

道家的起源与神话的类型

杨儒宾

摘要: 道家是秦汉后建构出来的学派,先秦时期没有“道家”一派,后世建构出来的“道家”遂不能不有较强的异质性。道家分为“黄老”与“老庄”两支,前者重外王,后者重内圣,但内圣与外王亦有连续性。黄帝、老子、庄子是道家传统中最重要的三个符号,追溯道家三子的起源,可追溯到神话的源头。黄帝源于天子神话,老子源于大母神神话,庄子源于飞仙神话,神话的源头不同,三子的思想定向也就不同。三子继承远古的神话,也继承了远古时期积极礼仪的斋戒实践。在从巫教(萨满教)到道家的传承中,后者也对前者作了批判的转化,三子在战国时期分别形成各自的体系,并在秦汉后被聚合成一家,即所谓的道家。

关键词: 道家; 神话; 萨满教; 黄帝; 老子; 庄子; 大母神; 飞仙; 斋戒

一、诸子起源三说

晚周秦汉学者诠释诸子的起源时,主要的论点有三:一是《淮南子·要略》所说的,诸子的兴起,主要是为了“救世之弊”,也就是为了救世应时而起;二是《汉书·艺文志》所说的,王官说,此说主张诸子的来源皆可追溯到上古的各种王官,私学出自官学;第三种说法是《庄子·天下》篇的解释,庄子主张天下的学术都源自“一”,“一”加上形容词“太”,则可称作“太一”^①,天由一中分造化,道术下降为方术,遂有诸子百家。“救世之弊”是政治学的解读,王官说是历史学的解读,“太一说”是形上学的解读。此三说分别从空间的、时间的、超越的角度切入,着眼不同,各得其解。

《淮南子》的应时之说是将学术放在时代的脉络底下作解,这种观点下的先秦诸子的学问可以说都是广义的政治学。我们如从知识社会学的角度看,一个时代的思潮不可能不反映时代的因素,从语气、思维、提问题的方式以及给予的答案,莫不如此。何况,先秦诸子就像后世中国主流的学术一样,带有很强的政教意图,法家、纵横家、农家这些带有职业导向的学派固然如此,显学的儒家、墨家也是如此,即使道家、阴阳家这些看似玄味很浓的学派,我们观察邹衍或汉初黄老学者的作风,不难发现他们依然带有很浓的政治情怀。胡适所以特别标举《淮南子》的解释^②,认为其说鞭辟入里,是可以理解的。和大约同一时期的希腊或印度文明比起来,先秦诸子的人间性格特别强,其学会被视为响应时代问题而作,自有理路可寻。

《汉书·艺文志》的“诸子出于王官”之说,出自正史。班固总揽皇家文献,承继前贤刘向等人的见解,其视野特显宏阔。“王官”是职官的概念,“诸子出于王官”之说是从职业的角度所作的探讨。这种假说对诸子百家中专职性质特强的一些学派有解释力,如纵横家出于行人之官,农家出于农稷之官,

收稿日期: 2018-01-19

作者简介: 杨儒宾,台湾清华大学哲学研究所讲座教授(台湾新竹 30013; rbyang@mx.nthu.edu.tw)。

① 《庄子·天下》篇说,老聃关尹之道乃“建之以常无有,主之以太一”。“常无有”出自《老子·第一章》:“常无欲以观其妙,常有欲以观其微”。“太一”一词当出自“一”之说,《老子·第三十九章》:“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。”至于“太一”变为神祇,如《楚辞·九歌》或汉代祭典所说的“太一”神,则是另一个脉络下的叙述。

② 胡适:《诸子不出于王官论》,《胡适文存》第二卷,欧阳哲生主编:《胡适文集》第二册,北京:北京大学出版社,1998年,第184-185页。

法家出于理官,阴阳家出于羲和之官等等,都足以自圆其说。此说的影响极大,在前代各种解释当中,也较具说服力。“王官”可以说即是“古之道术”所在,在封建制度尚未解体、知识尚未平民化的时代,朝廷垄断了所有的知识。知识世袭,王官主持,各有专业。一旦天子失权、百官失职以后,“学”才会散在四野,这些走出封建体制范围的知识很可能就是尔后大部分的学派发展出的义理之源头。

上述两说皆起源甚早,对不少学派的解释也有说服力,在各学派溯源工作中,这两种说法也得到较多的回响。但两说如果没有再加上有力的补充说明,它们对于哲学内涵特强的学派如儒家、道家,其解释效率就相对的较为薄弱。如就“王官”假说而言,儒家重视教育固是事实,儒家与司徒之官的关系似乎可牵引得上。但作为儒门核心价值的“仁”之体系,总有道德意识的觉醒这个内核,这个内核却很难说一定是从教育的职业中衍生出来的。同样的,道家(尤其是老子)对于世事之阴阳消息不能说没有兴趣,韩非子《喻老》篇对老子所作的世故精熟之诠释,虽然可说是误解,却不是没有理路。然而,作为道家核心概念的“道”之形上学义涵,或遮拨路线“为道日损”的工夫论主张,如何由史官的职业推论出来,此事终不可解。如要联结上关系,至少要再加以曲折诠释,曲折诠释的效果通常也就不再有多强的说服力。

至于这些儒道诸子所提出的心性论或形上学的理论如何处理乱世中具体的人生问题,依救世说,其连接同样地不见得看得出来。如《易经》的“穷理尽性以至于命”或“《易》有太极,是生两仪”云云,到底如何从世变的关怀中衍生出来?“大哉乾元,万物资始,乃统天”,除非作隐喻用,否则,这段话如何淑世?《老子》首章的“无,名天地之始;有,名万物之母”,同样论及形上原理,形上原理自然可以运用到政治领域上去,经验界事物的存在意义需要形上原理的保障,“圣幕”可以起连结的作用^①。然而,前人所说的救世说多少带有反应说的意味,智不周圆,像老子那般有无双彰的形上学主张与救世的理念如何衔接?这个问题同样相当神秘,救世说依然无解。

庄子的“诸子百家源于太一”之说做的也是某种知识考古学的工作,战国时期的每个学派几乎都相信,也都被认为其学派前有所承。无疑地,相对于“救世”说及“王官”说,庄子的主张较特别,他的“太一”一词乃是自形上学的观点立论。严格说来,“太一”不是时间向度内的概念,因此,自无“古”“今”可言,也不存在某一历史阶段内发生过的源流或影响关系。庄子将历史发生学的概念转换成本体论生成的概念,着眼点甚高,在战国秦汉的各种溯源的学说中,《天下》篇能赋予文化现象以精神发展的意义,哲学内涵特别丰富。以形上学的视野取代历史的解释,这种置换不易为经验科学导向的学科所接受。但像“道家”这种具有高度心性论、形上学兴趣的学派很难在一般的经验性学科里找到源头的,庄子从心性论、形上学内涵的角度切入,提出太一说以解释之,反而切题。庄子的胆识不但远远超越了战国秦汉的时代,即使放在后世玄学大兴的年代考虑,《庄子·天下》篇解释学术兴起的洞见仍是戛戛乎独造,难以企及的。

然而,哲学的洞见不一定是历史的洞见,到底“道家”一词的名与实都是历史的产物,“道家”一词的内涵不管再怎么玄,它的性格不能不带上浓厚的文化风土的色泽。历史的问题回到历史里解决,我们讨论道家起源的视角只有放在历史的角度下观察,身为战国学术主轴之一的“道家”的性格才可突显出来。学术史论先秦诸子百家的起源时有各种的提法,经验的解释与非经验的解释皆有。救世说和王官说解释了部分的学派兴起的背景因素,但无法进入哲学体系内的层面,太一说可以逻辑地解释战国道术的分化,无奈其解释不是历史的解释,所以和“有效”“无效”的标准也就不太相干。

战国秦汉时期的诸子起源说显然都有部分解释力,但都不够切题,它们面对共同的问题,却没提出较周延的解答。救世说与王官说太经验性质了,无法解释思想深刻的儒、道学派的深刻思想如何起来的。相对之下,太一说太非经验性质了,它具有很深的哲学洞见,辽阔地飞翔于形上学的苍穹,却没

^① 圣幕(Tabernacle)之说出自贝格尔(P. L. Berger)。参见贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,高师宁译,上海:上海人民出版社,1991年。

有落实到大地上来。但我们应该同意它们提出的问题都是合理的,诸子百家不可能没有前身,此身与前身总有些牵牵扯扯的关联。就像世界各文明所出现的状况类似,哲学的兴起总有哲学之前的阶段,我们不能不进入这个混沌的沼泽摸索探险。

二、哲学之前的哲学:古之道术

在“哲学”兴起之前而又带有原始的心性、形上学内涵的文化因素到底为何?我们很容易想到“原始宗教”。因为在文明初期的阶段,宗教垄断了各种知识的体系,离开了宗教,政治、历史、艺术、文学皆无法解释,宗教可说是文明之母。

现代学界使用的“宗教”一词虽然是中国古老的词语^①,不是外来语,但历史上更常见的用法是“宗”“教”分别使用,三教是三教,教下的各宗派是各宗各派,两不相混,两词合构成复合名词的用法大抵还是受到西洋语汇 religion 的译语的影响。但无其名不表示无其实,诸子百家前的“原始宗教”阶段说并不特别,战国秦汉时期的文献多已道及。但由于现代意义的“宗教学”概念成立较晚,它要形成一个有效的解读概念不能不迟至民国,其内涵才逐渐成形。现代的诸子百家的起源之说与宗教学、人类学、社会学等新兴学科的建制,乃是同一段思潮下涌现的两种文化现象。

民国时期,新的学术机制形成,新的学术论述大量涌入中国,有关先秦诸子起源的问题再度形成讨论的焦点,“道家与原始宗教关系”的假说即是在这样的历史背景下出现的。由于民国时期学术规模的扩大以及视野的扩大,学者对诸子源头的解释更形多元,管见所及,“巫史说”“职业说”“礼说”“图腾说”“一心说”“周文疲弊说”诸说纷纷被提出来过。“职业说”可视为“王官说”的修正版;“周文疲弊说”则是“应世说”的精进版;“一心说”则是“形上之道”说的另一种体验形上学的修改版。除了继承前修之言再行改进外,其中“礼说”“图腾说”可视为建立在原始宗教的实践面上的解释;“巫史说”主张的面向则是原始宗教的组织面或职官面;其余诸说之于原始宗教,也是“概乎皆尝有闻者也”。不同的作者所下的解释竟然有殊途同归之势,这是新时代学风形成的优势。19世纪纷纷兴起的人类学、宗教学、考古学、神话学等新兴科学,透过西学东渐,汇入中国,适时地提供了当时士子新的知识养分,这些新兴科学的新说已变成知识界的有机成分。

“原始宗教”是个笼统的语言,用在古代中国的情况,或可称为“巫教”或“巫风”。许慎释“巫”云:“祝也。女能事无形,以舞降神者也。”^②祝的工作以口告神,传递讯息,许慎云:“祝,祭主赞词者,从示从人、口。”祝是沟通阴阳两界的媒介,上古最早的知识人之一。“巫”“祝”联用,“祝”也可视为“巫”,巫、祝皆是鬼神世界与人间世界的中介人。鬼神幽渺,作为中介人的巫、祝也需有幽渺精爽的体质,巫、无、舞三字同音,字形的演变也多相关,音同义亦秘响旁通,在有无之间、人鬼之间、身(舞)心之间的诸种转换,有巫存焉^③。巫所体现的精神表现模式可名为巫教,巫教是今人塑造出的语词,闻一多则称之为“古道教”^④。古道教的实践面即为其时之仪式,仪式有机会演化为仪礼及各种的工夫论(如斋戒);其理论面即为神话,神话是原始版的神学,也可以说是原始版的哲学。

巫教说对我们了解道家思想的起源有极大的帮助,其解释效率远大于泛泛而谈的原始宗教说或理性化的哲学解释。论及原始宗教与中国哲学的关系,1949后,在海外的中国哲学研究学者中,唐君毅当是最能正视中国哲学的宗教价值者,也较能注意到中国哲学的宗教源头。然而,唐先生所重者毕

① 彭国翔:《儒家传统:宗教与人文主义之间》,北京:北京大学出版社,2007年,第5-9页;陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(第十三卷)2002年12月第14期,第46-48页。

② 许慎:《说文解字》(第五卷上册),四部丛刊初编缩本,台北:台湾商务印书馆,第4页。以下引文,同此版本。

③ 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》1936年第20期,第536-538页;庞朴:《说“无”》,《稊莠集——中国文化与哲学论集》,上海:上海人民出版社,1988年,第321-336页。

④ 闻一多:《道教的精神》,《神话与诗》,见朱自清等编:《闻一多全集》第一册,台北:里仁书局,2000年,第143-152页。

竟在儒教的义理,他重视祭祀的功能,重视礼有三本的意义,这是依成熟期的儒教概念所作的推演。他自然也有溯源之说,如在《中国哲学原论原道篇》所说的:中国哲学源于古代的宗教崇拜,天神的信仰后来自然地转成了天道的观念^①。说到底,他所重者仍是在孔子立教以后的框架内之重构,由今溯古,未及乎从“古愁莽莽不可说”^②的年代立论,唐先生的学术兴趣应该也不会落在古愁莽莽年代的精神表现。

比起梁漱溟、熊十力等先贤对“宗教”一词的恶感,唐先生返身拥抱此词,毋宁是值得肯定也是值得注目的转变。然而,如论及“哲学之前的哲学”之说的研究,哲学领域外的人文学者,尤其是人类学家的贡献可能更为重大。早在中国考古学专业在中国建立,“长城之外”的文明已被视为和中国文明有极密切的关系,李济先生生前一直呼吁不可为秦始皇的一道长城所误,中国文明的线索不能局限于后世的“中国疆域”^③。“长城”之外的早期文明因素影响中土者应当不少,陶器、青铜、小麦等皆有可能受惠于西方文明,但个人窃以为影响中土精神文明之大宗当即是我们近代学术社群较为陌生的宗教因素(如萨满教),或许这些宗教因素不见得可以证实是西来的,但却可以说是不能以地域、族群归类的。民国时期重要的人文学者不少受西来假说之影响,闻一多即是其中著名的一位。“华胥来从昆仑颠,江河浩荡山绵连,共和五族开尧天”,袁世凯的中华帝国国歌反映了当时知识界跨越地理与历史的双重界限,解放桎梏,寻求文明源头的思潮。

然而,我们今日如论及宗教生活的内在面,思考“宗教生活与精神活动”的关系,就笔者浅见所知,或许也受限于自己的阅读范围,1949 后渡海来台的凌纯声^④、苏雪林^⑤、张光直^⑥等人提供的思考可能更值得注意。他们继承了前辈学者跨迈旧知识典范的遗风,接受了更广阔的新兴思潮的刺激,形塑了重要的学术范式。在他们的研究中,提供了“象征”“精神变形”此种精神价值的理念,视野从中国拉长到西亚或中南美洲,材料从文献延伸到文物,而焦点多汇注到“巫教”此一板块。学术想象力丰富,领域又踏入史前时期,自然难免碰到征实困难的窘境,也不可能达到一锤定音的效果,但另类视野的解放效果是很明显的。

“从神话到哲学”是普见于各古文明的历史行程,本文的着眼点也在此处。但笔者接受《庄子·天下篇》的提示,对于哲学之前的神话或原始宗教阶段,称作“古道术”的年代,“古道术”的内涵和闻一多所说的“古道教”相当,其语改写自“古之道术”一词。庄子论战国诸子的源头时,都溯源到“古之道术”。“古之道术”一源多相,“一源”意指诸子百家的起源皆可溯至“一”(或称“太一”),这是形上学的主张,不同的学说分享了共同的精神价值,都是“道”的某种层次的展现。“多相”则意指庄子论及个别哲人的渊源时,却又主张他们的思想源自不同种类的“古之道术”,这些不同的道术可泛称为“方术”。庄子的“古道术”说的内涵很复杂,但我们顾名思义,有理由将此词语的内容改换成遂古时期的神话。庄子非常娴熟神话题材,虽然他使用“古之道术”一词时,是否有意识到“神话”的存在,固难言也。当“神话”一词还没出现时,我们很难期望其时的哲人会拥有“神话”一词所指涉的神话事实。然而,“道

① 关于原始天神之信仰转成哲学的天道之观点,参见唐君毅的另一长文:《论中国原始宗教信仰与儒家天道观之关系兼释中国哲学之起源》,《中华人文与当今世界补编》,《唐君毅全集》第九卷上册,台北:台湾学生书局,1988 年,第 150-181 页。

② 龚自珍:《己亥杂诗三百十五首》,此句下句为“化作飞仙忽奇阔”,龚自珍是较早注意到飞翔神话与远古时期精神表现的关系的知识人。龚自珍著,刘麒子整理:《龚自珍全集》第九卷,杭州:浙江古籍出版社,2014 年,第 453 页。

③ 李济:《记小屯出土之青铜器(中篇)》后记,张光直主编:《李济文集》第五卷,上海:上海人民出版社,2006 年,第 133-134 页。

④ 凌纯声:《中国古代海洋文化与亚洲地中海》《太平洋上的中国远古文化》,《中国边疆民族与环太平洋文化》上册,台北:联经出版公司,1979 年,第 335-344 页、409-415 页;《台湾土著族的宗庙与社稷》《中国祖庙的起源》,《中国边疆民族与环太平洋文化》下册,第 1117-1191 页、1193-1242 页。

⑤ 苏雪林:《楚骚新论》,台北:“国立”编译馆,1978 年。

⑥ 张光直:《中国青铜时代》,台北:联经出版公司,1983 年。

术为天下裂”的时代毕竟离神话当道的年代仍相对地不那么远,齐谐之言仍在^①,《山海经》旨义可征,庄子不可能不知道个中的内涵,我们使用后出的新名解释原已存在的文化现象,不见得就没有更强而有力的解释力道。透过词义的重组,本文将“古之道术”视为遂古时期道家几个重要的神话类型,并没有说不过去之处。

庄子论天下学问的源头时,他立下总体义的“太一”,以作为学问的总源头。这种总源头的“太一”不是经验述语,它是无从印证的。能印证的,也就是可以成为经验性论证题材的,只能是各种类型的神话,所以他一一溯源到遥远时代的神秘模型。当时的天下有多少学术,遥远的上古即有多少相应的学术模型,《天下》篇的解释神秘难解。如果依费尔巴哈式的理解,也许可以说上古学术模式乃是现世学术的异化所致。但这种模式的解是解了,庄子的意思却不容许如此理解。和费尔巴哈的假设相反,庄子是实实在在地主张上古乃现今的原型,古之道术引导当代学术发展。两者的关系就像宗教领域中,天界常常成为尘世的原型一样,宗教圈内的理解和圈外左派学者的理解着眼点大不相同。宗教人的原型总是在时空格局之外的,乐园常处于此世之外的神山仙岛,一种非人间性的空间是此世愿望的对口单位,中国古地理传说中的昆仑仙山与蓬莱仙岛即是著名的案例。相同的投射机制也发生在时间的向度上,对应于当下尘世的存在,历史源头的阶段常被视为天人一体同春的乐园时期。在古希腊与古印度文明,历史的黎明期常被视为“黄金”时期,尔后即逐渐沦为白银、铁器时代云云^②。时间语汇的“上古”和空间语汇的“天界”之功能是相同的,它们是更基源也是更圆满的存在,就学术领域而论,上古时期的这些或这个模型即称作“古之道术”。

“道术”的“道”字常见,各家各有解说,莫衷一是,韩愈所谓“虚义”者也^③。这种词汇的哲学内涵或许不易了解,难以取得共识,但“道”字的语词意义却不难理解,“道”就是道途之意。“术”字也常见,它后世哲学史上因为没有占据太重要的地位,所以容易被忽视。然而,我们如果将此字限定在战国学术史的脉络来看,“术”字还是蛮重要的。此字有一批家族成员,如“心术”“方术”“治术”等等,这些词语在战国时期曾经扮演过重要的角色。这些家族语汇中的“术”字几乎都可用“道”字代替,如“心术”即为“心之道”、“治术”即为“治理之道”云云。事实上,根据《说文解字》的解释,“术”是“邑中道也。从行,术声”。所以它的本义也是“道”。“道”“术”两字联用,作为统名的“道”与作为别名的“术”组合而成“道术”一词,它作为遵行的途径之意更明显了。比起“方术”限于一“方”,“心术”只行之于“心”之作用,“治术”唯辨析政治上的治理之术,“道术”可以说是超越一切分殊表现之上的道本身的规范,它具有“总摄”或“母体”的地位。茫茫坤土中,有了道路行经其间,浑沌凿破,即有原初的目的,也就有了原初的秩序。

如果道术具有总摄原初秩序的“母体”的意义的话,那么,它与其他各分支的学问的关系,应该就是母与子或总与别的关系一样。在《庄子·天下篇》中,“道术”与“方术”的关系,正是这种母/子或总/别的关系。方术者,一方之术也,“方以类聚”的分殊化之学术也。庄子在这篇综论战国学术的鸿文中,将当时的诸子学说皆归源于“古之道术”。就个别的学派的源头来看,每位哲人所承袭的“古之道术”有别,各有方术。“古之道术”因此像是集合名词,它由各种内涵不同的方术汇聚而成,不存在单一的古之道术。事实不必然,《天下篇》论及学术源流时,它是从形上学的观点立论,就像万物出于道一样,天下的学术也出于道。《天下篇》特别称呼此道为“一”,“道生一”,“道”与“一”为同位异义之指涉。庄子所说的“道术”只能是“道”,是“一”,其相固有多面向,所以对应于各派学说而有各种“古之道术”,也就是各有方术,但各种古之道术其本质只是一种道术,原则上,各种方术皆可相通,庄子借此批判当

① “齐谐者,志怪者也”。语出《庄子·逍遥游》,庄子引其鲲化为鹏之神话以畅述转化现实以至逍遥之境之义。

② 耶律亚德:《宇宙与历史:永恒回归的神话》,杨儒宾译,台北:联经出版公司,2000年,第102页。

③ 韩愈:《原道》:“道与德为虚位。”《昌黎先生文集》第二册第11卷,上海:上海古籍出版社,1994年,第281页。

时划地自限的学派风气^①,《天下篇》的学术格局特别广阔开明。庄子论道术与方术的关系,很容易令我们联想到后世体用论所述及的体/用关系。

民国以来的学风讨厌“古之道术”的溯源方式,不管就政治思潮、学术观点或就社会风气的演变来说,溯古常被视为保守、封建、停滞的病征或是病症,²⁰世纪的主流思潮可说是线型的前进史观,更精确地说,也可以说是进化史观,严复、胡适在近代中国思想史上的位置,多少可从此一观点切入。庄子的观点恰好相反,广义来说,也许近现代之前的史观都不作线性的进化史观想。他们毋宁认为:创造力是和“古之道术”的认定捆绑在一起的。溯古所以创新,逆返所以开源。耶律亚德(M. Eliade)认为线型时间的创新性是现代文明,恰当的说法是现代西方文明才有的观念,古代、东方或初民的时间观都是永恒回归的创新,因为“古”提供了人世间活动依循的“原型”,其说大抵可从^②。

庄子的“古之道术”就是东周学术的“原型”,诸子百家的知识类型不同,所以“原型”也不一样。诸子百家有多少的流派,原则上即相应地有多少的原型。庄子对每一学术流派的古之道术都有具体的描述,但没有给予特定的标签。如果从我们今日的观点来看,“古之道术”应指哲学之前的原始宗教,笼统地称呼,可称作巫教。巫教的实践面是仪式,或可以旧名“礼仪”称呼之。它的叙述面也就是教义面,可称作神话。从“古之道术”到东周时期的“天下方术”,可以简化地说即是从神话到哲学的历程,也可以说是从前哲学到哲学的历程。

“从神话到哲学”是条直通的路途,各大文明的历史大概都依循这条途径演进,哲学的理论胚胎乃得发展。印度与希腊的情况固然如此,“道家”恐也不例外。先秦诸子百家中,后世所谓的“道家”^③当是运用巫教神话题材极娴熟、实践工夫也深受巫教传统影响的学派。它与巫教的关系当然不是片面的继承关系,而是断裂的继承。它在继承中批判,也在批判中继承,透过复杂的历史过程,形成了后世所谓的“道家”的团体,至少体现了某种内部理论相互支持的学派。本文透过解析“道家之前的道家”,借以了解“道家”一词的建构及发展。

三、黄老庄三子的双面性格

“道家与神话”的关系似乎是理所当然,落实下来,却无法那么视为当然,甚至于连该如何落实,都很困难。关键点在于“道家”此一议题,连题目名称都很暧昧,须费斟酌。“道家”一词是两汉之后由史官建构而成的,先秦无此学派,因此,何人属于道家的问题就不能不出现。道家如果是一个学派,它成为学派的系谱学的条件:从创立者、人格典范、核心教义、学派经典、学脉传承,应当要有更明确的规定。但由于后世归纳出来的道家诸子对上述系谱学的要素极少有自觉的要求,至少构成后世道家主要意象来源的黄帝、老子、庄子、列子这几位人物及其代表的思想,我们不太知道他们所宗何经、所师何圣、所传何徒。如果比较儒、墨两家,彼此的差异就非常明显。儒者与墨者所原何道、所宗何经、所征何圣,心目中有明确的学派归属意识,一一清晰明了。这些指标在所谓道家诸子上都看不出来,我们不容易确定他们有明显的学派意识。

“道家”一词是后世追溯出来的,先秦无此名称,后世所谓的道家诸子根本不知道自己属于道家,这是我们进入道家与神话的关系时首先要碰到的第一道难题。其次,纵使我们接受了秦汉后建构出来的道家系谱,我们还是会碰到比第一道难题还要困难、至少是同等困难的难题,因为我们不知道“道

① 庄子的用语是“不该不遍”的“一曲之士”。

② 耶律亚德:《宇宙与历史:永恒回归的神话》,第101-102页。他的“永恒回归”说如用以解释儒教文明的史观未必合用,儒教确实主张对“尧天舜日”的永恒回归,但《易经》的翕辟说与《公羊传》的三世说未必可用“永恒的回归”说加以解释。“永恒回归”与“永恒创造”的张力或许更接近儒家的历史观。

③ “道家”一词在汉代以后才出现,前此未闻,此学派之名与实恐怕都是后世建构成的,所以笔者在此用了“所谓的”这个形容词。

家”一词的核心要义。我们且看最早提出道家之名并勾勒其思想特色的《论六家要旨》里是如何说的：

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。

司马谈眼中的道家集阴阳、儒、墨、名、法各家之善，实质上乃是取得战国学派竞争最后胜利的集大成者。但司马谈的话语能否成立，关键还是要看我们如何界定集大成的意义。大学派之所以为大，关键不在内容之多而杂，而是在这些杂多的内容能否成为显露实相的系统。一个综合各家的大学派通常需要有好的配套条件相互支撑，其学说才可以深刻的。如黑格尔使用辩证法，或朱子使用体用论，辩证法与体用论可消纳各种异质的思想因素于连续的运动中，异质思想因而可以统之有宗、会之有元，一一化为有机的整体中不可分割的成分。如果缺少了类似的理论利器，任何伟大的学派都不免博而寡要、劳而少功，沦为没有统绪的杂家。

秦汉史家建构出来的道家综揽诸子、纠合群说，无疑地与西汉早期黄老道家成为官方主要的治国理念有关。一个扫平动荡的新兴帝国需要一个统合百家竞鸣的新兴学说与之配合，“道家”之名因此而起。“道”作为一个最高位阶的原理，在先秦时期已酝酿了许久，它成了诸子的共法，儒家诸子以及后来归纳出来的道家诸子对此概念的贡献尤大。这个概念成为“道家”的私产，那是后代历史的事。“道家”的成立和帝国的兴起有关，统一各分割势力而成立以“汉”为领导的郡县体制的大一统天下，和整编天下学问、成立九流十家的谱系而统一以“道家”为首的学术版图，乃是同一桩事件的两种工程。

“道家”一词既然是秦汉后才追溯出来的，其组成人物与思想不必然是依学派内部的理路发展而成，而是相当程度由帝国的史家依政治需要综合而成的，这样的组合要组成一组核心而有机的体系，无疑是桩高难度的工程。我们看《汉书·艺文志》“道家”名下所列的典籍，即可见出其内涵之复杂。但就对后世深远的影响而言，《老子》《庄子》《列子》《文子》当是其中的佼佼者，这四部被唐人视为圣经的经典如再整合，《庄子》《列子》可列为一组，因为《列子》文字与思想颇多承袭《庄子》思想，所以《庄子》可以统合《列子》；《老子》《文子》可编成一组，文子为老子的学生，所以《老子》可以统合《文子》。后世老庄并称，确实有文献学依据。在老庄并列的基础上，再加上上世纪马王堆出土《黄帝四经》^①，“黄老”并称的黄帝一系的经典有了着落，“黄老”学派的宗旨大体就此明朗，“道家”的结构从此有了较为明晰的面貌。由“黄老”“老庄”这两组流行的词汇看来，黄帝、老子、庄子三人联用，他们可视为“道家”一词的核心因素。不管黄、老、庄这三位宗师与其名下的经典是怎么样的关系，但三者当作道家人物的象征，应该是合理的。我们讨论“道家与神话”的关系，因此，可集中在这三位道家人物身上。

讨论道家思想，首先不可能不谈到老子，老子是后世道家或道教系谱学建立的总枢纽，却也是道家思想歧义特多的主要因素之一。道教与老子的关系姑且不论，即使仅放在学术史的角度下衡量，“如何理解老子”即是桩费力的艰巨工程。因为老子放在政治领域定位，尤其如与“黄帝”结合，成了“黄老”一词，这种“黄老”联用的老子即是位政治思想家。而且“黄老”还不仅是空想的政治理论，它曾经在汉初的帝国建制中，发挥很大的影响。但老子如放在中国后世常见的性命之学的领域下定位，尤其其他的思想如与庄子连结，而有“老庄”一词，这种“老庄”名目下的老子即一变而为体证有得的高道，他为了人的自我救赎而发声。“老庄”联用下的老子常被视为反体制的、脱离政治的，恰与“黄老”的老子之旨意大异其趣。“黄老”与“老庄”的“老”同名而异出，两者必有分矣！

我们目前所知最早对老子作综合评价者当是庄子，庄子在《天下篇》中说老子的学风如下：（一）“建之以常无有，主之以太一”；（二）“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居”；（三）“以懦弱谦下为表”。根据以上的描述，我们理解的老子是位以心性—形上学为思想核心并影响了整体生

^① 1972年，长沙马王堆出土一批珍贵文献，其中即有与“黄帝”相关的典籍四篇，唐兰认为这四篇文章即是失传已久的《黄帝四经》，唐兰的定名目前尚未取得同行的共识，但不失为足以成论的假说。参见唐兰：《黄帝四经初探》，《唐兰全集》第四册，上海：上海古籍出版社，2015年，第1666-1673页。

活方式的学界巨子,他提出了“太一—无—有”这组具高度笼括性的概念,也提出了遮拨的工夫论进路以及相应的心境,另外,当然也提出日常行事当谦冲柔弱的道德法则。庄子眼中的老子是位典型的遮拨型(或读作“消极型”)的哲人,这样的哲人透过遮拨感性、智性的历程,最后可呈现某种形上境界,此即“太一—无—有”的层次,这是未分化的“天地之根”^①。

相应于这种遮拨型的进路,我们发现“老庄”并称的老子的政治哲学也相应地被诠释为一种回归自然的、反文化建构的、原始的素朴主义之思想。从东汉末的张衡到正始、中朝名士的何晏、王弼、阮籍、嵇康,他们都从《老子》书中找到一种抗衡当时社会价值体系的理论因子,这样的理论基本上是当时主流的礼乐文明之反命题,它反礼义、反社会组织、反自我规范的体系等等,这样的诠释间接地指向了针对当时的统治集团的批判。当代研究中国政治思想史之学者,大体亦认为老子的政治哲学是种遮拨性、抗议性的哲学,是无政府主义的滥觞,这样的思潮推到底即出现无君论、无世界主义、彻底的素朴主义之解释^②。

“消极哲学”的老子固然有文本上的依据,也有源远流长且强而有力的研究史之支持。然而,另一种以“积极哲学”眼光看待老子的观点也很早就出现。早在两千多年前,司马迁作《史记》为老子立传时,已提出其学为“君人南面之术”,法家诸子如慎到、尹文、韩非都受到他的影响。司马迁两百年后,班固作《汉书·艺文志》,他将道家思想的起源推到远古的“史官”传统,因为史官娴熟历史的兴衰起伏、政治的良窳变化,对客观情势有较恰当的理解,因此,他们可以掌握一种超越现实状态之上但又可加以规范的“道”。班固的着眼点虽然和司马迁不同,但他们同样认定老子思想的核心是政治哲学,而且是一种积极的政治哲学,可有效地规范人间秩序。

司马迁、班固的老子观绝非自我作古,他们的论点毋宁反映了汉代极流行的说法而已。事实上,早在战国时期,已有一批哲学家从君人南面之术的角度诠释老子。最明显的例子是传说为老子学生的文子以及第一位系统诠释老子哲学的韩非子的《解老》《喻老》诸篇。《文子》开宗明义第一篇《道原》篇解释《老子》²⁵章有名的“有物混成,先天地生”这一段名言时,说道:“夫道者,高不可极,深不可测,苞裹天地,禀受无形,原流浊浊,冲而不盈……”兽得到道才能跑,鸟得到道才能飞,国君得到道才可“内以修身,外以治人,功成事业,与天为邻”。这样的道具足了十足的动能,它有建构的作用,而且所建构的领域不仅限于自然秩序,也见于政治秩序。在《道德》一文中,我们甚至看到文子假老子之口,畅论起仁、义、礼、圣、德的德目来了。这样的老子形象,恐怕连老子本人见之,都会觉得有些陌生。但我们不会忘记一件残酷的事实:文子可能是老子最重要而且有完整文本流传于世的弟子。

同样将道视为君人南面之术的情况也见之于《韩非子》的《解老》《喻老》诸篇,由于这两篇最早诠释《老子》的篇章研究者已多,重要论点大体已被反复论证,本文不再细论。我们只要提出一点,观看韩非子如何诠释老子的“有国之母,可以长久”,即可略窥其老子观之一斑。韩非子《解老第二十》中说:“母者,道也。道也者,生于所以有国之术。”韩非子所理解的道绝非遗世而独立,深根宁极的精神理念。恰好相反,它有“术”,是位政治工程师。人君想了解如何治国(“所以有国之术”),绝不可能脱离道的建构的功能,道是母,治国之术是子。道之于韩非子,就像上帝的自然律之一神论之国家,其地位甚至超过宪法的层次。

道所以能够“有国”,有主客观的因素,主观的虚静之道姑且不论。客观面而言,乃因道具有规范性,笔者上述所说“自然律”,韩非子或许会称之为“理”。我们不妨看韩非子如何解释“道”“理”与“万物”的关系。在《解老第二十》中,他指出:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道

① 《老子·第六章》:“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。”郭店出土《老子》:“天地根”作“天地之根”。笔者认为“天地之根”即是神话学所说的“宇宙轴”(Axis Mundi)。

② 无君论为鲍敬言提出,无世界主义见阮籍:《大人先生传》:“天地解兮六合开,星辰霁兮日月隳,我腾而上将何怀。”《阮籍集校注》,北京:中华书局,2015年,第178页。

者,万物之所以成也。故曰:‘道,理之者也’。”这就是“物有理,不可以相薄”。“理”要各安其位,这也是“理”需要“道”统之的原因。这里所说的“道”,虽然创生的性格并不太突显,但无可否认的,它有强烈规范义,有凭依义,万物必须恃道而生。如果不论道的实质内容,而单论道、理与万物的关系,韩非子此处的论述与程朱理学所述者可以说没有两样。

在战国晚期,类似韩非子、文子这类的老子观并非少数,而是相当流行的说法,我们在《鹖冠子》《尹文子》《慎子》诸书上,都可看到类似的语句。所谓黄老道家的流行和“法家”人物,或者裘锡圭先生所说的“道法家”人物的推动^①,有相当密切的关联。而这样的老子观经过晚周、秦、汉之际的思潮的推移,到了两汉,它居然成了大宗。我们看到在政治上可以发挥很大的影响力的老子,他早已不是“自隐无名为务”,僻处朝廷一隅的柱下史,而是规划未来天下大势的国师,更直接地说,是另外的一位“素王”。

一位老子,两种面貌,这样奇特的现象却是思想史的事实。也许我们现在应该严肃思考王利器先生的判断是否合理。他说战国时期有两位老子,一位是关尹、老聃的老子,一位是黄老的老子^②。王利器的“关尹”乃依据《庄子·天下》篇的“关尹、老聃”的学风而来,与今日传世的《关尹子》无关^③,关尹其人,其学绝传已久,在后世几无影响。笔者认为他所说的“关尹、老聃”的老子不妨改换成“老庄”并称的老子^④,老、庄在魏晋后乃三玄之二,特畅玄风。“黄老”与“老庄”,两位老子虽然依据同一文本而生,但一位是消极哲学的老子,一位是积极哲学的老子。两位老子除了票面价值相同外,根本的价值取向是有相当差异的。

“君人南面之术”的老子和黄帝的形象结合,落在物质的文本上来讲,也就是《道德经》五千言和《黄帝四经》的结合,此结合是中国学术史上的一桩奇特的事件。“黄帝”是战国时期出现频率极高的古圣王,司马迁《史记》的《五帝本纪》起于黄帝,黄帝被视为中国历史之祖。中国文明的诸多发明都被归类到以黄帝为核心的群体之下,这组群体包含发明蚕丝的妻子嫫祖,发明音乐的伶伦,发扬医药的岐伯,还有发明指南车的黄帝本人,黄帝君臣发明器物之多,不及备载,“黄帝制器”成了中国史上关键性的事件,黄帝其实也是中国文明之祖。在《易经》中,黄帝也以“垂衣裳而天下治”的形象出现于历史舞台,黄帝成了治世圣君的符号,黄帝和儒家的圣王道统也有些断续寒砧断续风的牵扯。

作为中国文化最显赫的政治符号之一的“黄帝”在儒家传统的文本中确实面目模糊,儒家的经典除了《易经》等少数经典外,先秦儒家主要人物的孔、孟、思、荀的著作中,黄帝的形象几乎无迹可寻,相对于“黄帝”形象在当时思想界活跃的盛况相比,儒家人物对黄帝的缄默不语,毋宁是相当独特的。笔者认为,这种难得的缄默和战国时期“黄帝”奇特的政治性格有关。所谓奇特,意指黄帝形象带有浓厚的暴力及非理性的内涵。无疑地,战国时期的黄帝确实也可以是位文明的、道德的人君,否则,他的意象不会出现在《易经》此部圣经中。但作为国族整合象征的君王,黄帝对权力意志的运用——尤其运用战争,也是很在行的,而且面目更清楚。黄帝征蚩尤,征炎帝,征四帝,文明的黄帝居然也是位兵神。除了兵神的形象外,黄帝的权力意志还显现于对生命的经营,“长生”说往往和黄帝之名连结在一起,医经多挂黄帝之名,《黄帝内经》至今仍是中医的圣典;炼丹术也多挂黄帝之名,《黄帝阴符经》此部怪书也是中国炼丹术的要籍,“且战且学仙”甚至成了黄帝重要的公共形象。黄帝既是摧毁生命的兵神,也是拯救生命的医神,这种矛盾的性格是“黄帝”一词极突显的公共形象。

老子与黄帝结合,主要的因素之一在于两者拥有共通的“虚”“无”的思想,细节下节再谈。除此之

① 裘锡圭:《马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道法家”——兼论《心术上》《白心》为慎到田骈学派作品》,《文史丛稿:上古思想、民俗与古文字学史》2011年第二版,上海:上海远东出版社,第59-80页。

② 王利器:《汉代的黄老思想》,《晓传书斋文史论集》,香港:中文大学出版社,1989年,第159-166页。

③ 今日传世的《关尹子》当是伪书,参见张心澄编著:《伪书通考》,上海:商务印书馆,1939年,第690-694页。

④ 王葆玟:《黄老与老庄》,北京:中国人民大学出版社,2012年。

外,笔者认为关键性的因素在于政治的权力意志。黄帝是权力意志的象征,我们由马王堆出土的《黄帝四经》看得极为清楚。如果没有这批出土的帛书,我们对曾盛极一时的“黄老思想”其实了解得相当有限。至于《道德经》五千言为何会带有权力的基因,直接从《老子》文本推演,不见得可以解得出来。但我们可以确定至少在战国时期,《道德经》一书已被作了强势的政治的解读。它是性命之书,但也是另类的治世宝典,是道家版的《资治通鉴》。老子的虚无之形上学主张正好补足了太过刚强的黄帝思想之不足,黄帝思想可操纵性的法天、尚刑名、重刑德之论则可引导柔弱谦下的老子脱胎换骨,进入政治领域。黄老联手,刚柔相济,一种具有独特形上之学的权力意志哲学即现于世。

如果一位黄帝既可以化身为文明的、救人的圣王,也可以化身为摧残生命的战神;一位老子可以化身为帝国的政治设计师,也可以化身为追求深根宁极的解脱之道的隐士哲人。两者排列组合的模式不同,呈现出的思想面貌即会迥然相异。道家的“黄老”概念极暧昧,带给后世读者颇大的困扰;很不幸的,同样的一位庄子也可以化身为面貌相去悬隔的两种哲人。一位是消极哲学的庄子,他是老庄并称的那位哲人,竹林七贤爱戴的南华老仙;一位是积极哲学的庄子,他是可以和孔子连结为“孔庄”的哲人,晚明觉浪道盛、方以智师徒特别表彰的那位儒门内的庄子。消极意义的庄子乃是《史记》记载的那位哲人,这位哲人要么弃世绝俗、游方之外,成为体制外的疏离者,要么就对构造儒家思想核心的礼乐刑名持着抨击否定的态度,成为体制外的异议者。积极哲学的庄子,我们也可称作天均哲学的庄子,或是“乘物游心”的庄子,他是位胜义的“游方之内”的哲人。他以独特的哲学语言与生命之姿,曲折地活化了孔门大义,树立了另类的人文精神之旗帜^①。

庄子与孔子连结为“孔庄”和与老子连结为“老庄”,两者的性格自然大不相同。关于孔庄连结的内涵,笔者已另有专书《儒门内的庄子》探讨其义,而且其内涵与本文关系较遥远,可以搁置不论。至于“老庄”并称的庄子与老子自然仍有显著的差异,老子神志内藏,幽远无名,庄子的核心思想则是动态的哲学,气化日出,游于新新之途,两者的差异那么显著。这么显著的差异使得“老庄”并称之为奇特,其特殊不下于“黄老”并称。问题是气化日出,不断超越以后的庄子如何走?走向永远的气化之流,不涉及人文领域的逍遥者?还是走向一种保全此世未异化的价值的具体的逍遥^②?不管走向如何,但“老庄”连用的庄子毕竟和老子共同分享内潜神明,立于不测之渊的修行境地。两人共享的性命之学的成分是相当浓厚的。

后世传颂的黄帝、老子、庄子三位道家宗师都有两种形象,这种暧昧的情况显示“道家”一词充满了其他学派少见的内部的矛盾性格。本文尝试建构黄帝、老子、庄子著作中反映的神话类型,并追溯作为诸子的黄、老、庄三子与这些神话间的关系。笔者相信连结的关系是可以找到的,黄、老、庄的意象的矛盾性也可以从不同的神话类型中寻得轨迹。

四、道家三子三神话

道隐无名,但黄、老、庄三子的著作现在都可看到,而且都发挥过历史影响,其学说非隐亦非无名。如果从语言表达的意象着眼,上述这些道家大师的著作无疑都有神话的因素;就叙述的观点看,庄子提供了最丰富的神话题材,出土的《黄帝四经》次之,老子又次之;但如果从意象的神话象征着眼,老子提供的线索却特别丰富也特别凝聚,远非黄、庄所能及。就整体的神话含量而言,老子不逊于黄、庄二子。不管是从叙述的情节着眼,或是从意象的象征着眼,道家诸子这些著作的神话主轴并不难爬梳出来。简单地说,笔者认为老子书显现出大母神神话,黄帝书显现出天子神话,庄子书显现出升天神话,

^① 杨儒宾:《儒门内的庄子》,台北:联经出版公司,2016年。

^② 前者是道家美学的提法,从嵇康到当代的叶维廉皆持此义。后者是儒家具体的哲学的提法,“逍遥”预设着此世内的“体知”,即世界以逍遥。

三子书显现的这三种神话都很典型。这三种神话在中国其他典籍中也可找到痕迹,如《列子》之于升天神话,《尚书·尧典》之于天子神话,《易经》的《坤卦》系列之于大母神神话,这些典籍也有类似的神话结构。因此,我们挖掘出黄、老、庄三子的深层结构,解读其神话意义,其效用不会仅止于道家的范围,它会外溢到更广阔的中国文化史的领域。

黄、老、庄三子中,《老子》一书出现的年代应当最早,此书的表达方式非常特别,充满了女性的意象,这样的阴性书写之风是非常清楚的。此书中论及“道”的意象时,常用女性的意象比拟之,如言“雌”(“知其雄,守其雌”);“牝”(“玄牝之门,是谓天地根”);“母”(“无名,天地之始,有名,万物之母”;“即得其母,以知其子。既知其子,复守其母”)云云。尤其值得注意的,在各种阴性的意象中,老子喜欢以母—子关系比喻道与万物的关系,和许多宗教以“父”的形象比拟上帝,老子的选择显现了深层的用心。

《老子》一书不仅用女性意象形容玄之又玄之道,它还运用了一系列来自女性意象或其衍生意象的词汇,用以形容人间的道德或世界的法则。在阴性的自然意象中,最重要的当是“水”的意象(“江海能为百谷王”“上善若水”),或为山谷的意象(“为天下溪”“谷神不死”)云云。女性—水—山谷这些意象连手,老子揭露了女性法则构成的世界图像,这是平远的或深凹的广漠之野。《道德经》中显性的道德如谦冲、忍让、和平、俭啬、慈爱云云,也可以说都是女性的道德的化身。这些自然与人文意象连手,一种神秘的玄牝哲学恍惚现于世,老子建构了中国经典中最富阴性书写意义的著作。

《老子》一书的女性意象是那么突显,这些意象的来源不能不成为学者注意的焦点,如就社会史的进路而言,老子与母权社会的关系就被提升到议事台上来;如就神话渊源而言——笔者认为神话的解释是较为合理的,大母神神话很可能是老子的道的论述的前身。自从19世纪巴霍芬(J. J. Bachofen)的《母权论》问世以来,大母神与早期文明的关系即成为神话领域的重要议题,这个理论还深刻地影响到20世纪、21世纪的女性文学、精神分析学。大母神的形象以硕乳、巨腹、丰臀著称于世,中国辽宁的红山文化也出土过女神塑像。大母神神话中的创造者多以女性形象呈现出来,她常是大地之神,母神即地母。她是创造神,母神创造万物就像母生子,土地孕育植物。在老子诠释史上,他的“道”到底是实义还是虚义?“道生一”的“生”到底是否有创化义还是只有“不生之生”?直至今日,这样的争议仍是有学术意义的。如果我们从神话母型观察,也就是从“大母神”的功能考察,或许可以得到较恰当的理解的线索。

从“老子与神话”的观点介入老子哲学的理解,对我们了解老子的“道”到底是实有形态还是境界形态,可以有个便利的介入点;它对我们了解《老子》到底是慈让之书还是阴谋之书,也可以提供有利的观察点。在大母神神话中,母神常是慈悲的,但不会永远是慈悲的。恰好相反,母神也是两面的,她既慈悲,也残酷;她既吐出万物,也吞噬万物;她是生命之神,但也是死亡之神。因为死亡是自然的本质成分,其重要性和生命不相上下,就像春天与冬天在天道中的地位一样。母神具有女性优美的特质:谦冲、不争、忍让、厚重……但母神也具有女性残酷的面向:多疑、忌妒、贪婪、凶暴云云。大母神意象所具有的暧昧德性,我们大概都可在《道德经》一书中找到相应的叙述。此书会偶尔被视为蔼然仁者之言,偶尔会被视为阴谋之书,母神神话已揭露了此双面性的源头所在。

相对于老子以阴性哲人的形象出现于历史舞台,黄帝的形象则带有浓厚的父权上帝的因素。由于和传说中的三皇五帝的系谱相结合,而且年代还被摆在五帝中的第一位,因此,在战国时期形成以“黄帝”之名为核心的学派时,黄帝即以“秩序原理的总设计者”“规范的提供者”的形象显现出来。黄帝作为秩序原理的显现,他首先显现为文明的建构者,黄帝集团是器物的发明者,器物的出现和文明的曙光共显,他掀开了历史的第一页;其次,他显现为民族的先祖,中国境内有多少民族,原则上黄帝都可成为这些民族的共祖。所有民族的脉搏中都流动着黄帝传下的血液,黄帝是一统论的象征,是国族及种族的缔造者。由于黄帝兼具文明与国族意识的意义,不可能时常温良恭俭让,所以实质上不能不做整编政治秩序的工作,也就是不能不做些排除非文明的因素的工作,他自然地成了夷夏秩序的制定者。由于夷夏秩序的制定与维持不能不预设暴力介入的前提,所以我们看到黄帝意象另一个明显

的特征,在于他是战争之神,是兵神。在上古的神话传说以及兵家或阴阳家的领域中,黄帝是以兵神的面貌出现于世的。在“钦明文思安安”的五帝系统中,黄帝是唯一的战争英雄。

黄帝作为秩序的制定者,在遂古的时代他不能不介入神魔之际,也就是文明与野蛮转化的暧昧地带。他之成为文明之祖,又是战神,这种矛盾共生的性格,大约是“黄帝”一词最费人猜疑之谜。但对黄帝学派而言,这种矛盾的性格原本是世界的实相,是个不必再解释的现量。因为天道的规则即是如此,天道运行有春生秋杀,月亮的变化有生霸死霸,世间的运作有兴衰起伏,人间的秩序即不能没有春仁(德)秋义(刑),这就是刑德之论。天道是人道的准则,暴力是天道内在正面的因素,不是歧出现象。黄帝依天道以行事,战争是文明的另一面貌,秋霜不杀,即无来春之生意;社会缺少斗争,即无文明之汰弱存强。黄帝是天子的原型,秉天意而生,他是天—地—人宇宙观的体现者,他行经之处,三界中都晃动着刀光剑影。

黄帝是传说中的遂古时期的君王,出身极早,却是在中国变动最激烈时期的战国时代才大显于世,这种时代错位的现象反映了黄帝意象独特的消息。“神话是人格化的集体欲望”^①,卡西勒这句话恰好突显了黄帝神话的重要意义,神话常被视为是非历史性的,但神话也可以是特别历史性的。神话作为内在于人的思维构造本身的生命形式(荣格)或符号形式(卡西勒),它是始终存在的,与天无极,不与时兴废。秩序如果是生命最深沉的渴望之一,它是一切价值依托的前提,秩序的建构的神话即不可能不出现。在最混乱的时期,经由文明、历史长期的酝酿,作为秩序原理的最高表现者之上帝即适时地出现于中国的历史舞台上,黄帝则是上帝的历史显像^②——天子的原型。黄帝是负责总体秩序的,破坏本来就是总体秩序中不可或缺的一环。

庄子比起老子、黄帝来,他的著作更多的是叙述的情节,神话的结构更完整,《庄子》是先秦典籍中少数神话含量极丰富的典籍之一。《庄子》书中的神话类型不少,但论其主要特色,笔者认为不能不首推升天远游的神话。《庄子》书中的至人、神人常以升天远游的形式展开,更恰当地说,《庄子》书中的至人、神人常带有升天远游、变形、不惧水火的能量,升天远游、变形、不惧水火三个项目可以说是庄子至人形象最显著的特征。《庄子》书中的黄帝是升天的,列子是御风飞行的,子桑扈是登天游雾的。升天远游神话和《山海经》所见羽人神话、昆仑神话有密切关系,和经书中所见的“登中于天”也分享了共通的传统。昆仑山是《山海经》著名的宇宙山,它位于天地的中央,群巫自此升天下地。升天下地之群巫自有各种的法术,所以可在重黎绝地天通之后,接续前代之神巫,飞翔于天。“宇宙山—宇宙轴之中—飞翔升天”这组神话主题的传播极广,遍布好几州,昆仑神话是《庄子》书中的一个主要神话议题,酝酿这组神话的文化土壤是萨满教。

飞天神话和“中”的象征分不开,但神话地理学的“中”不一定是现代科学知识下的空间地理学的“中”。对前大一统帝国的人民或各民族而言,他们的知识所及,或者说他们的经验所及,决定了“中”的方位。“中”的象征是唯一的,但“中”的地理指涉却是多元的。散居各地的古民族多认为自家居于天地之中,该民族所居地区之高山也常被视为通天的宇宙山,东岳泰山、中岳嵩山、祁连山等等,都具有通天的宇宙山之资格。《庄子》书中的登天远游神话主题除了和昆仑山有关外,我们看到另一组足以与之抗衡的神话地点乃是东方的姑射山神话。西方神山与东方仙岛虽然一东一西,广漠相望,却又都被认为位在天地之中,皆有通天管道。

升天远游神话是重要的神话主题,但不见得是最核心的神话主题。如果神话的基本特征乃是对生命坚持的肯定,对死亡坚决的否定的话,一种克服死亡、强烈维系生命连续性的变形神话应当更基本,传播得更广。《庄子》一书中含藏的变形神话的题材确实也颇为丰富,“庄周梦蝴蝶”此则有名的寓

① 卡西勒:《国家的神话》,黄汉青、陈卫平译,台北:成均出版社,1983年,第346页。

② 包含黄帝在内的五帝都是上帝的人间化身,杨宽有此假说。参见杨宽:《中国上古史导论》,吕思勉、童书业编:《古史辨》第7册上册,上海:上海古籍出版社,1982年。

言极为一例,此书的变形主题之多中国典籍中少见。除了变形神话外,我们还可想到肯定生之欲望的创生神话。创生(创造)可说是神话题材中形上学内涵最丰富者,它扮演了从神话到形上学的转化者的催媒剂,庄子提供的浑沌寓言就是中国的创造神话母题。《应帝王》篇言及南海帝儻、北海帝忽要报答无面目的中央帝浑沌之盛情,日凿一窍,结果七日而浑沌死。此故事和《天地》篇的汉阴丈人因修浑沌氏之术,为保心地纯白,不入心机,所以宁愿费神费力地抱瓮灌溉的故事的内涵,正可以相互发挥。两者的旨义特别深刻复杂,刻划了由神话浑沌转到道家浑沌的轨迹。但《庄子》书中的神话题材虽然很多,重要者也不少,笔者仍然认为升天远游神话和《庄子》一书的哲学思想及其来源性质,关系特别密切,也可以说是“庄子与神话”这个议题的核心词目。

升天远游神话的重要性,我们可以以《庄子》第一篇《逍遥游》作为窥伺的窗口。有关“逍遥”义的争辩,曾是玄学的一大辩难。笔者以“逍遥”为庄子的一大义,也是上承魏晋名士的判断。昔日名士从佛老义理进入,我们今日转从神话入手,其重要性不减。我们看到此篇颇多飞翔的题材,姑射神人、鲲化为鹏、列子御风等都是脍炙后世的飞翔的神话,这些神话构成了“逍遥”义的叙事结构。姑射神人与鲲化为鹏明显的是海洋神话,也有变形神话的内涵,《逍遥游》篇的场地设定在荒远幽邃的海洋中,这种设定可能传达了某种被庄子不经意掩盖的史实^①。

“道家与神话”的议题所以重要,乃因在核心的道家议题与其来源的神话类型之间,我们可以找到起承转合的关系,既有连续也有突破。如就上述道家三子的神话意义而论,老子的大母神原型关心的是创生问题,黄帝的天子原型关心的是秩序问题,庄子的升天原型关心的是自由问题。创生的哲学后裔是“有/无”的形上学问题,天子原型的哲学后裔是治国平天下的政治哲学问题,升天原型的哲学内涵则是精神逍遥如何可能的问题,这是工夫论的问题。这三种神话类型与相应的哲学议题当然是相当理想类型的,我们如仔细检查三子的文本,当然可以发现不少犬牙交错之处,未必只有一种显眼的主题,庄子的情况更明显,他的表述常借助于各种神话的题材。然而,我们如观其大,上述的构造却也不难看出来。

天道创生、政治秩序、精神自由的议题都极重要,可以说它们构成了人类文明很重要的核心。这些议题当然不是互斥的,一个哲学家有可能可以同时关心这三个议题,但毕竟三项哲学命题关怀者不同。大母神、天子、升天的神话主题也不是互斥的,哲学家可能不同的脉络里分别使用它们。问题是上述这几位哲人被归到“道家”门下,“道家”被视为拥有共同核心关怀的学派,学派则是文化史上出现过的文化现象,而何以这些被归纳出来隶属于同一个学派的道家人物却拥有不同的神话类型,而且其类型又是那么典型,也就是彼此之间是那么典型的差异?这样特殊的现象不能不令人感到疑惑。我们不妨再落实到具体的历史阶段考察,看看是否可以得到一些线索。

时常被认为反历史的神话也是有历史的,三子神话来源的类型以及所代表的历史文明的阶段相当不同,庄子的升天远游神话应当来自于遥远的萨满教传统,萨满教是亚美狩猎文明代表性的宗教,耶律亚德在其名著《萨满教》(Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy)一书中,曾特别彰显萨满教对人类早期文明的贡献。可惜他对中国文献的理解受到不懂中文的限制,否则,庄子、屈原当会被列入萨满教传统中数一数二的代表。老子的大母神神话则应当和早期农业文明的土地崇拜有关,这种神话的精神绵延流长,理论上讲,它是构成黄土文明的重要理念。老子曾被认为是代表楚文化的哲人,但就其书呈现的神话类型而论,老子和农业文明所在的中原地区,关系可能更密切。自上世纪以来,学者论及性别议题、环保议题时,老子几乎是最常被列举的盟军哲学家,他被视为可以和儒家精神对照的哲人。但我们如果观察其哲学所出之神话,却发现它和农耕文明的地母神话之关联颇为密切。

黄帝神话的依据属于不同的范畴,它代表的不是游牧、农业这种产业发展期的概念,它属于社会

^① 庄子是宋人,宋为殷商民族于武王伐纣后所设立之邦国。殷商民族源自何处,史家多有争议。傅斯年、徐中舒、张光直等人皆主张出于东方,可能来自燕齐海滨,也就是环渤海湾一带。《庄子》一书有许多海洋神话,可能源于此段悠远的民族的历史。

神话或政治神话。它的内涵是文化英雄神话,也是始祖神话,更重要的是与整体秩序的渴望有关的天子神话,这种渴望统一原理的神话与文明的建构有关,天子原型的政治神话当属于政治神学的范畴。神话话语在 20 世纪中国人文科学领域的出现,常用于对照过度人文化的儒家价值体系,它指向了非人文化的方外之域。但神话其实不只扣问自然界的起源问题,它也扣问社会的核心议题。政治神话是神话千面中极重要的一面,中国又是“普遍王权”(Universal Kingship)极浓的文明^①,天与天子的纽结既紧且远,杨向奎说初期阶级社会,“统治者居山,作为天人的媒介,全是‘神’国,国王们断绝了天人的交通,垄断了交通上帝的大权,他就是神,没有不是神的国王”^②。为什么没有不是神的国王?因为神话的建构原理或原理之一是社会,社会会对整体秩序的渴望即有上帝在人间显像的天子原型,黄帝此天子神话是解释集体欲望与文明建创关系极有指标性的案例。我们有理由相信,黄帝神话出现的时期应当是中土政经局势进入旧秩序瓦解、新秩序开始统合的阶段,战国时期的动荡不安恰好提供了大一统思想的温床。

老子的大母神神话、黄帝的天子神话、庄子的升天神话,这三种神话如果分别指涉农业时期、帝国建制时期、狩猎时期,这三种神话出现的时期是否可以依历史时间的序列排序而下?它们与三子在历史阶段的意义是否同构的?它们彼此之间的源异何以最后竟得同流?何以黄老—老庄竟可连结成道家学派?我们爬梳了道家诸子的神话源头,但这些神话似乎带给我们更大的困惑。

五、虚静与斋戒

如果神话的类型有发展的关系,它与社会型态相呼应,那么我们透过历史发展的顺序,上述三组看似孤立子遗的神话或许有条贯穿的线索。庄子所出的升天神话代表最原始的萨满教类型,老子所出的大母神神话代表早期农耕文明,黄帝神话则不能不预设文明发展到国家甚至帝国的建构。但三子出现在历史舞台的年代和地区,似乎与其思想所出的神话类型之年代与地区不合,如庄子年代在老子之后,其神话型态却相当古老;黄帝被设定为文明之祖,年代远在老、庄之前,思想的定型则在老子之后。我们至今仍找不到较有说服力的知识社会学的材料,足以建构出他们何以被归为道家的社会学依据,比如老子与母权社会的关系,或庄子与狩猎文化的关系。所以他们何以能够合为道家?这个困扰人的问题依然存在。

由“黄老”与“老庄”得名的情况判断,我们有理由认定“道家”的构成是分两阶段形成的。在前身阶段,“黄老”与“老庄”两者分别在不同的脉络里各自成形,各有主张;到了秦汉以后,再统一在“道家”名目下的。在战国晚期,我们已看到一种名为黄老的政治哲学,此学有帝王的心性修养之术,有建立在天道运行上的宇宙论,也有务实的政治技术^③,这支学问甚至还得到了一支更重政治功能的学者——如慎到、商鞅、韩非子等人的支持。但约在同一个时期,也有支学问将老子和关尹之学结合在一起,在某种程度上,也可以说将老子和庄周结合在一起,这样的结合形成了一种关心性命之学的学风。“黄老”在战国晚期显然是显学,很可能在儒、墨之外,此学可以另立一宗。关老(老庄)之学不那么显著,但观《庄子·天下篇》所述,关尹—老聃—庄周依序排列,他们也构成一个系谱。

在战国晚期,上述这两股学术论述都是存在的,老子是交集,但有老子交集在内的两股学术主张却似乎是平行发展,黄老自黄老,关老自关老,偶有奇特的交集(如《庄子·在宥篇》提到的“黄帝问道

① 参见林毓生:《中国意识的危机:“五四”时期激烈的反传统主义》,穆善培译,苏国勋、崔之元校,贵阳:贵州人民出版社,1988年。

② 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》,上海:上海人民出版社,1962年,第164页。

③ 陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,台北:联经出版公司,1991年;白奚:《稷下学研究》,北京:三联书店,1998年,第92-153页。

于广成子”) ,其交集却非决定性的。黄、老、关、庄四子没有被绾结在一起,成为一个有名称的学派。“道家”学派之名要到秦汉大一统政权成立后,司马谈、司马迁、刘向、班固等人才将他们结合在一起。他们当时所理解的道家基本上是黄老道家,庄子是黄老道家的教外别传,依司马迁所述,他扮演的是政治哲学领域内的体制批判者,“老庄”连用的玄学形象在两汉时期是相当薄弱的。

被后世扭结在一起的道家之学不免芜杂拼凑,其连结力是外加的,恍若汉家刚一统天下分割势力时的政治场景。然而,如果我们从精神的发展着眼,或许可以找到另一种理解的切入点。就老、黄、庄的显性主张而言,三子所代表的精神层次是不同的。老子的大母神类型意指深层意识的自我同一,庄子称作“澹然独与神明居”,能指与所指同化,世界进入无差别的浑茫中。黄帝意识代表的则是理性的升起与强化,理性收编了非理性意识的蛮性力量,再与权力结合,进入文明世界,与群魔争雄。落在历史阶段讲,则是战国七雄因黄帝之名,彼此相持以争霸。庄子的气化意识也是从深层意识的自我同一中走出,但其走向乃非权力的,或是去权力中心的。他的主体是脱个体性中心的,它参与了气化的流行,游化世界。神话发展的历史系列和精神代表的阶段,其逻辑构造并不一致,我们似乎找不到三者的连结点。但黄帝的天子神话出自蛮性的无之主体,庄子的游化意识自浑沌意识中升起,老子的大母神意识更是常居未分化的浑一之中,他们的显性表现是否可以从无之意识而出,各自发展?或者是他们的思想始终立足于此不测深渊之基盘上?

我们看黄、老、庄三子的神话所代表的意识构造模式,它们露出于此一世界的面向诚然不同。但司马谈说道家“使人精神专一,动合无形,赡足万物”,这样的定位却仿佛可以提供我们一些有用的线索。如果转换成更专业的术语,我们或许可以转译道:“精神专一”或有“守一”之功,“动合无形”或有“体无”之意,“赡足万物”未必没有形上创生之想。老子“为道日损”“致虚极,守静笃”的工夫在后世道家学者的身心体证上居有重要的地位,类似的思想在《庄子》也是很有名的。但庄子比起老子这位前行的修行宗师,其虚静之术更显精粹,我们观《庄子》内七篇有名的工夫论文句,如坐忘论的“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”;心斋论的“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”。所说的也都是虚静之术,虚静之术意指意识深沉到存在底层的修行方式。老子、庄子后来之所以能结合成“老庄”,能成为“道家”一词的核心人物,很关键性的因素,甚至是最关键性的因素,当在两子提供的身心修行之术以及奠基在此修行之术之上所展开的形上理论。

老、庄两子如何结合成诸子百家中道家的核心人物,又如何成为道教系谱中的中坚人物,乃是中国文化史上的一大公案。但不管放在道家或道教的脉络内,身心修行的虚静之术及形上理境都是两者交集的因素。黄帝因为署其名的经书在后代散佚了,作为诸子百家的“黄帝”的内涵自此淡出历史。然而,由于马王堆出土的《黄帝四经》的协助,我们现在可以看到黄、老的结合,原来还有很深层的性命之学的内涵。

《黄帝四经》论及君王的修行之术时说道:“抱凡守一,与天地同极”(《十大经·成法》);“通天地之精,通同而无间,周袭而不盈”(《道原》)。这些语言很可能不是为一般人说的,而是为帝王说的,但抽离潜存的读者的因素不论,黄老结合形成的“君人南面之术”带有中国政治论中很重要的主体修养之术,这是黄老之学的一大特色。黄、老的君王也是要修养的,要“守一”,要“通天地之精”。这种修养也要深入到人的存在的依据,由内圣而有外王,若此种种,黄、老与儒家的政治设计并没有两样。若论君王心术深入到心性论—形上学层面,黄、老可谓开了后世心性主体政治学的先河。

如果虚静之术是黄、老、庄三子共享的因素的话,道家结盟的理论依据就有了着落。大体说来,诸子工夫论的前身是宗教的工夫论,准此,我们不妨追溯黄、老、庄这套工夫论语言源自何处。虚静之术主要指的不是一套神话的话语结构,而是一套身心实践的技术语言。论及早期的身心实践,我们通常会想到仪式的作用,仪式与神话不一定永远相连,有的宗教重仪式轻神话,有的宗教重神话少仪式,但两者常是同一桩上古宗教的两面,亦即叙述的神话面以及实践的仪式面。仪式之重者为斋戒,斋戒乃

有斋有戒,学者透过净化身心的各种方法转化人格的构造,以期契近神明。在《庄子》以及与之相关的《列子》书中,我们都看到“斋戒”的叙述,庄子的“心斋”说更将“斋戒”与“心斋”作对照,“心斋”与其说是“斋戒”的否定版,不如说是“斋戒”的进化版。心斋的“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”。此叙述与其说是“不茹荤,不饮酒”的斋戒规律的否定版,不如说是此工夫的升华。同样,《列子·黄帝》所述黄帝:“斋心服形三月”,乃得神游到华胥氏之国的叙述,我们也有理由认为这种叙述不只是寓言,而是别有隐喻之言,它指引了从“斋戒”到“神游之斋”的过程。事实上,我们观“斋心服形”一词也可联想其说与庄子“心斋论”的关系。

《列子》的黄帝之斋不是孤例,因为《庄子·在宥》篇有名的中国神仙之说的重要叙述“黄帝见广成子于崆峒之山”,所述故事的结构也大体类似。这则成了后世神仙说鼻祖的故事不太可能是凭空制造出来的,因为崆峒山位于北斗星下^①,它很可能是昆仑山。黄帝“筑特室,席白茅,闲居三月”,“特室”是离俗超凡之室,“白茅”为通神明之草,“三月”为体道论述常用的时间格度,此段话指的也是斋戒以通神明之事。神仙之说是中国的密教教义,此一难以证实的学说自有它流传的法脉,在其学圈中流传。我们观在庄子稍后的屈原撰写《远游》的时候,即特别将神仙之道与虚静、无为之术连结在一起,而这种神仙之术又可追溯到赤松子、王子乔等传说中的至人,这是另类的道家传承。

道家文本中不时可见到的斋戒体道之叙述,虽然其叙述通常是九天之中垂龙爪,难窥全貌,但我们落实到历史脉络考察,还是可以看到斋戒工夫与早期宗教的关系。《汉书·郊祀志》追溯前代祭祀的起源时说道:“使先圣之后,能知山川,敬于礼仪,明神之事者,以为祝。”吕思勉以为“所谓先圣,盖即巫觋,此古巫觋之世其官者也”^②,此断言可从。我们现在看到的黄、老、庄的虚静之术,其细节虽多不可考,但其前身有可能都是出自巫官的斋戒经验。我们观《管子·内业》,不时看到此文将斋戒经验和“鬼神之力”“鬼神莫知”之事连结在一起,亦可略知一二。屈原所说的赤松子、王子乔,我们有理由相信这种至人即是远古时代的大巫。

斋戒的宗教实践在道家转化神话思维的过程中扮演重要的角色。如果说原初的神话思维是巫教的一元性,也是咒术的一元性,整体世界的结构乃是一种无名之力的永恒的自我转化,我们可借人类学之名的玛纳(mana)称呼之,无名之力依变形法则,穿越了各种区别,包含死生疆域的障碍。这种原初的一元性中没有区别,没有冲突,但也没有文明。斋戒的存在意味圣俗二元对立的存在,斋戒的功能使得圣俗二元相对之下的“俗”之概念得以成立,它可经由意识的努力,或者说意识的损之又损,脱胎换骨为另类的圣之存在。黄、老、庄三子的“一”的工夫论与境界论即脱胎于斋戒论,但又赋予“一”深层的存有论的意义。“道家的一”是“神话的一”的进化版。

如果虚静之术是绾结黄、老、庄三者的思想要素,其前身出自巫教的斋戒的话,“黄老”与“老庄”的分歧那么大而居然可以同入道家,即非不可解。因为在汉代被建构的这支道家学派中,其虚静的心境是没有内容的,纯粹的一也就是纯粹的无,它既缺乏孟子学所主张的道德意识,也缺乏荀子学派着重的虚静之术中的知识之功能,也缺少程朱学派的虚静心灵中的“心具众理”之存有论性格。正因一无规定,而又要涉世,所以它的内容的决定反而不能不依赖使用者的意向而定。黄老学派学者从虚静心出发,其虚静之术是君人南面之术的重要成分。“主道利明不利幽,利宣不利周”^③,这是儒家的君道,不是黄老学派的君道。黄老学派的国君利幽不利明,利周不利宣,君王的虚静心灵成了窥伺万物起心动念之机的利器,极虚静者反而极阴杀。相反,如老庄学派学者使用了虚静之术,他与万物即处于游

① 《释文》云:“当北斗下山也”。《尔雅》云:“北戴斗极为空同”。引自郭庆藩:《庄子集解》,北京:中华书局,1961年,第379页。

② 吕思勉:《先秦史》,上海:上海古籍出版社,2005年,第413页。

③ 语出《荀子·正论》。王先谦注:《荀子集解》第十二卷,北京:中华书局,第214页。“周”,密也。荀子批判“主道利周”的“世俗之说”,此“世俗之说”中当有受黄老影响的法家人物论点。

化(庄子)或静观(老子)的处境,主与客不黏不滞,过而不留。这种虚静心的游化意识或静观意识接近于美学意识,道家与后世美学的紧密关联即是由老庄(尤其是庄子)提供。

神话不总是逍遥的,逍遥、自由这些概念是精神的概念,精神的发展要有动力,要有克服。在神话原始的一元性中,物化代换,连绵一片,没有任何区别是不可以打破的,性别、人兽之别,各种分类之别,甚至包含死生之别,都不存在。但“没有任何区别是不可以打破的”这句话也可以反面读,由于这种无区别并没有带动精神的突破,所以“没有任何区别不可以打破”实质上却是“没有任何区别是可以打破的”。古史上传说的“绝地天通”的时代,也就是前颛顼的时代,指的大概就是这种原始的统体一元性的时代。

原始的一元性需要决裂,理性需要发动,文明才有进展,圣凡的分别即是关键的决裂点。宗教的圣凡之别兴起,哲人透过斋戒等修行工夫的体证,使得咒术的一元性不得不加速分化,分化后的圣与俗透过种种仪式的帮助,转俗为圣,产生了圣显的辩证,现象更新,世界重新获得安顿。没有原初一元性的分化,圣与俗的对立与辩证法则,即没有精神世界可言。黄、老、庄诸子所以不时会运用到斋戒的隐喻,正因这种遥远的追忆指向了宗教发展史上的关键期。

神话思维的转化是精神发展的巨大工程,不是一蹴可及的,神话思维的一元性的转化是工程的第一个阶段。神话思维中隐含的一元性的暴力因素则是下一步要转化的目标,我们在黄、老、庄三子——至少是黄、老的著作中,几乎同时见到道德与非道德并存的因素,神话也可以是很残酷的,老子的大母神既慈祥也恶煞,黄帝的天子原型既创造文明也毁坏文明。黄老并称,无异母神携手战神,莅临人间。神话的两面性显示了神话亟须批判并加以超越的面向,神话的价值不宜过度浪漫化,它不总是带来解放的。

黄、老、庄三子的思想发生在中国文明大变革的年代,他们无疑地都继承了神话的智慧,但也都作了神话的批判,他们思想中呈现的虚静之一的理念及实践之术,对后世各家各派的工夫论都有相当的影响,其范围还不仅止于道家或道教。追溯道家思想的起源,笔者认为三子的结合就理念而言,有部分的偶然,但也有学术的理由可以勾连。三子的神话叙述之暧昧性格加上斋戒仪式所呈现的虚静之术,道家的性格基本上就定了下来,黄、老走上了虚静之术的政治学,老、庄走上了虚静之术的性命之学。

六、结论

“道家”是先秦各学派中思想脉络最难澄清的一个学派,这个在后世被称为可以和儒家并列的先秦两个大学派之一,其传承、核心教义都很暧昧,笔者相信后世所谓的道家在战国时期是以“黄—老”与“老—庄”这两支不同目的导向的学说分别存在的,入汉以后,它们才又和一些诸子合在一起,被命名为“道家”。道家的内涵之所以难以澄清,乃因这个学派是后溯出来的,被汉代史家整理出来的,它缺少儒、墨两家内部的团体成员因共享的经典、人格典范、思想目标、集体行动因而形成共同的集体意识。先秦诸子没有道家的意识,自然没有道家,所以我们也很难追问先秦时期的道家的内容为何。

“道家的本质”不好谈,即使我们用“家族的类似性”界定道家的内涵也很勉强,因为“黄老”的政治哲学(君人南面之术)的导向与老庄的复性逍遥的导向差距过大,“家族”之义很难建构起来。勉强说来,我们如果从“虚静之术”,也就是司马谈所说的“使人精神专一,动合无形,赡足万物”的观点着眼,倒是可以找到一条贯穿的线索。因为不管“黄老”或“老庄”都有修行至虚极神灵的“一”之层次的工夫,这种虚静而一的心灵因没有特定的道德意识、存有论意义或认知的内容,而是意识处在其深层的流动的同一状态中,没有决定相,所以可以容纳“黄老”或“老庄”学者各以不同的思想版图按入其中。笔者相信黄老或老庄的虚静之术可能都是来自于原始巫教的礼仪传统,也就是来自实践面的“斋戒”工夫,虽然我们不太知道他们的与斋戒相关的工夫的细节,也就是不知其异同,但他们确实都有转化现实意识至于“道”的层次的法门,这些法门很可能承自遂古的工夫论。

如果我们追溯道家的实践面可以找到共同因素的话,我们对道家三子的思想的理论因素溯其源头,也就是溯其神话来源,发现三子的神话源头各不相同:老子可能源自大母神神话,黄帝可能源自天子神话,庄子则源自萨满教的升天远游神话。酝酿这三种神话的历史风土不同,三种神话要解释的文化现象或想达成的目标也不一样。换言之,三则神话缺乏坚固的共同基盘,它们之所以被结合在一起,就像历史上一些草原民族建立起的帝国一样,统合的基础并不稳固。但学术到底不是政治,道家一词自汉代形成后,相沿既久,传统自成,学者也就将就着使用这个词汇。

因为将就着用,所以汉代以后,到底有没有明确的家学派或道家学者,答案就很暧昧,不容易讲得清。相较于佛教或儒教,情况就很明显。历史上的佛教徒或儒教徒虽然也有持融合说或“三教合一”说者,但他们的身份的自我认同还是清清楚楚的。这种清晰的学派意识不见于学术意义中的道家人士,对老庄有精神认同现象的人倒是见于道教人士。说到道教,作为学派的传承的道家与作为宗教的道教的关系,又是个棘手的问题,其异同很难一刀两断。道家与道教两者应有差别,也不可能没有差别,我们很难将张鲁或后代的张天师划归为庄周类的人物。但因为两者都具备了与老庄思想相关联的因素,也具备了转化现实的身心状态的工夫论,两者也可能分别承自了远古的巫教或神仙秘教的传承,所以雷同之处也不少。道家的内涵本来即驳杂,道教的内涵也驳杂,道家与道教的关系更是一个纠缠难明的区域,历史上出现的现象就是如此,我们探索“道家”思想的源头,不只可追溯到神话,说到头来,或许连“道家”一词都像是出神话。兹不细论。

The Origin of Taoism and the Types of Mythology

Yang Rubin

(The Graduate Institute of Philosophy, Tsing Hua University, Xinzhu 30013, Chinese Taiwan)

Abstract: Taoism is a school established or named since the Qin and Han dynasties. There was no such Taoism in the Pre-Qin period. As a constructed school, Taoism displays a strong character of different elements. This essay divides Taoism into two branches: The Yellow Emperor-Laozi School and the Laozi-Zhuangzi School. The former emphasizes outer kingliness, or political governance, while the latter focuses on the inner sage. Yet these two branches interrelate each other, and the Yellow Emperor, Laozi and Zhuangzi run through them as three most important symbols. This essay traces back to the origin of these three thinkers and the source of mythology, and assumes that the Yellow Emperor originated from the myth of the Son of Heaven, Laozi from the myth of the Great Mother, and Zhuangzi from the myth of flying fairies. Due to their different origins, the themes of their thoughts are different. Apart from their succession to mythologies of the remote ancients, they also continued the practice of rituals and ceremonies, in particular, the practice of fasting. As they developed Shamanism into Taoism, they critically transformed Shamanism. These three each established their systems during the Warring States Period and were merged into one stream after the Qin and Han dynasties, the so-called Taoism.

Keywords: Taoism; Mythology; Shamanism; Yellow Emperor; Lao Zi; Zhuang Zi; Great Mother; Flying fairies; Fasting

[责任编辑:勇 君]