

中国教育传统与变革丛书

主编 周洪宇

# 道家

## 教育的现代诠释

杨后亮 著

湖北教育出版社



中国教育传统与变革丛书

主编 周洪宇

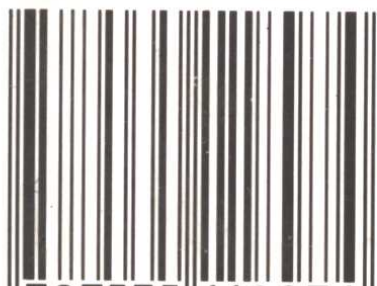
# 道家

## 教育的现代诠释

杨启亮 著

湖北教育出版社

ISBN 7-5351-1897-6



9 787535 118974 >

ISBN 7-5351-1897-6  
G · 1542 定价：12.50元

中国教育的传统与变革丛书

主编 周洪宇

# 归家

## 教育的现代诠释

后亮 著

北教育出版社

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

道家教育的现代诠释/杨启亮著. —武汉:湖北教育出版社,1995

(中国教育的传统与变革丛书)

ISBN 7—5351—1897—6

I. 道… I. 杨… III. 道教-教育-研究 N. G40-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 19818 号

出版:湖北教育出版社  
发行

汉口解放大道新育村 33 号  
邮编:430022 电话:5830435

经销:新华书店

印刷:文字六〇三厂

邮编:441021 襄樊胜丰路 45 号

开本:850mm×1168mm 1/32

5 插页 8.75 印张

版次:1996 年 11 月第 1 版

1996 年 11 月第 1 次印刷

字数:216 千字

印数:1—2.500

ISBN 7—5351—1897—6/G·1542

定价:12.50 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换



丛 书 名:中国教育的传统与变革丛书

顾 问:张 健 顾明远 章开沅

主 编:周洪宇

编 委:(按姓氏笔划为序)

刘海峰 杨启亮 陈雅峰

周洪宇 徐 梓

策 划:冯芳华 陈雅峰

责任编辑:陈雅峰

组 稿:陈雅峰

封面设计:汪尚麟

# 目 录

---

第一章 引论:潜隐的道家教育思想 .....	1
一、 潜隐的中国传统教育思想 .....	3
二、 道家教育有与无的辨析 .....	4
三、 道家教育的“非理性”的启示 .....	7
四、 道家教育传统与现时代 .....	14
第二章 道家思想的渊源与流变 .....	21
一、 中国文化觉醒中的道家思想 .....	21
二、 道家思想的渊源与流变 .....	31
第三章 道家思想中的“道”与教育目的论 .....	47
一、 道家思想的最高范畴:“道” .....	50
二、 “道”与道家的教育目的论 .....	58
第四章 道家思想中的“自然”与教育知识观 .....	78
一、 道家的基本精神之一:“自然” .....	78
二、 道家自然主义的教育知识观 .....	87
第五章 道家思想的“无为”与教育中的伦理观 .....	104
一、 道家的基本精神之一:“无为” .....	104
二、 道家“无为”论与教育中的伦理观 .....	107

<b>第六章</b>	<b>道家教育的过程论与方法论思想</b> .....	132
一、	“否定教育论”与自然主义教育论 .....	132
二、	道家的人格修养过程观 .....	140
三、	道家的认识过程观 .....	147
四、	道家教育的方法论思想 .....	159
<b>第七章</b>	<b>自然养生:道家体育思想辨析</b> .....	168
一、	中国传统体育思想精华 .....	168
二、	自然养生体育的特征与方法 .....	177
三、	自然养生体育传统的现代意义 .....	196
<b>第八章</b>	<b>大智若愚:道家智育思想辨析</b> .....	203
一、	自然超越的智育思想 .....	203
二、	道家智育的特征与方法 .....	209
三、	道家智育传统的现代意义 .....	222
<b>第九章</b>	<b>上德若谷:道家德育思想辨析</b> .....	227
一、	主阴贵柔的德育思想 .....	228
二、	道家德育的特征与方法 .....	233
三、	道家德育传统比较及其现代意义 .....	241
<b>第十章</b>	<b>大音希声:道家美育思想辨析</b> .....	254
一、	体验自然的美育思想 .....	254
二、	道家美育的特征与方法 .....	259
三、	道家美育传统及其现代意义 .....	264
<b>主要参考文献</b> .....		273
<b>后 记</b> .....		276



## 第一章 引 论：潜隐的道家教育思想

中国古代思想史中的道家思想，是个丰博而精深的研究领域，道家哲学，尤为中外哲人所推重。但是，道家教育思想的研究却寥若晨星，偶见论及，则又误解多于正解。有些教育编年史论，只论显学而不论隐学，就说道家没有教育思想。

其实，有无之辨正是道家的一个重要的哲学范畴。那么，不正可以由道家哲学思想着眼来研究道家教育吗？道家主张有生于无，道家教育研究就正可以无中生有地拓展开来。

诚然，举凡教育或教学问题，道家的主张几乎都与常论殊异，道家教育与人们心目中业已形成的教育图式多有冲突。譬如，道家崇尚自然生成之道，主张为无为、事无事，道家还主张绝圣、弃智、绝学、守愚、上德不德、大音希声、行不言之教、重无书之惠，这都与占主导地位的中国传统教育思想相冲突，或者说就是“非教育”或“反教育”的。

但是，如果我们超越先验的、意念约束下形成的教育图式，换个公正的客观视角来审度道家的这些观点，就未尝不可以认为，道家所非、所反的教育只不过是已经形成了先验图式的教育。换

句话说,道家只不过是运用高反差的语言形式,试图超越人们先验图式的认识局限性而已。道家的“无”就是一种特殊形式的“有”。

沿着有生于无的思路来理解,我们可以假设:道家守愚、若愚思想的深层次里或许正是其生命的大智慧;道家守常、若拙的思想深层或许正是其生命的大创造;道家守柔、若弱的思想深层或许蕴涵着其内在生命的大刚强。就此而论,大音希声正是道家与儒家迥异的美育思想的高度概括,上德不德则是道家与儒家不同的德育思想的精辟总结。

其实,道家有生于无的“道”表明的是种潜实在观,道家代替构成论的生成论表明的是种生的哲学方法论。所以,以无为作条件和途径,最终达到无不为的超越境界,才是道家精神的真谛。细论起来,道家的境界观与儒家的境界观虽然具有层次上的隔离,但无不为与孔子所论的“从心所欲不逾矩”的最高修养境界却并非毫无相通,这样,它们的区别甚至也可以概括为“殊途同归”。

“殊途”的教育意义,实际上是儒显道隐。道家教育以隐而不显、潜而不露为根本特色,它是中国传统教育的潜教育或隐蔽教育的集大成的思想体系。诚然,潜在或隐蔽的本质只能是有,绝非是无,这是不言而喻的。

如果从显性教育与隐性教育的互补功能来看,在宏观的中国传统教育思想的大格局中,道家教育可以说是负载着华夏教育文明的一半传统。它并不以人们是否觉悟到它的存在而存在,与诸家显学并存于世,同样是渊源几千年,同样是绵亘不绝地生成、拓展、流变,只不过是“无为”地依循着自然之道的走势和流向而已。

作为本书的引论,我们希望能就道家教育的一些基础问题作一简要梳理,以对这个似乎是无中生有的课题作些铺垫。

## 一 潜隐的中国传统教育思想

牟钟鉴《道家学说与流派述要》<sup>①</sup>一文并没直接论述道家教育,却提出了启示我们弄清道家教育特征的重要见解。该文认为,在中国传统文化的多元化动态体系中,思想的主动脉是由儒、佛、道三家构成,这三家思想既相斥又相融,决定着中国思想文化的根本特质。它们中间源于后起的外来宗教的佛学虽然也是广大精微、影响巨大,但其影响的渗透性和普遍性似不及儒道两家。而儒道两家是中国本土固有的源远流长的学派,深刻影响着中国人的灵魂。

“儒道两家相比,儒显道隐,故在场面上道家远不如儒家有名气,但这并不表示道家不重要,只不过它影响社会的方式与儒家不同,多是潜移默化式的,不易引起人们的注意。”这里的“儒显道隐”、“潜移默化”,言中了道家教育的潜隐特征,作为一种思想流派、一家名声不弱的私学,影响社会的方式是必定与它的教育结缘的。从文化形式来看,道家的确不像儒家那样显赫入世,而是与现实保持着一种隔离态势。道家哲学在多数历史时期都未曾跻身官方哲学,道家文献典籍也被排斥于正式课程之外,它是以在野状态徘徊于世的。因此,它至少在客观的外显的层面,不是中国传统教育文化的主流,而是隐性的隐士文化并具有浪漫派风格。儒强而道弱,儒热而道冷,儒有而道“无”,这些现象的深化层面却实在是儒显而道隐。

儒道显隐之别,在实质上却是“儒道对峙,难分轩輊。”牟钟鉴认为,与其说传统政治是阳儒阴法,不如说中国传统思想是“阳儒

---

<sup>①</sup> 载陈鼓应主编《道家文化研究》(第一辑),第7页,上海古籍出版社1992年版。



阴道，外儒内道，道中有儒，儒中有道，自为而相因”。显然，这种解释超越了只限于显性文化的互补交融关系理解的浅层次，达到了显性文化与隐性文化之间互补交融关系理解的深层次，这无疑是拓展出了真正的潜隐文化层面，就教育而言，这已经提出了中国潜隐的传统教育思想，也即是道家教育思想的基础判断。

诚然，这种基础判断的着眼点是显性文化与隐性文化互补，或者说是儒家显性教育与道家隐性教育的互补，这种互补所支持的是显性教育目标，这就疏误了道家教育的批判性和激进特征，留给我们一个有待再深化探究的课题。但是，互补机制和道家隐性教育的揭示已经是种重大推进了，它已经大有益于我们弄清楚中国传统精神的双重性和双向性的内在原因。它昭示出：潜稳的道家文化的互补功能，或潜隐的道家教育的互补影响，创造了中国传统精神的另一重蕴涵或另一种倾向。

这种倾向或蕴涵在于：中国人具有超越意识、丰富的想象力和浪漫情怀、不断地开辟出新的精神领域；中国人有富于弹性的生命力，能超越功利得失、坦荡脱俗、无拘无束、自由自在地驾驭生活；中国精神中具有深沉从容、豁达大度、坚韧不拔的优良传统；中国精神中还具有以柔克刚，以弱胜强、以静制动、以不变应万变、处危难而坦然的超越性人格风范。这既非儒家教育的创造，也不是法家政治的结果，而与道家潜隐教育有着很深的渊源。

## 二 道家教育有与无的辨析

道家教育的有与无的判断，大致可以归结为以下几个原因：

其一，关于先验的教育图式约束了人们的思路的问题。实际上先秦诸子百家争鸣是在广义社会学或早期哲学的综合范畴之中，教育思想只是渗透其中的一些思想萌芽，还不具有成体系的科学

或学科特征。有教育或无教育,这类判断是在儒学成为主流文化以后才出现的,这样在其后的发展中延续下来的评价就都有了主观选择的性质。人们下意识地以儒家主流、显学的教育作为准绳或参照系,导致了非儒即无的判断模式。道家思想往往与儒家逆反,所以就被评价为“无”。墨子非儒虽然幸免被评价为无教育思想,但墨子著非乐篇批判儒家美育却常常被误认为是“反对美育”,法家焚书坑儒就直接被评价为基本上没有教育思想,尽管法家明白地主张以吏为师、以法为教,不焚农、医之书,重视律法、书法等教育也无济于事。所以是先验的儒家教育图式约束了人们的思路。这导致了中国教育思想史仿佛就是儒家教育思想史,中国教育传统仿佛就是儒家教育传统的绝对化判断,道家教育及其传统就在这种判断底下被吞噬了或疏误了。

其二,关于道家高反差的语言形式被误解为实在、针对性选择被误解为绝对性确定的问题。这可以作出以下几点辨析:

人们用来判断道家无教育的根据,如无、弃、绝、愚等语言符号,其实在意义恰恰正是道家教育的载体。道家文献和典籍传承延续存在至今的事实,不应当以文献和典籍中说是论非的观点作为其有或无的判断条件,存在的事实本身只能是有。以“道可道非常道”开篇的老子道德五千言,不论是否是“常道”,毕竟是可道之道,是道家的不争之争,不鸣之鸣,是论无之有的极好的证明,这可以说正是道家的延用两千年的经典课程的经典教材。而道家所谓“处无为之事,行不言之教,”这本身既是事,也是教,又是言,是论述无为思想的有为,是表明不用教材不用言传的教育思想的教材和言传。如果真正是道家没有教育思想,无言、无书、无教育,我们岂不是连研究道家教育的任何凭借也寻不到了吗?

道家在战国中期的百家争鸣文化环境中,曾是立学设教的诸子私学中产生较大影响的四大家之一,它在私学兴盛中的地位是客观的。如果我们不只是从道家文献所记载的雅文化范畴来论有

无,而是从道家立学设教、传承延续、千年不绝的教育实践文化的角度来判断,那么,没有理由否认道家有教育、有课程、有教材的事实。只是潜隐教育比不得显性教育那般辉煌,批判的教育比不得捧场的教育那般受器重,守愚、若拙、柔弱、浪漫、似颓废的教育比不得争功名求通达的教育那般显赫而已。实际上,道家教育从目标到课程到教材到方法,只是以过激的形式表明弃绝如儒墨家社会化人本文化范畴的那些已被歪曲、扭曲了的知智、利巧、仁德、礼乐等教育的内容和教材,也弃绝构成论范畴的授受、传承的教育方法,代之以它独特抉择的超越性的内容和生成论范畴的教育方法。否则,盛名之下的道家私学岂不是成了不可思议的无本之木,无源之水吗?

另外,在以儒学为主流或主导的兼容道、释、墨、法诸家文化的中国传统文化的复合系统中,道家思想尤其是哲学思想是个不可忽视的重要的子系统,它潜移默化地浸润渗透于复合系统之中,成为中国文化的一份有机的内涵构成,这是我们本体文化内部的涵化交流互斥互补的文化功能的必然。可以认为诸子诸家教育中都必然以某种方式、在某种程度上隐蕴着道家精神,即使不论道家的批判精神或类似“再概念化”学派的积极的隐蔽课程思想,作为补充或参照的道家潜隐形态的教育也依然是有而不是无。用现代术语来说,这层意思就是道家的潜教育、隐蔽课程渗透于诸子百家的显性教育和显性课程之中。

其三,关于受思维方式、表达方式差异性影响的语义误解问题。在许多情况下,人们都会下意识地以现代思维方式和表达方式来理解道家文献中的语义,这很容易导致判断成为误解。譬如,道家的“无”原本就有多种语义,是个内涵丰博的概念。在教育问题上,“无”往往是用来作比喻而不是用来说实在,如果认定是实在论的,那么道家深刻的思想就会变得十分荒唐。其实,道家由于超越不了以直觉表象为工具的思维方式,经常采用“喻”的表达方法来



阐述其已经领悟了的道理。道家所谓“有之以为利、无之以为用”就是比喻的体与用的关系，“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。”这同样是在比喻体与用的关系。如果我们把这种体用关系的有与无，纳入教育行为或者学习行为范畴来解释，这大致是在比喻实质与形式、物质与功能的关系，或者用现代教育术语来说，这就是在说知识、技能与智力、素质的关系。“有”比喻的是现象的和具体的东西，“无”比喻的是直觉表象把握不到的和抽象、功能性质的东西。因此，论“无”只不过是说明无用之大用，无为之无不为的妙要道理。

这样，道家教育中的有无就可以是一对有普遍意义的范畴了。实质实科的博学多知虽有利巧，但只是借以获得能力素质之可“为用”的途径和手段。显性课程是有，隐蔽课程是无；心理的外化行为是有，心理的内部过程是无；表达或记载下来的言语文字材料是有，思想或思维运作着的方法论是无。所以，道家教育中的有与无之辨，非但不是一对颠倒因果的范畴，反而正是中国教育传统中的一对自觉超越的范畴。在当代思维教育论终于超越记忆教育论崛起的情况下，道家精神中素朴的有无之辨仿佛抖落了千载的蒙尘，焕发出夺目的智慧之光，潜隐教育中潜隐着的“无”，比之于“有”更灿烂。

### 三 道家教育的“非理性”的启示

就像人们从古希腊哲学、康德哲学、黑格尔哲学中曾获得过洞悉道家哲学奥秘的钥匙一样，我们在近现代西方精神历程中，就非理性教育的兴衰、拓展与流变，寻到了理解道家教育的启示，也寻到了东西方非理性教育传统之间的相互诠释的机缘。道家哲学是

中国理性主义觉醒时期的创新体系,我们论道家教育的非理性启示,不免有些悖论的意味。因此,有必要首先指出,只是在超越时空绝对观念的相对范畴,仅就教育问题而言,研究其内在精神,我们所论的启示、机缘的文化界域才会稍稍有些宽松。

### (一)浪漫自然主义的教育启示

卢梭的教育思想称得上是近现代西方教育思想史上较有典型性的“非理性”自然人文主义的一家,诚然,卢梭之非科技理性、反体制文化约束比之后来的存在主义,只能算是“非理性”与理性冲突的诗意的序幕,而卢梭的人性忧患意识和道德失落感叹还如同是小孩弄潮的少见多怪的惊唤。

卢梭重视自然适应,主张顺乎自然的教育,选择的是生成论而不是构成论的教育思路。他的“自然”与道家自然主义教育观的“自然”相通,不是西方哲学中与意识、思想对立的自然界,或者说,不是凭科技理性的人与之建立起改造、征服关系的自然,而是消极生成、与这个自然相顺应的“自然而然”。这正像道家原初意义上的生长、自然,也就是朴之道、素之道、朴与素的生长之道。老子说的“人法地,地法天,天法道,道法自然”中的自然就是这个意义范畴,庄子说的“天下有常然。常然者,曲者不以钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩”中的常然,与这个意义相近。常然指自然法则、宇宙自然界万事万物本身的生存法则,即不能勉强以规范约束、不能强制妄为的法则。庄子主张“无以人灭天”,是反对毁坏天然,也是与顺应自然相一致的教育观。由此可以认为,浪漫自然主义教育与道家教育是在跨越文化时空的隔离情况下坚持了同一个真理性命题:教育应遵循万事万物自然发展的规律。

卢梭的归自然说基本上应是个功能范畴,但他对这一范畴中价值失落的归因判断却步入了消极误区,所以抉择非理性,用以解脱道德和人性被科学技术征服自然的理性所吞噬的忧患。卢梭的

非理性抉择思路当时就曾受到伏尔泰的“不会再学习在地上爬行”的幽默批判,而自然适应功能论的抉择思路则在后来受到传统的约束性教育的尖锐诘难。如果伏尔泰的幽默不必当真,那么卢梭也未必真正要弃绝物质文明,他主要还是要摆脱自认是科技理性膨胀而引起的戕害人性、人际关系疏离、主体价值贬抑的困惑。那么,道家崇尚自然而主张返朴归真,又何必确认他们真正是要返回结绳记事的原始蒙昧,斥之为历史倒退,而不只是以激进言辞在表明超越性的教育抉择呢?

## (二)存在主义的教育启示

尼采曾被认为是存在主义先驱,他的非理性主张驾驭着打倒偶像、批判传统、重评一切价值的激进思想,一如划过理性长天的一颗锋芒咄咄的彗星。与尼采同时代的伏尔泰则以迥异的风格,冷静的科学态度建构着生的哲学和精神科学的教育学。后者的求索之路由斯普朗格、李特等人绵绵不绝地延续、拓展,形成与道家精神多有融合的、跨世纪的一脉非理性教育线索。尼采是冰,伏尔泰是水,它们共同浸润着唯理性主义的荒漠。

20世纪先后爆发了两次世界战争,冷酷的战争不仅为轻松的儿童世纪涂上阴影,也对乐观自信的理性以无情嘲讽。存在主义就在战争之后的硝烟弥漫的废墟上觉醒。

存在主义在广阔界域里的兴衰与流变过程中潜隐地传播着它的教育思想,这颇有些道家教育的“有生于无”的意味,它几乎全方位地批判着现实理性教育的方方面面,却又没有产生出自己成型的教育制度、教育体系、课程建构、方法模式。但是存在主义从自我生成的基点上还是提出过一些有益的教育思想:揭露人格异化、开辟非连续性教育领域、引进释义学方法、重视人际关系氛围、发现朴素与崇高的道德层次、拓展教育个性化和人化的方向。但是它强烈的唯自我、非理性、忽视连续性教育、低估学校教育及社会影响



价值、偏重伦理本体化的观点也给教育前途渲染了消极悲观的灰暗色调。存在主义毕竟是现代理性主义强大压抑下的产物，中国道家精神中见素抱朴的玄真与超越境界是它不可企及的。也难怪海德格尔曾赞叹说，幸亏道家时代的中国没有西方的“逻辑学”。

海德格尔坦率认为西方哲学解释不了道家奥妙，他在演讲中曾慎重地模拟汉语读音(Tao)来论“道”之远大。萨特与庄子都曾以乐观的形式掩饰悲观的内涵来讨论自由，但却无论如何也达不到庄子那种逍遥环宇、潇洒天地间的超脱与放达的境界。当然存在主义与道家思想的启示的比较和比较的启示还是可以成立的。它们之间非理性的对象范畴之“异”完全能寻到超越层次上的“同”，而启示录，则可以从存在主义哲人论“道”中来挖掘。

存在主义集中了西方现代的精神困惑，它以反科技理性、反体制文化的观念和消极悲观的非理性心理体验编织成一个对世界秩序与逻辑的悖论体系。道家思想却是集中了东方古代的精神困惑，它是前科学时代的，即未曾遭受科技理性冲撞的“素朴”时代的思想。但是，道家思想毕竟也是以彼时的历史兴衰和“古今之道”为渊源。如《汉志·诸子略》所说“历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”，就不只是见出道家隐君子以自隐无名为务的超脱，也见出他们虽跳出当时政治矛盾的漩流，却还潜隐着对既存秩序与逻辑的批判、忧患与关切。因此说，存在主义与道家思想中的“非”是思路相通的，只是道家批判的是古代中国的政治化道德体制文化的那种“理性”，在现代理性精神看来，反因简约素朴而纯净了。现代人论回归自然，原初的素朴是没有的，理想的回归也只能找见些现代人的“人化的自然。”因此，寻找内在精神相通性的启示，现代人的“存在”不足以释“道”，“道”却可以释“存在”。

这要归功于道家之“道”的“绝对”与道家视有形万物为“绝对的相对”的超越观点。尤其是庄子所论之“道”，是衍生万物的精神

实体,生天生地的宇宙本根,它无象无形而不可感知,却又运动不停而流传不止,是一种可领悟的精神存在。因此,尽管老庄论“道”往往呈现为诗性的概括,却毕竟说清楚了它是超越时空的。这一质朴相对论的大智慧的发现,便可帮助现代人诠释“存在”,道家之“道”与存在主义的“存在”也即沟通。就此,也可以相联系地认为,存在主义非理性精神的悲观消极层面与道家的柔弱颓废层面也相通,就深层的意义来说,这之中包括存在主义思想所隐蕴着的斗争和挣脱困惑的精神张力,以及道家思想所明白呈现着的胜刚强、无不为的坚韧精神。

值得重视的是存在主义大师海德格尔对道家思想的高度评价,这无疑是种有说服力的启示。<sup>①</sup> 比较地来看,黑格尔为确定哲学史的逻辑起点、建立思辩哲学体系,曾经说孔子只是表述了些常识性道德论,而道家思想才是真正的哲学,这种评价应归属“学科建构”范畴;而李约瑟博士也持扬道抑儒的观点,说儒家思想后来僵化为经院哲学的东西,说道家思想代表了人心渴望从整顿社会秩序回到自然界的沉思,这种评价是从自然科学发展的意义上提出来的。但海德格尔评价道家却仿佛是在表达心灵相通,比黑格尔和李约瑟的评价要更深重。海德格尔是位在哲学上目空一切的人物,激进地表示要回到苏格拉底以前的事实中去重建人类哲学。他在重建人类哲学的思路中,心悦诚服地认为只有老子哲学才是人类取之不尽的活水源泉。他从老子的思维和思想体系中“悟”出了“道”的深层涵义,坚持“道”即是“途径”,而“途径”不应再拓展至“说话”,仿佛弄清楚了“不言”、“可道非常道”的旨归,他认为“道”可能正是人类用理性、精神、意义、逻辑等词语想要表明的那种意思。可以认为,海德格尔至少已经深入到道家诗性语言所潜隐着的

---

① 参见郑湧《以海德格尔为参照点看老庄》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑,上海古籍出版社 1992 年版。

内涵层面,超越了平庸的显性语义解释范畴,他试图揭示“道”中的奥秘,试图寻到或返回到道家理解到却没有说出来的那些“东西”中去。这不仅启示我们以研究道家潜隐思想的方法,也启示我们弄清了以这种方法研究道家潜隐思想的潜隐思想。

### (三)“第三思潮”的教育启示<sup>①</sup>

存在主义对科技理性、人类战争的忧患,虽然没有承受被人们恐惧预言的所谓“第三次人类战争”的撞击,但新技术革命卷起的“第三次浪潮”却导致了科技理性的再度急剧膨胀。稍后即出现了非理性与理性冲突的当代巨澜。乐观自信的后工业社会论与罗马俱乐部的“全球问题”、“人类困境”的呼唤;相争已久的认知心理学、新行为主义心理学与人本主义心理学开发潜能、复归人性、自我意识提升和自我实现;约束性的唯理性的传统教育与“再概念化”学派以及它所探索的隐蔽课程。这一切至今还在延续、论辩,并在一种由对峙到相容的态势中向着整合的目标渐进流走。

所谓“第三思潮”,原本是指针对心理学两大传统流派即行为派与认知派而崛起的新潮而言,也即由精神分析说率先发难后来在人本心理学中得以创造性拓展的思潮。就教育而言,这实际上可以认为是针对传统教育长期论争的显性主题而崛起的潜隐主题,即相对于人文与科学、经验与逻辑而言的非理性思潮。它批判理性、批判社会、以人为核心构建价值体系,它主张回归自然、复归人性、完善人格、返顾素朴。它与中国道家精神多有吻合,启示我们重新审度道家潜隐教育的诸多内涵。

“再概念化”学派与隐蔽课程,在“第三思潮”的教育范畴中最有典型性。其反传统、非理性和重视潜隐教育功能,却几乎像是道

---

<sup>①</sup> 资料参考陈伯璋《课程研究与教育革新》[台]师大书苑有限公司1987年版。

家教育之当代再生。

有浪漫色彩的消极批判倾向的早期“再概念化”思想,如伊利克(I·Illich)、弗莱尔(P·Friere)等人视学校为“人性的监狱”,认为它是培养奴性和使人性异化的场所,从而提出主张取消学校教育的思想,大致相似于道家的“为学日益,为道日损”、“学不学,复众人之所过”的绝学弃智。它与60年代后期的“反文化”热潮中的“教育危机”、“教育破产”的消极观念内蕴一致。“再概念化”学派的科学新生代人物如皮纳(W·F·Pinar)阿普尔(M·W·Apple)等人的理论崛起以后,则开始把较浅层的消极批判导向深入。70年代这一思潮明确提出意识升华、文化革命的课程论,抉择了个体意识觉醒的建设性的教育出发点。80年代,重视个体意识觉醒的观点又发展导向重视群体意识反省,课程的理论架构和方法模式就整体性纳入了人性教育系统。稍后,它又拓展开关注社会实践、重视质的研究的发展领域。这些,在道家的显性文献中不多记载,但与道家思想渊源却不乏相通。道家是在野隐士,既博古通今又能体察平民疾苦,超然静观世事炎凉,所以其生成论的生长点可谓雅俗交织。这就有理由认为,道家学说总或多或少地依据了些“质”或“田野”的考察、实践。这也是其论玄难、其行易简的内在原因。

“潜在课程”或“隐蔽课程”的概念,最早是1968年由杰克逊(P·Jackson)提出来的,是人类对潜隐教育存在的一种觉知和觉悟。它引起了教育界尤其是课程论界的极大兴趣,仿佛为非预期的教育成功或失败揭示出雄辩的根据。潜或隐的本质,惊人地类似道家教育的“有生于无”,因此,这一新课题的发现就如同是寻到了一把打开道家教育奥妙之门的现代智慧的钥匙。潜在课程,通常是指在正式课程之外、学生从学校环境中习得的非预期的和未经计划的经验。那么比较地来看,中国古代诸家教育中凡非显性的经验,包括道家精神在内,都可归为潜在课程;道家立学设教中的那些所谓“不言之教”、“无书之惠”也是潜在课程;道家经籍文献是显

性的,那么其中蕴含着妙不可言的“常道”即是隐性的,“有”是显性的,“以为用”的“无”也就是潜在课程范畴。

当代潜在课程的发现者的早期研究,主要是重视了它对教育目标的功能研究。这也即是研究如何充分估计潜在课程,并把它纳入预期或计划之中,利用其补充显性课程的缺憾,潜显互补达到教育的目标,实现教育的价值。由此很重视人文教育以策动非理性因素的教育功能。这实际上是把潜在课程作为一种教育的途径或工具的思路。道家教育的方法论,大致是与这种思路相一致,但道家教育的内容抉择,思路就大为不同。从内容来看,道家思路反而比较接近“再概念化”学者的后期研究趋向,这种趋向更重视批判。该学派的科学新生代人物通过解释学、现象学或质的研究法,研究如何在教育环境中建立意义,弄清价值、规范中诸如“文化霸权”一类意识形态的东西如何隐蔽于正式课程中传递,并以此拓展其社会批判的教育宗旨。在这之中鼓励真正的主体意识提升,以创造力觉醒来改变显性课程。从道家针对传统显性课程所表达的那些高反差的批判来看,岂不正是揭示了其隐蔽课程的许多实质吗?相反,道家自己的隐蔽课程却因此而不乏人类精神的真正的创生功能。

把道家精神的大智慧贬为愚民、倒退,如不是体制文化的平庸,就是其“大智若愚”。

#### **四 道家教育传统与现时代**

道家教育的“非理性”启示,包括“再概念化”学派“隐蔽课程”的启示在内,都已经表明是把传统与现时代进行比较研究的课题了。但这里的几个关键概念的变迁和基础问题的判断,还必要再作界定。

## (一)理性与非理性

李泽厚在《美的历程·先秦理性精神》中曾就先秦文化繁荣的格局概括说：“其中所贯穿的一个总思潮、总倾向，便是理性主义。正是它承前启后，一方面摆脱原始巫术宗教的种种观念传统，另一方面开始奠定汉民族的文化——心理结构”，这无疑是把理性主义理解为中国文化自觉时代的标志，而心理结构说则是表明，理性主义是传统。我们无意否定这种概括和评价，所以必须界定道家教育的所谓“非理性”。①中国传统的理性是直观道德理性，道家理性精神即有特指的意蕴。②道家“非理性”的对象是被宗法道统和政治化伦理所异化了的“理性”，“非理性”精神也有特指意蕴。③道家教育的“非理性”主要就道家自然人本主义、潜隐教育的特殊范畴而言，重视的是功能论范畴，而并非考察文化自觉的本源说。④道家在富有人文精神的中国文化中代表着自然人文主义而不是社会化人文主义的一派，其理性精神类似欧洲文艺复兴时期发现人与自然和谐精神的那种理性精神。启蒙运动就是凭借这样的理性精神崛起的，科学与人文、自然与人不对立。这种理性的初衷恰恰是解除外部世界对人的桎梏，但弘扬理性的结果却不幸走上人与自然分离的道路，理性反成为支配人类命运的利器，人的主体意识和价值被迫降到科学技术的“工具”层面，科技理性膨胀，卢梭的自然人文主义教育就针对性地抉择“非理性”的思路，这与文艺复兴和启蒙运动之初的“理性”反而一致，实际上是发生了否定之否定的变迁。⑤其后的发展线索，可以见到像钟摆似的摆来摆去的轨迹，赫胥黎、斯宾塞的理性、存在主义的非理性、新教学论的理性、人本主义的非理性、回归基础的理性、“再概念化”的非理性等等。必须指出的是，从卢梭起始，“非理性”派就并非完全放逐自然科学，而是主张人与自然的谐和，所以与道家的“法自然”意蕴才相通。“法自然”要求顺应自然、复归于自然、与自然合一，实际上含有要人们尊

重客观自然规律去探索自然和生命奥秘的意思,这大约正是李约瑟写中国科技史时花十余万言来写道家思想的原因吧?道家的“非理性”大致如此。

## (二)潜在课程或隐蔽课程

概念的明确提出是现时代的,事实的客观存在是长久历史的,关键在于有意识性或自觉性。如果说,在中国教育传统精神构成的执著的现实层面,以儒家经籍为核心的显性课程历经数千年不易的稳定,绝不会再有人否定其“有意识性”的话,那么,支持着中国教育传统构成的柔韧的超越层面,以道家思想为核心的潜在或隐蔽的课程思想,竟然还会是“非自觉”的吗?诚然,历经千百年以平庸度智慧的谬误渲染,道家潜隐教育或潜隐课程的确也“创造”出了些避世、超隐、落魄无为的自喻得“道”的如同“嬉皮士”、“旁客”之流的“反文化”人物,但他们恰恰不是道家课程“非自觉”的证明,而是未能“自悟”超越精神的“假道学”俗物。比较道家内部潜隐课程思想的异同,或者更能见出这之中的“自觉”层次的区别:老子说“小国寡民”的田园式自然素朴之“野”,隐喻着自然中生命源泉的极致的无限,竟曾被误识为“原始”,竟意识不出这与茹毛吮血的“野”的境界的天壤之别?而庄子笔下诗意的田园就颇多华彩,潇洒肆外倾向浓郁而疏离了素朴,这却极少被误识为“原始”,尽管其美自然的描绘也诱导暗示了反社会沉沦和反文化约束的自我意识提升,“得至美而游乎至乐,谓之至人”,至人之内心天然、心灵通达而充实,“形”也洋溢着勃勃神韵,但是在其挖掘生命的潜隐活力的这些“课程思想”中,却总仿佛是兼容了些儒家之“乐”的“形神”以文饰了些“道”宗之“朴”。若论道家教育潜隐思想自觉性之深浅,实在是老子智大、巧大,而致若愚、若拙更甚于庄子。但老子之道至今还能多生出误解的批判,足见老子之道蕴涵着毫无“文化霸权”意识的现代潜在课程观念。道家洞悉潜在课程并超越性地鼓励文化创生



功能,这如果由皮纳、阿普尔来作评判,大约也会像罗杰斯那样地惊叹深奥和玄妙吧?

### (三)现代诠释和现代意义

熊伟在《道家与海德格尔》一文中记录肖师毅与海德格尔在1946年夏共译《老子》书的情形时写道:“译时海德格尔对《老子》的若干字句之深藏奥义的颠倒反复总是毫不放松毫不含糊地深钻细酌,直到寻得适当方位能以西方文字表达出中文的深层义理才罢。有时肖亦耽心海德格尔的笔下或有超越译理之处,但海德格尔始终是亲自而未让肖执笔,成文亦从未示肖。”<sup>①</sup> 这是指以德语来译中文,虽不是“诠释”但必然是要借彼时德语的“现代”。因为要表达道家的深层义理给“现代”德国人看,文字虽可以不同,义理的体悟是必须一致的。海德格尔不让肖师毅执笔,大约正是忌其不足以体悟“德国人”看的义理吧?就此来说,对道家教育作现代诠释,也就是以现时代的思想基础来详细地解释道家教育,使现代人的体悟能与道家义理一致而已。要达到这种一致,既不能把鲜活的思想传统僵化成二千年前的物心结合文化的枯槁古木,又不能把它任意扭曲成“现代”化成的“新事物”,而要较准确地跨越文化史,应以两次“心理换位”为中介,首先是溯流探源地循寻回去,然后再顺流复演地回来现时代。这两次“心理换位”可以帮助我们的现代诠释避免流入两种歧途或异说的观点:

一种观点是厚今而薄古的观点,道家俨然成了现代人,如中国在清末民初那段时间,由于本体文化试图与异质文化的侵染作反压抑抗争,诠释或解读道家思想时,道家人物仿佛给变异成了主张自由、平等、博爱的资产阶级思想家或革命家,孔子也被改造成君

---

<sup>①</sup> 载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集,第132页,上海古籍出版社1992年版。

主立宪主义者。另一种观点大致相反,是厚古薄今的观点,这种观点拒绝使用现代思想来作诠释道家精神的钥匙,不同意运用近现代哲学观念来解读道家哲学,甚至对从黑格尔哲学中寻些启示来研究道家哲学也认为不妥。譬如,以“象‘自然’和‘宇宙’这样的概括一切的概念,在先秦哲学中是很难有的”,就可以来否定“《老子》书所说的天地万物,就是自然;道生天地万物,那就是说道在自然之上;在自然之上,就是超自然;超自然的,就一定是上帝或绝对精神之类”。也可以否定“老子所谓天地万物,就是宇宙全体,说道生天地万物,就是道在宇宙之上,因此,道必然是一个超时空的绝对观念。”<sup>①</sup>诚然,这种否定主要是与追求科学性和治学的严格态度相关,但是我们不能不说,严格的否定者,却仿佛忽视了这样的事实:如要严格地来论先秦哲学中的概念有无问题,那么先秦时代,像概括、概念、观念,甚至哲学,这许许多多的词语都还没有呢,岂只是“自然”、“宇宙”等概念那时候没有?

“现代意义”比“现代诠释”的意义还更进一层,因为现代意义所表明的是对现时代精神历程的价值范畴。当然,由现代人来进行现代诠释,必然要有现代精神参与其中,只要不能穿过所谓的时间隧道,“实实在在”地变成古人,就不可能真正超越在现代文化环境中生成的现代精神,那么,即令不以拓展研究现代意义为宗旨,也依然会在“现代诠释”中隐蕴现代意义的价值判断或价值观,至少这种现代意义会成为现代诠释的非自觉的“隐蔽课程”。而本书宁可选择并表明“自觉”的态度,也就是自觉地在现代诠释过程中兼论现代意义。

道家教育现代意义抉微,显然不能只以道家教育之实为凭藉,而必以道家教育文化的内在精神,亦即道家教育传统为凭藉。这种

---

① 转引自古棣、周英著《老子通·老子通论》,第595、596页,吉林人民出版社1991年版。

内在精神由崇尚自然的素朴源头引出,凝聚成道家特有的气质与风骨,它在中国教育传统中不是执著于现实的一派,而是富于批判精神的超越的未来理想主义的一派。它是浪漫自然主义的或积极存在主义的,“消极”是其形骸,超越是其神韵。

#### (四)超越与整合

道家教育,论其实似无,察其质是有,有生于无。超越神造而主张自然之生,超越人伪而崇尚天然自成,比之诸家显学的约束和狭隘,其风格豁达开放,包容兼蓄而富超越性,在百家学术争鸣之中,老子主张“知常容,容乃公”、“和光、月尘、挫锐、解纷”,庄子主张“和之以是非而休乎天钧,是之谓两行。”显然是重视了相对性、层次性和各家局限并鼓励超越自我以整合拓展的开放境界。它重视了整合基础上的超越,道家的整合不只是在人文范畴,而及天然范畴,“道常无为而无不为”极言常道要顺自然、归自然、合自然,是主张自然环境、社会环境、心理环境的“和”的无为状态的生存观。这就把文化冲突与抉择的思路导向人与自然和谐的主题,这已为当代文化潮流的重大走向。

在超越与整合的基本精神统驭之下,道家教育在德育、智育、美育、体育的各领域都有特色建树,启示现代教育抉择以独特思路:

道家倡导赤子之厚德。以质朴纯真的赤子之心抵御伦理异化,抵御征服自然也征服人类自身的东西方冲突已久的道德抉择,其意义与生态伦理、环境危机、宇宙道德所涉及的境界相近。难怪有人曾惊叹,何以中国道家哲人会那样准确地预言 20 世界末人类精神道路的选择?而道家精神如果不只是在野潜隐,又何至会任凭“一切已死的先辈的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑”<sup>①</sup>呢?

---

① 《马克思恩格斯选集》,第一卷,第 603 页,人民出版社 1972 年版。

道家倡导自然宽容的智慧。以道法自然、爱自然、尊重自然规律的思想诱导探索自然奥秘,自然观与人生观合一,有最质朴的科学理性精神,如启蒙运动之初的理性精神,这是道家教育的非理性的根据和渊源。社会人文科学中的智慧观,道家以绝圣弃智、绝学、守愚来批判“文化霸权”和囿于一家之言,倡导有益的“以此明彼,以彼明此”、“反复相明”的智慧观。道家诚然说不出“素质”教育的概念,但是却说出了“无”的智慧目标,并非真要弃绝闻见、技巧,而是要以此为“利”去寻求更超越的目标。

道家倡导自然审美。“朴素而天下莫与争美”,是人生与自然合一的审美境界,“大音希声”之声当类似儒家之“金声”,只不过视儒家“玉振”为大音而已,岂不暗合了儒家“大成”境界?所以道家以洒脱豁达的风格轻松表达的审美理想,只不过是儒家要志学、苦学、乐学最后达到的境界。

道家也倡导自然体育。视柔弱为生,坚挺为死,主张的是“深根固抵长生久视之道”。中国传统武术素有内家、外家之别,阴柔、阳刚之异,太极、武当、八卦的一脉武学,其精神传统即属道家体育学说,其意、气、神、韵皆与自然之道相合,血脉之体也就合自然生态平衡之理,若论后来外家武学兼容内家功法的拓展思路,可以认为道家体育精神大约比之德与智的精神更早地并称中国教育传统了。

“‘道’的概念提供了一种适合新科学的潜实在观,生成原理替代 19 世纪启蒙哲学‘分析重构’的方法论大有前途,循环论对于克服资源、能源和信源危机是一种伟大的回天之力,‘自然无为’的思想为科学人文主义者的‘人与自然的和谐’准备了深邃的生态智慧。”<sup>①</sup> 这种评价大致是中肯的。

---

① 董光璧:《道家思想的现代性和世界意义》,载陈鼓应编《道家文化研究》(第一集),第 39 页,上海古籍出版社 1992 年版。

## 第二章 道家思想的渊源与流变

### 一 中国文化觉醒中的道家思想

#### (一) 中国文化的觉醒

“中国哲学思维的产生和自觉文化的开始,不是出现在夏商‘奴隶制’时代,甚至也不是出现在领主封建制的西周时代;而是出现在氏族公社基本结构解体的春秋战国这一封建社会的转型期。在理性觉醒和哲学反思中出现的诸子之学,标志着中国古代文化的成熟,在近代西方思想传入中国之前,始终为后来的各种理论所宗所本。”<sup>①</sup> 撰《老庄论集》的几位学者,对于被史学家称为“古今一大变革之会”的春秋战国时期,都持这种转型期的观点。而且,他们也一致认为:道家思想正是在这一理性觉醒和哲学反思的大格局

---

<sup>①</sup> 张松如等著《老庄论集》前言,齐鲁书社 1987 年版。

中,开创了中国思想文化史不同于孔孟伦理型哲学的另一传统,它深刻影响了中国文化,对中华民族的理论思维能力发展,起到难以估量的积极作用。

春秋战国时期,觉醒的中国哲学思维和自觉文化,交织成中国文化和文明历史上的一段辉煌时空,一道千姿百态的文化分野岭。前溯即是夏、商、周三代嬗递的华夏文明发祥的源头,后继则为拓展流变的华夏文明史的“逝者如斯”的大江流。

正是在这段文化觉醒的分野岭上,“变革之会”集汇了百家竞起的学术争鸣。诚然,由约束性文化的观点来审度,也可以说“这是由于统治者意识形态工作的弱化,而在民间自发生成的一种文化现象。”“允许各派自由发展,给予异端发言、竞争的机会;它是宽容、宽松氛围下的学术繁荣的写照,是纷乱的政局给人精神的一种意外的补偿性的宽慰。”<sup>①</sup>然而这毕竟稍嫌消极、悲观,是把文化创生的必然性蛰伏于压抑文化必然性底下的观点。如果换个积极的视角,那么就应该说,“这个时代,不仅是中国文化最为活跃的开拓、创造时期,同时也是民族文化的自觉与奠基的时代。正是体现着理性精神的诸子百家之学,承前启后,继往开来,一方面在摆脱原始巫术宗教的种种观念时,总结并继承了发端邈远的古代文化,使华夏族在漫长的历史行程中所积累的经验和智慧积淀结晶于其中;另一方面,以理性自觉的形态,奠定了民族思想文化的基础”。<sup>②</sup>

## (二)“变革之会”的序幕

从切近春秋战国时期的短近历史背景来看,大致从东周以近,

---

① 喻本伐、熊贤君著《中国教育发展史》,第36~37页,华中师范大学出版社1991年版。

② 赵明、薛敏珠著《道家文化及其艺术精神》,第14~15页,吉林文史出版社1991年版。

一统的政治格局就由松散而逐渐瓦解,形成了诸侯各自据守一隅之邦的分裂的新局面。于是,在原始野蛮般的力与血的冲动、文饰文明的智与巧的滥用之间,就频繁碰撞起了兵戈征战的灾难。争城、争地、争物、争民,其实是以“战”为手段,横“争”利权,在动荡不安的社会环境中,最不堪其苦的是“民”,民的心态几近乎载道声怨。人心思变的主题,抉择生存的动机,导致了主体意识觉醒,揭开了“古今一大变革之会”的序幕,这即是所谓的转型期,分野岭,变革,主要表现在以下几个方面:<sup>①</sup>

### 1. 井田制的破坏和氏族公社结构解体

古代中国在由原始社会向奴隶社会演进的过程中,走了一条适应“早熟”自然条件的有“维新”意味的特殊道路。氏族公社式的社会结构,解体缓慢并且不那么彻底,它一直残存至夏商,到周代还以变通的方式适应并维护着井田制。但春秋以降,情势转机,农、工、商与连年的战争相伴,促成了社会变革,租佃制地主经济模式替代了井田制领主经济,以宗法血缘关系维系着的公社结构也因土地私有、分散式小生产出现而解体,那么,适应性思想文化变革也就势在必然。

### 2. 工商业的发展和大都市的兴起

列国分疆的分散经济结构,是稀疏交往的以自然经济为绝对优势的小生产模式。但至春秋战国时期,铁器使用范围的扩大而导致农业和手工业发展,而交通开发则促进了工商业发展。工商业发展成为整个社会经济的重要组成部分,商人议政、政者经商也逐渐成为平常。由商品经济发展所带来的都市繁荣,也相应造就了政治、经济、军事、文化的都市中心社会结构新格局,它开阔了眼界视野、拓展了思维超越,自觉文化的生长点同时也成为产生思想家的

---

<sup>①</sup> 参见赵明《道家思想与中国文化》第一章,吉林大学出版社1986年版。



背景条件。

### 3. 阶级冲突的激化和阶级关系的改组

经济基础变化必然导致社会结构和阶级关系的变动和分化。战争绵延不绝、人欲急剧膨胀、赋税徭役繁重、贫富悬殊分化。新兴地主阶级需要“律法”，也需要专制集权的一统王朝，商富巨贾需要周流无碍的大市场，政客文人也需要他们的施为天地。“这个中国古代社会最大的急剧变革时期，它正是在被哲学家们称之为悲剧性的二律背反中进行的：一方面是生产的提高，财富的增加，社会的前进；另一方面却是无休止的兼并战争，无数生灵蒙受涂炭和千百万社会直接生产者承受更加苛重的剥削和压迫。正是在这种扰攘纷乱的时代，产生了‘万吹不同’的诸子争鸣”。

### 4. 士阶层的出现和思想领域活跃局面的形成

士阶层是由世卿制度衰落、竹帛下庶人、官学失修而私学渐兴的形势策励而出现的。曾受过“六艺”之教的文武兼备的“士”，在领主经济瓦解过程中，出现分流，一部分从政，另一部分则办私学兴教育以培养新士。后者抉择的道路由于学下私人打破了贵族文化垄断的格局，迈出了变革教育的重要一步，士既为活跃学术之师，又培养起新一代学术活跃之士。在春秋战国期间，士阶层大致有三类人物松散构成，学士、策士以及方士（或术士）。其中学士类，即指如儒、墨、道、法诸家学术流派的人物，他们著书立说、建设理论、对策社会、竞起争鸣即为百家学术，设学立教就兴起诸家私学。因此中国文化觉醒中思想领域里的活跃，应当说是与士阶层出现并活跃于社会变革“之会”息息相关。

春秋战国时期的社会变革，是诸家学术思想生成崛起的土壤，新兴私学，则是诸家学术思想传播的摇篮。这样，社会变革与学术思想，学术思想与私学教育，私学教育与教育思想，就交织成一种很有综合特色的文化发展模式，驾驭着这种模式，诸子学术就仿佛是各有法门，纷纷涌上“变革之会”的旋转大舞台。它们独具特色，

各领一派文化风流；遍泽广域，自成一家治理方策。对此诸子百家之学，教育史家偏爱议论私学，文化史家尤长于罗列学术流派，也可谓仁者见仁，智者见智。

### （三）诸子百家与文化约束

春秋战国时期的诸子学术，据《汉书·艺文志》所录记的流派，林林总总有百家之多，但细分其学术思想的异同旨归，还可归类别派、梳理成宗。西汉司马谈于《论六家要旨》中归出阴阳、儒、墨、名、法、道德，班固在《汉书·艺文志》中又增补纵横、杂、农、小说四家，“诸子十家，其可观者，九家而已”，遂成后世去“小说”一家而成的“九家”之说，也即为“九流”。

统论“百家”，或者只说“九流”，或者就其后世的传播影响而言只述儒、墨、道、法四家，都必须澄清两个基础问题，这就是儒家正统观点的约束、大汉族中心主义观点的桎梏。因为，我们要从中国文化觉醒的大背景来研究道家思想，就必须搞清文化发生的渊源和文化遗产中的流变。而从文化发生学的视角来看人类文化，大致是以多源、多元、多层面来立体构建的，由于时空界域的判断失误，或某些人为的意念约束，却往往产生一些不符合史实的歧议或成见。我们所说的必须澄清的基础问题，正是这样的歧议和成见发生的根源。

“由于儒家文化在汉代已成为占统治地位的社会意识形态，汉代及以后的历代学者都站在儒家的立场上看问题，他们在思想上一是受统治阶级的儒家正统观点束缚，二是受大汉族中心主义观点的束缚，对传统文化的分类和估价难免出现偏颇。”<sup>①</sup> 儒家正统思想导致古籍文献中所记载的历史、政治、经济、地理都至少是下意识地以儒家的价值观作为基本的“评价”参照系。细考起来，大约

---

<sup>①</sup> 牟钟鉴等著《道教通论》，第4页，齐鲁书社1991年版。

“教育”一词的意义解释,也已经把“类儒家”的潜意识积淀进去了。这种积淀之深厚凝重,至今都几乎无法释放,譬如,当代学者也会很坦然地在认为“道家自然主义教育倾向可以给人以清新的理念和心灵的自由”的同时,说“它与教育的主旨却是冲突或相悖的”。<sup>①</sup> 这里的“教育”一词以及“主旨”一词,从其规定性来看,就至少是没有能够超越“类儒家”的潜意识积淀。它排斥了潜隐教育或隐蔽教育也是“教育”的这一内涵。这就像是来审视一棵教育文化之“树”,“类儒家”的显性教育仿佛是沐日浴风显赫于“地上”的树,道家隐性教育就如同是虬根错节潜生于“地下”的根,“根”又何尝不是生机勃勃又柔弱坚忍的“树”呢?但它却往往被除生物、生态科学以外的意义领域排斥于“树”的有机构成之外。就此而论,管子著《水地》篇以论水,的确能给人以文化生成的深刻启迪。

大汉族中心主义观点则导致了把华夏文化发祥与生成的范围局限的判断。人们太注重正宗与旁系、中原与四境的隔离或差异,却疏误了同根共荣、枝叶关情的普遍联系。而实际上,大致在夏、商、周三代形成的华夏文化,虽则是以中原文化为核心,却又是在民族融汇中吸收多方精华而发展、充实起来的,它是涵溶整合、多源、多元、多层面的文化。不同的地缘与血缘,在文化生成的区域特色上显示着重要的关联互补特征,这正是华夏文化作为宏博的大复合系统的证明,而绝非是割裂或肢解这一大复合系统的理由。华夏文化是与“天下一体”相对应的整体文化,而先秦时期就已经以邹鲁文化、三晋文化、荆楚文化、燕齐文化等不同类型、不同风格的地域文化差异共繁荣。

由此可以明确,不仅产生于黄河流域、中原地区的如《诗经》等是华夏文化,产生于邹鲁地区的儒家“正宗”是华夏文化,而且产生

---

<sup>①</sup> 喻本伐、熊贤君著《中国教育发展史》,第101页,华中师范大学出版社1991年版。

于三晋的早期法家,产生于荆楚沅湘的道家文化以及《楚辞》等也都是华夏文化。而且在中国文化觉醒时代,道家文化地位显赫也并不亚于儒家。譬如,《庄子·天下》概括诸子为八家,除阴阳家、儒家、墨家、名家之外,其余都是道家,《荀子·解蔽》、《尸子·广泽》概括诸子均为六家,道家居三,《吕氏春秋·不二》概括诸子为十家,道家居五,足见出道家文化在诸子百家中的确举足轻重。如果能超越我们提出的基础问题,道家思想未尝不可以认为是“主流”思想,当然是在中国文化觉醒时代。后世发展则主要是潜显之分,而导致的主辅之别了。

#### (四)相依合流与相异互补

胡孚琛重新考察先秦百家之学,认为影响传统文化形成的基本要素有两个,一是具有不同血缘、地缘和生活习俗的部族,二是处于不同社会阶层的群体。<sup>①</sup>如果把先秦诸子思想与这两个要素联系起来分析,把它们置于三代嬗传中加以比较考察,大致可以梳理出道家思想在中国文化觉醒中的较真实的地位。

萧蓬父考察先秦诸子发展,曾概括说,秦以法家为政,兼统兵、农、纵横;汉初一度重用黄老道家,继又独尊儒术;兵、农、纵横以至阴阳、名家,都以其理论上固有的局限而只能依附于儒、法、道三家。至于墨家,则由于多种原因而归于中绝。“真能独立发展、体用皆备、自成系统的,实有儒、法、道三家”。<sup>②</sup>这一简要概括,大致不虚。据此,我们梳理各家思想也就可以去“兼统”而删“依附”,只论儒、墨、道、法四家。当然,我们在论道家潜隐之特色的时候,也联想到墨家的“中绝”,作为一家显学宗旨明了地传承的墨学虽可以说

---

① 载牟钟鉴等著《道教通论》,第11页,齐鲁书社1991年版。

② 萧蓬父《道家·隐者·思想异端》,载《江西社会科学》1989年第6期。

是“中绝”，但极类似古希腊亚里斯多德哲学思想的墨学，虽说是从比较宏观的意义上与东方文化特色相悖，却并没有真正地“绝”，其质朴节俭、仁慈忠信、砥志践德的许多主张至今也还不失为中华美德，而墨辩逻辑、创造精神、强行说人等，也不失为中华传统精华，其重科技、兼义利的理论与实践也曾引起近现代以来许多思想家对其“中绝”的遗憾。那么是否可以说墨学实际上是“弱”而不是“绝”，弱也只是从显性主流文化的参照系来说，因此，墨家学说也就有些“潜隐”的意味了。

与夏、商、周三代嬗传相适应的华夏文化基本可以辨析出墨、法、儒的主流倾向，即墨家继效夏禹，法家兼重殷商，儒家力传周礼。前溯三代之前，母系氏族社会的原始宗教文化大约就是道家思想效继创生的古文化渊源。至春秋战国，诸子文化百家竞起，道家文化即与墨、法、儒并列华夏文化的大舞台，由于它的渊源超越，所以就以潜隐态势相汇相融于墨、法、儒的显学诸家。就地缘来说，道家文化孕育自荆楚之地的绵山秀水自然环境之间，自有一份坦然超脱、杳冥深邃、豁达恣肆。就人缘来说，道家多为山林隐者。而墨法儒诸家文化却主要是社会环境人文土壤所孕育，就人缘而论，多为朝廷官吏或儒生、博士等入世的学者。因此，道家思想不只是与诸子百家并列的一家，而是与诸子百家多有相异并且又多有涵融互补的一家。

具体些来看，在最有代表性的儒、墨、道、法四家之中，道家思想与墨、法、儒三家都有过相依合流、相异互补的历史。秦汉以后的漫长中华历史中，基本上是儒法合流的显性文化与道家隐性文化互补，遂成二千年较稳定的文化格局。

夏代的原始宗教文化基本处在主流，原始道家思想和墨家思想就有某些交叉交融，这两家思想是在后来的诸子思想中保存原始宗教文化传统最多的。墨家尊夏禹，所以“后世之墨者多以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极”。“不能如此，非禹之道

也,不足为墨”。<sup>①</sup>《尸子》中说夏禹,“禹之丧法,死于陵者丧于陵,死于泽者丧于泽,桐棺三寸,制丧三日”,这正同于墨家节葬之说,而墨家与夏禹都重质朴节俭,仁慈忠信、兼爱、尚同也多相类。道家的质与朴、慈与爱,其实多有相容处。当然这种相容隐而不显,故显学的墨家与道家的明显相异之处也更突出。

道家思想与法家,在姜太公治齐的时代就曾相依共存,他因循齐俗又兼重法治。到管仲在齐国的改革就依然显出多有道法相合的精神,督奉以法,法以权,权以道的思路就是法道相合的,直到稷下学宫里的稷下先生,提倡以道德为体、刑名法术为用的依然很多。到秦以法治国,道家失势退隐,逐步才显出法道相峙,合流也逐步转变为分野了。

儒与法原本是礼制文德之治与法治的相斥思路,亲亲尚仁、德化仁政的儒家与武力兼吞、兵战求功的法家多有逆反的治世主张。但至秦汉以降,“亡秦之弊”教育也启发了汉代统治者,就像周天子记取“亡商之弊”一样,尝试起“阳儒阴法”的治理之术来,这即是大盗秦政和乡愿儒学相互补用的封建之治。其实细论起来,再深化一层就可以见出封建之治得以稳定的更重要的原因,这就是道家思想与儒家思想的显隐互补。这种互补在秦汉以降如果说已有儒法合流,那么互补也可以说是儒法与道互补,如果我们前述的墨学“弱”而未“绝”的意义能够成立,那么也可以说是儒墨法与道互补了。

### (五)中国哲学思想的主干

“秦汉以后无纯儒”的说法,支持了“儒道两家”说法中的“儒”在秦汉以降实为儒墨法的判断。

儒道之辨在秦汉以降的情形因此也依然可以表明道家思想与

---

<sup>①</sup> 《庄子·天下篇》。

中国文化觉醒。

总括地说,儒与道在社会与自然、群体与个体、入世与出世、肯定与否定、建构与批判等范畴是各自分持一极的。

“在封建时代形成并发展起来而成为中国传统思想主流的儒家学说,是中国封建宗法关系的理论表现,其学说的特点是注重社会人事,突出探讨伦理道德规范,强调求知即在践履道德,从而将一套人伦规范,作为其哲学认识的主要对象”。儒家哲学强调并突出了人类思维的第二层次即评价,可以称之为伦理型哲学,这种哲学致力于人生、道德问题及人际关系探讨,但它却以道德实践理性把认知局限于人伦关系范畴。“道家哲学的立足点虽也不曾离开‘人’,但是它在不满和否定宗法关系时,却把人类的思考范围由人生扩展到整个宇宙,从而将社会与自然,都置于宇宙和‘道’这样一个大系统中来加以认识……由此而建立了‘自然性的哲学’。”道家之学开创了中国哲学的另一传统,突出了人类思维的第一层次即认知。这正是道家思想在以儒家思想为正统的数千年中国历史中始终保持活力和生机的重要原因。它突出认知的哲学,比儒家和其他学派更有益于中华民族理论思维发展的要求,集中体现出民族智慧并补充丰富着以儒家伦理思想为主导的中国文化的形成和发展过程。<sup>①</sup>

持“道家在中国哲学史上的主干地位”的陈鼓应先生,曾就老子哲学与儒墨学说进行比较,给予道家思想以极高的评价:老子哲学是中国最早出现的系统哲学,其全面性与深刻性为许多同时及后代哲学所不及。它“既有对宇宙本体的探讨,又有对社会人生的洞察,既有系统的认识论学说,又有丰富的辩证法思想”。“就思想之深刻性而言,老子以自然无为之道来贯通天、地、人,视宇宙为一整体,取消人格性的上帝及天之存在,这较孔子之天命、墨子之天

---

<sup>①</sup> 参阅张松如等著《老庄论集》,前言,齐鲁书社 1987 年版。



志无疑要进步得多”。“诸子之学虽不能说皆出于老学,但受到老学的深刻影响却是一个显而易见的事实”。“老子足以被尊为中国哲学之父。”<sup>①</sup>

## 二 道家思想的渊源与流变

### (一)老子其人其事辨

“关于道家的起源,似可概说为出于史官的文化背景而基于隐者的社会实践,前者指其思想理论渊源,后者指其依存的社会基础”。<sup>②</sup>与此相联系而又不尽相同的渊源研究,还能见到如原始宗教、上古文化、楚文化等一些渊源考证。也有如贵阴柔的养生哲学、生命哲学、女性道德哲学、母系氏族文化,布衣隐者之学等说法。

但“道家”一词的最早文献记载是司马谈《六家要旨》,这已是在老庄学术广传丰博之后的事,而且后世道家经典也没有突破老子、庄子。自称“道家”的道教,其经典文献也只是称为《道德经》的老子之学、《南华经》的庄子之学、以及称为《清虚经》的列子之学,所以道家思想、源流围绕老庄之学来梳理也就基本合理也合适了。

道家主要代表人物老子的其人其事的确是个至今存疑,尚有争议的问题。单是老子与儒家孔子的生卒早晚的比较、考证、至今也还歧议纷呈。如果从研究其思想、探索其传统精神的角度来看,早出、晚出之证并无太大意义,甚至会是个舍本求末的误区。过去的许多指证,宗旨似乎在“贬”,所以证其先于孔子的说原始蒙昧,

---

① 陈鼓应《论道家在中国哲学史上的主干地位》,载《哲学研究》1990年第1期。

② 萧蓬父《道家隐著·思想异端》,载《江西社会科学》1989年第6期。

证其晚于孔子的说复辟倒退。近来的许多指证,宗旨开始偏“崇”,证其先者就说中国哲学之父、归真归朴素归诚,证其后者就说批判精神、超越思想等等。如果重老子之书而不考究老子其人,那么“晚出”的异议也就不大。说道家思想与儒、墨、法诸家均多相悖,有重在反省、批判的特点,或者说道家思想在以儒家等显学为参照系的比较中能见出回归、超越的特征,或说道家思想以潜隐形式、深在精神旨归补充了中国文化传统中的显性文化,大致也还比较客观公允。

老子生平的历史记载,较有典型性的应属《史记》中的老庄申韩列传:

“老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也,姓李氏,名耳,字伯阳,谥曰聃。周守藏之史也。孔子适周,将问礼于老子。老子曰:‘子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身。吾所以告子若是而已’。孔子去,谓弟子曰:‘鸟吾知其能飞,鱼吾知其能游;兽吾知其能走。走者可以为罔,游者可以为纶,飞者可以为矰。至于龙吾不能知,其乘风云而上天,吾今日见老子,其犹龙邪’!老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:‘子将隐矣,强为我著书’,于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言,而去,莫知其所终。或曰:老莱子亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云。盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。自孔子死后,百二十九年,而史记周太史儋见秦献公曰:‘始秦与周合而离,离五百岁而复合,合七十岁而覆王者出焉。或曰儋即老子,或曰非也。世莫知其然否。老子隐君子也,老子之子名宗,宗为魏将,封于段干,宗子注,注子宫,宫玄孙假。假事于汉孝文帝,而假之子为胶西王邛太傅,因

家于齐焉。世之学老子者，则绌儒学；儒学亦绌老子。道不同，不相为谋，岂谓是邪。”

在这段篇幅不短的记史文献中，严谨学术又专攻史志的司马迁虽距先秦那样历史短近，却对老子其人或聃、或老莱子、或太史儋无法证明，只是并存不论。但渊源还是清楚的，史官、隐君子的说法大致可以成立。儒道之别也是清楚的，无论谁先谁后，老子成书，当在儒家之学之后。司马迁是依照“学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子”的逻辑顺序来写两者之间的不同与不谋关系的，如果老子书在儒学之前即有，或对老子的学习、传播在儒学之前即有，学习者是无从“绌儒学”的。文中所说“道不同，不相为谋”，其实主要是从显性文化的角度来论的，谋与不谋这在当时也只能作直观理性水平的判断。当时对“隐君子”的潜隐功能也不可能解释清楚，而延续后世，对道家思想中的潜隐、无为、归朴以至昏昏闷闷等主张的判断、评价的消极、颓废意义，基本上还都是不能解释“潜隐”的结果。而以“自隐无名为务”的道家，落得“世莫知其所终”的评价，这恰恰就是它的无名之名，不知之知，这也正合道家精神。

就此来看，争不争，为无为，知其不知的“误区”也的确是徒劳无功的。南怀瑾先生《老子他说》中曾举出白居易问难老子的诗来说老子的言与知的关系，诗中写道：“言者不如知者默，此语吾问于老君；若道老君是知者，缘何自著五千文？”对此自相矛盾的问题，大约当年老子也会费过一番踌躇的，这不仅仅是由于关令尹之强为著书，否则不得顺利“过关”的勉为其难，也不仅仅是道家要作不争之争，不鸣之鸣，而且还天然蕴含着——层所言不知，所知未在所言之中的隐喻，这恰恰是以“只缘身在其山中”潜掩着“不识庐山真面目”的深刻道理。而老子生卒难考之谜，正是“隐无名”的必然和当然。如果道家生卒年代与儒家显学那样清楚、无误，隐君子不隐，这岂不还要再加出一首白居易问难诗吗？但是，老子为代表的道家思想，前溯有渊源可考，后继有流变可察，思想轨迹还是可循的。

## (二)史官与上古文化

原始宗教与上古文化,是道家思想的理论基础,史官的社会角色和雅文化支持条件,造就了由原始宗教升华出来的道家哲学。如果说哲学脱胎于宗教,那么也可以认为道家哲学脱胎于原始的早期道教。这与后来道家思想流变中正式拓展新辟的以“道家”为旗帜的道教,也并不冲突。刘尧汉先生认为:“道家起自春秋时老子,略早于孔子,其思想渊源可追溯到夏、商之前,伏羲,炎帝(神农)、黄帝时代的原始宗教,可称为‘原始道教’(非指习称汉末原始道教)。战国时,庄子缀拾民间遗留原始旧事佚闻,祖述羲、炎黄思想,完成道家思想体系。”<sup>①</sup> 这样来看,正是从炎黄的原始宗教文化,经史官之学的提升而形成道家哲学。而原始宗教中未进入“史官之学”提升变异的部分,也就是未曾提升变异为宇宙本体自然规律之“道”的如神秘“太一”等文化因素,后来以老庄哲学为理论基础再加上神仙家、方士术士之学,逐步就形成了汉时的道教一脉。

原始道教实际上是分化出了哲学与宗教两支,其哲学一支是老庄为代表的道家思想,宗教一支是假老庄哲学为基础的原始道教的拓展。而至西汉《淮南子》,虽可称道家文献,但也是道教的早期哲学基础文献。这是我们研究道家思想以及道家教育思想,主要以老子和庄子为依据的原因所在。

上古文化,从文化发源来看,黄帝至夏桀就有千年历程,记史虽不易察,但殷商及周,就始有较充分的记载了。道家思想中对古人思想的宏扬、对上古格言、遗训、典籍、文献的借重是十分清楚的。就《老子》而言,简约五千言竟能宏大渊博、微妙精深入到越数千年而不能尽解其旨,跨东西方不能不惊叹其奥,这绝非是文化荒漠

---

<sup>①</sup> 刘尧汉:《中国文明源头新探》,第18页,云南人民出版社1985年版。

里突兀喷涌出的流泉,而只能是渊源深厚的历史文化土壤所孕育的生命的显现。

如老子思想中的德化、宽柔、谦下、慈惠,其政治主张中的无为而治思想,就都能寻到上古的源泉。“是以圣人处无为之事,行不言之教”<sup>①</sup>。“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化”<sup>②</sup>。“取天下常以无事。及其有事,不足以取天下”<sup>③</sup>。这都属无为而治的范畴,而仅就治道来说,老子的比较观点是道家为太上之道,儒家为其次,法家再次,“太上,下知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。悠兮其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然”。<sup>④</sup> 功成事遂的价值实现状态,正是达到道家的虚静、无心、无为的“自然”而非“他然”的境界。比较地来看,这类无为而治思想与上古伏羲、神农的德治,黄帝、尧舜的仁政揖让,都是相通并且相当一致的。《易·系辞传》中的“神农氏没,黄帝尧舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之”。“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”。《尚书·武成》中论及周武诛讨商纣的顺天命的思想时也说过“惇信明义,崇德报功,垂拱而天下治”,这与老子思想明显有渊源关系。

其实在如《尚书》、《易经》等经籍文献中,俯拾多有与《老子》思想相通相类的章句,这就不仅仅是古人思想启迪之抉微,而是古人典籍之集撰和延引了。《尚书·太甲》“惟天无亲,克敬为亲”,《老子·十九章》“天道无亲,常与善人”;《尚书·禹贡》“江海朝宗于海”,《老子·六十六章》“江海所以能为百谷王者,以其善下之”;《尚书·大禹谟》“汝惟不矜,天下莫能与汝争能;汝惟不伐,天下莫能与汝争功”,“惟德动天,无远弗届,满招损,谦受益,时乃天道”,《老子

① 《老子·第二章》。

② 《老子·三十七章》。

③ 《老子·四十八章》。

④ 《老子·十七章》。

·二十二章》“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长，夫惟不争，故天下莫能与之争”，《老子·七十七章》“天之道，其犹张弓与，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”。这里的相通或相同是十分清楚的，有些章句是在继承中有所变化而新撰，有些就直接是引用调整的结果了。至于《周易》，原本就有儒道共宗之说，其既经整理成为儒家经典文献和教学课程之一，又多有思想章句与道家文献相同，也不失为道家思想的一份重要的雅文化资料或本源。如《易经》中的天人关系论思想就多与道家相通，“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”<sup>①</sup>与《老子·四十二章》中的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，这里的逻辑顺序、过程思想、变换拓展的思路就基本一致。就是道家思想的论有与无的特色观点，如“天下万物生于有，有生于无”，<sup>②</sup>也可以说是对《易经》中的思想的创造性的精辟概括，《易经》虽不明言有生于无，但却隐约透露出这样的世界观察思路：“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”，“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”<sup>③</sup>。而《易经》中论及盈虚信息之长消存亡之道也可以说是天人关系的比较研究观点，这一观点也能见出明显的易、道相通，易为道家之源，《易经·系辞传》“天地盈虚，与时消息，而况与人乎，况与鬼神乎”，《易经·乾卦·象传》“亢龙有悔，盈不可久矣”。《老子·二十三章》“飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎”，《老子·四章》“道冲而用之，或不盈”。另外，揽中国最古的诗歌总集《诗经》，尤其是其中的《风》及《雅》的许多悲天怜人，匡世济俗的反映俗文化范畴生存与苦疾的动人诗篇，也能见到不少与《老子》中的深察民苦之作相通的思路，在这种比较中，俨然哲

---

① 《易经·系辞》。

② 《老子·四十章》。

③ 《易经·彖辞》乾、坤卦。

人的理性化老子其人，就仿佛抑不住其悠悠情愫和郁郁文风了。《老子》诚然不像《庄子》那样能以其肆外汪洋的诗人形象与浪漫主义大师的豪放，让人一读就能联想起楚湘山水所颐养滋生出来的屈、宋华彩灿烂的篇章，但却以一脉素朴自然的潜隐的诗韵开辟了道家诗哲一体化的先河。实堪为屈、宋文章之前渊。

说老子其人为史官，至此也可以算是点滴论证了。《史记》中多次提及老子为史官，以及史官与学术文献的关系，这也能为老子以及道家之学的恢宏渊博作出合理的证明。守藏室之史，后人研究论证的一些结论大致有档案库、礼制馆、图书府、守藏记载、兼治玄妙之道、统掌神道人事等等。《庄子·天道篇》记道：“孔子西藏书于周室，子路谋曰：‘由闻周之徵藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉’。”且不论庄子这位才思横溢的人物是否是在作“故事新编”以宏扬道家学术之早于儒家，但此段文字的确是治学严谨的司马迁所不敢断言的老子其人其事考证极为一致。这大约说明当年孔子藏书、撰编六经典籍曾深受资料不全之困惑，而学生子路却提供给先生一条重要信息，有个“免而归居”的周代典籍收藏史的老聃。这似乎也合情理。大约那时老聃虽已“免而归居”，却还没有超脱，尚未归隐自然山水以达到太上的修养境界而已。《老子》书晚于儒学之学也可成立。

### （三）湘楚文化及特征

就道家思想的渊源来看，史官与上古文化主要是从书斋文化范畴来论的。鉴于道家精神由崇尚自然而引发出来的风格特色，我们有必要再来寻求些它的田野文化渊源。与文化学或人类学中通常所论的“田野文化”不同，道家的田野似乎更显宽拓，即不仅仅是“人”的文化的俗文化、俗民志、实践文化所负载着的隐者的社会基础文化，还有“自然”的更超越的范畴。在这个范畴里，道家思想驾驭着人与自然的更宏观的意义，创造出了中国传统文化中的卓然



不群的道家气象。这就是与自然生态环境、地缘相联系的道家思想渊源之一的楚湘文化。

据史记载,老子为楚国苦县厉乡曲仁里人,其思想颇多南方色彩。在东周以降的中国文化自觉觉醒的时代,遂为南北方文化各树特色的共昌并荣做出了重大贡献。陶建国在其《两汉魏晋之道家思想》的前言中,考察老子学术思想的渊源,就曾经专门论述过“渊源于楚文化”。就此概括出道家思想由楚文化土壤扶植生成的三大特征:<sup>①</sup>

### 1. 富有隐逸思想

这几近乎楚人的明显特征。《论语》中的楚狂接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人,《韩非子》中的詹何,《吕氏春秋》中的江上老人,《荀子》中的缮封人,《汉书·艺文志》中的道家人物蜎子、长廬子、老莱子等都是楚国隐逸之人。楚地偏远最适捷迳山林,乃存身守道以避隐的最佳环境。老子其人是以自隐无名为务的隐君子,见周衰而天下将乱,遂急流勇退,亟思洁身自保之道,得时则驾,不得时则蓬累而行,深藏若虚、容貌若愚。而老子思想中也因此多发挥这类隐逸思想,如“功成名遂,身退,天之道”。<sup>②</sup>“不出户,知天下,不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。是以圣人不行而知,不见而名,无为而成”。<sup>③</sup>另外,如见素抱朴、少私寡欲、小国寡民、绝圣弃智、绝巧弃利等思想,都与楚国地泽山水的形势相类,江汉川泽、山林之饶、地广物丰、富足之道,“隐逸”就成为道家的思想特征。

### 2. 富有宽柔思想

原无较高层次文化的楚地,在楚成王、庄王之世始奋发图学之强而渐崛起。在文武并发的情况下又特别重视发挥道德精神,尤重

---

① 参见陶建国著:《两汉魏晋之道家思想》前言,台北文津出版社。

② 《老子·九章》。

③ 《老子·四十七章》。

宽柔思想。就地缘来说,荆阳之南,其地多阳,阳气舒散,人情故宽缓和柔,和柔诚为君子之道。道家思想因此重视宽柔,认为强大处下,柔弱处上,处世之道也讲以宽厚仁慈待人,讲以德报怨。“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善。信者吾信之,不信者吾亦信之,德信。”<sup>①</sup>这一宽柔仁慈的道德与老子谦下“不敢为天下先”的道德是一致的。这里也能见出南方楚湘的文化精神。

### 3. 富有幻想精神

从地理环境来辨析,楚地有九嶷、衡岳之高山,江汉湘沅之长流,有云梦之泽、洞庭之湖、山川郁郁,云雾渺渺,加之自然资源富足,衣食温饱有余,所以能生出穷天地之想,富幻想精神。这种精神在道家思想中影响极深,不仅老子之天道思想中的幽渺精神与之相关,而且文章风格中的语势韵味也十分相类,“豫焉若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若客,涣兮若冰之将释。”<sup>②</sup>“荒兮其未央哉!众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮其未兆,沌沌兮如婴儿之未孩……”<sup>③</sup>等篇章,就可清晰见出楚地的文风。这类文风在诗哲一体的庄子著述中发挥得较老子更为淋漓尽致。当然,在如屈原之《离骚》、《九章》、《九歌》,宋玉之《九辩》中是最为突出的。楚文化之幻想精神作为道家思想的渊源之一,不仅仅浸染了其深在闾中的精神蕴含,也丰富了其浅显肆外的文辞表现。南怀瑾先生曾经说:(楚国文化)有滚滚长江与滔滔汉水之天险,阻止了北方之势力,有无数未经开发之深山峻岭,处处富有神秘而好奇之诱惑。于是在春秋、战国期间,有老子、庄子等道家,属于南方楚国系统之文化思想,便应运而生了。

---

① 《老子·四十九章》。

② 《老子·十五章》。

③ 《老子·二十章》。

#### (四) 隐者的社会实践

隐者的社会实践是道家思想形成与发展的重要渊源,这也正是道家与其他诸家显学不同的。它意味着文化的雅俗范畴之“俗”。由于道家隐君子多为先显而后“退隐”,所以就像从雅文化圈子里派往俗文化圈子的“雅使者”一样,他们创造的文化就既合上古精神、文献典籍,又洋溢着楚文化自然气质,还兼及俗民志“田野”文化实践体察。

据萧蓬父的研究观点,<sup>①</sup>“隐君子”,“以自隐无名为务”不仅指老聃自隐的一家史实,而庄子不应楚威王之聘,宁愿选择“曳尾于涂中”终身不仕,也应理解为泛指,是指一部分知识分子自觉或不自觉地从统治层政治斗争的漩涡中跳出来,成为在野派。既有博古通今的历史教养,又从现实政争中退出,可能深观社会的矛盾运动,冷静剖析历史经验。同时他们退隐在野,贵已养生,不慕荣利,乃至傲视王侯,所以能接触现实,体察民情,关心科学,具忧患及社会批判意识。他们既是特殊的文化创造者,又创造着特殊的文化类型。

这类隐者至《论语》中已记载其成群出现,前述荷蓑丈人等就是楚人隐君子。孔子所称道的“逸民”如伯夷、叔齐、朱张、柳下惠、少连、虞仲、夷逸等也都是隐者,他们“隐居放言,身中清、废中权”,<sup>②</sup> 隐居不仕却放言高论,洁身自好,合权变之道。以老聃、杨朱、庄周、老莱子、列御寇等为代表的隐者的社会实践,是道家思想产生的社会基础,他们的著述则是研究道家思想渊源与流变的依托。

---

① 萧蓬父《道家·隐者·思想异端》,载《江西社会科学》,1989年第6期。

② 《论语·微子》。

## （五）道家思想的早期流变

道家思想的流变兼及流派和思想演变。这在道家思想或道教历史的研究文献中是个随篇可见的课题。或以原始宗教为立论起始，或以道家的老子之学作为开端，虽歧议纷争却也大致可察。我们研究道家教育，侧重于其教育思想的抉微探究，只论道家，不兼论道教，因此择要概述其流变，主旨不在文献考证，而为廓清有代表性的道家学说、流派，以表明文献选择的一些界域。

后世虽有黄老并称，却只能算是假托，以老聃为道家思想创始人，以《老子》五千言为道家创始阶段的老子学派经典文献，比之并谈黄帝经书似乎更尊重些学术性。《老子》一书，堪称我国最早的一部系统一贯、风格谐和、思想明晰、独具特色的哲学著作。集道家思想之精华、蕴道家精神之变通，以至后世道家著述连同道教经籍也都以《老子》为权威经典。老子学派因此是道家思想的正宗，《老子》及老聃其人及道家学派虽然也是源起于宗教，但却经过哲人的大智慧加以升华。“正宗思想”也就无愧于文化历史。后世诠释、注疏、解读、演绎道家思想几乎都以《老子》为本，从总体上说，后世文献几无能出《老子》其右的。虽然“道家”之名始见于汉代，但道家之学却始成于老子。我们研究道家教育，虽考清传播承继道家思想的教育文化多在汉代以后，但研究道家教育思想我们还是以《老子》作为主要资料文献。老子其人前文已略考，在此不赘言。

道家思想在先秦的拓展演变，最近于老子时代的记载，当以杨朱、田骈、慎到、宋钐、尹文的言行录为代表。杨朱约在儒家孟子时代略早，他致力发挥老子的“贵身防患”、“全性葆真”思想，立论“为我”而与孟子儒学大为相逆。对此，《孟子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等文献中都曾述及，其中如杨朱为我、拔一毛而利天下不为、贵己、不以物累形等均属有特色的主张。田骈、慎到及彭蒙都是稷下先生，他们主要发挥的是老子“无私”、“勿矜”的思想，主张“弃知去

己”，“公而不党、易而无私”，“易万物以为首”。《慎子》强调兼蓄能容、包而不辨、因性任物。而田骈在齐立设私学已有相当规模，“资养千钟，徒百人”。<sup>①</sup>与孟子同时代的宋钘、尹文更与杨朱相反，他们主要发挥的是老子的知足、反战思想，“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”，<sup>②</sup>他们为人多而为我少，有利他救世、苦己济人的墨家思想倾向。宋钘、尹文也有立学设教的记载，《荀子·正论》即说他们“聚人徒，立师学”。在这一学派中，还可提及关尹主张虚己接物，独立清静的“贵清”学说，以及列子的“贵虚”学说。显而易见，老子学派的丰博思想在这段拓展流变中是呈由“集”而“散”的模式，诸家学术往往只取老子的某一思想或某一价值观加以演绎发展而成一家之言或一派之论。也正是因为这个缘故，老子的道家正宗才始与先秦诸子的思想接壤互补，互为充用。或道法结合，或道墨协调。从道家思想的历史流程来作宏观考察，杨朱、田骈等人对于老子之学的意义只能算是尽后学如“弟子”之职的思悟和体用，说不上开拓创新，也决无超越的印迹可寻，但老子既然隐去且“莫知其所终”，蜂起后学的承继也总是一度繁荣。这种繁荣虽不能与庄周思想崛起那样辉煌，但如果越庄周而及后世，也能见出道家思想与名家相融而成刑名之学、与法家相融而成黄老之学的早期尝试的源头。倘作为研究道家教育的文献，因其均不能出老子其右，也就并无多大意义了。

## （六）集流归宗的庄子之学

老子之后最重要的道家人物是庄周、庄周发展了老子的人生哲学，其在文化历史上的价值，可从人们以“老庄之学”为道家学派的别称见出。因此，研究道家思想的流变，至关重要的就是必须研

---

① 《战国策·齐策四》。

② 《庄子·天下篇》。

究庄周。庄周及其学派的学说,这被牟钟鉴先生称为“道家演变的第三个阶段”。<sup>①</sup> 与杨朱等人的道家学说相比较,庄子可以说是对老子之学进行了富于创造性的继承和具有整体性的超越,道家学派之所以能与儒墨并驾齐驱,而至后世逐步达到儒道互补,成为中国文化的显隐两大传统之一,这与庄子虽出于老子而又别具一格的独特贡献是分不开的。

同道家老子的生平事迹考证相类,庄子的生平事迹也称得上是个不易确论的多年辨析的课题。《史记》中的老庄申韩列传,大约也算是较早和较有科学性的记载。

“庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时,其学无所不窥,然其要本归于老子之言,其著书十余万言,大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠篋》以诋批孔子之徒,以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属,皆空语无事实。然善属书离辞,指事类情,用剽剥儒墨,虽当世宿学,不能自解免也。其言洸洋自恣以适己。故自王公大人不能器之。楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相。庄周笑谓楚使者曰:‘千金、重利;卿相,尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎?养食之数岁,衣以文绣,以入太庙,当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁。终身不仕,以快吾志焉’。”

这段简要的记史文献,大致见辨出庄子其人。后人评庄子,褒贬有加不一而足,但基本倾向于司马迁的记述。从总体上说,虽然庄子“其学无所不窥”、“散道德放论”,但是却“其要本归于老子之言”、“要亦归之自然”,所以论天言自然是老庄道家思想的一贯立场。只是老子自然重视无为而治以批判社会现实,庄子自然重视超然尘外以解脱,表达恬淡出世的人生哲学观念,显示出同出一源而

---

① 牟钟鉴等著《道教通论》,第79页,齐鲁书社1991年版。

风格别树的许多特点而已。

庄子与老子的承继关系,犹如孟子与孔子。世人论孔孟见其渊源传承者多,这与孟子自称私淑以及其学术相承多为形神兼备有关。庄子人格豪放多慷慨过激之辞,似乎辞皆发于情,不是老子哲理所能规范,形之潇洒蔽神之内蕴相谐,所以虽也并称老庄,就不像孔孟一样被认可了。但从根本上说,庄子思想的确是承道德五千言之流泽,加以演绎、发挥而光大的创新,这种创新应当说是虽百变而不离其宗的。老庄却从自然之道引出其思想,都主张以无为无用处世,无为守柔为本。但愤世嫉俗、批判现实的途径又有不同,老子重史实以矫时弊,庄子超越以寓言故事以醒时弊,这往往被误解为老子谈政尚近人格,庄子超脱现象世界趋于理想而近乎清谈。譬如,老子的无为之治,就被认为是不舍天下家国而独养其身的以身治身的无为之“治”道,其无为的根本是大有为。而庄子就被认为是纯持放任态度,国不必安,民不必治,对世乱漠然而无关其心。如果以“发扬光大”的意义来看庄子,那么庄子之言大而博,其旨不是可以寓深远吗?咬文嚼字如嚼不出无中之“有”,固然可贬庄子为颓废虚无,但再深一层,就未尝不可以说是形神潜隐致精微而莫测高深了。

老子与庄子的出世之论与儒墨显学的确相异趣,但对庄子的确不宜只判断为“幻想从现实逃脱出来。就他的许多言论来看,直似游戏人间,俯视一切。其实,这乃是悲观厌世思想的另一种表现”。<sup>①</sup>而是也可以考虑其是否会若愚之大智、若拙之大巧。就庄子文章而言,其哲学与文学相融而辉煌的浪漫风格,既可以有受想象丰富、色彩瑰丽的荆楚湘沅文化熏染的解释,也可以有“悲观厌世思想的另一种表现”的深一层挖掘,那么是否可以认为,庄子其

---

①、转引自杨荣春《先秦教育思想史》,第166页,广东教育出版社1991年版。

人的直观理性思维或许不象我们现代人精研思维方法论之后的思维这么“复杂”？或者索性再“复杂”一层，解释为否定之否定呢？庄老思想因此就形神一致起来，庄子之“华彩”未尝不是另一种“素朴”。

### （七）秦汉之后无纯道

如果说老子之学由杨朱等人各执一见的拓展显现为宗源分流，那么在庄子思想的体系架构上就又见出集流而归宗的大气派来。庄子之后的道家思想则一如“秦后无纯儒”一样，称得上是“秦汉以后无纯道”了，这也就是“流”而且“变”的趋向。流变的突出表现就是战国末年延至汉初的黄老之学。这是源于楚文化的道家思想与源于中原文化黄帝崇拜的诸家思想交融相汇的产物，它借黄帝之名、宗老子道家之学、兼容儒、法、兵、医、阴阳、神仙各家思想，因此是道家思想的大流变。黄老之学重“清静无为”，崇尚“贵清静而民自定”的简易政治之术，休息民众，这在汉初结束战乱之后百废待举的背景下自然颇受重视，与儒家思想在当时的影响比较，在相竞相争情势下似略占优势，司马迁等人也是持“论大道则先黄老而后六经”的观点。黄老之学的全盛时期文献，或者说是汉代道家思想的集中表现，即是集分流演变之道家思想而大成的《淮南子》。《淮南子》已非先秦老庄道家之学的摩本，而是以老子道家思想为基础也吸收庄子思想，兼容了儒、墨、法、阴阳等各家，也包含有汉代的各种自然学科思想以及生命哲学、政治、军事、音乐等各领域。所以是丰博精深的“非纯道”的汉代道家重要文献。

《淮南子》之后，就始有“罢黜百家，独尊儒术”的文教政策问世，道家思想也就失落为或隐或显的学术流派了。流而及“变”，与原始宗教的渊源相接又把道家思想中某些相容性思想膨胀就崛起了汉末道教，道教虽奉老子为教祖，但宗教与学术毕竟已分泾渭，不宜再称道家之“流”或“分支”，而只能是“变”或异途。沿宗教一脉



之“变”而“再流”，神化老子之后又神化庄子，学术思想的老庄之学，也就改易为《道德真经》、《南华真经》，显然，这已超越了我们研究道家思想的范域了。其后，道家思想于魏晋时期由何晏、王弼等人开创新辟玄学一脉，舍宗教而穷哲理，不是神化老庄，而是道化儒家学说，后世或称之为魏晋新道家，其实也只应说是道家思想的流变，几乎也无法寻出“纯道家”的踪影的。

在历经道家思想“流”与“变”的黄老之学和道教崛起之后出现的魏晋玄学，尤其崇尚庄子之学的玄学各派，似乎又复现出一些“正宗”道家思想来，如何晏、王弼之“贵无”、阮籍、嵇康之“自然论”、向秀、郭象的“独化论”，颇多老庄风格和神韵。其中如阮籍、嵇康崇尚以人性的自由健康发展为“自然”，其思想已复现出如老庄自然主义教育的许多特征。诚然，玄学之“玄”毕竟晚出，自老庄之思想源泉流变至魏晋，中经独尊儒术的大变革，玄学要超越儒家思想深层积淀的影响是不可能的。所以倡玄学的新道家的文人雅士从根本上说，只不过是入世儒家学术的风风雨雨而避世于道家的港湾而已，这与庄子之境界观比较，相差也就甚远了。

魏晋玄学以近，道家精神虽依然或显或隐地络绎延展，但只是以相益相补、相逆相悖于显学，未能成如黄老“道家”之学和玄学的大盛况。只是从其潜隐特征及其内在影响来看，它却生机勃勃地长活于中国文化的各层次和各领域。

### 第三章 道家思想中的“道”与教育目的论

从中国文化觉醒中的道家思想,以及道家思想的渊源与流变的轨迹来看,先秦道家与后世流变的道家、道家哲学思想与道家教育思想,它们之间都存在着较大的差异。如果重视先秦道家的基本理论与主要精神的挖掘,重视从道家的主要精神中挖掘其潜隐的教育旨归,这块瑕瑜交织的中国自觉文化时代的遗产之“璞”,就不必再继续蛰伏于陈腐的意念约束,显现出其精华之玉的光彩。如果舍其神韵而只顾其言辞章句的所谓“实存”,如果只就道家论教育来论道家的教育,那就只能任凭卞和继续以长歌当哭了。

其实儒道的学术命运,主要是显隐之别,并无多少深刻的顺逆好论,因为秦汉之后它们都不纯了,都成了玉与石混杂的文化工具。在“废黜百家,独尊儒术”的文教政策问世的时候,道家一脉自然是每况愈下,运命多乖。但“独尊”的儒家是神化儒学的产物,对正宗的古典儒学却主要是给孔夫子的偶像以显赫,其“思想”却任凭法儒交织成为政统的工具了。因此,从儒道在先秦时期的学术思想的各自“正宗”的立场而论,秦汉以后扬儒抑道的泾渭分流所形成的儒道学术命运,扬者未必真扬,抑者未必真抑,只不过是显赫

于宫廷称臣与潦倒于田野退隐的区别,后者反而多一份素朴纯真。这里的文与质、雅与俗、史与野、显与隐,因为是“卫”不同之“道”的立场,自会有“道不合,不相为谋”的说法。

追溯先秦诸子百家,就哲学思想范畴而论,论“道”者原不只道家一派,儒、墨、法、兵、农、医、阴阳诸家均曾提及“道”,只不过重点不一,它们推出的“道”,或是形而上的本体论的道、循规律而不可变易的天道、重社会讲伦理的人道、重神圣而讲不可知测的神道等等。只不过老庄之道,论之精深专致,成为“道”的专家而拓展为大思潮、大学派而已。

从源头来看,儒道同源于《易》的说法,至少从雅文化典籍来看还是有道理的。儒家与道家所论的“道”,寻《易》能见其相容,也能见其相悖,但严格说来却是相补相辅而相成。“道”在“天人合一”的总精神体系里,天道自然,人道却分“有为”与“无为”之别。《易经·系辞》持天地人一体贯通的观点,兼顾全程。道家重其天道自然,把“道”理解为宇宙根本和天人关系的总原理,主张人顺应自然,人对于自然规律是无为的。儒家并不否认天道自然,只不过置人以更多的能动地位而及人化天、人化自然,却主要是讲社会规律的人的有为。中国文化主张人与自然和谐相处,这其实是儒道不悖的观点。要讲“道”之宏微,境界观之高下,实际上道家是超越而且宏博的。

大致在“独尊儒术”以降,显性的主流文化,以及从来都是支持显性主流文化的教育文化,就抉择了清晰的扬“儒”抑“道”的基本思路。而唐代“重振儒术”的文教政策,实际上是压抑魏晋玄学为代表的“小百家争鸣”所遗留下来的学术影响。韩愈的《原道》,是站在儒家卫道立场上贬抑老庄之道的误解之作。他要宏扬的是孔孟之“道”,也就是已经几度繁荣被政统所用的治世之“道”。诚然《原道》的本意是倡导自尧舜以来,沿舜传禹、禹传汤、汤传周公、周公传孔子、孔子传孟轲、孟轲死后不得其传的“道”。但韩愈并未弄懂老庄之道的博大精微,也看不出老庄之道与其正宗原道仍并行不

悖之“道”，所以就把如《淮南子》中《原道训》所论的原道误判为不足为“训”的非君子之道、见者小之道、一人之私言之道了。韩文公贬低老庄之道的误解之辞对于道家思想的后世评价的影响不可低估，他所期望倡导的孔孟之道是否真正是“原道”而不是为政统变异之道，也已由后世儒学所佐证。

历史流过千年之后，人间沧桑嬗变至今，大约在思想史和哲学史的研究领域里，道家精神已经和正在获得如《易经》论道的公允对待了。但在教育史和中国教育传统精神的研究领域中，被韩愈所误解的道家思想却依然没能挣脱“正统”观念的约束，韩愈当年卫道孔孟儒学，时下人们则往往下意识地因循并且卫道正统显学，由此，道家隐学本是独持批判精神的激进派，也就成了“反文化”的颓废派。

道家论教育，原本是针对诸如儒家勉力而为于“思不出位，行必素位”的约束恒限，以及法家“以法为教，以吏为师”的强制就范，从而抉择与之逆反的思路，崇尚自然而然的素朴风格，并且采用以偏纠偏、高反差过激言辞的表达方式。对此，原本不该任凭误解延续的。何况道家哲人也曾明确地告诉人们“大智若愚”、“言者不知”一类判断真伪的方法呢？然而，至今还能见到讨论道家教育的“误解”，这些“误解”望文生义地说道家主张取消文字、毁弃一切文明、让人类象动物般地生存和生活、大开历史倒车、说道家人物如庄子是古代“嬉皮士”、在中国国民性的形成中有着消极甚至恶劣的影响等等。

这只能算是卫道者的对批判之批判了。足见道家教育的是非曲直的评判依然还留有不少疑点，甚至像韩愈《原道》中的误解，连同其“原道”变异所创造出的那些文化实在，都还以某种方式从某种程度上约束着思想的批判和批判的思想。

当然，从现有的史料考证来看，老子与庄周的教育行为或弟子录之类尚属空白，但老庄思想影响之纵横广远却又毋庸置疑，于是

我们就从道家教育的精神旨归论起,这也即是道家精神的教育旨归。

道家基本理论或主要精神,以“道”为核心,拓展出天道自然论和人道无为论,由此再以崇尚自然为宗源拓展出返朴归真、脱俗超越、柔静宽容的道家精神,道家教育及其传统就蕴涵在这些基本的或主要的精神之中。

## 一、道家思想的最高范畴:“道”

### (一) 老子论“道”辨析

道家思想是个多层次、多流派、发展变化着的文化体系,因此有老庄、黄老、魏晋玄学等的差异变迁。但是它们归宗于道家,就有道家的主脉络和主线索,以“道”为逻辑起点,以“道”为思想体系建构的核心,以“道”为哲学的最高范畴,以“合于道”为其文化旨归和终极目标,这就有了“道”与人生目的论、教育目的论的内在契合。

道家老子哲学中,“道”是最高范畴,它兼顾宇宙本体规律和人类生存秩序法则的双重意义。从总体上看,自发生成之“道”蕴涵着宇宙本体运动发展的总原理,以其超感觉性和实存性,展现出潜实在的质朴。分析地看就是循天道自然无为的自然论,以及循人道自然无为的无为论。其实道家的人生理想或人生目的论就在这种“道”的诠释中展示出来,其教育的总体价值观以及知识观和道德论也就十分明晰。

《老子》五千言,论及“道”的章句有 76 处,但作为哲学概括的意义既可以说是皆有相关,也可以说是都在表明同一哲学范畴,这就是潜实在观念。潜实在观意味着超形象或超感觉的隐而不显,同时又意味着似虚而实的万物根源,其用不可穷竭。这样分析,道家

之“道”的主要涵义就是两方面,或指物质世界的实体,或指支配这物质世界实体运动变化的规律。对此,大可不必硬是要把古人思想削足适履的塞到我们现代哲学思想的类分框架中来,说道家之“道”具有两重性,即有唯物性与唯心性,或者说老子的“道”既有唯物主义的成分,也有唯心主义的成分。在《老子》中较为系统明晰地说明道家之“道”的涵义的可以举出以下几章:

“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”。<sup>①</sup>

这是一向被称为精妙难识的老子章句,与其说是旨在论“道”,不如说旨在论“道”与“名”的关系、“无”与“有”的关系更确切。所以本章表述了道家的“无名论”宗旨,以及“有”与“无”的同出异名观点。至于“道”,在这里只表明是个潜实在概念,而且是个辩证范畴,并没有诠释其意义。值得提及的一个细节是,注疏注解者常把“道可道”解释为“道,可以说得出的”,这大约是个疏误,因为无论把《老子》一书考证到何时所成,也还在不曾出现以“道”来表明“说”的意思的时代,《老子》成书时的“说”大多是以“曰”来表达的。“道可道”中的两个“道”字应理解为不同程度或不同层次的“道”。至于老子释“道”,这主要可以在二十五章、十四章、二十一章中见出,这几章基本上表明了作为蕴涵宇宙本体规律的“道”,以及“道”的超感觉、实存等特性,同时也揭示了“道”的潜实在性和质朴特征。

老子释“道”,在逻辑结构十分严谨的《老子》一书中采用的是逐层次推进的诠释方法,所以直到二十五章才论及带有总结性的、表明宇宙总规律的“道”。此前已充分论述了“道”的特性与功能。而在每一章中,老子又总是先论其“性”继论其“用”的,这样就构成了层层推进而每层又相对完整的理论形式,这也是古今释老子之

---

① 《老子·一章》。

“道”者得以智者见智的原因所在。倘若作为一部教材来论，大约像《老子》五千言这样能供数千年研讨、诠释而不见其竭的奇书是世所罕见的，道家“私淑”弟子尽可以驰骋智慧才华，颖悟判断，充分发挥研习者的主体价值，来作类似“价值澄清”式的学习的。我们为研究的方便，就把二十五章提到前面来论，主要是取其总括的意义。

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。大曰逝，逝曰远，远曰反。”

“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>①</sup>

这可以说是老子给他的“道”在下定义，这个“道”堪称宇宙的根源、本体、运动的原理。“道”是先天地而生的“混成”之“物”，寂静而空虚却独存而不竭，循环运行而不疲，天地因“道”而形成，万物因“道”而自来，人类因“道”而诞生。无边无际、无始无终、“有”与“无”相一统。“道”原本不可名状，所以老子说“勉强标志它叫作道”、“勉强给它起个名字就叫作大”，这个“道”或“大”，广大无边所以周流不息，周流不息则及无边无际，无边无际则返回本原。老子持极宏博意义上的“天人合一”观，“道”、“天”、“地”、“人”在老子的道论中是和谐归一的，所以人与自然或社会与自然的关系在道家思想中是超越的，这种超越表明道家客观的视角，也表明其冷静的态度，老子表示人以地为法则、地以天为法则、天以道为法则、道以自然而然为法则，这就完整推出了道家自然主义的基本精神。“道”既表明了天地人及混成之物的自然总体概念，又表明循自然而然运动的宇宙本体规律。对此，只以天地为物，把先天地生的

---

<sup>①</sup> 《老子·二十五章》。

“道”解释为超自然超物质的抽象法则，从而把老子之“道”认定为某种神秘观念，而强冠以“神秘思辩”之学，显然是不能成立的。而以“道”为存在物的构成实体，把老子的“道”纳入“构成论”的体系之中来强作“物”的结构成分，也只能说是僵化老子之“道”的精义。老子之“道”是个生成论的概念，是个运动变化发展的活范畴。

在这一总括理解基础上，就可以比较地来看老子之“道”的超感觉、超形象性特征，以及实存性、物质性特征了。它们合在一起就是“道”的潜实在性。而道家之“道”的质朴性以及由此导致的道家人生目的论、教育目的论的返朴归真，也就比较清楚了。

“视之不见名曰‘夷’，听之不闻名曰‘希’，博之不得名曰‘微’，此三者，不可致诘，故混而为一。一者，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，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之‘道’，以御今之有。能知古始，是谓‘道’纪。”<sup>①</sup>

这一章前半部是述“道”体的超形象、超感觉特性，末四句是述“道”的运用。这是把形而上的实存之“道”与规律性的“道”进行了体用结合的说明。这里的“夷”、“希”、“微”三字，实际上是不可见、不可闻、不可得的“朴”存，是无形迹、无声色、不可感知、不可追诘的混沌，正是前述先天地而生的混成之物。这是个若无之有，生有之无的潜实在。因此，在未成现实之前，幽隐不显、其体希微的“道”即是“朴”，这就是道的质朴性本质之所在。本章所谓“无状之状”、“无物之象”、“惚恍”，“迎之不见其首，随之不见其后”，所描述的就是这样一种只可意会不能言传，只可体味不能名状，扑朔迷离若有若无的原道之“体”。末四句是要人们把握亘古已存的、由道体负载着的宇宙规律来驾驭现实的存在。

如果说，这一章讲“道”体与“道”用的结合，虽说能见出物质性

---

① 《老子·十四章》。



与功能性的“道”的意蕴，毕竟较多注重了“道”体物质性的超形象、超感觉、潜隐特征。那么在二十一章里，老子再深入描述其“道”体，就更多重视了其实存性特征，所以二十一章是十四章的姊妹章，其旨趣相补相益，结构也一贯。继续描述恍惚之道的若有若无，却又以“有象”、“有物”、“有精”、“有信”来明确地肯定“道”的实在性。

“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。

“自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉！以此”。<sup>①</sup>

与前述十四章所述相比较，这里不仅能见出对“道”的实在性的肯定，而且能见出“道”体之功用的进一步证实。因为就“道”之用而论，前章所述只是“执古之‘道’，以御今之有”，表明的是“能知古始，是谓‘道’纪”。也即是告人以如何遵循并运用“道”，如何才能使所知所行“合于道”。而本章重点在述“道”之实存，这种实存除去“道”体之“有象”、“有物”、“有精”、“有信”之外，还有“道”用之“自今及古，其名不去”，以及作为主体经验的“吾何以知众甫之状哉！以此”。换言之，这是老子自述：我正是根据“道”来知道万物的起始之状的。

老子论“道”实际上不止于此三、四章节，一部《道德经》堪称“道经”或“道论”，就“道”之特性而言，除去前述主要精神之外，还可以举出如：“道”是卑谦而功用无穷的，“道冲而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮，似或存”。<sup>②</sup>“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为

---

① 《老子·二十一章》。

② 《老子·四章》。

大,以其终不自为大,故能成其大”。<sup>①</sup>“道”是自然奉献而又公平均衡的,“天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来;坦然而善谋;天网恢恢,疏而不失”。<sup>②</sup>“道”是逆动而相反相成的,“周行而不殆”的“道”,在推动万物变化时表现为相反相成的矛盾运动和返本复初的循环运行规律,物极必反、周而复始、动复归静,这就有“反者道之动”的说法。这一观点用今天的话说就是对立统一规律,就是辩证的方法论,无疑是道家哲学之精华所在,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随:恒也”、<sup>③</sup>“万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归其根。”<sup>④</sup>显然,这与古希腊的德赫拉克利特的“万物皆流”的命题如出一辙,也可有助于我们理解、省悟道家的与此相关的许多命题,如“复归于朴”、“返朴归真”、“复归于无物”等等。倘若我们不懂得“执古之道,以御今之有”的“道纪”,硬是把道家用以说明自然、社会、人生的深奥哲理的那些直观或感性的比喻都解释为实存,并以此把逆动而相反相成之“道”的特性误解为“开历史倒车”之类,岂不是已经撇弃了道家“以御今之有”的宗旨了吗?

## (二)庄子论“道”辨析

庄子论“道”或者说庄子的“道”论,基本上是在老子思想基础上发展起来的,司马迁说他“本归于老子之言”是可以确信的。如《庄子·大宗师》中所述之“道”就与老子一致,或者说是深刻领悟了老子之道的精义:

“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,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在

---

① 《老子·三十四章》。

② 《老子·七十三章》。

③ 《老子·二章》。

④ 《老子·十六章》。

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”，“莫知其始，莫知其终……”。

显然，这与老子所论的“道”神形一致，只是庄子论道所用的语式是把道之实存性与超形象、超感性并列提出。只就“道”旨而论，这里说到未有天地的自本自根的自古固存，也容易被以“天地”为“物质”的狭隘观念所误解。其实，这个自本自根的固存，就是至微无形的物质，老子称之为“夷”、“希”、“微”，庄子则称之为“气”，“气”即是庄子的潜实在的“道”体。如庄子说：“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公”。<sup>①</sup>“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和，而物生焉。”<sup>②</sup>这其实是把老子所谓“万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>③</sup>的主张略加演绎而成的观点。而庄子也论过宇宙本体之“道”的创生万物的过程，这一过程论也与老子一样，涉及了有与无、阳与阴、动与静的许多范畴，庄子用“一”来说至微无形的“物”、无名的“朴”、浑然状态的“气”，并说明它们虽无固定形质却生物、生形、生性等等。所以庄子论“道”，就其实存性来说，较之老子似更为注重。

“泰初有无无，有‘无名’，‘一’之所起，有‘一’而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”<sup>④</sup>

后世论庄子之“道”也可谓褒贬不一，今人说庄子之“道”也有如同评判老子唯心亦或唯物的矛盾说法，归其原因，依然是不能宏观“道”之整体全貌，不能辩证地把握动与静、有与无、有形与无象之间的统一。譬若《庄子·知北游》中：“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。

① 《庄子·则阳》。

② 《庄子·田子方》。

③ 《老子·四十二章》。

④ 《庄子·天地》。

曰：何其下邪？曰：在梯稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甃。曰：何其愈甚邪？曰：在尿溺。东郭子不应。庄子曰：夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然”。这里由于庄子表述的是“道”离不开自然万物，最高的道、最伟大的言论都是这样，所以执著于有形、有象的评价者就说庄子之“道”唯物；而在同一篇章中，恰恰庄子又并不执著于有形、有象地说“道不可闻也，闻而非也；道不可见也，见而非也；道不可言也，言而非也”，这样如同老子的“夷”、“希”、“微”的“道”之宗旨，就让上述评价者大为困惑于庄子之“道”是唯物还是唯心了。

“博学的王夫之深解老庄‘道’论奥旨，故他说：‘乃当其排之而来则有，当其引之而去，则托于无以生有’<sup>①</sup>；又说：‘天下之妙，莫妙于无；无之妙，莫妙于有有于无中，用无而妙其动’<sup>②</sup>。可见，以‘无’、‘有’为体的‘道’，既是表明事物实质性的范畴，又是表明事物辩证性的范畴，因而它也是一个能够表达物质世界的统一性及其规律性的概念”。<sup>③</sup>

有关道家论“道”或释老子之“道”的文献篇章，散见于尹子、列子、文子以及韩非子、河上公、王弼等人的著述之中，但自老子之后，论“道”之精辟者无疑只能是庄子。另外，还可以兼及提到汉代黄老之道家著述《淮南子》，与唐代韩愈的《原道》误解老庄之“道”不同，《淮南子·原道训》中的“道”论，颇多老庄思想的真义：

“夫道者，覆天载地。廓四方，析八极。高不可际，深不可测。包裹天地，禀受无形。原流泉淖，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海。施之无穷，而无所朝夕，舒之悞于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能

① 《老子衍》。

② 《庄子通·缮性》。

③ 赵明著：《道家思想与中国文化》，第63～64页，吉林大学出版社1986年版。

明。弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光……”。

## 二、“道”与道家的教育目的论

### (一) 自然人本主义的教育目的

道家所论的“道”，涵盖了道家的世界观、方法论。所以究其人生目的论、境界观、理想国、待万物万理的价值系统，均可以由一个“道”字的整体意义所变通。一切人为的目的行为在这个整体意义范畴的选择就是“合于道”。“道”小至“夷”、“稀”、“微”，或至虚无，大至“大”、“逝”、“远”，返而周流不息。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，这里的“自然”与天地并提，显然是作为状语的“自然而然”、“循其天然”的意思，“人与自然”依循“自然”法则和谐共处，共生共荣正是“合于道”的旨归。无论以怎样的立场、视角、世界观来评判道家思想中的“教育”，在道家影响“人”的行为中，说“合于道”是他们的“目的”总还是可以圆通的。如此宏博的一个大思想体系，渊源数千载泽及广域，并且作为一种内在精神渗透于中华民族性格之中，潜隐顽强地生长、流变，说它虚无、盲目、没有教育思想等等是不尊重事实的。

伍振鹭先生曾论及道家的教育理想，由于发现道家是以退返自然为“目的”，而认为其教育的这种宗旨只能称之为“理想”，“为什么说是理想而不称之为目的？因为一般说起来，目的是订定后须经积极作为以求达到目的；老子是一个自然主义者，他悬出这些理想，并不要求有所作为，而是籍‘无为而为’以达成之，并且这些名

目均极抽象而不具体,所以只称之为理想,而不能算是目的。”<sup>①</sup> 仔细推敲不难看出,伍先生还是首先尊重了“一般说起来”的目的观才这样审慎的,道家是“并不要求有所作为”,还是“要求不有所作为”? 如果并不要求,何来“五千言”及千古道家如此多的文献? 所以是“籍无为”而“为”,循其自然主义的“自然”而“为”,“为”得正是“自然无为”。而“达成之”,只能说是达到完成目的,所以道家的自然、无为、或返朴归真,如果不拘泥于“一般说起来”的话,也就可以算是“目的”了。实际上,伍先生的这番理解,恰恰正可以说是道家思想中“教育”意义范畴的“目的”的“达成”。

就教育这个特殊范畴来看,有一个长期未能突破的文化“缘结”。教育是人类社会特有的现象或行为,但教育的本质是社会实践,实践的主体是人,人是社会诸关系的总和,但是依照历史唯物论的观点来看,这个社会诸关系总和的“人”却只能是“实践”的,“实践”的人的意义已经包括了“人与自然”的关系在其中,而决不仅仅是超自然的个人、社会人。以往的教育目的论的研究范畴,只是在个人价值、社会价值的圈子里转,或者由此引伸出教育的个人本位论、社会本位论、内在价值、外在价值等诸多命题。实际上,这些命题哪一个也超越不了“人与自然”的主题,人类教育的目的也客观上存在着与“自然”的关系问题,这正是教育目的论的一个潜隐的范畴,只是慷慨汪洋的“自然”默默无闻地不曾与“人”争长短而已。“人与自然”的关系,大约是被“人”疏误了。

马克思认为“自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来”。<sup>②</sup> 大约我们许多教育目的论者是太执迷于自由王国的人为的繁荣,而有意无意地忽视了“必然王国”了吧? 关于“自然”,恩

---

① 伍振鹭《中国教育思想史·先秦部分》,第130页,[台]师大书苑有限公司1987年版。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷,第927页,人民出版社1972年版。

格斯也曾有过更明晰的忠告：“我们统治自然界决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，相反，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界、存在于自然界的，我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他动物强，能够正确运用自然规律”。<sup>①</sup>

如果我们把“人与自然”的关系纳入到人类教育目的论的研究范畴，那么纠缠不清的教育目的的“个人”与“社会”价值的两极摇摆无疑就要再超越一个层次了。杨朱“拔一毛利天下而不为”的“个人主义”与儒家的社会整体的人事主义之间的教育价值观的冲突，实质上只囿于人事人文“化”天下的范畴，而老庄道家的自然人本主义的目的论却超越到真正涉及“天人合一”的大范畴了。

正是从“自然无为”的命题的积极理解出发，李约瑟把“无为”定义为“禁止反自然的行为”(refraining from action to nature)。陈鼓应认为，对道家“无为”思想的误解根源于望文生义，例如，无为、不争、谦退、柔弱、虚无、清静等观念都曾被人曲解。其实，“无为”是顺其自然，不强作妄为的意思（这个观念也主要是对统治者提出的）。“不争”是不伸一己的侵占意欲（这个观念也是针对统治者提出的）。“谦退”具有不争的内涵，要人含藏内敛，不显露锋芒。“柔弱”的观念意在不可恃刚凌物、强悍暴戾。“柔弱”并非懦弱，老子所说的“柔弱”是含有无比的韧性和持续性的意思。……<sup>②</sup> 显然，在“人与自然”的大背景底下来论人生哲学，只能是以“正确运用自然规律”为前提，这实际上是与自然和谐共处的人生哲学，也即是生态学意义上的人生哲学，这与教育的目的是相通的。因此，我们从“道”这个基本点出发，可以弄清道家的自然人本主义的教育目的。

---

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第519页，人民出版社1972年版。

② 参见董光璧《道家思想的现代性和世界意义》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集，第67页，上海古籍出版社1992年版。

## (二)超越与自然

道家的自然人本主义教育目的观依托于整体论。这种整体论从一个较高的视角把人类社会的历史与自然的历史辩证地联系在一起。诚然,它是具有古代质朴特征的整体论,但我们如果把它的内在精神抽象出来,又不能说与当代“科学必须人性化”的思潮毫无相通。日本学者汤川秀树曾评论说:

“早在二千多年前,老子就已经预见到了今天人类文明的状况。或者这样说也许更正确:老子当时就发现了一种形势,这种形势虽然表面上完全不同于人类今天所面临的形势,但事实上二者却是很相似的。可能正是这个原因,他才写下了《老子》这部奇特的书。不管怎么说,使人感到惊讶的总是:生活在科学文明发展以前某一时代,老子怎么会向近代开始的科学文化提出那样严厉的指控。”<sup>①</sup>

其实这也并不值得惊讶,因为人类社会的文化变迁从宏观上看就是一次否定之否定的大循环,在这个大循环中,人与自然的关系就是由原始不自觉的和谐共处到人为“自觉”的不和谐,再最终回归到高级的自觉的和谐共处。近代以来的科学文明,与老庄时代的社会文明,只不过是不同性质的文化所负载着的“人与自然”的不和谐而已。它们都处在“阶级社会”这个大的社会形态范畴。老庄时代,自然科学虽不发达,但“人的问题”却十分尖锐,文艺复兴通过古希腊文化“复兴”重新发现人与自然,那时候实际上主要也是“人的问题”尖锐,科学主义与人文主义并不对立,而是人的尊严与神本宗教统治对立。稍后出现启蒙运动,“回归自然”的说法开始指向“人与自然分离”的文化格局,科学主义与人文主义开始冲突

---

<sup>①</sup> 转引自董光璧《道家思想的现代化和世界意义》载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集,第71页,上海古籍出版社1992年版。



这才是当代科学文明危机的直接源头。于是我们沿着这一脉络终于发现像罗马俱乐部推出的几个报告中所警告人类的“全球问题”、“人类困境”一类观点，惊人地相似于道家学说。

这种相似是跨文化的，重视科学理性的欧美人，对于道家的“绝学”、“弃智”等观点显然更偏重些，而对道家的“绝圣”、“无君论”思想就重视不够，唐通(Tong B. Tang)的《中国的科学技术》中谈中国传统科学就十分明确地把中国传统中的“人与自然”主题侧重在科技范畴：

“中国的传统是很不同的。它不奋力征服自然，也不研究通过分析理解自然。目的在于与自然订立协议，实现并维持和谐。学者们瞄准这样一种智慧，它将主客体合而为一，指导人们与自然和谐。……中国的传统是整体论的和人文主义的，不允许科学同伦理学和美学分离，理性不应与善和美分离”。<sup>①</sup>

这里的中国传统虽然主要见于道家，但大致也适合儒家，这样的判断主要是有助于比较东西方文化传统的差异，但儒道之间的差异却十分模糊。其实在这一中国文化传统的整体风格底下，儒道之间还有差异。这就是道家“无为论”与儒家“有为论”的不同，不在人与自然范畴，而在人与人范畴，道家的返朴归真、小国寡民、脱俗出世、绝圣、无君等思想就是在这个范畴与儒家不同。

从根本上说，儒家是重视社会整体的人本主义者，道家却是崇尚自然，把自然看得高于一切的自然主义人本主义者，虽则都不主张人与自然对立，但道家却以自然主义精神对社会制度、伦理规范、人为的社会文化构架均以“自然”作出发点加以衡量估计。所以儒、道对自然的态度，儒家是“中庸”之道，道家是崇尚，在这底下，论人，儒家是承认人的整体性意义，只给主体价值以方法论范畴的“自

---

① 转引自董光璧《道家思想的现代性和世界意义》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集，第71页，上海古籍出版社1992年版。

由”在目的论方面却就“非主体”价值了。而道家则不同,如庄子主张“无君”的同时就强烈主张平等、自由、恢复人的自然本性,这种主张代表的是在君主专制制度下被轻视、蔑视的奴隶或下层劳动者的意愿,多少是有些人民性倾向的。这样的目的论比之儒家是超越的。

道家的“道”法于自然。对于儒法诸家的思想持明确的怀疑精神,它尖锐地批判现实。离开当时的具体现实,道家的教育目的和理想被误解也就毫不奇怪。春秋战国时期,周代初期所建立起来的文治政权,在历史变迁中已面目全非,诸侯强权争霸,征战民不聊生,而儒家主张施仁政以进行德治,法家主张施法政以法治治,都是入世之学。道家超越出世,主张“至德之世”,老子所以有小国寡民的理想,《庄子·马蹄》所表述的“织而衣、耕而食、是谓同德”的理想,这与葛洪《抱朴子·诘鲍篇》所说的“日出而作,日入而息”都可以说是超越的或理想主义倾向的主张,是“乌托邦”式的目的论。但如果望文生义,只从老庄高反差语词上做幼稚的文章,把“复古”、“结绳记事”,甚至与“禽兽居”等都解释为老庄的道家理想的实指,而不能从中稍悟些浪漫的讽刺和辛辣的批判,就会离道家精神的旨归太过谬远了。

虞友谦论庄子的无君论思想曾有一段辨析,读来颇受启迪:

“庄子说:‘筌者所以在鱼,得鱼而忘筌;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。安得夫忘言之人而与之言哉!’曾被人理解为主张‘言不能达意’的神秘主义的知识论。其实那不过是庄子旁敲侧击地提醒人们对他的‘寓言’——特别是其中反君主制的言论——加以注意而已。庄子的‘异端’思想在君主专制的严酷现实中,既不能坦率直言,只能借助于‘荒唐之言’来发挥其言外之意。但他又怕后人只顾及他‘汪洋恣肆’的言辞,倒泯没了他的真实的思想,所以打这比方。那意思是:筌也好,蹄也好,皆是手段,目的是‘得鱼’、

‘得兔’；言辞也是如此，应以‘得意’为宗旨，你们应透过我的言辞求索我的思想。如果真正领会了我的意思，则可将我那些‘荒唐之言’完全抛弃、忘却的”。<sup>①</sup>

这段辨析，虽然是就庄子无君论思想的理解而论，但启示我们以诠释庄子思想的重要方法论。一言以蔽之，这个方法是“喻”。具体说就是以逆反之辞寓潜隐之意义，显然这也可以兼及老子。

### （三）返朴归真辨

从“道”的丰博意蕴出发，老子的教育价值观、目的论可以由“自然”引出，与人和谐的“自然”、作为万物运动规律的“自然”，其实是包含着自然教育、生的哲学、人格教育的完整性意义。在老子思想中，这可以由“返朴归真”来作为目的旨归。

“反朴归真”的包容性比之古典儒家的教育目的论要宽泛得多。如果与孔子的“性近”、“习远”的人论和教育立足点相比，它是立足于“人与自然”的整体观，孔子则是立足于人发展范畴的整体观，虽然意义宽泛程度不同，但尚能并论互补，这正是儒道相容的早期机缘。但后来的儒家传人沿孔子人论的整体观作为分流拓展，孟子一脉重视“性相近”提出“性善论”以及“积善成德”的教育思路，荀子一脉重视“习相远”提出“性恶论”以及“积伪”的教育思路，虽是殊途同归的教育抉择，但毕竟是在占中国教育文化主流地位的显性儒家教育的内部拓开了教育论之争，这样，就导致了与潜隐的道家教育思想之间越来越不易交流的格局了。反而西方文化思潮中，自然主义的几度觉醒崛起，每每联系到东方文化，总要涉及道家精神的博大玄奥。扬道抑儒的西方哲人，尤其科学教育而非人文教育的一脉也会推崇中国道家，这的确发人深省。

---

<sup>①</sup> 虞友谦《庄子无君论思想的影响与历史地位》，载《文科通讯》（淮阴教育学院）1986年第1期。

我们研究道家教育不能不联想到非理性教育,这是其弃智、绝学、守愚思想支持的,但同时也是其绝圣、不德、非美思想支持的。所以道家教育目的论之玄奥,在返朴归真的解释中,或许能找到源头。

如果我们立足于道家所处的时代,虽则古远,却依然是一幅世态剧变,疾争恶斗的政治文化背景。所以道家一如存在主义震慑于科学的毁灭力量在世界战争的废墟上发生的反理性思路一样,在当时也萌发了“反文化”的执著理想。老子认为是人类的文明、智慧、道德的竞相出现堕落了人类的质朴美好的本性,虚假的文明正是人类痛苦的根源:“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有慈孝;国家昏乱,有忠臣”。<sup>①</sup>“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。”<sup>②</sup>老子在社会行为与规范的因果链条上运用了逆反思维的方法,所以把“治”的必要性,教育的必要性,归因于“有为”,如果“无为”也就无须“治”。在他看来,正是大道弃废才有“仁义”生出,正是“智慧”泛滥,才有“大伪”产生,“孝慈”之说、“忠臣”之说恰恰与“六亲不和”、“国家昏乱”互为因果,如果循自然无为之“道”,人们的自然行为就是诸如仁义、孝慈这类东西,人人都自然如此,也就无须倡导或加以特别赞扬或推崇了。

正因如此,老子论道德,才有“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无不为,下德为之而不为”<sup>③</sup>的说法。依照这种判断,从“道”的自然观论起,不难看出人为的德、仁、义、礼的教育正是起于自然质朴之“道”的丢失,“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首;前识

---

① 《老子·十八章》。

② 《老子·五十七章》。

③ 《老子·三十八章》。

者，道之华而愚之始。”<sup>①</sup> 依照这一逻辑推演，“道”的虚华、愚昧的开始就几乎是同时发生，因此接下来老子就概括出他的朴实无华、敦厚的自然之“道”的教育理想了：“是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此”。<sup>②</sup> 舍弃薄华的“礼”，采取厚实质朴的自然之“道”，是道家理想，也是教育的目的，与儒家的德、仁、义、礼教育显然不同，这里舍弃、不居、虽有“反对”的意思，但绝非人们所误解的那么简单。究竟如何评判这种选择，是空想或理想主义？或是循环论的否定之否定？如是后者，那么前述“道之华而愚之始”，是否可以解释为物极必反、祸福相依的道理？也即是说，当人类文明已经发展到“乱之首”的薄华之“礼”的情况下，返朴归真的抉择已势在必然了。抉择返朴归真之“道”，正是人类文明周而复始的发展理想，即无须提倡德、仁、义、礼并加以推崇的那种理想。这就有了《老子·八十章》的一段乌托邦境界的描述：

“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”

大约对道家理想的许多评判，如颓废、历史倒退、反文明、消沉理论的灰色等等都与这段描述有些相关。这类评判大致不能算是公允。

如果我们比较一下后来出现的陶渊明《桃花源记》，考虑到历史变迁与发展的诸多文化因素，不难发现它们几乎是一种颇类似的思想结果。桃花源里的那些质朴民风为什么不是历史倒退的反文明，而或成了美好理想的乌托邦呢？丢弃了虚华文饰，大约桃源一地比之老子的“小国寡民”还要更狭隘，何至于经诗人的大手笔写几句如“落英缤纷”之类的自然景观就否定老子的质朴呢？赵明

---

①② 《老子·三十八章》。

谈老子的“无为”政治思想,曾认为老子是把形而上的“道”向人生层面上落实,所以其政治思想带有自觉反思与政治实践的意义,这是很深刻的。他认为:“‘无为’的政治思想里包含了对原始氏族社会中产生的某些‘民主性’的思想的继承和扬弃,它是在历史跨入‘文明’门槛未久,人类刚刚摆脱了自然的奴役但又旋即沦为社会的‘奴隶’的时刻,以理论的形态对人的自身所作出的一次自觉‘反思’”。<sup>①</sup>显然,老子在彼时的“反思”,就近描写几笔原始的“民主”,洋溢着道家特有的质朴,实在说不上是“灰色的倒退”之类。

反而应当认为如陶渊明《归去来辞》之类的“反思”,“采菊东篱下,悠然见南山”之类的无可奈何的归隐,《桃花源记》中的想象与向往,多少是有些文饰虚浮,言不由衷。在承继道家艺术精神的自然田园之类的描绘的深层,还依然潜隐着不少仕途经济的底蕴,仿佛是“道之华”的典型,谈不上是“理论形态的自觉反思”。而老子的“小国寡民”却可以说是后来庄子“无君论”思想的本源,而自庄子以后,“历代无君论在设计无君社会的时候均毫无例外地以庄子‘至德之世’为样板。这种‘至德之世’,往往因具有上古社会形态的特征而为人们所误解。但我们如体会一下庄子在这方面的实际影响,就可以理解,庄子与后代无君论者的真正目的都不在复古。他们只不过是為了否定现实君主社会而提出的一种空想蓝图罢了。庄子给这种无君社会赋予了许多具体内容,有的也显得荒诞可笑,后世的无君论者并未全部照搬。但是一个最重要的、最本质的内容,却是被普遍地接受了。那就是:人人劳动是那个社会的基本道德和必要特征。”<sup>②</sup> 尽管老子的描述中有“小国”、“邻国”的说法,但国“君”有无并未详论,“最重要”和“最本质”的内容却无疑是一致

---

① 赵明《道家思想与中国文化》,第42页,吉林大学出版社1986年版。

② 虞友谦《庄子无君论思想的影响与历史地位》,载《文科通讯》(淮阴教育学院)1986年第1期。

的,“不在复古”、“空想蓝图”的说法也大致不悖。

从人类社会刚刚摆脱自然的奴役但又旋即沦为社会的“奴隶”的时代背景考虑,从老子的自然观的宏观循环论的意义考虑,关于“返朴归真”的理想和目的,还可以作出更宽泛的比较。

譬如:欧洲文艺复兴,呼吁人性人文人道,基本上是为了摆脱彼岸的宗教神权的奴役,寻求此岸的“人”的质朴本性;

卢梭的文化批判,把近代的理性主义哲学批判思潮高度概括为一句话“回到自然”,批判的是外在僵化文化对“人”的奴役,以及科技理性对人的“奴役”,颇有些道家返朴归真意味;

盛行于德国的,以叔本华、尼采为先驱,由伏尔泰等人拓展开来的以生命、生活、人生为对象的生的哲学思潮。也颇有些道家弃绝理智道德、重新建构价值系统的意味;

存在主义的思路,海德格尔等人的思想与道家宗旨的相容性还要更大些。从这些思想或思潮中,不难发现诸如教育的价值观、目的论和人生哲学、生命理想一类内容,而如人格教育、自然主义教育、生的教育也都包容其中。就此可以认为“返朴归真”的自然主义思想,几乎是种规律性的文化现象,只不过由于具体的文化背景不同,这些思想试图摆脱的奴役或“奴隶”命运也不同,试图返回的“朴”或“真”也因此不同而已。

及至当代西方人本主义思潮,尤其是罗马俱乐部的“地球危机”、“人类困境”理论,更与道家精神不谋而合。罗杰斯的人类走向新世界的预言,简直就可以说是道家自然人本主义精神的现代诠释:

“这个新世界将是更人性的和更人道的。它将探索并开发人的心灵和精神的丰富蕴藏。它将产生出更完美无缺的人……它将是一个更自然的世界,带有对大自然的重新萌发的爱和崇敬……它的技术将以增强而不是掠夺人和自然为目的。它将释放创造力,当个人意识到他们的力量,他们的能力,

他们的自由的时候。”<sup>①</sup>

说是现代诠释,是因为这与道家理想形异而神同,是道家“返朴归真”思想的现代提升,或者说是否定之否定。老子是以逆反思维以“古朴”来表述理想,罗杰斯是顺势思维直谈理想,其实是相通的。人们评价罗杰斯是“画出了一幅诱人的、动人心弦的图画”,是“太天真了”,因为在其后的美国现实中,美国人没见到罗杰斯的预言变成现实,反而见到了“真正从乐观到凄凉的历史转折”、“人和自然”的关系也并未“增强”。<sup>②</sup>这岂不正像道家理想所遭遇的命运一样吗?

但是,这恰恰不影响我们正确地解释道家的返朴归真:

道家主张返朴归真,针对的是当时的社会时弊,“道家有鉴于生态的破坏和人生的堕落,特别是看到人间的巧伪权诈、厚貌深情、绮丽华贵,把纯朴天真美好的品性丢掉了,造成种种丑恶和祸害,于是赞美事物原始的自然状态,让事物显示本来的面目,让人们保持质朴的天性,这就是返朴归真。”<sup>③</sup>老子是用“朴”来形容“道”,是说“道”就像“朴”一样,是未经雕琢的天然状态,老子以“合于道”为理想,所以也说是“见素抱朴”,素朴纯真就是他的理想。在天就是自生自成的自然界,在人类整体就是小国寡民的淳朴社会,在个人就是真诚敦厚的愚人赤子。这与庄子“有真人而后有真知”<sup>④</sup>的保持真性情、做真人,做得朴素之性的人,不做假人、伪人的主张也完全一致。这样理解,老子的“结绳记事”只不过是极言素朴,而庄子向往的“含哺而熙,鼓腹而游”、“同与禽兽居,族与万物

---

①② 转引[美]马斯洛等著:《人的潜能和价值》第447~448页,华夏出版社1987年版。

③ 牟钟鉴《道家学说与流派》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集,第13页,上海古籍出版社1992年版。

④ 《庄子·大宗师》。



并”<sup>①</sup>的至德之世,也就只不过是充实了些生态伦理在其中而已,是倒退还是超越,当今世界“人与自然”的绿色课题,自然会给出个公正说法的。

#### (四)人性自然与人生自由

庄子的教育价值观、目的论与老子同源,也是从“道”的思想基础出发,由“自然”引出。讲求人性自然,人生自由。虽然有其悲观、伤感的消极一面,也有其批判、抗争、逆反的一面。如果说,孔子之后继儒家精神的有孟子一宗为正,那么老子之后继道家思想的就非庄子莫属了。因此,孔、老之别极类似孟、庄之异,庄子论“道”所及的人生与社会理想,有与老子不尽雷同的特色,也还有必要单独探析。

《庄子·天下》被认为是《庄子》一书的后序,既言道术发展的过程,也在重申庄子之“道”的同时表明了《庄子》一书的写作风格,这对于我们能透过庄子文章的辞形以察其旨归是有益的。“寂漠无形,变化无常,死与?生与?天地并与?神明往与?芒乎何之?忽乎何适?万物毕罗,莫足以归。”这里所表明“道”的变化无常,以及“道”的包罗万物于其中,而其本身却自本自根无所归属,大致与老子之道无异。

那么,庄子论“道”的特色何在呢?也即是庄子学说究竟以何种架构达到当时的道术的至高境界呢?“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而悦,不以觭见之也。以天下为沈浊,不可与庄语。以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不谴是非,以与世俗处。其书虽瑰玮,而连犴无伤也。其辞虽参差,而淑诡可观。彼其充实,不可以已。上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。其于本也,弘大而辟,深闳而肆;其于

---

① 《庄子·马蹄》。

宗也，可谓稠适而上遂矣。”<sup>①</sup> 这段自剖自叙，堪称《庄子》导读，但最该称道的还是此段文字的最后一句：“虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。”这里难能可贵地给道家思想以动态发展的生机与活力的自我评价：“道”所要反映的是事物变化，分析事物，却并未穷尽真理，变化无止境，均在茫然昏然之中，所以不能穷尽它。这足以告诫后世论“道”者，不宜僵化。

庄子之“道”，从本质上说还是崇尚自然的素朴之“道”，他坚持的也是自然法则不可违逆的“道法自然”观。因此，庄子确信人性出乎自然，反对压抑或束缚人性的行为，其人性观、人生哲学、理想人格也就依此建立起来。

庄子思想不同于孔、孟儒学，孔子讲“克己”，庄子讲“无己”；孟子重视“养心”、“养气”，庄子偏重“养生”；孟子主张富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈的大丈夫人生境界，既求仰俯无愧于天地之间，也以得天下英才而教育之为乐，求的是入世的天下之“达道”，庄子却主张“至人无己，神人无功，圣人无名”<sup>②</sup>，其超然物外，不受生死之累、世俗之礼、哀乐之情的束缚，但求“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”<sup>③</sup>，不谈政治伦理教育的事，只言绝对的精神自由的宗旨。庄子“盖刻意求大其心胸，以遨游于尘俗之外。是亦有意于求其内心之无限自由伸舒，而不受任何之屈抑与移转也。”庄子论“性”与“德”，就是出自这种自然观。

庄子的“性”，主张天然去雕饰，尚老子的素朴之“道”，他以“素朴而民性得矣”、“夫残朴以为器”，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也”，<sup>④</sup> 来反对儒家的“蹇蹇为义，踉跄为义”、“澶漫为乐，

---

① 《庄子·天下》。

② 《庄子·逍遥游》。

③ 《庄子·天下》。

④ 《庄子·马蹄》。

摘僻为礼”，他认为，这就象把质朴的树木雕琢成器皿一样，把质朴的道德抵毁成人伦的仁义，这是伤残人的天然本性的罪过。庄子认为“削其性”与“侵其德”是一样的，合自然之“道”，就该让“性”与“德”都保持天然，不能人为地摧残使之“失其常然”。《庄子·天地》中说：“物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性”。这里的“德”是在物的生成范畴，“性”则是在形体所寓的精神范畴，由“道”而及德性，德之光为“生”，生之质为“性”，德性之本在自然。

从庄子理论来看，其自然观与儒家的社会伦理观的对象范畴就不同，人性出乎自然，自然超越善恶之论。但庄子理论并非天生超越，它只能是庄子人生磨砺过程的产物，说到底也只能是由入世而至愤世嫉俗而至衍生出独立不羁的“与天地精神往来”的超越的内心世界的。在这个世界中分析其人生目的论精神，悲观消极与批判反抗微妙交织就毫不奇怪。其批判反抗中见出游戏人生的绝望或虚幻自慰也就十分自然。当然，这种目的论精神与专制文化的宗法道统之“道”是相悖的，因此，用庄子的发展观来评价庄子，现代人实在不宜口诛笔伐地求全责备于古人，至于顽守专制文化的旧“道”，著书立说对老庄之学继续鞭挞，就实在是有意无意在承继“卫道士”的旧“道”了。《文献通考·经籍考》所谓“老聃著书垂世，而虚无自然之论起，周又羽翼之，掊击百世之圣人，殄残天下之圣法而不忌，其言可谓反道矣。自荀卿、杨雄以来，诸儒莫不辟之”。如果现代人也依然认定老庄“反道”，“莫不辟之”，不能不说是发人深省的文化现象吧？

### （五）消极悲观辨

庄子的人生哲学的消极悲观层面，与 20 世纪的所谓“西方人精神困惑的镜子”的存在主义思想、罗马俱乐部的环球意识，大致可以类比。文明与“异化”的循环圈看起来颇可以说是阶级社会、私

有制社会的文化规律。

朱鸿谈庄子的人生观,<sup>①</sup>首先即论及庄子鉴于战争频繁造成的哀鸿遍野、饿殍遍地的悲惨社会现实,所产生的如履薄冰的恐惧,以及命运无常、人生虚幻的感慨。他例举庄子《齐物论》、《知北游》、《大宗师》里的章句,说明其中流露出“一种世纪末的绝望和伤感”。他认为在庄子看来,人生自觉不自觉地被现实环境挫磨打击,不论高低贵贱,人人都为外物役使,或为名、利,或为家、国而争斗,以致残害个体生命、自然灵性,终生忙碌,不知真正归宿,成为“物”的奴隶。“面对新旧社会更迭所带来的生产消费规模的不断扩大;财富、享受和欲望的不断积累和增加;赤裸裸的剥削和压迫的日渐剧烈;以及随着文明进步所带来的人性的罪恶:贪婪、自私、狡诈,庄子深感人个体的身心被社会化的各种存在所扭曲、所役使,形成‘人为物役’的状况。尽管他不满意这一切,憎恨这尔虞我诈的社会现实;却无法摆脱精神上的沉重负担,寻求到一条解决问题的理想出路。”这是庄子由困惑而及产生人生哲学的消极悲观层面的原因,也是其人生目的观念导致其游戏人生、苟且沉浮于世间的某些行为的原因。

跨文化比较地来看,20世纪文明西方人所遭遇到的精神困惑,以及由此产生的悲观消极思潮,竟与庄子在两千多年前的“体验”颇为相类。是再生还是复现或者是重演?这虽然不宜断言,但是,文明与“异化”的扩大化、现代化的循环圈,毕竟是依稀可辨其“同”。

第一次世界大战在文明欧洲爆发,硝烟与废墟使它们的创造者和承受者都不得不震惊于一向被作为文明标志的科学技术,竟成了野蛮地毁灭文明的工具,对理性万能的怀疑,把生产文明的乐

---

① 朱鸿《试论庄子的人生观及其对中国文化的影响》,载《龙岩师专学报》1991年2期。

观心态破坏了,传统价值体系,在弥漫于西方世界的困惑、迷惘、悲观、消极的氛围里如大厦之倾覆。战后的失落感、幻灭感、焦虑和荒谬的人生体验,复活了尼采“上帝已死”、“重新估价一切价值”的“梦呓”,也复活了在19世纪末一度崛起于西方文学艺术界的那股以表现颓废心态和幻灭感为主题的“世纪末”潮流。战争期间出现的许多艺术、文学作品,如令人惊恐不安的塔格勒名画《快乐的转轮》、极言悲观主义的斯宾格勒的《西方的没落》、抒发空虚与荒凉心境的艾略特的长诗《荒原》、乔伊斯稍后问世的意识流小说《尤利西斯》,这些作品的宗旨、作者的内心体验流露,以至于表现手法,都可与庄子思想、庄子文章作跨时空类比。

集中反映20世纪西方精神困惑的是存在主义,这是涉及面广、复杂多歧的哲学与文学的大思潮。其思想流派、政治观、学术风格之繁复,诚不可以一言蔽之,但在反映20世纪西方人的价值失落和精神困惑的大流势来看,它们又众流归一,虽存异而求同。无论是以海德格尔、雅斯贝尔斯为代表的产生于第一次世界大战后的绝望时期的存在主义,还是以萨特、加缪等人为代表的“东山再起”于第二次世界大战后的西方文明遭遇历史性崩溃时期的存在主义,其消极悲观的总格调,都颇类似庄子思想的消极层面。

诚然,庄子的绝望伤感虽也与不堪“物累”相关,但主要还是不堪政治伦理及战争权谋之累,而存在主义却更多震慑于科学技术理性对世界的统治。可是在痛失生活信念、价值与意义变异、思想由外部世界向内心世界转移、求索自我或寻找不可思议的“解脱”等诸多方面,它们却又相通。这种相通,只要对存在主义的“荒谬”、“焦虑”、“异化”、“价值贬低”、“自我蔑视”、“自由”等思想进行深入剖析与阐发,再与庄子文章相类比,就不难获得验证。当然,相通的主要还是消极悲观的思想层面。如果要论超越与批判精神,存在主义绝不会有庄子的豁达恣肆、汪洋潇洒,其责任与选择反而多了些并不超迈的平俗;庄子的批判精神多显出尼采“梦呓”式的狂傲,而

相比较来看,存在主义的精神格调就不仅不像庄子气魄的“大”与“游”,反而倾向于老子之“道”的素朴与柔弱了。

## (六)超越与批判

崔大华论庄子的人生哲学,超越其消极层面之“形”,直言其境界人格之“神”,把庄子的道家精神的传统精华,作了尽致的积极阐发。<sup>①</sup>

他认为,追求绝对精神自由的庄子,其无己、无功、无名的人格境界是通过超脱生死、世俗、自我的三大束缚才得以通达的。跨越生死之界域,庄子以“生死无变于己,而况利害之端乎”,“天地与我并存,而万物与我为一”<sup>②</sup>的基本观点先行超脱,而至《庄子·大宗师》则概括为“死生,命也,其有夜旦之常,天也”,“生死存亡一体者”,终究是借“游乎天地之一气”来观万物之迁化的结果。跨越世俗观念,解脱仁义礼乐的道德束缚,庄子取“圣人和之以是非,而休乎天钧,是之谓两行”<sup>③</sup>的相对主义态度,这种态度把人生纳入与大自然之“生”的宏观流程,也就超然地来俯视人世庸庸的所谓是非、善恶、美丑的差别价值了,这从实质上来看,是以“无为”的境界完成了“有为”的解脱,“芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业,彼又恶能愤愤然为世俗之礼,以观众人之耳目哉”!<sup>④</sup> 生死是来自自然的精神压力,世俗是来自社会的精神束缚,达到绝对自由的逍遥境界最终还是要落实到解脱“自我”,对此,庄子内篇有渐及深层的多次论及。由“无己”、“忘己”、“吾丧我”<sup>⑤</sup>，“安时而处顺，哀乐不能

---

① 崔大华《庄子的人生哲学及其在中国文化中的作用》，载《哲学研究》1986 第 1 期。

②③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·大宗师》。

⑤ 《庄子·齐物论》。

入也，古者谓是帝之悬解”<sup>①</sup>，而达到“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府”，<sup>②</sup>最后即是视人生为虚无，禀受于天道的生命不见有所得，游于无有，处于无为的境界，“尽其所受乎天而无见得，亦虚而已”！<sup>③</sup>

这三大解脱从理论上看来是超越的，是自然之“道”孕育出来的超越的人格境界，但从理论的产生发展过程来看，它又是历经忧患与痛苦，不断地摆脱无聊和约束桎梏的过程。对此，既应看到庄子浪漫诗意的逍遥游的哲理，也不可忽视其在《德充符》、《大宗师》中与环境压抑相挣扎、与世俗之礼相搏击的艰难的心理历程。这样，我们在展现庄子人生目的论精神的超越境界的过程中，比较对照其隐忍的或悲观伤感的心理层面，他辗转于外物与内心的矛盾之中，终于达到绝对精神自由境界的人生观，也就会既超迈豁达又深沉而有血有肉了。

这样来理解庄子的人生哲学、社会理想、广义的教育目的论精神，也就能归宗于老子的“返朴归真”之说。深解其中的“返”与“归”，的确是隐蕴着曾经沧海的矛盾斗争的，是追求和向往的目的、理想，并不就是完成了的事实。返朴归真在庄子思想中既循道家老子的思路，要返归至德之世的“同与禽兽居，族与万物并”、“含哺而熙，鼓腹而游”的淳朴社会，使民得朴素之性而天下太平，也展示了庄子本人思想历程中不做假人、不做伪人，保持真性情的“返”与“归”的矛盾和斗争。就此来看其消极悲观和批判反抗的两个思想层面，就可以判断为矛盾与斗争的过程显现了。以庄子内篇之首的《逍遥游》与内篇之七的《应帝王》相比较，《逍遥游》可以说是理

---

① 《庄子·养生主》。

② 《庄子·德充符》。

③ 《庄子·应帝王》。

想主义的狂想曲,《应帝王》中的浑沌之死就如同现实主义的悲歌。浑沌的纯真质朴之性,在连续不断的仁义道德、智巧聪明的雕琢过程中终于丧失天然自我,至于死地。读来惊心动魄,发人深省,庄子以此作内篇之尾来与逍遥游的大境界呼应,绝非等闲之笔,人生道路之艰辛,返归质朴之悲壮,意识流程之坎坷,当尽寓其中。

演绎来看,后世论庄子文章之超然恢弘的崇高自然之美,以致忘怀其隐忍之悲,或鞭笞其非礼非俗狂傲不羁之颓废,以致疏误其平淡天真,这要么是偏执其一端,要么是固着其思想,而实际上,庄子思想却是充满矛盾、冲突、追求的意识流程。



## 第四章 道家思想中的“自然” 与教育知识观

### 一、道家的基本精神之一：“自然”

#### (一)天道自然论辨

道家精神概括说来就是一个“道”字。“道法自然”的说法，就依存关系来分析，显然不同于“人法地、地法天、天法道”，因为“道”已是道家的最高范畴了。所以比较中肯的说法，“自然”就是道“自己使它这样”，“自然”是与“他然”、“物然”、“人然”相对应的概念。所以他无为、物无为、人也无为，“自然”与“无为”是高度一致的。由于人、地、天最终皆法于道，所以讲自然无为，也可以分析为天地之道自然无为，人之道也自然无为。用现代的话来说，也即可以说是自然之道，自然无为，人之道也自然无为了。诚然，道家的“道”、“自然无为”，是种潜实在观，是个“浑沌”式的质朴命题，善意的或智慧的“开窍”，未必不置“质朴”于死地。况且置之死地，“他然”中再难寻

“自然”，道家精神崇尚自然的宗旨也就更不易说清楚。但正如庄子所说：“道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可”。<sup>①</sup> 那么，我们也就可以不避“削足适履”之嫌，来分析由“道”引发的“自然论”和“无为论”了。而且不避牵强附会，把“自然论”与道家教育的知识观相联系，把“无为论”与道家教育的伦理观相联系。

尽管，我们确信从道家文献的字面上理解，“道自然”或“道法自然”，其中的“自然”，是指天然、自成、自然而然。把它解释为“凡物莫能使之然，亦莫能使之不然，谓之自然”，<sup>②</sup> 或者说“这自然不是那自然”、“不是自然科学的自然。‘希言自然’，并不是很少说到自然科学的理论。‘自然’一词，在这里不可作为物质世界的自然，而是哲学的名辞，勉强解释，也可说是‘原来如此’的表诠，犹如佛家的‘法尔如是’一辞相同。‘法尔如是’，也便是表示本来原是这样的意思。”<sup>③</sup> 这都是很严格的，或者说是毋庸置疑的。但是，如果不局限于道家文献中的字面理解，或者对字面也来进行些动态考察，或者在道家思想体系的意义范畴来僭妄，“自然”这个词，在道家思想中的意义可能会更宽泛。

当老庄其时，他们使用“自然”这个词，是在现在所通用的如“自然科学”、“自然科学理论”等词组中的“自然”一词尚未出现的情况下，“物质世界”这个词组也还没有。诚然，说“这自然就是那自然”固无道理，但是说这自然与那自然毫不相关，也并无什么绝对依据。毕竟，道家将“自然”法则或“无为”准则称之为“道”，是个意义相当宽泛的浑沌命题。至少“自然”也包含着那自然的“自然”。

西汉隐士严君平曾著《老子指归》诠释老子思想，他就把“道”

---

① 《庄子·齐物论》。

② 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第204页，湖北人民出版社1982年版。

③ 南怀瑾：《老子他说》，第244页，国际文化出版公司1991年版。

的具体法则概括为“自然”、“无为”，以“自然”和“无为”为“道”，这可能就是当时的思维发展水平或程度使然，“唯物”或“唯心”都还达不到“主义”的程度，要说成是“主义”，那就只能是“自然主义”、“无为主义”或“相对主义”。就《老子指归》的自然观来看，至少关于“这自然不是那自然”是不十分清晰的。《老子指归·卷三》说：“夫道之为物，无形无状，无心无意，不念不忘，无知无识，无首无向，无为无事，虚无澹泊，恍惚清静”。《卷二》则说：“无无无始，不可存在；无形无声，不可视听；禀无授有，不可言道；无无无之无，始未始之始，万物所由，性命所以，无有所名者谓之道”。心物、有无都还虚玄。

曙明《老子思想管见》认为老子学说的出现是古代哲学思想的一次大解放，老子学说是以人作为思考对象的体系，“不仅把人看作是自然界的一部分，不是抽象地理解人，而且是把人作为具体的社会条件之下的人来分析的”。<sup>①</sup>由此他认为“人法自然”是老子思想的核心。对“自然”一词的解释，虽与前述意思不悖，但似乎有所拓展。文章对“法自然”问题摘引了有争议的说法：

“‘人法地，地法天，天法道，道法自然’。（二十五章）虽然这样的断句还有争论，但我认为只有这样断法其义才可贯通。唐李约《道德经新注》如此，今人高亨《老子正诂》依之，我也循此断之。如按通行的一般读法，‘人法地，地法天，天法道，道法自然’，实义不得其解，……若依李约读法，义颖而莹。句型犹如君君、臣臣、父父、子子之例。这四句的主语都是‘人’，而‘法自然’乃是‘法地地，法天天，法道道’的概括，地呀，天呀，道呀都是‘自然’，所以这四句总括起来，就是人法自然。意思是说，人要顺任自然；也要顺任人之自然。”

关于断句贯通或颖莹之说，我们不想妄评，但这里对道家论

---

① 曙明：《老子思想管见》，载《河北师范大学学报》1980年第3期。

“自然”的诠释是值得重视的,尽管我们在此不想对通用的“自然”一词作古今中外源流变异的考证,但却认为“道”的“自然”、“无为”的确是自然主义的,或者是在“人与自然”这个宏大而永恒的文化范畴中产生的命题。由此,曙明从“人法自然”见出道家对人和人性问题看法的独特贡献也就可以圆通:

“他(老子)是从同自然实体的统一中来看待人的,用宇宙间的自然实体对比来解释人类世界。在第二十五章中,他说:‘道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人处其一焉’。可见,老子是把宇宙间道、天、地、人同视为四大的。人也如天、地、道一样是独立的自然实体。从而排除了超人的力量对人类事物的干预,使人有了成为自身命运的出发点和自身命运的独立自主的创造者的可能性。”

这里视人为“独立的自然实体”与老子思想一致。但“法自然”的人究竟是否“排除了”超人力量对其干预,其自身命运的“独立自主的创造”在自然中的可能性究竟何如,尚待深入研究。因为在两千年文明历史流程中,道家的有关人和自然的理想至今也还没有实现“排除干预”,即使当代“人与自然”的文化主题,依然还在“可能性”与“现实性”的矛盾冲突之中。

当然,把道家思想纳入“人与自然”的关系范畴来解释,确认道家是在宇宙间自然实体的统一中来看待人,天、地、道都是“自然”,这廓清了道家的天道自然观,从而澄清了在所谓“自然道观”与“天道观”之间的思想混乱。道家的天地万物连同人都都在“自然”中蕴涵其存在的意义与运命,所谓“天意”、“天道”以至“天命”只不过是天然、自然、不可移转的宇宙法则,望文生义地把道家硬说成是持“天命论”之类,乃是个不解“道旨”的误区。

陈鼓应研究老子的自然主义与孔子的德治主义的历史文化线索时指出:“老子偏重人与自然的关系,由此而建立他的本体论和宇宙论;孔子则偏重人与人的关系,由此而建立他的伦理学。总之,

老子是继承着文化传统中自然主义的思想线索而发展,孔子则是继承着西周以来德治主义的文化传统而发展;老子的自然主义和孔子的德治主义,是他们各自思想脉络的一个主要特色。”<sup>①</sup> 在这一儒道思想体系的比较中,偏重“人与自然”或偏重“人与人”的判断,启示我们考虑道家思想体系中尽管“这自然不是那自然”,却又以“这自然”的执著重视人与“那自然”的关系。对前述的道家所谓“域中有四大”来作现代诠释,“道”是法“这自然”的规律,天、地是“那自然”,再者即是人。说到底,就是今天所说的自然规律、人生规律,或者就是自然规律、社会规律。统称“域中四大”之说,推出的是宇宙本体论,显然,道家境界之高远在诸家之上。

道家论天地之“道”,实即自然规律,绝非什么“天命论”之类,只要依照简单的逻辑顺序推证老子的“域中四大”,即能见出他说的天、地是自然界,这只要把老子论天地的章句中的天或地换成“自然”一词,就可释然。而武断地把老子思想推到殷周时期的神秘的天道观,看不到西周时期神学天道观已经开始动摇,而至春秋以降中国文化中的理性精神已经开始觉醒,道家思想讲自然天道是反神秘或神学天道观的,就实在是与史与实都不通了。譬如老子说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。天地之间,其犹橐籥乎!虚而不屈,动而愈出。”<sup>②</sup> 这里的“天地”无论如何也解释不出“神学”的意思来的,“天地不仁”就是指大自然不讲人世间的偏爱、私爱,“它”任凭其万物自生自灭。因此懂自然之“道”的圣人也会无所偏爱,他任凭老百姓自然而然地生息。如果要把“天地之间”也来作神学解释,大约会更显荒谬,只能是大自然的天地之间,下文才顺畅。在此,不妨举出张忆《老子白话今译》中的两段译文来证明道家的天道自然观:

---

① 陈鼓应:《老庄新论》,第63页,上海古籍出版社1992年版。

② 《老子·五章》。

原文：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，俟然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”（《老子·七十三章》）

白话译文：“自然的规律，是不争斗而善于获胜，不说话而善于回应，不须召唤而自动到来，慢慢吞吞地而善于策划。天网广大无边，虽然稀疏，却什么也不会漏失。”

原文：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”（《老子·七十七章》）

注释：“自然的法则，是减少多余的，用来补给不足的。老子以对立统一的思维方式总结出自然界的这一规律。自然界的一切现象，既相互对立，又相互统一。自然界的一切现象，诸如昼夜的交替、四季的变化，它们都是均衡统一的；而这种均衡统一，既不是外力作用的，也不是人为造成的，而是自然而然，由自身运动表现出的一种互补、和谐、均衡。人之道，指人类社会的现实规则。则不然，却不象这样。老子认为，自然法则体现出一种均衡、合理，而人类社会则恰恰相反，是减少不足的来补充有余的，是极不公平、极不合理的。人世间到处可见这种‘损不足以奉有余’的情形，老子对此深恶痛绝；而他回归自然的理想，却始终不能在现实中实行。”<sup>①</sup>

这两段译释文字，直接把老子的天道解释为自然规律和自然法则，与道家自然主义的思想体系和道家的自然论、无为论极为谐和，这比之以一个“天”字大作神学目的论文章要合情合理的多。后一段注释对道家的天道自然论与人道“有为”论批判，以及道家回归自然的人道无为论理想的诠释也颇为精辟，是以大境界释大境界。这对于我们拓展道家之“自然”的蕴涵是有益的，至少可以说道家的“这自然”无不关照着“那自然”，而由此论道家教育的知识观也就更多了些参照，不必只限自然主义的“方法论”。

---

① 张忆：《老子·白话今译》，第141～148页，中国书店1992年版。

## (二)自然与科学精神

道家的天道自然论,使其比较冷静、客观地来观察、研究和判断人与自然,这比之伦理纲常的中国儒文化要更为视野开阔,也因此更接近于科学智慧。“至于‘道法自然’的思想定势,更主要唤起道家学者大都热爱自然、重视‘天地与我并生,万物与我为一’的自然生态,尊重客观自然规律,因而极大地影响和推动了我国古代各门自然科学的发展。从贵己养生,全性葆真出发,道家更强调了自然和人之间、宇宙大生命与个体小生命之间的同构与互动的关系,诱导人们从自然哲学转到生命哲学,再具体化到人体功能和自然节律的深入研究,大大促进了中国特有的医药气功理论及养生妙术。”<sup>①</sup> 这至少可以说明道家思想中的“自然”兼及天地万物,确有自然界之自然的意蕴,道家教育的知识观,与自然科学也因此接缘。

国际著名物理学家汤川秀树,不仅因提出核力理论并预言介子的存在于1949年获诺贝尔物理学奖而享誉科学界,还因其自认对其科学成就产生最深刻影响的是中国道家的老庄思想而作为一种“汤川现象”引人注目。无论如何,这是道家智慧与现代自然科学内在相关性的一份证明。徐水生《论老庄哲学对汤川秀树的影响》对这一问题作过详细研讨。<sup>②</sup> 该文论及汤川对老庄哲学的兴趣时依次分析了汤川的孤独性格与老庄处世态度合拍、老庄哲学重视自然及其规律、老庄思想方法突出个性重视自由思维、老庄重视发展变化与近现代物理学发展趋势一致等问题。其中“自然及其规律”的概括,显然反映出道家知识观的全面性,这种全面性意味着

---

① 萧蓬父:《道家风骨略论》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集,第7~8页,上海古籍出版社1992年版。

② 徐水生:《论老庄哲学对汤川秀树的影响》,载《哲学研究》1992年第12期。

中国教育文化传统中的伦理道德核心其实还有自然科学思想的补充。该文论及老庄对汤川的启迪时,又依次分析了汤川的具体科学贡献如“基元域”概念形成、粒子物理学“混沌”(即浑沌)说的产生、以及“看不见铸型”物理法则的确信。这其中如“看不见铸型”物理法则,就是汤川受确信道家的“自然规律决定一切的天地造化思想”影响而提出的。这实际上已经在运用古今思想相互诠释的方法了。还值得提及的是徐水生概括述及了老庄哲学对现代物理学的意义,这种意义被概括为四个方面:概念相对性、直觉思维、类比思维、整体思维。汤川对老庄的理解,明显是在“人与自然”和谐的大视角范畴,因为汤川的看法是:自然界占据着老庄思维的核心,老庄确信脱离自然的人是不能幸福的,老庄确信自身和世界同一,确信在人和自然界之间存在着一种天然的和谐。

“汤川现象”可以认为是昭示了道家由“自然”引出的人类对科学智慧与知识的重要观点,它主要是在方法论范畴预言了自然科学史的必然选择。只是它以潜隐质朴的形式表述出来,既受当时直觉思维的局限,又受当时自然科学发展水平的局限,更兼其特有的否定式思维方法和高反差的语言形式,所以是“若愚”的大智慧被狭隘的小智识所误解。这使得道家知识观直到近现代自然科学获得突破性发展,才开始走完其漫长的被第一次“否定”的艰苦历程,释放出第二次“否定”的真理之光。

在中国文化史上,当道德核心文化特别是以儒文化为主流的仁、德、忠、恕等“知识”冠冕堂皇地嘲弄着道家的绝圣、不仁、下德、守愚等否定式命题的时候,道家以弃智求明、齐物论、是非相对论表明的自然科学知识观却由于无碍于政治正统而相对地在俗文化中有些发展。大约中国古代自然科学中那些令现代科学界也叹为观止的发明、创造,诸如天文学、地理学、环境与生态学的早期思想与应用,中医中药学、养生学与内家武学等等,都与道家自然观和知识观有些渊源关系。主要是道家思想的潜隐功能,而且主要是在



俗文化领域发展着的中国古代自然科学,有一个典型的关系模式,即人与自然不是征服关系、奴役关系,而是很重视生态环境伦理的和谐关系。譬如中国特有的堪輿学说,其实就是源于道家的天道、地道的自然观而产生的学问,李善注引《淮南子》许慎注,明确解释说:“堪,天道也;輿,地道也。”《汉书·扬雄传》颜师古引张晏曰:“堪輿,天地总名也。”它实际上是内蕴着生存于天地间的人与自然和谐共处的许多科学道理。堪輿学说后来变异为迷信术数的“风水”,“堪輿家”与“风水先生”也不易分辨了,但其选择能与自然和谐相处的地理环境以安居的宗旨中,多少总还保留了些道家尚自然的质朴思想的印痕,于糟粕中也还能筛选出一些道家自然知识观的传统精华来。就此引伸开来,中国传统中的与“天”相关的道德判断,竟然有许多是道家天道自然观的变异,譬如传承于俗文化中的对烧山毁林、猎兽捕禽、杀生伤命的评价:伤天害理、丧天良、必遭报应、来世孽债等等,其中的“天理”、“天良”一如“天道”、“天德”,未尝不含有自然规律与法则的意思,而且这里也能见出道家齐物平等,生命循环的自然观的痕迹。

徐水生分析汤川秀树科学生涯与老庄思想影响的关系,曾概括为“感兴趣——离开——回归”的发展过程,<sup>①</sup>这大致类似是人类自然科学史与老庄思想、尤其是其天道自然无为论的关系的简缩形态。对此,汤川秀树在其《创造力和直觉》一文中表述的十分明晰:

“在伽利略和牛顿于17世纪发现物理学的新‘道’之前,亚里士多德物理学就是公认的概念。当牛顿力学建立起来并被认为是正确的‘道’时,牛顿力学就又成了唯一得到公认的概念了。20世纪物理学是从超越‘常道’并发现新‘道’开始

---

① 徐水生:《论老庄哲学对汤川秀树的影响》,载《哲学研究》1992年第12期。

的。今天,这种狭义相对论和量子力学形式下的新‘道’已经变成‘常道’了。甚至像四维和几率幅这样奇特的概念,现在也几乎变成惯常的了。找出另一种非常的道和另一种非常的概念的时间已经到了。如果照此理解,那么,老子在二千三百多年前说的这些话就会获得一种非凡的新意。”<sup>①</sup>

这正是汤川作为一个物理学家对老庄思想的否定之否定意义上的理解。董光壁曾引用这段文字,主要为说明汤川理解《老子》第一章的科学精神。在此基础上,董光壁以大量自然科学史主要是物理学史的实例论证了道家思想中的自然科学精神,不只是方法论,而且是具体的科学理论。他由近代科学沿着构成论思想发展陷入的困境,导引出如基本粒子的转化、宇宙的创生和定律都源于生成论思想的拓展,于是,道家精神中的“道”、“有生于无”、“质朴”等就在生成论的思想轨迹上与美国当代物理学家惠勒(John Archibald Wheeler)所提倡的“质朴性原理”、“没有定律的定律”等“惊人地一致”起来。<sup>②</sup>

## 二、道家自然主义的教育知识观

### (一)自然主义的知识观

道家并不是笼统地反对一切知识和智慧,只不过是从其自然之“道”出发,反对一切违背自然之道的知识、智巧而已。从境界观来看,道家是大人格和大气象,视野开阔于洪宇,立论恢廓于天地,

---

<sup>①②</sup> 转引、参见董光壁:《道家思想的现代性和世界意义》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集,第54~56页。上海古籍出版社1992年版。

其知智超越于世俗之上,所以才有以否定思维产生的否定式“境界”,这种“境界”自然与俗见相逆。“明道若昧,进道若退,夷道若颡”,皆因“道隐无名”的缘故,如果不解其中的“若”字,只论道家的“昧”与“退”,不论其“明”与“进”,岂不荒谬?“众人熙熙”、“我独泊兮”,“俗人昭昭,我独昏昏”,“俗人察察,我独闷闷”,如果不辨其中的“俗”与“我”,只论道家的“昏昏”、“闷闷”,岂不又疏误了道家“我独异于人,而贵食母”的自叙?如果脱俗超越地来辨析,俗人看上去是昏昏闷闷的,不正是更高层次的昭昭和察察吗?必须弄清的问题在于,道家是从自然宏观的大视野来看自然中的人,在万类竞自由的自然无为之中来对社会与人生作出反思,说“人道无为”,自然会对人类知识也持独特见解。

道家基于人与自然和谐相处的自然观而建立起来的知识观,是自然主义的。

美国学者格拉姆·帕克斯(Graham Parkes)就人与自然的主题论人类回归自然的趋势,对尼采哲学与中国道家学说进行了比较研究,他提出了许多有启发性的见解,有助于我们弄清“自然”与道家“知识观”之间的关系。<sup>①</sup>

帕克斯认为,尼采时代的西方传统哲学和道家时代的中国自然观都发生了同样病症,尼采和道家都将“人类中心主义”即人与自然的连结处关节脱落看作是病因和病症。道家悲叹人类行为中缺少自然自发成分,尼采强调对创造的渴望,他们都指出,这是由于人类以自我中心的偏执自然观和人类中心主义思想而错误地理解了人与自然的关系。于是他们都主张取消以自我为出发点的人类中心观,使人类生活在庄子的“合天”世界里或醉心于尼采的所

---

① 参见[美]格拉姆·帕克斯著、隋宏译:《人与自然——尼采哲学与道家学说之比较研究》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集,上海古籍出版社1992年版。

谓“舞蹈”——在人与自然世界间闻风起舞。具体说，道家认识到儒家传统哲学多少是忽略了自然在社会政治范畴中的中心地位，所以为此而据理力争；比较来看，尼采面对的是一个历史更长、更顽固不化的人类中心论。

由此看来，道家的知识观同尼采有某些契合，既要以自然为中心，又要顺应自然，克服反自然的意念，超越人与自然关系的异化，超越虚假不实的社会人生。因此，道家重视的是自然，其人隐逸于山水之间，其文挥洒于生态万象，是读自然之“书”，体味自然的知识观，道家的见素、抱朴、守愚等主张侧重自然，而弃智、绝学等主张则针对异化自然的知识和学问。《老子·十九章》“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足。故令有所属：见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。这里明白是界定了以自然为本的知识观。“为文”即加文饰、巧饰、是异化自然的产物，所以“不足”，不只是不足以治天下，而是不足以使社会人生合自然之道。另有所属，即指认识和知识的真正归属，这个归属就必须“绝”前述“为文”、“不足”之“学”，而后才会摆脱人生忧虑的境地。张忆在其《老子·白话今译》中对“绝圣弃智”一句作了详细注释，大致能见出道家知识观的具体旨归：

“消除聪明，抛弃智慧。这是老子的一个基本社会主张。他认为人的本性应是真纯质朴、清静淡泊的，是文化在赋予人类知识和智慧的同时，腐蚀了人类的天性，从而产生出诸如追名逐利、尔虞我诈的恶习。尤其是当时作为文化与文明最高体现的仁义礼智这些东西，更是违背人性、产生虚伪的根源，高张仁义之大旗而谋求自己私利的大有人在。老子认为，不如抛弃这些‘文明’垃圾，使人民恢复到无知无欲、宁静不争的自然状态，而孝慈、善良这些品德自然会在人类淳厚质朴的人性中得到复苏。”

如果以此贯穿到《老子·二十章》联系起来考察，我们就会读

到一篇颇有《楚辞》诗境的老子文章了。虽说是愚人与俗人相比较，但又是自然与人相掩映，写出了人没于大自然的那种超然境界：“荒兮，其未央哉”，“澹兮其若海，飏兮若无止”，这里的境界观、时空观都已非人世间所能比拟。“愚人”的质朴、自然胸襟辽阔渺远如海，自由奔放如风，正是自然人和人自然的超迈形象。道家自然主义的知识观在这里获得了升华体现。弃智、绝学、守愚的真正意蕴在这里获得浪漫风格的解释。

就教育的知识观来说，尼采论教育的一段讲话录与道家自然主义的观点竟十分相类，只是历史与文化的缘故，尼采的教育与自然要比道家更通俗明白而已。尼采认为：

“如果你想引导青年人走上教育的正轨，那么就不要破坏他与自然间的天真信赖和亲密无间的关系：森林与绝壁、暴风雨与鸢鹰、花朵蝴蝶、草场和山腰都有自己的语言；他置身其间就如同置身在无数零零散散的反射与自省之中和多彩的富于变化的现象的漩涡里；这样，他便自然而然地赞成自然界里万物归一的这一形而上学的观念，与此同时以万物的永存与必须镇定自我。但是有多少青年人被允许在成长过程中与自然保持这样亲密无间的关系呢！他们早早就学会了另一条真理：人必须根据自己的需要而征服自然。这便意味着纯真的形而上学的终结，而动植物的生理学、地质学和无机化学迫使青年人改变初衷。他们所丢弃的还不仅是诗意般的美景，更重要的是对自然的那种本能的、真实的、独一无二的理解；而作为替代的却是对自然的精明的算计及巧妙的征服。所以，正确的教育是赋与青年人一件无价的礼物，即使他有能力始终忠于而不是违反童年时的思考的本能，以达到平静统一而和谐

一体的境界……”<sup>①</sup>

这段引文,至少在尼采这位反传统、反理性、重评一切价值的曾被称之为上个世纪之交西方思想史上的“双刃剑”的人物的思想中,补充了自然主义的教育知识观。这段教育论,不仅能见出自然启蒙时代的教育思想渊源,而且能见出后来生态伦理学的教育主张的某些观点,尼采这位颇有些传奇色彩的哲人,其早期思想还洋溢着诗意的浪漫。

尼采的“自然”、教育,与道家的主张相比较,隐忍了更为厚重的文化压抑,在漫长的历史过程中,西方人迟迟摆不脱彼岸的偶像的桎梏,却又建立了与自然分离的“丰功伟绩”,所以才有尼采反压抑的“上帝已死”的呼唤,还有非理性的叛逆的“梦呓”。古朴时代的中国道家哲人的文化环境,却素有与大自然和睦相处的传统,“圣”与“智”的约束主要是人伦范畴,征服自然的使命也还很少与教育相一致,所以道家的自然、道家的返朴归真,都还相当素朴,也相当坦然。

但道家传统与尼采自然观的相通性还是清楚的。道家讲“返”,尼采主张“回归”,就知识观来说都是指“升华”,道家的“朴素”不是倒退而是超越,尼采说的“回归自然”,“事实上不是返回自然,而是一种上升,升到一种高尚、自由、乃至可怕的自然与自然态之中去”,(尼采语)这在精神追求上与中国道家的“归于朴”是一致的。“欧洲文艺复兴运动通过古希腊文化重新‘发现’了人和自然,然而却不幸地走上了人与自然分离的道路。正是这种分离导致当代科学文明的危机。正是在这一危机中,骄傲的西方人才开始回过头来

---

① 转引自[美]格拉姆·帕克斯著、隋宏译:《人与自然——尼采哲学与道家学说之比较研究》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集,第405~406页,上海古籍出版社1992年版。

注视几个世纪来被遗忘的,主张人与自然和谐的东方文化。”<sup>①</sup>就此看,道家尽管未涉科学文明的“危机”,“归于朴”的知识观却意涵深远。

## (二) 弃知智以求明

道家自然主义的知识观,“弃”、“绝”知、智之学,主张求“明”。

不敢僭妄说“明”字是合“日”“月”而成,这在直观理性思维的模式里或许隐喻着天道自然观。但道家的“明”与儒家《中庸》所论的“明”与“诚”的“明”却实在意义不同。儒家认为自“诚”而及“明”是唯圣人可及的“性”,而自“明”而及“诚”则是常人可及的“教”,这样一来,圣人的“性”是天生的“诚”而衍生出可以泽被赤子、育天下英才的“明”,以“明”教天下才有常人达到“诚”的可能。所以是“明”字多在人为,性与诚才是超越的境界。由此看,儒家以“自明诚”展现教育的过程,道家却弃绝知智追求“明”,这个道家主张的“明”,大致与儒家的“诚”或“性”相近。而儒家所“谓之教”的以“明”为途经达到“诚”的主张,正是道家要弃绝的,“反教育”之类评价即是缘此而产生。道家自然主义知识观的目标在“明”,这种知识目标不是像儒家那样的人为教育的结果。所以道家的这一知识观就颇有些理想主义或空想主义色彩了,当然从一个更高层次来看,这也正是道家超越境界的体现。

从教育的角度来看,知智与明的关系又合了道家有与无的关系,也即是说,道家求“明”是内心之明、不自见之明、知常之明,这个“明”就类似可以为用的功能、素质或潜能、智能的意思。老聃与庄周都曾经多次论到“明”,这在我们许多研究道家教学思想、知识观的著述中常常被忽视,人们比较习惯于以现在的字词意义去诠

---

① 董光璧《道家思想的现代性和世界意义》载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集,第69~70页,上海古籍出版社1992年版。

释道家，多见其弃绝知智之说，疏误了其求“明”的知识观，而这正是道家的极富特色的观点。道家哲学的一个重心即是“无”，这个重心与社会人事中的“有”恰成一对关系范畴，“无为”、“无私”、“无欲”、“无争”、“无知”几乎全部缘此而生，此是道家脱俗超迈以求其“常”的思路。

“见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是谓袭常”<sup>①</sup> 这里两次说到“明”，“见小”可理解为见其细微，这个“明”就与现在说的明察秋毫的“明”差不多了。但以“光明”来作比喻，外照为光，内透为明，也即是运用智慧知识的光，返照在内心世界，就是它们的“明”，这里的“明”，就跟现在所说的素质教育中的素质、知识教学中的智力、方法、规律的意思相类似了。所以道家说它叫“袭常”，这个因循因袭的“常”，当然直接应理解为道家所谓“常道”，但常道，虽说是永恒的自然规律，就教育知识观来说，也就含有非具体知识，而是“普遍适应的规律性”的意思了。

“是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰，不自伐，故有功；不自矜，故长。”<sup>②</sup>这大致是描述道家哲人抱定“道”这个宗旨的人生态度，治学为人虚怀若谷，虚心涵泳，不自显、不自是、不自夸、不自高的境界。这里的“明”，归为“不自见”的结果，而不自见是不自我显示的意思，不自我显示实质是自知之明，这种由不自显而“自知”的明，所求的还是内心世界的一片清明，也可以说还是复归其明的“明”。《老子·三十三章》说：“知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强”。把智与明比较对照，正说出了这个道理，自知者、不自见者都是“明”者，明者不同于智者，就像强者不同于有力者，原因是强者自胜，有力者胜人，而知人胜人者是智而有力，而自知自胜者是明而强。从道家的知识观来看，知人的人的知识是求之于外的，求得的是“用其光”的外在知识，也就是博学多识

---

① ②《老子·五十二章》。



的闻见之知，用以知人可称为“智”；要自知就必须返求于内，内透为心灵世界的、洞察本心之细微的，正是更高层次的大智慧，这就是“明”。所以道家弃绝闻见的外部的知智，重视内心融会贯通的大智慧。这种“明”智因为渊源于自然之道，讲究素朴，细比起来，与我们现在所常论及的重智力发展而忽视知识传授的观点还不尽相同，可视为更超越。或者说是尚在尚未遭遇到后来文化史的、尤其是科学文明冲击的古朴时代的古朴理想。

但古朴理想作为传统精神延传至今，附着于现实，也就会有其抽象而后具体的价值了。道家求“明”，更多是与“知常”相联系，这种知常之“明”，在今天说来就是认识事物的运动变化与发展的规律。“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。”<sup>①</sup>这里的“知常”是“道”论中的知常，泛指事物运动变化的永恒法则、不变规律。这种法则和规律，是在“万物并作”的过程中，其显示出繁荣茂盛的生长状态又各自返回其根本的循环往复显示出来的，了解认识这个“常”，就是“明”。不了解不认识，即不知常、不明，这就会违背规律轻举妄动，这就不会有好结果。《老子·五十五章》“德”论中也论及“知常”，说：“知和曰常，知常曰明”，这个“知常曰明”，是针对阴阳调和的人类天性自然规律说的，还是洞彻了悟永恒法则、不变规律，这个“明”的意义也就十分清楚。

在这样的基础上再来看老子的一段素有争议的论及“明”的话，就可以稍有辨析了。“不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”<sup>②</sup>此处“不见而名”的“名”即“明”。这似乎是连“外照之光”都要摒弃的仅求内心世界之“明”的至高境界，也是“无为”论的境界观。这里的

---

① 《老子·十六章》。

② 《老子·四十七章》。

“明”可称之谓“本明”，这种“本明”与道家的自然、素朴、无为、虚静、物我同归于自然之道的主张相关。如果断章句来理解，这不出、不窥、不行、不见、不为的静修，境界类似“特异功能”或纯粹内心体验，是弃物而唯心的观点。但如果统观《老子》五千言，这又是在描绘“圣人”的境界，圣人非常人，所以这个不见而名的境界，又类似“自诚明”的儒家所谓圣人了，儒家之“明”不同于道家，所以道家之“明”也就如儒家的自“诚”，也是唯圣人可及的，所以这段话可以视为道家知识观的“明”的最高境界，却不宜就视为道家的教育知识观。即使纳入教育知识观，也是修养的高境界。

庄子说到“明”，曾以“明”来论儒墨之是非，“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”<sup>①</sup>这里的“明”同老子的“知常曰明”的明是一致的，也即指认识永恒法则、不变规律的道。儒墨家的是非、真伪之争都是不明所致，所以“以明”可以从宏观的、高境界的意义来解决是非之争，庄子的“明”也就把老子的“明”拓展到无是非的相对论或称“齐同物论”的意义范畴。庄子认为是非无穷，“争”，不如任其合自然之道“以明”。所以说：“是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。”<sup>②</sup>

### （三）万物一齐辨

道家的自然主义知识观，还体现于庄子的相对主义观点，其基本命题为：万物一齐。

庄子的齐物论、齐同物论，意义庞博。通常，人们以“庄周梦蝶”的那段记叙，来解释庄子的物我同一、物我两忘、物我和谐等主张。其实《庄子·齐物论》开篇即假子綦之言说“今者吾丧我，汝知之乎？女闻人籁而未闻天籁，女闻地籁而未闻天籁夫”！这里得道的“吾”已经超越了没有忘己、忘功、忘名的我，境界已不止在物我

---

①② 《庄子·齐物论》。

之间。陈鼓应先生曾论及庄子“言无言”之境，说庄子“以真心览照真如，而发出如下的无心之言：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。

有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。

在这里，把问题转到本体论方面。庄子探问宇宙的真相，追溯宇宙的起源。庄子从现象界中层层上溯，作根源性的探究——宇宙最初的形态：‘有有也者，有无也者’，往前推溯，更有未曾有无的无；再向前推溯，更有未曾有那‘未曾有无的无……’。”<sup>①</sup>

与老子对宇宙起源所解释的“天下万物生于有，有生于无”相比较，老子用以解释宇宙创生过程的“有”、“无”，上及于“无”为终极的始源，即以“无”为绝对意义，庄子却以“无”为相对意义。庄子揭示的是无穷的时空系统。就此而论，庄子求物我两忘是以忘我为前提的，《逍遥游》中的“至人无己”、“神人无功”、“圣人无名”，《德充符》中的“有人之形，无人之情”，都反映了忘我境界，在这一境界中的“齐”，实际上是从自然境界之“明”的高层次俯视社会人事中的真、善、美的区分差别及规定性，所以就齐是非、齐善恶、齐美丑。而这总括说来即是庄子的人格境界观，但其中很重要的意义在于齐同物的知识观，这以“齐是非”为主要范畴。从一定程度来看，“齐是非”是要否定人类认识的“是”与“非”。

庄子的“道”，不具备任何规定性，所以从“道”的高度、宏观自然的境界看人类生存的世界，所谓相异者都可以相同。万物循环运动不息，质的稳定性很难判定。用今天的意义或价值观来说，从月球上看地球，众多的文化隔离、是非、善恶、美丑是辨析不清楚的，如果再开阔些，地球岂不只是一颗星吗？在宇宙伦理学的范畴里，生态环境伦理学就不宜辨析，而推及人间善恶，就更微不足道了。

---

① 陈鼓应著：《老庄新论》，第141页，上海古籍出版社1992年版。

道家“齐是非”与前述绝知智以求“明”的主张比较，是贯通的。

邵汉明曾研究概括庄子齐是非命题的主要环节，<sup>①</sup>其一，独创“常心”与“成心”一对概念范畴，用以从认识源头寻找产生是非之争的终极根源。“常心”为主体先天具有的纯真之心，为道所启并与之相合为一的“大成”之心，“成心”为后天的蒙蔽“常心”的假我之心，“小成”之心。“大成”与“小成”之别，即认识的全面性与片面性之别，从“常心”出发则能完整把握全面认识客观事物，从“成心”出发则导致认识局限，肯定自我、否定异己，是非之争即源于此。其二，“大成”与“小成”之别，或“常心”与“成心”之别，导致“大知”与“小知”的不同，“大知”为主体超越感性认识和理性思维的直觉能力，能透过有形事象体悟普遍本质领略无形之“道”，“小知”为主体限于闻博的理智能力，限于“小知”故有是非之争。其三，“莫若以明”。兴“成心”、“小知”，就会遮蔽“常心”、“大知”，所以说“道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明”，正是“小成”、“小知”蔽“大成”、“大知”的原故。就此也可见，道家的齐是非以及万物一齐的知识观正是其求“明”的具体体现。所以是试图超越人类认识局限性之“必然王国”来描绘“自由王国”的知识观。

以现代人类精神与道家这种齐是非的观点来比较，可以说，道家主张“自然”、“道”、“明”的“常心”、“大知”，以非“成心”、“小知”范畴的是非之争的观点，稍近似于当代“罗马俱乐部”的全球问题和人类困境的揭示。当然，人类文化展示给“罗马俱乐部”的“复杂”已远非尼采论自然那个时代可比，更无须说与远古的道家哲人们所处的文化环境相比较了，所以像道家那样由于“质朴”而能提出来的超越的“常心”、“大知”，当代人是望尘莫及的。但罗马俱乐

---

① 参见邵汉明：《庄子物我同一的境界说和人格说》，载黄山文化书院编《庄子与中国文化》，安徽人民出版社1990年版。

部至少是超越了地区性、国家范畴,总论人类社会和自然界的相互关系,总论自然资源、营养、环境污染、人口、健康、科技、教育,以及国家与国家的关系,是人与自然的大是非,因此也就以“大是非”齐“小是非”。就此罗马俱乐部主张挖掘人的潜力,建立新价值体系。挖掘潜力保留着更科学地征服自然,这不像道家境界,但以恢复爱、友谊、了解、团结精神和欢乐为主要精神的“新人道主义”价值体系,就与道家精神多显相通。他们主张建立全球观,看世界的统一性和人类一体性,人类意识高于阶级和民族意识;主张社会公平,认为科技革命和经济增长不会自动带来社会平等,而主张在人类社会推广公平观念以适度消费的道德观代替过度耗费的神话;还主张非暴力以使技术社会再次变成人道的社会等等。<sup>①</sup> 这不能不说是齐是非、齐一己之善恶的“大知”、“常心”,极像是质朴道家精神的当代升华。

罗马俱乐部有关全球问题和人类困境的观点,在消极悲观的旨调中深蕴着对人类危机的责任,尤其是对第三世界的生存与发展的忧患意识,体现为顺应自然改造人类自身的教育精神。庄子齐物论中也不乏悲剧旨调创造出来的不可知论的荒谬,如同存在主义的消极情感体验。但矛盾冲突中的庄子荒谬却也不乏潜隐的忧患意识,荒谬与深沉交织,“不可知”却道出某些彼时“不知”的真理,譬如阎韬论庄子相对主义认识论,评庄子的“辩无胜”的不可知论,就认为是触及了认识的真理,“一种理论是真理还是谬误,这个问题不能在主观的领域里得到解决,单靠感觉、思维,不论是一个人的研究,两个人的辩论,第三者的仲裁,都不能证明什么,也不能推翻什么”,赵明曾引用阎韬的这段话,来说明凡无从确立共同认识标准的,也自然难断客观的是非,因为它们是离开实践的思维,

---

① 参见赵修义、邵瑞欣:《教育与现代西方思潮》,第278页,中国科学技术出版社1990年版。

论争其真理性与否,纯属经院哲学问题。由此,赵明论及庄子的相对主义认识论的积极层面,可以认为是扬弃得当。他认为庄子的别为一宗独树一帜的“齐物论”哲学是先秦百家争鸣盛大局面的总结。<sup>①</sup>

赵明认为,庄子是以相对主义作为齐一是非进行论辩的工具。它不但抨击了当时政治上维护君主专制,思想上黜百家以独尊己见的独断论,而且影响了秦汉以后漫长封建专制宗法社会中的反独断论思想。庄子从“道通为一”的认识出发,认为“吹万不同”的百家学说中任何一家之见都不是真理的全部,真理只能存在于各派学说之中。这样,齐物论、齐同物论的积极意义就在于从全体或整体意上来肯定真理。“百家争鸣所显示出的千姿百态的理论形式不过是浑然为一的‘道’和丰富多彩的社会现实生活的不同折射率的折光。”就此来看,道家“齐是非”还不就是昏昏庸庸的“无是非”,而是以“常心”、“大知”来评判“成心”、“小知”的是非纠缠。或者说是从百家争鸣的千姿百态理论形式中见出了浑然为一的“道”,以此来“齐”视来自“丰富多彩的现实生活的不同折射率的折光”。否则,道家思想也不致深刻影响后世,仿佛是或显或潜的知识活泉涌流不息数千年。

作为知识观来理解,“齐是非”不仅是“不可知”的显性判断,更是突破偏执、兼容并蓄的“不可全知”的隐性暗示。其文化功能,恰恰不是否定一切文化,而是提供了一副“尽信书不如无书”的文化澄清剂。就像当代“再概念化”学派的文化批判思想,它提醒人们注意显性课程背后的隐蔽课程,隐蔽课程中的“文化霸权”。只不过庄子是直言齐同物论,表明齐是非以及齐善恶、齐美丑的观点而已。庄子抨击独断论,批判各种不同形式的约束文化,这不能不说是中

---

<sup>①</sup> 参见赵明:《道家思想与中国文化》,第76~78页,吉林大学出版社1986年版。

国两千年封建专制制度下相对保持了文化的繁荣与活力的一种内在生命源。老庄“以明”而揽众山之小，以“齐同物论”延续了百家之学的合理层面，齐是非比之独断论的确是“大知”近乎“常心”。

通常论庄子的篇章，多见其否定式思维的“不”、“非”、“无”等观点，从而疏误了其得“道”之“大”的前提条件。其实就道家文献本身来看，哪一家不是通古博今、睿智恢宏？说无知无识的文章，却是大智大识的卓然超群的典范，即便如此还要虚怀若谷地谦说“知者不言”，这里的一个原因即在于其得“道”之“大”的前提条件，这是弄清道家知识观的“万物一齐”说的关结点之一。

“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”<sup>①</sup>

“大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗟，大勇不忮。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圆而几向方矣！”<sup>②</sup>

“道”大，得道也大，大而不自为才是名符其实的“大”，所以老子说：“以其终不自为大，故能成其大”<sup>③</sup>，而庄子也说：“孰能不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光”。<sup>④</sup>万物一齐说，是“常心”、“大知”、“大成”为前提提出来的知识观。从庄子著内篇的逻辑顺序看，这在充满浪漫诗意的《逍遥游》之后，又在“务实”养生的《养生主》之前，是在理想与务实之间的“中和”是非的观点。所以，在《养生主》中，这个观点遇到了文化冲突的挑战，庄子“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣”的感慨，就是困惑、解惑、不惑的承上启下篇段。“缘督以为经”的养亲、养生之道，正是庄

① 《老子·四十五章》。

②④ 《庄子·齐物论》。

③ 《老子·三十四章》。

子以有涯知无涯所作的顺应务实的抉择,可视为齐物论的务实途径。“庖丁解牛”之刀,“莫不中音,合于桑林之舞”,“以无厚入有间”且游刃有余,说的正是顺应务实、中和是非的道理。但这之中,前提却是得“道”之“大”。解牛之初“所见无非全牛”,三年之后“未尝见全牛也”,及至得“道”之时,才“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”,这实际上是描述了庖丁以有涯知无涯的过程,足见万物齐一说与得“道”之“大”的境界观是分不开的。庄子所谓“殆”也不就是无知无识之“殆”,而是以“大知”、“大成”、“常心”为参照的居高临下的说法。

#### (四)有涯与无涯

道家的自然主义知识观,以认识相对,自然多变,体现为动态发展特点。

其实,庄子的“有涯”、“无涯”之论,既揭示了自然之道的动态变化的无限性,也揭示了人类认识的有限性,否定了人类认识范畴中的永恒与绝对真理。所以在其悲天怜人的消极无为感慨的深层次里,隐蕴着深刻而卓越的见解。这无疑是对专制文化中建树起来的“人”权威以及“经典”真理的批判,其自然观被贬为荒谬、社会观被斥为叛逆,大致与此相关。

就自然观而论,庄子的万物齐一原理,不仅见于《齐物论》,还见于《逍遥游》、《秋水》等篇。秋水时至、百川灌河,河伯欣然自喜于揽天下之美,顺流东行见到北海若,相语之间就说出了许多道家的动态发展的知识观:

“夫物,量无穷,时无止,分无常,终始无故。……计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时;以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。”

“万物一齐,孰短孰长?道无终始,物有死生,不恃其成。一虚一满,不位乎其形。年不可举,时不可止。消息盈虚,终则有



始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰。无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”<sup>①</sup>

这从观点来看，可以说是不可知论，但从其过程剖析及观点的依据来看，却是在说明一个运动变化的认识论原理。客观世界的万事万物从空间上看量数无穷，从时间上说又是“逝者如斯”的流变不止，所以它的分化变化就没有一成不变的模式，终始终始也没有一成不变的稳定。这正是以有限的、微不足道的知识想要穷尽它，势必茫然无所得的原因。这并非是说“绝对”不可知，而是说的“求穷其至大之域”不可知，这个不可知已经留下了“有涯”之知的有限性和变化发展性的余地。

庄子从时空相对论的无限与主体认识论的有限之间，体验到生有涯与知无涯之间的矛盾，所以就否定主体认识所获得的结果是永恒真理。如果说他告诫人们以不知待“自化”，或可以被误解为消极悲观、无所作为，那么，他论及万物之理，说物之生是“若骤若驰”地倏忽变化无穷，说“无动而不变、无时而不移”，依然是揭示了动态发展的认识论真理。这对于约束型文化的知识观，对于约束文化教育中的知识权威论的冲撞是十分明显的，无论其历史的功过被命运如何记载，它实际上都是大漠绿洲下的一股甘泉。

就社会知识观而论，庄子主张的动态发展的观点散见于《天道》、《天运》诸篇，庄子非六经，论古今，曾招致“诋击百世之圣人，殚残天下之圣法而不忌，其言可谓反道矣”<sup>②</sup>的评价，但这恰恰反映出道家知识观的某些突破性，这与约束性文化宗旨是相悖的。庄子在《天运》篇中以孔子见老聃的寓言，假老聃之言说：“夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，

---

① 《庄子·秋水》。

② 《文献通考·经籍考》。

而迹岂履哉”，这不仅是说“六经”陈腐过时，已不足为当世所用，而且也说“六经”所载就像足迹之对于鞋子一样，未必就是先王与周、召的实际行为，而只能是些肤浅痕迹。以此说明儒家试图以先王之道，周、召之迹游说各国君主无人采用的道理。隐喻了书不能代实在、历史不能代现实的动态发展的知识观。

与韩非《五蠹》所说“世异则事异，事异则备变”的观点相近，庄子在《天运》中举例说明“异”与“变”的道理：“夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也，而求推之于陆，则没世不行寻常。古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也！劳而无功，身必有殃”。而道家的无为之治，才是具有普遍适应性的、应变无穷的真理：“无方之传，应物而不穷者也。”孔子不能顺时度势也就因“有穷”而“有殃”：“惜乎，而夫子其穷哉”！

就此而论，庄子提出了对书及典籍文献的极深刻的观点：“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。”<sup>①</sup> 这里说的是书上记载的语言文字的精华是它所表达的意思，表达的意思还附带着言外之音，可贵的正是这无法用语言表达的言外之音。倘若弄不清所表达的意思、言外之音，就只能抓住“古人之糟粕”，或者说是“足迹”或“痕迹”。由此可见，道家重视的已不只是动态发展的知识，而且是能适应动态发展的知识的素质、潜能等不言之“知”。这既可以说是符合了法自然之“道”，也可以说是重视了与知识之“有”相对应的“无”。

---

① 《庄子·天道》。

## **第五章 道家思想的“无为”与教育中的伦理观**

### **一、道家的基本精神之一：“无为”**

#### **(一)人道无为论辨**

“无为”是道家的基本精神之一。道法自然，由自然引出的道家精神，是天道自然无为和人道顺应自然无为，这也就是道家的自然论和无为论。自然论与无为论从本质上说是交融的，分析其与教育关系的不同侧重点，则可以见出道家教育的知识观与伦理观，此即为道家基本精神与教育的基本旨归。

从道家精神的质与形论，通常所谓出世之形并摆不脱入世之质，区别即在于实在观与潜实在观。道家有其特定的政治理想、人性论、人格境界观，为不为、争不争，老子的“无为而治”、庄子的“至德之世”，道家围绕“无为”核心提出的“寡欲”、“柔弱”、“不争”、“虚静”等等观点，都载政、道、德而合于自然，其中隐蕴着教育中的伦

理观。

诚然,“无为”论并不只是道家倡导的精神,我国在先秦时期就已有各家“无为”论并大致构成松散的系统,并且至后世与儒家的“有为”互补传承。因此,不仅道家竭力推崇“无为”,“就连大儒家荀况、董仲舒也主张君道无为。他们并没有把‘无为’视为‘有为’势不两存的对立物,而是视为‘有为’的重大条件与补充。”<sup>①</sup>

尹振环曾概括出五种涵义不同的道家“无为”,(1)复古倒退式的“无为”;(2)无私欲,无私为,不妄为之“无为”;(3)君道无为,医道有为;(4)作为君人者的道德修养的“无为”;(5)养生术,长生术式的“无为”。<sup>②</sup>这之中,至少前四种“无为”都与道家教育中的伦理观有些关联。而尤以第四种“作为君人者的道德修养的‘无为’”更多教育意义。道家多有道德说教,说教多归于“无为”论。如则天法地,效法自然、虚心谦下,宁静因循、以不知为道,以奈何为宝,不以责而不诏、国君的道德修养等等。

应当说,董仲舒等人不以“无为”与“有为”为势不两存,而以“无为”为“有为”的条件补充,虽不尽道家本义,但却能略与道家精神接壤。这不仅是因为道家的精神有潜实在、潜功能特征而可默化互补,而且是因为道家的境界观就不同于儒墨显学。作为朴素自然主义者的道家哲人,居“自然”之“高”而临社会人际人伦之“下”,试图消解人世间的碌碌庸庸的纷争,以求回归自然的素朴和平。如果把他们的“无为”置于如儒家的“有为”的对立范畴,就势必产生跨层次的误解,沿误解的途径释道家精神,就会得出个在儒家看来是消极颓废的结果。如果换个客观视角,情况就会全然不同,陈鼓应先生说“无为”是“顺任自然,不强作妄为”,而“无为而无不为”中的“无不为”只是“无为”的效果,“即是说,顺其自然便没有一件事做

---

① 参见尹振环《道家的“无为”论》,载《中国史研究》1993年第4期。

② 同上。

不好”，<sup>①</sup> 就毫无消极颓废的意思了。

## （二）无为与人事人伦

道家的人道无为，既顺任自然不强作妄为，也就依了“则天法地，效法自然”的根本宗旨来看待人事。天地大自然是无为的也是无不为的，人事效法，也就只能抉择无为的途径来达到无不为的结果。老子反复阐释自然无为，并鄙拙人事，只是要表明处一切人际关系事理，要效法自然的无为，不违其本性、不束之以有形，亦即舍有形的作为，贵无形的力量。其原因在于，“使我介然有知，行于大道”，为此才“唯施是畏”<sup>②</sup>。害怕走入斜路的原因则在于大道虽然平坦自然，却总有尽人事者喜欢走斜路。“大道甚夷，而人好经”说的就是这层意思。

在老子看来，自然法则是不可抗拒的，天地自然而然地运行并不凭借什么外力，人事人生也是要循这个法则，自然而然地发展、自然而然地化育，并不需要那些强加给他的外力干涉。妄逞有为，弄巧成拙，正是违拗自然导致的失败，要想立于不败常存之地，就只有“无为”，不为不败，不执不失。“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。”<sup>③</sup>正是从这种自然观的无为论的意义来看，老子才主张有道之人处事以“无为”、行教以“不言”，“是以圣人处无为之事，行不言之教。”<sup>④</sup>

如果我们从道家思想体系的核心“道”的命题出发，对道家的“无为”的丰富内涵来作拓展、延伸，那么“顺任自然不强作妄为”也就可以理解为以“无”为之，为之以“无”、造之以“无”，“无为”的根本也就在于“无”的体用问题了。如《老子·七十三章》说“天之道，

---

① 陈鼓应著：《老庄新论》，第87～88页，上海古籍出版社1992年版。

② 《老子·五十三章》。

③ 《老子·二十九章》。

④ 《老子·二章》。

不争而善胜,不言而善应,不召而自来,俟然而善谋”,说的是天道无为,是天道以“无”为之,重在揭示“无”的体用。孔子说的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”?<sup>①</sup>也是暗合了天道以“无”为主张,启迪人事人伦以及教育的以身立教。天道自然观方面,儒家并不太重视,但也不与道家相悖,只是他们注重人事人伦之“道”,持有为论,这就与道家“无为”分歧另途了。

这种分歧并不支离,因为道家运用的是含而不露的智慧,保持潜隐的求“明”宗旨,在无形、无为的自然然而过程中,依然也观照人与物,关照人尽其才、物尽其用,由此,道家也曾直言不讳地告诫人们:自以为聪明智慧,其实是大执迷和大糊涂,这就叫精要深妙的道理。

## 二 道家“无为”论与教育中的伦理观

### (一)无为与伦理辨

道家的自然之道,因此可以认为是既说天道,也论人道。具体地分析起来,“道”体现着自然天道是“道”,落实到物界人生是“德”,这样,自然无为和人道顺应自然无为也就是道家的道德观了。

赵明论老子的“人之道”与“无为而治”的政治思想,曾详尽分析过“自然”与“道”、“德”,<sup>②</sup>这启示我们把道家的自然无为与伦理观联系起来。

---

① 《论语·阳货》。

② 参见赵明:《道家思想与中国文化》,第38~39页,吉林大学出版社1986年版。

赵明认为,老子的“道”是指宇宙本体及其规律,它“惚兮恍兮”、“周行而不殆”,是个形而上的,即不能为人们的感性知觉所直接把握的东西,但“道”又并非是不可踪迹之物,当它作用于各种形而下的事物时,就显现出它的许多特性,这些特性应为人类取法,成为其生活与行事的准则。“形而上的‘道’,落实到物界,作用于人生,便可称它为‘德’”。(赵明引陈鼓应语)所以“德”也就是道的作用和显现。“道”既本性自然,“德”所具有的特性也就都由“自然”派生、引申出来了。因此说,物界人生中凡合于“道”,亦即合于“自然”的思想和精神,就都可以称之为“德”。

道家所说的道德,与不多涉及天道的儒家的人伦道德,在意义把握上也就有了较大的差异,这种差异是自然人本主义与社会整体的人本主义之间的差异。道家的“道”,“是指未经渗入一丝一毫人为的自然状态,‘德’是指参与了人为的因素而仍然返回到自然的状态”<sup>①</sup>,而儒家的道德却依循着天、地、君、亲、师的一脉线索落实在君君、臣臣、父父、子子的人际人伦范畴,与“人与人相人遇”、“尽其忠恕之道”、“克己复礼”等联系在一起。道家的道德是要人顺任自然,返归素朴,儒家的道德却要求人约束自我、服从社会以及整体人的意志规范,最终达到“不逾矩”的前提下的“从心所欲”。

道、儒之间,在道德的意义范畴上就是不同层次的。应当说,它们不仅仅是在道德追求与实现的途径、过程方面抉择了不同途径,而是在道德境界、理解上就有区别。比较来看,与道家思想颇多相容性的当代西方人本主义的观点,与中国儒家思想似乎称得上近似“殊途同归”。也就是说,它们抉择了与中国儒家全然不同的途径,试图以“自主自我→社会”的过程模式,在自主自我主体价值的充分实现过程中,让“超越”的自我,实现健康健全的完美人格,并

---

① 陈鼓应语,转引自赵明:《道家思想与中国文化》,第39页,吉林大学出版社1986年版。

且认为这与社会利益和社会价值并不矛盾。譬如,马斯洛认为:“人所献身的事业似乎可以解释为内在价值的体现和化身,而不是指达到工作本身之外的目的的一种手段,也不是指机能上的自主”。用他所引入的内投(introjection)概念来解释,这即是说内投的价值在于“自我扩展到世界所包含的各个方面,从而自我与非自我(外部世界、他人)之间的分离就被超越”。<sup>①</sup> 这种实现超越的自我,其健全人格无疑是十分诱人的,只是近乎抽象人,是种理想化的人格修养与教育宗旨。

但是,如果就马斯洛所谓自我扩展、超越其与“非自我”之间的分离的“非自我”范畴来看,所指已不仅是“他人”,而是扩大到“外部世界”,这就比之儒家的道德伦理范畴有所拓展了。其以自主自我为起点的健全人格培养过程模式,终致不逾之“矩”,也就突破了狭义的社会人伦。但是,如果与中国道家之“道”的宇宙本体及其规律的“非自我”范畴比较,情况就全然不同。因此可以认为,道家的“超越”境界,实际是在中国儒家思想、当代西方人本主义思想的层次之上。

道家精神虽则素朴,却的确是胸襟大、境界大、智慧大。但正因为如此,其理想化色彩也就更为厚重,为人类科学文明和社会文明的发展现实所不可企及。

被太史公称之为“散道德,放论,要亦归之自然”<sup>②</sup> 的庄子道德论,“本归于老子之言”,观点与老子相同。他认为人的思想、行为必须合乎自然法则,也即是人类的“德”必须归、合于自然的“道”。“德兼于道,道兼于天”,“通于天地者,德也;行于万物者,道也”,“无为为之之谓天,无为言之之谓德”,<sup>③</sup> 说的依然是天之道为“道”,人之

---

① [美]马斯洛等:《人的潜能和价值》,第215~216页,华夏出版社1987年版。

② 《史记·老子韩非列传》。

③ 《庄子·天地》。



道为“德”，无为、无言即有道德。无为之道在自然，无言之德在人事。人事合自然是合道之德，“合”并非绝对，故会有程度差异，因此德与道不是一个概念，也不尽相同，“道之所一者，德不能同也”<sup>①</sup>，郭庆藩《庄子集释》说“言德有优劣，未能同道也”，就是说明“得之在己”的“德”与“道”并非一致。<sup>②</sup> 可以认为，庄子之细分道德，“道”与老子相同，“德”就稍近乎人事可为的“无为”，因此就不只是境界之德，而且是过程之德了。

## （二）老子论无为政治

儒家依据道、德、仁，施“六艺”之教，其教育的宗旨演绎开来，实际上就是个政治、思想、道德的规范体系。“游于艺”概括了儒家以“六艺”为途径、手段的教育精神。倘若把“六艺”依现代思路解释为德、智、体、美，虽不乏相通，但如就此释之谓儒家教育目的，就有舍本求末之嫌了。关键在于“游”与“志”、“依”、“据”是有区别的，儒家的教育目的还在道、德、仁。譬如“六艺”之首的“礼”，孔子要求人们“克己”以“复”，只是约束言行、规范品格的教育途径或手段，“礼”本身并非就是教育的终极目的。

比较而言，道家讲“无为”，针对性正在如儒家的“六艺”之“有为”，而其终极目的也不宜就理解为“无为”，道家也有其特定意义的教育宗旨，这个宗旨演绎开来，实际上也是政治、思想、道德的规范体系。老子的无为而治的政治思想，庄子体现为无君论的“至德之世”的政治理想，就是道家基本精神“无为”所要达到的政治伦理目的，而道家的以“无为”所要达到的人格修养、人生态度则是道德伦理的目的。儒家的中庸哲理可视为思想和方法论，道家的自然观

---

① 《庄子·徐无鬼》。

② 参见杨荣春：《先秦教育思想史》，第178页，广东教育出版社1991年版。

渗透于其思想体系之中,大致是可以对应的。

老子以自然无为之治为“太上”之治,概括了道家的政治思想和理想,这与庄子的无君至德的主张在本质上一致。尽管从道家文献来看,老子虽言“小国寡民”、“结绳记事”,却又多论治术,能见出以“无为”达有为的意向,颇能与黄老道学的无为有治思路相通。而庄子却几乎不谈治术,大谈其徬徨出世、逍遥事外,或抒发其“国乃君之皮”、“皮之为灾甚矣”、“去之乃泰”的无国无君的“叛逆”感慨,仿佛是极认真的“无为论”。但是,若以“知者不言”而论,不言“治”的庄子就未必不知,庄子说的辞其交游,去其弟子,逃于大泽,衣裘褐,食杼栗,入兽不乱群,入鸟不乱行<sup>①</sup>云云也就未必不是逆向思维、高反差的语辞。若就大智若愚的思路而论,“大倒退”的主张之所以因“掊击百世之圣人、殫残天下之圣法而不忌”被君主专制思想判为“反道”,遭遇到“务息其说”、“务灭其徒”的命运,也就未尝不是潜隐着一份促进社会的功能。如果从道家的宇宙本体规律论的境界、法自然求无为、弃知智以求明的思想来论,老庄自然无为的“治”道,其本质就都可以归为对人与自然关系的素朴而又深蕴的洞察了。

老子论政治曾以自然无为为“太上之治”,并以此与儒法诸家政治观比较:

“太上,不知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。悠兮,其贵言。功成事遂,百姓皆谓:我自然。”<sup>②</sup>

王邦雄认为此章是老子的“治道”之论,太上是指道家,其次是儒家,再次是法家。就此对道、儒、法三家政治之道进行了比较、论

---

① 《庄子·山木》。

② 《老子·十七章》。

释。<sup>①</sup> 道家的治道,是底下的老百姓不知道有“治”,官府似乎不存在,这样也就与章末的“百姓皆谓我自然”的“治”的结果相呼应了。这称得上是“无为自然的妙用天真”。儒家的治道,是天下人民都觉得政府可亲,而且赞誉、歌颂,这是德政爱民引发感激之情,已经是背离无为自然而转向仁义、圣智的有心、有为,人为造作之治所以是“其次”。法家的治道,政令刑施而厚重赏罚,天下人民畏其威势,若逼之甚,民不畏威,就会反生侮慢之心。

这里在比较基础上所推崇的道家“太上”政治之道,实际上就是政治伦理的自然无为。自然如此,一如天真,不借助于外求他然,这就把无为政治与回归自然的宗旨结合起来了。老子的这番政治论,比较出无心无为的自在自得与有心有为的自困自若的境界差异,但毕竟“悠兮”、“贵言”还是隐含着自然之“治”,而“功成事遂”就更是直言不讳的“治”道“有为”。因此,李生龙说“孔子和老子在政治观方面有很多共同点”,“他们都希望天下有均平、安定、富足、不治自理的一天”。“孔子憧憬的‘大道之行,天下为公’,《老子》八十章所描绘的‘小国寡民’图景,都从不同角度反映了他们希望无为而治的共同愿望”。<sup>②</sup> 应当说是发现了异中之“同”。“异”在于“显”与“隐”的无为,“道”与“德”的境界,“同”在于“治”。儒家孔子的显性“无为”是身教重于言教,所以是以正面积极的克己、以身立教,有用于自身,无为于政治,达到德治有为的目的。可与老子的自然无为论同的,是“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”<sup>③</sup> 但更能表现儒家精神的却是由此而引出的正己、克己的政治者的

---

① 参见王邦雄:《生命的大智慧》,第145页,[台]汉光文化事业有限公司1991年版。

② 李生龙:《孔子、老子的“无为”思想之异同及其影响》,载《中国哲学史研究》1987年第4期。

③ 《论语·阳货》。

自身修养：“政者，正也，子帅以正，孰敢不正？”<sup>①</sup>“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”<sup>②</sup>显然，这是有为建德于自身，而后可以德治，而实现“无为”政治，是为政以德有为地创造出一个“无为”，而这个“无为”的根本还归于“有为”。“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”<sup>③</sup>这个众星捧月般的德治政治，正是道家所谓的“亲而誉之”的境界，这个境界，既基于自身建德的艰苦磨砺，也表达了儒家求仁义不舍功名声誉的入世精神。用当代西方人本主义的需要层次学说评析，儒家的德治境界只是超越于生理、安全层次之上，但却念念不忘于挚爱、自尊层次，即令最高境界的“从心所欲”的“自我实现”依然慎重补以“不逾矩”而不能超越“世俗”，终不能达到“自然”。这也正是儒家重视理想与现实之间的沟通，德治政治的某些现实性的根源。尽管不乏理想主义成分，但与道家相比，毕竟不同于其不尚贤、不法、不德、不智、无事、无欲、虚静，其政闷闷、无为而治。道家的批判精神虽于大智中见大勇，但境界的理想化却几乎是空想和幻想，“实现”是渺茫的。

儒、道政治观显隐各持，境界不同，但“治”的宗旨有同，儒家的积极入世精神的深层次里不乏因循求全，道家的消极出世精神的深层次里也不乏犀利的批判，这正是儒家之刚健蕴涵柔静，道家之柔弱蕴涵刚健的道理。因此说，道家政治是以屈求伸、以退为进的理想政治，其意义仍可寻出些积极成分：<sup>④</sup>

老子的“无为”政治论从理论上说是依天而论人，即把天地的“自然无为”延伸演绎到人事活动上。但从事实上说，老子提出“无

---

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·为政》。

④ 参见赵明：《道家思想与中国文化》，第39～41页，吉林大学出版社1986年版。

为”的真正用意是针对“有为”的虐政,反对在封建经济转型期中所出现的骇人听闻的剥削和由此而产生的各种畸型病态的社会现象。究老子无为论的根据来看,基本上都在其所揭露和抨击的社会“有为”现象之中,这些现象主要有两种类型,一种是统治阶级的贪婪横暴、穷侈极欲的“有为”,老子对此多有犀利抨击;另一种是维护统治阶级利益的饰伪、虚假仁义道德礼制的“有为”,这正是老子主张弃绝、废黜的。如果我们具体问题具体分析,也就不难见出老子的“无为之治”,并非笼而统之。

“民之饥者,以其上食税之多也,是以饥;民之难治者,以其上之有为也,是以难治。”<sup>①</sup>

“朝甚除,田甚芜,仓甚虚;服文采,带利剑,厌饮食;财货有余,是谓盗竿。盗竿非‘道’也哉!”<sup>②</sup>

管子论人君有为之弊,也曾有过相类的判断:“地之生财有时,民之用力有倦,而人君之欲无穷。以有时有倦养无穷之君,而度量不生其间,则上下相疾也。是以原有杀其君,子有杀其父者。”<sup>③</sup> 因此,也就不难理解,面对这样的政治“有为”,“大道甚夷”却不寻,偏偏喜欢走斜路(“好径”),“介然有知,行于大道,唯施是畏”<sup>④</sup>的老子为什么会慨然兴叹于天道无为,由此主张“无为之治”了。“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足;人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者。”<sup>⑤</sup> 显然,老子所论“无为”针对的正是“损不足以奉有余”的人道“有为”,如果这个“损不足以奉有余”的“有为”改制成“无为”,也就顺应了“损有余而补不足”的天道自然规律了。

在另一种类型的“有为”中,老子所抨击的核心问题是政治的

---

① 《老子·七十五章》。

②④ 《老子·五十三章》。

③ 《管子·权修》。

⑤ 《老子·七十七章》。

伪善,赵明引用恩格斯在《家庭私有制和国家的起源》一书中的一段精辟分析,释清了儒、道之辨中的疑难。“文明时代愈是向前进展,它就愈是不得不给它所必然产生的坏事披上爱的外衣,不得不粉饰它们,或者否认它们。一句话,是实行习惯性的伪善,这种伪善,无论在较早的那些社会形势下还是在文明时代第一阶段都是没有的。”我们在恩格斯 1898 年为《英国工人阶级的状况》一书德文版所写的再版序言中,也曾读到过对资本主义发展过程中“伪善”问题的深刻剖析,其中也特别强调过资本主义早期所“没有的”时代现象。

针对“伪善”的“有为”,道家主张弃、绝、守愚。这方面的“无为”,如果沿着具体问题的思路求解释,也就不再玄妙或费解了。赵明认为,所谓“大道废,有仁义,智慧出,有大伪,六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣”<sup>①</sup>;所谓“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。失礼者,忠信之薄,而乱之首也”<sup>②</sup>;所谓“为学日益,为道日损”<sup>③</sup>等等,“都是一定发展中的历史现象在观念形态上的客观反映,并带有深刻的自觉‘反思’意义”。这无疑是有深刻洞见的。因此,他解释老子的“无为”政治思想,分析其为“以理论的形态对人的自身所作出的一次自觉‘反思’”、“包涵着对春秋末叶以来日益尖锐化的社会矛盾的深刻认识和理解”,是有说服力的。至于“无为并非不为,而是不妄为”、“在一定的形势下以退为进,以屈求伸”的解释,也就比较客观、公允。

### (三) 庄子论无为政治

思想“本归于老子之言”的庄子,主张“无以人灭天”<sup>④</sup>,由自然

---

① 《老子·十八章》。

② 《老子·三十八章》。

③ 《老子·四十八章》。

④ 《庄子·秋水》。

无为引演出人道无为。以无为论作为其社会批判的理论基础，庄子比老子更尖锐地抨击社会积蔽，尤重在鞭笞伪善、仁义、渲染放论无君至德之世的社会理想。尽管在重人事的荀子看来，庄子是“蔽于天而不知人”<sup>①</sup>，但客观地说，庄子之天放的言辞只是仿佛“蔽于天”而已，其不言治道之辞，却依然潜隐着无为之治，内蕴不可谓“不知人”，否则，其无为政治论岂不为天道所蔽，奥妙而不可知论了吗？

诚然，与儒家的德治、仁政不同，庄子的以天道自然观为基础的政治论斥“有为”而主“无为”。但是，以无为、不治的主张来论“政治”，这本身就是“知人”之论，所以并非“蔽于天”，实为依天而论人。即令是儒家所论的人事人伦，庄子也绝非“不知”，只是以不同的视角来审度，以不同的境界观来评判而已。

庄子论无为的政治，显见于《在宥》等篇章。在，即存，指任其自然，宥，指宽容，在宥天下，指任天下之自然发展，不以人为约束治理。就是在这种“治”天下以自然无为的基本理论指导下，庄子给予当时的社会政治以尖锐、彻底的批判、否定。其政治伦理观也就渗透、抒述其中。

“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也；非德也而可长久者，天下无之。”<sup>②</sup>

这段循循然以史证说理的开篇之辞，以保持人的恬淡无为的自然本性导论“在宥天下”、“不治天下”的批判社会的思想。以尧之治、桀之治的逆性、非德，表达了在政治观方面的齐是非、齐善恶、

---

① 《荀子·解蔽》。

② 《庄子·在宥》。

齐美丑的齐同物论主张,隐喻了对仁德之“治”与刑罚法“治”的齐同批判宗旨。这种“齐同”批判,如果与庄子《齐物论》中对先秦诸子百家争鸣之学的批判中展现出来的学术兼容思想加以比较,至少可以认为,庄子沿革老子的“绝圣弃知”之说,作为“天下大治”之要妙,是有具体指向的,“绝”、“弃”之辞虽然有过激之嫌,但依照其有针对性的意义范畴而论,还有些矫枉过正、良药苦口的意味。因此,庄子篇章中,那些把社会罪恶与百姓苦难归过于文明进步、归过于儒墨家的圣智仁义兼爱的议论,也还是具有提醒人们顺乎自然规律、维护真正的仁义道德的潜在功能的。

在庄子看来,自然道德循自然法则,天理自然并无是非善恶之分,而儒墨道德却是人为约束、强作妄为,所以就乱德悖理。但同时,庄子还认为,“天下之善人少,不善人多。圣人之利天下也少,而害天下也多”<sup>①</sup>、“捐仁义者寡,利仁义者众”<sup>②</sup>,这是说为仁义献身者少,假仁义之名以谋不仁义之私利者多。这里实际上提出的是抉择观与困惑判断的两层认识:抉择自然无为以抵制削性、侵德的“有为”之害;现实中原本有益的“仁义”初衷被“不善人”变异成谋名、权、利的工具。因此,庄子抉择的超越境界、无为而治,的确有困惑以至愤慨的现实洞察与判断基础。也可以说,庄子是在苦难的现实中泯灭了良善的希望,才居高而临下去寻求超脱的,这是以长歌当哭的深埋着悲剧心态的浪漫与狂傲,是被扭曲的现实所创造出来的现实的“扭曲”。

“且夫待钩绳规矩而正者,是削其性也;待绳约胶漆而固者,是侵其德也;屈折礼乐,响俞仁义,以慰天下之心者,此失其常然也。”<sup>③</sup>

---

① 《庄子·胠篋》。

② 《庄子·徐无鬼》。

③ 《庄子·骈拇》。



“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，县企仁义以慰天下之心，而民乃始跂跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。”<sup>①</sup>

这不能不说是一种对文化早期繁荣的自觉“反思”，这种反思立足于人与自然的关系境界，针砭舍自然追逐人事的是是非非。不只是否定“仁义礼智根于心”<sup>②</sup>的人性善之论，也否定殊途同归的荀子性恶之论，所以才说“残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也”。<sup>③</sup>但是，从更具体的针对性来论，庄子还是察时弊而后毁伪善的，他的超脱浸润了深沉的悲苦，“绝圣弃知”，乃属“道是无情却有情”的抉择：

“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，形戮者相望也，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾、史之不为桀、跖嚆矢也！故曰：绝圣弃知，而天下大治。”<sup>④</sup>

这段文字饱蘸愤慨之情，鞭挞贪欲、横暴的“有为”政治所创造的血腥时弊，与儒墨仁义圣智的自欺与乏能成鲜明对比。就此引出对其宣扬、倡导的政治道德观“助纣为虐”般的负作用的困惑、怀疑和批判。所以，庄子的“绝圣弃知”、“在宥天下”的无为政治观，实际上是困惑于现实所作出的抉择。而并非是空想自然，天生超越的，也并非是思辨的抽象结果。

“在宥天下”，政“治”以无为，君主制也就毫无存在之必要，“君”也因之是多余的。庄子基于自然天放的人性理解，多有君治欺

---

①③ 《庄子·马蹄》。

② 《孟子·尽心上》。

④ 《庄子·在宥》。

德、抑性的批判,他不仅仅作出了君德天杀的尖锐概括,还以无君、无臣、无事为人生至乐:“死,无君以上,无臣于下,亦无四时之事,泛然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也。”<sup>①</sup>在这个问题上,庄子比老子更显激进,也因此与儒墨家崇尚人君天子之有为之治的观点更多分歧,孔子是“三月无君则皇皇如也”<sup>②</sup>;子路也确认“长幼之节不可废也,君臣之义如之何其废之”<sup>③</sup>;倡兼爱、非攻的体行践德的墨子也由于认为“夫明乎天下之所以乱者,生于无政长”而主张“是故选择天下之贤可者,立以为天子”。<sup>④</sup>

应当承认,无君论思想只是庄子无为政治伦理观的一种并不完备的理论主张,从庄子文献来看,它较多地表现为浪漫理想主义的情感渲抒,只能说是关于这一理论的早期觉悟。但是,它毕竟冲撞了专制制度生死攸关的政治伦理,向君权至上、五伦关系俨然不可侵犯的政治现实提出了挑战。因此,庄子无君论思想遭到后世的封建专制制度卫道士们的千载不释的挞伐。虞友谦撰文称庄子为“反对君主专制的思想先驱”,认为庄子无君论包括:揭露与抨击君主暴行、批驳与嘲弄儒家学派、与统治者不合作、讴歌无君社会、鼓吹“无用之用”以逃避君主迫害、指出君主制度对君主本身也充满了“祸患”等等。<sup>⑤</sup> 尽管以此结论说庄子树立了为后世无君论思想家“普遍遵循”的“模式与标准”,这还稍嫌绝对化,但“先驱”的说法以及有关庄子无君论思想的系统研究,却为弄清道家政治伦理观的社会影响和历史地位提供了深刻的启示。

---

① 《庄子·至乐》。

② 《孟子·滕文公》。

③ 《论语·微子》。

④ 《墨子·尚同》。

⑤ 虞友谦:《反对君主专制的思想先驱》,载《复旦学报》1982年第3期。

#### (四)无为与教育旨归

道家以“无为”精神建树起来的政治伦理观,潜隐着与中国约束性文化传统不同的、尊重自我主体内在价值的教育旨归。

这种教育旨归,在儒墨家的教育形式与方法范畴并没有被排斥,它们极微妙地创造了互补机制。也即是说,儒墨家教育是在不失自家精神的前提下,也曾经假道家精神“以为用”的。但在目的论范畴,作为政治伦理的观点,他们与道家旨归却几乎是格格不入。

老子说的“通常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴,夫将不欲。不欲以静,天下将自正”<sup>①</sup>意蕴广涵。但论及“侯王若能守之”、“天下将自正”,是涉及到了政治伦理和政治方法的,与庄子的“在宥天下”意义贯通,也即与庄子自然天放的政治伦理观源流和谐。

这种观点,颇为西方当代人本主义学者推崇。譬如美国的罗杰斯,不仅著述中多次引用老子语录,而且坦率承认老子观点是他最喜爱的、是总结了她的许多更为深刻信念的、“道出了我们西方社会迄今尚未完全领悟的真理”。<sup>②</sup>可以认为,罗杰斯等人是从自己的思想、观点、立场出发,在中国道家精神中寻到了互为印证、融会贯通的部分。罗杰斯曾以布伯解释老子境界观的观点作过这样的表述:“不去干扰存在物的自然生长规律,他不把自己的意志强加于他人,但他能促使‘万物自化’。通过自身的谐和,他引导万物趋向谐和,他使它们自由地表现自己的本性,自由地趋向自己的归宿, he 把它们固有的‘道’释放出来。”<sup>③</sup>

---

① 《老子·三十七章》。

② [美]马斯洛等:《人的潜能和价值》第126页,华夏出版社1987年版。

③ [美]马斯洛等:《人的潜能和价值》第126~207页,华夏出版社1987年版。

这可以说是罗杰斯等人所理解的老子教育观,是“尚未完全领悟”的“真理”。就教育旨归来看,它重视自然自我主体的内在价值,“自然自我”并不过多地依赖他人,而且可以舒展自由、超越规范,以充分地释放自我固有的潜能。另一位人本主义学者马斯洛谈心理治疗和教育中的人格塑造问题时,也曾以打破控制和禁戒力量、自发性、释放、自然真实等观点表达过类似思想。他们都重视在自然释放中宽容主体“自我”。<sup>①</sup>

正是罗杰斯所谓“尚未完全领悟”的道家“真理”,以潜隐深在的思想的“柔弱”而又执著的张力,宽松了约束性文化的严峻。批判文化的显性命运负载着被吸收、被扬弃的隐性命运,展延着默默而又绵绵的生机。它不仅是失败者的文化归宿,也是成功者的文化摇篮,甚至不仅在形式与方法的文化界域里被宏扬,而且在目的论与政治观的显性冲突中也获得了无言的“珍重”。无论是“外儒内道”或是“外法、儒,内道”,道的质朴如草木,柔弱如水,实际上却扶持着、补益着显性文化的繁荣和辉煌。

当然,即使我们不把中国文化中的主体创造精神、对百家文化的宽容精神、以退为进精神、质朴的自然科学精神等等都归因于道家,也还是不得不承认儒家思想尤其是孔子以后的政治思想,在压抑和约束这些精神方面都产生过深刻影响。

儒家教育宗旨围绕着政治化道德核心建构起来,致力于培养巩固和维护宗法道统、政治政统的“明人伦”的君子、贤人。儒家对人与自然的关系比较淡漠,重视的是社会人际人伦关系。儒家也讲人本,但却首先是基于“天道远、人道迩”的人本,亦即不是自然人本。儒家人本的实质是群体性的、社会整体性的、舍异求其同的人本。在教育意义来看,儒家约束、否定主体自我内在价值,规范人服

---

① [美]马斯洛等:《人的潜能和价值》第126~207页,华夏出版社1987年版。

从于外在价值,他们致力于培养在五伦关系中对他人群体尽责以寻求价值的人。所以儒家论人、论己但不论“我”,其目的论精神明显具有“非自我”的特征。譬如,孔子倡导的“礼”与“仁”,就具有很严峻的“非自我”规范特征:“克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉”,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”<sup>①</sup>。“礼”与“仁”堪为儒家教育人的核心规格,《论语》中作为道德规范出现的“仁”字就计有百次之多,“礼”字也有七十余次,孟子把“仁”列为从心的根本发生的四种美德之首位:“君子所性,仁义礼智根于心”<sup>②</sup>;荀子以“礼”作为化性起伪的社会控制规范的关键:“圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度”<sup>③</sup>。在这些议论中,不难看出“礼”必须经过“克己”律己的严格约束才可能“复”,诸如改革创新和变通之类是无从谈起的,它必然“非”掉主体的能动性。而“仁”的本义就含有人与人相人遇尽其敬礼忠恕的规范约束特征,而且连孔子本人都以“仁”为不敢自命的极高境界,“若圣与仁,则吾岂敢”<sup>④</sup>。所以,在“天下归仁”的目标下,人只能克制自我去遵从躬行,不能任凭自然自我、自由自主去改变,“独立”人格的发展必须依循抽象化了的群体人格模式,“非自我”的特征也就十分清楚。

道家“无为”与儒家“有为”的教育旨归的差异,因此可以由其价值观的不同趋向来界定,说得重一些,两家冲突是维护自然人格与异化自然人格的冲突,却同时是在阶级社会的历史必然之路上的浪漫理想与严峻现实的冲突。如果我们把“异、同”并置于普遍联系的辩证统一关系范畴,冲突还会是和谐的前提。儒道互补的显性范畴主要见于方法形式,儒家教育思想中的教、学、思、辨、启、导、择中的“自我”的释放不可谓不丰富,甚至使许多研究者误认为“尊

---

① 《论语·颜渊》。

② 《孟子·尽心》上。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《论语·述而》。

重主体价值”、“培养独立人格”。但从实质上来看,儒家的“自我”是有严格框限的,主动性或创造性、内省思悟或存疑问难,都只能在求统一的和谐整体的思维方式、只能遵循不能“有疑”的规范体系的限定之中才被认可。实际上,儒家所展开的人格“过程”是要人以主体自我的“形式”去实现非主体自我或虚假的主体自我的目标,这个过程是主体自我价值的社会化过程,也是社会价值的主体自我化过程,但却不是自然主体自我价值的自主实现的过程。儒道教育旨归的“异”与方法形式的某些“同”的道理就在于此。当然,不能否认儒道互补也还有个隐性范畴,道家精神包括其政治伦理以至全部教育宗旨,在其各种不同运命的显性展变中,隐蔽着特有的文化功能。君道无为、人道无为均有以“不言之教”导悟出来的“自化”。俗文化圈里,道家精神的潜移默化更是深在、普泛。就此也可以认为,中国传统文化包括教育文化中,显性的“约束”与不同程度的隐性的“自然释放”始终存在着某种交融或互补,尽管它几乎很少会达到量与质的平衡。

### (五)无为与道德人格

道家“无为”见之于君道、人君修养范畴较多地与政治伦理相联系,而见之于无私心、无私为、人生修养范畴就较多地与道德伦理相联系。道家的人道自然无为思想,因此既体现为教育旨归中的“大德”政治,又体现为“小德”人生修养。

从自然观来看无为,取其顺任自然不妄为之意义,从社会观来看无为,则能见出其无私、无欲、不名、不功、不争、虚静、柔弱等人生态度。老庄不同于杨朱,“无私”是极有典型性的。

尹振环释道家的几种涵义不同的“无为”,曾引文子、《淮南子》的解释说其“无私心”、“无私为”的涵义。这种涵义,大可及老子所论的“治大国”、“取天下”、“托天下”、“为天下”,小可及个人道德修养。作为道家教育旨归中的道德观,以“无私”释无为,很能启迪我

们从道家显似消极颓废的许多观点中,廓清其隐蕴着的人格境界。

“何谓无为者?非谓其引之不来,推之不去,藐尔不应,感而不动,坚滞而不流,卷握而不散。谓其私老不入公道,嗜欲不枉正术,循理而举事,因资而立功,推自然之势,曲故不得容。事成而身不伐,功立而名不有。”<sup>①</sup>

“何谓无为?智者不以位为事;勇者不以位为暴;仁者不以位为患,可谓无为矣。”<sup>②</sup>

尹振环认为“无为”即指在“为”中无私老,无嗜欲。也就是“不为私为之为”。“在因循自然,顺势循理,从民之愿的作为中,不掺入私老私欲,不图名,不谋官,不居功,不自大,不以己私害公道枉正术,这就叫‘无为’。”<sup>③</sup>这种为而无私或无私而为的解释与通常“无所作为”一类解释全然不同。但与道家自然主义观点似乎也有隔离,尤其是从宇宙本体规律论的角度来看,也能见出境界观的不一致。它更像是从维护道家精神并纳入儒家“有为”论的社会伦理关系范畴来变通的产物。因为这样解释,与儒家重视功名轻视利力的观点就多有相对性了。实际上,道家“无为”中的确含有“无私”的精神,但却未必就具体到“从民之愿的作为”、维护“公道”、“正术”,而是还要更超脱些。这种超脱大约在自然、宇宙本体的宏观范畴会得到解释。

仅就教育的道德观来看,老庄终究是相通互补的。相通互补之中又有区别,这种区别建立在贵尚柔静的共同基础之上。老子注重的是“事物的负面、被动、深藏的部分、曲折的过程和柔弱的作用”,并且认为它在事物发展中更重要、更有力量,所以提出贵柔守雌的思想。而庄子“多讲虚静之道,其精神与柔静相一致而着重于人生

---

① 《文子·自然》。

② 《淮南子·诠言训》。

③ 尹振环《道家的“无为”论》,载《中国史研究》1993年第4期。

哲学”。<sup>①</sup>

老子无为道德,更侧重谦退不争的道德情操修养,庄子无为道德,则由人生哲学导出了理想人格。老庄道德伦理观也可以说各具特色。

## (六)老子论无为道德

牟钟鉴认为老子哲学是主阴贵柔的生命哲学。对此他突出概括出两个观点:“一曰老子哲学是阴柔之性的概括;二曰老子哲学是生命活力的颂歌。两者合在一起便可以称老子哲学为女性化的生命哲学”。<sup>②</sup> 他解释孔子与老子哲学是分别具有阳和阴的性质的,由于失其一就不成为阴阳之道,所以儒道之间始终不能互离。他由“女性生殖崇拜和母系氏族文化的理论升华”的详尽研究,确认《老子》是真正的、推崇阴柔之性的女性哲学,就此把《老子》的道德观的精华称之为“女性智慧和美德的理论升华”。

“与男性相比,女性的心理和生理特征是温顺柔和、谦虚文静、慈爱多情,同时又坚韧耐劳、生命力顽强。在长期的贫困和备受压抑的社会生活中,妇女又养成俭朴和不争的性格。……老子哲学在很大程度上是上述女性品德的哲理化,是把女性所特有的属性升华为一般性的思想原则……”

究竟是女性品德哲理化形成了老子哲学,抑或是老子把女性智慧、经验和美德融入自己的哲学体系,使之升华,扩展为一般哲理,形成了老子哲学主阴的特质,这之间或许是有着复杂难断的源流关系。但是,说老子哲学是主阴柔的生命哲学,其中“生”的道德伦理具有女性美德升华的特征,这的确是寻到了根本渊源的、极有

① 牟钟鉴:《道家学说与流派述要》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集,第14~15页,上海古籍出版社1992年版。

② 参见牟钟鉴等著:《道教通论》,第150~166页,齐鲁书社1991年版。



洞察力的观点。

牟钟鉴列举出来的与女性精神相关的一些观点,是哲学化的道德观,也可以说是道家教育的道德伦理观。与儒墨家的观点比较来看,的确能见出些女性化的阴柔谦弱的特征。

我们依循人道自然无为、教育旨归、政治伦理、道德伦理的逻辑顺序,从道德伦理的角度可以大致梳理出以下几个观点:

### 1. 重视阴柔而轻视刚强

老子以“贵柔”的精神,主张“柔弱胜刚强”<sup>①</sup>。阴柔是比较显著的女性特质,老子从雌雄生命力比较中获得启悟,从人与草木生长过程的考察中获得辨析,再以水的特质比论道德观。“知其雄,守其雌。为天下谿”<sup>②</sup>;“人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁”,“强大处下,柔弱处上”<sup>③</sup>;“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”<sup>④</sup>。老子以水的柔弱、善利万物、不争、胜刚强的特质,比论道德。这种道德是虚怀若谷、以柔弱胜刚强的道德。柔弱不是软弱而是柔韧,柔韧则蕴含着深层的持续生命力和创造力,是那种以深厚底蕴适用环境并且抵御环境冲击的富有弹性的精神活力。所以,这种道德是以“天下至柔,驰骋天下之至坚”<sup>⑤</sup>、能够“居善地,心善渊”<sup>⑥</sup>。

### 2. 重视内在的崇高德性,称之为玄德

亦即是具有牺牲精神的,奉献、服务而又不居功的道德。“生而不有,为而不恃,长而不宰”<sup>⑦</sup> 即是这样的道德。玄德见于政治观,

---

① 《老子·三十六章》。

② 《老子·二十八章》。

③ 《老子·七十六章》。

④ 《老子·七十八章》。

⑤ 《老子·四十二章》。

⑥ 《老子·八章》。

⑦ 《老子·五十一章》。

大致就是功成名遂身退的“大德”，见于道德修养论，就如“衣养万物而不为主”<sup>①</sup>的谦让之德，正如女性道德的隐忍、含蓄。

### 3. 重视“慈”、“俭”、“不敢为天下先”的谦逊居后的不爭之德

老子认为治理国家应当有慈爱之心，勤俭之性，谦和之德。这些政治美德同时又是女性道德，诸如慈母、节俭、忍辱负重，都是融通政治伦理与道德修养的有普遍适应性的道德观。“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之”<sup>②</sup>。显然，这是柔和不爭，谦让为怀的道德。

### 4. 重视“处无为之事，行不言之教”

顺自然之性以达到成就一切的目标的道德，这恰如女性对子女的教育教化，她们总是有极大耐心，以自身行为来潜移默化、陶冶子女的性情，使其成熟。“治大国若烹小鲜”<sup>③</sup>，把无为政“治”与妇女“务”家之德并喻，视大若小，融通了无为的意蕴。这种无为道德的更全面的解释，还见于《老子》论“德”的第一章，即三十八章：

“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德无为而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华，故去彼取此。”

由此可以见出，老子法自然主张的人道无为，是要在人世间创造个平淡、无华的道德修养境界观。

---

① 《老子·三十四章》。

② 《老子·六十七章》。

③ 《老子·六十章》。

## 5. 重视“见素抱朴”的自然本性的道德

这种道德要求去浮华、雕琢，回归天然淳真状态。这又可以视为妇女儿童的天性，所以老子因婴儿天真、无欲求、近于自然之道，极崇尚婴儿道德，主张“复归于婴孩”<sup>①</sup>，并认为“含德之厚，比于赤子”。

## 6. 重视持重静德，主张“致虚极，守静笃”的养性原则

从无为修养论引出心性修养论，主张克制私欲、清心寡欲的道德情操。是为以清静淡泊的状态以培植生命的根基，由生命根基复归万物之“生”的本初状态。这种道德讲究至柔至静、厚载容物，依然具有女性化道德特征。

主贵阴柔的老子哲学，同时也是主贵阴柔的道德哲学。在大德政“治”之道，道家精神多重视主体价值的充分拓展，但在小德德化之道，道家观点又多重视主体价值的含蓄、隐忍。概括地说，“柔静之道能够开掘生命的深度，培养深沉持重的品格，加强人的韧性和灵活性，以便迎接各种困难险阻的挑战。柔的本质是虚己以待物，任顺自然而不强为，所以与虚相通。”<sup>②</sup>

这大致能见出老子的无为道德的教育旨归。

## （七）庄子论无为道德

多讲虚静之道的庄子，在重视柔静、无为、自然道德诸方面与老子不悖，但他似乎更重视人生哲学，人格理想。若论教育旨归，他也以自然为宗、以无为为教，其道德伦理观比之老子似乎更多一分超脱。“虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至”<sup>③</sup>。

庄子论人生，重视顺物自然，不以物易其性。也可以说是率性、

---

① 《老子·二十八章》。

② 牟钟鉴：《道家学说与流派述要》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第一集，第15页，上海古籍出版社1992年版。

③ 《庄子·天道》。

自然、无为的人生哲学。他认为“人性不可易”，因为“天下有常然，常然者，曲折不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以绳索。故天下诱然皆生，而不知其所以生；同然皆得，而不知其所以得。”<sup>①</sup> 庄子在《马蹄》、《天运》、《骈拇》等篇章中，多有崇尚自然，任万物各本其性情的议论，对举凡因侵德、削性而使事物“失其常然”的、杀生伤性的均加讽刺、批判，而对于“待钩绳规矩而正者”、“待绳约胶漆而固者”、“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者”，分别评判以“削性”、“侵德”、“失常然”，<sup>②</sup>可见庄子非儒墨之德，也因率性自然无为而发生。

以此自然观引导人生求索，庄子多有与老子类同的无为、无欲、无知、无名、无辩等观点挥洒放论于《大宗师》、《人世间》、《徐无鬼》、《齐物论》等篇章。以此也衍生出弃仁义、贵谦让、“安命”等人生态度，推崇如上古淳朴之世无仁义教化之名的最合原始本性的人生追求，“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信。蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传”<sup>③</sup>。这种“不尚”、“不使”而又兼仁义忠信之实而不自知觉的、“行无迹”、“事无传”的人生道德旨归，与其说是“退”，不如说是美好理想的“进”或超脱以至超越更恰当些。

庄子的养生论与生死观，以自然无为导引生命流程，重视全天守、凝精神、不竞外物、不溺私欲，顺乎自然的养生宗旨，在人生哲学的生生死死的敏感范畴，提出了超越的主张。《庄子·大宗师》载“子祀子舆子犁子来四人相与语曰：‘孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。’四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。”此中就颇多超越思想。庄子在《天地》、《天

---

①②《庄子·天运》。

③《庄子·天地》。

下》、《天道》诸篇章中豪放抒达了超越生死之情怀,与儒墨家的厚、薄之“葬”的伦理争辩比较,显然不是同一境界观。崇尚自然的庄子,视生死为大自然的转化过程,生命流程的必然展现,更从宇宙本体俯瞰人间万物,视生命为不限有形、能展无穷的整体,辩证地看待大自然中一如生死的“腐朽”与“神奇”,认为“万物一也。是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:‘通天下一气耳!’圣人故贵一。”<sup>①</sup> 这样的生命观,比之“柔弱胜刚强”显然更趋潇洒天放,从积极意义来看,不只是神奇复化为臭腐,更有腐败孕育着生命的意涵隐蕴其中。

“庄子对老子哲学的发展,在于将老子的自然本体转变为生命本体。庄子哲学注重探讨‘性命之情’,旨在提扬生命价值。”<sup>②</sup> 蒋国保谈庄子生命哲学,这样的概括很能说明庄子人生论的渊源、境界和道德旨归。从教育的意义来看,庄子的理想人格,可以说就是自然无为之“道”落实于人道人生无为之“德”。蒋国保说庄子的理想人格,就是要成为“体道者”,而“体道”程度又有深有浅,这恰恰正合了庄子论“德”的程度区分和过程性。

理想人格“体道”的程度差别,代表着不同的生命体悟境界。蒋国保认为,事实上庄子的确将他的理想人格区分为“圣人”、“至人”、“真人”、“神人”。显然,庄子理想人格中的低层次就是“圣人”,依次提高,终至“神人”之境。理想人格“体道”、“达德”的过程分析我们在此略去,但结论概括却无疑有助于我们理解庄子的人格教育或修养的旨归:“圣人”最完美的生命境界,体现为不求名,是谓“圣人无名”;“至人”则以“无己”为最完美的生命境界,是谓“至人无己”;人的生命与宇宙生命合流并致谓“真人”;超越“真人”,达到

---

① 《庄子·知北游》。

② 蒋国保:《浅谈庄子的生命哲学》,载黄山文化书院编《庄子与中国文化》,第119页,安徽人民出版社1990年版。

“独与天地精神往来”的绝对自由的生命境界为“神人”，是谓“神人无功”。

## 第六章 道家教育的过程论与方法论思想

### 一、“否定教育论”与自然主义教育论

这是一个明显的悖论关系命题。但许多当代学者都将“否定教育”和“自然主义教育”在同一章节或同一篇文章中并列不悖地用来概括道家教育。我们在研究道家的基本精神与教育旨归的基础上,尝试探析道家教育的过程与方法,有必要把这个“误区”梳理清楚。道家是自然主义教育论者,他们对非自然主义教育持否定态度。这种否定是特指的,绝不能只依据道家使用的否定词、以及表明其否定对象的词来盲目判断,也不能依据这些“词”在儒家文献中的意义甚至在现代人的文化中的意义来简单判断。否则就会误解道家,也把完全一致的关系命题人为地陷入了自相矛盾之中。

#### (一)道家“否定教育论”辨

道家被评判为“否定教育论”者,人们采用的概括语通常是:

“对教育采取否定态度”、“持反学校教育的教育观”、“学校教育取消主义”、“一概否定教育这个事实”等等。但往往同时出现道家是自然主义教育论者的评判,人们采用的概括语通常是:“教育应当遵循万事万物发展的规律”、“与受教育者的身心发展规律无违”、“要求将社会化教育背景返朴归真为自然”、“自然主义的教育倾向”等等。

道家否定教育,被用来作为根据的主要是道家的绝圣、弃智慧、绝学等主张。如老子所说的“常使民无知无欲,使夫智者不敢为也”<sup>①</sup>、“智慧出,有大伪”<sup>②</sup>、“绝圣弃智,民利百倍”、“绝学无忧”<sup>③</sup>、“民多智慧,邪事滋起”<sup>④</sup>。如庄子所说的“天下每大乱,罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者,皆知非其所不善而莫知非其所已善者,是以大乱”。“圣人之利天下也少,而害天下也多”<sup>⑤</sup>等。

如果把道家要绝、弃的“圣”、“智”、“慧”、“学”等的概念用现代文化意义来硬性理解,真就是否定教育论了,即使用儒家文献中的意义来解释,也能见出否定教育的意思来。但如果我们尽量客观些地来推敲一下老子或庄子要弃绝的“圣”、“智”、“慧”、“学”的特指意义,情况就会大不相同。

詹剑峰研究老子“玄览”时,曾专节论及老子的“弃智”,在否定把老子认识论观点解释为“本体不可知论”和“唯心论”观点基础上,论证了把老子认识论解释为“无知”或弃智主义、蒙昧主义的疏

---

① 《老子·三章》。

② 《老子·十八章》。

③ 《老子·十九章》。

④ 《老子·五十七章》。

⑤ 《庄子·胠篋》。



误。<sup>①</sup>认为：老子所说的“圣”、“智”、“慧”、“学”等概念，其涵义绝不同于儒家所说或现代人脑中所有。研究老子哲学必须弄清楚什么是老子所说的圣、智、慧、学，才不至厚诬古人。

詹剑峰认为，老子的圣智，“圣”有前识之义，“智”是指弄私智、行小慧的巧伪。而“前识”，据韩非解释是“先物行、先理动之谓前识。前识者，无缘而妄意度也”。即如现代卜卦者、算命的“预知未来”，老子认为这种“前识”是邪伪之始。老子就是要弃绝这样的圣和智。这就如章太炎所说：“夫不事前识，则卜筮废，图讖断，建除、堪舆、相人之道默矣。巫守既绝，智术穿凿，亦因以废”。这样的绝圣弃智，正是老子否定统治者用以愚民的“天帝”以及用以愚人的宗教迷信的主张，若用以反说老子“愚民”，是不合史实的。

老子所说“智慧”，实指鬼计、奸巧诈伪，包括统治者用以“愚民”的仁、义、礼、智、圣等。这样的智慧绝非人们用以认识和探讨真理的智慧。因此，老子才说“以智治国国之贼”，庄子才予以发挥为“上诚好知（同智）而无道，则天下大乱矣！”就此推论老子“绝学”，不是科学、见道之学，而是卜筮之学、巫守之学、“前识”之学、“术数”之学，即当时作为统治者工具的“官学”。推而考察老子“无知”，也就可以有新的解释，老子说：“吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵，是以圣人披褐怀玉。”<sup>②</sup>这里的“无知”其义并非指“无知识就无烦恼”，更不是“赞美无知”，反而是自信有知，但感慨于“天下莫能知”、“夫唯无知，是以不我知”，只是老子所主张的有知，是指真知灼见，明事物之理，知自然之道。

这样来考察，道家也就并非是如现在人们简单概括的“否定教

---

① 参见詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第363～369页，湖北人民出版社1982年版。

② 《老子·七十章》。

育论”者,而是否定有特指意义的教育的“论教育”者了。而道家通常正是在否定“教育”的同时,论其“自然主义”教育的,譬如“庄子认为,教育是约束人性的行径,是不符合自然法则的。他说:‘天下有常然。常然者,曲者不以钩,直者不以绳,园者不以规,方者不以矩。’<sup>①</sup> 宇宙自然界的万事万物都是有它本身的生存法则,不能勉强规范约束它,即不能强作妄为”。“而世俗的教育就是起了钩、绳、规、矩的作用,这是违反自然本性的”。<sup>②</sup> 再如庄子还认为:“烧之,剔之,刻之,雒之,连之以羈焉,编之以阜栈,马之死者十二三矣。”<sup>③</sup> 这是说那些自称“善治马”的伯乐之流,“治马”反有害于马的生命,“言外之意,世俗的教育家就像‘治马’的能手,对马不但无益而且有害。”<sup>④</sup> 而庄子以多言的教化为致乱之源,主张“弃智”,是因为在他看来“自然的发展变化有其自身的法则,自然的本性就是‘无为’的,哪有什么智巧、是非、好恶可言呢?”<sup>⑤</sup>

这些评价议论,既可以说是道家的“否定教育论”,同时又是其自然主义教育论。只要弄清楚其“否定”的教育的那些非“常”、非自然生存法则、反自然本性等特指含义,那么,“常”、顺应自然等万事万物的生存法则、顺应自然本性等等就已经意味着自然主义教育主张了。道家“否定教育论”是显性的,但否定中所肯定或主张的自然主义教育论就是潜隐的,或者说是以自然、无为、不言、潜移默化等命题或行为体现出来的。所以,否定“教育”与主张自然主义教育是完全一致的。关键在于两种“教育”的特指意义范畴全然不同。

就此而论,我们也不宜笼统地说道家“对教育采取否定态度”、“这种态度是不足为训的”,更不宜在弄清了道家的“否定”、“支持”的不同教育之后,还评价说其“一概否定教育这个事实”,更何况从

① 《庄子·骈拇》。

②④⑤ 杨荣春《先秦教育思想史》,第183~184页,广东教育出版社1991年版。

③ 《庄子·马蹄》。

庄子文献中有关“弟子”行为的记载中,我们还不得不说“尽管庄子否定教育,可是他本人仍然利用私学教授弟子”。<sup>①</sup> 我们有必要否定道家是“否定教育论”者,而后才便于就自然无为论的角度,探讨道家教育的过程与方法。

## (二)自然主义教育论辨

人们或许注意到了,古今中外凡自然主义倾向的教育,其基本的原则都讲求顺应自然,而不是违拗自然,讲释放和自由而不是桎梏和约束,既顺任儿童身心的生命流程的自然,也顺任儿童在社会化过程中的“化”的自然而然。但是,人们或许疏忽了另一方面的问题,即凡自然主义倾向的教育,几乎都持“否定教育论”。因为,自然主义教育,几乎都是在与非自然主义教育的冲突、困惑、抗争的过程中建构起来的教育观或教育实践。这启示我们超越“非”教育或“否定”教育的形式框限,以从实际出发来研究和评价自然主义教育。

没有人会怀疑《爱弥儿》的作者卢梭是位教育家。即使在 20 世纪中期皮亚杰毫不留情地指出就在卢梭教育思想广为传播的当时他自己的孩子在孤儿院里接受着他所反对的教育的情况下,也没有人会怀疑卢梭至少还是一位有突出贡献的教育理论家。但同时,卢梭这位主张“回到自然”的自然主义教育家留给我们的恰恰正是“否定式”教育的理论,或者正是否定教育论。诚然,卢梭与中国道家人物,这之间有着跨文化、跨时空的重大隔离,道家那些西方人尚不能深刻领悟的真理,以质朴的朦胧驾驭着质朴的早期文化背景,不只是与卢梭震慑于科技文明的负面伟力而否定科技教育的观点颇多差异,即使是在教育与人的自然适应的观点来看,它

---

① 杨荣春:《先秦教育思想史》第 184~185 页,广东教育出版社 1991 年版。

们也决无法相提并论。但并不影响我们研究“否定教育论”者的卢梭与自然主义教育论者的卢梭究竟是如何和谐平衡的。

早在卢梭之前,尤金尼奥(Eugenio)就曾经描述过否定教育:<sup>①</sup>

“先生们,你们和许多人给教育造成了多么大的麻烦啊!人们吵闹着要往年轻人的思想里灌输原则,用过早受教育的办法去形成他们的性情,用数不清的名称,概念和死的语言充塞他们的头脑,用严格的纪律和约束预期他们的天才和选择!我想,应该让思想开放,从教育的偏见之中解脱出来,相信本性和良知的支配,这可以教给他们更真实、更有用的知识,使自己成为知识的主人,这样做不是更好吗。”

“依我看,不要去铸造思想,也不要用人造的束缚去牵制它,最好让它毫无限制地去自然发展,对判断力和天才毫无偏见,不要灌输正面意见;”

菲兰德(Philander)也曾经说:“所有非自然的和异想天开的愿望和欲望,一放在人性和公正的范畴之中,便没有立足之地了。”显然,这些自然主义的教育论对于苛意人为、灌输、约束、限制的欧洲传统教育而言,颇有些“绝圣”、“弃智”、“绝学”的意味,同时也似乎在呼吁着自然天放、以“无为”而求自由自主自然的“有为”。

卢梭的理想否定式教育的任务是要消除一切限制和约束,他认为“儿童早期教育应该仅仅是否定的,它不在于教授美德或真理,而是保护他的心灵不受罪恶和谬误幽灵的危害”,与此不同的另外一种教育是“试图不成熟地造就思想,以成人的职责去教育孩子的教育”,而这“另外一种教育”,卢梭称之为“积极的教育”。那么否定式教育也就相当于“消极的教育”了。正是这种“消极为无”而

---

① 参见[英]劳伦斯著、纪晓林译:《现代教育的起源和发展》,第121~122页,北京语言学院出版社1992年版。

非“积极有为”的教育，在道德方面致力于保护儿童的道德情感的纯洁性和其自然的天性善良，在知识方面则创造出“他对大自然这本博书的学习却使他人望尘莫及。他的思想不在舌尖上，而是在大脑之中”的教育的理想结果。伊丽莎白·劳伦斯评价这种“消极无为”教育说：

“后来的教育家们似乎都误解了卢梭这种否定式教育的信条，他们没有完全领会到他的哲学与当代方法之间有多大差别。他所要做的是根据儿童不同发展阶段特点的需要和能力去进行教育，而不应在他内心因素尚不成熟时强加给他某种训练形式；实际上，他的‘否定式教育’是完全积极的”。<sup>①</sup>

我们不想牵强附会地说卢梭所主张的否定式教育的种种具体的教育宗旨、内容和方法都是与中国道家自然无为教育一致的，也不想说道家深奥哲理里就已经潜隐着后来自然主义教育的基本精神。但是说否定式教育是“完全积极的”，却启示我们相信，中国道家的否定教育论倡导自然无为，正是潜隐着某种不言之教的“积极有为”。而劳伦斯所提到的卢梭等人的自然主义教育主张，毕竟也或多或少地与道家教育貌异神同：

“大自然的博书，第一手经验，个人的发现——这就是他的教育手段，并不是书本和词语。”

“对年青人的课程，要采取实际做的形式，而不只是空谈；凡是可以在体验中学到的，就不要从书本上学了”。

“锻炼身体，器官，感官和力量，但是要尽可能让心灵保持宁静。”

“他相信所有的孩子都是天性善良的，并认为他们的坏行为都是错误训练，特别是挫折和自卑的结果”。

---

① [英]劳伦斯著、纪晓林译：《现代教育的起源和发展》，第137页，北京语言学院出版社1992年版。

“教育儿童的原则就是自然本身教育他们的那些原则，大自然是最好的教师”。

“每一种好方法都应该以人类思想的本性为基础。”……

### (三)“正名”与“无名”

“否定教育论”是否定教育式的教育论，这里的“否定教育式”中的“教育”即通常人们所认可的作为一种社会现象，培养人的社会实践活动的教育，而“教育论”中的“教育”则是自然主义的教育。自然主义的教育从实质上说超越不了通常所说的教育的命题范畴，这样否定教育论也就在本质上依然只能是否定教育式的教育论。

道家那些超社会、超圣智、超教育的理论，连同他们作为主体的“人”自身，无论怎样脱俗超迈，自然无为，都依然只能是社会关系中的人和人所创造的文化。所以关键问题是教育的观念不同，是研究、审视教育的起点、背景不同。譬如，儒道两家，儒家是以社会观、社会法则来研究、审视、说明人类社会的教育，道家则是以自然观、自然法则来研究、审视、说明人类社会的教育。视角不同、境界不同，观点自然也不同。

王邦雄在其《生命的大智慧》一书中，论及儒家的“道”是因“名”教而开的问题，涉及到儒道之间的一个重要分歧，启示我们考虑道家教育过程与方法的哲学始点。

王邦雄认为，儒家也讲“道”，这个道从名教而来，名指向实，儒家就通过名来规定实，而实是生命的真正实在内涵，这样，儒家就通过伦常礼教的名来规定生命内涵。老子的名就指生命的真实内涵，这个生命的真实内涵不可以通过人心来规定，如果可以，就不再是对每一个人开放，也就不属于每一个人的真实生命的内涵了。所以老子关心的不是名号，而是生命，讲“无名”就是要开放名教规定，这即是生命本身的真实内涵。而儒家却讲“正名”，正名是要通

过名分来规定生命的价值内涵,名号、名分指涉实在,也即是要通过名号、名分来规定存在的本质。譬如,儒家把人规定在仁,仁是人的本质,教育成人也就是要实现以仁的本质所规定的人的存在。这也就符合了“正名”之说。

讲“无名”的道家,在这一围绕“名”教的问题上,稍类似于“发现”了“人的困境”、“人的贬值”的当代西方存在主义,主张的是“存在先于本质”的观点,而由于道家并不把“存在”局限于“人的生存状态”,反而把不具有“存在”的“存在物”的“自然”也包容进来,所以道家的“无名”,也就与自然、无为相贯通了。由此看来,道家的否定教育式的教育,比卢梭的自然主义教育、比存在主义教育,都更具有宏观大智慧的特征。它并不特别规定生命的本质,而是把人的生命置于自然大背景底下,让其自然天放地挥洒情意、激扬智慧、自由发展。

## **二、道家的人格修养过程观**

### **(一)老子的修德过程观**

如果说道家是从自然观出发,以消极无为的教育形式来教育成人的,它的成人过程在人格建构方面称之为人格修养就更恰当。而从社会观出发的教育,譬如儒家教育,则是以积极有为的教育形式来教育成人,它的成人过程,在人格建构方面就有较多的通常所论“教育”的特征。在此,我们不妨把儒家教育与道家“否定教育式”的“教育”的人格修养过程观略作对照:

孔子主张育人要“兴于诗,立于礼,成于乐”这是简约概述了从启蒙到成人的教育过程。也是从教育内容、形式与人的心理发展的适应性角度来考虑的教育过程。诗的浅显动情宜于兴起人心,礼的

恭敬辞让宜于立人之身,乐的美感丰富宜于成人之性,这隐约也是个真善美渐递渐进的过程。至《学记》,纵向教育过程的规定性就更为严格,它提出九年学制,具体规定了育人以达大成的过程目标,“一年视离经辨志;三年视敬业乐群;五年视博习亲师;七年视论学取友;谓之小成。九年知类通达,强立而不反,谓之大成。”从育人成人的完善规格分析,孔子虽专致于道德仁的终极目标,但却广设“六艺”课程,以培养人的全面素质的过程作为达到终极目标的途径。终极目标愈近乎理想的境界观,途径中的目标就近乎实在的层次目标或分析目标。而孔子更指出“艺”的具体规格,也就把理想境界落实到现实的教育之中。“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之义,文之以礼乐,亦可以为成人矣”<sup>①</sup>。可以认为,儒家育人既有纵横过程观念,也有明确的社会化的价值体系。儒家教育是从社会观出发积极有为地适应社会、发展个人、也能适应自然万象发展规律。从实质上看,它相对释放着形式或功能的自我,又制约着自我使其追求社会统一规范化,或者说是实践着社会统一规范的个体化,以达到“从心所欲不逾矩”的理想境界和理想人格。

比较来看,道家“否定教育式”的教育与此就多有不同,它着眼于自然,运作以无为,多显出消极顺应、无为生成、修养回归的特征。道家的人格修养过程较多地依存于自然人的生命流程。儒家育人以积极入世态度循序渐进终至于至高的境界,道家修养人则以消极无为态度柔韧复归于自然之朴展示出循环思路;儒家教育维护着政治化道德核心,至高境界虽“从心所欲”也依然“不逾矩”,而道家即使论及家国,也近乎是本于自然、充实自我之后的流泽余旨。

“至虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明,不知常妄

---

<sup>①</sup> 《论语·宪问》。



作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”。<sup>①</sup>

这里自“至虚极，守静笃”所说的心灵虚寂状态以及对这种状态的虔实保守，到“复命”所指的回归静虚的本性，恰如一个静生、静归的人生修养的循环圈。而自“知常容”起始的最后几句，则又恰如展示出一个呈递进发展而后归于符合自然之道的人生修养的循环圈。这段文字中的“万物并作”、“夫物芸芸”也仿佛昭示着自然的“生”的流程，始于自然，止于自然，驾驭着动态过程的自然，正是道家自然观的明显特征。

“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”<sup>②</sup>

这里讨论的核心，是与道同体的常德、常德与上德，玄德都属于老子所论的与道同体的道之德，而道之德与物之德、人之德共同构成老子所论的“德”的体系。“老子之德，虽有三义，然而都是自然的。物类既顺自然之德以存在于自然界，那么，人亦应顺自然之德以生活于社会；人既是自然的产物，那么，人类的社会生活应尽量接近于自然，而愈接近于自然，则愈近于道。所以老子论及人之修德以理身治国，固应顺人类自然的本性，而尤强调法‘道之德’。”<sup>③</sup>从人之修德的角度来看二十八章，三论“知”与“守”的关系是具体说明判断与抉择的“修”的准则，但如果从过程论的角度来分析，又未尝不是始于知、择于守、达于常德、归于朴的修德过程，知、守法自然而道之德，法道之德而复归自然，依然展示出一个循环思路。

---

① 《老子·十六章》。

② 《老子·二十八章》。

③ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第401页，湖北人民出版社1982年版。

从纵向过程来看,道家并不主张严格的序列化规范和人格修养的阶段,“大德”或“小德”都服从于一以贯之的道理,修德于身、于家、于乡、于邦、于天下都依循着自然无为,重视“推及”、“迁移”、“类比”,类似现在所说的螺旋式循环,方法论迁移:

“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。吾何以知天下然哉?以此。”<sup>①</sup>

## (二)庄子的修德过程观

庄子的理想人格基于他体察感悟到的人类生命的困境,也基于其试图超越这困境的意向。于是就常以悲剧的现实假托于幻化的理想,驰骋于人格理想的通常境界之上。如庄子用以代表不同生命体悟境界的圣人、至人、真人、神人,就具有这样的特征。倘若不超越现实地来评价,圣、至、真、神还只能说是齐属于人格理想的高境界,如果就“文”而论,庄子观念体系中的人格,自然而然地就被置于如儒家的理想人格之上。具体说,儒家思想体系中处于最高境界的“圣”,却被庄子评价为理想人格的起始层次。

依照崔大华的观点,<sup>②</sup>这属“不同说”,这是先秦庄学后期,或称为庄子后学的观点。产生这种观点的原因,其一是庄学已自成观念体系,其与儒学的关系不仅重视相互影响,更重要的是在相互对立关系中的“求异”。其二是后期庄学已明显有入俗倾向,这导致生活态度的改变,这种改变使其对人生境界的理解更趋具体,于是在具体地“审视和描述”人世不同生活情境或方式,认为它们是各自独立精神境界的同时,也认为它们共同构成多层次的人生精神环

---

① 《老子·五十四章》。

② 参见崔大华:《庄学研究》,第155~156页,人民出版社1992年版。

境。

这也正是其超越悲剧现实体验幻化理想的极好注脚。由圣人至神人,因此可以说是在一个理想化观念体系里展示人格修养的过程,儒家之“圣”尚且是现实的至高境界,以此起始的庄学人格修养过程,当然要归属“超越论。”

“超越”往往与超现实、理想主义、幻化、神化相联系,所以也与虚无、消极厌世等否定评价发生了难解之缘。在这条思路,庄子境界就被评价为“不要让自己放光放热,只图保住臭皮囊”的活命哲学观,就“基本上是一种‘身体化’的哲学——它的格调是十分之低的。”<sup>①</sup>但是,如果具体地分析庄子所处时代那种征战频繁,民不聊生的社会背景,分析其既欲“充德”又主张“恶用德”的心灵冲突,关于其信仰格调的高低之论又可以有异议:“这种信仰‘每每须经历过极大的忧患、极深的怀疑,有看破一切、超出世俗的襟怀的人’<sup>②</sup>才能达到的深刻的信仰。”“格调并不是低下的”。蒋国保谈庄子的生命哲学,即以超越而非“低下”的格调判断立论,他认为庄子的理想人格是要成为“体道者”,而“体道”程度有深浅,理想人格者就必然以几种模式出现。分析这些模式,我们不难发现其中蕴涵着“过程观”。<sup>③</sup>

道家似乎是略去“自明诚”的“教”,始于“自诚明的‘性’来展示人格修养过程的。低层次的“圣”体道、尊道,滞留于“处物”阶段,故圣人会“不得已”而为,虽能“原天地之美而达万物之理”<sup>④</sup>,也只能做到“处物不伤物”,却不能忘物,能“行不言之教”,却不能忘言,能“晏然体逝而终矣”,却不能齐生死,“圣人的生命精神只能在经验

---

①② 孙隆基语、贺麟语。转引自江万秀、李春秋著:《中国德育思想史》,第141页,湖南教育出版社1992年版

③ 参见蒋国保:《浅谈庄子的生命哲学》,载黄山文化书院编《庄子与中国文化》,安徽人民出版社1990年版。

④ 《庄子·知北游》。

世界内自由驰骋,而不能遨游其生命精神于无穷宙”,因此,圣人能“治外”不能落实于“治身”,入世则不能超越“名实”。在此基础上修养提升,超越经验世界,就是“至人”的无为境界,这种境界由“治外”转向“治身”,转向主体内在精神体验,体验生命价值而实现精神自由,只是主体生命尚不能与宇宙生命合流而已。所以由此再修养提升,就达到不为“外”累也不为“内累”的生命境界,也就是人的生命与宇宙生命合流并致的境界,在这个境界里,精神四达并流,无所不极,化育万物不可为象,也就达到“真人”的境界了。真人境界即人返归自然求与自然和谐,也就是返朴归“真”,由“真”再提升就是主体的生命精神与宇宙的生命精神混然不分的“神人”境界。

由这渐次提升的修养境界所展示的“过程”,的确给人以致虚、致幻而不可企及的印象,但就格调而论,“虚无”未必“低下”。与现代思想比较,譬如,当代西方人本主义,其需要层次说,至挚爱、尊重的层次,也仅限于不能忘物、忘言,“治外”不能“治身”的程度,所以其最高境界的“自我实现”也至多是触及主体内在精神体验,近乎庄子的“至人”而已。而返朴归真的境界,就只是认识到人类困境、环境生态危机的现代自然观里约略有些涉及。所以“真人”的境界,就如老子的“无为”论,在摆不脱“自我”价值观念的西方人本主义者看来,就已经是深奥而不可领悟了。

### (三) 儒道生命流程观比较

诠释道家的人格修养过程观,我们不妨引介一家颇有新意的比较观点。<sup>①</sup>它以“意识流表现法”来剖析庄子内七篇,以内七篇再现的意识流程比较孔子自白的修养成人过程,它说“虚无主义是一种透明的精神”,它说“真人”观念的诞生是“一种对新命运的呼

---

<sup>①</sup> 张石著:《〈庄子〉与现代主义》,谢选骏撰“代序”,河北人民出版社1989年版。

唤”，它以“从青春期的无限生气流向了晚期的暮色苍茫”，深沉地揭示了庄子生命流程观念的深沉。

庄子内七篇的意识流程。人格修养的纵向历史过程。庄子与孔子意识差别，但意识流程却有着惊人的一致性。

“一、逍遥游再现了庄子大约 20 岁至 25 岁时期的主观生活之流；这是梦幻的、诗一般的、无所不用其极的年代。

“二、齐物论，再现了大约 25 岁至 30 岁时期的主观生活之流；这是思辩的、散文式的、追求终极真理的年代。

“三、养生主，表现了约 30 岁至 35 岁时的主观生活之流，这是务实的、行动的、意识到生命局限性的年代。

“四、人间世，主要再现了约 35 岁至 40 岁时期的主观生活之流；这是以和光同尘为智慧的、磨炼自己的适应性的年代。

“五、德充符，主要再现了约 40 岁至 45 岁时的主观生活之流；这是以内在力量制衡了环境压力的年代。

“六、大宗师，主要再现了 45 岁至 50 岁时的主观生活之流；这是开始了以内圣而外王的年代。

“七、应帝王，主要再现了 50 岁以后的主观生活之流；这是以外王而抵达神境的年代，是真哲学的归宿。这真哲学以生命为重；以加强今人所谓的‘特异功能’为归。”

“孔子曾自白‘十五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩’——这六阶段与庄子的内七篇展示的精神流程的七阶段间，竟有惊人的同步性：‘十五而志于学’，这是孔子的逍遥游阶段；‘三十而立’，则是孔子的齐物论阶段；‘四十而不惑’，是孔子的养生主与人间世阶段；‘五十而知天命’，是孔子的德充符阶段；‘六十而耳顺’，是孔子的大宗师阶段；‘七十而从心所欲，不逾矩’，则是孔子这位务实家的至境——他的应帝王阶段”。

的确,在这“不同思想的底里”,“寓藏着相近的意识生成的轨迹”,意识流程的“惊人的一致性”也的确发人深省。可以认为,这种比较是透过外显的文字形式的浅层意义洞悉内隐的意识活动过程。务实家的孔子所概括出来的是教化修养的现实主义流程,庄子所描述的则是浪漫主义的“逍遥”流程,但从内隐的意识活动来看,庄子却是假托于浪漫,隐忍着心灵的忧患和厌倦,终至于浑沌之死的悲叹,不失其出世之艰辛的无奈。从实质上看,庄子逍遥哲学可以说是其外显的人生哲学的浪漫主义概括,是理想主义的过程观和结局。但就其自齐物论、养生主起始的消极的现实适应观来通观全篇,逍遥游就只能是“梦幻”与“诗一般”的开端了,“浑沌死”才是迫于世俗的有“悲惨气氛”的祈求“超级蒙昧”的结局。孔子的人格修养过程,是适应着约束文化逐步趋向释放和超越,而庄子则是高扬着浪漫天放的理想逐步在与现实的冲突中挣扎出释放和超越。所以就结果来看,孔子是“不逾矩”的“从心所欲”,庄子是自然主义的“真”和自然力量人格化的“神”。

### 三、道家的认识过程观

以儒家学说为代表的中国传统文化,侧重建树政治伦理体系,尽管它也有其特定的哲学基础和方法论,但道家却更侧重建树哲学基础和方法论体系,尽管这个体系在实质上也负载着特定的政治伦理。就此可以认为,道家认识论、道家认识过程思想,在中国传统文化中具有特殊重要的地位。虽然尚不能断言“中国传统文化从表层结构看,是以儒家为代表的政治伦理学说;从深层结构看,则

是道家的哲学框架”，<sup>①</sup>至少在“哲学框架”范畴，道家精神可谓“主框架”。

认识过程观，相对于约束着“教育影响”的知识观而言，是人们对这些教育影响的认识与把握的动态过程，也因此关照着人们将这些教育影响传递、传播、发展的过程。因此，道家认识过程观是道家教育过程的哲学基础。

### （一）老子的认识过程观

弄清道家的认识过程观，我们不妨先来比较两段文字：

“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”<sup>②</sup>

“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼”。<sup>③</sup>

管子的“修此”、“知彼”，可以说是老子“去彼取此”的认识论诠释。老子的话说得很绝对，这与他所主张的绝圣、弃知、绝学等的原因一致，是由于对被异化了的圣、知、学等的批判而发。管子的概括比较温和，不弃“知彼”，却强调“修此”，说的是唯有“修此”才能洞悉“知”的所以然，唯有洞悉“知”的所以然，才能深刻求知的道理。这个道理是认识论的，类似于感觉到的东西未必理解，只有理解了的东西才可能深刻感知。更确切说，它是在表明认识与主体认识能力之间的关系，是说唯有注重修养主体的认识能力，才可能有效地认识。而老子的去彼取此，似乎是说弃绝具体的认识，只求超越的主体认识能力了。

---

① 周玉燕、吴德勤：《试论道家思想在中国传统文化中的主干地位》，载《哲学研究》1986年第9期。

② 《老子·十二章》。

③ 《管子·心术上》。

就认识的超越性而言,道家认识试图实现的是双重超越,“在道家宗师老子那里,已经明确地展示出道家关于认识二重超越的思想。一种是常规认识中的超越,一种是对常规认识的超越。”<sup>①</sup>前者是超越常规的感觉经验的认识,后者是超越认识,即超越常规认识。王树人认为,常规认识中的超越,是达到从片面到全面,从局部到整体的辩证认识。这也就是人们通常所论的老子辩证法的认识,诸如《老子·二章》所谓“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随,恒也”、《老子·五十八章》所谓“祸兮,福之所倚,福兮,祸之所伏”,这类超越的辩证认识,在《老子》中比比皆是,深刻地揭示出了事物对立面的相反相成、相互转化的辩证规律。但这只是老子认识论的超越性的一个层面,尽管比常规认识活动所把握的对象更完整,也因此被常规认识论的境界所局限,导致了人们对老子更宏观的超越性层面的虚无,神秘等简单判断。

“其实,在认识的二重超越中,对于常规认识的超越,才是老子认识超越的核心思想”。“在《老子》一书中,从认识论角度看,开始所提出的,就是对于常规认识超越的问题。‘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,常有欲以观其微。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门’(一章)。不难理解,这段话中讲的‘可道’、‘可名’、‘观其妙’、‘观其微’、‘谓之玄’,都是认识的不同层次”。而道家所求的认识境界,正是超越这些不同层次的认识即常规认识的认识。道家所求,是建构永恒“常道”的认识,这种“常道”,就本体论而言为万物始基,就宇宙观论是宇宙得以生成的依据,在认识论上则是超越常规认识所求的最高真理。

---

① 参见王树人:《超越的思想理论之建构》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集,第51~57页,上海古籍出版社1992年版。



道家的这种超越常规认识的认识,与其超越因异化而僵化的现实的思想是一致的,所以老子对具体可感知的因异化而僵化的现实的绝望,就导致了他对这种超越常规认识的认识的绝对化或至高境界的体认。这也正是王树人所谓:“为什么老子总是撇开看得见、听得着、摸得到的现实,而反复推崇那看不见、听不着、摸不到的若有若无的东西?为什么老子把这种若有若无的东西归结万物之本体即‘无物’?为什么老子借这种若有若无之物盛赞无限与永恒,即所谓‘迎之不见其首,随之不见其后。执古之道,以御今之有’?”的比较妥当的解释。由此,也可以认为,道家这种第二层次或至高层次上的超越,并不宜判断为倒退、颓废等,尽管其表现为若有若无的“惚恍”,却是可靠、真实、永恒。王树人说道家倡导的这种超越“与其说是向往古代,不如说是对于追求理想未来和永恒价值的呼唤”,显然是超越了常规认识局限,透过道家表述其认识的虚玄的文辞形式,洞悉了其内涵的积极层面。

道家认识的二重超越性,实际上正是体现于相对于“为学”的“闻道”,相对于“闻道”的“玄鉴”。“为学”之途当然需要日益增多地积累具体知识,而“闻道”就取相反的认识途径,也即排斥感觉经验的途径,这即要抉择“玄鉴”、“静观”的直觉主义途径了。就认识的过程观而言,这也就展现出道家与常规认识颇为不同的一个宏观过程来。通常人们论及道家认识过程往往只停留在排斥常规的“为学”,抉择相反的“闻道”,并且往往以常规的“为学”为依托或标准,这也就疏误了道家“闻道”后的“玄鉴”、“静观”的独特的超越宗旨。这是以常规认识方法所“认识”的道家认识过程,却不就是以道家超越常规的方法来理解的道家认识过程。或者说,这是站在“为目”、“为彼”的立场上,解释取此去彼,并不能诠释取此去彼与为学、闻道之间的相应关系。

其实,为目、为彼,是为的形象或感觉的经验世界,为腹、取此,则是为内在自我、主体超越常规的认识能力。以超越论的思路来看

道家的认识论,可以认为,它是以极朴素的思想方法在架构一个极为宏观的循环反归的认识过程“圈”,这个“圆圈”,可以描述为自然→为学→闻道→玄鉴→自然。始于自然之“无”,拓展为社会人事物理之“有”,为学异化,则否定“为学”代之以闻道,闻道以玄鉴,玄鉴则反归自然以达升华。拓展的“有”是知,即常规的感觉经验的认识,认识则是常规“为学”的对象,但老子体察到“为学”现实中的异化问题,即圣、智、知、仁、义等等的“伪”。体察到社会与人的文化与他的道旨的隔离,这种隔离已经僵化而至不可逆转。于是就认为“为学日益,为道日损”,而且损之又损。这里对“道”的体验几乎要与“为学”的具体知识积累的多寡成反比关系,这样也就只有绝圣、弃知、绝仁、弃义、绝学才可能“至于无为,无为则无不为”。老子讲闻道,主张排斥感觉经验,主张去彼取此,正是因为这个道理,要闻道而不“为学”,于是老子取玄鉴、静观的新认识途径。

概言之,老子的认识过程,始于自然,终于自然,这之间是对为学异化的绝望和批判,闻道超然而且取玄鉴、静观。

## (二) 庄子的认识过程观

庄子的认识论显然比较老子为复杂,但本归于老子之言,总还是一脉承继的,尽管多有创造与开拓,却有神韵融通的思想内涵。

说庄子思想的认识结构是灿然分明的层次性结构的崔大华先生,就庄子认识结构问题,已有极详实精辟的研究,<sup>①</sup>我们只就认识过程观,再作些简单梳理。

分析地来看庄子认识论,的确可以类分。认识万事万物、认识万事万物之“理”、认识“覆载万物者”、“万物之所由”的“道”,就形成了相应的感知、思辨、理性直觉的不同途径和方法,这样也就有了三种不同的认识结果:“作为对具体的、个别事物的感知的认识,

---

① 参见崔大华:《庄学研究》,第六章,人民出版社1992年版。

具有鲜明的经验实在性,但又有极大的相对性;对一类事物共同的内在秩序的思辩的认识,具有某种确定性,但在形态上是完全抽象的;直觉体认的‘道’,是一种对世界总体、整体的意念,它‘可得而不可见’(《大宗师》),无任何一种认识的形式(感觉、语言、概念)可以显现,然而却能通过精神境界的实践形态(‘体道’、‘得道’)表现出来。”<sup>①</sup>

在这里,不同性质的对象、认识途径、认识结果,自然可以显示出不同的认识过程。但这灿然分明的、由不同认识过程所表明的层次,既为结构就必然联系贯通,这样又未尝不可以说是逐层上升的一个更宏观的认识过程了。如果以这个宏观认识过程与前述老子的认识过程比较,三个层次大致不十分严格地对应着否定“为学”、深入“闻道”、升华“玄鉴”、“静观”。就认识的性质来看,庄子的三个层次也基本上是体现为认识的二重超越。在第一重超越里,庄子提出了对具体事物认识的相对性并提出了对由这种相对性所产生的困惑的解脱思路,这种思路的延伸和拓展就达到了事物的内在秩序、规律性的认识层次。对事物内在秩序、规律性的认识层次也同时深入到第二重超越的范畴,这个范畴的升华境界也就是庄子认识论的第二重超越的最高境界了。我们这样分析,正在于理顺中介层次,老子讲弃“为学”以“闻道”,庄子说“必达于理”,用今天的话说,即是认识事物的内在秩序、规律性。它揭示的是有普遍性的、抽象性的“理”。这种“理”是超越感性具体的,关系到“类”的共同性和确定性,所以具有理性色彩。但是,这还不是从根本上超越“有待”达到“无待”,“无待”的境界才是第二重超越的最高境界,这正是庄子直觉理性地认识“道”的第三层次,同样是超越常规认识的认识。在这个层次上,老子讲“玄鉴”、“静观”,庄子说“朝彻”、“见独”。老

---

<sup>①</sup> 崔大华:《庄学研究》,第269页,人民出版社1992年版。

子讲“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”<sup>①</sup>庄子则展示出循序渐进的具体修悟过程：“三日能外天下；七日能外物；九日能外生”，“而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生”。<sup>②</sup>

不难看出，在认识过程的高层次和高境界，庄子的“朝彻”、“见独”确有参悟自然大化之流程，以把握“道”的契机的意思。而其保持心灵高度宁静，除私欲杂想以达物、我两忘的“参悟”之途，则与老子的“虚极”、“静笃”的“修除玄鉴”之途相类同。所以从宏观上看，道家的认识过程观在老庄思想体系中基本上都能辨析出三个认识层次，二重认识超越。如果只停留在第一、二层次的与常规认识直接相关联的范畴来评判，就不可能对其有完整性把握。

### （三）道家认识过程的超越性

正像庄子观念体系中的人格修养过程至少在理论上是被置于儒家理想人格之上的，即出世的道家精神以批判入世之学的人格修养“理想”为起点，道家的认识过程观也大致依照这样的思路建构起来。因此，在道家的第一重认识超越，常规认识中的超越层次，即展现出批判性的逆向思维结果如“弃”、“绝”等，以及齐物、齐同物的相对论观点，第二重的认识超越也就自然被误解为虚幻。如果留给超越论以客观地位，其实也能梳理出道家特有的过程观来。

《庄子·齐物论》就多次论及以齐同物论为始的认识层次与境界，展现出超越的认识过程思想，也即是在侧重讨论第一重认识超越的同时，论及第二重认识超越的境界。譬如：

“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次

---

① 《老子·十六章》。

② 《庄子·大宗师》。

以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”

这里的认识三层次，或说是由高到低的三个等级是十分清晰的。“未始有物”是“至”、“尽”、“不可以加”的第一级也即是第二重认识超越境界；“有物”而“未始有封”是第二级，基本上是两重认识超越交叉的中介层次，既保留了某些常规认识中的超越性，更倾向于超越常规认识，因为它关注的是共性的、类的事物的理性观念把握，这种把握“无封”、无限；“有封”而“未始有是非”是认识的第三级，这一级体现的是对常规认识中的超越，庄子的是非相对论、齐同物论等都是在这一级建构起来的，这一级认识所否定或者批判的就是彰是非、亏“道”的常规认识。

《庄子·齐物论》中的另一段话，更有针对性地表述了认识的三层次，展示出道家认识过程与常规认识过程的境界差异：

“夫道未始有封，言未始有常，为是而有矜也。请言其矜：有左有右，有伦有义，有分有辩，有竞有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩”。

这里描述的是三类不同性质的认识对象，以道家人格修养中的“圣人”的主体认识态度来表明认识的三层次，同样可以看作是宏观的认识过程。“六合之外”是天地间的宇宙自然，是“存”而不能“论”的范畴，显然是“认识”的至高之境，道之所存，只可体悟，是无法被感知、思辩地认识或论述的超越境界；“六合之内”就是人间世的万物无封或有封而无是非范畴了，无封或有封但无是非，所以可以思辩地认识，但须重视其客观之论，不能妄加主观评价；至“春秋经世先王之志”，就始有是非之论了，于是可以以不同于常规认识的方法途径来认识，可以“议”，但不须“辩”，这正是庄子相对主义认识论所针对的层次，也涵盖了由于在现实中遭到异化被变异、被扭曲和误解的那些圣、知、智、巧以及仁、德等等，庄子对此有议而不辩。

只要把这里的三个层次贯穿起来,不难看出,庄子的认识过程的主要环节就是议而不辩春秋经世先王之志、论而不议六合之内的人世间万物之理、存而不论六合之外的宇宙天地大自然。这正是从最宏观意义上来理解的道家认识过程。如果分析地来看,每个环节都相对地表明具体的认识过程,譬如这之中的论而不议的万物之“理”,分析来看又可以表明一种较为具体的认识过程,这个较具体的认识过程已经并不严格地类似于今天的理性认识过程了,只是其表述的形式还由于文化局限而十分素朴。如《养生主》开篇论及“生有涯”与“知无涯”的冲突,接着就以庖丁解牛的故事喻养生的道理,但庖丁解牛技艺自“始”至“今”的修为过程却无疑也是个学习过程、认识过程。

庄子喻养生之理,揭示了修养生之道的过程,不以具体论具体,我们就能发现其中隐蕴着的认识过程、学习过程,而且它还大致与庄子宏观认识过程观有些类似“全息”的相关性。“始臣之解牛之时,所见无非全牛者。三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。”<sup>①</sup> 这里的“始”解牛之时,所见全牛,是个体感性认识水平驾驭具体认识对象,是经验的、具体实在的、表面表象的认识;“三年之后”则未尝见全牛,就接触了内在本质和结构,接触了超狭隘经验的普遍性和规律性,达到了部分的理性抽象;“方今之时”的神遇、神欲,不以目视而知止,就是超越的融会贯通的至高认识境界了。从学习的角度来看,这里有个从具体知识到抽象概括出结构性一般原理再升华到左右逢源、出神入化的境界的过程。从技艺的角度来看,这里有个由技能训练到能力养成再到熟练自动化的过程,也是能力到才能再到所谓天才的修为过程。这也可以说是由局限性的经验之“有”渐逐达到适应自然规律的“无”的过程。是有为到无为再到无不为的过程。

---

① 《庄子·养生主》。

#### (四)人类的大智慧

道家的人格修养过程观和认识过程观,潜隐着超越的教育思想,但如果只就常规教育的思路来判断,道家又是明显的否定教育论者。老庄的逆向思维、辩证思维、批判精神都与常规教育发生冲突,人们极少宏观地来理解这些冲突,把它们纳入道家的思想体系中来把握,因此也就弄不清这些冲突只是道家教育过程的起始点。道家学者批判现实,只是要批判出一个素朴不华、天生自然的文化起始点,我们局限于常规教育的思路,就在这个冲突的“起始”领域里铺展开道家教育的观念“体系”来研究。这样研究尽管也无可厚非,因为我们是在确认的教育范畴里论道家教育的,而道家那些连他们自己恐怕也还朦胧的超越“教育论”,仿佛要摆脱了社会关系、人际人伦范畴,也实在是人类教育所无法也不可能达到的境界,只如同是乌托邦式的教育理想。

但是,作为一种思想体系,毕竟应还其本来面目,更何况这些“本来面目”,在人类文明历千年的发展积累中,正逐步获得了一些现代诠释呢?我们不仅在卢梭时代的自然教育论中找到了与道家教育合拍的观点,而且找到了当代西方人本主义教育对道家思想的赞叹。人类的物理学只是发展到现时代才有许多不可思议的理论与中国的道家精神“结缘”,人类20世纪教学理论的发展只是到了理性与非理性多次碰撞之后,“再概念化”学派揭示出隐蔽课程中“文化霸权”问题,才与中国道家绝圣、弃智重建价值体系的思路“沟通”,质朴的、不无玄虚的道家认识论也就不能不让人在惊叹之余联想到人类大智慧的前驱。

研究具体的道家教育过程,我们或许不得不局限于它与儒学诸家相冲突的具体范畴,这也就是道家洞达世情基础上的逆向思维、否定与批判范畴。但从更博深的意义范畴来看,我们还是不能全然忽视其超然物外的那些天放、自然的观点。因为正是在这些观

点的释放与陶冶过程中,道家精神自然而然地发挥了其潜隐教育的功能。诚然,也正是在这个过程中,形形色色的“假道学”以入世之心质,假出世之形影,自我标榜出一些所谓道家精神的信奉者来,他们放浪形迹、颓废厌世,绝非大智慧的体道者,以退化为实、超越为虚,也全然不能与老庄的若愚、若拙的大智、大巧相提并论。反而历史上有许多虽洞达世情却终不能超然物外的“外儒内道”式的人物,却部分地或卓有实效地寻得了些道家潜隐教育的重要价值。

拓宽意义范畴的原因在于,我们必须重视道家精神在显性文化的强大压抑之下,以潜隐的形式坚韧地传承延续下来的事实。而许多贬抑道家精神的根深蒂固的观点,也在当代文明发展的极高境界层次发生了历史性动摇。人类的自信在受到自己所创造的文明的冲撞的情况下,陷入困惑,摆脱或超越这些困惑,使人类不得不思考并抉择建立新的价值体系。这是种循环现象。仿佛是在数千年的常规认识与常规价值求索的道路上,文明达到了一种极限,它制造出一种极限的困惑,就像卢梭的困惑、存在主义者的困惑、人本主义的困惑、罗马俱乐部的困惑一样。于是就发生了反压抑的突破,古文明的潜流在现代文明的大漠里涌出了智慧的源泉,复归的人、复归的自然就正是由“复归于朴”的道家精神的源泉浇灌的崭新而又古老的价值观念。这是求索道路上的循环规律的体验。

更值得重视的是,那种关于东方思维方式不适应自然科学发展的需要并因而阻碍科学进步的错误“定论”,不仅早在李约瑟的理论中遭到质疑,而且在汤川秀树所创造的现代物理学贡献中已不得不宣告瓦解。量子力学创造人之誉的海森伯因此改变了以西方文化为科学研究的理论源泉的看法,认为“在东方传统中的哲学思想与量子力学的哲学本质之间有着某种确定的联系”;<sup>①</sup>耗散结

---

<sup>①</sup> 参见徐水生:《论老庄哲学对汤川秀树的影响》,载《哲学研究》1992年第12期。



构理论的创始人普里高津也指出：“中国文明对人类、社会与自然之间的关系有着深刻的理解”、“中国的思想对于那些想扩大西方科学的范围和意义的哲学家和科学家来说，始终是个启迪的源泉。”<sup>①</sup> 汤川秀树坦率地承认，他是用了同庄子极类似的思维方法，甚至还获益于吸取庄子思想营养的诗人李白的“天地者万物之逆旅，光阴者百代之过客”的诗句才形成了“基元域”概念、物理学上的“混沌”说、“看不见铸型”的物理法则的。<sup>②</sup>就道家思想对现代物理学的意义来看，如概念的相对性、直觉思维、类比思维、整体思维等等，已经不只是局限于道家认识的过程起始点，不只是在常规认识中的超越认识，而是在许多方面超越了常规认识。这或者可以说是中国道家的认识过程观和思维方式启迪了现代物理学，也或者可以说是现代物理学的突破性成就验证了中国道家的认识过程观和思维方式。当量子力学、相对论等新理论的产生表明了科学发展综合趋势的重要作用，旧有的元素分析方法不足以帮助人们把客观世界作为有机的统一整体以理论形式复制出来的时候；当 20 世纪物理学发展到找不到抽象过程与事实的直接对应关系，单纯形式逻辑已陷入无济于事的困境的时候；当量子力学框架内用经典物理学概念描述原子现象不能保持其要求的那种完整性，而必须使用相互排斥又相互补充的概念的时候，古老的中国道家认识与思维就在其创造性的转换中成为现时代的解救：

“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”（普里高津），自 20 世纪初期以来，物理学已不仅靠逻辑学而且借助直觉等创造性思维，“唯一的道路就是直觉地把握整体，并且洞察到正确的东西。换句话说，这里更重要的与其说是铲除矛盾倒不如说是在整体中发现和谐”（汤川秀

---

① ② 参见徐水生：《论老庄哲学对汤川秀树的影响》，载《哲学研究》1992 年第 12 期。

树),“玻尔充分认识到他的互补性概念与中国思想之间的平行性。……当他必须选择一种盾形纹章的主要花纹时,他就选中了中国的太极图来表示阴阳互补的关系。同时还加上了‘对立即互补’的铭文”。<sup>①</sup>

#### 四、道家教育的方法论思想

说道家是“否定教育论”者,道家的自然主义教育也就具有了潜隐教育的特征。研究道家教育和教学方法,这种潜隐的特征更具有典型性。

通常理解中的方法比较侧重“形式”,因此人们研究教育和教学方法,也往往重视研究从理论上或实践上掌握教育或教学这一特定现实的某种“形式”。但道家主张的自然主义教育,侧重“形式”来看,恰恰是“否定教育”的。道家并不像儒家那样明确地讨论教育问题,凡显性的教育讨论,基本上也是采取逆向思维、批判否定的“消极”形式,因此,如果不能超越“形式”框限来探究潜隐教育特征,就会得出“反对教育”、“没有教育思想”等结论来。如果对于道家的顺应自然、主张无为的思想能有深层次探究,对其守愚、绝学、学不学、行不言之教等教育或教学方法能有超越“形式”的理解,不难看出,道家的教育方法论思想其实潜隐着两个突出的特征:道家试图把修养、认识、生命过程纳入自然法则,超越“人为”的约束;道家还试图把教育和教学方法的重心转移到受教育者主体自身,超越“教”的约束。究道家主张的不言之教、潜移默化、环境教育,以及道家重视的以明、心斋、坐忘、内观等,都不难分析出这样

---

① 转引自徐水生:《论老庄哲学对汤川秀树的影响》,载《哲学研究》1992年第12期。

的潜隐教育特征。

### (一)道家教育方法论辨析

既承认道家的自然主义教育论,也研究其否定教育论,这大致是在显性教育范畴中研究道家教育方法论的较普遍的思路。但是道家教育潜隐着的两个特征,却又在有意或无意之中被研究者们加以分析、评价。只是不突破教育的显性范畴,这些分析、评价往往自陷于两难之中,免不了呈现出勉强与困惑的缺憾。

伍振鹭曾经作过这样的两难表述:

“也许有人认为老子是一个崇尚自然的哲学家,主张‘无为,事无事’,如何谈得到什么教育思想呢?从某些方面来说,确实是如此;但从另一种观点来看,老子主张‘弃智’、‘绝学’、‘抱朴’、‘守愚’……不正是他在教育方面的主张吗?”<sup>①</sup>

在这里,“谈不到什么教育思想”与“正是他在教育方面的主张”,是个两难问题,用“某些方面”、“确实是如此”,“从另一种观点来看”实际上解决不了这个问题,所以就呈现出勉强与困惑。这里的关键在于,“另一种观点”仍然是局限于显性教育范畴的,而且有关绝学、弃智、守愚等主张的理解也并不真正是“另一种观点”。如果不能以超越的观点来理解超越,就只能把道家天放的自然主义教育思想压抑在否定教育的局限之中。

伍振鹭在讨论老子教育理想、人生态度、学习原理的基础上专门论及老子的学教方法。他认为:“老子论学教方法,不论从教育或学者的立场来说,其基本态度都是相同的,那就是一个‘愚’字。老子认为‘为学日益,为道日损’,为学的目的,本在求道而非求知,因

---

① 伍振鹭:《中国教育思想史》(先秦部分),第128页,[台]师大书苑有限公司1987年版。

此教学的目的,也就教者使‘愚’,而学者守‘愚’了”。<sup>①</sup>显然,他把“愚”理解为老子学教思想的核心,而且把“愚”理解为无知、弃知,“知”与“道”宗旨相逆,所以有教者使“愚”、学者守“愚”的判断。就教育者来说,这种理解导致的是老子主张使民无知的愚民教育,就受教育者来说,导致的就是自愚、守愚、昏昏闷闷、无知无识。由于这种理解并没有真正从“另一种观点来看”,所以“知智”、“愚”、“昏昏”、“闷闷”等语义都被强加以“常规”理解,并不作老子本义的探析,大智慧的哲学家也就至少在理论上被极不和谐地解释成倡愚昧的颓废派了。

但毕竟老子章句中潜隐的教育思想还留下了些显性的提示,伍振鹭所录章句也足以表明“愚”在“另一种观点”看来是“不愚”、“大智”而“昏昏”、“闷闷”在“另一种观点”看来是“昭昭”、“察察”。譬如,“俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷”,只要脱一个“俗”字就足以确证“我独顽似鄙”中的一个“似”字的明白含义。而所录《史记》中老子告诫孔子的话:“良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身,”其“若虚”并不否定“深藏”,“若愚”并不掩蔽“盛德”,只不过是要摒弃如儒家所重视的那些浮泛“形式”,导之以盛德深藏的虚怀涵容而已。就此,伍振鹭也作出了较客观的解释,在引用老子的“是以圣人自知不自见”、“是以圣人被褐怀玉”之后,他解释说:“异于人而贵食母,自知不自见,被褐怀玉,都是老子一贯‘大智若愚,大明若昧’的守愚态度”。依照这种解释,作为老子学教思想核心的“愚”,也就真正体现出“另一种观点”来了。

伍振鹭在进一步阐释老子的“教者使愚而学者守愚”的学教方法的基本态度时,归结为学教致“愚”的三条途径,即绝学、学不学、

---

① 参见伍振鹭:《中国教育思想史》(先秦部分),第141页,[台]师大书苑有限公司1987年版。

不言之教，这也可以说是归结了老子学教的具体方法。

这种阐释，在“绝学”的理解上依然未能突破常规成见，所以就望文释义地以知识程度愈高烦恼也愈多、愈不满足，反不如昏昏闷闷如婴儿之未孩的人来得快乐幸福来作解释，以绝学才能达到弃智的道理来作解释，这不能不说是简单化的误解。但在“学不学”、“不言之教”的阐释中，虽然依循了相类似的释义方法，却在有意无意中揭示出了道家潜隐教育的两个典型特征。“学不学”从根本上说是把教育纳入自然法则并超越“人为”约束的方法，“不言之教”虽然也可以有“身教”、“示范”一类理解，但究其实质却的确是超越了“教”的约束，教育方法的重心是留给了受教育者主体自身的。

就“学不学”而论，其依据在于老子的“学不学，复众人所过；以辅万物之自然而不敢为”。<sup>①</sup>依王弼所注“不学而能者，自然也。喻于不学者过也，故学不学，以复众人之过”，又依徐冯说王寿负书所言“事者为也，为生于时，知者无常事；书者言也，言生于知，知者不藏书，今之何独负而行”？这样来解释“学不学”显然与前述对“绝学”的解释境界不同。王弼释“学不学”意在求“自然”、求“不学而能”；王寿听徐冯说之后是采取了“焚其书”，求“知者不以言谈教”，“慧者不以藏书箴”，求超越于感觉之知、推论之知、实行之知的内观之知。所以，“学不学”的方法论思想是超越“人为”，体现自然法则的。“不言之教”正与“学不学”意义相通，老子认为“知者不言，言者不知”，王弼的注释为“知者不言，因自然也；言者不知，造事端也”。所以不言之教所循的就是自然之道，尚自然之道而鄙拙人事，在教育中持人事无为，这必然超越“教”的严峻约束，把受教育者主体释放给崇法自然、顺应自然。

这可以认为是在道家教育的显性范畴讨论中所潜隐着的道家教育方法论思想。人们或许能举出许多具体的方法来，但道家教育

---

<sup>①</sup> 《老子·六十四章》。

崇尚自然法则、重视对主体自然自我的关照,总能深在地、顽强地体现于这些方法之中,它们有时候体现在显性理论范畴,有时则潜隐于方法实施之中,这正是道家与儒、墨、法诸家相比较的而独具突出特征。

## (二)自然法则与自然自我

陶愚川先生在比较研究儒、墨、道、法诸家教育思想时,曾列举出十个方面的方法论范畴进行过比较研究,<sup>①</sup> 诸家方法论思想的确存在着极微妙的异同,但道家教育方法论思想的两个潜隐特征却依然能辨析出来。

关于崇尚自然法则,超越“人为”约束的方法论思想,主要潜隐于道家关于“因”与“逆”、“孙”与“凌”、“预”与“发”的观点之中:

道家重视“因”的原则,主张因事物的自然施教育。庄子举庖丁解牛的例子,说明因其固然的道理,是由于“因”自然结构才得以发而中肯,游刃有余的,解数千牛而刀刃若新发于硎,正是得益于“因”自然;庄子还举养虎不为虎伤的例子,靠的是“时其饥饱,达其怒心”,而相反,“故其杀之者,逆也”,<sup>②</sup> 道理还在于“因”而不“逆”。就教育方法来说,这种“因”而不“逆”的思想,即是“因”人的自然之性来进行教育,主张顺应的而不是逆拗的方法。但可以辨析的问题在于,儒、墨、法诸家也都主张“因”,只是他们的“因”却都注重人为的目的论,如孔子的因材施教就决不背离其教育的社会目的,“因”也就更多成为方法和手段,而法家的因人之性则更多些“法”的冷峻,他们是从人怕严刑避重罚的角度来主张“因”的。这当然与道家把人与自然视为一体的因循自然不同。

---

① 参见陶愚川:《中国教育史比较研究》(古代部分),第93~115页,山东教育出版社1985年版。

② 《庄子·人间世》。

道家也重视“孙”，不主张凌节而施，但却不同于儒家教育的循序渐进。无论是《大学》中的九年学制的“孙”，还是如《荀子·劝学》中的“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海”的追求学问学识的“孙”，都不同于道家要人学道、体道的程序的“孙”，因为“道”是法自然的道，“孙”也只能是法自然的“孙”。如《庄子·大宗师》中女偶得道的程序：“吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻”。这里的“孙”显然是超越“人为”约束的，在自然法则之中的“孙”，由“外天下”而及“朝彻”，是天放自然而纵横环宇的“孙”。

儒、墨、法家都重视“预”，而且具有明确的教育宗旨，道家重视的是“发”而后“复”。混沌自然被“人为”破坏，才有仁、义、礼、智及“人为”教育，道家主张复归于素朴，归自然，所以讲“复”、讲“返”，这更是超越“人为”约束的自然法则。即使道家在“复”与“返”的教育过程中也重视“预”的方法，这方法也依然是自然观的，不是“人为”约束的。

崇尚自然法则与重视对主体自然自我的关照其实是相辅相成的，这也可以说是自然主义教育论在教育的双主体活动范畴中派生出来的观点，在陶愚川先生例举出来进行比较的方法范畴，道家观点循自然法则而确立，普遍能见出对受教育者主体的自然自我的重视，在“学”与“思”、“注入”与“启发”、“博”与“约”等方面尤为清楚：

儒、墨、法诸家都各自主张其特定意义上的学思结合。儒家重视的是在“学”的基础上“思”。这无论从子思提出的在博学、审问基础上的慎思，还是如孟子在“尽信书，则不如无书”<sup>①</sup>中的存疑之思，或是《荀子·劝学》中的“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也”

---

① 《孟子·尽心下》。

的“思”的观点中,都可以分析出来,这实际上是很注重“教”的权威性的方法形式的“思”,留给主体自然自我的也就是方法形式的主体价值范畴。墨家的类推求故所求的是知其所以然的“思”,虽则深化依然是主张学思并用。而法家限“学”于“法”,“思”不能越轨,就几乎全然桎梏了主体的自然自我,“教”的权威也就极端受约束于“法”的权威了。而“道家实际上是没有学思观念的,因为道家要人和自然混同,而自然就是‘道’,‘道’则是一个无思无虑无知无欲的混沌。‘是非之彰也,道之所以亏也’<sup>①</sup>。有了学和思,就有了是与非,从而就破坏了自然,破坏了‘道’。”<sup>②</sup>更严格些说,道家要人与自然混同,是人没于自然,与自然为一体,所以齐物,齐同物都是不彰“人为”的是非、善恶、美丑,无“人为”之思、之虑、之知、之欲,而原始的混沌经历否定之否定的升华与超越而回归的过程,需要“有‘学’而能‘思’的人,摒弃一切学和思,从而把自己和无学无思的‘道’即自然融合在一起”,<sup>③</sup>这在显性范畴看是“不学不思”,但潜隐的教育方法论思想却只能是如老庄的“也学也思”,这种潜隐的教育正是道家的“不言之教”,局限于道家之“言”是悟不出道家真谛的。而这里的真伪之辨,正是道家教育尊重主体自然自我价值的极好佐证。

儒家教育素以重启发著称,思路一如学思结合观,其实质是假有效的启发“式”以“注入”其特定的教育内容。墨家比儒家坦率,所以有强行说人,不扣也鸣的施教主张。法家则剥去伪饰,不论启发的方法形式,以势威人,重外铄的注入了。而庄子所讲混沌之死的故事,以开窍喻启发,揭示“人为”破坏自然的道理,正深刻说明了道家教育对主体自然自我的关照。

---

① 《庄子·齐物论》。

②③ 陶愚川《中国教育史比较研究》(古代部分)第94、95页。山东教育出版社1985年版。



博与约的关系理解也与学思结合观思路一致,儒墨诸家都重视“博学”而后升华至“约”,但道家却因道不欲“杂”,“杂”则多,多则“扰”,力主由博返约,是“有为”返回“无为”。这里的区别在于儒墨家重博必重学也重教,道家重“返”以求“约”,重心就不恋教的权威而转移给主体的自然自我了。

作为教育的方法论思想,在人类教育史上其实很长时期以来就在论争着从社会观念出发的“人为”与从自然观念出发的“顺应”,而教师权威论与儿童中心论的异议也堪称是个历史性论争主题。在中国古代教育文化的主流传统来看,约束性文化积淀着厚重的根基,使得这两个论争主题长期泾渭分明以致不争、无争。但文化历史的绵绵长河的和谐却绝非是不存在差异互补和冲突互补的。道家潜隐的教育方法论思想,其实是以其柔韧与宽容默默地贡献着,它无名、无争、无欲但却因此是超越的大智慧。

### (三)“否定教育”与教育

否定教育与自然主义教育的关系往往以其冲突性困惑人们的思路,大约正是与约束性文化的厚重根基相关。有的学者在研究庄子教育思想时只好说“尽管庄子否定教育,可是他本人仍然利用私学教授弟子”、“庄子并不是彻头彻尾与教育绝缘的”。<sup>①</sup>其实,庄子所否定的“教育”与他实施的“教育”至少应该是有较大隔离而不必相同的,“绝缘”与否也当不影响庄子施实他的“教育”,当然客观上不绝缘,庄子论教育才可能否定教育,那么庄子及道家实施的教育及其主张,就该从“不言”来考察,或者从潜隐的视角来探究了。

杨荣春概括庄子对教育方法的想法时,<sup>②</sup>提出庄子关于教育方法的主张有七种:行不言之教、潜移默化、以精诚感人施模范教

---

①② 杨荣春:《先秦教育思想史》,第185~187页,广东教育出版社1991年版。

育、“文”与“实”相配合、学道的最终目的在于能行、谦虚而不要“自以为是”、学其所不能学。其实这些关于教育方法的主张、观点，以及以这些主张、观点负载着的教育，就是庄子的教育思想中所认可肯定的教育，而在阐释这些观点过程中所否定的教育则至少宗旨不同，这并不是同一概念。由于道家的世界观、人生观都与儒家及其他显学诸家有异，这种概念意义差异已不只是外延不同，内涵也是不同的。

上述庄子的教育方法主张从实质上看，依然潜隐着我们所概括的道家教育方法论思想特征。譬如，杨荣春释“行不言之教”，既注意了道家循自然法则的主张，也注意到道家对受教育者主体的自然自我的关照：“《老子》四十三章已提出‘不言之教，无为之益，天下稀及之’的见解，庄子也是按照自然法则来说明这个问题的。因为‘无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道’。道是不可言说的，也是讲不清楚的，要真正懂得，真正有所领会，就只得依靠自己体察自然，遵循自然规律办事”。另外的那些方法论思想，大致也是体现了这同样精神的，潜移默化方法的真意是顺任自然，不强作妄为；以精诚感人的真意是教育须符合自然本性，切莫矫揉造作，违反自然；学其所不能学，因为“知止其所不知，至矣”，倘若求学不能达到这样的境界，即会有亏于自然本性。

潜隐的道家教育方法论思想是超越的而非退化的，它与显性的传统教育方法互补益彰。

## 第七章 自然养生：道家体育思想辨析

### 一、中国传统体育思想精华

“体育”一词，开始使用于 18 世纪末。古代欧洲的“体操”、日本的“尚武”、中国的“养生”与“武术”，与“体育”的含义大致相同。<sup>①</sup>

自然养生体育论是道家体育思想的集中表现。但它又几乎从来没有被作为体育思想纳入教育学的学术研究领域。道家的否定教育论经长期积淀深刻影响着人们的思路，其自然主义教育论也极少能获得客观公允的评价。人们不容易超越常规“教育”的意义约束，儒家教育虽然设“六艺”课程，也有“射”、“御”类似体育范畴，但从较普遍的情况来看，教育遵从政治化德育的根本宗旨，“六艺”之设也就仅是实现道、德、仁目标的途径，教育重文轻武，书生总与

---

<sup>①</sup> 参见南京师大教育系编：《教育学》，第 309 页，人民教育出版社 1984 年版。

文弱相联系,体育也就没有实质性的地位了。因此道家体育思想被忽视或疏误也就实属必然。

但是,以自然养生为特色的道家体育思想的确是卓然超群,独树一帜的,称得上是中国传统体育思想的精华。因为它不仅补充了如儒墨家体育思想的缺憾,而且也依然补充着现代以“锻炼”、“训练”为主的体育思想。它揭示的以养生而非锻炼、内修而非外求、潜隐而非显性形式为特色的生命哲学境界在世界范围内也无与伦比。

### (一)自然养生体育论

在中国传统教育思想的博大体系中,道家是最重视“体育”的一家。它以其独特的生命哲学和养生思想建构起保持育养自然生命基调的独家体系。如果说在教育的终极关怀范畴,人类天赋本性所追求的真、善、美的范域里,潜隐的道家教育思想较多采用逆向思维与批判方法,由此导致了“否定教育论”,那么在自然养生的范畴,道家虽有“无我”、“忘我”之论,但对于生命来说,还是表明了正面建树的格调。潜隐的体育思想主要不是内容的是非、美丑、善恶的隐喻判断,而是在形式上的潜隐阴柔而不取显性阳刚式的“锻炼”方法。

周继旨先生论及儒学的未来发展<sup>①</sup>,陈述了如下的思想:

儒学的未来发展取决于人类社会发展的总趋势和儒学主旨要义在多大程度上有所相通、相容以至趋同。而人类社会发展的总趋势又取决于人类共同的天赋本性,这种本性亦即人类“终极关怀”的三个指向:求真、崇善、爱美。人从动物界抬升为“万物之灵”以后,就具有这三个方面的本性,所有历史时代的人,一切民族、种族

---

<sup>①</sup> 周继旨:《如何看待儒学的未来发展》,“孔子思想与二十一世纪”学术讨论会论文。

的人,概莫能外。儒学之所以有光明的未来前途,就是因为它不仅曾经支持和维护了人类“终极关怀”的三个指向,而且从现代科学以及现代社会的发展趋势来看,儒学传统必将在人类永恒主题和终极关怀方面作出新贡献。

为什么人类的终极关怀要指向真、善、美,它们何以会成为人类生存的永恒主题,这主要取决于三种关系范畴的规律性解脱:人类是以和外界自然进行物质能量的交换和转变的智慧行为为生存方式的,这必须以对外在非我对象之间的关系及其与主体自我关系的真切了解为前提,要使物化劳动与人化自然的过程在人类生活中无穷延续,人的主体精神方面就形成“求真”的天赋本性;人类社会是以群体协作的方式维系其延续与发展的,群体协作中的人际关系秩序、准则与规范的建立、认同、共识就形成了“崇善”的观念,崇善也必然是人的天赋本性;人对于非我对象处于超越功利的既审视欣赏又抒发表现的情感关系时,其思维指向的就是“爱美”。

这里所描述探析的,是人类的“终极关怀”。主要展示出人类所向往、追求的精神世界,也包括了向往、追求、改造、创造外部物质世界的“精神”。但至少,这个“终极关怀”没有同样重视作为自然自我主体的人的生命。从教育的意义来看这种“关怀”,它似乎是重视了人的智育(真)、德育(善)、美育(美),却在某种程度上忽视了载精神之车的“体”的教育。或者说“关怀”的重心是“心育”,忽视了“身育”。而人类主体的生存只能是身心统一体的生存,尽管人类如果没有精神世界的追求就不成其为人类而成为自然“物类”,但如果失去这自然“物类”的生养,人类精神岂不也就无所依托了吗?

道家的自然养生论,着眼于身心统一体的人,它主张的养生,既以潜隐的特征修求真、善、美的超越的精神,也以特有的方式养生命主体。可以认为,道家主张的是全生保真、崇善、爱美,循顺自然之道而养生。道家思想中融会贯通着的基调就是尊重、保全人主

体的生命。道家培养影响的人,是要成为保持自然生命的形神一致的人,也是保持生命之性情的人。当然,道家的自然养生论的“生”毕竟不同于道教拓展演绎出来的“长生”,因为它虽然重视“生”却又轻视单纯“物类”的生,它的养生虽然也重视养“形”,但却更重视养炼精、气、神。

道家也论长生,但是却能超越个体人的“生”而构建更开阔的境界,它不是迷恋于主体自我的有限生命的长生,而是追求把自我主体融入大自然、融入广义的自然人的生命的长生,老子说的“吾所以有大患者,为吾有身。及吾无身,吾有何患”<sup>①</sup>,就表明道家虽重视养生,却同时主张追求无我、忘我的境界。

## (二)道家养生与道教养生

诠释道家经典或者阐述、探究道家思想的古今论著,多数类似大哲学范畴,并不以其养生论为重点,这些论著中也不多发现其自然养生的体育思想。但在向着道教方面拓展流变的一脉却又是特别重视养生体育的,因此,道教为宗教宗旨而建构起来的思想体系中,反而以某种方式传承延续下来许多养生体育思想。

道家的自然养生体育论思想,主要就是在以养生论为思路的道家思想诠释中被展延开来的,在把老庄思想奉为经典的道教理论中,这种展延则达到宗教化的质的变异。

河上公的《老子章句》与同时代的《淮南子》、《老子指归》不同,是侧重以养生论来释道家思想的较早期尝试。它围绕治身养性,从人主体的角度阐释守道、体道、养神、养性、保养精气,该书主张的“爱气养神,益寿延年”<sup>②</sup>显然已清楚地体现出了老子的自然养生的体育思想。今人培真著《道德经探玄》,则可以说是一部完全以养

---

① 《老子·十三章》。

② 《修观第五十四》。

生观点释《老子》的著作了,作者认为这可以寻到道家养生的原始理论根据。在朱道琼为该书所写的序言中,有两段话颇具启迪意义:<sup>①</sup>

“本书作者不是站在旁观者的角度对《道德经》评头论足,作一些字面上的诠释,而是以自身直接参与式方法来体悟探讨。首次提出对宇宙的探讨,应采用无相对的直接参同意识法之观点,并发现从养生学的角度看待《道德经》更为准确科学。人体生命小宇宙和自然大宇宙之中的奥秘,老子早已阐述得清清楚楚。”

“作为一部养生学著作,它在修身养性,祛病强身,益寿延年,陶冶性情,开发智力,以及激发人体潜在能力等诸方面,均有启迪作用。”

这里不仅仅是意味着道家以自然养生为核心的体育思想,同时也深刻揭示出道家思想重视体验、体悟、体道的方法论特征。但从该书作者自撰的前言中,却清楚地发现主要是以道教经典作为理论根据的,所以尽管该书几乎就是把《老子》一书诠释成了养生体育论的专著,也同时极像是一部道教养生学。

说老庄“不仅仅是古代伟大哲人,同时也是深有造诣的养生专家,善于将哲理、道德与炼养结合起来,在气功养生上有极真切的体验,又善于将这种内心体验以含蓄凝炼的语言表达出来。”<sup>②</sup> 说庄子“最注重养生术。他认为养生要学婴儿与醉汉的无知,要神游于四海六合之外,要忘利、忘心、坐忘、丧我,最忌劳形、亏精。中国古人言养生术,似无出其右者”。<sup>③</sup> 这大至应属比较客观公允的判断,这不是从养生学的观点来看道家学说,而是在道家思想中探究

---

① 培真:《道德经探玄》序,北京体育学院出版社1990年版。

② 牟钟鉴等著:《道教通论》,第109页,齐鲁书社1991年版。

③ 蔡尚思:《庄子思想简评》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二集第107页,上海古籍出版社1992年版。

其质朴而精辟的养生思想,不仅仅是局限于道家的养生观,同时也分析出其结合“哲理”、“道德”、“炼养”以及其“炼养”的体道、体验方法。这种切入道家思想研究其自然养生的“度”是比较合适的,它启示我们既不因循道家哲学思想的传统框限,也不迷失于道教异变的“养生”、“长生”、“成仙”思路。

道家的养生论先于道教,道教养生论以道家思想为理论基点。不只是道教的三个基本观点:“气”为生命的基础的思想观点、“神”为生命的主宰的思想观点、由养生而得长生的思想观点,基本上都相同于、来源于庄子思想,<sup>①</sup>而是“构成人的生命要素的气、精、神、形等概念和养生的观念内容,从作为是庄子自然哲学中的思想观点,到成为道教修炼方法(方术)的理论基点,也有显著的变化与不同。”<sup>②</sup>崔大华把这种不同、变化概括为两个要点:(1)在道教理论中构成人的生命要素的“神”(心智)被实体化,“形”(生理器官)被人格化。也即是庄子哲学中的无形的“神”,在道教观念中被改造成为一种感性实体的存在,形体器官则被人格化、神化。(2)养生的重点由精神修养移向形体(气、精)修炼。

显然,道家思想中旁生一枝的道教,是在实体化、人格化、神化的思路变异拓展开来的,这种变异在思想范畴是由自然哲学思想最终导向了宗教神化,但在养生之道却是由修养精神为主终至导向了修炼形体。这些导向不只是发生了文化生长的负面功能,而是同时也发生了正面效果。在思想和理论范畴,由于道教始终以道家经典为经典,它在流变中也就如万流归宗一样经历着磨砺和反思交织着的冲撞和发展。当道教理论越近成熟和境界升华就越与道家精神离而复合的时候,它就在展示一种否定之否定的文化规律了,冲突所创造的生机,反而成为道家思想得以动态发展的活

---

①② 参见崔大华:《庄学研究》,第490~491页,人民出版社1992年版。



力。在养生之道,流变既然由神转向体,由重清修转向重养炼,这无疑对有形、实在的“体育”发挥了积极功能,大约中国刚健文化影响下的“体育”和武术得以演变为刚柔相济的传统风格,中国武术得以有内、外家两大流派的长期发展,个中不能没有道教养生学的功绩。这里依然有磨砺与反思交织着的冲撞和发展,而“体育”和武学之道的越趋成熟就越发生境界升华,同样也在展示否定之否定的文化规律。总起来说,由道家到道教,由道教的旁枝斜出、传播提炼、兼容百家到复归向道家,这是一种动态的富有生机活力的文化象征。道家体育思想,之所以能成为中国传统体育思想精华,与其借助于道教而延续和深化是分不开的。中国古代体育,称之“养生”的是道家,“武术”中内家一派皆出自道教,这里的渊源关系和意义是很清楚的。

### (三)中国传统体育思想精华

在东西方教育思想的比较研究中,人们历来是以占主流和主导地位儒家教育思想作为东方的典型,潜隐的道家教育思想往往被“否定教育论”桎梏而默默无闻。但这种比较研究几乎都不重视与真、善、美并存的“体育”,即令在真、善、美的范畴,也只限于显性教育或“官方”教育。如果要进行东西方体育思想的比较研究,由于孔子那文质彬彬然后君子的主张,被后儒们取其“文”而弃其“质”,取其“史”而弃其“野”,变异成“文弱书生”的目标偏见了,占主流和主导地位的儒家教育思想中也就拿不出多少可资比较研究的体育思想来。但道家的以自然养生为特色的体育思想相比之下却极为丰富,而且也似乎不那么潜隐,自然就具有了东方体育思想的典型特征。通常人们比较习惯以刚柔相济一类说法来描述东方体育风格,这里最富特色的一个“柔”字,正是道家基本精神之一的“贵柔”,“贵柔”对于人的自然生命之“体”,显然重在养生清修,而不在勇武阳刚的“锻炼”,或者说是“锻炼”精、气、神,“锻炼”意志、

情感、需求心。

道家养生体育,贵柔、守柔都围绕“生”,老子说的“人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁”。<sup>①</sup>是直接说的养生贵柔的道理,或者说是以养生来比喻养心、养德、修道。而“以天下之至柔,驰骋天下之至坚”,<sup>②</sup>如果从养生体育的角度来理解,就表明养生守柔的功能了,所以老子才有“挫其锐”<sup>③</sup>的主张。守柔的“生”才是生机活力的“生”,才是含蓄无为、潜能绵绵不绝的长久的“生”,因为“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保”。<sup>④</sup>循自然之道,不循强而为之之途,这就是道家体育最能体现中国传统体育精华特色的思想。这种精神、思想渗透于中国传统体育的各家各派,而形成刚柔相济的风格。外家武学中越是修为高的大师就越是能由外炼而转向内修,由至坚刚而转向至柔,也足以见出道家体育之养生基础的伟力。也正是在这一点上,中国传统体育与西方体育界出了极清楚的“分野岭。”

从中、西方体育行为传统特征的比较来看,道家的体育思想,无疑是最能代表中国特色的:

西方有代表性的体育思想,与其开放型文化的诸多特征是一致的,它们重视人与自然的征服、改造关系,这种关系建立之前则是此岸与彼岸的约束关系。所以西方人重视冲突性和竞争性、主体自我的个性。古代体育多与军事征战需要相联系,文艺复兴之后逐渐兴起了竞技运动、体操、田径、拳击、击剑、举重、球类等。在体育活动方式来看,竞争性产生了争强好胜的对抗性,开放性产生了舒展外放创新立异的多容性,力量与速度崇尚产生了强健阳刚的力与利的追求,科学与理性精神产生了体育竞赛中的严格规范与标

---

① 《老子·七十六章》。

② 《老子·四十三章》。

③ 《老子·四章》。

④ 《老子·九章》。

准。

“中国古代健身、养生活动,受到中国传统文化的影响,在思想上主张动静结合,神形兼顾,内外俱练、刚柔相济,强调意、气、体一致,注重‘气’在经络系统中的运动,以达防治疾病的作用。”<sup>①</sup>这正是前述刚柔相济风格的概括,从中国传统体育活动方式来看,基本上以这种风格为特色。它以道家的自然养生为基础,或在此基础上拓展开与各家各派各类体育活动相兼容的体育行为。譬如最能体现道家自然养生的气功、武术就多以模仿自然界动物行为为依托,极质朴也极深刻地体现出人与自然相和谐的道家养生、卫生思想,如五禽戏、大雁功、鹤翔庄、形意拳等。中国的太极拳、八卦掌等内家武学,或架式圆、或走势环绕,但都重视自然放松、含蓄守柔。这类体育行为重在修养精、气、神、意,养生、卫生,即令是遭遇击技也是以柔克刚、以退守为攻,不失全真保性的宗旨,充分体现出如庄子“缘督以为经”的养生观。

遗憾的是,道家的自然养生体育思想,已很少能进入我们教育科学中的体育之中,养生和卫生被以移植、借鉴西方体育思想为主的现代体育理论忽视了。在这些理论中,重视体育锻炼而不谈养生,也论学校卫生,但不论中国道家主张的“卫生”。庄子的自然卫生观,融人与自然为一体,求超然物利的人生境界,如“行不知所知,居不知所为,与物委蛇而同其波”的卫生之经,如“相与交食乎地而交乐乎天,不以人物利害相撓,不相与为怪,不相与为谋,不相与为争,翛然而往,侗然而来”的卫生之经,都要回答“卫生之经,能抱一乎?能勿失乎”?<sup>②</sup>这显然与所谓“讲究卫生”的现代主张不同。因此,道家的自然养生体育与我们的现代体育有很大隔离,或者也可以认为,我们的体育理论以及学校体育实践,极大地忽视了中国

---

① 刘一民:《体育行为学》,第31页,人民体育出版社1993年版。

② 《庄子·庚桑楚》。

传统体育思想的特色与精华。

## 二、自然养生体育的特征与方法

现代体育是“有为”的体育。主张“任万物之自然”的养生体育，遵循的是自然、自性、自化的原则，说到底还是“无为”的体育。“无为”、“自然”对于生命来说，就是自然地生活。

譬如，老子主张以“啬”养生，“啬”的意似相近于“俭”，它重视珍惜精神，含蓄力量，就体现出“无为”养生的价值。庄子主张体悟自然，就突出了“自然”，“缘督以为经”从根本说也是主张顺任自然的，尽管说入世处俗之道，它有消极的凭“机缘”、“空隙”养生之嫌，但是如果只就养生体育而论，这种“缘督”的“经”也依然是要循自然之道来延展生命的生机和活力。

### （一）无为与素朴

牟钟鉴曾把老子哲学概括为“主阴贵柔的生命哲学”，他认为这种哲学既是阴柔之性的概括，也是生命活力的颂歌，因此也可以称老子哲学是女性化的生命哲学。<sup>①</sup> 充满活力的生命，负载着阴柔之性，凭阴柔之性滋养着活力的生命，这显然是与养育的宗旨一致的特征，在这之中寻其养生、体育的特征与方法，也就并不牵强。

延续着父系氏族精神的文化是男性化的文化，它大致是儒家伦理与道理哲学的重要渊源之一。儒道之异如果以阴柔与阳刚的不同特色来比较，那么儒家的政治化道德体系中，重阳刚精神，倡导五伦关系的“正名”，主张礼仁忠恕之道的躬行，其重视教化而忽

---

<sup>①</sup> 牟钟鉴：《老子的学说》，载牟钟鉴等著《道教通论》第150页，齐鲁书社1991年版。

视养育,重视人主体的社会化而忽视人主体的自然生命的“生养”也就十分必然。相反,道家正是针对性地否定这种“有为”的社会化价值。重视人主体自然生命的“无为”,阴柔为贵,养育生命并致生生不息,主张返朴归真,正是与母系氏族精神有了些必然关联。这也就为前述道家重视养生体育的观点作出了解释。看来,道家养生“主阴贵柔”即为基本特征了。

在“主阴贵柔的生命哲学”的剖析中,牟钟鉴专门论及养生问题。他把养生解释为保性养生、健康长寿,也即是强化和延续生命活力,是生命的“长度”问题。老子的养生思想,他概括出以下要点:隐身避祸、不为物累、去甚去泰、以“啬”养生、专气致柔、死而不亡。

这也正是老子的自然养生体育的特征与方法的概括。这从根本上说,与老子的无为、自然以及超越精神是相通的,它们敛聚起来集于主体生命是养生,演绎开来也能适应于养道德、治邦国、人生融入自然大宇宙。但与儒墨诸家相比较,这里不论养生论的有无之别,只论体育思想也是多有隔离的,因为他们都是有为论、社会观,超越境界也受约束于“不逾矩”。若以道家养生比较现代体育,其主导精神也显得格格不入了。

我们把老子的养生体育思想的特征和方法加以综合概括,认为主要可以归出三个方面:1. 无为与素朴的养生之道, 2. 自然与致柔的养生方法, 3. 超越生死的养生境界。<sup>①</sup>

无为与素朴的养生之道。作为自然主体的人,在人世间的社会生活圈子里,无外是受累于物质与精神需求的永不满足的角逐和竞争,有为入世的人生就是功名利禄荣辱得失的人生,它违拗自然本性,多逞阳刚外烁的精神,说不上爱惜生命。所谓文明环境尤其是政治环境恰恰是最能戕害生命的,入世者的“有为”避不开社会

---

<sup>①</sup> 参考牟钟鉴:《老子的学说》,载牟钟鉴等著《道教通论》,齐鲁书社1991年版。

风险也养不了全真保性的“生”，遁迹世外的隐退之士的“无为”才可以获得生命的解救。这就是老子所说的善于摄生的人要避社会政治风险以求全生的道理。后来庄子的演绎思路稍为放宽，他要人生活于世俗之中但保养住内心世界的天然本性，不为宠辱功名所动。

“宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”<sup>①</sup>

老子的这段话，是贵身，还是无身、忘身？释者所理解的多有歧义，但作“无身”解的往往是把“身”解释为自身、自我，作“贵身”解的却把“身”解释为身体、生命。实际上，从境界观来看，老子不保守小“我”，所以是无我、忘我，但从养生论来看，老子却不恋宠辱倡导爱惜身体、生命。既然受宠受辱都让人惊恐不安，那就像看重身体、看重生命一样来看待大患。受辱者毁誉，受宠者诚惶诚恐，其实都损失人格，都戕害生命，养生之道，因此要有宠辱皆忘的“无为”隐避的境界。

老子的无为养生体育思想在今天看来，自有逃避现实的空想色彩，但在当时那种非自我的约束性政治及社会伦理的压抑之下，也未尝不是一种消极的解脱或超脱。如果只从养生功能来论，生命主体以隐避或生命主体以自然豁达的心理“隐避”，这对于人能够保持自然生命的活力，集蓄自然生命的潜力，也还是有益的。

素朴的养生之道，是为养生的比较具体的体现，也是老子主张的“不为物累”、“去甚去奢去泰”思想中的养生论精华。这实际上是从生理健康和心理健康两方面来保养生命的主张，也是从物质生活与精神生活的两方面来保养生命的主张，都要求通过节制适

---

<sup>①</sup> 《老子·十三章》。

度来调节自然生命的延续力和活力。物质的生理的需求、欲望的节制适度,不用其极,直接就能发挥养生功能,心理的精神的需求、欲望的节制适度,不用其极,则可以心理卫生“养”生命体的健康。显然,素朴从“俭”的物欲人欲自我调控是“生”的长久之道。

“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?是故,甚爱必大费;多藏必厚亡。故知足不辱,知止不殆,可以长久。”<sup>①</sup>长久之道,也是生生不息充满活力之道,也是爱身、养生之道。在这里老子是直接以自然生命之“身”来与追名逐利比较,与名誉、名份、正名等儒家十分看重的东西,以及世人都难以超脱的财产、财富比较。比较是提出疑问,而长久之道是不能“甚”、不能“多”、不能“泰”,这也就是不能用其“极”,不能过分追求,否则就会物极必反,走向反面。不能在物质上求“奢”,不能在精神上太专注追索,要知足,要知止,“知足之足,常足矣。”<sup>②</sup>

老子重朴素,不只是体现了道家抱朴、怀素的理想,也是老子养生之道的办法。自然本就是朴素的,人作为一个自然生命体,唯有遵循朴素自然的规律来生活,才能保养生机活力,健康长寿,那种靡费财物、奢侈物欲、沉溺声色的生活是最戕害生命的,道家主张少私寡欲,返朴归真自然的生活,无疑具有养生功能。

在当代爱护自然注重环境的舆论中,主要是倾向于对物欲膨胀毁坏自然将影响人类未来的忧虑,倡导素朴是个为人类子孙后代着想的“伦理学”命题。而道家的素朴养生思想却直接忠告人们,“高消费”的物质生活可能正是戕害自身生命的,并不只是戕害自然。大约世界上那些健康长寿的生命典范极少是依托都市豪华,反而是朴素自然的,正可以说明道家的这一养生思想。

---

① 《老子·四十四章》。

② 《老子·四十六章》。

## (二)自然与致柔

自然与致柔的养生方法。如果说无为素朴的养生主要是隐避外部环境对生命体的侵害,是主动御“外”并且节制自身欲求的养生之道,那么自然致柔就是生命体的卫生、养生的修炼方法了。与现代体育重视有为的外向性锻炼不同,道家的自然致柔重在生命体的内在修炼,它不是磨炼人体的有形的强健,而是修养人体的“无形”的生命活力。这是中国特有的自然体育思想,老子所说的“人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁”<sup>①</sup>,深刻地反映出他视人与自然为一的养生思想,主阴贵柔与生命的关系在这里比喻得极为精妙。

老子的自然致柔养生法主要有以“啬”养生、致柔炼生、参同体验等方法。

### 1. 以“啬”养生的原则和方法

不为物累、去甚去奢去泰,这是道家御外、节制的养生主张,这种“节制”达于自身,卫生、养生,就是老子主张的“啬”。“啬”不是指通常所说的吝啬,而是与“俭”、“朴”、“素”相近的爱惜,它含有爱惜自身自然生命体、爱惜精神、积蓄精力和体力、生机和活力的意思。它是人得以蓄养集聚潜在的精神和体能的重要原则,所谓养精蓄锐大致就是“啬”的原则的拓展引伸。

“治人事天,莫若啬。夫唯啬,是谓早服。早服谓之重积德;重积德则无不克;无不克则莫知其极;莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久;是谓深根固柢,长生久视之道”。<sup>②</sup>

这段话可以以养生论来解释,但也可以以治国策来解释,万物一理并不矛盾,何况老子思想中多有“治大国如烹小鲜”之类的物

① 《老子·七十六章》。

② 《老子·五十九章》。



事之理相通的观点。但句首的“治人事天”的“天”字,解释为养护“身心”、保养“天赋”、对待生命的“天然”等似乎比较妥当。

牟钟鉴认为这个“蓄”的原则是兼及治国与养生的。它的内涵是培聚积蓄,节流开源,有生有聚,提高含藏量,避免浪费,厚积而薄发。治国即是多藏俭用,养生则着力于培蓄内在能量,充实生命活力,不浪费。这种养生的功能是使生命根基深厚,精力充沛,健康长寿。

培真从养生论的角度来领会这段话,<sup>①</sup>认为生命就是心神的活力,要想使生命长存,就必须节约心神的活力。所以修养生之道以收敛意识活动为手段,收敛意识活动的过程也就是修道养生的过程。收敛过程起到的是累积功德的效果,长久地敛欲而累积功德,功德效应也就渐次升华,最后终将达到无极的元神程度,也就与自然之道玄同。正是不露形迹的功德的长期积累,才有弘大的功德境界。养生修道是个渐进过程,这个过程是不断地敛欲的过程、积功德的过程,“蓄”的过程。在无极的天道统御之下,宇宙万有各有其序而生生不息,人道无欲可以统御人体,人体即各有其序健康长寿。所以,养生修道积累功德达到一定层次,功德效应便可维护自然生命之体尽享天年。

以“蓄”养生,是以收敛精神和生理为特征的内向式的方法,它在漫长的修养中,渐积渐进,修性养生,给“生”以绵绵活力。

## 2. 致柔炼生的原则和方法

“蓄”的原则重在“养”,致柔的原则就比较重视对自然主体的修习、修炼。具体的修习或修炼方法在道家经典的养生学解释中被演绎出来,在道教的“丹术”或“丹功”中更是具体而玄微。诸如调息、导引、吐纳、房中、辟谷等“养生术”或称“道生术”,可以单独形

---

<sup>①</sup> 参见培真著:《道德经探玄》,第255页,北京体育学院出版社1990年版。

成养生体育方法或人体养炼技术的丰博体系了。道教的“外丹术”、“内丹功”更称得上是中国宗教特有的修炼大法体系。修炼养生的功能在于诱发生命的潜能,领悟、体悟这种潜能并进行调控,使人体形神达到玄妙的生命境界。

老子论致柔炼生,并不十分具体,而且通常是养生兼论治国,养生兼论修德,要弄清其养生体育思想,只能是由所言悟其不言,花一番抽象、具体的反思功夫。但无论怎样玄奥,其主阴贵柔的养生思想还是十分清楚的。比较集中地说明主阴守雌、炼生致柔的原则方法的,可举出以下章句:

“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,能无为乎?天门开阖,能为雌乎?明白四达,能无知乎?生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓‘玄德’。”<sup>①</sup>

“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作,精之至也。终日号而不嘎,知之至也。知和曰常,知常曰明,益生曰祥,心使气曰强。物壮则老,谓之不道,不道早已”。<sup>②</sup>

老子的这两段话,虽然也兼论了爱民治国、含德之厚,(当然如果以养生论的观点来解释,“民”与“国”也可以解释为意识之“民众”,元神之“国域”,道家以人与自然相融,视人的生命之形神如小宇宙,养生论自可以有极宽泛的解释。)但主要还是论养生致柔的,其中突出了修习、修炼的方法。从炼生、养炼的体育目标来看,主要提出的是自然生命体的形神抱一不离、致柔如婴儿、生命活动能为雌、守至精、至和、不以心使气等等。从炼生的方法来看,主要提出的是专气、调和、养精等等。

---

① 《老子·十章》。

② 《老子·五十五章》。

《老子·十章》，一开始就提出养生之道就在于使自然生命体的形神合一不分离，专气致柔如婴儿。这里的“婴儿”与后面的“赤子”意思相同。“婴儿”一词是老子常用的概念，也是形象直观的比喻，它指的是人的心灵自然柔顺平静恬淡得如同婴儿一样无欲而纯真。这实际上就是老子所追求的自然朴素境界，或者就是人的品性复归自然所达到的纯真浑朴的状态。“为雌”一词也可以视为形象直观的比喻，它指的是当“元神”的天门开启的时候，能守得住像女性那样的安静柔弱，这实际上就是老子主阴贵柔的基本思想的目标。

致柔的具体些的目标，如老子所描述的“骨弱筋柔而握固”，展开来就是精气充溢，阴阳调和，否则，阴盛生寒疾、阳盛生热疾，也就很难顺应人类天性的自然规律。

致柔的生命修习炼养境界，就一般方法而论，它循顺的依然是自然之道。最初的修为要形神抱一，理想的修为是返本还初不受心物之累的心镜明亮洞察万象的纯粹“无疵”。因此“专气致柔”就成为修养生命的关键。

老子以“抱一”、“无离”来提出对生命体之形神的基本要求，切中了人世间生命机体奔波劳顿又不得与心灵合一而沟通协调的弊病。作为一个自成系统的自然小宇宙，形神支离，要么精神涣散情感悲喜不得与体能同步，要么体泰身安却不得以相应的心理卫护，这不能不说是生命自然生机活力为人世所戕害而不得长生的根源。人这个生命体的形神离则两伤，合则两旺，因此“抱一”而且“无离”就成为养生炼生的基础工程。

致柔如老子所喻的“婴儿”，“为雌”，关键又在“致”的炼养方法了，这就是“专气”。“专”是集中、集聚的意思，又有写作“抟”的，即有抟揉运转的“炼气”的方法特征。“炼气”的方法或“炼气”的功夫，源始于道家，演绎发扬普及于道教，或求祛病延年以益寿，或相融入内、外家武学以健身，或成为各家各派宗教修炼、修养的基本课

目,诸派纷繁,方法各异,不下数十百种之多。但道家的“专气致柔”称得上是养气、炼气的宗源精华。它要求生命主体在形神抱一协调无离的基础上集中精气,排除杂念,以自然和谐的生命活力来创造宁静柔顺的状态,或者说,以“元气”转揉运转致于柔和,身之柔和与心意如婴儿般的清淳不察,心神的玄妙涤除杂欲和纷乱意念,自然生命主体就达到了完美无疵的自然真朴的境界。

在《老子·五十五章》,展示出自然生命主体的炼养致柔的形象:骨弱筋柔而握固,这正是老子所说的那种人之生也“柔弱”的形象,但却有着如草木焕发生机那样的鲜活之力。这一柔弱而富于生机的形象却并不因为顺应天然而失阳刚之气或柔韧之力,而是因为精至而“全作”,和至而“终日号而不嘎”。只是老子没有忘记告诫人们致柔还须守柔的道理,这个道理与“啬”的原则相通:“益生曰祥,心使气曰强。物壮则老,谓之不道,不道早已”。这就是说,纵欲贪生叫做灾殃,欲望支配精气叫做逞强。过分强壮就会趋于衰老,这叫做不合于“道”,不合于“道”,很快就会死亡。<sup>①</sup>老子的这段告诫,是对炼生致柔的辩证解析,说出了守柔弱以胜刚强的道理。

### 3. 参同体验的养生方法

培真从养生学视角探索老子学说,提出老子认识事物的无相对的参同法。老子的养生论基于这种独特的认识方法,也使得老子养生方法与通常的“体育”相比较显示出自己的特色,这种养生方法,我称之为参同体验法。

参同体验的养生方法大致可作如下解释:<sup>②</sup>

培真认为,人类对宇宙和自身的探索认识,方法可以概括为三类,一类是偏重对物质性质的探讨,一类是偏重对精神性质的探讨,一类是物质和精神二者有机结合的探讨。前两类方法主要是用

---

① 张忆:《老子白话今译》,第108页,中国书店1992年版。

② 参见培真:《道德经探玄》前言,北京体育学院出版社1990年版。

人的思智的逻辑思维能力,去对众多的表面现象认识后再加以综合分析,以探索各相对事物之间的某些共性规律,这可以称之为相对认识的方法。后一类方法是人将自己的身心都融于事物之中,去形成直觉的感应,这种形式的知,可称为无相对的参同法。老子著《道德经》正是基于无相对的直觉,所以才能知事物的全部,才能融理、法为一体。

生命科学领域里,这种方法或哲理得到了最得体的发展,如中医理论中的整体阴阳平秘说、经络说、气运说,就无不得益于《道德经》。李时珍《奇经八脉考》记载:“内境隧道,唯反观者能照察之”。这里所说的“内境隧道”指的是人体脉络,是元气运行的路线,“返观”则是指“返观内视”的养生法。基于解剖学的现代医学,很难把握人体的经络、元气,这就像切断电源后很难再观察到在电路中传导的电流一样。而修养生之道所运用的无相对的参同方法,是对自身活体的直觉体验,只有载生命的活体,才有元气运行,才有经络现象的存在。

修道养生方法,因此重视“体验”。修道者尽量收敛自己的思智,以神与体的浑融为仪器,以消除自我与外界的相对关系,使自身场势与自然相混融,从而产生元神的直觉感应效应。

培真诠释上述养生方法,就是以自身直接参与的方式来体悟的,可以认为,作者不仅仅是边体悟边诠释的,而且是边诠释边体悟的。无相对参同体验的养生方法,显然是形神“抱一”而始终“无离”的方法,它触及了有关人体科学的许多深奥的领域,对于深在而非浅在、由内向外而非由外向内地养炼人的体能、体质具有重要意义。

### (三)超越自我的养生境界

超越生死的养生境界。前述,道家论长生能超越个体人的“生”、不迷恋于主体自我的有限生命的“生”,而是追求把自我主体

融入大自然，融入广义的自然人的生命的“生”。这称得上是宏观宇宙本体论的生命观了。仅就个体人的养生来说，老子提出了“死而不亡”的主张，这种主张把“生”的理解由肉体之“形”拓展到精神人格之“神”，是一种超越生死的极高的境界。

“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”<sup>①</sup>

这段话，老子是以“不自生”的天地得以长久、长生的道理，来说明不计个人私利、具有无私精神的人才得以成就高尚人格的道理。启示人们不要迷失于有形有限有止的私利，而要追求长存永恒的精神人格。

就自然主体的个人养生价值来说，老子的上述道理也同样适用，他认为不离失生命根基的人可以活得长久，其身死而其精神人格犹存的人才称得上是真正的长寿，“不失其所者久，死而不亡者寿”<sup>②</sup>，这里的“不亡”，所指的是超越于自然主体的精神人格力量，是“道”所昭示出来的理想的精神境界。显然这种境界超越了通常所说的生与死，老子的养生体育论也因此不是局限于育养和炼养血肉之躯，而是依然主张形神抱一，而且形亡神存。养生的理想境界正在于养永存不灭的精神人格。

#### （四）缘督以为经

庄子的自然养生体育思想与老子相通。他们都体悟到个体生命有限，而天地无言却周行不殆、育养万物且生生不息的道理，持人与自然相融合的生命观。他们都以循顺自然的“无为”为炼养生命的基本原则。从特征看，庄子的养生思想比老子更丰富也比较复

---

① 《老子·七章》。

② 《老子·三十三章》。

杂,但基本可以归结为不同目的、不同方法的两个具体范畴:以保身养世俗之“生”为目的的养生思想集中体现为“缘督以为经”;以体道养超世俗之“生”为目的的养生思想集中体现为“体悟自然”。

“缘督以为经”的养生特征和方法。

庄子以逍遥之论开篇,浪漫天放的磅礴大气派展现出人类精神驰骋洪宇的鲜活张力,这是从老子道家精神的深邃清凝的渊源中涌出的诗一样的情怀,但它跌落到现实之中就出现了齐同物论的深沉思辩,继而就是人类养生之主“缘督以为经”的颇有些世俗的主题:

“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已!已而为知者,殆而已矣!为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”。<sup>①</sup>

养生的目的在这里写的是保身体、全生理、养精神、延寿命,养生的方法是沿着“名”与“刑”的中间来寻隙而行。这实际上与老子的以“啬”养生的主张差不多,“啬”重在说养生主体自身要“惜”,惜生命、惜精神、惜体力;“缘督以为经”重在说养生主体要“避”,避近名、避近刑,“避”的同时就要寻隙而生,生也就有了“啬”的性质。

老子讲“啬”,主张不为物累,去甚去奢去泰,就功能来说,是通过培聚积蓄、有生有聚、节流开源、厚积薄发,使生命的根基深厚、精力充沛,达到健康长寿。这里的养生侧重点在主体自身的“惜”,所以是主体自身建设性的积极养生,它可以是超然外物的脱俗的自我养生。庄子的“缘督以为经”,主张避刑名寻隙而生存,所以是主体被动性的消极养生,它因此是循因外物的,可以与世俗共处。

庖丁“以无厚入有间”得以“游刃必有余地”、“以十九年而刀刃若新发于硎”。<sup>②</sup>文惠君由此悟出了“养生”的道理。那么,这个养生的道理就只不过是在社会挤压的空隙里生存而已。这种生存显然

---

①② 《庄子·养生主》

不超越世俗,而且主要是被动养生,或者说是避冲突而“护生”。虽然“以十九年而刀刃若新发于硎”,也只是虽则“爱惜”却不多深厚根基、充沛精力的积极的“养生”意义。

既然与世俗共处,庄子的忘利害荣辱、顺其自然获内心的天然,以致能够心灵通达、精神充实、外形也会神韵有加等等想法也就颇有些理想色彩了。面对现实,庄子主张的顺物自然而无容私、随遇而安,以及安时处顺、哀乐不能入的养生之道反而比较实在。而庄子主张的消极对待困境、适时而能随机应变,更是处于世俗之中以“缘督”为经的消极养生。在《庄子·人间世》篇中,就从各种不同角度或场合来说明过“缘督以为经”的处世方法,虽然庄子自认“然则我内直而外曲”,“外曲者,与人之为徒也”,但实际上还是对一切都采取无可奈何、安之若命的态度,而且也私毫不动哀乐之心。他所谓无可挑剔的境界,只不过是“彼且为婴儿,亦与之之为婴儿;彼且为无町畦,亦与之之为无町畦;彼且为无崖,亦与之之为无崖;达之,入于无疵”。

当然,庄子“缘督以为经”的养生之道,说到底还是教人在人间世生活却又要顺乎天理,无所用心,排除杂念,抛弃名位,保持心地纯朴专一。不必作隐士却也不能追逐名利,既居于世俗之中,又要与世无争。“缘督”养生的方法因此就取决于瞻前是否顾后,有得是否顾失,凡事是否均不用其极。《庄子·达生》中所谓“善养生者,若牧羊然,视其后者而鞭之”,说的即是这个道理。而庄子举单豹、张毅的各用其极的片面养生不得成功的例子,则进而说明“缘督”养生应当内外兼养,而且把“缘督”的方法功能引伸到人生的“隐”与“走”之间:

“鲁有单豹者,岩居而水饮,不与民共利,行年七十而犹有婴儿之色,不幸遇饿虎,饿虎杀而食之。有张毅者,高门县薄,无不走也,行年四十而有内热之病以死。豹养其内而虎食其外,毅养其外而病攻其内。此二子者,皆不鞭其后者也”。



## (五)体悟自然

体悟自然的养生方法。

“缘督以为经”的养生之道,是庄子养生的现实层面,是在人世间的严峻险恶中坚忍地寻求“自然”的层面,虽然庄子认为它可以保身、全生、养亲、尽年,但毕竟是“外曲内直”的生命,健康的自然生命主体是在失落人格尊严的、无奈与伤感的社会经验中“保护”下来的。外曲而内直的生命虽然与以“啬”而养的生命有些相近,但避护和爱惜、炼养的自然生机毕竟是有区别的,“缘督以为经”的养生,就像在岩隙里挣扎生存着的树木一样,是隐忍和被压抑的养生。

但庄子“体悟自然”的超现实的养生层面却又恰恰以相逆的思路建构起来,它超迈脱俗,主张回归自然,这是在自然中摆脱人间困境、找回失去的尊严、激活生命自然主体的深厚内蕴的潜能的养生层面。

颜世安曾论及庄子的三种自然生活方式,<sup>①</sup>其中领悟自然美的方式,指的是生命主体从自然美的启示中发现和创造的生活方式,就是在这个层面里展开的。他认为:“就自然生活的本意是从沉沦的社会中拯救灵魂,并寻求一种高贵品格的生命尊严而言,这种方式是最深刻也是最根本的。”

从养生学的角度来看这种领悟自然美的方式,实际上就是体悟自然,体悟自然也就是以无相对参同体验的方法融入自然的悟道养生。高正论庄子养生思想时提出的“与造物者为人”的养生方法,<sup>②</sup>实际上也是体悟自然的方法。因为“与造物者为人”的养生方

---

① 颜世安:《生命·自然·道》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社1992年版。

② 参见高正:《庄子学派》,载牟钟鉴等著《道教通论》,齐鲁书社1991年版。

法，指的就是庄子“为了摆脱偏见和超越现实世界”，“以求对宇宙自然本体的精神上的复归”而提出的以“忘”为手段的养生方法。而“忘”的方法所达到的境界正是老子致虚守静、涤除玄览所要达到的修养境界。这种境界的实质应当是超越社会文化领域的全新的生命体验。概括起来，体悟自然的养生方法主要有“坐忘”与“心斋”、炼气与养神、与造物者为人。

庄子著述中的这些养生法，虽然较老子为详细，但其意境超迈而且蒙上了一层玄妙神秘的色彩，很难寻到可操作性的“方法”，严格地说，它们只是养生方法思想、养生境界、养生理想。具体的可操作性的方法，在对老庄思想进行养生学解释的著述里，尤其是后来由道家旁枝斜出的道教文献中，如气功术、丹功、神仙术中才丰富和庞杂衍生出来。我们在庄子文献中，只能例举几则简约的文字以为释义：

“坐忘”与“心斋”。

“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，答焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也？’子綦曰：‘偃，不亦善乎而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！’”<sup>①</sup>

显然隐机而坐的子綦正在进行的是一种养生的神秘体验，这种体验的关键即是“忘”，也就是“吾丧我”，这里的“吾”是今日得道的“我”，而丧失或忘掉的“我”却是指那个还没有忘记自我、忘记功名的“我”。要弄懂这个“忘”的道理，就像弄懂“天籁”的道理一样，人们单知道人吹而能成乐的人籁，风吹而能发出声响的地籁，但却未必能听到“天籁”，而“天籁”实际上正是大音希声，是听而不闻的“虚”。“虚”就是“心斋”，只有“虚”才能得道。

---

① 《庄子·齐物论》。

《庄子·人间世》中记载颜回与孔子谈“斋”的对话，当时颜回问孔子“以进”的方法，孔子告诉他以“心斋”，心斋不是那种不饮酒茹荤的祭祀意义上的“斋”。而是“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也”。这里孔子说的心斋，是指的心志纯一，洗除心中杂念，对外界听而不闻，心守虚寂。虚，即是心斋。那么构成心斋的是什么？是气与道，气是既不能听也不能与外界接合的，无声无虑，所以是虚空的，只有道才可能集结于虚空之中依然虚空，因为道也是虚空的，如果有物进入其中就不成为虚空了。

正因心斋是虚，所以虚的“道”能成为理想人格的处世态度，虚的“气”能成为颇有些神秘色彩的气功养生术之类。

“炼气”与“养神”。

在道教理论中，人的生命的内涵构成常被分析为气、精、神、形四个组成部分。道教的养生论因此对四者都有详细的研究，而且也有相应的炼养方法，尤其是“形”的修炼，在道教中是与气、精相一致的，他们并不把“形”与“气”、“精”对立起来。庄子的理论却不是这样的，他通常把“形”放在与“精”、“气”、“神”相对立的位置上，“形”往往被理解为有形态的、实体性的存在，而“精”、“气”、“神”却往往是指指导、策动、升华“形”的非实体性、无形态的精神性质的存在。由此，庄子就面临着一个选择或抉择的课题了，他所谓的“至精无形”<sup>①</sup>、“不形而神”<sup>②</sup> 就明显具有了“精”、“神”与“形”相对立，重“精”、“神”而轻“形”的双重判断与选择的特征。

庄子把“气”认作是生命的基础，如《庄子·知北游》中就说“通天下一气耳”、“人之生气之聚也”，所以庄子养生重视炼气。当然，庄子更重视的是养精神，庄子以“精”与“神”为一，养精与养神或有

---

① 《庄子·秋水》。

② 《庄子·知北游》。

彼此,但与养形相比较,明显是更重视养精神。而且,庄子的养精神又往往是与超迈脱俗的体悟自然的境界相和谐。

“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣。此道引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。若夫不刻意而高,无仁义而修,无功名而治,无江海而闲,不道引而寿,无不忘也,无不有也。淡然无极而众美从之。此天地之道,圣人之德也。”<sup>①</sup>

这里虽然没有直言重视养神,但却明显地把道引之士、彭祖寿考者所好的养形体之生,放在较低的生命层次,而把以“忘”为方法的、体悟自然的养生放在了理想的境界。从现代体育的角度来看,这是种舍形体的训练而选择内修内养的思路,但却是以无为而达无不为的超越的养生方法,它虽然主张“不道引”却自信“而寿”,主张“无不忘”却自信“无不有”,虽“淡然无极”却又“众美从之”,这是以其特有的体悟自然、炼养精神的方法来同样达到“有为”的养生体育目标的选择,其中不乏“无中生有”的玄妙。

关于养神,庄子提出了“纯粹而不杂,静一而不变,惔而无为,动而以天行,此养神之道也。”关于不亏其神而成真人,庄子则认为“故素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人”。<sup>②</sup>可见,庄子的养生体育重视养神的宗旨,也重视“体纯素”的方法,这在现代体育中是极为贫乏的。

“与造物者为人”。<sup>③</sup>

庄子体悟自然的养生方法,在天人合一的至高境界里描绘出一种可望而不可企及的理想人格,这是人没入大自然或自然人格化的创造,近乎于在“此岸”的人间世的挤压中梦幻般编织出来的“彼岸”的慰藉。“与造物者为人,而游乎天地之一气”、“游于物之所

---

①② 《庄子·刻意》。

③ 参见高正:《庄子学派》,载牟钟鉴等著《道教通论》第226页,齐鲁书社1991年版。

不得“遁<sup>①</sup>”的人，无疑是养生造极的理想，这种人“不食五谷，吸风饮露”，“磅礴万物以为一”，“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”<sup>②</sup>，这种人“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊”，“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”。<sup>③</sup>这是体悟自然养生方法的理想，也近似于后来道教理论中修炼成仙诸多方术的宗教宗旨，但是从根本上说，这是自然生命在“缘督以为经”的现实存在中以逆反精神所表现出来的浪漫主义的反抗。

## （六）道教养生体育的方法

研究道家自然养生体育的特征与方法，有必要提及以养生论诠释老庄自然哲学的文献中的养生思想，也有必要提及源于老庄而旁枝斜出自成体系的道教文献中的养生思想。提及的原因在于：道教崇尚道家又不同于道家，虽然有清晰的泾渭之分，却又渊源缠绕有着不解之缘。只就养生体育而论，道教的养生长寿术不仅是中国特色的宗教文化精华，也是体育思想的宝库，剔除其宗教神秘主义糟粕，其特有的养生健体的功法、丹术依然具有现代体育思想不能包容的要妙和奇效。道教养生体育重视体悟自然，它正以“人体科学”的宗旨被挖掘和整理着，成为当代“人与自然”文化主题中一个不可忽视的热点范畴。

直接由老子的“无为自化，清静自正”等理论演化出来的“道生术”，是中国宗教养生体育的最基本的功法，道教一脉主要以此养炼生命，修长寿之“道”。这种道术功法主要包括调息、导引、房中、辟谷等几方面：

---

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·逍遥游》。

③ 《庄子·齐物论》。

### 1. 调息

指调养气息。人体内的先天之气和体外的后天自然之气，是人的生命活力的源泉，调息的目的是保持并调养人的体内真气，使活力之源充沛，由内及外达到强身健体的功效。调息的基本方法是采用绵长细缓的腹式呼吸，（道教养生术以此解释老子的“专气致柔”）其过程为行气、吐纳、闭气、胎息。

### 2. 导引

指引导体内循环。保持住体内活力之源的真气不衰，以真气引导体内的精微“物质”使之循环舒泰正常，调形神、消谷水、却风邪、生血气。导引的方法还可分为以吐纳导引、意念导引、形态姿势导引等。

### 3. 房中

指以阴阳二气冲和循环，通过阴阳调合达到焕发生机延年益寿目的的方法。这种方法的要妙是配匹阴阳，重气、神、精，并不以男女的形合为重。源于主阴贵柔道家思想的正派道教养生“房中术”，先修阴阳之“气”合，主修阴阳之“神”合，最后是“精”。

### 4. 辟谷

指如庄子“与造物者为人”的境界。也就是诸功兼修登峰造极的养生理想。“肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露”<sup>①</sup>即是“辟谷”的修为。

河上公《老子章句》以养生学的角度释道家经典《老子》，与同时代的《老子指归》等著述多有异思，在养生体育文化方面，的确提出了不乏精辟的重要见解，以至后来称之为道教养生典籍的也代不乏人。概观《老子章句》，其对于呼吸行气养生、惜爱精气养生、以无为保养精神养生、除情断欲养生等方法都有比较详尽可操作性的阐发。当然，这部重养生的著述择养生长寿为要义，在道家养

---

① 《庄子·逍遥游》。

生体育思想的挖掘方面作出了重要贡献,但在体悟自然养生方面也因此稍嫌不足,对老子的思想研究如此,也只能是“智者见智”的有特色的一家之言。

### **三、自然养生体育传统的现代意义**

既然“养生”、“武术”是中国古代体育的富有特色的内容,我们不得不认为,忽视自然养生,是我们对现代体育尤其是有中国特色的现代体育理解的重大疏误。当前在“人与自然”的人类文化课题的诸多探索中,是征服自然或改造自然,还是热爱自然或协调自然,正在成为人类抉择自身与自然关系的冲突性答案。前者是现代体育的重要宗旨,而后者却是道家自然养生体育数千年不悔的执著信念。

道家的自然养生体育传统,对现代体育来说,至少是重要的补充,甚至可以说,它是完整性现代体育不可或缺的另一半。

#### **(一) 养生体育与健康**

中国当代方兴未艾的气功,应属于自然养生体育范畴。尽管我们不宜武断地把它归结为儒、道、释哪家哪派的养生传统,但至少可以认为,它还是与道家亦或道教的养生体育传统渊源最深厚。从最一般的宗旨来说,气功与各种各类体育有着一种毫无异议的和谐:为了人类的健康。那么,我们就不妨以对健康的理解来比较一下自然养生体育与常规体育的区别:

“什么是健康?联合国世界卫生组织(WHO)在新近制定的世界保健大宪章中,对健康下了这样的定义:健康不仅是没有疾病和虚弱,而且应包括体格、心理和社会适应能力的全面发展。这个定义已为许多国家所承认。联合国世界卫生组织

还进一步对健康提出如下 10 条准则：

1. 精力充沛,对担负日常生活和繁重的工作不感到过分紧张疲劳;2. 乐观、积极、乐于承担责任;3. 善于休息,睡眠好;4. 应变能力强,环境适应能力强;5. 能抵抗一般性疾病;6. 体重适当,身体匀称;7. 眼睛明亮,反应敏锐;8. 牙齿清洁,无龋齿,无疼痛,牙龈颜色正常,无出血现象;9. 头发光泽,无头屑;10. 肌肉丰满,皮肤富有弹性。

世界卫生组织制定的这些标准,对研究生命科学的人来说,永远不敢苟同。

灵魂和肉体,谁轻谁重?”<sup>①</sup>

转引这段文字主要是比较对“健康”的理解,不是对气功以及纪一的气功观点来进行全面的研究评价。这段文字给我们以下启示:

联合国世界卫生组织的保健宪章中,对健康的理解包括健康细则,基本上是现代体育的宗旨或行为目标,而研究生命科学的人对此“永远不敢苟同”,说明他们的健康观念是不同的。这种不同提出了“灵魂和肉体,谁轻谁重”的疑问,说明“生命科学”更重视人的灵魂,或者说是主张灵与肉的结合。这至少是补充了人类保健行为(比现代体育似乎更宽泛)的健康目标。这个目标实际上极类似道家养生体育所求的“形神抱一”,而且是养神比养形更重要。

值得提及的是,纪一介绍的气功养生观明显地继承和发展了道家养生体育传统,因此它的现代意义也就具有相通性。有一段发人深省的文字,启示我们正视人与自然的关系:

“人类不可避免地要按照这样一个公式前进,这就是:人类与自然的一体化趋势——人将控制自然,对自然界实现全

---

① 纪一著:《大气功师说命》,第 107 页,中国民族摄影艺术出版社 1993 年版。



面彻底的支配。彻底地支配自然界的含义,就是没有与人相对立的不依人的意志为转移的环境对象,就是环境的主体化。出现第二自然,是第一自然的人工改造的产物。人类突破地球而进入宇宙,进入改造宇宙的时代。……我们古代的气功是逆此潮流而行动的……威胁人类生存的疾病将愈来愈多,生存环境将愈来愈坏,气功要做好一切准备,一方面要改变古气功的方向,一方面要掌握它的方法,顺应人类发展的趋势,解决人类的健康问题”。<sup>①</sup>

这里把人类与自然的一体化趋势概括为控制和支配自然,比之单纯强调与自然交朋友的诗意的理想要更多一些理性;但对人类生存环境越来越恶劣的担忧,又比冷峻的征服自然、改造自然的口号更多一些远见。它肯定了古代气功逆潮流而动的相反相成的合理性,提出了继承改造、古为今用的比较现实的观点。但这可以说是在人与自然关系问题上的“缘督为经”,还缺乏些“体悟自然”。我以为,气功以及更完全意义上的道家养生体育方法,它可以用来帮助解决人类的健康问题,这种健康可以比现代体育所创造的健康更完全,比现代医学更重视根本,因为它是身心协调、内养生机活力,不是外炼与外治。但是,古代气功“逆此潮流而动”的“方向”,却不宜完全改变。因为人类在征服和改造自然并试图完全支配自然的过程中,尤其是 20 世纪以来,的确已经“创造”了大量的对自身赖以生存的自然环境的严重危害,甚至已经践踏了如“天网恢恢”般的生态伦理、宇宙伦理。道家、古气功的逆潮流而动,不正是对此类自然观的抗争意识的早期觉醒吗?道家崇尚自然,主张把主体融入自然的养生体育,与自然共健康、共繁荣,这在今天也依然很有意义。罗马俱乐部向人类提出的许多忠告,正像是道家精神之

---

<sup>①</sup> 纪一著:《大气功师说命》,第 111~112 页,中国民族摄影艺术出版社 1993 年版。

再生,岂不可以发人深省?

## (二)完整性体育辨析

自然养生体育传统,启示我们进一步挖掘体育功能论的深度,有益于把体育的目的完全地落实到接受教育的自然生命的“体”。

自然生命的“体”是生机勃勃的活体,如果不重视养生,只注重运动、锻炼和训练,就如同是对一棵生长着的树,我们不重视其内在的生机活力,只迷恋于它的受雨打风吹的“锻炼”一样,这样的“体”育是不完全的。譬如,学校体育的任务,通常首先就被规定为增强体质,但这个并不错误的也不片面的规定却只被解释为“通过体育运动促进学生具有健壮的体格”、“发育良好”、“健美的体型和正确的姿态”、“全面发展学生的体能”等等。“体能”的说法,也比较客观,但却又被解释为“有机体在身体运动中所表现的能力”。这里显然忽视了那些未必是在“身体运动”中“表现”的“能”,如精、气、神在机体内所产生的生命力,如潜能、特异功能、气功的“气”。照此解释,如果修静功,就只能判定为没有体能了。我们不想说现代体育没有自然观,但是认为它重视了显性的、锻炼的、外求的、不全面运动的自然,忽视了隐性的、养生的、内修的生命力的自然。道家的养生体育传统应当成为它的有益的补充。

如庄子主张的内、外双修的养生观比之他的体悟自然、“与造物者为人”的浪漫理想主义的养生观要更多些现实性,因此就完全可以借鉴。我国传统的外家武学在传承延续中逐步充实以内家养炼功法的思路也很有启发意义。但我们现在的学校体育,基本上是由西方近现代以来的体育精神占居主导地位,所以它已经显示出极少中国特色的不良倾向。如果把中国养生体育思想挖掘出来、渗透进去,这对于更广泛普及地增强公民体质,就会是很有意义的事。即使是在国际竞赛体育范畴,我们挖掘并渗透进富于中国特色的养生体育思想来作为训练的补充,它也未必不能成为我们自立

于世界体育之林的重要条件。

传统特色是生成创造性文化的不可或缺的重要根基。当我们在其他教育领域或教育方面都或多或少地重视了这一根基的情况下,何必让富于中国传统特色的养生体育继续受冷落呢?

“冷落”,绝非是过激的判断。

在教育学的体育一章中,体育的内容、过程与方法,几乎全部被锻炼、训练的显性体育充斥着。人们细尽地规定出田径运动、体操、球类、游戏、游泳、军事体育等内容,却极概括地、内家与外家兼顾地仅作为一项内容提到中国武术,以炼养为主的养生体育则无从占居一席之地。人们详尽地论述体育的“育体”过程,提出体育与政治思想教育结合、体育理论与实践结合、促进发育与指导运动锻炼结合、体育锻炼与环境建设结合等所谓体育规律或特征,但却唯独不提外铄的锻炼与内养的生机相结合。人们也详尽地论述体育的基本要求,并且把这些要求人为地异化为“体育锻炼”的要求,如锻炼的全面性,经常性,锻炼的循序渐进,适应学生的年龄、性别和个别差异等等,但却唯独疏误了这些锻炼都必然与内在的养生密切相关。

道家的自然养生体育论,完全有条件补充通常学校体育所疏误的另一半。这一补充所能创造的,将是完整性的“体育”。完整性体育是把人视为发展中的富有生机活力的自然主体来培养的,它首先关心的即是主体的内在自主的生机和活力,并且引导这种活力在自然中充分地、无拘无束地生长。这即是炼养生命的养生之道。养生体育与我们的现代体育不是矛盾的、不协调的,而是完全可以协调互补的。养生体育的“养”取由内及外的途径,现代体育的锻炼训练则取由外向内的途径。“养生”是任何一项体育活动、任何一则体育要求的“另一半”,它们创造出显性体育与隐性体育、内修的体育与外炼的体育高度统一的完整性体育。

### (三) 养生体育的自然观

从更开阔的角度来看养生体育论,由于它创生于道家的自然主义生命哲学,所以在道家的整个思想体系中,它的地位举足轻重,这正是古今学者会有那么多人把道家经典诠释为养生学著作的原因。

道家把人视为一个自然主体,是个小宇宙,它融入天地大自然,融入宇宙大自然,所以持有人体宇宙融合论的观点。这种观点与我们把人视为社会性与自然性相统一的主体的观点是不同的。但道家毕竟是社会中的人,他们实际上超越不了社会制约性,因此他们就客观上只能表明从自然主体的人出发来看待人的社会性,或者说是试图通过完善自然主体的人来完善社会的观点。从教育价值观的角度来看,显然道家重视自然主体的内在价值,并且挣扎着试图超越外在价值,而我们通常是从教育的外在价值出发兼顾内在价值的,这样,我们也就是从完善社会、实现社会价值出发来最终完善个人、实现个人价值的。

正因为如此,我们的体育首先考虑人的社会价值,体育中达到的德、智、美的目标则更具有社会价值特征。而道家的体育从自然主体的人出发,它所达到的德、智、美的目标也首先具有个人价值并自然而然地满足社会价值。譬如“德”,在道家看来就与养生同在,健康的生命就是有道德的,这种道德也适应社会,自然生命之体与德是不分离的,宇宙大自然中的人体小自然,缺德就不和谐,不和谐就不自然,不自然就不健康。

宏观地来看道家养生体育论,自然生命的体与德、智、美是交融统一的。这实际上是真正意义上的身心统一,尽管它是理想化的超越观点。但它至少启示我们:我们对人的内在价值、主体价值的理解还基本上是在社会价值范畴之中来进行“个人”的规定,并没能真正体现自然自我主体,而道家养生学、人体科学在这一点上就

明显地具有超越性。这种超越性使我们不得不考虑以往体育论中的德、智、美的目标都是在“体”的“形”的范畴、或者是在体育交往的范畴中建立起来的，而很少能渗透到生命体的“生”。

道家自然养生体育思想对于现代体育真正成为人体科学、保健人类生命，对于由此拓宽有关教育的内在价值研究，对于由此深化对于人的精神世界建构，都有重要的启迪作用。

## 第八章 大智若愚：道家智育思想辨析

道家的自然养生论，论的是循自然之道养炼生命。“生”，是身心统一、形与精、气、神统一的完整性范畴。身心统一，这是我们以现代意义赋予它的说法。上一章我们侧重研究的是养生体育，并没有把“心”具体化，如果具体化，它实际上就是道家自然主义的真、善、美。从教育的角度来说，我们上一章研究的是道家体育思想，自本章起始，我们将依次研究智育、德育和美育。

### 一、自然超越的智育思想

#### （一）道家智育的传统辨析

在认为道家是“否定教育论”者的观点看来，老子主张的“绝圣弃智”、“绝学守愚”，已经明显是反对智育，或者是没有智育思想。但是，老子还同时主张“大智若愚”、“明道若昧”，一个似是而非的“若”字，就把这里的“愚”与“大智”、“昧”与“明”作出了实质性区

别。这是道家的自然主义教育观点,依循自然规律而养成的大智慧,在常人眼里像是“愚”,彻悟的“明”则像是“昧”。看来,道家是有着潜隐的智育思想,从表面现象看、从形式上看、从特定的“智”的局限性看,它被“守愚”代替了。

老子说“知人者智,自知者明”<sup>①</sup>,这里的智是小智不是“大智”,小智是逐物而获得的知识,大智是内在本心的颖慧之智。因此,老子论知智,如同论养生,外求与内养自有区别。外求的是显性教育范畴,内养的则是潜隐的。知人的人求知于外,于物,所获得的无外乎是博闻强记的有限的知识,这可以叫做“智”,但算不上“大智”;自知的人求知于内,于心,所获得的是深刻的自我之内心世界,这才是“大智”,或者说是“明”。“大智”或“明”,因此说是超越于通常的以知识负载着的“智”之上,求智上之“智”,足见道家智育的超越性特征了。当然这里说的是不言“育”的育,道家以自己的行不言之教的方法,教人以不言,任人以天然,我们因此称之为“自然超越的智育思想。”

道家的这种自然超越的智育,在当时的教育文化诸家观点的比较中,就表现为激进的批判和逆反形式并潜隐着超越的内在精神。

无论是儒家还是墨家,持显性教育主张的各家都以重视知识学习和发展相应智力为明显的特征。儒家为实现其具有政治化德育性质的教育宗旨,设“六艺”课程为途径手段、规定“五经”为教材或教学内容,非常重视典籍整理、文化积累,而且以“述而不作”的态度传承延续,他们以十分严格的教学活动,完成着智育中的知识传授“任务”;墨家“六艺”的内容虽然不尽与儒家相同,而且还重视兵家武学、论辩逻辑之学、以及自然理化之学,但却同样重视知识教学。儒墨家在各自的知识教学过程中还提出了各自相应的学思

---

① 《老子·三十三章》。

结合主张,尤其如墨家,不仅以“述而且作”的主张倡导创造性学习,而且以“类推求故”的主张倡导规律性学习,他们在智育的发展智力的任务方面也都有重要建树。

然而,道家以“绝圣弃智”、“绝学守愚”、“为学日益,为道日损”等批判、逆反的主张激进地否定了它们,并且代之以昏昏、闷闷、教者使“愚”、学者守“愚”。这种面对人类社会进步与发展中所创造出来的文化财富,激进地要抛弃文化继承、知识传递的观点,实无明显的超越性可言。但这种否定论是显性教育范畴的,而且道家“过激”地针对的是局限文明、僵化知识以及知识积累中形成的“小智慧”,他们在隐性教育范畴,或者说他们以“隐蔽”课程,却在设想着或实施着超越的智育。

道家承认追求仁义圣智礼法一类的学问也是个越积累越丰富的为学之道,不仅增长知识,而且也促进能力发展, (“为学日益,务欲进其所能,益其所习”)但是却又认为这类基于逐物而得的知识并不足以解决对宇宙自然的总规律和根本的认识。自然之道不在知智,而在内心的“明”,要求明,就不仅不能加强知识学习,反而需要“弃智”。这实际上是要人们撇开局限性的知识智力,来求超越性的无知“大智慧”,这种大智慧即能够“不出户,知天下;不窥牖,见天道;其出弥远,其知弥少”。<sup>①</sup>这显然不同于儒家的闻见之知,也不同于后来的读万卷书、行万里路的治学思路。当然,我们既承认这是种超越性的智育论,也认为这样抛弃文化继承,以无源之水浇出心灵大智慧的超越,实在是有些虚玄的超越。

值得辨析的一个问题是,延续至今的老庄经典著作的确是大知大智的荟萃精华之作。那么,主张不言之教、言者不知的道家哲人们,到底是以其著述之言教人,还是教人读其言悟其不言,这之中的思想可就真是潜隐、超越了。

---

① 《老子·四十七章》。



“弃智”并不等于“无智”，“学不学”也绝不等于“绝学”。譬如庄子教人要顺任自然、忘掉自我，这份“大智慧”只能是在体验过“不顺任自然”、“没忘掉自我”之后才表述出来的。庄子本人著书立说，推倡自己的主张，以洋洋万言，挥洒自己的思想，这正是些弃智之“智”、不愚之“愚”吧？那么，我们该以他的“言”还是他的“不言”为依据呢？实际上这个问题只能解释为：教有智者弃智、教不愚者守愚。而有智、不愚的人又都是已经接受过愚智的人。那么，道家潜隐的、自然超越的智育思想的实在意义也就不是虚无主义的绝学、弃智、愚等等，而是教人懂得学有涯、知无涯的道理，以及尽信书则不如无书的道理，以便不为既有的、僵化的知、智所束缚，去探寻更高的智慧境界。

这样来理解，可以说是依照庄子的“缘督以为经”的精神，对道家智育思想来作“与世俗处”的理解，与庄子“体悟自然”的超越精神或许不和谐，但我们不能忽视的事实是：老庄其人与其书毕竟是在“与世俗处”的情况下被理解的。

## （二）道家智育的现代辨析

道家的自然超越智育思想，与现代智育思想比较，依然能见出其超越精神。

如果我们滤去具体的智育内容，只从智育传统来比较，也即是拿道家智育的内在精神来比较，这种超越精神是相当清楚的。在现代的教育理论中，智育被描述为：“以系统的科学知识和技能武装学生、发展学生的智力的教育”。<sup>①</sup> 这里只不过是增加了“系统”、“科学”等限定性，从根本上说还是传授知识、发展智力。当人们进一步规定智育的任务时，也只不过是改换了说法：传授系统的科学

---

① 南京师范大学教育系编《教育学》第197、208页，人民教育出版社1984年版。

知识、形成学生的基本技能、发展学生的智力。人们对智力以及发展智力的界定则进而框限了“智育”：智力是“人们认识、适应和改变外界环境的心理能力”、主张“在学生掌握知识、技能的同时，有计划地指导学生发展智力”。<sup>①</sup>

这种智育观，大至与道家主张的“为学日益，务欲进其所能，益其所习”的观点差不多。因为从根本上说，这种智育所传授的知识是基于“逐物而得的知识”，而所发展的智力则是基于特定的知识或教材规定的知识发展起来的智力。所以，这种智育基本上是属于道家并不主张“日益”而能够进其所能或所学的，也就是主张“日损”而能够超越而求其道的，也可以归之为道家的“弃智”范畴。尽管道家所说的知智与现代智育所说的知智不同，毕竟现代智育包括“智力”的发展宗旨也还是达不到道家那种试图把握宇宙自然总规律的“大智慧”或者“明”的境界。这就是我们认为道家智育具有超越性的道理。

这种超越性在现代智育的观点来看，由于其具有人与自然相融合的立足点，或者说是种人体宇宙融合论的命题范畴，往往显得比较虚玄，如同是庄子的“与造物者为人”的有些神秘色彩的观点，为此，我们可以有如下具体辨析：

道家智育中的“弃智”与“大智”之间有着很大的跨距。也就是说，道家是在相当局限性的知智范畴中思考“弃智”问题的，又是在相当博大的宇宙自然范畴中来思考“大智”问题的。“弃智”范畴主要涵盖的是老庄当时可能接触到的以仁义礼智为主以及与之相关的知智，“大智”范畴则主要是在试图认识宇宙自然界的总规律的超越境界。

具体地来分析，道家讲“弃智”，往往都是与“绝圣”、“绝仁”、

---

<sup>①</sup> 南京师范大学教育系编《教育学》，第197、208页，人民教育出版社1984年版。

“弃义”相提并论，他们贬低“智慧”也是因为智慧出现，“大伪”也随之出现了。所以贬抑的“智”与今天我们所论的“智”并不尽相同，甚至可以认为道家的“弃智”更象是针对当时社会腐败、道德沦丧而提出的批判道德观点。现代智育所讲的“智”，尽管也可以宽泛到社会文明范畴来作宏观理解，而社会文明也包括物质文明和精神文明，二类文明都意味着人类对客观世界的认识结果，它们都能体现出人类的知识水平和智力水平。但是，在学科分类日趋发达的过程中，人们已经清楚地在区分“智”与“德”、“美”等的不同教育价值了。于是现代智育所讲的“智”，就与科学知识、智力较多地连系起来。这种联系，在道家的智育侧重点来看，恰恰比较单薄。

我们几乎很难证实道家对现代意义上的知识与智力的关系的明确态度，也即是很难证实道家对现代意义上的“智”，是否也是坚决弃绝的。从道家“弃智”与“大智”之间的跨距来分析，当时道家的自然科学观似乎更倾向于跨距的“大智”一端。因为道家的人与自然和谐共处的观点，道家的自然与养生规律相通的观点，既是古代中国自然科学发达的重要理论渊源，也是道家潜隐的、与现代的“智育”意义相似的智育观。

这种智育观比之前述的现代智育显然也具有超越性，因为它是接近“大智”而与道家“弃智”的智并不相同的范畴中的智育观。

人类的自然科学领域正在经历着重大的历史性进步，这种进步的前沿正在接近道家自然科学思想。当代的许多自然科学成就，如日本汤川秀树的物理学成就，已经明显地表现出对道家的自然科学思想的特殊重视，这些成就中的智慧，已经极大地突破了现代智育论中那些具体的框限。因此，它纳入智育之中，必将带来现代智育的重大变革。

人类的自然科学以及自然科学教育，已经渡过了它漫长的进步历程，科学创造的文明，创造着人类的幸福，但当文明由于种种原因而显示其异化动势的时候，自然就开始迫使人类学会尊重自

然。于是,人类的科学、智慧和智育,都不得不考虑由征服和改造自然的宗旨向与自然和睦共处转变,科学发展在达到某种复杂与精微的极限的时候就十分必然地开始了向简单素朴的“另一端”的发展,这是否定之否定规律的体现,是向着道家超越的智育思想的发展。

人类与人文科学相对应的自然科学范畴的智育的历史,在道家的“弃智”与“大智”之间,记录下来的是科学进步与发展的轨迹。

## 二、道家智育的特征与方法

### (一)智育内容辨

道家智育的特征,与前述道家的知识观和认识过程论密切相关,本书第四章,我们由道家基本精神之一的“自然”,引出了道家自然主义的教育知识观,本书第六章,我们由道家的认识论引出了道家的认识过程观。

这是道家的智育论基础,其实也是道家的教学论、学习论的基础。为避免重复,我们在此仅就知识论和认识过程论的简要回顾,来分析道家潜隐的智育特征:

道家是自然主义教育论者,这种自然主义可以概括为教育的内容、过程与方法都依循自然之道。“这自然不是那自然”,“那自然”在这里指的是现代意义上的自然,“这自然”就类似于寻其天然、自然而然了,至少从内容来看,两个自然是很难廓得清晰,很难泾渭分明的。

从道家智育要传授知识、发展智力的“内容”角度来看,它表现为以下几方面特征:

①道家智育中的知智的理解,基于人与自然的和谐相处。是就

此建立起来的自然主义的知与智。道家既以自然为本,就主张不仅顺应自然,而且要克服反自然意志,超越人与自然关系的异化。对于异化自然的知识持弃而不学的态度。

②道家针对教育中所充斥着的异化自然的知识,表明弃、绝的智育观点。道家主张顺自然之道以求“明”,他们不是在传授知识的过程中求大智慧的“明”,而是舍知识之“有”以求“无”,这个“无”即是内心的明、不自见的明、知常的明。舍有、弃智是显性的“否定智育”,而求明,则是潜隐的道家自然主义教育。

③庄子提出的相对主义知识观,表明齐物、齐同物的主张,老子的“无”的绝对意义,在庄子思想中发展为相对意义了。就智育来说,庄子是以显性的齐是非、绝知智,(表面看来是无是无非、绝知弃智)来达到求明的超越目标。庄子创造了小成、大成、成心、常心等概念来说明知识与智慧的层次性。他认为现实中的是是非非是小成小知的范畴,兴小成、小知、成心,才遮蔽了大知、常心,所以主张智育要“齐”小成、小知的是非,才可能实现境界超越求大知、常心。用今天的话来说,就是不教人以是是非非的“小知”,也不迷恋基于它们的小智慧,而要有居高临下的“明”,贯通自然的“常”。

④庄子的智育思想还突出体现了运动、变化和发展的观点,以潜隐的形式否定了约束型文化环境中的约束型智育。以“无动而不变、无时而不移”的自然之理,冲撞了当时教育中的知识权威论。这或许是其后延续二千年的超稳定的教学内容的早期“挫折”吧!他非贬六经,放论古今,虽然招致“诋击百世之圣人,殄残天下之圣法而不忌”的评价,却说出了关于人类知识与智力的动态发展的精辟道理。庄子《天运》中借老聃的话说“六经”为“先王之迹”,迹为“履之所出”,迹却不是履。这里至少揭示出两点重要的智育观:六经是过时的经籍,是历史的记载,不可能完全适合于现实;再者,六经记载是文人加工的东西,是雅文化的书面化的,它也未必就是当时的实际。这种观点已经质朴地说出了“真理是过程”的深刻道理。

## (二)智育过程辨

道家的智育过程以他们的认识过程论为基础。道家实施自然主义教育,其智育过程也呈自然、潜隐的诸多特征。

概括地说,道家的智育是超越的。这种超越可以分析为两个层面:其一是在常规认识之中,他们主张的智育观是入世而不随俗,老子讲辩证法,庄子讲齐物论。批判现实、逆反思维、否定教育论等等都在这个层面;其二是超越常规认识,摆脱了常规“为学之道”、排斥感觉经验,老子抉择的是玄鉴、静观,庄子则“吾丧我”超然六合之外,“与造物者为人”。

现代教育学中讨论智育过程,只是把智育的任务来作动态的分析,或者说是分析教师指导学生完成规定的智育任务的过程。这个过程通常包括:教师指导学生掌握知识的过程、教师指导学生在掌握知识的基础上形成技能的过程、教师指导学生以掌握知识、技能为中介发展智力的过程。以道家的智育观来看,这应属“常规”认识过程范畴,他们的第一层面的超越思想就因此与我们的常规认识格格不入。人们比较能够接受的,如老子的辩证法,它以批判思维来对待常规,提醒人们以认识的全面性,似乎可以给师生授受式的被动智育增加些存疑的智慧机制。而如庄子的齐物论之类思想似乎就不易接受了。道家第二层面里的智育,是大智、常心的境界,“育”也全然被“体悟自然”所取代,已经不容易寻到与现代所说智育过程的可供比较的思想了。

我们可以从道家认识的两个层面分别来研究其智育过程,老子讲辩证法,庄子讲齐物论。

老子主张的“去彼取此”,是要超越感觉经验的认识,超越的过程,是认识的过程,也是育智的过程。显性的智育呈否定式,潜隐的智育却并非虚无。绝圣、弃知、绝学,更确切的说法是以逆反思维来批判异化自然的圣、知、学。在批判中“去”,也在批判中升华认识而

“取”。批判只能有的放矢,盲目的虚无就算不上批判,这个过程也即是突破既定的、僵化的知识的桎梏。老子的“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已”一类命题,表明从片面到全面的辩证认识;“祸兮,福之所倚,福兮,祸之所伏”一类命题,表明事物对立面相反相成、互相转化的辩证规律。这都是老子智育过程中要“去”的“彼”,去具体的“彼”,取超越的“此”,这之中潜隐着舍“有”以求其“无”的过程,这个过程是批判、辩证认识、超越。

庄子在这个层面里,采取议而不辩春秋经世先王之志,论而不议六合之内的人间世的万物之理的态度。春秋经世先王之志是有是非曲直的,庄子取议而不辩的办法,(并不全然否认“知”)六合之内的人间万物,无封或有封但无是非,这可以思辩地认识,但必须重视客观,不能妄加主观评价。这个过程是由物论而及齐物论的过程。庄子在《养生主》中举出庖丁解牛的例子,细论起来主要是描述了其在第一认识层面的过程思想。

道家认识的第二层面,即超越常规认识的层面,老子抉择的是超越为学之途,取闻道而后讲“玄鉴”、“静观”的直觉主义途径。庄子则致力于解脱其对事物的相对主义理解所产生的困惑,以求对自然的内在秩序的把握而后升华到“与造物者为人”体悟境界。坐忘、朝彻、见独,即是这种境界。在老庄的智慧最高境界,是主体参悟自然大化之流程的得“道”境界,这几乎不再有智育或育智的意义,而是主体的“自然体悟”。

道家的智育过程既有自然、潜隐的诸多特征,我们不妨从“这自然”的角度来作几点辨析:

①道家哲人教人弃智、绝学,不读书而返归自然的昏昏闷闷、无知无识的状态。这恰恰正是道家哲人们遗留后世的“书”里的思想,既是学的结果,也是智的精华。这是否可以认为其人其书即是教,即是智,以此悟道者,就是其信徒。如果现实中讲儒、论道,讲儒者未必不以道,讲道者也未必就以道家思想来驾驭,这里的“弃智”

之“智”、“绝学”之“学”，究竟如何评说？

②用庄子的“夫迹，履之所出，而迹岂履哉”的主张来评价老庄，岂不也同样是“迹”而不是“履”？我们今天以“迹”来论“履”，能否不入道家所提示的误区？道家讲自然教育，人在自然中生存，生存与生活的自然之履到底如何？庄子《德充符》中曾讲过“立不教，坐不议”的王骀，这个不用书本教材的大智慧的王骀，竟然“从之游者”不亚于孔子，奥妙何在？要么“教”与“议”都有特指的范畴，或者就是“六经”之类，要么就行不言之教，那至少还会有个生活教育的圈子，这个圈子最讲自然，但自然生活却并不是虚无。如果道家尽用批判，庄子书中多有批判的内容，这批判是否就是一份大知或大智慧。

③说“非”不可能不以“是”为凭据，没有“是”的根基，如何批判、逆反？直论批判也总有对象。因此，是否可以假设，道家教育或道家智育有其必然的前提，道家是从相对的高起点来论是非的，似乎应归为建立在常规教育或常规智育基础之上的一种学说或思想。这样理解，所谓超越、超脱才似乎是有源之水，而并非空谈。

### （三）绝学与弃智

道家智育的方法，是他们的教育方法论思想在智育中的具体化。因此，关于崇尚自然法则、重视主体自然自我，是其智育方法的根本特征。值得重视的问题是，由于道家的思维方式、立论起点都与儒墨显学有较大差异，他们基于自然主义的教育价值观，多有对非自然主义教育的批判，所以其智育方法往往以显性的否定教育和潜隐的超越功能并存，呈现两重性。

人们比较习惯于把道家的智育方法沿弃智的思路来理解，智与愚相对，弃智也即守愚，这其实是显性的；比较确切的说法是若愚，若愚不愚，是大智慧以愚的形式表之于外，这就是潜隐的了。以这种两重性分析道家具体的智育方法，可以概括为显性的绝学去



知,学不学、行不言之教,同时又是隐性的批判非自然之学知、寻自然之道而学、因自然之道而教。

道家智育的绝学、弃智的方法。

这实际上是崇尚自然无为的智育方法,关键并不在学与智,而在是什么含义的学与智。在老子看来,人的自然本性原本是真纯质朴的,但人类的知识和智慧、人类传递承继这些知识和智慧的同时却把其自然本性改造了,异化自然,便助长了非自然,于是就出现了追名逐利等非自然的智巧、诡诈。老子以逆向思维的方式来对待这些智巧、诡诈,所以就认为只有弃绝它们,才是人类返归质朴的明智选择。在显性的具体范畴,老子提出了“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“绝学无忧”<sup>①</sup>。老子这里反复强调的“绝”、“弃”应属过激之辞,正象现代人不堪因知识丰厚而多添几份欲求和烦恼,就说“不如没有知识更轻松”一样,其实质是隐忍着一种破灭的希望与追求在其中的,“绝”、“弃”不如解释为“不为所累”更恰当些。不为所累,也就能豁达地循自然之道、施无为之教、“绝”不能自制的“学”。

在这种显性智育方法的潜隐层面,可以分析出以下智育的方法与功能:

### 1. 批判的智育方法与功能

凡异化自然的知智均在批判之列,“绝”与“弃”本身就是最彻底的批判的方法。在很大程度上,能读道家书或接受道家思想的人多为有知有智的人,对他们而言,“绝”与“弃”不是“持”朴素的自然纯真,而是“返归”,所以“绝”与“弃”就有了批判意义。为了说清“批判”的智育方法的功能,我们不妨举当代美国“再概念化”学派的课

---

<sup>①</sup> 《老子·十九章》。

程思想来作以侧证：<sup>①</sup>

“再概念化”学派形成于西方 60 年代后期“反文化”的热潮中，属人本主义心理学在教育尤其是教学领域里的觉醒。无论是早期的麦克唐纳还是后来的皮纳，他们都极重视“批判”的教学方法。当然时代不同，“再概念化”学派批判的是唯科学理性的概念化，而中国先秦道家“反文化”人物们批判的是古代中国早期文明中的唯理性的知智僵化、约束性以及其异化自然的种种弊端。

“再概念化”学派的基本观点是批判由科技发展所造成的压抑人性、疏离生活、失落主体意义等。它并不全盘否定理性，而是主要批判以理性作为一种判断主体价值的唯一标准或工具，或理性凌驾于感性之上压抑主体意义。他们认为，人的尊严感受和主体价值贬低，教育就在这之中被异化成技术性的教学活动，而它的价值赋予、人格形成以及创造的历程却被忽略了。那么，如何才能改变这种状况呢？他们主张运用批判的方法，如阿普尔就极重视诱发批判意识。他主张必须在大社会文化体系中来增强主体意识，认为如果不对生活经验里的文化意义及时加以批判或反省，人们就会受到社会优势阶层的控制，视其为合理，而在压制、不自觉的状态下，扭曲的文化现实长期积累就会形成“文化霸权”。因此他们重视批判，并且几乎全面地批判了以“传统”所概括起来的因循着固有“概念”的局限范围里的文化。

道家智育中的“弃智”，其实也是在进行全面“批判”。如述先王之志的“六经”，岂不也是以传统概括起来的因循着固有“概念”的特定范围里的文化吗？庄子的“迹”“履”之说不正是“批判”？道家批判的又何尝不是扭曲文化现实形成的“文化霸权”。道家智育中的“绝学”，还不是针对当时被异化成技术性的教学？而那些教学也

---

① 参见陈伯璋：《课程研究与教育革新》，[台]师大书苑有限公司 1987 年版。

是压抑人主体的尊严感受、贬低人的主体价值的。当然，道家是自然人本主义者，他们是在大自然中来增强主体意识，这比之“再概念化”学派的大社会文化体系的境界要宏观得多。但批判的方法，重视主体意识觉醒，“反文化”而试图重建新体系，也还有些相通性。

## 2. 批判本身就具有建设性

如果绝学、弃智要“绝”、“弃”的是有特定含义的“学”或“智”，那么与之不同的、不异化自然的“学”和“智”也就同时在建设之中，道家批判的“过激”之辞，在这里就实际上由潜隐的智育弥补了。譬如庄子贬抑六经，实际上就同时以潜隐方式在建设以发展的动态的观点来对待史和文献典籍、从实际而不只是从书本记载来辨是非的“新概念”。尽管道家以自然无为、超越的大知大智来描述理想境界，但从其方法功能的潜在层面分析，激励自我主体意识觉醒、重建超越的新观念体系，才是道家智育的“履”，而这与道家文献中的“迹”是不尽相同的。

批判的方法具有潜实在的重建功能。

## （四）学不学

道家智育的“学不学”方法。

这依然是崇尚自然无为的智育方法。这里的“学”、“不学”依然有其特定的对象范畴，所谓“学”是圣人的学，是不学而能的循其自然。而“不学”是不学常人之学，不学才能自然，自然才能从常人学习走过的错误道路上走回来。常人之学正是前述的知、智之学，绝圣、弃智、绝学的道理与此完全相同，只是“学不学”更多了一层返归自然的动态意蕴。

显性的智育层面，学不学的方法是无为退守的方法，是从社会文明退守自然质朴的方法。“民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之

所过，以辅万物之自然而不敢为。”<sup>①</sup>就此看来，老子是基于“慎终如始，则无败事”的考虑，才主张“向往别人所不向往的”、“学习别人所不学习”的。这种退守自然的方法，虽然在常人看来是无欲、绝学，但实际上却还不是如庄子的万物一齐、泯除是非、直接“体悟”自然之道那么虚玄。以老子本章的其他语句来作对照，如“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”就颇有些循序渐进的意思，而如“为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失”则说明强做妄为者败，固执不放者损失的道理。所以老子的“学不学”方法，是指退守到自然法则之中，自然而然地“学”，这稍类似卢梭叫做“回归自然”的那种顺应自然的教学主张，也类似后来存在主义者的那种震慑于科技文明的、陷入文明黑夜的“林中路”而困惑的、试图重建人类文明的主张。与尼采呼唤重新估价一切价值、取消现实文明传统的激烈言辞也并非没有微妙沟通。只是道家尚柔弱、主张无为，似乎比他们都更显柔静而已。

在潜隐的层面，道家“学不学”的方法，我们可以有如下的解释：

### 1. 智育必须遵循自然法则

众人之学是非自然的，是一种人类“有为”酿成的过失，只有“辅万物之自然”、“不妄为”才是文明发展的正确道路，所以“学习”就最好从“不学”开始，不学习就不受现实文明的拖累，就可以重新从素朴的自然开始。道理在于：由幼稚的“毫末”来长成“合抱之木”，由“累土”起始来筑起“九层之台”，不必学“合抱之木”，也不必学“九层之台”，只循自然法则，让人在生活中自然生长。卢梭在他的“爱弥儿”的教育中，多少给人以学不学的现代印象，大约卢梭的理想中正是想让爱弥儿以“不学”现代文明，在自然情境中自然而然地“学”，而不是真正要回到自然的无知无识吧？只是卢梭的动人

---

① 《老子·六十四章》。

的教育理想他自己也无从实施,老子的学不学当然也就更为不可及,它只能是给当时扭曲的文明压抑下的失败者们提供一些反压抑的慰藉。

## 2. 尊重自然自我的主体意识

老子的学不学方法中隐含着对传统约束性智育的逆反冲突。在这一点上,老子与尼采略有些可比性。尼采否定现代理性精神倡导的科学知识教育,认为它破坏生命本能,导致智育的“非精神化”倾向,它把征服自然、支配外部世界作为目的,这样,人就被变异成纯粹的求知者了,他们要么以所学知识谋功利,要么就以文化为遮掩成为伪善者。僵化的智育并不能帮助人探索生命的大智慧,只是给人以灌输的、无用的死学问,却任凭人们的灵魂一片黑暗。为此,尼采尊重自然自我主体的独立思考、自由创造,希望人们最好不要读书,或尽量少读书,以便充分发挥智慧与直觉的创造功能。老子的思路在这些方面都能见出相通性,只是他要否定的是中国古代的道德理性,以及以伦理道德规范为主的知识教育。但在追求生命大智慧,绝学无忧,发挥直觉思维的创造功能等方面却又十分相类。

“欲不欲”、“学不学”的方法,正是由于针对的是当时特定的“学”提出来的,而占主导地位的“学”又以否定主体自然自我价值为特征,因此,“不学”才真正有可能关照到自我主体意识的觉醒。“不学”既然是“复众人之所过”,“辅万物之自然”而摒弃人为,自然人也就返归到素朴的自然来建设主体价值了。我们不妨以精神科学教育学的重要代表人物斯普朗格的教育思想来侧证这个问题,因为他的观点与我们理解的道家精神有着某种契合:斯普朗格认为,教育不仅是传递文化的过程,而且是触及灵魂深处的过程,教育不仅要从外部规制成长者,还要解放出成长者内部的力量。教育中本质的东西,不是“规制”,而是“自由”,教育的更重要的任务,是从成长者内部解放出各自自由地决定伦理立场的那种力量。教育

效果,终究是取决于个人的完全自由的内在性的觉醒。<sup>①</sup>斯普朗格的这一思想,极类似老子所说的“万物将自化”<sup>②</sup>,这个万物自化,是说顺任自然之道,主体自我内部的“道”得以释放的境界。只有“学不学”才能摆脱“学”之累,摆脱“学”之累才能返自然,返自然才有“自化”的条件,否则“自化”就被“学”异化掉了。

所以,道家的“学不学”方法,既遵守自然法则,也尊重自然自我,而且具有某种超越性。这种超越性在于,众人之所学无外乎凭感知事物而学,或如墨子所谓“类推求故”之学,“学不学”超越于此,主体融入自然,也就可以达到内观、内视之学了。当然,内观、内视之学既超越也虚玄,已不是实施智育所能简单采用的方法,就像在养生体育中,内视、内观已属不易操作的方法一样。

### (五)行不言之教

行不言之教的智育方法。

天地自然是不言的,循自然的道家哲人也认为知者不言,所以主张行不言之教,能行不言之教的,自是得“道”的知者,德充于内,“道”集于身,存在即是教。这是崇尚自然无为,摒弃人事有为的道家的重要教育方法。行不言之教当然也是教,教即有师,庄子论师道的名篇叫“大宗师”,已可见其重师也重教的主张。只是以不言而“教”,“师”的规格也就相当高,“吾师乎!吾师乎!鳌万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地刻彫众形而不为巧”。<sup>③</sup>这种行不言之教的“师”,同大自然混为一体,以无为处世,不拘人为的机巧,显然并不是尽人可为,这正是能行不言之教的重要前提。如果不以“师”来论教,把道家智育中的不言之教当作普遍

---

① 参见崔相录《二十世纪西方教育哲学》,第92页,黑龙江教育出版社1989年版。

② 《老子·三十七章》。

③ 《庄子·大宗师》。

适应性的方法，“教”也就很难是具备高起点的“教”，“无为”也就绝不可能“无不为”。实际上，道家主张行不言之教，只不过是重在身教、运用感化陶冶的方法教、守柔若愚以教。所以判断道家的不言之教的方法，不能仅凭显性的“不言”，或者只是论教而不论学，而应当深入领悟其“知者”的宗旨，以及“学”者的自正、自化。这就必然要考虑其潜隐的层面。

### 1. 教者不言

取自然无为的思路，但“学”者却应该有所作为。教者要以天下至柔克服至坚，所以才采取不强制、不框限、不施灌输的超越常规的方法。而真正有为的“学”者，却因此可以充分觉醒主体意识，自由地、自我地来澄清价值。这里的关键就在于领悟不言之教的宗旨。老子说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之”。<sup>①</sup> 这里的宗旨很清楚，无为有益，不言有益，这个“益”就是道家以特有的辩证思维，深刻的辩证力量，来以柔克刚、以退为进。在不言和无为的相关理解中，大约才能体悟不言之教的道理。

### 2. 不言之教的方法

重视自然思悟，笼统些来说，就是重视自然自我的人格完善，具体到智育而言，则可以说是自然自我的智慧完善。当代西方人本主义学者罗杰斯首创了非指导性教学法，由于罗杰斯本人对中国道家精神的推崇，可以认为他提出并尝试的非指导性教学法，大体上很类似道家的不言之教的智育方法。

罗杰斯在其《我的人际关系哲学及其形成》中曾引用老子的思想来表述自己的信念，要求“教育者”能使他的工作对象“自由地表现本性，自由地趋向自己的归宿”。同时罗杰斯也曾表示，他最喜爱的、也是总结了他多年主张的深刻信念的思想就是老子说的“我无

---

① 《老子·四十三章》。

为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”<sup>①</sup> 因此，我们以罗杰斯的非指导性教学法来侧面诠释老子的“不言之教”的方法，即令不完全相同，也总可以有所启示。

罗杰斯的非指导性教学法，与传统教学法以及诸多的现代新教学法都极为不同，它看上去就象是“无”、象是不教不学，充满自然主义、暗示、自我选择性，因此与道家的方法相通。

坦恩鲍姆曾经有过如下评述：

“我看到罗杰斯博士在布兰代斯大学的课程中运用的方法是这样独特，以致如果不是我亲自参加的，有些东西我是无法相信的”。“课程的进程是完全不拘形式的。任何时候、任何人，甚至导师也不知道下一分钟教室里会出现什么局面，会对哪一个题目展开讨论，会提出哪些问题，哪些个人的需求、感觉和感情会宣泄而出”。在这种几乎寻不到什么结构的教学中，主要是学生自我在自然而然地表达和实现，“指导教师则聚精会神地、认真地倾听着每一个人的发言。他并不在乎学生的发言切题或不切题。”在罗杰斯的课上，大家谈的都是自己的想法，它们既不是来自书本，也不是重复指导教师或某位权威人士的思想，导师则几乎不讲什么，因为“罗杰斯从课程刚刚开始时就表达了一种信念，即没有人能教会任何人任何东西”。<sup>②</sup>

这里“不言之教”、“不教之教”的特征很清楚，它同道家无为、自然、守柔的思想很一致。罗杰斯在教学中的形象正是“不言”的“知者”，学生们却在释放着自然自我的“道”的求索。那么，可以设想，庄子的“大宗师”与老子的“行不言之教”是相关的，得道者不以

---

① 《老子·十七章》。

② [美]马斯洛等著：《人的潜能和价值》，第351～354页，华夏出版社1987年版。



言传而以身存施教,学习者则处在由不知到知的发展过程中,他们并非也都“不言”。不言之教的方法,就是充分鼓励自然自我主体价值实现的方法。这种方法,同儒墨家重视社会群体人本、非自然自我人格培养的方法大不相同。严格说来,儒墨家智育重视教师主导性、重视传道、授业、解惑,重视在教师控制下的学知、学习、学行,并以此作为智育有法。但道家不循此道,而循自然之道,教者无为中潜隐着学者“有为”,“有为”升华而后渐逐返归于素朴无为,这至少应该说是一种有互补效益的、而且有超越性的方法。

### **3. 自然之教的智育方法**

如果说老子的不言之教主张听任万物自然发展,所以视人为融入自然的生命而排斥有为的教育,那么有必要再提及黄老学派在一定程度上肯定了有为的教育的基础上,主张因循人发展的自然而进行教育的观点。这派观点有些类似欧洲启蒙运动中的自然主义,他们主要提出了因性而教、因势而教和因地而教的智育方法。因性,是从人性、人情的顺应、适应的角度来进行智育,不能象显学社会观各家那样桎梏人的本性;因势,是考虑社会发展的大势流趋,顺应社会发展中的运动变化;因地,即指从不同民族和不同地域的实际出发来进行智育。

## **三、道家智育传统的现代意义**

### **(一) 潜隐的智育传统**

大智若愚,这既是道家的智育思想中的一个重要命题,也是我们对道家智育思想的评价。道家论“智”就有大小之别,如庄子的小知、小成、成心就是小智范畴,大知、大成、常心则是大智范畴;道家论智还有真伪是非之别,如老子要弃绝的知智,就是诡诈智巧一

类,而称之为“明”的,才是真智大智。道家讲若愚,是形式上愚而实质上不愚,道家讲大智就以这种若愚为目标。儒家孔子其实也曾经评价过他的弟子颜回是“回也不愚”,这是针对颜回与老师相处,听老师“言终日”而“不违如愚”,但却能“退而省其私”、“足以发”而言的,这虽然也是形式上愚而实质上不愚,却与道家的境界很不相同。因为颜回是听老师的言教,对言教以私省,终于解感领悟。而且颜回的如愚也只是在不违师的限定性范围之内。所以这绝不能等同于道家智育中的大智若愚境界,道家行不言之教,要求体悟自然之道,若愚不是不违师的范围,而是其大智慧的精神世界的外化形式。儒家的如愚的不愚恰恰是传统智育中约束主体价值的“小智”的表现,与道家所谓的若愚的“大智”是形似而神异的,这正是判断儒道智育不可忽视的问题。

不只是道家的大智若愚与儒家如愚的小智有着本质上的隔离,而是在智育的从内容、过程到方法的全部范畴,无论形似与否,儒道之间都多有神离。至少在先秦典籍中,这种区别十分清楚。那么,道家智育传统的相对独立的文化功能是不应当否认的。

一部中国古代智慧和智慧传递的历史,是各家各派的智慧编织而成的,其中占主要地位的应是儒道互补。只是儒家是“有为”的显学,传承下大量的雅文化典籍,而道家是不争无为的隐学,更兼大智若愚、守柔尚弱,往往不为人们重视,甚至被以愚人之心所扭曲的判断否定掉了。这样,即使历史留给人们再多的儒道互补、外儒内道、儒道合流的范例文化,也往往不容易儒道共荣,仿佛中国的传统教育就只是儒学一宗。显然这是种历史的偏见。

道家智育思想传统在中国智育发展中已经发生了深刻的影响,即使是在现代智育发展中,道家智育传统也依然具有补充、启示的重要功能。当然,它不可能具体地补充进已经是缜密复杂的现代智育的理论体系之中,但其独具特色的有关智育的主张,却可能在跨时空的意义上,启示现代的智慧思想。

## (二)道家智育的现代启示

道家智育崇尚自然法则,并不局限于社会或个人的价值范畴,他们顺应自然而不妄为,“学不学,复众人之所过”,于是就主张返归素朴。作为一种智育理想来看,道家当时曾有回归结绳记事的素朴时代的具体描述,显然,谁也不会愚蠢到把“结绳记事”来作实在意义理解,那么,也就只能理解为超越文明、回归自然的“新思路”。就今天的人类智慧文明而言,道家当时的“新思路”,不能不说是历经了否定之否定的历史变迁,依然还是“新思路”。这是针对古代文明的回归自然升华为针对现代文明的回归自然。为什么会有这种内在精神一致的但具体内容全然不同的智育理想的再生呢?以西方智育而论,自从人们从彼岸之神的压抑中被释放出来之后,科学理性主义与人文非理性主义、征服自然与保存人本、社会价值与个人价值等,大约已经此起彼伏地冲突较量了数百年,这中间,卢梭等人的回归自然、存在主义的批判理性、人本主义的自我实现,都比较接近于道家的智育观,然而又都不就是道家的智育观。唯科学理性主义的最新思路里不得不考虑“高情感”,科学再进步也已经循环地转回到素朴自然;西方人本与自我的探索道路上也终于发现了道家的奥妙哲理。古老的中国道家智育传统,于是就以年轻的生命活力再生于当代的智育前沿。

这是宏观的人类智育问题,道家传统的启示在于它把人融入了宇宙大自然。远在二千年以前,它就以朴素的自然哲学的理性精神,洞见了在人与自然关系中的必然。那么在具体的智育范畴,我们也有理由认为,道家的一些见解也会给我们以现代启示的:

鄙拙人事崇尚自然的道家哲人们,对当时现实中的智育表明了过激的全盘否定观点,他们主张的是一种批判的逆向思维方法。但在以积淀深厚的约束性文化为主要基础的现代智育中,缺少的恰恰正是批判。尽管智育历史上也有儿童中心论、相应的活动课程

和经验教育,尽管这些教育以问题方法也拓展了智育中的某些批判精神,但却从根本上是在“教”的控制下的“学”的方法范畴,直到布鲁纳的结构课程中采用的发现法教学,鼓励学习中的对抗性思维,也依然是为了“再发现”那些人类“已经知晓”的定论。那么,道家的批判的逆向思维就显示其独特意义了:绝学、弃智的主张如果撇开其特指意义,就是文化虚无主义的过激主张,但考虑进其特指意义,这就是“学不学”的必然前提了。大约不仅是爱因斯坦的相对论问世绝非学校智育的结果,汤川秀树的新突破就只能依赖学不学,而是一切人类文明的新创造都几乎只能以否定为基本前提吧?到“再概念化”学派发现教学中潜隐着的“文化霸权”的强大约束性而提出批判学习的主张,我们总可以悟出“批判”在现代智育中的意义了。

道家弃“智”求“明”的主张,从语义来看近乎虚玄,从养生学的角度来分析,“明”也类似特异功能。因此,若从显性的智育对照中寻解释,道家求“明”,与人们所不无误解地理解的形式论教育的舍知求智的主张多有相似之处,这就仿佛是不要传授知识的智力发展,不容易找到科学支持。但是这正是以无有入无间的道理,无以为用的道理,素质教育的道理。可以认为道家把智育的着眼点放在“明”,或者说我们从不从养生学而从智育论的角度来解释“明”,这本身并不排斥求“明”的具体过程,我们也就只能认为道家是以求“明”为宗旨展开具体过程的,“明”是硬指标,“求”是软过程。这对于我们以传授知识、培养技能技巧为硬过程,以过程中实现的智力或素质为软指标的具有“严格”的科学性的智育来说,是矫枉过正的智育方法,也是易于有智力、素质教育实效的方法。

道家智育重视自然自我主体的意识觉醒,这是养成既融入自然也能融入人类社会的价值观的重要前提。由于道家的“绝学”、“弃智”、“不言之教”、“自化”等特殊智育主张,可以认为“育”的功能,基本上是由主体自我来体现的,甚至可以称之为生智、养智、修

智,而不是育智。道家重视自然自我主体价值,同儒家崇尚社会群体人本价值的观点几乎是相对立的,正因如此,儒道互补功能才极为重要,而道家智育传统也正因此更具有现代意义:它补充了当代智育中偏重社会价值的观点,充实了其自我主体价值方面的失落或偏颇;它也不局限于当代西方人本主义重视自我主体价值、重视自我实现;它的自然观超越人类的社会局限,拓展到宇宙大自然,这是比人类纠缠于社会或自我的两极抉择更为开阔的观点。由此就导致了道家智育的创造功能,这种由自然自我主体意识觉醒而发生的创造,在自然科学领域会因为其合自然的特征而不妄为,在社会科学领域会因为其合社会的特征以及尊重自我主体的特征而能顾全。

这诚然不就是道家智育已经实现了的宗旨,但却具有昭示未来启迪现实的重要价值。这种价值未必就是道家智育思想的题中应有之意,而在很大程度上,这可以说是我们基于现代智育的困惑去寻找道家智育传统中的素朴的早期觉悟,并把它以现代思想加以诠释。

## 第九章 上德若谷：道家德育思想辨析

道家重视修道、养德,《老子》一书起始论道,自第三十八章转而论德,如果只从显性的范畴来看,这其实可以称作道德论专著。当然老子以自然无为的精神贯通全书,其道、其德都与常说的意蕴不尽相同,但恰恰因此而自成特色。

德育的“育”,在道家思想中实为潜隐的修养,这种修养主阴贵柔、谦退素朴、自然无为却又具超越特征,与儒家显性阳刚的有为德育,与墨家砥砺意志践行道德的德育恰成鲜明对照。道家的德育思想,作为中国传统德育思想的重要组成部分,有许多特色精华。

但是,人们论中国传统德育,往往只重视显性的儒墨,就把隐性的道家疏忽了。传统却依然存在,它要么隐忍着自家一脉线索传承延续,要么与儒墨家在冲突中融汇,形成阴阳互补,刚柔相济,自然无为与社会有为结合的另一种特色。就此也可以说,道家德育是潜隐的中国传统德育,而道家德育传统,则是中国德育传统中被疏误了的另一半。

## 一、主阴贵柔的德育思想

### (一)主阴贵柔辨

把老子的道德观称作“女性智慧和美德的理论升华”(见本书第五章)的牟钟鉴先生,曾概括说老子哲学是主阴贵柔的、女性化的生命哲学。这个主阴贵柔,既形象准确地表明了老子哲学的特征,也表明了道家的“德”以及“德育”的特征。

通观道家有关德育的内容、过程与方法,推而广之,全部道家精神,的确洋溢着女性化的阴柔,阴柔之性的概括也是鲜活生命力的颂歌,这也正是道家育德养生、和谐抱一的内在机缘,当然我们因此而不可忽视:“这道德”不是“那道德”。“这道德”老子称之为“上德”,“那道德”老子名之谓“下德”。上德是无心的流露,是纯朴天性依循自然的,下德是有心的人为,是含勉强、易虚伪的。就此而论,道家分出上德与下德,就像智育中分出大知与小知,“大智若愚”就如“上德不德”,而弃智求其明,就如弃小德求大德,“绝学”、“学不学”也就如绝小德、德不德的道理一样。

“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无以为,下德为之而有以为。”<sup>①</sup>

“上德若谷;广德若不足;建德若偷;质真若渝。”<sup>②</sup>

这两段话,第一段表明上、下德之分、评价标准和选择意向,第二段表明优秀之德的外部表现形式判断。在道家看来,具有上德的人不表现外在形式如仁、义、礼等的“德”,所以实际上是有德;而只

---

① 《老子·三十八章》。

② 《老子·四十一章》。

及下德的人决不丢弃形式的“德”，因此实际上是没有德。原因在于，上德的人是顺任自然而无意于有所作为，下德的人则在形式上表现德所以有心做作。在道家看来，崇高的道德其外部表现就如同低下的山谷，高深广大的道德则如“不足”，刚健有力的道德看上去却怠惰松垮，充实的道德则如“空虚”。

君子之教，喻也。老子的上德之论，用的是“喻”的方法，如果把“喻体”提到“本体”的前面，上德之论也就显示出了道家主阴贵柔的“育”的主张了。“若谷”，“若不足”，“若偷”，“若渝”就是修养上德、广德、建德、质真的必然途径。在这种道德修养中，显性的范畴是虚怀若谷、贵生贵柔，而潜隐的范畴则特别地意味着如女性品格的优柔忍让和宽容。本书第五章，我们曾引用过牟钟鉴所概述出来的道家道德观：重视阴柔而轻视刚强、重视内在的崇高德性、重视慈、俭、不敢为天下先、重视处无为之事，行不言之教、重视见素抱朴、重视持静致虚等等，都是主阴贵柔的“德”和“德育”。譬如，重视阴柔，关键在于柔弱之“生”，柔弱才有生命，守柔弱就发展生命，这个“生”即能养生修德。再如致极虚、上德若谷，关键在于唯虚能“容”，能容才是虚怀若谷，虚怀若谷的“容”，如果视为动态修养过程，那么就修养人的胸怀豁达以成为宽柔的道德了。

从德育的角度来理解，这种以释放生命、修养如“谷”的心灵的“教育”行为实际上不是向外部的探索而是向内部的涵养。也即是说，它不是外部环境和教育以强行灌输施于人，而是人性本真的素朴的东西的自然生长。对于入世冲突已经在人世间被污染和变异的人来说，就只有使其返朴归真，把遮蔽人的自然生命的那些人世的智巧诡诈，以及与之并存的所谓仁义道德撇开，回归人的素朴本性，也就是所谓如婴儿、如原始的那种更高层次的道德升华。



老子章句之中,如“虚其心”<sup>①</sup>、“上德若谷”<sup>②</sup>、“大盈若盅(虚)其用不穷”<sup>③</sup>,是说的唯虚能容的道理,而如“守柔曰强”<sup>④</sup>、“常德不离,复归于婴儿”<sup>⑤</sup>、“含德之厚,比于赤子”<sup>⑥</sup>,说的就是“生”的道理了。主阴贵柔的“德”和“德育”精神也就是渗透其中的。而将这种“阴柔”归之为女性化也应当说是比较中肯的,也正是这样归整,我们才极容易弄清如儒墨家的侧重“阳刚”的有为道德和德育与男性化政治伦理社会的适应性,而儒道互补作为一种显隐交织着的中国传统精神的延续性也因此而释然。

尽管西方人本主义关于人性复归、自我实现、潜能开发的理论在境界上不比道家的自然人本这样超越,他们的人格健全理想也不像中国道家这样脱俗出世。但依然能从与社会化人本精神、以及与唯科学理性精神的冲突思路中见出与中国道家精神的某些相通。当马斯洛试图描绘出其健康人格的既超越而又现实、既纯真而又成熟的理想模式的时候,就极其自然地与中国道家体验赤子婴儿无意识、无情、无欲而融入自然时的那种思路相和谐了。当然历经了现代文明和现代理性精神的熏染的马斯洛,既不可能确认也不可能企及道家“玄德”、“与造物者为人”的境界,不会以理性的判断来确认回归主客体不分的混沌状态。但是他却创造了健康的儿童性、人的第二天真的境界观:

“自我实现者的创造性在许多方面很像完全快乐的、无忧无虑的、儿童般的创造性。它是自发的、不费力的、天真的、自如的,是一种摆脱了陈规和陋习的自由。而且看来在很大程度

---

① 《老子·三章》。

② 《老子·四十一章》。

③ 《老子·四十五章》。

④ 《老子·五十二章》。

⑤ 《老子·二十八章》。

⑥ 《老子·五十五章》。

上是由“天真”的自由感知和天真的、无抑制的自发性和表现性组成的”。“总之，这一切听起来仿佛我们是在论述人性中固有的基本特性，出生时就赋予所有的人或大多数人的潜能。这些固有的基本特性，由于人适应社会上存在的文化，就被掩盖或被抑制而大多丧失了”。<sup>①</sup>

诚然，马斯洛这里主要讲潜能开发，是要借非理性精神的挖掘来探索人类理想境界里的更高层次的理性和创造性。所以他讲的与其说是“含德之厚”的儿童，不如说“含智慧、含创造性之厚”更恰切些。但用以侧证道家“返朴归真”的思路，毕竟还是可以圆通的。

就此而论，道家之“德”与“德育”假赤子婴儿来表明其自然无为、主阴贵柔，上德贵生的道理也就不难理解了，而如庄子所论婴儿的超越之生，与其论至德之世如原始素朴的常被误解为倒退人生的观点，也就不仅不支离，反而极为和谐了：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊而无求其故”。<sup>②</sup>“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣”。<sup>③</sup>在这里，小如婴儿德美，大如至德之世，一以贯之的是返朴归真的精神，其间渗透着“生”的流程、“德”的升华，是主阴贵柔的一脉传统。

## （二）上善若水辨

德的目的在于善，“上善”如同“水”一样的品性，至柔弱而至刚强，因此说道家主阴贵柔的德育思想，不可不以道家以水喻善的思想来作进一步诠释。其实水性如阴柔女性，不取其性的移、动、

---

① 马斯洛等著：《人的潜能和价值》，第246页，华夏出版社1987年版。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·马蹄》。

变,而取其柔顺宽厚,取其滋养万物之生而不居不争,取其至柔至谦容纳百川而不高不强。道家以水喻上善正是选择了它的养生育德的意义层面,这完全不同于“子在川上曰:逝者如斯夫”的永恒流动、惜时精进、不舍昼夜的阳刚之情怀的理解。如果说“水”教育了如儒家贤人的励精图治的“开拓进取”的入世精神,那么“水”也教育了道家善德之人的默默无闻的至纯净、至优柔的上善人格。这正是中国道德传统中的内在的互补性。

老子说“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德”<sup>①</sup>,其实就善而论,这也即是说“上善不善,是以有善;下善不失善,是以无善”,因此对于老子的“天下皆知善之为善,斯不善矣”<sup>②</sup>,也就极容易理解。因为天下皆知善之为善,就意味着不失善,不失善即下善,下善也就无善可言了。这之中不仅仅透露着老子的辩证法思想,关键是其对“善”也有个上下之分,境界不同,善恶也就不同标准,并非只是善恶相互转化的道理。因此老子才以“水”来比喻他的“上善”,提出与儒家不同的、主阴贵柔的善,而善如若水是上善,水的精神也就既为德,也为德的育养的精神了。

“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤”。<sup>③</sup>

这里的上善,是在“道”论中所论,也就是道家的“善”,而不是“天下皆知善之为善”的“善”。这就是若水的品德,它主张滋养万物却只是丰富他人、奉献自我、不争功名利禄。不取如儒家的类似“人往高处走”的功名之道德,却宁可选择“水往低处流”的藏污纳垢、为众人所恶的无为道德,这种不争的善性就接近于“道”的修为了。

---

① 《老子·三十八章》。

② 《老子·二章》。

③ 《老子·八章》。

这种柔弱自下的品格潜隐着深沉、持重、坚韧、灵活，它虚己以待物，自是生命活力渊源不竭的积蓄，而且恰恰是顺任自然之流势的。

南怀瑾先生释“居善地”等，称之为“人生哲学的行为大准则”，很能就道家主张的若水的德性给现代人以启迪：<sup>①</sup>

“一个人的行为如果能作到如水一样，善于自处而甘居下地，“居善地”；心境养到像水一样，善于容纳百川的深沉渊默，“心善渊”；行为修到同水一样助长万物的生命，“与善仁”；说话学到如潮水一样准则有信，“言善信”；立身处世作到像水一样持平正衡，“正善治”；担当作事像水一样调剂融和，“事善能”；把握机会，及时而动，做到同水一样随着动荡的趋势而动荡，跟着静止的状态而安祥澄止，“动善时”；再配合最基本的原则，与物无争，与世不争，那便是永无过患而安然处顺，犹如天地之道的似乎至私而起无私的妙用了”。

这样的德性，以及其修养的行为，无疑是很恰当地在描绘理想的东方传统女性智慧与美德，它主阴贵柔，富于与儒家传统的道德和德育不同的特色。

## 二、道家德育的特征与方法

### （一）德育自然观辨

中国传统德育精华主要荟萃于儒道两家。儒显道隐，所以儒家有丰博的德育思想通过雅俗文化的传播系统而润泽万世，且有众仰的师表的名。而道家之“道”、之“德”却潜隐地在滋养万物，万世，

---

<sup>①</sup> 南怀瑾：《老子他说》，第122页，国际文化出版公司1991年版。

它谦退守柔不争无名。中国先秦乃至后世百代称得上是道德专论的文献当首推道家的《老子》，但说道德主要讲儒家而不论老子，阐释传统德育精华几无道家，至今也依然还是个不变的文化现象，这不能不说是个发人深省的问题了。

从显性的文化角度来看儒道两家的道德论，主张社会化群体人本的儒家，当然与主张自然主义的道家不同。儒家是从维护和巩固当时的宗法道统、政治政统的立场出发来倡导政治化的仁义道德的，所以力主弘扬封建五伦关系，大谈君臣夫子的名份并立为伦理规范或道德标准，重视教化人为之功，道德修养也重视“刚毅木讷”、“克己复礼”、“尽其忠恕之道”。而道家明显是个激进派，与时政时德相逆反，主张绝仁弃义，认为“国家昏乱有忠臣，六亲不和有孝子”，他们否定教化人为，力主顺自然之道无为处世，道家庄子更有无君论思想鞭挞专制制度，放论与禽兽居、与大自然共生活的至德之世。这大约已经足以使道家思想遭显性雅文化贬抑，只能与隐士、俗民、落魄文人为伴了。

但在隐性文化范畴，文饰了的儒家伦理道德就在道家思想中成了“不失德”因而“无德”的“下德”，与大自然相融的超越的如婴儿、返归素朴的道德却是“不德”因而“有德”的“上德”。如果就德育而论，儒道之间的上德与下德之别，人为与自然之异，也就因此而清晰起来。道家德育的传统特色也就易于把握了。

概括地说，儒家德育是人为教化的德育，道家却是自然生养的德育。儒家“性相近”的思孟一派，基于人性善的理解而重积善成德，重视“习相远”的荀子一派，基于人性恶的理解而重积伪成德，但是他们都是以环境、教育的由外而内的影响为思维趋向的，其性质就如同传统体育的“锻炼说”，所以也就有大量的“教育”思想应运而生。可以说，从古到今的这一脉传统，就是想方设法地规范人、约束人、依照需要制造人。这也是现实主义的、重视人的社会化的观点。道家反其道而行，他们重视自然自我主体的人的意识由混沌

素朴而觉醒,不无空想色彩地试图自然而然地生养上德、上善,所以撇开环境教育不论,主张由内而外地自然生长以完善人格。他们可以说是想方设法地释放人,依照自然法则生长人,他们是想超越社会关系地造人,从前途来说,大约只能造就抽象人。

这些差异比较,可以稍稍解释些“说道德不论老子”、“阐释传统德育精华几无道家”的原因。

只从道家文献来看,伦理道德思想还是比较丰富的,所以不难诠释其特征,但“育”的思想就少有显性材料可资查证,它主要是以潜隐的形式存在着,因此,道家德育的特征和方法,依然是个无中生有的问题。

## (二)道家德育方法

关于道家之“德”的特征,我们在本书第五章已有比较详细的研究。基本思路是:先由道家的基本精神之一的“无为”入手,进而拓展研究道家教育中的伦理观。伦理观的研究分为政治伦理和人生伦理,最后集中研究道德特征。老子与庄子的伦理思想虽出一源但却各有特色,所以予以分别探讨。而儒道之别乃是廓清道家之“德”的特征的关键,我们对此进行了有意的比较对照。这实际上也就是道家德育的内容,因为道家并不直接讨论德育,为避免牵强,此段文字置于道家的基本精神与教育旨归的研究范畴。

关于道家德育过程的特征,我们在本书第六章以道家的人格修养过程观为题进行了探讨。因为道家除去主张行不言之教而外,虽然说道、论德,却很少直言教育,他们重视的似乎不是“育”而是修养,修养人格的过程也就是他们的德育过程了。对此,我们也不再重复论述。

关于道家潜隐的“德育”方法,我们只能在显性的道德论中挖掘整理。必须重视的一个问题是,道家思想中的这些方法并不孤立,它们由于“道”的最高范畴,“自然”与“无为”的基本精神,而几

乎形成了一个普遍适应的贯通体系。道家论“生”，形神抱一，集身、真、善、美为一体，所以其养生论与智育、德育、美育的方法论错综交融。譬如，道家论养生问题就经常兼论生养道德，述修养道德也经常兼论养生法则。为此，讨论道家的德育方法，我们也只作简要概括。

除去不言之教的以身示范，道家修德的方法可以大致概括出以下几则：

### 1. 谦退守柔而不争的方法

前述道家德育有主阴贵柔的女性化特色，道家文献中讲的守雌、玄牝、无生有、柔弱、慈、俭、不敢为天下先、不争、虚静等等都比较清楚地说明了这一特色。这个特色与儒家重视阳刚进取、有为、立志持志、弃利而争功名的特征比较，大为离神，尽管儒家德育中也有些形似谦退的方法，但细论起来却多有不同。譬如，儒家论“仁”，可释为人与人相人遇、尽忠恕之道，这个恕就似乎是宽以待人的修为，但是，儒家却是要人“克己复礼”的，而且宽待人也正为严峻律己，所以，他们实际上是似“谦”却并不“退”，似“柔”而并不“守”，不争利力却争贤名。

道家德育中的修养道德，主张谦退，而谦退正如前述喻“上善”的“水”的品格，守柔不争。老子曾述“三宝”为道德准则，这“三宝”就是“慈”、“俭”、“不敢为天下先”，这个“不敢为天下先”就是谦退，在老子看来，天下自然法则已定，“无为”即不凌自然法则而妄为，“谦退”即不凌天下法则而顺乎自然。水循自然，宁居其下，人循自然，宁取“退一步当下心安”的态度。具体说，“以其终不自为大，故能成其大”<sup>①</sup>，“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长”<sup>②</sup>。修养道德的方法，在这里就是“终不自为大”、“不自见”、“不

---

① 《老子·三十四章》。

② 《老子·二十二章》。

自是”、“不自伐”、“不自矜”，这种方法也就是处世不以骄矜自负为态度，而以谦虚退让为本分，凡事讲究退让、宽容、大度。当然，这样做，就自然而然会有“成其大”、“明”、“彰”、“功”、“长”的结果。只是这些结果并不是“争”来的，而是循自然之道所产生，而且它们的意蕴不同于世俗之见，是以其超越性符合了道家精神的。即令是这样性质的结果，道家也依然告诫人们：为而不恃，功成而不居，功成名遂身退。所以说，道家的这一修养方法，始于谦而终于退，始终守柔弱而不争，自然而然地也会以至柔克至坚、以柔弱胜刚强，绵延其生机和活力。

## 2. 见素抱朴而自化的方法

纯丝未染可谓素，原木未器可谓朴。纯真质朴的事物，天然去其雕饰就可以称朴素。素为自然之道，朴是顺自然之德，“见”素而“抱”朴也就是明道、守德，修养如婴儿般的道德是见素抱朴，克服人格异化，复归于人的自然纯真、敦厚不露的自然道德，就是道家的“返朴归真”了。“敦兮其若朴”<sup>①</sup>、“常德乃足，复归于朴”<sup>②</sup>，所说的都是“朴”。在这里，修养道德，要求洞见“素”而修养“朴”，但修养道德如果真是要人们返回婴儿的无意识纯真，再生原始的自然单纯，这只能是过激言辞。所以只能是否定之否定地返朴归真，经历一段生命历程的升华提炼，就会显示出见素抱朴的境界了。

“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。”<sup>③</sup>

修养常道无为，会有无不为的结果，天地万物也就因此能自生自长，自养道德，这是道家德育在塑造范畴中的方法。但“欲作”也

---

① 《老子·十五章》。

② 《老子·二十八章》。

③ 《老子·三十七章》。



会十分必然,于是就可采用改造的方法,“镇之以朴”。以“朴”来改造在万物自化过程中出现的“欲”,就可实现“不欲”,于是就“静”、就天下自然寻太平了。在这个过程中,“朴”成了一种实现自化的方法。就总体的教育理解来看,道家自信“道常无为而无不为的”判断,自信能“守”则终将使万物自化,也即是自信以无为之道坚持不悖,就终将诱导至自然自我主体的发自内心的升华境界。而对于在这一过程中出现的“欲作”,依然以无名无为的“朴”为之“镇”,即用自然之德、质真敦厚之德来“镇”,这实际上是以一种柔韧的“抱朴”来“守”无为之道的办法,以此达到自化而及天下自正。这之中的教育道理,是“不誉”、“不畏”、“不侮”的“太上,不知有之”的境界,“朴”的方法,才会“功成事遂,百姓皆谓:我自然”。<sup>①</sup>

### 3. 主啬尚俭而少私的方法

主啬尚俭以及少私寡欲的方法与谦退守柔、不争、见素、抱朴、自化等方法相辅相成。这是更具体地把养生命与养道德联系起来的方法。“啬”是指爱惜、珍惜,“俭”是指节约、俭朴。由于道家崇尚自然、无为,所以他们不取征服自然的“有为”的思路,要求人与自然融通,反对异化自然。“啬”与“俭”的基本旨趣在于“退”、“守”、“养”、“蓄”,而反对“进”、“取”、“奢”、“费”。这与儒家相比多有相异。尽管儒家也提倡像颜回那样陋巷苦学耐贫寒的精神,但却主要是砥砺意志的耐苦、志学,孔子说道,世人“不堪”颜回之“忧”,“回也不改其乐”,从根本上看,也主要是忍“忧”,而不是以“啬”、“俭”为宗旨养生、养德。而儒家重礼乐形式,其实是靡费财物、不啬、不俭的,其论仁德也重视弘扬,而不取收敛积蓄的办法。

道家的“啬”的方法是主张以爱惜、俭约的精神尽早地服从于自然道理,而“服”的过程也就是不断地积累“德”,积累“德”就能静心神以达到和顺的境界,这样的“上德”境界,人也就没有什么不可

---

<sup>①</sup> 《老子·十七章》。

战胜的了。道家的“俭”的方法是主张“俭德”，俭德是指“徐”而不滥发、不费，蓄德而有备其用，其用也就自然长久。这很类似冬藏夏收的意蕴。主啬、尚俭，在身可以养生命活力，在国可以养生机繁荣，小德与大政之“德”也就都在其中了。

与“啬”、“俭”相类似的方法还可以举出“少私寡欲”，这依然是循自然法则而主张的。自然法则最重视均平、至公，也最能体现无私，而这种无私正是自然之“德”。《吕氏春秋·去私篇》所谓“天无私覆也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德而万物得遂长焉”。就是去私而求至公的道德。“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”。“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”。<sup>①</sup>这是否是大公、无私精神的朴素的渊源呢？道家在天地大自然的“道”的无限张力中体验到了“无私”的“德”，天地、日月、四时以其坦荡荡光明磊落的“无私”的“德”化育万物而使之生机长存。从“德育”方法来分析，这类似孔子以“天何言哉”启示人们懂得“以身作则”道理的方法，这种方法实际上就是传统至今的身教、示范、榜样一类德育方法，只是后世的“身”愈渐具体，后世的“则”也由道家的自然法则变异成某些人际之间建立起来的社会法则而已。而道家的大公无私、以身作则却无疑是最超越的。当然，道家也在“不自生”、“后其身”、“外身”，“无私”的“因”的相对意义中表达了“长生”、“身先”、“身存”、“成私”的“果”，但是这与后世的人生目的论的“我”不同。这应当由道家的自然主义宗旨来解释，而不能用扭曲或异化了自然而产生的“生”、“身”、“私”来误解。道家“成私”也只是“成”寻自然之“道”、融入自然之“忘我”的“私”。“私”在“以其无私”和“成其私”中的意义是不同的，正像“无为”而“无不为”的比较意蕴一样。

道家也主张寡欲，但绝不是如宗教禁欲主义所主张的那种灵

---

① 《老子·七章》。

与肉对立的“欲”的观点,在生命范畴,道家寡欲是从“生”的法则出发的节欲,与极端的“禁欲”不同,就像与另端的“纵欲”不同一样,唯此才有自然长存的“生”。这类似俭、啬,但不是禁绝。在道德范畴,寡欲与俭、啬的相通性就更多,道家认为以内心的恬淡自然之德,也就是以无私无欲的涵养来创造内在的大智慧,即可坦然于不争、谦退、柔顺的品性之中。这里的“育”的功能主要体现于“少”、“寡”的动态机制,这其实是与“啬”、“俭”完全一致的方法。“少”与“寡”在自然法则中就会实现“达”,庄子《达生》篇正是揭示的避形体、世俗之累而畅达生命的自然之“理”,而“达”也便又是一种修德养生的方法了。

#### 4. 尚慈爱生的感化方法

先秦诸子教育思想中,重“乐”的儒家似乎是最重视情感陶冶教育方法,如孔子、孟子、荀子各家就都有尚乐的论述。墨子著《非乐》篇而得到理智多于情感的评价,法家“理”与“法”交融就几乎不留“情感”在教育中的一席之地,道家讲“无情”,又不谈音乐、美术一类“乐”的问题,自然是反对情感教育的。这是停留在显性教育层面的判断,也是先验的意念范畴的美、乐、情等的意蕴确定性基础上的判断。且不说如墨子虽然批判儒家者流的“繁饰礼乐”或溺于声乐,却曾说“食必常饱,然后求美;衣必常暖,然后求丽;居心常安,然后求乐。为可长行可久,先质而后文,此圣人之务”。<sup>①</sup>只说道家爱生、尚慈,如何会是与情感无缘呢?《庄子·德充符》里主张抛弃人的情感,尚“无人之情”,即令其“德”因顺自然,向往大公无私之“情”是浪漫天放的理想主义,至少在人间世的冷漠伪善的、真情压抑的现实面前,其“无人之情”也实在是潜隐着沉重的道是无情却有情吧?

老子的道德准则之“三宝”,其一就是“慈”、“慈”的意思是爱、

---

<sup>①</sup> 《说苑·反质》。

宽容。慈是人的本性,发端于女性爱护弱子之心,“慈母”、“慈爱”、“慈善”,都蕴含着无微不至的关怀体贴,宽容深沉的素朴真情,这个“慈”既为德的准则,也是德育的潜移默化方法。这种方法不是儒家的那种途径、手段意义的方法。在儒家的如“乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁,美善相乐”<sup>①</sup>的以乐动情的教育中,“动之以情”明显是种“育”的方法。而慈母之爱弱子,却是典型的以身作“则”。其感化的德育功能也就有了质的不同。道家所谓“慈故能勇”、“夫慈,以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之”,<sup>②</sup>因此说是把德育方法的挖掘深入到了人的心灵,又拓展到自然万物。这也正是道家实行不言之教却能使人“感化”,自然地受其影响,以成就自然之德的奥秘之一吧?

### 三、道家德育传统比较及其现代意义

#### (一)道家德育传统比较

“上德不德”、“上德若谷”,这是道家德育思想的核心。“不德”是针对“不失德”所以“无德”的下德的逆反式、批判性的命题,“若谷”则是形象地概括了道家的“上德”。就像“大智若愚”、“大巧若拙”的道理一样,“上德若不德”就是道家德育的比较客观的解释了。关键在于“若”,形式上“似”,但实质上却“不是”。但人们依据显性的教育说道家是“否定教育论者”,也自然说“否定德育论”。所以道家德育就只能是潜隐的,“若谷”而宽容不争,道家德育传统也就默默地渗透在以儒家德育为主导的中国德育传统的历史文化流

---

① 《荀子·乐论》。

② 《老子·六十七章》。

之中。如树的隐忍的根,吸吮着厚土下的水,支持着树的繁荣。

差异是和谐的本质。儒家德育传统实际上始终交融着道家德育传统,仁、义、礼、智、信如果不与温、良、恭、俭、让交融,就无所谓刚柔相济,阴阳互补了,“外儒内道”才是极有延续力的德育传统。

道家德育传统是中国德育传统中的潜隐层面,在人类文明进入高科技与高情感迫需并重发展的现时代,它与儒家德育传统一起,成为我们研究并解决现代德育问题所必不可忽视的重要财富。

我们首先从儒道德育传统比较的角度,来简析道家德育传统的现代意义。

### 1. 道家德育传统协调儒家政治化德育规范体系的利弊,对德育传统的现代继承提供了重要启示

德育是中国传统教育文化的核心。通常人们认为儒家的社会人本主义价值观念,重视人际关系规范传承在教育中的地位,因此导致了“以德育代宗教”的优良传统。但细论起来,德育代替宗教,这至少是儒道互补的结果。因为这不仅需要建构起伦理道德及其教育的宗教般的崇高地位,还需要解脱一般宗教建设所需要的彼岸之神秘的权威。中国文化传统在天人关系范畴中所建立起来的天人合一、自然人格化的价值观念,以及天人合德、天德人德、天道人道、人与宇宙自然相融合的系统整体的辩证思维方式,就是解脱“神”权威的重要文化渊源。这里绝不只是儒家注重人事人为而不问鬼神的思想的功劳,更重要的是道家超越社会观的自然人本主义思想在起作用。而后来道教产生也正是在这一根本问题上与道家精神分离的。

儒家思想在建构伦理道德及其教育的宗教般崇高地位问题上,的确是起了主导或主流的文化作用。儒家规定了政治思想道德规范的三位一体的德育内容,而且政治与道德以大德与小德的依从关系确立,“中庸”以类似哲理、世界观、人生观意蕴的思想体系渗透其中。中国的建立在农业经济基础上的以父家长为中心的宗

法道统制度与政治政统相融汇,建树起规范人、约束人、超越人的“人”权威,即以“人”为尊,以“人”为“天”的权威,而后就形成了封建社会以“五伦”关系为代表的人伦规范系统。在儒家思想与中国封建社会德育之间,当然应当析清孔子的初衷与其思想为政统所用发生的流变之间的差异:西周教育重视伦常道德,孔子“复礼”以正名为基础促成了伦常道德向政治的转化,或称之为“德政”。“己欲立而立人,己欲达而达人”<sup>①</sup>是爱人的仁,推己及人的道德,“己所不欲,勿施于人”<sup>②</sup>就是使民为政的仁,推己及人的恕,“德”也就始向“德政”转化了。权威问题的转化却在孔子后世。孔子主张德政即德治,不赞成法治,所以说要“道之以德,齐之以礼”,这就要求以身立教的影响而不是以势相威的刑政,他要进行的是政治化德育,这种德育依赖人格权威,孔子本人就是严以律己的人格权威,这种权威是人仰其德能才识而建立起来的,德高而后望众,绝非恃势以得人“景仰”。其后的重修身、重人师、重贤名的思想里延续的正是这种以人格育人格的优良传统。但是这种可以称之为“权能”的人格权威在后来的政治政统的变德政为政德的过程中发生了变异,能者为尊异化成尊者为能了,能者为师异化为师者为能了,权势权威就恶性膨胀起来。虽说是权势者有“威”却未必有“信”,但如尧舜之揖、让,夏禹之践德,毕竟是被封建专制制度吞噬了。

道家德育思想超越于社会关系范畴之上,严格说来道家是否定“伦理”而倡导其自然主义的“道”与“德”,像儒家建树的道德规范尽被列入“弃绝”,说它是“下德不失德,是以无德”。但道家行不言之教,以身作自然之“则”,以“大公”而弃有私,的确是比儒家“权能”更超越的人格教育的形象,而如权势权威之类的糟粕传统,道家又绝不沾染,是非曲直岂不十分清楚?何况庄子还以其大无畏的

---

① 《论语·雍也》。

② 《论语·颜渊》。

批判精神放言“无君论”，大谈其至德之世的“桃花源”般的早期社会理想呢？

儒家德育无论是其政治化的道德规范体系，还是其一统的教化疏导的德育网络，在巩固东方的道德核心文化模式并产生出道德凝聚力、忘我入世精神的过程中，主要是依托了政治化的师道尊严以及将政治化道德规范微妙地转化为受教育者主体修养的价值目标。但在自近现代以来的科学与民主的冲击下，特别是当代世界文化大交流的情势下，权势权威以及非主体内在价值目标已经受到严峻挑战，因此，道家的批判思维、人格感化、尊重自然自我主体价值等思想就成为补充儒家德育传统的重要启示。儒家孔子的权能权威思想毕竟是“从心所欲不逾矩”的境界，它还缺乏主体参同体验的更深的考虑，当代德育的“育”，要求教育者以身作则，其自身人格必然融于德育过程之中，这就与道家的不言之教，自然感化有些沟通了。就受教育者主体而言，主体的自我意识觉醒要求能有自我的道德价值判断，内部矛盾与抉择成了有效德育的关键，非此，德育就只能是外铄的灌输，而不可能成为纯洁的道德环境的主动构建。

儒家德育由约束主体性原则到约束创造力发展，由约束社会思想到约束政治民主、学术繁荣，它形成了与道德凝聚力并存的正统、道统、文统、家法、师传广泛文化领域里的约束性范畴，这正是现代科学、现代道德所不能适应的。道家的兼容并包思想，如庄子《齐物论》中的重评百家之学，就都成为解放创造力的重要基础了。由于儒家德育约束了自然科学，他们主张“开物成务，冒天下之道”，而西艺借鉴又走上另一极端，他们一味地征服自然，那么道家的自然平等观却恰恰启示人们以既矫枉又不过正的判断。在人类伦理道德及其教育的问题上，除去宗教观之外，从来就只是在社会本位与个人本位的两极之间判断选择，生存于大自然中的人类，置敦厚不言的自然于不顾，在道德判断中只是社会道德个体化或个

体道德社会化。就仿佛是一群“奴隶主”在争辩如何征服、使用、分配普天下的“奴隶”，而恰恰忘记了“奴隶”的生命权。道家的自然平等观长期以来都与理想主义、荒唐、颓废、倒退、取消人类文明联系在一起，然而，当人类终于醒悟到生态环境、宇宙伦理这类人与自然之间的严重关系危机的时候，道家哲人的那些玄奥的自然观就清楚地成为预言家的判断了。如何与自然相处于现代文明？主阴贵柔的女性化道德，谦退、啬俭的女性化选择，也就否定之否定地再生了。

## 2. 道家德育传统补充儒家德育的传统方法，为德育方法的现代继承提供了新思路的启示

儒家重视由外向内的“育”，由“自诚明”的圣人之性的建构来作“育”的根据，教人育人使之“自明诚”。道家讲自然人本主义，重视由内向外的“养”，他们以自然法则为根据，养人之“德”以合“道”。

从德育方法来看，儒家传统与现在我们所讲的德育过程的知、情、意、行是非常默契的。他们重视学知和践行统一，实际上是教之以既定规范并导之以躬行实践。他们强调立志持志自我磨练，是意志磨练的方法，重视寓教于乐，是动之以情和情感陶冶的方法。这明显地是“教”、“育”的方法，是培养实现德育的外在价值或者把这些外在价值转化为内在价值的方法。道家传统与此差异很大，显性地来判断，很难说是“教”、“育”，所以说是潜隐的教育。这种潜隐教育取自然主体内在价值建树的方法，因为一切循自然法则，重视的就是体验、体悟、修养。当然，社会关系中的“人”的教育和培养，单纯依自然而生长的办法只能是塑造心灵的“理想”，很难实现实际的目标，但作为补充，也还可以给我们一些思路的启示。

儒家重视学知与践行，“先行其言而后从之”<sup>①</sup> 说为政之道的

---

① 《论语·为政》。



践行为先,以身作则,而后言教“学知”,“君子欲讷于言而敏于行”<sup>①</sup>说里仁之道“讷于言”却“敏于行”,这就颇接近于不言之教的意思了。但这都是人为的方法,不是无为的自然,是为着教育的目的而践行以德、示范于人,尤其是“先行”、“其言而后从”,更清楚地表明了这个道理。道家以无为处自然,为政也主张我无为而民“自正”、“自化”,不以言而以谦退虚怀若谷的人格影响人,这却是真正把教育者和受教育者依平等自然观投入了教育之中,这显然不无现代德育意义。平等自然观可以突破文化霸权,意念先验,尽管这可能带来如当代价值澄清学派德育思想那样的无既定标准的抉择的困惑,但引以为参照,却可以改变权势权威的不良传统,也增强受教育者的主体自觉意识和教师方面的人格建设。

立志持志和自我磨练的确是中国文化中的奋发刚健精神。以自强精神创有为的人生,养民族的浩然之气,而且为社会群体价值不恋主体自我的私欲,导致不避“物质”之穷苦,但求精神境界超越之“乐”,这的确也是中国德育方法的传统精华。但是这种方法在现时代也遇到了一些问题,征服自然的精神,争名不争功利的精神,重视外炼的坚强而忽视内养的柔韧的精神,依然需要补充调节。否则人们就难以适应现代社会所必然会发生的“超越性病态”的挑战。所以德育还必须注重刚柔相济、“养”与“炼”结合,刚健结合于柔韧,进取结合于谦让,大自然才不至成为人类众志征服的对象,大社会才不至成为人类相互争战、各树道德以掩饰血腥的竞技场。

重视寓教于乐的情感陶冶,可以说正是与磨练意志的刚健外显的方法相辅相成的儒家德育的“阴柔”、潜隐的方法。儒家在这一方面可谓广有建树,立论丰博,形成了德与美交融的极富特色的中国德育传统。但这种传统延续下来,至少出现了两种不良倾向:其一是把美和艺术在人格建设中的本然价值贬抑为“育德”的手段方

---

<sup>①</sup> 《论语·里仁》。

法。这在孔子的“游于艺”以及有关论乐的语录中多有体现,荀子论乐以及《乐记》这本集儒家乐论之大成的典籍中也十分明显,现代教育中因此并不十分重视美育在人发展中的目的论意义,所以也搞不清美育并非只是德育方法,而是德的一种必然境界。道家论自然之生活美,就把这种倾向变异过,“非乐”的墨家恰恰是以为儒家重乐有失民生民计之“德”的隐患。其二是把乐的形式过分地在类似崇高的美学范畴中扩大,导致了“乐”的形式主义,也就开始影响到德育的质朴和真纯了。道家之“德”极重视素朴、自然,天然去雕饰,不以人为的美与乐为途径,反而只循自然无为,这不能不发人深省。

## (二)道家德育的现代启示

如果不局限于德育,而是开阔地来看道家德育思想对现代文明的启示,还将是个有特色的传统与现时代的课题范畴。

### 1. 关于生态环境问题的理论与实践

人类文明的历史和现实已经向人类提出了崭新的课题,即在现代文明基础上妥善平衡人与自然的关系,建设生态文明,这个课题的理论渊源之一必将是中国道家哲人们提出来的回归自然。牟钟鉴先生在其《儒学与生态环境》<sup>①</sup>的学术报告中主要是就儒学的生态哲学理论资源进行研究的。儒学博大精深、品格中正,既不赞成人在自然面前无所作为,又不赞成人对自然的胡作妄为,始终持人的“辅相”、“赞化”的助天、补天的位置和作用观,认为过与不及都将妨碍人类的健康发展。这是在人与自然关系问题上的中庸之道。就现实性而言,大约儒家主张的“崇敬和感激大自然的心理定势”、“天人一体的宇宙论哲学”、“泛爱万物的道德情怀”、“事天和

---

① 参见牟钟鉴:《儒学与生态环境》,“孔子思想与二十一世纪”学术讨论会论文。

助天的伟大抱负”、“文明开发、节约资源的利用原则”(牟钟鉴, 1994.)比之于道家自然主义的观点更能为人类接受、继承和引以为 21 世纪人类生态文明建设的理论渊源。但是从更贴近的思想渊源来看,回归自然、返朴归真、人性复归、善养万物等自然哲学的早期朴素理论还是道家学说。儒家主要是建构社会伦理体系,在天人关系上,其本质的定势是人化天、人化自然,如果说它也重视人与自然之间的内在的感情联系,其生态意识是建立在人的本然之性和深刻体认之上,那么这种体认、这种人的本然之性的理解也远不如道家更透彻。道家主要是建构的自然哲学体系,是在超越于社会伦理体系之上的层面,兼论人伦道德的。道家之道是自然之道,德也是自然之德,其“无为”是人道自然无为,指人在自然法则面前不妄为。道家主张人与宇宙自然融合,所以说,道家已经是以朴素的方式在直接建构人与自然生态的关系规范了。

从实践范畴来看,对于解决生态环境问题,道家的自然道德至少是儒家伦理的重要补充。

“根据生态学研究的结果,可以断定人类生存环境受到大范围侵害是从西方工业文明兴起以后出现的,至今有 200 多年。英国哲学家培根提出依靠科学技术建立人类对万物统治的帝国,实行人对自然的支配。从此,‘征服自然’和‘向自然索取’成为一个响亮的口号,在它的鼓舞下,工业文明迅速发展,取得令人眼花缭乱的巨大成就,创造出高度发达的科学技术,积累了无比丰富的物质财富,人类的生活水平和生存质量得到极大的改善,这是应该肯定的。但是人类也为此付出了高昂的代价,就是生态环境的严重破坏和不断恶化,它已经构成了对人类健康生存的威胁,若不赶快设法补救,人类将跨向自我毁灭之途”。

在这段比较客观的综述之后,牟钟鉴先生例举了大量触目惊心的生态危机事实,如“环境污染和资源的枯竭如今的一天超过本

世纪初的几十年”、“人类活动开始打乱地球的生命节奏,使自然界的再生能力不能补救人类制造的损害”、“世界上的原始森林,正以每分钟 50 公顷的速度消失”、“世界上有 50 万至 100 万种的生物物种是在本世纪内为人类所毁灭的”等等。这些问题从伦理学的角度来看,主要是破坏了生态伦理。但科技进步,人类物质文明发达的内在精神支持,却又恰恰是阳刚进取、励精图治精神在工业文明中的具体体现。

深入地再来细论人类所付出的高昂代价,应该说,还有人际关系伦理。在西方特有的文化环境中,科学发达与物质文明连锁出现了人性疏离、道德沦丧的人伦道德问题。当“儒家思想能否抵制西方歪风”被作为一个论辩课题提出来的时候,可以看出人们试图用儒家思想来解决的并非生态伦理问题,而是人伦道德问题。人类科技文明在东方振兴,亚洲的发达国家几乎都在征服自然创造物质文明的同时耽心过社会伦理道德沦丧,并重视儒家的伦理思想,他们似乎是在东方伦理与西方科技的结合中创造出来一种现代社会文化建构的理想模式,但这个模式却令人遗憾地忽视了生态伦理。从实践的验证来看,这种模式的确也相对稳定了些社会伦理,但却并没能同样地遏止生态危机。

就此,虽不能说儒家传统只限于维系人伦,更不能说其传统精神中具有支持人类积极有为的进取精神所以支持了物质文明发展却不顾生态平衡的成分。但至少可以认为道家持自然人本主义观点,重视在自然面前的谦退、守柔、无为,重视啬、俭、素、朴,提倡大公无私、慈爱良善、寡欲养生,是解决人类自酿的生态危机的重要理论资源,在这个问题上,它不仅是儒家思想的补充,或者说,比儒家思想更值得继承和发展。

## 2. 关于非理性及其对现代精神的启示

在道家哲理的潜隐层面充溢着其特有的非理性精神。那薇概括说:“道家的理想人格培养是在理性指导下去过一种非理性的生

活”，<sup>①</sup>也即是说道家理性指导人在非理性生活中发展理想人格。关于非理性的生活，她又具体地指出“道家有意识地引导人去过一种无意识的生活”，<sup>②</sup>生活中的非理性、无意识其实是一种体悟的心性，在道家的体悟中，这种心性是无知无欲、恬淡素朴。在现代精神中，这种心性具有特殊的调节人心理健康、精神文明的功能。

启示之一，道家试图引导人返归自然质朴的赤子真诚，过无意识的生活，启示我们把德育和人类精神目标的探求思路导向内部道德环境建构方面来。他们的自然道德虽说被置于“上德”的地位却几乎不可能落在人际社会关系的客观“实地”上来，但他们以此负载着的传统精神还可以给现代精神文明建设以启示。我们说过，道家是以逆反式思维批判现实，而后超越现实并返归素朴的，在素朴的境界里人就恬淡无欲地获得了自然主义的解脱。这比之孔子“从心所欲不逾矩”的境界自然是超越的，但也因此无法企及。那么，我们总可以用道家精神为支持来求儒家境界的，这种支持就在于创造非约束性道德环境，使道德规范内化，并且使内化的规范自然，自然而至于摆脱约束，这就是融入本心本性了。讲道德建构大约最基本的目标就有一定的超功利性质，而目标升华则会进一步超越“名”累。这样我们也就不必刻意于约束自我，而恬淡自我也就在某种程度上成了“自化”的道德。这种道德“不逾矩”，但却同时更在类似“从心所欲”的状态里，获得了自我价值的认可。这比之灌输道德以约束心性，矛盾冲突以抉择优劣，更能适应复杂生活。

启示之二，道家重视超功利、超贤名的人生价值，启示我们不局限于竞争物质文明的生活，并且超越唯理性的束缚，在源于现实高于现实的“自由王国”里实现自我。儒家轻利但争名，道家轻利名而不争。那薇认为，道家是通过纯粹观审的途径求解脱的，纯粹观

---

①② 那薇著：《道家的直觉与现代精神》，第198～199页，中国社会科学出版社1994年版。

审意味着不活动、不判断、不辨别、不分析,把人的心灵活动和实践活动相分离。这不可能成为现代社会人的解脱途径,但是这启示现代人以无私的态度全身心投入所从事的事业中去,以一种对无限对绝对把握的胸怀去接触外物,这有助于使自己成为一个高尚的、纯粹的、有道德的、脱离了低级趣味的人。这实际上是把“无”的精神体现为“无私”,把超越实践的境界体现为实践中的超越。比较来看,马斯洛的自我实现的主张也就是要求人把自我价值扩展到世界所包含的各方面,从而超越自我和外界的界限。这似乎是与道家境界多有一致性的现代主张了,尽管比道家境界还显保守。那么,超越的、无私的、非理性的道家思想,不正是可以补充儒家传统,帮助人们超脱些社会与自我之间的价值冲突吗?

启示之三,道家的恬淡素朴心性,以女性化的慷慨、慈爱与善良,启示人们以东方化的非理性的现代精神摆脱如西方非理性主义的现代困惑。现当代西方的非理性主义思潮中,较多地表现了对由科技或工具理性精神“创造”的人类文明与野蛮、建设与毁灭、进步与堕落的诸种复杂事实的迷惘与困惑,这些迷惘与困惑交织出如无聊、恐惧、孤独、恶心、厌烦、绝望等悲抑沉郁的人类情绪,这些情绪如同灰色的精神巨网,制造出了如同“黑夜”吞噬“白昼”的忧患、深林遮蔽出路的茫然。道家的非理性却卓然超越于飘渺大宇之中,骋驰云梦空灵,它完全地、慷慨慈爱地、如水流善地宽容天地万物和芸芸众生。它当然不是现实主义的也无从论其实现,但毕竟至少是人类精神的一份潇洒的补充。在古代社会,道家的这种非理性精神成了仕途坎坷的志士仁人们的精神避风港,其实也是东方道义人生、情感人生、素朴人生的一份内在的精神支持。“外儒内道”的说法实际上具有文化的普泛性,不只是政道、政德,也有民俗民风。中国的家庭伦理,并非只是儒家男性化的权威的显性支持和建设,而且潜隐着女性化的大度宽容、慈爱柔弱、顾大局识大体以及谦退不争的献身精神。东方的道德传统以及文化稳定,绝不只是显

性文化中如“男尊女卑”、“唯小人与女子为难养”、“女子无才便是德”的单一的判断或评价所能包容。作为如日月同辉的政德民风之清明，它无疑包括了女性的谦退慈爱并顺因自然的虚怀若谷的“上德”对“下德”的无声无痕、不名不功的补充。作为一种传统精神，在文明的现时代，如果不再有男性或女性的具体隔离或分工，那么，它将对于人类精神、国风家政、人际关系具有重要的协调功能。它将帮助人们把“美妙的世界变得不美妙了”潜移默化地“变得不美妙的世界回归美妙”。

启示之四：道家重“啬”尚“俭”，以素朴自然之心与自然万物和谐共荣的精神，启示人们约束物欲、警惕奢侈靡费之风，创建人类新文明。在中国传统精神里，一直交织着挥霍财物与节俭生息的不同“消费意识”，但其目标却几乎都是为着宏博精神道德的，所以有途归异趣的微妙文化心态在其中。而且细论起来，这之中常有儒道交融的许多复杂层面，它们在差异中创造着和谐，但往往都与非理性精神结缘。譬如李太白“五花马，千金裘，呼儿将出换美酒，与尔同消万古愁”，颇多外儒内道的意味；农家春联“忠厚传家远，勤俭继世长”，不少儒道交融的旨趣；良家妇女啬俭持家，但大操大办却任凭挥霍；这类现象往往是“物累”隐忍着“名累”，缺乏理性精神。东方经济振兴，很快就滋长起一股重形式、讲排场、靡费财物的不良风气；这种风气导致的不顾国计民生实际，超标准装饰豪华居室，更新豪华轿车，铺张豪华宴席，实际上是封建残渣在左右着精神世界里的薄弱环节，而且恰是异化儒家的糟粕，不是道家精华。反而西方经济发达之后，发现了精神危机，赶快引鉴儒家精华，并酝酿出道家返朴归真、尚俭归自然的精神导向和调节思路。这岂不发人深思吗？

道家的“啬”与“俭”，是尊重自然也爱护人类自身生命的美德。是“大公无私”的自然主义生命观。它对于疏离自然、只追索短近物质享用、毁自然、坏物种、害生态的重大“地球问题”，以及极奢侈、

靡财物、纵人欲的不良生活风气,都是极其深沉也极其质朴的良好规范。



## 第十章 大音希声：道家美育思想辨析

老子说“大音希声”，与“大白若辱”、“大象无形”等并提，以“道隐无名”概括。这是以“乐”喻“道”，并非就是道家的音乐美学思想。我们取“大音希声”为章目，主要取其意，不究其实，或者说因为稍有相通，借过来论美育，以说明道家的美育思想虽属“大音”却依然“希声”的潜隐特征。道家崇尚自然，以自然为宗，如果纳入现代美学范畴来评价，这还不宜说是“以自然为美”的审美观、也不宜说是“崇尚自然美”。但却可以说道家是在体验、体悟一种类似自然美感的东西，并且行不言之教，以此潜隐地影响人，这不就是审美和美育，但却隐蕴着审美和审美教育思想。

### 一、体验自然的美育思想

陆永品谈关于庄子“美学思想”问题，依据列宁所说“卓绝地坚持哲学史中的严格的历史性，反对把我们所能了解的而古人事实上还没有的一种思想的‘发展’硬挂到他们名下”，认为“庄子并没

有什么‘自然为美的审美观’，更谈不上有‘一种民族传统的美学思想’。”他认为，庄子是“以自然为宗”，这个“以自然为宗”包括三层意思：与其恬淡无为、安时处顺的思想联系在一起；反对约束、恢复本性；向往原始社会和“混茫”世界。就此，陆永品在确认庄子不存在崇尚“自然美”的美学思想的前提下，认为他有审美观。这种审美观具体表现为：虚无主义的美恶（丑）观；科学文化艺术毁灭论；贵在德行的审美观。<sup>①</sup>

陆永品就此所进行的辨析的确具有严格的“历史的”科学雄辩特征。譬如，他认为庄子的“天地有大美”的观点，与所谓庄子崇尚“自然美”，这在内涵上是完全不同的概念，“天地有大美”，并不包含赞赏大自然的美丽景致的意思，也不能说这里有什么“美学思想”可言。这种辨析是有根据的，庄子用“大美”一词的确不是如现代美学范畴中的“美”，而是宗法自然地在论无知、无为。“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”<sup>②</sup> 这里所说的“美”，如孔子问道老子时，老子说的“夫得是至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人，”<sup>③</sup> 大致差不多是一个范畴。因为这里的“至美”是说的自然无为，“不修而物不能离”的至人之“德”，“若天之自高，地之自厚，日月之自明”，孔子的领悟也是“天地之大全”。但是，这诚然不是在“赞赏大自然的美丽景致”，却又何尝不是面“自然”而生的、人体宇宙融合思想中的崇高审美体验呢？只不过“这自然不是那自然”、“这审美不是那审美”而已。道家审美体验之“足”的确不能“适”现代美学之“履”，不削足适履，总可以就此来谈些现代理解的。

---

① 陆永品著：《老庄研究》，第94～108页，中州古籍出版社1984年版。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·田子方》。

辨析之一：道家持非传统、反世俗的美学观。<sup>①</sup>如果不称“美学观”，改称“审美观”总可以说是慎重了。这种审美观与儒家不同，儒家把道德境界与审美境界结合来作为美的标准和原则，从孔子的“尽美尽善”说可以看出，他更强调美对善的关系、善对美的支配，如指出武乐“尽美矣，未尽善也”，韶乐却尽美尽善，就说明了这种美与善的关系。这种审美观的实质是要求美服从于善、文学艺术必须符合封建宗法制的政治道德原则，这实际上也正是西周以来的正统审美思想。道家审美思想却是与传统和世俗相逆反的、是批判的。他们批判虚伪的德、仁、义、礼，也自然对正统审美思想提出诘难，所以才有“天下皆知美之为美，斯恶已；天下皆知善之为善，斯不善已”<sup>②</sup>的说法。这种说法，并非是简单的“虚无主义”，而是自然超越的审美思想。如同“上德不德，是以有德，下德不失德，是以无德”的道理一样，或者换个说法，老子的意思是“下美不失美，是以无美”或为“恶”、为“丑”。道家认为，一切脱离了自然无为之道的“善”，都是“伪善”，那么一切非自然素朴的“有名”的“美”也就不是真正的“美”。所以才建立“疾伪贵真”、“法天贵真”的审美观。道家的“美”统一于“真”，对于“美”服从于“善”显然是种逆反式批判。

庄子在《齐物论》中论人之美的相对性，在《至乐》。中论具体的“乐”的相对性，依然应属于崇尚自然的超越的审美观，并非虚无论。“《咸池》、《九韶》之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与还而观之”<sup>③</sup>，“毛嫱、丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤”<sup>④</sup>，这种齐物、齐同物的观点，实际上是否定传统与世俗的美丑观，建树超越的自然

---

① 参见赵明著：《道家思想与中国文化》，第92～98页，吉林大学出版社1986年版。

② 《老子·二章》。

③ 《庄子·至乐》。

④ 《庄子·齐物论》。

审美观。这种自然审美观,并不限于今天所说的万物大自然,而是包括了“清水出芙蓉,天然去雕饰”的“这自然”。即以依照自然法则而建立的对象为“美”,或以自然质朴为“美”。

辨析之二:“道家艺术精神”与审美思想。赵明、薛敏珠的《道家文化及其艺术精神》,讨论了道家的艺术精神问题,该书认为“艺术精神是民族精神在艺术中的一般表现;它是特定历史条件下哲学思想与审美意识结合的产物,当它形成之后,便浓缩并积淀在民族文化心理结构中,长期地影响民族文化艺术的发展”。<sup>①</sup> 我们从道家文献本身所达到的艺术境界,以及道家思想中哲学思想与审美意识结合的事实,总不难梳理出其独具中国文化特色的艺术精神,其同样独具中国文化特色的审美思想、审美观也自然渗透其中。道家以“大美”为理想,以法自然为原则,以“朴”与“和”为标准;或以“得至美而游乎至乐”为理想,以“法天贵真”为标准,都应当说是创造中国传统艺术精神的审美思想。作为审美思想,这已经相当充分地见于老庄文献以及老庄文献中的思想,而艺术精神更绵延千载影响到今天的中国艺术。中国的音乐、美术、书法等等都有与道家精神极为密切的独特风格,而且这种风格比之道家教育等要更多显性特征。

辨析之三:自然美的启示。<sup>②</sup> 如果不把“自然美”理解为现代美学中与社会美、艺术美相并列的范畴,那么它就是面对自然时的审美感受对象。如果不是咬文嚼字地来寻“自然美”概念的形成与确定,称之为“自然美”也就不多异议。颜世安认为“自然美就是自然世界那神奇复杂、深不可测的万象大化。面对这个世界,就是面对着一个超越于社会文化领域之上的全新的经验领域,它一步一步

---

① 参见赵明、薛敏珠:《道家文化及其艺术精神》,第195页,吉林文史出版社1991年版。

② 参见颜世安:《生命·自然·道》,载陈鼓应主编《道家文化研究》(第一集),上海古籍出版社1992年版。

引导那反抗社会生活沉沦和社会文化约束的心灵进入神奇的重新自我发现历程。”这里提出的“自然美”，是自然生活体验的对象，而体验自然美、领悟自然美如果作为生活的重要形式，那么道家如庄子的自然生活也就是个重要的审美范畴了。车尔尼雪夫斯基曾经概括地说过“美是生活”的命题，那么我们也不妨说道家之“美”就在自然生活。“自然生活使枯死的生命之泉重新涌流”，生命在于自然，不在于文化，以自然法则指导生活，生命也就有蓬勃生机。这大致可以辨析出道家崇尚自然生命及生活，审美思想及审美观，就酝酿在生命及生活中。

辨析之四：潜隐的道家美育思想。在潜隐的道家教育思想中，有着独具特色的美育思想，这种美育思想一以贯之以道家崇尚自然法则、重视自然自我主体价值的教育方法，具有自然而然、不知不觉、潜移默化等“陶冶”的特征。

就像不能找到显性的教育主张就说道家“否定教育”一样，说道家没有美育思想只能是个形而上学的结论，这种结论显然是以先验的“美育”之“履”去评说自然天放的道家美育之“足”得出来的。道家美育思想是潜隐的，无声胜有声，正所谓“大音希声”。它以逆反思维批判传统与世俗，在批判中表达着自然美育思想；道家文献本身就是行不言之教的“美育”，读来就会自然而然地受其“美”的陶冶。如果不是从概念出发，而是以文化实在为根据，研究道家思想的人已经“体验”了道家的审美精神，接受着道家不言美育的“美育”，如何还会以美的形式来评说道家无美、非美呢？体验自然与自然体验，交织成道家美育的典型特征，就体验的主体而言往往会陷入“只缘身在此山中”所以“不识庐山真面目”的境况之中，这或许正是道家“不言之教”、“大音希声”的要妙吧？

## 二、道家美育的特征与方法

### (一) 体验自然的特征

体验自然,超越人为。

道家美育作为其自然主义教育的有机组成部分,如同其超越智知的智育、超越伦常道德的德育一样有逆反思维的特点,也不拘传统世俗。庄子所谓“吾丧我”而闻天籁的境界,写在《齐物论》的开始,说出的正是超越世俗达于宇宙大自然的境界,这个境界与《知北游》中“大美”的境界一致。它明显地是超越于人世间的是非、善恶、美丑之上。因为正是在概述“吾丧我”而闻天籁的前提下,庄子以齐物、齐同物思想,历数了人间是非、善恶、美丑之辩均是小知、小成之辩;这之中也包括了如毛嫱丽姬人见其美,而鱼见之深入、鸟见之高飞、麋鹿见之决骤的一段被人们经常摘出来论庄子美学的语录。实际上《齐物论》乃宏观大论,其间以“有以为未始有物者,至矣、尽矣,不可以加矣!其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也”,与“吾丧我”呼应来表明超越的境界层次,也数次以“以明”来表明超越的境界目标,篇末又以“庄周梦为胡蝶”之论来形象地、浪漫地也不无玄妙地表明“吾丧我”的超越境界。

就此而论,庄子体验的自然,的确是“大自然”,体验的美也是大自然中的“大美”,这个“大美”当然是超越于从现代审美范畴来说的美与丑了。这个“大美”实际上也包括超越小知小智范畴的小是非,超越下德范畴中的小善恶,所以是理想主义或空想主义的超越论。但还不等于就是虚无主义的美丑观及善恶论及是非说。颓废与超越实在是极相似的,妄判并不客观,当然悲剧与反悲剧的意

蕴、隐忍的悲泪与狂放的笑歌之间，也还需要作更深入的研究，以便有更客观的判断和评价。

我们说过，道家的认识有两个层次，而道家的审美和美育思想实际上也是分层次的。因此，在体验“大自然”的境界底下，现实中的道家哲人却不可能不体验“小自然”，这个小自然应当包括“那自然”的自然、生活的自然、艺术的自然。自然的内容、自然的方法、也同时是道家美育思想的自然特征。

道家哲人都极善于采用形象比喻的手法来说其精神哲理，其方法和宗旨中往往就出现了亦此亦彼的自然观，以“小自然”比喻“大自然”，实际上常常正是在不同的认识层次上的不同观点，在“小自然”中出现的崇尚自然美、虚无主义美丑观，非艺术论等等，在“大自然”中就是以自然为宗、超越美丑、超越艺术的求“大美”的观点了。

对于道家用来喻“大自然”的“小自然”，既不当放而不论，也不应当拘泥局限。因为“喻”也不是凭空杜撰，而是也意味着某种“体验”的意识流程，如果的确是审美性质的“体验”，它既然存在就应当有其本然价值。当然，在更多情况下它是采用高反差的语言形式表达出来的，是为着表明超越的境界观。这就不宜用先验的意念的标准来框限了。

崇尚自然，求超越的“大美”境界，是道家审美和美育的典型特征之一。

就自然而论，为喻无为、自然的“大美”境界，庄子曾有“夫水之洿也，无为而才自然矣”<sup>①</sup>、“明白如素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者”<sup>②</sup>、“静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与

---

① 《庄子·田子方》。

② 《庄子·天地》。

之争美”<sup>①</sup>、这里的“美”的确不是现代意义上的美，但试图超越的自然却又有些现代意蕴了，譬如《秋水》实是喻万物齐一的，也说小大之别，但开篇就写道：“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。”这段自然景观的描述，至少有河伯体验的“小自然”之美的意蕴，现代人读起来也会不仅感受“大美”的境界哲理，同时会受到些“小自然”之美的感染以及艺术美的陶冶了。

就世俗来说，庄子有两段论人之美丑的文字，素有争议。一段出自《山木》，“阳子之宋，宿于逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：‘其美者自美，吾不知其美也。其恶者自恶，吾不知其恶也’”。另一段出自《天运》，“西施病心而瞑其里。其里之丑人，见而美之，归亦捧心而瞑其里。其里之富人见之，坚闭门而不出；贫人见之，挈妻子而去之走。彼知瞑美，而不知瞑之所以美”。关于这两段文字，争议者对第一段或评价为褒扬“内德之美”，或评价为贬抑“自美”、“骄傲自满”，其实这都是局限于就事论事的“小自然”范畴，并没有考虑道家超越论的“大美”境界。从无为相对论角度来看，自美者丑，自丑者美，也就无所谓美丑，正是小美不失美是以无美，小丑不失丑是以无丑的道理，这应当看作是齐物论的境界层次问题，是齐美丑以求“大美”的思路。对于第二段，说成“内美的外部表现”，或说成“言不适时宜者，病于不知其故”，依然都是局限在世俗范畴，其实应理解为循顺自然法则为美，西施之美，病也美，只不过自然去饰伪而已。当然，这里毕竟是论及了美丑问题，审美，美育思想也还是渗透其中的，这种渗透如果加以概括，那还是道家的无为、自然、谦退一类精神。如果说这之中否定了美的客观标准，那是因为超越了规定客观标准的层次，或体现了求自然之“大美”的境界观。

---

① 《庄子·天道》。



就艺术来说,道家也持体悟自然的观点,并且实在追求超脱。如老子所谓“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂”。<sup>①</sup>如庄子所谓“擢乱六律,铄绝竽瑟,塞鼓旷之耳,而天下始人含其聪矣。灭文章,散五采,胶离朱之目,而天下始含其明矣”。<sup>②</sup>明白说的是自然超越思想,采用的是逆反批判办法,贬抑当时特定意义上的文化艺术,阐释“大音希声”的道理。道家不主张在人籁、地籁层次上纠缠,而主张闻天籁,其境界不也是明显地在世俗之上吗?

## (二)自然体验的方法

自然体验,深层次的审美和美育。

“如果说老、庄对人为的否定同时就是对审美的否定的话,那么他们向天的回归则同时就是向美的回归。他们所否定的主要是愉悦耳目之类的一般的、浅层次的美;而他们实际提倡的却是独特的、深层次的美。他们向天的回归不是、至少不仅是抽象的理性思辩,而是一种感性的心理体验,这其实就是他们的审美”。<sup>③</sup>

如果说体验自然,是道家美育思想中在内容、境界方面的循自然法则的超越特征,那么,自然体验则是道家独特的尊重自然自我主体价值的方法的特征。“体验”是中国传统审美以及美育的一大特色,这一特色实际上泛见于道家体育、智育、德育,是道家讲究人与宇宙自然融合论的方法论核心。

体验的审美,比之于泛泛而论的感受美、判断鉴赏美、表达创造美的美育任务目标要深在得多,比之于“陶冶”的潜移默化方法也要深在得多。中国传统精神中的人与自然的和睦友善正是人没

---

① 《老子·二十二章》。

② 《庄子·胠篋》。

③ 成复旺:《道家开辟了中国的审美之路》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑,上海古籍出版社1992年版。

入自然“体验”的情感境界，中国艺术中的诗歌、音乐、美术、书法的神韵意境也是人融入艺术的“体验”，社会人际生活中的道义、同情也与“体验”相关。从现实世界向审美境界的升华正是以“体验”为中介的，体验是中国审美的传统并至今依然延续着，“陶冶”的美育如果在自然而然的过程中把审美主体导入“体验”的境界，美也就深化入主体的心理“环境”之中了。

成复旺曾详细地论述过“体验”。

“老子的‘观’道，庄子的‘体’道，实际上都是心灵体验。而心灵体验正是审美的方式。人与世界的精神联系有两种，一种是认识，另一种便是体验。在体验中，主客体对立的认识格局被打破了，物不再是冷漠的对象，人不再是严厉的主体，双方统一起来，成了亲密无间的朋友；在体验中，人不再置身物外，评说物的是非功过，而是进入物中，亲身感受物的存在和生长；在体验中，人以感性的心灵，同物进行情意绵绵的交流。体验改变了人与世界的关系，从而也就在人的面前展现了一个新的世界。在这个世界里，物对于人来说已经不是异己的、疏离的存在了，它们都具有了人的光彩，成了人的生命和心灵的载体；而人的生命和心灵也因此而在这个世界里获得了舒畅的实现；这时人会觉得恍然回到了渴望已久的真正属于自己的家园，产生出一种无法言说的自由的快感。这个体验中的世界就是审美境界，这种心灵体验的方式就是审美”。<sup>①</sup>

“体验”是种可以达到超越的审美境界的超越的方法，它与儒家那种感受、理解、判断、鉴别的审美境界不同，也绝不像儒家那样以乐从德善，以乐为政治化德育的途径手段。所以如果从社会功能尤其是政治道德教化功能来看，如儒家那样重乐的确是积极的美

---

① 成复旺：《道家开辟了中国的审美之路》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第二辑），上海古籍出版社1992年版。

育思想,但如果只从美育自身的审美功能来论,道家的“体验”方法也不宜妄论消极、颓废。当然,孔子理解“乐”的境界以及判断、鉴赏“乐”的水平是很高的,他对于“乐”的过程、表现力都能作出概括和判断,如“其乐可知也:始作,翕如也;从之,纯如也,皦如也,绎如也,以成”。“《关雎》乐而不淫,哀而不伤”。<sup>①</sup>但这与“体验”美的道家境界就全然不同了,譬如庄子所达到的“体验”境界是“天地与我为一,万物与我并生”,心灵升华、人与自然相融、物我隔离突破。庄子《逍遥游》中的境界基本上就是物我相融,物之性情与我之性情相融的,所以才有体验的美、美的体验。鹏:“怒而飞,其翼若垂天之云”;椿树:“八千岁为春,八千岁为秋”;人:“肌肤若冰雪,淖约若处子。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”。这明显是体验的美,自然放达,突破世俗,浪漫但不颓废。

### 三、道家美育传统及其现代意义

#### (一)道家美育传统

道家体验自然和自然体验的审美和美育传统,创造了有中国特色的审美生活和艺术。这同以仁德的宗旨审美和施以审美教育的儒家不同,也同主要以认知的态度审美的西方传统不同。

传统是指文化濡化过程中积淀下来的内在精神,文化涵化则意味着多元或异质文化交流碰撞,它导致传统的发展、变异。中国文化传统的儒文化为主流和主导,但自秦汉以降,它的确是儒、道、释交融的复合系统了。道家文化及其传统以潜隐的方式补充着儒家,在审美和美育范畴,就如同在养生,体育范畴,自然无为的道家

---

<sup>①</sup> 《论语·八佾》。

精神虽不显赫,却是极富中国特色。

道家以自然为宗,以体验为方法途径,创造了有中国特色的自然生活之美和崇尚自然的艺术之美。它们“以身作则”,“行不言之教”,陶冶着古往今来的华夏赤子的自然审美情操,这是潜隐的道家美育,也是一脉素朴真质的中国审美和美育传统。追源溯流我们能寻到老子“小国寡民”的古朴田园,也能发现庄子自然天放的境界拓展;而中国艺术的非描写的情意渲泄的流河,则把这种独特的东方自然美的神韵,生机盎然地绵延到激扬现代文明的今天。

“自然的生活”。<sup>①</sup> 研究老庄生活美的观点。

“古朴的田园生活已经沉沦在现实中了,它成了一个消逝了的隔日的梦境”。战国时期的隐者以一种天然心态向往过田园生活,老子的“小国寡民”的理想就是这种田园生活的具体写照。到庄子的哲学,这个消逝的梦境已经开始模糊,留下的只是田园生活的简朴和无忧的精神印痕了。但是庄子却把田园生活中源于体验自然的诗意拓展得十分浓郁,这浓郁的诗意就与农夫朴野的耕织生活发生了文化隔离,生活之美的源泉流出了艺术之美的河,自然之“物”的体验升华为精神的构建,庄子发展了老子,展示出两层意义:“一是一种自然生活的风格,它的着眼点不是在农夫式的闲适朴野,而是在开掘生命在自然中获得的无限源泉;另一层是对自然内在的美(道)的体察”。

庄子对自然生活的认识和体察,是种很深刻的投入并转化为由自然所释放出来的生命品格,这正是道家“体验”的要妙所在。“自然世界有深刻的含蕴,自然的持续不断的现象之流就是这种含蕴的展示过程。”“庄子认为只有在‘鉴赏’中,生命最深刻的内容才展示出来,人才真正发现他自己的奥秘和尊严与何等神奇的世界

---

① 参见颜世安:《生命·自然·道》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社1992年版。

存在状态联系在一起。也就是说，自然美不是一个与生命隔离的东西，它就是生命品格的展示。”

颜世安对庄子的“自然生活”的剖析，触及到道家以“自然生活”为特征的审美及美育传统的渊源，这之中的早期精神内涵一直影响着后世的隐士生活及田园审美风格，与隐者生活选择、修炼者的生命养炼、领悟自然美的诸多道家的特有生活境界都一脉相连。

“庄子的遁世和回归自然是在个人失意之上对整个社会有一种很深的伤感。由于这种独特的感受，庄子在自然中不仅要寻求个人生活的归宿，他更要寻求在现实生活中丧失了的人的尊严。因此，自然在庄子生活中不是一个逃遁的地方，而是拯救灵魂的地方。这样，自然生活借助于现实人类困境的激发，充满了神秘的诗意色彩。当然，这种诗意的色彩也借助了自然本身的奥妙和神奇。……具体人生的忘情旷达，到手工工匠‘顺乎自然’的娴熟技艺，以及古代神秘主义者的养生术，再到大自然的瑰丽和深不可测。……”

从自然生活的质朴清纯之中，寻找在社会生活坎坷中所失落了的人生尊严，置人生的深沉伤感于自然之博大包容之美而忘情旷达，是消极颓废的人生？亦或也有些自然超越的积极功能？在非自然自我主体价值的彼时的社会情境之中，我们未尝不应该留给隐者们一些理解的宽容。何况正是在体验自然生活的探索历程中，道家领悟自然之无限、挖掘生命之潜能、开拓了人与自然和谐共荣、情意交融的早期“至德之世”的理想的生命境界。而早已逝去了的古朴田园的梦，越千年文明的沧海桑田，不正在悄悄地复归人间世吗？

自然体验的艺术。受道家审美及美育影响的中国传统艺术拾零。

赵明、薛敏珠的《道家文化及其艺术精神》中曾专章论述了道家艺术精神在中国传统文学艺术中的显现，他们追源溯流，极清晰

地梳理了道家艺术精神支持和育养着的诗国、画苑里的荟萃精华。其实,在中国艺术史上从来就是交织着两大艺术主题:人与自然。意在协调人际与社会关系的如起自《诗经》的艺术主题大致归宗儒家文化,而萌生于《楚辞》、实际兴盛于魏晋山水田园诗的艺术主题则主要是道、释文化的贡献。中国艺术的主流传统虽则是道义人生的展现,但若讲艺术的传统特色却不能不重视自然。如果讲艺术论,那么中国的意境、神韵、空灵、天然、质朴、造化、心源、风骨、拙野等等的特色领域,就多与道家审美结缘了。

王煜在《道家思想与美学》<sup>①</sup>一文中,曾简述过道家审美及美育影响下的中国艺术传统的轨迹。从总体上说,他把儒家美学思想理解为“倾向于以美隶属于善,承认美的工具价值多于本身独立的价值”;而“道家首先肯定美具备独立内在的价值,非只承当导致善的手段”,基本上廓清了儒道审美传统的特色差异。更具体些来说,老子指出过空间的妙用,庄子则重视绝对的精神自立的“逍遥”;他们重视得“意”而忘言,意在言外;重视得“神”而兼形,神在形上;取“吾忘我”的心灵体验境界,以天籁、天乐超越地籁、人籁和人乐;取不自美之美,超越境界的“大美”。这一脉传统崇自然无为,斥非自然之有为,孕育了中国独特的艺术精神。如中国绘画,取空灵疏淡而舍密实浓艳,取意境超越于笔墨画色而舍形似以传神韵,审美也因此不只是鉴赏技艺,而须运施想象,心神随意流动于画间,体验其意境天然。

如若沿革历史,我们不难采集到道家审美传统的流河中那些夺目的浪花:

魏晋六朝,兵戈频生,政治紊乱,就在自然田园的审美体验中觉醒了人性复归素朴的艺术主题。陶渊明清雅恬淡的田园诗,连同

---

① 载:《哲学研究·(1986年合订本)——台港及海外中文报刊资料专辑》,书目文献出版社1987年版。

谢灵运略显玄微的诗中山水自然，都像是老子的古朴田园梦的再生，自此后这一脉人格融入自然的传统就可谓或隐或显，绵延不断了。道家精神不只是溶于诗，也染旨书法、旁透音乐、浸润绘画，在全部中国古代艺术领域，几乎都有体现。晋代书法家王羲之的书法以神为精魄，心为筋骨，思神相会，心气相合，充溢着自然天放的道家人格；三国嵇康的声无哀乐，肯定音乐的独立价值，唐太宗据此断言悲悦在乎人心而乐音不能感人，恰巧呼应了道家大音希声之说；杜甫评价李尊师画松：“障子松林静杳冥，凭轩忽若无丹青”说的正是画中无画，意在画外的道家体悟自然境界；李太白主张的“清水出芙蓉，天然去雕饰”正是他贵清真、法自然的浪漫诗篇的极好的评价，而太白其人其诗都不乏庄周的“贵族”精神和质朴情操；自唐以后，宋、元、明、清，于诗、画、乐诸家艺术中，崇自然、尚神意韵趣、法天真素朴的风格代不乏人，不便枚举，这脉传统至当代书画风格依然，足见其根深蒂固。潘天寿先生论画有“无为有之本，有为无之成”的道家尚“无”的妙论；李可染则说出“似奇而反正”的书画结构规律；白石门人朱屺瞻先生更直接以道家精神说画：“拙朴最难，拙近天真，朴近自然”。<sup>①</sup>

艺术是审美对象，也是美育途径。道家讲究自然与体验，其艺术是自然与体验的结果，反之则又是体验与自然的开端，所以审美与美育相通，“通”的缘结在于道家教之以“不言”。

## （二）道家美育的现代启示

潜隐的道家美育思想，依照今天的严格的美育概念来对照，几乎说不清其“育”的内容、过程与方法，就连“美”也是个不易确定的范畴。但自然主义教育原本就取其“自然”而舍其“人为”的，古往今来，道家的审美理想、道家的自然生活与艺术还是传承延续下来

---

<sup>①</sup> 参阅王煜：《道家思想与美学》。

了,这或许正是有生于无的道理,亦或正是大音希声。我们就从道家美育的特征与方法来概括几点现代启示:

启示之一:自然。我们的自然美育是仅限“小自然”,而且我们只重视了增长知识、培养自然观察力、欣赏自然美。道家称之为“大美”的自然其实包括了 we 常说的全部美学范畴,除去我们历数的辽阔原野、巍峨山岳、葱郁森林、碧绿湖水、奔腾江河、浩瀚海洋,还有天放宇宙的广博、田园恬适的生活、意境浩渺的艺术的超越。道家理想主义的浪漫既给予我们骋驰思想的依托,也把生态伦理、宇宙伦理融汇到审美的意蕴之中了。我们不妨引一段关于地球与人的抒情也写实的文字来解释这种启示:

“地球是湛蓝的圆球体,云团和云流在它表层按着天籁的韵律缓缓移动,就像一位青春美女,披戴着素纱,漫步起舞,纱裙飘逸,回旋迷人,在云纱的后面,时隐时显着她那倾世的绝色。地球是宇宙的骄子,是大自然的造化之力在数十亿年的漫长岁月中逐渐成就的无与伦比的杰作。它有海洋、江湖、沃土、大气和适中的温度,因而才孕育出众多的生物,特别是绿色植物,形成了良好的生态循环,才逐渐产生了高级动物和人类,形成生机盎然、异彩纷呈的世界。……然而作为大自然的儿女的人类,自从具有了高度的灵性以后,日渐与大自然疏离,乃至敌对,为了追求一种眼前的片面的幸福,肆无忌惮地破坏生态、污染环境、消灭物种,美丽的地球已经不那么美丽了,有些地方甚至是千疮百孔。”<sup>①</sup>

这是“大自然”也是“大美”的境界,是当代自然美育的“自然”还没能拓展开来的境界,也是当代自然美育尚未能把“大美”体现出来所以未曾企及的境界。这段文字虽是为导引儒学与生态环境

---

① 牟钟鉴:《儒学与生态环境》,“孔子思想与二十一世纪”学术讨论会论文。(1994年)



而写,但却洋溢着道家的心境和情怀。

道家自然还包括了自然生活。无论是如老子的古朴田园式的生活,还是庄子有所超越的生活,都不只是鉴赏与陶冶的对象,也不是如现时代人们重视在其中加强美育、诱导审美创造的生活,而是能体现为自然风格的生活。这正是与上述生态环境保护极为协调的生活,而这种协调正是现代美育所疏忽了的。我们的现代美育只重视了生活的美化与人为的层面,却失落了向自然的回归思路。道家的自然实际上也包括了自然艺术,因为道家就以自然风骨来建树艺术的风格特色。而现代美育却局限于人为的、雕饰而非天然的艺术,艺术教育因之成了艺术专门训练,而训练却常常越来越与天籁自然疏远。美育被约束于艺术的技能技巧训练之中,失了自然也失去了“大美”不言的自然审美的境界目标。因此,道家自然观在审美领域,启示我们把美育中的自然、生活和艺术统一起来,由小自然导向“大自然”,由美的局限导向美的张力的拓展,道家“自然”的确是个宽博的无限领域。

启示之二:质朴。融会贯通以自然,就已经与质朴结缘了。道家美育崇自然之美绝不是指形式的绚烂,大音希声与大巧若拙、大智若愚等命题的共同特征所表现出来的正是质朴而不是文饰繁缛的浮泛。现代美育陷入的一个明显误区就是形式主义泛滥,把美与豪华、瑰丽、宏大、辉煌联系在一起,自然美总与名山大川、名胜古迹相联系,生活美则与现代文明生活以及衣饰、装璜、庭园相联系,艺术美也围绕着名著名作、交响、歌舞等来建构,这大致是应当归为儒家传统。儒家之乐舞重形式,孔府乐舞即以气派宏大而著称,墨子当年非乐不正是“非”儒乐的靡费财物吗?这个传统在艺术中是文饰肆外的一派,《易传》即有源头,《文心雕龙》更为承前启后之作。道家的心境不可谓不大,宏观宇宙本体论的境界,大可及“天地不言”,但自然之大与其丰富多变只在揭示其深广的蕴涵,究天地万象之苍茫而底蕴深沉不可知,但道家精神的实质却是返朴归真,

最重视恬淡清纯。就美育而言,论自然的古朴田园,说生活的脱俗超迈,体验艺术也重视任其天然。如陶渊明的“开荒南野际,守拙归园田。方宅十余亩,草屋八九间,榆柳荫后檐,桃李罗堂前,暧暧远人村,依依墟里烟,狗吠深巷中,鸡鸣桑树颠”、“采菊东篱下,悠然见南山”,这类平淡自然的田园风光诗,其境、其诗都显示出道家艺术及审美的质朴,而近代以来的画苑人物如吴昌硕、齐白石等人的大巧若拙、不拘形似而传神的画作也都能表现道家艺术及审美的质朴。这启示我们改造美育的新思路,乡间田野、小泉丛林、水乡农舍中未必不蕴含着自然审美的条件;民风民俗、勤俭节约、尊老扶幼的平淡生活中也或许最富有社会生活美的真谛;而那些乡间民乐民歌、陶绘剪纸、泥塑木工中也多有艺术美的精华尽可以挖掘。当然,这并非美育的全部,但至少该是现代美育的重要补充。

启示之三:体验。我们在现代美育中见到的主要是指导认识、感受、判断、鉴别美的要求,大约情绪体验、审美情感陶冶是最深层的了。这沿引的主要还是由外向内的影响模式,是为了完成美育的任务,由教师把既定的知识、规定的内容依照精心安排的方式方法和程序“灌输”给受教育者的模式。依照这个模式,学校美育就被异化成教给学生一点点可怜的音乐和绘画知识、技能了。在美育为全社会重视,逐渐把重心移向家庭的情况下,则出现了性质相同、量质不同的家庭艺术教育,但这主要是增加了些艺术专门人才,却在美育繁荣的背后孕育着实质性的贫困。如道家的审美体验,却还是个在偶然情况下才会出现的情境。

道家审美体验,就像它的养生体育中的体验一样,是个从根本上改变传统教育性质的方法。现代美育几乎对此少有实质性的关注,而点缀些美育形式也就被变异成画几幅画,唱几首歌而敷衍了。引导审美,使学生沉浸在美的形象的深刻体验中,自我主体价值才可能获得释放,而美育也才可能取得实效。当然如道家的最理想状态的体验,“得至美而游乎至乐,谓之至人”,因为“至美”就是

自然万象大化的深刻蕴含,沉浸体验于其中,就是人生最高愉悦,而能领悟这种最高愉悦的人,才真正算得上是“人”,这并非审美教育的简单可及的目标。但我们依然可以把“体验”作为一种着意追求的方法,来改造现代美育的肤浅现状。

潜隐的道家美育与其德育、智育、以及养生体育一起,构成了中国教育文化中与儒家教育互补的一脉传统。它有着默默贡献的历史,也必然会有着积极贡献的未来。启示,不是完全意义上的,但我们试图在完全意义上把握它,并且在完全意义上对其去粗取精。

## 主要参考文献

(道家原著及今译读本多种,从略)

1. 陶愚川:《中国教育史比较研究》,山东教育出版社 1985 年版。
2. 江万秀、李春秋:《中国德育思想史》,湖南教育出版社 1992 年版。
3. 杨荣春:《先秦教育思想史》,广东教育出版社 1991 年版。
4. 喻本伐、熊贤君:《中国教育发展史》,华中师范大学出版社 1991 年版。
5. 崔相录:《二十世纪西方教育哲学》,黑龙江教育出版社 1989 年版。
6. 赵修义、邵瑞欣:《教育与现代西方思潮》,中国科技出版社 1990 年版。
7. [英]劳伦斯著、纪晓林译:《现代教育的起源和发展》,北京语言学院出版社 1992 年版。
8. [美]马斯洛等著、林方主编:《人的潜能和价值》,华夏出版社 1987 年版。
9. 钱穆:《庄老通辨》,[台]东大图书股份有限公司 1991 年版。
10. 哲学研究编辑部:《老子哲学讨论集》,中华书局 1959 年版。
11. 哲学研究编辑部:《庄子哲学讨论集》,中华书局 1962 年版。
12. 宋雅青译:《老庄思想与西方哲学》,[台]三民书局 1971 年版。
13. 张盛秋:《先秦道家思想研究》,[台]中华书局 1971 年版。
14. 深圳大学国学研究所:《中国文化与中国哲学》,东方出版社 1986 年版。
15. 深圳大学国学研究所:《中国文化与中国哲学》,三联书店 1988 年版。

16. 陈鼓应主编:《道家文化研究》(第一辑)、(第二辑),上海古籍出版社 1992 年版。
17. 汤一介:《中国传统文化中的儒道释》,中国和平出版社 1988 年版。
18. [美]杜维明:《人性与自我修养》,中国和平出版社 1988 年版。
19. 牟钟鉴等:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。
20. 张岱年主编:《中华的智慧》,上海人民出版社 1989 年版。
21. 张松如等:《老庄论集》,齐鲁书社 1987 年版。
22. 严耀中:《中国宗教与生存哲学》,学林出版社 1991 年版。
23. 徐小跃:《禅与老庄》,浙江人民出版社 1992 年版。
24. 南怀瑾:《禅宗与道家》,复旦大学出版社 1991 年版。
25. 南怀瑾:《老子他说》,国际文化出版公司,1991 年版。
26. 陈鼓应:《老庄新论》,上海古籍出版社 1992 年版。
27. 崔大华:《庄学研究》,人民出版社 1992 年版。
28. 那薇:《汉代道家的政治思想和直觉体悟》,齐鲁书社 1992 年版。
29. 那薇:《道家的直觉与现代精神》,中国社会科学出版社 1994 年版。
30. 赵明、薛敏珠:《道家文化及其艺术精神》,吉林文史出版社 1991 年版。
31. 赵明:《道家思想与中国文化》,吉林大学出版社 1986 年版。
32. 培真:《道德经探玄》,北京体育学院出版社 1990 年版。
33. 王德有:《道旨论》,齐鲁书社 1987 年版。
34. 张石:《庄子与现代主义》,河北人民出版社 1989 年版。
35. 黄山文化书院:《庄子与中国文化》,安徽人民出版社 1990 年版。
36. 古棣、周英:《老子通》,吉林人民出版社 1991 年版。

37. 陆永品:《老庄研究》,中州古籍出版社,1984年版。
38. 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,湖北人民出版社 1982 年版。
39. 陈耀森:《庄子新窥》,[台]商务印书馆 1988 年版。
40. 庄汉宗:《逆境中的老庄思想》,[台]汉欣文化事业有限公司 1990 年版。
41. 王邦雄:《生命的大智慧——老子的现代解读》,[台]汉光文化事业股份有限公司 1991 年版。
42. 伍振鹭:《中国教育思想史》,[台]师大书苑有限公司 1987 年版。
43. 张起钧:《道家智慧与现代文明》,[台]商务印书馆 1984 年版。

## 后 记

写这本小册子的过程中常常浮想到一本书的题目：荒漠·甘泉。是意识流的偶溅的浪花，扑捉不到确定性，也就不作确定性的解释。

如果没有华中师大周洪宇博士、湖北教育出版社陈雅峰先生的热情帮助与始终关照，就几乎不会有写这本书的勇气，也不会有这本书。

两年前开始铺开研究这个课题，曾得到曲阜师大历史系杨荫楼先生悉心指教，他为我开列出近百种资料目录。历史系杨绍溥先生、教科所李欣复先生也都给过我指导与帮助。

教科所的张华同志曾赴京帮我查找、复印资料，研究生申培轩、李继宏、姜立志也付出了许多精力帮我复印资料。曲阜师大孔子文化学院资料室陈东霞女士的智慧和辛劳也为本书作出了奠基的贡献。

在此，仅向间接地或直接地帮助我写成本书的先生和同仁们致诚挚谢意。

杨后亮

1994年10月10日凌晨5时