

北大学术讲演丛书·12·

(汤用彤学术讲座·2·)

道教史探源

柳存仁 讲演



4

北京大学出版社

北大学术讲演丛书·12·

(汤用彤学术讲座之二)

道教史探源

——“汤用彤学术讲座”演讲辞及其他

[澳大利亚]柳存仁 讲演

北京大学出版社

北京

图书在版编目(CIP)数据

道教史探源/[澳大利亚]柳存仁讲演. —北京:北京大学出版社, 2000.5

北大学术讲演丛书; 12/乐黛云、张文定主编

ISBN 7-301-04304-X

I. 道… II. 柳… III. 道教史 IV. B959

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 36623 号

书 名: 道教史探源

著作责任者: [澳大利亚]柳存仁 讲演

责任编辑: 胡双宝

标准书号: ISBN 7-301-04304-X/B·183

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑室 62752028

电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

排 印 者: 北京大学印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

787 毫米×1092 毫米 32 开本 9.375 印张 200 千字

2000 年 5 月第 1 版 2000 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 15.00 元

编者前言

“汤用彤学术讲座”是由北京大学中国哲学与文化研究所联合中国文化书院、北京国林风图书中心为纪念汤用彤先生对现代中国学术所作的贡献设立的。该讲座自1997年开始设立，每年请一两位国内外的著名学者担任主讲。每位主讲的演讲辞和他们的其他相关论文编辑成“论文集”，作为“北大学术讲演丛书”由北京大学出版社出版。

汤用彤先生（1893—1964）早年留学美国，获哈佛大学硕士学位。1922年回国后，历任东南大学、南开大学、中央大学、北京大学哲学系教授、系主任、文学院院长等职。1947年当选为中央研究院院士、评议员。1949年后任北京大学校务委员会主席。1951年后一直任北京大学副校长，1955年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。

汤用彤先生是现代中国学术史上少数几位能会通中西、接通华梵、熔铸古今的学术大师之一。由于他精通内外经典，又接受过严格的西方哲学、语言和治学方法的训练，而且又有严格求实的治学态度，对人类古代文明能持“同情”而又客观的研究态度，他的一些学术著作如《汉魏两晋南北

朝佛教史》、《印度哲学史略》、《魏晋玄学论稿》等在出版几十年后仍然是国内外学术界公认权威性著作，这使他在国内外学术界享有崇高的学术地位。

序

柳存仁先生是世界著名的汉学家，他的研究集中在道教史、明清小说和中国古籍等方面，其成就在国际汉学界享有盛誉。由于我也研究一点道教史，因此柳先生的著作，如《和风堂文集》（上海古籍出版社出版）和某些论文，我都拜读过。我每读柳先生的论著都感到有很大收获。

1998年5月，北京大学中国哲学与文化研究所邀请柳先生任“汤用彤学术讲座”主讲，他演讲的题目是《张天师是不是历史人物？》，不仅立意新颖，考证详实，而且为我们提供一优良的学风范例。我认为读柳先生的论著或有三点应为我们所注意：

（一）柳先生的每篇论文都是尽可能地把相关材料搜集起来，分析比较，以求得最可靠之结论。他不但广泛利用可证成其论点之史料，而且有些与其论点不相符合之史料，他都能一一加以考订，并给以合理之说明，这是今日某些学者（特别是某些中青年学者）往往很难作到的。

（二）柳先生的每篇论文都有新意，提出一两个新问题作为其研究的课题。学术研究贵在发现新的问题，并对此新问题提出新的见解。本来“张天师是历史人物”是没有必要去研究的问题，但柳先生正是对这一向被认为没有必要去研

究的问题提出问题而大加研究，写成一篇长达四万余字的长文，旁征博引，条分缕析，且不限于直接与此论题有关之论述，把所讨论之问题拓展开来，经他一番分析研究可以说若干问题得以澄清，并引发可供人们更为广泛思考的问题。我认为，柳先生这种学术功力非我等所能及也。

（三）现在有些人动不动就想创造出能够解决一切宇宙人生问题的理论体系，或者写一些时髦的东拼西凑故作高深的文章，哗众取宠。这是很不好的学风，应该受到批评。而柳先生写的论文则是通过解决具体学术问题来树立一种良好的学风。我们可以从本论文集看到，其所涉及的确实是所研究范围内的真问题。用严谨的治学态度解决学术上的真问题，这就为我们树立了良好的值得学习的学风。

以上三点是我读柳先生这本论文集的感想，也是包括我在内的一些学者应该很好学习的地方。现在我们把柳先生在“汤用彤学术讲座”的演讲稿和其他相关论文编辑成册，由北京大学出版社出版，以飨读者。

汤一介于 1999 年 2 月 7 日

目 录

序	汤一介(1)
道教前史二章	(1)
萨满与南巫	(15)
占梦、卜筮和“尸”	(27)
道教为什么是多神教	(40)
汉张天师是不是历史人物?	(67)
中国思想里天上和人间理想的构思	(137)
太极图三题	(191)
道教追求长生	(208)
道家看同性恋	(229)
道教与中国医药	(241)
元代蒙古人统治时期的三教	(254)

道教前史二章

一 楔 子

说道教，当然是先假定了人人都了解的，道教是中国的，也是世界上的宗教的一种。这句话这样子说，是没有什么语病的。然而，如果我们还要下一转语，问问宗教是什么？那答案可真不容易简单地回答。

宗教是一个现代的用语，我们可能是十九世纪后半期翻译日文书籍的时候，从日文里移用过来的。它也可以说是个复词，因为汉语里像佛教用语本有“宗”和“教”的分别，“教”即梵文的阿舍（āgama），是佛教里承传下来的教训，例如说大乘教、小乘教，用的就是这个教训的意义，而“宗”却指的是一教里所有的若干派别。但是既然用的是“积称”成了宗教，除了禅宗用它来特别显明“宗”（禅宗）高于“教”（别的宗派）之外，它的新含义就又成了欧洲语言里 religion 这个字（英、法、德文都相同）的译名。我们如果检查一下这个西文的来源，它的拉丁原文 religio 又很有可能和 religare 有关系，后者就有约束的含义。这样说起来，现代的宗教指

的大概是对信教的人应有的约束。

基本地说，道教原是土生土长的，虽然它也曾吸收过外来的血液（像佛教或摩尼教这些），灌溉和滋润它的本体。我们既然承认它是一个悠久的，却也具有民族文化特点的宗教，就不妨用世界水平的看法去观察一下它具备的条件和内涵。说是世界性的，那么除了东方的这些国家（以中国、印度和伊斯兰教活动的区域里的各国为主）之外，西方文化的信仰里，基督教的许多宗派要想寻觅出它们的共同特质，本来也就不很容易，若再涵育了东方的信仰，那以基督教为主的西方神学或宗教学者们对宗教一词所要下的定义，就一定会显得更不周延和更容易产生矛盾和冲突的了。例如一神和多神教的不同，“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）的祖先崇拜和不拜偶像对立的观念，以及早期的西方学者们对许多原始社会所有的经验，更促使在十九世纪后期的西方学者们，对要求发现一个可以做共同语言的宗教的定义的努力表示沮丧和困难。二十世纪开始不久，德国的学者鲁道夫·鳌头（Rudolf Otto 1869—1937）曾经主张“是圣洁的”这个见解，可以做各种宗教的普遍的特质，他在1917年就出版了《圣洁的观念》（*Das Heilige*）这一部名著。虽然鳌头教授的足迹曾经到过非洲、印度和日本，他的这部大著至少忽视了宗教的社团性或集体性，也不曾强调它在整个的文化里的广泛的传播。

话虽如此，世界上大部分的宗教（不管它的大小或影响力的强弱）大概都会有下述的这些特质的某些部分：

例如，它们有例行的仪轨，有念诵的经、咒文字，有传播的故事记传，有使用的法器、物品，有经常的聚会地（或不许人去的地方），有圣诞和斋期。它们借着自然界现象的变动去预示休咎。它们往往有杰出的、具有吸引能力的领导人物，有需要坚持且不容他人轻易推翻的真理，有著述作品供教徒的涵咏阅读，也有戒律规定要他们遵守。虽然每一个特定的宗教包含的特质种类并不一致，大多数的宗教信仰都会认为这些东西的大多数是神圣的。宗教的研究包括道教的研究在内也必不能忽略这些。我们如果试验麦克斯·缪勒（Max Müller 1823—1900）从1875年开始编辑的五十册《东方圣典》（*The Sacred Books of the East*）里所选入的和道教有关的经籍的译本，就可以证明这个情况。

然而我们要是仅认为宗教的特点只是对它的信徒有一种约束，或者仅以为宗教的特征是它的形式和内涵的神圣性，这样的认识也还是片面的、不完整的。宗教有它的个人的内省的一面，正如美国近代的实用主义哲学家威廉·詹姆士（William James 1842—1910）说的，宗教是“个人在孤独静寂中的经验”，从另外的一个观点来看，我们也可以说他的这种看法不如像现代许多人主张的宗教是现实的人生反映在人们的脑海里的幻像，它的超人间的力量正说明了一种受压抑的愿望的向往。但是一个人能够真正孤独的时候其实是很少的，所以和詹姆士差不多同时代的法国社会学家爱弥儿·涂干（Émile Durkheim 1858—1917）就说宗教“主要是社会的”。因为宗教也是文化的一面，人

在宗教活动中的趋向,实在是要和社会里他自己的一群认同。神话和仪轨放在互相投契的场合来研究,它们之间的关连正好说明存在其间的来龙去脉^①。

社会科学领域的各部门对研究宗教现象的兴趣一天比一天增加,对宗教的解释就不能让哲学家、神学家甚至宗教学家们专有了。许多历史家们开始倾向于把宗教当做一种原始的、粗糙的科学看待,例如占星术是天文学的前身,在那些实验的科学研究里用的是没有情感作用的语言叙述它们的精密的测量,宗教只是用象征性的方法去企图解释同一个现象罢了。马克思(Karl Marx 1818—1883)关于“宗教是人民的鸦片”这句耳熟能详的话,是基于他的观察“宗教是受压迫的可怜虫的叹息,是一个无情的世界的感情”的认识而发的。德国著名的精神分析学家弗洛伊德(Sigmund Freud 1856—1939)是把他的独创的精神分析应用到宗教心理学的人,他说,宗教里的上帝是儿童时期孩子心目中的爸爸在记忆里变得庄严化了的的面影,孩子把爸爸的比重过分地高估了,它升高到神的地位,然后再把神带到现实世界和人的面前来。弗洛伊德的一位瑞士高徒,后来修正了弗氏的精神分析、另开分析心理一派的荣氏(C. G. Jung 1875—1961),他把人的性格分做内向的和外向的两型,每一型的人的心的活动又各就(一)思想,(二)知觉,(三)感觉和(四)直觉这四方面里的一项或几项

^① 萧兵著《明堂的秘密:太阳崇拜和轮居制》,收入王孝廉编《神与神话》,台北,联经出版事业公司,1988,页77—172,颇能说明这一个关键。

而有所偏重。他不同意弗洛伊德的以性欲为精神性神经病(Psychoneurosis)的病源之说,却以为要研究这种病症,分析患者当前的内心冲突,比追溯和剖解他在孩子时期的隐秘或者更有用。关于心理学上所说的 Libido(一种要求和别人紧密些结合的本能),荣氏以为它的发生是由于人的求生存的意志,而不是像弗洛伊德说的仅是由于性欲的要求。(《孟子·告子上》告子说的“食、色性也”,好像他们两个人的主张各占了一半似的。)荣氏更特别提出人的意识和潜意识互相合作活动的许多可能性,在他的学说里,潜意识又包括个人的成分(所谓个人潜意识)和从上代祖宗们遗传下来的因素(所谓集体潜意识)。他著的《一个现代人对灵魂的探索》(1933)、《心理学与宗教》(1938)都是他研究人类脑海里的征象符号,寻求它们的原始模型(archetypes),用来解释生命的神秘和意义的著作。

上面引述的这些对宗教材料的研究和探求的片段,至少可以说明不论对宗教有没有信仰的人,他们对从古代以来就有的那些被宗教的信徒视为神圣的仪轨、伦理、信仰、习惯和制度,都同样地感到浓厚的探索的兴趣。作为一个快有两千年历史的中国道教,它的复杂的经历和变化,它的饶有吸引力的、层出不穷的内涵,就这一方面说,也是世界学者们追求的鹄的。上面提到的荣氏,他在 1929 年曾在瑞士出版了一部和德国著名的汉学家尉礼贤(Richard Wilhelm 1873—1930)合著的 *Der Geheimnis der goldene Blüte*。这部书大部分的内容是尉礼贤翻译的道教书籍《太乙金华宗旨》,却由荣氏热心地用分析心

理学派的见解去诠释它。因为这部书是托名吕嵒（吕纯阳、吕洞宾）撰的，这两位外国学者就大加赞叹说，中国在唐代那么早的时候就有了提到潜意识的著述了。后来这一部书又有了英、法、日文的翻译^①。其实，《太乙金华宗旨》只是清初的道教中人从扶乩得来的“降授”之作^②。如果一部薄薄的《太乙金华宗旨》在别的国家的学者们的眼里都有那么高的评价，假如我们现在说道教肯定是中华民族文化遗产的一部分，这些遗产，有糟粕也有精华，有科学也有迷信，也不算虚妄的话。我们不妨尝试用现代人的头脑先去探讨一下它的历史，记录一下它的活动，行有余力，也该思考一下它未来的远景。

二 道教的《创世记》

许多古代民族创始的宗教，它们的经典里，往往有创造世界和人类的神话、故事，像希伯莱人在《旧约圣经》里的《创世记》，像雅利阿人（Ārya）从中亚细亚地域南下定居印度河上游流域时带来的宗教信仰，后来衍成印度婆罗门教里的《吠陀》（Veda），都有这一类的叙

^① 英译是 Cary F. Baynes, *The Secret of the Golden Flower: a Chinese Book of life*, New York, 1931; London, 1942. 法译是 Liou Tse-houa, *Lu Yen, Le secret de La Fleur d'or, Suivi du livre de la conscience et de la vie*, Paris, 1969. 还有汤浅泰雄·定方昭夫的日译本《黄金の花の秘密》，人文书院，1980。

^② 原书收在《道藏辑要·室集》里，是广化子从扶乩降授纪录出来的作品。广化子是蒋予藩的道号，他字元庭，河南睢州人，清乾隆四十六年（1781）二甲进士，有传记李桓《国朝耆献类稿》，卷九十四。

述。中国的道教正式的、大规模的勃起当在东汉末年，那个时候的太平道、五斗米道所提倡的教义，虽然有许多地方也沿袭了古代的五行、讖纬、神仙这些说法、思想，还是朴质无华的成分居多，《创世记》式的故事，还没有出现。后来到了南北朝时（在齐、梁前的可能性很高），恐怕是为了弥补宗教史上的这个缺陷，就出现了《元始上真众仙记》这一部书。这部书还有一个副题，叫做《葛洪枕中书》，算是晋朝的道士葛洪撰的。这葛洪也是依托，因为书里有些有真实人物作陪衬的地方，其活动的事迹更在葛洪死后。但是这部书所叙述的创世的神话，还是很有趣味的。我们先看一下它的原文罢。下面是书中叙述葛洪在罗浮山上遇见的那位玄都太真王“令侍者执笔擘纸，口授妙言”给他的启示：

《真书》曰：“昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形。天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟滓经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所根。天地之外，辽属无端，玄玄太空，无响无声；元气浩浩，如水之形，下无山岳，上无列星；积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，展转无方；若无此气，天地不生。天者如龙，旋回云中，复经四劫，二仪始分，相去三万六千里。崖石出血成水，水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。”（《道藏》73/2a—b）

这里的《真书》虽像是书名，其实既然说是真人口授的天书，自然无可究诘。“二仪”就是《周易·系辞上》所说的“两仪”，也就是天、地的代名词。“溟溟”（不作“溟滓”）和“鸿濛”都见于《庄子·在宥》篇，前者是自然之气，后者是元气，皆没有什么好说的。“溟牵”、“刚须”，甚至于“元虫”，未必是掌故，多数是杜撰的罢了。不过元始天王是元始天尊的前身，“天王”和“劫”自然都有佛教的来历，就是“天尊”，恐怕也是做出来对抗佛经中释迦的称世尊的。元始天尊在《元始无量度人上品妙经》中已是崭露头角了，在它前后出现的道经，称“天王”或“天尊”还是参差的，到了齐、梁时的陶弘景编定了《洞玄灵宝真灵位业图》，元始天尊才高踞了仙真中无上的位置，后来《隋书·经籍志四》用《度人经》的叙述，不过证实了这一段话^①。《度人经》最早有南齐建元间（479—482）严东的《注》，所以这里《真书》天王的用法，可能比南齐时要早。

《真书》的下面继续说：

元始天王在天中心之上，名曰玉京山。山中宫殿并金玉饰之。常仰吸天气，俯饮地泉。复经二劫，

^① 《隋书·经籍志四》里说：“劫运若开，其〔经〕文自见，凡八字，尽道体之奥，谓之天书。字方一丈，八角垂芒。光辉照耀，惊心眩目，虽诸天仙不能省视。”指的就是《度人经》里的《诸天中大梵隐语无量音》那一部分，看《元始无量度人上品妙经·四注》卷四（《道藏》39/4/2b—27b），特别是26b—27b唐代李少微《注》引《内音经》的话。

忽生太元玉女，在石涧积血之中。出而能言，人形具足，天姿绝妙。常游厚地之间，仰吸天元，号曰太元圣母。元始君下游见之，乃与通气结精，招还上宫。当此之时，二气细缊，覆载气息，阴阳调和，无热无寒。“天得一以清；地得一以宁；”^①并不复呼吸宣气，合会相成，自然饱满。大道之兴，莫过于此。结积坚固，是以不朽。金、玉、珠者，天地之精也。服之，与天地相毕。(2b—3a)

元始天王得了个女伴，和她通气结精，这情形说来好像和人间男女情悦的欢会也许稍有分别，但是我们只要看下段，太元圣母也要生男育女，会合的时候元始也要“一施”，就知道这和我们凡人的行径实在没有两样。不过这里下文朦胧含糊的叙述，讲的正是道教对控制人体内部的气的运行的一种体验，这种经验又促使它相信男女在欢合的时候可以通过“不施泄”的消极活动而使男性方面获得补益。这种理论，在较早的道教书籍里，就叫做“采阴益阳”(《抱朴子·释滞》)，它没有像样的科学做根据，是很显然的。这一派的理论，在宋、元以后还有变化，其详我们暂且留到其他的文字再讲。只是在上面这段引文里所用的“结精”一词，在比它早的道籍(像《上清黄庭内景经·呼吸章二十》)，或差不多同时的道籍(像《太上玉佩金琅太极金书上经》24b)里，也颇

^① 《老子》，第三十九章(王弼注本)。