

道教文化研究



前言

本书从宗教文化学的角度对道教予以历时性的考察，按照历史的先后，涉及中国的原始宗教、魏晋南北朝道教、隋唐道教、明清以降的道教等方面内容。同时以田野调查的资料为基础讨论了道教在少数民族地区的传播和流变。作为一种综合性的宗教文化体系，道教文化博大精深，绝非少数人一时之力能够穷尽奥妙的。笔者只能采取以点带面的方式，对每个时期的重要文化现象、关键的道教典籍及具有突出代表性的传世文本等予以重点研究，期望能够展现给读者道教在每一时期最为精彩的一面。

第一章考察中国宗教的起源，用马克思主义宗教学的基本观点来考察中国古代的原始宗教状况，发现中国原始宗教的基本特征和发展脉络是完全符合马克思主义宗教学原理的。这就证明了马克思主义对于人类社会中的宗教现象的客观规律性的论断是正确的。

第二章考察魏晋南北朝时期的道教，重点关注《老子想尔注》、《抱朴子内篇》与《周易参同契》等关键道教典籍，并对此期重要的道派楼观道若干问题做了研究。第一节《试论〈老子想尔注〉的“道”论体系》对《老子想尔注》的“道”论体系作了全新的梳理，认为《老子想尔注》在将道神性化的基础上，阐述了道气、道精与道神的内在结构及与之相应的道性、道意与道诫等外在体现，并演化为具体的实践主体，形成逻辑严密的“道”论体系，促进了中古经教道教的形成。

在第二节中，笔者认为，梳理长生与养生的关系，是我们认识葛



洪神仙道教思想的前提条件。在葛洪的论证体系中，长生与成仙是不可分割的整体，养生是长生的阶梯，对于长生而言，是不可或缺的。而长生又能令人养生延年。因此，两者互相联系、相得益彰，是密不可分的。

第三、四、五节集中探讨号称“万古丹经王”的《周易参同契》。第三节讨论《周易参同契》提出的“易谓坎离”说。后世道教内丹修炼所秉持的坎离药物说和中医心肾相交的经典理论都本宗于此说。至于《周易参同契》“易谓坎离”观念的形成，一是可以从坎离二卦在东汉象数易学家注经过程逐渐凸显出来的特殊性中找到根据，二是《周易参同契》的作者魏伯阳从月相生死中获得的启示。第四节从方法论的角度考察《周易参同契》的内丹修炼。《周易参同契》秉承道家“观天之道，执天之行”理论宗旨把《易经》乾坤坎离之外的六十卦和代表当时科技最高成就的天文历法相结合，为内丹修炼建构了一套锻炼有时、视之可见的阴阳消息往来的时位图，又从观察月相弦望晦朔的周期性变化中寻找人长生不死的理论依据，并由此衍化出内丹修炼的大小周天功法。第五节考察《周易参同契》的世界观，认为《周易参同契》的世界观包括世界生成观和世界运行观两个方面的内容，其特色是融孔老儒道思想于一炉，为援易入丹道建立了理论依据。援易入丹道对于《周易参同契》的内丹修炼方法的构建有着决定性意义，首先表现在它把阴阳消息往来这一决定世界生成和运行的根本原因最终归结于由坎离二卦所代表的日月上。《周易参同契》关于内丹修炼的方法论就是以坎离二卦为核心展开的。

在结束对上述三种重要典籍的考察后，第六节关注了楼观道研究中的若干问题，在介绍了相关的研究情况后，分析了楼观道得名的原因，辨析和讨论了楼观道的主要史料，对于其传授承继表及分期也予以简略介绍。

第三章考察隋唐时期的道教，共分三节。第一节《〈道教中元金篆斋讲经文（拟）〉年代考》根据 P. 3021+P. 3876 号《道教中元金

策斋讲经文（拟）》所征引的经典、文书中所出现的历史人物及其所反映的农业与节令等情况，对这份文书写作的具体时间作了考证，认为其最有可能作于唐玄宗先天二年（713）七月十五日。在此基础上，第二节以盛唐时期的《道教中元金策斋讲经文（拟）》与《道经义疏》为中心，对盛唐时期的道教“三教合一”思想进行了总结，认为这是出现在唐朝前期三教论衡背景之下的作品，属于道教人士的反思。第三节从文献学的角度，对敦煌本 P. 2467 号《诸经要略妙义》做了研究。大约出现于唐太宗贞观年间至中唐安史之乱之间的 P. 2467 号《诸经要略妙义》依据特定的体例对几部经典进行了简略的摘抄，保存了许多现今道藏或者其他敦煌文书中所没有的经文，并且与 S. 2850 号文书在体例上有很大的差别。

第四章考察明清以降的道教，也分为三节。第一节从道教俗神进入国家祀典的角度，分析了洪恩灵济真君信仰经历盖庙立碑、祝册加封、设官奉祀、编定科仪各阶段的发展过程。第二节《中国道教目录学史述略》论述了道教目录学的发展与演进。道教目录学的演进经历了两汉时期的萌芽阶段、魏晋南北朝时期的发展阶段、隋唐时期的成熟阶段、宋元明清的中衰阶段、近代以来的重兴阶段的发展历程。其形态可以分为三类：一为道教人士的道教目录学，即三洞四辅十二类的分类体系；二为史志目录及私人藏书目录中的道教目录学，即在经、史、子、集四部分类法中著录道书；三为近现代学者依据学术的观念，对道教目录学做出的探讨。第三节讨论了《中华道藏》对敦煌写本道经的收录情况。敦煌写本道经有 181 种之多，但是《中华道藏》只收录了 109 种。本节对其未收录的敦煌写本道经予以简略梳理。

第五章讨论道教与少数民族宗教的关系，第一节分析了苗族巴岱信仰中的道教文化因子，认为湘西腊尔山台地苗族宗教信仰从日常生活到相关的宗教祭祀活动都融进了道教文化因子，不论是住房中的神坛布置，还是宗教从业人员的服饰、法器、手诀，以及宗教活动中法

坛的布局都体现了道教的教义教理。第二节在第一节研究基础上深入分析苗族民族宗教文化与道教文化的融合过程，认为两者的碰撞与良性融合扩充了宗教神灵观念，丰富了宗教仪轨。而在宗教变迁过程中，其主导者是宗教从业者及信众。他们对不同宗教要素的扬弃，体现了宗教变迁的历史过程。

宗教是人类发展史中普遍的文化现象，道教只是其中的一种。笔者没有将视野仅仅局限于道教，而是注意到佛教及国外的宗教政策，这些可以为我们研究道教提供启迪与借鉴。附录一讨论佛教在德国的传播历史、人物、著作及组织等。佛教在德国传播已有一个半世纪了，发展轨迹为：东方古老哲学—小众的信仰—不可忽视的社会宗教力量。佛教最初是以东方古老哲学和生活方式进入德国知识精英的视野中的。他们以德意志民族特有的思辨方式窥见了佛教的智慧并深深为之折服，其中还有因此而受戒出家者。这群德国知识精英以顽强的毅力和艰辛的工作为佛教在德国乃至整个西方世界的传播做出了不可磨灭的贡献。他们展现出的对佛教精深的造诣和高超的领悟力也是让人惊叹的。正是由于他们一代又一代的努力，佛教团体如今成为德国社会生活中一支不可忽视的力量。目前德国佛教主流是上座部佛教、藏传佛教和禅宗。德国的佛教徒大多为各学科领域中的知识精英。附录二介绍了德国的宗教自由政策。宪法在立法精神上把宗教自由视为人的一项基本权利，并把对宗教自由的保障置于国际法的监督之下；在立法原则上体现辩证法思想，对信仰自由中对立着的两方面都纳入法律保障的范围；在执法上国家采取中立态度。

目 录

第一章 简论中国古代的原始宗教·····	(1)
第二章 魏晋南北朝道教研究·····	(8)
第一节 试论《老子想尔注》的“道”论体系·····	(8)
第二节 读《抱朴子内篇》有感·····	(17)
第三节 《周易参同契》“易谓坎离”说探原 ·····	(19)
第四节 观天之道，执天之行 ——《周易参同契》内丹修炼方法论初探·····	(28)
第五节 简论《周易参同契》的世界观·····	(35)
第六节 关于楼观道的若干问题·····	(47)
第三章 隋唐道教研究·····	(59)
第一节 《道教中元金篆斋讲经文（拟）》年代考·····	(59)
第二节 盛唐时期的道教“三教合一”思想探析 ——以敦煌道教讲经文为中心·····	(63)
第三节 敦煌本《诸经要略妙义》的文献学考察·····	(72)
第四章 明清以降道教研究·····	(87)
第一节 明代洪恩灵济真君信仰研究·····	(87)
第二节 中国道教目录学史述略·····	(100)
第三节 关于《中华道藏》收录敦煌写本道经的一点认识 ·····	(118)

第五章 道教与少数民族宗教·····	(125)
第一节 苗族巴岱信仰中的道教文化因子初探	
——以腊尔山台地“巴岱扎”宗教活动为例·····	(125)
第二节 民族宗教变迁的个案	
——腊尔山苗族“巴岱”信仰·····	(133)
附录一 佛教在德国的传播：历史、人物、著作及组织·····	(145)
附录二 简论德国当代宗教信仰自由政策·····	(151)
主要参考资料·····	(156)
后 记·····	(166)



第一章 简论中国古代的原始宗教

《宗教学原理》一书认为,“原始宗教大致有这么几种主要形态:大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、偶像崇拜”。又进一步地把这些崇拜形式归纳为两类,一是对自然力和自然物的直接崇拜,一类是对精灵和鬼魂的崇拜。从崇拜对象的角度看,前者是为人的感官所直接感受的,后者并不为人的感官所直接感受,为人的意识的创造物,其实质是把自然力当作精灵力量的表现。从而得出结论:“原始宗教的崇拜对象没有超出自然物的范围。”^①对于原始宗教的这两类崇拜形态出现的时间先后顺序,《宗教学原理》认为,“原始人既把自然与人对立起来,又把自然和人统一起来,把自然力想象为与人同有活动能力,这就是自然崇拜先于鬼魂、祖先崇拜的物质、思想基础,考古学也证明了这一点”^②。

首先我们认为,《宗教学原理》一书得出的“原始宗教的崇拜对象没有超出自然物的范围”和“自然崇拜先于鬼魂、祖先崇拜”这两条重要结论是符合马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义的思想原则的,因而也是科学的、正确的。但就《宗教学原理》一书为证明这两条结论所举的例证来看,涉及国外的例证较多,而涉及中国古代的例证较少。换句话说,以这两条结论来考诸中国古籍所载的中国古代的原始宗教的状况,将是怎样一番情况呢?

① 陈麟书、陈霞《宗教学原理》,宗教文化出版社2003年版,第169页。

② 同上,第161页。

一、大自然崇拜

自然崇拜是中国原始宗教的表现形式之一。这表现在人们对自然界的存在物加以神化并通过一定的祭祀仪式来表达对其敬畏敬仰之情。

《礼记·祭法》：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神……此五代之所不变也。”

《尚书·舜典》：“烟与六宗，望于山川，遍干群神。”^① 并说舜曾巡祭泰山、衡山、华山、恒山诸山神；到秦以后，历代天子封禅^②，祭天地，同时也要对山神进行大祭。

从上述材料可知，宗教的产生并不是偶然的，而是人类思维能力发展到一定阶段的产物，崇拜自然是最原始的宗教，而万物有灵是原始宗教的具体表现形式。所以恩格斯说：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”^③

二、动植物崇拜

原始人群对自然物的崇拜中，又以对动植物的崇拜最为发达，而这种崇拜发展到一定阶段就表现为图腾崇拜。对于这种观念产生的认识论根源，前苏联学者柯斯文在《原始文化史纲》里说：

图腾主义相信，人与某种动物或植物之间（主要是人与动物之间），有时也相信人与无生气的物体之间，或甚而人与自然现

① 六宗之说历来有异议，或以为是星、辰、风、雨、司中、司命或以为是日月星、河海岱。

② 登泰山筑坛祭天称“封”，在山东梁父山上辟基祭地称“禅”。

③ 马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1974 年版，第 21 卷第 348 页。



象之间，存在着特殊关联。图腾主义的基本的、也是最普遍的因素，显然是认为：一个氏族集团的一切成员都起源于某种动物或植物或其他物体或现象，这种动物或植物或其他物体或现象就成为他们的图腾。图腾主义是和氏族社会一道发生的，从而图腾成为氏族的不可或缺的附属物。^①

从中国的相关古籍资料中可以看到，图腾崇拜的现象在中国古代是十分发达的。例如古代的伏羲、女娲画像都是人首蛇身，很可能就是蛇图腾。史载黄帝为有熊氏，说明黄帝部落是以熊为图腾的。又，黄帝战蚩尤，蚩尤驱虎豹熊罴参战，显然是指那些以虎豹熊罴为图腾的部落。

中国古代的图腾崇拜中最突出的是鸟图腾。鸟图腾是古代东夷族的主要图腾形式，它的覆盖区域非常广阔。从辽东半岛到南海，鸟图腾几乎是中国全部海岸地区的主要图腾形式。并且它从海岸向内陆延伸，在秦民族和古代百越、百濮民族活动过的地区，也留下了很多遗迹。^②

鸟图腾崇拜最为明显的例证当属《左传·昭公十七年》关于少皞氏鸟名官的记载。其中也可窥见中国古代图腾崇拜之一斑。

秋，郟子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：“少皞氏鸟名官，何故也？”郟子曰：“吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；鸛鸠氏，司马也；鸛鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹓鸠氏，司事也。五鸠，鸠民

① [苏] 柯斯文著、张锡彤译《原始文化史纲》，人民出版社1955年版，第171页。

② 王小盾《原始信仰和中国古神》，上海古籍出版社1989年版，第63页。



者也。五雉，为五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能故也。”

这段文字还向我们透露出了两点关于中国古代原始宗教信仰的重要信息。一是它确证中国古代曾有一个图腾崇拜盛行的时期；二是中国古代的图腾崇拜大致始于太皞氏止于颛顼。这一点可以跟《国语·楚语下》的记载相互印证：

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：“重实上天，黎实下地。”遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？

“绝地天通”被我国史学界称为中国历史上第一次宗教改革。此外，这段文字的重要意义还在于说明了颛顼时代是中国古代从母系氏族社会向父系氏族社会转变的过渡时期。为什么可以得出这样的结论呢？因为，马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》上说：

很可能在世系过渡到按男系计算以后或还早一些，动物的名称就不用来标志氏族，而为个人的名字所代替。自此以后，赋予氏族名称的祖先，就与时俱变了。^①

① 马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》，人民出版社1974年版，第45卷第227页。



三、祖先崇拜

柯斯文在《原始文化史纲》中说：

在发展的母权制下，宗教是沿着自然崇拜的路线发展的。同时，个别的自然力和自然因素被赋予妇女的形象，它们的精灵也都是女性的称号。在农业发展的基础上，对于地母的崇拜特别突出，月的崇拜也占据显著地位。妇女们基于自己的经济及社会地位在崇拜中起着主导作用。随着向父权制过渡，妇女在宗教中的主导作用被男子排挤掉了，女性的精灵变为男性的精灵。妇女转到丈夫家中居住以后，起初还保存着自己的崇拜和节庆，后来则改奉她的丈夫的崇拜和宗教。与父权制和自然崇拜相伴随，发展起来祖先崇拜，而与家族公社的发展相联系，也发展起来家灶崇拜。

柯斯文这段关于祖先崇拜的论述在中国古代也能找到极好的例证。它们表现为各种祭祀活动，主要是蜡、燹、鬯。

蜡

《礼记·郊特牲》谈到天子蜡祭：

天子大蜡八。伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也，岁十二月，合聚万物而所飧之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也，祭百神以报啬也，祭百种以报啬也。飧农及邮表畷、禽兽，仁之至、义之尽也。古之君子，使之必报之：迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食田豕也。祭坊与水庸，事也。曰：土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。皮弁素服而祭，素服，以送终也。葛带榛杖，丧杀也。蜡之祭，仁之至，义之尽也。黄衣黄冠而祭，息田夫也。野夫黄冠，黄冠，草服也。

八蜡，以记四方，四方年不顺成，八蜡不通，以谨民财也。顺成之方，其蜡乃通，以移民也。既蜡而收，民息已，故既蜡，



君子不兴功。

另据《礼记·明堂位》“土鼓，萑桴，苇钥，伊耆氏之乐也”和《礼记·礼运》所言“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，萑桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神”，可知“伊耆氏始为蜡”一句说明蜡祭是非常古老的一种祀典。在今天看来，蜡祭应当是中國人在进入农耕文明后不久，为纪念先祖创兴农业的功绩兼以禳灾祈年所举行的一种祭礼。从祭祀的对象看，不但有人神，也有动物之神，而且还有无生物之神。蜡祭在中国历代相沿，直至明朝的灭亡而废弃。

燿

燿即燿火，是古代祭祀祓除不祥所举的火把。《周礼·夏官·司燿》：“司燿掌行火之政令。四时变国火，以救时疾，季春出火，民咸从之。季秋内火，民亦如之。时则施火令。凡祭祀，则祭燿。凡国失火，野焚莱，则有刑罚焉。”郑玄注：“行犹用也，变犹易也。郑司农说以《鄠子》曰：‘春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟，冬取槐檀之火。’”这种“改火”制度同祖先崇拜有什么关系呢？近人李玄伯在《中国古代社会新研》一书的《释主》一章中利用西方民族志材料与中国古代文献相互发明，提出新解，认为燿火之火在邦即为邦火，在家即为家火。中国人用木制牌位代表祖先就是用火代表祖先的一种演变。他提出，古时灭人国曰“灭”，就是灭人国之邦火，否则灭国的“灭”就无法解释了。

爨

祭爨就是对家灶的崇拜。

《仪礼·特牲馈食礼》：“尸卒食，而祭饔爨、雍爨。”郑玄注：“以尸享祭，灶有功也。”

《礼记·礼器》：“孔子曰：‘臧文仲焉知礼，燔柴于奥。夫爨者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。’”郑玄注：“奥当为爨，字



之误也，或作灶。老妇，先炊者也。盆、瓶，炊器也。明此祭先炊，非祭火神，燔柴似失之。”

孔子批评臧文仲燔于鬯为不知礼，证明家灶崇拜到了春秋时期已经经历了很长一段时期，臧文仲虽智，却在常识性的礼节上犯了错误。

四、总结

根据中国古代传说和其他有关文献资料，完全可以证明中国古代社会确实存在着一个原始宗教信仰盛行的时期。其发展过程也跟世界其他民族的原始宗教一样，大致经历了由大自然崇拜到图腾崇拜再到祖先崇拜这样的发展过程。这一发展过程是同中国古代社会经由原始社会到母系氏族社会再到父系氏族社会最后进入阶级社会的发展顺序相一致的。这就证明了马克思主义宗教观点的正确性。即宗教是人类发展到一定阶段的产物，有其自身的产生、发展、衰落和消亡的历史阶段；宗教的内容和形式是随着人与自然、人与人、实践能力与思维能力之间的变化而变化的。

第二章 魏晋南北朝道教研究

第一节 试论《老子想尔注》的“道”论体系

《老子想尔注》（简称《想尔注》）是早期道教的重要经典之一，“对于研究早期道教天师道是为最重要的资料”^①。现存经注文 580 行，经文用《五千字》本，不分章节。注文与经文连书，字体大小无别。起于“则民不争亦不盗”，止于“臣下悉皆自正矣”。^② 对照今本，德经全缺，道经缺第 1、2 章及第 3 章首句，共存 35 章。饶宗颐先生于 1956 年发表《老子想尔注校笺》^③，1991 年出版《老子想尔注校证》^④，是研究该书最基本的资料。

学界对其“道”论思想多有关注，李刚先生将《想尔注》的“道”论阐释为宇宙化生之道、治身之道、治国之道。^⑤ 梁宗华认为，《想尔注》通过对“道”的改造实现了道家哲学向宗教神学的转变。^⑥

① 钟肇鹏《〈老子想尔注〉及其思想》，《世界宗教研究》1995 年第 2 期，第 58 页。

② 参看王卡《敦煌道教文献研究》，中国社会科学出版社 2004 年版，第 170 页。丁培仁编著《增注新修道藏目录》，巴蜀书社 2007 年版，第 6 页。

③ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港中文大学出版社 1956 年版。

④ 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。

⑤ 李刚《道教老学的诞生——〈老子想尔注〉》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》1993 年第 1 期，第 40～47 页。

⑥ 梁宗华《道家哲学向宗教神学理论的切换〈老子想尔注〉“道”论剖析》，《哲学研究》1999 年第 8 期，第 51 页。

郑信平论述了《想尔注》中“道”论的神学化。^①《想尔注》继承了《老子》宇宙发生论及本体论意义上“道”，并创造性地提出了宗教神学意义上的“道”。以道论为中心，《想尔注》建构了一个完善的思想体系。

一、道的神圣性：道与天

《想尔注》通过阐述“天法道”，赋予天以神性，从而将道神性化。在老子哲学中，“道”是最核心的范畴，亦是最高范畴。它是“天地之始”、“万物之母”，是宇宙万物的本原又是万物存在的根据，规定着事物的本质，是一种自然规律。《想尔注》继承这种本体论和宇宙生化论意义上的“道”，如它认为：“道者天下万事之本，诘之者所况多，竹素不能胜载也，故还归一。”^②“道虽微小，为天下母，故不可得臣。”^③“叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。……大神无能制者，便立能去之也。……翕然便能远去也。……翕然便能还反也。”^④

在继承老子道论的基础上，《想尔注》创造性地阐述了神学意义上的“道”。在整个注文中，注者始终是以代“道”宣讲的口气，其立场是替“道”说话，显示出“道”的神性。《想尔注》将《老子》中的“吾”、“我”都解释为“道”。如注“吾所以有大患，为我有身”时说：“吾，道也，我者，吾同。道至尊……”注“及我无身，吾有何患”时说：“吾，我，道也，志欲无身，但欲养神耳，欲令人自法，故云之。”即将吾与我均看成是道，将道确定为能思维的存在体。同时又通过阐述道与天的关系，赋予道以神性。

① 郑信平《早期天师道的神学化“道”论》，《江西社会科学》2001年第10期，第42～47页。

② 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第18页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第34～35页。



《老子》认为道与天的关系是效法与被效法的关系，主张：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《想尔注》将“道”解释为“自然”：“自然，道也。”^①“道”等同于“自然”。对“人法地，地法天，天法道，道法自然”作注说：自然者，“与道同号异体。令更相法，皆共法道也，天地广大，常法道以生，况人可不敬道乎”。“或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”“天法自然”本质上就是“天法道”。因而，道是天所效法的对象。

它在继承《老子》“天法道”思想的基础上，吸收儒家天人感应的理论，将“天”人格化、神化，认为凡人积功行善，其精神能与“天”相通，遇到危险，“天”就能来救。相反，不积功行善，就不为“天”所知，得不到救护。“是以人当积善功，其精神与天通。设欲侵害者，天即救之。庸庸之人，皆是刍苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶，不敢见部史也。精气自然，与天不亲，生死之际，天不知也。”“天”还能赏善罚恶，辅助君主治理国家。“治国法道，听任天下仁义之人，勿得强赏也。所以者，尊大其化，广闻道心，人为仁义，自当至诚，天自赏之；不至诚者，天自罚之。天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。”^②天甚至能铲除那些意图篡弑的人。“狂或之人，图欲篡弑，天必煞之，不可为也。”^③

《想尔注》认为天地具有跟“道”同样的爱憎——天地像道，是“天”具有如此神通的原因。《老子》云“天地不仁，以万物为刍苟。”《想尔注》为：“天地像道，仁于诸善，不仁于诸恶，故煞万物恶者不爱也，视之如刍草如苟畜耳。”同时，道的品性是“好生”，“四大之中，所以令生处一者。生，道之别体也”^④。且道以此生杀大权为赏善罚恶之工具。“道设生以赏善，设死以威恶，死是人之所畏也。”因

① 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第32页。

② 同上，第25页。

③ 同上，第39页。

④ 同上，第35页。