

中国道教史研究的意义*

卿希泰

提 要：道教是中华民族的传统宗教，道教在长期的历史发展过程中，对中国的思想文化和社会生活都产生了深刻影响。作者在长期研究中国道教史的基础上，就中国道教史研究的学术价值和现实意义，研究中国道教发展史的基本要求和主要目的，研究中国道教史的科学方法等问题提出新的思考。认为开展中国道教史的研究，对于全面弘扬中华优秀传统文化、建设中华民族共同精神家园，开展国际文化交流有着重大的学术价值和现实意义。

卿希泰，国家“985工程”四川大学宗教、哲学与社会研究创新基地首席专家，四川大学文科杰出教授。

关键词：道教 道教史 道教研究 中华优秀传统文化

我国是一个多民族和多宗教的国家。世界三大宗教（佛教、基督教、伊斯兰教）在我国的传播和发展，各自都有着漫长的历史。道教是中华民族固有的传统宗教，也有其长期发展的历史，并对我国整个的历史文化均产生过重大影响。在考察道教历史的时候，有必要先就道教史研究的意义、目的、要求以及研究方法等问题，作一个简要的说明。

一、中国道教史研究的学术价值和现实意义

中华民族是由多种民族在历史的长河中经过相互交流和相互融合而形成的。在长期的社会发展过程中，各个民族对中华优秀传统文化的形成和发展都有他们各自的贡献。因此，中华优秀传统文化也是一个多元互补的文化。早在春秋战国时期，就有诸子百家的兴起，形成了“百家争鸣”的局面，推动了中华民族传统文化的发展和繁荣。在诸子百家中，最主要的有“九流十家”。班固的《汉书·艺文志》对此作了很详细的介绍和总结。在秦汉之际，法家和道家，曾先后一度处于统治的地位。后来，汉武帝重用董仲舒，“罢黜百家，独尊儒术”，但这个儒术已经不是孔子时候的儒术，而是以董仲舒为代表的吸收了阴阳家和道家等等思想在内的宗天神学。随着佛教的传入和道教的产生，在漫长的封建社会中，便一直是儒道释三教一方面彼此相互对抗、相互斗争，另一方

面又相互吸收、相互融合，形成了中华优秀传统文化的三大支柱。从中华优秀传统文化的整个发展历史来看，三教之间的相互对抗、相互斗争是表面的、次要的，而相互吸收和相互融合则是实质性的、主要的。因此，我们可以毫不夸张地说：正是由于道教与儒、释之间既相矛盾和斗争，又相吸收和融合，才推动了整个中华优秀传统文化的繁荣和发展。所以，要全面地了解中华优秀传统文化，就必须对道教与儒、释均有一个全面的了解。

但是，长期以来，在我国却流行着一种模糊的观念，似乎儒家文化就可以代表整个中华文化，一说到中华文化，大家都把注意力集中在儒家文化的身上。这是一种对待中华优秀传统文化的学术偏见，虽然由来已久，但并不符合中国的历史事实，而且在学术上往往带来一些非常片面的看法，阻碍了我们全面地了解中华优秀传统文化的历史及其发展规律，因而是一种非常有害的学术偏见。

在这种学术偏见的影响下，过去很长时期，我们在中华优秀传统文化的研究工作方面，都把重点仅仅放在儒家文化的研究上，无论是研究机构的设置、人员的配备，还是资金的投入、研究课题的分配等等，都很不平衡，只侧重儒家，而对道佛二教的研究则很不重视，特别是对道教的研究，更是相形见绌，根本没有把它提到议事日程上来，以致有些名为“中国哲学史”的著作，实

实际上并未全面地探讨整个中国哲学思想发生和发展的历史，其中除了儒家的哲学思想之外，既看不到道佛二教哲学思想的发生和发展，更看不到各少数民族哲学思想的发生和发展，与我们这个多民族和多宗教国家哲学思想发展的实际情况是不相符的。特别是我们的道教研究和某些外国学人对道教研究的情况相比，还显得非常落后。在“文化大革命”以前，有些人还把道教研究视为“禁区”，从事这项研究的人不多，成果也很少。而在国外，道教研究在很早以前便形成了一个“热门”，他们从事这项研究的人比我们多，成果也不少。以致1968年9月在意大利佩鲁贾召开的第一次国际道教学术研讨会议和1972年9月在日本长野县蓼科召开的第二次国际道教学术研讨会议，在出席的各国众多代表中，都没有一个来自中国的学者，这是很不正常的，与我们作为道教文化故乡的身份，也是极不相称的。当时在国际上甚至还流传着“道教发源在中国，研究中心在西方”的言论。

改革开放以来，这个情况才开始发生了变化。道教研究才摆上了国家的议事日程，研究课题列入了国家计划，建立了专门的道教研究机构，加强了人才的培养。现在研究队伍逐渐形成，并正在逐步发展和壮大，一大批研究成果已经陆续问世，引起了国内外的瞩目。《中国道教史》这个研究课题，就是列入经全国人民代表大会讨论一致通过的《中华人民共和国国民经济和社会发展第六个五年规划》之中的国家重点科研项目，并且还横跨了“七五”和“八五”。1983年4月在福州召开的全国学术界落实全国哲学社会科学“六五”规划项目的代表大会上，任继愈先生当时作为全国宗教学学科规划领导小组组长在开幕式的全体大会上谈到为什么要把这个研究课题列为国家“六五”规划的重点研究项目时，曾慷慨激昂地说：“道教本来就是我国土生土长的传统宗教，可是，长期以来，是由我们国家提供材料，让外国人去出成果，这是国家的耻辱！民族的耻辱！这种状况再也不能这样继续下去了，我们一定要痛下决心，自己编写出自己的道教史来，为国家争光！为民族争光！”任先生这段语重心长和大声疾呼的讲话，简直就像是对我们发出了一道向道教史研究进军的动员令，真是如雷贯耳，听了以后令我们非常激动，实在无法平静下来。我们必须竭尽全力，拿出高质量的研究成果来，为国家和民族作出自己应有的贡献，中国学者自己研究撰写《中国道教史》，其意义

的重大是不言而喻的。

开展中国道教史的研究，不仅从国际文化交流方面来说，它的意义是十分重大而迫切的，而且对于全面弘扬中华优秀传统文化、建设中华民族共同精神家园来说，它的意义同样也是十分重大而迫切的。为什么这么说呢？可以从以下三个方面来说明这个问题。

第一方面，由于道教本来就是中华民族的传统宗教，它是在神州大地的怀抱中诞生，由中华优秀传统文化的乳汁养育而成，它在创建和发展过程中，吸收了不少中华优秀传统文化作为它的营养成分，成为它的思想渊源的一部分，这里可以举几个主要的例证来说明：

一、道家思想。道家与道教二者既有区别，又有联系。先秦道家，是以老庄为代表的哲学派别，而道教乃是东汉形成的一种宗教，二者并不是一回事。但是，道家思想乃是道教最为重要的思想渊源之一，道家哲学乃是道教的理论基础之一。道教创立的时候，奉老子为教主，以老子《道德经》为主要经典，并把它规定为教徒们必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”，并把“道”视为超时空的天地万物的根源，既有宇宙本体的意义，也含有规律的意义，其界属非常宽泛，“玄之又玄”，十分神秘，不同的人可以对它作出不同的解释。在《庄子·大宗师第六》中，更把“道”解释成为：“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”并谓：“黄帝得之，以登云天；颀顛得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯。”^①这种以“道”为万古常存，得“道”以后便可以长生久视、成为神仙的思想，为后来的道教所吸取。道教的基本信仰也是“道”，它从宗教的角度把“道”说成是“神异之物，灵而有信”^②，“为一切之祖首，万物之父母”^③，并与神秘化了的元气学说结合起来，认为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内”^④，“无形”、“无名”，“有清有浊，有动有静”^⑤，“万象以之生，五音以之成”^⑥，宇宙、阴阳、万物都是由它化生的。道教还把老子也看成是由“道”化生的，这种思想在道教正式成立之前就有了，东汉明帝（57—75年在位）、章帝（76—88年在位）

之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，其中便有：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行乎太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未判，窥清浊之未分。”^⑦把老子与道合而为一。道教继承并发挥了这一思想，把老子奉为神灵。道教的早期经典《太平经》中说：“老子者，得道之大圣，幽明所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。……周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。”^⑧传为张陵所著的《老子想尔注》（一说为张鲁所著）中，也把老子作为“道”的化身，称：“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”^⑨。宋张君房《云笈七籤》卷1《道德部》之《总叙道德》引葛玄《五千文经序》说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载，穷乎无穷，极乎无极也，与大道而轮化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯，浩浩荡荡，不可名也。……堂堂乎为神明之宗，三光持之以朗照，天地稟之得生……故众圣所共宗。”^⑩其后南宋谢守灏所撰编的《混元圣纪》、《太上老君年谱要略》、《太上混元老子史略》等著作中也反复地说道：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。其随方设教，历劫为师，隐显有无，罔得而测。然垂世立教，应现之迹，昭昭然若日月。”^⑪又说：“太上老君，乃大道之宗祖，三才之本根也。……化生诸天，成就世界，莫知其大，强目曰‘太’；莫知其高，强目曰‘上’；首出无极，仰之曰‘老’；宰而无我，主之曰‘君’，故曰‘无上三天玄元始三炁太上老君’焉。”^⑫又说：“太上老君，乃元气之祖，万道之宗，乾坤之根本，天地之精源。”^⑬又引唐尹文操的话说：“老子者，即道之身也，迹有内外不同，由能应之身或异也。”^⑭并称他“秉生成之柄，镇造化之原，故在天为众圣之尊，在世为万教之主。谓之老子者，道之形也，应既不一，号亦无量，或三十六号，或七十二名”^⑮。于是，老子与道在道教中便被神化为众生信奉的神灵。“道”是天地万物的根源，因而作为“道”的化身的太上老君，也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”。这说明哲学家老子与哲学范畴“道”，在道教中已被神化为天上的神灵和信仰的信条，信道也就变成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。修道成仙思想，乃是它的核心，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。这一宗教之所以命名为“道教”，也与它的基本信仰是“道”有着密切的关系。上述一切，都说明道家与道教的关系是十分密切的。道家虽是先秦以老庄为代表的哲学派别，但在东汉以后就为道教所继承和发展了，从道教产生时起，研究老庄思想者，相当多的人都是道教徒，阐述和注释老庄的许多宝贵著作，都集中在道教典籍的丛书《道藏》之中。这些道教徒对老庄思想的阐述和注释，虽然不免带有一些宗教性的曲解成分，但其中也包含了不少精华，不可忽视。老子及其学说之所以在中华传统文化中占有极为重要的地位，产生如此广泛的影响，道家文化之所以能够成为中华传统文化的三大支柱之一，是与道教对它的继承和发展分不开的，如果没有道教的继承和发展，那末，老子及其学说在中华传统文化中的地位及其影响，将是另一回事了。正因为道教文化继承和发展了道家文化，它们之间具有如此密不可分的关系，所以人们习惯上常常把道教也称为道家。

二、黄老思想。先秦道家后来演变为黄老之学。这种黄老学说起源于稷下道家，他们同时尊奉传说中的黄帝和老子为道家创始人。在战国时，虽然出现过“百家皆言黄帝”的局面，但首先把黄帝与老子联系在一起的，乃是道家庄子，这便是后来道家的黄老并称之所本。这一思想流派主张以道家的清静养生、无为治世为主，但又吸取了阴阳、儒、墨、名、法各家的部分内容，已不完全是先秦的道家，而是被称为黄老新道家。至汉初，文景以黄老之术治天下，治黄老之学者蜂起。黄老思想包含很多神秘主义的因素，加以治黄老之学的学者中，本来就有许多方士，他们以神仙长生思想和阴阳五行学说对这些因素作出宗教性的解释，使黄老之学与神仙方术相结合，而向神仙方术的方向发展。至东汉，进一步将黄帝、老子神秘化，又由着重尊崇黄帝转而推崇神化后的老子，逐渐形成奉老子为神明的黄老道，并与方仙道逐步合流，成为道教的前身。当时道教的一个派别太平道，其创始人张角，最初就是黄老道的信徒。

三、儒家的伦理纲常思想。儒家伦理纲常的核心是“三纲五常”，这是封建社会中最主要的人际道德关系。所谓“三纲”，《白虎通义·三纲六纪》说：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。”^⑯《礼记·乐记》称：“然后圣人作为父子君臣以为纪纲”，唐孔颖达疏引《礼纬·含

文嘉》说：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”^①，合称“三纲”。董仲舒在《春秋繁露·基义》中说：“王道之三纲，可求于天。”^②所谓“五常”，又称“五典”，《尚书·舜典》有“慎徽五典，五典克从”之语，西汉孔安国传谓：“五典，五常之教。父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。”^③《尚书·泰誓》又有“狎侮五常”之语，唐孔颖达疏说：“五常即五典，谓父义、母慈、兄友、弟恭、子孝；五者，人之常行。”^④亦即“五伦”。《孟子·滕文公上》说：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^⑤故对五常的解释，最初各家略有不同，以后一般均认为是指仁、义、礼、智、信五种道德规范。董仲舒在《举贤良对策》中说：“夫仁、谊（义）、礼、知（智）、信五常之道，王者所当修饰也。”^⑥儒家用以配合“三纲”，与“三纲”合起来，统称“三纲五常”，或简称“纲常”。南宋朱熹说：“其张之为三纲，其纪之为五常。”^⑦又说：“纲常千万年，磨灭不得。”^⑧儒家把这种伦理纲常思想看作是维护封建社会秩序的最主要的道德关系，是天经地义的永恒不变的“天理”，谁也不能违反。这种伦理纲常思想，也为道教所继承和发展。在道书中，虽然很少提到“三纲五常”的名称，但却也宣扬这种伦理道德思想。道教在宣扬这些伦理道德的时候，往往和它的长生成仙思想结合起来，在民众中发生的实际效用比儒家更大。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中说：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”^⑨《正一法文天师教诫科经》说：诸欲修道者，务必“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心”^⑩。它特别强调“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行”^⑪。道教的许多戒律，都有不少类似的规定。在《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中更把儒家的许多伦理道德规范都包括进去了，它说：“与人君言，则惠于国；与人父言，则慈于子；与人师言，则爱于众；与人兄言，则悌于行；与人臣言，则忠于君；与人子言，则孝于亲；与人友言，则信于交；与人妇言，则贞于夫；与人夫言，则和于室；……与奴婢言，则慎于事。”^⑫这样，把处理人与人之间的各种关系的道德规范都讲到了，用“忠”、“孝”、“慈”、“惠”、“悌”、“和”、“贞”、“信”、“慎”等道德规范来调整各种不同的人与

人的关系，比儒家讲得更集中、更全面，而且以“神”的威力驱使人们去奉行，这对维护封建社会的伦常和秩序，更容易发挥其特殊的作用。儒家荀子提出“礼有三本”之说，他说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖，而隆君师，是礼之三本也。”^⑬《太平经》还将这种伦理道德规范与它的“承负说”联系起来，主张为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺。如果“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也”^⑭。又说：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也。”^⑮《太平经》不仅继承儒家旨趣，大肆宣扬天、地、君、父、师信仰的重要，而且还第一次将“天、地、君、父、师”合为一体^⑯，这在当时的儒家经典中，尚未有如此整齐而简明的排列，而这正是后来社会上非常普遍奉行的“天、地、君、亲、师”信仰的由来，其影响甚为深远。陶弘景还“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业”，“捋其高卑，区其宫域”^⑰，对神仙地位作了排列。这样，就把人间世界的品第等级搬到了神仙世界，使道教更好地为封建等级制度服务。由此可见，道教不仅把儒家的伦理道德思想吸收过来，而且还把它纳入了自己的思想体系，为维护封建的社会秩序发挥了更大的作用。

四、墨家思想。章太炎先生早就指出过：道教思想是“本诸墨氏，源远流长”^⑱。墨子提倡尊天明鬼，这种思想被道教所吸收，无须多加说明。此外，墨子还站在小生产者的立场上，提倡自食其力和互助互利。这些思想对早期道教经典《太平经》的影响，也是明显的。如墨子提倡“赖其力者生，不赖其力者不生”^⑲，反对“不与其劳获其实”^⑳，《太平经》亦强调“夫人各自衣食其力”^㉑，反对“强取人物”^㉒。墨子主张人与人之间应当采取“兼相爱、交相利”^㉓的原则，认为“为贤之道”就是“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，只有这样，才可以使“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”^㉔；反之，“若至有余力，不能以相劳；腐余财，不以相分；隐匿良道，不以相教”，那就会使“天

下之乱，若禽兽然”^④。《太平经》亦强调这种人与人之间的互助互利思想，主张有财物的人，应当“乐以养人”、“救穷周急”。它说：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”^⑤《太平经》还主张：有道德的人，应当以道德教人，否则也是犯了“不可除”的弥天大罪。它说：“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也。……人积德无极，不肯教人守德养性，罪不除也。”^⑥它也反对“智者”欺负“愚者”、“强者”欺负“弱者”、“少者”欺负“老者”。它说：“或多智，反欺不足；或力强，反欺弱者；或后生，反欺老者，皆为逆。……与天心不同，故后必凶也。”^⑦《太平经》的这些思想，显然都是墨子有关思想的继承和发展。还有，道教的有些神仙方技和变化方术，也依托墨子。葛洪《抱朴子内篇·金丹》篇记有《墨子丹法》，《遐览篇》记有变化之术的《墨子五行记》，称“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方”。葛洪还把墨子列入《神仙传》，说他外治经典，内修道术，精思道法，想像神仙，后得神人授书，“乃得地仙”，可见墨子在道教信仰中的吸引力也是不小的。过去许多学者认为墨家学说在秦汉以后就中绝了、失传了，实际上，它并未中绝，也并未完全失传。到哪里去了呢？被道教吸收进去了，它的许多内容，在被道教所吸收以后，仍在社会上流传。

五、《易》学和阴阳五行思想。《易》本来就是一种卜筮之书，这种占卜之术，为后来的道教所承袭。《易经》里卦象的推演，其中蕴含着变化的观念和朴素的辩证法思想，这些观念和思想在老子的《道德经》里作了很好的发挥。宋代学者邵雍就说过：“老子知《易》之体者也。”^⑧说明道家和《易》早有密切关系。东汉时候，道教的早期经典《太平经》，就是“以阴阳五行为家”。而魏伯阳《周易参同契》，乃是假周易爻象的神秘思想来论述修仙的方法，对后世道教的影响甚大，被称为“万古丹经王”。此后，以《易》学和阴阳五行思想阐发道教的内外丹法的道教学者，更是络绎不绝。

六、讖纬之学。阴阳五行思想起于先秦，汉代从董仲舒起，就开始萌发以这种思想解经，逐步形成讖纬之学。西汉末至东汉初，讖纬之学盛行，儒生与方士合流，以阴阳五行推验灾异祲祥。这种讖纬思想，许多都为道教所吸取。道书中，有些是直接来自讖纬书中搬用过来，连文字都未作多少改变。如《河图纪命符》说的“天地有

司过之神”以及每个“人身中有三尸”，“故求仙之人”，首先均应“先去三尸”^⑨等等，这类神秘的东西，几乎原封不动地被道书所引用。其他如《龙鱼河图》中关于天人相互感应和呼神（五岳神、四海河神、五官神）可以防病却鬼，《河图稽耀钩》与《河图帝览嬉》中关于星象预示吉凶之说，以及《河图括地象》与《尚书帝验期》中关于昆仑山是圣人仙人集聚之所，西王母为赐授仙经、指引修道之神等等，皆为道教所承袭。

七、古代鬼神思想。中国古代社会中，人们将日月星辰、河海山岳和祖先视为神灵，并对它们进行祭祀和祈祷等崇拜活动，由此逐渐形成了天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种神鬼思想，并不断将许多神灵纳入道教的神灵之中，成为道教崇奉的神灵。

八、巫术和神仙方术。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑、断吉凶，巫师能交通鬼神，这种依仗巫术祈福禳灾的方式也为道教所吸收。战国以后神仙方术渐盛，神仙思想在《庄子》和《楚辞》里已屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙的方士，利用战国时齐人邹衍的阴阳五行学说解释他们的方术，从而形成了所谓神仙家，即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌、郑伯侨等都向往神仙，“形解销化，依于鬼神之事”^⑩。以后神仙家的神仙信仰和方术皆为道教所承袭，神仙方术演化为道教的修炼方术，方术之士亦逐渐演化为道士。

以上事实说明，道教的思想来源是多方面的，它对中国古代的许多传统文化都采取了兼收并蓄的态度，马端临称它是“杂而多端”。唯其如此，所以许多古代的文化思想，都汇集在道教之中，并借道教的经典留存下来，得以流传至今。这便是为什么说研究中国道教史，有利于全面弘扬中华传统文化、建设中华民族共同精神家园的一个方面。

第二方面，道教在长期发展过程中，对我国古代的思想文化和社会生活的各个领域都产生过巨大而复杂的辐射作用，留下了深刻影响。其某些影响至今在中国人的生活方式和文化构成中仍然不可忽视。概括起来，主要有以下几个方面：

一、从政治领域来看，道教的社会影响非常广泛。在我国漫长的封建社会中，一方面是上层统治者常常利用道教为巩固他们的封建统治服务，因而长期以来，道教受到过封建统治者的扶植，其中尤以唐玄宗、宋徽宗、明世宗等人最为突出。有的道教徒也直接参与了统治集团内部的

政治斗争，为他们彼此之间的争权夺位出谋划策，在政治上和军事上起着重要作用。有的道教徒虽“身在山林而心存魏阙”，甚至还有“山中宰相”之称，有的以“终南”为仕途之捷径，担任朝廷重要官职，出入宫廷，辅佐王政，道教遂成为上层统治阶级的支柱之一。另一方面，农民起义的领导者，也曾利用道教作为农民起义的组织形式，并利用道教经典中的某些思想作为他们发动起义的思想武器。汉末的黄巾起义，就是其中最著名的例证，此后利用道教起义者络绎不绝，甚至还建立了地方政权，统治一个地区达几十年，如汉末五斗米道的首领张鲁在汉中地区建立的政教合一的政权，统治了巴、汉一带将近30年，史称“民夷信向”，“朝廷不能讨”，在当时社会动乱、四处都是军阀混战的局面下，汉中成了人民避难的“乐土”，不少人都投奔这个相对安定的地区。又如西晋时李雄在成都地区所建立的成汉政权，历经六世47年（从西晋惠帝永宁元年起兵，至东晋穆帝永和三年为桓温所灭，即从公元301年至347年），主要也是靠天师道的支持。这个政权在天师道首领范长生的辅佐下，刑政宽和，事役稀少，甚得人民的拥护，“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻”^⑧。在近现代的抗日战争中，许多道教徒还为保卫祖国、反抗日本侵略者而牺牲了自己的生命。所以，道教在下层群众中的影响，也是非常广泛而深刻的。由此可见，道教与中国的政治生活和社会生活，有着极其密切的关系。因此，不对中国道教史进行认真的研究，就不可能全面地了解中国过去的政治及其历史。

二、从中国学术思想的领域来看，道教在历史上曾产生过许多著名学者，如晋代的葛洪，南北朝的陶弘景，唐代的成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌，五代十国时的杜光庭、谭峭，宋代的陈抟、张伯端、陈景元、白玉蟾，元代的俞琰、杜道坚、张雨、雷思齐，明代的张宇初、赵宜真、陆西星，清代的娄近垣、王常月、李西月，当代的陈撄宁等等，他们在各自所处的时代对思想文化方面都各有一定的贡献和重要的影响。特别是道教在长期发展的过程中，不可避免地于儒释之间产生了复杂的互动关系：一方面相互排斥、相互斗争，另一方面又相互吸收、相互渗透，从而促进了中国学术思想的内在融合与发展。譬如被称为儒学发展最高峰的宋明理学的形成，即是儒学家吸收了道佛二家思想影

响的结果。唐代道教学者司马承祯所倡导的守静去欲理论，本身既吸收了儒释的思想，后来又为宋儒所吸取。北宋著名理学家周敦颐、邵雍等人的学说，都渊源于道士陈抟。早在南宋初，朱震在《汉上易解》中已具体指出了这种传承关系。当代著名学者蒙文通先生写过一篇《陈碧虚与陈抟学派》并《附：图南学系表》^⑨，系统地论证了宋代理学家邵雍、周敦颐、程颢、程颐等人的学术思想都来源于道士陈抟，并指出陈抟对整个宋代的学术思想都有影响。南宋著名理学家朱熹，对道教经典也下过许多搜集整理和研读的功夫。他曾托名“空同道士邹訢”为《周易参同契》作注，并对《阴符经》也作过考订，尝自谓“清夜眠斋宇，终朝读道书”，足见他对研读道教经典的勤苦用心。正是由于他把道教的宇宙图式论和守静去欲思想，同儒家的纲常名教和佛教哲学思想相结合，从而构成了他的客观唯心主义哲学体系。可以说，宋明理学乃是道、儒、释三家思想的结晶。所以，道教与儒、释之间的相互关系，也是一个很需要研究的重要课题。过去对于道教吸收儒、释的思想这一方面，已有不少人探讨指出过，但对于儒、释吸收道教的思想，特别是儒学吸收道教的思想这一方面，则揭示得很少，一些儒学家对此更是讳莫如深，宋代一些理学家们在这个问题上表现得特别突出，这就掩盖了学术思想的真实历史。我们要弄清楚中国学术思想特别是哲学思想的发展和演变，必须首先还其本来面目。道家和道教都特别重视自然观的探讨，它们在这方面的许多观点都为后来儒学家所借鉴。道书中有关《老》、《庄》、《易》的阐释也很多，《易》、《老》思想在道教中有其自身的特色，值得我们去发掘和整理。道教的大量戒律和劝善书，虽然都是以宗教神学为其体系，但其中也包含了许多伦理道德的思想，不仅对道教的发展有重要意义，而且曾经产生过广泛的社会影响。事实表明，道教在中国古代思想史上占有相当重要的地位。我们要全面地了解中国传统的学术思想，探讨其发展规律，就有必要研究中国道教史。

三、从文学艺术领域来看，道教对中国古代的文学艺术，也有非常深刻而突出的影响。道教信仰的理想，是长生成仙。这种神仙思想反映在文学领域中，成为文学的重要题材之一。古代以道教神仙为题材的作品，充满于诗、词、歌、赋、戏剧、小说等各种文学形式之中，数量甚多，作者亦不少。魏晋南北朝的“游仙诗”，是

抒写神仙漫游之情的一种诗歌，以郭璞为著名的代表，在《文选》中被列为文学体裁之一，以后不断有人为之。唐代道教兴盛，反映在诗歌中，以神仙思想为题材的作品相当多，涉道诗成为唐代诗歌门类之一。伟大诗人李白，“正是反映道教思想的杰出作家”^⑧，其部分诗作堪称神仙诗门的代表，人们称他为“诗仙”，他也以“谪仙人”自居。李白晚年，就北海高天师受道箓于齐州紫极宫，正式成为道士。在宋代词作当中，反映道教活动题材的作品也是大量的，而且不少词牌的名称，其得名即来源于道教的有关神仙故事。例如，《凤凰台上忆吹箫》，因《列仙传》萧史与秦穆公女弄玉吹箫引凤故事而得名；《解佩令》因江妃二女解佩与郑交甫的故事而得名；《惜分钗》因道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名。从这类事例当中，可以看出道教对宋词的影响是广而深的。在元代戏曲当中，反映道教神仙人物的戏曲特别突出，文学史家称之为“道剧”。明代戏曲理论家朱权在《太和正音谱》中分元曲为12种，“神仙道化戏”为其中之一，专门演述神仙度化和飞升的故事。例如，《张天师夜祭辰钩月》、《张天师断岁寒三友》，皆是写张道陵的故事；《黄粱梦》，写钟离权度化吕洞宾；《岳阳楼》、《城南柳》，写神仙人物吕洞宾的故事；《铁拐李》、《蓝采和》、《升仙记》等，都是写八仙的故事；《陈抟高卧》，是写道士陈抟的故事；《任风子》，是写马丹阳度人的故事。这类神仙道化戏的作品数量很多，影响很大。元代著名戏曲家马致远还被称为“万花丛里马神仙”。明代的神魔小说中，属于道教神仙人物故事的也不少。除散见于“三言两拍”中的若干短篇之外，长篇以道士陆西星所作《封神演义》（一说为许仲琳所作）为最著，此外，还有吴元泰的《东游记》、余象斗的《北游记》，邓志谟的《铁树记》、《飞剑记》、《咒枣记》等等。上面是就道教神仙思想对文学的影响来说的。道教对文学的影响，不仅反映在题材方面，而且也反映在文体上。如《步虚词》这种文体的来源，据《异苑》的记载，乃陈思王曹植游山，忽闻空中诵经声，清远遒亮，解音者则而写之，为神仙声。道士效之，作步虚声。文学家和道教学者又根据步虚声，进而作《步虚词》。唐吴兢《乐府古题解》谓：“《步虚词》，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美。”道士斋醮赞颂时，常以道家法曲腔调，讽颂步虚词。还有一种文体叫“青词”，亦称“绿章”，这种文

体为道教举行斋醮时，呈给天神的奏章表文，用青藤纸书朱字，故谓之“青词”。明代道教盛行，道士写青词，文人亦写之，明世宗时大臣争以青词邀宠，如顾鼎臣、夏言、严嵩、徐阶、袁炜、严讷、李春芳、郭朴等，皆先后以青词得宠，卒至入阁，以至有“青词宰相”之讥。此外，道教对中国书画、音乐等艺术形式均有重要影响。由于道教注重写经，而写经必须讲究书法，故道教对书法有着重要的贡献。据文献记载，两晋南北朝时许多奉道世家，同时也是书法世家。如《晋书·王羲之传》载：“王氏世奉张氏五斗米道，凝之弥笃。”^⑨而王氏父子皆以书法著称。高平郗氏也是如此。郗愔是虔诚的天师道信徒，又“善隶书，与右军相埒”^⑩。杨羲乃是道教上清派宗师，其书法亦工。《真诰》卷19《叙录》在谈到他的书法时说：“不今不古，能大能细，大较虽祖效郗法，笔力规矩并于二王。”^⑪并谓上清派的另一个宗师许翊的书法“乃是学杨，而字体劲利，偏善写经”^⑫。又谓许谧“章草乃能，而正书古拙”^⑬。梁代上清派的著名道士陶弘景，其父即“工草隶”，“而陶隐居亦善隶书，虽効王书，而别为一法”^⑭。其他如唐之颜真卿、元之赵孟頫，均既是道教的信奉者，又是著名的书法家。道教对绘画也颇有影响，晋代的顾恺之，就是一个受道教思想影响较大的画家。他的《画云台山记》，即是记述张道陵于云台绝岩之上考试弟子的情景。唐代有“画圣”之称的著名画家吴道子，改名道玄，曾画有太上玄元皇帝之像。还有不少的画家，如唐之张素卿、元之马臻、方从义、张雨等，本身就是道士。道教重视醮仪，故亦重视音乐。随着道教的发展，道教音乐在吸取各个历史时期民间音乐之因素的基础上，逐步形成了自己独特的风格和体系，不仅源远流长，并在历史上确实达到了较高的艺术水平，对中国古代音乐的发展有着重要的影响。如唐代把管理音乐的机关叫“仙韶院”，盛唐时乐舞的代表作《霓裳羽衣舞》等，都很明显地是受到道教音乐影响的结果。道教音乐是中华民族文化的一份珍贵遗产，需要我们搜集和整理。1981年8月在韩国汉城举行的第21届国际民间音乐讨论会上，道教音乐被列为会议内容之一；1985年12月在香港中文大学还专门举行了道教音乐的国际学术研讨会。可见道教音乐作为中国音乐艺术的一部分，受到了各国音乐研究者的重视。此外，有关道教的雕塑、石刻、建筑等等，都各具特色，对这些艺术形式的发展也曾产生过一定的影响，值

得我们认真研究。例如，道教的崇尚自然的思想，就对这些传统艺术的审美倾向具有重大影响，为这些传统艺术的发展提供了取之不尽的精神源泉。因此，为了弄清楚道教对中国古代文学艺术的影响和作用，开展道教史的研究，也是非常重要而有意义的。

四、从科学技术的领域来看，道教对我国古代科学技术的影响，也是不容忽视的。道教为了实现其长生成仙的理想，从其开创时起，便十分重视修炼方术试图通过各种方术，来达到它所追求的目标。虽然这只不过是一种幻想，这个目标是不可能实现的，但在其长期发展过程中，通过各种修炼方术，客观上却在中国科学技术的有关领域积累了许多很有价值的材料，这对中国古代科学技术的发展有十分重要的意义。例如，丹鼎派的道士们，因为企图炼制出长生不死之药，积极从事炼丹活动，对各种丹术进行了认真的探讨。在这方面，他们所留下的著作甚多，《道藏》的洞神部众术类便集中汇集了这方面的资料。在这些资料里，虽然科学思想与神仙思想往往交织在一起，但其中合理的菁华是绝不能否认的。而且正是这种炼丹术的发展，为近代实验化学的产生提供了条件，可以说它是近代实验化学的前驱。汉末魏伯阳的《周易参同契》，借《易》道以明丹道，其中便含有丰富的科学思想，为我国古代化学、气功学、养生学留下了宝贵的遗产。在东晋葛洪的《抱朴子内篇》中，有关于物种变化的一些论述，还具体介绍了许多炼丹的方法，对化学和生物学都是极为重要的贡献。儒家对医学本不重视，孔子曾以轻蔑的口气说：“人而无恒，不可以作巫医。”^⑤道教则不然，由于它企求长生，故对医学特别重视。许多道教学者往往兼攻药物学和医学，葛洪就曾明确地指出，古之初为道者必须“兼修医术”^⑥，他曾撰有《金匱药方》、《肘后备急方》等医学专著，内容包括各科医学，其中有关于肺结核病、烈性传染性天花、狂犬病等的记载，是世界上最早的有关医学文献，在医学史上具有极其重要的价值。南北朝时候的陶弘景，也同样既是一个道教徒，又是一个医学专家，撰有《本草集注》7卷，为一部系统整理《神农本草经》和全面总结梁以前药物学方面成果的巨著，对隋唐以后的本草学研究产生了深刻的影响。他还撰有《药总诀》、《肘后百一方》、《效验方》等实用医药学的专著，这在当时也起过很大的作用。唐代道教学者孙思邈，更是这方面的杰出的代表，他所撰的《千金要方》³⁰

卷，其内容之丰富、规模之宏伟，为前此各种医著所不及，被誉为我国最早的一部临床实用的百科全书，具有很高的学术价值，对祖国传统医学的影响极其深远。可见，道教在医学、药物学方面的贡献，都是应当肯定的。道教的养生术与预防医学紧密结合，作为祛病延年的重要手段，在道书中的论述颇多，内容十分广泛，涉及导引、行气、服食、房中、按摩、居处、养性等等许多方面，其中包含的合理因素，值得我们认真发掘和整理。道教的内丹修炼方术，专讲人体内精、气、神的修炼方法，在宋、元时期，这种方术特别盛行，名家辈出，论著甚多，为我国气功学的发展奠定了很好的基础。总而言之，道教在我国古代科学技术的发展史上有它的独特作用，并给我们留下了大量科学技术方面的宝贵遗产，这在世界宗教史上也是罕见的，有待我们认真地总结。英国著名学者李约瑟（Joseph Needham，1900—1995）博士在其所编《中国科学技术史》中剖析道家道教对中国传统科学技术的贡献、影响及其意义时，也一再指出：“它是一种哲学与宗教的出色而极其有趣的结合，同时包含着‘原始的’科学和方技。它对于了解全部中国科学技术是极其重要的”^⑦。又说：这种哲学虽然含有“宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发展了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是有着头等重要的。”^⑧由于在这笔遗产里，是科学与神学的相互杂糅，因此，运用唯物辩证法对它们进行科学的分析研究，汲取其精华，剔除其糟粕，这也是摆在我们科学史工作者面前的一个迫切的任务。

五、从道德伦理的领域来看，道教所产生的社会影响也很突出。道教是一个十分重视伦理道德教化的宗教，它在长期发展过程中，积累了大量的戒律和劝善书，包括功过格等，其中包含了许多对当时的社会来说是合理的伦理道德思想。这些内容不仅对道教的发展有重大意义，而且对中国人的价值观念及生活方式等诸方面，都产生了广泛深远的影响，特别是它的各种劝善书，在社会上流传很广，深入到社会各阶层，士大夫也对它赞不绝口，为之作注者难计其数，其影响不可低估。对道教的伦理道德思想加以系统的整理和研究，对我们当前的伦理道德建设，也是很有意义的。

六、从民族心理、民族性格这些领域来看，道教在这些方面的影响也是很大的。例如，道教是以道为最高信仰，以得道为人生的最终目的，

这种人生哲学培养了一代又一代的道教徒尊道重道和唯道是求的传统，历史上许多道教徒为了得道求道，抛弃人世间的一切物质享受和功名利禄，甘于恬淡素朴的生活，安贫乐道，刻苦磨炼，主动忍受一般人难以忍受的痛苦和折磨。这种传统，通过具有民族风格的宗教形式，长期传播于社会，对形成中华民族的心理素质和民族性格起了重大作用。历史上许多知识分子，特别是一些具有“隐士”风范的人物，莫不以安贫乐道、唯道是求作为自己的人生哲学，他们立身行事，本着“是道则进，非道则退”的原则，“淡泊以明志，宁静以致远”，视富贵如浮云。他们的言行，影响着一代又一代的社会风气。尽管他们所追求的道，与道教徒所追求的道，并不一定完全一致，但这种唯道是求的人生哲学的根源，与道教却有密切的关系。其次，道教是以长生成仙为其最终目的，因此，它竭力倡导重生、贵生、热爱现实的生活原则。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》篇说：“求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”^⑥他确信人的寿命长短，不是上天所决定的，人们通过修炼可以达到长生不死。同书卷16《黄白》篇中引《龟甲文》说：“我命在我不在天。”^⑦《老子西升经》亦称：“我命在我，不属天地。”^⑧这些思想表明了道教长生不死信仰的特点，既与佛教悲观厌世思想不同，又与儒家“死生有命，富贵在天”^⑨的听天由命思想有很大的区别，它是鼓励人们积极顺应自然、努力自己掌握自己的命运。这种思想经过道教的长期宣传，深入人心，不能不影响到国人的民族心理和民族性格，使人定胜天的信念成为中华民族的优良传统。再次，道教还奉行《道德经》里“知常容，容乃公”^⑩的准则，主张宽容、谦让，虚怀若谷，反对自矜、自足、自大、自伐，反对骄傲自满，这种精神集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，融摄百家，像海纳百川一样，具有极大的包容性，没有儒家那种视自己为正统、别人为异端的排他性。这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经久不衰，而且愈来愈繁荣昌盛。

七、从民族凝聚力的形成和发展方面来看，道家 and 道教文化所起的作用，就更为明显了。例如，我们大家都承认自己是黄帝子孙，这个思想的渊源，就和道家与道教有极其密切的关系。我

们知道，儒家的创始人孔子，是“祖述尧舜，宪章文武”^⑪的，他并不谈论黄帝，也没有说自己是黄帝子孙。儒家所信奉的最古的史书是《尚书》，或者叫做《书经》，儒家说它是由孔子亲自整理而成的，当然可以代表儒家的历史观。这部书的开头第一篇是《尧典》，然后是《舜典》，可见儒家讲历史是从尧舜讲起的，这与孔子“祖述尧舜”的思想是完全一致的。然而道家讲历史，则是从黄帝讲起的。最著名的代表作品就是《史记》。《史记》的作者是司马迁，他是属于道家学派的学者。为什么这么说呢？有司马迁自己的叙述为证。据《史记·太史公自序》的记载，司马迁的父亲司马谈，“习道论于黄子”^⑫。所谓“黄子”，《集解》徐广注说：“《儒林传》曰黄生，好黄老之术。”《史记·儒林传》记载了他在汉景帝时与儒林博士辕固生当着汉景帝的面为汤武是否受命的问题进行激烈的争辩，他坚决反对儒生的观点。可见，司马迁的父亲以及他父亲的老师，都是属于道家学派的学者。所以司马谈在《论六家之要指》批评“儒者博而寡要，劳而少功”，批评“墨者俭而难遵”，批评“法家严而少恩”，批评“名家使人俭而善失真”，唯独对道家最为推崇，说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^⑬至于司马迁本人，“论大道，则先黄老而后六经”^⑭，讲历史，则“自黄帝始”^⑮。《史记》的开宗明义第一篇就从黄帝的本纪说起，认为尧舜都是黄帝的后代，与《尚书》所讲的历史完全不同。在《史记·封禅书》中又说：“黄帝且战且学仙”，后来乘龙上天。所以黄帝历来是道家 and 道教所崇拜的人物，正统儒家对这些说法是很难接受的。因而历来总是“黄老”并称，从来还没有人把黄帝与孔子联系在一起而并称“黄孔”的。在道家 and 道教的著作中，往往大肆宣扬黄帝，为黄帝树碑立传。仅《庄子》一书的许多篇章，如《在宥》、《天地》、《天运》、《胠篋》、《大宗师》等等，都讲述过黄帝的事迹，且不用说后来稷下黄老学派了。而道教更明确是以黄帝为“道家之宗”，所以道教典籍中有关黄帝的记载，那就更不胜枚举了。《道藏》第5册《历世真仙体道通鉴》卷1，就是以《轩辕黄帝》开头，该册第32—35页还另有《广黄帝本行记》，《藏外道书》第18册又收有《轩辕黄帝传》，其他托名黄帝所撰的道书也很多。至今道教所使用的道

历, 仍是以黄帝作为它的纪元开始的。相反, 在正统儒家的经典中, 谈到黄帝的时候则相对地比较少。而他们所宣扬的那一套尧舜之道, 在普通老百姓中对它的了解并不多, 其影响甚微, 不像黄帝的影响那样广泛。直到今天, 广大同胞和海外侨胞不分男女老少, 莫不以自己同是黄帝子孙而彼此心心相印, 互相紧密地联系在一起, 同呼吸, 共命运。以黄帝为祖宗, 这是家喻户晓的事。这个思想, 形成了中华民族强大的凝聚力, “血浓于水”的这种民族感情比什么都珍贵, 它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器, 在今天仍然显示着它强大的生命力。

除以上所讲七个领域之外, 道教对民间的风俗习惯和民间信仰, 也有重要的影响, 如崇拜三官、灶神、城隍神、土地神、财神、雷神、八仙、妈祖等, 都和道教有密切关系, 这里就不再详细地讲了。

第三个方面, 是道教与中国少数民族关系的问题。道教在其创建和整个发展过程当中, 和我国的少数民族的发展是密不可分的。它不断吸收少数民族的宗教文化成分, 并得到少数民族的信奉和支持, 从而形成了比较进步的民族观。道教主张各民族在道法面前人人平等, 不论是“生在中华, 或生夷狄之中, 或生蛮戎之内, 或富或贵, 或贱或贫”, 只要“心修正道”均可“渐入仙宗”^⑦。其超越死亡病痛, 以长生成仙为宗旨的信仰, 与氏羌族群之间即存在着渊源关系。著名历史学家向达先生即认为: “我疑心张道陵在鹤鸣山学道, 所学的道即是氏、羌族的宗教信仰, 以此为中心思想, 而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道的思想原出于氏、羌族, 所以李雄、苻坚、姚萇以及南诏、大理, 才能靡然从风, 受之不疑。”^⑧又说: “南诏本身属于羌族”, “南诏之所以信奉天师道, 因这原来是氏族和羌族的本来信仰。前蜀巴氏李氏族入于汉未就信奉张鲁的鬼道, 李雄尊天师道人范长生, 称为范贤而不名, 并欲‘迎立为君而臣之’, 后乃加范长生为天地大师, 封西山侯, 其信仰天师道可谓至矣”^⑨。并称: 又在晋代, “氏族苻氏(苻坚)以及羌族姚氏(姚萇)应该都是相信天师道的”^⑩。著名的历史学家蒙文通先生则更为直截了当地说: “天师道盖原为西南少数民族之宗教”; 又说: “五斗米道原行于少数民族”^⑪。这便说明天师道之创建和传播, 均与西南地区少数民族的宗教信仰是密不可分的。不仅如此, 根据一些考古

发掘的资料证明, 至迟在东晋末年, 现今新疆维吾尔族先民聚居的吐鲁番地区(当时称“高昌”)便已盛行道教。北魏拓跋氏支持寇谦之对道教的改革, 金元女真人中还产生了几位颇有影响的女真高道, 元代蒙古的统治者还接纳全真高道的进言, 促进道派间的合流, 推动了道教的兴盛。表明少数民族先民不仅共同创建了道教, 还共同推动了道教的发展, 而道教对少数民族政权的巩固, 亦发挥过重要的作用。近现代, 一些少数民族传统宗教逐步道教化, 一些少数民族产生了由道教与当地传统宗教结合而成的道教流派形式, 一些少数民族虔诚地信奉道教^⑫。

少数民族信奉文化形态相对较高的道教, 有助于推动自身社会经济文化的发展, 并在信仰的层面上缩小了各民族相互之间思想观念的差异, 培养了共同性和认同感, 逐渐清除族界意识和防范心理, 促进思想文化及民族实体的相互融合, 从而增强了中华民族的向心力和凝聚力。

以上三个方面的情况说明, 道教思想曾消化吸收了中华民族的各种传统文化成分作为它的营养, 同时又曾渗透到我国社会生活的许多方面和意识形态的许多领域, 对包括少数民族在内的中华传统文化皆发生过极为深刻的影响。鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中曾说: “前曾言中国根柢全在道教, 此说近颇广行。以此读史, 有多种问题可迎刃而解。”^⑬可见道教文化在中华传统文化中占有极其重要的地位。因此, 开展中国道教史的研究, 对于全面弘扬中华传统文化、建设中华民族共同精神家园的重要理论价值和现实意义, 也就不难明白了。

改革开放以来, 由于我国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高, 具有五千年文明史的中华传统文化, 以及作为这一传统文化“根柢”的道教文化, 也愈来愈受到人们的关注。

究其原因, 乃是由于西方文化所暴露出来的一些弊端, 给当前人类社会造成了许多严重的灾难, 而道教文化的一些合理思想, 却是拯治这些弊端的良方, 试举例说明如下:

第一, 道教奉行《道德经》里“知常容, 容乃公”^⑭的准则, 这个准则集中体现在文化方面的兼收并蓄的态度, 主张宽广能容、虚怀若谷, 尊重不同文化, 善于向不同的文化学习, 认为应该像海纳百川一样的融摄百家之长, 以不断地丰富自己。没有英国著名汉学家李约瑟(Joseph Needham, 1900—1995)博士指出的西方文化那种“自以为是”的“精神优越感”, “认为只有他

们自己的文明才是唯一具有世界性的文明，而对其他人们的社会文化思想和传统一无所知，所以，觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯（无论在法律、社会民主或政治体制方面）都强加给其他人民”^⑧。而且，随着世界经济向全球化的方向发展，西方世界的某些人也就极力主张，在文化发展的方向上，也应当单一化、一元化，即让他们把自认为是整个世界最完美的文化推向世界各国。这与联合国教科文组织起草的《文化多样性公约》（2004年7月）的精神也是相违背的。和他们的说法和做法相反，我们认为，随着世界经济向全球化的方向发展，各国人民相互往来的日益增多，在文化发展方面，也必将走向各种文化的相互沟通、相互对话、相互交流、相互学习、共同发展，从而形成一个“百花齐放”的多元文化的世界。虽然彼此之间的矛盾和斗争，仍然是不可避免的，但同时也应该和需要彼此之间的相互汲取和相互补充。因而，未来的人类文化，应是多元的，而不是一元的。而这也符合道教文化所主张的那种“宽广能容”的精神。只有这种文化精神，才能具有一种开阔的文化胸怀，经常汲取不同文化的合理因素来进行自我更新，充满勃勃的生机，可以经久而不衰。

第二，在对待人与社会和人人与人的相互关系问题上，道教从《道德经》的“道生之，德畜之”^⑨这一思想出发，认为“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤也”^⑩。主张“凡事无大小，皆守道而行，故无凶；今日失道，即致大乱”^⑪。这个“道”，就是指相生相养之道，“道生、德畜”之道，既是“天道”，又是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。

怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？道教对此反复地指出：天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有。它说：“物者，中之有。”^⑫“此中和之财物也”^⑬，“中和有财，乐以养人”^⑭，不应当为少数人所独占，为少数人所私有，更不能以此为资本，去敲诈别人和掠夺别人。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都要遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，就人之危”^⑮。有财物的人，应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人，

也应当以道德教人，不能仅仅是洁身自好。它还认为，“天道助弱”^⑯，“天之道”是“损有余而补不足”^⑰。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”，认为这是“与天心不同，故后必凶也”^⑱。它强调，为人君父者，应当实行人人平等而又公平的原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”^⑲。如果每个人都按照道教文化的这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国与弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁，实现人类的和谐社会了。

第三，在个人生活准则上，道教认为，人生的最高价值就是得道成仙。当然，长生不死、即身成仙，仅仅是道教的一种信仰，实际上是难以实现的。但道教从这样一种信仰出发，在个人生活准则上，则强调要尊道贵德、惟道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想，教人“抑情养性”，不为名利等外物所累。“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”，“不以物喜，不以己悲”，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”^⑳和“去甚，去奢，去泰”^㉑。这与当前社会上那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是截然不同的。在我国，目前有一些人在商品大潮的冲击下，头脑发昏，只晓得金钱第一、享受第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，甚至包括出卖自己的良心和人格。这种人在整个社会中虽然只占少数，但如不加以制止，任其泛滥，就可能使整个社会的道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长，与道教文化所倡导的个人生活准则背道而驰。相反，如果人人都按照道教文化所倡导的个人生活准则办事，做到“是道则进，非道则退”，就可以使整个社会风气大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱追求个人名利的精神枷锁，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第四，在对待人与自然的相互关系问题上，道教文化的基本出发点，乃是“天人合一”的思想。它从这一思想出发，提出了“天、地、人，

本同一元气，分为三体”^⑧，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”^⑨。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”^⑩，方能“并力同心，共生万物”^⑪；“一气不通，百事乖错”^⑫。道教的这种思想，首先是承认宇宙间的万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间的万物任性自在、自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”^⑬《抱朴子内篇·塞难》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^⑭因而主张圣人“任自然，……存亡任天”^⑮。清人阎一得《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”^⑯不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”^⑰，“自然之道不可违”^⑱，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然本身的客观规律办事，不应当把自己凌驾于万物之上，似乎自己对天地万物的所有征服改造都是合理的、必要的，以征服者的态度无情地去掠夺自然，反自然之道而行之。这些想法和做法必将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自然界对人类的无情惩罚。今天人类所面临的生态危机、环境污染、物种绝灭、资源枯竭、各种自然灾害的频繁发生以及环境难民不断增加等等，就是这种惩罚的反映。再不悔改，整个人类就有可能被大自然开除出“地球村”。由此可见，道教这种道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

由此可见，道教文化中确有不少的合理思想，对于当代的现实生活具有十分重要的意义，有的甚至还可以说是一种匡救时弊的救世良方。所以，加强对道教历史文化的研究，取其精华，去其糟粕，对于国家发展、社会稳定、人民幸福，对于推进世界和平，建设全人类的和谐社会，都是具有非常重要的现实意义的。

二、研究中国道教发展史的基本要求和主要目的

道教是以“道”为最高信仰而得名，相信人们经过一定修炼可以长生不死，得道成仙。道教以这种修道成仙思想为核心，神化老子及其关于

“道”的学说，尊老子为教主，奉为神明，并以老子《道德经》为主要经典，对其中的文词作出宗教性的阐释。道家思想便成为它的思想渊源之一。与此同时，它还吸收了阴阳家、墨家、儒家和包括谶纬学的一些思想，并在中国古代宗教信仰的基础上，继承了方仙道、黄老道的某些思想和修持方法而逐渐形成。它是在东汉东中叶产生的，伴随着漫长的封建社会的发展而发展。其发展的历史，与封建社会的历史进程交织在一起，必然会受到封建社会的政治和经济等各个方面的制约；但作为一种宗教，它一旦产生以后，其发展过程便有它自己一定的相对独立性，有其本身的发生、发展和演变的客观规律。我们研究道教发展史的主要目的和基本要求，就在于必须以客观的态度和科学的方法，实事求是地分析道教之所以产生的社会历史条件和思想渊源，并紧密结合各个历史时期的整个社会政治和经济等实际状况，来探求道教本身的发生、发展和演变的客观规律。为此，首先就必须排除关于道教起源的各种神话传说，以及许多的臆测，“把悬挂在天国的宗教问题还原为现实的社会政治问题”。同时也不能完全以封建王朝的朝代变更来替代道教发展过程中自身的演变阶段。因为这样的分段，也很难恰当地如实反映出它自己具有一定的相对独立性，并揭示出道教本身的发生、发展和演变的客观规律性。在此基础上，我们还应以高度的自觉性来探讨当今的道教如何与社会主义社会的发展相适应，从而为弘扬道教文化尽自己最大的努力。

根据以上的基本要求和主要目的，本书遂将道教发生和发展过程依据其各个不同阶段的不同特点，从张陵创教起到中华人民共和国建立前为止，区分为四个时期；中华人民共和国建立以后，道教的发展又进入了另一个崭新的时期。时期的划分，既应考虑到整个中国社会在政治、经济等各个方面的变化，也应如实反映道教本身的发生、发展和演变的客观规律。因此，在说明各个时期的具体划分时，就应紧密结合各个时期中国社会在政治、经济等各个方面的各种变化，并在此基础上，阐述道教在其发展过程中各自不同的特点和状况。按照这一准则，现将各个时期的划分及其主要特点和基本状况扼要介绍如下：

1. 道教的创建和改造时期

在东汉张陵创教之前，道教的形成有一个酝酿过程，一般仅把它看作是道教的前史，并不计算在道教发展史的时间之内。从张陵创教开始，

到魏晋南北朝为止，属于道教的创建和改造时期。这个时期的主要特点，是民间的比较原始的早期道教逐渐分化并向上层化的方向发展，使与当时农民起义相结合的民间早期道教逐步被改造并转化为维护封建统治阶级利益的上层化的道教。

东汉张陵创立的五斗米道和张角创立的太平道，都是早期比较原始的民间道教派别，主要是在下层群众中流传，都受到道教早期经典《太平经》中部分反映农民群众愿望和要求的思想影响，并与农民群众反对封建的经济剥削和政治压迫相结合，为农民起义者所利用。东汉末年，太平道发动了黄巾起义，五斗米道亦与之东西相应，后来还在汉中建立了政教合一的地方政权。封建统治阶级对这种民间的道教，采取了镇压限制与利用改造相结合的两手政策。太平道遭到残酷镇压而失败，从此销声匿迹。张鲁的汉中政权亦被收降，张鲁及其道民被令北迁。不久，张鲁逝世。五斗米道虽在北方得以传播，但由于失去了统一领导，陷入组织涣散、纪律松弛、思想紊乱的状态。道教内部便逐渐分化，一部分向上层发展，接受统治者的利用和扶植。有些道徒站在维护封建统治的立场对民间道教进行改造。东晋时，葛洪系统总结和阐述了战国以来神仙方术的理论，在《抱朴子内篇》中建立了一套成仙的理论体系，丰富了道教的思想内容，并为道教构造了种种修炼成仙方法，对后来道教的发展有较大的影响。他攻讦民间早期道教，诋毁农民起义，提出以神仙养生为内，儒术应世为外，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合，宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本，否则，虽勤于修炼，也不能成仙，这就为上层化的道教奠定了理论基础。于是，士族阶层参加道教的人日益增多，出现了许多天师道世家。这些上层士族人士参加道教以后，必然把他们的思想和要求也带到道教中来。反映这类思想的上清、灵宝等道教派别遂相继出现，并迅速得到了发展。

道教在上层化的同时，民间仍然传播着通俗形式的道教，并不断发动反抗统治阶级的起义。西晋时，道士陈瑞首先在巴蜀犍为地区发难。继之而起的李特、李雄所领导的流民起义，亦与天师道有密切关系。他们在天师道首领范长生的支持下在成都建立了成汉政权，历经六世47年，至东晋穆帝永和三年（343）方被桓温所灭。和天师道有一定渊源的李家道，三国时从蜀中传到江南，并在江南地区广泛传播。从东晋初年开始

的李弘起义，与这个道派有一定关系。在晋代，杜子恭一派的天师道，在江南也颇有影响。东晋末，孙恩、卢循利用天师道派组织发动了起义，并提出了“诛杀异己”的口号，诛杀了士族中“世奉张氏五斗米道”的道徒王凝之。表明虽同为道教信徒，也会因阶级利益不同而互相对抗，可见这时道教内部在改造过程中存在着激烈的斗争。对民间早期道教的成功改造，是在南北朝的时候。北魏太平真君年间（440—450），嵩山道士寇谦之在崇信道教的北魏太武帝和司徒崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，制订乐章诵诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，“佐国扶命”，代张陵为天师，被称为北天师道。在南朝刘宋，则有庐山道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，汇归一流；又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，“意在王者遵奉”，被称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静的修订之后，便逐步定型。在此基础上，陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教的内容；构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响甚大。道教经过南北朝的改造之后，其教理教义、斋戒仪范等都大大地得以充实和健全，改变了早期比较原始的状态，逐步成熟起来，并由民间的宗教转化为上层化的为封建统治服务的宗教。

2. 道教的兴盛和发展时期

自从民间道教被改造成为上层化的为封建统治服务的道教以后，道教就一直受到封建统治者的崇奉和扶植。隋唐到北宋，道教便进入了兴盛和发展时期。其特点主要表现在，这个时候道教的社会地位大为提高，道士的人数大增，道教的组织更加强大，道教的宫观不仅遍布全国，而且它的规模也日益壮观。特别是这个时候道教学者辈出，道书数量益增，并汇编成藏，正式刊行，修持方法及其理论也有重大发展。道教理论的空前繁荣，是唐宋时代道教的一个显著特点。

隋唐至北宋，国家基本上是统一的，虽然有五代十国的分裂，但为时不长。中国封建时代的经济，在唐宋时代也较为繁荣。经济的发展为整个文化的发展提供了有利条件。从道教本身来说，由于经过魏晋南北朝与儒、释之间的大辩论之后，促使道教加强教理的研究，进一步吸收

儒、释各家的思想来充实自己的理论；道教内部也在各个道派间形成了以茅山宗为主流的局面，南北不同的学术流派亦互相交融，从而使它的教理向纵深和细密的方向发展。另一方面，由于唐宋时代的许多封建统治者都奉行崇道政策，利用道教来为巩固其统治地位服务，由此也促进了道教理论的发展。如唐代统治者自称是老子后裔，尊之为“太上玄元皇帝”，令两京及诸州普遍建立玄元皇帝庙，又“令道士女冠隶宗正寺”，视道士为宗室。宋真宗称其始祖赵玄朗为道教尊神，封为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，并加封老子为“太上老君混元上德皇帝”。宋徽宗还自称是“神霄帝君”下凡，示意道篆院上章，册封自己为“教主道君皇帝”。唐宋统治者在大力提高道教地位的同时，还大力提倡对道书的研究，采取一系列措施来加以推动。例如，设立道举制度，规定贡举人皆须兼习道经。并把《老》、《庄》、《文》、《列》定为“真经”，作为“明经”科内容之一进行考试，规定士庶均须家藏《道德经》一本，又置崇玄学和玄学博士，并配置生员，定期宣讲道经，令群官百僚观礼，不断派人收集和整理道书，加以缮写或刊印，颁布天下，以广流布，便于学者研习。他们还亲自召开和主持道教与儒、释的讨论会，又亲试“四子”举人和带头为道经作注，以及对道士的学业进行培训和考核，不才者勒令还俗，等等。上之所好，其下必甚。所有这些措施，不能不造就一时的风尚，使对道经的研究蔚然成风，道书的造作日益增多，道教的理论大为发展，著名的道教学者也相继出现。如唐之孙思邈、成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、施肩吾，五代十国时的杜光庭、彭晓、谭峭、闾丘方远，北宋时的陈抟、张伯端、陈景元、贾善翔等，都是道教史上或学术史上有较大影响的人物。他们或者创为论著以阐述自己的学说，或者通过整理注释其他道教经书以发挥自己的思想，研究范围相当广泛，成就也是多方面的。在道教的教理、历史、修持方法和医学、药理学、养生学以及哲学思想、政治思想、军事思想等许多方面，都作出了贡献。其中不少著作不仅对当时道教思想的发展有重大意义，且对中国古代学术文化的发展也有相当的影响。隋唐时候，道教的外丹方术特别盛行，出现了不少的炼丹家和丹书。但由于统治者和士大夫服丹致死者较多，服食者与炼丹道士皆吸取教训，此后遂转向于内丹方术的研究。北宋张伯端作《悟真篇》，从理论上总结了当时

内丹修炼的成就，为南宋以后的金丹道派所继承和发展。

3. 道教的宗派纷起与融合和继续兴盛发展与变革时期

南宋以后至明代中叶，封建统治者对道教仍然继续支持，道教也仍然继续发展。但由于出现了南宋偏安，形成与金、元南北对峙的局面，民族矛盾异常尖锐。在这种形势下，道教内部也随之宗派纷起和进行变革，并互争教会的领导权，从而形成了与上一阶段显著不同的特点。在南方，除旧有的龙虎天师、茅山上清、閻皂灵宝等三山符篆派仍然受到南宋统治者的尊崇而外，自称独得异传而先后别立宗派者也甚多，如神霄派、清微派、天心正法派、东华派、净明派等，多系从三山符篆派分化而来，但都各有自己不同的变化。还有所谓金丹派南宗者，奉张伯端为祖师，专主内丹修炼之说，在这点上与全真道有些相似，后来归入全真。这些派别大多倡导道教与儒、释的三教同源一致，大量融合儒、释思想，特别是以援引、融摄理学思想为其特色，这与当时南方理学思想的影响愈来愈大有关。在北方，则有金大定七年（1167）由王重阳创立的全真道，亦认为三教同源，尤以更多地援引、融摄佛教思想为其特色。这个道派在过去原有道派的基础上进行了一系列的改革，可称为道教发展史上的一个革新派。此外，还有金熙宗天眷（1138—1140）初，萧抱珍创立的太一道，皇统二年（1142）刘德仁创立的大道教，后称为真大道教，皆一度在北方流传，曾盛极一时，但历时不久，即衰落下去了。惟有全真道，由于受到元代统治者的支持，经久兴盛不衰。天师道为了与新起的全真相抗衡，遂与上清、灵宝、净明等各符篆派逐渐合流。到元成宗大德八年（1304），三十八代天师张与材被授为正一教主，主领三山符篆，符篆各派遂统一为正一派。此后，道教遂正式分为正一和全真两大宗派，在明代继续流传。明代统治者对道教特别是正一道十分重视，尤以明世宗为甚，自号“玄都境万寿帝君”，亲自斋醮，任命邵元节、陶仲文等道士担任朝廷官职，深入宫廷，参与朝政，使政教发生了更为密切的关系。其时道教的社会地位之高，影响之大，前所未有的。明代统治者对道教经书的整理也十分重视，正统十年（1445）和万历三十五年（1607）所编纂的正、续《道藏》，共5485卷，对道教经书的保存和传播，起了较大的作用。南宋以后，特别是明代，道教的各种劝善书逐渐盛行，元代

反映道教仙人物的戏剧为数不少，元末明初宣扬道教法术的神魔小说也日益增多，道教文学较为兴盛，是这个时期道教活动的又一特点。

4. 道教社会地位日益低下，道教组织日益分裂，道教进入逐渐衰落的时期

明中叶以后，也就是明嘉庆至万历以后，随着封建社会内部资本主义因素的萌芽和商品经济的发展，启蒙思想和市民运动日益兴起，封建社会便进入了它的逐步衰落时期，处于一个缓慢解体的过程之中，到了一个所谓“天崩地解”^⑧的时代，正如毛泽东同志所说：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将慢慢地发展到资本主义社会。”^⑨作为长期依靠封建统治者的崇奉和扶植而发展兴盛的道教，也随着它的社会地位的逐步低下而不得不逐渐走向衰落。因此，从明代中叶以后，特别是经过鸦片战争使整个中国社会沦为半殖民地半封建社会以后，到中华人民共和国成立之前，便是道教逐步进入了一个派别丛生、内部四分五裂而不断走向衰落的时期。这一时期的主要特点是，道教逐渐失去封建统治者的有力支持，其社会地位逐步下降。明世宗以后，明穆宗鉴于世宗崇道过甚，即对道教采取了打击和压制的措施。神宗时虽略有好转，但仍抑制甚严，到他的晚年至明熹宗、思宗时，明代的统治已进入末世，阶级矛盾和民族矛盾均十分尖锐，内外交困，国力衰弱，明统治者已自顾不暇，无暇顾及道教。清代统治者“起自关外，承袭萨满教传统，对道教不感兴趣”^⑩，对它采取了抑制政策。清初顺治、康熙、雍正三朝，从笼络汉人的需要出发，对道教虽仍沿明例加以保护，到乾隆时，即一再加以贬抑，禁止正一真人差遣法员往各地开坛传度，限天师率领龙虎山的本山道众。及宣宗即位，已面临鸦片战争前夕，内忧外患已日趋紧张，便立即于道光元年（1821）敕令张天师“停其朝觐，著不准来京”^⑪，从此断绝了清王朝与道教的一切联系，“听其自生自息于天地之间”^⑫。辛亥革命后，“真人”封号亦被取消。但是道教在上层的地位日趋衰落的时候，民间各种通俗形式的道教仍很活跃。以各种宗教互相融合为特点的民间宗教和秘密结社近 200 余种，虽然派别繁多，思想渊源也极其复杂，政治观点和政治态度亦很不一致，但其中有些派别在思想上、乃至组织上，同道教仍有一定的关系，属于变相的道教。如清初出现的八卦教，便是属于这类组织之一，后来的义和

拳，也和道教有一定的关系，这类通俗形式的民间道教以及民间秘密组织虽然在民间很活跃，但他们始终各自不断分裂，山头众多，形不成一个统一而强大的社会力量；道教的命运总是和国家与民族的命运紧密地联系在一起，道教的兴衰和国家与民族的兴衰是分不开的。“皮之不存，毛将焉傅？”^⑬特别是鸦片战争以后，中国社会受帝国主义的侵略和掠夺，内有封建军阀的割据，整个神州大地烽火连天，社会动荡不安，广大人民处于水深火热之中，民族存亡已经危如累卵，在国运如此式微的情况下，尽管教内也有少数有识之士为振兴道教曾企图组建一个跨宗派的全国统一的道教协会组织而作过一些努力，但始终未能实现，这便是这个时期道教的另一个基本特点。随着道教活动的重点从上层转向民间，它对少数民族宗教信仰的影响也愈来愈大，许多少数民族宗教信仰的道教化，亦是这个时期的一个显著特点。

以上便是从道教产生之后到中华人民共和国建立之前的道教发展史的分期和各个时期的基本特点。

5. 道教在中华人民共和国建立后的新生和改革开放以来的全面发展

1949 年 10 月，中华人民共和国建立。历经苦难的中国人民从此摆脱了帝国主义、封建主义和官僚资本主义的反动统治，整个中国社会的性质，在政治、经济、文化等各个方面均发生了翻天覆地的大变化，古老的中国焕发出耀眼的青春光彩，从而也不能不直接影响到整个道教的面貌。在中国共产党的领导下，人民政府实行了宗教信仰自由政策，对道教界上层爱国人士和下层广大教徒采取了团结的方针，尊重他们的宗教信仰和宗教感情，并在思想上给以关心和教育，在生活上给以帮助和照顾，在政治上让他们与各界人民一样享有参政议政的平等权利，为繁荣祖国共理国家大事当家作主。广大教徒皆衷心拥护人民政府的宗教政策，以主人翁的态度与全国人民一道投入了社会主义建设的行列，使道教从过去日益衰落的困境下走出来获得了新生，古老的道教也开始“旧貌换新颜”，并为适应社会发展的需要，在经济生活、政治思想和政治态度以及官观管理体制等各个方面均发生了许多重大的变化，特别是历史上第一个跨宗派的全国道教组织——中国道教协会，也由此诞生，改变了过去道教内部那种四分五裂的状况，形成了与过去四个时期均不相同的一些基本特点，从而使道教发展

的历史进入了一个崭新的历史时期，翻开了道教历史的新篇章。虽然在“文化大革命”的十年动乱中，由于林彪、“四人帮”等反革命集团肆意推行极“左”路线，践踏国家宪法，破坏党和政府的各项方针政策，使道教也遭受了严重的挫折和打击。但在党中央先后粉碎了林彪、“四人帮”等反革命集团、确立了改革开放的路线以后，于1978年12月召开了党的十一届三中全会，提出了全面地拨乱反正、落实宗教政策，并于1982年3月专门就宗教问题制定了中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，认真总结和汲取了建国以来党在宗教工作中的历史经验，全面阐述了党对宗教问题的基本观点和基本政策，从而成为党和政府正确对待和正确处理我国社会主义历史条件下宗教问题的纲领性文件，同时也是宗教界和学术界共同的行动指南。在这个承前启后、继往开来的重要文件精神指引下，中国道教协会的各项工均步入正轨，在中国道教协会的统一领导下，全国有关各省市的地方道教协会均先后陆续建立，并高举爱国爱教旗帜，积极参与社会政治生活，不少道教徒被选为中央或地方的各级人民代表大会的代表或常务委员会的委员；还有不少的道教徒被选为中央或地方的各级人民政治协商委员会委员或常委，共同参与国家管理和社会主义现代化的建设；建立宫观管理制度，努力办好教务活动；恢复传统的“传戒”与“授箓”仪典；大力发展宫观经济，促进道教“自养”事业的发展；创办全国或地方的各种道教学院，加强道教内部各类人才的培养；创办道教文化研究所以及全国或地方的各种道教专业的学术期刊，为加强道教的理论研究和弘扬道教文化开创了新局面；与学术界相互交往合作，共同探讨有关教理教义的各种理论问题，并共同举办全国性的、两岸三地的和国际性的各种学术研讨会议，不仅使内地的道教出现了许多新气象，而且加强了各种对外交流，扩大了道教对港、澳、台地区和海外的影响力，推进了道教文化的向外发展，迎来了百年来道教发展的黄金时期。

改革开放以来，我国的道教研究工作也被提上了党和政府的议事日程，并采取各种有力措施从各个方面加以大力推进，先后在中国社会科学院系统和高等学校系统建立专门的道教研究机构和硕士与博士学位的授权点，面向国内外公开招收道教专业的研究生，使具有高等学历和高等学位的专门人才不断地、成批地从这些机构培养出

来，分配到全国各地，并在全国有组织、有计划地开展道教学术文化的研究工作，各类道教研究的学术成果不断地、成批地涌现出来，数量甚多，所涉及的范围也非常广泛，从而使道教的学术文化也得到了前所未有的蓬蓬勃勃的大发展，受到了海内外广大同行学者的高度关注，在港、澳、台地区和海外均有不少学者前来进修、访问或攻读道教专业的硕士或博士学位，还有更多的专家学者应邀前来参加我国各单位所召开的有关道教文化的各种学术会议；我国的道教学者也经常应邀前去港、澳、台地区和海外访问、讲学和参加各种道教文化的学术会议，海内外各种道教文化学术交流之频繁，出席的专家学者人数之众多，研讨议题之广泛，均达到了前所未有的局面，表明“道教发源在中国，道教研究中心在西方”的说法已经过时，这也是这个时期道教发展史上的一个重要特点。

本书将按照以上分期方法依次分卷叙述，每个时期各为1卷，一共5卷，并将道教在港、澳、台地区和世界各地的传播与研究的内容列入本书的第5卷之中。

三、研究中国道教史的科学方法

要做好任何一件事情，都必须懂得如何去做的的方法，如果不懂得方法，无论如何也是做不好的。所谓“工欲善其事，必先利其器”，就是说的这个道理。所谓的“器”，也就是方法。方法既是一种工具，也是一种武器。工具要力求精良，武器要力求锐利。只有这样，才能有利于做好我们的工作，完成我们的任务，达到我们的目的。科学研究，也是如此。特别是研究道教史，这是一项艰巨而复杂的任务。

首先，道教史研究所涉及的知识范围非常广泛，涉及许多学科。不仅涉及许多社会科学的学科，而且又多学科相互交叉。它还涉及许多自然科学，而且和多种自然科学学科也相互交叉。

其次，经历的时间比较长，从张陵创教时起，至今已有1800多年的历史；若从它的前身方仙道和黄老道算起，那就几乎把整个封建时代都包括进去了。

再就是需要阅读的文献资料非常之多，仅是《道藏》所收的道书就有几千卷，在《道藏》之外还有更为大量的文献资料也需要考察，对于研究者的治学能力有较高要求；而且其内容又往往是精华与糟粕杂陈，科学与谬误交织，加之过去

我国对它的系统研究不够，积累下来的有价值的资料比较少，基础比较薄弱，可以说它还是一块正待开垦的处女地。

由于存在着这种艰巨性和复杂性，所以方法论的问题就显得特别重要。没有一个正确的方法论作指导，在这样复杂的问题面前，就可能沉埋在文献故纸的海洋里，迷失方向；只有依靠正确的方法作指导，才能帮助我们走上正确的道路。在这里，最正确最根本的方法，就是马克思主义的唯物辩证法，恩格斯把这种方法称作是“我们最好的劳动工具和最锐利的武器”^⑧，毛泽东同志称它是我们工作中“应该借助”的“望远镜和显微镜”^⑨。这个方法也就是一分为二的两点论的方法，它的最本质、最核心的东西，就是从实际出发、实事求是，对于具体的情况作具体的分析。毛泽东同志指出：“列宁说，对于具体情况作具体分析，是‘马克思主义最本质的东西、马克思主义的活的灵魂’。”^⑩又说：“马克思主义叫我们看问题不要从抽象的定义出发，而要从客观存在的实际出发，从分析这些事实中找出方针、政策、办法来。”^⑪从实际出发，实事求是、对具体问题作具体分析这一个马克思主义的原则，是“放之四海而皆准”的，对于道教史的研究当然也是完全适用的。为什么在道教史研究工作中需要以这个原则作指导呢？下面我们就联系道教史的具体实际来说明这个道理。

一切宗教，在本质上都是唯心的，道教自然也不会例外。就它的整个思想体系来说，本质上也是唯心的，是客观现实在人们头脑中的虚幻的和颠倒的反映。但是，当我们分析历史上某一个具体的道教徒或某一部具体的道教著作时，就不能仅仅停留在“抽象的概念”上，不能“从抽象的定义出发”，对于具体的问题还需要从具体的实际出发，进行实事求是的具体分析，否则就不能作恰当的科学的结论。因为任何事物都包含有内部矛盾，都是矛盾的统一体，都是对立的统一体，是复杂的，不是单纯的。古代历史上的一个人或一部著作，其思想内容大体也是如此，往往比较复杂，包含着对立的成分，其中既有正确的合理的因素，也有错误的糟粕的东西，二者互相交织在一起，这就需要对它采取科学的具体分析，看它的思想哪些是正确的，哪些是错误的，正确与错误究竟是三七开还是四六开，即使绝大部分是错误的，只有很少部分是合理的，也应把正确与错误区分开来，而不能笼统地一锅煮。这才符合唯物辩证法思想，这才叫做从实际

出发、实事求是，对于具体问题的具体分析。如果不是从实际出发，不实事求是地对于具体问题作具体的分析，而只是从抽象的定义出发，按照“是一是、否一否”的方法办事，认为“所谓坏的就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好的就是绝对的好，一切皆好”^⑫；不是否定一切，就是肯定一切，而不按照一分为二的两点论的方法看待问题，那就不可能对历史上的宗教人物和宗教著作进行恰如其分的合理的分析和评价。

以早期道教经典《太平经》的研究为例。这部书并不是一时、一地、一人的作品，其内容是十分庞杂的，其中有许多互相矛盾的言论，反映了不同阶级和阶层的思想，既有维护封建统治阶级根本利益的言论，又有揭露并批判豪门贵族黑暗统治的言论，也有部分反对封建残酷剥削和财物私有、主张自食其力和救穷周急等反映人民群众愿望和要求的言论；在它的宗教神学的体系里，还往往放射出唯物主义和辩证法的光芒。我们在研究它的时候，首先就应当从这本书的这样一个实际出发，尊重原来的本来面目，实事求是地对这些互相抵触的思想进行全面梳理和具体分析，这样才有可能作出科学的结论和合理的评价。有些人不从这本书里客观存在的实际出发，仅仅抓住其中维护封建统治阶级利益的部分言论，便把它随意鼓吹膨胀起来，从而一概否定和抹煞其它方面的合理思想，其结果便是以偏概全、以主观代替客观、以随心所欲代替实事求是，以致得出荒谬的结论。例如，他们把《太平经》中所有的“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少（小）内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户（户）之委输，皆当得衣食于是也”^⑬等等这类明显地主张财物公有、反对私人独占的言论，认为只不过是代表中、小地主和非当权派的大地主的“共同要求”，而并不反映当时农民群众的愿望，这就违反了从实际出发、实事求是、对具体问题作具体分析的科学方法。因为在封建社会里，一切地主阶级，不管是当权的和不当权的，也不管是大的和小的，其共同特点就是靠占有土地以剥削农民为生，怎能设想他们的“共同要求”是自动放弃其所独占的财物，主张他们的私有财物是用以共养众人的，凡有不足者都可以到他们那里去取用呢？这种“善良”的所谓中小地主和非当权派的大地主，事实上古今中外是不

会有的。同样，他们还把《太平经》中主张人人应当“各自衣食自力”的言论，说成是仅仅代表封建地主要求而并不反映当时农民群众的愿望。这样一来，于是依靠自己劳动为生也成了封建地主阶级的“共同要求”了，封建社会里农民与地主两个阶级的本质区别和阶级对抗，也不见了。这只能是对《太平经》的一种曲解，也反映了持这种观点的人对中国封建社会历史实际的愚昧无知。由此可见，我们在研究某些宗教著作的时候，如果不能从实际出发、实事求是地对具体问题作具体分析，不按照唯物辩证法的“两点论”的方法办事，而是按照“是一是”、“否一否”的形而上学的方法办事，不承认《太平经》这一早期道教经典中也有反映当时农民群众愿望和要求的合理因素，就会得出不太恰当的结论。

对于历史上某些道教人物的评价也是如此。以东晋时候著名的道教人物葛洪为例，他是士族上层道教理论的奠基人，是两晋时候道教向上层化方向发展的一个关键人物，在道教历史上有着重大的影响。他站在维护封建统治阶级利益的立场，对民间道教抱着非常仇视的态度，把他们视为异端，称之为“妖道”，因为他们不“以忠孝和顺仁信为本”，常常为农民起义所利用，便诅咒他们“诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，……威倾邦君，势凌有司”^⑧，主张对他们进行镇压和禁止。葛洪早年曾经参加镇压石冰领导的农民起义。从这些方面来看，他的政治立场的确是反动的。然而，并不能因此就否定他在中国学术思想发展史上的重要地位，也不能因此就抹杀他的著作中所包含的一些合理因素。他所阐发的社会进化论思想和知人善任思想，还是很有价值的，特别是其中有关古代化学和古代医学的材料，至今仍然是中国科技史上的宝贵遗产。绝不能因为他是道教信徒或上层道教的狂热鼓吹者，就把他这些合理的东西也一概加以否定，认为“毫无价值”，“没有研究的必要”。在这种思想的影响下，长期以来，对于葛洪与鲍敬言关于究竟是“今胜昔”还是“昔胜今”的一场辩论，没有作出公正的评价，往往过分赞扬鲍敬言的“昔胜今”的复古主义思想，而过分贬低葛洪的“今胜昔”的社会进化论思想。这样一来，就不能实事求是地如实反映葛洪这个人的客观实际。葛洪这个人，既有反动的一面，也有进步的一面，既站在维护统治阶级利益的立场，力图使道教向上层化的方向发展，为道教建立了一套成

仙的理论体系，鼓吹长生成仙的宗教思想，同时又在化学、药理学、医学等许多自然科学方面作出了重要贡献。对于同一个人来说，是不是互相矛盾呢？是的，是互相矛盾的，但这种互相矛盾，正是葛洪本身的情况。因为葛洪本身具有两重人格。他既是一个虔诚的宗教家，又是一个科学实验家；就前一方面说，他信仰神仙，是长生成仙的狂热鼓吹者，是唯心主义者；就后一方面说，他又尊重客观事实，尊重客观规律，倾向唯物主义。两重人格反映出来的两重思想，不免前后左右互相矛盾，这就是他的实际事实。葛洪思想，就是这样一个矛盾的统一体。因此，我们在研究葛洪的时候，就应当从这样一个客观实际出发进行实事求是的具体分析，一分为二地看待问题，这样才能全面认识葛洪以及类似人物的本来面貌，给以恰如其分的评价。如果只是抓住某一个方面而否定另一个方面，企图把本来是很复杂的事情简单化，结果就会离开历史的复杂的真实性，犯主观片面的毛病，违背唯物辩证法。

在研究道教史的时候，不但对某些人物或某些著作的研究需要贯彻从实际出发、实事求是、对具体问题作具体分析的原则，对于一个具体道派的研究，也应贯彻这些原则。一般说来，在阶级社会里，宗教往往是为处于统治地位的统治阶级服务的，是他们用以维护其统治地位的重要工具。但在分析一个具体的宗教派别时，就不能从这样一个抽象的概念出发，停留在抽象的概念上。在历史上，“每个不同的阶级都利用它自己认为最适合的宗教”^⑨。这是因为社会的阶级斗争，也必然反映到宗教内部来。宗教之间的斗争，也是社会阶级斗争的反映。因此，对于具体的宗教派别和宗教观念，也应当作具体的阶级分析。有一些民间的原始的宗教派别，在历史上也曾经为被统治的下层劳动群众所利用，发挥过一定的积极作用。奴隶社会的奴隶、封建社会的农民，都曾经通过宗教形式来表达他们争取解放的意愿，在他们反对阶级压迫和民族压迫的斗争中，都曾利用过宗教组织作为他们实现自己的阶级团结和民族团结的纽带和斗争的旗帜。早期资产阶级革命，也是在宗教的旗帜下进行的，其中最著名的，就是西欧所谓的宗教改革运动。可见，在过去，在世界各国的封建社会中，各个阶级之间的斗争，社会上进步势力和反动势力之间的斗争，常常是穿着宗教的外衣，在一种宗教观念反对另一种宗教观念的口号声中进行的。恩格斯曾经指出：“中世纪把意识形态的其他一切形

式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使他们成为神学的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”^⑧中国的情况和西欧中世纪的情况略有不同。中国的宗教在社会上的势力没有西欧中世纪那么强大，宗教思想对社会的影响也没有像西欧中世纪那么深，但是不同阶级都曾利用他们自己认为适合的宗教这一点，却是相同的。道教在历史上，既长期被封建统治者所利用，同时在很多时候不少民间的道教派别又为农民起义者所利用。在为封建统治服务的上层道教中，又有不少人在文化和科学方面对社会做出了有益的贡献。而且道教和道教的各种派别，并不是一成不变的，而是发展变化的；其成员结构不仅有上下层之分，各个成员的具体情况往往也不尽相同。对于所有这些不同的情况，都应当联系当时的历史条件，实事求是地对它们进行具体分析，才能揭示隐藏在宗教观念背后的社会的内容，区分不同宗教派别的本质，从而对它们进行正确的评价。

我们在研究道教发展史的时候，还常常碰到道教与中国古代自然科学的关系问题。一般地说，宗教与自然科学在本质上是不相容的，在西欧中世纪的时候，不少著名的自然科学家如哥白尼（Nicolavs Copernicus, 1473—1545）、布鲁诺（Giordano Bruno, 1548—1600）、伽利略（Galileo Galilaei, 1564—1642）等均曾受到过宗教的迫害，他们为维护科学真理均同宗教进行过针锋相对的斗争。但对于我国历史上的道教，却不能如此简单地不加分析地来看待，而应当从道教这样一个具体的实际情况出发，实事求是地、一分为二地对它进行具体的分析。就以它所追求的长生不死、即身成仙这个最终目标来说，也应抱这样一种具体分析的态度。虽然有生必有死是一种自然规律，所以不死成仙只是一种幻想，是不可能实现的，但它所追求的长生不老，却有一定的合理之处。因为一个人的生命的长短，与他所生活的社会环境、自然环境和医疗保健水平，以及他本人是否善于养生等等各个方面均有非常密切的关系。随着这些方面的不断进步和发展，人们的平均寿命也在不断地延长，古人常说的“人生七十古来稀”，而今70至80岁的老人却并不稀罕了，90至100岁的人也逐渐地增多了，甚至100多岁的老人也有了。所以，随着社会的进步和科学技术的发展，人们所追求的长生不老

还有向前拓展的可能。据有关报导，现今有些科学家已发现人体的长寿基因和导致衰亡的基因，并试图通过基因改编和纳米技术以及器官替换等方式，来诊断和治疗人体疾病，追踪早期癌症并及时予以治疗等，从而使人类的生命得以大大的延长。世界著名科学家雷蒙德·科兹威尔（Raymond Kurzweil）著有《奇点逼近》（*The Singularity is Near*）一书，预言不久的将来科学家们将最终实现“长生不老”的梦想。由此可见，道教所追求的“长生不老”这一最终目标，是具有合理的科学价值的，与当代科学技术的发展目标是一致的。再从道教本身的发展历史来看，过去许多道教徒为了实现“长生久视”、“即身成仙”，在“我命在我不由天”的精神鼓舞下，便积极从事各种修炼活动，如相信外丹服食者，便积极从事炼制各种“长生不死”之药；相信内丹修炼者，便积极从事人体精、气、神的各种修炼，而探讨医学养生和防病治病，则彼此都是共同的。通过他们的长期实践，从而积累了许多很有价值的科学材料，对我国古代许多科学技术的发展，均产生了深刻的影响，他们所留下的各种有关著作，都是具有一定科学价值的宝贵遗产。如果仅以他们是道教徒，其世界观是宗教唯心主义的，就一概抹杀他们在科学技术方面的贡献，不承认这个事实，这也是违反从实际出发、实事求是、对具体问题作具体分析的原则，这种态度的本身，就是违反科学的，因此，也就不能对道教与自然科学的关系问题作出正确的结论。

总而言之，马克思主义的唯物辩证的方法、一分为二的两点论的方法，是我们研究道教发展史的最根本的方法。因此，我们在研究道教史的时候，应该而且必须以这种方法为指导，才能在复杂的事物面前，按照事物的本来面目去认识它们，“从迷离混沌的状态中发现规律性”。当然，由于道教发展史的研究，乃是一种跨越诸多领域的学术研究工作，因此，我们除了必须坚持这个最根本的方法作为总的指导原则之外，同时还应该借鉴和吸纳其他学科的各种有效的具体研究方法，如中国哲学、宗教学、历史学、文献学、史学、考古学、人类学、社会学、伦理学、语言学、民族学、文化地理学、文化比较学和经典解释、田野调查、有关出土文物的研究以及相关的各种自然科学及其实验技术等等各种方法，力求多角度、多层次地来探讨与说明和“中国道教史”相关的各种问题，以便我们能够从不同的观察角度对中国道教这一“杂而多端”的非常复杂

的社会现象和文化现象有一个更清楚的认识。再者，我们在坚持古为今用、洋为中用的原则下，还应尽可能地吸取和借鉴古今中外一切适用的相关优秀成果及其宝贵经验，在前人的基础上努力把道教文化的研究工作推向前进，为全面弘扬中华优秀传统文化、建设中华民族共同精神家园而努力奋斗！

(责任编辑：章宏)

* 本文是作者为《中国道教史》增订版（五卷本）所撰导言，属 2012 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“《中国道教史》修订工程”（项目批准号：12JJD730003）阶段性成果之一。

- ① [清] 郭庆藩集释，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961 年，第 1 卷第 246—247 页。
- ② [唐] 司马承祯撰：《坐忘论》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1994 年，第 22 册第 896 页。下同。
- ③ 《妙门由起序》，《道藏》第 24 册第 721 页。
- ④ [唐] 吴筠撰：《玄纲论》上篇《道德章第一》，《道藏》第 23 册第 674 页。
- ⑤ 《太上老君说常清静经注》，《道藏》第 17 册第 141 页。
- ⑥ [唐] 吴筠撰：《玄纲论》上篇《道德章第一》，《道藏》第 23 册第 674 页。
- ⑦ [清] 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷 32《王阜》，北京：中华书局，1958 年。
- ⑧ 王明著：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 10 页。下同。
- ⑨ 饶宗颐著：《老子想尔注校笺》第 13 页“载营魄抱一能无离”注，香港大学出版社，1956 年。
- ⑩ 《道藏》第 22 册第 4 页。
- ⑪ 《道藏》第 17 册第 780 页。
- ⑫ 《道藏》第 17 册第 793 页。
- ⑬ 《道藏》第 17 册第 895 页。
- ⑭ 《道藏》第 17 册第 805 页。
- ⑮ 《道藏》第 17 册第 795 页。
- ⑯ [清] 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994 年，上册第 373 页。
- ⑰ [清] 阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年，下册第 1540 页。下同。
- ⑱ [汉] 董仲舒撰：《春秋繁露》卷 12《基义第五十二》，光绪二年浙江书局据卢氏抱经堂本重刻线装本，第 8 页。
- ⑲ [清] 阮元校刻：《十三经注疏》上册第 125 页。
- ⑳ [清] 阮元校刻：《十三经注疏》上册第 182 页。
- ㉑ [清] 阮元校刻：《十三经注疏》下册第 2705 页。
- ㉒ 《汉书·董仲舒传》，[汉] 班固撰：《汉书》，北京：中华书局，第 8 册第 2505 页。
- ㉓ [宋] 朱熹撰：《晦庵先生朱文公集》卷 70《读大纪》，同治求我斋本，第 6 册。
- ㉔ [宋] 黎靖德编：《朱子语类》卷 24《论语六·为政篇》，北京：中华书局，1988 年，第 2 册第 597 页。
- ㉕ 王明著：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2007 年，第 53 页。
- ㉖ 《道藏》第 18 册第 237 页。
- ㉗ 《道藏》第 18 册第 232 页。
- ㉘ 《道藏》第 6 册第 887 页。
- ㉙ 《荀子·礼论》，[清] 王先谦撰，《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 349 页。
- ㉚ 王明著：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 405—406 页。下同。
- ㉛ 王明著：《太平经合校》，第 406 页。
- ㉜ 王明著：《太平经合校》，第 135 页。
- ㉝ [梁] 陶弘景撰：《洞玄灵宝真灵位业图序》，《道藏》第 3 册第 272 页。
- ㉞ [清] 章太炎撰：《章氏丛书》，《检论》卷 3《附录黄巾道士起义说》，南京：江苏广陵古籍刻印社，1981 年，第 18 册第 25 页。
- ㉟ 《墨子·非乐上》，[清] 孙诒让撰，李笠校补：《墨子间诂》，北京：中华书局，2010 年，上册第 256 页。下同。
- ㊱ 《墨子·天志下》，[清] 孙诒让撰，李笠校补：《墨子间诂》，上册第 215 页。
- ㊲ 王明著：《太平经合校》，第 36 页。
- ㊳ 王明著：《太平经合校》，第 243 页。
- ㊴ 《墨子·兼爱中》，[清] 孙诒让撰，李笠校补：《墨子间诂》，上册第 102 页。
- ㊵ 《墨子·尚贤下》，[清] 孙诒让撰，李笠校补：《墨子间诂》，上册第 70 页。
- ㊶ 《墨子·尚同上》，[清] 孙诒让撰，李笠校补：《墨子间诂》，上册第 73—74 页。
- ㊷ 王明著：《太平经合校》，第 242 页。
- ㊸ 王明著：《太平经合校》，第 241—242 页。
- ㊹ 王明著：《太平经合校》，第 695 页。
- ㊺ [宋] 张行成撰：《皇极经世观物外篇衍义》卷 9，《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 804 册第 187 页。
- ㊻ 中村璋八、安居香山辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，下册第 1196 页。
- ㊼ 《史记·封禅书》，[汉] 司马迁撰：《史记》，第 4 册第 1368—1369 页。
- ㊽ 《晋书》卷 121《李雄载记》，[唐] 房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局，1974 年，第 10 册第 3040 页。
- ㊾ 载《蒙文通文集》第 1 卷，成都：巴蜀书社，1987 年，第 369—382 页。
- ㊿ 范文澜著：《中国通史》，北京：人民出版社，1965 年，第 4 册第 279 页。
- ① 《晋书》卷 80《王羲之传》，[唐] 房玄龄等撰：《晋书》，第 7 册第 2103 页。
- ② 《太平御览》卷 666《道部·道士》，[宋] 李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局，1960 年，第 3 册第 2974 页。下同。
- ③ 《道藏》第 20 册第 602 页。

- ⑤4 《道藏》第20册第602页。
- ⑤5 《道藏》第20册第602页。
- ⑤6 《太平御览》卷666《道部·道士》，[宋]李昉等撰：《太平御览》，第3册第2972页。
- ⑤7 《论语·子路》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第2508页。
- ⑤8 王明著：《抱朴子内篇校释》，第271页。
- ⑤9 李约瑟著：《中国科学技术史》，科学出版社、上海古籍出版社，1990年，第2卷第33页。下同。
- ⑥0 李约瑟著：《中国科学技术史》，第2卷第175页。
- ⑥1 王明著：《抱朴子内篇校释》，第53页。
- ⑥2 王明著：《抱朴子内篇校释》，第287页。
- ⑥3 《道藏》第11册第506页。
- ⑥4 《论语》卷6《颜渊第十二》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第2503页。
- ⑥5 《道德经》第16章。
- ⑥6 《中庸》第30章，[清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1634页。
- ⑥7 [汉]司马迁撰：《史记》，第10册第3288页。
- ⑥8 [汉]司马迁撰：《史记》，第10册第3289页。
- ⑥9 裴骃《史记集解序》引班固之言，载《史记》第10册第1页。
- ⑦0 [汉]司马迁撰：《史记》，第10册第3300页。
- ⑦1 《太上玄灵北斗本命诞生真经》，《道藏》第11册第346页。
- ⑦2 向达著：《唐代长安与西域文明》，重庆：重庆出版社，2009年，第150页。下同。
- ⑦3 向达著：《唐代长安与西域文明》，第150页。
- ⑦4 向达著：《唐代长安与西域文明》，第147、149页。
- ⑦5 《蒙文通文集》，成都：巴蜀书社，1987年，第1卷第316页。
- ⑦6 参见钱安靖撰：《道教与少数民族》，载卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福州：福建人民出版社，1990年，第440—472页；张桥贵著：《道教与中国少数民族关系研究》，成都：四川大学出版社，1998年。
- ⑦7 鲁迅著：《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，1958年，第9册第285页。
- ⑦8 《道德经》第16章。
- ⑦9 李约瑟著，劳陇译：《四海之内》，北京：三联书店，1992年，第1页。
- ⑧0 《道德经》第51章。
- ⑧1 王明著：《太平经合校》，第218页。
- ⑧2 王明著：《太平经合校》，第21页。
- ⑧3 王明著：《太平经合校》，第246页。
- ⑧4 王明著：《太平经合校》，第242页。
- ⑧5 王明著：《太平经合校》，第248页。
- ⑧6 《太上感应篇》卷3，《道藏》第27册第20—22页。
- ⑧7 王明著：《太平经合校》，第703页。
- ⑧8 《道德经》第77章。
- ⑧9 王明著：《太平经合校》，第695页。
- ⑨0 王明著：《太平经合校》，第683页。
- ⑨1 《道德经》第19章。
- ⑨2 《道德经》第29章。
- ⑨3 王明著：《太平经合校》，第236页。
- ⑨4 王明著：《太平经合校》，第19页。
- ⑨5 王明著：《太平经合校》，第148页。
- ⑨6 王明著：《太平经合校》，第148页。
- ⑨7 王明著：《太平经合校》，第18页。
- ⑨8 王明著：《太平经合校》，第251页。
- ⑨9 王明著：《抱朴子内篇校释》，第124页。
- ⑩0 王明著：《抱朴子内篇校释》，第142页。
- ⑩1 《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1994年，第10册第300页。
- ⑩2 《道德经》第25章。
- ⑩3 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册第821页。
- ⑩4 [清]黄宗羲撰：《南雷文定前集》卷1《留别海昌同学序》，四库备要本，第12页。
- ⑩5 《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1952年，第2卷第620页。
- ⑩6 任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第8页。
- ⑩7 《清朝续文献通考》卷89《选举考六》，[清]刘锦藻撰：《清朝续文献通考》，上海：上海商务印书馆，1936年，第1册第8494页。
- ⑩8 [清]黄钧宰撰：《金壶七墨·浪墨》卷7，《笔记小说大观》第2编，台北：新兴书局，1984年，第7册第3999页。
- ⑩9 《左传·僖公十四年》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1803页。
- ⑩10 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社，1972年，第4卷第239页。下同。
- ⑩11 毛泽东著：《中国革命战争的战略问题》，《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1967年，第196页。下同。
- ⑩12 毛泽东著：《学习和时局》，《毛泽东选集》，第893页。
- ⑩13 毛泽东著：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，第810页。
- ⑩14 《毛泽东选集》，第789页。
- ⑩15 王明著：《太平经合校》，第247页。
- ⑩16 王明著：《抱朴子内篇校释》，第173页。
- ⑩17 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1972年，第4卷第253页。
- ⑩18 《马克思恩格斯选集》，第4卷第251页。