

论《淮南子》对早期道教的影响*

斯 洪 桥

提 要:《淮南子》作为秦汉时期新道家的集大成者,其思想笼络万有,博采百家,对后世学术多有影响。以《淮南子》为主要思想体系所形成的黄老道家,在汉中期以后,逐渐成为了早期道教思想的主要来源之一,黄老道成为了早期道教的前身。因此,《淮南子》所具有的思想理论,在一定程度上也被早期道教所吸收。特别是《淮南子》在宇宙论、天人同构论、形神论、重人贵生论等思想方面对早期道经如《太平经》《老子想尔注》等有着深刻的影响。

斯洪桥,哲学博士,遵义医科大学教授,硕士生导师。

主题词: 淮南子 早期道教 宇宙论 天人观

汉代黄老道家经过汉中南期的发展,达到了鼎盛的时期。其后,儒术独尊,黄老道家退出官方视野,开始向下层民众渗透,逐渐与源远流长的神仙方术相结合,形成了汉中期以后的黄老道,开始把道家思想神学化,成为了道教思想的主要来源之一,黄老道成为了早期道教的前身。早期道教的思想源流虽然较杂,但其最高的信仰是以“道”为核心体系的。所以说,黄老道家以道为主,融合其他诸子学说所建构的新道家理论体系,成为了早期道教建构理论体系的重要思想基石。“淮南的许多思想被早期道教哲学纳入其内容中,试比较……《淮南子》与早期道教哲学代表作《太平经》《想尔注》即可知。”^①所以,《淮南子》的思想对早期道教产生了重要的影响。

一、《淮南子》宇宙论对早期道教的影响

以《淮南子》为代表的汉代黄老道家,继承了先秦道家以“道”为最高核心的哲学范畴。在宇宙观上,认为天地万物都是由“道”而化生的。同样,早期道教的最高范畴也是“道”。早期道教用“道”统摄各种具体的修炼思想、崇拜对象,使“道”成为了最高信仰。“道为最高信仰、教理枢要、宗教哲学的最高范畴。……作为教理枢要、最高信仰的道,又称‘大道’、‘常道’,它是无名无形,无为而无不为,为造化天地万物的本始、本根,是天地万物存在的最终

依据。”^②

若我们考察早期道教经典《太平经》,也可以证明早期道教以“道”为最高核心范畴,在宇宙观上与《淮南子》相似,也认为天地万物都是由“道”而来的,“道”是生成宇宙万物的总根源。《太平经》言:“夫道者何等也?万物之元首,不可得名者。六极之中,无道不能变化。”^③“道乃主生,道绝万物不生,万物不生则无世类,无可相传,万物不相生相传则败矣。”^④“道者,乃大化之根,大化之师长也。故天下莫不象而生者也。”^⑤

可以看出,“道”是万物产生的根源,由“道”生成宇宙,逐渐演化出元气、天地、阴阳、四时、五行等,由此万物得以化生而成。同时,《太平经》认为,“道”不仅是万物的根源,即具有本根之道的义蕴外,也是万物得以存在的统一性原理,是无形无象的,即形上之道。“大道,……上下无穷,周流六方。”^⑥

“道”还是万物遵循的运行轨则,即具有法则性的形下之道。“天道比若循环,周者运行复反始。”^⑦依此可知,《太平经》道论内涵与《淮南子》的道论内涵是一致的。特别是从宇宙根源上讲,“道”是如何产生万物的,《太平经》与《淮南子》运用了相似的思维路径,即用元气思想来具体解释道化生万物的过程。“天地开辟贵本根,乃气之元也”^⑧、“元气自然,共为天地之

性也。”^⑩

可以看出,天地万物之原初状态,是一种元气的存在状态。《太平经》认为,元气是宇宙中最原初的物质存在。因而,天地万物都始于元气。“它(《太平经》)认为天地人万物都是从原始物质——元气所化生的。”^⑪这是吸收了《淮南子》以气释道的思维路径,从而使先秦道家的“道论”向汉代的“道气论”转化。“夫物始于元气”^⑫,宇宙上下、天地八方无不由元气所构成,“元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生”^⑬,“天地人本同一元气,分为三体,各自有祖始”^⑭,“夫气者,所以通天地万物之命也”^⑮。连飞禽走兽、鱼虫草木等一切动植物都是由元气自然而生成的,“惟天地亦因始初,乃成精神,奉承自然,生成所化,莫不得荣。……元气归留,诸谷草木蚊行喘息蠕动,皆含元气,飞鸟步兽,水中生亦然”^⑯。

可以看出,《太平经》在自然意义的层面上,认为天地万物都是元气的大化流行、自然化生的过程,这种思想与《淮南子》是相一致的。这里《太平经》虽然强调了元气化生万物的思想,但元气并不是最根本的,而是元气行道,这实质上就是“道气论”思想的表达。“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。”^⑰“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。比若地上生草木,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。”^⑱这可以看出,《太平经》虽然作为早期道教的宗教哲学,其天道观除了具有神学的意蕴之外,还具有自然义,这实质上是受到了以《淮南子》为代表的汉代黄老道家的影响。由于元气是具体化生万物的物质,所以,《太平经》认为天地人都是由元气而化生,那么,也就表达了天人是同源的,即同源元气。在此基础上,《太平经》表达了宇宙生成论的思想。“元气祝惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养万物名为财。”^⑲这种思想与《淮南子》的宇宙生成论很相似,《淮南子·精神训》中言:“古未有天地之时,惟象无形。窈窈冥冥,芒芟漠阒,溟濛鸿洞,莫知其门。有二神混生,经天营地,孔乎莫知其所终极,滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳,离为八极。刚柔相成,万物乃形。烦

气为虫,精气为人。”(《淮南子·精神训》)

可以看出,《淮南子》认为万物包括人都是由阴阳二气所化生的,这种思想被《太平经》所吸收。正是《太平经》具有自然义的元气宇宙观,所以说,天除了具有人格神的宗教神义之外,更多时候也具有自然性、本然性的意蕴。如《太平经》说:“天地之性,独贵自然”^⑳,“天地之性,万物各自有宜。当任其所长,所能为,所不能为者,而不可强也。”^㉑这表明了宇宙具有自然的、本然的秩序,其本性是一种自然而然的存在。这种天道本然性的存在,正是人道的终极价值所在,不能随便去轻易的破坏天道的自然性。这显然是受到了以《淮南子》为代表的道家天道观思想的影响。还有,《太平经》也把天上升为一种本体之天,即天生万物的思想。这个时候,天与道具有同等的内涵了。“夫天道生物,当周流俱具,睹天地四时五行之气,乃而成也。”^㉒这种思想,明显是受到黄老道家关于天的内涵的理解。

不过,《太平经》在自然义的基础上,进行了神学化的改造,把这种自然义的宇宙生成论赋予了一种神学目的性的意蕴。《太平经》在表达了元气化生万物之后,其背后又推出了职掌元气的一个神人,元气受到这个神人的支配,因而具有了情感意识,这显然是把汉代流行的元气论进行了神学化的提升。“其无形委气之神人,职在理元气”,“无形委气之神人与元气相似,故理元气。”^㉓“元气自然乐,则合共生天地。悦则阴阳和合,风雨调。……元气自然不乐分争,不能合身和德,而共生天地也。天地不乐,阴阳分争,不能合气四时五行,……其岁大凶。”^㉔

二、《淮南子》天人同构论对早期道教的影响

天人同构的思想,是在中国古代宇宙论的基础上形成的,《淮南子》正是这一宇宙元气论的具体展现。《淮南子》认为天人都是来源于气,那么,从同类来讲,天人是同类的。所以,《淮南子》认为人这个小宇宙与天地的大宇宙是相似的,在很多方面都是同构的。《淮南子》这种天人同构的思想对早期道教天人观及其修炼长生理论有着重要的影响。早期道教也认为天人是同构的,特别是天人的形体具有相似结构。“道教将人的身体与天地阴阳、四时五行的变化相比附,提出宇宙大人身,人身小天地的思想。”^㉕这种把天人看成大小宇宙同构的思想,在早期道教经典

《太平经》中有着明确的表达：“人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四肢，四时也；五藏，五行也。”^⑥“三百六十脉者，应一岁三百六十日，日一脉持事，应四时五行而动，出外周旋身上，总于头顶，内系于藏。衰盛应四时而动移，有疾则不应，度数往来失常，或结或伤，或顺或逆，故当治之。”^⑦这种天人同构的思想，在《周易参同契》中也有明确的表达。《周易参同契》认为人体就是一个小宇宙，同天地的大宇宙是相联系的，而且其结构也是相似的。因而，通过人体小宇宙的修炼，可以参大宇宙，从而实现与大宇宙大化流行，进入到生命永恒的状态。《周易参同契》的这种思想，明显是受到了《淮南子》天人同构的大小宇宙思想的影响。所以五代高道彭晓在《周易参同契分章通真义序》中言：“公（魏伯阳）撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途。”^⑧这里的“修丹”实质是指炼内丹，“天地造化”，如《庄子·大宗师》里所说的“今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”（《庄子·大宗师》）通过这种人体的修炼，可以使个体生命与宇宙大生命融为一体。所以《周易参同契》说：“法象莫大乎天地。”^⑨俞琰就此释义到：“道之大，无可得而形容，若必欲形容此道，则惟有天地而已矣。天地者，法象之至大者也。……修丹者诚能法天象地，反而求之吾身，则身中自有一壶天。”^⑩

另一方面，《淮南子》认为天人也是同律的，即人体生命运动规律与天地运行规律是相一致的。天地大宇宙通过阴阳四时进行运行，同理，人体的生命也具有阴阳四时，要顺应阴阳的变化规律。这样，人体的生命运动才与天地大宇宙的运行规律保持一致，从而与大宇宙相互融为一体，实现生命的永恒存在。所以说，《淮南子》的天人同构思想，被早期道教吸收后，对早期道教的修炼特别是内丹的修炼产生了重要的影响。早期道教通过这种内丹的修炼，发展了中国古代的人体科学，对人自身的探索及生命科学的发展起到了重要的作用。当然，《周易参同契》这种天人一体的生命观，特别是大宇宙与小宇宙相统一的思想，不仅受到了《淮南子》的影响，也是当时汉代天人合一思想大背景下的产物。

正是由于天人同构同律，所以天人之间可以由气感应。虽然早期道教的天人感应有神学的一面，但也有自然性的一面，就是通过气的感应，这是受到了《淮南子》以气为媒介的天人感应思

想的影响。《淮南子》在《坠形》篇中说：“山气多男，泽气多女，障气多暗，风气多聋，林气多癯，……险阻气多癯，暑气多夭，寒气多寿，谷气多瘠，丘气多狂，衍气多仁，陵气多贫。……皆象其气，皆应其类。”（《淮南子·坠形训》）《淮南子》认为由于天人是同源于一气的，所以“人与自然的生存环境之间当然就存在着坚定的联系，自然环境的温度、湿度、地形、风候等变化，都会影响到人体的身心健康”^⑪。表达了气在人体中的不同作用，由此而产生的不同感应。这种思想在《太平经》中也有极其相似的表述：“多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾者，是五行气战也。多病四肢者，四时气不和也。多病聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也。多病溃乱者，万物失所也。”^⑫《太平经》认为这种天人感应之气不仅在身体上而且还进一步推衍到整个社会和国家的太平上，认为这种感应之气，在天道、人事、政治方面都能产生相互感应，从而把天道、人事、政治纳入一个系统整体的图式，表达了天人感应的理身治国的功能。“气者，乃言天气喜悦下生，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，共养凡物，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；得此以治，太平而和，且大正也。”^⑬

当然，《太平经》所表达的目的是宗教神学，其天人感应主要还是神学意蕴的感应。所以对气为媒介的天人感应进行了神学化的改造，这是吸收了汉代儒家神秘性的天人感应思想，特别是董仲舒的神学目的性的天人感应思想。“天地不妄欺人也。见大善瑞应，是其大喜悦也；见中善瑞应，是其中喜悦也；见小善瑞应，是其小喜悦也。见大恶凶不祥，是天地之大怒也；见中恶凶不祥，是天地之中怒也；见小恶凶不祥，是天地之小怒也。……灾异变怪，大小记之，勿失株分也。”^⑭不过《太平经》中的天人感应也具有自己的特点，即有别于董仲舒那种灾异谴告的天人感应形式。而是通过天师之言（文书）直接宣示，天师成为了天的代言人。可以看出，《太平经》实质上是在皇权之上加了一个神权的代言人。这样，传统的天子成为天的代言人而被改造成为天师成为了天的代言人。那么，人君的地位也就随之下降了，这是《太平经》为了动摇皇权的至高无上而建构的一种新的神学体系。经过《太平

经》的改造,那么天直接通过天师之口来表达其对人间社会的教导和控制,而不再是主要通过那种自然现象的灾异来谴告人君了。可以说,这种形式所具有的宗教神圣性更强了,从而对皇权的控制也更大了,也降低了皇权的至上性。

三、《淮南子》形神论对早期道教的影响

《淮南子》认为人的生命是形神的合成,形神是不相离的。在形神俱重的思想下,又侧重偏向神,以神为主,以神制形。《淮南子·诠言训》中言“神贵于形也。故神制则形从,形胜则神穷,聪明虽用,必反诸神。”(《淮南子·诠言训》)这种思想对早期道教的形神思想产生了重要的影响。“形神不离为道教神仙学说寻找了宗教哲学的作用的依据。”^④

早期道教经典《太平经》对形神思想有着鲜明的表达。“现存最早的道经《太平经》认为,人的生命是由禀道受气、得俱形神而来的。”^⑤“故天地之道,据精神自然而行。故凡事大小,皆有精神,巨者有巨精神,小者有小精神,各自保养精神,故能长存。精神减则老,精神亡则死,此自然之分也。安可强争乎?凡事安危,一在精神。故形体为家,以气为舆马,精神为长吏,兴衰往来,主理也。若有形体而无精神,若有田宅城郭而无长吏也。”^⑥这种形神俱重的思想对道教的生命观产生了重要的影响,认为人的生命必须是形神相合,否则生命就不会存在。“道教主张形神相合而生,形散神离则死,若能永葆形神合一,就可至长生不死。”^⑦《太平经》在形神关系之中,也加入了气,认为人的生命离不开精(形)、气、神三者。“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也,本天地人之气。……三者相助为治。故人欲寿者,乃当爱气尊神重精也。”^⑧早期道教在形神关系上,也主张养神,这显然是受到了道家养神思想的影响。神为形的主宰,这种思想在《太平经》中也表现得非常突出,如“精神消亡,身即死矣”^⑨，“形若死灰守魂神,魂神不去乃长存”^⑩，“天不守神,三光不明;地不守神,山川崩沦;人不守神,身死亡”^⑪。不过,《太平经》把这个神进行了改造,具有灵魂不灭的意蕴,这与《淮南子》是不同的。《淮南子》中的神主是指气之精,而不具有灵魂之意蕴。这也是《太平经》作为宗教神学的需要改造了道家关于神的内涵。由此,可以达到神仙长生的境界。

四、《淮南子》重人贵生论对早期道教的影响

《淮南子》修正了先秦庄子学派在天人观中不太注重人的主动性的缺陷,突出了人的主动性,如《淮南子》的“因资立功”的思想。这种思想也对《太平经》处理天人关系时突出人的主动性产生了影响。“天道万端,在人可为”^⑫，“天地之为法,万物兴衰反随人故。……故天法,凡人兴衰,乃万物兴衰,贵贱一由人。”^⑬“人者主为天地理万物。”^⑭“太阳、太阴、中和三气共为理,更相感动,人为枢机,故当深知之。”^⑮

依此可知,《太平经》认为虽然天道化育万物,但万物的“兴衰”与人有着极大的关系。人通过法天因时,理顺万物之气,可以让宇宙万物达到“中和”之气,那么,宇宙万物就能处于一种和谐的状态。所以说,宇宙万物是否能达和谐的生存状态,关键还在于人类。这与《淮南子》讲的“天地之和合,阴阳之陶化万物,皆乘人气者也”(《淮南子·本经训》)是极其相似的。在此基础上,《太平经》提出了“夫天地之性,人为贵”^⑯，“人者,最物之尊者,天之所子也”^⑰。这进一步表达了重人的思想,突出了人是万物中最有灵性的存在,与《淮南子》讲的“支行喙息,莫贵于人”(《淮南子·天文训》)的思想是相一致的。因此,《太平经》认为,虽然皇天安排了宇宙、社会、人生等一切秩序,但是这种秩序的最终展现和实现,还是要靠人去努力实现的。这正是突出了人的主体性。这种思想与先秦诸子思想是相一致的。如儒家一样,虽然人之性由天命所赋予,但是人性的展开却要主体自我努力去实现,即尽性。道家讲去全性、顺性,这都是表达了人的主体性,这种思想,是中国传统人性论的主要特质之一。但是,人的主体性不是乱为的,而是在知天、法天的基础上进行的,用现代的话语讲,就是在认识和尊重客观规律的基础上而进行的。正是在这种天人观之中,人的主体性得到高扬,所以早期道教喊出“我命在我不在天”^⑱的口号。正是由于这种主体性的高扬,在中国传统宗教中,天的权威性没有像西方基督教的上帝那样成为了绝对的超越性,人在上帝面前,可以说是完全臣服。而在中国传统的天人关系之中,天人是互动互感的,其最终通过人的主体性,可以达到与天合一的境界。所以中国传统宗教具有既现实又超越融为一体的特征。这种特征是受到了中国传统哲学的影响的。中国传统哲

学认为人在现实世界中就可以达到超越，没有像西方那种彼岸世界与此岸世界的绝然划分，或者说超越的天并不是在现实世界之外的另一个世界存在。“自基督之言传入华土，迄今仍常被视为外来的异音。恰当地理解这‘外来’的含义：它非从西方传来——从历史现象看来似乎如此，但这全然是偶然的表象——而是从这个世界之外传来。所谓‘异音’是指，它本不是出自于这个世界的声音，而是从世界之外，从神圣的他在发出的声音。”^⑩

余英时先生也说到：“这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总象是从外面来的。”^⑪可以看出，基督教认为上帝主要不存在于我们这个世界之中，而是存在于另一个异外之世界，即彼岸世界。“在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。……中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。……中国的两个世界则是互相交涉，离中有合，合中有离的。……在中国思想的主流中，这两个世界一直都处在这种‘不即不离’的状态之下。”^⑫

可知，在中国传统的思想中，或者说包括儒道的哲学思想中，从来没有把天看作是外在于我们这个世界的。在我们这个世界之外，并没有一个绝对超然的一个世界存在，或者说天人都处于一个世界之中的，既现实又超越是融为一体的。

通观《太平经》力图通过宗教神圣性的皇天来神化天的意蕴，表现出一种有神化的倾向。但由于中国传统的天人关系，天的内涵不是属于超越于现实世界之外的在另外一个世界存在，这与基督教有着本质的区别。我们的现实世界还是在整个宇宙之中，是天道的大化流行。所以，从其最终的实质上来看，《太平经》中的皇天最终也是受到天道的支配的。“即使皇天，也必须按照天道的自然理法以行事。……由于其在传统的天人同源同构互感的思维框架中建构其‘神明之教’，又使其最终未能摆脱自然律则的规约而走向最终的绝对超越之维。”^⑬这表明了皇天并不是其最终的终极存在，终极存在还在于天道，这是受中国传统天人关系的大背景所决定的。“天道者，乃皇天之师，天地重宝珍物也。为者其行当若天成。”^⑭这种包括连皇天最终都受到天道的制约的思想，不能不说是得益于以《淮南子》为代

表的道家天人观的影响。因为从道家创始人老子开始，就把帝放在道之后，所以说“象帝之先”。其后的庄子，更是把鬼神也放在其道之后，即“神鬼神帝”。可以看出，道家所开创的天人观，对中国传统宗教的深远影响，在中国传统宗教史上，并没有出现像西方宗教那种狂热式的宗教信仰，就在于中国传统宗教的信仰其实质上还是天道信仰，天道才是终极的存在，而且这个天道并不是人格神的存在，也并不是在另外一个世界，就是在我们这个现实世界，不离我们的生活。人可以通过自我的修养，可以达到与天合一，从而实现既超越又现实的境界，这才是中国传统宗教所追求的最高目标，也是中国传统宗教重人贵生的体现。

（责任编辑：又小易）

* 本文为贵州省哲学社会科学规划项目“《淮南子》天人观及生态价值研究”（13GZYSB56）阶段性成果。

- ① 李刚著：《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社，1995年，第44页。
- ②③④ 卿希泰著：《道教与中国传统文化》，福州：福建人民出版社，1990年，第20、73页。
- ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 王明编：《太平经合校》，北京：北京中华书局，1960年，第16、701、662、731、227、12、17、254、78、236、317、581、16、21、305、427、203、77、88、648、36、179、23、148、323—324、699、728、286、305、727、339、232、643、18、379、636、656页。
- ⑩ 王明著：《道家与道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第127页。
- ②④⑤⑦ 孙亦平著：《道教思想研究论集》，成都：巴蜀书社，2011年，第426、423、423页。
- ②⑦②⑨ 《中华道藏》，北京：华夏出版社，2004年，第16册第81、328—329页。
- ②⑧ 朱元育著：《参同契阐幽、悟真篇阐幽》，北京：华夏出版社，2009年，第124页。
- ③⑩ 陈丽桂著：《秦汉时期的黄老思想》，台北：文津出版社，民国86年（1997），第225页。
- ④⑤ 王明校释：《抱朴子内篇校释》（增订本），北京：中华书局，1985年，第287页。
- ④⑨ 刘晓枫：《“道”与“圣言”的神学与文化社会学评注》，星座学术文存编委会编：《再扣永恒之门》，上海：三联书店，1994年，第149页。
- ⑤⑩⑪ 余英时著：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，1989年，第9、10页。
- ⑤② 陈林：《〈太平经〉的绝对超越思想及其内在局限》，《世界宗教研究》2006年第2期，第13页。