

中国 文化 史 丛 书

ZHONGGUO WENHUASHI CONGSHU

道教与中国文化





周谷城主编

中 国 文 化 史 丛 书

ZHONGGUO WENHUASHI CONGSHU

道教与中国文化

葛兆光 著

上海人民出版社

丛书常务编辑 王有为
丛书封面装帧 范一辛
本书责任编辑 王有为
胡小静

• 中国文化史丛书 •

周谷城 主编

道教与中国文化

葛兆光 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销 祝桥新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 13.5 插页 3 字数 280,000

1987年9月第1版 1987年9月第1次印刷

印数 1—19,000(内精装本4,000本)

ISBN7-208-00029-8/k2

书号 11074·782

定价 平装本 4.80 元 精装本 8.10 元



北京白云观



北京白云观



玉皇大帝像



老君像



永乐宫壁画《诸天神众》

武当山紫霄宮

有常耶俱無常耶常無常耶非常非無常耶
爾時天尊安心含笑答海空言善哉善哉善
男子一切凡夫有身無身煩惱之身何以故
煩惱身者囊裏膿血障於道性是故衆生不
悟煩惱有真道性真道之性不在肉耶不在
外耶不在中間亦不有耶亦不無耶非過去
耶非見在耶非未來耶非色心耶非自他耶
非有命耶非無命耶非有身耶非無身耶非
有常耶非無常耶爾時海空稽首作禮白天
尊言如是所說非有身耶非無身耶云何煩
惱障於道性道性之身從父母耶從微塵耶
從幻化耶從自然耶從虛空耶從變易耶從
善生耶從惡生耶從畜生耶從地獄耶從天
上耶若從父母生道性者云何父母是煩惱
耶非煩惱耶若是煩惱云何能生真道性者
若是真生真性應當云何真性從煩惱生若
從煩惱煩惱之障或墮於地獄道性之生亦

《中国文化史丛书》编辑委员会

主 编 周谷城

编 委 (依姓氏笔划为序)

王 尧	叶亚廉	包遵信
刘再复	刘志琴	刘泽华
朱维铮*	纪树立	李学勤
李致忠	张 磊	张广达
金冲及	金维诺	庞 朴*
姜义华	陶 阳	

[有*号者为编委会常务联系人]

编者献辞

以悠久、丰富、灿烂见称于世的中国文化，哺育着地球上人口最多的民族——中华民族。

曾经长时期地居于世界前列的中国文化，为人类的进步无私地献出了自己的珍藏。

今天，我们这个古老而又年轻的民族，正在大踏步地迈向新的纪元；世界上过度物质化了的国家，重新又把它们的目光投向文明的古邦。

于是，清理我们的文化遗产，描绘它的真实面貌，发扬它的优秀传统，评论它的千秋功过，规划它的锦绣前程，便织成了一项严肃而又富有魅力的历史使命，摆到了我们的面前。

这套丛书，因此诞生了！

我们设想从各个层面各个角度来探索中国文化的奥秘，诸如区域文化，民族文化，考古学文化，科学工艺，生活起居，思想学说，语言文字，艺术文学，体育武术，宗教神话，文化制度，文化事业，文化运动，文化交流与比较等等。

当然还需要综合性地展现中国文化的发展过程。我们期待具有世界影响的中国文化通史著作问世。在这以前，以体现不同时代的中国文化特色为宗旨的一系列著作，也将列入我们的丛书。

既称丛书,又受作者、编者和出版者各种条件的限制,内容自然难免不齐。我们企求在不齐中略见一致,所以争取在五年内先刊行五十种,以期初见系统性。但愿我们的初衷,十年刊行一百种,能够实现,那时读者也许会觉得这套丛书有助于认识和理解中国文化了。

任何关于编好出好这套丛书的建议和批评,我们都竭诚欢迎。

中国文化史丛书编委会

1984年10月

目 录

序	1
上编	13
一、自然、社会、人的同源同构互感： 一个系统宇宙理论的形成与神化	22
二、道教之神： 它的谱系与结构	55
三、斋醮、祝咒、符篆及其他： 巫医与道教(一)	78
四、健身术与炼丹术： 巫医与道教(二)	107
五、积淀与整合： 道教哲理、神谱、仪式、方法系统的 成熟与定型过程	133
中编	163
一、风流的时代与迷狂的信仰： 初盛唐的道教热	169
二、巫覡本色：	

唐宋文化的嬗变与道教的三种趋向(一)	198
三、向老庄佛禅靠拢的士大夫道教:	
唐宋文化的嬗变与道教的三种趋向(二)	215
四、鬼神与封建伦理的联姻:	
唐宋文化的嬗变与道教的三种趋向(三)	239
五、又一个高潮:	
金代及南宋的道教	253
六、堕落与没落:	
元、明、清道教的演变	278
下编	299
一、性、命兼修:	
道教与士大夫的人生哲学与生活情趣	303
二、道教鬼神观念与仪式方法的再度演进:	
它与俗文化的关系	322
三、想象力的世界:	
道教与中国古典文学	368
参考书目举例	418

序

I

当一种文化现象正充满活力与生机呈现在人们面前的时候，人们常常会身不由己地卷入其中而无暇冷静地思索它的来龙去脉与内蕴；而当这种文化现象已经退出生活领域并被冠以“古代”这样一个定语供人们研究的时候，思考的闲暇有了，而丰富的体验与感受却没有了。于是古代文化的研究者们常常犯两类毛病，要么就是忘记了老黑格尔关于存在合理性的箴言，总是用现代人的眼光去挑剔古代人，用今天的水准去批评古代的水准，把古代文化现象（尤其是不为今人喜欢的文化现象）说得不值一文大钱；要么就是忘记了古代文化也象现代文化一样不仅有过活生生的时代而且还有过丰富的内容，于是总想把古代文化现象挤榨成几条标准的公式，使古人成为这几条公式上刻板运算的符号。这就象异想天开要做一个硕大无朋的三棱镜，把阳光、火光、灯光乃至大自然丰富色彩统统还原为三原色一样，把古代战役当成了今天的象棋，满以为“当头炮，把马跳，象飞田，马行日”就是当年厮杀的方式。

我曾经访问过若干上了年纪的人，他们的文化素养各不相同，对道教，他们有的记得的是斋醮仪式，有的记得的是画符念咒，有的记得的是养气炼功，有的记得的则是宫观里的神像、神仙的传说，可是，我们的道教研究中常常只有思想与哲学。这种实际经历感受和学术研究之间彼此不相干的现象，恐怕恰好是道教研究中的一种“视角偏移”：宗教被当成一种挤干了水份的“思想”，而这些“思想”又被压缩为若干个前后衔接的学者的著作的精华，于是五彩缤纷的文化现象被抽象为若干个命题，活人当成了木乃伊，而木乃伊却被当成了活人，正如黑格尔所讽刺的“从葡萄树对于人们熟知的用处的观点来研究葡萄树”一样，先验的尺寸与抽象的式样伴着剪刀虎视眈眈地站在文化这块“布”的面前。

因此，我在这本书的上编里试图把视野变得稍稍开阔一些，把道教对宇宙、社会、人的理论与它的神谱结构、斋醮、祝咒、符策、健身术、炼丹术等仪式方法当作一个整体来介绍，因为宗教之所以是宗教，它不仅要有思想，还应该有仪式、方法、神谱，而从仪式、方法、神谱中透露的宗教观念，似乎比少数宗教理论家的思想更能体现宗教的特质，如果它只有少数理论家的思想、哲学，那它也就不应当被称之为“宗教”了。

II

当然，把宗教当作宗教来研究并不等于简单的“复制”或“还原”，既然它已经成为过去，那么谁也没有办法将它再重演一番。问题在于：从什么角度“切入”，在什么地方能找到道教这一大

堆理论、神谱、仪式、方法的“联结”或“枢纽”？

思维方式(或者说是思维框架、思维模式)应该是一个值得注意的核心问题,因为人(主体)一旦面对事物(客体),这个思维方式便开始发生作用。我总觉得,大千世界矗立在人的知觉面前,作为“自在之物”,它是“一”,然而,它通过千百万个人的感官映射到人脑之后,却已经不是“一”了,且不说每个人的知觉不一样,就是各个时代、各个民族的知觉、思维也是不一样的,正如布留尔所说:“具有自己制度与风俗的一定类型的社会也必然具有自己的思维样式”^①,本来是同一的外部世界由于思维方式的差异而各不相同,恩格斯在《〈反杜林论〉的准备材料》里举过一个例子:

“例如,数学公理对欧洲人来说是不证自明的,而对布须曼人和澳大利亚黑人来说,肯定不是这样。”^②

所以莫泊桑在《毕安与哲尔》(Pierre et Jean)的序文《小说》(Le Roman)中说:“只要地球上有多少人就会创造出多少种不同的真实。”尤其是早期人类,他们的思维并没有与客观世界一一对应,也并没有使自己心中对宇宙的认识与宇宙本身的客观逻辑结构一一吻合,他们的心理世界与物理世界混成一团,往往“推己及物”,从而他们心中的“事实的逻辑图式”(das Logische Bild)——借用维特根斯坦的术语——与事实的客观存在图式并不相同,然而这个图式便又形成了他们的思维框架,从这个思维框架“过滤”来的世界有神、有鬼,自然、社会与人互相感应,

^① 《原始思维》(中译本第二十页)。

^② 《马克思恩格斯全集》第二十二卷。

而神鬼便是这种感应(联系)的主宰与中介。后世所有宗教的有神论、仪式、方法,都与这种思维方式有直接或间接的渊源关系。

当然,宗教往往是文明时代的产物,文明时代的人应当有清晰的逻辑思维方式,但是,这种思维方式并不是统治一切的,人类的理智毕竟是逐渐成长的,在相当长的时间和相当多的领域里,人们还处在迷惘与困惑之中,原始思维的孑遗依然影响着人类。尤其是在中国,中国的历史使中国的文明过于“早熟”,原始血缘关系、原始人道遗风与原始思维方式残存的现象十分严重,人们还没有来得及区分心理世界与物理世界,却凭着体验、玄想与感觉、经验,以一种似是而非的方式建立了一个包括自然、社会、人在内的“同源同构互感”的宇宙系统理论,而这个理论又作为一种思维框架渗透到人的大脑中,使人们在观察大千世界时,总要把任何现象都往这个系统中安放,于是在人们的脑“荧屏”上出现的世界,便与自在的客体世界不一样,在这里,不同门、类、种、属,甚至毫不相干的事物却由于某种“感觉上的相似”彼此系连,而这种系连又有互相感应的作用,而这种“感应”即相关性的原因究竟何在?人们无法解释,于是又给神秘主义留下了空隙。而这种既清晰(它有整齐的“道——阴阳——五行”模式)又含混(互相感应的无所不在)的思维又是人的观念、行为的内在指针。因此,在中国古代人那里,科学与迷信,理性与感情,心理世界与物理世界,自然现象、社会现象与人的生理现象往往彼此交叉,混为一团,这使得中国古代出现了一系列奇怪现象,宗教与迷信并不昌炽,却也不曾消失,理性的智慧不少,却总是缺乏严格的逻辑证明与实验手段,科学常常以玄学或迷信的面貌出现,而迷信却往往借用了经验的形式。道教似乎正是如此,它

既袭用了中国古代关于“道——阴阳——五行——万物”这样一个自然、社会、人的“同源同构互感”理论，却又以神鬼谱系与这个理论拼合；它既根据巫覡、方士、谶纬家的法术建立了它的斋醮、祝咒、符篆，又根据人的感觉与体验设计了一套健身术，还从“感觉上的相似”出发以不同类物的“互感”原则为根据创造了炼丹术。这里有浓厚的原始思维残余，却又混融了文明社会中人的理性，这使得这个土生土长的中国宗教一方面包容了许多天才的构想，一方面又保存着惊人丰富的巫覡色彩。

III

思维方式中的缺陷只是宗教体系(哲理、神谱、仪式、方法的综合体)的来源之一，而宗教之所以能够产生并渗透到几千年文化中去的另一个要素，则是由于它来自人们心理深层的本能与欲望。人并非都是那么理性而高尚的，自从弗洛伊德揭开了罩在人的深层意识上的理性帷幕之后，人们才认识到了这一点，尽管弗洛伊德的理论有其偏颇狭隘之处，但有一点他是对的，人的思想与行为都受到他自己所未必觉察的潜意识的支配与影响，而在潜意识里，人有着种种合情而未必合理的本能欲望——其中最重要的可能就是生存——人要生存，而且随着人类文化的发展，还要生存得更好，肉体生存之外还要精神上的满足，这种欲望在社会范围内受到种种压抑，却在宗教领域中得到“升华”、“宣泄”或虚假的满足，这是宗教体系得以成立的另一心理基础，看似高雅圣洁的宗教却与看似不高雅圣洁的欲望相反相成，这并不奇怪。