张荣明 著

华东师范大学出版社

从老庄哲学至晚清方术

——中国神秘主义研究

从老庄哲学至晚清方术

——中国神秘主义研究

张荣明　著

華東師范大學出版社

图书在版编目（CIP）数据

从老庄哲学至晚清方术：中国神秘主义研究 / 张荣明 著
—上海：华东师范大学出版社，2006.5
ISBN 7-5617-4708-X
I. 从… II. 张… III.①哲学—研究—中国—古代②方术—研究—中国—古代 IV.①B2②B992
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 056196 号

上海六点文化传播有限公司
企划人 倪为国

特约编辑 / 晏今锋
封面设计 / 吴正亚

本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

本书中所有文字图片和版式设计等专用使用权为上海六点文化传播有限公司所有，
出版专有权归华东师范大学出版社所有，未事先获得书面许可，本书任何部分不得以图表、声像、电子、影印、缩拍、录音和其他任何手段进行复制和转载，除非在一些重要的评论文章中简单的摘引，违者必究。

六点学术
从老庄哲学至晚清方术
——中国神秘主义研究
张荣明 著

统　　筹	许　静　储德天
责任编辑	钟明奇
责任制作	李　瑾
出版发行	华东师范大学出版社
社　　址	上海市中山北路 3663 号　邮编　200062
电　　话	021-62450163 转各部　行政传真：021-62572105
网　　址	www.ecnupress.com.cn　www.hdsdbook.com.cn
市 场 部	传真 021-62869887　021-62602316
邮购零售	电话 021-62869887　021-54340188
印 刷 者	商务印刷厂上海印刷股份有限公司
开　　本	890 x 1240　1/32
插　　页	2
印　　张	10.75
字　　数	180 千字
版　　次	2006 年 6 月第 1 版
印　　次	2006 年 6 月第 1 次
印　　数	001-5100
书　　号	ISBN 7-5617-4708-X/B•261
定　　价	24.80 元
出 版 人	朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话 021-62865537)

作者简介

张荣明，男，1952年生，上海华东理工大学人文科学研究院副院长，教授。已出版著作：《中国古代气功与先秦哲学》（上海人民出版社，1987年；台北桂冠图书公司，1992年，1994年，2005年），《方术与中国传统文化》（学林出版社，2000年，2004年），《从老庄哲学至晚清方术》（华东师范大学出版社，2006年），《道佛儒思想与中国传统文化》（主编，上海人民出版社，1994年，2000年），《庄子说道》（上海人民出版社，1992年；学林出版社，2002年），《相术》（香港中华书局，1997年，2001年）。另主编、编著及校点《方外秘籍精选》、《中国神秘文化典籍类编》、《道藏精选》、《中国古代民间方术》等八种。

● 六点学术

诗学与时间
刘光耀 著

普罗提诺论恶——《九章集》一卷八章解释
张映伟 著

原罪与正义
刘宗坤 著

西美尔与现代性
陈戎女 著

王夫之的政治诗学
张辉 著

自由之书:《芬尼根的守灵》解读
戴从容 著

先秦阅读史
李若晖 著

基督信仰的起源
池凤桐 著

圣经的叙事艺术
西蒙·巴埃弗拉特 著

麦芒上的圣言
吴飞 著

梦断现代性
郑兴凤 程志敏 著

城邦人的遐想
胡不归 著

从老庄哲学至晚清方术
张荣明 著

修补裂痕:音乐的现代性危机及后现代状况
伊凡·休伊特 著

特约编辑／晏今锋
装帧设计／吴正亚
www.vihorae.com

目　　录

《老子》首章七解

——试探《老子》哲学的神秘性 …… 1

“天地与我并生”、“思想囊括宇宙”

——庄子与帕斯卡尔思想之比较 …… 24

老庄哲学与印度《奥义书》及东方神秘主义 …… 45

朱熹思想与佛教哲学 …… 86

朱熹与道家、道教 …… 106

古代气功对中国思想文化的影响 …… 131

历史的启示:气功、特异功能、宗教方术与古代战争 …… 156

人间恩怨:王安石父子与吕惠卿 …… 176

晚清权臣识人及驭人之道(上)

——曾国藩的相术 …… 190

晚清权臣识人及驭人之道(下)

——荣禄的相术 …… 223

洪宪闹剧:袁世凯父子及方术迷信 …… 252
“鹤知夜半”:郑孝胥的隐秘情结 …… 274
附录:“化鹤之裔”别解 …… 294
说鼻 …… 298
也谈“反骨”出典及其前后变迁 …… 318
略论中医祝由术的历史发展及其在清代的演变 …… 326

后记 …… 335

《老子》首章七解*

——试探《老子》哲学的神秘性

老子其人其书可以说是东方神秘文化的一个缩影。

老子其人，生于春秋末期，曾是东周王朝掌管图书的一个小官吏。老子“修其德，其学以自隐名为务”，目睹周王朝的衰败，便挂冠辞官，青牛一骑，飘然西至函谷关，“著书上下篇，言道德之意，五千余言，而去，莫知其所终”。① 这“莫知其所终”五个字，在历史上留下一个疑雾重重的千古谜团。于是好事者纷起腾播口舌，或云老子羽化而登仙；②或云老子“入夷狄，为浮屠”，③成佛作祖；更有甚者，或云老子出关之后，西至东罗马，传授八卦之数理。④ 诸如此类，不一而足。

东汉末年，桓帝“好神仙事，……亲祠老子于濯龙。文罽为

---

* 原载《道佛儒思想与中国传统文化》，上海人民出版社，1994 年。

① 《史记·老子列传》。关于老子其人其书，历来众说纷纭，本文在此暂取春秋末年说。

② 葛洪：《神仙传》。

③ 《后汉书·襄楷传》。

④ 杭辛斋：《读易杂识》。

坛，饰淳金钏器，设华盖之坐，用郊天乐也”。① 老子已被尊为天神。唐宋以降，皆有帝王攀龙附凤，或尊老子为先祖，或封老子为君王。至此老子其人平空又增添了几轮神秘的光圈。

人奇文亦奇。至于《老子》其书，人称“尽泄天地之秘藏”，② 似乎包罗万象，为华夏民族智慧的神秘化身。历代各个阶层的人物，皆震惊于《老子》思想的深邃，自帝王君主，兵家谋臣，黄冠道流，佛门高僧，骚人墨客，乃至揭竿而起的农民起义造反者，③ 皆如蚁附膻地纷纷研习注解《老子》一书。

笔者研究《老子》的注解历史，发现历代注家从各自的视角出发，对于《老子》不满百字的首章竟然作出了七种不同类型的解释，④如：政治学解，军事学解，道教解，佛教解，理学解，养生学解，房中术解。一章文字如一石激浪，竟能泛起千载之下高人哲士如此瑰奇的圈圈思想之波，在中国文化史上，或许没有另一个哲学范本能提供这样一块让人类精神放浪无羁驰骋的思想园地了。不消说，这正是一种奇特神秘的文化现象，吸引着笔者一步一趋地寻幽探险。

本文内容大体已如题目所揭橥，拟：

一、阐发《老子》首章七种解释的曲折隐晦的思路。

二、探索《老子》首章之所以诱发纷纭歧解的神秘原因。

---

① 《后汉书·祭祀志》。

② 江璞：《读子卮言》。

③ 如东汉末年张角、张修，皆是著名农民起义军首领，但张角“奉事黄老道”（《后汉书·皇甫嵩传》），张修“使使为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令”（《三国志·张鲁传》注引《典略》），两人与《老子》一书都有不浅的联系。

④ 本文暂且归纳为七种类型，实际上有更多类型。

一、《老子》首章的本意

转入正题之前，先来考察一下《老子》首章的本意以及当代学者对之作出的妥贴求实的解释。

《老子》首章说：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

这里摘录当代学者的一段译文，以便相互对照："道，说得出的，就不是永恒的道；名，叫得出的，就不是永恒的名。无名，是万物的原始；有名，是万物的根本。所以经常没有欲求，以观察无名自在的微妙；经常有欲求，以观察有名为我的运行。无名和有名这两方面，是同一来源而称谓不同，都可以说是极幽深的。从有名的幽深到达无名的幽深，便是通向一切奥秘的门径。"①

显而易见，《老子》在这一章里具体探讨了天地万物产生与形成的根源。陈鼓应先生指出："本意所说的'道'，是指一切存在的根源，是自然界中最初的发动者。它具有无限的潜在力和创造力，天地间万物蓬勃的生长都是'道'的潜藏力之不断创发的一种表现。"②高亨先生指出："道永远无形体，是谓'常无'。

---

① 张松如：《老子说解》，齐鲁书社，1987 年，第 2 页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984 年，第 62 页。

道产生了天地，这就解答了天地的来源问题。天地永远有形体，是谓'常有'，天地产生了万物，这就解答了万物的来源问题。"①

概言之，"这一章是老子的宇宙论"。② 明乎此，我们随后再来观察人们如何来歧解《老子》首章的。

二、《老子》首章的七解

1. 政治学解

明太祖朱元璋从政治学的角度对《老子》首章作了解释：

> 上至天子，下及臣庶，若有志于行道者，当行过常人所行之道，即"非常道"。道犹路也，凡人律身行事，心无他欲，执此而行之，心即路也，路即心也；能执而不改，"非常道"也。"道可道"，指此可道言者，盖谓过人之大道。③

确是帝王口吻，一开口就是要行非常人所行的"过人之大道"。显然，明太祖把"道可道"的"道"理解为政治之道。既为政治之"道"，自然非人人可得而行之，故又称之为"过人之大道"，"过常人所行之道"，一言蔽之，就是"非常道"。

接下去，明太祖对于"无名，天地之始。有名，万物之母"作了进一步解释：

---

① 高亨：《老子注译》，河南人民出版社，1980年，第22页。
② 高亨：《老子注译》，河南人民出版社，1980年，第22页。
③ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上。

且如吾为天下君，善政之机日存于心而未发，孰知何名？才施行则有赏罚焉。不但君心有赏罚，贤人君子有志则皆能利济万物。所以“无名，天地之始”，即君子仁心畜之于衷；发而济万物则“有名”矣，岂不“万物之母”云。①

明太祖半世戎马生涯，东征西战，好不容易争得个天下。既为人君，对于治理天下自然是梦绕魂牵，念兹在兹，故一张口又是“利济万物”的政治之道。

明太祖出身卑微，但并非纯粹是一个草莽英雄，他大抵读过《中庸》一书，记得“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”的话头，于是取过来就与《老子》“无名，天地之始。有名，万物之母”联系在一起。

明太祖文章的逻辑是这样的：作为天下一国之君，内心怀有“善政之机”（或曰“仁心畜之于衷”）而没有宣布实行，谁知他搞什么名堂呢？这种情况即如“无名，天地之始”一般。一旦君主治理天下而“利济万物”，岂不就要发号施令，赏罚分明吗？这就叫做“有名，万物之母”。

2. 军事学解

《老子》一书后人分为八十一章，唐人王真认为“未尝有一章

---

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷二。

不属意兵也”。①

王真其人官拜“朝议郎使持节汉州诸军事守州刺史充咸胜军使”，与国家军事可谓关系密切。耳濡目染，推而广之，王真就认为军事战争在人类社会生活中具有举足轻重的作用。他说：“夫文者武之君也，武者文之备也。斯盖二柄兼行，两者同出，常居左右，孰可废坠？故曰忘战则危，好战则亡，是知兵者可用也，不可好也；可战也，不可忘也。自轩辕黄帝以兵遏乱，少昊以降，无代无之。暨于三王之兴，虽有圣德，咸以兵定天下，则三王之兵皆因时而动，动毕而后戢。”②

既然王真认为《老子》“未尝有一章不属意兵也”，那么，他究竟是如何具体解释《老子》首章的呢？他说：

> 盖天地之道，四时行焉，百物生焉，是为一玄也。圣人之道，代天理物，各正性命，复为一玄也。故曰：“玄之又玄。”是以道君将明王者治天下、安万国、正师旅，孰不由于此户者也，故曰“众妙之门”。③

天地之道，不言不语，但是春夏秋冬四季运行毫不紊乱，百物生长此起彼落各不相妨，这不是很“玄”妙吗？这就是一“玄”。圣人之道，替天行道，统治世界，使天下万物各得其所，这其间当然需要运用很“玄”妙的统治手段。这又是一“玄”。玄妙的天道加上玄妙的政道，故曰“玄之又玄”。而古代军事家通常认为军事

---

① 王真：《道德经论兵要义述·叙表》。
② 王真：《道德经论兵要义述·叙表》。
③ 王真：《道德经论兵要义述》卷一。

斗争的一个重要特征就是玄妙莫测、诡诈百端。如:孙子说:“兵者,诡道也。故能而示之不能,用而示之不用,近而示之远,远而示之近。”①“善守者藏于九地之下,善攻者动于九天之上,故能自保而全胜也。”②

《老子》一书与兵家诡道似有较深的渊源,如:“将欲歙之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必固兴之。将欲夺之,必固与之。”③“善战者不怒,善胜敌者不与。”④“用兵者有言:理不敢为主而为客,不敢进寸而退尺。……抗兵相如,哀者胜矣。”⑤

王真正是看到了《老子》与古代兵家的这种相似性,同时又敏感地抓住《老子》首章“玄之又玄,众妙之门”的文句,与“安万国,正师旅”联系在一起,从而把《老子》首章的解释导向军事学的领域。

孙子曾指出:“凡战者以正合,以奇胜。故善出奇者,无穷如天地,不竭如江河。”⑥“战势不过奇正,奇正之变不可胜穷也。奇正相生,如循环之无端,孰能穷之哉?”⑦

从一定角度讲,这些兵家言论不正是《老子》“玄之又玄,众妙之门”的绝妙写照吗?或者说,“玄之又玄,众妙之门”这八个字正可以涵盖统摄这些兵家言论的精魂。由此可见,唐人王真从古代军事学的视角对《老子》首章作出独特的解释,并非全是

---

① 《孙子兵法·始计篇》。
② 《孙子兵法·军形篇》。
③ 《老子》三十六章。
④ 《老子》六十八章。
⑤ 《老子》六十九章。
⑥ ⑦ 《孙子兵法·兵势篇》。

架空立说，毫无一点依傍的。

3. 道教解

《老子》首章的最后两句是“玄之又玄，众妙之门”。宋人吕知常独辟蹊径，运用道教理论进行诠释：

> “玄”，天也。“玄之又玄”，则天中之天、郁罗萧台、玉山上京，在人乃天谷神宫也，为脑血之琼房、津液之山源、百灵之命宅，自己长生大君居之。人能以神内观于天中之天，则胎仙自成，天门自开，万神从兹而出入，故曰：“众妙之门。”①

这短短一段文字本身充满着道教神秘的气息，亟需逐一解释。何谓“天谷”？道教指的是上丹田，两目之间，脑神所居，又称之为“泥丸宫”。《道枢·神景篇》指出：“天谷者，泥丸之宫也，……斯元神之府也。”

人的大脑的内部生理结构极为错综复杂，道教对此作了形象的描绘：“脑中圆虚以灌真，万穴直立，千孔生烟，德备天地，混同大方，故曰泥丸。”②天地是个大宇宙，人体是个小宇宙。那么，大脑中“万穴直立，千孔生烟”的复杂情况，不就宛如一幅层层的小天地中的“天中之天”吗？

---

① 危大有：《道德真经集义》卷一，引吕知常说。

② 《道枢·颐生篇》。

吕知常认为:《老子》所说的“玄之又玄”,就是大脑“泥丸宫”中的“天中之天”。那么,何谓“众妙之门”呢? 吕知常接着说:“人能以神内观于天中之天,则胎仙自成,天门自开,万神从兹而出入,故曰:‘众妙之门’。”

道教气功内丹术有一套严密的程序,通过“炼精化气,炼气化神”,直至“天门(头顶百会穴)自开,阳神出窍”。而在这中间,内视上丹田(即“内观于天中之天”)就是促使“天门自开,万神从兹而出入”的一个重要手段。

道教认为:当一个人修炼得功成圆满之时,就会产生一种奇妙的情景。《唱道真言》卷四对此描绘说:“阳神透顶之后,在太虚之中,逍遥自乐,倾刻之间,飞腾万里,上之可以摩弄日月,高踏云霞;下之可以遨游岛屿,眺览形胜。千变万化,从心所欲。”《大成捷要·调阳神出入天机口诀》亦有类似描绘:“调神出入,待天朗气清,无风云雷电,演神出壳,……天地山河尽是我之床枕,举步千里,遍游万国,出入有无,通天达地,入金石无碍。分形散影,百千万亿化身,遍满三千恒河沙界。”

吕知常所谓的“胎仙自成,天门自开,万神从兹而出入”就是对道教上述情景的简要说明。这样一种阳神(灵魂)上天入地千变万化的情景自然是十分奇妙的,但究其实,阳神是从“天门自开”(即头顶百会穴)中出入的,故这个“天门”就称之为“众妙之门”。

4. 佛教解

“有”与“无”是古代哲学的一对重要命题,《老子》首章对此

亦作了表述：

> 无名，天地之始。有名，万物之母。故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其徼。

宋人叶梦得认为佛教的“色”与“空”的理论似乎很可以用来解释《老子》的“有无”之论。他说：

> 昔者佛氏盖尝为色空之说，自无适有谓之色，色出于无，则虽色而未尝不空；自有入无谓之空，空反于有，则虽空而未尝非色。色与空，虽黄帝、神禹不能窥其间矣，圣人亦何心焉。即有以为有，无物而非有，故以有名为“万物之母”，天地亦由之而生；即无以为有，无物而非无，故以“无名”为“天地之始”，万物亦由之而隐。①

何谓“色”？佛教通常指的是物质。《阿毗达磨品类足论》卷一说：“色云何？谓诸所有色，一切四大种及四大种所造色。”概言之，“色”说是指宇宙四大基本元素“地、水、火、风”以及由这些元素所构成的其他物质现象。然而佛教又认为，世上一切物质现象（包括精神现象）皆变幻无定、虚幻不实，故“色”也就是“空”。《般若波罗蜜多心经》指出：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是。”

《老子》四十章曾说：“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’。”

---

① 彭耜：《道德真经集注》卷一，引叶梦得说。

说明已充分看到“有”与“无”是能够彼此转化的。故叶梦得借助佛教这一对“色空”互化的概念来阐释“有无”，确乎不为无见。

无独有偶。继叶梦得之后，金人赵秉文亦运用佛教理论来解释《老子》首章所说的“有无”：

> 此章明重玄之极致，非但“可道”非道，“不可道”亦非道。庄子云：“语默皆不足以尽道。”非但道常“无名”，“有名”、“无名”亦不足以尽道。“无名”者，道之似也。“常无”者，佛氏所谓真空也；“常有”者，佛氏所谓妙有也。有无皆不足以尽道，故又寄之重玄。①

所谓“真空”，是指世上万物皆虚幻不实，所谓“妙有”，是指真如或佛性随缘显现。

需要说明的是，对于《老子》首章第三句历来有两种读法。其一是：“常‘无’欲，以观其妙；常‘有’欲，以观其徼。”其二是：“常‘无’，欲以观其妙；常‘有’，欲以观其徼。”显然，赵秉文在此采用的是后者的断句，故以“真空”释“常无”，以“妙有”解“常有”，从而使佛道义理横向打通，交融一气。

5. 理学解

理学盛行于宋代。周敦颐开其先河，二程、朱熹集其大成。理学家不仅讲“理”，而且亦讲“气”。例如，朱熹说：“有理，便有

---

① 赵秉文：《道德真经集解》卷一。

气流行，发育万物。”①“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”②“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。”③

程朱理学思辨精深，作为宋代一种显赫的思潮，对于后世思想界大有所向披靡的气概。逮至元代，虽以“嗣汉三十九代天师太玄子”标榜的道教掌门人张嗣成，却也娴熟地运用宋代理学的基本概念来解释《老子》首章文句：

> 道者何？理与气耳。因于无者理，著于有者气。有此理，道所以名；有此气，道所以形。理常于无而神，故自然而性；气常于有而空，故自然而命；天地万物无能违者。譬诸路焉造于此，必由于此，故有理必有气，有气必有形，形则为天地万物，所谓“可道”之道，“可名”之名也。理之所以为理，气之所以为气，又可得而道，可得而名哉？是则非无非有，有不可得而易，所谓“常道”、“常名”者也。
>
> “天地之始”以理言，“万物之母”以气言。“常无欲”则寂然不动，所以观未发之理；“常有欲”则感而遂通，所以观方发之气。“同出”、“异名”、“又玄”、“众妙”皆理气二者相为无有、有无耳。曰妙、曰徼、曰门，又所以示学者进修之地。于是究之，则万有芸芸，亦孰离理气性命也。④

在理学家看来，理是形而上者，它虽然无影无踪，无声无色，但是

---

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 张嗣成：《道德真经章句训颂》卷上。

产生万物的根本;气是形而下者,有形象可把握,是产生万物的材料。① 概括地说,理是一种"无",气是一种"有"。张嗣成谙熟理学家的这些范畴,故认为《老子》的道就是理与气的统一。他说:"道者何? 理与气耳。因于无者理,著于有者气。有此理,道所以名;有此气,道所以形。"从而把理与气很圆熟地揉进道的内涵中去。

理学家通常认为,宇宙之间先有理,后有气,随之才形成天地万物。朱熹说:"未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地、无人、无物,都无该载了。有理,便有气,流行发育万物。"②张嗣成在此亦步亦趋地说:"故有理必有气,有气必有形,形则为天地万物。"而宇宙间这样一种万物生成的现象,也就是《老子》"道可道"、"名可名"的本意,即"所谓'可道'之道,'可名'之名也"。

理与气是派生天地万物的本原,这种现象在理论上是可以被认识与表达的(即"可道之道,可名之名"),这是一方面。另一方面,太古之初,派生天地万物的理与气毕竟有它自身的神秘性,有谁能去具体把握呢? 因此,张嗣成诘问说:"道之所以为理,气之所以为气,又可得而道,可得而名哉?"这样一种不可捉摸的神秘性,即"所谓'常道'、'常名'者也",亦即不是一种"可道"、"可名",而是不可道,不可名也。

儒家经典《中庸》一书亦为宋代理学家崇奉。《中庸》首章说:

---

① 《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》说:"天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。"《朱子语类》卷九十五说:"形而上者,无形无影是此理;形而下者,有情有状是此器。"

② 《朱子语类》卷一。

"喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。"这里的"未发"与"发"是两个重要的概念。张嗣成认为《老子》"常无欲,以观其妙"就是"观未发之理","常有欲,以观其徼"就是"观方发之气"。他说:"'天地之始'以理言,'万物之母'以气言。'常无欲'则寂然不动,所以观未发之理;'常有欲'则感而遂通,所以观方未之气。"

《老子》首章接着"常无欲"、"常有欲"之句说:"此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。"这一段讲得迷离恍惚,玄妙莫测。张嗣成认为,理气两者一无一有,虚虚实实,变幻无穷,而"同名"、"异出"、"又玄"、"众妙"正是这两者的表现形态,即"皆理气两者相为无有、有无耳"。

张嗣成最后总结说:"于是究之,则万有芸芸,亦孰离理气、性命也。"需要补充说明的是:除了"理气"这两个范畴,还有"性命"这两个范畴亦是理学家津津乐道的话题。① 看来,"嗣汉三十九代天师太玄子"张嗣成确是精于宋代理学,故他解释得十分完备周到。

6. 养生学解

对于《老子》首章,《河上公老子章句》(以下简称《河上公章句》)一书别开生面,从养生学的角度作了诠释:

"道可道",谓经术政教之道也;"非常道",非自然长生

---

① 二程说:"心即性也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。"(《二程集》第1册,第204页)朱熹说:"论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之,非以气为性命也"(《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》)。

之道,“常道”当以无为养神,无事安民,含光藏辉,灭迹匿端,不可称道也。

《河上公章句》在这里把《老子》所说的一个“道”故意割裂来,分成两个部分,即“道”与“常道”。前者指的是“经术政教之道”。不言而喻,无论是从事需要皓首穷经的“经术”之道,还是从事需要鞠躬尽瘁的“政教”之道,对于养生或长生都是不利的,因此,这种“道”就是“非常道”。那么,“常道”究竟有什么内容呢?“‘常道’当以无为养神。”这是画龙点睛极关键的一句。

道家最早倡导“内圣外王”之道,①如“无为而无不为”,②“静而圣,动而王,无为也而尊”。③ 意即人们只有首先治理调摄自身,静静地养生(可称之为“内圣”、“无为”),随后才能神志清明地治理天下万物(可称之为“外王”、“无不为”)。《河上公章句》正是遵循老庄这种“内圣外王”的逻辑,认为只要“‘常道’无为养神’,接下去就“无事安民”,乃至“含光藏辉,灭迹匿端”,总之是高深莫测,“不可称道也”。

显然,《河上公章句》通过自己的解释,把养生之道高踞于经术政教之道之上。

对于《老子》首章最后两句,《河上公章句》进一步解释说:

“玄之又玄”,天中复有天也。禀气有厚薄,得中和滋

---

① 可参阅拙著《中国古代气功与先秦哲学》,上海人民出版社,1987 年,第 162 页。

② 《老子》四十八章。

③ 《庄子·天道》。

液，则生贤圣；得错乱浊辱，则生贫淫。“众妙之门”，能知天中复有天；禀气有厚薄，除情欲，守中和，是谓知道要妙之门户。

养生之道首先讲究养气，换言之，“气”是养生之道的一个核心。因此，《河上公章句》在这里抓住一个“气”字做文章，认为得“中和滋液”之气则生贤圣，得“错乱浊辱”之气则生贫淫。

其次，养生之道讲究清心寡欲，认为过多的七情六欲是有害无益的。准此，《河上公章句》指出：只有做到“除情欲，守中和”，才可“谓知道要妙之门户”，从而把《老子》“众妙之门”这一句话也涂上了浓厚的养生学色彩。

7. 房中术解

元代邓錡《道德真经三解》一书比较独特。对于《老子》首章，邓借用《周易》中《咸》、《恒》二卦从房中术的角度作了解释：

《咸》之男女，牝牡未合，惟情惟一，允执厥中，道无可道，存乎常道；名无可名，存乎常名——“无名，天地之始也。”《恒》之夫妇，男女居室，人之大伦，抱乎婴儿，道有可道，非谓常道；名有可名，非谓常名——“有名，万物之母也。”

“止而说，男下女”，《咸》自《否》变，“常无欲，以观其妙也”；“巽而动，刚柔皆应”，《恒》自《泰》变，“常有欲，以观其徼”也。

造天地之所以为天地，“常道”也；造男女之所以为天

地,“常名”也。凡此两者同归而殊途,“同出而异名”也。一致而百虑,异出而同名也。故曰“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”。①

首先应说明的是:对于《周易》的《咸》卦,古今皆有学者认为它与男女性爱有很大的关系。唐代经学大师孔颖达指出:“人物既生,共相感应,若二气不交,则不成于相感。……此卦明人伦之始、夫妇之义,必须男女共相感应,方成夫妇。夫妇既相感应,乃得亨通。”②《咸》卦九四爻“憧憧往来,朋从尔思”,孔解释说:“始在于感,未尽感极,惟欲思运动以求相应,未能忘怀息照,任夫自然。”③显然,孔颖达在这里用简洁的文字,朦胧地描绘了男女交合的一种状态。④

然而近代有学者指出:孔颖达对于《咸卦·九四》的解释,“似乎认为二体已进入交接状态,窃以为义有未妥”。而《咸》卦中“所谓‘咸其拇’、‘咸其腓’、‘咸其股,执其随’、‘咸其晦’、‘咸其辅颊舌’,都是一些准备性的性戏耍”罢了。⑤

其次,《周易》的《恒》卦,亦涉及“刚上而柔下”的夫妇之道。由于男尊女卑,因而“刚上而柔下”,各得其序,这样夫妇之道就能恒久不变。⑥

---

① 邓錡:《道德真经三解》卷一。

② 孔颖达:《周易正义》卷四。

③ 孔颖达:《周易正义》卷四。

④ 霭理士著,潘光旦译:《性心理学》,三联书店,1987年,第469页。

⑤ 霭理士著,潘光旦译:《性心理学》,三联书店,1987年,第469页。

⑥ 孔颖达说:“《咸》明感应,故柔上而刚下,取二气相交也。《恒》明长久,故刚上而柔下,取尊卑得序也”,“此卦明夫妇可久之道”(《周易正义》卷四)。

明白了《周易》的《咸》《恒》两卦具有如此微妙的内涵之后，我们才可进一步分析元人邓錡对于《老子》首章的注解。

邓錡的注解分三段。在第一段中，邓錡运用《咸》、《恒》两卦分别解释《老子》"无名，天地之始；有名，万物之母"。邓錡认为："无名，天地之始"如同《咸》卦中所描绘的男女，虽然"牝牡未合"，但"惟情惟一"，男女双方缱绻缠绵，这样一种两情正浓、心醉神迷的状态，朦朦胧胧，玄玄乎乎，犹如天地之始，浑沌未凿，阴阳未交的一片原始状态，故称之为"无名，天地之始"。接下去，"有名，万物之母"如同《恒》卦中所描绘的夫妇，男女双方已入室同居，结果就是"抱乎婴儿"。这样一种人类自身的繁殖衍生的状态，犹如天地开辟，万物化生，故称之为"有名，万物之母"。

在第二段中，邓錡借助于《咸》、《恒》两卦中的爻辞"止而说（悦），男下女"、"巽而动，刚柔相应"，进一步烘托或暗示了男女缠绵交合的状态。《咸》卦中的男女，既然"牝牡未合"，仅仅是两情初恋，那自然可形容为"常无欲，以观其妙也"。至于《恒》卦中的夫妇，已入室而动，乃至于有"抱乎婴儿"的结果，这当可比喻为"常有欲，以观其徼也。"

在第三段中，邓錡作了总结，认为：天地与男女"凡此两者同归于殊途，同出而异名也。一致而百虑，异出而同名也。故曰'同谓之玄，玄之又玄，众妙之门'"。汉代王充曾指出："天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。"[①]因此，天地可说是一"夫妇"，夫妇亦可说是一"天地"，天地夫妇乃生生不息造化之

---

① 《论衡·自然》。

源，这两者发挥相同的作用，但各自的名称不同，故说“同出而异名”。天地化生万物，男女衍生子息，产生的对象虽然不同，但生生不息的作用乃是相同的，故说“异出而同名”。

三、试探《老子》哲学的神秘性

行文至此，我们需要具体地探讨一下，为什么对于同一章内容古人竟会作如此大相径庭、南辕北辙的注解呢？换言之，《老子》这短短一章的思想何以竟能容纳意蕴如此悬殊不同的解释呢？

笔者经过一番深思，认为《老子》首章之所以诱发纷纭歧解，主要有内外两种原因，亦即同《老子》首章的思想内涵与语言文字有关。

首先，从思想内涵层面上观察，《老子》一书的思想与上古气功有千丝万缕的联系，而气功往往会使人产生一系列难以言喻的神秘体验。① 对于这些神秘的思想感受只能用玄乎其玄的语言去描绘，这样一来，《老子》思想恰如傅伟勋先生所指出的那样：“道家形上学同时具有超形上学的自我解放性与容许高低远近多层观点同时成立的哲理伸缩性。”②

现存的一部《道藏》，内容宏富，卷帙浩繁，其中保存了几十部汉魏唐宋元明历朝的气功经典。这些经典表明：一千多年来，中国道教人物以气功这个得天独厚的秘密武器在开发人体小宇

---

① 可参阅拙著《中国古代气功与先秦哲学》第七章《老子思想与古代气功》。

② 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店，1989 年，第 386 页。

宙的过程中经历了何等复杂的生理与心理的体验，产生了何等神秘奇特难以言喻的精神感受。我们由此及彼地了解到：古代气功修炼会使人（尤其是古代思想家）对于天地万物产生一种特殊的感悟，在这种特殊的感悟中往往又会迸发出一种洞察宇宙的惊人直觉，以致于这种惊人直觉所作出的某种哲学理论垂之千古仍然熠熠生辉。对于古代东方这种特有的现象，当代西方已有学者指出：

> 这种特殊修行（指东方的气功、瑜伽）会改变并发展他的整个自我，它不仅促使人们的精神完美，而且使他产生一种对于实在深度的形而上学的特殊的领悟能力。这种领悟能力，无疑至今在深度上是不受限制的。①

简而言之，笔者认为：正是古代气功的神秘玄乎的感受导致《老子》思想具有很宽的包容性与极大的开放性，可以容纳许多各不相同的解释同时成立——至于这些解释是否正确则是另一回事。②

其次，从语言文字层面上观察，《老子》首章的语言极其独特，它显得十分模糊、宽泛，充满了多义与不确定性，这样就为后

---

① 卢斯（M. C. Rose）：《科学和哲学：古典的观念》，载《第十六届世界哲学会议论文集》，中国社会科学出版社，1984 年，第 344 页。

② 尽管傅伟勋先生与我都注意到：老子哲学“颇具哲理的伸缩性与诠释学的开放性”，但究其原因，傅先生认为：“因它原是经由日常经验与观察的层层深化（即形上学化），为了整全地洞视宇宙的奥秘与人生真谛而形成的高低远近的各种观点之故”（前揭书，第 385 页），而笔者认为：正是古代气功所诱发的一系列神秘的体验导致《老子》思想具有很宽的包容性与极大的开放性。

世诠释者提供了一条千曲百折皆可圆通的途径。魏斯曼(F. Waismann)曾对语言的这种特点作过深刻的阐述：

> 语言从感性的发展到心理的这一事实，造成了一个特有的现象：我们似乎时时瞥见一个词背后的另一个更深的、半隐半现的意义，仿佛暗暗地听到另外一个意义参加进来，在这个意义中间和周围又有许多别的意义开始鸣响，全都伴随着该词的原义，有如一口钟的许多共鸣谐音。……因此就产生了很多诗歌所具有的那种多义性、不定性、离奇古怪的暗示性和不可捉摸性。①

西方哲学家注意到语言所具有的这种歧义性与不确定性的特点，大概在东方语言(包括汉语)中显得尤为鲜明。例如：《周易》的“易”字，“一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也”。② 彼此独立互相抵触的三层含义竟会如此“和平共处”地安然蜷居在一个“易”字之中，那么，推而广之，就不难想象，由这种性质的东方文字所缀成的哲学经典，怎么不会引起后世南辕北辙大相悬殊的种种解释呢？

霍夫曼斯尔(Hugo von Hofmannsthal)对于东方文字的这种特征作了更为精采的论述：

> 它把我们引进东方诗歌的最内在的本性，引进语言的

① 引自洪谦主编《逻辑经验主义》，商务印书馆，1989 年，第 214 页。

② 孔颖达：《周易正义·卷首·第一论易之三名》。

真正的奥秘和实质。因为这种奥秘是东方语言及诗歌中最深的要素。这是由于其中的一切都是隐喻性的，一切都是从远古的词根递嬗而来的。原来的词根是感性的、原始的、简洁有力的，但语词以细微的逐渐过渡离开了它，取得新的、有关的意义，然而取得只有遥远关系的意义；然而在最遥远的意义中依然回荡着该词原有的余音，……如果我们仅限于从直接的意义去了解它，它就凭着语词中的多义性化为一种不可思议的云雾，于是我们就在直接意义的背后猜测到另一种由它引申出来的意义。①

这一段话真是讲得妙极！“语词的多义性”可以“化为一种不可思议的云雾”。在这样一种“云雾”的笼罩之下，《老子》首章自然能“横看成岭侧成峰”，各种解释皆可自圆其说了。

除了上述内外两个原因之外，《老子》首章之所以导致纷纭歧解，或许还可以指出一个不可忽视的原因：中国古代有一个传统，即借古而自重。《淮南子·修务训》说得好：

> 世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托之于神农黄帝而能入说。

两千年来，由于《老子》一书在中国思想界享有极崇高的威望，故后世诸子百家追本溯源，皆以攀附为荣。不惟政治、军事要与之挂钩，发掘灵感玄机；道教、佛教以其学说玄妙，超然世外，更可

---

① 引自洪谦主编：《逻辑经验主义》，商务印书馆，1989年，第214页。

与之一脉相通；就是养生、房中亦要与之牵强地挂靠在一起。可以毫不夸大地说，《老子》一书犹如一轮永不坠落的骄阳，在中国文化史上放射出赤橙黄绿青蓝紫的七色光芒，形成了一种神秘奇特而又绚丽多彩的人文景观，千载之下，令人犹可观赏赞叹不已。

“天地与我并生”、“思想囊括宇宙”*

——庄子与帕斯卡尔思想之比较

庄子是公元前 4 世纪及 3 世纪之交的中国卓越的哲学家，道家思想的集大成者。《庄子》一书绚烂的文采，瑰奇的风格，孤傲狂放、戛戛独造的精神意识，以及宛如游龙惊鸾似的葱茏活泼的想象力，使天下后世彦士才俊倾倒不已，为之心折。苏东坡曾感叹：“吾昔有见，口未能言；今见是书（指《庄子》），得吾心矣。”①而金圣叹盛誉《庄子》为“天下第一奇书”。

帕斯卡尔是 17 世纪法国杰出的数理科学家，近代概率论的创始人。他在理论科学和实验科学两方面都做出了巨大的历史贡献。除此之外，他还著有《思想录》一书。该书“考察了所谓人的本性以及世界、人生、社会、历史、哲学知识、宗教信仰等多方面的课题”。② 思想深刻，独具风格，然而又时时透露出一种神

---

* 原载《上海师范大学学报》1987 年第 3 期。又收入《人生、困惑与追求》一书，华东理工大学出版社，1988 年。

① 《宋史·苏轼传》。

② 帕斯卡尔：《思想录·译序》，商务印书馆，1985 年。

秘主义的倾向与悲观主义的色彩。

东方的庄子与西方的帕斯卡尔，时间暌违有两千年之久，距离相隔有几万里之遥，但是两人的思想，包括对于世界、人生这些根本问题的看法，上下映照，竟有许多惊人的相似之处。这不能不说是人类思想史上一种奇特而有趣的现象。笔者在下试作一粗浅的比较与评述。不当之处，尚祈方家指正。

一

人类是擅长思辨的动物。古往今来，多少哲学家和思想家仰天俯地探索人生的意义，窥觑宇宙的奥秘。星转斗移，人事代谢；春去秋来，景色全非。无论是黑夜瞻望灿烂深邃的星空，还是白日仰望广阔无垠的苍穹，那些多愁善感的哲人才子都不禁会喟然兴叹：茫茫宇宙，这微尘一般碌碌转动的人类究竟有何目的？悠悠千古，这晨露似的转瞬即逝的人生又有什么意义？天地六合，这局蹐宇宙一隅的人类又能认识什么？沧海桑田，变幻无常，这一去不返、无穷无尽的时间之流中究竟什么是永恒，什么是不朽？

人类的理性在永不安宁地探求……“天若有情天亦老”，“月如无恨月常圆”。这思想深邃、情感丰富的主体精神是短暂脆弱的，那默默无语、寂寂无声的宇宙客体却是长存不衰的——造物者是何等的荒诞呵！

两千多年前的庄子在感叹：“芴漠无形，变化无常；死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽尔何适？万物毕罗，

莫足以归。”①宇宙恍惚茫昧，不可名状，它的变化又是如此无常。人们短促的一生在这无常的变化之中，究竟是算生呢，还是算死？或者与天地相并而获得永存呢？或者皮囊腐朽而精神独往呢？那么，这一缕精神，晃晃悠悠地又独自往哪里去呢？天地之间虽然林林总总的万物呈现在眼前，然而细细思量，却又没有一处可作精神的依傍与归宿。

三百多年前的帕斯卡尔在感叹：“看到人类的盲目和可悲，仰望着全宇宙的沉默，人类被遗弃给自己一个人而没有任何光明，就像是迷失在宇宙的一角，而不知道是谁把它安置在这里的，他是来做什么，死后他又会变成什么，他也不可能有任何知识；这时候我就陷于恐怖，有如一个人在沉睡之中被人带到一座荒凉可怕的小岛上，而醒来后却不知道自己是在什么地方、也没有办法可以离开一样。”②

生究竟意味什么？死又究竟蕴含什么？生是否值得眷恋，死是否又一无所有？③ 浑茫宇宙，大千世界，人类不啻沧海一粟；人生易老，生命无常，“哀吾生之须臾，羡天地之无穷”。倘如没有灵魂，今日之生，亦无异明日之死。一个短暂的主体精神一死之后将与鸟语花香的客体世界永久分别，并且由于这种预见所带来的暗示可以使人感到犹如沦入无底深渊似的绝望。因此，帕斯卡尔反复强调：

---

① 《庄子·天下》。

② 《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 328 页。

③ 庄子说：“予恶乎知说生之非惑邪？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？”（《庄子·齐物论》）意即我怎么知道悦生不是糊涂的想法呢？我又怎么知道恶死不是像自幼流浪而不知归返故乡呢？

知道灵魂究竟有朽还是不朽，这件事关系到整个生命。①

灵魂不朽是一件与我们如此之重要攸关的事情，它所触及于我们的又是如此之深远；因此若是对于了解它究竟是怎么回事竟然漠不关心，那就必定是冥顽不灵了。②

环顾四周，“消逝——感觉到我们所具有的一切都在消逝，这是最可怕的事了。”③仰望上苍，“这些无限空间的永恒沉默使我恐惧”。④ 灵魂、时间、空间，这些庄严、虚幻而又闪烁摇曳的概念，在思想家的脑海中升腾、飞舞、翻滚……帕斯卡尔独具一格的冥思玄想真可使人瞠目结舌，透不过气来。存在主义的先驱克尔凯郭尔说：“绝望是一种精神上的表现，它与人内在的永恒性有关。”⑤这话用来分析帕氏其人，倒还是有几分相像的。

庄子思维的触角也在不停地纵深伸展，他说：

若有真宰，而特不得其朕；可行已信，而不见其形；有情而无形。

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役

---

① 《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 104 页。
② 《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 90 页。
③ 《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 103 页。
④ 《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 101 页。
⑤ 《克尔凯郭尔人生哲学》，香港，基督教文艺出版社，1963 年，第 83 页。

而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎。①

这里的“真宰”，指的无非是灵魂、造物者等等一类形而上学超经验的东西。庄子认为，宇宙中隐隐约约仿佛有这一类“真宰”，但是平时又看不到它的一点征兆。可以使自己相信它的存在，不过又确实见不到它的形态，大抵“真宰”是略示迹象而不具形态的。同时，庄子又在感叹：人们一旦禀受了形体，呱呱坠地，并不是一下子化入宇宙冥冥之中，而是慢慢地消磨岁月。人们彼此间互相争斗互相磨擦，奔竞驰骋于这一类纠纷中而不能自拔。这不是极大的悲哀吗？人们终身忙忙碌碌而难以达到成功的一天，直至身心交瘁、疲惫困苦而又找不到一个归宿。这又不是极大的哀伤吗？这样的人生，纵然可以不死，那又有什么意思呢？人们的形体渐渐委顿衰竭，人们的精神亦随之萎靡枯涩，这真正是大悲大哀呀！人生在世，本来就应该浑浑茫茫，一无是处吗？抑或仅仅是我一个人这样昏昧不堪呢，而别人也有不昏昧浑茫的吗？

显而易见，对于灵魂、人生、价值、目的等等重大的课题，庄子与帕斯卡尔都在进行激烈而深长的思考，缠绵悱恻，一唱三叹，表达出一种惆怅悲悒的情绪，雅斯贝尔斯的《生存哲学》说：“在精神里，既有因处于整体中而深感满足，也有因永不圆满而备受痛苦。”而叔本华对于类似这种痛苦的思索的态度是极为赞

---

① 《庄子·齐物论》。

赏的，他说：“一种极高超的人物性格总带有几分沉默伤感的色彩。”[①]此话不无一点道理。人类历史上，那些宗教的始祖，哲学的巨擘，无论是佛教的释迦牟尼，伊斯兰教的穆罕默德，基督教的耶稣，还是古中国的老子、孔子，以及古希腊的苏格拉底，往往都是沉思默想，感伤颇多的。

黑格尔有一段话讲得意味深长：“一个不曾把生命拿去拼了一场的个人，诚然也可以被承认为一个人，但是他没有达到他之所以被承认的真理性作为一个独立的自我意识。”[②]像踯躅于东南荒天老地之间，发出一连串惊心动魄的“天问”的屈原那样，庄子也不甘寂寞，一连串提出了宇宙、真宰、人生、归宿等许多令人眼花缭乱的问题。平心而论，庄子虽然没有在现实世界中真刀真枪地搏斗、鏖杀，拼了一场，但是他在精神世界里刀光剑影，掀天动地，“怒触不周之山”，狠命折腾了一番。这样，庄子经历了一段心灵的艰难历程，铸就了“一个独立的自我意识”。自此以后，他要去上天入地，去“逍遥游”，去“齐物我”，去进行一番新的精神征战。

二

当古代世界的帝王君主“口含天宪”，威震臣民，生杀予夺之权集于一身，颐指气使之态横溢恣出；或蜷居深宫，香烟缭绕之中歌舞娱目，钟鸣鼎食；或巡游四海，斧钺拱卫，锦骑导前，臣民

---

① 叔本华：《作为意志和表象世界》，商务印书馆，1982 年，第 543 页。

② 黑格尔：《精神现象学》，上卷，商务印书馆，1979 年，第 126 页。

喁喁山呼万岁。

当古代世界的三军统帅金戈铁马，驰骋沙场，指麾精兵百万斩雄关、夺险隘，纵横万里，所向披靡。立功建勋之日，凯旋而归，笙歌动天，万人瞩目。

当这个时候，哲学家的庄子两袖清风，仍然一无所有。他只是褐衣草鞋，独往独来，徜徉于青嶂碧水之间，烟岚云霞助其笔墨之气，湖光山色酝其灵隽之思；他只是拥抱自然，交融自然；他只是仰仗思辨的力量，从瞬息万变的种种自然现象之中，摄取某些似乎永恒的概念，从而来把握整个宇宙。也就是说，人固然渺小得如同一粒坠入茫茫宇宙的微尘，然而这是一粒具有独立思想的微尘，一粒似乎能反映全宇宙的莱布尼茨“单子”式的微尘，在茫茫的宇宙之中并非无所作为，他能思考宇宙，掌握宇宙，反映宇宙。“唯有思维才能把握本性、实体、世界的普遍力量与究竟目的”，①“而且是把握永恒和绝对存在的最高方式”。②

庄子独自一人以其奇荦不群的精神意识与整个物质世界乃至全宇宙进行纵横自如的抗衡。他嘲笑帝王，秕糠尧舜，游戏人间，玩世不恭；他挥动如椽之笔，驱策鲲鹏、黄雀、东海之鳖、井底之蛙、承蜩伛偻、甕瓮大瘿，乃至无穷浑沌、枯骨髑髅，化腐朽为神奇，孜孜不倦构造哲学体系。他要借汪洋恣肆的哲学思辨来解决瞬逝个体与永恒客体之间的矛盾，犹如恒河之畔的释迦牟尼佛在菩提树下禅定静修，深思冥悟，为大千世界芸芸众生解决精神上的归宿。

---

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981 年，第 136 页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981 年，第 66 页。

庄子要"乘飞龙,御日月,而游乎四海之外",①"出入六合,游乎九州,独来独往"。② 他的精神凝聚,就可使五谷丰登,不遭灾害,"其神凝,使物不疵疠而年谷熟"。③ 他将"旁礴万物以为一世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事",④为整个宇宙万物求个各得其所,太平盛世,岂能猥琐寒碜地只为一个小小的天下去搞治理。"是其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者也,孰肯以物为事!"⑤人世间羡称不已的尧舜赫赫功业,在庄子看来,他的尘垢秕糠亦可以造成这等事业,那么,谁还肯以俗世之事萦怀胸中呢?

庄子乘飞龙、骑日月,乃至"乘天地之正,而御六气之辨,以游无穷",⑥冥心物外,脱屣世情。这时,可以说庄子"已不再是那个体的人了,而只是认识的纯粹主体,个体的人已被遗忘了"。⑦ 至此,中国哲学史上,"一种新形态的自我意识,一种以无限性或者以意识的纯粹运动为本质的意识就出现在我们前面了"。⑧

庄子"精骛八极,心游万仞","观古今之须臾,抚四海于一瞬",⑨"与造物者为人(偶),而游乎天地之气",⑩"入无穷之门,

---

① 《庄子·逍遥游》。
② 《庄子·在宥》。
③ 《庄子·逍遥游》。
④ "蕲",求、"乱",治。"蕲乎乱",即求得治理。见《庄子·逍遥游》。
⑤ 《庄子·逍遥游》。
⑥ 《庄子·逍遥游》。
⑦ 叔本华:《作为意志和表象世界》,商务印书馆,1982年,第276页。
⑧ 黑格尔:《精神现象学》,上卷,商务印书馆,1979年,第132—133页。
⑨ 陆机:《文赋》。
⑩ 《庄子·大宗师》。

以游无极之野”，“与日月参光”，“与天地为常”。[①] 岂特战胜了现实世界的帝王君主，他还将囊括宇宙，并吞八荒，与永恒的时间与无限的空间一决雌雄，即“天地与我并生，而万物与我为一”。[②]

哲学家生活在思想中。当庄子从溷浊喧嚣的尘世超脱出来，在精神王国里一味任情驰骋，上下遨游时，他似乎获得了个体最大的自由，“以出六极之外，而游无何有之乡”。[③] 人们似乎看见一颗睿智而又童真的灵魂披着五彩的光晕，在静穆、清盈、空旷、无羁的氛围中飘浮、升腾，顾盼自雄，欣然自得……一个具有深刻思想、瑰奇想象与绮丽文思的主体意识就是一切，就是全体，就能“有得于内，无待乎外”，就能“天地与我并生”，那么，庄子还有什么不满意呢？在精神的王国里，春兰秋菊，碧瓦飞甍……这里一切都是全然自足的。

三

人类世界面对浑茫无涯的宇宙，常常不免感叹人生易老，生命无常。例如：“今我不乐，日月其除”，“今我不乐，日月其迈”，[④]“日月忽其不淹兮，春与秋其代序。惟草木之零落兮，恐美人之迟莫(暮)”，“汩予若将不及兮，恐年岁之不吾与”；[⑤]“岁

---

① 《庄子·在宥》。
② 《庄子·齐物论》。
③ 《庄子·应帝王》。
④ 《诗经·国风·蟋蟀》。
⑤ 屈原：《离骚》。

忽忽而遒尽兮，恐予寿之弗将”，“岁忽忽而遒尽兮，老冉冉而愈将”；①“人生寄一世，奄忽若飘尘”；②“人生忽如寄，寿无金石固”；③“人生处一世，去若朝露晞④”；“人生若尘露，天道邈悠悠”。⑤ 这似乎是从《诗经》、《楚辞》，直至汉魏诗歌不断吟咏、较为永久的普遍命题。

庄子固然也有这样的感叹，但是他并没有完全沉浸在这样的伤感之中，相反，他往往怀着稚童般的天真勇气，大声疾呼：“天地与我并生，而万物与我为一。”⑥用主观去吞并客观，个体去涵盖客体——这固然有主观唯我主义之嫌，或者可说是堂·吉诃德独自蛮勇地向风车挑战。然而考虑到这是两千多年前的古代，庄子这样一种代表古代人类觉醒的自我意识对于亘古已存的大宇宙所作出的激烈抗争，这样一种“知其不可为而为之”的悍勇精神，在某种意义上，如同“夸父追日”，“精卫填海”——华夏原始先民在瑰丽悲壮的神话中所表达的那样一种精神——慷慨激昂，酣畅淋漓，不可一世，具有一种令人回肠荡气的思辨力量。

叔本华《作为意志和表象的世界》中有一段话，有助于我们

---

① 宋玉：《九辨》。

② 《昭明文选卷二十九·古诗十九首》。

③ 《昭明文选卷二十九·古诗十九首》。

④ 《昭明文选卷二十四·曹植赠白马王彪》。

⑤ 《阮籍集·咏怀诗(其六十二)》。

⑥ 拙著《中国古代气功与先秦哲学》指出：“天地与我并生，而万物与我为一”这个思想观点产生的契机同气功心理有关。这主要是从心理学或个体哲学发生学的角度说的。但是结合“万物一府”、“独与天地精神往来”等语并从整个庄子思想体系观察，那么“天地与我并生，而万物与我为一”的思想，就不仅仅是朦胧的感性的气功心理的表现，而成了庄子思想体系中清醒的理性的哲学观点。

理解包括庄子在内的人类的这样一种追求不朽与永恒的心态：

> 当我们沉溺于观察这世界在空间和时间上无穷的辽阔悠久时，当我们深思过去和未来的若干千年时，——或者是当夜间的天空把无数的世界真正展出在我们眼前而宇宙的无边无际直印入我们的意识时，——那么我们就觉得自己缩小几至于无物，觉得自己作为个体，作为活的人身，作为无常的意志表现，就像是沧海一粟似的，在消逝着，在化为乌有。但是同时又有一种直接的意识起而反抗我们自己渺小这种幽灵似的想法……而我们只要忘记自己的个体性，就会发现我们便是那纯粹认识的永恒主体，也就是一切世界和一切时代必需的，作为先决条件的肩负人。原先使我们不安的世界之辽阔，现在却已安顿在我们心中了……意识着在某种意义上(唯有哲学把这意义弄清楚了)人和宇宙是合一的，因此人并不是由于宇宙的无边无际而被压低了，相反的却是被提高了。①

叔本华并且认为，这样一种“人和宇宙合一”的感觉是“壮美”的。②

“天地与我并生，而万物与我为一”，是古代人类意识对于宇宙客体的桀骜不驯的抗争。在这种意识的抗争之中，庄子得到了极大的自我满足。同时，这种意识如同春风骀荡，对于渴望不

---

① 叔本华：《作为意志和表象世界》，商务印书馆，1982 年，第 286—287 页。

② 叔本华：《作为意志和表象世界》，商务印书馆，1982 年，第 287 页。

朽、追求永恒的人类心灵起到了一种暖洋洋、美滋滋的抚慰作用。近代印度吠檀多哲学家史瓦密·维韦卡南达深刻地指出：

当一个人感到他和宇宙的无限的存在，成为“一”时，当一切隔离都已停止，当一切男女、天使、神、动物、植物、整个宇宙融化为一体时，一切的恐怖就都消失了。还怕谁呢？我能害我自己吗？我能杀我自己吗？我能伤我自己吗？你怕你自己吗？此时一切悲哀都消失了。什么还能使我悲哀呢？我是宇宙的“一个存在”。此时一切嫉妒都消失了。嫉妒谁呢？我自己呢？此时一切恶感都消失了。我厌恶谁呢？自己吗？宇宙里已没有别的，只有我。①

美国哲学家詹姆士认为：“这种悦耳的一元论音乐，我们都爱听，它不但鼓舞人心，也使人安心。”②

由于“天地与我并生，而万物与我为一”的思想往往隐蕴着这样一层深刻的涵义，往往衍生出这样一种强大的内在力量，因此，当庄子面临妻子死亡以及自身死亡之际，他都表达了一种旷达超凡的态度。

《庄子·至乐》记载：“庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：‘与人居，长子、老身、死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！’庄子曰：‘不然。是其始死也，我独何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无

---

① 转引自威廉·詹姆士《实用主义》，商务印书馆，1979年，第80—81页。

② 转引自威廉·詹姆士《实用主义》，第81页。

气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。’”

庄子认为：从整个宇宙的角度观察，天地间最初一片浑沌，并没有生命存在。后来浑沌之气逐渐产生一些形体，随后又产生一些生命个体，如今生命个体死了，她的物质仍然静静地散落安息在大自然之中（并且不断地又将形成新的生命）。因此，生死如同春夏秋冬四季一样，嬗替更迁，交替进行，那么又何必为之伤心落泪呢。

《庄子·列御寇》记载：“庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：‘吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪！何以加此！’弟子曰：‘吾恐乌鸢之食夫子也。’庄子曰：‘在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食。夺彼与此，何其偏也！’”

庄子以整个大自然为葬具，因此就不必拘泥于何种形式。况且薄葬容易被乌鸢吞食，而厚葬也不可避免将被蝼蚁吞食，那又何苦一定要厚葬呢？而且这些玩艺儿能吞食的仅仅是庄子的皮囊，它们能吞掉庄子震耀千古、独具风采的思想吗？不能，那就大可随随便便。

西方哲学家曾经说过，人们对于别人的死亡常常漫不经心，唯独对于自身的死亡却像到了世界末日似的感到极大的恐惧。但是中国的庄子却没有这样的恐惧。在宛如悬崖绝壁、断无退路的生死关头，庄子仍然泰然处之，显示了一种直面自然大勇无畏的人生态度。应该说，庄子其人从他自己的涵蕴精深的哲学观中得到了解脱，得到了超越，得到了极大的受用。如果说，哲学本身能赐予人一种精神上的安身立命之感，那么，庄子哲学在

实践中至少对于他自身来说就发挥了这一作用。

印度最古的经典《吠陀·邬波尼煞昙》说:“一切天生之物总起来就是我,在我之外任何其他东西都是不存在的。”①叔本华对此作了极高的评价:“《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果。”②其实《吠陀》的意思无非也就是说:“天地与我并生,而万物与我为一”,只是遣词造句表达方式远不及庄子那样清隽、华美、宏阔、富有诗意。因此,至少照叔本华看来,庄子之言大可代表“人类最高的认识和智慧”。

维特根斯坦指出:“只有甚至比哲学家还更加疯狂地进行思维,你才会解决他们的思想。”③面对人生纷纷扰扰的无穷痛苦,庄子经过深沉的思索,艰难的搏斗,千折百回,终于找到了一条“天地与我并生”的精神解脱之路。同样,面对宇宙的沉默,人类的渺小,帕斯卡尔在意识的历程中峰回路转,也不谋而合地找到了一条“思想囊括宇宙”的精神解脱之路。帕斯卡尔说:

> 人只不过是一根苇草,是自然界最脆弱的东西;但他是一根能思想的苇草。用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他;一口气,一滴水就是足以致他死命了。然而,纵使宇宙毁灭了他,人却仍然要比致他于死命的东西更高贵得多;因为他知道自己要死亡,以及宇宙对他所具有的优势,而宇宙对此是一无所知。因而,我们全部的尊严就在于思想。④

---

① 转引自叔本华:《作为意志和表象世界》,商务印书馆,1982年,第287页。

② 同上。

③ 维特根斯坦:《文化与价值》,清华大学出版社,1987年,第113页。

④ 帕斯卡尔:《思想录》,商务印书馆,1985年,第157页。

一切的物体、太空、星辰、大地和地上的王国都比不上最渺小的精神；因为精神认识这一切以及它自己，而物体却一无所知。①

我占有多少土地都不会有用；由于空间，宇宙便囊括了我并吞没了我，有如一个质点；由于思想，我却囊括了宇宙。②

总之，帕斯卡尔与庄子一样，都是自我思想精神的虔诚崇拜者。自我思想精神是他俩人生观中的神圣图腾——是渺然一身与永恒宇宙相抗衡的支撑点——他俩自我塑造，拳拳崇拜，以此超脱，以此陶醉。

斯宾诺莎说："只要是在永恒的典型下理解事物，则精神是永恒的。"③庄子这样一种"天地与我并生，而万物与我为一"，"独与天地精神往来"的清逸绝尘的思想观念，在中国哲学史上，它的影响，不能说是永恒的，但至少是绵绵长久的。从一定意义上说，庄子已为天下后世的饱读诗书的士大夫阶层构筑了精神上的万里长城。他们无论宦海沉浮，都能在庄子的精神疆域内悠悠度日，自成一统：达则兼济天下，豪气干云天；穷则独善其身，"悠然见南山"。他们断断乎不会稍有挫跌，就一蹶不振，忧伤憔悴抑郁而死。反之，漫漫人生的坎坷曲折，艰难困苦，乃至荣枯无常，世态炎凉，经过他们旷达如云水的胸襟的过滤，从而在他们的笔下潺潺流出，"怨而不怒"、"哀而不伤"，化为那空灵

---

① 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 395 页。

② 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 158 页。

③ 转引自《作为意志和表象世界》，第 250 页。又见斯宾诺莎《伦理学》中译本第 240 页。

蕴藉的不朽诗文。晋代自名五柳先生的陶潜，宋代号称东坡居士的苏轼，都是这样一些颇为典型的例子。

四

“天地与我并生，而万物与我为一”，可以说这是庄子在中国思想文化史上的一种千古绝唱。它在思想逻辑进程中往往还会孕育出另外一个博大开阔的观点，即“泛爱万物，天地一体”。①

必须要指出，这种“泛爱万物，天地一体”的观点，给予后来宋明理学家的影响是很深刻的。程颢声称：“以天地万物为一体，莫非己也。”②朱熹强调：“惟公则视天地万物皆为一体，而无所不爱矣”；③“天地万物与吾一体，固所以无不爱”。④ 王阳明喋喋不休：“大人者，能以天地万物为一体也”；⑤“大人之能以天地万物为一体也”；⑥“仁者以天地万物为一体，使有一物失所，便是吾仁有未尽处”。⑦

应该说，程、朱、王这三位佛道兼通、气象不凡的峥嵘人物大都具有“推倒一世之豪杰，开拓万古之心胸”的宏大魄力，然而不

---

① “泛爱万物，天地一体”这个观点，在《庄子·天下》中虽然归于惠施名下，但实际上也代表了庄子自己的思想。因为庄子思想的逻辑进程必须会产生出这个观点。可参阅下文。

② 《宋元学案·明道学案上·语录》。

③ 《朱文公文集三十二·答张钦夫(论仁说)》。

④ 同上书卷四十二《答胡广仲(其五)》。

⑤ 《王文成公文集》卷七。

⑥ 同上书卷二十六。

⑦ 同上书卷一。

约而同竟然都有“天地万物与吾一体，固所以无不爱”的思想。这究竟是一种什么样的心理呢？

究其实，这一批出类拔萃的人物慨然以天下为己任，怀着“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”①的抱负，要去建立赫赫功业（当然仅仅是“立言”式的功业）；他们大都想展开广阔的心胸，使天下众生各得其所，托庇在自己所创立的功业的余荫之下；他们飘然超脱于茫茫尘世的碌碌众生之上，居高临下，俯视尘寰，既爱众生，又耀自我。在这样一种悲天悯人的融融泄泄的氛围之中，自我精神得到舒适、甜美的升华。那么，他们怎么可能不“发思古之幽情”，大讲原先肇端于先秦道家的“天地万物与吾一体，固所以无不爱”，从而取得耀己悯人的双重式的精神满足呢？

庄子主张“泛爱万物，天地一体”，他本身是站在哲学思辨的高度来观察的。庄子多次强调：“万物一府”；②“自其同者视之，万物皆一也”；③“通天下者一气”。④ 凡此云云，都重申了“天地一体”的观点。况且他要“旁礴万物以为一世蕲乎乱”，这不就是“泛爱万物”的最大体现吗？那么，何以要“泛爱万物”呢？很简单，因为“万物与我为一”。⑤ 既然如此，眷爱万物就是眷爱自我。更何况“天地与我并生”，不管其他的芸芸众生是否得救，首

---

① 张载语，见《宋元学案·横渠学案下》。

② 《庄子·天地》。

③ 《庄子·德充符》。

④ 《庄子·知北游》。

⑤ 庄子认为：人死之后，他的物质仍然不灭，在天地造化这个大熔炉中随物赋形，或为“虫臂”，或为“鼠肝”。这样看来，天地万物与我自然连成一体了。可参阅《庄子·大宗师》。

先自我已经超脱出来。因此，作为万物中的一物——超群轶伦的自我，自然应以浩然宽广的胸襟去博施济众，泛爱万物。换言之，也就是芸芸万物皆在我这个主体的温馨的照拂之下，那么，这个主体在精神上还不够陶然自得吗？

“泛爱万物，天地一体”，这是庄子思想体系中又一颇有特色的命题。奇妙的是，仿佛“心有灵犀一点通”，千载之下西方的帕斯卡尔也表达了类似的见解：

> 在爱整体的时候，他就是爱自己本身；因为他只是在整体之中、通过整体并且为了整体才得以生存的。①

五

庄子在“逍遥游”中，“背负青天，乘云气，骑日月，御飞龙，游乎四海之外”，并且还将“旁礴万物以为一世蕲乎乱”。充分体现了一个哲学家的精神的自我满足，精神的绝对自由。

假如说以“逍遥游”为特征的精神自我满足，是庄子思想体系中的一座五光十色、熠熠生辉的海市蜃楼，那么，庄子的相对主义就是那虚幻的海市蜃楼脚下的几朵云彩，缺少了它，陶醉其中的庄子大抵是不能独自尊贵、踌躇满志地飘飘然飞起来的。

庄子是这样表达他的相对主义观点的：

> 毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿

---

① 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 218 页。

见之决骤。四者孰知天下之正色哉!①

毛嫱丽姬,是古代的美人。但这仅仅是人的观念,如让鱼看见了就要潜入水中,鸟瞧见了要飞向高空,鹿碰见了恐怕还要撒腿就逃。可见,美这个观念也是相对的。

天下莫大于秋毫之末,而太山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。②

殇子者,尚在襁褓中就夭折的婴儿,而彭祖呢,据传说他活了八百岁。可见这两者的寿命有天壤之别。但这仅仅是世俗的目光。在庄子看来,你彭祖虽然活了八百岁,但天地间自然还有比你活得更长久的事物;至于殇子,虽然未满年而亡,但尘世间自然也有较之殇子更加短寿的物体,如朝生夕死的朝菌。因此,从"方生方死,方死方生"③的观点来瞧,殇子眼下虽然死了,但物质不灭,他下一步在天地大熔炉中又将以新的形态出现,这样较之你一个八百年而终的彭祖的形体岂不是要活得更加长久吗?可见寿夭的观点是也是相对的。准此,庄子总结道:

以道观之,物无贵贱,……因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。④

---

① 《庄子·齐物论》。
② 《庄子·齐物论》。
③ 《庄子·齐物论》。
④ 《庄子·秋水》。

值得指出的是，帕斯卡尔思想中也有与庄子极为相似的相对主义：“人在自然界中到底是个什么呢？对于无穷而言就是虚无，对于虚无而言就是全体。”①个体的人既是虚无，又是全体，他本身也是相对的。帕斯卡尔的相对主义观念只是一闪而过，远不及庄子周详严密。

特别令人惊异莫名的是，在表达人生如梦的这样一种思想观点时，帕斯卡尔与庄子，这两位相距两千年之久的东西方思想家竟然惟妙惟肖地如此相像。

> 方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也。②

庄子认为：人生如梦，当个人做梦之时，他自然不会明白自身正在做梦。更糟糕的是，人生并非是总体上一个简单的梦，而是山重水复、层峦叠嶂似的一个梦中又套着一个梦，因此，仅仅一个小小的觉醒，是不能看清这梦中复梦的人生境界的，只有大彻大悟，方能勘破这连环套似的大梦境。

那么，帕斯卡尔又是如何表达同一观点呢？

> 我们的自白一生就有一半是在睡梦中度过的，这时不管它向我们表现什么样子，但我们并没有任何真确的观念；

---

① 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985 年，第 30 页。

② 《庄子·齐物论》。

既然我们这时的一切感受都是幻象，那么谁又能知道一生中我们自以为是醒着的那一半，就不是另一场与前一次略有不同的梦了呢？……我们既然常常梦见我们在做梦，梦上加梦，那么难道不可能我们一生中自以为是醒着的那一半，其本身也就是只不过是一场梦境而已么？其他的梦就都是嫁接在这场梦上面，这场梦我们要到死才会醒过来。

对于这两者的相似性，我们只能表示惊叹。在表达这个同一主题方面，我们在东西方思想史也许难以找到更加相近的例子。

庄子曾说："万世之后而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。"①综合庄子的哲学思想来看，这话的意思大概是说：宇宙的奥秘及人生的真谛是极为玄妙、不易了解的。万世之后，如果真遇到一个大圣人能够窥破天人奥秘——虽然时间过了数十万年，但庄子也会感到十分难得，十分欣慰，宛如在短短的朝夕之间遇见一个知音一样。

此言显得极其悲凉。庄子独立于天地之间，四顾茫然，深感同时代的哲人能够登上思维高峰者则迹近于无，只能寄望于万世之后的圣人能与之遥相共鸣。二千多年后的帕斯卡尔，虽然未必全部关注庄子当年所思考的一系列问题，但至少在追求不朽、高扬思想、探索人生以及诸如在"梦中复梦"的观念表述上，两者竟然如此相契合，这不能不说是人类思想史的一个奇迹了。

---

① 《庄子·齐物论》。

老庄哲学与印度《奥义书》及东方神秘主义*

前　言

德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)认为“在公元前500年左右的时期内和公元前800年至200年的精神过程中”,是人类历史上的一个“轴心期”(Axial Period)。雅斯贝尔斯指出:“最不平常的事件集中在这一时期。在中国,孔子和老子非常活跃,中国所有的哲学流派,包括墨子、庄子、列子和诸子百家,都出现了。像中国一样,印度出现了《奥义书》(Upanishads)和佛陀(Buddha),探究了一直到怀疑主义、唯物主义、诡辩派和虚无主义的全部范围的哲学可能性。”①其他还有伊朗的琐罗亚斯德、巴勒斯坦的几位先知、希腊的巴门尼德、赫拉克利

---

* 原载《人文与社会》卷一,上海社会科学院出版社,2004年。

① 【德】卡尔·雅斯贝尔斯著,魏楚雄、俞新天译:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第8页。

特与柏拉图,“在这数世纪内,这些名字所包含的一切,几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”。①

显而易见,印度《奥义书》与中国老庄哲学皆是人类“轴心期”卓越的精神产品。

吠陀与《奥义书》无疑是印度哲学的源泉。《奥义书》尤其是严格意义上的印度早期哲学经典。当代印度著名哲学家德·恰托巴底亚耶(Debiprasad Chattopadhyaya)指出:“《奥义书》的特色是一种全新的精神。我们从中看到的理论意识首次从对于巫术仪式的唯一兴趣中解放出来。至此才能提出一些真正的哲学性质的问题。”②现存《奥义书》有 108 种。其中有 13 种《奥义书》比较古老,③产生的年代大约是公元前 800 年至 200 年。奥义书这个词一般解作“秘密的知识”,它的词义的原意是“坐在某人身旁”,表示是一种秘密授受。④

《奥义书》所探讨的内容极其丰富,涉及宇宙本原,生命本

---

① 【德】卡尔·雅斯贝尔斯著,魏楚雄、俞新天译:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989 年,第 8 页。

② 【印度】德·恰托巴底亚耶著,黄宝生、郭良鋆译:《印度哲学》,商务印书馆,1980 年,第 56 页。

③ 这十三种奥义书是:《爱多列雅奥义书》(Aitareya Upanisat)、《考史多启奥义书》(Kausitaki Up.)、《唱赞奥义书》(Chāndogya Up.)、《由谁奥义书》(Kena Up.)、《秦迪黎耶奥义书》(Taittirīya Up.)、《大林间奥义书》(Brhadāranyaka Up.)、《伊沙奥义书》(iśā Up.)、《羯陀奥义书》(Kathaka Up.)、《白净识者奥义书》(ŚvetāŚvatara Up.)、《蒙查羯奥义书》(Mundaka Up.)、《六问奥义书》(PraŚna Up.)、《唵声奥义书》(Māndūkya Up.)、《弥勒奥义书》(Maitrāyana Up.)。中文译名皆据徐梵澄《五十奥义书》,中国社会科学院出版社,1984 年(此书以下简称《五十奥义书》)。

④ 【印度】德·恰托巴底亚耶著,黄宝生、郭良鋆译:《印度哲学》,商务印书馆,1980 年,第 54 页。

质，人与自然、灵魂与肉体的关系，修炼的种种方法，获得永生的可能等等宗教及哲学问题。德国哲学家叔本华(Arthur Schopenhauer)对于《奥义书》尤为赞赏，他说：

在这部书(《奥义书》)的字里行间，真是到处都充满了一种明确、彻底的和谐精神，每一页都向我们展示了深刻的、根本性的、崇高的思想，浮现出位于全体之上的神圣的真面目。这里吹拂着印度的气息，呈现出根本的、顺从自然的生命。……在整个世界上没有再比阅读奥义书那样有益和激励，它是我生前的安慰，也将是我死后的慰藉。①

老子(约公元前 580－500 年)是春秋晚期的哲学家，著有《道德经》(或称《老子》)一书。庄子(公元前 355－275 年)是战国时代的哲学家。现存《庄子》一书内容比较复杂。传统的观点认为：其中内篇是庄子本人所著，外篇及杂篇是庄子后学的作品。至迟在西汉初期，人们已经把老子与庄子合称，归之为宗旨相近的一个哲学流派。如《淮南子·要略》说："考验乎老庄之术，而以合得失之势者也。"

对于老庄哲学，千百年来东西方有许多赞美之辞。笔者认为，如要对其作一简洁概括，或许可以说：《老子》是智慧的化身，《庄子》是天才的象征。著名英国学者李约瑟(Joseph Needham)指出：《老子》"普遍被认为是中国语言中最深奥的最优美

① 【德】叔本华：《附录和补遗》，转引自【日】中村元《比较思想论》(吴震译)，浙江人民出版社，1987 年，第 13－14 页。

的著作”。①

20世纪德国大哲学家海德格尔(Martin Heidegger)的书房内悬挂着一对中文条幅,内容就是《老子》十五章的文字:“孰能浊以止,静之徐清?孰能安以久,动之徐生?”②据说这位哲学家各种已发表的公开出版物中,唯一被讨论和推崇的东方思想只有“道”。③

诺贝尔奖获得者日本理论物理学家汤川秀树从老庄哲学中获益匪浅,他说:“我特别喜欢庄子;他的作品充满了比喻和佯谬,而且其中最吸引人的是这些比喻和佯谬揭示在我面前的那个充满幻想的广阔世界”;④“老子则似乎用惊人的洞察力看透个体的人和整个人类的最终命运。”⑤

笔者在十多年前阅读徐梵澄先生所译的《五十奥义书》,深感《奥义书》思想与老庄哲学有许多相似共通之处,故作了一些札记。现整理其中部分札记,对于中印这两种充满智慧的哲学作一番初步的比较研究。

一、本体论:梵与道

1. 梵与道

---

① 【英】李约瑟:《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,科学出版社、上海古籍出版社,1990年,第37页。

② 张翔龙:《海德格尔思想与中国天道》,三联书店,1996年,第22页。

③ 同上书,23页。

④ 【日】汤川秀树著,周林东译:《创造与直觉——一个物理学家对于东西方的考察》,复旦大学出版社,1987年,第44页。

⑤ 同上书,第59页。

在《奥义书》中，最高的哲学范畴是“梵”。这个“梵”是宇宙的主宰，是天地万物的本原，是一切事物存在的原因。

《弥勒奥义书》说：

> 太初，此世界唯大梵也，为“太一”，为“无极者”。东无极，南无极，西北极，北无极，上，下，各方，皆无极也。①

宇宙洪荒，天地开辟之前只有“大梵”存在，它是先于宇宙天地而独立存在的。在梵文中，梵涵有“圣智”“咒力”“祈祷”等意义，经引伸而成为“祈祷而得的魔力”，再引伸则为宇宙的主宰或哲学的最高本体。② 因此，“大梵”衍生了天地万物。《爱多列雅奥义书》说：

> 此即大梵，此即因陀罗，此即般茶帕底，此即诸天，即五大：地、风、空、水、火，即诸微生，如混杂生，即此种与彼种，即诸卵生、胎生、湿生、化生，即马、牛、人、象，即凡此有气息者，行者，飞者，不动者。——凡此，皆为般若所领导，皆安立于般若那中。世界为般若所领导，安立于般若那中，般若那即大梵也。③

天地上下，宇宙之间，一切生命与非生命的东西，各种生命

---

① 《五十奥义书》，第 464 页。

② 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989 年，第 56 页。

③ 《五十奥义书》，第 29 页。

与非生命的形态，芸芸万物，皆由“大梵”派生。

从梵的本意以及《奥义书》的描绘来看，梵无疑是一种非物质而具有精神性的东西。因此，当《奥义书》强调“大梵”是宇宙万物的本原之时，它显然表达了一种哲学唯心论。然而，“普遍的东西（即共相）只能为思想所产生，或为思想所把握，它只有通过思维的活动才得到存在”。① 在人类早期思想史上，能够从五光十色世界芸芸万物之中提炼或抽象出一种东西，作为宇宙万物的本原，这本身也是思想史上的一种进步。

《大林间奥义书》说：

> 迦吉！此即婆罗门所称为不变灭者也！非粗，非细，非短，非长；非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外；彼了无所食，亦无食彼者。②

这个所谓“不变灭者”就是指大梵。大梵是天地万物、森然万象的本原，它本身无声无臭，无影无踪，没有属性，没有形状，是一种无限的、绝对的、超时空的最高存在，所以，《奥义书》无法用逻辑概念及常规语言来表述它、规定它。《奥义书》在这里运用“遮诠法”，对于梵只能说“不是这个，不是这个”（Neti，Neti），即用否定达到肯定的方法。梵超越一切存在，对它作任何表述与规定，事实上就是限定它，局限它，贬低它，从而剥夺它无所不包全

---

① 【德】黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，商务印书馆，1981 年，第 195 页。

② 《五十奥义书》，第 589—590 页。

知全能的至高无上性。所谓“一落言诠，便成具象”，表达的就是这层意思。

在老庄哲学中，最高的哲学范畴是“道”，“道”是宇宙的最高存在，它生于天地之先，它创造了天地万物。《老子》四十二章说：

> 道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

所谓“一”，是指宇宙原始的混沌气。道通过混沌气，产生阴阳二气，再经过阴阳二气互相激荡而产生万物。

《庄子·大宗师》对于作为宇宙最高本体的道亦作了独特的阐述：

> 夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

首先，“道”是超时空的，任何感官都不可把握，即“无为无形”，“不可见”，“不可受”。其次，“道”是至高无上的，在宇宙混沌一团时它已存在，并逐渐派生天地万物。

值得注意的是，老庄哲学与《奥义书》一样，认为最高本体

"道"是不可用言语把握的,故说"道可道,非常道";①"(道)为无形,可传而不可受。"意即"道"没有形状,可以心传而不能口授;"道"一旦说出,就不是原先那个永恒不变的"道"了。应该指出的是:东方哲学家这种思想观点对于20世纪德国哲学家海德格尔产生了很大的影响。海德格尔在一次教堂讲演中声称:"如果你要用任何传统的,比如本体论的、宇宙论的、目的论的、伦理学的等等方式证明上帝的存在,你就贬低了他;因为上帝就像道(Tao)那样是不可被言说的。"②

当古代东方人提出梵或道作为宇宙的最高本体时,他们已不满足于以一种或几种具体的物质元素(如水、火、气、原子)作为世界的根源,亦不是简单地提出一个人格神——上帝来创造万物,他们是想从这样一个缤纷万状的大千世界中寻找到一种终极的统一性,以便居高临下解释世界。因此,古代东方本体论一开始就诞生在人类思维的时代高峰,具有极强的思辨性。这就可以解释现代西方物理学家为什么能够不断地从中寻觅到许多启迪及灵感。③

2. "万有皆大梵"与"道在屎溺"

在《奥义书》看来,梵具有本体与现象的二重性,它既是有形的,又是无形的;既是神圣的,又是普遍的;既是永恒存在的,又

---

① 《老子》一章。

② 张翔龙:《海德格尔思想与中国天道》,三联书店,1996年,第22页。

③ 参阅【美】卡普拉(F. Capra):《物理学之道——近代物理学与东方神秘主义》(朱润生译),北京出版社,1999年。

是变化生灭的。

《大林间奥义书》说：

> 大梵之态有二：一有相者，一无相者；一有生灭者，一无生灭者，一静者，一动者；一真实者，一彼面者。①

在老庄哲学看来，道同样是具有本体与现象的二重性，既是有形的，可见的，可以把握的；又是无形的，不可见的，不可把握的。道作为宇宙最高本体，是玄玄虚虚的，莫测高深，因而是不能以感官把握的。《老子》四章说：

> 道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮似或存。

"冲"有空虚之意。这话是说：道是空虚无形的，但它的作用却是无穷无尽。深邃之极，好像是万物的主宰；深沉之极，好像存在又好像不存在。

《老子》十四章又说：

> 视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后。

---

① 《五十奥义书》，第557页。

学术界通常认为这一章的内容是对“道”的描绘。道作为万物的最高本体，它没有形状、色彩、声音，自然是不可目睹、谛听、触摸，即“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”。简言之，道是高悬于万物之上“形而上”的本体，因此，完全是超经验、超感觉的。道作为宇宙最高本体，它固然是形而上的，不可见的；但另一方面，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，道派生了万物，作为道的现象——芸芸万物，又是形而下的，完全是可见的。《庄子·知北游》中有这样一段对话就充分说明了这个道理：

> 东郭子问庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”

奇妙的是，两者在这个问题上的观点几乎如出一辙。庄子指出道在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，《光明点奥义书》认为“万有皆大梵”，[①]前者从正面论述，后者从反面阐说，一正一反，相得益彰。

《蒙查羯奥义书》说：

> 大梵永生者，唯是此万有；在前又在后，在左又在右，在上又在下，遍处无不复，唯是此大梵，美哉全宇宙。[②]

---

① 《五十奥义书》，第873页。

② 《五十奥义书》，第703页。

《白净识者奥义书》说：

大梵乃更高，高超大无极，一随众生体，潜隐居内匿，涵括遍万有，宇宙惟彼一，主宰人或知，永生庶可得。①

大梵是最高存在的，它具有绝对性、唯一性，同时渗透于万物之中，宇宙之间上下左右、前前后后，到处有“梵”的弥漫，呈现出极大的普遍性。换言之，万物皆是梵的表现，而万物自身所有这些多样性、差异性的表现并不影响梵的一元性。现代印度哲学家拉达克里希南(S. Radhakrishnan)有一段妙语，形象地阐释了万物与梵的相互关系：

> 同一个“绝对”(梵)把自己显现在这一切相互有差别的事物之中。最终实体(梵)在石头中沉睡，在植物中呼吸，在动物中感觉，在人体中唤醒自我意识。②

应该说，梵或道在这里似乎具有近似泛神论的影子，它不仅派生了万物，而且还赋予万物一种亲切的生命力，一种无孔不入的精神性的生命力，或者是一种生生不息的精神之流。梵或道贯穿于天地万物之中，大至山川，小至一草一木，一砖一瓦，都显得葱茏活泼，生机勃勃。这充分表明古代东方本体论具有浓厚的有机论特色。

---

① 《五十奥义书》，第400页。

② 【印度】巴萨特·库马尔·拉尔著，朱明忠、姜敏译：《印度现代哲学》，商务印书馆，1991年，第285页。

3. “我即此世界万有”与“万物与我为一”

《奥义书》的哲学似乎具有二元论的倾向：除了梵(Brahma)作为宇宙最高本体，遍布万物，无处不在之外，还有一个“阿特曼”(Atman)能与梵并驾齐驱，充作天地万物的最高本体。

阿特曼是梵语“Atman”的音译，通常又意译为“我”、“神我”、“灵魂”、“性灵”等等。这个阿特曼并非是一已之小我，而是派生万物创造世界的神奇的造物主。

《大林间奥义书》说：

> 太初，宇宙唯“自我”也。(Atman)其形为人。环顾则舍己以外，他无所见。始呼曰：“此我也。”由是而有“我”之一名。是故至今有被呼召者，始必应曰：“此我也！”然后对人乃称其名。①

“我思故我在”，“我”言故有名。宇宙之初，混沌一片，唯有“我”独立于世，环顾无人，只能自己招呼自己，故以“我”这个概念自称。但须知，这个“我”并非是肉眼凡胎、芸芸众生之一的我，而是一个至高无上的造物主。无论何种造物主，如以主观自称，唯有以“我”这个概念而自名。因此，名“阿特曼”(Atman)为“我”是完全不得已的，犹如《老子》二十五章论“道”，“强命之曰大”。

“我”(阿特曼)创造万物的观点影响深远，在后来的佛教文

---

① 《五十奥义书》，第532页。

献中对此也有记载。《楞伽经中外道小乘涅槃论》说：

那罗延论师说：我造一切物，我于一切众生中最胜，我生一切世间有命无命物，我是一切山中大须弥山王，我是一切水中大海。①

阿特曼既然能创造宇宙万物，他本身自然就不是一种固定的实体，而具有一种独特的形态，或者毋宁说，它没有任何具体的形态。《唱赞奥义书》说：

斯则吾内心之性灵也。其小也，小于谷颗，小于麦粒，小于芥子，小于一黍，小于一黍中之实。是吾内心之性灵也。其大，则大于地，大于空，大于天，大于凡此一切世界。②

由上看来，阿特曼本身具有二个特点：一是它自身停驻在人的内心，二是它自身往往呈现出一种能大能小的超常形态。因此，阿特曼的性质很像先秦道家宋钘、尹文所说的灵气："灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。"③

不过，《奥义书》的观点有时并不统一，《羯陀奥义书》指出居住在人的内心的阿特曼像拇指一般大小：

---

① 见《频伽藏》，暑五，第 58 页。
② 《五十奥义书》，第 139 页。
③ 《管子·内业》。

神我是内灵，其大如拇指，常居众生心，有异于身体。①

神我居内中，大唯似拇指，过去未来主。……神我居内中，大唯似拇指，如火光无烟，过去未来主。②

后来佛教亦保存了这种观点，如《大毗婆娑论》说：

或在心中，如指节量，光明炽盛；或在身中，称身形量，内外明彻。③

“阿特曼”是一种灵魂，一种精神意识，但并非是普通的个体灵魂，普通的精神意识，它是一种宇宙意识、绝对精神。从总体上说，太古之初，只有一个“阿特曼”，后来又隐藏于芸芸众生之中，每个人皆由“阿特曼”即灵魂主宰。但是归根到底，只有一个原初的“阿特曼”。当代印度著名哲学家巴萨特·库尔马·拉尔(Basant kumar lal)指出：

维韦卡南达还借用了吠檀多论的“倒映”(Pratibimba)比喻，他说：同一个太阳可以映射在不同瓦罐的水面上，但各种倒影都只是太阳表面上的“影子”，真的太阳总是一个。因此，只有一个“阿特曼”，即一个“自我”，它是永恒纯正、永远圆满，不变和不可变的；宇宙上的一切变化都只是唯一

---

① 《五十奥义书》，第375页。

② 《五十奥义书》，第368页。

③ 见《频伽藏》，收八，第94页。

"自我"的外部表现。①

印度哲学家维韦卡南达所说的太阳倒映在不同瓦罐水面上的比喻，恰如中国哲学家朱熹所说的"月映万川"的原理。② 这个比喻生动地表明：阿特曼（我）渗透于万物之中，换言之，"我即此世界万有"，③亦即"我"创造天地万物，"我"主宰天地万物。《解脱奥义书》指出："万有皆生于'我'中，万有皆于'我'中存在，万有皆于'我'中消逝，此大梵不二者，即'我'是也。"④至此我们明白，"我"（阿特曼）是大梵的另一个化身，"我"创造天地万物，实际上归根结底是大梵创造天地万物。

《庄子》虽然承认"道"是万物的本原，但却要反复强调"我"作为一种主体精神具有与道分庭抗礼的至高无上性。《庄子》说"天地与我并生，而万物与我为一"，⑤"与造物者为人（偶），而游乎天地一气"，⑥"与日月参光"，"与天地为常"，⑦"独与天地精神往来而不傲倪于万物"。⑧ 在此，《庄子》把能以思维把握宇宙本质的生命体——"我"与造物等量齐观，"我"不仅能与造物者为

---

① 【印度】巴萨特·库马尔·拉尔著，朱明忠、姜敏译：《印度现代哲学》，商务印书馆，1991 年，第 34 页。

② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 399 页。

③ 《五十奥义书》，第 116 页。

④ 《五十奥义书》，第 1050 页。

⑤ 《庄子·齐物论》。

⑥ 《庄子·大宗师》。

⑦ 《庄子·在宥》。

⑧ 《庄子·天下》。

友伴，而且与天地万物融为一体，与天地日月同趋永存。①

同样，《奥义书》认为：大梵的化身不是“他”、“你”，而是极具主体色彩的阿特曼——“我”。因此，可以说《奥义书》与《庄子》在这里殊途同归，都在某种程度上提倡葱茏活泼、富有生命力的泛我主义。两者都充分认识到思想主体——“我”在宇宙森然万象中独一无二的地位，恰如17世纪法国思想家帕斯卡尔所说：“由于空间，宇宙便囊括了我并吞没了我，有如一个质点；由于思想，我却囊括了宇宙。”②必须指出的是：当《奥义书》、《庄子》用阿特曼——“我”来分享梵或道这种似造物主的崇高地位时，既显示了人的自我意识的高度觉醒，又表达了“我”这样一个人类有限生命体渴望永恒、渴望不朽的本质追求。

二、认识论：“静定止观”与“致虚守静”

人生于宇宙天地之间，运用何种方法去观察认识周围生生不息、变迁流动的客观世界，是古代哲学家不可回避的问题。在东方哲学家看来，“虚静”是观察世界认识事物的前提，或者可以说，只有“静观”才能从宏观上把握芸芸万物运动的过程。《唱赞奥义书》说：

---

① 从逻辑上说，一个仅具七尺血肉之躯的“我”如何可能与天地并生、与万物为一呢？《庄子》对此有过深刻的思考。《庄子·至乐》强调物质是不灭的，即“万物皆出于几，皆入于几”。《庄子·大宗师》指出：作为一个个体生命虽然会死亡，个体留存下来的那具皮囊虽然会腐烂，但由于物质是不灭的，这些物质在宇宙间生生不息的变化中离合聚散，“或为虫臂”，“或为鼠肝”，会不断地形成新的生命，生生死死，死死生生，永恒地在宇宙中活动。这样就达到了“天地与我并生，万物与我为一”。

② 【法】帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985年，第158页。

凡此，皆大梵也。人当静定止观，此为群有从之而生，往焉而灭，依之而呼吸者。①

大梵是万物的总根源，万物（“群有”）孕育滋生源于大梵，万物的消亡解体又归向大梵。这是《奥义书》的中心主题。关键问题是：人们如何才能认识这样一种万物“从之而生，往焉而灭”的过程呢？《奥义书》认为“人当静定止观”。唯有静观才能认识芸芸万物滋生及消亡的运动过程。

古代印度思想家确实非常推崇“静观”的认识方法，静观冥思不仅是认识世界的方法，而且是达到“梵我合一”的最后解脱的修炼手段：“要独处僻静的地方，经常冥想他的灵魂未来的幸福，因为作此冥想，他可以抵达梵我一如的最后解脱。”②

同样，老庄哲学亦主张“静观”的方法是认识客观世界的主要途径。《老子》十六章说：

> 致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。

意思是排除一切杂念，使心灵保持空虚宁静的状态。天地间的万物正在生长发展，我凭借宁静的心灵来观察万物的循环往复。万物纷纷芸芸，最后都回归到它的本原。

---

① 《五十奥义书》，第 138 页。

② 马香雪译：《摩奴法典》，商务印书馆，1985 年，第 113 页。

显而易见,《老子》与《奥义书》都强调:人们只有在"静定止观"或"虚静"中,才能观察或把握天地万物生灭往返的循环运动。这种观点的产生是有原因的,因为从一定的角度讲,无论是微观层面的物质变化还是宏观层面的物体变迁,个体并不是都能观察到的。明清之际哲学家王夫之曾经提出物质不灭的观点,同时又指出物质的微观转化是个体肉眼无法看到的。王夫之说:

> 车薪之火,一烈已尽,而为炎,为烟,为烬,木者仍归木,水者仍归水,土者仍归土,特希微而不见尔。一甑之炊,湿热之气,蓬蓬勃勃,必有所归;若盒盖严密,则郁而不散。汞见火则飞,不知何往,而究归于地。有形者且然,况其绸缪不可象者乎![①]

这段话表明物质是不灭的,如木柴、水蒸气、汞(水银)等物质经过火的燃烧,似乎不存在了,实际上这三者都分解转化为其他的物质。只不过,这种微观物质的转化过程人们凭肉眼是难以追踪及观察到的,即"特希微而不见耳"。

王夫之阐述的是物质变化的微观层次,宋代哲学家朱熹曾经探讨过物体变迁的宏观层次。朱熹说:

> 常见高山有螺蚌壳,或生石中,此石即旧日之土,螺蚌即水中之物。下者变而为高,柔者变而为刚。此事思之至

① 王夫之:《张子正蒙注》,中华书局,1975年,第7页。

深，有可验者。①

今高山上多有石上蛎壳之类，是低处成高，又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚。天地变迁，何常之有。②

天地始初，混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此。只不知因甚么时凝了。初间极软，后来方凝得硬。③

昔日曾为沧海，今日已成高山，故高山上留有螺蚌壳的化石，这就是沧海桑田的宏观变化的证据。朱熹又注意到，大地上群山起伏，颇似海洋中波浪翻滚的形态，由此推测："群山皆为波浪之状"，是由于天地之初，大地上皆是江水裹挟着泥土到处泛滥，后来才逐渐凝聚成连绵的群山。

在论及天地间物质的宏观变化及微观变化时，朱熹与王夫之所举的例子都十分精妙。但是，由于个体生命及视觉器官的局限，人们既无法观察到沧海桑田的具体变化过程，也无法观察到水蒸汽之类微观物质的转化过程。

但是，这些变化却是客观存在的。《老子》与《奥义书》都强调人们只有在宁静的思维中才能把握或观察（毋宁说是推测）天地万物纷纭不息的循环变化活动。应该说这种观点有其合理性。

《唱赞奥义书》进一步论说："'静虑'，诚大于'心'者也。地

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2365 页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2369 页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 7 页。

如静虑，空如静虑，天如静虑，水如静虑，山如静虑，诸天凡夫如静虑。故凡斯世凡人之得臻伟大也，似得‘静虑’一分之赐焉。”①《奥义书》为了凸现“静虑”(宁静的思维)的重要性，甚至认为思维的方式较之思维的主体(心)更加重要。《奥义书》指出：天地山水包括空间皆是“静虑”的象征及其表现形式；人们若想取得伟大的功业，必须掌握“静虑”的思维方式。

大梵是宇宙的主宰与最高本体，《蒙查羯奥义书》认为：“不可以眼见，亦非语言摄……静定乃见彼。”②人们既无法用眼睛去观察，也无法用语言去描绘，洞察大梵的唯一途径就是保持一种“静定”的状态。由于瑜伽是印度一种使心灵宁静的修炼方法，因此《羯陀奥义书》指出在瑜伽修炼中人们也能够认识到大梵：“‘彼’(指大梵)也信难见，潜隐入玄秘，密藏人内中，万物住深邃；太古识‘彼’真，修‘瑜伽’可致。”③

《庄子》与《老子》一样，亦非常注重保持精神即思维的宁静状态。《庄子·天道》说：

> 水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。

波澜起伏的江水不能反映沿岸的物体，只有平静的湖面才能映照出山峰及其天空。因此，圣人唯有保持宁静的心态，才能成为洞察天地万物的一面镜子。

---

① 《五十奥义书》，第220页。
② 《五十奥义书》，第708页。
③ 《五十奥义书》，第359页。

被西方思想界尊奉为20世纪最杰出的哲学家之一的维特根斯坦曾经一再声称:“我的理想是沉静。”①“探讨哲理的人渴望思想平静。”②唯有在宁静的状态中主体才能有效地进行哲学思考。

大科学家爱因斯坦在进行科学研究时,似乎抱着相同的态度。他指出:“在我们之外有一个巨大的世界,它离开我们人类而独立存在,它在我们面前就像一个伟大而永恒的谜……对这个世界的凝视深思,就像得到解放一样吸引着我们。”③

显而易见,20世纪这两位卓越人物,在各自以毕生精力所从事的科学或哲学领域中,都渴望“凝视深思”,“思想平静”,质言之,在探索我们面前这样一个巨大的客观世界时,他们推崇的都是一种“静观”深思的方式。

三、解脱论:瑜伽与气功

1. 瑜伽与气功

瑜伽是梵文 Yoga 一词的音译,在《梨俱吠陀》中本意是给牛马“装上轭具”,以后逐渐演变为结合、联系、冥想等一系列引申义。所谓瑜伽,是指修炼者通过种种方法,控制身心,最后达到灵魂与大梵即个体意识与宇宙意识相合为一,获得解脱。现代考古发掘证实,公元前三千年左右的印度河流域文明中已产

---

① 【奥】维特根斯坦:《文化与价值》,清华大学出版社,1987年,第3页。

② 【奥】维特根斯坦:《文化与价值》,清华大学出版社,1987年,第62页。

③ 《纪念爱因斯坦译文集》,上海科技出版社,1979年,第3页。

生瑜伽的实践活动，如出土文物上有盘坐作沉思冥想姿态的神像。[①] 瑜伽的理论及其修炼后来在奥义书、早期佛教和耆那教中得到进一步广泛的发展。瑜伽的作用在古代印度社会中显得尤其重要，如著名经典《薄伽梵歌》就强调："不坚持瑜伽则无智慧，不坚持瑜伽则无专注，无专注者则无平静，无平静者何谈幸福。"[②]

气功在中国的渊源十分悠久，华夏先民在原始社会时期已经懂得导引食气。距今五千多年的仰韶文化的彩陶罐上已出现气功人物塑像。[③]《山海经》中有"无骨子食气"的记载，《老子》有"抟气致柔，能婴儿乎"的教导，《庄子》一书记载了"吹呴呼吸，吐故纳新"的多种气功方法。[④] 气功在古代文献中还有许多不同的名称，如吐纳、导引、行气、调息、胎息、服气、静坐等等。中国本土宗教——道教对于气功有极深的研究及造诣，并称之为内丹术。

必须指出：在瑜伽或气功的修炼过程中所产生的一系列身心愉悦、飘飘欲仙、灵魂出窍、上天入地等等特殊的生理及心理体验，是东方神秘主义赖以滋生及泛滥的源泉。西方学者已注意到这一点，对于印度古代宗教颇有研究的查尔斯·埃利奥特(Sir Charles Eliot)指出："与印度苦行主义(指瑜伽)有关的许多奇异现象，曾经有人作了不完全的调查研究，但是心理学上的考查，也许可以发现那些主观性的后果(例如看见幻象和在空中

---

① 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989 年，第 308 页。
② 张保胜译：《薄伽梵歌》，中国社会科学出版社，1989 年，第 35 页。
③ 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，上海人民出版社，1987 年，第 79 页。
④ 参阅张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第 194 页。

飞行的感觉)实际上都是通过修炼所产生的,在各种静坐方法之中可能还有具有更大价值的要素。"①

2. "破颅顶窍"与"天门开阖"

修炼瑜伽的最高目的是为了获得解脱,趋于永生,达到"梵我合一"的境地。这同时也是众多《奥义书》反复探索的一大课题。那么,什么才是趋于永生的最终解脱之道呢?《出世奥义书》讲得十分清楚:

> 若其修为,调制上下气息,乃入乎不老者、不死者、不灭者、不变者,于是有颂曰:肾藏下气间,叠掌坐容与。微啮舌之端,略出一麦许。双目开豆许,上视在眉耳。不听不闻者,触觉亦无起……以此修持为,安心于忏力。生气乃上出,离身由顶去,往永生无极。于是由顶门离身而去矣,此修行者之道路也。彼等臻至于此最高道者,不复自其无上高处转还,不复自其无上高处转还矣。②

这就是说通过瑜伽修炼,控制气息,最后使灵魂(或曰生气)"由顶门离身而去",达到永生。

由此可见,头上顶门是一个关键部位。顶门,中医往往指的是头顶百会穴,而道教又称之为"天门"、"天阙"。道教通常认

---

① 【英】查尔斯·埃利奥特著,李荣熙译:《印度教与佛教史纲》第一卷,商务印书馆,1985年,第175页。

② 《五十奥义书》,第1022页。

为:气功炼到高深的阶段,头顶上百会一开,灵魂(又称"阳神")随之飘然出窍,从而脱胎换骨,获得永生。

《天仙正理直论·炼药直论篇》[①] 说:"以炼炁(气)化神:炼炁而息定,化神而胎圆,阳神迁于天门而出现。"

《钟吕传道集·论魔难第十七篇》[②] 说:"内聚(气)以炼阳神,炼神以超内院,上跃以出天门,直超而入圣品。"

《金丹大成集·金丹答问篇》[③] 说:"能守真一,真气自凝,阳神自聚。盖以一心运诸气,气住则神住,真积力久,功成行满,然后调神出壳也。"

《西山群仙会真记·炼神合道篇》[④] 说:"功满数足,阳神欲出……如鹤出天门,龙升旧穴,天门自开,弃壳而去。"

道教认为:在灵魂(阳神)出窍之前,必须先用真气冲破尾闾、夹脊、玉枕三关,打通任督两脉。《奥义书》认为:人体中有一条气脉,名曰"因陀罗胎",修炼瑜伽唯有打通此脉,灵魂方能由顶门出窍。然则"因陀罗胎"究竟在什么部位呢?《泰迪黎邪奥义书》指出:

> 上腭两间,有如乳状物者垂焉,此即因陀罗胎。[⑤]

徐梵澄先生对于"因陀罗"以及在修炼中的作用作了详尽的

---

① 《道藏精华录》第八集,民国无锡丁氏排印本。
② 《道藏精华录》第六集。
③ 《道藏精华录》第八集。
④ 《道藏精华录》第十集。
⑤ 《五十奥义书》,第 278 页。

阐释，他说：

> 此章所说“因陀罗”，又谓之 Susumna，亦即 vidrti，即人体脊骨间，有一条气脉。——此似所谓脊椎神经而非也——如一长涧道。自腰脊以下，则入一纤微体。在常人此道闭而不通，唯修士以静定之术能开启之。久修而身内潜隐之力皆发，由最下一中枢(muladhara)——此似是神经中枢而非也，可曰气结，名为“莲花”，又名曰“轮”——如盘龙而起。经过中枢六，至最上头顶一“轮”(brahma-randhra)，在一最深定中而与“神我”合也。其通过脑经，则经舌上腭之两脉间一乳状物，出乎发根，囟门两颅骨合处也。修士之殁，神魂亦由此出，以作某密语而合于某物。终与大梵相合云。①

通过瑜伽或气功修炼，最后导致灵魂从头顶飘然出窍，从而获得解脱，趋于永恒。对于这种修炼模式，《奥义书》称之“破颅顶窍”，《老子》则称之为“天门开阖”。《老子》第十章是这样说的：

> 营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？……天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？

---

① 《五十奥义书》，第 278－279 页。

前三句讲的都是炼气功的具体方法:精神同身体合一,即收视返听,神不外驰;柔和自然地呼吸,像婴儿那样;排除杂念,心如明镜,一尘不染。接下去是"天门开阖,能为雌乎?"意即气功炼到一定境界,随着炼功者的一呼一吸,头顶的百会穴即"天门"就会一开一阖,阳神(灵魂)随之飘然出窍。这种现象在道教文献中有极为详尽的描绘。《伍真人丹道九篇·出神景出神收神法第八篇》[①]说:"存养功全,自有出(阳)神之景焉。出神景现,神可出矣……斯时也,即当调神出壳,一出天门而旋收焉。"《天仙正理直论·道原浅说篇》说:"须用出神之理,调神出壳,而为身外之身。自上(丹)田出念于身外,自身外收念于上(丹)田,一出一收,渐出渐熟……任其所为,皆一神所运。"

不难看出,上述"阳神""一出天门而旋收焉","一出一收"云云,正可以说是对《老子》"天门开阖"的具体而又形象的描绘。此外,道教又称"阳神"为"婴儿",认为气功到达一定的境界,"一团真气结成"的"阳神"会飘然从头顶"天门"出窍,周游各处,获得永生。但这是指修炼的最终结果。另一方面,道教指出修炼本身也有个较长的过程。换言之,通过气功修炼而刚刚产生的"阳神",如同婴儿一样,还特别幼稚娇嫩,要细心呵护,"阳神"初出"天门"之后要赶紧收回,只能赴近程,不能出远路,否则会迷路。经过不断气功修炼,随后一放一收,渐渐哺育得老成,才能脱离躯壳,获得永生,羽化而登仙。

《西山群仙会真记·炼神合道篇》说:"功满数足,阳神欲出……身外有身,如婴儿大,莹洁可爱,勿得远游,速须复入

---

① 《道藏精华录》第八集。

本躯。”

《伍真人丹道九篇·出神景出神收神法第八篇》说:“出神之景也……又出宜暂而不宜久,宜近而不宜远,始则出一步而旋收焉,或出多步而旋收焉,久之或出一里而旋收焉,或出多里而旋收焉,乃至百千里皆以渐次而至,不可躐等而至也。所以然者,以婴儿幼小,迷失难归……若夫乳哺敬谨,能还虚三年,则阳神始得老成,自可达地通天,入金石而无碍矣。”

《唱道真言》①卷一说:“阳神纯是先天灵气结成,本来无思无为,遇境不染,见物不适迁,收纵在我,去来自如……其神虽出,一见可惧则怖生,一见可欲则爱生,殆将流连忘返,坠入魔道。”

综上所述,我们就可明白何以《老子》要说“天门开阖,能为雌乎?明白四达,能无为乎?”所谓“为雌”亦即无为与清静的意思。这二句话的大意是:“阳神”出窍之后,虽然刹那间遍游各地,但仍要清静无为,不能迷恋外界事物,不能“一见可惧则怖生,一见可欲则爱生”,否则便会“流连忘返,坠入魔道”。

在灵魂出窍这个问题上,《奥义书》还有更离奇的思路。《大林间奥义书》说:

> 其心端之光明炽盛,以其光明照耀也。性灵(自我)遂或由眼,或由顶,或由身体余处转离(其身),以其转离也,生命随之而离,以生命之出离也,生命诸气息皆随之而离,彼

① 《道藏精华录》第六集。

则化为智识身，有智识者随之(而俱)离转。①

这就是说，灵魂(性灵)不仅可由顶门出窍，而且还可由眼睛以及身体其余部分出窍，这真可说是匪夷所思了。灵魂一旦离开身体，生命自然随之而离，原来的身体如同蚕茧蛇壳，仅成一具空皮囊。然而，离躯而去的灵魂又往往何处去呢？《大林间奥义书》接下去有一段譬喻：

譬如金工，资(旧)像之金质，别铸为至新尽美之形，心灵蜕弃此身而祛除无明已，亦复如是，乃别制至新尽美之形，或为祖灵，或为乾闼婆，或为天神，或为般茶帕底，或为大梵，或为其余众生之形。②

这一段话有几层涵义。首先，灵魂摆脱原来的身体，也是一种新陈代谢，可以涤除原先淀积的愚昧(即“蜕弃此身而祛除无明”)，获得新生。

其次，新生的途径有很多种类，但大致上可归纳为三种：一，离躯而去的灵魂将与大梵合一，即“梵我合一”。从逻辑上讲，灵魂原本是大梵的一部分，即“此性灵者，大梵也”，故“梵我合一”毫不奇怪。二，离躯而去的灵魂或为神灵，如“或为祖灵，或为乾闼婆，或为天神，或为般茶帕底”。三，离躯而去的灵魂可以获得新的肉体生命，即“或为其余众生之形”。

---

① 《五十奥义书》，第619页。

② 《五十奥义书》，第620页。

这里可以提出一个问题:灵魂已离去的那个身体虽然失去了生命,但是否就此慢慢腐烂消蚀,变得一无所有呢?抑或可以别的途径形成新的生命?质言之,究竟是物质消亡呢?还是物质不灭?按照《大林间奥义书》的思路,物质大抵是不灭的,"譬如金工,资(旧)像之金质,别铸为至新尽美之形"。意思是说,借助原先旧金像的物质,重新铸造一个"至新尽美之形"。

行文至此,笔者不禁要指出:《大林间奥义书》这些哲学思想与《庄子》一书的哲学思想十分相似。《庄子·大宗师》记载了一个寓言,当一个名叫子来的人濒死之时,他的朋友子犁问他:

> 伟哉造化!又将奚以汝为,将奚以汝适?以汝为鼠肝乎?以汝为虫臂乎?

意思是说:你一死之后,但身体的物质是不灭的。这些物质在天地造化的大熔炉中(大洪流中),究竟是形成虫臂呢?抑或形成鼠肝?对于这样一个玄妙的问题,子来回答得更妙:

> 夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善吾死也。今之大冶铸金,金踊跃曰:"我且必为镆铘。"大冶必以为不祥之金。今一犯人之形,而曰"人耳人耳",夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉?

这一段的话是意思是说:大自然赋予我一个形体,让我活着使我勤劳,让我衰老使我清闲,让我死亡使我安息。因此,如果说它

赋予我生是一种恩德，那么它赐予我死亦是一种恩惠。譬如现在有一个铁匠正在冶炼金属，那块金属猛然从炉中跳了出来，说："一定要把我制成镆铘宝剑。"铁匠肯定会认为这是块不祥之金。同理，就像如今在宇宙生生不息的洪流中，我们偶然成了一个人，就拼命标榜："我是人，我是人。"那么造物者亦必定会认为这是个不祥之人。现在我们把天地看成大熔炉，把大自然的变化当作大铁匠，然后生生死死，随物赋形，又何往而不可呢？

显然，庄子认为：人一死之后，他原先那个身体的物质不灭，在天地造化这个大熔炉中，随物赋形，将会形成新的生命。既然如此，应该洒脱一点，或为"虫臂"，或为"鼠肝"，无往而不可，何必一定要强调他原先是个"人"呢？

归纳起来，《庄子》与《大林间奥义书》取得了下列一致的观点：物质不灭，旧的躯壳皮囊在自然的熔炉中仍然会形成新的生命，或为"虫臂鼠肝"，或为"其余众生之形"。尤其值得注意的是：两书在同一个问题上又使用了一个"冶匠铸金"的相同譬喻。这是否表明上古时代中印两个民族在思想领域已经互相交流彼此影响呢？这令人关注并需要进一步探索。

3. 光、阳神与灵魂

在古代瑜伽或气功的修炼过程中，往往到了最后的高级阶段，修炼者就能体验到种种不同类型的神秘之光。东方神秘主义者认为：这种神秘之光并不是从外在的缀满日月星辰的大宇宙辐射过来，而恰恰是从修炼者自身内在的小宇宙中喷射出来，与其说是一种经过长年累月修炼而积淀凝聚的高浓度的生理能

量，毋宁说是一种经过反复净化、高度觉醒，最后能超越皮囊、收纵自如、获得神通的灵魂。这种灵魂，道教称之为“阳神”，据说它上天入地，周游世界，具有无所不能的大神通。当然这仅仅是一种特殊的生理变化所引起的心理幻觉。

对于这种超乎寻常的神秘之光，《光明点奥义书》中有许多详尽的描绘：

> 光明一点在，无上静虑任。是宇宙“自我”，端居藏内心。其细如元微，福乐安和愔。①

显而易见，这种“光明一点”的神秘之光本质上是一种具有主体意识的“自我”（即阿特曼 Atman）。由于阿特曼（“自我”）渗透于宇宙万物之中；故此处又说“是宇宙‘自我’”，即“梵我同一”。简言之，这种神秘之光乃是一种“自我”，亦即是一种灵魂，所以它可“端居藏内心”。

《摩诃那罗衍拿奥义书》说：

> 喉下一肘处，脐上十二指，光轮藏辉辉，宇宙大安止！
> 自体彼暖之，由踵以至顶；中央明一焰，极微自高炯。
> 发自黑云中，电光流线起。纤小如谷芒，黄明极微拟。
> 在此焰火中，超中自我居。②

---

① 《五十奥义书》，第 871 页。
② 《五十奥义书》，第 336 页。

《瑜伽顶奥义书》说：

神圣太阳轮，光辉自圆聚，其间明一焰，有如镫中炷。
似此焰光顶，神明大如实。修士习瑜伽，一再破此日。
蛇行上青路，第二中脉门，更破颅顶窍，方知最高尊。
……千世再转生，无由销罪孽，独以瑜伽见，轮回从此绝。①

《弥勒奥义书》说：

光芒彼无尽，明镫在心中，色白黑棕青，深黄亦微红。
有一光上达，直透太阳轮。度过大梵界，上登最高程。
其余百光芒，向上皆通达，人遵此诸道，乃入诸天宅。②

归纳起来，这种神秘之光（阿特曼、自我）经过“修士习瑜伽”，随后能“直透太阳轮”、“更破颅顶窍”，从头顶一穴喷射出来，自此以后，“上登最高程”，“轮回从此绝”，“自我”达到真正的永恒，与大梵合一了。

对于上述这样一套复杂的修炼程序，《唱赞奥义书》用简洁通畅的语言归纳说：

于是此安静者，离此躯体上升，达于至上之光明，圆成

---

① 《五十奥义书》，第887页。
② 《五十奥义书》，第470页。

于其自体之相而现焉。——有曰:“此则‘自我’也! 是永生者,是无畏者,是即‘大梵’。”①

作为东方神秘主义的两种形态,《奥义书》能体验到这种经过修炼而滋生的人体神秘之光,同样,老庄哲学也以自己的方式把握并论述了人体神秘之光。《庄子·庚桑楚》说:

> 宇泰定者,发乎天光。发乎天光者,人见其人,物见其物。

陈碧虚解释说:“灵宇大宁者,慧光内发。”②林云铭则释之为:“‘宇’,心宇也。心宇泰然而定,则定而生慧,可以回光自照。”③简言之,是说心灵宁静者,最终能产生一种“天光”。《庄子》的前一句话看来还容易领悟,蹊跷的是后一句话,却令人值得深思玩味。

何以“发乎天光者”,就会“人见其人,物见其物”呢? 笔者认为:《庄子》在这里深刻揭示了中国先秦时代修炼之士所感受到的一种神秘体验,即人体神秘之光与灵魂出窍的现象。根据道教经典文献,我们知道,气功炼到一定成熟的阶段,人体会产生一种神秘之光。《伍真人丹道九篇·火足候止火景采大药候天

---

① 《五十奥义书》,第 239 页。

② 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷七十二引,《道藏》第十五册,文物出版社、上海书店、天津古籍书店(三家联合版),1987 年,第 535 页。

③ 林云铭《庄子因》,转引自陈鼓应《庄子今译今注》,中华书局,1983 年,第 606 页。

机第四篇》[①]指出：

两眉间号曰明堂，阳光发现之处也。阳光发现之时，恍如掣电、虚室生白是也。当炼精之时，即有阳光一现之景。

接下去，“一遇阳（指阳精、阳气）生，即当采炼”，并且是采炼多番，周而复始，一直到“所积阳炁尽伏炁根，方得阳光二现”。这时，仍应静而复静，以培养真阳之炁，“由是静定之中，忽见眉间又掣电光，虚室生白，此阳光三现也。真阳团聚，大药纯乾，方得阳光三现”。

当我们仔细研读了道教这一段论述之后，才恍然悟及《庄子》所说的“宇泰定者，发乎天光”之语，并非是一种古代哲学家向壁虚构的超经验的玄虚之谈，而恰恰是中国千百年来迭经汉魏唐宋元明清诸朝修炼之士所反复证实的一种由内炼而产生的某种特殊的生理现象。

“发乎天光”即“阳光三现”之后，经过进一步修炼，阳神就会从头顶天门穴飘然出窍。对于这个现象，道教文献记载是屡见不鲜。如《清华老人语录》[②]指出：

阳神脱胎之先兆，有光自脐轮外注，有香自鼻口中出。既脱之后，则金光四射，毛窍晶融，如日之初生于海，如珠之初出于渊。香气氤满室，一声霹雳，金火交流而阳神已出于泥丸（指

① 《道藏精华录》第八集。

② 《清华老人语录》，民国年间刊本。

头顶百会穴)矣。出神以后,全看平日功夫。若阳神纯是先天灵气结成,则遇境不染,见物不迁,收纵在我,去来自如。一进泥丸,此身便如火热,金光复从毛窍间出,香气亦复氤氲。

所谓"出阳神",即是指修炼者头顶上出现了一个婴儿大的人形,这当然是修炼者在心醉神迷过程中所出现的频率极高的幻觉。而据道教所称这种人形是活生生的"有影有形"。① 故庄子要说:

> 发乎天光者,人见其人。

这里的"人见其人",倘如仅仅是指通常所说的"人们看见了一个人"的普遍现象,那么,何以要"发乎天光"才能"人见其人"呢?正因为"人见其人"是一种修炼后的特殊现象,指的是"出阳神",而所谓"阳神"也就是"身外之身",按照道教的观点,是一个活生生的有形有影的可以看得见的具体人形(即修炼者本人的复制品)。故庄子要连说了两句"发乎天光",强调这是一种特殊的修炼现象。

除了上面所引的《庄子·庚桑楚》的例子之外,笔者在这里还可提供一个佐证,进一步证实并阐释这个问题。《庄子·天地》指出:

---

① 道教"出神"有阳神、阴神之别。《性命圭旨·移神内院端拱冥心》指出:"道书曰:'阴神能见人,阳神使人见。'盖独修一物者,所出乃阴神也。阴神则有影无形,世所谓鬼仙是也。若双修性命者,所出乃阳神也。阳神则有影有形,世所谓天仙是也。"

"愿问神人。"曰:"上神乘光,与形灭亡,此谓照旷。"

林希逸注说:"言其神腾跃而上,出乎天地之外,日月之光反在其下,故曰'乘光'。"①陈鼓应译为:"至上的神人乘驾光辉,不见形迹,这称为照彻空旷。""上神驾驭光明。"②

上述解释一般来说,似乎不错。但是,倘如人们进行深层的思考之后进一步追问:既然"上神乘光",那么,何以又要说"与形灭亡"呢?古代所谓"神仙",往往都是活生生的有血有肉的人物,并非是无形无影、不见形迹的幽灵,故道教特别强调:"道本无相,仙贵有形。"③

在这种人类终极问题上,也许,道教与佛教密宗的修炼模式能启迪人们的思路,提供两条可供参考的答案。

道教认为,修炼者能达到"出阳神"的地步,固然已臻极高妙的上乘境界,但并非是完美无缺,圆融自如,最高的理想是"炼神还虚,炼虚合道",或者说是"形神俱妙,与道合真"。以下摘录一些与道教相关的材料,以资说明。据《清华老人语录》④记载:

问曰:"身外有身之后,还做什么工夫?"

师曰:"善哉问也!此其道有二:下士委身而去,其事速;上士浑身而去,其事迟。当阳神透顶之后,在太虚中逍遥自乐,顷刻飞腾万里,高踏云霞,俯观山海,千变万化,从

---

① 《道藏》(三家联合版),第十五册,第769页。

② 陈鼓应:《庄子今译今注》,第326页。

③ 见《性命圭旨·移神内院端拱冥心》,《道藏精华录》第七集。

④ 《清华老人语录》,民国年间刊本。

心所欲。回视幻躯，如一块粪土，不如弃之，是以蜕骨于荒岩，遗形而远蹈，此委身而去者之所为也。若有志之士，不求速效，自愿做迟钝工夫。阳神可出而勿出，幻躯可弃而勿弃，保守元灵，千烧万烧，忘其神如太虚，而以纯火烹之，与之俱化，形骸骨肉，尽变微尘，此浑身而去者之所为也。”

汪伯英《为严慈光〈性命双修问答〉之按语》谈及：

盖功夫至能出“阳神”，则其神通之力，当然不可思议，而其肉体却依然存在。于是再做“形神俱妙”功夫，“阳神”可出而不使遽出，留在幻躯之内，绵绵密密，保存元灵。静则凝如山岳，动则轰若风雷，一收一放，一呼一吸，全任天地造化自然之气，将所有之幻躯，日渐消融浑化于不知不觉之中。久而久之，形骸骨肉，自然尽变微尘。此所谓“炼神还虚，炼虚合道”，亦所谓“形神俱妙，与道合真”。①

沈霖生《最高生理学、化学的“三元丹法”》指出：

及至能出阳神，则人元功夫已可谓圆满……当人元功夫完毕之后，渐渐使其肉身化气，同时炼神还虚。②

道教倡导“我命在我，不在于天”，在超越死亡获得永生的问题上

---

① 见《道家养生秘库》，大连出版社，1991 年，第 605 页。

② 见《道家养生秘库》，大连出版社，1991 年，第 315 页。

擅长穷根问底,“阳神”固然可以出窍,永生不死,但遗留于世的一具肉体皮囊又处理呢?岂不“神”已妙而“形”不妙吗?那么,如何才能“形神俱妙”呢?这就是“炼神还虚”的功夫,把“形骸骨肉”炼得“尽变微尘”,简言之,就是“肉身化气”,自此以后,就能聚则成形,散则无形,来去空前自如。这种充满幻想色彩的超级修炼成果或许正可以印证《庄子》所说的“上神乘光,与形灭亡”。

印度佛教密宗传入中国之后,尤其在西藏与蒙古地区得到了广泛的发展。对于这种经过修炼而产生的神秘人体之光,蒙藏文献曾留下了不少记载。

《蒙古源流》有文记载:“此七合罕之临终也,循其足向上浸透至顶而出之梯坑灵光,至空中化为虹霓而去。”①

藏族名著《青史》记载:甲纳杰布“年届七十岁时,有一天他对众说:‘空明双合当如此是。’说完从自己头顶出完长虹般光明而逝世”。②

西藏密宗宁玛派的最高法门就是在修定(禅定)的基础上修光(或称修“脱噶”,意为“顿超”)。据宁玛派高僧说,修“脱噶”有二个特点:一是能观察微观世界的秘密,看见宇宙空间有各种的“明点”在飘动游移;二是修炼者本人临终时能变成“虹光身”。③《大幻化网彻却与脱噶修法》指出:“修脱噶时,亦是将身观想成空,而变成光彩,用光彩的虹光,而成就虹身。故其分段肉身,能

---

① 萨囊彻辰,道润梯步译:《蒙古源流》,内蒙古人民出版社,1981年,第35页。

② 廓诺·迅鲁伯,郭和卿译:《青史》,西藏人民出版社,1985年,第646页。

③ 参阅根造上师:《修彻却、脱噶之体验》,见《藏密大圆满选集》,北京工业大学出版社,1993年,第242页。

化成虹光身，而不示现死相，或隐或现，能化成虹光身。”①所谓修“脱噶”，实际就是质量（肉身）化成能量（虹光身）。宁玛派对此作了极妙的比喻：“由变质碍身转成无质碍清静身，如水中月。”②

因研究佛教密宗而享有世界声誉的意大利学者图齐（Giuseppe Tucci）及西德学者海西希（Walther Hessig）对于宁玛派的核心修炼方法作了精辟的概括：

> 在超越中对光的冥想所产生的结果是有形的身体溶解并成功地使之变成了一种放光的身体“彩虹体”。③

综而言之，笔者认为：道教与密宗的传统理论以及在历史上有关僧道修炼实践的神秘记载，可以替老庄哲学与《奥义书》中那些令人难以理解的神秘内容提供解释的新途径。

结　语

日本学者中村元指出：“神秘主义在西方中世纪是一种旁门别支的思想，而在印度却是思想的主流。”④确实如此。印度思想史中的主体学派，从早期的吠陀、奥义书、佛教、耆那教，直至后期的瑜伽派哲学、吠檀多派哲学，无一不与神秘主义有千丝万

---

① 《藏密大圆满法选集》，第 141 页。

② 《藏密大圆满法选集》，第 147 页。

③ 【意】图齐，【西德】海因希著，耿升译：《西藏与蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989 年，第 119 页。

④ 【日】中村元：《比较思想论》，浙江人民出版社，1987 年，第 238 页。

缕的联系。

在中国，老子既讲“道法自然”，又讲“死而不亡者寿”，因此不可能摆脱与神秘主义牵连。[①] 庄子追求个体精神的逍遥自在，思想主体如天马行空一发而不可控勒，有时往往陷入神秘主义迷雾之中难以自拔。同时，这也正是庄子哲学显得汪洋恣肆、光怪陆离的原因之所在。

诺贝尔物理学奖获得者玻恩(Max Born)曾经断言：“理论物理是真正的哲学。它革新了一些基本概念，例如，关于空间和时间(相对论)，关于因果性(量子理论)，以及关于实体的物质(原子论)等等。”[②]以相对论与量子力学为核心支柱的近代物理学为我们揭示了一幅全新的宇宙图景：引力具有使时间与空间弯曲的效应，时—空的整体结构依赖于物质在宇宙中的分布。在亚原子的层次上，粒子既可分割，又不可分割；物质既是独立的，又是连续的，既是“粒”又是“波”，因而质量仅仅是能量的一种存在形式。

东方神秘主义认为：人类修炼的最高境界是“有一光上达，直透太阳轮”，“更破颅顶窍”，“离身由顶去”(《奥义书》)，“天门开阖，能为雌乎”(《老子》)，“上神乘光，与形灭亡”(《庄子》)，“肉身化气”(道教)，“虹化”(密宗)。一言蔽之，东方神秘主义认识到，在一定的条件下，质量能够转化为能量，而正是这种充满幻想色彩的转化寄托了自老庄至道教、《奥义书》至密宗的全部人生的最高理想。

---

① 可参阅张荣明《〈老子〉首章七解——试探〈老子〉哲学的神秘性》，见张荣明主编《道佛儒思想与中国传统文化》，上海人民出版社，1994 年。又可参看《中国古代气功与先秦哲学》，第 117—120 页。

② 【德】玻恩：《我的一生和我的观点》，商务印书馆，1979 年，第 20 页。

西方学术界惯于把整个老庄哲学、《周易》、《奥义书》、佛教禅宗统称为“东方神秘主义”，这与我们所谓的“神秘主义”略有不同。毋庸讳言，东方神秘主义不仅仅对于个体生命的终极关怀及终极解脱，而且对于宇宙创生、万物构成以及物质变化运动，都有一整套独具色彩的理论。令人值得关注的是：随着对客观世界探索的深入推进，近代物理学发现了一个与经典物理学所揭示的迥然不同的奇妙宇宙图景，自此以后，传统意义上的时间、空间、物质、客体、因果性等等一系列经典概念已发生革命性的变化。当代西方理论物理学家对此感到震惊不已，同时体会到“高处不胜寒”的感觉，他们渴求在人类以往的历史中寻觅解释学上的共鸣者。

在上下求索的过程中，他们终于发现千载之上的东方神秘主义与近代物理学所持的理论观点竟有惊人的相似。当然这种相似不是本质上的相似，东方神秘主义仅仅是通过静坐冥想后的天才直觉，近代物理学是经过严密的科学实验之后的惊人发现，在探索宇宙奥秘的进程中，两者的贡献有质的不同，但至少表明后者从前者那里找到不少灵感及启迪。当代美国著名理论物理学家卡普拉(F. Capra)对此说得好：“察知近代物理学的宇宙观与东方神秘主义观点之间深刻地和谐一致，是一个广泛得多的文化变革中不可缺少的一部分。它将导致关于现实的新观念的出现，这种新观念要求我们的思想、概念和价值观发生根本的改变。”①

---

① 见《物理学之道——近代物理学与东方神秘主义》再版序言，北京出版社，1999 年。

朱熹思想与佛教哲学*

朱熹字元晦，号晦庵，晚年又称晦翁，南宋时代的著名学者。他是孔孟之后，我国封建时代影响最深远的哲学家，儒家思想的集大成者。朱熹学问渊博，“博极群书，自经史著述之外，凡夫诸子、佛老、天文、地理之学，无不涉猎而讲究也”。① 综观朱熹的整个思想体系，受到佛道哲学的影响是相当深刻的。据文献记载，朱熹早期钻研佛家学说近十年，后来为了维护儒家学说的正统地位，对于佛道异端学说进行颇为激烈的抨击。然而由于早年佛学积习甚深，所谓“冰冻三尺，非一日之寒”，故在朱熹整个庞大的思想体系中每每有不自觉的流露。朱熹自己也承认这一点：“盖缘旧日曾学禅宗，故于彼说虽知其非，而不免有私嗜之意。”②

限于篇幅，本文仅对朱熹思想与佛教哲学相关的五个方面

---

* 原载《华东理工大学学报》(文科版)1997 年第 3 期。

① 《宋元学案·晦翁学案上》。

② 《答程正思》，引自《朱子年谱》卷三。

作一些比较研究。

一、“佛家说心处尽有好处”

唐宋以来的佛教各派如天台宗、华严宗、禅宗都重视“心”的作用，并且往往把“心”抬到宇宙本体的高度。这种观点对于朱熹思想影响是相当大的。

天台宗《摩诃止观》说：“夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。”①

“法界”，是指各种事物，亦指意识所感知的对象。因此，所谓“百法界”、“三千种世间”，即泛指整个宇宙万物的相貌。这样，“三千在一念心”、“介尔(一点点)有心，即具三千”，意即心是宇宙万物的本原，小小的心一念动处，即具宇宙万物全体。

华严宗《十地经》说：“三界虚妄，唯一心作。”②意即世俗世界的一切都是虚幻不实的，仅仅是由人心所产生的一种幻相。故宗密《法华严法界观门》说：“总该万有，即是一心。”③

禅宗《坛经》说：“心量广大，犹如虚空，……既空，能含日月星辰，大地山河，一切草木。”④

由于佛家各派众口一辞地认为心是宇宙万物的本原，故宋

---

① 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第一册，中华书局，1983 年，第 36 页。

② 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》，第二卷第二册，中华书局，第 149 页。

③ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》，第二卷第二册，中华书局，1983 年，第 394 页。

④ 郭朋：《坛经校释》，中华书局，1983 年，第 49 页。

代著名理学家程颐总结道:“圣人本天(理),释氏本心。”①朱熹自己也明白这一点,所以他指出:佛家“都不管天地四方,只是理会一个心”。②

仔细研究一下,就发现,佛家的这种观点对于朱熹思想的影响是根深蒂固的。朱熹说:“心广大如天地,虚明如日月。”③“心虽是一物,却虚,故能包含万理。”④“故心之量,本足以包括天地,兼利万物。”⑤“千载之前,千载之后,与天地相为始终,只此一心。”⑥“此心至灵,细入毫芒纤芥之间,便知便觉,六合之大,莫不在此。”⑦很显然,在心为宇宙万物本体这个观点上,朱熹与佛家是如出一辙的。

朱熹虽与同时代的著名哲学家陆九渊的观点相左,朱陆两人曾经发生著名的“鹅湖之辩”,但是朱熹亦肯定陆九渊“大抵其学于心地功夫,不为无所见”。⑧ 说穿了,陆氏其人的“心地功夫”,无非就是因为提出了“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”⑨的著名观点,而恰恰在这一点上,朱陆两人都有同感,故陆九渊观点虽与朱熹对立,朱熹还是肯定他“不为无所见”。

陆九渊“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”的观点,究其实,

---

① 程颢、程颐:《二程集》,中华书局,1981年,第274页。
② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第3013页。
③ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第205页。
④ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第88页。
⑤ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第1294页。
⑥ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第225页。
⑦ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第404页。
⑧ 《答赵子钦》,引自《朱子年谱》卷三。
⑨ 《陆九渊集》,中华书局,1980年,第483页。

是受到佛家禅宗启发的。朱熹就曾一针见血地指出:“陆子静(九渊)分明是禅。”[①]然而朱熹本人有类似的观点,也是受到了佛家禅宗的影响,换言之,由于受到禅宗思想的熏染,朱熹方才把心的作用提到如此高度。这一点,无须他人指出,《朱熹年谱·考异》卷一已有言在先:“朱子……学禅正是从心地著功夫。”

明乎此,就无怪乎朱熹一讲起佛家禅宗就滔滔不绝:

> 因举佛氏之学与吾儒有甚似处,如云:“有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时凋。”……琇又曰:“若人识得心,大地无寸土。”看他是甚么样见识!今区区小儒,怎生出得他手?宜其为他挥下也。此是法眼禅师下一派宗旨如此。[②]

禅宗有“五家七宗”,法眼宗乃其中之一。朱熹上面所引的几首诗,至今尚保存在《古尊宿语录》及《五灯会元》两书内。所谓“若人识得心,大地无寸土”,意即大地万象皆是一心所生。按照法眼宗“心能作佛,心作众生,心作天堂,心作地狱”[③]的理论,当然就可以说“若人识得心,大地无寸土”了。

在朱熹看来,这正是何等高明宏大的见识,儒家对此未免相形见绌,只能被其挥在一边。因此,朱熹不禁夸道:

---

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 2966 页。

② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 3018 页。

③ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册,中华书局,1983 年,第 85 页。

佛家于心地上煞下功夫。①

佛家说心处尽有好处。②

总之，佛家论心对于朱熹有许多启发。例如，佛家认为，人心犹如一面镜子，有时难免会蒙上一些灰尘，只有常常擦拭，才能尘去明现。《禅源诸诠集都序》说：

须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟，无所不知。如镜皆尘，须勤勤拂试，尘尽明现，即无所不照。③

修心者，修唯识之心，……息妄看净，时时拂试，凝心住心，专注一境。④

朱熹受此影响，也指出：

致知乃本心之知，如一面镜子，本全体通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四边皆照见，其明无不到。⑤

佛家在心的修养功夫方面，一是主张“时时拂试”，二是要求

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2991页。

② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第91页。

③ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第430页。

④ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第433页。

⑤ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第282页。

"专注一境"。朱熹不仅效法前者,而且也提倡后者:

为学须要专一用功,不可杂乱,因举异教数语云:"用志不分,乃凝于神。""置之一处,无事不办。"①

"用志不分,乃凝于神",语出《庄子·达生》。而"置之一处,无事不办"之语,正是出自佛家《修习止观坐神法要》一书。

除此之外,朱熹在心的修养方面还提倡人们应时常保持一种警觉,自我反省,否则就难免沾上惰慢涣散之气。朱熹说:"人之本心不明,一如睡人都昏了,不知有此身。须是唤醒,方知。"②"人惟有一心是主,要常常唤醒。"③"今人心耸然在此,尚无惰慢之气,况心常能惺惺乎! 故心常惺惺,自无客虑。"④"此一个心,须每日提撕,令常惺觉。顷刻放宽,便随物流转,无复收拾。"⑤

所谓"惺惺",意即排除昏沉,保持警觉,亦是佛家的一种内心修养方法。《禅宗永嘉集》说:"修心之人,……必先息虑,令心寂寂,次当惺惺,不致昏沉"、"惺惺谓不生昏住无记等相"、"以惺惺治昏住"。⑥ 总之,"惺惺"的方法与语言是从佛家借用的。因此,清儒李塨就指出了这一点:

---

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第2857页。

② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第200页。

③ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第201页。

④ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第200页。

⑤ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第334页。

⑥ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,中华书局,1983年,第128页。

试观宋儒用佛门“惺惺”法，闭目静坐，玩弄太极，探蹴性天，内地不杂于二氏乎？①

朱熹自己也毫不讳言“惺惺”的方法是渊源于佛家。他说：“大抵学问须是警省。且如瑞岩和尚每日间常自问：‘主人翁惺惺否？’又自答曰：‘惺惺。’今时学者却不如此。”②

总起来看，佛家注重“心”的思想观点对于朱熹的影响是极为深刻的，不容忽视。

二、“无情有性”

在中国佛教史上，东晋竺道生已提出：“一切众生，皆当作佛。”③后来，唐代天台宗的一位中兴人物湛然写了一部《金刚錍》，认为“无情有性”，即佛性遍于一切“无情”事物，即如一草一木、一砾一尘，也都有佛性。湛然说：

> 万法是真如，由不变故。真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？④

---

① 杨向奎：《清儒学案新编》第一卷，中华书局，1985 年，第 348 页。

② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 200 页。

③ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局，1983 年，第 203 页。

④ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第一册，中华书局，1983 年，第 235 页。

"万法"指一切事物,"真如"指佛性。意即一切事物皆具有佛性,因为佛性是永恒不变的。而世上万象皆由因缘和合产生,都虚幻不实,其中只有佛性是永恒的,故曰:"真如是万法。"如果人们信奉草木瓦石无情之物没有佛性,那么,岂不就是断言世上的万物没有佛性吗?所以湛然又说:"故知一尘一心即一切生佛之心性。"再次强调世间的每一事物都有佛性的存在。

朱熹大抵受到佛家这个著名观点的深刻启发,故提出天下之物如一草一木亦具有心性与天理。朱熹说:

> 天下之物,至微至细者,亦皆有心,只是无知觉处尔。且如一草一木,向阳处便生,向阴处便憔悴,他有个好恶在里。①

朱熹在这里肯定一草一木亦有"好恶",亦有"心"。不仅如此,当朱熹的学生问他枯槁之物是否有"性"时,朱熹进一步指出枯槁之物不仅有"性",而且有"理"。② 总之,在朱熹看来,"性"与"心"是相通的,"性"其实就是"心"的表现之一。例如,朱熹说:"性者,心之理。"③"心以性为体。"④"性犹太极也,心犹阴阳也。太极只在阴阳之中,非能离阴阳也。"⑤

因此,说到底,"枯槁之物"有"性",也就是有"心"。而枯槁

---

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 60 页。
② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 61 页。
③ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 89 页。
④ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 89 页。
⑤ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 87 页。

之物、一草一木的“心”与人之心是没有什么根本差别的。所以朱熹又说：

> 天地间非特人为至灵，自家心便是鸟兽草木之心。①

人之心如同草木之心，反过来，草木之心亦如同人之心。而且，草木既有“心”，当然亦即有“天理”存在其中了。朱熹说：

> 性者，即天理也，万物禀而受之，无一理之不具。②

总括以上所述，在朱熹看来，万物包括一草一木乃至枯槁之物都有“天理”与“心性”。不言而喻，朱熹这个思想观点在很大程度上受到佛家所谓“无情有性”观点的影响。对于这一点，朱熹本人似乎也有不自觉的流露：

> 佛也只是理会这个性，吾儒也只理会这个性。③

后来，明代王阳明受此影响，也说：“人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石无人的良知，不可为草木瓦石矣。”④应该说，这种观点都是佛家思想的遗风余韵。

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第59页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第96页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2968页。
④ 王阳明：《传习录下》，《王文成公全书》。

三、“理一分殊”、“月印万川”

在朱熹的思想体系中，理是产生天地万物的最高本体，因此，理是相当重要的一个范畴。理又称“太极”，又称“道”。朱熹指出：“盖太极是理，形而上者；阴阳是气，形而下者。”①“所以一阴一阳者理也，形而上者，道即理之谓也。”②

朱熹认为理是派生天地万物的本原，他说：“理也者，形而上之道也，生物之本也。”③“若无此理，便亦无天地，无人无物。”④“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。”⑤

总之，在朱熹看来，天地万物的本原是“理”，而万物本身又各有一理。这种现象借用伊川（程颐）之言可称之为“理一分殊”。朱熹说：“伊川说得好，曰：‘理一分殊’。合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”⑥“物物各有理，总只是一个理。”⑦“人人有一太极，物物有一太极。”⑧

必须指出的是，程朱这种“理一分殊”的观点是直接受到佛

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 84 页。
② 《通书·诚上注》，《周元公集》卷一。
③ 《答黄道夫》，《朱文公文集》卷五十八。
④ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 1 页。
⑤ 《读大学纪》，《朱文公文集》卷七十。
⑥ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2 页。
⑦ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2374 页。
⑧ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2371 页。

家“月印万川”的观点的影响。① 禅宗《永嘉证道歌》说：“一性圆通一切性，一法遍含一切法；一月普现一切水，一切水月一月摄。”②

值得注意的是，朱熹自己也闪烁其辞地承认：他的观点在这方面倒是和佛家合拍的。朱熹说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。”③

还必须指出的是，程朱的这个“理一分殊”的观点不仅得益于禅宗，而且在更大程度上还得到华严宗的启发。《华严经义海百门·融任运门第四》说：“今卷则一切事于一尘中现，若舒则一尘遍一切处。即舒常卷，一尘摄一切故；即卷常舒，一切摄一尘故。”④简而言之，即：“一多无碍，主伴相摄，一即一切，一切即一”。⑤ “一摄一切，一入一切；一切摄一，一切入一。”⑥

那么，朱熹又是如何表达这些观点呢？仔细研究一下，就可发现朱熹的一些思想简直是佛家观点的翻版。朱熹说：

> 万个是一个，一个是万个。盖体统是一太极，然又一物

---

① 这一点，范寿康《朱子及其哲学》、任继愈《中国哲学史》早已指出在先。

② 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1983 年，第 145 页。

③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 399 页。

④ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1983 年，第 117 页。

⑤ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1983 年，第 115 页。

⑥ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1983 年，第 347 页。

各具一太极。①

本只一个太极，而万物各有秉受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见。②

如上所述，可以看出朱熹的思想实质及其语言外貌皆因袭佛家观点。这一 点是彰明较著，不容否认。

四、静坐、《调息箴》与佛家禅定

宋代理学家在历史上有一个令人注目的特点，就是擅长习静养气，平时喜欢静坐炼气功。据《宋元学案·上蔡学案》记载：程颐教弟子谢良佐“且静坐”。同书《伊川学案上》记载：程颐“尝瞑目静坐，游定夫、杨龟山立侍，不敢去”。朱熹的先生是李侗，李侗曾向罗从彦问学。李侗说：

> 某曩时从罗先生学问，终日相对静坐，只说文字，未尝及一杂语。先生极好静坐，某时未有知，退入室中亦只静坐而已。③

据此，李罗二人皆喜欢静坐。朱熹其人亦擅长静坐。朱熹认为静坐的方法对于读书钻研学问，也有很大的帮助。朱熹说：“始学功夫，须是静坐，静坐则本原已定，虽不免逐物，及收归来，也

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2409 页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2409 页。
③ 《宋元学案·豫章学案》。

有个安顿处。”[①]意即凡事总有个本，学习亦须先立个基础，这个基础就是运用气功静坐的方法使纷乱不定的心意安静下来，这样才能去读书求学问。基于这样的认识，朱熹告诫弟子郭得元说：

> 人若于日间闲言语省得一两句，闲人客省见一两人，也济事。若浑身都在闹场中，如何读得书。人若逐日无事，有见成饭吃，用半日静坐，半日读书，如此一二年，何患不进！[②]

朱熹认为，平日生活中，无关紧要的闲话应少讲，闲人亦应少见。假如一个人整日在闹哄哄的热闹场中混日子，怎么又能读得进书呢？因此，最好就是“半日静坐，半日读书”。这样日积月累，一二年下来，自然能取得很大的进步。因此，朱熹对他的弟子反复强调：“看文字罢，且常静坐。”[③]“读书闲暇且静坐，教他气平气定，见得道理渐次分晓。”[④]

这里应该指出的是，古代气功静坐的方法与佛道两家有很大的关系。静坐在佛家称之为禅定。佛家认为禅定是获得智慧的主要方法。例如，《华严经》卷十五说：“净修一切诸禅定，智慧深妙难思议。”[⑤]《大智度论》卷十七说：“实智慧从一心禅定生。

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第217页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2806页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2974页。
④ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第178页。
⑤ 《影印宋碛砂版大藏经》，第106册。

譬如然(燃)灯,灯虽能照,在大风中不能为用,若置之密室,其用乃全散。心中智慧亦如是。若无禅定静室,虽有智慧,其用不全,得禅定则实智慧生。"①

文献记载表明,朱熹的静坐方法受到佛家禅定的巨大影响。朱熹在信中对黄子耕说:"病中不宜思虑,凡百可且一切放下,专以存心养气为务。但加趺静坐,目视鼻端,注心脐腹之中,久自温暖。即渐见功效矣。"②这里所说的"加趺静坐",就是指佛家的禅定方法。那么,何以要"加趺"式地静坐呢?《大智度论》卷七说:

> 问曰:多有坐法,佛何以故唯用结跏趺坐?
>
> 答曰:诸坐法中结跏趺坐最安稳,不疲极。此是坐禅人坐法,摄持手足,心亦不散。③

那么,何以又要"目视鼻端,注心脐腹之中"呢?须知这也是佛家禅定的一种方法。天台宗《修习止观坐禅法要》解释说:"初坐禅时,心粗乱故,……所谓系心鼻端脐间等处,令心不散故。"④此外,佛家认为"注心脐腹"还能治病。《修习止观坐禅法要》说:"但安心止在病处,即能治病。……脐下一寸名忧陀那,此云丹

---

① 《影印宋碛砂版大藏经》,第 209 册。

② 《答黄子耕(九)》,《朱文公文集》卷五十一。

③ 《影印宋碛砂版大藏经》,第 208 册。

④ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第一卷第一册,中华书局,1983 年,第 96 页。

田。若能止心守此不散，经久即多有所治。”①

这些记载，言之凿凿，既证实了佛家禅定对于朱熹其人的深刻影响，并且亦可作为朱熹运用静坐来治病的佐证，而这一点正是千百年被人们的气功实践所反复证明了的。

总之，朱熹对于气功静坐包括佛家禅定都极为娴熟，所以他还惟妙惟肖地作过一首《调息箴》。所谓“调息”，乃是禅定中的一个步骤。《修习止观坐禅法要》指出：修习禅定，要实行五调，即“调食”、“调睡眠”、“调身”、“调息”、“调心”。② 朱熹的《调息箴》全文如下：

> 鼻端有白，我其观之。随时随处，容与猗移。静极而嘘，如春沼鱼；动极而翕，如百虫蛰。氤氲开辟，其妙无穷。孰其尸之，不宰之功。云卧天行，非予敢议。守一处和，千二百岁。③

整首《调息箴》描绘的全是气功情景。气功过程中，一呼一吸，全身真气高度积聚，来回流动。体内感觉，犹如春鱼秋虫，微微蠕动，百脉开阖，舒畅无比。这可以说是身临其境的特殊感受。

需要指出的是，《调息箴》中“鼻端有白，我其观之”云云，正可说是对佛家禅定的一种写照。佛家《楞严经》卷五说：

---

① 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第一卷第一册，中华书局，1983 年，第 107 页。

② 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第一卷第一册，中华书局，1983 年，第 93 页。

③ 朱熹：《朱文公文集》卷八十五。

我初谛观，经三七日，见鼻中气，出入如烟，身心内明，圆洞世界，遍成虚净，犹如琉璃，烟相渐消，鼻息成白。①

大意是说经过二十一天禅定观照，感觉鼻中出入的呼吸之气如同烟雾一般，自我身心包括大千世界，内外透明，全无一点障碍，宛如琉璃一样。至此，烟雾渐渐消失，出入的鼻息，完全变成白色。对于佛教禅定的这一番独特的体验，朱熹表示毫不陌生，亦十分推崇，故作《调息箴》一开首就是“鼻端有白，我其观之”。

总而言之，佛家禅定方法对于朱熹的影响是浃肌沦髓，极为深刻。故综观朱熹的静坐方法以及所作的《调息箴》，处处打上了佛家色彩的烙印。

五、禅宗风度

朱熹年青时代曾热心研究过佛家著作，对佛家思想观点及其禅宗高僧风度非常崇拜。后来朱熹虽然以维护儒家道统、排斥佛道异端为己任，但在他的著作中，仍不时流露出对佛家的颂扬之情。更有甚者，朱熹言谈之间，故意模仿禅宗高僧风度，与弟子闪烁其辞地大斗机锋。《朱子语类》记载：

寿昌问：鸢飞鱼跃，何故仁便在其中？先生良久微笑曰：公好说禅，这个亦略似禅。试将禅来说看。寿昌对：不

① 《影印宋碛砂版大藏经》，第196册。

敢。曰:莫是“云在青天水在瓶”么?①

朱熹认为,儒家的“仁”即天理无所不在,甚至在自然界的鸢飞鱼跃之中亦有天理流行——这也就是“理一分殊”原则的具体运用。同时,佛家也认为佛性遍于一切事物。例如:“禅家云:‘青青绿竹,莫匪真如;郁郁黄花,无非般若。’”②因此,儒佛两家在这方面确实有相通之处。

鉴于此,当寿昌问“鸢飞鱼跃,何故仁便在其中”时,朱熹就回答:“这个略似禅。”意即与佛家之意相似。你既然平日喜欢禅宗学说,那么,就可试试用禅宗的学说来解释一下。在这位道貌岸然的儒家大师面前,寿昌当然不敢贸然以禅相对。因此,朱熹又提醒一句:

莫是“云在青天水在瓶”么?

这话的言外之意,无非也就是天理或佛性存在于一切事物之中,恰似“云在青天水在瓶”。

应该说,朱熹这种迂回应答,不直接点明的交谈风度,就是禅宗高僧的一贯方法。笔者在以下通过分析几则禅宗高僧的谈话录,就可清楚地看到这一点。《五灯会元》卷十记载:

僧问:如何是清静伽蓝?师曰:牛栏是。问:如何是佛?

---

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第2859页。

② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第1535页。

师曰:拽出癞汉着。①

伽蓝是指佛教寺院的总称。一,佛性本身是清净的,不受外物污染,亦不以外界环境的优劣为转移。因此,在这种特定的意义上,牛栏亦可算是清净伽蓝。二,《涅槃经》说:"一切众生,同有佛性。"②准此而言,虽是癞汉亦有佛性。

又,《五灯会元》卷十六记载:

僧问:祖意教意,是同是别?师曰:水天影交碧。曰:毕竟是同是别?师曰:松竹声相寒。③

佛祖的宗旨与佛教的宗旨是否相同?当然相同。但不直接讲明,只是用二句话旁敲侧击地点明:一是"水天影交碧",意即湖水映着蓝天,水光天色,交相辉映,碧盈盈连成一体;一是"松竹声相寒",意即寒风萧萧之中,松声竹声,彼此和鸣,交汇一起。

上述记载都是一些旁敲侧击,迂回应答的例子,可以说这就是禅宗高僧的一种典型风度。朱熹对于禅宗这一套方法相当熟悉,故他指出:"和尚问话,只是一言两句。"④"子静(陆九渊)说话,常是两头明,中间暗,……他所以不说破,便是禅。所谓'鸳鸯绣出从君看,莫把金针度与人'。他禅家自爱如此。"⑤

---

① 普济:《五灯会元》,中华书局,1984 年,第 602 页。

② 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983 年,第 258 页。

③ 普济:《五灯会元》,中华书局,1984 年,第 1019 页。

④ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 1417 页。

⑤ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 2620 页。

另一方面，朱熹对寿昌总结道：

> 子说好禅。禅则未必是，然其所趣向，犹以为此是透脱生死底事。其见识犹高于世俗之人，纷纷然抱头聚议，不知是照证个甚底事！①

意即禅宗之意虽未必对，但它能把生死大事看得透彻，较之世俗之人远为高明。这一番话，字里行间仍然充满着一种颂扬之情。故清人颜元一针见血地指出："朱子凡至辟禅肯綮处，便谈禅有殊味。只因其本来有禅根，后乃混儒于释，又援释入儒也。"②

朱熹平日正襟危坐，拱手高谈儒家性命之学，但一遇擅长禅宗学说的人物，就禁不住感到技痒，要同他斗斗机锋。《朱子语类》又载：

> 先生问寿昌：子好说禅，何不试说一上？寿昌曰：明眼人难谩。先生曰：我则异于是。越明眼底，越当面谩他。③

朱熹希望弟子寿昌能同他斗斗禅宗机锋，故一再主动撩拨他："何不试说一上？"寿昌回答，像你先生这样的明眼人，是难以用禅宗一套来蒙骗的。朱熹却说，我的观点与你不同，越是明眼人，我越要当面蒙骗他。

在朱熹看来，禅家斗机锋，亦应棋逢对手，否则对方软弱，不

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2859页。
② 《颜元集》，中华书局，1986年，第283页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2859页。

堪一击，就会索然无味。只有旗鼓相当，然后唇枪舌剑，你来我往，才分外有趣。因此朱熹才说“越明眼底，越当面谩他”。

结　语

近代著名大学者陈寅恪指出：“二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。”①诚如其言，佛道哲学在中国思想史上的影响，极其深刻，极其巨大，往往与儒家学说鼎足而三，各领风骚。

朱熹作为一个“致广大，尽精微，综罗百代”的大思想家，以其天资之高，抱负之大，才力之雄，生活在佛道之说弥漫盛行的宋代社会氛围里，当然不会抱残守缺，仅仅局限于儒家经典之中讨生活，而必然开拓心胸，旁涉佛道，兼蓄并收，从而铸造出一个能够影响元明清六七百年思想界的庞大而又精微的哲学体系。

---

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第251页。

朱熹与道家、道教*

朱熹字元晦，号晦庵，晚年又称晦翁，南宋时代的著名学者。他是孔孟之后，我国封建时代影响最深远的哲学家，儒家思想的集大成者。朱熹早年“学无常师，出入于经传，泛滥于释老者几十年”。① 因此，如同受到佛家学说的影响一样，在朱熹整个思想体系中，往往亦可见到道家、道教理论的烙印。同时，由于道家哲学及道教修炼有独特的魅力，朱熹对于这两者曾经进行深入的研究、思考，并且给予积极评价。以下分而论之。

一、道家、道教对朱熹思想的影响

1. “天地万物与我一体，固所以无不爱”

---

* 本文第二部分原载《上海道教》1996 年第 4 期。

① 《朱子年谱·考异》卷一。

朱熹说:“盖仁只是爱之理,人皆有之,然人或不公,则于其所当爱者又有所不爱。惟公则视天地万物皆为一体,而无所不爱矣。”①“天地万物与我一体,固所以无不爱。”②

孔子只讲仁者“爱人”,③“泛爱众”,④而从未推而广之,要去爱万物。仔细考察中国思想史,就可清楚地发现,朱熹这个“天地万物与我一体,固所以无不爱”的观点,主要是受到庄子“泛爱万物,天地一体”思想的影响。

先秦儒家孔孟不研究宇宙本体论,只有先秦道家老庄才探索宇宙万物从何而来,如何形成,以及人与天地万物的关系。庄子认为,天地万物虽然风貌各异,但沟通万物的本原只有一个气,即所谓“通天下一气耳”。⑤ 庄子具体解释说:

> 人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患! 故万物为一也。⑥

总之,从终极的观点来看,天地万物包括人类皆是一气所化。因此,在庄子看来,一个人一死之后,他的物质仍然不灭,在天地造化这个大熔炉中,随物赋形,或为“虫臂”,或为“鼠肝”,⑦仍然是万物之一。正是从这样的角度讲,才能产生“天地万物与我一

---

① 《答张钦夫(论仁说)》,《朱文公文集》卷三十二。

② 《答胡广仲(其五)》,同上,卷四十二。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《庄子·知北游》。

⑥ 《庄子·知北游》。

⑦ 《庄子·大宗师》。

体”的思想观点，从而声称：

泛爱万物，天地一体。①

相反，先秦儒家孔孟的思想重点在社会政治问题，从未考虑过这些宇宙本体论问题，因此，也就不可能产生这样一种思维方式。现在，南宋理学家朱熹突然一下子冒出这样一种“天地万物与我一体，固所以无不爱”的观点，追本溯源，自然不得不归于道家庄子。

另一方面，北宋理学家也讲过类似的话。例如，张载说：

民，吾同胞；物，吾与也。②

意即老百姓是我的同胞兄弟，自然界的万物是我的朋友。程颐也说：

以天地万物为一体，莫非己也。③

显而易见，这些话无非也是“泛爱万物，天地一体”意思，由于先秦庄子已有言在先，故发明权当然就不能归于程张二人名下。

① “泛爱万物，天地一体”这个观点，在《庄子·天下》中虽然归于惠施名下，但实际上也代表了庄子自己的思想。例如庄子说：“万物一府”（《天地》），“自其同者视之，万物皆一也”（《德充符》）。都重申了“泛爱万物，天地一体”的观点。

② 《张载集》，中华书局，1978年，第62页。

③ 《宋元学案·明道学案·语录》。

从一定的意义上说，程张的这个思想观点不可能不受到道家庄子的影响。这一点瞒不过南宋的叶适。叶适一针见血地指出：

> 程张攻斥老佛至深，然尽用其学而不自知者。①

因此，说到底，朱熹包括程张的上述这个思想观点都渊源于道家庄子。这一点是无庸置疑的。

2. “道体随处发见”

《朱子语类》卷九十七记载，朱熹的学生问：“程先生谓：‘庄子形容道体之语，尽有好处。老子《谷神不死》一章最佳’。……然则老庄之学，未可以为异端而不讲之耶？”朱熹回答：“‘君子不以人废言’，言有可取，安得不取之？”②

程朱理学家在这里一破门户之见，承认道家老庄之言亦有可取之处，这倒也极为难得。既然程朱认为庄子“形容道体之语，尽有好处”，那么，我们就来考察一下，先秦庄子究竟是如何形容“道体”的。

《庄子·知北游》记载：

> 东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其

① 叶适：《习学记言序目》，中华书局，1977年，第75页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2498页。

下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甓。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”

这是卑而言之,高而言之则如《庄子·大宗师》所说:

夫道,……自本而根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地;在太极之上而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。

凡此种种,清楚地说明“道”充塞于天地万物之中,无所不在,无处不有。

无可怀疑的是,朱熹受到了道家庄子这个思想观点的影响。朱熹认为,儒家的天理(或称“道体”)亦无所不在。朱熹说:

天地中间,物物上有这个道理,虽至没紧要底物事,也有这道理。①

上而无极、太极,下而至于一草、一木、一昆虫之微,亦各有理。②

枯槁瓦砾,亦有理。③

“枯槁瓦砾”,乃至“一草、一木、一昆虫之微,亦各有理”,这与庄子的“道”存在于“瓦甓”、“稊稗”、“蝼蚁”的观点,真是何其相似

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第1497页。
② 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第295页。
③ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第61页。

乃尔！朱熹甚至认为，在自然界的鸢飞鱼跃之中亦有天理流行。

《朱子语类》卷六十三记载，朱熹的学生问："鸢有鸢之性，鱼有鱼之性，其飞其跃，天机自完，便是天理流行发见之妙处。故子思姑举此一二，以明道之无所不在否？"朱熹回答："是。"①

同书同卷又载："(学生)问'鸢飞鱼跃'之说。(朱熹)曰：'盖是分明见得道体随时发见处。'"②

朱熹又说："鸢飞鱼跃，道体随处发见。"③

十分清楚，朱熹所谓"道体随处发见"就是庄子的道"无所不在"的观点的翻版。因此，"心有灵犀一点通"，朱熹虽然没有从正面点破这一点，然而却从侧面屡屡称赞庄子：

> 庄子，不知他何所传授，却自见得道体。盖自孟子之后，荀卿诸公皆不能及。④
>
> 庄子是个大秀才，他都理会得，只是不把做事。⑤
>
> 庄子比邵子(雍)见较高，气较豪。他是事事识得。⑥

以继承儒家道统自命的朱熹，对于道家庄子却如此厚爱，这实在出人意料之外。故清人颜元评论说：

> 朱子许他(庄子)"说话都说得也是"。又称他"是个大

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第1534页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第1534页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第1534页。
④ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第369页。
⑤ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2989页。
⑥ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2988页。

秀才”,……盖冒儒者之参于禅、老、庄、列也深矣。①

(朱子)胸中终有羡慕庄子根子。②

应该指出的是,朱熹“道体随处发见”的观点既受到庄子思想的影响,同时亦受到佛家“无情有性”即佛性遍于一切事物的观点的影响。因此,朱熹在谈到“鸢飞鱼跃,道体随处发见”时又指出:

恰似禅家云:“青青绿竹,莫非真如;粲粲黄花,无非般若”之语。③

所谓“真如”,是指佛家的绝对不变的永恒真理;“般若”,是指佛家的智慧。究其实,两者无非也就是佛性的代名词。青青绿竹,粲粲黄花之中,都有佛性的存在,那么,自然“无情有性”即佛性遍于一切事物了。在这方面,佛道两家的思想观点确是相通的,故朱熹又说:

如老佛窥见这个道理。庄子“神鬼神帝,生天生地”。释氏所谓“能为万象主,不逐四时凋”。他也窥见这个道理。④

---

① 《颜元集》,中华书局,1986年,第276页。

② 《颜元集》,中华书局,1986年,第277页。

③ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第1535页。

④ 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第231页。

如上所述，可以看出，朱熹对于佛道思想是相当熟悉的，所以谈论起来就可左右逢源，从而把佛道思想贯通起来阐释。

3. “气”学说

在中国思想史上，先秦道家老庄首先比较完整地阐述了“气”为宇宙万物的本原的观点。

《老子》四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也，……故曰：通天下一气耳。”

汉代道家著作《淮南子·天文训》进一步指出：宇宙之气一分为二，“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”。

在上述这些方面，朱熹的思想体系完全受到道家观点的影响。首先，朱熹认为“气”为天地万物的本原：

> 一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。①
>
> 且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。②
>
> 自天地言之，只是一个气。③

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 4 页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 3 页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 47 页。

其次，朱熹认为宇宙间一气分成阴阳二气，气之轻扬者为天，重浊者为地：

> 太极只是一个气，迤逦分做两个：气里面动底是阳，静底是阴。又分做五气，又散为万物。①
>
> 惟天运转之急，故凝结得许多渣滓在中间。地者，气之渣滓也。所以道"轻清者为天，重浊者为地"。②

顺着这一思路，朱熹甚至认为，人性的圣贤愚疾是由于先天禀受了天地间不同的气而造成的。朱熹说：

> 禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中；禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。③

应该说，儒家在宋代之前尚无这样的思想观点。例如，孔子说："性相近，习相远也。"④意即人的天性最初都是相近的，只是由于后天不同的环境和习染才导致品性上的差异。孟子提出"人皆可以为尧舜"⑤是基于他的"性善论"。荀子主张"性恶论"："今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。"⑥汉代扬雄

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第41页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第6页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第73页。
④ 《论语·阳货》。
⑤ 《孟子·告子下》。
⑥ 《荀子·性恶》。

认为人性“善恶混”，他说：“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”①董仲舒的观点也相差不多：“人之诚有贪有仁，贪仁之气两在于身。……天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”②认为人性同时具有“贪仁”这两种不同的气质。

只是到了宋代，理学家才有性之贤愚基于气之清浊的观点。除朱熹之外，二程也曾指出：“气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”③那么，这个观点是否是程朱发明的呢？否。前蜀道教人物杜光庭已经指出在先：

> 得清明中朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为愚为贱。④

十分清楚，程朱的观点乃是脱胎于此，受其影响之深，可不待言而自明。道教这个观点大抵很合朱熹的胃口，所以他在不同的场合反复申述了这一观点：

> 有生下来善底，有生下来恶底，此是气禀不同。且如天地之运，万端而无穷，其可见者，日月清明气候和正之时，人生而禀此气，则为清明浑厚之气，须做个好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，人若禀此气，则为不好底的

---

① 《法言·修身》。
② 《春秋繁露·深察名号》。
③ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年，第204页。
④ 杜光庭：《道德真经广圣义·不尚贤章》，《道藏·洞神部·玉诀类》。

人，何疑！①

禀得精英之气，便为圣，为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得长久者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贪、为贱、为夭。②

人之生，适遇其气，有得清者，有得浊者，贵贱寿夭皆然。故有参错不齐如此。圣贤在上，则其气中和；不然，则其气偏行。故有得其气清，聪明而无福禄者；亦有得其气浊，有福禄而无知者，皆其气数使然。尧舜禹皋文武周召得其正，孔孟夷齐得其偏也。③

总起来看，朱熹的理论亦略有发展，朱熹从“清浊”两种气禀推衍扩展为“清浊正偏”四种气禀，然而总体上仍然未能越出道教思想的樊篱。

4. “虚”、“静”学说

在中国思想史上，“虚”、“静”这两个范畴首先是由道家提出并倡导的。老子说：“清净为天下正”，④“致虚极，守静笃”，⑤庄子则说：“水静犹明，而况精神。圣人之心静乎！天地之鉴也，万

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第69页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第77页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第8页。
④ 《老子》四十五章。
⑤ 《老子》十六章。

物之镜也。”①

因此，二程直言不讳地指出：“言静则老氏之学。”②朱熹也说：“守静之说，近于佛老，吾圣人却无此说。”③

正是铁证如山。然而偏偏又是朱熹本人深受道家“虚静”学说的影响。以下可通过几个方面来分析。

（1）静的本体论。朱熹把静抬到本体论的高度，认为万物的本原是一种静的状态。朱熹说：

> 阴静是太极之本。④
>
> 盖静即太极之体也，动即太极之用也。⑤

如前指出，朱熹曾认为太极是万物之本，太极经过阴阳二气一动一静的运动，最后产生万物。那么，这个“太极”本身究竟是动的状态呢，还是静的状态？宋代理学开山祖周敦颐的《太极图说》只是说：“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动，互为其根。”看不出一点迹象。但是朱熹却直接指出：“阴静是太极之本”，清楚地表明万物本原是一种静的状态。

（2）虚静的认识论。朱熹说：

> 人心虚静，自然清明；才为物欲所蔽，便阴阴地黑

---

① 《庄子·天道》。

② 程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年，第1188页。

③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第1433页。

④ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2366页。

⑤ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2372页。

暗了。①

只是心虚静，久则自明。②

朱熹认为，人心本来虚静，“自然清明”，但是只要一被杂念干扰，就会“阴阴地黑暗”，从而难以认识外界事物。因此，只要注重以“虚静”的方法加以涵养，便能“久则自明”。

（3）宋代理学自二程开始，曾提出一种富有儒家特点的“敬”的涵养方法。朱熹曾极力赞扬这种方法：

程先生所以有功于后学者，最是敬之一字有力。人之心性，敬则常存，不敬则不存。③

敬字工夫，乃圣门第一义。④

但是朱熹又认为“敬”的涵养方法，说到底是以静为本：

敬字工夫通贯动静，而必以静为本。⑤

（4）“仁”是儒家的极高境界，连孔子也承认他本人尚未达到这一境界：“若圣与仁，则吾岂敢。”⑥但是朱熹却认为虚静是仁之本。他说：

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2517页。
② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第204页。
③ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第210页。
④ 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986年，第210页。
⑤ 《答张钦夫》，引自《朱子年谱》卷一下。
⑥ 《论语·述而》。

虚只是无欲，故虚。虚明无欲，此仁之所由生也。①

敦笃虚静，是为仁之本。②

综上所述，朱熹受到道家“虚静”学说的思想甚深，故他虽然明知“守静之说，近于佛老”，然而还是不自觉地在各个方面流露出对“虚静”学说的推重。

二、朱熹对道家、道教的研究及评价

1. 朱熹对道家老庄哲学的积极评价

众所周知，自汉代董仲舒提出罢黜百家、独尊儒术以来，历代儒家人物常常妄自尊大，对包括道家在内的其他各家思想学说一概采取排斥的态度。如唐代韩愈就对道佛两家作过偏激的攻击，说什么“佛老之害甚于杨墨”。③

朱熹作为一代大儒，并不故步自封，以一种狭隘的心胸仅仅局限于儒家经典之中讨生活。朱熹年青时旁涉百家，无所不学。他自述：

> 某旧时亦要无所不学，禅道、文章、楚辞、诗、兵法，事事

---

① 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2538 页。

② 朱熹：《朱子语类》，第 2530 页。

③ 《韩昌黎集·与孟尚书书》。

要学。①

熹颇留意于老子、释氏之书。②

显而易见，朱熹对于整个传统思想文化包括道佛思想在内往往采取一种多元开放的心态，兼蓄并收，深入研究。正由于这个原因，朱熹对于道家老庄哲学亦能抱着一种理解的态度，给予积极的评价。朱熹说：

释、老之书极有高妙者，句句与自家个同。③

意即佛家与老子的书所阐发的思想相当精湛高妙，朱熹个人对此十分认同。但是佛家思想与老子思想之间还有高低之分，朱熹指出：

老氏见得煞高，佛氏安敢望他！④

朱熹认为两者相比之下，老子的见解似乎较之佛家还要高明一些。在同学生的讨论中，朱熹进一步阐释老子思想的高妙：

其学也不浅近，自有好处，便是老子之学。今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！……老子之说最忍，它闲

① 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2620 页。
② 《宋史·朱熹传》。
③ 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 3018 页。
④ 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 3037 页。

时似个虚无卑弱底人，莫教紧要处发出来，更教你枝梧不住，如张子房是也。子房皆老氏之学。如峣关之战，与秦将连和了，忽乘其懈击之；鸿沟之约，与项羽讲和了，忽回军杀之，这个便是他柔弱之发处。可畏！可畏！它计策不须多，只消两三次如此，高祖之业成矣。①

首先，由于老子思想的深刻，故人见人爱，能够引起共鸣。其次，老子哲学讲究忍耐，讲究柔弱胜刚强，提倡后发制人。秦末张良能够辅助汉高祖刘邦打败楚霸王项羽，奠定西汉王朝二百多年的基础，奉行的就是老子哲学。有鉴于此，朱熹认为被柔弱外衣所包装的老子哲学在政治及军事斗争中的内在锋芒实际上是锐不可当，所以连呼“可畏！可畏！”

朱熹还指出宋代理学的代表人物对于老子哲学思想亦有所吸取：

问“谷神不死”。曰：“谷之虚也，声达焉，则响应之，乃神化之自然也。‘是谓玄牝’。玄，妙；牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉，程子所取老氏之说也。”②

作为饱受正统儒家思想熏陶的理学家程颐通常对于道家学说亦是不遗余力地加以攻击。然而殊不知程颐理学所阐发的生生不

① 《朱子语类》，中华书局，1986年，第2987页。

② 《朱子语类》，中华书局，1986年，第2995页。

息的至妙之理恰恰是借鉴并源自老子哲学。这一点若非朱熹撷伏发微，后人诚难轻易窥破。

在积极评价老子哲学的同时，朱熹对庄子其人及其哲学亦推崇备至：

> 庄子是个大秀才，他都理会得，只是不把做事。……如说“《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”等语，后来人如何下得！它直是似快刀利斧劈截将去，字字有著落。①
>
> 庄周曾做秀才，书都读来，所以他说话都说得也是。②

需要说明的是：朱熹作为儒家代表人物，他在著作或谈话中评价老庄哲学不可能尽是溢美之辞，有时为了维护儒家道统，对于老庄哲学也作过激烈的抨击。但抨击之余，朱熹一分为二，针对老庄哲学的高明之处还是作出相当积极的评价，并不因人废言。这确实难能可贵。

2. 朱熹对道教气功内丹术的深入研究

文献记载表明：朱熹对道教气功内丹术进行过深入而持久的研究。东汉魏伯阳所著《周易参同契》一书“假借爻象，以论作丹之意”，号称“万古丹经王”。朱熹著有《〈周易参同契〉考异》一书，对内丹修炼的复杂过程作了具体的考证及阐释。

---

① 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2989 页。

② 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 2988 页。

作为宋代大儒，朱熹为什么会一味沉浸在道教的修炼术中，并降尊纡贵地为道教经典作注呢？仔细考索，大抵有以下几个方面的原因。

首先，朱熹年青时患有“心恙”，他的老师李侗认为气功静坐对于治疗“心恙”很有益处。李侗对朱熹作过指教：“元晦偶有心恙，不可思索，更于此一句内（指《中庸》所言“喜怒哀乐未发之谓中”）求之静坐看如何，往往不能无补也。”①李侗认为既然患有“心恙”，不可过分用脑思索，应该运用静坐先治愈疾病。

如众所知，排除杂念静坐养气仅仅是内丹术的最初形式，但是不管怎么说，李侗已为朱熹日后研究内丹术打下了基础。

其次，许多迹象显示，朱熹中年及晚年头昏目眩，健康状况甚差。朱熹在给潘叔昌的信中说：

> 中年以后，气血精神能有几何？不是记故事时节。熹以目昏，不敢著力读书。闲中静坐，收敛身心，颇觉得力。②

晚年的朱熹目昏眼花，无法用力读书，只得收敛身心，静坐养气，结果收效很大，亲身体会到“颇觉得力”。朱熹在写给林井伯的信中说：

> 某今年顿觉衰惫，异于常时，百病交攻，支吾不暇。服药更不见效，只得一二日静坐不读书，则便觉差胜。③

---

① 《宋元学案·豫章学案》。

② 《答潘叔昌（其五）》，《朱文公文集》卷四十六。

③ 《答林井伯（其九）》，《朱文公文集》卷四。

这里再一次证明，朱熹晚年时节百病交攻，自我感到“衰惫”，服药不见效，静坐却能略感好转。可见气功较之服药更有实效。

千百年来，道教在气功内丹修炼之中，根据天人大小宇宙的理论，从观察宏观的外在宇宙入手，来指导探索人体的内在微观宇宙，从而积累了延缓人体衰老的丰富经验。朱熹完全了解这一点，所以当他晚年身体衰弱、百病丛生之时，他自然更加热衷道教精深的气功内丹之术，希望借此来妙手回春，延年益寿。朱熹在袁仲机所校的《周易参同契》后写下了一段感概极深的题记。记文如下：

> 予顷年经行顺昌，憩篁笃铺，见有题“煌煌灵芝，一年三秀，予独何为，有志不就”之语于壁间者，三复其词而悲之。不知题者何人，适与予意会也。庆元丁巳八月七日（时朱熹年六十八岁），再过其处，旧题固不复见，而屈指岁月，忽忽余四十年，此志真不就矣。道间偶读此书（指《周易参同契》），并感前事，戏题绝句：“鼎鼎百年能几时，灵芝三秀欲何为，金丹（指气功内丹）岁晚无消息，重叹篁笃壁上诗。”①

首先解释一下，这里的“煌煌灵芝”，是暗指气功家经过长年累月的锻炼，在身体内部运用精气结成的所谓内丹。《太平御览·方术部·养生》引《修养杂诀·气铭》说：“灵芝在身，不在于山。近一守和，理合玄玄。精极乃明，神极乃灵。”就是最好的证明。

---

① 《朱文公文集》卷八十四。

上面这一段话可以说明以下两点：一、朱熹二十多岁就有志于研究气功内丹，故羁旅之中一见题词“煌煌灵芝”，就感到心领神会，意气相投。二、朱熹晚年复过旧处，感到“忽忽余四十年，此志真不就矣”，并且感叹“金丹岁晚无消息”。说明朱熹对于道教气功内丹的精深境界心驰神往，极其崇拜。但是道教气功内丹的精深境界犹如一座云雾飘渺的海市蜃楼，可望而不可即，多少年来，登堂入室者能有几何人？因此，朱熹的题记显示了一种临歧惆怅，不得其门而入，只能嘘唏感叹，倾其膜拜之诚的怃然之情。

尽管如此，朱熹并非裹足不前，朱熹还是热切希望通过深入研究《周易参同契》一书，进而窥探道教气功内丹的奥秘。据《〈周易参同契〉考异》记载：朱熹“尝曰：‘眼中见得了了如此，但无下手处。’又曰：‘今始识得头绪，未得其作料孔穴。’庆元丁巳，(蔡)季通编置道州，将别，留宿寒泉，(朱熹)相与订正《参同契》，终夕不寐”。

道教的一些独特、精湛的气功方法，是道教人物在千百年的长期实践中总结出来的，故往往视如度世金针，不肯轻易示人。倘如付诸文字，也每每托之隐语秘词，使人卒读之下，如坠云雾，不得其要领。因此，需要道教传人亲自点拨，口授心传，才能探其奥妙。常人仅仅依靠研读道教典籍，按图索骥，是难以得其精髓的。张伯端《悟真篇》说：“饶君聪慧过颜闵，不遇师傅莫强猜，只为丹经无口诀，教君何处结灵胎。”就点破了这个机关。

朱熹其人虽然天资颖悟，学识渊博，但是对于道教气功典籍中扑朔迷离的内容却始终未能洞见底蕴。朱熹只是无可奈何地反复感叹道：“眼中见得了了如此，但无下手处。”“今始识得头

绪，未得其作料孔。”

这些感叹形象地说明，朱熹勤奋研究，却又似懂非懂，束手无策。或者说，理论上似乎了解清楚，但实践上又无路可循，无门可入，总之是“无下手处”，宛如“蜀道之难，难于上青天”。因此，当弟子蔡季通贬官通州途中，朱熹与其“会宿寒泉”，抓紧时机一起研究《参同契》，甚至达到“终夕不寐”的境地。

朱熹作为宋代大儒，而《参同契》系道教经典。朱熹努力钻研，又不好意思公然为其作注，故只得化名为“空同道士邹诉”，以便遮人耳目。宋人俞德邻对此发幽阐微，指出：

> 朱文公解《周易参同契》，而云邹诉。释（者）多不知其义。闻之先辈，谓邹本春秋邾子之国，朱其后也。《乐记》读诉为喜。谓之邹诉，实文公姓名也。①

朱熹既以“道士”自名，大抵亦暗暗以此为荣。清人毛奇龄指出：

> 逮至北宋，而陈抟以华山道士自号希夷，……凡南宋儒人皆以得附希夷道学为幸。如朱氏《寄陆子静书》云“熹衰病益深，幸叨祠禄，遂为希夷直下孙，良以自庆”。又，《答吕子约书》云“熹再叨祠禄，遂为希夷法裔，冒渎之多，不胜渐惧”。是道学本道家学。②

---

① 俞德邻：《佩韦斋辑闻》卷一。

② 杨向奎：《清儒学案新编》，齐鲁书社，1985年，第231页。

朱熹一生曾数次奉祠宫观,[①]即信中所云"叨祠禄"。由于掌管过道观,故朱熹自称为道门中人物,"遂为希夷直下孙","遂为希夷法裔",至于"良以自庆"、"不胜渐惧"之语,足见朱熹对道教人物仰慕之诚。而毛奇龄"道学本道家学"之语,振聋发聩,清楚地表明了朱熹思想与道家以及道教思想有着千丝万缕的联系。

3. 朱熹对道教成仙理论的思考及评价

道教与世界上其他宗教,如佛教、伊斯兰教、基督教相比,有一个极为显著的不同点:道教并不想往来世天国的永生,而是直接追求现世人间的长存,企图通过特殊的修炼方法达到延年益寿、脱胎换骨、羽化登仙。简言之,长生成仙是道教追求的最高目的。

然而,道教成仙的途径及其形式却是多姿多彩的:"或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶;或化为鸟兽,游浮青云;或僭行江海,翱翔名山;或食元气;或茹芝草;或出入人间而不识;或隐其身而莫之见。"[②]在各种不同的成仙途径中,道教认为通过气功内丹术的这条成仙途径是十分可靠的。

道教内丹术是一种步骤极为复杂严密的修炼术。简言之,内丹术是通过炼精化气,炼气化神,炼神还虚三大步骤来达到成仙的目的。道教认为:修炼之士一旦时机成熟,就能阳神出窍而获得永生。道教经典对此有较详尽的描绘:"以炼炁化神、炼炁

---

① 朱熹曾自己指出:"一向窃食祠禄,前后九任。"见《戊申封事》,《朱文公文集》卷十一。

② 《神仙传·彭祖传》。

而息定、化神而胎圆，阳神升迁于天门（指头顶百会穴穷）而出现，神仙之事得矣。”①“阳神透顶之后，在太虚之中，逍遥自乐，顷刻之间，飞腾万里，上之可以摩弄日月，高踏云霞；下之可遨游岛屿，眺览形胜。千变万化，从心所欲。”②

朱熹对道教内丹术经历过长年累月的深入研究，自然对于内丹术中的“出阳神”现象并不陌生。朱熹指出：“夺胎出世之说有之。释道专专此心，故神。道出神，故能夺胎；释定，故死而能出世。释定，故能入定；道定，故能成丹。”③

朱熹认为道教修炼由于十分宁静专心，久而久之故能“出（阳）神”。有时，还能把所出的“阳神”迁入另一生命中，这种神秘的现象，世称“夺胎”。此外，道教修炼之士的长期入定，有助于精气在腹中凝聚成内丹。

有人问他：“神仙之说有之乎？”朱熹回答：“谁人说无？诚有此理。只是他那工夫大段难做，除非百事放下，办得那般工夫，方做得。”④

朱熹所说的“那工夫大段难做”确乎是一种老辣之论，非门外汉所能道。内丹术简而言之可归纳成三大步骤，但细而论之，则每一大步骤又包括许多具体的小步骤。因此，整个内丹术不啻是一个严密而复杂的生理修炼系统工程，道教曾把它细细地分成十九个小步骤：采药、结丹、烹炼、固济、武火、文火、沐浴、丹砂、过关、分胎、温养、防危、工夫、交媾、大还、圣胎、九转、换鼎、

---

① 《天仙正理直论·炼药直论》。

② 《唱道真言》卷四。

③ 《朱子语类》，中华书局，1986 年，第 3013。

④ 《朱子语类辑略》卷一。

太极。显而易见，这样一种生理修炼系统工程，不是“百事放下”，怎么能够“办得那般工夫”呢？朱熹的言外之意是：神仙经过修炼是可以达到的，但是复杂的修炼过程对于常人而言诚难一一做到。

然而，朱熹毕竟是一位在中国哲学史上不可多得的大思想家，他对于道教“出阳神”之后的所谓神仙的最终归宿仍然在作深层次的思考。朱熹指出：

> 人言仙人不死。不是不死，但只是渐渐销融了，不觉耳。盖他能炼其形气，使渣滓都销融了，唯有那些清虚之气，故能升腾变化。《汉书》有云：“学神仙尸解销化之术。”看得来也是好则剧，然久后亦须散了。且如秦汉间所说仙人，后来都不见了。国初说钟离权、吕洞宾之属，后来亦不见了。①

朱熹在这里再次肯定道教修炼之士“出阳神”以及“阳神”能上天入地升腾变化的现象，即“炼其形气，使渣滓都销融了，唯有那些清虚之气，故能升腾变化”。但是说到底，所谓“阳神”，在本质上亦仅仅是一种气（道教或称纯阳之气，或称真气）。② 因此，朱熹认为这种由“清虚之气”组成的“阳神”，随着岁月的推移最终亦会销化散逸，归入冥冥。朱熹的结论是仙人亦不能永存于世，他说：“不是不死，但只是渐渐销融了，不觉耳。”如果历史上的仙人

---

① 《朱子语类》，中华书局，1986年，第3003页。

② 如《唱道真言》卷三说：“阳神者，一团真气结成。”《钟吕传道集·论真仙》说：“纯阳而无阴者，仙也。”

都能长存世上，那么，上古及秦汉以来的西王母、赤松子、彭祖、广成子等等仙人后来在人世间怎么都不再出现了呢？有鉴于此，朱熹作出推论，历史上的仙人如同“清虚之气”最终亦将化散了。

笔者认为：朱熹对于道教神仙的最终归宿所作的思考，以及上述这一段言论中所表现出来的思想深度，或许可以说前无古人，后无来者。

古代气功对中国思想文化的影响*

中国古代气功渊源悠久，①犹如“深山大泽，龙蛇藏焉”，隐涵着许多极为精湛的实践与理论。这些古代气功的实践与理论，几千年来，对于中华民族的整个思想文化——包括哲学思想、政治思想、军事思想、文学思想、宗教思想，乃至身心修养、中医理论等等——潜移默化，有着多方面的深刻影响。

这里，我们先作一下简短的鸟瞰：

古代气功对于道家的宇宙观与认识论的影响。老子在“致虚极，守静笃”、②“专气致柔”③的气功实践中，推测气“绵绵若存，用之不勤(尽)”，④推测到“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不

---

* 原载《上海师范大学学报》1986 年第 3 期。

① 古代气功在各种文献中又称为：吐纳、导引、食气、行气、调息、胎息、禅定、止观、静坐等等。

② 《老子》十六章。

③ 《老子》十章。

④ 《老子》六章。

屈，动而愈出”。[①] 这说明老子由人体自身的呼吸之气遂推及宇宙间到处弥漫着精微细小的气。这个气就是天地万物的本原，故老子又说：“有物混成，先天地生”，[②]“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。[③]

稍后，宋钘、尹文更是言简意赅地表明这个观点：[④]“灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。”气既然“其细无内，其大无外”，不言而喻，这种流动的气横亘六合包括宇宙、无微不入、无处不在，自然也就是天地万物的本原了。值得注意的是，“灵气在心，一来一逝”，这对于古代气功是一种惟妙惟肖、极其形象化的描绘，道家朴素的宇宙观就是在这样一种古代气功实践中所孕育诞生的。这就雄辩地提供了一个古代气功影响哲学思想的例子。

古代气功的一个重要特征，就是排除杂念，收视返听，使内心或大脑保持一种虚明的状态。这同样深刻地影响了道家的认识论。宋钘、尹文说：“去欲则寡（虚），寡则静矣；静则精，精则独立矣；独则明，明则神矣”，[⑤]“心也者，智之舍也”，“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处”。[⑥] 意思是说，只有清除各种欲念，保持心灵的宁静，才能“神”智清明地认识外界事物。庄子也有

---

① 《老子》五章。

② 《老子》二十五章。

③ 《老子》四十二章。

④ 宋钘、尹文是先秦道家的一个重要学派。据郭沫若与刘节两位先生考证，宋钘、尹文思想被保存在《管子》的《白心》、《内业》、《心术》上下四篇中。见郭著《青铜时代·宋钘、尹文遗著考》。

⑤ 《管子·内业》。

⑥ 《管子·心术上》。

相似的观点，庄子说："水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。"①

应该指出的是，这个深受古代气功影响的道家认识论与注重禅定（气功）的佛家思想一脉相通，极为相似。例如佛家《楞严经》②卷六说："摄心为戒，因戒生定，因定发慧。"同书卷八说："执心虚明，纯是智慧。"《妙法莲华经·分别功德品第十六》③说："我得一切智，尽诸禅定际。"《大智度论》④卷十七说："实智慧从一心禅定生"，"得禅定则实智慧生"。不难看出，正是共同的气功实践导致道佛二家不谋而合地产生了相似的观点。后来明清之际的王夫之就曲折地指出了这一点："力其心不使循乎熟，引而之于无据之地，以得其空微，则必有慧以报之。释氏之言悟止此矣，核其实功，老氏之所谓'专气'也。"⑤认为佛家的摄心止念，因定生慧，与道家老子"专气致柔"的气功方法在本质上也是如出一辙的。王夫之曾说："心清则中虚，而可以容纳无穷之理。"⑥无意中也受到了道家思想的影响。

古代气功对于道家的政治思想的影响。老子说："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？爱民治国，能无知乎？"⑦前三句讲的都是气功的具体办法：精神

---

① 《庄子·天道》。
② 《影印宋碛砂版大藏经》，第 196 册。
③ 《影印宋碛砂版大藏经》，第 132 册。
④ 《影印宋碛砂版大藏经》，第 208—217 册。
⑤ 王夫之：《思问录·内篇》。
⑥ 王夫之：《俟解》。
⑦ 《老子》十章。

同身体合一，即神不外驰，收视返听；柔和自然地呼吸，像婴儿那样；排除杂念，心如明镜，一尘不染。按下去就是“爱民治国，能无知乎？”意即统治国家，治理人民，应该运用气功方法相同的原理与准则，即顺乎“自然”，“无知”无为，以“柔”为贵。一言蔽之，就是“我好静而民自正”。① 显而易见，古代气功对于老子的政治思想的影响是相当深刻的。

对于这个现象，前蜀道教人物杜光庭是洞察到了。他的《道德真经广圣义》②对于《老子》十章注释说：“人君抱守淳一，洗心内照，爱人理国，动法天时，雌静平和，收视返听，体道生物，顺德养人，生物而不有其功，为政而不恃其力，视听四达，功成不居，此理身理国兼爱之道、顺天之德也。”清楚地指出了老子在政治思想中贯彻了古代气功方法的原理。

老子之后，庄子又声称：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”③意即运用“游心于淡，合气于漠”的气功方法就能导致天下大治。这是老子“我好静而民自正”的进一步发挥。

产生于东汉末年的道教经典《太平经》一书，继承了老庄的这些思想，更加直言不讳地宣称：君王治国行政首先取决于他个人自身的气功养生之道。《太平经》卷六十八说：“古君王善为政者，以腹中始起，真能用道，治自得矣。”何谓“从腹中始起”？即

---

① 《老子》五十七章。

② 《道藏·洞神部·玉诀类》。

③ 《庄子·应帝王》。

意守丹田，鼓腹行气，炼气功是也。①

古代气功对于军事思想的影响。春秋时期著名的军事家孙子很早就注意到军事斗争与养气的关系，孙子指出："朝气锐，昼气惰，暮气归。善用兵者，避其锐气，击其惰归，此治气者。"②

人是军事斗争的主体，在古代那种短兵相接、肉搏厮杀的战斗中，人的精神气血的盛衰对于战争的胜负确有一定的联系。因此，如何审时度势地驾驭这一点，就是"善用兵者"。《尉缭子·战威篇》也曾指出："民之所以战者，气也。气实则斗，气夺则走。"

逮至汉代，《淮南子·兵略训》更加具体地阐述了这一层思想："兵静则固，专一则威，……故善战者不在少，善守者不在小。胜在得威，败在失气。夫实则斗，虚则走，盛则强，衰则北。……夫气之有虚实也，若明之必晦也。故胜兵者非实也，败兵者非常虚也。善者能实其民气，以待人之虚也；不能者虚其民气，以待人之实也，故虚实之气，兵之贵者也。"

个人通过养气，可以积聚精力。以此推而广之，在军事斗争中，如何有效地养精蓄锐，鼓起民气，避敌之实，击敌之虚，这也是军事斗争的艺术。

古代气功对于儒家身心修养方面的影响。自孟子提出"存

---

① 《将摄保命篇》说："人之不死，在于胎息矣。夜半时……即坐，握固，摄心脐下……即于脐下合气。"《养生肤语》说："至人观天道，执天行，抱神以静，气气归脐。"这里称古代气功为"脐下合气"、"气气归脐"，可以说明《太平经》"从腹中始起"就是炼气功的意思。两书见《道藏精华录》。

② 《孙子兵法·军争》。

其心，养其性”、[①]“我善养吾浩然之气”[②]以来，荀子也注意到“养气”在身心修养方面的作用。荀子说：“治气养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇毅猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿重迟贪利，则抗之以高志。”[③]

汉代董仲舒对此亦有同感，他说：“君子闲欲止恶以平意，平意以静神，静神以养气，气多而治，则养生之大者得矣。”[④]

宋儒提倡静坐，对于习静养气在身心修养方面的功效更是推崇备至。程颐“见人静坐，便叹其善学”。[⑤] 罗从彦、李侗“专教人默坐澄心，看喜怒哀乐之未发时作何气象”。[⑥] 朱熹曾说：“始学工夫，须是静坐。静坐本原已定，虽不免逐物，及收归来也，有个安顿处。”[⑦]又说：“读书闲暇且静坐，教他心平气定，见得道理渐次分晓，这个却是一身总会处。”[⑧]基于这样的观点，朱熹向他学生提倡“半日静坐，半日读书”。[⑨]

明儒对于习静养气较之宋儒有更深的体会，在涵养身心，付诸行事方面进入更高的境界。陈白沙说：“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”[⑩]甚至极其自信地断言：“作圣之功，其

---

① 《孟子·尽心上》。
② 《孟子·公孙丑上》。
③ 《荀子·修身》。
④ 《春秋繁露·循天之道》。
⑤ 《宋元学案·伊川学案下》。
⑥ 《宋元学案·晦翁学案上》。
⑦ 朱熹：《朱子语类》卷十二。
⑧ 朱熹：《朱子语类》卷十一。
⑨ 朱熹：《朱子语类》卷一百十六。
⑩ 《白沙集·与贺克恭黄门(二)》。

在兹(静坐)乎！有学于仆者，辄教之静坐。”①

王阳明年青时“因闻养生之说”，就在道观里与道士“对坐(指静坐)忘归”。② 后来在宦海风波中，王阳明谪迁西南之地龙场。其时，政敌之陷害方兴未艾，而“蛇虺魍魉，蛊毒瘴疠”又充塞四周，王阳明“自计得失荣辱，皆能超脱，惟生死一念，尚觉未化”，乃“日夜端居澄默。以求静一，久之胸中洒洒，而从者皆病”。③ 王阳明在险象环生的境地中，依仗习静养气的方法涵养自己，在身心这两方面都取得了极大的效果，为其日后的“内圣外王”的事业奠定了殷实的基础。故王氏弟子颂扬其师说：“先生居夷三载，处困养静，精一之功，固已超入圣域、粹然大中至正之归矣。”④

王阳明由于有切身的体会，故提倡：“日间上，夫觉纷扰则静坐，觉懒看书且看书，是亦因病得药。”⑤又说：“吾居滁时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，姑教之静坐。”⑥

明末刘宗周把习静养气抬到更高的地步，他说：“静坐是养气工夫，可以变化气质。”⑦何谓“气质”？这是一个游移闪烁、不易把握的概念。从传统的观点来看，气质是指人们内在的学识修养所显示出来的一种外在的意态神情，这种内在的学识修养既有先天赋予的成分，也有后天塑造的因素。因此，宋儒吕希哲

---

① 《白沙集·复赵提学佥宪》。
② 王阳明：《王文成公全书》卷三十二。
③ 王阳明：《王文成公全书》卷三十二。
④ 王阳明：《王文成公全书》卷一。
⑤ 王阳明：《王文成公全书》卷三。
⑥ 王阳明：《王文成公全书》卷三。
⑦ 《明儒学案·蕺山学案》。

认为，通过观察人们外在的意态神情(气质)，就可以断定他内在的学识修养，并由此可以预测他今后的“贵贱寿夭”。吕希哲说：“后生初学且须理会气象(此处气象与气质是同一意思)，气象妙时百事顺当。气象者，辞令容止轻重疾徐，足以见之矣。不唯君子小人于此分焉，亦贵贱寿夭之所由定矣。”①

准此而言，个人倘能变化自身的气质，从逻辑上说，自然就能改变个人自身的命运(贵贱夭寿)。宋儒张载亦有见于此，故说：“人之气质美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分，如气质恶者，学即能移。”“为学大益，在自能变化气质。”②究竟如何才能具体地变化气质？还是刘宗周一语透底，即“静坐是养气工夫，可以变化气质”。由此可见，儒家从涵养身心出发，得出了习静养气可以改造命运的结论。这一点明儒洪垣亦深有同感，他说：“变化气质，亦须有造命手，从天命上转透。”③这话说明洪氏已看到了变化气质与改造命运的关系。

宋明理学这种思想一直承续下来，不绝如缕，给予后世有一些微妙的影响。清人易笏山曾表达了一个意味深长的见解：“君子处今之世，当以挽回气数为己任，而先不能治其性情，何由起世道人心之沉锢？故必以学问变化其气质，而后能与天地之气运争衡。”④

通过“治其性情”，涵养身心，达到变化气质，从而“挽回气数”，“与天地之气运争衡”。这不仅是要改变个人的命运，而且

---

① 《宋元学案·荥阳学案》。

② 《宋元学案·横渠学案下》。

③ 《明儒学案·甘泉学案》。

④ 《郭嵩焘日记》第一册，湖南人民出版社，1981年，第349页。

还要进一步掌握时代的命运。这话究竟是表达了一种古老的“人定胜天”的观念呢，抑或是抒发了一种个人主宰历史的英雄史观？看来，这二者皆混而有之。

需要指出的是，宋明以来，理学家这种通过习静养气，变化气质，改变命运的思想观点，在一定的程度上受到了道家在气功实践中所产生的“我命在我，不属天地”的观念的影响。这一点下文还将提到。

古代气功对文学思想的影响。三国时代的曹丕《典论·论文》指出：“文以气为主。”首先涉及到“气”与“文”这二者的相互间联系。显而易见，曹丕所说的“气”，毫无疑问是受到孟子“我善养吾浩然之气”的影响的。故宋代苏辙说：“文者气之所形，然文不可学而能，气可养而致。孟子曰：‘我善养吾浩然之气。’今观其文章宽厚宏博，充乎天地之间。”①

如前所言，古代气功的重要特征是，排除杂念，收视返听，通过静心养气使大脑保持一种清明的状态。而文学创作，在一定的意义上说，纯粹是人的一种思维活动。因此，人的精神状态的盛衰与创作的成败得失自然也有一定的关系。

继曹丕之后，齐梁之间的刘勰《文心雕龙·养气》更加鲜明地指出作文与养气的关系。刘勰说：“吐纳文艺，务在节宣，清和其心，调畅其气。”意即只有调养其气，才能文思畅通，挥洒自如，否则就造成“气衰者虑密以伤神”。

逮至唐代，文学大师韩愈、柳宗元对于作文与养气的关系，也从不同的角度进一步作了阐发。韩愈指出：“气，水也；言，浮

---

① 《栾城集·上枢密韩太尉书》。

物也。水大而物之浮者大小毕浮，气盛则言之短长与声之高下者皆宜。”[①]这话的言外之意是说，只要善于养气，达于充盛，那么作文布局，无论曲折纵横，或长或短，皆能随意挥洒，曲尽其妙。故吕居仁评论说：“退之（韩愈）此书最见其为文养气之妙处。”[②]后来周益公《宋文鉴序》进一层发挥了韩愈的观点：“文之盛衰主乎气，……故其气盛也，如水载物，小大无不浮。”

柳宗元曾说：“吾每为文章，……未尝敢以昏气出之，惧其昧没而杂也。”[③]这从反面说明柳氏作文之时，注重调养其气，保持神志清明，每逢神疲气昏，他是辍笔不作的。清人刘熙载《艺概》卷一说：“文以炼气炼神为上半截事，以炼字炼句为下半截事。”亦可以为柳氏之说添一解。

宋人胡瑗对此亦有相同的见解，他说：“人当先养其气，气完则精神全，其为文则刚而敏。”[④]明人宋濂《文原》也指出：“为文必先养气”，“气得其养，无所不周，无所不极也”。明人王崇庆《海樵子》一书对此说得更为详尽：“或问：‘文章以润身致达，有道乎？’曰：‘有。’‘其道奈何？’曰：‘寡欲以充气，充气以完神，完神以致用。是故气养而天下之道得矣，天下之道得而文行乎其中矣。’”

现代脑电图监测表明，气功入静之时，人的大脑并不处于一种抑制状态，而是呈现出更加有序的活动，为顿悟思维的产生提供了有利的条件，[⑤]倘在文学创作，在此自然灵感闪烁，文思如

---

① 《昌黎先生集·答李翊书》。
② 《昌黎先生集》注。
③ 《柳河东集·答韦中立论师道书》。
④ 《宋元学案·安定学案》。
⑤ 何庆年：《气功入静与顿悟思维》，载《潜科学》1984 年第 4 期。

泉。这样看来，历代文人注重作文与养气的关系的议论，并非神秘玄虚，不可捉摸，大抵亦是几代人共同积累的一种经验，包含着许多值得研究的道理的。

在先秦时代，道家庄子与儒家孟子是两位最有个性的哲学家。庄子的哲学思想汪洋辟阖，奇谲恣肆，孟子的精神风貌挥斥八极，睥睨一世。令人感到惊异的是，正是古代气功这一中华民族特有的瑰宝，深刻细微地影响并塑造了庄孟二人的精神境界，思想风貌。

庄子说："天地与我并生，万物与我为一"，①"独与天地精神往来而不敖倪于万物"。② 孟子说："我善养吾浩然之气，……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞乎天地之间"，③"夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流"，"万物皆备于我矣；反身而诚，乐莫大矣"。④

时下哲学史家一遇到这些思想，并不深入分析，只是一言蔽之曰：神秘主义幻觉。这自然也不失为一种犀利的评论。但是人们不禁要问，庄孟二人何以会不约而同地浮现出这样一种个体融入自然、"天人合一"的幻觉呢？换言之，这种最能代表或显示中国古典哲学的意态风神的"天人合一"⑤论所产生的契机是什么呢？

马克思说："我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘

---

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·天下》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 金岳霖先生《中国哲学》一文认为："天人合一"是中国哲学最突出的特点。见《哲学哲学》1985 年第 9 期。

密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”[①]这话对于我们很有启迪。因此，仅仅反复琢磨咀嚼庄孟这些玄虚的语言的本身，是难以找到庄孟之所以会产生这些幻觉的秘密的。我们只有结合庄孟二人对于古代气功有深刻了解的这一不可否认的事实，[②]以及宋明儒道人物在气功静坐中所浮现出来的种种精神心理现象，方能恢有余刃地解开这个中国哲学史上貌似神秘的千古之谜。

明儒罗洪先谈他的静坐时的切身体会，有一段极为精彩的论述。他说：“当极静时，恍然觉吾此心中虚无物，旁通无穷，有如长空云气流行，无有止极；有如大海鱼龙变化，无有间隔，无内外可指，无动静可分，上下四方，往来古今，浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身乃其发窍，固非形质所能限也。”[③]

“旁通无穷”、“无有间隔”、“上下四方，往来古今，浑成一片”，这不是超越时空获得永恒吗？这不就是庄子所说“天地与我并生，万物与我为一”以及“独与天地精神往来”吗？何以人们一旦习静养气就会浮现这样一种奇妙的心理现象呢？

宋末元初的著名道教人物俞琰，对于古代气功有相当精深的研究。他对于气功实践中真气在体内运行的状况，以及由此产生的一些精神心理现象，作了极为详尽的描绘：

> （真气）穿两肾，导夹脊，过心经，入髓海，冲肺腧，度肝历脾，复还守丹田。当其升时，滃滃然如云雾之四塞，飒然

---

① 《马克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社，1956年，第446页。

② 可参见《中国古代气功与先秦哲学》第五章及第七章。

③ 《明儒学案·江右王门学案》。

如风雨之暴至，恍惚如昼夜之初觉，涣然如沉疴之脱体；精神冥合，如夫妇之交接，骨肉融和，如澡浴之方起。①

其和气周匝一身，溶溶然如山云之腾太虚，霏霏然似膏雨之遍原，淫淫然若春水之满四泽，液液然如河水之将欲解释。往来上下，百脉通融，被于谷中，畅于四肢，拍拍满怀都是春，而其象如微醉也。②

神凝气聚，混融为一，内不觉其一身，外不知其宇宙，与道冥一，万虑俱遗，溟溟涬涬。③

上述这些描绘清楚地表明：气功实践中，真气运转，疏通百脉，犹如醍醐灌顶，春意融融，舒畅无比，从而在身心飘逸、神思恍惚之中，人们不期然感觉到个体与大自然融合一片，混然一体——这就是炼功者内部的生理状况所诱发的主观精神上“天地与我并生，万物与我为一”的感觉。

尽管把这种主观感觉用来作为客观世界的一种实际描绘，是极其虚幻荒诞的，但是无庸置疑，在气功实践中人们往往会出现类似的心理现象，却是十分真实可信的。

明儒高攀龙亦精于静坐养气。《明儒学案卷五十八·东林学案》记载高氏的静坐实践及其心理现象：“是夜明月如洗，坐六和塔畔，江山明媚，知己劝酌，为最适意时，然余忽忽不乐。……明日于舟中厚设薄席，严立规程，以半日静坐，半日读书，……倦极而睡，睡觉复坐，……心气清澄时，便有塞乎天地气象，……又

---

① 《周易参同契发挥》上卷。
② 《周易参同契发挥》中卷。
③ 《周易参同契发挥》中卷。

如电光一闪，透体通明，遂与大化融合无际，更无天人内外之隔，至此，见六合皆心，腔子是其区宇，方寸亦其本位，神而明之，总无方所可言也。”

高氏静坐中，感到“心气清澄时，便有塞乎天地气象”，这就有力地证实了孟子“浩然之气”“塞乎天地之间”的主观感觉，同样亦是一种气功心理现象。

有明一代，儒林之士似乎大都擅长习静养气之道，并且从中纷纷感受到一种新的旷达的精神境界。此类记载，不绝于书。胡直静坐六月，“一日，心忽开悟，自无杂念，洞见天地万物皆吾心体，喟然叹曰：‘予乃知天地万物非外也。’”①蒋信“至道林寺静坐，久之，并怕死与念母之心俱无。一日忽觉洞然，宇宙浑属一身，乃信明道廓然大公、无内外是如此，自身与万物平等看如此”。② 刘宗周“日来静坐小庵，胸中浑无一事，浩然与天地同流，不觉精神疲惫”。③

不难看出，上述胡、蒋、刘三人在静坐中不约而同所出现的“浩然与天地同流”、“宇宙浑属一身”、“洞见天地万物皆吾心体”的亲身体会，再次雄辩地证实孟子“上下与天地同流”、“万物皆备于我”这种看似神秘玄虚、不可思议的语言，骨子里无非也就是一种气功心理的曲折表现与描绘。

对于在气功实践中，往往会产生“天人合一”、个体融入自然的奇特的心理感觉，现代西方学者也已经注意到了。《物理学之道》的作者卡普拉研究了印度教、佛教、道家哲学中的沉思与直觉

---

① 《明儒学案·江右王门学案》。
② 《明儒学案·楚中王门学案》。
③ 《明儒学案·蕺山学案》。

(其实就是指人们所处的气功状态),指出这样一种心理现象:"当理性的思维沉寂下来时,直觉状态就会产生一种特殊的意识,能以一种直接的方式体验到周围的一切,而无须对概念性的思维进行反思。庄子有一句话:'圣人之心静乎! 天地之鉴也,万物之镜也。'对于上下四方这个环境的独特的体验是沉思的主要特点。在这种意识中,各种局部的形式消退了,溶化成浑然的一体。"①这一段论述,可以说,是西方人以自己的语言对东方人这种"天人合一"的心理感觉所作的具体描绘,颇有特色,可资参证。

日本学者铃木大拙谈到佛家《华严经》时也特别强调:"除非我们亲自体验,否则是无法理解《华严经》及其哲学的意义,……这是一种不再有心和身、主体与客体之间差别的完全溶化为一体的状态。"②

佛家本身也是在禅定中以直觉来洞察世界的。所以产生这种泯灭差别、主客一体的心理现象,是毫不奇怪的。佛家有一部专门研究禅定及其心理现象的《禅秘要法经》,③该书中卷描绘了一幅禅定状态中物我皆忘、混然一体的心理图景:"观身若空,无常无我,悉亦皆空。作是思惟时,观身不见身,观我不见我,观心不见心,尔时忽然见此大地山河石壁一切悉无。出定之时,如痴醉人。"

综上所述,佛、道、儒三家在绵延几千年的气功实践中,往往都不约而同地出现了"天人合一"、"浑然一体"的心理现象,这类心理现象每每导致产生一种宛如"月迷津渡,雾失楼台"似的个

---

① 【美】卡普拉:《物理学之道》纽约英文本,第 26 页。
② 【美】卡普拉:《物理学之道》纽约英文本,第 158 页。
③ 《影印宋碛砂版大藏经》,第 287 册。

体融入自然的朦朦胧胧、飘飘然的美感。这并不是哪一家向壁虚构，凿空杜撰，而是人类思想史上反复出现、值得探索的一种特殊的心理现象。

笔者认为，在庄子整个光怪陆离的哲学思想中，最能显豁他个性至情的，当首推他的“逍遥游”思想。庄子在精神王国里，上天入地，挟月抱日，一任思维的虬龙摇首摆尾地尽情翱翔，不可控勒。这种崇尚自我、孤芳自赏的“逍遥游”思想境界，二千年来，给予啸傲风月、翘首天外的隐士逸客和失意宦场、徜徉山水的士大夫的孤幽清冷的心灵以极大的、温煦的、隽永的慰藉。

庄子在精神王国里逍遥游曳，一路上，绮思妙想横生恣出，宛如天女散花，五彩缤纷，酿成了一种豪放不羁的浪漫主义思潮，千百年来，对于那些企图“宠天地于形内，挫万物于笔端”的骚人墨客，平空增添了许多放浪形骸的文思。

庄子在有限的篇幅中凝聚了惊人的绮思，可谓“咫尺之间有千里之势”，对于后世的哲学、文学、美学诸领域产生了巨大的经久不衰的魅力，固然是惊才绝艳，横绝千古，但是倘要探本溯源，抉其奥窔，那么，庄子“上天入地”的“逍遥游”哲学，其实正是在“天人合一”式的气功心理所诱发的身心飘飘然的精神氛围中孕育、滋长的，[①]只是加上庄子本人“大言炎炎”的气质和神出鬼没的想象，从而推波助澜，更加壮大成一种瑰玮连犿、气象万千的

---

① 《唱道真言》（见《道藏精华录》第六集）卷四描绘了气功高级境界中往往会产生一种幻觉：灵魂似乎飘飘然出窍，“在太虚之中，逍遥自乐。倾刻之间，飞腾万里，上之可以摩弄日月，高踏云霞；下之可以遨游岛屿，眺览形胜，千变万化，从心所欲”。这从一个侧面证明庄子“上天入地，周游四海”的“逍遥游”，大抵亦是一种气功状态中的心理幻觉。

哲学奇观。

因此，要完整全面地了解与把握中华民族的文化—心理结构，确乎不可忽视与古代气功关系极为密切的庄子哲学。

平心而论，在中国哲学史上，古代气功对于先秦道家哲学思想的影响最为巨大而又深刻。先秦道家精于养生，谙熟“专心致柔”、“吹呴呼吸，吐故纳新”的气功方法，由了解自我身心的变化进而悟及天地自然的变化，从人体自身的呼吸之气推测到宇宙之间精气氤氲弥漫，贯通万物。继老子、宋钘、尹文之后，庄子对此作了更加鲜明的表述：“万物一也”、“通天下一气耳”。①

著名英国学者李约瑟先生曾经慧眼独具地指出：“道家具有一套复杂而微妙的概念，……它是中国后来产生的一切科学思想的基础。”②诚如其言。正是在先秦道家“通天下一气”的哲学思想的影响下，中医最早的经典《黄帝内经》一书，把天体演化、宇宙结构，乃至地球上气象变化、人体生命和疾病变化等看成一个整体：③一气所化，牵于此，动于彼——形成了一种充满天才直觉、智慧光芒的自然哲学。

在这种天人合一、天人相应的自然哲学看来，天地固然是一个大宇宙，人体亦是一个小宇宙。《素问·天元纪大论篇》说：“天有五行，御五位，以生寒暑燥湿风；人有五脏，化五气，以生喜怒忧思恐。”《灵枢·岁露论篇》说：“人与天地相参也，与日月相

---

① 《庄子·知北游》。

② 【英】李约瑟：《中国科学技术史》第一卷第一分册，科学出版社，1975 年，第 199 页。

③ 刘亚光：《现代自然科学与中医理论》，福建科学技术出版社，1983 年，第 31 页。

应也。”凡此云云，就充分表达了这样一个观点。

后世的道教人物进一步继承了这种“天地大宇宙，人体小宇宙”的观点，并对此作了详尽的阐述。俞琰说：

> 人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。《素问》：“平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门已闭。”又云：“月始生，则血气始精，卫气始行。月廓满，则血气实，肌肉坚；月廓空，则肌肉减，经络虚。卫气去，形独居。是故天地有昼夜晨昏，人身亦有昼夜晨昏。天地有晦朔弦望，人身亦有晦朔弦望。其间寒暑之推迁，阴阳之代谢，悉与天地胥似。”①
>
> 日月往来乎黄道之上，一出一入，迭为上下，互为卷舒，昼夜循环，犹如车轮之运转，无有穷已。人能返身而思之，触类而长之，则吾一身之中，自有日月，与天地亦无异也。②

道教与世界上其他宗教，如佛教、伊斯兰教、基督教相比，一个极大的不同点是：道教并不向往来世天国的永生，而是直接追求现世人间的长存，企图通过特殊的修炼方法达到延年益寿、脱胎换骨、羽化登仙。因此，道教人物就是要同人体衰老作坚韧不拔的斗争。这样，摆在面前的一个重大任务，就是要研究自身人体的奥秘。

但是人体是一个活生生的机体，体内的脏腑经络、气血津精的运转状况又无法用肉眼去直接观察到，只有运用收视返听、回

---

① 《周易参同契发挥》中卷。

② 《周易参同契发挥》中卷。

光返照的气功方法才能窥探人体内部“具体而微”的生理状况。明代大医家李时珍就持这一观点，他说：“内景隧道，唯返观者能照察之。”①这句话的大意是说，只有通过炼气功时的“返观”，才能觉察到人体内部的经络通道及各种生理变化的现象。这种返观内视方法，渊源甚早。《庄子·人间世》已经提到：“耳目内通而外于心知。”《文子》卷六则说：“夫道者，内视而自反。”其后，《淮南子·说山训》也说：“吾闻得之矣，乃内视而自反也。”河上公《老子章句》说：“内视存神，不为漏失。”②凡此皆说明道家很早就在研究与窥探人体内部生理状况了。

根据天人大小宇宙的理论，道教人物从观察宏观的外在宇宙入手，来指导探索人体的内在微观宇宙。俞琰说：“古之修丹者，仰以观于天文，俯以察于地理，中以稽于人心，于是虚吾心，运吾神，回天关，转地轴，上应河汉之昭回，下应海潮之升降，天地虽大，造化虽妙，而其日月星辰之著明，五行八卦之环列，皆为吾掇人一身之中，或为吾之鼎器，或为吾之药物，或为吾之火候。反身而观，三才（指日月星）皆备于我，盖未尝外吾身而求之他也。”③

总之，结论是“天人相应”，天地与人体各是一个相对独立的宇宙。既然如此，道教认为，人体只要“道法自然”，仿效天地运动的形式与时机，那么就可以长存不衰了。这种“道法自然”首先表现在模仿天地的呼吸即炼气功上。俞琰阐述说：“夫天位乎上，地位乎下，二气则运行乎其中，一升一降，往来不穷，犹橐籥也。人

---

① 《奇经八脉考》。
② 该书五十二章。
③ 《周易参同契发挥》上卷。

受冲和之气，生于天地间，与天地初无二体，若能悟天地之妙，此心冲虚湛寂，自然一气周流于上下，开则气出，阖则气入，气出则如地气之上升，气入则如天气之下降，自可与天地同其长久。”①

其次，“道法自然”表现在炼气功要选择时机上。葛洪《抱朴子·释滞篇》说：“一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气。死气之时，行炁(气)无益也。”道教《性命圭旨·利集》②进一步解释说：“必用半夜子阳初动之时者何也？其时太阳正在北方，而人身气到尾闾关，盖与天地相应，乃可以盗天地之机，夺阴阳之妙，炼魂魄为一，合性命而双修。惟此时乃坤复之间，天地开辟于此时，日月合璧于此时，草木萌蘖于此时，人身之阴阳交会于此时。”

由于道教人物对于人体与天地自然的关系有极其深湛精微的认识，并且又掌握了古代气功这个修炼身心的独特方法，因此往往踌躇满志，出语惊人，在流派繁多的人类思想史上独自表现出一种极为罕见的“人定胜天”的气魄。道教《西升经》③卷五说：“我命在我，不属天地。我不视、不听、不知，神不出身，与道同久。我与天地分一气而治，自守根本也。”齐梁之际陶宏景《养性延命录》④说：“食元气者，地不能埋，天不能杀。”宋末元初俞琰《周易参同契发挥》⑤中卷说：“人能虚心凝神，与天地之机偕作，则造化在吾掌握中矣。”元代萧廷之《金丹大集》⑥有一首《橐

① 《周易参同契发挥》上卷。
② 《道藏精华录》第七集。
③ 《道藏·洞神部·玉诀类》。晋朝葛洪《神仙传》已提及此书。
④ 《道藏精华录》第二集。
⑤ 《道藏精华录》第六集。
⑥ 《道藏精华录》第八集。

篇歌》说:“进火烹煎天地髓,开炉沐浴霞迸辉,九还七返在片饷,真气薰蒸达四肢。不须究易行卦气,身中自有一乾坤,天地日月若交会,打破空虚只一拳。宇宙造化在我手,向上天机不妄传。”明代张三丰《三丰丹诀》①有一首《了脱胎》说:“丹成我命不由天,陵谷从他有变迁,荣辱无干随处乐,名利不染逐时颠。但知壶里乾坤景,不识人间甲子年,借问我家何处是,醒来遥指白云边。”

显而易见,上述这些语言在很大程度上带有庄子式“大言炎炎”的自夸色彩。通过气功内丹之术,道教人物企图白日升天、羽化登天,固然是一种绝无可能的幻想,但是由此能强身保健、延年益寿,却是一种断无可疑的历史事实。②

从某种角度看,倘如说以孔子为代表的早期儒家怀抱经世致用之愿,忽视了对自然的探索,仅仅周旋揖让于朝廷王公贵族士大夫之中,只注重协调人际关系,而每每感叹:“死生有命,富贵在天”,③“命矣夫,斯人而有斯疾也”,④在自然力面前表现出一种孱弱怯懦的态度,那么,历代道家、道教人物身处山野之地,接触自然,宁静深思,窥探天人之际的奥秘,公然宣称:“我命在我,不属天地”、“我与天地分一气而治”,显示了一种企图控制身

---

① 清人傅金铨编:《证道秘书》。

② 历代擅长气功导引之术者,大都享年甚高。如东汉末年,华佗与弟子吴普行导引之术,“年九十余,耳目聪明,齿牙完坚”。寿光“年可百五六十岁,……常屈颈鹤息(导引),须发尽白,而色理如三四十时”。王真“年且百岁,视之面有光泽,似未有五十者。自云:‘周流登五岳名山,悉能行胎息、胎食之方’”(《后汉书·方术列传》)。三国时期,皇甫隆“年出百岁”。道人蒯京“年一百七十八”。皆懂气功之道(孙思邈《备急千金方·养性篇》)。又,唐人孙思邈亦精于气功导引,享年一百多岁(《新唐书·隐逸列传》)。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·雍也》。

心、驾驭自然的大无畏气概。必须指出，道教这些不同凡响的思想，在中国哲学史上，给予宋明理学中通过静坐变化气质、改变命运的观点以不可置否的深刻影响。

陈寅恪先生曾经指出："二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活方面，而关于学说思想之方面，或转有不如儒道二教者。"①笔者认为，陈先生这一著名论断，从道佛二家视为根本大旨的古代气功，对于中国思想文化多方面的影响之中，也可以得到一些触类旁通的证实。

我国近年的科学研究表明，气功发放的外气表现为红外辐射、静电、磁波、次声，有的还有可能是某种物质的"微粒流"或人体场等等，②"气很可能是物质、能量、信息三者复杂的有机综合"。③ 总之，"气"是有物质基础的，是客观存在的。因此，这从一个侧面给人很大的启示：中国思想中"气"的观念，并不玄虚莫测，而是有一定的客观依据的。

在现代科学中，物理学家企图把各种场，如引力场、电场、磁场，都统一为唯一的基本场，以便能解释所有的物理现象。爱因斯坦晚年孜孜不倦，一直致力于寻求这样的统一场。以研究科学史而饮誉世界的库恩，认为在科学发展中，美的概念起十分重要的作用，"爱因斯坦的广义相对论甚至今天主要是由美学上的理由吸引着人们"。④ 而美通常指和谐性的总称。⑤ 准此而言，

---

① 陈寅恪：《金明馆丛稿·冯友兰中国哲学史下册审查报告》，三联，2001年。

② 顾涵森，赵伟：《气功"外气"物质基础的研究》三篇，载《自然科学》杂志1979年第5、6、10期。

③ 曹建等：《我们所看到的气》，载《气功》第二卷第2期。

④ 库恩：《科学革命的结构》，上海科学技术出版社，1980年，第129—131页。

⑤ 姚诗煌：《科学与美》，辽宁科学技术出版社，1984年。

我们说爱因斯坦晚年寻求的是一种能够统摄宇宙万物的和谐的美，大抵也离题不远。

当20世纪上半叶，伟大的爱因斯坦在科学的王国里踽踽独步，冥思苦搜，探索统一场时，正像二千年前中国睿智的圣哲老子在哲学的王国里上下求索、戛戛独造，寻找统一宇宙万物的“道”(气)。卡普拉经过仔细研究，指出：“在中国哲学中，道的术语隐含着虚而无行、能生万有的场的观念，而气的概念却明确地表达了场的这种思想。”①这真是人类思想史上的一种奇迹。②

从某种意义上说，老子与爱因斯坦，这二位东西方古今大哲殚精竭虑，殊途同归，都在芸芸万物、五光十色的大千世界中寻找一种物质的统一物，一种美，一种和谐；在有限中寻觅无限，在刹那中把握永恒，哲学家的心灵获得满足，科学家的精神企求完美。

李约瑟先生经过将近半个世纪的认真而又广博的研究，指出现代西方的科学文明，也许受惠于古老的中国哲学。他说：“早期‘现代’自然科学取得伟大胜利之所以可能，是基于机械论宇宙的假定——也许这对于这些胜利是必不可少的——但是这样一个时代注定要来到，知识的增长迫使要接受一种更加有机的跟原子唯物论一样的自然主义的哲学。这就是达尔文、佛莱则、巴士特、佛洛伊德、施培曼、普朗克和爱因斯坦的时代。当这

---

① 卡普拉：《物理学之道》纽约英文本，第199页。

② 周士一，潘启明《〈周易参同契〉新探》认为：“在基本粒子研究的理论解释中，由于对物质的连续形态——场的研究，目前已从古代希腊的原子论走到了中国古代的元气说，我国古代思想中的活东西与现代尖端科学有了直接的联系。”(见该书第2页)，湖南人民出版社，1981年。

个时代来到的时候，人们发现有一系列哲人已经铺平了道路——从怀德海上溯到恩格斯和黑格尔，从黑格尔到莱布尼兹——而这种灵感也许完全不是欧洲人的，而且也许这种最现代的‘欧洲’自然科学的理论基础受到‘庄周’、‘周敦颐’和‘朱熹’这类人物的恩惠，比世界上现在已经认识到的要多得多。”①

审视历史，李约瑟先生对于中国文化作出了很高的评骘。瞻望未来，著名的物理学家、诺贝尔奖金获得者普里高津对于中国文化抱有极大的企望：“西方科学和中国文化对整体性、协同性理解的很好结合，将导致新的自然哲学和自然观。”②

我国著名科学家钱学森教授近年来发表一系列文章，指出气功、中医理论和人体特异功能三者蕴育着人体科学最根本的道理，而人体科学的研究，是符合现代科学发展的趋势，是与现代科学发展的前沿相吻合的。③ 这几方面的结合，也许会导致一场新的科学革命。④

同时，钱学森教授指出：在人体科学中要研究“人天观”（指人和环境、人和宇宙的关系），“其中宏观人天观的素材是中医理论和气功理论，也就是中医对人体的理论和古来道、释、儒三家讲修身养命的学问”。⑤ 应该说，这是一种极为精警的见解。

基于上述这样一些认识，我们可以说，当气功、中医理论与人体特异功能结合，乃至进一步与中国优秀的古典哲学以及现

---

① 《中国科学技术史》，剑桥英文本第二卷，第505页。

② 《存在与演化》，载《自然科学》杂志1980年第1期。

③ 钱学森：《开展人体科学的基础研究》，载《自然杂志》1981年第7期。

④ 钱学森：《从中国气功想到新的科学革命》，载《光明日报》1986年5月12日。

⑤ 钱学森：《人天观·人体科学与人体学》，载《大自然探索》1983年第4期。

代西方科学结合，互相激荡涌摇，氤氲化醇，那么，哲人辈出的华夏大地将钟灵毓秀，能否诞生一个宁馨儿？一个爱因斯坦，……？从而使中华民族再一次攀登上科学技术与理论思维的高峰。这确乎是一幅极其令人神往的前景。“秋空一碧无古今”，届时，也许古老而又辉煌的中国文化犹如一轮旭日冉冉上升，再一次在东方放射出清奇夺目的光辉，再一次显示出千古如斯的独特魅力。

历史的启示:气功、特异功能、宗教方术与古代战争*

一

20 世纪 80 年代,随着一种特殊的历史机缘,气功与人体特异功能——这两样古已有之但一度销声匿迹的东西,又如凤凰涅槃般横空出世,飙然兴起,再现于中华大地之上。这两样东西,以其神秘的面貌,奇特的功效,使得人们心醉神迷而又争议丛生。放目望去,西至巴蜀丛山峻岭,北至白山黑水之间,以及东海之滨,南国之地,中州平原,皆能见到这两股热潮在时起时伏地出没翻滚。

谈到气功,中华民族似乎不能据为专利,近邻印度亦有一种与之相似的瑜伽(Yoga),但是中国的道教气功内丹术,注重采

---

* 原载《道佛儒思想与中国传统文化》,上海人民出版社,1994 年。

日月之华，夺天地之气，以人体肚腹为丹炉，“进火炼药”，“抽铅添汞”，“河车搬运”，[①]直至三阳聚顶、五气朝元，凝成九转大还丹——这样一套严密得无懈可击的程序使得道教气功内丹术臻于一种炉火纯青的境界，环顾东西方，大抵可以独步天下，举世罕见其匹。英国李约瑟博士称之为“生理炼丹学”，此语并非溢美，而确乎表达了西方学者的一种洞察底蕴的真知灼见。

至于人体特异功能，古今中外，屡有记载，并不始于今日之中华大地。但是，当中国的人体特异功能，如耳朵认字，人体透视，思维传感，意念拨表，移动物体和突破空间障碍等现象，在20世纪80年代骤然出现时，无疑是耸人听闻、惊世骇俗的。[②]

西方把特异功能称之为Psi，Psi包括特异感知(ESP)和特异致动(PK)。早在19世纪，欧美包括苏联就已开始研究人体特异功能，一百多年来，在这个领域也取得了某些进展。[③]

由于有许多学者和权威科学家作了近十年的艰苦探索，发表了大量实验报告，以及文章图片，[④]使得笔者对于人体特异功能的客观存在是采取肯定的态度的。然而问题在于，随着气功与特异功能的研究的进一步发展，前几年有人断言气功与特异功能可运用于军事，在未来的世界大战中能发挥重大作用，这就未免太离谱了。无独有偶，西方世界亦早已不乏此类论调。据《美国心灵战研究》一文透露，美国有人曾经认为：

---

① “进火炼药”等语都是道教气功专门术语。大意是指意识结合呼吸，使精气神在体内进行运转的各种程序与各种状态。

② 可参阅张震寰：《人体特异功能争论在中国》一文，载《人体特异功能研究》1983年第2期，上海交通大学出版社。

③ 可参阅奎内斯编：《现代人体特异功能》，中国友谊出版公司，1990年版。

④ 可参阅1983年创刊以来的各期《人体特异功能研究》。

苏联人已将第三代心灵电子武器布防就绪，其中包括“光栅调制器”，只需像海地巫医那样轻启厚唇，即可造成几千英里之外的某人猝然身死或大病临头。还有“超空间榴弹炮”和“希罗尼莫斯机”。前者可以在转眼之间将在苏联内地引爆的核爆炸抛到世界任何一个角落，后者据比尔登自己撰文声称，这正是造成1963年美国潜水艇“长尾鲨”号葬身海底的罪魁祸首。①

苏联人在特异功能研究领域的进展，或迟或早将会使他们做到：1. 了解美国政府各种绝密文件的内容，美国军队舰船部署情况，军事设施的性质和地点。2. 远距离控制美国军方和行政主要首脑的思维。3. 远距离造成美国任何一位官员的猝然身亡。4. 远距离摧毁美国任何一种军事装备，其中包括宇航飞行器。②

假如说，气功与特异功能稍逾常规，仅仅囿于遥感透视，耳朵认字，意念致动，预知事物这一类无碍大局的范围内，那么充其量只是涉及到当代哲学家是否应该修改某些思想观念罢了。然而，气功与特异功能倘能干扰激光、控制核弹，并且还能远距离以意念使敌方猝然身亡……一言蔽之，倘能在未来世界战争中发挥举足轻重的作用，这就不仅对当代科学、技术、政治、文化等领域产生前所未有的影响，而且更重要的是关涉到人类整体未

---

① 约翰·怀特等编著：《心灵战》，中国友谊出版公司，1990年版，第111页。

② 约翰·怀特等编著：《心灵战》，中国友谊出版公司，1990年版，第112页。

来的安宁。这一问题萦回在笔者脑海，令人不能淡然置之。

气功与特异功能究竟能否用于军事战争，当代各国在这方面的研究究竟有什么新的进展——这一类问题大概永远是国家的最高机密，如同“烛影斧声”，常人不得而知其内幕。无奈乎，笔者把视角转向中国近二千年来有着比较翔实可靠记载的历史。追溯历史，验证史实，本文的目的就是考察历史上的气功与特异功能是否能成功地运用于军事战争，从而为当代人们求出一个历史的启示。

二

由于本文把中国历史作为考察对象，因此，首先有必要说明一下气功、特异功能与宗教（道教、佛教）方术的关系。

中华气功渊源悠久，在道教、佛教传播之前，《山海经》有“无骨子食气”的记载，《老子》有“抟气致柔”之称，《庄子》有“吹呴呼吸，吐故纳新”之语。① 实际上，当代所谓的“气功”在古代文献中还有许多不同的名称，如：吐纳、导引、行气、胎息、服气、静坐等等。一般来说，道教称之为内丹，佛教称之为禅定。

根据道教、佛教的观点，气功仅仅是道佛修炼的初级阶段，一旦修炼到高深的阶段，就能产生腾空飞行、遥感透视、预知未来、意念移物等等超人神通，而这种神通当代就称之为“特异功能”。概而言之，气功与特异功能有较密切的关系。

道教通常认为，经过“炼精化气、炼气化神”几个阶段，就会

---

① 可参阅拙著《中国古代气功与先秦哲学》，上海人民出版社，1987 年版。

产生“天门(头顶百会穴)自开”阳神出窍的效果,自此以后,将出现一系列神通即特异功能。《性命圭旨·贞集·移神内院端拱冥心》指出:

> 九年火候直经过,忽尔天门顶中破,真人出现大神通,……劫火洞烧,我则优游于真如之境;桑田变海,我则逍遥于极乐之天。聚则成形,散则成气,隐显莫测,变化无穷。入水火而不溺不焚,步日月而无形无影,刀兵不能害,虎兕不能伤。

佛教产生神通即特异功能的途径略异于道教。佛教认为,经过初禅、二禅、三禅、四禅几个阶段,最后才能产生“六通”。[①] 何谓“六通”?即神变通(或称身通)、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏尽通。[②]《成实论》卷十六《六通智品》指出:

> 有六通智:六通者,身通、天眼、天耳、他心智、宿命、漏尽。身通,名行者身出水火,飞腾隐显,摩扪日月,至梵自在及种种变化,如是等业名为身通。问曰:此事云何当成?答曰:行者深修禅定故得。如经中说,禅定者力不可思议。

佛教在这里反复强调:只有“深修禅定”才能获得六通,因为“禅

---

① 《禅法要解》卷下指出:“若求五神通(不包括漏尽通),依第四禅则易得。若依初禅二禅三禅,虽复可得,求之甚难,得亦不固。”(《频伽藏》暑帙,第6册)

② 佛教的“六通”有极丰富复杂的内容,可参阅《瑜伽师地论》卷三十七,《俱舍论》卷二十七。

定者力不可思议”。逮至后来,中国的道教吸收了佛教的六通理论,把道教的神通也作了类似的归纳:

> 坐到静时,陡然心光发现,内则洞见肺腑,外则自见须眉。智神踊跃,日赋万言,说妙谈玄,无穷无极,此是心境通也。不出庐舍,预知未来事情;身处室中,又能隔墙见物,此是神境通也。正坐之间,霎时迷闷,混沌不分。少顷,心窍豁然大开,地理山河,犹如掌上现纹,此是天眼通也。能闻十方之音,如耳边音;能忆生前之事,如眼前事,此是天耳通也。或昼或夜,入于大定,上见天堂,下见地狱,观透无数劫来宿命所更,此是宿命通也。神通变化,出入自如,洞鉴十方众生,知他心内隐微之事。他虽意念未起,了了先知;他虽意念未萌,了了先觉,此是他心通也。①

综上所述,这些道佛的超人神通(今日称之为特异功能)由于是依赖宗教方法修炼出来的,在古代常常亦就归入宗教方术范围之内。在一定程度上或许可以说,气功仅仅是宗教方术的低级形式,而特异功能才是宗教方术的高级形式。

应该说明的是:超人神通、特异功能有两种情况,一种是后天炼出来的,另一种是先天就生有的。② 前一种特异功能自然归入宗教方术,而后一种特异功能虽非仰仗宗教方法后天修炼出来,但在古代,往往不可避免地亦会蒙上宗教方术的色彩。

---

① 见《性命圭旨》贞集。《伍真人丹道九篇》、《大成捷要》二书亦有类似观点。

② 可参阅朱怡怡、朱润龙编著《中国的超人》一书,上海文化出版社,1987年版。

尤其要指出的是:气功修炼固然能诱生特异功能,但佛道经典中对于特异功能的描绘每每是极尽渲染之能事,进行没有边际的无限夸大,令人显然不可全信。

三

在作过必要的说明之后,以下我们就进入丰富多彩的历史大舞台,"上下二千年,纵横五百里",巡视周览,对于气功与特异功能究竟能否在古代战争中发挥重大作用这个问题进行一番寻根问底的考察。

西汉末年,王莽取代刘汉而建立新朝,进行一系列政治、经济改革,企图稳定统治,但由于治国无方,搞得事与愿违,"农商失业,食货俱废,民人至涕泣于市道"。[①] 鉴于国内民怨沸腾,王莽又对匈奴大动干戈,发动几次战争,希望能以武功威震内外,借此转移黎民百姓的视线。

史书上所记载的王莽,"为人侈口蹙颐(大口短腮),露眼赤睛,大声而嘶",[②]似乎是一个心浮气粗之辈。既然要用兵打仗,就应仔细认真做些准备,然而王莽偏偏对于秦汉以来的神怪方术极感兴趣,企图仰仗这些东西来取胜奏效。公元 19 年,王莽公开招募天下有怪招特技者来帮助他攻打匈奴。以神州之大,哪一个时代会缺少混迹江湖、招摇撞骗之徒呢?这样一来,整个天下就热闹了。

---

① 《汉书·食货志》。
② 《汉书·王莽传》。

《汉书·王莽传》就记载了当时的这一盛况：

> 又博募有奇技术可以攻匈奴者，将待以不次之位。言便宜者以万数；或言能度水不用舟楫，连马接骑，济百万师；或言不持斗粮，服食药物，三军不饥；或言能飞，一日千里，可窥匈奴。莽辄试之，取大鸟翮为两翼，头与身皆著毛，通引环纽，飞数百步坠。

“将待以不次之位”，就是说可以不拘一格躐等提升官职。在这种高官厚禄利诱之下，天下突然冒出一万多个自称有特异功能的人物麇集京城，或者声称可使三军渡江不必使用船舟，只要马儿连着马儿就可运送百万大军——这是水上“特异功能”；或者可使三军人马不用粮食，只要服一点秘方药物，就可不感饥饿，这似乎是道家气功辟谷法的集团扩大化——这是陆上“特异功能”；或者自称能腾空飞行，“一日千里”，可以窥探匈奴的各种情况——这是空中的“特异功能”。

总之，当时大言不惭自称有特异功能的人物既有成千上万，那么，所提供的特异功能的方法大抵五花八门，竞相斗艳，至少也有百来种。遗憾的是班固的《汉书》并非是一部以猎奇为能事的稗史笔记，故他无暇也不必把为百来种“特异功能”一一记录在案，使得一千多年后的人们无缘一饱眼福。

西汉末年的“特异功能”包括海陆空各种形式多则多矣，但其效如何呢？王莽固然心浮气粗，但不乏精明之处。他预先要试验一下，免得将来在战场上贻误戎机。原先，那位毛遂自荐的“特异功能”者不是自称“能飞，一日千里，可窥匈奴”吗？那么，

且看他如何表演:“取大鸟翮为两翼,头与身皆著毛,通引环纽,飞数百步坠。”总之,这倒栽葱似的一“坠”,虽不至死,但至少也弄个七痨八伤,从而宣告了企图在军事战争中大展身手的西汉特异功能者的彻底失败。①

唐代之后,中国历史进入了五代十国时期。后唐的唐庄宗,原系一介武夫,恃勇少谋,视战争为儿戏,常常轻于战斗而以身冒险犯难,当时有人评论他为“斗鸡小儿,何足顾畏”。② 唐庄宗未登帝位之前,与后梁打了十几年仗。公元 919 年,唐军在德胜这个地方(河南清丰县西南)夹着黄河修筑了南北二城,梁军大举进犯,“围德胜南城,百道攻击,复以艨艟扼断津渡”。③ 其时南城守将频频告急,“且言矢石将尽”。形势显然十分险峻,于是唐庄宗“病急乱投医”,希望以重赏招募一批奇异之士来攻破梁军的大批船舰。这样,历史似乎给“身怀绝技”的方术之士再次提供了一个一显身手的机会。

据《旧五代史·唐书·庄宗纪》记载:

> 帝以重赂召募能破贼舰者,于是献技者数十,或言能吐火焚舟,或言能禁咒兵刃,悉命试之,无验。

“献技者数十”,较之王莽时“言便宜者以万数”,特异功能的人数是大为减少,但功法却更为高强,“能咒兵刃”,使对方的兵刃失

---

① 应该指出,“取大鸟翮为两翼”企图飞行的举动并不能算是特异功能,但《汉书》举此为例,借以说明王莽所招募的这批特异功能者的荒唐可笑以及失败的结局。

② 《旧五代史·梁书·王彦章传》。

③ 《旧五代史·唐书·庄宗纪》。

去效力，甚至能“吐火焚舟”，使梁军的大批“艨艟”自行烧毁。这样兵不血刃，远距离杀敌，岂不大妙？然而试问结局如何呢？“悉命试之，无验”。

显然，五代后唐的特异功能者毫不中用，并不能如唐庄宗所期望的那样，在战争中力挽狂澜，发挥破敌的功效。

北宋末年，因朝廷政治腐败无能，国势极其衰弱。此时，金人崛起于北方，挟灭辽之余威，于公元 1126 年（靖康元年）兵分两路，长驱直入，包围了宋朝的首都汴京。当时，城内守军仅有数万人，面对浩浩荡荡大军压境的金兵，形势显然是寡不敌众。每逢国家危急存亡之秋，历史舞台上总会出现一些不甘寂寞的好事之徒兴风作浪，混水摸鱼。大抵此时此际人心惶惶，匆忙之中，鱼目容易混珠，泥沙可以齐下，以致神怪小技亦能轻易售其奸。

当时汴京城内出现一个名叫郭京的人物，据说他神通广大，身手不凡，弹指间可击退金兵大军，致天下于太平。那么，这位郭京究竟有什么“特异功能”呢？“好事者言京能施六甲法，可以生擒金二将而扫荡无余，其法用七千七百七十七人”。[①] 以这种形同儿戏的“六甲法”鸠合起来的“七千七百七十七人”是否能抵抗金人气势汹汹的虎狼之师呢？宋王朝也不稍稍作些试验，只是一味诚惶诚恐地全权拜托，“深信不疑，命以官，赐金帛数万，使自募兵”。[②]

郭京确乎是一位“特异功能”者，他招募士兵，并不问对方武

---

① 《宋史纪事本末·金人入寇》。

② 《宋史纪事本末·金人入寇》。

艺如何，“但择年命合六甲者”，只要他的生辰八能符合“六甲”即可应征。于是乎市井游手好闲之徒蜂拥而至，不到十日即告额满。当时金兵围攻正急，然而郭京却十分潇洒，“谈笑自如，云择日出兵三百，可致太平，直袭击至阴山而止”，[①]即可一直打到金人的老巢。

莫非整个宋朝的天下人皆是阿斗？非也。当时亦有明眼人提醒朝廷政要：“自古未闻以此成功者”，今贸然委以高官重任，恐怕会给国家带来一场羞辱。[②] 但是，那些颟顸昏庸的官僚竟然回答说：“(郭)京殆为时而生，虏中琐微，无不知者。”[③]意即郭京是个应运而生的大能人，连金兵上下都知道他的大名。因此，凡对郭京表示怀疑者，很可能给按上一个灭自己军队威风的罪名，即“沮师之罪”。如此而已，大家只得噤如寒蝉。于是汴京城内高人奇士层出不穷，“又有刘孝竭等募众，或称六丁力士，或称北斗神兵，或称天阙大将，大效(郭京)所为”。[④]

宋王朝面对金人的团团围困，不是积极地另谋解救良策，只是把全部希望寄托在郭京的“六甲”神兵上。不过郭京之流的胆量并不壮，一边拖延时间，一边虚张声势地说：“非至危急，吾师不出。”[⑤]但是，金兵的攻打并不马虎，形势变得十分险恶。公元1126年11月25日(丙辰)，被宋王朝的高官厚禄供养了一段时间的郭京就要以特异功能“六甲法”迎敌了，且看他如何动作：

---

① 《宋史纪事本末·金人入寇》。
② 《宋史纪事本末·金人入寇》。
③ 《宋史纪事本末·金人入寇》。
④ 《宋史纪事本末·金人入寇》。
⑤ 《宋史纪事本末·金人入寇》。

《宋史·钦宗本纪》记载：

丙辰，妖人郭京用六甲法，尽令守御人下城，大启宣化门出攻金人，兵大败。京托言下城作法，引余兵遁去。金兵登城，众皆披靡。

《宋史纪事本末》卷五十六《金人入寇》记得更详尽一点：

丙辰，郭京令守御人下城，毋得窃窥，因大启宣化门，出攻金师。京与张叔夜坐城楼上，金兵分四翼鼓噪而前，京兵败，退走，坠死于护龙河，填尸皆满，城门急闭。京白叔夜曰："须自下作法。"因下城，引余兵南遁。金兵遂登城，兵皆披靡，四壁兵皆溃。

真是连儿戏都不如。操练多日的"六甲"神兵与金兵一触即溃，土崩瓦解，填尸满河。然而郭京却"托言下城作法"，在误国误民之后，带着乌合之众脱身逃走了。北宋的京城就此一下子被攻破，陷入了一片水深火热之中。

这里，我们想着重考察一下，妖人郭京的"六甲法"究竟有什么内容？何以宋王朝对此神魂颠倒，把国家社稷与黎民百姓的身家性命统统押在上面，孤掷一注呢？

所谓"六甲法"，大抵与历史上"奇门遁甲"有关。此学滥觞于南北朝，《隋书·经籍志》载有《三元遁甲》、《遁甲秘要》等书，

唐代“李靖有《遁甲万一诀》,胡乾有《遁甲经》,俱见于史志”。[①] 逮至宋代,遁甲之学更是勃然大兴。公元 1034 年,宋仁宗鉴于“昔箕子演洛书,武王遂承商祚;萧何之收秦籍,佐高祖乃成炎汉”,[②]于是命司天监杨惟德等人撰集《景祐六壬神定经》、《景祐遁甲符应经》。数月后成书,仁宗为之亲制御序,认为这类术数书“上之于国家,下之于庶民,一切有为,皆宜用也”。帝王躬自倡导,遁甲之术岂能不大为昌盛? 流波所及,直至好事之徒援之以谈兵,终于在北宋末年酿成了一场不可收拾的泼天奇祸。说到底,“始作其俑”的宋仁宗断断乎不能辞其咎。

遁甲之学及其盛行于宋王朝的历史根源已揭示如上,接下来将考察它的具体内容。宋代《景祐遁甲符应经》一书至今仍存于世,《四库全书》虽然不收,但清人阮元编纂的《宛委别藏》却仍存完璧。《景祐遁甲符应经》分上中下三卷,卷下载有“六甲下营法”、“六甲阴符”、“履阴符令敌兵不起”几节与古代用兵打仗颇有关系。

试看“六甲阴符”:

> 凡为上将,遇其敌,须作六甲阴符,令敌人自诛。故曰:宁与人千金,不与人六甲之阴。天地之间,此遁最禁。藏之金匮,贯之于心,不传非人,慎勿轻法。盗视者盲,读者瘖。须斋戒,若污犯者,则无验矣。

---

① 《四库全书提要·子部·术数类二》。

② 《景祐遁甲符应经》宋仁宗序。

接下去，还载有充满神秘气氛的“作符之法”：

凡作符之法，常以月蚀之时，伐牡荆或梧桐阴上枝亦可用。长九寸，广二寸，厚二分，以雌黄气画其神像。

“六甲阴符”究竟有什么功效呢？

凡画符讫，以锦囊盛之，大将自随身，若有兵时，便出当旬之符于囊外，以指敌人，敌人自败，不可赶反兵也。

假令甲子日，阴在丁卯，正东再拜，而呼其神而咒之，以锦制帛为囊，盛阴符常随身，则百万鬼兵不能侵，以阴符指敌人，自灭。

紧接着“六甲阴符”之下，还有“履阴符令敌人不起”一节：

能履阴符者，令敌人不起。为兵之法，甲乙日，平旦南向；丙丁日，食时西向；戊己日，日中北向；庚辛日，日映东向。取方寸桃枝，书其姓名，著左履下，所求者必得，便咒曰：恶恶不善大逆，骂天地，骂日月，伐社稷，使君不得血食，君便持之，吾自与君击之，阴阳之神共来诛之，先于地上画敌人之像，从月建上来呼其人姓名，随六甲之神所在灭之，则敌人仇怨自消亡矣。

如此看来，妖人郭京之流以“六甲法”与金兵大军对垒并非异想天开，凭空杜撰，而是确有所本，不过照章办理而已。只是以北

宋京城作为这种“特异功能”的试验场所，与其说出城门打仗，倒不如说开门揖盗，最后搞得不堪一击，遂误尽天下国家百姓苍生，使开基一百六十七年的北宋王朝遂告中断，迫得宋高宗赵构跃马渡江，苟安于南方剩水残山之中——不消说，此类“特异功能”用于军事战争的代价实在是太昂贵了。

元太祖铁木真（后称成吉思汗）是中国历史上一位传奇人物，他在发动跋涉千里的西征之前，首先举师统一蒙古部落。当时在新疆北部的阿尔泰山周围居住着一个名叫乃蛮的部落，人口众多，疆域辽阔，独霸一方。当铁木真的军队向西北拓展时，就不可避免地与这个部落发生战争。《元史·太祖本纪》记载了双方的其中一次战争：

> 将战，帝迁辎重于他所，与汪罕倚阿兰塞为壁，大战于阙奕坛之野。乃蛮使神巫祭风雪，欲因其势进攻。既而反风，逆击其阵。乃蛮军不能战，欲引还。雪满沟涧，帝勒兵乘之，乃蛮大败。

这位神巫似乎有呼风唤雨的本领，乃蛮部落正是想借助神巫这种“特异功能”，在战争中发挥作用，祭起满天风雪，然后在风雪弥漫中趁机发动进攻，可以使敌方措手不及。孰料“天有不测风云”，不久，大风调转方向，不是朝铁木真军队刮去，而是朝乃蛮部落的军队刮来。这样，乃蛮军队欲战不能，只得徐图撤退，但此时大雪落满了沟涧，使得退路模糊不清。元太祖铁木真乘机指挥军队反攻过来，乃蛮军招架不住，只能大败而去。

在这里，应透过神奇的表象来考察一下问题的实质。所谓

“神巫祭风雪”，大抵是这位神巫懂一些天文气象知识，他观察天象风云，估计不久要降临风雪，于是筹划发动军事进攻。但这位神巫的类似“气象预报”的特异功能并不十分灵验，或者说，是知其一而不知其二。在战争过程中，大雪固然是下了，但大风却反方向刮来，阻碍了己方的进攻，恰恰是帮了倒忙。不言而喻，历史在这里又给了企图以“特异功能”用于战争者大煞了一次风景。

20 世纪之初，华北大地上突然兴起了一场以“扶清灭洋”为号召的义和团运动，在短短的两三个月中，即成燎原之势，席卷京津，震撼中外，在中国近代史上产生了极大的影响。本文在此不准备考察这场运动的政治性质，只是想指出：义和团运动与包括气功、特异功能在内的宗教方术有极密切的联系，从而恰到好处地成为本文要研究的一个重要个案。

义和团的主要成分是义和拳，而义和拳是清代白莲教的一个支派，因此不可避免地具有极浓厚的宗教色彩。文献记载：

> 义和拳称神拳，以降神召众，号令皆神语，传习时令伏地焚符诵咒，令坚合上下齿，从鼻呼吸，俄而口吐白沫，呼曰神降矣，则跃起操刃而舞，力竭乃止。①

面对外国军队的洋枪洋炮，用大刀棍棒相迎自然不是对手，所以义和团要仰仗古老的武术、气功以及由此滋生出来的人体特异功能在战争中发挥作用了：

---

① 《清朝野史大观》卷四《拳匪之符咒》。

练术有浑功、清功。浑功百日，清功四百日。浑功避枪炮，清功能飞升。①

城中为坛场殆遍，大寺观皆设大坛，其神曰：洪钧老祖、梨山圣母。谓神来皆以夜，……神降时，距跃类巫觋，自谓能祝枪炮不然（燃）。又能入空中，指画则火起，刀槊不能伤。②

义和团的首领是张德成，其人似乎真有点特异功能，“取一秫秸以黄纸掷地上，令众拾之，壮夫数人不能举，群大惊，罗拜曰：真神师也。拥之入巨宅设坛焉，远近拳匪争来附”。③ 施过法术的一根高粱秆使数位壮士举不起、举不动，确乎神矣！但这仅仅是小技初试，据说张德成还有更奇妙的特异功能可在战争中一现神威。

其一，是“元神”出窍，可以斗敌。当时的直隶总督裕禄闻张德成大名，用八人抬的大轿把他请至衙门，“次日宴于节署，德成忽若睡，呼之不应。俄而伸起，袖出铁炮机管数事，云：‘元神出，新从敌中窃来者，敌炮皆废矣。’”④这就是说，张德成具有道教中“出阳神”的特异功能，他只要瞌睡片刻，灵魂（元神，又称阳神）就可出窍，至几百里之外的敌营中，把洋人铁炮中的机管零件窃盗过来，使得洋炮转眼间就可变成一堆“废物”。

---

① 《清朝野史大观》卷四《拳匪之符咒》。
② 同上书卷四《拳匪邪说》。
③ 同上书卷四《拳匪邪说》。
④ 同上书卷四《张德成》。

其次，张德成还有一手绝招，他“率众周行镇外三匝，以杖画地曰：‘此一周土城，一周铁城，一周铜城，洋人即来无能越者。’”① 古有“画地为牢”，张德成似乎更胜一筹，画地为城，分土城、铜城、铁城，洋人倘来，也无法越过。可叹的是：此类近似于《西游记》里孙悟空用金箍棒在地上划圈圈防妖怪的做法，竟也可以使得 20 世纪之初的中国人深信不疑而趋之若鹜。

义和团不仅自身如痴如醉地信奉神灵附体的各种特异功能，而且还要在老百姓中间推广发扬：

一是“令民家焚香供清水一盂，馒首五枚，青铜钱数枚，家置一秫秸，粘红纸，供五日，持以挥敌，首自落”。② 一根高粱秸，黏了红纸，经过焚香供奉之后，即能变成利刃，可以砍敌脑袋，真是奇哉妙也。

二是在大街上广贴“闭火门神咒”，一念神咒，它的功效就可闭住洋炮使它变成哑巴而发不出炮火。“其词曰：北方洞门开，洞中请出铁佛来，铁佛坐在铁莲台，铁盔铁甲铁壁塞，闭住炮火不能来。”③

三是“又令居民焚香叩首时，以拇指掐中指，男左女右，力掐不放，曰：避火诀也”。④

然而近代战争是真枪实弹、残酷无情的。黏了红纸的秫秸既不能砍洋鬼子的头，而念了“闭火门神咒”之后，洋枪洋炮照样打过来。至于掐掐中指，根本不能“避火”。义和团的所有特异

---

① 同上书卷四《张德成》。
② 同上书卷四《裕禄成拳祸》。
③ 同上书卷四《裕禄成拳祸》。
④ 同上书卷四《裕禄成拳祸》。

功能在与洋鬼子的实战中并不奏效，最后还是失败而告终。

“其兴也勃，其亡也忽。”华北大地上这场义和团运动尽管一开始如火如荼，声势浩大，但在八国联军的洋枪洋炮夹攻之下，很快就败下阵来，并付出了极其沉重的民族代价。对于义和团运动，论者或可以称之为爱国运动，或可以歌颂它的视死如归、不屈不挠的战斗精神。但无论如何，在19世纪上半叶进步思想家魏源由于注意到西洋的“船坚炮利”，进而提出“师夷之长技以制夷”之后，义和团仍然企图依仗诸如“元神出窍”、持符念咒、降神附体之类的特异功能来对抗洋枪洋炮，这不能不说是一种愚昧落后的事情。

从公元19年至1900年这1800多年中，对于气功、特异功能究竟能否在军事战争中发挥重大的作用这个问题，热衷者尽管标新立异地试验了多次，但或许可以说，最后一线的成功的希望在八国联军铁蹄践踏下终于灰飞烟灭了。

四

综观古代中国，就气功、特异功能而言，往往在那些清心寡欲勤修苦炼几十载的佛门高僧、黄冠道人身上体现出极高的水准，至于佛道之外的特异功能高手亦屡见记载，但除了《封神榜》一类的神怪小说，一部廿四史，从未见有人可以千里之外取敌首级如囊中探物，更未见有人发挥“力拔山兮气盖世”似的超常特异功能，横扫千军，荡平天下。非不为也，实不能也。仅具七尺血肉之躯的人体所滋生出来的特异功能，奇则奇矣，但能量毕竟是有限的，并非可以纵横四海而无不可为。

气功可以养生延年，益人神智，这不仅在古代文献中屡有记载，且亦为现代科学实验所反复证明。但无论是谁，一旦要越此“雷池”一步，企图运用特异功能在金戈铁马的军事战争中发挥决定性的作用，那么，纵览莽莽苍苍气象万千的两千年中国历史，惟见失败的记录，并无成功的实例，这就是历史所给予后人的明白昭示。如此而已，岂有他哉！

人间恩怨:王安石父子与吕惠卿*

一

九百多年前,苍翠的钟山脚下,夕阳残照,一位年近花甲的老翁面色酡红,胸腔似有一股郁勃不平之气,在书院中大写“三字经”以泻肝胆之火。平日里,漫步于山间小道,老翁神思恍惚,喃喃自语,旁人亦听不真切,观察他双唇急促地一张一翕的嚅嚅抖动,估计他嘴中念叨的无非亦是“三字经”而已。

在中国古代养生史上,念“泗、呵、呼、嘘、吹、嘻”六字真言,可对治五脏六腑包括心头肝胆郁热之火。“肺病疮及鼻塞,但呼‘泗’;心病口舌干,但呼‘呵’;脾病胀及唇焦,但呼‘呼’;肝病及目,但呼‘嘘’;肾病及耳,但呼‘吹’;三焦气不和,但呼‘嘻’。”①

---

* 原载《万象》2003 年第 2 期。

① 俞正燮:《癸巳存稿》卷四引《胎息秘要》。

明白了这层道理,读者不免要琢磨:这位老翁或念或写究竟是哪三个字呢?历史的镜头缓缓朝前,如果定格在老翁虬劲的腕下,只见他狂草横涂而不休的是"福建子"这三个字。

这位身穿粗布野服的老翁姓王,字介甫,就是当年掀动北宋政海滔天白浪的一代名相王安石,史称"王荆公"(1021—1086)。王公笔下的"福建子"三字指的是吕惠卿,因其人生于东南濒海八闽之地。"王荆公晚年于钟山书院多写'福建子'三字,盖悔恨于吕惠卿者,恨为惠卿所陷,悔为惠卿所误也。每山行,多恍惚独语若狂者。"①吕惠卿曾师事王安石,是王氏变法改革集团的"护法善神"。那么后者何以在暮年如此敌视前者,形同水火冰炭呢?

原来,王安石变法搞改革之初,因气味相投,当时引进士出身的吕惠卿为心腹并重用之,"事无大小必谋之,凡所建请奏章皆其笔"。② 熙宁七年(1074),因推行新法,遭到朝廷保守势力的强烈攻击,王安石不得已首次罢相,以观文殿大学士的身份去执掌江宁府。临行前,王安石大力推荐吕惠卿为"参知政事",使其进入权力中枢。然而吕氏确非善类,一旦手掌权柄,食髓知味,就想力阻王安石东山再起,以便独霸权力肥差像蝗虫啃玉米似地慢慢享用。吕惠卿从打击王安石之弟王安国开始,对仍在京城的王氏变法集团进行一连串陷害。史称:"惠卿既叛安石,凡可以害王氏者无不为。"③

从变脸的速度而言,当今巴蜀之地的川剧大师仍然应向这

---

① 邵伯温:《邵氏闻见前录》卷十二。
② 《宋史·吕惠卿传》。
③ 《宋史·吕惠卿传》。

位福建老前辈好好学习，但从脸谱审美的角度来观赏，吕惠卿初露冰山一角的真面目实在太狰狞，不免使得当年身处同一阵垒中的伙伴大惊失色。为了抑制吕氏其人的嚣张气焰，曾受王安石之荐而出任相位的韩绛秘密上奏神宗皇帝，建议迅速召用王安石恢复原职。熙宁八年(1075)二月，王安石接到"复拜相"的廷命，就日夜兼程伴着星光月色马蹄声赶回京城了。

吕惠卿未料王安石能如此迅速回归相位，可见圣宠未衰，大树难撼。吕氏是玲珑人，权衡形势，只得摆出"哀兵"姿态，对外人声称：

> 惠卿读儒书，只知仲尼之可尊；读外典，只知佛之可贵；今之世，只知介甫之可师。不意为人谗，失平日之欢，且容惠卿善去。①

对于世态人情洞如观火的晚清曾国藩曾经对友人戏言，人们如想在官场上混个出人头地，必须熟读三部宝典，其中一部就是"《米汤大全》"。② 或许八闽之地真是块风水佳壤，不仅人杰，而且地灵，长出的稻谷莫非亦颗大粒圆，软糯糯的？故福建人吕惠卿就地取材烹制出来的闽系米汤，不惜工本大添佐料，加之火候道地，滋味鲜美，令人喝之如醍醐灌顶，沁人心脾，佳妙莫可名状。

总而言之，王安石被吕氏这一锅料猛量足的闽南系八宝莲

---

① 高晦叟：《珍席放谈》卷下。

② 汪康年：《汪穰卿笔记》卷二《杂记》。

心糯米汤灌得甜滋滋、糯稠稠,一时竟如人催眠状,分不清东南西北阴阳两性。王安石经人转达吕氏之言后,就对儿子王雱说:"吕六(指吕惠卿)却如此,使人不忍。"其子答曰:"公虽不忍,人将忍公矣!"①

在王安石看来,双方交恶之后,吕氏仍然放低身段,几乎趴在地上了,声称崇仰安石如同敬仰孔子、佛尊一般,——这岂是饱受儒家教诲"富贵不能淫,贫贱不能移"的读书士子应有风骨?毋宁说这简直就是一种摇尾乞怜的谄态媚姿。因此,王安石认为贵为大臣的吕氏如此示弱示退,可怜巴巴的,使人不忍心再打击他了。然而王雱其人并非是一个只知走马遛狗不谙世情的傻衙内,这位宁馨儿精研过《老子》,深知吕氏闽版《米汤大全》虽然高妙,但无非是老聃先师"将欲取之,必先予之"思想的分泌物,充其量只能厕身于《道德经》外编第八百八十一卷《补遗篇》中罢了。故尔王雱悻悻然地回答说:"今日你老爸虽然不忍心打击他,明日他即能忍心打击你了。"

孔子曰:"仁者乐山,智者乐水。"既然濒海之地的"福建子"吕惠卿已经抢先做了"智者",那么,出生于崇山峻岭之地的江西人王介甫似乎命中注定只得暂且做个"仁者"了。应该说,这位王荆公确有仁者风度,没有采纳宁馨儿"追穷寇"的建议,复拜相位之后仍然容纳这位恩怨相杂的对手于朝廷庙堂之中。但是当时朝廷中某些官吏或许为了取媚王安石,纷纷弹劾吕惠卿种种劣迹,其中包括揭发吕氏兄弟依仗权势向秀州富豪强借银子买卖田地以谋私利事,以致吕惠卿在朝廷中枢立足不住,不得已外

---

① 高晦叟:《珍席放谈》卷下。

放为官。

二

事情如果就此打住，则王吕恩怨亦不会愈演愈烈而难以收拾。孰料王雱仍不肯善罢甘休，瞒着其父，擅自与门下客盘算策划，企图再次锻炼周纳吕惠卿各种罪状，置之死地而后已。

吕惠卿离开京城之后在陈州为官，原作冬眠蛰伏状，亦不想再与王氏父子寻衅开打，未料王雱莽莽撞撞还要追杀过来，如果武功高强，一招制敌也就罢了，可惜是毛手毛脚，全无一点章法。因此，喘过气来的吕惠卿决定施出“五毒鹰爪功”，对于王氏家族进行致命回击。吕惠卿一方面攻击王安石奉行权术，欺君矫令，“虽古之失志倒行而逆施者，殆不如此”；另一方面把以前王安石与他的私人通信上交皇帝，据说信中还有一句“无使上知”（即不要让皇上知道）的悄悄话。①

古人曾有“事无不可对人言”的光明磊落之谈。但身为国家柱石替朝廷效力的王大宰相竟然叮咛下属某些事不要让皇上知道，这岂非是彰明较著的欺君行径？虽然当代宋史专家邓广铭先生经过考证，指出王安石信中并没有“无使上知”这一句非同小可的话语；②但我们仍然可以逆推：如果王安石信中没有私人密谋以及一些不足为外人道的悄悄话，以致可以授人以柄，那么吕惠卿也不会把这些私人信函上缴朝廷，作为回击王安石的杀

---

① 《宋史·王安石传》。

② 见邓著《王安石——中国十一世纪时的改革家》，人民出版社，1975 年，第 169—170 页。

手锏了。总之,可以想象一心依靠王安石改革变法的宋神宗当年读到这些宰辅密札时内心震动的幅度之大。

《宋史·王安石传》记载:

> (吕惠卿)发安石私书曰"无使上知"者。帝以示安石,安石谢无有,归以问雱,雱言其情,安石咎之。雱愤恚,疽发背死。

细细咀嚼这一段史家文字,读者大体可以获得这样一番粗浅的印象:宋神宗突然召见王安石并出示其一些书信,王安石猝不及防,惊慌之中只得一面辩解自己从未对陛下怀有不忠的二心(即"谢无有"),另一边心中亦在暗暗思量:我王某回京复相之后,并没有怨怨相报动手打击过吕惠卿,何以这厮出此毒招,上缴私信呢?这事不免来得蹊跷,想起当初儿子"追穷寇"的建议,王安石回到相府后即刻找来王雱询问根由,宁馨儿招认自己曾背着他进一步追杀过吕某,王安石恍然大悟,当下对儿子不打招呼私自冒险捅马蜂窝的行为大加痛斥。

王雱平日一贯自视甚高且深得王安石宠爱,如今这位宝贝儿子自知过分轻敌而惹了大祸。老子曾说:"用兵有言:吾不敢为主而为客。"岂虚言哉?眼下连累老父陷入万分尴尬境地,不免又气又恼,急火攻心,后来竟像楚霸王项羽手下怀才不遇的首席智囊范增一样,背上生了个大瘤子,恨恨而死了。

平心而论,相府娇儿王雱自小天资颖悟,青年时代注《老子》、通佛典,下笔作文纚纚万言而不休,固然是个可与毛泽东赞誉过的二王——王弼、王勃相媲美的小天才,但官场博弈搏击,

尤其是作殊死战的敌我双方的对垒，则是另外一套应投在鬼谷子门下学艺三年的特殊技艺，须眼观六路风云，耳听八方动静，上下腾挪闪烁，左右纵横捭阖，非算无遗策的宦海老斲轮断断乎不能稳获全胜。

王雱这位宁馨儿绝非孤陋寡闻之辈，他小小年纪就见过各种名公大臣，知晓朝政风云变化，但说到底毕竟是在宰相老爹的卵翼下长大的，没有放过单飞，没有独个儿在官场上滚打摸爬的种种辛酸苦辣的历练，对于尘世的险恶，人心的变幻，最多只有一些本本主义的感性认识，因此，这一类“赵括谈兵”式的小天才，一旦遭遇如吕惠卿之流工于心计刚柔皆备的老江湖，一交手，鲜有不摔得五痨七伤且断胳膊缺腿似地找不着北。

对于王雱之死最伤心的莫过于其父了。王安石经此丧子之痛，似乎已无力振作了。他屡次上奏朝廷，以求解职归去。朝廷中原来有两大政治集团，以韩琦、富弼、司马光一方的保守派，经常与王安石为首的另外一方改革派相抗衡，双方章奏纠弹，未遑多让。不料改革尚未成功，这一边阵脚大乱，原来变法的同志们“窝里斗”，自己与自己人互相掐脖揪脑狠命打起来了。高高在上的神宗皇帝仿佛在看一出京剧“三岔口”，看得眼花缭乱，有点茫然不知所措，于是只得再次同意王安石辞去相位而离开京城。

三

这里如果暂且搁置一下道德判断的话，吕惠卿此人的才能确实不可小觑。如大文士欧阳修极其欣赏早年吕氏之才，认为“学者罕能及，告于朋友，以端雅之士荐之于朝廷。且曰：‘后有

不如,甘与同罪。'"① 欧阳修在此几乎已把身家性命一起押上,担保这种"端雅"之才应该得到官方重用。王安石与吕惠卿共事之后,看法更为激进:"惠卿之贤,岂特今人,虽前世儒者未易比也。学先王之道而能用者,独惠卿而已。"②这如同断言,孔子之后千余年以来,独有吕某一人能实践文王周公之道,孟子、董仲舒亦可挥斥一旁不计也。至于宋神宗见过吕惠卿之后,亦喜滋滋地对司马光宣布:"惠卿进对明辨,亦似美才。"③

唐初骆宾王草《为徐敬业讨武曌檄》,痛斥武则天"掩袖工谗,狐媚偏能惑主"。不过,武则天毕竟是个妖娆女子,自有婀娜身段秀色可餐,而吕惠卿却是个鬓毛戟竖的七尺福建须眉汉子,真不知他从何处姥姥家学来的野狐魅力,竟使得天水一朝帝王宰相衮衮诸公一见倾心至于斯呢?

宋人笔记中还有两条记载可以说明吕惠卿做事缜密,心计之深:

> 吕惠卿元祐间(1086—1093)贬建州,绍圣初(1094)复起,语人曰:"吾在谪籍九年,虽冷水亦不敢饮,设有疾病,则好事者必谓我戚戚所致矣。"④

吕某虽然贬官在外,但处处留心,哪怕三伏天嗓子眼冒烟连得一碗冷水亦不敢贸然饮下,深怕闹坏肚子,偶然染病辗转床第间,

---

① 叶盛:《水东日记》卷七。
② 《宋史·吕惠卿传》。
③ 《宋史·吕惠卿传》。
④ 徐度:《却扫编》卷下。

传播开去，使得京城敌党得到一个讪笑的机会：瞧瞧，吕某人毕竟也不是个料，一贬官竟戚戚然生起病来了。嘻嘻。

轻易不愿充作千里之外他人品茗闲谈的笑料，可见吕某性格之强悍，确是一个不肯轻易退让、时时企图卷土重来的健者。

这是一例。例之二是：吕惠卿有一次奉命赴西北为疆吏，率领随从要路过理学家程颐的家乡。程颐对弟子说："我与吕某素未谋面，明天早晨他一路人马西去，必然要经过我的门口，到时我倒要瞧瞧这个人物。"到了次日凌晨，门外一点动静都没有，程颐赶紧询问，据说吕氏领了一彪人马早已悄悄过去了。这位平日举手投足讲究孔孟之道的理学家不禁感叹道：

> 夫以从者数百人，马数千，行道路，能使悄然无声。驭众如此，可谓整肃矣。立朝虽多可议，其才亦何可掩。①

这仅仅是一次普通的行军，又不是深夜衔枚偷袭敌营，何以如此静悄悄的，竟弄得神不知鬼不觉呢？足见吕氏才具不凡，驭众治军之有方，连得正人君子程颐亦佩服不已。

吕惠卿有才，而且亦非硁硁小才。不过，朝廷大臣司马光在一旁冷眼旁观，似乎已能洞测其心肝，他对神宗说："惠卿诚文学辩慧，然用心不正。"况且古来奸邪之臣如无三分才华，又怎能打

---

① 徐度：《却扫编》卷中。

动人主呢?①

才华不凡而心术不正,犹如球星只顾盘带一己私利之球,在人生道德底线上肆意越位而行,头顶脚踢兼手拱,乃至厚黑到底,窜至网后,来个石破天惊的反弹倒挂金钩……这样的技艺,纵然是走位飘逸、百步穿杨,纵然是转身接球、凌空抽射,无非是犯规球技龌龊勾当,又有什么些微价值呢?只能遭到天下看客一阵轰骂而后已。

司马温公毕竟是历史巨著《资治通鉴》的主编,阅人多矣,一千多年来自春秋战国秦汉魏晋六朝隋唐的政治角斗把戏,忠奸诚伪色色人物穿插其间的优劣表演,可谓尽收眼底,因而他警告昔日老友兼今日对手王安石说:"谄谀之士(指吕氏),于公今日诚有顺适之快,一旦失势,将必卖公自售矣。"②

此话的弦外之音是:吕某这种人物如同一把锋利的双面刃,以他来攻击敌党,扫除障碍,确有摧枯拉朽之痛快,但主人稍有闪失,这把双面刃亦如响尾蛇,常常会猝不及防被其掉过头来反咬一口而鲜血淋漓。

小心他"卖公自售"呵,司马温公这一句预警式的苦口箴言,真正可谓"不幸而言中"了。当王吕两人如漆似胶搞得火热之时,山西佬司马光莫非又想"故伎重演"童年时代破缸救人的绝活,拼命来敲破这口一肚子坏水的福建产、吕氏牌"大瓮",从而能把浸泡其中已被米汤灌得晕呼呼不省人事的江西老俵王介甫拖救出来吗?

---

① 《宋史·吕惠卿传》。

② 《宋史·吕惠卿传》。

四

北宋官吏萧注据说会看相，因神宗皇帝垂询，他从相术角度对王安石作了一番评论：

> 安石牛目虎视，视物如射，竟行直前，敢当天下大事。①

质朴、憨直、执着、敢担当——这些都是老黄牛的性格，于王安石而言，不免有人木三分的神似。

总的看来，笔者认为王安石其人是长于变法而拙于识人。——老黄牛嘛，难怪其只顾拖车而不辨路径了——这种“拙于识人”的失误表现为三点：

首先是误用吕惠卿，声名为其所坏，一身集天下之谤。司马光指出：“惠卿俭巧非佳士，使安石负谤于中外者皆其所为。安石贤而愎，不闲世务，惠卿为之谋主，而安石力行之，故天下并指为奸邪。”②可见保守派认为王安石本身还是个好人，只不过刚愎自用又不谙世情罢了，偏偏他与奸邪之士吕惠卿酱在一起，故天下人不免视之为一丘之貉。

其次，在第一次罢相之前，王安石误把吕惠卿这个僄慧躁进之徒引入权力中枢，托付重任。殊不知招鬼容易送鬼难，古来躁进之徒一旦手掌权柄，便恣意妄为，说什么过河拆桥也罢，六亲

---

① 《宋史·萧注传》。

② 《宋史·吕惠卿传》。

不认也罢,他皆可以耸耸肩膀轻轻松松而为之。——魔瓶既已打开,必然会狼烟四起,满目疮痍,再想"从头收拾旧山河"就不免戛戛乎难哉,更不必说"请君入瓮",恢复原状了。

其三,当吕惠卿初初展露其狰狞面目时,王安石再次误于对其本性估计不足,"不忍"之心存于胸中,未能及早深思熟虑作通盘对策——或许王公想从长计议罢,孰料儿子急不可耐,私底下在一旁打横炮,自扰阵脚,以致祸生肘腋,"赔了儿子又折兵",一生煌煌大业皆断送于此。痛悔何可胜言!

王安石对吕惠卿大力提拔、重用,不遗余力,[①]但双方一旦反目,后者即对前者狠下毒招,全然不念及昔日一丝恩义,此种行径,自然遭到时人的一致严厉斥骂。对于王吕这一段恩怨纠葛,天才如苏东坡者曾经作过一个如老吏断狱定谳般的评语:

吕惠卿雕王安石。[②]

"雕"者,用利刃使劲刻也。诸君见过阔佬富豪盛宴上冬瓜萝卜被雕成龙凤麒麟飞鸟走兽乎?玲珑剔透,栩栩如生,巧夺天工,美则美矣,但于胖冬瓜大萝卜自身有何益乎?破肚刳肠,剥皮抽筋,伤痕累累,面目全非而已——此即二千年前庄子所说的"凿破浑沌七日死"矣。

如此看来,东坡公这个"雕"字,用得妙,大有鬼斧神工之功力,一字道尽"福建子"吕惠卿对王安石伤害之深且重也!

---

① 苏辙评语,见《宋史·吕惠卿传》。

② 陈长方:《步里客谈》卷上。

王安石晚年定居于江宁(今江苏南京),已经远远离开京城这个权力枢纽的是非之地,然而回首前尘,心潮起伏,尤其是痛感出生于八闽之地的吕惠卿不可饶恕,于是常常书写"福建子"三字,一泻胸中勃勃之怒火。

史籍说王安石不拘小节,做官时"衣垢不浣,面垢不洗",致仕之后更是状如山野村夫,但他饱读诗书,在精神层面却是一个雍容华贵的真贵族,故尔哪怕气炸肝肺,王荆公的口中亦不可能吐出国骂之"三字经",而仅仅以笔代口,大写"福建子"三字以泄愤而已。

须知连续不停地书人名字是王安石泄愤的最高表现形式。例如:元祐初年(1086),哲宗继位,在高太后的大力支持下,保守派司马光东山再起,上台任宰相,不仅尽废新法,而且还下令海内士子禁读王安石心血所注并颁行天下的那部《字说》。这个消息传来,气得王安石七窍冒烟,激愤地说:法令制度可以更改,难道连我的文字著作都不可以流行吗?据说"是夜(王)公绕床行至达旦,于屏上书司马光三字,凡数百。其胸中不平之气,概可见也"。①

因政见不同而相抗不下,充其量只能说是"公敌",而在自家营盘中从背后猛捅一刀,这便是不折不扣的"私敌"了。王安石连吕惠卿的名字都不屑一提,而只是一味狂写"福建子"三字,可见其对吕某之痛恨已远在司马光之上了。

英雄末路,其状亦悲。王安石晚年卜居于江宁城东门外的"半山园",有时或跨跛驴出行,身后仅有一个黥面老卒背驮着药

---

① 曾慥:《高斋漫录》。

囊伶仃相随,在村妪田叟的眼光中,谁能想到这个野服老翁当年曾是一位权倾天下叱咤风云的人物呢?历史无法回过头来重新展开,恩怨双方亦不可能摆开阵脚再次对垒,踯躅于钟山之麓垂垂老矣的王荆公,伴着一弯冷月,暮蝉凄鸣,大概亦只能饮恨终身了。

晚清权臣识人及驭人之道(上)*

——曾国藩的相术

曾国藩与相术

公元 1851 年元旦，洪秀全以“拜上帝教”为号召，在广西金田揭竿而起，统率数十万之众席卷大半个中国，气势如虹，天下震动。二年后攻下江宁(今南京)，改名天京，作为“太平天国”的首都。

四十初度而官居二品的曾国藩(1811—1872)此时正归湖南守丧，奉旨帮办团练，进而筹建湘军。数年后，曾国藩出任两江总督，掌控苏、浙、皖、赣四省军务，指挥千军万马与太平军进行殊死大搏斗，前后历时十年，终于击败对手，建立了“同治中兴”的功勋。

书生出身的曾国藩受命运之神的调侃，舍其文章诗赋之长，

---

* 原载《万象》2003 年第 7 期。

转而能在金戈铁马的战场上力挽狂澜,以奏凯旋之功;其间的胜负之机固然取决于主客观多种因素消长起伏的一种合力,但高超的识人及驭人之道,无论如何亦是曾国藩由弱趋强取得成功的法宝之一,而以判断人才优劣贤愚自任的传统相术,不消说,乃是曾氏选拔文武官员猛将悍卒分道进击而驾驭战场全局的一种看家本领。



曾国藩

历史上,以显赫战功荣登凌云阁排行榜的唐代大将李勣,"临事选将,必訾相其貌丰厚者遣之。或问其故,勣曰:'薄命之人,不足与成功名。'"①在李勣看来,"状貌丰厚"者往往是命中福星高照之辈,因此唯有派遣这些"状貌丰厚"即俗称方面大耳者去冲锋陷阵冒险犯难,才能化险为夷、克敌制胜。——这就是李将军"借彼福力,成我功名"的袖里乾坤。

不过,李将军的名论不免有独断论的嫌疑。试看天下那些掌勺的厨子与杀猪的屠夫,或许是"近水楼台先得月"的缘故罢,竟大都长得脸如满月且赘肉累累,莫非这些满街跑的肥嘟嘟的大胖子,天生都是一些能建功立业的栋梁之才?——因此,唐人的"状貌丰厚必贵"论自然会受到后世的质疑,而宋人所说的"观

① 《资治通鉴》唐高宗总章二年条。

子之论，多取丰厚，是则屠儿怀饦（馄饨，意即面食）师皆贵矣”，[①]虽然语境不同，但摘录在此作盘马弯弓状，是颇能击中前者要害的。

晚清曾国藩以相术甄别擢拔人才，乃至调兵遣将的方法，与唐代李勣选将可说是一脉相承，虽然其间高矮肥瘦的选才标准或有不同。薛福成指出：

> 世俗颇传曾文正精相术，于文武员弁来谒者，必审视其福量之厚薄，以定用舍及所任大小。余谓文正于相术不必精，然接见一人，每于其才之高下，德之浅深，福之厚薄，往往决之而终身不爽。[②]

先审视对方“福量之厚薄”，再决定留用与否以及所授职务的大小。薛福成虽然以为曾国藩未必精通相术，但亦肯定曾氏每见一人，就能对其才、德、福这三者给予准确的判断定位。

薛氏所谈仅仅是泛泛而论，有关曾国藩擅长相术的资料散落在清末民初的笔记中，数量不少，其中涉及江忠源的例子尤为著名。江忠源为湘军中的大将，被誉为“湘军将帅中最有奇气者”。江氏早年在京城参加会试，“公车人都，过国藩，款语，移时去。国藩目送之曰：‘平生未见如此人。’既而曰：‘此人必立名天下，然当以节烈死。’”[③]当时天下太平无事，同人或认为曾国藩这个判断未免说得危言耸听，因此深表惊讶。不过，后来江忠源

---

① 吴处厚：《青箱杂记》卷四。

② 《庸庵笔记》卷二《谈相》。

③ 徐凌霄，徐一士：《凌霄一士随笔》卷四《湘军名将江忠源》。

果然战死在沙场。

此事频见于诸家笔记,葛虚存《清代名人轶事》一书亦有记载,同时又附带记载曾国藩预言另一位程姓将军立战功而殉难的事例。将军死于战场原本不足为奇,但另有一条记载似乎不同寻常:

> 捻寇初平,淮军驻徐州,文正往阅操,诸将入谒,中有一人形貌魁梧,衣冠整洁,注视良久,入谓幕客曰:"某弁体气充实,无夭折之理。时方承平,无战事,何其神气若将死之人乎?"后不十日,某弁果以坠马殒命。①

曾国藩晚年视察淮军,对于进谒的各位将弁亦一一注目加以观察,发觉其中一人满脸晦气,似乎是垂死之相。曾氏不禁感到奇怪:此人身体魁梧健壮,不可能患病夭折;其次,当日天下渐趋太平,此人亦不可能战死沙场。那么,究竟祸出何方而致此人于死地呢?不料几天之后,这位壮汉竟从奔马上坠下丧命。——细细品味,这则记载与其说是赞美曾国藩相术之神奇灵验,毋宁说在颂扬东方神秘文化之深不可测了。

曾国藩本人相貌威严,仪表堂堂,近代中国留学生鼻祖容闳(1828—1912)在与曾氏"零距离"接触之后对其外貌作了如下写照:"文正已年逾花甲,精神奕然,身长约五尺八九英寸,躯格雄伟,肢体大小咸相称。方肩阔胸,首大而正,额阔且高,眼三角有棱,……两颊平直,髭髯甚多,鬖鬖直连颏下,披覆于宽博之胸

---

① 徐珂:《清稗类钞·方伎·曾文正好相术》。

前，乃益增其威严之态度。目虽不巨，而光极锐利，眸子作榛色，口阔唇薄，是皆足为其有宗旨有决断之表征。”①当初曾国藩就是用这双“光极锐利”的三角眼，对于那位淮军裨将“注视良久”而断言其活不长久。看来，曾国藩这双眼睛确实厉害。留美多年见惯洋人高鼻深目的容闳在初次拜见两江总督曾国藩时，亦深刻领教过曾氏这双眼睛的“青睐”及扫射：

> 寒暄数语后，总督命予坐其前，含笑不语者约数分钟。……总督又以锐利之眼光，将予自顶及踵，仔细估量，似欲察予外貌有异常人否。最后乃双眸炯炯，直射予面，若特别注意于予之二目者。②

曾国藩这两道目光如探照灯一般，对于来客从头扫到脚，一览无余，再直射人面，锐不可当，似乎倾刻间便要洞穿对象的五脏六腑，以致使见多识广的容闳“自信此时虽不至忸怩，然亦颇觉坐立不安”。

曾国藩南征北战十多年，阅人多矣，因而给他施展相术甄别人才提供了广阔的天地，况且据说相人奇准，颇有斩获，故不免技痒，亦要为他的曾氏相法作些总结：

> 曾涤生好相术，尝作一口诀云：“邪正看眼鼻，真假看嘴唇；功名看气概，富贵看精神；立意看指爪，风波看脚筋。若

---

① 《西学东渐记·与曾文正之谈话》。

② 《西学东渐记·与曾文正之谈话》。

要看条理,全在语言中。”又云:“端庄厚重是贵相,谦卑含容是贵相;事有归着是富相,心存济物是富相。”①

史学家司马迁说过:“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往。”可见自古以来利禄财货乃是世人的垂涎之物,但是这些因垂涎者众而颇显稀缺的资源究竟如何——反映在世人的五官面相骨格形神乃至声音气色上呢?古代相术众多流派对此纷纷发表各自的看法:“问贵在眼,问富在鼻,问寿在神,求全在声。”②“问富在额,问福在(额)角,问官在印(堂),问贵在眼,问名在耳,问禄在口,问德在舌,问寿在眉。”③“富贵论其眉目,贫贱视其颏颐,智慧察其皮毛,苦乐视其手足。”④“骨格定一世富贵,部位定一世消长,形神定终身福寿,气色定当年吉凶。”⑤如上看来,曾氏相术口诀的内容已越出传统相术的藩篱而进入独抒机杼的境界了。

实际上,曾国藩早年即以相术自负,“文正官京师时,郭筠仙侍郎嵩焘主其家,亦喜谈相。文正诮之曰:‘君好谈相,相人乎?自相乎?’”⑥曾国藩在京城做官时,同乡郭嵩焘在他家里亦喜欢谈谈相术,未料曾国藩不屑一顾,加以嘲讽道:你这种相术究竟能替人预测呢?还是仅仅替自己看看罢了呢?口吻之间趾高气扬,睥睨群伦,颇有以当今天下或至少是京畿官场第一高手自

---

① 易宗夔:《新世说·曾国藩相术口诀》。
② 《麻衣神相全编》卷三。
③ 《太乙照神经》卷一。
④ 《玉管照神局》卷上)
⑤ 《柳庄神相全编》卷中。
⑥ 徐珂:《清稗类钞·方伎·曾文正好相术》。

居，足见曾氏当年气焰之雄。

由于曾国藩精通相术的名声太大，民国时期有人把《冰鉴》这部古相书挂靠在曾氏名下，谬称是发掘出来的曾国藩遗著。黄秋岳指出：

> 文正（指曾国藩）衡人，颇有特长……近人乃有以古相书《冰鉴》，傅以文正名，号为遗著，不知此书道光间吴荷屋已为锓板，叔章盖藏之。①

此种坊间书贾刻意作伪，附骥尾而显耀的伎俩，揣其本意，无非是借曾氏大名，翻印古书，想多卖几两银子罢了。

曾氏相术实践在《日记》中的记载

曾国藩平生以理学信徒标榜，自称“一宗宋儒”，而清廷《御制碑文》亦表彰他“阐程朱之精蕴，学茂儒宗”。历史上，宋儒主要研究孔孟之道，很少去探索星相占卜之术。因为，前者是一种德业，后者仅仅是一种术艺。南宋大儒陆象山在写给曾姓相士的一篇赠序中说：“德成而上，艺成而下。生占辞论理，称道经史，未见牴牾，乃独业相人之术艺。艺虽精，下矣。”②意即曾某的相术虽然精妙，但也只能归于下品的术艺而已。

晚清人士为了维护曾国藩作为醇儒的一种形象，往往要否

---

① 《花随人圣庵摭忆·补篇》。

② 《陆九渊集》卷二十一《赠曾友文》。

认曾氏研究乃至精于相术。如薛福成说:“世俗颇传曾文正精相术,……余谓文正于相术不必精。”①葛虚存则说:“文正儒臣,岂有相人术哉?”②

然而事实胜于雄辩。曾国藩的相术实践不仅清末诸家笔记屡有记载,而且亦频见于曾氏《日记》之中。

A 陈青云:先充为字号 ,在金鹅山打仗。……眼圆而动,不甚可靠。③

B 陈品南:老三营湘旗旗长。挺拔,有静气。

C 喻科癸:平江亲兵百长。年二十四岁。满面堆笑,可爱。矮而精明。

D 黎以成:宁乡人。四年,鲁家坝入营,神昏。

E 莫有升:长沙人,年二十九岁。南勇,刘培元营内哨官。眼圆人滑。④

显然,曾国藩对上述五人作了相术观察之后,记入《日记》之中的笔法亦有褒有贬,其中“挺拔,有静气”、“矮而精明”者或可提拔重用;而“眼圆人滑”、“眼圆而动,不甚可靠”、“神昏”者皆不宜委以重任。

咸丰八年九月廿三日的《日记》记载:

---

① 《庸庵笔记》卷二《谈相》。
② 《清代名人轶事》卷六《曾文正知人》。
③ 《曾国藩日记》咸丰八年九月十五日附记。
④ 《曾国藩日记》咸丰八年九月十八日附记。

是日，意城为我抄陈希夷《心相篇》，因熟玩数过。

曾国藩在不断相人的实践中，又时时回过头来温习宋初大相士陈抟的《心相篇》，以便知而行，行而知，进一步用理论指导实践，实践再总结理论。孔子当年虽未曾提倡钻研相术，但曾氏这种“温故而知新”、“学而时习之”的风格却还是谨遵儒家先圣之教哩。

曾氏《日记》中有关相人的记载极为丰富，以下作一些简明的摘录：

F 刘长春：湘乡城内人。咸丰五年在后营刘峙衡处当亲兵。……聪明而滑。面貌俗。

G 胡玉元：……六年至瑞州，温甫（曾国华）保以蓝翎把总，……漂亮，微滑。①

H 丁长胜：前充二旗左哨。……身文而笨，讷于言辞；目不妄动，为可靠。

I 龚隆贞：二都人。……七年十一月与石达开战最很（狠）。身长视下，有壮气，好说话。②

J 刘湘南：甲午生，八都人。眼黄有神光，鼻梁平沓，口圆有童心，腰挺拔，面英气可爱。

K 熊登武：……目有精光，三道分明。鼻准勾而梁方，口有神而纹俗……。三年入罗营，从救江西。③

---

① 《曾国藩日记》咸丰八年十月十五日附记。
② 《曾国藩日记》咸丰八年十月十六日附记。
③ 《曾国藩日记》咸丰八年十月廿一日附记。

L 廖世霖:衡阳人,……充哨长。鼻梁直,腰身正。在家小贸营生。头发、眉毛有浊气。

M 李楚盛:湘乡十二都人。……目有精光数道。田业为生,耕作四十担。朴实可用。面有骨格。①

N 周惠堂:东晚坪人。……充水营口官。颧骨好,方口好,面有昏浊气,色浮。不甚可靠。

O 李祖祥:年卅二岁。……沅(甫,曾国荃)保千总守备。目定鼻定,坚实可恃。

P 傅裕昆:年卅九岁。……六年正月入罗营,二月受伤,九月入沅营。鼻歪,不可恃,色亦不正。②

Q 黄东南:年廿二岁,……目光三道,面麻,声不雄。③

R 王春发:口方鼻正,眼有清光,色丰美,有些出息。初当散勇,在吴稳正处打大旗,五年冬当百长。

S 毛全陛:鼻梁正,中有断纹。目小,睛无神光。口小,不可恃。……现充哨官。④

T 陶日升:宁乡人,……鼻小,腰挺,伶俐有情,亦虑其滑。⑤

U 萧赏谦:……武人而有儒雅气,身段稳称,鼻正眉疏,似有用之才。中哨哨长。⑥

V 张恒彩:……目精光而动,小有聪明,不甚可靠。右

---

① 《曾国藩日记》咸丰八年十月廿二日附记。
② 《曾国藩日记》咸丰八年十月廿四日附记。
③ 《曾国藩日记》咸丰八年十月廿六日附记。
④ 《曾国藩日记》咸丰八年十月廿八日附记。
⑤ 《曾国藩日记》咸丰九年二月廿八日附记。
⑥ 《曾国藩日记》咸丰九年三月初二日附记。

哨长。①

W 哈必发:塔军门之亲兵。……鼻削,目有清光,似吃洋烟。滑。

X 李廷銮:……目动面歪,心术不正,打仗或可。

Y 刘烈:……咸丰七年,来江西投效,现带潮勇廿八人。目深,天廷高,面有正色。②

Z 李祥和:常汉人,……眼有光而浮,心尚明白,亦虑其滑。③

"人心之不同,各如其面焉。"大千世界,人们禀性不一:有恃其蛮力而桀骜不驯者,有趋炎附势转眼又落井下石者,有略具小智小才而临难脱逃脚底抹油者,有平时朴讷而临危能得其死力者,有急功近利而易扑跌偾事者,有平日高谈阔论而遇战事惊慌失措全无章法者,有不问道义所在而孳孳唯利所趋者,有外装疏狂而背后细针密线给人下绊子者,有日常放浪形骸跅弛不羁而临大事却具胆略骨力能作中流砥柱者,形形色色,不一而足。如何从外在面貌去探究一个人善恶智愚的内在本质与贵贱穷通的命运历程,乃是千百年来相术所孜孜追求的目标——虽然这仅仅是一厢情愿地钻牛角尖罢了。

曾国藩观相识人,首先抓住人物的眼睛这个关键点,如:"目有精光,三道分明"(K);"眼黄有神光"(J);"目有精光数道"(M);"眼有清光"(R);"眼无神光"(S);"目不妄动,为可靠"

---

① 《曾国藩日记》咸丰九年三月初六日附记。

② 《曾国藩日记》咸丰九年三月初七日附记。

③ 《曾国藩日记》咸丰九年三月初九日附记。

(H);“眼圆而动,不甚可靠”(A);“目精光而动,……不甚可靠”(V)。相术认为:眼睛须有神有光彩,这是富贵的表征之一,而目无神彩者是难以成事的。相书指出:“眼中有神者,贵;无神者,不贵。”①“凡瞻视无力者,不可与立事。”②何以曾国藩觉得对象眼珠不停地转动,就认为其人“不甚可靠”呢?原来古相书武断地认为:“睛屡转移者,多奸诈。”③

其次,曾国藩注重的是人物的鼻子嘴巴,如:“鼻梁直”(S);“鼻准勾而梁方,口有神而纹俗”(K);“鼻歪,不可恃”(P);“口方鼻正”(R);“方口好”(N),“口小,不可恃”(S);“鼻正眉疏”(U)。相书指出:“鼻为中岳,五行属土,……须要端正耸直”;“鼻梁不正,中年受困”;“鼻头斜曲,寿命亦促”。④ 关于口,相书认为:“若口不方者不贵。”⑤“口如一撮,孤独贫贱。”⑥可见曾国藩对于人物口鼻的价值判断皆奉古代相书之论为圭臬。

复次,曾国藩还观察对象的腰身及身段,如:“腰身正”(L);“腰挺拔”(J);“身段稳称”(U)。原来古代相术对于人物的腰身亦有一定的审美标准:“腰者为腹之山,……直而厚者富贵,细而薄者贫贱。”⑦“男儿腰细,难主福财。”⑧

此外,曾国藩也没有忽略人物的声音气色,如“声不雄”

---

① 《月波洞中记》卷上。
② 《照胆经》卷上。
③ 《照胆经》卷上。
④ 《相理衡真》卷四。
⑤ 《月波洞中记》卷上。
⑥ 《玉管照神局》卷中。
⑦ 《太清神鉴》卷五。
⑧ 《神相全编》卷六。

(Q)、“面有昏浊气,色浮”(N)、“面有正色”(Y)。这在相术看来亦有许多奥妙玄机可供阐发。不过,在此就不一一赘述了。

值得注意的是,有关曾国藩相术实践的记载比较集中于咸丰八年至九年的《日记》之中。原来在这两年中,湘军与太平军的交战极其惨烈。咸丰八年(1858)十月,陈玉成、李秀成统率的军队在庐州三河全歼安徽巡抚李续宾带领的湘军精锐部队数千人,曾国藩之弟曾国华在这次战役中亦被击毙。闻鼙鼓而思良将,曾国藩此时亟需选择将才,分兵围攻太平军,故每见下属,必仔细端详,考量对方的才、德、福这三者,并记之于《日记》,作为夹袋中的储备人才,以供随时调遣。

“打虎亲兄弟,上阵父子兵。”这是古人的经验之谈。曾国藩指挥湘军与太平军进行生死大战,一夕数惊,不免感到部属的忠诚可靠最为重要,故在用相术甄别将士时,往往把“可靠”、“可恃”与否放在第一位,如:“目不妄动,为可靠”(H);“朴实可用”(M);“色浮,不甚可靠”(N);“目定鼻定,坚实可恃”(O);“鼻歪,不可恃”(P);“口小,不可恃”(S)。曾国藩同时感到那些略具小智小慧小聪明者未必可靠,故每每下一个“滑”字的断语,如:“聪明而滑”(F);“漂亮,微滑”(G);“小有聪明,不甚可靠”(V);“伶俐有情,亦虑其滑”(T);“心尚明白,亦虑其滑”(Z)。

曾国藩在《讨粤匪檄》中宣称:“倘有血性男子,号召义旅,助我征剿者,本部堂引为心腹,酌给口粮;倘有抱道君子,痛天主教之横行中原,赫然有怒,以卫吾道者,本部堂礼之幕府,待以宾师。”但令人不能乐观的是天下“血性男子”、“抱道君子”由于所持政见不同,未必皆与你曾国藩同心同德而同仇敌忾。相传当时钱江、王韬等人就与太平军有种种瓜葛:“钱(江)上《兴王策》十四条

于太平军,天王用之以取金陵;再用钱谋,以覆败江南大营。王(韬)上书忠王,献取上海策。李若用之,事未可知。"①不仅如此,就是后来围剿太平军甚力并以战功升至闽浙总督的左宗棠,传说他早年亦曾投奔太平军,"以策干洪秀全,不用,绁城遁去"。②

这些传说或真或幻,扑朔迷离,但至少可以表明:当一个王朝因体制内部的原因日趋衰亡,新旧双方力量激战及相持之际,大局形势消长起伏,瞬息万变,士大夫或伏处一隅,或徘徊观望,或见风使舵,或改换门庭,或孤注一掷,人心飘忽不定,最最容易分化瓦解。此时此际曾国藩朝思暮想,就是如何运用相术来甄别人才,"夜思相人之法,定十二字,六美六恶:美者曰长、黄、昂、紧、稳、称;恶者曰村、昏、屯、动、忿、遁。"③此段日记就透露出曾氏当年这样一种迫切而焦虑的心态。他企图寻找那些具有胆略骨力、"历九州而戡大乱"的忠愤耿耿之士,来共同匡扶清王朝这座将倾之大厦。清末著名学者俞樾对于曾国藩以相术选拔官员将士的生涯作了较高评价:"湘乡(指曾氏)出入将相,手定东南,勋业之盛,一时无两。尤善相士,其所识拔者,名臣名将,指不胜屈。"④

曾国藩与李鸿章

李鸿章、王闿运两人在晚清时代是大名角,李以功名显耀朝野,王以文才名震一世。这两人皆曾投靠过曾国藩,意味深长的

---

① 《花随人圣庵摭忆·曾国藩之幕府》。
② 《花随人圣庵摭忆·曾、左二人赋性不同》。
③ 《曾国藩日记》咸丰九年三月初八日。
④ 《春在堂随笔》卷一。



李鸿章

是:李鸿章尽管有懒散、乏诚等种种缺点,且生性犟头倔脑,但曾国藩最终还是把李氏收在麾下,曲加薰陶,推挽提携其膺任封疆大吏;而王闿运呢,虽然其人擅长文章诗赋,且富权略,对于天下大势有独特见解,主动献计献策,攀附之态可掬,但曾国藩对其相敬如宾,馈赠亦丰厚,只是终曾之一生,未能稍稍提携擢用过这位王姓湖南同乡。后来的历史表明,曾国藩弃王用李,足可显示曾氏识人之深,驭人之巧。以下对李、王两人分而述之:

李鸿章(1823—1901),字少荃,早年深受命运之神眷顾,弱冠之年中进士,入翰林,因而不免顾盼自雄,豪气万丈。不久,太平军起义,声威遍及大江南北,李鸿章回安徽原籍督办团练,与之对垒,但战场屡屡受挫,只得转而投靠曾国藩军营。

鉴于李鸿章昔日少年得志,曾国藩一开始还摆摆架子,说:"少荃,翰林也,志大才高,此间局面狭窄,恐艨艟巨舰,非潺潺浅濑所能容耳。"曾氏弟子在一旁斡旋道:"少荃多经磨折,大非往年意气可比,老师盍不一试?"曾国藩这才把李鸿章收纳在幕中,

执掌奏章函札。①

曾国藩持身甚严,每日凌晨早起巡视军营,黎明时刻即召集幕僚一起进餐,饭后还要探讨学问及军务。李鸿章此时似乎还染有放浪不羁的名士气,懒散贪睡,对于这种程式刻板的"工作早餐"不免深以为苦。某日李鸿章慌称头疼生病,懒在被窝里不愿起身。曾国藩心知肚明,接连派人像走马灯似地催促他起床吃饭,并传言:"必待幕僚到齐乃食。"李鸿章见此情形不妙,赶紧披衣"踉跄而往"。曾国藩吃饭时神色阴沉,一言不发,饭后才极其严肃地告诫他说:"少荃,既入我幕,我有言相告,此处所尚,惟一'诚'字而已。"说完便拂袖而去,李鸿章不禁"为之悚然"。②

大文豪苏东坡曾作一篇《留侯论》,认为圮上老人深折少年美才张良刚锐之气,卒然相遇于草野之间,命他屈尊地下桥拾履,使其能忍——而楚汉相争,胜负之机"全在能忍与不能忍之间而已矣"。

古来天下少年才俊一旦早早攫得功名,鲜有不趾高气扬者。曾国藩频频给初来乍到的李鸿章施当头棒喝,浇顶门凉水,其用意自然亦是要深折合肥少年跅弛不羁之才气,使其能忍,养成"每日起居饮食均有常度",能入规矩而成方圆。"曾每言李志盛气锐,思有以挫折之,俾成大用。"③

随着战场局势的推进,长江下游安庆一地的得失成为大局胜负转机的关键,湘军与太平军对此投入巨大兵力,进行激烈的包围与破围之战。此时,两江总督曾国藩把湘军大营驻扎在祁

---

① 李伯元:《南亭笔记》卷九《李文忠入曾文正幕》。

② 《庸庵笔记》卷一《李傅相入曾文正公幕府》。

③ 况周颐:《眉庐丛话·曾文正"内疚神明,外惭清议"》。

门。李鸿章认为祁门是兵家“绝地”,不利据守,加之太平军进逼环攻,形势惊险万状,因此数次劝说曾国藩及早移军。但曾固执己见,不愿采纳李的建议。其次,在弹劾李元度的问题上,李鸿章据理力争,又遭曾国藩断然拒绝。李鸿章只得摊牌说:“若此则门生亦将告辞,不能留待矣。”曾国藩气恼地回答:“听君之便。”①

鉴于两次谏言被拒及祁门局势险恶异常,李鸿章愤而辞幕,准备返回南昌其兄家中。归途中,李鸿章拜访湘军另一主脑人物胡林翼(1812—1861),告以辞幕缘故。胡林翼劝他说:“君必贵,然愿勿离涤生(指曾国藩)。君非涤生,曷以进身?”客观地说,这是胡林翼纵观天下大局的肺腑之言,未料李鸿章虽然出生合肥,却也有几分湖南倔骡子脾气,当下反唇相讥:“吾始以公为豪杰之士,不待人而兴者,今乃知非也。”在李鸿章看来,真正的豪杰之士应该独自开创一番事业,大可不必依傍他人。说完拂衣而起,扭头准备打道回府。胡林翼此人亦真有雅量,当下强行挽留李氏,设酒款待数日,闭口不谈前事,尽欢而别。另一方面,胡林翼又致函曾国藩说:“李某终有以自见,不若引之前进,犹足以张吾军。”②

须知胡林翼决非三家村内阘茸巽懦之辈,作为权重一方的湖北巡抚,此时此际能宽宏大度地容纳从战场上受挫归来的所谓本领不大而脾气很大的落魄才俊的反唇相讥,乃是因为胡氏从相术的角度断定李鸿章今后“必贵”,应该早早加以笼络。由于李鸿章前几年已入翰林,故胡林翼所说的“贵”,自然不是一官

---

① 《庸庵笔记》卷一《李傅相入曾文正公幕府》。

② 刘体仁:《异辞录》卷一《曾胡李遇合之源》。

半职的小“贵”,而是出将入相的大“贵”。

或许胡林翼胸中的看法是:像李鸿章这样相貌不凡的青年俊才,无论有人打压还是提携,他那天赋“必贵”的内在命运必然使其人脱颖而出,头角峥嵘地立功名于世(即所谓“终有以自见”);既然如此,何不顺乎天意,提携李某一起前进,况且值此用人之际,还可壮大湘军的力量。——这就是胡林翼汲汲要充当和事佬,写信劝说曾国藩的一番深意。

胡林翼精于相术,故极为自负地断定李鸿章“必贵”。曾国藩的相术手段亦不弱,但他不是从面貌而是从字迹笔划断定李鸿章“必贵”。当李鸿章功成名就之后,曾国藩在写给他的一封信中说:“昔见君行楷,以为必贵。胡文忠(胡林翼)以许负相人法,亦谓君必贵。今果然。”①

古中国的相术内涵极其丰富,不仅可以相人面貌腰腹手脚声音气色,乃至还可相人字迹。古人所写的毛笔字迹或端秀厚实,或瘦薄欹斜;墨迹或浓或淡。相字术即可从中判断此人富贵贫贱生死寿夭。此术由来已久,宋人笔记中即有许多记载:尚书右丞胡宗愈夫人丁氏,“自幼聪慧,无所不能”。户部尚书李某在赴成都途中寄一封书信给胡宗愈,“丁氏一见其字画(划),惊曰:‘此人身笔已倒,不久数尽,须病咽喉而死。’李公行次凤翔,中毒而卒。”②由于李尚书所写的字形框架倾倒无力,丁氏就判断其将数尽寿终。

清初学者傅山(字青主)多才多艺,他的相字功夫亦十分了

---

① 刘体仁:《异辞录·曾胡善相》。

② 方勺:《泊宅编》卷下。

得。有史料记载:“傅青主徵君善草书,一日醉后作狂草,书毕偃卧,置字几上,子眉潜以己字易之。公醒见之,叹曰:‘我昨醉后偶书,今起视之,中气已绝,殆将死矣。’眉亟白其事,公曰:‘然则汝不食麦矣。’后果然。”①傅山醒来见醉中所作的草书,认为“中气已绝”,自己来日无多。儿子傅眉告知是自己的字与他调换了一下,傅山当即说:这样看来你已活不到今秋吃新麦了——以上二例皆说得太神奇,这里且姑妄听之。

晚清龚自珍的叔父官至尚书,有门生新入翰林者来拜见。龚尚书对这位门生说:“凡考差,字迹宜端秀,墨迹宜浓厚,点画宜平正,则考时未有不入彀者。”②这从反面证实:因主考官已有约定俗成但并非科学的成见在胸,故尔导致某种样式的书法字迹与人的官运亨通似有一定的联系。

李鸿章的“行楷”函札虽然存世不少,但由于曾国藩似乎并没有写下颇有心得体会的《相字经》传世,后人亦无从判断李字究竟“贵”在何处;不过,少荃阁下的面貌“贵”征或许实在太显眼了,不仅湖北巡抚胡林翼断其“必贵”,体仁阁大学士翁心存相其“勋位皆高”,③便是九华山上的和尚当年一见寄人篱下的落魄青年李鸿章,即一口咬定他将“贵不可言”。④

笔者认为:相术是一套古代迷信者独擅的符号识别系统。例如:这童子目如秋水,那伢崽眉有八彩;这少年郎鼻如悬胆,那小哥儿方颐大口——相士大抵会认为这些都是潜在的富贵表

---

① 易宗夔:《新世说》卷四。
② 孙静庵:《栖霞阁野乘》卷下《龚定庵轶事》。
③ 马叙伦:《石屋续沈·孙渠田先生逸事》。
④ 《异辞录·李鸿章与九华寺僧》。

征。人们或许会诘问:何以这种样式的眉目口鼻必然与富贵有缘?估计相士亦无法提供科学的论证,充其量只能援引一些具体的历史先例来加以印证而已。这自然远远不足使天下人信服。不过,古代相士常把相术视为一种秘技,压根儿就不想与天下人分享及探讨。

古语曾云:"禹入裸国则裸而游。"不入裸国,常人自然无法了解裸人们欣然自得鼓腹而游的乐趣。在这套并不科学的充满经验主义并糅杂不少偏见的"裸国"式自我封闭型的符号识别系统中,古代那些大相士往往自以为如上帝垂坐云端,俯瞰芸芸众生,洞察人间悲欢离合贵贱穷通以及生死存亡——彼此自以为未卜先知,相视而笑,莫逆于心。而人世间凡是容貌能与相术"贵"征相吻合者,自然是如鱼得水,左右逢源——一则自我感觉良好,二则较易得到朝廷及官家的垂青。

说穿了,曾、胡、李三人相知离合之源,其来龙去脉实发端于二千多年来长存不衰的中华相术文化的崇山峻岭之中,而尤显得矫矫不群罢了。

才貌不凡之士终将有以自立功名于世,环顾左右,左宗棠其人就是一个鲜明的例子。虽然李鸿章懒散、乏诚以及在祁门受攻惊险万状时临阵逃脱等种种弱点,使人无法忍受,但曾国藩左思右想,觉得这个合肥才俊尚可大用。因此在攻下安庆城之后,曾国藩屈尊地致函李鸿章:

阁下久不来营,颇不可解。以公事论,业与淮扬水师各营官有堂属之名,岂能无故弃去,起灭不测?以私情论,去年出幕时并无不来之约。今春祁门危险,疑君有曾子避越

之情……鄙人遍身热毒，内外交病，诸事废阁，不奏事者五十日矣。如无醴酒之嫌，则请台旆速来相助为理。①

当初祁门有难时足下逃之夭夭，如今攻下安庆时却请君来“坐地分赃”。相术中“必贵”的判断在明镜高悬的两江总督用人取舍的天平上的砝码分量实在太重了，以致两位湘军巨擘左右权衡，还是不得不要去拉拢一位年青的合肥佬。

李鸿章此时仍滞留在南昌的兄长家中，得到曾国藩此信，无疑是找到了晋身的台阶，于是捐弃前嫌再次投奔曾军大营，而曾国藩亦不计旧怨，善待李鸿章，“特加青睐，于政治军务悉心训诰，曲尽其薰陶之能事”。②

不久，因太平军挥戈东进，江浙一带战事危急，曾国藩上奏清廷，盛誉李鸿章“劲气内敛，才大心细”，推荐其出任江苏巡抚。自此以后，年仅四十的李鸿章飞黄腾达，从执掌笔墨文书的一介幕僚跻身为树高牙大纛、建旗鼓以独当方面的东南封疆大吏。

1864 年二月，曾国荃率领湘军主力包围太平天国首都天京城，因猛攻数月不能得手，身心俱疲，肝病又频频发作，不免陷入“智力俱穷”的困境。这时，李鸿章统率淮军接连攻下苏州、常州，麾下拥有开花巨炮、洋枪队，手握利器，气势正盛。清廷见湘军久攻不下，频颁谕旨，急调淮军前去天京会剿。淮军诸将闻此皆摩拳擦掌，跃跃欲试。不过，李鸿章念及曾国藩昔日提携之恩，不忍去抢夺湘军攻占天京的大功，故迟迟不愿发兵。待到曾

---

① 曾国藩：《曾文正公书札》卷十五《复李少荃》。

② 《异辞录》卷一《曾胡李遇合之源》。

国荃尽死力攻下天京城后,李鸿章方率领淮军姗姗来迟。曾国藩亲自出城门迎接,拉着李鸿章的手,感激地说:"愚兄弟薄面,赖子全矣。"①

曾国藩昔日的"滴水之恩",终得李鸿章今日"涌泉相报"。天京会剿,倘如换了左宗棠,按照其强悍凌厉的性格,只要奉了圣旨,就会当仁不让地前来攻战,而无暇顾及曾氏兄弟面子能否保全也。曾国藩固然是李鸿章的恩师,但在崇尚"天地君亲师"的社会风尚中,李鸿章如欲出于私心,自可堂皇地抬出君臣大义来弹压师生之情,但理欲交战之中,合肥佬带领淮军还是退避三舍了。这一方面固然可以表明李鸿章有古人让功之风,另一方面亦可以说明曾国藩当年识人之深。

曾国藩与王闿运

王闿运(1832—1916),字壬秋,号湘绮,又字壬父,据说颠倒之则如"文王"两字,可见志趣不凡。早年饱读经史,文采斐然,于咸丰七年(1857)中举人。过了两年,王闿运入京城参加会试,惜中副车,留京常赴友人诗酒集会,以文才耸动一时。权臣肃顺激赏之,欲与王氏结为异姓兄弟,出资为其捐官。王闿运乃心高志傲之人,自然不愿以此"偏途"进入官场。加上友人的规劝,王闿运暂离京师,作客山东巡抚幕府。之后一二年,王氏或归京畿,或回长沙,遨游于公卿文友之间,行踪飘泊不定。1861 年,咸丰帝病死热河,慈禧勾结恭亲王奕䜣为内援,发动政变,诛杀

---

① 《异辞录》卷一《曾胡李遇合之源》。

顾命大臣肃顺，以成垂帘之政。王闿运闻变，曾作诗一首寄友人："当年意气各无伦，顾我曾为丞相宾。俄罗酒味犹在口，几回梦哭春华新。"咏吊肃顺，追念知己，有不胜怆悲之感。自此以后，王闿运因避"肃党"之嫌疑而远离皇城了。

王闿运与曾国藩同是湖南人，早在曾氏回乡办团练时，两人就有所交往。咸丰八年(1858)秋季，曾国藩驻军江西建昌，不久，湘军在三河镇大败。十二月，王闿运赶至建昌，停留五日，与曾国藩"谈至三更"。当时"曾率羸军饥卒居城旁，寒日漠漠如塞外沙霜"。① 光景异常惨淡，王曾两人亦可说是患难之交。

咸丰十年(1860)四月，战场形势发生微妙变化，曾国藩"奉旨以兵部尚书衔署理两江总督"。王闿运见湘军实力渐强，曾国藩又大权在握，于是想投奔曾国藩出谋划策，作为晋身之阶。据《曾国藩日记》所载，王闿运于此年六月初十日开始，共在祁门大营勾留两个多月，与曾国藩促膝深谈达十多次：

> 王壬秋来，久谈约二时许。②
>
> 王壬秋来，久谈约二时许。③
>
> 傍夕与王壬秋久谈，夜不成寐。④
>
> 王壬秋来，与之久谈，夜极倦。⑤

---

① 王闿运：《湘绮楼文集·王兵备诗序》。

② 《曾国藩日记》咸丰十年六月十六日。

③ 《曾国藩日记》咸丰十年六月十八日。

④ 《曾国藩日记》咸丰十年七月十六日。

⑤ 《曾国藩日记》咸丰十年八月初四日。

晚清曾国藩幕府人才济济，据说其中有“三圣七贤”之名。[①] 当时曾氏为了击败声势浩大的太平军，尽力罗致各方面人才，然而文才卓异的王闿运，在曾营盘桓数月，未见曾国藩稍稍授以事权而任用之，最后王氏只得怏怏而去。其间王氏亦曾托人向曾国藩转达想在曾营任事的意愿，未料曾氏的回答是：



王闿运

> 若人言语不实，军事一有挫失，渠必横生议论。与其后日失欢，不若此时失欢。[②]

“言语不实”或“横生议论”，这仅仅是曾国藩不用王闿运的表面托辞。综合各种资料，曾国藩最终不用多次上门求售的王氏实际上有更为深刻的缘故。原来，自负其纵横之才的王闿运敢为大言，曾多次劝说两江总督曾国藩拥兵造反。此种私室密谈自然不载于正史，但却频见于民国诸家著述之中：

---

① 《花随人圣庵摭忆·曾国藩幕府》。

② 《王湘绮传记资料·王闿运见拒曾国藩》，台湾天一出版。

王屡规(曾)文正:“清祚既衰,宜自为之计,帝王本无种,依人胡为?”文正顾而言他。一日,私室晤对时,又反复言之,文正默不语,以指醮茗碗余沥就几上涂画,王败兴而退,臧获辈见几上所书皆“妄”字也。①

这一段记载虽然绘声绘色,但仅仅得之于间接的传闻。王门高徒杨度之弟杨钧所录的一段王闿运自述应该更加真实可信:

湘绮云:尝与曾文正论事,其时曾坐案前,耳听王言,手执笔写。曾因事出室,湘绮起视所写为何,则满案皆“谬”字。曾复入,湘绮论事如故,然已知曾不能用,无复入世心矣。②

二十多岁的青年王闿运肆口高谈阔论,四十多岁的曾国藩洗耳恭听,且边听边记——这一道特殊的风景,表明王闿运在当时极为自负,颇有效法东晋王猛扪虱而谈的策士风采,但殊不知在饱经忧患锋芒内敛已近“知天命”之年的曾总督面前作“扪虱而谈”状,岂不是在孔明面前扮演诸葛亮乎?这就不免近似于盲人摸象腿了。

曾国藩不露声色、洗耳恭听的神态与直截了当在案上所批写的“谬”字断语之间的反差,乃是一种火烧冰淇淋似的强烈反差,令人深可赏玩之余不禁感叹:便是绑来黑旋风李逵与白雪公

---

① 陶菊隐:《近代轶闻·王闿运》。

② 杨钧:《草堂之灵》。

主配戏所凸现出来的反差效果亦望尘莫及也。当年王闿运在曾国藩暂时告退时,喜滋滋起身探头一望,原以为曾氏执笔恭录的是一篇王氏"隆中对",未料竟是满案"谬"字,这种心理期望值上的突然塌方不亚于五雷轰顶,王闿运竟然没有一惊蹶倒而气得脑中风,笔者实不胜佩服这位湖南佬神经之顽强且坚韧也。

既然王闿运所论皆是妄语,曾国藩即可早早打断,何必边听边写,作虚怀求教状?——这是曾氏的"阴柔"处;既然洗耳恭听,默不作声,那就一忍到底,何以偏偏要隔案大书"谬"字,不给对方略略留一点情面?——这是曾氏的"阳刚"处。这种刚柔皆备阴中含阳阳中寓阴浑如一个太极图似的晚清曾国藩处世应对模式,诚如晚周庄子所说:"彼修浑沌之术者也。"令人委实无法测其腹中之高深。

不过,湘中才子王闿运无论如何亦不是一个呆头鹅,他在无意中窥见曾氏大灰狼似的底牌后,仍然装得傻乎乎像小白兔似"论事如故",不改神色,强聒不舍——这就是寻常人难以企及的王氏"大智若愚"处了。

几十年后,杨度作《湖南少年歌》,其中言及此事:"洪杨当时聚群少,天父天兄假西号。湖南排外性最强,曾侯以此相号召。尽募民间侠少年,誓剪妖民屏西教。……更有湘谭王先生,少年击剑学纵横,游说诸侯成割据,东南带甲为连横。曾、胡却顾咸相谢,先生大笑披衣下。"[①]这里弟子抹去了老师当年多少隐痛,故意把王闿运描绘成潇洒不羁的进退自如的山中高士状,但恰恰从另一方面证实了王曾之间确乎发生过这段"唆使造反"的密

---

① 见梁启超:《饮冰室诗话》。

室公案。

总而言之，汲汲于两江总督府中跳龙门而得大用的王闿运，在曾国藩面前碰了一鼻子灰，直呛得五脏翻腾，可呕出三斗酸水，令人久久无法淡忘。多少年以后，王闿运在致左宗棠信中大发牢骚："闿运行天下，见王公大人众矣，皆无能求贤者。涤丈（指曾国藩）收人才不求人才，节下（指左氏）用人才不求人才，余皆不足论此。以胡文忠（胡林翼）之明果向道，尚不足知人才，何从而收之用之？故今世真能求贤者，闿运是也；而又在下贱，不与世事，性懒求进，力不能推荐豪杰，以此知天下必不治也。"①

王闿运在这里痛责曾、左、胡湘军三大首脑皆傲然自大，不知礼贤下士以求人才。一种酸溜溜怀才不遇的气息扑面而来。笔者阅此亦感叹王氏生不逢辰，这曾、左、胡三人皆是足智多谋之流，尤其是左宗棠以诸葛亮自居，岂能再降尊纡贵地迎请你这位王姓卧龙出山呢？不过，王闿运毕竟是个见过大世面的铮铮人物，故尔他对睥睨一世的左总督亦能作一声狮子吼："以此知天下必不治也！"

当时亦有一位名叫李汉春的人物称赞王闿运为"霸才"，王氏自觉被其搔到痒处，不由感激零涕，当下致函称谢：

> 自来曾、左、丁、肃、潘、阎、李诸公，相知者多。其或有许其经济，从无赏其纵横。尝有自挽联云："春秋表仅传，正有佳儿学诗礼；纵横志不就，空留高咏满江山。"盖其自负别

① 转引自徐一士：《一士类稿·王闿运与〈湘军志〉》。

有在也。而麾下一见便能道其衷曲,曷名钦佩。①

这些王公大臣与王氏相识的不少,其中或有人能肯定他有经国济世之才,但从无人能赞赏他胸中怀抱的纵横奇计。举世庸庸,未能使王氏奇计得售,大放异彩,只空留得一腔遗憾于世上了。——这正是王闿运终身为之一唱三叹的情结。

王闿运平生独立特行,狷介孤傲,按其性格脾气,他自然不会轻易咽下在曾国藩大营中"不遇"的这口酸气。光绪元年(1875),曾国藩逝世已有三年之久,当他的儿子曾纪泽慑于王氏文坛大名,求他这位大手笔来撰写《湘军志》时,王闿运就不免要笔挟私怨,秋后算总账了。

当年湘军击败太平军,其中曾国荃率师围攻天京,李秀成带兵来破围,是一场关系双方生死成败的大搏斗。此场恶战乃曾国荃平生引以为极大荣耀者,但王闿运仅在《湘军志·曾军后志》中仅轻描淡写一笔带过:

> 国荃以三万人居围中,城寇与援寇相环伺,士卒死伤劳敝,然罕搏战,率恃炮声震骇。

意即双方并没有拼命鏖战,只是凭借炮声互相恫吓而已。郭嵩焘指出:"李秀成以三十万之众,困曾三万人。搏战四十余日,用火药轰炸其营垒,破其地道无数,极古今之恶战。壬秋一意掩没

---

① 《一士类稿·王闿运与〈湘军志〉》。

其劳，以数语淡淡了之，真令人气沮。”[①]无怪乎曾国荃看罢《湘军志》后大怒，斥之为“谤书”。

不过，曾国荃在此实应少安毋怒，当年王闿运在祁门大营勾留数月与尔兄国藩促膝深谈时，不就是这位曾九公子致函其兄，“极论文士之涉于空虚，劝余（国藩）远之”吗？[②] 既然如此，曾九公子岂能期望“涉于空虚”之文士能浓墨重彩来描绘这场围攻天京之战呢？

王闿运在《湘军志》中极力贬低曾国荃的战功，而在《湘绮楼日记》中又极力攻击嘲讽曾国藩：

> 夜览涤公奏，其在江西时，实悲苦，令人泣下。然其苦乃自寻得，于国事无济；且与渠亦无济，反有损。[③]

王闿运认为：太平军攻打清王朝，干卿底事？谁要你曾涤生半路杀出，来挽救将倾之大厦？因而曾国藩在江西时军事迭遭挫败，内心悲苦凄凉，皆是自讨苦吃，对于汉民族的发展并无一点帮助（满清入主中原已有二百多年）。此即所谓“其苦乃自寻得，于国事无补”之深意。曾国藩助桀为虐之举，不仅于汉民族无益，而且就是对汉人曾国藩本身亦没有益处，反而有许多损害——考虑到曾国藩在击败太平天国的过程中，清王朝对其重重猜忌、掣肘及防范，以致曾氏常常有岌岌自危之感，在致其弟国荃信中悲叹：“处大位大权而兼享大名，自古曾有几人能善其末路者？总

---

① 见《湘军志平议》。

② 《曾国藩日记》咸丰十年八月十一日。

③ 《湘绮楼日记》光绪四年二月二十七日。

须设法将权位二字推让少许,减去几成,则晚节渐渐可收场耳。"[①]王闿运"与渠亦无济,反有损"之语确是一针见血。总之,这短短二三十字的王氏《日记》,可谓对曾国藩极尽针贬揶揄之能事。

《湘绮楼日记》光绪四年四月十二日记载:

> 夜看曾书札,于危苦时不废学,亦可取。而大要为谨守所误,使万民涂炭,犹自以为心无愧,则儒者之罪也。

王闿运在此替曾国藩盖棺论定:曾氏一生事业被其谨小慎微的作风所耽误,所以拥有重兵却不敢作天下第一人想,只得俯首替满清王朝卖命,下死力与太平军作战,搞得海内横尸遍野,万民涂炭——还欣欣然自以为对国家民族有功,问心无愧,这岂不就是书呆子(即"儒者")的罪过吗?

同治十一年(1872)三月,多年积劳成疾的曾国藩逝世,王闿运亦应景送了副挽联:"平生以霍子孟、张叔大自期,异代不同功,勘定仅传方面略;经术在纪河间、阮仪徵而上,致身何太早,龙蛇遗恨礼堂书。"此联写得意味深长,表面上抬出一连串历史名人与曾氏相辉映,但究其实,笔法却寓贬于褒:"上联讥其无相业,下联讥其无著述。"据说曾纪泽看到此联后大怒,骂王"诚妄人而已矣",并把此联撕毁而已。[②]

由于王闿运在《湘军志》以及其他不同场合中贬低讥刺曾氏

---

① 《曾国藩家书》同治二年正月七日《致沅弟》。

② 陶菊隐:《近代轶闻·王闿运》。

兄弟，引起湘中士林如郭嵩焘等人的不满乃至驳斥。追怀前尘，湘中人士越发佩服曾文正当年弃用王闿运的知人之明，如冯煦说：

> 文正当日，凡湘中才俊，无不延揽。而对于此老（指王闿运），则淡泊遇之如此。益服文正之知人。①

或许在曾国藩当年看来，王闿运享名甚早，青年时代以文才深得权臣肃顺之器重，出入尚书府，见过大世面，又曾出力救过左宗棠，不免妄自尊大，目无余子；此种人物脑上似有犄角反骨，纵然收入幕中提拔重用，保不定有朝一日还会恃才闹别扭，翻脸交恶。因此，“与其后日失欢，不若此时失欢”——这正是曾国藩识人之深的老辣之处。曾国藩最终不用王闿运，尽管有种种原因，但说到底也许是王闿运的外貌缺乏李鸿章似的“必贵”特征，故屡屡与曾氏失之交臂。否则，东方不亮西方亮，纵然见摈于两江总督门外，尚可拔擢于其他各方总督门内。考虑到王闿运数次赴京会试铩羽而归以及后半生主要是以执掌书院为业，就可思过半矣。

王闿运汲汲要充当曾国藩的诸葛亮，献奇计，建异策，撺掇他造反自开新局面，然而这位纶巾羽扇之客是否替他的曾姓东翁切过脉搏，仔仔细细地了解过曾文正公的肝胆心肺血脉脑髓呢？看来没有。曾国藩是“诸葛一生唯谨慎”，为人处世崇尚“扎硬寨，打死仗”，力求步步为营，不喜冒险；在官场宦海之中又深

---

① 转引自《一士类稿·王闿运与〈湘军志〉》。

得老聃守雌谦退之道——况且他经过多年浴血奋战,好不容易于咸丰十年在祁门大营中刚刚得了个两江总督的显耀官职,岂能轻易听从你王某人舌底翻澜怂恿造反,去进行一场须押上九族父老身家性命的豪华型政治大赌博呢?

要而言之,王闿运对于曾国藩的认识是相当肤浅的,但是曾国藩对于这位王姓湖南同乡的肺腑禀性却有人木三分的认识。这里说段小插曲,窥一斑以见全豹:当年王闿运客居祁门大营两三个月,曾国藩偏偏就是不肯稍稍试用,其时军情危急,又不便直接催客人早日离开。不过,曾国藩料定王氏素来机警,危急之中必然早早筹定自全之策。曾氏派亲信李眉生前去窥探:

> 李往观,湘绮方据几读《汉书》,以白文正,文正笑曰:"壬秋将行矣。"已而报湘绮他去。盖早储一舟于山溪,其仆即操楫者。李询文正何以知其必行?文正从容告之曰:"壬秋宿学,《汉书》向所必熟诵,何必注视凝思,殆藉书有所筹策。"李为叹服。①

王壬秋在曾营盘桓数月未得一官半职,而太平军大军压境,惊险万分。留?还是溜?是与曾国藩共患难之后期望会柳暗花明?还是对曾氏失望之后不如及早抽身而去?王氏去留之间的内心激烈抉择,不亚于曾氏面临生死大战前的拍板决策——但是王壬秋毕竟是晚清史上一位分量不轻的乖角人物,他不可能踱步斗室仰屋搔首作苦苦思索状(免得被浅人窥破心事),而是捧出

---

① 祁景颐:《瀹谷随笔·书曾文正与王湘绮轶事》。

《汉书》一部假作凝视，神魂却在剧烈盘算下一步何去何从。未料百步之外的中军帐内曾国藩一听说王氏这副读《汉书》的模样，就掀髯笑道："壬秋差不多要走了。"接下来王壬秋果然是不辞而别了。真可谓"见一叶落而知天下秋"呵！曾国藩察人如此细微，料人如此神奇，大有《三国演义》中诸葛亮料定曹阿瞒在兵败赤壁之后必走华容道之风采呵！

早年王壬秋饱读经史而惊才绝艳，时人赞誉他："湖岳英灵郁久必发，其在子乎！"然而这位由三湘之地灵气所钟的王姓大才子内心世界的云山雾嶂通幽曲径，竟被曾国藩在谈笑之中一眼看穿，一语道破。夫复何言哉？夫复何言哉？笔者亦不禁喟然长叹：此公阅尽古今荣枯盈亏雌雄黑白权变机诈之道，饱知世间人情诚伪巧拙之态，识人之深、驭人之巧，老辣如此，狡黠如此，岂是高卧隆中的纶巾羽扇之士所能限量，浑是洞庭湖中载沉载浮潜修八百年而成的蟒精老怪物也。

晚清权臣识人及驭人之道(下)*

——荣禄的相术

晚清军机大臣虽然名贵，但由于厕身其列者颇众，故算不上是孤品；内中有一位相貌生得疏眉细目，长鼻高耸，加之神色阴沉，使人哪怕是匆匆一瞥，也能体会到这决不是一盏省油的灯。此公就是星夜让扈从打着灯笼直奔颐和园告发康、梁维新党造反而促使慈禧太后发动"戊戌政变"的直隶总督荣禄。

一、荣禄其人

荣禄(1834—1903)字仲华，非汉人，系产于长白山下的满州人。其父原任甘肃凉州镇总兵，后与太平军作战，死于沙场。荣禄以父辈余荫得赏"主事"之职。同治七年(1868)，因参与围攻捻军，赏头品顶戴，授内务大臣。光绪四年(1878)，出任工部尚书兼步军统领。 据说"步军统领又名九门提督，即古之执金吾，

---

* 原载《万象》2004 年第 8 期。



荣禄

管理京师地面，权势重要，驺从尤极煊赫”。[①] 统领一大帮执戟披甲而骑骏马的武士呼啦啦在京师地面风驰电掣，维持治安，这“执金吾”在天子脚下的出门排扬确实十分威风。无怪乎东汉光武帝年青时讲过一句脍炙人口的名言：“仕宦当作执金吾，娶妻当得阴丽华。”[②]

光绪初年，汉人出身的大学士沈桂芬、李鸿藻立朝颇有清望，在权力中枢可谓举足轻重。荣禄此时虽步入中年，但在云谲波诡的官场上还只能算是个初出茅庐的毛头小伙子，他为琐事与沈桂芬交恶，又不识宦海深浅，有一次乘机在慈禧面前排斥口碑甚佳的沈学士。未料对手在朝廷中树大根深，沈、李两人联合帝师翁同龢，探明是荣禄在背后捣鬼，于是三人联手合力反击这位满州八旗新贵。不久，荣禄被解去工部尚书一职，后来又被赶出京城，外任西安将军。[③] 经此挫折，原先在仕途上青云直上的荣禄折翼坠落，郁郁赴西北做冷官闲曹去了。

---

① 陈夔龙：《梦蕉亭杂记》卷一。

② 《后汉书·光烈阴皇后传》。

③ 罗惇曧：《宾退随笔·翁同龢荣禄交恶》。

光绪二十年(1894),慈禧六十大寿,荣禄赴京祝寿而逗留,因甲午战争爆发,留京得授步军统领一职。后因一意攀附慈禧太后,官升兵部尚书协办大学士。其间荣禄曾赴天津检阅袁世凯所操练的新军。光绪二十四年(1898),荣禄出任直隶总督,"为北门锁钥,以制京师"。同年八月,因袁世凯告密,荣禄协助慈禧发动"戊戌政变",杀掉谭嗣同等六君子。慈禧再度临朝训政,随即任命荣禄为军机大臣,掌管兵部,统率北洋海陆各军。荣禄又"奏设武卫军:以聂士成驻芦台为前军,董福祥驻蓟州为后军,宋庆驻山海关为左军,世凯驻小站为右军,而自募万人为中军,驻南苑"。① 此时此际,荣禄已深得慈禧倚重,"眷顾之隆,一时无比,事无巨细,常待一言决焉"。②

荣禄手握大权之后,未脱旗人重修饰的习气,生活起居亦极奢侈。据时人记载:"荣禄美丰仪,有玉人之目。衣裳杂佩,皆极精好。每岁自十一月迄次年之元夕,所服貂褂,日易一袭。"③可见荣中堂貂皮袍子至少有几十件,故能"日日新、又日新"地每日换一件。衣犹如此,其他饮食居所声色玩好可以想象何等奢华了。荣禄这种爱阔气、讲排场的嗜好必然导致他刻意敛财纳贿。当时有个陈泽霖侵吞巨额军饷,荣禄写信严辞催缴,陈某只得派人送来"(银子)四万两,白燕窝二十斤,绸缎四箱"。荣禄得到巨贿,大笔一挥,批准对方所侵吞公款在前线战乱中遗失,清廷国库应予报销。④

---

① 《清史稿·荣禄传》。
② 《清史稿·荣禄传》。
③ 易宗夔:《新世说》卷七《荣禄之貂裘》。
④ 柴小梵:《梵天庐丛录》卷三《荣禄贪黩》。

戊戌变法(1898)之际,进士出身的张元济在致友人函中曾对荣禄作过一番评论:“荣公闻有血性,亦颇知外事。然旗人气息终未能免,且所接者无非昏愦之徒,亦难望其有济也。其人揽权而纳贿,素所不免。夫纳贿而揽权,固为今日之人材矣。”①考虑到荣禄死后主持朝政的庆亲王奕劻只知纳贿而不知揽权,被袁世凯玩弄于股掌之上,任凭其呼风唤雨而潜移清祚——张元济之言可谓意味深长之极矣,于此亦尽见大清王朝一片衰飒窳败之气矣。

客观地说,荣禄“纳贿”名声在外,固然是个贪官,但遇事颇机警,能识大体,在昏愦颟顸的八旗贵族中确实算是个冒尖的人才了。例如,庚子事变(1900),慈禧逃至西安,“粤人某献石屏,绝新异,慈禧拟赏知县。荣禄不可,曰:‘惟名与器,勿与假人,矧官乎?今进石屏赏知县,倘更重于石屏者,朝廷将何以赏之?’遂返其献”。② 献个石屏就赏个知县官职,倘如有献银屏金屏者,岂非要赏知府巡抚乎?慈禧此举,真是昏庸得可笑。老子说:“国之利器,不可示人。”既然如此,朝廷怎么可以公然向天下人开示一条献宝求官的途径呢?荣禄能及时加以劝阻,表明他还是一个明白事理的人。

又如:戊戌政变之后,慈禧极想废掉光绪,另立“大阿哥”溥儁。荣禄洞察中外大势,知万万不可。由于了解慈禧这个老妪素来信奉求签问卦,荣禄派人去正阳门外关帝庙求得一签,又在地安门内擅长梅花易数的赵瞎子前占得一卦,随后怀揣着签卦

---

① 《汪康年师友书札》第二册《张元济函之十》,上海古籍出版社,1989 年。

② 许指严:《十叶野闻·荣禄与袁世凯》。

进宫,假借神意,终于打消了慈禧想"废旧立新"的念头。①

二、荣禄与相术

值得注意的是,荣禄这位满州佬于纳贿揽权之外,竟然还精通汉文化中断人吉凶的相术并且不时在下属面前牛刀小试。宣统元年(1909)出任直隶总督兼北洋大臣的陈夔龙晚年著有《梦蕉亭杂记》一书,对此作了相关的记载:

光绪丙申(1896)五月,作为兵部主事的陈夔龙跟随兵部尚书荣禄赴天津查办事情。公余闲谈,荣禄对陈氏说:"观君骨相气色,五年内必有非常之遇。"当时陈夔龙只是一个尚未补缺的小小"主事",自思论资排辈,循序渐进,须等待八年方有出任外省官职之望,因而相对叹息。谁知时来运转,种种因缘凑合,竟然"庚子(1900)升京兆尹,辛丑(1901)持节淮浦(出任漕运总督),适符五年之数"。② 至癸卯年(1903),陈夔龙已外任河南巡抚。

另有一位廖仲山,与陈夔龙是姻亲。光绪丁酉(1897)七月,廖仲山升任左都御史兼总理各国事务行走,与荣禄同署办事。某日,荣禄对陈氏说:

> 昨见仲山额上紫气透顶,相书主外简封疆,内升清要,昼日三接,恩遇优隆,然其驿马并未发动,或者入直军机。

---

① 胡思敬:《国闻备乘》卷三《荣相谲谏》。

② 《梦蕉亭杂记》卷一。

不出数日，定有分晓。①

传说历史上老子西出函谷关，关令尹举目望气，见天空中一片紫气东来。故紫气浮现总是兆示祥瑞降临。古代相书援此论说，往往把紫色看作是一种喜事临门的吉祥之色。荣禄看出廖仲山“额上紫气透顶”，预示其人或赴外出任封疆大吏，或在内荣升清贵高官，但由于他脸上驿马部位（眉尾与鬓角之间）的气色尚未发生相应变化，而判定他可能会入直军机——此次谈话五天之后，廖仲山“果然奉命在军机大臣上行走”。②

古代相术认为：人们脸上五个部位可以喻之为五座山峰，“额为衡山，颏为恒山，鼻为嵩山，左颧为泰山，右颧为华山”。③所谓“额上紫气透顶”，并非真有一片紫气飘浮在脑门“衡山”间，而是指额头上隐隐现出的一丝丝润泽的紫色来。不过，切莫以为天下众生脸上泛出的紫色皆是好兆头。卖炭翁在大雪纷飞中伫候买客垂顾，不要说被冻得“紫气透顶”，哪怕整个脸蛋被冻成个紫皮葡萄，亦决无荣升七品芝麻官之希望。其故何在？此“紫”非彼“紫”也。这边厢是血淤气滞冻疮前兆之“紫”，那边厢是脑满肠肥血脉和顺之“紫”，两者色同神不同也。何谓“紫气透顶”？说来玄妙，真要勉强坐实对应之，亦即市井间通常艳称的大佬出场红光满面神采奕奕者是也。

平心而论，在传统相术中，看气色确是一件相当精妙的活儿。以围棋喻之，非八、九段选手则不能臻此化境。故宋初大相

---

① 《梦蕉亭杂记》卷一。
② 《梦蕉亭杂记》卷一。
③ 《神相全编》卷二。

士麻衣老祖说:“气色有鬼神不测之机,能夺天地之元气。”①无独有偶,明代相术名家柳庄先生在同永乐皇帝探讨相术时曾说:“世间各样异术,惟气色最验。”②其意是说世上各种术数方技,无论遁甲六壬太乙堪舆,如论当下直判对象之吉凶祸福,则以看气色为最有神验。

然而想要练成这手绝活,决非易事,试看柳庄先生袁珙当年是如何苦练的:

> 珙生有异禀,好学能诗。尝游海外洛伽山,遇异僧别古崖,授以相人术。先仰视皎日,目尽眩,布赤黑豆暗室中,辨之;又悬五色缕窗外,映月别其色,皆无讹,然后相人。其法以夜中燃两炬视人形状气色,而参以所生年月,百无一谬。③

原来江湖名家之相术,与少林、武当的腿法拳术一样,除了自身的天赋以及异人秘授之外,亦须仰仗苦练而成。先站于室外,抬头仰视烈日,看得两眼发昏发黑,赶紧跑回暗室中,分辨赤豆与黑豆的微细差别。又于月色朦胧中,往窗外悬挂五色丝线,随风摇曳,然后聚集目光,定睛看去,要想“枪枪命中”:左为黄,右为红,中间还有蓝白黑——估计其难度决不亚于奥运会射击冠军于百米外枪打移动活靶也。这种不分昼夜在骄阳冷月交替中练成的火眼金睛,据说察人脸上那种细如游丝稍纵即逝的青赤黑

---

① 《神相水镜集》卷一。
② 《柳庄神相全编》卷下《永乐百问》。
③ 《明史》卷二百九十九《袁珙传》。

白黄之气色变化而定吉凶，自然是弹无虚发，百无一失了。

晚清官场中擅长相术的人物可以说出几位，但达到像荣禄这种境界的则属凤毛麟角。荣禄的爹爹是骑在马背上抡大刀的角儿，并非家学渊源。那么，荣中堂精妙的相术究竟何时得授于何方呢？考察荣禄一生行状——如果可以悬揣一下，荣禄不同凡响的相术或有可能是中年遭挫贬谪西北时得之于方外高手。

当初在朝廷中，荣禄与翁同龢是缔结金兰的盟兄弟，平日里彼此常相过从，互馈礼物。[①] 但是一旦当荣禄去攻击大学士沈桂芬时，翁同龢不仅没有挺身相助，而是趋炎附势"傍大官"，接受沈桂芬的唆使，假惺惺以同情者的身份来到荣府探听消息。年过不惑的荣禄做梦亦没想到翁氏这位出身高贵的"盟兄弟"竟会跑上门来"蒙"兄弟，于是毫不设防尽吐内情。翁同龢探得实况后又去向沈桂芬迅速通报，以致后者联络同党可以及时回击。

荣禄突遭翁同龢这位"盟兄弟"之欺骗及出卖，从此在宦途是蹭蹬沉沦十多年。这场打击自然使荣禄饱受刺激，深感人心鬼诈多端，变幻无常——这或许正是荣禄要研究相术的内因。

有了内因的促动，尚须有外在的际遇，互为倚援，方能修成正果。荣禄当年遭贬离京，西去长安道上，抬头望去，满目凄凉："枯藤、老树、昏鸦"，"古道、西风、瘦马"，——这首元人散曲中所堆砌的字句，正不啻为其写照。昔日京城金玉春晖堂上客，如今忽然沦为荒郊风雪交加泥路中人，此景此情，不仅使荣禄百感交集，亦使他终身难忘。多少年以后，"咸鱼翻身"，荣禄攀附慈禧掌得大权，在"戊戌政变"之前，痛下杀手，先把翁相国无端贬回

---

① 可参见《翁同龢日记》。

常熟老家去,降下的圣谕中附带还送了翁氏一句刺心刺肺的话:“以为居心险诈者戒”——总算报了昔日一箭之仇。这是后话,在此不赘。

不过,须知今日贫瘠荒芜的西北大地在上古时代乃是华夏政治轴心所在以及术数方技神秘文化的发祥之地。凤鸣岐山,曾经把《易经》八卦推演成六十四卦的周文王崛起于西北,后来武王继承其父遗业,东伐商纣而取得天下。故春秋时期有人断言:“天道多在西北。”①一千七百多年之后,南宋思想家陈亮针对当时朝廷偏安东南一隅而在《上孝宗皇帝书》中指出:“(统)一天下者,卒在西北而不在东南。天人之际,岂不甚可畏哉!”②清代史学家赵翼在研究古今政治重心变迁时,亦曾指出西北在古代作为“帝王州”的昌盛及辉煌:

> 秦中自古为帝王州,周、秦、西汉递都之,苻秦、姚秦、后周相间割据。隋文帝迁都于龙首山下,距故城二十余里,仍秦地也,自是混一天下,成一大统。唐因之,至开元、天宝,而长安之盛极矣。③

后来,由于政治经济及文化中心的东移,西北渐渐地衰落了,但周秦汉唐曾经遗下来的各种文化因子,如皇宫竹帛秘籍、御用术士、大内高手,伴随着王朝式微,似秋风落叶四散开去,飘落在西北大地崇山峻岭之间,民间草野或许保存了不少慧命不绝流派

---

① 《左传》襄公十八年。

② 《陈亮集》卷一。

③ 《廿二史札记》卷二十《长安地气》。

纷呈的神秘文化传承，有待后来有缘者的相遇及发掘。

荣禄在西安做冷官多年，并不自甘沉沦，从他在当地结交武将董福祥以备后用的举止来看，他正在广结人脉，徐图日后东山再起。荣禄倘要寻找方外异人，切磋及提高相术，西安乃至西北可说是一块藏龙卧虎之地，为他后来在相术上所获得的极深造诣提供了修炼的广阔空间。

三、荣禄与肃顺的恩怨

肃顺(1816—1861)，字雨亭，出身满州贵族，是郑亲王乌尔恭阿的第六个儿子。咸丰晚年，正逢天下多事之秋，内有太平军起义，外有英法联军入侵。肃顺由于勇于任事，深得咸丰皇帝倚重，先后被委任御前大臣、户部尚书协办大学士、署领侍卫内大臣等职，大权独揽，柄持朝政。据说当时朝廷满汉大臣衮衮诸公只得一起仰其鼻息。

虽然《清史稿》本传记载："肃顺日益骄横，睥睨一切。"但综合各种资料来看，肃顺此人颇有个性：他身居高位，却喜延揽结交汉人文士名流，如举人王闿运及朝士郭嵩焘当年皆出入其门庭。在对付太平军方面，他力主起用湘军，曾国藩、胡林翼每有奏请，他大都提供方便。当满族出身的湖广总督官文严辞弹劾左宗棠欲置其死地时，全赖肃顺从中斡旋调护，以致左氏不仅免罪，且能破格擢用。尤为令人刮目相看的是：肃顺虽为满族权贵，但深知晚清八旗贵族皆腐败无能，曾经上奏要求削减八旗俸禄，故旗人恨之入骨。

说起来使人发噱，荣禄早年不幸得罪肃顺，起因就是几个小

小的鼻烟壶：

> 尔时肃顺任户部尚书，与陈尚书均与文忠(指荣禄)先德有世交。肃顺喜西洋金花鼻烟，京城若乏佳品。尚书侦知文忠先德旧有此物，特向文忠太夫人面索。太夫人以系世交，儿辈亦望其嘘拂，因尽数给之。尚书即转赠肃顺，并以实告。肃顺意未餍，复向文忠索取，瓶之罄矣，无以应付。肃顺不悦，以为厚于陈而薄于己。文忠无如何也。①

原来肃顺、陈尚书与荣禄父辈皆是世交。肃顺嗜好西洋金花鼻烟壶，偌大的京城佳品不多，陈尚书知悉荣禄家中藏有此物，特向荣禄母亲索讨。荣母因彼此是世交，儿子又望其能提携照拂，因此“尽数给之”。陈尚书转赠给肃顺，并告之此物来源。肃顺对于鼻烟壶是多多益善，故又向荣禄索取，但据说是“瓶之罄矣，无以应付”。此其一。其二，荣禄年青时喜欢玩马，他家马棚中就养着一匹上等纯种好马。肃顺派人来索取，荣禄竟然一口回绝——鼻壶旧怨未消，又添马驹新恨，当下肃顺大怒，借公事进行挑剔，对荣禄“甚至当面呵斥，祸几不测”。②

虽然明人张岱曾经说过：“人无癖不可与交，以其无深情也；人无疵不可与交，以其无真气也。”但由于自己对鼻壶一往情深之癖，就想掠人之美，硬要搜刮荣禄这位“烈士遗孤”手中几个遗存的鼻烟壶，甚至还要攘夺人家年青哥儿胯下兜风炫耀的坐骑，

---

① 《梦蕉亭杂记》卷一。

② 《梦蕉亭杂记》卷一。

以满足一己之私欲——肃顺此举，亦可说是暴戾恣睢而有失朝廷重臣之身份了。

而此时的荣禄呢，毕竟是长白山下的满州崽，他不懂汉文化中“匹夫无罪，怀璧其罪”的玄机，在尚书大人面前，只是倔着脑袋横梗脖子，就是不给。然而肃顺发怒了，或许会大祸临头，这一点年青的荣禄倒是懂得的。他回家对其母说：“此官不可为矣。”因为肃顺挟私打击报复，后果不可逆料，不如闭门在家闲居避其锋芒。

稍后，朝政发生大变。咸丰于 1861 年在热河病死，慈禧勾结恭亲王奕䜣为内援，抢先发动“辛酉政变”，逮捕肃顺等顾命大臣，奉旨论斩。这对荣禄而言，无疑是“天去其疾”。行刑之日，荣禄幸灾乐祸地早早跑到菜市口刑场等候观看，只见“肃顺下车仰天大骂，咆哮不休”。荣禄从头至尾看完这套如“满汉全席”似的杀头把戏之后，数年积怨一朝尽释，还往坊肆买酒一醉，以示庆贺。①

这肃顺生性刚强，原是条硬汉，故行刑场面极其惨烈：“将行刑，肃顺肆口大骂，其悖逆之声皆为人臣子者所不忍闻。又不肯跪，刽子手以大铁柄敲之，乃跪下，盖两胫已折矣，遂斩之。”②一言蔽之，这无非是古代权力场中常见的恩仇纠葛所导致的血腥残杀，无足深论。令人感兴趣的是，荣禄晚年在与下属陈夔龙晤谈之际，曾以相术对肃顺其人作了一番总结。荣禄说：

---

① 《梦蕉亭杂记》卷一。

② 《宾退随笔·同治初元诛三奸案》引薛福成《庸斋笔记》。

以相法言。肃顺长身玉立,鸢肩火色,头部上锐下丰,全系火形。五行火形最少,亦最贵。但忌声嘶。肃顺豺声,是以不克善终。①

传统相术往往把人分成金、木、水、火、土五种形状。荣禄认为肃顺是火形之人,身材颀长,肩膀像老鹰似地耸起,面色红彤彤,此之谓"鸢肩火色"。"头部上锐下丰",所谓"上锐",即尖脑袋,亦即巷闾间俗称橄榄头者是也;所谓"下丰",就是阔下巴。相术一般推崇额头天庭饱满,下巴地阁方圆,即面团团地上下皆阔如国字形脸。既然肃顺是尖细头,何贵之有?关键之处这位肃尚书是火形之人,君不见天下火苗的形状不都是上尖下阔乎?因此这种通常归之于下品的阔下巴尖脑袋,一旦配上"鸢肩火色",就不免化臭腐为神奇,螣蛇化龙去也——成为真正名副其实不折不扣的火形之人。

荣禄认为火形之人在人世间比较罕见,在富贵场中属于"最贵"的顶级品种。考虑到咸丰晚年把肃顺倚为股肱心腹,不仅全权委托其处理国家军政大事,而且临终托孤,使得肃顺等人成为顾命大臣,荣禄所谓"最贵"的断言似乎不虚。

笔者十多年前曾经粗粗浏览过一部廿四史,发觉内中形形色色的相术资料固然不少,但似乎未见有"鸢肩火色"之记载。后来总算在宋人所编的《太平广记》一书中看到唐人马周亦有"鸢肩火色"的体貌特征。马周在唐初为吏部尚书,精明干练,口

---

① 《梦蕉亭杂记》卷一。

才极佳，深得唐太宗宠信。太宗曾说："我于马周，暂不见则思之。"[①]马周原为一介布衣，因抓住代人上奏的机遇，以杰出才华获得唐太宗青睐，进入官场后，数年内官职就升至宰相。同僚岑文本十分钦佩马周的谈吐，评论说："吾见马君，令人忘倦；然鸢肩火色，腾上必速，但恐不能久耳。"[②]岑文本认为马周的体态符合"鸢肩火色"这个特征——或许鉴于火苗的特性就是迅猛上窜——因而判断他官职升迁必然极其快速，但恐怕不能长久。后来，马周患消渴症（糖尿病）而死，年仅四十八岁。

抬头看去，天下赤脸汉（火色）者为数不少，但赤脸汉配耸肩膀（鸢肩）者，如同面如重枣的关云长配上日行千里的赤兔马，或许就不多了。上下两千年，检索"鸢肩火色"者，似乎亦仅此唐初马周一例，堪与晚清肃顺遥相辉映，真正可说是珍罕品种而寥如晨星了。

但是，荣禄认为火形之人最忌"声嘶"。这种看法在相书上似乎也能得到支持："火声：韵清烈条畅不濡，圆润而慢则贵，焦破而急则贱。"[③]莫非声音一"嘶"，就显示此种"火形"已是余烬之"火"，而不是炉火纯青之"火"，否则何以要"忌"呢？传统相术认为："求全在声。"[④]此处"全"系指福禄寿之全，内在含义是无论天潢贵胄，还是千古一帝，只要声音嘶哑，即兆示其个人身世终有种种缺陷。如今肃顺声音恰恰如豺声一般阴沉嘶哑，故荣禄认为这正是其不得善终之征兆。

---

① 《旧唐书·马周传》。
② 《太平广记》卷二百二十四引《定命录》。
③ 《照胆经》卷上《声论》。
④ 《风鉴揭要》。

晚清曾国藩的相术水平颇高,一打照面就可迅速断定对方的吉凶祸福,故友人戏称他为"扑面相法"。① 所谓"扑面"者,就是形容速度之飞快,眼睛只要朝你脸上一瞥即可知晓阁下数十年风雨的来龙去脉。这样看来,曾氏相法如庖丁解牛,大卸八块,刀法娴熟呼呼生风,令人不可仰视。

荣禄的相术似乎是另外一种境界。古人曾云:九方皋相千里马于牡牝骊黄之外。荣禄的相术大抵如此,他已抛弃传统相法关注五官眼鼻耳口眉之类的局部微观,而从宏观着眼,以形、声这两种最抽象的路数下手,单刀直入,即所谓"从子午谷险道斜出径取长安而得手"是也。

"五行火形最少,亦最贵"——这廖廖数字就是荣禄的独得之秘,寻常相书似无这等见识,记得初次浏览至此,笔者颇有夤夜闪电之感。平心而论,荣禄的相术境界,确可华山论剑,与方外高手如麻衣、柳庄、水镜神相之士于大雪封径之夜,步至崆峒山巅,作三日痛谈而不遑拱手相让。

四、荣禄、翁同龢与袁世凯

考虑到袁世凯此人从当年爬上邻家屋顶出恭拉屎的三尺顽童,能够成长为一代枭雄的窃国大盗——不消说,尽管他的文化素养不高,但也可以想象,这个河南佬的智商却是出类拔萃超人一等的。

晚清史上袁世凯与荣禄的相遇、攀附,以及后者对前者的提

---

① 见《曾国藩日记》同治元年三月十八日。



袁世凯

携、利用乃至控制，可以说是一段奸雄与枭雄之间精彩绝伦的智力对垒博弈史。

光绪二十一年(1895)，袁世凯充任新建陆军督办，在天津小站操练士兵。不久，袁氏因作风霸道以及擅杀营门外卖菜佣而遭人弹劾，荣禄以兵部尚书协办大学士的身份奉旨前往天津查办。此时袁氏麾下的新军“仅七千人，勇丁身量一律四尺以上，整肃精壮，专练德国操。马队五营，各按方辨色，较之淮练各营、壁垒一新”。[①] 荣禄检阅之际，自然感觉气象一新——没想到这样一个藉藉无大名的河南佬还能调教出这样一支雄纠纠、气昂昂堪与“国际接轨”的新式军队——我想：荣禄当时内心惊奇的感觉估计与富家小儿上街偶尔瞥见一堆蛤蟆被中州乞儿调教得排队出操、立正、稍息扭脑袋之余，还能翻筋斗、爬竹竿而大呼神奇亦差不多。风景这边独好，手掌生杀大权的荣大人不免对身负命案的袁军头产生“我见犹怜”之感，决定网开一面，回京上奏多方袒护，“乞恩姑从宽议”，命令袁氏“认真操练，以励将来”。[②]

---

① 《梦蕉亭杂记》卷二。

② 《梦蕉亭杂记》卷二。

这一年袁世凯年方三十七,正当盛年,精力充沛,生气勃勃。袁氏天生一副好相貌,浓眉大眼,高鼻长耳,脸如满月,精气神三者皆备,尤其是双目炯炯,闪闪如岩下电——深谙麻衣柳庄相术的荣禄一打照面,心中自然明白:眼前这条壮汉,虽然出身行伍,却是富贵场中的真正角儿。尤其在清末内乱外祸的年代,此种手握精兵神采飞扬的汉子,较之饱读经史而两眼昏暗似患白内障的状元郎、翰林公,前程远大简直不可以道里计。

袁世凯精于攀附逢迎之术,对有恩于他的荣禄自然更懂得投李报桃。除了在戊戌政变(1898)前夕向荣禄主动告密之外,在八国联军入侵的庚子事变(1900)之际,袁世凯亦暗中帮了荣禄一个大忙。有史料记载:

> 拳匪之乱,两宫仓卒启跸,长白荣文忠猝不及扈从。慈圣于途中见武卫军溃状,怒曰:"恨行时未杀荣禄。"项城时为东抚,于乱军中迹文忠所在,资助以往西安,且百计经营,以解深宫之愠。及文忠秉政,项城任直督,内外允协。①

八国联军进逼京城,慈禧挟持光绪仓惶西逃。荣禄在动乱中一时来不及随从护驾,而他平日统率的武卫军又溃不成军,故慈禧对荣禄恨得咬牙切齿。此时袁世凯任山东巡抚,密切关注大局。他不仅资助在乱军中彷徨、进退失据的荣禄奔赴西安,而且暗中使用种种手段,帮助荣禄重新取媚于慈禧而得宠固位。

虽然袁世凯在危难之际,忠心耿耿地帮助荣禄摆脱危机,重

---

① 刘体仁:《异辞录》卷二《袁世凯擅结权贵》。

新取得慈禧的信任，可说功莫大焉；但阅历丰富的荣禄对于袁项城其人的本质有清醒的认识。“荣(禄)晚年倚任项城，但言此人不可近君侧。”①

需要说明的是：此处的“君”并非指光绪，而是指慈禧。因袁世凯出卖康、梁维新党，光绪对其已痛恨之极。袁氏纵然再接近光绪，也决无获得好感之可能。那么，曾任山东巡抚、直隶总督的袁世凯又不是白莲教中的怀剑刺客，何以不能接近慈禧呢？戊戌政变前后，荣禄虽把主动输诚的袁某收作门下鹰犬，但在内心深处对其已有洞见肝肺的透彻认识：世凯袁某何物哉？猛虎巨蟒也，百变妖狐也，一旦有机会接近攀援主子慈禧，则巧言令色，工于趋奉，珍奇献之于前，声色备之于后，种种伎俩无所不用其极，凡天下略读诗书略持节操之士所断断不屑为的如舐痔吮痈龌龊丑陋之举，他皆能恬然为之而欣然自得，然则届时荣中堂亦将鞭长莫及奈何不得矣——总之，这个姓袁的角儿干的都是绝活，故万万“不可近君侧”。

由此可见，终荣禄一生，对于袁世凯深具戒心而防备甚严。

自古识人不易，尤其是要辨别一个历史要角的忠奸诚伪更不易。作为两朝帝师、一代宰相的翁同龢，对袁世凯其人看法的前后改变就是一个显著的例子：

甲午之战(1894)前夕，翁同龢听说“慰庭(袁世凯)奉使高丽，颇得人望”。② 这是翁氏在其《日记》中首次提到袁世凯。次

---

① 胡思敬：《国闻备乘》卷三《荣禄权略》。

② 《翁同龢日记》一八九四年八月十六日。

年夏季,“温处道袁世凯慰亭来见,此人开展而欠诚实”。[①] 这是翁氏首次接见袁世凯,但印象似乎不佳。“开展”之意无非是肯定此人颇有才干,眼光开阔,但“欠诚实”三字显然是恶评。《中庸》曾说:“不诚无物。”一个虽具才华而缺少诚信的人物走遍天下,除了笨伯,谁愿意与之交往,乃至重用之呢?

袁世凯自幼不爱读书,儒家传统中“人无信不立”这类道德说教对其内在精神层面毫无制约束缚,加之天性狡诈油滑,因此初进相府,在语辞神色、晤谈揖对之间不免稍稍露出三分马脚来。须知“欠诚实”乃是袁项城之英雄本色,翁相国初次见面虽然看得真切,但在袁项城无非是天性发露、直道相往罢了,并不足以表明翁同龢有如何高明的识人手段。

翁同龢是饱读诗书的状元公,袁世凯是驰骋疆域的武军头,两人在精神气质本非一路人,况且后者言谈举止之间还时时冒出“欠诚实”的端倪,这样一来翁相国自然也就不会热情相待这位军界后辈了。

袁世凯是个八面玲珑的乖角,在相府求见这种观察与反观察的角逐中,他岂会觉察不出翁同龢个人价值判断的取向以及对己有点异样呢?袁世凯大抵觉得与京城宰辅显宦打交道,不能掉以轻心,须收敛本性,善加雕饰而韬光养晦。

同年秋天,翁袁两人第二次相见:此日,翁同龢“入署,立而画稿者五六刻。归后,袁慰亭来辞,谈洋队事,点心去。此人不滑,可任也”。[②] 笔者每每浏览《翁同龢日记》至此,不禁拍案惊

---

① 《翁同龢日记》一八九五年七月二十一日。

② 《翁同龢日记》一八九五年九月二十九日。

奇道:袁项城真妙人哉！不久之前,翁同龢还一眼看出此人油头滑脑,不可信任。但仅仅两个月后,这河南佬亦不知从哪座名山洞府中学得洗心革面之术,竟哄得翁相国的看法来了个一百八十度的大转换:此人一点也不油滑,可委以重任。既然是个"可任"之才,自然温语相慰,不仅款以香茗,而且还不同寻常地飨以相府精美"点心"。总之,彼此是皆大欢喜——袁世凯从此在翁记相府门庭中瞒天过海去也。

又过了一个多月,"袁慰亭观察来谈洋队事,计七千人,每年需百万,无乃太侈乎"。① 袁世凯在天津小站操练七千人的新军,每年竟要朝廷国库拨款百万两银子之巨。袁氏为了笼络军心,培养羽翼,自然多多益善。翁同龢虽然认为这似乎有点奢侈,但"可任"之才为朝廷培养新式武装,故在《日记》中亦并无表示异议。

过了两年,"袁慰亭自津来,以新建陆军相商。此军真练,却未可以常例绳"。② 袁世凯又来拜访翁相府,商谈军务。翁同龢的看法是:袁某掌管的这支新军是实实在在地为国家操练,非暮气沉沉的八旗子弟少爷兵,所以对袁军应格外优容,不可以常例来束缚它。

这一年秋天,已经升任直隶按察使的"袁慰亭来见,长谈,此人究竟直爽可取"。③ 所谓"直爽可取",就是说袁世凯为人质朴,肚里没有弯弯绕的心计,是个可以依赖的爽快汉子——至此,翁相国已经"误认他乡为故乡"。夫复何言哉!

---

① 《翁同龢日记》一八九五年十一月五日。
② 《翁同龢日记》一八九七年四月十四日。
③ 《翁同龢日记》一八九七年八月三十一日。

次年春天,“袁慰亭世凯来,深谈时局,慷慨自誓,意欲辞三千添募之兵,而以筹大局为亟,云须每省三四万兵,且以瓜分中国画报示我”。[①] 在翁同龢的眼中,此时的袁世凯血性忠勇,忧国忧民,顾全大局,是朝廷完全可以依赖及仰仗的人才。



翁同龢

古语云:久病成医,久宦识人。然而“道心之危,人心之微”,识人又谈何容易。翁同龢于相术虽非是一窍不通之门外汉,但他对于常人的察貌辨色,尚能说出个子午卯酉,一旦遇到像袁世凯之类巨恶大憝,翁同龢就不免雾中看花,难见其妖娆绝异之本色了。

翁同龢与荣禄同是晚清官阶显赫的朝廷大臣,两人的学问识见却有高下优劣之分。论书本知识如三坟五典、毛诗周礼乃至金石碑帖书画版刻,荣禄固然瞠目其后;但对于世态人情以及官场上奸伪之徒曲折心事腹中鳞甲的洞察力,则翁同龢这位出身于簪缨世家的状元公兼大相国,不及受过西北风熏陶的荣中堂远矣。

---

① 《翁同龢日记》一八九八年三月十七日。

袁世凯在晚清官场上可说是一位高明的魔术师，只见他挥袖转身腾挪闪烁之后，在翁同龢的眼中已经是鸡皮嫫母成靓妞西施了。然而荣禄绝非是可以轻易欺蒙之辈，他的眼光真毒，他认定袁项城是个居心叵测的角儿，之后就是“咬定青山不放松、任尔东南西北风”。难怪目空一切的南海康有为当年与荣禄打过几个照面之后，概而言之：“荣禄老辣，我非其敌也。”①

不过，历史上大奸巨猾无论其一开始如何藏头隐尾，不可能做得天衣无缝，总有一些蛛丝马迹可供观察。此之谓“月晕而风，础润而雨”是也。莫非这荣中堂见微知著，真从貌似血性忠勇的袁项城的后脑勺上觉察出一些似春笋初露的“反骨”出来？那么，这种微妙的觉察究竟发生在何时何地呢？笔者觉得“戊戌政变”前夕，天津北洋大臣荣禄官邸内发生的一幕值得关注：

八月初三，袁（世凯）探知朝局将变，惘惘回津。文忠（荣禄）佯作不知，迨其来谒，但言他事，绝不询及朝政。袁请屏退左右，跪而言曰：“今日奉命而来，有一事万不敢办，亦不忍办，惟有自请死。”文忠笑谓：“究系何事，何匆遽之甚？”袁袖出一纸呈阅，并观文忠气色行事。文忠阅竣，正色告曰：“大臣事君雨露雷霆，无非恩泽。但承旨责在枢臣，行刑亦有菜市。我若有罪，甚愿自首入京，束身司败。岂能凭尔袖中片纸，便可钦此钦遵。”袁知事不谐，乃大哭失声，长跪不起。文忠曰：“君休矣，明日再谈。”因夤夜乘火车入京，晤庆邸请见慈圣，均各愕然。越日，奉硃谕以朕躬多病，恭

① 曹孟其：《说林》。

请太后训政。时局为之一变。①

从表面上看,这显然是袁世凯出卖光绪及康、梁维新党,这是史学家众口一词早有定论的。但是在这种出卖过程中,袁世凯究竟是自始至终死心塌地呢?还是首鼠两端夹带私货呢?这值得细细剖析。笔者认为:袁世凯并非是天生的保守派或改良派,他是一个标准的骑墙派,脚踏两条船,善觑风向,哪边得势,就倒向哪边,一切以自我利益的最大化作为行动的最高目标。

许多史料表明:袁世凯在回天津向荣禄告密之前,他在京城内探得大局已完全倒向以慈禧为首的后党这一边,因而风声鹤唳之中他别无选择,他只能选择向荣禄告密这条道,以便洗清自己。但是,枭雄之所以为枭雄,只要有万分之一的希望,他亦要作十万分的努力。袁世凯毕竟执有圣旨,他是否想在无路可通的历史的悬崖峭壁上凿险缒幽,企图杀出一条奇异的血路出来,以便攫取权力场上的超级暴利?

当时的历史亦提供了一个千载难逢的机会:光绪召见,"传闻有旨,以文忠(荣禄)大逆不道,令赴津传旨,即行正法。所有直督一缺,即以袁授"。② 袁世凯自知力量悬殊,但枭雄的心中是否动过想要试一试的念头?倘如袁世凯一开始就抱定倒向慈禧后党的宗旨,不存丝毫非分之想——按之常情,就应跑进天津北洋大臣的官邸首先向荣禄表明自己的立场:康梁维新党挟持皇上要造反,吾辈应面奏太后速速下手。微妙的是:袁世凯只是

---

① 《梦焦亭杂记》卷二。

② 《梦焦亭杂记》卷二。

说“今日奉命而来，有一事万不敢办，亦不忍办，唯有自请死”。口吻之间似乎他稳掌大局，视荣禄为俎上肉而刀下超生之了，并且意味深长地“袖出一纸呈阅，并观文忠气色行事”——注意！袁世凯至此并没有表明自己的态度。

如果荣禄还有一线忠君天良尚未泯灭，一见圣旨论斩，便魂飞魄散，或恳求袁氏在光绪前说项转圜，或干脆进内室仰药自尽，则接下来袁世凯就大有文章可做，可挟荣禄以令董福祥、聂士成诸军，从而稳稳控制大局。

引而不发，首鼠两端，观察对方的脸色而行事。此时此际，袁世凯腹中鳞甲似已嚓嚓有声。不过，荣中堂毕竟是大内高手，确有四两拨千斤的功力，他阅完圣旨之后，神色庄严地对袁世凯说：“大臣事君雨露雷霆，无非恩泽。但承旨责在枢臣，行刑亦有菜市。我若有罪，甚愿自首入京，束身司败。岂能凭尔袖中片纸，便可钦此钦遵。”意即皇上对于大臣，无论是刀架脖子砍头，还是祭祖散胙时赏个猪头，横竖都是皇恩浩荡的体现。但要杀我荣某，按理是中枢大臣奉旨执行，随后押送京城菜市口正法。我荣某有罪，自会赴京自首接受惩罚，岂能凭你袁某人袖中抽出一张轻飘飘的薄纸，便低首拜服。

这一番话讲得冠冕堂皇，有胆有识，表明荣禄背靠慈禧有恃无恐，视皇上权威如儿戏。袁世凯此次回天津，打个夸大的比喻，是“鱼肚子里藏刀”——碰碰运气，或许天上掉馅饼亦未可知——如对方胆怯，拔出就是一刀；如对方气壮，双手奉上献刀。如今荣禄气壮如牛，不吃“奉旨赐死”这一套，袁氏见“翻手为雨”不成，只得赶紧“覆手为云”，乃“大哭失声，长跪不起”——声情并茂地动用肢体语言表示彻底倒向慈禧、荣禄这一边，倾怀输诚尽忠了。

按理来说,既然向上司告密,尤其是涉及敌我双方生死存亡之搏斗,通常是应据功领赏傲然自得,或至少是得密者温语慰奖,告密者面有喜色——俺们是一伙儿——何以如今这位河南佬"袁告密"竟要长跪痛哭而不起呢?这充分表明袁世凯的心中有鬼,他弯弯绕的鬼肚肠已被荣禄一眼窥破。

荣禄见袁世凯痛哭长跪,知道他已彻底降服,便说"君休矣,明日再谈"。这"明日再谈"四字仍然令人有遐想的空间。荣禄一边稳住袁世凯,一边立即深夜乘火车去京城,到达颐和园,"时已午夜,禄叩园门,门者初不纳,继有侍卫出,知为禄,始导之入。及后宫,捶户呼内侍,群奄惊起,以为火也。迨出见禄微服,益诧,诘其何来?禄对有急事,须进见。时后已寝,闻报,召禄入内室"。①

这种急冲冲敲门大呼的状态,才是告密者的真情流露,难怪睡眼惺忪的太监们认为是内宫失火将要烧穿屋顶,否则深更半夜,皇家禁地何来这气急败坏的敲门声?慈禧闻变当即"命驾还宫",发动政变。次日,宣布光绪"朕躬多病,恭请太后训政"。精明干练的慈禧鉴于袁世凯在告密过程中首鼠两端的行径,认为"袁君存心叵测,欲置之重典",准备一并除掉袁军头,幸亏荣禄极力说情,才使袁世凯安然无事。②

袁世凯经此一役,深感满洲佬荣禄老奸巨猾,自此以后始终对其心存畏惧。谙熟晚清政情的胡思敬指出:

> 袁世凯统武卫军,归荣禄节制,虽倔强不敢自恣。尝谴

① 费行简:《慈禧传信录》。

② 《梦蕉亭杂记》卷二。

> 人密至京师觇荣禄动静，得其一言以为喜戚，如安禄山防李林甫然。①

袁世凯深知在实现个人野心的道路上，阴鸷老辣的荣禄是其最大的克星，荣中堂是真正可以说“阁下心事我全明白”的人物，因此秘密派人常驻京城窥探对方动静，打听对方对自己的评价，免得偶有疏忽，贻害无穷。这充分表明袁世凯对荣禄终身怀有一个畏惧情结。

历史上，外装蠢朴而内实诡诈的安禄山，可以把唐玄宗玩弄于股掌之上，然而一遇见奸相李林甫，却常常感到胆战心惊。安禄山自己也弄不明白：俺连皇帝都不怕，怎么就单单畏惧这个李某呢？他向麾下术士请教。术士认为安禄山左右常有五百个铜头铁额的阴兵鬼卒尾随拱卫，应该有恃无恐。后来才发现，每当宰相李林甫来临，之前必有“双鬟二青衣捧香炉先入”，簇拥在安禄山周围的一大帮铜头鬼卒铁额阴兵原先还耀武扬威，一见“青衣”仙姝，便魂飞魄散，抱头鼠窜而逃之夭夭——胜负决于无形！② 应该说，这段唐代神怪笔记极其典型又不失浪漫地表达了尘世间所谓“一物降一物”的观点。唐代李林甫与安禄山的关系是如此，晚清荣禄与袁世凯的关系又何尝不是如此。

那边袁世凯时时窥探，防备甚严，这边荣禄亦看得分明，他对同僚说：

---

① 《国闻备乘》卷三《荣禄权略》。

② 见《太平广记》卷七十六引《逸史》。

此人(指袁世凯)有大志,吾在尚可驾驭之。①

这种"驾驭"的力量,并不是寄托在荣禄对袁世凯有恩而确保袁某始终能对荣禄忠诚不二,而是建立在荣禄于庚子事变之后仍然保持首席军机大臣的地位,能够整合及指挥朝野各种人脉网络,形成一种合力,对于袁世凯咄咄逼人的崛起势头保持一种强大的抑制及威慑作用上。此即《孙子兵法》所说:"不恃敌之不吾攻,恃吾之不可攻也。"这从庚子事变前后,各地封疆大臣包括督抚藩司,心腹幕僚纷纷致函荣禄与其时时保持联络的态势上,可以清楚地看出这一点。② 自称荣禄门生的才子诗人易顺鼎在致荣中堂的信中曾经指出:

> 试问东南大局之保全,谁保全之?虽刘(坤一)、张(之洞)两帅保全之,而非有吾师之密电、密信不能也。试问中原一带之保障,谁保障之?虽袁(世凯)帅保障之,而袁帅固吾师之及门高足,亲传衣钵者也。③

这种近似于当面奉承的话,充满了谄媚的气息,使人难以为情,但亦说出了当时天下大势的一部分真情。

庚子事变后,袁世凯拜访荣禄,两人对"立宪"、"练兵"作过一番深谈。袁氏归后,对心腹说:"满员中止一荣中堂,而暮气已

---

① 龙顾山人辑:《南屋述闻》卷二。

② 参见《荣禄存札》,齐鲁书社,1986 年。

③ 见《荣禄存札》,第 165 页。

甚。余则非尸居，亦乳臭耳，尚何能为？”[①]自此以后，袁世凯萌生异志，颇有取代清室而问鼎轻重之念。

以荣禄之老谋深算，岂能不知眼前这个河南佬包藏祸心，将来天下稍有风吹草动，他袁某何尝不会图谋不轨？但庚子事变一役，原先荣禄统率的几支武卫军损失大半，聂士成战死，董福祥降职，独让袁某麾下的这支新建陆军在山东隔岸观火，毫发未损。此是天公佑袁，河南佬邀天之幸，令人莫可奈何。

明代异端哲学家何心隐曾经说过一段可以吓昏孔子的话：

> 天地一杀机而已。尧不能杀舜，舜不能杀禹，故以天下让。[②]

在何看来，人的本质是极端自私的。在重视血缘关系的宗法社会中，天下帝王大都想传子不传贤，但因囿于种种客观条件，形格势禁，无奈只能装得以天下为公，坦坦然禅让于贤。传贤是不能除掉这位令人生畏的潜在对手的结果。——这位说破儒家理想中皇帝新衣的哲学顽童的思想似乎已不自觉地接近这样一个耳熟能详的观点：历史的发展是不以个人意志为转移的，是各种力量互相抗衡而形成的一种“合力”的结果。

在经历庚子事变这场大动乱之后，荣禄身心交瘁，虽掌大权却常常告病在家，可说是“廉颇老矣”。此时此际，荣禄既无心思亦无精力再去制衡袁世凯的势力膨胀以及由此带来的各种后

---

① 许指严：《新华秘记·瘦马阴谋》。

② 引自王世贞《弇州史料后集》卷三十五《嘉隆江湖大侠》，又见潘永因《续书堂明稗类抄》卷十六《朝野异闻录》。

果,二三年后他荣中堂亦将驾鹤西去,从政治大舞台上下来卸装长眠。“吾在,尚可驾驭之。”那么,一旦“吾”不在了呢?——荣中堂仅仅是奸雄而不是大清王朝鞠躬尽瘁的忠臣——那就让巨蟒曳尾,腥风血雨,阴霾满天,神州任它去洪水滔天罢了。

洪宪闹剧:袁世凯父子与方术迷信*

近代史上的袁世凯,虽然长得一副魁梧的五短身材,体态臃肿笨拙如熊猫,但论其处世手段,却是活脱脱一个似乎在河南嵩山修练五百年而得道的"九尾妖狐"(郑孝胥语),行事狡黠诡谲,一生摇曳多变,由清廷山东巡抚扶摇直上,任直隶总督兼北洋大臣,复任内阁总理大臣,直登民国总统宝座,皆仗权术轻取之如囊中探物一般。

1919 武昌起义爆发,原先暂时蛰居在河南彰德洹上村效法姜太公钓大鱼的袁世凯,扔掉蓑笠,进京出任内阁总理大臣,"忽令冯国璋兵猛击民军,忽又按兵不动,忽进忽退,以清廷之大,让彼一人掉弄枪花,使人感觉无从捉摸"。① 清廷立国二百六十多年,如同一棵参天大树,盘根错节,入地三丈,岂能轻轻松松扳倒此树?袁世凯此时"按兵不动",当然不是守株待兔,原来他这当

---

* 原载《万象》2002 年第 8 期。

① 白蕉:《袁世凯与中华民国》黄炎培序。

口从《水浒》中鲁智深倒拔杨柳那里汲取了灵感——袁世凯对心腹说:“诸君知拔木之术乎?专用猛力,木不可拔。即拔,木必断折。惟用左右摇撼之一法,摇撼不已,待至根土松动,不必用力,一拔即起。……我之忽进忽退,即我之从摇撼下手。”[①]不久,清帝下诏逊位,把这一担千娇百媚的江山,尽付民国“鲁智深”挑去也。



民国总统袁世凯

史家指出:“凯乃按兵不动,一面使心腹爪牙恐吓(清室)逊位,一面使(伍廷)芳要挟革党,取消孙总统,公推己为临时总统。清帝与孙总统俱退让。足知凯之才略智谋,驾乎魏武之上矣。”[②]可见袁氏当时按兵不动之举,非欲“倒拔杨柳”而已,实际上是蓄势待发,左右开弓,最终几乎兵不血刃而击败双方。至此,当日天下九州风光独让这个洹河边上冒出的袁姓钓鱼翁一人占尽矣。

袁世凯做了三四年民国总统后,得陇望蜀,又想黄袍加身,在金銮殿上称皇帝。从某种程度上讲,袁的大儿子袁克定较之其父

---

① 白蕉:《袁世凯与中华民国》黄炎培序。

② 刘成禺:《洪宪纪事诗本事簿注·尊奉袁崇焕为先祖附录》,以下简称《洪宪纪事》。

更加热衷恢复帝制。人间通衢大道阡陌歧路固然万千条，但唯有在“帝制”的这条羊肠小道上他们袁家父子方可把如此多娇的华夏江山私相授受。因此，小袁以及一帮企图分享残羹的筹安会之徒千方百计“赶鸭子上架”——撺掇老袁披龙袍。“洪宪帝制，以克定为中心，杨度为祭酒。”①这确是史家的不刊之论。

然而要使帝制死灰复燃亦不是一件容易的事儿。辛亥革命后，君主帝制已为千夫所指，“共和”、“民主”的思潮已经深入人心。袁氏以独夫之力欲与天下亿万民意相对垒，一旁虽有不少谄谀之徒鼓噪相助，但双方胜负之势不待决战已可判然大明矣。袁氏所读诗书不多，可是“袁之迷信最甚，凡阴阳避忌堪舆星命之说，罔不奉为神圣”。② 因此，袁氏一方面依仗命相风水之说来自我陶醉壮胆，另一方面又企图借助图谶祥异之事来愚弄天下民众。章太炎对此说得好：“夫力不足者，必营于机祥小数。”③

纵观洪宪闹剧，主角虽然冕旒龙衮，却如沐猴而冠，令人发噱，而其间不时穿插的一幕幕父子相欺、帮闲抬轿之类的方术迷信折子戏，如居仁堂之蛇，琼岛之古碑，南海树林之飞蝗，光怪陆离，诡异百出，诚可谓东方“国粹”之大演练，观者目眩神摇之余，真可叹其为中国政治史上一曲广陵绝响矣。

风 水 术

传统方术认为：在命相风水这三者之中，论其举足轻重，首

---

① 《洪宪纪事·克定倾心帝制》。

② 许指严：《新华秘记·皇室迁居议》。

③ 《洪宪纪事·章序》。

推风水。人的出生年月(八字命理)与五官面貌皆先天生定,不易更改,而人的阳宅(居住环境)与阴宅(坟墓)风水却可以选择及修改。唯有风水术才能改变个人命运历程乃至增加富贵福禄。古代堪舆家曾说:"相貌命分虽并重要,皆出于坟宅之中,而坟宅为尤重。"①

袁氏父子想搞帝制,首先就要请术士勘察祖墓风水。当时袁氏家人陪同一位郭姓风水师赴河南项城"验看祖墓,历阅墓地十处"。察看完毕,郭某下了个判断:袁家帝运,主要发自其中第七个坟墓(即袁世凯生母之墓)。此论证据何在呢?郭说:"此坟外形,来脉雄长,经九叠而结穴,每叠山上加冕,应九五之象。加冕者,大山上加一小山也。左右迎送护卫,罗立诸侯,层层拱立,真帝王肇陵之形势,凤阳(朱元璋发迹处)有此气象。如欲验予言确乎,请查内形。此坟四面包围,以流泉为暗砂,汇于明堂,此龙源也。"②袁氏家人闻言不免要验证一下,当即在墓地外围掘一小孔,只见"泉源流出",不禁佩服之至。看来,郭某不仅擅长风水术,似乎还是一位无师自通的民间水文地质学家,对于山陵地质构造以及水源流向的研究颇有不浅的造诣哩。

郭某深受袁世凯信任,接着要替袁改造北京正阳门。除了精于地理风水之外,郭某似乎还懂天文望气。他说:"予至夜半,屡登正阳前门敌楼,澄目望气,南方红气贲起,高厌北京。宜先造正阳门,厌收南面如火如荼之气。"郭某考察正阳门的历史兴衰之后得出结论:"大乱均起于南方,天象早兆于正阳门。"③

---

① 《管氏地理指蒙·次舍祥沴》。
② 《洪宪纪事·堪舆家之言》。
③ 《洪宪纪事·改建正阳门》。

具体的改造方法是：首先增高正阳门外圈前门敌楼，并“于敌楼南向正面最高处，洞开两圆眼，直射南中，此天眼也，灭火必也”。其次，民国成立颜色尚红，“国旗红黄蓝白黑，红居首，所谓以火德王也。南方丙丁火，望之红气勃勃，由共和改为帝国，色必尚黄”。因此，正阳门楼眉宜多涂黄色，楼上宜置黄钟一座，以应黄钟大吕之音；袁世凯登帝位，宜上正阳前门高楼，“鸣钟以示天下，……南人不复反矣”。①

郭某为袁世凯改造京城城门的外环境之后，又替袁克定改造京城南海的内环境。郭某对克定说：“南海丰泽园朝南，天子当阳，宜为正殿用身”，园中有左右两小山差不多高，应“将园左小山加筑一丈，高于右方”。这样就吻合风水术中左青龙压倒右白虎之理论了。后来，“青龙白虎两墙角小山上，均设瞭望台，每逢星期日，高悬青龙、白虎二旗，为园中厌胜之征”。②

宋太祖赵匡胤讲过一句名言：“卧榻之侧，岂容他人酣睡？”袁世凯搞帝制，却仍然让逊帝溥仪留在近在咫尺的乾清宫内，似乎令人不解。究其实，原来与某位风水师的一席危言耸听相关。据说这位风水师还存有几分忠于清室的念头，故“诡言乾清宫内气数已尽，无复生龙王气，大非新朝所宜。不如三海（即南海、中海、北海）山明水秀，真灵未凿，气脉尚郁积而未用，一若天设地造”，留给新朝皇帝享用。此其一。其二，清宫部位，尤与袁世凯命宫相冲犯，不要说居住，平日最好应少去。袁氏一听此言，“信为极确”，因“袁每入宫一次，必觉体有不适。且于议和之初，入

---

① 《洪宪纪事·改建正阳门》。

② 《洪宪纪事·方士之言》。

宫奏事,几为炸弹所毙,心常震怵”。[①] 这或许就是袁世凯不迁皇室的真正原因。

客观地说,如果从中国堪舆史的专业角度来衡量,袁府风水师所讲的这套青龙白虎之类的玩艺儿,乃是古代风水术中峦头派的初级伎俩。崛起于明末清初以蒋大鸿为代表的玄空派,浪迹天涯,擅长三元九运,紫白飞星,对于宇宙时空吉凶的把握以及所达到的境界,确非御用术士所能梦想;其间的距离,讲得宽容一点,两者相差大概还有八百里之遥。

由此可见古来身怀绝技之士,如闲云野鹤只在青山碧水间飘逸,何尝会在公侯朱门兽吻前徘徊呢。

命 相 术

袁世凯有一个癖好,对于老虎情有独钟。“项城升帐,高踞宝座,座蒙以虎皮,皮选长白山巨虎,长一丈五六尺,首尾四足毛革整齐完备。虎头踞地上视,须直如绳,眼栩栩怒视撄人。……项城据位而坐,恰类腾身虎背,顾盼自雄。”[②]这种仿佛绿林山大王似的排场,除了表明此公天性草莽恶俗,以致于混迹于玉带蟒袍诗书礼乐的官场几十年,竟然未能熏陶出一丁半点戎帐读《春秋》之类的儒雅风范,还能说明什么呢?

袁世凯坐在老虎皮上固然八面威风,但鉴于民间草头王早有成例,故不能算是独领风骚。妙的是当年袁世凯进京,他的

---

① 《新华秘记·皇室迁居议》。

② 《洪宪纪事·项城喜虎》。

“荷枪卫士，以黄布裹头至足，画虎豹头、虎皮斑文”。有人对此吟诗道：“如云骀从剑光寒，内监惊疑仜足看。装饰狰狞谁不畏，满身都画虎皮斑。”①京畿历来是繁华贵重之地，可怜的是王公大臣的骡马从未见过此等怪物，疑是长白山上窜下的白额吊睛母大虫，吓得纷纷躲避而去。

此外，袁世凯“批阅奏牍，则草书‘阅’字，波磔类‘虎’”。②这并不表明袁氏是一位书法艺术家，只是出于“喜虎”自大的心理，他就故意把“阅”字笔划扭曲变形成一个“虎”字。

袁世凯凡此种种嗜虎的举动，皆与某位相术家的一番谀辞有关。“某风鉴家相项城曰：‘虎面虎须，龙身虎足（项城足短）。’项城赏赍有加。无怪腾身虎背，作秦皇骑虎游八极之想也。”③

此前，民国著名易学家杭辛斋精相术，曾对当年在天津小站训练新军时的袁世凯说：“君他年富贵不可量，龙视虎行，帝王象也。”④此虽朋友间一时戏语，但对于嗜迷命相方术的袁世凯来说，天长日久自然会产生一些潜移默化的影响。

袁克定亦是命相方术迷，门客张宗长“好为星相家言，自炫擅飞星秘诀”，在外声称推算袁克定之命，当做皇帝。克定“信星命，召人详叩，张曰：‘推公之命，应以来岁始，为二十年太平天子。’”⑤

历史上，相士蔡槐曾断言元成宗铁穆尔“他日必为太平天

---

① 高树：《金銮琐记》。
② 《洪宪纪事·项城喜虎》。
③ 《洪宪纪事·项城喜虎》。
④ 袁克文：《三十年闻见录》。
⑤ 袁克文：《辛丙秘苑·一言丧邦者》。

子”。① 相士月秋判断明成祖相貌不凡,“有二十年天下分也”。② 可见二十年“太平天子”云云,无非是帮闲门客拾古人之余唾,来哄骗主人高兴。可是袁克定对此竟深信不疑。

小袁信奉命相术,究其实,亦可说是饱受老袁的熏陶。当克定呱呱坠地之时,袁世凯即“命日者为之推命。日者推算良久,忽惊曰:‘时日得毋有误耶?此大福命,亦大凶命也。’袁氏先问何谓大福命,日者曰:‘除天子外,几无人可与比伦。’袁氏默然良久,乃续问何谓大凶命。日者曰:‘此子腾达之日,即乃父丧身之日也。’”③既然袁克定裹在襁褓之中,已被星命之士推算为“大福命”,当其年长之后自然更是热衷此道,而对于术士谀辞则是统统照单全收了。

谶言民谣

上古流传的谶言民谣大半具有预言国家兴亡、帝王受天命的功能,在古代社会中受到广泛的重视。谶谣发轫于先秦,兴盛于东汉,其间王莽篡夺汉家天下,特别喜欢借助谶谣。而袁世凯要搞帝制,据说与流传于明末的那句“亡清者袁”的谶言亦不无一些关联。④

洪宪闹剧,有主角,亦有配角,更有许多帮忙帮闲跑龙套者。其中筹安会的领班白面书生杨度乃是一位超级捧哏者。他对袁

---

① 《江宁府志》。
② 《禅玄显教编》。
③ 《新华秘记·星命》。
④ 《新华秘记·星命附录》。

世凯说:“今大总统甫膺天眷,而京师谣谚即有前清‘颐和园’三字适与‘予乎袁’同音之说,是兼童谣与名物之兆而有之,可见天意人心之有在。”①此时长眠在东陵中的慈禧太后当年自然万万想不到自己大耗国帑前后两次修复乾隆爷遗下的那个破败的清漪园,并改其名曰“颐和园”,实指望颐养天年,得点中和之气,谁料不经意间似乎留下个白送大清天下的把柄,以至于身后乱臣贼子藉此作为窥伺“神器”的口实。

况且当时“北京童谣有‘家家门上挂红线’”之语,红线恰与洪宪同音,岂非“天予人归”乃至万民喁喁迎接新王朝的又一佳兆?袁府帮闲进一步阐释“洪宪”二字隐伏着符命天机。“或认洪宪为继前清、共和而立宪之意,以洪字半取‘清’旁水,半取‘共和’之‘共’故也。”②

众所周知,杨度是洪宪帝制的热衷鼓噪者,其人自身亦痴迷命相方术而不能自拔,他在劝说严复加入筹安会时说:“日者相者俱判吾鹏程万里行,且抟扶摇上青天。”③意即无论是算命还是看相,术士皆不谋而合地判断他杨度将要飞黄腾达。既然如此,应当机立断地掷下人生赌注,还有什么犹豫呢?

然而天下事总是有其利者必有其弊相随,袁府帮闲觉得皇城根下颐和园的读音固然埋伏着“天下归袁”的佳兆,但北平城内民众正月十五喜欢吃的热乎乎滑溜溜的“元宵”总隐含着对袁家王朝国祚不小的威胁:

---

① 《新华秘记·修改新华宫》。

② 《洪宪纪事·忆梅景九诗·附录〈洪宪杂录〉十首》。

③ 侯始疑:《洪宪旧闻·筹安会盗名记》。

禁条中最有趣旨者,以"元宵"二字音同"袁消",警厅勒令卖元宵者,改呼"汤元"。店首特书"汤圆"二字,使人呼买。因洪宪元旦登极,避除不祥也。景定成《洪宪杂咏》云:"偏多忌讳触新朝,良夜金吾出禁条。放火点灯都不管,街头莫唱卖元宵。"①

看来,半个多世纪后由彼岸台湾同胞开唱并热乎乎传遍此岸大江南北乃至大街小巷的那首"卖汤圆,卖汤圆,小二哥的汤圆是圆又圆"的曲儿,暗底里竟也沐浴着袁皇帝的浩荡恩泽哩。不过——笔者在此先打个岔:"元宵"改成"汤圆",无非是藏了脑袋露了腚。"汤圆"之"圆"虽有圆圆满满的美意,但不幸其音亦与"袁"字同音呀,陛下既然怕"袁消"(元宵),莫非就不怕沸水来"烫袁"(汤圆)乎?三国时代,独霸一方的孙仲谋敦劝曹阿瞒做皇帝,后者虽然说过"生子当如孙仲谋",不过脑袋并未发热,一眼看出江东这个"方颐大口"的小伢子不怀好意,嗔怒道:这小崽不是想把俺放在炉火上烤吗?即此一端,可见自古以来皇帝就不是好做的。如果不是炼得金刚不坏身,在天下"江湖海泽麻沸"(王莽妙语)的大乱局面下,大小"汤圆"(袁)岂非要煮成一团浆糊乎?

不过,仔细想想,讨口彩、图吉利乃是国人由来已久的痼癖,所以改"元宵"为"汤圆"亦不能独独归咎于袁府党徒也。相传清末有个名叫"国均"的书生,学问不错,于同治七年(戊辰)考中进士,参加殿试又名列前茅,不无夺魁之望。待到太监依次唱名传

---

① 《洪宪纪事·忌讳》。

呼时，西太后一听其名便说："好难听！"[①]孔子曾说："不患贫患不均。"然则"国均"其名有何"难听"乎？原来此君不幸姓王，王国均便与"亡国君"同音也。从此以后这位有志均天下而不想亡大清国的所谓"亡国君"便被西太后发配至安徽一地当个小县官，潦倒终身而已。

袁家父子要开辟新王朝，除了民谣，对于图谶亦十分重视。或许正是天从人愿罢，偏偏在儿童读物《三字经》中可以找到这样几句话："清太祖，膺景命，靖四方，克大定。"于是袁府帮闲齐身欢呼，"奉为皇太子（袁克定）符谶"，认为大清之后，天命归袁；四方安宁之后，天下归袁克定。袁府帮闲大概觉得寻找图谶符命，亦如钩沉辑佚掇拾史料做学问一样，应力避"孤证不立"，于是费尽心机寻寻觅觅，竟从德国图书馆中影印《推背图》（估计八国联军侵华时抢去也）一部，查得内中有这样两段话："始艰难，终克定"，"慰万民，正朝廷"。帮闲们断定这是"天下归袁"符命的又一铁证，于是举杯庆贺说："缔造艰难，始于慰庭（袁世凯之字）；正统万民，终归克定。"[②]

既然谶言有蛊惑人心的作用，狡诈如袁世凯者自然亦开了窍，他私底下授意京城命相占卜的术士，散布"中华民国终于四年"的谶言。[③] 这样一来，似乎天意要"民国"半途夭折，他袁大总统自然亦不能逆天而行呀，接下来洪宪王朝便要粉墨登场了。

---

① 梁溪坐观老人：《清代野记·命名不可不慎》。

② 《洪宪纪事·附会之说》。

③ 马叙伦：《石屋余沈·乙卯词》。

竞献祥瑞

打开一部廿四史,列朝凡有《五行志》皆会不厌其详地记载开国皇帝登基之初,各地竞相出现种种祥瑞,以示真命天子奉天承运,太平盛世再现。此种记载通常极尽牵强附会之能事,自然万万不可视为信史。

洪宪闹剧筹备及开演之际,各地奉承拍马之徒亦竞献祥瑞,企图能在新王朝中分享一杯残羹。此类所谓"祥瑞",或拼凑伪造,或牵强附会,或望风捕影,或信口雌黄,总之,只要达到献媚邀宠的目的,谄谀之徒的手段完全可以不计。

其一是发现"石化龙"。1915 年 10 月间,外籍人士在湖北宜昌县神龛洞内发现八九条大爬虫化石,当地官员即誉之为"石龙"。但仔细一观察,遗憾的是这些"石龙"皆无脑袋,可谓"群龙无首"。然而无头之龙难不倒有头有脸的湖北官员,没有几天,官府暗中已命石匠凿造一个大龙头拼装原位,并且对外宣称石龙"首尾俱全,实为大皇帝之国瑞"。此事上奏北平,袁世凯当即"册封石龙为瑞龙大圣,改宜昌为龙瑞县"。①

其二是进献名马。光绪、宣统间,中法两国互赠礼物,法国总统向清廷馈赠"汗血佳种"名马二匹。清王朝垮台,袁世凯为了笼络人心,把这二匹名马赠送给"以爱马称于世"的黄兴。其后一匹马死于战场,另一匹马辗转流落到在上海经商的英国马贩子达乐土手中。"丙辰(1916 年)项城谋称帝,洪宪之号已定,

---

① 《洪宪纪事·石化龙》。

达(乐土)深悉中国情俗喜谀颂,而帝王尤好以夸大示天下",于是拜托当时官员上书袁世凯,自己"愿效西域进天马故事贡诸王廷,以表陪臣倾向之忱状"。袁世凯得知此事,"大悦,以为此真应符受命之征,而故物来归,其为瑞谶,尤视汉代之徕天马为胜"。不过,这位英国人进贡名马并非是为了促进中英两国友谊,其人最终目的还是为了赚取大把白晃晃的银子。此人虽以贩马为业但也不失为一位"中国通",他竟懂得中国皇帝讲究"九五之尊",于是向洪宪王朝索讨"九千五百金以符九五之数"。①

其三是进献"上古帝冕"。作为筹安会六君子之一的严复游玩曲阜孔林之后,据说淘得一顶周宣王的帽子,归来马上贡献给袁世凯,并说"此姬周八百年中兴圣主宣王之古冕也,在曲阜出土,敬呈大皇帝。愿朝叶延绵,威德赫奕,如东周洛邑之盛"。②周宣王是公元前8世纪的人物,距离民国初年已有二千七百多年之遥,如果这顶皇帽不是铜浇铁铸,那早已腐烂成灰。大译家定要把这件伪古董吹嘘成上古帝冕,岂非是一派胡言梦呓。当时"项城时有都洛之意,喜获符应"。③ 由于术士认为京城王气已衰疲,曾建议在洛阳一带营造陪都,而如今又出人意料之外地获得周宣王皇冠,袁世凯喜滋滋地认定它是一种开辟新王朝的祥瑞征兆。

其四是发现蝗虫身上有"王"字。"项城帝制议起,符应祥瑞之说,膺图授箓,颂声大作。当时京外飞蝗遍野,督捕官吏,谓蝗头有'王'字,实呈帝兆。"纵观历史,一旦飞蝗蔽空遍野,饥民便

---

① 《洪宪旧闻·西贾贡马记》。
② 《洪宪纪事·视共和为女子》。
③ 《洪宪纪事·视共和为女子》。

要揭竿而起,天下往往呈现一片乱象。因此,如果非要说蝗虫身上有"王"字,那也只能预示江湖山泽之地将有许多大大小小的草头王应运而生,去攻城略地,打家劫舍,这对于国家社稷黎民百姓来说,何尝有半点祥瑞之兆呢?然而筹安会诸君中不乏饱学之士,乃援引陆佃《埤雅》"蝗"字条,指出"蝗之腹背首皆有'王'字,故从王。仓颉造字鬼夜哭,泄天地之秘也。真人御世,蝗不食禾,体现'王'字,使天地皆知有蝗也"。① 真是昏话连篇一至于此,令人读之大有不知今夕何夕之感,恍如在外国剧场中观赏中国版童话剧"皇帝的新衣"。

其他各种形式的洪宪祥瑞还有不少,只是远远不及蝗虫现"王"之说昏而有趣,在此姑且打住不表。

自造真龙祥瑞

汉高祖刘邦据说是龙崽,其母"刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上,已而有身(娠),遂产高祖"。② 笔者有时禁不住赞叹:大史学家司马迁手中拿的何尝是笔呵,简直是一台大镜头的摄影机:雷电交加之中,蛟龙与刘母媾合于旷野之间,一边山坡旁还冒出个刘父的脑袋在雨中战战兢兢地偷觑,天玄地黄,雷鸣电闪——大抵获奥斯卡奖的顶级导演的布局匠心及精妙摄技亦不过尔尔也。后来,唐"太宗生,有二龙之符"。③ 故《易·乾凿度》有言在先:"帝王始兴将

① 《洪宪纪事·变异之兆》。
② 《史记·高祖本纪》。
③ 《新唐书·太穆窦皇后传》。

起，河洛龙见。”总之，在史学家或谶纬家的眼中，开国帝王通常是真龙的化身。

袁世凯要做皇帝，自然希望能承先启后地制造些“真龙”出世的祥瑞，烘托气氛。无奈世上的女子或可惟妙惟肖地扮条美人鱼，但男子除了舞龙灯之外，六尺躯干又怎能“扮酷”——扮成一条爪牙鳞甲俱备的长龙呢？令人啧啧称奇的是：此公确是个智商不低的可人儿，妙想连天，竟能独出怪招：

> 袁世凯自迁居三海，即密谋帝制。每庖人烹鱼，袁命姬妾收藏鳞片之较大者，云以制药。后创浴池于居仁堂侧，入浴后，从者刷池，辄见巨鳞数片，杂垢腻皮屑中，相传以为真龙。其变诈皆此类也。①

相传曾国藩是蟒蛇转世，故每日睡醒起身，床上总会留下一大滩皮屑，而如今放掉水后，澡池的“杂垢腻皮中”竟留有亮闪闪的大鳞片，袁府侍仆不免歪着脑袋要思索：这矮矮胖胖的老爷子莫非真是混江龙转世？否则何来这晶晶亮的玩艺呢？估计是这老爷子洗澡时洗得高兴，一时显了原形乱晃荡，无意间落下了几片龙鳞，如同《封神榜》中那成了精的狐狸喝醉酒，屁股后面不也垂下毛茸茸的长尾巴？——看来这混江龙老爷真要登龙庭了。

袁世凯这种招数诡诈又不失拙朴，粗陋又敢于实践，似儿戏却又十分当真，异想天开而又放手直干。总之，凡世人只敢想而不敢做或敢于做而又不能想乃至不敢想不敢做的事，袁世凯皆

---

① 易宗夔：《新世说》卷七。

敢放胆酣畅淋漓为之,此即黄秋岳在《花随人圣庵摭忆》一书中推许其为近代史上一位独擅"冷稳狠"风格之政治大佬也。

平心而论,袁氏装扮真龙出世,除了受历史传说的影响外,或许还受到袁府上下姬妾婢女的种种暗示。袁氏早年驻军朝鲜时,得一宫廷玉杯,极珍贵。"帝制议起,……一日,侍婢以此杯盛燕窝汤进,偶失慎坠地,化为玉碎,婢惊泣不知所以。时项城适午睡,洪姨因密语之云:'候万岁爷起,奏言入室时,惊见金龙蟠于床上,骇极发抖,故罹此祸,求恕死罪。'婢如言,项城果色霁。"[①]此位宠姬深知袁氏曲折心事,故能搔到他的痒处,一招擒敌。

妙的是:袁克定亦是一位假戏真做、懂凑趣的乖角。在旁人的怂恿下,"克定以重金购一长蛇,身大如杯,涂以金黄色彩如龙装。先期令人梯而置于梁上。蛇畏寒,俯首不动。及祭祀时,项城刚入庙,瞥见灵物蜿蜒,心甚喜,以为果应'龙飞'之兆也"。[②]或曰袁氏家庙设在居仁堂内。

袁世凯为了实现称帝心愿,不惜收集血腥气颇重的大鱼鳞片来自我包装,营造"真龙"出世的祥瑞,而袁氏宠姬佳儿又一旁推波助澜,真真假假,"真作假时假亦真",到后来,人耶?龙耶?迷离恍惚,恰如庄周梦蝶,栩栩然、蘧蘧然之间,"不知周之梦为胡蝶与?胡蝶之梦为周与"?——或许袁世凯真要以为他袁某人是真龙下凡呢。

---

① 《洪宪纪事·轶闻》。
② 《洪宪纪事·轶闻》。

方术形式的民间反击

西汉末年，王莽欲取刘家天下而代之，神道设教，大搞符命图谶，宣称黄龙现世，帝位天授，据说此公登极之前，“麟凤龟龙，众祥之瑞，七百有余”。但以后所推行的一系列新政，搞得“农商失业，食货俱废，民人至涕泣于市道”。黎民百姓愤慨之余，“讹言黄龙坠死黄山宫中，百姓奔走往观者有万数”，[①]弄得新朝皇帝灰头土脸狼狈不堪。此即以其治人之道还治其人之身也。

袁世凯龙袍披身，演出一幕洪宪闹剧，种种倒行逆施使得天下民众侧目而视。袁氏父子及其党徒喜欢运用阴阳五行图谶民谣天人感应这一类方术迷信来大肆炒作，虚造声势，以便蛊惑人心，愚弄天下百姓。而民间人士顺势推舟，亦善于运用种种方术来进行反击：

一是用拆字术，指出袁世凯之“袁”可一拆为二，上面是“吉”，下面“𠂢”是哀字之尾，故判断为“吉头哀尾”，并非佳兆。不久，洪宪帝制失败，众人便说袁世凯“卒应术家‘吉头哀尾’之谶”。[②]

二是用占卦术，当时参政院一批硕学鸿儒集会，其中有人替酝酿搞帝制的袁世凯占一卦，“得《易》之困卦，六爻曰：‘羝羊触藩，不能进，不能退，不能遂。’”大名士王闿运对此加以调侃并发挥：“予说占验：羊者，杨晰子（杨度）也，事不成，则杨晰子不能进，不通退，不能遂。事成而不成，项城只有仙人骑五羊逃西方

---

① 《汉书·王莽传》。

② 《洪宪旧闻》自序。

耳。”据说王氏这一段释卦妙论在“京师一时流传，以为精论”。[①] 王氏当年虽短暂出任国史馆馆长一职，但不久便挂冠而去，因此王氏妙论在某种程度上代表了民间的一种心声。

三是散布谣谶，由于袁世凯复辟倒退搞帝制遭到全国大多数人的反对，当时民间有心人多方搜集各种所见所闻，勾勒排比，指出从袁氏出任总统到登基称帝时所发生的一系列事件共有七种不祥之兆：“曰犬登殿、曰鬼昼哭、曰天雨血……曰蝎当楼、曰风折旗、曰蛙无声、曰蛙南迁。”[②]较之《洪宪旧闻》所说的“三不祥”：天雨血，犬狂奔、马立毙[③]足足多了一大半。据说当时“京中谣诼繁兴，事关兴废，而前门天雨血一小时，红膩载道”。[④] 可见群情惊诧，人心一片浮动。

须知此种谣谶形式的流言，口口相传，如水波涟漪层层扩展，不胫而走，对于洪宪帝制潜在的杀伤力是相当巨大的。因此，袁府鹰犬慌了神，“警厅阴发谤律，里巷偶语，诋毁帝制，一体密拿。凡反对可疑之人，皆派人尾随”。[⑤] 然而“防民之口，甚于防川”，古人早已断言此类惯技是断难奏效的。

溺信方术而自毙

如前指出，袁世凯要搞帝制，风险阻力也很大。环顾当时中

---

① 《洪宪纪事·忌讳》。
② 详情见《洪宪纪事·变异之兆》。
③ 见《云在山房丛书三种》。
④ 《洪宪纪事·第三镇兵变》。
⑤ 《洪宪纪事·忌讳》。

国，只有筹安会一帮文人墨客为之摇舌鼓噪，手握兵符的封疆大吏如冯国璋诸人并没有挺身而出拥戴帝制，况且革命党人潜伏各地，正在伺机而动。

因此，“当帝制议初起之时，袁氏尚迟回不能自信”，每日清晨，轻骑简从，赴“北海中琼岛高处即喇嘛寺之白塔上，行祷拜礼。意盖求天示以朕兆，以决进行与否”。某日看见琼岛脚下树林间有“火光熠熠，而色白如电”，于是派卫士查看，掘得唐代大术士李淳风所刊的石碑一块，上面文字苍古，非篆非隶，无人能够辨识，急召古文大师刘师培前来辨认，最后译成三十二字，道是：

龙战玄黄，坠统失纲。庶民不和，洪范宪章。天命攸归，安吉衣裳。新我华夏，山高水长。

这段短短的“谶言”埋伏了不少玄机：“坠统失纲”，宣统失去王权；“庶民不和”，民国共和不能成功；“洪范宪章”，洪宪年号凸现。“新我华夏”，袁当总统后修改“三海”之地为“新华宫”；而画龙点睛之笔是：“天命攸归”的彩球，实实在在抛砸在姓袁（“吉衣”乃袁字的分体字）的脑袋上。经人解释后，如同中了千禧年的头彩，袁世凯不觉大喜，感慨道：“唐时已定今日之局，语语命中，可不谓之天耶？”[①]从此以后，袁世凯自认为天命在身，不屑顾及全国的民意了。

需要说明的是：此碑并非原装出土文物，乃是袁克定为了坚

---

① 《新华秘记·琼岛古碑》。

定其父称帝的信心而雇人精心伪造的赝品罢了。

仔细考察一下,可以发现袁氏蓄意走上"帝制"这条不归路,亦与命相术士的推算之语有关。有史料记载:"民国三四年北平命相家极一时之盛,盖项城亦迷信之。说者谓项城之亟亟谋称帝,实由日者推其寿止五十八岁。"①此处说得十分简略,另有一则记载说得颇为详尽:

> 辛亥被召出山时,袁命日者吕再彭推算及观相,再彭研究再四,嗫嚅不语。袁询以有无危险。再彭曰:"此行贵不可言,绝无疑义。吾所踌躇者,乃在五年后。正宜善自为计,恐有杀身灭门之祸也。"袁闻而恶之,自言道:"朝闻道,夕死可矣。奚暇计及五年以后耶?"再彭曰:"推君禄限,万不得过五十八岁。此际凶煞当头,诸祸毕集,若过此则又无患。吾是以踌躇不敢言也。"袁氏笑曰:"然则当有术可以禳解矣。"再彭曰:"无他,惟黄袍加身,可以禳之。"②

人生至此,如临悬崖峭壁,已无退路,"拼死吃河豚",在此一搏。袁氏此种心理犹如旧时大户人家的年青公子哥儿患了痨病已入骨髓,眼看不治,干脆"活马当死马医",仗着本家尚有百瓮大块银锭,半买半娶一个二八小娇娘,洞房合卺,给他冲冲喜,希望就此绝此逢生亦未可知。

总之,在袁氏看来:命中有灾,需登基来禳解;而上天垂象,

---

① 江庸:《趋庭随笔·星命家丛谈》。

② 《新华秘记·星命》。

又示帝制之必成。这样前后一夹攻，袁氏自然就在“帝制”路上一意孤进，勇往直前了。

洪宪帝制一宣布，不到数月，全国烽火连天，讨伐之声四起，加之昔日的猛将爪牙众叛亲离，袁世凯遂气愤而病倒。不久，袁世凯召见徐世昌，决定通电全国取消帝制。莫非袁氏这位旷世奸雄就如此不堪一击？原来这时还别有一段隐情：

> 夏午诒趋前叩袁曰：“总统取消帝制，事前胡不谋之他人？”袁叹曰：“吾所观天象，见巨星陨落，此吾生平所再见。第一次所见同，李文忠（鸿章）公薨；今又见，吾体力虽健而抱恙未瘳，矧吾家祖孙相承未有逾五十九岁而死者，吾已及此年，恐不久于人世矣。”①

《三国演义》中大星陨落五丈原，诸葛亮呕血而亡。此种方术迷信袁世凯自然无师自通。如今没想到又看见巨星坠落，袁氏精神受此惊吓，如癌症病人害怕猝死一般，体未衰而魄先散——吓死矣。

后来史家说袁世凯是“惊怖忧愤而死”，确系一种真实写照，亦可说是春秋笔法，字字命中也。

结　语

20世纪初叶，人类的科学文明日新月异，得到了很大的发

---

① 陶菊隐：《近代轶闻》。

展，但二千多年来的方术迷信在洪宪王朝袁氏父子手中发扬光大，甚至臻于一种登峰造极的地步。章太炎曾经提出著名的“俱分进化论”，认为人类文明的进化，并非单线独进，而是双轨共进。他举例说：“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形。”①看来章氏理论不是全无一点道理的。科学在进化的同时，方术迷信亦在进化。至少在民国初期，方术迷信的进化势头正十分旺盛，大有一枝独秀之势，而科学思想的传播，虽因陈独秀在《新青年》上提倡“科学”与“民主”而别开生面，但大体上还处于启蒙的状态。不过，后者的进化发展也是不可阻挡的，需假以时日，直至一九一九年“五四”运动后，才能进行全面的反击。

洪宪闹剧昙花一现，虽然以失败而告终，但鉴于袁氏父子对命相风水谣谶祥异这十八般兵器件件精熟，加之信仰之虔诚，实践之有力，魄力之巨大，奇思妙想远迈“前贤”，确可当之无愧地追授其为东方方术迷信神怪学之大博士矣。

---

① 《俱分进化论》，《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985 年。

“鹤知夜半”:郑孝胥的隐秘情结*

在清末至民国初期的政治戳毗上,戏目转换频率之快,角色面目变脸之速,令人叹为观止。这是一个唯恃毛瑟枪、后膛炮发言的时代,武力居中称王道孤,诗酒文采只得退居边缘一隅。皇权以腐朽不合时宜而陨落,藩镇拥兵自重,乘隙日益坐大。试看其时一个个熊腰虎背粗脖肥腮且留八字短髭的武酋军头跋扈于华夏大地,甚嚣尘上。在此前后出现一位长身鹤姿的文人穿梭南北,此公气宇轩昂,但腹有鳞甲;官位不高,唯一生行状曲折;无论如何,亦是一位断断乎不能小觑的角色。此人就是海藏楼主郑孝胥。

郑孝胥(1860—1938),字苏戡(亦作苏堪、苏龛、苏盦),号太夷,别号海藏、夜起叟,福建省闽县(今福州市)人。郑氏幼时饱读经史,二十三岁头角峥嵘,中光绪壬午科(1882)福建省乡试第一名,同榜中举有陈衍(石遗)、林纾(琴南),皆为民国文坛上风

---

* 原载《万象》2001 年第 8 期。



郑孝胥(左)与溥仪(右)

云人物。七年后(1889),考取内阁中书,声誉鹊起,与清末名公子陈三立、南通籍状元张謇齐名。

1891 年,郑孝胥随清廷使臣东渡日本,任神户兼大阪领事。因甲午战起(1894 年),下旗归国,入湖广总督兼署两江总督张之洞之幕,谋略出众词气慷慨,颇为东翁激赏,委任督署洋务文案。1898 年,受张之洞保荐,郑氏北上京城,光绪皇帝于乾清宫特赐召见,奏陈练兵之策,蒙旨嘉许,以候补道员身份,派在总理各国事务衙门章京上行走。同年康、梁戊戌变法失败,郑氏南归,出任京汉铁路南段总办。1900 年庚子事变发生,佐张之洞筹划东南互保之策。1903 年,赴上海,任江南制造局总办,两广总督岑春煊奏调他以四品京堂充广西边防督办。三年后归沪,筑海藏楼自居,常与海内名流诗文酬唱,誉望甚隆。清廷先后授以安徽、广东按察史,皆辞不赴任。其间曾应东三省总督锡良盛邀,北赴奉天,筹划锦瑷铁路兼及壶芦岛筑港事。

1911 年,清廷复授以湖南布政使,郑孝胥遂至长沙接印履职,不久奉命入京商讨外省官制。此年八月,武昌起义爆发,道梗路阻,南下无望,郑氏只得滞留上海作寓公。袁世凯、段祺瑞掌政,屡屡礼聘其为教育、交通总长,均拒不就。此后十多年,郑

孝胥隐居海藏楼，以清室遗老自居，广通八方声气，静观天下之变。1923 年，郑孝胥经人牵线，复上北京见逊帝，溥仪赏识其才干，留于宫中为内务大臣。次年，溥仪出宫至天津，郑亦相随至津门，俨然“帝王”之师，日日进讲《资治通鉴》一书。1931 年“九·一八”事变发生，郑孝胥侍奉溥仪出逃关外。次年，伪满洲国成立，郑氏任“国务总理”。至此，由遗老寄命于外族倭寇，身败名裂，遭并世国人之唾弃。古来青史自严于斧钺，已无尺地可容暮年如患“大头疯”之郑氏其人矣。

晚周庄子逞其玄思，拈出“庖丁解牛”以说妙法，笔者仰其神技，亦步亦趋，试图解剖海藏楼主腹中一个深藏如海而相伴终身的隐秘情结；只是邯郸学步，非敢曰有屠龙手段也。

一、诡异的“夜起”与自认“白鹤转世”

浏览五厚册二百多万字的《郑孝胥日记》，不时可以发现郑孝胥有一个习惯性的诡异举动，即动辄喜欢夜半凌晨起身，如“夜起二点半”、“中夜披衣起，斜月满庭”之类的记载，频见于《日记》之中。这种诡异的举动不免令人深感诧异，郑氏其人又不是龙虎山或武当山上飘然而下的一位黄冠羽流，因炼功之故而时需夜半起身。在中国历史上，唯有道教人物擅长探索人体的奥秘，无论春夏秋冬，严寒酷暑，皆须半夜子时起身静坐，摒除杂念吐故纳新。炼功无非是宁神呼吸罢了，何以偏偏要选择夜半时刻呢？道教经典对此有其独特的见解：

> 必用半夜子阳初动之时者何也？其时太阳正在北方，

而人身气到尾闾关,盖与天地相应,乃可以盗天地之机,夺阴阳之妙,炼魂魄为一,会性命而双修。惟此时乃坤复之间,天地开辟于此时,日月合璧于此时,草木萌蘖于此时,人身之阴阳交会于此时。①

显然,在道教看来,天地是一个蕴含无限能量元气的大宇宙,人体小宇宙只有在特定的时间内与大宇宙同步运转,方能吸纳天地之间源源不断的勃勃生气,以臻长生不老的化境。② 应该说,千余年来道教这种"人定胜天"的观点,撩拨得人类心旌摇曳,魂神俱驰,以致于历代达官大贾在倚红偎翠之余,恨不得半夜时刻从温柔乡中爬起身来静坐一番,鼓腹纳气。

细查郑孝胥四五十年的日记,未见其有夜半起身炼气功的记录。对于郑孝胥嗜好"夜起",同僚友朋已感匪夷所思,不免滋生种种揣测。与郑氏交往甚密的同乡好友兼诗坛大名家陈石遗先生晚年同青年才俊钱钟书煮酒论诗时,亦提供了一种说法:

> 苏堪堂堂一表,而其妻乃淮军将领之女,秃发跛足,侏身麻面,性又悍妒无匹。苏堪纳妾,余求一见,其妻自屏风后大吼曰:"我家无此混帐东西。"苏堪亦殊有杖落地而心茫然之意。清季国事日非,苏堪中宵即起,托词锻炼筋骨,备万一起用上阵,实就其妾宿也。③

---

① 《性命圭旨·利集》。

② 可参阅拙著《中国古代气功与先秦哲学》前言,台北,1992 年。

③ 钱钟书:《石语》,中国社会科学出版社,1996 年。

这里所说的“妾”，系指上世纪初驰名沪上的梨园花旦金月梅。据说这位坤伶的姿色“妖冶绝伦”，使得心高气傲的郑孝胥一见钟情，并书小联“冰雪聪明浑难比，幻境芙蓉故未真”以赠之。[①] 后来郑孝胥又趋热打铁穷追不舍，终于纳金为外室而得偿所愿。此次情场告捷颇有独占花魁之喜，以致于郑氏《日记》中留有藏头露尾的文字记载：“是日之乐殆为百年所不能忘者矣。”[②]

上述钱钟书先生所记的这一段“石语”至少可以表明两点：一、清末内乱外祸，属多事之秋，因此郑孝胥声称自己夜半起身是为了锻炼筋骨体力，以备将来用兵打仗。二、石遗认为郑氏此言仅是掩人耳目的“托词”，其孜孜不惮烦的“夜起”的真实企图，乃是为了从惯作河东狮子吼的糟糠之妻的被窝中逃出，转而闹入小妾房间中作一番怜香惜玉罢了。

石遗先生这一段妙论或许是其思索多年的独得之秘，一经说出，可谓擿伏发微，使郑孝胥其人的真面目大白于天下，不亦快哉！

然而笔者通读《郑孝胥日记》一遍，计郑孝胥与金月梅在上海从相识、同居至分手仅历时五年，其中有三年时间郑氏远赴边陲，任广西边防督办，统率兵马专职戡乱，故郑、金交往实不足二年（至于两人同居未逾半年），而郑氏“中宵即起”的生涯达数十年之久；因此倘如断言极富个人色彩的郑氏“夜起”单单是为了实现“宿妾”的目的，则纵然不能归之于游谈无根，亦只能说是以

---

① 《郑孝胥日记》一九零二年五月十三日，中华书局，1993年。

② 《郑孝胥日记》一九零二年十一月十四日。

偏概全了。看来,索解郑孝胥频频"夜起"的真实动机,还得另觅途径。

浏览与郑孝胥相涉的一些史料,察觉郑氏其人毕生自命不凡,有关他的出生传说亦蒙上一层神秘色彩:

> 先生生时,太夫人梦见白鹤翩临,说者谓先生为鹤之转世。盖先生行止咸具鹤形,且毕生不啖禽鸟之肉也。①

另有一则材料记载得更为详尽:

> 先生生时,太夫人梦见一鹤翩飞,疑为鹤之转世。先生行步坐息,亦咸具鹤形,每当杂行人众中,真有昂昂然如出群之鹤之概。而尤奇者,先生毕生不啖禽鸟之肉,故知先生者;凡为设馔,多不具鸡鹜焉。生有自来,殊可信也。②

观察现存于世的一些郑氏照片,其人身材颀长,脸形清癯瘦削,鼻子从侧面看去略带尖形,与身姿瘦长的禽鹤不无三分相似。然而问题的要害在于:倘如不是郑孝胥自己红唇白齿亲口宣之于世,世人又非神仙,谁能了解当年郑母临盆前恍兮惚兮的白鹤梦景呢?尤为奥妙的是,似乎为了佐证其母梦景之不虚,终其一生,郑孝胥不食各种禽鸟之肉,以免物伤其类。因推而广之,天

---

① 《郑孝胥年谱》,载叶参等人合编《郑孝胥传》(上海书店出版社《民国丛书》版)。

② 《郑孝胥轶事》,载叶参等人合编《郑孝胥传》(上海书店出版社《民国丛书》版)。

下各种走禽飞鸟，虽不是白鹤之同胞，亦不外乎同类也。

《郑孝胥日记》记载：

> 可庄每宴客，若余在坐，必语客曰："苏龛在此，吾不设鸡鸭，渠素不御也。"①

可庄是郑孝胥青年时代三位知己好友之一，得知郑氏内心衷曲，故每宴宾客，只要郑孝胥在场，则断不上白斩鸡红烧鸭之类，因恐触及其忌讳。所谓"知己"者，竟能相知如此之深切而照拂如此之细微，人海茫茫，得一知己如斯者亦可谓足矣，然而这三位知己在二三年间相继逝去，无怪乎郑孝胥某日宴客语及此事，不禁"俯仰间涕落卮中"，"益悲故人不可得矣"。②

行文至此可作一下总结：郑母临盆生产前梦见"白鹤翩临"，郑氏"行步坐息，亦咸具鹤形"，加上遥相呼应的"毕生不啖禽鸟之肉"，即此三点断言郑孝胥自认"白鹤转世"，大抵相距事实不远。

二、历史上的鹤与"鹤相"

在中国历史上，鹤确乎是一种祥瑞动物，古代经典中已屡有提及。《周易·中孚九二》云："鹤鸣在阴，其子和之。"《诗经·小雅》谓："鹤鸣于九皋，声闻于天。"这里仅仅描绘的是鹤能一鸣惊

---

① 《郑孝胥日记》一八九四年二月二十日。

② 《郑孝胥日记》一八九四年二月二十日。

人,声音之宏亮能响彻天空。待到《淮南子·说林训》指出“鹤寿千岁,以极其游”时,表明古人已观察到鹤是一种长寿动物,它能遨游天地四方。接下来《抱朴子·对俗篇》揭示:“人知龟鹤之遐寿,故效其导引以延年。”人们对鹤已由喜爱走向仿效,而仿效的目的自然是为了延年益寿。因此,《尔雅翼》一书总结道:“鹤一起千里,古谓之仙禽,以其于物为寿。”从汉代“鹤寿千里”至宋代“谓之仙禽”的评价,充分显示鹤在古人心目中已超凡脱俗,远非寻常禽鸟所能望其项背。

人们或许要发问:何以细脚伶仃的白鹤较之腰背粗壮的熊虎更能长寿呢?《养生要论》对此作了回答:“道家之言:鹤曲颈而息,此其所以为寿,服气养性者法焉。”原来在道家看来,白鹤“曲颈而息”的举动与道士“吹呴呼吸”的气功一般,故不期然而获致了长寿的功效。

后世好事者杜撰的《浮丘公相鹤经》一书,伪托淮南王刘安采药于嵩山而得之于石室,据说又经宋代王安石加以题跋,以显身价不凡。该书对鹤作了全方位的神化:

> 鹤者,阳鸟也……大喉以吐,故修颈以纳新,故夭寿不可量。所以体无青黄二色者,土木之气内养,故不表于外,是以行必依洲渚,止必集林木,盖羽族之宗长,仙人之骐骥也。
>
> 鹤之上相:瘦头朱顶,露眼黑睛,高鼻短喙,骭颊骬耳,长颈竦身,鸾膺凤翼雀尾,龟背鳖腹,轩前垂后,高颈粗节,洪髀纤指,此相之备者也。

这里，禽鹤从头至足已被涂上神秘玄妙的色彩，犹如青蛇出角腾云，可与苍龙丹凤等量齐观了。

考察华夏历史，国人每每具有攀龙附凤以追求吉祥的嗜好。而有宋一代，人们偏偏对于鹤却情有独钟。

北宋大臣丁谓在真宗时官拜宰相，封为晋国公，权倾中外。虽然其人交结女道士，妄言祥异之事以欺君，在当时口碑不佳，但史书称他“机敏有智谋，憸狡过人，文字累数千百言，一览辄诵。在三司，案牍繁委，吏久难解者，一言判之，众皆释然”。[①] 可见亦是个人才。

丁谓有一个癖好，“每自以(丁)令威之裔，好言仙鹤，故世号‘鹤相’”。[②] 那么，丁令威者又何许人也？据《搜神后记》云：“丁令威本辽东人，学道于灵虚山，后化鹤归辽。”原来丁令威学道成仙，后化鹤而归故里。丁谓既然自称是丁令威的后代，则自然亦是仙鹤转世，难怪世人要称其为“鹤相”了。估计丁谓还刻了一个“化鹤之裔”的章，盖在宋版书上以骄人，“丁晋公有图书，曰化鹤之裔。时人称为‘鹤相’。”[③] 这条记载就提供了丁宰相迷鹤的新线索。

宋仁宗时代的张士逊官运亨道，数次入阁拜相。史载：“张文懿(士逊)生百日不啼，身长七尺二寸，人皆异之。初为射洪令，有道士崔知微者，谓公曰：‘吾尝得相法于异人，公正鹤形，不十年相天下，寿考绝人甚远’。”[④] 张士逊因身材颀长，吻合“鹤立

---

① 《宋史·丁谓传》。
② 魏泰：《东轩笔录》卷二。
③ 盛如梓：《庶斋老学丛谭》卷四。
④ 朱弁：《曲洧旧闻》卷三。

鸡群”之姿,故被自称相术得自异人之秘授的崔道士大加青睐,断其有宰相之贵。

稍后,“韩忠彦(琦)、曾布同为相。曾短瘦而韩伟岸,时谓龟鹤宰相”。[①] 即此一端,可见宋人已嗜鹤成癖,凡高个子当宰相,不问形状胖瘦,必奉上一个“鹤相”的美称。

走笔至此,笔者颇想横插两句:倘如当初郑孝胥呱呱坠地之前,郑母梦见的仅是猪崽拱墙,或是狗熊爬坡,则终其一生,海藏楼主人亦将讳莫如深,但偏偏是“白鹤翩临”,故成人之后的郑孝胥不免沾沾自喜而自视甚高。

奇妙的是,《宋史·富弼传》还留有这样一条记载:

> 初,母韩有娠,梦旌旗鹤雁降其庭,云有天赦,已而生弼。

富弼(字彦国)是赵宋皇朝三朝元老,一代名相。当初其母临产时,亦曾梦见白鹤大雁飞降庭院,一旁还有上天大赦的神秘声音,不久便生下这个光大门楣的宁馨儿。

弼母之梦与郑母之梦虽然相隔有八百多年之遥,然而两者内容情景又何其相似乃尔,如果饱读史书且又神异祥瑞之类的迷信充斥脑中的郑孝胥一旦阅史至此,惊心动魄之余,其欣喜之情又当如何?笔者想:无论如何,历史上有关鹤与“鹤相”的文字记载,在郑孝胥的灵魂深处大概不会飘然而过,也许会刻下烙印而时时温故如新不亦乐乎。

---

① 庄绰:《鸡肋编》卷上。

严格地说，宋代此种嗜鹤的流风余韵直至晚清尚未消歇。据薛福成《庸庵笔记》一书记载：

> 合肥傅相肃毅伯李公，长身鹤立，瞻瞩高远，识敏辞爽，胸无城府，人谓其仙鹤之相。

李鸿章身材颀长，曾居宰辅之位，作者既然说他有仙鹤之姿，则“鹤相”之名已呼之欲出了。总而言之，上下一千年，当鹤之被推许为“仙禽”时，天下宰相一旦以长身玉立而被冠以“鹤相”之名，便大有身居庙堂而有潇然出尘之姿，可当得“清贵”两字，自与人世间浊富浊贵者相隔不可以百里计——这或许就是积淀在国人潜意识里的一种不易察觉的思维定势。

三、附会“鹤知夜半”的心理与举动

《淮南子·说山训》有一句名言：“鸡知将旦，鹤知夜半。”雄鸡一见天色微亮就要引吭高歌，但夜半时分黑色笼罩大地，万物皆安然酣睡，何以鹤却偏偏分外警醒呢？古人对此解释说：“(鹤)性又善警，行必依洲屿，止必集于林木”；[①]“鹤，水鸟也，夜半水位感其生气，则喜而鸣”。[②] 原来栖居于湖泽岛屿的鹤一旦在夜半时刻感受到潮汐的来往、水位的升降，就要习惯性地鸣叫，因而博得了一个“鹤知夜半”的美名。

---

① 陆佃：《埤雅》卷六。

② 罗愿：《尔雅翼》卷十三。

郑孝胥自命“白鹤转世”,终身矫情不食各种禽鸟之肉,对于此类与鹤相关的典故自然烂熟于心,况且“鹤知夜半”在某种程度上不就是天赋一个如亚圣孟子所说的先知先觉的形象乎?倘或半夜之时仍蒙头颟顸大睡,一昧沉溺于黑甜乡中,岂可谓“鹤知夜半”乎?因此,郑孝胥数十年来频频夜起,以便刻意迎合乃至附会转世“白鹤”的种种特性,应乎天而顺乎鹤,奉天承运,干一场大事,做一回“鹤相”——这大抵就是郑孝胥长久以来念兹在兹无时敢忘并隐藏于内心深处的一个最隐秘的情结。

郑孝胥晚年在《日记》中对于“夜起”总结说:

> 人生始化曰魄。既生魄,阳曰魂。不能练魄则多欲,不能制魂则多思。多欲多思则流荡忘返,良知本性皆汩没于多欲多思之中,永无见道之日矣。
>
> 吾自辛亥至今二十二年,半夜即起,坐以待旦,乃得练魄制魂之说。《孟子》所谓养心寡欲,《周易》所言无思无为,皆不外此。①

据此,郑孝胥自称数十年“夜起”乃是仅仅为了克服欲念,但这与“清季国事日非,中宵即起锻炼筋骨,备万一起用上阵”云云,皆系一种托辞而已。不过,郑氏所言自辛亥以来“半夜即起”,当属不争之事实。

查 1911 年(辛亥)郑氏《日记》,频见“夜起”记载,如:“夜起,

---

① 《郑孝胥日记》一九三三年六月二十六日。

三点半。”① “夜二点起视，五点复起行园中。”② “夜起，四点一刻。”③ “夜起二点半，行园中。月明。”④ “夜起三点三刻，北风起。”⑤ “夜起四点三刻，行园中，星月满天，月下高楼尤峻丽，如有仙气。”⑥ “夜起三点，见星。”⑦ “雨，夜起三点半。”⑧

实际上，郑孝胥“夜起”举动并非自辛亥年始，夙有大志的海藏楼主从青年时代起就有“夜起”的嗜癖，据郑氏《日记》记载：

> 夜，凉甚，四更醒起，月影横窗，出视，蟾魄半规，草间露光荧荧，境殊清绝。⑨
>
> 夜，月色皎洁，初倦卧，凉甚惊起，月已西下，楼西檐角，半规皓然，东廊阑干，花影亚之，池水澄澈，萍藻如画，独步久之。虫声满砌，秋气入怀。⑩
>
> 中夜披衣起，斜月满庭，更析甫四点。倚阑独坐，虫声绕砌，秋影满衣，徘徊不能寝，遂视圆月上墙，天色向曙矣。⑪

---

① 《郑孝胥日记》一九一一年十二月五日。
② 《郑孝胥日记》一九一一年十二月六日。
③ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月七日。
④ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月十一日。
⑤ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月十三日。
⑥ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月十四日。
⑦ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月二十二日。
⑧ 《郑孝胥日记》一九一一年十二月二十四日。
⑨ 《郑孝胥日记》一八八二年八月五日。
⑩ 《郑孝胥日记》一八八二年八月二十五日。
⑪ 《郑孝胥日记》一八八二年九月二十六日。

中宵起望月。①

《埤雅》曾指出鹤之禀性极为警觉,而郑孝胥似乎真要全方位地刻意装扮一只转世白鹤,以至娇嫩异常,半夜睡眠中一感凉意,就要“惊起”,于是黑夜独自徘徊于庭院花丛之中,抬头望明月,低首闻虫啾。银月皎皎,清气逼人,固然是千古骚人墨客吟咏的对象,然而数千年华夏历史上,除了晚清郑孝胥其人为了刻意附会“鹤知夜半”之外,有几个文人雅士半夜里会勉为其难地爬起身来,揉揉惺忪迷蒙的睡眼,雅兴大发地跑到屋外去观赏九霄之上的一轮皓月呢?

1882 年,郑孝胥仅为 23 岁,至 1893 年方满 34 岁。可以说,郑孝胥在青壮年时已常常“夜起”,并且名声在外。有一次,郑孝胥与清末状元张謇去友人蒯礼卿处吃饭,“陈善余在坐,问余曰:‘子戌寝寅兴,亦有梦乎?’对曰:‘无之。’”②

“戌寝”是指晚上七点至九点之间入寝,“寅兴”就是次日凌晨三点至五点之间起身。这条记载充分说明郑氏“夜起”的嗜癖已名闻遐迩,以致朋友聚餐觥筹交错之间亦有人好奇询问。

郑孝胥在《日记》中曾经标榜“夜起”是为了克服“流荡忘返”的欲念,仿效孟子所说的养心寡欲。那么,至此,人们不禁要问:既然足下你入寝酣睡连梦都没有,何来多思多虑的欲念呢?既无欲念,何须“夜起”呢?一觉睡到天大亮,不是更能克服欲念

---

① 《郑孝胥日记》一八九三年七月三日。

② 《郑孝胥日记》一八九六年五月二十九日。

吗？可见郑孝胥声称“夜起”是为了练魄制魂控制欲念纯粹是一种欺人之谈。恰如笔者前已指出，郑氏“夜起”是别有衷曲怀抱，如欲一言蔽之：郑孝胥“夜起”牌大葫芦中贮存的就是“鹤知夜半”的丹药——只不过这粒灵丹妙药是海藏楼主清夜用来自疗心病，因而秘不示人，遑论公开出售也。

距离这位陈姓友人的发问大概有三十年，亦即 1926 年元旦，当时已经投靠逊帝溥仪并在其天津三尺小朝廷内出任遗老孤臣的首席领班的郑孝胥凌晨作诗一首，无意中稍稍透露其“夜起”的个中三昧：

> 鸡待五更能一跋，鹤知夜半不须眠。殷勤送尽西窗月，回首西（原文如此，疑作“东”）方白竟天。①

雄鸡等到五更才会报晓，唤醒芸芸众生，而仙鹤早在半夜已经警醒，无须睡眠，恰如郑氏本人频频夜起，观赏满天星月，待到目送西边银月款款隐去时，回头一看，东方天色亦已渐渐明亮起来。这里，郑孝胥终于招供他的长年“夜起”，乃是仿效“鹤知夜半不须眠”。

1926 年开始，郑孝胥把自己的寓所命名为“夜起庵”，并煞有介事地作了二篇前、后《夜起庵赋》，晚年又自名为“夜起庵叟”。1927 年，郑孝胥又两次请人包括近代篆刻名家陈巨来刻“夜起庵”印章。② 凡此种种，表明郑氏其人对于自己的“夜起”

---

① 《郑孝胥日记》一九二六年一月一日。

② 《郑孝胥日记》一九二七年十一月九日。

举动孤芳自赏,颇为自得。

尤其值得注意的是:郑孝胥早年居福州南台山时,曾作过一首五言诗,由于言志太露,故未收入名噪天下的《海藏楼诗集》中。笔者揣其私意,盖以神龙鳞爪可偶尔一露,而峥嵘面目,不轻易示人也。诗曰:

山如旗鼓开,舟自南塘下。海日生未生,有人起长夜。

此诗音节铿锵有力,底蕴深不可测。粗粗一看,疑似托塔李天王下凡,大有挥手之间扫清四海之概。诗坛名家汪辟疆对于此诗的评语是:"凌厉无前,寄意深远。"① 一千多年前,宋代尚未发达显贵的穷秀才王钦若,只不过拿着木炭在猪皮上胡写二句"龙带晚烟归洞府,雁拖秋色过衡阳",便被后人恭维为"此句有宰相气象"。② 但归洞之龙如强弩之末,岂可与太阳还沉在海底而其人已横空出世的"豪杰"相媲美乎?细细品味,郑氏此诗确有崛起于草莽之间提剑斩罢长蛇、策马角逐天下的枭雄口吻。

此种以"夜起"而豪情勃发的诗歌还可从海藏楼主的诗集中打捞出许多首。未识郑氏内囊者初次浏览其人的诗文,难免会感到奇怪:海藏楼主对于自己的"夜起"何以有如此多的莫名其妙的精神优越感?世人或许会说:"夜起"者无非是早早起床罢了,苍茫大地上,农夫四更插秧播种,鱼贩二更捉蟹摸鳖,况且在

---

① 汪辟疆:《光宣以来诗坛旁记》。

② 曾敏行:《独醒杂志》卷一。

古中国通邑大都的谯楼高墙之内还有不少勤察铜壶滴漏通宵不眠击鼓报时的更夫哩。然则郑氏之“夜起”，又何足骄矜乎？

郑孝胥生当晚清末世，早年深思力学，踔厉风发，每逢朝廷多事之秋，常能恢恢然建奇策以应对之，权谋干略为一时之选，晚清名督大吏闻其名而争相延揽，尤其深得湖广总督兼署两江总督张之洞之倚重，赞誉他：“子之才笼罩一切，无施不可。”① 然则这样一位才干出众的士大夫青壮年时代刻意奉行之“夜起”，与尘世间行贿淫奔之“夜起”（顾炎武语）、穿窬窃货之“夜起”以及坊肆市廛间种种出于职业性的如磨豆浆、摇纺车之类的草根小民无可奈何之“夜起”，岂可同日而语哉！平心而论，青壮年时代的郑孝胥由“夜起”而滋生种种傲视群伦的精神优越感，并非“虚室生白”，而是良有以也。

笔者认为，假如从民族文化心理结构的视角出发，进一步作深层次的观察：郑孝胥为其长年“夜起”而自鸣得意的这样一种复杂的个体心理，在渊源悠久蟠蛟出没的中国传统文化的广阔背景中，是可以找到许多精神资源而恃为奥援的。老子曾说：“反者，道之动。”② 世上万事万物在一定的条件下皆朝其对立面发展。这是辩证法的一条铁则。例如，黑夜的对立面是光明的白昼，白昼的对立面是黢黯的黑夜。同理，爬上巅峰者，每每易走下坡路；而沉沦于谷底者，或有可能登上高峰。可叹的是古往今来世人一见功名利禄财货玉帛，大都鼓凸眼珠血脉贲张，摆出飞蛾扑火状，未有不想“多多益善”、追求圆满的。而湖南佬曾国

---

① 《郑孝胥日记》一八九九年九月七日。

② 《道德经》四十章。

藩似乎深得楚国前辈大哲老子之法乳,人求圆满吾求缺,故意名其日记为《求阙斋日记》,乐于抱残守缺(阙),而残缺的月牙儿向前生长便是一个丰姿圆满的中秋月。

试想:当世上芸芸众生皆在蒙头大睡时,郑孝胥一人在黑夜中独自起身,三更灯火二更月,或蒿目时艰,思考对策;或萦怀国事,吟诗吐志;此时此际,海藏楼主环顾天下,颇有身居黑暗、迎接黎明之感,所谓“举世皆醉唯我独醒”的豪情岂不油然而生乎?

在中国上古时代,周文王当年就是以“阴(即指暗中)修德行善”的政治权略来取代商朝政权的。① 因此,大哲老子总结道:“取天下常以无事;及其有事,则不足以取天下。”② 援此而论,可见自古以来,凡想干一番大事者,唯有不动声色,暗中苦干,一旦风云际会,因缘凑合,方能修成正果。具有深厚道家味的《鹖冠子》一书说得妙:

> 不战而胜,善之善者,此《阴经》之法,夜行之道。③
>
> 成功遂事,莫知其状,……鬼见不能为人业,故圣人贵夜行。④

倘或郑孝胥看过《鹖冠子》一书,他或许更可以托古而自重,乃至为其“夜起”举动在传统文化的母体上寻觅到丝丝缕缕的精

---

① 《史记·殷本纪》。
② 《道德经》四十七章。
③ 《鹖冠子·武灵王篇》。
④ 《鹖冠子·夜行篇》。

神血脉而惊喜、叹咏、回味不已……然而郑孝胥不看也罢，或许他只是有志于在清末四海沸腾之时当一位匡补时艰的封疆大吏，进而拾阶而上，能居揆阁之荣；因此，无暇得阅此书，但是此种“为之于未有，治之于未乱”、[①] “知其白，守其黑”[②] 的道家哲学之灵魂，二千多年来，深入于整个中国传统文化的气脉精血之中，饱读文史典籍的郑孝胥大概不可能不受到潜移默化的熏陶。如此说来，海藏楼主自恋自珍自喜于自身的“夜起”，又何足怪乎。

当历史进入 20 世纪 30 年代，华夏民族恰逢内战不已、外敌环伺的当口，以清室顽固遗老自居的郑孝胥殚精竭虑，涉险多次，甘冒天下之大不韪，侍奉溥仪出逃关外，托庇于日寇强权之下，筹划逊帝在满洲再度复辟，以便当一下小朝廷的末世公卿元辅宰相，得遂其数十年萦绕心中渴求做“鹤相”的宿愿，殊不知此乃饮鸩止渴之举，从此身败名裂，沦入“一钱不值何须说”之境地。

先秦孟子有言：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。”[③] 在此概括一下，郑孝胥之“夜起”，自青年时代始，至暮年岁月终，中间虽因人事倥偬或有中断，但前后相续曾历四五十年之久。如果说以郑孝胥 1923 年北上依附溥仪为分水岭，其人晚年之“夜起”，乃是为了思考筹划如何托命外族扶助溥仪这具政治傀儡粉墨登场，那么，盖棺论定：海藏楼主晚年这十多载之孳孳“夜起”，辜负青灯黄卷，有愧明月清

---

① 《道德经》六十四章。
② 《道德经》二十八章。
③ 《孟子·尽心下》。

风,与山东响马于月黑风高夜打家劫舍之"夜起",河南土痞掘墓开棺摸金掏玉之"夜起",江淮盐枭隐伏于芦苇荡中拦船抢劫之"夜起",北平"鬼市"上古董贩子销赃售假之"夜起",又何以异乎?又何足贵乎?皆可一古脑儿统统归入"鸡鸣而起,孳孳为利者,(盗)跖之徒也"。

中年郑孝胥隐居海藏楼,声望如日中天,其才学谋略极为朝野士林之推重。帝傅陈宝琛、庄士敦夸郑道德文章、办事才干魄力为国内人才之首选。① 稍前,民国军政巨酋袁世凯亦称郑"大才盘盘(槃槃),难以请教"。② 遗憾的是这样一位干练之才晚节不终,助桀为虐,真所谓"卿本佳人,奈何做贼?"可悲也夫!在历史这盘风云奇谲诡秘的大棋局中,郑孝胥这位平生目空天下的似有"宇宙流"风格的九段高手,半世多谋善断,进退自如,只可惜于1931年之际利令智昏,在白山黑水之间投下了一枚人生臭棋,以致一着不慎,满盘皆输。可叹也夫!

光阴易逝,六十多年岁月至今弹指间已过去。考量郑孝胥晚年孤注一掷的政治赌博取向以及悍然与民族大义作困兽斗的蛮横劲头,追本溯源,实发轫于郑氏早年自认"白鹤转世"以及中年频频以"夜起"作呼应的迷信心理与隐秘情结。如或借用古代堪舆家之妙言,即所谓"千里来龙,穴结于此"也。而本文的目的,只是暂且在工于心计、胸中似有千山万壑的这样一位被清末总督大僚岑春煊、盛宣怀诸人推许为"卧龙"的郑孝胥身上,略略金针点穴而已。

---

① 溥仪:《我的前半生》,群众出版社,1991年,第158页。

② 《郑孝胥日记》一九一七年三月二十一日。

附录:“化鹤之裔”别解

元人盛如梓所著《庶斋老学丛谭》卷四有这样一条记载:“丁晋公有图书,曰化鹤之裔,时人称为‘鹤相’。”笔者写《鹤知夜半:郑孝胥的隐秘情结》一文时忆及此条资料,随手摘出助兴。但如何解释呢?当时抬头想想,历史上似乎没有命名为“化鹤之裔”的图书,匆忙之中只得旁开蹊径,遽定它为一枚藏书章,在该文中说:“估计丁谓还刻了一个‘化鹤之裔’的章,盖在宋版书上以骄人。”

如此索解,笔者其时大抵还颇为心安理得。理由有二:一则南宋奸相贾似道(字秋壑)已开镌刻藏书章之风气,如现存善本古籍上还留有“秋壑图书”、“似道”诸印,故北宋丁谓倘有藏书章亦非全然一空依傍而独美于前,让人有突兀之感;二则某某之“裔”似乎是古代藏书章的一种行文款式,虽然不常见,但“帝匐唐之苗裔”、“叔郑后裔”这两枚印章,就是明代大藏书家项子京、毛子晋分别在“天籁阁”与“汲古阁”中使用的钤印。

然而拙文在《万象》八月号上刊出后,笔者看了一下,觉得根据上下文的语境,“化鹤之裔”与其索解为藏书章,毋宁诠释为一部(或一册)图书,更为妥帖一些。这部图书前不见记载后不见踪影,依据丁晋公痴迷仙鹤自称系丁令威后裔的史实,笔者推断“化鹤之裔”当是丁谓精心编撰的一部丁氏家谱,其远祖追溯到神话人物丁令威。《搜神后记》卷一记载:

丁令威本辽东人,学道于灵虚山,后化鹤归辽,集城门华表柱。时有少年举弓欲射之,鹤乃飞,徘徊于空中而言:“有鸟有鸟丁令威,去家千年今始归。城郭如旧人民非,何不学仙冢垒垒。”遂高上冲天。

意思就是告诫天下芸芸众生,如果不去趋早修仙成道,最终便不免沦落为城外土馒头中的肉馅子。——此类耸人听闻的观点自然使天下英雄气短,记得汉武帝听了黄帝成仙的故事,就曾急得放言声称:“嗟乎! 吾诚得如黄帝,吾视妻子如脱躧耳。”(《史记·封禅书》) 总之是只要成仙,其他人世间一切荣华富贵包括妻子皆可像破鞋般扔掉。

泱泱大汉帝国的天子尚且梦想成仙,贵极人臣的丁谓倘如攀援这样一位丁仙人充作远祖,无论如何也不算辱没相府门庭,反而替丁氏家族谱系生色增辉不少。丁晋公权大气足,大手笔一挥,就把古代丁令威裹挟过来,强充丁氏家谱中的一世祖而不容谦让,如同后周末年陈桥兵变,擐甲诸将硬替赵匡胤黄袍加身一般;此种蛮横作风,或者更像绿林好汉闹事而痛感群龙无首,只得在去长安的官道上抓住个落第秀才连推带搡地拥到山寨,按在虎皮太师椅上强做寨主一样。

经过这般寻根认祖之后,丁氏家族从此就顺理成章地成了化鹤仙人的后代,于是丁晋公再次大笔一挥,给这部丁氏家谱题上个雅号,画龙点睛直奔主题,道是:《化鹤之裔》。至此,丁氏一族仙气拂拂,大有从今往后将白日合宅飞升之感。

相府历来是画栋珠帘的华贵之地,平日里来往应酬颇多,高

朋满座,“开琼筵以坐花,飞羽觞而醉月”,酒酣耳热之际,宾主说古论今,有时不免阿Q似地比试谁家祖宗阔气,只见丁晋公踌躇满志,右手一挥,两侧侍童便从内院书房捧出一个八宝镶嵌紫檀盒,众看官凑过头来,盒中傲然躺着一部《化鹤之裔》,锦帙牙签又不失古色古香。打开来一看,嗟乎!原来丁公出身于辽东名门化鹤之家,难怪如此清贵也——试想:如果丁宰相仅仅是把该书放在秘室里独自观赏,那么同时代的人如何得知“丁晋公有图书,曰化鹤之裔”呢?

退一万步说,《化鹤之裔》至少亦是一部夸耀祖德及其行状之类的书,其内容无非宣扬“先祖”丁公令威当年如何如何了得,修道成仙一飞冲天,而遗留在人世的一脉鹤子鹤孙,瓜瓞绵绵,直至他丁晋公那里又重放光芒罢了。

历史上有关丁晋公的话头确实不少:丁晋公自报家门是丁令威之裔,府中又藏有“孤本”《化鹤之裔》,因而天下仙鹤似乎都要闻风而归不可。《东轩笔录》卷二记载:

> 丁晋公为玉清昭应史,每遇醮祭,即奏有仙鹤盘舞于殿庑之上。及记真宗东封事,亦言宿奉东宫之夕,有仙鹤飞于宫上。及升中展事,而仙鹤迎舞前导者,塞望不知其数。又天书每降,必奏有仙鹤前导。

虽然当世之人或半真半假或趋炎附势地称他为“鹤相”,但亦有明眼人对此不屑一顾,“是时莱公判陕府,一日坐山亭中,有乌鸦数十飞鸣而过。莱公笑顾属僚曰:‘使丁谓见之,当目为玄鹤矣。’”(《东轩笔录》卷二)“莱公”即是寇准,亦曾官居宰相。在寇准看来,要么把

飞过的乌鸦也算作是黑鹤临空,否则的话,白鹤又非苍蝇,天下何来这么多仙鹤偏偏都如蚁附膻地簇拥在丁晋公的周围呢?

丁晋公为相多年,食丰履厚,民脂民膏吮吸得不会少,论其体貌,当如世间常见的大腹便便的达官,腰围肥硕或将六尺有余,然而谁又能想到“贵震天下”的丁宰相——或许脾胃失调罢,竟如汴京城门外施粥棚中刚刚进来的已饿了个一年半载的乞丐似的,瘦成个猴样呢?《涑水纪闻》卷三记载:

> (丁)谓貌睢盱,若常寒饿者,而贵震天下,相者以为真猴形云。

“睢盱”者,描绘的是张目仰视状。转而一想,猴子乞食未有不仰目而视的。大史学家司马光笔下的这幅丁晋公写真像,真是活灵活现,决不亚于宋代名画家李公麟替王安石所绘的那幅半身像。由此,后人亦恍然大悟:瘦骨嶙峋的丁晋公何以独独攀住丁令威不放,并对身姿纤纤的白鹤一往情深,大做文章。看来,研究历史人物,要知人论世,不能不注意“人心之微”,或许将来真应该建立一门“形体心理学”了。

说　　鼻*

友人得知我曾经翻阅过几种古代相书，约我写稿，并命题从鼻头说起。予亦何幸，读书数载，今日竟不期然与五官科医生为伍而“一鼻孔出气”，亦可谓奇矣。

一、鼻子的文化涵义以及在相术中的象征

凡人皆生有一个鼻子，但平日里似乎也不太关注，一旦受凉感冒，搞得鼻塞涕流，瘟头瘟脑，方觉鼻腔通畅之可贵。然则鼻之于人，其作用大矣哉！古人称誉某个领域的开创者，通常会送他两个字：“鼻祖”。在古汉语中，鼻有初始之意。鼻祖者，即始祖也。扬雄《方言》已经指出：“鼻，始也。兽之初生谓之鼻，人之初生谓之首。梁、益间谓鼻为初。”人们或许会追问：何以鼻子能代表“初始”的意义呢？古代语言学对此似乎没有寻根刨底。

---

*　原载《万象》2001 年第 1 期。

记得倒是道教典籍别出心裁地提供了一种说法：即孕育于母腹中胎儿的五官，最初形成的是鼻子。这种观点是否能取得现代生理解剖学的证实或支持，在此姑且不论，笔者只是顺便想指出的是：道教垂青于鼻子恐怕与它的成仙学说有关。道教认为：人们只要以人体肚腹（又称丹田）为丹炉，“吐唯细细、纳唯绵绵”，通过炼精化气、炼气化神的方法，最终可以凌空蹈虚、羽化而登仙。这样一条从尘世至天国的修炼之路，九转七返，路漫漫其修远兮，但究其实，如果说是筑基于腹下三寸丹田，毋宁说是实开工于脸盘中央鼻孔。因为唯有鼻翼双孔款款翕动，才能吐故纳新，采日月之华、夺天地之气，完成“我命在我不在天”的成仙终极目标。

一张面团团的脸，除了左右两个耳朵向外耸出稍作张扬外，如从正面或侧面瞥去，眼睛嘴巴皆各自小心收敛向内扩张，唯独那个鼻子在中央傲然挺立，大有“孤峰独耸”、一柱擎天之势，无怪乎古代相术要把鼻子命名为“中岳嵩山”，并说：“唯鼻者号嵩岳，以居中为天柱而高矗，梁贵乎丰隆贯额。”①

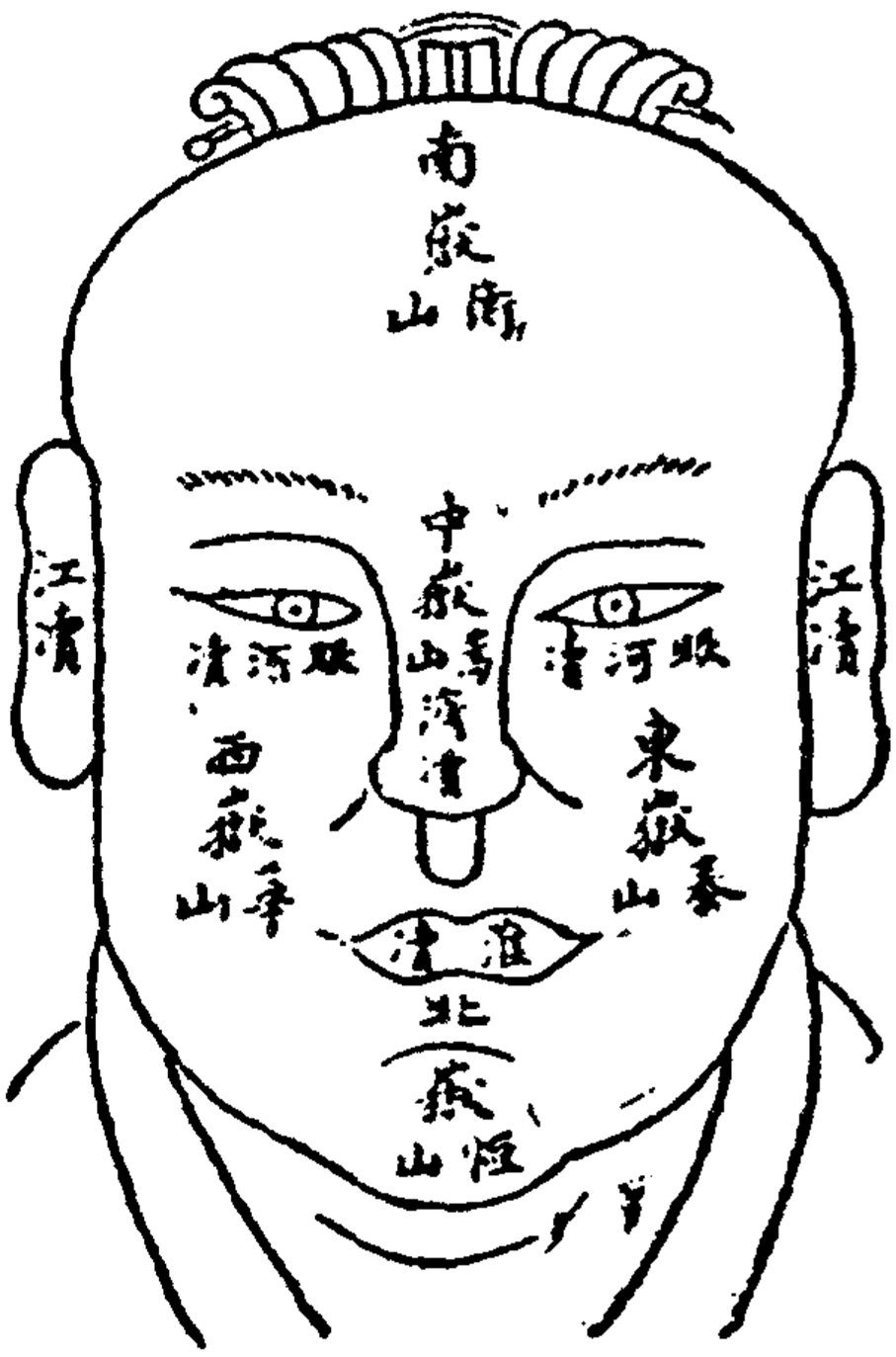
然而中国人又喜欢讲平衡，流风所及，也许相士觉得让鼻子孤零零独矗在脸盘中央，似乎有些伶仃寂寞，于是决计对鼻子四周的额头下巴以及左右双颧一并加以赐封：额为衡山，颏为恒山，鼻为嵩山，左颧为泰山，右颧为华山，② 以便可以左右上下团团拱卫这个一面之尊“鼻公”。

虽然这张不足一尺的脸上有五座“山岳”，但相书强调的是

---

① 《人伦大统赋》卷下。

② 《神相全编》卷二。



“五岳”图

鼻为中岳而领袖群伦的地位:“中岳薄而无势,则四岳无主,纵别有好处,不至大贵,无威严重权,寿不甚远。”① 假如鼻子生得尖薄低塌,哪怕其他器官生得再美轮美奂也不济事,即兆示其人既无权势,又不能活得久远。

《三国志·魏书·管辂传》有一条涉及鼻子的记载:

> 吏部尚书何晏……问:“连梦见青蝇数十头,来在鼻上,驱之不肯去,有何意故?”辂曰:“……鼻者艮,此天中之山,高而不危,所以长守贵也。今青蝇臭恶,而集之焉。位峻者颠,轻豪者亡,不可不思害盈之数、盛衰之期。”

管辂是中国方术史上一位重要人物,他对于命相风水卜筮占梦件件精通。魏国的高官何晏向他请教梦见青蝇群聚鼻子有何深意,管辂指出鼻可比拟八卦之一艮,艮即象征天中之山;既然梦

---

① 《神相全编》卷二。

中臭恶之物青蝇麇集鼻子，则居高位握大权者当思量盈满易倾、盛极易衰之理。笔者在此不想阐发管辂之论的微言大义，更不想探讨何晏不久遇害是否与此梦相涉，只是要指出：相术中鼻为山峰之喻的出现，大抵不迟于汉末三国时代。

相书认为鼻子象征中岳嵩山，同时又代表财星，鼻子高低大小，气色明亮晦暗，将主宰人们贫富差异。值此世人慕钱如狂、网络英雄独领风骚之际，孔方兄既然已扳倒孔夫子矣，天底下凡想通过买六合彩而一夜跻身于千万亿万富翁者，须得时时揽镜自照，勤察气色，哪一日见得鼻准隐隐透出一股淡黄之色，晶亮透彻，即可下手一搏，以奏“枪打鸟落”之功。此即一千年前宋初大相士麻衣老祖“气色有鬼神不测之机，能夺天地之气”[①] 之发财秘诀，仰慕孔方兄而不能自已者自可细细揣摩也。

二、“鼻大为贵”：从史家至显宦的一脉相承

鼻子在相术中既然象征山峰，自然以高耸丰隆体积大者为极品，简言之，即“鼻大为贵”。

浏览早期史书，可以发觉开国皇帝大都天赋一个高大鼻子，或者说是史家刻意渲染他这个大鼻子。《史记·秦始皇本纪》记载：“秦王为人，蜂准，长目。”后人解释说：“蜂”或作“隆”，总之，“蜂准”就是鼻子高大也。[②] 至汉高祖刘邦，史学家班固对他的描绘，干脆摒除眉目耳朵嘴巴，独独对他的鼻子作了特写：“高祖

---

① 《神相水镜集》卷一。

② 《史记正义》。

为人，隆准而龙颜。”① 何谓“龙颜”？有点云山雾罩，如同现代西方抽象派绘画，谁也搞不清其中埋伏着什么含义。但刘邦有个高大的鼻子，这一点倒是记住了。

援此而论，鼻大为贵的传统，是由司马迁首开其端，班固则进一步推波助澜；而后继者呢，在历史的小道上正接踵而来，络绎不绝。东汉思想家王充在探讨相貌与人的穷通贵贱时，指出战国纵横家苏秦的鼻子出类拔萃，故能佩六国相印，即“苏秦骨鼻，为六国相”。② 普天下凡夫俗子的鼻子都有一根骨头支撑，充作鼻梁，故鼻子有骨，何须作者多赞一辞。笔者悬揣：王充既然在此特别拈出“骨鼻”两字，大抵是苏秦的鼻梁骨生得极其丰隆耸出，令人过目不忘罢了。

遥想苏秦当年高车驷马、八面威风地频频出没于各国京都通衢之中，齐楚燕赵魏韩的斗升小民伸长脖子凑在街上看热闹，肚里或许要暗暗思忖：这个西北佬何德何能，竟然神气活现地当起六国宰相？车马倥偬，惊鸿一瞥之下，但见这个风尘仆仆外乡佬的脸盘亦是个寻常之物，唯独中央的鼻骨高耸，竟然支撑个罕见的大鼻子。天地间数百年光阴逝去不算短，苏相国“合纵抗秦”的功业亦不算小，但，“目击道存”，在战国以及汉代黎民百姓的口碑中却独独积淀下一个深刻而又简洁的象征符号——“骨鼻”。真乃千古留芳，懿欤休哉！

说起大鼻子，或许万不可遗忘北魏的王慧龙。南北朝时代干戈乱攘，此人从江南（或称江东）投奔北方，自称其祖父曾是东

---

① 《史记·高祖纪》。

② 《论衡·骨相》。

晋安帝司马德宗的尚书仆射王愉，父亲王绩官至散骑侍郎。后来改朝换代，名门大族的王家合府被诛，在一个名叫彬的和尚的冒死搭救下，他辗转逃至江北，被北魏太宗皇帝拓跋嗣封为洛城镇将，手下掌三千兵马。《魏书·王慧龙传》记载：

> 初，崔浩弟恬闻慧龙王氏子，以女妻之。浩既婚姻，及见慧龙，曰："信王家儿也。"王氏世齆鼻，江东谓之齆王。慧龙鼻大，浩曰："真贵种矣。"数向诸公称其美。

南北朝对峙之际，虽然相形之下，北方国力不弱，但在士大夫内心深处，总隐约有一个以南方为"华夏正朔"之所在的情结，故在精神文化上不免自觉稍逊南方一筹。如今北魏大官僚崔浩的弟弟崔恬听说江东名门大族王家的孑遗王慧龙逃至江北，即刻先下手为强，抛出女儿，招他为东床快婿。崔浩得知侄女嫁了个名门子弟，过来看个究竟，一见之下，便遽下结论：确是王家的儿子。

莫非崔浩与王氏家族早已相识？非也。原来数代迭为高官的王家锦衣玉食，樽酒不空，以致百余年遗传下来，王氏子孙竟然人人长出一枚又红又大的鼻子。齆者，鼻子发红，即酒糟鼻也。因此江东尽管姓王的名门不少，如王导诸家，但一说"齆王"，便如雷贯耳，声名远播，连得一江之隔的北魏人士也知是指曾官至宰相的王愉之家。

须知王家确是百年做官老店，远祖王昶在三国时代已官拜魏国大司空，"著《兵书》十余篇"，既能用兵打仗，又通老庄哲学，[①]

---

① 《三国志·魏书·王昶传》。

可以说是出将入相之才。其子王湛“身长七尺八寸，龙颡大鼻”，[①] 官至尚书郎。再传四代至王愉，又贵为尚书仆射，而且是“大鼻”依旧，家声不坠。

如今一见王愉孙子王慧龙仍能克绍箕裘生了个大鼻子，崔浩分外亲切，不禁赞美道：“果然是老牌贵族家的子孙！”天上神仙府，人间宰相家。可见宰相家里的子孙确乎不同凡响，且不说他胸中学问如何，光是脸上翘起个得天独厚的大红鼻子，岂是寻常百姓所能模仿一二。因此，崔浩独自激赏之余，还要频频向朝廷王公大臣广为揄扬：瞧瞧，这种大鼻子，阁下在别处还曾见识过？——即“数向诸公称其美”。

行文至此，笔者不禁莞尔：国人对于名人及其家族的崇拜，以及由此衍生“爱屋及乌”的嗜癖，诚可谓无以复加矣。当年崔浩盛赞王慧龙的大鼻子而叹为“真贵种矣”时，真是活脱脱一副“世间已无真贵族，此鼻唯见王家耸”的神态，可说是开拜鼻教之先河。此情此景，犹如一部线装古籍，递经八百年龙子凤孙大贾名儒之收藏，不幸散入民间书肆，某日得遇一位嗜书如命的清末遗老藏书家，打开扉页，唯见宋元明清历代名家硃红钤印累累如葡萄挂枝，加之顾批黄跋，一派珠光宝气，遗老摩挲赏玩之余，不禁叹道：宋刻宋印，真宋版矣！

至此，笔者或许可以斗胆说：在中国文化史上，唯有藏书家的痴气方可与崔浩拜鼻教的呆气相颉颃一二，余者各类癖好之气，皆如吴下阿蒙，卑卑不足道也。

令人煞风景的是，后来有人从江东来投奔北魏——大概是

---

① 《晋书·王湛传》。

妒嫉罢，竟揭发王慧龙其人并非王家血脉嫡传，仅仅是“王愉家竖，僧彬所通生也”。“家竖”云云颇模糊，或指王家女婢，或指王家宠妾，总之与和尚僧彬私通之后，竟也生出一个大鼻子王慧龙，可见此位“家竖”沾溉王家恩泽亦甚厚甚深。

崔浩闻听之下，因本家已招其为婿，故装聋作哑，不便深究。况且名分上虽有嫡庶之别，但大鼻子总不可能是人工安装的罢。后来王慧龙不负众望，屡设奇兵，击败南朝来犯之师，北魏王朝授予龙骧将军、赐爵长社侯。另一方面，估计揭发者之言不虚。因为王慧龙死后，“吏人及将士共于墓所起佛寺，图慧龙及僧彬像赞之”。① 依笔者看来，这庙宇虽曰佛寺，实际上近似于王慧龙之家庙也。

三、“鼻大为贵”的弦外之音

抛开鼻子的文化涵义及相术象征不谈，单从生理功能观察，鼻子实际上就是一个吸气兼出气的门户。这一点古人讲得十分形象：“鼻，嚏也，出气嚏嚏也。”② 此外，晋代刘彧所著的《长沙耆旧传》中有这样一条记载：

> 太尉刘寿少遇相师，曰：“凡鼻为气户，君鼻大，贵之象。”

---

① 《魏书·王慧龙传》。

② 刘熙：《释名·释形体》。

这里依稀透露出一种信息:大鼻者之所以能贵为高官,乃是因为鼻大者吸纳空气量或排放空气量皆大,简言之,即气量大。何以气量大者为贵?即俗称"宰相肚里可撑船"也。亦即肚量或气量大者乃是做宰相的第一要义。此意亦与沪地民间谚语"量大福大"之意丝丝入扣。

记得宋代有一位宰相名叫范质,此人气量颇大,史称"嘉谟伟量,时称名相"。这位范鲁公曾告诫他的同僚:

> 人能鼻吸三斗醇醋,即可为宰相矣。①

笔者认为:范氏此言掷地有声,真乃悟道警世之论!——能吸纳三斗醇醋的鼻子,其形状体积必不小矣——历史上的宰相,虽然一人之下,万人之上,无限荣耀尊贵,但察其形状,有时亦如大户人家的童养媳,侍奉"口含天宪"、动辄诿罪下臣、大发淫威的皇帝陛下,先得唯唯诺诺,炼出一种唾面自干的能耐,几年乃至十几年"伴君如伴虎"下来,其间酸楚委曲窝囊的滋味,一言难尽,恰如一甏三百年镇江老醋倒灌鼻腔,沿着喉管汩汩而下,差可比拟。

君不见隋朝酷吏元弘嗣审讯囚徒,专以陈醋灌人鼻腔,② 诚可谓世界酷刑史上一大发明。明乎此,再来认真聆听范鲁公"人能鼻吸三斗醇醋,即可为宰相矣"之言,咂咂滋味,其意盖可谓深矣,曲矣,妙矣,不可量矣!

---

① 江少虞:《事实类苑》卷九。

② 见《隋书·元弘嗣传》。

老子说得好:“不可得而贵,不可得而贱。”古中国如闲云野鹤一般的隐士,结庐于青山幽谷中,远离巍阙,甘守清贫,视轩冕如敝屣,此无它,便是不想鼻吸皇帝陛下有朝一日从龙庭上赐下来的三斗陈年老醋而酸坏一腔清气及五脏六腑罢了。

四、晚清史上三个名公大臣的鼻子

这里所说的三个名公大臣指的是曾国藩、左宗棠及郭嵩焘。

晚清时代,以一介书生治军用兵而功勋卓著享有盛名者,首推曾国藩与左宗棠。左宗棠研究山川地理及军事兵法的造诣颇深,“尝以诸葛亮自比,人目其狂也”。① 曾国藩的用兵谋略稍逊于左宗棠,但总体上看,清人认为曾国藩的德行、学问、事功三者俱臻一流,可称三不朽之伟人,故对其人由崇拜进而又神化之:

> 饶州知府张沣翰善相人,相公为龙之癞者,谓其端坐注视,张爪刮须,似癞龙也。②

曾国藩患有皮肤病,常常自搔不息,肤屑纷纷落于案间,故被称之为“癞龙”。称龙者系帝王之专利,虽然名曰癞龙,似下真龙一等,但亦足见抬轿子者余勇可贾。

此类谀辞在清末笔记野史中层出不穷,唯有同时代的湖南

---

① 《清史稿·左宗棠传》。

② 《清朝野史大观》卷七“曾文公始生”。

大名士王闿运孤调别弹，光绪四年(1878年)二月二十七日在其著名的《湘绮楼日记》中写道：

> 夜览涤公(曾国藩)奏，其在江西时，实悲苦，令人泣下……彼有此一念，决不入地狱。且吾尝怪其相法当刑死，而竟侯相，亦以此心耿耿，可对君父也。余竟不能有此愚诚。“闻春风之怒号，则寸心欲碎；见贼船之上驶，则绕屋彷徨。”《出师表》无此沉痛。

这一段日记表明两点：其一，王闿运认为曾国藩在江西打仗时境遇很险恶，故所写奏折的文字极其沉痛，甚至于超过诸葛亮在《后出师表》中所发的“臣鞠躬尽瘁，死而后已，至于成败利钝，非臣之明所能逆睹也”悲怆之言。其二，王闿运独具法眼，指出曾国藩相貌有缺陷，这种缺陷通常会导致“刑死”的不测之祸，然而曾国藩其人不仅官居一品，且能寿终正寝。此又如何解释？这点疑惑萦回于王氏心头，久久不能得其正解。直至光绪年间为写《湘军志》一书，王闿运认真阅读曾国藩历年奏折，才觉得其人对于国家民族忠心耿耿，大可感动上苍，以致转祸为福。

笔者手边所能见到的是曾国藩晚年的一张照片，观察此像，曾氏一双三角眼炯炯有神，暗藏杀机，其间锋芒凛凛如冰霜不可犯，确非三家村里专念《中庸》高头讲章兼具“温良恭俭让”风格之辈，而可为“太上无情”者之典型写照。其他部位如额头上生得饱满，嘴边法令深长。如此相貌，哪怕此人蓬头垢面破衣烂衫混迹于引车卖浆屠狗宰猪市井之徒中，也能使人眼睛一亮，从



曾国藩

“尘埃中识英雄”出来。

如此说来，曾国藩一脸权臣富贵气，何来“刑杀”之相？仔细审视这张曾国藩玉照，最后发现白璧之瑕还是出现在曾氏那个鼻子上。曾国藩整个鼻子不小亦不短，唯鼻梁中段微微向左倾斜，此点瑕疵非细细谛视万不能抓得要领。如用吾邦千年“国粹”相术理论去判断，这个鼻梁向左倾斜的部位，兆示着曾国藩四十四至四十五岁流年大运甚为险峻。

接下来我们把历史的时针拨至 1845 年，这一年是咸丰四年，干支为甲寅，曾国藩初度四十四岁。考察曾文正公六十二岁整个人生历程，虽然是涉险多次，但唯有这一年与太平军作战而身陷绝境，生死存亡仅系于毫发之间。据《清稗类钞·战事类·曾文正失利于靖港之粤寇》记载：

> 咸丰甲寅春，粤寇陷湘潭，围攻长沙，曾文正国藩檄塔忠武公齐布帅复之，复躬率水师追寇于靖港，战失利，投水者三，幕客掖以起。文正终以事不可为，遂止妙高峰，草疏及遗属凡二千余言，密令其弟靖毅公贞干市棺，将以是夕自裁。

太平军此时已攻下湘潭，正包围长沙，气势锐不可当。曾国藩一方面派遣悍将塔齐布去收复湘潭，另一方面亲率湘军袭击靖港。靖港是一小城，水路离长沙约六七十里之遥，该地有一座铜官山，或称铜官渚。当时围攻长沙的太平军大本营正驻扎在此，凭水结寨，军容极壮。曾国藩率五营水师来偷袭，无疑是以卵击石，双方稍一交战，湘军舟船便七歪八倒，全线溃退。曾国藩羞

愧难忍，愤极投水自尽。幸得众幕客竭力救起，乘小舟逃到长沙城南妙高峰。曾国藩感到敌方气焰万丈，自己无力回天，遂写下遗嘱一篇，叫其弟外出买口棺材，准备这一夜自杀殉国。幸亏塔齐布克复湘潭的捷报及时传来，曾国藩方转悲为喜，打消自裁念头。

靖港之败这一幕惨烈的场景令当年与曾国藩同患难共履险的幕僚仆从刻骨镂心，久久不能忘怀。二十多年后，当时飞身入水奋力救起曾国藩的贴身仆从章寿麟(字价人)，写下了一篇《铜官感旧图自记》，幕客李元度又亲为之作序，详述曾国藩落水之场景。

> 明日战，乡团勇先溃，营军随之。所结浮梁断，溺毙二百有奇。水师中贼伏亦溃，贼艘直犯帅舟，矢可及也。文正愤极投水，将没顶矣。材官傔仆力挽。文正大骂，须髯翕张，众不敢违。将释手矣，价人自后舱突出，力援以上。①

曾国藩愤极投水“将没顶矣”，仆从拼命来拉，“文正大骂，须髯翕张”——这种好莱坞式的特写镜头，固然彰示义仆救主的忠勇之风，但另一方面亦凸现曾文正公在建立巍巍功业之前曾经濒临死地，几遭灭顶窒息之灾。

“将释手矣”这寥寥数字令人惊心动魄，彼时风猛浪急，如略一滑手失控，曾文正公随滔滔江水一去不返，从此追随先贤屈灵均夫子在九泉之下再赋《离骚》矣，晚清史上亦将失去一位名满

---

① 《一士谭荟·靖港之役与感旧图》。

天下的长髯枭雄矣。

应该说咸丰甲寅这一年曾国藩大倒其霉，四月有靖港之败，十二月有湖口之败。胜负乃兵家常事，但这两次大败皆使曾国藩痛不欲生，愤然投水欲自尽。综括曾氏一生，履大危者有三，甲寅年的春冬迭败即占其中二大危，可说是霉至彻骨了。由此看来，王闿运说曾国藩有“刑杀”之相，亦非空穴来风。

如果说曾国藩的鼻子略有瑕疵，那么左宗棠的鼻子无论从美学角度还是相术理论来观察，都是十分完美。左宗棠鼻梁端正直挺，鼻准肥大，双翼丰满，这种鼻形大抵就是古代相术推崇备至的“悬胆鼻”。且看《神相全编》卷二是如何描绘的：

> （鼻）如悬胆者，其形从印堂隆隆悬垂直下准头，准头完美如弹者是也，似悬挂猪羊之胆。有骨法，贵作朝郎。无骨法者，富有千金。《心镜经》云：“鼻如悬胆终须贵。”

尤须记住的是：整个鼻子，从鼻梁根部直至鼻准双翼，古代相术认为共行运十年（其中包含双颧两年），即从四十一岁至五十岁。

曾国藩早年显达，二十八岁考中进士，二年之后又入翰林，真是锦绣前程在握。年龄仅小于曾氏一岁的左宗棠，青年时代只中过一名举人，之后命途蹭蹬，曾三次赴京考进士，皆铩羽而归。左宗棠从此便绝意仕进，一心研究经世致用的学问，直至年届四十仍怀才不遇，前程一片黯淡。

公元 1852 年（咸丰二年），时当左宗棠跨入四十一岁之际。

华夏大地南部一片金戈铁马，征尘纷起，太平军从边陲广西杀向湖南。危急存亡之际，由于胡林翼、郭嵩焘等人极力推荐与敦促，左宗棠先后进入湖南巡抚张亮基、骆秉章的幕府，尤其是深得骆秉章之倚重，手握兵符，取得了主宰湖南政局的实权，从而牛刀小试，初初展露其蕴积多年的军事才华，掀开了“内定湖南，外援三省”、与太平天国进行全面作战的序幕。清人薛福成《庸斋笔记》卷二指出：



左宗棠

> 左公练习兵事，智略辐凑，骆公专任以军谋，集饷练兵，选用贤将，屡却悍贼，两败石达开数十万之众，复分兵援黔援粤援鄂援江西，丰采几与曾胡两公相并，则左公帷幄之功也。

这说明左宗棠早期寄人篱下的军事生涯已经光芒四射，牛刀小试之功可与曾国藩、胡林翼两人的功勋媲美。

左宗棠固然有才，但困厄之士一朝大权在握，不免恃才傲物，开罪一批湖南官员。咸丰九年(1859)，多年积怨总爆发，左

宗棠揽权跋扈之事遭人弹劾，直达京城中枢，性命颇有朝不保夕之虞。当时爱之者欲其生，恨之者欲其死，但天地间祸福相倚，造化弄人，结果害之者适足以成之，左宗棠因祸得福。原来此事惊动清朝最高当局，国家用人之际，咸丰皇帝格外开恩，降旨左宗棠以四品京卿职衔可独自招募军队征战。自此以后，左宗棠在战场上大展拳脚，一吐平生怀抱，三四年间，以显赫战功由浙江巡抚升至闽浙总督。

如上说来，曾左两人的鼻子形状与其个人自身的沉浮荣枯似乎颇有一些对应关系，但大千世界无奇不有，说穿了，无非也是一种偶然的巧合罢了，不足为古代相术之佐证。然而正是尘世间的这样一些若隐若现似草蛇灰线一般巧合，使得科学与玄学之间的论战大抵还得延续一千年。

郭嵩焘亦是湖南人，道光年间中进士。咸丰二年(1852)，敦劝曾国藩出办团练，协助其创建湘军。光绪元年(1875)，以礼部左侍郎身份担任出使英国大臣，三年后，又兼驻法国大臣，在晚清史上以熟悉洋务闻名。

同治十年(1871)七月二十一日郭嵩焘在《日记》中写道：

> 黄子寿过谈。尝论及人身之表在鼻，明晦之色一见于鼻，而祸福立应。予自丙寅之春，左君倾轧之机一动于福建，而机兆发于吾鼻，准头见黑色一方。①

朋友黄子寿精于相术，谈及鼻子是人体的特殊表象，鼻准气色的

---

① 《郭嵩焘日记》第二卷，湖南人民出版社，1981年，第672页。

或明或暗，即会导致相应的祸福。“丙寅之春”指的是同治五年(1866)，郭嵩焘在此把六年前自己鼻准发黑的原因归咎于左宗棠在福建对他的倾轧排挤。不管郭迂夫子这段沉溺相术而不能自拔的奇谈怪论如何令人发笑，但此论一出，足见他对左宗棠恚恨之深。那么，有同乡之谊的郭左两人如何会闹翻的呢？此事诚一言难尽。

当初左宗棠遭人弹劾，朝廷曾下旨密察，如左氏揽权跋扈事属实，“可即就地正法”，一时间左宗棠性命危如悬丝。幸亏时为翰林编修的郭嵩焘及早闻知，一边派王闿运奔走求救于权臣肃顺，一边又托同僚潘祖荫上疏保荐，才使左宗棠转危为安，从此步上飞黄腾达和前程。

按理说，郭嵩焘有恩于左宗棠并非浅鲜，后者日后亦应设法图报一二。然而不满六七年，郭左两人话不投机，已开始交恶。同治五年(丙寅)，左宗棠三次上疏保荐蒋相泉取得广东巡抚一职，以便排挤郭嵩焘。尤为令人恼火的是，左蒋两人原先并非莫逆之交，彼此曾心存芥蒂而相攻击，只是为了阻击郭嵩焘，才捐弃前嫌，联起手来。郭嵩焘于同治五年三月十七日在其《日记》中记下了这场人事纠葛：

> 晚次少鹤至，始悉左、蒋相倾之详。盖立意在挤鄙人而夺之位，穷其力为之。两人始相訾也，以是深相结纳。闻此为之悚然。世途之险巇，人心之变幻，可畏哉。①

---

① 《郭嵩焘日记》第二卷，第365页。



郭嵩涛

官场中的同僚彼此倾轧的情形，自古已有之，不足为奇。但是左宗棠这种迅速翻脸恩将仇报的行径，确乎大大出乎郭嵩焘意料之外。由于刺激太深，多少年后，郭嵩焘对此还是耿耿于怀而不能释然，以至于同治十年《日记》中有“左君倾轧之机一动于福建，而机兆发于吾鼻，准头见黑色一方”之妙文。

依照中医理论：鼻通于肺，鼻准发黑或多或少兆示肺部有疾病，病者理应赴悬壶之家切脉求医。郭嵩焘不此之图，却把鼻黑的终极原因归咎于百里之外左宗棠的官场打压，这对于饱受现代科学思想熏陶的人们来说，似乎是匪夷所思，然而衡之于古代众多的相书，郭氏自可找到不少立论根据，如“鼻属土，……黑色主囚禁财散，黑散准头主死”；[①] “更见黑气鼻准上，知君财破避无门”。[②]

郭嵩焘的鼻子发黑持续有五六年之久，碰巧其间又遭丧子之痛，而家人染病前赴后继，凋亡者复有三四个，因此郭氏不禁在《日记》中感叹鼻黑“凶祸为人生之罕见”，莫非郭家“大运将终，而机兆有不容已者耶”？[③] 当然，替郭氏鼻准引来一片乌云

---

① 《神相铁关刀》卷四。

② 《太清神鉴》卷三。

③ 《郭嵩焘日记》第二卷，第672页。

黑光之祸者，追索元凶祸首，非闽浙总督左宗棠莫属。——看来郭嵩焘鼻子的故事文本正长着呢，但杂志篇幅有限，暂且打住——然而郭迂夫子稍安毋躁罢，再过四年，又是这位郭大人时来运转身披大清黼黻官服，远渡大洋，驾临英格兰法兰西之国土，风光正无限旖旎呢！

晚清史上有关这三个湖南人的鼻子逸闻，谅亦不为治史者所注重，在此特表而出之，以见清末政局云谲波诡之一斑。

也谈“反骨”出典及其前后变迁*

今年《读书》第二期载有余超先生“从‘反骨’谈起”一文，篇幅不长，但视野开阔，不仅援引中西典籍甚夥，且议论纵横开阖，挥洒自如，阅毕令人大有开发心智之效。唯作者误信《辞源》、《汉语大词典》以及台湾《大辞典》之论而断言罗贯中“为文史籍中‘反骨’说之始作俑者”，笔者则期期以为不可。

据不佞浅见，“反骨”之说首见于北齐相士皇甫玉之口，下距明代罗贯中有八百多年之遥。《北齐书·皇甫玉传》记载：“皇甫玉，不知何许人。善相人，常游王侯家。……玉尝为高归彦相，曰：‘位极人臣，但莫反。’归彦曰：‘我何为反？’玉曰：‘不然，公有反骨。’”高归彦是北齐开国皇帝高欢的族弟，皇甫玉以相术测其将来“位极人臣”，同时又告诫他届时莫要造反。高归彦私心以为既然已出任高官享受荣华富贵，我何必还要造反呢？皇甫玉的回答是一棒打去，不容置疑，即“公有反骨”。

---

* 原载《方术与中国传统文化》，学林出版社，2002 年。

后来高归彦官居尚书令、太傅，可谓“位极人臣”。可惜高归彦趾高气扬，喜欢凌辱他人。“议者以威权震主，必为祸乱。”于是被高欢第九个儿子武成帝高湛外放到冀州做刺史。但是高归彦于心不甘，企图造反。经手下人告发，朝廷大军兵临城下，一战即擒，连同子孙十五人一并推出去砍头问斩。

在此似乎要探究一下：被相士斩钉截铁称之为“反骨”的劳什子究竟生在高归彦身上什么地方，以致于如此险恶，竟要坏其卿卿性命呢？据《北齐书·平秦王(高)归彦传》所载：“归彦额骨三道，着帻不安。”原来高归彦额骨有三处生得特别凸出，使得一块头巾扎在头上都扎不安稳。显然，这“额骨三道”即是被相士皇甫玉断之为“反骨”的东西。遗憾的是额骨不同胁骨，可以用衣袍遮起来，故无怪乎高欢第二个儿子文宣皇帝高洋一见高归彦凸出的三道额骨，不由火冒三丈，觉得是对于皇家政权的一种潜在威胁，挥动“马鞭击其额，血被面，曰：‘尔反时当以此骨吓汉’”。再次点明高归彦凸出的额骨是一种“反骨”，并且必须预先施以皮肉之苦，打消他由反骨衍生的反心。

行文至此，读者诸君亦可憬然悟矣，中国文化史上的“反骨”出典并不始于明代罗贯中的《三国演义》，如《辞源》、《汉语大词典》以及台湾《大辞典》的编者所云，而是肇端于北齐相士之口，并首见于《北齐书》文字记载。此其一。其二，“反骨”之说，最初不在脑后，而发端于额前。

然则“脑后反骨”云云是否完全是明代罗贯中凭空杜撰？不尽然也。瞧瞧史书，可以发现中国民众双目灼灼注意人的脑袋及其后部，已“久矣夫非一日也”。据说“大成至圣文宣王”孔子

"生而首上圩顶",① 意即脑袋顶上中间凹陷而四周略高凸。以"峣峣者易缺,皦皦者易污"一语而被毛泽东称引的东汉大臣李固"貌状有奇表,鼎角匿犀"。② 唐代李贤注说:"鼎角者,顶有骨如鼎足也。"仔细考索起来,李氏父子不仅身为东汉显宦,而且他俩脑袋都引人注目。儿子李固的脑顶骨生得比较奇特,而他父亲司徒李郃脑后枕骨也生得不同寻常。《李郃别传》称他"耳有奇表,脑枕有鼎形"。③

对于李郃的脑后枕骨生得丰隆奇特究竟意味什么,史家似乎尚未作出价值判断。但到了晋代刘彧著《长沙耆旧传》之时,已经提供了答案:"刘寿少时遇相师,曰:'君脑后有玉枕,必至公也。'后至太尉。"④ 意思是脑后玉枕骨明显的人可做大官。后世某些相书如《神相全编》似乎都遵循了这一原则。

相士认为脑后玉枕骨倘如生得丰隆、明显,即兆示其人可做大官,这自然令古人感到万分欣喜。然而稍安毋躁,按照古代中国人"物极必反"的思维习惯,如果某人的玉枕骨生得特别丰隆巨大,逾于常人好几倍,那岂不兆示其人将做大官之上的"官"?这个特大的官非皇帝则又是谁呢?又如果其人不是龙子凤孙,只要老皇帝龙驭上宾之后稳可登上帝位,那么,这种高耸凸出、桀骜不驯的脑骨不是"反骨"又是什么呢?此之谓"匹夫无罪,怀璧其罪"。谁让你脑后生有这么大的玉枕骨呢?

综合目前可以见到的各种文献资料,直截了当地说,笔者认

---

① 见《史记·孔子世家》及《索隐》。
② 《后汉书·李固传》。
③ 引自《古今图书集成·明伦汇编·人事典》。
④ 引自《渊鉴类函》卷二百五十九《人部》。

为“脑后反骨”恐怕是指以下二种状态：一是指脑后枕骨生得特别高耸凸出，丰隆厚重，超出常人好几倍；二是指脑后枕骨生得倾欹、偏斜，看上去失去平衡感。

以下先来分析“脑后反骨”的第二种状态：

《神相全编》卷十二《枕骨图式》列举三十多种脑后枕骨形状大半预示其人出将入相，荣华富贵。故余超先生引古人之言，加以总结道“头无恶骨，面无善痣”。这话粗粗看来似乎没有什么大错。然而一旦要研究这一类陈旧的“国粹”，我们必须也应该知道，虽然相术在钦定的《四库全书》、《古今图书集成》中列有一席之地，但相术并非儒术，可以让皇帝老子宸衷独断而定于一尊。出自三山五岳的江湖相士，不仅在技术操作上流派繁多，传承各异，而且在理论样式上亦呈现出一种斑驳纷杂的多元取向。当《神相全编》一类相书作出“头无恶骨”的独断论时，《神相水镜集》针锋相对地提出头有恶骨论。该书卷二指出：“头脑之骨，十三家相书，贫贱骨未见。今右髻独得秘传，写此为识，自验之。”[①] 这说明古来十三家相书只知道脑后的骨头都是一种富贵之相，不了解还有相反的例



反骨图

① 《相术汇刊》本，上海文明书局，1925 年。

子。于是该书卷二列出一幅脑后恶骨图，并且指出："故论头骨者，不宜高凸而露，横尖而露，斜飞而露，侧角而露。亦不宜左凸而右凹，右高而左陷。又不宜上高而下空，下耸而上塌。此皆主贫贱凶祸孤刑之骨也。"在传统观念中，能够替人带来"凶祸孤刑"之灾的脑后骨头，大抵离"反骨"亦不会太远了吧。

接着来分析"脑后反骨"的第一种状态：

自从北齐相士拈出"反骨"两字之后，至迟在唐代，国人已把"反骨"从额前迁到了脑后，并且朦胧地认为脑后枕骨如生得特别丰隆厚重，大抵就是一种"反骨"。笔者之所以敢作这样的悬测，是由于唐代《酉阳杂俎》卷二提供了这样一条记载：

> 王皎先生善他术，于数未尝言。天宝中，偶与客夜中炅坐，指星月曰："时将乱矣。"为邻人所传。时上（指唐玄宗）春秋高，颇拘忌。其语为人所奏，上令密诏杀之。刑者钁其头数十，方死。因破其脑视之，脑骨厚一寸八分。①

一介草民山野术士竟敢断言天下将乱，岂非图谋不轨？岂非谋逆造反？因此，唐代统治者不仅要派人杀其头颅，而且还要破其脑瓜，看看他脑后反骨究竟有多厚。刽子手的结论是"一寸八分"。可谓丰隆巨大特别厚重矣。

至于《酉阳杂俎》这段文字记载的是否是真人真事，姑且不去深究，但唐人段成式既然把它笔之于书，无论如何总是客观上反映了唐代流行的一种观念，即犯上作乱之辈的脑后枕骨值得

---

① 《丛书集成初编》本，商务印书馆，1937年。

关注。易言之,犯上作乱之辈的脑骨总是生得十分厚重。你看,刽子手“钁其头数十,方死”。钁者,用刀砍也。砍了几十下,其人才死,可见头骨之厚重确非常人所能企及。

至此,“脑后反骨”的雏型已经瓜熟蒂落,可以呼之欲出了。由此,笔者亦可重申“脑后反骨”之说并非罗贯中凭空杜撰。

如果硬要考察明代罗贯中把“脑后反骨”按在三国时代魏延身上的文艺创作的心灵历程,或许有二个因素还不能忽视。

首先,正史《三国志》固然无“反骨”之说,但有内涵相似的“反气”之说。《三国志·董卓传》裴注引《魏书》记载:“(牛)辅恇怯失守,不能自安。……见客,先使相者相之,知有反气与不。”可见三国时代的相士自以为通过看相已能判断人们是否有反叛之心。

其次,假如罗贯中看过《太平御览》,那么其中一条记载或许在罗贯中创作之际的潜意识里会发生某些误导作用。《太平御览》七三零卷引《三国典略》记载:“齐高归彦令皇甫玉相己,……玉曰:‘公有反骨。’”如本文开首所言,皇甫玉称高归彦“公有反骨”之论出自《北齐书》,然而相同的记载又被收入冠名《三国典略》的书之中,岂非令人粗粗浏览之下(或者将来蒙胧回忆起来)误以为三国时代已有“反骨”之说?

文艺创作无疑是一种艰苦而忘我的精神活动。当年罗贯中搦笔挥毫,“寂然凝虑,思接千载”,演义三国史事,写得如痴如醉之际,《三国志》的“反气”、《三国典略》的“反骨”以及唐代《酉阳杂俎》中与“脑后反骨”如出一辙的传说,所有这些历史资料难免会在脑海中一一浮现,或许就综合成罗贯中写作《三国演义》的一种“支援意识”(subsidiary awareness)——如果在此可以勉强

借用一下博兰霓(Michael Polanyi)的哲学术语的话——从而把“脑后反骨”按在魏延头上,似乎也就不显得太突兀了。

记得本世纪初鲁迅先生东渡扶桑留学,寻找救国救民之道的时候,曾有日本同学向他询问在中国最有大利的买卖是什么,鲁迅回答说:“造反。”① 我想,鲁迅在此并非故作惊人之言,而恰恰是一种直探二千年中国帝王专制政治的底蕴之后所作的打穿后壁之论。在“普天之下,莫非王土”的历代帝王看来,能够对于他这个“家天下”的政治体制形成最大的威胁就是黎民百姓包括臣僚属下的造反。如何防止臣民造反乃至预先消弭于萌芽状态之中,是秦汉唐宋元明清历朝最高统治者蹀躞皇宫日夜搔脑思量的最大课题。举个例子来说,隋末李密青少年时代以父辈余荫被选入皇宫担任仪仗警卫。打了个照面后,炀帝警惕百倍地对人说:“个小儿瞻视异常,勿令宿卫。”② 意即这个小子看人的目光有点异样,不要让他在宫内宿卫。实际上李密小儿何错焉?只不过少不更事,在龙跸之地多转动了两下眼珠,大抵是羡慕你皇帝阁下雍容华贵八面威风罢了。然而炀帝大人似乎在小儿的目光中看出了将要造反的苗子,防微杜渐,先把他从宫内远远地打发出去再说。宋太祖赵匡胤曾说:“卧榻之侧,岂容他人酣睡!”殊不知卧榻之侧连眼珠都不能幅度较大地自由转动。呜呼!

由此溯上,汉代开国皇帝刘邦亦是一位防止臣下造反的高

---

① 见《学界的三魂》,载《华盖集续编》,人民文学出版社,1973 年。

② 《旧唐书·李密传》。

手。击败项羽之后，他迅速剥夺了韩信的兵权，接下去又对异姓王彭越、英布、张敖等人作了一系列镇压及翦除。同时又分封九个刘氏宗室子弟为王，以便屏藩皇室。同姓骨肉，血脉相连，按理刘邦总该高枕无忧了吧，然而实际情况却并非如此。《汉书·吴王刘濞传》记载：

> （刘邦）乃立濞于沛，为吴王，王三郡五十三城。已拜受印，高祖召濞相之，曰：“若状有反相。”独悔，业已拜，因拊其背，曰：“汉后五十年东南有乱，岂若邪？然天下同姓一家，慎无反！”

应该指出的是，这里的“反相”理论实际上就是后世“反骨”理论的先驱。因为两者都是从对方的形体相貌来窥测对方内心潜在的造反念头。如果有人要作“反骨发生学”的话，就不妨把刘邦的“反相”之论拉来充作开宗明义第一章。考虑到刘氏相术勉强亦可称之为是一种“家学渊源”，如要授予“反相”的发明专利权，恐怕总不能把秦末相术家刘邦的老泰山吕公排除在外吧。

1996 年 5 月 18 日

略论中医祝由术的历史发展及其在清代的演变*

祝由术，作为一种独特的中医疗法，渊源悠久。《素问·移精变气论》指出："古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。"张志聪注："对神之辞曰祝。"张介宾注："由，病所由生也。"马莳加以总结说："祝由者，祝其病所来，以告于神也。"① 显而易见，祝由术是原始巫术与原始医术相结合的一种产物。

中医祝由术，传说创自上古苗父，据汉代刘向《说苑·辨物篇》记载："上古之为医者曰苗父。苗父之为医也，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸扶而来者、舆而来者，皆平复如故。"这里描绘了原始祝由术的具体操作方法。后来明代徐春甫也许借助这条记载，作出苗父为祝由科鼻祖的判断，他说：

> 苗父，上古神医。古祝由科，此其由也。②

---

* 原载《医古文知识》1995 年第 3 期。

① 《素问注释汇粹》，第 189 页。

② 《古今医统大全》。

苗父之后，巫咸亦擅长祝由术。《世本》记载："巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医，能祝，延人之福，愈人之病。祝树，树枯；祝鸟，鸟坠。"巫咸的祝由术不仅能医治疾病，而且还有强大的杀伤力，可以使树枯鸟坠。无庸讳言，巫咸已经为后世祝由术从医术演变为法术开了先河。

降及周代，据《尚书·金縢》所载：灭商之后第二年，周武王病重，周公修建祭坛，放上璧玉，祝告鬼神，自己愿意代武王而死。周公的这种祭天祝告的行为与祝由术在本质是相近的。

东汉时代，方士徐登、赵炳，或"善为巫术"，或"能为越方"。所谓"越方"，即"善禁咒也"。可见"越方"亦是祝由术。二人"共以其术疗病，各相谓曰：'今既同志，且可各试所能。'登乃禁溪水，水为不流；炳复次禁枯树，树即生荑。二人相视而笑，共行其道焉"。[①] 赵炳的祝由术似乎可以使枯树生芽复活，手段确是不凡。能为汉代祝由术提供旁证的是：马王堆医书《五十二病方》有不少祝由禁咒的内容。

南北朝时代，南齐大将陈显达在战场上冲锋陷阵，"矢中左眼，拔箭而镞不出。地黄村潘妪善禁，先以钉钉柱，妪禹步作气，钉即时出，乃禁显达目中镞出之"。[②] 这位黄村潘姓老妇人精通祝由术，即通过"禹步作气"，拔出柱上钉而又带出陈显达的目中箭镞。

迄至隋唐时代，流传于民间的祝由术逐渐得到官方的承认。

---

① 《后汉书·徐登传》。

② 《南齐书·陈显达传》。

据《隋书·百官志》所载:太医署设有"祝禁博士二人"。祝由术已名正言顺地登入国家医学权威机构的大雅之堂。唐承隋制,太医署设"咒禁博士一人,咒禁师二人,咒禁工八人,咒禁生十人。咒禁博士掌教咒禁生以咒禁,除邪魅之为厉者"。① 唐代咒禁博士虽然只设一人,但却要领导并教育十位咒禁生,使之后继有人。由此可见,祝由术的阵容在当时得到了扩充与加强。

生活在隋末唐初的大医家孙思邈著有《千金方》及《千金翼方》二书。在《千金翼方》的末尾有上下二卷《禁经》,内容涉及"禁温疫时行"、"禁疟病"、"禁疮肿"、"禁喉痹"、"咒禁产运"、"禁金疮"、"禁蛊毒"、"禁邪病"、"禁恶兽虎狼"、"禁蛇毒"等等。看了上述这些记载,我们可以明白:隋唐之际的祝由术已经具有如此丰富的内容,故无怪乎官方在太医署中要给予应有的地位。

北宋徽宗政和(1111—1117)年间,朝廷组织人员编撰医学巨著《圣济总录》,全书共有200卷。其中有三卷号称"符禁门",不仅论述祝由术,而且还列有符箓300多道。显而易见,祝由术在北宋时代又得到了进一步发展。

金元二代,祝由术在医家的著作中时有记载论述。如金代张子和《儒门事亲》在论述治疗疮肿丹毒、金疮、乳痈、身瘦肌热、疟疾不愈等病症中都提到了祝由术的应用,看来张子和对于祝由术也颇有研究。作为滋阴派的创始人,元代朱丹溪对于祝由术也有自己独特的见解,他在《格致余论·虚病痰病有似邪祟论》中说:"《外台秘要》有禁咒一科,庸可废乎?予曰:移精变气乃小术耳,可治小病。若内有虚邪,外有实邪,当用正大之

---

① 《旧唐书·职官志》。

法。……然符水惟膈上热痰，一呷冷水，胃热得之，岂不清快，亦可取安；若内伤而虚，与严冬寒，符水下咽，必冰胃而致害。”指出禁咒符水一类的祝由术仅可医治小病，但同是小病亦须区别对待，某些病症用祝由术有益，某些病症用祝由术反而有害。

祝由术在明代的发展令人值得关注：一方面祝由术在官方的医疗机构中濒临失传，另一方面它在民间却得到蓬勃的发展。明代大医家张介宾指出：

> 按国朝医术十三科：曰大方脉，曰小方脉，曰妇人，曰伤寒，曰疮疾，曰眼，曰口齿，曰咽喉，曰接内，曰金镞，曰按摩，曰祝由。今按摩、祝由二科失其传，惟民间尚有之。①

张介宾生于公元 1563 年，卒于 1640 年，历经嘉靖、隆庆、万历、泰昌、天启、崇祯等朝。在张介宾之前一百多年，民间出现了一部《轩辕碑记医学祝由十三科》（简称《祝由十三科》）。据该书序中说，轩辕黄帝创立祝由术，医治世人疾病。数千年来，古人珍秘此术，不妄传世。至南宋孝宗淳熙十五年(1188)，节度使雒奇奉命修筑黄河堰土，掘出一碑，上面刻有几十道符咒经章，常人视而不明其义。唯有游云道人张一槎独识其符，用来医治男女、小儿、内外诸症，手到病除，十分神奇。但是张一槎对此“秘藏不露”，并没有广为传布此术。至明代景泰年间(1450—1456)，临清人徐景辉整理成书，才流传于世。据说徐景辉“交方传授而行，求疗者朝夕如趋市，百发百中”。这或许就是张介宾所说“惟

---

① 《类经》卷十二《论治类·祝由》。

民间尚有之”的依据。

《祝由十三科》内容丰富，治疗的范围颇广，包括诸风、胎产、眼目、口齿、痘疹、伤劳、耳鼻、疮肿、金镞、针砭、书禁、大方脉十三科，几乎涵盖了当时中医治疗所涉及的科目范围。援此而论，倘如说中医祝由术在明代已达到了它的高峰，大抵亦不能归之于武断。《道藏·洞玄部》现存《灵宝领教济度全书》一书，系宋代高道宁全真所编。该书 286 卷载有“召天医一十三科”，内容依次为“召风科天医”、“召大方脉天医”、“召眼科天医”、“召产科天医”、“召小儿科天医”、“召外科天医”、“召耳鼻科天医”、“召口齿科天医”、“召伤折科天医”、“召金镞科天医”、“召砭熬科天医”、“召疮肿科天医”、“召书禁科天医”。不难看出，道教“召天医一十三科”大抵是民间《祝由十三科》一书的的雏型。由于《祝由十三科》一书充满着符箓咒语，它与道教有着千丝万缕的内在联系，值得进一步研究，是不言自明的。

祝由术在清代得到广阔发展的天地，并且显示出一种光怪陆离、玄妙莫测的风貌，许多清人笔记对此皆有不厌其烦的详尽记载。值得注意的是：祝由术在清代往往被人称之为“辰州祝由术”（辰州地处湖南，即今沅陵县），充满了浓厚的地域色彩。我们不能说，清代祝由术已被湖南辰州人所垄断，但也许可以说清代湖南人真正掌握了祝由术的奥秘，代表了当时祝由术的最高水平。

清代张培仁《妙香室丛话》卷十四中有一则记载：

> 陈石民言：某在京坠车折臂，楚痛欲绝，觅得辰州祝由科医，令仰卧床上，叠厚砖与床等，臂阁之，复以砖压臂上，

约尺余，遂持大斧默祝，以斧背力劈砖，令伸臂出，已完好如故，而砖则上下直裂矣。湘潭某，与友坐滨河茶楼，戏谓友曰：欲观法乎？见一木排，下水疾驶。某起，以坐凳顿楼板，排即挂碍不动。排客急持一雄鸡出，以斧砍断鸡头，木即流走。某急抽身侧立凳前，两足亦忽劈然耆断。

这里转述了有关祝由术的二个实例：第一个例子是用祝由术治愈了手臂骨折，第二个例子是甲乙两人用祝由术斗法。甲先用术阻挡河中木排运行，乙后用术进行反击，远距离劈断甲的凳足。需要指出的是：在这二个实例中，具体运用祝由术的要角，一是“辰州祝由科医”，一是“湘潭某”，皆是地地道道的湖南人。

清代梁恭辰《北东园笔录初编》卷四“祝由科”记载了另外一个例子：

赵瓯北与陈玉亭（纯祖）同直军机，两人皆少年，暇则手搏相戏。玉亭有力，每握瓯北手，辄痛不可忍。瓯北受侮屡矣，时思所以报之。一日在园明院直庐，取凳一枕，语玉亭曰：“吾闭目相南，若触吾枕而伤，非吾罪也。”盖瓯北自谓闭目，则玉亭必不敢冒险来犯。而玉亭又意冒险来，瓯北必不敢以枕击也。忽闻枕端掼突一声，玉亭已血流满面，将毙矣。急以汤灌之，始苏。瓯北大惊悔，立呼车送之入城，是日散直，急骑马往视，甫入西直门，而马忽跳跃，瓯北遂跌仆地，死去半刻方醒，乃先回宅将息。明日始往视玉亭，玉亭故无恙。后两家奴子互相议论，始知瓯北之跌，即玉亭所为。玉亭楚人，盖素习祝由科，能以伤移于人也。

赵瓯北即赵翼，是清代著名的大学者。赵翼与陈玉亭由于年少气盛，二人时常“手搏相戏”。一次，赵翼无意间用凳相击，陈玉亭被击得“血流满面”，不省人事。赵翼急忙“呼车送之入城”。稍后，赵翼骑马欲去探病，刚入西直门，马忽然跳起，把赵翼跌个半死。赵翼只得先回家养伤。次日，赵翼再去看玉亭，发现玉亭恢复正常，一点伤也没有。这真是令人不可思议。后来才知道，陈玉亭是湖南人(“楚人”)，擅长祝由术，能“以伤移于人”，故导致赵翼当初骑马跌伤。

总结一下上述二则记载，可以把湖南辰州祝由术的作用归纳如下：一是治病，二是斗法。鉴此，我们可以说，祝由术最迟在清代已发生了很大的演变，即从医术走向了法术。作出这样一个判断，主要还是仰仗以下的客观事实：清代湖南人不仅能运用祝由术作出标新立异、逞能性质的法术表演，而且能运用祝由术在刀光剑影、两军对垒的战场上进行作战。

试看清代黄钧宰《金壶七墨》卷二中的一则记载：

> 贼众临阵，诡秘百出，官兵疑有妖术，不尽然。惟湖南徐某，素习辰州教法，从贼为军师，临阵对垒，屡攻不破。即用方桌数十，叠架为坛，披发仗剑，禹步焚符，谓之借雾。旋有云气腾空而起，离地二三丈，官兵自上视下，模糊不可辨，贼遂乘势仰攻。

这是太平天国农民起义军攻打清军盘踞的开封城的一次战斗。文中特别强调并点明了“湖南徐某”及“辰州教法”，这从一个侧

面再一次证明:湖南辰州祝由术已经演变为一种攻城略地、具有作战能力的法术了。

本来,充满符箓咒语的中医祝由术与符咒并行的道教法术有着错踪复杂的种种联系,并没有质的区别,故逮至清代,出现一些前者向后者逐渐靠拢、汇而成一的现象,也并不使人感到无法理解。

关于中医祝由术的创始人,历史上有二种说法,一是苗父,一是黄帝。但在清代民间的传说中,已截断历史传承的长流,横空抬出一位所谓的"湖南破头老祖"来充当中医祝由术的开山鼻祖。也许清代湖南人已经不满足于在祝由术这个行当中的操作技术的霸主地位,进而还要争夺历史上祝由术的创始人的名位。据清吴炽昌《客窗闲话》卷一续集记载:

> 祝由一科,其术甚神。凡金枪及跌打死者,顷刻能生之,系湖南破头老祖所传。其祖师,北宋时人,太祖闻其名,召入禁内。时有小臣,不合上意而斩,非其罪者,祖师为续其首而生。太祖怒,使武士以大斧劈祖师,去其脑而弃之,其徒潜移尸回,以术生之,遁深山穷谷间,从此不履尘世矣。
>
> 逮今千余年,尚存其传,术分两派:一派非重聘不行,一派不受谢礼,见死必救。受业时,各发誓愿:如违教者,身亡家灭。故敬谨奉持不失。楚中惟米客习是术,多不受谢者,故其术甚神。

根据这则记载,尽管湖南破头老祖还有他的祖师,但毕竟是他先把祝由术传播于世,故在此湖南破头老祖还是被充作祝由术的

开创者。关于这位神秘兮兮的破头老祖，清代大学者袁枚的《续子不语》也提供了一些线索：

> 湖广竹山县，有老祖邪教，单传一人，专窃取客商财物。其教分两派：破头老祖即竹山师弟，学此法者必遭雷击。学法者，必先于老祖前发誓，情愿七世不得人身，方肯授法。避雷霆，须用产妇马桶七个，于除夕日穿重孝麻衣，将三年内所搬运之银，排设于几，叩头毕，遂钻马桶数遍，所以压天神也。
>
> 有江西大贾伙计，夜失去三千金，旦视箱箠，丝毫不动，惟包银纸有虫蛀小孔而已。因记船过襄阳，有搭船老翁，借居舱后，每晚辄焚一炷香，向空三揖三拜，口喃喃诵咒。听之不解，疑即竹山邪教也。识者包银用红纸，四面以五谷护之，则其法不能行。

这段文字充满了迷信色彩，令人不可全信。在这则记载中，破头老祖的祝由术已沦落为一种窃人钱财的搬运术，毫无疑问这是一种常人所不屑为之的邪术了。尽管如此，笔者所作的一个判断：清代湖南辰州祝由术已经从医术演变为法术——在这里再次找到了一些蛛丝马迹的证明。

后　　记

古代中国神秘主义，或对上天入地的遐想，或对生命不朽的追求，或对意识与潜意识的修炼及操纵，或对命运本质的探索与驾驭，或对精神与物质的相互转化作开拓性实验……奇奇幻幻，涉及宗教、哲学、政治、军事、医学诸多领域，形式光怪陆离，面貌斑斓多彩，充分显示了人类不甘平庸，企图对抗自然及命运的威慑，摆脱自身肉体的种种羁绊，力争精神升华、意识飞扬的一种特殊心态。

现把本人历年来所写的与神秘主义相关的一些文章搜寻出来——倘如世上的文章也含有灵魂，那么，我将召唤这些精魂联翩飘然而至，相聚在此，喁喁叙旧，聊以对已逝不返的岁月，权作几分嗟叹不已的追念——追念思想主体数十载盛衰倚伏独行孤往的生命历程。

沪上资深出版人倪为国先生是我多年好友，他对拙作一以贯之的青睐及信赖，使我十分感动。在此谨向他主持的上海六点文化传播有限公司及责任编辑晏今锋君表示感谢。

2005年岁杪作者识于沪西南两藏室

[General Information]
书名=从老庄哲学至晚清方术　　中国神秘主义研究
作者=张荣明著
页数=336
石头