因为比较而言,葛洪在历代高道中更重视神仙方诀,而非教诫之言。重视神仙方诀的葛洪尚且如此推崇孝道人伦,以教诫之言为立教行教之根本的高道如陆修静等,对于孝道人伦更无所捐弃。也许正因为对于孝道人伦具有这样的基本态度,所以作为道教之宗教形式的斋醮科仪,并没有围绕着神仙信仰发展下去,并不以祈祷神仙为唯一目的。

关于道教的斋醮科仪,内部结构及历史流变都颇复杂。大略言之,唐以前以斋法为主,醮祭为斋法之后的谢神仪式,一般都很简单。宋以后以醮代斋。多称之为醮,但仪式及祈祷内容与唐以前的斋法相同。就其内部结构而言,斋醮多依据道派传承分类,如上清斋、灵宝斋、三皇斋等,南北朝以后灵宝斋是其主流。各派斋法在仪式上有一些差别,但祈祷内容通可归纳为三类。一类是求仙益寿,以戒除嗜欲、澡雪精神为旨归,唐以后发展为所谓“心斋”,其实是一种精神修持,仪礼的成分日渐淡薄。一类是消灾度厄,这些斋法与汉以来阳九百六的末世预言有关,即认为遭逢阴阳厄运有大灾变,

于是调和阴阳以消灾度厄,如金篆斋等。一类是荐生度亡,以灵宝派的黄篆斋为主。在各种斋法中,黄篆斋最流行,原因或许在于它以拔度九玄七祖、超脱亡灵为事,符合孝道人伦的思想观念,在情感上更容易为百姓所接受。

黄篆斋作为道教斋醮科仪中最流行的一种斋法,是道教保持与世俗社会相联系的一条重要途径。以此为例推考渊源,则可能是古代复礼的流变。《礼记·檀弓下》说:

丧礼,哀戚之至也,节哀顺变也,君子急始之者也。复,尽爱之道也,有祷祠之心焉。望反诸幽,求诸鬼神之道也。北面,求诸幽之义也。

据郑玄注,复礼也就是战国时楚国的招魂,即通过祷祠仪礼,使亡者的灵魂得以超升。《礼记·檀弓下》载录了复礼的一个例子:

孔子曰:延陵季子,吴之习于礼者也,往而观其葬焉。其坎深不至于泉,其敛以时服。既葬而封,广轮掩坎,其高可隐也。既封,左袒,右还其封,且号者三,曰:骨肉归复于土,命也,若魂气则无不之也,无不之也。而遂行。孔子曰:延陵季子之于礼也,其合矣乎。

举行“复”礼的意义在于超度亡灵,黄篆斋与之正同。差别在于黄篆斋的仪式要复杂些,有诵经唱赞等,但就其贴近孝道人伦而言,则其实一事。这也是道教的斋醮科仪从属于中国固有的礼乐文明之大系统的一个例证。

第四章 斋醮科仪的古今之变

第一节 斋醮科仪之本旨

斋醮科仪作为道教推行教化的方式或宗教形式,既是中国固有的礼乐文明之整体的一个子系统,又相对独立。从属于礼乐文明之整体,使她本着华夏民族固有的文化传统去整合、提升不断变化的民间风俗及信仰等;而作为一个相对独立的教化系统,又有其自身变化发展的历史常规,形成一个以经籍书文为范本、以师资传授为途径的文化传统,同时也便形成了这个文化传统与现实相结合的方式。正如各种文明的发展总是由简而繁、由质实朴素而丰富华丽的通常情形一样,道教的斋醮科仪也经历了这样的历史过程,并且围绕着科仪形式的繁与简、师古与用今等问题,展开各种思考,进行不同的取舍。早在晋南北朝科仪形式初成体系之时,即有《太真科》主张斋醮科仪以简洁为贵。如说:

守一以斋为本。斋者齐也,洁也,净也。不必四时行道,三时讲经,昼夜存神,忏悔请福,干噪玄灵,更失其一。^①

明代,道士宋宗真等奉敕制定斋醮仪范,同样也认为:

自经义隐而失真,致科范传而寝广。百家异户,历代滥觞。唱赞繁则质实之弗专,昼夜多则精诚之必懈。考之于礼乐制度,既或僭差;质之于天地神祇,守无冒渎?^②

这都是来自道教内部的要求,即斋醮以质实为本,科仪形式崇尚简洁。

但另一方面,由于道教的斋醮科仪始终都对民间风俗、信仰等,采取一种因应然后变革之的态度,所以斋醮科仪呈现出不断增衍的总体趋势,表现为新生道派将带有各种地域风情或文化背景的斋醮形式引入道教。同时,

^① 《道藏》第25册,第324页。

^② 《道藏》第9册,第1页。

历代又都有道流为作增饰,务以烦曲为尽礼,兼有博学好古之士,综罗百家,求其统括而不遗。所以在《道藏》中,涉言斋醮科仪的道书十分繁富,而常人多不得其旨。即使在道教内部,能够主持斋醮活动的高功,也必须经过多年的专门训练,多数道士,实不知其然,毋问其所以然。形式繁重而内容不显,是道教的斋醮科仪经千数百年演衍而形成的一大积弊。

针对这种积弊,道教本身进行过反复的变革,芟夷繁冗,去华存实。但由于斋醮科仪早已发展为一个相对独立的体系,有其自身变化的历史常规,所以变革不能是随意的。如五代时道士张若海等,站在“服义而改之”的角度,参照世俗礼仪之情理,试图对斋醮科仪进行改革,但因为疏略于道教的固有传统,结果引起后世道教的多方面非难,改革未能取得预期的效果。这说明道教斋醮科仪的历史变革,蕴涵了某种既不因于一时人情,也不因于一时事理的必然之势。这种必然之势,是师古与用今相互矛盾的结果,反映出道教的斋醮科仪作为一种文化传统与现实相结合的固有方式。研寻这种结合方式,亦即探索道教斋醮科仪的古今之变,对于深入一步理解道教的宗教形式及其文化意义,或许是有所裨益的。我们将从三个方面讨论这个问题,第一是斋醮科仪的分类结构,第二是探寻其不断增衍、日渐繁重的原因,第三是考察其变革的常规性方式。

第二节 斋醮科仪的分类结构

斋醮科仪,是道教习用的术语,可以用来笼统地指称道教的宗教形式。若分开来看,则斋与醮不同,斋醮与科仪有区别,而科仪在语义上比斋醮更宽泛,是对道教的经诰、戒律、规范、礼仪等多方面事相的统称。站在了解或研究道教的角度看,道教之成其为道教,不但有其系统的教理教义和信仰,而且有其特定的从教规范,所谓“科仪”,即是对从教规范各个方面的概括。与科仪的意义相同或者相近的,还有科教、科范、科戒、科律、仪轨等。

科与仪连用,虽然也出现得很早,但二者在涵义和用法上又有区别。

所谓“仪”,意思比较简单明瞭,即规范化的礼仪、仪式,在字义上与日常所言没有差别,只不过道教自成一套礼仪规范、仪式准则,内容与常俗仪范有所不同,道士的行持坐卧符合这些仪规,便构成了道教的外部表征。在斋醮类道书中,常有“法式如仪”、“法事如仪”等说法,指斋醮坛场布置及登坛、上表等规范化的仪式。在修持类道书中,则常有“存想如仪”的说法,意谓想象神人、真人的形象风姿,意思与日常所说的“仪态”相同。结合于道教的教法来说,“仪”的内容主要有两种。一种是传度仪或称授度仪,包括传经、授

策、传戒、度人出家等方面的法式规范,这类道书,《道藏》中多有,如南朝刘宋时道士陆修静的《洞玄灵宝授度仪》、唐道士杜光庭的《正一阅箓仪》、宋道士贾善翔的《出家传度仪》等。另一种是坛仪,如坛场布局、登坛位次、法具安置、作法仪轨等,这类仪式主要用于斋醮。另有投金龙玉简仪,在性质上与斋醮之坛仪相近。

与仪相关联,道教又有所谓“威仪”。《道藏》三洞各分作十二部,其中第七部即“威仪”。据南朝梁陈时道士宋文明的解释,威仪是“玄圣所述法宪仪序、荐谢品格”^①,具体内容即明真斋等六种斋法。《道藏》中又有《正一威仪经》,所述威仪凡三十种,即受道、法服、入靖、启奏、读经、讲经、事师、奉斋、受戒、忏悔、礼拜、烧香、燃灯、鸣钟、鸣磬、章奏、醮请、法具、食器、器用、居处、卧具、屐履、井泉、用水、饮食、动止、游行、住观、死亡。这三十种威仪,囊括了入道奉教及道士日常生活的衣食住行等各个方面,是对各种教规的综括。

所谓“科”,意思比“仪”要复杂。如果我们按照道教的传统说法,将道教划分为理与教两个层面,则科为教之别名,都可以用来指称道教的各种教法。早期道书有《九真明科》、《四极明科》、《太真科》、《千真科》等,都是涉及到道教的经诰、信仰、戒律、规范等诸多方面的教典。北魏时寇谦之改革天师道,革除旧教法,制立新教法,造作道书以推行新教,书题为《云中音诵新科之诫》,托称受太上老君之命,“宣吾《新科》,清整道教。”^②“新科”是新教法,也即新道教,不但指教规、教阶、组织制度等方面的科律教条,也包括从教的修持法度,诸如废除男女合气之术,提倡建斋、诵经等。南朝刘宋时,陆修静整顿天师道经戒科律,书题作《道门科略》,也涉及到教规制度的各个方面,并有注文称:“非师老科教而妄作忌讳,谓之诬书。”所谓“科教”,意思其实与道教相仿佛,道教可相对于其他宗教而言,示其区别,科教则站在道教内部概括她的教法内容。与“科教”相类似的称法,在寇谦之新天师道中也曾出现。《道藏》中有《正一法文天师教戒科经》,据汤用彤先生考证,此书可能出自《云中音诵新科之诫》^③,其“教戒科”之内容,包括戒律、教规、教理。北周武帝时编修大型道教类书《无上秘要》,将此前出世的道书按义类品例摘录成帙,构成完整而博大的教理体系,体例结构则“义类品例四十九

① 敦煌 P. 2256 号《灵宝经义疏》。

② 见《魏书·释老志》。

③ 见《汤用彤学术论文集·康复札记》。

④ 见敦煌 P. 2861 号《无上秘要目录》。

科”^④，此所谓四十九科，是对道教经教体系的重新分类和建构，将不同的道派融合为一体，也是对道教的全面统合，“科”的外延依然很广。大约成书于隋唐之际的《三洞奉道科戒营始》，开始以“科戒”综括除教理之外，有关制度化、规范化建设的各类教法，诸如写经、造像、建观、法服、斋醮等。而自唐宋以来，科遂主要指戒律，科范主要指斋醮法式。如《道门科范大全集》，书凡八十七卷，资料来源自唐末杜光庭迄于明初，而主要内容则属各类斋醮仪轨。

“科仪”连称，在现存道书中，最早似见于《洞玄灵宝道学科仪》。此书大约是东晋南朝灵宝派的作品，内容包括言语、讲习、禁酒、忌荤辛、制法服、巾冠、山居、斋、醮、燃灯、奏章等，各立品目。唐道士朱法满作《要修科仪戒律钞》，内容也包括传度仪范、奉道仪轨、各种斋法、戒律、殿堂造设等许多方面。

道教科仪涵盖的教法内容很宽泛，又因为吸收了大量的民俗、民间信仰乃至巫覡法术，在内容上颇芜杂，要进行分类就有一些困难，也因此使道教为教外学者所诟病。元马端临说：

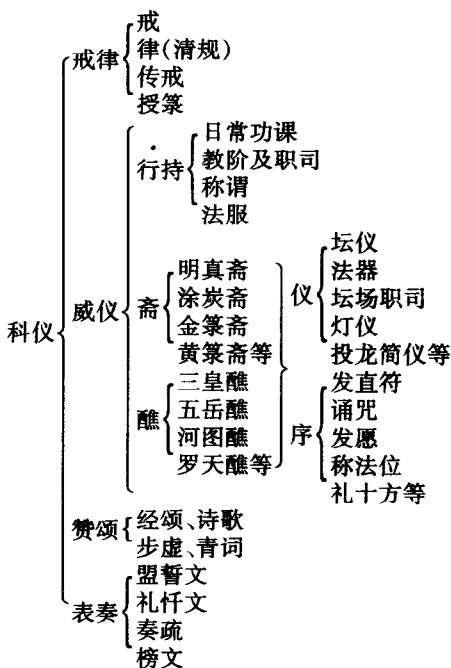
按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符策又一说也，经典科教又一说也……至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教。所谓符策者，特其教中一事。^①

所谓“杂而多端”，常见被作为一个概括性的判断予以引述。而实际上，这个说法只是对道教具有某些知识而形成的一种印象，并未将道教作为一个相对独立的文化体系，深入研究其内部结构。不作深入研究，理解和叙述上便都难免肤隔。就其科仪教法而言，涉及到道教的经策传授、教阶规范、斋醮仪轨等问题，同时还与道教的经籍分类问题密切相关。而道教的经籍分类，又贯穿着她所特有的教理教义，并不单纯是一个如何对图书进行学科分类的问题。古代儒家学者谓道教“杂而多端”，大概是以儒书经史子集的体例结构作为参照系，从而形成的一种印象，佛教学者也同样以其三藏经教作为参照，指责道教“都无统绪”。这种因经教体系的差异以及对道教教理缺乏深入理解所引起的隔阂，通常是难免的。而道教的七部经教体系形成于南北朝时，就南北朝隋唐道教而言，七部经教体系不但提出了入教修道的阶次，由浅入深，循序渐进，而且将不同的道派整合成一个有机的文化统一体，

^① 《文献通考·经籍五十二》。

对于道教的规范化以及作为统一宗教的发展,发挥了极大的作用。但自宋以后,出现了许多新道派、造作出各种类型的新道书,道教的教理教义、修持方法乃至信仰体系,都有很大的变化发展,而七部经教体制相沿弗革,则经教体制在反映教法的实际内容方面,便必然出现许多不相适宜的情况,并在结构上造成章理不明的问题。这是对道教进行系统的阐述时,首先会遇到的一些困难。至于道教科仪的分类和结构,则是克服这些困难之前应当予以考察的问题。

下面我们初步提出一个科仪分类结构表,然后再简要说明这样分类的理由。



以上将科仪分为四类,都是《道藏》旧有分类题目,由陆修静创例。陆修静在《灵宝经》旧分为十部的的基础上,创立十二部体例,其中戒律、威仪、玄章、表奏四部,都属科仪内容。据宋文明《灵宝经义疏》的载述,此四部义旨如下:

第六戒律:玄圣所述罪福科目。

第七威仪:玄圣所述法宪仪序、斋谢品格。凡六条(按即金篆斋、明真斋等六种斋法)。

第十一玄章：赞诵众圣之辞。

第十二表奏：玄圣所述传授经文、登坛告盟之仪。^①

宋文明将“玄章”改为“赞诵”，隋唐之际道经《本际经》又将“赞诵”改为“赞颂”，成为《道藏》三洞各十二部的定例，相沿至明代的《正统道藏》。其中，戒律类的内容比较明确，赞颂与表奏两类《道藏》所收书目互有间杂，我们据其原初主旨，将经颂、诗歌、步虚、青词等归于赞颂类，赞颂的行文特点是多用韵语；将礼忏文、奏疏、传授经戒符箓的盟文、榜文等归于表奏类，表奏的行文特点是有严格的书写格式和措辞规范。

科仪四类中，威仪类的经书最多，内容也最复杂。在晋南北朝时期，威仪的主要内容是各种斋法，醮仪附于斋仪而行，规模小，仪式也很简单。唐宋以后，醮的内容日益增多，斋醮联称而没有很严格的分别。我们将其分作两类，以见历史源流。斋和醮又都有仪有序。在道书中，仪和序通常不作区别，统称为仪。我们将二者区别开来，以仪指斋醮时的各种设置布局，以序指斋醮时的程序先后，这样便于对复杂的斋醮活动有所了解。

在威仪类道书中，很多都涉及到道教的称谓、衣饰制度及教阶制度等。这部分内容，通常以品目的形式标立出来，如法服品、巾冠品、阶位品等等。我们将这部分内容综括为一类，总谓之“行持”。“行持”也是道教习用的术语，如《道法会元》卷九说：“平昔须是熟记，念头不生疑惑，方谓之行持。”我们取其平昔熟记的意思，借用这个术语，指称有关日常规范的科仪内容。

道教科仪的核心是斋醮，戒律和赞颂等类的内容，都可用于斋醮活动。所谓斋，原本有戒洁身心的意思，即常见于道书的所谓“斋戒”。保留这层意思，所以每次举行斋醮活动，照例都要由高功或法师宣说有关戒规，如三皈依戒、五戒等，戒律的基本内容在斋醮活动中有所体现。至于赞颂和表奏两类，实际上就是斋醮活动中，向神表达敬仰之意或祈祷之事的辞章文告，从属于斋醮。也许正因为道教科仪实际上是以斋醮为核心的，所以宋以后习惯地连用，称斋醮科仪，科仪的指意不像唐以前那样宽泛，而主要指斋醮的门类及仪式。

道教的斋醮，笼统地看，烦曲复杂，门类众多。明道士张宇初序《太极祭炼内法》说：

灵宝斋法，始徐葛郑三师流于世，迄汉唐宋元以来，蹊殊径异，纷纠

^① 敦煌 P.2256 号。

交错,不啻千百,而求夫升堂入室之至,则一也^①。

就根旨而言,形制不同的斋法有其一致之处,这是蕴涵在斋醮形式之中的文化意义,历代高道整理斋醮仪范,用心也正在于把握这个根旨而克服形式上的差异,力求规整而统一。但另一方面,斋醮形式又在流行中蹊殊径异,纷纭交错。造成这种现象的原因,主要有两个方面。第一是某些道流不能解悟前述陆修静所谓“斋义”、“斋意”,逞情制作,以夸饰其教法繁富,务以增益为美。第二与道教斋醮的来源有关,有些斋醮形式是经典礼仪的变异体,更多的则是民间礼俗的宗教化。不同地域的民间礼俗既有所同,又有地域性的差异。对于这些繁复的斋醮形式,大体上可以据其来源进行相对的分类。作为经典礼仪的变异体,可以按照所祈祷的事相去划分,如金篆斋救度国正,黄篆斋救拔七玄九祖罪根等;作为民间礼俗的宗教化,可以按照教派去划分,不同教派的斋醮形式,通常反映出民间礼俗的地域性差异。

在道教史上,对斋法的类别进行系统的划分,大约始于晋宋之际。而道教划分斋法类别的目的,并非像我们现在这样,是为了知识性的了解,廓清种类,掌握结构,以见大体。两晋时,不但早期的五斗米道、太平道、帛家道等各有所传播,并衍生出许多新道派,如上清派、灵宝派、楼观派等等。每个道派都有自己的斋法,作为本派的宗教形式或外部特征。道派孳乳,斋法随之烦曲复杂。互有同异而并立,彼此间不能联系为一个整体,于是经科教法散杂无序,修持各依一术,而无渐进阶次,教门亦无所统贯。但各派又有基本相同的信仰,使道派与道派之间彼此认同,构成一个整体的宗教意识。斋法的派系差异与散杂,与这种整体的宗教意识不相应,于是要对斋法进行品类区分,使之规范化、系统化。

规范化、系统化,就是晋宋之际道教区分斋法品类的主要目的。围绕这个目的所进行的各种努力,促进了道派的融合,使道教具有基本统一的宗教形式,巩固各道派彼此认同为一个整体的宗教意识。在这点上,正如礼俗的认同感和礼乐文明的规范化巩固了华夏民族的整体民族意识一样。

在斋法的规范化过程中,陆修静所提出的九等斋十二法,无疑是一次重要的里程碑。在陆修静之前,有道流进行规范化的试探;在陆修静之后,有道士对其未善之处进行调整。通过区分斋法品类,整合道教的宗教形式或外部特征,大致经过了试探、定型、调整三个阶段。

在陆修静之前或略与之同时,有题署为太极太虚真人所作的《洞玄灵宝

^① 《道藏》第10册,第439页。

道学科仪》，列举各种斋法如下：

策生朝仪、五千文朝仪、灵宝朝仪、上清朝仪、三皇朝仪。上元斋（合药修仙——原注，下同）、中元斋（修身谢过）、下元斋（拔救九祖）、八帝斋、三五大斋、下元三十二天斋、中元请七十二君斋、上元六直斋、灵宝金策斋（拔度侯王）、黄策斋（救九祖父母）、明真斋（修身）、三元斋（谢过）、灵宝自然斋（涉世）、涂炭斋（救病）、旨教斋（救病）、灵宝五练生尸斋（救己）、五千文斋、太平洞渊五王斋。^①

以上所列朝仪五种、斋法十八种，并非尽属灵宝派，其中有五斗米道及上清、三皇等派的斋法或朝仪。此书将各派斋法仪式罗列在一起，用作不同的祈祷事相，虽没有进行系统化的缔构，但对整合斋法仪式而言，无疑是有益的试探。

罗列诸派斋法，从某种意义上说，已将系统化的问题提出来了，因为罗列本身就是一种综括，而且使人对斋法无序的状况一目了然。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中提出九等斋十二法，正是针对这种无序的状况。如说：“既子识有明暗，则入悟有利钝；资力有优劣，则所任有多少。是以圣人阶其精粗，分析辙辙（前一个辙字疑是轨字之误）。”所谓“阶其精粗”，意即斋法的系统化，可作为修习的品阶次第。出于这个目的，陆修静提出九等斋十二法。我们据其体例文义，列表如下：

九 等 斋 十 二 法	上清斋	绝群离偶、无为为业
		孤影夷豁
	灵宝斋	金策斋（调和阴阳，救度国正）
		黄策斋（拔九祖罪根）
		明真斋（拔亿曾万祖九幽之魂）
		三元斋（一年三过，自谢涉学犯戒之罪）
		八节斋（一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪）
		自然斋（普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜）
		洞神三皇斋
		太一斋（以恭肃为首）
	指教斋（以清素为贵）	
	三元涂炭斋	

陆修静将九等斋统归属于灵宝，未尽妥当，其中，指（或作旨）教斋来源于五斗米道，洞神三皇斋是三皇派的斋法，太一斋很可能与太平道有关。但通过陆修静九等斋十二法的缔构，各派斋法便形成一个整体，使道教在宗教形式或外部特征上形成一个共同体。也许正因为缔构斋法对于整合道

^① 见《道藏》第24册，第771页。

教具有如此重要的意义,所以对后世道教影响深远,成为基本的范型,即如唐道士吴筠《简寂先生陆君碑》所说:“故斋戒仪范,为将来典式焉。”^①

在陆修静九等斋十二法的基础上,后来者作了某些调整和补充。调整主要是针对陆修静归属斋法的未当之处而进行的。如宋文明的《灵宝经义疏》,既在陆修静甄辨整理《灵宝经》的基础上进行疏释,又在所列灵宝斋法中,取其九等斋云云,摒去洞神三皇、太一、旨教三种非灵宝派的斋法。又如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷八引《圣纪经》说:

斋有六种。第一上清斋,有二法:一者绝群独晏,静气遗形;二者清坛肃侣,依《太真仪格》,先拔九玄,次及家门,后及己身。第二灵宝斋,有六法:一曰金箓斋,救度国王;二曰黄箓斋,拔度祖世;三曰明真斋,忏悔九幽;四曰三元斋,首谢犯科;五曰八节斋,忏悔宿新之过;六曰自然斋,为百姓祈福。第三洞神斋,精简为上,绝尘期灵。第四太一斋,以恭肃为首。第五旨教斋,清素为贵。第六涂炭斋,以勤苦为功。^②

很明显,《圣纪经》对斋法的类别区分,来源于陆修静的十二法,不但名目相同,次序亦相同。其调整九等斋的未当之处,在于将洞神、太一、旨教各独立为一类,不归入灵宝斋法,这符合斋法的道派源流。此所引《圣纪经》,有可能是道士尹文操奉唐高宗之命所撰《老君圣纪》,反映出唐代道教斋法的基本体系结构。

对九等斋十二法的补充,是针对新道派创制的新斋法所进行的。唐宋时,由于新道派的出现以及某些道流的增饰,道教斋法演衍颇多。斋法不断地演衍,也就需要不断地统合。大约出于宋代的道书《金箓大斋启盟仪》,将斋法按修持方式分为内斋与外斋两大类,条列为二十七品,是对唐宋时斋法演衍比较系统的一次统合。其说云:

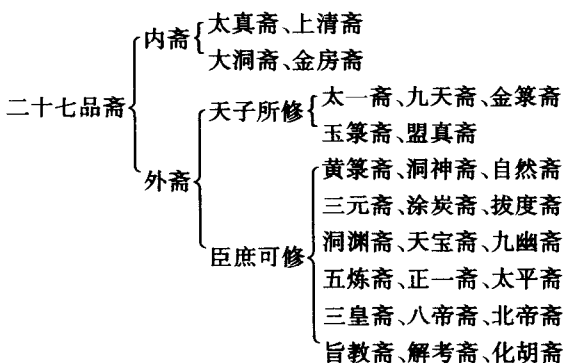
斋法之说,有内有外,请备论之。内斋者,恬淡寂寞,与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊,盖此类也。外斋者,登坛步虚,烧香忏悔,即古人祷祠祭祀之余意也。斋法见于道家者,凡二十有七品,其源出于灵宝。^③

所叙二十七品斋,可表列如下:

① 陈垣编《道家金石略》,第148页。

② 《道藏》第6册,第954页。

③ 《道藏》第9册,第73页。



这二十七品斋,大致囊括了宋以前道教各派的斋法,但不包括某些道派以法术为主的斋醮祭炼在内,如北宋时天心正法派、南宋时天台道教所传四十九品斋醮法术等。此书又将各种斋法一概推源于灵宝,如说:“其间施設虽有不同,要其归,则不能出于灵宝之范围也。”若就斋法的内容而言,这个说法有其根据及缘由。根据即自陆修静规整斋法,后代道教依之为基本范式,缘由是不同道派的斋法,所诵经典大多是属灵宝经系的《度人经》。但就各派斋法的历史源流而论,则这个说法并不准确,实际上,灵宝斋虽为道教斋法之主流,但非垄断性的,并不因此阻碍其他道派因地域性民间礼俗,而形成新的斋法。同上书又说:“夫斋法自玄一三真人始授太极葛仙公,以至互相授受,分宗演派。”这也是宋代道教比较流行的说法,其背景,大概是宋代人特别浓厚的道统观念,似乎一切礼法文明,都是由某个圣王或贤哲开创,在后来的递相传授中,分宗立派。这种观念,从一个角度反映出文明发展的历史联系,前代的文明创造,总是后代文明发展的基础;同时也反映出在文化同源的前提下,形成一种强烈的民族认同感和凝聚力。但礼法文明的历史发展,并不真实地就是这么回事,亦即不只是简单的以授受方式所进行的相互继承,而是在有所继承中不断地因应风尚习俗的变化而有所创造。换言之,分宗立派不只是传授流脉互异的缘故,而是顺应时代性、地域性的礼俗风尚,不断有所损益的结果。将分宗立派描述为自古及今的辐射状传授网络,虽能简明地勾勒出历史源流,但同时也剔掉了许多丰富的历史发展内容。

就道教的二十七品斋而言,强调有一个共同的传授渊源,无疑符合整合道派、克服分歧的需要。但是,要了解真实的历史,便不能不辨析其道派分别。实际上,辨析道派分别的历史真相,非但不会否定其整合道派,进行规范化、体系化缔构的价值,反有以帮助我们深入理解进行这种整合的文化涵

蕴,帮助我们掌握道教由教派滋生、相互并立而不断融为整体的历史发展轨迹。举例言之,内斋法中的太真斋,原本即三元斋。《无上秘要》卷五十五至五十七,分别为《太真下元斋品》、《太真中元斋品》、《太真上元斋品》,卷五十六又称“《太真科》文为学之本”云云,可知太真斋出于《太真科》。推溯其渊源,则是五斗米道的三会忏罪谢恩。此斋法非但灵宝派有所继承,谓之三元斋;上清派亦有所继承,谓之“太真仪格”^①。《无上秘要》合称为“太真下元斋”等,大概是南北朝末上清、灵宝二派已基本融合的缘故,如唐道士李含光《太上慈悲道场消灾九幽忏序》说:“西蜀则金阙遗科,东吴则太极传教,由是大有秘笈,洞真琼章。张徐显之于前,陶陆敷之于后,师资继踵,代生其人。”^②

《金箓大斋启盟仪》的内斋、外斋之分,是将各种斋法作为一个共同体,从道派源流的差异中抽绎出来,按其旨趣所进行的分类。这种分类是义理性的,其前提是不同道派的斋法都从属于道教这个共同的整体。同样的分类方法,也见于《斋戒录》,只是具体的划分有所不同。如说:

按诸经斋法,略有三种。一者设供斋,以积德解愆。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;澡雪精神,去秽累也;掊击其智,绝思虑也。夫无思无虑则专道,无嗜无欲则乐道,无秽无累则合道。既心无二想,故曰一志焉,盖上士所行也^③。

这种义理性的分类,应该说是从科仪形式的角度整合道教的更高阶段,亦即将道教的宗教形式或外部特征与其教理教义结合起来,从而达到形式与内容的统一。比较而言,内容是相对稳定的,而形式却常在变化之中,对于不断变化的形式进行规范化、系统化的整理,所依据的主要就是蕴涵在其中的内容。

总而言之,道教的斋醮科仪有其分类结构,分类可以依据教派源流,也可以依据祈祷事相或义理内容进行。而分类的意义,不仅仅在于划分或辨识差异,还有进行整体建构的一面,亦即通过系统化的整合,使道教在宗教形式或外部特征上构成一个文化共同体。

^① 隋唐之际道书《道门大论》说:“上清斋有三法。一者绝群独晏,静气遗形;二者清坛肃侣,依《太真仪格》;三者心斋,谓疏淪其心,澡雪精神。”(转引自《斋戒录》,《道藏》第6册,第1003页)

^② 《道藏》第10册,第18页。其中,张徐指张道陵和据称向葛玄传授新出《灵宝经》的徐来勒,陶陆指陶弘景和陆修静。

^③ 《道藏》第6册,第1002页。

第三节 科仪形式的增衍及其原因

从总体上掌握斋醮科仪的分类结构,可以使我们对道教复杂的宗教形式,具有一个整体的认识。但同时也应该看到,这种分类结构,只是就其相对稳定的一面而言,并不是一成不变的。历史地看,随着科仪形式的不断增衍,分类结构也就相应地存在一个不断调整的问题。而科仪形式的增衍,主要集中在唐宋两代。比较而言,唐代增衍的内容,多属赞颂、表奏两类,虽亦有辞章浮华之弊,但未从整体上动摇原有的分类结构,所以唐代道教的斋醮仪范,依然是宋以后道教中师古、好古之士所崇尚的基本法式^①。而宋代则因为由原来的重视斋法流变为重视醮祭,又以各种符咒法术与斋醮科仪相混合,一时芜杂繁冗,散漫而难以统贯,原有的分类结构不能规制大为膨胀的章醮和符咒法术,道教的教法便流于浮滥而无体统的弊端。元明清时期,斋醮科仪逐渐复归于简素,并形成基本统一的规范化模式,所以元明清道教虽有各种教派的分别,不像宋代道教那样基本上处于一种笼统的状态,但就作为一个文化共同体的整体意识而言,其实比宋代道教更明确,在宗教形式或外部特征上,清除了宋代道教中与巫覡杂术分割不清的符咒法术。这是道教的科仪形式增衍又复简约的大致情形。具体讨论其增衍的内容及原因,则要结合于斋醮科仪的渊源流变去分析。

道教的斋醮,以流转于民间的巫俗文化为主体,同时对社会上层的礼仪文化也多所吸收,隋唐以降又参与朝廷的各种祭祀大典,所以从总体上判断道教斋醮的根源,可以说是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。

既然是一种结合,那么与两者都在似与不似之间,从而成为既相互依存,又独成一局的第三者,于是有其发生发展的渊源流变。

关于道教斋醮的渊源,在晋南北朝时,无分教内外,都推始于天师张道陵。教外如《魏书·释老志》说:

道家之原,出于老子……其为教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,积行树功,累德增善,乃至白日升天,长生世上。所以秦皇、汉武,甘心不息。灵帝置华盖于濯龙,设坛场而为礼。及张陵受道于鹤鸣,因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。斋祠跪拜,各成法道,有三元九符、百二十官,一切诸神,咸所统摄。

^① 如宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说:“若师古之士,当从晋唐旧法。”

从这里看,道教的斋醮科仪,既吸收道家澡雪精神的旨趣以为根旨,又在形制上表现为祭祀礼仪的变异体。自秦皇、汉武至汉灵帝,先后置祠具,建坛场以供奉神仙家所说的神仙,在朝廷的祭祀礼仪中已出现了后世道教的神,从中颇可看出道教礼拜神真的斋醮,既源于敬天祭祖之传统礼仪又异于敬天祭祖之传统礼仪的历史轨迹。而汉灵帝时,世人礼拜神仙是依附于黄老道的。如据《后汉书·陈敬王羨传》载,熹平二年(173年),国相师迁告发前相魏悛等祭天神,希幸非冀,有图谋不轨的大逆不道之罪。而魏悛的供词称只是“祭黄老君,求长生福而已,无它冀幸”。祭天作为最高信仰的一种象征,是皇帝所专有的特权,世人的信仰需要得不到满足,因而以黄老道和神仙作为最高的信仰对象,大概也是情理中的事。我们知道,太平道和五斗米道,正兴起于汉灵帝时,它们制造某种宗教形式以满足世人的信仰需要,可以说是在因应时俗之已然。至于张陵是否如《魏书·释老志》所说,曾“传天官章本千有二百”,则可以存疑备考。也许,张陵只是代表了道教的斋祠跪拜之科仪的产生时代和教派渊源。据载张陵是汉灵帝时人,五斗米道祖师。

在道教内部,同样也将斋法渊源推始于张陵。如《无上秘要》卷47引《洞玄请问上经》说:

仙公曰:三天斋是三天法师所受之法,名曰旨教斋。^①

三天斋当是三元斋之误,三天法师是张陵的法号,晋南北朝时的道书通称张陵为三天法师正一真人。此《洞玄请问上经》,即《太极左仙公请问经》,是东晋时托称太极真人徐来勅降授仙公葛玄的新出《灵宝经》之一种。从其叙述中,我们可以看到灵宝斋法与五斗米道的某种历史联系。又如南朝陈道士马枢《道学传》说:

张天师弃家学道,负经而行,入嵩山石室,隐斋九年。周流五岳,精思积感,真降道成,号曰天师。^②

此传所载述,根据的大概是晋南北朝道教的传说,其起因也许要追溯到张鲁统领五斗米道时所制造的宗教神迹。

将斋法推源于天师张陵的感悟和传授,宁或不实,但可信五斗米道和太平道是其发轫之初,只是两派的科仪形式,都还十分简朴。据《后汉书·刘焉传》注引《典略》说,张角的太平道与汉中张修的五斗米道,在教法上基本相同,“太平道师持九节杖,为符咒,教病人叩头思过,因以符水饮之”。九节杖

① 《道藏》第25册,第166页。

② 转引自唐道士王悬河《三洞珠囊》卷六。《道藏》第25册,第325页。

大概就是太平道作斋法时的一种宗教象征物。五斗米道则“加施净室,使病人处其中思过”。又设鬼吏职司,主为病者请祷。请祷的方式是,“书病人姓字,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之‘三官手书’”。

五斗米道的前期领袖张修,本是巴郡的巫师,如《后汉书·孝灵帝纪》注引刘艾《纪》说:“时巴郡巫人张修疗病,愈者雇以米五斗,号为‘五斗米师’”,其教法与太平道的张角相同之处,似在于通过符水疗病以传教,至于“三官手书”的请祷方式,则出于当地少数民族的固有风俗。及张鲁领掌教权后,又根据其汉民族的文化背景,对五斗米道的教法进行了一些变革,即如《后汉书·刘焉传》注引《典略》所说:“及鲁自有汉中,因其人信行修业,遂增饰之。”因其人信行修业是适应道民的固有习俗,增饰则是汉民族的文化背景在发挥作用,如据同书说:“又依《月令》,春秋禁杀。”就其斋法而言,我们可以从一个例子中看到它对东汉礼仪的因承,这个例子就是西向祭拜。

关于五斗米道自东向西作祭拜的斋法,我们可以举出两例为证。其一如寇谦之《老君音诵戒经》说:

道民家有疾病,告归到宅,师先令民香火,在靖中,民在靖外,西向,散发叩头谢。^①

其二如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷十载:

科曰:道民入化,家家各立靖室,在西向东,安一香火西壁下,天师为道治之主,入靖,先向西香火,存师,再拜,三上香,启愿。^②

这种西向祭拜的仪规,基本上可以肯定是五斗米道的旧法,是张鲁“增饰”的内容之一。经过增饰的五斗米道教法,一方面“民夷信向”,受到道民的拥护;另一方面,“流移寄在其地者,不敢不奉也”^③,以其政教合一的势力,使教法得到强行贯彻,从而成为一种风习。而这种西向祭拜的仪规,并非张鲁创意,恰是东汉朝廷祭祖的法式。《后汉书·礼仪上》载:

东都之仪,百官,四姓亲家妇女、公主、诸王大夫、外国朝者侍子、郡国计吏会陵。昼漏上水,大鸿胪设九宾,随立寝殿前。钟鸣,谒者治礼引客,群君就位如仪。乘舆自东厢下,太常导出,西向拜,(止)[折]旋升阼阶,拜神坐。退坐东厢,西向。

① 《道藏》第18册,第215页。

② 《道藏》第6册,第967页。

③ 见《后汉书·刘焉传》及注引《典略》。

同书注引《谢承书》载蔡邕之说,就此事做出解释:

昔京师在长安时,其礼不可尽得闻也。光武即世,始葬于此。明帝嗣位逾年,群臣朝正,感先帝不复闻见此礼,乃帅公卿百僚,就园陵而创焉。尚书(陛)[阶]西(陛为)[祭设]神坐,天子事亡如事存之意。苟先帝有瓜葛之属,男女毕会,王、侯、大夫、郡国计吏,各向神坐而言,庶几先帝神魂闻之。今者日月久远,后生非时,人但见其礼,不知其哀。

前汉建都西安,后汉建都洛阳,因而有西汉、东汉之称,也因而有东汉明帝创制的西向礼拜的仪式。五斗米道的道民靖室,“安一香火西壁下”,向神位举行散发叩谢、再拜启愿等仪式,显然是仿效。^①

五斗米道教法经过张鲁的“增饰”,在形式和内容上都更符合汉民族的风俗习惯和文化,这对魏晋南北朝时五斗米道的传播,无疑将起到铺垫的作用。而太平道则因为黄巾起义常为人所诟病,道教讳言之,其具体教法既难知其详,对后世道教似乎也没有显著的影响。晋南北朝时,南北方道教的斋醮科仪,就渊源流变而言,是在五斗米道的基础上进行变革,都与五斗米道有某种承袭关系。其中较明显的是每年道民三会的拜祠活动,南北方道教相同。而道民三会,正是五斗米道的旧规。在具体的斋坛作法上,南方道教的三元斋、涂炭斋,都来源于五斗米道。又如早期灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要略》说,作斋上章时,“斋主自称某治祭酒某先生”,称某治祭酒,也明显是五斗米道的旧仪。北方的寇谦之天师道,则如《老君音诵戒经》说:“道民家有疾病,告归到宅,师先令民香火,在靖中,民在靖外,西向,散发叩头谢。写倦违罪过,令使皆尽,未有藏匿,求乞原赦。”^② 又如此经说到为亡人设斋法,作法师的篆生和主人要“转颊三”,则可能来源于五斗米道的涂炭斋。

有因即有革,晋南北朝道教斋醮科仪的变革,与世俗社会的礼仪变革一样,虽由某个宗师式的人物发起,但从根本上说是时俗变化使之然。比较而言,南方道教所进行的变革,要比北方道教的幅度更大些,也更深刻些。北方寇谦之天师道虽号称“革除三张伪法”,但由于深厚的道民风俗,使它更多地保存了五斗米道的旧教。张鲁降曹时,有大批汉中道民北迁关陇、洛阳、

^① 又,《仪礼·士昏礼》:“主人筵于户西,西上右几。”郑玄注:“筵,为神布席也。户西者,尊处,将以先祖之遗体许人,故受其礼于祢庙也。”《仪礼》,一般认为成书于战国时期,记载周朝礼仪。若郑注可信,则在西方设祖先神位的渊源更古远。蔡邕、郑玄,都是汉末著名学者,二说孰是,姑存以备考。

^② 《道藏》第18册,第215页。

邺城、长安等地。道民的基本信仰及已经相因成为习俗的教法，并不会因为迁徙而削弱，相反，由于流离失所、身为侨民的遭遇，会使所具有的宗教情感更浓烈。只是原来的宗教组织和教阶制度等，由于历史的原因被破坏，便出现科律废弛的现象。如《正一法文天师教戒科经》所存录的《大道家令戒》说：

诸职男女官，昔所拜置，今在无儿。自从太和五年以来，诸职各自自置，不复由吾真气领袖选举……不按旧仪。^①

这种宗教组织和教阶制度的失坠，是寇谦之发起宗教改革的一方面重要原因，也是改革的一项重要内容。在具体的斋法上，则如《老君音诵诫经》说：“吾观视世间，凡愚祭酒化户领民，上章奏上练文书，多者十纸、五纸，少者三纸、二纸，多之以少，都无头绪。”寇谦之所进行的改革是，“吾今并出音诵歌诫，宣敕诸官章书之法”。^②使上章等斋祠活动规范化，但基本形式并没有大的改变。从总体上看，寇谦之天师道的斋法变革，主要是在五斗米道旧有形式的基础上进行清整。而南朝的斋法变革，则要因应南方的民间习俗。因为民间的风俗习惯有地域性的差异，所以南朝道教的斋醮科仪之变革要更大些。变革的一个重要结果，就是形成灵宝斋法，并出现醮祭，成为后世道教斋醮的主流。

寇谦之从宗教组织和教阶制度方面对五斗米道流裔进行清整，使之规范化，主要着眼点在于引导固已存在的道民宗教生活，试图克服宗教信仰和情绪都很浓烈，却又存在组织涣散、科律废弛等问题将可能诱发的混乱，诸如李弘应世的政治讖言等^③。同类的清整，南方的陆修静也曾进行过，这一点我们可以从其著《陆先生道门科略》中看出。但南方道民的信仰状态，不像北方那样具有诱发政治动乱的危机，而主要表现为巫俗泛滥^④，所以变革的主要着眼点在于经诀教诫的规范化和提高教徒的宗教道德等方面。与之相应，南方道教一方面承袭了五斗米道的涂炭斋，以倒悬捋颊等近乎自虐的方式，进行某种苦节厉行的宗教修持，另一方面又造作出大量的经书，或用

① 《道藏》第18册，第237页。

② 《道藏》第18册，第213页。

③ 如《老君音诵诫经》说：“今世人恶，但作死事，修善者少。世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横返逆者众，称名李弘者岁岁有之。其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语。愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。称刘举者甚多，称李弘者亦复不少。”

④ 如《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》批评当时道流，“不信至道教，而好学巫术杂书不真之事，其会同之日，唯酒肉为先，口是心非，诡黠相攻，淫欲纵横，放心所为，嗜物无厌”。

以规制斋醮仪范,如《金策简文》、《黄策简文》、《太极隐注诀》、《太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》等;或用作斋坛宣讲诵唱之经本,如《洞玄灵宝空洞灵章》、《升玄步虚章》、《度人经》、《九天生神章经》等。所谓灵宝斋法,从某种意义上说就是通过这些经书而形成的,重视斋法也因而成为灵宝派的一个显著特点。

关于灵宝斋法的渊源,道教推始于三国时人葛玄。如宋道士蒋叔舆编《无上黄策大斋立成仪》卷一说:

灵宝之教,秘而不传,口口相授。太极仙公始笔之书,著《敷斋威仪》之诀。陆天师复加撰次,立为成仪,祝香启奏,出官请事,礼谢愿念,罔一不本经文。张、杜二师继出,玄风益畅,登坛俯仰之格,相去虽数百年,前后盖一辙也。

文中提到的《敷斋威仪》之诀,或即《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,据称是太极真人降授葛玄的新出《灵宝经》之一种。而据陶弘景《真诰》卷二十说:“葛巢甫造构《灵宝》,风教大行。”所以学界一般认为,《灵宝经》的大量造作,在葛巢甫之后。葛巢甫是晋末人,葛玄五代从孙。据此言之,灵宝斋法的形成年代在晋宋之际,以葛巢甫造构《灵宝经》开其风习,至陆修静为作甄辨整理而形成规范化的准式。^① 如果将灵宝斋法放在晋宋之际而非放到三国时期去看待,那么我们对其内容就比较容易理解。概略而言,主要有两个方面。

第一是在仪式上既以传统的礼仪文化和固有的风俗习惯为宗本,同时又对佛教有所吸收。传统的礼仪文化方面,如向神称臣、上章表、启奏时持手板(笏)、斋坛依方位配五行色、题八卦榜等,固有的风俗习惯方面则如叩齿(鸣天鼓)、出官、礼十方等。在仪式上对佛教有所吸收,也是灵宝斋法规规范化的一个重要方面,如坛场的转经,设法师、都讲等六种职司^②。晋宋之际佛教传播甚盛,当其时其地的灵宝派,吸收佛教某些形式以推衍道教教法,大概也是情理中事,但这并不妨碍灵宝斋仪以传统的礼俗文化为主体^③。

^① 陆修静没有完整的斋仪著作流传下来,据蒋叔舆《无上黄策大斋立成仪》卷十七载,陆氏曾据《太极敷斋威仪经》,撰《灵宝道士自修盟真斋立成仪》,同书卷十六又题为陆修静撰、张万福补正等,可信陆氏曾订立斋仪并成为后世道教的范本。而据陆氏《太上洞玄灵宝授度仪》,其订立仪式是通过整理诸种《灵宝经》而进行的,并非创制。参见《道藏》第9册,第840页。

^② 据唐释法琳《辩正论》卷8,道教斋仪中的法器钟和幡,也是依仿佛教而来的。

^③ 关于灵宝斋仪,可参阅敦煌 P3282号《自然斋仪》、《隋书·经籍志四》及见于《道藏》的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》等灵宝经。

第二是在内容上受到玄学之文化风尚的影响,推崇老庄,好尚玄言。如《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,推重《老子》为转经之首选经书,说:

贤者欲修无为之大法,是经可转。及诸真人经传,亦善也。唯《道德》五千文,至尊无上,真正之大经也^①。

作为转经所用的经本,斋坛上不但要念诵,还要由法师或都讲宣讲其义理。又推崇南华仙人庄周“才智洞达”、“宣畅道意”、“检俗人华竞之心,导之以自然法门”。推崇老庄,迎合了玄学的文化风尚,奠定了道教在士阶层传播的基础。而就斋法本身来说,则因为摄入老庄之学,极大地丰富了思想内涵,提升了斋仪活动的文化品味。这个思想内涵,就是所谓道家使人精神专一,如此书说:“斋时皆心注玄真,永无外想,想念在经。”又说:“倚伏兼忘,忘其所忘,志于玄同。”倚伏即祸福,由《老子》“福兮祸之所伏”等语化出。建斋本为祛灾祸,祈福祉,而灵宝斋法却将“心注玄真”、“志与玄同”一类的精神专凝奉为圭臬,这不能不说是道教在思想理论上的升华。陆修静强调斋义、斋意,大概也就是本着这样的思想理论而弘扬之,从而达到宗教形式或外部特征与其教理内核的统一。历史地看,斋坛转经以《老子》为首选经本,对道教的学术风气也将产生深远的影响,因为转经活动本身就是一种传教或者学习的方式,它对一般道士来说,能够起到文化引导的作用,从而养成风习。而对担任法师、都讲等职司的道士来说,则提出了更高的要求,即解悟《老子》之义理,并进行讲解演说。这从一个方面推动了道教中《老子》学术的开展。南北朝时,涌现出一批义学道士,纷纷注疏《老子》,或造作出其他形式的经论以融摄道家思想,如陆修静、顾欢、孟智周、臧矜、宋文明、韦处玄等,都曾撰写出经注论疏,站在道教信仰的立场上阐发道家的思想理论,既使南北朝道教逐步从神仙方术、巫俗拜祠的陋碍中拔越出来,也为隋唐道教阐发道家的思想理论拉开了序幕。

斋仪从一个方面推动了道教研习《老子》的风气,这种风气自南北朝氤氲而起,至隋唐而大盛,发展为道教的重玄学术,作为建构道教思想理论的一种型态,逐渐脱离斋仪活动,成为专门的学术,而斋仪活动的另一类内容,即由玄言诗、遊仙诗以及佛教偈颂嬗变而来的步虚词、咒颂,渊源于五斗米道的章疏启奏等,成为唐代道教斋仪活动的主要内容。虽然唐代道教的斋仪依然盛行转经活动,所用经本有《道德经》、《度人经》以及新出的《本际经》等,宣讲道教义理,但对于义理的创造性探索,却在研述《老》《庄》、制立经论

^① 《道藏》第9册,第870页。

的学术活动中。就斋仪而言,唐代道教的创造性发展,主要表现在诗颂和章疏启奏方面。诗颂既保存了晋南北朝流传下来的步虚词以及包含在各种道经中的咒颂,多为五言或四言韵文,而且出现了新文体,即青词,这一点或许与唐代文化的诗风昌盛有关。

从现存的资料看,唐代道教的斋醮科仪,经过了两次重要的整理。一次由唐初期的张万福完成,一次由唐末的杜光庭完成,但二人的主要关注点不尽相同。

张万福整理科仪的主要关注点,在经戒法箴的授度仪规方面,其意义在于使道教的经教传授规范化、制度化。杜光庭整理科仪的主要着眼点,则在斋醮仪范方面。杜光庭流传下来的这类著作甚多,其中大多数是由他编集或者删订,其用心,大抵如《历世真仙体道通鉴》所说,杜氏“常谓道门科教,自汉天师暨陆修静撰集以来,岁月绵邈,几将废坠。遂考真伪,条例始末,故天下羽禩永远受其赐”。而据杜光庭自己说,唐代两京及各地宫观所藏道教经书,经天宝和唐末两次大动乱,“玉笈琅函,十无三二”,他自叹“余属兹艰会”、“正教凌迟”的时代,于是愤起以重振经科教法为己任,在“累阻兵锋”、“备涉艰难”的环境中,搜括得新旧经诰三千余卷,不及前代道经目录的一半之数^①。在这样的境况下,杜光庭搜括道经务尽,其用心实不难理解。在他所搜集到的三千余卷道经中,主要对斋醮科仪类进行了重新整理,所以唐代道教斋醮科仪的增衍是长期积累的结果,杜光庭的整理只是将增衍的内容集中地反映出来。出于杜光庭自己撰著的,主要属章疏启奏类,多收于《广成集》。这类撰著是用于斋醮活动的祷告词,对后世道教只是起到一种范文的作用,诸如修辞规范、书写格式等,对斋醮科仪来说只是文章增饰,并非衍生出的新形式。

道教斋醮科仪的大幅度增衍,事在两宋。究其原因,第一是醮祭代替斋法成为科仪活动的主流,第二是以各种符咒法术与斋醮科仪相混合,芜杂而无准式。下面我们对这两个问题略作讨论。

先说醮祭。

在道书中,虽然常见斋与醮联用,但二者在意义上是大不相同的。斋的意义在于宣通教理,戒洁身心,亦即通过转经诵经、神前誓愿乃至苦节厉行等各种形式,进行入道从教的修持。而醮原本只是建斋之后,设酒果等供品的谢神仪式。道教科仪由重视斋法流变为重视醮祭,有一个历史过程。

醮,在经典礼仪中是士人加冠和婚娶时所举行的一种礼仪,而作为一种

^① 参见《太上黄箓斋仪》卷52。《道藏》第9册,第346页。

祭神的仪式,则来源于民间习俗。这种分别,还与南北方礼俗文化的差异有关。大体上说,唐以前北方崇奉经典礼仪,南方则颇能因应民间习俗。宋以后的道教,将醮作为祈祷祭祀的主要仪式,是南方民间习俗的发展和规范化。

我们可以通过考叙源流,说明上述观点。

东汉许慎《说文》:“醮,冠娶礼、祭也。”士人成年时的加冠和婚娶时的仪礼,与祭祀仪礼是两回事。许慎将二者并列,大概是因为当时人将这两种仪礼活动都称作醮。清段玉裁为《说文》作注时,就两种仪礼的不同辨异说:

《士冠礼》:“若不醴则醮用酒。”三加,凡三醮。郑曰:“酌而无酬酢曰醮。”《士昏礼》:“父醮子”,命之迎妇。嫡妇则酌之以醴,庶妇使人醮之,酌之以酒。郑曰:“酒不酬酢曰醮。”依郑说,非谓祭也。而许云“冠娶礼、祭”,事属可疑。详经文不言祭也。盖古本作冠、娶妻礼也,一曰祭也。转写有夺与?祭者别一义,不蒙冠婚。宋玉《高唐赋》:“醮诸神,礼太一。”此后世醮祀之始见也。

段注所引《士冠礼》、《士昏礼》,是《仪礼》中的两篇,所引“郑曰”,即东汉郑玄的《仪礼注》。很明显,段玉裁的考辨,是以《仪礼》所载之经典礼仪作为唯一依据的。在《仪礼》中,醮是士人加冠和婚娶时的仪礼,没有祭祀的意思。加冠时,让加冠者饮酒,称作醮,醮时不能对饮,即郑玄所谓“无酬酢曰醮”。士人娶庶妇时,不用醴(甜酒),而用酒,也称作醮。因为在经典礼仪中,醮没有祭祀的意思,所以段玉裁怀疑许慎的解释有误或抄写时有文字夺讹。

如果我们认同于段玉裁所确定的唯一依据即经典礼仪,那么,说醮无祭祀之义是正确的。但是,经典礼仪离不开民间礼俗,不但经典礼仪必然要因应民间礼俗而有所变化,而且经典礼仪本身也是从民间礼俗中抽绎出来的。《仪礼·士冠礼》:“若不醴,则醮用酒。”郑注说:

“若不醴”,谓国有旧俗可行,圣人用焉,不改也。《曲礼》曰:“君子行礼,不求变俗。”祭祀之礼,居丧之服,哭泣之位,皆如其国之故。谨修其法而审行之,是酌而无酬酢曰醮。

按照唐贾公彦的疏释,礼即周礼,是周公制订的仪节法度;“国有旧俗”指夏商旧有的礼仪习俗。意谓周公针对夏商“不醴”的旧有礼俗,相应地制订“醮用酒”的规范。旧说《仪礼》是周公制作,孔子订正。经过近代学者的研究,多认为成书在战国时代。所以因俗制醮礼的不是周公、孔子,所因之俗不是春秋时代的风俗,更不是周初夏商遗民的风俗,而是战国时代的风俗。战国时代的文化大融合,醮礼究竟起源于何地,不易详加考辨。要之,郑玄注文

里的意思是值得注意的,即经典礼仪的制订,既因应于民间礼俗又是民间礼俗的变体。明确了这一点,我们就不必怀疑许慎说醮有冠婚礼和祭祀的双重意义是否讹误。说醮是冠婚礼,根据的是经典礼仪;而说醮又是祭祀,根据的是民间礼俗。从现存资料看,这种民间礼俗起源于南方的楚和吴。

段注所引宋玉《高唐赋》,见载于《文献》卷十九,说:

有方之士,羨门高谿,上成郁林,公乐聚谷,进纯牺,祷旋室,醮诸神,礼太一。传祝已具,言辞已毕,王乃乘玉舆驰……

宋玉是战国末期楚国的诗人,但这篇《高唐赋》,据近代学者考证是汉初作品。赋虽晚出,但战国时代的楚国,确有“礼太一”的旧俗。《楚辞·九歌》的第一篇,即是《东皇太一》,其中讲到“奠桂酒兮椒浆”等等祭神的陈设,讲到“扬枹兮拊鼓”等等娱神的活动,反映出楚国的旧有的巫俗礼仪。而陈设酒果以祭神,正是六朝隋唐时道教醮祭的基本法式。《隋书·经籍志四》载道教醮祭说:“夜中,于星辰之下,陈设酒脯饼饵币物,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。”由道教醮祭天皇太一,我们不难看出它与楚国旧俗的前后联系。

道教的醮祭究竟兴起于何时何地,是一个值得讨论的问题。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说:

有酬酢曰献,无酬酢曰醮。醮者,用酒于位,敬以成礼也。延真降灵而以醮名,其古用酒于位之礼欤?自汉天师流传醮法,以福群有,今见于《道藏》者,其自尤繁。杜广成先生删定《黄箓散坛醮仪》,以为牲牲血食谓之祭,蔬果精珍谓之醮。醮者,祭之别名也。^①

据此看,祭与醮虽同属向神献供品的行为,但所献供品有牲牲与酒果的差异。道教用酒果,不用牲祭,所以称之为醮。至于文中称“自汉天师流传醮法”云云,盖出于道教的传说。

道士夜中设醮之事,非始于汉天师张陵,而出现于三国时的吴国。据《三国志·吕蒙传》,汉建安十四年(209年),吴将吕蒙病笃,孙权“命道士于星辰下为之请命”。道士夜中请命,当是设醮。

因为东吴已有道士夜中设醮之事,晋宋之际由其地兴起的灵宝派,乃传衍出九品醮法。如此时道书《洞玄灵宝道学科仪》卷下《醮请品》说:

凡是道学,当知修请利益,有心有身。身既由他未度,天道有所修

① 《道藏》第9册,第464页。

救，须存醮请法门。内外杂三教中，此当杂教。内则起心，外在苦身。醮及一名，自有九品。一者五帝醮，二者七星醮，三者六甲醮，四者三师醮。此四醮皆请天神，当修饌时，尤须洁净，果具并令丰新，不得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者天神不降也。又有五者五岳醮，六者三皇醮，七者三一醮，八者河图醮，九者居宅醮，十者三五醮。此六醮并请地神，当修饌时，尤须洁净，果具并令丰新，不得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者地神不降也。凡设天神地神醮，诸设醮人及师，当先斋净沐浴，然后始行法事。^①

从所列醮仪品目看，醮法的分类与斋法不同。斋法可按照祈祷事相、教派源流或义理性内涵去分类，而醮法则按照神名去分类。这种差别，是以醮代斋后道教科仪日见繁冗重沓的一大原因。因为道教本是多神教，神仙又随着历史的积累越来越多，设醮时每位神前都要礼拜诵赞，仪式便显得十分烦琐。

醮祭在晋宋之际已兴起，但与斋法比较起来，醮祭是次要的。陆修静所著科仪类书，未见有关于醮祭的内容。醮祭开始流行，在南朝梁陈时，如法琳《辩证论》卷二说：“从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爰及梁陈，盛行于世。”同书又说：“茅山道士陶隐居撰《众醮仪》凡十卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神，所营醮法，备列珍奇。”这是站在唐初看醮祭的流行，梁陈较前代为盛。《众醮仪》今不存，是否陶弘景所撰，也不得而知。大概唐初有这么一本专讲醮仪的书，从南朝流传下来，其醮祭之法，甚是烦琐。

由南方兴起的道教醮祭，在南北朝后期暨隋唐之际流传到北方。其初，北方学者及道士对这种南方风俗颇有抵触乃至拒斥，但由于帝王的信奉，醮祭不但在北方流传开来，而且在仪式上升格，大体与斋法相同，由此开通了醮仪的规范化之路。

北方学者对醮仪的抵触，主要着眼于风俗之优劣。如北齐颜之推在《颜氏家训·治家篇》中，从家庭生活的角度，比较江东、邺下与河北的风俗，对邺下风俗既持鄙夷的态度，又认为河北风俗“大优于江东也”，最后告诫说：“吾家巫覡祷请，绝于言议；符书章醮，亦无祈焉。并汝曹所见也，勿妖妄之费。”而北方道士对醮仪的抵触，则主要着眼于斋与醮在宗教之文化涵蕴方面的差异。如张万福《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》说：

① 《道藏》第24册，第744页。

昔尝遊江淮吴蜀，而师资付度，甚自轻率。至于斋静，殊不尽心。唯专醮祭，夜中施設。近来此风少行京洛，良由供奉道士多此中人，持兹鄙俗，施于帝里……奏章设醮，元不及三洞上法。^①

三洞上法即斋法。从宗教文化涵蕴的角度看，醮祭只是敬神的一种仪式，所醮的也不是主神，而是想象中在设醮者与主神之间沟通联系、往来劳役的杂神，如六甲、诸星宿神、岳渎神等。^②与斋法所具有的戒洁身心、宣通经教等文化涵蕴比较起来，醮祭可谓粗浅，而且有佞神的意味。张万福斥之为“鄙俗”，大概也可以说是有所见而云然。

但是换一个角度看，醮祭以设供品、答谢神灵恩德为旨意，较诸戒洁身心、宣通经教的斋法，似乎更符合传统的祭神心理，其中反映出崇尚人情往来的礼仪文化之特色——只不过人情往来是拟想在人神间进行的。道教在行斋之后设醮谢神，应该说正出于这种祭神心理。从这个角度说，醮祭比斋戒更容易被一般民众所接受，设供谢神的旨意也更容易被一般民众所理解。这对于醮祭的传播而言，是一个有利的条件。

醮祭作为起源于南方风俗的道教形式，最终在北方流传开来，历史地看，与帝王的信奉颇有关系。其典型，则如武则天、唐玄宗、宋真宗等。

武则天当政时，醮祭活动很频繁，而且规模日大。陈垣《道家金石略》所收数通《岱岳观碑》，屡载其事。如仪凤三年(678年)，道士叶法善奉敕设河图大醮；天授二年(691年)，道士马元贞等奉敕“章醮投龙，作功德一十二日夜”；圣历元年(698年)，道士桓道彦奉敕设金篆斋河图大醮，两度投龙；长安元年(701年)，道士赵敬等奉敕修金篆斋三日夜，又于观侧设五岳一百廿槃醮礼；长安四年(704年)，道士周玄度等奉敕于名山大川投龙璧，作金房度命斋三日夜，又陈设醮礼；等等。据汤用彤《从〈一切道经〉说到武则天》一文分析，武则天其实笃信道教。1982年在嵩山峻极峰发现《投金简文》，文曰：“大周国主武曌，好乐真道，长生神仙，谨诣中岳嵩高山门投金简一通，乞三官九府除武曌罪名。”投金龙玉简，是醮祭之后的一种仪式，玉简意犹书札，刻写祈祷文字，金龙则被作为驿使。

唐玄宗也信奉醮法，频繁举行醮祭活动。如《旧唐书·礼仪志四》说：

玄宗御极多年，尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠

① 《道藏》第32册，第184页。

② 如蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷15说：“亦以修斋，召命神灵，管卫坛场，宣通关告，往来劳役，所以言功。设此醮筵，用于酬赏。”

玉,造精舍,采药饵,真诀仙踪,滋于岁月。

中夜焚香礼神,大概就是道教的醮法,玄宗亲预其事。行此醮法,出于唐玄宗的个人信仰,属宫中私生活。而委派道士、中官前往名山大川醮祭,则不能不造成广泛的影响,这是由皇帝特权造成的。尤其值得注意的是,李唐自高祖追推老子为远祖,高宗尊封老子为玄元皇帝,唐玄宗乃制令用道教的斋醮之法祭祀老子,将传统的祭祖礼仪与道教的斋醮结合起来。开元二十九年(741年),制令两京及天下诸州各建玄元皇帝庙一所,“每年依道法斋醮”^①。为了体现“尊祖奉先,必在于崇敬;辨仪正礼,所贵于缘情”,玄宗又颁布《定祀玄元皇帝仪注诏》,说:“自今后,每于太清宫行礼,官宜改用朝服,兼停祝版。其告献辞及所奏乐章,朕当别自修撰。”^②太清宫供奉老子,在唐代有道教宫观和皇家宗庙的双重性质,即每至帝后,在太清宫老君像前序昭穆。改用朝服而停祝版,是按照朝仪对道教斋醮进行的改革。至于唐玄宗的“别自修撰”,属斋醮中的表奏、赞颂两类,青词在此时的出现,当与玄宗的“别自修撰”有关^③。

醮祭既在北方流传并受到帝王崇信,便面临着如何使之规范化的问题。唐初沙门法琳,已就此事议论说:

依《尚书》、《周礼》,国家自有祭法,皆天子亲所敬事……本非道家之神,亦非道士所行之法。云何今日乃用道士醮祭,大乖礼教,深恐天神不享非礼。从汉末张陵以鬼道行化,遂有道士祭醮。爰及梁陈,盛行于世。粗法易染,习俗生常……依《周礼》及《郊特牲》等,国家祭天自有仪式^④。

由朝廷举行的敬天祭祖活动,在古代是礼乐制度的最高体现,如《尚书》的巡狩制度,《周礼》、《仪礼》中的郊祭仪规等。秦汉时,敬天祭祖活动渗入了感生帝之说,即五方五行天帝的刑德终始,同时又与神仙信仰发生关联,即如《宋书·礼志二》所说:“古者天子巡狩之礼,布在方策。至秦、汉巡幸,或以厌望气之祥,或以希神仙之应,烦扰之役,多非旧典。”唐宋时,五德终始之说沉寢,皇室远祖之说代之而兴,如李唐之老子,赵宋之赵玄朗。道教的礼神活动与朝廷的敬天祭祖,历史地看是关系日益密切。这种关系,从根本上说是

① 《全唐文》卷31《制两京诸路各置玄元皇帝庙诏》。

② 《全唐文》卷32。

③ 参见长虹《青词琐议》,载《中国道教》1990年,第2期。

④ 《辩证论》卷2,《大正藏》第52册,第500页。

道教的科仪形式与传统的礼乐文化同本共根的一种反映,它有力地支持了道教与佛教的颉颃。就唐代佛道二教相比较,道教在宫观、教徒人数等方面不及佛教的二十分之一,经书教理等方面也不及佛教之博大而圆熟,但道教依然能与佛教相抗衡,其中缘由,不特与李唐宗室追推老子为远祖有关,更重要的当在于道教的斋醮科仪形式与传统的礼仪文化本属同一个文明体系^①。同一个文明体系中的礼俗有差异,这需要克服。克服的一方面是使已经规范化的礼仪制度更贴近于人情之常,另一方面是使出于人情之常的风俗上升到礼仪规范的高度。道教醮仪的规范化,属于后者。

醮仪在六朝时是否已有规范化的准式,因资料缺失,难以作出定论,从现存文献看,曾经贬斥醮祭为南方“鄙俗”的张万福,对醮仪进行过规范化的整理。张万福的主要活动年代在武周至唐玄宗先天年间,长安清都观观主。他整理醮仪的著作,是见收于《道藏》洞玄部威仪类的《醮三洞真文五法正一盟威策立成仪》^②。据此书序说,设醮时的虔诚洁净等要求,“一如斋法”。所述醮仪,包括设坛座位、洁坛解秽、入户咒、发炉、出灵官、请官启事、送神真、敕小吏等十三项,大体与斋仪相似。差别在于醮坛依神位而设,颇复杂,不像斋法设三层坛,上置五方几案,中央几案安放经书等镇信物,又比斋仪少了宣戒、发愿、转经等内容。

张万福整理醮仪,使之升格为近似于斋法的规范化准式,或许是为了适应醮祭已与朝廷祭祀相结合的时代新形势,改造此“鄙俗”,以顺应时变。自张万福做了整理,终唐一代,醮仪的变化不大,以之与杜光庭删订的《散坛设醮》仪式相比较^③,前后基本相同。醮仪依然是建斋之后附属的谢神活动,所醮者亦非主神。如杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十五说:

修斋毕,别卜良日或斋洁之辰,醮僕。法师众官及斋主弟子,或泛舟以诣水洞,或梯陆以登山门,各于洞府之外,薙草扫洒洁净,敷陈醮席,酒果饈饼当鹿脯汤茶等,如严醮之仪^④。

所醮的对象非主神,而是服务劳役的杂神,则可以向《广成集》求证。是书自

① 陈寅恪先生在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中说“道教之真精神”有两个方面,“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位”。就后一方面而言,其根源当在于道教的斋醮科仪与传统的礼仪文化之间所具有的同本共根的深厚关系。

② 蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷15:“张清都《黄箓仪》无谢恩醮,杜广成仪始有之。”此说或因张氏所著醮仪向为单行本,不似杜光庭所撰醮仪在其所著《太上黄箓斋仪》之中。蒋叔舆未见张氏所著醮仪,而张氏实已对醮仪进行了规范化的整理。

③ 见《太上黄箓斋仪》卷50。

④ 《道藏》第9册,第361页。

卷六至卷十七,皆为醮词,其中有北帝醮、本命醮、九曜醮、五岳诸神醮以及周天醮、罗天醮等等名目,分别为单醮一神或诸杂神合醮。所谓周天醮、罗天醮,只是诸神合醮的名目,如卷十一《皇帝周天醮词》说:“近则金火二星,水土两曜,并聚蜀分。”这大概是代前蜀王建或王衍所写的醮词,所醮的对象是五行杂神。对道教的三清、玉皇等尊神,唐代不用醮,而用斋法去表达礼敬。

北宋真宗时,醮仪进一步升格,除转经一项外,醮与斋已略无区别。

宋真宗之崇道,以醮祭等礼仪性活动居多。在这类活动中,王钦若是一个中心人物。当宋真宗方将崇道时,王钦若建议封禅,“以镇服四海”。但封禅需有天降祥瑞作由头,于是王钦若分析说:“天瑞安可必得,前代盖有人力为之,若人主深信而崇奉焉,以明示天下,则与天瑞无异也。”并设问:古来所谓河出图、洛出《书》,陛下以为真有其事吗?回答说:“圣人以神道设教耳。”^①基于这种政治目的和对神道的理解,宋真宗、王钦若等依附于道教的信仰体系,设计出一局“天书下降”的祥瑞,于是宋真宗东封泰山,旋即又按“道门威仪”告太庙,并定制“自是凡举大礼,皆如此制”,又命诸州设罗天大醮^②。在这些活动中,王钦若屡为仪礼使,主持设计封禅以及醮祭活动。《宋史》本传也说:“钦若自以深达道教,多所建明,领校道书,凡增六百余卷。”所建明的道教教法,包括罗天大醮;所增道书,包括奉旨编纂的《罗天大醮仪》十卷。此书今有残卷存于《道藏》洞玄部威仪类。从其残卷看,罗天大醮仪与斋仪基本相同,如仪式分为早中晚三朝,不再是“夜中施設”;所醮的对象也不再是各种杂神,而是“至真无极大道、三清上圣、昊天至尊金阙玉皇上帝”。与之相应,在宋真宗所撰醮词中,醮祭对象虽也有北极、二星等小神,但绝大多数是三清、玉皇、圣祖天尊大帝(赵玄朗)等尊神^③。醮祭最终规范化,并被作为朝廷的祭祀仪典,在仪礼规格上,比斋法更高。其后,“徽宗崇尚道教,制郊祀大礼,以方士百人执威仪前导,分列两序,立于坛下”,^④道教的醮祭仪式与朝廷的郊祀大礼,更明确地被结合为一体。

宋真宗、王钦若等改造道教的醮法,即取醮法所具有的祭祀礼神之意,转用斋法已经规范化的仪式,用作朝廷的祭祀仪典,从根本上说,真实意义在于依附道教的信仰体系进行神道设教。站在历史的角度看,这种依附有

① 《资治通鉴长编》卷67。

② 详《宋史·礼志七》。

③ 见《道藏》洞真部表奏类《宋真宗御制玉京集》。

④ 《宋史·礼志七》

其必然性。因为第一,道教的信仰体系本来就是古代神道设教之礼仪典式与时俗变化相结合的产物,相对于载籍在《周礼》《仪礼》等经书中的神道设教而言,道教的信仰体系是变异体,但并不与之发生根本性的冲突,礼神仪式既相类似,作为信仰对象的也不是“胡神”,而是古代敬天祭祖的一种转换,如昊天上帝(玉皇)、唐宋两代之圣祖等。第二,以敬天祭祖为核心的神道设教,在古代的载体是《周礼》《仪礼》等,这些文献虽被作为儒家的经典,但儒者并没有赋予它们进一步宗教化、神学化的解释,相反,儒学自孔子始,便有明显的人文化倾向,汉儒虽有所籍附于神道,但自魏晋以后,儒学又朝着理性化的“向上一路”发展,神道设教的现实载体,便不再是儒家,而是道教。对于载籍在三《礼》等经典中的信仰体系,儒家的建设性阐释在人伦之际,而道教的援引性阐释则在人神之间,这种差别决定了此后的神道设教必然与道教的信仰体系发生各种关联。第三,依附道教的信仰体系进行神道设教,汉唐时已颇有其事,已经成为一种故实,宋真宗、王钦若等人之所为,并非创例,只不过是同类历史事件的再次出现。

对宋真宗、王钦若等依附道教的信仰体系进行神道设教,站在历史必然性的角度去看是一回事,而站在维护经典性传统的角度去看却又是另外一回事。宋人范祖禹作《唐鉴》,叙议李唐追推老子为远祖之事,用了这样的八字断语:“卑天诬祖,悖道甚矣!”^①这是说前代事以为当代借鉴。朱熹评议道教将昊天上帝置于三清之下的神位次序,也用了八字断语:“悖戾僭逆,莫此为甚!”^②道教的神位次序,也正是王钦若《罗天大醮仪》的神仙次序。这是站在维护儒家的经典性传统的角度所表示出的态度,儒家的经典性传统,即敬天祭祖、报本返始,从而实现人文化成。在人文化成的根旨上,儒家道教没有太大的差别,只不过自六朝以来道教由斋法所形成的经典性传统,是戒洁身心、宣通经教,斋法中有救度七玄九祖之说,但意义不是报本,而是赎罪。传统虽有这样的差别,但维护传统的态度却大抵相同。如蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说:

未闻揭立牌位,普醮三界,混合天神地祇为一坛者也。普醮之设,其起于顺天兴国、延寿去邪、续命应物坛范之讹乎?^③

混合天神地祇为一坛的醮祭,首次出现在王钦若的《罗天大醮仪》中。这种醮仪不符合道教的传统,所以蒋叔舆提倡说:“若师古之士,当从晋唐旧法。”

① 《唐鉴》卷1。

② 《朱子语类》卷125。

③ 《道藏》第9册,第464页。

维护经典性传统与顺任历史之必然,似乎是一对矛盾。如果完全地顺任历史之必然,文明精神也许将会萎靡不振;如果偏执地维护经典性传统,文明精神也许就会面临僵化。要解决这样的矛盾问题,首先要作为一个思考者意识到矛盾问题的存在,求其允当,执中而不偏。然而,两宋道教对于斋醮科仪问题,从总体上说能思索者少,更多的是顺任以醮代斋的风习,又大量渗入各种符咒法术,所以两宋时道教的斋醮活动虽然极频繁,规模也日益扩大,甚至著述也比其他任何时代都要多出几倍,但戒洁身心、宣通经教的文化涵蕴却日渐稀薄,晋唐斋法所具有的文明精神,被湮没在拜祠神灵、施行法术的活动之中。道教中的有识之士,对这种状况深表忧虑。蒋叔舆说:

至于庸庸师之不学,悯流谷(俗)之无识,非非相承,其失不悟,以简便为适当,以古法为难行,则自张万福天师以来尝病之矣。今世醮法遍区宇,而斋法几于影灭迹绝。间有举行之士,又复不师古,始信末师而哂前哲,是流俗而悖经教,坛仪乖踈,科式舛谬,甲造乙习,遂成旧章。切切用力于徽影响谲诡幻怪之间,以为舍是则无以起信末俗。而紫阙洪仪,玄台秘典,所以度天人惠生死者,竄易殆尽,日就湮微,可胜痛哉!^①

所谓“切切用力于徽影响谲诡幻怪之间”,指符咒法术而言。所谓“以简便为适当”,指醮祭时行拜祠之仪,而无戒洁身心、宣通经教之意。如果单就仪式而言,醮祭其实比斋戒更复杂。因为醮祭要按照神真及所属从官等设立神位,道教的神仙谱系越来越大,所要设置的神位也就越来越多。据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五载,宋路时中《黄箓大斋仪范》所醮祭的神位。“正筵一百二十,而冥官四十位在外”,其拜祠之仪,则“每位一请一献”。请是请神真降临醮席,献则包括上汤、上酒、读辞章表颂等。受醮祭的这些神位,据蒋叔舆考辨,“今时所请醮位,又多有不与斋法相关者”,可知新增衍的不在少数^②。对于醮仪的这些增衍,蒋叔舆站在维护道教的经典性传统的角度,给予八字评语,谓之“文为日盛,古意寢失”^③。

以上是宋代道教以醮代斋从而导致科仪增衍的大致情形。这种增衍,

① 《无上黄箓大斋立成仪》卷1。《道藏》第9册,第378页。

② 据宁全真《上清灵宝大法》卷59,南宋时有所谓“专醮”,即斋毕之后,重新设像立位、铺置道场,并再次举行请神仪式。另据《灵宝玉鉴》等宋代道书称,按金箓、玉箓、黄箓诸高品的不同,所醮神位有三千六百、二千四百、一千二百等数目之异。

③ 《道藏》第9册,第465页。

对晋唐道教的斋义、斋意固然是一种冲击,但与符咒法术比较起来,却又不及后者之甚。

宋代道教承唐末五代丧乱之余,面临着经科教诫衰颓废毁的局面,道教的经教体系、教阶制度以及科仪形式等,都显现得散杂无统。宋朝的统一,对道教提出了新的时代要求,即诱导风俗,佐助教化。这种情势使道教教法在一定程度上得到恢复。但由于传统的经教体系已经隳败^①,教阶制度和组织系统也都散漫失序,所以在恢复教法的历程中所表现出来新的时代特点,不是再现隋唐统一之旧规,而是教派滋生。若就教法旨趣而论,则两宋道教大体有三流。其一流旨趣在于阐扬道家之学术,如北宋陈景元、南宋褚伯秀等,陈氏曾主张按照精研道家学术的程度审定教阶,对宋代道教的学术风气有一定的影响。又一流的旨趣在于修炼内丹,入此流者不一定是居宫观的道士,其中多好尚斯术的道教信徒,身份则自王侯幕僚至于驿卒樵夫,又按其传授源流而有师承组织,但不直接关涉到道教的教阶制度问题。还有一流的旨趣在于将斋醮科仪与符咒法术结合起来,南宋道教以此流为主体,新滋生的道派即多属此流,学界常统称之为符箓派。符是役使鬼神的法力象征,箓是从教行教的品阶象征。科仪增衍,尽多此流之所为,内容则包括斋醮仪式、鬼神谱系、符文咒语、法箓品阶等。如实地评议此流对于科仪形式的增衍,诚所谓不可备述,我们只从两个方面作一简介。

首先,看著述情况。

一般说来,一个时代流传下来的著述,是对该时代历史事实的记录或对该时代文化现象的反映。两宋道教有关斋醮科仪和符咒法术的著述,有一个基本特点,即繁冗而且芜杂,这个特点反映出宋代道教科仪形式的增衍。我们介绍其中几部卷帙浩大者。

(一)《上清天心正法》七卷,北宋道士邓有功编。据其《序》称“重删《天心正法》一部,分为上下二卷。仍略今时法师所用符咒,皆是北帝符,别作三卷,名曰《北帝符文》,在正法之外,及修三洞四阶宝箓秘谱焉。”^②可知此书只是天心正法派科仪法术之书的删订本。又,所谓“宝箓秘谱”,或即《上清骨髓灵文鬼律》,三卷,题饶洞天定正、邓有功重编。此二书代表了天心正法派科仪法术资料的第一个整理阶段。

(二)《太上助国救民总真秘要》十卷,宋徽宗时天心正法派道士元妙宗

^① 宋真宗时张君房等奉旨编修《大宋天宫宝藏》,张氏又辑录其要为《云笈七签》百二十卷,目的当在于拯经教衰乱之失。

^② 《道藏》第10册,第608页。

編集,内容包括拜斗科仪及各种符咒法术。

(三)《无上玄元三天玉堂大法》三十卷、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》三卷,天心正法派道士路时中编纂,约成于书南宋初。内容依然是斋醮科仪和符咒法术,但与前二书比较,此书有规范化的从教习法之品阶。

(四)《高上神霄玉清真王紫书大法》十二卷,神霄派著作,约成书于宋徽宗时,内容有神鬼谱系,礼神役鬼之科仪法术等。神霄派另有著述多种,如《高上神霄宗师受经式》叙该派授受经篆法术之品阶等,同为北宋末神霄派著作,而未汇编成册。

(五)《上清灵宝大法》六十六卷,南宋道士宁全真授、王契真编纂,东华派的斋醮科仪及符咒法术之书。

(六)《灵宝领教济度金书》三百二十卷,宁全真授,宋末元初道士林灵真编,内容与上书属同一性质,但符咒法术更繁冗。此书有元明道士增补成分,但主体内容成于南宋。

(七)《上清灵宝大法》四十五卷,南宋道士金允中编撰。此书针对宁全真、王契真同名书而作,金氏对兴行于浙东地区的东华派科仪法术多所贬斥,并自称师承中原宗派,似可命名为中原派,其书以考校斋醮科仪为主,不重符咒法术。

(八)《灵宝玉鉴》四十三卷,此书或亦金允中所编撰,斋醮科仪外,符咒法术颇多。

(九)《道门定制》十卷、《道门通教必用集》九卷,前一种由南宋道士吕元素集成、胡湘龙编校,后一种由吕元素弟子吕太古辑集。据吕元素为后书所作序说,其时“得都下道经数百卷,皆吾蜀所缺者,其间科仪居多”。吕太古据所得科仪道书参校,详于斋醮仪范,略于符咒法术。

(十)《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷,南宋道士蒋叔與編集。据其子蒋冲一所作《修书本末》说,叔與考校道书有《黄箓斋仪》三十六卷、《自然斋仪》十五卷、《度人修斋行香诵经仪》二十四卷,总合为《灵宝玉检》,凡七十五卷。《道藏》所收此书五十七卷,即由《黄箓斋仪》三十六卷析分而成。此书以考订斋醮科仪为主,辅以神真班位及符咒。

(十一)《灵宝无量度人上品妙经》六十一卷,约成书于两宋之际。卷一为《度人经》本文,余六十卷主要是符咒法术。

(十二)《清微元降大法》二十五卷,约集成于元初,是宋以来清微派道法的汇编。书中列雷法五十种,并列各雷部将帅班位及相应符咒等。

除上述外,明代编成的同类道书《道法会元》二百六十八卷,也多收录宋代道士的著述。这些著述,反映出宋代道教的三个问题。第一是符咒法术

的兴行,对隋唐以来道教的义理化旨趣形成很大的冲击。以对《度人经》的阐释为例。唐道士薛幽棲、李少微、成玄英为此经作注,主以重玄义理,而宋代的六十一卷本《灵宝无量度人上品妙经》,却由本经援引出大量的符咒。第二是以符咒法术渗入斋醮科仪,导致了科仪形式的大幅度增衍,仅一部《灵宝领教济度全书》,便约占全部《道藏》的十八分之一篇幅,余可想见。第三是符咒法术的流衍,引发了教内关于科仪形式或行教方式规范化问题的大讨论。上述诸书,分属于不同的道派,其中每多相互指摘瑕疵。如果我们作一大体划分,则蒋叔舆、金允中代表了维护经典性传统的一方,天心派、东华派代表了顺应时俗的一方。双方的分合之际,反映出宋代道教变化发展的历史主题。

其次,看斋醮科仪与符咒法术的结合。

符图与咒语,是道教中长期保持的一种巫术成分,据称有祛恶避邪等功效。道士修习之,用于入山采药或为人疗疾。晋唐时,这种符咒与斋法无关。晋唐斋法所用咒语,有人户咒、卫灵咒等,其实是一种祝神的赞颂词,多为四言、五言或七言韵语。将这些咒语用类似于籀文的字体写出,便是所谓云篆。云篆与符图有些相似,但不是一回事。据道教说,云篆是天地开辟之前由自然结气而形成的文字,就像天上的云彩变幻构成某种图案,是自然对文明的最初启示,而不是秘术。符则是有各种针对性作用的秘术。

宋代各种法术渗入斋醮科仪,其因由就是将符图秘咒施用于斋醮活动。宁全真《上清灵宝大法》卷五十四说:

中古以还,典章浩博。至晋宋间,而简寂先生陆君始明授受降世之源,别三洞四辅之目,考详众典,撰次斋仪。自是遐迩宣行,斋法昭布,条陈经诰,次序乃成。洎唐则张清都万福复加編集,典式渐详。以后广成先生杜君光庭,于是总稽三十六部之经诰,旁及古今之典籍,极力编校,斋法大成……而其科文严整,典式条畅,发明古则,昭示方来,斋法至此不可有加矣……

自后世世纷纭,斋科虽参三洞之众经,而多出《洞玄》之十二部。若奉行斋事,符书咒诀,关奏文移,在科不载。自唐以后,则总于灵宝大法。而法之本文,又主以《度人上品》之一卷,是谓上清灵宝大法。^①

金允中《上清灵宝大法总序》也说:

中世以降,析请多门。宋简寂先生陆君修静,分三洞之源,列四辅

^① 《道藏》第31册,第201页。

之目，述科定制，渐见端绪。至唐广成先生杜君光庭，遂按经诰修成《黄篆斋科》四十卷。由是科条大备，典格具彰，跨古越今，以成轨范。当其成书露刺之日，上符玄穹昭允之祥，天下后世，罔敢越此。至于符篆文移，则非斋科所载，行教之士，转相传授，于是纂聚中洞诸经符咒诀目，集以成书，而实宗示《度人》之一卷。

对于《度人经》，宋代道教一变唐代的义理化风气，使之符咒化，斋坛上对此经之义的宣示，便不再以宣通教理为根旨，而突出法术。以此为端绪，编修科仪类道书的道士，便将各种《灵宝经》中的符咒辑集起来，充其卷帙，总称为“灵宝大法”。而据金允中所见，“灵宝大法，近者编述多门，有百二十卷者，似乎过详，未免三洞经典通取，以入其中”。^① 将其他经系的符咒也收编进灵宝大法，于是代表道教斋醮科仪之主流的灵宝教法，大显出芜杂繁冗之弊。又据金允中所见，“（咒）传出他郡者，止于《度人经》中取一段而为之。天台秘而自行者，乃如释氏梵语咒四十八句，计一百七十六字”。^② 此所谓“天台”，是指宁全真一系的东华派。东华派属于晋唐灵宝派的流变，以传扬“上清灵宝大法”为宗旨，而其咒语，则有些类似于佛教。

绍承灵宝教法的东华派已然如此，益以渊源不同的其他道派之斋醮符咒，道教在科仪形式或外部特征上就更现散漫杂乱。如天心正法派的符咒宗承隋唐时的北帝派，续有增衍；神霄派的符咒则多出当时制作^③。由此种种演衍，便出现金允中所指陈的现象，“是致无所经据之符，近又不计其数也”。^④

宋代道教符咒的制作，从某种意义上说只是当时造神运动的一种伴生现象。宋代所造道教之神，既有源起于民间信仰或传说的吕洞宾等仙人，也有宋徽宗及神霄派道士所编造的神霄玉清王及其所统领的众多神官，有一些道派的祖师神、杂神以及各种神将鬼吏等。对于仙人，民间有简单的祝祷仪式。而对于众多的神尊神官、神将鬼吏，则既要根据其职司，选用相应的符咒与之沟通联系；又要根据其神格，举行相应的醮祭仪式。造神并编撰经诰符咒，纂集醮神或遣神的仪式及法术，是宋代道教中相互煽助的一种风气，也是宋代道教科仪增衍的一方面重要表现。

① 《道藏》第31册，第345页。

② 《道藏》第31册，第385页。

③ 如《高上神霄玉清真王紫书大法》卷1《论法》说：“神霄法者，藏于华堂，不以示人。今遇甲辰之昌运，乃道君统人主之辰，所以阐妙道于斯时，度灵文于宝篆，不问高下，传赐奉持。若乃究而推之，与众法不同，诸符不一。”《道藏》第28册，第559页。

④ 《上清灵宝大法》卷37。《道藏》第31册，第582页。

产生这种现象的原因是多方面的。就道教自身而言,一方面原因是既要保持斋醮科仪的固有传统,又要顺应时俗的变化,新旧积累,科仪形式也就日益繁冗。如《灵宝领教济度金书·嗣教录》说:“尽三洞领教诸科及历代祖师所著内文秘典,准绳正一教法,撰辑为篇目……大而告天祝圣之文,小而田里袪攘之事,修斋奉醮,粲然毕备。”^①这也就是前文所说的维护经典性传统与顺任时俗变化的矛盾。如果目的在于保存文献资料,那么对各种资料兼收并蓄应该说是一种可取的态度,但如果目的在于审订教法,阐扬教旨,那就应该进行一番去芜存精的思索,从矛盾中求其精当。宋代的一些道教学者未能于繁芜处作一深思,以为兼收并蓄即尽善尽美,是导致科仪形式日益增衍的一方面原因。另一方面原因则如金允中所述:“学道之士,又多好奇怪,用心愈杂,报应益遥,良由致力于末妄,其本不能专精,而泥于术。”^②偏尚各种奇术秘技,也是道教中长期存在的一个问题,反映出某些教徒的宗教心理不成熟,对道教的文化精神缺乏信念上的理解,而耽溺于巫覡杂术。虽然这种现象绝不代表道教的主流,但在帝王崇尚及方士煽助的某个历史时期,也会因风委靡,使道教教法陷于浮滥无宗旨的困弊之中。宋代因符咒法术的渗入而导致科仪形式的增衍,便暴露出道教中所存在的这类问题。

就教外而言,宋徽宗之崇道,对于道教科仪的法术化具有很大影响。在宋徽宗之前,道教中奉行符咒法术的,主要只有天心正法派,其术也不过专心守正以却邪而已。及宋徽宗宠信神霄派道士林灵素等,各种怪诞的符咒法术、鬼神谱系一时甚嚣尘上。以此为转折点,自北宋末至南宋时期,不但天心派、神霄派日以盛,而且滋生出许多新道派,如东华派、净明派、清微派等,各派都有自己的一套符咒法术及相应的科仪形式。纵观两宋之际道教的变化,以宋徽宗崇尚神霄派为诱因,宋室南迁后又与东南地区的民间风俗及信仰方式相迎合,声气相互感染,道教的科仪形式便流荡于造神、编撰符咒、纂修科仪的风习之中。比较而言,北宋道教科仪增衍的主要表现在于以醮代斋,而南宋则主要表现为斋醮科仪的法术化。针对这种风习,南宋道教中的一些有识之士,曾表示出极大的忧虑,并根据其固有的经典性传统,进行甄别整理。至南宋晚期,符咒法篆浮滥的局面基本得到控制,出现“三山符篆”的新格局。如金允中《上清灵宝大法》卷十说:“金陵之三茅山,大洞之宗坛也;临江之閤皂山,灵宝之宗坛也;信州之龙虎山,正一宗坛也。历朝崇

① 《道藏》第7册,第19页。

② 《上清灵宝大法》卷6。《道藏》第31册,第380页。

奉三洞圣师,传真弘化之地,主领教纲之所。”^①符咒法篆的传衍以此向规范化迈进一步,并形成了正一派道教的雏形,与北方全真道并立为此后道教的两大派。

元明清时期,道教科仪形式不再有大幅度的增衍。明代编成的一些大型道书,如《道法会元》、《法海遗珠》、《道门科范大全集》等,基本上是唐宋以来斋醮及符咒资料的重复编纂,新增衍的成分不大。元明清时期道教科仪的总体倾向,是恢复晋唐所传灵宝斋法,或亦称作醮,但在形式和内容两方面,都已与斋法无甚差别。

第四节 清整科仪的常规性方式

历史地看,道教科仪反复增衍的主要原因,在于适任时俗之变化。它一方面使道教在民间得以广泛地传播,与民间风俗发生千丝万缕的联系,并由此形成道教的社会基础;但另一方面又由于反复增衍,使道教科仪的形式掩盖了内容,使其中的“斋义”“斋意”等文化蕴涵难以彰显。所以在道教史上,科仪形式每经过一次阶段性的增衍,便必然出现相应的清整简约。如南朝时,五斗米道流传剑南江表,尤其是与江浙一带的巫俗信仰相结合,使道教呈现出科仪芜杂、教诫散漫的局面,于是有陆修静撰集灵宝斋法,制定科仪准式。南北朝末至唐初,因为南北方道教的融合,道教科仪再次出现流派互异而无统贯的问题,相应地也就出现了金明七真、张万福等人的继起述作,对科仪形式进行规范化的重新整合。同样,唐末杜光庭删订各种科仪类道书,也是因应于中晚唐以来道教处于地域性分散状态而形成的科仪演衍。^②这种阶段性的增衍和清整简约,使道教的科仪在适任时俗变化与维持其经典性传统方面,保持着一种张力。维持其经典性传统的一面,在道教中通常表现为师古,适任时俗变化的一面则表现为用今。师古而不至于僵化,是因为受到用今之必然要求的制约,并由此引发出师古的更深入一层涵义,即不但要师法古代科仪的基本准式,还要师法前代宗师因应时俗变化的要求而

^① 《道藏》第31册,第400页。

^② 对于陆修静、张万福、杜光庭等人的科仪类著术,道教中的通常说法是修撰其书以为后来之典式。现代学者研究斋醮科仪,也大都采取类似的理解方式,甚至更明确地将科仪形式视为陆修静等人的制作。对于道教来说,采取这种理解方式可以强调前代宗师所制定的典式,是后来修道者师学之所依;而学术研究采取类似的理解方式,则暴露出历史感的相对不足。能够流传的科仪形式,必有其教俗基础,不能是由某位宗师凭空杜撰、呈情制作出来的。宗师不过在固已有之的教俗基础上,清理整合,使之规范化而已,其贡献在于通过清理整合使科仪形式得到文化的提升。

修订科仪之所以然。反之,用今而不至于溺俗,则受到师古之文化精神的制约,并由此促进对于科仪形式之文化价值的体认,即科仪形式所包含的诱导时俗之意。师古与用今之间的这种张力,使道教科仪的增衍既有其原因,而对科仪形式进行清整亦有其常规性方式。

对于科仪形式适随时俗变化的增衍,最易于发现其中问题的途径,是将它与古法进行比较。通过比较,可以鉴辨流变,审量得失,为进一步的清整使之规范化,确立某种具有渊源意义的模式。例如两宋时,道教科仪大幅度增衍。因为这种增衍是一种时代风气,很多道流都习而不察,专以贪多务博为贵,而蒋叔舆、金允中等人通过古今比较,却发现时代风气中有其流弊。如蒋叔舆说:

古法惟斋直讲诵而不务它营,故事体简径。今世因崇建大斋而参施众法,故节目繁多。今古异宜,各有攸当,须寻根蒂,方识指归。夫正斋请谢,宿启散坛,本之经文;颁宣符命,摄召炼度,本之灵宝法;拜奏书,迁拔罪爽,本之正一。若洞究本末,则施为罔不合之。^①

金允中也说:

古者斋法崇严,而事无繁琐;后世精诚不逮于古人,而行用渐增于旧典。^②

允中尝闻,道之难闻也久矣。中古以后,科教兴行,而大道隐晦。世降愈下,法术盛行,流之多歧,日以驳杂。^③

通过历史的纵向比较,蒋叔舆等人发现,古今斋法在仪式上有简繁之异,在内涵上又有深浅之别。古代斋法以讲诵经教为主,没有繁琐的形式,但戒洁身心、宣通经教的意蕴却很深厚。后世的斋法虽仪式繁富,但建斋的精诚之意不及古人,缺乏深厚的意蕴,只不过衍生出各种驳杂的法术而已。这样一作比较,科仪形式的流弊便显现出来,对于如何进行清整的问题,也就具有一个基本的宗旨,即在师古与用今之间找到某种结合点,进而“洞究本末”,采取正本清源的方式,定其去就。

根据师古与用今相结合的宗旨清整科仪形式,似乎具有一种高屋建瓴的理论高度。但是,蒋叔舆、金允中所崇尚的“古法”,站在历史分析的角度去看,其实带有相当浓重的理想化成分。因为包括斋法在内的道教科仪,主

① 《无上黄箓大斋立成仪》卷33,《道藏》第9册,第577页。

② 《上清灵宝大法》卷19,《道藏》第31册,第460页。

③ 《上清灵宝大法》卷43,《道藏》第31册,第645页。

要渊源于民间的巫俗信仰,是不辩的事实。在汉魏晋南北朝时期,道教科仪因脱离民间的巫俗信仰未远,形式上也就表现得十分芜杂而且粗鄙,并因而引致教内外的各种批评,也因而出现陆修静、寇谦之等人从教内发起的清整。清整固然产生了实际成果,对科仪的芜杂粗鄙进行了变革,使之规范化,得到文化上的提升,但毕竟不能等同于科仪实际,因为后者的存在情形,比进行清整的理想化模式要复杂得多。如果蒋叔舆等人之崇尚“古法”,是将古代实际存在的所有科仪都包揽无遗,则其实古今并无根本性的区别,在整体上,往古实无可崇尚之处。从某种意义上说,这也就是一个传统与现代的关系问题。如果所谓“传统”属于泥沙俱下,则根本不能作为映鉴现代问题的一面镜子,无助于解决现代问题,也自不必将传统与现代作为一对范畴提出来思考。这种泥沙俱下的所谓“传统”或者“古法”,其实只是流俗的积累,根本缺乏文化精神,对于现代也就没有任何启示性的意义。站在这样的角度去理解,蒋叔舆等人崇尚“古法”而具理想化,与历史实际保持一定的距离,不但无可厚非,而且有其深旨值得表彰。他们将经过陆修静等人清整的科仪作为理想化模式,并作出仪式简径而意蕴深厚的概括,以之映鉴当世科仪之芜杂粗鄙,确立清整的目标,可谓善于运用师古与用今的关系以解决当世问题。

将师古与用今结合起来,是道教清整其芜杂科仪的一项基本原则。具体讨论清整的常规性方式,则大致有如下三个方面。对于这三个方面的问题,因为宋以后科仪由积累而日渐滞重,如何进行清整的问题也就被相应地突出出来,所以我们讨论其清整方式,也以宋以后为主。

清整方式的第一个问题,是如何在繁简之间找到适当的度。这个问题在科仪形式繁复重沓的宋代,显得尤其重要,成为当时道流讨论科仪问题的一个焦点。如南宋道士吕元素在《道门定制序》中说:

至简易者道,而至详备者礼。凡人之所以事天者,道也;因事天而起至诚之心者,有礼存焉。此圣人垂世立教之本旨也。然于繁简之间,当有所折衷,而不可过也。道门斋醮简牍之设,古者止符箓朱章而已,其他表状文移之属,皆后世以人间礼兼考合经教而增益者,所在无定式。或得之详备,而失简易之旨,使力所不逮者不可企及;或失之鹵莽,而使尽敬事天者无所考定,不愜其意。元素常窃患之,欲别为校定,使之适中,俾略者不得隐,而繁者不得逾,则事天奉道之礼,不因入而隆

杀。^①

斋醮科仪中要用到青词绿章等赞颂和表奏两类的诗文,表达对神的敬意。属于表奏类的诗文,通常只有行文格式或体裁方面的要求,没有通用或固定的文本,所以每次举行斋醮仪式或投简仪式等,都可以根据当时的情形进行制作。赞颂类则多用诗词赋等韵文。六朝时,赞颂文主要是各种《灵宝经》中的偈颂,建斋时依据经本讲诵,遇有偈颂处则用步虚等韵咏唱,赞颂文不脱离经本而独行。自唐玄宗“别自修撰”太清宫所用颂文,发展出青词,赞颂文开始脱离经本而重新撰作,至唐末杜光庭时演衍甚丰。在科仪形式的增衍中,这类诗文占有很大的比例,不但书文因累积而日见繁复,对各种诗文的咏唱更延长了举行仪式的时间。唐宋时撰作的这类诗文,又过分地追求词藻声韵的华丽,反而冲淡了举行仪式的宗教意义。针对这种流弊,宋以后的道士颇多针砭。如蒋叔舆说:

今之世师,不明经旨,却于发炉之间添入词意,极其纡缕,烦渎天真。至于关宣之际,巧求韵美,虚费光景,止一发炉,几一二刻,其他可知。求其诚懃,果安在哉?^②

金允中也说:

如古者斋法上品功用,则端默动天,存思格物,固非常人之可遽行。其余斋法,通悃达诚,章词为首。后世增以文檄关申,实体世法而为之,以辅章文之所不及。^③

直至明代,道士宋宗真等奉敕制定斋醮仪范,依然面临着如何使诗文去繁就简的问题,如说:

自经义隐而失真,致科范传而寝广。百家异户,历代滥觞。唱赞繁则质实之弗专,昼夜多则精诚之必懈。考之于礼乐制度,既或僭差;质之于天地鬼神,宁无冒渎?^④

我们知道,道教举行斋醮仪式的时间有长短之别,或一日,或三日,时间最长的金箓大斋,可以多达四十九日。时间越长,并不意味着内在的宗教涵蕴越丰富,而主要是更换书文或反复咏诵。长达四十九日的金箓大斋,唐宋时较

① 《道藏》第31册,第653页。

② 《无上黄箓大斋立成仪》卷16,《道藏》第9册,第472页。

③ 《上清灵宝大法总序》,《道藏》第31册,第345页。

④ 《大明玄教立成斋醮仪范·序略》,《道藏》第9册,第1页。

为频繁,明以后则罕见。这种变化,或许与宋以来一些道教学者要求科仪凸现质实精专之意,反对仪式重沓的倾向有关。如蒋叔舆说:“大率行道,不可久占时光。劬劳甚则礼容惰,反无功矣。”^①

因为科仪形式在这方面的增衍主要是诗文的增饰,对于道教的信仰体系和教理体系都未产生重大的影响,增饰之既然无补,简化之自然也就无损。所以这些诗文只是对于研究所谓的道教文学具有资料价值,至于道教自身的科仪活动,则后世对前代诗文尽可能删削甚至捐弃不用。其理论依据,早在五代时已由道教中人提了出来。如《玄坛刊谕论·论去繁就简品》说:

礼主于敬不尚于繁。方忤之文,后人所述,虽词华典贍,首露周旋,岂令其上圣徘徊待听下方祈忤?非所宜也……且礼非从天降,非从地出,酌人情而已。苟繁略有节,谁谓不然?^②

斋醮科仪作为一种礼仪性活动,根旨在于向所信仰的众神自荐诚敬,不在于文章词藻的华丽,所以斋醮科仪只要能够满足诚敬以事神的人情或信仰需要,则虽远比保存在《道藏》中的诗文简略素朴,亦自无妨。^③

与诗文的增衍及清整有关,道教科仪中还有一个转经的问题。转经不但要诵读经文,咏唱经中的偈颂,还要由高功法师或都讲宣讲经文的义理。这种转经形式,在南北朝隋唐时从一个角度推动了道教义理的发展。南北朝隋唐时的斋醮科仪,大体上可以说是通过转经形式,以宣通经教义理为主,唐代道教虽甚重诗文之撰作,但主要还只是对斋坛转经的一种文章修饰或点缀,即金允中所谓“以辅章文之所不及”。宋以后,因为道教中的经义之学不甚振,^④宣讲所转经本之义理,罕得其人。如金允中抨击说:

近有妄自尊高之人,专谈旷荡虚无之礼,欲效庄列而不至,亦以欺世而盗名,故于行斋设醮之间,悉以高言大论而覆护其短,学者不究其

① 《无上黄箓大斋立成仪》卷17,《道藏》第9册,第484页。

② 《道藏》第32册,第625页。

③ 比诗文增衍更甚的符咒法术,因为大都为某一道派的秘传私授,非各道派公认通行之教法,所以通常都随着所属道派的兴衰而兴衰,如神霄、东华、天心诸派的符咒法术,明以后大都丧失不传。从道教史上看,这种情况属于自然淘汰,不像诗文增衍经过理性化的清整。

④ 如北宋道士陈景元《上清大洞真经玉诀音义叙》说:“今也真风湮散,伪隐山棲,道范不闻,师资礼废。教法衰弊,莫甚于斯。”并称“虽孜孜教典,而未遇真师,欲诵洞经,讵敢开椞。”陈氏主中太乙官时,还奏请:凡在京道官阙员,试《道德》、《南华》、《灵宝度人》三经十道义,以通经义者充。其意图,恰在于匡正经义之学不振的时弊。

浅深，被其愚瞽者多矣。^①

如果要为金允中这段抨击找个例证，最合适的人物大概要数北宋末道士林灵素。林灵素敢为大言，受徽宗宠信，也曾建斋讲道，据《宋史·林灵素传》说：“每设大斋，辄费缗钱数万，谓之千道会。帝设幄其侧，而灵素升高正坐，问者皆再拜以请。所言无殊异，时时杂捷给嘲诙以资嫖笑。”斋坛的转经讲道沦为游戏，斋醮科仪所具威仪之意尽失，华丽的诗文无助于匡正这一时弊，便不能不对斋醮科仪中的文书辞章进行清整，以复现其戒洁身心、宣通经教的根旨。

清整科仪的第二个问题，是如何既维护道教科仪形式的基本传统，又充分吸收教法因应时代发展的新内容。

道教的斋醮科仪有一个主流传统，这就是由陆修静订正，经张万福、杜光庭等人相继补充的灵宝斋法。对于道教来说，这个主流传统具有很强的象征性意义，它不但反映出包括三清、三宝、十方天尊等诸神在内的道教信仰体系，反映出道教由讲诵经教所承载的教理体系，而且在科教仪式上有其特点，与佛教有同有异，与儒家的敬天祭祖仪式也在似与不似之间，成为道教的一种文化象征。维护这个主流传统，从某种意义上说就是维护道教作为一门宗教的存在，否定这个主流传统，则会对道教构成很大的冲击。所以在道教中，一旦将灵宝斋法是否合理的问题提出来讨论，很可能就会演变成一个敏感的话题，引起争议。

从道教内部对灵宝斋法所代表的主流传统提出质疑，并试图进行全面修正的，大概要首推《玄坛刊误论》。此论是五代时长沙紫极宫道士张若海与天台云光先生的谈话记录，谈论的问题是道教之斋醮科仪的正误，论作于天福八年(943年)，较杜光庭略晚，而趣向与杜光庭大异。杜光庭因见于道教科仪之颓弊，乃搜集资料，依据陆修静以来的主流传统，进行删订。而面对同样的科仪颓弊的局面，《玄坛刊误论》则试图依据情理去辨正误，对主流传统提出一个彻底的修正案。此论之序引云光先生曰：

咸洛江湖，瓠闽陇蜀，仙坛灵岳，皆得遍遊。每见斋醮旧仪，不免倒置。子之习误，能服义而改之乎？^②

所谓“服义而改之”，就是此论提出修正案的依据。而所谓“义”，则主要指世俗的礼仪制度和情理。据此，《玄坛刊误论》立为二十品，就斋醮之仪序，进

① 《上清灵宝大法》卷21，《道藏》第31册，第474页。

② 《道藏》第32册，第633页。

行辩议。我们举其中的《重论说戒事品》为例：

夫朝真之科，与国家禋祀礼同，而香蔬醑醴有异。享前七日，太尉于都省集斋官戒誓云：某月某日有事于某庙，各扬其职。不供其事，国有常刑，苟致阙遗，祭后举罚。未闻彻祭之后方补斋官也。今道士登坛重谢后，是行一朝法事毕也，特地却重说戒，听其戒词，又非斋意，自说初入道，披度戒文。次第乖违，庠序颠倒，良由昔人不能刊改，按用谬科，致使后来承此误本。虽云道门高德曾经校勘，吾弗信也。一如王侯命官，岂可蒞事后方受简牒子？但质于通论，必有尚理者为吾攘臂也。^①

这里面涉及到的有争议性的问题，对于教外人士来说似乎没有意义，而对道教中人来说，却是一个对待灵宝斋法所代表的主流传统的态度问题，维护之抑或否弃之，都牵涉到对陆修静以来斋法传统的重新估价。问题本身并不复杂，所争议的是行自然朝与说戒补职的先后次序。所谓行自然朝，是建斋时的一种仪式，据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》说：

发炉、称名位、礼十方、忏三业、三启三礼，为自然朝。^②

发炉是高功法师持香炉向神位祝请召出自身三五功曹等神官的仪式，以此沟通人神。称名位是自述由所受经戒法箓规定的名号，如三洞法师、正一真人等，与在场担任的高功、都讲等职司不同。忏三业即忏悔身心口之过失，礼十方和三启三礼都是礼拜启请的仪式。所谓说戒补职，包括宣誓智慧上品十戒和分署坛场职司两项活动。十戒即第一戒者心不恶妬，无生阴贼，检口谨过，想念在法等；坛场职司即高功、都讲、侍经等六职。《玄坛刊误论》载云光先生之说，根据朝廷在宗庙祭祀的礼仪，认为宣誓戒规、署任职司应该在举行祭神仪式之前，而灵宝斋法却先行自然朝，在举行仪式的过程中重又说戒署职，从“尚理”的角度看是“次第乖违，庠序颠倒”，并指责这种误倒由“昔人”，即前代科仪制订者相承而来。其中当然就包括从陆修静到杜光庭等“道门高德”。

在云光先生畅谈其对于斋坛仪序的见解时，张若海曾问：“今之重谢后说戒，其来久矣，一旦改革，岂有说乎？”而云光的回答是：“事之不经，何必袭旧？”这似乎预示着按照朝廷的宗庙祭祀礼仪对道教斋坛仪序进行改革，将会引起争端。因为道教中人对于灵宝斋法，实寄予了一种特殊的宗教情感，

① 《道藏》第32册，第624页。

② 《道藏》第9册，第474页。

视之为本教的象征,这注定按照宗庙礼仪进行改革,将要引起的争议,不是新与旧或合理与不合理的问题,而是对道教科仪的主流传统尊重与否的问题。果然,《玄坛刊误论》的改革方案,在两宋道教关于斋醮科仪的讨论中,成为一个焦点问题,而有分歧的双方,最终表现出来的是对于朝廷的宗庙祭祀礼仪和道教主流传统的两种依违态度。

从历史的角度看,《玄坛刊误论》试图按照朝廷的宗庙祭祀礼仪对道教科仪进行改革,实有其背景。李唐尊老子为远祖,唐玄宗时又定制亲率百官到供奉老子的太清宫行礼,礼仪又依道教准式,朝廷祭祖与道教科仪便出现合流的趋势。中晚唐诸帝,对待道教的态度每有不同,朝廷祭祖与道教科仪也就或分或合。合时则朝廷祭祖即道教斋供以奉太上老君,分时则朝廷祭祖依儒家礼仪传统。《玄坛刊误论》的立场似乎是主张合的,张若海在《序》中曾称赞云光先生“儒释该通”,云光在议论中也引儒家之礼为典据,不过《玄坛刊误论》所主张的合是以道教科仪依合于儒家礼仪或朝廷的祭祖礼仪,而非相反。

入宋后,因宋真宗、徽宗崇道,道教的斋醮科仪再次与朝廷的敬天祭祖活动发生密切关系。宋真宗亲撰坛场颂词,又敕王钦若纂《罗天大醮仪》,使道教科仪在经历五代颓弊后得以复升。道教中人也因此意识到科仪问题的重要,如南宋道士吕太古说:

其如老庄玄虚之学,金丹养炼之方,奉道之家,人人有分,非此道之在世,系乎朝廷科制也。^①

“此道”,指斋醮科仪。相对于道家之学和金丹修炼而言,斋醮科仪的重要性在于它与朝廷的敬天祭祖活动发生关系,而不只是从教修道的个人行为。因为道教科仪在宋代被重新提升到这样的社会地位,《玄坛刊误论》所主张的依合于朝廷之祭祖礼仪,似乎颇能适应大势,宋代道士修订斋醮科仪,也确有因承其说者,如杨杰所编金篆斋仪。

蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》在抨击云光、张若海之说时,提到杨杰的金篆斋仪,说:“本朝兴崇玄学,绎经润文,盖置使矣。杨杰重定金篆,乃或因之,是可为长叹者也。”杨杰之定金篆斋仪,大概是奉旨作的,其因承云光之说而依合于朝廷祭祀礼仪,或许是情势使然,但并未在道教中获得一致的认可。据北宋张商英《金篆斋科序》载“御笔”云:“向委一二道士,将道场仪矩,稽考藏典校正。近成书帙来上,尝付道官定夺,今据签出异同甚多。并降付

^① 《道门通教必用集序》,《道藏》第32册,第3页。

卿,可机政余暇看详,指定可否。如有讨论未备,文义乖讹,并未尽事件,并行贴改,删润进入。”^①一二道士校正道场仪矩,当即杨杰的金箓斋仪,其仪没有得到道教界的一致认同,在京道官们提出了很多异议,所以宋徽宗交付张商英最终裁夺。张商英在未出身前虽曾著道士服,但毕竟是儒臣,^②由其裁定的《金箓斋科仪》,依合朝廷祭祀礼仪之准式,说戒补职在登坛行自然朝之前,对灵宝斋法之主流传统有所改革。如《金箓斋科仪序》说:

旧仪先后颠倒,繁简不伦。今斟酌九条,差次圣位,删削名号,补完教意。一曰请师,非师则谁主法会?二曰补职,非职则谁行科法?三曰授戒,非清净则何以入坛场?四曰敕坛,非解秽则何以降仙圣?五曰登天门,非登乾出巽则周旋不币。六曰拜表进章,非法印合符则何以通天门?七曰真文玉篇,辨方正位,以应五行之炁。八曰众妙坛,用王屋山司马子微法象之制。九曰天宝台,取玄坛之台制移置殿中,以伸陟降之仪,以备风雨之至。^③

由杨杰、张商英先后校正裁定的金箓斋仪,在重新编排斋坛的仪式程序方面,与《玄坛刊误论》的修正方案基本一致。修正后的仪式程序,符合北宋时道教科仪升格的时势,但不符合灵宝斋法所代表的主流传统,所以在当时便遭到一些道士的非议。南宋时,朝廷对道教科仪不再像北宋那样频繁干预并且直接参与制订,道教科仪也因而出现复归其主流传统的趋势。在南宋道教各派修订斋醮科仪的过程中,如果说对杨杰等人的金箓斋仪因其奉旨而作还只是颇有微词,那么对其始作者——《玄坛刊误论》则大加鞭挞。

据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六载,最先愤起力诋《玄坛刊误论》之非的,有崇真先生,针对“二十件之乖谬,详细疏驳”,指责此论“任庸鄙之浅见,泯贤圣之崇规,贼坏玄纲,非圣无法。譬诸泥螾井蛙,不知沧海之大”。蒋叔舆也多处抨击云光、张若海,如说:“先行自然朝,然后说戒补职威仪,由晋迄唐,相沿不革。自云光、张若海呈妄谬不经之说,著《元坛刊误》,浅学者或宗其说,古法始渐湮微。”^④

蒋叔舆之后,有宁全真、金允中等修订斋醮科仪。此三家在古今繁简、吸收地域性风俗等方面有各种分歧,但在力诋《玄坛刊误论》、维护道教科仪之主流传统的基本立场上,却是完全一致的。如宁全真《上清灵宝大法》卷

① 《道藏》第9册,第133页。

② 参见《宋史》列传第110《张商英传》。

③ 《道藏》第9册,第134页。

④ 《道藏》第9册,第477页。

五十六说：“云光、张若海不睹经文，辄以己见肆为妄论，笔之于书，凡二十条，大悖经教。遂使晚学之徒，乘非蹈谬，悉于宿启之前说戒补职，且补职授简，然后登坛。”^①金允中《上清灵宝大法》卷二十一也说：“相率先行自然朝，至三礼后即告斋补职，说戒宣禁。此法自陆先生、寇天师相传至今，颇历年代，皆以斋法出于灵宝，自然朝为斋之祖宗，故先行自然朝，示不忘本也。近有愚庸之士，不达古贤之情，此乃张云光之谬，致使后人逐其波，先于玄师前补置六职，定科授简，然后升坛，乃云备简寂先生斋法。寡识无知，一至于此。尚有其党相效行之，不惟获乱法之愆，抑亦受谤贤之罪。达教君子，宜共斥之。”^②

显而易见，对于蒋叔舆、宁全真、金允中等道士来说，行自然朝与说戒补职的程序先后，根本不是一个是否合理、是否合乎逻辑程式的问题，而是一个对待道教科仪之主流传统的态度和情感问题。因为这个主流传统对于道教的宗教形式或外部文化特征具有强烈的象征意义，而且凝聚了道教徒特殊的宗教情感，所以很难按照某种道理或某种教外的礼仪模式，对它进行断然的改革。

上述例证，对于我们理解道教科仪的清整或曰改革，应该说具有某种启示意义，即道教科仪的主流传统，被道教作为自身的象征并寄予特殊的宗教情感，在讨论其合理与否的问题时，不能忽视这方面的因素。但是反过来看，道教如此强烈地维护其主流传统，虽在道理辩议的层面上明显欠缺，也还要坚持，是否意味着道教在科仪形式上过于守旧或袭旧，缺乏更新发展的活力？如果这样理解道教科仪之沿革，可谓知其一而不知其二。因为道教科仪由增衍而致清整的变革，是在维持其主流传统之基本框架的前提下，尽可能地吸收新的教法内容，其变革是以一种“旧瓶装新酒”的方式进行的。

南宋道士修订斋醮科仪，一方面极力抵制《玄坛刊误论》等对其主流传统的冲击，固守营垒，另一方面又因应内丹术的发展，将内丹的修炼方法吸收到斋醮科仪之中，这就是斋醮中的祭炼或称炼度。

祭炼或炼度，大约兴起于两宋之际。在晋唐斋法中，有存思之法，用于请神出官等仪式，是对人神沟通的一种拟设，其渊源则可能是古代的巫术。黄箓斋用于度亡，但在晋唐时是以调和阴阳、建立功德，从而为七玄九祖赎罪的方式进行的。存思与黄箓度亡，大抵是后世祭炼或炼度的一种渊源，但有重要的区别。炼度是以一身拟设天堂地狱，按内丹精炁修炼的法门，开通

① 《道藏》第31册，第219页。

② 《道藏》第31册，第472页。

幽路,引导沉滞之阴魄升度,在修持方法和教理上,都远比存思及黄箓度亡更系统化。从道教的系统化建设的角度看,炼度能够将斋醮科仪与修持方法结合起来,所以虽为新近出现的教法,但道教对此新法没有抵触,南宋时很快便流行开来。

对于炼度之新法,南宋道士或强调其在灵宝古法中的渊源,或能够历史地看待它的出现,总体上看都表现出试图将它与灵宝斋法之主流传统融为一体趋势。前者如宁全真《上清灵宝大法》说:

灵宝古法,自奉持戒律深明本经,服炁存神,收光内炼,然后救世拯物,辅正除邪,建德立功,济幽度歿。至此则斋法当行,是充其所蕴,以及天下者也。^①

后者如金允中《上清灵宝大法》说:

修炼之旨,有存三守一之门,即章文遣馭之所宗。以气合气,以神感神,覬天人交通于恍惚之间。其事非稍知道者,不足与闻,法中略露其微意。^②

广成先生编撰科仪,乃唐大顺间,是时未行炼度之仪。近世此科方盛,故圣位及堂宇之式,难以立为定制。^③

炼度之仪,古法来(未)立。虽盛于近世,然自古经诰之中,修真之士莫不服符请炁,内炼身神。故刘混康先生谓生人服之可以炼神,而鬼魂得之亦可度化,是炼度之本意也。^④

对于炼度之法的出现,金允中的叙述基本符合实际,即由内丹修炼的存三守一和古斋法中的存思等流变而来,出现于两宋之际。经过这样的源流考辨,可知炼度是新出之法。但这并不妨碍在尊重其主流传统之基本框架的前提下,融纳新法而有所变革,只不过其变革方式属“旧瓶装新酒”而已。

科仪清整的第三个问题,是如何对各种新滋生的道派进行仪规的整合,以重新构建道教的文化共同体。

历史地看,道教的发展往往是通过创立新道派的方式进行的。创立新道派,则一方面要更新教义,根据时代文明的发展或变化,提出解决世道人心问题的思想理论;另一方面则要根据民众的信仰基础、礼俗习惯,对科仪

① 《道藏》第31册,第201页。

② 《道藏》第31册,第346、441、582页。

③ 《道藏》第31册,第346、441、582页。

④ 《道藏》第31册,第346、441、582页。

形式进行适宜的修正或者调整。民众的信仰基础、礼俗习惯,通常都带有各种地域特性,并因此形成了不同道派在科仪形式上的相对性差别。

对新生道派进行文化的整合,在道教史上通常是以两种方式实现的。其一是汇编经籍书文,如编纂《道藏》,使各道派的教义和信仰融合成一个体系化的文化共同体;其二是修订科仪形式,使不同道派在外部文化特征上能够沟通或取得基本的一致。

以修订科仪的方式对道派进行文化的整合,在道教史上不但表现出前文提到的阶段性,而且表现出后一个阶段总比前一个阶段更复杂的历史趋势。南北朝时,寇谦之对北传天师道进行清整,其方式不过废除男女合气之术、造作道经以定立新科仪而已,面对的问题或所要整合的对象都比较简单。陆修静对南传天师道及三洞系统进行清整,主要方式是甄辨经目,作为斋醮科仪的规范文本,问题和对象都比寇谦之更复杂,但与南北朝末至唐初期的清整比较起来,却又相对简单,因为后者所要整合的对象,是历史源流和发展背景都颇有不同的南北各道派,这一点只要比较陆修静的灵宝经目和《三洞奉道科戒营始》所载各派经目,就可以看得出来。^①自此以降,唐末五代和南宋、元明,都表现出后一个阶段比前一个阶段更复杂的趋势。究其原因,第一在于经书文献的积累,第二在于新道派的滋生。

面对这种历史趋势,从科仪形式方面对道教进行整合,便必然遇到一个方法论上的问题。一种方法是兼收并蓄,结果出现《灵宝领教济度金书》等巨型科仪道书,可作为科仪形式阶段性增衍的集中反映。另一种方法是秉本执要,即将科仪形式与道教的基本教理结合起来,以宣通基本教理作为科仪形式的根旨。这样两种方法,在道教史上都可以找到许多例证,而且随着经书文献的积累和道派的滋生,两种方法所导致的结果也就差距越来越大。如明代宋宗真等编撰的《大明玄教立成斋醮仪范》仅一卷,而《道门科范大全集》则多达八十七卷,据一些学者研究,冠以“大全集”尚且名不符实,如果名实相符,则必然卷帙更加浩大。

由两种方法所导致的不同结果看,兼收并蓄严格说来不是清整,而是文献资料的汇编,对于道教科仪的实际,很难发挥整合作用,而且因为形式的繁冗重沓,使内容大受覆蔽,难以彰显,修习者也因此知其然而不知其所以然。秉本执要的清整则以彰显道教义理为主旨,形式服务于内容,使斋醮科仪成为宣通经教的一种活动。在这方面,《灵宝五经提纲》可称是一个很好

^① 陆修静以整理灵宝经目为主,扩展为三洞,整合的对象是灵宝、上清、三皇三派。《三洞奉道科戒营始》则于此三派之外,尚有洞渊、升玄、高玄等派。

的典范。

《灵宝五经提纲》见收于《道藏》洞玄部威仪类，撰作者不详，约成于元明时期。此文篇幅，不足《道藏》每卷常见卷幅的三分之一，但对后世道教的影响却极深远，其所定斋醮科仪经本，直至当代，依然是道教日常所用者。尤其可贵的，是此文根据灵宝斋法转经说道的传统，将道教五种常用的基本经典建构为一个符合道教基本教理的体系，构思巧妙，简而精当，其说不托称神授而能够对后世道教产生深远影响，当非偶然幸至。

关于仪式，《灵宝五经提纲》首尾仅用八字，即斋坛开始时的“敷座、法事”，结束时“收经、回向”。所用五种经本，是《洞玄灵宝九天生神章经》、《太上老君说常清静妙经》、《高上玉皇心印妙经》、《太上洞玄救苦拔罪妙经》、《太上生天得道真经》。五种经中，除第一种是南朝新出《灵宝经》外，其余四种都是唐宋时所出，而且都很短小。这五种经本，大体上反映了道教教理在不同历史阶段的发展。

五种经本，供斋醮时念诵或咏唱之用。每诵一经毕，都有根据该经大旨的义理演说。五次演说，钩摄道教义理之纲要，自成一个体系。

首诵《九天生神章经》毕，有演说云：

《九天生神章经》乃三洞飞玄之炁，结空成梵，自然成文，所以能开天地、生人物者也。大抵人之生也，皆受九天之炁以为胞胎魂魄，至于五脏六腑、七窍八景、三万六千神，莫不由其融结而后得生。一有壅阏，则生生之理不具，盖有孕重而随残者矣。夫九天之炁顺而委之，则结凡胎而为人；逆而修之，则结圣胎而为仙。圣凡虽异，其为道则一而已矣。

通过对本经义旨的这些演说，阐明道教对身命生成之根源的理解、是否从道修持的得失两途，作为宣通其经教义理的第一步。

其次诵《清静经》毕，有演说云：

天地万物所宗者，一道也；经书万卷所明者，一心也。道有太常，心有真妄。修道必修于大道，论心先论于真心。大道漠然无形，而能运化群有；真心寂然不动，而能建立万法。非心无以见道之全体，非道无以见道之妙用。道外无心，心外无道。是故古之修道者，先修其心。何以修心，曰清静而已矣。人能使方寸之地虚，则一尘不染，一物不留，寂然湛然，常清常静，一神独运，妙应无穷，可以超出生死之外，是谓得道也。方寸之地苟不能虚，则百路千歧，劳劳役役于其外；七情六欲，纒纒扰扰于其中；与接为搆，日与心斗，方且流浪生死之不暇，岂清静之能致，道之能得耶？

《清静经》的根旨在于体道修心，此文对《清静经》义旨的诠释，可谓得其大要意。此文虽为度亡所演说，其理旨实亦道教徒日常修持之依准，如文中所说“苟能于此有所悟，澄虑以求其清，遣欲以求其静，忘形忘物以求其虚，积成久之，自然一点灵光通天彻地，所谓形神俱妙，与道合真”云云，可以说是对修持体道的一种高度概括。

如果说修持体道是精神境界方面的升华，是道教中的修性之学，那么修炼内丹则是内求诸己的实践方法，是道教中的修命之术。修性与修命，从深旨上讲即一不二，只不过讲修命的内丹术有其可操作性。《灵宝五经提纲》继《清静经》之后诵咏并讲说《心印经》，即以修性与修命、清静体道与内丹修炼相印证。据其讲说云：

三万六千种道，独大道为正宗；三千六百旁门，独金丹为正统。金丹之书浩若烟海，求其简要著明，未有若此经者。

内丹术宋以后大盛，反映道教教理与修持方法相结合的发展成果。斋醮科仪吸收这一成果，是宋以后道教的总体倾向。但吸收的方式又或不同。前文谈到的炼度，是高功法师自拟为太乙救苦天尊之化身，以自身精气修炼超度亡灵出幽冥，以教外人眼目看，不免神秘。而《灵宝五经提纲》则采取说理的方式，先论内丹修炼之要法，以为混合自身精气神为一道，即是金丹修成；其次称精气神“非惟人身有之，天地万物莫不皆有之”，生人以自身精气神修合天地万物之精气神，可与太虚同寿，亡灵则于既失之后借助万物之精气神，亦可出幽脱冥。这种论说虽具宗教之质性，但以教外人眼目看，其理旨不难了解，无神秘之态。

继之讲诵《救苦拔罪经》和《生天得道经》，前者主言性地光明则罪苦可以救拔，后者主言修性养命可获福果，至此，在斋醮仪式中宣通经教义理，便自成一体系。这个经教义理体系的建构，出于此文撰作者的主观自觉，是有意识的，如此文最后一段演说云：

闻《九天生神章经》，则知禀生受命之源而修返本還元之妙；闻《清静经》，则顿悟性宗而空诸相；闻《心印经》，则自修命学而炼内丹；闻《救苦经》，则主此一点光明，不沉地狱；闻《生天得道经》，则为之双修福慧，径陟天堂，逍遥妙有之庭，遊宴鴻濛之域，一真不昧，万劫长存。始焉因经以指迷，至此忘言而得意。譬若乘舟度苦海，到彼岸则舟无所施；持炬照迷途，正道则炬将安用？是谓经功之极致，亦为法会之大成。^①

^① 以上引文并见《道藏》第9册，第858～861页。

到此境地,根据道教的基本教理对斋醮科仪进行清整,亦可谓得一圆融之果。

综上所述,斋醮科仪作为道教的宗教形式或外部文化特征,是道教之成其为“教”的表征,同时也是道教宣教传教的主要途径。宣教传教的对象,主要是民间社会,这使斋醮科仪必然要因应民间礼俗的变化而有所增衍。增衍以及长期的历史积累,使斋醮科仪常有繁冗重沓的流弊,于是要进行阶段性的清整。清整从某种意义上说就是整合与改革。整合与改革是必然的,但不能是随意的,因为道教的斋醮科仪不但已经历史地发展为一个相对独立的文化传统,与华夏民族“追俗为制”的礼乐文明之整体,既相互交融又保持形态上的相对独立性,而且还与道教的教理体系以及信仰体系,有着内在的逻辑联系。这种联系,就是理本与教相或道与教的表里之交际。因此之故,斋醮科仪的整合与改革,有其常规性方式。其一是由古今繁简之辨发现科仪增衍的问题,对无关于科仪形式之文化蕴涵的辞章增衍及符咒法术,根据对古斋法简而且质的认识,予以删弃。其二是维护对于道教具有特殊象征意义的主流传统,同时融摄教理、教法顺应时代发展的历史新内容。其三是根据道教的基本教理及其历史发展之内容,对斋醮科仪进行建设性的重构,既保持其宣通经教义理的传统根旨,又以后出经教充实或更新其义理内涵。将这三个方面综括起来,就是在师古与用今之间寻找结合点。用今是清整科仪形式的价值实处,师古则是按照理想化模式克服其不断增衍的流弊。

中篇

从“玄道”到“重玄之道”

研述道教哲学,我们必然要遇到的复杂问题之一,是道教与道家的关系。这种关系,因道教融摄道家的思想理论而产生,所以既是理论性的,又是历史性的。

就理论的层面而言,因为问题涉及到一个哲学流派与一种宗教的同异,所以随着研述者所取角度的不同,对道家、道教理解的不同,会得出各种不同的结论。这种现象,在古代便出现过。许地山在所著《道教史·绪说》中,曾列举南梁刘勰、阮孝绪、宋马端临等人关于这个问题的评述,可谓见解互有参差。一般说来,凡站在儒家或佛教立场上考察道家道教关系的,多致力于辨异,指道教炼养、醮祭等违背道家之理趣。而站在道教自身的立场上论述这层关系的,则多为认同,即认为道家之“道”是其立教之理本,道教之形式是应俗之事迹。由此两种立场得出的两种结论,我们很难评断孰是孰非,因为单从理论或精神况味方面去比较,人们完全可以自由地选择自己所喜欢的立场或角度,而以道教作为一种文化现象的复杂性,选择任何一种立场或角度都将不难找到相应的资料依据,用以证成其说。所以,单纯地从理论层面考察这个问题,不免会有各种随意性,同时也就不免有各种片面性。这使我们有必要对问题进行历史的考察,庶几有一个讨论问题的共同基础。

然而,单纯从历史的角度考察这个问题也不够充分,也还得出一个全面深入的结论。因为历史直接呈现给我们的,只是各种思想资料的堆积,还必须深化我们的理解,这些思想资料才能够融合成一个有机的整体,再现历史本身所具有的文化意义。而所谓理解,说穿了只是以我们自己的某些思想理论去把握和诠释历史。

准此而言,考察道家与道教的关系,必须将理论方法和历史角度结合起来。所谓结合,是说理论方法不能脱离道教的历史实际,或者说不能是外在于道教历史实际的先验模式。从某种意义上说,也唯其理论方法切合于道

教的历史实际,才能够有效地诠释道教。

当然,理论方法必有其针对性,因为针对的研究对象不同,方法自可以是多层次的。例如适合于某个理论命题的方法,便不必适合于一个历史阶段的思想整体,反之亦然。这说明方法的合理性,取决于研究对象自身的特性,而非取决于方法所具有的逻辑性或可欣赏性。就道教与道家的关系问题而言,因为问题既贯穿道教史始终——直到现代的道教界和学术界也都没有真正解决这个问题,又表现出相对的历史阶段性,所以合理的方法应该是宏观的整体性把握与阶段性的思想主题之提摄相结合,亦即抽绎出不同历史阶段道教的思想主题,从各种思想资料和历史事件中“秉本执要”,去芜存精,把握道教在不同的历史阶段的思想特质,以之与道家的哲学思想相参照,然后才能够对二者的关系作出一整体性的判断。本文即试图采用这种方法,探讨汉唐时期道家道教的关系,并将道教置于中国思想文化之整体中,根据它与儒释二家先后发生主要对话关系的时代性,划分为汉魏晋和晋唐两个阶段。

汉魏晋时期,道教的思想与儒家的思想处于一种相互对待的关系中,二者既相互渗透,又在信仰形式、价值取向或安身立命之道、精神况味等方面,都表现出相对的差异。这种对待性,使我们能够透过道教派系分流、方术芜杂等现象,相对于儒家来掌握道教的文化个性,并把握其思想文化之整体,站在整体把握的高度上抽绎其思想主题。据此,我们援引葛洪之所谓“玄道”,作为对汉魏晋道教思想的主题性概括。

晋唐时期的道教,则与佛教构成一种理论上的对话关系。对话中,佛教方面的主要理论依据是般若学,而道教方面的主要理论依据,则是既与般若学具有思想方法上的联系性,又以《老》《庄》为经典的“重玄之道”。根据这种理论对话的历史实际情形,我们将“重玄之道”作为晋唐道教的思想主题。

本篇所要讨论的,即是关于这两个时期道教思想主题的内涵、与道家哲学的融摄关系,并结合于中国哲学的发展,诠释其理论价值。

第一章 汉魏晋“玄道”及其根旨

“玄道”由东晋道教学者葛洪提出来,是其思想体系的最高概念。本文援用之,作为对汉魏晋道教思想的主体性概括,并在这个主题下,探讨汉魏晋道教思想之根旨。

汉魏晋作为道教思想史上一个相对独立的发展阶段,有其相对集中的思想主题。认清这个主题,对于研述汉魏晋道教思想来说,无疑具有秉本执要的理论意义,否则,局趣于经书、道派、人物等个案研究,见树木而不见森林,就会因为缺乏整体性把握,不能深入理解其精神底蕴,局限于言象筌蹄之疏释或引申。但是,由于汉魏晋道教不是作为一个学派兴起并且承传的,而是神仙信仰及流人民间的儒道诸家学在经过长期的蕴积之后,因东汉丧乱而突变,遇魏晋动荡而孳乳,所以道派林立,经书散漫,方术繁芜。这种芜杂的表现形式,使其思想主题难以彰显,而目前学界对这一阶段道教的研究,也基本处于个案疏释的状态。学术研究要深入,那么如何在个案研究成果的基础上,抽绎其相对集中的思想主题,庶几对此一时期道教思想有一种透脱融贯的理解,便必将成为学界所要面对的课题。本文在这方面的研述,不是跨越,而是尝试性的探讨。

第一节 “玄道”——汉魏晋道教思想的主体性概括

汉魏晋是道教哲学发生发展的第一个阶段,东晋葛洪思想理论的形成,可以看作是这个阶段道教哲学的升华或完成状态。就总体而言,这一阶段的道教哲学,未曾与佛教发生深刻的接触,是中国文化中固有的神仙阴阳、黄老儒墨诸家学说融合交流的自然发展。研究这一历史阶段的道教哲学,我们首先会遇到的,是如何认识其思想主题和理论内涵,并据之为汉魏晋道教哲学正名的问题。

“名不正则言不顺”。对于道教思想理论纵贯古今的历史发展,我们大抵可以用“道教哲学”这样一个现代复合词予以综括,用以明确我们直接的研究对象,不是道教的历史、宗派、方术等等,而是贯通于这诸多方面的形而

上之道。但是,对于某一断代道教的思想理论,如果也笼统地称为哲学,则容易湮没特定时代的思想主题和理论特性。而以前道教史研究中一些较为流行的名目,有些是教派名称,如太平道、天师道,有些是根据现代人的价值观、从现代理论视角出发所制立的名称,如金丹道教、神仙道教、贵族道教等等,都不足以作为汉魏晋道教哲学的概括,不能提摄出这一历史阶段道教思想理论发生发展的主动脉,所以并不宜沿用。基于对汉魏晋道教思想主题、理论特性和内涵的总体性认识,我们恢复使用葛洪之所谓“玄道”,概括这一历史阶段的道教哲学,并作如下几点说明。

第一,晋南北朝时,学者对道教的旨趣有一种基本的认识,并因而形成一些比较普遍的称法,如玄宗、玄道、玄门等,我们沿用“玄道”,可以说是恢复其旧名,复现出古人对于道教旨趣的基本认识。

葛洪用“玄道”概括他自己的思想理论,我们将在下文讨论。称“玄门”,则如陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》引梁朝散大夫说:“先生领袖玄门,义穷仙苑。”玄门与仙苑对举,都指道教而言。又如南朝陈道士马枢《道学传》,称陆修静“先生标阐玄门,敷释流统,并诣希微,莫非绝妙”。^①这明显是依其旨趣用“玄门”指称道教。南北朝道经《灵宝真一劝戒法轮妙经》,也有“升入玄玄门”等说法,宣喻对道教理旨的解悟达到某种境界。晋南北朝道教义理发展,至隋唐之际试图进行系统的理论总结,则有《玄门大义》二十卷,唐初期道士孟安排就其书删芟繁冗,留传下一部总括此前道教理论体系的著作,题名曰《道教义枢》。玄门与道教,其辞虽异,其义则一。同时又有人称道教为“玄宗”,如南齐孔稚珪《玄馆碑》:“故能大叩玄宗,郁为物范。”北齐时立《马天祥造像记》,则又有“幽宗玄家”之谓。^②

教内外学者称道教为玄宗、玄门等,大概都有褒美之意,以其旨趣有所超逸于日用之近情、日常之经验。在表喻超逸这层意义上,玄宗、玄门与玄道,似乎没有太严格的差异,辞以达意,表达出晋南北朝人对道教旨趣的一种颇普遍的认识。但玄宗、玄门指道教作为一个宗教教派而言,意谓道教中有这样一种“玄”的旨趣,玄道则指思想学说而言。而且,“玄道”在时间上也出现得较早,是葛洪对他自己的思想理论的一种概括,后人以玄宗、玄门指称道教,或许也受到他先有这个“玄道”的影响,因为在历史上,首先彰显道教的这层超逸旨趣,并进行系统的理论论述者,便是葛洪的“玄道”。

本书的直接研究对象是思想学说,本章又以汉魏晋为大体的时间限断,

① 转引自唐道士王悬河《三洞珠囊》卷2。

② 二碑并见陈垣编《道家金石略》,文物出版社1988年版。

所以沿用“玄道”较为适宜。不过,从南北朝学者用玄宗、玄门指称道教的现象里,可以看出古人对道教的超逸旨趣早有一种认识,并且已使用类似的名目表述之,则本书沿用“玄道”概括汉魏晋道教哲学,固非一时杜撰,亦非随意性的依违取舍,而是试图回复到晋南北朝已形成的对道教理旨的基本看法上。^①

第二,道教用“玄”来表达其超逸于日用近情、日常经验的旨趣,有神学信仰和思想理论两个层面,并历史地表现为由神学信仰之玄向思想理论之玄升华的大趋势,葛洪之所谓“玄道”,是升华的一个重要里程碑,也是对此前道教思想发展的一种理论总结。

就神学信仰层面而言,道教的谈玄辞例,似乎是由古代的神话嬗变而来的。在《山海经》中,与“玄”相联系的神话屡见,如“玄股之国”、“玄丘之民”、“大玄之山”等等,大抵都是耳目所不能近知,而神思可以想象的奇异世界。《庄子》书中,也常用“玄珠”、“玄冥”之类的神话或寓言,隐喻其哲理,表现其与世俗知识体系悠然悬隔的玄妙思想。后来的仙传道史,深受这种表意方法的影响,颇多类似的语词,如魏晋之际出现的《汉武帝内传》^②,说神宫仙境有所谓“玄圃”、“玄都”、“玄台”、“玄元阙”、“玄都之墟”、“玄垄朔野”,叙仙乐有所谓“玄音”、“玄云曲”、“步玄之曲”,记道书仙方则有所谓“六龙步玄文”、“步玄之术”、“太玄之酪”,等等。其中也有一些含有理旨意味的词汇,如“玄微之言”、“玄真道”、“玄镜幽鉴”、“玄观”等。这种用“玄”字组词的修辞手法,颇能表现出神仙的超经验意象,能简明地点示出神仙思想超拔于世俗生活的文化特征,所以也得到某些名士的附和,如东晋孙绰为《列仙传》作赞辞,^③其中便多有“俄冀玄圃”、“神圣渊玄”、“仰玩玄度”、“隐沦玄室”、“处契玄友”、“绝迹玄宫”、“玄化忘形”、“纳气玄根”、“纳气玄虚”等等文句。类似的文句,在魏晋人的“遊仙诗”中也常能见到,如曹植诗:“北极登玄渚”,何劭诗:“崢嶸玄圃深”,庚阐诗:“流浪挥玄俗”、“沧漱水玉心玄”、“遥望玉人玄堂”,张华诗:“守精味玄妙”^④,等等。由这种叙议神仙之事的用“玄”修辞

① 晋南北朝时的佛教徒,对道教有另一种看法,多认为道教巫俗混杂、经教散乱、方术怪诞等。确实,这些表象在很大程度上掩盖了道教深涵的理旨。但佛教徒的针砭,往往带有教派情绪,又主要从各个侧面剖判道教的表象,而非从正面理解道教的理旨,视角与本题颇不同,所以可存其异而不必取其说。斥责流俗道士之诞谬,葛洪《抱朴子内篇》中亦多有之,但这并不妨碍他对“玄道”的理解和阐述。一门宗教的真精神,并不能体现在每一个教徒的身上;印象式地以偏概全,显然不是研究者应采取的态度。

② 《汉武帝内传》旧题班固撰,而据余嘉锡等人考证为葛洪伪托,见《四库提要辨证》卷18。

③ 《列仙传》各传后的赞辞考明为孙绰所撰,参阅余嘉锡《四库提要辨证》卷19。

④ 转引自《艺文类聚》卷78。

而带出道教的神学之玄,意在情理之中,因为神仙故事或传说,既是道教造神的一种方式,也是道教多神的一个重要来源。如《太平经钞·甲部》,有“九玄帝君”、“玄元帝君”、“上玄虚生之母”等神名,有“北玄之国”、“九玄之房”等神宫^①。“九玄”犹言九天,这是援用汉儒以玄释天之辞例,“九玄帝君”即至高至尊之神,如南梁陶弘景《水仙赋》:“迎九玄于金阙。”葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中,载录其师郑隐所藏道书篇目,其中有《玄洞经》、《玄示经》、《玄元经》等,经的内容不详,但以“玄”名经,作为标识,大概是要表示非世间寻常书文的意思,有意凸现道教的某种文化特征。又有《太玄符》、《玄都符》等,据其师言,“符出于老君,皆天文也。老君能通于神明,符皆神明所授”。这大概是一种简择其要的转述。而据南北朝道教的说法,玄都或太玄都,是对老君等神所居天宫的统称。^②又按照道教教义,道观是依仿诸天神宫建立的,^③北周武帝时所建玄都观,是以“玄都”作为天宫的一个实例。至于六朝道经用“玄”字组辞演述其教义,则随处可见,几无本无之,如说宇宙生成有玄元始三气,老君等神说经传教则在空玄寥廓之表、玄虚之中,所说经教又极玄深玄微等等,不烦例列。

道教的这种神学信仰之玄,如果站在纯哲学的角度去看,似乎没有什么值得称道的意义,它对道家哲学的玄思意蕴,甚至起到了冲淡作用。然而,历史并不以实现某种哲学意义为目的,而哲学意义如果得不到理解,实际上也就等于无意义,因为所谓意义的价值,总是通过被理解而体现出来的。所以,哲学往往要借助于各种形式,诸如文学的、史学的、艺术的、宗教的……等等,去迎合,去争取更广泛的理解。虽然这种借助必然会使哲学的真正意义面临着被冲淡乃至被曲解的危机——譬如庄子哲学就因寓言艺术而受到经常性的曲解,知音难遇,但也无可奈何,因为真正哲学的特质,注定它是不能够通俗,也不可能普及的。如果站在一种比纯哲学更宽泛的社会文化的角度看,道教的神学信仰之玄,对此前道家而言,可以说是为之架设了一道走下哲学圣殿的桥梁,为公众开拓了一条逐步接近和理解道家哲学玄奥的途径。而对此后道教而言,则可以说神学信仰之玄开启了道教系统吸收道家理论的门径。道教系统吸收道家的思想理论,是一个复杂的历史过程,譬

① 据王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》一文考证,此部系后人据《灵书素文》等书伪补,并疑“为晋以后道士之所作”,见《道家和道教思想研究》,社科出版社1984年版。

② 参见《云笈七签》卷6,其中引孟法师释太玄“是太玄都也”云云,孟法师即南梁孟智周。

③ 隋唐之际道书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说:“夫三清上境及十洲五岳诸名山,或洞天并太空中,皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿,或聚云成台榭宫房……所以法彼上天,置兹灵观,既为福地,即是仙居。”

如从先秦道家的贵己重生到秦汉黄老之养生,进而形成魏晋道教以贵生思想为前提的系统养生方法;从先秦道家之凝神到秦汉“道家使人精神专一”的重新体认,继之而有道教的清虚守一、坐忘主静之修持;甚至从秦国之祠黄帝,东汉时又因黄老联系而祠老子、神化老子等等,历史在许多方面都映现出道家道教的复杂关系,吸收与被吸收的复杂过程。如果我们对复杂的历史进行理论的抽绎,那么可以说,道教之吸收道家,是以“道”为理论内核,以“玄”为思想途径。没有“玄”的思想途径或方法,没有这种形而上的文化气质之准备,道教也就不可能真正进入道家的“道”之世界。所以,尽管道教最初为表述其神学信仰而频繁称“玄”,理论上并没有什么值得深蹙的奥义,只是取其词语方便,简捷地用“玄”表达其不易表达的超经验意象,采取的是顺手牵羊的方式。但正是这种形似简单的顺手牵羊,为道教系统吸收道家的思想理论,揭开了序幕,创造了可能,并因此导致了道教与秦汉方仙者流在精神上的根本差异。而道教之得道家之“玄”,历史地看是由神学信仰入,由思想理论归。

从神学信仰之玄到思想理论之玄,也许并不需要很细腻的逻辑过渡,因为道教哲学作为一种宗教哲学的特质,决定了这两个层面不能截然分开,变化发生在一个浑然之体中,既不进行严密的分析论证,也就没有严格的逻辑阶梯。但从历史纵的方面进行宏观比较,就会发现葛洪的“玄道”是阶段性发展的一个标志。在葛洪提出“玄道”之前,也有一些用“玄”表达理旨的例子,但更常见的是用作神仙之事的注脚。而在葛洪提出“玄道”之后,南北朝隋唐时有代表这一阶段道教思想主流的“重玄之道”,理论代替了神学而成为历史发展的主导方向。

与葛洪同时或略早,有《西升经》从思想理论的层面谈“玄”,即用之阐述清虚体道的修养。如此经《慎行章》说:“行真臻身,能通其玄。”《身心章》说:“守神玄通,是谓道同。”《在道章》说:“保道蓄常,是谓玄同。”《治身章》说:“夫圣人通玄元混气。”通玄、玄通或玄同的对象都是道,道可以是清静本体,也可以是化生之源。对于“道”,只有通过“玄”的途径或方法才能够悟入,玄既可以是智慧上的解悟,也可以是修持上的体验,总之发挥着沟通道本体与人主体的中介作用。

葛洪比《西升经》更进一步的地方,在于他明确地提出“玄道”并作为立言宗旨,使道教谈玄论道上升到建构理论体系的高度。葛洪的思想理论,按照他自己的概括即是“玄道”。而葛洪作为此前道教思想发展的集大成者,其“玄道”实际上也就是对此前道教思想发展的一种理论总结。

第三,葛洪的“玄道”包涵两个方面,既用以推衍其所谓“神仙之远旨”,

亦用以宣通其所谓“论道之意”。将这两个方面统合在“玄道”之中，试图将思想理论与神学信仰结合起来，建构成一个既有所因承于道家，又以其神仙信仰而不尽同于道家的道教哲学体系。

关于“玄道”的理论内涵，我们将在下文讨论，这是仅就其两个基本方面，分析葛洪“玄道”的立言大旨。《抱朴子内篇·对俗》说：

上士用思遐邈，自然玄畅，难以愚俗之近情，而推神仙之远旨。

对于“玄”作为一种思想方法而言，“用思遐邈”也许是一种很有诗意的解释，而“神仙之远旨”，亦即神仙实有并且可学而得的道理和旨趣，也正需要通过这种富有诗意的玄思，超逸于耳目所知的经验层面之外，才能够解悟或产生信仰。显然，这是试图用道家玄理证成神仙之事，希望对神仙信仰取得一种道理上的理解，较诸秦汉方仙者流仅仅倚赖传说和仙方以培养其信仰，无疑是一次理旨上的升华。秦汉方仙者流固然是道教的一大渊源，但不能成其为“道教”，其中关键，当不在于是否组成教团，而在于是否具有作为信仰之理论依据的“道”。

当然，将神仙信仰与道家之道结合起来的努力，并非由葛洪创例，而是东汉以来的一种风气，如河上公《老子章句》、魏伯阳的《周易参同契》，以及被道教作为经典的《太平经》和《老子想尔注》，都反映出这种风气。但比较而言，葛洪的“玄道”在理论上更完整，在总体上表现为诸家之综合。虽然葛洪也曾用一些难以成立的证据，为神仙信仰进行勉强的辩护，^①但那些具有明显针对性的辩论，并不能像“用思遐邈，自然玄畅”这样的正面论述一样准确地反映他的思想本相。

在《抱朴子内篇·黄白》中，葛洪又诚恳地自叙其信仰及受信仰驱动而著述的心理活动：

俗人多讥余好攻异端，谓予为趣欲强通天下之不可通者。余亦何为难哉！……余又知论此曹事，世人莫不呼为迂阔不急，未若论俗间切近之理，可以合众心也。然余所以不能已于斯事，知其不入世人之听，而犹论著之者，诚见其效验，又所承授之师非妄言者……所以勤勤缀之于翰墨者，欲令将来好奇赏真之士，见余书而具论道之意耳。

① 如《抱朴子内篇·论仙》说：“刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则澄清真伪，研核有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？邃古之事，何可亲见，皆赖记籍传闻于往耳。《列仙传》炳然，其必有矣。”所谓刘向《列仙传》，后人已考为伪托。葛洪将《列仙传》当作信史读，所以有这样的推论。

不难看出,信仰是葛洪创作《抱朴子内篇》的基本前提,他有关道教的一切理论思考、实践探索乃至辩驳议论,都围绕着信仰而展开。由于神仙信仰非日用近情、日常经验所能理解或证明,所以要从耳目所知的经验层面超拔出来,使神仙信仰在形而上的理论体系里得到解释。而葛洪认为,他为后人所作的前导性的探索,价值就在于其书“具论道之意”,亦即使神仙信仰上升到道的层面。这当然是葛洪的一种自信,其论道的理旨是否如其自信的那样玄畅通脱,学者可以作具体的分析,可以见仁见智,但葛洪试图从“论道”的层面去启发后人的意图,却显而易见。

由此我们就触及到《抱朴子内篇》的建言宗旨问题。在这部书中,葛洪固然很注重修炼神仙的实用技术,举凡此前的修炼方技,在这部书中几乎都曾提及,他甚至因先秦道家诸子不言方术而对他们颇有微词。但我们不能因此断定这部书的宗旨是神仙方术,不能将这部书看作是一部“方术大全”。不管方术受到了何等程度的强调,也不管言方术的篇幅占有多大的比例,与“论道之意”的理论建构比较起来,都只是次要的、局部的,是“论道之意”的一部分证据,而不是葛洪勤勤著述所要突出出来的宗旨。如果我们能够理解葛洪的建言宗旨,或者说像他所期望的那样,“见余书而具论道之意”,那么就不至于将他当作一个专言金丹神仙的方士,而会把握住“玄道”,理解其思想之大全。

“玄道”作为一个相对完整的理论体系,所包涵的“神仙远旨”和“论道之意”两个方面,既反映出此前道教哲学的基本结构,也是对道教哲学发生发展的一种历史综括。概略地讲,道教哲学的发生发展及理论结构,有两条脉络、两方面内容,一是方仙道的神仙信仰,二是道儒阴阳诸家的文化之道。文化之道可以依其侧重分析为不同的方面,如形而上学、社会伦理等等,但通而论之,则文化之道陶铸了人生活于其中的现实,也规定了生活于现实中的人性本质。道教哲学所要解决的基本问题,即是神仙信仰与人生现实的关系问题。试图将这两个包含差异的方面统合成一个互动的整体,以人生现实的可能去实现神仙理想,以神仙理想观照人生现实的是非得失和取舍方向,正是葛洪“玄道”所要解决的问题。所以,无论是从历史的角度还是从理论的角度看,“玄道”都是对此前道教哲学的最好概括。

第二节 “玄道”的根旨

前文根据对汉魏晋道教哲学之思想主题及理论特性的基本认识,提出恢复使用“玄道”,作为对这一历史阶段道教哲学的总体概括。接下来所要

讨论的,是一个与之相关的问题,即“玄道”的根旨究竟是什么。

对于“玄道”,现代学者多概括为“神秘主义的本体论”。如果从葛洪的《抱朴子内篇》里去寻章摘句,这个概括不能说没有根据。如此书《畅玄》说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”这句话用现代式的学术术语去概括,即所谓本体论。此书《地真》又谈到守真一、玄一之法,如说:“玄一之道,亦要法也。无所不辟,与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者,正以此也。守玄一复易于守真一。真一有姓字长短服色,此玄一但自见之。”这里所说的是一种存神或存思方法,站在一个现代学者的立场上去看,自可谓之“神秘主义”。将前后两截合起来,即是所谓“神秘主义的本体论。”

显然,“神秘主义的本体论”是对“玄道”的一种现代诠释。但从这种诠释里,我们却几乎不能获得任何关于“玄道”的新知,“神秘主义的本体论”并没有揭示出更多的思想内容,反而因为被判断为“神秘主义”,便在研究者的观念里预设了一道屏障,即对“玄道”作进一步的了解或理解是不必要的。

但是,假如我们换一个角度去看,守真一或守玄一作为一种“神秘主义的”存思方法,是在汉代便已经形成了的,葛洪从这种“神秘主义的”存思方法出发,畅叙其对于自然本体的理解——畅玄,从而形成本体论思想,不正是一次理论的升华么?站在这个角度去看,从“神秘主义”到“本体论”,反映出了道教思想的历史发展。我们不能因为葛洪书中有前后呼应、义理互见式的叙述,便将历史的两截混合为一个意义含糊的概括。换言之,不能将葛洪的思想渊源与其新的思想高度混为一谈。守真一或守玄一是其思想渊源,畅谈作为“自然之始祖”、“万殊之大宗”的玄道,则反映出他所达到的新的思想高度。

进而言之,守真一与守玄一又是有区别的。真一有服色姓字、形象制度,渊源于方仙道作神仙画像祭祠以致之的风习,后来道教发展为存守身内外各种神灵的方术,一般称为“存神”。守玄一则是一种内视内观的修持方法,即瞑目而自见一己身心之本来面貌,一般称为“存思”或“存想”。存神的方术在后来有多方面的应用,诸如内丹中的婴儿姹女、黄篆斋中的以太乙真身祭炼等等。而存思则与禅法类似,起于瞑目内观、注意集中的精神修持,发展为清虚体道,并多援用庄子所谓“心斋”、“坐忘”为连类。这样一种“心斋”、“坐忘”的精神状态,按照道教的理解,是体道悟道的必要前提。由“存神”与“存思”的区别反观守真一与守玄一的区别,则守真一是引导出养生方术的巫术,守玄一是引导道教进入理论思考的凝神方法,若追溯其渊源,则其实是先秦老庄的“涤除玄览”或“虚室生白”。以思想的发展逻辑言之,也唯其守玄一是可以引导道教进入理论思考的凝神方法,或者说是展开理论

思维时所进入的一种精神状态,所以葛洪才有可能由之发展出本体论。否则,无论如何都很难想象,更难以理解,怎么可能从神秘主义的巫术一步跨越到本体论的高度。葛洪说守玄一与守真一“同功”,是指二者作为修持方法的效果而言。效果相同,但方法互异;分辨这层区别,对于我们深入一步理解“玄道”的思想内涵,无疑是有意义的。

从“守玄一”的精神状态,到形成“玄道”的本体论思想,也许并不需要很复杂的逻辑环节。如果说在“守玄一”的精神状态中有所思,那么“玄道”本体论则是其所思的展现。论是思的表述,思是论的涵蕴,通过论,我们可以寻绎出葛洪之所思。葛洪论“玄道”,主要集中在《抱朴子内篇·畅玄》里,因为多运用文赋式的华丽辞藻,意思有些隐晦,如果去华存实,则大旨在乎两方面。

第一,玄或者玄道是万事万物的共同本原,体现出具象万殊之事物的最高同一性。如说:

玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。邈邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖乎九霄,其旷则笼罩乎八隅……因兆类而为有,託譖寂而为无……胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类。

从这些议论里看,葛洪的玄或玄道,明显受到《老子》、《淮南子》以及杨雄《太玄》等前人著述的影响。由老子创发的道,既是世界的抽象同一性,又被用诗化的语言作为万物的生成本元去描述。这种道的涵蕴及描述方式,在《淮南子·原道训》及《太玄·太玄摛》等著作中都有所复现。或谓之道,或谓之玄,其义则一。从某种意义上说,对于老子所创发的道,必须进入抽象的理论思维才可以理解,也唯其有所理解,然后可以用形象化的语言去描叙之。葛洪对于玄或玄道,总体上说是理解者和描述者,而不是原创者,但从中我们可以看到,他的基本思想理论渊源于道家。

第二,玄或者玄道又是一种人生观,存思玄道是一种精神境界。如说:

故玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝。夫五声八音,清商流澄,损聪者也。鲜华艳采,或丽炳烂,伤明者也。宴安逸豫,清醪芳醴,乱性者也。冶容媚姿,铅华素质,伐命者也。其唯玄道,可以为永……

夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。得之者贵,不待黄钺之威。体之者富,不须难得之货……

其次则真知足,知足则能肥遁勿用,颐光山林……藐然不喜流俗之

誉,坦尔不惧雷同之毁。不以外物汨其至精,不以利害污其纯粹也。故穷富极贵,不足以诱之焉,其余何足以悦之乎?

这样一种人生观或精神境界,是站在世界根本的高度去看待人生所面临的一切,诸如成败得失、是非荣辱等等。站在这样一个世界根本的高度上,精神可以自立自主,人格可以升华到天地境界。

放在思想史上看,葛洪关于“玄道”的两方面思想,是渊源于道家的宇宙意识以及建立在宇宙意识基础上的精神人格。如果说这两方面思想就是葛洪“守玄一”之所思,那么“守玄一”显然不是什么“神秘主义的”,而是对道家思想理论的解悟,或者说通过“守玄一”使他在基本思想上认同于道家。

但是,葛洪的“玄道”既是对道家之思想理论的一种解悟或者认同,并非创造,非能发前人所未发,是阐述性的而非原创性的,那么它在思想史上又有什么价值呢?也许,我们判断一种思想理论的历史价值,并不能将原创性作为唯一的准尺。在历史上,解注诠释老庄之书的有千百家,但卓然提出新见的并不多,我们不能因此说这些解注诠释都没有价值,因为它们在不同的时代里代表了道家的声音,代表了以道家观点对于时代文明的想法,所以,所谓价值通常都是历史性的,而不单纯是理论性的。站在这个角度评议葛洪的“玄道”,则“玄道”自有其历史价值。这一点,我们要结合于汉魏晋道教思想的根旨去理解。

对于汉魏晋道教思想的研究,因为夹杂在各种方术、道派、科戒等事相之中,总体上说是芜杂而无归旨。这一历史阶段的道教思想是否有其一以贯之的主题,思想主题又究竟是什么,都还没有廓清。现在我们站在研究道教哲学的角度讨论这个问题,可以尝试着从各种事相中将其思想主题抽绎出来,不受具体事相的拘执,而探讨道教作为一种文化现象的基本精神。以此研述汉魏晋道教思想,则对其主题或根旨可作如下概括:黜除浮华,开显幽微,复现本真。

黜除浮华主要是针对两汉经学的烦琐,力图克服其博而寡要的流弊;开显幽微是运用道家的理论思维,向宇宙自然的根源处,探索最初的真理;复现本真是根据对于最初真理的认识,判断文明的价值,解决修身与治国的课题。这样一种思想主题或根旨,与葛洪的“玄道”在文化精神上一脉相承,基本蕴涵也大体相同。就葛洪本人而言,对汉代的太平道等虽没有太多的认同——因为太平道等多疏略于神仙方诀,但由于同样都有所因承于道家的文化传统,在基本精神上就有殊途同归的必然之势,对于时代文明具有基本相同的态度。而这一点,也正是我们以“玄道”概括汉魏晋道教思想的出发点。

关于开显幽微而探索真理、复现本真而阐扬修身治国之道,我们将在后文讨论,这里先就针对经学烦琐的剔除浮华问题,研述道教思想发生的概况。

针对经学烦琐而要求剔除浮华,从某种意义上说就是以道家思想批判儒家文化。当然,这里所说的儒家文化,是经学之儒,而非周孔之儒。这种批判几乎是汉魏晋道教围绕时代文明问题展开理论思考的思想基调,差别只在于表现形式或表述方式有所不同而已。葛洪的思想是由儒转而入道的,入道后的老师郑隐,也原本是儒士,晚年好道,但仍然用《礼记》、《尚书》教授学生,^①所以葛洪在情感上对儒学并无所排斥或扞格,他甚至试图将两家学说结合起来,以融合成一个“内圣外王”之道。然而,由于两家学说在思考问题的角度、层次以及最终归旨等方面本来就有差异,试图融合也就只是一种主观的努力,在理旨上很难真正做到圆融无碍。由此形成葛洪对待儒学的态度,便表现为主观上不欲为之,而理之所至又不得不排薄周孔的困惑。《抱朴子内篇·辨问》说:

儒士卒览吾此书,必谓吾非毁圣人。吾岂然哉!但欲尽物理耳,理尽事穷,则似于谤讪周孔矣。

葛洪所谓“尽物理”,一个重要的方面是围绕神仙信仰所进行的辩议,其中的一些内容,确实可以针对儒学的局限而拓展知识视野,将自然作为一个未能尽知的世界,以一个探索者的态度去寻贖其秘奥。但也有一些内容,现在看来未必是物理之固然,而是葛洪在信仰的驱动下所进行的或然性辩议。对于这些辩议,我们没有必要作具体的复述,但从中可以看到,葛洪在信仰的驱动下,对万物之理需要有另一种理解,因而必然要突破儒家的思想体系。如《抱朴子内篇·对俗》说:

况于神仙之道,旨意深远,求其根茎,良未易也。松乔之徒,虽得其效,未必测其所以然也。况凡人哉?……吾今知仙之可得也,吾能休粮不食也,吾保流珠之可飞也,黄白之可求也,若责吾求其本理,则亦实复不知也。世人若以思所能得谓之有,所不能及则谓之无,则天下事亦鲜矣……万殊纷然,何可以意极哉?

显而易见,对于神仙实有、神仙可学,葛洪站在一个信仰者的立场上是坚信不疑的,但他也说不出一个所以然的道理。说不出道理,并不意味着其事必

^① 《抱朴子内篇·遐览》：“郑君本大儒士也，晚而好道，由以《礼记》、《尚书》教授不绝。”

无,因为已经被掌握的道理不能解释世界的一切。当所谓道理与神仙信仰发生冲突时,葛洪所要怀疑的,是道理。这个道理,确切地说是儒家所教导的常俗之近情、日用所知见。《抱朴子内篇·塞难》说:“儒教近而易见,故宗之者众焉。道意远而难识,故达之者寡焉。”神仙远旨在近而易见的儒教道理之外,所以葛洪“欲穷物理”时,便表现得形似谤讪周孔。也正因为要推寻神仙之远旨,使葛洪转儒入道,向道家学说寻求理论上的支持。因为道家的庄列诸子书,语涉神仙之事,可以作为证成神仙信仰的文献依据,更重要的在于道家所探讨的万物变化之理,是抽象性的,不受具象的局障,与超经验层面的神仙远旨在文化特质上有相通处,能以一种玄远的理论高度,涵盖神仙变化之说。这大抵就是葛洪将神仙信仰与道家学说结合起来的基本思想历程。这种结合虽不及唐代“重玄”或金元全真道那样圆融,但毕竟是援引道家入于道教的一个环节。

因为援引道家,对道家的学说有所认同,从某种意义上说也拓展了葛洪的理论视野。《抱朴子内篇·明本》谈儒道先后本末问题,宗承于司马谈《论六家要旨》,并说:

夫所谓道,岂唯养生之事而已乎?……凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。

《抱朴子内篇·塞难》也说:

且夫养性者,道之余也;礼乐者,儒之末也。所以贵儒者,以其移风易俗,不唯揖让与盘旋也。所以尊道者,以其不言而化行,匪独养生之一事也。

道家站在万物根本的高度统贯修身治国之事,所以道家之学是本是体。对道家之学的这样一种体认,使葛洪不但超越于儒学日用近知的思想局障,也超越于神仙养生之事而升华到更高的理论层面。这是葛洪“玄道”中很容易被神仙方诀所湮没,而其实十分重要的一种旨趣。

如果说葛洪因“欲穷物理”而突破儒家的知识体系、思想体系,归旨道家,是出于穷理的必然之势,有信仰上的缘由,没有从情感上排斥儒学的动因,那么汉代道教之突破儒家经学体系,则表现为主观上的企图。形成这种差别的主要原因,大概在于葛洪所处的东晋时代,经学已经受到玄学的冲决;时代文明所暴露出来的问题,不是烦琐的章句之学对于文化精神的羁绊,而是玄虚之风的流行使学术不切近于真知实用,这使葛洪对道家根旨的

理解与时辈颇不相同，却大体类似于汉初黄老学。^①而汉代道教处在经学笼罩的文化氛围之中，作为经学的异端，无论是在信仰方面还是推行教化的方式方面，都必然向经学提出挑战，表现出突破经学樊篱的主观意图。汉代道教的这样一种态度，就其思想实质而言，是以道家的理论对待时代的文明流弊，与葛洪大同而小异，但表现形式却复杂多样，如或以神学权威突破经学权威，或以元一、元气之说冲击经学章句的烦琐等，总体上形成离异于经学的另一种思潮。

以神学权威突破经学权威，我们可以举《老子想尔注》为例。如注“孔德之容，唯道是从”说：

道甚大，教孔丘为知。后世不信道文，但上孔书以为无上，道故明之告后贤。

又如注“智慧出，有大伪”时说：

真道藏，耶文出。世间常伪伎，称道教，皆为大伪，不可用。何谓耶文？其五经半入耶，其五经以外众书传记，尸人所作，悉耶耳。

《想尔注》所说的道即是神，也即太上老君。所谓道“教孔丘为知”，或许是以《礼记》所载孔子问礼于老聃之事作由头，演述为神学的说法。五经是汉武帝时确立的儒学经典，是经学之所本。而照《想尔注》的说法，不但注疏五经的经学著作属于邪，即使是五经本身也半数入于邪。这样在圣人和经典两方面都否定经学的权威，究竟有什么实义呢？《想尔注》说：

多知浮华，不知守道，令身寿尽，辄穷数。数非一也，不如学生，守中和之道。

这段话由《老子》“多闻数穷，不如守中”一句演绎而来，放在汉代去理解，大概是针砭经学烦琐，浮华不实，章句训诂之知无益于生命，所以尽属邪伪。

批评经学对于生命没有实义，在汉代道教的著述中似乎是一种普遍现象，虽然不一定都采取与《想尔注》相同的神学形式，但思想的出发点却是一致的。这种思想出发点，历史地看来自于道家，道家讲全性葆真，不以外物累己，并以治国为修身之余事，都表现出高扬生命价值的思想倾向。继承这

^① 《抱朴子内篇·勤求》说：“昔者之著书多矣，莫不务广浮巧之言，以崇玄虚之旨，未有究论长生之阶径，箴砭为道之病痛，如吾之勤勤者也。”如此批评为道家之学而偏溺于玄虚，大概是针对玄学者流而说的。葛洪以神仙长生为道家之学中的实事，推此以论，对文子、庄子等亦多批评，而崇尚黄老。可参见《抱朴子内篇·释滞》。

种倾向而批判经学浮华之时弊,且能与道教的神仙信仰在价值观念上相证助,所以在不同的道书中都有大体相同的反映。如《太平经》说:

贤明智乃包裹天地,积书无极,而不能自寿益命,此名空虚,无实道也。术士之师也,久久还自穷之。^①

积文亿卷,不能得寿,何益于命乎?……积方重车,不能益寿,又何益于人命乎?^②

又如河上公《老子章句》,将“道可道”理解为“经术政教之道”,而“常道”则为“自然长生之道”。这样将经术政教与自然长生划分为二元,崇尚的是自然长生之“常道”,至于经术政教之“可道”,则在被批判的浮华之列。

当然,经籍书文作为文化发展的一种表征,并非以是否有益于寿命作为唯一的价值准则。事实上,道教据此立论而批判经学,也只是与其信仰相呼应的一个方面,而不是道教之所以要批判经学的总体根旨。这个总体根旨,反映在诸道书中,就是剔除浮华,复归于质实之本。有益于寿命只是质实之本中最贴近于人情的一个层面。

从《太平经》等著作看,汉代道教试图突破经学樊篱,深具一种忧患意识,即经学的浮华不实,导致了世道人心的文饰相欺,人心缚系于巧伪之文而无质实的信念,社会现实便必然陷于浊乱。从这种忧患意识出发而批判经学浮华的议论,在《太平经》等著作中出现得很频繁,在严遵《道德指归》等被认作是汉代道家的著述中,也表现为一种思想基调,总体上反映出以道家理论思考时代文明及其流弊的思潮。历史地看,这股思潮对于魏晋玄学具有理论观念上的启发意义,尤其是其中被作为基本问题的本末之辨,既是汉代道教冲决经学之思想体系的理论立足点,也是魏晋玄学之思想主题的一种表现形态。这样纵贯地看待思想史,并不是说汉代道教与魏晋玄学具有某种学术流派上的必然联系,而是说道教作为中国文化的一个有机组成部分,作为中国人精神生活的一种重要方式,并非局趣于神仙方术,还有其宗承于道家理论而关注时代文明问题的内在精神,这种内在精神从本质上反映出不同历史阶段道教思想的根旨。

本末之辨作为一个抽象的理论命题,贯穿于中国思想史,但在不同的历史时代具有不同的内涵。就汉代道教而言,其所以辨识本末,旨在扫落经术政教之浮华。如河上公《老子章句》说:

① 《太平经合校》,第310页。

② 《太平经合校》,第446页。

绝学不真不合道文，除浮华则无忧患也。

众人学问反过本为末，过实为华。复之者，使返本也。教人反本实者，欲以辅助万物自然之性也。

言吾以观见万物，无不皆归其本也，人当念重本也。

返本的对立面是流末，亦即经术政教之浮华。克服浮华流末之弊的所谓返本，根本义在于“辅助万物自然之性”，清除文明的异化，“使天下质朴忠正，各守纯性”。

不难看出，河上公《老子章句》的本末之辨，反映出关于人性问题的一对矛盾。一方面，人性走出原始的蛮荒，升华到产生理性秩序并普遍遵守的层面，必然也必须经过人文化成，通过文化陶铸或重塑人性的内涵。而另一方面，文化既被赋予陶铸或重塑人性的使命，就必然离异于人性的自然状态，并以此为起点，演衍成一个背离人性真实的观念体系，人性则被这个观念体系所扭曲，被灌输进自然状态所没有的贪婪和欲望，诸如虚荣、功名、伪善等等，在文化的掩盖下激起各种纷争。这对矛盾，是人类文化的永恒主题，文化总是在陶铸人性与适应人性真实的两端之间来回摆动，而且一方面不断地制造问题，另一方面又不断地解决问题。对于这个矛盾，空议或许可以极高明，但不可能提出某种终极的解决办法，而只能针对具体历史时代的偏失，提出纠谬匡正的相应主张。这在中国思想史上，就表现为儒道二家学说的相对性递进。儒家之功在于人文化成，而其偏失则至于悖逆人性之真实，矫拂人情。道家之功在于唤醒人性的真实，而其偏失则至于疏放无检约。从某种意义上说，也许正因为儒道二家各代表了人性矛盾、人类文化之永恒主题的一个方面，所以秦汉以后的中国文化，从诸子百家学中选择了儒道二家，构成中国文化的两大经络，各领风骚，在不同的历史时代递相成为思潮主流。两汉以儒家经学为主流，他一方面使历史摆脱了战国争霸的旧套路，以文化秩序稳定社会秩序，获得相对的稳定，另一方面也出现自身所难以克服的流弊，其中最突出的问题就是经学的浮华和礼教的虚伪。这种流弊在东汉时日益严重地暴露出来。有以克服其弊的道家之学复兴，也就表现为适应时代需要的必然现象。

如果我们将道家之学的复兴作为一种思潮去理解，而不作为一个单纯的学派史或学术史问题，那么这股思潮在道教中的反映就是不可忽视的。尤其是对于《太平经》，因为经中反映这股思潮的思想资料十分丰富，我们就不能不予以重视，透过其神学化的甚至粗鄙的辞例，理解其针砭浮伪时弊，力图复归于质朴本根的思想实质。

从体例上看，《太平经》大体上是讲演的记录，属于语录体，而且传本不

完整,其中多有佚文,所以在叙论上就存在不连贯、不集中等问题。下面我们就其思想资料,从几个方面进行阐述,庶几勾勒其大致的思想线索。

首先是关于文化之真实价值的问题。《太平经》说:

学能遍授天文地理,悉解万物之情,众书并合备具,而不能事亲尊君,此知无益也。^①

积文亿卷,不能得寿,何益于命乎?文书满室,而不能理平其治,又何益于政乎?臣子满朝,而不能为君致太平,乐其上,又何益于帝王乎?一人生百子,使父母饥寒,又何益于亲乎?积方重车,不能益寿,又何益于人命乎?说事无穷,不能为君除灾患,又何益于朝廷乎?凡事类若此者众多,不可胜记也。^②

从文中举证的一些例子看,《太平经》似乎很注重文化的实用价值,但这种举证的方式,我们又未尝不可以理解为出于讲演而使其理明白易晓的需要。不管站在哪个角度去理解,《太平经》的这样一层意思是清楚的,即一切学术文化,都必当有其价值关怀。这很容易使我们联想到庄子对惠施的批评,《庄子·天下篇》说,“惠施多方,其书五车”,而且能够“遍为万物说”,很博学,也很有辩才,但庄子却为惠施感到惋惜:“惜乎!惠施之才,骀荡而不得,逐万物而不反,是穷响以声,形与影竞走也。悲夫!”惠施之所以可悲,在于他将广博的文化知识作为辩论游戏的材料,缺乏真实而内在的价值关怀。缺乏这样的价值关怀,则无论如何广博的文化知识,都只能是无根浮辞,没有实义。出于同样的思路,《太平经》批评文化时弊,并判断说“凡事类若此者众多,不可胜记也”,可见这个问题很严重,作者的感触也很深。如果对照经学的章句训诂,专作纸上工夫,《太平经》的批评当非无的放矢。

进而言之,学术文化的价值失落是一个历史过程,《太平经》说:

天所以使后世有书记者,先生之人知旦寿知自然,入虚静之道,故知天道周终意,若春秋冬夏有常也。后生气流久,其学浅,与要道文相远,忘前令之道,非神圣之人,不能豫知周竟,故天更生文书使记之,相传前后,可相因乐,欲使其知之以自安也。^③

在这种神学化的语言背后,我们可以看到这样一层意思,古代的经籍书文符合天道人情,即所谓:“书不空出,与道连思”,但在流传过程中,天道人情的

① 《太平经合校》,第310页。

② 《太平经合校》,第446页。

③ 《太平经合校》,第178页。

内涵得不到传授,所谓学术文化的价值,也就随着经籍书文的孳乳而日渐失落。如说:

中古以来,有善道者皆相教闭藏,不肯传其弟子,仅以浮华伪文教之。为是积久,故天道今独以大乱矣。^①

是故夫下愚之师,教化小人也,忽事不以要秘道真德勅教之,仅以浮华伪文巧述示教凡人。其中大贤得邪伪巧文习知,便上共欺其君;其中中贤得习伪文,便成猾吏,上共佞欺其上,下共巧其谨良民;下愚小人得之,以作无义理,欺其父母,巧其邻里,或成盗贼不可止。贤不肖吏民共为奸伪,俱不能相禁绝。^②

按照这些说法,文化的价值之所以失落,在于传授经典的经师得其文而不得其道,传其文而不能传其道。因为作为文化之精神内涵的“道”已经闭藏,所以世俗相与教授的只是“浮华伪文”,背离质实日以远,文化便不能正面地发挥组织社会的良性作用,反而在浮伪的层面上造成许多纷乱。这样的文化非但没有价值,而且与人类创造文化时所赋予的价值要求背道而驰。基于这样一种看法,《太平经》要传授其载述天道之本的新经典,用以匡正时代文化之流弊,拯救世道人心。

其次是关于文化的普遍性和公正原则的问题。《太平经》说:

书之为法,著也,明也。天下共以记事,当共所行也,可以记天下人之文章也。故文书者,天下人所当共读也,不为一人单孤生也。故天下共以记凡事也,圣人共以记天地文理,贤者用记圣人之文辞。凡人所当学而共读之,乃后得其意也。书之为类,乃当共原共策共记共诵读之,乃以无奸也。故自古到今,贤圣之文也,几何校,几何传,几何实核,几何共安之,尚故故有余邪文误辞,不可纯行。故大贤诸道士,乃周流遍天下,考辞习语,以归喻愚蒙,尚故故误人赤子,使妄说其学则不可,妄仕不足以为帝王之臣也。故一本文者,章句众多故异言。令使天地之道,乃大乱不理,故生承负之灾也。^③

夫文,乃天下之人所当共案行也,不可信一人之言也。故天地开辟以来,文书及人辞,更相传以相考明也,不考明则大失大伤也。故吾书不敢容单言孤辞也,故教真人拘校上古中古下古以相明,拘校天下凡人

① 《太平经合校》,第 162 页。

② 《太平经合校》,第 431 页。

③ 《太平经合校》,第 419 页。

之辞以相证盟,然后天地之间可正,阴阳之间无病也。以吾书往考古今之天文地神书与人辞,必且与响相应,与神无异也,乃吾道且可信也。^①

《太平经》中的这些议论,并不如何高妙奇绝,但朴实并不妨碍思想的敏锐。其思想用现代的语言去表述,就是文化学术本为天下之公器,由文化创造出来的各种社会规则既然是天下人应当共同遵守的,那么,文化就应该符合天下人的普遍愿望和意志,符合天下人的真实生活。根据这一思想,《太平经》主张打破文化学术的门户封锁,让经籍书文接受天下人的共同检阅,并通过两条途径订正其谬误,其一与经学相同,即考校古今书文之同异,其二是遍访天下四方,用社会的现实生活去匡正经籍书文的诞谬。这个思想和主张有其明显的针对性,即针对经学的文化学术垄断和政治垄断。汉代自武帝“独尊儒术”,经术与政教发生密切关系,从最高政治决策到寻常断狱,都往往以经学学术为依据,即所谓“《春秋》断事”之类,经学实际上居有文化主宰的地位。但经学学术无分今、古文两派,又都具有封锁和垄断的性质,师徒相授,各以经籍书文自珍自秘,不予公开,这不但使文化学术处于相互隔离的状态,互争雄长而是非纷起,而且天下事被决定于天下人所不能共知的某家隐秘学术,这根本违背了文化的普遍性和公正原则。文化学术既然不是天下之公器,天下人也就不知道如何去遵守由之创造出来的社会规则,更不知遵守规则的所以然。从这种针对性看,《太平经》议论文化的普遍性和公正原则,实际上提出来的是一个民众对于文化学术和政治的权力问题。如果对照东汉时由经学发展而形成的门阀制度,那么可以说《太平经》对于问题的发现并提出来议论,极具思想的敏锐性。以这样一种文化要求去启发下层民众,无疑是一种巨大的精神力量。以此冲击经学对于社会组织和秩序、社会的文化生活所造成的集团封锁以及等级隔离状态,结局将是毁灭性的。

最后是关于重本、返本的问题,亦即本末之辨。《太平经》之所谓本,基本意思是指道,与浮华之文相对。如说:

是故天道重本守始,是以圣人睹天法象明。故当反本守元,正字考文,以解迷惑也。^②

是故吾敬受此道于天,乃效信实,不效虚言也。^③

故君子乃宜重本,君子正始也,则无不理矣。不尊重其本,不正其

① 《太平经合校》,第421页。

② 《太平经合校》,第369页。

③ 《太平经合校》,第401页。

始，则凡事失纪，万物云乱，不可复理，精之明之，惑道邪书去矣。^①

天下所不宜闻、所不宜言、所不宜用，正不宜闻此伪文，邪巧大猾所生正由此。故吾为天陈法，为德君作教，不敢反之，所以专开道德之门，而闭绝狡猾道路也。故吾书本道德之根，弃除邪文巧伪之法，悉不与焉。^②

这些议论，贯穿于《太平经》的一个基本思路，即文以载道的道，在文明发生的根源处，随着书文流传日久，文明距离根源之道越来越远，所以本又称作元或者始，而尊本重本的措施，则在于扫落浮华巧伪之文，复返于元始。如何复返呢？《太平经》说：

故迷于末者当还反中，迷于中者当还反本，迷于文者当还反质，迷于质者当还反根。根者，乃与天地同其元也，故治。眩乱于下古者，思反中古；中古乱者，思反上古；上古乱者，思反天地格法；天地格法疑者，思反自然之形；自然而惑者，思反上元灵气。故古者圣贤饮食气而治者，深居幽室思道，念得失之象，不敢离天法诛分之间也。^③

将这些说法归纳起来，就是一句话，即复返的意义在于再次从自然秩序中体认道的涵蕴。自然秩序，在《太平经》中被表述为“天地格法”或“自然格法”，是常用语。这种复返，表面上看起来是文化的复古，而其实质上的义旨则是要寻求人文的根本之道或精神。

寻求人文的根本之道或精神，与崇尚自然秩序又有什么关系呢？按照现代人的一般思路，人文是以脱离自然状态为前提而发生发展起来的，《太平经》由主张人文的复返而至于“思反天地格法”、“思反自然之形”，是以人文归于自然，在理路上似乎说不通，因为归于自然则不成其人文。要解释这个问题，涉及到对中国文化之特性的了解。中国文字以象形为基础，象形文字在现代人看来只是对自然物象的描摹，而在古代，却被赋予一种特殊的意义，即文字是由对于自然文理的体认而创作出来的，所以文字本身就是自然文理的再现。^④ 因为文字被赋予了这种特殊的意义，所以在中国古代，人文与自然并不被认为是二元的，尤其是道家，更明确地将自然作为人文之本，

① 《太平经合校》，第176页。

② 《太平经合校》，第431页。

③ 《太平经合校》，第48页。

④ 《易·系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这段话被汉代学者引用，作为对文字所具有的特殊意义的权威解释，并以八卦为文字之源，如许慎《说文解字叙》。

以自然法则衡量人文的是非得失。《太平经》由主张人文复归而至于自然秩序,以此为返本还元,是将文字的特殊意义作为不言而喻的前提,并按照道家将自然作为人文之本的思想展开叙论的。从这种叙论看,《太平经》是试图以自然法则的权威,突破经学的五经之权威,虽然不及庄子断言六经皆糟粕那样痛快淋漓,但也反映出汉代道教力图清除书文之滞重、直指大道根源的精神。

但是,《太平经》本身衍述重沓,卷帙浩繁,并不像《老子》那样短而且精,又如何能够清除书文之滞重呢?这个问题,说经时便提出来了:

请问天师之书,乃拘校天地开辟以来,前后贤圣之文,河洛图书神文之属,下及凡民之辞语,下及奴婢,远及夷狄,皆受其奇辞殊策,合以为一语,以明天道,曾不烦乎哉不也?^①

关于演经说法本身的烦琐,《太平经》作出了两方面的解释。

第一,此经不但要拘校天地开辟以来贤圣之文,还要符合天下民众的普遍意愿,所以作经时采取了一种征询民意的措施,即在邑乡道路上建立宅居,使吏民各自上书,投异辞奇策殊方于其中,然后去邪存正,以类相求。^②这个措施,“是名为天下集言而共语,以通达天地之意,以通达天地之炁”。因为作此经既要统合古来贤圣之文,又要符合普遍的民意,所以,“虽烦,安得不力为之乎?”^③

第二,《太平经》又名《洞极经》。《洞极经》或《洞极之经》的名称,在《太平经》中频繁出现,如说:“今天师言,乃都合古今河洛神书善文之属,及贤明口中决事,以为洞极之经。”^④“所上略同,使众贤明共集次之,编以为洞极之经。”^⑤“愿问天地何故一时使天下人共集辞策及古今神圣之文以为洞极经乎?”^⑥“大集具正事,考本天地之根,以除天恐地咎国之害,立洞极经。”^⑦等等。唐初以前,此经的另一传本即题为《太平洞极经》,如孟安排《道教义枢·七部义》引《正一经》说:“有《太平洞极之经》一百四十四卷。”^⑧由《洞极经》而称《太平经》,则如《云笈七签》卷六引此经《甲部第一》说,“澄清大乱,

① 《太平经合校》,第348页。

② 《太平经合校》,第348、467页。

③ 《太平经合校》,第349页。

④ 《太平经合校》,第331页。

⑤ 《太平经合校》,第333、349、467页。

⑥ 《太平经合校》,第333、349、467页。

⑦ 《太平经合校》,第333、349、467页。

⑧ 《道藏》第24册,第814页。

功高德正,故号太平。若此法流行,即是太平之时”。据此看,“太平”是就遵循其教法的结果而名,“洞极”则就此经的旨趣而言,旨趣即统合古今贤圣之文及民意,“合以为一语,以明天道”,或曰“周流天下,上下洞极,变化难睹”。^①如此自赋有“洞极”旨趣,所以《太平经》又认为:“天下文书,及人各言一,或言十数,而天下之疑事悉自解,亦无大烦也。”^②也就是说,此经以天下人之意解天下人之惑,是使其疑惑自解,所以不是太大的烦琐。而就称洞极“以明天道”而言,则烦琐与否要看内容是有其一以贯之的根旨,抑或只是没有归旨的名物掌故之学,不能只看书文的篇幅大小。按照这样一种评判规则去看待《太平经》,则《太平经》自以为合古文、测民意而发明天道,有其一以贯之的根旨,所以,衍述形式虽然重沓,但那只是造作文章的技术问题,而不是学术内容上的烦琐。

综上所述,汉魏晋道教的思想,有其纵贯的思想主题或根旨,其表现主要是针对经学的浮华巧伪而主张复归于质实。质实可以表述为文化之“本”或“元”,也可以表述为“自然至理”或“自然格法”。以这种主张为思想内核,在汉魏晋道教中形成一股宗承于道家学术、冲击经学之思想体系的思潮。

第三节 本根论思想

汉魏晋道教辩议本末问题,根旨在于去末返本,扫落浮华巧伪之文,复归于秉本执要的文化根源上,那么,所谓“本”,其内涵究竟是什么呢?

葛洪说:“夫道之妙者,不可尽书;而其近者,又不足说。”这是道家及道教在思想叙述上所遇到的一种困境,即论不足以尽其思。这种困境,在《老子》书中便反映出来,如其开宗明义第一句,谓“道可道,非常道”,个中所要表达的,未尝不是希望读者将道之蕴涵放到这种论不足以尽其思、言不足以尽其意的困境中去理解。唯其理解这种困境,方可能进入理解道家哲学所要求的精神状态。出现这种困境的原因,大抵有内与外两个方面。就内的方面讲,道家所要探索的本根问题,是抽象的,不同于具象的事物或常俗之近情近理那样易于描摹,而道家又不愿意表现得卓然与世俗异,反而力图贴近于常俗情理,与之打成一遍、混融一体,不刻意营构一个别异的文化体系。这样以平常之心说非常之理,使道家对抽象的本根问题采取理性直观式的

① 《太平经合校》,第 262、349 页。

② 《太平经合校》,第 262、349 页。

感悟,以此贴近人情,而不采取逻辑化的论辩方式。^①但是,理解本根问题需要抽象思维,这种精神活动比逻辑化的思辨更具有一种内在的紧张,要想将如此紧张的精神活动化作舒缓的、清通执要式的感悟,不但要使人人都能够闻言而心解,而且要使寻常人都能进入这种不寻常的思想状态,在叙论上便必然出现困境,其结果,便表现为向幽微玄远处探寻至理,悟者心悟,非言论所能达其旨。就外的方面讲,中国文化崇实抑虚的总体倾向性,不能提供充分论述道家思想的语境氛围。章太炎《驳建立孔教议》说:“国民常性,所察在政事日用,所务在工商耕稼,志尽于有生,语绝于无验。”这种国民常性,与崇实抑虚的文化倾向互为因果,从总体上铸造的语境氛围不离异于具象和经验,这在很大程度上影响了道家对于本根问题采取直观及体验的表述方式。从这个角度看,道家所设定的向幽微玄远处寻蹊至理,其实并不是西方哲学中的不可知论,而是直观和体验的直接引申,是试图将抽象与具象混融为一体的表现。因此之故,道家的思想理论虽然具有丰富的内涵,但没有形成充分的、与之相应的概念体系,只有道德、自然、元、一等基本概念承载其思想理论。对思想理论或概念之内涵有所解悟的后来者,大都可以按照自己的解悟而作出形式不同的诠释,形成一种名相不同而思想理论相通贯的历史连续性。即使是在魏晋时期,玄学使道家的思想理论复兴,用以表述的语境氛围比其他时代更充分,但不同的玄学体系在基本概念上依然有差别,如王弼的有无、向秀的自生、郭象的独化等等,玄学家们依然按照各自的领悟,创造出新的概念表出之,思想理论虽有内在的联系,而语言叙议却各具一格。这种情形在现代人看来似乎不符合学术规范,但实则更舒畅而且灵活——当然,前提是对那层言不尽意的旨趣有所解悟。在魏晋玄学的语境氛围中表述道家的思想理论尚且如此,其他时代便更难以形成统一而规范的概念体系,但这并不妨碍道家思想理论的流传,同样也不妨碍我们对其流传的历史进行钩玄勒要式的研述。只要我们能够循名察实,透过彼此不同的概念而把握彼此通贯的思想实质,则汉魏晋道教的本根论思想,虽有道德、自然、元气、玄通等等名相的不同,但依然是一股探寻天地至理的思潮,并试图以此拔越于经学的章句训诂、名物考释的知识层面之上,使本末之辨的根旨得到进一步的阐述。

^① 这也是道家与名家的重要区别。名家的论辩方式是逻辑化的,因而有“白马非马”等命题,能够属人之口而不能服人之心,因为命题和论辩都不符合人情。《庄子·齐物论》中也有逻辑化的论辩,即“莫若以明”云云,但旨趣与濠上观鱼的辩议一样,是以大是大非的齐物至理,扬弃此是彼非的偏见。前者是站在宇宙的高度运用逻辑工具,旨趣超越于逻辑之外;后者是站在彼此相对的角度运用逻辑工具,旨趣局限于逻辑之中。

上述内外两个方面,归纳言之便是开显幽微而复现本真。开显幽微使我们进入特定的思想状态,是理解汉魏晋道教哲学的门径;复现本真是汉魏晋道教对于本根问题的论释,从中可寻绎其内涵之所在。

开显幽微以预设幽微之境的存在为前提。这种预设,不是故意制造神秘气氛,而是以平常之心说非常之理的结果,这一点已如前述。其旨趣反映在道书中,则如《太平经》说:

故古者大圣教人深思远虑,闭其九户,休其四肢,使其浑沌,比若环无端,如胞中之子而无职事也,乃能得其理也。吾之道悉以是为大要,故还使务各守其根也。^①

又如河上公《老子章句》说:

夫圣人怀通达之知,托于不知者,欲使天下质朴忠正,各守纯性。小人不知道意,而妄行强知之事,以自显著,各伤精神,灭寿消年也。

虽有独见之明,当如暗昧,不当以曜乱人也。

这些议论,都可以说是对道家旨趣的诠释。道家揭示出那个作为天地根本的“道”,并不是要将它奉为崇高而终极的真理,让人们去景仰,去膜拜,以此眩惑人心,而是要点破现实生活中的假象迷惑,从现实生活中体验到一种根本的真实。因为真实的道既与常俗知见明白的假象有所不同,又蕴藉在常俗生活所知见的假象之中,相对于感官知见而论,自有明白与暗昧幽微的分别。“圣人”非但不愿以其独见曜乱凡人,甚至还想使寻常人都能够在其现实生活中感悟到真实之道,于是有这样一种顺适人情的“道意”,使人人都能在浮象纷争的忙乱中休息下来,进入浑沌的精神状态,从而感悟道要而各守“本根”或“纯性”。

在《西升经》中,也有旨趣相似的论述,如说:

恬淡思道,臻志守一。极虚本无,剖析乙密。视缕妙言,内意不出。

天地与人物,本皆道之元。俱出于太素,虚无之始端。彷彿之精光,微妙之上玄。譬如万里坑,下有淡流泉,视之甚浊微,彻见底沙难,窈窕而冥冥,不知所由然。亦如终者去,不见其灵魂,淳阴共和合,阳不能显分。过往与甫来,视譬以见前,尚不能了理,安能知亡存。

与《太平经》及河上公《老子章句》比较起来,《西升经》的论述似乎更精到一些,前二者则现得有些稚拙,但基本旨趣是相通的。文中的“剖析乙密”,也

^① 《太平经合校》,第259页。

就是开显幽微的意思。所谓“颀缕妙言，内意不出”，是说虽然已委婉曲折地表述，但“恬淡思道”时所感悟到的意蕴，却难以尽情地展现出来。后一段文是说天地人物有一个共同的本元，即道。道是耳目所不能知见的，并作了两个譬喻。结合上一段文看，道超乎耳目之知，只能在恬淡守一中去感悟。此所谓“恬淡”或“守一”，意义都是沉思。

相对于日常生活的思虑而言，守一的沉思是一种特殊的精神状态。日常思虑总是关涉到具体事物的是非得失、善恶美丑等等，而守一沉思则没有这些计较，它使人从关于具体事物的情绪化感知中超拔出来，寻思万物共同的道。这种沉思方式，即老子所谓“涤除玄览”，庄子所谓“虚室生白”。对于守一沉思与日常思虑的差异，道家并不从认识论或方法论的角度去进行阐释，而是从精神境界或精神生活的角度去进行甄辨，所以这种差异最终不是一个认识高下的问题，而是精神修养的境界问题。老子说：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”守一沉思是彻悟道本体所要求的精神境界，使人既明白四达，又能秉本执要，所以守一与体道是同义的。《庄子》书中也有“使守其一”、“能知一则万事毕”等说法，同样也是体道的精神境界。

也许正因为守一沉思被作为一种特殊的精神状态或精神境界，不被作为特殊的认识方法或思维方式，所以在后来的流传中，并没有发展为专业化的思维训练或学理化的方法论体系，而表现为一种独具一格的精神修养，即司马谈所谓“道家使人精神专一”。进行这种精神修养，并不需要博学多知。事实上，知识越多，关于具体事物的是非好恶之判别也就越多，纷扰于心，距离专精凝神的修养境界越远。这使守一沉思接近于人各自有的天赋能力，不管所受的文化教育是深是浅，只要能清虚寡欲，便都能享受这种奇妙的精神生活。所以，虽如葛洪所说，“道士渊博洽闻者寡，而意断妄说者众”，但知识文化上的缺陷并不妨碍道士们去体验守一沉思的精神生活。尤其是守一的修养，具有更大的普遍适应性，自也就成为汉魏晋道教的重要教法内容，议者各有引申，如教诫化、方术化等。

作教诫化的引申，以《老子想尔注》最为典型，如说：

神成气来，载营人身，欲全此功，无离一。一者道也，今在人身何许？云：何一不在人身也。诸附身者悉世间常伪伎，非真道也。一在天地外，入在天地间。但住（往）来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。不行（行）其为失一也。世间常伪伎，指五脏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也，去生遂远矣。

不难看出,守一的修持方法在汉末流传颇广,是道教推行教化的重要内容。但就普遍的情形而言,守一是一种养生颐神的方术,少数还属于神灵附体的巫术。针对这种情形,《想尔注》称“一散形为气,聚形为太上老君”,即以神学化入说,清扫巫俗守一之卑琐,重新确立守一的权威,而实处却落到教诫上,将“守一”与“守诫不违”等同起来,渊源于先秦道家所谓“守一”,于是演变为伦理化的宗教戒规。这也是以道家的文化传统变革巫俗的一种方式,是援引道家之学而行教化的一条途径。

作方术化的引申,则如《抱朴子内篇·地真》说:

吾闻之于师云,道术诸经,所思存念作,可以却恶防身者,乃有数千法。如含影藏形,及守形无生,九变十二化二十四生等,思见身中诸神,而内视令见之法,不可胜计,亦各有效也。然或乃思作数千物以自卫,率多烦难,足以大劳人意。若知守一之道,则一切除弃此辈,故曰能知一则万事毕也。

作为方术,守一与存神是大不相同的。存神属于巫术,十分烦杂,而且,对存神活动中由想象所造成的幻相,都要用心意去捉持禁制,精神既高度集中,又要紧张地自我控制,所以非但难以达到颐养精神的目的,甚至可能引发精神上的疾病。而守一则摆脱制造幻相的想象,化繁为简。关于守一方术的具体作法,《太平经》中的一段载述颇有参考价值,说云:

瞑目还自视,正白彬彬。若且向旦时,身为安着席。若居温蒸中,于此时筋骨不欲见动,口不欲言语。每屈伸者益快意,心中忻忻,有滋润之意,鼻中通风,口中生甘,是其候也。故顺天地者,其活长久。顺四时者,其五日兴。道无奇辞,一阴一阳,为其用也……详思此意,与道合同。^①

《经》中还有“守一明之法”^②、《守一入室知神戒》等,与上文大旨相类。《守一入室知神戒》甚至说:“故一本文者,章句众多故异言。令使天地之道,乃大乱不理,故生承负之灾也。”^③可见守一还有祛除章句训释烦琐之知的意义。《太平经圣君秘旨》所辑录的守一之法,则既有“群神将集,故能形化为神”等类似于巫术的内容,也有“守一之法,密思其要,周而复始,无端无微;面目有光明,精神洞晓”等说法,与上引“瞑目还自视,正白彬彬”云云,理旨

① 《太平经合校》,第 11 页。

② 《太平经合校》,第 15 页。

③ 《太平经合校》,第 420 页。

相近。从总体上看,《太平经》所述守一之法虽不完全统一,但以清虚净虑的修持为主,由守一所进入的身心活动状态,与后世的内丹炼养大体相同。

从旨趣上看,对先秦道家之守一作方术化的引申,比作教诫化的引申更顺理成章。虽然其中也有意断妄说,比附于巫术,但不代表主流。相反,方术化的引申对于巫术还有一种使之规范、使之升华的作用,又因为是将守一融化在方术之中,教徒可以进入相同的身心体验,这对传播、理解道教教理来说,无疑是一条直接而有效的途径。

进而言之,守一虽经过方术化的引申,但沉思的一面并未因此消失,只不过表现形式不同而已。大多数教徒进入守一的精神状态,可以修持,也可以解悟教理,而道教学者却可能在这种精神状态中,思索那些与其教理、修持相关联的问题,于是有汉魏晋道教的本根论思想。

汉魏晋道教的本根论思想,概略而言,是以“一”代表本根的存在,其涵蕴则有道与气两个方面;气分阴阳与中和三事,道是中和而化生万物之自然。

强调“一”,是道家之学秉本执要的一种象征。道家申言“得一”、“守一”,如果用王弼的玄学去解释,意义就在于“举本统末”。这种象征性意义,汉代道家著述中亦多所阐发,虽不及王弼那样作出高度的概括,但对于“一”所代表的象征性意义,认识也是明确的。如严遵《道德指归》说:

故一者万物之所导而变化之至要也,万方之准绳而百变之权量也。^①

具象之物,总是千头万绪、变化多端的,由之构成的世界,也具有无限的复杂性。面对这样一个复杂的世界,个体的人永远是藐小的,要理解或者把握世界,就必须站在理性的高度,关注物象世界的同一性。这使道家之学由秉本执要的旨趣上升到理性思维的高度,即将“一”作为本根论问题,在万物同本共根的意义上去探索“一”的存在及其涵蕴。

从认识论的角度说,同一性或道家所谓“知一”,是对具象世界所进行的抽象提括,所知之“一”是物象世界固有的,主体的人只不过是运用凝神沉思去感悟其存在而已。这种存在是极精妙玄微的,因为它非耳目所能知见,却仿佛在沉思后的神识之中。对于这种存在,如何去感悟之并进行恰当的描述呢?西方哲学借助于物理学知识而概括为自体论,佛教通过因果关系去认识事物之间的联系,而道家则带着史官文化的特点,因其强烈的历史意识

^① 《道德指归》卷7,《道藏》第12册,第346页。

而采取追本溯源的感悟方式,将“一”推溯为万物生成之本,即如《老子》所谓“道生一,一生二”云云。由此形成的道家关于“一”的观念,便表现为穷流而知源,辨末以达本,也就是通过历史的反思,在万物生成本根上感悟“一”的存在,并以此映鉴现实世界的纷扰交织,而后可以对物象世界进行秉本执要,在精神活动上便表现为复归于“一”。

“一”所代表的秉本执要之旨趣和生成本根之意义,是道家之“一”的基本涵蕴,同样也是汉魏晋道教论“一”的基本蕴涵。《太平经》说:

天地开辟贵本根,乃气之元也。欲致太平,念本根也。不思其根,名大烦,举事不得,灾并来也。此非人过也,失根基也。离本求末,祸不治,故当深思之。夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也。^①

一者,数之始也;一者,生之道也;一者,元气所起也;一者,天之纲纪也。故使守思一,从上更下也。夫万物凡事过于大,末不反本者,殊迷不解,故更反本也。^②

一者,其道要正当以守一始起也,守一不置,其人日明乎,大迷解矣。^③

一与本根或道要,在指意上是相同的,知一或者守一,就是感悟万物本根的存在,从而对变化万象的事物有一个本质性的理解或把握。如果思想不能上升到感悟一、本根之存在的理性高度,亦即不能秉本执要,则必然陷溺于纷繁复杂的物象之中,进退失据,迷惑而无归旨。同样的思想,在河上公的《老子章句》中也反映出来,如注“常无欲以观其妙”说:

妙,要也。人能常无欲,则可以观道之要。要谓一也。

无欲的精神状态,在河上公《老子章句》中又表述为“志一无二”,即精神高度专注的沉思。沉思的对象便是“一”,它可以被理解为道体的要领,也可以被理解为本根的存在状态,表述可以不同,实义无非一个,即知一、守一是秉本执要的关键。

但是,“一”所代表的本根存在状态,并不能反映出具象万物的变化迁流。感悟“一”的存在是精神专注所达到的一种寂静意境,而具象万物却不会因为主体的寂静沉思便平息为一潭秋水,相反,它永远处在变化迁流之

① 《太平经合校》,第12页。

② 《太平经合校》,第60页。

③ 《太平经合校》,第64页。

中。对于物象世界的变动不常，又应该如何去理解或者把握呢？

按照道家的理论去看待物象世界的生成变化，则生成变化既是自然的，又是有序的。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这是对物象世界生成变化的抽象概括，所谓“道生”云云，按照“道法自然”的理路去理解，是为无为而自然的物象自生。但物象自生又反映出一种固有的秩序，于是用“生一”以至“生万物”去表喻之。物象世界既以其固有的秩序而变化生成，所以在无限的纷繁中，依然可以透过差异而寻索其共性，亦即寻索出普遍存在于具象万物之中的共同秩序，于是可表述为阴阳相对成二、阴阳冲和为三而生成万物。老子的这个思想，从总体上看是汉魏晋道教阐发万物生成变化之理的纲领，即以道和气作为物象生成的原始本根，以“中和”为生成变化的发生状态，从而对自然而有序的变化生成之理进行叙论。《太平经》说：

夫道何等也？万物之元首，不可得而名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气，不缘道而生。自然者，乃万物之自然也。^①

道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。比若地生草木，岂有类也，是元气守道而生如此矣。自然守道而行，万物皆得其所矣。^②

河上公的《老子章句》，与《太平经》的说法似乎又有所不同，如注“无名天地之始”说：

始者道本也，吐气布化，出于虚无，为天地本始也。

二书在说法上有差异，《太平经》将道作为变化生成的原动力，元气乘道而行，于是能生成变化，这似乎是一种道气二元论的观点。河上公《老子章句》将道作为变化生成的原始本根，并形象化地描述“道本”在虚无中“吐气布化”而生成天地，气又似乎是由道所创造出来的第二性之物。即使同在《太平经》中，所用概念似乎也还需要作进一步的厘清，如既从“无道不能变化”的角度，说天地万物“无不由道而生者也”；又从自然“乃万物之自然”的角度，说元气制有形，“不缘道而生”。在《老子想尔注》中，对自然又提出另一种解释：“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。”这些说法上的差异和概念的混淆，说明汉代道教未能将重言元气的时代风尚与其所宗承的

① 《太平经合校》，第26页。

② 《太平经合校》，第20页。

道家自然之道圆融地结合起来,思想不很清晰。但如果透过这些说法而寻绎其大要意,则立辞所欲达之旨,在于解释变化生成最初如何发生的问题,亦即如何为自然而有序的变化生成之理确立一个前提的问题。这个问题,是由历史反思式的抽象思维提出来的,因为是将问题推溯到超经验的始初发生之端点上,所以对问题的解释正如问题的设定一样,带有臆想的性质,即意念中想其当然如此。一个哲学体系,只要是正面面对这一类的问题,在解释上便必然带有臆想性,差别只在于是否圆熟。圆熟者能够从头到尾自圆其说,但体系往往是封闭式的,终结于一个哲学家自己所能够满意的句号;不圆熟者则在各种矛盾中徘徊,但体系往往是开放式的,终结于一个哲学家自己所不能回答的问号。汉魏晋道教正面面对着这一类问题,但解释是不圆熟的,而且因为是探讨同一类问题的思潮,不是一个哲学体系,所以在叙论、概念的使用等方面都存在差异和混淆的问题。如果我们不停留于这些问题的表面,而是深入一步地寻绎汉魏晋道教何以探讨这类臆想中的问题,寻绎其旨趣之所在,那么不同形式的论与思其实有一个共同的焦点,即具象万物的变化生成有其自然而有序的道理。这个道理,既可以在生成的原始端点上得到解释,道或元气只是原始端点的代号;也可以在具象之物的生成及存在状态中得到印证,即万象得阴阳二气之中和而生而存。前者站在以神思推溯根源的角度,后者站在以身心感悟物本体的角度,但围绕的无非是同一个道理,可以互为诠释。比较而言,汉魏晋道教从后一种角度论述元气中和问题要更丰富一些,这可能与汉代学术重言元气的风尚有关,也可能与道教不崇尚纯粹的思辨、最终都要归于实际修持的特点有关。元气中和既是大道之要意,也是修持之旨归,在这层观念上,汉魏晋道教基本是一致的。

《太平经》说:“元气有三名,太阳、太阴、中和。”“中和者,主调和万物者也。”^①又说:“阴阳者,要在中和。”^②中和是阴阳交泰而万物发生的状态,因为孤阳不生,独阴不长,所以阴阳虽能够表示本根的存在,但只有在中和交泰时才具有盎然生意。站在这个角度看待中和的意义,正是《太平经》所谓“太平广嗣之术”的理论基础。如说:

故纯行阳,则地不肯尽成;纯行阴,则天不肯尽生。当合三统,阴阳相得,乃和在中也。古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,

① 《太平经合校》,第19页。

② 《太平经合校》,第20页。

百事乖错。^①

气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养万物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也；得此以活，太平而和，且大正也，故言太平气至也。^②

中和是天地阴阳自然交泰而形成的平衡和谐状态，这种状态所具有的盎然生意，映现出天地之心，博大而且平正。以此言诸人文，则人文化成应该效法博大平正的天地之心，这是《太平经》探讨本根问题的真实义，如说：“故圣人制法，皆象天之心意也。”“夫乐于道者何为者也？乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。”由此言之，《太平经》乐于道并寻躋其幽奥玄微，旨趣只在于发掘天地自然所固有的中和之意，非如此，则思辨道与元气等问题，只是一种缺乏价值关怀的智力游戏。同样的旨趣，在《老子想尔注》中表述为：“道贵中和，当中和行之，志意不可盈溢，违道诫。”在河上公《老子章句》中又表述为：“除情欲，守中和，是谓知道要之门户也。”二书所说的“志意不可盈溢”与“除情欲”，可以互作解注，其主张不是禁欲主义的，而是以中和的原则去制约人类的欲望膨胀，中和实是一种适欲主义，与既反对禁欲又反对纵欲的道家立场是相通贯的。而将中和作为“道诫”或“道要之门户”，则说明二书在道与气等概念下讨论本根问题，旨趣与《太平经》是相同的。

① 《太平经合校》，第 17 页。

② 《太平经合校》，第 148 页。

第二章 “重玄”的产生及其思想背景

放在道教史上宏观地看,汉魏晋时期道教的哲学思想,可以用葛洪之所谓“玄道”予以概括,以见此一时期道教思想的主题和根旨。接下来的南北朝隋唐时期,道教哲学思想的主流,则是其所甚谈的“重玄之道”。从“玄道”到“重玄之道”,是道教融摄先秦道家之思想理论的阶段性发展,由粗入精,由浅之深。若究论这种发展之所以能够实现,则又非取决于道教思想自身的历史逻辑,而是受到玄学和佛学的激发。从某种意义上说,对于“重玄之道”而言,“玄道”阶段是站在道教的立场上融摄道家思想的一种历史传统和方向,具有这种传统和方向,使“重玄之道”能深入老庄之理窟,既吸收玄学、佛学理论去重新阐释道家的经典著作,又归旨于道家,以道家之学为标帜,非依附于玄佛。而玄学和佛学的理论展开以及由之凸现出的时代思想之课题,则是道教由“玄道”旧传统突变为“重玄”新学术的时代大背景,甚至也可以说是产生这种突变而具思想新境界、理论新蕴涵的基础。

这种情形,使我们既有必要将重玄放在道教思想史上,与汉魏晋时期的“玄道”联系起来,以期对重玄的历史地位有一种纵贯的把握,同时又必须切入玄学及玄佛合流的思潮,对重玄的产生及其思想背景作具体的考察。

第一节 两个孙登

考察重玄产生的思想背景,我们首先要面对的问题是正本清源,即搞清楚谁最先尝试以重玄解注《老子》。对于这个问题,在重玄之道大盛的唐代已有两种说法,一种说法出自唐初成玄英,另一种说法出自唐末杜光庭。此二人,都是致力于阐发重玄理论的道士,他们追溯其理论渊源犹自不同,可见这个问题由来已久。成玄英将重玄的宗源追溯到东晋人孙登,他在谈到注疏《老子》的“宗致”时说:

夫释义解经,宜识其宗致。然古今注疏,玄情各别。而严均平《旨归》以玄虚为宗,顾征君《堂诰》以无为为宗,孟智周、臧玄静以道德为

宗,梁武帝以非有非无为宗,晋世孙登云“托重玄以寄宗”。虽复众家不同,今以孙氏为正。^①

这段文字,有这样三层意思值得注意:第一,“重玄”是解注《老子》的一家宗旨,同“玄虚”、“无为”等别的宗旨一样,是解注此经时确立的纲要。文中提到的“严均平《旨归》”即严遵《老子旨归》,“顾征君《堂诰》”即顾欢《老子义疏》,^②都是解注《老子》的著作,孟智周、臧玄静,梁武帝也都曾注《老子》。第二,以重玄宗旨解注《老子》的孙登,是晋朝人。第三,孙登自称是“托重玄以寄宗”,说明孙登之前已有人谈论重玄问题,否则无所依托。换言之,孙登以重玄解《老》,肯定有一个特殊的思想背景,孙登在此背景下的创获,表现为转借外说之重玄以明《老子》之宗旨,此其所谓“托”与“寄”之义。成玄英的叙论虽然不很详尽,但这样三层意思还是可以推寻得出来的。

杜光庭作《道德真经广圣义》时,将“宗趣”与“宗旨”分开来说,以此甄辨各家《老子》注疏的特色。其说云:

宗趣指归者,《道德》尊经包含众义,指归意趣,随有君宗。河上公、严君平皆明理国之道。松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢,皆明理身之道。符坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士襄略,皆明事理因果之道。梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粿、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴,皆明重玄之道。何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祐、卢氏、刘仁会,皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。

又诸家稟学,立宗不同。严君平以虚玄为宗,顾欢以无为为宗,孟智周、臧玄静以道德为宗,梁武帝以非有非无为宗,孙登以重玄为宗。宗旨之中,孙氏为妙矣。^③

如此分辨“宗趣”与“宗旨”,对于我们研述南北朝隋唐道教重玄学来说,无疑具有重要的启发意义。所谓“宗趣”,是指解注《老子》的精神况味和用意所在,据此划分,孙登为治身之道,而自南梁孟智周以降的道教学者,都具有重玄的精神况味和意趣。所谓“宗旨”,与成玄英所说的“宗致”同义,是学理性的,即对《老子》根本之理的认识和概括,这方面,孙登重玄最为精妙。这样将“宗趣”与“宗旨”分开来说,有学理上的重玄,也有意趣上的重玄,显然能

① 敦煌卷子 P.2353 号成玄英《老子道德经开题序诀义疏》。

② 陆德明《经典释义·序录》:“顾欢《堂诰》,一作《老子义疏》”。

③ 《道藏》第 14 册,第 340~341 页。

打开我们研述重玄学的视野,即将它作为一种理论思潮去对待,而不必拘泥于名词概念的枝节辨析。这是杜光庭站在唐末总结重玄学数百年发展时,所给予我们的重要启示。但是,杜光庭所说的是“魏代孙登”,与成玄英所说的“晋世孙登”不是同一个人,在《道德真经广圣义序》中,杜光庭叙录六十家《老子》注疏,其中有“隐士孙登,字公和,魏文、明帝时人”,却没有提到晋世孙登,这就引出甚至也可以说是制造了一个问题,即重玄宗源究竟发生在魏还是发生在晋。

杜光庭所说的隐士孙登,相传即苏门山隐士,《晋书》有他的传记。因为《晋书》等曾记载玄学家嵇康追随这位隐士游仙三年,阮籍也曾前往苏门山访问过孙登,因孙登不与之应答,便长啸而归,并作《大人先生传》赞美其隐世的风范,似乎孙登很有些闲散的仙家气色,而且善养生法,所以后来的道书仙传,便将他说成得道神仙,如宋代的《南岳总胜集》、元代的《历世真仙体道通鉴》等,便称孙登“感赤帝得玉砂膏”,是魏晋神仙道教中人物。如果以重玄解《老》的孙登真是这位苏门山隐士,那么重玄之道的源头便要追溯到汉魏道教中。换言之,重玄之道的发生发展,自始至终都是道教中所特有的,与他人不甚相干。从杜光庭的说法里,不难引申出这样的结论。从嵇康、阮籍仰慕隐士孙登的记载看,他的学问修养必有可称道的地方,说他始以重玄解《老》,从而开创这门在道教中持续数百年的学风,不难让人信以为真。但这不是历史事实。

在现代学者中,蒙文通先生最先辨明杜光庭的错误,他在《校理老子成玄英疏叙录》中说:“杜以孙登为隐士,字公和,魏文、明二帝时人,此涉与嵇阮同时前一孙登而致误者也。”有一条简单的理由支持蒙文通先生的这一判断:历史上解注《老子》的孙登只有一人,而此人只能是晋世孙登。成玄英提晋世孙登则不提魏代孙登,杜光庭反之,提魏代孙登则不提晋世孙登,由此可见解注《老子》的孙登只有一人。而隐士孙登,未曾注《老子》,如《晋书》只说他好《易》,隋唐诸史志也都未曾著录他有《老子注》,说隐士孙登解注《老子》,只是杜光庭一家的说法,前面没有根据,后面不见踪迹,所以不可信,只是杜光庭的一时失察。至于晋世孙登注《老子》事,则史有明载,如初唐人陆德明的《经典释文》卷一叙录各家《老子》注疏,有“孙登集注二卷,字仲山,太原中都人,东晋尚书郎”的记载,《隋书·经籍志》也著录“晋尚书郎孙登注”《老子道德经》二卷、音一卷,两《唐志》犹著录其书。是则晋世孙登的《老子注》虽然久佚,但其注《老子》事,亦可谓斑斑可考,而始以重玄解《老》者,非

此人莫属。^①由此看成、杜二人之说，一正一误，误在杜光庭，所谓正本清源，也就是回到成玄英的说法上，重新考察晋世孙登“托重玄以寄宗”的思想背景和渊源等问题。

根据成玄英提供的线索，可以考知“托重玄以寄宗”的晋世孙登，是东晋时的一位青年学者，他的活动年代，上距隐士孙登将近百年，而且他的思想学说出于玄学家对《老子》理论的阐发，与魏晋神仙道教无关，也不是隐士的思想。重玄理论被道教所吸收，是南北朝以后的事，它的发生则根植于魏晋玄学。所以，重玄之道的宗源要向玄学追溯，它产生的思想背景也要放在玄学中去考察。

放在玄学里看，孙登以重玄解注《老子》，反映出东晋玄学《老子》的深化，在当时代表了很重要的思想倾向，可以说是玄学力图摆脱理论困境的一种尝试。可惜的是，孙登的《老子注》久佚，现在所能见到的，只有夹附在一些集注本中的寥寥数语，难窥全豹。不过，从孙登的家族身里，我们倒可以获悉一些消息，有助于了解他以重玄解注《老子》的思想背景和具体环境。

关于孙登的身世，《晋书》卷五十六有一些简短的记载，谓之：

少善名理，注《老子》，行于世。仕至尚书郎，早终。

记载虽然简略，但对于考察重玄产生的背景，却有很大的帮助。由孙登“少善名理”，可知他是东晋时的玄学者流。太原中都（今山西太原市西南）是其孙氏家族的籍贯，至于孙登本人，则大抵生长于东晋之会稽。约在永嘉之乱后不久，孙登的父亲孙统还很年轻，便与其弟孙绰、从弟孙盛迁居会稽，后来孙氏兄弟“驰名江左”，在精英荟萃的江东士林中，大获声望。孙统“诞任不羁，而善属文”，曾出任吴宁等县令，但“居职不留心碎务，纵意游肆，名山胜川，靡不穷究”，人格性情都属于玄学名士之流。孙绰也是一时名流，好与诸名僧往还，尤其与支道林过从甚密，曾作《道贤论》，以七僧拟于竹林七贤，又作《喻道论》，倡“周孔即佛”之说，是当时理论界的活跃人物。孙盛涉足老庄学，对正始以来的玄学理论进行过研究，曾著文论指摘王弼等人的玄学《老子》之失，即见收于《广弘明集》的《老聃非大贤论》、《老子疑问反讯》两篇。从一些史料看，孙氏昆仲与支道林等声息互通，大概属于同一个玄佛合流的学术圈子或名士集团。孙登之“托重玄以寄宗”，解注《老子》而别开生面，便是这个集团酝酿启发的结果。结合于见存资料言之，则孙盛的诘难点示出

^① 近年，重玄学越来越受到学界的重视，这是一个极好的现象。重玄学研究要深入，当致力于思想资料的发掘和理解的深化，这方面还有很多工作有待开展。至于始以重玄解《老》的孙登问题，本来简单易明，似不必再作纠缠。

玄学《老子》的理论困境,而支道林本着玄佛合流的思想所给予的回应,诱发出孙登解注《老子》的新途径。

第二节 从孙盛的诘难看玄学《老子》之困境

孙盛诘难玄学《老子》,在理论形式上是针对有无问题的,而其归趣,乃在于寻求东晋士族的安身立命之道。如《老子疑问反讯》说:

《道经》云:“故常无欲以观其妙,故有欲以观其微。此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”旧说及王弼解,妙谓始,微谓终也。夫观始要终,睹妙知著,达人之鉴也。既以欲澄神昭其妙始,则自斯以已,宜悉镇之,何以复须有欲得其终乎?宜有欲俱出妙门,同谓之玄,若然以往,复何独贵于无欲乎?^①

这是孙盛针对《老子》,同时也针对王弼等人的《老子注》所提出的第一个问题。问题的表面意思是说,按照王弼等人对于《老子》首章的解释,在逻辑上难以通贯。“常无欲以观其妙”的妙,王弼的解释是:“妙者,微之极也。万物始于微而证成,始于无而后生。”“常有欲以观其微”的微,王弼解释为“归终”。将两句合起来,意即无欲澄神时能够省思万物从无到有的发生状态,体悟入微;“常有欲”是有意识地根据“道”去思察,如此可观照万物的归止。简略言之,也就是忘道见始微、怀道知归终的意思。孙盛所以发生疑问的,不是王弼的这层解释,而是这层解释与《老子》的义旨难以吻合。《老子》明说无名有名、无欲有欲之“此两者”,同谓之玄,同出于众妙之门,便足可证双方是相对相因并且等值的,又如何能够在这个理论基础上推导出“贵无”的结论,并因之崇尚“无欲”“无为”等偏执一方的价值观?孙盛这一条诘难式的“疑问反讯”,对于重玄的产生具有强烈的激发意义,从后来“重玄之道”的理论体系里我们得知,克服“贵无”“崇有”两种偏执,正是重玄理论的逻辑起点。

有与无的关系问题,在《老子》的哲学体系中已经具有理论抽象和概括的意义,这层意义在魏晋玄学中表现得更明确。正始玄学以王弼的“贵无”为代表,元康玄学则有王衍“贵无”和裴颢“崇有”两派。针对两派的偏失,孙盛在《老聃非大圣论》中批评说:

昔裴逸民作《崇有》、《贵无》二论,时谈者或以为不虚达胜之道者,

^① 《广弘明集》卷5。

或以为矫时流遁者。余以为尚无既失之矣，崇有亦未为得也。道之为物，唯恍与惚，因应无方，唯变所适。值澄亭之时，则司契垂拱；遇万动之化，则形体勃兴。是以洞鉴虽同，有无之教异陈；圣教虽一，而称谓之名殊自。唐虞不希结绳，汤武不拟揖让。夫岂异哉，时运故也。而伯阳以执古之道，以御今之有；逸民欲执今之有，以绝古之风。吾故以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方耳。^①

贵无与崇有两派观点，在西晋时相持不下。贵无派的代表人物王衍，能清谈，尚玄虚，但理论上无甚建树。裴頠作《崇有论》斥责贵无说以及由之煽动的玄虚之风，但对于现实的浓重忧患意识，在相当大的程度上妨碍了立论所应该达到的理论高度。东晋南朝时，学者对于两派观点的态度，主流不是站在某一派的立场上进行更严密的逻辑论证，而是看到双方的偏执，试图克服有无的对立，以期达到一种更玄通圆融的新境界。这样一种倾向，不但表现在玄学方面，孙盛是其一例；而且也表现在佛学方面，例证则似乎更多。南梁时，佛教徒刘勰作《文心雕龙》，旨趣在于文学批评，不在于发明玄佛之学理，但对贵无崇有之偏执也深有所察，如其书《论说第十八》云：

次及宋岱、郭象，锐思于几神之区；夷甫、裴頠，交辨于有无之域。并独步当时，流声后代。然滞有者，全系于形用；贵无者，专守于寂寥。徒锐偏解，莫诣正理。动极神源，其般若之绝境乎？

显然，无论是从玄学方面还是从佛学方面看问题，都能发现贵无、崇有二论的偏执。这种发现，表面上看起来是因为辩名析理的理论思维水平提高了，如孙盛从《老子》书中发现所谓“玄”其实是有欲与无欲的同一，佛教学者从般若学中发现有无冥尽之理等，若究其实质，则发现问题的根本原因，在于贵无、崇有二论不能解决东晋士人的安身立命问题。这一点，我们可以结合于对玄学历史的简单回顾，从两个方面予以剖析。

第一，有无关系问题的由来及其涵义的变化。

有无关系作为一个理论上的焦点问题，困扰着元康玄学的两派。因为两派都未能建构圆满的哲学体系，从而对问题进行统贯的解决，所以两种对立的观点相持不下。其中以王衍、乐广为代表的贵无派，在理论上尤其缺乏建树，甚至也没有系统阐述其观点的著述，基本上属于正始玄学的遗绪，有所继承，无所发展。如果说二者之间有什么变化，那么变化仅在于正始玄学的“贵无”是一种政治哲学，而元康玄学的“贵无”则是一种人生态度，也就是

① 《广弘明集》卷5。

以清虚无为的心态,处理政务、待人接物。如王衍,“虽居宰辅之重,不以经国为念”。^①又如乐广,在裴頠发表《崇有论》之后,“乐广与頠清闲欲说理,而頠辞喻丰博,广自以体虚无,笑而不复言”^②。表面上看起来,元康“贵无”派将其主张运用到从政实践中,似乎是将正始玄学从理论的层面带入现实的层面;而乐广本着贵无的主张待人接物,也似乎更能保持逻辑的一致,因为在思想上既以“贵无”为标帜,那么话便不宜多说,文章也不应多写,这样才算是彻底的“贵无”。然而,元康玄学的言行“贵无”,却丧失了正始玄学之所以“贵无”的根旨。

以王弼为代表的正始玄学之所以贵无,其一曰“以无为本”,其二曰“崇本息末”。“以无为本”是一个纯哲学或者纯粹理性的命题,在王弼的玄学体系中,这个命题是由从《周易》、《老子》中抽绎出来的逻辑思维所确立的,其要义,第一在于究天人之际,即探索差异万物的共性或同一性;第二在于通古今之变,即反思历史沿革的常轨或不变之道。共性或同一性、常轨或不变之道,即是所谓“本”,又或称作一、宗、主等等。描述“本”的存在状态之所以用“无”而不用“有”,主要原因在于,王弼由阐扬《易》《老》而形成的运思方法,是一种抽象的逻辑思维,概念上且受到《老子》的影响。如《老子》第四十章说:“天下万物生于有,有生于无。”王弼注:“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”《老子》说“有生于无”,表现出他的哲学思想带有生成论的特色。王弼由老子那种生成论的冥想升华到本体论的反思,不因袭无中生有的旧观念,而于此处下一转语,用意动法表出之,谓之“以无为本”。从抽象逻辑思维的角度说,天下万物的存在状态,可概括为“有”,是曰“天下万物皆以有为生”;而作为天下万物之所以大化流行、变动不居,又笼罩乎宇宙之内并有其变化常轨的“本”,其存在无耳目所可知见的状态,所以谓之“无”。“有”是对万物统归一类的最高概括,“无”是反思有之所本的逻辑抽象。此“本”必当为“无”,如若谓之曰“有”,则为肯定真宰、主宰或上帝之存在,与道家思想理论相背。又以万物皆处于大化流行、变动不居之理,可知有者不能自有,具体某物之生成存在必以他物为因、为对待,而笼罩万物的“有”则以“无”为因、为对待。所以王弼之“贵无”、之“以无为本”,就纯哲学或者纯粹理性的层面上讲,根旨在于“将欲全有”,亦即有意识地掌握万有之大全。

如果说“以无为本”是纯哲学或者纯粹理性的真理论,那么“崇本息末”

① 《晋书·列传第十三》。

② 《世说新语·文学》注引《晋诸公赞》。

就是建立在这个基础上的方法论和价值论。就价值论而言,“崇本”与“贵无”是同一个意思;就方法论而言,沉思有无与鉴辨本末是同一种理路。运用这种方法论以建构政治哲学,则于今古易时、代有沿革之中,可探寻出礼乐刑法等递相迭变的所以然。如此以变化常轨统万变之事,举本统末,则虽万机可理。这种方法在《老子》中的表述,一个例子就是“执古之道,以御今之有。能知古始,是谓道纪”。王弼阐释说:“无形无名者,万物之宗也。虽今古不同,时移俗易,故莫不由乎此以成其治者也。故可执古之道以御今之有。上古虽远,其道存焉,故虽在今可以知古始也。”^①今古时势不同,但“崇本息末”的为政之道却一以贯之。因为“本”是无形无名的,所以这种为政之道可以用“无为”概括。

王弼通过阐发《老子》、《周易》等传统经典,建构完整的玄学体系,体大而思精。而元康时期的王衍等人虽推重其说,却不得其完整体系之根旨,只是在价值观念上取其“贵无”说,用作人生态度。如王衍,早年好论纵横之术,及被推举为辽东太守,就不就职,从此口不论世事,唯雅咏玄虚而已。其所谓玄虚,又不免流于口谈,不得实义。王衍谈玄,“义理有所不安,随即改更,世号‘口中雌黄’”。为谈玄而谈玄,没有根本的价值关怀,也就没有内在的精神。这是元康“贵无”不同于正始“贵无”的重要差别。

也许正因为元康玄学的贵无派在理论上本来就很贫乏,着眼点又主要在于用它来支持玄虚的人生态度,所以与之对立的裴颀“崇有”,在理论上也暴露出相对性的局障,立论的用心主要在于匡正士风,未能站在重建哲学体系的高度,使问题得到整体性的解决。为针砭玄虚之风而立“崇有”之论,理论便只是现实用心的陪衬,缺乏说服力。作为另立的一端,可以将问题凸现出来,但不能超越于相对性的制约之上去解决问题。这是元康时期有无二论相持不下的大致情形。

另外,元康时期的“崇有”“贵无”之争,在当时也许只反映出不同的人生态度、士林风气,更深一层或许还反映出对于现实社会问题的不同看法,不同的思想观点,但很少有人将它与家国社会的命运和前途联系起来,更多的人只满足于判断玄谈的旨趣优劣或浅深。如据《世说新语·文学》载:“裴成公作《崇有论》,时人攻难之,莫能折。唯王夷甫来,如小屈。时人即以王理难裴,理还复申。”探索玄理的思维紧张,似乎并不妨碍辩论的温和气氛,有无之争保持在学理的层面上。但在永嘉之乱后,原本温和而且风雅的玄理辩议问题,因现实的剧变日渐严峻起来,许多人都被清谈误国的舆论所征

^① 上引王弼注并见楼宇烈《王弼集校释》,中华书局1980年版。

服,将有无二论的纷争看作西晋亡国的主要原因,尤其是对贵无派的反省,更倾向于追究其历史责任。在这样的历史背景下,有无二论作为玄学问题的学理意义,反不及陶冶士风乃至影响政治的现实意义来得重要。于是,学理性的问题探讨日渐转移到佛教中,士人讨论有无问题,则因为问题背后还有人生态度和社会责任等问题,显得凝重而且紧张,将问题提出来讨论,也就具有新时代的新意义。孙盛重论有无并对孙登有所激发,立论又在形式上以周孔之《易》道针对《老子》之贵无,试图从中作一抉择,总体上看是玄学发展的理和势使然。

第二,“三玄”的离合与有无问题。

玄学中有无问题的提出、凸现及其解决,与“三玄”的离合颇有关系。玄学的基本思想资料是《易》《老》《庄》,合称“三玄”。但在正始玄学中,《庄子》的地位不显,如王弼“贵无”“全有”的玄学体系,主要是以《周易》和《老子》作为经典依据而建立起来的,《易》《老》在义理上相互引发,是相辅相成的,其玄学体系基本上无所援引于《庄子》。但在魏晋禅代之际,因为现实的变故,以王弼为代表的玄学体系受到怀疑。产生怀疑的关键,在于正始玄学所阐发的“执古之道以御今之有”的政治哲学,根本不能作用于魏晋之际的政治现实,玄学家在理念和信仰上都面临着新的问题。正始玄学的政治哲学既不可深信,不能作为人生追求的最高理念,那么,人生哲学也就面临着重新选择的问题。《庄子》真正被引入玄学,正是重新选择的结果。

重新选择的问题是由竹林玄学家提出来的,如嵇康《卜疑》说:“宁如老聃之清静微妙、守玄抱一乎?将如庄周之齐物、变化洞达而放逸乎?”也许是因为深刻的现实感受,嵇康对于老庄在思想风格或精神趣向上的差异,具有十分敏锐的鉴别力。所谓清静微妙、守玄抱一,既可以说是老子的思想风格,也可以说是正始玄学的思想风格,其表现就是执一统众、崇本息末,以一个由历史反思所体悟到的不变之道,应对大化流行的万变之事。而所谓变化洞达,则是嵇康对于《庄子》的一种证悟。将两种思想风格进行比较,前者倾向于以一种理性化的理想去俯瞰现实,后者则超越或不执滞于这种理想而混融于现实之中。毫无疑问,对于以天下为己任的中国士阶层来说,进行这样的选择是困难的。嵇康虽然以其思想的敏锐提出了问题,但从他充满身心矛盾的生平看,并没有对问题作出明确的回答,至少是没有作出让自己深信不疑的回答,所谓“卜疑”,实际上是在玄学理论的历史发展中画上了一个很大的问号。

以这个问号为思想前导,出现了向秀的《庄子解义》。据《世说新语·文学》注引《竹林七贤论》说:“秀为此义,读之者无不超然,若已出尘埃而窥绝

冥,始了视听之表,有神德玄哲,能遗天下,外万物。虽复使动竟之人顾观所徇,皆怅然自有振拔之情矣。”由向秀解义的轰动性效应看,嵇康所提出的问题,在当时困扰着许多人,是一个时代问题,而不只是个别人的感受问题;再从其所以产生这种效应的原因在于使读者“超然”的角度看,向秀解义的重心当在于本性自足的逍遥之说。这说明由嵇康等人怀疑正始玄学所开辟出来的另一条道路,不但在经典上用《庄子》取代了《易》、《老》,而且在关注的焦点问题上,也以变化洞达的逍遥人生观取代了关于有无问题的抽象玄思。以向秀的《庄子解义》为基础,郭象约在元康时期作成《庄子注》,将本性自足的逍遥演绎成独化论的玄学体系,并以其“内圣外王之道”,使玄学复归于政治哲学的主题,郭象的《庄子》学,也因此代表了元康玄学的主流。

结合以上简单的回顾,来分析孙盛对玄学《老子》的诘难,可以说他所诘难的直接对象是元康玄学的贵无、崇有二派,所关注的是如何在东晋时代安身立命的问题。以王弼为代表的正始玄学,在魏晋禅代之际就因世事变故而受到严重的冲击,在元康玄学中更是本旨大失。孙盛的诘难虽针对王弼提出来,但他并没有真正深入到王弼的玄学体系中去理解,而只是抓住王弼玄学在本旨大失之后对士风的实际影响,提出问题,所以他对王弼的指摘,可以说是未得其本而指摘其末,出于误解。但换个角度看,这种误解又有其现实的合理性,因为孙盛所真正关注的,并不是学理上的是非得失,而是晋室南迁后的士族所面临的现实问题。孙盛同许多人一样,也是南迁的北方士族。南迁后的士族,因为流离失所,又承西晋末之所谓“放达”,所以士风十分放荡,^①在这种环境下,如何确立一条安身立命之道,便成为现实生活中必须要面对的问题。孙盛对玄学《老子》的诘难,严格说来只是这个问题的一种反映,即以有无相挫的理论困境,反映出在安身立命问题上的现实困境。而关注安身立命问题,历史地看是竹林玄学所提出的思想主题,这使孙盛诘难的角度,与竹林以降的《庄子》学有很密切的关系,尤其受到郭象《庄子注》的影响。关于这一点,我们将在后文讨论。

第三节 支道林的回应

孙盛诘难贵无、崇有二论,试图用《老子》之所谓“玄”,将无名有名、无欲有欲等同一起来,以此建立其玄通圆化的安身立命之道,可以说是善于运用哲学的语言,反映时代所面临的问题。但是,以“玄”同一有无二论之纷争,

^① 关于西晋士风,请参看拙著《郭象评传》,广西教育出版社1996年版。

是一个本体论问题,而孙盛在其著作中,却未能就这个问题作出本体论的证明。在安身立命的层面上,也许不难领会到玄通比贵无、崇有都更圆融,但在理论的层面上,何以见得“玄”就是比有和无都更高的本体呢?孙盛不能就这个问题作出证明,说明他不但发现了玄学《老子》的理论困境,同时也陷入了这种理论困境。

要从本体论上证明有无之同一,也许可以采用不同的理论形式,但在东晋时,由于佛教般若学的展开,用般若空观的理论回答这个问题,就成为当时的思想主流。东晋佛教般若学,有所谓“六家七宗”;支道林的即色宗,在把握玄学与佛学的结合点上,有其独特的优势,所以成为回答这个问题的重要理论形式之一。

即色宗又称即色游玄论,是一个玄佛合流的思想体系,其大旨乃在于采用般若空观的理论,解决玄学所面临的两个问题,即作为理论抽象的有无关系问题,反映安身立命之道的精神逍遥问题。前者是一种本体论的理论形式,后者则因应于追求超逸的东晋士风。

对于贵无崇有二论之交挫,支道林援用般若空观的至无空豁义理进行解决。如其著《大小品对比要钞序》说:

夫《般若波罗蜜》者,众妙之渊府,群智之玄宗,神王之所由,如来之照功。其为经也,至无空豁,廓然无物者也。无物于物,故能齐于物;无智于智,故能运于智。是故夷三脱于重玄,齐万物于空同,明诸佛之始有,尽群灵之本无,登十住之妙阶,趣无生之径路。何者?赖其至无,故能为用。

夫无也者,岂能无哉!无不能自无,理亦不能为理。理不能为理,则理非理矣;无不能自无,则无非无矣……若存无以求寂,希智以忘心,智不足以尽无,寂不足以冥神。何则?故有存于所存,有无于所无。存乎存者,非其存也;希乎无者,非其无也。何则?徒知无之为无,莫知所以无;知存之为存,莫知所以存。希无以忘无,故非无之所无;寄存以忘存,故非存之所存。莫若无其所以无,忘其所以存。忘其所以存,则无存于所存;遗其所以无,则忘无于所无。忘无故妙存,妙存故尽无,尽无则忘玄,忘玄故无心。然后二迹无寄,无有冥尽。^①

支道林的这一段叙论,是根据他对般若空观的理解,亦即根据至无空豁的旨旨,去剖析玄学的有无二论。从逻辑上说,玄学中的有无范畴是相因相对

^① 引自石峻等编《中国佛教思想史资料选编》第1卷,第59~60页,中华书局1981年版。

的,互为存在的前提或依据。但是,无既然不能自成其为无,没有自性,又如何能作为有的存在前提或依据呢?反之亦然。从无自性的角度谈色空之义,是支道林即色论的基本理路,或者说是他从般若空观中抽绎出的一种思辨方法。运用这种方法去“游玄”,剖析玄学的有无关系,则在至无空豁的层面上达到“无有冥尽”,亦即达到非有非无的同一,克服或有或无的二元对待。从旨趣上说,支道林展开这种逻辑思辨,旨趣在于升华到超逸的精神境界,亦即从有或无的局障中拔越出来,不滞有而能得有之意,不执无而能尽无之妙。

支道林生活于东晋,东晋的文化氛围甚注重超逸的精神境界或情趣,在关于玄理的谈论中,往往贯穿着某种审美意识。也许是因为处身在这样的文化氛围之中,支道林玄佛合流的思想体系呈现出一种特色,即以超逸的旨趣为主臬,至于理论性的逻辑思辨,反倒更像是为达到这种旨趣而铺设的思想路径。这种特色,与重视理论义旨本身的北方中观学派似乎有所不同。支道林曾以善谈庄子“逍遥义”而大获声誉,其无待逍遥的至人境界,被时人认为拔义理于向秀郭象的《庄子注》之外。而在笔者看来,所谓无待逍遥,其实是支道林本着至无空豁的旨趣,就玄学话题而与玄学者流所作的一个印证。本着同样的旨趣而与佛学者流作印证,则有“夷三脱于重玄”等说法。

“三脱”即空、无相、无愿,多称为三脱门或三解脱,是般若空观的解脱法门。“重玄”,在佛教中是修行的法门,即在成佛果之前,重修无数劫以来所为凡夫之事,以此冥尽人我彼此之隔异,破除我执。所谓“夷三脱于重玄,齐万物于空同”云云,是说在重玄的修行境界上超越对于三脱的执着,在至无空豁的意义上齐一万物万相。因为达到了“至无”的境界,所以一切有差异的对待,诸如色空、有无、存忘等等,都“二迹无寄,无有冥尽”。

支道林根据他对般若义理的理解,说重玄,论至无空豁,以此通叙色空有无,可谓抓住了正始玄学以来的焦点问题。又因为是以般若义旨冲决玄学的理论困境,使二者在根本问题和解决之方的层面上深刻地结合起来,不流于寻常的义类比附,所以在东晋玄佛合流中达到了较高的理论层次,并且别开生面。在支道林作《道行指归》阐发其思想理论时,他的朋友王洽曾致书相询,问其义出处:

今本无之谈旨,略例坦然,每经明之,可谓众矣。然造精之言,诚难为允。理诣其极,通之未易。岂可以通之不易,因广异同之说,遂令空有之谈纷然大乖?后学迟疑,莫知所拟。今《道行指归》,通叙色空,甚

有清致。然未详经文,为有明旨耶?或得之于象外,触类而长之乎?^①

此所谓“今本无之谈旨”,大概是指六家七宗中的道安本无宗,其思想曾受到王弼玄学的影响,学者已多有所论。从思想逻辑上看,支道林的即色宗是本无一系的发展。发展的意义在于更彻底,即将“本无”推衍为“至无”,以此克服无与有的相因对待。其所以能发展,当然离不开对般若空观的新理解。而这种新理解,从根本上说又起步于对正始玄学以来焦点问题的关注和掌握。也许正因为思想形成的全过程中都带着玄学的烙印,所以支道林的新理解并不符合般若空观的原本义旨,这一点可以由僧肇《不真空论》对其即色论的批评作证。据此分析以回答王洽所提出的问题,则支道林“通叙色空”是否出于般若义旨并不重要,重要的是他有以匡救“空有之谈纷然大乖”的时弊,能够把握正始玄学以来的焦点问题去解读般若经论,这说明他在理论上的创获,是东晋玄佛合流思潮中“触类而长之”的结果。

支道林在东晋时,又以善谈《庄子》而名噪一时,是郭象之后的庄学新权威。孙绰在《道贤论》中将他比作向秀,说:“支遁向秀,雅尚庄老,二子异时,风好玄同矣。”支道林未曾为《庄子》作过系统的解注,^②但他好谈而且善谈《庄子》的逍遥义,在这个与两晋名士的现实生活感受有直接关系的问题上,豁然拓一新境,拔越一层新旨趣,他也因此被玄学者流所接受。如《世说新语·文学》载:“王逸少作会稽,初至,支道林在焉。孙兴公谓王曰:‘支道林拔新领异,胸怀所及乃自佳,卿欲见不?’王本自有一往隽气,殊自轻之。后孙与支共载往王许,王都领域,不与交言。须臾支退。后正值王当行,车已在门,支语王曰:‘君未可去,贫道与君小语。’因论《庄子·逍遥游》。支作数千言,才藻新奇,花烂映发。王遂披襟解带,留连不能已。”王逸少即王羲之,孙兴公即孙绰。王羲之听支道林逍遥义后,大改其简慢态度,可见支道林的逍遥义对于玄风熏陶下的名士们,确有强烈的感染力。其所以能感染,则是因为在向秀郭象旧义的基础上有新的阐发。两种逍遥义,可见于《世说新语·文学》注引:

向子期、郭子玄《逍遥义》曰:夫大鹏之上九万,尺鷃之起榆枋,小大虽差,各任其性。苟当其分,逍遥一也。然物之芸芸,同资有待,得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变,为能无待而常通,岂独自通而已。又从有待者不失其所待,不失,则同于大通矣。

① 《广弘明集》卷35。

② 据余嘉锡《世说新语笺疏》,支道林可能作有《逍遥游注》,其《逍遥游论》,或即在注中。参见该书上册第221页,上海古籍出版社1993年版。

支氏《逍遥论》曰：夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏、鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于内心。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则逍遥不我得，玄感不为，不疾而速，则逍遥靡不适。此所以逍遥也。若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘蒸尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？

比较两种逍遥义，旨趣上有点差别。

第一，支道林将逍遥的旨趣界定为“明至人之心”，是纯粹的精神境界，与向郭以自然性分在现实中的满足为逍遥，颇不相同。向秀郭象的逍遥义，义理渊源很可能是向秀与嵇康之间关于养生问题的辩论。向秀在《难养生论》中，强调“感而思室，饥而求食，自然之理也”的观点，并指出“性气困于防闲，情志郁而不通”等抑制欲望的修养，达不到养和的目的。向秀此论之作，诚如《晋书》本传所说，用意在于“欲发康高致”。嵇康也确曾受其论难的激发，乃在《答难养生论》中，阐明“性动者，遇物而当，足则无余”，“使智止于恬，性足于和”^①等观点。向秀注《庄子》，阐发性分自足的逍遥之义，大约在此前后，作注始末也都与嵇康有关。所以向秀郭象逍遥义的形成，与关于养生问题的论难，是围绕着同一个问题的，其旨趣不在于寻求纯粹的精神逍遥，而是要解决如何在现实中安身立命的问题。因为接受现实的富贵便必然要丧失本性和人格尊严，保持本性和人格尊严则必然与现实相抗拒，这种矛盾的两难使嵇康试图在《庄子》中找到一条变化洞达的出路。向秀的逍遥义，本质上是关于这同一个问题的不同思考，其思考是围绕着现实问题展开的。后来郭象在此基础上“述而广之”，建立体系更完整的独化论玄学，同样也紧紧扣住现实的问题。比较而言，支道林借逍遥话题申谈纯粹的精神境界，是一种抱着出世心态的解脱或超逸，而向秀郭象之义则是一种抱着入世心态的求索或建构。

第二，由于理论基础有所不同，使两种逍遥义存在义理性的差别。按照向秀郭象之义，大鹏与尺鷖虽在体性方面大有差异，或一飞九万里，或突起榆枋间，但就各自适任其性分而言，都是逍遥的。逍遥以万物不同的性分为准衡，性分得到满足，亦即“得其所待”，便达到了同于大通的逍遥境界。这种逍遥虽不及圣人的“无待而常通”，亦即万物之性分各有其局障，不及圣人以适任宇宙大化为性分，但不能因此将圣人性分作为万物是否逍遥的唯一

^① 从鲁迅校订本《嵇康集》。

准衡。圣人之无待逍遥与万物的有待逍遥,就满足各自不同的性分而言,意义是相同的。而按照支道林的理解,大鹏一飞必须九万里,体性受到外部条件的制约,尺鷃又以其体性满足于浅近而讥笑大鹏的远旷,都有相对性局障,所以都不是逍遥的。支道林的逍遥,无疑是一种绝对的精神自由,所以要将无欲作为前提。唯其无欲,所以与外物无所对待,又唯其无待,所以能达到绝对的逍遥境界。这样,支道林就肯定了向、郭义中的圣人无待之逍遥,否定了万物有待之逍遥。

对于这两种逍遥义,我们似不必评价其理趣之是非高下,古人情思之所至,必有其所以至之的道理,这需要我们去理解并进行勾勒。就两种逍遥义既有历史性的联系又有义理性的差别看,支道林的新义本来就是针对向、郭的旧义提出来的,所以他一方面要对向、郭之义有所理解,另一方面又要推陈出新。理解是支道林切入玄学话题的途径,也是其所谓“游玄”的旨趣之所在;推陈出新则需要借助于般若的理论,并因此反映出支道林与向、郭在本体论上的差异。

支道林对于向郭逍遥义的理解,如果仅从概念涵义的界定上看,似乎有所误解,并以此误解为突破口而提出新的解释。据梁释慧皎《高僧传》卷四载:

通常在白马寺,与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》,云各适性以为逍遥。遁曰:“不然,夫桀跖以残害为性,若适性为得者,彼亦逍遥矣。”于是退而注《逍遥篇》,群儒旧学莫不叹伏。^①

从这段记载看,支道林在清谈活动中切入玄学的逍遥义话题,而其所以能够在向郭义之外标立新旨趣,则是因为发现向、郭义在理旨上存在问题,即“桀跖以残害为性”亦可称逍遥。再进一步分析他之所以能够发现这个问题,又出于对向、郭之所谓“性”产生了误解。向郭所谓“性”,是指未经后天的积习或智识等所增损的先天本性,也可以说是自然原欲。“性”概念的这种涵义界定,在嵇康、向秀辩论养生问题时便形成了。嵇康在《答难养生论》中,已分辨不虑而欲的“性之动”与识而后感的“智之用”,并说:“性动者,遇物而当,足则无余;智用者,从感而求,倦而不已。”此所谓“性”,显然不包括后天的各种欲望膨胀,诸如财色贪婪、权力意志等等。这是对“性”涵义的基本界定。玄学者流阐发或者理解性分自足的逍遥义,始终都保持在这个界定的层面上,直到支道林发现问题为止。而支道林之所谓“桀跖残害”,按照这层

^① 转引自石峻等编《中国佛教思想资料选编》第1册,第72页,中华书局1981年版。

界定并不属于“性之动”，而属于倒错的“智之用”，所以说支道林误解了向郭逍遥义中所谓“性”的涵义，或者说没有遵守向、郭等玄学家对于“性”概念的涵义界定。

更进一步，我们还可以追问：支道林既然“游玄”，以切入玄学而能把握时代的理论课题，不因遁入空门而与青灯古佛相厮守，又怎么会对玄学的基本概念产生这样的误解？

要回答这个问题，也许不可着眼于考察他对玄学的知识性掌握，对向郭著述可曾精研熟读抑或只是道听途说等，而应该深入分析两种逍遥义背后的本体论哲学之同异。通过分析可以看到，支道林对“性”概念产生误解并进而阐发其新的逍遥义，根本原因在于他的本体论哲学与向郭有所不同。

支道林的本体论，就是他在东晋时自立一宗的即色论。其主要思想，则如《即色游玄论》所说：“夫色之性，色不自色，不自，虽色而空。”^① 作为对般若空观的一种理解，支道林取其无自性之说，用以思辨色相空有问题。因为一切色相皆无自性，亦即没有自为自在并且坚实不变的本质规定，所以表象上虽有色相，但即色相本身便是空无。这种思路，就是从色无自性的角度，推导出即色是空的结论。这种本体论，简而言之就是对般若性空思想的一种诠释。明乎此，我们便可以清楚地回答上述问题：支道林之所以误解玄学的“性”概念，是因为他根本就否认事物有自性存在。色相之物既无自性，古往今来的人物也当然都没有自性，所以逍遥与否，不能依据性分是否得到满足去判断，也无从判断。于是用“至人之心”替代向郭之所谓“性分”，并截取无待之逍遥而割舍有待之逍遥，从现实生活的局限中拔越出来，专讲精神上的绝对自由。

向、郭肯定“性分”为实有，而支道林否定之。从表面上看起来，这种分歧似乎很简单，向、郭着眼于现实的人，而支道林着眼于超现实的“圣人”，着眼点不同，反映其入世与出世的人生态度不同而已。但由于表面的分歧背后各有其本体论作依据，问题就不免变得复杂起来。在本体论上，支道林与向、郭究竟何同何异？如果我们以向、郭的《庄子注》作为最后一个未曾受佛学影响的哲学体系，以支道林的即色论作为玄佛合流的一种典型，那么二者在本体论上的差异，将如何影响到中国哲学的未来发展之路？诸如此类的问题，集中反映出东晋时中国哲学因佛教般若理论的传播所引发的历史大转折。而道教重玄学作为转折后的一种理论思潮，其历史发展之路必然与转折的性质有关，这使我们有必要就上述问题进行讨论。

① 转引自石峻等编《中国佛教思想资料选编》第1册，第64页，中华书局1981年版。

第四节 历史的疑问

探讨支道林即色论与向、郭《庄子注》在本体论上的同异,必然要牵涉到孙盛的诘难。因为孙盛的诘难,反映出玄学家对于自身理论困境的认识,而支道林的即色论,则可以说是针对其困境所作出的回应。二者虽不一定是事实上的对话关系,但由于所关注的是同一个时代学者所普遍关注的理论问题,所以我们可以将二者作为理论上的对话关系去看待。理论上的对话,以提出问题的孙盛为起点。

孙盛在上述两篇文章中,点名批评了两位玄学家,即王弼和裴颢。其批评王弼而未得王弼玄学之本旨,已如前述,而在对裴颢的批评中,又事实上师法其举《易》抑《老》的立论方式。

裴颢作《崇有论》针砭虚无之玄风,基本的立论方式是举《易》抑《老》。如说:

老子既著五千之文,表摭秽杂之弊,甄举静一之义,有以令人释然自夷,合于《易》之损、谦、艮、节之旨。而静一守本,无虚无之谓也;损、艮之属,盖君子之一道,非《易》之所以为体守本无也。^①

这是说,老子之道只相当于《周易》中若干卦的义理,未得周孔圣人之道的全体。同样的立论方式,也可见于孙盛的《老聃非大圣论》。如说:

按《老子》之作,与圣教同者,是代大匠斲、骈拇骺指之喻,其诡乎圣教者,是远救世之宜,违明道若昧之义也。《六经》何常阙虚静之训、谦冲之诲哉?孔子曰:“述而不作,信而好古,窃比我于老彭。”寻斯旨也,则老彭之道,以笼罩乎圣教之内矣。且指说二事,而不非实言也。何以明之?圣人渊寂,何不好哉?又三皇五帝已下,靡不制作。是故《易》象经坟,烂然炳著,栋宇衣裳,与时而兴,安在述而不作乎?故《易》曰:“圣人作而万物睹。”斯言之证,盖指说老彭之德,有以仿佛类己形迹之处所耳。

在孙盛看来,儒家的圣人之道有两个方面,一方面如孔子所说,“述而不作,信而好古”,这方面所包涵的谦冲虚静、执古御今之义,可以笼罩老子的学说;另一方面,儒家的圣人之道又“与时而兴”“靡不制作”,这方面代表了尧孔以来的根本精神,是《易》象形成之后的经籍典坟所体现和阐扬的道理,这

^① 《晋书·列传第五》。

个道理,才是儒家圣人之道全体大用。

孙盛是个历史学家,从《老聃非大圣论》一文看,他的历史观包涵了对《易》道的某种认识,即认为先哲大圣因应时宜而制象,大贤则“观象知器”,与时卷舒。由此形成一部“御治因应,对接群方”的文明史,也形成了一种贯穿于历史的圣人“圆化之道”。无论是从史的方面看还是从道的方面看,孙盛都同裴颀一样,认为《周易》广大悉备,而《老子》则在比较之下显露出偏执虚寂无为的暗弊。

但是,裴颀立论的根旨在于“崇有”,用以针砭士林的虚无放诞之风,强调“礼制弗存则无以为政”的观点;而孙盛立论的根旨则在于“圆化”,用以摆脱崇有贵无的两难选择,强调“因应无方,唯变所适”的观点。二者在思想观念上,明显有差异。

立论方式既然相同,而思想观念又如此相异,说明孙盛对于《易》道有新的理解。其所以能新,从理论上讲,实因受到向、郭《庄子注》的影响。关于这一点,我们可以通过比较看得出来。

孙盛二论	向、郭《庄子注》
<p>夫大圣乘时,故迹浪于所因;大贤次微,故与大圣而舒卷。所因不同,故有揖让与干戈迹乖;次微道亚,故行藏之轨莫异。《老聃非大圣论》</p> <p>道之为物,唯恍与惚,因应无方,唯变所适。值澄净之时,则司契垂拱;遇万动之化,则形体悖兴。是以洞鉴虽同,有无之教异陈;圣教虽一,而称谓之名殊自。唐虞不希结绳,汤武不拟揖让。夫岂易哉,时运故也。《老聃非大圣论》</p>	<p>是以至人无心而应物,唯变所适。《外物注》</p> <p>至人无心,任世之自成。成之淳薄,皆非圣也。圣能任世之自得耳,岂能使世得之哉!故皇王之迹,与世俱迁,而圣人之道未始不全也。《缮性注》</p> <p>无为之言,不可不察也。夫用天下者,亦有用之为耳。然自得此为,率性而动,故谓之无为也。今之为天下用者,亦自得耳。但居下者亲事,故虽舜禹为臣,犹称为有。故对上下,则君静而臣动;比古今,则尧舜无为而汤武有事。然各用其性而天机玄发,则古今上下无为,谁有为也!《天道注》</p>
<p>然希古存胜,高想顿足,仰慕淳风,专咏至虚,故有栖峙林壑,若巢许之伦者;言行抗轡,如老彭之徒者。亦非故然,理自然也。夫形躁好静,质柔爱刚,读所常习,惕所希闻,世俗之常也。是以见偏抗之辞,不复寻因应之适;睹矫诳之论,不复悟过直之失耳。《老聃非大圣论》</p> <p>尧孔之学,随时设教;老氏之言,一其所尚。随时设教,所以道通百代;一其所尚,不得不滞于适变。此又暗弊所未能通者也。《老子疑问反讯》</p>	<p>若独亢然立乎高山之顶,非夫人有情于自守,守一家之偏尚,何得专此!此故俗中之一物,而为尧之外臣耳。《逍遥游注》</p> <p>夫身在人间,世有夷险。若推夷易之形于此世而不度此世之所宜,斯守形而忘身者也。《山木注》</p> <p>以其背今向古,羞为世事,故知其非真浑沌也。徒识修古抱灌之朴,而不知因时任物之易也。夫真浑沌,都不治也,岂以其外内为异而偏有所治哉!此真浑沌也,故与世同波而不自失,则虽游于世俗而泯然无迹,岂必使汝惊哉!《天地注》</p>

孙盛二论	向、郭《庄子注》
盛以为老聃可谓知道，非体道者也。 ((《老子疑问反讯》)) 至于中贤第三之人，去圣有间，故冥体之道，未尽自然，运用自不得玄同。((《老聃非大圣论》))	夫庄子者，可谓知本矣，故未始藏其狂言，言虽无会而独应者也。夫应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣……然庄生虽未体之，言则至矣。 ((《庄子序》))

以上三个方面，第一是主张适应时势的变通之道，第二是反对僵化的偏尚，第三是对老庄的评价。显而易见，孙盛在这三个方面的思想和议论，基本上都与向郭相同。由此我们可以说，孙盛之诘难玄学《老子》，本质上是以玄学《庄子》作为思想依据的，即以向郭《庄子注》所达到的圆融，针砭贵无之偏失，深化对《易》道的理解。从总体上看，孙盛的思想资料不出“三玄”，所以他的诘难和隐含的答案，是玄学内部的理论运动。

但是，孙盛的思考始终停留在人生论亦即安身立命之道的层面上，虽有所吸收郭象的《庄子注》，但未能提升到其独化的本体论哲学的高度。从总体上看，这种本体论层面的薄弱，似乎是东晋玄学中普遍存在的一种局限性，不独孙盛如此，其他如张湛的《列子注》等，也多为抽前人之余绪，不能作出新的理论概括。这种局限性为般若学的崛起留下了广泛的思维空间。而般若的本体论哲学如何与中国传统的安身立命之道结合起来，也就成为东晋玄佛合流思潮中的一个焦点问题。

如果我们以支道林的即色论作为般若本体论哲学在东晋时的典型代表，那么，在中国传统的哲学体系中，与之最接近的是向郭《庄子注》，而最能显现彼此差异的，也是向郭《庄子注》。接近是因为二者具有相同的本体论形式，跳出生成本元论之窠臼。差异则在于向郭认为本体是自生或独化之“有”，而支道林则认为本体是“至无”。这种差异最终所反映出来的，是般若性空思想对中国传统的性与天道统一观，亦即对天人合一之哲学结构的强烈冲击。

在中国哲学史上，生成本元论和本体论两种哲学形态，都发源于先秦，前者以《易》《老》为代表，后者以《庄子》为代表。秦汉哲学主要以《易》《老》等作为思想资料，《庄》学不显，所以其主流是生成本元论。直至王弼建构其玄学体系，虽然有本体论化的倾向，但由于是以《易》《老》作为主要的思想资料，所以并不彻底，依然带有生成本元论的种种痕迹，如有无之间的生成与被生成关系、作为生成本元的“一”等。这些痕迹，在竹林时期《庄》学兴起后，渐次被扫除，《庄子》作为一种本体论哲学的本来面目，因之得以显现，是即向秀的自生说和郭象的独化论。

向秀的自生说和郭象的独化论,都是在注解《庄子》时提出来的,他们的思想先导无疑是《庄子》。向秀之说可见于张湛《列子注》转引:

吾之生也,非吾之所生,则生自生耳。生生者岂有物哉?故不生也。吾之化也,非物之所化,则化自化耳。化化者岂有物哉?无物也,故不化焉。若使生物者不生,化物者不化,则与物俱化,亦翼异于物?明夫不生不化者,然后能为生化之本也。

今本郭象《庄子注》,也保留了义理相同的自生说,如《齐物论注》:

无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生,然则生生者谁哉?块然而自生耳!

又如《在宥注》:

夫庄老之所以屡称无者,何哉?明生物者无物而物自生耳。自生耳,非为也,又何有于已生乎?

此所谓“自生”,第一否定了在具象万物之上有某个更根本的本元,第二否定了本元与具象万物之间的生成与被生成关系。放在玄学的历史发展中看,自生说是针对正始玄学“有之所始,以无为本”等命题提出来的,它实际上是“有生于无”的反命题。

从自生说到独化论,思想逻辑上仅一步之遥。这一步之遥的差别在于,自生说是从万物何以发生的角度讨论问题,因为有所针对生成本元论,所以在思辨上就表现出玄思冥想万物之始初的性质。独化论则从万物何以变化的角度讨论问题,就现在目前之万物而推溯其生化之理。如《齐物论注》说:

世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问:夫造物者,有耶无耶?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。

罔两是影外余阴,待即对待,也就是因果之因。按照生成本元论的看法,罔两因影而生,影因有形之物而生,有形之物则因造物者而生,因因相成,世界万物似乎被因果链条紧密地联系着。但是,造物者是有还是无呢?郭象在这个问题上采取二律背反式的思辨,认为万物必先自有其形体或自成其为物,然后才能谈到造物问题,由此可见自成其为物是化生的根本,而独化之理亦由此彰显出来。

独化论从事物的因果关系入说,与佛教的“缘起”说很相似,颇使人怀疑

它来源于佛教。其实,郭象的独化论只不过是在《庄子》寓言的基础上“接着说”,亦即用哲学的语言演绎其寓言中的哲理。与般若缘起说比照,相同的只是以因果关系入说,而结论却大异其趣。依然以景与罔两的寓言为例。《齐物论》说:

景曰:“吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?”

郭象的注解接着说:

若责其所待而寻其所由,则寻责无极,(而)[卒]至于无待,而独化之理明矣。

《庄子·寓言》中也有景与罔两的寓言:

景曰:“……予,蜩甲也,蛇蛻也,似之而非也。火与日,吾屯也;阴与夜,吾代也。彼吾所以有待邪?而况乎以[无]有待者乎!”

郭象的注解依然是接着说:

推而极之,则今之(所谓)有待者,(率)[卒](至)于无待,而独化之理彰(矣)。①

至此,我们可以清楚地理解郭象独化论的思想逻辑。罔两的形成以影为因或待,而影又以形体之物为因或待,这是日常可以观察到的现象。由这种现象推论,世界上任何一种事物的形成,都必有其原因或者对待,事物存在于因果联系之中。因果联系是无极无限的,起初发生的事物必有其更初的原因,以此推论,可知不存在什么第一原因,亦即不存在造物者或造化之主。在事物的生成变化背后没有更高的主宰,是即所谓“独化”。

以独化论与缘起说相比较,其差异是显而易见的。独化论以事物都处于因果关系中,否定造物者的存在,但肯定物自体的真实性。而佛教的缘起说,则根据事物都处于因果关系中的理由,认为一切事物都变动不居,没有坚实不变的自性,所以物自体是不真实的。这也就是所谓缘起性空之义。支道林按照“色无自性”的思想逻辑论有无关系,认为有与无都不具自性,因而不能互为存在前提或条件,并以此达到至无空豁意义上的“无有冥尽”之同一,思想根源正是这种缘起说。

由此看来,肯定或者否定物自体的真实性、肯定或者否定物自体的性分或曰自性,是郭象独化论与支道林即色论的根本差异之所在。这种差异反

① 据清人郭庆藩《庄子集释》本,中华书局1961年版。

映在有无之论中,就是支道林以否定的方式同一有无,而郭象以肯定的方式同一有无。如《知北游注》说:

非唯无不得化而为有也,有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物,虽千变万化,而不得一为无也。不得一为无,故自古无未有之时而常存也。

《庚桑楚注》说:

死生出入,皆欬然自尔,未为之者也。然而聚散隐显,故有出入之名;徒有名耳,竟无出入,门其安在乎?故以无为门。以无为门,则无门矣。

推此以论,事物的聚散生灭,只是改变了存在的状态,并不是有与无的相互转化。既有之物不能化灭为无,反之,本无也不能化生为有,所以世界是自古以固存的,在时间上无限,并不存在最初如何发生的问题。《老子》说“出生入死”,是在观念上假设了一道门户,将生与死或有与无隔离开来,虽然《老子》首章曾说有与无“同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”,试图在理论上将有无同一起来——正如孙盛所发现的那样,但由于观念上假设了一道隔离的门户,同一便难以达到本体论的高度,而必然用“有生于无”的冥想,去体悟有与无在最初生成时的联系性。这种联系性很软弱,经不起推敲,而中国传统的生成本元论发展到魏晋玄学时,也就暴露出如何在本体论的层面上将有无同一起来的问题。要解决这个问题,首先必须跳出生成本元论的旧思路,因为有与无的隔离,本身就是生成本元论的观念假设所造成的,所以解决问题的出路不在于如何进行更周密的逻辑论证,而在于使思维模式从生成论转换到本体论的层面上来。郭象借助于《庄子》寓言完成了这种转换,也就以其独化论玄学将有无二端同一起来,是即“自古无未有之时而常存也”。

根据以上分析,孙盛关于贵无、崇有二论的诘难,正解应该在向郭的《庄子注》中。但事实是,向郭《庄子注》在东晋时虽已传播,为一些学者所咏味或批驳,但没有得到整体性的理解,而回应贵无与崇有之两难选择的,竟然是以佛教般若学为主流。这种主流思想,与东晋时崇尚隐逸的士风相呼应,造成了一种飘然出尘的文化氛围。当时士林中人物似乎都很潇洒,但却给未来的哲学发展之路留下了一个很大的疑问。

按照郭象的独化论玄学,人物各自有其性分,性分在现实世界中得以满足,即是所谓逍遥,也符合独化之理。这种哲学,可以说是中国传统的性与天道统一观,亦即天人合一之哲学结构的最高形态。独化之理,即是郭象的

天道观,亦即其本体论。而以支道林为典型代表的东晋般若学,却根本否定性分的真实,并在本体论上树立其至无空豁之说。这种哲学,如果按照中国传统的天人合一之哲学结构去理解,实际上是一种零加零等于零的学说,它从根本上冲击了中国传统的哲学结构,也冲击了传统哲学关切社会现实问题的价值观。

由此我们回到孙登重玄的问题上。孙登“托重玄以寄宗”,可信是由孙盛的诘难所开启、由支道林的回应及其“重玄”之说所诱发的。但是,孙登寄托重玄而注解《老子》,所走的究竟是般若之路还是中国传统的哲学之路呢?孙登的著作久佚,这个问题就不能不成为一个悬案。在一些集注本中所保存的孙登注文,只有两条义理性较强。其一是注“无为之益”说:

柔能破刚,无能遣有,以是知无为之教大益于人。^①

既然无能遣有,当然也可以反过来以有遣无。这种有无互遣,与前引支道林《大小品对比要钞序》之论有无,义旨相类,中观学更明确有“双遣”之说。蒙文通先生在其著《校理老子成玄英疏叙录》中也肯定“寻诸双遣之说,虽资于释氏”,似乎孙登“无能遣有”之说来自佛教,是可以肯定的。但在郭象的《庄子注》中,同样也有“双遣”之说,如《齐物论注》:

然则将大不类,莫若无心,既遣是非,又遣其遣。遣之又遣以至于无遣,然后无遣无不遣而是非自去矣。

遣是非与遣有无,说法不同,而思路却一致,所以从这条资料中,我们并不能判断出孙登思想的基本倾向。

其二是注“逝曰远”时说:

万物逝行,皆有停性之处;此道逝行,寻之弥远,莫究其源。^②

孙登引用“性”的概念诠释《老子》之所谓“道”,辨识道与物的差异,或许有所借鉴支道林的色性之说。但早在河上公的《老子章句》中,即有“道性自然”之说,而且孙登肯定变化中的万物有相对稳定的质性,即“有停性之处”,与支道林根本否定色相自性不同,所以这条资料也不足以说明孙登思想的基本倾向。

总之,东晋时的玄佛合流,因佛教般若性空思想与中国传统哲学的根本差异,对传统的性与天道统一观,亦即天人合一的哲学结构,形成了根本性

① 旧题顾欢述《道德真经注疏》卷4引。

② 宋李霖《道德真经取善集》卷4引。

的冲击,并由此造成了中国哲学的大转折。重玄学作为转折后的一种理论形态,是由玄佛合流的思潮所启发的,既有其玄学之传统,又必受佛教之影响。但由于始以重玄解《老》的孙登著作久佚,我们无从了解其基本的思想倾向。作为一个历史悬案,它为重玄学的未来发展之路留下了一个很大的疑问。

第三章 南北朝道教义学与重玄学

南北朝道教的历史发展,有两个重要的方面。其一是通过改革,对芜漫散杂的经教科仪、修炼方术等,进行文化的清理和整合,在经教体系化的进程中,强化自身的教规建构和组织建设。其二是承扬汉以来融摄道家之学的传统,吸收玄学和佛教的某些思想,加强自身的理论建设,发展出自成一家格局的道教义学。正是这一时期的道教义学,乘玄学之余波,将“重玄”引入道教,使之结合于道教这一社会实体,发展为规模恢宏、理旨精深的学术流派。

汉以来道教融摄道家之学的传统,我们在“玄道”部分已进行过讨论。本章结合于南北朝道教义学的开展,将主要考察道教研习《老子》的情况。考察中我们发现,自汉末五斗米道提倡习诵《老子》,《老子》便一直是道教的重要经典之一。但在魏晋时,道教之习诵《老子》,主要是以信仰的方式,其涵泳义理,则在清虚修持方面,与玄学之敷阐新义不相侔。及南北朝时,道教研习《老子》乃由信仰层面深化为研寻义理,名家辈出。若究论其所以能够深化,则又与佛道论争分不开。论争中,佛教学者对于道教义理的攻诘,激励起道教学者进行理论上的自我阐述,其思想方法和旨归,诚如前引杜光庭所说,“宗趣”于重玄。

也许正因为南北朝道教的理论阐述是在佛道论争的氛围中展开的,所以其基本的理论倾向,是立足于中国传统哲学之本位,回应佛教的冲击。从现存资料看,冲击与回应主要围绕两个问题,第一是站在本体论哲学的高度上,如何诠释“道”之蕴涵,第二是以“道”本体论哲学作为依据,如何理解“性”的涵义。在这两个问题上,道教学者援引重玄的思想方法,也吸收佛教般若学的理论思辨,但在理论归旨上,却表现为肯定“道”与“性”的统一,是站在更高的理论思辨之层面上,维护传统哲学的性与天道统一观,并以此显现出它与佛学理论的根本区别。据此对南北朝道教义学作一整体性概括,可以说是吸收重玄的思想方法使之达到新的理论高度,较“玄道”阶段更能阐发道家理论之精微,较诸玄学,在本体论方面更彻底,而其思想理论所围绕的焦点问题,则是性与天道在更高理论层面上的统一。以下分次论之。

第一节 南北朝道教义学之开展

南北朝道教的义理之学,是通过各种各样的方式开展起来的,诸如造作道经、修撰杂论等。研述《老子》,无疑也是重要的方式之一,而且因为《老子》本身所具有的思想经典之意义,所以在各种方式中占有主导地位,而很多杂著论疏,从思想实质上看,是对《老子》理旨的诠释。

道教研述《老子》的传统,发轫于汉代,并且有学理和教法两种类型。其一如河上公的《老子道德经章句》,属隐世以论治国修身之道,是学理性的。其二如五斗米道令其徒习诵《老子》,是教法性的。据《后汉书·刘焉传》注引《典略》说,五斗米道在张修掌教的前期,便“使人为奸令祭酒,主以《老子》五千文,使都习,号‘奸令’”。张鲁掌教后,习诵《老子》的教法无疑保持下来了。从据考为张鲁所作的《老子想尔注》看,保持中又有所变革或匡正,如注“持而满之,不若其已;揣而悦之,不可长宝”说:“道教人结精成神。今世间伪技,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。”《想尔注》中,类似这样具有针对性的地方不少,其用意,大概在于对习诵《老子》的教法作出规范化的解释。这种解释也许不符合《老子》本旨,一般教徒的习诵更可能流于形式,不能深入理解其旨归所在,但无论如何,道教与《老子》的关系毕竟从此奠定了,并由此开创了道教习诵《老子》的传统。

这种习诵《老子》的传统,在道教中是通过信仰和教规的途径维持下来的。《抱朴子内篇·释滞》中有一段批评老庄的话,常被学者引用,作为道教与道家异趣的证据,如其中说“五千文虽出于老子,然皆泛论较略”,“但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳”,又批评时流“以老庄为窟藪”。这些批评,如果换一个角度去看,即不着眼于葛洪个人的思想观点,而着眼于批评所反映的道教教风,那么它正说明在葛洪的时代,道教习诵《老子》的风气依然盛行,而且与玄学之风有一种相互呼应的关系。暗诵《老子》是五斗米道以来的道教教法,而以老庄为窟藪则是玄风流播所造成的现象。若再结合陈寅恪先生对天师道世家的考察来看,东晋时玄风与道教的呼应关系,似不只是风气的相互感染,还因某些受玄风熏陶的士族,原本即是奉道世家,如信奉五斗米道的王羲之、信奉天师道的殷仲堪等。王羲之还曾为道士书写《道德经》,换其群鹅。陈寅恪先生就此事分析说:“此段故事适足表示道士与右军

二人之行事皆有天师道信仰之关系存乎其间也。”^①共同的信仰既构成了王羲之写经换鹅的思想背景,同样也构成了道士与一些士族好尚《老子》的思想背景,甚至也可以说,好尚《老子》本来就是其信仰的一种表现。

东晋末暨南朝刘宋之初,在葛洪从孙葛巢甫造构《灵宝经》的推动下,灵宝派大兴。灵宝派不但制立斋法,将道家专精凝神的修养灌输到宗教实践中,而且继五斗米道之后,再次将习诵《老子》确定为教规。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,是晋宋之际问世的灵宝派道经之一,其中说:

唯《道德五千文》至尊无上,正真之大经也。大无不包,细无不入,道德之大宗矣。历观夫已得道真人,莫不学《五千文》者也,尹喜、松莛之徒是也。所谓大乘之经矣。^②

与《老子》所受到的极度推崇相适应,有关传度的教规也被制定出来:

《五千文》仙人传授之科,素与《灵宝》同限。高才至士好讽诵求自然飞仙之道者,具法信纹缙五千尺,与《灵宝》一时于名山峰受之。^③

经中复有托称仙公(葛玄)的注文说:

世有高德人欲讽诵期升仙者,当与《灵宝》同时受之。法信信奉经之盟也。故曰“不出户牖,以知天道”,此之谓也。世将希有其人矣。若欲谈虚无持高于时者,不须依此法受之也。真人直以教学仙耳,道士学之。求仙不师受者,即道不行。^④

这里面有两点颇值得注意。

第一,习诵《老子》与道教的神仙信仰密切联系在一起,而以信仰者的心态习诵《老子》,既与谈玄者徇名慕高有区别,即归趣不在于炫耀思辨,而在于修行和体味,属古人信奉的读书万遍其义自见之类,又与葛洪所信奉的金丹神仙有区别,从某种意义上甚至可以说是金丹神仙的反正,即被葛洪斥之为“徒劳”者,反被灵宝派奉为修行要津。从一些资料看,将习诵《老子》作为证成神仙的途径,由灵宝派倡导,其他道派如上清等,也有所接受,如《真诰》卷九《协昌期》引太极真人云:“读《道德经五千文》万遍,则云驾来迎。万遍毕未去者,一月二读之耳,须云驾至而去。”^⑤而习诵《老子》与神仙信仰

① 见《天师道与滨海地域之关系》,载《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社1992年版。

② 《道藏》第9册,第870页。

③ 《道藏》第9册,第871页。

④ 《道藏》第9册,第871页。

⑤ 《道藏》第20册,第544页。

相结合作为一种观念在道教中的传播,也影响到道教的历史发展趣向,如南朝出现的《升玄内教经》等,即以智慧升玄取代肉体飞升。

第二,《道德经》与《灵宝经》按教规同时传授,习诵《道德经》在道教中便有其制度化的保证。这种制度,有资料证实并非虚拟,而是与道教的教阶制度相结合,得以实施。唐玄奘《甄正论》介述道教三洞经有云:

洞真者,学佛法大乘经,论法体实相。洞玄者,说理契真。洞神者,符禁章醮之类。今考校三洞经文,唯《老子》两卷微契洞玄之目。其洞真部即是灵宝。^①

此说与隋唐道书的常见说法略有异。按道书之说,洞真为上清,洞玄为灵宝。依玄奘所见,《老子》在洞玄部,则与《道德经》《灵宝经》同时传授之说相吻合,其所见者,可能是南北朝末北传的三洞经,其中保留了《老子》在洞玄部的旧制。^②南梁时,臧矜曾改编七部经目,将《老子》等定为太玄部经典,从此《老子》属一特定教阶之传授系统。如《三洞奉道科戒营始》载高玄弟子所受经目有:《老子道德经》二卷、河上真人注上下二卷、《五千文朝仪杂说》一卷、《关令内传》一卷、《戒文》一卷。再得传授《西升经》《妙真经》等,即受称太上高玄法师。^③《老子》从洞玄部灵宝经中离析出来,与旨趣相近的经典独立为七部之一,是南朝道教义学发展的结果。发展中固然有所改变,但研习《老子》的传统却不但保持下来,而且因应义学的发展而得以弘扬。

道教将习诵《老子》与其信仰结合起来,还涉及到两个相关的问题,其一是神化老子,其二是尊《老子》为经。而南北朝一些义学道士通过解注《老子》以阐发其思想理论,正是在尊《老子》为经的背景下展开的。

神化老子的根源,也许要追溯到老子本身的离奇传说。在先秦诸子中,老子是最富传奇色彩的人物。关于他的身世,最早载述其事的《史记》已不能确指,而保留了三种传说。一是姓李名耳字聃,为周守藏室之史,二是楚人老莱子,三是秦献公时人太史儋。前两者皆与孔子同时,距后者约二百年,所以《史记》有“盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也”的说法。对于这些离奇的传说,现代学者虽经过多方面的考证,但也还

① 《大正藏》第52册,第561页。

② 敦煌P.2434号《升玄内教经·道陵还国品》自署经德云:“此经大业,兼摄众经。一切官属,悉从其教。是故持此经者,修此道者,罢置诸余法术,唯洞玄《五千文》是其枝条。”此亦《老子》原在洞玄部之一证。

③ 见《道藏》第24册,第758页。另请参见《传授经戒仪注诀》所载太玄部经目、唐张万福《传授三洞经戒法策略说》所载道德经目(《道藏》第32册,第170、186页)。

没有得出一致的结论。而在古代,离奇的传说则被作为素材,恣其想象和附会。再结合于《老子》书超乎日用近情、日常近知的特点,便出现东汉时以宗教意识神化老子的现象。^① 汉桓帝信奉黄老道,于是下令“悉毁诸房祀”^②,于延熹八年(165年)遣使到苦县祠老子。同年,陈相边韶作《老子铭》,载述了当时人神化老子的一些说法:

以老子离合于混沌之气,与三光为终始,观天作谶,(缺)降斗星,随日九变,与时消息,规矩三光,四灵在旁,存想丹田,太一紫房,道成身化,蝉蜕渡世,自羲农以来,(缺)为圣者作师。^③

这些神化老子的说法,不同于一般的神话或民间传说,而有其特定的宗教意识作为思想背景。所谓“老子离合于混沌之气”,也许是由《老子》寻曠天地生成本元的哲学思想附会出来的,所谓“道成身化”,则是将方仙道的“形解销化”之说套用来神化老子,^④而这两方面的结合,正是道教将老子神化为天地本元的乌形。如《老子想尔注》说:“一散形为气,聚形为太上老君。”在《太上老君开天经》中,老子更被神化为开天辟地的创世者,如说太初时老君从虚空而下,口吐《开天经》以教太初,“太初始分别天地清浊,剖判溟滓洪濛,置立形象,安竖南北,制正东西,开暗显明”。^⑤ 这种创世说,隋唐以后被“三清”所取代。而“三清”之说,亦由《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”化出,而且“三清”中的道德天尊,即是经过神化的老子。

道教不但神化老子,而且神化解注《老子》的河上公。如果说神化老子有其历史根源,道教非始作俑者,那么神化河上公则纯由道教倡始,并且以此种神化,使河上公的《老子道德经章句》成为道教《老》学的发源之作。魏晋之际,嵇康和皇甫谧先后作《高士传》,都将河上公或河上丈人列入其中,但都只是将他作为发畅《老子》学术的隐士,未曾神化之。嵇康《高士传》说:

河上公者,不知何国人也,谓之丈人。隐德无言,无德而称焉。安

^① 边韶《老子铭》说:“其二篇之书,称天地所以能长且久者,以其不自生也。厥初生民,遗体相续,其死生之义可知也。或有浴神不死,是谓玄化之言,由是世之好道者触类而长之。”(陈垣《道家金石略》第3页)所谓“好道者触类而长之”,也就是信奉黄老道的人以宗教意识神化老子。

^② 《后汉书·王涣传》。

^③ 同注^①。

^④ 《史记·封禅书》言方仙道之事有云:“形解销化,依于鬼神之事。”

^⑤ 《道藏》第34册,第618页。

丘先生等从之，修其黄老业。^①

此说以河上公“隐德无言，无德而称”，未涉及其所著《老子章句》，更不会有后来道教中甚传的河上公以其所注《老子》教授汉文帝的故事。皇甫谧的《高士传》提到河上丈人“著《老子章句》”，“为道家之宗”，但也没有神化的内容。此二说，大抵皆据《史记·乐毅列传》，其说云：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。”这些都只是平实的历史记载，嵇康等将之列于《高士传》，有褒美其隐世之意，无神化以尊崇之的用心。而在葛洪的《神仙传》中，河上公则成了“神人”。据《太平广记》卷十引录《神仙传》说：

河上公者，莫知其姓字。汉文帝时，公结草为庵于河之滨。帝读《老子经》，颇好之，敕诸王及大臣皆诵之。有所不解数事，时人莫能道之，闻时皆称河上公解《老子经》义旨，乃使贾所不决之事以问，公曰：“道尊德贵，非可遥问也。”帝即幸其庵，躬问之。帝曰：“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。域中四大，王居其一。子虽有道，犹朕民也，不能自屈，何乃高乎？”公即抚掌坐跃，冉冉在虚空中，去地数丈，俯仰而答曰：“余上不至天，中不累人，下不居地，何民臣之有？”帝乃下车稽首曰：“朕以不德，忝统先业，才小任大，忧于不堪。虽治世事而心敬道，直以暗昧，多所不了，唯愿道君有以教之。”公乃授《素书》二卷与帝，曰：“熟研之，此经所疑皆了，不事多言也。余注此经以来，一千七百年，凡传三人，连子四矣。勿以示非其人。”言毕，失其所在。须臾，云雾晦冥，天地混合。帝甚贵之。论者以为文帝好《老子》之言，世不能尽通，故神人特下教之。而恐汉文心未至信，故示神变。所谓圣人无常心，以百姓心为心耶。

这段故事，又见于《老子道德经序诀》。该《序诀》托称三国时人葛玄造，而实出于南北朝时期。^②与《神仙传》相比较，《序诀》略有增饰，如将“素书”指明为《老子道德经章句》等，故事情节则完全相同。

从某种意义上说，对于道教神化河上公的故事，我们没有必要进行真伪考辨，因为无论这个故事是出于葛洪的编造，抑或如《神仙传序》所说，乃由“抄集”而成，^③总之是在道教之宗教意识的驱动下敷衍出来的，魏晋之际

① 《太平御览》卷 510 引。安丘先生或即安丘望之，也是受后世道教推崇的发扬《老》学的人物，唐初傅奕校订《老子》，所依古本之一，据称即寇谦之所传的“安丘望之本”。（参见宋谢守灏《混元圣纪》卷 3，《道藏》第 17 册，第 815 页）

② 《隋书·经籍志》著录南朝梁《老子注》传本，其中有“《老子序诀》一卷，葛仙公撰”。

③ 《神仙传序》：“今复抄集古之仙者见于仙经、服食方及百家之书、先师、耆儒所论”。

未曾见,东晋时始出现,所以其为伪托无疑,尚不足以构成一个真伪考辩的问题。但是,我们不能因为这种考据性的结论,就将故事简单地判定为宗教家的臆说,马虎了事。历史地看,故事虽然是虚构的,但它对东晋以后道教融摄道家的思想理论,却产生了真实的影响。这种影响,简单地说就是因推崇河上公而尊《老子》为“经”,并藉之拓开道教疏释《道德经》的传统,而南北朝隋唐时道教学者之注解《道德经》,正是在尊之为经典的意识下展开的。

就故事情节而言,河上公坐于虚空向汉文帝传授其书,也许正是对道教处世态度的最好的形象化表达,即超逸于现实之上以关注现实。而对于《老子》之用于世,应于时,道教也具有一种信心,正如儒家“半部《论语》治天下”所表现出的信心一样。只不过在形式上,道教不推崇魏晋玄学之《老子》,而推崇以河上公《老子章句》为代表的汉初黄老学之《老子》^①,以此标识其传统之渊源。

在形式上推崇河上公,并不意味着在思想实质上要受其局限,不能对魏晋玄学的思想理论进行吸收。从晋唐道教的实际情形看,河上公本着“自然长生之道”的宗旨解注《老子》,在一般教徒中也许奉为圭臬,通过经书的传授途径研习之。而在道教学者尤其是重玄学者中,河上公解《老》宗旨与道教信仰的吻合,主要意义在于肯定了道教《老》学的学术传统,河上公的《老子道德经章句》只是被作为此种学术传统的象征。无疑,重玄学者对于《老子》的理解,与河上公有很大的差异,唐初的重玄学名家李荣甚至对河上公的注解提出批评。^②但对于河上公所象征的学术传统,重玄学者却坚决维护,如唐太宗贞观二十一年(647年)译道经为梵文时,玄奘与成玄英就曾在是否译出《老子》河上公序等问题上发生分歧,玄奘以其序为养生方术,不愿译出,成玄英则坚决要求“请为翻度,惠彼边戎”,^③这种态度应该说是维护其传统的一种表现。

如果我们将晋唐道教解注《老子》作为道教的一种经学传统,那么这种传统的形成必然有一个前提,即尊奉《老子》为经。而尊奉《老子》为经,就见存注本而言正始于河上公。

关于《老子》称经,马叙伦在所著《老子校诂》中曾作过考证,大略说:汉初皆直曰《老子》,无经名。《汉书·艺文志》录《老子邻氏经传》等三种,也只

① 关于河上公《老子章句》的著作年代,学者有不同的看法。但道教信其为汉初人,教文帝。在另一部灵宝经《太极隐注玉经宝诀》中,河上公更被神化为太极真人化身,为《道德经》法师。这是道教的想法,与考据不同。

② 参见拙著《中国重玄学》,第269页,人民中国出版社1993年版。

③ 唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丙。

是班固所说的“传其学者，尊其本师故然”，意即不能作为尊《老子》为经的例子。《法苑珠林》卷六十八引《吴书》说：“汉景帝以黄子老子义体尤深，改子为经，始立道学。”马氏经过考证，认为这个说法也不可靠，而是“道教之徒，托以为重”。尊《老子》为经，见于东汉文籍，马氏所举例证，有扬雄《蜀王纪》说“老子为关尹喜著《道德经》”、边让《老子铭》说“见迫遗言，道德之经”等。因马氏疑河上公《老子道德经章句》乃南朝齐处士仇岳所为，所以未将河上公本作为称经的实例。^①当代学者多认为河上公注成于东汉，其书则将《老子》分为《道经》、《德经》两部分，如敦煌 S3926 号唐抄本，尾题为《老子德经下河上公章句》，所以有学者认为称《道德经》始于河上公。如吴光《黄老之学通论》说：“《道德经》之名始于东汉河上公《老子章句》分称《道经》、《德经》，而写定于魏王弼之手。”^②这个说法虽不一定准确，因为扬雄等人已用《道德经》之名称，但作为一种传世的《老子》文本，可信称经始于河上公之书。而马王堆出土的西汉抄本，则以“德”“道”标称上下篇，不称经。至于河上公本尊《老子》为经对于道教的影响，盖不言而喻，因为自《想尔注》始，即题为《老子道经想尔》，^③此后称《道德经》、《道德真经》，更成为道教的常例，而且河上公本和另一种五千文本，是道教内部传授此经的两种主要文本。

正因为尊《老子》为经，并且由推崇河上公而开拓出解经的传统，所以在南北朝道教义学之风日盛的氛围中，阐释《道德经》便顺理成章地成为道教的重要学术形式。

从有关资料看，南北朝道教阐释《老子》，南朝大概自刘宋时陆修静始，北朝则始于北魏时人刘仁会。陆修静的著作，或许不是采用章句训诂的形式，而是杂论杂说。按法琳《辩正论》卷六曾引“陆简寂、臧矜、顾欢、诸揉、孟智周等《老子义》”云云，^④可能是涉及到其他四人而通称之的说法，自臧矜而下四人，皆有《老子注》，可见于杜光庭《道德真经广圣义序》叙录，独无陆修静。《宋史·艺文志》道家类，著录“陆修静《老子道德经杂说》一卷”，此书未见唐人称引，或是宋人据陆修静有关杂论编纂而成。据法琳《辩正论》卷

① 见该书序言及《老子称经及篇章考》，中华书局 1974 年版。

② 见该书第 26 页，浙江人民出版社 1985 年版。

③ 敦煌《想尔注》抄本有尾题《老子道经上想尔》。

④ 《大正藏》第 52 册，第 536 页。其所引则云：“合此三气（按即精气神）以成圣体”。“自然为通相之体，三气为别相之体”。此即南朝道教重玄学所甚谈之“三一义”，孟智周、臧矜为甚谈此义之名家。《辩正论》将陆修静与诸人并列同引，或因其理旨相近之故，是则齐梁以降顾欢、孟智周、臧矜等人的《老子》学，与陆修静不无联系。此以其著佚失既久，而略存蛛丝马迹所得窥见者。

八,陆修静有杂论八种,即《必然论》一卷、《荣隐论》一卷、《遂通论》一卷、《归根论》一卷、《明法论》一卷、《自然因缘论》一卷、《五符论》一卷、《三门论》一卷。这些著作也都久佚,但从“归根”“自然”等题目看,当是阐发《老子》的作品,而为《老子道德经杂说》之所本。刘仁会之书见于前述杜光庭《序》,列“草莱臣刘仁会”为一家,云:“后魏伊州梁县人,注二卷”。^①刘仁会又曾注《西升经》,部分注文见于北宋陈景元《西升经集注》辑录。

继陆修静、刘仁会之后,南北朝道教之解《老》者不乏其人。比较而言,北朝虽不及南朝之盛,但也时有所闻,如北周韦节,“注《易》《老子》书百余卷”,^②其《老子义疏》四卷,见《隋书·经籍志》著录,题“韦处玄撰”,法琳《辩正论》曾称引其注。杜光庭叙录六十家《老子》注,亦有“法师韦录字处玄,注兼义四卷”。其书久无传本,但与刘仁会一样,有《西升经注》见于陈景元《西升经集注》辑录。另据《终南山说经台历代真仙碑记》,隋道士田仕文“师华阳子,受《内观》《定观》真诀”,华阳子即韦节之道号。二者师资关系虽未必亲炙,但正如南朝陶弘景、王远知之间的关系一样,可信有文化方面的道脉渊源。《内观经》和《定观经》,性质与《西升经》相类,都是以道经的形式敷衍《老子》的著作。田仕文弟子有唐初高道尹文操,曾作《老子简要义》五卷、《玄元皇帝圣纪》十卷。《内观经》则始见于唐初期北方道士张万福《传授三洞经戒法箓略说》引述。这是韦节而下一派学术之略可考者。又据上引《真仙碑记》,后秦时道士马元约,曾师事孙彻,“受五千真文、三百秘字”,亦即《道德经》和《阴符经》。而孙彻之师,即前秦著名方士王嘉。^③又有法祖母始光,从牛文侯问五千文要旨,答曰:“迎之无首,随之无后,果何物邪?子能默识,道在是矣。”法师从此“忽释然如去闾膺之物,自此口诵身行,事符理顺,执古御今,六通四辟矣”。^④这些零星记载,反映出北朝道教义学之一斑,所存思想资料,则有韦节的《西升经注》以及称其所传的《内观经》《定观经》。另外,神化老子同时也具有一定思想内容的《太上老君开天经》和《太上老君虚无自然本起经》,可能也与北朝及其流系之道教有关。《开天经》最早见北魏明帝时道士姜斌引述,^⑤《自然本起经》问世较晚,约在南北朝末或隋唐时期,见于《云笈七签》收录。

南朝道教之注疏《老子》者,较北朝为多,继陆修静之后,有顾欢、陶弘

① 《道藏》第14册,第309页。

② 《终南山说经台历代真仙碑记》,《道藏》第19册,第547页。

③ 王嘉事详《晋书·艺术列传》。

④ 《道藏》第19册,第546页。

⑤ 见唐释道宣《集古今佛道论衡》卷甲,《大正藏》第52册,第369页。

景、孟智周、臧矜、宋文明、诸糅、窦略等诸家。

顾欢解《老》著作，有《老子义纲》和《老子义疏》二种，各一卷，见于《隋书·经籍志》著录。据《南齐书·高逸列传》说，宋齐禅代之际，顾欢曾“删撰《老氏》，献《治纲》一卷”，此书或即《老子义纲》。《老子义疏》又称《堂诰》。作此二书前后，顾欢又发表《夷夏论》，引发佛道二教的一场激烈论战。论战中，佛教学者攻讦道教理趣浅近，经教散杂，对南朝道教义学的发展起到了很大的刺激作用，并且成为道教援“重玄”的历史契机。及南梁时，道教学者与教外人士解《老》，一时形成风气，《隋书·经籍志》附记各种解《老》著作，即多据南梁传本。

孟智周、臧矜、宋文明等，都是南朝梁陈二代的著名义学道士。孟智周有《老子义疏》五卷，见于《隋书·经籍志》著录及杜光庭序录，而据法琳《辩正论》卷八载，孟智周曾修撰《道德玄义》三十三卷。杜光庭序录六十家《老子注》，又有“梁道士臧玄静，字宗道，作疏四卷”，“法师宗文明，作《义泉》五卷”。臧玄静即臧矜，宗文明乃宋文明之误，《义泉》盖即其所著《道德义渊》，避唐高祖名讳改。此数人皆南朝倡导重玄学的著名学者，关于其学术源流、著作存佚，拙著《中国重玄学》曾略作叙论，此不赘述。

与推阐《老子》之学相联系，南北朝道教也推重《庄子》，这是一种值得注意的现象。按法琳《辩正论》列举北周玄都观道经目录，其中有“《庄子》一部十七卷，庄周所出，葛洪修撰”。^① 我们知道，葛洪并不推崇《庄子》，所以，《辩正论》的记载如果可信，那么，由《抱朴子内篇·释滞》作参证，可以得出一种可能的解释应是，其说谓《庄子》“寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏”，也就是采撷《庄子》之寓言故事，以助证其超越于日用近情、日常近知的神仙之说。这种采撷，只是引之以为援军，既说不上是推尊庄周其人，也说不上推重《庄子》之学，但却为道教推崇其人其学拔开了源头。《庄子》寓言故事与神仙信仰在意趣上的吻合，正是道教融摄《庄子》的最初原因。以此为契机，道教继而以神化的方式推尊庄周其人，进而深入《庄子》之学。采撷寓言以为佐证、神化庄周以推尊之、深入其学而阐发之，可以说是道教融摄《庄子》的三部曲。其发展则自东晋而隋唐，步步推进。

如果说葛洪对于《庄子》只是采撷之而不推尊之，那么晋宋之际的道教则采撷寓言与推尊其人并重。复以《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为例，其说云：

^① 《大正藏》第52册，第546页。

庄周者，太上南华仙人也。其前世学道时，愿言：“我修道成仙，才智洞达，当出世化生人中，敷演《道德经》五千文，宣畅道意。”惠子是其弟子，尔时亦言：“先生若得道，能出处自在，弟子愿侍从，唱赞微言，通达玄旨，洞观道源，以解世罗也。检俗人华竟之心，导之以自然法门，故玄之又玄，众妙之门也。”后并得所愿，著书皆通道意。世人于今不知是仙真上人，以庄子所造多寓言，大鹏、大椿、冥灵，皆实录语也，非虚发矣。夫大处则生此大物，今阆苑、昆仑、蓬莱、北海中，悉有是神物。小处则生小物。若欲皆眼见为有，不见为无，天下之所无多矣。^①

此说以《庄子》寓言为实录，助证道教的神仙信仰，与葛洪之采摭《庄子》，可谓同出一辙。而末句所谓“若欲皆眼见为有”云云，文意也由《抱朴子内篇》化出，即如其《对俗》所说，“世人若以思所能得谓之有，所不能及则谓之无，则天下之事亦鲜矣”。所不同者，在于晋宋之际的灵宝派更推重《庄子》，称其书“宣畅道意”，同时也推尊庄周其人，庄子号南华仙人之说，即始见于此。

东晋时的上清派，同样也推崇庄子，只是说法与灵宝派有所不同。《真诰·稽神枢第四》说：

庄子师长桑公子，授其微言，谓之庄也。隐于抱犊山，服北育火丹，白日升天，补太极闾编郎。

陶弘景为这条资料作有注解，说：“世人苟知庄生如此者，其书弥足可重矣。”^② 陶弘景本人对于《庄子》的推重，可由《真诰·叙录》看出来，如说：

仰寻道经《上清上品》，事极高真之业；佛经《妙法莲华》，理会一乘之致；仙书《庄子内篇》，义穷玄任之境。此三道足以包括万象，体具幽明。^③

所谓“玄任之境”，大概是指顺适本性的逍遥境界。陶弘景为梁武帝“山中宰相”，朝事每谘问，可是当武帝屡加礼聘时，却拒不出山，唯画两牛以达其意，一牛散放水草间，一牛著金笼头，有人执绳，以杖驱之。梁武帝见画而笑：“此人无所不为，欲效曳尾之龟，岂有可致之理。”早于陶弘景的奉道士族杜京产，在齐明帝欲征为员外散骑侍郎时，也表示：“庄生持钓，岂为白璧所回。”^④ 他们都师法于庄子拒楚王聘之事。

① 《道藏》第9册，第872～873页。

② 《道藏》第20册，第576页。

③ 《道藏》第20册，第601页。

④ 二人行事具见《南史·隐逸列传》。

大约在南北朝末期,道教便不再停留于推尊庄子并师法其行事,而是进而研习其书,为之作论疏。如韦节,据《历世真仙体道通鉴》载,曾注解《庄》《列》等书。又据《隋书·经籍志》著录,有“《南华论》二十五卷,梁旷撰,本三十卷”。梁旷,北周时人,与韦处玄为放逸之友。^①其书以“南华”名,盖亦与道教有关。此书两《唐志》著录,皆题为《南华仙人庄子论》,尤其与道教灵宝派之说吻合。两《唐志》又著录梁旷解《老》著作,分别题作《道德经品》、《老子道德经品》。以品目体例疏释诸经,也是南北朝后期以降道教义疏学之常例。《隋志》又著录戴诜《老子义疏》九卷、《庄子义疏》八卷,此人盖亦与道教有关,或即为道士,《新唐志》曾著录其《老子西升经义》一卷,为道教经作义疏,极可能是道教中人,南北朝及隋唐之际,未见有教外学者注疏道教经的例子。教外学术对于道教发畅《老》、《庄》义蕴的影响,则在学术气氛方面甚至有直接的师资传承关系。自南梁简文帝时,因周弘正、张讥等人提倡,“三玄”之学再度繁荣,而当此之时,道教义学亦蓬勃兴起,其间之风习互相感染,意在情理之中。而张讥所传弟子,既有大儒陆德明、沙门法才等,也有至真观道士姚绥。^②此至真观当在建康,^③乃臧矜与其师太平法师所居之观。^④姚绥为此观道士而就学于张讥,正道教义学与教外学术互通之证。

综上所述,南北朝时期道教融摄《老》、《庄》的义学开展,因佛道论争和教外学术风气的影响,呈现出日益广泛而且深入的趋势。广泛的表现是研习《老》、《庄》的人越来越多,及隋唐之际,乃成为道教讲学之宗本,即如《隋书·经籍志》所说,“其所以讲经,由以《老子》为本,次讲《庄子》及《灵宝升玄》之属”。所谓深入,则表现为由神化之、援引之以助证神仙信仰,进而深入《老》、《庄》之理窟,以注疏论义等多种著述形式,对《老》、《庄》的思想理论进行诠释,加强自身的理论建设。这种趋势代表了南北朝道教的历史发展主流,上承汉魏晋“玄道”之传统,下启隋唐“重玄”之学术。所以,南北朝道教虽往往渲染其方术神异之事,但与义学比较而言,方术神异只是因俗设教之教迹,不是道教所以立教的理本,非其言之宗、事之主,也不能代表道教的历史发展主流。

但是,由于南北朝道教的义学资料多告缺失,只保存了一些残本甚至只有某些类书或集注本中引述的一鳞半爪,难见其思想学术之整体面貌,所以

① 《周书·韦夔传》：“夔又雅好名义，虚襟善诱。虽耕夫牧竖有一介可称者，皆接引之。特与族人处玄及安定梁旷为放逸之友。（中略）晚年虚静，唯以体道会真为务。”

② 见《陈书·儒林列传》。

③ 隋开皇二年益州也曾建至真观，见《卢照邻集》卷7。

④ 详《云笈七签》卷6录《道门大论》。

南北朝道教义学与“重玄”究竟是一种什么样的关系,便成为当代研究者所关注的问题。对于这个问题,有学者试图通过名词概念的考证来解决,但我认为那并不是一种很可靠的方法,因为资料的缺失中就包含了名词概念的缺失,所以我们不能依据残存的资料是否用到“重玄”等概念来判断上述问题。退一步说,古代的学术或学派,通常都不是由阐述某一特定概念而形成的,也不像近现代的学术或学派那样,在形成之前便确定宗旨、发表宣言。举玄学为例。众所周知,“玄学”名词是在南朝刘宋时才出现的,而玄学的学术开展却在魏晋时期,显然,我们不能因为“玄学”名词出现较晚而判断魏晋时还没有形成玄学。再看王弼对“玄”的诠释:“玄者,冥默无有也,始、母之所出也。”“玄也者,取乎幽冥之所出也。”^①如果我们根据这两处诠释去推测或者理解王弼玄学,恐怕会谬以千里,视之为某种神秘主义的不可知论。由此来看研究中国古代思想学术的方法,可知名词概念的考证固然重要,但对于理解某种学术或者学派的历史形成及其思想理论来说,只能提供佐证,是次要的依据。而主要的依据,则是思想理论本身。

就思想理论而言,道教重玄学可以概括为两个思想主题、一种理论方法。两个思想主题即道体论和道性论,一种理论方法即重玄或双遣兼忘。在方法论上,双遣与兼忘是一致的,但由于双遣具有理性的特点,所以多用于道体论,即通过有与无的双遣以彰显出常道本体,兼忘则具有修持证悟的特点,所以多用于道性论,即兼忘物我、是非等等,复归于与道相通的清静本性。这种思想主题和理论方法,既可以用来概括隋唐时大盛的道教重玄学,也可以用来概括南北朝道教义学,只不过在南北朝时,其理论方法有一个渐趋成熟的过程,宋齐不显,而梁陈甚彰。至于思想主题,则自南北朝而隋唐,一以贯之。也正因此之故,我们认为杜光庭从“宗趣”上将南朝道教义学诸师列入重玄学派,是可以接受的。由此我们转换一个角度,即不纠缠于南北朝道教义学是否属于重玄学之类的问题,而以一种更开阔的视野,研述南北朝道教义学的思想理论,也许能使我们问题得出更通透的理解。不管怎么说,名称总不会比实质来得更重要。

第二节 有无通贯的道体论

研述南北朝道教义学的思想理论,涉及到很多人物和各种残存的思想资料。因为人物的活动年代及具体环境有各种差别,残存的资料又不足以

^① 楼宇烈《王弼集校注》,第2、196页,中华书局1980年版。

反映其思想理论之整体面貌,所以研述时有很大的困难,诸如难以掌握特定人物展开其思想理论的特定情景、难以将残存的资料置于其思想整体中进行理解等等。针对这些困难,我们有必要相应地调整研述角度,即不按常例以思想家个人为核心展开探讨,而着眼于对南北朝道教义学之思想理论的整体性把握。所谓整体性,不是指诸多人物之间的师承关系或学派性,而是指立足于道教以融摄道家的基本立场、与佛学对话的理论态势或思想性质等。

从整体上把握南北朝道教义学的思想理论,可以透过各种零散的资料,将其思想主题概括为道体论和道性论两个方面。这两个方面,固然可以分开来论述,但必须结合起来理解,因为二者所反映的,其实是中国传统哲学的性与天道的关系问题。这一点,是在展开具体的论述之前就需要强调的。

所谓道体论,乃就其本体论哲学层面而言。其表述方式,有道德体用、有无体用、三一体义等,而在这些话题背后所要探讨的,其实是合理性与现象世界的关系问题。合理性即作为天地宇宙、古往今来之根本至理的常道,所以,合理性与现象世界的关系问题,简而言之也就是道物关系问题。

要回答这个问题,首先需要说明道或者常道是什么。无疑,道或者常道,是形上学层面的问题,而南北朝时的道教学者,究竟是出于一种什么样的思想情绪,以至普遍地像哲学家一样对这种形上问题感兴趣?陆修静说:

余生值末世,教法纲颓,人皆趣彼,而我窃守此,法甚日损,归根食母。卷志谢芳洁之声,开怀受尘垢之污,乞免分竞之斧斤,请保无用以自足。既闲且宴,逍遥永日,研经玩理,时修功德。^①

这里面所表达的思想情绪,与葛洪的《抱朴子内篇·畅玄》相同,即对于现实世界浮伪贪竞的厌倦,促使他们去追寻某种超越于现实世界之上的理念。追寻的表现形式虽然有所不同,葛洪修仙,而陆修静以斋法修功德,但葛洪“具论道之意”,陆修静“研经玩理”,都表现出一种思想倾向,即冲决世俗价值观念的困扰,在对于根本至道的体会中安身立命。这是南北朝道教学者之所以对形上问题发生兴趣的一种类型。而冲决世俗价值观念的思想倾向,也使其道体论具有崇尚虚通玄畅的特色。

另一种类型可以顾欢为例。南齐初,顾欢应召入都,上表说:

臣闻举网提纲,振裘持领,纲领既理,毛目自张。然则道德,纲也;物势,目也。上理其纲,则万机时序;下张其目,则庶官不旷。是以汤、

^① 《洞玄灵宝五感文》,《道藏》第32册,第618页。

武得势师道则祚延,秦、项忽道任势则身戮。夫天门开阖,自古有之,四气相新,絺裘代进。今火泽易位,三灵改宪,天树明德,对时育物,搜扬仄陋,野无伏言,是以穷谷愚夫,敢露偏管,谨删撰《老氏》,献《治纲》一卷。伏愿稽古百王,斟酌时用。^①

这是说,王朝的交替,正如四季代谢、五行循环一样,有其物势之固然。如果只是纵任一时之物势,忽略以道为根本的治纲,那就有迅速灭亡的危险。显然,这是一种政治哲学,以纲领与网裘譬喻道与物势的关系。而强调道在政治中的纲领性意义,与秦汉黄老学的“秉本执要”、正始玄学中王弼的“执一统众”相同,都根源于《老子》。

如果只是由阐发《老子》而建构其举纲持领的政治哲学,顾欢也许就只是一个关注时代问题而崇尚道家的学者,其《治纲》思想,可能更接近于秦汉黄老学,与南北朝道教义学的思想主题有一定的距离。而事实上,以强调举纲持领为特点的政治哲学,只是顾欢在应帝王时的一种特殊表现形式,具有针对性,能反映出顾欢对于社会问题的关注,但不是其思想理论的全面展开。

关注社会问题而全面展开其思想,除《治纲》亦即《老子义纲》之外,顾欢又著有《老子义疏》和《夷夏论》,此外还有已经佚失的注王弼《易·系辞》、《三名论》,以及《文议》三十卷。这些著作的具体时间,都已不可详考,但从现存的资料中,依然可以看出顾欢的基本思想倾向和大致的思想逻辑。

《夷夏论》是顾欢关注社会思想文化问题的一篇论文。这篇文章的宗旨,是针对佛道二教论争所造成的思想混乱,为王政一统教化张目。其立论角度,则是辨夷夏道俗之同异。如说:

屡见刻舷沙门,守株道士,交诤小大,互相弹射。或域道以为两,或混俗以为一。是牵异以为同,破同以为异。则乖争之由,淆乱之本也。^②

在顾欢看来,佛道二教徒出于各自的教派情绪,论争只停留在争竞是非短长的层面,非但不能统一认识,反而造成了思想上的极度混乱。如何克服这个问题呢?顾欢认为,佛道二教的“道”是相同的,“佛则道也,道则佛也”。但夷夏民族不同,风俗性情互异,圣人因俗设教,所以教法有区别,“或和光以明近,或曜灵以示远”,道教因应华夏民族的谦弱之性,所以讲和光同尘,讲

① 《南齐书·高逸列传》。

② 《南齐书·高逸列传》,下引《夷夏论》同此。

道在日用之间,是一种“全形守礼”的“继善之教”,使其本善之性发扬光大,务在进取。而佛教因应夷戎民族的夸强之性,所以讲离俗出家,讲涅槃永寂之道,是一种“毁貌易性”的“绝恶之学”,使其猛恶之性得以翦除,有所收敛。

从主观上讲,顾欢立论的宗旨,不在于攻驳佛教,而在于克服思想纷争,试图站在教化与政治相统一的高度,统一思想认识。这种立论宗旨,在其《老子注》中也有所体现,如注“三十辐共一毂”说:

欲明诸教虽多,同归一理;一理虽少,能总诸教。治国论者众,必宗寡弱以扶强。故以一毂之寡,总诸辐之众。^①

这种宗旨,与其《治纲》之举纲持领,可以说是一以贯之的,能站在政治哲学的高度思考问题,而不耽滞于教派之纷争。但结果却事与愿违,非但未能使论争平息下来,反而激起更大的波澜。也许正因为顾欢是站在特殊的高度抒发议论,所以其议论也就具有特殊的力度,既对传衍日益滋盛的佛教形成强烈的冲击,就不能不激起佛教徒强烈的反驳。而且,《夷夏论》站在维护传统文化之本位的立场上维护道教,顾欢本人又是道教上清派的信徒,所以《夷夏论》一经发表,便被认为“意党道教”,未能以其一统教化的认识高度成为佛道论争的终结,或成为达成某种共识的基础,反而成为佛道论争的新焦点。据《南齐书·顾欢传》,由《夷夏论》所引发的佛道论争,凡经历了三个回合。

第一回合是宋司徒袁粲托名道人通公著文反驳,而顾欢亦曾作答。在此前后著论批驳顾欢的,还有明僧绍《正二教论》、谢镇之《与顾道士书——折夷夏论》、《重与顾道士书》、朱昭之《难顾道士夷夏论》、朱广之《谕顾道士夷夏论》、释慧通《驳顾道士夷夏论》、释僧愍《戎华论折顾道士夷夏论》,俱载《弘明集》卷六、卷七。至于顾欢及道教方面是否作答或如何作答,则因资料短缺,不得而知。

第二回合是齐竟陵王萧子良好佛教,大约在永明五年(487年)前后,招名僧讲论佛法,送《十地经》给与会的道士孟景翼,并使之礼佛。而孟景翼不肯,并作《正一论》以答。此论宗旨,大抵是对顾欢《夷夏论》所谓“佛号正真,道称正一”的发挥。另据笔者考证,受此佛道论争之激励,孟景翼开创道书之七部体制,建立起以“正一”统贯诸部道书的经教体系,成为后世《道藏》的范型,详拙著《中国重玄学》。

^① 旧题吴郡征士顾欢述《道德真经注疏》卷1,《道藏》第13册,第281页。

第三回合是张融作《门律》，^①倡佛道“逗极无二”之说，其说以为“寂然不动，致本则同；感而遂通，达迹或异”，意谓佛道二教的根本之道是相同的，但因殊时异世，决定其教化对象不同，所以教法有差别。这与顾欢的《夷夏论》，实际上出于同一种思路。而致书非难其说的，乃太子仆周顒。二人往复论辩，文载《弘明集》卷六。

从总体上看，上述三个回合的佛道论争，是围绕《夷夏论》所提出的两个问题而展开的。第一个问题是佛道二教的根本之道是否相同。肯定其同是道教的观点，道教认为其所信奉的“道”乃天地宇宙间的根本至理，可以将佛教的最高学说囊括进此“道”之中。而佛教方面则力辨其异，强调佛学的更精深理旨是道教之“道”所不能穷尽的。围绕这个问题的论争，对于道教之道体论的发展，有很大的促进作用，盖道教既肯定二教之“道”相同，就不能不吸收佛学的本体论及其思想方法，不断对道体论进行新阐释，以证成其说。第二个问题是佛教作为一种异质文化能否适应中国社会。围绕这个问题的争论，对于佛教的中国化，也同样有很大的促进作用。^②

以上举陆修静和顾欢为例，作为南北朝义学道士之所以对形上问题发生兴趣的类型。比较而言，可以说陆修静是针对儒家安身立命之道的局障，试图以道家的宇宙意识超越之，在“归根食母”的意义上重建安身立命之道，其道体论也因而具有崇尚虚通玄畅的特色。而顾欢则针对佛教与中国传统文化、礼俗现实的冲突，试图以道家之“道”涵盖佛学，否认佛教在中国传播的必要性和合理性。但由此却为道教带出了一个严峻的理论问题，即佛道二教的根本之道是否相同，或者说道教之“道”能否涵盖佛学至理。历史地看，佛教方面在这个问题上的辨异，对于南北朝道体论思想的发展，起到了很大的促进作用。所以研述南北朝道教的道体论思想，不能不对佛教方面的辨异略作介述。

辨异似乎有一个逐渐深化的过程。在明僧绍的《正二教论》中，主要指

① 即《弘明集》卷6所收《门论》。《南齐书·张融传》：“融年弱冠，道士同郡陆修静以白鹭羽扇尾扇遗融，曰：‘此既异物，以奉异人。’”又临终遗嘱：“左手执《孝经》、《老子》，右手执小品《法华经》。”其《门论》则自云：“吾门世恭佛，舅氏奉道。”是则张融于三教无所偏倚，持论在于明理尔。

② 齐末南梁时，围绕这两个问题的论争仍然在继续，如释玄光作《辩惑论》，指斥道教“妄称真道”；道士托称张融作《三破论》，指责佛教“破国”、“破家”、“破身”，将佛教与世俗社会的冲突推至极端，于是有刘勰《灭惑论》、释僧顺《释三破论》，驳斥其说（见《弘明集》卷八）。南梁陶弘景，亦曾就佛道二教的“体相”问题，答朝散大夫之问（见《华阳陶隐居集》）。北周武帝时，也走出魏武灭佛而二教作势力斗争之旧习，辨佛道主客、优劣等问题，因而有甄鸾《笑道论》、释道安《二教论》，指斥道教，同时也对道教的义理发展产生刺激作用（参见任继愈主编《中国佛教史》第三卷第一章第六节，拙著《中国重玄学》第二章第六节）。

责道教“大乖老庄立言本理”，强调“道家之旨，其在老氏二经；敷玄之妙，备乎庄生七章”。而以老庄之学与佛学相比较，老庄“教极浇淳”，只关注现世现实中的问题，所以说“周孔老庄，诚帝王之师”，其旨趣所及，不出有生之类。而佛教“圆应之化，爰及物类”，是一种“圆应无穷”的教法，在旨趣上比老庄更开豁。这种辨异，由个人的体会触及到问题的实质，但还没有概念化，也就没有将差异具体点示出来。谢镇之《与顾道士书——析夷夏论》这样描述佛道二教的差别：佛教“照绝有无，名超四句，此则正真终始不易之道也”，道教“封有而行六度，凝滞而茹灵芝”，将二教差别归结到有无问题上。从其《重与顾道士书》看，称引“足下答云”，可知顾欢曾给予答复。而谢镇之针对其答复再次强调的，也还是有无问题，如说道经穿凿，“其中可长，唯在《五千》之道，全无为用。全无为用，未能遣有。”这就将二教的理旨差别概念化了，也具体化了。周颙与张融的辩论，在理论上更深入，周颙《难张长史门论》说：“言道家者，岂不以二篇为主；言佛教者，亦应以般若为宗。二篇所贵，义极虚无；般若所观，照穷法性。虚无法性，其寂虽同，住寂之方，其旨则别。”这种理旨差别究竟在哪里呢？周颙《重答张长史书》说：“尽有尽无，非极莫备。知无知有，吾许其道家；唯非有非无之一地，道言不及耳。非有非无，三宗所蕴。”二篇即《老子》，三宗即空、假、不空假，是周颙对般若空观的一种理解，义旨接近中观学。^①中观《三论》讲“非有非无”等义，周颙认为其义实《老子》所不能尽。

总起来看，佛教方面关于二教根本之道的辨异，在于说明《老子》之学有其界域或封执，佛学则更加广袤无垠，圆通无碍。这种差别在理论上的反映，就是对有无之义能否穷尽的问题。从某种意义上说，这种辨异是以佛教的本体论哲学为依准，参照出《老子》哲学的相对局限性。因为通过比较显示出二教理旨确实存在的差异，彰显出般若学比道家道教之“道”更加开阔的思维空间，这就迫使道教学者对其所谓“道”进行理论上的重塑或重新诠释，在更开阔的思维空间里涵盖佛学。这是受论争激励而产生的一种新的致思理路，其趣向致使道教的道体论更具开放性，也更本体论化。在这种趣向下的理论发展，无疑有所吸收佛学。但吸收并不意味着完全认同，而是吸

^① 《南齐书·周颙传》：“泛汲百家，长于佛理。著《三宗论》。立宗假名，立不空假名。设不空假名难空假名，设空假名难不空假名。假名空难二宗，又立假名宗。西凉州智林道人遗颙书曰：‘此义旨趣似非始开，妙声中绝六七十载。贫道年二十时，便得此义，窃每欢喜，无与共之。年少见长安耆老，多云关中高胜乃旧有此义，当法集盛时，能深得斯趣者，本无多人。过江东略是无一。贫道捉麈尾来四十余年，东西讲说，谬重一时，余义颇见宗录，唯有些涂白黑无一人得者，为之发病。非意此音猥来入耳，始是真实行道第一功德。’其论见重如此”。

收佛学以充实其道体论,站在更高的理论层面上,继续维护中国哲学性与天道统一观的传统。这一点,我们可以结合其道体论的三个议题来看。三个议题即有无体用、道德体用、三一体义。

一、有无体用

有无和体用两对范畴,都溯源于《老子》。《老子》第十一章说:

三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。

这是以体用关系解释义旨更抽象的有无范畴,即以有为本体,以无为用。《老子》的叙述,包含了这层以有无与体用对举互训的思想,但《老子》没有用到“体”的概念,只是通过车、器等具象之物示意出来。在严遵《指归》和河上公《章句》中,也还没有将所举具象之物概括为“体”,以与“用”相应而构成一对范畴。从所见资料看,率先以有无和体用两对范畴解释《老子》此章的,是魏晋时人钟会。^①而道教之论有无体用,即以其说为基础而加以发挥。钟会之说,可见于宋李霖《道德真经取善集》引录:

钟会曰:举上三事,明有无相资,俱不可废。故“有之以为利”,利在于体;“无之以为用”,用在于空。故体为外利,资空用以得成;空为内用,藉体利以得就。但利用相藉,咸不可亡也。无赖有为利,有藉无为用,二法相假。^②

“二法”即有与无,也即体与用,“相假”即相借,也就是相辅相成,互为前提和条件。就把握对应范畴互为前提和条件的关系而言,中国传统哲学与佛教哲学是相同的,都具有逻辑思辨的性质。但由于二者的思想归趣不同,所以此中有一大分际。中国传统哲学的思想归趣,在于发掘现实世界的固然之理,是站在万物实有的意义上讨论问题,所以从“二法相假”的思辨中,得出的结论是“俱不可废”。而佛教哲学的思想归趣,属于彼岸世界的某种“存在”,是站在万物空幻的意义上讨论问题,所以按照其思想逻辑去推论,从“二法相假”的思辨中所得出的结论,应该是“俱不可立”,如前述支遁之论有无,又如僧肇注《老子》第二章说:

有无相生,其犹有高必有下,然则有无虽殊,俱未免于有也。此乃

^① 钟会在魏晋时以所著《四本论》闻名,参见王晓毅《王弼评传》第三章,南京大学出版社1996年版。

^② 《道藏》第13册,第856页。

言象之所以形，故借出有无之表者以祛之。^①

此谓“无”与“有”相对，虽号曰“无”，但毕竟未脱除有此一种“无”的假设，所以仍然是“有”。祛除相对性的有无，发明不真空之义，是中观学旨归之所在，道教重玄学有所吸收其说，但归旨仍非脱离现实而超逸到彼岸世界的某种“存在”上。此中分际，是道教重玄学能够维护传统哲学性与天道统一观之基本架构的关键所在。分际之发生，可以从关于有无体用的思辨中看出来。在钟会注解的基础，顾欢继而阐发说：

利，益也。毂中有轴，器中有食，室中有人，身中有神，皆为物致益，故曰“有之以为利”也。然则神之利身，无中之有，有亦不可见，故归乎无物。神为存生之利，虚为致神之用。明道非有非无，无能致用，有能利物。利物在有，致用在无。无谓清虚，有谓神明。而俗学未达，皆师老君，全无为之道。道若全无，于物何益？今明道之为利，利在用形；无之为用，以虚容物故也。^②

此说旨在强调有无相须，与钟会所谓“俱不可废”，出于同一种致思思路，其说之受钟会影响，盖不难看出。另外，《南齐书·顾欢传》载其著《三名论》，并评价说：“甚工，钟会《四本》之流也。”似乎钟会对顾欢的影响，不只表现在有无体用的问题上，还反映在辨名析理的运思方法甚至是文章风格之中。^③但顾欢之论有无，是结合于道体而说的，其所谓“明道非有非无”，则因佛道论争而有所吸收佛学，非尽为道家学术之本旨。

论争中有所吸收佛学，是必然的，但吸收只是学习其思想方法，用来开拓道体论的思维空间，并非接受其趣向于彼岸世界之“存在”的思想归旨。

“非有非无”是般若学的思想方法，支遁有之，而中观《三论》议之尤详。顾欢吸收这种思想方法，用来对“道”作出新的解释，而在形式上，则表现为批驳俗学“全无”之偏见。其所谓“俗学未达”，或许是针对谢镇之等人的诘难而说的。如前述，谢镇之在《重与顾道士书》中，将《老子》义旨概括为“全无为用”，周颙诘难张融时，也认为《老子》“义极虚无”。“全无”或“虚无”，是站在佛教立场上对《老子》的基本看法，并以此论证《老子》不能深穷般若学

① 元刘惟永《道德真经集义》卷6引录，《道藏》第14册，第150页。

② 《道德真经注疏》卷1，《道藏》第13册，第282页。

③ 钟会《四本论》佚，《世说新语·文学》注引《魏志》说：“会论才性同异，传于世。四本者：言才性同，才性异，才性合，才性离也。”顾欢的《三名论》也佚。法琳《辩正论》卷八称引“道家《四见论》，凡有二十一条大义”，包括序致、列名、释名、异名、出体、异同等。其间或有一种辨名析理的联系。而南朝及隋唐重玄家著述通常采用的义疏体例，很可能有所渊源于此。

之精微,论“道”有局障。针对周颙的诘难,张融曾回答说:

夫性灵之为性,能知者也。道德之为道,可知者也。能知而不知所可知,非能知之义。可知而不为能知所知,非夫可知矣。故知能知必赴于道,可知必知所赴。

若卿谓老氏不尽乎无,则非期于得意。若卿谓无而不尽有,得意复爽无所期。^①

所谓能知之性和可知之道,旨在论证老子静而能通,“照无所没”,“道”义之精微,老子皆能尽之。所谓尽无尽有,是说“义极虚无”一类的看法不能深入《老子》之精微,亦即不能深得其意。显然,张融也试图对《老子》之道作出新的诠释,以证成其佛道“逗极无二”之说。但张融的论议,有浮谈之流弊,未能明确立定宗旨,表明自己对《老子》之道的根本看法。与张融相比较,顾欢解《老子》之道的宗旨明确,思想也更清晰。宗旨即以“非有非无”破俗学“全无”之偏见,申明道体乃有无或体用相统一的精义之所在。如注“道之为物,唯恍唯惚”说:

欲言定有,而无色无声。言其定无,而有信有精。以其体不可定,故曰“唯恍唯惚”。如此观察,名为从顺于道,所以得。^②

正因为道体不可以定言有,又不可以定言无,所以说是“非有非无”。从道体有无不定的意义上吸收佛教的“非有非无”之说,是顾欢及后来重玄学者的基本思路。通过吸收,解决了贵无与崇有的矛盾,同时也破除了关于道体论的思想封执。顾欢说:

诸物虽大,大有极作。此道之大,往行无际、本无住尽之处。^③

大圣之人,故无所似也。若形有定质,智有常分,的有所似,则道有封执。此乃细碎之人,岂虚妙之大圣乎。^④

大道逝行无住尽处的思想,显然来源于孙登大道逝行无“停性之处”、“莫究其源”之说。逝行无住尽处,则不可封执以为常,这是重玄学道体论的一大要义。大圣之人形无定质、智无常分的说法,也可以说是重玄之精神哲学的理论依据,因为重玄家正以此种思想推阐其不断超越的精神修持。从这些

① 《答周颙书》,《弘明集》卷6。

② 李霖《道德真经取善集》卷4引录,《道藏》第13册,第868页。

③ 李霖《道德真经取善集》卷4引录,《道藏》第13册,第873页。

④ 《道德真经注疏》卷7,《道藏》第13册,第344页。

思想看,顾欢之解注《老子》,诚可谓道教重玄学之序曲。

无疑,从一些思想片断中,我们可以看出顾欢思想与孙登以及后世道教重玄家的联系,可以看到他们具有吸收佛学思想方法以拓展道体论之思维空间的共同特点,从而将顾欢的思想置于重玄学流系中去作历史的研究——不管他是否用到重玄学的术语概念。但是,正如上章所述,产生于玄佛合流之背景下的孙登“重玄”,在性与天道的关系问题上,既有可能走中国传统的哲学之路,在相互肯定的意义上追求二者的统一,也有可能走佛学之路,在相互否定的意义上顿超圆融,达成至无空豁的统一。由于孙登的思想资料所存极少,这个问题无从索解,成了一个历史性的悬案。现在我们剖析顾欢的思想,发现他也吸收佛学“非有非无”的思想方法,论道体逝行的观点甚至与孙登相同,那么,由孙登留下的历史悬案,在顾欢的思想体系中得到了什么样的回应呢?

“非有非无”作为一种思想方法,其理论意义在于提供一种途径,以摆脱贵无与崇有相矛盾的理论困境。这种思想方法,在南梁刘宋时即被认为是佛道二家共同的,如范晔在《后汉书·西域传》的史论中说:

详其(佛教)清心释累之训,空有兼遣之宗,道书之流也。

“空有兼遣”与“非有非无”同义。因为思想方法是共同的或者说是二教都可以接受的,所以既可以像支遁那样,用来发明“至无空豁”的般若之义,也可以像郭象那样,用来阐发其独化论玄学。就顾欢及南北朝义学道士而言,其思想方法有“非有非无”之类的明确概括,曾借鉴佛学。但这种借鉴,通俗些说只是借他人的锅来煮自家的菜。因为思想方法不等于思想归旨,所以如何回应上述历史悬案的问题,关键不在于是否说些“非有非无”、“双遣兼忘”,而在于最终对道体是作出肯定抑或予以否定。肯定或者否定,都是存在论意义上的。肯定道体为存在论意义上的“有”,就是站在中国传统哲学的立场上,推天道以明人事,推阐出性与天道相统一的思想归旨。顾欢解《老子》首章“有名”“无名”说:

有名谓阴阳,无名谓常道。常道无体,故曰无名;阴阳有分,故曰有名。始者取其无先,母者取其有功。无先则本不可寻,有功则其理可说。谓阴阳含气,禀生万物,长大成熟,如母之养子,故谓之母。^①

在《老子》首章中,“无名”与“有名”、“无欲”与“有欲”,是一种对待的关系,并

^① 《道德真经注疏》卷1,《道藏》第13册,第275页。

认为对待的双方“同出而异名”。讲“无”必对待于“有”而言,并以本元“同出”的冥想说明双方乃统一体,是自《老子》以来道家哲学的一种基本观念。因为讲“无”不离于“有”,讲“道”不离于“物”,所以道家哲学虽然玄远,但终极点不是绝对的“至无”。顾欢的解释,大旨是《老子》思想的展开,即将“有名”诠释为“阴阳”,以与无名之“常道”对举。阴阳是实体,常道是理体,二者在知性寻察的层面上虽表现出有体与无体的差异,但由于是对待关系,所以无体无名之“常道”,始终不能脱离阴阳实体而成为一种绝对的“存在”。这种讲“无”必对待于“有”、讲“道”必对待于“物”的理论思辨,是道教道论道体有无的常见方式。如《真诰·稽神枢》载:

张玄宾者,定襄人也。……此人善能论空无,乃谈士。常执本无理,云:无者大有之宅,小有所以生焉。积小有以养小无,见大有以本大无。有有亦无无焉,无无亦有有焉。所以我目都不见物,物亦不见无。寄有以成无,寄无以得无。于是无则无宅也,太空亦宅无矣。我未生时,天下皆无无也。其所论,端据如此。^①

这种概述式的记载,可能失落了其思想的某些逻辑环节,但讲本无而对待于大有、小有的思辨方式,却可以看得很清楚。

又如刘惟永《道德真经集义》卷一引录《杂说》云:

无名者,太始也,故为天地之父。有名者,太极也,故为万物之母。天地,万物之合;万物,天地之离。于父言天地则万物可知矣,于母言万物则天地亦可知矣。“常无欲”至“观其微”:道之本出于无,故常无所以自观其妙;道之用常归于有,故常有得以自观其微。^②

此所引《杂说》,不知是否《宋志》著录的陆修静《老子道德经杂说》。其说以《易纬》之太始、太极解《老子》之无名、有名,又将有无理解为道之用和道之本,与钟会以及南朝道教之论有无体用,思想主旨相同。

南朝道教继顾欢之后,孟智周、臧矜等人亦甚谈有无体用义。其说见唐道士孟安排《道教义枢》卷十《有无义》载述:

有无体用者,孟法师云:“金刚火热,水湿风轻,若此之徒,以为有

^① 《道藏》第20册,第568页。此人见于《真诰》之载述,当是东晋以前人。但《真诰》谓之“魏武帝(曹操)时会举茂才,归乡里”云云,则不尽可信。又《真灵位业图》第六右位有“理禁张玄宾,王雨水之官,亦保命书”,则为仙官。

^② 《道藏》第14册,第90页。又,宋李霖《道德真经取善集》亦引录《杂说》,或同据一书。又按宋道士彭耜有《道德真经集注杂说》,荟集《老》学史有关资料,见于《道藏》,此所引《杂说》非出其书。

体。无为豁然，体不可立，借理显相，以寂然无形为体。”玄靖法师释云：“有法有用，有体有名。无法无用，无体无名。”又云：“无无体用，宜应无名，为说教法，假立称谓。体用自有，不可假设。名乃外来，故可假立。所以既往之法，体用斯尽，犹在其名，流传远世。”

徐法师云：“有法有名，有体有用。无法无名，无用无体。”今难此解：用附体立，既其无体，何得有用？如诸有相碍，不得行用，凭无得用，用属于有，岂关于无？

又有无义例者，玄靖法师云：“有劣无胜。何者？有碍无通，有是无常，无是常也。”今明有无二法，互相有通碍，亦互有优劣。无是碍者，如断桥木通，是为碍。有是通者，如桥合得通，是为有通。有为胜者，则有治断之能。无为胜者，则有治常之用。是则有无之义，通碍不恒；无有之说，胜劣非定。通不通既尔，常不常亦然。^①

孟法师即孟智周，玄靖法师即臧矜，徐法师名徐素。此三家之论有无体用，观点不尽相同。按孟安排对有无义的宗旨性概括，引《金液经》云：“有有则甚惑，乐无亦未达。达观兼忘，同归于玄。既曰兼忘，又忘其所忘，知泯于有无，神凝于重玄，穷理尽性者之所体也。”^②这个宗旨，也就是遣荡贵无与崇有的矛盾，达到圆通无碍的重玄境界。孟智周等三家关于有无体用问题的讨论，就是围绕这个宗旨展开或者说是试图达到此种境界。根据孟智周的观点，有特性的万事万物，如金火水风等，都以“有”为体。而与此特性之物的“有”相对应，还存在某种寂然无形的本来理体，是本体不可自立的“无”。“无”不具备金刚火热之类的特性，所以说是“豁然”、“寂然”。但豁然、寂然只是就其不同于具象有特性之物的存在方式而言，并不意味着理体是空幻的非存在，所以借此理体而显出名相，亦即以性相言诠描述之，则“以寂然无形为体”。虽曰寂然无形，但终归还是一种体，也就是比具象万物更高的“存在”。臧矜和徐素的思辨，对有无与体用、名相(法)之间的对应关系，有不同的理解，但总的思想基调是按照对待亦即互为存在前提的思路把握有与无的关系，既不偏举，也不偏废，以此明其通达无碍之归旨。

总之，有无体用是南北朝道教义学的焦点问题之一，一些义学道士围绕这个问题展开思辨，推阐其道体论，加强了道教自身的理论建设。虽由于资料多缺失，现在很难完整地勾勒出各家内在的思想逻辑，令人遗憾，但从一

① 《道藏》第24册，第835~836页。

② 《道藏》第24册，第835页。所引原文见《太清金液神丹经序》（《道藏》第18册，第746页），托称“正一天师张道陵序”，实南北朝或隋唐之际道流所作。

些思想片断中,我们可以了解其大旨。即从总体上看,南朝道教之论有无体用,一方面因应佛道论争所出现的理论新问题,吸收佛学“非有非无”的思想方法,藉以拓展其道体论的思维空间,摆脱贵无与崇有的矛盾困扰,另一方面又继承玄学家钟会之说,将有无和体用作为两对对待性的范畴,并以体用诠释有无。后一方面,是其思想归旨之所在,并由此显现出它与佛学不相同的思想倾向,即肯定道体为感知意义的“无”、存在论意义上的“有”。此种肯定,是其与佛教本体论哲学的一大分际,而为后文将要谈到的道性论的重要理论基础。

二、道德体用

与有无体用相关联,南北朝道教又盛谈道德体用问题。这个问题,由《老子》书分道德二篇引出。据前引成玄英叙论诸家《老子》注疏之“宗致”,其中有“孟智周、臧玄靖以道德为宗”,可见这个问题在南北朝道教义学的发展中,也有十分突出的意义。

从表面上看,问题的性质是如何理解《老子》道德二篇的联系,由道教解《老》的义疏体例引起,是一种经学式的问题,而思想实质则围绕形而上与形而下的关系,是展开其本体论哲学亦即道体论的一种理论形式。

按照唐五代时重玄学者对道德体用义的概括,道德体用与有无体用属于同一个理论层面,如唐初孟安排说:“道义主无,治物有病;德义主有,治世无惑。”道篇言形而上之学,德篇则为形而上之道的印迹,二篇一主无,一主有,可以对治世人执无滞有之病,所以将道德义的根旨概括为“有无斯绝,物我都忘”。^① 五代时张荐明作《道体论》,更彰斯义,说:“道者圆通化始,德者遂成物终。”^② 将德理解为道体之用或显现。从这个角度看,道德关系即体用关系。而根据重玄学的思想逻辑,体用是不可分割的,所以道德虽有分言形而上与形而下的差别,但在根本理趣上则“道德一体”。根据《道教义枢》卷一《道德义》提供的线索及所引录的资料,这种道德体用义由南朝道教发展而来,“道德一体”则是臧矜所阐发的观点。据上书引:

道德体用义者,……陆先生云:“虚寂为道体,虚无不通,寂无不应。”玄靖法师以智慧为道体,神通为道用。又云:“道德一体,而其二义,一而不一,二而不二。不可说其有体有用,无体无用。盖是无体为体,体而无体;无用为用,用而无用。然则无一法非其体,无一义非其功也。寻其体也:离空离有,非阴非阳,视听不得,转触莫辩。寻其用也:

① 《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第804页。

② 《道藏》第22册,第889页。

能权能实,可左可右,以小容大,大能居小。体即无已,故不可以议;用又无穷,故随方示见。^①

陆先生即陆修静,此所引“虚寂为道体”云云,不知出自何书。从现存的陆修静著作看,盖主道体虚静之说。如《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说:

能静能虚,则与道合。譬回逸骥之足,以整归真之驾。严遵云:“虚心以原道德,静气以期神灵。”此之谓也。^②

虚静既是一种修养论,是斋法活动中力图达到的理想境界,又是一种道体论,是大道本体的存在方式。就其思想逻辑而言,也唯其虚静是道体的存在方式,所以才能够作为修养的目标。如其著《洞玄灵宝五感文》述上清派“遗形忘体,无与道合”之斋法,释云:

道体虚无,我有故隔。今既能忘,所以玄合。^③

虚静或者虚无,与《道教义枢》所引述的“虚寂”同义,是陆修静结合于修养所敷阐的道体论。这种道体论思想,在北周韦处玄和唐初李荣的著述中都有所体现(详后),而就陆修静本身的思想特征而言,道体虚静或者虚寂,并不意味着修道必须以寂灭为归趣,要离绝尘寰,超渡到彼岸世界,而是要以虚静的自我修养,行利益于现实的仁行功德,在道德仁三位一体的实践中修道得道。如说:

夫道者,至理之目。德者,顺理而行。经者,由通之径也。(中略)夫道三合成德,自不满三,诸事不成。三者,谓道德仁也。仁,一也;行功德,二也;德足成道,三也。三事合乃得道也。若人但作功德而不晓道,亦不得道。若但晓道而无功德,亦不得道。若但有道德而无仁,则至理翳没,归于无有。譬如种谷,投种土中,而无水润,何能生乎?有君有臣而无民,何宰牧乎?有天有地而无人物,何成养乎?故《五千文》曰:“三生万物。”^④

陆修静的很多著作都已亡佚,仅从现存的资料看,他的思想展开不具有后来重玄学者那样强烈的思辨性。但从这些资料中所看到的陆修静的基本思想

① 《道藏》第24册,第805页。

② 《道藏》第9册,第822页。

③ 《道藏》第32册,第620页。

④ 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,《道德》第9册,第823页。

倾向,却为后来的重玄学者所继承。基本思想倾向即将道体问题与人生修持以及物象世界结合起来思考,以道作为物象世界之至理,奉为修持圭臬,以德作为联系道物二端的中介,从物象的得遂生成中寻蹊道体之存在,亦即将德作为道体之用或显现,从而说明道物关系。这种思想倾向使重玄学的道体论具有其不同于佛学的特质,即思想焦点是物象世界本身的合理性问题,而不是超逸到物象世界之外去追求某种理念性的“存在”,如真如佛性之类。

与陆修静相比较,玄靖法师臧矜的思想无疑具有更浓烈的思辨性。这种思辨性,表现为娴熟地运用重玄学双遣兼忘的思想方法,在道德的体用、有无等问题上精思入微。也许正因为思辨性的思想方法太突出,便在一定程度上翳掩了他的思想主旨,并因此招致唐代重玄学者的某些批评,如李荣《道德真经注序》说:

魏晋英儒,滞玄通于有无之际;齐梁道士,违惩劝于非迹之域。^①

从现存资料看,大讲道体非本非迹之义的,正是南朝梁陈二代的孟智周、臧矜等人。此二人之注《老子》,号称“以道德为宗”,而其所谓道德,实际上也就是重玄学所热衷讨论的有无、体用问题。在方法论的层面上,他们将“非有非无”之类的重玄双遣推至极端,既以思辨的形式破除封执,使关于道体论的思想更具开放性,又在一定程度上冲击了性与天道相统一的思想主题,以致唐初的重玄名家李荣都难以接受,并将“非有非无”修正为“亦有亦无”。从南北朝以降道教义学及重玄学的历史发展看,宋齐时代的陆修静、顾欢就道体问题展开讨论,并吸收佛学的“非有非无”之说,但还只是用作对道体的一种描述,还没有形成突出的方法论。及梁陈二代孟智周、臧矜等人出,乃将重玄双遣的思想方法运用到其所涉及的所有议题中,诸如有无、道德、三一等。他们的思想对隋唐之际的重玄学影响甚深,不但有《玄门大义》《道教义枢》等综合性的义学著作多据信其说,而且刘进喜等人造作《本际经》、成玄英注疏《老》《庄》,也与其学说大旨相同。直到唐高宗、武则天时李荣注《老子》,重玄学的宗趣才发生较大的转变,即突出性与天道相统一的思想主题,将重玄双遣的思辨方法作为论述主题的运思途径。就此历史发展而言,重玄双遣的思辨方法,盖成熟于孟智周、臧矜。

《云笈七签》卷六引录《道门大论》亦即《玄门大义》,保存了一段关于臧矜修订太玄部经目的资料,即在“第三太玄者重玄为宗”的标题下所引:

^① 《道藏》第14册,第37页。

时玄靖法师开为三部,宗致《道德》二卷。是先说以道德为体,其致则总以其文内无的、对扬之旨故也。^①

臧矜所开列的太玄部三种经(三部),即《道德》《西升》《妙真》。这个经目,与通行的太玄部经目有所不同,后者除《道德经》及河上公、想尔两种注本外,有《老君传授经戒仪注诀》等四种仪规修持类著作,无《西升》《妙真》二经。通行的经目可能形成在臧矜之前,是由齐梁时孟景翼、孟智周订立的。^②臧矜在此基础上作了较大的修正。而其所以修正,乃以宗旨和思想方法为依据。宗旨即“道德”,方法即“文内无的、对扬之旨”。这种方法,简言之就是一种相对论性质的思辨,也即重玄双遣。“无的”是不执定一义,“对扬”是由道德、有无、本迹等范畴的对待双方相互彰显或相互遣除。

臧矜之论道德体用,正是其“无的”“对扬”之思辨方法的具体应用。掌握他的思辨方法,我们就可以对臧矜的观点得一明确理解。其说以为道德虽二而一,是一个整体。道德之本体则“离空离有,非阴非阳”,是有无阴阳等名相所不可描摹的,所以说是“无体为体,体而无体。无用为用,用而无用”。这种不可描摹的超验性,蕴涵了道德本体玄通不滞的最深意义,只能在相对论的思辨中去理解。但是,道德之体用在经验的层面上虽表现为“无体”、“无用”,并不意味着体用就是“无”,定执为“无”,不符合臧矜“无的”而“对扬”的思辨方法,所以他又说“无一法非其体,无一义非其功”。这句话的意思,是说道德之体用体现在万事万物之中,此亦其“以道德为宗”之实义。由此看来,臧矜思想的展开虽具有浓重的思辨性,但他最终的宗旨仍然在于推阐万物的合理性问题,只不过他对合理性本身采取相对的理解,不主一义以为常。这种思想,在论述形式上受到了佛教的影响,而精神实质则渊源于庄子,是“晋人以庄为老”之学风的发展。

三、三一体义

南北朝道教义学之开展,涉及道教教理的许多方面。大约在南北朝末或隋唐之际,有学者按义类品目的形式,对各方面的教理探讨进行总结,编纂成《玄门大义》一书。原书二十卷,明《道藏》仅存其中有关十二部分类的部分,可能不足原书一卷,另有散篇佚文见于《云笈七签》等书引录。有关这部书义类品目的基本面貌,可从唐初道士孟安排的《道教义枢》中略见梗概。《道教义枢》基本上可以看作是《玄门大义》的删节修订本,总凡十卷,三十七条大义。这三十七条大义,反映出南北朝道教义学所涉及的各方面教理问

① 《云笈七签》,第30页,齐鲁书社1988年影印本。

② 详拙著《中国重玄学》第2章第2节。

题,诸如道德、理教、道性、有无等等。其中,关于三一体义的资料较为完整,见于《云笈七签》卷四十九引录《玄门大论·三一诀》,《道教义枢》卷五《三一义》等。据此相对完整的资料,我们可以对南北朝道教义学所探讨的三一体义问题进行研述。

从道教史上看,道教讲一、三一、一与道的关系,由来久远。又由于三一是对各方面义理、各种事相对待性范畴的一种概括,所以涉及的面也很广泛。各家论释虽有不同,但都渊源于《老子》。《老子》书第十、十四、三十九、四十二章都讲到“一”的问题,如第十四章说:“视之不见,名曰希;听之不闻,名曰夷;抟之不得,名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一。”四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”推寻老子之本意,前章似乎是说从视、听、触(抟)三方面去辨识道体的存在,只能体悟到道体希、夷、微等超感性的特征,换言之,对道体之存在不可依靠感知去认识,也不可采用其他的言诠象喻去描摹,只能用希、夷、微等近乎形而上的词汇去示意其超感知的特征。希、夷、微极言视听触三种感知方式所得到的认识,以任何一种感知方式都不能作进一步的探赜索隐,进行更微观的考察,亦即不能追问所谓“希”究竟是一种什么样的视角效果等,所以将三种感知方式混同起来,形成一种理性直观,同时也将道体的三种超感知存在方式混同,还原为一个完整的道本体。由此便产生了本体论意义上的三一关系问题。后者是试图以某种本元论式的冥想,思索道物关系。这种运思方式,与史官文化或者说中国文化所具有的历史意识密切相关,即从正本清源的角度追求对某事物的更清晰认识,试图以此透过现象的层面,把握更深刻的本质。由乎此,也就产生了本元论意义上的三一关系问题。

显然,三一问题在《老子》书中,既是道体论层面的,也是认识论层面的。就道体论层面而言,三一所代表的是道物关系问题。就认识论层面而言,三一反映出感性经验与理性证悟的关系。因为道体是必须由理念去接近的某种存在,并不直接刺激我们的感官,所以对于道体是否存在以及如何存在等问题的透悟,需以理性的升华为前提。在老子看来,要实现这种升华,必须用“涤除玄览”的方法,即扫落感性经验的蔽障,使能够智悟的理性不被浮象所翳没,从而以理性直观的方式,“玄览”道体之精微。如此将理性证悟与感性经验剖判开来,崇尚理性之思,超越感性之见,是老子所开创的具有道家哲学之特色的认识论和方法论,也是道家哲学的一种趣向。梁陈隋唐时代的重玄学者,即抓住老子这种方法论上的用意,发挥其哲学趣向,将关于道体问题的“三一”与关于认识论问题的“二观”结合起来探讨,最终使魏晋神仙道教“存三守一”的养生方术,也“直趣重玄之致”,“终归双遣之门”,并将

老子理性直观式的体道论发展为有无双遣的“中道观”。^①这是重玄学者讨论“三一”问题的源起及大旨。

汉魏晋时,道教多将“三一”范畴用来解释宇宙生成和养生方术,如说宇宙生成有玄元始三气,养生方术有精气神三事、上中下三丹田等,这些早期道教的教义,也是重玄学者探讨三一体义问题的思想资料。

早期道教的两部经典《太平经》和《老子想尔注》,都甚讲三一、守一,《太平经》讲得尤其频繁。《云笈七签》卷六引录《道门大论》说:

《太平》者,三一为宗,老君所说。《(太平经)甲部第一》云:学士习用其书,寻得其根,根之本宗,三一为主。

将甲乙十部《太平经》的根本宗旨定为“三一”,虽出于隋唐道士的概括,未必尽与本经相符,但《太平经》中讲解“三一”,尤其是讲述“守一”的地方确实很多,而且从理论上以“一”将生成论与修养论结合起来,提到特殊的高度。如说:

一者,数之始也;一者,生之道也;一者,元气之所起也;一者,天之纲纪也。故使守思一,从上更下也。夫万物凡事过于大,末不反本者,殊迷不解,故更反本也。^②

此所谓“一”,与道同义,是从老子哲学中引申出来的,含义是宇宙万类的共同本原,即古代哲学家所理解的抽象同一性。本来,抽象同一性是思维活动的结果,但古代的哲学家们却习惯于倒过来,将它作为世界的真实本元。当古代的哲学家们用“一”来表示这个本元时,是想以数理秩序概括万物化生的自然秩序——当然还隐喻着一以统众式的社会法则。从“一”开始的变化生成,总是由简单而复杂。“一”是本,复杂则是末。流于末而不知返本,那么生活在末世的人便失去了本来归依。流逐而不知归止,则乍生乍死,忽浮忽沉,所以必须返本,复归于本一。如何复归呢?曰守一。守一在《太平经》中主要是修持方术,如说:

守一复久,自生光明。昭然见四方,随明而远行,尽见身形容。群神将集,故能形化为神。^③

守一方法有存思静默等,是在清心净虑中参悟天人合一的意境。《老子想尔

① 说详《道教义枢》卷5《二观义》。

② 《太平经合校》,第60页。

③ 《太平经合校》,第739页。

注》也从养生方术上讲守一,以为心神相守而为一,尔后能结精成神。又说:“今布道诫,教人守诫不违,即守一矣。不行其诫,即为失一矣。”^①这是将教义与教规结合起来,以为守道诫即是守一。

魏晋道教的各种养生方术日益繁琐,多劳而少功,是故讲谈“知一”、“守一”尤甚,以简易其事,精专其术。《庄子·天地篇》先有“通一”之说:“通于一而万事毕。”次则《淮南子·精神训》有云:“知一者,无一之不知也;不知一者,无一之能知也。”此所谓“知一”,也即是知道。魏晋道教多因袭其说,如《西升经·无思章》:“子能知一万事毕。”《抱朴子内篇·地真》:“吾闻之师云,人能知一万事毕。”知一然后能守一。《西升经》屡言守一,如《慎行章》:“恬淡思道,臻志守一。”《邪正章》:“抱元守一,过度神仙。”《深妙章》:“天地万类,生皆从一……丹书万卷,不如守一。”《道虚章》:“亦知天地清静皆守一也,故与天地同心而无知,与道同身而无体,而后天道盛矣。”此所谓守一,乃持守原始的朴和形而上的真,要旨在于清虚恬寂,不耽溺于芜杂末流。《抱朴子内篇·地真》全篇讲守一、守真一或玄一,如说“一有姓衣服色”等等,以思念存神为守一之法,反映出魏晋道教将知一、守一之说方术化的倾向。因为思念存神的方术很多很杂,不若守一之简便易行,所以葛洪称:“吾闻之师云:道术诸经,所思存念作,可以却恶防身者,乃有千万法……然或乃思作数千物以自卫,率多烦难,足以大劳人意。若知守一之道,则一切弃除此辈,故曰能知一则万事毕也。”其书复论“三一”,云:“道起于一,其贵无偶,各居一处,以象天地人,故曰三一也。”意谓道虽以一为本,但却贯穿于由天地人三才构成的大宇宙,换言之即天地人三才同归一道,这还是天人合一论。

及南朝齐梁陈三代,二孟臧矜诸师论议“三一”,乃主要着眼于“体义”。所谓“体义”,就是从本体论的角度探讨“三一”范畴的义旨。主要包括两方面内容:第一是“三一”范畴所蕴涵的宇宙原理,第二是“三一”范畴所反映的本迹、体用关系。诸法师语论见《玄门大论·三一诀》引录,凡有四家。

(一)大孟法师解云:“三一之法,以妙有为体。有而未形,故谓为妙。在理以动,故言为一。”引《经》言“道生一。”又云:“布气生长,贷成靡素。兼三为用,即一为本。”今不同此。果法若起,故非未形之妙。《经》云:“生岂是常在之本?”

大孟(景翼)法师的观点属有宗。他从事物生成本元的意义上理解“三一”,认为“一”是从道本元之无到生成万有的必经阶段,它存在着但又无形质,所

^① 敦煌 S.6825 号。

以称作“一”，称作妙体，是从无到有的中介。由道生出的“一”，必然要继续运动，进而“一生二，二生三，三生万物”。为了表示由简单到复杂的生成过程，所以用数之始的“一”。从有物混成的意义上说，一为本体，三为妙用。“布气生长”与“兼三为用”同义，是对《老子》“三生万物”的解释。“贷成靡素”意谓化生的事物有简单，有复杂。“贷成”也是《老子》用语，出第四十一章：“夫惟道，善贷且成。”这是《老子》书中关于道物关系的一个有趣的譬喻。顾欢注说：

先与后得谓之贷，物得成道谓之成。成之则归道，道得之也。

宋王安石注说：

“善贷”者，万物资而不匮是也，然复归于所自生，故曰“且成”。^①

此二家解释不同，顾欢从道生物的意义理解贷成，王安石从物自生的意义上理解之。孟景翼的理解，大旨同于顾欢。所谓“布气生长，贷成靡素”，实际上有一个隐含的主词或主体，即“道”。道能布气生长，即是其所理解的贷成。

从全文看，孟景翼以体用范畴解释“三一”关系，以万物生成从无到有、从简单到复杂的过程来解释“三一”的本体论意义，大旨在于阐述《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。《玄门大论》的作者不同意孟景翼的观点。作者认为：如果说法象（现象世界）有起因，有生成的本元，那就谈不上是“未形之妙”，因为作为万物生成本元的，必然是有形之物。《玄门大论》的作者似乎意识到从无到有的生成论存在逻辑上的障碍，绝对的无如何能神奇地突然生出对立的有，在逻辑上是说不通的。其次，《玄门大论》作者认为：既说有生成过程，那就不能说道或一是常在不灭的，一个永不枯竭的生成本元是难以想象的，如果说“一”化生成二、成三、成万物，“一”便不复独立而不改，便非所谓“本”或妙有之体。以现代的哲学眼目看，《玄门大论》与孟景翼的观点差异，在于孟景翼属本元论哲学，而《玄门大论》的作者则持本体论哲学的观点。本元论要说明事物从何生成以及如何生成等问题，本体论哲学则要说明事物是什么以及相互关系如何之类的问题。当然，《玄门大论》所要讨论的不是事物，而是道体，是事物背后的合理性依据问题。这种合理性，不仅存在于冥想中的宇宙发生之始初，还存在于当下所见的天地万物之中。为了论证常道之本体不生不灭，亘古而常新，在思想逻辑上便必然

^① 二注并见《道德真经取善集》卷7，《道藏》第13册，第896页。

要扬弃生成论、本元论。重玄学者所谓道生万物实无所生、返朴归真则无本可返等等说法,便反映出对生成本元论的理论超越。从哲学史(认识史)上看,由生成本元论到本体论,无疑是一大进步。重玄学者的理论思维水平之高出前辈道教学者,在这个问题上得到了很好的体现。

(二)宋法师解云:“有总有别。总体三一即精神气也。别体者,精有三智,谓道实权也;神有三官,谓上中下;气有三别,谓玄元始。”今谓此判三一之殊,非定三一之体。

宋法师即宋文明,他只是综括道教中符合“三一”范畴的各种对应概念,未确定“三一”的体义,也就不具根本义。这也是宋文明的学术特点,他好条分缕析地罗列关于某教义的各种资料或各家见解,具有一种百科全书式的学术风格。从文意看,上引宋法师语可能出于《道德义渊》。^①宋文明以精神气为总体三一的观点,《玄门大论》是同意的,如其《释名》说:

三一者,精神气混三为一也。精者虚妙,智照之功;神者无方,绝累之用;气者方所,形相之法也。亦曰希微夷。希,疏也;微,细也;夷,平也。夷即是精,希即是神,微即是气。精言夷者,以知万境,均为一照也。神言希者,以神于无方,虽遍得之,甚疏也。气言微者,以气于妙本,义有非粗也。

宋文明所谓“神有三官”,据同书所列七部九经三一图,出《洞真部》三一,即泥丸、绛宫、丹田,此三官均在人身中,是存神内修的主要部位,又称三元,《黄庭经》甚言斯事。“气有三别”是对《皇人秘旨》亦即《三皇经》之说的概括,即天地开辟之前的始青、元白、玄黄三气,此说对道教“三洞”、“三清”之形成,有发源开流的意义。从总体上看,宋文明之论“三一”,着眼于对前代道教之思想资料的归类总结,这种归类是南北朝后期道教义理体系化的一种表现。

(三)徐素法师云:“是妙极之理,大智慧源。圆神不测,布气生长,裁成靡素。”此解虽胜,语犹混通,未的示体。如极理之与大智,此即是境智之名;慧源之与裁成,即是本迹之目。故未尽为定也。

徐素能发阐新义,较诸宋文明前进了一步。但在《玄门大论》的作者看来,徐素的论述仍然未达到清通的境界。

^① 敦煌残卷 S.1438 号为《道德义渊》,详拙著《中国重玄学》第二章第四节。其中论“积德福田”义一条,以身中三官、三丹田例“三一”,与此同。

就思想方法而言,徐素与孟景翼基本上是相同的,即从本迹、体用这类包含差异与对立的范畴中去理解三与一的关系,不同处在于他以“理”替换了孟景翼的混成之妙有。而且,徐素语可两属,“一”作为最根本的理体,是客观的;“一”作为最高智慧的根源,则是主观的。这样,徐素便陷于境智二元论。所以,《玄门大论》认为徐素将境与智割裂开来,不可取。同理,徐素将“一”作为智慧的根源,是本;智慧将法象世界制造(裁成)得有复杂(靡)、有简单(素),则又是迹。而根据重玄学的思想原则,一切差异、对立都必须泯除,本迹、体用、境智等范畴所包含的对待性,最终要在更高的理论层面同时也是更高的精神境界上予以克服,所以《玄门大论》以及《道教义枢》都批评徐素话既说得含混,解释不确切,对三一体义也没有明确而深入的理解。

(四)玄靖法师解云:“夫妙一之本,绝乎言相,非质非空,且应且寂。”今观此释,则以圆智为体,以圆智非本非迹,能本能迹,不质不空,而质而空故也。今依此解,更详斯意者:既非本非迹,非一非三,而一而三。非一之一,三一既圆,亦非本之本,非迹之迹。迹圆者明迹不离本,故虽迹而本;亦不离本,故虽本而迹。虽本而迹,故非迹不迹;虽迹而本,故非本不本。本迹皆圆,故同以三一为体也。三一圆者,非直(只)精圆,神气亦圆。何者?精之绝累即是神,精之妙体即是气,神之智即是精,气之智即是精,气之绝累即是神也。斯则体用圆一,义共圆三。

《玄门大义》和《道教义枢》都是以玄靖法师臧矜的解释为旨归的。这段回肠绕舌的话,实际上包含着两层意思。

第一,所谓“圆智为体”,就是以圆通不偏滞为宗本,讲的是“重玄”的思想方法。因为在表述方式上受到佛教中观学“四句百非”等说法的影响,所以有“非一非三”、“非本非迹”等话头。玄靖法师臧矜认为“三一”这对范畴本身就是为说明“圆智”的,因为“三一”包含着矛盾,三和一是相互否定的,所以从非一非三、非本非迹的相互否定中,可以得出“绝乎言相”的结论。绝乎言相之后,矛盾便克服了,三与一、本与迹的差异对立便一起泯除,所以又说“虽本而迹”,“虽迹而本”,本与迹等对立面便达到统一。综合臧靖和《玄门大论》阐述三一体义的思想过程,可有四个阶段:

1. 揭示范畴自身所包含的矛盾;
2. 因矛盾而使双方相互否定(遣、玄);
3. 对矛盾或相互否定的双方不可分辨彼此、判断是非,即从相对主义循环的逻辑否定达到绝乎言相的意境(双遣、重玄);
4. 超越矛盾双方的偏执而为中道观。

这四个阶段,就是由揭示矛盾到超越矛盾的“圆智”过程。

第二,本迹、体用圆一。这层意思须结合南朝暨隋唐道教史来看。梁陈二朝伊始深入讨论“三一”问题的真实用意,在于研讨“重玄之道”的思想方法,并将其思想方法贯穿到本迹、体用、生成、同异、应寂、境智等一系列范畴中。在道教中,“三”是成数,经常用到,如创世说有玄元始三气;炼养有精神气三事、上中下三丹田;轨仪有道经师三宝(此同于佛教);讲“道”有希夷微三种表征;讲宇宙生成有“道生一,一生二,二生三”三个阶段;天堂有玉清、上清、太清三境;最高神主有元始、灵宝、道德三天尊;经书有洞真、洞玄、洞神三洞;修证有成圣、成真、成仙三品;等等。这些“三”都是不能相互割裂的。而随着道教义学的深入开展,必然要求在汇通各派道书的基础上,进一步汇通各派的理论及方术,所以,“重玄”学者力图将他们的思想方法作为建构道教思想体系的理论原则,贯穿到这一系列的问题中,以求对各家派学说、各项教义都作出统一的解释。其中,就本迹、体用、生成、应寂诸范畴,还涉及到这样两个极为重要的问题:第一,如何将南北各道派神谱及神学思想体系统一起来?南朝宋齐二代,是南方各道派融合的时期,南陈北周时,则是南北各道派融合为一体的时期,各派神谱及神学思想体系都颇不相同,如灵宝派奉元始天尊,上清派奉元始天尊亦奉太上老君,北朝道教及张陵天师道一系则专奉太上老君,等等,在教派融合的过程中,最高神主究竟谁属,显然是首先要解决的问题。按照重玄学者的“三一”观点推论,则三清神其实一体,与太上老君亦未尚为二,所以各道派原本一宗。自初唐以后,道教对最高神都采用这种解说方法。第二个问题是,如何将《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙生成模式与宗教创世说统一起来,又如何使生成本原论哲学及宗教创世说顺理成章地过渡到重玄学者道本体论哲学的层面上?关于这个问题,隋唐重玄学者的议论很多,大要不外乎讲这样几点:说“一”是本,“三”是迹,但本迹即同即异;说“一”是体,“三”是用,但体用是包含着差异的同一;说“一”是生成之本,“三”有成德,但生成其实自生自化,事物皆本体独化;说“一”为寂本(玄元始三气之前的景况),“三”乃应迹(如三清天尊等),但应寂本来一事。这些观念,充分体现在梁陈隋唐道教经论中。尤其是本迹问题,在隋唐时演变成冲决旧道教成仙长生之樊篱的突破口。根据梁陈重玄学者三一本迹的理论逻辑,隋唐之际成书的《本际经》大胆提出所谓返朴归真其实无本可返的观点,“道”便不再是某种理想人格的外在投影,而被内化为心性的涵蕴,南朝道教学者关于三一体义的繁琐思辨,也由此回复到安身立命之道的意义上来。

以上探讨南朝道教关于有无体用、道德体用、三一体义的思想,从中我

们看到,道教学者一方面吸收佛学“非有非无”的思想方法,以敷阐其道体论之新义,突破描述上的各种旧局障,拓展开新的思维空间,另一方面又认为道体不滞有无但非绝无,从存在论的意义上肯定道体的真实性。这两个方面,初看起来有冲突,“非有非无”之类的重玄双遣,按其思想逻辑是只破不立,推倒一切有局限性的名相。而实质上,推倒局限性所最终揭明的,是理旨愈益精深的道之大全,有形有名的破只是达到无形无名之立的必要途径。以臧矜为例。臧矜对于重玄双遣之思想方法的运用,在南朝道教学者中最为娴熟纯正,破除局限性也最彻底,但他同样认为将道体定为“绝无”是断见,如说:

夫言希夷微者,谓精神气也。精者灵智之名,神者不测之用,气者形相之目,总此三法为一。圣人若不见是精,不闻是神,不得是气,既不闻不见不得,即应云无色无声无形,何为乃言希夷微耶?明至道虽言无色,不遂绝无。若绝无者,岂同太虚,即成断见。今明不色而色,不声而声,不形而形,故云夷希微也,所谓“三一”者也。^①

从这里看,南北朝道教义学对佛学虽多所吸收,但主要是方法论意义上的,至于其思想归旨,则依然立足于中国传统哲学之本位,这在形式上的表现就是以《老子》为“经”,在理论实质上就是肯定道体之存在。此一种肯定,正是南北朝道教推阐道性学说,通过修性合道以求安身立命的理论依据。

第三节 清虚自然的道性论

道性论与道体论相辉映,是南北朝道教义学的另一大思想主题。如果说道体论所探讨的,是万事万物之共同本体或合理性问题,那么道性论所探讨的,则是本体之道与人的关系问题,亦即道性与众生性的同异、离合等问题。关于这一思想主题的讨论,大约在梁陈、北周时展开。比较而言,梁陈以宋文明为代表的道性论思辨性更强些,北周韦处玄及称其所传的《内观经》、《定观经》,则有注重实践的特点。

宋文明阐述道性问题的思想资料,主要有《道德义渊·自然道性》。根据此书体例,每义项的“第一序本文”为该义项之大旨。《自然道性》的“第一序本文”说:

河上公云:“辅助万物,自然之然。”即此也。天性极为命。《老子

^① 旧题顾欢述《道德真经注疏》卷2引录。《道藏》第13册,第285页。

《经》云：“复命曰常。”河上公云：“复其性命。”此言复其性命之复，曰得常道之性也。《经》云：“道法自然。”河上公云：“道性自然，无所法也。”《经》又云：“以辅万物之自然。”物之自然，即物之道性也。^①

这是宋文明道性论的基本观点。他认为道的不变质性，便是辅助万物自然生长成熟，万物天性的极至，称之为命，“复命”是复归常道不变之性，而万物的自然状态，则是由其所具有的道性规定的。以下义分六重，层层深入。

第一重是释名。引《裴君道授》说：“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。”此说以道性显现为妙本，以修复道性为得道果，以修持所依为道性。宋文明引申说：“性与道合，由道之体，体好至道，道使之然也。”众生万物莫非自然，这就是众生万物所具有的本质意义上的“性”，在以自然为本质的意义上，众生万物与道是同一的。道辅助万物自然成之，从这个角度可以说“道”引导万物得道，即所谓“道使之然也”。

第二重义是“明性体”。体即本体，又涉及性与命的关系问题，性与命的关系亦即心与身、神与形的关系。宋文明说：“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。先禀妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：‘天命之谓性，率性之谓道。’又云：‘穷理尽性以至于命。’故命为性之极也。今论道性，则但就本识清虚以为言，若谈物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性，皆有中心生炁。由心，故性自心边生也。”这里兼取了儒家《中庸》的性命观点和郭象《庄子注》中大加发挥的物各有其性分、各自足其性分的庄子学说，熔二说于一炉，以性分有限的理论解释儒家天命论，认为一切含识之物，禀妙一道性而成其精神，又受天命而成其形质。形质禀受于天命，在有生之时是不可改变的，天命之为人则人，天命之为兽则兽，从这个角度看待含识的性——本质规定，可说“命”是性分的终极。命虽不可改变，因为它落于有形质的终极状态，但性却是可以复归的。宋文明将物性和物所禀受的道性分隔开来，物性兼指妙一道性和有生形质，道性仅指本识清虚自然的一面。所谓“本识”，意指心性。心性本来，自然清虚，不曾被沾染，也不受天命形质的约束。一切有识的性——内在精神，是从内心深处发生的，所以复归道性即修心，是使心性心识复归于清虚自然的过程。在这里，宋文明对道教所说的归根复命作出了很新颖的解释。按魏晋以来神仙道教说云归根复命，多指复返未生之初，兼有心性与形质两方面，以形质言则有不生不死而长生之说，但形质

^① 敦煌 S.1438 号，下同。

如何能归根复命,却难详其义,语多为强辞而不能尽理。宋文明此说明白易晓,有以拯神仙道教强辞夺理之弊,其复归道性即修心之说,隋唐时成为重玄学的基本观点。

第三重义为“诠善恶”。既然复归道性即修心,可见心是有识之物显了道性的依据,有心则有识。宋文明持有识有道性、无识无道性的观点,他说:“夫有识之主,静则为性,动则为情,情者成也,善成为善,恶成为恶。《洞玄生神经》云:‘大道虽无心,可以有情求。’此善情也。《定志经》云:‘受纳有形,形染六情。’此恶情也。《四本论》或谓性善情恶,或云性恶情善,皆取无矣。”性是静谧不动不变的,所以无所谓善恶,情则为成状,故或善或恶。宋文明不同意钟会《四本论》的观点,因为钟会认为性也有善恶,而不知善恶出于性之动用而为情。根据这个看法,谈善恶不可在本性上做文章,而要从有情感的思想行为中分出善恶来。但祛恶从善却又是复归道性的一条途径,宋文明引《定志经》说:“不亦为善,离此四半,反我两半,处于自然乎?”又说:“为善上升清虚自然,反乎一。”两半指心中所禀的先天真一道性和有生形质,反一即反归两半之前,宋文明说:“即反道性也。”

第四重义是“说显没”。认为含识道性因善恶而有隐显,从善则道性显现,从恶则道性隐没。道性只是含识之物得道的潜在可能。对道性以清虚自然为自体之义,宋文明似乎揣摩得很透彻,如说:“得道之所由,由有道性。如木中之火,石中之玉,道性之体,冥默难见。”道性既不可辄谓之善,也不可辄谓之恶,但道性是隐是显却必须从思想行为的善恶中去分判,思想行为的善恶属于情动,关涉到兼形质之义的物性,所以要结合于物性去分析。宋文明引《玄女经》说,万物之性有阴阳和三种炁,阳和之炁清虚多善,阴浊之炁坚实多恶。在道离朴散之后,此三炁交拨消长,所以要合阳和二炁以敌阴滞,强调“以善惩恶”的必要性。

第五重义“论通有”。宋文明说:“夫一切含识皆有道性,何以明之?夫有识所以异于无识者,以其心识明暗,能有取舍,非如水石,虽有本性,而不能取舍者也。既心有取,则生有变。若为善则致福,故从虫兽以为人;为恶则招罪,故从人而堕虫兽。人虫既其交拨,则道性理然通有也。”这里所说的“通有”,指人类和含识的虫兽等动物通有道性,认为一切含识都有道性,若行善积功德,皆可入福田,得证道果,而木草水石等无识之物只有物本性,有形质而无识神,不知善恶,不能作取舍,所以没有道性。此说为唐初重玄学者所不允。按唐重玄学者多据庄子“大道无所不在”的思想,引发出有识无识皆含道性的观点,道性则非色非心,而色而心,是超越色与心、境与智的绝对同一。《道德义渊》在论述无为之法时,也多说“非形非心之义”,意指道无

形象、无心意,是就道体的两个方面说的,与唐初重玄学者以之为沟通色与心、境与智的桥梁、作为重玄理趣的终极境界有所不同。

第六重义为“述回变”。是就第五重义人虫互变问题的进一步解释,认为人与虫兽所禀形质,只是“方圆不同,器质为异耳。譬如泥抟和之为人则成人状,解之为兽则成兽象”。至于“神识”,则“随之以异也”。此为宗教家之见,理趣未有深致。

约与宋文明同时,韦处玄、梁旷等人在北周发畅道教之义学,其著作今仅存韦处玄《西升经注》。从注文看,韦处玄重清虚无为之修持,颇反映出楼观派崇尚关列清虚的特色。在思想上,韦处玄由道体论推阐其修持,略同于以无为宗旨解《老》者,但归趣于“双遣”,符合重玄的精神况味。

关于道体,韦处玄主“虚无而包含万象”之说。他认为道本无体,却又包含万物,所以道体的虚无,不同于与具体事物之“有”相对立的“无”。道是万物万象的本真、本质,所以它是有;道又不可视听而得,所以就感知而言是无。如说:“夫道体虚无而包含万象,故复谓之渊奥也。”^①又说:道体“欲言其无,万象以之而列;欲言其有,寂漠不可得而睹。故曰亡若存也。”^②这个观点对唐初重玄学有很深的影响,如著名的重玄学者李荣立道体“虚无而罗于有象”之义,以批评“魏晋英儒,滞玄通于有无之际”,就可以看作从韦处玄“道体虚无而包含万象”的命题中演绎而来。作为一个思想体系,韦处玄讨论道体有无问题的意义,在于说明它与物象的不同及其与物象的关系,道体似是虚无而实本真,物象似是实有而本质虚幻,所以物象的丰富内容只是道体的显现或印迹,于是尊崇虚无道体而鄙薄实有物象,这是韦处玄进行理论抽象以解决人生问题的真实用意。他说:

道无体无为而无不为,故最为天地人物之上首。物有显然则不通,得道以通之,故德迹显。物有不得,因施之令得,故仁迹章。上仁稟德以为主也。^③

道体虚无,所以能够曲通万物;物象实有,所以各各滞塞一隅。道体融通物象而有变化生成,这就是“德”,所以物象之为道体的印迹,可以从“德”上得到印证。这就表明万物只是迹象,而道体是本真、本质。在中国传统哲学中,有一种不言而喻的价值规定式,即崇尚本根、本原,而鄙薄迹象,认为迹象浮浅,变幻莫测,所以要找出为万化之原而自身却寂然不动的本根。于

① 《道深章》“道深甚奥,虚无之渊”注,《道藏》第14册,第568页。

② 《道象章》“道象无形端,恍惚亡若存”注,《道藏》第14册,第571页。

③ 《重告章》“道以无为上,德以仁为主”注,《道藏》第14册,第579页。

是,讨论宇宙或人物之本原的目的,通常不在于揭示事物变化发展的历史过程以及蕴含其中的必然规律,而在于认知或直截了当地体悟宇宙本原,以此揭示宇宙万物的根本义。韦处玄讨论道体问题即其一例。他不但通过道体虚通而“德迹显”,而“仁迹彰”,而有物象生成来说明道体的尊贵、虚无的崇高,而且从宇宙生成论的角度,说明虚无自然是宇宙的根本,清虚无为而合乎道是人生修养的至理。《西升经·虚无章》说:“虚无生自然,自然生道,道生一,一生天地,天地生万物。”韦处玄解释说:

虚无者无物也,自然者亦无物也。寄虚无生自然,寄自然以生道,皆明其自然耳。一者即道之用也,天地万物皆从道生,莫有能离道者,复谓之一。一之布气,二仪由之而分,故曰一生二也。万物莫不由天地氤氲之气而生,故曰天地生万物也。

因为万物皆从道生,同本共根,万物的共同本根即万物的同一性,所以称之为“一”。这是古代哲学的共同特点,古代哲学中最抽象的概念,通常都是指称宇宙万类的共同本原,亦即世界的同一性。这原是理论抽象的结果,但哲学要说明宇宙的发生,于是将理论抽象出的世界统一性倒过来作为万物的本原,所谓“道生一,一生二”云云,就是这方面的例子,韦处玄走的也是这条路子。但道和一都是抽象的,不能作为万有的“种根”,于是他又援引“气”的观点,说:“天地万物皆微妙一气而化生也。”一和气同义,由之布化而有天地万物,一就不只是抽象的同一性,而是造化之主,气则是万物的生成“始基”,《西升经·道象章》说:“气为生者地,聚合凝稍坚。”“气行有多少,强弱果不均。”这是说物体的强弱虚实由积气的众寡厚薄而致,韦处玄也持这个观点,并进而认为作为“种根”之气的邪正,决定了人物的邪正,如说:“种根正者自然而正,种根邪者自然而邪。邪者行自凶,正者行自吉,岂非自然乎?”^①

在韦处玄看来,气化万物的过程,是一个自然过程,如说:“如今所生者,何由而生哉;不为生而自生耳,故知道自然也。”^②又说:“凡物云云,皆自然而无有其主使其然者也。”^③万物的生长成熟既没有一个精神主宰或原始动力,那么,自然而然的运化迁流、生成死灭是不是合理而不可改变的呢?人道生死是不是必然的呢?韦处玄回答说:“五行一废一起,阴阳一往一来,亦犹人道一死一生。变化辗转,物精不绝也。”^④又说:“形不可留,因欲养

① 《邪正章》“邪正教言,恶应自然。故有凶吉,应行种根”注,《道藏》第14册,第575页。

② 《圣辞章》注,《道藏》第14册,第580页。

③ 《重告章》注,《道藏》第14册,第580页。

④ 《道生章》注,《道藏》第14册,第573页。

而留之,故曰伪也。无为养神则寂然感通,故曰真也。若然者,死生齐度,存亡等贯,故不存其存是能亡也,不亡其亡是能存也。”^① 人道生死犹阴阳往来,形体的生成毁灭是自然的也是必然的,这表明人不能成为长生不死的神仙。所以说:“有成必有毁,无成则无毁,自然之常道也。”^② 但是,韦处玄并没有因为这种冷峻的思考而对人生抱彻底悲观的态度。在他看来,人与万物一样本出于道,而道是不生不灭的,人只要能复返本初,与道冥一,也便不死不生。他说:“一切万物莫不共道同其本源,而群生流荡,不能自同于道,是以轮回生死之波。若能存道于我,则其命不灭不亡矣。”^③ 这是道教中修道者流的共同看法。但如何才能“存道于我”呢? 韦处玄主张清虚无为。

先秦道家人物中,关尹以贵清虚为特点,楼观道自称其派源出关尹,素来重清虚隐修,韦处玄隶道籍楼观,其学说亦以清虚无为为特征。这种思想不是“普度众生”的拯俗誓愿,而是士族分子退隐之后“苟全性命于乱世”的必然主张。当南北朝时,文化士人皈依道教,绝大多数出于栖隐遁世的目的。这些人对现实的、世俗的东西抱着不满或厌倦的情绪,于是大谈清虚无为以修养身心之道,奉之为修养圭臬。韦处玄说:“夫无为者,无行无止,无去无来,无生无死,变化淡然,安之于命,咎愆何缘而有哉?”^④ 无疑,所谓无为是有目的的,目的就在于断绝招来咎愆的因缘,以此离异于世俗社会,对于各种无常变化,人生各种祸福遭遇,采取庄子那种“知其不可奈何而安之若命”的态度,那么内心世界及其与外部世界的冲突,便一时泯灭了。但是,人又有斩不断理还乱的社会属性,人的生活不能全然脱离社会,人的观念更是社会生活的产儿,因此,要彻底地离异于世俗社会,就不但要外忘万物,而且要内忘一身。韦处玄说:“我本无身,忽然而有。常忘其有身,同于未生之时,此有常可使无常也。不以生为生,故常生而不朽,此无常可使有常也。”^⑤ 又说:“外忘闻见则视听之欲绝,内忘心口则言食之欲灭。内外绝灭,然后能淡泊寂然,复归于无物也。”^⑥ 忘却的人生哲学,宗本于子华子和庄子,韦处玄将之与无为之说结合起来,以为忘却即是无为,无为即能与虚寂之道相冥契,亦即所谓长生。如说:“我所以长生者,心同于虚也;我所以

① 《邪正章》注,《道藏》第14册,第575页。

② 《圣辞章》注,《道藏》第14册,第581页。

③ 《恍惚章》“万物共本道之元”注,《道藏》第14册,第586页。

④ 《圣辞章》“无为无所行,何缘有咎愆”注,《道藏》第14册,第581页。

⑤ 《观诸章》“有常可使无,无常可使有”注,《道藏》第14册,第583页。

⑥ 《道虚章》“复归于无物”注,《道藏》第14册,第590页。

长存者，形同于无也。神无形兆故生我也，心有所存故杀我也。”^① 韦处玄所说的长生，与神仙家所谓长生不同。韦处玄的长生，是指返于未生之初而与生生不已的虚无之道相同，生生不已即长生，而返于未生之初非谓形体，实指忘却身有物的观念。这完全是一个思想过程，而不是方术。作为一个思想过程，韦处玄涉及到隋唐道教思想的核心议题——“重玄”问题。

清虚无为是一种思想主张，也是一种自养精神之道。但刻意苦求无为，却又落于形迹，是为着相，于是反为心中意志所苦累。《西升经·观诸章》说：“观诸次为道，存神于想思。道气与三光，念身中所治，仿佛象梦寐，神明忽往来。淡泊志无为，念思有想意。自谓定无欲，不知持念异。”韦处玄乃作解注：

次当遣存神之心，淡泊志于无为。此存神之思犹有相有意，故当又遣之以定于无欲，亦乃忘其思念，故不知我之持心念神之异也。

念诵存神、思存养真是南北朝以前道教的主要养神方法，尤为上清派所重。所谓“仿佛象梦寐，神明忽往来”等，正是存思时的情境。但一些道教学者要寻求精神上的彻底解脱，所以弃存思之法如弊履，认为有存神之心念即是执滞外相。只要有外相或偶像，精神上就谈不到彻底的解脱，心意系于外相，本身就是受束缚，所以重玄学者多贬斥之。韦处玄的淡泊无为，就是对存思之法的扬弃，他认为执意于存神则患害相随而生，如说：“夫有心有意则有所存，故患害生焉。若我无心，则无所知，又何患哉？”^② 所以要在离弃世俗物欲的基础上，“又遣”心中思念而定于无欲。无欲则无相，这与不着相的“重玄”相近。在韦处玄看来，道体虚无恍惚，所以说“道体不可以有心期”，^③ 若有主观意图、主观目的，则患害与之一体共生，所以体道者首先要摆脱预设之目的束缚，如同道体一样，顺任自然大化。只要“不自知又不知物，则神道自然冥会也”，亦即“我都无知故能归一，反于自然也”。^④

如前所述，隋唐时道士田仕文，据称曾从韦处玄得传《内观》、《定观》二经诀，这是目前所见关于此二经出现的最早记载。从思想内容上看，此二经与韦处玄的《西升经注》颇接近，都具有清虚静定以修持心性的特点，所以此二经之出世传世与韦处玄究竟是何关系，看来是一个有待考证的问题。本文仅就此二经之思想内容，略作叙论。

① 《生置章》“生我于虚，置我于无。生我者神，杀我者心”注，《道藏》第14册，第587页。

② 《生置章》注，《道藏》第14册，第587页。

③ 《经诫章》注，《道藏》第14册，第584页。

④ 《皆有章》注，《道藏》第14册，第599页。

《内观经》的核心命题,是所谓“教人修道则修心也,教人修心则修道也”。^①围绕这一命题,《内观经》采取自省反思的方式,探寻身心性命的由来。自省反思中,有一些类似于存神历藏(脏)法等方术的内容,即存五脏神等,以此觉悟自身神性。而神性之根源,则在于“分灵道一”。如说:

天地构精,阴阳布化,万物以生。承其宿业,分灵道一。父母和合,人受其生。

谛观此身,从虚无中来,因缘运会,积精聚气,乘业降神,和合受生。法天象地,含阴吐阳,分错五行,以应四时。

这些论述的主要意思,是将生命意识升华到宇宙意识的高度,确立人与大道本体相统一的最初依据,作为清静修持以合道的思想前提。因为人的性命由分禀道一而来,亦即“从道受生谓之命,自一禀形谓之性”,所以人在被染滞之前,是“神源清静,湛然无杂”的。这是《内观经》由自省反思所得出的第一层意思,即肯定“性命合道”。

性命合道,也即是人的本来面目。这种本来面目,又是如何被各种浊乱所遮蔽的呢?《内观经》再次自省反思:

人所以流浪恶道,沉沦滓秽,缘六情起妄而生六识。六识分别,系缚憎爱,去来取舍,染诸烦恼,与道长隔。所以内观六识因起。六识从何而起?从心识起。心从我起,我从欲起,妄想颠倒,而生有识。亦曰自然,又名无为,本来虚净,元无有识。有识分别,起诸邪见。邪见既兴,尽是烦恼,展转缠缚,流浪生死,永失于道。

以此言之,本来合道的性命之所以在现实中被各种浊乱的尘障所遮蔽,是因为人有六欲,而六欲之所起,则因为有“我”。“我”在这里是指一种偏狭的主体意识,即由六欲、六识等所规定的人主体。因为“我”是在丧失了宇宙意识,亦即背离于道之后所产生的一种主体意识,与自然大化之万物处于分离甚至对立的状态,所以有各种烦恼,妄起情识。六情六识围绕“我”展开,而“我”又只是由欲望堆积起来的,所以情识的展开只能带来更加深重的烦恼缠缚,永难超拔。

也正因此之故,解脱烦恼须向心内寻求,以内在的超越去完成,即通过自省反思,内观于心,以复归于道本。《内观经》说:

所以言虚心也,遣其识也。无心者,除其有也。定心者,令不动也。

^① 《云笈七签》卷17,齐鲁书社1988年影印本,第102~103页,下同。

正心者，使不邪也。清心者，使不浊也。净心者，使不移也。此皆已有，今使除也。心明者不暗昧也，心通者不质碍也，此皆本自然也。

内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵。周身及物，闭目思寻，表里虚寂，神道微深。外观万境，内察一心，了然明静，静乱俱息。念念相系，深根宁极，湛然常住，窈冥难测，忧患永消，是非莫识。

显而易见，静神定心的修持，不是超越到自身之外的某种预设的境界上，而是复归于预设的道一之本，复现出自然禀受的本来面目。由此看《内观经》三段论的思想逻辑，其所预设的前提，是肯定人与道在本元上同一。这种预设是中国哲学尤其是道家哲学的重要思想特征，与佛教、基督教等皆颇不相同。《内观经》甚至说“道不可见，因生以明之”，以为道体之存在，就表现于万物化生的生意之中，所以并不从根本上否弃现实的物象世界，向彼岸寻求归依，而只是要涤除物象世界的尘障，将最初的本真彰显出来。这种思想在南北朝隋唐时期的道性论及体道论中占有主流地位，对于维护中国传统哲学的性与天道统一观，具有其不可忽视的历史意义。

与《内观经》相比较，《定观经》的思想旨趣与之相表里，但《定观经》更注重可以体验的实践修持。其说云：

夫欲修道，先能舍事，外事都绝，无与忤心。然后安坐，内观心起。若觉一念起，须除灭，务令安静。其次虽非的有贪著，浮游乱想，亦尽灭除。昼夜勤行，须臾不替。唯灭动心，不灭照心；但凝空心，不凝住心。不依一法，而心常住。

然则凡心躁竞，其次初学，息心甚难，或息不得，暂停还失，去留交战，百体流行。久久精思，方乃调熟。勿以暂收不得，遂废千生之业。少得净已，则于行立坐卧之时，涉事之处，喧闹之所，皆作意安。

有事无事，常若无心。处静处喧，其志唯一。

若束心太急，又则成病，气发狂颠，是其候也。心若不动，又须放任，宽急得所，自恒调适。制而不著，放而不动，处喧无恶，涉事无恼者，此是真定。（中略）唯令定心之上，豁然无覆；定心之下，旷然无基。旧业日销，新业不造。无所窒碍，迥脱尘笼。行而久之，自然得道。

这里面的心性修养功夫，与唐道士所作《天隐子》、《坐忘论》，几乎是相同的。而且，此经所列得道“七候”，即七种表征中，有所谓“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”，几可谓尽得唐宋内丹道之要旨。从更远处说，金代全真道祖师王重阳，也曾说修炼心性如调琴，要在缓急得中，与此《定观经》之说亦如出一辙。就道教心性修养的实践功夫而言，《定观经》似乎是最早的成熟

作品,其突出特点,是不陷入某种思辨性的紧张,陶炼精神以顺适自然为法度,不要求顿悟心性之虚寂,也不使心性负担起自然生命之外的人文内容,可以说是一种闲适虚缓之人生态度的心理状态。这种心理状态,与其清虚无为的道体论是相应的,渊源似可追溯到贵清虚的关列,只不过南北朝道教并不将清虚作为修炼心性的定相,俨然与尘俗之烦嚣浊重对立,这种有其价值取向却不执不滞的精神境界,大概也是重玄学思想化入实践的表现。

第四章 隋唐重玄的精神哲学

隋及唐初,是道教重玄学理论发展的顶峰时期。其所以发展,既与佛道二教的激烈论争分不开,又取决于重玄学自身的内在逻辑。而一种学说的内在逻辑,正如同事物的内在逻辑一样,是由其自身所包含的矛盾所决定的。学说所包含的矛盾,也就是它的思想实质。

从前文叙述中我们看到,重玄是在魏晋玄学困惑于有无交错,同时也困惑于率性自然与维护名教相抵牾的时代里应运而生的。要从这些困惑中拔越出来,就必须建立起更加精深的理论体系以及与之相应的思想方法,藉之排解有与无的对立、名教与自然之抑抗,寻求一条更玄通圆化的安身立命之道。这决定了重玄学的历史发展方向,是要寻找某个比贵无或崇有更具根本性的精神或理念性的存在,将之作为宇宙和人生的最高原则。这种历史发展方向,使重玄学表现为一种“建立”或“确立”,寻找某个可以最终肯定的东西,理论上要求这个东西里不包含抽象的有无所折射出的种种矛盾。但是,重玄学的思想方法曾受到佛教般若学的影响。佛教按照这种方法确立出世的理念性存在,可以不发生矛盾,或者说使矛盾不冲击其建立在天国的理念性存在本身。而重玄学则是运用这种方法在现实世界里建立其理念性存在,矛盾便不可避免。即根据重玄双遣的思想方法,必然要否弃一切具有目的性的观念,它对有无矛盾的解决,也不是从肯定矛盾本身具有现实合理性的思路出发的,而是通过有与无的相互排遣达到两不执的同一,于是便产生了通过非目的论式的思想方法去追寻终极性目的的矛盾。这种矛盾,就理论体系本身而言,只是一个逻辑思辨是否圆融的问题,并不显得十分重要,而一旦结合于现实,问题的尖锐性便凸现出来:一切现实的存在都是有其局障的,当我们排遣开这些有局障的现实存在之后,所要建立或者确立的理念又将以什么为依托或载体呢?换言之,排遣开万有以及与之对待的无之后,所要建立的理念又将如何在现实世界里显现其存在和意义?排遣开名教以及与之对待的率性自然之后,又将如何建立安身立命之道?诸如此类的问题或者矛盾,南北朝时未能解决,隋及唐初期也仍然未能解决,只不过围绕问题的思考在深入,理论形式进一步成熟而已。

理论形式的进一步成熟,可以从两方面去看。其一是对自身矛盾或者所存在的问题具有明确意识,走出模糊的思想状态,并以更加体系化的形式将问题表现出来。关于这方面,佛道论争发挥了重要的作用。其二是随着问题的深化,促使这一时期的重玄学者在更高的理论层面上、以更加精深的理论思辨,去探讨传统哲学性与天道相统一的思想主题。而所谓重玄学的内在矛盾,从宏观历史的角度看,实际上也就是这一思想主题在特定时代的特殊表现形式。

围绕这一思想主题,隋及唐初期的重玄学者展开了思辨性很强的理论探讨,就道体、道性、道物关系、道性与人性等等问题,作出了许多新的理论阐释,试图建构起某种新的理论体系,为这一思想主题作出论证。但是,由于性与天道的统一本身并不单纯是一个真理论的问题,其中还具有极其厚重的价值论的内涵,所以理论思辨虽然在求真的一面使问题得以深化,但不能在纯粹逻辑的层面上使问题得到最终的解决。事实上,随着理论思辨的深入,从这一思想主题中所发现的矛盾和冲突将会更多,以至研求愈深,而目标愈远。因此之故,还需要有某种非逻辑性而内在于心灵的精神信念作为支撑点,将其思想主题作为一种理念重建起来。这决定了隋及唐初期的重玄学本质上是一种精神哲学,思辨围绕内在精神信念展开,而非由思辨活动逻辑必然地推导出精神信念之存在。本章之研述,大旨在此。

第一节 佛道论争中的理论问题

唐初佛道论争有两次高潮,一次在高祖武德年至太宗贞观年之间,另一次在高宗显庆年间。在这两次论争高潮中,道教方面参与其事的,多为重玄学者,盖其时之道教学术实即重玄学,道士开题立论既本其学,释子非难亦针对其说,是则唐初二教的义理论争,实即重玄学者与各宗派佛学者之理论对话,所以对重玄学理论的深入发展,影响甚深。

一、武德、贞观年间的二教义理之争

唐初道释二教学者围绕教理问题展开的争议,大约始于高祖武德八年(625年)。这年高祖到国子学,召集百官及三教学者,宣布三教位序,以道教居首,儒教次之,佛教最后,并令道士李仲卿宣讲《老子》。当时参与其会的有胜光寺僧慧乘。就在这次集会上,李仲卿与慧乘围绕《老子》“道法自然”之说展开一场辩论。据唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丙叙其事说:

(慧乘)先问道(士)云:“先生广位道宗,高迈宇宙,向释《道德》云:上卷明道,下卷明德,未知此道更有大此道者,为更无大于道者?”答曰:

“天上天下唯道至极最大，更无大于道者。”难曰：“道是至极最大，更无大于道者，亦可道是至极之法，更无法于道者？”答曰：“道是至极之法，更无法于道者。”难曰：“《老经》自云：人法地，地法天，天法道，道法自然。何意自违本宗，乃云更无法于道者？若道是至极之法，遂更有法于道者，何意道法最大，不得更有大于道者？”答曰：“道只是自然，自然即是道。所以更无别法能法于道者。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦得自然还法道不？”答曰：“道法自然，自然不法道。”难曰：“道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道。”答曰：“道法自然，自然即是道，所以不相法。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦可地法于天，天即是地。然地法于天，天不即地，故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即地。”^①

这场辩论本身的意义并不大，或者说辩论双方的水平都不太高，慧乘既有意发难，故作是非语，李仲卿也反复申说而不能别出新义。但所辩论的问题却是颇有意思的，并且因这场辩论使道与自然的关系问题成为唐初重玄学的重要问题之一。

次年，沙门法琳作《辩正论》，其中的《气为道本篇》，^② 针对道教理论的两个问题提出诘难，一是否定道体的存在，二即“道法自然”问题。其说大要如下。

(一)气外“别无有道”，也别无道神天尊。法琳说：“余观造化本乎阴阳，物类所生超乎天地，历三古之世，寻五圣之文，不见天尊之神，亦无大道之像。”引道教《九天生神章经》云：“气清高澄积阳为天，气结凝滓积阴成地。人之生也，皆由三元养育，九气经形，然后生也。”根据道经中这一来源于两汉哲学的说法，法琳断定：“是知阴阳者人之本也，天地者物之根也，根生是气，无别道神。”阴阳二气之外既别无道神，别无天堂，那么人的生死就只是阴阳二气的往来聚散，法琳引《庄子》“察其始而无生也”一语为证，并推论说：“非徒无生，而本无形；非徒无形，而本无气。茫忽之间，变而有气。气变而有形，形变而有生。人之生也气之聚。聚则为生，散则为死。故曰‘有无相生’也，‘万物一’也。何为一也？天下一气也。推此而谈，无别有道。”

(二)“道法自然”问题。法琳说：

纵使有道，不能自生。从自然生，从自然出。道本自然，则道有所

① 《大正藏》第52册，第381页。

② 《大正藏》第52册，第536~537页，以下引文同此。

待。既因他有，即是无常。故《老子》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”王弼云：“言天地之道并不相违，故称法也。”自然无称，穷极之辞；道是智慧灵知之号。用智不及无智，有形不及无形。道是有义，不及自然之无义也。

这段论述不长，却涉及到唐初重玄学者所关注的四个问题：(1)道与自然的关系；(2)道的有待无待境界；(3)道是否具智慧义；(4)道体有无。第一个问题是慧乘与李仲卿曾经辩论过的，法琳的观点与慧乘相同，即将自然看作比道更具根本义的终级法则，并从“道法自然”一语中引申出道从自然生的结论。道从自然生，则自然是道的“因”，道因待于自然而有，所以不及无待自然的最高境界，这是法琳非难道教比慧乘深入一层次的第二个观点。法琳又根据神仙道教将老子之所谓道神格化，称道是道神、是天尊的提法，指责其道为智慧灵知之物，智慧灵知是有相，所以不及无智之妙。道既为灵知有相，所以是“有”义，有“有”则滞，又不及自然之“无”义，此说盖本于王弼等人“圣人体无，老子是有”之论。显而易见，法琳在这里所批判的，不是老子的“道”，也不是重玄学者的“道”，而是魏晋神仙道教的“道”。唐初佛道论争中围绕的理论问题，在法琳的《辩正论》中基本上都涉及到了。佛教学者以这些问题批驳道教，重玄学者也在这些问题上扬弃神仙之说，发展道教理论。

略与法琳同时在长安“护法”的僧人，还有智实、慧净等，道教中则有蔡子晃等人参与抗论。贞观十二年，皇太子在弘文殿召集三教学者，有纪国寺僧慧净讲《法华经》，道士蔡子晃讲《道德经》，并就《法华经》“序品第一”问题展开争议。稍后，又有太子中舍辛诩作《齐物论》，从“心存道术”的立场出发，倡道释齐一玄同之论。论云：“一音演说，各随类解。蠕动众生，皆有佛性。然则佛陀之与大觉，语从俗异；智慧之与般若，义本玄同。习智觉若非胜因，念佛慧岂登妙果？”这里的“大觉”、“智慧”言道教。根据辛诩的看法，圣人以一音演说教法，道佛二家各随类解，究其根本理趣是相同的，只不过说法各从俗而异，如果一定要在道佛二家之间强生分别，那就流于“空谈”，不达妙理，所以又说：“必彼此名言，遂可分别，一音各解，乃玩空谈。”从更高的境界上说：“诸行无常，触类缘起，后心有待，资气涉求，然则我净受于熏修，慧定成于缮克。”佛教般若以“诸行无常”、“触类缘起”等理论，诱导修持者入于净慧，是资借气力勤求慧觉，所以“有待”于后天心色之用，则于庄生齐物逍遥之旨有所未尽。辛诩的这篇论文保存未全，但仅从慧净所引录的片段看，《齐物论》在唐初代表了较高的理论水平。他着眼于庄子“绝其有封”、逍遥无待的人生境界，责难般若止观诸说的滞相，认为庄子的理趣境界较般若高妙，这可以说是以庄子的理趣诘难般若，而指佛教熏修之“我净”、

缮克而得之“慧定”为“资气涉求”的“有待”，似已开慧能南宗禅之风，从慧悟境界上突破般若空宗由观入定的修持方法，是唐初走出般若烦琐哲学的正路。辛诤亦以其理趣“诞傲自矜”，有释子与之对论者，“必碎之于地，谓僧中之无人也”。针对辛诤之说之行，慧净著论抗争，认为佛法“万善所以兼修”、“一音所以齐应”，不止于《老子》的“绝圣弃智”、“抱一守慈”，老子之道只是“冷然独善，义无兼济”，所以佛道二教优劣无可伦比。至于说到道释齐一玄同，强生分别则为“顽空”，慧净声称：“窃以逍遥一也，鹏鹪不可齐乎九万；荣枯同也，椿菌不可齐乎八千。”以道教拟同于佛教，犹以燭火侔于日月。说到庄子无待逍遥的境界，慧净强调：“庄生所以绝其有封，非谓未始无物。”所以道释优劣深浅不可不分，分而后知其是非，则舍道从佛便齐一玄同了。若言修持之法，则新故相传，“假熏修以成净，美恶更代，非缮克而难功。是则生灭破于断常，因果显乎中观。斯实庄释玄同，东西理会，而吾子去彼取此，得无谬乎？”^①从慧净这些言论看他对《庄子》深旨的理解，似反不及支遁的《逍遥论》。

太宗贞观年间佛道二教很有意义的最后一次交涉活动，是贞观二十一年(647年)译道经为梵文事。这年西域使李义还朝奏表，称东天竺童子王处未有佛法，外道宗盛，因奏请出译道经为梵言。太宗乃敕令三藏法师玄奘与诸道士对共译出，“于时道士蔡晃、成英二人，李宗之望，自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议，详核《道德》。”双方在以下三个问题上发生歧见。第一，“诸道士等并引用佛经《中》、《百》等论，以通玄极。”玄奘表示二教理致大相乖背，不可用佛理通明道义，而蔡晃(即蔡子晃)则称言：“自昔相传，祖承佛义，所以维摩三《论》，晃素学宗，致令吐言命旨，无非斯理。且道义玄通，说情为本，在文虽异，厥趣攸同。故引解之理例无爽。如僧肇著论，盛引《老》《庄》，成诵在心，由来不怪。佛言似道，如何不思？”这表明唐初长安的重玄学者，多习中观三《论》，并以其义旨解《老子》。而玄奘对《老子》和佛理的理解却与道士不同，他说：“佛教初开，深经尚壅，《老》谈玄理，微附虚怀。尽照落筌，滞而未解，故肇论序，致联类喻之，非谓比拟，便同涯极。”意思是说，僧肇以庄老玄言转译佛理，有其时代局限性，佛经佛理并不像僧肇等人所传译的那样与老庄相“谐会”，所以，按照僧肇等人理解《老子》的思路译之为梵文，从各尽佛道的理旨讲，都是不妥当的。玄奘又表示，《道德经》两卷“词旨沈深”，他举何晏、王弼、严遵、钟会、顾欢、韦处玄等数十注家为例，明其虽“指归非一”，但都“莫引佛言”，不可“弃置旧踪，越津释府”，换言之，译

^① 《广弘明集》卷11，亦见《集古今佛道论衡》卷丙。慧净亦作惠净。

出的《老子》应当是老子或以“推涉俗理”注老者的《老子》，而不能是佛教化了的《老子》。对于其余千卷道经，玄奘也不愿转译，理由是：“事杂符图，盖张、葛之具附，非老君之气叶。”第二，道士主张因循旧译“道”为“菩提”，而玄奘译经时已改译为“末迦”，他根据方言意译，辨明“菩提言觉，末伽言道”，而道士成英（即成玄英）则坚持旧译“佛陀言觉，菩提言道”。针对这种习而不察的误解，玄奘解释说：“佛陀天音，唐言觉者；菩提天语，人言为觉。”佛陀和菩提，汉语都译为觉悟，但在佛教中的含义却不相同，佛陀是兼有自觉、觉他、觉行圆满三层含义的果位，而菩提是修行者对佛理的觉悟，一用于佛，一用于人，汉语通译为觉，“此则人法两异，声采全乖”。第三，在是否译出《老子》河上公序的问题上，玄奘也与成玄英意见不合。成玄英认为“《老》经幽秘，闻必具仪”，河上公序是令未闻斯道者开悟的要津，所以“请为翻度，惠彼边戎”。而玄奘则说：“观《老》存身存国之文，文词具矣，叩齿咽液之序，序实惊人。”^①为了不致让“西关异国有愧卿邦”，还是将这种类同巫觋之术的序文译出为好。由有这三方面的分歧，译事竟未成，既未“惠彼边戎”，也不曾贻愧于“西关边国”。但这次翻译的尝试，却使重玄学者意识到一些发展其理论的新问题。

二、显庆、龙朔年间的佛道论谭

唐初佛道论争的第二次高潮，在高宗显庆、龙朔年间（656～663年）。这次论争的起因与第一次有所不同，第一次的起因是傅奕排佛，事关二教存废和势力消长，所以双方的情绪都比较激烈；第二次论争的起因是高宗频召二教学者论议，目的在于“共谈名理，以相启沃”，所以论争主要是围绕教理进行的。论争中当然也夹杂些为高宗解闷取乐的闲趣，为了妙沃帝心，二教学者时有杂嘲，类似相声表演，“每嘲，上皆垂恩欣笑”，^②气氛是比较温和的。当时参加议论的，道教方面有黄元贇、李荣、方惠长、张惠元等，皆重玄学者，多居东明观，其观为当日道教的学术中心；佛教方面有会隐、神泰、惠立、义褒、灵辩、子立等，其中多相从玄奘习学的名僧，或曾参加慈恩寺、西明寺译经活动。唐释道宣的《集古今佛道论衡》比较系统地载述了这次论争事，据其书卷丁载，论争涉及到的教理问题，主要有六个方面。

第一，道为有知或无知的问题。围绕这个问题的论争发生在显庆三年（658年）四月，对论的双方是大慈恩寺僧惠立和东明观道士李荣。根据议论的常例，先由僧或道士立义，尔后相互诘难。释子立义后道士如何发难，

① 以上见《集古今佛道论衡》卷丙。《大慈恩寺三藏法师传》。

② 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第387～395页，下同。

《集古今佛道论衡》例不载录。及李荣立“道生万物”义，此书乃载其事曰：

（慧立）便问曰：“先生云‘道生万物’，未知此道为是有知，为是无知？”答曰：“《道经》云‘人法地，地法天，天法道’，既为天地之法，岂曰无知？”难曰：“向叙道为万物之母，今度万物不由道生。何者？若使道是有知，则惟生于善，何故亦生于恶？据此善恶升沈，丛杂总生，则无知矣……既而混生万物，不鬻善恶，则道是无知，不能生物。何得云天地取法而为万物（皆）之宗始乎？据我如来大圣穷理尽性之教也，天地万物是众生丛力所感。善业多者，则琉璃为地……；恶业多者，则沙壤为土……皆自业自作，无人使之。”

这场辩论是饶有趣味的。从辩论的过程看，李荣似乎犯了个原则性错误，他不该说道是有知的。但如果李荣回答说道是无知的，也同样会产生难以解答的问题，这个问题并不是李荣所担忧的无知之道不足为天地终极法则，而是无知之道不能感应众生修习，这会导致道教经教体系的瓦解，因为道若不能感应众生修习，那么道教所谓道与众生便是相互隔绝的。道若抛弃了众生，也就断绝了道教在众生世界执行教化的合理性，而且，重玄学者所谓修道体道云云，也缺乏理论根据。为了解决这个问题，稍后的重玄学者王玄览、孟安排等人出道既为寂本，又感应众生修习，道在有知与无知中间等观点，从一个方面解答了惠立的诘难。但从问题的实质看，惠立的诘难是很难解答的。根据惠立的看法，如果说现实世界是道有知见、有意识地化生的，那么道就必须对现实世界的种种丑恶负责，或者承认道是善恶不分的，亦善亦恶。道教徒如李荣等当然不能接受道有恶的一面的说法，于是产生这样的怪问题：高尚慈悯的道既为万物之母，就应该只化生出善和美的东西，为什么又偏要诞育出桀纣幽厉那类“残酷群生，授以涂炭”的暴君，靳尚王莽那种“谄谀其君，令邦国危乱”的贼臣？又为什么让自然界既生鸾凤复生枭鸞？慧立要求李荣根据他的哲学命题对自然和社会的善恶根源作出解释，这似乎有些强人所难。但如果从宗教而不是哲学的角度出发，这个问题也未见得就是解答不了的。老子说“道法自然”，既然以自然为法则化生出品物万类，于中无抑制，那么品物万类中善恶升沉便不足为怪。《无上秘要》将这种解说具体化，在《无上秘要》的思想体系中，先有道以一气生万物，物有形质即有本性，性动为情，有情则有彼此是非，分辨是非则有善恶观念，分辨彼此即有善恶取舍，于是需要圣教诱导诸色人等祛恶扬善。不管荒谬与否，《无上秘要》的经教思想体系是能够自圆其说的。在这个解说中包含着对道家“自然”之说的运用。而唐初佛道论争时，释子往往攻讦道家自然。

就在慧立与李荣论难的同时,会隐便指责有“外道之辈”,“或言诸法自然而生,即是此方老庄之义”。如果不要老庄自然之义,那么又该如何解释善恶根源问题呢?慧立据佛教说“天地万物是众生业力所感”,众生善恶各有力用,能生出善恶不同的果,自然界和社会的各种善恶是众生善恶业力感应出来的。此说也未见得就比汉儒天人感应说精妙,而且没有回答慧立自己提出的问题,他只不过玩了个偷换概念的游戏,回避了众生善恶二业的根源问题。这个问题以前的哲学家和宗教家都曾经试图解释过,以后的哲学家和宗教家也会不断地进行解释,所以我们无可厚非于古人,适可从这种论争中探寻其“相互启沃”的作用。从这个角度看,王玄览、孟安排的一些理论观点有所受惠于这场论争,即如玄宗朝道士吴筠从性情中寻找善恶之源,也与这场论争不无关系。

第二,“六洞”问题。对论仍在李荣与慧立之间进行,时间是显庆三年(659年)六月。李荣先立六洞义,慧立以其拟佛家六通为说,因问所谓洞是否以于物通达无碍为义,并问太上老君是否得其洞通,李荣称“老君上圣,何得非洞”,慧立乃诘曰:“若使老君于物通洞者,何故《道经》云:‘天下大患莫若有身,使我无身吾何患也?’”据此则老君于身尚碍,何能洞于万物?”这种诘辩没有什么哲学思想上的意义,只是佛教每宣扬其教法之神通,道教企羨而依仿之,这种较量的层次并不比北朝时二教徒各以其术炫惑人耳高出多少。不过,在这次诘辩中也反映出唐代道教中一个经常出现的问题,即由《老子》书中“大患莫若有身”等语句所产生的对老子上圣品位的疑忌。以老子为上圣在唐朝是个政治问题,与士人的人生价值取向无关,这与南北朝三玄品次问题不同。只是李唐皇朝的老子上圣对道教有利,所以道士每为之作论证。以有身为大患当然不是上圣或玄圣的口吻,因为它不符合玄圣通达无碍的一般标准,所以有道士如吴筠释其义说,“玄圣立言为中人尔”,中人执滞于己有,未能忘其彼此之辨,所以,要以勘破己身为大患根源,作为诱引中人人重玄之境的准备,身为大患也因而被重玄学者解释为第一层面的玄或遣。这个问题对重玄学者来说是极其简单的,但道宣作《集古今佛道论衡》叙其事时,竟载称李荣无言以对,转而相求慧立“莫过相凌轹”,这不是良史的手笔,因为李荣毕竟是唐初著名而且造诣匪浅的重玄学者,又以善辩好辩驰名一时,当不至无对。

第三,“本际”问题。在显庆三年十一月的一次禁内辩论中,李荣先立“本际”义,大慈恩寺沙门义褒诘曰:

“既义标‘本际’,为道本于际名为本际,为标本(于)道名为本际?”
 答云:“互得进。”难云:“道本于际,际为道本,亦可际本于道,道为际

元?”答云：“何往不通。”并曰：“若使道将本际互得相通返，亦可自然与道互得相法。”答曰：“道法自然，自然不法道。”又并曰：“若使道法自然，自然不法道，亦不道本于本际，本际不本道？”于是道士着难，恐坠厥宗，但存缄默，不能加报。襄即复诘难云：“汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法？”

李荣所立“本际”义，盖据刘进喜、李仲卿二人所造作的《本际经》。《本际经》主要阐述道本体问题，其说以为道非有非无、亦动亦寂、能本能迹，道为宇宙众生之本，但本于无本，众生修行虽曰返本，但实则无本可返，所以道与众生自然的关系，是即一而二的，这就是道与众生自然的“本际”义。根据这个意义，李荣认为道与本际可互为本元，这也是唐初道教重玄学的基本义之一。但义襄却认为这一基本义与《老子》“道法自然”之说不合。义襄所理解的“道法自然”，与慧乘、法琳的理解一般无二，即将道与自然割截开来，作为不同层次的法则，这对唐初重玄学者所说的“道法自然”是一种误解，河上公解“道法自然”时，已有“道性自然，无所法也”之说，唐玄宗疏也说：“道法自然，言道之为法自然，非复仿法自然也，若如惑者难以道法效于自然，是则域中有五大，非四大也。又引《西升经》‘虚无生自然，自然生道’，道则以为虚无之孙、自然之子，妄生先后之义，以定尊卑之自(目)。塞源拔本，倒置何深。尝试论曰：虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无；自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然；道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道。约体用名，即谓之虚无自然之道尔。寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。”^①唐初期佛道二教围绕“道法自然”问题的论争，至唐玄宗注疏《老子》提出“妙本”说，得到了最终的解答，玄宗《疏》中对“惑者”误解的批评，显然有所针对二教论争中释子的诘难。即从李荣及其前辈成玄英之注疏《老子》看，似也不致有释子的上述误解。按李荣注《老子》“道法自然”说：“圣人无欲，非存于有事；虚己，理绝于经营；任物，义归于独化。法自然也。此是法于天地，非天地以相法也。”既非言天地相法，则更非言道与自然互相法。成玄英一则承河上公“道性自然，更无所法”之说，一则以法自然为入于重玄，说云：“既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收之迹，故义言法也。”^②本迹关系犹体用关系，是即二而一的。成玄英试图从本迹关系出发，排除人们对“道法自然”是互为法则的误解，但不及玄宗《疏》阐述得清楚明白。是则二教围绕“道法自

① 后蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》卷7。

② 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷7。

然”问题的数番论争,亦有以畅道家学理之深致,自含混而清晰,这本身就是一个思想发展过程。

第四,凡圣思道问题。事在龙朔二年(662年)十二月,先由大慈恩寺沙门灵辩开《净名经》(即《维摩诘经》,有玄奘译本)题目,有道士诘问:“推思之道,唯凡不测,圣亦不思?”灵辩答以“凡圣俱不思”。又难:“至理玄微,凡流容可不测;圣心悬鉴,妙智宁得不知?”经过一番对论,灵辩最后解释说,凡与圣本一而迹殊,所以对“难思之道”无分思于不思;凡与圣的“迹殊”,也只是“不二处说二”,从本上说,“二亦何所二”?这次论争涉及到的实质问题,是凡圣对至道(真如)的彻悟。根据灵辩的观点,凡圣之间存在的只是形迹差别,“本”上则是同一的,所以对于作为本的至道,凡圣之间不存在彻悟与否的差异。从凡圣本一无二的角度说,凡圣的迹殊为二也是权宜之说,亦即假施設。是则凡圣元来无别,皆可成佛得道。这个问题是唐初热门的佛性道性问题,为论说众生皆有佛性或道性作佐证,在这个基本观点上二教没有差别。有差别的地方是论说不同,佛教各宗派的论说很繁富,道教重玄学者则以本原证本质,认为众生本生于道,即道性为众生真性,所以众生皆有道性,要以重玄的思想使之显了,即为得道。

第五,道体及道物关系问题。龙朔三年(663年)四月,道士方惠长开《老子》经题目,灵辩诘问:

“道为物祖,能生万物,以何为体?”答:“大道无形。”难:“有形可有道,无形应无道。”答:“虽复无形,何妨有道。”难:“无形得有法,亦可有形是无法。有形不是无,无形不有道。”答:“大道生万物,万法即是道,何得言无道?”难:“象若非是道,可使象外别有道,道能生于象,既指象为道,象外即无道,无道说谁生?”答:“大道虽无形,无形之道能生于万法。”难:“子外见有母,知母能生子,象外不见道,谁知汝道生?又前言:‘道能生万法,万法即是道。’亦可如母能生子,子应即是母?……”又难曰:“道无有形,指象为道形,亦可道无有祖,指象为物祖。”答:“道为物祖,象非物祖。”难:“道别有形,不得象即道形。”……

这次被诘难的方惠长,也是唐初主重玄学说的名家,曾与黎兴合造《海空经》十卷,在唐初道教中的影响很大,是重玄宗趣由本体论哲学向道性论转化的一个重要标志。但方惠长在这次辩论中,却表现得木讷笨拙,矛盾百出,事虽出于释子记载,未必尽合史实,但确也反映出了方惠长思想中的矛盾。道教论说道性,以为众生万物皆始生于道,所以理论基础有从本体论向本原论回复的倾向。这个倾向在方惠长的思想中有所反映,说“万法即是道”属本

体论,而说“大道生万物”则属本原论。灵辩抓住方惠长思想中的这个矛盾,以母子喻其所谓道物,虽属浅显,而且对《老子》所谓“无”亦未极深旨,但用以攻击方惠长之不能自圆其说,亦颇有以启助道教融通本体与本原二论。此后不久王玄览在蜀中演说其道教义理,以为道是本,物象是道的印迹,道因生化万物使它自身的内容得到丰富,道的显迹也便在所生万物之中,从而将本体论和本原论结合起来,完成了重玄宗趣由本体论哲学和重玄解脱向道性论和心识心性修养的理论过渡。而王玄览的思想,实深受《海空经》启发,而且是在辩说中形成为体系的,是则本体论和本原论的矛盾与融通问题,乃高宗朝重玄宗趣发生转化时的一个重要问题,而将这个问题首次明确地提出来讨论,即见于这次辩议。

第六,“道玄不可以言象诠”问题。这是李荣据《升玄内教经》所开立的题目,诘难者还是灵辩,事在龙朔三年六月。灵辩指责李荣开立题目说云“道玄不可以言象诠”是个悖论:道玄不可运用言语诠释,又何以开题论说呢?既然是悖论,李荣当然左右为难,只好辩解说:“玄虽不可说,亦可以言说,虽复有言说,此说无所说。”其实这个问题也就是唐初重玄学者常说的理教问题,道玄是理,言象是教。根据重玄学者一般的说法,教为悟理之具,若能彻悟重玄,则教言斯绝,所以不可执滞于各种经说,以免反为所累,这是追求精神超越的一种企图,孟安排的《道教义枢》颇言其义。魏晋玄学早有“得理忘筌”、“得意忘象”等说,其说来源于庄子,是精神所达到的一种可以抛弃言语的境界。举凡借助语言形象所表述的道理,总是有所限制的,而庄子和王弼等人彻悟了某种无限的理趣,所以要忘掉语言形象等束缚。李荣在这条路上走得更远,大概他想一开始便不允许对方发难,所以将悟理之后的“忘”换成“不可以”,以杜人之口,结果却自成悖论。

综观唐初佛道论争的两次高潮,涉及的理论问题可以概括为这样三个方面:第一,道体是否存在?围绕这个问题将要展开的,依然是有无之辩。第二,道体以什么样的方式存在?这个问题涉及道与自然、本际等概念的关系,也涉及道是否可知、是否可以通过言诠象喻去揭示其意蕴等问题。第三,道性如何?诸如道是否有灵知、是属于境抑或属于智、与众生关系是感应还是静寂不应等等。从总体上看二教学者围绕这三个方面的论争,实际上也就是如何对待传统哲学性与天道相统一之思想主题的分歧。佛教学者或者否定道体的存在、或者否定道体是比万物自然状态更高的理念,实际上所否定的是性与天道相统一的基本前提。又认为道在寂境不能感应众生修习,亦即众生心性修持不能达到与道体的合一,便从逻辑上割断了性与天道的联系,预设出一道鸿沟。重玄学者在与佛教的理论对抗中,一方面以其双

遣兼忘之思想方法破除关于道体论的封执,继承南北朝道教义学,进一步拓展思维空间,另一方面又坚持性与天道相统一的思想主题,肯定其被佛教学者所否定的各种观念。

由于论争仅见于佛教单方面的记载,所以重玄学者在论争中如何展开其思想理论,已难详知。但是,这一时期的重玄学理论,基本上是围绕上述三方面问题开展的,而且具有很强烈的理论对话的性质,所以从其理论本身,我们依然可以探讨出重玄学者对于这些问题的回答。

第二节 《本际经》和《海空经》的道体、道性思想

《太玄真一本际经》和《太上一乘海空智藏经》,是隋及唐初道士模仿佛经而造作的两部道经。据释玄奘《甄正论》所载,造作者分别是刘进喜、李仲卿和黎元兴、方惠长,此四人都是倡导重玄的知名道教学者,所以其经书虽出于伪造,但却反映出这一时期道教重玄学的真实思想内容,而且在当时即具有很深的影响,流传广泛。

因为是模仿佛经造作的,所以这两部经的某些概念甚至文章段落、行文风格,都与汉译佛经相类似甚至雷同。如果单纯进行概念性的比较研究,那么这两部经书所能提供的,将是道教抄袭佛经的大量证据。但是,这种概念比较对于理解其思想而言,难免只见树木,不见森林,抓不住其思想主旨,所以有效性是非常可疑的。从理解其思想主旨的角度看,这两部经书都可以说是杂采佛道二教的各种语言形式,用以探讨重玄学的道体论和道性论两大思想主题。理论形式既围绕重玄学的焦点问题而展开,所以不管这两部经书在形迹上有多少模仿佛教之处,其立论造说之本位,依然是道教重玄学。分述如下。

一、《本际经》的无本道体及道性论

《本际经》对其宗旨有一种概括,即所谓“将示重玄义,开发众妙门”^①,或曰“开演真一本际,示生死源,说究竟果,开真道性,显太玄宗”。^②围绕这个发畅重玄义的宗旨,《本际经》展开无本道体和清净道性两方面的阐述。

无本道体论是《本际经》的理论核心。《本际经》关于这个问题的论述,无疑受到佛教中观学的深刻影响,同时也暴露出中国传统文化与印度文化、传统的道家哲学与佛教哲学的差别。

① 敦煌 P.3371 号卷 1《护国品》。

② 敦煌 P.2806 号卷 4《道性品》。

中国传统文化与印度文化的一个重要差别,在于中国传统文化有浓厚的历史意识。对现实的理解和解释,往往致力于发掘出现实的历史源流,从追溯历史流变中加深对现实的理解,溯源的终极就是寻蹟出始初状态,所以按照中国文化解决现实问题,通常要“正本清源”。这种文化特征反映到哲学上,就是本原论哲学,即从生成过程中把握宇宙整体,老子哲学是中国本原论哲学最初的杰出代表。而印度文化的历史感十分淡薄,她并不十分关注现实的来龙去脉,而关注现实事物之间的彼此关系,着眼于解释现实事物的存在状态究竟如何。这种文化特征反映到哲学上,就是本体论哲学,即从宇宙万物的存在状态出发解释宇宙万物,如佛教的“缘起性空”等理论。根据佛教的本体论哲学,一切法相都不具备真实不变的自性,而皆缘起于因因相待,没有现实的真实性的,所以都是空的,一切现实之物悉皆空幻。这种理论很符合空净无染的宗教修养的需要,在理论上也有很强烈的思辨特质,所以东晋以来的士人多服膺其精妙。佛教的本体论哲学与庄子哲学比较接近,所以东晋以来佛教般若学与庄学在相互参证中不断深入。重玄之道在最初的形成过程中,曾受到般若学的深刻影响,又承接两晋以来玄学家以庄为老的学风,所以重玄之道虽在形式上表现为发挥老子思想,而理论实质更接近于庄子和般若学。这样便产生了一个理论矛盾,即如何将本体论思想注入到老子的本原论哲学体系中,具体而言,即道本体与老子由“道生”的生成到返本还元、返朴归真的矛盾。

这个矛盾,在吸收佛教法性空寂的《本际经》中,必然要反映出来。如说:

若法性空寂,云何说言“归根返本”?有本可返,非谓无法。^①

归根返本可以说是老子哲学的终极目的,是老子解决社会问题和人生问题的最终准则。老子将宇宙和社会看作道本原顺任自然的变化过程,但由于社会生活破坏了自然法则,所以事情弄得越来越纷乱。要克服现实的纷乱,老子认为必须复归到始初的自然状态,这个始初的自然状态即是本根。这个本根理所当然不能是空寂的。

如何解决这个矛盾呢?《本际经》说,所谓归根返本其实是“返于无本”。因为无本,所以修道也没有定执于法相的终极目的,只要将分别烦恼等心病意病除净,即可“名为得道”,而得道实“得无所得”,只要心中空灵明净,便与道本体合而为一了。

^① 敦煌 P.3371 号卷 1《护国品》。

这样的体道论,显然受到过般若学的影响,而与道教传统的“道生”观念有别。相应地,体道论也必然要对传统的返本还元、返朴归真进行重新解释。根据这条思路,《本际经》将道教的自然得道思想与佛教的空灵明净境界结合起来,为此后重玄之道以及禅宗的发生发展奠定了思想基调。《本际经》对道佛二教的这种融合,在思想理论上是颇为精深的,而其思想起点,却是一个有关道教神学的问题,即“元始天尊未得道时宗祖所因、本根源起”问题,《本际经》就这个问题解释说:

夫道无也,无祖无宗,无根无本,一相无相,以此为源。了此源故成无上道,而独能为万物之始。以是义故名为元始。既称元始,何得复有宗本者耶?①

概括而言,即元始天尊为“无因正果”。元始天尊即是“道身”(即元始天尊是道),代表了体与道合而为一的最高境界,所以体道的最高境界是不假因缘的,亦即自然得道。

进而言之,既然“道身不从因生,自然有者”,那么一切众生不必苦修道法,也应该都能成道,为什么神尊又要传演经教引导众生修习呢?《本际经》说:

今言道者,寄言显示,令得悟入,解了无言,忘筌取旨,勿著文字。所言道者,通达无碍,犹如虚空,非有非无,非愚非智,非因非果,非凡非圣,非色非心,非相非非相,即一切法亦无所即。何以故?一切法性即是无性,法性道性,俱毕竟空。是空亦空,空空亦空,空无分别……而诸众生不能解了如是义,故于无法中而生法想,于不空中而生空想,以有如是心想倒故,而有见著。具是四倒,妄造诸法,计我及物,故名生死,不得道身。天尊大圣了此实性,毕竟无性,洞会道源,故名得道,身与道一,故名道身。②

这段话的意思是说,众生之所以隔离于道,是因为众生由心想而生出许多幻相,在幻相中分别真幻有无等,就不能够与本无分别的道体实性合一,所以至尊要立经教破除众生心中幻相。但对于经教又不能太执着,不要在语言文字里穷其宗极,而要“忘筌取旨”,因为经教只是道旨的载体,而不是道旨本身。这样,由经教而破心想幻相,又忘经教而体会道旨,便识因缘皆假,达理教俱空,达到与道本体的同一,是即重玄兼忘之道。

① 敦煌 P. 2795 号卷 3《圣引品》。

② 敦煌 P. 3280 号卷 9。

与无本道体论相关联,《本际经》思想的另一个重要方面是发明清净道性。

所谓清净道性,简而言之是一种以无本道体论为依据,由双遣兼忘完成自我超越的精神哲学,亦即站在重玄学的理论高度,探讨比修炼神仙更精妙、境界也更高迈的精神修养。所谓重玄,在这里具有修养方法的意义。请看《本际经》卷八《最圣品》如下一段文:

夫十方天尊发心之始,皆了兼忘重玄之道,得此解己,名发道意,渐渐明了,成一切智,其余诸行,皆是枝条。

帝君又问:何谓兼忘?太极真人答曰:一切凡夫从烟熅际而起愚痴,染著诸有,虽积功勤,不能无滞,故使修空,除其有滞。有滞虽净,犹滞于空,常名有欲,故示正观。空于此空,空有双净,故曰兼忘,是名初入正观之相。

帝君又问:何谓重玄?太极真人曰:正观之人,前空诸有,于有无著,次遣于空,空心亦净,乃曰兼忘。而有既遣,遣空有故,心未能净,有对治故。所言玄者,四方无著,乃尽玄义。如是行者,于空于有无所滞著,名之为玄,又遣此玄,都无所得,故名重玄,众妙之门。^①

遣和又遣出《道德经》“遣之又遣”,鸠摩罗什将这句话概括为“双遣”,意即遣除有无二见;“兼忘”语出《庄子》,本意指内忘身心,外忘万物,在这里与“遣之又遣”为同义语。根据《本际经》的看法,世俗之人执滞于物质幻相,认为世间万物万象都是有,所以虽或勤苦地积功累德,但终归还是滞溺于物质幻相,不能体合至道,于是需要修空观,即勘破物质幻相为无。但这种空观是与有相对待的,还没有达到真正的清净,所以空观也须遣除。这样心中既不存着有物的想法,也不存着空无的念头,就达到了兼忘的修养境界。兼忘即“玄”,再将兼忘的意图遣除开,使心中彻底地无所执滞,便是重玄之境了。显而易见,达到兼忘重玄的修养境界,“非但不须学有方便,亦复不须习于空想”。关键在于发明自有的“清净心”。

发明清净心是主观的修养,而至道本体并不完全是主观的,何以见得发明了清净心就能与至道相契合呢?于是要对“道性”,亦即道体的本质规定进行研究。《本际经》说:

言道性者,即真实空。非空不空,亦不不空……而为一切诸法根本。无造无作,名曰无为。自然而然,不可使然,不可不然,故曰自然。

① 敦煌 P.3674 号卷 8《最圣品》。

悟此真性，名曰悟道。了了照见，成无上道。一切众生皆应得悟，但以烦倒之所覆蔽，不得显了。有理存焉必当得，故理而未形，名之为性。^①

所谓道性是“真实空”，意即道性本来清净。在本来清净这点上，道性与众生本来心性是一体的，只要众生能够扫落心中蔽障，就能体现出道性，亦即得道。得道者“犹如虚空，圆满清净，即是真道，亦名道身，亦名道性”。^②

扫落心中蔽障只是一种譬喻，意指清除心中各种烦恼颠倒，并非执着地要心中空无一物。如果修道者总觉得心有所思，有所想，因而怀疑能否体现出清净本性，失去体合至道的信心，那就是被“执心住空”所误了。既要空又不能定执于空，似乎很矛盾，很难做到，怎么解决这个问题呢？《本际经》有偈颂说：“众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同。”^③一句话，要顺任自然，所谓“真实空”、“真道性”、“清静心”等等，其实就是“自然正理”。这样，《本际经》虽在辞例上多所援引于佛教，但最终而回复到道家“道法自然”的立场上来。

二、《海空经》的道性论思想

与《本际经》相比较，道性问题在《海空经》中受到了更突出的强调。但《海空经》讨论道性问题的理论基础，却不是南北朝以来由道教义学发展出的道体论，而是取用于佛教的法相说。其思想理论，可以叙述为三个方面。

1. 法相与道性。关于法相，《海空经》取佛教《法华经》三相之目，说云：

所谓三相，有相无相，非有非无相。若照此相，则得入于智慧之源。夫观三相，舛越不同。自有众生，从有相观，入至无相；自有众生，从无相观，入至有相；自有众生，神意挺然，非彼二相，而得观见有无之相。^④

《法华经》所谓三相，指无生死之解脱相、无涅槃之离相、无生死涅槃之无相的灭相，亦即非有非无之中道。《海空经》试图将此三相之说与重玄学对玄学有无二宗的批评结合起来，并由此批评三种偏见。其一为断见，认为“万物今虽见有，必归于无。当知一切尽是虚无，非有实事，无湛然慧，无观空慧，无应感慧”。持断见者从有观无，即执意将万物看得虚幻不实，是为顽空。其二为狭见，认为“即此世中皆从无生，向本无此，而会有之。‘有’何缘生？必因于无，是知无中皆悉有有，以有有当知一切无无”。持狭见者从无

① 敦煌 P. 2806 卷 4《道性品》。

② 敦煌 P. 3280 卷 9。

③ 敦煌 P. 2806 卷 4《道性品》。

④ 卷 1《序品》。

观有,即立意从“无”为万有之本原的角度看待世中一切,这是王弼贵无的观点。其三为或(惑)见,认为“即世众生悉皆非有,亦复非无。所以尔者,若言有者,则终归无;若言无者,今见则有;若必尔者,则为不定。不定业故,不得出生人天果报。当知六道形有则有,形灭则无”。^①持或见者从非有非无中观于有无,即偏滞于有与无的相互否定,而不能达到否定之后的高层次同一,这也就是李荣所批评的“齐梁道士,违愆劝于非迹之域”的观点。《海空经》认为这三种偏见都“虽似智慧而乖其宗”。它对有相无相或断见狭见的否弃,是比较浅显的,这只是齐梁以降重玄学说的旧话重提。颇有意味的是对所谓“或见”的批评。李荣曾担忧齐梁道士的道体非本非迹之说,会背弃惩恶劝善的教义,于是立道体“虚无罗于有象”之义,又在其思想体系中夹杂进道或气为生成本原的论说,以免修持没有归旨(详后)。出于同样的原因,《海空经》也认为执意观一切为无,会导致道“寂寥不能生物,豁然不动,不能感应”的结论,道若不能感应众生修习,便被摒弃在智慧或精神之外,修养以会道便没有相互沟通的逻辑桥梁,道与众生是完全离异的,体道或成道便根本不可能。这个问题在王玄览的《玄珠录》中,也有过大量的议论,基本观点与《海空经》完全一致。

围绕持“或见”者有无究竟“则为不定”的观点,《海空经》进行过长篇辩论。辩论是这样开始的:

诸法本一切法本有为之相,即是实耶?即是空耶?是不空不实耶?若是实者,则应永定,无有移转;若是空者,性相分明,有彼此状。若是实者,则无减灭;若是空者,则无兴起。若是实者,应有形质;若是空者,应无证验。若是实者,一切圣贤既得道后,法何所存?若是空者,一切贤圣云何修行处无上惠(慧)?若是实者,一切贤圣舍此法相,得此法相,舍此法相,法相云何“若存若亡”?得此法相,法相云何“从何而生”?若是空者,则无舍法受法之异。若是实者,在众生身,处于何处?若是空者,众生无法,不容不立。若是实者,去来往返,应有阂着;若是空者,去来往返应无所系。以是因缘,一切法相未可测度,空有二方不知其际。^②

这一系列的矛盾,不能不令人疑惑。眼见的这个现象世界及圣贤所演说的“法本”,无论是断之为实有,还是观之为虚无,都会陷于二律背反的困境,因

① 以上引文并见卷1《序品》。

② 卷3《法相品》。

为这层缘故,持“或见”者断定“一切法相未可测度”,究竟虚实,终不可知,这是很典型的从二律背反到不可知论。将不可知论的理论原则运用到有无二相上,持“或见”者得出“不知其际”的结论,不知其际即寻蹊无穷,不能明其究竟,亦即“若必尔者,则为不定”。本来,法本不定的观点是《海空经》的基本观点之一,如卷七《平等品》说:“海空智藏,一切不定。”因为法本如果确定不移易,那么众生已得道者为有道性,未得者则无道性,众生从未得道、未显了道性向得道境界的转化,便是不可能的,所以《海空经》以法本不定的观点为基本理论依据,将众生修持合道的可能性和必要性同一起来。认为道性不定,既寂寥虚廓,又应感众生修习;众生之性不定,既受后天情感沾染,又可修习以复归先天本性。但为了说明法本能利益众生,是“成就无量功果之津”,《海空经》又不同意法本不定的“或见”观点,以为此见“非谓智慧”,因为它停滞于“不定”。而不知一切法相因应众生、鬼神、世界、摄教以及眼耳鼻舌身意六根等等,而生而成,众生六根等若空,则法本亦空,众生六根等未空,则法本也不能空,必须留着它教化诱导众生。所以不存在法本究竟是空是实的思辨性逻辑问题,法本的虚实取决于需要与否,从这个角度讲,法本或法相不是非空非实,而是亦空亦实。以道性为法本,“空”义则为无物,“实”义则应感众生修习。这是《海空经》左右逢缘的理论特色,用其经说,就是不可邪疑,“执有着相,以寻至真无上之道,宁可得乎?”“念念生灭。即其生时,已是灭相;即其实时,便是空相。有不常故,故谓为空。无为之法,不可测量。若有感应,则随事显;若无感应,湛然恒存。”^①有与无或空与实,是同一不离的,就在产生有或无之念头的一刹那间,便已相互转化,所以既不可浅俗地执着于有相无相,也不可假似智慧地执滞于非有非无的“不定”观点。

法本是有与无、实与空、有常与无常等等对立范畴的同一,因应一切众生世界之有而有,那么,众生世界又从何而来呢?《海空经》说:

于无常处说非常法,说非无常,非常非非常,依无相义演说常道,是名无常。善男子!依他性相由真实性,分数常住由分别性,故性亦无常。由二性分,非常非无常,如是义说,常无常无二,苦乐无二,善恶无二,空不空无二,我无我无二,净不净无二,性不性无二,生不生无二,灭不灭无二。何以故?由于是等差别见,故见常无常,见乐不乐,见净不净……以是“见”故,和同一见,以一见故,见无所见,亦无不见。^②

① 卷3《法相品》。

② 卷4《类说品》。

类似这种烦琐的议论,《海空经》中比比皆是,不如“若人若非人,受道自然生”一语偈颂来得清楚明白。但深究下去,清楚明白的“受道自然生”也还有问题,因为道是法本,是因应众生世界之有而有的,并非孤寂独立而创造世界的本原。根据法本亦有亦无的观点,“道”有常道和非常道之分,虽然这种分别在产生此念的一刹那间便泯灭,但众生世界的来源却必须从这里寻找,于是《海空经》要对所谓“道”进行分析。根据《海空经》的说法,“常道”并没有坚实不变的性相,相反,常道是超绝了一切法相具体特征的最高度抽象,所以只能从“无相”的意义上演说常道。同理,正因为万相流转待夺无常,诸行无常,所以才有必要从无常处寻找“常法”,但由于“常法”或“常道”是从“无常处”或“无相义”中推演而来的,所以就在演说此“常法”“常道”的同时,便转化为“无常”。由此可见,道虽有常和无常两个方面,但却不可须臾分离,是曰“无二”。但是,当我们“依无相义演说常道”时,又正表明常道具有“真实性”,即有特具的根本义,否则,从“无相义”中演说出来的仍只能是无相,而不能是“常道”,这就是“依他性相由真实性”的意思。《海空经》的这些说法颇费解,我们不妨举个例子,以书桌喻“常道”,当我们要说明这张书桌如何时,必须依据颜色、形状、木质等等因素,这些因素相对于书桌来说是“他性相”,依这些“他性相”之所以能够说明书桌如何,正因为书桌具有区别于他物的“真实性”,否则便只能从颜色说到颜色、从形状说到形状,而不能由这些因素的“彼”说到书桌的“此”。“依无相义”之所以能够“演说常道”,同理是因为常道具有“真实性”,这个“真实性”是常道区别于他性相的内在规定。又正因为有这种区别或分别,所以“常道”与“他性相”相对待而常住,这说明常道既有常,又无常,其“性”既真实特具,又无常而不能与他性相割裂以独立。按照这种逻辑去理解众生世界“受道自然生”,则“生不生无二”。因为揭示常道“真实性”的“他性相”中即包含着众生性,众生等之于常道,犹颜色、形状等之于书桌,所以众生之性有常道性,即众生是道,即道是众生。只不过人们生分别之见,将道与众生分隔开来,或见其同,或见其异,从都是“见”的角度看,见同见异“和同一见”,其实不二。二见既不舍其一而同为一见,则此一见也“见无所见”。这个思想在王玄览的《玄珠录》中有较系统的表述,他从分辨“常道”与“可道”的理论出发,最后通过对知见发生的分析,说明知见之幻伪,与《海空经》的思想一脉相承。

《海空经》的法相、性相思想,与其道性论是一致的。“道性”这个概念的一层重要含义,就在于它不是独立于众生世界之外的某种实体,而是依据众生世界之性相演说而明的。道性即常道的真实性,所以“道性”一经提出,便与众生之性发生联系,这是道性论与道体论不同的地方。道因缘于众生之

性相而有“真实性”，这证明众生修持以合道是可能的。但道性又不能全同于众生之性，犹书桌不能全同于颜色、形状，这又证明众生修持以合道是必要的。为了将可能性和必要性结合起来，《海空经》又明四种意，即粗有粗无、妙有妙无。所谓“粗有”，指有“质碍”之物和有“质碍”之见；所谓“粗无”，指“感无应空，处寂漠豁然而已”。粗有粗无相当于三相中的有相无相。什么是妙无和妙有呢？《海空经》说：

何谓妙无，即是道性。以何因缘？道性之理，自为妙无。以渊寂故，以应感故。若以住于渊寂之地，观于诸有，则见无相；若以住于应感之地，观于诸有，则见有相。善男子，若言道性全为无有，中有感应；若言道性全为有者，而实寂泊。以是当知道性之“有”，非世间“有”；道性之“无”，非世间“无”。是谓妙无。

何等因缘观于妙有？即是应感，法身之端，严茂发起，超绝三有，虽有其质，不得同凡。以是因缘，谓为妙有。^①

所谓“住于渊寂之地”、“住于应感之地”云云，都是宗教的说法，用我们的话说，就是从渊寂不动和应感不爽的角度，去理解道性及其与众生世界的关系，这也就是《海空经》演说道性的“因缘”。根据这个“因缘”，“实寂泊”说明道性为无，不同于世俗的“粗有”，“中有感应”说明道性为有，不同于世俗的“无无”，而是“妙无”和“妙有”的合体，妙有妙无其实不二，这与《本际经》说道性即“真实空”，是一个意思。

正因为道性是“妙有”和“妙无”的合体，所以道性之“性”，不能理解为某种确有含义的法性，这正如《老子》之所谓“道”。老子之道以综括一切具体事物的特征为特征，即具有最抽象一般的特征。《海空经》所谓道性之“性”，理同于老子之所谓“道”。如说：“言道性者，无性之性。非有法性，非无法性。道性之生，亦有亦无。”^② 所谓道性是无性之性，意即无与他物相对待区别之性，从无对待差别的角度看是“无法性”，从应感众生世界的角度看则是有法性，因为道性本来就是众生世界最抽象一般的共同本质。于是道性与众生世界的关系，也就如同老子之道与万事万物关系一样。老子之道泛在万物动静之中，《海空经》则以为众生世界皆有道性。

2. 道性与众生性。《海空经》反反复复地讨论道性问题，并不只是一种思辨游戏，而是要在“性”——共同本质的意义上找到道与众生的结合点，所

① 卷1《序品》。

② 卷5《问病品》。

以,道性与众生性的关系成了十卷《海空经》的思想核心。根据《海空经》的演说,道性不是某种孤寂独立的实体之性,而是因应众生世界之性相而为“妙有”“妙无”的,则众生世界各皆有道性,这是不用再作议辩的。但是,新问题又出现了,既然众生世界各皆有道性,则众生应尽皆合道而得道,是什么原因使众生与道之间产生种种差别呢?于是《海空经》要讨论众生如何背离道性以及如何显了或复归道性的问题。

关于人始生之初的本性,《海空经》认为“一切众生有识之初,未有善恶”。^①未有善恶即是道性,道性不分善恶妍丑,是天然和谐自足的。所以说:

一切六道四生业性,始有识神,皆悉淳善。唯一不杂,与道同体。依道而行,行住起卧,语嘿食息,皆合真理。如鱼在水,始生之初,便习江湖,不假教令。亦如玉质本白,黛色本青,火性本热,水性本冷,不关习学,理分自然。一切众生识神之初,亦复如是,禀乎自然,自应道性,无有差异。^②

这里所说的“淳善”,不是与丑恶相对立的良善,而是淳朴未化的先天满足,淳朴未化则对后天——世俗社会的善恶无所依违,这也就是道性。众生之禀生于自然道性而合乎道性,犹如鱼类之生于水而习于水,是不须教化改造的。“真理”即所谓“真一妙理”,如卷七《平等品》说:“真一妙理,不增不减,无因无学,无今无古,大道无为,渊不可测。以为众生,常有去来。虽有去来,而无去来。不可思议,玄宗微妙。”众生先天的自然道性既符合真一妙理,又是什么引诱众生背离本性,以致生出种种邪恶而坠入地狱呢?《海空经》取佛教六根之说。六根是人的六种感官,即眼耳鼻舌身意,人有感觉则有分别,而色相世界总是纷繁芜杂的,于是有感觉的人从色相世界中分出妍丑、善恶种种,先天的自然道性便被破坏了,即由分别而违背真一妙理。以眼根为例,“眼根因缘,著诸色触,色相攀缘,其理不一,种种诸色,皆入眼根。以是缘故,眼根生漏。漏既互生,生于无量无边诸法,或善或恶,以不定因,生于恶果”。^③

但是,取用佛教六根之说并不能完全解答众生如何背离道性的问题。六根之说,义理浅显,解答不了这样一个浅近的问题:“一切众生有识神初,淳善不杂,行必合规,动应真理,进退俯仰,行住起卧,莫有失节。——诸法,

① 卷1《序品》。

② 卷1《序品》。

③ 卷1《序品》。

皆合道宗,无有差异。如此者,众生所见与所闻、动止所为,云何得染粗秽之事?”^①于是《海空经》又立意说,人与各种静止不动的物事不同,静物“皆为静法,其质安谧,不能变易,是以其体,不能生他,以静因故,外物不入”。而众生却如同太阳,在运转中“日不恒明,体不恒正,有时薄蚀,有时昊隐”。同样,人心中本有之自然道性,也在动用中时隐时显。动用也就成了蒙蔽众生道性的“因缘”。

进而诘之,既然动用是蒙蔽众生道性的“因缘”,那么,若不能禁断动用,则因缘相继,对所谓显了道性岂不是要绝望?这显然是《海空经》不允许得出的结论,于是《海空经》又对“因缘”进行分析,设海空智藏问于天尊曰:

我今于是思念万兆造化之由,云何众生一切诸法,各有道性,从因缘生,以是因缘,应有缚耶?应无缚耶?是五阴耶?是六尘耶?我今思惟念念生灭,如是生灭,谁是缚耶?谁非缚耶?谁是解耶?谁非解耶?如是因缘,因此五阴,生彼五阴,以此阴灭,烦恼云何?^②

会其大意,是说从万物“受道自然生”的角度看,众生世界尽皆有道性,这表明众生世界的生生成成,是有因缘的,也就是庄子所说的“有待”。由此便产生了两个问题:第一,因缘对众生是不是一种束缚呢?第二,详其因缘,究竟是五阴还是六尘呢?五阴、六尘也都是佛教名辞。五阴即五蕴,分别为色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴,由此五蕴合聚而为人、为整个物象世界。六尘即六境,是眼耳鼻舌身意六根所感知的色声香味触法六种境,以此六境尘染人的情识,故又称六尘。从众生世界的受生本原上说,众生或由因缘而生而成,或由五阴、六尘合聚而形而实,是有束缚的。但是,众生及一切法相又都“方生方死”,亦即“念念生灭”,在产生一闪念的刹那间便有生灭转换,那么究竟谁是束缚之主呢?五阴等既然转瞬即逝,又何来所谓烦恼?

针对这一系列的问题,《海空经》作了很多譬喻,以图解说。这一系列问题的中心是众生与五阴的关系,《海空经》乃将众生与五阴的关系譬喻为泥瓶,说:“泥与瓶合,泥灭瓶成,而是泥相,终不名瓶。瓶虽非泥,不余处来,以泥因缘,而生是瓶。善男子!此五阴灭,彼五阴生,以此五阴终不变为生彼五阴,彼之五阴,亦非自生,亦非余生。因此阴故,生彼五阴,亦如泥瓶,泥灭瓶成。体虽无差,随时各异。”^③本来,根据庄子的理论,对这一系列的问题已有过很精妙的解说,庄子认为万物皆有道,亦即万物本性自足,所以万物

① 卷一《序品》。

② 卷2《哀叹品》。

③ 卷2《哀叹品》。

只要自足本性,不加教化损益,则尽善尽美,不伤淳和之德。《海空经》则以断因缘入说,断因缘实即庄子所谓“无待”耳。根据《海空经》的说法,将泥土陶炼成瓶,这说明泥土是瓶的因缘,但瓶子一旦产生,作为因缘的泥土便消失了,这说明泥土虽是瓶子的因缘,但在产生这种因缘的一闪念间,因缘便断绝了。同样的道理,众生以五阴合聚为生成之因缘,但众生一经生成便不是原来的五阴了,于此可见虽有生成而因缘断绝。《海空经》的这个思想过程,约略与成玄英由因缘相假到自然独化的思想过程相同,只不过《海空经》多附于诡词异说,反不及成玄英来得清楚明白。在王玄览的《玄珠录》中,也有过与《海空经》相类似的譬喻,王玄览以金可为钏、可为铃为喻,说明诸法无自性的道理,以为事物虽因缘相假,但究其根叶,则因缘皆空,说得也比《海空经》清楚明白。

根据《海空经》的演说,众生在五阴聚散中乍生乍灭,而众生各有道性,是曰海空智藏,那么生死烦恼是不是也属道性,也是海空智藏呢?《海空经》解释说,生死轮转是有因果联系的,不能称为一乘海空,因为“海空空相,无因果故,无始终故”。既然《海空经》所说道性是无因果、无始终的空相,那就应弃绝修习,为什么又说“以修习故得见道性”呢?《海空经》中的天尊回答说:“善男子!我说海空修习、因者即是道性,道性之性,无生无灭。无生无灭,故即是海空,海空之空,无因无果。无因果故,以破烦恼。以是因缘,名为修习。”^① 换言之,众生要显了或复归道性,就是要进入无生无灭的境界。无生无灭则为寂境,义同佛教所谓涅槃。寂境中的道性,又如何能应感众生修习呢?

3. 寂境与应感。《海空经》之论寂境与应感,与其演说法相、道性等义一样,是道佛二教的混合。一方面,佛理精妙,新造经典者不能不受影响,另一方面,造作道经者又不能完全背弃道教传统,于是佛道杂糅,《海空经》所谓五道果,便是佛道杂糅之物。

何谓道果,果有五种,一地仙果,二飞仙果,三自在果,四无漏果,五无为果。是五道果,用心虽别,同趣一源,若修此果,当用静心,静心专心,所习必成。^②

这里面有道教的地仙飞仙,也有佛教的自在无漏(烦恼),作为最高修持境界的无为果,更是兼融二教的产物,如经说:

① 卷2《哀叹品》。

② 卷1《序品》。

无为果者，即是入寂无上法门。所以尔者，寂境即是无为，无为即是寂境。何谓寂境？不生不死，故能长生；不毁不变，故能应变。无为即是有为，有为即是无为。以无为生有为，以有为入无为；寂境即是感应，感应即是寂境，以寂境生感应，以感应归寂境。寂境即是妙有之源，系言为有，不得同无。既不为无，亦不为有，是为“无为”。无为之说，非有境界。^①

看起来滔滔雄辩，说穿了其实简单，《海空经》不过以老释相解注。《老子》有“无为而无不为”之说，这句话成了《海空经》论说寂境即感应的理论依据。说“寂境即是无为”，并非《海空经》首创，佛教始入中土时即有此说。《海空经》以释老相解注的巧妙之处，在于它将《老子》“无为而无不为”一语中无为与有为的必然联系，运用到寂境与感应的关系上，这可以说是对“无为而无不为”思想的一种发挥。所谓“无不为”，可以理解为“有为”。按照老子的理论，大道虽无造作营为，但却成就万物，《海空经》轻而易举地将这种理论引申为神学依据，如说元始天尊等神“于一瞬间能达三界所有种种，森罗万象，山川土地，六道四生，有识无识，皆悉通照。”^②元始天尊等神的神格，是从大道无不为的理论中牵引出来的，同样，道性能感应众生修习的宗教演说，也可以说是从大道无不为的理论中推衍出来的。按照《海空经》的理解，所谓“无为而无不为”，是说寂境中的道感应着众生修习，但由于无为寂境是本，众生修习最终目的是返本，即复归先天道性，所以修习以“入无为”“归寂境”为宗旨。无为境界虽不可封执——这是重玄思想在《海空经》中的反映，但修习却不可没有途径，这条途径便是“静”，或称“虚静还源”。

《海空经》演说“静”或“虚静还源”的修持，与李荣的思想是一致的。李荣曾批评贵无崇有二说的浅陋，因而主张虚静为同一有无二端的根本理趣。《海空经》也批评“诸恶道士，不解我义，宣说三洞三十六部经，随文取义，作决定心，是有是无，当知此人毁灭我法。”^③但另一方面却又宣称听信此海空智藏经法，“得转法地无碍之处，解脱清净，去来往返，得合道真。”^④得合道真即虚静还源，这是道教的传统教义。道教以老子形而上的“真”为修持圭臬，修持即返朴归真。但修持有圭臬，以“真”为本，就不能说是不“作决定心”。“虚静还源”是魏晋以降修道者流的一贯说法，根据《本际经》及成玄英

① 卷1《序品》。

② 卷1《序品》。

③ 卷10《普记品》。

④ 卷7《平等品》。

等无本可返的观点，“还源”是不可能的，这里反映出佛教本体论哲学对道教的深刻影响。但随着重玄学的继续发展，老子的本元论哲学作为“原教旨”，又在重玄学中占了上风。众生世界有本元，则修持有旨归，因为本元虚静，所以修习亦以虚静为根趣。这是高宗朝重玄学宗趣的转化。从某种意义上说，这种转化是向老子道论的复归，只不过经历了双遣有无的思想历程，复归到了更高的层面。反映到“静”的思想，就是将“静”看作超绝有无对立的极高境界，而不只是与运动着的具体事物相对立的虚无之静寂。如《海空经》说：

静有二种，一者有静，想念思惟，常念净行，一乘海空。二者空静，思念如海，常念净行，即存守一，次以入空，得空道门，方得玄原，了究竟静。即静诸分，尽有归空，亦空于静，亦静诸法，如是演说，理空真空……若利法子，虚静还源，成我弟子，既静且常，得道常存。^①

按《老子》第十六章说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”测《老子》此章之意，是通过对万物兴作必复归于灭静的观察，说明在自然大化面前，人类的一切造作营为都改变不了大自然的常规。认识到这个常规是明哲，所以明哲之士当守虚静。守虚静相对于造作营为而言，相当于《海空经》的所谓“有静”。《海空经》所说的“空静”，意即不以虚静为定相。虚静即无为，而“无为之说，非有境界”，不可封执，所以对虚静也不能偏滞。《海空经》由守一而入空，了达究竟静，复空其虚静而归“真空”，是重玄学的理论原则在清静修持问题上的应用。

第三节 成玄英追求超越的精神哲学

唐初重玄学者，以成玄英最负盛名，学术理论上的成就也最高。主要著作，有《道德经义疏》和《庄子疏》等。

总观成玄英的学术思想，既有所宗承南北朝以降的重玄之道、有所因循于《本际经》等，但又深受郭象《庄子注》影响。比较其《庄子疏》和《道德经义疏》等，以《庄子疏》阐发重玄之道最为畅快。他一生的学问，恐怕也以攻治《庄子》最为勉力，他自称“少而习焉，研精覃思三十矣”，殆非虚语。而在浸淫三十年之后，仍不别立新义，而是依郭象注为作疏解，可见他对郭象的《庄

^① 卷7《平等品》。

子注》很有一种认同感。而认同之中,又有所深化发展。这一点,不仅表现在一些理论观点上,而且表现在对《庄子》思想体系的整体看法上。

成玄英对《庄子》思想的总体把握,主要表现在两方面。第一是将《内篇》与《外篇》看作“理本”与“事迹”的相互印证关系,理本即形而上之道,事迹即其具体显现,《杂篇》兼明二者,是理本与事迹的和合;第二是将内七篇理解为一个环环相扣的有机整体,亦即关于“理本”思想的逻辑展开。

我们现在所能见到的《庄子》的内外杂三篇,是由郭象分定的。郭象为什么这样分定,虽必有其道理和根据,但未作出解释,而成玄英在《庄子序》中却说:

《内》则谈于理本,《外》则语其事迹。事虽彰著,非理不通;理既幽微,非事莫显;欲先明妙理,故前标《内篇》。《内篇》理深,故每于文外别立篇目,郭象仍于题下即注解之,《逍遥》、《齐物》之类是也。自《内篇》以去,则取篇首二字为其题目,《骈拇》、《马蹄》是也……

《内篇》明于理本,《外篇》语其事迹,《杂篇》杂明于理事。《内篇》虽明理本,不无事迹;《外篇》虽明事迹,甚有妙理;但立教分篇,据多论耳。^①

成玄英和郭象一样,并不认为《庄子》书中有些篇章为其自作,另一些则属其后学,所以他们分定或解释内外杂篇的根据只能有两条,一是篇题,二是理趣深浅。按成玄英的看法,篇题的不同,正是对理趣深浅的反映。理趣深浅表现为或明妙理,或语事迹,但理与事又是相互印证的,不可分割,所以《庄子》全书无分内外杂篇,共构成一个整体。这是成玄英对《庄子》的总体看法。相对于郭象而言,成玄英显然在对《庄子》整个思想体系的把握上深入发展了一步,至少可以说发明了郭象隐而未显的思想。

不但如此,成玄英还认为内七篇的次序也大有奥妙,七篇环环相扣,次序井然。如《庄子序》说:

所以《逍遥》建初者,言达道之士,智德明敏,所造皆适,遇物逍遥,故以逍遥命物。夫无待圣人,照机若镜,既明权实之二智,故能大齐于万境,故以《齐物》次之。既指马(蹄)天地,混同庶物,心灵凝澹,可以摄卫养生,故以《养生主》次之。既善恶两忘,境智俱妙,随变任化,可以处涉人间,故以《人间世》次之。内德圆满,故能支离其德,外以接物,既而

^① 成玄英《庄子序》。郭庆藩《庄子集释》,中华书局《新编诸子集成》(第一辑),1961年版。下同。

随物升降,内外冥契,故以《德充符》次之。止水流澹,接物无心,忘德忘形,契外会内之极,可以匠成庶品,故以《大宗师》次之。古之真圣,知天知人,与造化同功,即寂即应,既而驱馭群品,故以《应帝王》次之。

这个见解虽不免附会穿凿,但对研读《庄子》内七篇来说,无疑是有启发意义的。第一篇《逍遥游》讲述自足本性、无待逍遥的精神境界,第二篇《齐物论》则以相对主义的思想方法对这一精神境界作出理论解释。自第三篇《养生主》以下为其应用。《养生主》讲掌握自由和必然之关系的哲理,体悟这个哲理则可涉世俗、处人间,而内德不丧,与潜行万物之中的“道”相冥相契,于是有《人间世》,有《德充符》。内德既可与外物相冥契,也可内德与外物俱忘,这便是“内圣外王”的《大宗师》,《应帝王》只不过是其余绪。将内七篇融会贯通起来,无疑可加深对《庄子》论旨的理解。在这点上成玄英与郭象是有所不同的。郭象注内七篇虽以内圣外王之道为思想主纲,但没有像成玄英这样将主纲展现为一连串的逻辑链条,所以郭象对内七篇的释题,各各申述其大旨而已,仅就篇题论篇题。成玄英则注意到七篇各有角度,复共成一理。这应该说是成玄英对郭象《庄子》学的深化发展。

正因为成玄英和郭象对《庄子》总体思想的把握有所不同,所以对《庄子》的评价也有所不同。郭象对《庄子》的最高评价是“不经而为百家之冠”,成玄英则称:“夫《庄子》者,所以申道德之深根,述重玄之妙旨,畅无为之恬淡,明独化之杳冥,钳撻九流,括囊百氏,谅区中之至教,实象外之微言者也。”^①成玄英之前,道士中也颇有人好研读《庄子》,但没有一个象他这样将《庄子》推崇为“括囊百氏”的“至教”。成玄英之前的重玄学者大都围绕《道德经》申述其论旨,自成玄英作《庄子疏》之后,庄子思想便对重玄学产生日益深刻的影响,这个影响主要体现在精神境界上,在思想方法和理论深度上也有所反映。此后庄子对道教不但有潜移默化的影响,及南宋道士褚伯秀作《南华真经义海纂微》,集教内外各家注解,庄子学说更成为道教思想不可分割的一部分。

成玄英对郭象《庄子》学的深化发展,不但得力于他对《庄子》书三十年的“研精覃思”,而且有其学术渊源。这个渊源便是南朝宋文明等人受佛教论疏序经品目影响而创立的道教义疏学。如果追溯其源流,则从《灵宝旧经》十部之分,陆修静进而析之为十二部,这种学风便日渐在道教中流行起来,到宋文明时已形成成为体例格式。这种体例格式是将一组道经分成若干

^① 分别见郭象和成玄英的《庄子序》。

品次,并叙述品次之间由浅入深、自分而合或自合而分等等联系。这种体例虽有时流于形式,难免穿凿附会,但在道教经教思想体系的形成和发展过程中,确实起过十分重要的作用。这种体例对道教徒解注某一种经典,也同样产生过重要的影响。因循这种体例格式,成玄英作《道德经开题序诀义疏》,其《开题》,不但将河上公《老子章句》的八十一章解释成后章因应前章以相构造,如《和大怨章开题》说:“《和大怨章》所以次前者(《天下柔弱章》),前章旷明刚强柔弱,其于至理,犹未洞忘,故次此章即遣前玄,以彰重玄之致。”并且就每章各“义开”为若干重,如《和大怨章》义开为:“第一明虽离二边,未阶极道;第二明圣人虚会,妙契重玄;第三辩有德无德,忘执之异。”^①这样将《老子》的各章各句都解析成几何阶梯,由之层层递进,虽说极其繁琐而且流于形式上的穿凿附会,但符合重玄学由浅入深、不断否弃前滞的思想路数,也反映出唐初重玄学对《老子》研究的深入细致。

总之,道教义疏学虽然主要是一种综括整理或解注道经的形式,但由于它适应各派融合、不断更新经教体系的需要,又符合重玄学的思想路数,所以在重玄学的发展过程中发挥着十分重要的作用。成玄英将这种形式和思想路数运用到对《庄子》思想的总体把握上,由此宗承郭象而能有所进益,这也是成玄英《庄子疏》附于郭象之注而得享誉千年的原因之一。

当然,成玄英思想学术最有魅力也最耐人寻味的地方,主要还在于他对人生悲剧的深刻觉悟。将庄子学说看作一个整体,反映出成玄英所达到的理论高度,是其学说的逻辑外壳;对人生悲剧的深刻觉悟,则是其思想的内核。成玄英的哲学理论,初看起来机辩而圆润,但又使人处处感受到莫名的压抑和痛苦,反映出一个思想家所特有的迷茫,也反映出人性自身矛盾这样一个超时代的课题。虽然成玄英感受到魏晋玄学之士或以谈虚说无、或以放荡形骸所掩盖的身心痛楚,但又找不到、甚至想象不出一条解救之路,因而向往庄子逍遥无待的精神超脱。他看到人生的孤立,看到所谓社会只是将人抛向冲突更加剧烈的灾难深渊,却触摸不到救世主那只伟大的援救之手,于是以自然独化的理论抽象来概括人生的真实境况,向往那种人与人相忘于江湖的自然和谐;他鄙薄世俗的庸浅,厌憎仁义礼教等对人性的阉割,但又寻索不出跳脱这张恢恢网络的缺口,于是像中观学者所说的那样,“毕竟无”的真谛即在“世俗有”之中,又像庄子曾表示的那样,以忘却的哲学混同物我,冥一人天,在自我精神中求取“天然解脱”。所谓“天然解脱”,就是在世俗之网的笼罩下,完成精神上的超越,向内在心性中发掘实现人生理想

① 敦煌 P. 2517 号《老子道德经义疏》卷 5。

的可能。他想做一个轻松自在的人,但又明白无误地意识到“道”的客观真实性,体会到“道”对思想行为无可争议的规制作用,于是建立起“重玄”的思想原则,以不断遣除、不断舍弃自我观念的方法,排遣灵魂深处的冲突。

作为一个思想体系,成玄英主要讨论了道、物、人性这样三个问题。成玄英关于道本体的议论,是对内在精神与外在法则相冲突的理论反映,客体的“道”越具有丰富具体的规定性,对人主体的规制便越酷烈,于是成玄英告诉我们说,“道”是抽象一般的存在,没有任何表征可寻,它以统摄一切物象的特征为特征,因而也就没有任何具体的特征。抽象一般的“道”,又是理想人格的终极体现,人不断地涤除掉自身的意志、欲望、观点等等,便能体道悟道,像超时空、无增损、以没有任何个性为个性的道一样,保持性灵的天然完美,主客体的冲突也就在不有不无等意义上得以消解。在关于物象的讨论中,成玄英告诉我们,一切事物都没有坚实不变的本质,皆流转待夺无常,不可瞬间把握,因而是空幻的,不足贪恋;推寻相待夺之物象的至理,则又各各自然独化,皆自满自足于本性规定,因而教化是不必要的,也是不符合终极真理的。他进而非难儒俗,说教化使此失彼得,失于矫情之伪,正如物欲一样,是对人真实本性的摧残。但基于彻底的相对主义的思想方法,他又逻辑地否定一切真理观、价值观,视之为束缚人类精神的绳索。在他看来,要获取精神上的绝对自由,只有走“重玄之道”,亦即超越对儒俗的超越,否定对习性的否定,在不断否定中不断地遣除一切外在的和内在的东西,在遣除中寻求终极的绝对同一。这就是成玄英的解脱之路。其思想之展开,可有三个方面。

一、“道”——主客体冲突的根源

在中国哲学史上,“道”是一个具有本体论、规律论、道德律等多层面含义的概念。比较而言,老子之所谓“道”,可有本原论、规律论、政治术等方面的含义,成玄英所谓“道”,则是主客体冲突的理论反映,表现为本体论哲学。一方面,“道”对人生的规检是不容怀疑的,另一方面,成玄英又想突破这种规检。于是,在必须超越和不可能超越的激荡下,成玄英苦苦思索着“道”究竟以什么为本体、道本体毕竟如何等问题。道与人主体的冲突,决定它有如下特征:

1. 非有非无。成玄英疏解《老子》“道之为物,惟恍惟惚”说:

言至道之为物也,不有而有,虽有不有;不无而无,虽无不无。有无不定,故言恍惚。

所谓“道之为物”,即道体的物象表现形式。根据成玄英的看法,道体的物象

表现形式“有无不定”，所以不可执滞，既不可谓之必有，亦不可断之绝无，必须从恍恍惚惚中体悟其义，这是解脱纒缚的起手功夫。再从道与物的关系看，对于老子所谓“道生万物”云云，成玄英认为只不过是欲明万物自生之理；道对事物的生成发展，并不曾作出先验的规定，所以也就无法判断如何是合道的、如何是不合道的。成玄英说：

夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生耳。自生耳，非为生也，又何有于已生乎？^①

虽复能生万物，实无物之可生。乌狗群情，故即生而不有。有既有而不有，生亦不生而生。此遣“道生之”也。^②

道对事物似乎并不承担任何责任，也不干预事物的运转周流，事物乃至人生，好象可以任由所之。但是，万事万物又最终挣不脱道的纒绳牵制，逃不出道的笼罩，因为道“非有而有，非物而物”。^③这个不可以物象求之、又隐藏在物象之中的阴影，与物体的关系究竟如何呢？

道不离物，物不离道。道外无物，物外无道。用即道物，体即物道。亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不异，而异而一。^④

对于明悟的人来说，即物便是道，因此用不着刻意求物外之道；而迷乱者偏滞于“独立而不改”之说，苦苦从物象之外去别求道体。道体究竟是是有是无，道物毕竟是一是异，这些问题只在于一心灵悟与否。苟能灵悟，则道不外于物，亦不外于“我”，于是混同一异、有无。

2. 不可名辩。道体既不可以物象求之，因而也就不能以名言辩之。成玄英说：

常道者不可以名言辩，不可以心虑知，妙绝希夷，理穷恍惚。^⑤

无名为物之本，道本无名，是知不可言说，明矣。^⑥

如果说道不可以名言辩，那么它就不是关于思想准则和行为法式的条律，也就是说，道并不规定人应当如何，迫之就范，因为这样的道是外在于自我的东西，此乃儒墨之所谓道。成玄英不允许道与自我有什么抵触，所以他强

① 《庄子·在宥》疏。

② 《道德经》“生而不有”疏。

③ 《道德经》“有物混成”疏。

④ 《道德经》“道之为物”疏。

⑤ 《道德经》“道可通，非常道”疏。

⑥ 《道德经》“无名天地始”疏。

调,我们只能说道不是什么,不能如何求之,或超越了什么限制。他只是用否定的语句去界定说道,似乎这样可以使道的规制意义渐渐淡泊起来。但是,道虽不可以名言辩之,却又像幽灵一样,是一股不可捉摸的神秘力量。它正如刑名政治学说中的帝王,似乎无所好憎,没有任何意向,一旦臣民们有了莫名的过失,他便惩之于无形,使受刑戮而不知谁为之主。臣民们便在此无形迹之道的控御下,各尽其力其能,匆忙走完人生道路,却始终不知谁在左右检约其思想行为。从这个角度讲,道就是神,是精灵。成玄英说:

道虽窃冥恍惚,而甚有精灵,智照无方,神功不测也。^①

恍惚中有象,惚恍中有物,中有物即是神。神,妙物为言也。虽复非无非有,而有而无,故是妙也。^②

成玄英当然无法要求“道”从暗昧中如人所愿地清晰透明起来,因为所谓“道”只是对自然及社会之认识的综合概括,暗昧的社会必有暗昧之“道”蕴涵其中。所以,他只能肯定社会生活中确实隐藏着这股神秘的力量,让人生在惶惶不可终日的境况下,殊无趣味地度过,却找不到这股神秘力量赖以存在的根据。成玄英极端反对黄巾、赤眉式的解放运动,黄巾起义所奉行的经典——《太平经》中,曾有过沟通上下意气的要求^③,而成玄英则说:

乱之根本,起自尧舜,千载之后,其弊不绝,黄巾赤眉,则是相食也。^④

既然揭竿而起的流血战斗只是率民相食,达不到解放的目的,于是,成玄英隐居在山林里,沉思出一条解求之路——重玄。

3. 抽象无具体性。道的抽象性有两方面反映:其一是超时空性,超时空与超感性具体是逻辑一贯的,一切具体物都必有时空条件,而“道”却没有;其二是本原性,道通生万物而无匮乏。关于第一方面,成玄英说:

迎不见其首,明道非古无始也;随不见其后,明道非今无终也。^⑤

夫道无所不在,所在皆无,荡然无际,有何封域也。^⑥

万象之前,先有此道。^⑦

① 《道德经》“窃兮冥兮,其中有精”疏。

② 《道德经》“惚兮恍兮,其中有象”疏。

③ 参见王明《论〈太平经〉的思想》,载《道家 and 道教思想研究》。

④ 《庄子·庚桑楚》疏。

⑤ 《道德经》“迎之不见其首,随之不见其后”疏。

⑥ 《庄子·齐物论》疏。

⑦ 《庄子·大宗师》疏。

关于第二方面,成玄英说:

道能通生万物,故谓道为大通也。^①

有识无情,皆禀此道。而玄功冥被,终不匮乏。^②

有识无情,通号万物,同禀一道,故得生成。^③

由此必然引发出两个问题:第一,道超时空,以道为理想人格最高体现的人生是否也要,或者说也能超时空?第二,抽象的道,如何能作为万物万象的本原,并进而作为理想人格的最高体现?

关于第一个问题,成玄英的回答是肯定的。超时空的道,无感性自然之美,却又包含着无限丰富的精神内容。它比一切物象都更悠久、更广袤无垠。正因为它没有时空局限,所以逍遥无待,坦荡无涯际而善应万物,潇洒脱落至极。一切人生苦恼,都不外乎计较时空上的是非得失、尊卑荣辱。如果对时间作相对主义的“切实”考察,那么就会发现,事物并不存在时间上的联系,时间只是没有实体的空洞流程:

过去已灭,未来未至。过去之外,更无飞时,唯鸟与影,巍然不动。是世间即体皆寂。^④

夫以今望昔,所以有今,以昔望今,所以名昔。而今自非今,何能有昔?昔自非昔,岂有今哉?既其无昔无今,何先后是?有先有后者,三时相随而已,竟无实体也。^⑤

今与昔是相对待而立名的,任何一方都不能自为地存在,“今”既不能自为地存在,又怎么能作为“昔”的存在依据呢?由此可见,世界是静止的,无今昔先后之别。他又引僧肇《物不迁论》为证,说明“得意毫微”、体悟瞬息的精神自得之可贵。^⑥如果寄待未来的满足,回忆过去的痛苦,那是庸人自欺自扰。所以应该割断世事人生的时空联系,正如“道”一样,超然于时空之外,荡除一切烦恼,是亦兼忘。

关于第二个问题,成玄英的回答也是肯定的。但这个问题却暴露了哲学自身所固有的深刻矛盾:哲学要为千差万别的具体事物找出一个共同的本原(或本体),这个本原必须包含一切具体事物的特征,反映它们的共同本

① 《庄子·大宗师》疏。

② 《庄子·知北游》疏。

③ 《道德经》“万物得一以生”疏。

④ 《庄子·天下》疏。

⑤ 《道德经》“先后相随”疏。

⑥ 见《庄子·天下》疏。

质,而本原(或本体)自身却只能是抽象一般的、或关于理念或关于实体的概念。这个本原(或本体)究竟是什么?抽象一般的概念又如何能作为感性世界的共同本质?哲学史上杰出的哲学几乎人人都受其困惑,思想越深邃,困惑也就越深。寻找共同本质的传统思想方法,反映到对人自身的认识上,也暴露出同样的矛盾:囊括一切个人的类本质(或本体)究竟是什么?类生活所提出的要求,是否符合个人意识、个人本质?离开了类生活,个人本质又是什么?这些问题反映出对现实生活认识与伸展个性要求之间的二律背反。成玄英的思想也在这里陷于极端令人困苦的矛盾:一方面,如果有一个撇开具体事物的特征、抽象一般得不可以名言辩、但又控御万物于无形的“道”存在,那么人及万物就有一个共同的类本原(或本质);另一方面,他又认为人及万物都是自然独化的(详下文),世界绝无两个相同的人,所以不能提出一个共同的律令要求。这一矛盾所引起的深刻痛苦,无疑是迫使成玄英走上“重玄”解脱之道的重要原因。抽象一般的“道”,为抽象一般的理想人格提供理论上的依据,其意义则在于试图走出儒俗礼教的牢笼,因为儒俗对人生的仪范规定,实在太多,也太具体。

二、“物”——虚幻的因缘和孤立的独化

关于物象世界,成玄英有两个基本的观点:第一,物象都是诸种因缘和合而成的,因此没有坚实的物自体存在,这是就事物的本体而言的,有所攫取于佛教“诸法无自性”的学说;第二,从事物的生化过程看,一切物象皆禀自然而独化,孤寂无助,也没有真宰、主宰,来源于郭象的独化论。从逻辑上说,这两条原则是不能相容的。说一切物象都没有自我规定的本性,那么,物象就决定于外在自身的东西,处于因果联系中,不可自我把握,充分意识到人在自然大化面前的卑微,也引导出万物虚幻的结论。而独化论则强调物象彼此独立,各不相干,可以作为非难教化的理论依据。成玄英当然不能允许在他的思想中,出现如此严重的逻辑对立,他凭借从郭象那里学得的天才思辨,将二者拴在一根逻辑链条上,圆满地述说其解脱之道。

关于第一条原则,成玄英说:

水火金木,异物相假,众诸寄托,共成一身。是知形体,由来虚伪。^①

又车是假名,诸缘和合而成此车,细析推寻,遍体虚幻,况一切诸法,亦复如是。^②

① 《庄子·大宗师》疏。

② 《道德经》“三十辐共一毂”疏。

这一思想方法,来自佛教中观学派的“缘起性空”说。一切物象都是各种因缘(原因)和合而成的。既然一切物象都有待于因缘才能成立,那么世界上就不存在真实的物自体,只有虚伪幻化的各种现象。既然物象都没有内在的本质规定,那便只能得出两个结论:第一是庄子“吾身非吾有也”^①的人生感叹,因而要忘我;第二是万物空幻,因而要忘物。这便达到了成玄英的思想目的,他说:

既知形质虚假,无可欣爱,故能内则忘于脏腑,外则忘其根窍故也。^②

凡天下难忘者,己也。而已尚能忘,则天下有何物足存哉!是知物我兼忘者,故冥会自然之道也。^③

看来成玄英深信这样一种理论:只要认识到万象空寂,自身虚假,便可悟达逍遥飘逸、无羁绊纒绕的人生情趣。自身这个累赘既已从精神上卸下了,一切偶像也便被否定,所以说:“取舍之心,青黄等色,本无自性,缘合而成,不自不他,非无非有,故假设疑问,以明无有真君也。”^④真君又称真宰,成玄英认为,天然之理,有各种福善祸淫出现,但“推穷报应,莫知其宰”。^⑤从成玄英对两种人的比较中,更可看穿他极力论说万象虚幻的思想目的。他说:

颠倒之流,空见为有;达观之士,即有而空。^⑥

夫达道圣人,超然悬解,体知物境空幻,岂为尘网所羈。^⑦

夫玄悟之人,鉴达空有,知万境虚幻,无一可贪,物我俱空,何所逊让。^⑧

物情颠倒,触类生迷,岂知万境皆空,宁识一身是幻。既而以神使形、驱驰劳役,是知生死之业,日日强盛也。^⑨

显而易见,物境究竟是有还是无,并不重要,重要的是人如何去知见它。见物境之有,便不仅要悲叹自身在大自然中的藐小,而且会贪恋物情从而愈益

① 《庄子·知北游》

② 《庄子·大宗师》疏。

③ 《庄子·天地》疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

⑤ 《道德经》“天之所恶,谁知其故”疏。

⑥ 《道德经》“无有人无间”疏。

⑦ 《庄子·则阳》疏。

⑧ 《庄子·齐物论》疏。

⑨ 《道德经》“心使强曰气”疏。

丧失自我,使自我渐化为异物,丰富的内在精神世界便被不断地剥夺。所以,对于苦海孤舟式的人生,只有混同物我,一时俱空,“无所措意于往来,因循物性而已矣”。^①这样便能内凝其精神,不逐外物,个性人格遂得圆满自足。

成玄英的第二条物理原则,是独化论。在介绍成玄英的思想之前,我们可以对这种论点的思想方法作一简单叙述:不论从什么角度观察、思考眼前这个世界,都会遇到因果联系的问题,于是人们的思想不甘停留于表象,而要深入追究隐藏在表象背后的本质,找出物象比较稳定的内部联系。这似乎已成为哲学思维的习惯,哲学思维的深刻在这方面得到了很好的体现。但这种习惯也引起了一些疑虑:人们只能感知表象世界,从对感性材料的综合归纳出发,如何又能得出另一个更深刻的东西?因为归纳的结论不能超出感性材料所给定的内容,所以有人怀疑透过现象看本质的认识法则是否可靠,甚至将所谓本质归之于逻辑思维习惯,正如将因果联系归之于感觉习惯一样。如果否定了将各种表象联结在一起的本质的真实性,现象世界就是唯一可靠的存在,并非本质世界的投影。换言之,不存在现象应当如何出现或必然如何出现的问题,这样,现象之间便没有内在的联系,所以是彼此独立的,一切现象的出现或消失,都是“独化”的,是自成其然而非它物使之然的。

这里所说的本质,成玄英继承庄子称之为“真君”“真宰”。在讨论物象虚幻时,成玄英曾得出过“无有真君”的结论,使之不再成为精神和行为的异己主宰,因而不用根据对其意图的揣测,选择合乎其规范的行为,这与近代西方非理性主义否定寻找事物共同本质的理性思维习惯相似。在讨论自然独化问题时,成玄英甚至否定了道(在中国哲学史上普遍含有本质的意义)是物象最终根本的说法,他以“自然”为道的基本规定,也就是说,一切自成其然的物象即是道。从修养的角度看,不能将道当作先验的思想准则和行法式,所以说:

既能如道,次须法自然之妙理,所谓重玄之域也。道是迹,自然是本,以本收之迹,故言法也。又解:道性自然,更无所法,体绝修学,故言法自然也。^②

无论哪种理解,都说明一个问题:体道——像道一样抽象一般得没有任何征

① 《庄子·齐物论》疏。

② 《道法经》“道法自然”疏。

象可求,固然可以超脱尘俗物情之有,使本性人格不受戕贼,但这掩盖不了人被悬系于道的痛切感受。所以,必须再次超越,在自然——法无所法的意义上,将道性与人性统一起来,“自然者,重玄之极道”。^①于是,自然的人,或者人自然形成的思想、自然选择的行为,与道就不是相与外在的东西。自然学说否定了道的先验规范作用,也否定了物象的共同本质。

与之相应,独化论以否定因果联系的理论形式,否定教化改造的合理性。我们先看成玄英对独化学说的论证:

夫形之生也,不用火日;影之生也,岂待形乎?故以火日况之,则知影不待形明矣。形影尚不相待,而况他物乎?是知一切万物,悉皆独化也。^②

影之所待,即是形也。若能影待于形,形待造物,请问造物复何待乎?斯则待待无穷,卒乎无待也。^③

夫物之形质,咸禀自然,事似有因,理在无待。而形影非远,尚有天机,故曰万类参差无非独化者也。^④

物皆信己而行,不见信可行之貌者也。^⑤

这些话并不难理解,思想方法来源于郭象,郭象注《庄子·齐物论》说:

若责其所待而寻其所由,则寻责无极,[卒]至于无待,而独化之理明矣。

初看起来,物象与物象因因相袭,任何事物的出现都必有其原因,有其对待的他物,世界似乎被一条谨严的因果链条栓挂着。但是,由此寻贖不已,那么,链条的第一环在哪里?第一原因又是什么?因为链条是无限的,所以不存在第一原因,不存在生化不已的第一环节。第一原因既不存在,第一结果便无所对待,以此类推,因果联系即被切断,一切物象的生灭,便都是没有原因的独化运动。所以说,事物都任由自身(信己)而之而行,没有先验的法则规定其可行与否。以此言之人生也是同一个道理,如果说人生痛苦“总会有办法解救的”,要寄待一定的条件,那么,待待无穷,永远无法解救。成玄英要使现实的内在精神获得绝对的自由,所以既鄙视相对的满足,也不相信有

① 《道德经》“希言自然”疏。

② 《庄子·寓言》疏。

③ 《庄子·齐物论》疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

⑤ 《庄子·齐物论》疏。

一条从必然通向自由的历史道路。于是,只能以“自然”为芸芸众生的性命;

凡百苍生,皆以自然为其性命^①。

以自然之正理,正苍生之性命,故言正也。物各自得,故言不失也。言自然者,即我之自然;所言性命者,亦我之性命也,岂远哉?故言正正者,以不正而正,正而不正(之无)言[之]也。自此以上,明矫性之失;自此以下,显率性之得也。^②

万物咸禀自然,若措意治之,必乖造化。^③

所谓苍生以自然为性命之正,也就是说,没有统一的、普遍有效的尺度。若以政教等措施整治众生性命以求合“我”之所谓正,便乖忤自然独化之理。因为人及物象各足其性,若强相仿效,必有所取舍,失于矫性作伪,所以说,“物情不同,不可强希效也”。^④这是成玄英非儒俗非教化的理论基础,他似乎要求尊重每一个人、每一件物象的固有品德。但是,道理总是两方面的,既然要求尊重每一个人、每一件物象的固有品德,那么,每一个人都应该安分守己,这是各守自然性命的保证。所以说:

各止其分而性命安矣。^⑤

夫天下万物各有常分……各足于性,悉莫辩其然,皆不知所以生。岂措意于缘虑,情系于得失者乎。^⑥

即各守分内,虽无劳去忧,忧自去也。^⑦

夫人伦万物,莫不自然,爱及自然也,是以人天不二,万物混同。^⑧

现在的问题是:所谓自然本性,究竟包含些什么?如何判断什么是分内(或分外)的?这仍是何为人之本质的老问题。成玄英认为,以统一的仁义等法规规范所有不同的人,固然是对人之本性的伤残;而所谓意志、欲望的冲动,也同样是对人自然本性的伤残,意志欲望等是社会生活灌输给人的,它与外在对象发生关系,由外因引起,所以不是由独化而来的自然本性所固有的。

① 《庄子·天运》疏。

② 《庄子·骈拇》疏。

③ 《庄子·在有》疏。

④ 《庄子·逍遥游》疏。

⑤ 《庄子·逍遥游》疏。

⑥ 《庄子·骈拇》疏。

⑦ 《庄子·骈拇》疏。

⑧ 《庄子·山木》疏。

根据这一认识,他建立起“虚静恬淡,寂寞无为”^①的修养原则。说要休心虑息,“委蛇任性,故顺万境而无心,所谓隳体黜聪,离形去智者也”。^②所谓“隳肢体,黜聪明”,并非教人自我毁灭,成玄英很不欣赏这种悲情主义,相反,他认为“玄悟之士,非灭色空焉,能坐忘而生无相”。^③忘却的哲学与近代西方非理性主义凭激情进取的哲学,虽然有否定习俗传统等共同点,但在如何超越习俗传统的问题上,无疑是截然不同的。

三、非难儒俗及“重玄之道”的最后解救

儒家的修养准则,是以“克己”为前提的。这显然与其倡导的性善论相牴牾。如果真的性即理、性本善,也就用不着克己了。其所谓克己功夫,成玄英认为必伤残天然之美。根据自然独化论,人与人、物与物各有不同的本性,世界上没有两片相同的树叶子,所以,以仁义等律令为统一尺度,必对不同的人事物本性有所增损,破坏天然的和谐。从人及万物各足于其性的角度讲,他们是齐一平等的,谁也没有剩余的本性去教化改造他人。成玄英要使人生轻松容易一些,做个圣人好人,也不要夕惕若厉,如履薄冰。成玄英曾有过这样的感叹:“夫处世接物,其道实难。不可遂与和同,亦无容顿生乖忤。”^④这种两难两不可的人生,决定了他既竭力攻讦儒俗之教,又以反俗即顺俗的形而上学思辨而告终。

在成玄英看来,儒俗之教是束缚身心的枷锁,仁义圣人是天下致乱之源,他说:

圣迹为害物之具,而儒墨方复攘臂分外,用力于桎梏之间,执迹封教,救当世之弊,何荒乱之能极哉!^⑤

彼之仲尼,行于圣迹,所学奇譎怪异之事,唯求虚妄幻化之名。不知方外体道圣人,用此声教为己枷锁也。^⑥

夫物赖钩绳规矩而后曲直方圆也,此非天性也;喻人待教迹而后仁义者,非真性也。夫真率性而动,非假学也。故矫性伪情,舍己效物而行仁义者,是减削毁损于天性也。

夫仁义礼法约束其心者,非真性者也。既伪其性,则遭困苦。若以

① 《庄子·天迹》疏。
② 《庄子·天运》疏。
③ 《道德经》“夫唯无以为生者”疏。
④ 《庄子·人间世》疏。
⑤ 《庄子·在宥》疏。
⑥ 《庄子·德充符》疏。

此困苦而为得者，则何异乎鸇鹞之鸟在樊笼之中，称其自得也！^①

夫仁义是非，损伤真性，其为残害，譬之刑戮。^②

物性之外，另立尧舜之风，以教迹令人仿效者，犹如凿破好垣墙，种植蓬蒿之草以为蕃屏者也。^③

成玄英攻讦儒学的言辞，相当激烈、尖刻，而关键问题只有两个：第一，对人的本性是什么，成玄英的理解与儒学不同。儒学所说的性即理，实际上是以仁义礼智等理性法规为人性的具体规定，而成玄英所理解的人性是没有任何具体规定的。第二，成玄英的理想人格与儒学圣人不同，儒学圣人是人人效法的榜样，是抽象的具体，是仁义礼智等理性法规的人格体现；而成玄英的理想人格是绝对的抽象，既无理性法规亦无非理性主义者所谓意志、欲望等名目，人只要不断遣除各种形迹，便能玄悟。成玄英显然不愿使自我渐化为异物，不甘成为仁义或意志等有迹之教的符号，所以他否定一切价值尺度、真理尺度的真实可靠性。他有两点理由：第一，各种价值观、真理观乱七八糟，“樊乱纠纷，若淆饌之杂乱”，根据庄子是非即彼此的相对主义原理，可知没有一条可靠的检验标准，“既无定法，吾何能知其分别耶”！^④ 所以不能断定某种观点正确与否。第二，一旦树立起某种价值观、真理观，便必然执其迹封其教，成为追求的目标或偶像，必然“用心禁制，急手捉持，殷勤绸缪，亦无由得也”。^⑤ 双手抓住的东西，总是外在于自我的，追求的目标也外在于现实的“我”，是曰存“攀缘之心”^⑥，而对待无穷。这是成玄英非毁儒俗的一面。

另一方面，成玄英又认为反俗即在顺俗之中。他疏解《道德经》“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”时说：

玄德深远与物反。冥真契道，谓之玄德；穷源极际，谓之深远。深远之智，智乖于俗，故与物反然后乃至大顺。顺有两种：一顺于理，二顺于俗。顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。问曰：前言反物，后言顺俗，前后反顺，文岂类乎？答曰：前言反者，此明不反而反；后言顺者，亦不顺而顺。不顺而顺，顺不乖反；不反而反，反不乖顺，亦何所嫌耶？

① 《庄子·天地》疏。

② 《庄子·大宗师》疏。

③ 《庄子·庚桑楚》疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

⑤ 《庄子·庚桑楚》疏。

⑥ 《庄子·齐物论》疏。

这看上去全然是形而上学的诡辩,如果反顺不相乖忤,又何必强聒人耳目?但若将否定一切价值尺度、真理尺度的相对主义思想方法贯彻到底,又必然得出这种结论。这是相对主义对逻辑规则的一种跳脱。若跳出成玄英反顺不相乖忤的思辨圈套,我们就很容易理解他对世俗“无容顿生乖忤”的隐痛,这是他进行形而上学思辨的真正原因。因为反儒俗要劳累精神,为儒俗所不允,所以才有必要说明,反儒俗的价值观念与儒俗的价值观念,是同一类的东西,也就是庄子所说的:“类与不类,相与为类,与彼无以异矣。”^①所以成玄英要“重玄”,即超出一切“类”的约束,使精神达到绝对自由的无待境界。

这样,成玄英的思想便最终走上了“重玄之道”,即以第一层面的“玄”扫落贵无崇有二说,于是“不滞之名”,“既不滞有,亦不滞无”,成玄英称之为“一中之道”、“中道”。第二“玄”则不滞于不滞,即不以“中道”为是。成玄英说:

为学之人,执于有欲,为道之士,又滞无为。虽复深浅不同,而二俱有患。今欲治此两执,故有“再损”之文。既而前损损有,后损损无,二偏双遣,以至于一中之无为。^②

有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无。故说一玄以遣双执。又恐学者滞于此玄,今说“又玄”,更祛后病。既而非但不滞,亦乃不滞于不滞,此则“遣之又遣”,故曰“玄之又玄”。^③

今论乃欲反彼世情,破兹迷执,故假且说无是无非,则用为真道。是故复言“相与为类”,此则遣于无是无非也。既而遣之又遣,方至重玄也。^④

他又引借严遵以药治病的比喻,说明“重玄之道”。严遵释《道德经》“道冲而用之或不盈”时说:“借彼中道之药以破两边之病,病除药遣,偏去中忘,都无所有,此亦不盈之义。”成玄英疏《庄子·庚桑楚》亦云:“夫药以疗疾,疾愈而药消;教以机悟,机悟而教息。苟其本不病,药复不消,教资不忘,机又不悟,不犹饮药以加其病?”是否可以这么说,成玄英意识到一切价值观、真理观对人的身心都是一种牵制,对自由精神是一种骚扰,所以选择了这条彻底的虚无解脱之路。显然,这是一种痛苦而又圆滑的哲学,是一种反叛却又屈从的

① 《庄子·齐物论》。

② 《道德经》“损之又损,以至于无为”疏。

③ 《道德经》“玄之又玄”疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

思想,是一次幻花式的精神生活。在成玄英的机悟中有几分人生脱落呢?苦闷依然氤氲于心灵。好在成玄英曾说过:

夫圣人制法,利物随时,时既不停,法亦随变。是以古人古法沦残于前,今法今人自兴于后,无容执古圣迹行于今世。故知所读之书,定是糟粕也。^①

第四节 李荣志在虚静的精神哲学

李荣是继成玄英之后的又一重玄名家,但其思想趣归较之成玄英已有所改变。首先表现在道体论上,成玄英说“道”非有非无、不可以名言辩等,有所宗承于《本际经》的无本道体之说,而根趣同于《庄子》内篇,李荣则主张道体“虚无罗于有象”,与韦处玄的观点比较接近。李荣不曾注疏《庄子》,他没有表现出成玄英疏解《庄子》时所表现出的那种深刻的内心痛苦和孤独,而带有以机辩求解脱的特色。其次表现在修养论上,李荣“虚无罗于有象”的道体论,是其修养论的逻辑前提,道体虚含有无,所以修道须以“虚极”为宗趣,相对于成玄英之宗趣《庄子》,李荣不免“滞相”。但从另一个角度看,李荣之“滞相”,也可以说是成玄英思想发展的结果,成玄英说出了他觉悟后的痛苦、找不到精神寄托的内心孤独,李荣滞相于道体“虚静”或“虚无罗于有象”,则正是一种精神寄托。重玄学从成玄英到李荣的发展,似乎反映出这样一个问题,有限人生是不能无限超越的,或者说,超越并不是有限人生的全部意义。成玄英不断地追求超越,也就不断地伴随着内心的痛苦和孤独,李荣在“虚静”的意义上与道体合一,确定了所谓超越的终点,这个终点便是泯除痛苦和孤独的精神寄托。归结李荣的思想学说,略可为三个方面。

一、“虚无罗于有象”之道

李荣的道体论,是为其“导之以归虚静”的修养论所设立的逻辑前提。“虚静”以重玄不滞为义,所以他对王弼“贵无”、裴颢“崇有”二说,都持否弃的态度,基本观点有所取诸郭象的独化说,但与成玄英彻底否定“真宰”又有所不同。成玄英由自然独化说到否定“真宰”,并进而彻底否定儒俗仁义礼教,思想的逻辑性是比较严密的,李荣的思想则表现出某种矛盾和混杂,逻辑性不很严密。

我们先看看李荣对“贵无”“崇有”二说的批评。在《道德真经注序》中,

^① 《庄子·天道》疏。

李荣说：

是以往之贤俊，争探深隐。魏晋英儒，滞玄通于有无之际；齐梁道士，违惩劝于非迹之城。

这里所说的“魏晋英儒”，以王弼、裴頠为代表。王弼贵无，强调“以无为本”，万物从道生嬗变为万物从无生，道等同于无。李荣认为这违背了道体混成之义，“语其无也，则有混成”。裴頠崇有，以为事理都是确然实在的。李荣认为这又与虚通之道义不合，“至虚之理，空有未足议”，“道”虽有希夷微等超感知的存在特点，但“言其有也，则复归于无物”，^①所以又不能“确乎执有”。由此可见，对于“清虚玄寂”之道，“不可以自他分其内外，不可以有无定其形质，不可以阴阳定其气象，不可以因缘究其根叶”。^②

既然从有和无的角度都不能揭示道体玄通的含义，于是李荣提出超乎有无之外，又能囊括有无二端的“虚”来说明“道”：

道者，虚极之理也。夫论虚极之理，不可以有无分其象，不可以上下格其真。^③

显而易见，李荣虚极之道与贵无、崇有二说的差别，在于他将万象万有或凿然彰著的事理蕴含于虚极之中，在这个意义上取得有和无的同一，所以说“虚无罗于有象”，^④“虚无中有万象”。^⑤在李荣看来，包罗万象的道是“有无非常”、“存亡不定”的，亦即“虚”。唯其虚，所以能含养万类。道体惟恍惟惚的存在，就体现在运化迁流的万物之中，但不能因此断定道体为实有，因为“实有”不符合道体虚通曲遍万物的特质。

从上述李荣的观点中可以看出，李荣批评贵无、崇有二说，最终目的虽在于求取人生论意义上的“玄通”或“虚通”，但他所由以出发的，却是认识论和方法论。李荣否定贵无、崇有两种观点的理论根据，也就是指出二者在认识方法上的荒谬。李荣反复强调这样一个观点，不可从上下左右、大小有无等适用于空间广延的认识角度去求证道体的存在。换言之，不可以从空间实体或非实体的意义上认识或界说道体。这是历来研习《老子》者纠缠不清的问题，前面介绍成玄英的思想时，谈到他道体不可以名言辩的观点，所遇

① 《道德真经玄德纂疏》卷6引。

② 《西升经集论》卷1引。

③ 《道德真经注》卷1。

④ 敦煌 P.2594 号李荣《老子注》。

⑤ 《西升经集注》卷2引。

到的实际上也是这个问题。从认识发生的角度看,《老子》所谓“道”是一个抽象概念,但这个抽象概念不是从由感性到理性的认识过程中“提炼”出来的,而是直观体悟的结果。直观体悟的认识方法,原则上要求泯除主客观的对立,所以人主体对道的认识(知)和道本身(体)是混而为一的。这样,在界说什么是道时,便不能运用抽象的语言去进行抽象的描述,而必须借助于直观的具象物。所以,在谈论道体的存在形式及其与物质自然的关系时,必然地要从空间广延上去求取道体存在的种种征象。同样,即使意在强调道体超验存在(超时空视听等)的特征,也仍然不能摆脱经验表象的描述,如《老子》书中“象帝之先”、“迎之不见其首”等语,便是这方面的例证。这就使“道”这个概念具有法则和实体两方面的含义。从实体的意义上讲,道体虽不可模拟形象,如说“大象无形”等,但仍在想象的空间广延之中。也就是说,道与具体事物一样,是空间实在或空间非实在,确切地说是广延实体或非实体。前者即为“有”,后者便是“无”。王弼裴颢在观点上虽有贵无和崇有的对立,但认识方法基本是一致的。李荣双遣贵无、崇有二说,所由以出发的便是认识方法上的变革。他从体的意义上说道是无,又从理的意义上说道是有,理和体的同一也就是有和无的同一,这就是李荣所谓“道者,虚极之理也”的含义。

关于体悟道“不可以上下格其真”的认识方法,并非李荣才开始提出的。早在《庄子·知北游》中,就有一段很耐人寻味的论辩:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其逾下邪?”曰:“在瓦甓。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“夫子之问也,固不及质。正获之问于监市履豨也,每下愈况。汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。”

东郭子问“所谓道,恶乎在?”显见是从空间广延的意义上探究道体的存在,庄子认为这没有问到点子上,因为道并非卓尔清高逃弃于物外的独立实体,所以不能于日用之间的事物之外别寻道体。成玄英对庄子的这个思想作了很有意思的发挥,他将庄子的“至道”解释为“理”,将“大言”解释为“教”,说:“理既不逃于物,教亦普遍无偏也。”并说:“亦犹屎溺卑下之处有道,则明清虚之地皆遍也。”李荣所谓“道者,虚极之理”的观点,显然有所宗承于成玄英。

裴颢在批判王弼等人“有生于无”的观点时,曾援引向秀的“自生”说作为理据。向秀的“自生”说,后来被郭象发展为自然独化论,这是魏晋玄学突

破有无对峙之僵局的基本历程。成玄英双遣贵无和崇有,运用的便是郭象的自然独化论,李荣有所因承于成玄英,但不彻底,在他的思想中独化论与本原生成论相混杂,自相矛盾。如他说:

至道之真,非进非退,非明非昧,无□无声,无形无名。虽复无名,亦何名而不立;虽复无象,亦何象而不见。是故布气施化,贷生于万有;为而不恃,付之于自然。^①

又说:

圣人无欲,非存于有事;虚己,理绝于经营;任物,义归于独化,法自然也。^②

李荣为达到人生论上玄通无滞碍的目的,主张双遣有无,确定道以理与体相同一的“虚”为根本义,又有所因承自然独化论,力图摆脱从空间广延上界说道体存在形式的局限性,无疑是有益的尝试。但他又认为“道”布气施化,贷生出万有,“道”为生成之本,独化论在他的思想中终未能合乎逻辑地一以贯之。所以,关于《老子》之“道”是否广延实体的问题,在李荣这里仍未得到彻底的澄清,这个问题一直到五代时张荐明作《道体论》,才有较为明确的解答。李荣之所以不能澄清这个问题,关键就在于他持道为生成本原的观点,生成本原终究是某种实体,用《山海经》的神话说是“息壤”,^③用李荣的哲学语言说便是“一元”。

前文曾经讲到,显庆三年李荣与僧慧立对论时,立“道生万物”义。“道生万物”说虽出于《老子》,但按照重玄学的观点解释,道生万物实无所生,万物自生而称独化,生成万物而自为“真宰”的东西是根本不存在的,成玄英就持这样的观点,这个观点符合重玄学的理论原则。李荣则不然,他所采用的方法,是先将丰富的物质世界统统打发到虚极道体之中,然后让物质世界按照道的规定有条不紊地从中展现开来,并由此为宇宙构思出一个生成模式:

恍惚中有象,恍惚中有物。非有非无之真,极玄极奥之道,剖一元而开三象,和二气而生万物。^④

一元也就是道。当此之时,虽“元气未分”,但却“虚中动气”,于是“阴阳著”

① 敦煌 P. 2594 李荣《老子注》。

② 《道德真经注》卷 3。

③ 《山海经·海内经》：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。”郭璞注：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”

④ 见《道德真经玄德纂疏》卷 22 引李荣注“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

“清浊分”，运二气而成三才，至于万物资生。^①元气或称元一、一气，是混沌未分的始初世界，如说：“元气者，无中之有，有中之无，广不可量，微不可察，氤氲渐著，混沌无倪，万象之端兆朕于此。”^②又说：“是知一元者，万物之本也。”^③广袤无垠的元气世界，是有无互含的始基，有无互含的意义也就是“虚”。正是从这个角度出发，李荣将“道”理解为世界本原，如说：

有者，天地有形故称有。天覆地载，物得以生，故言生于有。无，道也，道非形象，理本清虚，故曰无。天地从道生，有生于无也。故曰虚者天地之根，无者万物之源。迷者失道，不识本元，圣人垂教，明于祖始。^④

在这里，李荣显然脱离了重玄学的理论原则，而李荣之所以要重新抬出前贤圣人们曾经点明的宇宙众生之“本元”“祖始”，无非要说明“道”作为清虚之理，是宇宙众生与生俱来的，是有无互含的元气本身所固有的。宇宙众生在形质未生之前便蕴含着“道”，元气则是形质渐著的“基因”。

既然宇宙众生在形质未生之前及已生之后都不曾脱离“道”——清虚之理，那么，宇宙有运行定律，众生有行为法规。正是在这层意义上，李荣批评“齐梁道士，违惩劝于非迹之域”。这里所说的“齐梁道士”，便是指《玄门大论》中的孟智周和臧矜等人。前面我们曾对孟臧等人关于三一本迹问题的讨论作过介绍，他们的观点是“生成造化无本无迹”，“道体非本非迹”。根据这个观点，生成造化既非由本造迹，道便不是宇宙众生的本原，也就没有在冥冥中赏善惩恶的神灵。根据这一思想逻辑，成玄英走上一条孤独的自我解救之路；李荣则不同，他看到无本无迹的理论会导致人们的思想行为失去检束，所以他执意将宇宙众生看作“道”本的印迹。在这里，李荣表现出了他“应诏佐明君”的责任感。道教在李唐时既被奉作宗室远祖之教法，那么教士们辅助朝廷执行教化也就是理所当然的事，教士们终不可都像成玄英那样只寻求个人的超脱，即便是承继其重玄学说如李荣者，也要反复强调其教法的社会功用，这可以说是唐初道教与政治相关联终致改变其重玄学发展路数的必然结果。李荣在注解《老子》“强梁者不得其死”时说：

不从君父之命，不顺圣人之教，贪荣而守胜，尊己以陵人，强梁也。

① 见《道德真经玄德纂疏》卷22引李荣注“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

② 见《道德真经玄德纂疏》卷1引。

③ 《西升经集注》卷1引。

④ 敦煌 P. 2549 号李荣《老子注》。

违科犯法,不尽天年,中道而夭,不得其死也。物皆合道,圣人元□教;凡情失理,化主所以兴言。由仁义之华,彰道德之实,因强梁之性,演柔弱之法。^①

又如注解“自古即今,其名不去,以阅众甫”时说:

愚者无知,凡情有滞,谓窈冥之理本绝因缘,恍惚之中元无果报,遂令行善者有怠,长恶者不悛。未识精而有灵,岂知真而有实。言“其中有信”,欲照理非虚,为救众生,开方设教,从终至始,简其善恶之因;自古及今,阅其邪正之行,忠孝者赏之以爵,篡弑罚之以刑。含贯空有,弥罗宇宙。^②

将“不从君父之命,不顺圣人之教”和“违科犯法”等,一起都堆砌到“强梁者”名下,这是李荣的发明。因众生有“强梁之性”,道君因而“演柔弱之法”施行教化,导众生归于虚静,这是李荣“虚无罗于有象”之道体论的落脚点。他不但将“含贯空有,弥罗宇宙”的道看作宇宙众生生成造化的内在逻辑,而且将道敷衍为在冥冥之中赏善惩恶的神秘意志,不但人生自始至终的善恶在这个神秘意志的窥视之下,而且古往今来万物众生的邪正也都脱不出这个神秘意志的赏罚。这无疑是在为受李唐爵禄者苦说前因善缘,但却根本脱离了重玄学即目前是解脱的宗趣。我们在前面介绍《升玄经》的思想旨趣时,曾谈到《升玄经》摒弃所谓“道”控制人类身心的思想,成玄英更由道是主客体相冲突之根源的感受而指说道“非有非无”、不可名辩等,将身心从道的桎梏下解放出来。被成玄英解放出来的身心,不数年又被李荣强捺到“道”的控驭之下,这对重玄学的理论发展来说,是一次可悲叹的倒退。李荣援引佛教的轮回报应观念,将道当作执行报应的主宰,这个“道”便非重玄学之所谓“道”。既然善恶报应不爽,人生当时刻惊悚,这还谈得上什么重玄超脱呢?于是李荣又立新说,以为惊悚是不必要的,必要的是在违科犯法之前便“导之以归虚静”,虚静则与道合一,自然不必担忧“罚之以刑”了。

二、“导之以归虚静”的修养方法

从身心两方面引导人与虚静之道合一,是李荣修养论的基本立场。根据这一立场,李荣对金丹药饵等方仙道术、思存养神等炼养方法,都予以批判。李荣演说修养之法的目的,不是长生不死,而是超脱一切羁绊——其中包括生死循环。这是李荣双遣有无的主要落脚点。在李荣看来,有“有无”

① 敦煌 P.2549 李荣《老子注》。

② 《道德真经玄德纂疏》卷 6 引。

则有身有相,执着定有之身相而求长生住世是根本不可能的,因为有“有”必有“无”,有生也便有死,二者相对待而相互转化,是自然之理,生是有,死即无。其次,有“有无”即有运动循环,有无的相互转化便是生死循环,所以他认为有“有”有“无”,有生有死,不可谓真常之道。金丹药饵和思存养神等法,或执滞于有,劳碌奔波,或执滞于无,兀然端坐,终不免在生死之域循环往复,不得解脱,由此李荣指出一条归于虚静的修养路径。

首先让我们看看李荣对流俗道士所谓养生的批评,他在注解《老子》“益生曰祥,心使气曰强”时说:

此明流俗有为之徒,不能同赤子之握固,似含德之知和,逐欲衰其精,运力伤其气,益生以滋味,补气以药石,中心欲使气盛而不衰,体差而不恶,其可得乎?故曰“皆知善之为善,斯不善已”。^①

诸种方伎道术,李荣认为都是有为之法,以有为之法养虚假之身,徒使心中乱杂,反而伤生,所以又说:

重生之人,利浮情于正性;轻死之士,溺耶识于爱流。取彼有生命以养虚假之生身,故言“生生之厚”。厚者积也,多也。事积则乱心,味多则爽口。不能重慎以保长生,纵欲丧身,轻死之地也。

夫以生为有而厚养过其份,遂致伤生,此未能重生也。达至道者,视身非有,悟理无生,不见虚假之形,自祛染爱之累,与虚净而合德,共至道而同根,虽不养生而生养,此所谓能重生也。^②

食味滋养、药物补气等方术越是繁琐,便越令人心意迷惘,不合“虚静”之道,所以流俗所谓重生,只不过是使身心疲惫于积累;流俗所谓轻死,则纵其情欲,盖两失之。在解注《老子》“谷神不死,是谓玄牝”一语时,李荣还对河上公、王弼二家之说提出批评:

“谷神不死,是谓玄牝。”河上公言以为“养神”,乃是思存之法。辅嗣言“谷中之无”,此则譬喻之义。虽真贤之高见,皆指事之说也。今则约理尝试言之:谷,空也;玄,道也;牝,静也。夫有身有神则有生有死,有生有死不可言道,流动无常岂得言静。若能空其形神,丧于物我,出无根气聚不以为生,入无窍气散不以为死,不死不生,此则“谷神”之义也。生死无常,浮动之物也。幽深雌静,湛然不动,玄牝之义也。^③

① 敦煌 S.2060 号李荣《老子注》。

② 敦煌 P.2577 号李荣《老子注》。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷 2 引。

李荣之批评河上公、王弼,不只是看法不同,而且有思想方法上的差异,重玄学者解注《老子》,多注意所谓“理体”,即将《老子》书中譬喻具体的概念往一般的道理上理解,具有将《老子》言论之具体抽象成一般的倾向,李荣批评河上公、王弼的解释为“譬喻之义”或“指事之说”,便是这个意思。前面我们讲到李荣强调对道不可以上下格其真,即不可以具体物的空间广延特征诠释道,也是出于这种思想方法上的差异,李荣由此批评道为有和为无两种观点。河上公、王弼对《老子》此句的诠释,之所以在李荣眼中属“譬喻之义”或“指事之说”,便因为他们将《老子》的义旨解释得十分具体。按河上公注“谷神不死”说:“谷,养神。人能养神则不死。神谓五藏之神,肝藏魂,肺藏魄,心藏神,肾藏精,脾藏志。五藏尽伤,则五神去矣。”^①河上公这种脏腑各有神的理论,在汉魏晋道教中很流行,两晋渐兴的上清派炼养方法,主要便根据这种理论。养五脏神及身中各部位神真的方法,主要有存思、服五方气等。所以李荣认为河上公的“养神”属有为思存之法,思存法执着定有的身内外神灵,便待夺无常。又,王弼注“谷神不死”说:“谷神,谷中央无者也。”^②楼宇烈先生校释说:“《释文》出‘中央无’三字,下注‘一本作空’。”按李荣释“谷”为“空”,与王弼释之为“无”或“空”,含义不同,王弼的“无”或“空”意义都可譬喻为山谷,这正是李荣所批评的与“有”相对立的“无”。李荣之所谓“空”,意谓丧于物我,或称“坐忘合道”,^③义出《庄子》,这是李荣以庄解老的地方,丧于物我或坐忘合道的“谷神”法,也就是形神或言身心同人虚静,虚静即“幽深雌静,湛然不动”,“玄牝”不死的意义也就在这里。李荣注《西升经》时也说:“修身之理,必先忘于形,形有既忘,都无所见。此隐于天地也。然后息心归本,居于万物之始也。”^④居于万物之始不但有“返朴归真”这种道德上的含义,使品性复归天真,而且意谓着混合身心与自然为一体,这是比较精深的天人合一境界,《庄子》内篇深言斯趣。

李荣虽然主张丧于物我的坐忘合道,但又反对呆坐顽空。关于修养,李荣分为两个阶段,一是“无为”,一是“无为而无不为”。如注《老子》“以辅万物之自然而不敢为”说:

物之性也,本乎自然。欲者以染爱累真,学者以分别妨道。遂使真一之源不显,至道之性难明。不入于无为,但归于败失。圣人顺自然之

① 敦煌 S.477 号河上公《老子章句》。

② 楼宇烈《王弼集校释》,中华书局 1980 年版。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷 6 引。

④ 《西升经集注》卷 6 引。

本性，辅万物以保真，不敢行之有为，导之以归虚静也。^①

这里的“无为”被理解成重玄学之所谓“玄”，即不为世俗之事，遣除尘俗之贪染爱欲，同样，学者于诸般物事中强生分别，也是执滞有为，所以也要遣除。而人们的一切作为，终归是围绕某种目的，当这种目的成为人们慕求的对象时，人在目的面前便不能自主。人的身心被目的所牵制，便迷失了自然真性。目的达不到固然是败失，目的达到了，人的心性便会被改变，在心性中掺杂了所慕求的身外物和更大的追慕欲望，人的自然真性同样被破坏。所以修养之道首要归于无为，这是“导之以归虚静”的第一个阶段。“无为而无不为”则是所谓“重玄”，亦即遣除观念上对“无为”的执滞。李荣注“无为而无不为”说：

夫欲去有累所以归无为。而惑者闻无为，兀然常拱手。以死灰为大道，土块为至心。恐其封执无为，不能悬解，故云“无为而无不为”也。无为而无不为，非无为也；有为而归无为，非有为也。此则为学为道，道学皆忘，唯动与寂，寂动俱息也。^②

从这里看，李荣之所谓“无为”，绝不是拱手端坐，这种流于形迹、生硬死板的“无为”，只能算作呆坐顽空。若果能悬解无为之实义，则行持坐卧中皆可合无为之法，明悟无为的自然正性即在有为之中，这与佛教中观宗毕竟无的“真谛”便在世俗有的“俗谛”之中的观念很接近。《老子》书中有“为学日益，为道日损”等语，按照李荣的理解，为道者日有所简省其繁杂也好，为学者日有所增益其知识也罢，只要达到了“无为而无不为”的境界，便能一时俱忘，两不封执。这是“导之以归虚静”的第二个阶段。说到这里，我们不妨将李荣的思想与他之前的解老者略作比较，也许是饶有兴味的。先看先秦人的说法，《韩非子·解老》说：“所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意所无制也。今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常。不以无为为有常则虚。虚则德盛，德盛之谓上德。故曰：‘上德无为而无不为也。’”韩非的这段论述，是阐发《老子》第三十八章之义。《老子》第三十八章说：“上德无为而无以为，下德有为而有以为。”第四十八章又说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”对于《老子》的“无为”之义，韩非以一“虚”字来阐发其义，并且认为虚的

① 《道德真经玄德纂疏》卷17引。

② 《道德真经玄德纂疏》卷13引。

意义就是“无所制”，也就是不捉持禁制地刻意为虚，不刻意为虚亦即不以“无为”为恒常之法则。从这里看，韩非的思想与李荣的思想完全是相同的。再看王弼的说法，王弼注《老子》第三十八章，有一大段文字，大要说：圣人“以无为用”、“以无为心”，如果治世的圣人能灭除一己私欲，则仁德广被，“远近莫不至”；如果治世者有心将自己与万物万众区别开来，“殊其己而有其心”，则社会矛盾重重，“一体不能自全，肌骨不能相容”，所以说：“上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。下德求而得之，为而成之，则立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；为而成之，必有败焉。”王弼注四十八章“无为而无不为”也说：“有为则有所失，故无为乃无所不为也。”显然，王弼的解注属于政治哲学，在他看来，如果治世者有所作为以满足自己的欲望，则天下人各求自足己意，治世者便不但什么都得不到，甚至可能被篡弑。王弼的这个解注，仍是李荣所批评的“指事之说”，观点与黄老道家实同。而主刑名学说的大家韩非，却反比王弼的理解来得精妙。韩非观点之所以与李荣相同，我想原因在于二人的思想方法相一致，用重玄学者的话说是注重谈论“理体”，而不落痕迹于事情。从解注“无为而无不为”的例子看，重玄学者如李荣等释其义为不着相的精神修养境界，固然是运用重玄思想方法的结果，但也有思想理论上很深远的渊源，这个渊源不但有《庄子》，即如法家者流如韩非子，亦颇得斯趣。

李荣“导之以归虚静”的修养方法，又叫作“归本”或“反本”，如说：“息心归本，居于万物之始也。”^①“在末所以轮回也，反本寂然不动……动则有生有死，失于其性；静则不死不生，复于惠命也。”^② 这些语句的意义都很含混，如果“归本”“反本”是指心意不随物象运化迁流，即其所谓“息心”、“静”、“寂然不动”，那么，“复于惠命”的意思就是不以生死为虑，这只能说是对生死观念的超越，而不能说是对生死本身的超越。而魏晋道教对于生死问题，并不只是将它当作一个观念问题，所以李荣对生死问题的理解与魏晋神仙道教是不同的。魏晋神仙道教的肉体长生观念，来源于秦汉方仙道。早在东汉时，王充便对这种观念进行过批判，在《论衡·道虚篇》中，王充不但指责道家所谓“真人食气”，“服食药物，轻身益气，延年度世”等为虚伪之假说，而且对生死问题进行过理论分析：“天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始。唯无终始

① 《西升经集注》卷6引。

② 《道德真经玄德纂疏》卷4引。

者,乃长生不死。”根据王充的看法,生死循环是自然大化,只有本身没有生成过程的天地阴阳,方能化化无穷,生生不已。“无终始者,乃长生不死”,也就是不生不死者可长生不死,王充以天地阴阳为例。约成书于曹魏时的《西升经》则以“道”为不生不死的最终根本。“道”不生不死而长生,则体道者亦可长生不死,这是道教中修道者流对所谓长生的理解,与修仙者的肉体长存不同。王充对生死问题的解说,不但对道教体道说深有影响,而且对佛教也有所影响,如东晋高僧慧远说:“达患累缘于有身,不存身以息患;知生生由于禀化,不顺化以求宗。义存于此。”^① 求宗不顺化亦即涅槃成佛,慧远又称之为“体极”,如说:“至极以不变为性,得性以体极为宗。”^② 这里所说的“至极”,即儒家所谓“太极”,亦即道家之所谓“道”,按照儒道二家的看法,“太极”和“道”虽为生成之本,但又历万古而不变易其性,是超时空的。这个“太极”和“道”在不变易不生灭的意义上便与佛教之涅槃相沟通,慧远以“体极”为涅槃之路,与《西升经》以体道为长生之途相同。王充对生死问题进行理论分析时,以为长生不死必须以无终始为条件,这个条件在王充看来是一切生人都不能满足的,而《西升经》和慧远却以体悟修持满足之。有这些思想资料以为借鉴,所以重玄学者如李荣等,便大谈其“息心归本”、“寂然不动”之道。但“归本”的思想与重玄学的基本理论又不尽能吻合,因为根据重玄学的理论原则,现实世界背后没有更深刻的本质、本体或更深远的本原。从南朝臧矜等人的“非本非迹”到《本际经》的道体无本,都主张放弃对“本”的刻苦追求。而李荣既力主重玄学说,又要求修养以合虚静之道本,便成自相矛盾之势。这个矛盾,正是重玄学宗趣发生转化的迹象。转化的结果是《老子》“道为生成本原”的观念回复到道教思想之中,使人生修养有所归依。宗趣既已发生转化,而融通重玄学无本思想和老子道为生成本原思想的理论体系尚未形成,所以李荣的思想中时或矛盾。

三、“道与俗反”的价值取向

当然,宗教思想家最终所要关注的,并非世界本有本无的问题,而是人生问题,李荣也不例外。李荣既要解除人生的重重苦难,又看到这种苦难与世俗社会生活有着必然的联系,当他不敢想象改变世俗社会以解除苦难的时候,便只好将世俗社会从精神世界里剔除出去,并树立一个足以鄙弃尘俗、与尘俗相反的价值准则。这个准则便是道。道所具备的种种品德,既是排遣了现实痛苦的理想人格在天国的投影,又表现为对芸芸众生日夜慕求

① 《弘明集》卷5 慧远《沙门不敬王者论·求宗不顺化三》。

② 《高僧传》卷6 引慧远《法胜论》。

之偶像的否定。实质上,这是以一种异化物去否弃另一种异化物。

在李荣看来,世俗所崇尚的、贪竞不息的,都只是些虚幻的假象,在自然大化的运转迁流中,犹白驹过隙,转瞬即逝。更不能容忍的是,这些假象奴役着人生,剥夺了人的自由精神,破坏人类自然真性的美满。要洗涤掉尘俗价值观对本来清静之心性的沾染,就应当“浴玄流以洗心”,“荡灵风以遣累”,做到“内外圆净,同水镜之清凝,表里贞明,绝珠玉之瑕类”。^①而洗心涤虑、弃情去欲的最有效办法,就是身心双遣,内外兼忘,外则绝诸群有,内则不觉其一身。若能耳不闻郑卫丝竹之声,眼不见褒姒妲己之色,自然心中明净,湛然常寂,不起欲念,不染尘爱,复归于大道虚寂之本性。

但是,世俗社会的一切虽然相当浅薄,却是活生生的真实,李荣的洗心涤虑虽然清高明净,终不免虚飘飘难以把握。为了说明世俗的真其实是幻,李荣的虚大可为实,李荣又进而对世俗辨是非、审得失、图进取、求智识等价值观和真理观进行分析。他援引庄子的相对主义思想方法,断定世人所谓是非,不外乎“以我为是,指他为非”。由辨是非之念,乃有得失之心,于是将世俗社会鼓荡得贪竞成风,人与人之间、人与自然之间的各种冲突愈演愈烈。被得失之念所困扰,被贪竞之心所苦累,人便日甚一日地丧失自我清静本性,丧失人本有的道性。人本性的沦丧与社会道德的沦丧是一致的。在人性道德大毁大坏的时候,必须提倡此“清虚”之学,这是息贪竞的一剂良药。而要息贪竞,就必须改变世俗之人“不能顺人唯知逆物”,“锐情于是非之境,专心于得失之路”等思想行为,师法于体道圣人之“屈曲从物,豁达是非,不争功名,与物无竞”。做到了这些,则“天下虽大,谁能争乎”^②?所以说,在价值观上,“道与俗反”。^③

从另一方面看,息贪竞的同时便平息了各种矛盾冲突,因为盾既不存,则矛亦无所措其锐,“我”不干外物、不与外物及他人对立,则外物亦必顺任于我,这便构成了内与外的大和谐,此所谓:“外顺于内,内养于神,物我无伤,全也;屈己从人,身不失道,直也。”^④身不失道即体道。在这里,体道包含了某些对自由与必然之关系的认识,所谓“屈曲从物”,“屈己从人”,意即不以一偏之见、一己之私取舍外物。我不为主,因物之然,便能像《庄子·养生主》中的庖丁那样,游刃于郤窾,内养精神而物我无伤。这些理论看起来

① 《道德真经玄德纂疏》卷3引。

② 《道德真经注》卷3。

③ 《西升经集注》卷3引。

④ 《道德真经注》卷3。

很精妙,但李荣也不过说说而已,他居长安期间不但“多与僧人争竞优劣”,往来论难不息,而且据唐刘肃《大唐新语》卷十三载:

京城流俗,僧、道常争二教优劣,递相非斥。总章(668~669年)中,兴善寺为火灾所焚,尊像荡尽,东明观道士李荣因咏之曰:“道善何曾善,云兴遂不兴,如来烧亦尽,唯有一群僧。”时人虽赏荣诗,然声称从此而灭。

事虽出于戏谑,但李荣的诗句毕竟也有些幸灾乐祸,由争竞优劣到嘲讥其遭灾而神不灵,可见李荣不但有争竞之心,而且还很强烈。唐初长安风习,二教常争论不休,但若非毁太甚,又往往为“通人”所讥,李荣在长安的声誉,便因为这首诗受到了很大的伤害。在争竞中,释子也未见得比李荣脱落,据《宋高儒传·法江传》说,僧中有人被李荣诗所激愤,“急募劝重新缔构,复广于前。十二亩之地,化缘虽日盈千万,计未能成。僧众搔首踟蹰,未知何理克成。忽有一僧,衣服粗弊,形容憔悴,负一破囊入缘,言速了佛殿,步骤而去。启视之,则黄金也,校来之一千两矣,时人奇之,由此檀施日繁,殿速成矣”。令时人奇异之,尔后檀施日繁,当然是那位神僧有其奇举的目的。道佛二教徒都鄙薄世俗,但他们的许多言论行为却偏应了一句俗语,“人争一口气,佛争一炉香”,如何洒脱得开?

虽然好与僧人争竞优劣,但这并不妨碍李荣口谈息争不竞之论。据他说,世人之所以耽于贪竞,之所以染爱外物而迷失虚静本性,根源就在于世人有辨别是非、审判得失的知识。世俗的所谓学习,又刻意于获得这样的知识,“为俗学者日益,则学有所学”,“学有所学则暗于至理”,所以,俗学知识积累越多,背离大道也就越远。学道则相反,“为道学者日损,则学无所学”,“学无所学则明于自然”。^①说到底,世俗学得的知识,是其价值观、真理观的基础,也是体道悟道的一大障碍,所以学道就是一个不断清除世俗知识的过程。只要如此这般地“念念欲起,次次荡除”,将世俗知识剥剥干净,便能明达至理而完成一次价值观的根本转变:

若能明之于大道,至理无不通,悟之于旷荡,尘累无不净。则知从来小见,旧日俗情,所善者非善,所是者非是也。^②

李荣就这样将世俗社会的一切知识看作失道的罪恶渊藪,而对大道至理,他认为只能依靠直截了当的体悟。

① 《西升经集注》卷3引。

② 《西升经集注》卷3引。

要将世俗知识从精神世界清除掉,还必须具有鉴照空有的宗教智慧,务必除尽世俗是非得失、荣辱贵贱等观念,接受并理解宗教价值观。李荣说:“明理事资于法,识本理由于智。无智故失生本,心暗岂达道元。是以滞俗者多,归道者少。”^① 宗教智慧是用来洞照尘俗之虚幻的,“圣教所设,本以开晓于无知;妙道所通,亦乃匠成于未悟”。^② 可见,超尘脱俗、出凡入圣实是一个培植宗教智慧的过程。

但是,宗教智慧也有其对立面,这个对立面不是现代哲学所说的认识对象,而是必须遣除的世俗知识,以及宗教智慧自身所要灭除的诸般烦恼。因为对立的双方总是相对待而存在的,灭除烦恼本身便肯定了烦恼的存在,未入体道超越之境,所以要进而遣除鉴照空有的宗教智慧。李荣曾说:“因缘不会,智慧不起。”^③ 宗教智慧的因缘就是所要灭除的世俗知识和烦恼,李荣将二者的关系譬喻为“抗兵相加”,说:“智慧烦恼二种,恒随抗兵相若也。”如果“内亡智慧,执无兵也”,亦即弃绝用以灭断烦恼的智慧,那么自然而然地“外绝情欲,仍无敌也”,与智慧相对抗的烦恼也就泯灭消亡于一刹那间,智慧与烦恼的必然联系亦因而一时断裂。于是能够“识因缘之皆假,达理教之俱空”,“非唯万境虚寂,抑亦一身空净”,^④ 以至“能所俱泯,境智同忘”。树立宗教智慧以弃绝世俗知识是“玄”,遣除宗教智慧则是“重玄”。李荣虽有时违背了重玄学的理论原则,但其思想大旨,仍不离重玄之道,这是李荣学说的纲要。他解注《老子》“玄之又玄,众妙之门”一语说:

道德杳冥,理超于言象;真宗虚湛,事绝于有无。察言象之外,托有无之表,以通幽路,故曰“玄之”。犹恐迷方者胶柱,失理者守株,即滞此玄以为真道,故极言之非有无之表,定名曰玄。借玄以遣有无,有无既遣,玄亦自散,故曰又玄。^⑤

胶柱鼓瑟、守株待兔之所以滞碍,就因为未能彻底超越,追求超越本身即未超越之征,既不合清虚之理,又反成累赘之疾,“理本空虚,体非无有,(无真)无真无俗,何舍?但以起有,有心者是病,是以圣人将无名之朴为药,药本除病,病去药忘”。^⑥ 这就是李荣清虚自然的大道至理。至理是有无未分、真

① 《西升经集注》卷2引。

② 《道德真经玄德纂疏》卷16引。

③ 《西升经集注》卷3引。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷18引。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷1引。

⑥ 敦煌 P.3277 号李荣《老子注》。

俗无别,则所谓重玄超脱便在混圣迹同尘俗之中。

第五节 王玄览的道性论和心性论

约与李荣同时,王玄览也围绕重玄学的道性问题宣讲辩议,有《玄珠录》传世。总观《玄珠录》的思想理论,以解决人主体与道本体的矛盾为逻辑起点,提出“道在境智中间”的命题,又反复论辩道性与众生性的关系,最终将全部理论归结到心识的运用上,将修道看作一个心识活动、心性修养的过程,将各种法、各种知见从心中洗涤掉,以明心为解脱,发展出颇成熟的道教心性学。其思想之展开,大率包括四个方面。

一、“道在境智中间”说

王玄览《玄珠录》中的全部理论所要解决的,是道性与众生性的关系问题,所反映出的,是思想界在超越有无二论之后寻找新的精神寄托的尝试,思想的起点则是道与境智的关系问题。作为一个崇尚道家学说的思想家,他接受了时代提出的两个理论课题:第一,修持所要体悟的“道”,究竟是自然本体还是最高的宗教智慧?能否找到道与众生的共同本质,建筑起沟通道与众生的桥梁?第二,“道”是有知抑或无知,无知之“道”如何能感应众生修习,有知之“道”则有烦恼翳障,如何能作为寂本?这两个课题实际上是两对矛盾,如何解决这两对矛盾是王玄览思想的逻辑起点,调和矛盾走中间路线是王玄览的思想方法——这也是隋及唐初年彻底否定之后一派调和气氛的产物。于是,王玄览确立了这样一个理论大前提:

道在境智中间,是道在有知无知中间。颯缕推之,自得甚正。^①

确立这样一个理论大前提有三方面的意义:第一,境中亦即现象世界中有道,所以“道无所不在,皆属道应”,换言之,一切万物皆有道性,道不是创造万物的机器,不是现象世界的神秘本元,道与自然本体是包含了差异的同一;第二,道在智中,可以逻辑地推导出境亦在智中的结论,因为道与境相互含纳,这是他最终论证“万象虚幻、只在心识作用”所必须预设的逻辑前提;第三,道在境智中间,是连接主客体的枢纽,修行者与道的绝对同一,即所谓“得道”,于是有了依据;修道就是不断认识主体与客体的和谐一致,所以是一个思想认识过程。这也就是王玄览修道须取心证的秘密。

道与境的关系,实质上也就是道与物的关系问题。王玄览为了说明道

^① 《玄珠录》卷上,以下凡引此书,不再注明出处。

与物(包括众生)既非全同,又不是迥异,于是根据《老子》“道可道,非常道”一句,别出心裁地将道析为“可道”与“常道”两种。照王玄览的分法,“常道”是寂本,是修道的最高境界,“可道”则应物而动,感应众生修习,但“常道”与“可道”在作为“道”这点上又是一致的,所以王玄览断定:众生修习能入“常道”寂境。但在这个问题上,王玄览的思想有些不够精纯的地方,他兼杂了道为“生成本元”和道是“自然本体”这样两种观点。

一方面,根据中国哲学思想的传统,习惯于从生成本元上寻找人类理性、人物情感的来由,王玄览主张说“道生万物”。在这点上,道性论与佛性论不同,佛教说佛性为众生本有,道教则认为众生有道性是因为众生从道生。王玄览首先继承了道教的看法,这是他的学说的“体”,对佛教的吸收则是“用”,是讲清道理需要借鉴的。王玄览说:“常道本不可,可道则无常,不可生天地,可道生万物。”但天地乃万物之总名,所以常道与可道其实不二,“不但可道可,亦是常道可;不但常道常,亦是可道常。皆是相因生,其生无所生;亦是相因灭,其灭无所灭”。常道与可道相因生、相因灭,意谓二者相对待而立名,但作为生物之本,常道与可道是一样的。正当王玄览将要夸夸其谈的时候,又遇到了这样一个问题:道既在境——现象世界中,却又如何能“生”出万物呢?王玄览说:

万物禀道生。万物有变异,其道无变异,此则动不乖寂(原注:如本印字。注疑王太霄所为,下同)。以物禀道,故物异道亦异,此则是道之应物(如泥印字)。将印以印泥,泥中无数字,而印字不减(此谕道动不乖寂)。本字虽不减,复能印多泥,多泥中字与本印字同(此谕物动道亦动)。故曰:“既以与人己愈有。”

万物资禀于道而生成,既可解释为道生万物,道为万物之始、之母;又可解释为在万物的生化过程中有道的规范作用存在。本原之道与法则之道在这里是混然一体的。万物虽然川流不息,道却依然是那个道,以印中字喻道,以泥中字喻物,物界虽在不断地丰富发展,道却不因之而有所增损。寂然不动的道创造了纷繁复杂的物质世界,而全部世界又只是道之内容的展现。现象世界便成了无象之道的印迹。这个道也便成了柏拉图理念之类的存在,现象世界只是它的投影,现象世界的秩序也只是道之本质的表象再现。

另一方面,道无所不在,亦即道遍存于物中,道与物便即一不二。王玄览说:“道能遍物,即物是道。物既生灭,道亦生灭。为物是可,道皆是物;为道是常,物皆非常。”从本体的角度讲,道物是同一的,此为可道之道,从动寂的角度讲,道物是有差别的,此为常道之道。如果能将王玄览的“可道”理解

为特殊规律,将“常道”理解为宇宙间最一般的规律,王玄览的议论也许容易说得通。但王玄览所谓“道”,与我们所说的蕴含在事物运动中的规律并不是一回事。在他看来,“常道”是冲虚之体,而运动却总是具体事物的运动,所以常道寂然不动。寂然不动的道体又如何与运动着的事物发生关系呢?王玄览说:道“冲虚遍物,不盈于物;物得道遍,而不盈于道。道物相依成,一虚一实”。从李荣“道体虚无而罗于有象”,到王玄览“道物虚实相依成”,这个观念的发展在中哲史上是很重要的。五代时谭峭甚讲“虚实相通”,此即其源流。王玄览所谓“道物虚实相依成,无盈与不足”,说明道外无物,物外无道。这里显然隐伏着这样的思想:不能将道与物割裂开来,将道与物视为对立面。这样,包含在物中的众生,便与道体即二而一,能修习而得道。

道物关系还有第三方面,道有可道常道之分,物亦有无住实性之别。王玄览说:“物无本位,法合则生;生无本常,法散则灭。实性本真,无生无灭。即生灭为可道,本实为真常。二物共循环始终,之间无余道。道在始终,与始终为变通,故道不得常,始终不得断(名为入等)。道常顺生死而非是生死,空常顺明暗而非是明暗。此二不曾是不曾非,不一不异,而常是非、一异(入等)。”^①这段话很可玩味,如果我们将王玄览某些不合常例的术语简明之,那么这段话反映了这样的思想:具体事物都没有常住之态,与之相应的法则会合了便生成,同样,既生成之物亦无常态,与之相应的法则消散了便泯灭。这里的法是道的别称,是具体事物变化生灭中潜在的决定因素。因为这个因素是不断变化的,所以具体事物也总在永不间断的生灭循环之中。但万物的本性却是真实的,譬如金可以作钏,可以作铃,但作钏作铃不害其为金的本来质性。循环生灭拟配于可道,真实性拟配于常道。万物无住实性的二重性质,构成了世界有无转化的循环运动、始终相连的变化过程。而所谓有无,只是这种循环运动的两个阶段,王玄览说:“天下无穷法,莫过于有与无。一切有无中,不过生与灭。”有与无的转化,也就是生与灭的循环过程。道则与之相对应,因为有无始终的转化是不间断的,所以道也没有常态,它作用于循环往复、始终交替的变化过程之中。具体物之生灭,取决于与它相对应的可道之生灭;物之实性无生无灭取决于常道不生不灭。物之实性与无住、常道与可道,是包含了差异的同一。毫无疑问,王玄览的这番思想努力,目的在于解决一般与个别的不和谐关系问题,他的思想也有很深邃的一面。从王玄览思想的逻辑进程看,可以说是对道教从“重玄”的自然独化到心性修养、对佛教从性宗到唯识的历史进程的理论反映。逻辑与历史的同一,是一切企图统括哲学史的理论体系所共有的特征。王玄览思想的逻辑

是在对道书佛经悉遍探讨时自然形成的,所以在他对物象作进一步分析的时候,必然地要吸收“重玄之道”由因缘到独化以及佛教性宗的一些观点,将这些观点综合起来,便是王玄览思想体系中的第二命题——“诸法无自性”。

二、“诸法无自性”的逻辑循环

王玄览“诸法无自性”的理论,几乎是成玄英思想的重复,不过成玄英是从庄子的“对待无穷”说到郭象的“自然独化”,王玄览则始于佛教所谓“缘起性空”,终于“自然独化”。另外,王玄览的理论是自己“悟”出来的,他作些譬喻来讲解他的理论,所以通俗易懂。又由于二人最终的思想出路不同,所以这一理论在其思想体系中的意义也就不同。

所谓“缘起性空”,是说一切物象都待缘即依它而起,所以不是坚实、自为自在的,世界上根本就没有常住不坏的实体存在,所以称之为“性空”。从表面上看,“缘起”与“独化”似乎是很难相容的两种观点,“缘起”略同于庄子所谓“待”,亦即郭象所谓“内不由于己”,但没有郭象“外不资于道”的意思。缘起无尽则对待无穷,佛教因之断定万物幻化不实,庄郭因之而谓万物皆孤独自化,说法虽有不同,但对待现象世界的态度却是一样的,无非都是要将眼前的这个世界抛开,于是说一番应该抛开或可以抛开的道理。也正是在这个意义上,王玄览得以兼收并蓄,他说:

诸法无自性,随离合变为相为性。观相性中无,虽无我无受,生死者虽无主我,而常为相性。将金以作钏,将金以作铃,金无自性故,作钏复作铃。钏铃无自性,作花复作像。花像无自性,不作复还金。虽言还不还,所在不离金,何曾得有还?钏铃相异故,所以有生死,所在不离金,故得为真常。

从王玄览诸如此类的说法看,他吸收佛教“缘起性空”而为“诸法无自性”说,又变郭象的独化理论而说“无主无受”,但他对这两种超脱现实世界的理论都不满意。也许正因为前人在超脱之后找不到灵魂的依倚物,出现精神上的虚脱,所以王玄览要去寻找一个真常之道。而他采取的议论方法,却是使“缘起性空”与“独化”相互限制。一方面,诸般相性在生死流转的变化过程之中,既无主体(我),又无外缘(受),这同于郭象“外不资于道,内不由于己”的块然独化。但另一方面,具体相性的生灭又有待于外在因素的离合变化等条件,所谓“无受”在这里就受到限制;进而言之,相性虽无常主,永在变化之中,但又总是以相性形式存在着,所谓“无主”同样受到限制。即以金为例,钏铃花像等作为存在形式,都没有坚实不变的内在规定,如改钏作铃,铃生而钏灭,铃复可以作花作像,如此无穷,所以说一切法相都没有“自性”。

但在相性的生灭变化中,金的基质却不变,所谓相性无主无受,有两层含义:一是相对其基质真常而言,一是就其永在生灭的循环往复过程中而言。但无论如何,客观的“道”却是真常的,王玄览认为,具体法相无自性刚好证明了这一点。王玄览又说:“一法无自性,复因内外有。有复无自性,因一因内外。因又无自性,非一非内外。化生幻灭,自然而尔。”这似乎是一幅相互连接、相互制约的法相图景。具体个别的法相之性受制于内因外缘,王玄览并不因此认为内因外缘是个别法相自身所固有的,而看作待它物而有,所以似有实无。内因外缘又自有其内因外缘。如何看待这个永无止境的因果链条呢?郭象说:“若责其所待,而寻其所由,则寻责无极。卒至于无待,而独化之理明矣。”^①王玄览说:“化生幻灭,自然而尔。”王玄览的“自然”有本于郭象的“独化”。但王玄览的“自然”又不排斥内因外缘的因素,所以王玄览实际是将被郭象抛弃的“待待无穷”重新找了回来,这个观点后来被五代时的张荐明发挥为“自然因缘”论。王玄览并不像郭象、成玄英那样,由独化说而否定真实的存在,就算世界是自然地化生幻灭,王玄览的那个“真常之道”却寂然不动。

看来,由明自然独化之理而荅焉坐忘或者说“道”是不有不无、可有可无的,都不是最终的出路。忘却的哲学在超脱现实之后出现的精神虚脱,使王玄览意识到,要最终超脱还必须向“心”内寻求。

三、“取之任自在”的修道论

前面说过,王玄览思想理论所要解决的核心问题,是道与众生的关系问题。这个问题最初是由《海空经》提出来的。按《海空经》卷五《问病品》设海空智藏向天尊提出这样几个问题:1. “一切众生烦恼障重,造三恶罪”,但都有道性,怎么又堕入地狱? 2. 一切众生既本有道性,怎么又说“无常苦恼”? 3. 断善根者(即佛教“一阐提”),万物众生本有的道性云何不断? 4. 道性若断,如何复云常乐自在? 5. 一切众生于事若决定者(众生性相固定不变),如何得道? 6. 若人天上道乃至仙道是决定者,亦不应成就天尊; 7. 如果说一切众生及人天上道等都非固定不变,那么天尊亦复不定,海空经法不定,已成的真仙道士不定,已入海空智藏者不定,智藏之性不定,于此可见无一乘海空秘密宝藏,如何得人? 这一连串的提问,实际上只说出了一个有意义的矛盾:如果说众生本有道性,那么不假修习便已得道;如果说众生本无道性,众生性与道性根本对立或不能合同,那么不管如何修习都不能得道。天尊对这个问题的解答,同提问者一样地令人费解,如说众生根性有二种,“一

^① 《庄子·齐物论》注。

者内根,二者外根,道性之中,非内非外,以是义故,道性之生,不断不常”。又说众生根性有“有为”“无为”二法,而“道性之中,非有非无,是故道性不常”。复称众生根性有真常无常二种,而“道性之中,亦非有常,亦非无常,以是义故,道性之生,不断不常”。诸如此类的辩说,难得要领,约略其语意,大概说明众生断道性不是截然断绝,但也不是常有道性,道性众生性都不是僵固不变的,二者的关系是包含了表象差异的本质同一,众生性在变动(修习)中显了道性,道性应感众生性之变动而引导之复归寂本,所以修习是必要的,得道也是可能的。同样的问题在《玄珠录》中被以这样的方式提出来:如果众生即是道,那么不假修习,虽各各适其欲、纵其行,始终不外乎道;如果众生不是道,那么众生修得的便始终是身外道,如说:

论云:道性众生性,皆与自然同,众生禀道生,众生是道不?答:众生禀道生,众生非是道。何者?以非是道故,所以须修习。难:若众生非是道,而修得道者,乃得身外道。众生元不云,何言修得道?(答):众生无常性,所以因修而得道;其道无常性,所以感应众生修。众生不自名,因道始得名,其道不自名,乃因众生而得名,若因之始得名,明知道中有众生,众生中有道。所以众生非是道,能修而得道;所以道非是众生,能应众生修。是故即道是众生,即众生是道。起即一时起,忘即一时忘。

王玄览对“众生是不是道”这个问题的解答,也似是而非:他既说众生是禀受道而生成的,又说众生不是道,众生须修习才能得道本是要证明的结论,他却倒过来作为“众生非是道”的前提,这犯了循环论证的错误。不过他接下来的议论还算能自圆其说。根据王玄览“诸法无自性”的理论,众生是没有“常性”的,也就是说众生并非僵固不化,而是可以改变的,所以能从非道修习成道。至于他又说“道”也没有常性,能感应众生修习,则完全是神学家的口吻,如果说还有什么意义,那就在于他不将天堂推出九霄云外,而是将它拖到众生之中,与《海空经》同出一辙。为了将他的理论讲得更明白些,王玄览又从众生与道这两个概念上进行分析,说众生与道是相因应而得名的,“起即一时起”,有众生即有与之对应的道,反之亦然。因为从“得名”,亦即提出这两个概念上说,众生与道是互为因果的,所以说众生与道相包含。这样,众生与道的关系在王玄览看来便即一而二,即二而一。单从思辨的水平上来看,王玄览的议论没有什么太大的意思,但如果我们揭开他那些佶屈聱牙的语言,分析他的思想实质,那么,一方面“率性之谓道”,人性众生性与“道”的规范并没有根本上的抵触;另一方面,又须克尽人欲以合天理。这和

程颢的思想基本相同,程颢也曾说:“道即性也。若道外寻性,性外寻道,便不是”,只要“合修治而修治之”,^① 性理学问便算到家了。

唐初期道教的道性论,对宋儒性理学的影响是非常大的。即以王玄览和程颢为例,二人对道性与人性众生性的关系既有相同的看法,修习或修治的原则也一样,都依靠那颗伟大的“心”来解决问题,而且同样追求一个无意于心定而心自然静定的精神境界。王玄览说:“空见与有见,并在一心中,此心若也无,空有之见当何在?一切诸心数,其义亦如是,是故心生诸法生,心灭诸法灭。若证无心定,无生亦无灭。”见诸物之有则有欲,见诸物之无则无欲,此二见都在心念之中。如果泯除了见空见有的心念,那么就不存在有物无物、有欲无欲的问题了,不求心态静定而心态自然静定,所以说:“法若有所属,有所而不属;法若无所属,无所而不属。”不以一己之私而存取舍两道,则无取舍二性,自然也就清虚静定了。用王玄览的话说,这就叫:“于中无抑制,任之取自在,是则为正行。”程颢在《答横渠张子厚先生定性书》中也说:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。苟以外物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也……是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉?”所以说,人情所蔽,“患在于自私而用智”,在程颢看来,甚至谈空说无以及教人废弃谈空说无的禅学也是“强生事”。^② 只要不把这颗心弄得支离破碎,就不受外物诱惑,也无所谓超越现实不超越现实。同样为了使这颗心完整,王玄览便彻底否定一切知识和认识。

四、灭除知见的“解脱”

儒家的传统是“愿以学焉”,学知识或学作贤人、圣人。道家则相反,从老子伊始就崇尚对“道”的直观体悟而贬损知识,学“道”是“学无所学”而日损其知见的过程。正因为知见与诸般烦恼有着必然的联系,所以说“绝学无忧”;正因为知识的副作用表现在社会生活的每一个角落,所以说“绝圣弃智,民利百倍”。王玄览继承的是道家传统,但他采用的议论方法,则借用于佛教,这表现在两方面,其一是以灭知见为逃出轮回途径,其一是分析知见的发生、揭示其矛盾,使知见成为不合理的事情。

前文我们曾谈到宋文明的道性观点,他认为人性是可以改变的,因为人有心识,应该发挥心识作用,择善祛恶。王玄览也认为人性是可以改变的,能改变方能得道,但他的得道,却是一个灭知见的过程。王玄览说:“一切众生欲求道,当灭知见,知见灭尽,乃得道矣。”我们姑且不问他知见灭尽能得

① 《二程集·端伯传师说》。

② 《二程集·端伯传师说》。

个什么样的“道”，也还有这样一个问题：“众生死灭后，知见自然灭。何假苦劝修，强令灭知见？”当然，这样的问题是难不住“思穷天纵”的王玄览的，他又从“诸法无自性”的理论出发，说众生的生死不是由自己掌握的，而取决于外在缘法的聚散，知见亦因之而由外在的缘法泯除，这样，在轮回运转中，“后身出生时，生时会由他，知见随生起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见，当至身灭时，知见先以无。至己后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱”。这种话庸浅无聊透顶，大概王玄览是被生死轮回吓糊涂了。可以想见他心中的恐惧有多强烈，不但有这辈子的，还有下辈子的。

只要人活着，睁眼也好，闭眼也罢，知见总是有的。如何在活着的时候就将被知见灭掉呢？看来通过修习是不行的，于是王玄览就讲出一番“道理”，他采用二律背反式的论辩方法，在知见的发生上作文章。他说：

见若属于眼，无色处能见；见若属于色，无眼处能见；见若属色复属眼，合时应当有二见；若也见时无二者，明知眼、色不能见；若即于二者，应当有二见；若舍于二者，应当无一见。

又说：

将眼对色，则生一见。未审此见当属何方？若在色方，不假于眼；若在眼方，何假于色。若在两方则成二见，而见实非二。若见是一，色、眼则不用，未审此见因何而生（此乃接物）。入等观之，是名循环，循环则无穷尽。

如果以“眼色共成一见”的事实作为逻辑前提，王玄览在这里设置的所有问题便都迎刃而解了。但由于王玄览论辩的最终目的，乃在于否定知见的“合理”性，所以知见如何发生的问题便在这种二律背反式的循环否定之下永远得不到解答。王玄览非常武断地说：知见要么发生于眼，要么发生于色，要么发生于眼色双方而成二见，要么不发生于眼也不发生于色而无一见，这四种选言判断与眼色共成一见的事实都是不相容的。这样，在眼色共成一见的事实背后无至理可寻，因而事实也就成了没有存在依据的不合理假象。从论辩方法上说，不管王玄览是为自己设下的还是为别人设下的，反正是一个逻辑圈套，知见发生的四种选言判断是由两对相互否定的命题构成的，这是一种不产生任何结论的循环否定。王玄览自己也明白以他的论辩方式（“入等观之”）谈论知见问题，便循环无穷，他灭除知见的目的也就达到了。

比知见高一层次的知识，也在同样的思想路数面前遭受到同样的否定。王玄览说：“十方所有物，并是一识知。是故十方知，并在一识内。其识若也

出,身中复无知;其识若不出,十方复无知。”要么主体无识,要么客体无识,知在主体与识在客体是相互排斥的,而知识又必须是主客体的统一,“心中本无知,对境生知”,这种统一本是矛盾的统一,而王玄览却使矛盾双方相互攻击,于是以客体之知识否定主体之知识,又以主体之知识否定客体之知识。一如前述,这是不产生任何结论的循环否定。

进一步,王玄览又将一切法相、一切现象都归之于心识的虚幻。他说:“眼摇见物摇,其实物不摇;眼静而物静,其实物不静。为有二眼故,见物有动静。二眼既也无,动静亦不有。”这与惠能答二僧辩风动幡动曰“仁者心动”颇似。“诸法无自性”中所说的种种变化,连同诸般法相一起归结到“我”身上,“法本由人起,法本由人灭,起灭自由人,法本无起灭”,既然一切法、一切相都是由人决定的,所以王玄览又说:“一切所有法,不过见与知。若于见知外,更无有余法。既有知见,知见何法?只将我知知我见,还将我见见我知。”修道是一个思想认识过程,而认识又只是虚化自我知见,于是,道物之生以及同异等等,都成了虚无飘渺的幻影,如说:“道物一时生,物生始见道。将见见道物,道物逐见生。元来无有见,道物何尝生。”说来说去,却原来道和物都生于知见,而所谓知见又是没有理据的幻象,于是物和道一齐从“心”里被挤出去,这就是王玄览所要寻求的“解脱”：“避苦欲求乐,所以教遣修。修之既也证,离修复离教,所在皆解脱,假号为冥真。”根据王太霄对王玄览思想理论的理解,识诸法皆假是其最根本原则,所以王太霄在编辑《玄珠录》时,将这样一段话放在卷首:

十方诸法,并可言得,所言诸法,并是虚妄。其不言之法,亦对此妄。言法既妄,不言亦妄。此等既并是妄,何处是真?即妄等之法,并悉是真。此等既悉是真,前者何故言妄?为起言故,所以说妄。何故说真,为起言故,所以说真。何故起言,欲达彼耳故。彼何须听?欲通心故。何故通心,令得道故。

说法者和听说法者要假借诸法以心传心(通心),得其心传者则断除知见,断除知见是名解脱,得解脱者则心性空明,是曰“无心”：“心心知法,法处无心。法被心知,心处无法。二除既无增减,故知无观无法。无法则心不生知,无心则诸妄不起。一切各定,无复相须而因待者。”心定于无因无待的境界,这是王玄览对重玄的新理解,即所谓“因滥玄入重玄,此是众妙之门”。

王玄览在四方讲说时,有一条基本的理论纲领,他自己称作“四句”:

大道师玄寂。其有息心者,此处名为寂;其有不息者,此处名非寂。明知一处中,有寂有不寂。其有起心者,是寂是不寂;其有不起者,无寂

无不寂。

成玄英疏《庄子》时,好援用佛教《中论》四句,即:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”这四句用到道体论上的自然独化说,颇有概括力。至王玄览时,道教总结出了自己的四句口诀,和王玄览同时或稍后,这类口诀式的道经如《清净经》等相继出现,试图对重玄学说作出简捷的综括。根据王玄览的“四句”,“息心者”只能说入寂境,这也就是第一层面的“玄”,心“不起者”则超越寂与不寂,达到“玄寂”的境界,这是王玄览为重玄学找到的最后归宿。其所谓“四句”,则是对《玄珠录》思想理论的最终概括。

第五章 重玄思潮下的道德性命之学

盛唐前后,重玄学的宗趣发生转化,即由体道修性向修仙复归。发生这种转化的原因是多方面的,如玄宗好神仙之事造成广泛的社会影响,体道修性不是一个单纯的思辨问题,还必须结合于践行方得实处,《参同契》的传播使神仙信仰在更高的丹道理论层面复苏,等等,其中很重要的一方面原因,是道教贵生思想的传统在发挥作用,具体的表现即重玄学与上清派养生法相结合,其代表人物则是司马承祯和吴筠。

司马承祯从师于潘师正,潘从茅山道士王远知受学,王远知初则师事臧矜,后又居茅山得陶弘景所传上清经法。所以这一支被称作上清派茅山宗的传承,实兼有两个学术传统,传自臧矜的是重玄学,渊源于陶弘景的是上清派养生法。潘师正居嵩山时,又曾得《本际经》、《海空经》等,所以到司马承祯时,这一传承不但兼有两个学术传统,而且对唐初如日中天的重玄思潮也绝不陌生,在这个基础上,司马承祯一方面阐发其服气养神之道,另一方面又将重玄学的心性修养论具体化为宗教实践,主张在坐忘主静的践行中复归真性,以拯空谈心性之弊。

吴筠稍晚于司马承祯,是潘师正的再传弟子,其学术渊源盖与司马承祯相同。所不同的是,吴筠受儒学影响比较浓重,追求“不规而圆,不揉而直”的儒道修养。在著述中,吴筠少谈具体的养生方法,而着眼建构其融合重玄学与仙道的理论体系,通过对老庄之学与仙道长生之关系的探讨,得出老庄之学——重玄家的老庄学教人修性,修性为修仙之必要前提的结论,在性命双修的意义上将重玄学与仙道结合起来,形成了内丹性命之学的基本观念。

盛唐时阐发重玄学术的不只是道士,玄宗的《道德经注疏》也是重玄学著作。这个注疏本,是唐玄宗集诸道士以及精通道家学术的臣僚共同完成的,所以对初唐乃至上及两汉的道家学术,具备相当全面的把握。其学说之大旨,一是以“妙本”说融贯本体论和本原论哲学,二是将妙本“从本降迹”与修持“摄迹归本”结合起来,建构起相对完整的性命学说之体系。

唐五代时,还出现一批短小的道教经论,如《清静经》、《大道论》等,将重玄的思想理论凝练地表达出来,有些甚至采用便于传诵的韵文形式,对于重

玄学思想在道教中的渗透及流传,发挥了重要的作用。

从总体上看,这一时期在重玄思潮下形成的道德性命之学,与唐宋内丹道互为表里,差别只在于经典依据有所不同。内丹道奉《参同契》为经,借助其概念系统建构起道术相贯的体系,而司马承祯等人则以《老》《庄》和上清经等为依据,探讨性命修养的道和术。至于其思想,实声息互通。

第一节 司马承祯的修性养命之学

司马承祯融贯重玄和上清两个传统的思想学术,大要可概括为修性与养命两个方面。修性即坐忘主静,养命则服气炼形。服气何以益生?在对这个问题的阐释中,展现出司马承祯的宇宙观,因为“气”是生理的人和物理世界的共同本元,养气存形即固本,所以要对本元作出解释。坐忘主静则是司马承祯精神修养的核心,这里不但包含有宗教的心理构造,如超绝尘寰等;而且有其养生学上的意义,如精神内守则形体固全等。司马承祯养生理论的基本原则,就是传统道教形神合一的观点,而且有所发展,司马承祯的得道神仙是形神合一、遂其自然本性的人。是则养生二法密不可分,这是司马承祯对重玄学的发展,他使养生学——包括性和命两个方面,逐渐占据重玄学的主导地位,而不只是疏漏于玄辩清谈。

在《坐忘论序》中,司马承祯首先强调:“夫人之所贵者生也,生之所贵者道也。人之有道,如鱼之有水。”长生是人首先应该关心的问题,要长生则当体道悟道。就像鱼之有水一样,人类有一个且只有这一个可以自由翱翔的“道”的世界,所以,“养生者慎勿失道,为道者慎勿失生”。使道与生相守,生与道相保,二者不相离,然后乃长久。那么“道”究竟是什么呢?司马承祯说:“夫道者,神异之物,灵而有性,虚而无象,随迎莫测,影响莫求。不知所以然而然,通生无匮谓之道。”^①这是从体用的角度来解说“道”的。从体的方面说,道是虚无,但从用的方面看,则又“通生无匮”。所谓“灵而有性”云云,是说“道”感应众生修炼的本质确然可征,“灵”谓无象,“性”称有质,尤《老子》“其中有真”,“其中有信”之谓。从体用的角度解说“道”,对修习者来说,显得太抽象,司马承祯也不好大而无当、不能解决任何实际问题的玄言清谈,所以他又列举出现实生活中种种“无心造道”的行为,说:“弱丧之俗,无心造道。恶生死之苦,爱生死之业。重道德之名,轻道德之行。喜色味为得志,鄙恬素为穷辱。竭难得之货,市来生之福。纵易染之情,丧今身之道。

^① 《坐忘论·得道》。

自云智巧,如梦如幻。生来死去,循环万劫,审惟倒置,何甚如之?”^①“造道”亦即修道,包含有清虚恬素,绝智弃巧,远色情货味等因素,世俗社会的各种追求,诸如富贵令名、纵欲任情、生前的智巧之物、死后的厚葬等等,都是置人于生死轮回的罪恶渊藪。如果将被世俗颠倒了真理观、价值观重新颠倒过来,与“道”冥一,则长生不但是可能的,而且是必然的。可见,长生与否,决定于自我,所以,司马承祯断定:“道人致之,非命禄也。”“修短在己,得非天与,失非人夺。”他又引《西升经》“我命在我,不属于天”为证,说明长生久视可有为而致之。致道长生就必须追本溯源,明生化之至理,然后固本守元,司马承祯禀承于上清经法的养气说在这里得到具体展开;还必须断除世俗社会的束缚,在精神上超越一切困扰性和命的羁绊,即所谓坐忘主静而后合道,司马承祯这方面思想主要来源于承传臧矜的重玄学,但有因有革。

一、阐发上清经法的养气说

司马承祯《服气精义论》一书,是对前人服气养生方法的总结,其说限于上清法,如其《序》称:“服气之经,颇览多本,或散在诸部,或未畅其宗,观之者以不广致疑,习之者以不究无效。今故纂类篇目,详精源流。”纂类篇目凡得九论,每论各分为原理和具体作法两项,构成一个学术系统,是对各派各部经书服气养生方法的综合。我们说他阐发上清经法,主要是从他综合各派学说所依托的基本宗旨上说的,这个基本宗旨,就是《黄庭经》服气炼气而为精为神,意念调运而使气血周流的养生方法。

贯穿《服气精义论》九种具体功法中的,是《黄庭经》的基本宗旨,关于其具体功法,我们存而不论;贯穿于《服气精义论》九论之基本原理中的,则是元气本原论和天人合一论,这是司马承祯服气养生说的基本理论依据。我们先分析他的理论依据,然后略述其九论之原理。

在《天地官府图序》中,司马承祯曾说:

夫道本虚无,因恍惚而有物;气元冲始,乘运化而分形。精象玄著,列宫阙于清景;幽质潜凝,开洞府于名山。元皇先乎,象帝独化,卓然真宰,湛尔冥寂,感而通焉。故得琼简紫文,方传代学;琅函丹诀,下济浮生。诚志攸勤,则神仙应而可接;修炼克著,则龙鹤升而有期。

从司马承祯这篇很有文彩的序言看,他并不认为独化的观念与道象上帝为“卓然真宰”的观点有什么矛盾,这与成玄英由自然独化逻辑地思辨出无有真宰的思想不同。不仅如此,他还认为独化之道可感应众生修炼,修炼的

^① 《坐忘论·序》。

“精义”，首先是将虚无之道与冲始之气同等起来。在司马承祯的思想中，道与气是同义的，都是万物生生之本，养气即是修道。如说：“神仙之道以长生为本，长生之道以养气为先。夫气受之于天地，和之于阴阳，阴阳神虚谓之心，心主昼夜寤寐谓之魂魄。如此人之身，大率不远乎神仙之道。”^① 养气之所以近于神仙之道，根本的道理有二：第一，气是生物之本元；第二，气乃沟通天人联系之中介。

司马承祯第一方面的思想，是建立在元气本原论基础上的，而将元气本原论作为解释其身心炼养方法的理论原则，则是道教在经过晋南北朝神仙道教热衷于方术之后，受重玄学求“本”思想影响建立起的养生理论的一大特色。《服气精义论》就是由元气本原论开始叙述其养生理论的，如说：

夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉，故混元全乎太易。夫一者，道之冲凝也。冲而化之，凝而造之，乃生二焉，故天地分乎太极。是以形体立焉，万物与之同禀；精神著焉，万物与之齐受。在物之形，唯人为正，在象之精，唯人为灵。并乾坤、居三才之位；含阴阳、当五行之秀。故能通玄降圣，炼质登仙。

如果将司马承祯的这段论述与周敦颐的《太极图说》作一番比较，将会是很有趣的。二者不但对事物生成有相同的看法，而且《太极图说》也称“圣人定之以中正仁义而主静”，与司马承祯坐忘主静以修性说亦同。当然，司马承祯探索生成本元问题的目的，在于说明抓住了本元，便可以炼质登仙。在他看来，万物共本元，曰一气而已，所谓道，就表现为一气的冲虚与凝聚两种状态，气体冲虚故道能遍于万物，通生无匮，气体凝聚故有形物。可见气是一切造化的根源，一切形体物色都只是元气的凝聚状态，所以气在则形体立，如说：“观夫万物，未有有气而无形者，未有有形而无气者。”^② 气在则形体在，万物皆然，人类也不能例外，“夫气者胎之元也，形之本也”，如能纳气以凝精，保气以炼形，巩固本元，那么形体便“可以固存耳”。^③ 在道教诸多炼养方法中，司马承祯最推重纳气之术。他认为仙道所学多途，或消飞丹液、药效升腾，或斋戒存修、功成羽化，根本目的是一致的，但比较而言，“金石之药候资费而难求，习学之功弥岁年而易远。若乃为之速效，专之克成，与虚无合其道，与神灵合其德者，其唯气乎！”“气全则生存，然后能养志，养志则合真，然后能久登生气之域。”^④

① 《天隐子·序》。

② 《服气精义论·服气论第二》。

③ 《服气精义论·序》。

司马承祯养气长生思想的第二方面,则来源于天人合一论、天人感应论。《服气精义论·服气疗病论第八》说:“夫气之为功也,广矣妙矣。故天气下降则寒暑有四时之变,地气上腾则风云有八方之异。兼二仪而为一体者,总形气于其人。”人之一体兼有天地阴阳二仪之德,人体是小宇宙,宇宙是大人体。庄子已有“通天下一气耳”的思想,而将气作为连接天人关系的中介,则是经过汉代思想家改造后的说法,又进而成为道教养生方法的重要理论基础。道教将天人合一论、天人感应论与养生结合起来,早在《太平经》中已见端倪,如《太平经》卷五十六说“人生兼具阴阳”,“天道三合而成,故子三年而行”,“天数五,三五十五,而内藏气动”等等。《周易参同契》也是以人体结构比拟于天地宇宙结构,再模拟宇宙的循环运动进行炼养,以求与天地一样,长生不死。这一理论,可以说是贯穿道教思想史始终的,如全真教创始人王重阳《五篇灵文》也说:“人之一身造化,与天地同一气也,天地乃人之大父母。”这便使建立在天人合一论、天人感应论基础上的养生说更具理论形态,无疑有着唐代道教学者的努力。司马承祯说:“夫人之为性也,与天地合体,阴阳混气,皮肤骨体,脏腑荣卫。呼吸进退,寒暑变异,莫不均乎二仪、应乎五行也。是知天地否泰,阴阳乱焉,脏腑不调,经脉之候病焉。”^①显而易见,这是以天人合一为前提,以人体比拟于天地,按类比的方法叙述他对人体生理机制的理解。而所谓“天”,只是人们想像的与地对应着的存在物,所以对人体结构的理解是以这种想象中的结构为参照系的。人体小宇宙与自然大宇宙的结构及机制等内容,是相对照着而互证互明的,割裂开了,对哪一方都不能说清楚。这种理论方法有其神学渊源,却不一定符合科学精神。当然,以天人感应论言之于养生,还有另一方面的意义,这就是将节候气象的变化与养生方法结合起来,气候因素对人体无疑有至关重要的影响。司马承祯在这方面的论述,也有很多值得重新发掘的科学因素。如他引《素问》说:“天有宿度,地有经水,人有经脉。天地和则经水安静,寒则经水凝沍,暑则经水滞溢,卒风累起则经水波涌而陇起。或虚邪因而入容,亦由水之得风也。天温日明,则人血淖液而卫气扬,天寒日阴,则人血凝沍而卫气沉者,喜温而恶寒。寒则沍而不能流,温则喜而去之,苍天之气清静则志意治,从之则阳气固,邪贼不能容,此因时之孕也。月始生则人血气始精,卫气始行,月郭满则血气实,肌肉坚,月郭空则肌肉减,经络虚,卫气去,形独居。”^②所以要“因天时以调血气”,如果在月郭空时犯冒虚邪,“则以身之虚

① 《服气精义论·慎忌论第六》。

② 《服气精义论·慎忌论第六》。

而逢天之虚，两虚相感，其起至骨，人则伤五脏，故曰天忌，不可不知也”。这种天人感应论的神学味道已然很淡薄了，因为“天”不是有意志的神灵物，而是节候气象的综合反映，所以既没有以人事感天，也没有天降灾祥以报，将生理学意义上的人与其所处环境结合起来研究，这是天人感应论在摆脱政治目的性之后，很有积极意义的一面。还有一点值得注意，司马承祯所谓“因天时而调血气”，出《素问》卷八《八正神明论》，此说对内丹道所谓“火候”，极有影响。

《服气精义论》凡九论，每论皆分述原理及具体作法，下面对九论原理略作介绍。

1. 五牙论。五牙或作五芽，即五方灵气，道教称面向五方而叩齿念咒，口生津液，咽之可分别滋补五脏，所以司马承祯说：“夫形之所全者，本于脏肺也；神之所安者，质于精气也。虽禀形于五神已具其象，而体衰气耗，乃致凋败，故须纳云牙而溉液，吸露景以孕灵，荣卫保其纯和，容貌驻其朽谢。”食五牙之气即《黄庭经》咽液回津之术，司马承祯称行其术要“静虑澄心注想而为之”，如食东方青牙而思入肝中等。道教养生，甚重视对人体机能衰竭的研究，而采取的因应补救方法，则不免神学多于科学，服食五牙说是其一例。

2. 服气论。此说发明《老子》“专气致柔”之论，又引《老子说五厨经》为诀。司马承祯认为气是形体受生的本元，形体一生，无精便散，形体一动，本质渐弊，所以要纳气凝精，保气炼形，认为“精满而神全，形体而命延，元本既实，可以固存耳”。这也就是精气神炼化之说，认为服气可以固本培元。

3. 导引论。司马承祯说：“肢体关节本资于动用，经脉荣卫实理于宣通。”这个道理尤户枢不蠹，所以要活动导引使血气和畅，周流全身。经脉是血气运行的通道，所以导引要依经脉之次序。又言“诸髓皆属于脑，诸筋皆属于节，诸血皆属于心，诸气皆属于肺”等等，其生理解剖知识是相当准确的。

4. 符水论。符即符图符文，称言云篆。以符图投水中，云饮之可祛疾病。司马承祯又说水为气之津、气之母，“水洁则气清，气为形本，气和则形泰”，又认为水可以滋脏腑，可以通肠胃，有益于健康。观司马承祯符水论之意，亦在于补接元气。

5. 服药论。其说以为服气则五脏之气有余，服气的同时须辟谷，辟谷则六腑之气有所不足，所以需服食茯苓、巨胜之类的药物，使脏腑气味兼全，而不疲不羸。此服药非疗疾之用。

6. 慎忌论。言“因天时而调血气”，以为“人之为性也，与天地合体”，所以节候气象的变化就像脏腑荣卫呼吸进退，养生者应依据节候气象的变化

而调养之,其说本于《素问》。

7. 五脏论。分言心肝脾肺肾功能及养息之道,以为“生之成形也,必资之于五脏,形或有废,而脏不可阙;神之为性也,必禀于五脏,性或有异,而气不可亏”。讲五脏功能及养息之法,亦多本于《素问》。

8. 服气疗病论。此论即以元气本原论为理论根据,以为“兼二仪而为一体者,总形气于其人”,所以,“以我之心,使我之气,适我之体,攻我之疾,何往而不愈焉”。其法以握固叩齿,脏腑之疾则分别面五方而同于前述服五牙之法,疾在肢体,亦先引其气液咽入所主脏腑,然后以意念引导其气而冲击疾苦处,又有闭息诸法,不可详叙。

9. 病候论。其说以为生命的机制在于形神,血气和畅本于脏腑,形神贞明而牢固,则生全而享寿,脏腑清休则气泰而无病。但人受生时有四季之异,五行禀赋各有盈亏,若不知调养,则旧病新疾齐发。其调养之道,则在于致阴阳中和,勿使阴阳盛衰失度,大要同于医家言。

二、坐忘主静、养和心虚的思想旨趣

司马承祯的坐忘主静说,是将老庄清静自守、顺任自然的全生思想贯穿到宗教实践中。强调知行合一,是司马承祯宗本老庄之学而又不同于成玄英等人的特色,这一特色是由融通老庄之学与上清经法而形成的。上清派自陶弘景始,即注重炼养修持上的践履功夫。因应唐代道教重玄学盛行的时势,承祯更益之以义理,这种义理与修持实践的结合,对后代道教影响极大。道教是一门特别注重行为修炼的宗教,并不满足于理论思辨,但行为修炼又不能停滞于方术,没有理论的宗教是不具备长久的说服力的,所以又必须对方术作出理论性的总结。大体上说,魏晋南北朝有神仙道教者流,秘珍其存修方术,南北朝至唐初年重玄学者甚谈义理,又多为玄言。及高宗朝,重玄学好讲心性修养,但也多阐发其理趣,不甚重践履功夫,重玄理趣还没有落实到存修实践上。司马承祯的坐忘主静,既有理论性,又是可以付诸行为的存修之法,即将老庄之学溶化到存修功夫里。所以,如果说唐初年道士讲老庄哲学是开花,那么司马承祯融通老庄之学与宗教实践则是蓓蕾,至内丹道性命兼修是结果。

《天隐子序》称:“观夫修炼形气,养和心虚,归根契于伯阳(老子),遗照齐于庄叟。”大概足以标识其思想旨趣。《服气精义论》是讲修炼形气的,《坐忘论》、《天隐子》、《太上升玄消灾护命妙经颂》则主要讲养和心虚,司马承祯养和心虚的根本旨要就是“坐忘”。所谓坐忘,源出《庄子》。《庄子·大宗师》说:“堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通,此谓坐忘。”王夫之《庄子解》阐发“坐忘”之趣说:“坐忘,则非但忘物,而先自忘其吾。坐可忘,则坐可驰,安驱

以游于生死,大通以一其所不一,而不死不生之真与寥天一矣。”顺任物化而不执滞,便能与生生不已的自然大道和谐同一,这也就是司马承祯所说的“夫坐忘者,何所不忘哉,内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗”。^① 有人认为司马承祯的坐忘主静近于禅,此说颇有道理,因为庄禅一趣,都旨在彻底否定世俗社会的一切精神崇尚、一切物质追求,而最终目的则在于全身全性,方法则有瞑目静坐等,所以可视司马承祯坐忘主静源出庄子。司马承祯援引《庄子》文意甚多,《坐忘论》养生七法、《天隐子》渐门五方,差不多都引《庄子》为典据。这是就其思想旨归说的。但司马承祯毕竟是宗教家,坚定不移的宗教信仰或信念是他全部思想的出发点,所以他没有庄子在《齐物论》中所表现出的那种不遣是非、难辨邪正,对自己的思想观点也只能“尝试言之”的傍徨态度。他要求习道者首先“信敬”坐忘之法,这是修道的根本,不能心存半点疑虑,所以《坐忘论》七篇,列“信敬”于首。在司马承祯看来,心绪易迷于形器,情思多惑于理事。但“至道超于色味,真性隔于可欲”,所以人们往往因贪恋于名利物器,对超于物象之外的道却不能悬信而不惑。耽于名利物器,便日益远离罔象希微之道。如能笃信坐忘之法乃“修道之要”,并“敬仰尊重,决定无疑”,加之勤行,那么,“得道必矣”。如何勤行呢?曰断缘、收心、简事、真观、泰定,渐次递进,层层深入,最后同于大通,与道冥一,亦即“得道”。《天隐子》与《坐忘论》相表里,互为印证,下面即依《坐忘论》次序,兼及《天隐子》和《太上升玄消灾护命妙经颂》,叙述司马承祯坐忘合道的思想。

其一,断缘。同所有的宗教思想家一样,司马承祯将宗教生活与世俗生活看作截然对立的两种场面,说“迹弥远俗,心弥近道”,世俗生活只能使人迷失真性,他批评沉溺于世俗生活的人,“或显德露能,来人保己;或遗问庆吊,以事往还;或假修隐逸,情希升进;或酒食邀致,以望后恩”,这些“巧蕴机心,以干时利”的做法,与损之又损的“道”正相违背,最终形劳神伤而不能安闲恬素,深妨正业。所以修道者必须断裂与世俗生活的联系。但是,“若事有不可废者,不得已而行之”,则“勿遂生爱系心为业”。^② 又引《庄子》“不将不迎”为断绝交俗之情的要则。《太上升玄消灾护命妙经颂序》也说,其《经》法要在于“随机化导,对境忘心,诀疑罔以入玄宗,引轮回而归觉路”。俗缘是不能够突然断绝的,断缘的关键在于应物无心。譬如饮食,司马承祯认为,人禀五行之气而食五行之物,所以去饮食而求长生是不可能的,道教所

① 《坐忘论·信敬》。

② 《坐忘论·断缘》。

谓“休粮服气”，乃权宜之说，非谓永绝食粒，而是指洁净节慎，即食不令饱、不食腐败闭气之物等。^①《坐忘论·真观》也说：“然于修道之身，必资于衣食，事有不可废，物有不可弃者，当该虚襟而受之，明目而当之，勿以为妨，心生烦躁……夫人事衣食者，我之船舫，我欲渡海，事资船舫，渡海若讫，理自不留，何因未渡，先欲废船？衣食虚幻，实不足营，为欲出离尘幻，故求衣食，虽有营求之事，莫生得失之心，则有事无事，心常安泰，与物同求，而不同贪，与物同得，而不同积，……迹每同人，心常异俗，此实行之宗要。”只要能摒弃智虑机心，不为外事所扰，即既不以贪积外物而迷乱真性，也不因拒绝外物而烦躁其心神，则能终身无爽。其理论根据是“我但不唱，彼自不和；彼虽有唱，我不和之，旧缘渐断，新缘莫结，醴交势合，自致日疏。”如此实行，内心与世俗社会的因缘联系便日渐淡漠，终致断绝，使内心或真性从境俗中“独立”出来。

这种随机化导、对境忘心，以内心未惯独立而须渐渐断因缘的思想，在赵坚《道德真经疏义》中也有。^②如注《道德经》“返者道之动，弱者道之用”时说：“内心虚静，外行柔弱者，是返本之行。”注“夷道若类”说：“内心如道平夷，外迹不殊俗类。”与《坐忘论》心常异人，迹每同俗的思想一致，同样渊源于庄子以自全内心本性养内德内圣，以混迹同尘外应尘俗的人生哲学。注“其安易持，其未兆易谋”时又说：“持者守其故，谋者慎其新。在安之时，心尚虚静，既未动乱，守持甚易。其次未兆者，心已微起，未有所著，心之与事，未结萌兆，此时谋绝，得免成事，用力甚少，岂非易邪？”如果心绪已萌兆而染于外物，则要“次第除遣”。这与《坐忘论》以信敬、断缘为入于坐忘之渐门的宗趣相吻合，与司马承祯以观想神仙官府为收心之渐法的思想吻合，共同反映出收心离境、坐忘主静由渐入顿的旨趣。由渐入顿的修持，则是对重玄学由初玄入重玄思想路数的运用。

其二，收心。收心离境的基本原则是“实则顺中为常，权可与时消息”。司马承祯认为，人先天便禀得虚气，这就是人的“真性”，顺中即顺任真性，“真性隔于可欲”，与世俗原是不相染的，而以道为本，“源其心体，以道为本”。但在后天里心体真性被沾染，“蒙蔽渐深”，以至“流浪日久，遂与道隔”。所以，修道就是“净除心垢”返本还元的过程。净除心垢须从收心离境入手，司马承祯说：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不着一物，自入虚无，心乃合道。”《老子》书中有“万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复

① 说详《天隐子·斋戒》。

② 《坐忘论》七篇，一说赵坚所作。赵坚，唐代道士，主重玄说。

命,复命曰常,知常曰明”等语,文意与“万物并作,吾以观其复”相近,即从万物的生灭变化中认识循环运动的道理。但在道教经书或论著中,这段话往往被引用来说修道过程。《周易参同契》以逆溯生化过程为返本还元的修丹途径,《西升经》以逆溯化生之“道”为返朴归真的必由之路,司马承祯也说:“与道冥合,安在道中,名曰归根;守根不离,名曰静定;静定日久,病消命复;复而又续,自得知常;知则无所不明,常则永无变灭,出离生死,实由于此。”归根静定也就是抱元守一,复返本初。《参同契》丹道主要是生理还元,《西升经》的旨要则是品性还元,司马承祯之论似兼而有之,这可以说是变老子的智者思虑为贤人涵养及神仙修炼。品性上的返朴归真,不外乎要求从种种“文明物”的束缚中解脱出来,求得精神上的自由。也正因为理趣归于精神自由,所以,所谓收心离境、不着一物,并不是要“执心住空”。司马承祯这一思想是将重玄学理论用于心性修养,如他说:“空色宜双泯,不须举一隅,色空无滞碍,本性自如如。”^①在他看来,拘执心神住于空境,这是病上加病了。为了虚静而役思强为,虽然自以为心中不着一物,但终非“真觉”,因为执着追求心中无物,又反为此念所累,心中还是有“真性”之外的东西,所以说:“执心住空,还是有所,非谓无所,凡有所住,则自令人心劳气发,既不合理,又反成疾。”由此,司马承祯指出了修道的四种错误:一、“心起皆灭,不简是非,永断知觉,入于盲定”;二、“任心所起,一无收制,则与凡夫元来不别”;三、“唯断善恶,心无指归,肆意浮游,待自定者,徒自误耳”;四、“遍行诸事,言心无染者,于言甚美,于行甚非”。这四种错误的根源,都在于不能使知与恬交相养,司马承祯说:“此心由来依境,未惯独立,乍无所托,难以自安,纵得暂安,还复散乱。”使心性恬静下来是一个渐习的过程,因为心已习惯于依托外境,如果心念起动皆灭除之,那就是执心住空,在心念尚不能独立的时候要求它独立于境,便只能是暂安盲定,不知“权可与时消息”。反之,如果任心所起,肆意浮游而求静定,那只是自欺。《太上升玄消灾护命妙经》“漂浪爱河,流吹欲海”一句颂曰:“谁言河海阔,深浅尚能知,爱欲情无底,何年有出时。”是否人人都那般欲壑难填,我们且不管它,在当时即有一种与司马承祯不同的观点,“或曰:夫为大道者,在物而心不染,处动而神不乱,无事而不为,无时而不寂,今犹避事取静,离动而之定,劳于控制,乃有动静二心,滞于住守,是成取舍两病,不觉其所执,仍自谓道之阶要,何其谬耶?”司马承祯不能接受这种所谓的“顿悟”,他认为收心离境、出俗入道是一个渐悟的过程,《天隐子》表达了同样的看法,如说:“《易》有渐卦,老氏有妙

^① 《太上升玄消灾护命妙经颂》。

门,人之修真达性,不能顿悟,必须渐而进之,安而行之。”所以设斋戒、安处、存想、坐忘、神解五门,渐次修进。如前引“夫为大道者”云云,司马承祯认为不过是徒学语圣德,而不知圣之所以德。所以他要求言行一致,反对空谈玄言,“夫法之妙者,其在能行,不在能言,行之则此言为当,不行则此言为妄”。他指责说:“又时人所学,贵难贱易。若深论法惟,广说虚无,思虑所不达,行用所无阶,则叹不可思议,而下风尽礼。如其信言不美,指事陈情,闻则心解,言则可行者,此实不可思议,而人不信。”这种不良学风,古今皆然。对于那些以悖理为高妙的言谈,司马承祯一概斥之,“或有言火不热,灯不照暗,称为妙义。夫火以热为用,灯以照为功。今则盛言火不热,未尝一时废火;空言灯不照暗,必须终夜然灯。言行相违,理实无取”。以言理验之于事理,则收心离境须渐习,所谓“蔽日之榦,起于毫末;神凝之圣,积习而成”^① 最为要领。

《坐忘论》运用重玄学理论,说收心离境不是执心住空,这是当时关于心性修养的常见说法。同样的观点,我们在赵坚的《道德真经疏义》中也能见到,如说:上善虽能“忘善恶之心”,而为“正心”,但“未能无心,执心为正,非至正也”。^② 执心为正是未能双遣兼忘,以“异地善恶”之故,所谓正也就成了另一种形式的邪。

其三,简事。简事是对待外物的态度。大千世界,财货宝物,不可穷竭,对于修道者来说,除了资生之外,不应有别的贪求,司马承祯引《庄子·达生》中“达生之情者,不务生之所无以为”一句为典据,说明蔬食敝衣,足全性命,不必待酒肉罗绮,而后能全生。他又连续引用《庄子》的两则寓言,一出《庄子·逍遥游》“鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹”,说:“巢林一枝,鸟见遗于丛苇;饮河满腹,曾不吝于洪波。”可见,人生虽然“必营于事物”,但是,“事物称万,不独委于一人”。所以,修道应当“外求诸物,内明诸己,知生之有分,不务分之所无,识事之有常,不任非常之事。事非常则伤于智力,务过分则弊于形神。身且不安,何情及道?是以修道之人,要须断简事物”。^③ 另一则例言用《庄子·让王》所谓:“以隋侯之珠,弹千仞之雀”,认为名位财物令人身劳智昏,有害性命之祸,所以不知养生而逐物利,则所失者大,所得者微。

对于外物要简事,同样,对待神仙之学也要“易简”。《天隐子》甚至将易

① 以上凡未注出处者,皆引《坐忘论·收心》。

② 《道德真经疏义》卷五“正复为奇,善复为夭”疏。

③ 《坐忘论·简事》。

简视为神仙之德,如说:“凡学神仙,先知易简,苟言涉奇诡,适足使人执迷,无所归本,此非吾学也。”神仙之学是无假繁巧的,如果耽于繁琐的方术,那就只能使心绪更加迷乱。所以说,世人学仙反为仙所迷者有矣,学气反为气所误者有矣。所谓学仙反为仙所迷,就是把神仙看作外在于自身的偶像,而不知“神仙亦人也”,关键在于修养我生时便禀得的虚气,宅神于内,遗照于外,“勿为世俗所论折,遂我自然,勿为邪气所凝滞,则成功矣”。^①在《太上玄消灾护命妙经颂》中,司马承祯反复阐述这样的思想,如说:“太上本来真,虚无中有神,若能心解悟,身外更无身。”“假名元始号,元始虚无老,心源是元始,更无天上道。”“真性随身有,勿于身外求。”这些言论不及禅宗诃佛骂祖那般有激烈的踢开偶像的意味,但也有很浓厚的反异化色彩。世俗社会及根植于世俗社会的偶像崇拜,都是司马承祯所要摒弃的,他要追求精神上的永恒,维护人的天然品格。当然,在我们看来,人并没有独立于世俗社会之外的抽象的自然本性,所谓神仙固然是世俗社会的异化物,是世俗的理想在天国的投影,司马承祯试图在世俗社会之外去寻找人的“真性”、人的天然品格,这种人格最终也只能是带着世俗社会印痕的幻影。彻底不受世俗生活影响的人是没有的,只不过有的人随波逐流,不理解也不想理解他所追逐的究竟是什么,有的人则立志不为流俗所左右,而保持对世俗社会清醒的思索。至于司马承祯那种抽象的人类自然本性,本质上仍不过是要求摆脱世俗社会捆绑的空洞人格,所以他最终只能回到自己的心里去,“要认真空色,回心向己观”。^②

其四,真观。所谓“真观”,是看待现象世界的方法或角度,这个方法或角度就是“宅心物外”。司马承祯说:“若以合境之心观境,终身不觉有恶;如将离境之心观境,方能了见是非。”沉溺于现象世界,就永远得不出对现象世界的正确看法。他举例说,自醉者不知酒醉有异,而清醒的人却知醉者之恶。只有跳出这迷醉的世界,才能觑透它的虚幻和悖谬,此亦“不知庐山真面目,只缘身在此山中”之意。所以司马承祯以超绝尘俗作为出发点,对现象世界及人生际遇作出如下考察:(1)司马承祯将一切境、一切色都归之于“想”,而想又都是空幻的,所以境、色都虚幻不实。他说:“色都由想耳,想若不生,终无色事。若知色想外空,色心内妄,妄心空想,谁为色主?《经》云‘色者全是想耳’。想悉是空,何有色耶?”进而言之美色,美色不但是邪恶的,“令人爱著,乃至身死”,而且美色也并非真美,他仿庄子的口吻说:“色若

① 《天隐子·神仙》。

② 《太上玄消灾护命妙经颂》。

定是美,何故鱼见深入,鸟见高飞?”从养生的角度看,七日不食则死,百年无色反免夭伤,可见“色者非身心之切要,适为性命之仇贼”。经过这番思寻考察,就可以摆脱境、色的诱惑。(2)不以他人善恶为己病,因为存喜善疾恶之心便障碍了与道冥一的通路,这与《道体论》所谓“无执善”、“无为恶”的超级道德观近似。《道体论》认为,“我”与道体即一不二,世间一切(包括善恶)莫非道体,道体所有善恶亦即我之善恶,善恶二端既由自我所取,我即一切善恶的根源。如能摒弃一切善恶观念,那就超乎善恶之外而近于道了。所以说:“能知善自由己,则恶不可为;知恶由身,则善不可执。进无执善之勤,退无为恶之患。善恶复然,无有执滞,不亦道乎?何为舍恶修善?”^①这反映了超越一切道德观的思想倾向。(3)身处贫苦中,又当如何“观”如何想呢?第一,贫苦不来自于天地,因为“天地平等,覆载无私”;第二,贫苦不来自于父母,因为“父母生子,欲令富贵”;第三,贫苦不来自于他人及鬼神,因为“人及鬼神,自救无暇,何能有力,将贫与我”?进退寻察,不知贫苦之所由来,于是因而善之,“乐天之命”,正如《庄子·人间世》所说的那样,“知其不可奈何而安之若命”,就是内养圣德的极至了——“德之至也”。(4)病者则应认识到祸根在于有我身的存在,“及吾无身,吾有何患”?肉体没有“真宰”,思想也没有真宰,一切计念,都是“从妄心生”,如能“枯体灰心”,则万病俱泯。(5)不能“恋生恶死,拒违变化”,否则神识错乱。应该认识到,身乃神之舍,形体既已枯朽,精神自然要“别处求安”,身死神逝,顺任自然变化。所以要“当生不悦,顺死无恶”,要认识或理解生死齐一的道理。这样,便能“心舍诸欲,住无所有,除情正信,厌薄旧日所爱而近于道”了。据《坐忘论序》称,司马承祯作是书时已“年过知命”,一个逃遁山林三十余年的人,有上述消极而平静的想法,是不足为怪的,他要使人不平的心境静定下来,诸如人生贫苦是否有更深刻的社会根源等问题,他自然是计不及此、闭口不提的。

《坐忘论》的“真观”思想,在赵坚的《道德真经疏义》中更有大段的论述,这段论述集中反映出唐初期重玄学者为求身心解脱而勘破人生的思想内容,我们摘抄如下:

夫欲观人,先自观身。然观有多法,今略言三:一者有观,二者空观,三者真观。有观者,河上公云:“以修道身观不修道身,孰存孰亡?乡国天下例然。”但以存亡有迹,观迹以知修与不修,故云有观。二空观者,观身虚幻,无真有处。《定志经》云:“要诀当知三界之中三代皆空,

① 《道体论·道体义》。

虽有我身，皆应归空。”故云空观。三真观者，则依此经（即《道德经》）为观，当观此身因何而有？从何而来？是谁之子？四肢百体以何为质？气命形质以谁为主？寻经观理，从道流来。初经一气，次涉阴阳，道布为精神，元和为气命，阴阳为质绪，大道为都匠，总此数物，陶冶成身。心是阴阳之精，而为嗜欲之主；神是至道之精，而为气命之主。一身之用，无不周矣。诸缘共聚，各有精粗，精者为贤圣，粗者为庸愚。及诸鸟兽，皆遇（偶）然耳。此谓初身，从此已后，则以形相生，有识无情，各自为神。蓬恶渐起，读（续）以成业。草木无情，种性不易；人兽有识，随业流转。以此文理次第审观，历历分明，知道为母……以是当须自爱自惜，不坠道风，专心事母，竭诚孝养，不可纵情贪染，轻入死地，将道种性沦没三涂。既知有母，不可安然有意寻求，先须知母所在，作何相貌，今且当知母之为物，既不是有，又不是无，来无所从，去无所适。离诸色象，不可相貌求；出彼空有，不可以方所定……深忆深思，勤行法则。法则之要，事须异俗，不得住有，不得住无，空无所据，孤然不动，久而又久，不觉怡然如有所得。向心比母，安措之法，虚静相类。心既类母，与一和同，道至神怡。^①

赵坚所谓“三观”，是重玄学者常说的话题，他所说的“真观”，孟安排等人则称之为“中道观”，真观或中道观都是超绝空有二见又空有一贯的觉悟境界。不过赵坚又将这一思想发展为明心之说。赵坚论得道，以为要义在于以内心契合于道，如疏“无有人无间”说：“无有者心也，无间者道也。心除缘念，诸有皆尽，故云‘无有’。至道虚妙，无瑕无际，故曰‘无间’。入者契合也。道虽微妙，间乃为心，无所有者，契道内空，心外弥宽。”内心空是不执心，外心宽是不与物相挫，这也就是“心境齐忘”之道。赵坚《道德真经疏义》亦多言坐忘之事，意每与《坐忘论》同。在《道德真经疏义》末章末句“圣人之道，为而不争”的疏中，赵坚既阐发《道德经》“随立随遣者，意在忘言会道，故以此章结遣五千奥旨”的思想，并在评判诸注家得失之后，以“隳体坐忘”为终极之道。他说：“比见诸家注解，多依事物。以文属身，则《节解》之意也；飞炼上药，丹经之祖也；远说虚无，王弼之类也；以事明理，孙登之辈也；存诸法象，阴阳之流也；安存戒亡，韩非之喻也；溺心灭质，严遵之博也；加文取悟，儒学之宗也。又俗流系有非老，绝于圣智，僧辈因空嗤李，被于家国。良由孔乏采真之务；释无诠道之功……今则思去物华，念归我实，道资身得，隳体

^① 《道德真经疏义》卷5“以身观身”疏。

坐忘，修之有恒，稍觉良益。”赵坚所见诸注家之失，因其皆据事物为言，未能于内心中随立义随遣除。不断遣除的终极之道即是“坐忘”。而坐忘又须“修之有恒”，不同于佛家一时凿空。这些思想与司马承祯颇一致。《道德真经疏义》论“一气分阴阳”、“守一之道”等等，更与司马承祯《服气精义论》等论著的说法若合符节。二人的思想学说本相近似，这也是我们一时难以判断《坐忘论》究竟出于谁手的原因之一。

其五，泰定。《坐忘论》论“泰定”，是对信敬、断缘、收心、简事、真观诸方面的总结，是精神修养的最高级阶段。司马承祯说：“夫定者，尽俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事，形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。”在这个阶段，“无心于定，而无所不定”，能使知与恬交相养。他又认为“心为道之器宇”，心若恬寂澹泊，那么“虚静至极，则道居而慧生”。由此可见，慧是本性中固有的，心静自然生慧，不假多思，多思则伤慧。关于慧悟，司马承祯认为生慧是容易的，难就难在“慧而不用”。因为“慧能知道，非得道也”，所以不可以慧害道、以知伤恬。而世人却往往“知得慧之利，未知得道之益，因慧以明至理，纵辩以感物情，与心徇事，触类而长，自云处动而心常寂，焉知寂者寂以待物乎？”所以闻道者众而得道者寡。由此可见，得道不是一个渐知渐慧的过程，而是一个渐忘渐损的过程。《天隐子》“存想”、“坐忘”二篇，大要同于此意。《太上升玄消灾护命妙经颂》也说：“真性随身有，勿于身外求。”“了悟恨根源，名为入妙门。妙门方便法，是法勿留存。”其说亦本于重玄之道的双遣。与此前重玄学者不同处，在于司马承祯肯定“心”的作用，强调收心反观自己之心的修炼功夫。

其六，得道。完成了养气存形与坐忘主静最高度统一的，是形神合一的人，亦即司马承祯的得道神仙。在他看来，只有这颗不着一物、空无所有的心，才能宅神于内，容纳下道，“空心谷神，唯道来集”，而道又能“染易形神”，使“形随道通，与神为一”。形神合一如何便不生不灭而长生呢？司马承祯说：“神性虚融，体无变灭，形与之同，故无生死。”原来精神是不生不灭的，形与神同，自然也就不生不灭了。精神是体道合道的依据，是完成形体与无生灭之变的道体同一的中介。他说：“神与道合，谓之得道”，精神既与不生不灭之道冥合，在形神合一的前提下，形体便得以永存。正是从这个角度出发，司马承祯特别强调形神合一，他称引《灵宝经》曰：“身神共一，则为真身。”又引《西升经》说：“形神合同，乃能长久。”《服气精义论》也说：“夫生之为命也，资乎形神。”“形神贞颐，则全生而享寿。”司马承祯的这个思想观点，我们可从他引用《吕氏春秋》的一个譬喻中看得更明白：“山有玉，草木因之不凋，人怀道，形体得之永固。”所以修炼者务必“凝神宝气”，以祈“神与道

合”，只要神不出身，便能与道同久。进而言之，“身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通”，以至“散一身为万法，混万法为一身，智照无边，形超有际，总色空以为用，合造化以为功”，“我”便不但达到了与万法万象的和谐同一，简直就是宇宙的主宰。王阳明之所以敢说“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，也正因为心中有那么一个无所不包的“道理”。宗教与哲学的共同点，在这里可以说得到了很好的体现，追求自我与自然社会及蕴含在自然社会表象背后的共同本质的和谐一致，是二者的共同归宿。

第二节 吴筠的性情修养论

吴筠的性情修养理论，主要是针对士阶层提出来的。修养的目的是要培养起一种人格，吴筠以一儒士入道教，所以他所要修养的人格，是儒道两家学说的糅合物。从道教史上看，举凡儒士入道，或多或少地都有愤世疾俗的情绪，也就有超越现实的思想要求。唐初重玄学者如成玄英等人，超越现实的思想要求很强烈，他们踢开一切偶像，以阐发庄老哲学为主，发展道教的思想理论，对魏晋神仙道教实质上是一次飞跃性的发展。虽然唐初“重玄之道”像一匹脱缰的野马，试图越过精神樊篱，但为了解脱痛苦的超越本身就是痛苦的，寻求超越本身就是未超越的表现，如果将道视为外在于人心人性的、与人生心性相对立的恢恢天网，那么对道的超越就是不可能实现的。于是重玄学发展到高宗武后朝大谈道性与人性的关系问题，专重从人的心性中去发掘超越现实的可能性。吴筠“不规而圆，不揉而直”的性情修养，正是重玄学宗趣再变的结果。老庄清虚自然、顺任物化等与神仙道教方术长生在意趣上的抵触，也在性情修养的意义上得以克服。吴筠糅合重玄学之老庄与神仙道教为一体，正是从性情修养的角度出发的。其说以为重玄学老庄教人修性，修性是归根复命以长生的根基，于是由吴筠建立起的新的道教思想体系，就以所谓性命双修为纲要。

因为吴筠的思想以性命双修为纲要，所以与初唐重玄学者比较起来，他较多地谈论宇宙生成、宇宙本原问题。道教养生学，是以对生命发生、生命的本质等问题的探索作为基础理论的，而宇宙生成本原问题，则是基础的基础。以道教内修的眼目看，天地是大宇宙，人体是小宇宙。个体生命的发生是宇宙生成的缩影，天地宇宙的永存不灭是个体生命可以永住的理论依据。从这个角度出发，吴筠谈论宇宙生成、谈论神仙可学。

一、老庄之学与仙道的融合

道教吸收老庄的哲学思想，有一个漫长的历史过程，在这个过程中，道

教的教理教义也由原始阶段的简陋粗糙,逐渐地精致起来。但事情说来也怪,张修、张鲁五斗米道的基本性质是民间宗教,教理颇粗浅,但五斗米道所宗奉的基本经典,却是中国古代最精深的哲学著作——《老子》。东晋葛洪以士族文化改造道教,但他并不欣赏为同时代士人所尊奉的老庄之学。在道教史上,第一次明确地将老庄之学与道教的关系作为问题提出来的人,正是葛洪。他抱怨《老子》书对仙道“泛论较略”,又说暗诵其书,对学仙者来说“直为徒劳耳”,更指斥庄生尹喜等人著论虽祖述黄老,宪章玄虚,但“永无至言”,至于庄子“齐死生”等观点,就更不足耽玩了,去神仙长生已千亿里,所以不能以老庄为仙道“窟藪”。^①葛洪对老庄之学的针砭,固然有因于他厌弃玄学清谈的思想情绪,但另一方面,也暴露出他不能从理论上克服仙道与老庄之学相矛盾的局限。

吴筠的思想学问,有很多与葛洪相似的地方,如都有过转儒入道的思想转化过程,有相同的内圣外王、内修道教神仙外行儒家教化的思想观点,吴筠也遇到葛洪首次提出的老庄之学与仙道的关系问题,但吴筠进行理论上的糅合,这点与葛洪截然不同。吴筠不同于葛洪而自觉地糅合老庄之学与仙道为一体,并以此作为建立其思想体系的基础,粗略地讲,可有四方面原因。第一,唐皇朝推老子为宗祖,力倡研习《老子》,并延及关列文庄,老庄道家之学俨然为入世学问,佐助朝廷政教,不再只是学者们逍遥人生的资借,也不是闲云野鹤们的方外旨趣。道家又与道教混而为一,道教被唐朝廷看作老君之教的延续,玄宗复以道家学说与神仙祭炼并举,在这样的社会背景下,道教学者自不会从老庄之学与仙道中强生分别,没有必要像葛洪那样自立门户以与玄学清淡者流相分别。第二,吴筠宗承王远知以传茅山一派道教学术,一如司马承祯,老庄之学与仙道在他的思想中是同等重要的。这是他与成玄英等人在学术传统上的差别,成玄英等人很少言及仙道修炼。又由于南北朝以降重玄学者不断地阐发老庄义理,援引其玄理入道门,融合老庄之学与仙道为一体的理论准备很充分,吴筠做起来也就是顺理成章的事。第三,重玄学宗趣的变化发展也决定了盛唐重玄学者要向仙道上发展。南北朝以至唐初重玄学都旨在寻求精神超脱,但精神超脱出旧的樊笼之后,必须有新的归依,心性修养为新归依之正路。道教的心性修养又须有不同于儒俗的目的,这个目的只能是仙道。第四,文化士人在功名利禄面前,总是得失须臾的,治世也好,乱世也罢,失意如此,得意也未必例外,文人总不免自觉倒悬于世道功名,于是要“悬解”。悬解之方,即入于道释,所以唐代虽

^① 说详《抱朴子内篇·释滞》。

称盛世,但文士入道释或好道释的现象,依然十分普遍。从某种思想学说对人生具有影响的意义上讲,唐士人之入道释或好道释,颇有所类似于魏晋人之好老庄。士人入道,一方面是受神仙长生的诱惑,无论富贵贫贱,生死问题总是人们经常要考虑的,另一方面则出于自我解脱的精神需要,无疑,《老》、《庄》是很符合这种需要,也很易于接受的思想资料。但与魏晋动荡不安的时代不同,唐朝是安定而强盛的,所以这些士人好庄老、入道籍,但不必踏上魏晋玄学家清谈的老路,也不必以嬉笑怒骂去宣泄情感,却找到一个妙趣横生,比玄言思辨更富有魅力,也更有诗情画意并且兼融玄理密妙的神仙世界。人与人总是不相同的,人不同言论自亦不同。比较而言,历代游仙步虚诗词与玄言诗及佛教偈语都有生生妙趣与深远玄趣的不同,如果说玄言诗及偈语可以使人得到一种玄趣,一种了悟真理的快感,那么游仙诗的美则在于恣意想象,在想象中过滤掉一切现实生活的灰黑色而剩下明艳的、令人快慰的画面。一般说来,抱着得失两可的人生态度、既要求精神上超脱现实又不放弃人生乐趣的士人,多入道;对现实人生彻底失望,只要求有一种绝对真理解脱苦难的士人,则多入佛。对于入道的士人来说,如何以老庄学说解开精神上的困惑,如何以神仙之学弥补人生乐趣的不足并解除关于生命终结的忧思,又如何将二者融为一体从而构筑起自己的思想大厦,便成为必须解决的问题。

吴筠是入道的士人中很有代表性的人物。

我们先看看吴筠转儒入道的思想转化。在《洗心赋》中,吴筠自称:“尝甄道以谋己,考往哲之所经。资忠孝与仁义,保存歿之令名。伊周功格于皇天,孔墨道济于生灵。”但是,“始崇崇于可久,终寂寂而何成”?伊尹周公的功业和孔丘墨翟的显学根本不能拯救世道,“唯闻松乔之高流,超乎世表以永贞”,经过这番大彻大悟之后,骤然看到一个赤松子、王子乔等曾经畅游过的清新洒脱、超乎尘表的神仙世界,自然要“捐区中之末驾,骋方外之逸轨”了。他矢志“收当世之所遗,贱时人之所伟,俯沧海以渊澹,仰赤霄以耸峙。人耽厚味与华饰,吾不知其所美也。”于是乎,“远尘境,棲云岑,洁其形,清其心,方冀睹杳冥之状,闻虚寂之音”。只要能抗拒尘俗的种种诱惑,而精勤于神道,那就不难发现:“进有驰车升邱之难,退有转规入谷之易。萦尘务以汨没,皆近习之所致,徇人情之所取,必神道之我弃。”明白了这个道理,从道的信念也就更坚定了,“理无往而不复,思挺然以释累。洿可以洗,浊可以澄。俾疏堕之情废,则精勤之思兴。代甘芳以淳淡,易浮荡以虚凝。合抱生于毫末,履霜至于坚冰。孰谓希夷之无物,吾必知恍惚之可凭也。乃复拂衣长林,从其夙尚。近宗仙经,远禀真匠。机已忘而气正,战复胜而神王。庶斯

道之有恒，喜勿药于无妄。夫造物者结虚而为实，致道者反粗而至精。所以齐天地之悠远，叶日月之昭明。哀众人沦胥以徂谢，吾方独务于长生”。

《洗心赋》的写作时间，当在吴筠请入道士籍并从冯齐整习道法之后。他应玄宗诏入朝时，尚存道济生灵之心，但当他发现功业无望之后，便真正地“逸轨方外”了。在吴筠这一思想转变过程中，我们可以明显地看出，“逸轨方外”原是要将自己从功业难成的困苦中解脱出来。但“逸轨方外”之后，精神必须有新的寄托，于是他又归宿于“独务长生”。所以，吴筠转儒入道之后，还有一个从虚极静寂之道到贵生有形之仙的思想过渡，亦即所谓凭籍希夷恍惚之道，达到“齐天地之悠远”的长生目的。显而易见，这是个理论问题，是抒情的诗赋所不能解决的。在吴筠自谓为道教义理“总括枢要”之作的《玄纲论》中，对这个问题作出了理论上的解释：

或问曰：“道之大旨莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？”愚应之曰：“何谓其不尚乎？”曰：“老子云‘死而不亡者寿’，又曰‘子孙祭祀不辍’。庄子曰‘孰能以死生为一条’，又曰‘圣人以形骸为逆旅’。此其证乎？”

吴筠对这个问题的解答，是以性理学为出发点的，他说：

玄圣立言为中人尔，中人入道，不必皆仙。是以教之先理其性，理其性者必平易其心。心平神和而道可冀，故死生于人最大者也。谁能无情，情动性亏，只以速死。令其当生不悦，将死不惧，翛然自适，忧乐两忘，则情灭而性在，形歿而神存，犹愈于形性都亡。故有齐生死之说，斯为至矣。何为乎不尚仙者也？夫人所以死者，形也；其不亡者，性也。圣人所以不尚形骸者，乃神之宅、性之具也。其所贵者，神性耳。若以死为惧，形骸为真，是修身之道，非修真之妙矣。老子曰“深根固蒂，长生久视之道”，又曰“谷神不死”。庄子曰“千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”……斯则老庄之言长生不死神仙明矣，曷谓无乎？又《道德经》、《南华论》多明道以训俗，敦本以静末，神仙之奥存而不议，其幽章隐书，炼真妙道，秘于三洞，非贤不传。^①

吴筠诸如此类的论述，简直可以说是先为全真教立言，全真教所谓“先性后命”，又教人将《老子》作修养心性的书来读，率皆同于吴筠。全真教与吴筠不同的地方，在于对待佛教的态度，吴筠深诋释氏，而全真教则奉佛教《般若

① 《玄纲论·长生可贵章》。

心经》为基本经典之一，但《般若心经》与“重玄之道”的凝炼之作《清静经》又旨相通，全真教实将二者作为修养心性的思想资料，所以从思想宗旨上说，全真教与吴筠盖无差别。而吴筠与葛洪不同的地方，则是理论上的，葛洪实视庄子等人的学问为轻薄无用，而在吴筠看来，老庄齐生死的玄言是教导中性之人对待生死要超然，如能混同物我，生死齐一，那么荣辱得失也就更不介意了。这就是心性修养。以心性修养为基础，尔后能入道习炼形长生之术。这里的“性”和“神”的含义略同，是形骸的主宰，而形骸只是神性的器具、住宅，所以老庄贵神性而不尚形骸，如果只知存守形骸而不颐养神性，那就不达修真之妙。反过来看，吴筠虽认为老庄贵神性是“敦本以静末”，但他并不因为贵尚神性便鄙弃形骸，从老庄的思想里很可能要推导出这一结论。但神仙长生是吴筠“逸轨方外”的重要精神寄托，所以，修养神性之外，吴筠还必须在虚无寂寥的道与有形有色的仙之间，架起一道思想桥梁。《玄纲论·以有契无章》说：

或问曰：“道本无象，仙贵有形，以有契无，理难长久，曷若得性遗形者之妙乎？”

愚应之曰：“夫道至虚极也，而含神运气，自无而生有。故空洞杳冥者，大道无形之形也；天地日月者，大道有形之形也。以无系有，以有含无，故乾坤永存而仙圣不灭。故生者天地之大德也。所以见六合之广、三光之明者，为吾有形也。若一从沦化，而天地万物尽非吾有，即死者，人伦之荼毒也。是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神，神与道合，即道为我身，所以升玉京、游金阙，能有能无，不终不死，何为理难长久乎？若独以得性为妙，不知炼形为要者，所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉？”

“道”含神运气，自无而生有地化生出万物，天地是万物之至大至善者，天地是永存不灭的，也可以说天地就是道，天地生物永无穷竭，可见生生不已是“道”最根本的德性。人禀形类天地，永存不灭是可能做得到的。做到永存不灭，也就是与道冥一。唐初重玄学者讲与道冥一，以自我不有不无的思想观念符合道不有不无的品性。吴筠论与道冥一则有所不同，他认为道生物自无而有，修炼神仙则以有契无，前者是生化，后者是归返。归返既是心性的返朴归真，又是炼精炼形的结果。承接重玄学者的观点，吴筠批判偏执有无之说，但与唐初重玄学者双遣有无，即非有非无的态度不同，吴筠是主张合有无的。合有无是他沟通无象之道与有形之仙的关键，如《神仙可学论》说：“世情谓道体玄虚，则贵无而贱有；人资品质，则取有而遗无。庸诘知有

自无而生,无因有而明。有无混同,然后为至……若但以虚极为妙,不应以吐纳元气,流阴阳,生天地,运日月也。故有以无为用,无以有为资。”寂寥无象之道必然要生化万有,虚无寂寥是道之体,生化万有是道之用,所以,有与无是道之体用两方面的表现。将道之有无体用结合起来看,则道既可自无而生有,人修炼亦可自有还无。老庄之学就不但是修养心性的典则,而且是修炼神仙长生的理论依据。从这个理论出发,吴筠分析了文明进步与道德沦丧的二律背反,论证了修养以复归性初及炼质登仙的可能性。

二、文明进步与道德沦丧的二律背反

社会历史的进程,在吴筠看来,只是一连串充满着器物文明与道德沦丧相矛盾的符号,这是令人痛苦的。在社会历史的进程中,人类不断地增长才智。而才智之用,一则使器物滋彰,再则使功名等各种观念日益繁冗,人们在创造文明的同时,遗忘了人的本性,自性既失,则非但使创造者成为被创造物的奴隶,而且人的心性也因而流入机谋狡诈,人与人相制相残,不知自性本来,不知归止。从这些社会现象中,吴筠发现器物滋彰与道德建设是一对矛盾,器物文明的同时,原始的纯朴道德不可抑制地沦丧下去,所以他根本就不指望在器物文明的基础上,在未来建设起善与美的道德。于是,同许多深受道家思想影响的学者一样,吴筠坚持以想象中的原始纯朴道德来拯救浇薄了的“季世”,要求社会在文明进步的同时坚守住道德复归这条根本原则。但是,从历史必然要变化发展的角度看,由作为文明进步之标志的仁义礼智、刑法制度取代原始的道德,是不是合乎理性、合乎逻辑的发展呢?在浮伪已然滋起的当世,又该如何治化呢?

吴筠并不笼统地非斥仁义礼智信等名教纲常,不像老子那样斥之为祸乱之首,要求目前当下便“复结绳而用之”。在吴筠看来,人类道德从远古的淳厚到今世的浇薄,是必然的现象。正如人生幼齿愚钝而壮长敏慧一样,社会也随着历史进程而智虑日丰,“婴儿未孩,则上古之言纯粹也。渐有所辨,则中古之尚仁义也。成童可学,则下古之崇礼智也。壮齿多欲,则季世之竞浮伪也”。^①虽然人性是一天不如一天纯朴,世道是一代不比一代淳厚,但究其根叶,则“变化之理,时俗之宜,故有浇淳之异也”。换言之,令人痛苦的道德沦丧,却又合乎时俗变化之理。合乎时俗变化之理就是符合某种理性法则。但是,合乎时俗变化之理的道德沦丧并不就是正确的,善的和美的。在他看来,现实必然性不能作为判断是非的标准,现实必然性固然是时俗变化之理,但时俗既然可以变化,自然也就可以诱导。以是非善恶去衡量,吴

^① 《玄纲论·化时俗章》。

筠认为现实的道德不若远古的道德。毫无疑问,吴筠理想中的道德建设是关于未来的,但能够想象的道德准则却是过去的。上古三代的政治神话,是中国古代的乌托邦理想,为一切忧虑社会道德的古代学者所津津乐道,他们希冀从中找到社会道德生活的希望,树立起道德建设的信心,吴筠的思想是其一例。为了证明道德复归是可能实现的,是应当的,吴筠对影响个人性情、个人道德观念的原因进行考察。

吴筠认为,导致个人本性迷失、社会道德沉沦的原因,主要有两方面,一是习学,二是随任时俗。如说:“子以习学而性移,人以随时而朴散。”由个人的性情推移,便形成了全社会的人伦否泰。人伦的否泰交复,则是社会治乱循环的“阴阳之数”。人性在阴阳之数的交替循环中,日盛一日地不可自持,于是随任时俗而有善恶升降。在这里,吴筠强调习学和时俗环境对个人品性的影响,应该说有其深刻的一面。习学的作用并不限于传授知识,更重要的是灌输某种思想方法和道德观念等,有见于此,老子曾教导人们说,“绝学无忧”,唐初重玄学者如成玄英等人,则对儒俗所谓教育进行攻击。吴筠与他们不同,他看到习学对个人品性的影响,于是利用习学引导人们返朴归真。唐初重玄学者如李荣等人看到流俗会泯灭人的本性,于是立言“道与俗反”,而吴筠则要训世导俗,以出世态度作入世事业是吴筠的处世哲学,也是他兼融儒道的思想性格。

根据吴筠的理论,既然道德沦丧乃出于“变化之理,时俗之宜”,个人的品性迷失又由于习学和随俗,那么为人君父者就有责任加以引导,施行教化。如何教化呢?吴筠说:

教子在乎义方,治人在乎道德。义方失则师友不可训,道德丧则礼乐不能理。虽加以刑罚,益以鞭楚,难制于奸臣贼子矣。是以示童蒙以无诳,则保于忠信;化时俗以纯素,则安于天和。故非执道德以抚人者,未闻其至理者也。^①

因为纯朴的道德是人类精神的根本,要“敦本以固其末”,就应该“先素朴而后礼智”,或者说“内道德而外仁义”,即内修道德之诚,外行仁义之事,这也是对“内圣外王”的一种理解。吴筠虽然崇尚道家的道德为根本,认为儒家的仁义礼智等只是从道德根本中衍生出的枝节,但由道德而衍生出仁义等既是时俗之变,所以他又主张因应时变,认为在朴散为器、道德已演变为仁义的当世,理当运用仁义礼智信等手段以治人,由仁义对人的情性进行约

^① 《玄纲论·化时俗章》。

束,以达到复归道德之本根的目的,这是吴筠讲教化之道的基本思路,如说:“仁义礼智者,帝王政治之大纲也。”“礼智者,制乱之大防也。”对于《老子》书中“礼者忠信之薄而乱之首,以智治国,国之贼,不以智治国,国之福”等言论,吴筠解释为“塞其乱源而绝其诈根”,称言玄圣宏旨深刻,而扬雄班固诸儒以为“道家轻仁义、薄礼智而专任清虚”,其实大谬,不符合老子的原教旨。^①

三、宇宙生成论及其认识论基础

吴筠对《老子》思想的阐发援引是多方面的,他不但从性情修养的角度兼融老庄之学与仙道,从道德仁义以治世的角度糅合道儒,而且从《老子》的思想中引发出他的宇宙生成论。

吴筠的宇宙生成论,始于阐发《老子》所谓“道生之,德畜之”之说。《玄纲论·道德章》说:

道者何也,虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无对。至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方,混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五音以之成。生者有极,成者必亏。生生成成,今古不移,此之谓道也。德者何也,天地所稟,阴阳所资,经以五行,纬以四时,牧之以君,训之以师,幽明动植,咸畅其宜。泽流无穷,群生不知谢其功;惠加无极,百姓不知赖其力。此之谓德也。然则通而生之之谓道,道固无名焉;畜而成之之谓德,德固无称焉。尝试论之,天地人物,灵仙鬼神,非道无以生,非德无以成。生者不知其始,成者不见其终。探奥索隐,莫窥其宗。入有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者,道德之常,天地之大纲。

通生万物而无匮的道,既是万物化生之泉源,又是事物先天之理、先验的秩序;匠成万物无不宜的德,既是成就万物之凭藉,又是事物后天的法则。道虽虚无冥杳,至静无心,却又“品物有方”。也就是说无形实、无念虑的道能有规范、有秩序地造化万物。德虽泽流无穷、惠施无极,但百姓群生却又赖其力而不知其功。虽然道德正体现在事物生成之始终两方面,但从生成之始与成就物终的角度,却又探贖不到道德的形实。我们只能从生成不已和“品物有方”的事实中体悟到道德的存在,至于道德究竟是什么,以什么方式作用于万物,却又“莫究其朕”,是不可认知的、神秘莫测的,所以称之为“自然”。

^① 见《玄纲论·明本末章》。

吴筠并没有沿着自然独化或“自然者本无自性”的路子继续走下去。也许正因为他解不开“莫究其朕”这个谜，而他的性情修养及神仙修炼又非要有一个宇宙生成的理论不可——“独化”说只能作为自我精神超脱的理论基础，所以，他又取元气本原论的观点，并加进了“至精感激”、“真一运神”等说法，以图明确宇宙生成之究竟。《玄纲论·元气章》说：

太虚之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。元气者，无中之有，有中无，旷不可量，微不可察，氤氲渐着，混茫无倪，万象之端，兆朕于此。于是清通澄朗之气浮而为天，浊滞烦昧之气积而为地，平和柔顺之气结而为人伦，错谬刚戾之气散而为杂类。自一气之所育，播万殊而种分。既涉化机，迁变罔穷。然则生天地人物之形者，元气也；授天地人物之灵者，神明也。故乾坤统天地，精魂御人物。气有阴阳之革，神无寒暑之变。虽群动纠纷，不可胜纪，灭而复生，终而复始，道德之体，神明之心，应感无穷，未尝疲于动用之境矣。

作为一个思想者，吴筠当然要讨论道德自然的形而上学，但由于这种形而上学不能满足他修炼有形之仙的理论需要，所以他又跑到元气本原论的阵营里来。元气化生万物得有动力源泉，于是吴筠提出“至精感激”和“真一运神”这样两个范畴。毫无疑问，“至精感激”和“真一运神”是引发元气运动的始初动力。这个始初动力的提出，必须有其认识论基础。

那么，吴筠的认识论基础究竟是什么？它绝不是由逻辑演绎推导出的，因为它没有任何前提；更不是对经验事实的综合归纳，因为它比有无恍惚的元气更渺茫，远远超越了感知的范围。如果我们根据这种思想方法去探索吴筠的认识论基础，恐怕吴筠要告诉我们说，“夫子之问也，固不及质”。因为吴筠无意于建立一个和神仙炼养毫无关涉的宇宙论，正如重玄学者要双遣有无而求精神解脱便说事物皆自然独化一样，吴筠要说明神仙修炼可以自有还无，也必须弄明白人物生成如何自无而有。他面临着这样一个问题：人既与天地同禀一气而生，为什么不能与天地齐寿、共日月同晖？围绕着这个问题，他要思索生命的发生、生命现象存在的根据，也要思索天地宇宙的发生、天地宇宙永存不灭的根据。以这两方面相互发明，他便发现了天地人物的“奥秘”。吴筠说：

余尝思大道之要，元妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣，自然者，则不然而然矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物，万物剖氤氲一气而生矣。故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也。人得一气，何不与天地齐寿，而致丧

亡,何也?为嗜欲之机所迷也……见此碌碌之徒,区区之辈,在道门者,不知有守道、服气、养形、守神、金丹之术。或国之重臣,匡佐社稷,在于儒典,禄位弥高,不知有摄养之术,易形之道,反精之规,却补之妙,多见使形体枯槁,不终其寿,实可伤哉……今守道者取虚无自然,正真之一;服气者知两半之前,胎息之妙,绵绵若存尔。^①

根据吴筠的看法,掌握了养形守神、摄养反精诸术便能绵绵若存,如同天地一样永存不灭。这清楚地反映出,吴筠所理解的天长地久,是有某种生生不息的根据的。吴筠要寻找这个根据,他没有追踪到物质不灭的定律上,也绝不可能借助于天文观察而提出假说,他只能按照“内取诸身”的理论原则,亦即从人体小宇宙中去发现自然大宇宙的秘密。在吴筠看来,人是模范天地而成形的,所以说:“人之禀形模范天地。”^②“天人生成,分一炁而为身,禀一国之象,有炁存之,有神居之,然后安焉。”^③基于人体与天地宇宙一致性的观点,吴筠得以从对人体生成、修炼时的体内运动中,比拟出天地宇宙生生不已的动力源泉。《玄纲论·同有无章》说:“本无神也,虚极而神自生;本无气也,神运而气自化。气本无质,凝委而成形。形本无情,动用而亏性。形成性动,去道弥远。故溺于生死,迁于阴阳,不能自持,非道存而亡之也。故道能自无而生于有,岂不能使有同于无乎?有同于无,则有不灭矣。故生我者道,灭我者情。苟忘其情,则全乎性。性全则形全,形全则气全,气全则神全,神全则道全,道全则神王,神王则气灵,气灵则形超,形超则性徹,性徹则返覆流通,与道为一,可使有为无,可使虚为实,吾将与造物者为俦,奚死生之能累乎!”对这段话,切不可作玄学家言观。所谓“虚极”,犹后代道教静功的最高意境,是以坐忘等方法修持而出现的忘物丧我的心理现象。吴筠认为道或天地没有人类的情感,所以“虚极而神自生”。五代内丹道讲所谓“炼神还虚”,此即其源流之一。至于所谓“真一”,从修炼的角度说,指虚极无情思的精神意境,体内无阴阳升降的迹象;从宇宙生成的角度说,则指“两半之前”,亦即道或气尚未剖析为阴阳的元始状态。如《形神可固论·养形》说:“夫人未有其兆,则天地清宁,剖道之一气,承父母余孕,因虚而生,立有身也。有一附之,有神居之,有气存之,此三者递相成,可齐天地之寿,共日月而齐明。何者?为修身慎行,助育元气,胎息脏腑,存神想思,含虚守元,宗皇之(疑作三)一。”同样的道理,所谓“至精感激”,也是以人体生殖比拟为

① 《形神可固论》。

② 《神仙可学论》。

③ 《形神可固论·守神》。

宇宙生成。而吴筠讨论宇宙生成的最终目的,则又在于为修炼成仙建立理论依据。本来,他只须以生殖说修炼事,在一顺一返也就可以了,为什么偏要将理难穷蹊的天地宇宙牵连进来呢?究其原因,约有三说。第一,修炼是术,对术必须作出理论性的解释,而世间最根本的道理,当然是关于宇宙生成的理论。也正因为要以道理考论方术,所以在道理上最说得通顺的内修或内丹道,日渐流行起来,从而成为中晚唐道教学术发展之主导。第二,学术思想的渊源使之然。唐初期道教习《老子》风气最盛,“道生”为《老子》之要义,道教学者也多好探寻“道生万物”义。道教又早在汉末即已吸收元气论、阴阳五行说,唐道教顺理成章地拣起阴阳五行的话题。元气阴阳,正是天地宇宙之所由来及所以来。第三,为论证神仙修炼可长生不死寻找理论依据。神仙修炼的目的是永存不灭,永存不灭之灼然可见者,无非天地宇宙、日月阴阳,这一点早在王充《论衡·道虚》中已有明确的论述。如果说生命的发生与宇宙生成在至理上是相同的,那么模范天地宇宙以修炼者得与天地齐寿便是可能的,根据这一基础理论,吴筠论证出神仙可学而得。根据同样的理论,唐宗内丹家习惯于以人禀形模范天地、修炼模拟天地日月,证其丹道长生之说。在这里,吴筠的哲学思想有一个从本体论向本原论,即从道德本体论向元气本原论转化的过程,这个转化过程,正反映出重玄学向仙道复归的变化趋势,也是吴筠思想之成为初盛唐重玄学终结的一种表征。

四、性情修养及神仙可学论

吴筠的性情修养说,是以灭除情思为手段,达到复归性初之目的。在他看来,后天之情对先天之性的破坏,不但是人生苦恼的根源,而且是不寿早夭的祸殃。《玄纲论·性情章》说:

夫生我者道,禀我者神,而寿夭去留匪由于己,何也?以性动为情,情反于道,故为化机所运,不能自持也。将超迹于存亡之域,棲心于自得之乡,道可以为师,神可以为友。何为其然乎?夫道与神无为而气自化,无虑而物自成,入于品汇之中,出乎生死之表,故君子黜嗜欲,隳聪明,视无色,听无声,恬淡纯粹,体和神清,虚夷忘身乃合至精。此所谓返我之宗,复与道同。

人们之所以不能掌握自己的命运,原因就在于有情。有情便要追逐外物而丧失自我,受外物的牵制,也就依外物而变化迁流,生生死死,不可自持。这个外物,既指财货,又指佛道鬼神,吴筠讲修性或全性时,是反对崇拜偶像的,如《形神可固论·金丹》说:“有此形骸,而不能守养之,但拟取余长之财,设斋铸佛,行道吟咏,祈祷鬼神,以固形骸,还同止沸加薪,缉纱为缕,岂有得

之乎？”在《思还淳赋》中，吴筠更对世道祈虚丧真表示痛心疾首，攻讦佛教尤著。如果灭除情伪，那就不受诱惑，不受诱惑的人就是“至人”，吴筠说：“得失在乎己，而靡由其他，故泰然忘情，美恶不动乎衷者，至人哉！至人哉！”^①这个“至人”与庄子笔下的“至人”，有着同样的品德，既可以说是精神逍遥于自得之乡的现实的自我，也可以说是灵魂幻现于得道世界的幻影之我。看来，要么祈祷泥塑木构的神佛，要么崇拜精神上的自我，没有别的出路。

然而，吴筠并不认为崇拜自我精神是一条死路。在他看来，人的本性是天然自足的，为了找到世人生死流转不能自持的病根，吴筠要正本清源。既然人自道而生，禀神而化，罪恶的情欲又因何而起呢？吴筠说：“神禀于道，静而合乎性；人禀于神，动而合乎情。故率性则神凝，为情则神扰，凝久则神止，扰极则神迁。止则生，迁则死，皆情之所移，非神之所使。”^②“率性”说出《中庸》，指遵循天然本性而行事，这个天然本性或真性是不包括任何情欲的。那么，变性为情的罪恶魁首究竟是谁呢？这是个麻烦问题。中国本民族各种形色的宗教，都没有原罪说，中国人认为人类始祖都是大圣人大神人，不像亚当夏娃那样经不起诱惑而吃禁果。所以关于人类的情欲是不是罪恶，又如何产生等问题，就都可以提出来讨论。道教中就有一种与吴筠相反的观点，认为“神本从道生，道者清静，故神本自清静”。既然人神本来清静，所以不能“反常相教断情欲”，因为“情欲非有形质也，来化无时，不效有形之物，可得断截，使不复生”。此种情欲“出生无时，不可见知，不可预防……以是故不可得断绝”。^③吴筠也认为神禀于道，本来清静，但他断然认为情欲必须根除，因为它产生于两项极坏的东西，“内则阴尸之气所悖，外则声色之态所诱，积习浩荡，不能自宁，非神之所欲动也”。^④由于人受生时即存在阴戾之气与清阳之气的两极对立，受生后又必然受外界的声色诱惑，所以人必须受教化，情欲必须断绝。

根据阴阳的两极对立，吴筠遂将人分为三等。他说：“禀阳灵生者为睿哲，资阴魅育者为顽凶。睿哲惠和阳好生也，顽凶悖戾阴好杀也。或善或否，二气均合而生中人。三者各有所禀而教安施乎？教之所施，为中人耳。何者？睿哲不教而自知，顽凶虽教而不移，此皆阴阳之纯气者也，亦犹火可灭不能使之寒，冰可消不能使之热，理固然矣。中人为善则和气应，不善则

① 《玄纲论·真人为俦章》。

② 《玄纲论·率性凝神章》。

③ 《云笈七签》卷10《老君太上虚无自然本起经》。

④ 《玄纲论·率性凝神章》。

害气集。故积善有余庆，积恶有余殃。有庆有殃，教于是立。”^①性三品说并不是吴筠的发明，他不过想为孔子上智、下愚不移的观点寻找生理依据而已。其实将阴阳学说与人性论结合起来，力图调和由孟子荀子性善性恶论引起的矛盾，汉儒已作过很大的努力。性善则率性而合道，可见名教不是对人类本性的摧残，而是使人恢复生性本来，强调教化的可能性；性恶则须强化政教刑法，为封建专政及与之相应的意识形态寻找“合理”的根据，强调教化的必要性，性有三品，则有人可任意行事，有人必须受制约，教化中人既可能，又必要。吴筠与汉儒董仲舒等人的差别，只在于他要教导中人去做“至人”，即自为自在的神仙，而不是劳碌无功的儒家贤人。

中人修性的原则是守静去躁，修炼神仙的法要是心静气动。《心目论》专讲心静的重要性。《玄纲论·超动静章》也说：

夫道至无而生天地，天动也，而北辰不移，含气不亏；地静也，而东流不辍，兴云不竭。故静者天地之心，动者天地之气也。心静气功所以覆载而不极。是以通乎道者，虽翱翔宇宙之外而心常宁，虽休息毫釐之内而气自运。故心不宁则无以同乎道，气不运则无以存乎形。形存道同，天地之德也。是以动而不知其动者，超乎动者也；静而不知其静者，出乎静者也。故超乎动者，阳不可得而推；出乎静者，阴不得而移。阴阳莫能变，而况于万物乎？故不为物所诱者谓之至静，至静然后能契于至虚，虚极则明，明极则莹，莹极则微，微者，虽天地之广、万物之殷，而不能逃于方寸之鉴矣。

修炼者心静气动，是一个渐习的过程。吴筠认为人性本是“至凝”的，“物感而动”，“习动滋久，胡能遽宁”？所以应该渐习，即“将躁而制之以宁，将邪而闲之以贞，将来而抑之以舍，将浊而澄之以清”。积习生常，作到行如是，息如是，造次如是，逍遥如是，以至“动寂两忘而天理自会”。^②到了这个阶段，就“不欲有心”，“又不欲苦无心”，有感则应，应而勿取，顺任自然，而不存取舍二趣，就能逍遥于无何有之乡了，所以说：“我心不倾则物无不正，动念有属则物无不邪。邪正之来，在我而已。”^③

在吴筠看来，守静去躁、精思静默、抑制所起地灭绝情欲，是可以“不规而圆，不揉而直”的，这反映了他的处世态度及入世的人生修养。进一步，吴筠还要以灭绝情欲为手段学成纯阳无阴的神仙。吴筠坚信神仙可学而成，

① 《玄纲论·天禀章》。

② 《玄纲论·会天理章》。

③ 《玄纲论·虚明合无章》。

成仙有三种,一种是禀受异气的,不因修习而自得;一种待学而后成,而近于仙道有七个方面;一种虽学不得,此远于仙道,也有七个方面。据《神仙可学论》说,远于仙道包括这样七个方面:其一,“雷同以泯灭为真实,生成为假幻,但所取者性,所遗者形,甘之死地,乃谓常理”,但不知形气为性之府库,“形气败则性无所存”,所谓取性也就落空;其二,以为仙必有限,因而沦堕不求进取,不知“块然之有,起自寥然之无,积虚而生神,神用而孕气,气凝而渐著,累著而成形,形立神居,乃为人矣。故任其流遁则死,返其宗源则仙。所以招真以炼形,形清则合于气。含道以炼气,气清则合于神。体与道合,谓之得道。道固无极,而仙岂有穷乎”?其三,“强以存亡为一体,谬以前识为悟真”,以为形体终归是要败散的,灵魂可以再生,于是“厌见有之质,谋将来之身。安知人造化之洪炉,任阴阳之鼓铸,游魂迁革,别守他器,神归异族”。其四,得意于财货功名,“自谓封殖为长策,贻后昆为远图”。殊不知盛必衰,得必丧,高必危,盈必亏。故不能以恬与智交相养。其五,强盛之年为情爱所役,斑白之后虽有希生的愿望,但伤残未补,加之积习成性,所以有慕道之名而无其实。其六,听说金丹可以羽化,可以延年,“遂汲汲于炉火,孜孜于草木”,又不深知金丹之理,而务于末。其七,“身栖道流,心溺尘境,动违科禁,静无修持。外邀清誉之名,内蓄奸回之计”,如此可以欺名盖世,但“神不可罔”。与之相反的就是近于仙道的七个方面。如能“取此七近,放彼七远”,便“识元命之所在,知正气之所由,虚凝淡漠怡其性,吐纳屈伸和其体,高虚保定之,良药医辅之,使表里兼济,形神俱超”。能如此者,虽尚未超升,但已经算是神仙了。^①这个神仙标准虽也要通过方术修炼才能够达到,但明显又具有重玄的理趣或精神况味。

第三节 唐玄宗《道德经注疏》的“摄迹归本”论

以唐玄宗名义颁布并产生过很深历史影响的《道德经注疏》,将性命修养概括为“摄迹归本”。既然是“归本”,当然要预设“本”的存在作为逻辑前提。《注疏》继承顾欢、成玄英用过的“妙本”概念,以之诠释《道德经》之所谓“道”。其思想之展开,大要即在发畅“妙本”和“摄迹归本”两个方面。前者将本体论和本原论哲学融贯起来,以思辨的方式建立其理论依据,后者开出一条复归之路,作为修养的原则。二者对应互动,本来一体,但可以从叙述层次上作一分疏。

^① 见《神仙可学论》。

一、融通本体论和本元论哲学的“妙本”说

从《老子》以及阐发老子哲学的诸多注疏和论著看,思想家们曾长期被所谓“道”的问题困扰着。当老子发现天地万物的运行有某种秩序、其中蕴含着具有终极真理意义的自然法则时,他同时也就发现了表述上的困难。虽然老子曾天才地运用“道”来指谓这个终极法则,揭示出万物运行中有某种必由途径,如由微而著、生灭循环等,但作为万物运行终极法则的“道”,是包含了万物运行无限多样性的抽象同一。根据古代哲学的基本思想方法,包含万物无限多样性的抽象同一,也就是万事万物的共同本元。这个共同本元既是万物的生成始基,也是万物运行的最初法则。老子之“道”兼有这样两重含义,一则曰“道生一,一生二,二生三,三生万物”;一则曰“人法地,地法天,天法道,道法自然”。但老子又意识到要彻底揭示这样两层哲学含义,单运用一“道”字是不够的,因为“道”为途径,用以喻示运行法则固可,但作为万物共同的生成本元,其哲学含义是从“道”中引申不出来的。所以老子反复强调说:“道可道,非常道”,在难以名状的情况下,姑且“字之曰道,强名之曰大”。老子所遇到的表述困难,后来的思想家们同样也遇到了,《庄子·知北游》中批评“所谓道,恶乎在”的提问是“固不及质”,可以说是对这层表述困难的很好说明,但却未能找到更合适的概念去替代《老子》之“道”,表述“道”所要揭示的哲学含义。秦汉解《老》诸家,直至魏晋时以注《老》作为建立新思想方法之凭借的王弼等人,也依然是以“道”解说“道”,如王弼注“道可道,非常道,名可名,非常名”说:“可道之道,可名之名,指事造形,非其常也。故不可道,不可名也。”“指事造形”的“可道”,也就是“恶乎在”的“所谓道”,这样的道不足以揭示上述双重哲学含义,所以,就形而下的名相而言,只能解释说“道”不是什么。

但魏晋玄学毕竟比秦汉诸子学说前进了一大步,表现在对“道”义的阐发上,就是结合于形而下之物,从有无、体用、本迹等范畴揭示道与物的关系,魏晋玄学也因而走出本原论哲学的旧樊篱,迈向本体论哲学的新原野。南朝重玄学是沿着魏晋玄学的道路发展出来的,所以南朝重玄学者多援用体用、有无、本迹诸范畴诠释老子所谓“道”。但由于重玄学者要追求比玄学更玄通无滞碍的精神境界,所以另一方面又吸收了中观三论的“百非”之说,如说道体“非有非无”、“非本非迹”等等。从某种意义上说,这些观点要比魏晋玄学深入一层,因为以本迹、体用等范畴解释道与物的关系,实际上是将二者隔裂开来了,如果说万物只是道体的印迹,那么道无疑不即在物自体之中,这是魏晋玄学家试图建立本体论哲学但不彻底的地方。重玄学者论道体“非本非迹”,本旨在追求精神上的玄通,但同时也完善了玄学本体论。如

果说道体“非本非迹”，那么道与物的关系就是包含了差异的同一，正是在这个意义上，重玄学者又有所谓道体“不混而混”等等说法。

但南朝重玄学者用以阐述道体义的双遣两边的语句，仍未能最终摆脱老子的表述困难，尤其是在将老子的本原论哲学阐发为本体论哲学时，这种语言陈述上的困难就更反映为一个理论问题。如果道不是离异于万事万物的所谓“本”，或者说不是万事万物的生成本元，那么“道”作为与万物之迹相对的“本”的意义就不能成立。事实上，正是从否定道为生成本原的角度出发，隋唐之际的《本际经》提出了“无本为本”的观点，因为无本，所以“返朴归真”云云，也就是返于无本或者干脆说“无本可返”。换言之，万物众生即目前现象是本质，并不存在一个更深刻的共同本原。这种思想观点的出现，一方面是由于重玄学者在魏晋玄学的理论上追求更圆通的精神境界，完善玄学的本体论哲学，另一方面则是由于受中观宗的深刻影响。但在一些好寻古义的学者看来，重玄学者的诠释全不合《老子》本旨，玄奘坚持以末伽即途径的意义译“道”为梵文便是一例，释义褒以“本际”义诘难李荣也是一例。在唐初的佛道论争中，释子以别生歧义曲难重玄学者处虽亦见之，但总的来说，释子之非难大要本于原教旨精神约束重玄学者对《老子》的自由发挥。加上重玄学在不断遣除偏执的玄通超脱之后，也需要有新的精神依倚，而且，要彻底抛弃本原论哲学观念，也是中国古代哲学家们所不能接受的，所以到高宗武周朝，重玄学又出现了复归本原论的明显倾向。这种倾向在《海空经》的“妙有”、“妙无”之说中有所表现，表明重玄学者在经过了“非有非无”等本体论对本原论的否定之后，在寻找某种确实的、可为终极精神依倚的东西，接着便有王玄览将万物众生说成大道之印迹的思想出现。万物众生是道的印迹，则非但道生万物，而且道是万物运动循环之秩序的先验规定。王玄览又将道别出心裁地分为“常道”“可道”两种，常道为寂本，可道应感万物众生，这表明他已意识到有必要将本体论和本原论兼融起来，但运用什么样的概念来概括这层哲学含义，王玄览的常、可二道之分显然不是好办法，虽然他反复申述常、可二道异中有同的关系，但分别本身就暴露出尚未彻底兼融的痕迹。

总而言之，在玄宗立意注疏《道德经》时，有两个问题必须解决，一是老子以来对“道”所兼具的双重哲学含义的概念表述困难，二是在唐初重玄学宗趣转化中试图融通本体本元二论，倾向于复归本原论但找不到更好的理论概括的困难。只有解决了这两个问题，才能平息诸家歧议，建立起一统众说的《老》学体系。玄宗的《道德经》注疏基本上解决了这两个问题，这一点具体体现在对“妙本”这个概念的运用上。“妙本”虽是个旧有概念，但玄宗

《道德经》注疏所赋予它的哲学含义，却与旧注家不同。

先让我们看看玄宗《道德真经疏释题》中的一段论述：

《经》曰：“有物混成，先天地生。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”故知大道者，虚极妙本之强名，名其通也。《庄子》曰：“太初有无。”有“无”者，言有此妙本也。又曰“无有无名”，无名者，未立强名也，故《经》曰“无名天地之始”；强名通生曰道，故《经》曰“有名万物之母”。《庄子》又曰：“物得以生谓之德。”德，得也，言天地万变旁通，品物皆资妙本。

从这里看，玄宗注疏是从本原论的意义上谈论妙本、道与物象关系的。作为万物运行必由途径的“道”，由途径义可引申出通达的意思，“通”谓通生，道为通生万物的途径，由道沟通的万物本原则是“妙本”。换言之，只有“妙本”才是具终极含义的概念，所谓道只是为此妙本强立的名字。“妙本”是更高度抽象的概念，不像“道”那样具有明确的通生途径之义，所以说是“虚极”，是“无名”。这样，无名的“妙本”与有名的“道”便构成了本体与名相、本原与通生途径的关系，“道”也就成了连结妙本与万物的中介。就“妙本”而言，“道”是显现，是强名；就万物而言，“道”则为本原。这种提法在玄宗注疏中也频繁出现，如注第一章“无名天地始”说：“无名者，妙本也。妙本见气，权舆天地，天地资始，故云无名。有名者，应用也。”权舆是开始的意思，如疏发挥此注说：“但其妙本降气，开辟天地，天地相资，以为本始。”又如疏第一章“道可道，非常道”说：

道者，虚极妙本之强名，训通，训径……可道者，言此妙本通生万物，是万物之由经，可称为道，故云“可道”。非常道者，妙本生化，用无定方，强为之名，不可遍举，故或大或逝，或远或近，是不常于一道也，故云“非常道”。

疏第六十二章“道者万物之奥”等处也反复强调“道者妙本之强名也”的观点。根据这个观点，妙本是道的本体，道是妙本的名相，“道”之具有生成本原义便得到了解释。如疏第五十一章“道生之，德畜之”说：

道生之者，言自然冲和之气陶冶万物，物得以生，故云道生之。注云“妙本动用降和气”者，妙本，道也，至道降气，为物根本，故称妙本。

从这里看，“妙本”只是对“道”之具有生成本原义的一种解释，并不是比道更幽深的终极究竟状态。

玄宗注疏中的“妙本”观点，与唐初期重玄学者的道体论显然是不同的，

但其“妙本”观点的形成,却受到唐初重玄学者道体论的深刻影响。我们比较一下第二十五章“有物混成,先天地生”的成玄英疏和玄宗注疏。

(成玄英疏:)有物者,道也。明道非有而有,非物而物,混沌不分,而能生成庶品。亦明不混而混,虽混而成,不成而成,虽成而混。即此混成之道,在天地先生,还是不先先、不生生化也。

(玄宗注:)将欲明道立名之由,故云有物,言有物混然而成,含孕一切,寻其生化,乃在天地之先。

(玄宗疏:)有物者,妙物也,即虚极妙本也。将欲申明强名所由不可即此道,故云“有物”尔。言此妙物混然而成,含孕众象,寻其生化,乃在天地之先,故云“先天地生”尔。

成玄英要说明道本体的究竟状况,但这个问题是很难说得明白的,所以多用“不有而有”等语言方式,对《老子》说道“先天地生”,成玄英抱着不很肯定的态度,似乎对“先天地生”不能以时间上的先后去理解,所以有“不先先”,即以不先为先的说法。根据成玄英的观点,道的混沌状态也就是物象的混沌状态,道在一开始便包含了物象世界的无限丰富内容,物象世界只是道的展开,道“生成庶品”的含义就在这里。成玄英的疏也经常用到“妙本”这个概念,如疏第四十章“天地之物生于有,有生于无”说:“言天地万物,皆从应道有法而生。即此应道,从妙本而起。元乎妙本,即至无也。”疏第四十二章“道生一”说:“至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气。”成玄英习惯于将“妙本”与“至道”联用,以“妙本”为道体超绝形名的终极状态,这个终极状态也就是“至无”,“至无”也可以说是“不有”或“非有”,处于这个终极状态的道是有无未分的,或者说是有无互含的。成玄英的这个观点也就是唐初重玄学者道体论的基本观点,后来的重玄学者为将这个观点说得更明白,又用到“妙有”“妙无”,如黎兴方长造作的《海空经》,或者直截了当地断言道体虚无而罗于万象,如李荣等人。玄宗注的观点与这些重玄学者不同处,在于将道明确地理解为生成本原,当注文断言道“含孕一切”的时候,与李荣“虚无罗于万象”的观点无疑有相似处,但道“含孕一切”的意义在于道能生成一切万物,道并不即在一切实物之中。玄宗疏基本上是对注的解释,疏说道“含孕众象”与注说道“含孕一切”是同一个意思。试图将众象之有与至道之无同一起来,在这点上玄宗注疏与唐初重玄学者是一致的,这是该注疏深受唐初重玄学道本体论影响的一种表现,如注第二十一章“道之为物,惟恍惟惚”说:“此明孔德所从之道,不有不无,冲用难名,故云恍惚。”疏说:“此明虚极妙本为物形状,即孔德所从之道也。虚极妙本强名曰道。道之为物,其运动

静形状若何，言此妙本不有不无，难为名称，谓之有则寂然无象，欲谓之无则湛似或存，无有难名，故谓之恍惚尔。”讨论道的“动静形状若何”，是道体论问题，从这个角度说“妙本不有不无”，表明玄宗注疏中的“妙本”说直接因承于唐初重玄学的本体论哲学。但紧接下文的疏，则由本体论向本原论转化。疏“惚兮恍兮，其中有象”说：

此明降生本迹也。惚，无也；恍，有也。兆见曰象，妙本无物，故谓之惚，生化有形，故谓之恍，斯则自无而降有，其中兆见一切物象，从本而降迹也。

疏“恍兮惚兮，其中有物”说：

物者，即上“道之为物”，妙本也。妙本降生，兆见众象，修性反德，则复归无物。无物即道也。言人修性反德，不离妙本，自有归无，还冥至道，故云“其中有物”，言有妙物也。此摄迹以归本也。

从本降迹是人及万物的生化过程，摄迹归本是修性反德的复归过程，前者是后者的理论基础，后者是前者的思想目的。为了复归性初，唐初重玄学从与精神超脱相印证的本体论哲学向本原论哲学转化，希望找到一个最根本——也就是全世界的共同本原作为精神依倚，这个愿望在玄宗的注疏中实现了。从“妙本不有不无”到妙本“从本而降迹”，完成了由本体论向本原论的过渡，这是玄宗注疏中的“妙本”说融通本体本原二论的关键。进而言之，要建立一个什么样的本原论哲学才能为修性反德的精神复归提供理论依据呢？

《老子》第四十二章有“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”之句，玄宗注说：

一者，冲气也，言道动出冲和妙气，于生物之理未足，又生阳气，阳气不能独生，又生阴气。积冲气之一，故云“一生二”。积阳气之二，故云“二生三”也。阴阳含孕，冲气调和，然后万物阜成，故云“三生万物”。万物得阴阳冲气生成之故，故负抱阴阳，含养冲气，以为柔和也。

根据这段注文的意思，虚极之道最初由动感而生化出冲和妙气，冲和妙气也就是“一”，其中虽含孕着分化为阴阳的契机，但它本身不能作为化生万物的“质料”，所以又要先后生化出阳气和阴气。基于孤阳不生，独阴不长的道理，阴阳二气若不得合和交泰，依然是不能化生的，所以要由冲气从中发挥和合的作用。这个冲气或称冲和妙气，也就成了玄宗注疏中生成论的关键。

从表面上看，所谓冲气似乎是就《老子》“三生万物”一语所作的解释，要

在阴阳二气之外找出第三者,以构成生化万物之“三”数,就必须设立第三名目。但在注疏者的观念里,实际上还包含着其他一些值得注意的思想。这个思想就是将冲气看作道,亦即深静虚极之妙本的动用。必须有这样一个逻辑环节,道为妙本而化生万类的命题方能成立,否则,自有阴阳生万物,而阴阳与妙本之道缺乏相互联系的中介。同样,也必须有这样一个逻辑环节,修性返德以复归道本方有可能,否则,由养阴阳而得颐养有形之生,养生与修性不能联系起来。正是出于这种逻辑上的需要,玄宗注疏将冲气看作道或妙本之体的动用,这个冲气的意义也就与秦汉哲学的所谓元气大不相同,如上引注文的疏说:

道者虚极之神宗,一者冲和之精气。生者动出也。言道动出和气以生于物。然于生化之理由自未足,更生阳气。积阳气以就一,故谓之二也。纯阳又不能生,更生阴气,积阴就二,故谓之三也。“三生万物”者,阴阳交泰,冲气化醇,则遍生庶汇也。^①

道的最基本特征是虚极,不同于有质性的阴阳二气,所以由道体动用最初生出的和气是最接近于道之特征的。虚极则全无滞碍,所以能调和阴阳生化万类,这为唐初重玄学者道体曲通万物的观点找到了最具体的解释。以冲气为道体动用,其功在于和合阴阳的说法,在玄宗注疏中反复出现,如第三十九章“昔之得一者”的注说:“一者道之和,谓冲气也。以其妙用在物为一,故谓之一尔。”疏说:“一者冲和之气也。称为一者。以其与物合同,古今不二,是谓之一。故《易·系辞》曰:‘一阴一阳之谓道。’盖明道气在阴与阴合一,在阳与阳合一尔。”疏第四章“道冲而用之或不盈”说:“冲,虚也。谓道以冲虚为用也。夫和气冲虚,故为道用。用生万物,物被其功。论功则物疑其光大,语冲则道曾不盈满。而妙本深静,常为万物之宗。”从这两段注疏中可以明显地看出,特别突出冲气的意义,在于强调道体动用如何化生万物。为了突出这层含义,疏文又或将冲气称作“道气”,于是所谓冲气亦气亦道,是连接道和气的中介。居静守柔养冲和之气以得“一”,以修性反德,以复归道本,也因此有理据可循。同样的思想,我们在当时道士尹愔的《老子说五厨经注》中也能见到,仅举“东方一气和泰和”一句注文为例:

一气者,妙本冲用,所谓元气也。冲用在天为阳和,在地为阴和,交合为泰和也。则人之受生,皆资一气和以为泰和。然后形质具而五常用矣。故《老子》曰:“万物负阴而抱阳,冲气以为和”也。则守本者当

^① 此据强思齐《道德真经玄德纂疏》卷10玄宗疏于“纯阳又不能”下缺一“生”字。

外绝二受以全生分，内存一气以和泰和。和一而性命全矣。^①

这段注的意思是说，妙本冲用显现为泰和一气，守此泰和一气，既是全生的根本，也是性修反德、使精神复归于道本的保证。妙本冲用显现为泰和一气是一种不同于秦汉哲学，也不同于魏晋哲学的新的本原论观点，以这个本原论观点为理论基础，所谓性命双修得到了新的解释。性命双修之所以能够复归于本原之道，就因为众生万物与道之间有此泰和一气或冲用妙气相联系，这也是从唐初重玄学中发挥出的一种新的体道论观点。这个观点有两个方面，一是心性修养可以复归道本，二是与“从本降迹”相对应的“摄迹归本”的养气可以复归生命本初，从而全生或长生，这两个方面对中晚唐内丹道的发展影响都很大，第二方面尤其是内丹道的基本理论。综观尹愔的《老子说五厨经注》，通篇都可以与玄宗的《道德经》注疏相印证，在本原论和性命修养这样两个理论问题上，二者不但观点相同，而且语句亦相类似。结合吴筠的《玄纲论》等一批盛唐道教著述，可以看出此期道教服务于心性修养或精神复归，有一个从本体论向本原论的宗趣转化，这个宗趣转化的结果恰又为唐宋内丹道奠定了理论基石。尹愔的《老子说五厨经注》以言心性修养的内容居多，其理趣则本诸重玄家的双遣兼忘，同样，心性修养问题也是玄宗《道德经》注疏之思想理论的一个重要方面，其说亦多因承于重玄家言。

二、摄迹归本的心性修养

玄宗《道德经》注疏围绕“妙本”这一概念所展开的本原论哲学，并非以解释天地自然为根本目的，同其他许多中国古代哲学家一样，对天地自然的解释只是为解决人生问题提供理论依据。本原论哲学与人生心性修养的密切联系，在《老子》第十六章的玄宗注疏中有明确的表述。如注“致虚极，守静笃”说：

虚极者，妙本也。言人受生皆禀虚极妙本，及形有受纳，则妙本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当须弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身矣。

人禀受虚极妙本而生，所以说妙本是人的“真性”或“正性”，如上注之疏说：“人受生皆禀虚极妙本，是谓真性。”围绕“妙本”展开的本原论哲学，由此为人性论确立了理论基础，也为人生的心性修养确立了不可移易的准则。因为妙本是人的真性，所以复归妙本是人生心性修养的必由之路。如何复归妙本呢？疏同章“夫物芸芸，各复归其根”说：“虚极妙本，人所禀而生也。今

^① 引《云笈七签》卷11，题作《五厨经气法》，与《道藏》所收尹愔《老子说五厨经注》为同篇。

观情欲熙熙，能守静致虚，则正性归复，命元而长久矣。”疏“归根曰静，静曰复命”句又说：“物归根则安静；人守静则致虚。木之禀生者根，归根故复命。人之禀生者妙本，令能守静致虚，可谓复归所禀之性命矣。”这种志在虚静的修养，是李荣《老子注》、司马承祯《坐忘论》等一批论著出世以来重玄学者一直在探讨的问题。玄宗的《道德经》注疏又如何讲说虚静修养呢？略而言之，主要有以下两个方面。

第一是正性修心。根据人生正性禀受于妙本的理论前提，人之正性是无分善恶妍丑的，但在动用散乱中，人的正性不断迷失，心中充满着各种分别倾夺的观念，这就是人的“欲心”。如注第二章“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣”说：

美善者，生于欲心。心苟所欲，虽恶而美善矣，故云“皆知”。以己之所美为美，所善为善矣。美善无主，俱是妄情，皆由封执有无，分别难易，神奇臭腐，以相倾夺。大圣较量，深知虚妄，故云“恶”矣。

既然正性的迷失在于欲心之动乱，那么修复正性就应以执心入静为最初法门。注第六十四章“其安易持，其未兆易谋”说：“言人正性安静之时，将欲执持令不散乱，故虽欲起心尚未形兆，谋度绝之，使合不起，并甚易耳。”疏说：“言人之受生，正性清静，感物而动，则逐欲无穷。今明欲心未动安静之时，将欲守之，令不散乱，则甚易。”如果欲心已起，那就要通过观照的觉悟过程，“体了身相虚幻，本非真实。即当坐忘遗照，隳体黜聪，同大通之无主，均委和之非我，自然荣辱之途泯，爱恶之心息，所谓帝之悬解，复何系于大患乎”？^①如此心息于虚静无分别，则“观身实相本来清静，不染尘杂，除诸有见。有见既遣，知空亦空，顿舍二偏，迥契中道，可谓清静而契真矣”。^②这里所说的“舍二偏”，本于成玄英等人的重玄思想方法，但含义有所发展。我们以比较第四十八章“损之又损之，以至于无为”一句的玄宗注疏和成玄英疏、李荣注为例。

（成玄英疏：）为学之人执于有欲，为道之士又滞无为，虽复深浅不同，而二俱有患。今欲治此两执，故有再损之文。既而前损损有，后损损无，二偏双遣，以至于一中之无为。

（李荣注：）舍有归无，损者也；有去无忘，又损之也。理冥真寂，至无为也。

① 第十三章“及吾无身，吾有何患”疏。

② 第五十四章“故以身观身”疏。

(玄宗注:)为学者积功行,为道者忘损之。虽损功行,尚有欲损之心,兼忘此心,则至于泊然无为。

(玄宗疏:)损之者,谓损为道者之功行也;又损之者,谓除忘功行之心也。斯乃前损忘迹,后损忘心,心迹俱忘,可谓造极,则以至于无为矣。

成玄英和李荣都以双遣有无入说,由双遣有无得体悟超绝有无的真寂之道,此说与其道本体论是紧密相联的。玄宗的注疏继承其双遣兼忘的重玄思想方法,而以双遣心迹入说,这是与其本原论哲学相联系的、重心性修养之倾向的一种表现。成玄英等人以双遣有无为体道而得精神超脱的门径,玄宗注疏则以心迹或心境俱忘为复归正性之要津,如注第四十三章“无有人无间”说:“无有者,不染尘境,令心中一无所有;无间者,道性清静,妙体混成,一无间隙。夫不为可欲所乱,令心境俱净,一无所有,心与道合,人无间矣。”心与道合而无间隙的修养境界,也就是上注之疏所说的“返归正性”。这就是以遣心迹而修心的正性过程。修心还性则能观乎妙本,而不执迷于妙本化生的各种物象,如注首章“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼”说:“若常守清静,解心释神,返照正性,则观乎妙本矣。若不正性其情,逐欲而动,性失于欲,迷乎道原,欲观妙本,则见边徼矣。”这是摄迹归本的第一方面。

第二是顺自然正性。这是根据重玄的理论原则必须对第一方面作出的理论补充。重玄家是反对那种捉持禁制、抑心所起的所谓修持的,但玄宗的《道德经》注疏既冠以御制之名,当然不能怂恿学者随心所欲,不能为那种情欲生于心性因而天然合理的放逸人生论提供理论依据。于是援引庄子的性分说作为对自然正性的进一步说明,又以顺任自然正性遣除学者对修心正性的执滞。玄宗注疏中援引性分说的辞例很多,这里仅引第七十五章“夫唯无以生为者,是贤于贵生”一句的注疏为例,间亦便于见其养生之说。注云:

自然之分定则生全,若养过其分,分过则生亡矣。故夫唯无以厚其生为者,是贤于矜贵其生。

疏曰:

夫生也有涯,安分则足,既不可违,亦不可加。若营生于至当之外,则惑矣。故不厚其生而生全,求厚生而生丧。故知夫无以生为忧者,是贤胜于矜贵其生之人。

人生禀受有一定的性分,满足性分即是顺自然正性,越分地贪婪无止境的物欲正如性分不得满足一样,对自然正性都是一种伤害,只有从纷乱的物象世

界中脱离出来,使显了本性或真性,然后归复其本,才算是“大顺于自然之性也”。^①所以,主张人生放逸者,是迷失了自然正性。换一个角度说,真性稟受于妙本,有一定的性分,唯虚静才能复归真性,并不是要人们呆坐顽空。呆坐顽空的虚静只能说是“执玄为滞”,这不符合重玄的理论原则,所以玄宗注首章“玄之又玄,众妙之门”又说:

意因不生,则同乎玄妙。犹恐执玄为滞,不至兼忘,故举又玄以遣玄。示明无欲于无欲,能如此者,万法由之而了出,故曰众妙之门。

将这种重玄境界具体运用到清静修养上,就是不滞于静法而徐徐动出之,如第十五章“孰能安以久,动之徐生”说:“谁能安静于清以久更求胜法,运动修行,令清静不滞于法而徐动出也,生犹动出。”疏说:“此教于法无滞也。谁能以清静之性静止爱欲,如水之性,已得徐清,若便安于此清,而以久滞,滞则非悟,未名了出。常须更求胜法,运动增修。为道既损之而又损,按行亦次来而次灭。则清静之性不滞于法,而徐动出也。”这段注疏基本上是对成玄英之疏的发挥,成疏说:“虽复安静,即静而动,虽复应动,心恒闲放,而生化群品也,明寂而动。”成疏是就道体说的,玄宗注疏则引申到心性修养和行为操持上,使初唐重玄家的抽象思辨具有教化臣民的意义,这是玄宗《道德经》注疏继承并发挥唐初重玄理论的一个重要特点。

第四节 《清静》诸经论的性命学说

唐五代时造作或者开始流传的一批短篇经论,依然围绕重玄学的道体论和道性论两大思想主题。但专就道体问题展开思辨的,只有《道体论》等少数作品,而多数都将道体论融入到道性或心性论之中,凸现后者,并结合修持实践。对于这些作品,最好的办法是咏味之,不是本文因绍述而不得不采取的剖析为三。

一、从“即色是空”到“直指心源”

“即色是空”的提法见于《太上升玄消灾护命妙经》,^②这个提法无疑是因承于支遁的即色论,同样也是出于对众生“迷惑有无”的忧虑申述这个观点的。但司马承祯在作赞颂时,却发现“其旨也,即妙性之本,万法之宗焉”,“妙性之本”也就是心源,所以此经是“直为指心源”的“妙音”。司马承祯的

^① 第六十五章“玄德深矣远矣,与物反矣,然后乃至大顺”疏。

^② 下文所引据《道藏》洞真部赞颂类司马承祯《太上升玄消灾护命妙经颂》。

这一发现,很典型地反映出从“即色是空”的明理到自见本来心性的思想变化。大概有同样发现的人在当时并不太多,所以司马承祯慨叹时人对此经“纵有修行,徒多读诵”,自心未明,习诵便直为徒劳,于是“辄为颂云”。但在我们看来,本经并没有直指心源的意思,经文的主要部分如下:

观无极众生,受无极苦恼。宛转世间,轮回生死,漂浪爱河,流吹欲海,沉滞声色,迷惑有无。无空有空,无色有色;无无有无,有有无有。终始暗昧,不能自明,毕竟迷惑。天尊告曰:汝等众生,从不有中有,不无中无,不色中色,不空中空,非有为有,非无为无,非色为色,非空为无。空即是空,空无定空;色即是色,色无定色。即色是空,即空是色。若能知空不空,知色不色,名为照了,始达妙音。识无空法,洞观无碍。入众妙门,自然解悟,离诸疑网,不著空见。

这段绕口令式的经文,在色空有无间盘旋了两个来回。先说众生。众生之所以在人世间生死轮回,经受着无穷无尽的苦恼,就因为众生沉溺于爱欲。沉滞于爱欲便要分别有无得失,于是在万物万象毕竟是有抑或终究是无的问题上,陷于迷惑。以眼见为有,以未见为无,这是最浅俗的看法,不值一提。值得提出来批评的,是两种似乎很对立的观点。一种是空无的观点,认为空和色都是“无”,甚至连这个“无”也是虚幻的。另一种是实有的观点,认为色和空都是实有的,世间有其实有当然就更无疑义。这两种有无对立的观点永远也不能明至理,只能流于“终始暗昧”。因为至理是色与空、有与无的同一。以众生为例,众生初来世间,是“从不有中有”;身相终究要复归寂灭,是“不无中无”。从有与无、色与空的转化中,可以得出二者相互包含的结论。有与无、色与空既然相互包含,可见“非有为有,非无为无”,有与无其实是同一的,色与空的分别其实是不能确立的。从这个角度看,“即色是空,即空是色”,色相世界不必等到追究其原本然后为空为无,色相本身即是空是无。同理,空而无见者也不必待显现之后为色为有,即空无便是色是有。明白了这层道理,便“洞观无碍”了。从这段经文里我们丝毫也看不出有“直指心源”的意思,其义旨实在于扬弃魏晋玄学贵无崇有二说,希望将有无二见同一起来,寻得一个终极不变又圆通不滞的真理。但色与空、有与无如何才能同一起来呢?本经是从二者相互转化证其相互包含,又从包含证其同一的。这个思路与支遁的即色论有关,但不尽同。支遁是从“色不自色”,即从色相皆因缘际会而成、无真实自性的角度证“即色是空”观点的。后来僧肇在《不真空论》中批评这种观点说:“夫言色者,但当色即色,岂得色色而后为色哉?此直语色不自色,未领色之非色也。”色之非色的意思也就是“即色

是空”，不必等到分析色无自性尔后为空。在这个观点上，《升玄护命经》有所因承于僧肇，支遁是其渊源。但色与空的同一终究还是色相世界的“理”，推导出这个道理固然能令人解悟，不因有无二见而生无极苦恼。但如果心系此“理”，人心却又不得解缚，便不能说是真正的解脱。所以到司马承祯这里，这篇短小的经便成了“对境忘心”的诀要，我们引出司马承祯的三段颂文：

是空及是色，究竟总非干。要认真空色，回心向己观。
 空色宜双泯，不须举一隅。色空无滞碍，本性自如如。
 一心观一切，一切法皆同。若能如斯解，方明智慧通。

在司马承祯看来，世界究竟是空无还是色相之有，与人的心性实在没有干系，“真空色”在人心中，这就是“真性”或“正性”，也即“道性”，所以要发明内心，对于空色，不可强生分别，也没必要劳神费力地将二者同一起来，而应该按重玄的思路将二者从心中驱逐出去，这样内心空灵无滞碍，本心自性便达“如如”妙境，以一心齐天地、同万法于一瞬。内心空灵无翳障即是“忘心”，因为本心自性是不着一切相的，所以忘心与自明本心是一回事。根据这种解读的思路，司马承祯将经末“视不是我，听不得闻，离种种边，名为妙道”这样几句偈语，也理解为“认心田”、“直为指心源”的点悟枢机。偈语的本义是教人不可执滞于对“道”的追求，在司马承祯看来，只有内心不执滞于某种“道”、某种“理”，才算拭去了遮盖在自心本性上的最后一层灰尘。以忘心、自明本心自性为重玄双遣的归宿，是重玄学发展到盛唐前后的一个重要变化，这种变化在《清静经》中也有同样的反映。

《清静经》的全称是《太上老君说常清静心经》^①，此经从“观空”说到修清静心，以为人心本来清静，只为欲念所牵引，流于动浊。通过“观空亦空”等觉悟之后，便明自心本来清静。经说：

夫道一清一浊，一静一动。清静为本，浊动为末……降本流末，而生万物。清者浊之源，静者动之基。人能清静，天下贵之。人神好清，而心忧之；人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。而不能者，心未澄、欲未遣故也。能遣之者，内观于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者莫得，唯见于空。观空亦空，空无所空；既无其无，无无亦无。湛然常寂，寂无其寂，无寂寂无，俱了无矣，欲安能生？欲既不生，心自

^① 下引据《云笈七签》卷17《老君清静心经》。

静矣。心既自静，神即无扰。神既无扰，常清静矣，及会其道。与真道会，名为得道。虽名得道，实无所得。强名为得，为化众生，开方便道。

众生之所以流于浊动烦恼，是因为众生各有欲念，欲念生出于心，使本来静澄的神不能清朗无扰，所以首先要遣除欲念，澄静其心。心若能清净无翳，静定无扰，那么内心不沾一尘，所以“内观其心，心无其心”。内心空明者，则见万物皆空，这是重玄的第一层面，亦即遣除有心有欲。进而“观空亦空”，对空无心境也不执着，则心入于静寂，浊动欲念无从生出，精神不受骚扰，即为得常清静之道。同样的思想我们在《老君说虚无自然本起经》中也能看到，如该经说：“外道家不晓人神本清净，而反入室，强塞耳目，断情欲，不知情欲本在于心意，心意者神也。神无形，往来无时，情欲从念中生出。生出无时，以无形故不得断绝。但当晓知其本，自当断止，其意不复生。为道者当熟明此意，若不明此，但自劳伤其精神耳。”^① 人靖室诵经或存思、思过等，本是晋南北朝道教静定精神的重要方法，但经过重玄思想的深入研讨之后，道教学者却发现情欲生于心意神识，是不可遽尔断绝的。能够断绝情欲的关键，在于洞观心神本来清净，不待着意求静定而后为静定。清净静定是根本，未静定是暂时的翳障，遣除翳障的唯一出路是自明心性本来，而不是执心修持人生本来没有的东西。所以《清静经》又说：

道所以能得者，其在自心，自心得道，道不使得。得是自得之，道不名为得，故言实无所得。

衡量是否得道的标志，是自心是否空明，而不是得着个什么身外道。自心空明，洞达无碍，即体会真道的境界，也即重玄无偏滞的境界。与南朝及唐初重玄学者不同的是，《清静经》不拐弯抹角地说是初遣除有无二见，再遣除非有无的观念，而直截了当地说是外观无物，内观无心，也即司马承祯所说的“对境忘心”的意思。此经末偈中有两句，是对这层意思的概括，说：“非观心照得虚空。”又说：“无碍无心自在。”心与境本来俱是虚空，不待观照之后方得虚空义，心境双无便即清静自在心，亦即本心自性。

二、“妙本真性”与“即心是道”

自唐玄宗《道德经》注疏伸发“妙本”义，以妙本为道之本体，以道为妙本之强名，中晚唐以后的重玄学者便往往援引其“妙本”说，并在清静的意义上将“妙本”与“心源”统一起来，以此论述“即心是道”，修道即是修心的观点。

^① 《云笈七签》卷10。

如《太上玄都妙本清静心经》有偈颂说：“诸法妙本常清净。”^① 世间万千法，莫不以妙本为宗本，妙本清静，则修持法度亦当以清静为宗趣。清静不是呆坐顽空，而是经过重玄的思想过程，达到自明本心真性的意境，所以体悟清静妙本的过程也就是自明本心的过程。《三论元旨》和《大道论》就主要阐述了这种思想。

《三论元旨》不满足于南朝重玄学者以遣有无二见所完成的精神超越，认为“说无遣有，说有遣无，说是遣非，说非遣是，此皆是遣滞之言，非至道之妙”。遣除偏滞并未尽妙道之义，只有心契于妙本真性，“虚而通之”，才能无遣无不遣，而内心常清静。

究竟什么是“妙本真性”呢？《三论元旨》说：

道常相自然。物有万端之别，道能生于物，即物而非道真。然以道观之，则万物万法洞通于一道；以物观之，则万物万法各执于一途。物有差而道不差，法虽异而道不异，有为灭而道不灭，空色断而道不断。实相湛然而然，虚通一切自在旨，即大通之道也。然夫道者，乃万法之根源，妙达真常，则返本还元之谓矣。^②

世间万物万象都是由道化生的，这是首先要肯定的道之为万物万法之“妙本”的含义。但是，物象化生之后，以其有形实而滞碍，有动作而污浊，所以丧失了道的真常之性，这就是“即物而非道真”的意思。既然万物万法不即是道，所以认知道体真性，或者说认知“妙本真性”不能执滞于物象。但是，由于万物万法都是由道化生的，“洞通于一道”，所以从道的角度看，即万物万法便可认知道的真常本性，换言之，只要不执滞于物象，便可从物象中认知终始不断绝的道体真性，正是在这个意义上，《三论元旨》又说：“物禀道而生，故物有道性。”物象所具有的道性，也就是道体虚通一切的实相，亦即妙本真性。从物象中体悟这个妙本真性，则要了达其自然因缘义。《三论元旨》说：

妙本者，则自然之奥也。夫自然者，无为之性，不假他因，故曰自然。修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生，了于因缘，契于自然，则无生之性达矣。性不无生而能无所不生，无所不生而妙本未尝为生，是以无为之为，无相之相者，道之妙体也……妙本至于无本也。

这段话的意思一波三折，推寻其义旨，是说物象待因缘而化生，但这只是表

① 《道藏》洞真部本文类。

② 《道藏》太玄部，下引同。

象,若穷蹙其根源,则万物莫不自然独化,所以说道生万物其实是以不生为生,这也就是妙本的“天生之性”。换言之,不可耽于追寻物象的本质,并以为之修持宗本,而要将因缘与自然结合起来,以因缘义树立起妙本为万物万象之宗本的观念,复以自然为了道,体悟妙本真性的终极法则。为了阐明这种观点,《三论元旨》又说:

自然中有因缘,因缘中有自然,自然不离于因缘,因缘不离于自然,而能异之而同者矣。然夫一切因缘者,悉是自然之因缘也。

这种自然因缘论,是将重玄的思想方法化解开来推导物理的结果。以因缘义知物无实性,得超绝物外,是一“玄”;以自然义知因缘皆假,从而不去追求为万物本原之道,是“重玄”,重玄则“妙本至于无本也”。也正因为物象无本,所以观行要向心源求索。这种自然因缘论,是五代时重玄学的一个重要观念,《道体论》中多言之,《大道论》也说:

虚无者,妙本之体,非有物故;自然者,妙本之性,非造作故;道者,妙本之功用,故谓之通生之道。一虚无,二自然,三道,俱是妙本真性。^①

妙本以虚无为体,这说明不可执着妙本为有物;以通生万物之道为功用,这说明妙本是万物万象的最终极因缘;又以自然为质性,这说明虚无妙本之通生万物是无迹可求的。初看起来,这种说法似乎自相矛盾,因为妙本既为道而通生万物,便不能全无造作。但若按自然因缘的观念去理解,这种自相矛盾处便不难得到解释,万物化生有其因缘,但穷蹙其至极则以自然为宗本。自然为妙本之性,可以说是连结其体用的中介,体为虚无,用则有物,从无到有的化生过程是自然独化的,并没有一个造化主宰。如果说万物化生确有一个主宰,那么妙本便不能以虚无为体,这就成了本原论者的执滞,不能遣除对外在于身心的终极真理的苦苦求索。正是在这层意义上,《三论元旨》和《大道论》都以道等同于心。《三论元旨》说:

妙达此源,竟无差舛。心等于道,道能于心,即道是心,即心是道。心之与道,一性而然。无然无不然,故妙矣。在有不滞于有,而不乖于无;在无不滞于无,而不乖有。无所不在,无所不通。

“妙达此源”就是以其自然因缘论理解妙本之体用及其自然之性的关系,既要从物象因缘中认证妙本的存在,又要以自然义遣除观念里对妙本为有物

^① 《道藏》太玄部,下引同。

的执滞,从而向内心发明妙本至道,知“即心是道”,而不迷惑于有无二见。出于相同的思想路数,《大道论》说:

道外无心,心外无道,即心即道也。其情、识、智、意、知亦然。芟悟道之心,剪认道之识,祛证道之智,除得道之智,薙了道之意,则忘知、忘意、忘智、忘识、忘心,则自无求道、趣道、学道,斯得道矣。此则除修者执踪迹也,是真得道,是真得一。若执道执一,去道远矣。若忘道忘一,得道得一矣。

修习者若能芟除对道或者对妙本之踪迹的执着,便是“游仞至极之重玄”,换言之,重玄是内心对道的最终超越,所以修心、发明内在心性为修道的根本。或者直截了当地说,修道即是修心,此外无别事。如《内观经》说:“道以心得,心以道明。心明则道降,道降则心通。”又说:“所以道生谓之道。道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生,在人之身则为神明,所谓心也。所以教人修道即修心也,教人修心即修道也。”^①

如何修心呢?《内观经》主张内观己身以澄静其心,《定观经》主张由定生慧,慧而不用即能养心正性。《大道论》则分析说,习道者对于道有两种病,一种是“不知空性”或知空性而滞于空性,一种是知空性而不修空性,前者执滞空有,后者知与行不能合一。要断此二病以修心性,又须知心有十迷。去十迷心方能“悟心”,然后修心、证心。这十迷是:

1. 迷事心。“于一切有为之事,若善若恶,俱不能分别了达,而生颠倒滞惑之心,为无智慧,用性而拣择取舍,致有轮回生死,不到真源。”
2. 迷理心。“于虚极妙体自然实性上,无所闻见悟修证了等。”
3. 迷教心。不遇真师智友,不知从诸教法中“求出离之心”,不解理教关系,不明“圣人行不言之教”的意义。
4. 迷境心。一为迷于“大道妙本自然之体性”的真境,隔断真源,二为迷于烦恼六根等。
5. 迷气心。“人禀中和之气,其气有清有浊”,人若迷于“元和正性而不能养神爱气”,即是迷气心,所以要“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”,从而得证“仙果。”
6. 迷身心。不知“至心之虚而和气归”,不达虚其身为养身之法。
7. 迷神心。“众生身内神识精灵,不能炼神合道而登圣果。”
8. 迷仙心。即不修仙行。

^① 《云笈七签》卷 17。

9. 迷真心。即不修真人之行。

10. 迷圣心。即不修圣行。

断此十迷,然后能无心、定心、息心、制心、正心、净心、虚心,“明此七者,可与言道,可与言修心矣”。

《三论元旨》的修心说基本上与《大道论》一致,但没有《大道论》烦琐。《三论元旨》以内观收心为说,以为“摄心住一”可以养神,“吐纳元和”可以养气,“融神育气”则为长生之法。其收心说颇有所宗承于《坐忘论》,如说:

夫乱心多,故方今守一,然所修之者,须要旨归。契理则至妙可通,失所则劳而微矣,虚妄之法。安然而坐,都遣外景,内静观心,澄彼纷葩,归乎寂泊。心想刚躁浮游,摄而不住者,即须放心,远观四极之境……令心想,想极方始收归,亦须从顶至足,观身虚假,尽是无常。如斯内外观之,自然调伏,融而照一,便亦安然,如于一中。

因为心素来浮游于外景,所以不可急切间捉持禁制,“若捉心太急,急则伤心”。收心时要适当松弛,但不可放心太宽,“放心太宽,宽则失理”。要言之,“夫于放心之时,勿令心断;混心之际,勿觉心著”。修心在有意无意之间,必不可以灰灭为目的。在如何修心的问题上,重玄学者与佛教所持不同。如《三论元旨》说:“夫摄心住一名为安定,灰心忘一名为灭定……灰心灭智而坐虚妄者,寂灭法也;融神育气而坐兼忘者,长生法也。”又说:

夫妙药可以养和,坐忘而能照性。养和而形不死,达性而妄不生。然不死不生则形变通神羽化真仙之道也……夫精思坐忘、通神悟性,此则修神之法也。导引形躯、吐纳元和者,此则修身之法也。然修神而不修炁者,灭度之法也。修炁而不修神者,延年之法也。神炁兼而通修者,学仙之法也。

神炁兼修亦即性命双修,这便是内丹修炼的基本理论要求,重玄学的精神修养也便以心性修养说融通到唐宋内丹道的流变中。

三、凝性内修和性命双修

南北朝以至唐初的重玄学,曾受到佛学的深刻影响,这一点在关于道本体的论议中反映得很明显,盛唐前后的重玄学多论心性修养,其说也每与佛教相通,但重玄学讲论心性修养的最终趣归,却与佛教迥异,而将心性修养与修炼内丹结合起来。《云笈七签》卷七十二有《真元妙道修丹历验抄》,旧题草衣洞真子凝述,据考为张果托名之作,则其说出于盛唐,其书言丹道,《云笈七签》列之内丹部,书文前有序论凝性说:

夫至道真旨，以凝性炼形长生为上。所谓凝性者，心灵也。乃内观不动，湛然无为焉。虽云凝心一也，乃有二德。二德者，谓住心空心。若凝住心，则身境与道同，形性俱超，此真得长生不死高真妙道也。若凝空心，即性超而身沉，此得脱腔尸解之下法也。盖住心无心，即真道自会，名虚无之身、实有之质矣。此得性遗形之妙，不得炼形之要，名为清虚善爽之鬼……若得性遗形，虽速成，然不契道旨，盖上士保生者以为毙法而不修也。凝住心，神形气俱得，得者寿延万岁，名曰仙人。

所谓“性超”即精神超脱无滞碍，这在仙道看来只是毙法，仙道讲凝性的根本目的，是养生保真，而不是专求解脱。养生保真则要形神双炼，性命兼修，这是道教的基本观点，道教历来认为生命是形与神的合体。晋南北朝道教讲养神主要有存思存神等方术，在经过重玄的思想历程之后，道教的养神方法要比晋南北朝精致得多。这一点在《老子说五厨经》及尹愔的注中有很典型的反映。

《老子说五厨经》全文百余字：

东方一气和泰和，得一道皆泰，和乃无一和，玄理同玄际。
 南方不以意思意，亦不求无思，意而不复思，是法如是持。
 北方莫将心缘心，还莫住绝缘，心在莫存心，真则守真渊。
 西方修理志离志，积修不符离，志而不修志，己业无己知。
 中央诸食气结气，非诸久定结，气归诸本气，随取当随泄。^①

在晋南北朝时期，存思五方神被道教秘珍为养神诀要，上清派尤重其法，《上清大洞真经》、《黄庭经》即主言其事。其说称五方各有神灵，内应五脏，神有姓字服色、形象制度，存想默念其形象姓字，可得感应而颐养脏腑神性。《老子说五厨经》尤沿袭了这种观念，所谓“五厨”，据尹愔注说：“夫存一气和泰和，则五脏充满，五神静正。五脏充则滋味足，五神静则嗜欲除。则此经是五脏之所取给，如求食于厨，故云五厨尔。”存己身所禀妙本之气，以和五方泰和之气，达到荣卫五脏、静还五神的目的，这是沿袭存思五方神的传统观念。但《五厨经》和五方泰和的趣味，却与存思五方神大不相同，粗浅地说是不能滞于五方神的姓字形象，深入地说是归旨于“玄理同玄际”。如尹愔推此经旨归曰：“伏读此经五章，尽修身卫生之要，全和含一精义，可以入神坐忘，遗照安身。”坐忘遗照是重玄家的修养，修身卫生则是道教的养生传统，将此二者结合起来，便将养生法提到了一个新的理论高度，也为重玄思想找

^① 《云笈七签》卷66。

到了最后的归宿。这种结合,使存思五方神的观念以及存养神性的方法,都发生了根本性的变化。就《五厨经》而言,五章冠以五方之名,只是一种形式,思想实质则是本于重玄的性命双修。如东方章以和合初禀泰和之气为修命根本,又以会玄理为养性,尹愔注“得一道皆泰”说,“得一者,内存一气以养精神,外全形生以为本宅,则一气冲用与身中泰和和矣”。注“玄理同玄际”又说,“一气存乎中而和理出其性,性修反德而妙畅于和,妙性既和则与玄同际”。身内外之气要和合,性与形也须和合,这是修养的宗旨。如何才能和合呢?南方章讲存思方法,北方章论修心方法,西方章言养志方法,都围绕着和合展开。存思方法是不着意于存想,而令和氣自降,如尹愔注“不以意思意”说:“意者,想受也。言存一气以和泰和者,慎勿存想受以缘境识,当凝神湛照,令杳然空寂,使和畅于起念之前,慧发于忘知之后。”既不强役意念以思存,复不求无思,以此生慧照而内心和畅,“和畅则是法皆遣,遣法无住,复何所持?以不持为持,故云是法如是持也”。^①这种存思方法其实是重玄的思想过程,与晋南北朝道教所讲的存思神灵已大异其趣了。以下三章的思想路数,皆与此南方章相同,尹愔之注尤强调其“忘修而后性足”之义,忘修是不执滞,养性如此,和泰和之气也不例外。

从以上两例中我们可以看出,盛唐前后的重玄学也有一次转化,转化的趋势是将重玄学的凝性养性思想与养生论结合起来,从而形成比晋南北朝道教形神双修更精深的性命双修观念。这种转化倾向在司马承祯和吴筠那里,更反映为一种理论体系,这里所举的两例可为其补充。其实,由重玄而性命双修,是盛唐前后道教的普遍现象,司马承祯、吴筠是其大家,张果的《真元妙道修丹历验抄》和尹愔的《老子说五厨经注》却非其特例。这种普遍现象,反映出道教基本观念的变化,中晚唐内丹道的日渐流通,则是其基本观念变化的结果。由有这种观念的转化,使内丹道在中晚唐乃至宋初的流变中特重修性和知本两面。修性在内丹道中或称还虚,如五代宋初内丹修炼被归结三个阶段,即炼精化气、炼气成神、炼神还虚,这是以还虚的修性功夫为修持的终极境界,此后内丹各派要不离这个宗极。知本观念更是内丹道流变的关键,如中晚唐道士施肩吾《养生辩疑诀》说:“有形者先知其本,知其本则求无不通;修道先须正其源,正其源则流无不应。若弃其本而外求,背其源以邪究,虽猎尽百家,学穷诸子,徒广虚论,功条其摄养之效,得者观之,实为自误耳。”^②这种知本正源的思想,与《老子说五厨经》的泰和一气

① 尹愔注“是法如是持。”

② 《云笈七签》卷 88。

及尹愔解之为妙本,是在相同的背景下出现的,这个背景即重玄学者对道本的思辨,由有这种背景,使中晚唐道教内修论与晋南北朝道教的养生养神根本不同。晋南北朝道教的养生养神有各种烦杂方式,中晚唐道教言内修则以修养性命本根为宗极,反映到内丹道中,便是辨明真药物,以此否定四黄八石为修丹根基,便形成了向身内寻求真药物的内丹道。

下篇

从方仙道到内丹道

道教不但信仰神仙，而且主张炼质登仙，亦即通过修持炼养，使肉体凡躯变化成神仙。修持炼养要讲究方式方法，一般称之为方术、方诀或道术。

有关方术的文献资料，《道藏》存录极多。在《道藏》三洞之十二部中，各有方法、众术一部，约占三洞经书的六分之一，内容除符咒法术外，主要即神仙修炼之方诀节度。三洞之外的四辅，太清部主要是金丹药饵之资料，其余三辅也大量收录各家各派关于修持炼养的著述。从《道藏》所收此类著述之繁复，我们可以说道教是一门极端重视方术的宗教。

繁复的资料，由历代累积而成。因为方术与道教的神仙信仰直接相关，是修炼神仙的途径，所以历代道流以及教外企羡神仙之说的方士者流，不但倾注极大的热情探讨之、研述之，而且还要天下云游，四处寻访，有闻必录。其结果是，方术方诀虽各派皆自珍自秘，甚至有誓不轻传或三十年、五十年一传的戒规，但累积起来的资料，反而汗牛充栋。

与资料繁复相表里，方术的内容也极其芜杂，诸如金丹药饵、吐纳导引、服气辟谷、房中还精等等，甚至连符咒法术、各种禁忌以及拜祠祈请的敬神活动，也往往被作为修仙求仙的方诀。

资料繁复，内容芜杂，不但使研究面临着重重困难，而且随时都有可能闯入某种误区。

最大的困难，也许还不是资料之难以梳理，撰人及年代不易考订，传讹错综复杂，用语又隐晦难解等等，而是如何对它进行整体性把握的问题。所谓整体性把握，首先要求具有历史的眼光和理性的态度，否则容易陷于两种偏执。其一是因为方术围绕神仙信仰，不能予以同情之理解，笼统地斥为妖妄；其二是沉溺于所谓秘术，以迂怪相夸诞，近年因为“气功热”，此风有日趋滋盛之势。要避免这两种偏执，第一必须梳理神仙方术的历史流变，从中寻绎出主脉络，不因其繁冗芜杂而坠入疑惘；第二是在对于“术”的知识性了解

中,要贯穿对于“术”中所寓之“道”的思想性理解,不被方术的神秘外衣所迷惑,然后能于其是非真伪,凿然得一判断。

神仙方术作为修炼的法门,操作性无疑是十分重要的,但我们不能因此而忽略其理论层面,亦即不能忽略“术”中所寓之“道”。此所谓“道”,是方术中固有的。以神仙方术与各种工艺制作相比较,虽然同样重视操作性,但对于“道”的要求是不同的。例如陶工之操作,目的在于制陶,从技术操作到目的,只要有足够的经验即可以完成,不必耗费时光去思索经验之外的形上问题。而方术的最终目的在于炼成神仙,神仙在超经验的想象之境,所以从技术操作到目的,必然有一系列的问题需要思考,诸如神仙是否存在,神仙的特质如何,是否可学而得等等。换言之,因为从经验性的技术操作到超经验的最终目的,没有事实上的必然联系,所以需要有形上思考作为中介。其所思考的问题,虽然带着神仙方术的特征,围绕神仙信仰而展开,但其中又包含着对于自然之理的体认,具有形上学的一般特征。

按照现代人的逻辑思维去分析,神仙方术之所谓“道”,归旨在于论证神仙存在并且可学而得,所要论证的观点或所要思考的问题,本身就是从信仰出发所进行的假设,所以理论体系是不真实的。但站在历史的角度看,这种现代式的逻辑分析,只表明现代人不必接受神仙方术之理论体系,或者说不必接受理论体系所要论证的神仙信仰,而不足以否定其理论体系的历史真实性。这种真实性,主要表现为“道”对于“术”之历史流变所产生的作用。

就神仙信仰之流传而言,我们同意这样一种看法,即东方的蓬莱神话由西方的昆仑神话演变而来,并认为其传播中介主要是道家之《庄》《列》。在传介中,道家赋予神仙信仰以一种内在的精神旨趣。而在秦皇汉武时代,这种精神被甚嚣尘上的巫覡杂术所湮没。就《史记》《汉书》所载,秦皇汉武时代的神仙信仰,一则依于鬼神之事,在行为方式上模仿巫祝之拜祠;再则凭藉并且编造新的神仙传说,以传说维系信仰。此为方术信仰嚣张而精神旨趣沉寢的阶段,即由神话传说产生信仰和拜求仙药等方术。“术”既浅陋,“道”亦未彰。在这个阶段,比神仙方术更具理论系统性的,是与之若即若离的精气养生说。此说渊源于巫医,与神仙方术有一种交互影响的关系,但历史地看属于两种流系,不可混为一谈。二者真正合流,始于汉末之《周易参同契》,至唐宋时成为广泛流行的思想理论。而在秦汉时代,则神仙方术与医家养生为二事,如《汉书·艺文志》,即将医经医方与神仙家分开。

汉末《参同契》的问世,使神仙方术首次具有完整的理论形态,从“术”的层面上升到“道”的层面。关于《参同契》,研究者长期以来都在争论其外丹术还是内丹术的属性问题。这种争论,可谓辨末而不知本,不知《参同契》主

旨之所在。就《参同契》本身而言,主旨在于推阐丹道,既可以用于解释外丹,也可以用于解释内丹,这是其建言丹道而左右逢源的一面。另一方面,也正因为建言丹道,主旨不在于丹术,所以无论是外丹还是内丹,仅从《参同契》本身并不能获知具体的操作。我们这样理解《参同契》,绝非刻意要为学界的争论作一调和,而是其旨趣本来如此。

《参同契》出现于汉末,但在当时及魏晋南北朝时期,对神仙方术并没有产生值得记叙的影响。若推论其原因,一种可能的解释是,金丹术在此时流传尚未广,丹方及操作技术被作为秘诀在丹家之间流传,烧炼实践中铅汞又有超乎常理的变化,这种少数人得传秘术的神秘氛围及丹药变化的效验,足以维护神仙信仰。相对于汉魏晋南北朝时金丹术的需要而言,《参同契》的丹道理论是提前到来了。

唐代,金丹术广泛流传,自公卿士大夫以至帝王,好尚斯术者比比皆是。崇信的人多,烧炼金丹的活动频繁,同时,金丹药饵之非唯无验而且有害的问题,也就普遍地暴露出来。正是在这样的背景下,《参同契》成为道教中的一门“显学”,以之为核心,丹道理论问题受到公开而且广泛讨论。从某种意义上说,《参同契》之所以在唐代广泛地流传,是因为其丹道理论适应时代需要,即对于丹术无验问题需要进行理论上的检讨。而其结果,第一是维护了金丹神仙之信仰,第二是酝酿出内丹道。

金丹神仙之无验,在唐初已为世人所识,但由于《参同契》丹道理论的传播,又使人深信确有还丹成仙之理,所以在中晚唐时,金丹术非但没有消退,反而转盛。而随着《参同契》丹道理论的展开,被理解为还丹之本的所谓元精元气,也日益明确地指向人体内部,因为这样更切近元精元气的涵义。所谓内丹道,大体上说即由此形成。

从“术”的层面看,内丹与六朝道教的内修并没有根本的区别,其渊源可以追溯到秦汉甚至更古远的精气养生说。但六朝道教的内修术,只是养生方法,可作为金丹药饵的辅助性修持,不是证验神仙的直接途径。依六朝道教的一般情形而论,成仙必须金丹大药,内修则是道士的日常修持,未与神仙信仰直接联系起来。内丹道与内修术之不同,关键在于修炼内丹可以成仙。虽然这种看法只是出于丹道理论的敷衍,但它使神仙方术克服了金丹无验的信仰危机,神仙信仰与内丹道相辅以行,这为宋以后内丹道的流传、道教信仰体系之得以维系,奠定了坚实的基础。

承上所述,神仙方术的历史流变无疑与丹道理论的发展有着极深刻的关系,以纵贯的历史观去看,甚至可以说“术”的流变是由“道”所引导的。无其“道”,则方术是盲修瞎炼,不可能形成有其流变轨迹的历史,至少可以说

不会是已经形成的这种历史状态。根据已经形成的历史状态,我们探讨从方仙道到内丹道的流变,主题在于揭示其纵贯之“道”,至于方术,则只是一些零星注脚而已。

第一章 方仙道的精神旨趣与道家的贵生思想

第一节 方仙之“道”及其精神旨趣

“方仙道”的提法，始见于《史记·封禅书》：

自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。^①

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。

从这些记载里，我们可以获知五件事。第一是方仙道兴起的时间，在战国中晚期；第二是方仙道兴起的地区，在齐国和燕国；第三是传播方仙道的人物，与推述阴阳五行之说的驺衍有关；第四是方仙道所说的神仙，居住在难求但毕竟可求的海上三神山；第五是方仙道的方术，有形解销化，^②依于鬼神之事，求不死之药等。

上述五个方面，就“道”的层面看，焦点问题当在于方仙道与驺衍一系阴阳五行说的关系。若依《史记》之文意进行推测，则所谓“方仙道”，本即自驺衍启其端绪。所以，考察方仙道之历史流变，不能不首先论及驺衍。

《汉书·艺文志》著录驺衍之著述两种，即《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇。这两种著述，今皆不存，关于驺衍阴阳五行说之始末，也就难知其详，只能从一些间接资料略窥大概。

① “充尚”一说即《列仙传》之“元俗”，“最后”一说即《文选·高唐赋》中的“聚谷”。参见顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，载《中华文史论丛》1979年第二辑。

② 《史记集解》引服虔曰：“尸解也。”

据《汉书·刘向传》说,宣帝时,“上复兴神仙方术之事,而淮南有枕中《鸿宝》《苑秘书》。书言神仙使鬼物为金之术,及邹衍重道延命方,世人莫见,而更生父德,武帝时治淮南狱得其书”。更生即刘向之本名。根据这条记载,可知在淮南王刘安的神仙术中,有署称传自驺衍的内容。而《汉书》之叙述,将驺衍重道延命方与炼金术并列,可知既同是修炼神仙的方术,又非即是一事。由此,我们可以得出关于驺衍一系阴阳五行说与方仙道之关系的粗略印象,即:其重道延命方的具体内容虽不可悉知,但大率与可操作性的修持方法有关。

当然,所谓驺衍重道延命方,也可能只是依托,以附会其说。从驺衍阴阳五行说在战国晚期的广泛影响去看,这种可能性不能排除。但即使是依托,也必有其因缘。《汉书·艺文志》著录神仙十家,托称黄帝者四,托称泰壹者二,又有三种分别托称宓戏(伏羲)、上圣、神农,所托者皆是传说或虚构人物。而驺衍则前此未远,且实有其人。所以,即便是依托,也必有因于驺衍之说与方仙技术声息相通,或者说在时人印象中,驺衍学说与神仙技术相仿佛。而从现存资料看,驺衍之说与神仙之事声息相通,关键当在其“九州”说。

按《史记·孟子荀卿列传》载述驺衍行事,说云:

驺衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若《大雅》整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语调大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠。先序今以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其礼祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之,及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。其术皆此类也。然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施始也滥耳。王公大人初见其术,惧然顾化,其后不能行之。

显而易见,驺衍立阴阳五行说,根旨在于言治乱之事,以干世主。其立说之方式,在先秦诸子中,与庄子十分近似。《庄子》之言亦阔大不经,旨在使人超越“小知”之局见,追求道之大全。但《庄子》明说“寓言十九”,人知其为寓言而难求其寓意,庄子自己也生活在超迈的精神境界上,以至要借粟于河监

侯而不可得。如果说庄子是本着哲学家之思想,过着哲学家的生活,那么驹衍则近似于宗教家,因为他以寓言立说却不自揭明是寓言,而是由寓言触类而长之,演衍为系统的“九州”说,以至诸侯崇信,驹衍也就因其说而显贵。如上书说:“驹子重于齐。适梁,惠王郊迎,执宾主之礼。适赵,平原君侧行撤席。如燕,昭王拥彗先驱,请列弟子之座而受业,筑碣石宫,身亲往师之。”驹衍立说之方式及趣味,本与庄子近似,但二人之穷通悬隔如此,不免要使人对人间世之事,生出一番嘻笑之情。

驹衍的“九州”说及“五德终始”说,一言地理,一言历史。据《史记》载述,大抵皆由“深观阴阳消息”推度而出。所谓“推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也”云云,是说驹衍由阴阳消息推度天地自然及人文历史之所以然,盖亦一种宇宙观。就此种宇宙观之运思思路及理论特质而言,略同于道家,其所谓阴阳家,疑是道家之别流。按《汉书·艺文志》,驹衍“居稷下,号谈天衍”,谈天是道家特征。驹衍又与稷下道家诸子,同为战国晚期思想界活跃人物。如《史记》云:“自驹衍于齐之稷下先生,如淳如髡、慎到、环渊、接子、田骈、驹奭之徒,各著书言治乱之事,以干世主。”其中,自慎到至田骈四人,“皆学黄老道德之术,因发明序其指意”。驹奭则为驹衍之后学。稷下先生的政治观点虽往往不同,但思想理论大都接受了道家的影响。除上述诸人外,在稷下三为祭酒的荀卿,思想也明显受到道家的影响。而据《史记》所载荀卿事,嫉庄周“猾稽乱俗”,则可知庄子之学颇于稷下流传。驹衍的“九州”说,亦或为庄子寓言作张本。

先秦百家学术,莫不关注社会治乱。要看清现实社会的浊乱,指明走出浊乱的方向,就需要构思出一种理想国,作为治世的范型,映鉴现实。百家因政治观点不同,所构思的理想国也不相同。儒墨肯定政治之必要,所以推崇“三代”。尧舜文武时代,即儒家之理想国;大禹治世,即墨家之理想国。道家讲不治之治,所以有《老子》所谓“小国寡民”,至《庄》《列》则多谈神仙。神仙之事在《庄》《列》书中,既是寓言的重要题材,也是其政治之理想国。驹衍所谓“九州”,大旨或与庄列为连类,乃涉言神仙之理想国。^①

在《庄子》寓言或所采摭的神话中,黄帝是个中心人物^②,而驹衍立说,亦“先序今以上至黄帝”。立说以黄帝为称首,在战国晚期暨秦汉时代,是道

① 许地山《道教史》说:“当战国齐威王、宣王底时代,神仙信仰底基础已经稳定,齐人驹衍于是将它造成阴阳消息,五德终始底理论以游说诸侯。”(上海书店影印《民国丛书》选印本,第140页,1991年版)

② 顾颉刚说:“《庄子》里最多说到黄帝,而黄帝不离乎昆仑。”(前引文)

家之常例，殆衍当是本诸道家言。

殆衍如何称述黄帝已不可详知，而在《庄》《列》二书中，黄帝与神仙相关联，是道家构思其理想国的重要题材。《庄子》赋予黄帝的形象有二，其一为体道者，其二为得仙者。《知北游》说：

知北游于玄水之上，登隐斧之丘，而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也，非不答，不知答也。知不得问，反于白水之南，登狐阙之丘，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰：“唉！予知之，将语若，中欲言而忘其所欲言。”知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？”黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。”

又如《天地》说：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”

这两则寓言，围绕黄帝体道，虚构可知、无为谓、狂屈、喫诟、象罔等人物。以这些虚构人物作衬托，庄子按照其哲学，对黄帝进行塑造。黄帝本是传说人物，较之尧舜禹汤，可塑性更强。这种可塑性，是庄子寓言多用黄帝的一方面原因。另一方面，黄帝在传说中又得仙升天，与庄子卓然超越于现实的理想相吻合，所以庄子也多采摭有关的神仙传说。如《大宗师》说：

夫道，有情有信，无为无形……豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛頊得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘乐维，骑箕尾，而比于列星。

这也是寓言，但人物不是虚构的，或出于古史传说，或出于《山海经》之类的神话，大都有其依据。其中，所谓黄帝得道“以登云天”，或许是神仙传说所固有的，非出于庄子杜撰，庄子只不过采摭此类神仙传说以寓言其哲学，即得道之证非常识所能近知，而是化身于宇宙。《天地》也说：“千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡。”成仙与飞升登天联系在一起，这也可能是当时

神仙传说中的一种观念。

与黄帝传说有关,又可与驺衍“九州”说互证,有《列子·黄帝篇》中关于黄帝梦游华胥国的寓言:

(黄帝)昼寝而梦,游于华胥氏之国。华胥氏之国在弇州之西,台州之北,不知斯齐国几千万里;盖非舟车足力之所及,神游而已。其国无师长,自然而已。其民无嗜欲,自然而已。不知乐生,不知恶死,故无夭殇;不知亲己,不知疏物,故无爱憎;不知背逆,不知向顺,故无利害。都无所爱惜,都无所畏忌。入水不溺,入火不热。斫挞无伤痛,指撻无瘡痍。乘空如履实,寝虚若处床。云雾不碍其视,雷霆不乱其听,美恶不滑其心,山谷不蹶其步,神行而已。黄帝既寤,怡然自得,召天老、力牧、太山稽,告之曰:“朕闭居三月,斋心服形,思有以养身治物之道,弗获其术。疲而睡,所梦若此。今知至道不可以情求矣。朕知之矣!朕得之矣!而不能以告若矣。”又二十有八年,天下大治,几若华胥氏之国,而帝登假。百姓号之,二百余年不辍。

登假即登遐,也就是升天。此所谓华胥国,“非舟车足力之所及,神游而已”,与驺衍称九州有裨海环之,莫能相通,说法相近似。

理想国与海洋相联系,还有《庄子·山木》中的“建德之国”、《列子·黄帝篇》中的“列姑射山”:

南越有邑焉,名为建德之国。其民愚而朴,少私而寡欲,知作而不知藏,与而不求其报;不知义之所适,不知礼之所将;猖狂妄行,乃蹈乎大方;其生可乐,其死可葬……君其涉于江而浮于海,望之而不见其崖,愈往而不知其所穷。送君者皆自崖而反,君自此远矣。

列姑射山在海河洲中,山上有神人焉,吸风饮露,不食五谷;心如渊泉,形如处女;不偃不爱,仙圣为之臣;不畏不怒,愿恚为之使;不施不惠,而物自足;不聚不饮,而已无愆。阴阳常调,日日常明,四时常若,风雨常均,宇育常时,年谷常丰;而土无札伤,人无夭恶,物无疵厉,鬼无灵响焉。

从渊源上说,此所谓“列姑射山”,与《庄子·逍遥游》中的“藐姑射之山”,可能出于同一种神话传说,可见于《山海经》。而道家构思其理想国,宁取材于汗漫不经的神仙传说,推远于海外,非因源出史官而取材于前古,则体现出道

家对于文明病根的深刻反思。^①

从道家之理想国来看它与神仙信仰的关系,大概属于取材于此类传说,“以供给碎用”。取材于斯,也许能够说明道家与神仙思想在超越日用之近情方面有其共同点,但从《庄》《列》之书看,不能断定作者具有神仙信仰。《庄子·逍遥游》谈到藐姑射之山的神人,谓之“不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”;《在宥》又托称广成子授黄帝长生之法,谓之“必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生”。这些说法,大旨与其理想国一样,乃取材于神仙传说而言其理想人生,未足以证明作者果真信仰神仙。也许正因为这个缘故,有葛洪对于道家诸子的批评:

至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永远至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙,已千亿里矣,岂足耽玩哉?其寓言譬喻,犹有可采,以供给碎用,充御卒乏。^②

以历史的前因后果而言,必先有道家诸子取神仙传说“以供给碎用”,而后有葛洪辈反取其寓言譬喻以助证神仙之实有。庄列诸子书涉言神仙之事,我们可以从《列仙传》等书中看到其深远影响,此类仙传所记神仙之事,往往与《庄》《列》同。而后世道教自陶弘景重《庄子》内七篇,以为精神境界之典要,至唐初成玄英阐发《庄子》之义奥,促发道教义理升华,《庄子》之思想旨趣与道教日益发生深刻关系。但这是后话,我们不能因后来的深刻关系而印象式地推原于先秦。就先秦而言,道家庄列诸子之于神仙,取其材“以供给碎用”而已——当然,道家“贵生”“全生”的生命态度,也是道教思想的一大渊源,但与神仙之说毕竟有区别。神仙是一种信仰,“贵生”“全生”则是一种信念,我们将在后文讨论这种信念的流传和嬗变。

经过以上讨论,我们可以提出这样一个问题:道家取材于神仙传说,对于神仙信仰的传播及发展,究竟发挥了什么作用,或者说具有什么历史意义?

要将这个问题说得清清楚楚、明明白白,也许十分困难。困难不只在于杳茫难求之考证,还在于对历史的起伏跌宕很难作出合乎逻辑理性的解释。庄列涉言神仙,用寓言的形式赋予神仙信仰以深厚的文化蕴涵,使神仙信仰

① 参阅拙文《“野马”之喻与庄子的哲学悖论》,载《世界宗教研究》1994年第2期。

② 《抱朴子内篇·释滞》,王明校释本,第151页,中华书局1985年版。

完成了一次理念的升华。但在秦皇汉武时代,神仙信仰又跌落到巫觋杂术的层面,妖诞迷狂。如果我们说神仙信仰中包含了某种思想,反映出人类试图超越自然生存状态的一种理想,那么这种思想并非总是朝着文明进步的方向发展。历史何以如此进退失据?人类在追求文明,而对文明的甄辨和选择又何以如此盲目?这些问题,都不易索解。我们只能陈述一些简单的历史轨迹。

本着廓清历史轨迹的思路探讨前述问题,可以说道家取材于神仙传说,对于神仙信仰的传播发挥了媒介作用。即以道家为载体,西方的昆仑神话在战国中晚期传播到东方的渤海之滨,从而形成驳衍一系方仙道。

需要说明的是,此所谓历史轨迹,不是笔者的新发现。在前人对于古代神话的研究中,一个重要的意见,是认为东方的蓬莱神话系统来源于西方的昆仑神话系统。^①在前人考论的基础上,我们进一步所要关注的问题,是神话或神仙传说由西而东的传播载体。本文之所以认为这个载体主要是道家,理由有四:

第一,战国诸子著述引用神话或神仙传说虽是一种普遍现象,但以《庄子》最为频繁,思想旨趣也最相吻合。而《庄子》在稷下学中颇流传,已如前述。以《庄子》之纵恣恻怛的想象力,当最能激发驳衍一系方仙道。

第二,方仙道与齐国稷下学同时并兴,当非偶然之巧合。稷下学以黄老为主导,而驳衍的阴阳五行说之深受道家影响,也已有学者考论。^②若以驳衍之“九州”说与道家诸子相比较,则与《庄》《列》为近。所以,如果《史记》将方仙道推始于驳衍是可信的,那么方仙道的形成当与道家在齐国的流传有关,尤其是《庄子》。

第三,方仙道在两汉之际又被称为神仙家,在东汉时甚至被称为道家。《汉书·艺文志》著录方技四种,神仙家为其一。并叙其旨趣说:

神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。然而或者专以为务,则诞欺怪迂之文弥以益多,非圣王之所以教也。

我们知道,《汉书·艺文志》在刘歆《七略》的基础上删节而成,是刘向、刘歆父子总校群书之遗制。以之与《史记》相比较,则秦皇汉武及其所宠信的诸方

① 可参看许地山《道教史》第六章《神仙底信仰与追求》、顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》等。

② 如谢扶雅《驳衍是道家而非儒家辨》认为“邹衍应并入于道家”(《古史辨》第五册),孙开泰《邹衍与道家的关系》也认为二者“关系十分密切”(载《道家文化研究》第八辑)。

士,正所谓“或者专以为务”,诞欺怪迂。司马迁生当其时,闻见皆此辈之人所为此等之事,所以于其诞欺怪迂,记叙颇详。刘向、刘歆不在此特定时代,所以对神仙之说之旨趣,别有一种叙论。其所谓“保性命之真”云云,显然出于庄子性命全真之说。此一种叙论,当非臆测,而可能与刘向早年得传淮南王刘安之《鸿宝》、《苑秘书》有关。书言炼金术及驺衍重道延命方。若复以《淮南子·俶真训》诸篇相参证,可信淮南王之崇信神仙之事,必与秦皇汉武之巫覡杂术有所不同,而内涵庄子性命全真之旨趣。这是方仙道的另一条流传脉络,其思想旨趣或文化品味,远较秦皇汉武及其所宠信诸方士为高。王充在《论衡·道虚篇》中,称服食延年者曰“道家”,又说道家相夸“真人食气”,当亦是有见于此一传脉与道家之固有关系。若以秦皇汉武及其所宠信诸方士而论,则全无道家之意。

第四,由秦皇汉武之行事,我们可以得一系列反证,即其求仙术种种,大都因帝王贪图神仙长生,由方士巫师当时增益附会而成,非有所据。其事具载《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》,不烦例列。若以秦皇与汉武相比较,则前者之欺诞怪迂,又远不及后者之甚,从中颇可见增益附会之日盛一日。在这一遍迷狂的求仙活动中,方仙道所内涵的道家精神旨趣,遂乃湮没无闻。

综上所述,发源于西方的昆仑神话,以道家《庄》、《列》为主要载体传播到齐国,在战国中晚期形成方仙道。《庄》、《列》之作者虽不信仰神仙,但高远遐想之旨趣相近。也唯其不果真信仰神仙,超越于信仰层面之上,不执不滞,所以能赋予神仙之说一种全新的精神旨趣,即性命全真,并以其遥远之思,破斥自我中心论及自大心态。性命全真之旨趣,自淮南王刘安一派之《淮南子》,至刘向、刘歆父子以及后世之道教,间有所传,不同于秦皇汉武之巫覡杂术,而可视之为神仙思想之正脉。其破斥自大心态的一面,在驺衍之“九州”说中已有所体现。驺衍立“九州”说,以此使王公大人“惧然顾化”。在西汉的盐铁之争中,桑弘羊也引驺衍“九州”说,申明其“天地之弘,昭旷之道”。^①这两方面旨趣是先秦道家赋予神仙思想的一种内在精神,是君子所谓“人道”。至于秦皇汉武之崇信方士巫师之杂术,则小人所谓“神道”。研述道教之信仰及修持,此乃一大分际处,不可不辨。

第二节 贵己重生的道家思想

根据前引《汉书·艺文志》关于神仙家的叙论,可知神仙信仰中有一种

^① 见《盐铁论·论邹第五十三》。

“保性命之真”的旨趣。这种旨趣,在先秦由道家学说彰显出来,可以说是道家赋予神仙信仰的一种内在精神。

就道家对于道教的影响而论,其甚深者无疑是精神理念或信念层面的,而非信仰形式层面的。这两个层面,以其表现形式之不同,反映出哲学与宗教的某种差别,历史渊源也有道家与方仙道之异。但放在道教之整体中看,精神理念与神仙信仰又具有思想上的内在联系,互为表里。道教的神仙信仰,浅而言之是相信神仙实有并且可以修炼而成,深而言之则是对待生命的一种态度,由道家的贵己重生思想构成其观念背景之主体。下面对这一思想略作叙论。

一、战国时代道家学派的贵生思想

据许地山《道教史》的说法,老子之后的道家学派,略分为二,一是关尹、列子,二是杨朱。据《庄子》等书所载,此三人都是老子弟子。^①关、列尚清虚,传其学者有彭蒙、田骈、慎到等,即所谓稷下道家学派。这一派的学说,大约从尚清虚转变为齐死生、等万物,《庄子》有所采摭其说,道教中以“重玄之道”最能推阐其旨。杨朱学派的基本观点是贵己重生,传其学者有子华子及詹何、魏牟,庄子学说基本上是继承这一派而加以发挥。这一派的学说,大致从贵生变为全生,再变为全性。子华子、庄子后学,在秦汉之际仍很活跃,先秦道家的贵生学说,主要就是这些人承传下来的,著述主要收录在《吕氏春秋》和《淮南子》中。以下绍述此一派之学说。

首先,叙论杨朱“轻物重生”的“为我”观点。

杨朱之名见于《孟子·滕文公下》,《庄子》书中称为阳子居,《吕氏春秋》称为阳生,《淮南子》又继而称曰杨子,都是一个人。据《庄子》书载,杨朱是老子的学生。《庄子·应帝王》载有“阳子居见老聃”,问以明王之道的故事。《庄子·寓言》又有另一则故事,说杨朱南往沛地,老子西游于秦,二人在梁地郊野相遇。老子途中仰天而叹曰:“始以汝为可教,今不可也。”杨朱不敢辩白。到旅店后杨朱请问其过,老子因告诫说:“你飞扬跋扈,矜夸异俗,谁愿与你相处?须知‘大白若辱,盛德若不足’的道理。”杨朱受教后,处世态度有极大的转变。据说他前往沛地时住旅店,主人迎送,先来的客人都避席而逃,烧火的人不敢当灶,人们都畏惧他的威势。及自沛而返,人们都与他争席而坐,杨朱不再矜夸,而混迹同尘了。这里讲的虽是寓言故事,未必尽真实,但杨朱的声望在当时确实很高,其学说的影响也很大。《寓言》中杨朱的

^① 由于对老子的活动年代问题有争议,所以一说杨朱在老子之前,为道家先驱者,参见吴江《黄老之学通论》,浙江人民出版社1985年版。

矜夸之态,大概是对他的学说在当时具有广泛影响的一种反映。据孟子说,在他那个时代,“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言,不归杨,则归墨”。又说“杨墨之道不息,孔子之道不著”。^①所以孟子要奋起“距杨墨”。据此看,自春秋末期至战国中期,道家实以杨朱一派最显豁。杨朱比墨子稍晚,大约活动于战国初期。儒墨二家在春秋战国时代号称“显学”,《孟子》等书以杨墨并提,或许有些夸大杨朱之学,但在孟子时代,可信“杨、墨、儒基本上成鼎足之势”。^②墨子之后,儒家思孟学派崛起之前,学者“逃墨必归于杨”。^③

杨朱在当时学界引领风骚,其思想学说为当时人广泛接受,有其历史原因。春秋战国是一个军事兼并的时代,勇力强者争霸称雄,在战乱中生民的权益随时被侵夺,人性在各种诱迫中遭受践踏。时世不靖,人们的思想观念也很混乱,人生的意义究竟是什么?如何在污浊混乱的世道中安身立命?是使当时人深感迷惘的问题。在这样的历史条件下,墨子主张“兼爱”,只能说是善良人的善良愿望,正如《庄子·天下》所感叹的那样:“墨子虽能独任,奈天下何!”

杨朱的主张,主要就是以针砭墨学的立场而提出来的。据《淮南子·泛论训》说:

《兼爱》、《尚贤》、《右鬼》、《非命》,墨子之所立也,而杨子非之。全性保真,不以物累形,杨子之所立也,而孟子非之。

全性保真意味着维护人的自然真实本性,不以物累形即超拔于尘俗物欲之上,不受诱迫,这是杨朱的基本主张。他稍晚于墨子,提出一种与墨子完全相反的观点,要求人为自己活着,不为争雄称霸者所悬示的利诱所动,在尘嚣浊乱的时世中保持一个清醒而独立的主体意识,这使他的学说受到儒法两家的指责。

《孟子·尽心上》说:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”取为仅足之意(朱熹注)。杨朱的思想主张仅足以为我,这是他的局限性,孟子已深有所见。至于杨朱不为天下之大利而拔脛一毛,则非通常所说的利己主义,他只不过要保持一个不受增损的自我而已。杨朱同样也不为自己的大利而取夺天下一毛,天下万物,苟非己之所有,虽一毫而莫取,免得被拘缚,这也就是“不以物累形”之意。苟为己之所有,则一毫而莫失,这就是“贵己”、“重

① 《孟子·滕文公下》。

② 张岱年《中国哲学史史料学》,第89页,三联书店1982年版。

③ 《孟子·尽心下》。

生”，《吕氏春秋·不二》说：“阳生贵己。”贵己是相对于贵名利物欲说的，与《老子》“名与身孰亲”的观点一致。作为一种价值观，贵己能使自己不成为社会异化的牺牲品，在中国思想史上，杨朱也许可以说是反异化的启蒙思想家。因为杨朱“贵己”，不贵君主之爵禄，不为统治者卖命，所以孟子指责他“无君”，说：“杨氏为我，是无君也。”^① 这个指责不能说是强加的。所谓“无君”，可以说是无政府主义者的最初呼声。而儒家所要维护的，是周礼规定的社会秩序，将礼内化为思想观念便是“仁”。仁者不能“为我”，若以“礼”论之，则普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣。孟子站在这样的立场斥责杨朱“无君”，便很好理解。

法家者流从维护统治的角度出发，为君王计，对杨朱的“无君”“为我”之说，同样也芟夷之而后快。《韩非子·显学》说：

今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。夫上所以陈良田大宅，设爵禄，所以易民死命也；今上尊贵轻物重生之士，而索民之出死而重殉上事，不可得也。

就其为君王计而言，韩非的议论不可谓不高。杨朱“轻物重生”，自不会拿自己的性命去和统治者作交易，以换取田宅爵禄；杨朱“无君”，便必也藐视君王的法度。既不受诱惑，又不受胁迫，对付这种人，法家的法术势全都用不上，所以韩非说君王尊重其人乃“乱亡之道也”。按照一些学者的看法，儒家要维护旧秩序，法家要建立新秩序。而儒法二家都排斥杨朱的学说，原因大概在于杨朱所向往的是不以人占有人、人统治人的社会秩序。杨朱要复归于人性自然，他厌恶一切现实的和将要成为现实的强权政治、扭曲人性的社会秩序。自然与社会是人类所面临的一对永恒矛盾，杨朱肯定矛盾的前一方面而否定后一方面，这种观点只是人性、独立人格从社会迷失中觉醒过来的一种萌芽状态，很难说就是失势的旧奴隶主贵族的观点。一些学者往往好将先秦道家说成“破落贵族”，杨朱也不例外，只怕“心意之论，难以定是非”。^② 本文以为还是照孟子的说法，将杨朱视为如同墨翟一样“横议”于当时的“处士”较妥，处士就是有思想学问但未入仕食君禄的人。

另外，《列子·杨朱篇》一般认为出自魏晋放逸玄学家之手，但从思想旨趣看，与秦汉诸书所载杨朱学说是吻合的。如说：

^① 《孟子·滕文公下》。

^② 《淮南子·览冥训》语。

古之人损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。

此说与《孟子》、《韩非子》等书所述杨朱观点是一致的。这种观点不能说是极端的利己主义，因为它要超然于损人与利己之外，我们可以说它有藏私、保守、狭隘的思想局限，它是在社会生活非常严酷的境况下，为解决个人的安身立命问题和社会的攘夺纷争问题所选择的一条不得不然的道路。

其次，叙论子华子的“全生”学说。

子华子之名见于《吕氏春秋》的《贵生》、《先己》、《诬徒》、《知度》、《明理》、《情欲》、《审为》诸篇，《庄子》杂篇的《则阳》和《让王》也记载有子华子的议论。《列子·周穆王篇》载有华子“中年病忘”的事，华子即子华子。《道藏》太平部收有《子华子》十卷，题晋人程本撰，据《四库提要》考为伪书，并推测其书出北宋神宗熙宁至哲宗绍圣年间。^① 这样，对于子华子的学说，我们主要从《吕氏春秋》等书的载录中去了解。关于子华子其人，汉高诱注《吕氏春秋·贵生》称“古体道人”，清郭庆藩《庄子集释·让王·释文》引晋司马彪云“魏人也”，唐道士成玄英《庄子疏》及当今学者皆从魏人说，独《列子·周穆王篇》叙其中年病忘事时称“宋阳里华子”。至于程本，《四库提要》说“程本之名见于《家语》，子华子之名见于《列子》，本非一人”。《吕氏春秋·审为篇》载子华子见韩昭厘侯事，据考昭厘侯即昭侯。《庄子·则阳》又载子华子与惠施同时。据此可推测子华子为战国中期魏国人，约与孟庄同时。

据《庄子·则阳》载述的一则故事，惠施对子华子的学说十分敬重。这则故事说：“魏莹（魏惠王）与田侯牟约，田侯牟背之。魏莹怒，将使人刺之。”犀首（人名）耻其搞暗杀是匹夫报仇，因请出兵伐齐。季子（人名）闻其议而耻之，以为不当伐。“华子闻而丑之，曰：‘善言伐齐者，乱人也；善言勿伐者，亦乱人也；谓伐之与不伐乱人也者，又乱人也。’”魏惠王问究竟应当怎么办，子华子说：“君求其道而已矣。”惠施闻知子华子的议论，担心惠王听不懂，便请出梁国的贤者戴晋人去开导他。从这则故事看，惠施即或不是子华子的信徒，但对子华子的学说也十分敬重。而以惠施与庄子的关系推测，庄子对子华子之学说当亦有所闻知。若从思想主张看，上述子华子的议论与《庄子·齐物论》的思想颇一致，都在于说明诱导使人性迷失本真、出于私意而强为说的道理，对于他人来说都不是真理。庄子的观点是要人各自全其性，全性是庄子思想的内核；子华子的观点是要人各自全其生，全生是子华子学说的

^① 见《四库提要》子部杂家类。

核心。全性与全生,当有其思想上的内在关联,都是生命价值被湮没时的呼声。

《吕氏春秋·贵生》引子华子说:

全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。

从见存的子华子议论看,这段话或许是子华子学说的纲领。《贵生》篇当是子华子后学的作品,其中阐发子华子“全生”观点说:

所谓尊生者,全生之谓。所谓全生者,六欲皆得其宜。所谓亏生者,六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也,其尊弥薄。所谓死者,无有所以知,复其未生也。所谓迫生者,六欲莫得其宜也,故曰迫生不若死。奚以知其然也?耳闻所恶,不若无闻;目见所恶,不若无见。故雷则掩耳,电则掩目,此其比也。凡六欲者,皆知其所甚恶,而必不得免,不若无有所以知。无有所以知者,死之谓也,故迫生不若死。嗜肉者,非腐鼠之谓也;嗜酒者,非败酒之谓也;尊生者,非迫生之谓也。

所谓“尊生”,意犹杨朱之“重生”。子华子不但要“尊生”,而且要“全生”,这是他对杨朱学说的发展。如果说“尊生”“重生”是对生命价值的一种肯定,那么“全生”则是在此基础上对于生命质量的进一步要求。“全生”即六欲皆得其宜。六欲,高诱解释为生、死、耳、目、口、鼻。在子华子看来,如果六欲皆不得其宜,在迫不得已的情况下,含屈受辱地苟且偷生,那就生不如死。因为人死之后,“无有所以知者”,屈辱和不义全都感受不到。

判断六欲是否得其宜的标准又是什么呢?从上文看,子华子及其后学是以感受到是否舒心适意为准则的,所谓“迫生不若死”,死者“无有所以知”云云,证明了这一点。再如《吕氏春秋·诬徒》引子华子说:“王者乐其所以王,亡者亦乐其所以亡。”乐与不乐当然是主体的感受,王者和隐世者(亡者)都满足于各自的主体感受,可见主体是否感受到舒心悦意,是判断“全生”抑或“亏生”的基本价值准则。

感受虽然是主体性的,但它又由主体与客观环境的关系而产生,所谓“迫生”是其证。又如《吕氏春秋·明理》引子华子说:“夫乱世之民,长短颡,百疾(俱作),民多疾病,道多裸裎,盲秃伛尪,万怪皆生。”^①在乱世里,各种疾病畸形尽有,万怪皆生。乱世是环境,它使人产生不适意的感受,六

① 《道藏》本《子华子》卷十于“万疾”后有“俱作”二字,于文意为得,今据补。

欲俱亏,这说明感受是在特定环境中被动产生的。在环境使人产生“迫生”的感受时该怎么办呢?据《吕氏春秋》载述子华子学派的选择是“迫生不若死”,而《列子·周穆王篇》则说子华子选择了“忘”。该篇讲了这样一则故事:子华子“中年病忘,朝取而夕忘,夕与而朝忘,在途则忘行,在室则忘坐,今不识先,后不识今”,也就是患了健忘症。家人为其病所累苦,遂乃多方设法。后得鲁国儒生治之,积年而病除。子华子醒悟后,“乃大怒,黜妻罚子,操戈逐儒生”。人问其故,子华子曰:“曩吾忘也,荡荡然不觉天地之有无。今顿识既往,数十年来存亡、得失、哀乐、好恶,扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡、得失、哀乐、好恶之乱吾心如此也,须臾之忘,可复得乎?”一则以死,一则以忘,方式虽有不同,但目的都在于“无有所以知”,从“迫生”的痛苦感受中解脱出来。这个思想与子华子的“全生”说相一贯,可信是其思想中所固有的。而庄子的齐死生及所谓“坐忘”等,或许曾受到子华子学说的影响。后代道教也有坐忘主静、死生不扰心性等说法,其说盖渊源于先秦道家。

在“迫生”的境况下,子华子选择死或忘作为超脱的途径,但子华子并不因此而落入人生孤苦空寂论。相反,他继承了杨朱的“重生”思想,以充分肯定生命价值作为思想的基本出发点。《吕氏春秋·审为》载:

韩、魏相与争侵地。子华子见昭厘侯,昭厘侯有忧色。子华子曰:“今使天下书铭于君之前,书之曰:‘左手攫之则右手废,右手攫之则左手废,然而攫之必有天下。’君将攫之乎?亡其不与?”昭厘侯曰:“寡人不攫也。”子华子曰:“甚善。自是观之,两臂重于天下也,身又重于两臂。韩之轻于天下远,今之所争者,其轻于韩又远,君固愁身伤生以忧之臧不得也?”

“两臂重于天下”的观点,与杨朱“贵己重生,不以天下大利易其胫一毫”的观点相同。

进而言之,子华子虽然重生、尊生乃至要六欲皆得其宜地“全生”,但绝不是要不断膨胀人欲。《吕氏春秋·知度》引子华子说:

厚而不博,敬守一事,正性是喜。群众不周,而务成一能。尽能既成,四夷乃平。唯彼天符,不周而周。

厚生但不能博欲并以物产来满足欲望,只应持守一件事,即人各自有的本性。事物总是繁富的,不为一人所有,一人不能周遍万类。在人生的各种选择中,成就“正性”是首要的。所谓“天符”,意即人之天性符合自然。成就正性而合于天符,对于万事万物便能“不周而周”。庄子也有与此相同的思想,即所谓饮河不过满腹,而庄子的“全性”说,则可以看作对子华子“全生”和

“正性”说的一种概括。

最后,略叙詹何、魏牟的“重生”说。

《吕氏春秋·审为》载二人事,说云:

中山公子牟谓詹子曰:“身在江海之上,心居乎魏阙之下,奈何?”詹子曰:“重生。重生则轻利。”中山公子牟曰:“虽知之,犹不能自胜也。”詹子曰:“不能自胜则纵之,神无恶乎。不能自胜而强不纵者,此之谓重伤。重伤之人无寿类矣。”

这段文字又见于《庄子·让王》。詹子即詹何,中山公子牟即魏牟。魏牟因为身在江海,为隐逸,但心中难忘入仕和名利,感到很矛盾,詹何乃劝导他重生而轻利。但在不能克制对名利的眷恋时,则应该顺其自然,否则便会受双重伤害,不能久寿。魏牟信詹何的“纵之”说,因此被荀子指责为“纵情性,安恣睢”。^①其实,詹何的观点大要本于“道法自然”。后来的道教也既反对一无收制的放纵,又反对役思强为的修持,与詹何的修养原则很接近。《吕氏春秋·执一》还载有詹何“为身”的议论,其说又见载于《淮南子·道应训》和《淮南子·诠言训》、《列子·说符篇》。《韩非子·解老》记载詹何有“前识”的道术,《淮南子·览冥训》和《淮南子·说山训》说詹何善钓,“千岁之鲤不能避”,他是当时以道术骇俗之士,与《列仙传》中人物相仿佛。

二、秦汉时期贵生思想的变化发展

从秦汉时期的两部大型著作《吕氏春秋》和《淮南子》中,我们可以看到此一时期道家贵生思想的变化发展。

《吕氏春秋》是战国末秦相吕不韦集门客著述百家学说合编成书的。据高诱《序》说:“此书所尚,以道德为标的,以无为为纲纪。”是则此书崇尚道家之学。而对于道家,此书多阐发其“贵生”、“重生”之说,如《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》、《审为》等,都是道家言贵生的篇章。《吕氏春秋》的这一倾向性,是否可以说吐露出这样的消息:战国末期的道家学说有向“贵生”、“重生”发展的倾向,其阐发“贵生”、“重生”思想,且能站在《庄子·天下篇》所谓“备于天地之美”的“内圣外王之道”的高度?如《本生》说:

能养天之所生而勿撻之谓天子。天子之动也,以全天为故也。此官之所自立也。立官者以全生也。

又说“人之性寿”,但因受外物扰乱,而不能全寿。对于养生者来说,外物适

^① 《荀子·非十二子》。

可以用来养性,绝不能以性去养外物,否则便是轻重倒置。此即所谓“物也者,所以养性也,非所以性养也。今世之人,惑者多以性养物,则不知轻重也”。又认为对于声色滋味等,“利于性则取之,害于性则舍之,此全性之道也”。由此引而申之,“古之人有不肯富贵者,由重生故也。非夸以名也,为其实也”。《重己》说:世之人主贵人,无分贤与不肖,“莫不欲长生久视,而日逆其生,欲之何益?凡生之长也,顺之也;使生不顺者,欲也。故圣人必先适欲”。所谓适欲,意犹子华子六欲皆得其宜之全生。欲不可纵,亦不可抑,此乃谓“达乎性命之情”。《贵生》《情欲》《审为》三篇,发挥杨朱、子华子学说,而其要亦归于内圣外王之道。如《贵生》说:“道之真,以持身;其绪余,以为国家;其土苴,以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生之道也。”《情欲》则说,人生而有欲,“由贵生动(适欲)则得其情,不由贵生动(纵欲)则失其情。此二者,死生存亡之本也”。

继《吕氏春秋》之后,汉初期有淮南王刘安再一次招集宾客,编撰成《淮南子》一书。此书也频繁推阐道家贵生养神之说。从某种意义上说,在《淮南子》里,清静无为以治国与贵生养神以修身,是道家理论互为表里的两个方面。

前面讲过,子华子学说以六欲皆得其宜的“全生”作为人生最高理想。这个观点被《淮南子·原道训》发展为“自得”说。同子华子一样,《原道训》也以主体感受是否适意作为判断人生得失的尺度,这一点我们可以从它关于快乐的议论中看出来。其说云:

乐亡乎富贵而在于德和,知大己而小天下,则几于道矣。所谓乐者,岂必处京台华章?(中略)吾所谓乐者,人得其得者也。夫得其得者,不以奢为乐,不以廉为悲。

所谓自得者,全其身者也。全其身则与道为一。

吾所谓得者,性命之情处其所安也。

大己而小天下和自得全身,是杨朱、子华子的观点,冥于大通而与道为一,则是庄子所达到的生命境界。《原道训》继承这一思想传统,以顺适性命之情、不被动地受外界诱迫作为人生真正的快乐。又如《精神训》,既继承杨朱、子华子之学而讲“生尊于天下也”,又发挥庄子的齐死生之说:“轻天下则神无累,细万物则心不惑矣,齐死生则志不慑矣,同变化则明不眩矣。”这与《汉书·艺文志》所叙论的神仙家之思想根旨,大体相同。《精神训》还批评儒者“迫性闭欲以义自防”的克己主义,认为儒家修养忙于捉持禁制,只能防其言行而不能诱导人心。

道家言贵生,要义在于保持人的自然天性。但自然天性究竟包括哪些方面,又是不好界定的。人具有自然属性和社会属性的两面,所以,人性——人的本质从根本处说是由内外两方面决定的,所谓自全天性、自得其乐,并不是在自我封闭的状态下所能够实现的。而且,自然属性和社会属性是一对矛盾,人本身就是一个矛盾体。所以随着讨论的深入,道家学者又运用老子的辩证思维方法,来解决能否自全天性或乐与不乐的问题,试图从矛盾中摆脱出来,认为快乐的最高境界是“至于无乐”,“能至于无乐者,则无不乐,无不乐则至极乐矣”。^①乐与不乐是相对的,因为乐是主体与外界发生关系时的感受,所以快乐终不免要受制于外界,亦即须有所待而逍遥,于是也就有乐有不乐,曲兴而喜,曲终而悲,相对而生,不若超乎乐与不乐而至于无乐。无乐之乐是一种精神境界,内不因于一己私志,外不待于物之满足,所以是永恒的,而相对满足的乐则只是瞬间快感。先秦道家的贵生学说,也便因此以庄子的超越哲学为终结。《淮南子·俶真训》多发挥庄子之意,如说:

明于死生之分,达于利害之变,虽以天下之大易殫之一毛,无所概于志也。

“概”为系念之意。不以天下之大利易殫之一毛,是杨朱的轻物重生观点。而站在“明于死生之分”的思想高度理解这一观点,则是庄子的精神超越。超越的最高境界,就是不被自然造化以及社会变迁所播弄,而能体于道,此即《俶真训》所谓“化生者不死,而化物者不化”。这种思想对道教中的修道论者(与修仙有别)不死不生而长生不化的信念,极有影响。读《俶真训》,可知道教之修道论渊源于道家,不特佛教超脱轮回的涅槃有其意,而对于道教言超脱之以生不以死,也极易明白。又如《诠言训》说:“能反其所生,若未有形,谓之真人。真人者,未始分于太一者也。”《精神训》说:“化生者复归于无形也,不化者与天地俱生也。”道教修炼有各种方术方诀,理趣则大率在于返朴归真。言之于形气修炼,多称述返其所生或返于未生之义,其说盖先于《淮南子》中昭然见之。

汉代道家言贵生或养生,最重养神之道,《淮南子》是其例。如《精神训》的“神无累”、“心不惑”、“志不慑”等说法,无不归旨于精神之蕴养。《齐俗训》则推崇王乔、赤诵子的“养气处神”之道。《要略》为《淮南子》全书总序,其言则曰:“外与物接而不眩,内有以处神养气、宴场至和,而已自乐所受乎

^① 《淮南子·原道训》。

天地者也。”又曰：“不援人之神气，则不知养生之机。”养神之道不独《淮南子》多所申述，司马谈《论六家要旨》也甚明斯理，如说：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定神[形]，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”又说“道家使人精神专一”^①。若推而广之，则爱气处神的养生之道，又不独道家言之，儒家者流如董仲舒，亦颇好其说，如《春秋繁露·循天之道》有云：“养生之大者，乃在爱气。气从神而成，神从意而出。心之所之谓意，意劳者神扰，扰者气少，气少者难久矣。故君子闲欲止恶以平意，平意以静神，静神以养气。气多而治，则养身之大者得矣。古之道士有言曰：‘将欲无陵，固守一德。’此言神无离形，则气多内充而忍饥寒也。”道士之称，始见于此，其所引述则养生之道家言耳。

秦汉时期的道家贵生学说，既绍承先秦道家，也发生了一些重要的变化。

变化的一方面原因，是秦皇汉武笃信燕齐方士的神仙术，求仙以至杂采民间的各种巫覡怪异之术，神仙之说甚嚣尘上，而文化意蕴或思想底蕴却处于沉寂状态。

变化的另一方面原因，是学说自身的发展。汉初要发展受到过严重破坏的经济，乃用黄老清静无为的政治策略，采取与民休息的措施，不似战国时代的兼并混战，也不用秦朝的苛政，人们能安居乐业，人身受到的攻击和胁迫不至酷烈，贵生、重生作为一种思想观念也就没有特别予以强调的必要。而且，方仙道的不断传播，也使这种思想观念宗教信仰化并得以巩固。所以，贵生、重生作为一种思想学说的发展，继之而起的问题便是如何“贵生”，也就是要解决具体的养生方法问题。祠神求仙是解决这个问题的一种方式，前述爱气养神也是一种方式。在《管子·内业篇》中，关于这种修养方式的叙述似乎很值得作深入一步的讨论。如说：

精存自生，其外安荣，内藏以为泉源，浩然和平，以为气渊，渊之不涸，四体乃固。泉之不竭，九窍遂通。……心全于中，形全于外，不逢天灾，不遇人害，谓之圣人。

此数语若以道教修炼的眼目看，直乃内丹之法要。而《内业篇》此说之归旨，亦在于得道，即所谓“心静气理，道乃可止”，“修心静音，道乃可得”，这对于道教修炼内丹而得道的思想来说，可谓开了先河。

^① 《史记·太史公自序》，中华书局点校本。

解决如何贵生问题还有一种重要方式,即由于与方仙道同源的阴阳家之说渗透入医学,形成医家养生学,其代表作是《黄帝内经素问》。^①道教之养生,无论是基础理论还是具体方法,都与《素问》有源流关系。我们略举数例以说明之。《上古天真论》说:“故能形与神俱而尽终其天年,度百岁乃去。”形与神俱也就是形神合一,此为道家道教共同的一种基本观念,道家之说已略如前述,道教中则有《西升经》、陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》等甚论斯旨。上《论》又说:世人“醉以入房,以欲竭其精,以耗散其真,不知持满,不解御神”。《金匱真言论》说:“夫精者,身之本也。”此以存精保真为养生延年之术,同样也是道教的养生要则,备受重视,如《黄庭经》。《四气调神大论》说:“夫四时阴阳者,万物之根本也。所以圣人春夏养阳,秋冬养阴,以从其根,故与万物沉浮于生长之门。”此以阴阳消息作为修养的法则,与《参同契》流系的内外丹理论同一理路。五代彭晓将丹道理论概括为“修丹与天地造化同途”(详后),《素问》说修养要“与万物沉浮于生长之门”,可谓是同一种原理的两种说法。《灵兰秘典论》说:“心者君主之官,神明出焉;肺者相傅之官,治节出焉……以此养生则寿。”这种脏腑分工说,《黄庭经》多所因袭之。而《黄庭经》养生术与《参同契》丹道理论的结合,正是内丹道形成的基础。以此言之,《素问》以阴阳家之说渗入医学,实亦内丹道历史渊源之一。

综上所述,神仙信仰以道家为主要载体,由西方传播到东方,在战国时代的燕齐形成方仙道,其中固有一种精神旨趣,即《汉书·艺文志》所谓“保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中”。在秦皇汉武时代,此种精神旨趣虽因帝王诞惑于巫覡方土之说而不彰显,甚至也可以说在现实中被湮没,但在思想文化的层面上,却因与道家之学互为表里而有其流传之命脉。先秦以及秦汉道家由“贵生”“全生”而求其性命顺适的安身立命之道,从学理上揭示了神仙信仰或方仙道本身所未能揭示的文化意蕴。从这个意义上也可以说,道家之学是方仙道或神仙信仰的旨归之所在,而方仙道或神仙信仰则是传载道家之学的一种可能的形式。此亦即所谓互为表里之意。

两汉时,“贵生”思想向具体养生方法的转化,是一种大的历史趋势。本文于此种历史趋势虽不遑详论,但宏观地看,汉魏晋道教既甚讲“生道合一”,又特重养生修持之方法,正是此种历史趋势的发展结果。

^① 《素问》保存了一些战国时期的医学资料,但大多数篇幅成书在西汉。据宋人高保衡、林亿《内经素问·新校正》说,是书卷十九~二十二的七篇疑为《阴阳大论》之文,唐王冰取之以补《素问》之缺。张岱年《中国哲学史史料学》认为:“《大论》七篇,可能晚些,至迟是后汉中期的作品。”

从总体上看,汉魏晋道教讲养生方法重在具体的操作,多未能上升到哲学理论的层面,所以我们略过不讲,仅就哲学理论较丰实的《参同契》流系之丹道作一些初步探讨。

第二章 《参同契》与唐五代 道教的外丹理论

第一节 佛教对元气生成论的冲击

唐代儒释道三教的冲突与融合,拓展了文化的立体空间。融合是随着冲突的展开而日渐深入的,是在保持各自本位的前提下所实现的吸收和交流,所以其结果不是形成某种统一的宗教,而是达成文化的共识,即所谓天下无二道,圣人无两心,以此承认三教的根本道理和终极的价值关怀相通。冲突则产生于中印文化的不同个性,反映在理论形态上,表现之一就是对于生成本元问题的看法不同。

儒道作为中国文化的两大流系,在文化个性上也有差异,立言宗旨此详则彼略,相映而互显。但由于文化的渊源是同一的,所以个性的差异并不妨碍二者接受同一种原理,即承认宇宙的基本原理是元气生成。对于这条原理的阐发,秦汉以来主要以《周易》《老子》为经典依据,并由此确立起一种对于自然的信念,即《易·系辞》所谓“天地之大德曰生”、“生生之谓易”,也即《老子》所谓道生德畜之“玄德”。将这条原理应用于社会人生,则曰“应天之气动而不息”^①、“与万物沉浮于生长之门”。^②从原理、信念到应用,贯透着中国文化的一个根深观念:宇宙天地间洋溢着生气,生机流转,造化无穷。人生宇宙天地间,得其钟秀之气而最灵,能够体悟生机的动跃流转,从而超越自然之物受大化陶冶的蠢动,因应自然进而驾驭自然。

中国文化的自然生机观念,在佛教中是没有的,至于其内含的价值原则——因循自然造化而进取,更与佛教的空寂哲学大异其趣。随着中国学僧对佛学理解的深入,佛教与儒道二家在这个根深观念上的差异,就不可避免地要引起冲突。

① 《黄帝内经素问·天元纪大论》、《四气调神大论》。

② 《黄帝内经素问·天元纪大论》、《四气调神大论》。

冲突是在对话中展开的。晋南北朝时,与佛教对话的主要是玄学者流,所以对话的议题在于有无本末等。围绕这些议题,唐代道教重玄学与佛教诸宗的对话在继续。另一方面,关于元气生成这样一个似乎被玄学的本体论哲学超越了的老话题,又重新回升到思想界。

在唐代,儒学对元气生成原理的理论性阐发不甚显著,这大概与唐代儒家《易》学的相对沉寂有关。而道教则因为信仰体系和修持炼养方法都建立在这个原理的基础上,一方面受到佛教的严峻挑战,另一方面又在阐发《参同契》丹道理论的历程中,坚持并且深化了这一原理和信念。

佛教对道教元气生成论的挑战,总体上看是由浅入深,即由批驳其信仰体系的纰缪,进而批判其教理。

北周武帝天和五年(570年),甄鸾奉敕令比较道释二教,结果站在佛教的立场上,写成关于道教的批判书,即被收入《广弘明集》的《笑道论》。这篇文章对于道教的方方面面,都采取嘲笑的态度进行批驳,而其中极重要的一个方面,就是道教建立在元气生成论基础上的信仰体系。如说:“元始天王及太上道君、诸天神人,皆结自然清元之气,而化为之本,非修戒而成者也。彼本不因持戒而成者,何得令我独行善法,而望得之乎?”在甄鸾看来,“佛者以因缘为宗,道者以自然为义”,这是道释二教的根本区别。对于这一区别的认定,意味着讲自然结气的道教只应该执守无为,没有理由对世俗进行教化。

约在唐太宗贞观初(627年),沙门法琳因佛道论争作《辩正论》,驳斥道教。其书卷六《气为道本篇》,据元气生成论否定道教之神的存在。如说:“《灵宝九天生神章》云:‘气清高澄,积阳为天;气结凝滓,积滞成地。人之生也,皆由三元养育,九气经形,然后生也。’是知阴阳者人之本也,天地者物之根也。根生是气,别无道神。”^①

唐高宗显庆三年(658年),召佛道二教学者入内殿讲论。道士李荣立“道生万物”义,沙门慧立辩驳说:“向叙道为万物之母,今度万物不由道生。何者?若使道是有知,则惟生于善,何故亦生于恶?据此善恶升沉,丛杂总生,则无知矣……既而混生万物,不蠲善恶,则道是无知不能生物,何得云天地取法而为万物皆(此字疑衍)之宗始乎?据我如来大圣穷理尽性之教也,天地万物是众生业力所感。”^②

中唐时,宗密作《华严原人论》,将儒道二家的元气生成论斥为“迷执”。

① 《大正藏》第52册,第536页。

② 《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》第52册,第388页。

如其《序》说：“然今之习儒道者，只知近则乃祖乃父，传体相续，受得此身；远则混沌一气，割为阴阳之二，二生天地人三，三生万物，万物与人，皆气为本。”《斥迷执第一》又说：“儒道二教，说人畜等类，皆是虚无大道生成养育，谓道法自然，生于元气。元气生天地，天地生万物。故智愚贵贱，贫富苦乐，皆禀于天，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，所说万物，不论象外，虽指大道为本，而不备明顺逆起灭、染净因缘，故习者不知是权，执之为了。”^① 经过诘难辩议，宗密最终证明教法有权有实。“二教惟权”，儒道二家的教理只是方便设教；“佛兼权实”，佛教方为究竟决了，所以诸教法可最终会通于华严的一乘显性教之中。

承上所述，可以看到从北周到中唐，佛教与儒道二家所信奉的元气生成论的冲突，在随着佛学自身的理论深化而深化。甄鸾和法琳对道教的非难，主要都是针对其建立在元气生成论之基础上的信仰体系，而不是针对元气生成论本身。也许是出于辩论的需要，他们甚至在形式上利用元气生成论。慧立与他们不同，从根本上就否定“道生万物”的命题中所包含的生成观念，并推出佛教的世界观以与之对立。佛教认为一切法相都出于众生的因缘业力所感，本不真实，更无所谓生成造化。宗密更推进一步，对元气生成论提出综合性的批评，其《华严原人论》在“今略举而诘之”的名目下，对元气生成论提出八点诘难，如“道育虎狼，胎桀纣，夭颜冉，祸夷齐，何名尊乎？”“皆从元气而生成者，则歛生之神，未曾习虑，岂得婴孩便能爱恶骄恣焉？”等等。更进一步分析，宗密的诘难或许可以说是对法琳、慧立等人的综合，但立论的宗旨却与前人颇有不同，即诘难不以破斥儒道二教为目的，而是要树立一乘显性教的佛教教义。

儒道二家所信奉的元气生成论，在唐代受到佛教越来越严峻而且深刻的挑战和冲击，但这个理论和信念，并未被佛教的阵阵浪潮所湮没。相反，它不但在唐代受到道教的维护和阐扬，入宋后更成为理学既吸收佛教又冲决佛教思想体系的理论基石。反思唐宋时代由儒释道三教的冲突与融合所谱写的思想史，我们对唐代道教在佛教大盛的背景下，维护并且阐扬本来文化的根深理论和信念，实不宜作出价值上的轻视或低估。

唐代道教对元气生成论的阐扬，总体上说体现在这一时期道教的各种经疏论著中，它表现为渗透在道教的信仰体系和修持炼养方法之中的基本观念。但就理论阐发的系统性而言，以《参同契》流系的丹道理论最为显豁，

^① 石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷，第2册，中华书局1983年版。

所以本文将它作为主要的讨论对象。^①

第二节 《参同契》的思想史价值

因为是站在思想史的角度探讨《参同契》流系的丹道理论,所以我们有必要就《参同契》本身在思想史上的价值问题作一些讨论。将这个问题分疏开来,可以叙论为两个方面:第一,《参同契》依傍《周易》经传而立论,它在《易》学史上的价值如何?第二,《参同契》被道教奉为“万古丹经王”,它在道教史上的价值如何?

讨论《参同契》在《易》学史上的价值,首先会遇到的是《参同契》与《易》学的关系问题,关于这个问题,历史上有两种看法,其一如葛洪《神仙传》说:

伯阳作《参同契》、《五相类》,凡二卷。其说如似解释《周易》,其实假借爻象,以论作丹之意。而儒者不知神仙之事,多作阴阳注之,殊失其奥旨矣。^②

其二如朱熹说:

《参同契》本不为明《易》,姑借此纳甲之法,以寓其行持进退之火候异时……此虽非为明《易》而设,然《易》中无所不有,苟其言自成一家,可推而通,则亦无害于《易》。^③

两种看法,各有各的道理。在葛洪看来,《参同契》运用《周易》的符号系统和概念系统,表面上看起来象是解释《周易》义旨,其实是讲炼丹之事。儒家学

① 有两点须作说明。第一,唐五代《参同契》流系的丹道理论,应用于技术层面有内外丹之分,因为内丹涉及到其他的复杂问题,所以本文只讨论外丹理论。第二,前人从研究化学史的角度,对唐五代《参同契》流系的外丹术进行过深入的研述,但对其中的思想理论问题却不甚重视。这种价值取向是由研究角度所决定的,并不说明其中的思想理论问题没有历史价值,它之所以被化学史研究所掩盖,大概是因为思想史界的学者很少关注这类没有可以称道之命题的资料。

② 《云笈七签》卷109节录《神仙传》。

③ 黄瑞节附录本《周易参同契考异》,《道藏》第20册118页。

者将《参同契》当作一般的《易》学著作去解读^①，反而失落了它的本旨。

显而易见，葛洪是站在丹家的立场上，强调《参同契》比一般的《易》学著作更深奥。但是反过来看，也未尝不可以根据葛洪的叙论，判断《参同契》只是假借爻象，与《易》学没有理论上的更深联系。葛洪的这种看法，应该说是由于过份强调《参同契》本旨在于炼丹的一面，确切地说是强调炼丹术的秘奥，从而忽视了《参同契》与《易》相关涉的另一面。如果没有这一面，儒者“多作阴阳注之”的事，大概就不可能发生。

比较而言，朱熹的看法见得事理更全面。一方面他看到《参同契》的立言本旨不在于解释《周易》，另一方面他又肯定《参同契》对于《周易》的运用是合理的。朱熹对《参同契》甚至有过这样的赞叹：

《参同契》取《易》而用之，不知天地造化，如何排得如此巧！^②

朱熹研究《周易》，也研究《参同契》。他的研究结果，是发现《参同契》所描述的《易》道中，包含了奇妙的“天地造化”。

朱熹的研究对我们是一种重要的启示。《参同契》作为一部丹经，其独特之处正在于引申发挥了《周易》的天道原理，与专言药物方剂、操作程序的丹经不同。正是这一特点，使它与《易》学以及《易》学史发生深刻的关系。

从某种意义上说，《周易》由卜筮之书发展为融贯天道与人事的哲学经典，本来就是历代学者不断理解和诠释的结果。理解和诠释，可以站在不同的角度，由此便形成了《易》学的流派和类别。按照《四库提要》的看法，历代《易》学著作可以总分为两大类，一类被概括为“两派六宗”，另一类统称为

^① 从《神仙传》的语气看，此前注解《参同契》的，似乎颇有多家，其中当包括三国人虞翻。按陆德明《经典释文》，“易”字下引“虞翻注《参同契》云：字从日下月。”对这句话曾有两种理解，一说所引虞翻语出自其《参同契注》，一说是虞翻注《周易》时引用《参同契》（见《胡适论学近著》卷五《参同契的年代》）。今从前说，并补证一条资料。《参同契》卷末有一段度辞，即“委时去世”云云，隐作者魏伯阳姓名。最早破解这段度辞的人，或即虞翻。《道藏》中有托名阴长生的《周易参同契注》，据陈国符考证系唐人注本（《道藏源流续考·中国外丹黄白法经诀出世朝代考》）。此本于度辞下引：“虞翻以为委时著鬼是魏字。”是则虞翻曾注《参同契》，殆无疑义。但虞翻不信神仙，曾指斥诞语神仙者是“死人”，则必不以炼丹人说，而是“作阴阳注之”，即籍附《参同契》而阐明《易》道。虞翻是《易》学名家，其“虞氏学”，尤其受到清儒的推崇。清儒尊汉《易》，贬宋《易》杂染《参同契》一系的方士学，而汉《易》之殿军虞翻却曾为《参同契》作注解。这是一件很可玩味的事。盖学术若存门户之见，则往往不知纷争所为何事，锐于辨枝节之小异，昧于见《易》道历史性流转之大全。

^② 《朱子语类·易三·纲领下》，中华书局1986年版，第5册，第1673页。

“《易》外别传”。^①从形式上看，“两派六宗”是儒家的经学传统，但这个传统吸收了其他学派的思想，如王弼的《易》学“说以老庄”等。这说明儒家《易》经学历史传统的形成，并不是僵化封闭的，而是以《易》学的独特形式，吸收其他各种思想内容，从而不断地丰富和发展，这使经学与非经学之间保持着思想理论上的联系，互有启发。“易外别传”包括天文、地理以及《参同契》所代表的“方外之炉火”等。《四库提要》何以如此划分，没有作出明确的说明——这也许是《易》学范围很难界定的表现，不过编纂者对《周易》宗旨有一个基本的认识：“《易》之为书，推天道以明人事者也”，并根据这个认识确立了一条总体原则：“今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他易外别传者，亦兼收以尽其变。”据此，我们可以作出这样的理解：《易》学作为儒家的经学传统，以着眼于社会整体的人文建设为宗旨，其他“易外别传”则结合于各自特定的知识领域和角度，与《易》学发生形式不同、程度不等的联系。联系的本质，是《周易》的天道原理与各门类的具体应用之间，可以相互印证或者转相发明。《参同契》与《易》学的关系，就是站在炼丹的角度印证或者运用了《周易》的天道原理，并不只是葛洪所说的“假借爻象”而已。

历史地看，《参同契》对于《周易》原理的运用，使它在炼丹术的形式和神仙信仰的方式下，承传了中国文化所固有的天道观念，成为元气生成论和宇宙生机观的一大载体。《参同契》在《易》学史上的价值，主要就体现在承传转载的历史功能上。

按照研究者的一般看法，《参同契》对于《周易》理旨的发明或者发展并不突出，其中用来解说《易》理的纳甲、卦气等方法，都来自孟喜、京房一系的象数学。但另一方面我们也应该看到，《参同契》与孟京《易》之间，存在着某种文化导向上的重大差别。孟京之《易》，本身便“入于机祥”^②，流变中更耽溺于风角占算之小术，这一点，只要翻看《隋书·经籍志》即可了然。《隋书·经籍志》的五行类，著录京房撰著的《周易飞候》、《周易占事》等杂占类书，多达十九种、一百三十卷。其中绝大多数无疑是托名之作，但这种情况也从一个方面说明京房《易》本身存在文化导向上的问题，是由京房《易》“入于机祥”的因所引出来的果。《参同契》将其《易》理和方法转用于炼丹，另辟蹊径，将孟京《易》引上探讨天地造化问题的发展道路，从而使汉《易》的天道观

^① 《四库全书总目提要·经部·易类一》。从文意看，这种划分是相对的。其说“以因象立教者为宗”，则六宗中的王弼之“说之老庄”，杨万里之“参以史事”，似乎也可以被归属于“易外别传”一类。又，这种分类法也是隋唐以来的传统，隋、两唐《志》著录《易》学著作，一在经部，一在子部五行或杂艺类。

^② 同前引《四库提要》。

能够跨越佛教的历史性冲击,存微继绝,承传转载到唐五代道教中,成为与佛教世界观相颀颀的重要理论基础,并以其对于传统理论和信念的维护,为宋儒理学的兴起完成了历史性的铺垫。站在思想史的角度看待《参同契》,则其承传转载的历史功能不但于《易》学史有价值,于唐宋思想史也有重要的价值。

再从道教史的角度看,《参同契》的传播,第一是使金丹术上升到系统理论的高度,第二是引导道教完成了由外丹向内丹的转化。

金丹术在汉初兴起时,只是籍附于神仙信仰和传说,没有基础理论。信仰神仙存在则相信金丹术,反过来说,相信金丹术便相信神仙实有并且可致。信仰和方法都未经过理性思考,思想处在比循环论证还要混沌的状态。正因为信仰和方法都缺乏必要的理论基础,使金丹神仙长期停留在民间信仰的层面,未能发展为一门有教理宗旨的宗教。汉末魏伯阳作《参同契》,可以说为金丹神仙的信仰弥补了理论上的极大缺陷。但奇怪的是,《参同契》的丹道理论,在隋唐以前几乎没有引起什么注意,而这时候信仰金丹神仙的道士,却又正在寻找已经被写在《参同契》中的丹道理论。这是一种奇怪的历史现象,也许是道教史上的一个谜。我们以葛洪和陶弘景为例。

若前引《神仙传》果为葛洪所作,则葛洪对《参同契》非但知之,甚至可以说知之甚深,因为他已点明此书中有炼丹的“奥旨”。其《抱朴子内篇·遐览》又著录有《魏伯阳内经》,可以佐证葛洪对魏伯阳及《参同契》必有所了解和接触。但葛洪对丹道的解释,却无所援引于魏伯阳或《参同契》。如《抱朴子内篇·金丹》说,世人少所识,多所怪,不知水银可以从丹砂中提炼而出,不敢想象固体的红色丹砂如何能够烧炼成液体的白色水银,以为丹砂是石,各种石料烧即成灰,何独丹砂有这种奇妙的变化?“告之终不肯信”。信服这种奇妙变化的葛洪,又如何解释这一神秘的现象呢?他说:“凡草木烧之即烬,而丹砂烧之成水银,积变又还成丹砂,其去凡草木亦远矣。故能令人长生。神仙独见此理,其去俗人,亦何缅邈之无限乎?”这样的解释,显然十分勉强,不若同书《对俗》中的一段话来得实在:

吾今知仙之可得也,吾能休粮不食也,吾保流珠之可飞也,黄白之可求也,若责吾求其本理,则亦实复不知也。

探索出金丹神仙的“本理”,应该说是走出思想的混沌状态之后、由时代理性所提出来的必然要求,是大势所趋。这个“本理”,在《参同契》中已有系统的叙论,虽然其中也存在种种逻辑上的问题,但就论证金丹神仙的信仰而言,无疑要比葛洪的勉强解释圆满得多。但葛洪全不称引其说,这里面的缘故,

实难推测。

陶弘景同葛洪一样，也是炼丹名家，长期从事炼丹实践，并且同样地遇到丹道理论问题又不借鉴《参同契》的理论成果，而是研究阴阳五行学说，自造浑天象，称言“修道所须，非止史官是用”。^① 修道须用浑天象，想必是依准天象运行之时序以定修炼之节度，这与《参同契》的卦气火候说是一样的道理。但陶弘景却没有接受《参同契》的帮助。如实地说，陶弘景虽然是道教史上的一代宗师，但在思想理论方面的成就并不高，以至其法嗣司马承祯也颇有微词。司马承祯在《茅山贞白先生碑阴记》中，一方面对陶弘景推崇备至，许为“百代之名师”，另一方面又说：

至于思神密感之妙，炼形化度之术，非我不知，理难详据。^②

祖师的学和术，如果理据不够充分，法嗣就不免要抱持怀疑的态度。到了这个阶段，炼形化度的金丹术所面临的最严峻问题，无疑是基础理论方面的。因此之故，《参同契》终于走出晋南北朝的沉寢，成为道教中的一门显学。

以葛洪和陶弘景为例，也许我们可以说，晋南北朝道教丹术对于技术层面的重视，掩盖了对于理论层面的应有关注。这种倾向导致的结果是严重的。因为金丹术终究不能证验神仙长生，在丹术背后又没有令人信服的理论解释，那么金丹神仙之信仰就很容易受到怀疑，甚至是面临危机。北齐颜之推在《家训·养生篇》中说：

神仙之事，未可全诬，但性命在天，或难种植。……加以金玉之费，炉器所须，益非贤士所办。学如牛毛，成如麟角。华山之下白骨如莽，何有可遂之理？考之内教，纵使得仙，终当有死。

颜氏只是有限度地相信药物养生对于健康有益，不相信金丹神仙之长生。《隋书·经籍志》叙论道教时说：

金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜记，竟无效焉。

金丹术不能证验神仙长生的问题，在南北朝末至隋唐之际已暴露出来，金丹神仙的信仰已经面临着危机。但是，此后的金丹术非但未至衰颓，反而转盛。其原因，恐怕不在于唐朝人具有特别的冒险精神，而是在此信仰危机

① 《梁书·陶弘景传》。

② 《茅山志》卷22，《道藏》第5册，第644页。

中,《参同契》得到迅速传播,从而以其理论挽救了金丹神仙之信仰^①。

《参同契》开始成为道教中的一门显学,大约在唐玄宗开元、天宝年间。如此时绵州昌明县令刘知古在所进《日月玄枢论》中说:

道之至秘者莫过还丹,还丹之近验者必先龙虎,龙虎所自出者莫若《参同契》。世之习此书近乎髣髴,其徒实繁,达乎玄义者,未之有也。^②

研习者很多但精通者少见,这不奇怪。《参同契》本身辞义古奥,多隐喻,作为一门学术又开始未久,从接触到理解必有一个过程。《参同契》依傍《周易》以立说,而南北朝以前的丹经丹术多不参《易》理,《参同契》似乎是个例外,丹家要解读这部书,在《易》学的背景知识方面也需要积累。从某种意义上说,出于解读《参同契》的需要,也促使道士及丹术之士去接触《易》学,如《道藏》中唐人托名阴长生的《参同契》注本,即多援《易》以入丹道,言《易》的成份比言丹术的成份更浓厚。在一些丹道杂著中,研寻《易》理也同样受到特别的强调,如张玄德《丹论诀旨心照五篇》说:

凡修大丹,不在药味,事在五行,精究《易》象,明辨节序之运移,知日月之度数,阴阳相使,神仙之要,合道之宗。辄不可信八石四黄,非长生之妙药。^③

研寻《易》理,可能是《参同契》的流传对道教学风所产生的无形但又极重要的影响。历史地看道教与《易》学的关系,唐代似乎是个转折点。此前道士的著述,很少涉言《易》理。^④从唐代开始,《周易》的义理及辞例,在道士的著述中频繁出现,由唐而宋,蔚为风气。^⑤

唐道教研习《参同契》,进而涉猎《周易》经传,以之与《老子》互训互证,使唐代道教的元气生成论和生机观具有经典依据。同时,《参同契》丹道理论的展开,为金丹神仙之说开一新局,以其理论和逻辑的力量,维护了金丹神仙之信仰。唐玄宗朝是《参同契》学术大兴之时,也是金丹方术大兴之时。

① 如盛唐诗人王昌龄《就道士问易参同契》:“仙人骑白鹿,发短耳何长。时余采菖蒲,忽见嵩之阳。稽首求丹经,乃出怀中方。披读了不误,归家问嵇康。嗟余无道骨,废我入太行。”(《文苑英华》卷228)诗中“披读了不误”一句,当指《参同契》丹道而言。

② 《全唐文》卷334,上海古籍出版社1990年版,第2册,第1496页。

③ 《云笈七签》卷66,齐鲁书社1988年影印本,第369页。

④ 《太平经》与汉《易》象数学、《易纬》的关系甚深,这可能与尚未明了的作者身份有关。在道教自成一局的六朝时期,其经书主要是用八卦信仰,即以八卦为八神,如《老子中经》、《自然真一五称符上经》等,并在斋醮活动及修持中体现出来。

⑤ 参见拙文《论唐代易老兼综的道教学风》,《中华文化论坛》94年第2期。

这种共生现象当非偶然。

但是,金丹术终究还是不能证验神仙。玄宗朝《参同契》学术与金丹术的并兴,由此便陷于一对矛盾。一方面,《参同契》所讲的道理,不但有许多道士和丹术之士坚信不疑,儒者如李德裕等,也深信其自然造化之理不虚(详后)。另一方面,服食金丹非但不能成仙长生,反而因丹毒杀人无数的事实,又让时人触目惊心。韩愈的《故太学博士李君墓志铭》,对金丹术的迷狂及危害作出沉痛揭露:

余不知服食说自何世起,杀人不可计,而世慕尚之益至,此其惑也!
……斲不死,乃速得死,谓之智,可不可也?

目睹故旧屡被金丹所杀,韩愈只得深叹:“可哀也已,可哀也已!”

信其道而不可信其术,是中唐时在金丹的道与术之间所发生的一对矛盾。矛盾以生命为代价在现实的层面暴露出来,此前的孙思邈等丹家对于克服丹毒问题富有成效的研究,也未能阻止丹药中毒问题的继续发生。

如何克服已经暴露出来的矛盾,在中晚唐时是一个关系到道教生存与发展的大问题。在道教的信仰体系中,金丹神仙始终是很重要的一个方面,它代表了修持与信仰之间的联系,或者说是从修持炼养到实现信仰的主要途径。倘若途径不通,如法修持炼养不能得仙,那么道教的信仰体系必将受到彻底的怀疑,其信仰体系与信徒之间固有的联系方式,同样也要受到怀疑。世上果无神仙,修持炼养又不能使人得仙,则道教丧失了用以“设教”的根据。问题如此严重,迫使道教必然有所变革。

变革有三条途径。其一以“重玄之道”为主体,以关于“道”的信仰取代了关于神仙的信仰,同时对神仙作出新的解释,即如《天隐子》所说,神仙是顺适自然性命的人。其二是不放弃对于金丹神仙的信仰,继续探讨克服丹毒的方法。这条金丹的途径,历史的总体趋势是越走越微弱,虽然直到近代依然有人信奉此道,但毕竟只是一个关于神仙速成的梦,其真实成果,除化学方面的经验积累之外,恐怕主要还在于医用中成药的炼制。第三条途径是由外丹转向内丹。中晚唐时,一些丹家主张内外兼修,一些丹家以内丹排斥外丹,自五代北宋以后,内丹成为道教修持炼养方法的主流。

中晚唐道教由外丹向内丹的转化,问题十分复杂,很多丹道著作现在要辨别究竟是外丹还是内丹都很困难,其转化的具体情况此处不遑详论。在这里我们只想说明一点,由外丹向内丹的转化之所以发生,根源在于前述的金丹之道可信而术不可信的矛盾。换言之,道教由外丹向内丹的转化,与《参同契》丹道理论的展开关系密切,是承扬《参同契》之丹道而转换金丹烧

炼之方术的结果。

如果单从操作技术的层面讲,内丹所采用的宝精爱气、行气养神等方法,至迟可以追溯到战国时代,秦汉时相传不绝,一直被作为重要的内修养生方法,六朝时道教上清派更奉为修持之圭臬。但这套内修方法,与内丹之说有一个极重要的差别。内修的根旨在于养生,修炼内丹则被作为验证神仙的新途径。这样,金丹术与神仙信仰之间几将隔断的联系,被内丹术重新补续起来。

内修包括行气导引、房中还精等方术,这套方术在晋南北朝道教中流行甚盛,但不是验证神仙的途径,与神仙信仰没有直接的联系。《抱朴子内篇·极言》说:

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。

若年尚少壮而知还年,服阴丹以补脑,采玉液于长谷者,不服药物,亦不失三百岁也,但不得仙耳。^①

《养性延命录》说:

常导引内气息,但尔可得千岁。欲长生无限者,当服上药。^②

修持炼养能否使人成仙,对于道教来说是一个关涉到信仰能否成立的问题,所以是极其重要的。^③内修术经过《参同契》丹道理论的改造,发展为内丹道,以为修炼身中之元精元气,与天地间阴阳消息同盈虚,则与日月同光、共天地齐寿。这在事实上当然只是说法不同而已,但就其以理论形态维护道教的固有信仰,并在信仰的支持下承扬其对于宇宙生机的信念而言,历史性的深远意义显然比简单的事实重要得多。

基于同样的思路,我们探讨《参同契》与唐五代道教的外丹理论。虽然这种理论本质上只是对金丹术的义理敷释,从某种意义上说是虚构的——被体系化了的理论并不能由服丹成仙而得到验证,但丹道理论中所反映的对于天地宇宙、自然生机的看法却是真实的,是思想发展的一段真实历史。这段历史,因为儒释道三教的冲突与融合,具有特殊的意义。

根据《参同契》及唐五代外丹理论自身的逻辑结构,大体上可分述为四

① 王明《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第243~245页。

② 《云笈七签》卷32,齐鲁书社1988年影印本,第184页。

③ 如何评价修持炼养与信仰之间的联系是另一个问题。欧阳修在《无仙子删正黄庭经》中,斥责这种联系的诞谬(详《文献通考·经籍五十一》),本文只从理解道教史的角度讨论这个问题,至于评价,欧阳文忠公已早著先鞭,毋须附丽。

个方面：第一是炉鼎法象天地，第二是铅汞药物蕴涵元气生成，第三是火候符合宇宙之阴阳消息，第四是还丹印证五行生克之理。由这四个方面所构成的宇宙图景是，天地间氤氲着阴阳二气，相摩相荡，动跃流转。宇宙的大化流行，映现出无穷的自然生机，阴阳所具有的生成本元意义就体现在这一片生机之中。阴阳虽不可见，但阴阳造化的有序性可以掌握，阴阳有消息，造化有盈虚。按照消息盈虚的固然之理而动用，则自然生机可以体现在人事中，这就是以人事发明天道的“别构”。

第三节 “鼎室中自是一天地”的丹道理论

“鼎室中自是一天地”，是五代人彭晓提出来的，^①我们将这个命题作为对《参同契》流系丹鼎理论的一种概括。历史地看，《参同契》流系的丹鼎理论，曾因为丹鼎技术的进步，导致了义理敷衍方面的相应发展，如由太一炉发展为既济、未济鼎等。但将炉鼎看作一个造化体系的基本思想，却一以贯之。我们所要讨论的，就是这个基本思想。

如果站在化学实验的角度去看，炉鼎本来只是制炼丹药的器具，安炉立鼎时所要解决的材料、设计以及制作等，都是技术性的问题。炉鼎本身既不神秘，也没有形而上的哲学意义。但在历史上，炉鼎技术一直带有浓厚的神秘色彩，通常都要编成口诀，口耳相传，不立文字。即使写成文字，也往往采取密码或者谜语的方式，让后人费尽心思去破解。在这个问题上，研求丹道之理的《参同契》也未能免俗。《参同契》中有三言《鼎器歌》，歌诀多用其虚辞，隐其实义，据后世某些丹家研究，“此鼎器之造，其所象者，颇推未合”^②。作为设计方案，本不宜藏头露尾，但《鼎器歌》却因为辞义隐晦，使其方案不可推求。歌中甚至说：“谛思之，不须论。深藏守，莫传文。”其用意，或如朱熹所说：“《参同契》为艰深之词，使人难晓。大概其说以为欲明之，恐泄天机，欲不说来，又却可惜。”^③

技术层面的炉鼎，究竟隐藏着什么样的天机玄奥，以至欲罢不能，欲说还休？它又如何能够获得形而上的哲学意义？

① 原文见其著《周易参同契分章通真义》第六章：“故鼎室中乃自是一天地也。”

② 《道藏》映字号无名氏注《周易参同契》。疑此本即北宋张随注本。按彭晓《周易参同契分章通真义·鼎器歌》，曾转引“张随注”云云，其说正见于此本。今《道藏》所传彭晓本乃南宋重刊，转引当为后人所加。张随事见《文献通考·经籍五十一》，谓皇祐中居青城山云。其书匡字缺笔，亦宋本，分章则与彭晓本同，盖在彭晓之后。

③ 《朱子语类》卷125。

生活在现代,似乎只有诗人才会对自然之物产生奇妙的遐想。更多的人,都只是生活在各式各样的、大大小小的事实中。所以对多数现代人来说,炼丹用的炉鼎充其量也只是较为复杂的灶具。炉灶用来烧火,鼎器用来盛药。铅汞等药物,被密封在陶土或金属制成的鼎器里,加温后发生反应,得到晶体状的成品丹或粉末,这就是炼丹的基本过程。过程中当然有许多复杂的技术问题,但它依然只是形而下世界里缺乏诗意的化学实践。然而,从炉鼎这种特别的灶具里,却可以制炼出金丹,这就不能不引发古人极富感情色彩的奇妙联想,铅汞等药物在炉鼎中的奇怪变化、服丹使人成仙的信仰传说,都很容易使古人联想到炉鼎具有某种深刻的奥妙。由联想所产生的这种神秘意识,是技术层面的炉鼎之所以神秘的前提。而随着神秘意识的增长,又会激发起一种不可抑制的理性冲动,力图探索出这种深刻的奥妙、解开其神秘之谜,正如儿童总是试图将玩具拆开来看一样。炉鼎最终具有与宇宙模式一样的哲学意义,正是在理性冲动下演绎出来的。这大概就是《参同契》流系的丹家努力以哲学理性揭示炉鼎之神秘的原由。

哲学理性在后来得到继承与发展,阐扬为一种宇宙观——其历程似乎正如《周易》由巫术符号发展为哲学语言相仿佛。宇宙观是理性的思维果实,但却结在信仰的神秘之树上,理性与信仰处于一种共生的关系中,这与现代人时常将二者对立起来的思维模式,似乎有极大的差别。也许从论证金丹神仙的信仰出发,决定了《参同契》对于丹道的义理敷释,不能只是由化学方程式层层演进的实验报告,而是拟义于宇宙造化的哲学体系。体系的演绎,以《周易》的卦象爻数为依据。而《周易》由符合时序的卦爻运动所构成的体系,从乾坤兆元,于是《参同契》将炉鼎拟义于乾坤。宇宙的造化发生在天地间,炼丹的造化发生在炉鼎间,乾坤则是对两个造化体系的同理概括。

对于乾坤二卦,《易》学家向来有两种解释。象数派释乾为天,坤为地;义理派则释乾为刚健,坤为柔顺。这两种解释都能够在《系辞》中找到根据。《参同契》走象数派的路子,但也吸收义理派的刚柔之说,用以称述其交合变化之义。如说:

乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离匡郭,运轂正轴。

天地设位,而易行乎其中矣。天地者,乾坤之象也;设位者,列阴阳配合之位也。易谓坎离。坎离者,乾坤二用。

乾坤刚柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须。须以造化，精气乃舒。^①

所谓乾坤为“易之门户”，出《易·系辞》。据孔颖达《正义》的解释，意谓“易之变化从乾坤而起”，“以阴阳相合乃生万物”。《周易》经卦自乾坤发端，象征宇宙化生从阴阳兆元。阴阳取义为刚柔之气，取象为天地设位。这是《易》学的思想理论。《参同契》援引之，但指意不尽相同。《参同契》之所谓“易”，模糊的指意或许也涉及六十四卦之体系，但更明确的指意无疑是坎离日月，“日月为易”、“易谓坎离”是《参同契》的基本观念，坎离日月则又隐喻铅汞药物。铅汞在炉鼎中的交合，被拟义为日月在天地间的轮转而气交，反过来说，天地间的无穷造化就显示出炉鼎内的秘密。

《参同契》将炉鼎拟义为乾坤，可能与其设计的构造模式有关。根据一些注家的解释，《参同契》所设计的是太一炉和悬胎鼎。《道藏》映字号无名氏注《鼎器歌》云：“名太一炉，圆天方地，状若蓬壶。”《参同契》本文第二十六章、六十四章，也都谈到炉鼎的构造，如“旁有垣阨，状似蓬壶”、“类如鸡子，白黑相守”云云。容字号无名氏注云：“垣墙是太一炉也。言炉四而（面）而开八门，而通八风；安十二突，象十二时，窟象十二辰。乃有四层，而应四时。”^②

悬胎鼎则据其《鼎器歌》中所谓“坐垂温”云云，如阴长生注本说：“空中悬物谓之垂。即明器于炉中悬之，而不著地。”^③ 彭晓注说：“鼎悬于灶中，不著地，悬胎鼎是也。”

太一炉和悬胎鼎的设计，可能是出于炼丹的技术性需要。太一炉大概就是后来的八卦炉，开八门便于通风，保持温度平衡。^④ 悬胎鼎的铸造，也是为通风和均匀受热之利，如《大还丹契秘图》指黄帝荆山铸鼎有技术性十病，第二即“不悬胎铸”。炉鼎设计出于技术性的需要，但在义理敷释时，被强调的却不是技术问题，而是宇宙观问题。^⑤《参同契》的太一炉和悬胎鼎，

① 本文所引《参同契》，皆据彭晓《周易参同契分章通真义》。

② 陈国符考此二书为唐人注本，详其著《道藏源流续考》。

③ 陈国符考此二书为唐人注本，详其著《道藏源流续考》。

④ 参阅张觉人《中国炼丹术与丹药》，四川人民出版社1981年版，第42页。太一炉式样，参见《云笈七签》卷七十二《大还丹契秘图》。

⑤ 如唐陈少微《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》：“夫大丹炉鼎，亦须合其天地人三才五行而造之。”又如《九转灵砂大丹资圣玄经》：“夫炼丹之法，鼎有三足，以应三才；上下二合，以像二义；足高四寸，以应四时；炉深八寸，以配八节；下开八门，以通八风。”

因其结构被敷衍为圆天方地,鼎之上下釜又附合于乾坤两卦^①,都反映出一种宇宙观。而随着炉鼎技术的进步,义理敷衍也取得相应的发展,并引发一种新的宇宙观。即由《参同契》天地设位或乾坤定位的太一炉和悬胎鼎,发展为唐五代的水火既济鼎、未济鼎,相应地,宇宙模式也由静态发展为动态。

隋唐时,丹家发明上下水火鼎^②。水上火下的鼎器可能有两种功能,一是阻止热量散发,二是依据水鼎的蒸发情况定火候;火上水下的鼎器则是一种具有过滤功能的蒸馏器。这种发明,是由炼丹实践而取得的技术进步,本没有什么深奥的理论意义,但却成为义理敷衍的新起点。如彭晓的《周易参同契分章通真义》,既在《序》文中据《参同契》本义,称“列以乾坤,莫量鼎器”,“以乾坤为鼎器”,又在注文中说:“天地设位者,以其既济鼎器法象乾坤也”,“乾坤刚柔,配合相包。凡修金液还丹,先立乾坤既济鼎器”。乾坤在这里似乎只代表上下方位,而既济却代表了鼎器的义理内容。但因为在《参同契》中既济卦只用来表示火候,不表示鼎器,所以彭晓的注解,语义颇模糊。

除既济鼎器外,唐五代外丹还出现另一种新现象,即在炼丹时翻转鼎器,如据考为元阳子所作的《金碧五相类参同契》说:“七返还因翻既济。”注云:“离坎二宫,是为水火既济鼎。”^③ 炼丹时翻转既济鼎,大概出于技术上的要求,但却因此引出了对《参同契》所谓“坎离匡郭,运轂正轴”的一种新解释。

《参同契》的这句话很费解,歧义也多,在唐代已有几种解释。如阴注本说:“坎为水,离为火。火性常动,水性常静。静以比轴,动以比轂……火著器外,水著器中,水火气反,然后通达其情,化成其宝。坎中盛阳,离中盛阴,亦匡郭之义。”这是两种解释,一从水火匡郭鼎器入说,一从卦象入说。容字

① 如容字号无名氏注“天地设位”,云:“乾,天也;坤,地也;是鼎器也。设位是阴阳配合也。”“乾为天,上鼎盖;坤为地,下鼎盖。”注“乾坤易之门户”云:“乾坤谓鼎器也。乾为上釜,坤为下釜。”刘知古《日月玄枢论》也说:“以乾坤为鼎,天地之道成焉。”

② 参见陈国符《道藏源流续考》,第58~78页。

③ 金正耀《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现》一文,据宋曾慥《道枢》卷34《参同契下篇》,校考《道藏》中题为阴长生撰之《金碧五相类参同契》,考明二者乃同一书,作者即元阳子,依托汉人阴长生,并认为《道藏》映字号阴长生注《周易参同契》亦元阳子所撰(文载《世界宗教研究》1990年2期)。陈国符《道藏源流考》,曾据《文献通考》著录元阳子《金碧潜通》一卷,复引《邯郸书目》云“羊参微集”,推考元阳子即羊参微,疑为隋唐人。又,王明《周易参同契考证》认为《道藏》所收《古文龙虎经》即《金丹金碧潜通诀》。后书见收于《云笈七签》卷73,不题撰人。《文献通考·经籍五十二》著录《金碧潜通》一卷,题太白山人元阳子解,殆即是书。是则推衍《参同契》丹道的三类著作:一曰注解,二曰《五相类》,三曰《龙虎经》,皆与元阳子有关。唯丹书撰人常辗转依托,迄难考为定论。元阳子事见《云笈七签》卷104《太和真人传》附元阳子传,载其注《黄庭经》事。其注见唐白履忠《黄庭内景经注》引录。白氏活动于开元年间,则元阳子为开元以前人。

号无名氏注，对“坎离匡郭”一句既同于第一种说法，又提出新解：“亦谓药物，坎是金公，离是朱汞。以二宝为丹，用水火匡郭上下釜也。”至于所谓“运毂正轴”，则解为翻转鼎器：“毂，器也……谓运火转其鼎器，如日月在乾坤之内轮转，又似车轴而转也。”其解旦屯暮蒙之火候，也认为是依卦序翻转鼎器，如说：“前论昼屯夜蒙者，即是反转鼎器。”《参同契》中又有所谓“往来既不定，上下亦无常”云云，容字号无名氏注：“言汞及反覆其鼎，一日十二时，六时向上，六时向下，无常定。”阴注本也说：“坎离者水火之气，乾坤者金水之形。形者有质而块然，气者无形而潜运。”“水火之气相蒸，金水之形常转，自然往来不定，上下无常也。”

炼丹要求转动鼎器，而鼎器又被拟义为离下坎上的既济卦。当丹家们坚信其炼丹鼎器“自是一天地”时，拟想中的宇宙图景就不再只是乾坤定尊卑的静态模式，而是一个动转流行的造化体系。万物的生机，就在这动转流行之中。

如果考察这种宇宙动转流行之思想的来源，也许应该追溯到京房《易传》和《易纬》^①。而在唐宋丹道著作中，这种思想则由一首很流行的歌诀反映出来，歌曰：

圣人夺得造化意，手转日月安炉里。
微微腾倒天地精，攒簇阴阳走神鬼。
日魂月魄若个识，识者便是真仙子。
炼之饵之千日期，身已无阴哪得死。^②

第四节 “推度效符证”的思想逻辑

“元精眇难睹，推度效符证”是《参同契》的提法。在《参同契》及其阐释者关于丹药问题的各种议论中，这句话最能概括其理论特质，同时也最能反映其逻辑思维之特色。

丹药问题在《参同契》流系的丹道理论中，似乎具有特殊的意义。约成

^① 京房已提出“若天地不变易不能通气”的观点。《易纬·乾坤凿度》解易义为“本日月相衔”，《乾凿度》说：“变易者其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君子取象，变节相移（和）。能消者息，必专者败，此其易也。”（转引自朱伯崑《易学哲学史》上册，第153页）《参同契》因之，而有“日月相撝持”等说法，阴注本释云：“撝持者，杼柚之貌；日月者，天地之用。天地之气交接，以藉日月运移，还如金水须水火变易也。”

^② 此歌见《真元妙道要略》、《道枢》卷14引唐玄和子、彭晓《参同契分章通真义》、《大还丹契秘图》等引录，是一首流行很广泛的歌诀。

书于晚唐五代的《太白经》，甚至有过这样的说法：

至于八卦五行，七返九还，鼎炉法样，既济未济，尽是殊事，盖丹家自要贵重作用之道。但能得水火华池、龙虎交感，已得大还丹之秘要也。^①

“水火华池、龙虎交感”就是丹药及其化学反应。《太白经》认为丹道唯此事是秘要，其余的义理铺陈，都只是丹家托以自重的说辞而已。这个说法虽不免偏颇，但也从一个侧面反映出丹药问题具有特殊的意义。

因为重要，丹家的议论也就繁富，分歧亦多。外丹由于所用丹药不同，分成不同的流派，如主铅派、主汞派、铅汞派、硫汞派以及金沙派等等。在外丹向内丹的转化中，对于丹药的辨认也是一个至关重要的问题。这些分歧发生在同一种理论模式里。而读丹经之所以常会产生雾里看花的感觉，一个重要的原因就是，丹家在同一种理论模式下论证各自不同的丹药都能造就金丹。对于丹家来说，理论模式是已经设计好的建筑方案，不再需要进行系统的逻辑论证，只要说明什么丹药才是实现这个方案的合理材料。丹家在一个不言而喻的理论模式中讨论问题，思想逻辑被有效地节省下来，这增加了我们理解其丹药理论的困难。本文在这个标题下试图讨论的，就是丹药理论及其思想逻辑问题。

让我们引证彭晓的一段话，看丹家对于逻辑前提的确立：

真铅未有天地混沌之前，铅得一而相形，次则渐生天地阴阳五行万物众类。故铅是天地之父母，阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基，聚阴阳纯粹之精而为还丹之质，殆非常物之造化也。则修丹之始，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。^②

作为逻辑前提，真铅丹药即“阴阳之本元”的命题也许不必论证——因为这个命题本身就是根据金丹神仙的信仰而假设的，即首先假设有这种服之可以成仙的金丹，然后判断金丹必由阴阳之本元炼化而成。是否接受这个逻辑前提，不是思想理论问题，而是信仰问题，我们可以避而不谈。但是，生成天地阴阳的本元毕竟看不见、摸不着，亦即“元精眇难睹”，丹家又如何判断其存在并据之修炼呢？

在《参同契》流系的丹道理论中，这是一个极具挑战性的问题。问题涉

① 《道藏》第19册，第337页。

② 《周易参同契分章通真义》第25章。

及到对于丹药的智性理解乃至技术性操作,信仰也就不再能发挥其掩护作用,而必须给出理论性的答案。《参同契》所谓“推度效符证”,开启了寻找这个答案的运思方法。

也许是因为逻辑前提建立在信仰的基础之上,“推度”就难免随意性^①。但理论思维的高度活跃,毕竟酿造出对于思想史具有重要价值的成果。当唐五代金丹神仙的尘埃落定之后,我们可以看到“推度效符证”的运思方法,正是酿造丹道之理论成果的内在机制。

所谓“推度效符证”,在运思方法上就表现为根据对于自然现象和自然之理的认知,思索丹药与元精元气的关系问题。丹家的认识活动,可以概括为三个方面。第一是由于铅汞与长生观念的历史性联系,炼丹实践中又发现铅汞本身的奇特变化,因而将铅汞推度为日月阴阳之精气;第二是信奉《周易》《老子》等传统经典,树立起关于元气生成之理的信念;第三是对于天地宇宙所固有的自然生机或生意的直接感知。这三个方面,也就是检验丹家的“推度”是否真实合理的“符证”,我们依次叙论之。

一、铅汞与阴阳精气

探讨汞或者丹砂何以被作为长生药,有一个现象值得注意,即汞或者丹砂与长生观念的联系,事实上发生在炼丹术兴起之前。如甘肃出土的石器时代墓葬、长沙马王堆出土的西汉墓棺等,其中都发现有丹砂。^② 这些考古发现究竟说明了什么问题,或许可以有各种不同的解释。但若证以战国时代的文献,则可信丹砂与长生观念有联系。这种联系,在文献中反映为神话或者神仙传说,如《山海经》中有所谓丹水、丹穴之山、丹腹等,《楚辞·远游》则说:“仍羽人于丹丘今,留不死之旧乡。”将考古发现与文献记载作一互证,可知汞或者丹砂之被作为长生药,有其观念上的历史渊源,并非出于炼丹家的技术性选择。炼丹术在这个观念的基础上有所发展,是将汞或者丹砂烧炼成金丹。

远古时,丹砂为什么与长生观念联系在一起,是一个不易解开的谜。丹砂中含汞,可以使尸体不腐,这可能是由之产生永恒观念的一个原因。丹砂

^① 丹家对于这种随意性已有严厉的批评,如唐末还阳子作《大还丹金龙白虎论》说:“世人枉炼五金,调和八石,呼铅作虎,唤汞为龙,妄配阴阳,错排水火,夸三黄是圣,骋五爨为神。道理既乖,圣意全失。看经究义,寻本究玄,乱立规绳,递生法则……斟酌药名,困量火候,炉泥八面,坛筑三层,咒祝神祇,祭醮天地。总是凭空造作,非理修持。”

^② 参阅金正耀《道教与科学》第163页,中国社会科学出版社1991年版。

与黄金的共生现象被古人发现,^①而黄金又是不朽败的物质,这可能是丹砂与长生观念产生联系的又一个原因,后世丹家甚至因此解释说,黄金是丹砂感太阳之气变化而成。另一个可能的原因,是将丹砂出汞的现象拟想为天地化生的精气本元,拟想为天地间万物之所以化生的本根。

古人的拟想,当然不必是物理的事实,而只是反映出一种类比的原始思维。按照中国古代“远取诸物,近取诸身”的思维方法,很容易在生命延续与丹砂出汞两种现象之间产生联想。生命的延续、新生命的产生,由父精母血交合而成,这可能是古人所感受到的最真切的化生方式。天地万物的化生虽然难以直接感受,但可以按照生命的化生方式去类比,并由类比相信天地万物的化生也以某种元精作为本根。至于元精究竟是什么,可以有各种不同的拟想,诸如水、土、日月星辰等等,丹砂与汞可能也是其中之一。红色固体丹砂与白色液体汞之间,会发生一种转相生成的奇特变化,古人因此将二者拟想为天地万物的元精或化生之本,似乎不难理解。而古人的永恒观念,往往与天地本根相联系,如《老子》说:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”天地间万物,总有荣枯成毁之时,这正如个体生命的生必有死一样。但生命链条可以由元精的化生而不断延续,则天地万物的生生不息,也必由其元精的交感变化而致。

如果说远古时代丹砂与长生观念的联系出于类比的原始思维,那么由这种原始思维升华为抽象的思辨,从而探寻丹砂或汞所具有的天地本元之意义,应该说符合中国哲学发展的一般原则。中国的思辨哲学,是从天人类比的原始思维中发展出来的。作为个案,《参同契》及其阐述者关于丹砂的本元思辨,也由渊源甚古的原始思维升华而来。

铅被作为金丹大药而与长生观念发生联系,大概在丹砂之后。铅与银的共生关系、丹砂与金的共生关系,最初同见于《管子·地数篇》记载,这种共生关系可能是铅与长生观念发生联系的一种原因。铅的氧化过程又有颜色变化,成为黄橙色、红色或紫色的铅丹,与传说中的金丹形色相似,这可能是铅与长生观念发生联系的另一种原因。在炼丹术史上,炼铅与炼丹砂大概同时出现或相去不远。炼丹术始于汉初,当时即有人烧炼铅丹,如《淮南子·人间训》说:“铅之与丹,异类殊色,而可以为丹者,得其数也。”青白色的矿物质铅,经过烧炼能变成红色的丹,红色的丹砂经过烧炼则变成白色的汞,这两种看起来正好相反的化学现象,在《参同契》流系的丹道理论中就被解释

^① 《管子·地数》:“山上有赫者,其下有铁;上有铅者,其下有银;一曰上有铅者,其下有铎银;上有丹砂河者,其下有铎金。”

为阴阳互含。铅是阴中含阳,本来的青白色与五行色中的北方水、黑色相近似,阴含阳又正符合八卦方位中北方的坎卦卦象;丹砂是阳中含阴,本来的赤色正如南方火、赤色相同,阳含阴则符合南方的离卦卦象。这一系列的巧合,不但使《参同契》“因《易》以明之”,即援引甚谈八卦九宫、五行方色的汉《易》象数学发明丹道原理,同时也强化了铅汞即阴阳精气的观念。《参同契》及其阐述者关于丹药的本元思辨,正围绕这个观念而展开。

从唐五代的丹道著作看,围绕这个观念所展开的思辨,可以分为两个层次。其一如《阴真君金石五相类》说:

假如用铅,铅是阴中有阳,阳是铅中有银,兼销成水,采黄华。黄华是铅之炁,银是铅中之精,三物为命,合成一体。

假如波斯铅,本出西方庚辛金,铅里有金。金华象西方庚辛金,铅质象北方壬癸水。可知自古仙士认金华为黄芽,不知铅中采者,象炁同类而用之,一物之中便有金水相生之象。象者,形质之谓也。^①

将炼铅的经验事实引申为五行方色的义理敷释,虽然也表现出思辨性,但脱离经验事实未远,所以关注的焦点在铅的形质变化上。较之更为抽象的思辨,则将关注的焦点放在阴阳精气上,有形质的铅汞只被作为阴阳精气的载体,炼丹的目的就是从铅汞中提炼出阴阳精气,而非炼化其形质。这个层面的抽象思辨,不但是唐五代《参同契》流系丹道理论的主流,而且表现出针对性。如《巨胜歌序》说:

《太易图》云:凡有阴阳,即生人民禽兽草木。若以水银朱砂产于巴蜀,其不出水银朱砂处,即不合有人民禽兽草木也。^②

这可以说是针对重视形质的铅汞论而进行的更加抽象的思辨。

思辨的进一步抽象化,在外丹的道和术两个层面都有所反映。就术的层面讲,主汞论者多用由加热丹砂提炼而得的熟水银,不用生水银(即自然汞);主铅论者不直接用铅作为丹药,而用由铅烧炼出的所谓黄芽、黄花。这种分别,在唐五代外丹术中一直被视为秘诀,有“宁修铅中金,不炼金中宝”、“黄芽不是铅,不离铅中作”等诀法,被各种丹道著作频繁转引。就道的层面讲,铅汞之作为金丹大药,则被解释为感受日月之阴阳精气、还丹所要炼化的,不是铅汞二物之形质,而是其中的阴阳精气。《金液还丹百问诀》用一譬喻说明这个道理:

① 《道藏》第19册,第89、100页。

② 《道藏》第19册,第327页。

譬如养子，若割父母身上之肉，内于母腹之中，而望孩子生，孩子生应难也。若离父母，孩子自何而生？^①

用这个譬喻解释炼丹不直接用铅汞，浅显明白。而炼丹之所以要七还九返，简单地讲也就是反复提炼其阴阳精气，去其形质。

由有这种愈益抽象化的思辨，导致了一种观念上的倾向性，即在《参同契》流系的丹道理论中，被突出出来的是铅汞所包含的日月精气之意义，而不是铅汞药物本身。刘知古在《日月玄枢论》中说：

夫“流珠为龙”，龙即日也；“黄芽为虎”，虎即月也。此二物者，日月精气，咸有变化之理，故饵之者亦能变化。所谓变化者，变丹砂为水银，自阳返阴也；水银复为丹砂，自阴返阳也。故流珠丹亦名火青丹。变黑铅为黄丹，自阴返阳也；化黄丹为黑铅，自阳返阴也。

葛洪也曾谈到铅汞的变化，以为丹砂既能化汞，则人服食之可以化而为仙，但葛洪没有解释出何以能够变化的道理。刘知古解释其道理，以为铅汞所以能够变化，根源在于其所蕴涵的日月精气，或者干脆说，发生变化的是日月精气。

刘知古的解释据《参同契》推衍而出，相对于葛洪而言似乎是一种新说，而在唐五代的丹道理论中却是一种通识。如彭晓说：“太阳流珠者，地气感天气而化珠露，是纯阳之精气，能发生万物，有气而无形，故号曰赤龙也。阳火化气为硃砂，故火生土，土生金。”又说：“金液还丹，莫不合日月阴阳精气而成也。”《参同契》阴注本也说：“变化始于气象而后成形。”又如《金华玉女说丹经》，其说以为太阳元精既非水银，亦非铅华，也不是二者合成之物，它“托体水银之胎，而非水银之形”。甚至在时俗流行的点金术中，也有相同的元精元气之说，如《太平广记》卷七十三录《奇事记》，言点金术，说云：“水银受太阴之气，固流荡而不凝定，微遇纯阳之气合，则化黄金于倏忽也。”

由铅汞变化，可以推度出其中包含日月阴阳之精气；反过来说，由铅汞变化而还丹，也就验证了日月精气的变化之理。所谓“推度效符证”，在这里是双向的，经验事实与道理解释不但可以相互“推度”，而且可以互作“符证”。这种推论方式虽然不符合逻辑原则，但对于丹道理论的形成却是有意义的。由这种推论所得出的还丹之理，是出于天地自然的一阴一阳之道。如唐金竹坡在《大丹铅汞论》中说：

^① 《道藏》第4册，第895页。

夫大丹之术出乎铅汞，而铅汞之药乃大丹之基。观其互换感发之机，交相制伏之妙，皆出乎天地自然，非人力所能致也。^①

又如《大还心鉴》说：

铅汞合天地之元纪，包日月之精华……论大丹唯一阴一阳之道，即合天地机也；一金一石谓之丹，亦天地合也。^②

应该承认，由炼丹术所推度出的还丹之理，有其独立的理论价值。以这种理论论证金丹神仙的信仰或许是荒谬的，为简单的信仰作此繁富的理论注脚，也似乎大不相称，但这并不妨碍理论本身具有其历史意义，至于信仰，从某种意义上说也是激发其理论思维的精神力量。

二、《易》、《老》与元气生成之信念

丹道与《周易》《老子》的深刻联系，在《参同契》的题旨中已反映出来：

大《易》情性，各如其度，黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。

《参同契》丹道的建立，本以《易》、《老》为依据。其得之于《周易》的，主要是阴阳对待而互含以及阴阳消息的有序性思想；得之于《老子》的，则主要是自然化生思想。将二者结合起来，以其自然之理体入于炼丹之实用，便是此书三道由一、同契相符的题旨。

因为《参同契》本身就将《周易》、《老子》作为理论依据，阐发其丹道的后来者继而援引之以立说，自是题中应有之义，似乎不必特别地提出来讨论。而且，在《参同契》流系的丹道著作中，援引《易》、《老》的现象也实在太多，司空见惯反而生不出新鲜感。本文之所以不回避这个看来平淡的话题，只是基于两点考虑。第一，在丹道“推度效符证”的运思方法中，向《易》、《老》求印证确实是一个重要的方面，而《易》、《老》作为传统经典，对于丹道理论中的元气生成之信念，实是一种强大的精神力量，这一点，在元气生成论深受佛教冲击的唐代，似乎具有特殊的意义。第二，丹道与《易》、《老》的关系，还有比推求印证更加深微的一面，就这一面而言，与其说是以《易》、《老》的思想理论印证丹术之不诬，毋宁说是《易》、《老》的思想理论引导了丹家对丹术作出超越于经验事实之上的理解。

·《黄帝九鼎神丹经诀》卷二说：

① 《道藏》第19册，第288页。

② 《道藏》第19册，第345页。

按《易》云：二女同居曰革，乾坤交会曰泰。故天地氤氲，万物化淳；男女媾精，万物化生。阴阳不测之谓神，一阴一阳之谓道，故能陶铸万品，埏埴生灵，此并造化之神功，阴阳之妙力。神丹秘要，亦同此义。太阴者铅也，太阳者丹砂也。二物相生，成其大药。九鼎之法，长生之道，原始要终，莫不皆以丹铅二物为主也。^①

这是用《易传》的一阴一阳之道，印证铅汞派之丹药。《革·彖传》：“二女同居，其志不相得，曰革。”革卦离下兑上，据《说卦传》，离为中女，兑为少女，故称“二女同居”。泰卦乾下坤上，有阳升阴降而生成之义。以此一阴一阳的生成之道，印证丹药所以用铅汞，意在援引经典的权威性理论，助证其铅汞派之主张。

以上是求印证的例子。《易》、《老》引导丹家对丹术作出理解，则如陶埴《还金述》说：

古人所以假《易》象而为经者，谓至道与天地配。如太上始分一气为二仪，二仪判然后有三才，俾乾坤运而品汇贞，坎离用而金水并，此道之枢也。男冠女笄，牝牡相得，气交体合，应变无方，此道之用也。日月运矣，寒暑节矣，滋液润泽，施行流通，此道之验也。阴伸阳屈，阳用阴潜，一往一来，推情合性，此道之返也。此乃明乎剖一气以法天象地，自有为合于无为者矣，岂假他物而成之乎？^②

所谓古人“假《易》象而为经”，指《参同契》而言。陶埴是中唐人，其丹道理论颇有影响，频见后人称引^③。他的这段叙论，可以理解为对《参同契》题旨的阐发，即以《老子》之自然化生、《周易》之阴阳节序，与炼丹之事相参证。论述的主题虽然是丹术，但将丹术提升到生成之道的高度去理解，则在运思理路上就表现为以《易》、《老》的思想理论作为主导，或者说以《易》、《老》之思想理论通解其炼丹之术。炼丹术本身有物理、化学方面的知识，无所谓系统理论。其所以有理论而可以称为丹道，无疑是超越于经验事实之上并入于《易》、《老》之学的结果。从某种意义上说，这种“三道由一”的相互参证，其实是藉附于《易》、《老》所进行的新的理论建构。而这一点，也许就是《参同契》的题旨最值得深察的地方，陶埴可算是善察其题旨者。

① 《道藏》第18册，第795页。

② 《道藏》第19册，第285页。

③ 埴或作埴。宋戴起宗《紫阳真人悟真篇注疏》卷4称陶埴于唐敬宗宝历元年(825年)白日上升。除《还金述》外，另有《陶真人内丹赋》(与《金丹赋》同书异名)。

三、对于自然生机的直接感知

对于自然生机的直接感知，也是丹道之元精元气说的一个重要方面。就“推度效符证”的运思方法而言，这方面的符证最浅显明白，推度也不须玄思冥想。《元阳子金液集》说：“真阴真阳是真道，只在眼前何处讨。”宇宙间阴阳对待而化生的道理，普遍存在于耳目所可知见的自然界。阴阳化生中就显现出自然生机，显现出元精元气的运动流通。以对于自然生机的直接感知言诸丹药，则丹药蕴涵元精元气的道理容易晓喻。《真元妙道修丹历验抄》说：

夫铅者，玄元之泉，泉者水之源也。人但见泉水流出于石窟之中奔腾，莫知源水自何而至。亦如元气生育，万物成熟，莫见元气从何而来也。^①

铅中之元精元气，一如不可名状的玄元之泉。泉水从石窟中流出，川流不息，由此我们推测必有其泉水之源。自然万物的生育成熟，生生不息，正如泉水奔腾出石窟，由其生育我们可以推度化生之本元的存在。至于泉源究在何处，本元毕竟如何，则“深不可识”。对于丹道来说，铅汞之蕴涵元精元气，可由这样的感知得到证实。烧炼铅汞而生丹药，正是交感其元精元气的结果。

如果将感知的视野投放到天地宇宙，则可知天地宇宙也同样以阴阳造化而充满生机。如《混元八景真经》说：

始天降地腾，水火相交，阴阳相战，交气极足，方结就大丹，太阳是也。其阳被天地运转，至有金气。金气属阴，运转气足，始生太阴，月是也。自后日月交泰，阴阳相炼，其数满足，渐生星辰。自古至今，不离天降地腾，阴阳相交，日月相合，真气生产万物。^②

将这样的感知用诗句表述出来，则如《玉壶颂》所说：“二气推寻不暂停，阴阳互用若神灵。”^③天地间阴阳元气的相推相荡，是造化万物的源泉活水。阴阳推荡不息，天地造化不已。推荡造化，可以从具体某物的生成流动中去感知，也可以从天地日月的轮转交合中去感知。

综观上述三个方面，回到“元精眇难睹，推度效符证”的命题上。这句话在《参同契》中的本意，是就还丹火候而说的，如阴注本说：

① 《云笈七签》卷72。

② 《道藏》第11册，第434页。

③ 转引自《诸真论还丹诀》，《道藏》第4册327页。

元精者，元气也……元气悬远，不可见其形容，故推日月以度寒暑，占其卦象以明吉凶。即金水稟精气于器中，不可见其状貌，亦以寒暑日月卦象测焉。

对于丹家来说，铅汞药物稟受阴阳元气，是一个不容置疑的逻辑前提或基本信念。他们所关注的，是元精元气在丹鼎中的变化节序，所以要“推度”，要在丹鼎之外求得“符证”。然而，就在这种推度和求符证的运思中，却表现出丹道关于天地宇宙之自然造化的理论。放在思想史上看，这种理论上承汉代之元气本元说，下启宋代之理气本体论，是中国思想史上一个具有承传转合之历史功能的过渡性阶段。之所以谓之过渡性，是因为思想理论被掩盖在神仙信仰的外衣之下。若就唐五代之断代史而言，则神仙信仰又是激发这种理论而与佛教颀颀的精神力量。信仰与思想理论的继承和发展，在这里表现为相辅相成的关系。同样，宗密等佛教学者对于元气生成论的非难，也是立足于其佛教信仰，并不单纯是思辨理论上的不能苟同。明白了这一点，我们对丹道理论与神仙信仰的种种纠葛，自当具一种历史眼目。

第五节 修丹与天地造化同途

这个标题取自彭晓的《周易参同契分章通真义序》，是对《参同契》丹道的一种概括。

《参同契》流系的丹道，大体上可以分为三个方面，即炉鼎、丹药、火候。正如炉鼎问题蕴涵了宇宙观、丹药问题蕴涵了本元论一样，其所谓火候，也不仅仅是关于丹药之化学反应的量化说明，而是按照天地自然的造化对其化学反应作出理论性的阐释。天地自然之造化有其节序，炼丹火候因此有进退。所谓“修丹与天地造化同途”，基本涵义就是炼丹火候效法于阴阳造化之消息。

对于丹家来说，将修丹与天地造化等同起来是异常重要的，非如此，不足以说明所炼成的是长生金丹。这注定了丹家要倾注其热情和心智去探索天地自然的造化之理。《还丹肘后诀》说：

凡炼金液神丹者，须要洞晓阴阳，深达造化，明五行相克之幽微，识金水相生之妙理。^①

《陶真人内丹赋序》说：

^① 《道藏》第19册，第181页。

欲达至真者，明闲卦象，痛会阴阳，晓察天文，精求《易》义，火候进退，生杀合宜，表里清通，内外相应。^①

《大丹铅汞论》说：

欲得其方，先修其行。察阴阳之动静，验天地之循环，明辩药材，扣求水火法。参稽互考，寻访明师。直与天地同其轨辙，与内丹同其关键。

且夫外丹之术，与天地造化初无少异。^②

不难看出，丹家将造化之理奉为修丹或者还丹所必须理解，也必须遵循的基本原则。由此导致的结果，是丹家的理论思维能力得到了充分的锻炼，而炼丹作为一门技术，对于技术本身的重视程度反不如强调理论问题来得突出。

丹家围绕修丹、还丹问题所阐发的天地造化之理，从总体上看可以划分为两个大的方面。其一是建立在卦气说基础上的还丹火候，其二是建立在五行说基础上的还丹之理。

从技术操作的层面讲，还丹火候本来只是要求在炼丹时对文武火有一种适度的掌握，用火固然要悉心照料，却无玄奥可言。但由于丹家始终都坚信丹药的化学反应是元精元气的交媾，是处于造化运动中的阴阳本元，所以火候也就必然地被理解为阴阳造化之时序。换言之，也只有火候符合阴阳造化之时序，才能够烧制出凝炼元精元气而生生不息的金丹。阴阳造化之时序，年有四季，月有望朔，日有旦暮。这种时序性，在汉《易》中以卦象爻数的形式表现出来，即孟喜、京房的卦气说。这套方法被《参同契》所吸收，唐五代丹家则据《参同契》而推衍。

因为推衍方法有其渊源于汉《易》象数学的历史传统，推衍的目的又在于揭示一定时间范围内的阴阳消长情况，所以唐五代丹家关于还丹火候的推衍，大体上都坚持用最便于表示阴阳消长的卦象爻数作为基本符号^③。这样的推衍虽有其必然性和特定的涵义，但却使本来简单的数学推算因符号系统而表现得形式复杂。至于具体的推衍方式，则大约有三类。最常见的是用十二辟卦配一年十二月，又据纳支法配一日十二时，如唐张太空《玄和子十二月卦金诀》、《大还丹契秘图》等。其次则用乾坤坎离四正卦之外的

① 《道藏》第4册，第578页。

② 《道藏》第19册，第290页。

③ 例外是个别的。如陈少微《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》说：“夫用火之诀，亦象乎阴阳二十四气，七十二候。”指导思想同样是拟义于天地阴阳之造化，但不拟配于卦象爻数之符号。

六十卦，配一月之火候，昼夜各一卦，如彭晓《明镜图》。第三是用八经卦配八节，每卦值四十五日，如《陶真人内丹赋》。这种方式约在唐末五代时有新演变，即以八卦配八节时，复据天地间相距八万四千里，推算阴阳升降之节序，如《灵宝毕法》。除最后一种演变外，其他推衍方式在彭晓的《明镜图》中都有所反映。

经过这些形式复杂的推衍，更加坚定了丹家们的信念：不但天地阴阳的造化是真实的，而且阴阳造化的道理是可以掌握的。掌握造化之理，就是根据阴阳消长之节序性而运作。要表达这样的意思，丹经通常用“盗”或“夺”一类的词汇。“盗”是盗阴阳造化之机，亦即发现阴阳运动的道理，取而用之。“夺”是夺阴阳造化之利，诸如炉鼎一日之火候可夺天地一年之造化等。这也是丹道中一种很值得注意的思想，即认为还丹火候虽然效法天地造化之阴阳消息，但只要掌握了其中的道理，则取得与天地造化同等的功利却不必使用与之等同的时间。这种思想的实质，是摹拟自然、因循自然造化之理，但不机械地拘泥于自然之形制。这在唐五代丹道著作中，有些理论地称之为“以人事之有为入于自然造化之无为”，有些则根据卦爻数进行推算，如《通幽诀》说丹砂经天符（日）照耀四千三百二十年而元气足，成自然还丹，炉鼎火候则昼夜各一卦，一年总共四千三百二十爻，于是“依卦气节候，运动以成金丹”。^① 这类推算，在钟吕金丹派的著作中更详尽。推算虽出于牵强附会，但这种以《周易》为经典依据而形式又近似于数理逻辑的论证方法，却又在观念上加深了阴阳造化可以盗夺的信念。

但是，盗阴阳造化之机也好，夺阴阳造化之利也罢，最终所能说明的都只是因循或者顺任阴阳消息之时序。时序是一维的，由春而夏，阴消阳息，万物生长成熟，炉鼎拟配之则渐进武火。顺任这样的消息时序，又如何能说明“还丹”之义呢？《参同契》说：“金来归性初，乃得称还丹。”各类丹经又都有“九还七返”之说，以为铅汞等药物经过若干次炼化，可以复返于纯粹的元精元气状态，服食之，使元精元气在人体内雾散若风雨，人体充盈元精元气，于是生生不息，长生不死。这种美妙的意想，必须以铅汞药物的精气复返为前提，如张玄德《丹论诀旨心鉴》说：“夫还丹者，被日月运成，还其本元，却归本丹砂之色，名曰还丹。”^② 何以见得铅汞的炼化是复返于本元的结晶体呢？修丹既与天地造化同途，又如何说明还丹不同于常物之造化，不是由本元生成并且“物壮则老”，而是逆向地复归于本元？

① 《道藏》第19册，第150页。

② 《道藏》第19册，第341页。

这类问题,在丹经中虽未见被明确地提出来,但却在另一个议题下受到广泛的讨论。

另一个议题即五行学说。丹道采用五行学说,渊源于《参同契》对京房《易传》的吸收。京房将占星术之五行说纳入其《周易》占算体系,提出“纳甲法”,并以五行生数、方位及生克关系,解释其八宫卦的爻象变化及所含阴阳相荡之理。其大旨,第一在于解释卦爻运动符合“阴阳相资相返,相克相生”的《易》道,第二在于强调顺任五行之性的重要,即所谓“降五行,分四象,顺则吉,逆则凶”。《参同契》将其理旨转用于丹道,议论不少。如说:

赏罚应春秋,昏明顺寒暑……如是应四时,五行得其理。

土王四季,罗络始终。青赤白黑,各居一方,皆稟中官,戊己之功。

日合五行精,月受六律纪,五六三十度,度竟复更始。原始要终,存亡之绪。

五行错王,相据以生。火性销金,金伐木荣。三五与一,天地至精。

五行相克,更为父母。

这些议论的大意,是将五行生数及生克关系与丹药拟配起来,以说明其阴阳交合的变化之理。如铅配坎卦,属水,生数一;汞配离卦,属火,生数二等等。又以五行配五方、四季,以五行生克关系说明还丹火候。

对于《参同契》的这些说法,后世丹家提出了各式各样的解释,歧义很多。就《参同契》本意而言,不离京房五行说之大旨,强调的是丹药火候顺任五行之性而能转相生成。以这样的大旨理解其所谓“金来归性初,乃得称还丹”,则还丹是建立在循环论基础上的,一次循环而复归本位,又“度竟复更始”。

这种五行循环论,虽然也能对九转七返的还丹作出理论解释,但与炼丹的实际不符。如丹砂与汞的转化,丹砂配东方木,汞配南方火,丹砂出汞是木生火,符合五行相生的关系;但炼汞又能还成丹砂,则是火反生木。反生既经过五行循环,更与五行说中的火克木完全相反。显然,对于这种炼丹实际,京房《易传》和《参同契》都不能提供合理的解释,于是唐代丹家提出新的五行说。

新五行说的内核,是将传统的五行相生颠倒过来,称为“返生”。我们举两个例子。其一如唐宋时流行的《太白真人歌》说:

五行颠倒术,龙从火里出;五行不顺行,虎向水中生。^①

^① 转引自彭晓《周易参同契分章通真义》第68章。

龙即青龙,象征东方木,亦即丹砂,如《参同契》“丹砂木精”之谓;虎即白虎,象征西方金,亦即铅丹。所谓“龙从火里出”,是说丹砂由汞而生、木由火而生;所谓“虎向水中生”,是说铅反生铅丹、水反生金。这种相生关系与传统的木生火、金生水相反,但符合炼丹实际,而且也符合复返元精元气的“还丹”之义——丹家将丹砂和铅丹理解为比汞和铅更本元的东西,汞和铅则被理解为向有形质的金和银转化。

其二如刘知古的《日月玄枢论》说:

夫金能生水,水亦能生金。水生金者,则铅中出黄芽,是其性也。
《五金诀》云:“铅能制汞,汞能伏金。金汞成形,故名制伏。”此一理也。
夫木能生火,火亦能生木者,则丹砂中出汞,亦是其性。^①

这些说法,与《太白真人歌》的意思完全一样,金与水互生,木与火互生,都是根据炼丹实际提出的新说。

但是,这种新说要让人信服似乎有些困难。传统的五行相生说不但流传日久,而且验之于事理也容易理解,例如木生火,符合日常生活的常识,言则可信。丹家说火反生木,虽符合丹药反应的实际情形,却与常识相违背,要想让人信服,就不能不为此新说作出新的义理敷释。这使丹家的理论思维能力再一次受到锻炼。

新的义理敷释有两方面的基本内容。第一是将五行理解为“五行之气”,或者叫作“真五行”、“五行真气”等。第二是以天地日月的运行说明五行的顺生、返生之理。

“五行之气”的提法见于刘知古《日月玄枢论》,并就《参同契》所谓“坎戊月精,离己日光”解释说:

真人之意,惟以戊己之气而为土,非以土地为土也。

这是依据纳甲法推衍出来的,即以坎离二卦纳戊己二干,配中央土。

将五行理解为气,在唐五代丹道中是一种通识。如《金液还丹百问诀》说:

还丹者,烧五行之精气,含万象之神光。^②

《混元八景真经》卷四说:

五行者,真五行也,非东南西北中、金木水火土五行也。此五行者,

① 《金唐文》卷334。

② 《道藏》第4册,第897页。

盖是配象，有名无形。五行真象，名具形体。又非人之五脏。人之五脏，亦是真五行结就也。^①

陈抟注《阴真君还丹歌》“无质生质是还丹”说：

从无入有，从有入无。将无质气结为阴气，交感是也。大丹无药，五行真气是矣。^②

彭晓《周易参同契分章通真义》说：

五行是虚无之气，窥视难名。若以天地总数则之，则无逃其运用。致感鼎内五行自拘，阴阳交媾，火兴水退，水激火衰，日魂起于朔晨，月魄终于晦暮，雄雌相禪，砂汞互生，天地自然，丹道昭矣。

放在中国哲学史上看，将五行理解为气，不但使这门学说超越了常识性的理解方式，升华到理论思维的层面，甚至可以说为宋儒理学将五行说与阴阳说有机地结合起来奠定了基础，或者说充当了思想前导。理学从周敦颐的《太极图》开始，五行说与阴阳说就被有机地结合为一个整体，如其《图说》云：“阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也。”这里不但同样地也将五行称作“五气”，而且表述了五行即是阴阳的思想。而在唐五代，这种思想正是丹家所反复强调的，耳熟能详。

按照唐五代丹家的理解，五行之气的顺生和返生，是由阴阳感通所推动的。如《还丹肘后诀》说：

大丹用之于五行，成之于四象，此是阴阳元炁感通，自然之道也。^③

四象即天地日月。天地日月的运转，五行之气的流通，都与阴阳元炁的交感互通相符相应。这是自然造化的道理，也是修丹的道理。

进而言之，也正因为五行是气，而非拘系于具体形质的物，所以丹家能够从容地超越于常识的局障之外，论述其五行返生之理。这也就是新五行说基本内容的另一方面。《日月玄枢论》说：

天地左转，日月右行。俯而视之，则金能生水，木能生火；仰而观之，水返生金，火返生木。“子当右转，午乃东旋。卯酉界隔，主定二名”，此之谓也。

① 《道藏》第11册，第446页。

② 《道藏》第2册，第880页。

③ 《道藏》第19册，第177页。

这里面借鉴了西汉以来的天文学观点,其旨意,在于用有形可见的天地日月之运行,表征无形可见的阴阳元气之流转。“子当右转”云云,出《参同契》,按纳支法,子为北方水,午乃南方火,卯是东方木,酉即西方金。用纳支法,与借鉴天文学观点一样,都在于说明一定时间内阴阳二气的消息流通,而五行的顺生返生之义就在此阴阳消息的对待流转之中。至于其所构想的天地日月之运行流转之图景,则大概与后来的《仰观天文图》、《俯察地理图》相仿佛。^①

通过研述唐五代道教的外丹理论,我们可以看到,中国传统的元气生成论思想,在这一历史时期并未因为佛教的冲击而湮灭。就佛道而言,围绕元气生成论问题构成了两种信仰体系和思想体系的冲突。佛教针对元气生成论以及建立在这个理论基础上的道教信仰固然提出了各种批评,但未能动摇道教的根本信念。道教不但坚信天地阴阳的造化是真实的,而且坚信造化之理可以再现为人事之应用。这种信念,在《参同契》流系的各种丹道著作中广泛地反映出来,并非出于某一个或者某几个典型作家的典型言论,而是一种普遍信奉的观念。也正因为这个缘故,丹道理论虽然缺乏体系化的自我阐述,但思想理论本身却具有一种历史性的厚实。

就儒道而言,元气生成论以及深涵在这个理论形式之中的生机观,可以说是二家所共同信奉的。围绕这个问题,唐代儒家学者的理论性阐发不多,道教则阐扬甚盛。对于儒学者来说,金丹神仙之信仰也许难以接受,但在脱去了信仰的外衣之后,丹道理论的内核则是合理而且可信的。也许正因为接受其理论信念而不必接受其信仰,所以儒学者不是将天地造化之理应用于炼丹,而是应用于社会的人文建设。这方面,周敦颐是一个很典型而且具有特殊历史意义的例子。周敦颐既称言“始见丹诀信希夷,盖得阴阳造化机”,但在作为其理论体系之建构的《太极图说》中,又以“立人极”为宗旨,不言神仙之事。因为周敦颐是程朱理学的先导,这个例子便涉及到理学与道教的理论源流关系,很特别,研究者的看法也就有分歧。其实,周敦颐站在儒家关注人文建设的立场上吸收道教的丹道理论,不但是一件合情合理的事,而且并非特例。只不过因为周敦颐在思想史上具有特殊的影响,使问题变得紧张而且敏感。如果我们放下这个敏感的例子,就会发现站在与之相同的角度接受道教的丹道理论,在唐代便已有先例。中唐时的李德裕,以相同题目作一论一赋,其《黄冶论》说:

或问黄冶变化。余曰:未之学也,焉知无有?然天地万物,皆可以

^① 此二图见《大易象数钩深图》,据刘师培《读道藏记》,出宋杨甲编撰、叶仲堪增补之《六经图》。

至理索之。夫光明砂者，天地自然之宝，在石室之间，生雪床之上，如初生芙蓉，红苞未拆。细者环拱，大者处中，有辰居之象，有君臣之位。光明外澈，采之者寻石脉而求。此造化之所铸也。倘至人道奥者，用天地之精，合阴阳之粹，济以神术，或能成之。若以药石熔铸，术则疏矣。昔人问杨子铸金而得铸人，以孔圣熔冶颜子至于殆，庶几未若造化之铸丹砂矣。方士固不足恃，刘向葛洪皆下(士)[学]上达，极天地之际，谓之可就，必有精理。^①

显然，李德裕对方士虽未必信，但相信天地阴阳之造化有其“至理”或者“精理”。称言此理的炼金或炼丹之术士虽然没有权威性，“固不足恃”，但这并不妨碍“至理”本身的真实性。也因为相信阴阳造化之理，不信方士之金丹神仙，所以李德裕主张将此至理应用于社会的人文建设。《黄冶赋》托称董仲舒答对汉武帝说：

臣惟闻天地变化，圣人熔范；方士之言，臣以为谄。至如圆方为炉，造化为冶，鼓风为橐，炽阳为火，玄黄之气，细蕴和粹，橐而生者为仁为智。是以生宝实繁，终古不匮。天地之熔范鼓铸也如是。及夫尧舜之化，大道为炉，中和为冶，声教为橐，文明为火，以法天为造，以得贤为宝，是以得其鸿名，后天难老。至于仲尼无位，大莫能致，犹铸颜与冉，底于极智，圣人之熔铸也。取类若乃不务德业，营信秘策，祈年永久，以极嗜欲，斯则不由于正道，无益于景福。^②

所谓“圆方为炉，造化为冶”，出《庄子·大宗师》“今一以天地为大炉，以造化为大冶”。所谓“鼓风为橐”，出《老子》“天地之间，其犹橐籥乎”。将这一论一赋结合起来看，李德裕正如周敦颐一样，接受道家道教倡言的天地造化之理，但应用于儒家关注的人文建设。

综上所述，唐五代道教丹道理论中元气生成论和生机观，是在这一历史时期以特殊的方式阐扬中国文化中所固有的思想理论。就唐代而言，坚持传统的理论和信念，使道教在信仰体系和思想体系两方面都受到佛教的冲击，但冲击并未阻遏道教的理论探求。这种理论探求，在形式上是藉附研述《参同契》丹道而展开的，从而与汉代的思想理论保持着历史的联系性。而丹道理论在脱除神仙信仰的外衣之后，则可能对儒家学者所关注的人文建设具有思想上的启发意义。

① 《金唐文》卷 770。“下土”，《文苑英华》卷 739 作“下学”。

② 《文苑英华》卷 119，《全唐文》卷 696。

第三章 《参同契》与唐宋道教的内丹理论

第一节 内丹的道与术两个层面

道教的内丹修炼,提倡简易,反对繁难。但要考察内丹修炼的历史流变,所面临的实际情形却又错综复杂,其中的许多问题,都有可能使我们陷入斩不断、理还乱的困境。为廓清其整体面貌,我们从道与术两个层面进行分疏。

道与术两个层面,是道教修持中所固有的,既可以言之于各种修炼方术,当然也可以言之于占其主流地位的所谓内丹。《云笈七签》卷四十五《秘要诀法》说:

道者虚无之至真也,术者变化之玄技也。道无形,因术以济人,人有灵,因修而会道。人能学道,则变化自然。道之要者,深简而易知也;术之秘者,唯符与气药也。符者三光之灵文,天真之信也;气者阴阳之太和,万物之灵爽也;药者五行之华英,天地之精液也。妙于一事则无不应矣。

符即符咒法术,气与药则属于内外丹。这三种方术,是道教众术中的大本大端,而归旨都离不开道。

按照道教的一般说法,道是所以立教的理本,术是修行此道的方诀,二者隐显互彰,是一种即此即彼、相须而行的关系,术使虚无之道体在应用中有所显现,道则使术在精神理念方面得以升华。如《太清玉碑子》说:

道隐无名,术彰有实。术彰有实,其术可行;道隐无名,而道可成。

又如杜光庭《仙传拾遗》说:

术之与道,相须而行。道非术无以自致,术非道无以延长。若得术而不得道,亦如欲适万里而足不行也。术者虽万端隐见,未除死篆,因当栖心妙域,注念丹华,立功以助其外,炼魄以存其内。内外齐一,然后可适道,可以长存也。

从这些议论看,道作为术的观念背景,既是天地宇宙的本然之理,又是修持的理想境界。而术作为修持的必要途径,则被认为体现出道的涵蕴。这种相须而行的关系,既是一种相互补充,也是一种相互限定。无其术,则修持无阶梯,道不可自致;无其道,则方术是盲修瞎炼,甚至迷惑于怪力乱神。

道教的方术杂而多端。因为方术的形式不同,其所彰显的道之蕴涵及所具有的体系化性质,也就存在种种差别。就各种方术比较而言,最能彰显道之蕴涵并且具有完整之体系形态的,当数内外丹。而内外丹之道与术的有机结合,历史地看是一个日趋圆融的渐进过程,既非一蹴而就,也非一成不变。如果我们对这一过程进行大致的阶段性划分,则汉末的《周易参同契》为其发轫。隋唐五代时,丹家对《参同契》多所敷释,探讨的焦点问题由外丹转向内丹,其特点是内外丹兼综论之,言内丹又多结合于《黄庭经》一系的内修术。北宋时内丹道的形态已成熟,完成了借鉴外丹的流变过程,走上独立的发展道路,其代表作,则是张伯端的《悟真篇》。此后内丹虽分宗立派甚多,但就总体趋势而言,是朝着道德性命之学的方向深化,宗派之间有传承或功法上的差别,旨趣则基本相同或相近。

分疏内丹之道与术两个层面,对于考察内丹道何时形成或者如何形成之类的问题,可以提供适当的视角,即站在二者结合的角度考察这类问题,将有以克服偏执于道或术所引起的各种歧见。

在当代学者对于道教的研究中,内丹可算是大受关注的热点问题之一。研究者多,研究成果也比其他方面更繁复。但由于内丹本身的某些特性,研究者对于许多问题的看法或者判断,往往相去甚远。其中歧见最大者,大概就是内丹道何时形成或者如何形成的问题。

就内丹作为一种修持方法而言,特性之一就是必然要联系到修炼的体验。例如它与晋南北朝时还精行气等内修方术的差异,便在很大程度上要依靠体验去辨别,否则,即使通读丹道经书,依然难知所谓真阴真阳或者先天精炁究为何物,与内修方术之精气究竟有何同异等。这种特性使内丹在语言表述方面遇到困难,可会之于心,难宣之于口,讨论时也就缺乏客观的、量化或者范式化的公共准则,对于何谓内丹这样一种前提性的问题,研究者的见解也就每有不同。而且,历史上内丹修炼的派系极多,彼此关系错综复杂。其著述又往往称号而不名,年代不易详考。著述形式则多为诗词,自咏修持体悟,非自成体系之宏篇巨制,其中除张伯端《悟真篇》等少数名篇之外,多数都不易受到研究者注目。这些特性,使系统梳理内丹道之历史资料面临着困难。而在内丹道繁富的研究成果中,系统梳理其历史资料或具此知识背景者,实尚未之见。

与内丹道的自身特性相关,研究者考察问题的视角也多式多样。因为对何谓内丹的问题可以有各种理解,与体验的必然联系又使这个问题很难在一个共同准则的基础上进行讨论,所以考察问题的视角以及基本判断,往往存在极大的差距,其甚者乃至不能构成对话。例如同样从内丹之术的角度探讨其形成,最早者溯源于春秋时代的《行气玉佩铭》,最晚者则推始于五代宋初的钟吕金丹派。又如同样从内丹之道的角度探讨这个问题,最早的有学者据《易传》“近取诸身”之说,撰文认为《易传》已包含内丹思想;最晚者则有学者认为五代人彭晓始以内丹法解注《周易参同契》,提出系统的内丹理论。^①

由以上几种看法的差距之大,彼此不着边际,可以显见单纯从丹术或者丹道的角度考察内丹道的形成,都将像没有准心刻度的秤一样不可靠。这使我们有必要站在道与术的结合点上来考察这个问题。如前所述,道与术的结合既是一种相互补充,也是一种相互制约,亦即在相入互训中构成一个有机整体。

诚然,内丹之道与术两方面的历史渊源都极久远。但对于我们理解内丹道而言,历史渊源的意义在于表现其文化底蕴或性质,即以中国传统的思想理论为依据,围绕固有文化的生命情调或旨趣进行身心修持。历史渊源作为一种大背景,可以帮助我们廓清其与佛教的种种纠葛,对于内丹道在佛教大盛的时代里,以其独特形式传承固有文化的历史性功能,也可由此得一基本估价。但是,不能将道与术两方面的历史渊源一起囊括进内丹道中。

^① 在这几种看法中,推始于钟离权、吕洞宾较有代表性,我们略加辨析。钟吕是五代宋初传说的神仙,北宋内丹家或自称得其传授。但其事本末,可据信的资料极少,或亦传播内丹修炼之一派,但断非创始者。蒙文通《陈碧虚与陈抟学派》一文曾说:“钟吕之事,倘犹释氏之有惠能,要为唐宋新旧道教之一大限,而前矛实为希夷,安有所谓钟吕者哉?”此以开宋代道教之新局者为陈抟,附会于钟吕,可备一说。今案,以钟吕可据信之资料极少,而将内丹推始于其人,盖依据道教之传说。大约在宋末元初,内丹家开始编排传承谱系,并由此标立内丹之南宋和北宋。这一过程,学步于禅宗的痕迹十分明显,至有南宗五祖、北宗五祖之说。禅宗以证悟心法而得传衣钵,内丹家拟附之而特重修炼口诀。因为口诀是口口相授、不立文字的,所以被内丹家视为师传秘法,是内丹术之至秘者。所谓内丹南宗,据称就是传承心法口诀的谱系,而南宗都推始于钟吕,如翁葆光序《紫阳真人悟真篇注疏》说:“五师宗祖,口口相传,唯此一法。”其实,所谓口诀并不是什么绝密之术,只不过点明丹经反复譬喻的药物究竟是什么,或者说药物产生时究竟是一种什么样的感觉状态而已。因为感觉状态与性亢奋有关,丹经不便点明,只能用各种隐喻,所以显得很神秘。而一旦点明了,则如《悟真篇》所说:“工夫容易药非遥,说破人须失笑。”吕洞宾《葫芦歌》说:“行着妙,说着丑,惹得愚人笑破口。”(转引自王沐《悟真篇浅解》第140页,此歌或亦依托之作。)所以,如果剥去口诀的神秘面纱,其实不过尔尔。而内丹家以此分南北宗且皆推始于钟吕,实出于分宗立派之需要,如南宗白玉蟾、元代全真道等,不足以信为史实。

此中分际,历史固有一种限定,即内丹道所具有的神仙信仰之因素。准此而言,则所谓内丹道者,乃以系统理论推证内修可以成仙,修炼中受理论思辨之引导而以真阴真阳或先天精气为本元,并据丹道理论而定修炼之时序。

进而言之,渊源久远的内丹之道与术两个层面,都必以道教自身的经典作为载体,完成由文化传统入于道教的转换,并在教内得以流播。丹道的经典即《周易参同契》,内修术的经典则主要有《黄庭经》等。所谓内丹之道与术的结合,就可考察的历史线索而言,也可以说是《参同契》与《黄庭经》等内修道经的结合。此二书为考察内丹形成问题之一大限,过此以往,都只能作为文化传统或渊源,不能推度为内丹之古始。

《参同契》无疑是一种颇具创造性的著述。其创颖之处,既不在于理论体系,更非发明了什么秘术,而在于援引汉代《易》学之道以推阐还丹之理,将二者结合起来,使丹术得以升华。在《参同契》之前,有炼丹及炼金术,有精气养生等内修方法,但对于这些方术,未见有系统的理论归纳和阐释。炼丹及炼金的实践探索,是在神仙信仰的观念背景下进行的;而各种内修方术,则大率以巫医之养生为其观念背景,诸如房中还精、冥想存神等。无论内修还是外炼,都存在神秘信仰重于智性理解的问题。《参同契》的问世,为解决这个问题开辟了一种历史方向。

对于《参同契》,唐以来即有内外丹两种读法,现代研究中更出现内外丹之争,而两种观点都能从这本篇幅不大的书中找到证据和反证据。在我们看来,《参同契》本身所试图凸现的,只是修丹之道,内修与外炼二事则是其丹道的两方面注脚,既取诸身,又观诸物,内外互证而推阐其原理,是《参同契》宗本于《易》学的基本运思方式。也正因此之故,它成为内丹和外丹的共同经典。此书与外丹理论的关系,已如前论。就此书与内丹理论的关系而言,则据彭晓注本有如下数章值得注意。第六十二章说:

将欲养性,延命却期,审思后末,当虑其先。人所稟躯,体本一无,元精云布,因气托初。

第六十六章说:

耳目口三宝,固塞勿发扬。真人潜深渊,浮游守规中。旋曲以视听,开阖皆合同,为己之枢辖,动静不竭穷。离气内营卫,坎乃不用聪,兑合不以谈,希言顺鸿濛。三者既关键,缓体处空房,委志归虚无,无念以为常。……修之不辍休,庶气云雨行。淫淫若春泽,液液象解冰,从头流达足,究竟复上升。往来洞无极,怫怫被容中。

第二十章、二十一章说:

内以养己，安静虚无，原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。

黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立末可持。一者以掩蔽，世人莫知之。

从这几章看，《参同契》之致思有所取证于内修是毋须怀疑的。但由于《参同契》是站在研寻修丹原理的高度俯视方术之操作，所以更关注的是生命本元及如何培护的问题，与当时流行的各种内修杂术有区别，《参同契》本身也有意识地将这种区别提示出来，此即第二十七章所说：

是非历藏法，内视有所思；履行步斗宿，六甲以日辰；阴道厌九一，浊乱弄元胞；食气鸣肠胃，吐正吸外邪；昼夜不卧寐，晦朔未尝休……诸术甚众多，千条有万余，前却违黄老，曲折戾九都。

首句之“是”作“此”解，指《参同契》本身具有丹道理论之背景的内修法。历藏法是瞑目内视脏腑的内修方术，《黄庭经》及《老子中经》等多言之，所举其余例证有醮祭、房中、吐纳等。《参同契》内修法与此等杂术之区别，第一是向生命发生的根源处寻找修炼之本，第二是依汉《易》的卦气说原理确立元精循环炼化之时序。这两个方面，也是唐宋内丹所探讨的焦点问题。

《参同契》所提出的内丹理论，对隋唐以后内外丹术的发展，都起到了引导方向的作用。如外丹捐弃五金八石，主用铅汞，以之为阴阳载体，探寻其自然造化之理。内丹则由此阴阳造化之理而主张炼精化气，多不取冥想存神诸杂术。内丹的心性修养，其主流也因为《参同契》流系的丹道理论以自然造化为本，所以在旨趣上表现为以天地宇宙之大我，超越各种局障中的小我，独具一种生命意识和情调，与佛教之心性修持归趣于悟空，在观念的根深处有差别。这些都历史地显现出丹道对于丹术的引导作用，即以其体系化的理论建构，剔除修炼方术之繁芜，摒弃某些来源于巫覡的卑琐杂术，并使生命意识升华到天地境界。

就《参同契》与《黄庭经》比较而言，《参同契》可谓道显而术隐，读《参同契》，我们可以理解还丹之理，但不能悉知具体的操作方法。而《黄庭经》则可谓术显而道隐，对于内修方术言之颇详，理旨则相对不足。另外，《参同契》虽成书于汉末，但在魏晋南北朝时却处于沉寂状态，未受重视，而《黄庭经》却是此一时期奉道者普遍诵读的道经，尤其受到上清派的推崇，其内修方法也流传甚广。这种重术特点和广泛流传所产生的实际影响，使《黄庭经》成为开启内丹修炼之法门的另一种门径。

站在考察内丹道形成问题的角度看，《黄庭经》所代表的内炼精气之传

统,具有十分特殊的意义。虽然这部经书在唐宋内丹道中的地位及影响并不像《参同契》那样突出,由唐而宋甚至呈现出一种渐趋微弱的态势,但它对于以内事解读《参同契》并被普遍接受和理解,确实起到了铺垫某种观念背景的重要作用。所谓内丹道,简略地说就是以内事解读《参同契》的产物。而当内丹道的形态基本完成时,《黄庭经》的历史铺垫作用也趋于完成,所以由唐而宋的内丹著述,旁引《黄庭经》的现象日渐减少。一个简单的例子可以帮助我们掌握这种历史流变。唐代的内丹著作,往往据《黄庭经》的脏腑说,将五行之气拟配于五脏,而宋以后的内丹著作则往往对这样的拟配进行批驳。这是在考察内丹道的形成及其历史流变时,所当注意的现象。由有这种现象,我们可以说《黄庭经》所代表的内炼精气之传统,是开启内丹道的一方面重要因素,但《黄庭经》的内炼术与内丹道又有差别,所以随着内丹道基本形态的日渐完成,其历史性影响也相应地化入无形,或者说不像《参同契》那样显著。

根据本文重在探讨丹道理论而非方术的题旨,略过《黄庭经》服气存神诸术不谈,则除上述历史性影响之外,其“丹田”之说,更可视为内丹道之滥觞。

“丹田”是《黄庭经》的一个核心概念。合《黄庭》内外二景经,“丹田”概念凡五见,另外还有多种异称,如三田、寸田、三寸异宝、丹玄乡、三房、玄泉等。至于“丹田”概念是否由《黄庭经》首先提出来,则因为一些道经的年代不易推断,这个问题还待考证,^①但有一点是可以肯定的,即由于自晋及唐《黄庭经》备受重视,流传广泛,所以对于“丹田”之说的传播,无疑发挥了比其他经书更为重要的作用。而“丹田”之说对于内丹道以身心为炉鼎,显而易见是一种启示,即由“丹田”而内丹,在致思方向上有明显的连贯性。从《黄庭经》本身看,“丹田”为保精行气之关键,如《内景经》第四章:“三田之中精气微”,《外景经》第一章:“丹田之中精气微”,都以“丹田”为精气发生之所。又如《内景经》第一章:“回紫抱黄入丹田”,第二十二章:“常念三房相通达”,《外景经》第一章:“呼吸庐间入丹田”,第三章:“立于明堂望丹田”,都以“丹田”为行气之关键。在《黄庭经》中,由“丹田”之说甚至出现内丹的思想萌芽,如《内景经》第十九章:“若得三宫存玄丹”,《外景经》第二章:“选以还

^① 王明《黄庭经考》:“关元之名,起源较古。至《黄庭经》,三关三田之说悉备。”(载《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年版)此亦未确指。《黄庭经》,学者多认为出魏晋间,约与之相前后的《老子中经》、《道机经》等,亦皆有丹田之说。前书今存于《道藏》,后书已佚,其说可见于唐梁丘子白履忠《黄庭内景经》注引。

丹入玄泉”，皆初见内丹之端倪。由《黄庭经》叙议“丹田”的这些辞例，可以说已在观念上将内修与还丹初步联系起来，而这种联系可与《参同契》相印证，为内丹道之滥觞。

第二节 道术结合与隋唐内丹道的形成

承上所述，内丹的道与术两个层面，分别以《参同契》和《黄庭经》为其滥觞。而由此二书为载体所推进的道与术相结合，形成内丹道，历史地看是一个渐进的过程，发生在隋唐时期。从这一时期的有关著述看，内丹道的形成不同于一般的历史事件，亦即很难确认某种特定的发生标志或起点，非由某人于某时创立，而更像是变革其修持方法的一种思潮。很多著作，都内外丹兼述，从中不难看出修持方法正处于变革、转化状态的种种痕迹。在这些著作中，相互引述的现象又很普遍，可见内丹作为一种新的修持方法受到广泛的关注，但作者之间多没有师承关系，只不过以诗文传世、相互启发而已。内丹道日渐形成的如此景象，无疑是纷繁复杂的，不同于某种宗派的兴起及流传。若推测其所以然之故，或许正在于道与术两个方面的渊源都极深远，道流稔熟，将二者结合起来蓦然出一新解，且能不假金丹大药而自修神仙，则其于道流不但大有魅力，容易接受和理解，而且很容易据其旧知识以推陈出新。于是扰扰万绪起，各以其所得参与议论。

因为历史真相本来如此缤纷万象，其间虽有些局部小范围的师资传承，但放在大景象里，显得并不重要，所以我们大可不必像宋元之际的某些内丹家那样，为分宗立派而拟构一个传承谱系，只需以例证展现其纷起景象即可。

我们先以青霞子苏玄朗为例。其事见于《古今图书集成·博物汇编·神异典》所引《罗浮山志》载录：

苏玄朗，尝学道于句曲，得司命真秘，遂成地仙。生于晋太康时，隋开皇中来居罗浮，年已三百余岁矣。居青霞谷，修炼大丹，自号青霞子。作《太清石壁记》及所授《茅君歌》。又发明太易丹道，为《宝藏论》。弟子从游者闻朱真人服芝得仙，竟论灵芝春青夏赤，秋白冬黑。惟黄芝独产于崧高，远不可得。玄朗笑曰：“灵芝在汝八景中，盍向黄房求诸？谚云：天地之先，无根灵草，一意制度，产成至宝。此之谓也。”乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知内丹矣。又以《古龙虎经》、《周易参同契》、《金碧潜通秘诀》三书，文繁义隐，乃纂为《龙虎金液还丹通玄论》，归神丹于心炼。其言曰：“天地久大，圣人象之。精华在乎日月，进退运乎水火，

是故性命双修，内外一道。龙虎宝鼎即身心也。身为炉鼎，心为神室，津为华池。五金之中，惟用天铅。阴中有阳，是为婴儿，即身中坎也。八石之中，惟用砂汞，阳中有阴，是为姤女，即身中离也。铅结金体乃能生汞之白，汞受金炁然后审砂之方。中央戊己，是为黄婆，即心中意也。火之居木，水之处金，皆本心神。脾土犹黄芽也。修治内外，两弦均平，惟存乎真土之动静而已。真土者药物之主，斗柄者火候之枢，白虎者铅中之精华，青龙者砂中之元气。鹤桥河车，百刻上运，华池神水，四时逆流。有物之时，无为为本，自形中之神入神中之性，此谓归根复命，犹‘金归性初’而称还丹也。”内视九年道成，冲举而去。

这段史料，自陈国符《道藏源流考》发掘之，引起一些学者的注意，现在我们就相关的两个问题加以探讨。

第一是青霞子苏玄朗的活动年代以及这段史料本身的真实性问题。

此《罗浮山志》，撰人及撰作年代皆不详，陈国符已指明非明代陈珪所撰。^① 而从文中所引青霞子著述看，多见于宋以前史乘、道书之著录或引录，故可能出于宋元。作为方志，其中难免有据信地方传说的内容，如年三百岁、内视九年道成冲举而去等，既难置信，亦难详考。所可考者，是以其说与《道藏》中有关资料作一互证。

就笔者读《道藏》所见，年代不同的青霞子或青霞真人凡有三。最晚者为宋末南岳道士，白玉蟾弟子，作《青霞真人内用秘文》。^② 此系言内丹之另一人，从略。较早者有《龙虎元旨》所称“东岳董师元贞元五年受之于罗浮山隐士青霞子”，此则青霞子出现于中唐，有学者因此怀疑青霞子有二人，隋唐各一。但从文中以青霞子与狐刚子等并引，又称青霞子为罗浮山隐士的情形看，为二人的可能性不大，倒像是传授托称古人或由之辗转传授而来。最早者有《玄光先生口诀》附诗歌曰：“《参同》《金碧》尽藏情，赖有阴君序节明，学人更遇清霞诀，龙虎从兹识本形。”^③ 玄光先生的活动年代，在唐玄宗朝或此前，如刘知古《日月玄枢论》说：“又有玄光先生，不知何代人也，睹《日月混元经》。”^④ 玄光诗歌中所谓“阴君序节明”，或指题署为阴长生的《参同契注》，清霞当即青霞。“清霞诀”与“阴君序节明”连举，可信指青霞子阐发《参

① 《道藏源流考》下册，第435页，中华书局1963年版。

② 文载玄全子集《诸真内丹集要》卷下，《道藏》第32册，第468~472页。

③ 载《大还丹照鉴》，《道藏》第19册，第308页。此书序于广政二十五年（962年），辑录五代以前多家内外丹歌诀，颇有史料价值。

④ 《全唐文》卷334。

同契》、《金碧经》的丹诀而言。玄光先生活动在唐玄宗朝以前，青霞子更早，以此作为旁证，则《罗浮山志》载之为隋代人，大抵是可信的。

从《罗浮山志》看，青霞子的言论及著述，主旨是将《参同契》丹道应用于内修。这一主旨，也可由某些丹家所引青霞子语论，得一旁证。如《还丹众仙论》引《茅君歌》曰：

“阴中有阳，阳中有阴，寒暑相反，虎啸龙吟。青黑赤白，各居一方，不得参差，乃失纪纲。阳却作臣，阴乃为王。消息在意，天道自昌。”又曰：“还中亦无丹，丹中复有还，无铅不成丹，还丹生在铅。”又曰：“白雪粉，黄金芽，不得妙，莫谩誇。时人不识真黄芽，唯知尽认铅黄花。花本是死物，焉得到仙家？”^①

又如《诸真论还丹诀》引《青霞子赞金碧龙虎经》等曰：

青霞《金碧》言龙虎，有名形体终难睹。虎隐在龙宫，龙行虎抱踞。一般求不错，两种难寻度。会取一如人，性情不离身。

真鼎：炼丹先要修真鼎，功夫到日方神圣。凡物不相富，全乖阴与阳。冲和象一气，争奈名同异。南北路交差，朦胧是一家。

赞魏伯阳《参同契》：魏君三卷《参同契》，于中一一言真谛。子细说还丹，还丹事不难。制时何所似？黄白如鸡子。小小一事中，乾坤法象同。

明水火：从来水火为枢辖，一方王处多相杀。真水与真阳，一源难改张。直须穷玄理，易字形应是。日月不相抛，坎离两位交。

明火候：一阳生后为春夏，一阴才至秋冬卦。阳气上升时，阴云暗下垂。专须听漏刻，莫遣乖常则。造化手中权，身为壶里客。

明至药：家家尽有长生药，人人取用皆差错。气候似浮沉，问君何处寻？眼看犹不识，手授无踪迹。大道不繁论，青龙白虎门。^②

这些言论，主旨同样在于阐发《参同契》丹道，并应用于内修。以《道藏》所见资料与《罗浮山志》相参照，可证青霞子确为将《参同契》丹道与内修术结合起来，倡导内丹修炼的人物之一，而《罗浮山志》的载述，也大致可信。至于其称言自青霞子后道流始知内丹，则是方志作者所得出的一个很难找到切实证据的判断，既不必疑其假，也不必信其真，因为这个判断本身的文化意

① 《道藏》第4册，第334页。此书序于宋皇祐四年（1052年）。

② 《道藏》第4册，第327页。此外引录青霞子语论的，还有《真元妙道修丹历验抄》、《龙虎元旨》、《龙虎还丹诀颂》、《九还七返龙虎金丹析理真诀》、《金丹真一论》（引称青霞君）等。

义并不重要,重要的是从这个倡导内丹的例子中,我们可以得到一些线索,藉以考察内丹道如何兴起的问题。

我们所要探讨的第二个问题,是青霞子内丹道的大旨。从《罗浮山志》和《道藏》有关资料看,青霞子内丹道的大旨,在于将《参同契》丹道与上清派内修术结合起来,以《老子》之理论抽象作为统贯,理旨归于“内外一道”。

《罗浮山志》说青霞子“尝学道于句曲,得司命真秘,遂成地仙”。这条记载,取材于地方传说的痕迹十分明显,但其中也吐露出某些消息,表明青霞子之修炼法与上清派茅山宗有联系。句曲即茅山。茅山自陶弘景立宗,经教主要承传《上清经》一系,而奉本地民间信仰之茅盈为祖师,号“司命东岳上真卿太元真人”。^①元刘大彬等所编《茅山志》卷九《道山册》,载录茅山道教或与之相关之著述,其中亦有“《授茅君歌》一卷,晋太康时人苏元明撰”。^②此则两山志相呼应,皆显示出青霞子与上清派茅山宗有某种联系。

此种联系,由青霞子谓弟子曰“灵芝在汝八景中,盍向黄房求诸”云云,可以得到些许提示。“八景”是五脏之八卦神,如《黄庭内景经》“兼行形中八景神,二十四真出自然”。据王明先生的看法,此八景二十四真,为《黄庭经》要义之一。^③“黄房”,意与“黄庭”同义,如《黄庭内景经》云“常念三房相通达”,梁丘子注:“三房谓明堂、明房、丹田之房也。”丹田之房也即黄庭。据此青霞子之用语,则其所得于茅山宗者,乃上清派之内修法。这是青霞子内丹道之一方面渊源。

另一方面渊源即《参同契》。这一点,在前引《罗浮山志》等资料中已梗概俱陈,《龙虎元旨》等书所引青霞子语,也大都是演绎《参同契》之丹道。这方面,所引资料明白易晓,不再赘述。

我们再举元阳子为例。元阳子之行事也很渺茫,但一些学者从外丹和文献角度所进行的研究,可以为我们提供许多有益的帮助。^④根据这些研究以及唐宋时内外丹著作所引元阳子语论之频繁,可信元阳子为推阐《参同契》丹道的一极重要人物,既言外丹,亦言内丹。其内丹之道,较诸青霞子,

① 见陶弘景《真灵位业图》。茅山道教敬奉三茅君的传统,在元刘大彬等人编纂的《茅山志》中也得到反映,即仿史志体例,叙三茅君事为《三神纪》,历代宗师则为《上清品》。

② 《道藏》第5册,第595页。“明”当是“朗”之误。

③ 见其著《黄庭经考》,载《道家 and 道教思想研究》,中国社科出版社1984年版。

④ 这方面可参考的论著有:王明《周易参同契考证》,考明《云笈七签》卷73《金丹金碧潜通诀》即《龙虎经》之原本,作者即元阳子(载《道家与道教思想研究》)。陈国符《道藏源流考》叙录元阳子诸著述,注意到《道枢》卷34《参同契》下篇之元阳子注,《道藏源流考》复疑题署为明长生注的《金碧五相类参同契》亦唐人注。金正耀《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现》,考明《道枢》卷34《参同契下篇》即此书之宋代别本,为唐初元阳子自著自注(载《世界宗教研究》1990年2期)。

更加明显地由统合《参同契》与《黄庭经》而形成基本特色。

《云笈七签》卷一百四《元阳子传》，主要载述其注解《黄庭经》之事，云：“黄老以来英儒之士，多为注解，不得黄老之本旨，失其要说。于是元阳恍然退思，采黄老之妙讖，粗为其注。不能究尽道意，深达至道，犹可为学之徒，使微悟之尔。”元阳子的《黄庭经注》已佚，其说略见于唐梁丘子白履忠《黄庭内景经注》转引。再从据考为元阳子著而误题为阴长生的《金碧五相类参同契》看，旨趣正在于以《参同契》与《黄庭经》相发明。此书对于《参同契》的推扬，不只在在于沿用其坎离铅汞诸概念，更在于推重其修丹之理。如《叙说章第一》说：

昔说魏君《参同契》，其中真话长生理。阴阳造化本根元，莫问他人但问己。

注云：

夫以学人不晓丹经子书，多生迷乱，不问自己，却于外觅求真，何日得达天经？与道殊绝。更求五金八石，却烧炼大药，那能烧炼得成就也。^①

《九转章第十四》说：

九转灵丹号曰金，仙经义奥理幽深。要识身中真大药，须藉阴阳二炁成。

注云：

仙经万卷，子书万章，尽言铅汞。学人不晓义理，却将黑锡水银用鼎器而烧，不曾有达人悟其义理。大药不离人，身中自有也。……凡修学人，悟于铅汞之理，识认阴阳根祖，煅炼成丹，延年益算，万病皆除。^②

凸显一个“理”字，将悟理作为修丹的前提，是元阳子之所以推重《参同契》的出发点。回顾一下葛洪自称不知金丹变化之本理，则唐代道教由推重《参同契》而引起的观念变化，是十分明显的。此所谓“理”，元阳子强调要向自身寻求，要“问己”。其涵义，据上引文句可有两重。第一是对此“奥理”、“义理”的理解或解悟，须通过自己的思维活动，解悟是内在的，不能停留于丹经子书之表面文字或他人之道听途说。第二是向自身参悟此理，即通过对自

① 《道藏》第19册，第73页。

② 《道藏》第19册，第83页。

我生命的体认，悟达阴阳造化之本根，“识身中真大药”。这两个方面在元阳子的论述中是密切联系在一起的，而他由《参同契》推衍内丹的运思理路，也大致可见。

理也即是丹道，悟理必然要结合于修丹实践，不停留于丹经子书之表面文字，也就是不耽溺于概念化的纯粹思辨，而必须将参悟、解悟内化为真切的体验。元阳子由体验所参悟到的修丹之理，概略地讲就是由丹田凝炼精炁，以精炁交合而升华为生生不息的生命本根。同上书《叙说章第一》有注云：

仙经云：“药药元无药，鼎鼎元无鼎。为复四象成，为复五行作。”药及鼎不离于身，莫向外求。若向外求，去仙远矣。^①

向身内求鼎与药，反映出借鉴外丹以推度内丹的最初历程。元阳子的内丹道，也大致可以分疏为这样两个方面。而两方面的证悟，又都离不开内修体验。

第一个方面是以丹田为鼎器。如《用功章第三》注说：

铅汞相合入中官鼎内。鼎者，黄婆也，谓之丹田。^②

《日精月华章第九》说：

运行中官内，丹田生黄芽。

注云：

中官者，谓之鼎器也。^③

《大小数章第十》说：

安在中官鼎，方用八卦行。

注云：

中官者，丹田也，名曰鼎器。^④

鼎器为外丹术语，元阳子之说盖据《参同契》。《参同契》中有《鼎器歌》，专言其事。丹田是内修术语，元阳子盖取之于《黄庭经》。如此以内修外炼二法

① 《道藏》第19册，第73页。

② 《道藏》第19册，第76页。

③ 《道藏》第19册，第78页。

④ 《道藏》第19册，第78页。

相参证,将内修法中丹田凝炼精炁的体验按合于外丹鼎器还丹之理,与青霞子所谓“龙虎宝鼎即身心”云云,致思方向相同,且更明确而具体。从内丹道形成的角度看,将丹田喻为鼎器从而证明内修可以还丹,可以成仙,是一步关键性的突破。

第二个方面是以精炁为药物。精炁也即铅汞,又是阴阳之本根。如《铅汞章第四》注云:

铅汞并是下元命门之根,为囊籥中所产,生于肾。^①

《金津玉液章第七》注云:

炁者为阳,精者为阴。谓阴阳相感为正炁。正炁者,是人之根柢也。^②

《婴儿姹女章第十七》注云:

学士之人,心中修养丹田元和正炁,结就炼成金丹大药,真阴阳炁相合。^③

《彩真玉霞出现章第十八》注云:

修道人修身养命,丹田中有真阴真阳二炁相合,成紫金丹,是日月之魂魄晶华相凝,散为流珠,谓之功成行满。^④

显而易见,这些说法也都出于内修与外炼的结合。铅汞是外丹药物,《参同契》流系的丹家主用之,捐弃五金八石。精炁则为内修之本,宝精爱炁是内修的一条通则,也是汉魏以来道教修持的一种传统。元阳子在传统的基础上有所推进,是将精炁明确地指喻为丹药,并认为此种丹药的产生须凭借于自我凝炼,这样就摆脱了修养精炁在传统上与房中术的种种纠葛。就这部著作而言,元阳子的内丹道当属清修一派。^⑤

① 《道藏》第19册,第76页。

② 《道藏》第19册,第77页。

③ 《道德》第19册,第85页。

④ 《道藏》第19册,第86页。

⑤ 《道藏》中另有题署为元阳子的内丹著作三种:一、《元阳子金液集》,有注,注引《金碧》、《潜通诀》及陶植《还金述》,故当成于中唐以后。二、《还丹金液歌注》,题元阳子修、通玄先生注,此书序引“张君五篇”,即张玄德《丹论诀旨心鉴》,故当成于五代以后。三、《还丹歌诀》,题元阳子集,由此书卷上《古神仙身事歌》“剑诀曾传遇洞宾”云云,可知集成于北宋以后,卷下则为元阳子《还丹歌诀》,其中四首可见于《还丹众仙论》所引“元阳子云”。此三种书,作为唐宋内丹道资料固可,属之元阳子则须审慎。

从逻辑上说,元阳子既以丹田为鼎器,以自身精炁为丹药,那么,修炼丹田中之精炁而称还丹,自是题中应有之义。为了揭明内还丹之证验,元阳子甚至援引佛教所谓舍利,说云:“铅汞炼就成珠,亦呼舍利,仙人曰流珠。”流珠也就是内丹,可聚可散,如说:“散为流珠千万颗,聚时方始作真人。”聚是聚真炁于丹田,如说:“丹田中有真炁者,不久便是真人也。”至于其具体的养炼方法,则有来源于《黄庭经》的“存神默念去三尸”、来源于《参同契》的“三百日火候”等,毋须俱述。

由以上两则例证,我们可以获悉内丹道形成的大致情形,即推阐《参同契》之丹道,以之敷释《黄庭经》所代表的传统内修术。这种道与术的结合,不但使以内丹法解读《参同契》成为历史发展的主导方向,以至宋初有学者站在内丹的角度尊之为“万古丹中王”,^①而且使内修还丹得到逻辑的论证,从而使内修能够像服食金丹大药一样维护道教的神仙信仰,被作为修仙的直接途径,而不只是被作为养生延年之一法。

以内修法推阐《参同契》丹道的例证,还可以举出许多。我们不妨再略言两通,作为旁证。

《道藏》洞真部方法类有《真龙虎九仙经》,题罗叶二真人注。此书可见于《通志》著录,云:“《天真真人九仙经》一卷,唐叶静能撰,罗公远、一行注。”《文献通考》亦著录,而三人皆为注家。《宋史·艺文志》则著录“僧一行《天真真人九仙经》一卷。”其书又可于宋曾慥《道枢》两见之。其一为卷五之《黄帝问篇》,即此经之本文,而内容较完整。其二为卷三十一之《九仙篇》,即此经之注文,且多出僧一行一家,与《通志》等所载吻合,当是旧传本。以三种文本相互参校,既可略得其完整面貌,又可信此经及注渊源有自,经与注虽有或分或合之异,但同一渊源,基本可信是唐人传本。罗公远、叶法善、僧一行,皆唐玄宗朝高道名僧。《宋史·艺文志》又著录《大易志图参同经》一卷,云“玄宗与叶静能、一行问答语”。此书最早可见于《云笈七签》卷七十二《真元妙道修丹历验抄》称引,题为《参同契太易志图》,而《真元妙道修丹历验抄》大致可断定是唐代道书。以此旁证,则唐玄宗及叶静能、僧一行等共同探讨《参同契》丹道之事,宁亦不诬。其书在唐宋内丹道中且颇具影响,不但频见称引,而且具有权威性质,如《洞元子内丹诀序》说:“今备述神仙修养之叙,咸为篇次,欲诸学者不枉其志,即不必以《周易参同契太易至图》而合之,

^① 语见《真人高象先金丹歌》:“叔通从事魏伯阳,相将笑入无何乡。准《连山》作《参同契》,留为万古丹中王。”(《道藏》第24册,第152页)据无名氏序,高象先于宋真宗大中祥符年间在世。

理实焕然。”^① 即被作为旧日权威而试图取代之。《参同契太易志图》已佚，而从《真龙虎九仙经》及罗、叶二家注看，既采摭《参同契》的龙虎水火之喻，又据《黄庭经》演绎其内修法度。举叶法善的两条注为例，以见一斑。注“内安其神，外去其欲”说：

内安其神者，《黄庭经》云：人有五脏六腑、三魂七魄，毛发以来，皆有其神。常叩齿集其神，或三十六通，或二十四通，内安神，无令散乱，切忌淫欲也。^②

注“少用水，大用火”说：

夫水火者，古圣大药也。不在于外，凡人身上有水有火。虽互说不同，其归一也。心为火，应离。肾为水，应坎。凡修道造金丹，须凭龙虎水火也。^③

此为一例，其内修金丹，亦以《参同契》与《黄庭经》之转向发明为特色。

《道藏》洞神部本文类有《太上日月混元经》，此书《通志》著录，题元光撰，明焦竑《国史经籍志》亦著录，题李光元撰。元为玄之避讳字。李光玄之著述，另有《还丹金液百问诀》传世。据朱越利先生考证，李光玄为盛唐前后人。^④ 这两种著述，皆以发明《参同契》丹道为特色，且内外丹兼综论之。其内丹之道，则以丹田凝住元精元气为训。如《还丹金液百问诀》说：

元气不散，可至长生。夫元气者，是身中混元之气，是人之根基。念住则气停，神行则气散，是以至人住息，屏是非，绝顾盼，喘息不游于鼻外，存想常注于丹田。若丹田得实，千年可保。……古歌曰：“气是添年药，精为续命芝。世上谩忙并谩走，不知求己更求谁。”^⑤

此亦以元精元气为修丹之药，凝注丹田中。

中晚唐以及五代时期，阐扬《参同契》的丹道理论家，著名者有作《还金述》的陶植、作《丹论诀旨心鉴》的张玄德、作《周易参同契分章通真义》的彭

① 《道藏》第24册，第235页。

② 《道藏》第4册，第317页。

③ 《道藏》第4册，第317页。

④ 朱越利《唐气功师百岁道人赴日考》一文，对李光玄事迹及《还丹金液百问诀》之传本进行了翔实的考证，推断李光玄为唐玄宗朝前后人（文载《世界宗教研究》1993年，第3期）。若玄光与李光玄果为一人，则此考甚确。本文前引唐玄宗时刘知古《日月玄枢论》“又有玄光先生者，不知何代人也，睹《日月混元经》”云云，可为一有力佐证。

⑤ 《道藏》第4册，第893页。

晓等,此由唐宋时内丹著作频频称引其说可知。其余托名或佚名的著述,更不知其几。^①也正因为此类著述十分繁富,所以本文认为唐五代内丹道之兴起,呈现缤纷景象,反映出道教修持方法处于变革或转换状态的一种思潮,不可与某一宗派的师资传承同日而语。而在此缤纷景象背后,始终贯穿着一条道与术的主线。这条主线,对于梳理唐五代内丹道之流变来说,具有“秉本执要”的意义。

第三节 两宋内丹道及《悟真篇》之丹道渊源

两宋内丹道的流传及发展,其局面之复杂,并不稍逊于唐五代。就其资料繁富、名家辈出之气象而言,又远较唐五代为甚,其中在道与术两个层面皆可与张伯端的传世名作——《悟真篇》相媲美者,亦颇有多家。但鉴于《悟真篇》在南宋以后的深远影响,我们将它从整体中划分出来,专作叙论。这样划分,主要是为了叙述的方便,试图使复杂的局面简明化,庶几对两宋内丹道的流传及发展,既有一整体性的了解,又有较深入的观察,并不意味着《悟真篇》犹日月之既出,而其他流派的论著则燭火可息。事实上,《悟真篇》作者张伯端本身既不是道士,其书在宋元时的传播范围,也主要在文人学士之间,注疏此书诸人大都没有严格的道士身份,而是崇尚道教文化或喜爱内丹炼养的诗文之士。这从一个方面使《悟真篇》流系的内丹道更能保持其纯洁性,即未与科仪法术之类的宗教形式发生密切关系。站在道教内部阐扬《悟真篇》丹道的,主要有白玉蟾一系,即所谓丹道南宗。此派虽将内丹用于雷法,但同样也具有善诗能文的特色。所以概略而言,《悟真篇》在宋元文人间的流传,情形与《黄庭经》在晋南北朝士族间的流传颇近似,对于提高道教的文化品位以至改变道教的文化形象,都发挥了重要的作用。但是,在充分肯定《悟真篇》之历史价值的同时,我们也应了解到,内丹流传非独此一支,而为两宋道教所普遍奉行之修持方法的事实,否则容易导致偏失,断于此派丹法传承之考辨,停留于丹道似乎只有南北二宗的表面印象,反而忽略内丹与两宋道教之整体的更深刻关系。

首先叙论两宋内丹道流传与发展的整体状况。

比较而言,唐宋内丹道虽同样复杂,但性质及表现形式又有所不同。如

^① 集成于后蜀广政二十五年的《大还丹照鉴》,录丹诀诗歌等凡二十九家;集成于宋皇祐四年的《还丹众仙论》,凡录四十一家,其中可考者多为五代以前人。此二书所录,重复者极少,且多不见于今《道藏》。

果说唐五代内丹道的复杂局面是由于修持方法处于变革或者转换状态所造成的,表现为某种思潮在酝酿及形成过程中所具有的纷嚣景象,那么,两宋内丹道则因应其基本形态的日趋成熟以及某些历史原因,呈现出两种新的特点,即流传的广泛性和表现形式的多样性。

流传的广泛性可从两方面来看。第一个方面是流传的地域十分广阔,东到海滨,西至巴蜀,南逮琼州八闽,北及燕赵三秦,内丹道可谓遍地开花,无处不在。略举数例,以见梗概。

东海之滨先有天台张无梦,宋真时人,师事华山陈抟。陈抟有《阴真君还丹歌注》,见收于《道藏》,其说亦以《黄庭》与《参同》互训。张无梦有《還元诗》,见录于《道枢》卷十三,又有《学仙辨真诀》,见收于《道藏》。二书所言内丹道,则以《参同契》之坎离龙虎与《黄庭经》之三叠胎仙,转向发明。天台又有彭仲堪,号易成子,作《大丹诀》一卷,见录于《道枢》卷十二。^①其说以神气为药,推阐《参同契》丹道,言火候颇详,与五代北宋时的钟吕金丹派相类。

巴蜀流传《参同契》丹道,颇有渊源,如唐刘知古、五代彭晓等。北宋所传内丹道,则以青城山最为集中。如隐居青城山的陈朴,作《内丹诀》一卷,援用外丹所谓九转,演绎内丹修炼之法度,每转有歌、《望江南》词及口诀,所述甚详。其法以心肾交通、丹田炼气为主旨。^②又如张随,亦居青城山,注《参同契》三卷。张随是宋仁宗时人,就目前所知,以内丹之法系统解注《参同契》,实自张随始,而五代彭晓之《参同契分章通真义》,盖忠实于原作,内外丹兼综。张随注,宋元时影响颇大,《紫阳真人悟真篇三注》等书频频称引。又有段昊,号亢龙子,青城山方士,《道枢》卷二十四存录其《九转金丹篇》,亦以内丹法敷衍《参同契》,详论火候,其说与陈朴《内丹诀》相近。

内丹道南传至福建、广东,可以曾慥、白玉蟾为例。曾慥,两宋之际晋江人,编纂《道枢》四十二卷。此书收集唐宋内丹资料之广,自来无出其右者,而曾慥本人也多所撰述,以内丹阐释《参同契》之丹道,为两宋之一大名家。白玉蟾,南宋时人,祖籍福建闽清,出生于广东海南。入道后多所游历,自闽广以至两湖、西蜀,云游访道。白玉蟾为丹道南宗第五祖,而实为南宗之真正创始人。其丹法承传《悟真篇》一系,并结合于雷法,建立一派新道教,白玉蟾本人也成为道教史上的一代名师。

① 《文献通考·经籍五十二》：“《易成子大丹诀》一卷。晁氏曰：彭仲堪撰，不著何代人，字舜元。天台遇一异僧，授此术，论火候。”以其书见录于《道枢》，可知为北宋以前人。

② 详《道藏》第24册，第226～234页。据书前无名氏序，陈朴为“唐末五代初人”，宋神宗元丰戊午（1078年）年尚在世，则生年不可测。又称受道于钟离先生，与吕洞宾同师（参见宋末李简《玉溪子丹经指要·混元仙派图》）。五代时避乱入蜀，隐居青城大面山。

北传之内丹道,可以举刘哲为例。刘哲是内丹道传播中一位颇具传奇色彩的人物,名号亦多,而以海蟾子之号行。史载刘哲曾事燕主刘守光为丞相,而雅好性命之学,钦崇黄老之说。又相传得正阳子(钟离权号)点化,弃官入道,往来于华山、终南。后被全真道尊为北宗五祖之一。《道枢》卷十二《还金篇》题名海蟾子,以《参同契》术语讲论内还丹之道。另据《宋史·方技列传》,单父(今属山东)人甄棲真,“与隐人海蟾子者以诗往还,论养生秘术,目曰《还金篇》,凡两卷”。刘哲两弟子马自然及王庭扬,亦皆有内丹著作传世。《马自然金丹口诀》今存于《道藏》,王庭扬著述则见收于《道枢》卷二十一,题《修真要诀篇》。内丹道流传至西北部地区,则可以天水人赵大信为例证。其所作《谷神赋》,以清静养神、丹田炼气为旨,理论上虽未涉言《参同契》,而以《道德》《阴符》二经为宗,但实与《参同契》流系的内丹道同一模式。

由以上例证,足见两宋时内丹道流传地域之广阔。若详加考论,则五代宋初已然如此。所以,虽然两宋内丹道有各种师资传承,但其传播范围,又远非传承派系所可局限。

流传广泛性的第二个方面,是被社会各阶层普遍接受,闻其风而悦者,自帝王将相以至贩夫走卒,各阶层都大有人在。任继愈先生主编的《中国道教史》第十三章《两宋内丹派道教》,以南宋末李简易《玉溪子丹经指要·混元仙派图》为基本线索,考论两宋时传习内丹之人物,并总结说:“两宋内丹修炼者既有陈抟、张无梦、蓝元道、张继先、王老志、曹文逸等名道士,有王溥、晁迥、张中孚、李观、曹国舅等名公巨卿,有种放、李之才等隐士名儒,有张伯端、夏宗禹等幕僚,也有市井百工之流如缝纫为业的石泰、箍桶盘栳为业的陈楠、漆器为业的郭上灶等劳动人民,乃至乞儿、妓女、和尚,无所不有,可谓遍于社会各阶层。”^①此说符合史实,甚是。

由上述内丹道流传的广泛性,我们可以粗知其气象,并且意识到这样一个问题:两宋道教因为内丹道的广泛流传,正在与世俗社会发生一种新型的关系。如果说此前道教是以宫观、教团等实体形式,相对独立地存在于社会整体之中,那么,在宋代这种存在方式并不显得很重要,而道教作为一种文化形态存在于社会的方式则相对地凸现出来。即一方面,道传于教外,渗透到社会的各个角落,另一方面,道也不断地更新于教外,由崇尚其文化的学者敷陈新义。对于道教来说,这种现象即使它具有更强的普适性,非局限在特殊阶层流传的金丹、重玄等教法、教义所可比拟,也使道教除文化特征外没有很严格的教派门户之标帜。在宋代,是否具有道士身份与是否服膺于

① 《中国道教史》,第495页,上海人民出版社1990年版。

道教文化,是差别很大的两个问题。而从某种意义上甚至可以说,宫观、教派、科仪、道士等只是道教存在方式的一些象征,文化形态或特质才是其存在方式的根本。换言之,宋代所谓道教,从本质上说是一种文化,这种文化的载体以及作用范围,都远非局限于道教内部。明确了这一点,将使我们放开视野去重新审视道教与其他文化形态——诸如理学、禅宗等等的关系,对后文将要谈到的内丹道之基本理论,我们也就能有一个更真切的理解和适当的估价。

与此同时,道教内部也正在发生深刻的变革与更新。变革的原因诚然是多层面的,但就道教自身的重新建构而言,内丹道的流传及发展无疑是根本原因之一。其表现,就是内丹道渗透到道教的每一个角落,被作为一以贯之之道,对道教的各个方面进行重新诠释,诸如经教、信仰、科仪、法术等等。将这些现象概括起来,就是本文所要讨论的宋代内丹道之另一特点,即表现形式的多样性。

本文限于题旨,不宜对这个涉及到如何从整体上理解两宋道教的问题进行系统的讨论,但即使是梗概言之,对于思想敏锐者来说,也不难从中洞察到内丹道在推动道教变革与更新方面所具有的深刻影响。

道教的宗教形式有两大传统,即斋醮科仪和符箓法术。这两种传统在宋代所发生的变化,是以内丹修炼贯通其中,如斋醮科仪中有“祭炼”,符箓法术中有“雷法”等,此为学人所熟知,各种道教通史也每有论述,^①不再赘。需要强调的一点是,对于参与这两类活动的道士,历来有一个资格审定的问题。唐以前,这种资格审定是由道士所受经箓戒律等确立的,即依其所受经箓戒律,获得不同的道阶名号,主持相应的法事。而从宋代开始,传统的资格审定已若存若亡,内丹修炼的重要性也就相应地凸现出来,内炼成丹而外用成法,几乎成为一条通则,如“祭炼”的默运行持既与内丹修炼尽同,“雷法”亦以内丹修炼为根基。这条通则,对于道士来说也是一种要求,即以修炼内丹作为主持法事的前提。虽然这种新的资格审定并不像唐以前那样有其验证的标准,某道士是否精通内丹修炼无从考核,但作为一种风气,从总体上看对于道教的变革与更新实产生了深刻的影响。两宋道士中精通“三洞”经教者也许没有唐代那么多,但是,一触及到内丹炼养,则但凡见于史册者,几乎人人都通晓。这是宋代道教所以能成其为新局的一方面表现。

如果深入一步考察,我们将发现道教的信仰以及道士对于经教的理解,

^① 参见任继愈主编《中国道教史》第十五章、卿希泰主编《中国道教史》第三卷第八章。

也因为内丹道的盛行而发生变革与更新。两宋道教的造神运动,即以内丹成仙为主流,钟离权、吕洞宾是其著者。而钟吕信仰在两宋道教中流传之广,断非其他神仙所可企及,以至宋元之际的道士要将宋代道教的渊源追溯到这两位亦人亦神的人物身上。更有甚者,对于道教最高的“三清”信仰,也有道士据内丹修炼敷衍出新义。如《修真太极混元图》说:

三清者,人之三田也;五太者,人之五行也。炼五行秀气而为内丹,合三田真气而为阳神。内丹就则长存,阳神现则升仙矣。^①

在唐代,三清信仰与修习三洞经教联系在一起,其中蕴涵着道士对其信仰体系和教理体系的理解。而在宋代,三清信仰乃与内丹修炼联系在一起,其蕴涵,则是下文将要谈到的理与气问题。还有更典型的例子,如南宋萧应叟以内丹道诠释《度人经》,将元始天尊解释为内丹修炼之元神,说:

元始天尊即法身之祖炁,所谓本来面目,不坏元神,名曰真铅者也。当说是经者,明祖炁为丹之体。^②

这不但将《度人经》演义成了内丹经,也将元始天尊从天宫转移到修炼者自身。至于以内丹道重新诠释《道德经》、《阴符经》等,则两宋时比比皆是,不胜枚举。

毋庸置疑,内丹道的流传和发展,对宋代道教的更新会产生深刻的影响,在科仪、法术、信仰、教理等方面,都是推动道教进行文化重建的一股巨大动力。站在这个角度看,说内丹道塑造出两宋道教新形象,开创出新局面,大概不算夸张。

其次,我们讨论《悟真篇》的丹道渊源问题,希望通过较为具体的考察,对内丹道作为一种文化现象的前因后果,能产生深入一步的认识。

谈及《悟真篇》丹道渊源,我们首先会遇到的,是其如何通过刘海蟾得传钟吕金丹道的问题,这在目前关于《悟真篇》的研究中,几乎成为一种惯例。其实,如果严格地从学术求真的立场上来说,这根本就是一个假问题,它不但在很大程度上掩盖了《悟真篇》的真实文化背景,而且对于认识《悟真篇》在为数不少的同类著作中何以一枝独秀、其创颖处何在等,也是一种障碍。

① 《道藏》第3册,第94页。此书前有唐金竹坡序,称受之于施肩吾。施肩吾为中唐著名道士,有《三住铭》等传世,与钟吕金丹派之兴起,关系密切,其间源流本末,尚待梳理考证。金竹坡作有《大丹铅汞论》一卷,收于《道藏》洞神部众术类。此处所引《修真太极混元指玄图》为宋代传本,前有萧道存序。从体例看,此书盖由唐宋道士渐次增益而成,本文所引据其“议曰”,或宋道士所为。

② 《道藏》第2册,第338页。

对于这个假问题,也许毋须多费笔墨进行考证辨伪。据《悟真篇自序》说,作者曾于熙宁二年(1069年)在成都“感真人授金丹药物、火候之诀”,诗中又有“梦谒西华到九天,真人授我指玄篇”之句。这两处文字,其一是以精诚感通神仙,另一处则干脆是“梦谒”,此外没有直接的资料涉言《悟真篇》传承。而感通神仙和“梦谒”,只是立言的方便法门,本不足为据,所以,《悟真篇》丹道是否果真有一个特殊的授受传承尚且是个问题,至于将所感通的神仙指实为刘海蟾,就更是空穴来风。其说肇因于南宋末李简易《玉溪子丹经指要》所表列的《混元仙派之图》,此前注解《悟真篇》诸家皆不知此事。而从李简易所列图表看,也还没有明确地将张伯端指实为刘海蟾弟子,只是将他们划分为两代人。与刘海蟾同代六人中,仅刘海蟾一人有所传授,与张伯端同代六人中,则有刘海蟾弟子马自然。所以,如果准确地描述这个图表,是上说上代人刘海蟾曾传授丹道,马自然为其下代,而张伯端则与马自然为同代人。此外没有别的意思。但由于图表本身的模糊或者说不很明确,乃成为后人指虚为实的一点端绪,如元道士赵道一所编《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用成》,即称“晚传混元之道而未备,孜孜访问,遍历四方。宋神宗熙宁二年……遂遇刘海蟾,授金液还丹火候之诀”^①。赵氏此书,每传必有所据,至于这段刘海蟾传道张伯端的故事,明显是以《悟真篇自序》以及李简易图表为依据,糅合而成。称张伯端“传混元之道”,便是曾采摭李简易《混元仙派之图》的痕迹。而将张伯端所感通的真人指实为刘海蟾,也许是出于对李简易图表的误解。

由以上辨伪,可知所谓张伯端经刘海蟾得传钟吕金丹道云云,根本就是一个假问题。而本文之所以要对这个假问题进行辨伪,目的只在于彰显出另一个真问题,即《悟真篇》的真实文化背景。这个问题,不难从《悟真篇》本身找到答案。概括而言,《悟真篇》是对《参同契》及其流系之丹道理论的总结,这包括正反或建设和批判两个方面。反过来看,《参同契》及其流系的丹道理论,即是《悟真篇》丹道的真实文化背景,是其丹道之渊源。

先看批判的一方面,《悟真篇自序》说:

仆幼亲善道,涉猎三教经书,以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶、死生之术,靡不留心详究。惟金丹一法,阅尽群经及诸家歌诗论契,皆云日魂月魄,庚虎甲龙,水银朱砂,白金黑锡,坎男离女,能成金液还丹。终不言真铅真汞是何物色,不说火候法度,温养指归。加以后

^① 《道藏》第5册,第382页。

世迷徒，恣其臆说，将先圣典教，妄行浅注，乖讹万状。不唯紊乱仙经，抑亦惑误后学。^①

这段自述，向我们昭示了两点内容：第一，作者张伯端长期以来阅读了大量的内丹著作，对古往今来各家各派的利弊得失，深有所察；^② 第二，所读内丹著作的通弊，是千篇一律地重复使用各种譬喻的老套，衍述甚繁而理旨不明。

历史地看，张伯端所指陈的内丹通弊，是内丹道经过长期流变并且广泛流传所形成的。自隋唐时内丹之说出，各种杂术都附会其事，于是出现以语义模糊的相同譬喻指谓各种不同方术的现象，如同样说抽坎填离，可以有神炁相交、心肾相通、房中御女、咽液回津、存想交媾等等各种指意。这些衍衍，本来就出于对《参同契》丹道的附会或猜测，由之积弊成“紊乱仙经”的现象，也就不足为怪，并且还只是浮浅层面的。其甚深者，在于内丹道的形成过程本以《参同契》与《黄庭经》的结合为主脉络。这两种著作，虽然在内修精炁方面有共同点，但精炁的指意既不相同（此即所谓先天精炁与后天精炁之分），修持的系统方法更互异其趣。将二者强相比附，便必然会出现“指脏腑为五行，分心肾为坎离”等各种牵强附会的弊端。也正因为这个缘故，宋以后的内丹家自“丹田”之说外，多不取法于《黄庭经》。

无独有偶。在张伯端作《悟真篇》之前，已有《真人高象先金丹歌》传世，其中对内丹流弊的针砭，可与《悟真篇》互证。如说：

返精内视为团空，脐下强名太一官。先想神炉峙乎内，次存真火炎其中。常当半夜子时起，采日月华投鼎里。妄将津液号金精，漱下丹田作神水。自云冲妙符希夷，脱胎十月生婴儿。劳神疲思良可叹，往往容色先人衰。……何事千歧并万路，埋没真詮无觅处。^③

有破即有立。所破者主要是以上清派存想内修术附合于丹道，所立者则是

① 王沐《悟真篇浅解》，第3页，中华书局1990年版。

② 张伯端对同时代内丹流弊的批判尤其值得注意，如说：“今之学者，有取铅汞为二气，指脏腑为五行，分心肾为坎离，以肝肺为龙虎，用神气为子母，执津液为铅汞。不识浮沉，宁分主客？何异认他财为己物，呼别姓为亲儿？又岂知金木相克之幽微，阴阳互用之奥妙？是皆日月失道，铅汞异炉，欲望结成还丹，不亦远乎？”所举弊端，多自唐以来已然，盖出于以《参同》《黄庭》二书互为训释之故。时人习而不察，陈陈相因，或许正是张伯端起而著书立说的动因，盖意在匡谬也。

③ 《道藏》第24册，第152页。据文前无名氏序，此歌于大中祥符七年（1014年）传世。《悟真篇》则作于熙宁年间（1068~1077年），晚半个世纪。又，《悟真篇》所谓“梦谒西华到九天，真人授我《指玄篇》”，陈抟、吕洞宾皆作有《指玄篇》，故研究者多认为《悟真篇》所指必居其一。而据《紫阳真人悟真篇注疏》，所谓《指玄篇》似即指高象先此歌。见《道藏》第2册，第951页。

《参同契》。将《参同契》推尊为“万古丹中王”，即始见于此歌。

又有《古神仙身事歌》，著作年代未详，从文意看亦宋人所为。此歌同样针对内丹道在传播中出现的各种流弊，同样推尊《参同契》，并且意识到对于《参同契》有一个如何理解的问题。如说：

古今学者玩《参同》，旨趣元中显异同。不识本源真旨趣，此书到老的朦胧。谓之内，说炉说鼎还似解。谓之外，无质生质还难会。《参同》意旨本分明，不遇师传终自昧。^①

历史地看，自隋唐以降，研习《参同契》即蔚然成风，衍述甚繁。但由于《参同契》的立言宗旨在于兼采内修外炼二事以推阐还丹之道，加上语义古奥，多设喻，所以对《参同契》的理解也就千奇百怪，将其丹道落实到具体操作的层面，更出现各种猜测和附会，其中歧见最大者，就是内丹外丹二说。就隋唐五代总的情况看，阐释《参同契》的主流是内外丹兼综，即所谓“内外一道”。如前述青霞子、元阳子等，都既言内丹，又是外丹名家。这种局面，直到彭晓作《周易参同契分章通真义》时，依然没有改变。如果仅从诠释学的角度看，这种内外丹兼综以探求“内外一道”的路数，应该说更符合原著的基本精神，也是诠释的必经之路，即所谓去古未远，不失古人本旨。但由于两方面原因，决定了诠释《参同契》的风气必然要发生改变。第一，在还丹之道的层面上，内丹外丹固然一理相通，但二者毕竟又属于两个不同的操作系统，所以，站在内外丹兼综的立场上诠释《参同契》虽然极高明，但很难真正作到左右逢源，其表现，就是不能以同一种理论诠释明确地应用于两种不同的操作系统。换言之，同一种诠释可能对于两种不同的操作系统都具有理论上的指导意义，但不能同时转化为两种具体的操作方法，亦即不能既作为外丹口诀，又作为内丹口诀。^② 在历史上，以内外丹兼综诠释《参同契》的最高成就，当首推彭晓的《周易参同契分章通真义》，但从彭晓的诠释中，读者只能获得对于丹道更明晰的理解，却不能获得很明确的丹术操作。所以即使是最高成就，也不能满足丹术的要求，用一句更通俗的话说，就是模棱两可则必然两不可。两可是丹道层面的，两不可是丹术层面的。第二，随着内丹道基本形态的日渐成熟，如何摆脱模棱两可的旧模式，创作出既具有《参同契》之理论高度又专注于内丹的新经典，清理内丹与其他方术的各种纠葛，从而使其理论体系和修持方法更系统化，便成为新时代的必然主题。围

① 《道藏》第4册，第886页。

② 此就大旨而论。也有个别的例外，如唐宋时内外丹皆多所称引的《太白真人歌》。但即便如此，也须丹家站在内丹抑或外丹的角度重新理解。

绕这个主题,宋代内丹著作出现两种新趋势。其一是纯以内丹注解《参同契》,如张随、储华谷、陈显微以至宋末元初的俞琰等,皆属此例,并且随着内丹本身的发展,诠释日益圆融,因原著某些章节本以外丹为背景所造成的扞格不通,也日益被磨合或消解。其二是创造内丹经典的意识在成长,如宋真宗时传世的《准易系辞》,即模拟《系辞传》的格式体例,阐述内丹之道;又如《太上老君内丹经》、《高上玉皇心印经》、《太上内丹守一真定经》等,都是这一时期创造出的内丹新经典,其托诸神,则是创造经典意识的表象化。具有同样意识而采取诗词歌诀等著述形式的例子更多,《悟真篇》则是其中较为卓越的一个范例。而这一点,也就是本文所要探讨的《悟真篇》总结前代内丹道之另一面,即建设性的方面。

在张伯端时代,具有相同的批判精神和建设意识者,不只他一人,具有相同的经典创作意识者,也不只他一人,但其他人未能像张伯端这样幸运地成为经典作家。此中原由,大抵有深浅两个层面。就浅的层面讲,《悟真篇》在同类作品中堪称文彩富赡,后来的继起述作者,非唯尚其道,亦且爱其文,所以能发挥文以载道的优势,犹北辰居其所而众星拱焉,注疏或称引者接踵而至。就深的层面讲,《悟真篇》在同类作品中学理性较强,非唯不沾染各种杂术,而且提出了一种解读《参同契》的新思路,所以能推陈出新,即在理解丹道传统的基础上,摆脱其形式化的束缚。将其理论内核抽绎出来,予以发挥或体系化的再创造。在这个层面上,张伯端甚至表现出了一个哲学家的气象,而不只是一个优越的内丹家。

《悟真篇·读周易参同契》在概述《参同契》丹道理论之后,有一小段专门谈到读《参同契》的方法,说:

本立言以明象,既得象以忘言。犹设象以指意,悟真意则象捐。达者惟简惟易,迷者愈惑愈繁。故之修真之士读《参同契》者,不在乎泥象执文。^①

这种解读《参同契》的方法,在思路曾借鉴王弼《易》学是不言而喻的。王弼针对象数派《易》学因比附取象而造成的种种解《易》局障,援申《老子》的抽象理论思维,提出得意忘象的新思路,开创出义理派《易》学的新风气。而《参同契》则从概念体系到运思理路,都渊源于汉《易》象数学,即将其由推衍《周易》象数所缔构的宇宙生成原理转用于修丹,为汉《易》象数学的流传开

^① 《道藏》第2册,第960页。《悟真篇》又有诗说:“否泰才交万物盈,屯蒙受卦禀生成。此中得意休求象,若究群文漫役情。”“卦中设法本仪刑,得意忘言意自明。举世迷人惟泥象,却行卦气望飞升。”皆伸述此意。

辟出另一条途径,也开创了道教《易》学之传统。唐五代时,丹家对于《参同契》的敷释堪称繁富,但从总体上看未能跳脱其概念体系或象数模式之基本框架,更未能以方法论为突破口进行理论体系的重建。如彭晓的《周易参同契分章通真义》,虽将其要旨概括为“修丹与天地造化同途”,理论致思不可谓不精深,对前人歧解《参同契》的流弊也深有所察,并试图对《参同契》进行体系化的诠释,但由于未能跳脱原著的固有框架,其体系化的重新诠释就不免流于形式。如此书之序说:

晓所分真契为章义者,盖以假借为宗,上下无准,文泛而道正,事显而言微。后世议之,各取所见,或则分字而义,或则合句而笺,不无映浚殊流,因有妍媸互起。末学寻究,难便洞明。既首尾之议论不同,在取舍而是非无的。今乃分章定句,所贵道理相黏,合义正文,及冀药门附就。故以四篇统分三卷,为九十章,以应阳九之数。……内有《鼎器歌》一篇,谓其词理钩连,字句零碎,分章不得,故独存焉,以应水一之数。喻丹道阴阳之数备矣。^①

为了将《参同契》的概念、象数融汇为一个整体,彭晓还作有《明镜图》一幅,“列八环而符动静,明二象以定阴阳”。八环包括后天八卦、二十八宿、三十日之月象、十二辟卦、十二支、四季、五行等,其旨趣,则在于使《参同契》幽邃繁芜的概念、象数一览无遗。

以彭晓与张伯端相比较,其共同点在于都意识到研习《参同契》有一种琐屑无归旨的流弊,不同点在于克服流弊的方法互异。从表现上看,这种差异是由著述体例造成的,而从更深的层面看,则是时移世易使之然。在彭晓的时代,站在内外丹兼综的角度推阐《参同契》丹道是主流,而在张伯端的时代,站在内丹角度推阐《参同契》丹道则成为主流。专言内丹,就不能完全照着《参同契》本旨讲,而必然要采取接着讲的方式,这在北宋时是常例,司空见惯,但不一定都能达到从方法论上进行突破的高度。达不到这个高度而将《参同契》依章循句地解释为内丹,其中就不免有各种牵强附会,臆断曲说。^②从这个意义上说,张伯端明确提出解读《参同契》的方法问题,对于内

^① 《道藏》第20册,第132页。

^② 如宋有佚名者作《参同契摘微》,专解“以金为隄防”一章,有云:“余谓魏公玄要,悉在此章。彭真一、陈抱一(按即彭晓、陈显微)、储华谷三家议论不同,中间宁无穿凿?其说皆失经意。愚不自揣,辄将师旨,率为之注。盖此章首尾次序,收功证验,皆有法度,故释其义。其余诸章,引明天道,启发人用,俱可以心领而意会也矣。”(此文夹附于南宋陈显微《周易参同契解》之卷末与后叙之间,见《道藏》第20册,第295页)

丹道的进一步发展具有拨开迷雾、走出模糊混沌的历史意义,而这一点,也许正是《悟真篇》之所以能够成为内丹经典之作的真正秘奥。^①

与其解读《参同契》的方法相关联,张伯端又推重《道德》、《阴符》二经。说云:

《阴符》宝字逾三百,《道德》灵文止五千。今古上仙无限数,尽从此处达真诠。^②

此所谓“真诠”,盖指与自然造化一理相通的丹道而言。为了阐明斯理,《悟真篇》继而有七绝五首,咏味《道德》《阴符》二经之理旨。当然,咏味是从内丹的角度出发的,但就其运思理路而言,与王弼之《易》《老》互训,正相仿佛。

如上简述张伯端解读《参同契》的方法,既使我们对《悟真篇》何以成为内丹之经典作品具有一种理解,也间接(同时也更深入)地了解到《悟真篇》丹道的历史渊源。尽管《悟真篇》的著述体例不属解注《参同契》范围,但其理论却毫无疑问由总结《参同契》流系丹道之得失而来,至于援申《道德》《阴符》二经,则出于理论抽绎的需要。关于这一点,我们还可以从宋元诸家《悟真篇》注疏中得到旁证,如《修真十书》本《悟真篇》注,多引证《参同契》、《大易志图》、彭晓等作为疏释;《紫阳真人悟真篇注疏》,亦多引《参同契》及太白真人、陶植、彭晓、张随诸家之敷释。宋元人的这些注疏,以辞章考释的形式揭示出《悟真篇》丹道渊源于《参同契》流系的历史真相。明确了这一点,则既不受钟吕传道之传说的蒙蔽,可以从理论上对《悟真篇》重新作出价值评估,理解其阐扬传统文化的历史意义,而且对张伯端本人高唱三教合一、融摄禅宗心性学说之实义,也自有一真切理解。盖其本体论思想建立在《参同契》流系丹道理论的基础上,此为汉唐以来由丹道所承传的中国传统思想,也是张伯端融摄禅宗心性学说的基本立场。

通过以上对《参同契》与唐宋内丹道之历史流变的简略考察,我们可以作出两点结论。第一,内丹道是一种历史文化现象,并非一般印象中的所谓秘术,从其隋唐兴起时的缤纷景象,到两宋流传时的广泛性和表现形式的多样性,都说明这种文化现象并非处于单传私授的秘密状态,而是唐宋道教变革其修持方法的一种思潮。也唯其如此,所以唐宋内丹道有各种流派,站在

^① 丹家推崇《悟真篇》的例子极多,如元戴起宗称此书“实为千古丹经之祖,垂世立教,可与《周易参同契》并传不朽”(《悟真篇注疏序》,《道藏》第2册,第910页)。又如清董德宁说:“得魏公倡之于前,而张君和之于后,自可循流以达源,见标以知月。其前后诸家丹书,无出二公之右者,可谓观止矣,不用他术焉。”(《悟真篇正义自序》,守一子校正本,第2页)

^② 《道藏》第2册,第950页。

不同的角度探讨同一个问题,虽所入不同,但致思方向是一致的。第二,就此种文化现象的源流本末而论,是以修炼成仙的特殊形式阐扬秦汉文化之传统,其中,由《参同契》所承传的汉《易》天道观以及由《黄庭经》所承传的秦汉精气养生说,是体现其道与术两个层面的两条主要历史脉络。如果放在思想史上宏观地看,则这一文化承传具有其不可低估的意义,它起码向我们昭示了这样一个事实:秦汉之思想文化在魏晋以后虽然受到玄学,尤其是佛学的强烈冲击,但并未泯灭,而是以丹道的特殊形式在道教中流传下来。这一思想文化的流传,历史地看可以说是宋儒理学既吸收佛学又复归于传统文化之本位的前奏。如果我们透过神仙信仰和修炼方术的特殊形式,探寻其理论根质或内核,则要旨在于“理”“气”二字。明确这一点,我们就不但对内丹道承上启下的历史文化功能具一初步了解,对内丹道作为一种文化现象的内在蕴涵,也能获得深入一步的认识。

第四节 唐宋内丹道的理论内核——理气“本然”论

唐宋时的丹家,既讲道术相须而行,又常用理气概念。就其涵义来说,理与气可以看作是对道与术的进一步诠释。道的外延较宽泛,既指自然造化的固有之理,也指人文性的功德,如前引杜光庭《仙传拾遗》称修道要“立功以助其外”等等,而理则专指自然造化而言。内外丹之所谓术,外延也很宽泛,可以用来指称内修外炼的各种方式方法,其核心,则是气液变化。外丹烧炼铅汞,在义理上被敷衍为凝炼其元精元气,已如前述。内丹修炼更直接以自身精气为根本,剔开了外丹敷衍附会的中间环节,逻辑上更能自圆其说,表述也更明确。

就理气关系而言,在逻辑上也比道术关系更融贯,在义理上更精炼。因为道与术的外延都很宽泛,所以在讲道术相须而行时,其内在的逻辑联系就不太容易把握。而且,因所持之术不同,对于道的理解也就相应地产生差异,其中难免有各种随意性,甚至是臆说。摆脱其中的随意性和臆说,从总体上理解道术相须而行,大旨是说既要掌握具体的操作方法,行有仪则,又要解悟其背后的根本原理,知能深致,从而达到以理念统御方术的圆融境界。这层涵义,用理气概念也可以表达出来,而且逻辑性更强。其所谓理,即是阴阳二气之消息盈虚,理气存在于同一个造化生成的时序中。分开来讲,理是造化生成之固然,气是造化生成之本元,二者可以通过视角的不同加以辨别。若合起来讲,则理是元气运行化生之理,气是合理运行化生之气,二者相须相即,了无间隔,依据固然之理以修炼本元之气,则能使生命达

到天地造化的境界,此即内丹道之性命学说。性命学说以理气学说为基础。对于唐宋丹道的这种理气学说,本文尝试给出一个简明的概括,谓之“本然论”。在唐宋丹家看来,元气之为万物化生和修炼还丹之本,是不证自明的,所以他们所要探讨的问题,不是宇宙万物如何发生于一个共同的本元之气,而是对元气的存在如何体认,对元气的消息盈虚之理如何把握。换言之,唐宋丹家所关注的不是本元论问题,而是宇宙万物生生不息、永恒存在的固有方式或固然之理,所以用“本然论”来概括最符合其理论根质。

当然,此所谓“本然论”,只是我们对唐宋丹道理论的一种旨要性概括,既非其旧称或某位丹家提出来的体系化学说,也自非形成于一朝一夕,而表现为一个渐进的致思历程。下面我们分疏为理与气两个方面,对这一致思历程进行简略的叙论。

从总体上看,唐宋丹家讲“理”,是通过阐发经典的形式表现出来的。经典主要有两种,其一是《周易参同契》,其二是重玄学之《老子》。我们先看由《周易参同契》所阐发的“理”。

前文将元阳子作为例证时,曾谈到其推阐《参同契》而凸现一个“理”字,在所录青霞子语论中,也有“直须穷玄理”之说。将二家之说放在《参同契》流系丹道著述中看,并非特例,而是一种普遍现象。因为《参同契》本身所要探讨的焦点问题就是丹道,由研习《参同契》而强调修丹与天地造化相同的道或理,自是题中应有之义。如果将唐宋丹家的有关论述归纳起来,内容大致包括如下几个方面。

首先,唐宋丹家认为《参同契》的立言宗旨在于明理。如唐刘知古《日月玄枢论》说:

夫《参同契》者,参考三才之理,叙其符契而已。^①

阴长生注本《周易参同契序》说:

惟此还丹之理,《参同》皎然遂见。^②

彭晓的《周易参同契分章通真义序》,推度《参同契》的作书之意更饶有趣味:

其有假借爻象,寓此事端,不敢漏泄天机,未忍秘藏玄理,是以铺舒不已,罗缕再三,欲罢不能,遂成篇轴。盖欲指陈要道,汲引将来。^③

① 《全唐文》卷 334。

② 《道藏》第 20 册,第 64 页。

③ 《道藏》第 20 册,第 132 页。

这些议论,反映出唐五代丹家对《参同契》的基本理解。他们显然并不认为《参同契》隐藏了什么秘术,其所以可尊可贵,在于揭示了还丹之理。与之相应,唐五代丹家的诠释,也以明理为根趣,非以秘术自炫。如阴长生注本《序》称其注“合正经理归大道,论卦象即火候为先,释阴阳则药物为正,其事显,其理明,看之炯然,必无疑惑”。

在唐五代人研述的基础上,两宋丹家进而推其本源于《周易》。如《道藏》映字号无名氏《周易参同契注》说:

《易》书之作,乃成于三圣之手,岂易明哉?况金丹之旨,有体乎《易》,其微妙隐奥尤过乎是。^①

张伯端《悟真篇·读周易参同契》说:

顾《易》道妙尽乾坤之理,遂托象于斯文。^②

南宋道士陈显微《周易参同契解》说:

仰观俯察于天地之间,而显造化之妙用者,莫大乎日月;旁求于经书之中,而载造化之妙理者,莫出乎《易》卦。而又将日月往来盈亏之迹,校《易》卦画变动之理,莫不相参而一致。是则《参同契》所由作也,谓参大《易》之理,同造化之妙,契大丹之道也。^③

这些议论,很容易使我们回想起葛洪对《参同契》的评述,即所谓“假借爻象以论作丹之意”。如果说葛洪对《参同契》的理解是重在“作丹”,忽视了它与《易》理的内在联系,那么,两宋丹家的理解则正好相反,重视的是《参同契》中所包含的《易》理。将《参同契》的还丹之理推源于《周易》,表面上看起来似乎只是指陈其渊源所自,亦或有藉附于权威经典以推尊《参同契》之用意,但是,《周易》经传毕竟与丹术无关,如两宋丹家这般强调二者的源流关系,所凸现出来的岂非只是丹理而已?事实上,两宋丹家纯以内丹法解读《参同契》,所可取资者也只有丹理而已,若以丹术循章逐句地核校之,则其中不免有许多扞格难通之处。而这一点,也许正是两宋丹家比唐五代丹家更重视《参同契》与《周易》的联系、更凸显其丹理的重要原因。

其次,合理与否决定着炼丹的是非成败。如阴长生本《周易参同契注序》说:

① 《道藏》第20册,第104页。

② 《道藏》第2册,第960页。

③ 《道藏》第20册,第275页。

研寻义理，莫辞得失之必成。^①

刘知古《日月玄枢论》说：

人徒知还丹可以度世，即不知度世之理从何生焉。^②

解释服丹无益的原因则说：

盖缘五行之气不足，法象之理有乖。

《龙虎手鉴图》说：

《参同契》参合《易》象，立成大道之术。《易》中备设天地之象，极变化之要。观其成形之始，即一阴一阳交感之所生。……还丹不依天道，必无成理。^③

显然，《参同契》所阐述的丹理，增强了唐宋丹家还丹成仙的信心。而唐宋丹家对于炼丹成败的理论性总结，也表明他们已拔超出盲修瞎炼的迷茫状态，上升到理性反思的层面。站在认识论的角度看，这无疑是一大进步。

如果我们不满足于认识论方面的简单评估，进而剖析其以合理与否检校炼丹实践的文化意义，那么这里面还涉及到如何以信仰形式蕴积某种思想文化的问题。炼丹作为一种实践活动，其是非成败固然应放到实践中去验证，不能单看义理敷衍是否圆满，是否能自圆其说。但炼丹毕竟又是一项特殊的实践活动，最终目的在于修成神仙，围绕神仙信仰而展开。这种建立在信仰基础上而非建立在经验基础上的目的，由炼丹实践终于得不到验证，如何验证的问题就必然要转化或者说还原为另一个问题，即如何维护神仙信仰。^④ 而神仙信仰，从根本上说是一种文化观念，所以就维护神仙信仰而言，炼丹实践只是其外在的行为方式，须以内在的思想理念作为依据。如果用更通俗的语言来表述二者关系，那就是作什么必然要受到想什么的支配。而在想什么的问题中，就蕴积着特定的思想文化，思想文化之背景不同，则所思所想也必不相同。唐宋丹家之想在于还丹成仙，其思想文化之背景，则是由《周易》而《参同契》的一贯之“理”。当丹家将此“理”寓奇于信仰形式之

① 《道藏》第20册，第64页。

② 《全唐文》卷334。

③ 《道藏》第3册，第116页。上文“匡”字缺笔，避宋太祖名讳，可知为宋本。

④ 如陈显微《周易参同契解》说：“阳遂方诸，若不假日月则不能生水取火。人身之中阴阳升降，与天地造化同运。其间水火交遇之理，亦岂外夫日往月来交会之机以求证效哉？”（《道藏》第20册287页）这是以天地造化之理验证修持，修持契合于天地造化之理，则生命达到宇宙境界，以此突破肉体飞升的旧式神仙信仰。

中、冠盖在炼丹实践之上时，信仰和实践就成了载述此“理”的一种方式。从这个意义上说，以合理与否检校炼丹实践，不但使神仙信仰蕴积了渊源于《周易》的思想文化，而且历史地开启了崇尚并且进一步探寻自然造化之本理的思想倾向。

最后，唐宋丹家极强调对于“理”的真切理解和感受。如刘知古的《日月玄枢论》，既认识到“理”的客观性，谓之“必有不因于物，亦不因于人，而往往任其大道自化者矣”，同时也强调对于“理”的解悟，如说：“不达三五与一之理，此非大道曲隐，由思虑之未至。”还有些丹家，对于历来珍秘的所谓口诀，也要求以理解为归趣，而不停留于口头念诵。如《太上洞真凝神修行经诀》说：

一诀便知天地理，扫荡邪门不见踪。混沌凝神神仙道，天地虚无上下空。此诀不在口持念，心开悟解出凡笼。说破木金无间隔，真铅真汞天地精。谁知这个神仙理，悟得此诀便成功。^①

对于“理”的解悟，可以由《参同契》等经典入，可以由前人之口诀入，同样也可以面对自然大化直接体认。如张无梦自述其《還元诗》之所由作，说云：

吾尝观天地变化，草木蕃蔓，风云卷舒，日月还转，水火相激，阴阳相摩，仰观俯察，远取诸物，近取诸身，著《還元诗》百篇。^②

再从《還元诗》的内容来看，其说盖以直接体认与《参同契》、《黄庭经》等经典相印证，即援用经典中具有特定涵义的概念，表述其对于造化之理、修持之法的体悟。

讲求自然造化之理，必然要沿用传统的阴阳五行等概念。而在唐宋丹家的著述中，对于这些概念的涵义，也是通过体验去感悟的，并不致力于章句训诂、辞义考释。如陈显微《周易参同契解》说：

一日之间，火候周旋，如璇玑之运，自子升上，至午降下，周历六爻。虽无形迹可观，而默运造化，会之于心。其日灵药随往来，升降上下，未尝停止，岂有常位？所以与大《易》阳生阴降之理合也。^③

以此解释《参同契》所谓“上下周流六爻”，对于内丹家来说，远比引经据典要

① 《道藏》第2册，第895页。此诀与题署为正阳真人钟离述之《破迷正道歌》系同一种书，文字略有差异。参见朱越利《道藏分类解题》，华夏出版社1996年1月版。

② 转引自曾慥《道枢》卷13《鸿濛篇》，《道藏》第20册，第675页。

③ 《道藏》第20册，第285页。

真切得多。

进而言之，“理”的涵义既可以由修持体验去感悟，若合符节，自然也就可以反过来用“理”去指导修持实践。如《修真太极混元图》说：

若人识阴阳升降之理，悟天地反立之道，自可修炼。^①

若人悟天地阴阳升降之理，自知心肾有交合之处。^②

此是五行颠倒之理。世人若悟此理，自可养之不乱，补之不耗，乃有延年之效。^③

以上理之三个方面，是唐宋丹家由解读《参同契》所阐发出来的。同样研寻此“理”，有些丹家则据“重玄”立说，其例虽不及援伸《参同契》者那样普遍，但在晚唐五代也时或见之。如《养生咏玄集序》说：

夫咏玄者，乃咏玄中深奥也。窈冥取理，恍惚求真，撮众妙之英华，采群经之要会。言止直而义正，道入重玄；旨似远而意明，风存上祖。引龙虎同归之躁竞，显玄牝绝利之玄微。直示指归，立成妙用。^④

又有咏《重玄》诗说：“上玄潜与下玄通，动静由来事一同。”注云：“动止上下相应，而通其气。故以重玄明之，兼心法而论也。”《阴丹》诗说：“未晓重玄篇内旨，味于无味亦徒云。”^⑤ 此所谓“重玄”，指《老子》而言，是将《老子》之理旨作为性命修持之法度，并不像唐初重玄家那样求其思辨之深致。诗中甚至有“深明翻恐世人疑”之说，注云：“将神合气，化入无形。有无之理，亦不执滞。若深明之，广学者疑惑，盖人有智识明昧浅深者也。”^⑥ 将“重玄”应用于性命修持，在这本诗集中其一表现为胎息，其二表现为心性修养。如“适名胎息理幽玄”注说：“谓契重玄之理，即明真住之法也。”注“性为心所本同途”说：“性不可见，由心明之。心不自彰，因性方起。”^⑦ 胎息养命，明心养性，这是分开来讲。合而言之，则性命皆由阴阳二气之生成而得资养，如说：“阴阳感激相须理。”注云：“禀二气而兆形质，含二气而著生成。此皆感

① 《道藏》第3册，第95、96、98页。

② 《道藏》第3册，第95、96、98页。

③ 《道藏》第3册，第95、96、98页。

④ 《道藏》第18册，第493页。诗及注皆称老子为“圣祖”，可知出于唐。注又称引施肩吾《三住铭》、太白真人等，可知不早于中唐。

⑤ 《道藏》第18册，第499页。

⑥ 《道藏》第18册，第496页。

⑦ 《道藏》第18册，第501页。

激阴阳，资养性命。”^① 阴阳相须，互感互激而造化的道理，既存在于大化流行之中，也可以由“重玄”解悟之，为我修持所用，此即所谓“法本无言理自如，犹知自是众经枢。人有颖悟玄玄趣，秘向心头作妙符”。^②

五代人所作《真气還元铭》，也有与上文大致相同的说法，如说：

一气未分，三才同源。清浊既异，元精各存。天法象我，我法象天。
……气和体寂，守一神闲，灵芝在身，不在名山。反一守和，理合重玄。^③

此所谓“理合重玄”，意即内修之法符合《老子》之道，诸如“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论、“致虚极，守静笃”的修养论等。这种以内修还丹之“理”解读《老子》的风习，在晚唐五代时是由重玄学入于内丹的一种转化，宋以后大盛，可以说代表了宋以后道教《老》学的主流。

以上简述唐宋丹家之论“理”，下面再看看他们关于“气”的讨论。

讲“气”，在道教中实在是一种太过普遍的现象。因为道教的世界观本即建立在元气论的基础上，修持又以保精爱气为宗本，所以自六朝道经以至隋唐诸家论疏，几乎言必及“气”，无本无之。现在我们叙介内丹家关于“气”的讨论，将重点放在其特色上，至于泛论较略者，则尽可能避而不谈，以免重沓。但这里有一点需要强调，即唐宋内丹家之论“气”，有其深厚的文化传统作为背景，可以说是整体背景中具有特色的一种致思方式，颇能探究精微，而不可视之为整体中的特殊现象。

内丹家讲“气”的基本特色，我们可以结合于外丹理论来看，事实上，内丹之所谓“气”，既与外丹理论具有致思方向、思维逻辑方面的联系性，又因所指之物不同而斥外丹为非。这种历史发展的实际情形，使问题变得微妙而难以把握。一方面，内外丹运用相同的语言概念，而表述出来的却是互不相同的两种事体，这是名同而实异；另一方面，事体虽有内修外炼之别，但理论模式及逻辑思维却又一致，这是事异而理同。事异的一面比较浅显，我们可以从关于内丹的一般界说中看出来；理同的一面则相对深隐，须向丹家所说“真铅”、“真一”等名目去钩索。

唐宋丹家关于“内丹”的界说，也多式多样，并没有一个统一或者权威性的概念厘定。而在已经成为经典作品的《悟真篇》等书文中，又不将概念厘定作为一个问题去对待，存而不论。所以关于何谓“内丹”之类的问题，我们

① 《道藏》第18册，第494页。

② 《道藏》第18册，第501页。

③ 《道藏》第4册，第879页。

只能从各式各样的说法中寻找其共同点,作为解答。

先列举一些例证,略见梗概。《通幽诀》说:

气能存生,内丹也;药能固形,外丹也。服饵长生,莫过于内外丹,日月之华气。华气者,丹砂元和之气,并是性命之本。^①

《太上九要心印妙经》说:

其内丹不得外丹则不成,其外丹不得内丹则无主。内丹者真一之气,外丹者五谷之气。^②

《南统大君内丹九章经》说:

故吾之道非升天之道,集神以为道。神集则内丹成,存其形。^③

《胎息经注》说:

玄胎既结,乃自生身,即为内丹,不死之道也。
假名胎息,实曰内丹。^④

《外丹内丹论》说:

气象于天地,变通于阴阳。阳龙阴虎,木液金精,二气交合而成者,谓之外丹。

含和炼藏,吐故纳新,上入泥丸,下注丹田,中朝绛宫,此乃谓之内丹。^⑤

《修真太极混元图》说:

炼五行秀气而为内丹,合三田真气而为阳神。内丹就则长存,阳神现则升仙矣。

炼心肾真气而结内丹,自可长生不死。^⑥

《洞元子内丹诀》说:

① 《道藏》第19册,第155页。文称“大唐国”,可看出唐代。与《还丹肘后诀》卷上略同,又有段落略见于阴长生本《参同契注序》,故此书当由编纂而成。

② 《道藏》第4册,第313页。前有序,题仙人张果老述。

③ 《道藏》第23册,第683页。此经有前后二序,皆署名吴筠。朱越利《道藏分类解題》认为前序是伪作,后序则为真序,并据此认为此经作者确是吴筠。

④ 《道藏》第2册,第868~869页。题幻真先生注,朱越利疑即唐人康仲熊(同上书)。

⑤ 《道藏》第4册,第691页。此论见收于《修真十书》卷18《杂著捷径》,该卷所收,署名者皆五代宋初人,从体例看,作者似为五代人烟萝子。

⑥ 《道藏》第3册,第94页。

故丹者，丹田之谓也，其奚有铅汞能成乎？

其序批评时流则说：

炼铅汞者即云大药，御少女者即曰内丹。^①

《还丹歌诀》卷上《古神仙身事歌》也说：

说内丹，空假相，妄想之人多罔象，思淫室女不生儿，牝卵之鸡无实状。^②

宋王道《古文龙虎经注疏序》说：

内丹则莫不以神炁为本，外丹则莫不以铅汞为宗。^③

上引各家关于“内丹”的界说，大致可以分为两个层面。其一是以胎息、吐纳、房中等传统的内修方术为背景，认为通过这些方术可以修成内丹；其二是以凝神、炼养真一之气为背景，未言具体的操作方术。表面上看起来，这些界说似乎各不相同，但如果进行理论的归纳，则所要探讨的其实是同一个问题，即作为内丹修炼之根基的精气究竟是什么。方术以及关于内丹界说的差异，反映出对于精气的理解不同。而内丹与外丹最浅显的区别，也就是以人体精气为根基，不假外求。这方面，一些内丹家指斥外丹的言论可资参考。如《元阳子金液集》注说：

愚迷之意，不可操持，遂用他物修营至道，无论年月，终无成者。^④

《悟真篇》也有诗说：

竹破须将竹补宜，覆鸡当以卵为之。万般非类徒为巧，争似真铅合圣机。

翁葆光注此诗，引陶植歌诀为连类，其歌曰：“竹断须竹续，木破须木补，屋破用瓦盖，人衰以类生。”^⑤这种同类相补益的思想，渊源于《参同契》，即所谓“燕雀不生凤，狐兔不乳马”。用内丹的观点去理解，意谓外丹用铅汞为药，与人体不相类，所以达不到延续生命的目的。由乎此，我们大致可以了解内外丹的事体区别，对于内丹之所以特重元气，也略可窥见一二。

① 《道藏》第24册，第235～236页。

② 《道藏》第4册，第885页。

③ 《道藏》第20册，第33页。

④ 《道藏》第4册，第357页。

⑤ 《道藏》第2册，第936页。

但是,仅看到这层区别是远远不够的,停留在这层表面印象上,则非唯误解了内丹,而且也误解了外丹。因为在各种内丹著作中,神炁也经常用铅汞去表示。这种表示法,不单是借用外丹的名辞术语,使神炁具有炼丹药物的意味,而是使神炁具有一重特定的涵义,与日常所说的精液精神不是一回事。同样,外丹烧炼铅汞,在指导思想上也以凝炼其蕴涵的元精元气为归旨,所以也常用元精元气等名目。而前述内丹家关于同类相补益的思想,历史地看也产生于外丹理论,是外丹铅汞派指斥四黄八石者流的基本理论依据。如《修炼大丹要旨》说:

大抵气聚而成形者,可以气而变其形;以质混而成形者,终不能以气而化其质。^①

所谓“气聚而成形者”,在这里指铅汞。因为铅汞具有活跃的的化学特性,被外丹家看作是化生无穷之元气的最纯净载体。炼铅汞还成充满元气的金丹,而服食金丹则被认为是接受其元气的补益。这是唐五代《参同契》流派外丹理论的基本观点。

显然,唐宋人关于“内丹”的各种界说,除提供一个粗浅的印象以辨别内外丹事体互异之外,对于我们理解内丹的元气论,似乎没有更多的帮助。^②这使我们有必要向内外丹理同的一面去寻贖内丹元气论的真实涵义。寻贖中我们也许会发现,元气作为内丹之药物、元气运动作为内丹修炼之火候,其旨意都是可以通过逻辑思维去理解的,并不像某些丹家所渲染的那样隐奥甚至诡秘。

让我们先引证《悟真篇》的一首诗,借以探寻内丹元气论的逻辑思维起点。诗曰:

不识真铅正祖宗,万般作用枉施功。休妻谩遣阴阳隔,绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质,云霞日月属朦胧。更饶吐纳并存想,总与金丹事不同。^③

正如许多内丹诗词一样,这首诗也像是一道谜语。当作者说内丹的根基是“真铅”,而养精、辟谷、药饵、服气、吐纳等方术都与内丹修炼不相同的时候,读者自然会向其“真铅”之喻中猜测谜底,窥探内丹之秘奥。而“真铅”之喻,

① 《道藏》第19册,第139页。

② 甚至在外丹术中也有所谓“内丹法”,指用生丹制作外用药物或服食生丹入腹(见《太清石壁记》卷中),由此益可见名辞界说之不可靠。

③ 《道藏》第2册,第920页。

既是一种特殊的概念思维,又有其特定的语境氛围。这两点,都因为年代久远使现代人感到生疏,远不像古人那样易于理解。

按照《参同契》流系丹道的拟想式思维和术语,铅外黑内白,所以配北方坎卦,纳支为子,配五行水。据八卦九宫数,坎宫为一,五行中水的生数也是一,所以在许多丹经中,“真铅”又被称作“真一”。再以十二地支配十二消息卦,则子当复卦,为一阳发生之始。这一系列联想式的拟配,都是由汉《易》象数学延伸而来的,成为《参同契》流系内外丹的共同术语。现在的问题是:丹家采用象数学术语阐述其丹道,究竟是出于掩饰某种真意的需要而故意作出的概念游戏呢?抑或是自然形成而具有其理论意蕴的概念思维?

陈显微《周易参同契解》中的一段话,可以帮助我们解答这个问题。其言曰:

欲合万殊而为一,必先于万殊之中求其一者而为基也。此金丹之法有取于用铅者,其理如此。^①

这段话可谓是开启的一道门户,使我们得以洞悉内丹道逻辑思维之堂奥。其所谓“一”,犹《老子》“道生一”之“一”,指生成本元所代表的万物之同一性。将生成本元与同一性等同起来,是中国古代哲学之逻辑思维的一种常例。据此,我们将这段话转述为现代语言,大意是说如果要想求得具象万殊之物的同一性亦即共同本元,必须从具象万殊之物中抽绎出具有“一”之意义者作为始基。而内丹道之所以要提炼出“真铅”、“真一”之类的概念,是因为必须把握住这类概念所代表的万殊生成之本元,作为与天地造化同义的修丹药祖。由此不难看出,唐宋丹家讲“真铅”、“真一”,是通过这些概念形式探寻作为生成本元的存在物,在逻辑方法上虽从拟想出发,但归结点却属于概念思维,有其内在的理论意蕴。

这种概念思维在历史上之所以不甚彰显,是由于两方面原因造成的。第一方面原因是宋以后内丹著作多采用诗词的形式,受文体所限,只能咏味修炼的体验或感受,至于其中的逻辑思维及由唐而宋的致思历程,则日渐被湮没。第二方面原因是这种概念思维由汉《易》象数学发展而来,作为其背景的话语系统,亦由象数学术语构成,这在玄学之后已势成一支子遗,而又益以丹道术语,所以交流对话的范围主要局限在丹家内部。其学说为外道

^① 《道藏》第20册,第278页。

所不能熟知,深究其概念思维亦即所以然者,更属罕见。^① 北宋邵雍和南宋朱熹,也许是两个值得注意的例外。他们不事丹道,但对于丹道理论的理解,却往往有精义入神之处,并剥除其形式,融摄其精髓。至于知之匪深者,则要么视此道为秘奥难测,要么斥之为妄诞臆说,是不可以理据循责的神仙家言。由此形成一种文化的隔离状态,丹家以方诀自珍自秘,外道则目之以无实义之言臆说其无证验之事。

进而站在历史学的角度看,唐宋丹家运用由八卦位、九宫数、五行方色等等《易》象数学术语所构成的话语系统,展开关于“真铅”、“真一”的概念思维活动,反复演述,亦实非臆说,非为掩饰某种真意而故布迷阵,而是由《参同契》的学术传统造成的。《参同契》与汉《易》象数学的关系,王明先生在《周易参同契考证》一文中早有详论,毋须赘述。而唐宋丹家承此学术传统,沿用其固有的话语系统以演述其丹道,从某种意义上甚至可以说是不得不然之事。若就“真铅”概念略作考证,则可知其流变自外丹而内丹,旨意虽或深奥,但并非不可索解。

在唐宋时期的各种外丹著作中,有许多关于用铅的口诀,^② 如《还丹金液百问诀》引古歌说:

鼎鼎元无鼎,药药元无药。用铅不用铅,须向铅中作。黄芽是铅,去铅万里。黄芽非铅,从铅而始。铅为牙父,牙是铅子。子隐母胞,母隐子胎。^③

从炼丹技术上讲,这类歌诀讲的是如何从矿物铅中提炼出黄芽的问题,而在义理敷释上则为五行颠倒而返生,即由拟配于北方壬癸水的铅还返成拟配于西方庚辛金的黄芽,黄芽也因此被称作金华、金公等。此所谓返生,也许被丹家理解成了五行之气的内部运动,所以铅又被敷释为“一物怀五彩”,禀五行冲和之气,如《还丹金液歌序》说:“铅禀五行,是以为五彩”,^④ 《元阳子金液集》说:“含养天然禀至神,冲和之气结成身。富贵只缘怀五彩,心知铅

^① 玄学前后,因理论思维激变而带出的话语系统之变化,也许是一个值得专门研究的课题。《文心雕龙·时序》评两晋文风,谓之“诗必柱下之旨归,赋乃榛园之义疏”。此后佛学昌盛,老庄般若共构成语言环境之骨干。中唐古文运动,除针砭浮华文风外,或亦有因于此。当此时势,丹道因《参同契》而承传汉《易》象数学之话语系统,倒似是一种旧式文化的“活化石”,颇有不入时之感。这个问题,或有待语言学专家去研究。

^② 陈国符《中国外丹黄白法经诀出世朝代考·古歌考略稿》曾作搜集,见其著《道藏源流续考》,第358-370页,台湾明文书局1983年版。

^③ 《道藏》第4册,第895页。

^④ 《道藏》第4册,第359、357页。

汞共成亲。”^①

外丹关于铅、真铅的义理敷释，同样也可以用于内丹。对于内丹家来说，外丹技术也许不愿接受（唐宋时的许多内丹家同时兼炼或者不排斥外丹），但其义理敷释却是富有启发性的，可以用来推阐内丹修炼的微妙处。按照内丹修炼的一般功法，蓄养精气为筑基，而丹药在此基础上激发起来，是比精气更本元的发生或萌动状态，即所谓元精元气。可蓄养之精气，类同于外丹之铅，元精元气则类同于黄芽，是即所谓“真铅”。外丹以铅拟配于坎卦、北方水，是以颜色为依据的，这不免有比附的痕迹。而内丹以精气拟配之，则据中医肾属水之说，渊源既可以追溯到《参同契》之前的《黄帝内经》等，在理旨上也因为抹去了明显的比附痕迹，似乎更圆融些。而从唐宋时的一些丹家著作看，许多关于铅、真铅的思辨性议论，实际上也很难断然判别是外丹还是内丹，与两者都在似与不似之间。术趋于模糊，道则相应地被凸显出来，并由此完成其义理敷释从外丹入于内丹的转化。如彭晓《周易参同契分章通真义》说：

真铅，未有天地混沌之前，铅得一而相形，次则渐生天地阴阳五行万物众类。故铅是天地之父母，阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基，聚阴阳纯粹之精而为还丹之质，殆非常物之造化也。则修丹之始，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？同志思之，久而自悟。^②

彭晓又作有《还丹内象金钥匙》一文，义旨与此段引文相同。^③ 而据其自序，该文是受太白真人歌之启发而撰作的。歌即“五行颠倒术”云云，在唐代曾流行于外丹家之间。再从彭晓所列举的“诸物杂类”看，明显有外丹背景，似是铅汞派针砭四黄八石的口吻。但其所描述的真铅在外丹中究为何物，又难以指实，所以又像是内丹。若从彭晓本人的运思理路去分析，他所关注的并不是内丹或外丹之术，而是逻辑思维的完整，其议论确也逻辑性甚强，成为宋元丹家不断称引的一段名言，如《丹经极论》、戴起宗《悟真篇疏》等，援引之并指实为内丹。

张无梦的《学仙辨真诀》，也有与彭晓相类似的议论，如说：

① 《道藏》第4册，第359、357页。

② 《道藏》第20册，第139页。

③ 文载《云笈七签》卷70。

真一者，铅也。外黑，禀北方，属坎。坎为水，其数一。其内白，白属西方兑。兑为金，其数四。若修之合理，阴尽阳生，便是金精。（中略）此则明为丹之法先须其初正。初正者则是实真一，而终之得其理也。^①

“真一”也即“真铅”，所谓“初正”则与《悟真篇》之“正祖宗”同义。“真一”或“真铅”是一种本元发生的状态，“初正”则以此种状态言之于修炼。就其逻辑思维而言，“真一”或“真铅”与宋儒之所谓“太极”同义，都是指化生阴阳的终极本元，差别在于宋儒由此推阐其天地化生之理，而丹家则由此修炼其逆返本元之丹。所谓逆返，丹家敷阐极繁富，大旨则据太白真人“五行颠倒”歌。其实义，则以人体精气为“真铅”所化，聚精敛气而激发“真铅”萌动，便是由所谓后天精气逆返于先天精气，或者说由有形质逆返于无形质。

了解了唐宋丹家关于“真铅”“真一”的逻辑思辨及其实义，则对此一时期充斥于各种丹经的精气、元气、五行真气、真元一气、肾间动气等等说法，莫不可豁然通解。这方面的例证太多，不烦罗列。本文只是想藉此指出，历来被渲染为秘奥的内丹法，有其内在的思想逻辑，并且经历了一个渐进的致思过程，是可以通过逻辑思维和历史疏证的方法去理解的。也正因此之故，我们将内丹道看作一种历史文化现象。这种文化现象，曾因特殊的术语性话语系统和概念思维造成了传播和理解上的困难，但只要摆脱其术语形式，则所阐扬的“理”与“气”两大思想内核，上可承传秦汉以来中国文化之理念性传统，下可启宋儒理学之新局。若就内丹道以修持炼养形式传载此一种文化理念而言，则自身又别具一种生命力，时至今日仍盛传不衰。作为研究者，所当致思处或许正是从百姓日用而不知之中凝炼出此种文化现象的精神理念，而非炫之以术。

^① 《道藏》第2册，第893～894页。

第四章 内丹道中的心性学

道教的内丹修炼,既是一种长生成仙的修命术,又是一种追求精神升华的心性学。我们依据其历史传衍之脉络及理论特质,将内丹心性学分述为两个部分,即唐宋内丹心性学和金元全真道心性学。

就唐宋内丹心性学而言,其根旨是将对于自然天道的认识活动,内化为心灵根性的体验活动,由反思性命之本元,契合于天地造化之理及造化生成之意,以此超越现实生命的各种局障,使精神生命升华到天人合一境界。此种心性学的历史价值,我们可以从两个方面去理解。其一,东晋以后佛教般若性空思想的深入传播,对中国传统的性与天道亦即天人合一的理论结构,形成强烈的冲击,内丹心性学继隋唐重玄学之后,立足于传统思想之本位,予以回应,开启了一种思想融合的历史方向。其二,心性学使内丹修炼不局趣于养生方术,而具有更高的精神理念之追求,由此看宋以后内丹之被作为一种安身立命之道,实有内在的文化底蕴,非虚诞的方士技术所可比拟。

金元全真道,是内丹道在宋金对峙、金元交战的特定历史条件下的特殊发展形态。它对《参同契》流系的内丹道,既有继承的一面,藉以回应丧乱时代人们对于身心归宿问题的高度关注,又有变革的一面,使内丹道走出修炼秘术的旧樊篱,作为一种乱世中的安身立命之道,与社会生活发生更广泛的联系,同时也为内丹道拓展了更广阔的思维空间。正是在这个意义上,全真道既高唱“三教一家”,冲决教派门户之偏见,又以一种超逸于三教之上的主体精神,自立其性命全真之教旨,将性命本真问题突出出来。所谓全真心性学,质而言之就是围绕性命本真问题所展开的安身立命之道。由于全真道的兴起,本身就是因应时代迫切要求解决的身心归宿问题,所以其心性学的展开,并非围绕经典化的概念进行推阐,以思辨逻辑的形式敷陈新义,而是针对社会生活中的现实问题,在真履实践中了证解决问题的出路。这种时代性,决定了全真心性学最终要超逸于传统的内丹理论之上,而具有一种当下解悟的精神况味。

第一节 唐宋内丹道的心性学

在中国哲学史上,性与天道的问题贯穿始终,是深刻反映中国哲学之特质的两个根本问题。天道即宇宙自然的固有之理,性即人性,是人之成其为人的本质,通常被作为人道的基本问题予以讨论。性与天道相对应,相关联,代表了中国哲学的思想主题,即天人之学。

先秦诸子中,孟子和庄子开始系统思考“人性”或“本性”问题,并且启导了两种不同的思想传统。孟子之论人性善,是从人文伦理角度出发的,归旨在于建构其以“王道”为宗本的政治哲学。后来荀子提出性恶说,观点似乎与孟子相反,但究其实质,则不仅出发点一致,而且归旨也同样是要建构某种政治哲学,只不过荀子的政治哲学是主张王道而不排斥霸道,所以对人性的判断也相应地与孟子不同。就思想出发点和归旨而言,孟子和荀子属于同一个儒家思想传统,与庄子所代表的道家思想传统有别。庄子将生民常性归于自然,不从人文伦理的角度判断其善恶,其归旨虽称“内圣外王之道”,似是某种政治哲学,但又与任何一种切入现实的政治哲学都大不相同,而能升华为追求道之大全的精神哲学。

儒道两家关于“人性”或“本性”的思想传统,也代表了中国哲学的两种不同致思方向。儒家的致思方向是以人文伦理为途径切入现实,道家则通过精神上的升华超越现实。这两种思想传统和致思方向,在魏晋玄学的向郭《庄子注》中被结合起来。其注以性分自足之说诠释庄子之所谓逍遥,思想出发点属于道家之精神哲学,而归旨则属于儒家的政治哲学,即可用作“经国体致”的“内圣外王之道”。

就中国哲学自身的历史发展而言,向郭《庄》学将儒道两家的人性论思想结合起来,既具有一种超拔于现实蔽障之外的精神旨趣,又不流溺于偏亢孤高以至离弃尘世,可以说代表了中国哲学的较高成就。但在东晋时,随着佛教传播的深入,般若学之“六家七宗”兴起,般若性空的思想异军突起,对中国传统哲学的人性论思想构成强烈的冲击。其中如即色宗支遁,便曾针对向郭的“性分”说提出批评,将般若性空与中国传统哲学中人性论思想的矛盾问题,明确而且严峻地提了出来。这重矛盾,简单地说就是儒道两家虽然站在不同的角度,但都肯定“人性”、“本性”为实有,是百姓日用之间和自我生命现实体验之中的一种存在;而佛教则认为所谓“人性”、“本性”根本是空,是在思辨中可以最终透悟的毕竟无,或者说是至无空豁之真如佛性的某种幻相。自此以迄唐宋,儒释道三家在共同的“心性”议题之下阐发着各自

不同的思想理论,其间虽有相互启发和吸收,但在思想的出发点和归旨上,始终都坚持着各自的立场。

由上述,我们可以粗略地了解唐宋儒释道三家心性学之差异,有其思想传统方面的原因。若就唐宋时期本身而言,则三教心性学之差异,还可以从思想流派的分野中明显看出来。唐宋佛教之心性学,主要载体是禅宗。禅宗作为中国化的佛教,在精神旨趣上曾受到过庄子的某些影响,与印度佛教有很大的区别。但禅宗终归又是一种佛教,就其空灵明净的精神旨趣而言,与庄子似之而非是,而与般若性空思想具有内在的逻辑联系。也正因此之故,儒道二家既吸收禅宗的明心见性之说,归旨又与之深有不同。唐代儒学没有形成大的思想流派,儒生对道释二家的某些哲学理论问题,往往抱着观赏的态度,所以大都有思想而不成体系。中唐韩愈、李翱试图在理论上有所建树,谈论人性、心性问题,将儒家对于人文伦理的关怀提升到哲学理论的层面,但当时和者盖寡,到北宋时才产生热烈的回应,是即理学。理学的心性修养和人性论思想,无疑曾借鉴佛道二教,但其立足点却是重构人文伦理,以此作为实现其政治理想的必由之路,与佛道二教大不相同。唐宋道教之心性学,则相继由重玄家和内丹家予以阐发。重玄家论心性,虽有所援涉佛教,但以老庄为宗本,而且总的发展趋势是愈益复归于道家思想之本位。内丹心性学则由重玄嬗变而来,蕴藉庄子的精神况味,而以易老为归旨。

关于三教心性学之同异,内丹家曾有意识地进行比较。如《青华秘文》说:

孔子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”此便是真实道理。但儒教欲行于世,用于时,故以礼为之防。所谓妄心者,喜怒哀乐各等耳。忠恕慈顺,恤恭敬谨,则为真心。吾修丹之士,则以真心并为妄心,混然返其初而原其始,却就无妄心中生一真念,奋天地有为而终则至于无为也。若释氏之所谓真心,则又异焉。放下六情,了无一念,性地廓然,真元自见,一见之顷,往来自在。盖静之极至于极之极,故见太极则须用一言半句之间如死一场再生相似,然后可以造化至机,而为不死不生之根本,岂易窥其门户邪?^①

就义理涵蕴和修持体验而言,三教心性学的差别是异常微妙的,但从立足点上看,其间差别则相对显著。儒家关怀人文伦理的建构,关注社会现实问题,所以其心性学的外在表现是以“礼”为核心。礼即文明规范。而儒家心

^① 《道藏》第4册,第373页。

心性学所要解决的问题,就是如何将文明规范内化为个人的自觉观念,在精神深处与之认同并且契合。内丹心性学的立足点是个体生命的升华,其外在表现是返朴归真,即扫落那些附赘在自然生命之上的文明浮尘,复归于自然大化的始初或本真状态,所要解决的问题,就是如何向个体生命中了证由自然大化所陶铸的性命本真。佛教禅宗心性学的立足点,从理解和叙述的角度看,带有逻辑悖论的性质,即立足于无所立。其思想似乎有一个不断破除蔽障的进程,而实则立足于无所立之立场未始动。由此形成禅宗明心见性的外在表现,则是无可无不可而所在皆可,也可以反过来说,所在皆不可。

由于立足点不同,三教在阐发各自的心性学时,就不免要相互砥砺。历史地看,佛教心性学在“六家七宗”时期已有萌芽发生,形成较早,儒家心性学虽渊源于先秦,但成熟则在北宋,形成较晚,所以儒家与佛教在心性问题上的真正冲突也发生在北宋。道教心性学则萌芽于南朝,形成于唐,介于儒释之间,与佛教的冲突,也较儒学为早。从唐宋道士的有关著述看,道教心性学可以说就是在与佛教的砥砺中不断成熟的。而用以砥砺佛教的,则有重玄和内丹两套语言概念。

《道藏》中有《太清金液神丹经》,是外丹的重要著作。书前有托名张道陵所作的序,本诸重玄学而谈穷理尽性之义。其说云:

恋生谓之弱丧,欣死谓之乐无。乐无所乐,有不足有。恋有则甚惑,乐无亦未达。达观兼忘,同归于玄。既曰兼忘,又忘其所忘,心知泯于有无,神精凝于重玄,此穷理尽性者之所体也。^①

这篇序文大概是唐人所作,其说将重玄学所关注的有无问题与丹道所关注的生死问题结合起来,站在重玄学理的高度看待生死问题,由此所达到的精神理念之升华,即其所谓“穷理尽性”之实义。

生死问题是道教心性学重点讨论的问题之一,而道教之所以砥砺佛教,最浅显的原因就是两种生死观不同。如同样出于唐代的《真元妙道修丹历验抄》说:

夫至道真旨,以凝性炼形长生为上。所谓凝性者,心灵也,乃内观不动,湛然无为焉。虽云凝心,乃有二德。二德者,谓住心空心。若凝住心,则身境与道同,形性俱超,此真得长生不死高真妙道也。若凝空心,即性超而身沈,此得脱腔尸解之下法也。盖住心无心,即真道自会,名虚无之身,实有之质矣。此得性遗形之妙,不得炼形之要,名为清虚

^① 此据《云笈七签》本。《道藏》兴字号本“恋有”作“有恋”。

善爽之鬼。……若得性遗形，虽速成，然不契道旨，盖士保生者以为毙法而不修也。凝住心，神形气俱得。得者寿延万岁，名曰仙人。^①

此所谓住心空心二德，指道释二教而言。按道士对佛道二教的一般辨别，其差异正在于生死之间。道教重生，所以以凝住心为养炼形神之要法；佛教讲涅槃，所以以凝空心为超脱轮回之要津。张伯端《悟真篇序》说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其枢要，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形。”就佛道二教同的一方面而言，是都要从性地中下功夫。但由于二教在归旨上有生死之别，所以性地功夫也就大异其趣，此即所谓“崇释则离宫守定，学道则水府求玄”。^② 离宫指心，水府指肾。对于道教来说，不论心性修养具有何等幽玄的义蕴，其归旨都不外乎认证性命之根源，由此根源而契人生生不息的造化之机，所以其所谓心性修养，不是在修养中寂灭，而是在修养中永生。

同样的生死问题，用重玄学的语言概念去表述是有无之分，而用内丹道的语言概念去表述则是阴阳性命之别。彭晓在《还丹内象金钥匙》一文中，将道释分为阳丹与阴寂二法，以此判断二教“有优劣，非等伦也”。释教之法所以为劣，是因为其教除空寂之外无别义，如说：

阴寂之法，易阴之形，空中有空，有中不有，为乐空寂之形，不可服丹，故阴教无丹药也。此义昭然，贤达可见。但性理凝寂，绝相离言，即真为空，妙有而已。修阴之人，得此言之为心印，过此以往，无别义也。^③

佛教滞于阴寂而不及刚健动跃之阳，所以其教法只满足于空洞的性理，未得大道之真。为了辨识二教阴阳之异，彭晓还作有诗歌：

大道生吾真，阴阳运吾质。寄生天地间，生死互经历。死生终有门，二路各分一。一门阴静中，于中有虚寂。修成阴中神，此是西胡术。别有阳中道，道秘在仙藉。劲指天地根，此根号真一。

由这首诗歌看，彭晓之所以贬佛教为劣，似不能简单地理解为教派情绪使之然，而是根源于中国传统的生成论哲学的思想背景使之不得不然，而这一点，就正是佛道二教心性学所以产生差异的真正根源。

思想背景方面的差异是一个深刻的哲学问题，并非所有的从教修习者

① 《云笈七签》卷 72，齐鲁书社 1988 年影印本，第 407 页。

② 《谷神篇》所引珞球子语，《道藏》第 4 册，第 541 页。

③ 《云笈七签》卷 70，齐鲁书社 1988 年影印本，第 393 页。

都能深入理解。而由此造成的一种结果,是某些道流不知本教旨归之所在,盲参禅宗话头,流于顽空。于是宋代内丹家不能不对教内外两方面的浅陋一起展开批判。《丹经极论》中有这样一段议论:

乾道变化,各正性命。夫变化之道,性自无中而有,必藉命为体;命自有中而无,必以性为用。性因情乱,命逐色衰。命盛则神全而性昌,命衰则性弱而神昏。夫性者道也,神也,用也,静也,阳中之阴也;命者生也,体也,动也,阴中之阳也。斯二者相需,一不可缺。孤阳不立,孤阴不成,体用双全,方为妙道。吕真人曰:“了明空性不修丹,万劫阴灵难入圣。”襄真人曰:“参禅尽欲言间悟,见性宁知梦里非?却似狂猿捞水月,如何捉得月光归?”^①

又如萧道存《修真太极混元图序》说:

堪笑今之学徒,不悟大道之源,止求空寂,认为了达。虽能入定出神,奈何精神属阴,宅舍难固,岂能聚三花而回五气,绝阴换骨,驾景乘鸾而纯阳之仙乎?然而情明性寂者,则为清灵之鬼仙也。^②

《还丹歌诀》卷上录《古神仙身事歌》也说:

或论出神修定观,妙有真空元未见。谩云借舍与投胎,四生随想还轮转。……又有薄知禅语者,心头万象元难舍。一日行尸身暴亡,众云迁化并尸解。大道达真理不然,上升拔宅古今传。迷徒术误还身死,却话神仙形不仙。^③

《洞元子内丹诀序》说:

近代迷谬之徒,才达小乘,便云得道,惟求想脱,称是神仙。殊不知想脱之途悉为神乱,未若神仙炼神为仙也。^④

张伯端一系丹法,颇吸收禅宗心性学说,但同样也不背离丹道的基本立场。如《悟真篇》有诗曰:

饶君了悟真如性,未免抛身却入身。若解更能修大药,顿超无漏作真人。^⑤

① 《道藏》第4册,第346页。

② 《道藏》第3册,第93~94页。

③ 《道藏》第4册,第885~886页。

④ 《道藏》第24册,第234页。

⑤ 《道藏》第2册,第964页。

从这些议论里我们不难看出,内丹心性学在与佛教禅宗的砥砺中有其基本立场,换个角度也可以强调说,内丹心性学之所以与专谈心性问题的禅宗发生砥砺,正因为有其基本的立场。这个基本立场,与道教的信仰有关,其思想渊源也许还应该追溯到先秦道家的贵己重生。但这些只能说明道教的生死观,是相对浅显的,还不足以深入理解其基本立场之所以然,也不足以深入理解内丹心性学的真实义蕴。

如前所述,内丹道的基本理论,是由《参同契》发展而来的。《参同契》本身虽不谈心性问题的,但唐宋内丹之心性学,却又必然以其理论为基础。这一点从某种意义上说是由思想逻辑所决定的。而《参同契》的理论,是将渊源于《易》《老》的生成论哲学援伸为丹道,因此之故,唐宋内丹心性学或据《易》《老》,或据《参同契》,要之不离生成论哲学之宗本。我们以例言之。

南宋道士林自然《长生指要篇》说:

道之与性,则一贯之理也。天得之积炁以覆于下,地得之托质以载于上。……且天地之性,于人为贵者也。以心比于天而有朱雀之号,应于目者。……见于目者,其精白,天地造化悉聚于目。人能混之,以明造化之源,以探坎离之候,符契动静之机。于日夜之间凝神忘机,葆光袭明,安得不与天地合其德乎?由夫人也,自离形于父母之后,一染六尘,天五冲炁剥落净尽。眼耳鼻舌声色交混,思出其位,外通则内暗,窒于黄中,则体皆裂其大全而丽于一曲,背本逐末,不复知返,而道心屏蔽隐没,不可见矣,安能与天地合其德哉?非徒不合,而又随之以变,至于元阳之损耗,真炁之走失,皆由物蔽于目,精浮于性,日常用其光以外照也。呜呼,学道之士胡不发《易》之蕴而返思之乎!①

这是推《易》道而言之例子。其说以为性即道或道心,也即是纯而大全的天地造化之意。所谓修性,在这里表现为“明造化之源”,亦即涤除声色名利等各种蔽障,使心灵专对造化之理开放,由此达到精神或生命意识的升华,符契于生生不息的天地造化之大德。这种性理之学,在作者看来可以由《易》道启发,并通过对自己性命根源的返思来完成。而其思想实质,简言之是将对于生成论哲学的认知活动内化为心灵的体验活动。

援引《老子》的哲学思想而谈性命修养之事,在唐宋时更是一种普遍的现象,我们举其中出现较早的《太上老君内观经》为例。② 此经虽以道教神

① 《道藏》第24册,第250~251页。

② 任继愈主编《道藏提要》称“是经深受佛教禅宗思想影响”,似未确。按此经在北周时已传世,唐初道士张万福《传授三洞经戒法策略说》已称引之。

学之形式,但基本的思想内容却由老子的生成论哲学嬗变而来。我们摘引几段,以见梗概。

天地媾精,阴阳布化,万物以生。承其宿业,分灵道一。父母和合,人受其生。

从道受分谓之命,自一稟形谓之性,所以任物谓之心,……所以通生谓之道。道者有而无形,无而有情,变化不测,通神群生。在人之身则为神明,所谓心也。所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。道不可见,因生而明之;生不可常,用道以守之。若生亡则道废,道废则生亡。生道合一,则长生不死,羽化神仙。

道以心得,心以道明。心明则道降,道降则心通。

内观之道,静神定心,乱想不起,邪妄不侵。(固)周身及物,闭目思寻,表里虚寂,神道微深。外藏万境,内察一心,了然明静,静乱俱息。念念相系,深根宁极。湛然常住,杳冥难测,忧患永消,是非莫识。^①

万物由天地媾精而生成,是这部经的基本观念。而由天地具此生生生成成之意,则显现出“道”存在其中。“道”虽无形而不可见,但由天地生成之德可知其有实非虚。由此说来,“道”即是天地间的一股生成之意,所以是“有情”的。人及万物,皆由“道”或“一”分禀灵性,所以在本元上与道相通。就人而言,其所分禀的灵性即是心,所以,修道与修心从根本上说是即一不二的。如何修道、修心或体悟天地间的那股生意呢?在《老子》书中没有心性之说,但《老子》反复谈到一种专精凝神的体道状态,即所谓涤除玄览、虚极静笃、深根宁极云云,而依《内观经》之说,这种体道的精神状态即是“内观之道”,也即是内修心性的根本法门。此种内修心性之法门,与禅宗的空灵明净似之而非是,它以体悟天地造化生成之意为归旨,是一种虚物而实道的精神修养。

《参同契》作为丹经之祖,宗旨在于演述修丹与天地造化相同的原理,言理言道而不言心性。但由于内丹心性学本质上就是将对于造化原理的认知活动内化为心灵的体验,所以唐宋丹家由《参同契》而引申出心性之说,似乎也就顺理成章,是以心性学的时代新语言阐释丹道的传统经典。如南宋道士陈显微《周易参同契解》说:

魏君之言,盖发明《金碧经》之旨也。其旨盖以性火真空制命水至宝。火体本空,遇物而现。而虚明无我者,皆火德也。及乎运火于太虚

^① 《道藏》第11册,第396~398页。周身原作固身,据《云笈七签》卷17改。

鼎器之中,使弥天紫焰遍界红光,金官玉阙,变现千端,神兽灵龙,飞腾万状,此铅汞也,亦坎离也,固非无也。然作用既已,果安在哉?①

所谓“以性火真空制命水至宝”,也就是丹家常说的心肾相交。而所谓心、性火,在清修派的炼功实践中是精神意念静极之时突然感受到的丹田震动,丹家常用一阳来复或真元发生之类的语言去形容。精神意念的静极状态即是“虚明无我”的养性功夫,而由此开始的修炼过程,则被丹家理解为与天地造化同轨辙。

也正因为丹家坚信修丹与天地造化同轨辙,所以在这样的身心修炼中,他们能感受到某种天人合一的境界。《道藏》映字号无名氏《周易参同契注》说:

修炼之士,惟能顺天地之常经以行之,则精神无不宣耀,神化流通。欲其不和平也,不可得已。阴阳家推以为历,以授民时,而万世不易。黄老引之以养性,故知吾身之宝所蓄为至厚,所生为无穷。于其华叶果实之成熟者,象物之归根返元,抱一而行,未尝或舍。②

如是则吾身非人也,天也。以吾身之天而契乎上天之天,其气数之推移一与天同,以之修身则能穷神知化,德之盛也。……天也,人也,一也。合而言之,道也。③

修炼契合于天地之常规,则精神宣耀,气性和平以至天人合一,这种境界既是生理的,也是心理的,是生命和生命意识的同时升华。以这种境界为归趣,触类而长之,则不但由《参同契》等丹经可致天人合一,由其他许多传统的道经也同样可以修养性命以契合天道。而道教的教义,也就在这种致思方向下潜移默化,发生变革。如南宋道士程公端《上清大洞真经后序》说:

是经之旨,乃存心养性以事天,聚精会神而合道,与夫子操则存、舍则亡之说,初不相背。④

我们知道,《大洞真经》作为六朝古道经之一,大旨在诵咒存神,而六朝道教修习此经的形式,主要是念诵,以为持诵不辍则可与神通,令人成仙。而在宋代,此经宗旨乃被理解为修养心性而合乎天道,修习此经也就不再满足于念诵之形式,而能深化为心性之陶炼。

① 《道藏》第20册,第273页。

② 《道藏》第20册,第115页。

③ 《道藏》第20册,第117页。

④ 《道藏》第1册,第554页。

由以上例证可以看出,内丹心性学的基本立场,是由渊源于《易》、《老》、《参同契》的生成论哲学之思想传统所决定的。其旨趣,从根本上说是将对于造化生成之理的认知活动内化为身心两方面的体验活动,以此超越于现实生命的各种局限,认同并且契合于自然天道,在性灵上达到天人合一的境界。

毫无疑问,探讨内丹的心性问题,可以加深我们对于内丹之文化底蕴的理解,摆脱内丹是某种养生秘术的朦胧印象,对其中某些趣味低下、妖邪怪诞的丹家或丹法,也自有一种识别。根据这样的初步理解,我们还可以进而提出一些问题来进行讨论:内丹修炼作为养生方术之一种,本以长生成仙为目的。养生以至长生对于理论的需要,由《参同契》流系的丹道可以满足之,从理论到实践,自成体系。而唐宋内丹家又何以如此热衷于似乎是题外话的心性之义呢?这是不是受到佛教禅宗和宋儒理学的影响,因为二家都大谈心性而道教遂率尔趋附时议?抑或是受道教自身精神追求的驱动,于长生成仙之上必然还要树立起一种理念,作为精神生命的最终归依?

道教在得到深入系统的研究之前,通常被看作是一种以神仙方术为主体的宗教,缺乏真正的哲学思想或者内在的精神理念,既无儒家那种浓烈的人文情思,也没有佛教那种对于现实生命的深沉悲观,所以道教似乎只是一种为了活着而想方设法的宗教。其教理教义则附丽于儒,效法于释,缺乏主体性,又且迎合乡野情调,浮杂而无精蕴。这种观感式的印象,无疑是未能深入研究的结果。而印象既然已形成,又反过来阻碍了研究和理解的深入。这种因果连环而不可解的现象,在内丹研究中似乎比其他方面更突出。因为内丹修炼本身就与生理学意义上的“性”有密切关系,其中某些流派的所谓功法又局趣于房中术,所以在谈到内丹的心性、性命之说时,首先引人关注的并不是其精神蕴涵如何的问题,而是其精神是否洁净的问题。疑问起点既不能振起清思,后段事也就很难发人高致。于是内丹的心性、性命之说虽流为常谈,而根旨则尚在一片迷离之中。本文将这个问题提出来并且尝试着寻找答案,只是希望在学术研究不断深入的进程中,有更多的学者关注内丹作为一种文化现象的精神底蕴以及意义问题。与这方面的关注比较起来,道教以及本非道教固有而被塞入其中的杂术,毕竟已受到了许多不应有的重复和强调。

就历史的实际情形而论,儒释道三教心性学是站在各自不同的立场上探讨一个共同的思想主题,所以相互影响是必然的。但比较而言,道教心性学在整体性的历史发展中似乎具有某种特殊的意义,因为在晋唐时,道教心性学经历了一个既吸收佛教般若思想又复归于中国传统思想之本位的嬗变

过程。这个嬗变过程,与道教虚融的文化特质有着莫大的关系,从一个角度体现了陈寅恪先生所说的“道教之真精神”。而站在历史发展的角度看,这个嬗变过程不仅对道教具有开启方向的意义,而且对儒释二家也产生了类似的作用。

禅宗心性学与般若性空虽然具有思想逻辑上的内在联系,但它并不像晋南北朝的般若学那样凸现出与中国传统哲学的差异和冲突,而是以化入无形的方式克服之,和光同尘,以至类似于庄子而般若性空的思想根源不甚彰显。禅宗思想的这种发展态势,与晋唐道教之嬗变有着很值得深入一步研究的关系。盖佛学乘魏晋玄学之余波而兴起,它一方面为解决玄学作为一种政治哲学所未能圆满解决的安身立命诸问题提供了新思路,另一方面又因为中印思想文化的固有差异而导致冲突。晋唐时,解决这一冲突问题有两条历史道路,其一是道教的由重玄而内丹,立足于传统思想之本位吸收佛学,其二是佛教由隋唐诸宗派而禅宗,站在佛教的立场上而认同于中国的传统思想。这两条道路,因思想本位不同依然发生冲突,但彼此的吸收、认同又构成了对话和沟通的基础,以至出现宋以后三教调和的新格局。而在隋唐佛教诸宗中,禅宗形成最晚,中国化最彻底,对道教重玄学所坚持的传统思想之本位也最能消融其扞格,甚至其精神况味也多与重玄相仿佛,都与庄子哲学具有很强的可比较性。这种宏观的历史发展情形,使我们有理由提出重玄对于禅宗的思想影响问题。至于理学之心性论,则大致可以说是沿着晋唐道教所开启的历史方向,以儒家的人文情思作为精神动力,吸收禅宗并使之脱胎换骨的思想硕果。理学心性论之吸收禅宗,学者多有所论,毋须赘述。这里我们只想强调一个被普遍忽略的问题,即从理论上讲,宋儒理学之心性论,与其生成论或本体论哲学有着内在的思想逻辑之联系,是一理通贯的。此所谓思想逻辑之联系,简言之就是由天地造化万物之意,体悟天地之仁心。这种思想逻辑,与唐以来内丹心性学是一致的。差别只在于理学之仁心立足于人文情思,道教之内丹立足于自然理念,而观念背景则都肯定造化生成是“有”,并因而要向天地间的静极而动处下一番证悟和体验的功夫。至于禅宗,则因为有其般若性空的思想渊源,所以根本否定造化生成之“有”,相应地,证悟功夫也下到了静极而寂处,或者说由浮象的流动证悟终极的静寂,所谓“竹影扫阶尘不动,月穿潭底水无痕”是也。由此观念背景上的同异,可知理学心性论与道教较近似,与禅宗则有很深刻的差异,而理学心性论的运思理路,也大抵可以说由唐五代道教变化发展而来,吸收禅宗则必然也必须脱胎换骨。

根据以上简略的历史回顾和分析,可以说道教由重玄而内丹的心性学,

并非因禅宗、理学甚谈斯旨而趋附时议。实则自东晋以来,佛道二教便构成印中两种文化的挑战与应战关系,而道教心性学,则是这种关系发展演变的结果。

进而言之,道教立足于传统文化之本位,迎接佛学的思想挑战,同时促进自身的思想理论由本体论向心性论深化,一方面固然是由于民族文化情结在发挥作用,如南北朝时的夷夏、主客之辩等,另一方面则是受道教自身精神追求的驱动,于长生成仙之上,必然还要树立起一种理念,作为精神生命的最终归依。

道教的精神追求渊源于先秦道家。道家自杨朱“贵生”、子华子“全生”至庄子“全性”,反映出一种愈益注重生命质量的发展趋势,如果说杨朱“贵生轻物”所强调的是一种生命的价值意识,那么子华子“全生”和庄子“全性”,则从生命的生活质量和精神质量两方面深化了杨朱的思想。此种道家思想在战国暨秦汉时与神仙方术及信仰的合流,开启了后世道教修持的两个方面,此即六朝道教的修道与修仙,也即唐宋道教的修性与修命。所谓精神追求或生命的精神质量,就体现在修道或修性之中。

就唐宋内丹而言,修性与修命又是密不可分的。修性使人从物欲中拔越出来,既能蓄养自身精神,为还丹续命之基,又能发人智见,悟达道体,明修丹根本原理。

在内丹心性学的思想资料中,有大量的关于遣除物欲的议论,被道教作为日常功课的《清静经》,即其中著名者。这部经大概是隋唐重玄思潮中出现的作品,反映出重玄学不断遣除物累、使精神升华的旨趣,而宋以后则被内丹家作为心性修养的重要经典依据,日常持诵,疏释者也接踵而至。与此同时,内丹家又根据其修持体验,造经著文,阐发其修性悟道之旨,如《元始天尊说得道了身经》说:

夫修炼了身,饮食有则,禁口独坐,口唇相沾,牙齿相对。眼不观邪色,耳不听淫声。洗心涤虑,对境忘境,万缘消息。外想不入,内想不出。莫起一念,万事俱忘。凝耳韵,含眼光,缄舌炁,调鼻息。存神定意,一心内守。调息绵绵,微微轻出,似有而无,莫教间断。息依神定,性定命住,性命双全,形神俱妙,与道合真。……修行道人不可动静真机,不达真常全真道理,如何得成道真。^①

这些议论,可以看作是站在内丹实际修炼的角度生发的,其意谓修炼不遣除

① 《道藏》第1册,第806~807页。

物欲、专精凝神而使心性清静,则不能悟达大道本真之体。同样从修炼实际出发,内丹家又强调精气神三者合一,即通常所说的“三花聚顶”。养神而与精气凝合,在内丹修炼中是一条必须遵守的通则,也是内丹所谓性火发生之本。如《青华秘文》说:

凝神者,神融于精气也。精气神合而为一,而阳神产矣。^①

又如宋道士许明道《还丹秘诀养赤子神方》说:

神宝者,万神聚会之府,修炼金丹之要。修真之士若不知此,如人之无舍也。神既无居,炁亦难守,丹恐难造。若能静守其室,则神灵自化,庄子曰“泰宇发乎天光”是也。又曰:“虚室生白,神明自来。”则中庸之道,诚明是也。虽神室若存若亡,守法事属两得,若一向万境俱忘,诸缘顿息,神属阴静,此乃禅伯之流也。若专心守一,不能应物,又成十种仙人,则一向不行,前功并失,为导引之士也。若识神室守法有度,存亡有据,不属有无两得之,则归泰定之府矣。^②

在内丹修炼中,凝神养性是必须首先进入的一种精神状态。凝之养之的神性虽无形可见,但对于修炼者来说却是真实的,确切地说是一种体验性而非存在性的真实。凝神养性的表现即虚其心而遣其欲,可以达到庄子所谓“泰宇发乎天光”的精神境界。

内丹修炼重视实际体验,同时也有一些义理性的思辨。如《青华秘文》说:

心者众妙之理而宰万物也。性在乎是,命在乎是。若夫学道之士,先须了得这一个字,其余皆后段事矣。

盖心者,君之位也。以无为临之,则其所谓动者元神之性耳;以有为临之,则其所以动者欲念之性耳。有为者日用之心,无为者金丹之用心也。以有为及乎无为,然后以无为而利正事,金丹之入门也。夫神者,有元神焉,有欲神焉。元神者,乃先天以来一点灵光也;欲神者,气稟之性也。元神乃先天之性也,形而后者气质之性,善反之,则天地之性存焉。^③

又如《太上老君内丹经》说:

① 《道藏》第4册,第365页。

② 《道藏》第4册,第331页。

③ 《道藏》第4册,第363~364页。

凡修大道，利于生灵之性，发人智见，使人达道，得天冲虚之气也。^①

无论是由欲之性复归于元神之性，还是由修性而“得天冲虚之气”，总之是要在心灵根性之深处达到天人合一的境界。这种境界，可以说就是内丹的精神追求。

反思唐宋内丹之心性学，其底蕴也许可以概括为将对于自然天道的思维认知活动内化为心灵根性的体验活动，从而对自然天道产生更加真切的体悟，以此超越现实生命的各种局障，完成精神生命的升华。而道教之得以与儒释鼎足而三，也正因为有诸如此类的哲学思想或主体精神作为支撑点。就唐宋内丹心性学的历史价值而言，我们大抵可以从两方面去理解。

第一，性与天道作为中国哲学之思想主题——天人之学的一种表述方式，自先秦以来即由儒道二家构成了两种思想传统和致思方向，相因相对而彰显，形成中国哲学的基本结构模式。但从东晋以后，佛教般若性空思想的深入传播，对这种结构模式形成了强烈的冲击。冲击的性质，起码在一点上与现代西方的英美实在主义哲学对于传统哲学的冲击相似，即从根本上否认传统哲学之基本问题的真实性，并以此否认其中所涵蕴的价值观。面对这种冲击，道教重玄学站在传统哲学之思想本位上首先予以回应，内丹道接踵而起，阐扬传统的天人之学，并且既吸收佛学思想从而深化为心性问题的，又砥砺其般若性空之说，使之不能原本照抄地在中国流散。此一种吸收与砥砺并行的思想态度，既为传统哲学之思想主题的继续发展开启了历史方向，也提供了一种很有研究价值的融摄外来文化之范型。

第二，内丹修炼作为养生方术之一，固然以长生成仙为目的。但是，生命并不仅仅是一种生理的存在，它还是一种精神的存在。如果精神不能升华，长生成仙只是身心两方面生存现状的无限期重复，那么即使可望达到长生乃至永生，其中又有什么值得追求的意义呢？这层意义，仅仅将内丹修炼作为一种方士技术时是不必过问的（这种情况历史上也并不罕见），而内丹作为唐宋以后道教修持的主要方法，则不能不予以深入的思考，否则不能承载道教之宗教精神。唐宋内丹之心性学，从某种意义上说就反映出这一思考的历程。经过这一历程，道教不但更加深入地融化了传统哲学尤其是道家的思想理论，同时也进一步充实了其内在的主体精神。

^① 《道藏》第11册，第399页。

第二节 金元全真道的心性学

隋唐以降由阐扬《参同契》丹道而日益发展的内丹性命之学,在宋金对峙的特殊时代背景下,酿造出一个全新的道派——全真道。全真道以自全性命本真的宗旨立教,既与隋唐以来内丹道的历史发展具有思想源流上的联系,又是在特定的历史条件下对传统内丹道所进行的一场深刻变革。变革的实质在于,全真道使内丹性命之学对社会各阶层普遍具有安身立命之道的意义,使之作为一种思想文化与社会发生更广泛的关系,而不只是作为神仙信仰者的特殊修持方法。此一种变革,既彰显出内丹道的文化价值,为离乱中的人生提供一处身心安顿之所,同时也使内丹性命之学在一个更大的思维空间里得以陶炼。全真诸师对其性命之学的推阐,十分繁富,彼此间还有各种不同的倾向性和思想差异,但就其大旨而言,所当注意者或即在此两个方面,本文也将以此为焦点展开探讨。

一、全真道对传统道教的继承与变革

全真道是在金与南宋对峙、北部中国落于异族统治的特殊历史环境下,由陕西人王重阳创立的一派新道教。若就王重阳创教之初意而言,确切地说是一种新宗教,而非一派新道教。其创教之初意,本非因目睹道教之流弊而奋起改革之,而是所谓“苟全性命于乱世”,亦即在残酷而浊乱的社会环境中,既要维护自我道德良知的尊严,不因世乱而肆意逞其奸宄,又要建立一处安身立命之所,使漂泊的身心得以安顿。围绕这层创教之意,王重阳“不主一相,不居一教”^①,高举“三教一家”之标帜,推阐其性命全真之教旨,在思想上与儒释道三家都具有程度不等的继承关系,即采撷三教之思想,用以解决国破家亡时知识分子所普遍感受到的问题。这种新宗教,是因应时代需要从民间兴起的,与三教的联系主要在思想文化方面,而非教派或师资传承。

全真道之归属于道教,起因于王重阳得吕洞宾传授内丹秘诀之传说,至弟子王处一于其故居建灵虚观时,住持者始受度为道士,元初丘处机掌教,

^① 金哀宗天兴元年(1232年)刘祖谦撰《终南山重阳祖师仙迹记》,转引自陈垣编《道家金石略》第460页,文物出版社1988年版。下引此书只注页码。

乃正式归本道宗，“付之道教”。^①

所谓钟吕传授，大概出于王重阳的暗示，其弟子辈确认之，及全真家归本道教，遂为其道脉源流之定案。传授的故事，毫无疑问出于依托，不能视为真实的师资传承。但是，王重阳之所以依托钟离权、吕洞宾等，而非其他的神仙佛祖，却也反映出一些值得研究的问题。

其一，关于钟吕的神仙传说，自五代宋初以来即已广泛流传。钟吕信仰既有很深厚的群众基础，同时，内丹家也多附会其事，形成所谓钟吕金丹派，著述则有《灵宝毕法》、《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》等，大约都是五代北宋时的作品。因为有这样的历史前因，可信王重阳之依托钟吕，有方便设教之意。而且王重阳本人也确实通权达变，例如在感化马珏等人，创立教派时，便制造了很多宗教奇迹，吸引徒众。此即刘祖谦《终南山重阳仙迹记》所说：

虑夫大音不入俚耳，至言不契众心，故多为玩世辞语，使人喜闻而易入。其变异谈诡，千态万状，不可穷诘。……权智倒横直竖，均于扶世立教，良有以也。^②

就王重阳作为一个宗教家而言，通权智的表现在于因势利导，以民众喜闻乐见的形式宣教布化。而另一方面，其所因之势之所以是钟吕一系的内丹神仙，也正说明道教作为中国的本土宗教，符合中国人的宗教意识，有其根深蒂固的社会基础。

其二，王重阳依托钟吕，也反映出一种思想倾向性，即在三教中，对道教

^① 《甘水仙源录》卷1刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》：“丹阳东归，长春因刘蒋故庵大加营葺，玉阳又请额为灵虚观，凡住持者，始受度为道士，以奉香火。”同书卷10宋子贞《顺德府通真观碑》：“金正隆间，重阳祖师王公，以师心自得之学，阐化于关右，制以强名，谓之全真，当时未甚知贵。国朝启运之初，其门人丘长春首被征聘，仍付之道教，天下翕然宗之。”（《道藏》第19册，第726、805页）

^② 《道藏》第19册，第726页。制造宗教奇迹以方便设教的实际效果，我们可以从一个典型的事例中看出来。据至治元年（1321年）杨载撰《长春道院记》引其主人钱塘郑某自述云：“仆幼时闻北方人为全真教，其祖师则长春丘真人，得炼气养神之道，人灰不焦，人水不濡，出入有无，变化不测，寿无所止极，与天地终始，心甚慕焉。父故将家，将卒千人，戍守岩陵，因病免官。其军之大将，将以仆名闻朝廷，予父旧卒，使袭父官。仆自念苟学道有功得如丘真人，虽贵为王侯，犹不足比拟，何有于列校哉？廉系于此，终不得为所欲学者矣。遁去至永嘉，师受道要，居密室中累年。一旦心跃然思归，不可制止，归则父母皆已卒葬。慨然叹曰：身无却顾之忧，吾道其遂成乎！于是益务远游。”（陈垣《道家金石略》，第757页）全真道修炼神仙的传闻，在遥远的南方尚且有此吸引力，在北方就益可想见了。丘处机亦有诗云：“建德随方料物宜，因时设教从人乐。”（《磻溪集》卷3《先天吟》，《道藏》第25册，第822页）可以互证。

的内丹性命之学有更多的认同。这一点,从王重阳及其门徒的诗文集中可以得到很多印证,从所谓钟吕传授的成因上也可以初见端倪。关于钟吕传授之说,我们首先可以参证王重阳所作的《了了歌》。其中说:

汉正阳兮为的祖,唐纯阳兮做师父,燕国海蟾兮是叔主,终南重阳兮弟子聚。为弟子,便归依,侍奉三师合圣机。^①

正阳、纯阳、海蟾,分别是钟离权、吕洞宾和刘哲的道号。据传说,钟离权是汉朝将军,吕洞宾是唐代进士,刘哲则是五代时燕国的丞相。从王重阳据信传说而称钟吕年代为汉唐来看,主要意图似乎在于标识其教法之历史渊源及主旨,而不在于造说某种师承关系,否则,汉唐时的钟吕如何向生当金朝的王重阳直接传授道法呢?反而启人疑窦。教法主旨即内丹性命之学。钟吕刘都是传说中的内丹宗师,而此《了了歌》的下文,即其所谓“圣机”,也同样是内丹家修炼性命的一些体验。

最终将历史渊源坐实为师资传承,起因于另一则传说,即所谓甘河遇仙。传说的最初出处,大概是王重阳的一些模糊自述,如其《遇师》诗说:“四旬八上始遭逢,口诀传来便有功。一粒丹砂色愈好,玉华山上现殷红。”^②这首诗自述其四十八岁时得传内丹口诀之事,但没有说明传授者何人。至其弟子辈,则指实传授者即吕洞宾。如王处一说:“我师弘道立全真,始遇纯阳得秘文。”^③谭处端说:“吾门三祖,是钟吕海蟾,相传玄奥。师父重阳传妙语,提挈同超三岛。”^④不但传授关系被确认,而且传授的情节也被敷衍为故事,即甘河镇酒肆两遇真仙传授秘文云云。^⑤而真仙即吕洞宾,如大定十五年(1175年)孙谦勉所撰碑文说:“昔重阳先生尝两遇吕真人,遽然入道。”^⑥

从传授之说的成因看,可知其说出于王重阳师徒的编造。而编造此说的出发点,则除方便设教的一方面外,还有他们自己主观上对于内丹性命之学的认同感和归依感。也唯其如此,所以传授的内容是内丹口诀,而非其

① 《重阳全真集》卷9,《道藏》第25册,第736页。

② 《重阳全真集》卷2,《道藏》第25册,第701页。

③ 《云光集》卷1《全真》,《道藏》第25册,第649页。

④ 《水云集》卷中《醉江月》,《道藏》第25册,第852页。

⑤ 见金源琦《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》,载《甘水仙源录》卷1,《道藏》第19册,第723页。

⑥ 《四仙碑》,见陈垣《道家金石略》,第430页。

他。^①如果说方便设教是出于因势利导的客观需要,是广泛的信众基础使之不得不然,那么认同于内丹性命之学则是一种主观自觉的选择,而这一点,又与内丹道对于处乱世的特有魅力分不开。

其三,内丹道对于处乱世逆境的特有魅力,根源于离乱时代中人们对身心归宿问题的特殊关注。关于这方面,备涉金元丧乱之苦痛,目睹世道兴衰的元好问,曾有一些议论,很富有启发性。其说云:

贞元、正隆来,又有全真家之教。咸阳人王中孚倡之,谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说,而无黄冠襦袿之妄;参以禅定之习,而无头陀缚律之苦。耕田凿井,从身以自养,推有余以及之人,视世间扰扰者差若省便然。故堕窳之人,翕然从之。南际淮,北至朔漠,西向秦,东向海,山林城市,庐舍相望,什百为偶,甲乙授受,牢不可破。上之人亦尝惧其有张角斗米之变,著令以止绝之。当时将相大臣有为主张者,故已绝而复存,稍微而更炽。五七十年以来,盖不可复动矣。贞祐丧乱之后,荡然无纪纲文章,蚩蚩之民,靡所趣向,为之教者独是家而已。……呜呼!先哲王之道,中邦之正,扫地之日久矣,是家何为者,乃人敬而家事之?殆攻劫争夺之际,天以神道设教,以弭勇斗嗜杀者之心耶?抑三纲五常将遂湮灭,颠倒错乱,人与物胥而为一也?不然,则盛衰消长,有数存焉于其间,亦难于为言也已。^②

根据元好问的叙述,自金宣宗贞祐年间蒙古在大漠兴起、兵乱频仍之后,社会的政治秩序和道德秩序都受到极大的破坏,民众生存在一片迷离茫然之中,既没有生活规则,也失去了生活的方向。当此时势,儒家的三纲五常之教近乎湮灭,根本不能对丧乱的世道人心发挥作用,而真正在社会上推行教化的,竟然只有全真一家。全真家如何推行教化呢?曰“视世间扰扰者差若省便然”。这句话的意思,据陈垣先生的案语解释,是“根本义与实修法、处生法”。处生法即“耕田凿井,从身以自养”云云,也就是发动社会自组织,诸如一村信众推举一人为“会首”,将宗教组织与社会组织结合起来等,由此创造相对安定的生存环境,使劫后余生的民众在身心两方面都有所归依。在元好问看来,全真道的教义和教法都没有深奥之处,但在此丧乱的时代里,却发挥着传统而且也是正统的儒家所不能发挥的教化作用,以至人敬而家事之。对于世道的如此变故,元好问作为一个既关心世道兴衰又受过

① 吕洞宾又相传为剑仙,道流亦有托称其事者,如《古神仙身事歌》批评当时道流说:“或称异代永年人,剑诀曾传遇洞宾。”(《道藏》第4册,第883页)

② 《紫微观记》,陈垣《道家金石略》,第475页。

良好儒学教育的学者,似乎很难理解,以至悲叹三纲五常将遂湮灭,人类将要堕落为无知无情之物。这种忧愤情绪,反映出元好问内心的沉重思索:儒家人伦之道本为致世太平而设,又何以不能应于世、用于时,以至世道丧乱而仅有此全真之教拯救之?因为思考的焦点在儒家人伦之道的时代命运上,所以元好问对全真道何以如此兴盛的问题,感到很困惑,虽然展开过思考,但找不到一个自我信服的答案。

然而,元好问以其真切的时代感受所提出来的问题,对于我们来说不但富有启发性,从某种意义上甚至也可以说具有挑战性——正如许多有意义的问题对于思想者的挑战一样。而以元好问提出问题时的沉重感,真正的回答也许应寓寄在对于全真道性命之学的系统研述之中,不可轻率。但我们可以超越其特定时代里的特殊情结,试图以一个理解者而非感受者的心态就这个问题泛议大略。

中国的儒释道三教,都关注安身立命之道。儒家的安身立命之道,简单地说就是修齐治平,态度是入世的。一般说来,这种入世的态度,注定了儒家的安身立命之道既以致世太平为目的,也以世道太平作为先决条件,而在世道丧乱不可入的时代里,则因无所依托而产生内心的忧愤。佛教的态度正与儒家相反,是出世的。按照儒家的安身立命之道去衡量,佛教对于世事的超越态度可谓近乎冷漠,所以,如果从佛学思想而非其方便法门的角度看,佛教只能是少数思想家的宗教,或者说佛教真正试图解决的,是那些只有少数思想家才能够意识到的问题。道教的态度介于儒释之间,其安身立命之道是实现性命本真,所以既不甘陷溺于世道而难以自拔,也不愿刻意追求超越而造成情感上的空豁。如果将三教的差别表述得更形象些,则儒家之圣人是现实世界的师表,佛教之佛祖是彼岸世界的超人,而道教之神仙则是现实世界的超人。道教的这种处世态度和安身立命之道,发源于先秦道家,当世道丧乱、儒术难行时,它往往成为知识分子的必然选择,于是有战国时道家之兴起,魏晋时玄学之兴起。而自五代以降,内丹道乃以其独具特色的性命之学,集中体现出道教的处世态度和安身立命之道,成为丧乱时代里聊以自慰身心的人生选择。

由此回到金元之际全真道何以兴盛的问题上。如前所述,全真道在一片兵乱杀戮的时代环境中,推行一套发动社会自组织的“处生法”,这对于创造相对安定的生存环境,发挥了重要的作用。但仅此还不够,还只是邬堡自防或集体性的遁世,如晋永嘉之乱中郗鉴所为相似,^①不能更大范围地克服

^① 《晋书·郗鉴传》：“于时所在饥荒……遂共推鉴为主，举千余家俱避难鲁之峯山。”

社会冲突,也就不能形成全真道“南际淮,北至朔漠”的发展盛势。与“处生法”相对,全真道还有其“根本义”,此即元好问所谓“渊静之说”,结合于王重阳师徒的诗文著述来看,也即是内丹性命之学。此种“根本义”,是全真道立教的精神信仰,也是其社会自组织或教团组织在思想上所以具有凝聚力的内在依据。而此种精神信仰之所以能够被社会普遍接受,简言之,是因为它符合离乱时代的需要,能够回应这种时代人们对于身心归宿问题的特殊关注。元初王若虚在《赵州齐参谋新修悟真庵记》中所表达的思想情绪,可以作为例证。其说云:

抑予衰矣,险阻备尝,烦劳久厌,阅兴亡之大变,悟荣辱之真空,残喘仅存,百念灰冷,方当脱屣俗累,优游潇洒以毕其余生。虽不足与闻玄理,厕迹羽流,而杖履往来,陪君为方外之交,庶无愧焉。^①

王若虚不入全真教门而为全真道士,但在饱经人世艰难之后,却对全真教旨产生了很深的认同。这种现象,在金元之际十分普遍,其甚者遂乃为全真道士,即如虞集《非非子幽室志》所说:“士有识变乱之机者,往往从之。”^②

由上述三个方面,我们既可以概见全真道在金元之际所由兴的时代机缘,同时对王重阳师徒依托钟吕一系内丹道的所以然之故,也有一个初步的理解。而由此依托以及传承关系的确认,全真家自然就入于道教系统,被理解为道教文化流脉的沿续,上承道门先贤之教旨,扫落北宋符箓派道教之虚诞。与传统道教形成一种继承与变革关系。如元代全真道士彭志祖撰《通真观碑》说:

窃尝谓全真之教,自开辟两仪,此理已具,凡主盟斯道者,代不乏人。我□□□祖立言垂训之后,文、庚、庄、列四子张而翼之,汉魏唐宋以来,张道陵、寇谦之、杜光庭、陈图南辈,迭起而弘畅之。至金源氏,重阳王祖师度高弟曰丹阳、曰长真、曰长生、曰长春、曰玉阳、曰太古,相继而布护之,其教遂大行于世。^③

此就继承的一面而言,说明全真教旨源远流长。若相对于北宋符箓派道教

① 陈垣《道家金石略》,第466页。

② 陈垣《道家金石略》,第796页。识变乱之机而依于全真性命之学,可以李道谦作为典型的例子,《玄明文靖天乐真人李公道行铭并序》说:“天兴癸巳金亡,朝廷遣使区别四民,凡衣冠道释之流寓者异籍之。公在儒者籍,时兵事方殷,遂改着道者服,以谓世利多累,弗若究性命之真,终已可乐无穷也。”(《道家金石略》,第714页)又,姬志真《云山集》卷8《巢云遇真记》,是一篇避世入道的小说,从中颇可看出全真道士寻求性命本真的心理活动。见《道藏》第25册,第420页。

③ 陈垣《道家金石略》,第602页。

来说,则为革除其流弊,如虞集《非非子幽室志》说:

汉代所谓道家之言,盖以黄老为宗,清静无为为本。其流弊以长生不死为要,谓之金丹。金表不坏,丹言纯阳也。其后变为禁祝祷祈、章醮符篆之类,抑末之甚矣。昔者汴宋之将亡,而道士家之说,诡幻益甚。乃有豪杰之士,佯狂玩世,志之所存,则求返其真而已,谓之全真。^①

同样的批评,也可见于元好问的《紫微观记》等。盖北宋自真宗、徽宗相继崇道,符篆派道教甚嚣尘上,其事之迂怪虚诞,具载于史乘。结合于北宋符篆派道教之倾失来看全真道之兴起,可以说是道教的倾而复正,革除流弊以重获新生。

比较而言,全真道革除符篆派流弊的一面,相对容易理解,只要我们把握住其中的新旧之限,大体上也就能够理解革除流弊的实质。北宋符篆派道教作为旧道教,因北宋朝廷的扶持而嚣张,又因北宋政权的灭亡而消散,全真道则是在其消散后由民间兴起的新道教,源流上与之没有瓜葛,教旨也与之迥异,可谓之以新生道教摆脱旧道教的种种积习,豁然拓开新局。而全真道与隋唐以来内丹道的继承与变革关系,则相对复杂些,有必要进行较详的疏释。

由全真道托称得传钟吕内丹秘诀,可知其教旨对内丹道的思想理论有所继承。但这还只是一种粗略的判断,并不能因此知悉其继承的真实内容。有学者从内丹功法上理解这种继承关系,认为全真道丹法与钟吕派相同或相近。我以为这种理解方式并不可靠。因为第一,所谓钟吕金丹派,本身就钟吕传说和信仰为核心,由五代北宋内丹家敷衍附会而成的。它只是对五代以后内丹道的一种代名词性的统称,并非实有其宗派。因此之故,其内部的丹法并不统一,不但在火候法度及药物上有主心主肾、炼精炼气等差别,甚至其中还包括阴阳与清修两大派。所以单从丹法上理解,有很大的随意性。第二,所谓王重阳得吕洞宾传授丹诀,本来就出于依托,并不存在真实的丹诀授受关系,而只表明王重阳对内丹性命之学有某种特殊的认同感和归依感。既然如此,我们就没有必要纠缠于授受的具体内容,而应该致思于其所认同的思想理论,亦即从思想理论上探讨其继承关系。前者外实而内虚,后者外虚而内实。考察全真道与传统道教的源流关系,此中虚实是一个大分际,须有所辨识。

从金元全真道著述看,也唯其着眼于思想理论,站在秉本执要的高度

^① 陈垣《道家金石略》,第796页。

上,才能够对其教旨及历史渊源有一个较为通透的理解,否则辩末而不知本,必多所执泥。而考察其思想理论,我们首先会遇到的就是其天道观问题。正如许多教理体系和思想体系一样,这个问题也是全真道的言之宗、事之主。

全真道的天道观,简言之就是肯定天地阴阳造化之理的存在,而修持则为体天道而行之。此与隋唐以来内丹道的基本理论,可谓一脉相承。我们举例以明之。王重阳《金锁玉关诀》说:

有天地,有日月,有水火,有阴阳,谓之真道。经云:纯阳而不生,纯阴而不长,阴阳和合者,能生万物。^①

今修行者不知身从何得,性命缘何生,诀曰:皆不离阴阳所生。^②

夫人之一身,皆具天地之理。天地所以含养万物,万物所以盈天地间,其天地之高明广大,未尝为万物所蔽。修行之人凡应万事,亦当体之。^③

马珏《丹阳真人直言》说:

十二时辰天地运行,斡旋造化,还有息否?凡行道之人,切须象天之道,亦要十二时中无暂停住,自己斡旋造化,常要清静,莫起纤毫尘念,乃是修行。^④

这些说法,将全真道的天道观表述得清楚明白,即充分肯定天地阴阳造化之理的存在。如果进一步分析,则这种天道观又不仅仅是认识论意义上的,而是被作为性命修养的思想前提,与其内丹性命学说密切相关。从天道观到性命修养,可以用马珏的一句话简括之,即所谓“常处无为清静自然之理”^⑤。这种思想之渊源于先秦道家,契合于隋唐以降内丹道,盖不言而喻。

王重阳和马珏的这些论述,可以说是将内丹道的思想理论化开来,变成自己的体验和证悟,所以其思想渊源不甚明显,以至有人称王重阳是以“师心自得之学”立教,拟配于禅宗之六祖惠能。其实,不论是惠能还是王重阳,所谓惊人一悟都只是摆脱原本笼罩在思想理论之上的学术形式,直指出思想理论的核心内容,并非无源之水。就全真道而言,我们可以举郝大通为

① 《道藏》第25册,第800页。

② 《道藏》第25册,第799页。

③ 《道藏》第25册,第798页。

④ 《道藏》第32册,第155页。

⑤ 《道藏》第32册,第155页。

例,以见其思想理论的学术渊源之所自。在王重阳及其弟子七真中,郝大通最重学术研究,著作的学术性也最强。^①而由其学术所表征出的思想渊源,即是《周易》和《周易参同契》。郝大通在《太古集》自序中说:

予尝研精《周易》,删正义以为《参同》,画两仪四象、三才八卦、六律九宫、七政五行、星辰张布、日月度躔、有无混成,以为图象。^②

这些图式,为推陈《易》道而作,今存于《太古集》中。其理旨则曰:

气象莫大乎天地,变通莫大乎阴阳。天地之英华,阴阳之根本,二气之谓也。木龙金虎、赤凤乌龟,四象之谓也。六七八九,其数之谓也。刀圭铅汞,生成备物之谓也。神遇气交,性命之谓也。紫府丹官……皆五行造化之谓也。大抵动静两忘,性圆命固,契乎自然。^③

郝大通在《周易参同契简要释义序》中,又就道与教二者的关系问题说:

教者道之所以生也。道本无名,强名曰道;教本无形,假言显教。教入精粹,备包有无,故以无言之存乎道体,以有言之存乎器用。体之以为无,用之以为利。若曰有形生于无形,则乾坤安从而生?用教化于无知,则真知安从而出?^④

通过这种研寻学术的形式,郝大通突出强调了两点。第一,教之所以设,有其天地阴阳的造化之道作为依据,并非无故凿空而得。第二,教之所以设又有其思想传统或渊源,并非横空出世。渊源所自,即《周易》与《周易参同契》。对此二书,郝大通都采取提摄旨要的方式,不作章句训诂,但这并不妨碍他推阐经典、揭明传统的思想实质。而其文集之所以名曰“太古”,立意也正在于“务使将来慕道君子知其不虚为者也”。^⑤

郝大通推阐《周易》及《周易参同契》的学术,并非出于王重阳的传授,在王重阳及七真著作中,甚至显得很特别,这是否说明所谓思想渊源只是郝大通个人的,并不反映全真教旨之整体?我想,这是一个如何理解的问题,而

① 元好问评郝大通有云:“今《太古集》所载言词,往往深入理窟,其以古道自任,有不可诬者。”又云:“真人平生笃于大《易》之学,其以古道自期者盖天性然。余尝读《太古集》,见其论超诣,非今日披裘拥絮,囚首丧面者之所可万一。”(《太古观记》、《太古尝铭》,陈垣《道家金石略》第483页)清人陈铭珪评郝大通亦云:“至其所论述,学问文词,比诸真为独优。”(《长春道教源流》第48页,《道教研究资料》第二辑,台湾艺文印书馆1974年版)

② 《道藏》第25册,第867页。

③ 《道藏》第25册,第867页。

④ 《道藏》第25册,第868页。

⑤ 《道藏》第25册,第867页。

不是考证的问题。依元好问的理解，郝大通之好《易》学、崇尚古道，是天性使之然。^① 这就郝大通的个人情趣而言，虽然也有道理，但没有放到早期全真道之整体中去分析，所以难免片面。清人陈铭珪理解郝大通的学术则曰：“推其用意，实欲举魏张合之于重阳之学。”^② 魏即魏伯阳，张是张伯端。这个理解，大致是准确的。因为郝大通与王重阳等人的基本思想既然一致，差别只在于表现形式不同而已，我们就有理由将郝大通特殊的学术形式理解为对王重阳所立教旨的一种学理化诠释，以此揭明其内丹性命之学的传统渊源。传统渊源可以推魏伯阳、张伯端作为代表，而实则隋唐以来《参同契》流系之内丹道尔。

全真道继承内丹道传统的一面已如上述，其变革的一面则可以从深浅两层去看。就其浅者而言，全真道反对内丹不同流派的各种杂术及隐语譬喻，直以心性清静体悟造化为修炼之本，可以说是化繁为简。就其深者而言，则是既以修炼神仙入说，而归旨又超越神仙信仰，凸现出自全性命本真的教旨。元代全真道士姬志真对其祖师教旨的理解，可以作为参证：

尝试论之，世人所谓得道者，必详其迹之所为；所谓得仙者，必议事之怪诞；所谓长生者，必欲留形住世而已。殊不知神变出异，幻感靡常，乃好奇者之所慕，诚道家之所谓狡狴也。至于自本自根，自亘古以固存而不坏者，岂寻俗之所易见易知哉？祖师之来，传此而已。则气运之变不可役，化机之动未始出，逍遥于广漠之乡，放任于旷垠之野，隐显莫测，应变无方，细入毫芒，大包宇宙，在有非有，居空不空，清静本然，古今常若。祖师以此立本，以此应世。^③

据此以论全真道对于传统内丹道的变革，可以说是超越神仙信仰，在精神理念上复归于先秦道家，从而实现其旨趣之升华。这种旨趣升华和精神理念的发扬，使内丹道从神仙秘术的封闭状态中开放出来，作为一种思想文化面对社会生活中的身心归宿问题，融入社会生活。

以上就全真道对于传统道教，尤其是对内丹性命之学的继承与变革问题进行讨论。通过讨论，我们对全真道的产生可有一粗略了解。从继承的方面看，全真道的基本思想渊源于《参同契》流系的内丹性命之学，推阐之以满足战乱时代人们对于身心归宿问题的特殊关注。而从变革的方面看，全真道作为宋金对峙、金元交战之特殊历史环境下的产物，并不局趣于隐居修

① 《道藏》第25册，第867页。

② 《长春道教源流》，第48页。

③ 《云山集》卷7《重阳祖师开道碑》，《道藏》第25册，第412页。

仙,而是推而广之,以内修性命之真作为丧乱时代的安身立命之道。此一种变革,使内丹道走出教门,面向社会,使其思想理论与社会生活发生更广泛的关系,既为内丹道创造了更加广阔的展现领域,同时也拓展出新的思维空间。

二、三教一家与全真宗旨

思维空间的拓展反映在全真教义中,一个重要的方面就是其教虽渊源于内丹性命之学,但无门户之见,而倡导“三教一家”,对三教文化采取兼容的态度。兼容不等于杂糅,而是有所提升,从而自立一家新教旨,曰“全真”。由此深入到全真道内部探讨其立教宗旨,我们首先就会遇到这样一个问题:全真道如何从“三教一家”的思维空间中熔炼出一家新教旨?

从思想史上看,三教合流是中唐以降的一股思潮,在不同的思想流派中都有所反映。但是,各思想流派又都有自己的基本立场、融合三教的特定角度以及理论层面等,所以合流并不意味着三教已彻底打成一片,而是既有反映时代思潮的共性,又有符合各自传统特征的个性。就其共性而言,第一是在思想理论上三教可以相互借鉴,第二是在安身立命的意义上三教可以彼此认同。就其个性而言,凡属于儒家的思想流派,除吸收佛道二教的某些理论和思维模式之外,主要是从佐时宣化、诱掖人心的意义上肯定佛道二教的合理性。而属于佛教的思想流派,大抵皆据其真俗不二之说承认儒道二教,即二教为“俗谛”,而佛教统合真俗,所以三教可以合一。至于道教,则认为一切教法所由建立的依据,都是宇宙本元之“道”,所以常借荀子所谓“天下无二道”以人说,也就是按照道教所信奉的“道”将三教统合起来。这些个性,反映出各思想流派在同一种话题下所表达的不同义理内涵。从宏观把握理论思潮的角度看,抓住三教合流的主题是重要的,而从研述某一思想流派的角度看,发掘其义理内涵的重要性则相对凸现出来,否则习而不察,容易流于空泛。那么,全真道所谓“三教一家”的义理内涵又是什么呢?

据刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》载,王重阳在创立全真道之前,曾于其所居“活死人墓”四隅各植海棠一株,曰:“吾将来使四海教风为一家尔。”^①结合于王重阳早年意气雄豪的性情来看,可信其有此惊人之事和惊人之语。而且稍后在山东所创教会,也例皆冠以三教之名,如在文登所建的“三教七宝会”、在莱州所建的“三教平等会”等。金源琦叙其事,并议论说:

凡立会必以三教名之者,厥有旨哉。真人者,盖子思、达磨之徒欤!

^① 《道藏》第19册,第726页。

足见其冲虚明妙，寂静圆融，不独居一教也。^①

所谓“冲虚明妙，寂静圆融”，是就王重阳的胸襟气度和洞达的识度而说的。这种气度和识度，决定了全真道所谓“三教一家”从一开始就不只是克服其分别相，以调和三教为目的，而是在调和的基础上开显出全真之理，从而超越三教，不在其脚下盘旋。王重阳有诗曰：

心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时何有异，妙玄通后更无加。般般物物俱休著，净净清清最好夸。亘劫真人重出现，这回复得跨云霞。^②

这首诗，可以按照三层意境去理解。第一层意境是“三教搜来做一家”，反映出王重阳的胸襟气度，能着眼于广阔的思维空间，不局趣在偏狭的教派门户之中。第二层意境是“义理显时何有异”，反映出王重阳洞达的识度，能致思于三教之理旨，不拘执于言诠象辩，所谓“义理”，也即其性命全真之说。第三层意境即“跨云霞”，表征出王重阳超逸三教之上的风发意气，有一种高蹈遐飞的精神况味，不为三教作辅臣。这样三层意境，是王重阳此类诗的常例。复举三首为证。《答战公问先释道后》说：

释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。马子休令川拔棹，猿儿莫似浪淘沙。慧灯放出腾霄外，照断繁云见彩霞。^③

《孙公问三教》说：

儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。精神烝候谁能比，日月星辰自可同。达理识文清净得，晴空上面观虚空。^④

《问禅道者何》说：

禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士，道禅一得自真僧。道情浓处澄还净，禅味何时净复澄。咄了禅禅并道道，自然到彼

① 《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》，《道藏》第19册，第724页。

② 《重阳全真集》卷1《永学道人》，《道藏》第25册，第696页。按同卷又有《示学道人》诗，“永学”或为“示学”之讹。

③ 《重阳全真集》卷1《永学道人》，《道藏》第25册，第691页。“马子”、“猿儿”指心意，化用心猿意马。

④ 《道藏》第25册，第693页。

便超升。^①

这些诗,有着相同的三层意境之结构模式,即由三教一家人说,复以开显全真妙理为介,而归趣于超逸三教之上。同样的结构模式,也可见于王重阳弟子的诗作,如谭处端之诗云:“三教由来总一家,道禅清静不相差;仲尼百行通幽理,悟者人人跨彩霞。”^②

从某种意义上说,调和三教只是对待不同文化传统的一种态度,是由时代思潮所拓展的思维空间,如果不能由之熔炼出新理旨,从中有所创获,那么调和就只是回避固有分歧的乡愿心态,本身并没有太重要的理论意义。站在这个角度看王重阳所谓“三教一家”,其意义并不在于重复强调这个早已流为各派学者口中常谈的口号本身,而在于开显出全真之理。换言之也可以说,全真之理即其“三教一家”的义理内涵。

进而言之,王重阳推陈出新,开显出全真教理,又与他超逸三教之上,不在古人脚下盘旋的意趣分不开。此种意趣,从哲学思想的层面讲,就是彰显出主体精神,克服因教派偏见而造成的蔽障。王重阳有诗告诫学道者,谓之“在俗本来无一罪,盖缘学道万重增”。学道之所以反添罪过,是因为学道者有教派偏见,即所谓“难晓儒门空怯士,不通释路却嫌僧”,^③因偏见而生爱憎,主体精神被教派情绪所束缚,学道也就成了悟道的蔽障。而一旦扫落蔽障,复现自我清静本来之面目,使主体精神获得自由,则非但三教之异固不足彼此矜持,而且三教之同或曰契合点,也就在对于自我清静本来的证悟之中,而不必撮取三教圣人之言辞相互比附。由此理解王重阳所谓“三教一家”,其诗文叙议固有三层意境,而精神理念又一以贯之,全真妙理的彰显,即是超逸于三教之上而调和三教。

由上述体会王重阳之运思,无疑具有某种顿悟圆融的特色,能于三教歧见纷争之中,以其全真之旨豁然开一新境界,则旧日种种习见,冰释无遗。此种顿悟圆融的运思,可能是长期积疑的思维突变,其心领神会之精妙意蕴,具有某种超然言象之外的精神况味,足以遗落步趋而进的思想逻辑。但我们站在研述其理旨的角度,却不能不在言象间搜寻,探讨其思想逻辑,疏释其全真理旨之内涵。

关于全真理旨,金元时学者已是见仁见智,互有不同。产生这种现象的原因,第一是学者的视角不尽相同,第二是全真理旨本身也在发展变化之

① 《道藏》第25册,第694页。

② 《水云集》卷上《三教》,《道藏》第25册,第849页。

③ 《重阳全真集》卷1《永学道人》,《道藏》第25册,第696页。

中,并非一成不变。元王恽说:

全真为教,始以修真绝俗,远引高蹈,灭景山林,如标枝野鹿,漠然不与世接。果哉,未之难矣。终之混迹人间,蝉蜕泥滓,以兼善济物为日用之方,岂以道真治身,以绪余为国,以土苴治天下乎?不然,天命之性,有物有则,彝伦一叙,终不得而弊之耶?^①

这是就其教旨之历史发展说的。全真道在王重阳和马丹阳掌教之早期,主要表现为自全性命本真,而自元初丘长春掌教之后,则“以兼善济物为日用之方”。对于全真教旨的这一变化,很多学者都从掌教者的个人性情和得世主知遇的角度进行解释,此说虽亦不无道理,但似乎没有王恽的见解深刻。盖早期全真道当宋金对峙、金元交战之际,天下丧乱,世道艰难,生存环境十分恶劣,所以务以自全性命为归旨。而在元朝统一之后,虽然仍有尖锐的民族矛盾,但社会毕竟走出了相互剽掠劫杀的恶性循环,这时候,曾遭受严重践踏的人文情感和被彻底破坏的人伦秩序,开始有所复苏,所以全真道也由远引高蹈一变而为混迹人间。全真教旨的这一发展过程,从根本上说是由社会现实决定的,而其表现,则是由追求本真发展为追求真与善的统一。

所谓追求本真,是在社会的文明规范已彻底沦丧,生存既没有规则也失去方向的境况下,对于性命根源和自全性命之道的寻求。这种寻求也许没有重建文明规范的恢宏气韵,但它一片迷茫中,为漂泊的身心找到一个本真意义上的基本点,作为生存的精神依据,对于整合漂浮离乱的世道人心,也自有其不容否认的意义。如王奂说:

人心何尝不善,而所以为善者,顾时之何如耳。方功利驰逐之秋,而矜缴已施,陷井步设,则高举遐飞之士,不得不隐于尘外,此又必然之理也。然则古之所谓避地避言者,其今之全真之教所由兴耶。或者例以迹而疑其心,是殆见其善者机也。使有志于世者,诚能审涵养勤恪之为常,达推移扩充之为变,率其弟子如全真之属,重道尊师,化其邻里,如全真之徒,真履实践,朝夕以无间,举动以相先,而能不失其孝悌忠信之实,则一身之计可以移之于一家,一家之事可以移之于一国,一国之政可以充之于天下矣。^②

早期全真道有隐逸遁世的倾向,但其所以为隐逸,又与孤隐独游者不同,即并非自适于山泽林藪之间,而是隐于民间社会,以其全真理旨诱导人心、诱

① 《甘水仙源录》卷9《卫州胙城县灵虚观碑》,《道藏》第19册,第799页。

② 《甘水仙源录》卷10《重修太清观记》,《道藏》第19册,第806页。

化风俗。因为隐逸中有其全真理旨作为内在的精神追求,并非简单逃避社会性的灾难,行为上也不是邈然不与世接,所以能化导时俗,为恢复社会生活的正常秩序,开辟一条途径。

内在的精神追求和外在的行为方式,反映出早期全真道似隐而非隐的特征。就其行为方式而言,大抵以勤苦自励,脱身于混乱时代的功利追逐之外。这方面,金元时学者有很多叙议。如辛愿说:

今所谓全真氏,虽为近出,大能备赅黄帝老聃之蕴。然则涉世制行,殊有可喜者,其逊让似儒,其勤苦似墨,其慈爱似佛,至于块守质朴,澹无营为,则又类夫修混沌者。异于畔岸以为高,黠滑以为通,诡诞以为了,惊聋眩瞽,盗取声利,抗颜自得而不知愧耻者远甚。^①

元好问说:

全真道有取于老佛家之间,故其寒饿憔悴,痛自黔黜,若枯寂头陀然。及有得也,树林水鸟,竹木瓦石之所感触,则能颖脱,缚律自解,心光晔然,普照六合,亦与头陀得道者无异。^②

袁桷说:

北祖全真,其学首以耐劳苦、力耕作,故凡居处服食,非其所自为不敢享,蓬垢疏糲,绝忧患慕羨,人所不堪者能安之,调伏摄持,将以复其性,死生寿夭,泊然无系念,骎骎乎竺乾氏之学矣。^③

全真道苦身励行,与苦行僧相似,这是就其日常行为说的。全真家之得道往往偶然触发,与禅僧相似,这是就其修持方式说的。全真道的许多方面,都可与佛教相类比,而与世俗生活迥异。这种可比较性,为叙述全真道提供了方便。而通过这样的叙述,则使人对全真道的外在行为方式产生一梗概性的了解,即勤苦自励的隐逸中,有其宗教性的修持,有其节操,非欺世盗名者可比。修持有取于佛道之间,而以“复其性”为根趣。

所谓“复其性”,也可以说就是早期全真道内在的精神追求。元王滋在《重阳教化集后序》中评议王重阳著述,有云:

大率皆以刳心遗形,忘情割爱,啬神挫锐,体虚观妙为本。其要在

① 《甘水仙源录》卷9《大金陝州修灵虚观记》,《道藏》第19册,第803页。

② 《甘水仙源录》卷4《离峰子于公墓铭》,《道藏》第19册,第750页。

③ 《清容居士集·野月观记》,转引自清陈铭珪《长春道教源流》,第5页,台湾艺文印书馆1973年版《道教研究资料》第二辑。

拯拔迷徒出离世网，使人人如孤云野鹤，飘然长往，摆脱种种习气，俾多生历劫攀缘爱念，如冰消瓦解，离一切染著，无一丝头许凝滞，则本来面目自然出现。此全真之大旨也。^①

元徐琰在《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》中则说：

道家者流，其源出于（若）老庄。后之人失其本旨，派而为方术，为符篆，为烧炼，为章醮，派愈分而迷愈远，其来久矣。迨乎金季，重阳真君不阶师友，一悟绝人，殆若天授。起于终南，达于昆崙，招其同类而开导之，煅炼之，创立一家之教曰全真。其修持大略，以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗。老氏所谓“知其雄，守其雌；知其白，守其黑；知其荣，守其辱”，“为道日损，损之又损，以至无为”。庄生所谓“游心于淡，合炁于漠，纯纯常常，乃比于狂”，“外天地，遗万物，深根宁极，才全而德不形者”，全真有之。老庄之道，于是乎始合。^②

此二家评述，所见似有不同。王滋之说，介乎庄禅之间，所谓剝心遗形，如孤云野鹤云云，符合庄子之精神旨趣，而使“多生历劫攀缘爱念，如冰消瓦解”，则近于禅宗。徐琰乃认为全真家根旨在于复老庄之古，契合老庄之道。这种见解方面的差别，相对于全真道内在的精神追求而言，是次要的，因为全真道是超逸于三教门户之上，吸收三教思想以解决特定时代的安身立命问题，所以其内在的精神追求，可以用三教的不同语言去诠释。换言之，诠释虽有各种语境差别，但无害于我们对全真道内在精神的理解，相反，从语境差别中我们倒可以发现一个共同点，即各家评述莫不集中到“性命”二字上。而其教之所以名“全真”，本旨也是就性命而言的。性命全真，即是其内在的精神追求。

《重阳真人授丹阳二十四诀》，是王重阳点化其首徒马丹阳的一份资料，其中有这样一段对话：

丹阳又问：“何为修行？”祖师答曰：“修者真身之道，行者是性命也，名为修行也。”丹阳又问：“何者名为长生不死？”祖师答曰：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”丹阳又问：“何名是道？”祖师答曰：“性命本宗，元无得失，巍不可测，妙不可言，乃为之道。”^③

王重阳在山东创建五个三教会时，曾发布《三州五会化缘榜》，其中说：

① 《道藏》第25册，第789页。

② 《甘水仙源录》卷3，《道藏》第19册，第740页。

③ 《道藏》第25册，第807页。

起置玉花、金莲社，在于两州，务要诸公认真性，养真气。诸公不晓真源，尽学旁门小术，此乃是作福养身之法，并不干修性命入道之事，稍微失错，转乖入道。诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼也，莫打坐也，莫学道，只要尘凡事屏除，只用心中清静两个字，其余都不是修行。^①

这两处训诫传道性的文字，针对的对象不同，其一是王重阳亲传门徒，其二是普通信众，但王重阳的立言宗旨却一以贯之，宗旨即性命全真。王重阳又有诗自吟，诗题《全真堂》，而吟咏的则是对自身性命的觉悟。^②

全真道由早期的自全性命本真，到丘处机掌教时“以兼善济物为日用之方”，是全真教史上具有重要意义的一次转化。根据本文题旨，我们不对转化前后的教风差异作具体的描述，只就转化中的人文情怀问题进行探讨。

早期的自全性命本真，可以说是全真立教之本旨。其本旨建立在“苟全性命于乱世”的思想情感上，表现为从浊乱现实中独立出来，做一个性命自由自主的人。因为是在全社会都处于思想迷茫的状态中强调精神独立，所以其教旨就不能不在实际上意味着要与社会现实保持距离——虽然早期全真道有其诱化世道人心的社会性功能，但这种功能是在使人的精神脱离社会现实之后才实现的。元道士姬志真的一段议论，可以作为对早期全真教旨的概括。其说云：

全真之旨，醞酿有年，薪焰相传，古今不绝。然藏身深杳，未易发畅者，盖葆光灭迹，遗物离人，而为于独者也。^③

所谓“为于独者”，更准确的理解应该是精神方面的，而非行为方面的。^④精神上的遗世独立与行为上的和光同尘，自先秦以来即是道家人生哲学的两个重要方面。^⑤这种人生哲学具有矛盾的性质，而以精神为内为本，以行为

① 《重阳教化集》卷3，《道藏》第25册，第788页。

② 诗曰：“堂名名号全真，寂正逍遥子细陈。岂用草茅遮雨露，亦非瓦屋度秋春。一间闲舍应难得，四假凡躯是此因。常盖常修安在地，任眠任宿不离身。有时觉后尤宽大，每到醒来愈爱亲。气血转流浑不漏，精神交结水无津。慧灯内照通三曜，福注长生六尘。自咽堂中心火灭，何妨窃寇积柴薪。”（《重阳全真集》卷1，《道藏》第25册，第697页）。

③ 《云山集》卷7《终南山楼云观碑》，《道藏》第25册，第412页。

④ 如《重阳立教十五论》说：“离凡世者，非身离也，言心地也。身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。得道之人，身在凡而心在圣境矣。今之人欲永不死而离凡世者，大愚，不达道理也。”（《道藏》第32册，第154页）宋德方亦有遗颂曰：“坦荡逍遥客，无拘自在仙。身似钻泥藕，心如出水莲。”（陈垣《道家金石略》，第485页《宋披道人颂》）

⑤ 姬志真也溯源于道家，谓之“其教以重玄向上为宗，以无为清静为常，以法相应感为本末，摭实去华，还淳返朴，得老氏之心印者欤？”（同前引）。

为外为末。

丘处机掌教后，“以兼善济物为日用之方”，表明全真道已走出傲睨一世的内心世界，而具有更浓烈的悲天悯人之情怀。元全真道士元和子在《长春观碑》中说：

全真之教，微妙玄通，广大悉备，在人贤者识其大，不贤者识其小。大抵绝贪去欲，返朴还淳，屈己从人，懋功崇德，则为游藩之渐。^①

所谓“游藩之渐”，出《庄子·大宗师》“吾愿游其藩”之说，藩指道之界域。^②以懋功崇德为游藩之渐，也就是以利益于社会民生的功德为修道之阶，^③这与早期全真家以清静内修性命为修道，在精神趣向上是颇有不同的。精神趣向的差异反映在思想情感上，就是悲天悯人的人文情怀更浓烈。这种情怀，在丘处机的一些诗作中被直抒出来。如其《阳九百六》诗说：

劫运天灾不可当，高真上圣救无方。直须受尽丰年孽，再得升平入道场。^④

《愍物二首》说：

天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦？万灵日夜相凌迟，饮气吞声死无语。仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。安得大千复混沌，免教造物生精灵。

呜呼天地广开辟，化出众生千百亿。暴恶相侵不暂停，循环受苦知何极。皇天后土皆有神，见死不救知何因？下土悲心却无福，徒劳日夜含酸辛。^⑤

又有《愍物》诗二首说：

皇天生万类，万类属皇天。何事纵陵虐，不教生命全？

阴阳成造化，生灭递浮沉。最苦有情物，难当无善心。^⑥

这些诗作，在怨天尤人的艺术形式背后，表露出丘处机内心世界对于现实苦难的极度关切。丘处机作为一个宗教信仰者，本具有敬天信神的观念意识，

① 转引自陈铭珪《长春道教源流》，第4页。

② 此用晋人崔骃之说，见唐陆德明《经典释文·庄子音义上》。

③ 举一例言之。《甘水仙源录》卷10《渊静观记》载重显子事，云大定间师事马丹阳，被许以为法器，“及谒长春宗师，又知修行之要，独善其身，不若广建道场，为大利益事”。

④ 《磻溪集》卷2，《道藏》第25册，第818页。

⑤ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册，第824页。

⑥ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册，第829页。

但目睹现实的苦难,他不免要质问至尊的天和至圣的神:“胡为不救万灵苦?”这种冲击自身信仰的强烈情感,由内存于心的善念生发出来。也正因为内心固有此善念,而对于现实却无拯救之力,所以丘处机自哀“一物细琐徒劳形”。这种自哀,从某种意义上甚至可以说有违于全真立教之本旨,因为它以情感的浪潮冲击着清静本性的修持。然而,自丘处机掌教之后,这种悲天悯人的情怀,实际上已成为全真道内在的精神力量之源泉,推动其传道布教之事业。所谓自全性命本真,则主要表现在个人道德生活和宗教体验的意义上。

历史地看,由王重阳所启导的“真”和由丘处机所抒发的“善”,是全真道立教宗旨的两个重要发展阶段。由此,内修求真与外行致善,便构成全真教旨的两个基本点。所谓外行致善,并不仅仅表现在丘处机雪山应聘劝谏成吉思汗止杀、全真教徒在战乱中抚恤孤残等事功上,而且还表现为内心情感对于现实苦难的关切,是一种人文情怀的蕴积和抒发。正是这种人文情怀,使全真道的斋醮科仪等宗教形式具有特定的文化意蕴。试以一例言之。姬志真《鄱陵黄箓大斋之碑》说:

爰自大朝隆兴,金源失统,干戈不息,以迄今日,几四十年矣。马蹄之所及,则金汤薤粉,兵刀之所临,则人物劫灰,变谷为陵,视南成北,比屋被诛,十门九绝,孑身不免,万无一存。漏诛残喘者孤苦伶仃,覆宗绝嗣者穷年索寞,凭谁荐拔,空负寒心。^①

类似的斋醮文,在元代全真道士的文集中并不罕见。由此类斋醮文分析其黄箓斋等活动所凸现出来的,并不是全真道如何信仰鬼神的问题,而是其哀悼整个苦难时代、凭吊被涂炭之生灵的人文情结。这种人文情结,是元代全真道外行致善的精神之源,也是其有所禀承儒家的精神实质。

三、全真心性学的义涵及时代意义

承上所述,全真道对于传统道教的内丹性命之学,既有继承的一面,藉以回应特定时代人们对于身心归宿问题的特殊关注,又有变革的一面,以此超越神仙长生之方术,与社会生活发生更广泛的联系,拓展开新的思维空间。在这个意义上,全真道既高唱“三教一家”,又自立其性命全真之理旨,将性命本真问题突出出来。所谓全真心性学,质而言之就是围绕性命本真问题所展开的安身立命之道。

从思想逻辑上看,所谓性命本真,包涵什么是本真以及如何复归于本真

^① 《云山集》卷7,《道藏》第25册,第817~818页。

之类的问题,似乎具有思辨的性质。但由于全真道之兴起,本身便是继承并且变革传统道教的内丹性命之学,用以解决时代迫切要求解决的身心归宿问题,所以其心性学的出发点和特质,并非围绕内丹的名词概念进行推阐,以思辨逻辑的形式敷陈新义,而是针对社会生活中的现实问题,在真履实践中了证解决问题的出路。相对于时代迫切要求解决的问题来说,逻辑思辨无疑是一种不合时宜的奢侈品。也正因此之故,全真道是作为一门新宗教而非一个新学派而兴起的。这一点是探讨金元全真道之心性学时首先应该明确的。

就其历史发展而言,金元全真之心性学,曾因教风转变而有所转变,形成相对性差异的两个阶段。如元王磐说:

全真之教,以识心见性为宗,损己利人为行,不资参学,不立文字。自重阳王真人至李真常,凡三传,学者渐知读书,不以文字为障蔽。及师(按:指张志敬)掌教,大畅玄旨。然后学者皆知讲论经典,涵泳义理,为真实入门。^①

据此以论全真心性学的两个发展阶段,则王重阳及其弟子七真为第一阶段,特点是“不资参学,不立文字”,亦即不作纸上功夫,识心见性的修持,主要体现在针对现实问题的真履实践中。第二阶段始于丘处机弟子辈,倡导者有宋德方、李真常和张志敬等,特点是“讲论经典,涵泳义理”,也就是将心性修持与学习经典结合起来。

教风发生转变的主要原因,我们可以从内外两个方面去理解。就其内者而言,全真道自丘处机雪山应聘归居燕京长春观之后,传教规模迅猛发展,^②教内也相应出现人品流杂的问题。^③要解决这个问题,就不能不加强自身的文化建设,借助经教典章引导广泛的徒众,而难以继续保持早期不立文字、以心传心的教风。就其外者而言,全真传教规模的迅猛发展,也激起佛教与之争夺生存空间的矛盾,蒙元宪宗、世祖时佛道两次论争,全真道两次失败,道经被焚毁,这也从一个方面刺激全真道发展文教,在教内培养通经史、明义理的人才。两次辩论,道教方面先后以李真常、张志敬师徒二人为首,而在燕京长春观提倡“讲论经典,涵泳义理”者正此师徒二人,显非偶然,

① 《甘水仙源录》卷5《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》,《道藏》第19册,第758~759页。

② 元道士陈志全撰《清和演道玄德真人仙迹之碑》载尹志平语:“长春晚节赴诏西行,过流沙,至雪峤,蹇蹇尤不可忍述。拓开教门,夷夏同风,皆天运使然。”(《道家金石略》,第540页)

③ 如《集真观碑》说:“即今老氏之流,男女三十万,其人之才不才,千万不同。”(《道家金石略》,第671页)

而必与辩论受挫有关。

由此两方面原因所促成的教风转变,形成全真心性学的两个阶段,修持的入门方法互有不同。前者以点化感悟入,后者以经典义理入。但是,换个角度我们也应该看到,这种差异是相对的。前期的所谓“不资参学,不立文字”,并非绝对地束书不观,而是针对现实生活所迫切要求解决的问题,提倡向自我根性处了证清静自然的本来面目,彰显出主体精神,而非稽淹于言教之踈蹄,并将了证与日常行为结合起来。王重阳有诗曰:“好相如知莫外持,心神便是汝真师。古人公案须搜获,自己家风要骋驰。”^① 古人公案与自己家风,在这里并没有对立起来,只不过比较而言,更重要的是自己家风或曰心神。同样,后期的所谓“讲论经典,涵泳义理”,也并非纯粹研寻学术,作逻辑思辨式的学理探讨,而是以经典义理启发灵智,实现自我根性的觉悟,以此解除现实生活中的各种疑惑。总之,金元全真道之心性学,在入门方法或表现形式上虽有阶段性差异,但都不脱离现实生活。

站在这个角度看,所谓全真心性学的义理内涵,取决于现实生活中迫切要求解决的问题。可以概括为两个方面。其一是针对乱世的人性扭曲,提倡少思寡欲,并在行为上进行“打尘劳”等修持,以化解胸中暴戾之气。其二是针对乱世的人生失落和对于生死问题的关注,提倡参寻性命之本真。这两个方面,既是全真心性学的义涵之所在,也反映出其时代意义。

我们先看第一个方面。元好问在《怀州清真观记》中,曾抒发其感触,很有参考价值。移录如下:

尝试论之。圣人之忧天下后世深矣,故为之立四民,建三纲五常,士农工贾各有业,父慈子孝,兄友弟敬,君臣严,夫妇顺,各有守。九官而有司徒,仁义礼乐,典章法度,与为士者共守之。天下之人耕而食,蚕而衣,养生送死而无憾,粲然而有文,欢然而有恩,于圣人之教也,如饥之必食,寒之必衣。由身而家,由家而达之天下四方,由不可斯须离,至百世千世万世而不可变。其是之谓教,而道存乎其间。《传》有之:“天佑下民,作之君,作之师。道行之与否,皆属之天。”今司徒之官与士之业,废者将三十年。寒者不必衣,饥者不必食,乃不可以常理诘之者。如《皇极书》所言,王伯而降,至于为兵为火,为血为肉,元元之厄,适当斯时。人情甚不美,重为风俗所移,幸乱乐祸,勇斗而嗜杀,其势不自相鱼肉,未艾也。丘公往年召对龙庭,亿兆之命悬于治国保民之一言,虽

^① 《重阳全真集》卷1《永学道人》,《道藏》第25册,第696页。

冯瀛之悟辽主不是过。天下之所以服其教者，特以此耳。今黄冠之人，十分天下之二，声势隆盛，鼓动海岳，虽凶暴鸷悍甚愚无闻知之徒，久与俱化，衔锋茹毒，迟回顾盼，若有物掣之而不得逞。父不能招其子，兄不能克其弟，礼义无以制其本，刑罚无以惩其末，所谓全真家者，乃能救之荡然大坏不收之后，杀心炽然如大火，聚力为扑灭之。呜呼，岂非天耶！^①

反复咏味元好问的这段议论，我们对全真道何以当乱世而兴、其心性学之能化人胸中暴戾之气诸问题，自会慨然生一理解。

元好问所说的“圣人之教”，指儒家的伦理教化。据《汉书·艺文志》中王官之学的说法，儒家出于司徒之官，职在佐人君明教化。元好问服膺儒学，认为儒学的修齐治平以及典章制度，既是个人的安身立命之道，也是天下治平的根本法则。但是，自金源失统、蒙元兴起后，天下大乱，人性被浊乱时代里严酷的生存竞争所扭曲，作为生活规则的典章制度已荡然无存，人与人相食，暴戾恣睢，争勇斗狠。这时候，全真掌教丘处机，以古稀之龄，备涉艰险，远赴雪山，劝谏专事杀伐攻掠的成吉思汗，诱之以天德仁慈爱物，使中土百姓免遭大规模屠戮。此等功德，较诸五代人冯道劝谏辽主，尤有过之。^②而元初全真道的迅猛发展，也正奠基于一功德。

据元好问的描述，元初全真道在诱导人心、消弭嗜杀之气方面，发挥了极重要的作用。其所以能发挥这种作用，与全真道提倡苦行以荡平胸中刚戾之气的心性修炼分不开，与乱世的人生失落也分不开。关于前者，全真诸师的训诫很多，我们只引谭处端的一首诗为例证。诗曰：

摧强挫锐做修行，灭我降心断世情。默默琢磨除俊辨，昏昏锻炼去猩狞。无明起处真灵暗，柔弱生时道眼明。每与无明经斗战，一回忍是一回赢。^③

全真诸师的这些诗作，一般说来都没有什么强烈的艺术魅力或高深的哲理，但诗作针对丧乱时代人性的扭曲，晓喻之，劝导之，都具有十分重要的时代意义。就乱世之危害而言，对于人性的摧残也许更甚于对器物文明的摧毁。乱世里的人性，既没有道德和法规的约束，那么价值上的引导就非常重要，

① 《甘水仙源录》卷9，《道藏》第19册，第797～798页。

② 冯瀛即冯道，卒后追封瀛王。劝谏辽主事，可见于《新五代史》本传：“耶律德光尝问道曰：‘天下百姓如何救得？’道为俳语以对曰：‘此时佛出救不得，惟皇帝救得。’人皆以谓契丹不夷灭中国之人者，赖道一言之善也。”

③ 《水云集》卷上《示门人》，《道藏》第25册，第847页。

若任其恶性膨胀,则必然导致世界的毁灭。全真诸师的诗作,其时代意义正在于引导。与之相应,全真道还有各种具体的修炼行持之方式,如王恽说:

全真家禁睡眠,谓之消阴魔,服勤苦而曰打尘劳,以折其强梗骄吝之气。^①

元初全真掌教尹志平坦修行诀要,认为修行之害以食、睡、色三欲为重,多食多睡则情欲生,昏浊之气滋长,所以修行要减睡,使身心清明。并说:“人徒知从心为快,不悟制得此心,有无穷真乐也。”^② 减睡以克制人心的放纵,是具体的修炼行持,而克服放纵之心,体悟无穷真乐,则是一种精神引导。这两个方面,互为表里。

对于那些处乱世,既备感人生失落又良知未泯者来说,全真道可能是当时唯一的身心安顿之所,而对于全真心性学的认同感和归依感,则带着深沉的悲凉。

金末人全真道的孙伯英,自其曾祖始,三代为武将,孙伯英本人亦当时名士,趣向甚高,相与游者虽皆一时精英,但他“头角崭然,不甘落后”。^③但在金末丧乱中,先为躲避政治灾祸,改名换姓,称道士王守素。年四十余,乃从刘长生弟子于道显入道。元好问就其事感喟曰:

伯英时年四十许,困名场已久,重为世故之所摧折,稍取庄周、列御寇之书读之,视世味盖漠然矣。予意其本出将家,气甚高,已折节为书生,束以诗礼,优游饜飫,偶以蕴籍见名,其郁郁不能平者,时一发见,如缚虎之急一怒。故在世已乱,天下事无可为,思得毁裂冠冕,投窜山海,以高蹇自便,日暮途远,倒行而逆施之。

并为之铭曰:

千百载而下,或有攘蓬而问者,又焉知其轻世肆志自放于方之外以耗壮心而老岁月欤?^④

孙伯英由趣向甚高的名士,流落为耗壮心而老岁月的道士,这在社会生活正常的情况下,也许只是精神的颓废,而全真之所谓心性修炼,折人气节而已。但是,孙伯英所生活的时代,正金元交战之际,是所谓杀心炽然、神州陆沉的

① 《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭并序》,陈垣《道家金石略》,第692页。

② 王恽《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》,《道家金石略》,第689页。

③ 《甘水仙源录》卷4《离峰子于公墓铭》,《道藏》第19册,第750页。

④ 《孙伯英墓铭》,陈垣《道家金石略》,第464~465页。师于道显事,见上引墓铭。

末世。时代的苦难反映在孙伯英身上,不只是生活的失意,而是生命意义的失落,由此向全真道寻求最后一点百无聊赖的精神慰藉,而全真心性学也能使人从哀至于心死的状态中拔越出来,在性命本真的意义上,重新确立生命的支点,对于这种乱世人生的悲凉,我们也许正该寄予同情之理解。

又如刘志厚,为人志量豪逸,曾率师筹边略。及入全真道之后,“向所谓湖海之气,荣观之宠,一洒而俱泯也”。后受尹志平点化,“就其灵府发见之端而开导之”,乃至“无半点尘气”。^①

对于古人的这种人生道路,对于全真心性学在特定历史条件下如此这般引导人生的是非功过,我们似乎很难凭现代人的思想情绪作出公允的评判。元好问生当其时,而且志节高尚,他的评述,当更能贴近那个时代的人生感受。其说云:

予闻黄老家黜聪明,去健美,前贤以为大概与《易》道何思何虑者合。自年少气锐者观之,往往以堕窳不振为嫌。及其更事既多,阅得丧休戚者益熟,乃稍以淡泊之言为有味。回视世好,若刍豢之悦其口者,或厌而唾之矣。况乎执兵凶器,行战危道,奋迅于风尘之隙,而角逐于功名之会,伏尸流血,仅乃得之大方之家,方以拱壁驷马,不如坐进此道。^②

这就是金元之际人生所面临的选择,要么逃遁以自全性命,要么驱民众伏尸流血,为功名利禄参与杀戮大角逐。正义已湮没,人所赖以生存的社会弥漫在一片硝烟战火之中。生活在这样的时代,年轻气锐者或许会被激发起奋争的斗志,但随着年岁与挫折的同步增长,奋争的目标越来越模糊,而奋争本身也日渐失去意义的时候,对于人生之惨淡,也就体会日深,而认同于道家黜智黜聪、处慈守柔的人生哲学。

道家的人生哲学,具有隐逸的倾向。但在金元之际,个人的孤隐独游并不能使身心安顿。我们以张志信为例。据姬志真《开州神清观记》载述:

丁贞祐南迁乱,居民啸聚,互相攻剽。先生虑祸所及,以身为大患,自逸而之深山穷谷,思所以出世之方,而未之得也。

贞祐是金宣宗年号,正当金末丧乱之时。这时候的张志敬虽逃入深山穷谷,但没有找到一处安顿身心之所。后来听说王栖霞在盘山宣道布教,远行千里,师事之,得其全真教旨。姬志真这样描述他辞师下山后的行径:

① 文道广撰《玄靖达观大师刘公墓志铭》,陈垣《道家金石略》,第660页。

② 陈垣《道家金石略》,第494页,《朝元观记》。

辞师下山，鹑居鷃食。心之所存，非向之有我者之能为也。特以天地为蓬庐，形骸为逆旅，衣絮带索，面垢首蓬，岁时寒暑之易，一如也。自始及终，其志不变，若有人之形而无人之情，视尘物之往来，人事之膠扰，犹鸟雀蚊虻之过乎前，未尝介意。非有得于中者，能如是乎？盖涂陈守神，臧身深眇，而得其所谓大本大宗，自亘古以固存者欤。^①

张志敬之为人，本来“赋性刚决”，非蝇营狗苟、昏愤庸懦之徒。但在金末丧乱中，他既不愿加入互相攻剽的人群，便只得自匿于深山。这时候的张志敬，心中仍然“有我”，所以隐匿并未能解决身心归宿问题。及受全真教旨之后，虽形同于行尸走肉，但飘荡的灵魂却因此有所依寄。姬志真所说的“大本大宗”云云，即全真道所谓真性或本来面目，也即张志敬之所得者。

就全真心性学在金元之际对人生的引导而言，可以说是现实将人生逼上了绝路，而全真心性学则于其绝处拓开一重新境界，由内心对于性命本身的寻求，弥补生命意义在现实世界的失落。这种寻求，断不像前人麈尾谈玄、思辨名理那般优雅，也不似研寻经典、考释名物时那般从容，而是在失落落魄之余，试图找回某个未曾显现于现实世界的“真我”。以前述孙伯英之师于道显为例。据元好问《离峰子于公墓铭》载其事云：

年未二十，便能以苦自力，丐食齐鲁间，虽腐败委弃、蝇蚋之余，不少厌。不置庐舍为定居计，城市道途，昏暮即止，风雨寒暑，不卹也。……行丐至许昌，寄岳祠，通夕疾走，环城数周，日以为常。其坚忍类如此。尝立城门之侧，有大车载薰秸而过，薰触其鼻，忽若有所醒，欢喜踊跃，不能自禁。^②

这是一个很典型的例子。于道显自青少年时期师事七真之一刘长生，之后便开始了艰苦的寻求。寻求有两个特点，其一是以坚忍的毅力为苦行，其二是精神处于迷离恍惚的状态中。而寻求之所得，则因偶然感触，从此于道显灵性顿开，“初不知书”，自是日诵数百言，示之《老》、《庄》，随读随讲，如迎刃而解。

由以上例证可以看出，全真心性学是在充分意识到生命意义已在现实世界中失落之后，试图重新确立生命的支点。这种确立，相对于种种旧习而言是破，即遣除世俗的七情六欲等，在勤苦自砺中进行。而就其所要寻求的本真而言则是立，具有建设性，在自我心灵根性的证悟中实现。这一破一

① 《云山集》卷8，《道藏》第25册，第422页。

② 《甘水仙源录》卷4，《道藏》第19册，第750页。

立,我们也可以向全真诸师的诗文求证。丘处机《满庭芳·述怀》说:

漂泊形骸,颠狂踪迹,状同不系之舟。逍遥终日,食饱恣遨游。任使高官重禄,金鱼袋,肥马轻裘。争知道,庄周梦蝶,蝴蝶梦庄周。

休休,吾省也,贪财恋色,多病多忧。且麻袍葛履,闲度春秋。逐瞳巡村过处,儿童尽呼,饭相留。深知我,南柯梦断,心上别无求。^①

这首词,既描述了全真道士的生活,也写出其破除尘障的心境。这种生活状态和心境,是全真道士遨游尘俗时的表象和对待尘俗的心态,并不意味着心中毫无追求,只不过其所追求者,在尘俗中得不到,须由内心生发。王重阳在《立教十五论》中谈到两种云游,说云:

一者看山水明秀,花木之红翠,或玩州府之繁华,或赏寺观之楼阁,或寻朋友以纵意,或为衣食而留心。如此之人,虽行万里之途,劳形费力,遍览天下之景,心乱气衰,此乃虚云游之人。二者参寻性命,求问妙玄,登巖岭之高山,访明师之不倦,渡喧轰之远水,问道不厌,若一句相投,便有圆光内发,了生死之大事,作全真之丈夫。如此之人,乃真云游也。^②

虚云游虽亦劳苦,但目的在于满足感官和俗世利益,所以虽劳而无功。真云游则以参寻性命之本真为目的,所以虽形同槁木死灰,但内心却有着坚定的追求。此种追求,即“了生死之大事”,也就是从根本上解决生死问题。

生死问题,对于所有人来说都是一件大事,不特金元全真道士。但金元全真道之关注生死问题,有其特定的角度,非一般泛泛者可比。所谓特定的角度,即从常人所关心的生死问题出发,引申出全真心性的向上一路,以此解决身心归宿问题。

就其对生死问题的关注而言,全真道士也许与常人常情无异。如尹志平,“尝因祀事,究生死理,杳然遐想自忘”。^③又如夏志诚,“常以生死性命事为虞”。^④因生死问题而引起内心的疑惑或忧虑等,这在常人的情理之中。但全真道却由这个常人所能感受到的问题,引申出一种不同于日常感受的证悟功夫。以李真常为例。据元孟攀麟撰《重修真常宫碑》载:

始师在苦厄,自分已死,尝闻长春有言:死生之际正是着力处。乃

① 《磻溪集》卷5,《道藏》第25册,第835页。

② 《道藏》第32册,第153页。

③ 《甘水仙源录》卷3《清和妙道广化真人尹宗师神铭并序》,《道藏》第19册,第742页。

④ 《甘水仙源录》卷5《无为抱道素德真人夏公道行碑记》,《道藏》第19册,第763页。

坚守□□□觉□入窈冥,不知身之所在。因自思曰:今日景□中何为幽暗蔽隔光明。冥中默祷丹阳师,若得复生,誓从真师求诀此疑。后以此事质诸长春师,师曰:“人之有死生,犹世间之有昼夜,亦幻相□因之道耳。若能于所以为昼夜死生处体得,则天光湛湛,太虚无际,体之者果谁都疑心□静之地于是乎在矣。”^①

这是一个由误会而得正解的例子。丘处机所谓“死生之际正是着力处”,是说深究生死问题可以明悟真性本来,以此为了证之门径。这种证悟功夫,其实也就是穷神知化的思维活动,并不神秘。李真常在自以为将死时把守修持,是误会了丘说之本意。

穷神知化的思维活动,无疑有所渊源于《参同契》流系的内丹道。但由于全真家更注重的是心性超越,所以并不停留于唐宋内丹家所达到的理论层面,即不仅仅将造化之理作为修炼的依据和准则,而是在天地循环造化之上寻找更根本的本元,亦即丘处机所谓“所以为昼夜死生处”。这种本元,全真家一般不在存在论的意义上进行探讨,而是在修持体验中进行证悟。证悟有不同层面,其浅者与内丹家略同。如马丹阳弟子晋真人释“全真”之义云:

夫全真者,合天心之道也。神不走,炁不散,精不漏。三者俱备,五行都聚,四象安和,为之全真也。^②

讲精气神之凝炼,是唐宋内丹家之旧说。全真道在此基础上深入一步,是以性地之明净跨越到循环造化之前。如谭处端有诗曰:“修炼须凭真造化,欲穷造化炼心灰。”^③所谓炼心灰,也就是超越对造化之理的理性把握,在不留丝毫挂碍的精神状态中,感受造化之本元。同样的旨趣,在丘处机的词中则表述为:“不会深穷造化,随缘且度朝昏。是非人我绝谈论,却返生前混沌。”^④所谓生前混沌,也就是真性、本性、本来面目,或者干脆了当地说,也就是全真。姬志真有《满庭芳·全真》词,较全真诸师的语录杂论,也许更能发扬其义。词曰:

全本无亏,真元不妄,从来何少何多。灵源亘古,天地与同科。奈染诸缘万境,生情识,招致群魔。难超越,虚生浪死,苦海任奔波。

① 陈垣《道家金石略》,第573~574页。

② 《晋真人语录·玄门杂宝十八问答》,《道藏》第23册,第699页。

③ 《水云集》卷上《述怀》,《道藏》第25册,第847页。

④ 《磻溪集》卷六《玉炉三涧雪·自咏》,《道藏》第25册,第842页。

聪明求出离，回机一念，决证无何。勘元初本有，些子滑讹。应现
 门头总是，分明在、依旧山河。高悬鉴，又还打破，拍手笑呵呵。^①

词中的“高悬鉴”，隐喻对造化之理的解悟。^②打破高悬鉴，也就是超越对造化之理的解悟而了证本元。这种心性修炼的境界，较诸唐宋内丹心性学将造化之理内化为心灵根性的体验，无疑更深微精妙，深具一种当下解脱或豁然透脱的精神况味。也正因此之故，全真道虽有所继承传统的内丹性命之学，但所达到的最高境界，却又卓然拔越其上，以心性之超逸，扫落神仙信仰之迷执，更能彰显出先秦道家学之幽微、之本色。仅引谭处端《水龙吟》词为证：

世传海有三山，内藏羽化神仙草。秦皇信此，使令徐福，东游蓬岛。
 云水风涛浩浩，男女舟中成老。望仙源缥缈，烟波杳杳。肝肠断，何时
 到？

堪嗟人迷颠倒，漫区区，空生烦恼。不知自起，妄尘遮碍，先天真
 宝。顿悟家缘，掉守清净，无为功了。得心清意静，性圆丹结，饵仙芝
 草。^③

这首词，前阙隐含渊源，后阙揭明超越，从两个方面典型地反映出全真心性学的特质。就渊源的一面看，全真心性学与古代的神仙信仰，不但因道教传统而表现出一脉相承的源流关系，而且在思想大旨上，也有离异尘俗局障以追求高蹈远迈、追求永恒等共同点。就超越的一面看，全真心性学所追求的永恒以及高蹈远迈之旨趣，又非秦汉方士们所渲染的长生不死、海上三神山，而是彰显出人各自有的先天本性。前者说起来实在而终究虚无缥缈，后者听似玄虚但体验时真实不妄。所以，所谓超越不是比神仙信仰、神仙传说飘逸得更遥远，以至追求另一种生命形式，追求彼岸世界，而是回复到现在生命的当下体验之中，在尘而出尘，由现实生命的自我升华，在复现天真本性的意义上证悟永恒。

站在宏观历史的角度看，从方仙道到全真道的渊远流变，似乎可以划分为三个阶段。第一个阶段是战国暨秦汉时，方仙道的流传在两个相对不同的层面进行，其一是民间信仰，即方士们关于海上三山，关于神仙不死的传

① 《云山集》卷5，《道藏》第25册，第398页。

② 王重阳有《述怀》诗云：“不可人前夸了了，须知物外笑呵呵。”（《重阳全真集》卷1，《道藏》第25册，第697页）。人前夸了了是以解悟自炫，物外笑呵呵是返归于朴，与姬志真词同一况味。

③ 《水云集》卷中，《道藏》第25册，第855页。

说以及求仙祠神的各种方术和活动；其二是文化理念的层面，表现为依托于神的信仰，追求某种生命境界，即如《汉书·艺文志》所谓“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”。这两个既有联系又有区别的层面，使方仙道的历史传衍和发展具有两种可能性。在民间信仰的层面，就表现为神仙传说和求仙方术的迭代增衍，它保障了信仰方式的历史稳定性。在文化理念的层面，就表现为方仙道的“向上一路”，它推动方仙道朝着具有特定历史文化意义的方向发展。第二阶段自《周易参同契》提出系统的丹道理论，至唐宋时的内外丹实践和义理敷释，将神仙信仰所蕴涵的文化意义，发展为独具一格的宇宙意识和生命意识，即将天地宇宙看作一个既大化流行，又有理有则、有本有末的系统，将生命个体看作天地宇宙最完美的缩影，试图通过玄思性的体认，掌握宇宙原理和生成本末，并在这个基础上，使个体生命升华到宇宙境界，以至血气流通，精神意念无一不与宇宙的大化流行若合符节。这种宇宙意识和生命意识，在佛教冲击中国传统思想的六朝隋唐时期，发挥了维护传统同时也承载传统的历史作用。第三阶段是金元以降的全真心性学，主旨是依托内丹修炼的独特体验，寻找性命的根本依据和本来面目，更充分地表现出生命意识的自觉，既扫落尘缘翳障，又超越神仙信仰的具象执滞。它与唐宋内丹道，既有历史的联系，又有归趣上的区别。从总体上看，唐宋内丹道的主旨在于求仙，理论的展开受到神仙信仰的驱动，而金元全真道的主旨则在于求真，神仙信仰和修炼方式主要只是求真的途径或方便法门。相对于秦汉方仙道“保性命之真，而游求于其外”的文化理念来讲，全真道的心性修持可以说是“游外以冥内”，在宗教实践中，同时也是站在比六朝唐宋内外丹更高的精神境界上，复归于先秦道家。

跋

道教哲学是一个尚待开拓的课题,因为这个缘故,谈论道教哲学,就可能有不同的角度,有各式各样的谈法。本书从最初的构思到最终成稿,便经历了两种迥然不同的尝试。

作为社科基金青年项目,本书在1992年立项的时候,曾提交过一份申请报告,简要地陈述当时的构思。以现在写成的样子与之对照,诚可谓面目全非了。那时候,只想以一种闲适的心境,抱着一种玩赏的态度,尽可能采用散文式的笔调,叙述历史,介绍知识,在兴之所至的时候,也不妨有一番抒遣议论之类。按照当时的想法,作为第一本研述道教哲学的著作,介绍知识是适宜而且必要的,玩赏和闲适也是轻松而有趣味的。然而,这些年来,自己的心境并没有真正得到过闲适的机会,玩赏哲学思想的能力未见提高,行文造句也依然那样干涩,依然受困于缺乏诗意的概念思维。无可奈何之下,就只好放任自己的本分天性去研究、去写作,于是这本书就成了现在这副样子。

如果说放弃当初闲适和玩赏的想法,主要是受到心境和才力的限制;那么在全书立意上也一改初衷,不满足于介绍知识,而致力于勾玄勒要,提摄出不同历史阶段道教哲学的思想主题,并结合于中国传统哲学的发展,从历史整体上纵贯把握之,则是道教哲学课题的题中应有之义,也是这些年来我研究这个课题的一点私心自得之处。我不敢说它一定符合道教哲学思想的历史之“真”,更不敢奢望它能够达到历史与逻辑相统一的构思之“善”,但就我个人而言,这一点心得实来之不易,因为道教思想资料本身杂而多端的特点,曾使我茫然无下手处,课题本身没有任何参照系的事实,也使我感受到处身于荒原的窘迫。既然我不能满足于按照章节罗列道派或人物,分割成块状以转述其思想,而企图对道教的哲学思想有一种条畅通贯的理解,努力接近它的根本精神,那么,我就只能一次次地写出全书提纲,又一次次地推倒重来。曾经有过那么一段时间,我甚至怀疑对道教的哲学思想进行秉本执要式的整体把握、进行略成系统的综括是否可能。而这一点心得,就是经过反复怀疑和否定之后,为了叙述而剩下来的,如果它能成为我听取同道们

批评、与同行们进行对话的基础,我将感到格外的荣幸。

无疑,这种大致的历史轮廓,只是我们理解道教哲学之历史发展的一种方式,绝无意附丽于哲学家所探求的、具有特定涵义的历史逻辑。达不到历史逻辑的理论层面,似乎就不能满足“道教哲学”这个课题的要求,不能称之为哲学。但达不到也有达不到的好处,它至少是多给了我一些自由的思维空间,毋固毋必。唯其毋固,所以不须为形式化的概念体系花费太多的心力,从而更从容地致思于道教的根本理念和文化精神;也唯其毋必,所以能够更贴近于道教哲学多维发展的历史本貌,以免将思想个案误解为某种逻辑链条上的某个环节。由乎此,我对史迁所谓“究天人之际,通古今之变”,多少有一些体会。从整体上看,道教哲学的历史发展,可以说就是以“究天人之际”作为思想主题,不同时代的道教思想家,都结合于自己的时代对这个主题进行思考。对于他们来说,传统的思想资料固然是重要的借鉴,但要真正实现哲学思想的升华,却必然也必须是围绕“天人之际”的思想主题产生真感受、真体会。感受和体会不是纯粹思辨性的,所以不能简单地从思辨水平上比较前人后人的高低深浅,它同时还陶铸思想者的精神生命,围绕天道与人事、自然与人文之关系的思索,可以使人超越局见,站在宇宙意识的高度重新发现生命的意义。这个思想主题,可以说是一以贯之的,但其内涵却迭宕起伏,因道教自身文化活力的消长、因道教在不同的历史时代所担当的文化角色等因素,有时丰富,也有时单调,有时呈蓬勃发展之势,也有时出现疲软无力之状。这些变化及其更根本的原因,不是本书所能研述通透的。因为这个缘故,原计划写到宋元之际的《易》《老》学作终结,也只好放弃了。宋元之际道教的《易》《老》之学,是道教站在自己的立场上融贯三教的重要阶段,在思想理论上颇具创造活力。那份活力,也许留作另一个开篇更具美感。

最后所要说明的是,在本书出版中,中国道协张继禹先生付出了不少的心力,这是我应该感谢的。本书中篇的“重玄之道”部分,曾借助拙著《中国重玄学》,有些章节是重写的,有些则在该书的基础上进行删改,这是我应该向读者说明的。

本书出版,得到中国社会科学院出版基金资助。



ISBN 978-7-5080-4122-3



9 787508 041223 >

定价：45.00元