

## 中國思想裏天上和人間理想的構思

柳存仁

本篇所要論的，包括中國兩三千年來傳統的信仰的問題，所以它所涉論的範圍，大體上不出儒、釋、道三教所能夠影響的領域。儒、釋、道即唐代以來的所謂三教，這個「教」指的是教化的意思，不一定要把儒家看做是宗教，雖然，我們如果把漢代讖緯書籍裏神化孔子的那一部分當做信仰的對象，或是元、明以後科舉時代的考試要求定於一尊，和教育制度的儒家獨佔性放在一起來看而認為儒教也成為某種型態的宗教那當然也不無是處。至於佛教，從世界範圍來說它當然不能全算是中國的，它的起原更不是中國的，但是在過去幾乎兩千年來它給予中國思想界的衝擊和它在中國社會裏樹植的深厚影響力，談到這個題目它不能不算是一個重大的籌碼或一根擎天巨柱。試思在傳統的信仰裏假如抽去佛教的因素，不論是道教或宋、明理學，是不是就會被擗攆得片片分裂不成樣式？

我的題目上面用了「天上」和「人間」這兩個對仗性的詞。這兩個詞，在文學作品裏我們是常見到的，例如杜甫〈贈花卿〉：「此曲只應天上有，人間能得幾迴聞？」白居易〈長恨歌〉：「但教心似金鈿堅，天上人間會相見。」李煜〈浪淘沙〉詞：「流水落花春去也，天上人間。」這些詩詞把「天上」和「人間」對比，「天上」也隱隱然有宗教書籍裏面所說的「天堂」的意思。如果真地換上佛經，如《法華經》卷二〈譬喻品三〉云「若生天上，即在人間」；〈藥師如來本願功德經〉（《大正藏》No. 450）云：「天上壽盡，還生人間。」這個「天上」就非是天堂不可了。在佛教傳入中國來之前，中國傳統的思想有「天上」的觀念，但是沒有很清楚的地獄的觀念，所以「天堂」、「地獄」的對比是沒有的，若有，就在中國人獲得佛教的知識之後。<sup>1</sup>不過，中國從前

<sup>1</sup> 梁僧祐《出三藏記集》（《大正藏》No. 2145）卷十三〈康僧會傳〉記康僧會答三國時吳國的君主孫皓問時說：「行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。」沈約《宋書》卷九十七〈夷蠻傳〉記劉宋初元嘉間（424-453）僧人慧琳著〈均善論〉，文中有代表儒家的白學先生和代表佛教的黑學道士辯論，白學說：「且要天堂以就善，曷若服義而蹈道？懼地獄以救身，孰與從理以端心？」這裏的天堂、地獄，就是對舉的話。我們現在俗語說「上有天堂，下有蘇、杭」，蘇、杭是人間的好去處，其對比仍是天上、人間也。

雖然沒有「地獄」，對於人的死後會到哪裏去，是有一種不很明晰但是依然存在的說法的，換言之，就是承認死後有地下活動，而且那些活動還是不利的，消極性的多。現在還保存的殘闕的《太平經》，是雛型的漢代道教的書籍(詳見後)，那裏面已經比較清楚地照顧到人間、天上和地下三方面。它說：「天上官舍，舍神仙人；地上官舍，舍聖賢人；地下官舍，舍太陰善神善鬼。」<sup>2</sup> 這個想法可曾受到佛教的影響，或受到了多少佛教的影響，也是本文所想說明的。

下文就是就儒、道、釋三方面，把它們在不同時期產生的關於天上和地上的想法，擇要地敘述；地下的事情，也不能夠完全不涉及。這是一個歷史性的或文化性的討論，它雖然涉及宗教，但是沒有談到信仰好壞的問題；它也約略地談到政治，那是關於地上的社會的構想，沒有太多地涉及獻身的人們的活動或是非。

## 一、漢代以前以儒家爲主的天人關係和天人交通

有文字紀錄的古代歷史裏，參加各項活動的，大多數都是貴族：因為「禮不下庶人」(《禮記·曲禮上》)，平民生活上的許多細瑣，都和貴族生活不一樣。說一句笑話：譬如天子要吃個瓜，別人就得替他先削皮，切成四塊，用細巾蓋著；伺候做國君的諸侯，只要切成兩半，蓋上塊麻布；大夫只要削了皮，不用切，也不蓋布；士呢？只要切掉了瓜蒂就算數。至於庶人，就只好自己連皮帶瓢咬著吃了！<sup>3</sup> 不過，古禮裏面「自天子達於庶人」、「自諸侯以下至於庶人無等」的地方也不是沒有，像祭祀祖先，雖然它的重要性最早也是根原於貴族的封建宗法體系的需要，這一類的禮俗，和有鬼、神，有魂、魄的信仰，卻是普遍的。

貴族們的祖先和普通人的祖先的不同之處，就是最大的共主天子死了之後，他的神靈一定會上天，最低限度周民族的幾個做過最早的領導人的那樣的祖宗，像后稷(《詩經·大雅·思文》：「思文后稷，克配彼天。」)、文王(《大雅·文王》：「文王在上，於昭于天。……文王陟降，在帝左右。」)，甚至於周代人心目中的殷商的祖先(《尚書·君奭》：「故殷禮陟配天。」)，都有那樣的資格。就算不配天，死後爲神，成了古人地祇那一類，就是地方神，當然也可以擴大到一國、一境，像後世崇祀的關

<sup>2</sup> 《道藏》747《太平經鈔》，卷八，辛部，頁十七下至十八上。王明《太平經合校》(北京：中華書局，1960年)，頁698。

<sup>3</sup> 《禮記·曲禮上》：「爲天子削瓜者副之，巾以絺。爲國君者華之，巾以綌。爲大夫累之；士寘之；庶人斲之。」絺和綌是麻布細粗爲分別，見《詩經·周南·葛覃》「爲絺爲綌」句孔穎達《疏》。孔《疏》引的正是《曲禮》這一段。

公，也可以算是一個例。<sup>4</sup> 神、鬼的性質是一樣的。《論語》裏有幾處提到鬼，或鬼神。墨子很信鬼神，《墨子》書裏的三篇〈明鬼〉，現在僅存得下篇，裏面敘述的幾段鬼的出現，都是說當時「從者莫不見，遠者莫不聞」，我這裏不用鈔寫了。下面且從《左傳》裏引一段故事，說明當時的人對鬼、神的看法。魯襄公三十年鄭國的豪強伯有在同族的內鬪中被人殺死了，過了八年（昭公七年）鄭國人到處傳說他出現和要復仇的消息。《左傳》說：

鄭人相驚以伯有。曰：「伯有至矣！」則皆走不知所往。鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶〔駟帶，是參加殺伯有的人〕也。明年壬寅，余又將殺段〔公孫段〕也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊、燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。

這是中國史上很著名的一段事跡。伯有的兒子良止立了做大夫，他就可以置宗廟，使伯有的鬼可以有所歸，就不致「為厲」了。伯有出現的事情也許是靠不住的，但是有人祭祀他，他他的魂魄可以有一個歸宿，卻是那時候的人這樣深信的。

相信上述這樣做法的人，一定得相信人都有靈魂。中國古代的人，不但相信人有靈魂，這靈魂還可以分做兩部分，就是魂和魄。<sup>5</sup> 上面引過的那一段《左傳》，下文就說後來鄭子產到晉國去，趙景子問他：

「伯有猶能為鬼乎？」子產曰：「能。人生始化為魄，既生魄，陽生魂。用物精多則魂魄強，是以有精爽至於神明。……」

《禮記·郊特牲》對這個問題有兩句綜括性的話，說：「魂死歸于天，形魄歸于地。」《論語·先進》裏，雖然孔子一次兩次地回答子路，說：「未知生，焉知死？」、「未能事人，焉能事鬼？」但是在《禮記·祭義》裏，卻還保存了一點據說是孔子對於鬼、魂的解釋：

<sup>4</sup> 按，祀關公的事情，從後世方志的記載看，不會比北宋更早，但是民間的信仰自然還會早一些。劉申叔先生（師培）的〈古政原始論〉說：「人鬼者，一族所祀之神也。若威信著于一方，及其死也，則合一境之民以祀之，是為社神，即地祇之權輿也。」見《劉申叔先生遺書》，第十九冊，本篇，頁三十七下。

<sup>5</sup> 後世民間的說法又把魂魄更分做三魂七魄，那是南北朝以前的古人不會知道的。看《真誥》卷九「數遇惡夢者」一節。明代的小說《封神演義》第四十四回敘述金鰲島來的姚天君幫助聞太師，擺下一個落魂陣，要害死姜尚（子牙）：「臺上紮一草人，草人身上寫姜尚的名字，草人頭上點三盞燈，足下點七盞燈。上三盞名為催魂燈，下七盞名為促魄燈。」他的邪法已經把姜尚「二魂六魄俱已拜去」，幸而還餘一魂一魄，姜尚還可以隨風飄到崑崙山去求救。

宰我曰：「吾聞鬼、神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魂也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土，其氣發揚於上，爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精制爲之極，明命鬼神以爲黔首則。百眾以畏，萬民以服。……」

《周易·繫辭上》說的「精氣爲物，遊魂爲變」，和這裏的話正可相參。因爲相信人死之後，他的靈魂還是不滅的，所以儒家的人對祭禮、葬禮，都比別的人看得特別隆重。《論語·八佾》說：「祭如在，祭神如神在。」《中庸》裏孔子又以爲鬼、神雖然人們看不見，聽不著，卻要「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」。<sup>6</sup> 兩處都有好幾個「如」字。這個「如」字，用我們現代的頭腦想起來，它好像是在演劇，<sup>7</sup> 祭祀的人要聚精會神地去設想那些祖先、死者，鬼神好像是活的，鬼影幢幢，就在祭者的對面。這辦法也很像宗教家（例如佛教徒）的所謂觀想，或「觀」。其實不論是古人或宗教家，他們的要求並不全像演員們的演技，他們是真地相信祖先、鬼神就在那兒。《春秋繁露·祭義》篇說：「畏之而不敢欺也。」我想這話說的倒是恰好好處。

因爲相信死去的人不一定「全死」，所以喪禮用許多祭品、禮器，棺木、墳地裏還有食物、明器用具，甚至於還要用人殉葬。這樣的做法，當然不一定沒有感情的作用或理由，像《祭義》篇他處說的「致愛則存，致慤則著」，但是人們心理上對於死後是否另外還有一個去處的憧憬，恐怕要佔很大的比例。

上了天或入了地的人生活的情形不可知，活著的人想盡方法要想知道天上和地下的底蘊，於是巫、覡的活動就普遍地出現。《尚書·呂刑》篇說：

乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。羣后之逮在下，明明棗常，疇寡無蓋。

這一段話，背景是古史裏面敘述遠古時漢、苗兩族經過一場激烈的戰爭，漢族殺戮過不少苗民。於是顓頊就命令他手下的重、黎兩個人去斷絕地面和上天間的來往。「罔有降格」，就是從此就沒有隨意上天、下地的事情了。這幾句話出現在西周穆王時代講刑法

<sup>6</sup> 朱熹《中庸章句》注這幾句，用的就是我上文引的《禮記·祭義》的文字，沒有說明來源。

<sup>7</sup> 祭祀時教小孩子飾扮做祖先，《詩經·召南·采蘋》「誰其尸之？有齊季女」可見。《儀禮·士虞禮》「祝迎尸」下鄭《注》云：「尸，主也。孝子之祭，不見親之形象，心無所繫，立尸而主意焉。」《禮記·禮器》說「周旅酬六尸」，講的是周代的大貴族在太祖后稷的廟裏舉行禘祭的時候，其他六廟之主都來合吃，除了后稷的尸之外，還有其他的六尸也請來聚在一塊兒，由祝官勸酒。這情形倒真地像是演劇了！川劇《哭祖廟》一齣北地王劉謙在劉備的廟裏哭訴祖宗，死了的諸葛、關、張、趙、馬、黃也一齊出現，是「旅酬六尸」在現代還看得到的一幕。

的誥書裏，說得是很不清楚的。春秋時代的楚昭王就曾向他朝裏的大夫觀射父詢問絕地天通是甚麼意思。《國語·楚語下》說：

昭王問於觀射父曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」對曰：「非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不攜貳者而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之。如是，則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……」

可見這裏說的能夠「地天通」（就是在某種精神狀態之下自稱能夠上天，做天地間的交通）的人，就是男巫和女巫們，也就是宗教研究裏常提到的薩滿（shaman, schamane）。《楚語下》下邊又說：

及少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質。民匱于祀而不知其福，烝享無度。民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威；神狎民則，不蠲其爲。嘉生不降，無物以享；禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。其後三苗復九黎之德，堯復育重、黎之後不忘舊者，使復典之，以至於夏、商。故重、黎氏世敘天地，而別其分主者也。

這裏講的比較明白些，雖然它要說明的實況我們還只能模糊地把握，沒有法子做十分具體的說明。能夠交通天地、或實際上是在地面上的人間而通過種種手段（包括精神狀態的變化，附體或作偽等伎倆）表示能夠上天、下地和神、鬼交通的，只有巫、覡這一類的人。這裏的記載說有一個時期巫、覡的活動是那麼普遍，到了「家爲巫史」、「民神雜糅」的程度。如何去肅清或使這種紛擾的情態潔淨化、單純化一點呢？派兩個官兒出來一個管神：神是不好管的，管治得了的大概就是那些通地天的巫、覡，在朝廷上給他們少數的人正式的名義，成了「神官」，這就代表神的方面了。若要大規模地搞地天通，也只有這少數的正式的巫、覡可以做得。那些活動規模小一點的巫、覡，或是地位卑微、影響力小的，就由另一個官兒掌管。他們也許只能管管地方性的小組合，社集聚會之類的地方，在法術方面有些小活動，不更能和那些大的「巫史」媲美了！簡單地說，就是有了官方的巫和民間的巫的區別，骨子裏他們的活動恐怕改變得並不怎麼大，或者民巫也還偷偷摸摸地可以做一點法事都說不定，因爲巫、覡的本領就是那些，民間的需要他們能滿足的也只是那些，不做這些事情他們就要失去糊口的能力。<sup>8</sup>

我們俗語說小巫、大巫，也許正可以拿來借用，做我說的民巫、官巫的區別。以上說的是遠古的情形，到了周代，先秦古籍裏記載巫的活動的地方就更加地多，也比較地

<sup>8</sup> 參看饒固庵先生（宗頤）〈巫的新認識〉，載鄭志明（編）《宗教與文化》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁1-15。

更有真實性。《周禮》裏面有司巫、男巫、女巫三種巫職（《周禮注疏》卷二十六），這也許還是構想性的安排，但是《禮記·禮運》篇說：「王，前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右。」又說：「祝嘏辭說藏於宗祝巫史，非禮也。」這大概不可能毫無事實作根據。巫也懂醫藥，《論語·子路》篇孔子說：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』」在歷史上的某一個時期他也擔任卜筮。<sup>9</sup>工作這麼雜，也許上文說的民間巫的零碎活動，就落實在這一方面。倒霉的巫，大概是小巫才會有那樣的遭遇罷？《禮記·檀弓下》有這麼一段：

歲旱，穆公召縣子而問然，曰：「天久不雨，吾欲暴尫而奚若？」曰：「夫久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與？」「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？」

「暴」（曝）就是拉出去烈日底下去曬太陽。教羸病跛腿的人去曬太陽求雨，有點不情，所以魯穆公就想到教一個女巫去吃這點苦頭。這個女巫，縣子已經稱她做「愚婦人」了。孔穎達《禮記注疏》就引我在上文引過的《國語·楚語下》那段「絕地天通」的文字，也說：「此《經》而云『愚婦人』者，據末世之巫，非復是『精爽不攜貳』之巫也。」我想這是個可憐的小巫不會錯的。<sup>10</sup>

巫是可以做向死者甚至向精神恍惚的生者招魂的工作的，看《楚辭·招魂》一篇裏巫陽又說又唱的行動就可以明白。這篇〈招魂〉，王逸曾說它和〈九辯〉都是楚大夫宋玉的作品，也就是南方人的著作。其實，不論南北，古代喪禮裏招魂的行事都很普遍。招魂是要跑到屋頂上面去喊叫的，這個儀節古人叫做「復」。《儀禮·士喪禮》說：

<sup>9</sup> 《周禮》筮人（按，筮即筮字）有九筮之名：「一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫參，九曰巫環。」（《周禮注疏》，卷二十四）鄭《注》說：「此九巫讀皆當為筮字之誤也。」賈公彥《疏》從之。劉申叔先生著《古學出於官守論》引此誤作「《周禮》占人職云『掌九筮之名』」，但以此為巫、筮通用之證（《劉申叔先生遺書》，第四十八冊，《左龔外集》內本篇，頁二上至二下）。按，宋時人劉敞、陳祥道、薛季宣「並讀九巫如字，謂巫更等為古精筮者九人：巫咸即《世本》作筮之巫咸；巫易，易當為易，即《楚辭·招魂》之巫陽」，見孫詒讓《周禮正義》，卷四十八。我想巫也能卜筮的說去似乎可以站得住。劉先生還引過《禮記·緇衣》也有「子曰：南人有言曰：『人而無恆，不可以為卜筮』」，以為巫醫和卜筮的工作是可以兼任的。我想〈緇衣〉和《論語》兩段，都引過「《易》曰『不恆其德，或承之羞』」的句子，這一點也許可以加強劉先生的根據。

<sup>10</sup> 暴巫和求雨的事情，可看《史記》卷一百二十六〈滑稽列傳〉補西門豹部分和《春秋繁露·求雨》篇。

死于適室，……復者一人以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱領于帶。升自前東榮中屋，北面，招以衣，曰：「皋！某！」復三，降衣于前。受用篋，升自阼階，以衣尸。復者降自後西榮。<sup>11</sup>

這個「復者」，要看死的人的身分地位尊卑，各有不同職守的人替他做這件事。這裏的死者的地位是個士（貴族裏最低的一級），胡培翬以為「士之復者以有司為之，蓋隸子弟私臣之屬」（《儀禮正義》卷二十六），雖是一種推測，說他是近乎低級的巫的身分是有可能的。看他左臂托著死者當穿的正式禮服（上下兩件連綴在一起，那件禮服的領子也套在他自己的衣帶上才好行動），從東邊的屋翼爬上屋頂正中最高的地方，把用來招魂的衣服抖開來，朝北面高喊三次死者的名字，這才把衣服捲起向下邊用筐子等著接衣服的人那邊擲下。接衣服的人早已從家主方面當走的臺階上來，在堂前等著接到衣服就拿去把它暫時蓋在死者身上。那招魂的人再從西邊的屋翼那邊走下來。這個儀節這樣做有些公式化了，但是它最早的意義仍是相信死者的魂走了（未必上天），仍希望能夠有辦法把它找回來，和肉體方面的魄歸在一起，這樣還魂之後，死者或者可以復活。這也許就是《儀禮·士喪禮》這一節鄭《注》說的「復者，有司招魂復魄也」的具體的意義。雖然招魂是搞不出甚麼名堂的，但是這也透露了地上（不是地下）的人們希企的一面。《楚辭》裏的〈招魂〉並不鼓勵人上天，倒是人間的享受正是招魂回來的思想的主力。<sup>12</sup> 兩千多年之後，中國有些地方的土風俗還有當小孩子生病的時候，說他是失了魂，教人拿了他平常穿的衣服到街巷去叫喊他的名字，有的時候還教另外一個人高聲回答，這樣一搭一擋地最後拿著有魂的衣服回來蓋在病牀上孩子的身上。這個習俗顯然有巫醫的根源，也跟《楚辭·招魂》的目的沒有兩樣。

一般地說，這個時候儒家做中心的傳統的思想，或者也可以說是儒家所承襲了的傳統的思想，注意的重點放在人間的比放在天上或地下的比重要大得多。他們知道有鬼、神，有懂得地天通的巫醫和巫術，但是他們不大能夠講死後的情況，他們也不很像道家，在他們的辭彙裏沒有「仙」或登天這種字眼。現實的態度使他們較多地關懷到人間的痛癢。《論語·公冶長》篇裏孔子說他的抱負是「老者安之，朋友信之，少者懷

<sup>11</sup> 這裏用的文字，細說解釋可看胡培翬《儀禮正義》卷二十六。「左何之」的「何」字通「荷」，即負荷之意。「受用篋」的「篋」字，他本或作筐，就是筐子。關於「復」的相近的敘述，可看《禮記·禮運》「及其死也，升屋而號」，《喪大記》「復有林麓」以下文字；《周禮注疏》，卷八，「夏采」；卷三十一，「祭僕」、「隸僕」諸條。

<sup>12</sup> 〈招魂〉把上天、下地都認為是險惡的地方，繹原詩的意思可知。《史記·屈原賈生列傳》裏「太史公曰：『余讀《離騷》、《天問》、《招魂》、《哀郢》，悲其志』」，郭沫若就以爲〈招魂〉應該是屈原作以招楚懷王之魂的，說見郭沫若《屈原賦今譯》（北京：人民文學出版社，1953年），頁40。本文利用〈招魂〉的描寫，旨僅在說〈招魂〉寫成的時候，普通人對上天的美好還不會像後來那麼地神往。

之」，這話在《孟子》書裏，《梁惠王上》篇就演繹成「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的一番意思。然而孔、孟都不曾做過太大的官：孟子雖然在齊國做過卿，《史記·孟子荀卿列傳》卻說他「宣王不能用」，那裏比得上後來的驪衍「適梁，惠王郊迎執賓主之禮；適趙，平原君側行徹席；如燕，昭王擁彗先驅」那樣的威勢？我們更不用提孔子在陳絕糧，在鄭國被鄭人看做「累累若喪家之狗」那種況味了。孔、孟嚴格地說，可說都還不曾真正上過政治舞臺，後來儒家一派所豔稱的《春秋》大一統的觀念，它的「微言大義」，還待後世的人替他發揮。如果要說這個時期儒家對人間措施的理想，那我只能舉大家久已熟悉的《孟子·梁惠王上》和《盡心上》幾次提過的「五畝之宅，樹之以桑」的話頭，認為它大概比較實際地可以代表儒家的一種理想。《梁惠王上》把這段同樣的話自己重複過兩遍，《盡心上》的文字稍有改易，並說這就是西伯（周文王）的政策。我現在把《盡心》這一段錄在下面：

五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞、二母彘無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家足以無飢矣。所謂「西伯善養老者」，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽。不煖不飽，謂之凍餒。文王之民無凍餒之老者，此之謂也。

儒家喜歡託古，《孟子》裏的這一段，他不只說這是「文王之政」，並且說這樣的文王之政，也為當時避商紂暴虐的伯夷、太公所頌揚。我以為《孟子》這一段話，也開啓了後來《禮記·禮運》篇所謂大同的路數。<sup>13</sup>

## 二、道家的看法和仙的觀念

提到道家，簡單地說，在像樣的、宗教性濃厚（相對的就是哲學性稀薄）的道教不會起來之前，他們主要的代表，就是戰國到漢代的所謂「黃、老」，和魏晉以來直到南北朝間常說的所謂「老、莊」罷了。黃、老連稱的名詞大約戰國時期已經有了，不然《史記》裏面許多先秦人物的列傳裏不會說他們的思想可以歸本於黃、老之術。<sup>14</sup> 近年馬王堆出土的《黃帝四經》、帛書和《老子》合卷，是供給我們繼續研究這個問題很有用的新資

<sup>13</sup> 《禮運》大同、小康的一大段話，是記載孔子參加了蜡祭之後，和他的門人言偃（子游）的談話，但是紀錄的時間恐怕會在《孟子》之後。如果這不是後人的追憶，它也代表戰國到西漢間儒家一派人的視野更為擴大的理想。像文中「大人世及以為禮」的話，固然是真正大同的障礙，卻也是廣土眾民經濟生活發生變化以後自然的演進。

<sup>14</sup> 例如卷六十三《老子韓非列傳》說申不害、韓非本於黃、老，卷七十四《孟子荀卿列傳》說慎到、田駢、接子、環淵「皆學黃、老道德之術」，參看王叔岷先生《黃老考》，載《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978年），頁159-75；吳光先生《黃老之學通論》（杭州：浙江人民出版社，1985年），頁100-194。



料。<sup>15</sup>《呂氏春秋》裏面有好幾處引用過黃帝說的話，其他古籍像《韓非子》、《淮南子》、《賈誼新書》、《六韜》，也出現過。<sup>16</sup>但是要切合本篇研究的需要，我想《韓非子·十過》所述師曠對晉平公說的話，倒和一些別的古籍（像《莊子》、《史記》）裏描寫的神化了的黃帝很相合。師曠說：

昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍。畢方竝緒，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道。虎狼在前，鬼神在後。騰蛇伏地，鳳皇覆上。大合鬼神，作為《清角》。

早期的古書記載裏，這樣神化黃帝的地方實在比神化老子多。《老子》書裏的敘述，至少我們今天所見到的，本來和這種描寫不相近。黃、老糾纏在一起，漢初的政治家們大多數人傾賞的只是政治思想的那一套，雖然像《莊子》、《史記·封禪書》裏，黃帝和道家、黃帝和神仙打交道的故事已經很不少。至於老、莊連稱，雖見《淮南·要略》，通用恐怕要遲到東漢後半的時代。<sup>17</sup>

《老子》書的時代很不容易確定，但是即使我們說它是晚出，也當在戰國早期，這看《莊子》、《韓非》裏面有很多提到老子和解釋收在《老子》書裏的文字，就能證明。《老子》是承認有鬼神的（第六十章：「以道蒞天下者，其鬼不神。」），它也說有魂魄（第十章：「載營魄抱一，能無離乎？」）。<sup>18</sup>但是《老子》書裏，沒有提過上天、下地的話。

<sup>15</sup> 看馬王堆漢墓帛書整理小組編《經法》（北京：文物出版社，1976年），正文部分頁1-104。這書裏的《十大經》書題實應作《十六經》。《十六經》中〈觀〉一篇裏面令力黑浸行伏匿，風流四國，力黑即力墨，也就是黃帝之臣力牧和《漢書·藝文志》所錄《力牧》書中的力牧。

<sup>16</sup> 看《呂氏春秋》裏的〈應同〉、〈去私〉、〈圖道〉、〈遇合〉、〈審時〉諸篇；《韓非子·揚權》；《淮南子·繆稱訓》、〈泰族訓〉；《賈誼新書·宗首》、〈修政語上〉；《六韜·兵道》。參看王先謙《漢書補注》卷三十、《黃帝君臣十篇》題下引沈欽韓《漢書疏證》及「葉德輝曰」的文字。

<sup>17</sup> 東漢的大經學家馬融在安帝永初二年（公元108）不肯應大將軍鄧鸞召，「客於涼州武都、漢陽界中。會羌虜颶起，邊方擾亂，米穀踴貴，自關以西，道殣相望。融既飢困，乃悔而歎息，謂其友人曰：『古人有言：『左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不為。』所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無賞之軀，殆非老、莊所謂也。』故往應鸞召。四年〔110〕，拜為校書郎中。」這裏的一段引文見《後漢書》卷六十上〈馬融傳〉。如果「殆非老、莊所謂」這句話是有根據的，比這個時候稍前的讀書人當已通用老、莊的連稱。

<sup>18</sup> 這裏引的《老子》章次，用的是王弼本。帛書《老子》甲、乙本都有「載營魄」這條，甲本文字不全，但乙本「魄」字作「衎」。實際上離開了其他的許多本子，帛書本就不能給太多的很好的解釋，例如「聖」作「耶」之類，只是一種簡體字罷了。所以本文中用的《老子》，仍從習見的「舊本」。

《莊子》這部書，雖然照後人的看法有內篇、外篇、雜篇的雜糅的情況，但是它和《老子》有一定的關係，是可以確說的。《莊子》裏也只有上天的敘述，沒有下地的文字。

如果黃帝在傳說或歷史中是個民族的大人物，那麼，在《莊子》外篇的〈在宥〉裏，他長途跋涉去向有道的廣成子請教「至道之精」，「敢問治身奈何而可以長久」，他的恭謹的態度真地可以算是很渺小的常人了。〈在宥〉篇描寫他：「廣成子南首而臥。黃帝順下風，膝行而進，再拜稽首而問。……」這個廣成子自稱「我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰」；又對黃帝說了些「毋勞女形，毋搖女精，乃可以長生」的教訓，是個典型的道家養生一派的人物。後世的道教對這一位住在空同(崆峒)的老祖雖然也頗有借重的地方，<sup>19</sup>但是至少在《莊子》書裏，廣成還不算是書中理想的仙人。《莊子》裏的仙人的模式，應該像是〈逍遙遊〉篇裏的「神人」：

藐姑射之山有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。

這個「神人」，我試稱她為仙人，只是從文字的表面上知道她是「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」的人。其實，這樣的神人也還是象徵的，另外有它的哲學的意趣的，看〈齊物論〉王倪說的「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎？」這些話，就可以知道它的真正的含義。但是無論如何，仙這一個用詞，登天的這個觀念，在《莊子》裏是微露過一些端倪的。例如〈大宗師〉裏列舉了一些虛無縹緲的、得過道的人物，其中說：「黃帝得之，以登雲天。」〈大宗師〉算是內篇的文字。外篇之一的〈天地〉篇借了華(地名)封人的嘴裏也說：「天下無道，則修德就閒，千歲厭世，去而上僊。乘彼白雲，至於帝鄉。」就算〈逍遙遊〉裏藐姑射山那一段，《山海經》裏《東山經·東次二經》有「姑射之山」、「北姑射之山」、「南姑射之山」；《海內北經》又有列姑射。<sup>20</sup>這個列姑射之名，又見《列子·黃帝》篇裏的一段，而這一段卻正合我上面引的〈逍遙遊〉裏的文字相應：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉。吸風飲露，不食五穀。心如淵泉，形如處女。不倨不愛，仙聖為之臣；不畏不怒，原慤為之使。不施不惠，而物自足。不

<sup>19</sup> 照道理講題做劉向編的《列仙傳》大概會收廣成子在內，今本無之。舊本《列仙傳》的成立時代據余季豫先生(嘉錫)《四庫提要辨證》卷十九、子部十的考證，約在東漢明帝到順帝間的時候。《道藏》138收的本子，可能是個宋代的刪節本。葛洪的《神仙傳》內有廣成子。五代時前蜀的王建曾賜杜光庭號為廣成先生(《道藏》146《歷世真仙體道通鑑》，卷四十)。《封神演義》小說中，廣成子成了闡教一派元始天尊的十二大弟子之一。

<sup>20</sup> 分見《道藏》675，卷四，頁四下；676，卷十二，頁三下。

聚不斂，而已無愆。陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐，而土無札傷，人無夭惡，物無疵癘，鬼無靈響焉。

雖然像現代多數學者們所懷疑的，《列子》大約是張湛家裏幾世傳下來的一部偽書，它裏面的若干材料仍有可注意之處。<sup>21</sup>《山海經》的背景也很複雜，因為它裏面有古史傳說，有地理，也有神話。它的《西山經》裏面提到西王母，「其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之屬及五殘」；<sup>22</sup>《西山經·圖讚》「西王母」條也說她是「天帝之女，蓬髮虎顏；穆王執贄，賦詩交歡」；後面《大荒西經》又說「有人戴稱，虎齒有尾，穴處」。<sup>23</sup>《圖讚》是晉郭璞撰的（見《隋書·經籍志二》、《舊唐書·經籍志上》），他把神話中的王母肯定做了周穆王西征見過的王母，而《穆天子傳》本身也有它個別的問題，所以本文這裏暫時從謹慎。<sup>24</sup>或者可以說的，就只是《山海經》裏曾零碎地引過一點《穆天子傳》的字句，文中還有「《穆天子傳》曰」云云，這大約可以教我們認為《穆傳》的時代應該在它之前。<sup>25</sup>《山海經》裏《大荒西經》有「西王母之山」，<sup>26</sup>其他的古書裏，把西王母當做是個地理名詞的，也很不少，例如《爾雅·釋地》、《大戴禮記·少閒》、《淮南子·墜形訓》、《漢書·地理志下》「金城郡臨羌」條、《西域傳上》「條支」條都是，<sup>27</sup>這和像《莊子·大宗師》、《史記·司馬相如傳》裏的《大人賦》把西王母當做人物的，又不一樣。司馬相如的《大人賦》目的是要說「帝王之僊意」的，賦裏所描寫的王母是：「低回陰山、翔以紆曲兮，吾乃今日睹西王母矐然白首，載勝而穴處兮〔《漢書·司馬相如傳下》「矐」作「鬻」，「載」作

<sup>21</sup> 詳細的分析性的考證，可看A. C. Graham教授，“The Date and Composition of *Lieh-tzu*,” in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986), pp. 216–82。

<sup>22</sup> 《道藏》675，卷二，頁十四下。

<sup>23</sup> 同上注，頁二十七上；676，卷十六，頁四下至五上。

<sup>24</sup> 如果撇開《穆天子傳》（郭璞注本收《道藏》137）和《列子·周穆王》篇不論，那麼實際上剩下來關於穆王西行的活動，就只有《左傳》昭公十二年楚國子革對楚靈王講的「昔穆王欲肆其心，周行天下，將皆必有車轍馬跡焉」這些話，或《史記·秦本紀》記載的周穆王「西巡狩，樂而忘歸。徐偃王作亂，造父為穆王御，長驅歸周，一日千里以救亂」這一類故事性濃（參看《史記·趙世家》及《後漢書》卷一百一十五《東夷傳》「〔徐〕偃王處黃池東」以下數句）的傳奇性文字。

<sup>25</sup> 《山海經》，卷十六，頁二下。參看《穆天子傳》，《道藏》137，卷四，頁一下。文字的錯亂，可見兩書都很有錯簡的問題。

<sup>26</sup> 卷十六，頁二下。

<sup>27</sup> 參看郝懿行《爾雅義疏》中之五《釋地》「觚竹、北戶、西王母、日下謂之四荒」條。我這裏所學的，郝蘭皋都有。《荀子·大略》篇有西王國，我不知道是不是也和西王母有關係。《大略》篇說「禹學於西王國」，《竹書紀年》說「帝舜九年西王母來朝」，正好配對兒。

「戴」亦幸有三足鳥爲之使。」這完全和《山海經》的辭藻相近，和後來晚出的《漢武帝內傳》迥不相同。

《山海經》這一部內容駁雜的古籍，對本篇的需要有值得注意的兩點。一點是《大荒西經》說：「顓頊生老童，老童生重及黎。帝令重、獻上天，令黎、邛下地。」<sup>28</sup>這和我在上文所引過的《國語·楚語下》述的絕地天通的故事有關係，但是《山海經》的記載，卻多了名字叫做獻和邛的兩個人。郭璞《注》這裏也鈔了兩句《國語》裏的話，更說「重實上天，黎實司地」。「上天」的這一個詞，和本文前面解釋做官巫的活動相同，「司地」我在前文解釋認爲是管理民巫，從這裏看也許也可以講得通。但是獻和邛兩個名字，郭《注》說「未詳也」，我們恐怕也只好存疑。一點是《山海經》裏不止記載很多怪異的事跡，也有許多巫的活動，是我們當留意的。《海內西經》說「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相」；《大荒西經》說：「大荒之中有山，名曰豐沮，玉門日月所入。有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫杞、巫柢、巫謝、巫羅十巫從此升降，百藥爰在。」<sup>29</sup>章太炎先生(炳麟)早年在《虜書·序種姓上》裏，討論到古代的姓氏問題，說這裏的「咸、彭、盼、真」都是姓。他說：「《山海經》雖夸，有巫咸……巫凡，咸、彭、盼、真姓也，其他九巫，宜皆以姓箸者，疑事之不可質，尚已。」<sup>30</sup>《山海經》郭《注》和劉申叔先生的《古學出於官守論》，都提到這羣神巫的升降上下，是在山上采藥。<sup>31</sup>我想他們既然是巫，醫藥也只是本行工作的一部分。

前文提到《莊子·大宗師》裏，有過黃帝登天的那一句話，但是登天的詳細描繪，還要在《史記·封禪書》元鼎四年(公元前113)齊人公孫卿答漢武帝的話裏我們才見到。像公孫卿這種人漢代很多，這裏不用列舉，但是他們這種所謂「方僊道」是甚麼性質和根原倒不妨說一說。《封禪書》說：

自齊威、宣之時〔公元前378-324〕，騶衍〔騶衍〕之徒論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之，而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高、最後皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽、《主運》顯於諸侯，而燕、齊海上之方士傳其術不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。

<sup>28</sup> 卷十六，頁三下至四上。

<sup>29</sup> 《道藏》676，卷十一，頁三下；卷十六，頁二下。參看卷七，頁五上《海外西經圖讀》「巫咸」條。

<sup>30</sup> 《虜書》(上海：古典文學出版社，1958年)，頁52。

<sup>31</sup> 《山海經》卷十六頁二下郭《注》；劉先生《古學出於官守論》，前引，該篇頁一上。按，《山海經》卷七頁二下《海外西經》已有「在登葆山，羣巫所從上下也」之句，郭《注》言「採藥往來」。但是這一條及下文兩條都把巫咸當作地名，爲巫咸國。也許這正是《山海經》所以時常容易令人困擾的地方。

在秦、漢君主追求入海求仙山、封禪不死這種空氣籠罩之下，公孫卿上的奏札，就說「黃帝僊登於天」。經過的詳情是：

「黃帝接萬靈明廷。……黃帝采首山銅，鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂胡鬣下迎黃帝。黃帝上騎，羣臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍鬣，龍鬣拔墮，墮黃帝之弓。百姓仰望，黃帝既上天，乃抱其弓與胡鬣號，故後世因名其處曰鼎湖，其弓曰烏號。」於是天子曰：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫躡耳！」

漢武帝雖然好神仙，但是以前曾經受過少翁(封文成將軍)、樂大(封五利將軍)之騙，這兩個人都是伏誅的。公孫卿的手段很高明，元鼎六年的冬天<sup>32</sup>他奉命「候神河南，言見僊人跡緱氏〔河南偃師南〕城上，有物如雉，往來城上。天子親幸緱氏城視跡，問卿：『得毋效文成、五利乎？』」(〈封禪書〉)這個風險冒得不可謂不大，也被他花言巧語地朦混過去了。武帝死於後元二年(公元前87)，上天的奇迹並不會出現，而宣傳黃帝登天的神話的公孫卿，似乎也沒有遭遇到甚麼磨難。

像儒家的「五畝之宅」那樣的對人間世的理想，老、莊這一派的思想家們也盡過些力。《老子》第八十章提出了「小國寡民」的辦法，「使有什伯之器而不用」；「雖有舟輿無所乘之，雖有甲兵無所陳之」；這都是很消極的辦法。它主張的「使人復結繩而用之；甘其食，美其服，安其居，樂其俗，……民至老死不相往來」這一段，全部為《莊子·胠篋》篇所接受，雖然兩者都不曾注意到什伯之器也正可以對甘食美服、安居樂俗有許多貢獻，而復結繩而用之的辦法卻有所未能。這一章大家傳誦的文字，其實也並不完全代表《老子》思想的精蘊。老子大概可以說是後來的法家的前驅。魏源作《論老子》，曾說：「老子主柔賓剛，而取牝、取雌、取母、取水之善下，其體用皆出於陰。陰之道雖柔，而其機則殺。」<sup>33</sup>章太炎先生也說過：「吾謂儒與道辨，當先其陰驚，而後其清靜。」<sup>34</sup>這都是對《老子》書比較深刻的觀察。

《莊子》書裏對人間現世的理想，恐怕只是對遠古上世的一種模糊的憧憬和神往而已，可是它不講策略，倒是真正地渴望自然或自由。〈馬蹄〉篇說：

夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之。含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。

<sup>32</sup> 《封禪書》外，參《漢書·武帝本紀》元鼎六年；《郊祀志上》「上乃誅五利，其冬」句下王先謙《補注》。

<sup>33</sup> 這篇文章收入他著的《老子本義》，《國學基本叢書簡編》排印本(商務印書館，無出版時地)，本文，頁5。

<sup>34</sup> 《馯書·儒道第四》，頁17。

〈盜跖〉篇借了「從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯」無所顧惜的盜跖口裏，也說：

神農之世，臥則居居，起則于于。民知其母，不知其父；與麋鹿共處，耕而食，織而衣，无有相害之心。此至德之隆也。

這也許是道家實際上無法實行的主張，但是他們的這種思想，卻不能夠說對後世社會的生活理念完全沒有作用。

### 三、佛教來華及佛教盛行以前

佛教是在甚麼時候傳到中國的，正確的時間比較地難說。但是我們如果說它是在西漢末到東漢初這個階段，我想大致可以避免荒謬的錯誤。王充生於東漢光武帝建武三年（公元27），卒年在和帝永元中。永元僅有十六年，近歲學者們多把王充的卒年定在約永元十二年（公元100），大體上是可以成立的。<sup>35</sup>所以在王充生存的時代，佛教早已經傳到中國來了。

《後漢書》卷七十二〈光武十王傳〉說楚王英「晚節更喜黃、老學，為浮屠齋戒祭祀」。〈傳〉中又說他「後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞」，這種「方士」，大概接近方僊道、談神仙一派。王充《論衡·雷虛》篇說「道士劉春熒惑楚王英，使食不清；春死未必遇雷也」，這是因為當時的人有「飲食人以不潔淨，天怒擊而殺之」（〈雷虛〉）的觀念。但是王充並不會批評到楚王英的信佛，如果沒有其他的原因，相信那個時候浮屠之教的傳播還未太盛。楚王英在明帝永平十三年（公元70）因造圖讖獲罪自殺了，那時王充已經是四十多歲的人。

本篇的上一節我提到西王母的傳說。這種傳說，後來東晉時期道教的上清一派的人利用了道教裏面點綴增益的材料，就寫出了《漢武帝內傳》那樣瑰麗華瞻的文字。<sup>36</sup>《內傳》裏的王母，「着黃錦綺襪，文采鮮明，光儀淑穆，帶靈飛大綬，腰分頭之劍，頭上大華結，戴太真晨嬰之冠，履玄璫鳳文之舄。眇之可年卅許，脩短得中，天姿菴靄，雲顏絕世，真靈人也」，<sup>37</sup>這就和《山海經》裏「蓬髮戴勝」、「豹尾虎齒」的形

<sup>35</sup> 鍾肇鵬先生《王充年譜》（濟南：齊魯書社，1983年），頁67-68。

<sup>36</sup> 《漢武帝內傳》，收《道藏》137。余季豫先生《四庫提要辨證》卷十八子部九《漢武帝內傳》條以為這書是葛洪依託，恐怕還有問題。看李豐楙先生《漢武內傳研究》，收入他著的《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁21-122。李先生舉出《內傳》文字有和《洞真太上說智慧消魔真經》（《道藏》1032）及《无上秘要》卷七十八引《洞真太上智慧經》（《道藏》776）相近的地方。

<sup>37</sup> 頁二下。「大華結」下夾行注「上花下髻」。

象大不相同了。漢武帝熱心求長生，是歷史上的事實，見西王母的傳說卻是後來不知道甚麼時候添飾上去的。但是中國民間對西王母(當做是神)的信仰，至少在西漢末年也有些紀錄。《漢書》卷十一〈哀帝紀〉建平四年(公元前3)云：

春，大旱。關東民傳行西王母籙，經歷郡國，西入關至京師。民又會聚祠西王母，或夜持火上屋，擊鼓號呼相驚恐。

這事件在卷二十七〈五行志下之上〉同一年也有記載：

正月，民驚走，持粟或捩一枚，傳相付與，曰行詔籙。道中相過逢，多至千數。或被髮徒踐，或夜折關，或踰牆入，或乘車騎奔馳，以置驛傳行，經歷郡國二十六，至京師。其夏，京師郡國民聚會，里巷仟伯設祭，張博具，歌舞祠西王母。又傳書曰：「母告百姓：佩此書者不死。不信我言，視門樞下當有白髮。」

這年的下一年(元壽元年，公元前2)爲了正月朔日食，詔「舉方正、直言」。杜鄴的奏對就舉這個特殊的事件做例，認爲是政治失調的徵象(《漢書》卷八十五〈杜鄴傳〉)。我們卻不妨利用它說明王母信仰和西漢末的民間宗教的關係。不但是這些材料，就是東漢時出現的《太平經》，它也只是天師道、五斗米道未流行以前，收輯的一些民間的宗教活動零碎不完整的素材。《太平經》裏口傳的〈師策文〉(卷三十八)，裏面就提到王母的名字。

王充的《論衡》裏，對許多社會上常說常見的虛妄的事情，是要大力抨擊的。他當然不承認人能夠登仙上天。〈道虛〉篇裏他舉河東蒲坂項曼都這個人的妄謬做一個例：

曼都好道學仙，委家亡去，三年而返。家問其狀。曼都曰：「去時不能自知。忽見若臥形，有仙人數人將我上天，離月數里而止。見月上下幽冥，幽冥不知東西，居月之旁，其寒悽愴。口飢欲食，仙人輒飲我以流霞一杯。每飲一杯，數月不飢。不知去幾何年月，不知以何爲過，忽然若臥，復下至此。」河東號之曰斥仙，實論者聞之，乃知不然。

「不知以何爲過」就是說不知道犯了甚麼過失，他就從天上被趕下來了。王充說的「實論者」，就是像他自己那樣實事求是的人。項曼都的故事後來葛洪也收進他的《抱朴子·祛惑》篇裏，也說曼都是欺誑的人。<sup>38</sup>不過王充是根本不相信這一套的，葛洪是晉時一派道教的傳人，他不會放棄道教，只是排斥像曼都這一類說妄語的人罷了。《抱朴子·對俗》篇裏葛洪自己描繪天上的風光：「果能登虛躡景，雲輦覽蓋，餐朝霞之沆瀣，吸玄黃之醇精，飲則玉醴金漿，食則翠芝朱英，居則瑤堂瑰室，行則逍遙太

<sup>38</sup> 看《抱朴子·祛惑》，《道藏》870，卷二十，頁八上至八下。劉盼遂先生《論衡集解》(北京：中華書局，1959年)也引《抱朴子》這條，誤作〈遐覽〉篇(頁150-51)。

清。」<sup>39</sup> 其實也跟項曼都的飲流霞，沒有什麼分別。登天雖難，道教而沒有上天，那就失去了道教很大的魅力。

前節引過的公孫卿對漢武帝說黃帝騎龍登天的故事，《論衡·道虛》篇從情理上處處加以駁斥，又對「淮南王仙而升天」的故實，也同樣表示不信。西漢末東漢初這個時候，成系統的道教活動，像後來東漢末年由造反而崛起的太平道或在四川興旺的五斗米道，還不會成形，但社會上方士、神仙家、術數家們的宗教性的行為，神巫和一般民眾的低級信仰，自然仍會很普遍。像上文所提到的王母籙這一類的羣眾聚會，和他們傳誦的王母的告語，假如成了有組織的、政治性的集體，它的影響力量就會很大，很有資格成為漢末黃巾起兵的先例。王母籙的傳行大約比東漢末黃巾的宗教叛亂約早一百八十年。這一百八十年間，恐怕也醞釀過許多地方性的活動，只有少數的事情曾經記載在史冊裏。西漢成帝時先有齊人甘忠可「詐造《天官歷》、《包元太平經》十二卷，以言『漢家逢天地之大終，當更受命於天。天帝使真人赤精子下教我此道』」（《漢書》卷七十五〈李尋傳〉）。甘忠可雖然下獄病死了，他的學生夏賀良等人還繼續傳授，引得好術數的大臣李尋的同情，居然一度說服了哀帝聽信他們同意把建平二年（公元5）改元為太初元將元年，「號曰陳聖劉太平皇帝」（《漢書·哀帝紀》）。不過這個改元的詔書沒有實行，哀帝就反悔了。這事發生只在王母籙事發生前兩年，這是歷史上《太平經》這個名字出現的第一次。順帝時（公元126-144）琅邪宮崇「詣闕上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介青首朱目，號《太平清領書》，可說是《太平經》這個名字出現的第二次（《後漢書》卷三十下〈襄楷傳〉）。〈襄楷傳〉又說這部《太平清領書》「後張角頗有其書焉」。究竟這兩次用《太平》做名稱的道經，它們之間有沒有關係我們很難知道，不過學者們多相信現在還殘存的《太平經》，也許就是不完全的《太平清領書》。<sup>40</sup>

未經整理過的《太平經》，固然很多訛脫零亂的地方，就是現在我們看來方便閱讀的《合校》本，也實在還有許多像王明先生說的「俚俗支蔓，……不可卒讀」之處。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 《道藏》869，卷三，頁六上至六下。

<sup>40</sup> 王明先生編的《太平經合校》是現在檢查《太平經》的文字最方便的一部書。《道藏》裏有《太平經》和《太平經鈔》（746-47是《太平經鈔》，748-55是《太平經》）。王先生還應用了其他經卷所能夠找得到的《太平經》經文。

<sup>41</sup> 《太平經合校》，〈前言〉，頁18。關於《太平經》的研究，較早的文章可看湯錫予先生（用彤）：〈讀《太平經》書所見〉，北京大學《國學季刊》第5卷1號（1935年），亦載《往日雜稿》；福井康順先生：《道教的基礎的研究》（東京：書籍文物流通會，1952年及1958年）；大淵忍爾先生〈太平經の思想について〉，《東洋學報》第28卷4號（1941年）；吉岡義豐先生《道教と佛教・第二》（東京：豐島書房，1970年）。參看Max Kaltenmark教授，“The Ideology of the T'ai-p'ing ching,” in *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979)。福井文雅先生日譯此文為〈《太平經》の理論〉，載酒井忠夫先生（編）：《道教的綜合的研究》（東京：國書刊行會，1977年）。



這部經成立的真確年代雖然不易知道，但是經裏有幾處或是排斥乞食，或是排斥飲小便，或者既排斥乞食又排斥飲小便的地方，<sup>42</sup> 是可以注意的。乞食是小乘佛教很普遍的習俗，這裏排斥的，很顯然指的是佛教。「飲小便」見於《後漢書》卷一百一十二下〈方術傳下〉「甘始、東郭延年、封君達」條，是學神仙的某一派道家的修持，可是他們的作風跟《太平經》這一派不同。《太平經》卷一百一十七說：

是故人頭口象天，不欲樂見汗辱也，常欲得鮮明，得善物。故天下人以淹汗辱惡，與人食之，天乃遣雷電下，自捕取之。（〈天咎四人辱道誡第二百八〉）<sup>43</sup>

我們不知道前文引過王充說的熒惑楚王英的道士劉春是不是就是《太平經》在這裏攻擊的人，但是劉春所奉的那一派也有這種行爲，提倡「食不清」的訓練，卻是無疑的。

《太平經》這一派所代表的道教，是否和黃巾張角信奉的一派的主張完全一致，我們現在還很難說，但是它的建制，卻大體上和漢末在四川行的五斗米道相異。簡單地說，《太平經》這一個系統的天上，有天君，天君下面有大神。這天君有時候又叫做北極天君，住的地方是北極紫宮。<sup>44</sup> 這情形本來不很複雜。但是天上又有「太上之君」，還有九皇，「九皇之上則九君，九君者，則太上之親也」（卷一百一十四〈九君太上親訣第一百九十三〉<sup>45</sup>）。這樣關係就很不好弄了。從人間望天上，是有不同的等級的。《太平經》說：「今善師學人也，迺使下愚賤之人成善人。善善而不止，更賢。賢而不止，迺得次聖。聖而不止，迺得深知真道。守道而不止，迺得仙不死。仙而不止，迺得成真。真而不止，迺得成神。神而不止，迺得與天比其德。天比不止，迺得與元氣比其德。」（卷四十〈分解本末法第五十三〉<sup>46</sup>）這些等級，縮稱就是「神、真、仙、道、聖、賢、凡民、奴、婢」（卷九十六〈守一入室知神戒第一百五十二〉<sup>47</sup>）。

就是做了神，進了神仙的系統，生活上也有許多計較，大致和漢代的官吏過的日子很相似。這些神官們也要「上計」；也有升官，也有被謫下地，可以說完全是人間官場的影照。<sup>48</sup> 本篇注意所及，還在它說的關於天宮、上天和死後地上的情況。

<sup>42</sup> 《合校》，頁655，660，662及665。

<sup>43</sup> 同上注，頁660。

<sup>44</sup> 同上注，頁546，81及222。

<sup>45</sup> 同上注，頁594。

<sup>46</sup> 同上注，頁78。

<sup>47</sup> 同上注，頁417。

<sup>48</sup> 關於上計、升官、謫降，詳細的文字看《合校》本，頁710-11，611。卷一百一十四（〈有功天君勅進訣第一百九十八〉）說謫官的神「教謫於中和地上，在京、洛十年，賣藥治病，不得多受病者錢。謫竟，上者著聞曹，一歲有功，乃復故。」（《合校》，頁611）

天宮的描寫，《合校》本《太平經》裏有說得極堂皇的。<sup>49</sup>我因為那一部分的文字裏面有「太平金闕帝晨後聖帝君」、「上相方諸宮青童君」、「西城宮總真王君」這些名稱，明明是東晉以後到南北朝間添入的新資料，打算在下邊一節再引述它，所以這裏僅略述一下我所認為是早期的、相當於代表漢末這個時期的對於天宮的描敘。這個比較「樸素」的天宮是怎樣的呢？《經》上說：

天上積仙不死之藥多少，比若太倉之積粟也；仙衣多少，比若太官之積布白也〔白，當作帛〕；眾仙人之第舍多少，比若縣官之室宅也。（卷四十七〈上善臣子弟為君父師得仙方訣第六十三〉<sup>50</sup>）

天有倡樂樂諸神，神亦聽之。善者有賞，音曲不通亦見治。各自有師，不可無本末，不成。皆食天倉，衣司農，寒溫易服。亦陽尊陰卑。粗細靡物金銀綵帛珠玉之寶，各令平均，無有橫賜，但為有功者耳。不得無功受天衣食。（卷一百一十二〈有過死謫作河梁誠第一百八十八〉<sup>51</sup>）

升天是怎樣的升法呢？《經》云：

上皇神人之尊者，自名委氣之公，一名大神，常在天君左側，主為理明堂文之書，使可分別，曲領大職。當為君通神仙，錄未生之人，各有姓名，置年歲月及日時。當上升之期，使神往師化其身乃上之。（《太平經鈔·壬部》<sup>52</sup>）

這裏「錄未生之人」，正和卷一百一十一〈有心之人積行補真訣〉的說法相照應。《經》裏又有信徒和大神之間的問答：

有心志善之人言：「本性單微，久在俗中，恐不能自出俗世之間。慕大神之恩寵遇，使見溫誠自知，唯大神白天君，纔使在不死之伍中，為何敢望白日乎？」大神言：「天君信有心進善之人，教無有二諾，無所狐疑，是自天君意也。雖念家不足，飢寒並至，自有天廚。但仰成事，神自師化其子，無以為念也。」（卷一百一十四〈天報信成神訣第一百九十七〉<sup>53</sup>）

<sup>49</sup> 《合校》，卷一至十七，頁7-8。

<sup>50</sup> 同上注，頁138。

<sup>51</sup> 同上注，頁579。這節的原文見《道藏》754，卷一百一十二，頁十七下。我的標點與《合校》本微異，以「不成」斷句。

<sup>52</sup> 《合校》（卷一百三十七至一百五十三），頁710。《太平經鈔》是不記原經卷數的。

<sup>53</sup> 《合校》，頁608。

這是說的「俗人」能夠上天的方法；所謂「白日」，就是白日上昇。這兩段文字，都說神如要某人上天，他自會「師化」那個人；<sup>54</sup>這裏用的「師化」一詞，頗有意思。我疑心它也是出自佛教的。鳩摩羅什譯《維摩詰經·見阿閼佛品》僧肇注說「生猶化存，死猶化往」，雖然時代較遲，倒很可以詮釋這裏這個「化」字的旨趣。<sup>55</sup>

天堂（《太平經》稱做「天明堂」）的供應雖好，上天是每一個道教的流派在理論上都不會反對的，可是據說也有些神仙家，竟然逡巡不前。他們並不像佛教的大乘菩薩立了誓願那樣，說如果誓願的目的不會達到就暫時不去成佛。我們無寧說，他們依然認為人間的苦惱畢竟有限，而成了地仙之後，樂趣卻是無窮，所以一時也就不上天罷了。葛洪在《抱朴子·對俗》篇曾說：

聞之先師〔鄭思遠〕云：「仙人或昇天，或住地，要於俱長生，住留各從其所好耳。又服還丹金液之法，若且留在世間者，但服半劑而錄其半，若後求昇天，便盡服之。不死之事已定，無復奄忽之慮。正復且遊地上，或入名山，亦何所復憂乎？彭祖言『天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更勞苦』，故不足役役於登天，而止人間八百餘年也。」<sup>56</sup>

可見葛洪信奉的一派，和《太平經》很有所不同。葛洪他們要服金液，《太平經》裏是不講求金丹的。<sup>57</sup>

上天之外，就是入地，《太平經》紀錄的人死後的情況倒是比較清楚的。「夫人死，魂神以歸天，骨肉以付地」（卷三十六〈事死不得過生法第四十六〉<sup>58</sup>），這說法 and 一般傳統的見解並沒有分別。但是，它以為一個人死後也不是一切都完盡的，他生前的行為、是非、功罪，還要直接間接地流傳下來給子孫，給社會他人，成為許多人的負荷。這種負荷，它特別稱它做「承負」。卷三十九詮釋「承負」的定義說：

<sup>54</sup> 「師自師化其子」句，「其子」指的就是師化的對象，等待被師化上天的人；《詩經·鄭風·羔裘》「彼其之子」的語法可參。

<sup>55</sup> 《莊子》書裏，「化」字的用法很多，但恐怕都沒有此處宗教性的涵義。僧肇的話誠然哲學性很濃，但是他基本地不會揚棄宗教的本誼。

<sup>56</sup> 《道藏》868，卷三，頁七上。頁七下云：「昔安期先生、龍眉、竈公、修羊公、陰長生皆服金液半劑者也。」可以為這裏做一注腳。《雲笈七籤》卷一百六〈馬明生真人傳〉說安期先生授明生「太清金液仙丹方而告之曰：『子若未欲升天，但先服半劑。』」（《道藏》699，卷一百六，頁二十上）

<sup>57</sup> 《抱朴子·遐覽》篇裏記載了「《太平經》五十卷」，可見葛洪是知道《太平經》的。他的一派重金丹、黃白這些技術，可能看不大起低俗的《太平經》一派。《太平》和《抱朴》（靈寶、三皇）是兩派，這些地方都有些蛛絲馬迹可尋。

<sup>58</sup> 《合校》，頁53。

承者爲前，負者爲後。承者，迺謂先人本承天心〔指良心〕而行，小小失之不自知，用日積久，相聚爲多。今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前爲承，後爲負也。（〈解師策書訣第五十〉<sup>59</sup>）

卷六十七（〈六罪十治訣第一百三〉）有好幾處都說人有過惡，「或身即坐，或流後生」。就是死了，「死中尙得有餘過，故流後生也」。<sup>60</sup>這裏說的「流後生」，如果是子孫，用現代的例證說就像是易卜生（Henrik Ibsen）的劇本《羣鬼》（*Gengangere*）裏阿爾文的兒子胎裏就得了父親花柳病的流毒；如果是社會，就是瑞士心理學者榮氏（C. G. Jung）主張的共同潛意識（collective unconsciousness），力量都巨大得可怕。《易經·坤卦·文言》「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」的啟示，似乎還不及這裏說的迫切動人。

《太平經》雖然有「承負」的說法，可能也受到了佛教的因果報應的影響，也有簡單的地獄的觀念，但是個人的「業」和輪迴的觀念在《經》裏還不明顯，所以它所敘述的地下的情形，也比較單純。《經》云：

地下得新死之人，悉問其生時所作爲，所更，以是生時可爲定名籍，因其事而責之。故事不可不豫防，安危皆其身自得之也。（卷四十〈努力爲善法第五十二〉<sup>61</sup>）

又說：

守善學，遊樂而盡者，爲樂遊鬼，法復不見愁苦。其自愁苦而盡者，爲愁苦鬼。惡而盡者，爲惡鬼也。此皆露見之事，凡人可知也。而人不肯爲善，樂其魂神，其過誠重。（同上）

卷一百一十二〈有過死謫作河梁誠〉又說：

舍宅諸守察民所犯，歲上月簿，司農祠官當輒轉相付文辭。大陰法曹計所承負，除算減年。算盡之後，召地陰神，並召土府，收取形骸，考其魂神。當具上簿書，相應不應，主者爲有姦私，罰謫隨考者輕重。各簿文非天所使，鬼神精物不得病人。輒有因自相檢飭，自相發舉。有過高至死，上下謫作河梁山海，各隨法輕重，各如其事，勿有失脫。各有府縣郵亭主者長吏察之如法，勿枉天剋鬼神精物。如是上下，合通行書各如舊令。<sup>62</sup>

<sup>59</sup> 同上注，頁70。

<sup>60</sup> 同上注，頁241-44。

<sup>61</sup> 同上注，頁72-73。

<sup>62</sup> 同上注，頁579。

這一條不止敘述人死之後魂魄要受考掠，鬼神作弊有姦私的，或無故崇害生人的，都要量其輕重責罰。這也是以人間的行為，去比擬地下官府的善惡的。值得注意的是，落在地府的魂靈，惡人固然在那裏長期受苦，便是一般的善人（上不了天的魂靈），「魂神居地下，尚復長，不復見作事，不見名為惡子、無夭年戮死者也」（卷四十九〈急學眞法第六十六〉<sup>63</sup>），也是孤孤淒淒的，並沒有重行投胎，六道輪迴的去處。

像《太平經》這樣描寫的地府的情形，雖然零亂瑣碎，在同時代其他的著作裏，也還是不多見的。但是歷史上的其他資料，也並非完全不提人死之後魂到哪裏去的問題。顧炎武《日知錄》卷三十「泰山治鬼」條已經注意到：

《鹽鐵論》〔散不足〕云「古者庶人魚菽之祭，……士一廟；大夫三；以時有事於五祀，無出門之祭。今富者祈名嶽、望山川，椎牛擊鼓，戲倡舞像」，則出門進香之俗，已自西京而有之矣。自哀、平之際，而讖緯之書出，然後有如〈遁甲開山圖〉所云「泰山在左，亢父在右。亢父知生，梁父主死」；《博物志》所云「泰山一曰天孫，言爲天帝之孫，主召人魂魄，知生命之長短」者。其見於史者，則《後漢書·方術傳》許峻自云「嘗篤病，三年不愈，乃謁泰山請命」；〈烏桓傳〉「死者神靈歸赤山，赤山在遼東西北數千里，如中國人死者魂神歸泰山也」；《三國志·管輅傳》謂其弟辰曰「但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？」

人死後魂靈既然還有活動，至少還有神識，它們總得有個去處。爲什麼要去泰山「報到」？泰山什麼時候成了這樣的一個威靈赫赫的權柄所在？我們不能確知，顧炎武以爲大約在「東京之世」，應該是最遲的估計。黃汝成替《日知錄》作《集釋》，以爲「泰山爲神當由霍泰山傳訛始」，他的根據是《史記·趙世家》有三位霍泰山山陽侯天使向趙襄子顯示預言的一段故事。<sup>64</sup> 這當然是一種推測。我想，霍泰山的位置雖在山西，它在很古的時候確曾有過太岳的稱呼，看《尚書·禹貢》「既修太原，至於岳陽」鄭《注》和「壺口雷首，至於太岳」句孫星衍《疏》（《尚書今古文注疏》卷三）就可以知道。但是經過秦、漢幾度封禪之後，東嶽泰山的地位就升高了。《史記·封禪書》記大約在元鼎四年（公元前113），「濟北王〔名胡〕以爲天子且封禪，乃上書獻泰山及其旁邑。天子以他縣償之。常山王〔勃〕有罪遷，天子封其弟〔當作其子平〕於眞定，

<sup>63</sup> 同上注，頁163。

<sup>64</sup> 《日知錄集釋》，《四部備要》本，卷三十，頁二十八下。這故事又見《論衡·紀妖》、《風俗通義》卷一〈皇霸〉。「天使」《論衡》作「天子」，恐誤。天使其實就是天神的通名，《左傳·宣公三年》鄭文公妾燕媯「夢天使與己蘭」，可作一例；參看王利器先生《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981年），頁41-42。顧亭林所引的《博物志》，見《後漢書·烏桓鮮卑傳》章懷太子李賢《注》。

以續先王祠，而以常山〔恆山〕為郡，然後五岳皆在天子之邦」，這是泰山在西漢特別標挺出來的一個助因。〈封禪書〉本有「地主祠泰山梁父」的話，泰山府君的信仰隨之而興，是一件順理成章的事情。

楊遇夫先生（樹達）過去曾撰〈漢劉伯平鎮墓券跋〉短文，收入他著的《積微居小學金石論叢》，<sup>65</sup>〈鎮墓券〉裏就有「生屬長安，死屬泰山」的文字。楊先生又引了《三國志》卷十四〈魏書·蔣濟傳〉注引《列異傳》說蔣濟之子在地下為泰山伍伯一條。余季豫先生（嘉錫）為楊先生的書撰序，又添引了《搜神記》卷四及卷十五兩條、《續搜神記》卷三、《異苑》卷五各一條；我這裏不需鈔錄了。但是余先生的〈序〉裏最後有一段，是很有意義的。我在前文引用過的《太平經》卷一百一十二的一段文字，結語是「各有府縣郵亭主者長吏察之如法，……合通行書各如舊令」，官府的味道已經很濃了。現在余先生說：

其泰山主者，有府君，有令，令之下有錄事。（見《三國志·蔣濟傳》註）府君即人間之太守，一以漢制說之。此亦道家技倆，猶之天神亦有將軍功曹也。及齊梁以後，道教衰而佛教大行，諸書乃多言閻羅王，少言太山府君矣。<sup>66</sup>

這話實在不錯。閻羅或是焰摩羅王（Yamarāja）是從印度來的，他在婆羅門教最古的文獻之一的《梨俱吠陀》（*Rigveda*）裏就已經出現，吸收到佛教的經典裏，又經過翻譯，就成為中國佛教徒和民間信仰的一部分。有一部《佛說閻羅王五天使者經》，是劉宋時慧簡譯的。其實，在東晉時竺曇無蘭譯的《佛說鐵城泥犁經》，也是同一部經，而東晉瞿曇僧伽提婆譯的《中阿含經》六十四《天使經》，《增一阿含經·善聚品》（三十二之四）內容也相同。<sup>67</sup>東魏時楊銜之著《洛陽伽藍記》卷二「崇真寺比丘慧嶷」條，也有閻羅王審判僧人的記載。隋時的大將韓擒虎曾經在平陳時活捉陳叔寶，威容很盛。他死前幾天有別的病人忽然驚走跑到擒虎宅裏要見大王。人家問他要見的是什麼大王。那人說：「閻羅王！」擒虎家中的人聽了很不高興，要撻他，擒虎卻很得意，說：「生為上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣！」（《隋書》卷五十二〈韓擒虎傳〉）可見閻羅王在中國信仰裏的地位。

《太平經》雖然不曾接受佛教輪迴的觀念，可是晉代以後的道教，承襲了全部佛教的地獄的建制，模仿了佛經也造了不少說陰間說果報輪迴的經典。閻羅王的勢力大了，要奪取泰山府君的地盤，並不是十分艱巨的工作。逐漸地像余先生說的泰山府君的名字就模糊了，後世民間所信仰的陰間審判，自然是閻羅王總攬一切，最後僅在十殿冥王裏

<sup>65</sup> 上海：商務印書館，1937年，卷五，頁十二下至十三上。

<sup>66</sup> 同上注，《余序》，頁三下。

<sup>67</sup> 以上四部經，依次序分見於《大正藏》Nos. 43, 42, 26及125。

面，還留下一個泰山王的名字罷了！<sup>68</sup> 這種衍變的過程，在這經裏也偶然還留下了一些蛻變的痕迹。例如《太上靈寶元陽妙經·觀行品下》善種大王「又白天尊：若我審能明了破壞眾生諸惡心者，使我在泰山二十四獄之中無量劫中，為諸眾生受大苦惱，不以為苦」<sup>69</sup>；《太上一乘海空智藏經·平等品》描寫地獄之苦：「負山擔石，往返鐵針之上，食息不得。不捨晝夜身抱銅柱，太山之獸噉食其肉。」<sup>70</sup> 大概在這些經卷撰述的時候，雖然受了佛教地獄的影響，泰山的威望還不會完全消失。

#### 四、佛教的天堂淨土與儒道二教

佛教的構思，簡單地說，有高級的和低級的兩個層次。頂禮膜拜的芸芸眾生，比較容易接受的，自然先是它的較低淺的，只有熱忱的信仰，哲學意義不濃的那一部分。這一部分的佛經裏面，既有天堂，又有地獄，道教對它是完全接受，並且努力要把它本土化的。這個本土化的願望，大約在東晉到南北朝間兩百五六十年的這個階段，就已經完成了。像上一節講過的《太平經》「算盡之後，召地陰神，並召土府，收其形骸，考其魂神」，可見這一類基本的了解道教是早具有的。佛經裏的「八大地獄」、「十六小地獄」的描寫，<sup>71</sup> 正可以做道經裏像《太上三十六部尊經》收的《玉清境上鍊經》裏的「二十四獄」加上「九幽九獄」的注腳。<sup>72</sup> 佛教的欲界、色界、無色界二十八天，<sup>73</sup> 道教也模仿起來，《元始无量度人上品妙經》就立了三十二天的名色。<sup>74</sup> 道教的抄襲佛經，不僅是這些名相的問題，經文也有許多相襲的地方。我們撇開細節不講，單說要是

<sup>68</sup> 試看一百回本的《西遊記》小說第三回，陰間雖有十代冥王天子，美猴王（悟空）卻只知道「幽冥界乃閻王所居」。第十一回唐太宗到了地府，他所謁見的也是十代閻王。

<sup>69</sup> 《道藏》169，卷七，頁十六上。

<sup>70</sup> 同上注，22，卷七，頁十八上。

<sup>71</sup> 關於佛教裏這些地獄，可看《佛說泥犁經》（《大正藏》No. 86）、《大智度論》卷十九（《大正藏》No. 1509）、《阿毗達磨俱舍論》卷八及卷十九（《大正藏》No. 1558）。

<sup>72</sup> 《道藏》19，《玉清境經下》，頁九上至十上。《道藏》32《元始天尊說酆都滅罪經》頁二下至三上所列二十四地獄的名稱與《玉清境上鍊經》頗有出入；《酆都經》的時代可能稍遲，也許會遲到唐代，那裏面已有「十殿冥官」的名號，閻羅、泰山等仍皆稱「大王」。

<sup>73</sup> 色界的天數有異說；也有主張十六或十七天的。《俱舍論》卷八說色界分四禪、十七天，薩婆多部（說一切有部Sarvāstivāda）說十六天。

<sup>74</sup> 看《道藏》38，《元始无量度人上品妙經·四注》，卷二，頁四十二上至五十四下。《四注》之中，最早的是南齊嚴東的注。參看《道藏》762，《道門經法相承次第》，卷上，頁五上至六上。

沒有佛教，那些《太上一乘海空智藏經》、《洞玄靈寶太上真人問疾經》<sup>75</sup> 怎樣個寫法？

佛教裏雖然有地獄、天堂這些名相，但是認為像它說的因為福報得以昇天的欲界六天的生活，仍舊不是解決苦痛的究竟義。因為在那裏居住的人、神，還是離不開業力輪迴的束縛的。像《雜阿含經》卷四十說《天帝釋未盡漏不脫生老病死》，更不要提其他的人。早期的佛教徒了解這一點，所以他們通過了許多修持的步驟，希望修到了不入輪迴、真正寂滅的境界。這就是所謂小乘佛教要求的極致。公元一世紀左右興起的大乘佛教，擴大了視野，把個人的解脫的願望，融化到普渡眾生的更大的誓願裏，而淨化「穢土」，建立一個淨土的佛國，便又成為他們實際的目標。「淨土」的含義，從宗教弘揚的觀點看來，它可以說是和天堂的構思差不多的一個新境地、新去處。從它要把「穢土」變成「淨土」的渴念，和要「一切眾生，病苦皆除，受安隱樂」<sup>76</sup> 的願望看，它的目的更不會離開過人間。就這一方面說，大乘思想裏的淨土一派，雖然沒有中觀、瑜伽那些學派那麼富於哲理，在思維上未必能夠算得是在很高的層次，但是在觀想和念誦的宗教體驗方面，卻對包括知識分子在內的中國的信徒有很大的吸引力。

東漢末桓帝、靈帝的時候佛經的翻譯，可以說是小乘和大乘的經典並行的。像安世高翻譯過小乘禪法，《安般守意經》、《陰持入經》這些經典，<sup>77</sup> 支婁迦讖譯《般舟三昧經》，<sup>78</sup> 就是大乘禪觀的著作。《般舟三昧經》雖然不是專門講淨土的，它卻是中國所知道的最早的一部宣揚彌陀信仰的佛經。它已經勸人念阿彌陀佛，死後可以往生阿彌陀佛國。比它稍遲的，三國吳時支謙譯的《慧印三昧經》，<sup>79</sup> 也宣揚在禪定中可以看見十方佛，和往生阿彌陀極樂國的信念。

支謙又曾譯過一部兩卷的《阿彌陀經》。後人因為恐怕和後來姚秦時鳩摩羅什譯的一卷本相混，所以通常稱支譯的為《大阿彌陀經》，<sup>80</sup> 鳩譯的為《小經》。但是現在膾炙人口的《淨土三經》，指的卻是曹魏康僧鎧譯的（這一點也許有問題）《無量壽經》二卷，鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》，和劉宋時曇良耶舍譯的《觀無量壽經》一卷。<sup>81</sup> 還有所謂「三經一論」，就是《淨土三經》加上一部世親的《往生論》，<sup>82</sup> 因為世親著的這一部《願生偈》，也是讚美彌陀和淨土的。

<sup>75</sup> 《道藏》20-22及758。

<sup>76</sup> 《大正藏》No. 450《藥師如來本願功德經》；我引的是一般流通用的梵筈本。

<sup>77</sup> 同上注，Nos. 602及603。

<sup>78</sup> 同上注，No. 417。

<sup>79</sup> 同上注，No. 632。

<sup>80</sup> 《大阿彌陀經》，又名《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》No. 362。

<sup>81</sup> 依次序它們分見《大正藏》Nos. 360, 366及365。

<sup>82</sup> 《往生論》全名是《無量壽經優婆提舍願生偈》，《大正藏》No. 1524。這部書也稱《淨土論》。



小乘佛教以釋迦牟尼為教主，釋迦之外沒有別的佛。大乘卻倡說三世、十方有無數的佛，就是淨土也不止阿彌陀佛住的極樂世界一處。支婁迦讖譯的另一部《阿閼佛國經》<sup>83</sup>勸人勤修六度波羅蜜，死後就可以轉生阿閼佛的國土。其他的佛，像彌勒佛、藥師佛，也都有相類的經典。<sup>84</sup>慧遠的老師釋道安就曾有在彌勒像前立誓願生兜率。<sup>85</sup>何以後來信彌陀的人獨盛呢？我想這也許有幾點原因。彌勒的信仰只是釋迦授記，說彌勒是將來的傳人。他常住在兜率天內院說法，可以替入三昧定、精神上和他相會的和尚判理決疑，這些高僧歿後，神升兜率天，就可以經常地和他在一起。兜率天本來是佛教說的欲界六天之一，欲界裏的人、神仍是要受輪迴的支配的。現在兜率天這平常的一部分依舊不改，叫做「外院」，另外把彌勒菩薩（還沒有成佛）住的一部分叫做「內院」，地位殊勝，那就是別有一個世界了。這種說法比較地迂轉一點，不像《阿彌陀經》那樣的直捷；而且阿彌陀極樂世界是更加開放、可以接受任何情況來投的信徒的，這種弘願自然更能夠感動愚蒙的眾生。只要是相信精神不滅的人，死後定有所歸，能夠獲得阿彌陀佛的接引，那就是最幸福的了。何況東晉提倡期生彌陀淨土的大和尚慧遠，在當時玄、儒籠罩的空氣薰陶之下，是個遊心世典、內外兼通的人。和他來往的許多在家居士，像雷次宗、周續之、宗炳這些人，不是經學大師，就是隱遁的高士，在儒家的範圍裏也是能夠卓然自立的。<sup>86</sup>知識分子的信仰，當然也會流及社會大眾。此外還有在經典本身上可說的：《淨土三經》裏《阿彌陀經》的主角是阿彌陀佛，這很簡單；另外

<sup>83</sup> 《大正藏》No. 313；這經也可和《大寶積經》19-20(6)《不動如來會》互參。《維摩詰經》第十二為《見阿閼佛品》；《阿彌陀經》亦云：「東方亦有阿閼鞞佛。」

<sup>84</sup> 彌勒佛的信仰的情況比較複雜。主要的經是「彌勒三部經」，即西晉時竺法護譯的《佛說彌勒下生經》（又名《彌勒成佛經》，收《大正藏》No. 453）、姚秦時鳩摩羅什譯的《佛說彌勒大成佛經》（《大正藏》No. 456）和劉宋時沮渠京生譯的《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（《大正藏》No. 452）。後來彌勒佛的信仰不及阿彌陀佛之盛，除了別的原因之外，不知道是不是和從南北朝到元末，許多民間叛亂起兵的契機，都常和彌勒佛出世的說法有關係的緣故。這種民間信仰裏，又雜有零碎的摩尼教的成分，本文不及細論。參看唐長孺先生〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉一文，載唐長孺《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983年），頁196-207。

<sup>85</sup> 梁慧皎《高僧傳》卷五〈竺僧輔傳〉說道安「後憩荊州上明寺，單蔬自節，禮懺翹懃，誓生兜率，仰瞻慈氏」；同卷〈道安傳〉也說「安每與弟子法遇等，於彌勒像前，立誓願生兜率」。

<sup>86</sup> 這些人的事迹，除佛家的記載外，《宋書》卷九十三、《南史》卷七十五上〈隱逸〉也有傳。《宋書·周續之傳》說：「豫章太守范甯於郡立學，招集生徒，遠方至者甚眾。續之年十二，詣甯受業，居學數年，通《五經》並緯候，名冠同門，號曰顏子。既而閑居，讀《老》、《易》；入廬山，事沙門釋慧遠。時彭城劉遺民遁迹廬山，陶淵明亦不應徵命，謂之尋陽三隱。」范甯就是撰《春秋穀梁傳集解》的人，他有傳見《晉書》卷七十五。

兩部經，都以無量壽佛為號。阿彌陀是音譯Amitabha，無量壽是意譯Amitāyus，<sup>87</sup> 兩者在實質上是沒有甚麼區別的。《淨土三經》裏的《無量壽經》，裏面講的聽佛說法的菩薩裏，就有慈氏菩薩，就是彌勒。這部經有好幾處記佛告彌勒菩薩的話。也許在佛教徒的心目裏，既然佛向彌勒菩薩說：

彌勒當知：汝從無數劫來，修菩薩行，欲度眾生，其已久遠。從汝得道，至於泥洹，不可稱數。汝及十方諸天人民、一切四眾，永劫以來展轉五道，憂畏勤苦，不可具言，乃至今世，生死不絕。與佛相值，聽受經法，又復得聞無量壽佛。快哉！甚善！吾助爾喜。（卷下<sup>88</sup>）

他們也就跟著到無量壽佛的安樂世界那裏隨喜去了。彌陀信仰的興盛，經卷文字宣揚的力量恐怕也有些關係。

《淨土三經》之中，《阿彌陀經》流通甚廣，而且經文較短，我就不援引它了。「淨土」就佛經的意義來說，它不是天堂，卻比天堂還要保險，因為住在欲界的天堂裏，還有墮落惡趣的機會，住在淨土，便有阿彌陀佛的庇護，再不會失去樂園了。佛教的經裏描寫的天堂既然這樣的莊嚴，道教要和它爭妍鬥勝，也不能夠不多些裝點，敷陳其事。前一節我說過《太平經》有些部分描寫天上的境界是晚出的，因為它們渾不像經裏早期的那些文字的筆墨；說它們是東晉以後受到佛經影響的作品，就比較近似了。文句也比《太平經》修飾得多。試看：

金闕有四天帝，太平道君處其左右。居太空瓊臺洞真之殿，平玉之房，金華之內，侍女眾真五萬人。毒龍電虎，攫天之狩，羅毒作態，備門抱關，巨蚪千尋，衛於牆岸。飛龍奔雀，溟鵬異鳥，叩啄奮爪，陳于廣庭。天威煥赫，流光八朗，風鼓玄旌，回舞旄蓋；玉樹激音，琳枝自籟；眾吹靈歌，鳳鳴玄泰；神妃合唱，麟儻鸞邁；天鈞八響，九和百會。（《太平經鈔·甲部·太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次平氣去來兆候賢聖功行種民定法本起》<sup>89</sup>）

<sup>87</sup> 友人Leon Hurvitz 教授譯《法華經》，是參酌過梵文本的。他譯《法華·化城喻品》「西方二佛一名阿彌陀」，《藥王菩薩本事品》「於此命終，即往安樂世界阿彌陀佛大菩薩眾圍繞住處」兩處的佛名，皆作Amitāyus。看Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma* (New York: Columbia University Press, 1967), pp. 147, 300。

<sup>88</sup> 《淨土三經合刊本》（香港，1980年），本《經》卷下，頁45-46。

<sup>89</sup> 《太平經合校》，頁7-8。這一段經文，大致同《道藏》342《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》頁一上至一下的文字，究竟誰抄襲誰的，很難判斷。但是《紫書靈文上經》的句子到「鸞邁」而止，截去下面兩句，很有可能是《靈文》鈔的《太平經》。

這裏的「玉樹激音，琳枝自籟」，很有點像是受到《淨土三經》這一派文字的影響，雖然還不是直接鈔襲。可是，在其他的道經裏，襲用「淨土」的文字就有很顯明易見的了。例如《太上三十部尊經》裏的《太清境經下·集宮經第十》開始的字句：

我若演說令汝等諸天、諸仙、諸大真人及諸聖眾等皆因妙法，智慧高明，咸同一類，無復殊異；容色微妙，道行自然，聲音和雅。所居宮觀，隨意高下，應念具足。無量寶網及諸寶樹發微妙音。有遇其風，皆能令諸塵勞不起。其風拂身，自得清涼無量快樂。散諸香花，徧滿其地，隨色次第而不雜亂。於其國中，無限至真、一切得道諸天真人大神，各各放千百光明，普為十方微塵世界開演妙法，普度羣生。……

時有微風吹起七寶樹中，自出微妙音聲，奏諸天妙樂，自然快樂，不可勝言。<sup>90</sup>

這些語句的來原《無量壽經》說：

無量光炎，照耀無極。珍妙寶網，羅覆其上。一切莊嚴，隨應而現。微風徐動，吹諸寶樹，演出無量妙法音聲。其聲流布，徧諸佛國。……

佛語阿難：「無量壽佛為諸聲聞、菩薩、天人頌法時，都悉集七寶講堂，廣宣道教，演暢妙法。莫不歡喜，心解得道。即時四方自然風起，吹七寶樹，出五音聲。無量妙華，隨風自散；自然供養，如是不絕。一切諸天，皆齋天上百千華香，萬種技樂，供養其佛及諸菩薩聲聞之眾。普散華香，奏諸音樂，前後來往，更相開避。當斯之時，熙怡快樂，不可勝言。<sup>91</sup>

像這一類道經鈔襲佛經的地方，實在還有很多。這樣說來，我們真地可以說在東晉南北朝的時候，道教的經典早已認同他們講的天上，和佛國淨土沒有很大的分別了。

## 五、餘論

傳統的儒家的人，他們也嘗歆慕淨土，固然極有可能他們也和佛教徒那樣相信精神不滅，在苦痛的人生裏希望解脫，但是我們也可以說佛教的淨土還有另外一義，即使這一義不一定為東晉慧遠時代結集在蓮社的一百多人所欣賞，卻曾經為後世的許多志士仁人所傾慕。那就是《維摩詰經·佛國品第一》裏說的一段故事。先是佛向長者子寶積說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」佛的弟子舍利弗聽了，不很滿意：

<sup>90</sup> 《道藏》19，《太清境經下》，頁九上至九下、十上。

<sup>91</sup> 《淨土三經》，本《經》卷上，頁二十四；卷下，頁三十七。

爾時舍利弗承佛威神作是念：「若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨？而是佛土不淨若此。」佛知其念，即告之，言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」對曰：「不也，世尊，是盲者過，非日月咎。」「舍利弗！汝生罪故，不見如來佛國嚴淨，非如來咎。舍利弗！我此土淨，而汝不見。」爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是念，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎、荆棘沙磧、土石諸山，穢惡充滿。」螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗，菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」<sup>92</sup>

這是譬喻，也是寓言。穢土即淨土，淨土並不會離開穢土的所在，甚麼都只在心中的一念，那就成了後來佛教禪宗南派的主張。但是大乘佛教的教義更不止此，它是講究實行的，在這之上，還有依佛智慧，怎樣去改造這片穢土使它成為淨土的要求。大乘菩薩們每一個人都有很多的誓願，矢言說如果這些誓願不達到，他不肯成佛。《六度集經》裏的南王本生故事，說他雖被帝釋所留，卻為了要拯救自己國土的「愚冥」老百姓，堅決要回去，不肯長駐在天堂，<sup>93</sup>這更和我前文提過《抱朴子》裏說的只服半劑金丹做地仙的神仙們，精神上大異其趣了。中國歷史上儒家的政治家和思想家，常常是儒、法兼施的，然而其中如果受過一點佛教的薰陶的，不論他們成功或失敗，往往走的是大乘的道路。這是很有意思的事。地獄、天堂自然都不過是為大眾說教的，但是把穢土改成淨土，鏗而不舍，這種思想恐怕正是佛教的因素能夠繼續在中國生長發皇的契機。<sup>94</sup>

<sup>92</sup> 《維摩詰所說經註》，上海醫學書局排印本（紐約：美國佛教會影印，1965年），頁十九至二十一（《大正藏》No. 1175）。

<sup>93</sup> 見三國吳康僧會輯集的《六度集經》卷八十七《摩調王經》（南王本生），《大正藏》No. 152。

<sup>94</sup> 距今七十多年前（1925），胡適之先生曾經在北京、燕京大學教職員聚餐會上，講演〈今日教會教育的難關〉。其中有一段說：「人不過是動物的一種，死後是要腐爛朽滅的；朽滅是自然的現象，不足使我們煩心。我們則應該做我們能做的事業，建造我們人世的樂園，不去謀死後的淨土天堂。」（《胡適文存》第三集，臺北：遠東圖書公司，1953年，頁731）這段話是不錯的。胡先生演說的對象是基督教徒，但是我想信仰佛教的人也應該「三復斯言」。淨土天堂的建設本來是要在人間的。

## On the Conception of Ideals of Heavens and of the World in Chinese Thought

(A Summary)

Liu Ts'un-yan

This monograph deals with the traditional beliefs of the Chinese people, including the doctrines of the Three Teachings, i.e., Confucianism, Buddhism and religious Daoism. Buddhism and religious Daoism are generally recognised as religion, while Confucianism can only be marginally counted as one in the same category. The latter may be qualified if we emphasise the influences of the apocryphal scriptures of superstitious nature dominating China during the beginning of the first century, or the tremendous importance of the Examination System for the intellectuals to serve the state since the early fourteenth century. However, Confucianism still refuses to talk either about the concept of paradise or the life in the hell.

Popular beliefs that prevailed in the ancient times accept the concept of the soul which is subdivided into the material and spermatic *po* and the aerial *hun*. The *po* is denser and will descend to the earth when one dies and becomes decomposed, while the *hun*, since the Qin-Han times, wanders in the air and will report to the Lord of Mt. Tai (the first of the Five Sacred Mountains) for final approbation or inquisition. The idea of *samsāra* (transmigration) did not exist in the Chinese beliefs until *Hānayāna* Buddhism was introduced. When the King of the Hades, the Yamarāja, came to China, the Lord of Mt. Tai was absorbed into the Brahmanic-Buddhist hierarchy of the underworld and became one of the ten lords in the hell subordinated to Yama. The whole system was then copied by popular Daoism adding some paraphernalia of its own.

Some of the Daoist scriptures composed from the fifth to the seventh centuries bear close resemblance to the earlier Buddhist works. The Pure Land belief of the Amitābha or Amitāyus Cult as a branch of the Mahāyāna teaching provided some opportunities for exhortations for the indigenous scholars of China during the truculent time of the fourth century. The Pure Land, however, may be likened to an isolated, protected settlement where devotees may live in and continue to cultivate their virtue. But the greater strength and spirit of the Mahāyāna as a whole in which each and every Bodhisattva took a vow never to become Buddhahood unless all the suffering beings have been redeemed and the Dirty Earth has been rebuilt echoes more with the true spirit of the original Confucian teaching.