

绪 论

一 研究道家、道教神仙信仰的意义

一直以来，研究道教的学者在长生成仙是道教的核心信仰这一问题上是一致的，如卿希泰先生曾说：修道成仙思想乃是道教思想的核心，道教“其他的教理教义和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的”^①。李养正先生也认为：“不论道教的教义及道术多么庞杂，其教义的核心仍是神仙信仰。”^②不独国内学者持此种意见，国外学者亦是，日本学者洼德忠在其著作《道教史》第一章中说：“在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。”^③

神仙之说，其实并非源于道教，早在中国古代神话中就已出

卿希泰《道教文化新探》第19页，四川人民出版社1988年版。

② 李养正《道教概说》第243页，中华书局1989年版。

洼德忠《道教史》第73页，（日）山川出版社1977年版。

现了后世神仙的雏形——不死民和 不死国、不死树（仙药）。《山海经·海外南经》记载：“不死民在其东，其为人黑色，寿不死。”
璞注云：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿。亦有赤泉，饮之不死。”《大荒南经》载：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”至先秦道家著述中就可屡屡见到。只不过在先秦道家那里，神仙要么存在于海外仙山中，要么存在于未有文明的原始乐园中，以致于《庄子》中说：“藐姑射之山，有神人居焉。”《史记·封禅书》亦载：“渤海中有蓬莱、方壶和瀛洲，三神山，“诸仙人及不死之药在焉。”道家对原始乐园、仙境和神仙的信奉为后世道教所继承并改造，而随着历史的发展，道教产生了分化，一方面是神仙信仰在民间影响越来越大，而对长生成仙的追求则转换为文化形态在上层社会中一直拥有巨大影响，并在不同时期以不同的文化形态出现。

笔者认为，对道家、道教神仙信仰进行研究，首先离不开神仙信仰的历史考察，也就是神仙是怎样成为道家、道教的信仰核心的。其次，道教的神仙信仰在社会历史发展中，又出现了怎样的改变，这种改变的原因何在，又对社会历史产生了怎样的影响？最后，道家、道教神仙信仰的文化意义是什么，亦即这一信仰是怎样塑造了中华民族的民族性格，它与民俗中的神仙信仰存在怎样的关系？从更宽广的视野来看，中国古老的道家、道教神仙信仰在人类未来全球伦理（或曰普世伦理）的建设方面能够提供怎样的启迪意义？对这些问题的解答将构成本文的主要内容。

二 道教神仙思想的信仰分层

随着世界范围内对中国文化研究的深入，道教作为中国文化形态的代表范本正引起越来越多的重视，很多全新的理论、观点也被提了出来。如美国学者本杰明·史华慈在《古代中国思想世界》一书的后记里谈到，很多人把中国文化看成一个包括了上层与下层文化的统一体，他举出弗里德曼《论中国宗教的社会学研究》为例，弗氏认为中国的精英宗教和农民宗教都建立在共同基础上，它们是一种宗教的两种版本，这两种宗教“只是习惯用语式的互译”，但是史华慈认为这种说法过于强调了二者之同而忽略了彼此之异，因为这两种文化在中国思想的历史上“产生了决定性的分离”，所以，二者之间“并非同一种文化的两个版本间不成问题的平行并列，而是一种既包括相互影响又包括至少部分分离的两个领域之间相互紧张的经常性动态互动关系”。

国内的葛兆光先生亦有此种看法：“当我们看道教在中国文化中的影响的时候，我们深深感到‘上位层次文化’即官僚——士大夫文化与‘下位层次文化’即俗文化的差异，这种差异使道教的影响也分为两类，甚至使道教也形成了士大夫道教与民间道教（虽然在组织、流派上并未分开），这是接受者对文化‘发出者’的‘整合’。当然，并不是说这两种文化是毫不相干的，正如鲁迅所说，老百姓‘间接受古书的影响很大’，‘每每拿绅士的思想作自己的思想’，问题是这两种内在精神一致的文化，由于

其结构的差异导致了其功能的不同。^①

如果我们以“精英宗教”和“农民宗教”来指称中国宗教的不同层面——上位层次文化与下位层次文化，那么第一个问题是，我们应该怎样划分出中国古代社会的精英阶层。

首先，我们划分中国古代社会不同阶层的依据是什么？这里我们不使用一般所采用的经济标准，而是采取文化标准，因为在中国古代社会，财物并不是一个人所处阶层的最突出表征，甚至在很多情况下，财产的多寡反而会导致一个人社会地位的下降。由于中国古代社会是以受教育程度、文化素养与生活态度来品评一个人的，那么，最好的依据也许就是这些。从宗教信仰的角度而言，一些依靠祖荫或血缘而获得上层身份的人，其信仰则可能与其身份并不一致，尽管他在政治地位、经济条件上与下位层次并不一样。

其次，对道教的信仰阶层进行划分的意义是什么？作为一种普遍的文化现象，其实无论上层文化人还是下层民众，其思想的深处都需要宗教，区别在于，上层文化人如果说可以在道教经典的阅读和道教哲理的思辨中得到理智的安慰，在道教所指出的生活境界中得到人生的情趣，在道教的仪式里感受到天理与人心的沟通，那么，下层民众因其所受教育的有限，就无法从这里感受到道教的意义，在民间，道教的意义在于它是一种生活的依据，一种在生活中解困脱厄祈福得佑的对象，而且，有时候，甚至道教组织也成为了一个互相依赖以对付外在世界各种压力的弱势群体，普通民众甚至可以在这里找到生存的信心与意义。

^① 参见葛兆光著《道教与中国文化》第7页，上海人民出版社1987年版。

第三，道教神仙信仰在不同社会阶层的表现形式。在上层文化人眼中，道教的神仙是随着文化的演进而不断有所改变的，下文将揭示这一变化过程。而在下层民众那里，神仙的数量虽然可以不断增加，但是，其形象却一直是以原始的人格化面貌存在的。

然而即使这样，依然会有这样一个问题存在，即所谓的上层文化人本身是一个模糊的范畴，比如在同样属于文化人层次的道教学者（或许称为学者型道士更合适）和擅长舞文弄墨的文人骚客那里，对道教神仙信仰的看法亦有相当大的不同，因此，本文所言的文化人应只限于道教学者，至于道教神仙信仰在道教学者之外的文化人群体的影响，则只能留待日后专文另述了。

三 道家、道教神仙信仰的建构及其历史演变

在对理想原始乐园和神仙的信仰方面，道家是道教最直接的思想渊源。

首先是道家的原始乐园信仰为道教所继承。在《庄子》一书中，我们可以看到非常明确的关于原始乐园信仰的表述，庄子向往一个人人自食其力、同德而不党的公正、自由社会，其理想的原始乐园是“至德之世”和“建德之国”。《庄子·马蹄》说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”在这样的社会中，人人淳朴真实：“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不

以为赐。”^①这就是“至德之世”的社会风尚。实际上，庄子“至德之世”的原始乐园理想是建立在极其强烈的现实批判精神之上的，司马迁在概述那个时代时说：“当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤。”^②频繁的战乱给人们生活带来了极大的痛苦，庄子通过对人与自然、人与人尚无任何对立的远古社会的憧憬，表现了他对社会现实的不满。这种理想的社会景象我们同样可以在老子那里找到。一个不容忽视的事实是，在道家对原始乐园的建构中，圣王在其中一直扮演着最为重要的角色。

道家原始乐园思想所蕴涵的对现实社会的批判精神为道教所继承并加以改造，在道教早期经典《太平经》和《老子想尔注》中，我们可以看到许多对现实社会的批判。但是，在道教经典中，理想中原始乐园不再是时间向度的回归——回归到文明开化以前——反而被转化为现实社会之中。《太平经》认为有一种“太平气”，这种气具有公正无私、平均博爱的性质，如果一个社会盛行“太平气”，那么这个社会就是公正安宁快乐和谐的。《太平经》这样描述太平社会：“颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国兴盛矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。”^③而“太平气”的到来很大程度上依靠皇帝的努力，《太平经》对明君的规劝在

① 《庄子·天地》。

② 《史记·孟荀列传》。

③ 王明《太平经合校》第16页，中华书局1960年版。下引该书同。

该经中屡屡出现，既告诫明君要“上道德而下刑罚”^①，又要求明君应遍举贤才，知人善任，“……是故古贤重举措求贤，无幽隐，得为古。得其人则理，不得其人则乱矣”^②。《太平经》明言：“自古者诸侯太平之君，无有奇神道也，皆因任心能所及，故能致其太平之气，而无冤结民也。”^③《太平经》和《老子想尔注》等道教早期经典对道家原始乐园思想的时间向度上的改造，在民间道教所生存的底层社会造成了极大影响。从此，我们不难看到，中国历史上许多农民起义无不借助原始乐园思想来扩大自己的号召力，上起黄巾起义和托名李弘的农民起义为开端，下至太平天国和义和团为终结，原始乐园理想所起的作用均至关重要。

魏晋时期，哲学的主流是玄学。玄学是对动荡的社会现实的反思，它的主题是自然与名教的关系问题，很明显，它旨在为现实的社会秩序提供合法性证明。魏晋时期，王朝更换频繁，极大地动摇了儒学所建构的名教思想这一社会制度理论基础，这种礼崩乐坏的社会背景，迫使人们开始重新为社会秩序打造理论基础，此时道家道教的思想被开发出来，理论家们力图以更具统摄性的“道”来论证现实社会秩序的合理性，“名教即自然”论题的提出，显然是时人为建立稳定的社会秩序所作的理论证明之一。这样看来，玄学思潮本身与道教所追求的原始乐园理想有着某种天然的联系，与发自底层社会的农民起义相比，它只不过去除了后者实现“人间原始乐园”这一目标的暴力手段，更希望在

王明《太平经合校》第 230 页。

② 同上书第 184 页。

同上书第 204 页。

现实的基础上实现对社会秩序的整合。在这个意义上讲，玄学思潮与其说是儒学文化发展的一个阶段，不如说是道家、道教文化发展的一个阶段。

在道家思想中，众多的神仙一般都生活在不为人知的海外仙境和仙岛中，道教对这一点也进行了吸收和改造，如道教神灵的核心“三清”原本只是指“三清妙境”，而道教宫观的建造则更是描摹神仙的居住出入之地而生。其实这也解释了为何道教初创时不设神像的原因所在。

其次是神仙群体的建构。在道家那里，圣王之外的神仙都是自由自在的散仙，除了他们具有人类所不具备的超常本领外，并不存在严格的谱系，也就是说，仙界的结构极其松散，其生成源泉也基本来自神话传说，途径极为单一。道教在继承了道家神仙信仰的基础上，对之进行了深入的探讨。道教理论家们创制了最高神，并编制了严格的神仙谱系，使神仙世界从无序变成有序，与现实世界中的社会秩序保持了一致。在南北朝时的道教发展过程中，更把圣贤名士纳入进来，道教的神仙群体于是日趋庞大，其生成途径也愈来愈宽，道教的神仙信仰的社会影响力随之也愈来愈强，并因此对民间生活产生了巨大的塑造作用。另外，随着佛教的传入，道教还借鉴其天堂思想建立起了自己的天界理论，虽然“九天说”和“三天说”等理论颇有不一致之处，但天界理论的建立毕竟从内容上完善了道教的神仙信仰。

再次，自先秦道家始，就开始了人何以才能成仙的修炼手段方面的论证，最初，道家是以探讨如何“体道”为开端，老子曾将修道之人称为“为道者”，《老子》第 65 章说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”《庄子》则正式使用了“体道”说

法，其《知北游》云：“夫体道者，天下之君子所系焉。”另外《淮南子·俶真训》也数次使用了“体道”说法。所谓“体道”，今本《文子》作了如下解释：“真人者，知大己而小天下，贵治身而贱治人。不以物滑和，不以欲乱情，隐其名姓，有道则隐，无道则见。为无为，事无事，知不知也。怀天道，包天心，嘘吸阴阳，吐故纳新，与阴俱闭，与阳俱开，与刚柔卷舒，与阴阳俛仰，与天同心，与道同体；无所乐，无所苦，无所喜，无所怒；万物玄同，无是无非。”^①此以为真人就是体道者，所谓体道就是与道同体，亦即要像道那样行动，要效法道之存在品性，使自己的生命与道相契合。为了体道，道家还提出了“修心”的概念，《庄子·田子方》曾借孔子之口赞美老子说：“夫子德配天地，而犹假至言以修心。”关于如何修心，庄子的理论较为精确，其“心斋”“坐忘”等工夫的提出，为后世道教理论家的进一步探讨奠定了方法论基础。

就道教神仙信仰的历史传承而言，其经历了一个由肉体飞升转变为追求精神的升华与超越的过程。这种转变和中国传统文化思潮是紧密联系在一起。

魏晋时，道教神仙信仰表现为对肉体成仙的追求，这其实不仅与生活在动荡社会中的人对生命的深深眷恋有关，而且与魏晋玄学已离开宇宙起源论而转到对本体论的探讨相连。哲学主题的变化与修道实践二者之间的相互影响从此密不可分。

玄学的另一个主题是探讨人如何生活才有意义和价值、人如何才能超越世俗社会的束缚而获得自由的问题，其中既包括对精

^① 《文子·道原》。

神自由的追求，也包括对肉体生命永存的向往——在时间上无限延长，在空间上自由自在。这在客观上将道教的生命理想凸现了出来。

魏晋时期道教所倡导的服食金丹以求肉体长生之风，在唐代时达到高潮。然而“假外物以自坚固”的金丹非但没有使人长生成仙，反而因服食金丹而死亡的事件比比皆是，这使人们逐渐认识到肉体成仙的虚幻性。肉体成仙有一个难以克服的矛盾，就是肉体的有和道的无之间的分裂。“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”^①？肉体既不能契道，心性论由此凸现出来。

应该说，重玄学为道教神仙信仰的理论转型作了方法论的论证，到金元全真道以“真性本体论”为哲学基础，以“性命双修”为主要修炼方法，道教神仙信仰全面完成了理论转型。

全真道从心性论出发，建立了以“真性”为解脱主体的成仙理论。不仅否定了肉体长生说，而且这种以心性论为哲学依据建立起来的神仙信仰，更加紧密地贴近了士大夫们的现实生活，在中国历史上产生了极其深远的影响。

四 神仙信仰在民间世俗生活的影响

中国民间信仰呈现出道儒佛混融的情况。如 20 世纪 30 年代日本人曾经在中国华北进行过信仰与风俗的调查，其结果就证明了这一点。比如说河北顺义沙井村的观音庙中“第一层：关帝；

^① 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第 23 册第 681 页。

第二层：娘娘、财神、龙王、土地、青苗、二郎爷、托塔天王、围抱；第三层：佛、文殊、普贤、圣人”；山东历城冷水沟的三圣堂住的是道士，可供的却是孔子、如来和老子^①。此外，中国学者几乎在同时所进行的民俗调查资料中也可以反映出这种佛道混融现象。比如重庆道士设斋时念《金刚经》、《观音经》、《般若经》^②，广东顺德道士赞星仪式上颂神名号有“大慈大悲观世音菩萨”^③，安溪的城隍庙里安着观音大士的座位，每年七月初一竖“普渡旗”，在观音座前悬灯笼一对，上书“植福普度，盂兰胜会”八个大字，不仅如此，城隍还得给观世音鸣锣开道，张贴告白^④；由此可见民间信仰是把儒、释、道交杂在一起的，并不像理论上的儒家、佛教、道教那样分得清楚。也正因为此，我们可以看到，许多民间宗教在信仰对象、仪式方法上也都是千奇百怪的，如罗教一方面从禅宗那里学来了“心空苦便无”的解脱方式^⑤，贬斥食斋受戒、坐净行善、修塔建庙、念佛颂经，一方面又自称无为教，以道家的“清净无为”标榜，号称“无为法门在玄中，扫出万典觅无生”^⑥；黄天教创始人李宾既自号“普明虎眼禅师”，可又说这个称号是“蒙玉清敕赐”^⑦的。他的老婆、

参见《华北农村惯行调查材料》第八辑、二十三辑（村落篇）（转引自金井德幸《社神与道教》，日本平河出版社1983年版《道教》第二卷）

② 于飞《重庆道士设斋的一部分》，参见《民俗》第九十二期，上海文艺出版社。

胡吉甫《赞星之仪式及咒语》，参见《民俗》第七十一期。

③ 成竹《普度》，参见《民俗》第八十六至八十九期合刊。

④ 《正信除疑无修正自在卷·不执有无心空品第二十一》，转引自马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》第169页，下引该书同。

⑤ 《叹世无为卷》下转引自《中国民间宗教史》第191页。

⑥ 《虎眼禅师遗留唱经》转引自《中国民间宗教史》第237页。

女儿既自称是佛转世，却又在那里大讲“得道之人，先通内用，养神养气，神气不散，结为金丹”^①。而混元红阳教则更明明白白地把三教合一，讲三教圣人在周朝降临人间，各有救世途径，所以红阳教既讲佛家的“末劫至近，怎躲轮回之苦”，“我今发慈悲，说忏度众生”^②，又筑坛设道场法会，学习道教仪式。

总体来看，民间生活中的神仙信仰最突出的特点是它的功利性，甚至可以这样认为，民间世俗生活存在多少种愿望，那么就相应会存在多少种神仙。借用中国古代社会最经常采用的士、农、工、商的社会分层来看，各个社会阶层都制造出了符合各自愿望的神仙群体：如可以满足士人顺利通过科举考试愿望的梓潼帝君，可以满足农民获得好收成愿望的城隍神、土地神，可以满足手工业者技术保障愿望的鲁班，可以满足商人获取利润愿望的财神等等。

民间神仙信仰的这种功利性有两层含义，其一是指作为信仰主体的个人往往是在有所需求的时候才去烧香祈祷作法事，即通常所谓的“平时不烧香，临时抱佛脚”，“无事不登三宝殿”。其二是指民间所信仰的神仙必须真正有灵验方能长盛不衰，即通常所谓的“有求必应”。

讨论这一问题时，民间神仙信仰和道教神仙信仰之间的密切关系应引起我们足够的重视。比如许多道教的神仙通过天书、小说、戏剧等多种途径进入民间，为民间所崇奉；而当民间的许多

^① 《普静如来钥匙宝卷·钥匙如来开内外妙诀分第六》，转引自《中国民间宗教史》第 455 页。

^② 《弘阳叹世经·叹世人呆痴不回头品第二》及《混元弘阳中华宝忏》，转引自《中国民间宗教史》第 561 页。

神灵信仰影响扩大到一定程度，便会为道教所吸纳从而就成为道教的神灵。

如果说，道教神仙信仰在文化形态上与中国哲学发展趋势保持了高度一致的话，那么，它在民间则一直保持了较为原始的宗教形态，即神仙一直是以处于信仰主体之外的、具有人格性的、全知全能的形象存在的。正是因为这种状况，道教在传播的过程中，由于它基本上是一直与平民为伴，就自然会给人造成一种落后原始宗教的印象。就此而言，对道教本身的神仙信仰和民间世俗生活中的神仙信仰加以研究，从而对之进行明确区分，对于加强宗教传播规律和特点的研究，进而促进东西方文化健康交流，意义可谓大焉。

五 道教神仙信仰的现实意义

道教神仙信仰的现实意义，笔者以为至少有如下两点：

一是作为一种宗教文化现象，道教对异己文化一直持有大度宽容的态度。汉明帝时佛教传入中国，在其后的历史发展中，虽然道教与佛教之间在信仰上时有冲突，但这种冲突都不是以流血的暴力手段，而是以互相辩难的温和方式进行的。这既促进了道教文化的进步，同时也促进了佛教文化的中国化。至于佛教所遭遇的“三武一宗”之难，也并非由于宗教的教理教义因素造成，而有其深刻的政治原因和社会历史背景，在各种宗教斗争日趋激烈的今日世界，道教神仙信仰的这种巨大的包容性无疑非常具有建设意义。

二是作为一种文化现象，道教神仙信仰所具有的人生超越思

想也理应引起我们更大的注意。实际上，笔者认为，道教神仙信仰及其由之所生发出的一切操作性内容无不体现着中国人文精神所追求的对生命本身及其生存境遇的超越。道教所崇尚的生活方式，道教所标举的名山大川，早已不再是原来意义上的作为一种物质存在的人生与自然，它更是一种独树一帜的宗教艺术人生，而正是在这样的宗教艺术意象中，道教以其神仙信仰使人生表现出了其他宗教中都不曾有过的潇洒与超脱，一种完美地在经验世界里融合超验意味的精神境界。

就迄今所能见到的对道家、道教神仙信仰研究文献来看，由四川大学宗教研究所主编、台湾中华道统出版社 2000 年出版的《道教神仙信仰研究》（上下册）可以认为代表了目前理论界最新研究成果。该书将有关研究成果分为《本论：道教、三清与玉皇》、《主论：道教与神仙思想》、《专论：道教与西王母信仰》、《系论：道教、帝君与相关信仰》等单元，对相关论文进行了编排，从对资料的考证方面而言，该论文集作出了极具建设意义的贡献。目前，对道教神仙信仰的研究正日益深入，研究论文散见于各学术杂志，这说明关于道教神仙信仰的研究正日趋成为学界研究热点。根据笔者所能接触到的资料，综合性的、从宗教学角度对道教神仙信仰进行研究的成果尚未出现，因此，笔者拟不吝学力，试申其说，作抛砖引玉之功，并以此就教于方家。

第一章 道家的神仙思想

第一节 道家的原始乐园思想

茅盾先生在谈及中国神话时曾指出：“《庄子》和《韩非子》都有神话的断片，尤以《庄子》为多。……然据陆德明《庄子释文序》则谓《庄子》杂篇内的文章多似《山海经》，或类占梦书，因其驳杂，不为后人重视，故多佚亡。又郭璞注《山海经》，则常引《庄子》为参证。可知《庄子》杂篇的文字很含有神话分子，或竟是庄子的门人取当时民间流传的神话托为庄子所作而归之于杂篇。^①此可见先秦诸子与神话的关系，应以庄子最为突出。

以庄子而言，他一直在缅怀一个古老的“至德之世”。在这

茅盾著《中国神话的保存与修改》，转引自《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》第 27 页，社会科学文献出版社 2002 年版。

样的时代里，人民“不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传”^①，这一至德之世，实际上是这样的一个原始乐园：

其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。^②

实际上，“至德之世”可以说是庄子的理想世界，那时，文明尚未起，人尚未与自然分离，一切都是朴素而自然的：“禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥……同与禽兽居，族与万物并……”《列子·黄帝》里也有一段记载，黄帝与炎帝大战于阪泉时，曾率：

熊、罴、狼、豹、虎为前驱，雕、鹰、鸢为旗帜，此以为使禽兽者也。尧使夔典乐，击石拊石，百兽率舞；箫韶九成，凤凰来仪；此以声致禽兽者也。然则禽兽之心，奚为异人？形音与人异，而不知接之之道焉。圣人无所不知，无所不通，故得引而使之焉。禽兽之智有自然与人童者，其齐欲

① 《庄子·天地》。

② 《庄子·马蹄》。

摄生，亦不假智于人也：牝牡相偶，母子相亲；避平依险，
违寒就温；居则有群，行则有列；小者居内，壮者居外；饮
则相携，食则鸣群。^①

列子也认为：

太古神圣之人，备知万物情态，悉解异类音声。会而聚
之，训而受之，同于人民。故先会鬼神魑魅，次达八方人
民，末聚禽兽虫蛾。言血气之类心智不殊远也。神圣知其如
此，故其所教训者无所遗逸焉。^②

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，
阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人
虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自
然。^③

其实，混芒，淡漠，自然，这些语词正是道家最倚重的哲学
语词，指的都是文明兴起前、人与天地尚未分家、人与自然是同
一境界的时代。神祇、自然与人文三界互渗，这无疑是人类社会
神话时代共同的思维特征。

在庄子、列子那里，历史与神话之别对他们说来也许没有多
大的意义。他们或许也不是定位在“时间历程是否发生过某事

① 《列子·黄帝》。
同上书。

③ 《庄子·缮性》。