

《太平经》的绝对超越思想及其内在局限

陈 林

在强调皇天的至高无上性、天师之言的绝对命令性以及度世登仙的彼岸性等方面，《太平经》显示出走向绝对超越一维的理论可能。然而，天人一体互感的总体思路，又成为其最终走向绝对超越之维的内在拘限。事实上，宗教性的超越冲动与天人一体互感的传统思维框架之间形成的张力，乃是导致中国传统宗教在现世中求超越这一宿命的根本原因。

关键词：太平经 绝对超越 天人一体

作者陈林，1972年生，南京大学哲学系2003级博士生。

《太平经》之本旨，在于去乱世、致太平^①。其几次载及史册，均伴随着向皇帝献书的事件^②，此盖与其将改革社会、消弭灾厄的最终希望寄托于帝王身上，并力图透过政治的组织和运作来实现此一理想不无关系。而另一方面，凭藉“神道化”的“天道”，作为汉代政治论争中增强自身竞争力的有力武器，乃是董仲舒、今文经学、纬书家的一贯策略，对于被后世奉为宗教经典的《太平经》而言，“天道”的“神道化”倾向自然有过之而无不及。与前者相较，《太平经》在走向绝对超越一维的方向上发生了某种质的飞跃。本文认为，至少在三个方面，显示出端倪，即一、皇天的至高无上性；二、天师之言的绝对命令性；三、度世登仙的彼岸性。当我们揭示《太平经》中具有绝对超越的因子时，在其天人同源同构互感的思想框架下，这种绝对超越又是否真正可能？本文的结论是，《太平经》天人一体互感的思路，乃是其最终走向绝对超越之维的内在拘限；《太平经》的言路正是在其绝对超越的企图与天人一体互感思想之间的张力中展开的。

—

^① 关于《太平经》之出世本旨在于“去乱世、致太平”，后世学者多有论及，如唐代释玄奘《甄正论》卷下言《太平经》“多说帝王理国之法，阴阳生化等事。”（《大正藏》第52册，no. 2112，p569下），又如近人汤用彤亦云《太平经》：“屡言太平气将至，大德之君将出，神人因以下降。其所陈多治国之道”（《读〈太平经〉书所见》，载自《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983年，p. 59）。

^② 详情可参《后汉书》卷三十下〈郎顗襄楷列传〉，中华书局，1959年，pp. 1075—1084。

追求天地人、君臣民之“三合相通”，以建立一个君臣民相爱相亲、并力同心、没有矛盾、没有争斗、人各安其位、事各得其所的和谐太平社会，乃是《太平经》因应天人失序以兴致太平的根本政治目标。^①那么，这样一种天地、社会、人类各安其位的秩序的最终赋予者来自何方呢？《太平经》将目光转向了超越的一维：“（皇）天”。

作为整个宇宙秩序的赋予者，皇天乃是宇宙内至高无上的存在。《三合相通诀》云：“皇天下第一，无复能上者也”，又云：皇天“天下第一，从上再无所受。”（王明《太平经合校》，中华书局，1960年版，下引该书文字均仅在引文后标出篇名）因此，皇天亦是生成长养世上万物的主体：“今上皇天地为性也，常欲施与，故主施主与，主生主长，主出不主纳，主胜不主服”，（〈天咎四人辱道诫〉）天地间万事万物之生，皆赖皇天之施与，而且，这种生成养育的意义，又自然而然地以教诲和自然教令的方式表现出来：“故东南生，西南养，西北化。故人象天为行，以东南种而生之，西南养而长之，中秋以往，夏内居嫁娶而施传类，此皇天自然教令也。”（〈太平经钞壬部〉）

作为宇宙的至高存在，同时又兼为生成主宰者的皇天，决定了地上存在者的本性，并赋予它们任务与职责。换言之，皇天是以规划世界秩序的存在而登场的。《太平经》中皇天的这一属性是用“署职”一词来表达的：“夫皇天署职，不夺其心，各从其类，不误也。反之为大害也。故署置天之凡民皆当顺此，古者圣人深承知此，故不失天意，得天心也。”（〈九天消先王灾法〉）这种署职，非常严格，日月星辰，虬行树摇，皆在其网罗掌握之中：“（天）乃置纲纪，岁月偏旁，各置左右，星辰分别，各有所主，务尽其忠，令使分部。见善当进，见恶当退，何有所疑！”（〈有过死谪作河梁诫〉）“星宿而置，列在四维，罗列各有文章，所行自有其常。系命上下，各有短长。”（〈有德人禄命诀〉）因此，世界构造内的上下分寸秩序，均由皇天“署职”安排。此类安排，非常繁复。例如天道好生不好杀，故人与人应当相亲相爱，不可相贼杀；又天道上阳卑阴，故又禁酒、禁焚山林，允烧田草；天道应阴阳和调，故禁杀女婴，尚德薄刑等等，推拓甚为广远，周转勾连，构成一个庞大的规范系统。

与之相应，皇天还须采取必要措施，作为维持此天地秩序的绝对保障。其措施，就是生死功过簿，它以人的寿命短长为要挟，使其就范：

各为身计，行宜人人有知，无有过负于天，录籍所宜，慎勿强索，强索无益。……岁月拘校簿道，山海陆地，诸祀丛社，各道所得，不得失脱。舍宅诸守，察民所犯，岁道月簿；司农祠官，当辄转相付文辞。大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。（〈有过死谪作河梁诫〉）

天道诸神共记好杀伤人，畋射渔猎之子，不顺天道不为善，常好杀伤，天咎之，地恶之，群神非之，共记而拷之。三年一中拷，五年一大拷。过重则坐，小过者除算减年。（〈庚部〉）

^① 可参拙作《正文正辞以兴太平——〈太平经〉文治太平思想浅议》，载《宗教学研究》，2000年第二期。

天遣神往记之，过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁月日拘校，前后除算减年。（大功益年书出岁月戒）

此类言论，经中甚多，也是最具神学色彩的部分。由此可见，皇天对宇宙、社会秩序的监管是何等的严格和细致，所谓“文书相关，何有脱者”。（〈七十二色死尸诫〉）

《太平经》以皇天为拥有无限能力并规划世界秩序的至高存在，所谓“天下第一，从上再无所受。”因此，作为“太平气将至”这一重大事件，亦当出自皇天的安排。那么，如果依照天地间一切秩序都由皇天安排的逻辑，人们即此“太平气将至”的形势，唯一可做的就是安心等待太平盛世的降临。基督教讲只要人们真心忏悔，上帝即将赐以恩典，赦免人的罪，正是这样的思路。《太平经》的思路果真如此吗？答案却是否定的。

经卷三九〈敬事神十五年太平诀〉云：“今上皇气出，真道至以治，故十五年而太平也。如不力行真道，安得空致太平乎？此十五岁而太平者，乃谓帝王以下及臣大小，案行真道，共却邪伪，十五年而平也。”可见，太平气即将到来，但又非坐待可成，人的努力乃是其中的关键因素。因为，说到底还是“兴衰由人”：

（真人：）“今天乃自有四时之气，地自有五行之位，其王、相、休、囚、废自有时，今但人兴用之也。安能乃使其生气，而王相更相克贼乎？”（神人：）“咄咄，咦！六子虽日学，无益也，反更大愚，略类无知之人，何哉？夫天地之格法，万物兴衰反随人故。凡人所共与事，所贵用其物，悉王生气；人所休废，悉衰而囚。……是故天道所兴用者，王自生气，不必当须四时五行气也。故天法，凡人兴衰，乃万物兴衰，贵贱一由人。”（兴衰由人诀）

这里，真人的思路是人但需随顺皇天的安排，不必自作主张，否则徒为增乱；而天师（神人）则将他们训斥一番后，提出：皇天固然是安排了天地秩序，但事情的关键在于人的作为（“天地格法，万物兴衰反随人故”），因此，“天法”在于，是人而非其它任何事物，在决定万物的兴衰贵贱。故卷五五〈知盛衰还年寿法〉又说：“天之授事，各有法律。得其人而开通，得见佑助者也。不开不通，行之无成功，即非其人也。”人的因素，成为天道能否开通成功的关键。天之福佑，是就人能开通天道故说其已得福佑，实际上并不是天在佑助人，使其成功。由此，在“兴衰由人”的前提之下，皇天作为无上的至高存在者的身位已是岌岌可危，皇天的绝对超越性，在此大打折扣。

从《太平经》天人观的哲学基础看，它是持天人互动互感的观点，这也是汉代大多学派所共同认持的观点。天人互动互感，那么皇天之“主出不主纳，主胜不主服”的绝对性就必然缺乏一牢靠的根基，而其“从上再无所受”的“天下第一”性亦从根本上难以成立。〈大小谏正法〉云：“故天地之性，下亦革谏其上，上亦革谏其下，各有所长短，因以相补，然后天道凡万事，各得其所。是故皇天虽神圣，有所短，不若地之所长。故万物虽受命于天，反养体于地。三光所短，不若火所长，三光虽神且明，不能入幽寝之内，火反照其中。”（〈大小谏正法〉）可见，在“下亦革谏其上，上亦革谏其下”的天人互动中，“皇天虽神圣”，但亦“有所短”就自是理所当然的结论。

另一方面,《太平经》又极力鼓吹人的重要性:“人者,是中和万物之长也”,(《某诀第二百四》)“人者,在阴阳之中央,为万物之师长,所能作最众多”(《使能无争讼法》)。人虽为皇天所生,但又是万物之灵长,“所能作最众多”。由此,《太平经》还特别强调人之“力为”、“力行”的重要性:“天道万端,生人可为”,只要“力为”,则“大人为之,其国太平;小人为之,去祸招福”(《八卦还精念文》)。又卷五五有《力行博学诀》、卷四十有《努力为善法》、卷九三有《效言不效行致灾诀》、卷一一一有《有心之人积行补真诀》等等,都指出了力行自为的重要性。在此基础上,《太平经》甚至认为,皇天虽可生人,但只有人才能够度灾厄,致太平,甚至人还可以替天解罪。如《五事解承负法》认为:“天地生万物,无德而伤之,天下云乱,家贫不足,老弱饥寒,县官无收,仓库更空。此过乃本在天地伤物,而人反承负之”,天地生物,居然有所亏欠,只好由人来承负之,并用人力来解此承负。由此,所谓顺天行,畏天命,就有了另外的含义,并非畏一个人之外的超越性的天,而是“上士所以谓之者,反取诸身,不取他人。”(《贤不肖自知法》)因此,《太平经》极力反对祭祀鬼神,《事死不得过生法》云:“兴其祭祀,即时致邪,不知何鬼神物来共食其祭”,又云:“中古理渐失法度,流就浮华,竭资财为送终之具,而盛于祭祀。”《太平经》虽然也讲忏悔,但又不是向天、向神的忏悔,而是自悔、自责,因为所有罪责皆由人自己造成,故没有什么神可以赦免于人,唯有靠自己“行恩德布施”、“自正”、“积功”。(《德行吉昌复文》)

二

众所周知,汉儒论及天人关系,每以天人同源同构互感之论出发;而人之体察天意,又以灾异祥瑞为征。同样,《太平经》之论天人关系,亦有大量此类言述。诸如“三百六十脉者,应一岁三百六十日;日一脉持事,应四时五行而动”(《灸刺诀》)、“相去远,应之近。天人一体”、“天者小谏变色,大谏天洞裂其身”(《大小谏正法》)等等,均与董仲舒、纬书家论及天人同源互感关系时无大差别。

然而,与汉儒仅以灾异祥瑞等自然现象的变动作为天意的表征极为不同的是,《太平经》中的天意更有着一种超自然的表征形式:天师之言(文书)。卷五三《分别四治法》云:“古今神真圣人为天法,受天心,主当为天地谈话。天地立事以来,前后以是为常法;故圣人前后为天谈话,为天言事也。”这里,皇天已不是仅仅用自然现象的异常变动来表达自己的意志了,它还“谒遣”天师,为其宣意立言:“为天地谈话”。《解师策诀》中天师云:“天使太阳精神来告吾,使吾语。故吾者以天为师”,《守一入室知神戒》中天师亦云:“今天地神灵共疾恶之,故天乃亲自谒遣吾下,为德君更制作法也。”《拘校三古文法》又云:“今,天遣吾下,为上德道君更考文教……”天师宣教,乃系天遣,天的人格化色彩显露无遗。这就不仅仅体现了一种以人文通合于天文地文的天人相通观;其关键所在,乃是《太平经》的自神其书:天师之言,乃是在代天宣意立言。天师之言,就是其自谓的“天谈地语”;而更为关键的是,从天师之言即是天言的

诸多论述中可以看出，天师是作为代天宣意的施教者之身位存在的：“吾位职在天”，（〈位次传文闭绝即病诀〉）“天乃亲自谒遣吾下，为德君更制作法也。”（〈守一入室知神戒〉）如此，天师作为代天宣意的施教者，其存在的意义并不在其自身，而在受教者那里。众所周知，大凡宗教之终极存在者，如上帝，均是不具有自我性的存在，而是向人而在的，这就是所谓的“宗教之向性”，也即其绝对的对象性。《太平经》宣扬：“皇天下第一，从上再无所受”，（〈三合相通诀〉）“今上皇天地之性，常欲施与，故主施主与，主生主长，主出不主纳，主胜不主服”，（〈天咎四人辱道诫〉）正体现了这样一种绝对的对象性和不自返性。因此，其教化形式，亦是以天师作为施教中介，向人（帝王）而立。由此，我们不仅发现了一种有别于汉儒天人感应论的天人观，更重要的是，《太平经》以天师之言代天宣意并施教世人的观念，甚至有别于整个中国先秦至东汉以来人文教化的主流形态。

《白虎通·辟雍》说：“《曲礼》曰：‘闻有来学，无往教也。’易曰：‘匪我求童蒙，童蒙求我。’”^①《白虎通》的这一思想与孔子的不言之教、老子的无为之教、《易传》的“神道设教”有其内在的一致性。孔颖达解释“神道设教”时说：“天既不言而行，不为而成，圣人法则天之神道，本身自行善，垂化于人，不假言语教戒，不须威刑恐逼，在下自然观化服从，故云天下服矣。”^②在这里，“教”表现为一种运动，一个过程，是自我生命本体的动态显现和垂示，对象性被彻底地排除在这一过程之外。这种不言、无为之教的人文教化形态，无疑来自于儒道之学天人一体、体用一如的世界观。儒道二教固有其种种不同的思想品格，但二者的理论旨趣并无不同，此即它们并不是以超越性的“绝对预设”为其立论成说的逻辑起点，而是一种运用性的取予之学：一则观象于天，一则予理于事；其根本原则是：以类取、以类予。其所取予，均来自于宇宙自然本有的、原生的秩序和法则，而决非人为制定的契约和规范。由此，他们共同追求一个物各付物、各得其理的秩序义理之世，在其中，天、地、人、万物各安其位而又共成一体。因此，人无须“言语教戒”、“威刑恐逼”，但需仰观于天、俯察于地、体意圣行，即可“自然观化服从”。汉儒以灾异祥瑞一类自然天象之变动以为天意表征，来规诫帝王臣民，正体现了这种人文教化形态的历史影响。

而在《太平经》中，天师以代天立言宣意的施教者身份，“为德君更制作法”、“为真人具说天之规矩大要，秘文诀令”，（〈天谶支干相配法〉）鲜明地体现出一种以“言语教戒”“往教”天下的姿态。同时，受教者之领会教化，亦非仅凭仰观俯察之际所能完成。其问学之知，必得借助天启之力。〈位次传文闭绝即病诀〉云：“善乎！是名为晓事之生。是亦非独子之力也，实天授子心，使其言也。今蔽塞不知行，令使子太自知，照若日月之光。”这里，并没有通常意义上的认知主体在，能知的真正力量，不在自己而在天。《太平经》中此类言述，俯拾皆是。如〈阳尊阴卑诀〉云：“噫！子内空虚，略类似无道之人，但天见子，勉强一心，故使子来问事耳。”〈拘校三古文法〉亦云：“善

^① 陈立：《白虎通疏证》卷六〈辟雍〉，中华书局，1994年。

^② 《十三经注疏》，中华书局，1991年，p. 36。

哉！子难问，天使之乎哉？天使子反覆问之。”儒道二家之谈“知”，均将天道视为宇宙的本然秩序，故强调仰观俯察。又其认知均有一内在价值追求在，故均言“知止”。《大学》云：“知止于至善”，《庄子·齐物论》云：“故知止于其所不知，至矣！”言及“知止”，则必不问超越之事；而《太平经》自称要穷极天上地下，“上下极毕备足”，由人及神，穷极难问，故亦不存在“知止”之道。另外，《太平经》中天师自神其书，神圣化其“言语教戒”，称其文为“上皇洞极之经”，其意亦无不在于通过心理或精神方面的“威刑恐逼”使其教易于落实：“吾之言，正若锋矢无异也，顺之则日兴，反之则令自穷也。”（〈案书明刑德法〉）这种天师之言的神圣化、天经化，势必造成其言的绝对超越性，由此，启信尊经就必然以牺牲实存之理为代价：“子固不信吾书邪？……子自若愚乎，愈于俗人无几耳。以为吾书可犯也，犯者乱矣，逆者败矣！”（同上）“子得吾书诵读之，而心有疑者，常以此书一卷，自近旦夕常察视之，以为明戒正效，乃且得天心意也。”（同上）无疑，其所谓“正效”，真正的意义乃在于一种内在的证明：“信”。此“信”，不是对仰观俯察之后的“观化服从”，而在于不究底里、绝对服从以“信吾文书”。鱼豢《典略》云太平道：“师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或获日减而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。”宗教之“信”之与实存之理的截然不同，由此亦可略见一斑。

然而我们就此追问，天师以“言语教戒”、“威刑恐逼”，代天宣意立言，体现了一种将天之言教推向绝对超越的姿态，但其果真最终完成了这一绝对性的超越了吗？答案是否定的。“天师之言”与基督教中绝对超越的“圣言”相较似是而非。

《新约·约伯记》云：“太初有言，言与上帝同在。言是上帝。”此“太初”之言，与《太平经》中的“天谈地语”自有其形式上的相似，但二者又有着实质上的区别。“自基督之言传入华土，迄今仍常被视为外来的异音……恰当地理解这‘外来’的含义：它非从西方传来——从历史现象看来似乎如此，但这全然是偶然的表象——而是从这个世界之外传来。所谓‘异音’是指，它本不是出自于这个世界的声音，而是从世界之外，从神圣的他在发出的声音。”^①可见，基督教所谓的“圣言”，决非一种自然律则的抽象，它就是绝对超临于此世的上帝自身，而其绝对的真理，正在于其自身。此“圣言”与自然界乃是绝对的二元，它突入于自然形态，但决非自然形态本身的律则，相反，自然形态的理路节文乃藉“圣言”而成。

而返观“天师之言”（“天谈地语”），如果我们褪去其“言语教戒”、“威刑恐逼”的神圣性、超越性外衣，其实质上正是自然律则本身，亦即：“天地之格法”。

《太平经·辛部》云：“天地之性，自有格法”，此“天地格法”，在《太平经》中反复论说，有时不免治丝益棼。总括来看，不外依两汉极为流行的宇宙观，比拼而成的一个以阴阳、三统、四时、五行、六甲、七星、八卦、十干、十二地支为基本构架的大系统，其具体相配之法，也大体采用了当时极为流行的十二月消息卦及五行配置法，其

^① 刘晓枫：《“道”与“圣言”的神学与文化社会学评注》，载《再扣永恒之门》，星座学术文存编委会，上海三联书店，1994年，p. 149。

所特别强调的阴阳刑德说和阳尊阴卑说，也无疑为汉代各派学说所习用。如经钞丙部云：“吾道即甲子乙丑，六甲相承受，五行转相从，四时周反始，书卷虽众多，各各有可纪。”〈庚部〉又说：“因六甲十二子八卦之气以为纪，更相生转……”而其实质，就是对自然存在本身及其运行规律的阴阳五行化的抽象，所谓：“夫皇天乃以四时为肢，后地以五行为体……自有固常。”（〈天谶支干相配法〉）而天师之言（“文书”），其实正是对这种“天地格法”的言说，经钞〈辛部〉中的一段话，论之最为详备，为省行文，略记如下：“天上（天上无极之三光、天上中居、天上三光、天上云气、天上音响雷电、天下风雨、天下居中、地上之人、地上蛭行、地上草木、地上山阜、地上川谷水泽、地下、地下无极阴阳、五行、四时、六甲十干）各异，自有自然元气阴阳，与吾文相似，各从其俗，记吾书辞而行之，即太平矣。”从天上到天下，从地上到地下，从五行四时到六甲十干，虽各各不同，但均与“吾文”相似；天地之格法，天文地文，尽在“吾文”之中，说的何其自信，但最为关键的是，这里明确地表达出了“吾文”——“天师之言”的实质，即自然律则本身。而这，也正是“皇天教令”的实质：“故东南生，西南养，西北施。故人象天为行，以东南种而生之，西南养而长之，中秋以往，夏内居嫁娶而施传类，此皇天自然教令也。”（〈壬部〉）甚至于，即使皇天，也必须按照天道的自然理法以行事：“天道者，乃皇天之师，天地重宝珍物也。为者其行当若天成。”（〈天咎四人辱道诫〉）那么，这与中国传统人文教化样态中的仰观俯察之取予之学，又有多少实质上的区别呢？

可见，《太平经》自神其书，并采用了一种区别于中国传统人文教化形态的对象性“往教”形式，体现了一种力图走向绝对超越的姿态，并由此具有了某种超越的意味；但由于其在传统的天人同源同构互感的思维框架中建构其“神明之教”，又使其最终未能摆脱自然律则的规约而走向最终的绝对超越之维。

三

《太平经》作为一部“拘校天地开辟以来，天事地事人事神文皆撰简得其善者”的“上皇洞极之经”，（〈件古文名书诀〉）虽然其本旨在于救世兴太平的社会政治目的，但从其“吾都合之，从神文圣贤辞，下极庶人奴婢夷狄，以类相从，合其辞语，善者以为洞极之经”（〈拘校三古文法〉）的作经气派上看，它还包容了大量关于治身养生的内容。许多学者甚至认为，《太平经》的主旨即是“身国同治”，所谓：“内则治身长生，外则治国太平”。^①

然而，《太平经》之论及治身卫生之术，又与前此诸家之论有着明显的不同。它在对当时社会颇为流行的各种养生方术如存思、守一、食气、房中、服符等进行介绍时，并没有单纯地停留在方术阶段，而是将这些方术深入到了“道”的层次，从而突破了传

^① 贾善翔：《犹龙传》卷四〈授干吉《太平经》〉，引自李刚《汉代道教哲学》，巴蜀书社，1995年，p165。

统方术养生的工具性拘限，进入到了对生命做根本超越的层次。^①所以，它对当时流行的许多修炼行为非常不屑：“今学为道者，皆为四毁之行，共污辱皇天之神道”，（《天咎四人辱道诫》）如果没有来自超越层面的“（天）道”的统摄，这样的方术都有可能走入邪道，“污辱皇天之神道”。由此，《太平经》在证道的高度上将众术统一起来，此即其极具特色的“度世”思想。

《太平经》首先对当时民间的各种养生方术进行了总结，并将其命名为“真道九首”。（真道九首得失文诀）述之云：“道有九度，分别异之。”其九度：

一名为元气无为，二为凝静虚无，三为数度分别可见，四为神游出去而还反，五有大道神与四时五行相类，六为刺喜，七为社谋，八为洋神，九为家先。（真道九首得失文诀）

经文又将此九度分为上中下三个层次，每个层次辖三事，每事均有三法，如此三层合计有八十一法。然而此八十一法属于度世之术的仅指上三层二十七法。经文云：“其上三九二十七者，可以度世；其中央三九二十七者，可以使真神吏；其下三九二十七者，其道多邪，其神精不可长使也。”那么，此可以度世的上首三道具体内容如何呢？《太平经》本文中做了相当详尽的阐述：

第一元气无为者，念其身也；无一为也，但思其身洞白，若委气而无形，常以是为法，已成则无不为无不知也。故人无道之时，但人耳，得道则变易成神仙，而神道天，随天变化，即是其无不为也。其二是虚无自然者，守形洞虚自然，无有奇也；身中照白，道道若玉，无有瑕也；为之积久，亦度世之术也。此次元气无为象也。三为数度者，积精还自视，数头发道至足，五指分别，形容身外内，莫不毕数。知其意，当常以为是念，不失铢分，此亦小度世之术也，次虚无也。（同道）综合三者，可以看出其共同的特征乃以存思炼身为主，三法的关键在于通过存思内观的修炼来消融形体的窒碍，进而化形为神，将有形存在的形体转化为清通纯粹的神气状态，使其身洞白，而实现证道的目的。这就突破了单纯的养生延年的简单追求，而走向对此世生命超越的追求：旧的生命在此世终结，新的更完善的生命在彼岸诞生。

这里值得注意的是《太平经》的“守一”思想，实际上，“真道九首”的上首三道所述修行均可归结为“守一”，此为《太平经》内炼证道的关键：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。”（《壬部》）“守一”的关键在于“一”，那么何谓“一”？《太平经》认为，“一”贯通天道，为“至道之喉嚨也。”（《六极六竟孝顺忠诀》）《修一却邪法》云：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”，说的亦是这个意思。因此，“守一”实际上就是通过存守人身之“一”而返证实体之“一”（天道），最终与此超越的实体之“一”相合而返归于道体。这样，《太平经》的“守一术”就不仅是一种养生的方术，更是一种与其“天道观”血脉贯通的证道超越之路。

^① 张广保在《〈太平经〉——内丹道的成立》（载自《道家文化研究》第16辑，中华书局）一文中，对于《太平经》“以术证道”思想作了详细论述，可参。

为此，《太平经》又按照证道的阶梯将人分为九等，即无形委气神人、神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人、凡民、奴婢等。它认为，只要积学不止，低一层次的人便可向上递进，直至成仙成神，乃至与皇天同形：“故奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人，贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户；入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。”（卷六十四〈阙题〉）可见，在《太平经》中，“度世”事实上体现为一个连续进行的进学过程，其目标，即在于成仙成神，甚至与皇天同形（“无形委气之神人”）。（〈九天消先王灾法〉）

大凡宗教，总是要解脱人现世的苦难，往往会提出“另一个世界”的说法，而此世界与现世人间往往是隔绝的、异质的。显然，《太平经》的“度世”之说，亦有此一超越追求，然而在《太平经》那里，这一追求的最终结果又落到了何处呢？是否其果真将彼岸世界作为其终极追求呢？答案是否定的。

首先，《太平经》中并无“来世”观念，人死后也不能再去什么地方，一死，即一切结束。卷九十〈冤流灾求奇方诀〉云：

人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地间，天地开辟以来，人人各一生，不得再生也。自有名字为人。人者，中和万物之长也，而尊且贵，与天地相似。今一死，乃终古穷天毕地，不得复见为人也，不复起行也。

因此，人不能死，要追求长生；也因此，它的天国不能是死了之后才可进入的世界，必须就在此个人所生存的此世。其所谓的太平之世，就是这样一个“此世乐土”。依《太平经》的想法，天下有万二千国，但此万二千国“共日月，共斗极”，所以事实上仍只是一国、一个天下，只不过把这一大国，分成了若干区域而已。卷九三〈国不可胜数诀〉云：“中部有八十一域，次其外复一周，天下有万国，乃远出到洞虚之表，合之部为万二千国。”在这个区域中，失道无德，则邪气蔽天，日月不明；反之，“有道德之国，其治清白，静而无邪，故其三光独大明也。”这是一个平面区分的世界，并没有超越界。对此，真人（弟子）尚有疑问：“愿闻天下乃习俗不同，以一道德教敕之，曾不疑乎？”神人（天师）则答道：“……天下人俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类，俱乐生而恶死，悉皆饮食以养其体，好善而恶恶，无有异也。”可见，国有“万二千国”，俱为同一“天”下之国，人亦“俱受天地之性”，纵有“风俗”之异，实质上并无区别。由此不难看出，《太平经》根本没有一个超越于尘世之外的天国观念，它的目的，乃在于将此人间之国建设成太平天国。

由此，《太平经》所谓的神人、仙人，亦不会在超越于尘世之上的天国存在。他们栖居于此世，而且还各有“职份”。卷四二〈九天消先王灾法〉中的一段话，颇具代表性：

其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书，皆授语；凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货……治得天心意，使此九气合和，九人共心，故能致道皇太平也。

可见,这里并没有世俗界与超越界的两层区分;而是彻上彻下、上极无形、下极奴婢、合为一体的立体单个世界。九等人,各守其道、各调其气,就是“和阴阳平其治”的太平世界了。不仅如此,神人、仙人等亦完全地从属于现世之政治,服务于时君。故该卷又曰:“无形神人来告王者,其心日明;大神人时见教其治意;真人、仙人、大道人悉其为师,助其教化;圣人贤者出,其隐士来为臣;凡民奴婢皆顺善不为邪恶,是乃天地大喜之征也。”〈守一入室知神诫〉亦云:“神、真、仙、道、圣、贤、凡民、奴婢,此九人有真信忠诚,有善真道乐,来为德君辅者,悉问其能而仕之,慎无署其非职也,亦无逆去之也。”神人一类,在《太平经》中曾被描述得神乎其神,但其竟然也要出仕为宦,其超越性的意味可谓空空如也。事实上,《太平经》甚至认为,真正修成神仙之道者(度世者),就能够且应该从政治国、为王者师:“上士用以平国,中士用以延年,下士用以治家”(〈令人寿治平法〉),治国才是最高的目标。金春峰说:“《太平经》中的仙人是政治化的……是世俗的、功利的,也就是用儒家的入世思想改造了的”,^①可谓抓住了《太平经》神仙理论的要害。

如前所述,天人一体的观念是汉代思想的主流。天地之间,唯有天道流行,万事万物莫不得其沾溉与统约。而此“天道”,又并非什么虚无飘渺的悬空之理,其实正是天地自然的总体性法则。由此,它就从根本上杜绝了超越性、异人间性的“来世”、“天国”概念的产生,而神仙之属,再说得玄乎其玄,亦必命中注定地栖居于此世间,《太平经》神仙的政治性、世俗性、功利性,就是一个明证。

综上所述,我们通过从皇天之为宇宙秩序维持者身份的脆弱性、皇天教令(天师之言)的自然律则性以及神仙与太平天国的此世性三个角度,揭示了天人一体互感思想对于《太平经》绝对超越企图的内在拘限。由此我们似乎可以继续追问:宗教性的超越冲动与天人一体互感的传统思维框架之间形成的张力,是否亦暗示了中国传统宗教的一种在现世中求超越的宿命?——这正是本文力图通过对《太平经》相关问题的探讨予以揭示但仍需进一步探讨的课题。

(责任编辑 于光)

^① 金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社,1987年,p.547。