

七、道家与道教宗祖人物思想的略论

道教的学术思想，完全渊源于道家的内容脱变而来，已如上述。

所谓道家的思

想，这个名称的观念和内容，是根据秦、汉以后的分类，如在周、秦之际，不但儒、

道本不分家，就是诸子百家的学术思想，也都脱胎于道，不过，这个道的观念，却

非秦、汉分家以后的道家之道。但无论道家或道教，根据大家熟悉的习惯，当然都

离不开以老子、庄子的学说思想为宗主。其实，我们把自己遥远地退追千载以上，

深切体会春秋、战国时代的历史背景，与地理环境的关系，对于道家宗主的老子思

想，与儒家宗奉的圣人孔子的思想，除了文辞、语言等表达方式，与主张淑世救世

的方法有异同以外，实在没有多大的冲突之处。后人把他们的思想观念和人格，塑

造得太过对立，形成门户之见，犹如水火的不能相容，那都是儒家与道家之徒自己制

造的是非，与原本两家的思想无关。我们现在要讲的目的，偏重在秦、汉以后道家

与道教的本身思想，所以对于这个专门的问题，不必多做说明，只是随手举几个例

子一谈，做为讲述道家与道教思想的开端。

1. 儒道不分家的“天”字的含义

我们在孔子删订和所著述的五经学术思想里，都知道孔子哲学思想的根据，是

从中国上古传统文化的天道观念而来，不过，古人著作，限于时代思想的习惯，条

理的分类，定义的规定，并不严格，例如对于天字，大约归纳起来，便有五类观念，

都混在天的一字的名辞之中：（1）天字是指有形象可见的天体。

（2）天字是指形

而上的天，纯粹为抽象的理念。（3）天字是指类同宗教性神格的天，具有神人意志

相通的作用。（4）天字是最高精神结晶的符号。（5）天字是心理升华的表示。所

以读秦、汉以上的书，每逢此字，必须要贯穿上下文，甚之，要全盘了解全篇，才

能沟通它用在何处，究竟是代表了什么意义？《尔雅》与《说文》等书的注释字义，

是具有权威价值的参考，但是在时代思想的意义来讲，也有未必足以尽信之处，例

如许慎著《说文》，明六书，已是汉代人的思想，虽说近于古代，较为可信，但也有未必尽然之处，亦须值得研究的。

2. 儒道不分家的“道”字的含义

关于道字，也有相同于天字的复杂，大概归纳周、秦之际，学术思想中所用的

道字，约有五类观念，也都混在道字之内：（1）形而上的本体观念，简称为道。

（2）一切有规律而不可变易的法则，也统称为道。（3）人事社会，共通遵守的伦

理规范，也称为道。（4）神秘不可知，奥妙不测，凡是不可思议的事，便称为道。

（5）共通行走的径路叫道。于是儒、道等学，诸于百家之言，也便各自号称为道，

例如阴阳家、名家、法家、兵家等等，统统都有提到我这种所说的便是道。这些各

家之言，除了在某些地方，特别讨论到形而上道以外，大多数都归于我们所举的第

二类规范之道的道字范围，不可与形而上道混一而看，即如五经中的道字。有些地

方，在同一观念中，便作两个不同观念的用法，或为名词，或为动词，而且在名词

当中，或属于第一类，或属于第五类，变化不同。这都因为古代名词简单，词汇不

够用，而且在普通的观念中，大约都很习惯而了解，只是后世的人读来，便有混淆

不清的感觉了，例如《老子》一书，他所用的道字，就不可视同一例来读，所以千

载以下，注释老子，各自成一家之言者，对于道字的解释和了解不同，也正如我们

现在对于事物的观察，因立场不同，观点各别，就都别出心裁，自成别见了。

（一）老子

1. 老子思想的天道无为与自然的观念

老子学说思想中的道与天，也正因为观念的混淆不清，使千载以下，百般摸索，

莫衷一是。例如人尽皆知老子的名言：“道可道，非常道。名可名，非常名。”以

及“人法地，地法天，天法道，道法自然。”如果我们不一定信赖后来的注释，甚

之，认为都是各人借题发挥的理论，那么，只要烂熟读透原文，以经注经，以本书

本文的思想而了解本文本书，就可了然明白，觉得非常亲切。老子要人效法天，天

是怎样值得效法呢？他在原文中，很明白地告诉你，天于“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”、“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”等等名言，这就是说，天地生长作育万物与人，它没有自私的目的，也没有对立条件的要求，更没有利害，是非等功利的作用，它只有施舍和给予，没有要求收回什么，万物从它而生、而灭，都是自然的现象。它不辞劳苦而长远的生作万物，可是它不居功，不自恃，不占为己有，所以人能效法天地大公无私仁慈的精神，才是道德的标准，也便是形而上道的境界，与形而下宇宙世界的自然法则。于是有的便认为自然才是道与天的根本，有的把老子这个自然的名称，拿它当作印度哲学中的自然，或后世科学上物理世界的自然，愈说愈乱，不知何所适从。我们要知道，距离老子两千余年之后，翻译西洋传入的哲学与科学的自然名称，都是借用中文老子的“自然”一辞而定，并非我们先有了哲学与科学的自然名辞，老子才来借用它的，在老子以前不见自然的名辞，在老子以后，自然的名称，被人多方套用，大多不是老子的本义。如果我们了解在老子时代中，中文单字造句的文法，那么，对于老子所说的“天法道，道法自然”的道理，就很简单而明白了，他的话，由做人的效法标准说起，层层转进，而推到形而上道。他说天又效法什么呢？没有什么，那是天道自然的法则而已，什么是自然的法则呢？自，便是天道自己的本身。然，便是天道自己本身本来当然的如此而已，更没有别的理由可说。合起来讲，自然，便是天道本身自己当然的法则是如此的。时代愈向下降，由上古用单字做为文辞语言的原始面目，逐渐演变成为名句文章，于是，大家容易忘了本来的规范，把自然定作一个名辞，就自然而然，弄不清它的所以然，便变成想之当然的道理了。等于老子与孔子，他们把道与德的观念，是分开来讲，可是后来一提到老子，便把道德二字合而为一，作为一个名辞来解释它了。老子有名的“无为”学说，便是根据他自己天

道自然的至理，用“无为”一辞来说明天道的境界和功能，“无为”与“无不为”的观念，也便是他自己解释“无为”的道理，并非是不作的意思；“无为”并非是不为，后人一提到“无为”，便把它纳入不为的观念，那真冤枉了老子。他说“无为”是天道道体的境界。“无不为”是道体虽然“无为”但即具有生生不已的功能和作用。所以便有“有无相生”、“动则愈出”等对于道体功用的说法了、他提出天道的“无为”而“无不为”，也是说明人应效法天地、行其所当行，止其所当止，做到真能无私而大公的标准，才是天理的固然。所以他说“功成，名遂，身退，天之道”的胸襟和气度，便是根据这个原则而来，我们试把他与文王、周公、孔子的学说思想，稍作一比较，以我的愚蠢与浅薄来说，只觉得他们同是上古传统文化的一贯思想，实在找不出什么大不同的地方，例如《周易》思想的“天行健，君子以自强不息”，以及孔子的“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”“毋意，毋必，毋固，毋我。”等等，简直如出一辙。

2. 老子对于仁义与圣人的观念

那么，老子为什么讽刺仁义，讥笑圣人呢？那是他对当时春秋时代的社会病态，矫枉过正的说辞，并非为针对孔子所说的仁义与圣人而言，后儒拿他这种说法人之罪，未免有欠公允。当春秋时代，正在老子与孔子的时期，世风败坏，王政不纲，诸侯兼攻掠地，据权夸势，互争雄长的霸业思想已经勃兴，功利观念普遍流行，但是那些争王称霸的作为，也都是以行仁由义为号召，以圣人之道相宣传，试读春秋战国时代诸子百家的著述，动称圣人，随口仁义的理论，也屡见不鲜。那些专以学术思想来追求功名富贵的知识分子，也都是以圣人之道辅助明主相期许，于是弄得圣人遍地，仁义变为权谋的话柄，因此老子就不得不严加驳斥，形同谩骂了，所以他说：“圣人不死，大盗不止”、“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有”等等理论，随口而出。但是他又举出真正圣人的道理，是应

当效法天地自然的覆育万物，毫无目的与条件，如果认为天地是预先具备有一仁心，像当时有些学者的那些理论，便是不对的；他说天地生万物，不分是非，都照生不误，他对万物与刍狗，都是平等，不分轩轻的，真正的圣人，救世淑人，也是犹同天地之心一样，平等无私，更无目的与条件，行其义所当为而已，所以他便说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”后世把他所说的这些话，解释为对圣人和天地的讽刺，那只有起老子于千古之上，或向八卦炉中去问太上老君去对质一番，才能确定。因为他认为天地自然，是无心之心而常用的，所以他认为真正圣人的用心，也是“无为”而“无不为”的，如说：“圣人无常心以百姓之心为心善者，吾善之，不善者，吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者，吾亦信之，德信。圣人在天下，歛歛为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”这岂不是他的自注自解吗？因此“功成、名遂、身退，天之道”的意思，并非教人非退让不可，那等于他所说：“夫物芸芸，各归其根”，是同一理念的。比如《易经》的乾卦文言说：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，岂不是与老子同一典型的思想，只是表达方式的不同吗？易学所说的大人，也等于老子所谓的真圣人。“与天地合其德”，正同老子所谓天地“生而无为，为而不恃，功成而不居”，不是一样吗？与日月合其明，不是与老子的“天地不仁，以万物为刍狗”相通吗？日月照临天地，不分净秽，都一样慈祥地照着，上至清静的高峰，下面齷齪的涵厕，只要你不自私的隐蔽，它都一律照见不误，万物与刍狗，都在它的慈光普照之中，不分高下。其余“四时合其序，鬼神合其吉凶”，义可比类而通，不必多说了。老子如果真骂仁义与圣人，他又何必多余地在仁义以外，提出一个道和德呢？这岂不是换汤不换药，新瓶装旧酒的手法吗？如果了解他全盘的意思，他对于真正仁义道德的要求，可谓态度更加严肃呢！

3. 有关老子政治思想的误解

为了讲道家与道教的思想，难免不先牵涉出老子的学说，虽在前面尽量节要地讲过老子天与道及自然等观念，还是觉得太过噜嗦，因为老子只有五千言，我们讲得太多，正不合于他所说的俭，以及“多言数穷，不如守中”的道理。但是道家与道教，事实上，都上溯到他为宗主，所以不得不在他的环中打转。讲到老子治国的政治思想，首先要向诸位同学提出一个问题，就是读周、秦以上的书，凡是提到国家，必须注意，有十分之八的地方，不是同于现代化所谓国家的国字观念。因为中国古代的国字，到了秦、汉以后，还有很多地方，仍然作为地方政治单位名称之用，尤其在春秋、战国时代，邦国和邦家，是通用的意义，历史上所谓的诸侯就国，便是要到分封的那个地方上任的意思，过去中国历史文化上国家思想的名辞，是以“天下”一辞，作为现代的国家或世界的观念。老子书中，有关政治思想的哲学，已略如上述的天与道的道理。至于他的政治主张，他是推崇“小国寡民”地方自治的理想，所以他同时也有“治大国如烹小鲜”等政治方法的论调，因为他是主张天下的人们，要道德的自觉与自治，才有像烹小鲜味一样，慢慢地用文火情蒸，用以化民成俗。他的“鸡犬相闻，老死不相往来”的思想，等于儒者所称帝尧游于康衢，听到儿童的歌曲：“立我丞民，莫匪尔极。不识不知，顺帝之则。”以及击壤老人在路上的歌声：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉。”的观念，是同样的意思。如果进而了解老子的思想，是春秋时代，南方文化思想的代表，对于南方的川泽山陵地理环境有了认识，那么，对他所说：“鸡犬相闻，老死不相往来”的地方政治思想，那就并不觉得稀奇古怪了。我们退回去几十年，当年住在大陆南方山陵上的乡下人，有一生没有到过城市，一世没有离开本居，不知今世何世的老百姓，实在很多，何必早在两、三千年前的老子如此云云呢。如现代科学文明的发达，工商业的发展，位列前茅，为时代先锋的美国几大都市的市民，

住在匣子式，笼子式的公寓里，经常不通往来，隔壁邻居与对面芳邻，住的是什么人？或者对面的邻人死在屋里，根本统统都不知道，岂不是法治的自由社会常有的现象吗？那么，我们回顾老子所说“鸡犬相闻，老死不相往来”的社会，就觉得他只是代表一种天下太平的理想境界，反而更加可爱，并无不对之处了。除了这些，是老子对于地方自治，道德政治与自觉政治的理想以外，他对于天下（后世国家的观念）政治的观念，是主张统一的德治，如说：“天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。”不是他很好的自注自释吗？我们只要了解这些要点以后，再来研究老子政治思想的被人误解，被人假借的冤枉，就会替他深深的抱屈了。

4. 老子被人陷害为阴谋权术的教唆者

千古以来，在读书的知识分子中，对于一个滑头滑脑，遇事不负责任，或模棱两可；善于运用托、推、拉；或工于心计，惯用权谋，以及阴险、圆滑等等的人或事，就很容易加以一个评语，这是黄、老。在道家或道教来讲，无论对黄、老、或老、庄，都有神圣崇高的景仰，可是在一般人的黄老观念中，这个神圣崇高的偶像，却变成卑鄙齷齪的骂人作用，因此连带道家 and 道教，也不齿于士林了。自从唐代开始，老子被人推尊，登上教主太上老君的宝座以后，到了宋代，更惨了，宋儒理学家们，尽管暗中吸收了老子的学术思想，以充实其内容，但一提到佛、道，就两面并斥，甚之，指为阴柔、权诈之术，老子一直被钉在十字架上，背着冤枉随时浮沉，这个道理何在？冤枉何来呢？因为老子说过：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必因强之。将欲废之，必因举之。将欲取之，必固与之。是谓微明。”于是自老子以后的纵横家者流，阳言道义，阴奉老子所讲的这种原则，用于权诈捭阖，做为君道政治上谋略的运用；兵家者流，更是通用如此原则，而适用于战略与战术的实施，春秋、战国以后，王道衰歇，而霸术大行，《国语》与《战国策》所记载的钩距之

术，与后世所谓《长短经》的理论，都是适用这种法则，所以一般人，便在无形中，综合纵横家、兵家等权诈的坏处，一概归于老子的罪名中。其实，老子所说的这些话，是指出宇宙物理与人事必然法则的因果律，告诉人们“天道好还”，“反者，道之动，弱者，道之用”的原理，如果不从自然的道德去做，而只以权诈争夺为事的，最后终归失败。他所说：“将欲歛之，必固张之”的作用。是指物理世界的情形，告诉人们“柔弱胜刚强”的道德定律，譬如一花一木，如果快要凋谢的时候，就特别开得茂盛，但是那种茂盛的开张，便是衰落的前奏。“将欲弱之，必因强之”就是生物世界的定律，譬如一个人的生命，到了最强壮的阶段，便是“物壮则老，老则不道”的趋势。“将欲废之，必因举之”也是物理世界的必然定律，譬如力学的作用，当我们要把一个东西抛落到目的地以前，必定先要把它高高举起，远远地抛出去，这种高举远抛的状况，当然便是坠落的前奏。“将欲取之，必固与之”更是宇宙世界的常律，譬如天地给与万物的生命，当给你以生的时候，也就是收摄的开始，所以取予之间，在人们看来，是有得失成败的感觉，但在天地自然的道理看来，“方生方死，方死方生”，只是一种生命现象的过程作用而已。因此老子所说的“微明”，也就是老子要人在事物初动之时，明白它幽微的“机先”，要有“知微，知著”之明，而辨别它所以然的初因，便可了解它的后果，因此他说：“天道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下，唯有道者，是以圣人为而不待，功成而不处，其不欲见贤。”所谓“不欲见贤”，便是不要世人以贤德的美名与成绩，归到他自己的身上。

可是，老子所说的这种天道自然的因果定律，一直被后世的人，断章取义地误解，用在权术的机变上去，在中国历史上，汉代有名的文、景之治的盛世，虽说是

以老子的道家思想，做为政治的方针，但除了文帝的节俭，与省减肉刑等近于道德仁义的作风以外，仍然没有真正采用道家清静无为的德化，而且，在骨子里，实在也是用的纵横家一类的权谋，为人误解，号称他为道家的学术思想而已。过去历史上所谓“内用黄老，外示儒术”的政治形态，也多是不外此例，不必多讲。总之，老子学术思想，被人误解所造成的冤诬，也就因为他对人事现象，观察得太透彻，作了一些深刻的言文，才会造成这种冤抑。好在他已经说过：“不欲见贤”，那么，在他本身来讲，也就无所谓了。其实，真正以老子为代表的道家思想，也正同儒家所宗的《礼记》上《礼运篇》中的大同思想，是以德化政治为目的，甚之，更有过于此者。所以后儒有人怀疑《礼运篇》的大同思想，是后来掺杂道家思想的著作。

5. 老子政治思想的重心

《老子》一书，自从被唐朝帝王们改称为道教的《道德经》以后，后世讲到《老子》，就会把道德观念联在一起，其实，在《老子》的本文，道与德，是各自分开，并不合一，道是其体，德是其用。至于原文的篇章次序，经秦灰楚火以后，又因古籍的竹简与皮书的零乱，早已无法确定应当如何才是？但是体用各有分别，那是非常明白的事，所以有关于老子政治思想的重心，应该了解他涉及德字的思想，他以道为内圣自养之学的中心哲学，以德为处世及为政外用的重心。而且古代德字的含义，同时具有得字的作用，等于包涵现代语所谓效果与成果的道理，所以他讲德字，便有“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。”的话，这等于是说上品的德行，即使做了功德的事，但在自己的心中，并不觉得是有德，如果是下品的德行，他作了功德，便把自己已做功德的观念，或得失的观念存在心中，这也就是他讲道字“无为”与“无不为”同义的注解。我们在前面极其简略地申辨老子思想，被人误解为阴柔权诈之术的冤狱，应该要注意他这些重点，就不会再生误解了。

阴柔权诈之术，势必喜用阴谋，例如汉初辅助汉高祖的陈平，便是喜用纵横捭阖的人物，所以他自己也说：“我多阴谋，是道家之所禁，吾世即废亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。”司马迁写他的世家传记时，赞许他说：“陈丞相平，少时本好黄、老之术。方其割肉俎上之时，其意固已远矣。倾侧扰攘楚，魏之间，卒归高帝。常出奇计救纠纷之难，振国家之患。及吕后，时事多故矣，然平竟自脱，定宗庙，以荣名终，称贤相，岂不善始善终哉！非知谋，孰能当此者乎！”

如果只看太史公赞语的一面，好像他也很赞成陈平一生用智谋的成功，但要注意他笔下的微言说：“少时本好黄、老之术。”及“方其割肉俎上之时，其意固已远矣。”这“本好”与“固已远矣”几个字，便是说明陈平虽然本来好学黄、老的学术，但后来一遇机会而作事的时候，因为学黄、老的修养不到家，他便变成喜用权谋，距离黄、老道德的本旨更远了。所以他在陈平的本传里，便引用他自己的话，说明这个道理。

并且在最后的末了，他又记载着陈平的孙子陈何代侯时，“坐略人妻弃市，国始除。”

“其后，曾孙陈掌，以卫氏亲贵戚，愿得续封陈氏，然终不得。”等话作结语。由此可见司马迁费尽心力，写出错用道家思想，作为权谋的弊害，而且运用权谋者，必须在事先有先见之明，但老子早已说过：“前识者，道之华，愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄。处其实，不居其华。故去彼取此。”由此可见老子的道家思想，是如何地贬斥权谋，主张以长厚自处了，这与孔子的儒家思想，何尝又有不同呢！

老子的政治思想，不但贬斥权谋，而且更不是主张退化到如原始社会的政治。但所说的“小国寡民”，是他全部学术思想中，涉及当时诸侯建国分治，地方自治政治思想之一而已。他对于天下国家（中国古人，常有用天下二字，以概全国的习惯）政治的主张，更是主张统一的。例如他说：“天得一以清，地得一以宁，神得

一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”当然，这里引用老子所谓的得一，并不足以说明老子的主张，必是统一的思想。他在这里所用的一，同时还包括了修养的成分，因此他又说：“故贵以贱为本，高以下为基，是以侯王自谓孤寡不穀，此非以贱为本耶？非乎？人之所恶，唯孤寡不我，而侯王以自称。故致誉无誉，不欲(王录)(王录)如玉，珞珞如石。”由此而知他的德化一统的政治思想，都在原文所有的著述中，已经充分表现出来。至于老子“报怨以德”的主张，更是中国文化悠远博大的传统精神。孔子是主张“以直报怨”，所以他也自说：“匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之”，多少还带有快气的成分，这种地方，较之老子，好像便有炉火纯而未青的感觉，所以孔子的“宪章文武”，是理有固然。至于老子的思想，扶摇三代以上，远绍黄帝之先，用为君师之道，足可当之无愧。

6. 老子摄生养生的学术

中国文化哲学，自古传统的习惯，无论是讲超越形而上的虚无，或讲形而下世间人事物理的妙用，缩小而至于人生，必须归于修养身心性命的实用之间，扩而大之，便可见之于齐家、治国、平天下的应用，从来不“徒托空言”，而不见之于行事之间，但使思想辩聪，独立为学。尤其在身心修养方面，必然反求诸我，要与伦理道德的德行相宜，才可称之为学，这便是中国文化哲学与西方文化哲学最大不同的关键。所以站在西洋哲学的角度来看中国文化，认为中国文化，根本就没有真正的哲学，只有偏于人生修养的一面，但可称为人生哲学而已。如果站在中国文化立场来讲，对于西方哲学的思想与内养工夫，并不必然要求行思一致，便会认为它是承虚接响，徒为妙密的妄想而已，固然合于逻辑，言之成理，足以启发睿思，倘使用之于人事世间，则有背道而驰，完全不合实用，所以必须甄择，善加融通方可。老子，当然是中国文化思想的大家，更是道家学术中心的代表，在周、秦之际，除

了老子讲究身心性命的修养道术以外，有关“方士”们的资料，已经无法找到，所

以老子讲摄生养生的方术，便是时代最早、而且较为具体的学说了。宋代真修正统

丹道的张紫阳真人，在他著述的《悟真篇》中，便说：“《阴符》宝字逾三百，

《道德》灵文满五千，今古上仙无限数，尽从此处达真诠。”“饶君聪慧过颜闵。

不遇真师莫强猜，只为金丹无口诀，教君何处结灵胎。”这就是代表道家人物，对

于老子《道德经》重视的价值，现在我们为了讲述的方便，简单归纳他的要点：

(1) 入手立基虚极静笃的养静论：如说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以

观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根日静，静日复命。复命日常，知常日明。不

知常，妄作凶。”这便是老子所提出养静论的原理与原则，他指出生命的源头，是

以静态为根基的，所以要修养恢复到生命原始的静态，才是合于常道。致于养静的

方法，并没有像后世道家提出打坐（静坐）、守窍等等花样，他只是说了六个字的

原则，“致虚极，守静笃”，致虚要虚灵到极点，守静要清宁到静极，便是摄生养

神的妙方了。

(2) 由静极进于绵绵若存的养神论：如说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，

是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”这便是说明先由养静入手，而到达虚灵不昧，

至于精神合一，与天地同其绵密长存的境界，可以与天地同根往来，绵密恍惚而共

其长久的妙用。他所谓的“谷神”，既不是如宗教性山谷中显赫的神灵，更不是后

世道家指物传心，认为人身某一窍穴，或紧撮穀道，便是“谷神”的作用。所谓谷，

是无法说明中，借用实物的形容辞。谷，便是深山幽谷，那种空调深远寂静的状态，

但幽深的空谷，因为气流静止，虽纤尘扬动，便有回流专声的作用，俨然如有神在，

因此老子借它来形容虚灵寂静的神境，同时具有不昧的功能，谓之“谷神”。所谓

“玄牝”，也不全是后世道家所指的丹田妙窍，“玄牝”是从《易经》学系的思想

而来。玄，是与元通用，牝，是古代做雌性代号的通用辞。凡这个世界上动物的生命，都从阴性雌性的空洞根源中孕育而生，所以人要修到长存不死的成果，由养静，养神而到达“谷神”的境界，便是绵绵若存，虚灵不昧的“玄牝”之门，也是生命的根源，可与天地精神相往来了。

(3) 辅助养静养神的养气论：如说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出，”用以说明往来生死一气的作用。橐，是两头空空而可以装东西的袋子。籥，是古代的乐器，可以吹气通风的竹管。橐、籥，本来是两件事物，用来作为比方，后来也有解释它为通风吹火所用风箱口的传送片。这是说明呼吸往来与一气作用的现象，可以辅助养静养神，使精神合一的功用，所以他又说：“载营魄抱一，能无离乎！专气致柔，能如婴儿乎！涤除玄览，能无疵乎！”营、卫，是古代医学用于气血的代名辞。魂、魄，也是古代道家用于精神的代名辞。他所说的“载营魄抱一，能无离乎”！这便是说一个人，若能修养到精神魂魄结合为一，而不离散，心志与气机往来专一，到达柔弱如婴儿的状况，洗涤心智，而不留丝毫的垢疵，便可到达“天门开阖，能无雌乎”完全雄阳的境界，后世修炼神仙的丹道家，便称之为阳神。

(4) 恍惚至精的道妙：由于养静、养神、养气的效果，最后便可以知道力与精神的真正作用，如说：“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”他所说的精神与道，是一切众生都可以征信得到的；众甫，便是众生的古义，后来到庄子，才改称为众生。恍惚，不是昏迷或糊涂，恍惚是形容心神灵明静照的境界。窈冥，不是暗昧，窈冥是形容深远清冥的境界。这都是说明养静、养神、养气的成果，合于道成德就，涵容万类真实的情况。一个人的修养，如果到达这种境界，对于精神的妙用，便可

自有把握的见到它的信验了。

(5) 摄生养生的成果：至于摄生养生的成果，他首先提出婴儿的情况来作榜样，如说：“含德之厚，比于赤子，毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨柔筋弱而握固。未知牝牡之合而口作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和日常，知常曰明。益生日(歹羊)。心使气日强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”这是用以说明修养成果的身心状况，永远犹如婴儿尚未成孩的境界，也就是后世道家所谓的“返老还童”的根据，所以他又说：“善摄生者，陆行不遇口虎，入军不被甲兵，口无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”这便是后世道家据为“长生不死”的根据。

此外，老子所论为政的德行，立身的品性，与处世的态度，都是根据这种高度修养的境界而出发，不必多述，到此为止。孔子所谓的“道”与“仁”，曾子所谓的“明德”与“止静”等工夫，子思所谓的“中庸”与“中和”，“虽然都从无为静养而出发，但是程度各有不同。可是这种高深的修养，得其好的成果，便有如老子所说神妙的境界，如果流弊偏向，便会走到杨朱为己，趋向个人自私主义，所以后来论者，以墨子、杨朱，都出于道家的一脉，也是很有道理的事；杨朱为己，拔一毛而利天下不为也，便是老子俭、窗之教的偏向；墨翟摩顶放踵以利天下，便是老子仁慈之教精神的发挥。儒家重视师道，崇尚教化，也可谓等同老子“不敢为天下先”的作风。兵家阴谋奇计，源出于黄、老用柔、用弱的原理。纵横家的长短，钩距，捭阖，扰攘的作风，便是老子“前知取与有无”的余事。阴阳家与道家黄、老之术，本来便不分家。法家、名家的思想，都渊源于儒、道的支流，由于周代礼教文化的蜕变，进为刑名法治的学术，并非纯出道家。农家与黄、老的“道法自然”，本来就主旨相同，观念合一。至于“方士”们的思想，本来便以黄、老为宗主，更无话说。由此可知，我们要了解道家的学术，或黄、老或专以老子为代表学术思想

所涉及的内容，确是“综罗百代，广博精微”，不能只从狭义的道家观念去研究，那就会有得不偿失的遗憾了。

7. 道教《清静经》

渊源于道家老子思想，纯粹从道教立场，发挥《道德经》修养的妙义，而不同于丹道家的修炼方术，颇有相当价值的，要算道教的《清静经》为最好。但《清静经》的著作，虽然号称为太上所说，实为晚唐时代的作品，而且章制体裁，极力仿效佛教的《心经》，名辞术语，也多探纳佛学的名相。我们如果不谈考据，只论内容，放弃时间与门户观念，那么，《清静经》不但可以代表道家与道教的必读之书，如要了解晚唐以后中国文化的精神，与儒、释、道三教思想融会贯通的情形，也是必读之书。

如云：

老君曰：大道无形，生育天地。大道无情，运行日月。大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。夫道者，有清有浊，有动有静。天清地浊，天动地静，男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者浊之源，动者静之基。人能常清静，天地翻皆归。夫人神好清，而心扰之。人心好静，而欲牵之。若能常遣其欲而心自静。澄其心，而神自清，自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者。为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心。心无其心，外观其形。形无其形，远观其物。物无其物。三者既悟，惟见于空。现空亦空，空无所空。所空既无，无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生。欲既不生，即是真静。真常应物，真常得住。常应常静，常清静矣。如此清静，渐入真道。既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得。为化众生，名为得道。能悟之者，可传圣道。老君曰：上士无争，下士好争。上德不德，下德执德。执著之者，不名道德。众生所以不得真道者，为有妄心。既有妄心，即惊其神。既惊其神，即著万物。既著万物，即生贪求。既生贪求，即是烦恼。烦恼妄想，忧苦身心。便遭浊辱，流浪生死。常沉苦海，永失真道。真常之

道，悟者自得。得悟道者，常清静矣。

便是《清静经》全篇的原文，共计三百九十二字，其中所谓的空、六欲、三毒、苦海等名辞，都是佛家的术语，我们如果借用禅宗五祖的语意为它作评价，便可以说：“后世依此修行，亦可以人道矣。”

（二）庄子

关于中国文化思想的源流演变，它如何产生道家与道教的问题？如果以人物作中心，以时代作陪衬，在春秋时期，当然以老子、孔子为代表。而在前面已经讲过有关于老子思想的大略，也正是反映出孔子的一切，为了限于时间与本题范围，不必节外生枝，涉及孔子与儒家思想的论议。自老子、孔子以后，到了战国阶段，诸子学说，分门丛出，凡无关本题的需要，也都不牵涉在内，而与本题最有关系，如庄子的学术思想，便不得不稍加注意了。战国时期的学术思想，正如当时的政局一样，虽然天下宗周，实则诸侯各国，各自纷纷图强，互争霸主。当时的学术思想，也正像这种局面，尽管都由中国上古一个整体文化的来源，但各凭所得所见，互相标榜门户，各立异说。其中最为著名的，便为众所周知，道家的庄子、儒家的孟子、墨家的墨子等人的学说。我们已经讲过孔、孟是代表当时北方鲁国系统的文化思想，老、庄是代表南方楚国系统的文化思想，而与燕、齐、宋国的文化渊源，都有互相关系。尤其道家，在战国阶段，为北方道家学术思想的中坚，便是燕、齐之间的“方士”们，为南方道家学术思想的代表，据有史料文献可征的，当然要算庄子了。但是，后世虽把老、庄并称，做为道家思想宗主的总代表，事实上，庄子的学术，与老子的思想，已经大有不同了。孟子学术，不比孔子的精纯，已稍杂有霸气。庄子的学术，也不比老子的质朴，也杂有英气的成分，现在为了讲述庄子思想的大要，又须稍费一点时间，略作引论。

1. 《庄子》的寓言

庄子的著作，凡三十三篇，从首篇《逍遥游》开始到《应帝王》等七篇著作，

通常都称它为内篇，其余都属于外篇和杂篇。一般研究《庄子》的，都认为比《老子》难读，因为它牵涉的知识范围较广，而且许多理论和譬喻，都是属于当时理论物理的学识，所以不只是纯粹的思想而已。此外，因为庄子善用寓言，现在一般人提到寓言，便会和《伊索寓言》联想在一起，或者认为寓言只是架空构造的幻想事实，用做譬喻而已，它的本身并无道理。其实，《庄子》的寓言，既不能做纯粹的譬喻来看，也不能做为虚构事实的幻想来读，近代西洋文化传入中国，我们翻译《伊索寓言》，这个寓言的名称，是借用《庄子》的名辞，而且性质并不完全一样，并非是庄子借用寓言，才来杜撰故事。《庄子》寓言的寓字，是寄托的意思，换言之，庄子所指的寓言是把一个事实或道理，不直接地说出，只是间接地寄寓在另一个类同的故事里，要人透过这个故事的背景，再了解他所说的语意。如果把它下拉到唐、宋时代来讲，庄子语言文字的机锋，转语，实在是很高的禅境，例如第一篇的《逍遥游》，开始所用的寓言：北溟（北极）有一条很大的鲲鱼，忽然变为大鹏鸟，而飞到南溟（南极）去歇夏。第二个寓言，就说尧让天下给隐士许由，许由不受；因此引出肩吾问连叔，讨论那个称为楚国狂人接舆说的大话，他讲姑射山上的神人，“肌一肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。”藉以说明高人隐士们所要追求的人生最高境界，所以像许由他们，才有薄工业而不为的风格。第三个寓言，便借用与他同时代，以智辩出名的惠子，与庄子自己谈论的话，以说明人各有志。虽然见仁见知，各有不同，但各凭所志，以求达到适性逍遥为目的。他所提出的逍遥，我们借用佛学的名辞来说，等于就是解脱的意义；不过，佛学的解脱，是纯粹出世的思想，庄子的逍遥，是道家的思想，介乎出世人世之间的大自由、大自在的境界，犹如佛教教外别传的禅宗的宗旨。

2. 《庄子》的《逍遥游》与内七篇

第一个寓言鱼化鹏的故事，在一般常理说来，简直是满纸荒唐之言，但庄子却慎重其事地举出一本书，叫做《齐谐》的来做引证，表示确有其事似的，用以证明并非是他自己架空构想出来的，他说：“齐谐者，志怪者也。”这本书是专门记载怪异故事的书，应该犹如《山海经》一样的奇谈。可是，我们要注意，他所说这本书，又是“其民阔达多匿知”的齐国人的著作，与燕、齐之间的方士思想，势必互有关系。这个寓言故事所代表的道理，历来对于它的讲解，大概归纳起来，有两种说法：（1）是普通的：认为寓言本身，便是虚构故事，不必去追究它，庄子本意，只是用它来说明一个人的学问、知识、见解、志气，各有大小远近不同的主观成见而已。（2）道家丹道派的：认为北溟的鱼，便是指下丹田（海底会阴）元气基地的气机，它化为大鹏，起飞到南溟，便是循督脉（脊髓神经）上行，到了泥洹宫（顶门），打通任督脉的境界。其实，庄子引用这个寓言故事的本身，是极力说明天地万物，都是一息变化的气化作用，讲述这个宇宙万物的物化道理。天地万物，相互变化，是道家学术科学而哲学的中心思想，因为天地万物的生命，相互生灭变化而存在，如梦样的依存，只是大家都醉生梦死而不觉醒，是最可悲可笑的事实。后来五代道家的谭峭，著了一本《化书》，列举许多可靠或不可靠的资料，便是引申说明这个道理，牵涉太多，恕不一一分析讨论。总之，庄子这个寓言故事的重心，首先提出“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也”三句话，便是极力说明气相与物化的功能，但要注意，当时古代所说的这个物字，决不是近代和现代物质或物理的观念；那个时候物字的意义，是很笼统地用它代表一种东西的意思，如果因为道家或老、庄思想中，经常提到物字，便做为等同近代或现代“唯物”观念的物字来看，那就会犯了削足适履的毛病。

现在为了尽量简捷地讲，《庄子》的《逍遥游》，便是代表庄子道家思想，要

求适性解脱的提纲，并且以此观念来看《庄子》内七篇，又是一套整体的学术思想：

第一篇《逍遥游》，是讲人生最高、最究竟的境界。第二篇《齐物论》，是说明天

地万物与人生在现象界中，本来就是不齐（不平等），如要得解脱逍遥的极果，必

须先要齐物（平等）。现象界中的万物万象，又如何可齐呢？只有修养达到与天地

精神合一，“天地与我并生，万物与我为一”的境界，与本体并存，才能有真正的

平等，成为齐天大圣了。第三篇的《养生主》，是从第一二篇的逍遥。齐物而来，

如果真能物我齐一，才是懂得养生，真正懂得物吾一齐而养生适性，才可处于人间

世而无闷无忧，善于用世而不被世用，而乐其天年，因此才有第四篇的《人间世》。

从此到达内养的道德充沛，符合于天机的自然，才有第五篇的《德充符》。我们借

用庄子的理论，这五篇联起来，这便是“内圣”之学的完成。然后第六篇的《大宗

师》，是说明有“内圣”的成就，才能出为“外王”，便是真正够得上资格的大宗

师。由此用行舍藏，做为帝王师而以道自处，故有第七篇《应帝王》作为总结论了。

只因庄子的文学，汪洋富丽，引证论述中的物理世事，无一而不宝贵，无一而不成

为专题，所以读者便被他引述陈列的种种，先迷住了眼目，忽略他内七篇的条贯系

统，不把它融会贯通起来，不过，这也是我的一得之见，不足为训。只为讲述之便。

略一申说，以供大家研究的注意而已。

3. 《庄子》外篇的风规

至于《庄子》的外篇、杂篇等二十六篇，或真或假，或是原著，或为后人的附

托，暂时不去说它。总之，它的外篇，虽然仍秉庄子介乎人世出世之间，解脱逍遥

的学术思想而出发，但大体上都是讲的用世之学，而且嬉笑怒骂，或动或默，无一

而不含有至理。后世的纵横家，以及政治、军事，文韬武略等谋略机权之学，与其

说渊源于老子思想，毋宁说都受到庄子思想的影响为多，只是大家都不说穿，把所

有的罪过，一律向老子头上一套，未免诬陷之至。自从庄子的著作，有了内外篇分

类的雏形以后，后世道家的著作，也多仿照《庄子》的成例，以专言内养道术的著作作为内篇，讲论其他外用的学术思想为外篇，《淮南子》是如此，《抱朴子》也是如此。而最奇妙的，凡是道家著作的思想，以及道家的人物，都是喜欢谈兵，而且也善于谈兵，等于战国时期的道家，都带有纵横家、法家（政治）的浓厚气氛，是同样有趣的问题，留待以后补充。

4. 《庄子》内篇养生学与方大神仙的因缘

大凡时衰世乱的时期，社会人心，受到时代环境的刺激，必然会走向颓废，讲究现实，贪图一时的享受而找刺激；或者逃避现实，倾向神秘，自寻理想境界的出現。这两条路，是古今中外人类历史变乱中共通的趋势，前者属于现实享受主义，后者属于逃避现实主义，如果从广义来讲，乱世之中，几乎没有一个人能超过这两种范围的。春秋、战国时期，北方“方士”学术思想的勃兴，与南方老、庄摄生养生思想的开展，也当然具有这种时代背景的因素，虽不尽然，而势所难免。我们在前面已经讲过，战国时期，庄子、孟子等人，多多少少，都受到“方士”养神、养气等学说的影响，尤其以庄子为更甚，庄子所有学说的哲学基础，几乎完全由于这种精神而出发，现在归纳内七篇中，有关养生学与神人的学说，举例以作说明：

关于养神、养气的原则，他在《逍遥游》中说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”这与孟子的养浩然之气，直养而无害的观念，确有南腔北调，殊途同归之妙。他在《养生主》中，又说：“缘督（督脉）以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”同于“方士”修炼精气而成内丹的方法与观念，完全一致。他在《人间世》中，借用孔子与颜回的对话作寓言，又提出养心的心斋方法与原则，如说：“回曰：敢问心斋？仲子曰：一若志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听止于耳。心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚；虚者心斋也。颜回曰：目之未始得使，实自回也。得使之也，

未始有口也。可谓虚乎？夫子曰：尽矣，吾语若。若能人游其樊，而无感其名，人则鸣，不人则止，无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天地难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也。闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通，而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎？是万物之化也，禹舜之所纽也，伏羲、几遽之所行终，而况散焉者乎！”《庄子》这一节的心斋论，是与他“坐忘论”的方法与原则互通，与“缘督以为经”等养气之论，又是另一面目的方法。

他在《大宗师》里，又提出外生死的理论，惜用南伯子葵与女偶的问答说：

“子之年长矣，而色若孺子，何也？曰：吾闻道矣。南伯子葵曰：道可学耶？”曰：恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚，有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣，吾犹守而告之，三日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能人于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也，其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。”这与他在《庄帝王》中所说：“游心于淡、合气于漠，顺物自然，而无容私焉。”以及列举列子之师壶子“衡气机”的养气理论，都是他对于养生方法的多种发挥。

《庄子》的全书与《老子》一样，它的主旨，在于达到人生的最高境界，完成一个人生的最高目的，老子的摄生，庄子的养生，种种理论与方法，都只是摄养的过程，并非最高的目的；他的最高目的与最终的境界，是完成超世间，超物累的神人、真人、至人的标准。老子所谓善摄生的人，与庄子所谓的藐姑射之仙之，便是

他们所立的榜样，这便是道家与孔子、孟子系统以下儒家观念的不同之处。以孔、孟为代表周、秦之际的儒家思想，是为完成现实人生，建立伦常的规范，以安定现实世间为目的，超越宇宙以外的事情，便置而不论了，“六合之外，圣人存而不论”。因此，老、庄的学术思想，他所牵涉到的种种见解，无论是属于形而上道，或形而下人事物理等理论，都是他的余情逸兴，并非就是他的主题，正如庄子所说：“是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。”但是，无论为老、庄，或孔、孟，他们在那个时代中，对于社会人群，与人间世现实的事，都有一个共同的愿望，是想建立长治久安，达到天下太平的局面。孔、孟以仁义为教化，老、庄以道德为要求。孔、孟的仁与义，老、庄的道与德，并非他们的发明或创造，实际上，都同是上古传统的观念，不过各人所取用的名辞和意义，别有异同的含义而已。老、庄的驳斥仁义与圣人，不是否认孔、孟所说的仁义与圣人，是骂当时一般挂羊头，卖狗肉，借仁义与圣人之道而逞私欲的人们。老、庄所谓圣人、神人、真人、至人的境界，必须人人自觉自立，完成最高的道德标准，然后自成仁义道德，却不自居于仁义道德的名缰利锁之中，因此和光同尘，藏垢纳污以超越道德，而终其天年。尤其庄子提出的至人与真人，意义更加明显。他认为人能做到那种标准，才够得上说这个人做到人生的极至了，这样，才算是真正的做一个人，也可以叫他为圣人，或神人，相反的意义，便不算是人了。

总之，在春秋、战国时期，自老子、孔子、庄子、孟子等以次，在道家而言道家，当时北方一带，黄河南北的学术思想，与南方一带，以楚国为代表的道家，如老、庄的思想，或多或少，都受到“方士”养生学术思想的影响，那是有凭有据，不必力求否认的事实。后世儒者，师心自用，想要建立一个师道庄严的权威，独霸儒家的天下，便有是此非彼，建立门庭道统的观念，如与孔、孟、老、庄的态度一

比较，简直是“坚儒”之见，非常可笑。我们要知道，老、庄、孔、孟所走的途径，是秉承三代以上君师不分的传统精神。因时移世易，王道衰竭，所以他们都以师道而自处，讲述王者师的学问，后世儒者，虽然号称宗奉孔、孟，事实上，品德、学识、才气，都无法与孔、孟相提并论。所谓自称孔、孟之徒，宣扬圣人之道，无非是阿世的所好尚，传经习书，口诵圣人之言，做为跻身仕途的工具；充其量，德行学识稍好的，做到王佐之能，如司马迁所说：“人主以俳优言之”，已经足以流传千古，为后学之所景仰了。所以对于道家，如老、庄之徒的出格高人，当然只好拿出孔子所谓“异端”一辞，加以排除异己的心理，痛加讨伐了。至于介于老、庄之间的列子的学术思想，为了时间不够，暂且裁一而不谈。但要研究道家对于理论物理的形而上的本体论，以列子的思想比较具体而有系统，后人怀疑《列子》是伪书，是魏、晋人的假托，我觉得未必尽然，因为魏、晋时代的学者，对于学术思想，除了坐以守成，加上文学境界的渲染以外，并无如此才能。

（三）战国时期阴阳家与方士的声势

我们为了尽量紧凑扼要，除了稍加说明周、秦之际为举世所公认有关道家学术思想的大家，如老、庄以外，其他只好不加详论，但对于阴阳家与方士，必须略为提出，以供参考。我们要知道，战国时期的时代背景，无论为个人或诸侯的邦国，上上下下，都是弥漫在重利、重现实的风气之中，犹如现代的社会和世界情形，司马迁在《孟子列传》中，述说孟子的思想，便提到当时学术思想界的情形，如说：“当是之时，秦用商君，富国强兵。楚、魏用吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王，用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞三代之德，是以所如者不合。”由此可知，在现实环境的积习之下，上下重利，那是时代风气的当然趋势，因为世风习俗的重利，注重现实，更加造成扰攘纷争的乱世现象，这是相互因果的必然结果。孔、孟远法先王，高唱唐虞之际的政

治理想，是万难做到的境界，可是效法先王，发扬光大，随时演进，保存三代以上传统文化的精神，却是必要的事情。道家人物，如老、庄、接舆等人，对于时代趋势的看法，认为是不可遏阻的，只有把握其机先，因势利导，才是上策，但是把握机先，与“有为”如“无为”的作法，也是太难太难。所以孔子、孟子在中年以后，都能了解把握时势的重要，孔子赞叹“时”的观念，在《周易》上，《论语》上，都有提到。孟子后来简明地说：“虽有智慧，不如乘势，虽有车兹基，不如待时。”这个感慨，正如唐人窦巩的诗所说：“伤心欲问前朝事。惟见江流去不回。日暮东风春草绿，鹧鸪飞上越王台。”

但在孟子同一时代的阴阳家们，他们的学术局面，却非常热闹，司马迁述孟子传中，便说：“王公大人，初见其术，惧然顾化，其后不能行之。是以骏子重于齐。适梁，梁惠王效迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行实撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作主运。其游诸侯，见尊礼如此。岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐、梁，同乎哉！”我们现在试读司马迁在《史记》上，记载阴阳家驺衍当时的声势，实在够得上是一个国际闻名，诸侯争相迎致的名学者，他的风光，他的声势，孟子不能与其比，就是后来佩六国相印的苏秦，也没有像他那样的光荣。但这是后世另一类道家人等，所景仰的风格，却非老、庄之徒的道家精神。可是，驺行所到的地方，也只限于燕、齐、赵、梁的区域，并未达到秦、晋的地方，更谈不到南下于吴楚之间；这因为驺行是阴阳家，他所注重学术思想的教化，并不像纵横家们，以利害是非说动人主，可以取到政治运用上的地位，而自鸣一时的得意的。如说：“王公大人，初见其术，惧然顾化。”那便是描写他的学说，开始都受到有权势的上流社会所欢迎，而在欢迎学习当中，还是觉得不能全信的，所以又说：“其后不能行之。”便是表示他们后来又不能实行，这个“不

能行之”的不能，并非是说驺衍的学术思想行不通，实在是做不到的“不能”。何以见得呢？我们再看司马迁记载他学说的大要，如云：“驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅，整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。其语闳大不经，必先验小成，推而大之，至于无垠。先序今以上，至黄帝，学者所共术，大并世盛衰。因载其机祥，度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所殖，物类所珍。因而推之，及海外。人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外，如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是，有种海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也，然要其归，必止乎仁义节俭，君臣、上下、六亲之施，始也滥耳。”司马迁又说：“或曰：伊尹负鼎而勉汤以王。百里奚饭牛车下而纓公用霸。作先合，然后引之大道。刍衍其言，虽不轨，悦亦有牛鼎之意乎？”现在综合司马迁关于驺衍事迹的记载，再用现代语来解释它，同时也顺便对于当时阴阳家的思想，后来被纳入道家的共通学术，略作说明。

1. 驺衍阴阳学说的动机与目的

又说：“驺衍看到当权有邦国的人们，愈来愈加淫佚奢侈，不能崇尚德行；犹如大雅文化的精神，可以修整自己身心，然后以德业普遍施给一般平民，乃深刻观察阴阳互变，天地、物理、人事的消息，著作中指出世事稀奇古怪，迂回变态的道理，讲明圣人大道，始终因果的关系，约有十余万言。”这一段文章的重点，在于“而作怪迂之变”六个字，我们要深切了解了司马迁写驺衍传的作用，为什么要与孟子相提并论？而且他又先说驺衍阴阳学说的目的，也是为了倡导道德为宗旨，同

时他又说明驺衍面对当时现实的不满，所以便著作阴阳消长的道理，以说明历史人生应走的途径；至于“而作怪迂之变”一句，便是说明驺衍的著作，是拿当时社会变态的怪现象，用来证明阴阳互变的意义，并非是说驺衍故意创作怪诞不经的学说，用以眩众。后世一读这篇文章，断章取义，便拿“而作怪迂之变”的六个字，便断定驺衍等阴阳家学说，都是怪谈，由此一错再错，因循承袭，先已冤诬了老子的学术思想，后又活埋了阴阳家与驺衍的学术内容，致使中国原始理论科学的精神，不能好好发挥，两汉以后，这些学术思想，分门别户，各自另走一路，最后都通同归入道家，就是这个原因。

2. 阴阳学说的内容

如说：“他的话夸大而无典可以根据，必须先要在小事小物上考验的有把握，再来放大推广它，到达无量无边。他先以现代的事来作证，逐渐倒推到上古黄帝的时代，都是一般学者所共信、共知、共奉的事。他的学术非常广大，而且是跟着时代世事，证明兴衰成败的道理。”这便是说明他所讲的阴阳学说，是一种理论科学的历史哲学，用以说明人事世事演变的必然趋势，汉代的阴阳家的讖纬（预言）之学，及至焦贛、京房的纳甲易学，龟策、日者的知识，宋代邵雍《皇极经世》的学术思想，以及传说自唐代以后至于明、清之际的推背图、烧饼歌等等，关于中国命运两千年的预言之学，都从这种阴阳家的学术思想系统演变而来的。所以司马迁又说：“因此他记载历史上每一时代天灾、人祸的灾祥现象，推测未来历史时代的演变，遥远地上溯到天地没有开辟以前，宇宙还未形成之初，窈冥不可考证的时期，作为立说的根源。”这便是说明他的学说，以历史事实作证明，以阴阳互变的理论物理作根据，向后推测未来的历史人事，向上推究天地万物未生以前，宇宙形而上的本体论。

3. 驺衍地球物理的思想

如说：“他先便列举中国的地理环境，如名山、大川等互可相通的大谷”，这

便是魏、晋以后，道教所作的《五岳真形图》一书的理论根据，用以说明地球地心的洞府，全国互可相通的原始思想。例如道家相传，从甘肃崆峒山黄帝问道之处，与黄帝墓所在的桥陵，有一个洞府，可以直接通到南京附近的句容山（茅山），这便是地球生命的肺部作用一样，所以便叫这个洞府的通道为“地肺”。我们现在听来，便会觉得怪诞的非常可笑，但是你如果知道现代美国新兴的地球物理学，花了大量的金钱，正在美国的海岸，打通地道，要钻进地球中心去探险，要想观察地球物理的究竟，你便会觉得这是科学的伟大精神，为什么对于我们古人理想中所研究的地球物理学说，便会大笑而走之呢？这种怪诞心理，便是不懂科学精神的毛病，如果比之驳衍的怪诞，岂不更有甚者。科学家与哲学家一样，他都能够任何一个问题上寻找问题，决不是人云亦云，坐待别人的发明而归我享受的。

我们再看驳衍的学说，他是否为圣诞，而且怪诞到了什么程度呢？如说：并且研究禽兽等生物的繁殖，与水土关系的重要，由此推广到海外地区，当时一般人所不能看到的情形。他说：自从开天辟地以来，金、木、水、火、土的五德，所归纳统属的地理环境与人物，关系整个历史政治的兴衰成败，都有它随时适宜的作用，犹如符契的相应一样。并且他认为当时儒者们所说的中国，只是整个世界的八十分之一而已，他说：中国叫作赤县神州，国内自己分九州，那便是大禹分别的九州，事实上，不能叫做州。因为中国以外，像赤县神州的中国一样的，还有九个州，这才是世界上真正的九大州。每州有大海围绕着，人民禽兽，都彼此不能相通；相同于同一区域的，便叫做一州。这样的九大州以外，还有最大的瀛海围绕着，一直通到天与地交界的地方。司马迁说：“他的学术思想，大多都像这样的。”我们现在根据司马迁的笔下，所说驳衍学术思想关于地球地理的见解，你能说他是怪诞吗？不过，在当时战国时代学者们看来，的确是怪诞不经，大笑大骂而不信的，所以司

马迁便说王公大臣们，起先都以惊惧的心理崇拜他，后来又做不到，便是当时的人，没有像现代人迷信崇拜科学家夸大的精神之故，只有司马迁，真够得上是作历史传记的人，他写到这里，自己不加按语，不说他对或不对，只说：“其术皆此类也”，由你们后世的人去研究他吧她对于驺衍的按语，自己另立一段言论，附属在驺衍的传记里，便说：“不过，大要说来，总归驺衍学说的目的，还是要人们的行为，必然的，要止于仁、义、节、俭、君、臣、上下、六亲的伦常规范上，实施人生本分的道德。只是他在开始的时候，先以远大不经的理论。作为吸引大家注意的开始而已。”所以他又说：“有人说：伊尹没有得志的时候，甘愿去做厨师，因此而得亲近商汤，相互勉励而成商汤的王政。百里奚没有得志的时候，为别人牧牛，在车下喂牛食，因此而得秦穆公的任用，一手使秦国称霸。他们都有一套进身选容的方法，等到君臣互相信任而结合以后，才慢慢地引归大道。驺衍的话，虽然说，不合一般思想的常轨，也许可能也有伊尹做厨师，百里奚牧牛的意义存在吧！”这一段话，是司马迁替驺衍的辩诬，不是不做疑似的言论而已。但是驺衍虽然具有自然科学的思想和理论，然而他从自然物理科学的观点出发，最后仍然归于人生伦常的道德，那是春秋、战国当时风气的事实。

4. 齐国学术的风气

在战国时期，齐国的阴阳家们，除了驺衍以外，集于稷（城名）门之下的学者，还有很多，所谓稷下先生们，其中莘莘成名者，如浮于髡、慎到、环渊、接子、田骄、驺爽等人，司马迁说：“各著书言治乱之事，以干世主，可胜道哉！”慎到，赵人，著有《慎子》，后来被纳入法家之学。田骄、接子，齐人，著有《接子》二篇，《田子》二十五篇，后来被纳入道家。《驺爽》十二篇，纳入阴阳家。驺衍擅长于谈天说地，游于稷下的道家，有号称为天口者。环渊，楚人，著上下二篇。然“皆学黄、老道德之术，因发明序其指意。”这些研究综合性学术的道家之徒，当

时在齐国的声势极大，备受齐王与上流社会的尊敬，享尽荣华，例如：“淳于髡见梁王，一语连三日三夜无倦。惠王欲以卿相位待之，髡因谢去。于是送以安车、驾驷、束帛、加璧、黄金百镒，终身不仕。”自淳于髡以下，如驺爽等人，“皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之。览天下诸侯宾客，吉齐能致天下贤士也。”“齐人颂曰：谈天衍，雕龙口，炙毂（有说即是乱涡）过髡。”荀卿少时，曾游学于齐，并与淳于髡相处的比较长久，所以荀子的思想，已有很多地方，渗入道家的成分，后来田骈等人死了，在齐襄王时，荀卿尊为老师，齐国要重整列大夫的悬缺，荀卿曾经三次做过领头的“祭酒”。

（四）秦汉之际燕齐方士与神仙的思想渊源

1. 秦始皇与封禅

关于中国道教学术思想的渊源，在我们的历史文献中，有一很可靠，又很有系统的资料，便是《礼记》与《史记》中“八书”的学术思想，如何由道家变成道教？如何由燕、齐的方士变成神仙？大体的史料，在《封禅书》中，已有颇具规模的记载，因为说来话长，现在只择其简要的，与秦、汉之间有关道家与道教的渊源，稍加说明，以供参考。

封禅，在过去中国的历史上，是类似西方宗教性质的礼仪，而且在秦、汉前后，也是历代帝王的大典。所谓封，是在泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，就叫做封；泰山下，小山上除地，报地之功，就叫做禅，所谓禅，便有神之意。在春秋时代，正当齐恒公称霸的时期，他想封禅泰山，管仲却极力劝阻，他说：“古者，封泰山，禅梁父者，七十二家，而夷吾所记者，十有二焉。”司马迁说：“后百有余年，面孔子论述六艺传略，言易姓而王，封泰山，禅乎梁父者，七十余王矣。其俎豆之礼不章，盖难言之。”当孔子的时代，封禅的意义，也随周室的衰微一样，渐趋黯淡，而且周灵王用苾弘的主张，采取神鬼迷信的方法，射狸首以致诸侯的来朝，一变封禅精神，转入神鬼威灵的作用，结果苾弘被晋人所杀，诸侯更形叛乱，所以

说：“周人之言方怪者，自莒弘。”以后再过百余年，秦国自秦灵公开始，由封禅精神的演变，形成建立神祠的风气，就成为后世道教崇拜多神的滥觞，汉代崇尚白帝，灵宝等事，都是开始在秦时。

到了秦始皇称帝的时期，东巡郡县，祠骀峰山，颂秦功业，“于是，征从齐、鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下。”因为议论封禅的仪礼不合，“始皇闻此议，各乖异，难施用，由对细儒生。”这些儒生等被细而不用，听说秦始皇上山遇大风雨，便讥笑他，“于是，始皇遂东游海上，行礼，祠名山大川，及八神，求仙人羡门之属。八神将，自古而有之，或曰：太公以来作之，齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。”所谓八神：（1）天主，祠天齐。据另一说：临淄城南郊山下，有天齐泉，五泉并出，有异于平常所讲的迷信观念，只是说它就如天的腹脐一样。

（2）地主，祠泰山，梁父。因为天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，叫做（田寺）。地贵阳，祭之必于中圜丘等地。（3）兵主，祠蚩尤。（4）阴主，祠三山。

（5）阳主，祠芝罘。（6）月主，祠之莱山（7）日主，祠成山。

（8）四时主，祠

琅琊。这便成为后来道教崇拜多神的渊源，但是，秦始皇变封禅为爱好神仙，果然是基于帝王晚景，好求长生不老的心理作祟，但也是由于战国以来方士学术的流行，与阴阳家思想的弥漫鼓荡而来，如说：“自齐威宣之时，骀子之徒，论著终始五德

之运，及秦帝，而齐人妻之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高

（都是古代所称之仙人），最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。骀

衍以阴阳主运。显于诸侯。而燕齐海上之方士，传其术，不能通。然则怪过阿谀苟

合之徒，自此兴，不可胜数也。”我们读了司马迁的这一段记载，便可了解战国时

期的“方士”神仙，与阴阳家的学术思想，影响秦、汉之际朝野之间的情形了。但

决不可忽略燕、齐海上的方士，虽然传受骀衍阴阳五德主运的道术，而“不能通”

的一句，因为他们学不通阴阳家的学术，故有“怪迂阿谀苟合之徒”，借托而兴，藉以欺世盗名的，渐渐多到不可计算。

神仙“方士”，既不易得，纯粹的阴阳家如驸衍的学术，又如此地难通，故在秦、汉之际，一般方士，都在假借神仙的气氛中讨生活。因为人的心理，往往喜欢求假而嫌弃真实，所以那些借托神仙的假“方士”们，便可在帝王与社会之间，招摇撞骗，同时也骗住了他们自己，因此。便形成战国到秦汉之间一段人化神仙的趣史了。如说：“自威宣，燕昭，使人入海求蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，其传在勃海中，去人不远。患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药，皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至望之如云，及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。”司马迁写到这里，说了半天海上三山的神仙宫阙，都是出诸传闻而难证实，可是他用了一句最妙的话，便是“世主莫不甘心焉”，这也是说明地位愈高，富贵权势已极的人，他的心理愈加空虚的状态。人的欲望，总是有所求，而且无止境的有所求，做了皇帝要登天，也是人心难平的必然趋向，征服天下的英雄，作为世间的帝王，虽然聪明一世，但仍懵懂一事，他们却甘愿接受方士们的欺骗，因此，他又写出秦始皇求神仙的历史，如说：“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之，不可胜数。始皇自以为至海上，而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。船交海中，皆以风为解。曰：未能至，望见之焉。其明年，始皇复游海上，至琅琊，过恒山，从上党归。后三年，游碣石，考入海方士，从上郡归。后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药。不得，还至沙丘。崩。”这一段文字，司马迁极力运用他的高度文学笔调，写出历史上帝王欲望的真象，最后用了一个“崩”字的微言，结束了人世间所有一人生礼成而闭幕的结局。古礼，称皇帝之死叫做崩，诸侯之死叫做薨，薨也罢，

崩也罢，反正是神仙见不到，长生不死之药，倾全国之力也求不到，到头还是叶落归根，就此了事。绝妙的秦皇、汉武的事业。必须要有一个绝妙的司马迁，为他写出曲折极致的《史记》，使千载之下的我们读来，觉得它是一部绝妙的哲学小说，可以发人深省。司马迁在《封禅书》中，不但尽情地讽刺秦皇、汉武，同时也尽量写出那些假“方士们”丑陋可恶的一面，但是，他也否认秦、汉之际儒生们对于迷信封禅的可笑与可鄙，如说：“秦三年，而二世弑死，始皇封禅之后十二岁，秦亡。诸儒生疾秦焚诗书，诛谬文学。百姓怨其法，天下畔之。皆讹曰：始皇上泰山，为暴风雨所击，不得封禅。”他便在此作了最后一句的结论说：“此岂所谓无其德而用事者邪？”这“者邪”两个代用疑问的虚字，又是司马迁笔下的花样，等于现代的话说：“真是这样的吗？”是不是，他不下断语，由读者自己去想，他站在笔阵以外哈哈大笑而已。

2. 汉初的神道与神仙

因为秦始皇迷信神祠与盲目的求仙，必致造成“上有好者，下必甚焉”的现象，当秦二世的末期，朝野都笼罩着一片神鬼迷信气氛，所以首先发难的陈胜、吴广，便利用黄灯野火而作狐语，作为起义的号召。汉高祖的初兴，也是借用斩白蛇而起义，祠蚩尤而衅鼓，到了定鼎以后，便下诏制定天的五帝之祠，崇尚神道。汉文帝也一度相信赵人新垣平的望气之术，笃信鬼神而立五帝坛。汉武帝即位之初，尤其敬信鬼神之祀，他初见到秦国故地雍郊五(田寺)的时候，便定为以后的常规，三年一次效祀。同时，又开始求神君，舍之上林中，司马迁说：“蹄氏观神君者，长陵女子。以子死，见神于先后宛若，宛若祠之其室，民多往祠。平原君往祠。其后，子孙以尊显。及今上(称汉武帝)即位，则厚礼置祠之内中，闻其言不见其人云。是时，李少君亦以祠灶谷道，却老方见上，上尊之。少君者，故深泽侯舍人，主方匿其年及其生长。常自谓七十，能使物却老。其游以方。遍诸侯。无妻子。人闻其

能使物及不死，更馈遗之。常余金钱衣食，人皆以为不治生业而饶给。又不知其何所人，愈信，争事之。”“少君言上曰：祠灶则致物；致物而丹沙可化为黄金；黄金成以为饮食器，则益寿；益寿而海中蓬莱仙者乃可见；见之以封禅，则不死，黄帝是也。臣常游海上，见安期生，安期生食巨枣大如瓜。安期生，仙者。通蓬莱中，合则见人，不合则隐。于是天子台亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药，齐为黄金矣。居久之，李少君病死，天子以为化去，不死。而使黄锤、史宽舒受其方，求蓬莱安期生莫能得。而海上燕齐怪迂之方士，多更来言神事美。”

我们看了司马迁的这一段记载，便可知道雄才大略的汉武帝，在他心理上有另一面的兴趣，他对于崇尚神道，与好求神仙的可笑行为，却是甘之如饴，引以为乐。后来又有齐人少翁以鬼神方见上，便拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼礼之，又为他的建议，大建宫殿以祠神，“居岁余，其方益衰，神不至。乃以帛书以饭牛，佯不知，言曰：此牛腹中有奇。杀视得书，书言甚怪。天子识其手书。问其人，果是伪书。于是诛文成将军，隐之。其后，则又作柏梁、铜柱、承露仙人掌之属矣。”

后来，汉武帝因为生了一场大病，巫与医药，都不能见效，因为求神而病愈。便幸甘泉，置酒寿宫神君，“神君所言，上使人受其书，命之日书法。其所语，世俗之所知也，无绝殊者。而天子心独喜，其事秘，世莫知也。”后来因乐成侯的推荐，又拜栾大为五利将军，“栾大，胶东宫人，故尝与文成将军同师……天子既诛文成，后悔其蚤死，惜其方不尽。及见栾大，大说。大为人长美，言多方略而敢为大言。处之不疑。大言曰：臣常往来海中，见安期，羡门之属，顾以臣为贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足与方。臣数言康玉，康王又不用臣。臣之师曰：黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。然臣恐效文成，则方士皆奄口，恶敢言方哉！上曰：文成食马肝死耳，子诚能修其方，我何爱乎？大曰：臣师非有

求人，人者求之。陛下必欲致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言神人。神人尚肯邪？不邪？致尊其使，然后可致也。于是，上使验小方，斗棋，棋自相触击。是时，上方忧河决而黄金不就，乃拜大为五利将军。居月余，得四印；佩天士将军，地士将军，大通将军印……其以二千户封地士将军。大为乐通侯，赐列侯甲第，僮千人，乘口，斥车马，帷幄、器物，以充其家。又以卫长公主妻之。资金万斤，更命其邑曰当利公主。天子亲如五利之第，使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。于是，天子又刻玉印曰天道将军，使使衣羽衣，夜立白茅上。五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上，受印，以示不臣也。而佩天道者，且为天子道天神也。于是，五利常夜祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣。然颇能使之。其后，装治行，东入海，求其师云。大见数月，佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间，莫不才益才宛而自言有禁方，能神仙矣。后来五利将军栾大，也因不实而被诛，始用公孙卿，公孙卿说：“仙人好楼居，于是，上令长安则作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属。”我们读了这些较为详细的记载，对于汉武帝爱好神道，勤求神仙的事迹，便可一目了然，他比之秦始皇的作法，更有过之而无不及，由此可见两汉以来，由道家的学术思想，如何转变为道教的趋势，这些假“方士”们，又如何捏造神仙事实，欺世盗名的史料。

我们再看司马迁在《封禅书》中最后作的结论与赞辞，更可进而了解汉初“方士”们的情况与结果，结论如说：“今上封禅；其后十二岁而还，遍于五岳四读矣。而方士之候伺神人，入海求蓬莱，终无有验。而公孙卿之候神者，犹以大人之迹为解，无有效，天子益怠厌方士之怪迂语矣。然羁縻不绝，冀遇其真。自此以后，方士言神祠者弥众，然其效可睹矣。”赞辞如说：“太史公曰：余从巡祭天地诸神，

名山川而封禅焉。入寿宫，侍词神语，究观方士祠官之意。于是退而论次，自古以来用事于鬼神者，具见其表里。后有君子，得以览焉。若至俎豆珪币之详，献酬之礼，则有司存。”

我们大体了解了从秦到汉初武帝的时期，将近百年前后道家的方士与神仙，以及道教前身祀奉神祠的大略，便可概见秦、汉之际，方士们留给历史的影像，是如何的恶劣。后世骂方士，并战国前后的真方士，也一概唾弃，都是受此影响，实在有欠公、允。

3. 汉魏以下道家学术思想的内容概略

自秦皇、汉武以后，道家的学术思想，一再误于这些假方士，假神仙的求丹炼药手里，使人迷失道家文化的真精神。又加汉初儒生如董仲舒等人，生当天下承平之际，用阳儒暗道的手术，叙述周、秦以上儒道本不分家的学术思想，注释五经，疏释圣道，以独尊儒术为标榜，致使道家与老、庄的学术思想，尤遭贬值。于是，由战国以下真正的方士学术，发展为两汉以来易经学术系统象数之学的途径；它与汉代天文学术相激荡，便有扬雄著的《太玄经》，要以象数哲学理论的间架，概纳天文科学的法则。它与阴阳、五行、天干、地支、二十八宿、以及日者（选择时日）、龟策（卜卦）等，有关天文、地理、物理的理论科学相结合，便有焦贛、京房等象数、纳甲之学，推测造化之机，易学系统的建立。再经分化而各自成为一家之言的专长，便有后来汉代易学的卦气、变通、升降、爻辰等殊途一致学说的演变。魏、晋以后，修炼神仙丹道派的学者，宗奉魏伯阳的思想系统，归纳这些学说的原理、原则，而成为与中国医药理论合流，丹经道术的规范。又有根据《禹贡》、《山海经》等山川地理形胜的研究，便有郭璞等人，倡导形峦体势地理（堪輿）学术的兴起。至于淮南子、抱朴子的著作，既是道家，又是杂家的学说，应是战国以来方士学术思想部分的集成。在南北朝之际，因为北魏崇尚道教的关系，这些学术思想，

大概都穿上宗教的外衣，变为道教的神秘之学，但到隋、唐以后，又复脱颖而出，除了天文、历法等的研究，渐已建立专门化正规的科学体系以外，他如星象、地理（包括堪舆）、卜筮、建筑、工程、工艺、艺术等种种实用之学，以及民间生活的节令等仪礼、与各地方风俗的习惯，完全与道家的学术思想，有密切的关系。如医药等理论、以及算命、看相等学术，虽然远绍周、秦以上的文化渊源，但在汉、魏之际，都已加进印度文化佛家的学术思想，故有唐代医药的进步，与星命（算命）、卜筮学等的建立。如李淳风等的图讖、唐僧一行禅师的天文与星象等学，也都从正统道家的学术思想而来。唐代的数学，远绍九章历算的遗规，配合两汉象数的发展，受到隋、唐之际，阿拉伯算数的影响，对于三角、立方、几何等算数的成绩，已有相当的成就。因此辗转影响，而有唐末五代之间，道家的数学思想，趋向河图、洛书的数理哲学，产生北宋初期邵康节的《易经》象数之学，摄取汉易纳甲的精华，配以甲产、河图洛书数理的哲学，用以说明天地造化的枢机，预计历史人事演变的迹象，一变汉代的讖纬之术，而开历史哲学的先河。从此上下元、明清千余年间，所有道家各种科学而哲学的学术思想，不依附于汉代的象数，即人于邵康节易学的范围。

而在唐、宋、元、明之间，可以在世界学术与科学史上，除如众所周知的火药，印刷术的发明以外，可以大书而特书的一笔。（1）便是用医药方面的进步：在历来传统习用汉代张仲景的《伤寒论》以外，便有金、元四大家医药的理论，与药物学方术的专长研究，以及元代完成人身气机穴道的铜人图，奠定后世针灸治疗学的坚固基础，因此而辗转传授，才有今天德国、日本等世界针灸治疗学的发展，所有推拿、按摩等学，都是这一系统的余枝。（2）便是用指南针构成罗盘的学术：利用一块大圆形的木板，中心嵌上指南针，外面圈以八卦、天干、地支、甲子等层次，加

以天文星象的二十八宿，以中原做时间、空间的中心。用仰观天文星象的范围，辨别地理区域的划分，成为天文分野的作用，为世界上最早划分地球经纬度的先驱。

一个完整的罗盘，它的层次圈圈，共计三十六层，层层之间，错综复杂，互相沟通为用，必须具有汉代象数、纳甲的基础，与宋代易学河图、洛书的基本观念，才能神而明之，融会贯通而相互为用。当明朝初期，西洋航海学术等，还未十分进步，而且也未传到中国，而在明成祖时代的太监郑和三下西洋，他所制造的巨型木船，与远离中国东南部海面，航行茫茫无际的天海之间，能够分辨距离与导航远海方向的，都是靠着这种罗盘的功效。因此，自明、清以来，便有专门制造标准罗盘的产地：徽州的，称为徽盘。可以与徽州的笔墨、宣纸，同为名产的权威。广东所制的，称为广盘。福建所制的，称为建盘。后来用在察看地理（堪舆）的，大多以徽盘为准。用在航海兼带堪舆作用的，也有采用广盘与建盘的。总之，徽盘的度数标准，适用于中原的地理环境，广盘与建盘，适用于东南临海区域。（3）承接阐扬老、庄思想，天地造物互变的妙旨，专门研究生物互相变化的作用，说明人类能够利用自己生命的功能，修炼而成神仙的妙理，便有五代谭峭所著的《化书》，为最早专门研究生物变化的著作。此外，由宋代邵康节《皇极经世》纳甲系统的演绎，构成三元甲子以统率时、空的观念。从汉易纳甲的演变，发明奇门遁甲的术数，在一般不知究竟者的想象中，认为仅是旁门小术，或为迷信的思想而已，殊不知其中含蕴理论科学的关键，可以由此发掘天地宇宙的奥秘，人事、物理的枢机，却存在非常重要的宝藏。因为时间的有限，以及我个人学有未尽之处，关于这些已经提到，或者临时尚有遗漏的正统道家学术思想的内容，略为提起研究者的注意而已，都到此为止，暂时告一段落。恕不多述了。