

• 陈德安 齐峰 主编

道家道教
教育研究



• 教育科学出版社



封面设计 / 王四海

电脑制作 / 陈 郁

ISBN 7-5041-1676-9/G · 1653

定价：30.00 元

ISBN 7-5041-1676-9



9 787504 116765 >

B957

3

道家道教教育研究

陈德安 齐 峰 主编

教育科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

道家道教教育研究/陈德安,齐峰主编.-北京:教育科学出版社,1997.9

ISBN 7-5041-1676-9

I.道… II.①陈…②齐… III.①道家-教育思想-研究
②道教-教育思想-研究 IV.G40-092.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 01458 号

责任编辑 李 东

责任印制 田德润

责任校对 贾艳凤

教育科学出版社出版、发行

(北京·北太平庄·北三环中路 46 号)

各地新华书店经销

中国煤田地质总局制图印刷厂印装

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:15 字数:399 千

1997 年 9 月第 1 版 1997 年 9 月第 1 次印刷

印数:00 001—3 000 册 定价:30.00 元

此书是全国教育科学“八五”规划国家教委级重点课题研究成果,得到全国教育科学规划领导小组、山西省教育委员会、山西师范大学、语文报社的资助。

研究道家教育思想，丰
富祖国教育学术宝库。
为道家道教教育研究“题”

顾明远
一九九二年
十一月

中国柢根何處尋
道家文化博而精
兼融儒墨與名法
事少功多且易行

民族精神待發揚
全盘西化甚荒唐
新篇應自推陳出
大道如天萬古昌

書舊作二首以祝賀

道家道教教育研究的出版

卿希泰

一九九六年六月
于成都

课题成果鉴定

道家和道教教育思想,是中国传统文化的重要组成部分,它有自己的独特性,在与儒家、法家的长期论争、互补、融合的过程中,对中华民族心理、社会风尚乃至科技发展均起过重要的影响作用。然以往教育史学界研究者甚少。自改革开放以来,对道家和道教的研究在国内外形成了热点,论著纷纷面世,但多集中于道教人物、经典以及哲学、伦理学、文学艺术、医学、养生学等诸方面,而对道家和道教的教育思想则少有论及。由山西师大陈德安教授主持的“道家的教育与教育思想”研究课题,对自先秦至近代 2000 多年来在道家和道教发展中具有重大影响的人物、著作的教育思想,作了系统地发掘、整理和研究,写就论文 40 篇,计 42 万字,可以说,填补了中国教育史研究中的空白,具有首创性。

“道家的教育与教育思想”的作者们,在占有翔实的资料基础上,力图以马克思主义的历史唯物论为指导,运用现代教育理论和心理科学理论,对道家的教育目的、教育内容、教学原则与方法、道德教育、审美教育、健康教育、养生教育、医学教育、科技教育以及师道等方面,进行了较系统的总结和剖析,在揭示道家与道教教育活动和教育思想的特殊的封建政治功能的同时,重点挖掘了道家在教育理论上的独特成就。作者们跳出了过去对道家、道教教育思想持全盘否定的窠臼,充分肯定了道家和道教教育思想的积极贡献,这对丰富中国传统教育思想具有重要意义,如道家和道教强调人应该顺应自然规律,与自然和谐统一,重视人的智慧潜能的开

发,提倡心理卫生、环境卫生、健康教育,等等。

“道家的教育与教育思想”研究课题,十分注意儒、道、佛三家教育思想的互补、论争和融合,提出了不少新的见解,如具体地论证了宋明理学家的人性论、去欲论、主静、主敬等修养论与道家在思想上的渊源关系。

“道家的教育与教育思想”还专题研究了道家和道教在国外的传播和影响,扩大了研究视野,有助于对道家、道教的政治功能和人文价值的全面理解。

“道家的教育和教育思想”课题设计已勾画出了道家教育和教育思想形成和发展的脉络,这是研究者们的一大贡献。但由于基本上采用人物与著作的个案式研究,缺乏整体性的概括与论述,由于作者众多,水平也参差不齐,另外,对道家和道教思想中的宗教迷信色彩尚缺少有力的评析。这些有待于今后继续研究和完善。

但从整体研究来看,该课题已将道家和道教教育思想的研究提到了一个新的水平,达到了课题预定的目的。专家组成员一致同意通过鉴定。

全国教育科学规划领导小组
教育史学科鉴定组组长

江绍



1995 年 12 月 20 日

序

早在 60 年代初,我国著名的教育史专家毛礼锐教授就说过:在中国古代,儒家教育长期占有主导地位,然而儒家教育本身并非一成不变。儒家教育发展变化的根本动因固然在社会政治经济和教育实践的变动,儒家与墨、道、法、佛各家各派的相互抗争和融合无疑也是一个不可忽视的因素,其中,儒、道论争与互补更有重要影响。因此,重点研究儒家教育是对的,但不要忘记道家教育,对道家教育要有足够的重视。

80 年代中期道家思想文化研究引起人们的兴趣,道家教育研究也引起人们的关注。著名教育史专家张瑞璠教授在其主编的《中国教育史研究·先秦分卷》中专列一篇“自然主义教育与儒道互补”,该书《前言》指出:“儒、道两家的教育思想是先秦教育思想的主要对立面,而两者之间的对立与互补是构成先秦教育思想发展的基本线索。”这是一个非常新颖而精辟的见解。以此为指导,书中对道家教育思想体系,特别是道家独特的教学原则、学习理论、美育观点以及理想人格等,进行了深入探索,将先秦道家教育思想的研究推向一个新阶段。

90 年代以来,道家教育思想的研究又有新的发展,特别是一批中青年学者做了大量的具有开拓意义的工作,如:战国时期稷下学宫黄老学派教育思想的研究,汉初黄老之学与汉初文教政策和教育发展的研究,魏晋南北朝儒、玄、佛、道教育思想的研究,等等,都取得了不少新成果。

但是,到目前为止,系统地、全面完整地研究道家道教教育和教育思想的论著还在孕育之中。人们期待着这方面的研究取得新进展。

陈德安教授于60年代初和我一起做研究生时,就学于毛礼锐、陈景磐、邵鹤亭、瞿菊农和陈元晖教授等老一辈中国教育史专家门下。陈德安教授更直接得到毛礼锐教授的教诲和指导。五位老前辈均已先后辞世,他们毕生从事的事业和未竟的宿愿,仍激励着我们不懈地努力,继续做出力所能及的贡献。陈德安教授致力于道家道教教育和教育思想的研究,正是毛礼锐教授生前十分关注并寄予厚望的研究工作的一部分,《道家道教教育研究》一书便是这项研究所取得的初步成果。

《道家道教教育研究》是陈德安教授主持的全国教育科学“八五”规划国家教委重点研究课题“道家教育与教育思想研究”的主要成果。

《道家道教教育研究》汇集了29篇专题论文,深入研究了自古及至近代各历史时期主要道家道教代表人物或著述的教育与教育思想。每篇论文既可独立成篇,综合起来又初步构成一部道家道教教育产生、发展和演变的完整历史;既注意到重点突出,个性鲜明,又力求保持必要的系统性,展现其共同特征。反映了主编和每位撰稿者默契配合、精心组织的功力。

道家道教的教育和教育思想,是中国传统教育和教育思想的重要组成部分,有着丰富的内涵和鲜明的特色。在宇宙观上强调人与自然的和谐,强调自然法则的威力,主张人类遵循自然法则,甚至屈从自然法则的绝对必要性,以“自然无为”作为基本命题。在社会观上,反对社会礼法对人类个性的束缚和压抑,强调人的个性或本性的自然展现、自由成长。在伦理观上,强调恣性忘情,性命双修,提倡真常之道,悟者自得。在知识论、学习观上主张圆通为智,因物为心,强调悟真、修炼,平实、简易,重视美育、养生教育。

与儒家教育思想长期抗争,又相融合会通。儒道互补,构成中国传统教育的基本理论思想支柱。

以往的中国教育史研究,多受儒家正统观念的影响,对道家道教教育有所忽视,一方面研究较少,另一方面研究多持批判否定的态度。陈德安教授主持的“道家教育与教育思想研究”重点课题和已完成的主要成果《道家道教教育研究》弥补了这一不足,纠正了许多固有的偏见,这对于正确认识和评价道家道教教育,全面理解和把握中国传统文化教育大有裨益。

我有幸提前拜读了全部书稿,获益匪浅,更为陈德安教授和课题组的成员在极端困难的条件下潜心钻研、勇于探索的精神所感动。冒然妄陈浅见,权充为序,以求教于方家。

北京师范大学

王炳照

1995年12月

目 录

《老子》的教育思想与先秦文化传统	常金仓	(1)
庄子教育思想探微	王卓民	(13)
试论《淮南子》的教育思想	瀚 青	(38)
《太平经》的教育思想	陈德安	(65)
《老子想尔注》教育思想简论	瀚 青	(92)
阮籍教育思想探析	王卓民	(106)
《列子》的世界观与人生观教育	陈德安	(117)
论葛洪神仙道教教育思想	王卓民	(133)
寇谦之的教育思想	林宏跃	(159)
成玄英的教育思想	李海鸥	(172)
王玄览教育思想探析	李广民	(181)
司马承祯的教育思想	韩红升 常香玲	(192)
吴筠的教育思想	王 谨	(205)
杜光庭“政教合一,守道化人”的教育思想	杨宝忠	(215)
《云笈七签》——道家道教教育哲学的“百科全书”	邓红蕾	(230)
《悟真篇》金丹学教育思想的思辨特色	邓红蕾	(252)
论王喆的道教教育思想	陈翠芳	(267)
佛、道与两宋理学教育思想融合、斗争的具体表现	韩红升	(278)
道家道教女子教育思想对两宋理学女子教育思想的影响		

.....	韩红升	(297)
论丘处机道家道教教育文化学的思想特色	邓红蕾	(315)
白玉蟾道教教育思想研究	陈翠芳	(327)
李道纯“真常之道,悟者自得”的道教金丹学教育理论探微	邓红蕾	(339)
《太上感应篇》——道教劝善书的典范	邓红蕾	(358)
道教内丹教育的里程碑——《上阳子金丹大要》述评	陈翠芳	(367)
试论张宇初的教育思想	于兴汉	(381)
论《三教搜神大全》教化思想的特征	陈翠芳	(391)
陈撄宁及其道教教育思想	宋守鹏 孙石月	(403)
中国道教教育管理制度初探	谭佛佑	(413)
道教教育在国外的传播及影响	杨焕英	(426)
后记		(461)

《老子》的教育思想与先秦文化传统

常金仓

在现时的《老子》研究中,不少人把老子这位卓越的思想家描写成一个怪诞的人物,例如他提出“自然无为”,有人就说他主张“无所事事”;他提出“塞其兑,闭其门”,有人就说他教人“闭目塞听,浑浑噩噩”。“无所事事”岂不是懒汉哲学?“浑浑噩噩”,岂不是白痴形象?我以为《老子》研究之所以得出这样的结论,大抵是由于离开当时的社会背景和文化传统,望文生义造成的。任何思想家降生人间的时候,他首先是降生于一种先赋的文化传统之中,这种文化传统的濡化作用,将建立起他最初的是非好恶标准,在日后的社会生活体验中,针对他感受到的社会问题,就要提出相应的应付办法,而寻求什么样的思想资料和思维方式,都要受到那种文化传统的影响。战国时代老庄后学已经注意到这种影响的作用,《庄子·天下》谈到墨翟、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、老聃、庄周学说时皆曰:“古之道术有在于是者。”如果仔细阅读《老子》,我们不难发现《老子》多次称引古语,而这些古语又往往出现在与老子大体同时代人的著述中。如《老子》二十二章曰:“古之所谓‘曲则全’,岂虚语?”《孙子·九地》则曰:“善为道者,以曲而全。”《老子》三十六章曰:“将欲翕之,必故张之;将欲弱之,必故强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必故与之。”《战国策·魏策》引《周书》曰:“将欲败之,必姑辅之;将欲取之,必姑与之。”王应麟认为所谓《周书》

当指《周书·阴符》。《老子》七十八章引圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王。”《左传》宣公十五年有意味大体相同的文字：“川泽纳汙，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也。”七十九章中说：“天道无亲，常与善人。”《左传》僖公五年宫之奇谓：“皇天无亲，惟德是辅。”同样文字又见于《说苑·敬慎》引《黄帝金人铭》，《后汉书·郎顗传》引《易》。在《老子》的教育思想中，我们不仅可以找到许多当时流行的语言，而且可以发现许多传统的思想方法，所以，老子并不像某些研究者所说的那么离奇怪诞。

一、法天与体道

法天行事，是中国人传统的思想方法之一。所谓法天，就是教导人们，特别是社会上层按照自然法则办事。《老子》二十五章中说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《庄子·说剑》：“上法圆天，以顺三光；下法方地，以顺四时；中和民意，以安四乡。”

法天地，并不是道家的独创，《墨子·法仪》说，天下人上自将相，下至于百工，做事都应有所效法。百工以规矩绳墨为法，才可求方圆正直，那么治理国家应该效法什么？效法父母、老师、君长吗？他认为天下为父母、老师、君长者甚多，其中仁人却寥若晨星，倘以他们的行为为楷模，是率天下以法不仁。他以为只有天的行为广大无私，才值得效法。这是墨家的法天思想。韩非在《扬权》篇说：“若天若地，是谓累解；若地若天，孰疏孰亲；能象天地，是谓圣人。”这是法家的法天思想。《孟子·滕文公》引孔子曰：“大哉，尧之为君，惟天为大，惟尧则之，荡荡乎，民无能名焉。”《易·系辞》：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”“（易）与天地相似，故不违，知周乎万物而道济天下，故不过。”这是儒家的法天思想。春秋战国时百家相攻如冰炭不能相容，而法天行事却如此一致，可知法天是一种古老的文化传统。人生自然之

中,大地的面貌每年都要规律性地经历几次巨大的变化,这种无比壮观、耐人寻味的现象,在很早的时候就给人们留下了深刻的印象。当文化进步到一定阶段时,他们就认识到人与周围的动植物一样,都受这强大力量的支配,于是他们对强大的自然力采取了顺从、模拟的态度,并从顺从与模拟中获得一些成功,这就是法天思想产生的原因。根据人类学记载,人类的法天思想早在史前时代已经产生了。

在《老子》书中,“法天”也叫“尊道”。五十一章:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”他把尊道贵德之人称为“上士”,而将迂曲不知道者叫做“下士”。四十一章:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大而笑之。”战国道家后学将“尊道”改为“体道”,《庄子·知北游》说:“夫体道者,天下之君子所系焉。”道家为什么改“法天”为“体道”?这与他们反对当时的礼乐制度有密切关系。《老子》三十八章:“夫礼者,忠信之薄而乱之首。”他认为礼义是道德沦丧的结果:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”在周代礼仪中,法天观念曾得到广泛的应用,例如冬至于圆丘祭天,夏至于方泽祭地,明堂上圆下方,天子冕缊前圆后方,都是效法天圆地方;服制上玄下纁,巾冪玄表纁里,都是效法天玄地黄;天子十二而冠,巡狩以十二年为期,冕十有二旒,服十有二章,飨礼十有二牢,都是效法天体运行周期;夏正二月是农夫播种时节,于是二月也是男女成婚、牝牡共群、儿童入学之期。对于一位思想家来说,当时礼仪行为对天道的模仿简直流为拙劣粗陋、形式主义的神道设教,统治阶级一成不变地推行礼乐教化,必然引起社会的普遍憎恶。特别是到了春秋时代,贵族阶层淫湎毁常与他们倡导的礼乐教化已形成了绝好的讽刺。为了改变视听,思想界需要创造出新的概念更加精确地描述天的本质,阮籍《通老论》:“道者,法自然而为化,侯王能守之,万物将自化。《易》谓之太极,

《春秋》谓之元，《老子》谓之道。”太极、元、道，就是各派学者对天之本质所作的进一步抽象，近人往往在“太极”与“道”之间作唯物唯心之辨，其实没有这种必要。

先秦时期中国思想家谈天与道，目的并非要研究宇宙的本体，而是为了给自己的说教寻找宇宙论上的根据。《老子》十四章有“执古之道，以语今之有”之说，说明他在对待历史文化时也采取这样的态度。《素问·气交变大论》：“余闻之，善言天者，必应于时；善言古者，必验于今；善言气者，必彰于物。”《淮南子·要略》：“夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事。上考之天，下揆之地，中通诸理……故言道而不言事，则无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化遊息。”这一切都说明，中国古代思想家真正关心的是人事之治乱。

众所周知，《老子》给道赋予了自然无为的品质，根据上述中国思想家的思维方式，那么主张自然无为就是反对人为。不少人把“无为”解释为“无所作为”、“无所事事”，是对“无为”的极大误解。《老子》十七章说：“功成事遂，百姓谓我自然。”如果无所事事，怎么能功成事遂？《庄子·秋水》用一个生动的比喻解释了天然与人为，他说：“牛马四足，是谓天。落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。”《淮南子·道应训》引《老子》四十八章“无为无不为”而释之曰：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。”《韩非子·解老》释《老子》“治大国若烹小鲜”曰：“事大众而数摇之，则少成功；藏大器而数徙之，则多败伤；烹小鲜而数挠之，则贼其泽；治大国而数变法，则民苦之。是以有道之君贵静，不重变法。”这些说明战国秦汉间学者无不知“无为”的真实内涵。其实，老子本人就说：“民之难治，以其上有为，是以难治。”^[1]春秋时代是统治者多所作为、法令屡更的时代，《春秋》记鲁宣公十五年“初税亩”对老子来说是近在眼前的事情，它本来是增加人民负担，取什二之税，近代学者硬说是具有历史意义的社会变革，而老子却说：“民之饥，以其上食税之

多。”^[2]“天之道损有余而补不足，人道则不然损不足奉有余。”^[3]鲁昭公七年、二十九年，郑、晋公布刑法，近人也硬说是法制进步的标志，而老子却说：“民不畏威，奈何以死惧之？”^[4]“夫唯不厌，是以不厌。”^[5]“夫代司杀者，是谓代大匠斲，夫代大匠斲，希有不伤其手？”^[6]由此看来，老子所反对的有为，实际就是反对统治者剥削无度，法令滋甚。他把这些社会灾难归因于统治者违背社会发展自然进程的任意妄为，故《老子》十六章警告统治者说：“不知常，妄（妄）作凶。”近世学者总是批评老子消极无为，难道我们能够赞成这样的积极“有为”？

面对统治阶级残酷的剥削压迫，先秦诸子几乎作出同样的反应。孟子见滕文公，建议恢复井田制，“请野九一而助，國中什一使自賦”。目的就是减轻人民负担，使民植其恒产。他说，民无恒产，必无恒心，“放僻邪侈，无不为已，及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位而罔民可为也”^[7]？目的就是解民于纆绁，使免于刀锯之苦。孔子一生倡导仁义，《孟子·离娄上》引孔子曰：“道二，仁与不仁而已矣。暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削，名之曰幽厉，虽孝子慈孙，百世不能改也。”儒、道关于社会弊政的见识如此一致，但是关于天道的本质却大异其趣：儒家主张拨乱世返之正，故认为“天行健，君子以自强不息”^[8]；道家主张顺乎自然，故认为天道“生而不有、为而不恃，成功不居……”。其实，这仅仅是因为他们设计了不同的救时方案。

天道既然如此，那么怎样体察天道呢？有人根据《老子》“绝圣弃智”、“绝学无忧”的话，断言老子是反对一切人类知识，反对教育的。若如此，则根本谈不上体道。其实，这里的弃智绝学有其特殊的含义，并不是否定人类知识。《庄子·知北游》说：“礼者，道之华而乱之首也，故曰‘为道者日损’。”《后汉书·范升传》升奏议引颜渊曰：“‘博我以文，约我以礼’，孔子可谓知教，颜可谓善学。”朱谦之《老子校释》说：“惟以博文约礼为‘学’，则知‘学’之古义。”那么，这

里所谓“学”直指学礼而言,老子认为循规蹈矩,研习礼仪有害于体道,故曰:“为学日益,为道日损。”^[9]也有人根据《老子》五十二章“塞其兑,闭其门,终身不勤;开其兑,济其事,终身不救”,认为老子反对人类社会实践,主张闭目塞听。据我理解,老子并没有否定社会实践,因为他说:“故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下,吾何以知天下之然,以此。”^[10]他认为天下国家本同一理,知己即可知人,观身即可观天下,没有必要每事必究,所以他说:“不出户,知天下。不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥近。是以圣人不行而知,不见而名(明),不为而成。”^[11]天道至广至大,至纤至细,人类根据个别实践活动遽断天道,适足以一叶障目。老子也不反对为学求知,主张为学必“图难于易,为大于细”^[12]。又说:“合抱之木,生于毫末。九层之台,起于累土。千里之行,始于足下。”^[13]这几乎与传统的为学之道毫无差别。《韩非子》:“有形之类,大必起于小;行久之物,族必起于少。”《荀子·劝学》:“不积跬步,无以至千里;不积小流,无以成江海。”

二、典范教育与不言之教

自古及今,中国人历来十分重视典范教育的作用。所谓典范教育,就是社会为它的成员先树立一些表率 and 模范人物,然后号召大家向他们学习。春秋战国之际,儒墨显学都倡导典范教育。《论语·颜渊》说季康子问政,子曰:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”他又在《子路》篇说:“其身正,不令而行。其身不正,虽令不从,……苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”季康子患盗,孔子曰:“苟子之不欲,虽赏之不窃……君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。”^[14]正己而后正人,是典型的典范教育。墨者行夏之政,以禹为楷模,摩顶放踵,自苦其身,为天下表率,也是典范教育的集中体现。春秋以来,上层社会言行相违,更

加刺激了知识界对典范教育的重视,《老子》二十二章:“少则得,多则或(惑),是以圣人抱一以为天下式。”二十八章:“知其白,守其黑,为天下式。”五十七章:“故圣人云:‘我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。’”六十五章:“以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦楷式。常知楷式,是谓玄德。”这里所有“式”字,皆训楷模和法式。

据文献记载,西周是典范教育盛行的时代。《尚书·洪范》九畴二曰“五事”:“一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作乂,明作哲,聪作谋,睿作圣。”五事是为合格君主设计的典范行为。《诗·周颂·我将》:“仪式刑(型)文王之典。”《左传》昭公六年引《我将》改“典”为“德”。马瑞辰《毛诗传笺通释》说:“仪,度也。度,法也。字通作‘儀’。《尔雅·释詁》:‘仪,幹也。’《说文》:‘儀,幹也’。立木作表为幹,是儀即表也。文六年《左传》:‘引之表仪’,《荀子》:‘君者,仪也。仪正则景(影)正。’皆以仪为表。因而测天之表谓之仪,人之仪表亦为仪矣。”朱熹《诗集传》干脆说:“仪、刑、式,皆法也。”足证西周时以文王为学习的最好楷模。西周典范教育也反映在青铜器铭文之中,《史墙盘铭》:“佳(唯)辟孝吝”,于省吾释“辟”为“法”,意为效法学习,与《曆鼎铭》“孝友唯井(型)”句式全同,而“井”、“辟”义等;《录伯戡毁》:“子子孙孙其帅井受兹休”,《虢叔旅钟》:“旅敢启帅井皇考威仪”,《番生毁》:“番生不敢帅井皇祖考不坏元德”,皆以祖考为效法学习的榜样。

其实,典范教育是史前时人给文明社会的一项赠品。当部落的头人或酋长还没有获得任何特权时,他只能通过慷慨施舍,身先士卒,为民兴利除害,博得人们的信任和拥戴,并通过自己的行为影响感化民众。《国语·鲁语》:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能扞大患则祀之。非是族也,不在祀典。”根据这个标准,中国古人推崇效

法的史前文化英雄有为民发明百谷、百蔬的柱和弃,有垦辟土地的共工氏之子后土,有明民共财的黄帝、颛顼,有序三辰纪纲农事的帝喾,有勤劳民事的尧、舜,有治水除害的鲧、禹、契、冥。这些史前文化英雄的个人品德,不仅成为后世社会公认的美德,同时使典范教育成为中华民族的文化传统。

老子根据天道无为思想,给当时统治者设计了与传统典范迥然不同的行为规范。他要求统治者能成为体天法道、无为无欲的君主,以此来影响和矫正时弊,这是在特殊政治环境下出现的特殊的典范教育。典范教育是身教,所以《老子》书又主张“圣人处无为之事,行不言之教”^[15]。他认为“多言数穷,不如守中”^[16]，“道出言,淡无味”^[17]。老子坚持“行不言之教”,意在反对道德说教和政治灌输。西周是行礼的时代,行礼本身就是一种身教,天子祭天地就是教诸侯敬事天子,父母祭宗庙就是教子孙孝事父母。社会上只要反复举行这些礼仪,教化作用就在其中了,当时没有大肆宣讲伦理道德的必要,故《礼记·文王世子》:“是故古之人一举事,而众皆知其德之备也。”春秋礼坏之后,情况便大大不同,贵族阶层每日每时都在破坏礼的精神,但行为上仍拘谨于小礼小仪,礼仪变成伪言饰行的工具。一部分知识分子如儒家,感到原来包含在礼仪节文中的伦理道德,有大加阐扬,使复旧初的必要,他们的宣讲礼义遂变成一种喋喋不休的思想灌输。老子认为统治阶级既已践踏了他们制定的礼仪,那么宣讲与灌输,其效果只能是适得其反,所以他觉得不言之教更值得珍视,故曰:“不言之教,无为之益,天下希及之。”^[18]“知者不言,言者不知”。^[19]“大巧若愚,大辩若讷”^[20]。在今天,身教胜于言教,为人师表,仍然是中国人的一条重要的教育原则,老子在这方面丝毫未越出传统文化的范围。

三、人格教育

老子既然继承了典范教育的文化传统,那么他必然要提出自己的理想人格。据《老子》书,他提出的理想人格主要有以下几项:

1. 少私寡欲

如前所述,少私寡欲本来是史前文化英雄的优秀品质。到老子时代,上层社会人欲横流,不可遏止,自然会引起他对这种人格的崇敬和依恋。《老子》十二章:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽(伤),驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”有人据此认为,老子否定一切人类文明。真所谓非常异议可怪之论。这里所说的“五色”、“五音”、“五味”,皆含逆人性情、奢侈过度之意。《吕氏春秋·适音》:“故先王之制礼乐也,非特以欢耳目、极口腹之欲也,将教民平好恶、行理义也。”“衷(中),音之适也。何谓衷?大不出钧,重不过石。”《侈乐》:“为木革之声则若雷,为金石之声则若霆,为丝竹歌舞之声则若噪,以此骇心气,动耳目,摇荡生则可矣,以此为乐则不乐。故乐愈侈,而民愈郁,国愈乱,主愈卑,则亦失乐之情矣。”夏桀、殷纣作为侈乐,大鼓、钟、磬、管、箫之音,以巨为美,以众为观,俶诡殊瑰,耳所未尝闻,目所未尝见,务以相过,不用度量。宋之衰也,作为千钟;齐之衰也,作为大吕;楚之衰也,作为巫音。侈则侈矣,自有道者观之,则失乐之情。”老子所反对的,正是这种纵情声色犬马,贪得无厌,极口腹耳目之欲的亡国昏乱之君。春秋时有些开明贵族为求自保,纷纷自贬礼文以舒祸,如郑公孙黑肱将死,嘱子孙“使黜官薄祭,祭以特羊,殷以少牢,足以共(供)祀,尽归余邑”^[21]。宋元公将死曰:“若以君子之灵,获保首领以殁,唯是楸枲所以藉干者,请无及先君。”^[22]所以老子说:“金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。”^[23]“身与名孰亲?

身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。”^[24]“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”^[25]老子把“服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余”，标榜富贵的人叫做“盗夸（夸）”。他认为只有统治者少私寡欲，不贵难得之货，社会才能安定，富贵才能长保。

2. 谦退自牧

春秋时各国都有一些大夫之家，势力急剧发展起来，凭借族大，骄横肆虐，外侮诸侯而内陵大夫，人称“侈卿”。公元前6世纪晚期晋国的“三郤”、公元前5世纪中期晋国的智氏，都是这样的“侈卿”，结果无不族败身亡。这类事件在老子时代屡屡发生，不能不引起他的关注。《老子》二十四章：“自见不明，自是不彰，自伐无功，自矜不长。其在道，曰余食赘行。”他告诫那些一时得势，忘乎所以的贵族应该谦退自牧，长保富贵。外竞必内亡，自我表现，自以为是，自我夸耀，自我尊大，任人如弃余之食，适使人恶；如附赘之疣，适使人丑。所以他主张“去甚，去奢，去泰”^[26]。

谦退自牧，是中国传统的理想人格特征。《周易》有《谦》卦，初六小象曰：“谦谦君子，卑以自牧也。”《程传》说：“其有德而不居谓之谦，人以谦巽（逊）自处，何往而不亨乎！君子有终，君子志存乎谦巽，达理故乐天而不竞，内充故退让而不矜，安履乎谦，终身不易。自卑而人益尊之，自晦而德益光显，此所谓君子有终也。在小人则有欲必竞，有德必伐，虽使勉慕予谦，亦不能安行而固守，不能有终也。”《周易》又有《损》、《益》之卦。其于《损》，大象曰：“损，君子以惩忿窒欲。”而于《益》，大象曰：“君子以见善则迁，有过则改。”《荀子·宥坐》说，鲁桓公之庙有欹器焉，孔子曰：“吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。”子路问持满之道，孔子曰：“聪明圣知，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚（振）世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此所谓挹而损之之道也。”这与《老子》所谓“持而盈之，

不若其以(已)”^[27]、“夫唯不盈，能弊复成”^[28]如出一辙。

3. 朴实无华

中国人历来认为朴实无华是人的美德之一，反对华而不实。《老子》八十一章：“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。”河上公注曰：“滋美之言者，孳孳华词。不信者，饰伪多空虚也。”成玄英说：“言上德之人……所说言教，实而不华……浮艳之言，既乖至理，所以不信。”庄子完全接受了老子这一思想，他在《齐物论》中说：“大辩不言。”在《徐无鬼》中说：“狗不以善吠为良，人不以善言为贤。”他认为矫言饰行是“三不足”的表现。《则阳》：“夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。”他使那些善于自我粉饰、惑众欺愚之人无地自容。《老子》三十九章也说“致数誉无誉”，意谓处心积虑想窃取名誉的人，最终却得不到任何名誉。老子认为敦厚纯朴之人貌似愚鲁，却正是大智大巧的表现，是所谓“大直若屈、大巧若拙、大辩若讷”^[29]。为了表示对伪言伪行的鄙视和厌恶，老子不得不使自己的行为超凡脱俗，他说：“众人皆有余，我独若遗……俗人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷。”^[30]在当时不独老子鄙视世俗伪诈之风，孔子在《论语·学而》也说：“巧言令色鲜矣仁。”《卫灵公》：“巧言乱德。”《公冶长》：“巧言令色足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。”

4. 正直不阿

在人的纯真天性中，并没有胁肩谄笑的恶习。但是，当社会出现权威以后，有些人便学会了以讨好和取悦权威谋求功名富贵。老子对这种人性的扭曲深恶痛绝。他说：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”^[31]吴澄注曰：“‘唯’与‘阿’皆应声。‘唯’，正顺；‘阿’，邪谄。几何，言不甚相远也。”这就是说，在应对权贵时，“唯”与“阿”表示的意思并无多少差别，然而为什么有人宁肯摆

出一副低三下四、卑躬屈膝的奴才相，而不愿不卑不亢、堂堂正正做人呢？

老子倡导的正直不阿，也是中国传统的理想人格，人们把花言巧语、阿谀奉承之徒称为“佞人”，并目为社会公害。《论语·卫灵公》：“放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”《学而》：“贫而无谄，富而无骄。”《孟子·滕文公》：“胁肩谄笑，病于夏畦。”

一个思想家的全部言论大体上总可以分成两个部分，一部分具有较为广泛的适应性，这类言论一般不会引起太大的误解；另一部分具有较强的针对性，离开了相应的社会背景和文化传统就不易为人理解，从而导致研究者的错误，研究《老子》，这种情况不能不考虑在内。

注释：

- [1]《老子》第七十五章。 [2]《老子》第七十五章。 [3]《老子》第七十七章。
[4]《老子》第七十四章。 [5]《老子》第七十二章。 [6]《老子》第七十四章。
[7]《孟子·梁惠王上》。 [8]《易·乾·象传》。 [9]《老子》第四十八章。
[10]《老子》第五十四章。 [11]《老子》第四十七章。 [12]《老子》第六十三章。
[13]《老子》第六十四章。 [14]《论语·颜渊》。 [15]《老子》第二章。
[16]《老子》第二十五章。 [17]《老子》第三十五章。 [18]《老子》第四十三章。
[19]《老子》第五十六章。 [20]《老子》第四十五章。 [21]《左传·襄公二十二年》。
[22]《左传·昭公二十五年》。 [23]《老子》第九章。 [24]《老子》第四十五章。
[25]《老子》第四十六章。 [26]《老子》第二十九章。 [27]《老子》第九章。
[28]《老子》第十五章。 [29]《老子》第四十五章。 [30]《老子》第二十章。
[31]《老子》第二十章。

庄子教育思想探微

王卓民

对于庄子,人们多研究他在中国文学史上的地位,探索他在哲学史上的影响,而对他在中国教育史上的地位却很少涉足。一般中国教育史教材都没有把庄子的教育思想专列出来,仅有很少的著作才论及庄子的教育思想。这方面的论文也为数不多,且贬多于褒。本文正是不揣冒昧,对庄子的教育思想作一粗浅探讨,以补中国教育史研究中的缺憾,求教于学界同仁。

庄子不仅是我国伟大的文学家、哲学家,而且也是一位伟大的教育家。他是继老子之后,道家教育思想的集大成者,并为后来道教教育思想的发展,留下了微妙的契机和发挥的余地。他在讽刺批评儒家教育思想的同时,也对其教育思想中有机的内容给以逻辑上的认同和内涵上的扬弃,从而形成了一种与儒家不同的教育思想体系。庄子以追求人的精神生命健全、人格和谐为主导,以天人合一的宇宙观为根据,以鲜明的人格特征,愤世嫉俗,行不言之教,在人的灵魂塑造上,感染和影响着一代代的中国知识分子,以至使当今中国知识分子的思想深层,仍熔铸着他思想灵魂的因子。他不只是一位狭义的教师,还是一位塑造人的灵魂的大师。他为中国教育史的发展无疑写下了独特的一页。我们关注他的教育思想,以便能更清楚地了解中国文化教育思想发展的曲折由来,以便能更清醒地意识到人自身发展的本质及趋势,不至使我们停留在

为教育而教育的狭隘视野而不可超越。无疑,庄子没有留下像孔子、荀子等人那样对教育的直接论述,给我们认识他的教育思想带来了一定的困难,但我们却不能像井底之蛙,蔽于对庄子教育思想的探微。应当背负青天,扶摇直上,去领略庄子教育思想博大精深的蕴含,以有益于我们今天的教育改革和发展。

一、著书立说 启迪后人

作为教育史研究,考查教育家本人的生平和著述,不仅要展示教育家本人所参与的教育活动,而且更重要的则要从探索教育家本人教育思想形成过程的原因和机制,以给后人留下更多的启示。

庄周,战国时宋之蒙(今河南商丘县东北)人。关于他的生卒年,各家说法不一。我们姑且采用比较通行的说法,认为庄周的生卒年约为前 369 ~ 前 286 年,与孟轲(约前 372 ~ 前 289)基本同时。关于他的生平活动,历史也没有留下多少直接的记载。我们只能根据比较可信的《史记·老子韩非列传》以及先秦文献中一些零星的资料和他论著中的内容,对他一生的主要活动特征,作以粗线条的勾勒,以加深人们对他教育思想的进一步了解。

1. 生于战乱,同情民众

战国时期,是我国封建社会刚刚兴起的重要时期。在此时期,各诸侯国独霸一方,称雄一时。为了独霸天下,唯我独尊,形成一统天下的局面,便发动了一次又一次的兼并战争。随着战争迭起,烽烟不息,必然会给人民带来赋税繁重、家破人亡、饿殍遍野、民不聊生的凋敝局面。作为一位思想家、教育家,必然会站在相应的阶级立场上发表自己的看法,阐述自己的主张。对庄子的家庭出身我们已难细考,有的学者根据庄子消极的人生观便指出他是站在

没落奴隶主贵族的立场上。我们认为,这种看法很难成立。一个人的家庭出身只能说明他的过去,而不能说明他思想主张的必然。我们从《庄子》一书的字里行间可以看出,他的生活并不奢侈豪华,而是身居陋巷,生活贫困,靠打草鞋为生。《庄子·外物》篇说他“家贫,故往贷粟于监河侯”^[1]。《山木》篇说他曾“衣大布而补之,正纆系履而过魏王”^[2]。而且他以劳动为乐,“余立于宇宙之中,冬日衣皮毛,夏日衣葛絺;春耕种,形足以劳动;秋收敛,身足以休食;日出而作,日入而息,逍遥于天地之间而心意自得”^[3]。庄子也可能出身于贵族家庭,但他所处的具体生活情境是自食其力,饱尝贫困,对下层劳动人民的疾苦有着深切的体验,并寄以深深的同情:“且吾闻之,不以所用养害所养。”^[4]他这正是在警告统治者、称霸者不要因为要占有养人的土地而杀害所养的人民。我们说庄子并非是完全消极的人生,而是由于他“处势不便,未足以逞其能也。今处昏上乱相之间,而欲无惫,奚可得邪”^[5]?所以他只能把自己对社会的主张留在对人民的同情上,印在对统治者的鞭挞上。他貌似消极,实则内心如焚,同情民众,伏案疾书,抒发良知。他的教育主张正是站在下层民众的立场上,而并非站在没落奴隶主贵族的立场上,主张倒退。

2. 漆园小吏,不事权贵

战国时期,群雄争霸,无疑是人才竞争十分激烈的时代。对于庄子这样具有雄才大略、睿智博学的人,无疑会得到统治者的赏识和任用,但这并不能脱离他个人价值的选择而得出必然这样的结论。《秋水》、《列御寇》等篇都提到,楚王使人聘庄周,而庄不应。《史记·老子韩非列传》记载:“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?子丞去,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。’”^[6]他一生极端蔑视功名利禄,不事权贵,不求闻达,只要求“适己任性”以自快。他在《刻意》篇中说:“就菰泽,处闲旷,钓鱼闲处,无为而已矣。”^[7]他虽身为漆园吏这样不起眼的小官,但他并不以卿相大夫之官为高。他对那些只为谋求高官厚禄而不顾人格独立的人,嗤之以鼻,不屑一顾。“惠子相梁,庄子往见之,或谓惠子曰:‘庄子来,欲代子相。’于是惠子恐,搜于国中三日三夜。庄子往见之,曰:‘南方有鸟,其名为鹓雏,子知之乎?夫鹓雏,发于南海而飞于北海,非梧桐不止,非练实不食,非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠,鹓雏过之,仰而视之曰:‘嚇!今子欲以子之梁国而嚇我耶!’”^[8]这段话更形象生动地表明了庄子视权贵为秕糠,不为名缰利锁所束缚而独游天地的内心世界和高洁的人格。正如史学家司马迁的评价:“其言洸洋自恣以适己,故自王公大人不能器之。”^[9]这不正是世人心目中最纯洁的教师形象吗?

3. 著书立说,启迪后人

庄子一生如何参与具体的教育活动,我们已不可知。但有一点是肯定的,他不会像孔子那样弟子三千,也不会像荀子那样身为祭酒。他可能门徒很少,且与人交往也不多。他与惠施的交往是相互辩难,仅仅停留在君子之交谈如水的层面上。他的教育思想主要是通过著书立说来体现的。庄子的教育思想主要体现在《庄子》一书中。《庄子》一书,分为内篇、外篇、杂篇。其中篇目数量、顺序及其真伪,历代学者都提出了一些疑义。考证工作尽管很重要,但并非本文力所能及。我们只能指出如何驾驭材料的原则。从文体、语气、风格来说,内、外、杂篇尽管有不一致的地方,从其内在逻辑上把握,却具有密切的联系,似乎并不可过多指责。从思想形成过程的前后来说,有的学者认为内篇是他后期的著作,比较消极。我们认为,即便有前后期之分,但从一个人思想形成过程来

说,其内在逻辑也具有-致性。我们对教育思想的探微,正是基于他已客观存在着的思想对后人的影响来考虑的。

庄子正是以不言之教,达“无用之用”的效果,致使后人争相效仿,刻意追求,尾随其后,接踵而至。基于此,我们说不论他一生直接参与了如何的教育活动,而就其后所具有的影响来说,他受之于教育大师是当之无愧的。

二、与物有宜 培养真人

教育活动是以培养一定规格的人为目标的。随着时代的变迁,不同的教育家、思想家便会提出不同的培养目标,而使被培养的人具有不同的人格特征。战国时期,群雄争霸,各种教育目标便应运而生。或培养儒家君子型的“圣人”,或培养墨家贤士型的“巨子”,或培养各家的其他类型。庄子身处各种教育思想激烈争鸣的局面下,没有苟同,而是独树一帜,提出了道家所要培养的是与物有宜、天人合一型的“真人”。

所谓“真人”,就是修真得道之人。真人以修身养性为要,达到与天地自然融为一体。真人正是庄子推崇备至的理想人格。庄子在《大宗师》中对真人作了形象细腻的刻画:“何谓真人,古之真人,不逆寡,不雄成;不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也;若然者,登高不慄,入水不濡,入火不热。是知之能登假于道者也若此。古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。屈服者,其嗑言若哇。其耆欲深者,其天机浅。古之真人,不知悦生,不知恶死;其出不诎,其入不距;翛然而往,翛然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终;受而喜之,忘而复之,是之谓不以心损道,不以人助天,是之谓真人。若然者,其心志,其容寂,其颀颀;凄然似秋,煖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。……古之真人,其状义而不朋,若不足而不承;与乎其

觚而不坚也，张乎其虚而不华也；邴乎其似喜也！崔乎其不得已也！濔乎其进我色也，与乎止我德也；厉乎其似世也！警乎其未可制也；连乎其似好闭也，惋乎其忘其言也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”^[10]

庄子认为，天与人是融为一体而“不相胜”的亲和相关。所以真人要与物有宜，不以心损道，不以人助天。但这并不是要人去作大自然的奴隶，而是“物物而不物于物，则胡可得而累邪”^[11]，而是“乘天地之正，而御六气之辩”^[12]，游乎四海之外，“独与天地精神往来而不敖倪于万物”^[13]。这种积极的天人合一观，就构成了真人法自然的基础，而成为真人所具有的内在本质特征，并由此规定了真人言行的具体准则。

法自然虽为真人本质特征，但法自然却不为道家所独有。儒家创始人孔子认为，一切事物，“唯天为大”^[14]。只有“上律天时，下袭水土”^[15]，以天为则，万物方举。孔子透过天下大治的历史事实，揭示了人应法自然，以天为则。但儒家思想并没有停留于此，而是进一步提出了“人者，天地之心也”^[16]。这样，在肯定人的主体地位的同时，也就奠定了人定胜天的思想基础。庄子与儒家不同之处，就在于法自然的目的是为了天人亲和，修身养生。但并不是仅仅养自然之躯，而是要养人的精神生命，使人格得以健康发展、和谐完善，而不致被儒家仁义功名等世俗观念所戕害。“夫形全精复，与天为一。”^[17]显然，这与儒家杀身成仁、舍生取义截然不同。庄子这种主张被后世道教所利用，进一步提出了乐生、贵生的主张，以至提出了“长生成仙”的要求。从而使真人的外延不断扩大，内涵不断嬗变。从某种意义上说，这已经背离了庄子提出真人所具有的本义。而庄子真人法自然的思想渊源则是对老子“道法自然”的继承和发展。这正是庄子提出真人培养目标在中国教育史上的独特地位。

庄子并不仅仅提出“真人”为培养目标,他还提出了好几种称谓的理想人格,有“神人”、“圣人”、“至人”、“全人”、“德人”等等。但这并不是庄子的培养目标发生了变化,而只是其培养目标所具有的不同特征的具体表现,与真人有着内在的联系。

“圣人”并不为庄子所独钟,而是中国文化自古以来所推崇的最高境界,各家都给予其赋予了不同的含义,给以不同的诠释。道家创始人老子就很推崇“圣人”。他眼中的圣人是法自然,知足,无为,贵柔,致虚静,是得道之圣人。儒家是世俗的圣人观。庄子继承了老子的圣人观,认为圣人“旁日月,挟宇宙,为其吻合,置其滑湣,以隶相尊。众人役役,圣人愚苴,参万岁而一成纯。万物尽然,而以是相蕴”^[18]。显然,庄子眼中的圣人与真人相通,“循天之理”^[19],法之自然,平易恬淡,不求功名。同时,他又对儒家劳神伤心的世俗圣人给以淋漓尽致的揭露,诙谐辛辣的讽刺,充分表现了与儒家圣人观的尖锐对立。因此,以“圣人”作为庄子的理想人格,容易给人们的思想带来许多不必要的混乱。在圣人治世这一要害问题上,庄子也不是绝对反对治世,而是顺乎自然,无为而治,绝不要陷于世俗纷争之中,空图圣人之名。儒家入世时运不通而“独善其身”的结局,很可能是受庄子思想的影响。

对于神人,庄子认为:“不离于精,谓之神人。”^[20]神人“肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟”。这种神人的德量,“将磅礴万物以为一”,“物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流,土山焦而不热。是其尘垢秕糠,将犹陶埴尧舜者也,孰肯以物为事”^[21]!显然,神人同样具有真人入水不濡,入火不热,不为物累,与物有宜,摒弃世俗,神游四海等品质特征。然而神人又不食五谷,吸风饮露。这种神性特征正是真人多样性的体现。这种神性特征就为后来的神仙道教所利用。葛洪把道教的培养目标强调为仙人,正是仰慕神人虚无缥缈、神秘莫测的风采而加以发挥的结果。

真人与至人,二者虽称谓不同,然含义一致。其一,所谓至人,即“不离于真”^[22]。可见至人的含义就是真,就是极,就是合乎自然。其二,庄子对真人作了比较完整细腻的描绘,对其他各种人几乎只是简略地给以说明。在整部著作中又多次提及至人,所提至人之特征与真人一致,试作以对比分析。古之至人,“以游逍遥之墟,食于苟简之田,立于不贷之圃。逍遥,无为也;苟简,易养也;不贷,无出也。古者谓是采真之游”^[23]。其逍遥无为,采真之游与真人相一致。又有“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外,死生无变于己,而况利害之端乎”^[24]!而真人不知悦生,不知恶死,登高不栗,入水不濡,入火不热。由此可见,至人与真人何其相似,也与神人相通。

所谓“德人”的“德”,就是能体现宇宙人生的根源性与整体性。“德人者,居无思,行无虑,不藏是非善恶。四海之内共利之之谓悦,共给之之谓安。”^[25]有德之人,生命自然流露出一种精神力量吸引着人。他处于“无所待”的境界,“审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗也”^[26]。不求耳目之所宜,只求心灵游放于和谐的境地。这正是真人与物有宜,不为物累,心地宁静,抱朴守真的体现,并不是儒家恪守封建礼教的所谓道德之人。

以上几种理想人格,尽管称谓不同,内容各异,但其相同之点,正是庄子教育目标区别于其他各家教育目标的本质所在,正是真人与自然融为一体的理想境界。

庄子提出天人合一型的真人作为教育培养目标,既有其理论渊源,又有其社会背景和价值选择的倾向。

庄子提出“真人”目标的理论渊源,是直接继承了老子的思想。老子从博大恢宏的宇宙观出发,提出了“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[27]。他以法自然为总纲,对教育培养目标作了相应的勾勒。他认为,“万物作焉而不辞”,“是以圣人处无为之事,行不言

之教”^[28]。只有“无为”，才能“无不为”。无为不是不为，而是“圣人之道，为而不争”^[29]。要“辅万物之自然而不敢为”^[30]。而要做到无为，就必须知足。他认为，知足者富，“祸莫大于不知足”，只有知足之足才为“常足”^[31]。知足是人为，无欲乃本于自然。他认为欲望出于世俗之争，仁义所倡，智慧所有。所以要法于自然，就必须绝俗弃智。这样才能“见素抱朴，少私寡欲”^[32]。“处众人之所恶，故几于道”^[33]。从人的内在精神来讲，则是要“致虚极，守静笃”^[34]，以便涤除玄览，抱真守一，“修之于身，其德乃真”^[35]，成为识道得道之人。老子把这样的理想人格称为圣人。庄子则继承其道法自然，与天为一的内核，强调无为而处，与物有宜，超然脱俗。他把这种理想推演成为生动的“真人”形象，为多少后人所仰慕、所青睐，并奉其为一系列切实可行的人生准则而恪守践履。当然也就推演出政治上无为而治的理论和人生顺乎天命的儒夫心态。

庄子提出真人的培养目标，也是社会生产关系的产物。马克思主义认为，在阶级社会中，每一个人必然处于一定的生产关系中，无不打上阶级的烙印，站在其阶级立场上谈论是非。庄子生活在战国时代，面对烽烟不息对自耕农的冲击，站在小生产者自耕农的立场上，把这一阶级只求安居乐业、平息战乱的心态外化为一系列教育主张。他大声疾呼统治者休用仁义礼智的封建礼教来禁锢人的思想行为，斥责统治者争权夺利而战争不息给人民带来的灾难。希望人能依其自然本性，“日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得”^[36]。而现实生活，使他深深感到小生产者的这种最低需求也难以得到保障，这无疑更增加了他精神的压抑。这种现实与理想的尖锐矛盾解决的唯一出路，便企求从精神上挣脱这种矛盾对人的束缚，使人在现实生活中所仅有的狭小生存空间从精神领域去得以延伸。庄子正是面对社会矛盾给人所造成的压抑，扶摇直上，背负青天，冷眼旁观，活脱脱地塑造了一个独与天地

精神往来的“真人”形象。给多少为了寻求解脱现实生活所束缚的各阶层的人以无限的遐想和苦苦的追求,使多少人从中领悟到一个新的自我价值的存在而感到亢奋、自豪,完全摆脱了悲观、消极、颓废的心理和萎靡不振的精神,从而也使人类价值的内在潜力得以充分的体现。今天,提高人的素质和价值已成为一种普遍的呼唤。而人素质的提高,既包括现实生存能力的提高,更包括人精神世界的丰富和深化,使人格得以完善,而不至使人“物于物”,也不要使人役于人。应当使人不仅在物质上,而且在精神上,从必然王国进入自由王国,遨游于天地之间,徜徉于精神的海洋。

庄子提出真人的培养目标,也是人的价值应当如何体现理论发展的必然产物。自古以来,教育的发展就与社会的发展、人自身的发展密切相关。一些提出社会本位的思想家,多主张教育培养的人应当服从社会发展的需要,服务于统治阶级;提出个人本位的思想家,多主张教育应当合乎人自身发展的需要,重视人的自我价值的实现。春秋战国时期,儒家就代表着社会本位的思想,老庄则代表着个人本位的主张。孔子主张君子应当杀身成仁,孟子主张舍生取义,他们是要以个人生命去殉“仁”、“义”之名,谋统治阶级之利。老子主张圣人无为而治,抱真守朴,复归于婴儿无极的自然状态。庄子主张与物有宜,寻求人精神生命的永恒,不要去做统治阶级的殉葬品。这种尖锐对立的人生价值观,也就直接地体现为两种不同的教育价值观。可以说,这是我国教育史上两种教育价值观的第一次交锋。其结果,教育作为统治阶级的工具,必然会采纳儒家社会本位的教育价值观,而摒弃道家个人本位的教育价值观。这就使老庄的教育价值观只能为个体所接受,而不会为统治阶级所采纳;只能为统治阶级中仕途不得意的成员所拥抱,以求得自我心灵的安慰和内心精神的解脱。这也正是庄子教育价值观之所以能够拥有市场而经久不衰的原因所在。这两种教育价值观的争论,并不因时代的变迁而终止,它仍将会使人从中寻求到一种比

较协调的价值取向而继续争论下去,并促使人的素质不断地提高,社会的发展愈加迅速。

当今,人与自然的关系问题已经成为一个迫在眉睫的全球性问题。有识之士已清醒地意识到人与自然应当是一种亲和关系,只能循天之理,利用自然,与物有宜,拥抱自然,而不能为所欲为,掠夺自然。这些认识不正印证了庄子与物有宜思想的可贵吗?不正说明真人的本质特征所具有的时代意义吗?

三、识道学道 养神缮性

如果我们不细心揣摩,仅仅从字面上去看,就会得出庄子并没有提出什么教育内容的结论。因为他主张绝学弃智,行不言之教,似乎是要取消教育。事实恰恰相反。庄子在提出真人作为理想人格的时候,就为培养铸造这样的人格规定了独特的教育内容。

1. 学道

什么是庄子的道呢?历来学者争论不一。其焦点主要在于庄子的道是指物质性的道,还是精神性的道,是唯物的道,还是唯心的道,是客观的道,还是神秘的道。我们不能简单地将庄子的道归于何派某类,而应给以具体分析。庄子的道并不是整齐划一,纯而又纯,而是表现为不同层次,不同含义。首先,庄子认为道是世界的本体,具有其客观存在性。“自本自根,未有天地,自古以固存……生天生地”^[37],是产生万物的本源。其次,庄子认为道是一种普遍的存在。也就是道无所不在,充斥宇宙,存于古今。“在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”^[38]泰山与其比不为大,毫末与其比不为小。再次,庄子认为道是万物运行的规律、法则,推动万物运行的动力。“行于万物者,道也。”^[39]其实,庄子的道表现为一个序列,相互表现,

相互制约。他认为道有客观存在的“天道”，有人服从的“人道”；既是产生万物的源，又可分为具体事物的流。由于道自身具有客观存在和认识对象的二重性，所以庄子就很难把它界定为一种物质性的实体，还是精神性的实体，只好给它披上了一层扑朔迷离、神秘莫测的外衣。只感到道是一种抽象的存在：“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。”^[40]且不要说我们今天的人无法把握庄子道的精髓，就连当时许多人也百思不得其解，而孜孜以求对道的理解和把握。他以寓言的形式道出了人们对道的疑惑和求索，借他人之口说出了何为“至道”之精。黄帝问广成子曰：“敢问至道之精。”广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也……又奚足以语至道哉？”当黄帝闲居三月，再拜稽首而问时，广成子才给以解释：“至道之精，窈窈冥冥，至道之极，昏昏默默。”“彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极……故余将去汝，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。”^[41]显然，庄子也无法把人认识过程中抽象的道与客观存在的道加以明确区分，所以也就很难确定道为何物，只好把只可意会不可言传的道用玄虚迷离的语言加以表述。他也深知这样的表达难以尽意，只好以自己的言行去默默地尊奉契合，而不至背乎天理，伤神损性。这也就成了后人对庄子道的性质争论不休的原因。尽管今天抽象思维水平已经对其有了新的认识，但仍不免有许多人还迷误其中。这恰恰正是庄子推进人类思维水平发展的契机所在。虽然如此，但道并非庄子的创造，而是对老子道的继承。老子认为，在天地未分之前就弥漫着物质性的道。“有物混成，先天地生。”而“道之为物，惟恍惟惚。”正因道扑朔迷离，所以老子谦虚而又认真地指出：“吾不知其名”，而强曰其为“道”^[42]。庄子在继承老子唯物思想的同时，又侧重从认识论角度把它自身抽象神秘性揭示出来，既为教育人“依乎天理”之大宗，又为教育人如何“依乎天理”而寻求途径。这就是他在教育史上的独特贡献。后

来道教教育家正是从庄子这里得到启迪，劝人学道修道，全大宗之朴，守真正之源。

庄子十分重视让真人识道学道。他以“庖丁解牛”的寓言故事告诉人们：“臣之所好者，道也，进乎技矣。”^[43]在他看来，世间那些具体的技艺都依从大本大源的道。换句话说，任何具体事物其中都有一定的规律。只有从本质上认识把握了事物的规律，依乎天理，因其固然，才能破难为易，得心应手，左右逢源，游刃有余。掌握了道，虽官知止，目不视，但却是以无用、无为而求得有用、有为之效。从理论上讲，庄子认为掌握道是求知的最高境界。对道的认识和掌握包括两个方面，一是天道，一是人道。只有知天之所为，知人之所为，才能无所不知，无所不通；无所去知，无所去行。这正是庄子绝学弃知的道理所在。

道既然如此玄虚莫测，是否可学而得呢？庄子借南伯子葵与女偶的对话说：“道可得学邪？”答曰：“恶！恶可！”但这并不是说道不可学而得，只是需要具备一定的条件，遵循一定的途径。“以圣入之道告圣入之才，亦易矣。”^[44]所谓圣入之道，圣入之才，就是心境清明洞彻，而不被万物变化纷纭忙乱所干扰。庄子称此为“樱宁”。具备了这样的条件，根据两条途径：一是用人的智力所知的去保养人智力所能知；二是把人放在与自然之道相合的境界上，精神辽阔，高远超迈，沉默不语，关闭心机。这样，道便可学而得。之所以要如此，庄子认为这是道本身所具有的特征决定的。“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！”^[45]其实，这正是人的理性思维阶段的特征决定的。庄子虽然不能明确指出这一点，但发现了道的抽象、隐蔽、间接的特点，并指出了客观事物本身与人学而得来的道是有异的，这仍是很宝贵的。由于他不能正确区分认识过程与客观规律本身的关系，才使其陷入了神秘感知的怪圈之中，为人们的认识带来了许多困惑。

2. 养神

所谓养神,就是涵养人的精神生命,丰富人的内心世界,超凡脱俗,独游天地,雕心砺志,潇洒自如,与天为一,不为物累。庄子所推崇的真人就是精神丰富、人格和谐完善的理想人格。庄子以他如椽的巨笔,恢宏的气势,为人们追求的精神境界,塑造了鲲鹏的形象:广数千里,背若泰山,翼若垂天之云。鲲鹏展翅,背负青天,扶摇而上,徙于南冥,水击三千。现实的人是不可能具有这样形象和气势的。这只能供人在精神王国里施展想象。他正是借此,教育人去追求精神生命,“独与天地精神往来”,而不要鼠目寸光,追求蝇头小利。

庄子主张涵养精神生命是人生价值的底蕴。当时春秋战国时期,人生意义何在?不同的思想家教育家,便站在各自的阶级立场提出自己的主张,不同的学派便在言行中践履着自己的人生价值的追求。“道德不一,天下多得一察焉以自好……天下之人各为其所欲焉以自为方。”^[46]儒家主张杀身成仁,舍生取义;墨家兼爱天下,生不歌,死不服,辛勤劳作,日夜不休;名家争辨坚白,以求是非。庄子针对各家偏执己见,悖于天理,也表明自己对人生意义的回答。他对人参与万物,而不知是困于物中,被物所累,感到可悲;对人终生劳碌而不知其举措为何,感到可哀;人的生命也就随之销毁,他认为这才是更大的悲哀所在。他把自己为此内心的担忧、焦虑和悲哀推衍到世人身上,更感到一种无限哀伤、惆怅,觉得拯救人类的精神生命是自己不可推卸的责任,是自然赋予自己的神圣使命,他为此感慨不已,大声疾呼,劝人们齐是非、齐生死、齐美丑,做到无名、无功、无己、无情,涵养精神,与天为一。据此便有人认为他陷入了相对主义的泥淖之中。其实,这种观点恰恰忘掉了庄子是从追求人精神自由的目标出发的。他并不认为事物没有衡量是非、美丑的标准。在他看来,只要符合自然的法则就是真善美,

反之则是假恶丑。各派学说之所以各述己见，偏执一方，纷争不已，乃是因为“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”^[47]。人的精神生命正是人内在本质的体现，恰恰被儒墨名各家的偏见所忽略了。

庄子主张涵养人的精神生命正是为了克服人有限自然生命与无限知识的矛盾而实现人生命的自我超越。自古至今，自哲人大家至黎民百姓，都在苦苦寻求延续生命的真谛。有的想聚敛财富，荫护子孙；有的想功成名就，光宗耀祖；有的想建功立业，名垂青史。这些理想与行为都没有真正从理论上解决人们对生命有限的困惑。庄子作为现实的人，他也感到了人生的短促。“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。”^[48]如果以有限的生命去追寻无限的知识，则会违拗天理。他感慨地说：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！”只有“缘督以为经”，才“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”^[49]。才可以实现人生命的自我超越和延续。从另一方面来说，人的自然生命的有限是客观规律，是不可抗拒的。对于死亡的哀伤不仅不能挽回人已逝的生命，而且还会损伤活着人的身心。当他的妻子死时，他并不是不哀伤。“是其始死也，我独何能无慨然！”当他以理性去分辨死亡这种现象的时候，才认识到“察其始而本无生”^[50]。“聚则为生，散则为死……通天下一气耳”^[51]。人的生命犹如四时运行，昼夜交替，生死皆物之情。因此他才豁然通达，鼓盆而歌，并进而上升成“齐生死”的理论主张。显然，他是主张人们不要违背天理，去为自然生命的死亡而过于哀伤，而应涵养精神，使人的精神生命永恒存在，与天为一。据此，我们有什么理由指责庄子“齐生死”是消极的人生观呢？

庄子认为，涵养人的精神生命并不是一件简单的事情，一方面具有客观条件和人自身素质的限制（“有所待”），另一方面还有世俗观念的挑战。庄子认为鲲鹏之所以振翅飞于南冥，首先乃是因为北冥之水不厚，不能养育大鹏。大鹏要去南冥寻求自由的天地、

理想的境界。尽管大鹏振翅奋飞,扶摇直上,背负青天,气势磅礴,但却“有所待”,需要大风负托而动。为此,他提出“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”^[52]面对来自世俗的挑战,他以蝉与鸪比喻那些世俗小人,浅近之徒。对大鹏奋飞南冥,独游四海的讽刺和讥笑,他指出那是以“小知”来衡量“大知”,真是可悲可笑至极。他认为涵养人的精神生命,就必须打破“有所待”的限制,乘风御气,利用自然,迎接世俗小人的挑战,放弃功名利禄的追求,破除以小我为中心的界限,达到无己、无名、无功的境界,把个体的精神世界与偌大的自然融为一体、合为一辙而无所分,从而跨出困惑人的“有所待”的必然王国,达到无拘无束的自由境界。

3. 缮性

缮性是培养真人的重要内容。所谓缮性,就是修治本性。庄子为什么要主张缮性呢?我们知道,当时在春秋战国时期,教育理论形成的焦点则集中在如何看待人性的问题上。以孟子为代表的儒家学说认为人性善,荀子则主张人性恶,告子认为人性无所谓善,也无所谓恶。由于他们对人性的认识不一,便形成了相应的教育理论,主张在后天对人施以不同的教育培养。庄子作为一位关心人的思想家教育家,并没有简单地指出人性是善的还是恶的选择判断,而是把人性与社会历史发展过程相联系加以考察,从而得出:古之人,顺任自然,不用心智,阴阳和静,社会安宁;神农黄帝始为天下,大兴教化,则人不安顺,离散质朴,淡薄淳厚。真可谓“世丧道矣,道丧世矣。世与道交相丧也”^[53]。他虽然还没有把人性变化与社会发展的关系上升到阶级分析的理论高度,但却能够通过历史发展去认识人性,显然要高于孟荀各家一筹。其实,庄子所谓的古,就是野蛮的原始社会;神农黄帝则是文明的阶级社会。由于庄子以社会历史发展为认识人性的分野,从而认为应当追寻人

的自然本性,而摒弃文明社会对人的教化。很显然,他所缮之性,就是如何保持人的自然本性和回归人的自然本性的问题。

既然庄子认为文明教化社会离乱了人的本性,那么人的本性还能得以恢复吗?庄子的回答是肯定的。他认为人的本性隐蔽是“时命大谬”,并不是自己自动隐蔽了。“隐,故不自隐”。只要“当时命而大行乎天下,则反一无迹;不当时命大穷乎天下,则深根宁极而待”^[54]。这就决定了缮性的根本途径,一方面,从社会发展的宏观角度来说,使社会能够合乎人的自然本性而发展。这种社会正是他的“至德之世”,“民结绳而用之,甘其食,美其服,乐其俗,安其居”^[55]。另一方面,从人自身发展的微观角度,提出要人超凡脱俗,绝圣弃智,以求得人性的完善和谐,归于复朴无极的自然状态。可见,他并不是不要教育,而是不要不符合自然而由人所为的仁义的说教,坚白之辩的矫饰,修己之强为主张,而是要依乎天理,顺任自然的教育。如果不仔细分辨,就会得出庄子不要教育的结论。其实,不要教育的主张本身就是一种教育理论。主张顺任自然在逻辑上确有取消教育的漏洞,但我们却不能以此作为否定庄子教育思想的口实,而应辩证地挖掘他教育思想中合理的内核。

从理论上讲,缮性就是要使人性合乎道的本然,合乎道运行的法则。人性的本然状态是与道相一致的。道本身是性的内容,而性则是道的表现,道与性合为一体,水乳交融。这就是说,只有自然状态的人性才是合乎道的。而保持人性的自然状态,正是认识道的先决条件。“以恬养知”正是对这一道理的高度概括。

庄子把人缮性的最高境界称为“德人”,人能够使自己保持于自然的状态,与道融合为一,就是德。所以缮性也就是修德。而这与世俗修德的含义已大相径庭。庄子将自然法则作为道,而人合乎道的自然之性则为德。这不只是概念上的差异,而是发现了人与自然的区别所在。万物本为自然,而人虽是自然中的一部分,但应服从自然规律。而人总有不同于自然之处,人具有发展的多种

可能性。庄子尽管要求放弃人为,顺应自然,但逻辑上却暗含着人具有主观能动性的认识。这样,他就自觉不自觉地将人与物区别开了,而又自觉不自觉地把人的主观能动性泯灭于自然状态之中了。他不可能从理论上清醒地意识到人所具有的主观能动性是社会劳动作用的结果,更不可能意识到靠原始自然状态保持人的本性是徒劳的。人的本性只能在发展的社会实践中形成和发展。

四、顺任自然,以恬养知

庄子不仅提出了他不同于儒墨各家的教育目标和内容,而且也提出了顺任自然为总纲的一系列教育原则、教育过程和教育方法。从而使其教育理论成为相对完整的体系。

1. 不言之教

庄子认为“道”既是自然运行的根本规律,也是人应当遵循的根本法则。而在社会发展过程中,自三代以下,帝王“离道以为,险德以行”,“附之以文;益之以博”,兴教化之流,以有为治天下。其结果是“文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初”^[56]。庄子目睹人心惑乱、性情离失的现实,强调要顺任自然之道,行不言之教,然后人自然归顺。但他也敏锐地感到人顺应自然是件很难的事情。所以提出本于自然为道,合于自然为德。可见,顺任自然也有人的主观意识参与其中。它既包括教师要根据自然规律,学生的生理心理特征去进行教育,也包括学生应发挥其主观能动性,去体道缮性,自觉地依乎天理,因其固然,而不至违拗天理。庄子感慨地说:“吾师乎!吾师乎!鳌万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为寿,覆载天地刻雕众形而不为巧。”^[57]这正道出了顺任自然的根据,兴不言之教的功用。

2. 正己化人

自古以来,各教育家都十分重视身教重于言教的道理。庄子认为:“古之至人,先存诸己而后存诸人。”这就是说,教育者一定要先充实自己,而后才能教育别人。“所存于己者未定,何暇至于暴人之所行!”^[58]不充实自己,是无法纠正和说服别人的缺点、错误的。庄子主张正己,是要使自己的整个身心安静自如,拥抱自然。而孔孟荀的正己,则是要使自己合于社会规范,仁义礼教。

3. 人格平等

如何处理师生关系,是不同教育思想区别的集中体现,庄子认为师生之间的关系是人格平等的关系。首先,庄子在《德充符》篇中描写了子产与申徒嘉在昏伯无人门下就学的情形。从人的形体与精神关系的角度,道出了师生人格平等的真谛。他认为不能以形骸之外取人,而应该以形骸之内相交。人与人之间的相互感染,不是取决于形骸之外的美丑,而是取决于形骸之内的情感交流、灵魂碰撞。之所以许多人受到形体不全者哀骀它的感染,并“非爱其形也,爱使其形者也”^[59]。“德有所长,而形有所忘”^[60]。只要人具有内在精神上的和谐完善,形体上的残缺就会被人遗忘。其内在精神就会深深地吸引着人们。其次,庄子还从学识与年龄关系的角度,进一步指出了师生人格平等的标准。学生如何向教师学习,这是教学论一个十分关键的问题。自古以来,世俗的观念认为学生向教师学习是天经地义的事情,无可置疑。并因此便把教师的人格加以推崇、神化,使学生只能俯首贴耳,顶礼膜拜。“夫子步亦步,夫子趋亦趋,夫子驰亦驰”,学生不敢越雷池一步。其结果是“夫子奔逸绝尘”,而学生“瞠若乎后矣!”庄子对此提出疑问并作了回答。他认为学生所学“不知所以然而已矣”^[61]!这样便学而无所用。只有“从师而不囿”,才能“得其随成”^[62]。在庄子看来,“年

先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人”^[63]。可见,并不能以年龄长幼之序论其学识深浅。这也就是说,在学识面前,师生之间是平等的,并没有人格高下之分。这就启迪我们:在教育教学过程中,教师不要将自己凌驾于学生之上,好为人师,而应当“不言而饮人以和,与人并立而使入化”^[64]。以高尚的内在人格去感染人。只有这样,教育才能发挥其真正的效力。

4. 需役疑始

传授知识作为教学活动的基本过程,主要是接受间接知识的过程。先秦诸子都论及到这一问题。最著名的是墨子对“亲知”与“闻知”的论述。并被历代教育家所称颂。还有荀子也指出:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之,学至于行之而止矣。”^[65]他们都侧重于对间接知识与直接知识关系的论述。庄子并没有满足于对这个问题作这样抽象、笼统的说明,而是细腻地揭示了学生学习活动特殊的逆向过程的不同阶段及其各个环节,并在此基础上说明了它们之间的关系。

其一,庄子认为学生学习过程是一种特殊的逆向认识过程。其逆向性表现在学生的认识过程不是从直接的实践中开始认识的,而是开始于间接书本知识的接受。经过“需役”的实践阶段,终于“疑始”。

其二,他还指出了学生逆向认识活动所经历的不同阶段。第一阶段是接受间接书本知识的阶段;第二阶段是直接认识的“需役”阶段;第三阶段是理性升华的“疑始”阶段。

其三,他还揭示了各个阶段的具体环节。在他看来,接受间接书本知识的阶段,主要包括“闻诸副墨”→“洛诵”→“瞻明”→“聂许”^[66]四个环节。也就是说,学生的认识活动首先是从接受书本知识开始的。经过对书本知识的熟练诵读,达到见解透彻,最后得

到间接的书本知识。直接认识的“需役”阶段,主要是“需役”环节。“需役”当然很难说就是我们今天的实践,但至少是指学生直接的参与过程、行的过程。这里的行,并不是指随意盲目的行,而是有目的有针对性的行。理性升华的“疑始”阶段,主要包括“返”→“玄冥”→“参寥”→“疑始”^[67]四个环节。这就是说,要获得真知,必须把行的直接知识与间接知识加以对照。在对照时,必须内心静默,精力集中,以便展开丰富的想象,进而从中发现问题,得以理性升华。使间接书本知识经过“需役”“疑始”,变成自己的真知灼见,而不满足于对书本知识的掌握。“世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也。”因“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,不可以言传也”^[68]。

其四,庄子还论述了各个阶段及其环节之间的关系。他认为间接的书本知识是学生认识世界的开始,因为书本知识是前人所得到的真知灼见。但仅仅经过“闻诸副墨”、“洛诵”,即便“瞻明”、“聂许”,也只是掌握了间接的书本知识。只有经过“需役”阶段,才能进一步加深对书本其意的理解和掌握。甚至庄子也意识到了“需役”具有检验认识正确与否的作用,不过他没有明确指出这一点。庄子十分重视理性升华的认识阶段。在他看来,“需役”并不是一种纯自发的感性活动,更需要理性思维参与其中。他虽然没有使用理性思维的概念,但却指出了理性思维过程所具有的一些基本特征,即“玄冥”、“参寥”、“疑始”。“玄冥”、“参寥”实际上是指理性思维过程所伴随的一种意境,而“疑始”则是理性思维升华的结果。这样,他就把直接认识与间接认识相联系,把感性认识与理性认识相联系,把表 and 里相联系,完整地描述了学生的认识过程及其环节,不至于只贵其书,也不至于只勤于行,更不能只空洞地幻想。这种完整细腻的认识确实难能可贵:是儒墨各家难以相比的。他恰恰揭示了教学活动所具有的特殊性所在,为采取正确的教学途径提供了科学的理论依据。

5. 以恬养知

庄子不仅从知识的角度说明了学生特殊的逆向认识过程及其环节,而且还从学生主体的生理心理角度,说明了人的情绪对接受教育的影响。他认为接受知识并不是单纯的受动活动,而是伴有复杂心理活动的能动性活动。要获得知识,就需要克服消极的心理障碍:防止意志的错乱,解脱心灵的束缚,去除德性的负累,疏通学道的阻塞。他指出:“失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭薰鼻,困悞中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也。”^[69]他进一步指出:“勃志”有六:“贵、富、显、严、名、利”;“谬心”有六:“容、动、色、理、气、意”;“累德”有六:“恶、欲、喜、怒、哀、乐”;“塞道”有六:“去、就、取、与、智、能”。他认为这些心理障碍不消除,志不得专,心不能宁,德难以纯,道难以明。“此四六者不荡,胸中则正,正则静,静则明,明则虚,虚则无为而无不为也。”^[70]这些认识,既指明了道德教育任务的各个方面,又说明了道德教育与知识教育之间的有机联系。

要完成教学教育过程,从受教育者的角度来说,庄子认为应当“以恬养知”。所谓“以恬养知”,就是主体透过内心的恬静以涵养生命的智慧。一方面,“虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也”^[71]。另方面,“知与恬交相养”^[72]。“平易恬淡,则忧患不能入,邪气不能袭,故其德全而神不亏”^[73]。而要做到恬淡,其具体的标准,就是“以明”。所谓“以明”^[74],就是以空明的心境,不抱任何是非成见,去认识事物的本然情形。面对世间是非、美丑、善恶的纷争,人们总会自觉或不自觉地受其困惑,要做到“以明”就是一件很难的事情。为达此目的,庄子进一步从各方面提出了具体要求:一是要“两行”,即“和之以是非而休乎天钧”^[75],调和是非之争而顺从均衡的自然。二是要致虚静,做到“心斋”。心斋既是人的一种修养

境界,又是一种修养途径和认识方法。所谓“心斋”,“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!耳止于听,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”^[76]。这就是说,人要心志专一,不用耳去听而用心去体会,不用心去体会而用气去感应。在他看来,气是空明而能容纳外物的。只要你达到空明的心境,道理自然与你相合。乍一听,庄子认识事物的方法是有些神秘玄虚。但我们不要忘记,他的认识方法是与他的认识对象联系在一起的。对于抽象的道及精神的认识,势必要达到屏气凝神,十分专注,才可能进行高度的抽象思维活动,空明的心境才可得以升华,灵感才可得以飞扬。三是庄子还提出了“坐忘”。何谓“坐忘”?庄子借颜回之口回答了这个问题。“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”^[77]很显然,坐忘就是要将内在精力“同于大通”,这就需要“离形去知”,以防“坐驰”,防止外界的干扰刺激。甚至他更进一步提出了形如槁木,心如死灰的要求,以达到心地宁静,与天为一,道才可和顺而出。正是“无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道”^[78]。

6. 达情顺意

庄子不仅从学生主体角度提出了一系列自我教育的要求,而且还从教师主导作用的角度,提出了达、顺的教育方法。所谓“达”、“顺”,就是教育者要根据教育对象因势利导,达乎其情,顺乎其意。首先,庄子认为教育方法是建立在对教育对象心理生理特征的充分了解基础之上的。他借用老子之言为其控制人心的理论根据。“人心排下而进上,上下囚杀,淖约柔乎刚彊。”^[79]他认为人心受到压抑就消沉,受到推进就高涨。只有柔美的心志表现才可以柔化刚强。这就要求教师能以温和柔美的情态去维系学生迅速变化着的心理情绪,使之能够稳定发展,而不至上下囚杀,饱受折磨。其次,庄子要求教育者以正汝身,巧妙地把握教育的分寸。他

说:教育者要“戒之,慎之,正汝身也哉”^[80]!而正汝身的关键是要掌握好教育的“度”。“过度益也”^[81]。其度的表现,一是“形莫若就,心莫若和”。“就不欲入,和不欲出”^[82]。这就是说,亲附他不要太过分,诱导他不要太显露。二是度的掌握与教育的时间过程密切联系在一起。因为“美成在久”^[83],不能凭教育者急切的主观愿望来要求他,需要根据教育对象心理发展过程来调节教育者的情感尺度。“彼且为婴儿,亦与之为婴儿;彼且为无町畦,亦与之为无町畦;彼且为无崖,亦与之为无崖。”^[84]从而使教育对象能够走上正途而“无疵”。且不可以急躁的情绪致使学生酿成恶习,难以迁改。再次,教师教育学生不能急功近利,“以火救火,以水救水”^[85],而应该寻根究底,找到问题的根本症结,才能给以切当的诱导教诲,达乎其情,顺乎其意。否则会适得其反。

庄子教育思想扑朔迷离,广博复杂,本篇只择其要,给以勾勒,非面面俱到,屡析入微。

注释:

- [1]陈鼓应:《庄子今注今译》(本文所引此书皆为此版本),705页,中华书局,1983。
 [2]《庄子今注今译》,515页。 [3]《庄子今注今译》,744页。 [4]《庄子今注今译》,747页。 [5]《庄子今注今译》,516页。 [6]司马迁:《史记》,2145页,中华书局,1982。 [7]《庄子今注今译》,393页。 [8]《庄子今注今译》,442页。
 [9]司马迁:《史记》,2144页,中华书局,1982。 [10]《庄子今注今译》,168~170页。 [11]《庄子今注今译》,498页。 [12]《庄子今注今译》,14页。 [13]《庄子今注今译》,884页。 [14]《四书今译》,79页,江西人民出版社,1986。
 [15]《四书今译》,59页,江西人民出版社,1986。 [16]《周礼·仪礼·礼记》,371页,岳麓书社,1989。 [17]《庄子今注今译》,465页。 [18]《庄子今注今译》,85页。
 [19]《庄子今注今译》,396页。 [20]《庄子今注今译》,855页。 [21]《庄子今注今译》,21页。 [22]《庄子今注今译》,855页。 [23]《庄子今注今译》,378页。
 [24]《庄子今注今译》,81页。 [25]《庄子今注今译》,324页。 [26]《庄子今注今译》,144~145页。 [27]《老子·庄子·列子》(本文所引此书皆为此版本),7

页,岳麓书社,1989。 [28]《老子·庄子·列子》,1页。 [29]《老子·庄子·列子》,21页。 [30]《老子·庄子·列子》,17页。 [31]《老子·庄子·列子》,13页。 [32]《老子·庄子·列子》,5页。 [33]《老子·庄子·列子》,2页。 [34]《老子·庄子·列子》,4页。 [35]《老子·庄子·列子》,15页。 [36]《庄子今注今译》,744页。 [37]《庄子今注今译》,181页。 [38]《庄子今注今译》,181页。 [39]《庄子今注今译》,295页。 [40]《庄子今注今译》,181页。 [41]《庄子今注今译》,278~279页。 [42]《老子·庄子·列子》,7页。 [43]《庄子今注今译》,96页。 [44]《庄子今注今译》,184页。 [45]《庄子今注今译》,580页。 [46]《庄子今注今译》,855~856页。 [47]《庄子今注今译》,50页。 [48]《庄子今注今译》,570页。 [49]《庄子今注今译》,94页。 [50]《庄子今注今译》,450页。 [51]《庄子今注今译》,559页。 [52]《庄子今注今译》,14页。 [53]《庄子今注今译》,405页。 [54]《庄子今注今译》,405页。 [55]《庄子今注今译》,262页。 [56]《庄子今注今译》,404~405页。 [57]《庄子今注今译》,340页。 [58]《庄子今注今译》,108页。 [59]《庄子今注今译》,156页。 [60]《庄子今注今译》,162页。 [61]《庄子今注今译》,534页。 [62]《庄子今注今译》,674页。 [63]《庄子今注今译》,728页。 [64]《庄子今注今译》,669页。 [65]任继愈:《中国哲学史》,第一卷,218页,人民出版社,1979。 [66]《庄子今注今译》,184页。 [67]《庄子今注今译》,184页。 [68]《庄子今注今译》,356页。 [69]《庄子今注今译》,332页。 [70]《庄子今注今译》,618页。 [71]《庄子今注今译》,337页。 [72]《庄子今注今译》,402页。 [73]《庄子今注今译》,396页。 [74]《庄子今注今译》,54页。 [75]《庄子今注今译》,62页。 [76]《庄子今注今译》,117页。 [77]《庄子今注今译》,205页。 [78]《庄子今注今译》,558页。 [79]《庄子今注今译》,273页。 [80]《庄子今注今译》,128页。 [81]《庄子今注今译》,123页。 [82]《庄子今注今译》,128页。 [83]《庄子今注今译》,123页。 [84]《庄子今注今译》,128页。 [85]《庄子今注今译》,108页。

试论《淮南子》的教育思想

瀚 青

西汉淮南王刘安及其门客集体编写的《淮南子》，是继《吕氏春秋》之后的又一综合性著作。其内容以道家的自然天道观为主旨，杂揉先秦儒、法、阴阳、兵等诸家思想而成，是西汉集大成的著作，在我国思想史上占有重要地位。对这部重要著作，至今未见专门探讨其教育思想的论著。因此，笔者不揣浅陋，对其教育思想略作钩沉，以期就教方家，更望成为引玉之砖。

一、教育的目的和作用

(一)教育目的

《淮南子》把教育目的规定为培养“真人”、“圣人”、“至人”、“大丈夫”和“贤人”五类：

所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚；处其一不知其二，治其内不识其外；明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊，茫然仿佯于尘垢之外而逍遥于无事之业。浩浩荡荡乎！机械之巧，弗载于心。是故死生亦大矣，而不为变……形若槁木，心若死灰；忘其五脏，损其形骸；不学而知，不视而见；不为而成，不治

而辩；感而应，迫而动……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也。大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱、西施犹丑也。以死生为一化，以万物为一方，同精于太清之本，而游于忽区之旁……出入无间，役使鬼神；沦于不测，入于无间，以不同形相嬗也。〔1〕

至人量腹而食，度形而衣；容身而游，适情而行；余天下而不贪，委万物而不利。处大廓之宇，游无极之野；登太皇，冯太一，玩天地于掌握之中，夫岂为贫富肥臞哉！……至人倚不拔之柱；行不关之途；禀不竭之府，学不死之师；无往而不遂，无至而不通；生不足以挂志，死不足以幽神；屈伸俯仰，抱命而婉转……抱素守精；蝉蜕蛇解，游于太清；轻举独往，忽然入冥。〔2〕

圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人，以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪。〔3〕

《缪称训》又说：

言无常是，行无常宜者，小人也。察于一事，通于一使者，中人也。兼覆而并有者，使能而裁使之者，圣人也。

大丈夫恬然无思，澹然无虑；以天为盖，以地为舆；四时为马，阴阳为御；乘云凌霄，与造化者俱；纵志舒节，以驰大区；可以步而步，可以骤而骤；令雨师洒道，使风伯扫尘；电以为鞭策，雷以为车轮；上游于霄霓之野，下出于无垠之门。〔4〕

对于“贤人”，《淮南子》未从概念上表述，但却对“贤人”的作用有所阐发：“国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所以亡者，非以无法也，以无贤人也。”〔5〕贤人的存在与否，直接关系到国家的兴衰存亡。

从《淮南子》对其理想人格——“真人”、“至人”、“圣人”、“大丈

夫”和“贤人”的描述中不难看出：第一，《淮南子》所提出的理想人格大都是虚无缥缈的。“真人”、“至人”、“圣人”、“大丈夫”都似神而不是人。他们的所作所为都是人所不能及的，是道家的一种虚幻。只有“贤人”较接近于社会现实，能为人类社会服务。第二，《淮南子》的理想人格是吸取儒、道两家理想人格的思想而形成的。就连名称也都很相似。“圣人”、“大丈夫”是孔丘和孟轲的理想人格，“至人”、“真人”是庄周的理想人格。从内容看，也是道、儒兼蓄。“真人”、“至人”、“圣人”、“大丈夫”是道家要培养的“与道合一”、无为自然、与宇宙天地为一体、置生死得失于度外的人。“贤人”则是儒家要培养的“修齐治平”的理想人才。第三，“圣人”、“大丈夫”虽是儒家理想人格的名称，但内涵却与孔、孟的主张相去甚远。《淮南子》中的“圣人”、“大丈夫”完全道家化了。它们是超人的，超自然的，是完全神化了的人。孔、孟心目中的“圣人”、“大丈夫”则是实实在在的人，他们立足于社会现实，为社会进步、人类发展而奋斗。由此看来，《淮南子》的教育目的是道儒杂揉的，既有道家远离社会现实而近于虚无的“真人”、“至人”、“圣人”、“大丈夫”，也有儒家培养治国安邦的贤良之才——“贤人”。

（二）教育的作用

《淮南子》从教育对人的发展和对社会的发展两方面论述了教育的作用。

教育对人的作用与人性论有密切联系。《淮南子》的人性论继承并发展了先秦及西汉早期的人性论思想，主要观点有：

第一，对孟子的性善论给以道家的阐述。《淮南子》继承了孟子性善论观点，认为人性是善而无邪的：

率性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼义失则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。

在《本经训》中更明确指出：

夫仁者，所以救争也；义者，所以救失也；礼者，所以救淫也；乐者，所以救忧也。神明定于天下，而心反其初；心反其初而民性善；民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。^[6]

可见，《淮南子》主张人性之初本是善良的，只是人有嗜欲，特别是经不住后天物欲的诱惑而丧失原来善良的本性：

日月欲明，浮云盖之。河水欲清，沙石秽之。人性欲平，嗜欲害之。^[7]

人生而静，天之性也。感而后动，性之害也。物至而神应，知之动也。知与物接，而好憎生焉。好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。^[8]

怎样才能使天理不灭，既灭者又能恢复原有的善性呢？这就须靠良好环境的教育：“与至人居，使家忘贫，使王公简其富贵而乐卑贱，勇者衰其气，贪者消其欲，坐而不教，立而不议，虚而往者实而归，故不言而能饮人以和。”^[9]相反，若“使人生于辟陋之国，长于穷檐漏室之下，长无兄弟，少无父母。目未尝见礼节，耳未尝闻先古，独守专室而不出门，使其性虽不愚，然其知者必寡矣”^[10]。这种后天的影响，反过来又制约人性的发展，对人性形成起决定作用：“夫素之质白，染之以涅则黑；缣之性黄，染之以丹则赤；人之性无邪，久湛于俗则易。易而忘本，合于若性。”^[11]黑色对于白丝，赤色对于黄缣，不是本来就有的，是渐染而成的。但既经染上，就好像是本身所固有的了。人性也是这样，邪恶本不是人性中固有的，是习俗渐染上的，但既经染上，就与固有无异了。这是对荀况“素丝”论的继承发展。它强调人要保持本性的良善，就必须置身于良好的社会环境，克服过多过分的欲望，安静恬愉，清静无为，以明复被物欲所障蔽的善性。就此而言，《淮南子》从道家“德失而礼生”的基本观点出发，论述了人的性善及教育的复性论，实与孟轲有异曲同

工之妙。

第二,性三等之论。除性善说外,《淮南子》的人性观还有与董仲舒相近的性三等之论:

性命可说,不待学问而合于道者,尧舜文王也。沉湎耽荒不可教以道,不可喻以德,严父弗能正,贤师不能化者,丹朱、商均也,……夫上不及尧舜,下不若商均,美不及西施,恶不若嫫母,此教训之所谕也。^[12]

这虽不像董仲舒明确提出圣人、中民、斗筭三性,但已明确有尧舜文王上等,商均下等,介于二者之间属中等的观点。人性不同,教育的作用也就不一。上等之人善而不需教,下等之人恶,教而无益。“君子诚仁,施亦仁,不施亦仁;小人诚不仁,施亦不仁,不施亦不仁。”^[13]广大的中等之民才是“教训之所谕也”。通过教育可使愚笨者变聪明:“智者之所短,不若愚者之所修。”^[14]不受教育聪明者则变得愚昧:“其性虽不愚,然其知者必寡矣。”^[15]道德修养也是如此,“学仁义者为君子”,否则就是小人。“圣人一以仁义为准绳,中之者谓之君子,弗中者谓之小人”^[16]。如何得中,只有依靠教育。《淮南子》非常重视教育的作用,它以马为例,说明教育对人是必不可少的:“夫马之为草驹之时,跳跃扬蹄,翘尾而走,人不能制;……及至圉人扰之,良御教之,掩以衡扼,连以辔衔,则虽历险超堑弗敢辞。故其形之为马,马不可化,其可驾御,教之所为也。马,聋虫也,而可以通气志,犹待教而成,又况人乎?”^[17]马是牲畜,经过“良御”的调教,尚可听人驱遣,何况人呢?由此可见,人的成长离不开教育。

《淮南子》对人性的认识是芜杂的,其基本观点是对先秦诸家及西汉早期人性思想广取博采的基础上形成的,有其积极的一面,但尚缺乏科学的认识。值得肯定的是,无论是性善论还是性三等,都注重教育对人的发展的重要作用的探讨,强调后天环境习染和教育对人的智力及品行发展有重要影响,在认识教育与人的发展

关系方面作了有益的探索。

教育对社会发展的作用,《淮南子》也有分析论述。就社会文明的进步看,教育是积累知识、传播知识的工具。《泰族训》说:“人之所知者浅而物变无穷。囊不知而今知之,非知益多也,问学之所加也。……夫以一世之寿而观千岁之知,今古之论,虽未尝更也,其道理素具,可不谓有术乎?”这里的“术”主要指教育。书中对古圣贤的教诲之功大加称赞,如神农“教民播种五谷”^[18]，“契教以君臣之义,父子之亲,夫妇之辨,长幼之序”^[19]。这些教育百姓的事例,说明社会道德的进步也是教育的结果,进而揭示了教育日益发展,社会文明日益进步的规律。《修务训》说:

昔者苍颉作书,容成造历,胡曹为衣,后稷耕稼,仪狄作酒,奚仲为车。此六人者,皆有神明之道,圣智之迹,故人作一事而遗后世,非能一人而独兼有之。各悉其知,贵其所欲达,遂为天下备。今使六子者易事,而明弗能见者何?万物至众,而知不足以奄之。周室之后,无六子之贤而皆修其业。当世之人,无一人之才而知其六贤之道者何?教顺施续而知能流通。由此观之,学不可已,明矣。

教育使文化知识的积累、社会文明的进步成为可能。教育在人类文明发展的作用是任何其他事物都不能取代的,人类社会的发展离不开教育。

二、教学思想

《淮南子》继承并发展了先秦各家的教学思想,在教与学各方面都提出了许多宝贵思想。

(一)教学原则与方法

因性而教。“道法自然”、“因性而教”,是《淮南子》提出的一个

重要教学原则。人的资性不同,教学就应根据每个人的不同特性来施教,“物莫措其所修而用其所短也”^[20]。教育要“用之于其所适,施之于其所宜”^[21]。“铁不可以为舟,木不可以为釜”^[22],若硬要以铁为舟,以木为釜(在科技不发达的条件下)则违背事物的规律,招致失败。相反,如果“因其所喜以劝善,因其所恶以禁奸。故刑罚不用而威行如流,政令约省而化耀如神。故因其性则天下听从,拂其性则法悬而不用”^[23]。《淮南子》还批评儒家礼教是“禁其所欲”,“闭其所乐”,损害限制了人性的自然发展,形成孔门弟子“颜渊夭死,季路刳于卫,子夏失明,冉伯牛为厉,此皆迫性拂情而不得其和也”^[24]。“因性而教”是道家从尊重人性自然价值的立场出发,反对人们为勉强自己符合礼义等社会行为规范而过分约束和克制自己的欲望,揭露和批判礼法制度等对个性自由的禁锢,有助于深入探讨教育教学与人性发展及其生理条件的关系,有助于使教育培养出各具特性的人才。

循序渐进。教学本身是有规律的,按规律施教则事半功倍,否则事倍功半。《淮南子》以形象的比喻说明了这个深刻的道理:“染者先青后黑则可,先黑后青则不可;工人下漆而上丹则可,下丹而上漆则不可。万事如此,所先后上下,不可不审。”^[25]同样“先倮而后浴则可,以浴而倮则不可。先祭而后飧则可,先飧而后祭则不可”^[26]。这是因为“物之先后,各有所宜也”^[27]。教学更是如此,先后次序,深浅难易,要依次而行,不可任意为之。

类比推理。事物都是相互联系、相互制约而变化的。教师要讲清事物的发展变化,就须用类比推理的教学方法。《淮南子》认为教师教学要培养学生“以近喻远,以小知大”^[28]的类推能力。通过教育使学生达到:“尝一脔之肉,知一镬之味;悬羽与炭,而知燥湿之气;以小明大。见一叶落,而知岁之将暮;睹瓶中之水,而知天下之寒;以近论远”^[29]。使学生“从外知内,以见知隐”^[30],举一反三,触类旁通,透过现象认识事物的本质,提高学生分析判断的能

力。

神化之功。董仲舒在教学上提出了“圣化”之功,是指教师教学艺术高超,达到出神入化的境地,学生费力小而收获大。受此影响,《淮南子》提出了“神化”之功:“圣人怀天气,抱天心,执中含和,不下庙堂而衍四海,变习易俗,民化而迁善,若性诸己,能以神化也”^[31]。这看似玄妙,其实是指创造一个良好的教育氛围,使人在不知不觉中受到潜移默化的教育,即所谓“神化”。从内容看,董仲舒的“圣化”侧重于学校教学,《淮南子》的“神化”侧重于社会教化。教育对象虽有异,但所收教育效果却都是极佳的,可谓殊途同归。

重视身教。《淮南子》吸取了先秦儒家的重身教思想,强调在上位的人以身作则是最能影响人的。舜因身先士卒,以身作则,故能“口不设言,手不指麾,执玄德于心,而化驰若神”^[32]。相反,“使舜无其志,虽口辩而户说之,不能化一人”^[33]。所以“人主之立法也,先自为检式仪表,故令行于天下。孔子曰:‘其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。’故禁胜于身,则令行于民矣”^[34]。凡事须先责己,先在自己身上找原因,就能感化教育别人,“无诸己,求诸人,古今未之闻也。同言而民信,信在言前也。同令而民化,诚在令外也。圣人在上,民迁而化,情以先之也。动于上不应于下者,情与令殊也”^[35]。国家治乱也是如此:“未尝闻身治而国乱者也,未尝闻身乱而国治者也;矩不正不可以为方,规不正不可以为圆。身者,事之规矩也,未闻枉己而能正人者也。”^[36]这是对孔孟身教重于言教思想的继承发展,不仅在当时对国家治乱、教育发展产生重大影响,就是在今天看来仍具有巨大的借鉴作用。

(二)教育内容

《淮南子》的教育内容丰富且博杂,既有儒家的教育内容,也有道家教育的内涵,并体现出德、智、体、美、实学并重的特点。德育另有专门论述,先述其他几方面。

《淮南子》以道家思想为核心,因此教育内容注重“道”。“道”是《淮南子》所论教育内容的核心。在道家看来,“道”是支配自然、社会和人生的基本规律。据于“道”,就可以“应无方而不穷”。不仅如此,“道”还包括各种技能:

人欲知高下而不能,教之用管准则悦;欲知轻重而无以,予之权衡则喜;欲知远近而不能,教之以金目则快,又况知应无方而不穷哉!〔37〕

凡学者能明于天人之分,通于治乱之本,澄心清意以存之,见其终始可谓知略矣。〔38〕

教学包括教授各种基本技能,而以学“道”为最重要。这里的“道”与老庄之“道”既有联系又有区别,就事物的基本规律而言是相通的,就各种基本技能而言则又不同,这是《淮南子》对老庄之“道”的创新。

对先秦儒家的“六艺”教育,《淮南子》也有较深刻的分析。《泰族训》首先指出了六艺的不同教育作用。

六艺异科,而皆同道。温惠柔良者,《诗》之风也;淳庞敦厚者,《书》之教者;清明条达者,《易》之义也;恭俭尊让者,《礼》之为也;宽裕简易者,《乐》之化也;刺几辩义者,《春秋》之靡也。

并对六艺教育效果给予充分的肯定:“六艺之广崇,穷道德之渊深,达乎无上,至乎无下,远乎无极,翔乎无形。广于四海,崇于太山,富于江河,旷然而通,昭然而明,天地之间,无所系戾,其所以监观,岂不大哉!”〔39〕在肯定六艺教育的同时,又指出了其存在的缺陷:“《易》之失鬼,《乐》之失淫,《诗》之失愚,《书》之失拘,《礼》之失忤,《春秋》之失訾。”〔40〕如何克服其不足而发扬其所长呢?这就须“兼用而财制之,失本则乱,得本则治。其美在调,其失在权”〔41〕。把握了六艺的得失,就能更好地发挥六艺的育人作用。《淮南子》对六艺教育的分析评价是中肯的,也是辩证的。既指出了六艺教育

的合理内容,又指出其不足,便于在教学中灵活运用。

“叁五之教”,是《淮南子》提出的政治教育的总纲领。《泰族训》指出:

昔五帝三王之莅政施教,必用叁五。何谓叁五?仰取象于天,俯取度于地,中取法于人。乃立明堂之朝,行明堂之令,以调阴阳之气,以和四时之节,以辟疾病之灾。俯视地理以制度量,察陵陆水泽肥墩高下之宜,立事生财,以除饥寒之患。中考乎人德,以制礼乐,行仁义之道,以治人伦,而除暴乱之祸。乃澄列金木水火土之性,故立父子之亲而成家;别清浊五音六律相生之数,以立君臣之义而成国;察四时季孟之序,以立长幼之礼而成官,此之谓叁。制君臣之义,父子之亲,夫妇之辨,长幼之序,朋友之际,此之谓五。乃裂地而州之,分职而治之,筑城而居之,割宅而异之,分财而衣食之,立大学而教诲之,夙兴夜寐而劳力之,此治之纲纪也。

从这个总纲的内容不难看出,它是道、儒、阴阳各家思想相结合的产物。它把道家效法天地自然而立制度的思想,同儒家崇尚五伦的宗法思想结合起来,将法天地作为总原则,将阴阳五行之性作为根本依据,推衍出各种制度及人伦次序。把封建政治制度与宗法关系纳入自然法则的轨道。这就把道、儒、阴阳各家学说巧妙地揉在了一起。“叁五之教”不仅是《淮南子》提出的治国方略,也是施教的基本纲领。并从更深的层面上阐明了这个总纲产生的依据,以提高其可信度。

《淮南子》对体育、实学教育和美育也很重视。在体育方面,首先强调调养精神。“治身太上养神,其次养形。”^[42]养神的办法:一是使“精神内守形骸而不外越”^[43]。这样精神便日益充盈,“精神盛而气不散则理,理则均,均则通,通则神,神则以视无不见,以听无不闻,以为无不成也”^[44]。二是保持精神的平静虚寂。这既可

发挥认识的正常功能,又可健身养体。“神者,智之渊也,神清则智明矣。智者心之府也,智公则心平矣。人莫鉴于流水而鉴于止水者,以其静也。”^[45]《泰族训》也强调:“神清志平,百节皆宁,养性之本也。”相反,不注意精神的调养,必然给身体造成极大的损害:“人大怒破阴,大喜坠阳;大忧内崩,大怖生狂。”^[46]精神修养直接影响身体健康已为现代科学所证实。其次,创制“六禽戏”。《精神训》载:“若吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟伸,鳧浴猿蹻,鸱视虎顾,是养形之人也。”据后人考释这是健身的“六禽戏”。它是模仿熊、鸟、鳧、猿、鸱和虎六种动物而创制的健身操,是目前所知中国最早的一套体操。为东汉名医华佗创制“五禽戏”奠定了基础,在中国体育史上占有重要地位。

在实学教育方面,从孔子开始就较轻视生产劳动教育,相延成习,成为中国传统教育的通病。《淮南子》却把教育与经济生产联系起来,把生产劳动纳入教育的范围,以耕织养殖作为教育的内容:“教民养育六畜,以时种树,务修田畴,滋植桑麻。”^[47]并实行神农之法:“身自耕,妻亲织,以为天下先。”^[48]这就扩大了教育内容的范围,使教育与生产劳动相联系。可惜只限于社会教化,未正式列入学校教育的范围,造成了中国传统教育的一大缺憾。

在美育方面,《淮南子》论述了提高人们审美意识、创造美的能力及美育的主要形式,包含了丰富的美育思想。梅汝莉先生在《中国教育通史》中有较详尽的分析,兹不赘述。

值得注意的是,《淮南子》在选择教育内容时,提出了一个非常重要的原则,即教必以正:“夫以正教化者,易而必成,以邪巧世者,难而必败。”^[49]尽管对“正”的理解《淮南子》尚存有偏颇,但教必以正还是有其借鉴意义的。

(三)学习论

《淮南子》虽以道家思想为主,却一反道家“绝学弃智”的观点,

在学习目的、方法及重要意义等方面均提出了许多宝贵的思想。

《淮南子》提出学习目的的确立要切合实际,不可好高务远。《齐俗训》说:“高不可及者,不可以为人量;行不可逮者,不可以为国俗。”根据这一原则,《淮南子》提出不同层次的人应有不同的学习目的:“圣人之学也,欲以返性于初,而游心于虚也;达人之学也,欲以通性于辽阔,而觉于寂漠也。若夫俗世之学则不然:擢德攀性,内愁五藏,外劳耳目,乃始招蜎振缁物之豪芒,摇消掉梢仁义礼乐,暴行越智于天下,以招号名声于世。”^[50]“圣人”、“达人”、“俗世之人”因天资不同,也就有不同的学习目的。《淮南子》作者推崇“圣人”、“达人”的学习目的,而鄙视“俗人”的学习目的,是道家无为而治思想在学习目的上的体现。因受儒家思想影响,《淮南子》的学习目的也明显打上了儒家的印记。《泰族训》提出“入学庠序以修人伦”,是对孟子“明人伦”教育目的的继承,其具体内容不外乎君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五伦教育。

《淮南子》非常重视对学习方法的研究:“今欲学其道,不得其清明玄圣,而守其法籍宪令,不能为治亦明矣。故曰得十利剑,不若得欧冶之巧;得百走马,不若得伯乐之数。”^[51]《淮南子》充分认识到方法对学习的重要意义,着意这方面的探讨,继承前人思想,积有丰富经验:

第一,积贯。知识是不断积累起来的,荀况就提出了学习上的积糜主张。《淮南子》也很重视积贯在学习中的作用,指出:“积羽沉舟,群轻折轴。故君子禁于微,一快不足以成善,积快而为德;一恨不足以成非,积恨而成怨。”^[52]“积爱成福,积怨成祸。若痈疽之必溃也,所浼者多矣。”^[53]善积多了,会使人成为品德高尚的人;恨积多了则成为众矢之的。积贯之功愈深,收效则愈大:

生木之长,莫见其益,有时而修;砥砺礲坚,莫见其损,有时而薄。藜藿之生,蠕蠕然日加数寸,不可以为庐栋;榱桷豫章之生也,七年而后知,故可以为棺舟。夫事

有易成者名小，难成者功大。君子修美，虽未有利，福将在后至。^[54]

通过木植的生长和砥砺磨坚，说明凡事不可急于求成。通过藜藿易长与楸楠豫章难成的对比，说明所下功夫与收效成正比。自然界如此，学习知识亦然。激励人们刻苦学习，不急功近利，唯图长远的宏伟大计。

第二，持之以恒。先秦儒家重视学习要持之以恒，《淮南子》也认为为学习必须坚持不懈、持之以恒：“割而舍之，璞邪不断肉。执而不释，马蹇截玉。圣人无止，无以岁贤昔，日愈昨也。”^[55]“跬步不休，跛鳖千里；累积不辍，可成丘阜。”^[56]很明显，这是继承了荀况的“锲而不舍”、“驽马十驾”的思想。告诫人们只要持之以恒地做下去，肯定会取得成绩！

第三，刻苦勤勉。《淮南子》重视学习的刻苦勤勉、自强不息：“自人君公卿至于庶人，不自强而功成者，天下未之有也。”^[57]只要勤学不倦、刻苦磨炼，普通百姓可以掌握精湛技艺：“宋画吴冶，刻刑镂法，乱修曲出，其为微妙，尧、舜之圣不能及。蔡之幼女，卫之稚质，捫纂组，杂奇彩，抑墨质，扬赤文，禹、汤之智不能逮。”^[58]鼓励人们自强不息，“田者不强，囷仓不盈；官御不厉，心志不精；将相不强，功烈不成；侯王懈惰，后世无名”^[59]。让人们做到“日就月将，学有缉熙于光明”^[60]。《淮南子》充分肯定了发挥人的主观能动性，坚持勤学苦练的重要作用。

第四，分析思考，融会贯通。事物本身是复杂的，“或类之而非，或不类之而是，或若然而不然者，或不若然而然者”^[61]。这就要求人们在认识事物的过程中，要善动脑筋，勤于思考，做到“目见其形，耳听其声，口言其诚，而心致之精，则万物之化，咸有极矣”^[62]。强调发挥主观认识能力，深入事物内部，发挥“心”的作用，“发一端，散无竞，周八极，总一筌，谓之心。见本而知末，观指而目者归，执一而应万，握要而治详，谓之术”^[63]。“心”与“术”相

结合才能真正把握事物的本质。《淮南子》强调学习知识应融会贯通：

内不得于中，禀受于外外而以自饰也；不浸于肌肤，不决于骨髓，不留于心志，不滞于五藏。故从外入者，无主于中不止；从中出者，无应于外不行。……内不开于中而强学问者，不入于耳而不著于心，此何以异于聋者之歌也？故人为之而无以自乐也，声出于口，则越而散矣。夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。是故不得于心而有经天下之气，是犹无耳而欲调钟鼓，无目而欲喜文章也，亦必不胜其任矣。^[64]

这里突出了“心”的思考作用，认为外来的知识只有经过内心的认真思考，才能化为血肉，支配行动。这样，人心可散可收，既能由现象进入本质，又能从本质返回现象。既包括对知识的理解、消化与吸收，也包括“主于中”与“应于外”的内外贯通。这是对荀子“入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静”教学思想的继承和发展，体现了学思结合与知行一致的思想。

第五，乐学好知。《淮南子》主张为学者必须乐学，“谓学不暇者，虽暇亦不能学矣”^[65]。人如果不愿学习，常借口无时间，这样的人即使有时间也不会学，因为他根本就不愿学习。是否乐学直接影响着学习的效果，“同味而嗜厚腍者，必其甘之者也；同师而超群者，必其乐之者也；弗甘弗乐而能为表者，未之闻也”^[66]。它揭示了学习的基本规律，成绩突出者，必然是乐学者。这是符合学习心理的，《淮南子》将其明确揭示出来，难能可贵。在学习知识时，《淮南子》提示要注意两点：其一，学习知识应从最基本的学起，“欲学歌讴者，必先徵羽乐风；欲美和者，必先始于阳阿余菱。此皆学其所不学，而欲至其所欲学者”^[67]。这样可以很快进入学习的乐境。其二，顺应事物规律学习，根据外界事物的特性，“因其可”、

“因其然”^[68],达到预期的学习效果。相反,若以“良匠斫金,巧冶铄木”,就违反了事物的规律,不仅达不到预期的效果,反而会影响学习的积极性。

对学习的重要意义,《淮南子》有较深刻的认识。强调要通晓自然、掌握道理就必须学习:“知人无务,不若愚而好学。”^[69]“知者之所短,不若愚者之所修;贤者之所不足,不若众人之所有余。”^[70]学习可使人“明于天人之分,通于治乱之本”^[71]。学与不学对人是明显不同的,“不学之与学也,犹瘖聋之比于人也”^[72]。批评轻视学习,认为学而无益的观点是错误的,“夫学亦人之砥、锡也,而谓学无益者,所以论之过”^[73]。对一般人来讲,“欲弃学而循性,是谓犹释船而欲蹶水也”^[74]。无疑有受灭项之灾的危险。《修务训》举盲者弹琴,“手若蔑蒙,不失一弦”。眼睛明亮却从未弹过琴的人,则“不能屈伸其指”。造成上述两种局面的原因,便是“服习积贯之所致”。生动形象地说明了学习对人的重要意义。但《淮南子》重视学习的思想是不彻底的,它认为“天道玄默”,“知不能得”^[75]。少数圣人可以“不待学问而合于道”,少数恶人则“不可教以道”^[76]。对于广大民众则实行愚民政策:“民知书而德衰,知数而厚衰,知券契而信衰,知械机而实衰。巧诈藏于胸中,则纯白不备,而神德不全矣。”^[77]提倡“不学而知,不视而见,不为而成,不治而辩”^[78],这就否定了学习的重要意义。这一矛盾思想一方面体现了当时社会思想的矛盾,是社会矛盾思想在《淮南子》中的反映;另一方面也是《淮南子》诸家思想杂陈的表征,是老庄“绝学弃智”思想的体现。

三、道德教育思想

《淮南子》的道德教育思想内容庞杂,各派思想杂糅,但主要以道、儒两家思想为主。

(一)道德教育的内容

1.恬静寡欲

这是道家德育的基本内容。《淮南子》继承发展这一思想,认为:“凡人之性,乐恬而憎烦,乐佚而憎劳;心常无欲可谓恬矣,形常无事可谓佚矣。”^[79]“清静恬愉,人之性也;仪表规矩,事之制也。”^[80]人性本来是恬淡无欲的,可是由于外物的诱惑却发生了变化。“人生而静,天之性也;感而后动,性之害也;物至而神应,知之动也;知与物接而好憎生焉;好憎成形而知诱于外,不能反己,而天理灭矣。”^[81]外物的诱惑使天性日灭而嗜欲渐生。从个人而言,“五色乱目使目不明,五声哗耳使耳不聪,五味乱口使口爽伤,趣舍滑心使行飞扬。此四者,天下之所养性也,然皆人累也。故曰嗜欲者使人之气越,而好憎者使人之心劳,弗疾去则志气日耗”^[82]。对社会而言,人主多欲,群臣则聚敛,“上求材,臣残木;上求鱼,臣干谷;上求楫而下致船;上言若丝,下言若纶”^[83]。统治者多欲聚敛,就使得“贫民糟糠不接于口,而虎狼熊罴厌刍豢;百姓短褐不完,而宫室衣锦绣。人主急兹无用之功,百姓黎民憔悴于天下。是故使天下不安其性”^[84]。最后导致百姓流离,社会动荡。因此,嗜欲与人性是矛盾的,“水之性真清而土汨之,人性安静而嗜欲乱之”^[85]。“人性欲平,嗜欲害之”^[86]。解决这对矛盾,就须靠养性节欲,保持人性的安静,恬淡,“圣人胜心,众人胜欲。君子行正气,小人行邪气。内便于性,外合于义”,使欲不能害性,“损欲而从性”^[87]。对统治者来讲,更须省事节欲,“为治之本,务在于安民;安民之本,在于足用;足用之本,在于勿夺时;勿夺时之本,在于省事;省事之本,在于节欲;节欲之本,在于反性”^[88]。《淮南子》告诫统治者:“有以欲多而亡者,未有以无欲而危者也。有以欲治而乱者,未有以守常而失者也。”^[89]这表明,无论个人修德,还是统治者巩固政权都应修身节欲,保持恬淡寡欲的天性,不至于伤身害气,也有利于政权

的巩固。这是道家清静无为与儒家节欲养性思想的结合。虽然刘安在当时倡此观点不合时宜,但作为个人品德修养的内容却产生了深远影响。

2. 仁义之教

仁义礼智信五常本由儒家所提倡,是儒家德育的基本内容。《淮南子》儒、道并举,因此,“五常”也就成了其德育的主要内容之一,只是在程度上不如儒家,且不乏对“五常”教育的批评。

在道德教育上,《淮南子》重视“五常”教育。《主术训》称:“凡人之性,莫贵于仁,莫急于智。仁以为质,智以行之,两者为本。”仁、智是人性的根本,义也在其中,“义者,人之大本也,虽有战胜存亡之功,不如行义之隆”^[90]。《淮南子》把不行仁义看作国家的不祥之兆,强调:“仁者,百姓之所慕也。义者,众庶之所高也。为人之所慕,行人之所高,此严父之所以教子,而忠臣之所以事君也。”^[91]那么,到底何为仁、智呢?“遍知万物而不知人道,不可谓智;遍爱群生而不爱人类,不可谓仁。仁者爱其类也,智者不可惑也”^[92]。知人道,不迷惑乃是聪智,热爱人类才是仁爱。“所谓仁者,爱人也;所谓智者,知人也。爱人,则无虐形矣;知人,则无乱政矣”^[93]。仁义礼智无论对修身还是治国都有重要意义。故此,“君子惧失仁义,小人惧失利”^[94]。因为“义正乎君,仁亲乎父。故君之于臣也,能死生之,不能使为苟易;父之于子也,能发起之,不能使无忧寻。故义胜君,仁胜父,则君尊而臣忠,父慈而子孝”^[95]。这些思想主张与儒家并无二致,但在坚持五常教育上,《淮南子》并不像儒家那么立场坚定,始终如一,而是动摇不定,前后矛盾:

夫仁者,所以救争也;义者,所以救失也;礼者,所以救淫也;乐者,所以救忧也。神明定于天下,而心反其初;心反其初而民性善;民性善而天地阴阳从而包之,则财足而人澹矣,贪鄙忿争不得生焉。由此观之,则仁义不用矣。道德定于天下而民纯朴,则目不营于色,耳不淫于

声，坐俳而歌谣，被发而浮游，虽有毛嫱西施之色，不知悦也；掉羽武象，不知乐也；淫佚无别不得生焉。由此观之，礼乐不用也。是故德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰。是故知神明然后知道德之不足为也；知道德然后知仁义之不足行也，知仁义然后知礼乐之不足修也。^[96]

一方面肯定了仁、义、礼、乐的不同教化作用，但又指出它是在神明道德丧失之后才起作用。如果恢复神明道德，那么仁义礼乐则是无用的。这是老庄思想的翻版，是与儒家一贯重视仁义礼智大有区别的。

3. 修德养性

《淮南子》认为，在人的一生中，修德是非常重要的内容，因为“凡人之性，少则猖狂，壮则暴强，老则好利”^[97]，所以一生都要把修德置于重要地位。修德不仅使自身品行高尚，且对治国安邦意义重大：“汤之地方七十里而王者，修德也；智伯有千里之地而亡者，穷武也。故千乘之国行文德者王，万乘之国好用兵者亡。”^[98]如何修德养性？《淮南子》提出的方法有：

第一，积善成德。《缪称训》指出：“积羽沉舟，群轻折轴。故君子禁于微，一快不足以成善，积快而为德。”“善积则功成，非积则祸及。”^[99]“积爱成福”^[100]，这样“积累不辍，可成邱阜”^[101]。平常不断地日积月累，就可使人的品德行为达到较高的境界。

第二，自然陶冶。包括两层含义：其一，是在大自然中去陶冶德性。

以目之无见，耳之无闻，穿隙穴，见雨零，则快然而笑，况开户发牖，从冥冥见熠熠乎？从冥冥见熠熠，犹尚肆然而喜，又况出室坐堂，见日月光乎？见日月光，旷然而乐，又况登泰山，履石封，以望八荒，视天都若盖，江河若带，又况万物在其间者乎？其为乐岂不大哉！^[102]

大自然为万物之灵,变化莫测,人置身其间,与万物相融,确能陶冶情操,涵养道德。这种作用在当今也渐被人们所认识,回归自然便是明证。其二,顺自然之性而施教。即“随自然之性,而缘不得已之化”^[103]。道德教育也要“因性而教”,像仁义礼乐就是先王“因民之所好而为之节文者也”。“此皆人之所有于性,而圣人之所以成也”^[104]。教化内容是根据人性制定的,施教也应遵从人性,“先王之教也,因其所喜以劝善,因其所恶以禁奸”^[105]。因此,《淮南子》批评儒家的礼教是“禁其所欲”、“闭其所乐”,损害限制了人性的自然和谐。道家崇自然,顺人性施教,有其进步性,特别是与中国传统教育压抑人性发展的弊端相比,显得尤为可贵。只可惜道家思想在汉代为“独尊儒术”所取代,这种重人性自由发展的思想也就被湮没无闻了。虽然后来有名教与自然之争,但儒家独尊之势已成,道家主张很难与之抗衡,给中国教育造成一定的损失。

第三,改过。我国古代教育家在品德修养中很注意随时改正错误。孔子就提出了改过迁善的教育主张。《淮南子》也认为:“圣人之于善也,无小而不举;其于过也,无微而不改。”^[106]勇于改正错误,是品德修养的重要手段,无论古今都是如此。与之相连的是对敢于指出自己过错的人应持友好态度,而不是相恶,“圣人不为可非之行,不憎人之非己也”^[107]。善待给自己提意见的人,本着有则改之,无则加勉的基本态度,与人为善。切勿因人指出自己之短处而恼恨在心,伺机报复,这样的人永远也不会进步。

第四,淡泊名利。淡泊名利也是古人修德的主要方法之一。《淮南子》认为:“利则为害始,福则为祸先,唯不求利者为无害,唯不求福者为无祸。”^[108]这虽显偏颇,但也不无道理。修身养性应淡泊名利,不贪不邪:“凡治身养性,节寝处,适饮食,和喜怒,便动静。”^[109]“道术不可以进而求名,而可以退而修身;不可以得利,而可以离害。故圣人不以行求名,不以智见誉,法修自然,己无所与。”^[110]修德求知不是为了追名逐利,而是自身的一种需要。面

对统治者的贪婪无厌,一味追逐名利,《淮南子》提出淡泊名利的修德主张,是很可贵的。这无论对自身进德还是对社会安定都有一定的积极意义。

(二)道德教育的原则

1. 防微杜渐

先秦教育家在道德教育的原则方面有所论及,但最早明确提出防微杜渐者恐怕要数《淮南子》了。《说山训》指出:“先针而后缕,可以成帷;先缕而后针,不可以成衣。针成幕,幕成城。事之成败,必由小生,言有渐也。”《人间训》中则有更详尽的论述:

千里之堤,以蝼蚁之穴漏;百寻之屋,以突隙之烟焚。

《尧戒》曰:战战慄慄,日慎一日,人莫蹟于山而蹟于蛭。

是故人皆轻小害,易微事以多悔。患至而后忧之,是犹病

者已憊而索良医也,虽有扁鹊、俞跗之巧,犹不能生也。

在道德修养中,应注意自身一些细小的不良思想,一旦发现便要立即克服,决不能让其发展到不可救药的地步。“墙之坏也于隙,创之折,必有啮;圣人见之早,故万物莫能伤也。”^[11]这样便可进德不辍,且不为外物所毁。这些思想被后来一些教育家继承发展,王守仁便提出道德修养要防于未萌之先,要克于方萌之际,不让坏的念头有一丝发展的机会。这是很有见地的,当今思想教育仍可借鉴。

2. 通权达变

刘安与董仲舒同时而少于董 18 岁,其思想却有许多相通之处。董仲舒在道德教育原则上曾提出“经权结合”思想,《淮南子》则提出了“通权达变”原则。何谓通权达变?《汜论训》说:“权者,圣人之所独见也。故忤而后合者,谓之知权;合而后舛者,谓之不知权。不知权者,善反为丑。”“权”是处理人与人之间关系应遵循的一个基本原则。这个原则不可墨守,而要随机应变。如:

君臣之接，屈膝卑拜，以相尊礼也。至其迫于患也，则举足蹴其体，天下莫能非也。……孝子之事亲，和颜卑体，奉带运履。至其溺也，则捋其发而拯，非敢骄侮，以救其死也。故溺则捋父，祝则名君，势不得不然也，此权之所设也。^[112]

君父尊严，臣子卑微，平时要以礼相待，但当君父危难之时，则可违礼以救其难，这便是“权”。不会用“权”，而拘守礼法条文，则会把好事办坏。如苾弘只知天道而不知人事，被铍裂而死；苏秦知权谋而不知祸福，虽“经营万乘之主，服诸诸侯”，终遭车裂；徐偃王知仁义而不知时，“虽陆地之朝者三十二国”，仍不免“身死国亡，子孙无类”；大夫种忠而不知谋，虽辅勾践开地千里，成就霸业，最后却“身伏属镂而死”^[113]。可见通权达变不仅对修德意义重大，而且对处世立身也有重要的指导作用。《淮南子》反复强调人的头脑不能僵化，行为不可古板，要论世而为之事，权事而为之谋，情况变化了，思想与行为也要相应改变，才不会招致事业的失败。

3. “诚”、“情”动人

在道德教育的原则上，我们的先人有丰富的经验，以“诚”、“情”动人便是其中之一。所谓诚就是心诚。“赏善罚暴者，政令也；其所以能行者，精诚也。故弩虽强不能独中，令虽明不能独行，必自精气所以与之施道，故摠道以被民，而民弗从者，诚心弗施也”^[114]。所以，“圣人养心莫善于诚，至诚而能动化矣”^[115]。《淮南子》强调“诚”与“动化”在道德教育中的作用，“不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心动化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精诚感之者也。施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌为之者也”^[116]。这不仅强调了“诚”的感化作用，同时也含有身教的成分在内。但只有“诚”和身教似乎还不够，还应有“情”。“同言而民信，信在言前也。同令而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，情以先之也。动于上不应于下者，情与令殊也”^[117]。“诚”、“情”

与身教合在一起,就没有推行不了的政令,就没有感化不了的人民。这可谓深谙教化的规律。就今天的德育而言,如果三者合一而施之,可明显提高德育的实效。古人的宝贵经验,今天足资借鉴。

四、人才观与胎教思想

(一)人才观

《淮南子》重视人才,特别强调人才对治国安邦的重要作用,“国之所以存者,非以有法也,以有贤人也;其所以亡者,非以无法也,以无贤人也”^[118]。为什么贤才在位国家兴旺,反之国家衰败呢?这是因为贤人在位“国家治,上下和,群臣亲,百姓附。”相反,则“国家危,上下乖,群臣怨,百姓乱”^[119]。因此,《淮南子》非常重视人才的识别、选拔和任用。

识别人才是选拔、任用人才的首要问题。对人才的识别须独具慧眼,因为人才是复杂的,非一见即知。《淮南子》指出识别人才关键看行动,“圣人之论贤也,见其一行而贤不肖分矣”^[120]。通过行动来分析其思想品行:

见者可以论未发也,而观小节可以知大体矣。故论人之道,贵则观其所举,富则观其所施,穷则观其所不受,贱则观其所不为,贫则观其所不取。视其更难,以知其勇;动以喜乐,以观其守;委以财货,以论其仁;振以恐惧,以知其节。则人情备矣。^[121]

通过这些观察分析,是否是贤才便心中有数了。但应注意,人才是在某些方面有特殊才能,而不是完人:“夫人之情莫不有所短,诚其大略是也,虽有小过,不足以为累;若其大略非也,虽有闾里之行,未足大举。”^[122]对待人才既不能以小疵掩其大美,求全责备,也不

能以小是而蔽其大过。而要分清主次,以大节论人,如果“志人之所短,而忘人之所修,而求得其贤乎天下,则难矣”^[123]。《淮南子》识别人才的方法是唯物的辩证的,符合人才实际,对选才有指导意义。

掌握了识别人才的方法,还应坚持选才标准,方能既不使贤才遗漏,又能保证选拔人才的质量。《淮南子》重视在选才时严格把握标准,选才若“释度数而求之于朝肆草莽之中,其失人也必多矣”。这是因为“能效其求,而不知其所以取人也”^[124]。失去了选才标准去选拔人才,所选之才必然无用。因为在根本不知道为什么选才及选拔什么样的人的前提下选才,怎么能选拔出真正的人才呢?尽管《淮南子》未详尽分析选才的具体标准,但严格掌握选才标准是人才选拔中不可或缺的重要环节是应予以肯定的。

发现人才的目的是任用他们,使他们发挥作用。在人才任用方面《淮南子》的基本主张是:

第一,“处其位”。人才是各种各样的,“愚者有所修,智者有所不足”^[125]。对不同的人才应“各以小大之材处其位,得其宜”^[126]。“犹巧工之制木也,大者以为舟航柱梁,小者以为楫楔,修者以为檐榱,短者以为朱儒枅枅。无小大修短各得其所宜;规矩方圆各有所施。……是故林莽之材,犹无可弃者,而况人乎”^[127]?具体说来:

伊尹之兴土功也,修胫者使之跖履,强脊者使之负土,眇者使之准,伛者使之涂,各有所宜,而人性齐矣。胡人便于马,越人便于舟,异形殊类,易事而悖,失处而贱,得势而贵,圣人总继而用之,其数一也。^[128]

让不同的人才在适宜于自己的岗位上发挥作用,就会形成“上唱而民和,上动而下随,四海之内,一心同归,背贪鄙而向仁义,其于化民也,若风之摇草木,无之而不靡”^[129]。人才咸为之用,教化大行,何愁不国泰民安呢?

第二,赏罚分明。人才要发挥作用除“处其位”外,还须赏罚分

明,做到“赏一人而天下誉之,罚一人而天下畏之”^[130]。使赏罚真正起到“劝善”、“禁奸”的作用。相反,若“赏不当功,诛不当罪”,其结果必然是“上下离心,而君臣相怨”^[131],招致国家衰亡。《淮南子》的赏罚分明,吸取了法家“法不阿贵”的思想,有奖善罚劣、奖勤罚懒的重要意义,有利于人才在实践中成长。

《淮南子》的人才思想是丰富的,但也是有矛盾的。一方面重视人才的识别、选拔和任用,让他们在国家生活中充分发挥作用;另一方面又主张“释道而任智者必危,弃数而用才者必困”^[132]。如此“则人才不足任,明也”^[133]。这是道家“无为而治”思想的体现,与前述重人才的儒家思想形成鲜明的对比,恰好显露出《淮南子》儒、道思想杂陈的特征。

(二)胎教思想

我国古代有丰富的胎教思想,而前人论及胎教时,很少有人提及《淮南子》。其实,《淮南子》的胎教思想虽不多,但在中国胎教史上却占有一定地位。《淮南子·精神训》指出:

夫精神者,所受于天也,而形体者,所禀于地也。
……万物背阴而抱阳,冲气以为和,故曰一月而膏,二月而肤,三月而胎,四月而肌,五月而筋,六月而骨,七月乃成,八月而动,九月而躁,十月而生。形体以成,五脏乃形。

不敢肯定这是中国最早关于人类个体生命形成的见解,但就目前发现的资料看,这无疑是最早的。它比北齐医生徐之才《胎产书》中关于生命形成的见解早近 700 年。且《胎产书》中胎儿形成发育的思想是从《淮南子》中直接继承发展而来的。试比较《胎产书·逐月看胎法》有关胎儿形成的记载:

妊娠一月始胚,二月始膏,三月始胎,四月形体成,五月能动,六月筋骨立,七月毛发生,八月脏腑具,九月谷气

入胃,十月诸神备,月满即产矣。〔134〕

两段材料行文相似,就内容而言,《淮南子》的胎儿形成思想有明显的天人感应的印迹,且论述粗糙,距科学认识有较大距离。《胎产书》的论述具体、详细,较接近于科学。但早 700 年的《淮南子》在当时科学不很发达的条件下对胎儿形成发育能有这样的见解,已是十分珍贵。说不定若没有《淮南子》的论述,在公元 6 世纪还产生不了徐之才这样科学的见解呢!

《淮南子》的胎教思想受当时天人感应、外感内化思想的影响,有许多非科学的迷信思想。如“孕妇见兔而缺唇,见麋而子四目”〔135〕。这显然是没有科学道理的,但却对后世影响巨大。东汉王充就说“妊娠食兔,子生缺唇”,以至唐代药王孙思邈也持此主张〔136〕。可见,《淮南子》中的胎教思想在中国古代胎教史上还是颇有影响的。

综上所述,《淮南子》的教育思想是非常丰富的,总括起来其特点主要有:第一,各派思想杂陈。既有道家的“不言之教”,又有儒家的重教育才,还有法家、兵家的法治和军事教育思想。这是汉代“罢黜百家,独尊儒术”前各派思想纷呈在《淮南子》中的反映。第二,思想矛盾之处颇多。既有重教育、重仁义的思想,又有否定仁义、轻视教育的言论;既有“性善说”,又有“性三等之论”;既有重才思想,又有“人才不足任”的主张。类似矛盾之处很多,这是“独尊儒术”前各派思想(主要是黄老与儒家)斗争的结果。第三,受董仲舒思想影响明显。前曾论及,在人性论及道德教育原则上,《淮南子》有“性三等”之论与“通权达变”思想,颇类董仲舒的“性三品”之说与“经权结合”思想。再如胎教思想受董仲舒的天人感应思想影响明显。这些都是《淮南子》受董仲舒思想影响的结果。因为董仲舒长于刘安 18 岁,且才学、品行在当世影响巨大,被誉为“汉代孔子”,门生弟子遍天下。刘安受董仲舒思想熏陶,也就不足为奇了。

注释：

- [1]《淮南子·精神训》。 [2]《淮南子·精神训》。 [3]《淮南子·精神训》。
[4]《淮南子·原道训》。 [5]《淮南子·泰族训》。 [6]《淮南子·齐俗训》。
[7]《淮南子·齐俗训》。 [8]《淮南子·原道训》。 [9]《淮南子·俶真训》。
[10]《淮南子·修务训》。 [11]《淮南子·俶真训》。 [12]《淮南子·修务训》。
[13]《淮南子·缪称训》。 [14]《淮南子·修务训》。 [15]《淮南子·修务训》。
[16]《淮南子·泰族训》。 [17]《淮南子·修务训》。 [18]《淮南子·修务训》。
[19]《淮南子·人间训》。 [20]《淮南子·说山训》。 [21]《淮南子·齐俗训》。
[22]《淮南子·齐俗训》。 [23]《淮南子·泰族训》。 [24]《淮南子·精神训》。
[25]《淮南子·说山训》。 [26]《淮南子·说山训》。 [27]《淮南子·说山训》。
[28]《淮南子·汜论训》。 [29]《淮南子·说山训》。 [30]《淮南子·说山训》。
[31]《淮南子·泰族训》。 [32]《淮南子·原道训》。 [33]《淮南子·原道训》。
[34]《淮南子·主术训》。 [35]《淮南子·缪称训》。 [36]《淮南子·詮言训》。
[37]《淮南子·泰族训》。 [38]《淮南子·泰族训》。 [39]《淮南子·泰族训》。
[40]《淮南子·泰族训》。 [41]《淮南子·泰族训》。 [42]《淮南子·泰族训》。
[43]《淮南子·精神训》。 [44]《淮南子·精神训》。 [45]《淮南子·俶真训》。
[46]《淮南子·精神训》。 [47]《淮南子·主术训》。 [48]《淮南子·齐俗训》。
[49]《淮南子·主术训》。 [50]《淮南子·俶真训》。 [51]《淮南子·齐俗训》。
[52]《淮南子·缪称训》。 [53]《淮南子·人间训》。 [54]《淮南子·修务训》。
[55]《淮南子·说山训》。 [56]《淮南子·说林训》。 [57]《淮南子·修务训》。
[58]《淮南子·修务训》。 [59]《淮南子·修务训》。 [60]《淮南子·修务训》。
[61]《淮南子·人间训》。 [62]《淮南子·缪称训》。 [63]《淮南子·人间训》。
[64]《淮南子·原道训》。 [65]《淮南子·说山训》。 [66]《淮南子·缪称训》。
[67]《淮南子·说山训》。 [68]《淮南子·人间训》。 [69]《淮南子·修务训》。
[70]《淮南子·修务训》。 [71]《淮南子·泰族训》。 [72]《淮南子·泰族训》。
[73]《淮南子·修务训》。 [74]《淮南子·修务训》。 [75]《淮南子·主术训》。
[76]《淮南子·修务训》。 [77]《淮南子·泰族训》。 [78]《淮南子·精神训》。
[79]《淮南子·詮言训》。 [80]《淮南子·人间训》。 [81]《淮南子·原道训》。
[82]《淮南子·精神训》。 [83]《淮南子·说山训》。 [84]《淮南子·主术训》。
[85]《淮南子·俶真训》。 [86]《淮南子·齐俗训》。 [87]《淮南子·詮言训》。
[88]《淮南子·詮言训》。 [89]《淮南子·詮言训》。 [90]《淮南子·人间训》。

- [91]《淮南子·人间训》。 [92]《淮南子·主术训》。 [93]《淮南子·泰族训》。
 [94]《淮南子·缪称训》。 [95]《淮南子·缪称训》。 [96]《淮南子·本经训》。
 [97]《淮南子·詮言训》。 [98]《淮南子·兵略训》。 [99]《淮南子·主术训》。
 [100]《淮南子·人间训》。 [101]《淮南子·说林训》。 [102]《淮南子·泰族训》。
 [103]《淮南子·本经训》。 [104]《淮南子·泰族训》。 [105]《淮南子·泰族训》。
 [106]《淮南子·主术训》。 [107]《淮南子·詮言训》。 [108]《淮南子·詮言训》。
 [109]《淮南子·詮言训》。 [110]《淮南子·詮言训》。
 [111]《淮南子·人间训》。 [112]《淮南子·汜论训》。 [113]《淮南子·汜论训》。
 [114]《淮南子·泰族训》。 [115]《淮南子·泰族训》。 [116]《淮南子·泰族训》。
 [117]《淮南子·缪称训》。 [118]《淮南子·泰族训》。 [119]《淮南子·主术训》。
 [120]《淮南子·汜论训》。 [121]《淮南子·汜论训》。 [122]《淮南子·汜论训》。
 [123]《淮南子·汜论训》。 [124]《淮南子·汜论训》。
 [125]《淮南子·齐俗训》。 [126]《淮南子·泰族训》。 [127]《淮南子·主术训》。
 [128]《淮南子·齐俗训》。 [129]《淮南子·泰族训》。 [130]《淮南子·汜论训》。
 [131]《淮南子·主术训》。 [132]《淮南子·詮言训》。 [133]《淮南子·主术训》。
 [134]转引自李定开编著《中国学前教育》，37页，西南师范大学出版社，1990。
 [135]《淮南子·说山训》。 [136]孙思邈：“妊娠食兔肉犬肉，令子无音并缺唇。”转引自李定开编著《中国学前教育》，49页，西南师范大学出版社，1990。

《太平经》的教育思想

陈 德 安

《太平经》是东汉原始道教的经典,也是我国流传至今最早的道教经典,东汉末叫《太平青领书》。此书编撰于2世纪前期——东汉安帝、顺帝之际。史称于吉(又作干吉)创立太平道教时,在曲阳泉水上(今江苏省东海县境内)所得“神书”,号《太平青领书》,共170卷,传给弟子宫崇。顺帝时,宫崇把它献给朝廷,未被理睬。桓帝之世,襄楷复献此书于皇帝,说“前者宫崇所献神书,专以奉天地顺五行为本,亦有兴国广嗣之术”^[1],并明白地表示自己所献即“琅邪宫崇受于吉神书”。根据上述记载,我们可以肯定,该书出于于吉、宫崇等道士之手,当时未能流传,后经襄楷于桓帝时复献,才渐为世人所知。东汉末,该书落入精通黄老道的张角之手,“后张角颇有其书焉”^[2],对张角重新创立和传播太平道、组织黄巾起义起了重要作用。张道陵创立五斗米道也受了此书的影响。

此书在东晋人葛洪著述的《抱朴子·遐览篇》、《神仙传》中始称《太平经》。唐代多种著作中亦称《太平经》。唐章怀太子李贤《后汉书注》说:“神书即《太平青领书》,”“神书即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部,每部一十七卷也。”现存的《太平经》只有明《正统道藏》中收录的57卷残本。《道藏》中还有唐代人闾丘方远节录《太平经》而成的《太平经钞》10卷。今人王明先生根据《太平经》残本和《太平经钞》及其它27种引书,加以校、补、

附、存,编成《太平经合校》(中华书局,1960年),基本上绘出了170卷的轮廓,为我们研究《太平经》的教育思想提供了极为方便的条件。

《太平经》的内容十分庞杂,我们剥去它的宗教神学外衣,可见它的教育思想吸收了道家、儒家、墨家、佛家的某些成分,但更主要的是来自当时的自然科学知识,来自民间的、社会上流行的含有朴素的辩证法思想,有许多独到创新之处,在汉代教育史上放出了绚烂异彩。

一、《太平经》论教育作用

《太平经》以“太平”名经,“致太平”是全书的宗旨和基本线索。那么,它所强烈追求的幻想中的太平世界究竟是个什么样子呢?可以包括两大部分:一是阴阳和顺,万物丰盛,百姓平安;二是天下极大和平,极大平均,极大公正无私。宇宙万物皆生活这样的自然境地和社会境地中,无一受伤病,无一受冤屈,各得其所,各得其乐。如何才能达到这种理想的王国呢?《太平经》认为,必须靠圣君明师进行教育,使人们奉天地,顺五行,调理阴阳,崇尚道德。具体地说,它认为人类的生存延续,人类的文明发展,人们认识和掌握自然规律——“道”,国家要大治大安,要提高人民的道德水准,要使人们改变自己的地位和人格,获得知识和能力,身体健康,延年益寿,除了发挥教育的特殊功能和效益之外,其它别无途径。

《太平经》吸收了先秦儒家、法家和董仲舒等人的历史观,把历史分为上古、中古、下古、当今四个阶段,认为这四个阶段是周而复始、循环不息的。认为经过一定的周期,自然和社会就会发生大的灾害和灾难。在这些特大灾难中,只有少数善人才能存活,而大部分恶人都归于灭亡。剩下的善人水平参差不齐,需要圣君明师的教育,使一小部分人成为上善之人,成为“种民”。而余下的中下善

之民，有一半人能活下来，生息繁衍，延续人类，需要教育。其余一半最终还会被淘汰灭亡。它说：

昔之天地与今天地，有始有终，同无异矣。初善后恶，中间兴衰，一成一败。阳九百六，六九乃周，周则大坏。天地混噩，人物糜溃。唯积善者免之，长为种民。种民智识，尚有差降，未同浹一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。^[3]

善人为种民，凶民为混噩。未至少时，众妖纵横互起，疫毒冲其上，兵火绕其下，洪水出无定方，凶恶以次沉没。……大道神人更遣真仙上士出经行化，委曲导之。劝上励下，从者为种民，不从者沉没。沉没成混噩，凶恶皆荡尽。种民上善，十分余一。中下善者，天灭半余。余半滋长日兴，须圣君明师。^[4]

《太平经》所说的“善人”、“种民”，不光是指道德品质高尚的人，而且还包含知识、才能优异和克服各种困难实际本领高强的人。这种人在各种灾害和灾难面前，有勇气有能力战而胜之，攻而克之。他们是在同各种困难艰险进行拼搏斗争中生存下来的，而他们斗争的实际本领则归功于圣君明师的教育辅导。也就是说，教育是人类生存延续、同大自然搏斗的必要条件和手段。

《太平经》继承了老子关于“道”的思想，认为“道”是在天地之上，是生成世界天地万物的总根源。它说：“道乃主生，道绝万物，不生万物”^[5]。“夫道何等也？万物之元首，不可得名者”^[6]。“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”^[7]它认为，“道”也是天地万物运行的规律，一切按照规律运行，天地阴阳才能调和，万物才能相生相传，它说：“六极之中，无道不能化。”^[8]“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生。”^[9]“道者，乃天地所常行，万物所受命而生也。”^[10]“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。”^[11]否则，“今日失道，即致大

乱”^[12]。“天道乱毁，则危亡无复法度”^[13]。

那么，人们如何才能知“道”呢？《太平经》回答是要靠教育，靠学习。它说：“受教于师，乃闻天下要道。”^[14]“不学其道，若处暗室而迷方也。”^[15]

《太平经》所说的“道”是什么呢？是指阴、阳、中和三种“气”之共名——“元气”及其运行发展的规律和法则。《太平经》说：

元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。^[16]

元气有三名：太阳、太阴、中和。^[17]

太阴、太阳、中和三气共为理。^[18]

道无奇辞，一阴一阳，为其用也。^[19]

《太平经》主张“道”是由阳、中、阴三种气生成的“三元说”和老子的“三生万物”^[20]的论断是一致的，并且更加具体化了。当代科学实验研究证实，世界是由红色、黄色、蓝色三种能量子组成的统一场。红色能量子的一切属性为正（阳），黄色能量子的一切属性为中（中和），蓝色能量子的一切属性为负（阴）。因此，《太平经》所说的“道”是红、黄、蓝三种能量粒子的合而为一，“‘道’是由红、黄、蓝三种能量子融合而成的中性气场”^[21]。“‘道’是能量，是气，是场，是自然力，归根结底是阳中阴三种能量的中和与统一。因而，道是由能量子组成的总本性为零的气场”^[22]。现在，我们可以用中国传统的生成论和西方传统的构成论互相结合的思维方法和实验方法，揭开《太平经》关于“道”的秘密，促成现代科学技术的重大突破。《太平经》要求通过教育使人们“学道”、“传道”，这对于人们不断地揭示世界本原及其规律，奠定宇宙科学本体论的研究基础是有不可估量的贡献的。

《太平经》继承了《学记》关于“建国君民，教学为先”的思想，认为国家要大治，需要得到大贤人的辅佐。大贤人从何而来？需要得到明师的教育培养；帝王要明智，也要教师悉心教育指导；国家政策法令的贯通执行，也要靠教育的弘扬宣化。故教育关系到国

家安危治乱、兴衰存亡这个根本问题。《太平经》说：

治国欲乐安之，不得大贤事之，何从得一旦而理乎？^[23]

今行逢千斤之金，万双之璧，不若得明师乎！帝王有愚臣亿万，不若得一大贤明乎！……故金城九重，不如事一大贤也。是故古者圣贤皆事明师，以解忧患也。故圣贤悉有师法也。^[24]

这是对东汉社会宦官与外戚专权的嘲讽与对贤人政治的渴求，并指出欲得贤人必先得明师，明师比千斤之金，万双之璧更宝贵！接着，《太平经》又说：

自古至今，凡文出皆天地也，故天地先出之；明之者师也，故夫文出皆有师，行之者县官也。古者帝王承天意，受师教，力行以除去灾害，以称天心，得延年益命，此之谓也。造之者天，明之者师，行之者帝王，此三事者相须而成。天不出文，师无由得知；师不明文，帝王无从得知治。^[25]

这里的“文”，是指国家的施政大计、各种制度法令和一切文化文明。《太平经》神化它，认为皆由天地所出。然而，一回到人间世界，这些便都是出自明师之手，而且必须靠明师对帝王进行教育指导，才能在一国贯彻执行，弘扬宣化。帝王只有接受明师教育，才能顺称天心，延年益寿。所以，帝王必须重视教育，尊崇教师，才能宣明圣道，长乐未央，国祚永昌。《太平经》还连连向帝王发出尊师重教的忠告：“谘询四辅，相保傅宰，成功在师，不可缺也。圣帝垂范，使后遵行。”^[26]“故三皇五帝皆立师，疑者跪问之。故国常治，虽灾戾亦可愈也。”^[27]总而言之，《太平经》千言万语可以归结为一句话：兴国必须兴教，治国必须尊师，安邦必须重道！

《太平经》认为，教育能使人学道、学仁、学德、学善、学吉，提高人们的道德修养和道德水平。《太平经》说：

人安得生为君子哉？皆由学之耳。学之以道，其人道；学之以德，其人德；学之以善，其人善；学之以至道善德，其人到老长，乃复大益善良。^[28]

《太平经》发出警告，不接受教育学习的人，是无道德、无仁义、无吉善之人，与禽兽无异，结果必然夭亡凶死：

然人今不力学道，辄为无可知道，辄名无道之人。夫无道之人，最为恶凶人也。今不力学德，辄为无可知德，夫无德而好害伤之人，乃凶败之符也。今人不力学仁，已不仁矣；夫不仁之人，乃与禽兽同路，人与禽兽同心，愈于死少耳。今人不但夕力学善，失善即入恶，夫恶乃死凶之处。故凡人不力学吉，辄乃入凶，夫凶乃天下恶名称。^[29]

《太平经》认为，教育、学习是人的道德品质形成的前提，没有教育学习，就不能形成良好的品德。主张德育必须通过智育来进行，德育和智育是相互联系不可分割的。这些符合知、情、意、行道德教育的过程。

《太平经》认为，经过教育，人民的道德水平提高了，民风淳厚了，社会才能安定。它说：“故古者圣人象天地为行，以至道要德力教化愚人，使为谨良，令易治。”^[30]“古者圣王以大道人为师者，乃欲化下流也。”^[31]“下愚好德，上教令也。民之好道者，其主明也。”^[32]《太平经》继承了《学记》关于“君子如欲化民成俗，其必由学”的思想，要求统治者以“至道要德”诱导人民，使人民顺从谨良，认为这是达到社会至治的重要手段。

《太平经》把人分为九等，即无形委气之神人、大神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人、凡民、奴婢。通过教育、学习，奴婢可以变成凡民，凡民可以变成贤人，贤人可以变成圣人，圣人可以变成道人，道人可以变成仙人，仙人可以变成真人，真人可以变成大神人，大神人可以变成无形委气之神人。总而言之，通过教育、学习，可以

改变人的地位和人格。《太平经》说：

奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民。良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人不学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委气神人。^[33]

夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。^[34]

《太平经》继承了孟子的“人皆可以为尧舜”^[35]和荀子的“涂之人皆可以为禹”^[36]的思想，认为所有的人，包括奴婢在内，只要肯学习，勤奋学习，都可以变成贤人君子，都可以得道，都可以改变自己的政治身份和经济地位。《太平经》说：“人安得生为君子哉？皆由学之耳！”^[37]“虽居下贱，无累得道。”^[38]“夫好学而不得衣食之者，其学必懈而道止也。而得衣食焉，则贤者学而不止也。”^[39]《太平经》认为，所有的人在学习受教面前都是平等的，也就是说，一切人的天性都是平等的，唯学成贤，唯学致富，反对董仲舒的不可逾越的封建等级的人性论，反对豪强地主世代为官，封妻荫子，这在当时不失为可贵的民主平等思想和大胆的反豪强专权的反抗思想，确实代表了广大群众在进行抗争，具有鲜明的人民性和时代进步精神。

《太平经》认为，不学习不受教的人是愚人。教育学习能使人由愚蠢变聪明，获得知识和能力，能够正确处理和解决所遇到的各种问题。《太平经》说：“人或生而不知学问，遂成愚人。夫无知之人，但独愁苦而死，尚有过于地下。”^[40]“不学之时，若夜视漆，东西南北，迷于其室。令贤圣惶惶，心独战慄。”^[41]经过学习之后，“学能遍授天文地理，悉解万物之情”^[42]。“乃晓知天地之意，解凡事之结”^[43]。这就是说，未学习的人如同盲人一样，经过教育学习之后，才能智慧明达，才能了解天文地理之奥秘，万事万物之真情，社

会时势之复杂,人生正途之选择,从黑暗走向光明,从无所作为到大有作为。

《太平经》认为,通过教育、学习,可以使人顺称天心,身体康泰,延年益寿。《太平经》说:

为善不敢失绳缠(墨),不敢自欺。为善亦神自知之,恶亦神自知之。非为他神,乃身中神也。夫言语自从心腹中出,傍人反得知之,是身中神告也。故端神靖身,乃治之本也,寿之徵也。无为之事,从是兴也。先学其身,以知吉凶。是故贤圣明者,但学其身,不学他人,深思道义,故能太平也。^[44]

强学之人学之,得天腹心者,可竟天年。^[45]

如果不接受教育学习,人就会伤亡夭折。《太平经》说:

夫人积愚,不知早学真道善德殊方,以为小事,不知其过积大,乃乱天地而共愁其帝王,身尚得天(天)死,不得竟其天年而亡也。^[46]

物生皆自有老终,而愚人不肯力学真道善方,何以小增其年,不死迟老者。^[47]

久苦无明师,而长怀悒悒,而天年将竟也。^[48]

乍看起来,《太平经》把教育、学习与身体康泰、延年益寿联系起来,似乎不伦不类,风马牛不相及。但《太平经》确实继承了道家的养身之道,宣传“大可以治国,小可以治身”,里面吸取了《内经》的不少理论和思想^[49]。《太平经》强调人要学真道善德殊方才能长寿,就是要人知晓,人同天地一样,为阴阳二气所生(“阴阳相合施生人”),要知道经常调理阴阳之气,静身养神,使之平和。再一个是要人为善,做好事而不作恶,这样,思想就会纯洁端正,情绪就能平静安泰,使精神、心灵和生理求得和谐平衡。第三,人如无师指导,心中有疑郁结不解,容易生病,“久苦自愁,令忧满腹,复有忧气结不解”^[50]。必须有教师指导,随时解疑,使心中忧郁消散,

心情愉快,才少生病。这些见解以后都成为道教养生学的理论基础,含有不少智慧的结晶。把教育同健康长寿联系起来,这不能说不不是《太平经》超越儒学的一大特色。

《太平经》继承了儒家关于教育是“建国君民”、使人“知道”、“化民成俗”的“务本之举”的思想,更重要的是,它把教育作为人类能够战胜和征服各种自然灾害和社会灾难,能够延续生存和发展人类文明的必要条件,从多方位、多层次地把教育的地位和作用提高到空前未有的高度,这是其它各家所没有的。东汉和帝、安帝之后,外戚宦官专权,政治黑暗腐败,官吏专横暴虐,人民苦难深重。汉桓帝、灵帝更加腐朽,公开卖官鬻爵,官吏作威作福,敲骨吸髓。外戚的党羽,宦官的爪牙,控制了从中央到地方的政权机构。他们镇压知识分子,禁锢“党人”,搞“党锢”之祸,株连天下忠良。教育被摧残,选举制度混乱,时谚说:“举秀才,不知书。察孝廉,父别居。寒素清白浊如泥,高第良将怯如鸡。”^[51]在这种教育遭废弃、贤不肖混淆的社会历史背景下,《太平经》高呼“三皇五帝皆立师”,“君圣师明,教化不死”,“愚臣亿万,不若得一大贤”,“积善不止,道福日起”,“奖善杜恶,防遏罪根”,“虽居下贱,无累得道”,“不知学问,遂成愚人”,等等,无疑是对东汉政治黑暗和教育颓废进行的无情揭露和批判,具有时代的进步意义。在今天,“古者圣贤皆事明师”、“行逢千斤之金,万双之璧,不若得明师”的呼声,仍然能唤起我们尊师重教、振兴教育的迫切心情和意识!

二、《太平经》论教育目的和培养目

《太平经》的政治理想是追求幻想中的太平世界,这是一个公平无私的、和平和谐的社会。教育的宗旨是为达到这样的理想社会服务,因此,《太平经》的教育目的首先是使人学好为善。《太平经》接受了孟子的性善论思想,认为人性之初是善的,“真人有天性

好善之心”。^[52]教育就是要使人恢复其本性之善，它说：“明其心而正其意，常使其忽然忘为邪恶，而日好为善。”^[53]第二个教育目的是使人事亲尊君，人人都成为忠信孝子。它说：“令帝王垂拱而无可治，上善之人满其朝，忠信孝子皆毕备。”^[54]又说：“学能遍授天文地理，悉解万物之情，众书并合备具，而不能事亲尊君，此知无益也。”^[55]第三个教育目的是使人身体康泰，延年益寿，改变命运，它说：“贤明智乃包裹天地，积书无极，而不能自寿益命，此名空虚，无实道也。”^[56]

《太平经》想要在世俗社会的基础上再建一个理想的宗教神仙王国，因此，教育培养目标也是从世俗社会和神仙王国两个层面来要求的。《太平经》关于世俗社会的教育目标是培养贤人，贤人包括上士、中士和下士。上士辅佐帝王，治理国家，称为大贤人；中士辅助大贤人，当好善良小臣；下士善于治身理家。它说：

上士得吾道，学之不止，可为国之良臣，久久得其要意，可以度世，不复争讼事视权也；中士学吾道，可以为良善小臣，可以竟其天年；小人学吾道，可以长谨，父慈母爱，子孝兄长，弟顺，夫妇同计，不相贼伤，至死无怨，……不见名为恶子，无夭年戮死者也。^[57]

上士学道，辅佐帝王，当好生积功乃久长。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其躯。^[58]

上士用之以平国，中士用之以延年，下士用之以治家。^[59]

《太平经》关于宗教神仙王国的教育目标是培养圣人、道人、仙人、真人、大神人、无形委气之神人。圣人理阴阳，道人理五行，仙人理四时，真人理地，大神人理天，无形委气之神人理元气。这些人按等级、分层次管理好神仙王国的元气、天地、四时、五行和阴阳，秩序井然，各司其职。它说：

夫人者乃理万物之长也。其无形委气之神人，职在

理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳，……凡事各以类相理。^[60]

儒家教育的最高培养目标是品德高尚和智慧超群、无事不通的圣人，圣人仅仅是管理社会的能人。而《太平经》培养的目标是理元气、天地、四时、五行、阴阳的神仙。他们不仅治理国家，也兼有管理天界阴阳的神仙职责。这样，教育目标就要比儒家高得多了。《太平经》理想中的神仙们能驾驭宇宙万物，有无限的智慧和创造力量。这充分表现了人类希冀控制自然、征服自然的愿望、要求和理想，也充分体现了人类丰富的想象能力。《太平经》道教教育的最终目标是让人们去追求一个无限美妙的幻想中的极乐仙界。九天之上的金阙仙宫、琼浆玉树的仙境，对人类向往登天，探究宇宙奥秘，永远具有不衰的魅力。

三、《太平经》的教学思想

在教学内容上，《太平经》主张学习前人和今人一切有用的知识和经验，吸取人类的一切智慧和文明成果，不像儒家只以“六经”作为教材，也不像法家主张“以法为教”。在教学原则和方法上则多吸收儒家和墨家的思想并有所发展，主精力学、力问、力思、力行，努力不懈，积累有恒；主张“因性立教”，教学要高标准，采用启发式，等等，与道家“绝学无忧”^[61]、“塞其兑，闭其门”^[62]、“学不学”^[63]、“行不言之教”^[64]等主张分道扬镳。

（一）教学内容

《太平经》认为，儒家和其它各家的著作学说都不够全面，都有片面性，只有《太平经》才是博采众家之长、完美无缺的神书，称为“洞极之经”，是教授生徒的唯一教材。它说：“吾之书即天谈地语，

与神祇深独相应若表里也，步即相随若规矩也。故顺行者天地意，失之者凶衰也。”^[65]又说：“其为道乃拘校天地开辟以来，天文、地文、人文、神文，皆撰简得其善者，以为洞极之经，帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境内，灾害都扫地除去。”^[66]《太平经》认为，它的书是把所有古代圣人的善言、当今贤人的“诀事”以及一切凡人的言辞，都经过验证之后而汇集成的“真理”，是古今“真理”之集大成，并经过试行之后证明是正确的，因而当之无愧地称为“神书”。它说：

真人拘校上古、中古、下古文以相明，拘校天下凡人
之辞以相证盟，然后天地之间可正，阴阳之间无病也，以
吾书往考古今之天文地神书与人辞，必且与响相应，与神
无异也，乃吾道且可信也。^[67]

《太平经》主张，教学内容应是自古以来关于天文、地文、人文、神文诸方面经过考核证明是正确的、优秀的知识，也就是人类自古至今所积累的关于自然科学、社会科学和神学方面的知识和智慧。这种学习前人和今人一切有用的知识和经验，吸取人类优秀文化成果的主张，今天看来无疑是正确的。它比其它各家只重治国方略与人伦道德的学习而不重视自然科学知识的学习，只尊崇一家而排斥它家的做法，不知要正确、高明多少倍！

《太平经》特别重视历史知识的学习。它说：“所以明古，复知今也；所以知今，反复更明古也。”^[68]就是说，了解历史，了解前人的经验，是为了更好地帮助我们认识当今的现实，就是“以史为镜”、“以史鉴今”之意。这是学习历史的目的和作用。而认识当今的现实又能使我们更正确地认识、明了过去历史上的事件和现象。《太平经》关于古今历史不可割断的论述，关于学习历史重要性的论述，关于如何学好历史的论述，说得是多么辩证全面，多么深刻透彻！在当时贵古贱今的封建复古的潮流里，其思想光华就显得更加璀璨夺目！

《太平经》继承了儒家重礼乐的思想,非常重视音乐教育。对音乐的作用,《太平经》有高度的评价。《太平经》认为音乐能使世界和乐,世界和乐则万物兴旺昌盛。它说:

乐乃可和合阴阳,凡事默作也,使人得道本也。故元气乐即生大昌,自然乐则物强,天乐则三光明,地乐则成有常,五行乐则不相伤,四时乐则所生王,王者乐则天下无病,蛟行乐则不相害伤,万物乐则守其常,人乐则不愁易心肠。^[69]

认为音乐对社会不同的人各有不同的有益功能,各种人都需要音乐,它说:“故上士得其意,以平理度也;中士为之,以助君理,以致寿;贤者为之,以致无忧。”^[70]所以,《太平经》认为对每个人都需要施以乐教。

《太平经》反对东汉时期经学传授必须守师法家法,反对繁琐的章句之学。因为汉代经学严守师法家法,章句繁杂,枝叶蔓衍,逐渐形成门户之见,专己守残,互相攻击,严重阻碍学术的发展,严重束缚士人的头脑,培养的人才大多是“学徒劳而少功”的“章句小儒”。当时,许多有识之士反对这种繁琐的支离破碎的章句之学,主张兼通古今,融合各家,如王充、刘歆、马融、郑玄、贾逵等人,就是这方面的突出代表。《太平经》也极力反对当时繁琐的章句之学,斥责章句之学是浮华不切实用的伪文,坏乱了天地大道,遗患后代子孙,是残民害理的罪魁祸首,必须加以铲除。它说:“故一本文者,章句众多故异言,令使天地之道,乃大乱不理,故生承负之灾也。”^[71]“中古以来,有善道者皆相教闭藏,不肯传与其弟子,反以浮华伪文教之;为是积久,故天道今独以大乱矣。天地灾怪,万类不空也。”^[72]

(二)教学原则和方法

《太平经》在教学思想上注重自学,注重学习者发挥自身的主

观积极性,注意掌握有效的学习方法,因而给生徒提出了一些科学的学习原则和方法。

1. 好学、力学、强学

《太平经》认为,一个人要想学好,学习目的明确和学习态度端正是一个首要的问题,是道德、学业起步的关键。它继承孔子“知之者不如好之者”的思想,主张学道必须首先要好道,学德必须首先要好德。学习目的明确,有了兴趣爱好之后,才能热爱学习,刻苦努力,日夜奋进。它也继承了墨子的“强力而行”的思想,认为遇到困难,要知难而进,强学不止。它提出了好学、力学、强学的主张,说:

好道不解(懈),故得封于天。好德爱地,知相地授而居之,去凶得吉,得封于地。好学而有益于上政者,君父乃不能远也,须以理事,故得封于人也。是古者圣贤力学,不敢失此三事。^[73]

故圣人力思,君子力学,昼夜不息也,犹乐欲象天,转运而不止,百川流聚,乃成江海。^[74]

欲使子努力不懈,天下何不有?^[75]

强学之人学之,得天腹心者,可竟天年。^[76]

好道好德,力学不懈,强学不息,这些都已成为激励人们积极奋进的精诚之言。

2. 博学 with 精学

儒家主张博学与约取,《太平经》吸取了这一思想,提出了博学与精学之间辩证关系的见解。

《太平经》认为,只有博学才能使人知更广,智益明,否则,孤陋寡闻,就不能全面、正确地认识事理,就会使人自陷困境,它说:“故人不博学,所睹不明。”^[77]

《太平经》认为,学习不能仅仅停留在泛泛的博学阶段上,必须学得精、学得深,方为真学。它说:“得书详思上下,学而不精,名为

惚恍。”^[78]又说：“学而不精，与梦何异？”^[79]学而不精，浮光掠影似地学些皮毛，所得的智识，恍恍惚惚，似知而未知，往往以幻觉代替认识，所以与梦无异。它更进一步说明什么是“精”，说：“精者，乃精念其事象，可宜复思其言也”。^[80]所谓精，就是要精密地观察具体的“事象”，进而深入地开展抽象的思维活动，抓住事物的本质。

3. 详读、熟读、精读

《太平经》认为，书籍很多，各自记载了许多事情，都要详细阅读，才能把书中的问题和内容联系起来，互相补充，互相印证，从而领会其主要意思。它说：“书卷上下众多，各有事，宜详读之，更以相足，都得其意，已毕备。”^[81]

《太平经》认为，读书如不熟，记不住，没有把书中的知识变成自己的知识，常使人精神苦恼。所以，为了记住书中的东西，使其变成自己的知识，必须熟读，背会。它说：“得书读之，常苦其不熟，熟者自悉知之。”^[82]

《太平经》认为，读书既要泛读浏览，也要精读善思。对书中的重要内容必须精读善思，反复体会，才能掌握其要领，领会其精神实质。它说：“不善思其至意，不精读之，虽得吾书，亦无益也。”^[83]

4. 力思、详思、精思

儒家主张学思结合，《太平经》也主张家力学、力思结合。《太平经》认为，要想认识事物，首先是要认识事物的“形象”，继而是要进行思维，认识事物的本质规律。它说：“求事不得无形象，思念不致，精神无从得往。”^[84]所以，《太平经》主张人要多动脑筋，日夜努力思考，不要无所事事，做思想懒汉。它说：“故圣人力思，君子力学，昼夜不息也。”^[85]

《太平经》认为，正确思考的途径和方法有三：一是详思，即思考问题时要将书中的内容前后连贯起来，考虑得周到、全面、缜密，防止断章取义和片面性。它说：“得书详思上下，学而不精，名为惚恍。”^[86]二是精思，对高深艰难的道理，必须一个人在幽静的地方

进行精思。一个人独处静室精思,没有外界干扰,头脑冷静清醒,才能把纷繁复杂的事理理出头绪来,故说:“凡精思之道,成于幽室。”^[87]三是力问,经过个人努力思考之后,实在解决不了的疑难问题,必须及时向明师请教,弄明白之后才算学有进步。《太平经》说:“不知而问之,是其数也。”^[88]又说:“学而不力问,何从得日进乎?”^[89]“学而不力问,与不学者等耳。是故古圣贤之学,旦夕问于师,不敢懈也,故遂得知天之道也。”^[90]

5. “力之勉之”,努力不懈

《太平经》要信徒们信道,只要努力学道、学德、学仁,全力以赴,坚持不懈,必能得道。它勉励信徒们说:“幸欲报天地之功而得寿者,努力信道勿懈。”^[91]“力之勉之,力学道德与仁。”^[92]又说:“欲使子努力不懈,天下何不有?”^[93]《太平经》对那些学道不笃、忽冷忽热、时进时止者发出警告:“学不坚固,进退失常,堕卑贱苦。”^[94]最终和不学一样,堕落成卑贱者。

6. 积与渐

儒家一贯强调学习要积渐,才能取得伟大成就。荀子在《劝学》中说:“不积跬步,无以致千里;不积小流,无以成江海。”董仲舒也说:“众少成多,积小致巨。”^[95]“累日积久,何功不成?”^[96]《太平经》继承了儒家这一思想,认为一个普通的凡人要想成贤、成圣、成仙、成神,必须通过学习,逐步积累,才能发生由低级向高级质的飞跃。它说:“夫人愚学而成贤,贤学不止成圣,圣学不止成道,道学不止成仙,仙学不止成真,真学不止成神,皆积学不止所致也。”^[97]在修身时,也是从“渐起”开始,到“积久”功成。它说:“守一之法,皆从渐起;守之积久,其一百日至。”^[98]

7. 平心静气

儒家强调,学习和思考时要有安静的环境,要平心静气。荀子有“虚一而静”之说。《太平经》也强调:“求道之法,静为基先。”^[99]“求道之法,静为根。”^[100]为什么要静呢?《太平经》认为,只有安

静,头脑才能清醒,才能正确思维,才能知“道”。所以它说:“爱清爱静,是知理道。”^[101]“久久自静,万道俱出。”^[102]“为善清静,神明渐光。”^[103]排除外界的干扰,冷静思考,问题就会迎刃而解,心里就会通透明亮。

8. 与师“并力”

《太平经》说:“师弟子者,主传相教,通达凡事、文书、道德之两手也。”^[104]又说:“师弟子不并力,凡结事无缘得解,道德无从得兴,蒙雾无从得通,六方八远大化无从得行。是故皆当并力,比若两手,乃可通也。”^[105]这就是说,如果老师与学生不同心合力,互相配合,教育必然遭致彻底失败的恶果:复杂的事情无法解决,道德不能崇尚,人们如同在迷雾中盲目行动,整个社会良好风气不能树立。所以,教育要取得成功,必须要师生通力合作,互相配合,像人依靠双手才能干活一样。就学生方面而言,要想学习成功,必须与教师同心并力,密切配合。这就要求学生必须尊师敬业,努力求道,刻苦学习,态度谦虚,听从教诲,有疑即问。《太平经》认为,如果学生对待老师不尊敬、不忠诚,学习不努力,用心不专,爱好不深,怨恨老师,安于庸俗,热衷巧诈,好犯过失,昏于小利,惑于嗜欲,实在难以学成。尊师重道,与教师密切配合,师生关系融洽,是使人成圣贤、成神仙,使人大有作为的必由之路。这一点,《太平经》与荀子“学之经(径)莫速乎好其人”^[106]的思想是一致的。

9. 力行力为

《太平经》说:“得书读之,常苦其不熟,熟者自悉知之。不善思其至意,不精读之,虽得吾书,亦无益也;得而不力行,与不得何异也?”^[107]它认为,读书获得知识与道理,目的是为了实行和应用。如果不应用,不实行,与不读无异。强调知识和道德信念必须运用于实践,才能体现它的价值和效益。

在知与行的关系中,《太平经》认为,行比知更为重要。它说:“习善言,不若习行于身也。”^[108]《太平经》认为,力行是检验知识、

辨明是非的唯一标准,用人试行不试言。它说:“吾之为书,不效言也,乃效征验也。”^[109]“故吾为道,不试言也,乃求试行不行之。”^[110]不经过“行”检验过的知识,不能肯定它的真伪。《太平经》说:“不知行之,则不真也。”^[111]

《太平经》认为,力行力为是弘扬天道的根本途径,只有人们力行力为,天道才能体现出它的伟大光明。它说:“天道万端,在人可为,道成其事。……患人不力为,正气何从得来?”^[112]只有人们为道力行,才能得到好的报应。“大人为之,其国太平;小人为之,去祸招福。”^[113]

《太平经》在教学原则和方法方面虽然论述不多,但也有一些精论和做法,独放光彩,值得探究借鉴。

1. 因性立教

《太平经》说:“圣人之教,非须鞭撻击而成,因其自然性立教。”^[114]就是说,圣人教人不是采用驾马车鞭策马前进的方法,而是根据人的自然本性进行教育引导。就是顺应自然的理势,按照人发展的自然规律去进行教育。人的自然本性有共同的方面,又有各人不同的方面,同一人在不同的年龄阶段其性情也不一样,因此应当有区别地、有侧重地进行教育。它说:“老小异度,各因其性。”^[115]这种教育思想比起当时儒家经学教育束缚人的个性发展有进步的、合理的一面,为近代一些倡导“尚自然,展个性”的教育家所继承和发展。

2. 高目标,严要求

《太平经》主张,教学必须提出高标准,严要求。因为,根据经验提出的教学目标,如果是上等的要求,学生实际上才能达到中等水平;如果目标是中等的要求,学生只能达到下等水平。它说:“夫力旦夕教学以真道耳,力学以善道,才得平平之道也。”^[116]“凡人虽力旦夕学,敕教以真德,尚才得平平之德耳。学以平平之德,已入邪伪德矣。”^[117]“力学以上仁,才得成中仁耳;力学以中仁,其行

才平平,无有仁也。”^[118]

这是什么原因呢?《太平经》认为,一般人虽然愿望志向很高,但往往没有意志坚持下去,“中贤者志十,或中止更懈,才得五。小人朝志之,暮忘其所言”^[119]。再一个原因是当今之人“太愚”,已离其真道太远,“今下古人大愚,去真道远”^[120]。所以,《太平经》给不同的受教者都提出了最高的教学目标,要他们竭尽全力去争取达到,“故大高举者,乐使其上、中、下各得其心所志念”^[121]。

3. 启发式——问答法

孔子在世界上最早创立启发式教学法,成为教育学思想中的精华。《太平经》在传教过程中,充分运用了这一思想。《太平经》在阐述、传授教义的众多经卷中,有 90 篇采用了神人、天师与真人问答的方式。神人、天师是传道者,真人是求道者。有时真人问,神人、天师答;有时天师问,真人答;有时互相交替问答。在问答过程中,为使深奥的道理让人明白,采用层层复问的形式,由天师逐一回答,使教义层层展开。天师有时向真人提出反问,让真人动脑子回答。如果回答正确精妙,天师给以充分的肯定和勉励。在整个问答过程中,真人表现得非常谦逊。这种问答式的著述法与教学法,为以后众多的道经所效法。

四、《太平经》的道德教育思想

《太平经》在道德教育内容上以劝人为善、修炼成仙为核心,主张学习真道、真德、真仁、真善、大吉,学和、学厚、学忠孝诚信。把道和德放在教育首位,同时吸取了儒家仁和厚、忠、孝、诚、信等道德观念和道德教育的原则及方法。《太平经》摒弃老子的“绝仁弃义”^[122],废除仁义、孝慈、忠信等道德文化教育的思想,“以善道教化”作为立教宗旨,为建立一个理想的、人人有道德修养的、和谐的社会而进行苦口婆心的说教,在道德教育和道德修养方法上多有

创见。

(一)道德教育的内容

1.学真道、真德、真仁、真善、大吉

《太平经》认为,要使人明心正意,日好为善,社会和气,帝王垂拱而治,首先必须对人民进行道德品质教育,使人民学真道、真德、真仁、真善、大吉。它说:“当急学之以真道、真德、真仁耳。”^[123]《太平经》认为,道主生化,德主养,仁主爱,善吉合天心人意。它说:“道乃能导化无前,好生无辈量。”^[124]“夫人有真德,乃能包养无极之名字。”^[125]“仁者,乃能恩爱,无不包及,但乐施与无穷极之名字。”^[126]“夫为善者,乃事合天心,不逆人意。”^[127]“凡人不力学吉,辄乃入凶。”^[128]“夫不力学大吉之道,反事者轻忽自易,必且入凶。”^[129]

2.学和、学厚

《太平经》继承了孔孟“和为贵”的思想,认为有中和之气才能使阴阳化生万物,才能使人类相互往来,和谐共处,天下太平。它说:“阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”^[130]因此,《太平经》认为,人民学和是为学得道的根本,是“人经”。它说:“积和而好施者为人经,和气者相通往来,人有财相通,施及往来,故和为人经也。古者将学问者,皆正其本。”^[131]“为之必和,与道为一。”^[132]

《太平经》认为,学厚又是达到仁和的根本途径。为求得人际关系的和谐,孔子提出过“躬自厚而薄责于人”^[133]的原则,即责己严、待人宽的原则。《太平经》继承了这一思想,认为厚是做人的根本。它说:“凡愚之术,皆从内出,自有法律,厚为本根。”^[134]这里的“厚”和孔子的“躬自厚”之“厚”是同一个意思,即严于律己,与人为善,无欺人之心。

3.学忠孝诚信

《太平经》继承儒家忠孝诚信的道德思想,认为这是维护封建社会伦理纲常的准则。它说:“天下之事,孝忠诚信为大,故不得自放恣。”^[135]“故人生之时,为子当孝,为臣当忠,为弟子当顺,孝忠顺不离其身。”^[136]它认为不孝、不顺、不忠之人是天下恶人,罪不容诛,说:

子不孝,则不能尽力养其亲;弟子不顺,则不能尽力修明其师道;臣不忠,则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善,罪名不可除也。^[137]

《太平经》所主张的子女要“尽力养其亲”,弟子要“尽力修明其师道”,今天仍然不失为人们称道的美德。

(二)道德教育的原则和方法

1. 知识教育是德育的前提条件和基础

《太平经》认为,要人形成良好的道德品质,必先让他学习,先晓之以理,进行道德观念的灌输,让他知道什么是善,什么是恶,什么是道德,什么是不道德,从而辨明是非。它说:“学之以德,其人得;学之以善,其人善;学之以至道善德,其人到老长,乃复大益善良。”^[138]又说:“知善行善,知信行信,知忠行忠,知顺行顺,知孝行孝,恶无从得复前也。”^[139]《太平经》认为,学习知识是形成良好道德品质的前提,德育必须首先通过智育来进行。这符合德育教育过程的客观规律。

2. 自重、自爱、自惜、自念、自虑、自成;自修、自正、自省、自责、自治、自清

《太平经》认为,一个人要使自己有道德修养,首先是要“自重、自爱、自惜、自念、自虑、自成”,即自我尊重,自我爱惜,有立志成贤成圣的愿望、念头、决心和信心,也就是要有高度的道德自我觉悟、自我意识、自我意志;其次是要时时进行道德的自我约束、自我检查、自我监督,即所谓“自修、自正、自省、自责、自治、自清”,经常自

觉地与自己的不良思想和行为作斗争,使自己的内心世界与行为符合社会公认的道德准则和规范,符合做圣贤的要求。《太平经》说:

教导之以道与德,乃当使有知自重、自惜、自爱、自治。^[140]

有身不自清,当清谁乎?有身不自爱,当爱谁乎?有身不自成,当成谁乎?有身不自念,当念谁乎?有身不自责,当责谁乎?^[141]

上古之人,皆有知虑,不敢犯禁,自修自正,恐见有失。^[142]

受教未能通达,静于闲处自省,责过所负。^[143]

家家人人,自救自治,故可无刑罚而治也。^[144]

以上《太平经》提出的十二条“自”目,比儒家道德教育提出的“自省、自克、自责”有了更进一步的发展和丰富。

3. 深居幽室,静思道德,常念为善,除去恶想

《老子》曾提出“致虚极,守静笃”^[145]的修养方法,其中“涤除玄览”,就是擦去明镜上的灰尘,经常保持清洁,比喻人要经常静心地消除心灵中的瑕疵,使人心保持本来的洁净。《太平经》继承了这种道德修养的思想和方法,提倡一个人独居幽室清静之处,自思道德,常想为善,除去恶念妄想及财富欲望。它说:

古者圣贤,乃深居幽室,而自思道德,所及贫富,何须问之?^[146]

古者贤人、圣人腹中,常阴念为善,故得善应。^[147]

今日为善清静,神明渐光。^[148]

子慎吾之言,不可妄思。思之善或有德,思之恶还自贼。安危之间,相错若发髻,子戒之无杂思也。^[149]

《太平经》认为,一个人常在清静之所,检查自己是否有道德理想,言行是否符合道德标准,时刻想到去做积善积德的好事,消除

干坏事的恶念妄想,淡泊寡欲,不去追求富贵荣华,不以贫贱为耻,不以富贵为荣,就能“为之必和,与道为一”^[150]。这种自省自律,不迷恋物质财富的“慎独”的道德修养方法有可取之处,但应抛弃其神秘主义的神学外衣。

4. 预防

《太平经》诚恳地告诫人们:“故事不可不预防,安危皆其身自得之也,真人慎之。”^[151]春秋时期鲁国的闵子马曾说过:“祸福无门,惟人所召。”^[152]认为人间祸福不是天意决定的,完全是由本人自己招致的。《太平经》继承了这一思想,认为人的安危祸福是由自己造成的,任何人都要特别谨慎地考虑这个问题。人们都祈望去祸得福,避危处安,如何才能达到呢?《太平经》的回答是,对祸危要进行“预防”。如何“预防”?一是要头脑清醒,有先见之明,能够正确地认识事物发展的理势,不可逆行,不可做伤天害理的事情;二是当坏事有了兆头和萌芽时,要立即加以消除,免得酿成大祸,这就是《学记》所说的“禁于未发”。道德修养和道德教育也是如此,不良行为和习惯要消灭在萌念之中或萌芽状态。教育要走在前头,要充分了解学生的思想情绪,正确加以疏导,防止不良行为和习惯发生。不良行为习惯在未发生时是容易消除的,如果已经发生、形成或积习已深,再去禁止和矫正,就极其困难了。

5. 悔过、改过和迁善

人总是会犯错误的,有错不怕,改了就好,这是孔、孟与《太平经》对待错误的一致态度与观点。《太平经》认为,“改过”的前提条件是要“悔过”,即对所犯的错误要有正确的认识和态度,对过失要有痛悔的表现与改正的决心。要做到这一点是不容易的,因为有的人有错不知错,有的人有错不承认错,有的人犯错后情绪低沉,一蹶不振,或抱着破罐子破摔的态度。这样,就极需要教师给以满腔热忱的帮助,耐心细致的指导,使其认识错误,启发其痛改前非的觉悟。所以,《太平经》说:“闻人有过,助其自悔,……善教戒人

求生索活之道。”^[153]又说：“天恩广大，多所爱伤，使得自思，悔过命长，是大分之施也。”^[154]

悔过是为了改过。改过的决心必须大，一刀两断，坚定不移，否则，旧病容易复发。同时，要积极学习别人的优点，吸取众人的长处，以弥补自己的不足，使自己日臻完美。《太平经》说：“见善进之，见恶当改，勿有所疑。”^[155]又说：“改易其恶，采取众善。”^[156]改过与迁善同时并举，克服缺点与学习优点相辅相成，这是道德教育的一条成功经验。

6. 积与渐

《太平经》认为，道德修养和道德水平的提高也是一个积累的过程，不能一蹴而就，一下成为圣贤神仙。必须每天坚持积累善行，才能道德日高，幸福日增，吉祥日盈。它说：“积善不止，道福起，令人日吉。”^[157]它告诉人们，成圣贤、成神仙的唯一途径是“积学不止所致”^[158]。所以劝导世人坚持积善，乐于积善，不可动摇。说：“子说（悦）积善，不可变易也。”^[159]

《太平经》还提出，道德修养必须遵循循序渐进的原则，即“渐”的精神。即提出的道德教育要求和目标必须是由小到大，由易到难，由简到繁；教育的方法必须锲而不舍，不可终止，亦不能急躁图快。这是为什么呢？它认为，这是因为普通老百姓性愚“难化”，必须一点一点地、渐渐地改化他们，性急是不成的。故说：“俗人难化，化之以渐，无有卒暴。”^[160]

7. 力行力为

《太平经》认为，道德教育的最终结果必须要落实到行动上，道德认识要变成道德行为才能体现道德教育的效应。知理而不行，光说而不做，一切说教都等于白搭。它说：“得而不力行，与不得何异也？”^[161]“不知行之，则不真也。”^[162]《太平经》甚至认为，在道德教育中，行比学更有实际意义，把行放在第一位，说：“习善言，不若习行于身也。”^[163]“人不力为，正气何从得来？”^[164]《太平经》认为，

衡量一个人道德品质的好坏,主要是根据他的行为,不是根据他的言词。它说:“古者圣贤,但观人所行证验也,知之矣,明于日月。”^[165]又说:“故吾为道,不试言也,乃求试行不行之。”^[166]所以,《太平经》认为,在行教的道德教育过程中,应特别重视对人民进行道德行为的训练和道德习惯的培养,教育人们重视身体力行。

《太平经》卷帙浩繁,内容“杂而多端”。它的教育思想也具有这一特色,丰富多彩,纷繁多姿。很明显,它吸取了儒、佛、道、墨的思想,但又有所扬弃。由于它是来自民间文人之手,又是直接向人民群众宣讲的教科书,所以,它的语言质朴无华,往往选用贴近人民生活、容易被人民理解的事情和现象作为说教的材料,其中包含有不少朴素的唯物辩证法的观点。如它高度重视教育的作用,努力提高教育和教师的地位,提倡尊师重道;重视自然科学,主张学习一切有用的知识经验,反对“生知”之说,把不学习看成是一种罪恶;在学习方法和道德修养方法方面的理论,也多具有合理性和科学性,这些都在汉代教育思想史上作出了重要的贡献,也影响了以后的道教教育。但是,毋庸置疑,由于它是宗教经典,处处充满了天帝、神仙、鬼魂、承负等等迷信说教,合理的论点被纳入神学体系,使真理和谬误混杂,精华和糟粕并存,这就需要我们具体地分析,实事求是地评价,审慎地批判继承。

注释:

- [1]《后汉书·襄楷传》。 [2]《后汉书·襄楷传》。 [3]王明:《太平经合校》(以下注释中皆为此版本),1~2页,中华书局出版,1960。 [4]《太平经合校》,4页。
[5]《太平经合校》,701页。 [6]《太平经合校》,16页。 [7]《太平经合校》,16页。 [8]《太平经合校》,16页。 [9]《太平经合校》,21页。 [10]《太平经合校》,734页。 [11]《太平经合校》,21页。 [12]《太平经合校》,21页。
[13]《太平经合校》,701页。 [14]《太平经合校》,21页。 [15]《太平经合校》,

735~736页。 [16]《太平经合校》，78页。 [17]《太平经合校》，19页。

[18]《太平经合校》，18页。 [19]《太平经合校》，11页。 [20]《老子》，第四十二章。

[21]胡零：《道论》，17页，三秦出版社，1988。 [22]《道论》，56页。

[23]《太平经合校》，346页。 [24]《太平经合校》，346页。 [25]《太平经合校》，704页。

[26]《太平经合校》，6页。 [27]《太平经合校》，726页。 [28]《太平经合校》，433页。

[29]《太平经合校》，158页。 [30]《太平经合校》，433页。

[31]《太平经合校》，714页。 [32]《太平经合校》，307页。 [33]《太平经合校》，222页。

[34]《太平经合校》，725页。 [35]《孟子·告子下》。 [36]《荀子·性恶》。

[37]《太平经合校》，433页。 [38]《太平经合校》，10页。 [39]《太平经合校》，35页。

[40]《太平经合校》，78页。 [41]《太平经合校》，306页。

[42]《太平经合校》，310页。 [43]《太平经合校》，311页。 [44]《太平经合校》，12页。

[45]《太平经合校》，546页。 [46]《太平经合校》，345页。

[47]《太平经合校》，341页。 [48]《太平经合校》，342页。 [49]金正耀：《道教与科学》，60页，中国社会科学出版社出版，1990。

[50]《太平经合校》，617页。

[51]《抱朴子》外篇，《审举》。 [52]《太平经合校》，157页。 [53]《太平经合校》，157页。

[54]《太平经合校》，157页。 [55]《太平经合校》，310页。 [56]《太平经合校》，310页。

[57]《太平经合校》，163页。 [58]《太平经合校》，724页。

[59]《太平经合校》，728页。 [60]《太平经合校》，88页。 [61]《老子》，第二十章。

[62]《老子》，第五十二章。 [63]《老子》，第六十四章。

[64]《老子》，第二章。 [65]《太平经合校》，423页。 [66]《太平经合校》，87页。

[67]《太平经合校》，421页。 [68]《太平经合校》，177页。 [69]《太平经合校》，13-14页。

[70]《太平经合校》，708页。 [71]《太平经合校》，420页。

[72]《太平经合校》，162页。 [73]《太平经合校》，708页。 [74]《太平经合校》，208页。

[75]《太平经合校》，342页。 [76]《太平经合校》，546页。

[77]《太平经合校》，208页。 [78]《太平经合校》，74页。 [79]《太平经合校》，251页。

[80]《太平经合校》，184页。 [81]《太平经合校》，184页。 [82]《太平经合校》，208页。

[83]《太平经合校》，208页。 [84]《太平经合校》，74页。

[85]《太平经合校》，208页。 [86]《太平经合校》，74页。 [87]《太平经合校》，306页。

[88]《太平经合校》，434页。 [89]《太平经合校》，346页。

[90]《太平经合校》，393页。 [91]《太平经合校》，166页。 [92]《太平经合校》，167页。

[93]《太平经合校》，342页。 [94]《太平经合校》，7页。 [95]《汉书·董仲舒传》。

[96]《春秋繁露·立元神》。 [97]《太平经合校》，725页。

[98]《太平经合校》，741页。 [99]《太平经合校》，735页。 [100]《太平经合

校》，305 页。 [101]《太平经合校》，734 页。 [102]《太平经合校》，306 页。
 [103]《太平经合校》，743 页。 [104]《太平经合校》，518 页。 [105]《太平经合校》，519 页。 [106]《荀子·劝学》。 [107]《太平经合校》，208 页。 [108]《太平经合校》，24 页。 [109]《太平经合校》，86 页。 [110]《太平经合校》，421 页。
 [111]《太平经合校》，422 页。 [112]《太平经合校》，339 页。 [113]《太平经合校》，339 页。 [114]《太平经合校》，725 页。 [115]《太平经合校》，742 页。
 [116]《太平经合校》，162 页。 [117]《太平经合校》，162 页。 [118]《太平经合校》，162 页。 [119]《太平经合校》，161 页。 [120]《太平经合校》，161 页。
 [121]《太平经合校》，161 页。 [122]《老子》，第十九章。 [123]《太平经合校》，157 页。 [124]《太平经合校》，157 页。 [125]《太平经合校》，157 页。 [126]《太平经合校》，157~158 页。 [127]《太平经合校》，158 页。 [128]《太平经合校》，158 页。 [129]《太平经合校》，160 页。 [130]《太平经合校》，20 页。
 [131]《太平经合校》，307 页。 [132]《太平经合校》，306 页。 [133]《论语·卫灵公》。 [134]《太平经合校》，306 页。 [135]《太平经合校》，543 页。 [136]《太平经合校》，408 页。 [137]《太平经合校》，405 页。 [138]《太平经合校》，433 页。 [139]《太平经合校》，540 页。 [140]《太平经合校》，164 页。 [141]《太平经合校》，527 页。 [142]《太平经合校》，528 页。 [143]《太平经合校》，528 页。 [144]《太平经合校》，409 页。 [145]《老子》，第十六章。 [146]《太平经合校》，30 页。 [147]《太平经合校》，706 页。 [148]《太平经合校》，743 页。
 [149]《太平经合校》，26 页。 [150]《太平经合校》，306 页。 [151]《太平经合校》，73 页。 [152]《左传》，襄公二十三年。 [153]《太平经合校》，539 页。
 [154]《太平经合校》，539 页。 [155]《太平经合校》，542-543 页。 [156]《太平经合校》，528 页。 [157]《太平经合校》，12 页。 [158]《太平经合校》，725 页。
 [159]《太平经合校》，71 页。 [160]《太平经合校》，542 页。 [161]《太平经合校》，208 页。 [162]《太平经合校》，422 页。 [163]《太平经合校》，24 页。
 [164]《太平经合校》，339 页。 [165]《太平经合校》，71 页。 [166]《太平经合校》，421 页。

《老子想尔注》教育思想简论

瀚 青

《老子想尔注》(以下简称《想尔注》)是早期道教的主要经典之一,以训注《老子》的形式阐发道教的思想,是道教理论框架的奠基之作。作者或云张道陵,或云张鲁。成书于东汉末年,被五斗米道奉为经典。后散失。清末在敦煌莫高窟发现六朝写本残卷,被伯希和盗走英伦,现藏大英博物馆。香港中文大学饶宗颐著有《老子想尔注校证》,是研究该书最基本的资料。前几年的道教热,使沉睡多年的《想尔注》也开始被人研究,但只限于道教、哲学等方面的内容,对其教育思想到目前为止尚无人论及。笔者就《想尔注》的教育思想略陈管见,望学界同仁惠正。

一、教育目的和对象

道教的教育以宣扬通过一定的学习、修炼、行善而达到升天成仙为目的。每个人只要认真学“道”,遵守“道”的要求,就能得道升天。《想尔注》作为五斗米道的经典,其教育目的也不外乎求长生、得仙寿。如说“自劝以长生”^[1];“能用此道,应得仙寿”^[2];“求长生者,不劳精思,求财以养身,……而目此得仙寿”^[3];“欲求仙寿天福,要在信道”^[4]。信“道”是得仙寿的基本途径。在长生仙寿的基础上便可成为“仙士”。“仙士”又称“仙王士”、“道士”、“道人”等,

是《想尔注》提出的教育的最高培养目标。所谓“仙士”，就是“得仙之士”，“得仙之士，但贵道言”，“我仙士也，但乐信道守诫”^[5]。值得注意的是，《想尔注》所描绘的“仙士”不是人们想象中的居住在蓬莱仙岛、来去腾云驾雾的神仙，而是生活在社会上的活生生的士人。他们的特点是：“仙士味道，不知俗事，纯纯若痴也”；“仙士闭心，不思虑邪恶利得，若昏昏冥也”；“仙士意志道如晦，思卧安床，不复杂俗事也”；“仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者”^[6]。“古之仙士，能守信微妙，与天相通”^[7]；“道人恬淡，不美兵也”^[8]。由此可知，“仙士”诚心向道，是闭门静养的隐者。他们不慕人间富贵荣名，不知俗事，不虑邪恶，不好兵事，不恃强好斗，与老庄所谓的“圣人”、“真人”相同，而不是白日升天的神仙。长生仙寿是不能实现的虚幻，不死的“仙士”也是没有的。统治者之所以乐此不疲地提倡，不过是以此为手段，最终达到巩固其统治的目的。

“仙士”既是《想尔注》提出的最高培养目标，那么怎样才能成为“仙士”呢？其办法主要有：

第一，善保精气。《想尔注》认为，人要长寿必须和五脏五行之气，“和则相生，战则相克”^[9]。同时强调“精结为神，欲令神不死，当结精自守”，“能用此道，应得仙寿”^[10]。这便具备了“仙士”的基本条件。为了达到“结精自守”，以保精气的目的，就须做到无思、无欲、无名、无为，不“贪宠有身”，不求荣好，不与人争，不为恶事。这是对老庄思想的继承发展。

第二，至诚为善。至诚行善便可成为“仙士”，是《想尔注》反复强调的一个基本观点，“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”^[11]。体现了“教以诚信不欺诈”的张道陵遗法。所谓“善”，其内容主要是忠孝仁义，也包括“施惠散财除殃”等素为人们所称誉的道德。这是把儒家思想神化的表现。

第三，不行尸（私）行，与俗别异。在成仙的道路上，《想尔注》特别强调“与俗别异”，“道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，

故能成其尸，令为仙士也”^[12]。这就是《想尔注》的仙道纲领，它昭示了由普通百姓成为“仙士”的必由之路。

教育目的既已明确，哪些人可以受教育呢？综观《想尔注》全文，教育的对象应是社会的全体民众。善人通过教育可使之更善，恶人因其不善便更需教育。恶人受教育的情形有两种：其一，“见恶人，诫为说善，其人闻义则服，可教改也，就申道诫示之，畏以天威，令自改也”^[13]。通过说善，示道诫，并“畏以天威”，使恶人弃恶从善，改过自新。其二，“为恶人说善，不化而甫笑之者，此即芻狗之徒耳，非人也，可欺悔之，勿与语也”^[14]。为何对“芻狗之徒”要“欺悔之”且“勿与语”呢？因为“芻狗之徒，内信不足，故不信善人之言也”^[15]。对“内信不足”的“芻狗之徒”，也不是绝对不教，“常为善，见恶人不弃也，就往教之，示道诫，悦其人不化，不可如何也”^[16]。由此可知，社会上的善人在教育之列是自不待言的，即使是恶人中的“芻狗之徒”也不应弃而不教，而是要以“善”和“道诫”教育他们。教育之后，这些人仍顽固不化，那么就真不知该怎么办了。不仅普通百姓应受“道”的教化，就是帝王也不例外。“道之为化，自高而降，指谓王者，故贵一人，制无二君，是以帝王常当行道，然而乃及吏民，非独道士可行，王者弃捐也”^[17]。只有帝王先受“道”教化，掌握“道”的真谛，而后才能教化万民，“上圣之君，师道至行，以教化天下”^[18]。同时说：“今人无状，……不劝民真道可得仙寿，修善自勤。反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，道书欺人。此乃罪盈三千，为大恶人。”^[19]这就打破了少数人垄断成仙的资格，而把成仙的希望给予了一切虔诚的教徒，从而扩大了道教传播的社会基础，使社会上的所有民众，无论善恶，也无论地位高低、贫富贵贱，都可受“道”的教化，都可长生仙寿，成为“仙士”。只是在教育的态度上不及儒家那么耐心，更不及墨家那么积极主动。

二、以“道”为核心的教育内容

“道”是道教的核心,也是《想尔注》教育内容的核心。“人君欲爱民令寿考,治国令太平,当精心凿道意,教民皆令知道真”,使民众“知道恩,默而自厉,重守道真也”^[20]。强调“知道,上知也,知也”^[21]。“道”是最高的知识,了解它,学习它,是睿智的表现。《想尔注》为何以“道”教育民众呢?因为“能法道,故能自生而长久也”^[22]，“治国之君务修道德,忠臣辅佐务在行道,道普德溢,太平治矣。吏民怀慕,则易治矣。悉如信道,皆仙寿矣”^[23]。“道”无论对治国还是修身都有重要意义。所以,无论“富贵贫贱,各自守道为务”^[24]。“道”是这般重要,它究竟为何物呢?《想尔注》认为,“道”即是“气”,“道气在间,清微不见,含血之类,莫不钦仰”^[25];“道气归根,愈当清静矣”^[26];“不可以道不见故轻也,中有大神气”^[27]。“道”又称“一”,“一者,道也,……散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑,或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳”^[28]。从这些注文中,可知道气一体,道是大神气,道就是自然。这有唯物主义的倾向,但《想尔注》既是宗教经典,就决定了它不可能按唯物主义的方向发展下去,而最终只能成为宗教神学的“道”。上引注文中的“道”“聚形为太上老君”,已有神化的意向,下面再引几段材料,以便分析:

道设生以赏善,设死以威恶。死是人之所畏也,仙王士与俗人同知畏死乐生,但所行异耳。俗人莽莽,未央脱死也,俗人虽畏死,端不信道,好为恶事,奈何未央脱死乎。仙士畏死,信道守诚,故与生合也。^[29]

道尊且神,终不听人,故放精邪,变异纷纷,将以诫诲,道隐却观。^[30]

道性不为恶事,故能神,无所不作,道人当法之。^[31]

由此可知,《想尔注》的“道”是至高无上的,是与天、与神、与仙几位一体的。它是至尊的,是有意志的,可以赏善罚恶,人们不能违背它的意志,否则便遭天谴,甚至丧失生命。相反,如果皈依五斗米道,信道守诫,就会修成正果,得道成仙。在这里,唯物主义倾向的“道”已不见踪影,唯心主义宗教神学的“道”却贯穿《想尔注》的始终。

值得注意的是,《想尔注》所教人们的“道”是“真道”,而不是“邪道”。“绝邪学,独守道”^[32];“人等欲事师,当求善能知真道者;不当事邪伪伎巧,邪知骄奢也”;“勉信道真,弃邪知守本朴”^[33]。《想尔注》所谓的“真道”就是张道陵、张鲁所提倡的“道”,它是万能的,无所不包,是对老子之道的神化和随意发挥。所谓“邪道”,则是指张鲁“真道”以外的其他各种学说,包括:第一,儒家经书。“世间常伪伎称道教,皆为大伪不可用。何谓邪文,其五经半入邪,其五经以外,众书传记,尸人所作,悉邪耳”^[34]。第二,“指形名道”的学说。“今世间伪伎指形名道,令有服色名字、状貌、长短非也,悉邪伪耳”^[35]。第三,伪托黄帝、玄女之说。如“今世间伪伎诈称道,托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教”^[36]。第四,认为“仙骨自有”的学说。“不劝民真道可得仙寿,修善自勤,反言仙自有骨录,非行所臻,云无道生,道书欺人”^[37]。从“真道”所排斥的“邪道”不难看出儒家经典及其他学派的学说皆被《想尔注》目为“邪道”,被排斥在教育内容之外,特别把儒家的五经斥为“邪文”,禁止学习。但它的教人行善、“至诚”、“忠孝仁义”却与儒家的伦理道德相同,明显地表现出吸收儒学的迹象。

《想尔注》教育内容的核心的“道”,在行教过程中以“道诫”的形式表现。因为“道”是较抽象的,“道微,独能恍惚不可见也”^[38];“道至尊,微而隐,无状貌形象也”^[39]。因此不易被普通百姓接受,“但可从其诫”^[40],又称“守道诫”。就是遵守“道”所规定的诫律。它是具体的,可操作的,便于人们在社会实际生活中遵守。所以

《想尔注》非常注重对“道诫”的阐发,再三告诫人们要守“道诫”。“人行道奉诫,微气归之”^[41];“人欲举事,先考之道诫,安思其义不犯道,乃徐施之”^[42]。具体说来,“道诫”内容包括:第一,“道贵中和”,故“当中和行之,志意不可盈溢,违道诫”^[43]。第二,“道乐质朴,辞无余。视道言,听道诫”^[44];“勉信道真,弃邪知守本朴,无他思虑”^[45]。第三,“道常无欲,乐清静”^[46];“自然,道也,乐清静”;“不合清静自然,故不久竟日也”^[47]。故当“常清静为务”^[48];“道人当自重精神,清静为本”^[49]。第四,“道性不为恶事”^[50];“情欲思虑怒喜恶事,道所不欲”^[51]。第五,“道”乐“善”,故“当常教为善”^[52];“信道言善”、“信道行善”^[53];“至诚守善”^[54]。这是“道诫”的基本内容,它范围之广,几乎涵盖了社会生活的各个方面。“道诫”是理解《想尔注》的枢纽,是贯穿于注文的一条基本线索。它把“道”、“诫”和人密切联系起来,“诫为渊,道犹水,人犹鱼。鱼失渊去水则死,人不行诫守道,道去则死”^[55]。这个形象的比喻,说明“道诫”对人是一刻也离不开的,达到了得之即生、失之必死的程度,“行道者生,失道者死”^[56]。《想尔注》对“道诫”如此地重视,也就难怪它成为对百姓施教的基本内容了。

“道诫”重要,是人们所必须遵守的,道“设诫,圣人之为抱一也,常教天下为法式也”^[57]。但行“道诫”却很难,《想尔注》指出:“道诫甚难,仙士得之,但志耳,非有伎巧也。”^[58]把“道诫”贯彻于实际行动,尽管很难,但只要立志行“道诫,坚定不移,终能成功。这是行“道诫”的唯一方法,舍此而外,别无他途。

三、社会教化思想

《想尔注》十分重视社会教化,特别强调对民众进行符合统治阶级要求的道德教育,这与张鲁建立政教合一的政权有直接关系。在长达 30 余年的统治中,张鲁把统治经验与《老子》结合,融入《想

尔注》中,在社会教化的内容、方法和形式几方面形成一个完整的体系。

对社会教化的内容,《想尔注》以“道诚”为基础,作了全面阐述。内容包括:

第一,忠孝仁义。《想尔注》受汉代儒家思想影响,也宣扬忠孝仁义,并把它看成是和至诚感天一样重要。“上古道用时,以人为名,皆行仁义,同相像类,仁义不别”^[59];“道用时,家家慈孝,皆同相类,慈孝不别”^[60]。这是打着“道”的旗号,行仁义、慈孝教化之实。同时《想尔注》认为行仁义必须至诚,否则将受到天的惩罚,“人为仁义,自当至诚,天自赏之,不至诚者,天自罚之;天察必审于人,皆知尊道畏天,仁义便至诚矣”^[61]。这就加强了行仁义的威慑力。在行仁义的同时,还必须忠孝,“知道意贱死贵仙,竞行忠孝质朴,端以臣为名,皆忠相类不别”^[62]。又说:“臣忠子孝,出自然至心,王法无所复害,形罚格藏,故易治,王者乐也。”^[63]《想尔注》以忠孝仁义教化百姓,并畏以天威,强行实施,其根本目的就是要达到“臣忠子孝,国则易治”^[64],政权巩固,“王者乐也”。《想尔注》为统治者巩固政权服务,已是不言而喻的事实。

第二,至诚行善。《想尔注》的教化内容,特别突出了至诚行善的思想。“信道行善,无恶迹也”^[65];“人当法水,心常乐仁善”,“人当常相教为善,有诚信”^[66];“道设生以赏善,设死以威恶”^[67];“百行当修,万善当著”^[68]。可见“善”是信道的第一条件,是道徒首先应遵守并贯彻于实际行动中的准则。因为“行善,道随之;行恶,害随之也”^[69]。所以,行善必须至诚,“为善至诚而已”^[70]。“至诚者为之,虽无绳约,永不可解。不至诚者,虽有绳约,犹可解也”^[71]。这是行善所必须遵守的法则。行善的最终目的是长生不死,“太阴道积,练形之宫也。世有不可处,贤者避去,迁死过太阴中;而复一边生像,没而不殆也。俗人不能积善行,死便真死,属地官去也”^[72]。贤者行善有德行,故死是假死,俗人无善行,死便真死,见

地官去了。这表明道教伦理观的框架已具雏形,其特点是人的善恶行为与天神相互感应;行善有善报,为恶有恶果,这是典型的具有中国特色的宗教道德。

第三,节欲不争。《想尔注》讲求节欲,并以此作为成仙的理论基础之一。认为节欲是实精存真之本,是修身之要,是长生成仙必要的前提条件。“求长生者,不劳精思求财以养身,不以无功刮君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穿,不与俗争”^[73];“情欲思虑怒喜恶事,道所不欲,心欲规之,便即制止解散,令如冰见日散为^[74]。通过节欲可以“实精”或“结精”,达到长生成仙的目的。节欲不争,不争才能节欲,这是相互制约、相互影响的,要节欲必须不争,“水善能柔弱,像道,去高就下,避实归虚,常润利万物,终不争,故令人法则之也”^[75]。“圣人不与俗人争,有争,避之高逝,俗人如何能与之共争乎”^[76]? 不争是理当遵守的诫律,但不争的目的是达到他人所不能与之争,这是《老子》无为而无不为思想的灵活运用。节欲是儒家的一贯主张,因此,节欲不争是《想尔注》融合儒道二家思想的结果。

第四,清静自然。与节欲不争相贯通的是清静自然。《想尔注》认为:“自然,道也,乐清静。希言,入清静。合自然,可久也。”相反“不合清静自然,故不久竟日也”^[77]。它对“自然”作了较详细的解释:“自然者,与道同号异体,令更相法,皆共法道也。天地广大,常法道以生。”^[78]不仅普通百姓要清静自然,更重要的是“天子王公也,虽有荣观为人所尊,务当重清静”,否则“轻躁多违道度,则受罚辱,失其本身,亡其尊推矣”^[79]。那么,怎样才能清静自然呢?《想尔注》指出:“求生之人,与不谢,夺不恨,不随俗转移,真思志道,学知清静,意当时如痴浊也。”^[80]清静自然的目的是“令天地常正”^[81]。在上位的统治者与广大民众都清心寡欲、清静自然,便会相安无事,社会晏然,国泰民安。

第五,摈弃名利。满脑袋的名利思想,要做到节欲无争、清静

自然是不可可能的。反过来,要节欲无争、清静自然,首先必须摈弃名利思想。《想尔注》指出,“道不名功,常称小也”^[82];“道人求生,不贪荣名”^[83];“行道致生,不致货”^[84]。因为“道人同知俗事高官重禄好衣美食珍宝之味耳,皆不能致长生。长生为大福,为道人欲制大,故自忍不以俗事害心情也”。况且“有荣必有辱,道人畏辱,故不贪荣,但归志于道,唯愿长生”^[85]。得道之人之所以不慕荣名、不贪财货,是因为他们知道荣辱是对孪生兄弟,随时可以转化。更何况这些都有妨长生久视、得道成仙。所以,不贪名好利,不与俗争,最终是为了实现自己成为“仙士”的终极目标。

《想尔注》社会教化的内容是极其丰富的,它基本上包括了社会生活的各个方面。从人伦道德到自身修养都有所涉及,重在社会伦理道德规范的探究。其思想来源不外乎儒道两家而已。忠孝仁义、至诚行善、节欲是吸收借鉴了儒家的社会伦理道德观念;不争、弃功名利禄和清静自然,又是老庄所一贯提倡的基本主张。《想尔注》把儒家与老庄思想巧妙地糅合在一起,并加以神化,从而成为五斗米道约束民众、巩固统治的工具。《想尔注》之所以融入儒道两家思想,而不是别的学派,是因为这两家思想有广泛的社会基础,经神化加工后,便于人们接受。

对社会教化的方法,《想尔注》也有论述,其内容有:第一,帝王垂范,上行下效。“王者尊道,吏民企効”^[86]。“帝王常当行道,然后乃及吏民,……上圣之君,师道至行,以教化天下,如治太平符瑞,皆感人功所积”^[87]。“王者法道为政,吏民庶孽子悉化为道”^[88]。在上位的人起了带头作用,老百姓就会跟着仿行,“上之化下,犹风之靡草”^[89]。社会教化就会由上而下,风靡社会。第二,积渐。社会风化的形成,非一日之功,而是不断教化日积月累的结果。《想尔注》认为,“欲行千里,一步而始,积之以渐”^[90]。“圣人法道,但念积行”^[91]。只有不断积渐,才会形成良好的社会风俗。第三,防微杜渐。好的社会风气的形成,一方面靠统治者提

倡引导,另一方面也要靠每个社会成员的努力。《想尔注》指出:“情欲思虑怒喜恶事,道所不欲,心欲规之,便即制止解散,令如冰见日散为。”^[92]不良思想刚一产生,便要立即制止解散,不使其发展。每个社会成员皆能如此,良好的社会风气又何愁不成呢?第四,重行。再好的道德观念不落实在行动上,也是无益的。《想尔注》很重视把道德认识最后见之于行动。它认为,“自嘿而行,欲蒙天报”;“嘿而行之,不欲见功”^[93]。默默行动,上天自有厚报,不要贪图人为的奖赏。认准了的就应坚定不移地实行,“重精神清静,君子辍重也;终日行之不可离也”^[94]。相反,对该做的一定不做,“非当所为,不敢为之”^[95]。把正确的、符合社会需要的道德品行贯彻到每个社会成员的实际行动中,社会优良风尚的出现便不会遥远了。抛开《想尔注》宗教神学的教化内容,单就其教化的方法而言,有些方面是很有借鉴意义的。

对社会教化的形式,《想尔注》未有论及,但张鲁统治汉中时已运用到实际的社会教化中。如果张鲁确系《想尔注》的作者,那么张鲁的教育思想也就是《想尔注》的教育思想,因此,有必要予以简述。

就目前所能见到的资料,可把张鲁在汉中推行的社会教化的形式归纳为两种:

第一,“祭酒”宣教。《三国志·张鲁传》载:“鲁遂据汉中,以鬼道教民,自号‘师君’。其来学道者,初皆名‘鬼卒’。受本道已信,号‘祭酒’。各领部众,多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈。”“祭酒”是五斗米道初创时设立的一种官职,由张修创立,张鲁沿用之^[96]。其职责是“讲解教义”^[97]，“专管信徒学习《道德经》”(应是《老子想尔注》——笔者注)，“在教团中起教师作用”^[98]。“祭酒”是五斗米道中的高级信徒,是道徒中的骨干,是有学问的教职人员。同时,“祭酒”又被赋予很大的行政权力,“在政治组织上起地方官吏的作用”^[99]。这是典型的政教合一的政治组织。《想尔注》

的基本内容就是靠这些“祭酒”向道徒们宣讲,以达用宗教神学统一人们思想和行动的目的。

第二,“义舍”教化。对“义舍”记载的主要资料有:

《典略》:“及鲁在汉中,因其民信行脩业,遂增饰之。教使作义舍,以米肉置其中以止行人;又教使自隐,有小过者,当治道百步,则罪除。”

《三国志·张鲁传》:“诸祭酒皆作义舍,如今之亭传。又置义米肉,县于义舍,行路者量腹取足,若过多,鬼道辄病之”。

《华阳国志·汉中志》:“以鬼道教立义舍”。

由上述所引材料可知:“义舍”是张鲁在汉中统治时由“祭酒”所创设;“义舍”置米肉供行人食宿;“义舍”类似“亭传”,就是驿站。日本学者窪德忠认为,“义舍”设在交通要道,是“免费住宿的旅馆”,除备饮食外,还“起了小教堂的作用”^[100]。这就是说“义舍”除类似今天免费的旅馆之外,还兼有宣讲五斗米道教义——《老子想尔注》的作用。通过“义舍”教化,把《想尔注》的内容推向全社会,对社会风化的形成无疑产生了巨大的影响。

四、师道理论

《想尔注》中论述教师内容的资料不多,共计有五条。主要对择师标准作了较详尽的阐述。提出了以“善”和“道”为择师标准的观点。“不善人从善人学善,故为师,终无善人从不善人学善也”^[101]。“善”是择师的根据,具备了“善”便能为师,否则就不够为师的条件。另一标准则是“道”,并且是“真道”不是邪伪之道,“人等当欲事师,当求善能知真道者;不当事邪伪伎巧,邪知骄奢也”^[102]。只有知“真道”的善人才具备当教师的资格。其他知识则被目为“邪伪伎巧”,掌握这些知识的人,也就完全被排斥在教师队伍之外。那么,到哪里去找这些知“真道”的善人呢?《想尔注》

提出：“见求善之人晓道意，可亲也。见学善之人勤勤者，可就誉也，复教劝之，勉力助道宣教。”^[103]只要向善学道之人，勤勉努力，就可向他们大力宣讲教义，并鼓励他们为师宣教。这一方面体现出《想尔注》提出的教师来源是由学生转化的；另一方面也表明，无论地位高低、年龄大小，只要向善、知“真道”，就可为师。体现了以“善”、“道”为宗旨的择师标准。

从《老子》的“善人者，不善人之师；不善人者，善人之资”^[104]的贵师思想出发，《想尔注》进一步发挥，提出了正确对待反面教员的思想。它说：“善人无恶，乃以恶人为资，若不善人见人，其恶不可（疑有脱误——饶宗颐注），善人益自勤劝。”“不善人不贵善人，善人不以恶人自改，皆为大迷也。”^[105]善人不为恶事，可以成为不善人的老师，也可以从恶人身上吸取借鉴。如果不善人见善人之善而不能改正自己，善人则要更加勤勉地教诲他。这里提出了辩证看待正反两方面教员的问题，提出了以善人为师，以不善人为戒的思想。是直接来自《老子》贵师思想继承发展而来的，是对儒家重师思想的重要补充。

《想尔注》的师道思想有一定的借鉴意义。它从五斗米道的根本教义出发，正确解决了择师标准问题，并对学生为师、反面教员等给予了较科学的阐述，丰富了我国的师道思想。但它把除“道”之外的知识都视为伪知识，把掌握这些知识的人都排斥在教师行列之外，又反映出其狭隘的宗教意识，是极其反动、不足取的。

《想尔注》的教育思想具有浓厚的宗教色彩，以“求长生，成仙士”为基本教育目的，以社会全体民众为教育对象，以“道”、“道诫”为教育的核心内容，在此基础上吸收了儒家并发展了道家思想，形成了完整的社会教化体系。师道理论也体现了以“道”为宗旨的择师标准。综观《想尔注》的教育思想，以社会教化为基本出发点和归宿，这是其教育思想的最大特色。它重视社会伦理道德观念，而忽视对学习理论的探究；重视教育的政治功能，而忽视，甚至反对

一般知识的传授。这是我们今天研究《想尔注》教育思想应当借鉴与批判的。

注释:

- [1]饶宗颐:《老子想尔注校证》(此下注中《老子想尔注校证》皆为此版本),7页,上海古籍出版社,1991。 [2]《老子想尔注校证》,9页。 [3]《老子想尔注校证》,10页。 [4]《老子想尔注校证》,31页。 [5]《老子想尔注校证》,25页。 [6]《老子想尔注校证》,26页。 [7]《老子想尔注校证》,18页。 [8]《老子想尔注校证》,40页。 [9]《老子想尔注校证》,7页。 [10]《老子想尔注校证》,9页。 [11]《老子想尔注校证》,16页。 [12]《老子想尔注校证》,10页。 [13]《老子想尔注校证》,21页。 [14]《老子想尔注校证》,22页。 [15]《老子想尔注校证》,22页。 [16]《老子想尔注校证》,34页。 [17]《老子想尔注校证》,44页。 [18]《老子想尔注校证》,44页。 [19]《老子想尔注校证》,23页。 [20]《老子想尔注校证》,13页。 [21]《老子想尔注校证》,21页。 [22]《老子想尔注校证》,10页。 [23]《老子想尔注校证》,38页。 [24]《老子想尔注校证》,42页。 [25]《老子想尔注校证》,8页。 [26]《老子想尔注校证》,20页。 [27]《老子想尔注校证》,27页。 [28]《老子想尔注校证》,12页。 [29]《老子想尔注校证》,25页。 [30]《老子想尔注校证》,44页。 [31]《老子想尔注校证》,46页。 [32]《老子想尔注校证》,25页。 [33]《老子想尔注校证》,18页。 [34]《老子想尔注校证》,22页。 [35]《老子想尔注校证》,17页。 [36]《老子想尔注校证》,11页。 [37]《老子想尔注校证》,23页。 [38]《老子想尔注校证》,27页。 [39]《老子想尔注校证》,17页。 [40]《老子想尔注校证》,17页。 [41]《老子想尔注校证》,18页。 [42]《老子想尔注校证》,19页。 [43]《老子想尔注校证》,7页。 [44]《老子想尔注校证》,45页。 [45]《老子想尔注校证》,18页。 [46]《老子想尔注校证》,47页。 [47]《老子想尔注校证》,30页。 [48]《老子想尔注校证》,19页。 [49]《老子想尔注校证》,33页。 [50]《老子想尔注校证》,46页。 [51]《老子想尔注校证》,18页。 [52]《老子想尔注校证》,11页。 [53]《老子想尔注校证》,34页。 [54]《老子想尔注校证》,39页。 [55]《老子想尔注校证》,46页。 [56]《老子想尔注校证》,31页。 [57]《老子想尔注校证》,29页。 [58]《老子想尔注校证》,42页。 [59]《老子想尔注校证》,22页。 [60]《老子想尔注校证》,23页。 [61]《老子想尔注校证》,24页。 [62]《老子想

尔注校证》，23页。 [63]《老子想尔注校证》，44页。 [64]《老子想尔注校证》，23页。 [65]《老子想尔注校证》，34页。 [66]《老子想尔注校证》，11页。 [67]《老子想尔注校证》，25页。 [68]《老子想尔注校证》，27页。 [69]《老子想尔注校证》，37页。 [70]《老子想尔注校证》，38页。 [71]《老子想尔注校证》，34页。 [72]《老子想尔注校证》，21页。 [73]《老子想尔注校证》，10页。 [74]《老子想尔注校证》，18页。 [75]《老子想尔注校证》，10页。 [76]《老子想尔注校证》，30页。 [77]《老子想尔注校证》，30页。 [78]《老子想尔注校证》，33页。 [79]《老子想尔注校证》，33页。 [80]《老子想尔注校证》，19页。 [81]《老子想尔注校证》，47页。 [82]《老子想尔注校证》，43页。 [83]《老子想尔注校证》，41页。 [84]《老子想尔注校证》，15页。 [85]《老子想尔注校证》，36页。 [86]《老子想尔注校证》，41页。 [87]《老子想尔注校证》，44页。 [88]《老子想尔注校证》，47页。 [89]《老子想尔注校证》，6页。 [90]《老子想尔注校证》，31页。 [91]《老子想尔注校证》，29页。 [92]《老子想尔注校证》，18页。 [93]《老子想尔注校证》，23页。 [94]《老子想尔注校证》，33页。 [95]《老子想尔注校证》，37页。 [96]（日）窪德忠：《道教史》（以下所引《道教史》皆为此版本），89页，上海译文出版社，1987。 [97]参见任继愈主编《中国哲学发展史》，秦汉卷，688页，人民出版社，1985。 [98]《道教史》，89~90页。 [99]《道教史》，90页。 [100]《道教史》，90页。 [101]《老子想尔注校证》，35页。 [102]《老子想尔注校证》，11页。 [103]《老子想尔注校证》，21页。 [104]《老子·第二十七章》。 [105]《老子想尔注校证》，35页。

阮籍教育思想探析

王卓民

在学术界,探讨阮籍哲学、文学思想的文章不少,但是对其教育思想的挖掘却不够,一般教育史著作都很少涉及。本文正是想就其教育思想的要旨作些探析,以请教于大家。

一、指斥礼教,达庄通老

任何一位教育家的教育思想,都有其产生的现实根据,都是他对时代精神的把握,都是他的社会地位的反映。这些把握或者不正确、不深刻,这些反映或者不直接,但却可以从中了解他教育思想的现实生长点。

阮籍教育思想的现实生长点,正是他对以司马氏为代表的士族地主阶级排斥异己、妒贤嫉能、乱杀无辜的黑暗腐朽统治愤懑的表现,同时也是对儒家礼教、刑法的谴责。阮籍(210~263)处于魏晋之际,曾仕魏从事中郎、散骑常侍、关内侯、东平相、步兵校尉等职。他正是在仕途生涯中,看到统治阶级“坐制礼法,束缚下民”、“假廉以成贪,内险而外仁”^[1]的丑恶行径,不愿与其同流合污,又恐有不测之祸,因此,“宁与燕雀翔,不随黄鹄飞”^[2],以摆脱“终身履薄冰”之“心焦”^[3]。这样,他便与“竹林七贤”的其他六贤一起,不涉世事,隐居山林,酣饮畅谈,微言玄远。一方面对儒家礼教大

加指斥,指出:“汝君子之礼法,诚天下残贼、乱危、死亡之术耳。”^[4]另一方面又转向老庄之学,追求终生逍遥之境界。不过,他在“不与尧舜齐德,不与汤武并功”^[5]的同时,仍保留着“君子”、“圣人”的一定风范。这些都流露于其文章之中,给世俗教育以极大影响。

二、变化迁易,与道周始

教育思想的形成除了根由于现实环境外,还必须持之有理,自圆其说。因此,要把握一位教育家的教育思想,就必须把握其思想体系的内在逻辑结构。这样才能提纲挈领,一目了然。学术界一般总认为阮籍的教育思想与嵇康的教育思想体系相一致,都是以“自然”为宗的。这种看法,虽不能说没有把握其教育思想的逻辑结构,但却具有一定缺陷:一是不能充分说明阮籍与嵇康教育思想的区别;二是不能说明阮籍教育思想中儒道并存的理论原由。

阮籍教育思想的逻辑结构是以“自然”与“变”相互为用的。他认为世人以君子为贵,“服有常色,貌有常则,言有常度,行有常式,……诵周、孔之遗训,叹唐、虞之道德。唯法是修,唯礼是克”。终生以修身、齐家、治国、平天下为业,以取尊位,“扬声名于后世,齐功德于往古”^[6]。这些确实是儒家教育主张君子的“高致”与“美行”,然却不合乎自然变易之理。他认为:万物“变化散聚,不常其形”,“往者天尝在下,地尝在上,反覆颠倒,未之安固,焉得不失度式而常之”^[7]?这虽不能说他已经明了天地上下颠倒是地球自转公转之缘故,但直观地看到万物变化散聚,不常其形,却包含着辩证法的观点。当然,如果将“变”推向极致,否定其“常”,则是片面的、错误的,无疑会陷入相对主义的泥坑。他确有走向相对主义的倾向,但他从理论上还是承认其静止是相对存在的:“大者恬其性,细者静其形。”^[8]这也就是说,事物抽象的本质(性)是相对静止的、稳定的;事物的具体形态也同样具有相对静止的状态。这些具有

思辨性的哲学思考,未必能为一般世人所接受。他便以历史事实论证了人应与时俱变的道理。他说:“然礼与变俱,乐与时化。故五帝不同制,三王各异造,非其相反,应时变也。”^[9]这就清楚地昭示了变化迁易的道理,比较容易为世人所接受。

阮籍还进一步说明了“变”与“道”、“自然”、“神”的关系。他说:“将变化迁易,与道周始。此之于万物,岂不厚哉!故不通于自然者不足以言道。”^[10]“道不若神。神者,自然之根也。”^[11]一方面,他将自然之道变幻莫测、玄虚微妙的“神”的特点揭示出来,确立了以玄为特征的教育思想体系,以昭示世人;另一方面则是要从变中求不变,以不变应万变,与道周始,与自然之道合为一辙而不改。这就是他教育思想体系的内在逻辑结构:自然之道中变与不变的统一。

三、推崇至人,逍遥浮世

哲学是为人立法,教育是教人循法。哲学是教育的深化,教育是哲学的延伸。二者互为表里,融为一体。阮籍作为哲学家,就必然要回答理想的人格是什么;作为教育家,就必然要求人朝着理想人格而努力。

阮籍所主张的理想人格就是“至人”或“真人”。虽其称谓有别,但实质无异。从其理论渊源上说,二者都是庄子心目中的理想人格,几乎无甚差异。阮籍十分推崇至人、真人,不过阮籍已对此理想人格印上了自己的感悟。具有如下特征:

第一,逍遥浮世,不处而居。阮籍生于乱世,畏于仕途,以出世来寻求自我心情郁闷的解脱。一般地说,人生于社会中,总会首先树起积极入世的念头,找到自己在社会中的位置,以寻求自我价值的实现。但往往会有不少人不能得其势、顺其志,便在坎坷的仕途中返回到独善其身的道路。阮籍正是这样:他感到人奔命于仕途,

犹如“虱之处于裤之中乎！逃于深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裤裆，自以为得绳墨也。饥则啮人，自以为无穷食也。然炎丘火流，焦邑灭都，群虱死于裤中而不能出”^[12]。当他清醒地意识到这一点时，便寻求逍遥浮世、不处而居的生存方式，并为自己这种理想的生存方式作了论证，以教育感染世人。至人“逍遥浮世，与道俱成”^[13]，“不处而居，不修而治”^[14]。以“天地为所”^[15]，飘若风尘。这正是他自然之根无常形思想的反映，也是他逃脱羁绊、寻求自由价值观念的反映。

第二，遗俗独往，抱真守朴。在世俗社会之中，对人最具有刺激性、吸引力的莫过于名利富贵。真正要想逍遥浮世，就必须摆脱名缰利锁的束缚，富贵荣华的吸引。阮籍认为：“高名令志惑，重利使心忧。”^[16]“荣名非己宝，声色焉足娱？”^[17]与世争贵，贵不足尊；与世争富，富不足先。只有“超世而绝群，遗俗而独往”^[18]，以宇宙为庐，处八维而安，这才是真富贵矣。他正是在变化无常、飘忽不定的自然之中，寻找到了永驻的“真”、“朴”精神，能够与道周始，与日月并流。这种精神正是人们自然本性的体现。“夫人之立节也，将舒网以笼世，岂樽樽以入网？方开模以范俗，何暇毁质以通检？”^[19]可见，他心目中的至人不是要消极地去适应社会，而是要积极地超越社会现实，保持至人真朴的自然本性，不断向世俗提出挑战。

第三，生死齐一，神魂不离。自古以来，人们对于生死现象十分重视，总是荣生而畏死。阮籍不愿让名利富贵危及身，故生死重于名利富贵。他要“养性延寿，与自然齐光”^[20]。但他认为生死是任何人也难以避免的自然现象。“朝为美少年，夕暮成丑老。自非王子晋，谁能常美好！”^[21]但人的精神生命却是可以永存的。他说：“至人者，恬于生而静于死。生恬，则情不惑；死静，则神不离。”相反，“畏死而荣生者失其贞。”^[22]他这种视死如归、豁达宁静的生死观，本身就是一种至高的精神境界。而他又在生死易逝的变化

中,选择了永存不离的精神作为至人的追求。这种追求已不再是人自然本性的体现,而是人之所以为人的社会本质的体现,是人对自然生命的超越。

第四,恬淡平和,舒意逞情。从否定的角度说,阮籍心目中的至人不累于物,不畏于死;从肯定的角度说,他心目中的至人恬淡平和,舒意逞情。这既是一种修养的境界,又是一种修养的途径,更是人的自然本性的体现。他认为人的本性和之于自然,则恬淡平和。问题是这种自然之性犹如一潭清水,会在外力的作用下,荡起粼粼涟漪,使人“目视色而不顾耳之所闻,耳所听而不待心之所思,心奔欲而不适性之所安”^[23]。那么如何才能还人的自然本性,达到恬淡平和呢?他认为只有断其源,方能截其流。“奇声不作,则耳不易听;淫色不显,则目不改视。耳目不相易改,则无以乱其神矣”^[24]。这样便可以“退不见后,进不睹先”,“徜徉足以舒其意,浮腾足以逞其情”^[25]。

很显然,阮籍心目中的理想人格,体现了变与不变的辩证统一。他虽认为自然之变,飘忽不定,神乎其神,但其中却隐藏着不变。至人、真人正是在变中求不变。“至人者,……故能与阴阳化而不易,从天地变而不移。生究其寿,死循其宜,心气平治,不消不亏”^[26]。

如果从价值角度讲,阮籍对这种理想人格的推崇未必是自己心甘情愿的选择,更难说是他的初衷。用他的诗来说:“逼此良可感,令我久踌躇。”^[27]鲁迅先生一针见血地指出:阮籍批判礼教,是因为他见礼教已被世族集团所利用,并认为如此利用是“褻黷了礼教,不平之极,无计可施,激而变成不谈礼教,不信礼教,甚至于反对礼教。——但其实不过是态度,至于他们的本心,恐怕倒是相信礼教,当作宝贝”^[28]。

四、环境恶劣，民愚难化

人是一定环境中的人。人的教育要依一定的环境而进行，这是教育家的共识。问题在于是环境决定人，还是人决定环境。教育在人的发展中起着什么样的作用，不同的教育家便会有不同的看法。从世界教育史来说，最著名的学说莫过于孟德斯鸠的地理环境决定论，另外就是爱尔维修认为环境与教育对人有决定作用。在中国教育史上，最著名的言论莫过于“近朱者赤，近墨者黑”，最著名的故事莫过于孟母择邻而处。

阮籍在现实生活中，也敏锐地感悟到了环境与人之间的关系。他在《元父赋》中指出：首先，环境对人具有决定作用。他认为元父之地环境恶劣，“故其人民被害嚼啮，禽性兽情。……故其人民侧匿不僻，隐蔽不公，怀私抱诈”^[29]。其劣迹不一而足。其次，人也反过来决定环境。因其“民放散肴乱，藪窜泽居，比迹麋鹿，齐志豪彘。是以其原壤不辟，树艺希疏”^[30]。他认为人决定环境是以环境决定人为前提条件的，是一种恶性循环。他基本上没有看到人的能动改造客观环境的作用。再次，他隐约地说明了环境对人发展的作用大于教育对人发展的作用。他认为元父之地环境恶劣，“故其人民……下愚难化”^[31]。最后，如果说他认为人还有一点能动性的话，那就只有远离这样的不良环境。“如何君子，棲迟斯邦”？^[32]很显然，这不过是一种消极防御、逃避的态度，从根本上放弃了人对环境的改造，否认了教育对人发展的积极作用。当然他看到环境对人的决定作用，无疑为我们教育活动须以良好的环境育人具有极大的启迪，而对他放弃人积极的主观能动性我们则应予以批判。这种消极态度是不可取的，因为它是不符合历史发展的辩证法的。

五、乐与时化,乐化其内

重视乐教是我国教育的优良传统。我国学校教育最早开设的六门课程,其中礼、乐是主干课程。乐主要包括音乐、舞蹈、诗歌等艺术内容。历代教育家虽然重视乐教,但对其理解却有异。阮籍通过《乐论》,阐述了他对乐教独特的见解。

首先,阮籍指出了乐的本质。“夫乐者,天地之体,万物之性也”^[33]。这就是说,乐具有自然的本性。一方面作为客体存在的乐,必然是“平和自若”;另一方面作为主体的乐,则是“人安其生,情意无哀,谓之乐”^[34]。主体之乐与客体之乐的有机统一,才能充分表现乐的自然本性。如“离其体,失其性,则乖”^[35],那将是对乐的本质的背离,根本谈不上是乐,而是哀了。

其次,阮籍指出了乐的时代性。当他在指出“乐与时化”的同时,也就指出了乐所具备的社会性特征。“故五帝不同制,三王各异造,非其相反,应时变也”^[36]。这一“应时变”的特征,正是主体之乐之必然结果,说明乐必然会印上人的主体性痕迹,但却不能背离其自然的本质。

再次,阮籍指出了乐的作用。一方面,他认为“乐平其心”,“乐化其内”^[37]，“使人无欲,心平气定”^[38]。“使民不倦”,催人奋进,“使人精神平和,衰气不入”^[39]。这样,他就肯定了乐化其内,催人奋进的积极作用。因此,他推崇乐教就不难理解了。另一方面,他还指出了乐具有社会教化的作用。他认为音乐可使“男女不易其所,君臣不犯其位,……刑赏不用而民自安”^[40],这样就可以起到稳定社会秩序的作用。

第四,阮籍还指出了乐的最高境界和特征。他认为乐既然是天地之体,万物之性,那么,“合其体,得其性,则和”^[41]。和就是乐的最高境界。“雅乐周通,则万物和”。可见和是自然万物作用的

结果。作为最高境界的和,自然就需要具备“静”、“简”、“淡”的特征。“质静,则听不淫;易简,则节制令神;静重,则服人心”^[42]。这样,“听之者不倾,视之者不衰,耳目不倾不衰,则风俗移易”^[43]。

第五,阮籍反对将乐完全主体化。乐固然有主体性一面,但当将乐的主体性推向极致,“取近于物,同于人间,各求其好,姿意所存”^[44],就有可能以悲为乐,以哀为乐,“淫声遂起”,衰气自入,“则天下何乐之有”^[45]?其实这就背离了乐的自然本性。“离其体,失其性,则乖”^[46]。可见,乐的主体性必须服从自然的本质,否则就不为其乐了。

最后,阮籍还揭示了乐与刑、礼、教之间的关系。他说:“刑教一体,礼乐内外也;刑弛则教不独行,礼废则乐无所立。……礼治其外,乐化其内。”^[47]他认为刑、教、礼、乐是一个有机整体,不可分离,缺一不可。若刑弛,则教不可独行;礼废,则乐不可为用。此四者两两相对,刑对于教,礼对于乐,各起着不同的作用。每对都如同双刃剑,锋各其用。刑与礼主外,是外在的制约,属他律;教与乐主内,是内在的制约,属自律。他律要通过自律而起作用,自律的建立又以他律力量的发挥为条件。自律不立,他律便形同虚设,一纸空文;他律不力,自律便肆无忌惮,无所顾忌。今天我们在现代化建设中,一手抓法制建设,一手抓精神文明建设,阮籍的《乐论》可以给我们很大的启迪。

六、顺其自然,说而教之

一般说,道家教育思想多有取消教育的嫌疑,那么阮籍是如何认识教育的产生,如何认识人的本质的呢?

阮籍认为教育最早产生于蒙昧时代,是为了让人明白接受自然之道,从事于有利于人的生产活动而兴起的。他说:“当天地一终,值人物憔悴,利用不存,法制夷昧,神明之德不通,万物之情不

类。”于是，“南面听断，‘向明而治’；‘结绳而为纲罟’，致日中之货，修耒耜之利，‘以教天下’，皆‘得其所’”。这样便“穷神知化，逮则天序”^[48]。“上下和洽，‘裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民’，顺其理也”^[49]。应当说，这时的教育是符合自然之道的，是“万物反其所而得其情也”^[50]。

随着社会的发展，教育便有了很多弊端。尤当“儒墨之后，坚白并起，吉凶连物，得失在心，结徒聚党，辩说相侵”^[51]。“是以名利之途开，则忠信之诚薄；是非之辞著，则醇厚之情烁也”^[52]。很显然，阮籍是以道家教育思想为武器，批判的是儒墨显学教育思想，认为礼教给人的自然本性以极大摧残，是“残贼、乱危、死亡之术耳”^[53]。教育应当返朴归真，合其自然本性。

教育活动是培养人的活动，从理论上认识人性是教育活动的理论基础。在春秋战国时期，孟、荀各以性善、性恶之说著称于史。但他们却是从道德价值角度给人性以论证。阮籍则从人的自然属性上给以说明：“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也。性者，五行之正性也。情者，游魂之变欲也。神者，天地之所以驭者也。”^[54]他认为人的本质在于其自然之性，只有顺其自然之性的教育才是适合人性的教育。

鉴于对教育产生和人性的认识，阮籍提出了“顺自然，惠生类”^[55]的教育主张。首先，要“入而说之，说而教之”^[56]。这就是说进行教育的前提条件是使教育者和受教育者双方能够具有喜悦、愉快的心境，和洽的气氛。创造了这样的条件方可进行教育，教育也才能收到良好效果。其中教师要先“说之”。其次，教师的责任就是在于引导，这也是一条重要的教育原则。他说：“善接人者，导焉而已，无所逆之。”^[57]从否定的角度讲，教师不应当采取“逆”、“攻”、“距”的方法。况且导的方向是“导之以善”^[58]，当然不能导之以恶，使学生误入歧途。再次，他指出教育的理想境界是和，就是平和，和谐，与自然融为一体的境界。要达此境界，必须采

取“绥”、“感”的手段,安抚、感化,“绥之以和”^[59],“感以和之”^[60]。第四,教师要能够安抚、感化教育对象,就必须“诚发于心”^[61],用人格力量来感染人。第五,教育活动是一个不断发展的持续过程,而不是一蹴而就的事情。因此,阮籍要求教师必须积极地巩固教育成果,“守之以衷,持之以久”^[62]。既不能前功尽弃,也不能一劳永逸。第六,教育活动十分复杂、微妙,切不可有急躁情绪,而应该“渐以进之”^[63]。即便出现一些不好的现象,也应该“遁而退之”^[64],切不可强抑。这些见解虽缺乏系统,但却不乏真知灼见,耐人寻味。

注释:

- [1]《阮籍集》(本文所引此书皆为此版本),66页,上海古籍出版社,1978。 [2]《阮籍集》,87页。 [3]《阮籍集》,122页。 [4]《阮籍集》,67页。 [5]《阮籍集》,72页。 [6]《阮籍集》,64页。 [7]《阮籍集》,64~65页。 [8]《阮籍集》,66页。 [9]《阮籍集》,43页。 [10]《阮籍集》,67页。 [11]《阮籍集》,71页。 [12]《阮籍集》,65页。 [13]《阮籍集》,64页。 [14]《阮籍集》,65页。 [15]《阮籍集》,68页。 [16]《阮籍集》,124页。 [17]《阮籍集》,126页。 [18]《阮籍集》,71页。 [19]《阮籍集》,55页。 [20]《阮籍集》,63页。 [21]《阮籍集》,86页。 [22]《阮籍集》,33~34页。 [23]《阮籍集》,33页。 [24]《阮籍集》,66页。 [25]《阮籍集》,68页。 [26]《阮籍集》,33页。 [27]《阮籍集》,126页。 [28]《鲁迅选集·杂文卷》,181页,山东文艺出版社,1990。 [29]《阮籍集》,18页。 [30]《阮籍集》,18页。 [31]《阮籍集》,18页。 [32]《阮籍集》,19页。 [33]《阮籍集》,40页。 [34]《阮籍集》,42页。 [35]《阮籍集》,40页。 [36]《阮籍集》,43页。 [37]《阮籍集》,42页。 [38]《阮籍集》,44页。 [39]《阮籍集》,45页。 [40]《阮籍集》,40页。 [41]《阮籍集》,40页。 [42]《阮籍集》,44页。 [43]《阮籍集》,41页。 [44]《阮籍集》,44页。 [45]《阮籍集》,45页。 [46]《阮籍集》,40页。 [47]《阮籍集》,42页。 [48]《阮籍集》,20页。 [49]《阮籍集》,21页。 [50]《阮籍集》,35页。 [51]《阮籍集》,35页。 [52]《阮籍集》,34页。 [53]《阮籍集》,67页。 [54]《阮籍集》,32页。 [55]《阮籍集》,22页。 [56]《阮籍集》,23页。

[57]《阮籍集》，35 页。 [58]《阮籍集》，42 页。 [59]《阮籍集》，42 页。 [60]
《阮籍集》，22 页。 [61]《阮籍集》，23 页。 [62]《阮籍集》，42 页。 [63]《阮
籍集》，23 页。 [64]《阮籍集》，22 页。

《列子》的世界观与人生观教育

陈 德 安

列子,名列御寇,亦作圉寇、圉寇,郑国圃田(今河南中牟县西南)人。战国时道家,与郑繻公(前 422 ~ 前 396)同时(见成玄英《庄子疏》和柳宗元《辨列子》),或说与郑哀公(前 462 ~ 前 424)同时(见张亦同《关于列子》)。《庄子》书中屡次出现其传说,并加以神化。从《列子》书中看,列子是壶丘子林的学生。他自己也曾创办过私学,有众多的学生,经常带着他们出去游说和辩论。一生不做官,生活经常饥饿贫困。

《汉书·艺文志》著录《列子》书 8 篇,不久亡佚。现行《列子》8 篇,为东晋张湛辑集、整理并作注。经宋代以来众多学者考辨,认为它是一部魏晋时代的伪书。究竟何人伪作,尚无定论。也有人认为,战国时期已有此书,但存之者不多,大部分为后人增附。此书皆以若干寓言故事和神话传说阐发其思想,许多地方近似《庄子》,清代学者姚际恒《古今伪书考》中指出有 17 章与《庄子》书相同,确属道家,为道教的神仙长生、修行养性提供了思想依据。

唐代皇帝崇奉道教,唐玄宗天宝元年(742)诏奉列子为“冲虚真人”,尊张湛所注《列子》为《冲虚真经》,列为道教四子真经之一,并作为唐代崇玄学的教科书。宋真宗于景德四年(1007)加“至德”二字,故又名《冲虚至德真经》。现存重要的宋代注本均收入《正统道藏》洞神部玉诀类。《列子》是道教的主要经书和思想宝库,唐人

柳宗元说：“然观其辞，亦足通知古之多异述也，读焉者慎取之而已矣。”^[1]《列子》给人们开辟了新的思维空间和领域。下面就它的世界观教育与人生观教育加以评述。

一、朴素的唯物主义世界观教育

世界观是人们对整个世界总的根本的看法，包括对事物所持的基本观点和方法。世界观教育对人的思想与行为起着最高层次的调节作用，给人生以观点和方法上的指导。因此，自古以来它就是教育的主音符。

在我国汉代以前的奴隶社会和封建社会里，思想领域充满着迷信和神话，统治者认为世界的一切都是上帝创造的，人世的一切都是上帝安排的，因此社会和学校的世界观教育只能是唯心主义的。列子在教授众多的学生过程中，敢于向这种传统的唯心主义世界观提出挑战，公开向学生进行朴素的唯物主义世界观教育。他认为，世界的万物包括人类在内，都是由物质性的气所演化而成的，而不是由神创造的，充分肯定世界的本原是物质而不是精神。他说：

夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。^[2]

这就是说，世界万物的本原是气，经过太易、太初、太始、太素四个演化运动阶段形成浑沦，天地人都是由浑沦之气生成的，“清轻者上为天，浊重者下为地，冲（中）和气者为人；故天地含精，万物化生”^[3]。

神学目的论者宣传自然界的一切事物都是上帝为某种目的而

创设的，一切事物都有其存在的目的。《列子》对这种唯心主义进行了抨击，它说：

天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以小大智力而相制，迭相食；非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋啮肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉？^[4]

指出天不是专为人类而有目的地创造万物，这就有力地打击了“天人感应”的神学目的论的迷信教育。

《列子》认为，宇宙是无限的，天地虽大，但只是宇宙中之一细物，“夫天地，空中之一细物，有中之最巨者。难终难穷，此固然矣；难测难识，此固然矣”^[5]。天和地是宇宙中的小东西，还有更大的物体在外，没有终止，没有穷尽，难以推测认识，难以透彻了解。《列子》的认识基本上是正确的，因为宇宙在空间上和时间上都是无限的，人类对宇宙的认识也是无限的。

《列子》认为，自然界的万物是按照它自身的固有规律自然生成生长，自然变化消亡，不是神的启示和操纵，它说：“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。”^[6]“无时不生，无时不化。”^[7]

《列子》认为，运动是事物存在和发展变化的主要形式，人和事物都不停地处于运动变化之中，有消有长，有盈满有亏缺，平时不为人所觉察。只有变化到一定的时候，发生了质变，发生了新陈代谢，才能使人觉察知晓。它说：

运转亡已，天地密移，畴觉之哉？故物损于彼者盈于此，成于此者亏于彼。损盈成亏，随世随死。往来相接，间不可省，畴觉之哉？凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自世至老，貌色智能，亡日不异，皮肤爪发，随世随落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟至后知。^[8]

《列子》看到事物无不向着它的反面转化，但这个转化必须依

靠一定的条件,这就是事物的量变必须发展到极限,才会引起质的变化,它说:“故物不至者则不反。”^[9]这是对《老子》“反者道之动”^[10]辩证思想的继承。

世界观教育是人生观教育的基础,以形成人生观察问题和处理问题的立场、观点、方法以及思想感情和态度。《列子》的世界观教人不要迷信和俯首天神上帝而无所作为,应以远大的目光、广阔的襟怀去看待茫茫的宇宙世界及大自然的千变万化,教人要顺应这种自然的变化之势去思想,去行动,去生活,不要失去生存的根基和方向,不要违反自然规律胡作非为,给自己制造灾难和不幸。这在中国教育史上确实提高了人们的思想境界和生活态度,使人们摆脱了一重愚昧。

二、豁达的人生观教育

人生观是人们对人生的根本看法,它包括对人生的目的、意义、理想和态度及人性的看法,最根本的问题是“人活着为了什么?人应当怎样活着?”对这些根本问题,儒、墨、道、法等各家教育大师们都持有不同的看法和态度,因而教育弟子形成了明显不同的人生价值观念、人生生活取向和道路。《列子》对于人的生命、生与死、名与利、权与势、苦与乐、祸与福等这些经常困惑人生的大问题,都能从宏观观照,辩证视察,因而看破红尘,勘破人生,给人们进行豁达大度的人生观教育。

(一)贵生观

《列子》认为,人得宇宙浑沦中和之气而生,是天地之间最宝贵的东西,为万物之灵。它说:“一者(即浑沦之气),形变之始也。清轻者上为天,浊重者下为地,冲(中)和气者为人。”^[11]“人肖天地之类,怀五常之性,有生之最灵者也。”^[12]又说:“吾乐甚多,天生万

物，唯人为贵。而吾得为人，是一乐也。”^[13]自然生育各种飞禽走兽、昆虫鱼虾，只有人最尊贵。能够做人，这是一种最大的快乐。

既然人最可贵，当然就要保住人；保住人首先就要保住人的身体和生命。它说：

人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以从利逃害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，任智而不恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。然生非我有也，既生，不得不全之。物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦养之主。^[14]

这就是说，人没有锋利的爪牙，没有坚厚的皮革，没有疾走的快腿，没有保暖的羽毛，完全靠着人的智慧，利用大自然的物质来供养自己，以求得生存和发展；而智慧来源于身体，身体是生存的主要条件，没有身体，没有生命，就没有人类的智能，也就没有人类社会的存在。所以，《列子》是从人类的生存与发展和物质决定精神这个角度来看待生命的价值和意义的。

《列子》认为，人要顺着自然，自己控制自己，不为高寿、名誉、地位、财货四种念头所羁绊，就能活得快乐自然，安安逸逸。它说：

生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑，此谓之遁民也。可杀可活，制命在外。不逆命，何美寿？不矜贵，何美名？不要势，何美位？不贪富，何美货？此之谓顺民也。天下无对，制命在内。^[15]

只有不违反天命，不重视尊贵，不要势力，不贪求财富的人，才能自己控制自己，不为物累，没有敌方。这种人叫做顺着自然恬淡而活的人。

《列子》认为，人活着就是为了快乐舒畅，不要压抑自己的情性，应当顺着自己的情性，无拘无束地生活。书中有如下一段对话：

宴平仲问养生于管夷吾。管夷吾曰：“肆之而已，勿壅勿阏。”宴平仲曰：“其目奈何？”夷吾曰：“恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲闻者音声，而不得听，谓之阏听；目之所欲见者美色，而不得视，谓之阏明；鼻之所欲向者椒兰，而不得嗅，谓之阏顫；口之所欲言者是非，而不得言，谓之阏智；体之所欲安者美厚，而不得从，谓之阏适；意之所欲为者放逸，而不得行，谓之阏性。凡此诸阏，废虐之主。去废虐之主，熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所谓养。拘此废虐之主，录而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、万年，非吾所谓养。”^[16]

《列子》教人任着自己的各种喜好恣意生活，要去掉种种压抑情性的东西，去掉残毁自己的东西，快快活活、和和乐乐地一直到死。这是晋人玄学清淡和放荡纵欲的曲折反映。

（二）生死观

生与死是人类的永恒主题，是勘不破的大谜，因为谁也道不清死的感觉和滋味。人类总是荣生畏死的，最恐惧的是死亡，它说：“人所忧者莫急于死，己所重者莫过于生。”^[17]

为了解除对死亡的恐惧，有人纷纷出来想尽办法安慰活人。佛家说，人死了灵魂可以升天堂，可投胎转世；儒家说，生的道理还没有弄明白，哪有时间去考虑死呢？为了仁义之道，可以“杀生成仁”、“舍生取义”、“夕死可也”，以一副英雄气概把死亡置之度外。《列子》翻来覆去地谈论生与死，教人爱惜生命，却又坦然对待死，教人生活得快乐洒脱，却又死得豁达自然。

《列子》认为，天地宇宙万物既有产生，就会有终结，人亦如此，有生就有死，死亡是不可抗拒的自然规律。它说：“形，必终者也；天地终乎？与我偕终。”^[18]“生者，理之必终者也。终者之不得不

终，亦如生者之不得生。而欲恒其生，画其终，惑于数也。”^[19]万物有生就有终，要想使一个东西永远生存，停止它完结死亡，这是对理数（规律）的无知。又说：“贫者士之常也，死者人之终也。处常得终，当何忧哉？”^[20]对于一般人来说，贫穷是经常的情况，死亡是必然的结果，等待必然的结果，有何忧愁呢？

《列子》认为，人在这个熙熙攘攘的世界上活了一辈子，奔波劳碌一生，经历了各种酸甜苦辣，年老体衰之后，该好好休息了，而死亡就是最彻底的休息，是神与形各自回到了本处，是大自然给人的最好的恩赐。所以，对死不要悲哀，也不要恐惧。它说：“其在老耄，则欲虑柔焉；体将休焉，物莫先焉。……其在死亡也，则之于息焉，反其极矣。”^[21]“善哉，古之有死也！……死也者，德之微也。古者谓死人为归人。夫言死人为归人，则生人为行人矣。行而不知归，失家者也。”^[22]人来自自然，又复归自然，死后等于回家一样，怎么不是一件喜事呢？

《列子》从大自然的生生息息和人类社会的嬗替发展来看待人之死，认为前人必须有死，后人才能立身；只有前人让位，后人才能发展。试想，一个演员如果在舞台上从盘古开天地唱到天荒地老，后面的演员如何登台表演？《列子》讲了这样一个故事：齐景公到牛山游览，看到自己的国都很美丽，伤感地流着泪说，假如从古没有死亡，我永远能活着，那该是多么美妙啊！两位跟随大臣听到这话后，连忙巴结讨好，只有晏婴独自感到可笑。齐景公问晏婴为何独自发笑，晏子回答说：

使贤者常守之，则太公、桓公将常守之矣；使有勇者常而守之，则庄公、灵公将常守之矣。数君者将守之，吾君方将被蓑笠而立乎畎亩之中，唯事之恤，行假念死乎？则吾君又安得此位而立焉？以其迭处之，迭去之，至于君也，而独为之流涕，是不仁也。见不仁之君，见谄谀之臣。臣见此二者，臣之所为独窃笑也！^[23]

因为人有一死，以前的国君才一个个离开君位，又一个个被新立为国君，这就是仁的道理。“您方唱罢我登场”，只有这样，才能形成人类的历史。如果做国君的都不想死，后人无法继承，这就是不仁之君。《列子》把不愿死的人称为不仁之人，可以算是对孔子仁学思想的新发展和新贡献吧！

《列子》认为，人不知道死亡是什么情况，也不知道死亡是什么感觉和滋味，所以对死亡不应痛苦，不该恐惧，不应把死亡时时刻刻放在心上，而应把身心藏于自然之中，一切顺其自然。它说：“故生不知死，死不知生；来不知去，去不知来。坏与不坏，吾何容心哉？”^[24]“死生惊惧不入乎其胸，是故遯物而不懼。”^[25]（“死和生的观念不在他胸中，所以和外物相碰撞却无所伤害。”）“圣人藏于天，故物莫之能伤也。”^[26]（“圣人把身心藏于自然，所以外物没有什么能够伤害他的。”）对死亡采取任其自然的明智态度，在大自然中自由自在地生活，完全忘记自己的来源，也不去追求自己的归宿，当生命该结束时就让它结束，用不着恐惧操心，这样就能延长生命，否则反而有损于身体健康。

《列子》认为，人活着的时候，有贫富贵贱、贤愚仁凶、寿命长短之分，差异很大，这不是个人自愿自为的事情，而是命运的安排。但不管什么人都有一死，死了之后都一样腐臭消灭，这就没有什么差别了，死及死后对每个人来说都是平等的、公平的。《列子》教人生前不要竞奔，各自按照自己命运的安排，尽量愉快地、有兴趣地活着，终其天年，不要去管死后的情况如何。它说：

万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚、贵贱，是所异也；死则有臭腐、消灭，是所同也。……然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死。仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？^[27]

《列子》认为，人死之后应该听之任之，由活着的人根据具体条

件来处置,怎样安葬都可以,反对当时社会厚葬的传统习惯。它说:“既死,岂在我哉,焚之亦可,沈之亦可,瘞之亦可,露之亦可,衣薪而弃诸沟壑亦可,衮衣绣裳而纳诸石椁亦可,唯所遇焉。”^[28]人死之后只是一具尸体,被烧掉,被沉到水中,被深埋了,被暴露郊野,被堆些柴火扔向沟壑,或穿极好的礼服放入石棺石椁中,都是无所谓的事情,只能让活人看情况而处置罢了,有什么值得讲究的呢?

总之,《列子》的生死观教人活着的时候顺应自然,及时娱乐,不为物累,不要压抑情性;死是自然规律,是最好的休息,也应顺其自然法则,不要恐惧痛苦,不想方设法避死,死后更不用讲究糜费厚葬。一切听任自然的安排,不用人为的心灵智慧去破坏自然;生死存亡置之度外,痛苦和欢乐都不能侵入心中,这就是人生最大的超越。《列子》对死亡采取的是现实的态度,坦然的态度,比起庄子“齐生死”的态度要积极些,因而对于人生的态度也比庄子认为人死了比活着更纯净,把死称为“悬解”(解除倒悬之苦)更为积极一些。

(三)名声观

人们常说:“鸟死留声,人死留名。”好像人活着就是为了名声,为了留芳百世,因而把名声看得比生命还宝贵,还重要。《列子》对名声的作用早就进行了讨论,认为名声能给人带来金钱财富、权贵地位、尊荣享乐,死后还能留名万世,让子孙后代、宗族及所居住地区的人们都能沾光享福。《杨朱篇》有这样一段精彩的对话:

杨朱游于鲁,舍于孟氏。孟氏问曰:“人而已矣,奚以名为?”曰:“以名者为富。”“既富矣,奚不已焉?”曰:“为贵。”“既贵矣,奚不已焉?”曰:“为死。”“既死矣,奚为焉?”曰:“为子孙。”“名奚益于子孙?”曰:“名乃苦其身,燠其心。乘其名者,泽及宗族,利兼乡党,况子孙乎?”

《列子》一针见血地指出，名可以与钱联姻，也可以与权结拜兄弟，名声能给自己带来财富地位，还能给子孙后代造福，这就是名的号召力和欺骗作用。正因为如此，人们拼命地追求名声不肯罢休，“悠悠者趋名不已”^[29]。特别是魏晋门阀士族统治时代，人们以门第、名望博取高官厚禄，有名誉的人就尊贵荣华、安逸快乐；没有名誉就卑贱受辱，忧愁苦恼，“今有名则尊荣，亡名则卑辱。尊荣则逸乐，卑辱则忧苦”^[30]。人们不择手段地沽名钓誉，社会被搞得名实不符，名声成了虚假的东西，不真实的东西，“实无名，名无实。名者，伪而已矣”^[31]！

《列子》坚决反对猎取虚名而不符合实际，甚至认为这是产生人生悲剧的祸根和虚伪的温床，“但恶夫守名而累实，守名而累实，将恤危亡之不救，岂徒逸乐、忧苦之间哉”^[32]？有的人为了追求虚名而得了灾祸，失去了自我，它说：“伯夷、叔齐实以孤竹君让而终亡其国，饿死于首阳之山”^[33]。伯夷、叔齐兄弟为了博得谦让高洁的美名，互不就君位而亡国；周武王灭商，又耻食周粟，饿死于首阳山。这就是“守名而累实”所付出的惨重代价！《列子》试问，富有活力的生命与世俗苍白的虚名，哪一种对人更为重要？

《列子》认为，取得名声必须付出辛勤的汗水，要“苦其身，焦其心”，甚至违背、丧失人的自然本性去迁就世人，这就好像把自己关在几层牢房之中，受脚镣手铐的束缚，完全失去了人生的乐趣，“遑遑尔竞一时之虚誉，规死后之余荣。偶偶尔顺耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉？太古之人知生之暂来，知死之暂往，故从心而动，不违自然所好。当身之娱非所去也，故不为名所劝。……死后之名非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所易也”^[34]！像舜、禹、周公、孔子四位圣人，天下的好名誉都归于他们，但他们活着的时候没有享受过一天的快乐，死了之后如同树根土块一样，再奖赏他们，他们也不晓得，要那样的美名又有何用呢？“天下之美归之舜、

禹、周、孔，……凡彼四圣者，生无一日之欢，死有万世之名。名者，固非实之所取也。虽称之弗知，虽赏之不知，与株块无以异矣。”^[35]《列子》认为，人生的快乐贵在适意而不在虚名，它赞赏鬻子的话“去名者无忧”^[36]，只有把虚名的纸帽子彻底抛掉，人才没有忧愁，才能真正把握生命的真谛！

《列子》要求“名副其实”，反对“名不副实”，讥讽那些不择手段地沽名钓誉以捞取金钱地位和权势享受的人；主张人不要违背自然本性，适意而活，不为虚名所累，不把自己囚禁在虚名的牢笼里，这些都给那些把个人的名誉看得比个人的生命还重要的人以一副清醒剂。但《列子》教人活着就是为了自己快意，不要为社会进行任何的艰苦劳动和努力，特别是宣传人不要顾全一点名声而恣意行乐，这些都是魏晋门阀士族荒淫颓废情绪的表现。

（四）财利观

自从私有制、阶级社会产生以来，人们为了满足私欲，拼命地追求财富，尔诈我虞，明争暗斗。富有者渔肉百姓，盘剥人民，挥金如土，花天酒地；贫困者当牛做马，饥寒交迫，衣不蔽体，食不果腹。有的不甘囊涩，为偷为盗，谋财害命，作恶犯罪；有的羞愧贫寒，情绪低沉，精神压抑，愁苦无愉。《列子》认为，社会的财富应为公有，不应被少数人霸占；人要顺应自然，不为物困，不为财累；安贫乐道，自我平衡；牟取不义之财，必将自毙。

《列子》从宏观上进行观照，认为天下一切均属于公，私有是违背自然之道的。《列子》认为天地万物和人都是自然之气形成的，是自然的造化，万物绝对不可被个人所私有，也不应当为个人私有。《天瑞篇》有这样一个传说：有一次，舜问他的大臣丞说：“道”我能得到并私有它么？丞答道：您的身躯都不是您所私有的，您怎么能够私有那个“道”呢？您的身躯是自然把形状暂时托付给您的，您的性命是自然把顺气暂时托付给您的，您的子孙是自然把蛻

变暂时托付给您的……天地的运动是刚强之气的运动，天地之间的任何事物又怎么可以为人所私有呢？还说：“天地万物不相离也，仞（认）而有之，皆惑也。”^[37]（“天地和天地中的各种物品都是不能分开对待的，把它认作私有，都是糊涂的。”）《列子》从天地万物和人同源于一气，是互相联系不可分离的理论出发，论证私有物品是破坏了自然的和谐，从而发展了儒家《礼记·礼运》“天下为公”的思想。

《列子》认为，钱财是身外之物，过多地追求反而使自己成为财富的奴隶，自己不能控制自己。《列子》说，世上的人为追求长寿、名誉、地位、财货，而怕鬼神，怕别人，怕威势，怕刑罚，这种人生命由外物控制，自己不能控制自己，非常可怜。只有把这四件事全部抛弃的人，才能叫做顺着自然的人，没有敌方，自己控制着自己，为生命的真正主宰。《列子》认为，生命比财富更宝贵，更重要。可是对这个极为普通的道理，许多人却不能警悟。他们拼命地追求钱财，积累财富，永不知足，致使自己因财惹祸，被盗，被抢，被杀。“人为财死”，为钱舍命的事例自古至今可算是层出不穷。

《列子》认为，人生在世，贫穷是经常碰到的情况，死亡是必然的结果，对此应当抱着乐观的态度。如何才能做到安贫乐道、没有忧愁呢？《列子》教人一切从“无”想起：宇宙万物是从“无”中生出的，人是赤条条来到这个世上的，从“无”而来，到“无”而去，有何忧愁呢？《力命篇》有这样一个故事：魏国有个叫东门吴的人死了儿子，毫不哀愁，管家的问他为什么，他说：“我曾经没有儿子，那时不忧愁。现在儿子死了，和以前没有儿子时一样，我何必哀愁呢？”《黄帝篇》教人宽开心胸，把虚名实利都摒除，做到“名实不入”，心无所谓，心中浩然无虑，这样，还为什么财富不足而忧愁呢？

《说符篇》有这样一个寓言故事：齐国有个想得到金子的人，清早穿好衣服，戴好帽子，到市上去，一直走到卖金子的地方，拿了金子就走。被官吏逮捕，问他：“人都在那儿，你为何敢拿别人的金

子？”他答道：“我拿金子的时候，只看到金子，没看到人！”（“取金之时，不见人，徒见金。”）《天瑞篇》还有这样一个故事：齐国的国氏非常富有，宋国的向氏非常穷困，因而羡慕国氏，便扒墙打洞，眼睛看到的，手能摸到的，没有不偷去的。不久吃了官司，赃物和自己原来的积蓄都被抄没。以上这两篇寓言故事，警告那些日夜梦想发财的人：见财不能起歹意，不义之财不可取。如果只想到发财而采取不正当的手段，其结果必将受到正义和法律的制裁。为了捞钱而不顾惜生命的人，只能落得可耻的下场！

（五）命运观

到底什么是命运？《列子》回答说：“不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，纷纷若若，随所为，随所不为。日去日来，孰能知其故？皆命也夫。”^[38]又说：“然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。”^[39]这就是说，命运是人的一种际遇，是人不可预测、不可抗拒的一种自然理势。人不晓得为什么这样而这样，力所不能宰制、无可奈何的事情，就归之于命运如此。譬如说，人不能不生，不能不死，不能自己选择时间和家庭生，也不能自己选择时间和疾病死，“生生死死，非物非我，皆命也”^[40]。

《列子》认为，人的寿命长短与个人的智能高低没有什么关系。它说彭祖的智慧不比尧舜高，却活到 800 岁；颜回的才能不在一般人之下，却仅活 18 年，“智之所无奈何”^[41]。同时它认为，人的富贵贫贱与道德优劣也没有什么关系。它说孔子的道德不在各国君主之下，却在陈、蔡几乎饿死；殷纣王的行为不在箕子、微子、比干之上，却居君王之位。伯夷、叔齐饿死于首阳山，鲁国季氏比柳下惠钱财多得多。北宫子德高却穷困贫贱，西门子德薄却荣华富贵。东郭先生对西门子说：“夫北宫子厚于德，薄于命；汝厚于命，薄于德。汝之达，非智得也；北宫子之穷，非愚失也。皆天也，非人也。”^[42]因此，人们无法用智力和道德来改变自己的命运。

既然命运的安排是不可抗拒的,《列子》劝告那些穷困贫贱的人要“知命安时”,乐天安命,自我寻找精神上的平衡。做到这样,即使生活贫困,穿着破短袄,也会感到“有狐貉之温”;吃着粗粮胡豆,也会体味到有细粮美肴的甘甜;住着矮房草屋,也会像住着高堂华屋一样舒适;乘着柴车,也好像乘着华丽雕饰的肥马高车一样舒畅。终身自得其乐,不知道荣辱在哪里。《列子》称这种自我陶醉的具有阿 Q 精神的人为“能寤”(觉悟)之人,而斥责那些怨恨贫贱、不守本分的人是“不知命”、“不知时”的蠢人。它说:“死生自命也,贫穷自时也。怨天折者,不知命也;怨贫穷者,不知时也。当死不惧,在穷不戚,知命安时也。”^[43]世界上的人百种千态,如果都能安于命运,顺于自然,不同别人去比富贵贫贱,自得其乐,各乐其趣,这就“咸之于道”^[44],都能符合自然之道了。

《列子》公开宣布人的生死夭寿、富贵贫贱、祸福休咎、酸甜苦辣都是命运的安排,不是人为努力和个人力量所能改变的,夸大“命”的权威,否定“力”的作用,最终陷入了宿命论的泥淖。其目的是论证魏晋门阀士族安富尊荣的特权地位不可动摇,劳动人民穷困贫贱是命中注定,一切努力和斗争都是枉然的。这是对门阀士族统治有利的一种理论说教,是对魏晋时期出现的道教经典《西升经》提倡的“我命在我,不在于天”的否定,也是与它的朴素的唯物主义世界观教育相悖的,应当批判。我们认为,人的遗传基因、出生时代、家庭条件、社会背景和自然环境都对人的前途、际遇起着制约作用,忽视这些客观因素,企图使个人的一切主观愿望和理想都能如愿以偿,这是不切合实际的。但忽视个人的主观努力与奋斗,放弃人的主观能动性,也是不明智的。人的成败、际遇,是客观与主观、必然和偶然的结合,这是对命运的科学解释。只有懂得这个道理,才能找到人生正确的坐标,才不至于陷入人生的误区,自找麻烦和苦恼。

古人评价列子说,列子“虚泊寥阔,居乱世远于利”^[45]。“著书发扬黄老之幽隐,剖抉生死之根柢”^[46]。“才颖逸而性冲澹,生乱离而思寂寞。默察造化消息之运,于是乎轻死生;轻视人间生死之常,于是乎遗世事”,其学“爱生自利”^[47]。杨伯峻先生说:“列子心情上摆脱了人世的贵贱、名利种种羁绊,任其自然。”^[48]《列子》要人们心胸博大,宏观宇宙,顺乎自然,合于天道。要人重视生命,藐视死亡;抛弃名利,不谋权势;适意情性,返朴归真。这些对于世人都具有深刻的教育意义。唐人卢重玄说:“观《列子》之书,斯亦思过之半矣。”^[49]看了这部书,能使人猛省人生,翻然悔过自新,确实具有“堕彀解帙,决疣溃痂”^[50]的教育作用。

注释:

- [1]柳宗元:《辨列子》,载杨伯峻撰《列子集释》(以下所引此书皆为此版本),287页,中华书局出版,1979。 [2]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,5~6页。 [3]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,8页。 [4]《列子·说符篇》,《列子集释》,269~270页。
- [5]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,32页。 [6]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,5页。
- [7]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,2页。 [8]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,29~30页。 [9]《列子·仲尼篇》,《列子集释》,133页。 [10]《老子》,第四十章。
- [11]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,8页。 [12]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,234页。
- [13]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,22页。 [14]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,234~235页。 [15]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,235~236页。 [16]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,222~223页。 [17]《列子·说符篇》,《列子集释》,268页。
- [18]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,18页。 [19]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,19~20页。 [20]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,23页。 [21]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,21页。 [22]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,27页。 [23]《列子·力命篇》,《列子集释》,214页。 [24]《列子·天瑞篇》,《列子集释》,33页。 [25]《列子·黄帝篇》,《列子集释》,51页。 [26]《列子·黄帝篇》,《列子集释》,51页。 [27]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,221页。 [28]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,223~224页。
- [29]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,238页。 [30]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,238页。 [31]《列子·杨朱篇》,《列子集释》,218页。 [32]《列子·杨朱篇》,《列

子集释》，238 页。 [33]《列子·杨朱篇》，《列子集释》，218 页。 [34]《列子·杨朱篇》，《列子集释》，219~220 页。 [35]《列子·杨朱篇》，《列子集释》，232 页。
[36]《列子·杨朱篇》，《列子集释》，238 页。 [37]《列子·天瑞篇》，《列子集释》，37 页。 [38]《列子·力命篇》，《列子集释》，206 页。 [39]《列子·力命篇》，《列子集释》，215 页。 [40]《列子·力命篇》，《列子集释》，203 页。 [41]《列子·力命篇》，《列子集释》，203 页。 [42]《列子·力命篇》，《列子集释》，195 页。 [43]《列子·力命篇》，《列子集释》，212 页。 [44]《列子·力命篇》，《列子集释》，210 页。
[45]柳宗元：《辨列子》，《列子集释》，287 页。 [46]陈景元：《列子冲虚至德真经释文序》，《列子集释》，282 页。 [47]黄震：《黄氏日钞》，《列子集释》，290 页。 [48]杨伯峻：《列子集释·前言》，2 页，中华书局，1979。 [49]卢重云：《列子叙论》，《列子集释》，282 页。 [50]陈景元：《列子冲虚至德真经释文序》，《列子集释》，282 页。

论葛洪神仙道教教育思想

王卓民

葛洪的教育思想在道教教育思想史上占有突出的地位,但对他的教育思想的研究却甚少。初一接触,只感到泥沙俱下,沉渣泛起,鱼目混珠,荒诞附会。不细心揣摩,无以甄别。本文想就此作以粗浅探讨,以就教于学界同仁。

春秋战国时期以老庄为代表的道家教育思想,到东汉末年已演化发展成为与农民起义活动紧密相关的道教教育思想。到魏晋南北朝以来,以葛洪为代表的教育思想,把具有民间宗教性质的原始道教教育演变成为适应豪强门阀士族大地主阶级利益的官方宗教教育,形成了道本儒末、兼采各家、以学为主的神仙道教教育思想,彪炳于教育史册,至今仍闪烁着可以为我们教育改革借鉴的光辉。

一、仕途失意,遁入仙门;在山积年,著述不辍

葛洪,字稚川,自号抱朴子,丹阳郡句容县(今江苏省句容县)人,生于晋武帝太康四年(283),卒于东晋哀帝兴宁元年(363),终年81岁。关于他的生卒年,众说不一^[1]。但不论哪种说法,都没有显示出他是一个长生不老的神仙。

葛洪是东晋时期代表豪强门阀士族大地主阶级利益的官方神

仙道教理论和仪式的奠基人，也是官方神仙道教的教育思想家。他站在官方地主阶级的立场上，辱骂民间道教为“妖道”、“鬼道”，对以农民起义为内容的原始道教以恶毒的诬蔑：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌。逛眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，不纯自伏其辜，或至残灭良人，或欺诱百姓，以规财利，钱帛山积，富踰王公……威倾邦君，势凌有司，亡命逋逃，因为窟藪。”^[2]其阶级立场可见一斑。他之所以能站在地主阶级立场形成具有神仙道教的教育思想，是与他的家庭出身、社会思潮密切相关的。

葛洪出生于江东土著豪强士族大地主阶级家庭，属名门望族，世代有人做官为宦。其祖父在东吴，历官吏部尚书、大鸿胪、光禄勋、辅吴将军，封吴寿县侯。其父仕吴，作过中书郎、廷尉平、中护军，吴平后，入晋为邵陵太守。葛洪本人早年曾参加镇压石冰领导的农民起义“有功”，于是大都督“加洪伏波将军，例给布百匹”。后“赐爵关中侯，食句容之邑二百户”^[3]。这种家庭出身与早年身世，为他站在官方立场奠定了思想基础。葛洪主张修仙学道，还与他的曾祖父葛玄有关。其曾祖父“吴时学道得仙，号曰葛仙公”。“以其炼丹秘术授弟子郑隐”，“洪就隐学，悉得其法焉”。后来，葛洪又“师事南海太守上党鲍玄”。鲍也是道教人物，“见洪深重之，以女妻洪”，鲍玄就成了葛洪的岳父。这种姻亲家世，使“洪传玄业，兼综炼医术”^[4]。这便是葛洪成为神仙道教教育家的直接渊源。

葛洪所处的西晋社会，内外矛盾交织，战争频繁：有八王之乱，有石冰等农民起义，有北方少数民族贵族的骚扰。这些战乱，纷至沓来，给他的生活带来了极度的动荡不安，随之精神上也就消极悲观。“百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，可无恋也”^[5]。东晋的偏安局面也没有给他的生活带来多少欢乐，政治上并不得意，仅在王导手下做主簿、转司徒掾、迁谏议、参军等僚佐职务。这种

没落失意的个人遭遇,巧逢当时社会思潮崇尚玄学,达官贵人,行为放荡,不拘礼法,成为一时风尚。葛洪虽没有放浪形骸,纵情享乐,但他“冠履垢弊,衣或襤褸,而或不耻焉。俗之服用,俄而屡改。或忽广领而大带,或促身而修袖,或长裾曳地,或短不蔽脚”^[6]。他不修边幅的形象反映着他思想深处所要寻求的是神仙道教清静恬愉的精神世界。因而他遁入仙门,“在山积年,优游闲养,著述不辍”^[7]。从而形成了他有官方神仙道教特色的教育思想。

从教育史来说,一般教育家都有丰富而漫长的教师生涯,他们一生都与教育事业联系在一起。在这点上,葛洪则不同。他并没有显赫的教师生涯,只是在他整理道教典籍的过程中,留下许多宝贵而丰富的资料,并潜心著述,阐明了他的教育主张:修道成仙,长生不死。不论是在教育内容上,还是在教育方法上,都留下了他不袭前人、勇于创新、独具一格的道教教育思想。尤其是在整理炼丹的经验资料过程中,对化学科学贡献极大。我们知道,我国古代的炼丹术是实验化学的先声。葛洪不仅继承了魏伯阳《周易参同契》的理论,而且进一步具体细致地介绍了多种炼丹的方法。他“显然比魏伯阳参同契所提到的要多得多”^[8]。与化学研究相联系,他对医学理论也有独到的见解。他相信良医的治病,反对巫祝迷信害人。他还对潮汐、机械等自然科学给以极大的关注和发现,对自然科学作出了一定的贡献。这也正是他在教育史上具有特殊地位的原因之一。

葛洪一生著述甚丰,总计不下 60 余种。其代表著作有建武元年(公元 317 年)撰写的《抱朴子》一书,其中内篇 20 卷,外篇 50 卷。“其内篇言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事”,属道家;其外篇言“人间得失,世事臧否”,属儒家^[9]。其实,他的理论体系是以道家为主,兼采儒、墨、名、法各家之言的神仙道教理论体系,其内容包罗万象,极为丰富,亟需我们钩玄提要,推陈出新,启迪后人。

二、佐时治国,长生成仙,兼而修之,人格完善

最能体现不同教育思想家特征的内容,便是对教育目标的回答。教育作为培养塑造人的活动,其分野就在于不同的流派,不同的思想家便会提出不同的培养目标,塑造不同的人格特征。在西方,古罗马教育家昆体良把教育的目标规定为培养雄辩家,西塞罗主张培养演说家,古希腊斯巴达的教育目的则是把奴隶主的子弟培养成身强力壮、效忠国家的武士。西欧中世纪的统治者以培养骑士为宗旨,或为能征善战的武夫,或为出世的僧侣。近代西方资产阶级教育家洛克认为教育目的就是培养“绅士”,卢梭则要把儿童培养成为自然的人,自由的人。第斯多惠是要培养“全人”,斯宾塞强调培养学生的目的应使其成为一个能够“自治”的人,而不是一个要让别人来管理的人。在我国,儒家是要培养“君子”,墨家要培养“贤士”,而道家则是要培养“真人”。这些不同的培养目标,分别代表着他们各自的阶级利益。葛洪也不例外。他作为神仙道教的奠基者之一,在继承道家教育目标同时,又将儒家积极入世的思想融于其中。“真人”是道家教育的培养目标,是道家推崇备至的理想人格。所谓“真人”,就是修真得道之人。“真人”以修身养性为要,达到与天地自然融为一体的境界。葛洪将道家“真人”的理想目标进一步具体化为“上士”或“长才”。他认为,“上士”或“长才”,一方面要能够修道成仙,人格完善;另一方面又能够积极入世,“佐时治国”。二者“兼而修之”。这显然是一种为上层统治阶级服务的神仙道教教育目的论。这不正满足了像秦始皇这样的统治者既想得道成仙,长生不老,而又能集功名利禄于一身的理想吗?

葛洪把相互对立的儒道两种教育目的集于“上士”或“长才”一身,使当时许多人感到惑然难解:“人道多端,求仙至难,非有废也,

则事不兼济。艺文之业，忧乐之务，君臣之道，胡可替乎？”他面对种种非难，提出“长才者兼而修之，何难之有”？他认为：“要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何忧于人理之废乎……内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。”^[10]他正是综儒道之长短，而提出了“兼而修之”的教育目标，使人格得以完善，而不至有所偏颇。他认为“儒者博而寡要，劳而少功”^[11]。而“道家之教，使人精神专一，动合无形。包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也”^[12]。他在综儒道教育目的基础上，将人的发展与自然的发展、与社会的发展融为一体，既有积极入世的目的，又有出世的自我完善。一方面，修身养性，长生不老，虚无缥缈，潇洒自如，来去自由；另一方面，又能“佐时治国”，“和光于世”，“治世隆平”，移风易俗。这样，两种教育目的在他这里便得到了和谐完善的统一。也就为“上士”的“兼而修之”提供了理论依据。

葛洪“兼而修之”的教育目的是鉴于历史事实而得出的结论。他认为黄帝、彭祖、伯阳、宁封、方回、吕望、仇生、马丹、范公、琴高、常生、庄公就是“兼而修之”的人。“黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫八百年，然后西适流沙；伯阳为柱史；宁封为陶正；方回为閭士；吕望为太师；仇生仕于殷；马丹官于晋；范公霸越而泛海；琴高执笏于宋康；常生降志于执鞭；庄公藏器于小吏。古人多得道而匡世”。他进一步论证古人之所以能“兼而修之”，“盖有余力”^[13]也。在葛洪看来，其“余力”，是“人生星宿，各有所值”。“得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性”^[14]。这就是说，人的生命之长短，实由天上的星宿所决定。命属生星，则其人必好仙道，定得长生；如命属死星，则其人必不信仙道，不得长生。凡是成仙之人，皆因受命之初，已遇神仙之气。这样，他就把完善人格的实现扼杀于天赋人性的宿命论的泥淖之中了。这只是他有鉴于许多企求长生之人苦苦追求而无所成的事

实,不得不从理论上寻求的补证。他并不满足这样牵强附会的补证。为了教育规劝更多的人修道成仙,他反复讲人只要勤修苦练,择明师指点,便可修道成仙。这种理想价值与事实相矛盾的现象便在他的理论中不得不表现出来。其理论之粗糙,漏洞矛盾之多由此可见一斑。

葛洪主张儒道“兼而修之”,并非二者并重,平分秋色,而是有主次之分的。在常人看来,道为养生,儒为治世。葛洪则不以为然。他说:“所谓道,岂唯养生之事而已乎?”道本,则为治世之本。“治世隆平,则谓之有道;危国乱主,则谓之无道……凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。今世之举有道者,盖博通乎古今,能仰观俯察,历变涉微,达兴亡之运,明治乱之体,心无所惑,问无不对者,何必修长生之法,慕松乔之武者哉……今苟知推崇儒术,而不知成之者由道。道也者,所以陶冶百氏,范铸二仪,胞胎万类,醞釀彝伦者也。……夫道者,内以治身,外以为国,能令七政遵度,二气告和……嘉禾毕遂,疫疠不流,祸乱不作,壅垒不设,干戈不用,不议而当,不约而信,不结而固,不谋而成,不赏而劝,不罚而肃,不求而得,不禁而止,处上而人不以为重,居前而人不以为患,号未发而风移,令未施而俗易,此盖道之治世也”^[15]。由此观之,葛洪“兼而修之”的教育目的,是道本儒末,治世为外,养生为内,二者相互补充,相得益彰。这样,他就一改常人对儒道的理解,赋予儒道以新的含义。从而在治世的基础上将儒道融合为一,使“兼而修之”的“上士”成为一种全新的“真人”。而不只是远离尘世,隐遁山林,飘忽不定,来去自由,好高骛远,洁身清高,坐而论道,纸上谈兵的“清淡”之人。这种“兼而修之”的“真人”,既能为人格自我完善提供机会,又能为官方统治和世俗社会所接纳。这样,道教就从理论上为官方教育准备了条件。其实,原始道教所承担的消灾避祸、济贫救世的责任也是以治世为目的的。只是与官方统治阶级的利益相抵触,才不为官方统

治阶级所接受罢了。这正是葛洪官方神仙道教与原始道教不同之处而又有内在联系之所在。

葛洪主张“兼而修之”的教育目的是与他的家庭出身、个人经历密切相关的。我们已经知道,他出身豪门,热心政治。只是由于仕途失意,才遁入仙门,寻求一种精神上的自我解脱,并为世人昭示出道教不只是修身养性,同时更含有“佐时治国”、“治世隆平”的本质。他在外篇自叙中,以自叹的口气写道:“余以庸陋,沈抑婆娑,用不合时,行舛于世,发音则响于俗乖,抗足则迹与众迁,内无金张之援,外乏弹冠之友,循途虽坦,而足无骐骝,六虚虽旷,而翼非大鹏,上不能鹰扬匡国,下无以显亲垂名,美不寄于良史,声不附乎钟鼎。”^[16]他因“乏进趣之才”,才“偶好无为之业”。“岂敢力苍蝇而慕冲天之举,策跛鳖而追飞兔之轨”。所以,“望绝于荣华之途,而志安乎穷圯之域。藜藿有八珍之甘,而蓬荜有藻棁之乐也。故权贵之家,虽咫尺弗从也;知道之士,虽艰远必造也”^[17]。显然,他这种矛盾的内心世界,正反映了他“出世”是为了“入世”,“入世”才需要“出世”。这样,他在实现自我价值的道路上,就阐合了统治阶级的教育目的,起到了为统治阶级服务的作用。

葛洪提出儒道“兼而修之”的教育目的,也是以解决人类社会亘古以来一对永恒的人生难题为开端的。“夫所忧者莫过乎死,所重者莫急于生”^[18]。“生可惜也,死可畏也”^[19]。自古以来,不论什么人都摆脱不开死的困惑。每一个人,都希望能够长生久寿,而每一个人又都要走向死亡的深渊。古往今来,有多少哲人大家调动所有的智慧,高谈阔论,对“死亡”作出一次次诠释,这只不过是在死亡的巨网上打下一个又一个小结,终究抵不住湍急的岁月,生命的兴衰。然而,使每一个生命在走向濒临死亡的过程中,从人们对死亡的焦虑、抑郁和恐惧中解脱出来,使人带着一种超脱、飞逸的希望,安详、平静地步入死的殿堂,从而得到一种新生的境界,却正是许多哲人所能给人的福音般的启迪。葛洪不像许多宗教教育

家,把人生的希望寄托于遥远而虚无缥缈的彼岸世界——来世的天堂,而是指出人可以消灾避祸、长生久寿而成仙。人真的可以不经死亡痛苦的折磨吗?这是一般人都会抱有的怀疑。葛洪却苦口婆心,循循善诱,反复论证神仙可求。他理想中的“上士”,不是那种干瘪瘪的仅懂儒墨之术的浅薄之徒,拘俗守常,名利熏心,而是要进能攻、退可守,具有丰满人格特征的人。在他们的精神世界里,“以富贵为不幸,以荣华为秽汗,以厚玩为尘壤,以声誉为朝露,蹈炎飚而不灼,蹶玄波而轻步,鼓翮清尘,风驰云轩,仰凌紫极,俯棲昆仑”^[20]。这种人超凡脱俗,背负青天,养浩然之气,无为而治。当他们在“治世”的追求上一旦失意,便能够隐遁山林,安然自得,用思遐邈,自然玄畅。很显然,葛洪所说的仙道与“治世”之人道完全相通。而且他也没有使人把神仙看成不可企求的非人般的怪物,而是同人一样血肉丰满,栩栩如生。他认为按仙经说来:“上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙”^[21]。死也能成“尸解仙”,便给了人以极大的安慰。这样,他在培养“兼而修之”的目标里,就隐含地回答了人们对于生死的疑难和恐惧,并指出一架依次而进的阶梯可供攀登,便给人无限的希望。这正是道教能够吸引上至帝王将相,下及黎民百姓的原因所在。我们人类今天不也正是在研究人自身的生理结构以揭开生命之谜,我们不也正是在发展医学科学来使人健康长寿吗?而他提出的具有丰富精神世界的人格不也正是要使人通过心理来调节生理,使人长生久寿吗?这其中科学或不科学的成分恰恰给了我们许多有益的启示。甚至可以说,他早就为人们的心理健康开了一剂药方,供后人享用不尽。

葛洪提出“上士”或“长才”要“兼而修之”的教育目的,从理论上解决了儒道尖锐对立的矛盾,使二者合而为一,既为“上士”兼而修之提供了理论依据,也为世人的“出世”、“入世”开辟了广阔的回旋余地,还为道教找到了发展的理论渊源。这种教育目的,是继黄

老“无为而治”的教育思想,《太平经》“致太平”的道教教育思想之后,而形成的独具一格的教育理论体系,从而奠定了他在教育史上的特殊地位,为民族文化教育进一步大融合作出了巨大的贡献。

三、道本儒末,兼采各家,内修外养,存真守朴

任何教育理论,都要根据自己所提出的教育目的,设计、选择恰当的教育内容,以便适应教育目的的要求。葛洪从儒道“兼而修之”的教育目的出发,提出了培养“上士”或“长才”的教育内容。其内容可用一个“道”字来概括。从春秋战国到秦汉以来,诸子百家都大谈其道,名号相同,各自的内涵却有异。在葛洪看来,“道者,涵乾括坤,其本无名……强名为道,已失其真”^[22]。这种道,不能言说,不能分析,恍惚迷离,似有却无,虚无缥缈,神秘莫测。“论其无,则影响犹为有焉;论其有,则万物尚为无焉”^[23]。“凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之”^[24]。可见,“道”像一张无形的巨网,成为一种支配着天地万物的力量而不可超越。“夫道者,其为也,善自修以成务;其居也,善取人所不争;其治也,善绝祸于未起;其施也,善济物而不德;其动也,善观民以用心;其静也,善居慎而无闷。此所以为百家之君长,仁义之祖宗也”^[25]。可见,葛洪已把这种支配万物的神秘力量具体演化为治国修身的至要秘诀,表现为光怪陆离、色彩斑斓的微妙玄理。虽然人们只能去意会感觉,无法从理论上直接把握,但它作为“内以治身,外以为国”的根本法则却昭然若揭。这种玄妙的道,并不是葛洪自己的发现,也不是他的创造,而是对老子道论的直接继承。他要求“上士”或“长才”在修身治国的过程中,不要学那些雕虫小技、皮毛之术,而应该追根溯源,高屋建瓴,提纲挈领,事半功多。他之所以视儒家为末流,乃因儒家博而寡要,劳而少功。虽然儒道同为治世,但他却在教育内容上,进一步指出了儒道的区别,从更高的层次上确立了以道为本的

地位,使“上士”、“长才”能够掌握自然、社会、人的根本法则、规律——“道”。这样,他把道的教育内容一步一步加以具体化,为“上士”、“长才”识道学道,指点迷津;为他们行道用道,传授秘诀。

葛洪为了让“上士”、“长才”把握“道”的具体内容,便进一步提出要以玄明本,全大宗之朴。他说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”^[26]他认为“上士”、“长才”只有掌握了大本大源,才能于国有利,对己无害。不论是佐时治国,还是长生成仙,才能左右逢源,得心应手,召之即来,挥之便去,动息知止,无往不足。因为它飘忽不定,变幻莫测,无影无踪,则随处可存,力量无穷,支配万物。“金石不能比其刚,湛露不能等其柔。方而不矩,圆而不规。来焉莫见,往焉莫追。乾之以高,坤之以卑,……胞胎无一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类。……故玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝”^[27]。其实,葛洪在这里所描述的玄,就是道的特征,二者实质上同为一体。所以他便把“玄”、“道”并称为“玄道”。“夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器”。只有掌握了“玄道”,“可与为永”。“得之者贵,不待黄钺之威。体之者富,不须难得之货”^[28]。这样便可以“含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味澹。恢恢荡荡,与浑成等其自然。浩浩茫茫,与造化钩其符契”。他感到可叹的是“人莫之识,邈矣辽哉”^[29]!正因玄的内容,深微远妙,高不可攀,深不可测,葛洪才把它列为“上士”、“长才”的教育内容,让他们去细心甄别,反复咀嚼,执着追求。一旦掌握了它,便可以登堂入室,一览无余。

其次,“上士”、“长才”还必须“存一守真”。葛洪认为:“道起于一,其贵无偶。”“天得一以清,地得一以宁,人得一以生,神得一以灵”^[30]。究竟什么是“一”的内涵呢?他并没有明示于人,或者也难明示于人。只是从他的言辞中,可以看到“一”是万物之本,自然之道。他要求“上士”、“长才”存一的目的就是守真正之源,与自然规律融为一体而无所背。他一方面要求在修身养性的过程中,要

思神守一，却恶卫身，“真一存焉，三七守焉，百害却焉，年命延矣”^[31]。与此相联系的另一方面的要求是在治世的过程中，也能像修身养性一样。因“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即身死”^[32]。他继承了中国自古以来重民思想，把爱民作为治国的根本法则，确是难能可贵的。他的比附虽有些牵强，但也说明治世与修身都要服从自然界的根本规律，“存一守真”，确有其科学之处。他认为：“向之则吉，背之则凶。”“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。”^[33]作为“上士”，不仅要“知一”，而且要能“守一”。“人能守一，一亦守人”。“守一不怠，众恶远进。若忽偶忘守一，而为百鬼所害”。若握固守一，鬼害即去，各种危险禁忌，“终不复值殃咎也”^[34]。他的“存一守真”，既科学又神秘，既玄虚又牵强。我们正是要透过这纷繁复杂的联系，把握修身治世与自然融为一体的科学成分。其实，这里的“真一”也正是“玄一”。“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功”^[35]。显然，“道”、“玄”、“一”都是“上士”、“长才”必须掌握的根本内容，它们有机地联系在一起，切不可割断割裂，肆意肢解。

葛洪把掌握“道”的教育内容通过“玄”和“一”统一起来，以便“上士”能够心领神会，与自然融为一体，与社会合为一辙，糅于人中，高于人上；生于物中，凌于物上；不为物累，不为人役，“山川之神，皆可使役也”^[36]。从而使“上士”成为一个“全大宗之朴，守真正之源”的“真人”。乍一看，这种人已是一个现代人了。其实，却变成了一个被理想所异化了的超人，成为一种不切实际、脱离生活的幻想，而无法得以实现。

葛洪不仅要求“上士”、“长才”从大本大源上把握深奥微妙的事理，而且还必须从可操作性上掌握技术，以便切实可行，行之有

效。其主要包括以气养生和炼丹服药的教育内容。

葛洪之所以十分注重内修外养人的生命,使人“长生成仙”。从理论上讲,他深深感到每个人都求生畏死,重生忧死。虽说存亡终始,诚是大体。有始必有终,有存必有亡。但世间万殊之类,其异同参差,或然或否,变化万端,奇怪无方,决“不可以一概断之”。“夫言始者必有终者多矣,混而齐之,非通理矣。谓夏必长,而荠麦枯焉。谓冬必凋,而竹柏茂焉。谓始必终,而天地无穷焉。谓生必死,而龟鹤长存焉”^[37]。在他看来,只要人们能够与自然规律融为一体,“寿命在我者也”,死便可以延期,生便可以延续。生死相依相斥的矛盾,正是通过在时间发展过程中的延续而得以缓解,从而满足了人们企求长生不死的心理需求,使人的生命得以超越。从操作技术上说,葛洪认为:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也。”^[38]他认为异物之益不可诬。“五谷非生人之类,而生人须之以为命焉。……以宜身益命之物,纳之于己,何怪其令人长生乎”^[39]?他从异物之间相互作用的现象揭示了药物可以养身,术数可以延命的道理。尽管他还没有能够科学地从各种物质之间的物理变化、化学变化的深度完全彻底地解决这些问题,但却给人们养生指出了方向,更给后来科学技术实验以有益的启示。

葛洪之所以十分注重以气养生,乃因“形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不留矣。方之于烛,烛糜则火不居矣。身劳则神散,气竭则命终”。他看重人物质生命的作用,并不把生命作为一种庸俗的物质本体,其中又蕴含着精神的因素。“形须神而立焉”^[40]。“形神相卫,莫能伤也”。他要以气养生,乃因“人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也”^[41]。他认为气出于形,用之其效甚大。可以避刀枪刀剑,可以却虎豹蛇蜂,可以禁沸汤冰冷,可以止鬼怪恶邪,可以攘灾祸病疫。这些作用,尽管听起来神乎其神,天花乱坠,但却部分地为气功所证实。因此他以肯

定的口气说：气“何疑不可绝谷治病，延年养性乎”^[42]？以气养生，就是要抱一存真，致虚守静，内视反听，还精胎息。以鼻吸气，以口微吐，吸多吐少，吸吐无声，便不伤元气，青春永驻。尽管在他所倡导的养气中包含着神秘的宗教色彩，但这无疑又是对唯物主义气一元论哲学的继承，且确实对人的健康教育有着积极的影响作用。近几年，我国的气功文化复兴于国内，也跨出了国门，走向了世界，蜚声海内外，不能不说其中有着葛洪所极力推崇的作用。

葛洪还十分重视炼丹服药的作用。把炼丹服药作为培养“上士”的重要教育内容。炼丹是葛洪以前丹鼎道派方术的重要内容。汉魏以来，金丹术士一直将“金可作”与“世可度”紧密联系在一起。葛洪正是继承了这样的思想观点，认为人可以假外物以自固。这正是中国古代医学理论和实践的总结。认为人可以通过服药过程摄取药物的某些功能而使病得以解除。而作为外物的药种类繁多，确需区别使用才能有大效。“按本草药之与他草同名者甚多，唯精博者能分别之，不可不详也”^[43]。他综览千篇养性服药之书，才意识到“莫不皆以还丹金液为大要者焉。……盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣”^[44]。为什么还丹金液是“仙道之极”呢？因为，“金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死”^[45]。他还引经据典来确证这一观点：“服金者寿如金，服玉者寿如玉。”他坚信外服金丹就可以长生成仙。他还搜集整理了炼丹的各种材料的品种、数量，炼丹过程的火候、方法、技巧，并给以详细甄别评说，而且躬行实践，晚年在罗浮山静心炼丹，终其一生。在他苦心炼丹服药的神秘过程中，却蕴含了近代化学研究及其教育开端的科学价值。真是功在其外，而他本人却迷误其中。

在求长生成仙的过程中，葛洪虽将“行气”与“服药”作为两种基本手段，但并不是没有主次，同等重要而并行。他认为：“九丹金液，最是仙主。”^[46]“服一大药（金丹）便足。”^[47]话虽如此，但在他

的修道实践中却将二者相辅用之，相得益彰。“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速；若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁”^[48]。显然，他认为行气的作用远小于服丹的作用，而不得药者，行气也可延年数百岁。金丹虽好，然一方面材料昂贵，非人人可有；另一方面，炼丹技术复杂，过程绵长，不遇明师不可知，没有坚志不可终。所以行气要比服丹简便易行。但这并不是说行气就可以随便进行，其中门道也很精微玄妙。要择时而行，循序渐进，鼻吸口吐，吸多吐少，吸吐无声，宝精胎息。不论是行气还是服药虽为道教所倡，但又源于中医理论。因此他又要求“上士”、“长才”要“兼综炼医术”。葛洪提出的这些貌似神秘的教育内容，其中确有许多科学的价值有待于挖掘吸收。

葛洪主张教育内容要以道为主，兼采各家，道先儒后。他认为：“道者，万殊之源也；儒者，大淳之流也。……何独重仲尼而轻老氏乎？是玩华藻于木末，而不识所生之有本也。何异乎贵明珠而贱渊潭，爱和璧而恶荆山？……若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”^[49]很显然，他既要以道为本源，而又不能孤用；儒虽为末流，而又不能弃之不信。他说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^[50]尽管他认为道本儒末，但为了服从治世为道之本的准则，还是吸取了儒家重德的教育内容。欲取其德，必先攻其心。既不能有“恶迹”，更不能有“恶心”。“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自是，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”^[51]葛洪为了找到儒家道德说教与求仙的联系，便给道德信条涂上了一层神秘的宗教色彩。或者是他相信神灵的存在，或者是他妄借神灵威摄人心。他说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人

死。”他确实“亦未能审此事之有无”。但他从万物之中皆有“精神”、“魂魄”，推出了这样的结论：“况天地为物之至大者，于理当有精神。有精神则宜赏善罚恶。”^[52]他以“万物有灵”的理论使儒家的德教增添了神秘的力量。不过，人的错误过失总是在所难免，而他又希望人能改过自新。为此，他便把儒家的道德说教向前推进了一步，提出人若有所犯，乃可采取补救之方。“若曾枉煞人，则当思救济应死之人以解之。若妄取人财物，则当思施与贫困以解之。若以罪加人，则当思荐达贤人以解之”。且要“皆一倍于所为，则可使受吉利，转祸为福之道也。能尽不犯之，则必延年益寿，学道速成也”^[53]。他这种心理战术就为后来重心性的教育起了承前启后的作用。他在德教与服药的关系上，虽主张道本儒末，但又把积善修德作为最实惠的基础来强调：“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣”。^[54]

当然，兼采各家既包括儒家的德教，也包括法家的严刑峻法。“唯宜王者更峻其法制，……所以令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之萌，非小惠也”^[55]。葛洪认为，“以杀止杀”才是“全民之术”^[56]，使国家由乱达治。所以，“上士”、“长才”也应接受法家思想的教育，以达到“治世隆平”的目的。

兼采各家，还包括学习墨家、名家等各家的思想，以便博采众长，熔于一炉。葛洪所提出的这些教育内容，与传统学校教育所提倡的德、智、体、美诸方面的教育内容既有区别又有联系。从对人才培养的要求来说，都需要有相应的知识、品德作为教育内容。一般教育家都把德育作为整个教育内容之首，而葛洪则主要是要求学生体察自然、社会的根本规律——道、玄、一，以便能高屋建瓴，棋高一筹。他虽然也很重视德育，但却认为是末流之术。他注重的是要修炼“上士”、“长才”的玄妙精微的精神境界。他所提倡的以气养生、炼丹服药成为健康教育的重要内容。我们不能以传统学校教育内容来衡量评价葛洪所主张的教育内容，而应该从社会、

自然及人自身的发展趋势上认识其功过是非。他融儒道为一体，德智体并重，注重人格完善，兼采各家之长的教育主张，确实别开生面，令人耳目一新。

四、学可成仙，以学为主

任何教育理论都须有可行的教育原则和方法，才能使其教育理论付诸实施。道家教育思想独具特色，以神秘的感觉体验为基础，形成了涤除玄览，致虚守静的教育原则和方法。葛洪在这方面更是匠心独具。他虽然以道家理论为本源根据，但又不专信老庄，也不袭儒家说教，却独辟蹊径，开一代新风。他倡导以学为主，多从学的方面探索其至要秘诀。虽然他所讲的道术有许多荒诞附会之处，但他所倡导的以学为主的教育原则和方法却包含着深刻的道理，仍然可以为我们今天现代教育理论所借鉴、所吸收。

葛洪为什么要提倡以学为主呢？不论什么样的教学理论，都建立在对人接受能力的认识基础上。它既包括客观认识对象的可知与否，又包括人有无认识客观事物的能力。葛洪正是从这两方面来提出以学为主的教育原则和方法的。我们知道，葛洪要求“上士”、“长才”所认识的客观对象是“仙”。多少人对不死成仙抱着一种怀疑的态度，有人则根本否定世界上有神仙的存在，如向秀就反对嵇康神仙可信的说法，认为神仙不存在，因为谁也没有见过。而葛洪则反复论证神仙的存在。对此，今天尽管还有人相信神仙的存在，但整个社会的主文化市场，“神仙”已悄然隐退，没有它的立足之地了。即使很多人相信有神仙，那么是否神仙就可学而成呢？当时的世人学者就有许多人认为神仙不可学致。嵇康在《养生论》中就认为：神仙虽有，但却是“特受异气，禀之自然，非积学所能致也”。葛洪反对神仙有种，认为仙可学致。他以切身经验说明，自己并非聪明过人，特禀异质，而是像“鹤知夜半，燕知戊巳”那样，对

此“偶有所偏解”。同时他纵观史实,认为学仙修道,“有以校验”,所以“知长生之可得,仙人之无种耳”^[57]。当然他的思想并不是这样纯而又纯,一以贯之,而是前后错杂,矛盾屡出。在此,我们只是要说明他对客观事物可知可学的态度是科学的,是可取的。

从对人自身所具有的认识能力来说,他坚信人所具有的主观能动性。我们知道,人是自然中的一部分,人也是通过劳动才由猿变成人,人是自然界长期演化的产物。但这并不能因此把人同自然界的万物等量齐观。葛洪对此观点十分明确。他认为:“陶冶造化,莫灵于人。”^[58]作为万物之灵长的人,正是能够认识万物,学习万物,效仿万物,使万物为人所用。他认为万物虽有优于人之处,或能飞翔,或能疾走,或能知时,或能久寿,而人优于万物之处,则是可仿效万物之长,而补人之短。他说:人能“知上药之延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿,故效其道引以增年”^[59]。这样,他就找到了人与万物的区别与联系。当然,他的这些观点还谈不上是一种自觉的理论,但至少可以说是敏锐的观察和天才的猜测。由于受这种理论的指导,他坚信“我命在我不在天,还丹金液亿万年”的古训不会“欺我”。从而高扬人的主观能动性,使人在大自然中的主体地位得以确立。在神鬼困惑的时代能有这样的观点确实是难能可贵的。因此他坚信人可学而得,神仙可学而致。

葛洪之所以坚信神仙可学而致,还有一层理论原因。他在接受、实验、总结炼丹技术的过程中,发现了“气变物类”的现象,从而进一步得出了“变化者,乃天地之自然”的普遍规律。例如:“水火在天,而取之以诸燧。铅性白也,而赤之以为丹。丹性赤也,而白之以为铅。云雨霜雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也”^[60]。他从古代用阳燧向日可以取火,用方诸在月下可以取水的事实,认识到:云雨霜雪虽是自然变化,但人工可以用药物制造人造雨、人造冰、人造雪。人具有极大的创造性。人只要掌握自然变化的规律和方法,就可以驾驭自然现象而为人所用。由此他就

更相信,炼丹可以提取自然物中之精华,服丹可以使人生命延长,成仙无疑。

葛洪虽然也接受了一些宿命论的思想,但他为了规劝人修道成仙,仍极力宣扬后天学道实践的重要性。他认为天地虽包含万物,但万物非天地之所为。人生或儒或仙,或文或武,“所乐善否,判于所禀,移易予夺,非天所能”^[61]。他虽然认为人受气结胎,各有星宿,但主张人只要信奉仙道,广求明师,勤学苦练,矢志不移,必可成仙。

正是受仙可学致、学仙在人思想的指导,他形成了以学为主的一系列教育原则和方法。

葛洪认为要达到佐时治国、长生成仙的教育目的,首先必须择人,以确立学习主体。他说:“此道至重,必以授贤。”^[62]“道必当传其人,得其人,道路相遇辄教之。”^[63]“登坛歃血,乃传口诀,苟非其人,虽裂地连城,金壁满堂,不妄以示之。”^[64]任何教育活动,都脱离不开教育对象。要选择自己的教育对象,总要有一定的标准和条件。或以穷富地位为标准,或以天赋资质为条件。自古以来,概莫能外。尽管孔子提出“有教无类”,但也要求学生“自行束脩”以上。葛洪在教育过程中也提出了选择学生的标准和条件。其一,学生必须具有一定的接受能力。他认为天赋自然,人各有不同。而“盛阳不能荣枯朽,上智不能移下愚”。对于那些没有接受能力的“下愚”则不以选择。“夫不可知者,何可强哉”?其二,学生要志好仙道,清心寡欲,不为物累。他认为“书为晓者传,事为识者贵”^[65]。只有那些志好仙道的人,才不会亵渎仙道,才可能矢志不移而求之。他从求知欲的角度进行选择教育对象,确具有一定的科学性。葛洪不只是提出了这样的标准就可以得到学生。选择还要经历一系列考察的过程和环节。他为了能够真正选择到求仙学道的人,就要求传教者“详观来者变态,试以淹久,故不告之,以测其志。则若此之人,情伪行露,亦终不得而教之;教之亦不得尽言

吐实”^[66]。只“可将合药成以分之，莫轻以其方传之也”^[67]。以示考验。若考验成功，还需要履行一定的程序。即登坛歃血，海誓山盟。葛洪为了使仙道能够代代相传，不致玷污，更进一步把择人看成与传道者密切相关的事情，以使传教者要格外谨慎小心。“传丹经不得其人，身必不吉”^[68]。他把择人与传教者本人的切身利益联系起来，就是要提醒传教者，择人是传教者的首要职责，切不可漠然视之。不然就会祸及自身。这种择人施教的原则和方法，既是对得天下英才而育之的继承，又是对因材施教的补充和发展。择贤而教的原则和方法，确是社会发 展、教育发展、人自身发展的重要机制，我们应当给以应有的重视，以确立能动的学习主体。当然应该摒弃那些虚伪奸诈、至要不传的封建教育的恶习。

葛洪认为立志既是学道成仙的首要条件，又是择人的主要标准。古往今来，多少哲人大家都把立志视为成就事业的座右铭。葛洪之所以十分重视学习者的立志，乃是因为他相信我命在我不在天的古训。学道成仙关键在于人的后天努力。人只要能够发挥自己的主观能动性，相信自己，不依赖于天命，便可以认识、驾驭自然变化之规律，而长生久寿。但这并不是一件简单的事情。对于生活在世俗社会的人来说，对自己的认识不仅仅是一种简单抽象的自我解剖，而是要把自己置于社会关系的大背景中予以审视。有的人自恃才高，便盛气凌人，目空一切，不肯勤苦；有的人出身士族，地位显赫，便踌躇满志，不务实际；有的人金壁满堂，财宝盈箱，便得意忘形，不求进取。而有的人势单力薄，出身贱微，家贫如洗，便形单影孤，举步维艰，百般畏难，忧愁不已。不敢奢想来日之富，难以渴望往后成仙。葛洪虽然也讲炼丹要有一定的金钱作基础，但他更多的是强调：“求长生，修至道，决在于志，不在于富贵也。”^[69]“得仙道者，多贫贱之士，非势位之人。”^[70]虽然他站在豪门地主阶级立场上提出了教育目的，但却从学生身势上为贫贱之士成为“佐时治国”、“长生成仙”的“上士”、“长才”提供了根据，带

来了希望,鼓起了信心,也为地主阶级的统治笼络了大批人才。

不同的教育家,不同的教育思想便主张立不同的志。葛洪所主张的立志,就是要求学生笃信仙道而不疑。面对世人对仙道的种种责难,他力驳众议,强辩不屈。他首先相信神仙的存在,不能以其不见就言之为无。他认为天地至大,人的感觉能力有限。神仙飘然致远,非常人可见。尽管神仙确实不存在,但他在论证过程中,发现人的感觉能力有限与天地自然无限的矛盾却是很可贵的。其次,他又进一步论证了仙可学致的思想。他不仅以史书对神仙的种种记载为根据,而且还从理论上揭示了仙道可学的规律。从而充分肯定了人的主体地位及主观能动性。他立志的内容通过笃信仙道而昭然若揭。

志在于专。作为一个处于现实社会中活生生的人,但恨不能绝声色,专心以学长生之道。“荣华势利诱其意,素颜玉肤惑其目,清商流徵乱其耳,爱恶利害搅其神,功名声誉束其体,此皆不召而自来”^[71]。使人求仙之志不得专。志不得专,必分心劳神,仙道难求。因此,葛洪要求求仙之人,视爵位如汤镬,见印绶如縲绁,视金玉如土粪,睹华堂如牢狱。内弃婉娈之宠,外捐赫奕之尊,口断甘肴,心绝所欲,背荣华而独往,求神仙于幽漠。只有这样专心求仙,仙道才可求得。

志在于恒。葛洪认为立志就是要笃信仙道,持之以恒而不疑。“自无超世之志,强力之才,不能守之。其或颇好心疑,中道而废,便谓仙道长生,果不可得耳。”^[72]所以立志求仙难就难在能否持之以恒。“浅近庸人,虽有志好,不能克终矣”^[73]。“故曰非长生难也,闻道难也;非闻道难也,行之难也;非行之难也,终之难也”^[74]。可见,矢志不移,持之以恒,执着地追求,是实现的重要途径。

葛洪在论述立志问题时,已经把意志行为的方向决定到意志行为的实施执行的全过程都涉及到了,确是符合现代心理科学的。

葛洪认为勤求与立志一样,贯穿于学习过程的始终。他认为

仙道可得,但并非唾手可得。而需学习者“勤而不怠”。“志求不死者,宜勤行求之”^[75]。“不经勤苦,亦不可仓卒而尽知也”^[76]。勤求,一是指学道者,要有积极主动的学习态度,要勤勤恳恳,孜孜以求,绝不能把学仙看成如可信手拈来那么容易。二是指学道者,要有吃苦耐劳的精神。他认为获取一般知识已经是件很苦的事情了。而炼丹求仙就更是苦不堪言。身不卧床,夜不成寐,食不进口,水不沾唇。没有吃苦耐劳的精神是不能完成炼丹求仙的任务的。三是指学道者,要虚心好学,不耻下问,向明师求教。欲求仙道,一方面要博览千篇,广涉典籍,从中获益,就难免遇到不解之言,相忤之词,真伪掺杂,优劣并存。这就需要博闻体要,反复甄别,详择细审,弃伪存真。另一方面在炼丹学仙的过程中,也会遇到许多难题新题,在书上找不到现成答案,需要研究讨论,向明师求教。四是指学道要持之以恒,“累年积勤”,毫不懈怠。求仙不是一朝一夕的事情,不可能一劳永逸。因此勤求不是一次性的意志和行动,而是伴随着学仙过程的始终。一日未成仙,勤求便永无止日。在这里,葛洪把学习者内在的主观能动性给以充分的肯定,学生作为教学活动的主体也就在不言之中了。

葛洪认为学道成仙虽在于个人的主观努力,但却离不开明师的指点。他说:“不值明师”,道“不可仓卒而尽知也”。一是因道家的“金简玉札,神仙之经,至要之言,又多不书”,乃靠口授,只有经明师指点迷津,才可以由表及里,不仅知其然而且知其所以然,才不致搔首困惑,手足无措。二是因道家之言“指深归远,虽得其书而不师受,犹仰不见首,俯不知根”^[77]。堕入书海,无所适从。“学道得明师事之,害乱不得发”。“不尽力明师道,有罪不可除也”^[78]。葛洪在这里讲得是要值“明师”,难道还有不明之师?当时,有些传道者,“或自号高名,久居于世,世或谓之已三四百岁,但易名字,诈称圣人,……凡夫不识妍蚩,为共吹扬,增长妖妄,为彼巧伪之人,虚生华誉,……故或令高人偶不留意澄察,而但任两耳

者,误于学者,常由此辈,莫不使人叹息也。”葛洪对于那些以其昏昏,使人昭昭,徒有虚名,诳骗世人,“误于学者”的巧伪之人,给以尖锐的批评和深深的忧虑,并提醒“将来之学者,虽当以求师为务,亦不可以不详择为急也”^[79]。那么,如何择明师呢?他认为择明师就必须首先崇师重道。“明师之恩,诚为过于天地,重于父母多矣,可不崇之乎?可不求之乎?”要择明师,就是要认识清楚教师的地位不亚于天地父母,应给以真诚地尊敬。教师的地位,在葛洪的眼里,比荀子天地君亲师并称更拔高了一步,显得至高无上的重要。之所以如此,乃因“人生先受精神于天地,后禀气血于父母,然不得明师,告之以度世之道,则无由免死,凿石有余焰,年命已凋颓矣”^[80]。他认为天地父母是给人以生存的条件(他认为“人生先受精神于天地”,这无疑是错误的),而没有给人以免死的功能。唯有教师才给人以度世之道,才不会昙花一现,毁于一旦。其次,他认为择明师不仅要从内心尊崇教师,而且要体现在具体的言行之中。他从个人学道求师的过程中,体会出要事师尽敬,躬亲洒扫,撑灯执巾,端茶倒水。只有这样,才能得道为期。在他陈列择明师利害的同时,既肯定了教师的作用和地位,更强调了学习者的内因作用。“良匠能与人规矩,不能使人必巧也。明师能授人方书,不能使人必为也”^[81]。

葛洪论师择生和生择师的双向选择过程,确实为教学的优化组合道出了辩证的契机所在。我们今天的教育改革不是可以从中得到一点启迪吗?

葛洪不仅论述了学生所应当具备的前提条件,而且还就学生具体学习过程提出了应多闻体要、博约相济的学习方法。他说:“凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择,偏修一事,不足必赖也。”^[82]很显然,学生学习首先必须博览。道书万千,不事遐览,便可能浅尝辄止,误入迷途。“偶知一事,便言已足”,实属浅见之家,不求进取。而学习好比“琴瑟不可以子玄求五音”一样,而应博览

百家,以知彼此之短长。其次还须体要。“欲求神仙,唯当得其至要”^[83]。这才是达到学习目的的关键所在。何为至要,不同人便有不同标准。传统的观念认为,愈早愈精愈为至要。学儒家必读孔孟之书,学道家多读老庄之典。此虽为常理,但往往却给人以许多限制和束缚,使人以经典为蓝本,不敢越雷池一步,只能校释考证,寻索演绎,从而失去了创造的可能。葛洪以不拘传统、不畏权威的气势指出:“五千文虽出老子,然皆泛论较略耳。……但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳。至于文子庄子关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙,已千亿里矣,岂足耽玩哉?”^[84]可见,他所谓的至要,并不是权威之论,经典之籍,而是修道成仙之至要,并不管它出自谁之手。这种评价标准,不囿成说,不谄权威,实事求是,敢于创造,勇于进取。这种评价标准,确是获得至要的首要勇气和精神。仅仅具备这样的勇气和精神,并不能等于已经获得了至要秘诀,还必须在博览的基础上才能得到。学习具体过程其中包含着许多具体的环节和技巧。其各个环节和技巧都必须在博览的过程之中才能体现出来。要获得至要秘诀,并不是说不要之道书,就不必遐览了。不博览何以知其为不要之道书,或至要之道书。只是在博览的过程中,“宜详择其善者,而后留意”^[85]。要善于比较鉴别,留意择善,而不可良莠不分,皂白莫辨。只有这样,才可能获得其至要秘诀。而至要秘诀,也有主次之分,深浅之别,大小之异。其必然表现为一个系统的序列。“若未得其至要之大者,则其小者不可不广知也”^[86]。“达其浅者,则能役用万物,得其深者,则能长生久视”^[87]。这种以博览为手段,体要为目的,博约相济的学习方法是对中国传统学习方法的继承和深化。

葛洪从事物发展变化是与量的变化密切相关的角度,提出学习要积少成多,积一至亿。他说:“修途之累,非移晷所臻;凌霄之

高,非一簣之积。……千仓万箱,非一耕所得;干天之木,非旬日所长。”^[88]这些道理庄子、荀子都有所论。葛洪将这一道理用于修身养性方面,且进一步将积一至亿提高到“几乎知道”的境界。“故治身养性,务谨其细,不可以小益为不平而不修,不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大,积一所以至亿也。若能爱之于微,成之于著,则几乎知道矣”^[89]。他认为小修则小得,大为则大验。修道只有表现为一个涓涓细流的过程,才能汇聚成仙。这样,他就不仅从正面指出了积少成多的作用,而且也从反面强调了防微杜渐的意义。真是言简意赅,事半功多。

葛洪又提出学习应由浅入深,循序渐进。他认为:“凡学道当阶浅以涉深,由易以及难。”^[90]从教的方面来说,是指教师要做到通俗易懂,以利于学生对知识的接受和掌握。他说:“书犹言也,若人谈话”,应“言以易晓”^[91]。“初以授人,皆从浅始”。当学生矢志不移,勤苦不息,刻苦钻研的时候,“方乃告其要耳”^[92]。从学的方面来说,是指学生不要好高骛远,舍小求大,不切实际。他说:“达其浅者,则能役用万物;得其深者,则能长生久视。”^[93]可见,道有深浅,其用不一。但这并不是要学生学那些雕虫小技,舍本逐末,哗众取宠,而是要脚踏实地,循序渐进,遂入佳境。在这里,葛洪把知识的深浅难易与学生接受知识阶浅涉深,由易及难的心理生理过程有机地统一起来,使教师教的法子建立在学生学的过程基础之上,通过通俗易懂,把教与学进一步有机地结合起来了。

葛洪还从人的心理角度,提出学仙修道要恬静寡欲。为什么学仙修道要恬静寡欲呢?一方面,他从道家教育的内容与目标的要求出发,提出学仙之士,“其事在于少思寡欲,其业在于全身久寿”^[94]。他认为思欲过度,就会劳心费神,于寿无补益之功,而有损伤之害。另一方面,他从人的生理心理角度,发现“人性多躁,少能安静”^[95]。“情感物而外起,智接事而旁溢,诱于可欲,而天理灭矣,惑乎见闻,而纯一迁矣”^[96]。显然,人生理心理固有的欲、躁与

道家修身养性、全身久寿确存有尖锐的矛盾。而克服这一矛盾不是要尽情地满足人们的欲望,而是要抑制人们的欲望。因此,恬静寡欲既是道家教育的内容和目标,又是成仙的手段和方法。他说:“学仙之法,欲得恬愉澹泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心。”^[97]其实这正是老子所主张的“知足”、庄子所提倡的“心斋”。他认为:“知足者则能肥遁勿用,颐光山林。……动息知止,无往不足。”他要让“上士”、“长才”“养浩然之气于蓬荜之中”,“含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味澹。……藐然不喜流俗之誉,坦尔不惧雷同之毁。不以外物汨其至精,不以利害污其纯粹也”^[98]。这样才能潜心养性,不为物累,“长生成仙”;人格高洁,不为人役,“治世隆平”。真正达到人与自然、社会浑然一体、水乳交融的境界。

葛洪的教育思想确实是精华与糟粕俱存,只要细心甄别,总会有所获益。

注释:

- [1]王明:《抱朴子内篇校释》(本文所引此书皆为此版本),351页,中华书局,1980。
[2]《抱朴子内篇校释》,158页。 [3]《抱朴子内篇校释》,347页。 [4]《抱朴子内篇校释》,349页。 [5]《抱朴子内篇校释》,17页。 [6]《抱朴子内篇校释》,340页。 [7]《抱朴子内篇校释》,350页。 [8]《抱朴子内篇校释》,13页。
[9]《抱朴子内篇校释》,346页。 [10]《抱朴子内篇校释》,135页。 [11]《抱朴子内篇校释》,167页。 [12]《抱朴子内篇校释》,167页。 [13]《抱朴子内篇校释》,135页。 [14]《抱朴子内篇校释》,205页。 [15]《抱朴子内篇校释》,167~168页。 [16]《抱朴子内篇校释》,348页。 [17]《抱朴子内篇校释》,336页。 [18]《抱朴子内篇校释》,104页。 [19]《抱朴子内篇校释》,299页。
[20]《抱朴子内篇校释》,14页。 [21]《抱朴子内篇校释》,18页。 [22]《抱朴子内篇校释》,155页。 [23]《抱朴子内篇校释》,155页。 [24]《抱朴子内篇校释》,168页。 [25]《抱朴子内篇校释》,170~171页。 [26]《抱朴子内篇校释》,1页。 [27]《抱朴子内篇校释》,1页。 [28]《抱朴子内篇校释》,2页。 [29]《抱朴子内篇校释》,3页。 [30]《抱朴子内篇校释》,296页。 [31]《抱朴子内篇

校释》，299 页。 [32]《抱朴子内篇校释》，299 页。 [33]《抱朴子内篇校释》，296 页。 [34]《抱朴子内篇校释》，298 页。 [35]《抱朴子内篇校释》，298 页。 [36]《抱朴子内篇校释》，299 页。 [37]《抱朴子内篇校释》，12 页。 [38]《抱朴子内篇校释》，13 页。 [39]《抱朴子内篇校释》，45 页。 [40]《抱朴子内篇校释》，99 页。 [41]《抱朴子内篇校释》，103 页。 [42]《抱朴子内篇校释》，104 页。 [43]《抱朴子内篇校释》，178 页。 [44]《抱朴子内篇校释》，61 页。 [45]《抱朴子内篇校释》，62 页。 [46]《抱朴子内篇校释》，113 页。 [47]《抱朴子内篇校释》，136 页。 [48]《抱朴子内篇校释》，103 页。 [49]《抱朴子内篇校释》，126 页。 [50]《抱朴子内篇校释》，47 页。 [51]《抱朴子内篇校释》，114 页。 [52]《抱朴子内篇校释》，114 页。 [53]《抱朴子内篇校释》，116 页。 [54]《抱朴子内篇校释》，47～48 页。 [55]《抱朴子内篇校释》，157 页。 [56]《道藏》，第 28 卷，271 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。 [57]《抱朴子内篇校释》，99 页。 [58]《抱朴子内篇校释》，40 页。 [59]《抱朴子内篇校释》，40 页。 [60]《抱朴子内篇校释》，259 页。 [61]《抱朴子内篇校释》，124 页。 [62]《抱朴子内篇校释》，65 页。 [63]《抱朴子内篇校释》，260 页。 [64]《抱朴子内篇校释》，172 页。 [65]《抱朴子内篇校释》，64 页。 [66]《抱朴子内篇校释》，232 页。 [67]《抱朴子内篇校释》，67 页。 [68]《抱朴子内篇校释》，67 页。 [69]《抱朴子内篇校释》，16 页。 [70]《抱朴子内篇校释》，18 页。 [71]《抱朴子内篇校释》，99 页。 [72]《抱朴子内篇校释》，41 页。 [73]《抱朴子内篇校释》，299 页。 [74]《抱朴子内篇校释》，218 页。 [75]《抱朴子内篇校释》，137 页。 [76]《抱朴子内篇校释》，136 页。 [77]《抱朴子内篇校释》，172 页。 [78]《抱朴子内篇校释》，332 页。 [79]《抱朴子内篇校释》，234 页。 [80]《抱朴子内篇校释》，232 页。 [81]《抱朴子内篇校释》，218 页。 [82]《抱朴子内篇校释》，113 页。 [83]《抱朴子内篇校释》，136 页。 [84]《抱朴子内篇校释》，138 页。 [85]《抱朴子内篇校释》，138 页。 [86]《抱朴子内篇校释》，113 页。 [87]《抱朴子内篇校释》，40 页。 [88]《抱朴子内篇校释》，217 页。 [89]《抱朴子内篇校释》，218 页。 [90]《抱朴子内篇校释》，112 页。 [91]《道藏》，第 28 卷，301 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。 [92]《抱朴子内篇校释》，136 页。 [93]《抱朴子内篇校释》，40 页。 [94]《抱朴子内篇校释》，140 页。 [95]《抱朴子内篇校释》，137 页。 [96]《抱朴子内篇校释》，155～156 页。 [97]《抱朴子内篇校释》，16 页。 [98]《抱朴子内篇校释》，2～3 页。

寇谦之的教育思想

林宏跃

寇谦之(365~448),北魏时期的道士,字辅真,上谷昌平(今北京市昌平县)人。他出身于门阀士族,为东汉上谷昌平著姓寇恂的13世孙。父寇脩之,做过前秦苻坚的东莱太守;兄寇讚,在北魏初年任南雍州(今洛阳市)太守。

由于东汉末年曹操平定张鲁之后,曾将大批五斗米天师道徒北迁至关洛等地,使道教之风渐染陕豫,关中尤盛。而寇氏家族于曹魏初年从昌平迁徙至关中冯翊(今陕西大荔县)后,受道风袭染,成为信奉天师道教的世家。寇谦之受家庭信仰熏陶,从幼年起就向心道教,据称他“早好仙道,有绝俗之心;少修张鲁之术,服食饵药”^[1]。18岁时随道士成公兴,先后入华山、嵩山学道,成为道士。后长期在嵩山一带修道,教授子弟,名气渐大。北魏神瑞二年(415),寇谦之宣称太上老君出世,嘉许他“立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位”^[2],授以他继张道陵之后新的道教天师之位和新的道教经戒《云中音诵新科之诫》(20卷),并命他“清整道教,除去三张伪法”^[3],实际上这是他假借老君之名,改革道教,创为新教的举动。此后,他就以新天师之名自居教主,宣扬其道教主张,广收门徒,蔚为一宗。人们称其道教宗派为新天师道教(或北方天师教)。北魏始光元年(429),寇谦之投奔北魏政权,向北魏统治者谏行其道。因得到北魏太武帝的推崇,“道业大行”^[4],并且,太武帝

禁断佛教之后,将其新天师道教奉为北魏国教,从而使道教在中国历史上第一次成为官方正统宗教。寇谦之因此也有了“国师”之尊,在道教发展史上影响甚大。

在寇谦之 60 多年的道教生涯中,长期从事宣扬和推广新天师道教的教育活动,有着丰富的教育思想。我们可以从他的宣教活动和他伪托撰著的《云中音诵新科之诫》(20 卷)、《录图真经》(60 卷)等经诫内容中略窥一斑。

一、教育对象

我们知道,原始道教的宣教活动基本面向民间下层社会,主要以劳动群众和中小地主为教育对象。由于原始道教不能满足门阀士族等上层统治阶级的利益和需要,长期以来,时常被统治者以维护“先王礼制”为由加以禁断,经常存在着生存危机。为了增强道教的社会适应性,东晋以来,许多道教的领袖人物和思想家都先后对道教加以改造,将道教从民间下层引向士大夫统治阶层,企图使道教得到官方的扶持。东晋葛洪、北魏寇谦之,就是这些人物中最著名的早期代表。尤其是寇谦之,他不仅与葛洪同样重视对道教的理论改造,而且在实践上以此为目的缔造了新天师道教,并使之被奉为国教,首次实现了道教登上官方正统宗教的宝座。而在寇谦之成功的背后,这与他扩大宣教对象,拥有广泛的社会基础不无关系。

寇谦之的新天师道教作为一支新兴的道教宗派,在初创之时,基础薄弱,势力有限,如果得不到各种社会力量的拥护和支持,就很难立足和发展。所以,他兴教之始,就极力扩大宣教对象,影响社会各方,争取广泛的支持,以便使新天师道教拥有深厚的社会基础。这就决定了他的道教教育更具有广泛性。他的教育对象从总体上来看有四个层面:第一个层面为上层统治阶级,主要为“国王

天子”与“一切郡县及以公、侯、卿、相、伯、子、男”；第二个层面为道教骨干，主要是道教中的男女“道官”、“祭酒”等这类在基层宣教的势力；第三个层面为下层群众，主要为“无有财帛民”、“贫寒家”，甚至于“奴婢”等贫贱的劳苦群众；第四个层面主要是“贵豪富家”、“家有奴仆”等一类不当权的中小地主。既包括“道民”、“篆生”，也包括“不奉道之家民”。总体上说，不论是男是女，也不论贤愚善恶^[5]。从这四个层面来看，寇谦之的道教教育对象已经扩大到全社会各个阶层，是具有全元性的社会教育，从这个意义上讲实现了“有教无类”的精神。当然，在这四个层面中，寇谦之更侧重于上层统治阶级，因为他需要得到权贵们的青睐和扶持，利用权力把新天师道教推向正统地位。具体而言，寇谦之面向的上层统治阶级主要是北魏政权中的君臣们。由于他的宣教，“时朝野闻之”，重臣崔浩“因师事之，受其法术”^[6]，并助成魏太武帝奉其教为国教。其次，寇谦之对道官、祭酒的教育也予以了特别的关注。这是因为他需要培养这些宣教师资掌握其新教教义、宣扬新教精神、弘大新教教势，对于其新天师道教的发展前途关系甚大。总而言之，寇谦之极大地扩大了道教教育对象。

二、教育目的

寇谦之的新天师道教作为一个道教宗派，自然也是以追求得道成仙、长生不老这一道教宗旨为终极目标。然而，就其道教教育的本质来看，实际上却是要达到他“为帝王师”和“佐国扶命”的现实目的。

出身于门阀士族的寇谦之虽然出世修道，但却并没有脱离他的阶级本性和政治立场，有着积极的人世精神。在他修道之初就有了为封建统治者效力的抱负，当时成公兴已参破其意，说：“先生未便得仙，政可为帝王师耳。”^[7]为此，他创设了新天师道教，并宣

称自己作为新教主的使命就是“并教生民，佐国扶命”^[8]。投奔北魏之后，他也曾明确表示要“辅助泰(太)平真君”^[9]。因此，可以说他的创道与宣教活动都是为实现这种本质目的而进行的。在这种目的的支配下，寇谦之改革道教，制定了符合这一目的的教义道规，提出了实现这一目的的宣教任务。

对于统治者来说，寇谦之要统治者以他所谓的“道”作为治国之术，成为“明圣”之君。他说：“道乃世世为帝王师；而王者不能尊奉，至倾移颠殒之患。”而“道”为什么是帝王师呢？寇谦之认为：“道以冲和为德，以不和相尅。是以天地合和，万物萌生，华荣熟成；国家合和，天下太平，万姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆；……国家不和，君臣相诈，强弱相陵，夷狄侵境，兵锋交错，天下扰攘，民不安居；室家不和，父不慈爱，子无孝心，大小忿错，更相怨望，积怨含毒，鬼乱神错，家致败伤。”^[10]所以，不可不效法“道”的精神。

那么，如何体求“道”之德呢？寇谦之指出：“诸欲奉道，不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……明者不可不请，愚者不可不教，仁义不可不行，施惠不可不作，弱孤不可不卹，贫贱不可不济。”^[11]由此看来，寇谦之把封建伦理纲常和礼义道德以及“仁政”精神看作是“道”的内髓，要求统治者学习和掌握它，以此作为治国法宝。统治者法道治民，则为“明圣”之君，不但可以稳固统治，还可以得道成仙。所以，他说：“若国王天子治民有功，辄使伏杜如故。若治民失法，明圣代之，安民平定之后，还当升举，伏宅昆仑。”^[12]

对于其它各阶层的人们，寇谦之要把他们培养成为符合“道”的精神的“种民”。他曾宣称自己要在推行“教诫科律，法人治民”之后，从中“简择种民”^[13]，就表明了这个意思。“种民”，按照他的说法：“其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝、夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。种民难中亦当助其力，若好生、乐

道,无老壮,端心正意,助国扶命。”^[14]“种民”实质上就是执守封建伦理纲常和礼义道德的忠臣、顺民,是维护封建统治秩序的殉道者。只是他们在这样做了之后,“可见太平,度脱厄难之中”,可以“灾消无病”^[15],具有得道成仙的资格罢了。在得到“种民”这一资格前,他们就是那些正在修进中的“与道合”、“与天通”、“与道相应”的“贤者”、“善人”、“道人”。可见,寇谦之道教教育的目标之一就是要培养出这些“善人”、“贤者”、“道人”以至“种民”,使人们安分守己,服膺统治者的要求,以此来维护封建统治秩序,实现其“佐国扶命”的目的。

三、教育内容

在教育内容上,寇谦之改造了传统道教教义道规,融进了儒学与佛教思想,使新天师道的道教教育与其教育目的相适应。从总体上来说就是:“专以礼度为首,而加之以服食闭练。”^[16]具体而言,主要有以下几个方面的内容:

1. “专以礼度为首”

寇谦之曾假老君之口宣称自己的新天师道教“专以礼度为首”,可见“礼度”是其最为重要的教育内容。所谓“礼度”,包括封建纲常礼教和道教礼仪法度两个方面。

在寇谦之新天师道教以前,道教经诫中也吸收了一些封建礼教思想,如《太平经》中有忠君、孝亲、敬长思想,《老子想尔注》也肯定忠孝仁义精神,但并不突出,而更侧重于符水契策等鬼神设教。甚至,伦理纲常被归附于天道之下,提出所谓“臣、子不畏君、父,乃畏天神”^[17]之说。因而,在道教实践中导致道民轻视礼教纲常,甚至许多人利用道教宣传组织群众,打着“老君当治、李弘应出”的旗号发动起义,同封建统治者对立斗争。这是封建统治阶级长期以

来不肯接纳道教而时常禁断之的重要原因。对此,寇谦之多有批评,他说:“我以今世人作恶者,多父不慈,子不孝,臣不忠。……今世恶人,但作死事,修善者少,世间诈伪,攻错轻道,惑乱愚民。但言老君当治,李弘应出天下,纵横叛逆者众……愚人诳诈无端,人人欲作不臣。”^[18]所以,如前所述,他把“道”的品德规定为“和”,而又把符合封建伦理纲常和道德礼义作为“和”的标准,这就从根本上把“道”与封建礼教融为一体,使封建礼教成为“道”的根本精神,以此“教化群生”,使“户户自相化以忠孝,父慈子孝,夫信妇贞,兄敬弟顺。朝暮清静,断绝贪心,弃利去欲,改更恶肠,怜贫爱老,好施出让,除去淫妬,喜怒情系;常和同腹目,助国壮命,弃往日之恶,从今日之善行,灾消无病,得为后世种民”^[19]。由此可见,寇谦之的“礼度”最重要的一个方面的内容,就是他屡屡强调封建礼教。

另一方面,寇谦之的“礼度”也具有道教等级制度和礼仪法度的意义。他伪托撰著的《录图真经》,首次系统地构造了道教崇拜的神仙体系,规定了诸神仙和教主的等级地位及对他们“各有品差”的礼拜模式,这些规设“大自与世礼相准”^[20],对于宣教奉道者,寇谦之制定了详细的礼仪法度,如奉道受戒仪、求愿收福仪、攘灾除病仪、忤过解罪仪以及厨会、膳食、斋法、焚香、礼拜、上章启奏等都有戒律规设,其方式也多如世礼,比如,他说:“其受治篆诫之人,弟子朝拜之,喻如生官位吏,礼法等同。”^[21]可见,寇谦之把封建礼仪制度引入了道教教育之中,以便使其新天师道教与封建礼教更加协调一致,符合统治阶级的要求,实现政教合一,维护封建统治秩序。实际上,“专以礼度为首”,就是要在道教内变相实行封建礼教。

2.“服气闭炼”

健康长寿是道教徒得道成仙、长生不老的先决条件,也是道教信仰的吸引力所在。因而,养生教育历来为道教所重视。寇谦之

也不例外,十分关注养生问题。他在道教教育中不仅要“专以礼度为首”,而且还要“加之以服食闭炼”这样的养生之术,并视养生之术为宣教者应具备的基本技能,他说:“若道官、祭酒不闲教化者,导及养生之术。”^[22]

寇谦之所谓的“服食闭炼”养生之术的内容,主要包括礼拜斋炼和服食丹药、导引服气两个方面。他认为“案药服之,正可得除病寿终,攘却毒气,瘟疫所不能中伤,毕一世之年”,承认药物有除病益寿的作用。他把药物分为两种,即草药和石药(丹药),并认识到不同药物及导引服气方法对于每个人具有不同的适应性,指出“一草一人得力,一石一人得力,服气方法亦俱等同”^[23]。所以,他主张“案药服之”,即要求有选择地服药和行导引服气之法。他宣称自己有从老君及天神那里接受的“药别受方,销炼金丹、云英、八石、玉浆之法,皆有诀要”和“服气导引口诀之法”^[24],实际上是他总结的养生教本。

但是,寇谦之又认为药物、导引服气等养生之术只能使人寿终正寝,而不能使人得道成仙、长生不老。在他看来,修道者只有奉道修行并通过斋练礼拜的方式“感悟真仙”,真仙才会降临,“赐给神药,升仙度世”,而“自非斋功念定通神,何能招致乘风驾龙仙官临顾,接而升腾”^[25]?所以,他强调在按照道教要求“努力修善”的基础上,把礼拜斋练作为追求长生的最重要的方式,主张“可兼谷养性,建功斋靖,解过除罪。诸欲修学长生之人,好共寻诸《诵戒》,建功香火,斋练成功,感彻之后,长生可尅”^[26]。同时,寇谦之还认为“长生至道,仙圣相传,口诀授要,不载于文籍”,“导引之诀,尽在师口,而笔谍之教,以官人心”^[27]。所以要想长生,须要得到和开解这些诀要,而只有“执经一心,香火自纓,精炼功成,感悟真仙,与仙人交遊,至诀可得”^[28],这样才能“奉道明诀,上德者神仙,中德者倍寿,下德者增年,不横夭也”^[29]。因此,他反对片面地以药物、导气之术来追求长生成仙。他说:“后人诈伪仙经图书,人人造

法,天下经方百千万亿,草药万种,万药百数。后人乐道长生,循放(倣)无效者何然?愚人意短,不达至妙。”^[30]对此,他要求“诸有修道之人,勿复承按前人伪书经律,令世人习读美经典,可得益身”^[31]。实际上,寇谦之把按照他所制定的新天师道教经诫作为修道的准则,让人们用封建伦理纲常和道德礼义来约束自己的言行举动,并以礼拜斋练的方式“解过除罪”,消除违背封建纲常伦理道德的心念和负疚感,求取精神上的解脱,以便能够“积善合道,神定体安”^[32],这是一种利用人们心理作用的养生方法。不论本质如何,这种重视精神与心理活动在养生中的作用的思维方法,对于道教养生学的全面建立具有一定积极意义的。

此外,对于房中术,寇谦之反对将其作为长生的主要手段,他认为:“租税男女合气之术,大道清虚,岂有斯事?”^[33]对人们乱造、乱传房中法术进行了激烈的抨击,但肯定了房中术存在的合理性,他说:“吾诵诫断改黄赤,更修清异之法,与道同功。……然房中求生之本,经契故有百余法,不在断禁之列。若夫妻乐法,但勤进问清正之师,按而行之,任意所好传一法足矣。”^[34]

3. 兼修儒佛

寇谦之在新天师道的信仰理论上虽然仍以《老子》为基础,认为“欲求生道为,可先读五千文最是要者”^[35],但广泛吸收了儒、佛思想学说。他不但用儒家的礼教思想改造道教,在“专以礼度为首”的原则指导下伪托撰著了《云中音诵新科之诫》、《录图真经》等经戒用于新天师道教的教育,而且十分重视儒家的治世经验,明确提出“当兼修儒教”的主张。据载,他每与崔浩会谈时,“闻其论古治乱之迹,常自夜达旦,竦意敛容,无有懈倦”,“因谓浩曰:‘吾行道隐居,不营世务,勿受《神中之诀》,当兼修儒教,辅助泰平真君,继千载之绝统。学不稽古,临事闇昧。卿为吾撰列王者治典,并论其大要’”。^[36]表明他希望“兼修儒教”,并通过“稽古”的方式总结历

代王朝在儒家思想支配下所产生的治世经验,以便直接为封建统治者提供更有力的服务。崔浩应其要求“乃著书二十余篇,上推太初,下尽秦汉变弊之迹”^[37],很可能寇谦之将其用于新天师道的教育之中了。

对于佛教,寇谦之首先将其纳入道教系统,认为佛教只是道教的异化而已,他说:“佛者,昔于西胡得道,在四十二天为延真宫主,勇猛苦教,故其弟子皆髡形染衣,断绝人道,诸天衣服悉然。”^[38]这就为其吸收佛教学说大开了方便之门。在教义上,他吸收了佛教的轮回学说来加强道教信仰,他曾恫吓那些背教者,说“此等之人,尽在地狱;若有罪重之者,转生虫畜,偿罪难毕”。“吾与之灾考,死入地狱,若轮转精魂、虫畜、猪羊而生,偿罪难毕”^[39]。他还模仿佛教设庙礼拜的教育方式,建立说法道场,掀起了道教兴建寺观的开端。其新天师道教的教规教诫也有许多是直接采纳了佛教的规诫条律。

四、教育方法

在道教教育方法上,寇谦之主张在传授经戒时应遵循先易后难、循序渐进的方法。他认为,虽然接受教育的人所要学习的“持身之法,备在经文,但文旨深微,非始学者便晓,故别请其要,以渐后语也”^[40]。即要求宣教者先讲述易于掌握的道教教旨要领,然后再触及“文旨深微”的经文,体现了先易后难、循序渐进的教学原则。

他还将诱导的方法与先易后难、循序渐进的传教方法相结合,主张在引起学习者的兴趣之后,逐步完成传教任务。他把传教过程分为颂、初章、次章、后章四个步骤,依次实施。他说:“颂者,美其事也,明持戒奉法并为道之因故。先诵其宗致,以悟始学,令知其指归也;初章,明持戒所得,身心福渐;次章,明其法既普国家,咸

与天人同庆；后章，明自渐之深，理穷于经，经理既穷，乃至成真。”^[41]其所谓的“颂”，就是美说修道的好处，让学者“爱如珠玉”、“去彼而取此也”^[42]，以此作为传教之始，显系诱导之法。而后三章则体现了先易后难、循序渐进的过程。

对于学习者提出的问题，寇谦之要求宣教者“顺其所问而言其所以”^[43]，因势利导。在教态上，寇谦之提倡“柔颜善气劝诸男女”，他说：“若和颜软语则见者亲爱，不生忿心也。”^[44]有利于传教者与学习者之间建立感情，气氛融洽和谐，便于思想感情交流。

对于学道者来说，寇谦之要求他们在接受经诫之后，除了行为上要执守教诫、努力修行外，还要“日夜诵读，求诸妙义”^[45]，使学者“精诚思彻”，深刻领会教义。这种学习方法叫作“直诵”，直诵时一般要行斋戒礼拜之仪，制造一种庄严肃穆的学习气氛。此外，寇谦之还将音乐引入道教教育过程，不仅在传授经诫开始时要“向诫经八拜，正立经前，若师若友，执经作八胤乐”，而且还将经诫配以宗教音乐，形成便于唱诺的、有节奏的“音诵戒经”^[46]。这样，使得传教时的气氛既庄严肃穆又融融和乐，并改善了以往学道者“直诵”经文时“诵文万过”的重复枯燥和单调乏味的郁闷气氛，调节了学习者的心理状态，有利于增进学习兴趣和效果。我国道教中的宗教音乐即为寇谦之首创。

寇谦之作为新天师道教的创教之主，还十分注重对道教教育的管理，形成了比较完备的管理方法。首先，他废除了道官祭酒父死子继的传统，提出了“简贤授明”这一选拔道教宣教骨干的方法。长期以来，道教管理混乱，道教声望每况愈下，首要原因就在于道官祭酒父死子继，传授的教义各有所承，错杂不一，且倚势横行，贪财占利，败坏道风，削弱了道教的影响。对此，寇谦之说：“道尊德贵，惟贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业？有祭酒之官，子之不肖，用行颠倒，逆节纵横，错乱道法，何以承继之理者乎？……诸道官祭酒可简贤授明，未复按前父死子继，使道不显。”^[47]这种选拔

方法,对于提高和强化道教教育师资骨干无疑是有促进作用的。

其次,在宣教风纪上,他针对以前道官祭酒“取人金银财帛而治民户,恐动威逼,教人跪愿”的蛮横与敛财恶习,规定了道官祭酒在宣教时应该“出入直身直面,一向直去,不得左右顾盼,到民家不得妄有嗔怒,有呵遣食饮,好恶床席、舍庐”,“随家丰俭”,“请客社会,人习严整衣服,如生官天子殿会,恭肃共同”^[48]。端正了宣教态度,树立了新的道风道纪。

再者,他为了统一新天师道教的教育内容,禁断了以前各种杂乱的经籍,代之以他所制造的经诫作为统一教本。他说:“故法尽皆殄灭,更出新正,”“吾出音乐新正科律,……与民更始,改往修来,一从新科为正。”“诸有修道之人,勿复承按前人伪书经律。”^[49]通过统一教义教本的方法,确立了道教教育的内容,统一了教育思想,必然有利于新天师道的壮大发展。

还有,寇谦之建立了“化户领民”和“进善举贤”的传教责任制度,他在新天师道教中把宣教区域划分为“二十四治”,然后分别将每一治“授精进祭酒化领民户”,由每一治的道官祭酒负责其所辖区的民户。另一方面,“道民奉户师,如生民事官等,言则称道民”^[50],在道官与道民间建立起固定的传教关系,“不得辄自移叛”。这就有利于明确道官祭酒的宣教责任,加强他们的责任感。为了强化这种责任感,他又订立了与之相适应的“进善举贤”制度,他说:“夫道官祭酒,进善举贤,领受弟子,授人职治、诫策、符契。进一贤善,除过十年,求仙速达;进一佞恶,反罪十年,求仙求福,终不可得。其投道门之民,欲为弟子,当观望情性,与约诫相适应者,三年,体能修慎法教,精进善行,无有退志,无倾邪,乃可授诫,纳为弟子。”^[51]这就使得道官祭酒能够对道民、弟子严格教化、培养,增强了道教教育力度。

此外,寇谦之首先创办了道教的说法道场和宫观,建立了稳固的宗教场所,使道教由原来在民众宅院中设立厨会的狭小宣教场

所和方式转变为大规模的正规化教育,极大地完善了道教教育的宣教设施。据载,“寇谦之率弟子起天师道场于京城之东南,重坛五层,遵其新经之制,给道士七百二十人,衣食斋肃,祈请六时,礼拜日设,厨会数千人”^[52]。可见,道场宫观的创立极大地发展了道教教育规模。

注释:

- [1]《魏书·释老志》。 [2]《魏书·释老志》。 [3]《魏书·释老志》。 [4]《魏书·释老志》。 [5]《道藏·老君音诵戒经》(以下引用《道藏》版本皆同),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。 [6]《魏书·释老志》。 [7]《魏书·释老志》。 [8]《道藏·老君音诵戒经》。 [9]《魏书·崔浩传》。 [10]《道藏·正一法文天师教戒科经》。按:《正一法文天师教戒科经》原系正统道藏力字部作品,是否为寇谦之作品,学术界尚有争议。据陈国符《道藏源流考》、《汤用彤学术论集》之三、《历史研究》1961年5期汤用彤《寇谦之的著作与思想》等论著考证,正统道藏力字部诸篇应为寇氏作品。本文将编入新版《道藏》第18册的力字部诸篇视为寇氏作品加以征引。
- [11]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [12]《道藏·老君音诵戒经》。 [13]《道藏·老君音诵戒经》。 [14]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [15]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [16]《魏书·释老志》。 [17]《道藏·老子想尔注》。
- [18]《道藏·老君音诵戒经》。 [19]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [20]《魏书·释老志》。 [21]《道藏·老君音诵戒经》。 [22]《道藏·老君音诵戒经》。
- [23]《道藏·老君音诵戒经》。 [24]《道藏·老君音诵戒经》。 [25]《道藏·老君音诵戒经》。 [26]《道藏·老君音诵戒经》。 [27]《道藏·老君音诵戒经》。
- [28]《道藏·老君音诵戒经》。 [29]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [30]《道藏·老君音诵戒经》。 [31]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [32]《道藏·正一法文天师教戒科经》。 [33]《魏书·释老志》。 [34]《道藏·老君音诵戒经》。
- [35]《道藏·老君音诵戒经》。 [36]《魏书·崔浩传》。 [37]《魏书·崔浩传》。
- [38]《魏书·释老志》。 [39]《道藏·老君音诵戒经》。 [40]《道藏·太上老君戒经》。 [41]《道藏·太上老君戒经》。 [42]《道藏·太上老君戒经》。 [43]《道藏·太上老君戒经》。 [44]《道藏·太上老君戒经》。 [45]《道藏·太上老君戒经》。 [46]《道藏·老君音诵戒经》。 [47]《道藏·老君音诵戒经》。 [48]《道藏·老君音诵戒经》。 [49]《道藏·老君音诵戒经》。 [50]《道藏·老君音诵戒经》。

经》。 [51]《道藏·老君音诵戒经》。 [52]《魏书·释老志》。

成玄英的教育思想

李海鸥

成玄英，字子实，陕州（今河南陕县）人，唐初著名道教学者，生卒年不详。唐太宗贞观五年（631），召至京师，加号西华法师。永徽（650～655）中流郁洲（今江苏连云港东云台山）。其一生少记载，只在《新唐书》卷五十九《艺文志》中云：“道士成玄英注《老子道德经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷，注《庄子》三十卷，《疏》十二卷。”《老子注》散见于《正统道藏》、强思齐《道德真经纂疏》和顾欢《道德真经注疏》中，即《正统道藏》第十三卷，共二十卷。《庄子疏》见于《正统道藏》第十六卷《南华真经注疏》，共三十五卷。

成玄英生活于抑佛兴道的初唐。当时，由于门阀士族的传统势力还很强，若不是系出名门，就得不到社会上的重视。李唐王朝的统治者为了提高其门第，神化其统治，假借神权以巩固其皇权，便利用道教所奉的李老君，攀附续宗，自称是李老君的后代，“神仙之苗裔”，追老君为太上玄元皇帝，建玄元皇帝庙，令贵族习《道德经》，并置崇文馆，制定道举制度，以四子真经开科取士，于是，就有了道先、儒次、释后，把道教奉为唐代家教的崇道局面，从而提高皇家的地位，借以麻痹人民。

成玄英作为一代道教宗师，也与当时的政治大气候一致，注疏了《道德经》与《庄子》。虽著述不丰，但在注疏中包容了其主要的道家教育思想。成玄英注疏老、庄，着重发挥“重玄之道”的思想，

从而进一步深化了道教的教育哲理。

一、“重玄之道”的教育哲学

“重玄之道”的理论始于南北朝,兴盛于隋唐。“重玄派”之名虽不见于道书,亦未必有宗教教派意义上的嗣传关系,但它作为一个学派,确实是存在的。成玄英便是其中的一位,并以其发挥的“重玄”之旨最为精彩。

“重玄”乃“玄之又玄”的省称,道教用它来形容道的妙不可言与深奥难测。道教重玄家在《庄子》“无无”、“忘心”说的基础上,吸收佛教破除妄执、“能所双亡”、“语观双绝”之义,解释“玄”为遣除“滞着”之义。成玄英对此有明确的解释,他在诠释《老子》“玄之又玄”句时说:

有欲之人,唯滞于有;无欲之人,又滞于无。故说一玄,以遣双执。又恐行者,滞于此玄,今说又玄,更祛百病。既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰:玄之又玄。

他认为,“道”决定“重玄”,而“重玄”就是要遣去是有、是无的偏见,又要遣去非有非无的看法。他对《庄子》的重玄理论非常敬佩:“夫《庄子》者,所以申道德之深根,述重玄之妙旨。”^[1]认为《庄子》深刻揭示了道家学说的根源,阐述了“重玄”的奥妙,是天下最高的学说。所以他“不揆庸昧,少而习焉,研精覃思,三十年矣”^[2]。可见他对重玄理论的重视与精深的造诣。

成玄英以“重玄”作为其教育的理论,又说“道”决定“重玄”,这就要求人们要从什么是“道”认识开始,进而认识“重玄”的理论,发展“重玄”的学说。

每一部道家的理论,首先要阐明什么是“道”。成玄英也不例外。他认为:“道能生成万有。”^[3]也就是说,道是生成万物的根本。

又说：“道者不可以名言辩，不可以心虑知；妙绝希夷，理穷恍惚。”^[4]“道者虚通之妙理，众生之正性也。”^[5]就是说，道又是自然界的客观规律，是难于用语言来表达的，是看不见、摸不着的，自然而然又虚无缥缈。

“道”是如何生成万物的呢？成玄英认为：

至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳，于是，阳气清浮，升而为天；阴气沉浊，降而为地。二气升降，和气为人。有三才，次生万物。^[6]

天、地、人和万物，这宇宙“万有”的物质现象，都是由无边无际、无所不在、绝对不变的“道”，以元气为中介，在有无不定、含有精气神的恍惚中变化生成的。所以他说：“至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无。有无不定，故言恍惚。”^[7]且恍惚“中有物即是神”，“有象即是气”，“有精灵，智照无方，神功不测也”^[8]。道不是有，也不是无，也不是非有非无，而是一个唯心主义的“虚理”，一个精神性的绝对，这就是“重玄”的观点。它要求学道之人应站在不偏不倚、一中之道的立场，既否定有，也否定无，更要否定非有非无，这便是成玄英心目中“道”的本来面目。因此，他认为“重玄”之道是源出于道又归宿于道，这种唯心主义的宇宙观，也决定了他的教育思想的唯心主义倾向。

虽然道是虚无缥缈、非有非无的，但并非不可知。只要做到“妙契道境，境智冥会”，便能领悟“道”的真谛，修成正德，而最终成为圣人。

成玄英说：“道是德之体，德是道之用。就体言道，就用言德。”^[9]说明道是德的根本，德是道的体现，德性的高低决定其悟道的深浅。所以他很重视德的修养。他把德分为“上德”与“下德”。他说：“上德之人，妙契道境。境智冥会，得失兼忘。得失兼忘，故言不德；境智冥会，故言有德。有德则遣其失，不德则遣其得也。”^[10]意思是说，修成上德之人，不以德为名，不以德炫耀，而是

修行自然,得失皆忘,始终认为自己一无所得。越是德高之人,越是谦虚至极,正是“大德之士,体道虚忘。故内智有余,而外若不足”^[11]。并且有大智若愚、深藏不露之美德,“良贾深藏若虚,大德容貌若愚”。这是修习德性的最高理想。下德之人是“证未造极,故称为下。执德不忘,故言不失。未能冥会,故无德也”^[12]。“下德”是与“上德”相对提出的,下德之人“执德不忘”,是修德之大忌,上德之人“藏名隐迹”,则是成玄英所提倡的,所以他说:“明体道,圣人忘我存物,静退兼柔,终不为大。只为先物后己,忘功忘大,故为众圣之长,独居三界之尊而成其大也。”^[13]

二、修道养性的教育内容

每一位修道之士都把修身养性作为一门重要课程,成玄英更是提出了自己的独到见解。他承认天有昼夜,人有死生,“旦明夜暗,天之常道。死生来去,人之分命。天不能无昼夜,人焉能无死生”^[14]。但只要懂得修炼真性,便能“内无能染之心,外无可染之境”^[15]。从而达到“保恬淡一心,处中和妙道,摄卫修身。虽有寿考之年,终无衰老之日”^[16]。这里所说的“保恬淡一心,处中和妙道”便是修身养性的主旨与准则。如何修炼才能达到目的呢?成玄英认为要做到以下几点:

1. 顺天应物

“至人乘云气而无心,顺阴阳而养物”^[17]。只有顺应自然,深合天道,才能“知止守分”,顺天应物。他说:“受形之载,稟之自然。愚智修短,各有涯分。而知止守分,不荡于外者,养生之妙也。”^[18]意思是说,任何事物都有它的“度”,只要不超出它的极限,应止则停,该进则行,便是修身养性的奥妙之所在。“天道运转,覆育苍生。照之以日月,润之以雨露,鼓动陶铸,曾无滞积。是以四序回

薄,万物生成也”^[19]。自然生态,四季更替,都有它的次序,万物生灵便自然生成生长。人应顺着这种自然规律生活,才能主动控制外物,否则将被外物所治,“不识治方,不知次序,颠倒道理,违逆物性,适可为物所治,岂能治物也”^[20]。

成玄英在阐述顺天应物中,还有忘违顺、忘毁誉、忘高下、忘荣辱等逆来顺受、不分善恶的观点。这是由他否定矛盾的唯心主义认识论所决定的。他说:“随顺不忤物情,柔弱谦和,全我生道。故庄子云:吾行屈曲,无伤吾足。此一句忘违顺也。”^[21]“体知枉直不二,故能受于毁谤,而不伸其冤枉,翻口正理也。此一句忘毁誉”^[22]。还提倡“谦卑逊让,退己处下,不与物竞高,故德性盈满也。此一句忘高下”^[23]。“能处鄙恶弊辱而不贪荣宠,即其德新也。此一句忘荣辱”^[24]。成玄英出于为封建统治者服务的目的,还赞美这四种人“妙达违顺,谦以自牧,不与物争,故天下群品无能与不爭者爭也”^[25]。他认为,只有如此,才能达到修身养性的目的,并且使德性高远。

2. 去躁归静

“去躁归静”是成玄英修道养性思想中重要的一个观点。他认为:“静是长生之本,躁是死灭之原。”^[26]“静则无为,躁则有欲。有欲生死,无为长存。”^[27]就是要求修行苦学之人,忘掉善恶,忘掉是非,忘掉名利欲望,忘掉自我,忘掉世界,清静无为,无私无欲,达到“去躁归静”的境地,也就达到了养生的目的。他说:“夫善恶两忘,刑名双遣,故能顺一中之道,处真常之德,虚夷任物,与世推迁。养生之妙,在乎兹矣。”^[28]“忘名忘利,则可长可久。”^[29]“圣人之所以虚静者,直置形同槁木,心若死灰,亦不知静之,故静也。”^[30]

成玄英认为要做到静,首先要做到“三业清净,六根解脱。”三业,成玄英注疏中是指“身”、“口”、“意”,也就是指人的行为、言论、思想。他说:“以无行为行,行无行相,故云善行。妙契所修,境智

冥会，故无辙迹之可见也。此明身业净。”^[31]即要求学道之人不杀生，不偷盗，不邪淫。“不言之言，言而不言，终日言未尝言，亦未尝不言，故谓之善言也”，“语默不异，故无口角之责也”，“此明口业净”^[32]。即不妄语，不两舌，不恶口，不花言巧语，也就没有口角之争，人言是非。“妙悟诸法，同一虚假，即假体真，无劳算计，划然明了，此明意业净”^[33]。亦即不贪欲，不邪见，不怒目恶相。六根，指人的眼、耳、舌、鼻、身、意等六识之本能。成玄英认为：“外无可欲之境，内无能欲之心，恣根起用，用而不染，斯则不闭而闭，虽闭不闭，无劳关键，故不可开也。此明六根解脱。”^[34]三业清静、六根解脱，即要求修道者要体悟到内心与外界暗合，一切现象均是虚假，说与不说一个样，既没有引起欲望的外物，也没有能产生欲望的内心，使思想、言语、行动不出规范，做到无私无欲，清静无为。

其次，要做到“静心守一。”他说：“修道之初，先须拘魂制魄，使不驰动。”“次须守三一之神，虚壹凝静。”^[35]这里的守三一也就是守一，守一也就是守中，“中，一道也”，一者，乃是“道”，成玄英说：“一，道也。”“守中即长生久视。”^[36]“欲得虚玄极妙之果者，须静心守一中之道，则可得也。”^[37]他还明确提出：“欲得不死者，必须处心中正，谦和柔弱。此则长生也。”^[38]他心目中的“圣人”，因能持一中之道，所以为天下修学之楷模，他说：“圣人持一中之道，轨范群生，故为天下修学之楷模也。”^[39]因此他要求修学之人都要向“圣人”学习，静心守一，驱除杂念，心平气和，以达到修身养性的目的。

3. 塞聪闭智

成玄英认为，要长生久视，不但要顺天应物，知止守分，去躁归静，静心守一，还要塞聪闭智，意念皆空。他说：“至默无为，委之群下，塞聪闭智，归之自然。”^[40]“任视听而无所见闻，根尘既空，心亦安静。照无知虑，应机常寂，神淡守形，可长生久视也。”^[41]即要求

学道之人,目无所见,耳无所听,静心修养,淡泊虚夷,不染尘境,从而达到“内无能染之心,外无可染之境”的境界。

成玄英认为,由于人们根性不同,机悟差异,领悟和理解能力的不同,因而并非一切人都能达到长生的目的。在这里,他把人分为三等:

一是上机之士。“上机之士,智慧聪达。一闻至道,即悟万法皆空。所以勤苦修学,遂无疑怠”^[42]。他认为这种人聪慧丽质,机性明敏,智力超群,悟道快,心淳厚,再加上勤苦好学,所以没有什么能难住的。此等人是意志坚定的修道者。

二是中机之士。“中机智闇,照理不明。虽复闻道,未能妙悟。若敛情归道,即时得空心;才涉尘世,即滞于有境,与夺不定”^[43]。他认为这种人智力稍差,明理度不高。即使反复闻道,也不能领会妙机,只能算作“识”道而已。此等人“根底”浅,“尘念”重,“觉悟”差,是动摇不定的中间派,但是可争取。

三是下机之士。“下机之人,根性愚钝。闻真道玄远,至言宏博,心既不悟,谓为虚诞,遂生诽谤,拊掌笑之”^[44]。他认为这种人生性愚钝,反应缓慢,尘念深重,不悟“圣道”,不但不信,反而诽谤耻笑。此类人是“圣道”的反对派,是不可以修道的。

在这三等人中,成玄英认为,只有上机之士坚定信道,而且又勤苦修习,是最易得道长生的。所以他说:“上士达人,忘我济物,体兹正道,悟彼重玄,不为善恶之因,故无祸福之报。”^[45]无祸福之报,也就无横祸邪灾,因而也就能长生久视。因此只要能“淡泊虚夷,不染尘境”,潜心修学,体悟真道,就能达到修道长生的最高境界。

三、道藉勤行的教育方法与实践

■

认识了“道”,又明白了修身养性的重要性,那么如何才能体悟

真道,从众多的道教理论中吸取精华,提高自己的道行?成玄英认为关键在于学习与实践。

成玄英是重视学习与实践的。他说:

上士闻道,犹藉勤行。若不勤行,道无由致。是故虽蒙教诲,必须修学,慕近玄道,决成圣人。若其不然,告示甚易,为须修守,所以成难。……是以非知之难,行之难者也。^[46]

上士乃前面所说的上机之士,是成玄英心目中最易得道的人。在他看来,即使是聪慧机敏的上士,也要借助勤学苦修,才能体悟道的真谛,更何况芸芸众生多是普通之人,如果不勤奋一点,就什么也成不了。也就是说,识道并不难,“告示甚易”,难就难在能否勤学苦修,这就好比“师傅领进门,修习在个人”一样。他还说:“大学之人,岂近心能证,必须累劫修研,方致虚极。”^[47]进一步说明学习不能半途而废,更不是只看近期效应,而应坚持不懈,持之以恒。

在论证和强调学习重要性的同时,成玄英还强调人不仅要“学”,还要谦虚恬淡,守分知足。他说:“佐世之功,成富贵之名,遂者必须守分知足,谦柔静退,……能如是者,深合天真之道也。”^[48]“大学之人,不见其迹。内虽进修,外若其退。”^[49]充分说明学道之人要虚怀若谷,从不自满。

成玄英是重玄之道的突出代表,他的思想在道教发展史上,起着承前启后的作用。同时,他的守静去躁、修炼长生的教育思想,更是影响了后来的司马承祯、吴筠等人。虽然在他的思想中有唯心主义的倾向,但并不能泯灭其朴素辩证的哲理思想。我们一定要历史地、辩证地继承先辈们的遗产,使之古为今用。

注释:

[1]《南华真经序》,载《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社出版,1992。

[2]《南华真经序》(同上)。 [3]《道德经》,“道者万物之奥”疏。 [4]《道德经》,“道可道,非常道”疏。 [5]《道德经》,“道者万物之奥”疏。 [6]《道德经》,“道生一,一生二,二生三,三生万物”疏。 [7]《道德经》,“道之为物,唯恍唯惚”疏。

[8]《道德经》,“恍惚中有物,恍惚中有象,窈冥中有精”疏。 [9]《道德经》,“道者同于道,德者同于德”疏。 [10]《道德经》,“上德不德,是以有德”疏。 [11]《道德经》,“广德若不足”疏。 [12]《道德经》,“下德不失德,是以无德”疏。

[13]《道德经》,“是以圣人终不为大,故能成其大”疏。 [14]《庄子·应帝王》,第七疏。 [15]《道德经》,“塞其兑,闭其门”疏。 [16]《庄子·天道》,第十三疏。

[17]《庄子·缮性》,第十六疏。 [18]《庄子·养生主》,第三疏。 [19]《庄子·刻意》,第十五疏。 [20]《庄子·刻意》,第十五疏。 [21]《道德经》,“曲则全”疏。

[22]《道德经》,“枉则直”疏。 [23]《道德经》,“洼则盈”疏。 [24]《道德经》,“弊则新”疏。 [25]《道德经》,“夫唯不争,故天下莫能与之争”疏。 [26]《道德经》,“躁胜寒,静胜热”疏。 [27]《道德经》,“静为躁君”疏。 [28]《庄子·养生主》,第三疏。 [29]《道德经》,“可长可久”疏。 [30]《庄子·刻意》,第十五疏。

[31]《道德经》,“善行无辙迹”疏。 [32]《道德经》,“善言无瑕谪”疏。 [33]《道德经》,“善计不用筹算”疏。 [34]《道德经》,“善闭无关键不可开”疏。

[35]《道德经》,“载魂魄抱一能无离”疏。 [36]《道德经》,“多闻数穷不如守中”疏。 [37]《道德经》,“致虚极,守静笃”疏。 [38]《道德经》,“冲气以为和”疏。

[39]《道德经》,“圣人抱一为天下式”疏。 [40]《庄子·刻意》,第十五疏。 [41]《庄子·天道》,第十三疏。 [42]《道德经》,“上士闻道,勤而行之”疏。 [43]《道德经》,“中士闻道,若存若亡”疏。 [44]《道德经》,“下士闻道大笑之”疏。 [45]《道德经》,“孰知其极,其无正”疏。 [46]《庄子·大宗师》,第六疏。 [47]《道德经》,“大器晚成”疏。 [48]《道德经》,“功成名遂,身退,天之道”疏。 [49]《道德经》,“进道若退”疏。

参考书目:

- [1] 卿希泰:《中国道教思想史纲》,第二卷,四川人民出版社,1985。
 [2]《道藏》,第十三、十六卷,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。

王玄览教育思想探析

李广民

随着唐朝的建立,经济的繁荣,道教也出现了空前昌盛的局面。道教学者如雨后春笋般地相继出现,道教理论也出现了一次质的飞跃,道教本身也有明显的变化。一方面,由于道教经过魏晋南北朝以来儒释道三教争辩之后,吸收了儒释所长,充实了自己的理论,又统一南北方各种不同道教流派,取长补短,使道教理论朝纵深和细密方向发展;另一方面,由于魏晋南北朝以来,道教炼丹服药诸术均未收到预期的效果,唐代一些山林清修之士便舍弃炼丹、服食诸术,追寻先秦道家修炼之源奥,吸收佛教、儒学之精髓,重新研究修炼求道之法,从而使道教理论蔚为大观,修道成仙之术丰富多彩起来。

王玄览正是这批道教学者的杰出代表之一,他以老子《道德经》为本,援佛入道,从而使他的道体论与修道论独具特色。本文以他的修道论为中心,对他在教育思想方面所作的贡献作一简单的剖析,以求教于同仁。

一、生平、著术及其教育实践活动

王玄览,原名晖,法名玄览。唐代广汉绵竹(今属四川绵竹)人。生于唐高祖武德九年(626),卒于武周神功元年(697),享年 72

岁。据王太霄《玄珠录》序云：年十五时，“独处静室，不群希言”，以修道术，成“洞见”之功。年三十余，曾“卜筮数年”，因其不定，又转习“玄性”，注《老经》两卷。后往造茅山，因觉同行之人终非仙才，遂返故里，独自修道。“坐起行住，唯道是务”^[1]。年四十七，益州长史李孝逸召见，其间与同游对论空义，“问难虽众，无能屈者”。遂度为道士，隶籍至真观。年六十余，修成真道，“不复言灾祥，恒坐忘行心”^[2]。神功元年，武则天派使者张昌期就宅拜请，十月九日，到洛州三乡驿羽化升仙。

王玄览一生，说法不已，著述不辍。计其所著，有《老经注》、《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真在证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。

王玄览自修道后，时时不忘点化众生。开始他曾“教人九宫、六甲、阴阳术数”^[3]。后居成都时，因“遐迹瞻仰，四方人士钦挹风猷，贵胜追寻，谈经问道”，他亦来者不拒，有求必应。当时在他门下听讲者，如益州谢法师、彭州杜尊师、汉州李炼师等，“每咨论妙义，询问经教，凡所受言，各录为私记”^[4]。后来，其弟子王太霄集诸子私记，撰成《玄珠录》上、下两卷，并为其作序。今《玄珠录》连同序传一并收入《道藏》太玄部。由于王玄览的著述均已失佚，故《玄珠录》是我们研究王玄览思想的唯一材料。尽管如此，我们亦可以窥见王玄览对道教理论的重大贡献以及他在道教教育思想方面所提出的真知灼见。

二、“修变求不变”——教育的目的和作用

教育究竟应该朝什么方向发展，它应遵循什么法则？道家始祖老子从他的政治主张出发，认为教育应该遵循自然无为的原则，应该保证人们向自然社会回归。为此，教育的目的就不应为了人为的社会准则而牺牲个人的自由发展，而应取法自然，毫不造作。

教育的作用就只能是促进人的自然本性的充分发展,使人从现实生活的种种困扰中摆脱出来,回归于自然无为的状态,使人从自然的学习与体验中得到精神的升华,更充分自由地生存和发展自己。

王玄览继承并发展了先秦道家关于教育目的和教育作用的思想。他认为,教育的目的应该使人舍弃世俗的一切,与自然合而为一。在他看来,教育(修道)不只是让人“形仙”,得到无常的“可道”,而更应该使人“坐忘舍形”,不变不死,入真成仙,与道为一。

他这里所讲的“道”,正是老子之“道”的继承,只是他进一步阐发了“可道”与“常道”的关系。他认为“可道”与“常道”既有区别又有联系,亦同亦异。他说:“常道本不可,可道则无常。不可生天地,可道生万物;有生则有死,是故可道称无常。”^[5]常道生天地,天地可长久,所以常道可常在。这是两者之间的区别。同时他又说:“不但可道可,亦是常道可;不但常道常,亦是可道常。皆是相因生,其生无所生;亦因相因灭,其灭无所灭。”^[6]即二者是相互联系、相互转化、不可分割的。

在此基础上,王玄览更把“道”说成是超越于物质世界的永恒实体。他把道与万物的关系比作本印与印泥的关系。他说:“万物禀道生,万物有变异;其道无变异,此则动不乖寂。〔如本印字〕(此处为原文注,下同)以物禀道故,物异道亦异,此则是道之应物。〔如印泥字〕将印以印泥,泥中无数字,而本印字不减。〔此喻道动不乖寂〕本字虽不减,复能印多泥,多泥中字与本印字同。〔此喻物动道亦动〕故曰:既以与人,已愈有。”^[7]从“应物”角度讲,物异道亦异,但这种异化并没有引起常道的变化,就像用印印泥一样,虽然泥土中的字数会因我们所印次数的多少而变化,但本印的字却是没有改变的。这样看来,世间万物,只不过是应道而生,不应道则无物,就像将印以印泥,不印则无字。万事万物只是道的印迹,道的浮华表象。这样,实际上就否定了世间万物的存在,而只有超然于万物之上的道是真实存在的。

那么,怎样才能得到这种超越于世间万物之上的而又能感应产生万物的至道呢?

王玄览认为,只有摆脱世俗中的种种困扰,回归自然无为的状态,才能达到这一境界。他说:“其道亦不优,烦恼亦不劣,何须苦欲灭烦恼。”“谛而观之:烦恼无藏处,而复无烦恼。”^[8]这里,他为了摆脱烦恼的困扰,干脆把烦恼与至道并提,并指出二者并无优劣之别;也不必刻意摆脱烦恼,这样烦恼反而自然而无。在此基础上,他进一步指出凡事并无兴废、优劣、凡圣之分,说:“大道正性中,无优亦无劣。”^[9]“大道正性中,无兴亦无废。”^[10]“凡圣两俱忘,无知亦无仁。”^[11]他就是通过泯灭事物之间的差别,顺其自然,以求摆脱人间的困扰。

当然,他并不认为摆脱凡世困扰就算得道,他还要求离修、离教,破名、破体,以至无身无爱,回归自然空寂,这才能得至真之道。他说:“离修复离教,所在皆解脱。”“道与众生、教,三皆不可得。”^[12]即不要刻意修道,刻意执教,甚至也不要刻意于道。他要人们“破名”——“指竹为水,指空为竹”,打破名称的束缚;“破体”——“见牛变成马,之言是马,不言是牛”,打破是非的界限。因为他认为:“是则一时是,非则一时非。”“或见空处有,或见有处空。”^[13]这里,他不仅泯灭了世间万物的是非有无,而且他还要进一步把凡间世界否定个干净彻底。他说:“空故无身,无身何爱,既无所爱,即与道同。”^[14]这样,他在否定了众生之外所有一切之后,又否定了众生自身,只有这样,他才认为:“廓然众垢净,洞然至太清,世界非常宅,玄都是旧京。”^[15]他视世间一切为污垢,排除污垢,才至太清;离开非常宅的世界,才能抵达玄都之旧京。

王玄览通过论证万物不过是道之虚幻,来说明自己的教育目的——舍弃世俗的一切,是合乎自然法则的。从而也说明教育的作用是,应该促使人们合于自然的法则,摆脱幻化世界的束缚与困扰,使众生在永恒之道体中更自由、更充分地发展自己,永生不灭。

在自然的学习体验中升华自己,与道为一。

三、“道与众生亦同亦异” ——道与众生的教育关系

王玄览对先秦道家教育理论的发展,主要表现在他对道与众生,即道与修道者,学习对象与学习者关系的论述上。他通过对道与众生既相互区别又相互联系的论述,说明众生只有修道,才能更好地生存和发展;众生只要修习,就可以修得真道。也就是说,对于众生,修道是必须的,又是可行的。

关于道与众生的同异问题,他说:“道与众生亦同亦异,亦常亦不常,何者?道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异。”^[16]“大道体真,未曾非道;众生体假,未曾不变。”^[17]“若有众生,即有道;众生即无,道亦无;众生与道而同彼,众生与道而俱顺。”^[18]即道与众生既同又异。从永恒存在、超乎万物之上的“常道”来说,道与众生异;大道体真,长生而不灭;众生体假,有生亦有灭。从“可道”来讲,道与众生相因生,若有众生即有道,众生若无,道亦无,“众生不自名,因道始得名;其道不自名,乃因众生而得名。”即道与众生相互依存,相互联结,“道中有众生,众生中有道”^[19]。

既然道与众生既同又异,那么就引出了另一个问题:如果道与众生同,即众生与道为一,永生不灭,则不假修习,何故要修道?如果道与众生异,则即使修习,所得也不过身外之道,终难与道合一,又怎么能因修习而得道呢?

何故要修道?王玄览解释说:“众生禀道生,众生非是道。”^[20]即从“常道”来说,众生与道不相同,物象世界及其秩序只不过是道的幻化,是道的浮华表象,有生有灭,所以只有通过修道,把一切人欲、一切俗情全都荡除,众生才能与道合一,永生不灭,自由生存。

那么,能否修得真道呢?王玄览说:“道与众生相因生”,“道中有众生,众生中有道。”从“可道”角度说,道与众生相互联系不可分割,所以众生可以“因修而得道”,“道也能应众生修”^[21]。他还说,众生与道只是显隐的不同,并非有无、得否之别。“当在众生时,道隐众生显;当在得道时,道显众生隐。只是隐显异,非是有无别”。所以他认为,众生之所以要修道,就是因为“其道未显时,修之欲遣显;众生未隐时,舍三欲遣隐。”也就是说,众生修道,只不过是使道显众生隐。他说:“若得众生隐,大道即圆通。”^[22]

如果众生可以因修习而得道,其道是否还有“常道”与“可道”之别呢?如果有“常道”与“可道”的区别,那么众生所修而得者,是“常道”,还是“可道”?还是两者兼而可得呢?

在王玄览看来,众生修习所得之道既是“可道”,又是“常道”,因得“可道”而得“常道”。而“可道”、“常道”其实只是一道,所以得一道便得两道,两道均得,其实惟一。

他说:“众生虽生道不生,众生虽灭道不灭;众生生时道始生,众生灭时道亦灭。若许无私者,元始得道我亦得;若使有私者,元始得道我不得。众生未生已先有道,有道非我道,独是于古道。我今所得道,会得古道体,此乃古道即今道。众生而得者,即是众生之私道,只是凡众道,应私名私道。”^[23]这里既有“众生虽生道不生,众生虽灭道不灭”,“众生未生已先有”的“常道”、“古道”;又有“众生生时道始生,众生灭时道亦灭”的“可道”、“今道”、“私道”。然而历劫以来,惟止一道,“今道”即“古道”,“私道”即“常道”。

四、“灭知见”,“坐忘舍形”——修道教育的途径

如何才能坐忘舍形,不变不死,入道得真,与道合一呢?

王玄览继承先秦道家摒弃前识、绝圣弃知、师法自然的修道方法,吸收佛教静虚守一和儒学的正心诚意的修养理论,形成了自己

独具特色的学习过程论。概括起来,有以下几个阶段:

1.“灭知见”

在王玄览看来,世俗知见不过是人们对万事万物无根据的臆测妄断,如果依此求取真道,所得也只能是“道”的浮华表象,而不可能得到道之本体。所以,他说:“一切众生欲求道,当灭知见。”^[24]只有灭知见,摒前识,放弃主观,舍掉先入,才能具备求道的先决条件。为了强调灭知见的重要性,他还嘱咐一定要主动地灭知见,而不能等知见自然而灭。他说:“虽众生死灭后,知见自然灭,何假苦劝修,强令灭知见?释:死不自由死,死时由他死,死后知见灭,此灭并由他,后身出生时,生时会由他,知见随生起,所以身被缚。”^[25]即知见虽会随众生死而自然灭去,但此灭由他灭,又会因他随生起,无法彻底灭,众生依然会被困扰、束缚,无法得道。只有当“身在未灭时,自由灭知见。知见先以无,至己后生时,自然不受生”^[26]。即只有自己主动灭知见,知见才能彻底灭,不再随生起,这样才能永远摆脱它的困扰与束缚,才能为得道做好准备。

与灭知见同时,王玄览还要求“绝圣弃智”,“凡圣两俱忘”^[27],从而达到“无知无不知,无所而不知”^[28]的境界。

2.“当守于正心,无失于正性”

王玄览继承先秦道家的传统,反对现存的一切社会行为准则,要求人们回归自然,师法自然,守自然之心,持自然之性。要求人们保持“赤子”的心理状态,无欲无求,无是无非。他说:“大道正性中,无优亦无劣”^[29],“而复无烦恼”^[30]。现世的一切是非判断不过是臆断、妄测。他要求“行者行道之时,当守于正心,无失于正性”^[31]。即要保持自然的无欲无为,不要被世俗的种种困扰所束缚,要“自然而然,待熟而变”^[32]。

3. “心无所系”、“旷然无怀”

既然世间万物不过是道之所应，道之虚幻，求道之人，又何须为其所累，受其困扰呢？所以王玄览要求修道之人在灭知见、守正心之后，还要做到：“身有重先了，身中诸有既空；其空亦空，心有天游；空有俱空，心无所系。”^[33]即摒弃万事万物，只剩求道之心，心有天游，心无所系，“旷然无怀，乘之以游”^[34]。

4. “无为而无所不为”

先秦道家思想中一个重要的论题就是“无为而无所不为”。王玄览在此基础上，也认为修道求真关键是要顺其自然，不要刻意役心。这样看似无为，其实而无所不为。他说：“何须苦欲灭烦恼。”^[35]“欲修之者，莫令心住有，莫令心住无，莫令心离有，莫令心离空……莫令心不住，莫令住无心。”“守之令不出、不入、不合、不散。”^[36]“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有。”^[37]“无今无古、无出无入、无前无后、无内无外、无有无空。”^[38]总之，他不希望偏执一端，刻意役心。他希望顺其自然，无为而无所不为。

5. “坐忘舍形”“入真”

王玄览认为，修道有低层次的形仙，更有高层次的“入真”。他说：“谷神不死，谷神有上下二养，存存者坐忘养，存者随形养，形养将形仙，坐忘养舍形入真。”^[39]在他看来，即使求得身体永住，长生不死，也不过是求道的低层次，即“形仙”。只有连形体也坐忘舍弃，才能与道合一，超乎物上，入真得道，进入修道的最高境界，亦即完成修道的全过程。

另外，他又把修道的过程概括为：“起言”→“达彼”→“通心”→“得道”四个阶段。因为众生未悟道，所以须起言；起言是为使众生

悟道,即达彼;起言终须废,因为大道师玄寂,言则便为病,起言只为使众生之心与道通,即通心;众心与道而通,即为得道。

五、其它教育教学思想

王玄览的教育思想除了上述内容外,还有几个问题需要作简单的补充。

1. 关于学习心态

从先秦道家开始,就特别重视学习的心态。王玄览也同他们一样,十分强调学习的心态。他说:“恬淡是虚心,思道是本真,归志心不移变,守一心不动散。”^[40]即在修炼过程中必须保持恬淡守一的心态。要心无所系,虚静如镜。另外,王玄览还要求在修道过程中应无“瞋喜”。他说:“瞋喜无自性,迴缘即乃生……能了幻化空,瞋喜自然息。”^[41]即只要明了万物空幻,瞋喜便自然熄灭,真道便可求。

2. 关于道德教育

在道德教育方面,王玄览继承了先秦道家人性自然的观点,强调“贵柔”、“不争”。他说:“上善若水,水性谦柔,不与物争。行者用之,处物无违。”^[42]即最美的德行应该像水一样柔弱谦让,不与物争。他要修道之人,谨遵此教,“若争是者,即落妄河;若悟此者,即入真海”^[43]。另外,他还强调“适足则已”。他说:“智莫过实,财莫过足,行莫过力……若过则费而且伤,大则伤命,小者成灾。”^[44]这实际上是“不争”的引申,是先秦道家“不敢为天下先”的思想的进一步阐发。最后,他主张师法自然,“为天德”^[45],“既以与人,己愈有”^[46]。像道应物,如印印泥,施之愈多己愈多。

3. 关于教学辩证法

辩证法教学是先秦道家所长,后世的道教学者无不重视这一传统思想,纵观《玄珠录》上下两卷,无处不闪烁着王玄览对这一思想的运用。他“言则双观”,即同时从事物的两个方面说明问题。“释则若反”,即每谈一个事物,没有不注意它的相反方面,如“若许无私者……若许有私者……”^[47]“见时是……不见时是……”“在内而……在外而……”^[48]

4. 关于不言之教

道家本来推崇不言之教,但为了教化众生,又不得不言。王玄览说:“至道常玄寂,言说则非真,为欲化众生,所以强言之。”^[49]那么,为化众生而强言,会不会妨碍得道呢?王玄览认为,强言于道虽有影响,但不致妨碍得道。他说:“言有四句……便成四病。”“然句之所起,前后不同时,应一而三废…其三即废,一亦不独立。”也就是说,起言为悟众,众悟言即废。为什么起言又废言呢?乃因“众生有兴废故”^[50]。“大道正性中,无兴亦无废”^[51]。所以,只有起言又废言,才不会妨碍得道。有言之教乃不得已而为之,终因言废而归于无言。

5. 玄览

玄览一词,出自《道德经》,“涤除玄览,能无疵乎”^[52]?老子将“为道”分为三个阶段,即“观”——“明”——“玄览”。就是从直接观察客观对象,到探索万物背后的条理法则,最后清除杂念、摒除妄见,深观远照道之全体大用,回归自然,与道为一。王玄览以它为法名,可能有深观远照道之全体的用意。

总之,王玄览对道家教育思想的发挥是明显的,他在教育思想史上是应该占有一席之地的。

注释:

- [1]王太霄:《玄珠录·序》,(以下所引《玄珠录》皆为此版本),见《道藏》太玄部。《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。 [2]《玄珠录·序》。
- [3]《玄珠录·序》。 [4]《玄珠录·序》。 [5]《玄珠录》,下卷,2页。 [6]《玄珠录》,上卷,8页。 [7]《玄珠录》,上卷,1页。 [8]《玄珠录》,上卷,11页。
- [9]《玄珠录》,上卷,12页。 [10]《玄珠录》,上卷,13页。 [11]《玄珠录》,上卷,8页。 [12]《玄珠录》,上卷,4页。 [13]《玄珠录》,上卷,16页。 [14]《玄珠录》,上卷,15页。 [15]《玄珠录》,上卷,10页。 [16]《玄珠录》,上卷,2页。 [17]《玄珠录》,上卷,9页。 [18]《玄珠录》,上卷,3页。 [19]《玄珠录》,上卷,3页。 [20]《玄珠录》,上卷,3页。 [21]《玄珠录》,上卷,3页。
- [22]《玄珠录》,上卷,4页。 [23]《玄珠录》,上卷,16页。 [24]《玄珠录》,上卷,6页。 [25]《玄珠录》,上卷,6页。 [26]《玄珠录》,上卷,6页。 [27]《玄珠录》,上卷,8页。 [28]《玄珠录》,上卷,7页。 [29]《玄珠录》,上卷,12页。
- [30]《玄珠录》,上卷,11页。 [31]《玄珠录》,上卷,12页。 [32]《玄珠录》,上卷,14页。 [33]《玄珠录》,上卷,6页。 [34]《玄珠录》,下卷,3页。 [35]《玄珠录》,上卷,12页。 [36]《玄珠录》,下卷,5页。 [37]《玄珠录》,下卷,6页。
- [38]《玄珠录》,下卷,9页。 [39]《玄珠录》,下卷,6页。 [40]《玄珠录》,下卷,9页。 [41]《玄珠录》,下卷,18页。 [42]《玄珠录》,下卷,7页。 [43]《玄珠录》,下卷,4页。 [44]《玄珠录》,下卷,7页。 [45]《玄珠录》,下卷,7页。
- [46]《玄珠录》,上卷,1页。 [47]《玄珠录》,上卷,16页。 [48]《玄珠录》,下卷,1页。 [49]《玄珠录》,上卷,12页。 [50]《玄珠录》,上卷,12页。
- [51]《玄珠录》,上卷,13页。 [52]老子:《道德经》,第十章。

司马承祯的教育思想

韩红升 常香玲

司马承祯(647~735),字子微,法号道隐,河内温(今河南温县)人,是唐代著名的哲学家、道教著名的神仙理论家及道教由外丹向内丹转折时期的关键人物。他的神仙修道理论在道教史上占有重要的地位。据史载,司马承祯“少好学,薄于为吏,遂为道士”^[1]。师事潘师正,为陶弘景之三传弟子。后隐于天台山玉霄峰,自称“白云子”或“白云道士”,长期从事道教理论的研究。司马承祯博学能文,著述甚丰,他的《坐忘论》和《天隐子》二书,是我们研究其神仙修道理论的重要著作,也是我们挖掘其教育思想的主要依据。

一、司马承祯教育思想的形成

纵观司马承祯教育思想的形成,既有客观的社会历史文化方面的背景,又与他个人学术思想发展密切相关,是多种因素综合凝聚的结果。

唐王朝重视道教的宗教政策是司马承祯思想形成的社会基础。一个政权的宗教政策,是客观形势的必然产物。唐初,南北朝门阀士族的传统社会势力还相当顽固,若不是系出名门,就得不到社会上的重视。李唐统治者自命为老子的后裔,一方面是借神权

抬高自己的身份,另一方面则是利用道教来麻痹人民的反抗意识。故唐高祖始,就打出“崇道”的旗帜,确立道教在儒、释、道三家中的尊崇地位。到高宗时,追封老子为“太上玄元皇帝”;令贵族皆习《道德经》;制定道举制度,以老、庄、列、文四子真经开科取士;又将道士、女冠隶属于宗正寺。如此种种,经中宗、睿宗至玄宗愈甚。这样,道教在唐朝大盛,公主妃嫔多入道观为女真,朝臣也多弃官乞为道士。这种浓重的“崇道”之风,为司马承祯学道、修道及思想形成奠定了深厚的社会基础。

唐朝时期的文化大交流为司马承祯思想的形成提供了广阔的文化背景。经过南北朝的大分裂时期,唐王朝的统一给社会政治、经济的发展带来了繁荣,也给社会带来了文化的兴盛。体现于宗教理论和思想方面,则为南北道教各学派的互为影响,儒、释、道三家相互融合。司马承祯的神仙修道理论是在唐朝社会这一文化现实影响下,以道家思想为主体,吸收儒、释之长并加以系统化、理性化的结果。

司马承祯的思想形成与道教自身发展息息相关。道教出现于东汉末,成熟、完善于南北朝时期。道教的成熟、完善、系统化、理论化归功于葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景四位大师。道教在唐代有了长足的发展,其中在修道成仙理论建树上,成就斐然者,非司马承祯莫属。道教创立之初,大量吸收了巫术迷信、神仙方术、阴阳五行、儒家和释家等相互矛盾的思想,这时的道教可以说是一个无所不包的文化综合体。正唯如此,道教虽然奉老子为教主,以道家思想为核心,但它的理论水平层次较低,显得杂乱粗俗,不能与博大精深、形式高雅的佛教相比。在唐代,道教无论从理论体系上还是影响上与佛教相比仍都相去甚远。与此同时,一方面,唐朝统治者为了抑制佛教僧侣势力继续增长,采取“崇道抑佛”的宗教政策,要求道教自身一系列理论问题须上升到一个新的理论高度。这就为司马承祯的思想形成创设了特定的文化背景。另一方面,

当时方术、外丹兴盛所造成暴死的严酷现实,也要求道教将粗鄙的形式向高雅的形式转化,把向外服食丹药的追求转化为向内的精气神的追求,把迷信转化为哲理,使道教能够高雅脱俗,成为文人士大夫更易于接受的思想观念,从而促使司马承祯对以往道教理论进行系统的总结和冷静的反思,完善和创立了系统的道教哲学理论。

在社会历史文化对个人思想形成产生影响的同时,家庭的影响作用也不容忽视。司马承祯为“晋彭城王权之后”,“周晋州刺史、琅玕公裔玄孙”,“祖晟,仕隋为亲侍大都督,父仁最,唐襄、滑二州长史”^[2]。可见司马承祯系出于历代显宦之家。显赫富足的家庭为他提供了良好的学习环境和条件,使他可以广阅道经,博览百家之书。这样,“少好学”的司马承祯,自幼就形成了良好的文化修养,从而为他以后达到高深的造诣,创立系统的道教哲学奠定了坚实的文化功底。如果说优越的学习环境是其文化修养和理性思维形成的先决条件,那么,在理性觉醒的关键时期,理想与现实的强烈反差必然成为其终身致力于道教理论研究的内在动力。随着司马承祯年龄的渐长,家庭又成为他认识官场黑暗腐朽、仕途艰险诡诈及人性险恶的场所。学习道经所形成的理想与现实认识之间所存在的强烈反差,使他厌恶世俗,希望隐迹于山林之中,潜心于神仙修道之务。故唐朝仕子虽众,习道经之人亦不少,却多借道举作为取道仕途,唯独司马承祯之见解超脱于众仕子之外。他这种超然世外,专务神仙之道的态度,对他的思想形成有极大催化作用,使他的思想更趋于哲学高度和富于理性色彩。

在司马承祯系统道教哲学思想的形成过程中,先哲们的启迪作用是无庸置疑的。我们主要谈谈庄子和陶弘景对他的影响。就司马承祯的人生观、社会政治观等方面而言,对其影响较大的莫过于庄子,同时也导致了他对极具特色的陶弘景思想的批判吸收。庄子在学术思想方面对司马氏的影响可谓无处不在。在《坐忘论》

和《天隐子》两部著述中,司马承祯大量引用了《庄子》的原文。如:“宇泰定者,发乎天光”,“古之修道者,以恬养智;智生而无以知为也,谓之以智养恬。智与恬交相养,而和理出其性”^[3]等等。司马承祯《坐忘论》一书即源于庄子的“潜心养静”之法。其“收心坐忘”思想,庄子在他的《大宗师》中已有阐述——“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”司马氏所谓的“遗形忘我”、“与道冥一”等,正是他对庄子这一思想的继承和发展。可见,他在著述中每每引证《庄子》为据决非偶然之事。司马氏作为陶弘景的三传弟子,受其影响更为直接。一方面,他吸收了陶弘景援佛、援儒入道完善道教理论等基本思想;另一方面,鉴于以往道教服食金丹暴死的教训,他摒弃了陶弘景等主张的炼丹服食之术,把庄子“潜心养静”之法加以改造发挥,将道教由向外的追求转向内修,并创立了系统的、循序渐进的内修理论。在社会政治观、人生观等方面,司马承祯受庄周“终身不仕”、“顺天应物”等思想及其愤世嫉俗、超然独立、超脱于世俗之外,不为外物所累等行为的影响,“薄于为吏”,主张“无为之旨,理国之道也”^[4]。他虽然受到唐朝最高统治者的赏识,和他们有密切的往来,但他仍是将主要兴趣放在潜心道教哲学的理论研究方面而无意于做官,这才有了他讥讽当时道士卢藏用的所谓“终南捷经”^[5]这一故事。这样,司马承祯“专务神仙之道”较陶弘景“山中宰相”就更为超脱,其思想也就显得更为纯净,更富于理性色彩。难怪道教理论在经过司马承祯之后有了质的飞跃,从而使道教文化发展成为比较完整、系统的宗教文化,使道教理论上升到一个哲学的高度。

任何一种思想的形成都是与实践紧密相关的。作为道教一代大师的司马承祯,广收门徒,其弟子有李含光、薛季昌等 70 余人。司马承祯将他的修道理论传授于诸多弟子,用他的理论指导学生的修道实践,这一道教教育实践的本身即孕育着丰富的教育思想。作为著名的古代哲学家和道教理论大师,他的教育思想虽然没有

分门别类的系统论著,但我们不难从其著述和实践活动中挖掘出丰富的教育思想来。

二、司马承祯的教育思想

分析古代思想家、教育家的教育思想,绝不能教条地以其有无教育方面的专门论述为唯一标准,而应将他的思想放置于他所处的时代,用辩证的、历史唯物主义的观点分析他们思想的社会教育意义及时代影响。正唯如此,我们说司马承祯的教育思想极有探究的价值。因为他的思想不仅对道教教育的实践活动有着深刻而广泛的指导意义,而且对他以后的教育思想,如宋明理学教育思想,都产生过一定的影响。他关于教育的哲学思考,关于人的发展的见解,关于人的学习方面的论述,以及沉思、气功等方面的思想理论至今仍具有一定的教育意义。

(一)关于教育的哲学思考

我们不否认司马承祯的神仙理论有浓厚的宗教神秘主义色彩。他主张人的聪明才智为人本性所固有,认为静则生慧,这种排除社会实践的认识论显然是荒谬的。他的主静去欲的哲学思想也是建立在宗教唯心主义基础之上的。但他从哲学高度对教育方面提出的一系列理性思考还是有一定价值的。

哲教相包是古代教育思想的一大特色。在我国古代汉字语源中,“教”即意味着“教化”、“政教”、“传授”、“教育”等。《中庸》中亦有“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”之说。可见在古代思想家、教育家的文化视野里,“道”和“教”、“哲”与“教”等都是一对对相互联系、相互制约的有机统一体。“道教”本身又何尝不是以“道”这一哲学的精神实体与“教”的教育实践功能构成的一种“哲教相包”的形式存在!司马承祯正是站在这一历史基点之上,对道

教的理论与实践进行了一系列的哲学思考。

在人的发展方向方面,他提出“神仙亦人也”^[6]。认为人人都有生长成仙的可能。他的这一观点不仅继承了葛洪的“我命在我不在天”的思想,而且与孟子的“人皆可以为尧舜”的精神实质是一致的。这种思想对以后宋明理学的教育哲学思想有一定的影响。如王阳明“满街都是圣人”与此就很接近。我们如果避开他的唯心主义的神仙怪异思想,不难看出,他的这种人人都是禀天地之“灵气”而生,人人都有平等发展的机会和可能的思想,还是富有现代意味的。

在强调人的主观能动性方面,他认为经过个人努力,人们可以不断地制止心的动乱,随时随地“作意安之”,就能够“收心离境”,得到“静定”,并进而达到长生成仙的目的。并指出“信是修道之要”^[7],认为高度的信仰和自信心的树立是修道学习的关键。他反复强调的个人主观努力的思想值得我们思考。

在学习方面,他提出了贵在言行一致的思想,认为最巧妙的方法是“其在能行,不在能言”^[8]。针对学习过程他辩证地提出“因存想而得,因存想而忘”^[9],从而使自我的身躯和精神有机地融为一体,使修道学习达到宁静的境界。就学习过程,他还提出由易及难、“循序渐进”等,辩证地揭示出学习过程存在着一个从量变到质变的过程。

总之,在司马承祯的教育思想体系中,虽然不乏宗教唯心主义色彩,但其中对教育方面的哲学思考,却不时体现出辩证色彩和朴素的唯物主义成分。有些哲学思考直至今日仍对我们的教育理论有一定的借鉴意义。

(二)关于人的发展

教育最基本的、首要的问题就是“人的发展”问题。这一涉及教育本质、功能的理论问题,恰恰与道教的核心命题即证悟无限、

超越人生、让人的发展达于永恒相一致,因而谈及道家的教育思想,常常要讨论他们关于“人的发展”这一问题。司马承祯关于“人的发展”有其独到的见解,值得我们探讨和研究。

1.“生与死”——人的发展问题研究的主要课题

人类为了战胜死神,经历了数千年的艰辛探索,虽然其科学进程是那样的迟缓无力。生死问题,也是司马承祯研究的主要课题,他完全相信人类本身的力量可以战胜死亡。他说:“《西升经》云:‘我命在我,不属于天。’由此言之,修短在己,得非天与,失非人夺。”^[10]司马承祯的这一观点的独到之处,不仅体现了他是从哲学高度来论及人的发展方向,同时也反映了人类对有限生命的永恒的理想和追求。“药王”孙思邈对人的发展问题侧重于“修身”,他终生行医,充其量也只能是改善人们的身体素质,却难以达到人们对死亡的抗拒,更达不到人生最理想的自我超越的最高境界。以前的道教大师们,虽然也研究人类的生与死,但在他们的认识领域,“道”是宇宙万物发生的本源。因此,在人的发展的层面上,道是虚无缥缈的东西,人们对与道紧密相关的对理想的生命超越境界的渴望,只能是可望而不可及。司马承祯对此有着独特的体认:“夫人之所贵者生,生之所贵者道。人之有道,若鱼之有水。涸澈之鱼,犹希斗水。”^[11]“山有玉,草木因之不凋;人怀道,形骸以之永固。”^[12]在他看来,人之生死与道直接相连,但人们往往不自觉地干着与道相对立的事。因此,他告诫人们应将人对生死的永恒追求与修道有机地联系起来,并对此有足够的认识,方可论及人的发展。

2.“修心”——人的发展的核心

司马承祯认为人的发展的核心是修心。因为在他看来,“心者,一身之主,百神之帅”^[13]。虽然在当时历史条件下,他不可能对“心”有科学的认识和理解,但他将“心”视之为人的发展的核心仍然是了不起的。更难能可贵的是,他将心看作是道所赖以生成

的生理、心理器官,把修心成道辩证地一体化并视之为人的发展的核心。他说:“心为道之器宇,虚静至极,则道居而慧生。”^[14]又说:“静则生慧,动则成昏。”^[15]就是说,人的聪明才智产生的前提是人的“心”中有“道”,而道居心中继而生慧又必须以“静”为基础。因为“动”则产生昏乱,“静”是产生智慧的根源。由此可见,司马承祯为什么要将“修心”看作是人的发展的核心。那么究竟怎样才能通过“静”而达到“修心”的目的呢?

3.“静定”——人的发展的途径

在司马承祯的理性世界,守静去动、清心无欲是人们修道学习以至心道合一的必由之路,也是人们朝着自我超越的境界发展的极为重要的方法。具体做法是:“学道之初,要须安坐,收心离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。”^[16]他认为要做到心静,必须首先“净除心垢”,并将心收拢起来远离社会现实,没有任何杂念地“安坐”。这样,心就“无复流浪,与道冥合,安在道中,名曰归根;守根不离,名曰静定”^[17]。就是说,“静定”就是将原有的心体“逐于外”而换之以道,并努力地使心达到一种持久的“无所著”的思想境界。在这里,司马氏所谓的心无所著,并不是“执心住空”,因为若“执心住空,还是有所,非谓无所”^[18]。即是说,一心将思虑停留在某一点,不再去想别的,其实仍然是将“住空”作为对象来思虑,则心还是“有所著”,而非“无所著”。这时人的发展和修道学习仍然无从谈起。那么,怎样才能达到真正的“静定”呢?司马承祯进一步指出,真正的“静定”,必须将“静心”和“无欲”联系起来,做到应物而不为物累。必须使自己“内心既无所著,外行亦无所为”^[19],处于“非净非秽”、“非智非愚”之间,摒除一切“爱、见、思、虑”等“心病”,做到“心不受外”,亦“不逐外”。他认为人的心体朝着理想的自我超越境界发展,只有通过真正的“静定”、“收心”才能实现。而要达到“静定”,首先必须“静心”、“无欲”,不为外物所迷。

综上所述,可以清楚地看到,司马承祯为人的发展所构想的理想蓝图,即他所倡导的这种“收心离境”、守静去欲、“自入虚无”的“静定”理论,实质上是一种儒、释、道相混合的宗教唯心主义理论。但其中有两点应引起我们的注意。其一,他的守静去欲理论对宋明理学,特别是对程颐、朱熹的教育思想产生了一定的影响;其二,在高度紧张的当今社会,他所倡导的逃避社会现实,闭目静坐,对消除人们心理上的痛苦,寻求精神上的自我安慰和自我解脱有一定的现实意义。

4.“合理用心”——人的发展的主要手段

人的发展是极为微妙而又复杂的,在人们朝着自我超越境界发展的过程中,人们的社会性制约着人不可能按照某一预定的目标发展。司马承祯作为宗教唯心主义理论家,虽然极力试图否定人的社会实践,却又不能不承认人的心理发展历程是复杂的,而且要受外界的干扰。他告诫人们要合理地、恰当地运用自己的心体,以防止人的心理发展受到四种偏向的影响。他说:

若心起皆灭,不简是非,则永断知觉,入于盲定;若任心所起,一无收制,则与凡夫元来不别;若唯断善恶,心无指归,肆意浮游,待自定者,徒自误耳;若遍行诸事,言心无所染者,于言甚美,于行极非。真学之流宜戒此也。^[20]

他认为第一、二种偏向是两种不同极端的心体,无论陷入“心起皆灭”、“永断知觉”,还是“任心所起,一无收制”都是不对的。第三种偏向是不知守静去动,第四种偏向是言美行非。这四种偏向都有碍于“修心”,不利于人的发展。在他看来,一个真正的学者应该合理地支配自己的“心”,能够做到让“心”收起自如,并能言行一致。这一观点,至今仍有意义。

5.“沉思”——人的发展的理想境界

司马承祯对“人的发展”问题持“主静去欲”之说,他的这种理论将引导人们去追求一个什么样的目标?即他的关于人的发展的

理论效应将是一个怎样的理想境界呢？可以用现代心理学中的一个意义宽泛的术语“沉思”来概括，这就是将人们对外界的认识，引向对自我精神的认识。他说：

凡人目终日视他人，故心亦遂外走；终日接他事，故目亦遂外瞻。营营浮光，未尝复照，奈何不病且夭邪？是以归根曰静，静曰复命，诚性存存，众妙之门。^[21]

可以看出，他所指出的人的发展方向，与沉思的心理效应类似，显示出一种异常的意识状态——明静、空虚、虚静；勾勒出人的发展的美丽前景——人类自我认识的发展具有着极大的潜能。

就生命意义而言，他的“主静去欲”理论所追求的长生神仙之道，也不失为人类对自身健康发展极为关注的一项理想选择。现代科学已经证明，“主静说”和“生命在于运动”二者都能使人达到健康长寿的目的。这二者似乎是相悖的，但它们又是矛盾的统一体。毋庸置疑，体育锻炼有益于人的健康长寿。而司马氏的“主静说”又是怎样增进人们的健康长寿的呢？现代生理心理科学的研究表明，虽然司马承祯的“主静说”，是让人达到一种“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至”^[22]的人静状态，但这时他所谓的“虚静至极”，并非绝对的安静，而是静中有动——人的意念作用于人的生命肌体，现象上看没有剧烈的外在运动，但身体内部的运动是存在的，而且更加有序、有效、协调，符合休养生息和节能原则。同时，他的这种断绝俗事尘缘的观点，对于人的心理健康是不言而喻的。

教育以培养人为目的，关于人的发展问题自然是属于首位的问题。道教作为世界上唯一不反对科学的宗教，长期以来一直坚持不懈地探索人类自身发展的奥秘，在人的发展问题上作出了难以磨灭的贡献。司马承祯关于人的发展问题的研究，虽然从唯心主义出发，极力否定人与文化的相互作用，有着极大的历史局限性，但他的理论对于人们极大地挖掘自我潜能，对于当今社会

流行的“气功热”、“生命轮回说”、“特异功能”等人体科学研究所面临的种种不解、困惑与探索,无疑有着广泛而深刻的社会意义。

(三)关于学习的论述

司马承祯的学习思想是他自身学习经验的总结,也是他从事道教教育实践活动的结果。他关于学习问题的诸多精辟论述,很有独到之处,其中一些见解至今仍有指导价值。

1. 强调主观努力

首先,他看到人们自我心理调节功能在学习中的重要性。人是一种具有复杂社会性的生物体,在学习过程中,既可能受一时一地心境的制约,又往往会因原有学习材料的影响而产生负迁移效应。因而在学习时,应该发动自我心理调节机制,最大限度地预防这些干扰。司马承祯认为要防止这些干扰,学习时一定要做到“收心离境”,得到“静定”,从而提高注意力。同时,必须充分发挥人们的自我心理调节功能,不断地制止心的动乱,随时随地“作意安之”,以维持注意力。他认为只有这样,使自己的心理“随起随制,务令不动,久久调熟,自得安闲”^[23],养成集中注意力的习惯,才会学有所专,学有所长。

其次,他认为在学习过程中,树立起崇高的理想、信仰及高度的自信心尤为重要。在他看来,理想、信仰、自信心是学习的根本。因此,无论是修道学习,还是自我道德修养的提高,都应以此为前提条件。他说:“夫信者,道之根;敬者,德之蒂,根深则道可长,蒂固则德可茂。”^[24]他作为宗教理论家,我们不可否认其观点中深含着信仰教条、盲目照搬的意味,但我们同时也应看到,其关于理想、信仰与学习目的之间,学习目的与道德修养之间相互联系的论述有闪光之处。

再次,他认为“勤行”的学习态度是学习的关键。他说:“信是修道之要,敬仰尊重,决定无疑者,加之勤行,则得道必矣。”^[25]这

就是说,没有勤而行之的学习态度,修道成仙就无从谈起,学习何尝不是如此。

司马承祯强调人的主观能动性的发挥,有利于个人潜能的挖掘。在学习上,只要有理想、有追求、有信心,只要不畏艰难、辛勤耕作,就一定能结出累累硕果。

2. 论循序渐进

司马承祯反复强调学习过程是一个循序渐进的过程。他认为一切“大道”、“妙法”,都必须从细微简易的功夫做起,有了量的积累,才能达到质变。他说:

徒见贝锦之辉焕,未晓始抽于素丝;才闻鸣鹤之冲天,诂识先资于穀食。蔽日之干,起于毫末;神凝至圣,积习而成。^[26]

是故习此五渐门者,了一则渐次至二,了二则渐次至三,了三则渐次至四,了四则渐次至五,神仙成矣。^[27]

在司马承祯的认识视野里,任何学习过程都是从一点一滴的知识积累开始的。用他的话说,绸缪的绚丽灿烂源自一根根细细的蚕丝,参天大树始于一片稚嫩的幼叶,即使神仙也是一点点地积习而成的。他进一步强调指出,知识的积累过程是一个由低到高、由易而难循序渐进的过程:“人之修真达性,不能顿悟,必须渐而进之,安而行之。”^[28]可以看出,司马承祯关于学习过程的这一论述极富辩证法色彩。事实上,他的循序渐进与现代西方学习理论中的“顿悟说”也是统一的,甚而有异曲同工之效应,因为“顿悟”本身即是学习者认识达到某一水准的结果。

3. 论学习环境

在司马承祯的学习思想中,就环境对学习的影响这一问题也作了一定的论述。他认为,必须使人达到与自然界的和谐统一,尽可能地减少身心之疾,才有利于学习。因此,他认为应有一个“安处”的学习环境。他指出,所谓的“安处”,并不是指“华堂邃宇,重

衽广榻”，而是指“深居静室”。在他看来，学习不仅要有一个安静的居处，而且坐寝的方位，房屋的高低，窗门的设计都要合理。光线要均匀柔和，屋宇四周的窗户要“遇风即阖，风息即开”。居座要有前帘后屏，“太明则下帘以和其内暎，太暗则卷帘以通其外曜”^[29]。同时，还应使室外的环境流畅自然，从而达到“内以安心，外以安目，心目皆安”^[30]的目的。

综上所述，他关于学习方面的论述是我国学习思想史上的珍贵遗产，值得借鉴。

注释：

[1]《旧唐书》，卷一百九十二，《隐逸传·司马承祯传》。 [2]《旧唐书》，卷一百九十二，《隐逸传·司马承祯传》。 [3]司马承祯：《坐忘论·泰定》。 [4]司马承祯：《坐忘论·泰定》。 [5]《旧唐书》，卷一百九十二，《隐逸传·司马承祯传》。 [6]司马承祯：《续仙传》下。 [7]司马承祯：《天隐子·神仙篇》。 [8]司马承祯：《坐忘论·信敬》。 [9]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [10]司马承祯：《天隐子·坐忘》。

[11]司马承祯：《坐忘论·序》。 [12]司马承祯：《坐忘论·序》。 [13]司马承祯：《坐忘论·得道七》。 [14]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [15]司马承祯：《坐忘论·泰定六》。 [16]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [17]司马承祯：《全唐文》，卷九百二十四，《坐忘论·收心》。 [18]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [19]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [20]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [21]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [22]司马承祯：《坐忘论·泰定》。 [23]司马承祯：《坐忘论·泰定》。 [24]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [25]司马承祯：《坐忘论·信敬一》。

[26]司马承祯：《坐忘论·信敬一》。 [27]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [28]《天隐子》。 [29]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [30]司马承祯：《坐忘论·安处》。

吴筠的教育思想

王 谨

吴筠，字贞节，华州华阴（今陕西华阴县）人。本鲁中儒士。“少通经，善属文，举进士不第。性高洁，不奈流俗。乃入嵩山，依潘师正为道士，传正一之法，苦心钻研，乃尽通其术。”^[1]因文章闻名，被唐玄宗召至大同殿，与语甚悦，令待诏翰林。后中原大乱，隐迹剡中，与诗人李白、孙巢父等人诗篇酬和，逍遥泉林，人多从之。大历十三年（778）卒于越中。其弟子邵冀元等私谥其为“宗玄先生”。吴筠长于著述，对道教理论的探讨颇为积极。其主要著作有《宗玄集》（上、中、下三卷）、《玄纲论》（上、中、下三卷），被收入《四库全书》。其中《玄纲论》是研究其思想的主要著作。他开创以诗赋形式宣传道教思想，对后世产生了一定的影响，为后继者所效法。

一、哲学思想

吴筠哲学思想的最高范畴是“道”与“德”。他所追求的最高精神境界是“得道”。而达到这一境界的手段是“修德”。修德得道的终极目标是羽化成仙。因此，其全部哲学思想都是围绕“道”、“德”、“神仙”而展开的。关于“道”与“德”，他讲道：

道者，何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之

源。其大无外，其微无内。……万象以之生，五音以之成。生者有极，成者必亏。生生成成，今古不移。此之谓道也。^[2]

德者，何也？天地所禀，阴阳所资。经以五行，纬以四时。牧之以君，训之以师。此之谓德也。^[3]

然则通而生之之谓道。……畜而成之之谓德。……尝试论之天、地、人、物、灵、仙、鬼、神，非道无以生，非德无以成。^[4]

由上可见，吴筠把天地万物的出现都归结为“道”的功劳。由“道”产生之后，再由“德”“畜而成之”。

“道德”生成万物的思想，吴筠在《玄纲论·化时俗章第八》中讲得更清楚。他说：“道德者，天地之祖。天地者，万物之父。”由此得知，吴筠哲学思想中的“道”与“德”，如同一辆车上的两只轮子，二者相辅相成，不可缺一。“道”是游离于自然之外的一种力量，而“德”除了有外部自然的因素之外，还有人为的因素。

“道”是万物的生成者，而“大道之要，玄妙之机，莫不归于虚无者矣”^[5]。他甚至认为“虚无”比“大道”更重要。这里的“虚无”实际上就是无为。而无为也正是吴筠传道的宗旨。

在吴筠的哲学思想中，同时还包含有一定的辩证法思想。如他讲“盛必衰，高必危；得必丧，盈必亏”^[6]、“夫缴福之萌祸胎，祈昌之结衰根”^[7]。这些思想包括上述关于世界观的思想，主要是对老子哲学思想的继承。

二、教育思想

（一）教育的对象与作用

1. 吴筠的人性论

根据吴筠的哲学思想,人是“道”产生的。“道”只有一种,而人却是千差万别,原因何在?吴筠认为,“道”这个虚无的本体,包含有阴阳二气。阴阳二气混蒸而生成人类。因为人本身含有的阴阳二气不同,所以在人中间便有睿哲、中人、顽凶三种本性不同的人。其中睿哲是禀受了天地间的阳灵之气,其本性是好生。顽凶是禀受了天地间的阴魅之气,其本性是好杀。阴阳二气中和而生中人。中人的本性是好生与好杀兼而有之。在这三种人当中,睿哲和顽凶是永久不变的,只有中人才具有可塑性。

2. 教育的对象

吴筠的人性论认为,睿哲先天赋有聪明才智,不教而自知,无须受教育。顽凶天生愚昧无知,“虽教而不移”^[8],教育也无效。他说:“中智以下逮于庶民与飞走肖翘同,其自生、自死、昧识,所不及闻道,则相与笑之。”^[9]所以“玄圣立言为中人尔”^[10]。因为中人是禀受的阴阳二气,既可以行善向睿哲转化;又可能作恶,向顽凶发展。所以,教育的活动主要在中人身上进行。即“教之所施,为中人尔”^[11]。

在指出中人是受教育的对象的同时,吴筠又认为中人为学者,还必须是神清骨俊者,即必须是相貌不凡者。因为“冰不可镂,愚不可仙”^[12]。那些相貌平平者,就如同孔子所说的“朽木粪土”,也是下愚之人,因而也必无学道慕仙之心。只有具有仙骨的人,才是受教育的对象。他说:“苟有慕仙之心者,未有不夙挺夫仙骨者也。”^[13]教者能做的事,只是对这些人“因其材而施乎巧”^[14]。

3. 教育对社会的作用

吴筠对教育作用的认识是和他对社会政治历史的认识分不开的。他认为人间的帝王是自然界“道德”的最高体现。他说:“道德、天地、帝王一也。”^[15]他把人类社会历史的发展分为上古、中古、下古、季世四个阶段。在这四个阶段中,在风俗上有古淳今浇之别,政治上有古治今乱之殊。之所以会这样,不是由于“道”的问

题,而是古今帝王是否以“道德”为执政大纲的问题。他说人类社会在上古时期如同人在婴儿时期一样,还不成熟,蒙昧无知,童真饱满,所以上古之时,民情风俗淳厚。以后随着人类社会的发展,人开始有了一定的认识能力,变得较为聪明起来,即进入所谓中古时期。这时人类如同人的幼儿时期,本身童真渐少,开始崇尚仁义。到了下古时期如同人的儿童时期一样,可以接受教育了,却教之以礼智。赶到人类社会的季世,恰似人的壮齿时期,人们的欲望增强,社会风气也就变得诈伪和轻浮。这一切都是由于儒家思想教育的结果。儒家教人以仁义礼智,使人变得聪明而有智慧,因而人世也就充满着阴谋和欺诈。唯有道家的虚静无为,使民少智,才能使社会风气变得敦厚淳朴。可见吴筠与老子一样都主张愚民政策,同时他也深刻认识到儒教对社会所产生的影响。

在极力反对儒教的同时,吴筠把“道德”教育和“道德”政治置于诸教之首,认为只有它(道教)才是经世治国的根本方略。他举例说:

三皇化之以道,五帝抚之以德,三王理之以仁义,五伯率之以礼智。故三皇为至治,五伯隣至乱。故舍道德而专任礼智者,非南面之术。是以先明道德,道德明则礼智薄矣。^[16]

这实际上是老子“礼者,忠信之薄,而乱之首。以智治国,国之贼,不以智治国,国之福”^[17]的注解。他和老子一样,都有要人类“复归于婴儿”的思想。

吴筠反对以仁义礼智作为治国之本,但并不彻底抛弃仁义礼智。反而认为“至仁合天地之德,至义合天地之宜,至礼合天地之容,至智合天地之辩。皆自然所禀,非企羨可及,矫而效之,斯为伪矣”^[18]。这表明,他也看到儒家的仁义礼智与其所宣扬的道教有一定程度的一致性。但是,我们应该看到,吴筠接受的只是那种先天赋予人的仁义礼智,如果是由后天人工施教而取得的仁义礼智,

那就是乱国之源,应该坚决抛弃。

尽管吴筠几乎把仁义礼智视为洪水猛兽,但他在以他的理论对封建帝王施加影响时,还不得不借助于仁义礼智来装点门面。他说帝王治国应该:

内道德而外仁义,先素朴而后礼智。将敦其本,以固其末。……执本者易而固,持末者难而危。^[19]

故人主以道为心,以德为体,以仁义为车服,以礼智为冠冕,则垂拱而天下化矣。若尚礼智而忘道德者,所谓有容饰而无心灵,则虽朝乾夕惕,而天下敝矣。^[20]

由于吴筠把“道德”看得如此神通广大和万无一失,所以必须示天下以“道德”,以道教取代儒教而占领整个社会教育阵地。

(二)教育目的

一定的理论都是为一定的政治服务的。吴筠作为道教的忠实信徒,孜孜于道教理论的阐述与宣传,且又招收不少门徒,不单是为那些企慕仙境的人传授成仙的方法,更主要是为当时的李唐王朝统治者提供治国、平天下的政治方略。他说,自从“道德”于混成之中产生以后,神明便令老子著成真经,传到人间。世传的伏羲受图,轩辕受符,高辛受天经,大禹受洛书,这都是神明在为古代帝王施行教育,同时也是神道设教的开始。后来“玄元愍俗,历为帝师。人伦晓(原文作浇)浮则陈道德以示朴,鬼神杂扰则演盟威以荡邪”^[21]。这些都是神道继续设教的原因。《旧唐书》卷一百九十二《吴筠传》记载,当吴筠被玄宗皇帝召至大同殿时,“与语甚悦”,即“令待诏翰林”,虽与缙黄列坐,但每次陈述,皆名教世务,玄宗甚重之。

(三)教育内容

吴筠在施教的内容方面,与老子一样,都反对文化知识教育。

老子主张“绝圣弃智”，“绝仁弃义”^[22]。吴筠也反对仁义礼智。在反对儒教的同时，却极力传播《道德经》。他主张：

教在乎义方，治在乎道德。义方失则师友不可训，道德丧则礼乐不可理。虽加以刑罚，益以鞭楚，难制于奸臣贼子矣。^[23]

示童蒙以无疵，则保于忠信；化时俗以纯素，则安于天和。故非执道德以抚人者，未闻其至理者也。^[24]

礼智者，制乱之大防也。道德者，抚乱之宏纲也。

……故舍道德而专任礼智者，非南面之术。^[25]

他不但认为“道德”是施教的内容，而且认为“道可以为师”^[26]。

除上述教育内容外，吴筠还教其门徒怎样吐纳元气，练阴壮阳，超凡脱俗，羽化成仙。这实际上是以此为诱饵，要人逃避现实，与世无争，俯首贴耳地接受李唐王朝的统治。

(四)教育方法

1. 知、志、专、勤

吴筠不但对传道极其卖力，而且对传道方法也极其讲究，论述颇多，且不乏精论。他曾用自问自答的方式，给修道者指出得道的具体步骤。有人问：“古之学仙者至多，而得道者至少，何也？”吴筠答道：

常人学道者千，而知道者一。知道者千，而志道者一。志道者千，而专精者一。专精者千，而勤久者一。是以学者众，而成者寡也。若知道者能绝俗，绝俗者能立志，立志者能专精，专精者能勤久，未有学而不得者也。^[27]

在这段论述中吴筠指出，人要学“道”首先要搞清什么是“道”。这不但是对教者而言，而且也是对学者而言。教者搞不清什么是“道”，以其昏昏，使人昭昭，其效果不堪设想。学者搞不清什么是

“道”，就如同一个痴人，每日也在忙忙碌碌，却不知在为什么而忙碌。只有融会贯通，弄清弄懂什么是“道”，才能为得“道”奠定一个良好的基础。

搞清了什么是“道”，还要立志于“道”，终身为“道”而献身。即教者要忠贞不二地尽力于“道”教事业的传播与弘扬；学者要自始至终地从事于“道”的学习与实行。不能“身棲道流，心溺尘境，动违科禁，静无修习。外招清静之誉，内蓄奸回之谋”^[28]。这样是难以传“道”和得“道”的。

立志于“道”还不是得“道”，还要把“道”学到至专至精的地步。学贵以精，这点前人早有论述，吴筠则在前人的基础上更明确地指出了“专精”的要求。这个要求主要有两点：一是精思。他认为“非精思则感不彻”^[29]，感不彻则达不到反粗为精。惟有精思，才能“时有高兴远寄，陶然于自得之境”^[30]。也才能“日新其德”。二是博学约取，觅其精华。吴筠认为自从伏羲时起，神道开始设教。道家经典降及人间，师资相承，经法弥广。以一人之心兼累圣之道，虽神疲形倦，亦难以深究其精微，只有博读约取。即“周览以绝疑，约行以取妙”^[31]，这样才能不亏于修习。即其所谓“道在至精，靡求其博尔”^[32]。

修“道”臻于专精的境界，并不就是学“道”的终极，还要勤久于“道”，锲而不舍。所谓“勤”，一是要刻苦努力，奋进不懈，“希高敦古，刻意尚行”^[33]。“刻节励操，务违懈慢之意”^[34]。随时“吐故纳新”^[35]。二是勤于立功，勇于改过。“功不在大，遇物斯拯；过不在小，知非则悛”^[36]。这样就会积善成德，而神明自得，圣心备焉。所谓“久”，就是须久于“道”之事，“精专无辍于斯”^[37]，就是要行之不已。这样就会“天地爱之，神明佑之”^[38]。否则“虽力强于道不可致也”^[39]。

2. 守静去躁

守静去躁思想，是吴筠修“道”的另一个重要思想。不过这个

思想也不是其独创,同样是对前人的继承。如老子就提出为“道”的重要手段是“守静”,即“致虚极,守静笃”^[40]。战国时的荀子不但提出了“虚一而静”的思想,而且对“躁”也有过论述,提出“躁”是学习上一个不容忽视的干扰素。如他在《劝学》中就指出“蟹八跪而二螯,非蛇蟪之穴,无可寄托者,用心躁也”。吴筠先是作为一个儒士,后来隐身道观,所以其守静去躁思想,在立论的前提和世界观的指导方面与荀子是大不相同的。

吴筠的宇宙观认为,人是靠精、气、神依托于形体而生存的。人体只是神之车,神之室,神之主。人体躁动,神就会不安而离身。神离身人则死。人死则不为得“道”。躁动的原因是由于人体本身情欲的干扰。人要修“道”就必须长久保持心神安静,防止情欲干扰。这就是守静去躁。

如何才能守静去躁?吴筠认为守静之道,要在除情。躁情将起,立即制之。要虑静神闲,“泰然忘情,美恶不动乎衷”^[41]。这实际上是要修“道”者抛弃人间的一切,听凭命运的安排。这是不可取的。但是我们如果撇开其目的不谈,就其方法而论,则有其可借鉴之处。因为人只有安静下来,才能专心致志,潜心于学。不安则烦,烦则躁,躁则习而无功。同时,此处的“躁”又有“浮躁”之意。浮躁而学,便不能深入,学而不深便学而不精。即现在所常说的浮光掠影的学习方法,一知半解的学习效果。另外,浮躁而学还可能出现躐等,以至于造成揠苗助长,欲速不达的后果。所以守静去躁是学习者必须经常注意的一个问题。

除上述之外,吴筠在学习上还特别强调知识要注意点滴积累。他说:“合抱生于毫末,履霜至于坚冰。”^[42]这几乎是老子“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下”^[43]的应声随形之语。

他还要求人学习要抓紧有利时机,要在人生精力最旺盛的时期刻苦学习,不要等到斑白之后,虽有学习的愿望,但已没有学习

的气力。“岁月荏苒,大期奄至,及将殂谢而怨咎神明”^[44]。这些都是无用的。

注释:

- [1]《旧唐书》,卷一九二,《吴筠传》。 [2]《玄纲论·道德章第一》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~758页。 [3]《玄纲论·道德章第一》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~758页。 [4]《玄纲论·道德章第一》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~758页。 [5]《宗玄集·形神可固论》,见《四库全书·宗玄集》,1071~740页。 [6]《宗玄集·神仙可学论》,见《四库全书·宗玄集》,1071~736页。 [7]《宗玄集·逸人赋》,见《四库全书·宗玄集》,1071~730页。 [8]《玄纲论·天禀章第四》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~759页。 [9]《宗玄集·神仙可学论》,见《四库全书·宗玄集》,1071~735页。 [10]《玄纲论·长生可贵章第三十》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~768页。 [11]《玄纲论·天禀章第四》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~759页。 [12]《玄纲论·明取舍章第三十二》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~769页。 [13]《玄纲论·明取舍章第三十二》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~769页。 [14]《玄纲论·明取舍章第三十二》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~769页。 [15]《玄纲论·化时俗章第八》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~760页。 [16]《玄纲论·明本末章第九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [17]《道德经》,第六十五章。 [18]《玄纲论·明本末章第九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [19]《玄纲论·明本末章第九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [20]《玄纲论·明本末章第九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [21]《玄纲论·神道设教章第十》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~762页。 [22]《道德经》第四十九章。 [23]《玄纲论·化时俗章第八》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [24]《玄纲论·化时俗章第八》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [25]《玄纲论·明本末章第九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~761页。 [26]《玄纲论·性情章第五》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~759页。 [27]《玄纲论·专精至道章第二十九》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~767页。 [28]《宗玄集·神仙可学论》,见《四库全书·宗玄集》,1071~737页。 [29]《玄纲论·学则有序章第十一》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~762页。 [30]《玄纲论·神清意平章第十六》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~764页。 [31]《玄纲论·神道设教章第十》,见《四库全书·宗玄集别录》,1071~762页。 [32]《玄纲论·神道设教

章第十》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～762页。 [33]《宗玄集·神仙可学论》，见《四库全书·宗玄集》，1071～737页。 [34]《玄纲论·虚明合元章第十三》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～763页。 [35]《玄纲论·以阳炼阴章第十四》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～763页。 [36]《玄纲论·立功改过章第二十》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～765页。 [37]《玄纲论·虚明合元章第十三》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～763页。 [38]《玄纲论·行清心贞章第十七》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～764页。 [39]《玄纲论·行清心贞章第十七》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～764页。 [40]《老子》第十六章。 [41]《玄纲论·真人为伪章第十八》，见《四库全书·宗玄集别录》，1071～764页。 [42]《宗玄集·洗心赋》，见《四库全书·宗玄集》，1071～732页。 [43]《老子》，第六十四章。 [44]《宗玄集·神仙可学论》，见《四库全书·宗玄集》，1071～737页。

杜光庭“政教合一，守道化人”的教育思想

杨宝忠

杜光庭(850~933),字宾圣(又有宾至、圣宾之说),号东瀛子,处州缙云(今浙江缙云县)人(一说长安人,一说括苍人)。少时喜读书,工词章翰墨。唐懿宗咸通年间,因多次参加科举考试不第,不胜感伤,乃决心远离这个“万是千非愁杀人”^[1]的尘世,入天台山学道。杜光庭在天台山精研道教经典,掌握了天师道及茅山派的秘诀,在道教中渐有声名。唐僖宗得知他擅长道教科仪,便召至宫中,赐以紫袍,授麟德殿文章应制之职,作为内供奉,出入禁中。中和元年(881),黄巢起义军攻占长安,杜光庭随僖宗出逃入蜀,之后,长期主持四川道教。前蜀王建时,因“光庭博学,善属文,蜀主重之,颇与议政事”^[2],召他为皇子师,封谏议大夫,蔡国公,赐号广成先生。王衍继位,封他为传真天师,崇真观大学士。晚年于青城山(在今四川灌县城西南)白云溪结茅居之,直至老死。

杜光庭一生著述极丰,仅收入《道藏》的就有28种之多,主要作品有:《道德真经广圣义》、《道门科范大全集》、《广成集》等,对道教的经典要籍、神仙道统、洞天福地、道门科范、斋醮忏仪等都有系统的论述。道教中人推崇他说:“学海千寻,辞林万叶,扶宗立教,海内一人而已。”^[3]他在学道与传教过程中形成了自己的教育思想,对当时及以后的道教教育有着广泛而深刻的影响。

一、论教育目的

杜光庭虽然因仕途失意而学道，但却执著于社会政治活动。他在入道之后又从政，从政之后又修道，这使他能够以深厚的道教功力融入政治实践，并以丰富的政治经验完善道教理论。在道教教育方面，杜光庭从其政治思想和理想人格出发，提出了多重教育目的论。

(一)培养理国治民的上智者

杜光庭以维护封建统治阶级利益为宗旨，主张身在其位的执政者要以“道”和“无为”作为治国安民的准则。他对《道德经》进行系统研究，将《道德经》精神归纳为 38 条，其中教人为政的就有 13 条，占三分之一多。这 13 条可以概括为：以无为治国，以道理国；修道于天下；以无事法天；不以尊高轻天下；诸侯以正理国；诸侯政无苛暴；诸侯以道佐天子，不尚武功；诸侯守道化人；诸侯不玩兵黷武；诸侯不尚淫奢，轻徭薄赋以养于人；诸侯权器不可以示人；理国修身尊崇行为三宝（慈、俭、不敢为天下先）。实际上，这是杜光庭在告诉执政者怎样理国治民，才能实现长治久安。

杜光庭生活在多事之秋，他从自身经历中体悟“道”，认识到道德的“无为”精神对于统治者来说，“修之者于国则无为无事，自致太平”，“失道德则必败亡”^[4]。因而，不厌其烦地劝喻为政者以道德治国。他说：“若为君无道德，如瞻视之无两目；若为臣之无道德，如胸腹之无五脏。”^[5]那么，如何才能使统治者体求“道德”，实现太平呢？杜光庭指出：

人君虽承乎御极，握纪临人，若乖道德，岂能长久？
所以先虚其心，次守其静，虚静致道，乃复于常，而能公正
无私，人所归往，应天合道，行道化人。道化大行，天下所

戴，故能运祚长久，不殆不危，如日之照临，如天之覆育，如雨之润泽，如春之温和，虽终殁其身，盛德不泯，如今之歌咏尧舜，鼓舞羲农矣。^[6]

在他看来，为君为臣，理国治民，只要奉行《道德经》的教义而不背离于须臾，就可实现“其政闷闷，其民淳淳”^[7]的太平盛世。

（二）培养超凡脱俗的隐士

杜光庭对“不求朝野知，卧见岁华移”^[8]、“似鹤如云一个身，不忧家国不忧贫”^[9]的隐士生活方式十分向往。他曾在《录异记》中具体地描绘了朱桃槌迷人的隐士生活：

朱桃槌者，隐士也。以武德三年于蜀县白女毛村居焉，草服素冠，晦名匿位；织屨自给，口无二价。后居东平山白马溪大磐石山。石色如冰素，平易如砥，可坐十人。石侧有一树，垂阴布护于其上。当暑炽之月，兹焉如秋。桃槌休偃于是焉。有好古之士，多于兹游。朱公或斫轮以为资。前长史李厚德，后长史高士廉，或招以弓旌，或遗以尺牍，并傲笑不答。

杜光庭认为，这种“虚寂之士，不以世务为荣；隐遁之流，乃以闲居为乐”^[10]的超脱于尘世的隐士生活情趣，不仅有益于身体健康，而且还能陶冶人的情趣，提高修养水平。他说：“寻山玩水，散志娱神，隐卧茅茨之间，属想青云之外，逸世上之烦襟，遂明时之高志而已矣。”^[11]他鄙视那些沉溺于“浮名浮利”的世俗之人，抨击功名、世利“醉得人心死不醒”，“杀尽世人人不知”^[12]。

杜光庭晚年结茅青城，隐居弃政，企图通过自己的示范活动，来影响迷恋于尘世生活的人们，使他们心早出尘，追求和践行隐士那种“夏狂冲雨戏，春醉戴花眠”，“冥心栖太室，散发浸流泉”，“身同云外鹤，断得世尘侵”^[13]的逍遥自在的生活方式。同时，杜光庭还时常以历史事例来教化人们。他说：

谁能绝圣韬贤餐芝餌术？谁能含光遁世炼石烧金？君不见屈大夫纫兰而发谏，君不见贾太傅忌鵩而愁吟，君不见四皓避秦峨峨恋商岑，君不见二疏辞议飘飘归故林！胡为乎冒进贪名践危途与倾轍？胡为乎怙权恃宠愿华饰与彫簪？吾所以思抗迹忘机用虚无为师范，吾所以思去奢灭欲保道德为规箴。不能劳神效苏子张生兮于时而纵辩，不能劳神效杨朱墨翟兮挥涕以沾襟。^[14]

他认为，尘世间的荣华富贵并不难求，但浮名浮利如同穿肠而过的酒肉，只能满足一时的心理欲望，腐蚀人的心灵，消沉人的意志。他认为人生的真谛，就是打碎束缚自我的枷锁，实现真实的解放和自我，过着隐士的生活。

杜光庭对于隐士生活的倡导与践行，目的是要为那些像自己一样曾经失意于仕途的知识分子寻求一条理想的人生道路，使他们成为达济天下，穷退而隐的仁人志士，树立起理想的人格，得到实现自我满足的最佳途径。而其更为层深的用意在于，通过鼓励人们注重自我修养，洁身自好，多做内在的功夫，进而使人们无时间、无精力去思考社会现实问题，不去关注世人的生活疾苦，从而使国与国、家与家，人与人之间相安无事，社会安定，那末统治者的地位也就自然稳如泰山。这正是他本人及其思想受统治者青睐与宠爱的根本原因。

（三）培养恪守封建伦理纲常的下愚者

修道成仙，是道教追求的主要目标，其一切理论、斋仪、道术多围绕这一思想展开。但传统的修道成仙理论，要求过高，事属渺茫，使凡人空怀兴叹，难以信服。杜光庭为使道教理论更贴近现实生活，扩大其影响力，赢得更多的信徒，他提出了“神仙之道百数，非一途所限，非一法所拘”^[15]的多途多法修道成仙的理论。他认为修道成仙有飞升、隐化、尸解和鬼仙四种方式。尘世之人只要一

心一意地积功累德、行善乐施,做个“立功而不休,为善而不倦”^[16]的人;只要心不忘道,勤苦独修,做个至忠至孝至贞至烈之人,功德圆满,死后“地司不判,鬼篆不书,逍遥福乡,逸乐遂志,年充数足,得为鬼仙。然后升阳景之中,居王者之秩,积功累德,亦入仙阶矣”^[17]。这样一来,善男信女们只要尽忠孝,守贞节,弃恶从善,积功累德,死后就能“逍遥福乡,逸乐遂志”,甚至可以升居王者之秩,进入神仙之列。他让人们轻视现实生活而追求虚幻的未来,目的在于教育人们服从所谓命运的安排,恪守封建伦理道德,从而有效地维护封建统治秩序。

为此,杜光庭极力主张培养下愚者。他认为:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。”^[18]“以智理国国之贼,不以智理国国之福。”^[19]“民之难理以其智多”,“常使民无智无欲”^[20]，“蕴奇谋广智者为盗国之贼”^[21]。在他看来,对民众的教化活动,不在于开其智,而应使民众处于无知无欲的昏昏然状态,以便统治者随心所欲地去捏造,去奴役。这样,统治者就可高枕无忧,天下太平了。

二、论教育对象

杜光庭认为,“道德”是万事万物的自然法则,是人们生活的“圣则”,但“百姓日用而不知”^[22]，“人中多自惑”^[23]。如何才能使这种“听之不闻,传之不得”^[24]的“道德”广泛传播,深入人心,进而成为人们生活的准则呢?杜光庭认为,只有通过一定的方式,将芸芸众生都纳入教育过程,才能实现这一目标。于是,他从宗教活动的自身特点以及当时的教育条件出发,简化教育过程,把传经布道本身作为一种有效的教育方式,提倡社会教化和生活中的自我教育。他主张所有志道者都应把教化民众知晓“返朴还淳皆至理,遗形忘性尽真铨”^[25]。劝喻民众把“勤行而必克”作为自己生活的准则。显而易见,杜光庭在提倡开展一场实现全民教育的运动,把

广大民众作为社会教化活动的客体。他说：“尊师受经，不敢中怠；平等一心，广度一切。”^[26]“广开法门，教导顽夫，皆蒙惠泽，精苦是修，预以同学，普得升虚，与天相保，长存无忧。”^[27]“闲教孺子吟。”^[28]通过这种普及化的教育（社会教化）活动，使民众“洗心而息虑”，知“道”而“守常”，最终实现“帝王国主，道化兴隆，庠序济济，皇教恢弘”^[29]的理想。这种广泛开展社会教化活动的主张，尽管是杜光庭对宗教活动的特点、道教的生存与发展、封建伦理秩序的维护等方面综合考虑的产物，但不可否认，也是对儒家“有教无类”教育思想在新形势下的具体运用。

三、论教育内容

杜光庭一生从事教化民众活动的目的，并不是为了给民众传授知识，开发其智力，而是为了使民众遵守社会伦理道德，做一个统治者所需要的人。因而，他在教化活动中极力强调以无欲、无为、无事、谦下、守柔、积德、弃功名作为修身、理家、治国的根本原则。

（一）修身内则与理国之方

杜光庭对《道德经》极为偏爱，毕其心智对《道德经》进行了系统的研究，认为《道德经》主要纲目有三十八条，除前述为政十三条和出家者两条之外，教人如何修身、做人、处世等就有二十三条，这就是：无事无欲；无执无滞；不尚贤，不贵宝；等观应物不滞功名；谦下为基；曲己则全，守柔则胜；无为无欲；修道养气，以全其生；崇善去恶；积德为本；勤于志道；忘弃功名、不耽俗学；不贪世利；外绝浮竞，不炫己能；不务荣宠；寡知慎言；体命善寿而不亡；修身外身而无为；虚心而会道；和光于物；绝除嗜欲，畏慎谦光；哀多益寡；体道修身，必获其报。这些精神都是“宣道德生畜之源，经国理身之

妙”，“内则修身之本，囊括无遗；外即理国之方，洪纤毕举”^[30]。因而，为君为臣以至于平民百姓都必须学“道德”，“若为君无道德，如瞻视之无两目；若为臣之无道德，如胸腹之无五脏；理家之无道德，如尸僵而无气。由是论之，道之于人，不可缺矣”^[31]。“修之者于国则无为无事，自致太平；于身则抱一守中，自登道果；得之者，排空驾景，久视长生。于国失道德则必败亡；于身丧道德则致沦灭。故在乎上士勤人抱之为式也”^[32]。“以心体之者为四海之主，以身躬之者为万夫之特”^[33]。在杜光庭看来，无论是修身做人，还是理家治国都必须学习《道德经》。同时，他还认为《说常清静经》是教人澄心遣欲、万类皆空，教人清静为真道，是法元气之法则，修道成仙之路径，“一则为圣人之径路，二则为神仙之梯凳”^[34]。所以，“凡学道之人，皆因经戒而成真圣，圣人未有不假经教而立，不因元气而成道者也”^[35]。

（二）道纳儒佛，三教合流

杜光庭在青年时期受过系统的儒家教育，儒家理论在他思想上烙下了深深的痕迹。当他仕途受挫，出儒入道后，就自觉不自觉地吧儒家观念融入道家学说之中，高举道、儒、佛旨趣一致的大旗，主张道与儒、佛应相互吸收、融合。他说：“世儒不知，以为老君之道，弃仁义，堕礼智、非立教之大方。且夫至仁合天地之德，至义合天地之宜，至乐合天地之和，至礼合天地之节，至智合天地之辩，至信合天地之时。”^[36]他认为老君之道与孔孟之道，宗旨一致，道家提倡的天地之德、宜、和、节、辩、时与儒家的仁、义、乐、礼、智、信相吻合；道家提倡的为人朴实而不狡诈，与儒家主张的事君以忠、事父以孝相一致。他又进一步说明道：“凡学仙之士，若悟真理，则不以西竺东土，为名分别。六合之内，天上地下，道化一也。若悟解之者，亦不以至道为尊，亦不以象教为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人，所说各异，其理一也。”^[37]道、儒、佛三教所说之理并无

本质之区别,学仙之士,不仅要懂得这个道理,而且还要按照三教圣人所教导的去修炼。他主张把儒佛的一些内容也列为学道者必修之科目。

四、论教育功能

杜光庭认为自己所倡导与实践的教育活动,无论是在维护国家利益,还是在满足个体需要方面都能发挥重要的作用。这种作用具体表现为以下三个功能:

(一)形成良好的社会风尚的功能

杜光庭认为,通过教育来普及和宣传道德真经,弘扬大道,教化人们舍恶从善,积功累德,“用虚无为师范”,“保道德为规箴”,“薄裁非之义,节兼爱之仁,损俯仰之礼,挫铍巧之智,斥用兵之暴,抑谄诈之谋”^[38],进而“使人复朴还淳,以无为无事为理”^[39],“君君臣臣父父子子见素抱朴,混合于太和;体道复元,自臻于忠孝”^[40],使四海之内,无论是仁义之邦,还是蛮夷之乡,形成“皆遵声教”的良好社会风尚。

(二)维护社会稳定的功能

杜光庭认为,通过教育活动使统治者掌握维护其利益的策略与手段,使他们“不独亲其亲,天下皆亲;不独子其子,天下皆子”^[41],“体其道而慈育苍生”;行仁政,“思抚万方”,“仁周海岳,泽溥众生”;善于教化,“应天合道,行道化人”^[42];以无为无事理国治民,就能收到“惠周覆载”、“天下欣戴”、“人所归往”的效果,真正地成为“四海之主”,江山“运祚长久,不殆不危”。如果统治者不重视通过教育来愚化民众,不掌握为政技巧,尽管他能通过社会制度、文化遗传的方式而获得统治权,但仍然会远离“道德”,国家“岂能

长久”？

(三)促进个体社会化的功能

杜光庭一生都在尽心竭力地从事传经布道的工作,教化人们“淡泊虚无,安闲空寂,澄清自居”^[43],为“赢得清名万古流”而曲己守全,无欲无为,崇善去恶,积德为本,勤志于道,忘弃功名,不耽俗学,不贪世利,不务荣宠,寡知慎言。这样,人们就会把全部心力倾注于内心修养上来,人与人之间的利害冲突就不复存在,国与国之间化干戈为玉帛,歌舞升平的盛世将永伴人君。人们在道教的熏陶下,完全成为统治者所需要的人。为谋求这种社会化教育得以实施,他甚至用鬼神之威劝人行善去恶,“为善者善气至”,“为恶者恶气至”,“为恶于明显者,人得而诛之;为恶于幽暗者,鬼得而诛之”^[44]。

杜光庭面对已燃遍全国的农民起义的火焰,妄图“犹资道力,俾殄黄巢”^[45],希望“玄穹降佑,圣祖垂祥,将歼大盗之兵戈,永耀中兴之事业”^[46]。但大圣祖并没能“密垂神化,忽起浓云,或驱以阴风,或击以雷雹”^[47],帮助扑灭农民革命的烈火,以挽救腐朽的封建王朝的失败命运,他只得跟着唐僖宗仓惶逃往成都。这件事对他刺激很大,使他更清醒地认识到,道教教化应为维护封建统治秩序而服务,使民众掌握符合统治者利益的是非善恶标准,并成为行为准则,以麻痹人民的斗争意志。

五、论教育过程

教育过程是教育思想的重要组成部分。杜光庭从其布道传教、治国理民的宗旨出发,十分重视“道”的修炼过程,也就是教育过程。他主张修道、修心并重,而修心养性则是根本。

(一)修心为主,形神双修

形神问题是道教教理的基本问题。在形与神关系上,杜光庭主张两者相互依存,不可分离,“心者形之主,形者心之舍;形无主则不安,心无舍则不立。心处于内,形见于外,内外相承,不可相离”^[48]。但在修心性和修形体二者中,他更侧重于前者,强调清心寡欲,舍恶从善,达到返本还原、归于至道的境界。

1. 专心内修

杜光庭认为,只要专心修道,功夫到家,自然会获得正果,“学仙之人,能坚守于道,一切万物自然归之”^[49]。“人能清心寡欲无为,非欲于至道,至道自来归之”^[50]。但人若不能专志内修,很难提高道德修养水平和精神境界,也难以得到超度,“若未能专勤志意,澄心绝虑,则心不能内修至道,难穷妙用之理,则无所制伏于心猿,即渐失精神。精神既失,则六根妄起,世欲牵缠,此谓自不能解于生死之罗,难出轮回之网者也”^[51]。杜光庭也清楚,让世俗之人勤于内修,是件艰难的事情,单凭空洞的说教难以奏效,只好把修道与生死轮回联系起来,借助天神以壮其威,以收到意想不到的效果。

2. 洗心息虑

在杜光庭看来,流转于世俗社会的芸芸众生之所以遭浊辱,沉苦海,究其根源,乃在于妄心贪求。因为人们对外物有所追求,有所向往,外物就引诱主体生出各种各样的欲望,使人寄情于物,物欲得不到满足,便生种种烦恼,于是,人在猎取外物以满足自己欲望的同时,也就为外物所制。这样,自己就不能把握住自己的命运,时时为欲望所累。因而,个体要复归自我纯真的本性,从外物束缚困惑中解脱出来,形成独立的自我品格而不为外物所牵引,所改变,关键在于“洗心而息虑”。他认为:“调伏其心,内安其神,外除其欲,则自然清静。”^[52]若能清静,将自己溶化于天地万物之中,

即得真道。同时,个体在追求清静之道的过程中,把消灭“三毒”与保守“三元”结合起来,才是修炼成仙的最佳途径,他说:“人若能断其华饰,远其滋味,绝其淫欲,去此三事,谓之曰三毒消灭。三毒既灭则神和、炁畅、精固。三元安静,三业不生,自然清静。”^[53]“人若能绝其三业,保此三宫,更辨四时之炁,运转精华,往来无穷,则三丹田固实,万和柔顺,心若太虚,内外贞白,皆因三尸消灭,除假留真,乃为清静之道矣。”^[54]个体能做到清心寡欲,自然就会成为自由自在的神仙。

杜光庭曾一再强调,修道与修心是一回事,“修道即修心也,修心即修道也”^[55]。修心的目的就是为使自己的思想与道相符合,这是杜光庭思想的核心。

(二)勤行必克

杜光庭进一步认识到,修道、修心的最终目的在于践行,对“道”的追求不能仅仅停留在口头表白和内心体悟上,而要在日常生活中以一种乐以行道的精神,把对“道”的认识与实践二者统一起来,使个体与“道”有机地融为一体,“道”就像个体的天然肢体一样为己所有,为己所用。他认为:“内修清静,则顺天从正;外合人事,可以救苦拔衷。”^[56]内在的勤修苦练与外在的勤行乐用相结合,是修道之途径,成仙之阶梯。“上士”正是懂得这个道理,才在生活中孜孜不倦地乐于践行,“不敢离之于顷刻”。也正是这种乐于行道的精神,才使他们真正地认识“道”,掌握“道”,占据“道”,达到“必克”的理想境界。而凡夫俗子之所以不能脱胎换骨,陷于苦难的深渊而不能自拔,就是因为不懂得这个道理。他告诉人们,“三皇高拱兮任以自然,五帝垂衣兮修之不忒”^[57]。连三皇五帝都要身体力行,何况于我们凡人?只有“以心体之者”,才能“为四海之主”;“以身躬之者”,才能“为万夫之特”。因而,要想改变自己的社会地位,要想来世有个好的身世与处境,就要把“心体”与“勤行”

结合起来。杜光庭坚决反对那种形式上和口头上的假仁假义,而主张以实际行动来实现仁义。他认为,只要实行老君之道,为人朴实而不狡诈,事君以忠,事父以孝,就能收到大同、仁寿的效果,“固不在乎跼蹐雍容,噢咻蹇蹇,然后谓之仁义等也”^[58]。

六、论教学

杜光庭根据自己一生的教育实践活动,提出了一些具有独到见解的教学思想,主要表现在以下两个方面。

(一)政教合一,道化兴隆

杜光庭位尊教主,他所从事的教育活动,其惟一的目的是教化人们恪守封建伦理纲常,以维护地主阶级的统治地位。他所践行的道教教育活动实质上是一种社会教化活动,如何才能使这种教化活动更具灵活性,更贴近生活与适应现实呢?杜光庭根据社会教化活动随机性强的特点,提出了“兴道化人”的政教合一的教育思想。“政教合一”就是把社会政治生活与教化民众的教育活动相结合。这种政教合一的思想,在《广成集》中随处可见。“念帝王国主,道化兴隆,庠序济济,皇教恢弘”^[59]。这里把“道化兴隆”与“皇教恢弘”相提并论,视为一体:以帝王国主之力,兴道化人;以济济庠序,使道化兴隆。又曰:“道化大行,天下欣戴,故能运祚长久,不殆不危。”^[60]“道化大行”就能使“国祚长久”;宗教与政治联姻,“如日之临照,如天之覆育,如雨之润泽,如春之温和”。如此巨大的教化之功,为君者岂能乖离?这就把政治活动、宗教活动与社会教化活动有机地融为一体。按照杜光庭的设想,全体社会成员都应该接受教育,但在社会处于急剧变革、政权频繁更替的多事之秋,社会不可能,也无经济实力来兴办大批学校以实践他的教育理想,而普通的民众在连温饱问题都得不到解决的情况下,他们也没有接

受教育的奢望与条件。这种简单易行的教学方式的提出,有效地解决了这个矛盾。

(二)守道化人,因坛设教

守道化人,一方面是指教喻民众遵守“道”的要求与规范,以“道”为评判是非善恶的标准和行为的准则;另一方面是要求一切具有“道”的知识和修养的先觉者,有义务随时随地地教化后知后觉者。社会生活中的一切人,都必须虔诚地接受这种教化。对于身居高位的统治者而言,必须把“守道化人”作为自己政治生活的一个有机组成部分。因坛设教是指道教的一切活动场所与设施都是教化的场所,宗教活动仪式也就是社会教化活动。杜光庭曾设计“北斗诞生”醮仪的程序为祝香、叙事、述圣、宣次、三上香、忏悔、赞德、七皈依、三献、散坛。在这一仪式中,要求人们至诚信仰,发愿行道,后己先人,积德行善,忏悔自己的罪过,思北斗星之德,以祈佑助。从这一活动可以看出,宗教仪式与伦理教化是密切相结合的。

守道化人,因坛设教,把社会教化活动大大简单化了,不需要专门的教育场所、专职的教师,也不需要花费心力去编纂教材,就能有效地唤醒广大民众,纳全民于教育活动之中,确实是一种既省时省力,又能收到社会最佳效果的教育方式。

杜光庭由一个试而不第的儒家学者转变为一代道教宗主。他用儒家的传统思想改造与重建了道教理论和教义,使之更贴切地服从于封建统治者的政治需要。因而被供奉宫中,紫袍道冠,尊为国公。这种特殊身份,形成了他的教育思想的特征,即鲜明的儒家正统教育思想与道教教义相结合。他把民众教育宗教化,宗教传播政治化,使道教更自觉地为国家长治久安服务,把教坛变为民众教育的讲坛。他的教育目的论、教育对象论、教育内容论、教育功能论等,无不打上儒家教育思想的印记,但又处处染上了宗教色

彩。比如在教育目的论方面,他不仅要求培养“上智”、“下愚”的统治者与被统治者,还要培养超凡脱俗的隐逸之士;在论教育对象时,他发扬孔子的“有教无类”思想,主张把教育普及到所有民众,但又与佛家的“人人可以成佛”、“普渡众生”的思想相沟通;在论教育内容时,以《道德经》为主体,强调无欲、无为、守道、弃功的自我修炼,但要遵守、服从封建伦理道德。凡此种种,说明杜光庭是一位儒道结合、政教一体的道教活动家、教育家。杜光庭的整套宗教、教育理论,为宋代理学的出现做好了准备。

注释:

- [1]杜光庭:《思山咏》,载《全唐诗》,卷854,中华书局,1960。下同。 [2]《资治通鉴》,卷268,《后梁纪三》。 [3]《道藏·历世真仙体道通鉴》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。下同。 [4]《道藏·释疏题明道德义》。 [5]《道藏·道德真经广圣义》。 [6]《道藏·道德真经广圣义》。 [7]《道藏·道德真经广圣义》。 [8]杜光庭:《山居三首》,《全唐诗》,卷854。 [9]杜光庭:《偶题》,《全唐诗》,卷854。 [10]《道藏·录异记》。 [11]《道藏·录异记》。 [12]杜光庭:《伤时》、《题霍山秦尊师》,《全唐诗》,卷854。 [13]杜光庭:《山居三首》,《全唐诗》,卷854。 [14]杜光庭:《怀古今》,《全唐诗》,卷854。 [15]《道藏·墟城集仙录序》。 [16]《道藏·墟城集仙录序》。 [17]《道藏·墟城集仙录序》。 [18]《道藏·道德真经广圣义》。 [19]《道藏·道德真经广圣义》。 [20]《道藏·道德真经广圣义》。 [21]杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》,卷854。 [22]杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》,卷854。 [23]杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》,卷854。 [24]杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》,卷854。 [25]杜光庭:《山居百韵》,《全唐诗》,卷854。 [26]《道藏·太上黄箓斋仪》。 [27]《道藏·太上黄箓斋仪》。 [28]杜光庭:《山居三首》,《全唐诗》,卷854。 [29]《道藏·太上黄箓斋仪》。 [30]《道藏·道德真经广圣义》。 [31]《道藏·道德真经广圣义》。 [32]《道藏·道德真经广圣义》。 [33]杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》,卷854。 [34]《道藏·说常清静经注》。 [35]《道藏·说常清静经注》。 [36]《道藏·道德真经广圣义》。 [37]《道藏·说常清静经注》。 [38]《道藏·道德真经广圣义》。 [39]《道藏·道德真经广圣义》。 [40]《道藏·道德真经广圣义》。 [41]《道藏·道德灵验记录》。 [42]《道藏·道德

- 真经广圣义》。 [43]《道藏·太上黄箓斋仪》。 [44]《道藏·道德灵验记录》。
- [45]《皇帝为老君修黄箓斋祠》，《全唐文》，卷 936。 [46]《道藏·历代崇道记》。
- [47]《道藏·历代崇道记》。 [48]《道藏·说常清静经注》。 [49]《道藏·说常清静经注》。
- [50]《道藏·说常清静经注》。 [51]《道藏·说常清静经注》。
- [52]《道藏·说常清静经注》。 [53]《道藏·说常清静经注》。 [54]《道藏·说常清静经注》。
- [55]《道藏·说常清静经注》。 [56]《道藏·说常清静经注》。
- [57]杜光庭：《纪道德》，《全唐诗》卷 854。 [58]《道藏·道德真经广圣义》。 [59]《道藏·太上黄箓斋仪》。 [60]《道藏·道德真经广圣义》。

《云笈七签》 ——道家道教教育哲学的“百科全书”

邓红蕾

《云笈七签》(以下简称为《云》),122卷,为道教类书,素有“小道藏”之称,为宋代张君房在所编《大宋天宫宝藏》的基础上,撮其精要而辑成。“云笈”即书籍,“七签”指道书分“三洞四辅”共7部,故此书取名为《云笈七签》。据其“自序”谓,其内容丰富,征引道书甚多,“习之可以阶云汉之游,览之可以极天人之际”,是研究道家道教文化的重要资料,也可视为融教、学、传、受于一体的道家道教教育哲学的“百科全书”。

一、教化篇

《云》作为道教道家教育哲学的“百科全书”,首先就揭示出“教”的内涵:“教者,告也。”^[1]告人入道、学道的一般规则,概括起来,其要点如下:

(一)修道之要急在除病

《云》认为,凡人欲修道,先须除其“病”。积妄不除,何以见道?因为人之有病,犹如人之醉酒执迷而不悟;惟其去病,方可清醒如初,深感醉态之可恶,从而痛改前非。用现代语言解释,也就是

说,参照系的选择不同,其观照之结果必然不同。“是故心舍诸欲,住无所有,除情正信,然后返观旧所痴爱,自生厌薄。若以合境之心观境,终身不觉有恶;如将离境之心观境,方能了见是非”^[2]。

这里所谓“病者”,即患也。《云》认为,凡人修道共有二患,一则恶患,一则身患。而身患、恶患均由心病所引发。因为心是一身之主,百神之师。静则生慧,动则成昏。这就如同人眼一般,纤毫入眼,眼则不安;小事系心,心必动乱。既有动病则难入定门;难入定门,何以能见道?故修道之要急在除病。

那么,如何才能除其病患呢?

(二)穷本溯源,返朴归真

《云》认为,人心本清静,无病无患,如盆中清水,此谓人本性善;但水易浊而难清,性相近而习相远,这是因为人有耳目鼻口身意,即“六欲”之门,此乃“泄乱神机之路也”,也是心失平衡而生身患、恶患的根源。身患、恶患表现出来即为情恶,因此,情恶与性善便构成了一对尖锐的矛盾。“情之伤性,性之妨情,犹烟冰之于水火也。性贞则情销,情炽则性灭”^[3]。可见,性善与情恶二者不可俱兴,必一起一废,犹如灯明则暗消、灯灭则暗生一般。欲者,乃凶害之根。纵之则生亏,制之则生盈。

因此,尽管人情难制,犹如风中竖幡,但是,惟制伏邪恶,才可悉归正道。为此,《云》特以“刀刃之蜜”与“物忌器破”之二例,深入浅出地揭示出必须制情和如何制情的辩证法。

例一:

“财色之于身也,譬如小儿舔刀刃之蜜。蜜不足以美口而有截舌之忧。戒之哉!”^[4]——财色诱人,如蜜糖之诱小孩,只可惜蜜在刀刃之上,食之必有截舌之患。人岂能因小而失大?!因贪一口之快而冒割舌之险?!可见,邪恶之于人,有百害而无一利,必遏而制之!

例二：

“夫达士悟道常畏于身，故吾有大患为吾有身，故有其患，患在毁伤形体，莫若寄寓神精。譬于器中安物，物假器而居之，畏器之破坏，物乃不得安居。形体若也消亡，精神于何处安泊？神畏身死，物忌器破。若乃小心护惜，专意保持，身器两存，神物何虑？”^[5]——身一方面是情恶之源，另一方面又是精神安泊之处。因此，制情之策与其毁伤形体，莫若小心护惜、专意保持。前者在断其患根的同时，也破坏了精神的安身之处，实不可取；后者则通过正确的修炼，达到既去其患，又保其本的目的，不失为身器两存之良策。

这一“毁伤形体，莫若寄寓神精”的辩证法，强调的是制情不可片面、死板地机械从事，而应讲究方法，这种方法即指通过有效的修习，从而返本还元，此谓“本既为善，所习复善”^[6]。

（三）制恶复善的修习环节

1. 始于斋戒，拘谨法度；遵戒避忌，除欲正心

《云》认为，“夫为学道，莫先乎斋”^[7]。所谓斋者，齐也，洁也，净也。斋法分为三类：其一、设供斋，为积德解愆而设；其二、节食斋，为和神保寿而设；其三，心斋，为疏沦其心、除其嗜欲、澡雪精神、去其秽累、掊击其智、绝其思虑而设，属上乘之斋。通过心斋，修行之人方可达到“无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道”^[8]的心境。因此，学道必须修斋，修斋必修心斋，这就好比夜行必持火烛一样，反之，“为学不修斋，直冥如夜行不执火烛”^[9]。可见，修斋置于学道之首，意在营造一种洁净、肃穆、庄严、虔诚的氛围，使人修行之始就收心敛情，肃然起敬。

所谓戒者，“防也，防其失也”^[10]，戒其恶也。在《云》中，言戒从内容上分有四类，即戒恶、戒贪、戒杀、戒逆。

（1）戒恶。在《云》中，恶主要指欺凌孤贫、强夺人物、含祸离

爱、恶贯满盈、嫉贤妒能、唱祸道非、口是心非、奸淫妇女等，共分为口恶、身恶与心恶三类，以心恶为恶根。恶根不拔，善功难积，则修行无效，故修行势必戒恶。

(2)戒贪。在《云》中，贪主要指人对名利声色的非分贪求，如忘义取利、好色坏德、纵贪蔽过、乘权纵横、见便欲得、贪嗔痴狠、耽酒迷狂、积聚财宝等。贪得无厌，必生心病，难以静定，离道远矣，故必戒贪。

(3)戒杀。在《云》中，杀不仅指杀人害命，而且指屠杀牲畜，甚至包括探巢破卵、剖胎剖形之类，即指杀伤一切物命。人若存一杀机，必然灭其善意，善意既失，何以得道成仙？所以杀非戒不可。

(4)戒逆。在《云》中，“逆”主要指叛逆君王、忤逆父母、背弃师友、毁谤道法等，人有逆反之心，则必背道而驰，自然不可修成正果，故必须戒逆。

从形式上看，道教之“戒”有如下特点：

(1)多以劝告的方式提出，句首采用“不”、“勿”的否定句式。如：不得毁谤道法、轻泄经文；勿欺诈，言当有成契，欺人为自欺，华词为负誓。此类戒律简单明了，不容置疑，具有较大的威慑力与命令性。

(2)采用虚拟情境式，即从假设的各种情境出发，提出相应的防范戒律。如，若见饮酒当愿一切制于命门，以远祸乱。这类戒律具有较大的目的性和感召力。

(3)直接用“戒曰，劝助……”的句式，开门见山，使人一目了然。如：戒曰，劝助众人学经，令人世世才智洞达，动静威仪，常为人师。此类戒律具有较强的规劝性与说服力。

(4)针对性强。如：以“百药”以戒“百病”，以“教化愚蔽”戒“以智轻人”，以“好言善语”戒“恶言好杀”，以“见贤自省”戒“憎人胜己”等，戒与被戒对象几近对称的结构，具有较强的诱导力与示范性。

可见,“戒”的作用在于求福于未兆,绝祸于未有。在灾生于稍稍、祸起于微微之“几”,就以戒防之,以戒避之,无疑在修炼之初便立一“雷池”,使人遵戒忌避,严肃道规,从而立志断缘,彻底绝欲,以求定心而后复善。

2. 制念以定志,静身以安神,保气以存精

《云》认为,定者,尽俗之极也,致道之初基。为学之先,先须定心。因此强调,从斋戒后应进入静定状态,做到大静三百日、中静二百日、小静一百日,在静定中调习其性。

如何才能进入“静定”状态呢?《云》提出“胎息服气法”。为此,特以“诸家气法”为主论,先后系统介绍了60余种行气、服气法,如:尹真人服元气术、太无先生服气法、墨子闭气行气法、太清王老口传服气法、项子服气法等。

撇去其形式之别,不难发现,诸家气法均以其推崇“胎息服气法”为共有特点。所谓“胎息服气法”,即指模仿胎儿在母体中服气饮津以生长的元气功法。因为,“生命之根,元气是矣”^[11]。“道即元气也,元气者命卒也”^[12]。因此,“人欲长生必修其本,树欲滋荣必固其根”,修行者若“不知根本,外求修助”,就好比树有繁枝茂叶而无根茎一样,则将“万无一成”^[13]。

“元气功法”的宗旨在于:“使欲者不欲,令不欲者欲。”^[14]所谓“欲者”,累也,即指人的声色名利之求、喜怒爱恶之情;所谓“不欲者”,元也,即指人的生命之本元气。唯“欲者”不欲了,“不欲者”才可望欲之。后一“欲”,即生也、动也、通也、流畅全身也。此谓气之绝累生神,神生而精盈则形全,故能长生。

为此,《云》总括了一套“元气功法”的法则。

(1)准备阶段。主要包括以下程序:

第一,沐浴。由于阳精好洁,阴尸好秽,所以修行之人,“常须虚和其志,澡雪其形,以助阳灵之真气也,自然神怡体清而神仙可俟也”^[15]。沐浴要择吉日良辰,还须以五种香汤为之,其作用在于

去秽、去邪、除过。

第二，择室。即选择一间干净、安静的居室，室内床褥等物均须新洁，除安其书几、经柜外，不须杂物，更不得使杂人、秽物入其室中。

第三，焚香。室内须烧香，使香烟缭绕，清虚飘渺，如临仙境。

第四，择时。即选择最佳的年龄段修行。按照《云》的观点，修行之时“有三”，即上年、中年与下年。所谓上年，即指 20~30 岁，由于此时体壮骨坚、筋全肉满，易早悟大道，故为修行的最佳年龄段。所谓中年，即指 40~50 岁，此时筋肉骨髓各有其半，良机已错过，悟道略为晚矣。所谓下年，即指 60~70 岁，此时骨髓筋脉十有三二，虽犹可补修，但已如日暮。至于 80 岁以上者，则已脑竭髓尽，万关干枯，神谢气亡，尸行鬼步，所以无救。可见，上年乃修行之最佳年龄段，人应选择青春年少时修行为妙。

第五，诵咏。即默念诸神之名、诵咏修行诸经。《云》认为，修行之人若能做到恒诵咏之，则能收到“神室明正、胎真安宁、灵液流通、百关朗清、骨髓充溢、肠胃虚盈”^[16]之奇效。这是因为“默念招幽真，专静神自归”也^[17]。

第六，择友。《云》认为，上至王侯，下及庶民，求道者万，而得道者一，原因就在于“不择其友也”。此谓君无友丧国、臣无友失忠、庶人无友丧家、道无友失真^[18]。因为，修真求道，贵在专精；成于坚持。若此，就需要创造一个可以互相鼓励、督促、监守、以利“一以贯之”的环境，因此，三人为伴，或与友同修，或夫妻同修，效果为好。

(2)服气阶段。主要包括以下程序：

第一，却粒、绝味。即将内部清扫干净。“子欲长生，肠中当清；长生不死，肠中无滓，休粮绝食为生道，阴阳还精为重宝”^[19]。惟内部清静空虚了，元神才能返回自己的家园。

第二，断缘、绝欲以泯机。即令外部断绝干净。“其大要在乎

泯机，机绝则炁不召而至，不谋而成，躬自行之，一一神效”^[20]。“机”，即指因缘而生的欲念、机巧、情丝等。“泯”，即泯灭万虑，使其断绝。这种断绝，不是表层的断绝，而是从根拔起，从而闭情开性，绝诸淫思，心若死灰，则万病俱泯。

第三，寂然不动，感而遂通。一经内外清静，元气便开始发挥作用，此时则外炁不入，内气不出，神炉微微，元气自然遍体。以意行气，无不效验。

第四，饥气渴津，虚心实腹。由于元气遍体流通，人腹中饱实，心无杂念，“善亦不贮，岂况一尘秽恶”^[21]？！惟存真精元气。此时，饥则吞气，渴则咽津，虚心实腹，从而静心守一。

第五，清心除患、洁志消愆。元气功法通过清洁心志，除患消愆后，终于使欲者不欲，令不欲者欲，从而气“通则愈矣”^[22]，心静则善复，教化收到了成效。

二、为学篇

《云》教育哲学特别强调“为学”的重要性，反复告诫，凡圣神仙者，均由学而成；人之为善，也是积学的结果，故曰：

凡言圣人、神人、仙人，……皆是学而得道者也，非天生自然矣。^[23]

人性怀慧，非积学而不成。人不涉学，犹心之聋盲不知远近。^[24]

因此，“为学”势在必行。为此，本篇从论证《云》的“为学”的重要性与必要性入手，详尽阐述其“为学”的治学方针。

（一）“道者，不可以言传，欲使学者述书以相授，然可得闻也”^[25]

《云》认为，天下治乱与是否重教倡学有直接关系，“大道隐，世

教衰，天下方大乱”，故圣人孔、老兴教，即为通过治情、复性达致扶衰救乱。重教倡学在孔老那里是完全一致的。只是，相对于以文为教、坦然明白的孔学来说，以质为教的老学其理深意微、高深莫测，故不可言传，必须经过师授后体悟而得，这就使其教育哲学具有鲜明的道家道教思想之特色。

具体而论，《云》的道家道教教育哲学规定，“道”乃是“为学”的对象，因其无形、空玄、虚静、混沌之特性，因此不可道，亦不可名，只能体悟。这种体悟又必须通过师授其书、见书知言、闻言悟意等诸环节而逐步完成，其中，师授乃第一要素。所以，“道本无形，从师得成；道可师度，师不可轻”^[26]。道由学得，学由师授，尊师重教乃为学之第一要义。

（二）自凡跻圣，要在细求真诀，务以师授

《云》认为，人之学道有难易之别，“得其理者，喻诸返掌；迷其径者，譬彼上天。”一般人学道所以难成，就在于未受师授，从而不得不“舍返掌之易，从上天之难”。可见，师授是整个“为学”过程中的重要前提。故曰：“不学不知谓之蒙。”^[27]师的作用即在启蒙，亦在传授真经、秘诀、道规，指点迷津、引人入门等。

为此，《云》以形象的比喻揭示出“师授”与“由经入道”的辩证关系：

夫道者，谓道路也；经者，谓径路也；行者，谓行步也；
德者，谓为善之功德也。^[28]

经者，径也，由也，常也，成也。径直易行，由之得进，
常通不塞。^[29]

可见，“经”，即径。师传经授诀，在于使人“可修读而得道”，这就好比指明了入道之路径，以让人“可随而行之”，从而“举足因成之径，行步以前当得大道”。

(三)“良匠能与人规矩,不能使人巧也”^[30]

《云》进而指出,明师好比良匠,能与人规矩,却不能使人灵巧,此谓:师傅引进门,修行在各人。学道之“巧”与“拙”、“成”与“毁”,最终还是由入门后的修炼状况以及修炼者自身的德性与悟性之素质来决定的。为此,《云》特提出“修之、炼之、淘之、汰之、研之、精之、调之、习之”的“为学”方针。

具体而论,为学之道在于:淘汰其情,调习其性、阅众而修、习广而炼、深研其诀、精通其本。

1. 淘汰其情,调习其性

《云》认为,情性平和,方可以学道。学道,首先要有一种平和、清静的健康心态,这是为学的重要保证。为此,特总结出为学之“八难”、“七病”与“七伤”,从反面告诫人们谨防重蹈旧辙。

所谓学道之“八难”,即指:①不废道心;②不就明师;③不托闲居;④不舍世务;⑤不割恩爱;⑥不弃利欲;⑦不除喜怒;⑧不断色欲。“八难”不除,为学难于上青天。

所谓学道之“七病”,即指:①知道而无功德,或有功德而不知道;②得其枝叶,未得本理;③三心二意,左顾右盼;④不求甚解,浅尝辄止;⑤舍易从难,贵难贱易;⑥道数乖错,法术杂乱;⑦孤陋寡闻,自以为是。“七病”不去,为学终不能成。

所谓学道之“七伤”,即指:①带真行伪,淫色蛊神;②口美心逆,面欢内嗔;③饮酒洞醉,损气丧灵;④骂詈无常,嗔喜失节;⑤轻真泄宝,传于非人;⑥身履殒秽,内外交丧;⑦鼻气充于藏府,浊滞缠于口齿。“七伤”不慎,为学将望成而反败,期生而反亡,希吉而反凶,求飞而反沉。

在此意义上,《云》把为学分为“真学”、“淫学”或“邪道”,认为,“淫学”、“邪道”以及“八难”、“七病”、“七伤”的客观存在,说明:“人常失道,非道失人”^[31]。因此倡导一种中正无偏、真正专精的“真

学”态度,这种“真学”必须由刻苦修炼而成。可见,情性不炼则神明不发,偏邪不制则难入正道。这就好比海蚌未剖则明珠不显,昆竹未断则凤音不彰一样。

2. 阅众而修,习广而练

《云》认为,“日月不高,所照不远;江海不广,不能含纳”^[32]。“观之者,以不广致疑;习之者,以不究无效”^[33]。因此,学道当“广闻深见,更阅众师者”^[34]。

纵观《云》全书,所列举的经书达 60 余种,其符、诀、法、术更是不计其数。如:秘诀约五百个,方药达百余种,符图共百余个。其范围之广,内容之多,覆盖面之大,是任何一本道家道教的经典都无法比拟的。这种兼收并蓄、容纳万川的风格,正是《云》博大精深的教育思想的体现,也是《云》一贯倡导的学风。

这一学风既强调以“广见”与“众阅”来不断扩展知识面,以防止孤陋寡闻;又提倡以“深见”与“细究”来逐步深化认识,提炼思想,更新境界,以避免浅尝辄止。因此,一方面列举诸多经诀,以备“广见”与“众阅”;另一方面则告诫学人“不究无效”,当反复钻研,以求融会贯通,悟本知源。

3. 深研其诀,精通其本

如前所述,《云》中收集诀、符、方、术无数,可谓天下之道“殊途”且“百虑”,要想“同归”且“一致”,则必须知本明末。

何谓“本”?在《云》中,人为“法”本,心为人本,气为道本,善为心本,身心乃修炼之本。“知其本则末无不通”。因此要向内下功夫,通过炼精气神,为善积德、去邪归正,达致返本归真,这样才能“躋尽百家”、“学穷诸子”而不致乖错道数,杂乱法术。

同时,还需端正学习态度,掌握科学的学习方法,这是通神入道的关键环节。正如《云》所曰:“心法多门,取用非一,有无二体,随事应机,故有凡圣、浅深、愚智、真假,莫匪心神辩识运用之所由也。”^[35]这里,所谓“心神辩识运用之所由”,即指一个人为学之优

劣是由其所持的态度与所取的方法来决定的。正是由于态度与方法的差异,才导致凡圣、浅深、愚智、真假之别。可见,正确的态度与科学的方法能使人对复杂的“心法”取用自如,随事应机,从而由凡入圣,由浅至深、知本通末。

那么,究竟什么是正确的态度与科学的方法呢?《云》明确指出,深研其诀与精通其本即是。精通的前提在深研,深研的结果即精通。为此,《云》概述出如下以“深研”达“精通”的治学方针:

(1)为道者,实为勤苦者必得之矣。为学为道,由专由勤。如入门之学,要求“专如临深谷,战如履薄冰”。“寂焉,如密有所觑”——如窥探隐秘般小心谨慎;“熙焉,如潜有所得”^[36]——如发掘珍宝般至信虔诚。而进“室”之学,则更须“精勤不懈”,做到“惜气杜情,无视无听”,“排却众累,直面而进”^[37]。可见,勤苦是入门的钥匙,精勤不懈是登堂的阶梯。学道者成千上万,所成者千百万人无一人,原因就在其疏懒所致,或初勤中惰造成。

(2)口诵而心随,志如金石。念诵或诵咏,若只停留在口,而不牢记于心,也不可能学好道。所谓口诵而心随,是指心口一致,言行一致,学以致用,且志如金石。这就靠“信”与“敬”作保证。《云》认为:“信者,道之根;敬者,德之蒂。根深则道可长;蒂固则德可茂。”又曰:“信是修道之要,敬仰尊重,决定无疑者,加之勤行,得道必矣。”^[38]行的前提是“信”,学的前提是“敬”。只有信得深,才会有坚定不移之“行”;只有敬得诚,才会有如饥似渴之“学”。否则,信而存疑,敬而不及,必然左顾右盼,三心二意,口是心非,不是半途而废、前功尽弃,就是浅尝辄止,不求甚解,始终徘徊于道门之外。

(3)学不可呼为足也,贤者学道譬若上山。《云》认为,道无止境,“自然之道无有寿也”,故学道若知枝末,自谓深足,不肯复讲问穷究渊深,是不知道。这就如同登山一样。登山之前,遥望山顶,觉得至高至上;待登至山顶一看,不想山外有山,此谓“贤者学道譬

若上山。下视言独是高径，住上至顶乃复前有高处，住上高顶，直复见前有高高处。”同理，学问之道亦无止境，“从小师学道，得至中师见大师，乃知道根元。以是言之，学不可呼为足也，当努力求明师为道……而于小道止是闇冥浅近哉”^[39]！

(4)“学道当如穿井”^[40]。《云》认为，学道当如穿井，井愈深，土愈难出。若不坚心正行，难以得见泉源。穿井是为得见泉源，为学是为晓悟真道，如若缺乏坚如金石的信念与毅力，不能锲而不舍，就难以达到理想的目的。同掘井愈深，土愈难出的道理一样，为学之路亦是愈走愈崎岖。先有大师方便引入门内，好比前行是坦途可以跑；中靠自身勤学苦练，登堂入室，中行则像小路只能走；终需用心体悟，探赜索隐，后行则如陡峭的山路只可能爬。从师授到炼己，从炼己到悟真，层层递进，步步艰辛，非大智大勇者，难入大彻大悟之境地。故学无有极。

(5)由表及里，由言得意。《云》认为，为学不能停留于言表，而应由表及里，由言悟意。为此，特以言理，名实关系为例予以阐述。言与理，名与实，即属表里关系，乃互相依存，不可缺少。所以，为学悟道，不能舍言而求理、去名而寻实，毕竟言以译理，理由言明；名以订实，实由名辨；更不能停留于言名之表层而遗理与弃实。因为理为言本，实为名源。正确的态度是：“论言以寻理，不遗理而著言；执名以责实，不弃实而存名。”此谓“言以译理，理为言本；名以订实，实为名源；有理无言则理不可明；有实无名则实不可辨。理由言明而言非理也；实由名辨而名非实也”^[41]。

可见，诀以藏理，经以达道，惟深研经诀，才可精通大道。

4. 知行合一，终始一致

《云》认为，知道易，信道难；信道易，行道难；行道易，守道难，故得道成仙者，百千万人无一人矣。这里，《云》揭示出知行合一、终始一致的艰难性与重要性，提出了“守道”的治学原则。

何谓“守”？守者，乃初心不变，如金如石也。守是包容学、知、

信、行且使之终而有成的重要因素，它较之知、信、行来重要得多，因而也就艰难得多。

为此，《云》总结出一套“守道”之术：

(1)以“术”辅“守”。《云》认为，“道无形因术以济人，人有灵因修而会道”^[42]。术是道的有形表现，因此，精通术数，可以达到以术辅道、以术助守的作用。在《云》中，所谓“术”者，大抵指诸家气法、方药、符图之类。术数的作用，在于修神、淘炼真气，使延年益寿，外却邪恶，清静心志，使祸害不干。修行之人以术数保护正气、抵制邪恶，实则具有“守”而不失之实效。

(2)以“养”助“守”。《云》认为，“大道不在他方，但观身心”^[43]。又曰：“人之所贵者，生也；生之所贵者，道也。”“故养生者慎勿失道，为道者慎勿失生。”^[44]可见，养生与守道是密不可分的。在《云》中，据粗略统计，关于养生的理论不下四十种，现择其精要综述如下：

①“我命在我不在于天”^[45]。这一理论认为，以金理金是谓真金，以人理人是谓真人。人常失道，非道失人；人常去生，非生去人。人的寿命长短是由人自己掌握的，只要保养得法，可以活到120岁；若稍知道术则可活到240岁；再若微加药物保养则可活到480岁。但一般人大都活不到这些岁数，其实际寿命比应活寿命短得多，这是由于人不懂养生之理，且反其道而行之，从而恣意极情，不知自惜，故虚损生也。人之生，若不养之，反去损之，岂不夭折？！这就好比枯朽之木，遇风即折；将崩之岸，值水先颓一样。可见，我命在我不在于天。

这一养生理论深刻揭示出长寿与短命的奥秘，充分肯定了人在养生中的主体地位和决定力量。按照现代医学科学的理论，人的心理与生理是紧密相联的，生理健康与否，很大程度上取决于心理健康状态，或者说，心理的主观态度将直接影响生理的客观状况。一个具有仙风道骨的人，自然也会是一个活得健康且长寿的

人。可见,这种基于心理健康,强调以心态平衡和谐,求得生态的健康长寿,即“以人理人”的理论,正是道家、道教养生理论核心之所在。

②适情而行。所谓适情,即指量腹而食、度形而衣,适可而止、无过不及。比如,人欲健康,一方面要做到“体欲常劳,食欲常少”,另一方面又必须把握好其“劳”与“少”的适度。只有“劳无过极,少无过虚”,才能收到养生的效果。否则,劳而过极,就会劳累过度而丧命;食而过少,就会虚弱不堪而夭折。

同理,人的行、坐、卧、视、听、喜怒哀乐、寒暖冷热,均要防“过”与“不及”。否则,久视伤血,久卧伤气,久立伤骨,久行伤筋,久坐伤肉,久思伤人,喜怒哀乐过分,寒暑冷暖失节,均会伤人性命。

为此,《云》提出“中和”的养生之道,要求人们做到适情而行:唾不至远,行不疾步,耳不极听,目不极视,坐不至疲,卧不至懣,先寒而衣,先热而解,不欲极饥而食,不欲极渴而饮,食不过多,不欲甚劳甚逸甚流汗,不欲多唾,不欲多啖生冷,不欲数沐浴,冬不欲极温,夏不欲极凉,等等,无过不及,取其中也。

③每与俗反。即与俗人俗行相反而行,做到去妄去欲、守柔无为。具体而论,即:

去七妄:目不妄视,耳不妄听,鼻不妄嗅,口不妄言,手不妄持,足不妄行,精不妄施。

除多取少:由于“多”为丧生之本,如,多思则神怠,多念则意散,多欲则损智,多事则形疲,多语则伤藏,多愁则心懣,多乐则意溢,多喜则忘错昏乱,多愁则百脉不定,多好则专迷不治,多恶则焦煎无欢。故“多”须除之,“少”须取之:少思,少念,少欲,少事,少语,少笑,少愁,少乐,少喜,少怒,少好,少恶。

守柔无为:即看破红尘,甘于寂寞。《云》认为,养生有五难,即:名利不去,喜怒不除,声色不去,滋味不绝,神虑精散。人若去其五难,做到不思衣,不思食,不思声,不思色,不思胜,不思负,不

思得，不思失，不思荣，不思辱，不计得失，不分胜负，不顾荣辱，挫锐解纷，和光同尘，则能享其天年。可见，养生之理在于清静无为，而“欲求无为，先当避害”。

爱根重炁：由于人以元气为本，本化为精、精变为形，故炁者，身之主；精者，命之根。若能保道气于体中，息元气于藏内，且辅之以药物，助之以百行，则能内愈万病，外安万神，内气归元，外邪自却，内外相济，精满气盛，保守身命。身命俱全，健康强壮，才有守道之资本。可见，养生益于守道，守道不离养生。

(3)以“慎”防“守”。“慎”者，慎独、慎微、慎几、慎终也。《云》首先推崇慎独，认为，风能拔树却不能拔山，嗜欲之能乱小人，却不能动君子。人若处恶不坏、居秽不淫、在弱不诤、临亨不望，何愁道不守之？！

其次强调慎微。认为，累丝至疋，累土至山，累业至圣，累灵至真。故人之修行，当不因善小而不为之，不因恶小而不为之。积功累德，去恶存善，则去道近矣。

再次强调慎几。认为，在祸福萌芽之“几”，能惜未危之命、惧未萌之祸、理未至之病，从而，戒在危殆，险乎将失，则能为之于未有，治之于未乱，道又何以致失？！

最后强调慎终。认为，终道比闻道、行道、信道均难得多，因为惟其终，才表明学道之圆满成功。所谓“终”者，成也，指善始善终，始终如一。既此，道又怎会废之？！

(4)以“柔”巧守。《云》认为，天之道抑高举下，损有余奉不足，故柔弱胜刚强。

纵观历史，先王所以能守天下，不离五字，即：聪明俊智守以愚，多闻博辩守以俭，武勇骁力守以畏，贵富广大守以狭，德施天下守以让。概言之，即以柔守之。守柔，即坚守自然无为，惟此才能与所守对象“道”的特性相辅相成。

按照道家道教的辩证法，任何事物的发展在一定的条件下都

将向其反面转化。此谓“反者道之动”。因此,柔弱能起到消解矛盾、弱化极盛、防微杜渐、保其中和的重要作用。此谓“弱者道之用”,从而自然可以收到以柔巧守的良效。

(5)以善固守。《云》认为,学道之坚梯,登真之枢要,即在于积功累善。因为,惟善为基。人之须善,犹首之须冠,足之待履。为此,《云》指出,凡人学道应共修七经,即仁、礼、信、义、智、德、道七经,从而改恶行善、防微杜渐,竖起一道坚不可摧的道德之防线。若此,道岂又不能固守之?!

三、传道篇

《云》认为,道不传即废,传非人即殃,由此郑重提出了“慎传”之原则。

(一)道不传即废

《云》认为,“道”的传授以“师师相承”、“口口相授”为主要形式,无师难以自通。“大道难求,世人罕会,……由其不遇至人明师一一言之,乃措意罔象自为,多有此辈”^[46]。

这是因为,大道无形,本不可道之、名之,自然不可传之。只是由于“先人恐道绝源”,乃“演出隐文 谜言留传于世”,于是出现了经书、灵文、金简、口诀、法术之类。此类经典不可随意流传于世,“皆秘密隐蔽,不言不显露于世”。或昭其旨 秘,其踪皆以隐言深密;或藏于洞府;或 秘在仙都;或明令不可教授(如《太清神丹》上七篇);或于脆沉之泉底(如《太清神丹》下三篇)。惟至人明师才知晓其中的奥妙,从而“示之以枢机,传之以要道,宣之以心髓,授之以精华”,使道得以相承相传。

为此,《云》以“道教相承次第录”为题,回顾了道统的师承关系。这种师承关系表明,传道主要有两种方式。其一,一人得道

后,传授百十人,再由这百十人中的佼佼者作为“系代”往下传授;其二,传授至某人后,无可系代者,则由太上老君指令专人继代,不使绝废。

正是这种“隐言深密”、“不言不显露于世”的形式,才决定了师徒相承、口口相授的传道模式。可见,道者,若无师相授、无经导引,则不可相传而必废之。

(二)传非人即殃

道固然不传即废,又不可随意传人。授予何人,传于何人,是有严格的规定的。此谓“慎传”。

《云》明确指出:“此道至重,必以授贤。苟非真人,虽积金如山,勿以此道告之也。”^[47]因为,人因识分不同,“至人用之得其道,君子用之得其术,常人用之得其殃”^[48]。故必须慎传,传非人即殃。为此,特从形、德、智三个方面提出了一个“慎传”的标准。其一,慎传首在察形。即观察人的行为举止,审视其形气,唯慈仁忠信、敬乐神仙者,才可传之。其二,慎传重在观德。即观察人的德行。唯大德大善之人,才可传之,“非贤莫传”。其三,慎传终需验智。即考验人的悟性。唯能于隐中探微、迷中悟真、见书知言、闻言知意者,才可传之,“莫令凡俗轻闻”,“慎无传于浅学。”

总之,书为晓者传,书为识者贵,只有形正、德隆、智深者,方可有资格受道。此三项条件,缺一不可。

四、受道篇

受者,得也。经过上述教、学、传诸环节后,《云》就如何受道,又提出了如下原则。

(一)心如明镜道自来

《云》认为,能否受道,关键在于能否“心安而虚”。因为,“心”是受道的载体,同时又是身之主宰及万念兴生的总源。“凡诸存念,身为之主,……皆在于心也。心正则神正,心邪则神邪”^[49]。

为此,《云》提出了“总息万机”,以达“心安而虚”的方法。“万机”,即泛指由心所生的种种杂念、欲求;息者,即灭也。一旦将种种机巧之念欲扫除干净,使一丝不留,心就会犹如一面明亮清洁的镜子,照物则物无不现;迎道则道无不至。“心安而虚则道自来止”。

如何才能使心如明镜呢?《云》提出了“十心”方针,即遣其实以虚心、除其有以无心、令不动以定心、使不邪以正心、使不浊以清心、使不秽以净心、不反覆达心直、无高低达心平、不暗昧达心明、不质碍达心通。惟此,心才能如同一面明镜,迎接道的光临。

(二)尊而弗越的中正精神

这是“受道”的方法论,也是辩证法的集中体现。

在《云》看来,人作为受道的主体,在受道过程中要注意处理好以下关系:

1. 依师重教与因世随时

受道是在师授的前提上进行的,如前所言,师授是不可缺少的重要前提。

但是,重视师授,并不等于说师授后便能顺利受道。是否能够受道,与是否具有一种辩证的超越精神密切相关。

首先,这种辩证的超越精神就体现为重视师授与不拘一格、随机应变的辩证统一,反对拘泥于形式的生搬硬套,主张依师用师、依道用道、依术用术、依法用法的灵活应用。因为,道无不在,在师为师,在经为经,不离中也。

其次,这种辩证精神还体现为精通道术与因世随时的辩证统一。在《云》看来,神仙之道百数,非一途所限,非一法所拘,所谓殊途而同归,百虑而一致。因此,得道去世,或隐或显;证道虽一,修习或殊。若握一世之法以传百世之人,犹以一衣拟寒暑,一药治癰疽。正确的态度是,使精通道术与因世随时有机地结合起来,善于根据当世当时的具体情况,结合自身的状况,采取既顺乎理义,又适合时势,且符合自身条件的方式。

最后,这种辩证的超越精神也体现为既安位乐业,又立功不休的辩证统一上。《云》认为,神有广狭,知有浅深,神分之有巨细,学炼之有高卑。如,同为神仙,却有或形神俱飞、或隐景潜化、或解形托象、或蛭蛻蝉飞等诸多分类。又如,同修虚心之道,却因用力深浅,则有或为神人、或仅得慧觉之差异。可见,虽神虽圣虽仙,乃因人成器,因此,修行之人,一方面要做到因时而安位,当世而乐业,平心静气,接受道化;另一方面更须立功而不休,为善而不倦,更新境界,超越凡俗,得道之精髓。

2. 不得无欲无事与尊而弗越之

《云》认为,生命是有限的,而嗜欲则无穷,因此,以有限的生命去追逐无穷的嗜欲,无异于自毙。受道首当戒欲。

同时也应看到,人不可能做到彻底的无欲无事,比如,修道之身必资衣食,衣食之欲事就不可废弃。衣食之于修道之身,就好比船舫之于渡海之人,“渡海若讫,理自不留。何因未渡,先欲废船”^[50]?! 正确的态度是尊而弗越之。

所谓尊而弗越,即指“适情”,或曰取其宜,不越其分。《云》认为,人的欲事,有分与非分、当与非当之别,故当尊其分内得当之欲事,而对非要非重、分内所无的非当之事,则应绝之而“弗敢越”,做到“与物同求而不同贪,与物同得而不同积”^[51]。如,衣食之于修道之身既不可废弃,则“当须虚襟而受之,明目而当之”^[52]。又如,心乃形之主,神乃心之宝,修道之人虽不可不劳不用之,但劳之、用

之要适中,不可过度。不然,“形劳而不休即蹙,精用而不已即竭”。可见,尊而弗敢越,将人的欲事分为应取与务去之两大部分,应取者乃分内必须之欲事,务去者,乃分外失当之欲事。对前者,但营求无妨;对后者,则必去之而弗敢越。修行之人,惟把握好其度,方可以顺利受道。

可见,这一尊而弗敢越之理论,既承认了人不得无欲无事的客观现实,又强调了尊而弗敢越的主观态度,从而在凡圣之间架起了一座从凡化圣、因凡入圣、圣不离凡、圣中出凡的桥梁,为如何受道作了可行性的论证。

3. 迹每同人与心常异俗。

即在俗而不俗。受道者,首先是一个正常的人,人所共有的衣食住行、饮食男女不可废弃,所以自然是迹每同人。但,受道者又决非凡夫俗子之辈,而是通过严格修炼后的超凡脱俗之士,因此,心常异俗,能行人所不能行,学人所不能学,勤人所不能勤,得人所不能得,即与世人“反其道而行之”。“世人行嗜欲,我行介独;世人学俗务,我学恬漠;世人勤声利,我勤内行;世人得老死,我得长生”^[53]。有诗为证:“我有衣中珠,不嫌衣上尘;我有长生理,不厌有生身。江南神仙窟,吾当混其真;不嫌市井喧,来救世间人。”^[54]此诗精辟地揭示出在俗与超俗的辩证关系。人在俗中,不免衣有尘、生有身,即要衣食住行;但由于衣中有“珠”、身中有“理”,故能不离中道,从而“行时云作伴,坐即酒为侣,腹以元化充,衣将云霞补”,居尘而不染,在俗而超俗。

可见,迹每同人,心常异俗,指的是受道所需的二重时空,即身之实体的现时空的混俗性与心之主体超时空的异俗性,唯此,受道才能最终实现且完成。《云》的道家道教的教育哲学体系也由此而划上了圆满的句号。

综上所述,从教育哲学的视角去反思《云》,不难发现其中所包蕴的内容是何其丰富且深刻。本文所论,虽仅限于教学传受四个

侧面,但足可证明《云》堪称道家道教教育哲学的“百科全书”,在道家道教文化思想史上具有显赫的地位,值得我们予以高度的重视与系统的研究。

注释:

- [1]张君房编集《云笈七签·卷三》,载《道藏》(本文所引《道藏》均为此版本),22册,112页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社出版,1987。 [2]《道藏·云笈七签·卷九四》,22册,646页。 [3]《道藏·云笈七签·卷九十》,22册,624页。 [4]《道藏·云笈七签·卷九八》,22册,667页。 [5]《道藏·云笈七签·卷六〇》,22册,420页。 [6]《道藏·云笈七签·卷九五》,22册,648页。 [7]《道藏·云笈七签·卷三七》,22册,259页。 [8]《道藏·云笈七签·卷三七》,22册,257页。 [9]《道藏·云笈七签·卷三七》,22册,259页。 [10]《道藏·云笈七签·卷三九》,22册,274页。 [11]《道藏·云笈七签·卷五六》,22册,385页。 [12]《道藏·云笈七签·卷五六》,22册,386页。 [13]《道藏·云笈七签·卷五八》,22册,406页。 [14]《道藏·云笈七签·卷八一》,22册,578页。 [15]《道藏·云笈七签·卷六九》,22册,481页。 [16]《道藏·云笈七签·卷十一》,22册,63页。 [17]《道藏·云笈七签·卷八〇》,22册,571页。 [18]《道藏·云笈七签·卷七二》,22册,504页。 [19]《道藏·云笈七签·卷五九》,22册,409页。 [20]《道藏·云笈七签·卷八八》,22册,620页。 [21]《道藏·云笈七签·卷五六》,22册,388页。 [22]《道藏·云笈七签·卷八八》,22册,619页。 [23]《道藏·云笈七签·卷七三》,22册,519页。 [24]《道藏·云笈七签·卷九十》,22册,624页。 [25]《道藏·云笈七签·卷八九》,22册,622页。 [26]《道藏·云笈七签·卷三九》,22册,274页。 [27]《道藏·云笈七签·卷十三》,22册,101页。 [28]《道藏·云笈七签·卷十》,22册,58页。 [29]《道藏·云笈七签·卷九》,22册,56页。 [30]《道藏·云笈七签·卷七九》,22册,564页。 [31]《道藏·云笈七签·卷五六》,22册,386页。 [32]《道藏·云笈七签·卷十》,22册,61页。 [33]《道藏·云笈七签·卷五七》,22册,393页。 [34]《道藏·云笈七签·卷十》,22册,61页。 [35]《道藏·云笈七签·卷十一》,22册,62页。 [36]《道藏·云笈七签·卷九八》,22册,667页。 [37]《道藏·云笈七签·卷九八》,22册,667页。 [38]《道藏·云笈七签·卷九四》,22册,643页。 [39]《道藏·云笈七签·卷十》,22册,61页。 [40]《道藏·云笈七签·卷五》,22册,26页。 [41]《道藏·云笈七签·卷九十》,22册,625页。 [42]《道藏·云笈七签·卷四五》,22册,317页。 [43]《道藏·

云笈七签·卷九二》，22册，635页。 [44]《道藏·云笈七签·卷九四》，22册，643页。

[45]《道藏·云笈七签·卷三二》，22册，231页。 [46]《道藏·云笈七签·卷六六》，22册，460页。

[47]《道藏·云笈七签·卷六七》，22册，466页。 [48]《道藏·云笈七签·卷一一二》，22册，760页。

[49]《道藏·云笈七签·卷五五》，22册，378页。 [50]《道藏·云笈七签·卷九四》，22册，645页。

[51]《道藏·云笈七签·卷九四》，22册，645页。 [52]《道藏·云笈七签·卷九四》，22册，645页。

[53]《道藏·云笈七签·卷九七》，22册，660页。 [54]《道藏·云笈七签·卷九九》，22册，672页。

《悟真篇》金丹学教育思想的思辨特色

邓红蕾

《悟真篇》(以下书名均略写为《悟》)为北宋著名道教学者张伯端于神宗熙宁八年(1075)所著,全书采用诗、词、曲等体裁,诗词各分类聚,标题于左,注疏鲜明。该书系统地阐述了金丹学理论,以其深刻的内容与独特的见解,被誉为与《参同契》齐名的道教内丹术主要著作。同时,该书还以“悟真”为宗旨,从目的、原则、方法等各个侧面提出了系统的道教金丹学教育理论,从而在道家道教思想文化史乃至教育史上均具有重要的地位。为此,笔者在研读原著、参照注疏的基础上,从教育哲学的角度对这部道教理论专著进行了一番反思,发现其中深藏颇具道家道教理论特色,且具有明显的中庸思想倾向的较高层次的教育哲学思想,特分别概述如下:

一、以“悟真”为终极追求的教育目的

按照一般的道教理论,修炼的目的在于养生、成仙。《悟》在此基础上则提出了“终极目的”的问题,认为,养生、成仙固然是修炼的目的,但不是最终目的,最终目的在于炼成金丹,以成天仙,“学仙须是学天仙,惟有金丹最的端”^[1]。而这就需要“悟真”,即悟达金丹学之真诠,从而修炼成真人。“悟真”既是金丹修炼达致的理想境界,也是《悟》孜孜以求的终极目标。如诗所云:

万卷仙经语总同,金丹只此是根宗。

依他坤位生成体,种在乾家交感宫。

莫怪天机都泄漏,只缘学者自愚蒙。

若人了得诗中意,立见三清太上翁。^[2]

此诗不仅明确了金丹学在仙学中的“根宗”地位,阐述了金丹之理在于乾坤交感的实质,而且揭示出悟其真意、立跻成仙的意义,为修丹之士提供了终极追求的目标(“真”)与通晓天机的途径(“悟”)。

何谓“真”?真者,真帝、真道、真诠也,即仙道或金丹学的真正意义之所在,它或集中体现在《阴符经》与《道德经》二经之中,“阴符宝字逾三百,道德灵文止五千,今古上仙无限数,尽从此处达真诠”^[3]。或深藏于至烦至详的金丹秘诀之内。正因为如此,修丹之士得斯书、闻斯道、破斯诀,则可以指流知源、语一悟百、雾开日莹、尘尽鉴明,即求得大道出迷途。所以,“真”又是与“迷”相对而存在的。如果说“迷”是世俗常人迷恋荣华富贵、虚度有限人生的世界观、人生观、价值观的集中体现的话,“真”则可看作是清静无为、返璞归真的神仙境界的真实写照。前者以有限易摧之身去逐无涯不测之事,致使误踏轮回之迷途;后者通过脱胎换骨的修炼而达致形神俱妙、超凡脱俗,从而登上升天之灵梯。可见,迷与真由其价值判断的截然相反,而导致其后果的天壤之别。为此,《悟》开章明义就告诫人们:“不求大道出迷途,纵负贤才岂丈夫。”^[4]“大药不求争得遇,知之不炼是愚痴。”^[5]这里的“求”、“遇”、“知”、“炼”,可以视为修炼成真的一个完整过程,其中,“求”是前提,“遇”是缘分,“知”是要求,“炼”是手段,即首先要树立修炼的坚定信念;然后靠积德、炼己和一定的财力与丹友三人相助等诸条件,以遇仙缘;继而在大师的口传心授金丹秘诀后,再以高度的悟性去深刻领会其中的“真意”,使“真”变成观念化的真知而由晦变明;最后,再通过刻苦的修炼,使观念化的“真”转变为现实性的“真”,即从“真知”进入“真人”

的境界。可见,《悟》的“真”有两种存在的形式,它既指观念上的“合真”(“真知”),又指现实中的“成真”(“真人”),它是理念与实践辩证统一的产物。

何谓“悟”?首先,“悟”是学道之人登堂入室的必备条件。由于金丹之学的形而上学性,其至理又不以文字、语言相传,所以,靠常规的简单说教或直观传授,是难以奏效的,必须靠学者以较高的悟性去体会、悟解,可见,“悟”即指心灵的感悟、体验或悟达,它仅为最上一乘的学道者才具有。因此,“悟”是金丹学教育理论实施与“悟真”理想实现的前提条件。第二,“悟”是评判学道之人智能水平高低的重要标志。《悟》把人在智力上分为上中下三品,认为惟上品之人才具有悟性,才可望得道;中下品者,只能“闻其道”或“记其言”。因此,“悟”使金丹学的教育理论与“悟真”理想的实现具有层次性,随人所适。第三,“悟”由大师的口传心授而引发。《悟》认为,在学道、修炼中,能否有缘得遇高师指点,其结果大相径庭,或“易遇而难成”,或“难遇而易成”,“悟”在其中举足轻重。从认识论角度分析,“悟”指的是认识过程中质的飞跃,或曰顿悟、豁然开朗,而它总是因一定的刺激、经一定的启示,即在一定的条件下才能产生出来。这一定的条件就是传道大师在口传心授中所使用的大量的譬喻、转语、暗示等,由此而启发了受教者的灵感、悟性,从而从其现象进入本质、从初级本质进入高级本质而迅速得其真谛。可见,“悟”以口传心授为前提,口传心授则因“悟”而使仙道易成。因此,有无“悟性”,使金丹学教育理论与“悟真”理想的实施具有难易、高下之别。第四,“悟”以逆向思维为特征。《悟》富有创见地提出了“逆而颠倒”的修炼模式,并誉其为“独异于人”之“妙”法。此法妙就妙在将“世间法”与“出世间法”作了“顺”、“逆”之别的规定,从而揭示出“颠倒主宾”的成仙途径。《悟》认为,人、鬼、仙是三种不同的存在形式,由于人阴阳各半,所以既可以成鬼,亦可以成仙,关键在于遵循的是世间法还是出世间法。所谓世间法,即

人之道，以顺五行、有生灭为特征，即男上女下、天上地下、火上水下，且阳中无阴，阴中无阳，从而火炎木浮而在上为主，水降金沉而

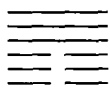


图 1

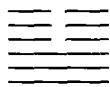


图 2

在下为宾，天地不交则否（见图 1）。所谓出世间法，即仙之道，以逆五行、无生灭为特征，即上下反常、主宾颠倒，且阳中有阴、阴中有阳，地天交合则泰（见图 2）。通俗言之，世间法强调顺日用常道而行，出世间法主张逆日用常道而反。可见，对常道的“顺”或“逆”，是人道与仙道的分水岭，也是从人到鬼，或从人到仙的关键所在。在此意义上，《悟》认为，逆顺之间有“颠倒颠之妙”。悟之者，神仙现在目前；迷之者，尘沙杳隔万里。唯出类拔萃的高上之士才可独得深旨，悟达其妙。因此，金丹之学的悟真理想因这种逆向思维而具有独创性和可行性。

总之，“悟真”终极目的的提出，显示出《悟》对传统道教教育目的说的一大超越；而为了有效地实现“悟真”这一终极目的所提出的一系列教育原则与教育方法，更加使得《悟》具有鲜明的道家道教教育理论的特色和中庸理论倾向。

二、教育原则、教育方法上的“中庸”倾向

在《悟》的教育原则中，有非常明显的中庸倾向，即强调和谐、适中、兼容，从而使其教育思想具有较大的包容性与较高的哲理性。

《悟》的教育原则主要有二，即“反求诸己”与“要在调和”，其教育方法则穿插其中。

（一）反求诸己

要知炼养还丹法，自向家园下种栽；

不假吹嘘并着力，自然果熟脱灵胎。^[6]

《悟》认为，人本禀阴阳之灵气，合有大丹一斤之数，若无耗散，可以与天地相毕；但由于后天为六欲七情所缠扰而使其天真丧失，唯还丹之法有返还之妙，可见，修炼金丹，重在反求诸己，即以四大一身为家园，以阴阳二气为种子，以炼己、积德为方式，以返本还元为目的。具体包括以下内容：

其一，欲修仙道，先修人道。《悟》认为，仙道与人道看似天壤之别，实则息息相关。人道有愧，则仙道远矣。修丹之士若只知“道”而未积德，即如鱼之无水，灯之无油，丹之难成。故曰：“黄芽白云不难寻，达者须凭德行深。”^[7]“道高龙虎伏，德重鬼神钦。”^[8]在此意义上，《悟》明确指出，善根种而灵骨钟，灵骨钟而仙可冀。欲修仙道，先修人道。修丹之士务必积德重厚，炼己纯熟。

其二，降龙又伏虎，炼丹如战敌。《悟》认为，炼丹先须炼己，炼己在于去“贼”之害。所谓“贼”有五，即人之眼、耳、鼻、舌、意。由于眼见色则爱起而贼精，耳听声则欲起而摇精，鼻闻香则贪起而耗精，口尝味则嗔起而走精，身意遇触则痴起而损精，因此，精去则神气尽丧，从而真种子亡，丹何以能炼成？所以，只有战胜己身之五贼，使神全气盛，七情不动，五贼不乱，六根净尽，精难摇动，才可使金丹炼成。又由于金丹即一至阳之气，居于恍惚不测之内，犹如山头雄虎危而难伏，海底牝龙险而难降，所以，炼丹犹如战敌，靠降龙伏虎、降魔诛妖而后成。

其三，本自具足，无所拘执。《悟》视人身精、气、神为“三宝”，又以“精”为“真种子”，认为人之初至二八之年，禀父母之一点真阴真阳而成纯阳之体，可谓本自具足，无所拘执；但由于后天为外界声色利禄所诱惑，而使“三宝”亏损，逐渐变成至阴之体，所谓“人人自有长生药，自是愚痴枉把抛”^[9]。惟有进行金丹学的修炼，才可望使真种子返本还元。所以，所谓修炼，其实指的是“虚心”与“实腹”两大环节：心虚则念净，一尘不立；腹实则丹成，四大牢固。念

净丹成，形神俱妙。可见，修炼始于炼己，终于返还，“己”是修炼的主体。

其四，不以错自修，不以错教人。金丹之学，其理虽至简，其诀则繁殊，主要表现在用繁殊之诀表达至简之理，从而出现“或以一物立谕而所用之诀不同，或以众石取譬而所指之物则一”的句异理一现象，容易使学者“或证于彼则失于此，或证于此而失于彼”^[10]，陷入迷茫，曲合旁门，造成将错自修、以错教人的混乱局面。为此，《悟》首先概述了“易遇而难成”与“难遇而易成”这两种不同的修炼模式。所谓“易遇而难成”，即指以行气、导引、辟谷、房中等为主的修炼，虽容易学成却难于成仙，故学者不可学之；所谓“难遇而易成”，即指通过降心、修身、积德、炼己以炼金丹的修炼，此等修炼，一旦炼成，即可成仙，故学者不可背离。可见，二者正是由其修炼方法的差异直接导致了能否成仙的后果，值得学者借鉴。其次，对于繁殊之诀，则不可执偏守一、迷迷不已；必求兼全通达、融会贯通。因此，无论是个体自身的修炼，还是大师的传道授业，都应善于从至繁中寻其至简之理，从而坚持正确的修炼方法与传道方式，使教与学双方均能做到不偏不倚、无过不及。这就要求修炼者与传道者双方均应具有较高的悟性与德性，从而才能不以错自修，不以错教人。

可见，“反求诸己”作为《悟》的基本教育原则，明确揭示出金丹学教育模式的基本内容，即炼己积德的基本形式、虚心实腹的主体素质、坚守正道的主攻方向，从而以其中正无偏的内涵与“中庸”思想不谋而合。

（二）要在调和

调和铅汞要成丹，大小无伤两国全。

若问真铅何物是，蟾光终日照西川。^[11]

“要在调和”作为金丹学的基本原则，是指求铅伏汞以成丹，以

两全调和而无过不及为关键，否则，阴阳二气盈亏、铅汞二端偏胜，就难以成丹。太过则伤彼，不及则难结丹。因为金丹无独成之理，必用一铅一汞，自分两国，要当调和火候合为一处，方结成丹。这里，铅汞与金水、龙虎、坎离、日月、阴阳等同义，意为同类，所以，铅汞调和，好比以坎补离，或雄里含雌，亦似降龙伏虎，须令二者彼此和合且混为一体。可见，阴阳二气，其数相符、火候适中、二端平衡，才可交合而结丹。丹者，好比上下两弦月金水各半斤（两个“一八”）而成十五之月圆（“二八之妙”）一般，因此，修丹之事，犹如月借日光才放亮一样。修丹者，不能以阴炼阴，必须使阴阳两齐、铅汞调和、同类相感而后炼成。

由此可见，金丹之学是一门玄之又玄的学问，要想真正掌握，就必须持以“中庸”的姿态，也就是说，只有始终坚持“要在调和”的教育原则，才可望进入金丹学的神秘殿堂。为此，《悟》从不同的角度阐述了这一原则的基本内涵，主要指以下内容：

1. 重师且达而不拘

《悟》的教育理论十分强调“师”的启蒙、榜样作用。其“师”包括三个层面：其一，天地之师；其二，至圣之师；其三，传道之师。三师之间的关系既是先后有序的，又是互相关联的。

《悟》认为，金丹修炼千法万方，但其中正道、正法则惟一。因此，“得一万事毕”。此“一”，即为“修丹之至要”，亦即“一本天地自然之妙”。所以，天地之师居三师之首。这是道家道教崇尚自然的思想体现。

《悟》从阴阳同类相感的角度，揭示出“一本天地自然之妙”的实质在于，在金丹修炼中，要从天人同类相感的高度去认识、理解修炼的本质与要领，从而实现天人大小周天相符的相感相生。故尔，修丹必须效天法地，以天地交泰、阴阳互用的自然之道为本、为纲、为师，这就要求学者对天地盈虚消息的道理能则而行之。另一方面，《悟》在强调“顺天”的同时，又提出了“逆修”的模式，认为，人

天交流,是以主宾颠倒、上下反常的形式实现的。即:外来一阳,由其制伏体内至阴的地位,使本为外为宾者,反为内为主;体内至阴,由其被制伏的地位,使其本为内为主者,反为外为宾。此为主宾颠倒。天本为至阳之物而在上,由于其中有一阴之气故能降地;地虽是至阴之物在下,由于其中有一阳之气故能升天。此为上下反常。《悟》认为,逆顺之间,凡仙间隔。顺者,阴为阴,阳为阳,乃人之常道;逆者,阴中取阳,阳中取阴,阴阳交感,大药可成,乃仙之道。可见,顺天与逆修是“一本天地自然之妙”的两个侧面。

继而,《悟》又指出,“天地之师”固然居众师之首,但鉴于一般常人的认知水平,是很难把握其“天地自然之妙”的。因此,至圣先师才以卦象、经论等形式“则而象之”,进行了一番转译,为学道之人提供了过河之筏、捕鱼兔之筌蹄,即悟真、得意的工具或手段。在这个意义上,至圣先师所起的深入浅出、化繁为简的作用,应予以高度重视。同时,《悟》又认为,“卦中设象本仪刑,得象忘言意自明;举世迷人惟泥象,却行卦气望飞升”^[12]。卦象、经论毕竟不等于“意”本身,若执象执文,按图索骥,则去道远矣。因为,卦象是用来帮助人去领悟、想象、体会“意”的,其意义只能是“转译”而不可能达到“尽意”。真正要得意、悟真,就必须在借助卦象的启迪而登堂入室之后,再彻底地舍弃卦象,清除其影响,使得意、悟真的实现不附带任何认识媒介的痕迹而保其真实、客观之样态。可见,立言是为了明象,即得象以忘言;设象是为了指意,悟真意则象捐。这样一来,从则圣而学卦读经开始,到得意而忘卦捐象告终,二端亦须调和。即:既要深刻领会至圣于卦象之中深藏的玄机,又不可停留于卦象而执文泥象,做到得意而忘言忘象。

最后,《悟》还指出,无论是卦象还是经论,依旧深不可识,所以还须传道大师的口传心授后,才可一步步贴进修行者的认知水平与接受能力。这里所谓“口传心授”,实际上正是道家道教的授教方法。按照这种方法要求,对修炼中的秘诀、口诀或要领,一般是

不允许以文字形式流传下来的,只能靠心口相传。只有那些悟性较高、有望深造者才可接受大师“口传”机密之特殊使命,从而心有灵犀一点通。这种师徒心心相印、一通百通的模式即为“心授”。由此可见,传道大师的一般布道与重点对象的口传心授,是建立在因材施教、随人所适的基础之上的,传道与自悟构成了教与学矛盾中的两极。

由上可见,《悟》在提倡“重师”的同时,更强调“达而不拘”,体现了“要在调和”的中庸精神;由此而建构的“教育层次纵向四重说”和“教育方法二端并举论”,颇具中庸之风采。所谓“教育层次纵向四重说”,是指首以天地之师为本,中经至圣先师的转译,再由传道大师的口传心授,终靠以悟自学而成。所谓“教育方法二端并举论”,是指顺天与逆修并举、习卦重则与得意忘言象并举、心口传授与随人所适并举。

2. 混俗且逆而颠倒

始于有作人争觅,及至无为众始知;

但见无为为道体,不知有作是根基。〔13〕

《悟》提出“始于有作,终于无为”的教育思想,认为修炼之道,始于有作,炼丹以化形,中则有为;炼形以化气,终则无为。这在道家道教教育思想史上不失为一大创见。传统的道家道教理论一般只强调“无为”的一面,《悟》认为这是有失偏颇的,好比窥其门墙而未升堂入室,因为,“无为”指的应是修炼之后所达到的境界,而在此之前则必须以“有作”作为根基。因此,静坐、辟谷、沉思之类的事,被视为“有作”之后的第二步功夫。

何谓“有作”?笔者认为,《悟》中的“有作”包含两层含义:其一,混俗,或大隐市尘;其二,逆而颠倒。

《悟》非常明确地把修炼方式分为两类:或大隐市尘,或小隐山里。前者挫锐、解纷、和光、同尘,乃修行之高上之士;后者执文泥象、生搬硬套,为修行之中下之人。前者混俗而不为人识;后者避

俗却落于俗套。所以，欲成“天仙”，必须“混俗”。“混俗”指的是：

(1)饮食起居，顺其自然。《悟》认为，修炼之人，首先必须是一个正常的人，因此就要吃穿住行、饮食男女。如果一开始就休妻、饵药、辟谷，则永远也难以修成正果。“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。休妻漫遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质，云霞日用属朦胧。更饶吐纳并存想，总与金丹事不同”^[14]。所以，修行之人不仅要同常人一般饮食起居，而且要使之自然而然，做到饥则食、渴则饮、困则眠，与俗混然。

(2)择地修行，大隐市朝。《悟》认为，修炼金丹最难之处，在其是否能混俗，即是居尘，还是“在山”。所谓尘者，既指万宝百物所聚、十目所视、十指所指的尘市，隐者居之则丹事易办；也指七宝六阳所居、百骸百脉所会的人身，修真者于此用力则可还丹。因此，如果选择荒山野林为修炼场所，或着眼于修身外之物，则离金丹之事远矣。一则在于，山高则阳寡，泽穷则阴孤。荒山野林，尽皆非类，不可炼成金丹。“未炼还丹莫隐山，山中内外尽非铅”^[15]。二则由于，修出世间法者，“须知大隐居尘市，何必深山守静孤”^[16]。做到身在尘俗而不为其所累所染，隐居其间而不为人所测所识，从而迎之不见其首，随之不见其后。故曰：“修行混俗且和光，圆即圆兮方即方，显晦逆从皆莫测，教人争得见行藏。”^[17]而那些愚夫俗子则反其道而行之，他们不仅以圆其顶、衲其衣、髻其髻、方其袍的外表标榜自我，而且以其机锋巧诈、黠识淫荡招摇过市，从而离金丹之道远之又远。可见，修炼金丹，必须“混俗”，这是“有作”的第一层含义。

“有作”的第二层含义可理解为“有所作为”，即为《悟》表述的“逆而颠倒”。如前所言，《悟》是十分强调“混俗”的，但同时更重视“在俗而不俗”，而要做到“在俗而不俗”，就必须采取“逆而颠倒”的处世态度与“降龙伏虎”的炼己方式，即：毅然与世俗常见背道而驰，果敢以慧剑降魔诛妖，而这一切，非大智大勇之士、超凡脱俗之

人的“有作”不成。可见，惟此逆而颠倒，才可望从凡人修炼成天仙；惟此“有作”才可望进入“无为”，从而“在俗而不俗”。这种“混俗”——“逆而颠倒”——“在俗而不俗”的修炼模式，正是《悟》“要在调和”教育原则的辩证体现，也是中庸思想在《悟》教育理论中的正确运用与精彩发挥。

3. 适时且终始有节

前弦之后后弦前，药味平平气象全；

采得归来炉内煨，炼成温养似烹鲜。^[18]

在整个道家道教的教育理论中，“时”一向都被提到非常重要的地位而受到了普遍的重视。《悟》的教育思想继承了这一传统，十分强调“时”在整个修炼中的意义，提出了“适时且终始有节”的教育哲学思想。

“时”即指时辰、时间、阶段、火候等。《悟》认为，在整个修炼过程中，准确地掌握“时”，注意“时”在各个阶段的不同特征，从而适时而动，见机而作，动静有节，是事关修炼成败的关键。

在《悟》中，修炼之“时”主要分为采药与还丹两大阶段。由于采药在前，还丹在后，故称前行须短，后行须长。

采药之时，即指前弦后、后弦前、日月合璧后的极其短暂的那段时间，亦即八月十五的子时。此时药材正新，迎其药之将生则急取之，以与己身中阴汞凝结，则可立获一丹；稍迟，药气一过，药已生质，质生则为后天之物，所谓见之不可用也。可见，这一阶段的“时”以短且速为特征，故尔需要早修、速修、不失时机，且须恰到好处。所谓恰到好处，指的是采药之时既不可提前到十四日（大过），也不可推迟到十六日（不及），而是恰好在八月十五（望得其中）日。

还丹之时，即指饵丹后的温养阶段，此时丹已入己腹，当以牢固封闭、毋令渗漏。从时间上说，有十月、九年之久，非一朝一夕可成；从形式上说，以保守为宜，不可妄加火候，因为“药熟不须行火候，若行火候必伤丹也”；从方式上说，要防止顾此失彼，即“不可知

进而不知退，知作而不知止”。因为，“不知修炼者，是不耘苗者也；知修炼而不知止足者，是握苗助长也”^[19]。正因为后行久长，较之前行短速见效来，就艰难得多。一方面，在技能上，如烹小鲜，讲究运用有方、抽添有序、运动阴符阳火，皆合天度，不能有一丝差错；另一方面，就修炼主体素质而言，则要求防危虑险，不敢妄动，做到守雌而不雄，持静而不争，情如土木，心若死灰。

可见，前后两“时”不仅有长短之别，更有难易之分，不可同义而语。因此，“未炼还丹须急采，炼了还须知止足。若也持盈未已心，不免一朝遭祸辱”^[20]。这种进取与止足各得其宜、恰如其分的规定，正是中庸思想在《悟》“时”观念上的体现。

4. 重序且兼全无偏

《悟》的教育思想由于是围绕修炼金丹的主题与“悟真”的目的而展开的，因此，重序就成了其教育思想的一个重要内容。

“序”即指修炼金丹的次序、程序。《悟》将修炼金丹之序概述为：先以神仙命道诱其修炼，终以真如空性遣其幻妄。具体而论，即：首先诱先天之一气，归斯炉鼎之中，使变成一粒，大如黍米；然后饵归丹田。经过十月火功、二月沐浴，使胎圆而形，化为纯阳之气；形化气后，抱元九载，炼气成神，以神合道，故得形神俱妙，升入无形，从而与道合真而不测，以神性、形命俱归于空寂之本源。可见，“序”不仅指前后有别，也指量的差异，更有“度”的严格规定。因此，修炼金丹不可不重序，否则，差之毫厘，则失之千里。

另一方面，在重序的同时，《悟》又十分强调“兼全无偏”即“和”的教育方法。如：在阴阳关系上，忌孤阴、寡阳，重阴阳两全；在性命关系上，忌独修，重“同修”；在内外（丹药）关系上，忌偏用，重调和；在有（作）无（为）关系上，忌执一，重兼用，体现了兼容、开放的中庸态度。

以阴阳关系为例：

“阴阳”作为中国古代哲人使用最为广泛的一对范畴，在《悟》

里被深深打上了道家道教思想的烙印而独具风采。

《悟》认为,所谓修炼金丹、悟真达道,其实是指修“阳里阴精”。这个“阴精”即为人体内在的一点“真种子”。本来,人与世间万物一般,均为禀阴阳而生、假父母之一点真阴真阳而成其纯阳之体,

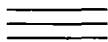


图 3

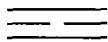


图 4

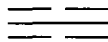


图 5

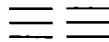


图 6

如“乾”卦(见图3)所示;但成年之后(《悟》称为“二八之年”),由于日为外在六贼所扰,夜为内在七情所缠,而使纯阳交阴则亏全体而成“离”(见图4),纯阴负阳则夺一气而成“坎”(见图5),渐渐阴长阳消,直至成至阴之体,如“坤”卦(见图6)所示。惟修炼金丹,才可望阴消阳长,恢复其纯阳之体。但由于“阴精”易失难擒,非炼已纯熟、德高望重者难以制伏。所以,修炼金丹始于炼己。又由于“阴精”不可以独修,“阳里阴精质不刚,独修一切转羸尪”^[21],孤阴无阳,以阴炼阴,犹如雌鸡自卵不能成鸡、以女妻女无法产化一样,因此,《悟》提出阴阳两齐、同类相感的思想:“草木阴阳亦两齐,若还阙一不芳菲。”^[22]“阴阳得类方交感,二八相当自合亲。”^[23]认为,孤阴不自产,寡阳不自成,阴阳要两齐,同类方交感。所谓“同类”,即指具有共同性质、特点,又能形成对偶、搭配关系的事物,如天地、日月、男女、阴阳等。所以阴精不可以独修,必用以兼修。如诗所云:“竹破须将竹补宜,覆鸡当以卵为之。万般非类徒为巧,争似真铅合圣机。”^[24]由于人因禀天地之秀气而使内具“真种子”即“真气”,而真气乃天地之母气所孕育之物,即子气,因此,以母气伏子气,恰合同类相感之至妙。为此,《悟》提出修炼“阴精”分为两步,首先要“诱”(或“借”)得混元真一阳丹以制之,然后再以阴中阳火以育之,才可使之凝结以成变化。《悟》将此形象地比喻为,取坎中一阳归为离位而复其乾之纯阳之体:“取将坎内中心实,点化离

宫腹里阴,从此变成乾健体,潜藏飞跃总由心。”^[25]这种阴阳两齐、同类方感的思路,与中庸注重兼容、强调和谐思想可谓殊途而回归。

同理,修炼性命,意在使形神俱妙,自然也要强调兼而全。因此,穷理尽性以至于命,是一个不可分割的完整的体系。如若独修一物,就会产生偏阴偏阳、抛身入身之患。内外药关系亦然。《悟》认为,内药是精,外药是气,因此精气不离;内药只了性,外药兼了命,务必性命双修;外药讲采饵及时,内药重温养功夫;外药造化在二八炉中,立时炼成金丹一粒;内药造化在己腹中,求金液还丹,须待十月满足,方能脱胎神化。因此,二者之间“丹头和合略相同,温养两般作用”^[26],一起才构成了道教的丹道缺一不可。否则,“苟有内丹而无外丹,则道虽可得而形躯沉滞,未逃寒暑,不能飞升,须得外丹以化形质,使臭腐可以生神奇也;有外丹而无内丹,所谓里面若无真种子,犹将水火煮空铛,则神奇复化为臭腐也”。^[27]再如“有无”关系。如前所言,“有作”与“无为”是修炼的两个方面,前者可称作手段,后者即为结果。“无为”是“有作”的必然归宿,“有作”是“无为”的重要前提。二者相得益彰,相辅相成,以其首尾照应、二端均衡而恰合中庸之旨意。

综上所述,《悟》在追求“悟真”的前提下,建构了一个深刻、全面的道教教育理论体系,具有相当高的理论价值。尤其是贯穿其中的道教教育理论的中庸倾向,不仅大大丰富了儒家中庸思想的传统,为传统的中庸思想理论宝库增添了丰厚、独特的内涵,而且使《悟》的道教教育理论以其高超的思辨性而独树一帜,将早期道家道教教育思想推进到一个新的发展阶段,从而奠定了它在整个道家道教教育思想史上的特殊地位。

注释:

[1]翁葆光注、陈达灵传、戴起宗疏《紫阳真人悟真篇注疏》,载《道藏》(以下所引此

书皆为此版本),2册,921页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1987。 [2]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,930页。 [3]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,950页。 [4]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,915页。 [5]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,916页。 [6]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,940页。 [7]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,926页。 [8]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,927页。 [9]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,924页。 [10]戴起宗:《紫阳真人悟真篇注疏序》,《道藏》,2册,910页。 [11]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,935页。 [12]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,941页。 [13]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,938页。 [14]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,920页。 [15]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,937页。 [16]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,924页。 [17]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,953页。 [18]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,944页。 [19]夏宗禹:《紫阳真人悟真篇讲义》,《道藏》,3册55页。 [20]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,942页。 [21]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,918页。 [22]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,917页。 [23]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,927页。 [24]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,935页。 [25]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,943页。 [26]《道藏·紫阳真人悟真篇注疏》,2册,953页。 [27]《道藏·紫阳真人悟真篇讲义》,3册42~43页。

论王喆的道教教育思想

陈翠芳

王喆是金代著名的道士,在其不太长的修行传道过程中,先后导化了马丹阳等七人,即历史上有名的“北七真”,创立了久负盛名的全真教,吸引了众多信徒,其修持教化中蕴含着深刻而丰富的教育思想。本文旨在谈谈王喆的道教教育思想及其特点。

一、生平和著作

王喆始名中孚,字允卿,入道后改名为喆,字知明,号重阳子,陕西咸阳人。传说其母感异梦而妊二十有四月,始生其于终南刘蒋村,时值宋徽宗政和二年(1112)十二月二十二日。家门富豪。他自幼不群,稍长,“体貌雄伟而美须髯,倜傥尚义”,不拘小节,“才思敏捷”^[1]。曾应试礼部,未第,后又应武举,结果也不理想。于是便叹己碌碌无为,从此更“性少检束”,自由放任,亲戚恶之为“害风”,他却自嘲:“狂者为害风,因以自呼。”^[2]一日,醉于甘河镇,遇吕仙之化身,求得修真口诀。此时,他已48岁。几年后又遇仙,仙人留秘语5篇,且令其速往东海。他便弃妻室家宝,云游于终南山一带。金大定三年(1163),他于南时村掘数尺广深墓穴,名为“活死人墓”,并内挂方牌,上书“王害风灵位”。墓内修炼三年后,他满口皆尘外语,似狂若颠,酒壶不离,行游且歌且舞。不久焚庵,别终

南,踏上了游海岛、觅知友、赴蓬瀛之途。金大定七年(1167)七月抵宁海(今山东牟平),遇马自然,教化马自然夫妇,终于收其为徒,随后又相继导化了谭处端、王处一、郝大通、丘处机、刘处玄几人。金大定八年(1168)筹建三教七宝会。金大定九年(1169)先后于宁海、登州、莱州、福山等地建立了三教金莲会、三教三光会、三教玉华会及三教平等会,全真教从此正式诞生。全真教提倡全神炼气、出家修真,其教旨为儒道释“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”。金大定十年(1170)正月四日,他率众弟子回故乡,途中去世,年58岁。全真弟子称王喆为祖师。1269年,元世祖追封他为“重阳全真开化真君”;1310年元武宗又封他为“重阳全真开化辅极帝君”。

王重阳不甚重文字,其事迹和思想多见于弟子和后人的记录,如元代全真道士李道谦的《甘水仙源录》、《终南山祖庭仙真内传》及《七真年谱》,秦志安的《金莲正宗记》等。不过,据《道藏》记载,王喆的主要著作有《重阳全真集》十二卷、《重阳教化集》三卷、《重阳分梨十化集》上下两卷、《重阳真人金关玉锁诀》、《重阳真人授丹阳二十四诀》及《重阳立教十五论》等。著述内容主要包括论证道体、道教修真秘诀和教化弟子及他个人修道炼性的经验,文体大多采诗词形式,简洁而含蕴隽永。

二、教育思想

(一)教育目的

王喆作为全真教教祖,对该教的教育修行目的赋予了特殊的含义。王喆修行目的,我们可归之为“成仙证真”。成仙是道教别于其他宗教的鲜明特性,王喆与前人一样,也十分向往成仙。他承继钟吕的等级仙位说,也将仙划分成五个等级:鬼仙、地仙、剑仙、神仙及天仙。天仙级别最高,自然是所有修行者痴痴期求的,只是

他给天仙增加了许多儒家和佛教的内涵。成仙即意味着长生不死、了断生死。他化导弟子,创建教会,其目的是想让更多知友能脱苦海而入仙境。他成仙、长生不死的言论屡屡可见,如“不染不思除妄想,自然袞出入仙坛”^[3]、“蓬莱稳路是长生”^[4]。他曾谆谆教导马丹阳:“认取根源成了了,便教性命永绵绵。”^[5]他的《重阳立教十五论》基本宗旨在于教人断绝尘缘、了却生死,游于天上、挤于仙坛、至于圣境等。

长生不死即为成仙,但王喆所理解的长生不死并不是指肉体的,而是心性或真性不灭。真性是人皆具备的心之本性,他认为“唯一灵者是真”,真性是唯一真实的,它不生不灭,不增不减。在此前提下,他解释长生不死是“真性不乱,万缘不挂,不去不来”^[6]。他淡泊肉体的生与死,认为:“人人只会哭家亲,谁肯能哀自己身;若把己身哀得恻,无生路上做闲人。”^[7]对一味追求肉体长生不死的做法,王重阳极鄙视,讥讽这类人“大愚不达道理”。既然长生不死是指真性永存,证真与成仙就具有同等意义,二者互为条件,相互蕴含,修真升仙就是修炼教化的最终目的。对不灭的真性,王重阳解释为清静无为,终又规定为虚空。他肯定“修行之人澄其心而神自净”,“心清意净天堂路,意乱心荒地狱门”^[8]。并反复告诫人们:若要修行“只要坐冗事屏除,只要心中清静两个字”,“自然清静真功著”^[9]。心清意静是真性,得清静是修行之要,而清静终归是虚空。他说:“达理识文清静得,晴空上面观虚空。”心以虚空为佳境,修持自然应“捉住虚空真妙景”^[10]。王重阳对真性的规定一面保留道教传统,一面又以禅宗所说的虚空为归宿,表现了他融合道禅的特点。

王重阳的思想直接规范了全真教的教义教理,也深深影响了其弟子和后来人。刘玄处曾明言:万形至其百年则身死,其性不死也。丘处机说:吾宗所以不言长生者,非不长生,超之也^[11]。马丹阳也深得师训:修得无为好妙诀,心清意净气绵绵;修行应“常处无

为清静自然之理”，“但能澄心遣欲，便是神仙”^[12]等等。王重阳的成仙证真目的论沿袭了道教祖风，更是明显地吸收了佛禅及儒家的思想，摆脱了传统肉体长生不死说的局限，而寄托于抽象空玄的灵性。这种长生不死说更为精致完善，其吸引力、诱惑性也更大。

（二）修炼教化的基本程序

王重阳作为内丹论的重要代表，视性命为根本，从对神仙理论的最高层次“道”的阐述到一系列比喻性的说明，都强调性命至上的地位。如“宗者性也，祖者命也”；“性者元神，命者元气”；“根者即性，蒂者是命”^[13]等等。性命为祖为宗，修行自然就是修性炼命。他规定修行是“修者真身之道，行者是性命也”^[14]。王喆主张性主命从，修行应先性后命、以性兼命。他认为，对活人性命之学，“学道之人不可不通，若不通者，无以助道”，但“不可执著”^[15]，因为性才是根本。王喆的立教修持，正如元人徐琰所概括的，以识心见性、除情去欲为宗，所突出的是“性”。

修行教化以性为主、为先、为重，这是因为性即金丹、即道，修行即修得内心真性。他多次告诫学道之人：莫把外景心中蕴，好把灵丹性上求；不贪恋外物，当早觅身中宝殿；感叹世人多修外道不修内道，认为这种做法如同画饼充饥、积雪为粮，到了终是空。王喆强调修行应以炼得真性为主任，真性得，便可以性率命，以性兼命，指出：“修行莫炼外容红，只要当中起赤心，从此能生木上火，自然养就水中金。”^[16]修得内心真性，其他一切自然而成，可见，王重阳是典型内丹论者。重视性及内修的内丹论思想，从唐末五代钟离权、吕洞宾时开始有一定影响，北宋的张伯端以其性命双修、内外兼顾论将这种思想系统化、明确化。王重阳在前人基础上提出以性为主、为先、为率，把内丹论推到顶峰。

在发展内丹论的同时，王重阳也制定了一套独特的修习教化程式。我们知道，任何内容的教育，首先都需明确学习目的，这目

的是教与学整个过程的轴心,离开轴心,教与学必定失败,所以,学习目的在一定程度上规定了教育学习的基本步骤。王喆以成仙证真为修习教化的目的,从极端内丹论出发,确定心性至上至尊,并相应地设定了修行学习的基本程序:先性后命,以性兼命。他的教化程序紧扣修习的终极目标,从把握实质核心而推及其他。实践证明,这套方法可行有效,对一般的教育学习也有重要的指导意义。

(三)教育修习的基本方法

1. 净心专心修习心境

学习需用心专一,真正做到这一点有赖于良好的学习心境,这是学习中至为重要的心理条件。有了较好的心理状态,不管外界如何嘈杂纷乱,皆能超然处之而专心致学。道教要求修道人的修习心境是了断尘缘。王喆对此作了独特的发挥。在教化中,他告诫弟子:人间是火宅樊笼,人的七情六欲如同豺狼虎豹,想得真妙理,必勿贪恋酒财色。色能摧残气神、败坏仁德;财更令德丧而惹殃;至于人间情更是不能恋,修行“第一莫多情”,“顺着人情道不成”。总之,“凡人修道先须依此一十二个字,断酒色、财气、攀缘、爱念、忧愁、思虑”^[17]。世俗的一切都是修道的障碍,断绝俗念是成道的基本前提。然而真正的修道并不是回避世俗,而是处世俗中超世俗。王喆在他的《立教十五论》中反复强调了这一点:修道者虽身处俗世,“名已列于仙位”;“身且寄向人间,神已游于天上”;“形且寄于尘中,心已明于物外矣”;“身居一室之中,性满乾坤”。最后他又以藕与莲的比喻形象地加以说明:“离凡世者非身离也,言心地也,身如藕根心似莲花,根在泥而花在虚空矣。得道之人,身在凡而心在圣境矣。”^[18]对凡世心离身不离所要求的是专心致志、净心以待,其目的是达到心能超然于物外,修得金丹真性。一般学习中所要求的专心指专心于某学业,净心则是撇开学业以外

的事事物物。从教育学上看,王重阳的修行方法有普遍意义,它要求学习者进入角色,具备较好的学习心境,专心于学习对象。

2. 以悟见性的修习方式

王喆不重文字而重悟性,主张以悟见性证道,这种体悟方式一定程度上根源于他对道、对法身的理解。他解释作为性命本宗的道“元无得失,巍不可测,妙不可言”^[19]。对超三界而成的法身,他描述为“无形之相,不空不有,无前无后,不下不高,非短非长”^[20]。道、法身等至高目标是虚玄之物,难于把握,至于虚玄之物的修习就只能靠体悟。王喆教导弟子修道学书“不可寻文而乱目”,应采意以合心;修性莫外持,心神便是真师;一旦顿悟,全无物物麁;“心间悟得是前提”。省悟、能悟、早悟、悟超等在他的言论中屡屡出现。对一般修行他并不重视,有时还明确教人修行“莫打坐,也莫学道”,只要心中清静两个字,以为如此省悟便能“步虚蹑空探玄搜妙”。在具体教育过程中,王重阳也是身体力行的。他在《立教十五论》中将修道理性喻为调琴,喻为铸剑,“炼性者体此二法则自妙也”。这里强调的也是修炼者的悟性。他教化马丹阳的方式,充分表现了他对悟性的重视。他与丹阳一见如故,觉得丹阳宿有仙风道骨,便时时处处警之以诗,悟之以词,这从《分梨十化集》中可见一斑。王喆教化马丹阳夫妇的过程,是由多次分梨与芋栗给马氏夫妇的活动构成的,每次都赋有一首或几首诗词,诗词并不明示“道”理及修行意义和方法,而多以形象比喻描绘,其中奥秘主要靠马氏夫妇自己领悟。马氏夫妇也以诗词唱和,王重阳从中判断他们对道的理解程度。这种独特的教化修习方式所强调的是体悟。

一般说来,悟性主要指学习者天生的禀性或灵气。这种先天素质对学习成功与否极为重要,从学习实际具体的技术性工作到理解抽象玄妙的义理,在一定程度上,都依赖于学习者的悟性。王重阳从对道体玄妙的解释,顺乎逻辑地注重悟性,以独特方式强调并实践之,无论是对道教教化修习还是对一般教育学习,都有重要

价值。当然,任何学习都不能仅靠悟性,还需后天勤奋努力,道教修习也不例外,而王重阳对此却有失误。

3. 修习践行并进的切实学风

王喆继承唐末五代真人钟、吕的思想,将修行功夫分为两方面,即真功与真行。真功主要指内修,即个人的内心修炼;真行指外修,即对世人的善行。真功、真行各有特定的内容,“若要真功者,须是澄心定意,打叠神情无动无作,真清真静抱元守一,存神固气,乃是真功也。若要真行者,须是修仁蕴德,济贫拔苦,见人患难,常行拯救之心或化诱善人入道。修行所行之事,先人后己,与万物无私,乃真行也”^[21]。二者不可偏废,真功自然广为人所接受,真行却易被忽视。王重阳恐弟子迷路,多次强调真行之意义,告诫弟子应慈悲慷慨,设药救人功尤大。炼五行之法首先应持戒、清静忍辱,断除十恶行方便,救度众生,忠君王孝父母。最高级别的神仙天仙也应具备孝师长父母、除恶施善的品德。外修真行是内修真功的前提,也是成仙证真的必要条件,二者应并驾齐驱,不可顾此失彼。有功无行,道果难成;功行两全,才是真人。王喆从前人道教倡导的积德行善的基础上,融合佛儒,使真行外修蕴意深厚,既有利于真功的修炼,又使道教更平易切实,有力地促进了全真教贴近民众,从而赢得了更多的信徒。撇开宗教目的,王重阳的真功真行相当于一般的修习践行。修习与践行是学习的两个方面,修习侧重于把握理论,提高个人的修养和素质;践行主要指实践、行动,以所学知识应用于实践。修习践行并进,在一般教育学上,可理解为学以致用、理论联系实际。这种求真务实的学风是我们应提倡的,推崇内丹论的王重阳从道教教化修习上倡导这种切实学风是可贵的。

三、王喆道教教育思想的特点

王重阳道教教育思想最显明的特点是三教合一。初入道时，他就立志“欲使他日四方教风为一”。别人讥他为害风时，他却自喻为狂风、儒风、仁风、心风、祥风。在《分梨十化集》中他自叙道：“谥号王风，实有仙风，性通禅释贯儒风。”^[22]王喆生前创立的五大教会，皆冠以“三教”之名，“三教搜来做一家”是他立教的宗旨。在他看来，“儒门释户道相通，三教从来一祖风”^[23]。对佛教尤其是禅宗，他一贯重视，也充分肯定释道相融：“释道从来是一家，两般形貌理无差，识心见性全真觉。”^[24]他曾答问禅道者：“禅道两全为上士，道禅一得自真僧。”^[25]王喆生前与僧人往来甚密，与僧人有不少唱和之作，如《吕善友索金刚经偈》、《赠僧肇法师》、《僧净师求修行》、《文山程法师问内事》、《老僧问生死》等。在道教教义和修习上，王喆大量吸纳佛禅思想，他所说的识心见性、真性即清静、清静即虚空、善恶报应及以悟见性证道等，都受到禅宗直接或间接的影响，散发着浓烈的禅味。对儒教他也平等相待，他修习教化时时护着“仁德”，处处不忘忠君王、孝父母，修持以“忠君王，孝顺父母师资”为前提，修炼成道的天仙也须是孝养父母师长的。王喆将儒教的核心忠孝融于全真教，使其成为全真教教理和修持的重要内容。融儒释于道是王喆思想也是全真教的重要特征，其真行论及成仙说都十分明显地表现了这一特征。在具体教化中他总是谆谆教导道友、弟子“三教好妙理最深幽”，“须早悟三教理玄幽”，并常常劝人们诵读《道德》、《清静经》、《般若心经》、《孝经》，以为只有如此，才可以修真。对排斥佛儒的人，他指责他们对儒、佛的无知：难晓儒门空怯士，不通释路却嫌僧。王重阳在教义教理、修习等各方面始终坚持三教相融，正如后人所评价的，他“不主一相，不拘一教”^[26]。

三教合一是王重阳教化思想的特征,但并非他首创。五代宋初前已有此论,但当时三教相互斗争是主流,道教外丹论盛行,人们心目中儒道释各具特色和功能:以佛修心、以道养身、以儒治世,所谓三教一致主要指在社会作用上,三教皆能“导民向善”。五代宋初,三教先后由重外在修身转向重内在修养,三教之间也由斗争转向统一。道教由五代时的钟、吕大倡性命双修开始逐渐重视内丹修炼,直到北宋的张伯端,道教主流是内外兼修,以外丹为主为先,兼修内丹。王重阳的出现改变了这种局面,他的性命双修以性为主为先,偏重内丹。至此内丹论成了道教主流,道教神仙理论的自我更新基本完成。内丹论是三教合一的基础。五代宋初,转换后的三教不约而同地归落到心性义理的主题上,世人所谈的三教合一主要是指三教义理上的一致和相融,成仙成佛成圣实质相同。王重阳以道教为根基,从最根本意义上论证三教同源而宗旨归一。他叙述道:欲除烦恼痛苦须修道,通上中下三乘之法便可超三界,从而具现三法身,即清静法身、圆满报身、三昧化身。三法身各有显迹之神,神第一会太上、会老君,第二会释迦,第三会夫子,于三方立三教,三方教主以太上为祖、释迦为宗、夫子为科牌。三教教主各以不同方式救度众生,但皆不离于道,因此,“三教者如鼎三足,身同归一,无二无三。三教者不离真道也,喻曰似一根树生枝也”^[27]。修道是三教圣人之意,为此“道门开、释门阐、儒门堪步”,尽管释迦言却欲虚心、心虚气住;太君言气住神清,神清则德合道生;孔子曰仁义礼智信,但诸言皆不离真道。三教共源同宗,太极、圆觉、金丹,名三实一。王重阳以性命为宗,主张性主命从,性先命后,有机融合禅宗儒教于道教,将道教神仙理论推进到崭新阶段。与前人相比,王重阳三教合一的思想更彻底更深入,他从根源和本质上论述了三教同源同旨。他创立的几个教会及全真教都以三教圆融、三教合流为特色。

王喆的道教教育思想对道教和中国文化影响深远。他以三教

圆融为立教之宗,权威性地规范了他所创立的全真教,深深地影响了他的弟子和继承人。重阳弟子李道纯引儒释之理证道,使学者知三教本一。长春真人丘处机明确规定:“见三教门人,须当平待,不得怠慢心。”^[28]马丹阳强调儒释道本根同,在具体修习中,他更是谨记师训,重视内修,告诫人们金丹“本在人身体外觅”,反对做无谓的按摩导引、休粮、打坐。全真教后来演变成多个分支,也更换了十几代教主,但每个分支流派、每代教主都以特有方式恪守师训。全真龙门派的第十一代宗师、清代著名道士刘一明就是典型代表。刘一明继承发展王重阳思想,认为三教义理相通,“儒以浑然天理谓太极,道以浑然天理谓金丹,释以浑然天理谓圆觉”。这浑然天理就是道。在其《三教辩》中更明确提出:“儒即是道,道即是儒,儒外无道,道外无儒”,儒释道三教一家^[29]。

王喆及其全真教倡内丹修炼,主张三教圆融相通,这切合时代脉搏,迎合了广大民众心理,扭转了传统道教由宗主代代秘传而限于小型组织的局面,创建了道教史上第一个拥有众多信徒的大规模教团,吸引并同化了一些规模较小的宗派,成为元明后道教中最有声势的宗派之一。王重阳的教育思想也推进了后期中国文化整体化的进程。元明后,儒释道在不同层面相互渗透,从俗文化到雅文化,从粗俗的信仰到严肃的学理探究,都渗融着三教合一思想,很难再按传统的三教来划分派别体系,中国文化呈现出整体化、一体化的特性。王重阳及其全真教在其中所起的作用不容忽视。

注释:

- [1]《道藏》(本文所引《道藏》皆为此版本),民国十五年四月上海涵芬楼影印,一四九册,《历世真仙体道通鉴续编》,卷一,1页。 [2]《道藏》,一四九册,《历世真仙体道通鉴续编》,卷一,1页。 [3]《道藏》,七九三册,《重阳全真集》,卷二,8页。 [4]《道藏》,七九四册,《重阳全真集》,卷九,4页。 [5]《道藏》,七九五册,《重阳教化集》,卷一《赠丹阳》,7页。 [6]《道藏》,七九六册,《重阳真人授丹阳二十四诀》,2

页。 [7]《道藏》，七九三册，《重阳全真集》，卷二，7页。 [8]《道藏》，七九六册，《重阳真人授丹阳二十四诀》，4页。 [9]《道藏》，七九四册，《重阳全真集》，卷十，20页。 [10]《道藏》，七九四册，《重阳全真集》，卷十，20页。 [11]黄钊：《道家思想史纲》，486页，湖南师范大学出版社，1991。 [12]《道藏》，九八九册，《丹阳真人真言》，1页。 [13]《道藏》，七九六册，《重阳真人授丹阳二十四诀》，1页。 [14]《道藏》，七九六册，《重阳真人授丹阳二十四诀》，2页。 [15]《道藏》，九八九册，《重阳立教十五论》，2页。 [16]《道藏》，七九四册，《重阳全真集》，卷五，9页。 [17]《道藏》，七九六册，《重阳教化集》，卷二，3页。 [18]《道藏》，九八九册，《重阳立教十五论》，5页。 [19]《道藏》，七九六册，《重阳真人授丹阳二十四诀》，2页。 [20]《道藏》，九八九册，《重阳立教十五论》，5页。 [21]《道藏》，七九四册，《重阳全真集》，卷十，21页。 [22]《道藏》，七九六册，《分梨十化集》，卷上，17页。 [23]《道藏》，七九三册，《重阳全真集》，卷一《孙公问三教》，8页。 [24]《道藏》，七九三册，《重阳全真集》，卷一，2页。 [25]《道藏》，七九三册，《重阳全真集》，卷一，10页。 [26]李养正：《道教概说》，170页，中华书局，1989。 [27]《道藏》，七九六册，《重阳真人金关玉锁诀》，13页。 [28]《道藏》，九八九册，《全真清规》，14页。 [29]李养正：《道教概说》，197页，中华书局，1989。

佛、道与两宋理学教育思想 融合、斗争的具体表现

韩红升

两宋理学家一方面接过“道统”之说,一方面却抛开韩愈,以孔孟的直接继承者自居,认为只有到了他们那里,方“得不传之学于遗经”,使“圣人之道,得而“复明”^[1]。不过,这正表明了理学本宗孔孟的根本立场。但是,理学家并非醇儒,他们虽然公开批佛斥道,却又暗中吸收佛道思想。如周敦颐的《太极图说》即与道教有着极深的渊源;二程、张载以及朱熹都是“出入老释”甚久,然后才“返而求之六经”,无论是他们的宇宙观、道德本原论,还是人性论、“理欲”观、修养论,都直接或间接地打上了佛道的印记。正因为如此,才使两宋理学教育思想获得了完备的理论形态和新的特点。

两宋理学教育思想,主要是指两宋的理学教育家在教育方面所表现出的以客观唯心主义为其理论核心的哲学思考和教育主张。按照历史唯物主义的观点,有什么样的宇宙观,就有什么样的人性论,也就有什么样的教育思想。因此,我们只有从两宋理学教育家的宇宙观、人性论等教育哲学观入手,才能对他们的教育思想进行更深入的探讨。鉴于佛、道与两宋理学教育思想的融合、斗争表现在许多方面,我们仅能择其要者略加概述,以图对理学教育思想的一些新的特点作一简单的透视。

一、两宋理学教育家的宇宙观 ——佛道本体论与先儒“天人合一”的有机融合

所谓本体论,是指关于世界本源或本性的学说。它是“理性的理论科学”,是理论科学系统化和方法论的基础。然而,儒家先哲对宇宙发生和世界本源问题较少作系统研究,其教育理论是建立在现实人生与人性论的基础上,而缺乏本体论方面的论证。孔孟教育理论的出发点是“人”或人之心性,终点是“天人合一”。董仲舒试图从宇宙论的高度来统摄人性及教育问题,但他糅合阴阳五行学说与儒家伦理思想的“天人感应”论,在形式上略嫌简单,缺少精致的哲学建构,与理学家直接把纲常伦理上升到“本体论”的高度并不相同。

相反,佛、道两家都十分重视对宇宙本源和抽象本体的考察。老子说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不致,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”^[2]庄子说:“夫道有情有信,无为无形……自本自根,未有天地,自固以固存。神鬼神章,生天生地。”^[3]老庄之“道”,既是宇宙的本源,又是抽象的本体。“好道”之学非欲博涉强学于外,而是日损私欲于内,以返归无为的自然状态:“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[4]，“好学日益,为道日损,损之又损,以至于无为”^[5]。无为之境就是“好道”所要达到的最高境界。显而易见,道家言“道”与儒家的“仁义”之道绝然相反。

佛教更是把立论基点建立在超人间的抽象本体上。所谓“成佛”,即是指个体与宇宙中抽象本体“梵”的合一——这是一种超越生死的解脱境界,即“涅槃”。尽管在天人关系上他们与儒家伦理相附合,但其“弃而君臣,去而父子,禁而相生养之道”^[6]等与儒学宗旨有着根本的冲突。

两宋理学正是在排斥佛、道思想的非伦理的同时,接受其某些思维方式及本体论思想,把传统儒学的心性伦理学说上升到本体论的高度去重新审视。无论是程朱的“性即理”,还是陆王心学的“心即理”,都是从本体论的高度来统摄心性问题的,贯穿了“天人本无二”的思维方式。反映在他们的教育思想上,也是从本体论入手,对其进行严密的逻辑建构,并走过了一个由斗争、吸收到融合、发展的历程。

周敦颐就是试图从宇宙论的高度来统摄其伦理思想,有意架起宇宙观与世俗伦理生活之间桥梁的第一位理学教育家。我们通过他在《太极图说》中关于宇宙的发生和发展过程的论述,如“自无极而为太极”,“万物生生而变化无穷焉”等,可以看出其与道家的本体论思想有着极深的渊源。因为他关于宇宙生成发展所描绘的图式,即无极—太极—阴阳—万物,实际上就是《老子》的“天地万物生于有,有生于无”和“道生一,一生二,二生三,三生万物”模式的翻版。同时,他还直接师承著名道士陈抟,不难看出即使作为“有宋理学之宗祖”^[7]的周敦颐的宇宙观,亦非“粹然孔孟渊源”^[8]。他正是从佛道的本体论入手,最终落实到“立人极”这一伦理道德教育的根本问题上。

理学教育家张载则在他的《西铭》中巧妙地架起了天道与人道之间的桥梁。他从“乾称父,坤称母”的宇宙观出发,到“尊高年,慈孤弱”,以至于“民吾同胞,物吾与也”,成功地论证了封建等级制度的合理性,是一次比较成功地以天道论证人道的尝试。因此,被二程、朱熹一致推认为“极有功於圣学”。

二程比周、张更进一步,不仅从天道谈到人道,而且即世俗而超世俗,即人伦而超人伦,从而将世俗人伦神圣化。然而,尽管二程着意于本体论与封建纲常的体系构建,并尽可能地将“洒扫应对”与“天理”有机统一起来,程颢说:“洒扫应对,便是形而上者,理无大小故也。”^[9]但事实上,二程既未将佛道的本体论有机地融于

“天理”之中,也没有游离于“搬柴运水,无非佛事”的禅宗说教之外。

朱熹在前辈研究的基础上,对此进行了系统的研究。他通过对“理”超越现象的本体特点的论证,即认为“将物便唤作道,则不可”^[10]。只有明了“所以然”之理,才能理解作为“必然”的合理性,也只有将“所以然”和“所当然”结合起来,才能表现“理”寄寓现象的普遍性。他进而通过对《太极图说》的注释,从理论上确定理的本体地位。同时,他时刻不忘将二程的“理”与张载的“气”有机融合在一起,并通过人伦规范与自然物象的一系列巧妙的比附,建构起以“三纲五常”为核心的伦理本体,从而形成了理学教育家独特的,集儒、释、道为一身的宇宙观。

二、两宋理学教育家的人性论 ——儒释道性善说的有机契合

人性论,就是关于人的本质是什么的学说,它是人生哲学和道德规范体系建立的理论基础。教育是培养人的一种活动,要想培养出社会所需要的人,就必须把人作为“必然”的前提。于是,人性问题就成了“一切教育一切政治之总出发点”^[11]。教育实践活动以人为主体的,同样,教育理论也不可能跨越人性问题。因为人是否会改变,决定着教育是否有用;人是善是恶?又是回答如何教育的基础。在中国古代教育思想发展史上,教育理论与人性论是合为一体的。因此要讨论两宋的理学教育思想,就不能不涉及其有关人性问题的论述。两宋理学教育家的研究成果,是中国古代关于人性与教育关系认识的一次飞跃。他们的教育思想的思辩性和哲理性明显增强,对教育与人性论关系的阐述也更加精细和深刻。他们的研究已不仅仅是停留在肯定教育对人的发展起决定作用,以及哪些人应该受教育的问题,而是进一步探讨教育为什么能起

决定作用,以及如何起决定作用。

理学教育家都十分重视人性与教育关系问题的研究。理学的祖师爷周敦颐就是个典型的性善论者。他认为人生下来具有“诚”的本性,“诚”是一切道德的根源,是圣人的根本。他说:“诚者,圣人之本。‘大哉乾元,万物资始,’诚之源也。‘乾道变化,各正性命’,诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰:‘一阴一阳之谓道,继之者善,成之者性也。’”^[12]诚是成为圣贤的可能性,然“圣贤非性生”,人是通过后天的“养心之善”成为圣贤的。而“孟子曰:‘养心莫善于寡欲’”,因此,他认为“唯人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知也,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉”^[13]。又说:“诚,无为!几,善恶。”^[14]他把“人性”和宇宙万物的演化连在一起,认为人得二五之秀气,故在万物之中,人为最灵。人禀受阴气形成形体,禀受阳气产生精神,禀受五行之气形成人的五常之性。心和性感受外物而动,便有了善恶的分别。为了使人去“恶”从“善”,就必须通过“主静”的修养方法;同时他还认为仅做到如孟子听说的寡欲还是不够的,而是要人们去掉一切欲望,即所谓“无欲故静”^[15]。做到“无欲”,就达到“诚立明通”的境界,再通过接受教育,勤奋学习,就可以使自己具有善良的品性,也就符合做人的最高标准:“仁义、中正”。在他关于人性论的论述中,我们不难看出,他的“仁义、中正”、“寡欲”来源于孔、孟,而“无欲”、“主静”都是佛、道思想。唐代道教学者司马承祯等人的著作中,早已对这种思想作过系统的阐述。然而,在司马氏的人性论中,主张人性固有智慧,静则生慧的思想又与佛教的定观思想非常相似。由此即可见佛、道与理学教育家在人性论方面的融合之一斑。

张载继周敦颐之后,综合诸家学说,提出人性有“天地之性”与“气质之性”之分,并认为“天地之性”是善的,“气质之性”是恶的,企图以这种二重人性理论来统一和结束历史上关于人性善恶问题

的争论。

二程吸收了张载关于人性问题的“天地之性”和“气质之性”的思想,着重回答了人性既然是“至善”的,何以有“恶”、“恶”能否变成“善”,以及如何变成善的问题。

二程采纳了张载的说法,从唯心主义理一元论的观点出发,提出“性即理”的基本命题,把人性作为从天理到伦理之间的桥梁,从而完成了他们的天理观、人性论和伦理观融为一体的思想体系,奠定了宋以后理学思想体系的基础。二程的人性理论,在两宋理学中具有开创性意义,占有极重要的地位。正如朱熹所说:张载、二程关于人性的理论“极有功于圣门,有补于后学,前此未曾有人说如此。……故张、程说立,则诸子之说泯矣”^[16]。在二程的人性论中,“性即理”是最基本的命题^[17]。“性”既然是“理”,为什么会有善、恶呢?于是,二程又提出了“气禀”问题,即将“气”这一概念引入人性论。他们说:“论性而不及气,则不备;论气而不及性,则不明。”^[18]而“气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚”^[19]。又说:“有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。”^[20]这些说法,其实并非二程的创造,唐末五代著名的道士杜光庭曾说过:人禀天地之气,“得清明冲朗之气,为圣为贤,得浊滞烦昧之气,为愚为贱”^[21]。二程的论述与杜光庭说的几乎是一模一样。

在张载的人性论那里,就已经提出了要变化气质之说。在他看来,只有通过“集义”,才“可以得浩然之气”,而“集义”就是集善去恶。显然,这是受到佛家的积善去恶的影响。二程同样认为教育的功效就在于使人“变化气质”,所不同的是,在改变人的气禀方面。他们更进一步提出了“明天理”、“去人欲”的说教,从而将他们的宇宙观、人性论和伦理、道德教育思想融为一个有机的整体。二程正是一面反佛斥道,一面又暗中援佛、道思想入己说,用“理”作为最高哲学范畴,将道教的本体论、宇宙观、佛教的认识论,以及佛、道的人性论,与儒家的伦理学说有机地联系在一起,构成了一

个更加精致的天人合一的唯心主义哲学体系,为理学教育思想奠定了坚实的理论基础。

二程所谓的“理”或称“天理”,是宇宙万物的本原,不仅是自然的最高原则,也是人类社会的最高原则。这样,封建社会的君臣、父子之道,就成了万古长存、绝不能违背的“天理”。他们还通过发展《大学》中的“格物”、“致知”说,更为精致地为封建的伦理纲常制造一个哲学基础。二程认为,所谓的“格物”、“致知”是穷君臣父子之理,致德性之知,而君臣父子之理,德性之知,本来就是“天理”所当然,“人心”所固有的,因此认识这些东西,就无须外求,只需要“内省”就行了。这种“内省”功夫,二程称之为“主敬”、“无适”。二程说:“学者先务固其心志……人心不能不交感万物,亦难为使之不思虑。若欲免此,唯是心有主。如何为主?敬而已矣。有主则虚,虚谓邪不能入;无主则实,实谓物来夺之……所谓敬者,主一之谓敬。所谓一者,无适之谓一……但存此涵养,久之自然天理明。”^[22]在二程看来,只要人们静坐、内省,“主敬”、“无适”就会豁然贯通,天理自明。

无论是周敦颐的“诚”、“静”,还是二程的“诚”、“敬”功夫,禅宗提倡的坐禅入定,以求顿悟成佛,道教司马承祯等主张的静心无欲以达到长生久视,成为神仙等佛、道之思想,实为如出一辙。可见,在二程的以先验认识论为基础的人性论那里,终究仍然是一个儒道释的混合体。至于集理学之大成者朱熹的人性论,则直接源于张载和二程,这里兹不具论。

三、论教育的作用

中国古代教育家往往通过人性与教育的关系,来探讨教育在人的发展中的作用。同样,两宋的理学教育家也是以人性可变为前提条件肯定教育的作用,并进一步寻找教育作用的程度及其理

论根据。

首先,两宋的理学教育家非常重视教育在人性改变过程中的作用。

周敦颐把人性分为善、恶、中三品,并认为人有赖师友的教导和辅助而使道义着于身,才可能进而自觉地达到“中”的境界。因为“人生而蒙,长无师友则愚,是道义由师友有之”^[23]。同样,也只有形成全社会尊师重教的风气,才能培养更多的善人,使天下太平。他说:“师道立,则善人多;善人多,则朝廷正,而天下治矣。”^[24]如果说周敦颐关于教育在人成长过程中的巨大作用的论述,与远承孔孟及董仲舒的人性论,近接韩愈的“性三品说”直接相关,那么和唐代道教学者吴筠的思想抑或也有某种相关之处。吴筠在韩愈之前曾把人分为三种,即“睿哲”、“顽凶”和“中人”,这三种人因所禀阴阳二气不同而致。第一种人不须教化,第二种人教化无用,因此,第三种人才是教化的对象,“教之所施,为中入尔,何者?睿哲不教而自知,顽凶虽教而不移,此皆受阴阳之纯气者也,亦犹火可灭不能使之寒,冰可消不能使之热,理固然矣。夫中人为善则和气应,为不善则害气集,故积善有余庆,积恶有余殃。有庆有殃,教于是立”^[25]。由此可见,在人性有善恶之分,故应“待教而为善”这一问题上,佛、道与理学教育家在相当程度上是一致的。天台宗有“无情有性”的佛性说,禅宗则认为教育的作用在于使迷悟者“遇善知识开真法,吹却名(迷)妄,内外名(明)彻,于自性(性)中,万法皆见”^[26]。所有这些,同李翱的“性善情恶”等共同构成了理学教育家关于教育作用的理论基础。

从张载、二程到朱熹,教育的作用就是要变化人的“气质之性”,以恢复“天地之性”。张载认为“为学大益,在自求变化气质”^[27];二程则明确提出“复性”主张。程颢认为,“天命之性”本身“完足”,但由于为气禀所拘而受到蒙蔽,因此,“人不可以不加澄治之功”,以复“元初水也”^[28]。即通过教育与后天学习,以“胜其气,

复其性”^[29]。程颐说：“学至气质变，方是有功。”^[30]朱熹也同样认为，圣人千言万语，只是使反其固有而复其性。复性功夫便是教育的作用，也是学习的过程。

其次，两宋理学教育家在前人的基础上，更进一步探讨了教育为什么能起作用，以及如何起决定作用的问题。

朱熹的“复性”说进一步认为，真正要“复性”，光靠“变化”先天“气质”（或气禀）是不够的。更重要的是通过教育消除后天物欲或私欲对“人心”的蔽障，从而达到“尽心”——一种自觉的认识，即通过自我教育和主观能动性的发挥，把践履封建伦理道德变为一种自觉的行动。他说：“古之圣王设立学校以教天下之人，必皆有以去其气质之偏、物欲之蔽以复其性，以尽其伦而后已焉。”^[31]如果人“为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本性之明，则有未尝息者，故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”^[32]。这就是说，当人为“气禀”、“物欲”所蒙蔽，就会在不同程度上表现出对“道心”的偏离，这时就要发挥教育的作用，用“道心”来制约“人心”，使道心常为一身之主，达到“心之全体通达”的心理境界。只有通过教育，才能使人明白事理、伦理之所以然，才能对封建伦理道德的认识达到理性的自觉，朱熹说：“尽其心者知其性也，言人之所以能尽其心者以其知其性故也。尽心与存心不同，存心即操存求放之事，是学者初用力处。尽心则穷理之至，廓然贯通之谓。所谓知性即穷理之事也。须是穷理方能知性，性之尽能尽其心矣。”^[33]

为了强调自我教育作用的重要性，朱熹还提出了一个与“尽心”异名实同的“识心”概念。虽然他的“识心”并非佛氏“以心见心”之谓，他的格物、穷理的积渐功夫，与禅宗“明心见性”不重功夫的“顿悟”也迥然相异，但其受到佛学心性思想的影响却是无疑的。同时，他所强调的“尽心”及主观努力，与道教思想中的“收心离境”得到静定，也有一定的相通之处。

在教育对人的发展如何起决定作用这个问题上，两宋理学教

育家也进行过大量的研究。因为他们精心营造的伦理本体论,目的就是要解决人的问题。在他们看来,教育的决定作用就在于将“三纲五常”内化为人们思想的自觉。朱熹认为,“理”作为心的内在道德依据,参与知觉过程,“理不离知觉,知觉不离理”^[34]。因此,只有通过教育(包括格物穷理、主敬存养等),使人们“心具众理”,才能发挥出教育的决定作用。他说:

一心具万理,能存心,而后可以穷理。^[35]

心包万理,万理具于一心,不能存得心,不能穷得理;
不能穷得理,不能尽得心。^[36]

万理皆具于吾心,须就自家自己做工夫,方始应得万理万事。^[37]

教育的作用就在于使人们“穷理”、“存心”,以至达到“尽心”的境界,并使人们能够从自己做起,“就自家自己做工夫”。这对人的发展变化是至关重要的,具有决定性的作用。因为“不能穷得理”,则“不能尽得心”;不能尽得心,又何谈“应万事”?。

朱熹“心具众理”思想的提出,显然是受到佛教心性论的影响。佛家常言:“一心者,一念之心也。心性周偏,虚彻灵通,散之则应万事,敛之而成一念,是故若圣若凡,无不皆由此心。以心本具万法,而能成立众事。经云:‘三界无别法,唯是一心作’,是也。”^[38]可见朱熹的“心具众理”,酷似佛氏的“心本具万法”。

四、论教育目的

无论是本体论的架构,还是人性论的探讨,抑或是对教育作用的研究,最终的目的只有一个,那就是以非功利主义的伦理理性为核心的教育目的——“内圣外王”,就是要培养既具有“圣人”的伦理道德修养,又兼有“为民、爱民”之心的为封建统治阶级服务的人才。

以“圣人”为其理想人格的教育目标,是中国儒、释、道三家之通义。孟子早就提出过“天人合一”的圣人人格。他说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”^[39]在孟子看来,只要尽心知性知天,就可以达到“上下与天地同流”的神秘境界。

道家的理想人格也是圣人,庄子说:“若夫乘天地之正,而御六气之辨,以游无穷者,彼且恶乎待哉!故曰,至人无己,神人无功,圣人无名。”^[40]圣人虽身处俗世而精神逍遥,达到“道”的境界,却又不离开人世生活,这就是“自然”。于是道教徒对神仙、真人、至人或曰圣人进行追求,以达到绝对自由(“无待”)境界,便成了既有人世精神,又具出世精神的道教的最高教育宗旨。

在佛教那里,已经中国化了的华严、法相、天台、禅等诸宗派,普救众生是他们的共同鹄的。如果说佛教在与中国文化的融合过程中,已经将“人性善”有机地溶于人皆能成圣人(佛教即成佛),从而使其教育目的不离人伦日用,包容了世俗性与神圣性的统一的话,那么在两宋理学教育家那里,儒释道在教育目的方面,则又进行了一次成功的互补和融合。即较为强调社会使命感的儒学精神和那种带有某种超越现象的佛学玄思,与道家重视人道的自然原则溶为一个有机的系统,从而使两宋理学教育家“内圣外主”的理想人格培养具有鲜明的时代特征。

其一是现实性。无论是儒家先哲的“上下与天地同流”,还是佛道对理想人格的追求,都具有某种神秘的格调,容易使人产生可望不可及之感。两宋的理学教育家不仅将圣人人格看作是不可动摇的人格理想,而且将其神圣性和世俗性合一,使教育目的更加具体明确。周敦颐说:“圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣)而主静(自注:无欲故静),立人极焉。”^[41]显而易见,圣人作为一种理想的培养目标有其超越尘世的神秘性,这是一种同宇宙本体合一的绝对自由的人格,这是一种“无情”、“无欲”、“无我”的神圣境界,但同时它又与现实生活中的仁义道德紧密地联系

在一起。朱熹对这种圣人与现实社会生活不即不离的现象解释道：“盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随之充满，无少欠缺，故其行动从容如此，而其言志，则不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意，而其胸次悠悠，直与天地万物上下同流。”^[42]圣人就是按其社会身份，乐天知命，遵照日常生活中的仁义道德准则，方可达到上下与天地同流的神秘境界。程颢则更是贴近现实地强调从自己做起，“己欲立而立人，己欲达而达人”，反对那种“穷高极远”不切合实际的教育目的^[43]。

其二是具体性。两宋理学教育家的教育目的具有极为强烈的政治性和伦理性。这就决定了一方面是以非功利主义的伦理性和“无我”的伦理观为其核心，加强自身的学问和道德修养；另一方面就是服务于政治。前者则应无欲、无我、“存天理，灭人欲”，变化由物蔽造成的不良气质；后者则应将个人内在的德性与仁义发扬，通过“学而优则仕”的途径，跻身官场，外化为理想社会，做一个既“刚善”（周敦颐语）又“爱民”（朱熹语）的好官，能够“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，达到“内圣外王”的理想境界。

五、论道德教育

在中国古代思想史中谈论最多的是道德问题。古代教育的主要内容是伦理道德，古代教育思想基本上是以研究道德和进行道德教育为主的。“讲道德，说仁义”，是儒家先哲从事教育工作的主要任务。孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”^[44]在具备了一定的自我道德修养的前提下，若还有多余的精力，就用来学习文化知识。可见德育在古代教育中的地位是何其重要。

两宋的理学教育家更是将道德教育放在教育工作的首位。他们强调“德性之知”优于“闻见之知”，“道德形上智慧”，以及“安心

立命之道”等,将道德与道德教育提升到本体论来讨论,认为价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物,道德教育之本在于启发价值自觉、奋发向上。他们借鉴佛道的修养方法,大量进行德育实践,使其道德教育的理论形态日趋完善。

早在东汉末年,佛教学者牟子就在其《理感论》中广征博引儒道的论述,在推崇佛教的同时,将儒释道在道德修养方面的教育思想溶汇在一起。

牟子认为道德修养的途径便是理解“佛道”。在这里,他的“道”表现为“道之言,导也,导人致于无为”。即道的规则是“无为”。不同的是,这种“无为”是指佛教的最高修行目标“涅槃”或者“解脱”。他进而解释说,这种“佛道”是涵盖天道、人道的“无为”,也是以儒家的道德为核心的,所谓“立事不失道德”、“人道法五常(仁、义、礼、智、信)”。如果人们遵循这种“道”的原则去从事,遵守这些社会行动规范,便可以“事亲”、“治民”与“治身”。这实际上已把道家的思想渗入儒家的道德论,来作为佛教的具体修养方法。虽然这里对三教都有所曲解,但正是这种曲解,“五常”成了佛道修行的途径和方法,从而将佛教的因果报应理论以道教的“无为”为媒体与中国封建伦理结合起来。虽然牟子的思想杂糅三家,有些不伦不类,但其作为三教在道德教育思想上融合的提倡者,无论是对佛教德育思想体系的确立,还是对以后两宋理学教育家在德育修养方法方面对佛道的吸收,都起到一定的先导作用。在古代教育思想中,由于道德教育的地位所决定,佛、道与两宋理学教育家的道德教育思想方面的融合、斗争颇为复杂,涉及德育的内容、过程、原则、方法等,在此仅就惩忿窒欲这种道德修养方法及其相关方面的一些三教融合情况,作一简单的论述。

两宋理学教育家都特别重视惩忿窒欲这一道德修养方法。所谓惩忿就是把自己修养得心平气和,窒欲是把私欲杜绝得以至于无。周敦颐说:“君子乾乾,不息于诚,然必惩忿窒欲,迁善改过而

后至。乾之用其善是，损盖之大莫是过，圣人之旨深哉！”^[45]又说：“‘圣可学乎？’曰：‘可。’‘有要乎？’曰：‘有’？‘请闻焉？’曰：‘一为要。一者无欲也，无欲则静虚、动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则博。明通公博，庶幾乎！’”^[46]周敦颐在这里不仅将“无欲”视之为入圣之门，而且是看作学成圣人的要领，以及个人道德修养的重要途径。

朱熹和二程把惩忿窒欲用一个“敬”字来概括，并视其为道德修养的灵丹妙药。二程非常重视“敬”在道德修养提高过程中的作用和地位。程颐说：“涵养须用敬。”^[47]朱熹更将“敬”看成是“圣门第一义”^[48]，认为“人之心性，敬则长存，不敬则不存”^[49]。他在阐述“圣人千言万语，只是叫人存天理，灭人欲”时指出：“把一个敬字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。”^[50]什么是“敬”呢？朱熹认为“敬”字应包括两方面含义：其一是指道德修养过程中要保持一种小心谨慎和无欲的心态。他说：“整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬。尝谓敬字似甚字，却是个畏字。”^[51]同时还要努力做到“内无妄思，外无妄动”^[52]。其二，“敬”是指道德修养过程中应保持的一种“专一”的态度。他说：“敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精锐，专一在此。”^[53]他在论述“敬”的作用和地位时强调指出：“敬则天理常明，自然人欲惩窒消治。”^[54]又说：“若能持敬以穷理，则天理自消，而彼之邪妄将不攻而自破矣。”^[55]不难看出，理学教育家关于“敬”和“惩忿窒欲”的道德修养方法，是对儒释道德修养方法的合理继承和发展。

朱熹、二程提出的“敬”的思想是对孔子“执事敬”和“修己以敬”主张的继承，他们的“惩忿窒欲”、“迁善改过”等主张，则是从唐代道教学者吴筠的思想中吸收而来。至于专一、无欲、主静等则又是对唐代道教学者司马承祯“收心离境”，“守敬去欲”“自无虚无”等修养方法的合理继承。

周敦颐将“惩忿窒欲”引申发展为“出污泥而不染”等，强调人

们在道德修养上要有高度的自觉性和积极性的思想,又与佛教的某些思想密切相关。在佛教的华严宗那里,即有“圆成实性(即佛性)虽复随缘成于染净,而恒不失自性清静。只由不失自性清静,故能随缘成染净也”^[56]的说法。另外在天台等佛教宗派中,也都涉及过迷悟与染净的关系,以及由染而净的转变过程等问题,在此不再赘述。

六、论学习方法

古代教育家都十分重视学习问题的研究。他们在学习方法方面有许多精辟的论述,至今仍有一定的借鉴意义。

孔子说:“学而时习之,不亦悦乎。”^[57]可见,他是将愉快的心境下温故知新作为一种行之有效的学习方法。孟子则是把学习和道德主体有机地结合起来,将“反求诸己”功夫作为一种重要的学习方法。孟子说:“学问之道,无他,求放心而已矣。”^[58]又说:“行有不得者,皆反求诸己。”^[59]不难看出先儒教育家非常重视人心自觉在学习过程中的作用。而佛、道两教从宗教教育的特点出发,对学习过程也进行了大量的研究,总结了许多实用的学习方法。以朱熹为代表的两宋理学教育家,正是在先辈学人研究的基础上,对学习方法问题进行了系统的研究,他们从教学过程与学习方法的内在联系上,分析了教学、学习及道德修养的基本特征。既充分地认识到学习过程是一种特殊的认识过程,又不忽视受教育者身心的发展,将求知与成德看成是一个有机的统一体。在长期教学实践的基础上,吸取佛道之长,对学习方法问题进行了广泛的涉猎,并在理论上予以高度的概括。其中,朱熹对循序渐进学习方法的具体论述最具代表性。

朱熹认为:“为学之道,莫先于穷理,穷理之要,必在于读书,读书之法,莫贵于循序而致精,而致精之本,则又在于居敬而持

志。”^[60]显而易见,朱熹不仅把循序渐进这种学习方法上升到“穷理”的高度来认识,而且将它当作是人们学习知识,提高道德修养的一种重要的手段,这就难怪他的门人会把这种学习方法列为“朱子读书法”六条之首。

朱熹曾以学习《论语》、《孟子》二书为例,具体地说明了读书必须循序渐进,不可杂乱无章的道理。他说:

以二书言之,则先《论》而后《孟》,通一书而后及一书;一书言之,则其篇章文句、首尾次第,亦各有序而不可乱也……字求其训,句索其旨,未得乎前,则不敢求乎后,未通乎此,则不敢志乎彼。如是循序而渐进焉,则意定理明,而无疏易凌躐之患矣。^[61]

朱熹进一步指出,运用循序渐进的学习方法,最重要的是要坚持从小者近者到大者远者、从已知到未知、由浅入深的原则。他说:“君子教人有序,先传以小者近者,而后教以大者远者。”^[62]又说:“人同有理会得处,……用那理会得推之于那理会不得的,自浅以至于深,自近以至于远。”^[63]

关于循序渐进的学习方法,既非两宋理学家的独创,也非朱熹一人之言。它早就在佛道的学习思想史上就占有极重要的地位。唐代道教学者司马承祯就认为修仙之道有一个循序渐进的过程,并且认为这个过程可分为不同的阶段,他把这种阶段称为“渐门”。他说:“《易》有渐卦,道有渐门。人之修真达性,不能顿悟,必须渐而进之,安而行之,故设渐门。”^[64]他还将循序渐进的整个过程分为五个“渐门”,这五个“渐门”之间是由低到高,彼此联系的,因此,他又说:“是故习此五渐之门者,了一则渐次至二,了二则渐次至三,了三则渐次至四,了四则渐次至五,神仙成矣。”^[65]同时,他还认为,一切“大道”、“妙法”,必须从细微简易功夫做起。先有细微简易功夫的量的积累,然后才能达到神圣的境界,这才是循序渐进的真谛。他说:

在物而不染，处事而不乱，真为大矣，实为妙矣，然谓吾子之鉴，有所未明，何则？徒见贝锦之辉焕，未晓始抽于素丝；才闻鸣鹤之冲天，诂识先资于穀食。蔽日之干，起于毫末；神凝至圣，积习而成。^[66]

在他看来，锦绸之灿烂来源于一根根细细的蚕丝，参天的大树发源于两片稚嫩的幼芽。人的学习、成长和真知，又何尝不是循序渐进的结果？他嘲讽那些急功近利、不懂得这种学习方法的人犹如“见卵而求时夜，见弹而求鸢炙”^[67]。

道教的其他学者，如稍晚于司马氏的吴筠也有类似的思想。吴筠虽然反佛，但他在论述“学则有序”时，不仅强调修炼学习的方法，应该有一个“始于‘正一’，次于‘洞神’，栖于‘灵宝’，息于‘洞真’”^[68]的循序渐进的过程。而且他的一些说法，诸如“皆以至静为宗，精思为用”^[69]等，也隐约透露出和佛教学习思想有某种沟通。如果说两宋理学教育家的学习思想与道教的循序渐进的学习方法确有许多相通之处，那么，佛教与两者的循序渐进的学习方法也是密切相关的。其具体表现在竺道生独创的顿悟说中。

顿悟说是竺道生对佛教教育理论的主要贡献。小乘佛教是比较重视数息行观的修炼，大乘则较重义解，直指本体，因此有渐悟、顿悟之分。到大乘般若学发展之时，也对如何学习成佛有了不同的意见。如支道林、道安、慧远及僧肇等人都主张要学习成佛，必须修习“十住”阶次，即一发心住，二治地住，三修行住，四生贵住，五方便具足住，六正心住，七不退住，八童真住，九法王子住，十灌顶住。这是一个循序渐进，收敛意志、思念的过程。七住之前是渐进过程，此后进入小飞跃、大飞跃，而后成佛。这叫做小顿悟。竺道生认为这种学佛方法还不够全面，他认为在十住内没有悟道可能，只有在十住之后一念“金刚道心”，方可一下子断绝妄感，得到正觉，这叫顿悟。为什么呢？因为竺道生的顿悟方法是建立在所谓理不可分基础上的。竺道生认为“理者是佛，乖则凡夫”^[70]。这

个理是一个整体,是不可分割的。如果以为循序渐进的学习过程可以成佛,便是将佛性条块分割。因此,佛性必须整体悟得。

由此可见,无论是竺道生的顿悟说,还是禅宗为主顿悟的学习方法,都是建立在“渐修”学习方法的基础之上的。所不同的只是更加重视“悟发”——注重启发自心而已。当然,竺道生的顿悟说也不是他的独创,从他在解释自己的方法时,大量采用了老庄的语言,即知他的学习方法论也无非是佛教义理与道家思想的混合物。但其对两宋理学教育家学习方法论的影响,却无疑是值得我们重视和研究的。

至于在学习方法的其它方面,佛、道对两宋理学家的影响还很多,如《太平经》把学习分为五个阶段,即熟读、善思、博学、力行、试验,对朱熹的熟读、精思等读书方法都有一定的影响,这里不再细说。

对佛、道与两宋理学教育思想的相互渗透和相互影响予以简要的分析,不难看出,佛道教育思想为两宋理学教育思想的形成起到了启发或奠基的作用,极大地丰富了我国古代传统教育的思想和方法。虽然,儒、佛、道教育思想经历了漫长的斗争历程,但在两宋时期,融合已成主要趋势,就连理学体系的构建者二程也不得不承认“洒扫应对,与佛家默然处合”^[71]。一向以反佛为己任的朱熹也认为小学规约“只做《禅苑清规》样做亦好”^[72]。他制订的著名的《白鹿洞书院揭示》,很可能是受到禅院清规戒律的启发。佛、道与两宋理学教育思想在教学内容、原则和方法乃至女子教育思想等方面都有一定的关系,笔者将在另文中论述,这里不再多叙。

注释:

[1]程颐:《明道先生墓表》,见《伊川文集》,卷七。 [2]《老子·二十五章》。

[3]《庄子·大宗师》。 [4]《老子·二十五章》。 [5]《老子·四十八章》。 [6]

- 《韩昌黎全集》，卷十一，《原道》。 [7]朱熹：《性理精义》。 [8]朱熹：《性理精义》。 [9]《二程遗书》，卷十三。 [10]《朱子语类》，卷一。 [11]梁启超语。
- [12]《通书·诚上第一》，见《周敦颐集》，12页。 [13]《太极图说》，见《周敦颐集》，5页。 [14]《通书·诚几德第三》。 [15]周敦颐：《太极图说》自注。
- [16]朱熹：《性理精义》。 [17]《二程遗书》，卷十八。 [18]《粹言》，卷第二，1253页。 [19]《二程遗书》，卷十八。 [20]《二程遗书》，卷十八。 [21]《道德真经广圣义》，卷八，《不尚贤章》，第二义。 [22]《二程遗书》，卷十五。 [23]《通书·师友下第二十五》。 [24]《通书·师第七》。 [25]《玄纲论》上篇，《天稟章第四》。 [26]《坛经》。 [27]《张载集》，见《语录中》。 [28]《二程遗书》，卷一。
- [29]《二程遗书》，卷十九。 [30]《二程遗书》，卷十八。 [31]《朱文公文集》，卷十五，《经筵讲义》。 [32]《大学章句》。 [33]《朱文公文集》，卷六十一，《答林德久》。 [34]《朱子语类》，卷五。 [35]《朱子语类》，卷九。 [36]《朱子语类》，卷九。 [37]《朱子新学案》，上，371页。 [38]转引自熊琬：《宋代理学与佛学之探讨》，180页，台湾文津出版社，1985。 [39]《孟子·尽心上》。 [40]《庄子·逍遥游》。 [41]《太极图说》，见《周子全书》，卷二。 [42]朱熹：《论语集注》。 [43]《二程遗书》，卷二。 [44]《论语·学而》。 [45]《通书·乾损盖动第三十一》。 [46]《通书·圣学第二十》。 [47]《河南程氏遗书》，卷十八。
- [48]《朱子语类》，卷十一。 [49]《朱子语类辑略》。 [50]《朱子语类大全》，卷十二。 [51]《朱子语类辑略》。 [52]《朱子语类》，卷二十三。 [53]《朱子语类辑略》。 [54]《朱子语类辑略》。 [55]《朱子语类辑略》。 [56]《华严经义海百门》。 [57]《论语·雍也》。 [58]《孟子·告子上》。 [59]《孟子·离娄上》。
- [60]朱熹：《性理精义》。 [61]《朱子大全·读书之要》。 [62]《朱子大全·读书之要》。 [63]《朱子大全·读书之要》。 [64]司马承祯：《天隐子》。 [65]司马承祯：《天隐子》。 [66]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [67]司马承祯：《坐忘论·收心三》。 [68]吴筠：《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。 [69]吴筠：《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。 [70]《大正藏》，卷三十七《大般涅槃经集解》。
- [71]《二程遗书》，卷十二。 [72]《朱子语类》，卷七。

道家道教女子教育思想 对两宋理学女子教育思想的影响

韩红升

两宋时期的女子教育思想在中国古代女子教育史上占有极为重要的地位。在两宋时期,一方面,随着教育的相对普及,女子教育得到比较普遍的重视,女子的人格和思想,继唐以来,仍然得以相对自由的发展;另一方面,随着以贞节为中心的种种束缚妇女的精神信条和精神禁欲系统的全面确立,深刻影响了封建社会后期中国妇女的整体面貌和心灵建构。两宋时期女子教育实际与思想之间存在的这对突出矛盾,从而使两宋的女子教育表现出一系列的特色。本文正是拟从两宋女子教育实际入手,以道家道教女子教育思想为视角,对两宋女子教育实际与两宋女子教育思想之间的矛盾进行粗浅的探讨,以图对两宋女子教育的特点及其女子教育思想有比较深刻的理解,并对明清时期加重女子贞节束缚有一个系统的认识。

一、两宋女子的教育实际

(一)两宋女子的生活实际

两宋女子教育实际包括两宋女子生活实际和女子文化教育两

方面。女子生活实际是女子社会教育的体现形式,是女子对社会教育功能内化的结果,其与女子文化教育相互联系、相互制约着的有机整体。

两宋女子的地位虽然没有出现唐代“遂令天下父母心,不重生男重生女”^[1]的情形。但还是比较自由的。主要表现为:

其一,贞节观念相对淡漠。一方面,两性社交公开不减盛唐,妓楼酒馆,勾栏瓦肆,几乎没有贞操的市场。另一方面,妇女改嫁、再嫁之类的事情在两宋比较普遍。从程颐默许儿媳改嫁^[2]、操办甥女再嫁,^[3]到王安石嫁儿媳,甚至连仁宗曹后也是再嫁之女^[4],所有这些无不说明在整个宋代女子再嫁的习以为常。仅《夷坚志》一书所载的女子改嫁的事就达 61 处。难怪编修宋史的元人在《烈女传》中叹息他们“考宋旧史”,苦苦搜寻,才挑出 43 位节烈妇人^[5]。而宋代以前历代的节烈妇人有 187 人,到了明代,节烈妇人便直线上升为 35829 人^[6]。

其二,溺杀女婴的习俗遭到普遍的指责和禁止,女子的生存权益得到保障。宋代周石梁撰《诫杀女歌》,发出了“吾今劝世人,勿轻杀其女”的强烈呼吁。地方官员也纷纷先后发布《戒杀婴孩》、《戒杀女孩》的文告^[7],并取得了一定的社会效果。

其三,女子在家庭和社会中的政治地位有所提高。在家庭生活中,“惧内”现象较为普遍。大诗人苏轼起先因不怕妻子而引以为豪,经常用晋朝“惧内”典故为一些“惧内”者题诗^[8],后来又为“饱参禅学”而被妻子骂的丧魂落魄,不知所措:“忽闻河东狮子吼,拄杖落手心茫然。”^[9]在社会政治中,不仅有仁宗曹后在仁宗朝“母仪天下”,英宗朝垂帘听政,神宗朝影响政局^[10];而且大臣家中的女子干政和惧内现象也相当普遍^[11]。难怪时人会把宋代看作是历史上阴盛阳衰时期,发出了“天地英灵,钟于妇人”^[12]的感慨。理学教育家陆九渊,面对如此渺视男子的言论,也深感无话可说^[13]。

其四,妇女的财产权有所扩大。例如范仲淹制定,一直推行到南宋时期的《义庄规矩》规定:“嫁女支钱三十贯,再嫁二十贯;娶妇支钱二十贯,再娶不支。”如果因为丈夫的不是而离婚者,还可“中分其资产”^[14]。与此同时,由于两宋女子社会地位的提高,还出现了一批女致富能手^[15]。

当然我们并不否认两宋女子被沦为玩物的现象仍比较普遍,在婚姻礼教的束缚下也曾出现了诸如唐婉的悲剧。但是,两宋女子社会地位的提高无疑对两宋女子教育起到一定的推动作用。

(二)两宋女子的教育实际

宋代教育的相对普及是宋代女子教育发展的社会基础。当时不少人主张“教子当在幼”。^[16]一些有识之士也都认为:“教育之法,始于童子,谓之小学,君子重焉。”^[17]一时之间,儿童教育蓬勃发展,不仅官办小学兴盛,诚如《宋史·选举志》所言:学校之设遍天下,而海内文治彬彬;而且民办小学也如雨后春笋般迅速发展起来。“八九顽童一草芦,土硃勤点七言书,晚听学长吹樵笛,国子先生殆不知。”^[18]就是当时村学的真实反映。苏轼、王曾等知名人士,儿童时代都上过乡校、村学。

随着教育的相对普及,女子教育也得到相应的重视。与明末形成的“女子无才便是德”的观念相反^[19],在宋代,不仅“当时风尚,妇女皆知爱才”^[20],而且在她们当中涌现出了李清照、苏小妹等一批才女。仅在清人厉鹗《宋诗纪事》入选的诗作者中,妇女就多达106人。北宋魏泰《临汉隐居诗话》称:近世妇女多能诗,往往有臻古人者。他进而称赞王安石家的女子能文工诗,佳句颇多,“皆脱洒可喜”。王安石《王文公文集》卷九十八至卷一百,集中地著录了22位妇女的墓志铭,其中“好读书,能文章”的便有8位。程颐家中的女子也同样能文。他母亲“好读书史,博知古今”^[21],侄女“自通文义”,“喜闻道义”,“发言虑事,远出人意”^[22]。不惟在

上层人士的家庭如此,在下层民间也涌现出了一大批女医生、女棋手、女艺人^[23]。

家庭教育是女子教育的主要阵地。两宋时期,家庭教育普遍受到重视。北宋初年,宰相范质的《戒子孙》诗:

尝闻诸格言,学而优则仕。

不患人不知,惟患学不至。^[24]

一直流传至今。两宋的《劝学诗》、《劝学文》、《劝学歌》很多,如“卖金买书读,读书买金易”^[25]。“乡人莫相羨,教子读诗书”^[26]。当时的谚语亦云:“莫道家未破,破家子未大。”^[27]至于重视家教的格言就更多了。如,“人生至乐无如读书,至要无如教子”^[28]。

于是,教育子女的重担便落在作为母亲的女性身上。程颐的母亲“教女,常以曹大家《女戒》”^[29]。太宗时参知政事贾黄中博学多文,其母被太宗召见并赞誉她:“教子如此,今之孟母。”^[30]参知政事苏易的母亲对苏“幼则束以礼让,长则教以诗书”,太宗也夸奖到:“真孟母也!”^[31]孙昌龄考中进士并官至御史,也认为成绩应归母亲杨氏:“吾母能诲我也。”^[32]仁宗时曾任参知政事的宋绶,“博通经史百家,文章为一时所尚”,在很大程度上是由于他的母亲“知书,每躬自训教”^[33]。李君夫人盛氏“能读《易》、《论语》、《孝经》、诸子之书,亲以教子”^[34],因而她的三个儿子皆中进士。上述情况在两宋不是少数,而女子如果没有文化,是很难承担起这一家教重任的。

当时,不但望族世家的女子有文化,农家女子学习文化的事例,亦史不绝书,连驿卒的女儿也能写下优美的诗篇:“一枕凄凉眠不得,挑灯起作感秋诗。”^[35]陆游在赞叹之余,将她娶为妾。甚至连“乞丐之长”的女儿也“能诗”^[36]。

我们根据宋代编写的《三字经》、《百家姓》、《千家诗》等适用于家庭教育的小学教材的广为传播且颇负盛名,以及两宋才女辈出的情形,可知在当时并未完全剥夺女子获得文化的权利。

然而,尽管两宋教育所谓的普及,仅占总人口的0.2%^[37],入学率仍是低的可怜,而且大多数农家子女肯定不能受到教育,“行蛇蚓字相续,野农不识何由读”^[38],便是对当时农民不识字的真实写照。但当时文化已不再是少数世家大族完全垄断,女子教育也有了一定的发展却是确定无疑的。

二、两宋的女子教育思想与实际的矛盾

当两宋的女子教育实际取得了令人瞩目的发展之时,以二程和朱熹为代表的理学教育思想家也正在忙于精心构建他们的女子教育思想体系。稍加留意便不难发现,他们的女子教育思想与两宋女子教育现实不仅格格不入,甚而还存在着尖锐的矛盾对立。其主要表现如下:

(一)正礼乐明五伦的女子教育观与两宋女子人格和思想相对自由发展的矛盾

儒学是诸学派中最为关心女子教育问题的学派,两宋理学教育家打着振兴儒学的旗号,自然对女子教育问题是不会漏掉的。因此,在理学的开创人周敦颐创建理学之初,就明确提出了他们的女子教育观。

如果说周敦颐“乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物”^[39]并不能表现出他的妇女观,那么,他的“礼,理也,乐,和也,阴阳理而后和。君君臣臣、父父子子、兄兄弟弟、夫夫妇妇——万物各得其理然后和,故礼先而乐后”^[40]则标明了他正礼乐明五伦的女子教育观和尊崇儒家纲常伦理的态度。夫夫妇妇,即夫为妻纲。具体到一家之中,以夫御妇便成为根本。“治天下有本,身之谓也;治天下有则,家之谓也。本必端,端本诚心而已矣;则必善,善则和亲而已矣。家难而天下易,家亲而天下疏也。家人离,必起于妇人,

故睽次家人……”^[41]从这段话中可以看出,他所谓的治身治家治天下,实际上是对《大学》中“修齐治平”的发挥。

张载更是极力推崇汉儒的女子教育观,主张女子婉顺,无非无仪。他说:“妇道之常,顺为厥正,是日天明,是其帝命。嘉尔婉婉,克安尔亲,往之汝家,古施克勤。尔顺维何?无违夫子,无然皐皐,无然訾訾。”^[42]

随着程朱理学的兴起,理学教育家的女子教育思想体系日渐确立,他们的女子教育观也日益丰富和明朗化,他们所谓的正礼乐明五伦就是要努力恢复先儒对女子教育方面设置的种种礼教束缚。于是,理学教育家关于女子教育的理想与两宋女子教育实际作为一对最基本的矛盾,推动了两宋女子教育实际与女子教育思想的相互影响和相互作用,进而体现为一系列不可调和的矛盾运动。

(二)以性入纲与正常人欲的矛盾

正常的人欲为人之本性所固有。因此,人们对美好欲望的追求也是情理之中的事情。两宋女子对正常人欲问题所体现出的相对自由和开放的观念本来是无可厚责。然而,两宋理学教育家却提出了“存天理,灭人欲”的教育主张,并将女子的正常欲望上升到纲常人伦的高度予以泯灭,从而与两宋的女子教育实际形成了一对尖锐矛盾。

“存天理,灭人欲”,是理学家女子教育要达到的最高境界。“不是天理,便是人欲”^[43]，“人欲肆而天理灭矣”^[44]。天理和人欲成为一对截然对立的矛盾。

那么,什么是天理呢?朱熹通过对《太极图说》的解释,这样说道:“太极只是个极好至善的道理”,这个极好至善的理“不出乎君臣、父母、兄弟、夫妇、朋友之间”^[45]。于是“三纲五常”就成了先验存在的“天理”,所以“纲常万年,磨灭不得”^[46]。因此要遵守人伦

纲常,就必须“灭人欲,存天理”^[47]。

当然,他们也承认人的本性之欲,只不过他们是把人欲视之为人生最大的危险。“世上无如人欲险,几人到此误平生。”^[48]因此只有“节欲”,甚至是“灭欲”,才是符合“天理”的要求。那么如何才能做到这样呢?程颐曾向宋神宗讲“节欲”之法,就是“正心窒欲”,“对帝防未萌之欲”^[49]。实际上就是要做到象程颢那样,和妓女坐在一起谈笑,却又“心中无妓”。至此,不难看出理学家硬要用“灭女色”、敌视女性的办法,来控制人欲,以应合“天理”人伦。这就难免会在两宋女子相对开放的内心世界激起重重矛盾。

(三)贞节观念与女子的个体价值的矛盾

离婚再嫁、寡妇改嫁是对女子个体价值的一种肯定,是女子个体价值在现实生活中一种重要的体现方式。然而,理学教育家却认为改嫁便是失节,而女子则应做到宁可饿死、冻死也不能失节。女子的个体价值乃至生存价值置于无足轻重的地位。

“饿死事极小,失节事极大”^[50]是中国女子命运和道德十分重要的观念变化,是“存天理,灭人欲”的具体化。理学教育家坚持反对寡妇再嫁,并将处女贞操问题作为衡量女子道德的重要标准。

为了形成女子改嫁便是失节的社会风气,程颐也反对男子再娶。他说:“凡为夫妇时,岂有一人先死,一人再娶,一人再嫁之约?只约终身夫妇也。”^[51]在他看来:“夫妇之道,当常永有终。”^[52]因此不但寡妇改嫁是失节,男人娶寡妇,也是一种失节行为,“若取失节者以配身,是已失节也”^[53]。他是将再娶和改嫁看成是一种共生现象,以图从男子的角度堵住女子失节的去路。朱熹步其后尘,也提出了“古人无再娶之礼”^[54]。甚至连女性的同情者王安石也说:“女非不可以再嫁,再嫁非女之所宜。”^[55]

为了彻底杜绝女子失节现象,他们又强调了男子可以出妻的主张,“妻不贤出之何害?如子思亦尝出妻,今世俗乃以出妻为丑

行,遂不敢为——古人不如此”^[56]。这才有了明代的“淫”——失节为“七出”之首^[57]。

两宋的女子教育家一方面贬值寡妇,一方面又重视未婚女子的贞节教育。朱熹说:“家人者,一家之人……外内各得其正,故为家人。利女贞者,欲先正乎内也。内正外无不正也。”^[58]在这里女子的贞节成了“齐家”的关键,家庭成了培养处女的摇篮。

然而,当寡妇的贬值,意味着“黄花处女”升值的同时,却又恰恰预示着两宋女子相对的人格自由发展的贬值。

在女子的社会政治地位问题上,周敦颐看家中的妻妾,如皇帝看国中的臣民一样,臣民必须治服,妻妾必须御顺^[59]。程、朱更是以纲常伦理加以束缚,就连对女子最不抱成见的王安石也认为:“妇人以无非无仪为善,无所事哲,哲则足以倾城而已。”^[60]这显然与两宋女子的干政现象及女性参政意识是格格不入的。

在女子的文化知识学习问题上,两宋的女子教育思想家也屡有提及。袁采就认为女子应知书识字^[61]。司马光也认为女子在家,“不可以不读《孝经》、《论语》及《诗》、《礼》,略通大义”^[62]。欧阳修编写《州名急就章》,他在序中宣称其目的在于“以示儿女曹”。朱熹“病《女戒》鄙浅”,打算另编一部,“以配小学书”。在他拟定的篇目中,有《讲学》^[63]。虽然他们主要是为了向女子灌输三从四德的封建思想,但他们也把女子作为教育对象。而一旦女子具备了一定的文化知识,则必然会与他们制定的种种礼教规范发生冲撞。

总之,两宋以贞节为中心的理学女子教育思想与女子教育实际之间存在着一系列的矛盾。只有对这些矛盾做更深入的探究,并对这一矛盾的形成机制有所了解,才能对我国封建社会后期女子教育思想及其女子教育实际的急转直下有一个比较清醒的认识。

三、两宋女子教育思想与女子教育实际矛盾的内在机制

毋庸置疑,两宋时期形成的女子教育实际与思想之间矛盾的原因是多方面的。其中两宋作为中国封建社会开始走向衰落,从而使社会处于社会转型时期就是一个非常重要的原因。在这里我们仅仅是侧重于道家道教女子教育思想对这一问题的影响予以考察,以图对道家道教女子教育思想在两宋女子教育实际与思想之间矛盾形成过程中的推动作用有所了解。

我们认为,在女子教育方面,道家道教的女子教育思想至少在如下几个方面,对两宋女子教育实际与女子教育思想之间的矛盾的形成,产生了一定的影响作用。一方面是它在促成孔孟儒学女子教育思想向宋明理学女子教育思想的转变过程中起到重要的推动作用;另一方面则与道家道教女子教育思想发展过程中所形成的一系列内在矛盾性无不相关。同时,这两方面的相互作用,又无不给女子教育实际及教育家的女子教育思想打上充满矛盾色彩的时代印记。因为道家文化毕竟是中国传统文化的重要组成部分之一,而道教则是根植于中国社会土壤之中土生土长的宗教。在两宋这一特定的社会历史文化背景下,道家道教的女子教育思想无疑扮演着十分重要的角色。

(一)儒释道斗争、融合历程

众所周知,汉末魏晋以来,道与儒释的融合、斗争,一直是中国古代文化教育思想史的一条主线。两宋理学思想的形成,标志着儒释道在合流过程中取得了飞跃性的发展。在两宋期间,道与儒释虽以融合为主,但斗争仍在继续,儒释道之间的矛盾和斗争也体现于它们的女子教育思想之中,并给予以正统儒家自居的理学家

的女子教育思想打上佛、道的痕迹。同时,在儒释道漫长的融合、斗争历程中,多元文化的冲积和积淀作用于两宋女子的观念系统,并具体表现为两宋的女子教育实际。伴随着两宋女子教育思想与实际的相互作用过程,从而形成了一系列纵横交错的矛盾运动。

在纵的方面,道家道教与儒释女子教育思想之间的矛盾和斗争历程,是两宋女子教育实际与思想之间矛盾形成的内在机制之一。不同文化的交流是人类文化发展的里程碑和主动力。两宋女子教育实际与思想之间的矛盾运动,也必然地体现为道家道教与儒释女子教育思想之间矛盾的相互作用和漫长的历史演变过程。下面我们通过诸家关于女子社会政治教育方面的相互作用,以及历史演变的勾勒,试图对这一矛盾运动的内在动力系统有一个概括的了解。

“妇无公事;休其蚕织”^[64]是正统儒家的基本倾向。汉代“三纲”既定,妇女就更与社会政治无缘了。在独尊儒术的汉代,古训中的“好女者亡其国”^[65]经过孔子“彼妇之口,可以出走,彼妇之谒,可以死败”^[66]的渲染,在汉儒那里得到发扬光大:“妇人,阴也;阴静,故多谋虑,乃乱国。”^[67]于是,男主外女主内的社会教育模式,通过“能言,男唯,女俞,男鞶革,女鞶丝”^[68]等社会角色定向教育途径,渗透到社会政治生活的各个领域。

相对而言,道教和佛教则较为重视女子的社会政治教育。在道教,如果没有老子“牝常以静胜牡”^[69]等尊母崇柔的主阴思想,也就没有早期道教提倡的男女共同议政的民主观点,“大小贤不肖男女共为之参错。共议是与非”^[70]。从魏晋开始,就有像魏华存这样的女子成为道派的创史人^[71]。道教女仙系统中大量的王母娘娘式的参政议政女仙的出现,正是道家道教相对重视女子社会政治教育的具体体现。在佛教,随着佛教的兴盛和比丘尼教育的发展,比丘尼的社会政治地位日益提高。比丘尼妙音“博学内外,善为文章”,受到朝野重视,因而经常出入宫廷,可谓“权倾一朝,

威行内外”。甚至官方的人事调动也都能说上话^[72]。即是佛教不轻视女子社会政治教育的最好明证。

随着佛、道两教的不断发展,儒家一尊的地位受到了佛、道的猛烈冲击,加速了儒释道的融合和斗争。对中国女子社会政治地位的提高产生了一定的影响。魏代“美女亡国论”观念的转变^[73],南朝“陶母责子”的故事^[74],以及南朝吴郡的韩蕙英成为中国女子教育史上最早的女博士和官学中的第一位女教师^[75],都说明与儒道释融合、斗争有一定的联系。

伴随着道家道教与儒释女子教育思想相互作用的漫长历程,郑玄的女子乱国论,在唐代孔颖达那里演化为:谋之是非是乱国的原因,而不在于男女的阴阳动静^[76]。然而,尽管儒释道溶汇之时代精神也曾动摇了像孔颖达一类宿儒的深层意识,但是儒释道之于女子教育方面的矛盾却是根深蒂固的。体现于女子教育现实与儒家传统礼教为中心的女子教育思想之间的矛盾对立,即使在则天皇后朝依然存在着:一方面是与唐代道教女信徒超过尼姑不无相关的女子干政成风^[77],一方面是武则天被时人戏称为“牝鸡司晨”^[78]。在两宋时期,道家道教与佛教一道为促成既儒、既佛、既道,然又非儒、非佛、非道的理学——新儒学的逐渐形成起到极大的推动作用。从而使两宋女子教育实际与思想之间矛盾日趋尖锐和表面化。

(二)道家道教女子教育思想的内在矛盾性

与此同时,道教这一土生土长的宗教,在步入其成熟期宗教的过程中,其女子教育思想体系既有依附儒学女子教育观的成份,又有佛教女子教育思想的影响,加之道家道教女子教育思想本身所固有的内在矛盾性,使得道教女子教育思想体系充满了矛盾的色彩。道教女子教育思想体系之中这一矛盾系统以其独特的宗教教育功能,作用于社会 and 女子,必然会对中国女子教育思想的发展,

乃至两宋女子教育思想与实际之间的矛盾产生不容忽视的影响。因此,有必要对道教女子教育思想自身存在的矛盾进行简略论述。

1. 男女平等与男尊女卑的矛盾

道教充实丰富了我国古代男女自然本性上平等的观念,认为道之阴阳贯穿一切事物当中,人之阴阳就是男女。又认为阴阳不可分割、缺一不可:“有阳无阴,不能独生,治亦绝灭;有阴无阳,亦不能独生,治亦绝灭;……故男不能独生,女不能独养……”^[79]在道教看来,男女在传类上功能相同,甚至女比男更重要。所以男女应该平等。因此,他们在《太平经》中,对当时贱视、虐待、残杀女性的社会现象深表不满:“今天下失道以来,多贱女子,而反贼杀之,令使女子少于男,故使阴气绝,不与天地法相应。”^[80]

然而,现实生活中的男尊女卑观念的根深蒂固,也必然反映在道教早期的女子教育思想之中,“天法,阳数一,阴数二;故阳者奇,阴者偶……阳者尊,阴者卑。故二阴当共事一阳,……当二女共事一男也。”^[81]这种以“道”的本体论为根据,对男尊女卑、一夫多妻天然合理的论证,自然而然地与男女平等的思想形成了一种矛盾对立。

如果说“当道家使得杀害女婴成为非法行径时,它实际上取得了一个引人注目的胜利”。^[82]或多或少地影响了两宋时期对溺杀女婴习俗的普遍指责。那么道教一男御二女及“采阴补阳”的“房中术”则是在某种程度上站在男女平等的反面,成为宋明加重女子“贞节”束缚以及清朝精神禁欲的基础之一。

2. 世俗精神与修道成仙的矛盾

道教是比较世俗化的宗教,他们留恋世俗生活,主张享受世俗快乐,认为应过正常人的“通阴阳”、与妻子同居的世俗家常生活,而极力反对弃家修行、“委弃妻子,独处山泽,邈然绝人理,块然与木石为邻”^[83]的做法。同时,他们认为修道成仙应与世俗间的儒家的纲常名教结合起来,“欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本,

若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”^[84]。因而在道教不仅有“终南捷经”^[85]的典故和陶弘景“山中宰相”说法，而且道教所精心塑造的以玉皇大帝为代表人物的天廷系统也是以人世间的现实生活为翻版。

至于民间道教所倡导的康、福、寿、禄、爵等更是与世俗生活紧密相连，这就与道教向往飞升成仙，以超脱、长生、不死、觉悟——超越世俗生活为根本目的形成了尖锐的对立，并对中国妇女的内心世界及女子教育思想产生了一定的影响。

3. 性与色的矛盾

“房中术”是道教长生不老、飞升成仙的三大法宝之一。在道教的早期经典《参同契》中，炼丹术的内容和性交的内容总是交杂错在一起^[86]，《黄书》就是早期道教的秘书之一^[87]，《黄书》的核心内容就是传授“男女交接之道，四目两舌正对，行道在于丹田，有行者度厄延年。教夫易妇，唯色为初，父兄立前，不知羞耻，自称中气真术”^[88]。唐代著名道教学者孙思邈在《房内补益》中也有大量的论述：“人常御一女，阴气转弱，为益亦少。……若御九十三女而自固者，年万岁矣。”当然这种多御女要以“采阴补阳”而不失精为前提，“其法一夕御十人，闭固为谨。此房中之术毕也”^[89]。因为在道教看来，男女不交，会使阴阳不通，影响到长生和升天成仙。“男不可无女，女不可无男。无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。”^[90]葛洪也说：“人不可以阴阳不交，坐致疾病。”^[91]总体来说，道教对待性的态度是比较开明的。

然而，“房中术”实际上是为纵欲提供了理论根据，这就无异于为现实生活中那些渔猎女色满足性欲的人开了绿灯。因此道教又是反对纵情色欲的，葛洪说：“若纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。”^[92]要修道成仙，就必须寡欲，做到“睹财色而心不战”^[93]，抵制“素颜玉肤惑其目”的女色诱惑^[94]。以至于北魏的寇谦之在改革天师道时，把房中术看作“三张伪法”之一加以废除^[95]。

道教的迷信“房中术”满足性快感与抵制女色的诱惑之间的矛盾,实质上是道教的两重性——既留恋于久享人间的洪福,又向往永享神仙清福的人生理想通过宗教途径的一种表现。

道教性色观的矛盾对现实生活中女子教育及性观念的演变影响极大。五代道士吕洞宾的“二八佳人体似酥,腰间仗剑斩愚夫,虽然不见人头落,暗里教君骨髓枯”四句名诀曾广为传颂,并成为中国人的房室座右铭^[96]。诸如“色字头上一把刀”,“一滴精十滴血”等,至今在民间仍有深远的影响。在矛盾的另一方面,由于道教“房中术”总的原则是男女双方应当分享性修炼带来的益处,虽然道教经典坚持认为,不应让妇女懂得这个原理^[97],但这并不影响“道教确实更能体贴妇女,而且从来都比儒教更多地考虑妇女的生理需要和情感需要”^[98]。纵观中国古代女子教育史的发展历程,不难发现越是不贞节的时代,便愈是强调贞节。事实上,从魏晋至两宋时期贞节观念的每一次关键性演变都与道家道教或多或少有这样或那样的相关。话已至此,道教色性观的矛盾在中国古代女子教育实际与思想演变历程中的地位便是不言而喻的了。

总之,道教作为一种宗教,它同所有的宗教一样,“一旦到了其成熟期,它们在描述与对待妇女的态度上和允许女信徒卷入宗教活动的程度与形式上都会变得极为相似。妇女被认为是低于男性并依附于男性,允许她们负担的宗教任务是不起眼的或者最多具有一种服务的性质”^[99]。在道教的成熟化过程中,体现于女子教育思想之中的矛盾我们不便在此一一论及。但是如果将两宋时期作为道教融合儒佛而完成其宗教化历程的重要分水岭,那么,其有关女子教育的思想所存在的矛盾,对两宋女子教育实际与思想的作用则是显而易见的。

(三)道家道教女子教育思想与两宋理学女子教育思想的相互作用

在横的方面,来自道家道教与其它文化思想相互作用演变历程中的种种矛盾观念,无不给两宋理学家的思想打上文化演进的烙印,并进一步地体现于他们女子教育思想的形成过程中。伴随着两宋社会实际的发展变化,从而使两宋女子教育实际与思想之间的矛盾,在矛盾双方的相互作用过程中得以体现。

两宋的理学教育家虽然以孔孟的直接继承者自居,但他们并非醇儒。周敦颐的《太极图说》即与道教有着极深的渊源;二程、张载以及朱熹也都“出入老释”甚久,然后才“返而求之六经”,体现于他们的女子教育思想中亦是如此,例如,朱熹就是借用佛家“月印万川”的比喻,说明“太极”与无极的关系^[100],并进一步证明“天理”的先验性。程颐所谓的“节欲”之法,即“正心窒欲”,也是从道教学者吴筠的思想中吸收而来。至于“天理”和“人欲”也不是宋儒的首创。《礼记》中即有“人化物也者。灭天理而穷人欲者也”^[101]之句。这些都意味着两宋理学教育家的思想中充满了矛盾的色彩。在与社会实际的相互作用过程中,他们的矛盾思想又在他们的内心世界构成了一系列的矛盾体验。

例如,在两宋统治者“多积金帛、田宅、以遗子孙,歌儿舞女以终天年”^[102]的鼓励下,从达官贵族到文人学士都有狎妓饮酒的“寡人之好”。面对这样的社会现实,无论是朱熹还是二程都无法排解开这一来自现实的矛盾。否则,既然不承认“心中有妓”,又何必要克制自己的欲望,努力做到“心中无妓”呢^[103]?至于朱熹,据监察御史沈继祖揭露,他曾经引诱两个尼姑作妾,到外做官时都带着她们。家中大儿子死了,而大儿媳却与他怀了孕^[104]。难怪他在做《自警》诗时,深有体会地告诫人们切莫陷入“人欲”这一最大的危险,以免误了自己一生的前程^[105]。

正是这种内心的矛盾冲突,促发了他们将矛盾转嫁到对无辜女性的仇视上,朱熹对歌妓严蕊的无辜迫害便是最好的证据^[106]。由此延伸到对两宋女子的一系列思想限制和对先儒礼教的追念之情。进而又提出女子不可再嫁,男子可以出妻的具有矛盾性的二重道德观念。

在两宋女子的思想发展过程中,来自社会现实和女子内心的矛盾体验,也是两宋女子教育实际与思想之间矛盾的重要因素之一。一方面,随着女子知识文化的提高,接触到道家道教的知识和儒家礼教规范也相对增多,于是知书达礼便构成了一对矛盾的运动;另一方面,在重视女子教育的两宋,不仅形成了“满朝朱紫贵,尽是读书人”^[107]的社会学习风尚,而且促成了“人人尊孔孟,家家诵诗书”^[108]和“板本大备,儒者逢时”^[109]的局面。甚而还出现了“道释之流还俗赴举”之事^[110]。因此,即使理学教育家不加重对女子进行礼教束缚的教育,这种处于转型社会时期的种种观念冲突,也会在两宋女子的内心世界体现为一系列的矛盾,并影响到两宋理学家的女子教育思想。

综上所述,两宋女子教育实际与女子教育思想之间存在的矛盾是明显的,本文仅仅侧重于道家道教女子教育思想与这一矛盾现象的内在相关进行了不成熟的探讨,肯定有诸多不妥之处,也未必能够非常明了地说清这一矛盾的内在运动。因为毕竟正是这一矛盾运动,加速了元明清的以贞节为中心的对女子的精神束缚,并成为中国女子的精神枷锁,进而又成为清代精神禁欲形成的内在机制之一。这种社会处于转型时期特有的矛盾现象,在今天仍然有研究的现实意义。

注释:

[1]白居易:《长恨歌》。 [2]程颐:《程氏外书》,卷十一。 [3]朱熹:《近思

- 录》，卷六，“齐家之道”。 [4]王玘：《甲申杂记》。 [5]孙晓：《中国婚姻小史》，149页，光明日报出版社，1988。 [6]雷良波等：《中国女子教育史》，127页，武汉出版社，1993。 [7]雷良波等：《中国女子教育史》，107页，武汉出版社，1993。 [8]孙晓：《中国婚姻小史》，156页，光明日报出版社，1988。 [9]谢维新：《古今合璧事类》。 [10]王玘：《甲申杂记》。 [11]孙晓：《中国婚姻小史》，156页，光明日报出版社，1988。 [12]《宋艳·狂妄》。 [13]鹿元英：《谈藪》。 [14]《夷坚丙志》“王八郎”条。 [15]张邦炜：《宋代文化的相对普及》，载《国际宋代文化研讨会》，四川大学出版社，1991。 [16]袁采：《袁氏世范》，卷1，《睦亲》，见《知不足斋丛书》本。 [17]《欧阳永叔集·居士外集》，卷8，《州名急就章并序》，见《国学基本丛书》本。 [18]《西塘稿》，见《宋人集》丙编本。 [19]陈东原：《中国妇女生活史》，上海书社，1984。 [20]赵翼：《陔馀丛考》，卷41，《苏东坡秦少游才遇》，见《国学基本丛书》本。 [21]《二程集·河南程氏文集》，卷12，《上谷郡君家传》，中华书局，1981年点校本。 [22]《二程集·河南程氏文集》，卷12，《孝女程氏墓志》。 [23]张邦炜：《宋代文化的相对普及》，载《国际宋代文化研讨会》，四川大学出版社，1991。 [24]邵伯温：《邵氏闻见录》，卷7，中华书局，1983年点校本。 [25]李之彦：《东谷所见·劝学文》，见《说郛》，卷77，中国书店，1986年影印本。 [26]《范文正公集》，附录，《范文正公年谱》大中祥符八年条，见《四部丛刊》初编本。 [27]袁采：《袁氏世范》，卷1，《睦亲》，见《知不足斋丛书》本。 [28]刘清之：《戒子通录》，卷6，《教子语》，见《四库珍本》初集本。 [29]《二程集·河南程氏文集》，卷12，《上谷郡家伟传》，中华书局，1981年点校本。 [30]邵伯温：《邵氏闻见录》，卷6，中华书局，1983年点校本。 [31]《宋史》，卷266《苏易简传》。 [32]王安石：《王文公文集》，卷99，《仁寿县君杨氏墓志铭并序》，上海人民出版社，1974年点校本。 [33]《宋史》，卷291，《宋绶传》。 [34]王安石：《王文公文集》，卷100《李君夫人盛氏墓志铭》。 [35]陈世崇：《随隐漫录》，卷5《稗海》本。 [36]《西湖游览志馀》，卷23《委巷谈丛》。 [37]据黄以周等辑补《续资治通鉴长编拾补》卷二十四，崇宁三年十一月丙申条引罗靖《杂记》，上海古籍出版社，1986年影印浙江书局本。 [38]南城利登履道：《馥稿·野农谣》，见《宋人集》丙编本。 [39]周敦颐：《太极图说》。 [40]周敦颐：《通书·礼乐第十三》。 [41]周敦颐：《通书·家人睽复无妄第三十二》。 [42]张载：《横渠女诫》。 [43]程颐：《粹言》，卷二。 [44]程颐：《遗书》，卷二十四。 [45]朱熹：《朱子大全》，卷四十九《答王子合》。 [46]朱熹：《朱子语类》，卷二十四。 [47]朱熹：《朱子语类》，卷四。 [48]《宋艳·取贖》。 [49]《宋史·道学一》。 [50]程颐：《近思录》。 [51]《河南程氏遗书》，卷二十二下，“伊门先生八下，附杂录后”。 [52]《周易程氏传》，卷四。 [53]程颐：《近思录》。 [54]朱熹：

《朱子语类》，卷九十。 [55]王安石：《诗义钩沉·柏舟义》。 [56]程颐：《性理大全》。 [57]刘基：《郁离子》。 [58]朱熹：《周易本义·家人》。 [59]周敦颐：《通书·家人睽复无妄第三十二》。 [60]王安石：《诗义钩沉·瞻印义》。 [61]袁采：《袁氏世范》，卷1，《睦亲》，见《知不足斋丛书》本。 [62]司马光：《文渊阁四库全书》，696册，子部（二），儒家类，台湾商务印刷馆影印版。 [63]罗大经：《鹤林玉露》，乙编卷5，《女戒》，中华书局，1983年点校本。 [64]《诗经·大雅·瞻仰》。 [65]《礼记·郊特牲》。 [66]《史记·孔子世家》。 [67]郑玄：《诗经·大雅·瞻仰》注。 [68]《礼记·内则》。 [69]老子：《道德经》下篇，六十一章。 [70]王明：《太平经合校》，420~421页，中华书局，1960。 [71]《太平广记》，卷58《魏夫人传》。 [72]《比丘尼传·妙音传》。 [73]程晓：《艺文类聚》，卷二十三，《女典篇》。 [74]《世语新说》。 [75]《南齐书》，卷二〇，《皇后传》。 [76]《十三经注疏·毛诗正义》。 [77]杜芳琴：《女性观念的衍变》，324页，河南人民出版社，1988。 [78]详见骆宾王代徐敬业写的《讨武曌檄》。 [79]王明：《太平经合校》，149~150页，中华书局，1960。 [80]王明：《太平经合校》，34页，中华书局，1960。 [81]《太平经·阳尊阴卑法》。 [82]DL·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，74页，四川人民出版社，1989。 [83]《抱朴子内篇·对俗篇》。 [84]《抱朴子内篇·对俗篇》。 [85]《旧唐书》，卷一百九十二，《隐逸传·司马承祯传》。 [86][荷]高罗佩：《中国古代房内考》，114页，上海人民出版社，1990。 [87][荷]高罗佩：《中国古代房内考》，123页，上海人民出版社，1990。 [88]转引自罗玄机《中国奇技淫巧》，8页，社会科学文献出版社，1993。 [89]孙思邈：《房内补益》。 [90]孙思邈：《房内补益》。 [91]《抱朴子内篇·微旨》。 [92]《抱朴子内篇·微旨》。 [93]《抱朴子内篇·极言》。 [94]《抱朴子内篇·至理》。 [95]转引自罗玄机《中国奇技淫巧》，8页，社会科学文献出版社，1993。 [96]转引自罗玄机《中国奇技淫巧》，4页，社会科学文献出版社，1993。 [97]DL·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，75页，四川人民出版社，1989。 [98][荷]高罗佩：《中国古代房内考》，119页，上海人民出版社，1990。 [99]罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，260页，四川人民出版社，1991。 [100]朱熹：《语录》，卷九十四。 [101]《礼记·乐记》。 [102]《宋史》，卷二百五十，《石守信传》。 [103]《宋艳·端方》。 [104]郭锦桴：《中国女性禁忌》，207页，河北人民出版社，1991。 [105]《宋艳·瑕纇》。 [106]《宋艳·间隙》。 [107]张端义：《贵耳集》，卷下，见《学申讨原》本。 [108]《止齐集》，卷3，《古诗·送王南强赴绍兴签幕四首》，见《四部丛刊》初编本。 [109]《续资治通鉴长编》，卷60，景德二年五月戊辰条。 [110]《罗豫章集》，卷2，《遵尧录·大宗》。

论丘处机道家道教教育文化学的思想特色

邓红蕾

丘处机(1148~1227),元代著名的道教学者,全真道北七真之一。字通密,号长春子,登州栖霞(今属山东)人。19岁入道,20岁拜王重阳为师。于金大定十四年(1174),入磻溪穴居达6年之久,后赴陇州龙门隐居修道,被弟子尊为全真龙门派开山祖师。元太祖十四年(1219)遣使召之,翌年应诏,率18弟子历经两年,行程万余里往西域雪山,以其“敬天爱民为本”的为治之方,与“清心寡欲为要”的长生久视之道,受到元太祖成吉思汗的嘉奖,被赐号“神仙”、“大宗师”,以掌管天下道教,从此名声大振。迎居燕京太极观(后改名长春宫)后,派弟子四处建宫观,广收门徒,使全真道进入鼎盛发展时期。逝世后被加封为“长春演道主教真人”和“长春全德神化明应真君”。

其著作主要有《磻溪集》、《大丹直指》、《摄生消息论》等,多采用诗词赋的形式,其文虽“片言只字”,却“足以警聋瞽而洗尘嚣也”^[1]。以其对真善美理想境界的执著追求,谱写了一曲道家道教教育文化学的和谐乐章。

概言之,丘氏教育文化学通过讴歌真善美,鞭笞假恶丑,高扬了人性本真及其教化与修炼在返朴归真、得道成仙中的双重价值与实践意义,从开智、立德、健体、臻美等各个侧面,建构了一个较为系统的教育文化学体系,在道家道教教育思想发展史上具有重

要的地位。

一、立教、开智、悟真、明道的智育论

立教以开智,是丘氏教育文化学的理论基石,这一基石是建立在对人性的先天与后天的划分的前提之上的。

丘氏认为,人的先天之性(即未出生前之性)本真,“气满神具精足”,“混沌沌纯一不杂”^[2]。出生之后,“双手自开,其气散于九窍”,“所存元阳真气更不曾相亲,迷忘本来面目”,致使幻生真灭,从而逐末舍本,离道远矣。为此,丘氏提出“明道”在于“立教”的智育论。

这一智育论首先对教化可行与教化必行进行了论证,认为人性本真是教化可行的根据,而幻识障目则使教化必行。要想悟真和明道,就必须“立教”以“开天眼”。这是因为,“道”作为万物之母,好比种子,生长出万物后,自己则“隐”去。“无形无影亦无踪,铁眼铜睛观不见”^[3]。人之俗身肉眼自然不可能“生而颖悟”,唯教化通过采用隐喻式、开放型的语言(如诗词赋,避免“实”有所“指”),去引导人们探究那“言外之意”的大道之真谛,才可望收到“化执迷”,“开户牖”、“直指上天梯”^[4]的效果。

为此,丘氏的智育论建构了三个环节:

1. 著经立论,方便入门

丘氏认为,道之聪非世之聪,道之言非世之言,故至道之妙,不得以声色求,不得以形迹窥,必须经圣贤点化,才有望“入门”。

圣贤点化的重要手段即著经立论。所谓经者,径也,引人由幻返真的“路径”,通俗地说,是对不可言状的“道”的一种方便说法,使人能产生由此及彼、由表及里的联想与颖悟:“千经万论垂方便,宝茱琅函兴众善”^[5]。

按照“文化发生论”的观点,人类的文化创造经历了由“意”显现为“象”、由“象”著明为“言”的过程。因此,教育文化势必遵循以“言”明“象”、由“象”知“意”的规律,即通过经论之“言”、卦爻之“象”,去把握宇宙人生之精义,即“意”。要想顺利完成“言”→“象”→“意”的递进与深化,受教个体须具备与之相适应的良好素质。

有一段描述丘氏为学志道的序文这样写道:“(丘)非生而颖悟,未弱冠而志于道,不寐者馀四十载。日记三千言,身行万里地,三教九流贮蓄于胸臆,照耀于神识。”^[6]其中即揭示出影响“得意”效果的三大素质因素:其一,心志力;其二,知识结构;其三,践行力度。正是由于此三者有高下、深浅的差异,才构成受教个体其素质的差异,从而直接引发出三种不同的效果:其一,“虽能鼓颊执毫,不过歌咏情性,搜罗景物”的“俗学”;其二,“明天人之际,助圣贤之教,亦可与日月争悬”的“造理”;其三,“发无言之言,上明造化;彰无形之形,下脱死生。信手拈来,不劳神思。空暗自震,奋为雷霆”^[7]的“悟真”。

可见,在讲经立论的过程中,存在着“已说”的媒介语言层与“未说”的思考语言层之多层结构,如同“台词”与“潜台词”的关系一样。这种多层结构是由“可道”——可以说出,与“不可道”——来不及说出或“言外之意”构成的,因此,人的素质的差异必然形成不同的下意识的体验层,从而导致对真理认识与追求的层次差异,这就使得教化应建立在顺其自然与因势利导的双重层面上,以形成一个灵活多样、开放宽松的体系。

2. 开智破惑,诱化群生

丘氏的教化论始终坚持因材施教的原则,力求使不同层次(尤其是低层次)的受教者通过教化,其认知水平有一个质的飞跃,以拓宽与深化其“下意识体验层”,从而愚者开智、俗者破惑、智者明

理、悟者入道，真正做到各有所获，从而诱化众生。

为此，针对愚俗之辈，丘氏主张应端正其意念，从认识的提高上，引导其看破红尘、弃幻存真。所以，丘氏写了很多诗词、警句，以求唤醒良知、启迪本真，使其迷途知返。如：“百年如梦”、“想荣华秉烛当风，富贵似汤浇雪”、“利如断霞残照，名若落花飞絮”，等等。

而针对智识之士，丘氏则提出了更高的要求，即在弃幻存真后，则应“早修”、“速修”。认为智识高，只能说悟道的条件比较优越，并不表明由此便可直接得道。因为，凡世的智识不经过千锤百炼，是难以超凡脱俗而升华为神仙境界的。尘俗中人，毕竟其幻身如“陷阱”、嗜欲“同怜蜜”，而“蜜甜有味何日忘，阱黑无明几时出”^[8]？！故“直须受尽丰年孽，再得升平入道场”^[9]。而由于人生短暂，“日月匆匆顶上飞，光阴匆匆眼前移，回头返顾即成老，下手速修犹太迟”^[10]。若没有强烈的紧迫感、危机感的话，则百年光阴如一梦，转眼即逝。

3. 启悟明道，以造玄门

丘氏的智育论在不断启迪人们去循序渐进地追求真理的同时，又十分明确地确定了“明道”为教化完成的标志，“返朴归真”为实施教化的终极追求。为了帮助人们达到理想的境界，又提出了“观天之道，执天之行，尽矣；体天法象，则而行之，可也”的治学方针，以“天人合一”的崭新视角，揭示出“明道”与“归真”的通途与坦道。

简言之，丘氏的这一治学方针，其内涵即指效天法地，或曰顺其自然，通俗言之，即指保持本然。由于本然是“混混沌沌纯一不杂的”，故“明道”、“归真”首在“远尘”：“车马不闻名利远，安闲终日好棲心”^[11]。次当“拂尘”：“拂！拂！拂！拂尽心头无一物，无物心头是好人，好人便是神仙佛”^[12]。终须“离尘”：“莫向外边劳攘，

放下诸缘,屏除万事,物物离心上”。至此,若再“试问诸公本来模样”,则必“迷云消散,性天独露”^[13],返朴归真,“明道”可矣。

继而,丘氏进一步指出,在尘俗之中要真正做到“远尘”、“拂尘”而后“离尘”,则绝不仅仅是理念的破惑开智就能完成的,更重要的是须付诸实践,所以,智育的开发必须与德育的培养相辅相成。

二、坚志、制恶、积善、践道的德育论

丘氏的德育论是其智育论的延伸,在其教育文化学体系中可谓实践之环节。如果说在其智育论中以强调圣贤之教化为特色的话,在其德育论中则以重视个体之践行为重心。所以,其德育论强调应将对“道”的认识付诸个体的修行实践之中,通过积善存德,去践履“道”的真谛。

为此,丘氏的德育论围绕善恶问题展开论述。

1. “神仙风范,长生门户,从来道德为基”^[14]

即“善”是得道成仙的根基。

在伦理学中,一个人的行为在道德上是“善”的,是指当它倾向于推进行为者和他周围人的幸福或完善的时候,是当他对自己生命的塑造符合人的完善的理想、同时伴有义务意识的时候。可见,“善”既是指人的推进自身与他人幸福或完善的美德,又可指不断完善自我的美好愿望,还可指为满足这种美好愿望而作出的伴有义务意识的行动。

丘氏德育论中的“善”,在含蕴“善”的这一普遍规定的前提下,又加进了具有道家道教思想特色的内涵,认为“慕道修真,行住坐卧皈依,先须保身洁净,内常怀愍物慈悲,挫刚锐,乃初心作用下手根基”^[15]。也就是说,丘氏之“善”主要指修行个体在实现“慕道修

真”这一主题时所体现的独善其身,以及推己及人及物的慈悲为怀的道德情操与理想追求,通俗言之,此善即大德也。所谓“德”者,得也,得道之精要,从而在为人处事、对己对人上都能恰到好处、适中合宜地体现道的原则。由于道产万物,如金为众器,“销其像则返成乎金”,所以,“人行乎善则返乎道”^[16]。所谓“返道”,即指人与道融为一体。“道”既是永恒的存在,因而“返道”便标志已得道成仙,自然也就长生不死了。可见,人欲超凡脱俗,长生久视,就应从存善积德的点滴小事做起。

2. “要升天入地,俱在心为”^[17]

由于人性的特征在其善恶交杂、正邪参半,因而,以上帝与魔鬼同在、天堂与地狱并存的现实,一起构成了人间的氛围。

因此,人之上天入地、成仙变鬼,全由人心的善恶来决定。人之为善,意在积阴德以修“来世”之幸福;反之,“为人不解修阴德,转壳何由免祸殃”。所以,“狗病无人煎粥汤,驴寒倒地四肢僵”^[18],完全是前世积怨积恶的结果,在此意义上,人不可不为善。

3. 积善首在戒恶,戒恶首当戒色

按照伦理学的观点,对善的追求之前提在于弄清恶的确定性;欲攀向天堂的通天梯,首先要关闭通向地狱的大门。因此,戒恶是积善的前提,而戒色又是戒恶的第一要事。

为此,丘氏重点考察了“恶”的内涵,提出了“恶欲层次论”。认为,“劳生有万种,最大无过色。不唯丧命根,复乃销阴德。还能戒此一,酷胜其他百。慕道修仙人,从来是标格”^[19]。色欲居众恶之首,是万恶之源,丧生之根,首当戒之。因为,男女之道,如同天地阴阳二气之理。男,阳也,属火;女,阴也,属水。“唯阴能消阳,水能克火”。故学道之人知修炼之术,去奢屏欲,固精守神,唯炼乎阳,“是致阴消而阳全则升乎天而为仙,如火之炎上也”。反之,愚

迷之徒，则以酒为浆，以妄为常，恣其情，逐其欲，耗其精，损其神，“是致阳衰而阴盛则沉于地为鬼，如水之流下也”^[20]。可见，戒色能养生、健体、得道成仙；贪色必丧生失德，变鬼成妖。因此，对性欲，人能戒之则几于道矣；反之，人若舍戒色之理，取服药之法，欲求贪色与长生并存，则好比囊中去金而添铁，“久之，金尽，囊虽满，空遗铁耳”^[21]。因此，与其服药千朝，不如独卧一宵。

继而，丘氏对恶欲产生的原因进行了考察，认为人之未生，清净快乐；既生而受形，则眼观乎色，耳听乎声，舌了乎味，意虑乎事，万事生矣，从而七情六欲犹如“飘风鼓浪”，大有“痴似蜂贪蜜，狂如蝶恋花”^[22]之架式，从而使得浊气膨胀充斥，真气闭窍不通，加速幻生之早逝。

因此，制恶势在必行。

首先，制恶要做到“志如山”：“心如山不动，气似海常潮，万缘如嚼蜡，三毒似销冰。”^[23]这样才能在外境的纷扰中，始终不失本然的自我，拒恶欲于门外。

其次，制恶还须讲究方法，不然，则如“磨砖作镜”、“缘木欲求鱼”一般，是“痴人枉卖工夫”^[24]。为此，特提出“人情反覆皆仙道，日用操持尽力行”^[25]的方法论原则。

这一方法论原则，揭示了制恶的两种方式：其一，大丹气功法；其二，身心修真法。

所谓“大丹气功法”，是指运用天地生成、人体禀生的原理，使阴阳、水火二气上下相交，升降相接，然后用意勾引，使真精真气脱出后混合于中宫，再用神火烹炼，使气周流于一身而气满神壮，结成大丹的方法。此法有小成、中成、大成之分，要求按照小、中、大法的次序依次修炼，以期收到弃幻存真、超凡入圣的效果。

所谓“身心修真法”，是指通过刻苦的修炼，使身心静如止水、恢复真实本然状态的方法。

丘氏形象地把身心意念比作难以制服的“心猿意马”，认为，若

放任之，如同掷石下坡，一发而不可收；而修真制恶，则如转石上山，艰辛难为，稍一松懈，就会前功尽弃。因此，只有反其道而行之，且坚持不懈，才可望修成正果。为此，丘氏又从五个方面提出了修真法的具体方案：

①“凭慧剑挥开爱网，横藜杖击碎尘寰”^[26]。即尽快跳出尘埃污染的樊笼，使身心处于一个相对净化的外部环境之中。

②“把旧习般般从头磨彻”^[27]。即做一番脱胎换骨的改造功夫，将旧习、物欲彻底抛弃，以求内部相对清虚和洁净。

③依分不强求，“守分莫强图”^[28]。即杜绝分外之求，克制贪婪之心。出家学道，以不积财货乃至恶衣恶食为好；在家修道，以饮食居处、珍玩货财依分适中为宜。

④心如止水，照物灿然。即刻苦练心，忘机息虑，一念无生，做到心如明镜，一尘不染；心如止水，则万物无不明悉于心。

⑤“待无眠无睡，心方合道”^[29]。即战胜睡魔，忘情绝念，心如死灰，形同槁木。

至此，世情尽灭，天眼大开，方可进入“寸心如铁”、“形似木雕泥捏”^[30]的境界，从而关闭了通往地狱的大门，架设起天堂的通天梯。

三、脱俗、超越、臻美、合道的美育论

如果说智育可升华思想、德育可锤炼品行的话，美育则可在理想境界上实现超凡脱俗。

“美”在丘氏那里表现为“大隐隐于市”的超脱。

所谓“大隐隐于市”，实际上包含了两层意蕴：

其一，“把繁华勘破，速认元初真面目，把意马心猿牢锁”^[31]。即以“回去”的方式，使有所滞留、有所沉迷的“世俗化”坍塌离散。由于人性本真而后天性迷的客观存在，使人们滞留或沉迷于“生的

本能”即“世俗化”的诱惑之中，而难以认识“真我”，回到“真我”，导致人性的异化。只有从“世俗化”的滞留与沉迷中掉转头去，才可望返朴归真，童心复苏。这种“掉转”，并非指空间上从都市的喧嚣中隐退，或从改造自然、控制自然的力量中撤离开来；而是指从时间上回到生命的本源或原初，在滚滚的红尘面前，不动初心，不改本意，做到“世人爱处不爱，世人住处不住”，尽力除去各种历史的、社会的、文化的种种障蔽，不加一点粉饰，使人格复归到人性的本位，从而在俗而不俗，居尘而出尘，以一颗明明白白、亮亮堂堂的心观照现实与未来。在市中达隐，隐不离市；在隐中越市，市不碍隐。

其二，“清闲不在苦幽栖，心上无尘到处宜”^[32]。即以“中庸”的态度去协调事功与理想的矛盾，在尘市与仙境之“两极”保持必要的“张力”，做到努力事功而不执著事功之成败，坚持理想而不务求理想之必定实现。怀着神仙之心，过活尘俗之正常人生。所以，仍旧是饥则食、困则眠、渴则饮，即迹每同人；却由于视角与心态的更新，则心常异俗，而进入到与邪迥异、与魔殊分的神仙境界，实现了以平常之身展示超越之心的美之理想。这种理想可以表现在形体上：“情态如婴，怀抱如冰”。“醉来石上披襟卧，觉后林间掉臂行”^[33]。也可以体现于人格中：“脱洒圆明孤且洁，飘飘尘外不淹留。”^[34]“住世无心，异俗超群。”^[35]更能够融化在意境里：“随机接物外同尘，应变无方内入神。心地出离三界苦，洞天游赏四时春。”^[36]显现的是一种融天地人道于一体的“仙风道骨”：“性似孤云，到处为家。风为伴，月为邻。”^[37]“大智闲闲，放荡无拘。任其自然，寄雅怀幽。”^[38]“漂泊形骸颠狂，踪迹状同不系之舟。”^[39]这种“美”，如婴孩之未孩，纯真可爱，一尘不染，自然而然。达此境界，尘世之中就有仙境：“上帝欲令修道果，故移仙迹近人间。”^[40]“身心不动到仙乡”^[41]，“不移一步到西天”^[42]。俗夫凡子可为神仙：“灵根妙绝非凡种，秀气冲和是道材。”^[43]“洒落精神超俗物，飞腾志气接仙曹”^[44]。天上之间，在真与善之“鹊桥”的沟通中，通过

“美”的超越而实现了圆融与升华。

如果说“大隐隐于市”表现的是丘氏美学的内在精神的话,那么,采用诗词赋为主的文学形式,则赋予了这种超脱之美以艺术的魅力与审美的光环。

丘氏一反传统的注经式的立论模式,大胆采用文学艺术的形式,将深刻的“道义”予以艺术化的阐发与处理,使其具有了较强的感染力和较大的审美价值,这主要体现在两个方面:

其一,綢繆体悟式的直觉表达方式。由于所论客体“道”的綢繆即混沌之特性,决定了丘氏采用了体悟式的直觉表达方式:以文中之綢繆去涵容心中之綢繆,以显现大道之綢繆,即不是以“学”,而是以“悟”的“心灵之光”去折射真理的光彩,使道之本来面目得到更真更美的展示,以此接引学人。

这种直觉表达方式是通过诗词赋的文学形式完成的。因为,诗词赋是一些特殊的语言表达形式,具有“立体”的、“空间”的“场型效应”。这种“场型效应”就体现在那深邃旷远的意境之中。这种意境,一方面浓缩了丘氏作为作者的直觉与顿悟的丰厚的意蕴,另一方面则启迪着学人作为读者的自由之想象,从而超越诗词赋之形式的“外壳”,去挖掘生命更辉煌、更广阔的空间,一步步地走向生命的最初的栖息地,重新认识生命真正的存在价值,使不可言喻的宇宙人生之精义“道”之神韵得以高扬。

其二,隐喻暗示型的诱导启迪功能。诗词赋必须采用隐喻手法,以言语表达言语之外的东西,其意蕴自然就具有了不确定性,因此也就必然引发出语言的暗示功能,从而启迪读者再创造的不可穷尽性。

丘氏借用诗词赋的隐喻手法,在“同一”的“能指”中,力图去表现那蕴含丰富多元的“道”这一“所指”,意在启迪读者去展现心灵的自由性和创造性。因此,他给读者提供的只是一个关于“道”的“空框结构”,意欲让读者以自己的经验、心境去填充,进行“再创

作”，这就必然产生借隐喻引发“想象”、以暗示发掘“潜能”的诱导启迪功能——丘氏与读者借助“空框结构”之广阔的空间，进行富有启悟价值、具有张力效应的心灵交流，从而超越了诗词赋自身的符号系统而生发出新的涵义，使“道”这一研究客体更加充盈，更加丰满，更加接近心灵。读者与作者之间通过直觉与体悟，共同谱写了一曲真善美的和谐乐章。

当我们经过此番研究后，不能不惊叹：丘氏于13世纪前在其教育文化中就提出了20世纪才兴起的德智体劳统一发展的教育思想，其精美与深刻程度，让人叹为观止！虽然其中也多少存有一些“杂质”或“糟粕”，如因果报应论等，但其系统理论所体现出来的正面价值与超前意识，则是不容否认的。它充分展示了丘氏作为道家道教教育思想家的智者气派！也雄辩地证明了中国传统的道家道教文化之旺盛的生命力！更向世界教育界庄严宣告：建设具有中国特色的教育文化体系指日可待，前途无量！

注释：

- [1]毛麾：《礪溪集序》，见《道藏》（本文所引《道藏》皆为此版本），25册，809页，天津古籍出版社、上海书店、文物出版社，1987。 [2]丘处机：《大丹直指》，见《道藏要籍选刊》（本文所引此书皆为此版本），9册，305页，上海古籍出版社，胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑，1989。 [3]彭致中集《鸣鹤余音》，见《道藏要籍选刊》，9册，340页。
- [4]丘处机：《礪溪集》，见《道藏》25册823页。 [5]《道藏·礪溪集》，25册，825页。
- [6]《道藏·礪溪集序》，25册，809页。 [7]《道藏·礪溪集序》，25册，808页。
- [8]《道藏·礪溪集》，25册，823页。 [9]《道藏·礪溪集》，25册，818页。 [10]《道藏·礪溪集》，25册，818页。 [11]《道藏·礪溪集》，25册，817页。 [12]李志常：《长春真人西游记》，见《道藏要籍选刊》，6册，686页。 [13]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，324页。 [14]《道藏·礪溪集》，25册，837页。 [15]《道藏·礪溪集》，25册，835页。 [16]移刺楚才编录《玄风庆会录》，见《道藏》，3册，388页。
- [17]《道藏·礪溪集》，25册，833页。 [18]《道藏·礪溪集》，25册，817页。
- [19]《道藏·礪溪集》，25册，823页。 [20]《道藏·玄风庆会录》，3册，388页。

- [21]《道藏·玄风庆会录》，3册，389页。 [22]《道藏·磻溪集》，25册，829页。
- [23]《道藏·磻溪集》，25册，831页。 [24]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，322页。
- [25]《道藏·磻溪集》，25册，816页。 [26]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，348页。
- [27]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，345页。 [28]《道藏·磻溪集》，25册，841页。
- [29]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，346页。 [30]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，345页。
- [31]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，342页。
- [32]《道藏·磻溪集》，25册，825页。 [33]《道藏·磻溪集》，25册，811页。 [34]《道藏·磻溪集》，25册，812页。
- [35]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，339页。
- [36]《道藏·磻溪集》，25册，816页。 [37]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，339页。
- [38]《道藏·磻溪集》，25册，834页。 [39]《道藏·磻溪集》，25册，835页。
- [40]《道藏·磻溪集》，25册，818页。 [41]《道藏·磻溪集》，25册，813页。
- [42]《道藏要籍选刊·鸣鹤余音》，9册，347页。 [43]《道藏·磻溪集》，25册，812页。
- [44]《道藏·磻溪集》，25册，812页。

参考书目：

- [1][美]马斯洛等：《人的潜能和价值》，华夏出版社，1987。
- [2]鲁枢元：《超越语言》，中国社会科学出版社，1990。
- [3][德]弗里德里希·包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社，1988。

白玉蟾道教教育思想研究

陈翠芳

白玉蟾是全真教南宗的实际创始人,他宗祖于张伯端的内丹说,同时,融佛理禅论,合儒家理学,行符篆雷法,提倡“以心契道”,建立了与王重阳全真教北宗相对应的南宗,在道教教育的理论基础、修道成丹的具体途径和方法等方面别树一帜,为道教教育增添了丰富的内容。

一、白玉蟾生平及著作

白玉蟾(1194~1229)是南宗道士,内丹派南宗第五祖。姓葛,名长庚,字如晦,又字白叟,号海琼子,又号海南翁、武夷散人、神霄散叟等。祖籍福建闽清,出生于琼州(今海南琼山),自幼聪颖,12岁举童子科。谙诵诸经,诗赋书画无不擅长。李道谦在《终南山祖庭仙真内传》中称颂他“天姿整秀,志学之年,攻事翰墨及冠……然处事中正,以道存心”^[1]。据史料记载,白玉蟾后因任侠杀人,亡命于武夷,浪及华南各地。1212年师从陈楠,“黜妻弃子,易衣入道”。陈楠死后,他蓬头跣足,野服弊衫,似疯似癫,往来于罗浮、武夷、金华、龙虎等山。1217年,收彭耜、留元长等人为徒。1222年,“伏阙,言天下事”受阻,从此,他致力于传道授徒,建立了名为“靖”的教区组织,创立了名符其实的全真教南宗。其弟子留元长在《海

琼问道集·序》中恭敬地概述道：白真人“三教之书靡所不究，每与客语，觉其典故若泉涌”，“随身无片纸，落笔满四方，踏遍江湖，名满天下，其徒之如毛也”。白玉蟾创立的宗派不久得到了官方认可，他死后，被诏封为“紫清真人”，世称“紫清先生”^[2]。

白玉蟾一生著述较多，主要有《上清集》、《玉隆集》、《武夷集》、《金华冲碧丹经秘旨》、《修道真言》，以及其门人编辑的《海琼问道集》、《海琼传道集》、《海琼白真人语录》等，除《修道真言》外，其余的分别藏于明代《正统道藏》的洞真部、洞神部和正一部，它们是研究白玉蟾道教及道教教育思想的原始材料和主要依据。

二、白玉蟾“以心契道”的教育理论

（一）“以心契道”的教育理论根基

在道教及道教教育史上，无论是虚拟神化的元始天尊，还是真假参半的太上老君，对于“道”的解释都是沿用《道德经》的基本构思乃至具体术语，后来人的理解虽糅进了易、阴阳五行、佛、儒等思想，但都不外于强调“道”先于天地万物，又创生天地万物，是造化之根，神秘高深、变幻莫测等。白玉蟾沿着古人的思路从源道来：古者虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气分阴阳，阴阳分天地，天地生万物，这就是造化之根、真一之气，它先于万象。“太虚太无太空太玄”，杳杳冥冥，浩浩荡荡，“大包天地，小人毫芒”。“道”在白真人心目中，同样是至神至玄之物。不过，接下去他却笔锋一转：“圣人以心契之，不得已而名之曰道，以是知即心是道也。”^[3]这“以心契道”是白玉蟾思想的独到之处，在《海琼传道集》中，他借紫阳先生的名义阐述自己的思想：道无终始，流转不穷，惟人最灵，以心契之。道与心名异质同，“至道在心，即心是道”^[4]，“道”无古今往来。无声色相貌，与此相应，心也“太玄无边”，是“玄

牝之门”，是“天地根”。白玉蟾解释先师的“天下无二道，圣人无两心”的思想时，尽力描绘“道之大”、“心之广”，最后得出明确结论：“推此心而与道合，此心即道也；体此道而与心会，此道即心。道融于心，心融于道，心外无别道，道外无别物。”^[5]心道相融，以心契道构成了玉蟾先生整个教育思想的基石。

与道相融合又能契道的心不是别物，正是道士道徒们孜孜追求的丹。白真人在《海琼白真人语录》解答弟子彭耜之疑难时说：丹者，心也；心者，神也。并进而告诫弟子：与心、丹同义的神可分为阴阳两类，阴神即阴丹，阳神即阳丹，二者皆为内丹；外丹难炼而无所成，内丹易炼而有所成。白玉蟾承紫阳先生传统，修持和传授的是内丹。经过一番心、道、丹、神之间的转换，白玉蟾进入了修道主题。他强调人身有三宝，即精、气、神。神是性是心是龙是头是主，精、气是命是身是虎是药是宾。心者，神之舍、气之主；气者，形之根；形者，气之宅；神者，形之具。所以，只有性全，才可形全，才可气全，终而道全，道全后又导致神旺气灵，形超性彻。精、气、神、道循环递进，层层升华，炼丹活动也就是以火炼药而成丹，即“以神御气而成道”^[6]。

道即心，心即神，神即性，心性即内丹，炼神化气、修心养性即可得道成仙，这是白玉蟾“以心契道”的基本脉络。“以心契道”论较成功地糅合了道家、道教、佛教和儒学等思想，是白玉蟾修道炼丹的理论基础，也是其教育思想的根基。它确定了道教修持教化的终极目标，指明了修炼和教育的基本方向，一定程度上规定了教育的方法、程序和途径，从整体上决定了他的教育基调和教育风格。

（二）心统三教的教育风格

儒道释三教合一是全真教的传统，白玉蟾宗于先祖；三教异门而同源，但他以心统率三教，形成了独特的教育风格。按照“以心

契道”的理论格局,白玉蟾认为道即心,“凡人能治心,便是道中人”。“以此理而质之,儒书则一也;以此理而质之,佛典则一也。所以,天下无二道也。天之道既无二理,而圣人之心岂两用耶”^[7]?此心此道,在孔子为四端五常,在释迦为三乘四谛,在老子为三洞四辅;此道此心,于孔之教惟一字之诚,于释氏之教惟一字之定,于老氏之教则清静二字。释道儒三教虽说法不同,但都归于道,归于心,参禅见性、修道合真、修身成圣,三者实则无异。白玉蟾心统三教的教育风格具体表现在以下几个方面:

1. 教育目标上追求契道之心、心契之道

道即心、心即丹,得道成丹是修炼的最高目标。白玉蟾融合佛儒来解释这心契之道、契道之心,他描绘道“空寂虚无,妙湛渊然”,描绘心“清静灵明,冲和温粹”。在《传道集·钩锁连环经》中,他从原本意义上叙说道和金丹;心即道,道即法,法即术,术即虚无。……玄珠即四象,四象即五行,五行即八卦,八卦即三才,三才即两仪,两仪即太极,太极即太上,太上即混元,混元即无始,无始即无终,无终即元始,元始即一气,一气即虚空,虚空即虚无,虚无即混沌,混沌即金丹。在这一连串的即等递进关系中,白玉蟾融合佛、道、儒、易、阴阳五行等思想,以其特有方式,将道、心、无极、太极、虚无、金丹等汇归为一,并告诫弟子:“得其一,万事毕。”三教所追求的其实也就是能毕万事的“其中之一”。这其中之一,“释迦亲手栽培,孔子无心采取”,它是“阴阳之髓,混沌之精”,“虚空之根,太虚之蒂”;是“全太极未分之气”,“虚空不死之根”,是先祖强名之的“道”。炼丹者须“洞晓阴阳”,“深明造化”,才能“攒族五行,合和四象”,才能得道合真。道即心,心即道,学道之人应“以养心为主”。所谓养心,即养精气神,以求神归气复。白玉蟾联系孟子的浩然之气说明复气全气的重要意义:“肝气全则仁,肺气全则义,心气全则礼,肾气全则智,脾气全则信。”^[8]若受气不足,则不仁不义不礼不智不信,也就算不得人。神即性,白玉蟾借用朱熹的性论,授秘道:

修道总是炼得一个性，有天命之性，有气质之性。本来虚灵是天命之性，日用寻常是气质之性。今一个天命之性都为气质之性所掩，若炼去气质之性，即现天命之性而道自得矣。白玉蟾的神气性命论以心为主帅，佛教禅宗、儒学易理都统一在道教契道之心、心契之道的终极目标下。

2. 修道教育的基本前提是体悟万般皆空

养心得道以领悟虚空为前提，白玉蟾认为道“须于空虚中觅”，他泄露天机似地说道：万事萌芽，在乎一心，冬寒夏暑、喧闹寂静皆是心的感受，万象万法都从心生，神秘的道也只有“以心视之”才有象，“以心听之”才有声。世间万物以心为源，心有则有，心无则无，实际上宇宙一片虚无：“天下无一件是实，连此身也不是自家的”，上苍“生我于虚，置我于无”，只有太始、真一长存，“虚空不朽”。白玉蟾认为虚无并非人为所致，它自然天成，“道非欲虚，虚自归之”，因此，从现象到本质彻悟此理，才能得道，才能进入理想之宫、向往之国，即所谓“常寂光国”，此美妙处是大慧明天，无何有乡，涅槃里，真人为国君，真人所居为“心空之殿，解脱之楼，真如之亭，寂灭之台，圆觉之宫，真观之堂”，真人“衣虚无湛寂之衣”，“食禅悦法喜之食。”白真人用来诱化弟子的理想国也是虚空空寂，可见，体悟虚幻确是修道成仙的首要条件。

3. 修炼工夫以“忘”为要

世间万物实为虚幻虚无，可俗间凡人却执迷不悟，修道者应从迷误中觉醒，以“忘”为要，看破迷迷茫茫的大千世界，方可超凡脱俗，由凡入圣。所谓“忘”，主要指绝情断欲、虚心忘念、清静无为，它是修道的基本功。白玉蟾在《修道真言》中强调：学道者，首以清心寡欲为主。俗间的一切都是罪恶之源：酒薰人心，色乱人性，情伤人神，它们只会破善起恶。只有无贪无求，性如虚空，烦恼妄想，皆不为累，六根清静，杂念不生，“道心常现”，才能凡心凡情自退。修道者应“虚之又虚，与天合体”，才称得上虚心。“人能虚心，道自

归之”^[9]。虚心便是清静,白玉蟾曾将清静喻为炼丹的重要一环即“换骨”,“人能常清静,天地悉皆归”。无论炼丹的具体环节如何,其总体原则和秘诀则是一个“忘”字,甚至对契道之心也不例外,“无心则与道合,有心则与道违”^[10]。修炼教化中,白玉蟾不断警示弟子:修道工夫以忘为要,修得忘,便可“一念不生,万幻俱寝”,“身取扶摇,神游恢漠”,神气归虚,便可得道成仙。

4. 教育修炼方法上突出顿悟法

在万般皆空、修炼以忘为要的前提下,修炼方法实现顿悟法也是自然的。虽然白玉蟾偶尔也强调渐修法,如在《问道集·道闾元枢歌》中认为修丹也须“渐采渐炼渐凝结”,但他更重视修炼教育中的顿悟法,他多次明示丹“片晌工夫炼得成”,“片晌中间可结成”等。这种顿悟法实是神秘直觉和领悟,它不拘泥于文字,甚至不需要文字。白玉蟾认为道玄之又玄,修玄之理可以意会,不可以言传。道只能“默以心会”,并不一定要“在蒲团上求道”。值得注意的是,白先生所强调的顿悟法不是在渐修渐炼基础上的大彻大悟,而是完全脱离渐修,甚至与渐修相对立的体悟;它不依赖、不需要文字,与人的知识、智慧也格格不入,乃至根本对立。他明确说道:“聪明智慧不如愚”,“只因伶俐二字生出意见,做出许多坏事”,修道“应先从一个愚字做起”,不用乖巧,而要“顽钝”,将心放在“无思无虑之地,不识不知之天”,才能真正收拾身心。他把这提升为“大道之总纲”。海琼子的教育方法不是常人所说的顿悟,它反文字反智慧,是一种纯然原始的神秘领悟,其实质是归于虚无,合于混沌,使人能真正返虚还真、归根复命。

(三) 丹道与雷法并用的教化修炼途径

在修炼教化的过程中,白玉蟾主张“内炼成丹,外用成法”^[11],采取丹道与雷法并用的双重途径。本来,道教丹鼎派与符箓派无多少联系,可晚唐后,出现了合内丹与符箓为一的新符箓派,神霄

派与清微派便是最典型的代表。内丹论南宗前几代都只攻丹道，从陈楠开始讲究雷法，白玉蟾承其师志，更系统有机地将雷法引入丹道，由此，也传播开了双重途径的修炼教化论。白玉蟾师徒一派所肯定和接受的雷法属于神霄派，该派始于北宋，由江西南丰道士王文卿创立，因称其法出于高上神霄玉清真王，又号南极长生大帝、万雷总司而得名。白玉蟾将神霄雷法与丹道相结合，在其以心契道的理论前提下，顺着“三界之中以心为主”的逻辑，强调：法也本于心，“以人之一心而流出无穷无尽之法，犹如天之一炁生育万物也”。涉及心与法的关系时，他多次指出：“法是心之臣，心是法之主”；“万法从心生，心心即是法”^[12]；“法法从心，心外无别法”^[13]；“法法常在心，更无别法”；“法法皆心法”^[14]，等等。他的这些论断的核心是法从心主，心生法，心即法。

法虽处从属地位，但也有其无法替代的威力。白玉蟾对玉清大帝、万雷总司及其威力作了毕恭毕敬的描绘：玉清大帝心念大梵，手握混元，浩浩难名，巍巍莫及，能克合冲虚之妙，所行雷部之法，所掌霆司之章，“三司将吏咸归役使之权，五部风雷总属招呼之令”，它辅正除邪，济生渡死，慈悲群品，终御庶真，恩惠十方，鉴观万国^[15]。他还详细描绘了雷的种类、性质、功用，重申雷霆可以“彰天威”、“发道用”。玉清、雷神威力无比，故而在教化中，白真人谆谆开导弟子，他向留元长解释神霄大雷：东极宝华，西极太清，北极驱邪，南极天枢，此乃四极，而中极五雷实掌四极之司。今都天大雷尽出神霄玉枢之上，谓之景霄大雷、神霄大雷。它能掌心握印，笔下飞将，符役吏风霆，区别人鬼。在具体祭祀仪式上，他更是千万叮嘱，如他具体指导弟子“建黄箓”：召诸神吏并以祀雷，礼毕，以所刑之牲及酒脯于巽地，同丹符瘞三药，以三日雷鸣握符。白玉蟾耐心、细致地向弟子传授雷法，为了让弟子理解透彻，牢记在心，他称自己所行雷法为独此一家的圆通大法：内圆外方，中有五行，外有八卦，省符司院列于四方，以灵宝圆通四字为宗，以混化玄秘

四字为本,其间摄拾诸法符图咒诀。白玉蟾在理论和行为各方面都虔心奉行雷法,所以,雷法成了他修持教化不可或缺的部分。

白玉蟾对符篆派不无崇敬,他曾在《赞历代天师》中恭敬地叙说了从第一代天师张道陵到第三十二代天师张守真的道法及功绩。不过,他所汲取的是融合内丹的新符篆派神霄派,他推崇和施行的雷法以内丹论为本,具有显明的内丹特色。白玉蟾如此阐述其圆通大法:神无方故曰圆,炁无体故曰通,圆通之说是神炁混合,出入虚无,还返混沌^[16]。大帝、诸神不在天上虚渺之中,“吾身之中自有,天地神炁之外更无雷霆”,所以,神“不可向外求”,否则,便是画蛇添足,舍源求流,弃本逐末。人身精气神是三宝,人修神养气,能知动静,六根清静,方寸澄澈,久而行之,则“通天彻地”,可“驱役鬼神”,“呼风召雷”,斩妖除邪^[17]。故得丹中上药,精调细养,反求诸已,清静无为,为道则真,为法则灵^[18]。白玉蟾歌颂神霄大法的威严和庄重,但他实际崇拜的是内丹神气、性命之根,是心契之道、契道之心。他教导弟子:所谓灵验,并非法之灵验,而是汝心所致,心正则法灵,心专则法验,莫起一切念,“信手行将去”,法必灵验。白玉蟾的雷法终与其理论前提、教化目标和修炼工夫相通相合。

白玉蟾的雷法以内丹论为本,同时又汲融佛儒。为了强调道教雷法的合理与必然,他在《海琼白真人语录》首卷,细致描绘了释迦、金刚、梵王在尤树医生和金刚力士的辅佐下,通过三十三字金轮秘踪咒来“降伏诸魔,判诸外道”。在义理上,白先生的雷法也渗透着佛教思想,他认为法皆心法,法灵验与合全取决于心,只有虚心、正心、专心才能法灵,这近乎是佛教禅宗及天台宗的翻版,只不过它被统摄于“以心契道”的道教,佛教成了道教的自然推论:“未审为仙,何以为佛?”对儒家理学,白玉蟾也很重视,在《修道真言》里,他指出儒与道是合一的,“人当以圣贤自待”,“天下未有不圣贤的神仙”。《玉隆集》花不少笔墨赞扬旌阳许真君以孝为本。他不

时指点后人：修道契真之路应从建正心诚意之门开始，“至诚可回于造化，存乎诚而合道”，“得道者皆诚”，“交神之道，诚敬为先”。不仅如此，白玉蟾将其师的五宝解释为智信仁勇严，并以之赋予雷法中崇尚的雷神：东方雷，仁者，能为风雨调万物；南方雷，勇者，赏善罚恶；西方雷，严者，肃杀元气，霹雳群动；北方雷，智者，伏藏坎位，遇时而起；中央雷，信者，四时蛰伏，令不妄发^[19]。仁智信勇等是儒家的基本准则，在白真人的雷法中，却成了诸雷神的品性和象征。

白玉蟾注重内修外用双重教化途径，以道为本，以法为用，其雷法依托于心、依托于道、依托于以心契道的理论，并贯以三教合一的原则；其丹道借助于雷法而推行而播扬而具体形象化，在整个理论体系中，雷法与丹道相辅相成，共同保证得道成仙。

三、白玉蟾道教教育思想的历史地位

白玉蟾以心契道的教育理论，以心契之道、契道之心为教育修道的终极目标，倡导丹道与雷法并用的双重教化修炼途径，合三教于一心，在教育目标、修炼方法和途径等各个方面，有机地融合佛儒，尤其是理学与禅宗，建立了完整系统的教化修道理论，对于全真教南宗、整个全真教，乃至他身后的整个道教教育都产生了重大影响。

白玉蟾不仅吸取传统儒学，更具特色的是他极重视理学。他与朱熹多有往来，关系甚好。朱子死后，他专作《朱文公像疏》及《赞文公遗像》，称赞朱子“玉洁冰清”，治学专致，“文惟正心诚意者”等^[20]，文中充分表现了他对朱熹的哀惜、怀念之情。白玉蟾的这一思想特色为其后人所承继，其再传弟子、南宋末的周无所住以理学推崇的“中”为炼丹中“玄关一窍”的诀要，南宋末的道士李简易明确以正心诚意为炼丹之要。李道纯是白玉蟾的再传弟子，后

转入北宗,试图综合南北宗,他以儒学伦理的“守中”为至善,成了道教教育的“中派”。清初著名全真道士刘一明仿朱熹性说,论述人的真如之性与后天之性,肯定儒即道,道即是儒,“道即理,理即道”,间接延续了白真人的教育思想。净明忠孝、教以忠孝、正心诚意、纲常伦理为立教宗旨,白玉蟾与之并无多少联系,但在该派门人编辑的本派历史中,竟将白玉蟾正式列为重要一员:净明许逊之学本于婴母,婴母之教授子兰公,绍其学者吕纯阳,再绍其学者为白玉蟾^[21]。虽然这种编撰不太可信,但从中可见白玉蟾重理学的教育思想在道教教育中的地位。白玉蟾教育思想中偏重理学的特征直接教育了其弟子,直接间接地影响了全真教的后来人,也波及其他道派。

糅合佛教禅宗在道教教育中颇有历史,白玉蟾以后,佛教尤其是禅宗几乎成了内丹论的重要成分。白玉蟾吸取张伯端偏禅的后期思想,与北宗王重阳的思想合拍,只是他更明确更深入地引禅入道。其后人周无所住在《金丹直指》中以心性为金丹,强调“神即心,心即道,道即禅”。他的丹法以无念无为为要,以念中无念为真,其沐浴、温养等炼丹教化的诸环节皆蕴含清静守中之义。南宗门人陈致虚虽终入北宗,但他成功地统一了全真教南北二宗,也保留了南宗注重融合禅宗、以立道教哲理根基的部分特色。这一传统,刘一明等清代全真教传人仍继承和发展着。白玉蟾的教育思想推进了南宗禅化倾向,同时,通过由南宗入北宗的中介性人物、他的再传弟子陈致虚和李道纯等人,而与重阳北宗汇合,致使元朝以后的全真教从教育的哲学基础到修炼教化的具体方法,深刻地汲取、融合佛教禅宗。

内丹论中重雷法为南宗独有,南宗中首倡雷法的是白玉蟾的先师陈楠,发扬雷法的却是白玉蟾。白玉蟾不仅在理论上有力地证论雷法,遵循神霄雷法的仪礼、规则,更重要的是他尽量简化仪礼、俗化义理,宣扬金液还丹“只当在人日用间”,神霄雷法“事简又

灵”，不须多念咒，“咒水但以一简易咒，咒之恰如真龙，但一滴水便作滂沛。”不过“一符一简可以度万魂”，虽“一符一水”却能“愈疾祛邪”^[22]。他和弟子在传道教化过程中，常常亲自作法念咒，为信徒们除灾祈福，影响很大。白玉蟾以人们最易见、易懂、易接受、易满足的方式传播了内丹论者心目中的雷法，也顺利地推广、宣传了南宗内丹论，改变了以往限于个人修炼和重理论的学术性宗派的局面，赋予全真教“名”与“实”，获得了广泛的群众基础，设立了大量宫观清庵，首次创建了南宗史上较大规模的教团。

白玉蟾之后，非符箓派渐渐重视符箓道法。武当派教主张三丰与南宗一样，主张在俗间修道，使其教尽量世俗化、大众化。武当派道士张守法等人则嗣清微法，全真道士王玄真仿效东华派祭炼法，全真道士金志扬以行符水祈禳而闻名四方。全真教传人王常月或许是无意地拣回了白玉蟾的那句话：万法不出一心。他效仿符箓派，以“持戒”为修道的先行条件及重要内容，设“三堂大戒”，以戒降魔护命，从而把全真教推进到新的阶段。唐末宋初，符箓派在各方面吸融内丹思想，产生了融合内丹的新符箓派，从符箓派的角度，向道教各派的整合迈出了第一步。在陈楠和白玉蟾等人的影响下，以全真教为主流的非符箓派，则以内丹论为主体，汲取符箓派道法，融合道教两大支柱派系丹鼎派和符箓派，为道教及道教教育的整体统一作出了重要贡献。

注释：

[1]《道藏》（以下所引《道藏》皆为此版本），民国十五年二月上海涵芬楼影印，六〇四册，《终南山祖庭仙真内传》卷上，1页。 [2]参见黄海德等：《简明道教辞典》，139页，四川大学出版社，1991。 任继愈：《宗教辞典》，319页，上海辞书出版社，1981。

[3]《道藏》第一〇一六册，《海琼问道集·玄关秘论》，5页。 [4]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语录》，卷三，《东楼小参》，15页。 [5]《道藏》，一二二册，《修真十书杂著指玄篇》，卷六，《谢张紫阳书》，2页。 [6]《道藏》，一〇一六册，《海琼问

道集·玄关显秘论》，7页。 [7]《道藏》，一二二册，《修真十书杂著指玄篇》，卷六，
《谢张紫阳书》，3页。 [8]《道藏》，一〇一六册，《海琼问道集·玄关显秘论》，10页。

[9]《道藏》，一〇一六册，《海琼问道集·玄关显秘论》，7页。 [10]《道藏》，一〇
一六册，《海琼问道集·玄关显秘论》，5页。 [11]《道藏》，八九九册，《道法会元》，卷

七十，1页。 [12]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语录》，卷四，10页。 [13]

《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语录》，卷一，8页。 [14]《道藏》，一〇一六册，

《海琼白真人语录》，卷四，14、10页。 [15]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语

录》，卷四，13页。 [16]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语录》，卷二，15页。

[17]《道藏》，八九九册，《道法会元》，卷七十，4页。 [18]《道藏》，八九九册，《道法

会元》，卷七十一，6页。 [19]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人语录》，卷二，17页。

[20]《道藏》，一二九册，《修真十书上清集》，卷四十三，3页。 [21]任继愈：《中
国道教史》，638页，上海人民出版社，1990。 [22]《道藏》，一〇一六册，《海琼白真人

语录》，卷四，15页。

李道纯“真常之道，悟者自得”的 道教金丹学教育理论探微

邓红蕾

李道纯，字元素，号清庵，自号莹蟾子，都梁人，元代的道教学者，是白玉蟾的再传弟子。自称“广参遍访，获遇至人点开心易，得造义经之妙”^[1]。对《老子》颇有研究，著《道德会元》以解《老子》；门人又据其讲《老子》言论集成《清庵莹蟾子语录》一卷；另还著有《全真集玄秘要》、《三天易髓》、《中和集》等，围绕着如何得道成仙的主题，从金丹学的角度，不仅进一步深化与丰富了“老子”的思想，对诸家各执一端的片面性进行了清理与纠正，力图站在“中正”的立场上，对“老子”思想作出客观、全面、透彻的阐发，从而被誉为“继道统正传”、“袭真明”、“亦多典集见行于世”的“玄门宗匠”^[2]；而且提出了“真常之道，悟者自得”的系统的道教教育思想，在道家、道教教育思想史上具有重要的意义。

李氏的金丹学教育理论包括“正己—修炼—悟道”三个步骤，以及诱喻—暗示式的教育方法、修炼全真的教育途径、“悟者自得”的教育目的和中正无偏的教育原则，具有鲜明的道家道教的思想特色。

一、诱喻—暗示式的教育方法

所谓“诱喻——暗示”式,是指通过隐喻、隐语等暗示、启发的作用,对深奥的义理进行浅显生动的转译,从而收到较好教育效果的方式。采取这一方式,是由道家对认识对象“道”的特殊规定所决定的。

李氏在《老子》、《庄子》的基础上,对“道”作了进一步的阐述,从而概括出“道”的三大特征。

在李氏的著作中,“道”又被称作“圆觉”、“太极”,或“金丹”等。从形体上看,它无象无形,无名无质,至大至小,是一种无处不在的“希夷微”之物;从特征上看,它视之不见、搏之不得、听之不闻,是觅无踪迹的,因而是不可言状的;从存在方式上看,它就存在于人的内心世界中,是心中的一点“灵明”或“真种子”,因此它永劫不坏、愈炼愈明,它既是“寂然不动”的,又是“感而遂通”的。

这就使得对“道”的认识、传授与把握,必须靠“绝学”的途径来实现。作为师者,拟议即乖,开口即错,应以“不言之教”为宗旨,因为认识对象是只可意会,不可言传的。作为学人,则应于“达”字上着意,即要一反常人学习、思考、受教育的方法,绝常人之常学,学常人之不学,李氏称此为“绝学”。

常规教育一般以讲授为主要形式,但鉴于“道”这一认识对象的特殊规定,李氏的金丹学教育理论的建立又必须以打破言教为前提,这就引发出一个矛盾:由于人客观上存在智力差异,李氏称此为三品(上、中、下)之别,这种品第必然导致“顿悟”与“渐入”的不同,上品之人天赋悟性,可以顿悟成仙,但中、下品者或属“学而知之”,或属“学而不知”,不进行教化,是很难悟道的。因此,必须教化与不可言传便构成了深刻的矛盾。诱喻—暗示式正是基于有效地协调这一矛盾而提出的教育方法。

概括起来,李氏的“诱喻—暗示”式主要采取了下述措施:

第一,接续式。即大师作一绝句,令门人各续一句,取其中合辙者为上。正是在这种接续过程中,大师以褒贬、取舍的形式行诱喻—暗示之实。学生通过接续与听取大师评续,了解了自己悟性之高低、精粗的状况,并且在大师褒贬、抑扬的暗示氛围中,逐渐入悟。

第二,问答式。即学生对诸如丹学术语等向老师请教,大师则以生动、形象的比喻,作一些暗示式的回答,让学生在咀嚼、玩味后自得其理。如何谓“玄关”?李氏使用了一个“傀儡—丝线—主人公”的譬喻启发学生:玄关至妙至玄,要用心慢慢体会。

第三,渐入引进法。即通过采取卦爻显道式、下注脚方便易晓式、设经出迷返道式,以及撰秘要明彰至理式等,使学人由浅入深、由表及里,通过形象(卦爻)、转语(注脚)、经要(至理)的转译,逐渐进入悟道的境界。

所谓“卦爻显道式”,即指用卦、爻的排列结构,显示物象、人事的吉凶祸福,使初学者从对卦爻的直观、暗示下,领悟天地人世之理。“所谓卦者,挂也,如挂物于空悬示人,犹天垂象见吉凶,使人易见也。象也者,像此者也;爻也者,肖此者也”^[3]。

所谓“下注脚方便易晓式”,即指大师为使学人易于晓会,便以下注脚这种形式,用通俗易懂的语言转述经典的微言大义,“使世人随其所解而入”^[4]的方式。李氏认为,给经典下注脚,本为“头上安头”之举,但由于初学之人还未能深刻理解“义趣”,加上诸家之解众说纷纭,容易造成疑惑,所以大师不得已增加注脚,采取随机应物、方便灵活的方式,使学人通过“注脚”的转译与暗示,渐入义理。

所谓“设经出迷返道式”,即指圣人立经书作径,引导众生走出歧途、返回正道的方式。

所谓“撰秘要明彰至理式”,即指圣人将修炼之要领概述成至

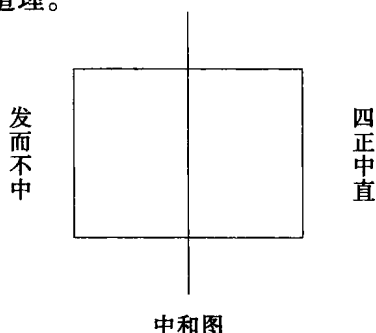
理名言,使学人一目了然,易于把握。李氏认为,鉴于学人不明至理,从而执象泥文、异端并起的状况,有必要彰明金丹修炼的秘要,使学人不致迷失方向,而能尽快步入正途。

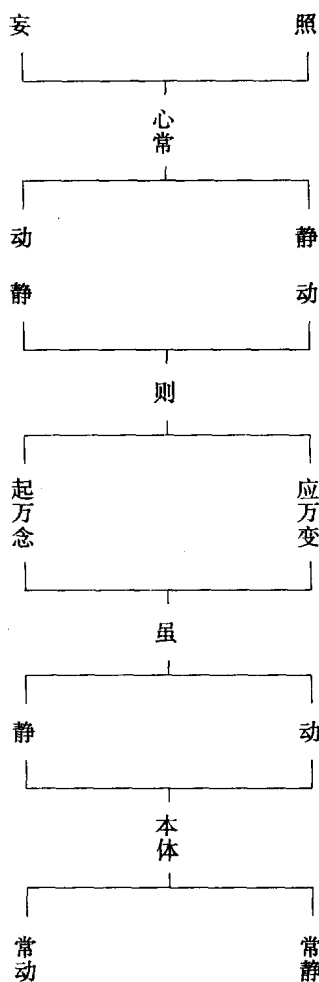
李氏认为,金丹之学难遇而易成,若遇圣人、至师指点,则可以变天堑为通途。上面几种方式,便是圣人以转语行暗示的经验总结。对深奥的道理,圣人或以卦爻成象、或以经书成径,或以注脚成解,或以秘要成理,为初学之人提供了入门的阶梯、过河的船筏。在修炼之初,如果没有这些“阶梯”、“船筏”的接引,学人是无法“入门”和“上岸”的。可见,“渐入引进”式在修炼过程中是一个不可或缺的重要环节和重要方法。

第四,异名譬喻式。在李氏的著作中,经常出现异名譬喻,如用“龙虎”喻阴阳,用“炉鼎”喻乾坤,用“降龙伏虎”喻身心不动,等等。李氏认为“异名者,只是譬喻,无出乎身心二字”^[5]。由于至真之道“世鲜知,人鲜行之”,所以圣人才不得已采取异名譬喻的方式,“用方便力,开善诱门,强立名象,著诸丹书,接引后学”^[6]。可见,异名譬喻同样具有转语的作用。譬喻双方在形、性等方面一般都具有某种相似,用作譬喻者往往比较贴近生活,具体可感;被譬喻的对象往往比较抽象、玄奥。正因为如此,异名譬喻才具有诱喻一暗示的意义,易引起由此及彼、由表及里的联想,从而使学人在形象的联想中逐渐体悟抽象的道理。

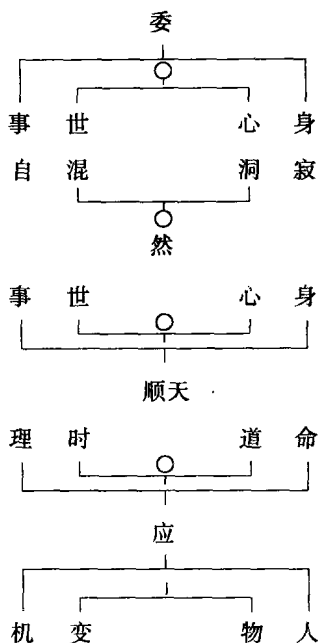
第五,图解式。李氏的“诱喻一暗示”式里还运用了“图解”的方式,使抽象、深刻的义理一目了然。学人从对图像的直观中,领悟到基本的义理。

如:“中和图”^[7](见“中和图”)。





照妄图



委顺图

如：“照妄图”^[8]（见“照妄图”）。

如“委顺图”^[9]（见下页“委顺图”）。

李氏以这三个简单的图像，就把金丹学教育理论的基本要点展示了出来，使初学之人一开始就能

有一粗线条、粗轮廓的印象，为入门后的进一步深造奠定了基础。

总之，“诱喻—暗示”式虽形式种种，但目的只是一个，即将初学者引入道门。只有入门，才可望登堂，入门是修炼的第一步，“诱

喻一暗示”式则为推进这第一步,起了不可低估的作用。

二、修炼全真的教育途径

入门之后,是否能顺利地“登堂”,除了受根器、品第的影响,还和学道的人对道的信仰、修炼的决心、修行的方法有关。为此,李氏提出了系统的修炼途径理论。这一理论认为,学道的人首先要信道(“慕道”),信则灵,信则能下定决心,克服困难,努力修炼;其次则要立志坚定,毫不动摇,自始至终,矢志不改;再次必须以“绝学”为手段,反日用常行而行之。唯此,才可以进入“修真”以望“复真”的阶段,最终达到功满丹成的境界。

可见,李氏的修炼途径,是由“正己”与“修真”两部分组成。“正己”是“修真”的前提,包括“信道”、“立志”、“绝学”;“修真”是“正己”的归宿,包括炼精气神、修性与命等。

(一)正己

具体而论,“正己”的三个环节为:

1.信道(“慕道”)

要学道,首先要信道,而且要信得虔诚,信得坚定,坚信不移。唯此才会不畏艰难困苦,排除私心杂念,一心一意刻意修行。否则,想学道又不信道,或者虽信却不足,必然在修炼中三心二意、心不在焉,即便此“道”“甚易行”,也难以修成正果。因此,信道是修炼之士“正己”的第一步。

2.立志

有了信道的心理基础,修炼之士才可能立志修行。李氏认为,由于世俗世界,人我山高、是非海阔,常人多为欲望所累,为爱缘所缠,为念虑所扰,为业识所煎,造成阴长魔盛、性命双亏。因此,学道的人要想保持心常不昧,就必须立决定志,存不疑心,直下打

并,勿令秋毫许尘染着,此谓:“以决定之志夺习俗之气,以严持之力保洞然之明”,从而“照破种种空妄心,不着物念不随情”^[10]。李氏认为,立志是“正己”的第二步。

3. 绝学

立志是为了保持心常不昧,绝学则能打开“人我网”,跳出“是非圈”。所谓“绝学”,即学人之不学,欲人之不欲,绝人之常学与常欲。在世俗世界里,人们往往看重名利、地位、聪明才智、荣华富贵;为了得到这些,不惜绞尽脑汁、挖空心思、勾心斗角,从而为物欲所牵、所缠、所累。而事实上,“世间一切有,到底不长久”^[11],世俗世界的一切,都不过是有中之真无,只有人心中的那点灵明,才是历劫不坏、永放光明的真宝,神仙世界的空灵,才是无中之真有。所以要想立志修金丹之妙,就必须绝常人之学之欲,学常人之不学,欲常人之不欲,从而剝锐解纷、黜聪摒智、掀翻物我、立志虚无、潜心混沌、甘分清贫,做到名利俱损、是非不辨、荣华富贵都不恋,若讷、若拙、若愚、若朴、若屈、若昏、若呆、若痴,至此,“正己”才算告一段落,然后转入“修真”。

(二)修真

经过了信道、立志、绝学的准备后,实质性的修炼才真正开始。所谓修炼,其实就是“修真”或“全真”,即指把为物欲所累的心中的灵明全部使之“复元”(“全其本真”),这就是要求做到虚静。李氏认为,唯虚静才能使欲心止,唯欲心止才能使意大定,唯意大定才能使精气神、身心意三元混一,从而“三花聚、五气朝、圣胎凝”^[12]。所以,虚静是修炼的第一要义。但是也必须看到,从欲动到欲止到复见天心,绝非易事,况且“全其本真”要求的是全精全气全神,所以,才有欠缺便不全,才有点污便不真。为此,李氏建构了一个系统且全面的修炼方案,其中以炼三关、修性命为其主要内容。

所谓“三关”,即指炼精化气的初关、炼气化神的中关、炼神化

虚的上关。李氏认为,通过炼三关,可以达到精气神、身心意的合一,这是“得道成仙”的重要标志之一。所谓“双修”,即指既修性又修命。所谓修命,即指通过修炼达到健康长寿的“长生久视”;所谓修性,即指通过修炼使内在的“真性”、“真种子”复元,使潜能变为显能、潜智慧转化为显智慧,从而具有一种超感觉的特异功能。性与命是紧密相关的。因此,只修性不修命,或只修命不修性,都是学道修行之偏枯。修性与命,与炼精气神也是密切相关的,它们都是“全其本真”的体现。

为此,李氏就如何修炼,提出了“虚静”、“适时”与“重序”的三要素论。

李氏首先提出了“静者,入圣之基”的观点。认为,学道的人应做到“身如朽木,心若死灰”,“寂然不动”^[13],这样才能使身心意合一,进而与天地合一,与仙道全一。如何才能做到“虚静”呢?第一,休教外境侵。人心中的“灵明”本来是寂然不动的,但一经接触外境后,外在的干扰就会逐渐“淹没”“真心”,出现“世人随情逐幻,嗜欲迷真,中心业识之扰攘,灵地无明之识盛”,从而“天真丧失,横夭伤残,不能复其本元”^[14]。所以倡导“闭其门”,以“克”为主的修炼方式。第二,内境勿令出。人心中的“灵明”,又称作“元精”、“元气”、“元神”,只有三者全且凝结在内,没有亏缺,亦勿外泄,才可望修成真仙。故尔提倡“塞其兑”,以“守”为主的修炼方式。可见,外境勿入,是内境勿出的前提,而内境勿出,又是防止外境侵入的关键。只有通过收拾身心、克制物欲、清静无为,才能达到外境侵不进、内境出不去,这就需要做到“适时”。

李氏认为,当“身心欲合未合之际,若有一毫相克,便以刚决之心敌之”,此谓“武炼”;当“身心既合、精气既交之后,以柔和之心守之”,此谓“文烹”。武炼与文烹统称作降伏身心,或喻为“烹铅炼汞”^[15]。既为“烹炼”,自然就要讲究“适时”,从而就有“欲合未合”与“既合既交”之别,前者适合以“刚决敌之”,后者适合以“柔和守

之”。这种因时而异、恰到好处,即为“适时”。

再次,李氏提出了“重序”的观点,认为修炼有序,概括起来主要有两种形式:其一,精先气中神后,即“自炼精始,精住则然后炼气,气定则然后炼神,神凝则然后返虚”^[16]。其二,先外药后内药。所谓外药,即“外阴阳往来”者,具体指“交合之精”、“呼吸之气”、“思虑之神”,外药可以长生久视;所谓内药,即“内坎离辐辏”者,具体指元精、元气、元神。内药可超越,出有入无。炼外药,是指通过修炼,使“交合之精先要不漏,呼吸之气更要细细至于无息,思虑之

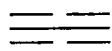


图 1

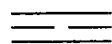


图 2

神贵在安静”^[17],从而达到“心死则神生,神生则慧通”^[18]的效果。炼内药,即指炼身内元精、元气与元神,使阴阳在交感互补中,达致阴消阳纯。李氏将元精喻为坎中之阳(见图 1),将元气喻为离中之阴(见图

2),将元神喻为坎离合体而成“乾”。认为,炼元精,即指“抽坎中之元阳”,而“元精固则交合之精自不泄”。

炼元气,即指“补离中之元阴”,而“元气住则呼吸之气自不出入”。炼元神,即指“坎离合体成乾”,而“元神凝则思虑之神泰定其上”^[19]。至此,“阴尽阳纯功就”^[20],李氏称此为成“圣胎”,或“行满功成日”,由此才可步入“悟道”的更高境界。

三、“真常之道,悟者自得”的教育目的

经过诱喻一暗示而入门,又通过“正己”、“修真”的修炼,最后就可望达到“悟”的境界。这是李氏金丹学所追求的教育目的。为此,李氏对“悟”的基本状态及实现途径作了较为细致的论述。概言之,李氏认为,“悟”即“慧”,是修行所达的最高层次,当然是不可能轻易达到的;但金丹之学实惟简惟易,通过“味道”,悟道又是不难的。具体而论,从“味道”到“悟道”主要包括了以下环节:

(一)细嚼熟玩其味,于言外求意

李氏认为,圣人所以撰道经、画卦爻、著丹书,都是为学人入门提供接引之阶梯,过河之船筏。学道的人,如若按图索骥,执象安炉,则会愈探愈深、愈执愈失。只有通过“细嚼熟玩”的“味道”之后,才会懂得,义理不在纸上,当于言外求之。李氏称此为“到岸不用筏”。过河是必须借助筏的作用的,但筏的作用也仅仅在此。过河的目的是到达彼岸,筏不过是过河的工具。就像圣人画卦爻、立文字一样,目的旨在使人“得意”。尽管手段或工具在达到目的中作用重大,但它们毕竟不能等同于目的本身。目的一旦达到,手段或工具的作用也就随之完结。所以,由设象(卦爻)到悟言,由立言(经书)到得意后,则应该得言而忘象,得意而忘言。因为达到目的的手段或工具是复杂多样的,因此不能把达到目的的某一种手段或工具认作是唯一的、固定不变的。更不能让手段或工具成为达到目的的障碍。我们知道,任何语言、文字都是灰色的,而世界则是无限丰富多彩的。更何况神仙世界与世俗世界是完全不同的两个天地,以世俗世界通行的语言、文字自然无法传达神仙世界的神韵。如果说二者之间有一定联系的话,则世俗世界的语言、文字充其量只能起譬喻、暗示的作用,譬喻、暗示是为“得意”服务的。真谛的大彻大悟则以推翻尘世的一切为前提,尘世都要推翻掉,尘世中的语言、文字所起的譬喻、暗示作用,又有多大价值呢?!又怎能不被最终予以舍弃呢?!可见,手段或工具既是达到目的的中间环节,也是进一步深化认识的障碍。既此,划清所用手段的单一性与可用手段的多样性的界限,划清“得意”与“所以得意”的界限,对我们理解这一问题,对增长悟性,十分重要。

(二)嘿识潜通,力求心通达

由忘象、忘言之后,便进入“得意”的境界。由于金丹之道,“天

地不能喻其大，日月不能喻其明，收来小者无内，放开大者无外”^[21]，周流无方，神妙难量。虽无形、无情、无名，却又是可见的，当然这个“见”不是指眼见耳闻，而是指心见意闻。按照李氏的逻辑，当修行之人做到了“万虑俱损，虚灵湛寂”时，心中的一点灵明，则可以由“寂而不动”转而“感而遂通”，这时便能“于不见中亲见，亲见中不见”^[22]，从而嘿识幽微，潜通玄妙，李氏称此为“灵地开发”。心的潜能一经开发出来，则神妙无比，因此，“道虽无形，因天地生育，其形可见；道虽无情，推日月运行，其情可察；道虽无名，穷万物长养，其名可立”^[23]。

（三）一切掀翻便造微

李氏认为，清心释累才能有所作为，因此提倡一切掀翻。不仅要掀翻从前的学解见知、声闻缘觉，由动至静，由有入无，而且连清静、虚无也要一并掀翻，甚至连儒道佛流最后也要一一勘破，此谓“万事全毕”、“家破人亡”。至此才可进入“圆明觉照工夫毕，看顶门迸破，见真如光赫赫”^[24]的境界。李氏称此为“功备”或“了当”。这是因为，“道”虽就在常人日用之间，但人并不知晓；况且“人我山高，是非海阔”，造成“业识纷纷，红尘滚滚”，“灵源不定，心月无辉”，所以“一切掀翻便造微”^[25]。只有脱去凡胎，才能得“身外之身”；只有粉碎虚空，才可望使全真方露，从而领悟到神仙之道的微言大义，进入神仙的境界。

（四）顿超真境显神通

经过这番“一切掀翻”、“逢佛杀佛、逢鬼杀鬼”^[26]的功夫后，学道之人由炼精气神、修性与命而最终达到了身心意的高度融和，在此基础上，人的大智慧、大功力终于由潜转显，被一一唤醒，并展示出“慧海深澄、德山高耸”^[27]的神妙无比的风采，实现了修道之人由渐入到顿悟，从而直超道岸的重大飞跃。

李氏将世界划分为世俗世界与神仙世界两类。从世俗的眼光去看神仙世界,一切都是不可思议的。但若站在神仙世界去俯瞰人间,则一切都是不言而喻的。一切都圆融无碍了,人从此才大彻大悟,获得了大智慧、大法力、大功夫,以崭新的眼光去看待世界,从而显现出对这两个世界特异的观照能力。这种特异的观照能力,李氏称为“至觉至灵”,或简称为“悟”。具体而论,“悟”主要包含了三方面的内容:

1. 观照世俗世界时的预测、预知、预为的灵性

“悟”首先体现为在对世俗世界的观照中所具有的灵性,即具有预测、预知、预为的大能力。这种大能力主要指:未萌先兆、未举先知的预测力;不出户知天下、不窥牖见天道的预知力;以及知常通变、为之于未有、感之于未动、见之于未萌的预为力。正因为能预见未来、洞察过去,所以人虽还是那个人,但视野与境界已截然不同了,不论身居闹市,还是隐身山林,都能“践履不偏不易,日用无争无执”,并显现出化险为夷、随心所欲、出神入化的大智大勇来,从而实现了“在俗心不俗,尘里不沾尘”^[28]的脱胎换骨的转变。

2. 连接世俗世界与神仙世界的三易相通的灵觉

李氏认为,“易”为通变之书,分为天易、圣易与心易。天易通天变,圣易通卦变,心易通人变。“气之消长,时之升降,运之否泰,世之通塞,天易也。卦之吉凶,爻之得失,辞之险易,象之贞晦,圣易也。命之穷达,身之进退,世之成败,位之安危,心易也”。因此,要知“时势”则必须深造天易,要知“变化”则必须深造圣易,要知“性命”则必须深造心易。而三易之间又是“一以贯之”的,人之性命、卦之变化,与天之时势是互感互通的,天与人是一个互相沟通的有机整体,这就是“以心易会圣易,以圣易拟天易,以天易参心易”^[29]的信息大流通、大感应。李氏将这种贯通三易的能力称为“至士”之“悟”,这种至士之悟,将世俗世界与神仙世界有机地连接了起来。

3. 反思神仙世界时的悟本知源、廓然无碍的灵通

李氏认为,三易互动的观点固然破除了割裂世俗世界与神仙世界的偏见,是悟性的一种较高的表现,但其前提仍停留在“分别智”上,即将“易”一分为三,难免繁琐,因此不能算大彻大悟。事实上,“至真之要”是“至简至易”^[30]。修炼不过是修真、炼己而已,修炼的是自家身内的“天然种子”,是使心中的一点灵明“施为便有灵”,“放出大光明”^[31],这才称得上修成正果、炼成正觉,实现了悟之灵通。此谓“大丹者,大至圆也,非假外物,由本来真如之本而炼成”^[32]。而修行之士所以出现“学者多而成者少”的状况,关键就在于对此理“鲜知”而导致“向外寻求”,“随邪背正”^[33]。因此,“自家身内有天然种子,向外求之者谬矣”^[34]。可见,这种悟本知源是最高的悟性。得此悟性,则天地人廓然无碍,眼前将出现一幅天人圆融、人神圆融、有无圆融、虚实圆融的“一月千潭普现”的神奇景象,至此才可谓进入至觉至灵的大悟。李氏称此为“真常之道,悟者自得”^[35]。从此,修行经过炼三关、修性命、“成胎”(“澄心、定意、性寂、神灵”)、“温养”(“爱护灵根”)、“脱胎”(“阳神出现”)、“超脱”(“归根复命,还其本初”)、“了当”(“打破虚空”)^[36]至“悟本”得以圆满完成。

四、“中正”的教育原则

当我们对李氏修行理论进行了全面考察后,不难发现,在整个修炼的过程中,都贯穿着“中正”的教育原则。换言之,只有坚持“中正”,才可能直超道岸,顿悟成仙。反之,如果陷入偏枯,或误入旁门,则难以修成正果。

偏枯或旁门是相对于“中正”而言的,李氏将修炼中的偏枯与旁门概括成三类:

第一类,六根未净。李氏认为,修行的人要想从尘俗中进入神

仙境界,就必须洗净六根。只有在清虚无为中,才可望超凡脱俗。对尘世的一切都应舍弃,舍弃得愈彻底、愈干净,愈好。只有“一丝不挂”,才能遍体纯阳。如若人在修行,心却难清静,牵牵挂挂,六根具足,必然阴魔缠体,阳消阴长,最终不仅不能成功,而且还可能走火入魔。可见,六根未净是修行中的一病。

第二类,以偏概全。李氏的修炼是指通过炼精气神、修性与命,达到身心意、天人的高度融合,因此它是一种“全真”的即全面而系统的修炼,任何的偏执,都是有欠缺的,都会偏离正道、陷入迷途。例如对待性与命,李氏认为,性与命,名二而理一。性无命则不立,命无性则不存。修命者不明其性,或见性者不知其命,这就将性与命支离为二、各执一边,此谓之偏枯,离“道”远矣。李氏称此为“炼金丹不达性,此是修行第一病;只修真性不修丹,万劫英灵难入圣。”因此,“孤阴寡阳皆不能成全大事”^[37]。可见,修行要力求全面、彻底、执中而不能执一。否则,顾此失彼,以偏代全,就难以“登堂入室”了。

第三类,随邪背正。李氏认为,金丹之学虽至简至易“易学”,但正法却“难遇”。学道之人常常“多迷真路,多入邪宗”^[38],其重要的原因就在于无至人指点。因为至人著书立说、撰经说道,都能起到指点正道、暗示捷径、引人入门的作用。相反,未遇真人,不得指点者,往往会奉邪门歪道为正宗,结果愈修炼则离正道愈远,直至陷于迷津而不能自拔。李氏认为,邪门歪道包括所有偏离正道而独行的旁蹊曲径,概括起来,主要指:① 私意揣度的偏修法。即指将包罗万有的道法支离破碎、各执己见、各执一端的方法。或执于治道,或执于丹道,或执于兵机,或执于禅机,或言理而不言事,或言事而不言理。② 执象泥文的病修法。即执著于卦象、文辞而不能深究义理的方法。李氏认为,这种泥文着物、摘叶寻枝,虽劳形苦体费精神,却恰似“痴猫守空窟”^[39]。③ 向外寻求的邪修法。按照李氏的金丹学理论,修炼即修真,因此功夫应下在内而非外。

但很多修行的人不明此理,把修炼或者变成了炼金炼银、炼锡炼铁的炼外物,或者变成了炼脐炼肾炼涕炼唾的炼实体上,从而“泥于身则着于形,泥于外则着于物”^[40],难以进入玄妙无比的境界。

上述种种由偏离“中正”原则而导致的偏枯、旁门,不难给我们一个启示:在修炼的整个过程中,坚守“中正”非常重要!但坚守“中正”又相当不易!李氏视“中正”为其道教教育思想的重要原则,是十分明智的。

那么,究竟什么是“中正”呢?或者说,“中正”的内容、特征各是什么呢?

李氏认为,“中正”原则包含了三层内容:其一,“中正”是入圣的阶梯。这主要由“正己”的内涵体现出来。“进德修业,莫若正己,己一正则无所不正”^[41]。所谓正己,即指端正自己的品性,采取正确的方法,进行有效的修炼,无所偏颇。前文所言的“信道”、“立志”、“绝学”,均可视作修炼前的“正己”之举。只有先正己,才可能后成功。正己是最基本的前提与条件,也是中正原则的体现。其二,“中正”是修行的法则,它具有“天下之大本”、“天下之至当”^[42]的意义。修行所以有成有败,关键在其走正道还是入迷途。何为正道?何为迷途?“中正”便是试金石。前文所列“偏枯”、“旁门”种种,概括起来可用“随邪背正”来形容,即都是背离“中正”原则的片面性、偏狭性、形而上学性的表现。由于“差之毫厘”则“失之千里”,因此尽管学者多,然而结果却成者少。这少而成者是由于自始至终坚持了“中正”而得道成仙,这多而败者恰因为不能坚守“中正”而入偏枯或旁门。可见,“中正”是修行的大法则,要想达到理想的修炼目的,就必须坚持“中正”原则。其三,“中正”还是悟道的关键。“中正”具有“寂然不动”、“感而遂通”的特性,“通”即“悟”。由于“通”是以“寂”为前提的,“寂”是以“通”为目的的。所以,从修炼到悟道,也可视作是从“寂”到“通”。由于“寂然不动谓之中”,“感而遂通谓之正”^[43],所以“中正”是悟道的两个互相联

系,不可分割的重要环节,具有须臾不可离的意义。

“中正”原则具有三大特性,即兼达性、随机性和至当性。

其一,兼达性,即指执中无偏、兼容并举的特性。纵观李氏的修炼学教育理论,贯穿其中的炼三(关)、修(双)、全真、合一(身心意、天与人)等,强调的都是无偏执、重兼容的特性。李氏是非常强调唯兼修方可达道的,认为,执一失它,就难免背离正宗、误入迷途。为此,视修命而不明性,或明性而不修命等偏修偏执为“偏枯”或“旁门”。

其二,随机性,即指将原则性与灵活性统于一身的特性,这一特性,最集中最典型地展示了“中正”原则深刻的辩证特色。随机性首先体现在“亦即亦离”的理论上,这是李氏为论述“玄关”之理而提出的。李氏认为,玄关是悟道的至玄至妙的机关,自然是没有定位的。因此,以身内的某一处为之,不对;另一方面,悟道又是由一定的认识主体去完成的,所以,离了此身向外寻,亦不对。因为,作为“至玄至妙”的“玄关”是不能与具体的形、具体的物相提并论的,它是即此身又离此身的。只有采取亦即亦离的方法,才可能把握玄关之理。李氏为此用了一个“傀儡—丝线—弄傀儡的人”的例子来生动说明“一身—玄关—主人公”之理,认为,“傀儡”好比“此一身”,其手舞足蹈非自动,而是由丝线牵动所致,丝线好比玄关;丝线牵动傀儡亦非自动,而是受背后那个弄傀儡的人的牵动所致;弄傀儡的人好比主人公。因此,此一身的手足举动,非手足自动,而是玄关使动;虽是玄关动,却是主人公使教玄关动^[44]。此谓“离此用而即此用”^[45]。这种“亦即亦离”的方法,在思维特征上就是“中”的体现。李氏将“中”分为体用两面,认为,寂然不动既为中之体,亦为玄关之体;感而遂通既为中之用,亦为玄关之用。静极生动即为“中”,可见,“中”里就包含了玄关之理。笔者为了说明问题,特构成了一个新的公式:

学道的人 \rightleftharpoons 修炼 \rightleftharpoons 得道成仙

学道的人通过修炼而得道成仙；反之，得道成仙是经修炼而成的，修炼又是靠学道的人这一主体坚守中正原则而完成的。所以，修炼好比玄关，是连接学道者与得道成仙的中介或重要环节。只有在修炼中坚持做到“寂然不动”，才可望进入“感而遂通”。因为静

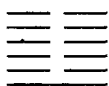


图 3

者，阴也；动者，阳也。静极则能生动，动则复见天心。如复卦（见图 3）所示，一阳生于五阴之下。此阴极生阳与静极生动同理。可见，“中”者，“玄关”也，是得道成仙的至玄至妙之机关，也是悟道的关键所在。其次，

随机性还体现为“应用无方、不拘一格”。李氏认为，“中”是儒宗，是道本，更是禅机。它不是指形式上的中外之中、四维上下之中，和在中之中，而是指内容或精神实质上的“合辙”、“适中”。这种“合辙”“适中”，在道教的理论中就是指顺其自然。因此，只要坚守了“中正”原则，掌握了“玄关”之理，修炼则可以不分场所（“选甚山居野处，何妨闹市门前”）、不分时间（“随时随处总安禅，一切幻尘不染”）、不重外在形式（“识破无人无我，何须求佛求仙？”^[46]），不拘一格、随遇而安（“居止无余欠，随处任方圆。”“饥来一碗饭，渴则半瓯泉；兴来自消遣，困来且打眠。”^[47]），均能收到“始则用意，终则自然”的效果。

其三，至当性，即指恰如其分、合宜适中的特性。李氏认为，“中正”作为“天下之大本”和“天下之至当”，是修仙的秘诀，因此，若稍有偏颇，则会动生差别。原因就在于“中字原来物莫违”^[48]。“中正”正是指顺应万事万物、宇宙万象包括人在内的自然本性，从而清静无为、无偏无执、恰到好处。因此，“中正者，穷理尽性之要也”。“以之修身则身修，以之治国则国治，周施四海，经纬天地，巨细纤洪，无不具备”^[49]。从坚守“中正”到“全中了把中来劈破”^[50]，则是“中正”原则的至当性和辩证精神的最高体现。

综上所述，李氏的金丹学教育理论包蕴着丰富的合理内核，尽

管裹上了一层神秘的外壳,但透过光环,深入其中,就会发现,其金丹学教育理论既不失道家、道教文化的理论特色,又具有教育学的价值与意义,同时还深藏辩证的哲理。正因为如此,笔者才斗胆且饶有兴趣地涉足这块神秘的土地,试图从教育学的角度对李道纯的道教思想以及金丹学予以科学的说明。或许并未“合辙”,只希望已道出了一、二真见,作引玉之砖用。

注释:

- [1]李道纯:《道德会元序》,见《道藏》(本文所引《道藏》皆为此版本),12册,642页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1987。 [2]柯道冲:《玄教大公案序》,见《道藏》,23册,889页。 [3]李道纯:《中和集》卷四,见《道藏》,4册,503页。
- [4]李道纯:《三天易髓》,见《道藏》,4册526页。 [5]紫元阜等:《清庵莹蟾子语录》,见《道藏》,23册,754页。 [6]《道藏·中和集·卷二》,4册,490页。 [7]《道藏·中和集·卷一》,4册,483页。 [8]《道藏·中和集·卷一》,4册,483页。 [9]《道藏·中和集·卷一》,4册,483页。 [10]《道藏·中和集·卷六》,4册,522页。 [11]《道藏·道德会元·卷下》,12册,652页。 [12]《道藏·中和集·卷二》,4册,489页。
- [13]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,751页。 [14]《道藏·道德会元·卷上》,12册,644页。 [15]《道藏·中和集·卷三》,4册,493页。 [16]《道藏·中和集·卷三》,4册,502页。 [17]《道藏·中和集·卷三》,4册,503页。 [18]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,751页。 [19]《道藏·中和集·卷三》,4册,503页。 [20]《道藏·中和集·卷五》,4册,513页。 [21]李道纯:《全真集玄秘要》,见《道藏》,4册,530页。 [22]《道藏·中和集·卷三》,4册,499页。 [23]李道纯:《太上老君说常清静经注》,见《道藏》,17册,141页。 [24]《道藏·中和集·卷六》,4册,518页。 [25]《道藏·中和集·卷六》,4册,517页。 [26]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,749页。 [27]《道藏·中和集·卷六》,4册,516页。 [28]《道藏·中和集·卷六》,4册,519页。 [29]《道藏·中和集·卷一》,4册,486页。 [30]《道藏·中和集·卷三》,4册,497页。 [31]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,757页。 [32]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,751页。 [33]《道藏·中和集·卷三》,4册,497页。 [34]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,751页。 [35]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,744页。 [36]《道藏·清庵莹蟾子语录》,23册,754页。 [37]《道藏·中和集·卷三》,4册,

503 页。 [38]《道藏·清庵莹蟾子语录》，23 册，753 页。 [39]《道藏·中和集·卷四》，4 册，506 页。 [40]《道藏·中和集·卷三》，4 册，493 页。 [41]《道藏·中和集·卷一》，4 册，485 页。 [42]《道藏·全真集玄秘要》，4 册，532 页。 [43]《道藏·清庵莹蟾子语录》，23 册，757 页。 [44]《道藏·中和集·卷二》，4 册，490 页。 [45]《道藏·道德会元·卷上》，12 册，644 页。 [46]《道藏·中和集·卷六》，4 册，521 页。 [47]《道藏·中和集·卷六》，4 册，523 页。 [48]《道藏·中和集·卷六》，4 册，517 页。 [49]《道藏·全真集玄秘要》，4 册，532 页。 [50]《道藏·中和集·卷六》，4 册，517 页。

《太上感应篇》——道教劝善书的典范

邓红蕾

“善恶”是一对具有永恒意义的伦理范畴。从古至今,人们都视善恶为衡量一定社会伦理道德状况的普遍标准,并形成了“善善恶恶”的共识,从而扬善弃恶、趋善远恶,注重为善、从善的教育,形成了体系众多、各有特色的“善”的教育理论。其中,中国传统教育理论中的《太上感应篇》就是善论的典范。

《太上感应篇》是道教的劝善书,它流行于南宋以至明清,后传至东亚各地,影响十分久远。此书作者不详,主要版本有南宋李昌令传、郑清之赞《太上感应篇》30卷。该书借鉴了儒佛思想理论,从“天人感应”和“因果报应”两个侧面,阐述了“趋善远恶”的重要意义,为中国传统的劝善教育理论增添了丰富的内涵。

概言之,《太上感应篇》(以下简称为《太》)从“祸福无门,唯人自召”^[1]的论点出发,建构了“天之道”与“人之道”两大系统,详尽论证了“善恶”标准的内涵、特征、操作要点及其实际效果,并从“感应”的角度,揭示出天人、善恶、吉凶、祸福、因果等系列矛盾关系,堪称“开为善之门”的一把“金钥匙”。

一、“福善祸淫”的“天之道”与 “趋善远恶”的“人之道”^[2]

“天人关系”是中国传统哲学中一对沿用最久远、使用最广泛

的范畴。《太》从善恶祸福相感相应的角度赋予了“天人”范畴以新的内容,即从“天人相分”的客观存在,引申出“天人感应”的必然归宿。

《太》首先承认天人是相分的,这种相分不仅体现为天人在时空存在方式上的高下、远近之位差,而且表现为天人之间在意象、心态中的尊卑、贵贱之差异。正是借助天人之间的这种“分”而有“异”的距离感,才赋予了善恶标准以特殊的价值意义。这种特殊的价值意义就在于,善恶一旦以“天之道”作为标准,则这种标准就必然具有了至上性、权威性、神圣性,从而就会成为人世间评判善恶、赏罚、祸福的最高的价值判断的尺度,导致“趋善远恶”的“人之道”的迅速形成,且被普遍地认可与接受。由此可见,《太》建构“天之道”凌驾于“人之道”之上用心之良苦。

当然,建构天人之间的对立并非目的,目的旨在论证天人之间的合一,这种“合一”就表现为“天之道”的“福善祸淫”与“人之道”的“趋善远恶”交相呼应,这种呼应即由结构上的对称到内涵中的默契体现出来:天“福善祸淫”,既是评价善恶的最高准则,亦为赏善罚恶的终审裁判;人“趋善远恶”,既由人的本性所使然,亦为“事天”的使命所驱使。这种“有感亦有应”便是“天人合一”的模式。显然,建构这样一个“感应”模式,意在更好地“推销”其劝善教育理论。可见,这种“天之道”与“人之道”由对立而合一的理论构思,成功地为《太》善论的建立奠定了坚实的理论基石,使“为善之门”的开启,不仅富有诱人的魔力,而且变得快捷容易。

那么,何谓“善”?何谓“恶”?《太》继而对此作了具体深入的论述。

二、善恶内涵、特征概说

传统的善恶观认为,善恶分属于两种截然对立的道德属性,同

时也是人们用来评判正邪、美丑、是非、荣辱、真伪等对立道德属性的最一般的标准。

《太》继承了这种传统的善恶观，并在此基础上作了进一步的阐述与发挥，使“善恶”概念形象化，使“善恶”标准具体化，从而贴近一般民众的认知水平与接受能力，让天下百姓能一目了然，并自觉地接受“趋善远恶”的教育，促使劝善的理论深入人心、根深蒂固。

在《太》中，“善”以“是道则进，非道则退”为基本特征，从其内容上可粗分为四类：其一，光明正大。如：“不履邪径、不欺暗室、忠孝友悌、正己化人”等；其二，积德累功。如：“乐人之喜、济人之急、救人之危、推多取少、受辱不怨、受宠若惊、施恩不求报、与人不追悔”等；其三，慈悲为怀。如：“慈心于物、矜孤恤寡、敬老怀幼、昆虫草木犹不可伤，宜怜人之凶、见人之得如己之得，见人之失如己之失”等；其四，善良忠厚。如：“不彰人短、不炫己长、遏恶扬善”^[3]等。

与此相对立，“恶”则以“非义而动，背理而行”为基本的特征，从其内容，亦可粗分为四类：其一，阴险暗昧，表现为二：或包贮险心，如：“愿人有失、毁人成功、窃人之能、蔽人之善、形人之丑、讪人之私、耗人货财、离人骨肉、侵人所爱、助人为非、败人苗稼、破人婚姻、挫人所长、护己所短、见他荣贵愿他流贬、见他富有愿他破散、见他色美起心妒之、负他货财愿他身死、见他才能可称而折之”等；或心毒貌慈，如：“阴贼良善、暗侮君亲、行多隐僻、秽食喂人、口是心非、射飞、逐走、发蛰、惊栖、填穴、覆巢、伤胎、破卵、损子堕胎、凌孤逼寡”等；其二，伏奸藏欺，表现为三：或欺下瞒上，如：“虚诬诈伪、虐下取功、谄上希旨、扰乱国政、贪冒于财、欺罔于上、造作恶语、谗毁平人、轻慢先灵、违逆上命”等；或以私废公，如：“赏及非义、刑及无辜、弃法受赂、以直为曲、以曲为直、人轻为重、以恶易好、认恩推过、嫁祸卖恶、毁人称直、弃顺效逆”等；或牟取奸利，如：

“短尺狭度、轻称小升、以伪杂真”等；其三，不义不仁，表现为四：或悖乱忿争，如：“谤诸同学、攻讦宗亲、轻蔑天民、贬正排贤、恚怒师傅、抵触父兄、嗜酒悖乱、骨肉忿争、男不忠良、女不柔顺、不和其室、不敬其夫、无行于妻子、失礼于舅姑、怨天尤人、诃风骂雨、妄逐朋党、违父母训、得新忘故”等；或纵暴杀伤，如：“杀人取财、倾人取位、劳扰众生、破人之家、取其财宝、决水放火以害居民、素人规模以败人功、损人器物以穷人用、埋蛊厌人、用药杀树、强取强求、好侵好夺”等，或贪婪无厌，如：“施与后悔、假借不还、分外营求、力上施设、淫欲过度”等；或压良为贱，如：“苛虐其下、恐吓于他、左道惑众、漫蓦愚人”等；其四，无恩无德，表现为三：或受恩不感，如：“受恩不感、念怨不休、讪谤贤圣、侵凌道德”；或僭越非礼，如：“越井、越灶、跳食、跳人、晦腊歌舞、朔旦号怒、对北涕唾及溺、对灶吟咏及哭、以灶火烧香、秽柴作食、夜起裸露、八节行刑、唾流星、指虹霓、辄指三光、久视日月、春月燎猎、对北恶骂、无故杀龟打蛇、骂神称正、是非不当、向背乖宜”；或刚愎自用，如：“刚强不仁、狼戾自用、诛降戮服、乘威迫胁”^[4]等。

由上可见，《太》对善恶的抽象标准作了通俗化的改造，从人的言、视、行的诸多方面、人与人关系的不同层面、社会生活的各个侧面，将善恶的内涵、特征揭示出来，使之浅显明白、易懂易记，从而能尽快转化为社会的共识，以形成“趋善远恶”的社会风尚。

为此，《太》进一步论证了为什么要趋善远恶的问题。

三、为什么要“趋善远恶”

按照《太》的逻辑，天地人乃三位一体。“天之道”以“福善祸淫”为内容，“地之道”以“善予恶夺”为核心，“人之道”自然要以“趋善远恶”相呼应。这种天地人相感相应的体系结构便是所以要“趋善远恶”的重要原因。

据《太·叙跋》：“有感此有应”，“感者在我，应者在彼”，“感随于应、应孚于感”^[5]。揭示的正是天地人之间的感应关系。

天地人，乃神鬼人，或天堂、地狱、人间的代名词，三者既“分殊”又“理一”。就其各自所处的地位、职能范围和归宿趋向而言，三者存在客观的差异。“天”高高在上，福善祸淫，既是善的象征，也是善的归宿；“地”阴森在下，善予恶夺，既是恶的象征，也是恶的归宿；人之一身，肖貌天地，处于天地之间，因其善恶之别，可上可下，可神可鬼，或通向天堂，或直下地狱。可见，天地人三者是“分殊”的。另一方面，就其相同的功能而论，天地人三者又均是通过在上的“天神”、在下的“狱司”和在中的官吏共同行使录人功过、以定予夺之赏罚功能的，因此三者必然又是“理一”的。这种“理一而分殊”的特殊关系，也正是通过天地人相感相应反映出来的，在《太》中则主要采取了因果报应的神秘形式。

所谓“因果报应”，即指通过天地之间的“司过之神”将所记录的人的功过禀告上苍后发生的因果感应。由于“其机甚速”，人不可不信而畏之。

以“恶”为例。《太》认为，恶人，言恶、视恶、行恶，一日有三恶，累积起来，天必降之祸。例如，横取人财者，“乃计其妻子家口以当之渐至死丧；若不死丧，则有水火盗贼遗亡器物疾病口舌诸事，以当妄取之直”^[6]。取非义之财者，“譬如漏脯救饥、鸩酒止渴，非不暂饱，死亦及之”^[7]。这种由恶引生的祸主要有三大类：其一，作恶多端、十恶不赦者，则令夺算折寿、死有余责，沦入三恶险道，或为畜生，或为饿鬼，或堕地狱。其二，包藏祸心、凶狠毒辣者，则使天灾人祸，连绵不绝。其三，心术不正、损人利己者，则必殃及子孙，败其家业。可见，多行不义必自毙，天网恢恢，恶报难逃。作恶虽能得势于一时，但终究摆脱不了“人皆恶之、刑祸随之、吉庆避之、恶星灾之、算尽则死”^[8]、“死有余责，乃殃及子孙”^[9]的凶祸的阴影。

相反,善人,言善、视善、行善,一日有三善,积累起来,天必降之福。有人曾从数量上总结出善报的种类,认为,“人有善则心定体安,十善则气力强壮,二十善则无诸疾病,三十善则所求皆得,四十善则昌炽富乐,五十善则子孙繁息,六十善则遭厄得脱,七十善则天神护之,八十善则得地之利,九十善则尊贤显荣,一百善则宝瑞降,二百善则后代名布,三百善则后代大富,四百善则后代清贵,五百善则后代长寿,六百善则后代忠孝,七百善则后代智慧,八百善则后代道德,九百善则后代贤圣,一千善则后代神真,二千善则身为众人师圣真仙将吏,三千善则为国师圣真真仙将吏,四千善则为天下师圣真仙主统,五千善则为鬼灵师圣真仙魁帅,六千善则为神明师圣真仙卿大夫,七千善则为诸天师圣真仙公卿,八千善则为三天师圣真仙皇帝,九千善则为元始五帝君,一万善则为太上玉皇帝”^[10]。可见,善有善报。这种善报与善行是成正比的,它通过“人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀”^[11]而赐福于人。

正是慑于这种因果报应的巨大威力,才促使人们去“趋善远恶”,以“事天”为己任。

四、如何趋善远恶、开为善之门

这实际上探讨的是有关教育学的问题:教育的动机、教育的程序、教育的方式及其教育的效果。

按照《太》的思维逻辑,“人之道”所以以“事天”为特征,原因就在于天人是“合一”的,即相互感应的。赏善罚恶既为天命之所在,则这种天命之性赋之于人就必然表现为入本皆至善,故《太·传》曰:“一念未起则方寸湛然,有同太虚。”既此,又何来善恶之别、祸福之报呢?这是因为“一念才起趣向不同,善恶既殊,祸福即异”^[12]。原来,人受后天的私欲所乱,必然导致“反善而之恶

尔”^[13]。祸福之报源自善恶之别。

在此意义上,可以说,《太》已朦胧地预测到善恶问题上的教育的可行性和有效性理论。这种可行性就根源于人性本善,后天变恶,完全可以通过教化使之“反恶之善”。这种有效性就体现在“一念”之机上,只要能做到慎始先觉、毋待已形,就能使教化“为之于未有,治之于未乱”,收到事半功倍的效果。

开为善之门,之所以要做到“贵一念先觉”“慎一念初起”,是因为“一念”既可为善亦可为恶,乃善恶之源。一念中的善恶之别,则是一生中的祸福之根。因此,对人之起意处的善恶功过,上有诸天,下有诸地,时时刻刻、朝朝暮暮,都记录在案,纤悉皆书。故《太》曰:“夫心起于善,善虽未为而吉神已随之;或心起于恶,恶虽未为而凶神已随之。”^[14]事实上,“一念”与“善恶之行”的关系即为意念与行为之间的关系,二者统一于同一主体,虽有质的区别,却又不可分离。从时间上说,二者前后相续,即“意念”产生在前,行为发生在后。从存在方式上说,“意念”属未然形态,行为属已然形态。从关系上说“意念”属因,行为属果。意念既是行为的观念存在,又是引发行为的导火线;行为则是意念的具体展现与客观完成。因此二者相辅相成,关系密切。由此可以断言,任何善恶之行均源于善恶之念,意念的善恶是行为的善恶之萌芽、胚胎,即观念存在,是驱使行为发生善恶变异的直接原因。这里,我们并不排斥在某些特定情况下,“意念”与行为出现了不一致的反常现象,但从本质上说,二者之间基本上是环环相扣、一以贯之的。所以教育的起点放在“一念”之时,教育的重心放在“一念”之上,非常及时,也十分重要。这样,就能使“一念”善者积渐成著,从善念发展到善行,善始善终,顺利完成“善→善”的良性循环;也能使“一念”恶者自制改悔,防患于未然,尽早实现“反恶之善”的转变;至于那些作恶多端又屡教不改者,必定难逃“恶→凶”的恶性循环。

可见,人本皆至善,结局却有三,或善始善终,或恶始善终,或

恶始恶终。这种善恶结局上的差异,除了主体自身的素质因素外,还与教育时机是否适宜、及时,教育方法是否得当有效,教育程序是否科学合理等因素密切相关,从而在教育学上具有重要的参考价值与理论研究的意义。这种参考价值与理论研究的意义就在于,《太》把道家道教思想与教育学理论有机地结合起来,使教育学理论因融进了道家道教思想的合理内核而更具特色,亦使道家道教理论因上升到教育学的高度而更为合理完善。

传统的道家道教理论以推崇“自然无为”为特点,在强调尊重客观、适应环境的同时,又不免产生逆来顺受、安于现状的负面影响。《太》的教育理论则在此基础上把道家道教的理论大大向前推进了一步:既能继承“自然无为”的思想传统,强调“祸福无门,唯人自召”,因此教育要因人而异、因势利导,顺其自然;又能“贵一念先觉”、“慎一念初起”,强调“毋待已形”、“慎始先觉”的积极有为,从而使“无为而无不为”的道家道教思想的精髓更加发扬光大。

从教育学意义上说,《太》的理论贡献在于提出了系统的“正念”教育观,即从教育时机、形式、方法、步骤、效果等诸方面提出了较为完整的教育理论。所谓“正念”,即指如何端正人的念虑。从教育时机上说,“正念”教育观认为,端正念虑的教育进行愈早愈好,因为善恶之念在其初始阶段,比较容易控制其发展的趋向与进程,这样就可以使善念顺利发展成善行而不致夭折,使恶念及时得到克制而不致发展成恶行,使早期启蒙教育与后期跟踪教育相得益彰。从教育形式上说,“正念”教育观力求灵活多样化,运用故事、传说、神话、箴言等形式,通过真人实事的现身说法与虚构人事的典型开导,达到启发诱导之目的。从教育方法上说,“正念”教育观采用了天地人系统分析法、因果报应对比法、一念初起先觉法、祸福相倚转换法、善恶吉凶列举法、树立榜样法、反面劝戒法等多种方法。从教育步骤上说,“正念”教育观强调要把好两关,其一,把好“一念初起关”,做到“先觉”“慎始”,“勿待已形”;其二,把好

“一念转换关”，既要把握好由念到行的转换关，也要做好变恶念为善念的转换教育。从教育效果上说，“正念”教育观对形成“趋善远恶”的社会风尚和建立具有道家道教思想特色的劝善教育理论，作出了卓有成效的贡献。

总之，《太》借助“天”的威严与力量，运用因果报应的逻辑公式，通俗易懂地向人们进行了一番善的教育。尽管外表披上了一层神秘的色彩，缺乏一定的科学性，但其所达到的教育效果则是有目共睹、不可否认的。因为，当人们还无法科学地揭示善恶的秘密时，能从人们普遍具有的畏天、敬天、顺天的心理因素出发，去构造一个能赏善罚恶的天地之神，行使教育、感化、监督众生趋善远恶的使命，从而形成扬善弃恶的社会共识与民族心态，不能不说是《太》独具匠心的教育理论体系精华之所在。

注释：

- [1]李昌令传、郑清之赞《太上感应篇》，见《道藏》（本文所引《道藏》皆为此版本），27册，6页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1987。 [2]《道藏·太上感应篇》，27册，3页。 [3]《道藏·太上感应篇》，27册，12~28页。 [4]《道藏·太上感应篇》，27册，35~134页。 [5]《道藏·太上感应篇》，27册，3页。 [6]《道藏·太上感应篇》，27册，139页。 [7]《道藏·太上感应篇》，27册，140页。 [8]《道藏·太上感应篇》，27册，8~10页。 [9]《道藏·太上感应篇》，27册，135页。 [10]《道藏·太上感应篇》，27册，55页。 [11]《道藏·太上感应篇》，27册，29~33页。 [12]《道藏·太上感应篇》，27册，6页。 [13]《道藏·太上感应篇》，27册，3页。 [14]《道藏·太上感应篇》，27册，140页。

道教内丹教育的里程碑 ——《上阳子金丹大要》述评

陈翠芳

道教内丹论及内丹教育起始于唐末宋初的钟吕,从宋代到明初是其全面发展时期,当时,众多宗派问世,各种丹法并存,规模不等的教团先后出现,信徒遍布社会各阶层。其中,声势最大、影响最广的当数全真教,丹法上也以全真教的南宗与北宗丹法为主,这种状况体现了内丹论及内丹教育的盛行和发展,也说明宗派间在修道教育的许多方面隐含着较深的矛盾。由于全真教的显赫地位,它的两个分支南宗和北宗之间的矛盾尤为引人注目。陈致虚的《上阳子金丹大要》试图解决全真教南北宗之间的矛盾。

一、《上阳子金丹大要》的基本内容

1. 作者简介

《上阳子金丹大要》的作者陈致虚是元代著名道士,字观吾,号上阳子,江右庐陵人。40岁从师于赵友钦修道,最初修习的主要是全真南宗道法。元朝时,南宗不受重视而北宗颇盛,南宗传人纷纷加入北宗,或自称是北宗弟子,修行北宗丹法。陈致虚也在这由南宗转入北宗的队伍之列,不过,他并非简单地弃南从北,他以金

丹大道正宗传人自居,认为金丹之道源于黄老,至他已有 37 代,丹道体系到此已基本完备。陈致虚所肯定和称颂的丹道也是他自己主张的丹道,它综贯南北二宗,糅合全真南北二宗丹法及其教育思想,自成体系。他不懈地传播“正宗”大道,“遍游夜郎、邛水、沅藏、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西,凡授百余人”^[1],影响颇广。

陈致虚一生的著述主要有《上阳子金丹大要》、《上阳子金丹大要图》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要仙派》,以及注释性的《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》三卷、《周易参同契分章注》三卷等。《上阳子金丹大要》是陈致虚最系统、最完整、最深刻的著作,集中论述了他的道教理论及道教教育思想。

2.《上阳子金丹大要》的基本内容

《上阳子金丹大要》(以下简称《金丹大要》)在现存《正统道藏》中归于太玄部,共 16 卷,外加两篇序。原书可能分为 10 卷 26 章,因为在第一卷,陈致虚对该书的结构和内容作了明确的论说:首卷虚无三章以象三才,二卷上药一章以体法身,三卷妙用九章以证九还,四卷须知七章以验七返,五卷积功诗歌以分邪正,六卷累行序说使无象著,七卷发真问答接引群生,八卷修真图像可以验证,九卷越格拟古最上一乘,十卷超宗酌古见性成佛^[2]。后人只是在结构上稍加修改,去掉了原有的章和卷八图像,细分成 16 卷,具体内容基本没变。这部典籍,《正统道藏》呈现给我们的是这般面貌:虚无(卷一、二)一部分叙说他如何遇仙得道,以及《金丹大要》一书的成因、构造、内容和价值;另一部分包括“道德经序”和“道可道章解”,通过解释老子思想而建立本书的理论基础。上药(卷三、四)详论三品上药精气神的内涵和性能,三药相感相交而得金丹的基本原理。妙用(卷五、六)包含金丹妙用、药物妙用、鼎器妙用、采取妙用、真土妙用、火候妙用和神化妙用,主要是说明炼丹所需的材

料、器具、程序及最后境界。须知(卷七、八)包括运火行符、朔望弦晦、防危护失、卯酉刑德、沐浴心虑、脱胎换鼎及续须知七事,阐明修道炼丹过程中必须谨记的许多事项。积功(卷九、十)前部分由金丹诗、判惑歌、咏剑五首和醒眼诗 50 首构成,以词和诗歌形式赞颂金丹之妙,描述他遇仙悟道的经历,规劝世人了断俗缘早修行,“做个神仙不倒翁”;后部分是 81 首诗歌,按章节分别解释老子道德经。累行(卷十一、十二)主要是他对当时一些道士的介绍和评价,其间搀杂他个人的修道见解。发真(卷十三、十四)记录上阳子对弟子和其他人疑问的解答,涉及生死事大、圣人之德、天地之大、道本阴阳、金液还丹、仙佛长生、道非言显、脱胎去留、三教一家、世人皆得、观水得道、见性成佛等诸多方面。越格(卷十五)叙述佛教历史和佛理,将佛教与道教联系起来,并归落一处。超宗(卷十六)解说佛教的“直指人心,见性成佛”的思想,通过具体辨析心、性、佛、道等概念,总结出佛教大乘之道就是道教金丹大道,从而统一了佛教与道教。

《上阳子金丹大要》的基本内容可简要概括如下:作者以“道从虚无生一气”为理论基点,总结全真教南北丹法及教育思想,以精气神上品三药为核心,阐明修道教化的基本原理和具体程序等,将儒道释三教统摄于道教金丹大道,系统全面地阐发了内丹理论和内丹教育思想。

二、《金丹大要》教育思想的主要特色

道教无论是内丹教育还是外丹教育,所追求的最高境界都是长生久视、得道成仙,而金丹则是打开这一妙境的钥匙。如何修得金丹?历代真人道士苦修苦练,以晦涩含混的语言竞相向世人指点迷津,撇开具有“丹经之王”美称的《周易参同契》和获外丹论桂冠的《抱朴子》不说,从宋代到陈致虚生活的元代,金丹秘旨、诀要

之类的书也不乏其数,如张伯端的《悟真篇》和《金丹四百字》、白玉蟾的《金华冲碧丹经秘旨》、王重阳的《金关玉锁诀》、丘处机的《大丹直指》、李道纯的《中和集》、陈少微的《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》等等,这些丹经各具特色,从不同角度昭示着金丹及金丹修炼教化的奥秘。在这众多的金丹秘典中,《上阳子金丹大要》别具一格,它冲破门户宗派的樊篱,系统深刻阐述金丹大道和金丹修炼教化要诀,是道教内丹教育史上不可遗漏的一页。

1.《金丹大要》赋予丹道教育较强的哲理性

以往的丹经多限于就丹道而论丹道,《金丹大要》试图为修丹教化寻找坚实的理论基础。陈致虚自称是“续其师言外之意”:先天一气自虚无中来,这“虚无”则是道之用。丹道教育的终极目标“道”则“先天地而位天地,始万物而育万物”,它“至大而尽精微”,大包天地,将无入有,善守造化而顿超圣凡,处卑污而大尊贵,“居幽暗而极高明”,“广乎其无不容,渊乎其不可测”,从古至今都是“不可思议捉摸”之物^[3],它广博而幽深,“佛经五千四十八卷说不到了处,中庸三十二章说不到穷处,道德五千言也说不到极处”^[4]。对于教化修炼的至上目标“道”,《金丹大要》或是细描其容貌,或是详解其性状,或是集中论述,或是散叙夹议,但都不外于注解老子之道,只是讲得更明确更具体。对教育修炼的最终目标——道及其意蕴,陈致虚虽没有多少新发明,但对“道”创生万物的过程,他却添画进了自己的几笔。他论到:神秘莫测的道借助于“虚无”衍生先天真一之气,此气,存于先天地未生之前,它“既自虚无中来,却非天之所降,地之所出,又非我身所有,亦非精亦非血,非草木非金石”,却是“金丹之祖气”,是“根于父母未生之前”的太极^[5]。圣仙接引众生所凭的“唯只先天真一之气而已”。对先天真一之气,人们须从太极未分之前体而求之,得此气,依法修炼,即可得道成仙。先天真一之气凭自然之气即后天地之气而生阴阳,阴阳与五

行混而生天地人，而生万物。陈致虚仿效老子道生万物的模式来构造宇宙天地的原初状态及衍化过程，其中溶进了阴阳、五行思想，也借用了朱熹理学思想。朱子认为理通过气而生万物，气又有清浊之分，因而物有优劣之别，人有善恶之异。《金丹大要》按同样的思路，在《虚无》第二部分论到：道之为物，通气而生，气分为先天地之气和后天地之气，后天地之气是真一之气过渡到万物的中介，所以“气复资气而育天地万物”。《金丹大要》还援引易理及太极说，说明天地之先始无，由于虚无开合、气的动荡而后有天地，并解释说：“无者生之太一也，有者生之太极也。太一者兆无之先，含灵蕴精；太极者兆有之后，凝胚剖孕”^[6]。这里所说的太一，太极与儒家的无极、太极实无二致，宇宙由无到有，也就是无极而太极。陈致虚在丹经中相应地以“虚无”对应于无极，自虚无中生的先天真一之气，他在第十一卷中明确解释为太极。陈致虚在《金丹大要》中糅合易理、太极说、理学及阴阳五行思想，描绘出宇宙生成图样，以此作为修炼教化的理论根基。

《金丹大要》用了不少篇幅论说宇宙生成过程，强调宇宙由无极而太极，因阳静阴动而五行相生，顺生万物，并把它简化为老子的“一生二，二生三，三生万物”的格式，又将这种格式以道教修丹语言诠释为“虚化神，神化气，气化精，精化形，形乃成人”的过程。按照顺成人逆生丹的原则，自然界的“逆”为“万物合三，三归二，二归一”，修丹过程相应地为“怡神守形，善形炼精，积精化气，炼气合神，炼神还虚”，终至金丹大成^[7]。可见，陈致虚宇宙顺生万物的论述归根到底是为了替炼丹过程寻找充分可靠的理论依据，为了使还虚复元的修道教化论合情合理。

陈致虚的《金丹大要》汲取道家、儒家、理学、阴阳五行及易经的思想，着力论述道及道生万物的过程，将道、虚无、真一之气、无极、太极等玄妙的观念溶进修道炼丹过程，确立了修炼教化的终极目标，赋予其丹道教育厚实的理论基础和充分的哲学依据。

2.《金丹大要》的丹道教育具有深重的历史感

《金丹大要》是一部道教及其教育的丹典,从头至尾却显得沉甸甸。作者对许多问题都试图从源头说起,以再现历史面貌,并在历史中掂量自身的分量。这种深重的历史感具体表现在以下两方面:

首先,在道教教育范围内追源溯流。《金丹大要》论及道教教育人物时,大有从广成子一直叙述到上阳子的势头,论及道教著述时,常从《周易参同契》说到《金丹大要》,无论这些道教先祖是属于什么宗派,也不管丹经阐述的是何种观点,上阳子都予以或简或繁的概括,表明自己的好恶,从而确立自己的丹道及教化观点。药物是炼丹修道必需之物,内丹教育所说的药是精气神三品,《金丹大要》论及这个问题时,引用了马丹阳和张紫阳的观点。丹阳指出神气是性命,性命是龙虎,此即真阴真阳;紫阳认为炼丹若内无真气,犹将水火置空中。随后接上了上阳子的观点:药非凡世金银草木之类,亦非有形有质之物,却又在有形中而得之,似金非世金,似水非凡水。他批评以前的一些真人道士以比喻论药,结果导致以盲引盲,以凡铅水银砂硫为药物。对于金丹,历来仙真或喻言或隐语,陈致虚解弟子对金丹之疑时,罗列了广成子、黄帝、老子、魏伯阳、葛洪、钟离权、吕洞宾、王重阳、刘海蟾、张紫阳,一直到他的老师赵友钦众位真仙的观点,说明道非言显,“金丹难问”。道深不可测,金丹难以明言,故修丹不能狂妄地自悟,须有真师“面传”,得道人亦须慎重择徒。《金丹大要》追忆了纯阳、海蟾、重阳等仙真择徒的准则,并以紫阳三传非人三遭其难的教训告诫后人。修道不可没有师授,但真正修炼还需自己的努力,其中最重要的是训练清静心志的意志,上阳子赞颂广成子抱一守和而得千二百岁,以及马丹阳谨记师训,舍富贵弃珍爱而行大道,邓郁之、薛紫贤割舍俗念而得性命真要,等等。得道成仙是修炼者的最终目标,那么,得道之

后凡体如何终了呢?《金丹大要》描述了历代仙人圣胎成就后的各种状态:黄帝“白日而飞肉尸”,彭祖“优激而德世”,重阳“示疾而终世”,紫清“尸解而脱壳”^[8]。《金丹大要》在道教教育的终极目标金丹、教化修炼的材料、教育方式、修道方法等众多方面,都很敬重道教真仙,尊重祖先的思想。

历代仙人道士修炼教化都有自己的宝贵经验,也留下了各种各样的教化修道经典。对大多数经典,陈致虚只是简要概括和评价,他最为欣赏的是《参同契》、《悟真篇》等少数几部丹书,反复引用它们。例如,论及虚无时,他认为《参同契》志归虚无,《悟真篇》主张道自虚无生一气,以此论证其师和他自己的观点:先天一气自虚无中来。论及修炼过程时,他借助于《悟真篇》和《参同契》来说明他的看法:形神无为,而精气自然有为,犹如天地无为而万物自然化育。论及炼丹具体事项时,他引述《悟真篇》的观点:“漫守药炉,看火候但神息”,并明确指出应究参《参同契》四十八章、四十九章以掌火候。无论是建立道教教育的理论基础,还是揭示修丹教化的具体细节,《金丹大要》都很注重道教教育历史,尊重祖先和史籍,自始至终都体现出历史的厚度。

其次,《金丹大要》对道及其教育的论述常越出道教教育范围,从天下无二道的三教大一统思想出发,旁征博引,以金丹之道统摄各种理论。《易经》是一部深奥而广博的著作,历来较有成就的学者仙圣无不投向它庄严的一瞥。《周易参同契》纯粹以易的言词和思想论述丹道,《金丹大要》也不例外,在教化炼丹的具体环节上,以易中的乾坤卦爻释阴阳气,以复卦等解说运火行符的要领,以坎月离日会于壬癸告诫人们把握时机、防危护失,等等。不仅如此,《金丹大要》常糅合老子思想和易理,说明丹道理论。它以复真一之气为修道,真一之气是“真铅之祖宗”,其中含有巽久变为离而阳寄于坎中的道理。它唯金丹至上,分析丹是“乾道变化、阴阳不测,太极无上,至真之妙,包含性命之宗”,有了它,“圣人能返一气而归

根复命,与六神道合,生生无穷,总括万象”。此神物,人不知其名,强名之曰“丹”^[9]。易经、老子思想的形式和内容都为《金丹大要》所汲取,不过,以儒道佛三教来论说问题是陈致虚更为惯用的方式。为了说明道的渊深博大,《金丹大要》以佛经、道德经和中庸三者皆不能穷尽而论之。天下唯一道,道可分为可立谈的和可心授的,在儒道释中皆有特指,《金丹大要》给予一一论述。道之用是虚无,陈致虚概括了易经、佛理和道教的观点,最后着落于万物从虚无中来。道教传递下来的是老子之道,佛称佛法,儒谓仁义,道曰金丹,说法不一,实质相同,都是指金丹大道。《金丹大要》抱着天下一道的宗旨,援引各派观点、众家学说,系统深刻地论述金丹妙道及丹道教育。

3.《金丹大要》综贯南北宗丹法及教育思想

历史上全真教分南北两宗,南宗由白玉蟾创立,其宗祖是张伯端。北宗是王重阳创建的宗派,由北七真子发扬光大。全真教南北宗都承续钟吕内丹,以人身为丹炉,以人体内的精气神为丹药,认为修性养命是炼丹宗旨,它们继承内丹传统,同时又融合佛教禅宗等思想,发展了钟吕的内丹论及内丹教育,但在具体修炼教化中,南北宗又各有所好。《金丹大要》对南北宗的丹法及教育思想求同存异,一方面继承南北宗丹道的共同特点,另一方面,试图调解南北宗的矛盾,以一新体系容纳二宗。

南北宗丹道理论的最显明的共性是内丹教育和三教合一,《金丹大要》充分体现了这两个特征。在丹道教育的取向上,它坚持内丹教化和修炼,强调指出:人们所求的丹并非法术,而“包含性命之宗”,性命二者皆要了知,一旦“性命双修,何忧不仙”。性命修炼所需的药物为精气神,《金丹大要》规定精为金精,气为铅气,神为金刚之神,这三者并非俗间凡物,而是“隐于造化窟中,从先天地而生”,产生之后存于后天地中,“非内非外,亦内亦外,取名之内外二

丹”^[10]。精气神三者相交感，顺成人，逆成丹，其逆炼主于意，“意为即为，意止即止，故求丹取铅以意迎之，将火入鼎以意送之，烹炼沐浴以意守之，温养脱化以意成之”^[11]。丹道修炼“无过炼精气神三物而已”。在《须知》中陈致虚指点人们：金液还丹须从人身而求，须认“自己生身之由而得之”。从教化修炼内容及修炼过程等方面，陈致虚明确表达了其内丹论及内丹教育的立场。

三教合一由于全真教的大力倡导而成时代风尚，陈致虚作为全真教的后继者更为系统深刻地阐发了这一思想，他不仅常以儒道释并列的方式论述内丹及内丹教育的许多问题，在具体行文中也总是融会三教，视其为有机的整体。《金丹大要》称颂孔孟及其思想，多次以孔孟言行论解丹道，如，它以孟子集义所生的浩然之气来形容上药之一的气，以孔子率性之道来解释道，它评价圣人是“德盛仁熟之称”，“躬大道之体，明大道之正，成大道之事”^[12]。它肯定儒家君臣父子夫妇朋友为大道之纲常，“万世不易”，老子的金丹之道必须“先明三纲五常”，“纲常既明则道自纲常而出，非纲常之外而别求道也”^[13]。《金丹大要》以儒家伦理教育道家弟子，在《与心阳子余观古》中谈到：以道德仁义观乎古人，是得古人之心；以礼乐文物观乎古人，是得古人之实；以至于可以“希尧而是尧”，“希舜而是舜”。选择道徒也少不了儒家的规范，在第一卷中明确提出：择徒“宜先审其忠孝正直善恶”，“非正人君子，非素所好善者，端不可传”。对于佛教，《金丹大要》更是汲其精髓，其道从虚无生一气，炼丹成仙的最后一步是返神还虚等这些思想都表现出对佛教空法的融会贯通。它专辟章节，在《越格》、《超宗》集中解释佛教的“见性成佛”，称佛法“广大变通”，视之不见，听之不闻，可撑天柱地，并将佛教推崇的“虚空心”直译为“真人心”，直接等同大乘之道与金丹之道，只是时刻不忘金丹大道为统帅：达磨始则见性得法而来，终则得丹成佛而归。《金丹大要》吸佛纳儒以证道，多处明确强调三教一家，它从根本意义上统一三教：天下无二道，三教皆是

解释这独一无二的金丹大道,只不过说法不一,释云佛法,儒称仁义,道曰金丹,名殊而道同;三教皆修此道,儒曰修身,佛曰修性,道曰修命,殊途而同归;三教同悟此道,佛云明心见性,儒云正心诚意,道云澄其心而神自清,语异心不异。所以,“天下无二道,圣人无两心”^[14]。儒道佛三教本一家,之所以别异三教,那是后世“缙黄之流”望文生义所致,这样分彼此,陈致虚比喻为“一个盲人鞭骑瞎马而与人较胜负”,愚不可及。可以说,三教合一这一全真教教育宗旨在《金丹大要》中得到了系统、完整而深入的阐述。

《金丹大要》在继承南北宗的共性的同时,也保留了双方的个性。全真南北宗的差异主要表现在修炼教化的具体步骤、方法和处世态度等方面,对这些相异之处,《金丹大要》试图一一加以调节、中和。性命双修是南北宗一致的主张,但在修炼的程序上,南北宗各持一端,南宗坚持先命后性,张伯端解释为“命之不存,性将焉存”;北宗的王重阳则认为性是命的方向和归宿,性主命从,应先性后命,以性率命,以性兼命。《金丹大要》也注重性命双修,在修性养命的程序上,肯定先天地的真铅归于胎鼎内以真汞合之是炼成金丹的重要环节,肯定修炼中面壁端坐、修禅入定之必要;同时又强调欲了命须先修性,费了不少笔墨谈论佛教所说的性,并将佛性佛理道教化。那么,性命究竟谁先谁后?《金丹大要》按其通用的一分为二、一分为三的逻辑,把人分为上士、中士、下士三等,把药分为内外药两类,论述道:内药者,属阴,“无为而无不为”;外药者,属阳,“有为而有以为”。内药“无形无质而实有”,外药“有体有用而实无”;内药是“天仙之道”,外药是“地仙之道”;“内药了性,外药了命”。一般学道之人必须先从外药入手,而后及内药,即由命到性;“高上之士,夙植德本而知之,故不炼外药便修内药”,直接悟性^[15]。这样,《金丹大要》既保留了南北宗双方的观点,又修定了两种观点的适用范围,对修道教化程序作了较周全的阐述。

在修道教育的方法上,南宗以渐进修炼为主,北宗以顿悟为

要。《金丹大要》第八卷划分道为可立谈者和可心授者两类。道教可立谈的道主要指砂硫水银修炼之道,实为养命之道;可心授的道是指有为而有以为、无为而无不为的道,即金丹大道,实是修性之道。道有两类,修道的办法也就有两种:“性由自悟,命待师传”^[16]。由于道历来都是不可见不可识的神秘之物,历代大师或喻言或寓言,从无显言者,对这可心授之道,修道者只能靠自己的悟性去顿悟,圣人可生而知之,无为而治,佛徒可“顿悟大乘正宗”,道仙可自悟金丹大道。但在修炼可立谈之道时,必须在大师指导下循序渐进,“得外丹入鼎”行阴阳符火,运用抽添以温养之;必须事事谨慎,防微杜渐,采取、火候、温养、尽净、保阳神、辨真伪、保养全真等每个环节都要时时防危护失,并且还要绝俗欲断尘念,全心修炼,方能成大丹,这许多方面来不得半点虚浮、急躁。顿悟与渐进方法,上阳子分别用以修炼不同层次的道,也就解决了南北宗在修炼方法上的分歧。不过,为了激励学道者,他更强调渐进勤修,他多次论说学道要有师面传,列举黄帝师广成子,老子师商容,孔子师老子,释迦师瞿昙,说明圣人皆拜真师,何况愚顽之辈?批评后世狂妄自悟之辈。他大段引用孔子学而知之、学而不厌的言论,指出老子也是从师于无上元君勤修而成道的,故“未有不学而能知大道者”、“圣人也生而知之者也,亦学而知之也,亦困而学之也,圣人也学而不厌乃无所不通也”^[17]。只有勤修苦练,才能识道悟道。

在处世态度上,南北宗也持对立观点,以张伯端为首的南宗反对禁欲、出家,主张在俗间修真,否则如鱼儿离开水,猛虎远离深山,修道难成^[18]。以王重阳为代表的北宗坚持出家苦行、绝情绝欲、净心修道。在这个问题上,出于南宗的陈致虚却偏向北宗,他认为:“金丹之要必须弃其所爱,改而行于大道。”^[19]他高度赞扬马丹阳弃富贵绝俗欲而师从重阳,行大道;并劝世人了断俗缘早修行,他论述道有四异:酒色财气,酒令人丧德乱性,色牵神丧命,财令人行恶贪婪,真一之气不修不得长生。修道者不可恣情纵欲,先

当收拾自己精神,忘情绝念,洗心涤虑^[20],以至于“形如槁木,心若死灰”,才算是真正沐浴心虑,才可能得道成仙^[21]。在修道者如何处世的问题上,陈致虚没有直接调解南北宗矛盾,但绝情绝欲之论出于他这位南宗后人之后,也可谓是对南北宗的间接调和,为南北宗合流后的全真教定了个调。

陈致虚以其《金丹大要》纵贯全真教南北宗的丹法和丹道教育思想,存其异合其同,使全真教的统一不仅仅限于形式,更重要的是实质内容上的相容和一致,由此,全真教以较齐一的步伐、较完整的形象成为道教内丹论及整个道教的主干。

三、《金丹大要》丹道教育思想的历史地位

与陈致虚同时代的欧阳天琇在《金丹大要》序中称赞道:“上阳子先生继真师之绝音,指后学之迷津,千载一时,百年几见,推明老易深造之道,轴启仙圣未发之言。”陈致虚的再传弟子明朝的素蟾天琇作序,高度评价此书:“条理敷畅,斗拱星罗,词意昭明,金声玉振”;它可掀翻迷网,打破疑团,让人“心灵自悟,一得永得”。陈致虚则自叙道:《金丹大要》是他发明先天一气之妙、开引后来人之作,成此书,一可“以焚香告启白圣师七真五祖”而继往憾,一可为后学之士“辟门引路”。他认为该书“至简至易”,不管修道者造化如何,它都可让人“受用不尽”,即使是最愚笨的人,在纯阳重阳像前,捧着这本书,恭敬地念上十遍、百遍、千遍,也可开悟,它可让人“豁然见性,即佛即仙”,得到它,如得“无价明珠”^[22]。

序言者和陈致虚自己的评价未免有些言过其实,但《上阳子金丹大要》在内丹论及内丹教育发展中确实有其重要意义和特殊地位,它赋予丹道及丹道教育深刻的哲理,从哲学的高度抽象地分析和阐述道及道生万物的过程,确立道教修炼的终极目标,并且从头至尾都表现出历史的深度和广度,使丹典及丹道教育不再局限于

就事论事的思路。更为重要的是它统一了丹法和丹道教育。道教丹法由《周易参同契》到《抱朴子》，外丹论及外丹教育至于完备；从钟吕的内丹论到《悟真篇》和王重阳的丹法，内丹论及内丹教育发展充分。如何统一丹法及其教育，这是元朝全真教南宗不得已并入北宗后亟待解决的问题。宋末元初，由南宗入北宗的道士李道纯试图解决这一难题，《中和集》是他努力的结果，他以南宗为主兼取北宗，以守中为至善之道，试着调和南北宗矛盾，可是他调解未成，又生出一派，史称宋元内丹中派。陈致虚的《上阳子金丹大要》吸取了李道纯思想的成果，并创造性的从哲学上阐述、发挥内丹论，为内丹论及内丹教育奠定了统一完整的理论基础，全面而有机地融合了南北丹法和丹道教育，从此，南北宗合流，先摄心修性，次炼化精气修命，最终粉碎虚空以了性的性命双修论成了内丹论及内丹教育的主流^[23]。《金丹大要》统一了全真教南北宗丹法及其教育，是内丹论及内丹教育发展史上的重要里程碑，同时，它不像外丹典籍那样囿于修命，也不像王重阳的言论独偏好悟性，一定程度上调解了内丹与外丹丹道教育的矛盾。陈致虚之后，丹道教育内部虽也有偏离和分歧，但全真南北宗丹法及丹道教育合流已成主导和定势。全真龙门第八代传人、晚明的伍守阳集南北宗之大成，以道解说佛儒，重申炼性返虚的主张，更具体明确地统一了修道及教化法则。全真教龙门第十一代宗师、清代的刘一明，一方面继承宋代陈抟的宇宙论及炼丹原理和张伯端的丹道教化秘诀，另一方面强调全真北宗的修性之功，融南北宗为一体^[24]。元代以后，全真教内部趋于统一，这在很大程度上应归功于陈致虚及其《上阳子金丹大要》，是他和它为内丹丹法和内丹教育的统一奠定了基础，从整体上促进了道教及道教教育的成熟和完善。

注释:

- [1]任继愈:《中国道教史》,525页,上海人民出版社,1990。 [2]《道藏》(以下所引《道藏》皆为此版本),民国十五年四月上海涵芬楼影印,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷一,11页。 [3]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,6页。
- [4]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷二,8页。 [5]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷一,4页。 [6]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,1页。 [7]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷四,7页。 [8]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十四,1、2页。 [9]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷五,1页。 [10]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,15页。
- [11]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷一,8~9页。 [12]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,3页。 [13]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷二,7页。 [14]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷二,2页。 [15]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷五,4页。 [16]《道藏》,七三八册,《上阳子金丹大要》,卷十六,20页。 [17]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,2页。
- [18]任继愈:《中国道教史》,503页,上海人民出版社,1990。 [19]《道藏》,七三七册,《上阳子金丹大要》,卷十三,12页。 [20]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷八,7、8页。 [21]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷七,10页。
- [22]《道藏》,七三六册,《上阳子金丹大要》,卷一,12页。 [23]任继愈:《中国道教史》,666、668页,上海人民出版社,1990。 [24]参见李养正《道教概说》,196页,中华书局,1989。

试论张宇初的教育思想

于兴汉

张宇初(1359~1409),字子璿,江西贵溪人,东汉时期五斗米道的创始人张道陵的第43世孙。明洪武十年(1377)袭掌道教,明洪武十二年入朝,明洪武十三年(1380)授正一嗣教、大真人。明洪武十五年(1382)召赴阙,建玉箓大斋于紫金山,明洪武十八年(1385)命祷雨神乐官,随应。永乐元年(1403)命陪祀天坛,永乐五年(1407)奉命编修道教书。永乐六年,奉诏于朝天宫建荐杨玉箓大斋,永乐七年(1409)奉命传延禧法箓,是年冬奉敕访仙人张三丰。永乐八年(1410)又奉命访张三丰,未就道而卒,享年50岁。

张宇初是明代较有影响的一位道教学者。他除了编修道教书、从事道教活动外,所作诗、词、文、赋亦斐然可观。《岷泉文集序》说他“英华焕发,昭耀简编。以言乎诗,则托物写情,优游不迫,得诗人情性之正;以言乎文,则雄奇汪漾,铺叙有法,得古人之述作之体”。又称其“词赋诗歌又各极其婉丽清新,得天趣自然之妙”。纵观其诗、文、词、赋诸篇,上述评价虽不乏溢美之辞,但说他是一位颇具才华的道教学者亦不过分。平生所作有《岷泉集》传于世。

张宇初所处的时代,在宗教思想方面正值儒、释、道三教融合进一步深化的时期。理学家谈禅、谈内丹,佛教徒谈正心诚意、治国平天下,道教徒谈明心见性、谈解脱,成为社会的普遍现象。在这种宗教思潮的熏染下,加之他少时“知嗜学有志于儒”^[1],又旁及

“老释之文”^[2]，所以，张宇初的思想具有浓厚的三教合一的特征。一方面，他继承了老庄“以清静无为为宗，以谦约不争为本”^[3]的政治伦理思想，另一方面，则更多地吸收了程朱理学关于心、性、命、理思想和主张。他说：“人心统乎性情，本无不善，所谓天命之性也，其具仁义礼智不假为而能也，即继之者善也。盖天之命于物，性善所固有。其恶也，所谓气质之性也，由乃感于物、动于欲、蔽于习而然。”^[4]这正是程朱理学关于“天命之性无不善”、“心为体、性情为用”的人性论思想的核心。对于老释思想，张宇初吸收了其顿悟、虚灵、明心见性等思想内核，提出了“主静无念”的修养方法。张宇初的教育思想作为其整个思想体系的一个重要组成部分，亦表现出鲜明的三教合一的特点。

下面，就张宇初的教育思想作一探讨。

一、关于教育目的

张宇初虽为道教传人，但是，由于他深受儒家积极入世思想的影响，所以，他认为教育的目的首先是为社会培养“经世”人才。所谓“经世”人才，就是指那些积极参与社会政治和管理国家事务的人才。他说：“学必有本焉，经世出世之谓也。故学非所当务则不足志矣。其所当务者，经世之学则圣贤之道焉。”^[5]这就是说，对于经世人才的培养，要教育他们学会和掌握圣人贤人的治世之道，以便为社会民生服务。“是以智周乎万物而道济乎天下也。……大而为天地立极，生民立命，维持纲常，扶持世教。……居仁由义，施之，则小而为天下国家用，大而用天下国家也”^[6]。掌握了圣贤治世之道的经世之才，只要恪守“仁”的道德规范，树立“义”的薄利观念，就能维护三纲五常的封建道德秩序，扶持社会的伦理教化，从而成为国家的栋梁。由此，从小的方面说，可以为国家所用，从大的方面说，可以统治和管理整个国家，成为亦圣亦贤的统治者。

张宇初指出,教育培养出来的人才即使不能经世,即不为世所用,也不会有什么坏处。因为他们已经具备了圣贤之道,具备了仁义礼智信等基本素质,因此,他们在道德上是“德全、形全、气全”的人。所以他说:“道不行则退,而独善以全,其进退于用舍之间而已矣。”^[7]又说:“道合则留,道离则去,唯安其素有者焉。又岂华美之奉,雕绘之居,权势之位,足以羁绊縻束之哉?”^[8]

张宇初关于教育目的的另一个方面,就是教育那些“愚不肖”者除去物欲的诱惑,使他们成为超凡脱俗的“高士”。张宇初指出,人之所以有愚不肖与圣贤之分,最根本的原因就在于前者因缺乏教育而趋利忘义,后者因具有良好的教育和道德修养而视利禄为粪土。所以,“圣贤知乎天理之公,则清明纯粹之体具。愚不肖唯溺乎人欲之私,晦浊邪僻之偏”^[9]。“是以率之之谓道,修之之谓教,而必学而后知也”^[10]。张宇初指出,那些“愚不肖”者由于深受社会时俗的影响,加之他们自身又缺乏良好的道德修养,所以,这些人“唯声利是趋,藻黻是尚,皆弃本逐末,舍真竞伪”^[11]，“不仅感于物,动于欲,蔽于习”^[12],而且一旦拥有财富和权势,便“华其服,甘其食,骄其气,夸其辞,充斥其驺御,侈美其居处,显贵左右”^[13]。因此,必须对他们施之以教,引导他们加强学习,使他们“持敬以居之,由义以行之,久之入乎耳,著乎心,无人而不自得”^[14]。从而达到“物不能感,欲不能动,习不能蔽,至虚而灵,至清而明”^[15]的思想境界,实现“去其蔽而复乎本有之善,而后体立而用行”^[16]的教育目的。通过教育,使愚不肖者恢复了固有之善,这样的人也不失为“超脱幻化、凌厉氛垢”^[17]的高洁之士。

张宇初对教育目的的看法,是为他的道德性命学说服务的。他以程朱理学的人性论伦理学说关照教育,也把人的本性分为“天命之性”和“气质之性”。认为天命之性固有其善,气质之性则有善有恶,而善恶之分又由情、欲所致。因此,教育的目的,就是使人的气质之性去恶存善,从而达到清明净澄的道德境界。在这一点上,

张宇初与程朱理学企图通过自我教养而达到存天理、灭人欲的目的在方法上有所不同。

二、关于教育内容

教育内容是为教育目的服务的,因此,张宇初把学习圣贤之道作为最基本的教育内容。张宇初所说的圣贤之道,既有老庄的出世之道,也有儒家的入世之道。他说:“圣贤之道者何?道德、性命、仁义之谓也。三代之始,道在唐虞,后之言道者必曰是焉。盖道明者三皇,德著者五帝,法备者三王。以尧舜禹汤文武之为君尽君道也,皋陶、伊傅、周召之为臣尽臣道也,孔子、颜曾思孟之为师尽师道也,千万世之所法者未有改也。”^[18]由此可见,他所说的圣贤之道是包括君道、臣道、师道在内的。但是,圣贤之道毕竟离现实久远,有的甚至只是传说,不足以构成现实需要的教育内容。因此,张宇初把《六经》作为最基本的教科书。因为《六经》是道的全面而完整的体现,是圣贤之道的载体。“圣贤远矣,而其道具在者《六经》焉。夫《易》以著阴阳、推造化之变通也;《诗》以道性情、别风雅之正变也;《书》以纪政事、序号令之因章也;《春秋》以示赏罚、明尊王抑霸之统也;《礼》以谨节文明、上下等役之分也;《乐》以致气运、达天地之和也。凡圣贤传心授道之要,于是乎具茂有加矣”^[19]。上述这些教育内容,既有关于自然、社会发展变化之道,又有施政治国之道;既有道性情、致气和的诗乐之道,又有伦理道德方面的修养之道。张宇初强调指出,对于这些教育内容,志学者不可一日而废,须臾而离,必须专心致志,静心思考,然后才能“得夫道之正”,才能“居仁由义,尽性致命”。即所谓通晓除恶存善的道理,保持仁义礼智信的本性。除此之外,张宇初还把荀子、杨朱、董仲舒、韩愈、周敦颐、程颢、邵雍、张载、朱熹等人的伦理学说和思想列入教育的重要内容。在他看来,这些人的伦理学说和思想继

承了《六经》的精髓,符合《六经》的意旨,“皆所以载道,足以羽翼夫经者”^[20]。所以,应该把它们列入教育的必修课。

由于张宇初以学道作为教育的基本内容,而道的表现形式是“立言”,“有德者必有言”^[21],所以,他反对言道之外的所谓记诵之学、词章之学和智术之学。张宇初说:“抑自秦汉以下,有记诵之学、词章之学、智术之学,于是有别焉。举无以逮夫圣贤之学也。其立言将以泽万世、垂不泯也,穷天地之大不知其至焉,合阴阳之和不知其信焉,极鬼神之幽不知其秘焉,又岂徒藻绘雕琢剽猎缘饰以惊世玄俗之为哉。”^[22]这里所谓的记诵之学,大概指汉赋、六朝骈文之类的文学;所谓词章之学,可能是指唐宋以来的诗词文章;所谓智术之学,则指先秦刑名横议之学的传统。张宇初认为,这些学问都不是载道之学、圣贤之学,故而不可取。他还明确批评左丘明、屈原、贾谊、班固、司马相如、柳宗元、欧阳修、苏轼、曾巩、王安石等人的词章之学,虽“皆言道而作”,实际上是“非载夫道,虽工无取焉”^[23]。由此可见,张宇初对教育内容是有严格限制的。

三、关于教育方法和途径

1. 学校教育

在教育途径上,张宇初十分重视学校教育。他认为,上古唐虞时代之所以政治清明,人民安居乐业,是与学校教育分不开的;汉唐之所以兴盛,也与重视学校教育密切相关。他说:“其设也,在唐虞曰成均,殷曰太学,又曰瞽宗;周之太学为东郊,小学为虞庠,此汉唐所以发之也。”^[24]通过学校教育,使人们知书达礼,仁义礼智信备于一身,对封建道德秩序自觉服从,这对于建设开明政治具有重要作用。

2. 师友教育

张宇初指出,学习离不开教师的指导,也需要朋友的帮助和启发。凡有所学,都应该虚心接受师友教育。所以,要探究尽性致命、明善诚身之道,就必须“隆师亲友而后得”,然后“持敬以居之,由义以行之,久之入乎耳,著乎心,无人而不自得焉”^[25]。张宇初指出,圣贤之人虽然具备了圣贤的天性,但是,也未尝不从师求学、从友请教。他说:“唐虞之君皆圣矣,亦未始不师焉。若尧学于君畴,舜学于务成昭,禹学于西王国,汤学于成子伯,文王学于时子思,武王学于郭叔,此性之身之亦有发焉。夫子亦尝问礼于老氏,访乐于苾弘,问官于剡子。而孟轲学于子思之门,荀卿学于邹衍,此儒之所相传也。”^[26]由于这些圣贤之人重视师友教育,虚心向老师和朋友请教,才成为历代尊崇的圣君、贤人和学者。如果轻视或者忽视师友教育的作用,侥幸以沽名钓誉取悦于世,乐于雕虫刻镂小技,那么,是不能“达乎正大高明之域”的。

3. 自我教育与自我修养

重视和强调自我教育和自我修养,是张宇初教育思想的重要内容。在自我教育与自我修养的方法上,张宇初主要强调以下几点:

(1)执中。这里所说的中,即指中庸之道,也就是儒家所倡导的修养方法。孔子说:“中庸之为德也,其至矣乎!”^[27]他认为中庸是一种最高的德性。表现在修养方法上,就是“不过”与“不及”。朱熹进一步解释说:“不偏之为中,不易之谓庸;中者,天下之正道;庸者,天下定理。”^[28]他所说的不偏,即不偏离封建统治秩序;不易,即不改变三纲五常的封建道德原则。张宇初所说的执中,就是让人们恪守中庸之道。他指出,进行自我教育和修养,必须适应封建统治秩序的需要,遵从仁义礼智等封建道德的准则。在自我教

育和修养过程中,要节制自己的喜怒哀乐和七情六欲,即使情有所发,也要符合封建道德规范,不可“过”之。这样,在学道方面,就可以尽性致命,居仁由义,不至于学而不及;在情欲方面,则不至于侈求过分,超越封建道德规范的防线。因此他强调,“能造乎天人一致之工则致中和,存诚明,穷事物之理,尽人物之性,然后位天地,育万物,裁成天地之道,辅相天地之宜”^[29]。也就是说,只要做到执中以至中和,彻悟事物之理、人物之性,那么,万事万物就能各得其所,尊卑贵贱就能各正其位。不难看出,张宇初在道德修养上要求执中,是为维护封建统治秩序服务的。

(2)持敬。敬、持敬,均为程朱理学所提倡的道德修养方法。程颢说:“涵养须用敬。”^[30]这里所说的敬是指高度的自觉性。他又说:“人心不能不交感万物,亦难为使之不思虑。若欲免此,唯是心有主。如何为主?敬而已矣。”^[31]这就是说,人常常有很多思念,无思无虑是不可能的。唯一的方法就是经常集中精神,时刻警惕自己,克服一切不符合封建伦理的思想意念,这就是所谓“敬”。后来,朱熹又提出“持敬”之说。他指出:“持敬为穷理之本。”穷理的根本方法是念念不忘封建道德准则。又说:“人道莫如敬,未有能致知而不在敬者。”^[32]也就是说,要以封建道德作为最高指导原则,贯彻始终,作为探求知识和指导行动的出发点。张宇初继承了程朱关于修养须持敬的观点,认为执敬不仅是一种传统,更是一种行之有效的办法。他指出,人不能没有情欲和私念,所谓“情者,人之欲也”^[33]。但是,要达到自我修养的最高标准和境界,就必须“持敬”,时时提高自觉性,注意防范性。“以礼义为之品节防范,以言行之涵养省察,持敬以居之,由义以行之”^[34]。如果放弃持敬,就会陷入情欲横流、追名逐利的歧途。

(3)宅心。宅心也称静心、净心或专心。张宇初认为,进行自我教育和修养必须主静。只有保持良好的学习心境,才能有所收获。他说:“主乎静则性立,性立则中正仁义定矣。是以体用一源,

显微无间矣。”^[35]这就是说,主静才能立起和保持人的至善的本性,至善的本性具备了,那么,中正仁义这些最高的德性也就恒定无移了。以至善的本性用于修养,二者是统一的,就不会产生善恶之分。张宇初指出,静不但可以保持人的至善本性,恒定中正仁义的最高德性,而且,静还能止动。因为,如果人的意念有动,就会产生不合理的欲望和要求,这不利于静心内修。因此,具备了至善至德的静,就可以制止意有邪念的动。所以他说:“夫学,必静而能复,复所以静也。止者动之君,阖者辟之根。易之复也,动初之体阴剥而阳复;道之复也,静极之真。夫物芸芸,各归其根。若冬之藏气所以培,若夜之息动所以宁,物之复也。人不能复乎静也,万变汨其灵府,旦暮作息之顷,意虑交扰,极欲纷鬯,动者流辟者散矣。”^[36]这就是说,学习必须主静,主静才能使人的天性返朴归真;自然界的动,人们无法控制,但在学道方面,主静以止动则是能够做到的。

(4)养气。张宇初在这里所说的“气”,不是指构成人之形体的阴阳二气,而是指人的气质、个性和修养程度。他认为,人的学习与修养如果能够以道德为根基,以理义为主旨,那么,其立言、属文均能够“得性情之正”。有的人之所以立言不正,属文妄谬,其根本原因就在于“惟道之未著,气之未充焉”^[37]。离道而又缺乏自觉修养,自然不能得性情之正。所以他说:“夫学也,所以穷理以致用。必本乎道,养乎气。知所养则气充而道立。”^[38]这就是说,学习的目的在于“穷理以致用”,而要达此目的,在原则和方法上就必须以道为本、以气为养。养气是为了立道,气不足则道不立;立道需要养气,气充才能道立。意识到自己的道德修养符合仁义礼智的伦理原则,那么,其修养的境界就越宽阔、越充实,从而实现气充与道立的完美统一与和谐。

(5)克己诚身。克己,就是克制、约束自己。诚其身,按照孟子的说法,“诚”即是善,诚其身就是“明乎善”。“不明乎善,不诚其身

矣”^[39]。因此,人只要做到了诚其身,就可以恢复和保持先天的良知、良能。在道德修养方法上,张宇初也主张克己诚身、返身而诚、明善诚身。他认为,人生在世,不可能不交感外物,一旦交感外物,就容易产生不善的欲念和行为。因而,要达到正大高明的最佳境界,就必须用封建的伦理道德标准来克制自己、约束自己,保持清醒的头脑,以保持自己固有的善性,这就是“克己诚身”。同时,在学习和自我修养过程中,要时时检点、省察自己,想一想自己的意念言行是否符合封建伦理道德原则,如果符合,就是诚其身;如果不符合,就要坚决改正,直到把固有之善完全恢复起来,这就是“反身而诚”。所谓“明善诚身”,就是要求人们掌握道德修养的根本道理和方法,防止“人欲之私,晦浊邪僻”的侵入。

总之,张宇初提出的教育途径和一系列教育、修养方法,是为他的道德、性命、仁义学说服务的。其中既有道家主静、宅心的内修方式,而更多的则是程朱理学“唯我是养”的内修方式。这就为经世或者出世提供了可能性的途径。这一点,与他的三教合一的思想体系是相吻合的。

注释:

[1]《书室铭》,《岷泉集》(本文所引此书皆为此版本),卷五,载《道藏》,33册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。 [2]《书室铭》,《岷泉集》,卷五。

[3]《冲道》,《岷泉集》,卷一。 [4]《广原性》,《岷泉集》,卷一。 [5]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [6]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [7]《慎本》,《岷泉集》,卷一。

[8]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [9]《志学说》,《岷泉集》,卷四。 [10]《志学说》,《岷泉集》,卷四。 [11]《玄问》,《岷泉集》,卷一。 [12]《广原性》,《岷泉集》,卷一。

[13]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [14]《志学说》,《岷泉集》,卷四。 [15]《广原性》,《岷泉集》,卷一。 [16]《志学说》,《岷泉集》,卷四。 [17]《慎本》,《岷泉集》,卷一。

[18]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [19]《慎本》,《岷泉集》,卷一。

[20]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [21]《书文章正宗后》,《岷泉集》,卷一。 [22]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [23]《慎本》,《岷泉集》,卷一。 [24]《志学说》,《岷泉

集》，卷四。 [25]《志学说》，《岷泉集》，卷四。 [26]《志学说》，《岷泉集》，卷四。

[27]《论语·先进》。 [28]朱熹：《四书集注》。 [29]《慎本》，《岷泉集》，卷一。

[30]程颢：《遗书十八》。 [31]程颢：《遗书十五》。 [32]朱熹：《答胡广仲》。

[33]《广原性》，《岷泉集》，卷一。 [34]《志学说》，《岷泉集》，卷四。

[35]《太极辨》，《岷泉集》，卷一。 [36]《静复山房记》，《岷泉集》，卷三。 [37]

《书文章正宗后》，《岷泉集》，卷一。 [38]《书文章正宗后》，《岷泉集》，卷一。

[39]《孟子·尽心上》。

论《三教搜神大全》教化思想的特征

陈翠芳

《三教搜神大全》是明代问世的道教神仙传记,它通过叙述大量神人神迹,宣传道教教化育人的思想。其教化思想表现出三教合一和民间化世俗化的特性,反映了宋明时期道教和中国文化的基本特征。本文在简要介绍其教化思想的基础上,着重阐述其教化思想的特征。

一、《三教搜神大全》概况

《三教搜神大全》全名为《三教源流搜神大全》,原编撰者不详,今天所见乃由近人叶德辉于光绪宣统年间据明刻绘图本刻制而成的,收录在《丽楼丛书》中。叶德辉在序中说,这本书他得自太守缪荃荪。太守称它是元板画像《搜神广记》之异名,在《搜神广记》里,“凡三教圣贤及世奉众神皆有画像,各考其姓名、字号、爵里及封赠谥号甚详,亦奇书也”^[1]。只是辗转近300年,多已散佚。《三教源流搜神大全》(以下简称《大全》)与《搜神广记》在图像上“无甚差异”,只增补了“洪武以下封号及附刻神庙楹联”,因此,由《大全》“可推见元板真面目”。叶德辉在书后的跋中写道:“余按此书以元板画像搜神广记增益翻刻即可,书中皇明年号证之。而诸僧记载悉本永乐御制《神僧传》一书,文句都无所改窜。”并明确强调,无论

是对道士羽客,还是对佛僧神人,“过而存之,存而不论,是则余刻是书之旨也”^[2]。

《大全》与《搜神广记》主要内容区别不大,但在具体细节上存在着一定差异。元代的《搜神广记》存留下来的是《搜神记》,现藏于《续道藏》第1105至1106册。《搜神记》修撰于元明之际,稍早于《大全》,全六卷,共收录神人160余位,无图像也无赞诗和格联,其他内容与《大全》相差无几。在所选人物上,除道教仙真外,佛教类神人仅第三卷中涉及到观世音、金刚、十八罗汉、达磨禅师和宝志禅师等;同时录进了不少儒家圣贤和历史英雄,如孔子、孝烈将军、诚敬夫人、二孝女、福祿神人等;对一些与《大全》中相同的神人,排列位置也不尽相同,如张天师被安排在第二卷,《大全》则录在第七卷。一般认为,《搜神记》是去掉《搜神广记》的图像增订而成的^[3]。

《大全》成书大约在明永乐之后,共七卷,收录神人120余位。前有序后有跋,卷首含儒氏源流、释氏源流、道教源流三篇,全书正文分别叙述神人生平及其显神业迹,篇末多有赞诗、封号、谥号及格联,每篇都附有图像。全书整体结构上不太严谨,第一卷主要记载神人宗祖:孔子、老子、释迦牟尼、圣母、玉皇大帝等,第三卷主要描述民间信仰的神人,第五卷以历史英雄及传说中的人物为主,第六卷专录佛教禅师,第七卷以自然界的神人为基本内容,第二卷和第四卷较杂乱,包含道士仙真、佛徒禅师、民间信仰、历史英烈等诸多内容。相比之下,《大全》较《搜神广记》更为完整齐全,它从一个侧面真实地反映了明朝时道教乃至整个中国文化的基本特征,是一部价值独特的道教神仙传记,也是道教教育史上的重要典籍。

二、《三教搜神大全》的教化思想

宗教传记的主要目的是记载宗教上的神人神迹。《大全》是道

教神仙传记,但它以记传体形式,通过赞誉和贬谪的方式,劝人修身、催人向善、崇尚法术,明显地表现出道教教导和化育世人的思想。

1. 劝人修身

神人令人仰慕,但神人都是长期苦修而成的,《大全》突出地表现了这一点。《大全》第一卷记叙佛祖释迦牟尼为了解除人间疾苦,修行3年不成,后又修炼多年,“先历试邪法,示诸方便,发诸异见,念至菩提”,方成佛。享誉甚广的观音菩萨生前历经磨难,受囚于冷宫,终被绞死;死后又遭各种狱罚之恐吓,最后又“炼修九年成,割手目救父,持甘露以生万民,左善才为之普照,右为之广德,感一家骨肉而为之修行普升天界”^[4]。道教中的玉皇大帝于善明秀岩山中修行,“历三千二百劫始登金仙”。庄子曾以“全真为内事”,“游秦关而师老聃,受仙丹而点骷髅”^[5],才得其逍遥。儒家先圣孔子“虽道高德广,生而知之,亦学琴于师襄,学礼于老聃”^[6]。世人所信奉的至圣至神且都饱经磨难、长期苦修苦练,而次级的神人更不例外,《卷五·孚佑温元帅》中叙述道:孚佑温几次进考皆不第,后得神人点化,专修清净,契合真玄,终成道仙,等等。《大全》劝人修身不是从理论上抽象地论说和规劝,而是通过神人的具体事迹启迪世人,感化世人,让人们向往超凡脱俗、神通广大、声名显赫的神人,同时明白神人来之不易,须千锤百炼、潜心修道,方能如愿。《大全》一方面宣扬了宗教的美妙境界,另一方面又隐晦地告诫世人,苦心修炼是得道果、成神人的先决条件。

2. 催人向善

行善是得道的重要条件,也是神人德性的主要表现,无论是佛僧、仙真还是圣贤都能扬善抑恶。善有多种内容和形式,大到济国济民,小到孝亲忠友,不管直接或间接,举凡能利世利国利人的行

为都是善行。《大全》从较广泛的意义上歌颂了各种善行。道教鼻祖混沌玄元老君不仅“开化天地”，而且，“其化身周遍尘沙世界，观世代之浇淳，随时立教，代为帝师，建立法度，或流九天，或传四海。自三王而下，历代帝王咸宗奉，是知天上地下，道气之内皆老君之化也。垂亿万之法，无不济度”^[7]。玄天上帝也是屡屡下降凡世，他“潜心念道，志气太虚，愿辅上帝，普福兆民”^[8]。观世音菩萨名号中即含“大慈大悲救苦救难”。普庵禅师常替民治病解难，“有病患者，折草为药，与之即愈。或有疫毒，人迹不相往来者，师与之颂，咸得十全”。甚至“数千里之间开路建桥，乐为善事”^[9]。《大全》不仅记载了纯粹宗教神人的善行，还叙述了民间信仰的神人，这类神多是由于其生前的善行义举，才为世人所供奉的。卷二叙及“杭州蒋相公”时，称他“乐赈施”，且叮嘱其二弟：“须存仁心，力行好事。”卷四中的“田吕元帅”勇于为民除害，卷三记录了威惠显圣王伍子胥曾“为吴国立数功”，民间推崇的关羽生前于国有功“于民有益”，道徒王侍宸曾“为民解除大旱”，等等。传记中的神人几乎都有一段英雄史或惊人的善行义举，从而为世人所尊崇、神化和敬奉。《大全》以具体人物和动人事迹，十分鲜明地崇善疾恶，向世人昭示：善者终有善报，即使生前历经磨难，死后也能得到应有的回报。人们在对诸神顶礼膜拜之余，也会自觉或不自觉地以善律己、以善育人。

3. 崇尚法术

神人之所以神，主要是因为他们具有超常的本领，神通广大。《大全》记载了不少神人的神迹，卷七中的张天师能“通神变化，驱除妖鬼”；卷二中的萨真人得雷法，“用之皆验，曾以雷火焚凶恶之庙”；卷七中的黄仙师“业术，术能鞭挞鬼魔，驱逐妖怪”，曾“以符法”治“山精石妖”；卷四记载田华毕元帅精通雷法，下降妖魔，中击不仁不义等辈，上诛瘟疫鬼；卷六述及无畏禅师遇一蛇，此蛇欲决

水淹洛城,禅师取佛书降之,等等。神仙或是呼风唤雨,或是降妖驱魔,皆有超越凡人之力。《大全》描述了许多神人的神力,这些神力源于各种各样的法术,它可造福于民,也能降伏邪魔。宣扬法术和神力的目的在于神化传记的人物,诱导世人信仰宗教,还在于约束和威慑世人,人们便在崇拜又惧怕的矛盾心理下,不敢肆意妄为,在独特氛围里受到教育和启发。

三、《三教搜神大全》教化思想的特征

道教神仙传记类的著作很多,历史上较著名的有汉代刘向的《列仙传》、东晋葛洪的《神仙传》、南北朝陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》、隋朝的《洞仙传》、五代沈汾的《续仙传》、宋代正一道士陈葆光的《三洞群仙录》、宋代道士王松年的《仙苑编珠》、元朝道士赵道一的《历代真仙体道通鉴》,此外,还有唐朝杜光庭专录女仙的《墉城集仙录》,以及一些道教宗派传记,如记录全真教神仙的《七真年谱》、记传清微道派仙真的《清微仙谱》等。《三教源流搜神大全》成书较晚,作为神仙传记,它与上述神仙传记一样,录载神人的生平及神奇事迹,美化和神化神人,形象地宣传宗教信仰,教导诱化世人,宣扬道教的教育教化思想。不过,《大全》的教化思想别具特色,它广泛地搜罗儒道释三教神人,糅合三教教育思想,明显地表现出三教合一的特征;它超越正规宗教的范围,容纳了大量的民间信仰,趋于民间化世俗化。

1. 三教合一的特征

道教神仙传记大多是以道教内部的真仙道士为主要内容,涉及道教以外神人的传记为数甚少。南北朝时期的陶弘景在其《真灵位业图》中将神仙分成七个等级,每等级有一个中位神,左右位皆排列着数十位神人道君。或许是出于依附当时势力强大地位显

赫的儒家儒教以抬高道教地位的目的,他把儒教圣贤引入了道教仙班,在第三级神仙中,中位是太极金阙帝君,左旁 50 余位中列入了黄帝、舜、夏禹、尧、孔丘、颜回等儒家圣贤,右旁排列的道君包括老聃、庄周等人。在这里,孔丘等圣贤与老庄地位相当,他们共同簇拥着帝君^[10]。宋代《三洞群仙录》也记载了孔子,不过,赋予孔子以道教祖师老子之弟子的身份,封孔子为“伯阳帝师仲尼真公”、“太极上真公”,命他“治理九嶷山”^[11]。这已不再是依附孔儒,而是以道教同化孔圣人了。由此可见,宋代道教由隐而显,地位发生了巨大变化,可以说是道教神仙传记容纳其他宗教和信仰的神人及教化思想的开端。《大全》不只是承前人录载了儒家圣贤,并且以大量神人神迹形象地阐颂儒家儒教精神,记载了许多佛僧禅师的事迹和思想,在其教化思想中表现出三教合一的特征,这反映了宋明时期整个道教的特征,也与中国文化的时代脉搏相吻合。

宋明时期,儒道释三教经过隋唐时期的大斗争大融合,在不同层面上相互渗透相互融合已成主流,三教相斗争、排斥的一面已退居其次。道教通过长期的吸佛纳儒,已顺利地由外丹论转变为内丹论,而三教合一是内丹论的基础,也是内丹论的有机部分。三教合一成了道教的显著特征。北宋著名道士张伯端明确指出:“教虽分三,道乃归一。”^[12]其著名弟子、全真教南宗创始人白玉蟾也强调:“教虽异门,源同一也;道释儒门,三教归一,算来平等齐肩。”^[13]南宋初诞生的全真教在北宗更明确突出了这一特征,其教主王重阳以三教一家为立教之宗旨,他认为:“儒门释户道相通,三教从来一祖风。”并形象比喻道:“三教者如鼎之足,身同归一,无二无三。三教者不离真道也,喻曰似一根树生枝也。”^[14]元代道士牧常晁在《玄宗直指万法同归》中指出:“释即道也,道即儒也。圣人之理一而已矣”;“夫三家者,同一太极,共一性理,鼎立于华夷之间,均以教育为心也”^[15]。明代道士何道全被称为“穿道冠的僧人”,在其《三教同源》中论道:“道冠儒履释袈裟,三教从来总一

家”，“虽然形服难相似，其实根源本不差”^[16]。更有甚者，一些道派明确以其他宗教精神为宗旨，如宋元间儒士刘玉创立了儒化道派即净明忠孝道派。道教中还出现了一些亦僧亦儒的道士。三教合一成了道教及其教育思想的重要特征，在这种历史背景下，《大全》及其中所体现的教化思想表现出三教合一的特征也就极其自然了。

《大全》在其书名中直接冠以“三教”的称谓；开篇即追溯三教宗祖，分别叙录孔子、释迦牟尼和老子；在其收列的神人中，不仅有道教仙真，也包括大量的佛教和儒教神人。更为重要的是，在其教化思想上亦充分体现了三教合一的特征。它记录了道教史上较著名的帝君、真君和神仙，宣传道教的清静、契玄合真的思想。作为道教神仙传记，叙述这些内容是它的本分。可《大全》对佛儒思想也作了大量记述，它记载了佛祖释迦牟尼、观世音菩萨、惠能、惠远、玄奘等神人的行迹和思想，宣传佛理：“法本法无法，无法法亦法，今付无法时，法法何曾法。”^[17]对佛教的玄空论，在卷六中借嶽神之口阐述得更为深刻透明，嶽神授元珪禅师空理，告诫禅师：“戒外无戒又何戒？”万般皆空，又何况人为的戒呢？“佛能空一切相，灭万法智。”又说，只有理解了空才能“先天地生不为精，后天地死不为老，终日变化而不为动。虽娶非妻，虽享非取，虽柄非权，虽醉非昏。”悟空才能修成“无心”，无法无戒即是无心，“若能无心于万物”，便“能以无心通达一切法”，也就真正理解了佛法^[18]。《大全》对佛教及其教化思想的重视，由此可见一斑。

对儒家和儒教的教化思想，《大全》通过众多神人的形象业迹而大加宣扬。儒家儒教的主要思想是忠孝仁义，《大全》以较典型的神人神迹宣传和赞颂了这些教化思想。卷三叙述了威惠显圣王伍子胥，虽为国立数功，但后来他“恨其计不用，将为乱王，使赐之利刃以死。将死曰：‘树吾墓以楨七可材也。’”他为劝君王而舍身，身将死而不忘国忧，宋朝封他为“忠武英烈显圣安福王”，明代又封

他为“忠孝威惠显圣王”。卷五称张真君性刚烈，明忠义，“杀妾蒸骸”以表其厉鬼杀贼的决心和对国家的忠心，后人叹赞道：“坚贞凛冽曜天射日，真古天地一孤忠。”隋时常州武烈帝陈世威“事亲以孝，事君以忠，德惠万民，威名满天下。”天下太平时，他欲“以田园为终生”，皇帝屡诏，不应。后群盗祸害国民，帝诏其讨贼，他“义不可辞，奉命而起”，退盗二十万，隋王敬之为“帝室之父”^[19]。可见，忠君爱国的贤臣和护国护民的智者神人令人钦佩、敬仰。与忠相比，孝对一般人来说更现实、直接。辛同苟元帅家贫，靠卖柴为生。一次他在野外拾到一只鸡拿回家，让母亲蒸了，原来这只鸡是雷神化身，其母即死，他大声喊：“母非恶非邪也，胡不以殛邪而殛母？”为了救母，他学为道士，揖曰：“孝子独不畏雷而反制雷，……余等愿惟而所命以谢厥罪。”天帝感其至孝，封他为雷门苟元帅^[20]。孝敬自己的父母算是人之常情，并不太难，但能否同样孝敬他人父母？《大全》记载了这样一件事，扬州有茅、许、祝、蒋、吴五位一级将军，外出遇一老妇，得知她无亲无故，生活艰难，五将军“呼为母”，接回去精心侍养。不久，他们出去打猎回来，不见其母，当地多虎，他们猜想母“多为虎啖，俱奋身逐捕，山间有虎，迎前伏地就降”，由此虎患始息^[21]。《大全》以半虚半实的手法歌颂了五司徒，宣传了儒教孝道，也宣传了儒教的仁义思想。康元帅“生而慈惠，不虐孤寡，不履生气”，即使是虫蚁，也不轻杀。天帝封之为“仁圣元帅”^[22]。朋友间义为重，王、高二人同日生，情同手足。一日，王回家未见高，打听得知高向虎穴之地南岭而行，速去寻找。高归来不见王，人告之去处，高又返回虎穴之地。高不遇虎而王遇之，王曰：“小虫，将吾友何之？”力杀之，王正好赶来助高。世人称他们“真铜铁友也”^[23]。《大全》还以反例强调信义的重要，卷三描述了一个女子，其父失踪，她很着急，便对母发誓，谁寻得其父，她将以身嫁之。他家的马闻言，不多日，驮其父而归。一家人沉浸在幸福中忘了誓言，从此，马嘶鸣不断，探其原因，才知马要女子应诺。其

父不许,杀了马,剥马皮去卖,马皮突然飞起,卷女子而去,此女后化为蚕。一日,马又飞到原主人家上空,对女子父母说:“上帝以我心不忘义,授以九王仙嫔。”《大全》从反面告诫人们谨记信义。此外,《大全》还录入了“仁义孝慈万古不磨”的孟元帅,称颂灵官元帅至忠至孝,赞美张元帅仁直刚义的品格,赋予田华毕元帅能“击不仁不义”之辈的雷法,高扬“孝节为本,忠义为先,宽仁容慈”的行为准则,等等,《大全》从道教角度宣扬了纯粹的儒家精神、儒教思想。

《大全》教化思想三教合一的特征,不仅体现在其整体结构上罗列了三教神人,思想内容上张扬了三教精神,而且表现在它编录了一些身兼多重角色的神人。道教祖宗老子曾“代为帝师”、“建立法度”。孔子是儒家伦理的奠定者,是儒教信奉的教祖,却“学礼于老聃”。唐末的张某生前明忠义、通人伦,被称为“天地一孤忠”,生后却被封为道教真君——“宝山忠靖景佑福德真君”。后汉的孚佑温受神明指点:“孝节为本,忠义为先,宽仁容慈,立身无偏。”他以此为准则,契真合玄,修成仙道^[24]。大志禅师为报国报民而“以火烧身”,佛陀耶舍禅师在“逍遥园”中注经论道,慧远禅师向弟子授佛法释佛理时,“引庄子义而连类”^[25]。灵官元帅本是至妙吉祥如来化身,降凡世而“为民除水孽,斩扬子江龙而福于民,历艰险而至忠至孝”。后又入菩萨座,道教至尊玉皇大帝表彰他“功德齐天地”^[26]。这些特殊人物的出现,是三教一体化的真实写照,表明三教合一不是《大全》编撰者的胡编乱造,而是道教发展之本然。

2. 民间化、世俗化的特征

道教神仙实际上是天神、地祇、人鬼和仙真的总汇。天神以三清四御为最高,三清指居于三清界的元始天尊;天宝君、太上道君、太上老君;四御指玉皇大帝、北极大帝、天皇大帝、土皇地祇;人鬼多指历史上的杰出英烈,被道教尊为神;仙真是道教史上的修道真人,也包括一些神话传说中的仙人^[27]。这些神人并不都是道教的

创造,除了仙真外,很多都取源于民间传说和民间信仰。以往的道教神仙传记多注重载录修真得道的神仙和为神化道教而虚构的天神地神。南北朝的陶弘景作了一定变革,他的《真灵位业图》第七级神的中位供北阴大帝,其左旁列有秦始皇、魏武帝、徐庶、庞德、李广、何晏、刘备等人;右旁列入了曹洪、曹仁、马融等人。陶弘景公然把大量历史人物引入道教神团。《大全》继承了历史上神仙传记的基本内容,并增加了道教外的儒教佛教神人,也容纳了许多民间传说和民间信仰的神仙,暗含的教化思想不仅体现了三教合一的特征,而且具有民间化世俗化的特征。

《大全》记录了民间广为流传的威严之神,如太岁、雷公、电母、风伯、五嶽、海神、潮神、水神、波神、地神等,更重要的是增加了许多神奇又亲切的神,这些神与百姓生活十分贴近。《卷三·增福相公》记传的魏时的李相公廉洁公正、为民谋福,“白日管阳间决断,滞不平之事;夜判阴府是非枉假文案,兼管朝廷三品以上官”,民众每年“合有衣食之禄”。唐朝追封他为“神君增福相公”。汉武帝时刺史杨公冒死上奏,请武帝不要以道州矮民为宫奴玩戏,免去父母与子女生死别离之苦,武帝终省悟悔过。他当世被人称为福神,后世黎民敬之为福祿神^[28]。发财致富是众人所向往的,《大全》卷三列入了为人招财进宝的财神赵元帅。生儿育女是中国人生活中至关重要的内容,可总是有人难能如愿,《大全》不仅献给了人们大慈大悲的送子观音,卷四还专设了送子的天妃娘娘,西王母称她善司孕,“凡有不孕者,随祷随应”。人都难免有病痛身疾,《大全》录传的五瘟使者让人憎恨又畏惧,最后人们奈何不得,只好供奉他们,以免瘟疫疾病。古时人们相信灵魂不死及世间多有鬼妖,人的平安时常需要依靠擅长打鬼捉妖的神人。《大全》录入了斩鬼的张真君,还记载了民间熟悉的打鬼干将钟馗。在唐明皇的梦里,钟馗以大鬼的身份捉小鬼,并号称要“除天下虚耗妖孽之事”^[29]。门神常常活灵活现地出现在平民百姓的家门上,《卷七·门神二将军》道出

了原委,他们本是唐时的将军秦叔保和胡敬德,唐太宗夜惊闻鬼魅呼号并抛砖弄瓦,二将军自愿立门镇守,驱除了邪魔鬼怪,后为世人所敬奉。历史上的英烈也是民众十分崇拜和爱戴的,《大全》敬录的有四渎之神:江渎楚屈原、河渎汉陈平、淮渎唐裴说和济渎楚伍子胥,中国佛教史上的大僧玄奘禅师,纣王斩妖护国的忠孝儿子太岁殷元帅,义勇武安王关羽,等等,其中关羽可能是声名最显赫的人物,他生前的事迹世人皆知,人们感其德义,岁时奉祀。宋朝时,张天师招其魂降伏神怪,由此,关羽也被神化,宋徽宗称颂他“忠魂常在”、“正气不磨”、“名压太华、德垂万古”。“神貌丹青石,威名岁月深”,这是关羽在百姓心目中形象的深刻反映。福神、财神、门神、送子娘娘和历史英雄都是广大民众虔诚敬奉又真心爱戴的神人,《大全》记录了大量这类民间信仰,表现了道教教化接近民众、走入现实世俗生活的倾向。

民间信仰本是道教产生的重要源头,道教形成后也在不断地汲取民间信仰的新内容,道教的许多神人是直接或间接由民间信仰提炼而成的。宋明时期,儒道释三教个性逐渐消失,三教间的差异越来越小,它们相互吸收、相互渗透,以至于明代后期出现了三教混融和一体化的局面,而中国民间信仰的直接性和现实性特征成了三教混融和一体化的重要基础。道教超凡脱俗,神仙高远难求;佛教净土诱人,可彼岸遥遥;儒家儒教修身养性,可圣贤难成。相反,民间信仰神奇又亲切、灵验又实惠,它对本性务实的中国人更具有诱惑。道教原本就基于民间信仰,从正规宗教返回民间也顺理成章。明代出现的《大全》清晰地勾画出道教及其教化民间化、世俗化的时代走向。

总之,在众多的道教神仙传记中,《大全》别具一格,它显露或隐含的教化思想具有三教合一和民间化世俗化的特征,反映了宋明时期道教的时代特色和中国文化的基本状况,是道教及道教教育史上一部极其重要的著作。

注释:

- [1]《丽楼丛书》二,清光绪宣统间长沙叶氏郅园刻本,叶德辉刻《三教源流搜神大全》(本文所引此书皆为此版本)序。 [2]《三教源流搜神大全》跋。 [3]任继愈:《宗教词典》,1002页,上海辞书出版社,1981。 [4]《三教源流搜神大全》,卷四,11页。 [5]《三教源流搜神大全》,卷四,8页。 [6]《三教源流搜神大全》,卷一,2页。 [7]《三教源流搜神大全》,卷一,5~6页。 [8]《三教源流搜神大全》,卷一,15页。 [9]《三教源流搜神大全》,卷二,23页。 [10]《道藏》(本文所引此书皆为此版本),民国十三年四月上海涵芬楼影印,七十三册,《洞玄灵宝真灵位业图》,8~10页。 [11]《道藏》第九九二册《三洞群仙录》,卷一,4~5页。 [12]卿希泰:《道教与中国传统文化》,189页,福建人民出版社,1990。 [13]卿希泰:《道教与中国传统文化》,190页,福建人民出版社,1990。 [14]《道藏》,七九六册,《重阳真人金关玉锁诀》,13页。 [15]任继愈:《中国道教史》,529页,上海人民出版社,1990。 [16]卿希泰:《道教与中国传统文化》,208页,福建人民出版社,1990。 [17]《三教源流搜神大全》,卷一,4页。 [18]《三教源流搜神大全》,卷六,14~15页。 [19]《三教源流搜神大全》,卷三,12~13页。 [20]《三教源流搜神大全》,卷五,13~14页。 [21]《三教源流搜神大全》,卷三,14~15页。 [22]《三教源流搜神大全》,卷五,18页。 [23]《三教源流搜神大全》,卷四,22页。 [24]《三教源流搜神大全》,卷五,10页。 [25]《三教源流搜神大全》,卷六,11~12页、卷五,22页。 [26]《三教源流搜神大全》,卷五,8~9页。 [27]文史知识编辑部:《道教与传统文化》,217~220页,中华书局,1992。 [28]《三教源流搜神大全》,卷四,4页。 [29]《三教源流搜神大全》,卷三,25页。

陈撷宁及其道教教育思想

宋守鹏 孙石月

陈撷宁是近代著名道教学家,毕生致力于道教及养生学研究,在道教教育方面有其突出贡献。但陈撷宁及其道教学术、道教教育等思想至今罕为人知。本文对陈撷宁生平事迹及其道教教育作一探讨,就教于学界同仁。

一、生平事迹

陈撷宁(1880~1969),原名志祥、元善,字子修,道号园顿子。祖籍安徽怀宁,世居安庆。陈撷宁自幼禀赋聪慧,“3岁时开始读书,到6岁时已读完三字经、四字经、百家姓、千字文、论语、孟子、大学、中庸”^[1]。14岁时学作诗文,读八股文、试帖诗、古诗、古文等。此期间曾参加过秀才考试,考卷中流露出一思想,“对朝廷有所针砭”^[2],险遭不测。15岁时患童子癆,此病在当时尚属“绝症”、“无药可治”^[3]。陈撷宁不甘心“生命已至尽头”^[4],遂从叔祖父学习中医。一日“偶然看到一部医书上谈到仙学修养法”^[5],甚感兴趣,“姑且试做”并坚持下去,“身体渐渐好转”^[6]。这是他研究仙学修养法的起点。25岁时考入安徽高等政法学堂,“时候不久,因旧症复发,半途退学”^[7]。陈撷宁“心中恐慌,知道自己所学的修养法尚不够用,需要再求进步”^[8]。于是他离家出走,遍访名山,寻

求高僧、居士指点，“并无结果”，遂下了自学的决心。民国初年，32岁的陈撷宁得知上海白云观内贮有明代版本的《道藏》全书。他欣然赴沪，住其姐姐家，日往求读。白云观住持见他“诚笃高雅”^[9]，特给予方便。陈撷宁孜孜不倦用了三年时间，“从头到尾”认真通读了全书。这部5480卷的巨著，500年来，“向从来没有把这部书看完过”^[10]。从此，陈撷宁正式开始了仙学的研究。35岁时，为了“寻访专门做修养功夫的人”^[11]前去北京，“惜无所遇”^[12]，遂暂住北京白云观。36岁返沪，与夫人吴彝珠设诊所行医。此后20年间，他生活安定，或读书，或研究学术，或外出游历，先后住九江仙人洞、京兆西北，游历了苏、浙、皖三省的名山，他悟出读书、住山都是修养法，“能够安定身心”^[13]。陈撷宁在从事仙学修养法的研究过程中，深感道教学术人才奇缺，为了普及道教教育，培养道教人才，他开始办刊物设学校。1933年创办了《扬善半月刊》，1939年又创办了《仙学月刊》，同年创办了道教学校——仙学院。1937年8月日本侵略上海，陈家遭毁，家产“荡然无存”^[14]，遂寄居上海浦东区外甥女家。八年抗战期间他的生活基本由学生照顾。1945年陈夫人去世。从此，他孑然一身，居无定处。这期间他常常代人做世俗应酬文字，或为讲解历史、国文、哲学，以及仙学上的修养法等，“实际上等于家庭教师”^[15]。1951年因病在上海泰兴路外甥女家闲住二年。1953年陈撷宁不甘寂寞，仍想做点文字工作。4月，应杭州中医胡海牙之邀请，由沪赴杭，住在胡家讲解古医书《素问》、《灵枢经》，并拟编辑针灸学辞典。同年10月，经浙江省人民政府秘书厅推荐，聘请为省文史馆馆员，时年已73岁。1957年4月，第一届全国道教徒会议在北京召开，因陈在道教界的影响当选为道协副会长兼秘书长。1958年被全国政协吸收为列席委员。1960年任政协委员，1961年当选为第二届道教协会会长。任职期间，他为道教教育大声疾呼并身体力行，在政协讲台上呼吁开展对道教历史和学术方面的研究工作。他说：“今后道协的工作方向，

决定以研究工作和培养道教知识分子为中心任务”，“培养出一批具有学术研究能力的人才”^[16]。他把主要精力都用在著述和培养学生工作上，他白天潜心学问，晚上为学生讲道经、哲学、医学、仙学等，直至仙逝。

陈撄宁一生笔耕不辍，他的主要著作有《道教与养生》、《道教的起源》、《论白虎真经》、《论四库提要不识道家学术之全体》等，经他主编的书有《道教知识汇编》、《中国道教史提纲》等。

二、道教教育活动及教育思想

陈撄宁的道教教育思想是贯穿在他的道教活动中的。为了研究和继承道教学术，他立志培养道教知识分子。他一生诲人不倦，弟子众多，提出了“在教言教”，按道教本来面目研究道教的方针。他认为道教研究的重点应放在道教历史和《道藏》全书上面。围绕他提出的方针和确定的研究重点，他努力培养和造就能胜任这一使命的道教人才。他认为道教教育应培养出“爱国爱教”、“具有一定政治觉悟和道学水平的道教知识分子”^[17]。

陈撄宁一生的道教教育活动有以下几方面：

第一，创办刊物，倡导仙学，进行道教知识的普及教育。

1933年7月至1937年，陈撄宁在上海创办了《扬善半月刊》，由上海翼化堂出版，共发行99期。这是当时独一无二的仙学刊物。1939年3月至1941年，创办了《仙学月刊》，共发行30期。1961年陈撄宁任道协会会长期间创办了《道协会刊》等。这些刊物以介绍道教知识，交流学习心得，宣传党的宗教政策和研究道教方针为内容，在普及道教教育方面发挥了重要作用。陈撄宁在主编这些刊物时，“无时无息，即使参访游历，亦不忘撰稿”^[18]。他把自己的学习心得、体验和悟得的修养方法发表在刊物上，“让群众咸知”^[19]。

第二,设立学校,举办进修班,培养有专长的道教管理人才和研究人才。

1939年3月,陈撄宁在上海创立仙学院。该院面向社会招生,“从学者”除道教徒之外,还有当时医药界、教育界及社会知识分子。该校主要传授仙学养生法,颇受欢迎。1961年在北京举办了“道教知识进修班”,在开学典礼上他发表了热情洋溢的讲话。他说:“我们道教界多年以来的理想和希望总算成为事实了”,“只有今日在共产党领导之下,我们已往各人心里所抱的理想才能够实现”^[20]。流露出对党和政府无限感激之情。进修班主要培养两种类型的人才:一为道教一般知识分子,毕业后分配到各道教名山各大宫观,担任管理及本教事务工作;一为道教专门学术人才,以进一步深入研究,继承和发扬道教优良传统。陈撄宁为进修班倾注了许多心血,他亲自领导制定了培养计划,组织人员编写讲义,并亲自任教。进修班的学员按《培养道教知识分子计划大纲》的条件,由道协地方组织推荐,以正式青年道教徒为限。学习期限5年。60年代,陈撄宁曾与人民大学谢无量教授商议筹办“东方哲学院”,培养包括宗教哲学在内的古代学术思想的研究人才。他的这一愿望,因客观条件不具备,没有能够实现。

陈撄宁的道教教学方法与一般学校不同,他针对道教的特点,制定了师傅带徒弟的方式。根据学员的不同情况,成立自学小组,讲授与自学并重,结合研究,循序渐进。教学课目分三大类:(1)普通课目,如道教真义、宗教流派、主要经典、丛林制度、道教仪范等。(2)高级课目,如道教历史、道教名人传记、老庄哲学、诸子百家精华等。(3)专门课目,如动功、静功、气功、医药、针灸、内丹、外丹和一切却病延龄的修养方法。此外还有政治课、文化课和劳动实践。注意培养学生全面发展。

第三,函授、家教、专题讲座等个人授徒活动。

这些施教方法主要是在解放前后采用的。为了道教教育事

业,他作家教不计酬金。1945年至1951年,陈樱宁辗转数家从事家教工作,“讲解历史、国文、哲学,以及仙学上的修养法、医学上的健康法一类的书籍”^[21]。这是他对非道教徒学生开设的课程,既有仙学知识,又有其它内容。陈樱宁有许多私淑弟子,他们以书信的形式提出许多复杂的问题,陈“无论认识不认识”^[22],都详细地回信为他们答疑释难。这种函授教学方式往往针对性更强。另外,陈樱宁在1953年文史馆工作期间,曾在杭州屏风山疗养院教授过静功疗法。这是专题性的讲座。目的明确,内容单一,理论和实践相结合,教学收效快。以上形式的“从学者“,虽不全是道教的教徒,却都是仙道养生学的崇拜者,陈樱宁的教授为仙学知识在群众中的普及传播起了良好的作用。

总结陈樱宁的教育思想和活动有以下一些特点:

第一,不断吸取新思想,打破旧藩篱,改革和发展古仙学。

陈樱宁治学严谨,但不拘泥于旧说,不固步自封。在仙学的研究和教授过程中,对古仙学进行了改革和发展。经他改革后的新仙学,有了明显的特点,如不事符录。他说:“符咒祭炼、遣神役鬼、降妖捉怪、搬运变化……种种奇怪法术,十分之九都是假的。”^[23]新仙学注重各人主观上的努力,陈樱宁说:“仙学要打破宇宙之规律,不肯受造化小儿之戏弄,不肯听阎王老子之命令。”^[24]还说:“修炼之成功与否,不必去理论前身,完全看各人努力与否为断。”^[25]新仙学还“重实验,轻心性”,主张“学仙之人,只讲功夫,不讲觉悟”。认为仅学老庄之清静无为,乐知天命,无济于事,因为这些功夫都偏重于心性方面。“神通变化是与物质有密切关系的,而觉悟则离开物质境界太远”^[26]。这些都与古仙学不同,又比古仙学接近唯物论。

第二,大胆破除仙道修养法秘而不传的陋规。

仙学有“显教”、“密教”之分。显教可以公开,密教则不能公开,而仙学最重要部分恰是隐密部分,所以仙学修炼家自古有隐密

的习惯。仙学重口诀而轻笔述,欲学者既是四处求师,师也是“可遇而不可寻”。师傅如果选中了徒弟,然后才传授口诀。这种陈规陋习束缚了仙学的发展。陈撄宁反其道而行之。他对自己学得和悟得的修养方法,从不矜为独得,对友人和学生从不保守,对好事仙学修养法者询问的各种问题,都详细回答,并公开发表在刊物上,“破除古代保守的旧思想”^[27]。他认为“这是在为社会尽的一点义务”^[28]，“无负于天,无负于地,无负于人”^[29]。

第三,主张和实施男女平等的道教教育。

重男轻女是封建社会的陋习,而这种陋习在宗教界尤为严重。道教界视女子为秽物,称男子为“八宝之体”,称女子为“五漏之躯”。仙学丹书虽多,但罕言女子丹法。陈撄宁则不然,经他改造后的新仙学,大胆提出了男女平等的宗教教育主张。陈说:“在神仙家眼光看起来,男女资格是平等的。论做功夫效验,女子反比男子快,若论将来的成就,亦无高下之分。至于普通重男轻女之陋习,乃是人为的,不是天然的”,“仙道不为陋习所拘,女子亦同样易修实证”^[30]。陈收妻子吴彝珠为徒,传授修养法,颇有成效。吴患乳癌,病中常做修养功夫,增加了体内抵抗力,寿命延长了十年之久。

第四,教学重点突出,重精神轻形式。

陈撄宁教育目的明确,教学重点突出,发扬道教精华,重精神轻形式。道教有形式,也有精神。“如出家与在家、蓄发与剪发、吃素与吃荤、道装与便装、斋醮祈祷、诵经礼忏等各种科仪”^[31],都是道教的形式。而道教的精神是“寄托在道教学术上面的”^[32],道教的学术一般指气功疗病、动功健身、静功养性、药食延龄、内丹、外丹、老庄哲学等。道教界不少人只知模仿一些道教形式,并不能深入掌握道教的精神,这种皮毛的学习对道教发展极为不利。陈撄宁认为道教的精神是道教之所以能源远流长的根本所在,它是群众所需要的。他说:“道教的形式随着时代的进化,不敢保证它

永久不变,学术因为群众所需要,非旦能够长远流传,而且将来还可以逐渐发展。”^[33]这种高见卓识使陈撷宁把道教教育的重点放在了精神内容方面。在他的三大类课目设置上,关于精神学术的课程有18门之多,而关于形式内容的课程仅有一两门。陈撷宁不仅在具体教学中确保重点突出,在政治活动中也大力宣传这一观点。他说:“只要道教学术一日存在,道教精神也就一日有所寄托。”陈撷宁重精神轻形式的道教教育思想,有利于继承和发扬道教的精华,赋予了道教不断发展的新的生命力。

三、道教教育思想的形成原因

纵观中国道教史,只有唐、宋两王朝在一个时期内进行过培养道教徒的教育,此后再无这种做法。直到全真龙门派的第19位居士陈撷宁,才又继承了道教教育事业。那么,陈撷宁的道教教育思想是怎样形成的呢?分析其原因主要有三个方面的因素。

1. 宗教救国论的必然

陈撷宁一生经历了清朝、民国和新中国三个不同时代,他在旧中国生活了70年。这70年是中国遭受帝国主义侵略、蹂躏,中国人民进行反抗斗争,充满了血与火的70年。民族危亡,社会动荡,中国各阶层人民开展了各种形式的救亡图存运动,哲学思想界、宗教界也不例外。陈撷宁是一位宗教界的爱国人士,受当时社会上救亡图存思想影响较大。陈撷宁生活的安庆,曾是太平天国的重要管辖区,洪秀全等人在民间影响颇大,陈幼年就常听老人们讲述“长毛”的故事。陈对洪秀全、陈玉成等甚为敬仰。洪秀全等人是用基督教组织发动革命的,他们要用宗教创建一个太平天国,这对陈是有影响和启发的。严复是陈撷宁在安徽高等政法学堂的老师,戊戌变法失败后坠入了宗教界,相信灵学,相信灵魂与鬼神的

存在与不灭^[34]。辛亥革命的风云人物章太炎,晚年也陷入宗教唯心主义泥潭,公开倡导用佛教义理“增进国民道德”^[35]。严复、章太炎等人也都曾出于爱国激情,寻求救国之道失败后变成了宗教救国论者。陈撷宁久居仙界,他要用宗教拯救国家,他在答复北平学院胡同钱道极先生的信中说,西方极乐世界虽说极好,但他是不愿意去的,因为生为中国人,就算是与这个世界有缘,“成仙在中国,做鬼也在中国”。严复、章太炎失败后转向宗教的思想更坚定了他宗教救国的决心,他成了一位宗教救国思想的集大成者,是近代宗教救国的代表人物。他提出以振兴宗教为救国途径的主张,救国成为他倡导仙学的一大动力,他要用仙学“开创升平和乐之世界”^[36],用仙道养生学“以强民族”,反掉“东亚病夫”的耻辱^[37]。陈撷宁深知,要达到这一目的,个人的力量是微弱的,需要道界同仁共同努力,遂立志从事道教教育活动,培养“爱国爱教”的人才。为了将“自己的国家改造完善”,陈撷宁在道教的教育工作上几乎是大无畏的和不知疲倦的。

2. 为继承和发扬道教学术而兴办教育

道教起源很早,在悠久的历史过程中,积累了丰富的道教经典和文献资料,形成了道教的各种学术思想。道教的经典仅《道藏》一书就有几千卷,另外还有许多散行的道书;道教的学术可以追溯到黄老学说及周秦诸子,在汉魏以后的各个发展时期又吸收了教外的其它思想。陈撷宁认为道教的典籍和学术,“不仅是道教的宝贵遗产,也是我国文化遗产的重要组成部分”,“老庄哲学还是研究中国学术思想不可缺少的一部分”^[38]。这些都需要有人整理、研究、继承和发扬,但当时社会上和道教界都缺乏这类知识的专家和人才。“为了适应今后事业上的需要,更好地开展道教学术的研究工作”^[39],陈撷宁投身于道教教育,孜孜不倦地奋斗着。

3. 私塾家庭出身的影响

陈撷宁出身于一个知识分子家庭,其父陈镜波一生执教,在家中设馆授徒,既是一位教师,又是热心教育的组织者和管理人。陈撷宁3岁至14岁的启蒙和提高都是其父教读,“没有第二个教师”^[40]。陈生活的环境充满了学馆教育的气息,教育工作对他来说不仅习以为常,而且十分熟悉。其父的教育思想和教师职业对他都产生了较大的影响。加之本人读书至28岁进入高等政法学堂深造,虽因痼疾步入道教界,但他属于学生型道教成员,知识分子式的道教界人士,有从事教育的思想基础和工作能力。陈撷宁之所以在从事道教研究的同时又从事了道教教育,私塾家庭出身的影响也是原因之一。

综上所述,陈撷宁作为近代道教的泰斗,一生为道教事业培养了众多专门人才,摸索出了一套行之有效的教育方法。他的实践,为宗教教育作了有益的尝试,也为我国近代教育开拓出了一片新的领域。

注释:

[1]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》(本文所引此书皆为此版本),1页,华文出版社,1987。 [2]李养正:《陈撷宁先生评传》,载《世界宗教研究》,1989(2),28页。

[3]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,1页。 [4]李养正:《陈撷宁先生评传》,载《世界宗教研究》,1989(2),28页。 [5]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,1页。

[6]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,1页。 [7]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,2页。 [8]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,2页。 [9]陈撷宁著、中国道教协会编《道教与养生》,447页,华文出版社,1989。 [10]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,2页。 [11]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [12]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [13]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [14]陈撷宁著、中国道教协会编《道教与养生》,448页,华文出版社,1989。 [15]《陈撷宁自传》,载《道教与养生》,4页。 [16]陈撷宁著、中国道教协会编《道教与养生》,438~439页,

华文出版社,1989。 [17]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,443页,华文出版社,1989。 [18]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,448页,华文出版社,1989。 [19]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [20]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,441页,华文出版社,1989。 [21]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,4页。 [22]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [23]徐伯英、袁介珪:《中华仙学》,109页,台北真善美社。 [24]徐伯英、袁介珪:《中华仙学》,660页,台北真善美社。 [25]徐伯英、袁介珪:《中华仙学》,748页,台北真善美社。 [26]陈樱宁:《辨楞严经十种仙》,转引自《道教与养生》,461页。 [27]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [28]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,3页。 [29]李养正:《陈樱宁先生评传》,载《世界宗教研究》,1989(2),31页。 [30]徐伯英、袁介珪:《中华仙学》,334页,台北真善美社。 [31]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,432页,华文出版社,1989。 [32]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,432页,华文出版社,1989。 [33]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,432页,华文出版社,1989。 [34]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,473页,华文出版社,1989。 [35]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,473页,华文出版社,1989。 [36]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,473页,华文出版社,1989。 [37]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,474页,华文出版社,1989。 [38]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,442页,华文出版社,1989。 [39]陈樱宁著、中国道教协会编《道教与养生》,443页,华文出版社,1989。 [40]《陈樱宁自传》,载《道教与养生》,1页。

中国道教教育管理制度初探

谭佛佑

道教是我国早期封建时代形成的宗教,千百年来与儒、释鼎立,对中国封建时代的政治、经济、文化、教育均产生过深刻的影响。道教建构了不同的教派及其教团组织,形成自身独特的传道授徒的教育场所,建立了具有宗教特色的较完善的教育管理制度,这无疑是我国文化教育遗产中的宝贵财富。然而对它的发掘、研究,教育史学界尚属空白。本文不揣浅陋,专对其教育管理制度,作一初步探讨,以作引玉之砖,并就教于方家。

一、道教的组织建设与管理制度

道教有自己独特的理论体系和独立的宗教教育集团,完备的教义和教育管理制度。自东汉末创立开始直到近代,随着时代的不同,各教派的组织体系和管理制度,也有一个发展过程,体现出不同的时代特点。

(一)祭酒、师君制度

道教最先是由一些首领人物在民间传播。东汉末《太平经》的编纂行世,即太平道的建设完成,标志着道教的形成。其组织的建设,首先是张道陵在巴蜀一带开创的五斗米道。道陵建 28 治,即

分 28 个教区。治或称“静室”，即致诚请祷之所。“奉道者皆编户著籍，各有所属”^[1]。治的首领称祭酒，下置将军、校尉、主簿、领神、监神、督察、书吏、从事、仙官等分管各种政、教事宜。祭酒为世袭，父死子嗣。道陵死，其孙张鲁统道，雄据汉中 30 余年，自号“师君”^[2]，“来学道者，初皆名‘鬼卒’”^[3]。头目仍称祭酒，“各领部众，多者为治头大祭酒”^[4]。行教，“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过……诸祭酒皆作义舍……又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足……犯法者，三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之”^[5]。据此，张鲁所统的五斗米道，其组织管理制度可概括为以下三点：第一，实行政教合一的制度，以师君为最高领袖，集政、教权力于一身，下设祭酒管理行使具体事务，代长吏行使司法大权。第二，设置义舍赈济流民并吸收入道。第三，以宗教的教义推行教化，去鄙俗，增德性，以淳民风。

（二）道馆宫观制度

魏晋以降，五斗米道逐步迁至北方，组织逐步分化，祭酒制度日趋没落，逐渐失去了“清约治民”使“道化宣流、家国太平”的作用。因此，晋、宋之际道教在组织教育管理上出现了具有重要意义的变化，并以道馆制度的建立为标志。晋时，神仙道教活跃，道士多往来名山洞室，寻找仙馆，炼丹服食，于是遂出现了最早的道教馆舍。东晋的许迈就曾“立精舍于悬山，而往来茅岭之洞室，放绝世务，以寻仙馆”^[6]。许多道士接踵建馆，聚徒授业。南朝刘宋初，著名道士陆修静在庐山筑简寂馆，集众多门徒授业修行，订立规章制度，已具道观规模。宋明帝时，专为陆在京师建崇虚馆，此为国立道馆之首创。至齐、梁、陈三代，道馆兴建日益广泛，有名者已有 100 多所，几遍布江南。这样大大小小的道馆完全取代了五斗米道祭酒统领的教团，成为道教组织传道、授徒、修行、举行宗教仪式的正式活动场所。

道馆是出家道士集体进行宗教教育活动和集体生活的场所，其宗教教育的一切事宜皆由馆主、监斋等高级道士主持管理。他们废除了原道官祭酒的世袭制度，代之以儒家“唯贤是举”的原则推举馆主领袖。出家道士有等级之分。道师与弟子之间纯系宗教教育的师徒关系。一个道馆，完全是一个道教传道、授徒、进行宗教教育的独立机构，即一所道教学校。各个道馆都遵循着本教派的教义宗旨和按该教派管理的规章制度活动。

隋唐至宋，道馆不断增加，建筑规模日渐扩大。馆也逐步改称观，大的观也称作宫。其建制宏敞，富丽堂皇，大如太清宫、太微宫、紫微宫等。供奉老子的宫观，其规制可与皇家殿堂相伯仲，其余宫观几遍全国。宋代，由于皇帝的尊崇和提倡，宋徽宗时，在全国大力增建宫观，京师先后建有玉清神霄宫、葆真宫、宝成宫、九成宫、上清宝篆宫等，置神像、九鼎，供道士修业之用。崇宁、政和间，诏命全国洞天福地、府州皆建神霄玉清万寿宫，御赐威仪计有宝盖、金钺、玉斧等四架 24 件，命各路漕臣具体管理。对道士加封赐号，设置道士官职 26 等，道职 8 等，把道教宫观教育管理完全纳入“国有化”，由国家各级政府统一管理。其管理的道馆制度此时也称为宫观制度，而且继唐以后进入了一个极盛时期。宫观制度确立以后，一直固定下来，延续到近代。

道馆宫观的经费来源，已不是以往的向道民征收“天租”，而主要靠帝王、官府和富豪的赏赐或施舍，另道师传授经典，替人作斋祈福治病所得报酬，皆作馆用。有一些道馆已拥有房产、土地。宋代，国家专门给各宫观拨田产千亩，作为固定资产以供经费使用。出家入馆授业修道者，不交纳租米，免其役力赋税，生活还得以保障，这大大促进了道馆宫观制度的发展。

(三)宫观的组织管理体制

道教宫观的组织管理体制相当严密，一般分为两种：一种为子

孙庙。师可收徒,但无权传戒。师徒代代相传,徒继承师之法嗣,也继承师之产业。庙产私有,故不接待十方道众。一切宗教教育活动由师父主持,故称当家。小城镇和农村的宫观道院,多属此类。另一种称十方丛林。系以道派为单位,产业系全派公有,凡皆派道徒都有留居受教的权利,但须经过考核。十方丛林可传戒,但不得收徒。其组织管理体制,主要建立在教派集体公有制的基础上,实行民主管理的一种特殊形式。主要执事有方丈,系荣誉职务,由德高望重者担任。监院为管理实际事务的首领,都管为监院助理,都讲负责讲经传仪教学等活动,都厨管后勤膳食,这些人员以至其他一切大小头目,皆由道众民主选举产生。监院等主要管理人员,皆有一定任期,一般为三年,可连选连任。对不称职或渎职者,道众可公议罢免,还可按戒律予以惩处。各类管理人员分工具体,职责明确,环环紧扣,井然有序,且能认真考勤,互相监督,各部门都勤劳执事,体现了完善严密的管理和认真负责的精神。

(四)宋代的道教学校

道教的学校教育,南朝刘宋时所建的玄学馆已见端倪,但只教学与道教有关的教育内容。至于专门培养道士的官办学校,直到宋代在徽宗皇帝的直接倡导下才建立起来。政和四年(公元1114年)三月,“诏诸路监司,每路通选宫观道士十人,遣发上京,赴左右街道录院讲习科道声赞规仪,候习熟遣还本处”^[7]。同时命各州县仿儒学形式设立道士学校。道士入学“所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经,《庄子》、《列子》为小经。外兼通儒书,俾合为一道,大经《周易》,小经《孟子》”^[8]。规定凡初入学校者称道徒,后逐年进行考核,据其成绩高下分别授以元士、高士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士等名号,相当于官品的五品至九品。另学校道士也可通过考试选拔到中央太学学习,三年也可参加科举考试,唯试题不同而已。得中者称有道之士,即高级道士,国家授以道官道

职。道士学校仅办了两年便“以儒、道合而为一,不必别置道学”^[9]为由下令停止了。道士学校为时甚短,在教育史上可谓昙花一现,但作为道教教育的官学化、国有化,国家专办的培养宗教人士的学校,在教育史上还是有其一定的地位和价值的。

二、道教修行教学的管理制度

道教不论其派别,其教学修行都有严格的规定和一定的管理程序,都建立了严密的管理制度,且基本大同小异,现择要分述如下。

(一)入道修行的教育目的

道教的教育目的,完全服从于道教的根本信仰和教义“道”。“道”的含义,可从唐代吴筠的《玄纲论》得知:

虚无之系,造化之根,神明之本,天地之元。其大无外,其微无内,浩旷无端,杳杳无际。至幽靡察,而大明垂光;至静无心,而品物有方。混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五行以之成。生者无极,成者有亏,生生成成,今古不移,此之谓道也。

或者说,它能“生育天地”,“运行日月”,“长养万物”^[10]。所以道教立师设教,对道徒的培养,必须服从这一根本宗旨,明确规定“教人修道则修心,教人修心则修道也”^[11]。因为“道”对人来说,可以“通生”,“在人之身,则为神明,所谓心也”^[12]。这就把“修道”与现世的人生紧紧地结合起来。培养道徒不仅追求死后得道升天成仙的彼岸世界,更重要的必须实现“守道全生,以善保真”、“长生不死”的观世“幸福”。因此,凡得道者可视为:第一神人,第二真人,第三仙人,第四道人。

由于道教一方面强调得道升天,但另一方面又特别主张重生、

乐生,提倡生道相保,这就必然导致神人相通,正好体现了儒家“天人感应”、“天人合一”的思想。所以道教特别强调通过教化来实现现世人生的和谐与幸福,并维护理想社会的政治秩序。教育培养人首先必须成为“上善之人”,对君上必为“上善之臣”,在家庭人伦道德的关系上,又要求成为“上善第一孝子”。正如《大戒上品经》说:“夫学道之人,先孝于所亲,忠于所君,敏于所使……不违外教,能事人道也。”《想尔注》也说:“奉道当积修功德。谦让,行仁义;柔弱,行诸善。清正无为。”这些要求,正是现世社会的礼教人伦的基本内容,与儒家的传统完全一致。

道教的这些教育目的,无疑是道教教育从“神”转向“人”,从虚无缥缈的理想的彼岸世界一下子转向世俗的封建社会的现世世界的具体体现,也反映了道教教育强调的生道相保、治身治国的教化思想的务实精神。这一点与儒家的传统颇多相似,同样值得珍视。

(二)弟子出家入道受戒制度

道门弟子出家入道必须受戒,具体由法师传授。但并非凡人都可得受,须有一定的条件和严格要求。弟子必须有良好的品性道德,要具有“十相”,即好求胜法,好近贤智;聪明,能赏别真伪;谨慎,言不过行;柔和,少无过恶;无骄慢心;敬师重教;能奉师长;不辞劳苦;知恩图报;殷勤请受,昼夜不懈。只有具备这些条件,弟子方能得出家人道传授经戒。

道士出家受戒,分为两种情况。一是专为询请玄业,学习道教经典义理、法术功夫,甘愿舍弃世俗荣华、人间乐趣、儿女私情,此为出恩爱之家;另一是入得道门,便勤修苦炼,免离三涂,脱离三界恩爱,登入九清,此为出诸有之家。出家时要举行授度仪式。首当礼拜三师,听讲出家因缘,告别父母亲人,礼拜先祖君王,拜别亲朋致友,然后由度师脱去俗衣,穿道服,戴道冠,着道履,执道简,传授初真戒条,表示正式被接收为道门弟子。其称谓为智慧十戒弟

子或太上初真弟子，号白简道士。其他还有多种受戒形式，受戒不同，称谓亦各有异。

(三) 传经授戒的序次与方法

道教经戒的传授，到唐代各道派都非常盛行，都有自己的仪式和传授方法，就总体而言，大约有以下几种。

1. 单授经文

法师给弟子传授经文不附加戒条，只抄录经文阅读记诵。

2. 单授戒条

法师向弟子宣讲戒条，不附加应传经典，亦只抄录戒条内容阅读记诵。

3. 经戒同授

法师向弟子正式传经授戒，对弟子来说，是非常重要的授职仪式，即承认弟子已为道门中正式成员。仪式非常隆重，须择吉日举行。法师弟子沐浴斋醮三日，穿戴法服、冠帽，备齐信物、券契。仪式时，弟子书写经文、戒文、盟文。授戒后三日，弟子设斋谢恩，法师再授以经、籍、度三师的名讳、形状、居观，以备上章奏表使用。

(四) 修行的教学过程

道教修行的教学过程，隋唐时重玄家上承老、庄，并接受佛教的心性学说，逐步形成一套修行悟道的理论，具体地指导修炼的实践，以实现其得道成仙的信仰。

1. 观行

观行是教徒破除滞着、契入重玄的重要门径。“观”分气观、神观二种。气观为修定，神观为修慧，即指用宗教哲学观念进行观察分析，以期排除滞惑，悟入重玄，亦称“正观”。《道教义枢·二观义》认为气、神二观为入道之“妙门”，并说：“气观是定，亦通空有，以妙有为宗；神观是慧，亦通有无，以真空为主。”肯定二观不仅是

登真之门径，亦为理解道教玄理之道途。

《三论元旨》认为观行的次第是：由“摄心归一”而“灰心忘一”达“悟心真一”。初修“摄念观”，须善调心，摄万念于一念，守之不动，心寂念澄，是为“安定”。继修“忘心观”，以忘一、泯一为要旨，做到“灭所见之一心……泯然不知其所以”，是为“灭定”。由此而“悟心真一”，妙达心源，到了“无所不在，无所不通”的“泰定”境界。由“泰定”便能“身腾羽化”、“心镜明慧”而成为神仙了。

2. 坐忘

坐忘为隋唐道家取庄子无所不忘的思想所提出的修行、悟道、登真的途径，以玄宗时上清派大师司马承祯的《坐忘论》述之最为详备。其修习过程分：敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道七段。“学道之初，要须安坐，收心离境……不着一物，自入虚无，心乃合道。”要收心调心，必须去掉杂念与偏执之病，忘去荣辱毁誉，每时每刻都要摄心不乱，达到“在物而不染，处事而不乱”境界，直至形随道通，神与道合，便可得道而成为道家追求的最高理想境界的“神人”。

3. 心斋

道教认为：“夫为学道，莫先乎斋。”^[13]把修斋看作是修行教学的头等要事。“斋直应是学道之首”^[14]。因为“能修长斋者，则道合真，不犯禁戒也”^[15]。斋的方式，按道教诸经的说法，约可分三种：一为设供斋，二是节食斋，三即心斋。三者中唯心斋才是内心修炼的斋法，而且最为重要。正如《说杂斋法》说：

三者心斋，谓疏淪其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道；无嗜无欲则乐道；无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉，盖上士所行也。

由此可知，心斋是修习专道、乐道、合道的重要过程。道徒修行通过心斋“以齐整三业”，即使身、心、口皆清静，虔诚整肃，专一心

志,最后进入“神与道合”的境界。

(五)修行的教学原则和方法

道教的修行教学,必须遵循一定的原则和方法。东晋南朝时道教大师陆修静已基本确立,后各派多有发展,归纳起来有如下几种。

1.期真守一

道教修行教学的目的,是要道徒修真、得道、长生而成为真人神仙。所以修行必须期真,专注于一。葛洪认为:“若知守一之道,则一切除弃此辈。故曰:能知一则万事毕者也。”“知一者,无一不知也。……道起于一,……子欲长生,守一当明。”^[16]这是因为:“夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也。”^[17]而且“自然本一,大道本一,元气本一”^[18]。守一才能修真,故“圣人教其守一”,“守一者,真真合为一也”^[19]。道教期真守一的修行教学方法,一直被历代所重视,沿用上千年而不息。

2.守静存思

静、思为道教修真教学的首要之道。守静在于存神,使神不外游;存思则是使外游之神返回心中。“求道之法静为根”^[20]。静离不开思,“修身济物,要在存思”。存思必须“闭目内观”^[21]。具体的程序是:“常以旦思洞天,日中思洞地,夜半思洞渊,亦可日中顿思三真”^[22]。这样便可达到“内息存思神明光,出于天门入无闲”^[23]的境界。道教静思的修行教学方法,充满了神秘主义的宗教色彩。信仰者用幻想的神异之笔,在脑海中描绘着种种玄妙的幻象幻景,沉迷于神秘的幻想世界当中。

3.行气安神

道教修行之术,强调“爱气、尊神、重精”。因为“神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和,相与共为一道”^[24]。如何行气?按《云笈七签》说:

凡行气,以鼻内气,以口吐气。微而引之曰长息。内气有一,吐气有六。内气一者谓吸也,吐气六者谓吹、呼、唏、呵、噓、泗,皆出气也。……此男女俱存法。

因为“气全则生存,然后能养志,养志则合真,然后能久登生气之域”^[25]。道教修行不仅求生,更求长生,故必须存神于形体之内。不论服气、行气,当“元气入鼻……神明形固安也”。而且“照诸百节,生百神也,所以周身神不空也”^[26]。不空,神自得安矣。只要作到“静身存神,即百病不加也,年寿长矣”^[27]。修行的目的自然也就达到了。

4. 明心见性

明心见性为全真道修行教学的根本大法。全真道以“真性”为成仙证真之本,体认“真性”必然是其修道之首务。“修行之士,必先明心见性”^[28]。全真道认为心本是道,道即是心。此说出自禅宗,全为道家所因袭。他们认为:“只要无心无念,不着一切物,湛湛澄澄,内外无事,乃是见性。”^[29]“见性有二:……彻悟万有皆虚幻,唯知吾之性是真,此亦为见性,即知即行,行之至则亦为见性。”^[30]这里把见性的途径分为知中见与行中见两重功夫,对以后心学的知行关系、修养功夫和认识论予以深刻影响。明心见性的过程,完全仿效禅宗的打坐、参究、机锋、圆相等一套方法,只不过较之更为平易、浅显,使人易于接受。

三、戒律清规制度

道教的宫观制度确立后,必须有一套相应的规章管理制度,于是戒律教规等便应运而生且日趋完善,成为道教教育必须遵循的准则、仪范。道教的这些仪范非常繁琐复杂,名目也特别繁多,现仅能择要略述如次。

(一)戒律

道教在建立严密的宗教团体向教徒进行宗教意识教育时，逐渐规定了若干信条和约制教徒言行的规范，称“道诫”。戒律由道诫发展而来，即教团借天神之名，规定若干制约道徒思想言行，防止“恶心邪欲”和道徒必须奉行、遵守的准则。

道教初创五斗米道时，已有戒律。《太平经》等著作中，也有道诫，并说：“今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。”戒律的正式条文出现，当为南北朝时各道派所定。最具有代表性的当属楼观派提出的五戒：戒杀、戒盗、戒淫、戒酒、戒妄语。另陆修静提出了“八戒”，按有关记载，即：一不得杀生以自活；二不得淫欲以为乐；三不得盗他物以自供给；四不得妄语以为能；五不得醉酒以恣意；六不得杂卧高广大床；七不得普习香油以为华饰；八不得耽著歌舞以作倡伎。于“五戒”有所发展。其后，道教的戒律科条发展越发复杂繁多，有数十戒至 300 大戒，甚至多达 1200 条。金元时，全真道对戒律作了全面整顿，但要求更为严格。

各道派根据不同的对象，规定受以不同的戒律，故戒律又可归为上品戒、中品戒和下品戒三类。正如《玉清经·本起品》载：

戒有多种，人亦多品。上品之人，身先无犯，亦无所持；中品之人，心有上下，观境即变，以戒自制，不令放逸，或受十戒五戒，以自防护；下品之人，恶心万般，难可禁制。下品之中，复有二品。上品者，身欲奉戒，或受一百九十九戒，或受观身三百大戒，或受千二百威仪大戒，以自防保，令无越逸；下品者，身同禽兽，虽有人形而无人心，纵受其戒，终无所益。

以上正好说明道教遵循随缘受戒、因人受戒的原则，不论其何等，都是“用以检御身心”，“思真行道，通而无穷”^[31]，“收习身心，操持节操”^[32]。用宗教的道德意识和行为准则，对道徒导之向“善”，避

之为“恶”。

(二)清规

道教的清规是组织对违反戒律教徒的惩罚条例。清规多由各道观自己订立,是其重要的教育管理规则。由于道观规模的大小、道士的多寡抑或道派的不同,清规亦各有差异。不过就大体而言,凡违背戒律而被处罚者,轻则罚跪、责杖,或逐出道门,重则可至判处死刑。责以何种处罚,皆有明确条例规定。如元代全真道士丘处机住持长春观时所订的《执事榜》,即该观清规,现据清咸丰六年(公元1856年)刻版,择要略举几条,以窥其梗概。

开静贪睡不起者,跪香;(罚跪烧一炷香的时间)

早晚功课不随班者,跪香;

上殿诵经礼斗不恭敬者,跪香;

三五成群交头结党者,迁单;(驱逐出观)

公报私仇、假传命令者,重责迁单;

毁谤大众怨骂斗殴者,杖责驱出;

茹荤饮酒不顾通体者,逐出;

违犯国法、奸盗邪淫、坏教败宗者,火化示众。

以上清规,可知处罚之严厉,从人生的侮辱、体罚到信仰权利的剥夺,直至夺去生命,完全反映了宗教神权高度的专制主义,也体现了封建时代宗教组织中政教合一体制所表现出来的巨大权力。于今无疑已成文化的积淀、历史的遗迹。现今道教教育组织的戒律清规,已有了“革命性”的变化。其内容凡与国家法律抵触者,大都已自行取消,如与法律不矛盾的,无疑已被当作遗产继承下来,可以说是古为今用在宗教教育中的具体体现。

注释:

- [1]陆修静:《道门科略》。 [2]《太平经》常用“天师”或“天君”称号,张鲁取其师、君自号。 [3][4][5]《三国志·张鲁传》。 [6]《晋书·许迈传》。 [7][8][9]《续资治通鉴》卷91、卷93。 [10]《常清静经》。 [11][12]《老君内观经》。 [13][14][15]《云笈七签》卷37引《三天内解经》。 [16]《抱朴子·地真篇》。 [17][18][19][20]《太平经》。 [21]《云笈七签》卷43。 [22]《存思三洞法》。 [23]《黄庭外景经》。 [24]《太平经》。 [25]《服气精义论》。 [26]《云笈七签》卷17。 [27]《太平经》。 [28]《析疑指迷论》。 [29]《晋真人语录》。 [30]《北游语录》。 [31]陆修静:《受持八戒斋文》。 [32]《道门十规》。

道教教育在国外的传播及影响

杨 焕 英

道教是中国现行五大宗教之一。它与佛教、天主教等外来宗教不同,是由中国人自己创造的宗教,是地道的土生土长的中国宗教,因而最具中国特色。

道教产生于东汉晚期。在其形成与发展过程中曾广泛地吸收了儒、佛等思想,是一种几乎与中国古代各个方面都发生关系的“杂而多端”的宗教。它以神仙信仰为核心,以重术为特征,以道术、方术为修持手段,在民间广为流传,在统治阶级中间也颇有影响。自南北朝以来,儒、佛、道便合称为“三教”,至唐朝道教进入其发展的兴盛时期。北宋道教继续发展,宋真宗时张君房领修《道藏》4500余卷。宋徽宗尤笃信道教,自号教主道君皇帝。元朝道教更加发达,全国道观林立,道教作为一种宗教信仰更加普及于民间。明代曾对道教等宗教采取过管约措施。到了清代,因清王朝信奉黄教,对道教的检约则更甚。他们一方面贬低道教领袖人物在政治生活中的地位,另一方面还禁止道教在民间的传播与活动,再加上当时道教教理、教义及炼养方法无甚新的发展,致使清代开始道教衰微。但道教作为在中国流传了近 2000 年的固有宗教,无论对中国的民风民俗、民众心理甚至政治生活,均产生过一定影响。道教在中国古代天文学、冶炼学、化学、医药学、养生学、气功学、教育学、哲学、文学、音乐、美术等方面,都以其独特形式作出过

重要贡献,是构成中国传统文化的重要组成部分。

道教虽是古老的中国宗教,但随着从古至今的中外交往早已传往世界许多国家。据不完全统计,东方的朝鲜、越南、日本、印度、印尼、新加坡、马来西亚,西方的英、法、德、荷、俄、丹麦、芬兰、瑞典、西班牙、美国等国家,均传入过道教思想。中国自古与东方的朝、越、日等国便来往甚密,2000多年来,这些国家一直在中国文化圈中发展、成长,道教作为中国的传统宗教很早便传入这些邻国,并曾给各国以影响。明、清以来,道教又被来华的耶稣会传教士传到了西方。近年来,道教在西方越来越广泛地引起了人们的重视。目前,欧、美和亚洲许多国家十分重视道教研究,并成立了国际道教学会,以促进世界各国道教研究与开展国际性的研讨活动。在国际道教学会第七次会议上,欧、美和亚洲许多国家的代表介绍了自己国家的道教研究情况,国际性的道教研究活动正在逐步开展。本文拟就道教在国外的传播与影响问题略陈管见,就教大方。

一、道教在东方的传播与影响

道教在东方的传播至今已近 20 个世纪,其中以在朝鲜、越南和日本传播时间最长,影响最大。

中朝两国山水相连,比邻而居,自古便因地理上的便利条件和各种政治经济原因而互相往来。道教便在这种长期的交往中逐步传入了朝鲜。只是始传朝鲜的确切时间,因无明确的文字记载,已不可考。但有关道教传入朝鲜的传说却很多。道教以神仙信仰为核心,虽产生于东汉,但其历史源远流长,渊源可追溯到古代的巫术、战国时的阴阳五行之说及秦汉时的神仙方术。黄老道则是早期道教的前身。战国时代,由于人们对大海的神秘感,便产生了燕、齐地区海上“三神山”(蓬莱、方丈、瀛洲)的传说。燕齐方士及

之后某些学者便附会三神山即在朝鲜。中国史书讲：“此三神山者其传在渤海中。”^[1]朝鲜李朝史学家李晔光则认为：“世谓三山，乃在我国，以金刚为蓬莱，智异为方丈，汉拏为瀛洲，可以杜诗《方丈三韩外》证之。”^[2]又相传秦始皇时令方士徐福、韩终等入海求仙人长生不死之药，方士去而不归。朝鲜李朝时便有学者认为徐福入倭为王，而韩终则到了南韩。以上看法似感证据不足。总之，汉以前早期道教在朝鲜的传播只是一些传说、推测而已，难于稽考。

自汉武帝以降，中国在朝鲜设立郡县 400 余年，双方吏民多有往来，汉代盛行黄老思想，神仙方术道家传说传入朝鲜应是很自然的了。朝鲜的考古发掘材料也证明朝鲜三国（高句丽、百济、新罗）时期（1~7 世纪）道教确已传入，且广泛流传。只是道教传入朝鲜有确切文字记载是始于 4 世纪东晋年间。史载 4 世纪中叶，百济击退高句丽故国原王斯由（331~370 年在位）向百济发动的战争后，欲乘胜追击，将军莫古解劝阻说：“尝闻道家之言，知足不辱，知止不殆，今所得多矣，何必多求。”^[3]足见 4 世纪时道教不仅已传入百济，而且在上层已产生一定影响，统治者甚至用道家之言来决定自己的军国大事。据此亦可知，道教在 4 世纪或更早的时间肯定已传入了百济。

高句丽于三国之中与中国壤土相接，往来最早。道教应于三国之中传入最早。但有关的文字记载却是在 7 世纪。618 年李氏在中国建立唐朝。因唐朝帝室姓李，道教又为李唐制造神学舆论，使李唐政权与神权相结合，道教便被李唐抬到“本朝家教”的地位，从而受到国家的保护。唐高祖首建老子庙，尊老子为太上玄元皇帝，并规定三教以道、儒、释为序。玄宗亲注《道德经》，并令各州郡立玄元庙，还设立崇玄馆，置玄学博士，崇玄学，设“道举”，使道教在中国进入兴盛时期。而此时朝鲜与中国交往甚密，道教遂通过多种途径不断传往朝鲜。中国史书记载，唐高祖李渊于武德七年（624），“遣前刑部尚书沈叔安往册建武（高句丽荣留王）为上柱国

辽东郡王高丽王,仍将天尊像及道士往彼,为之讲老子,其王及道俗等观听者数千人”^[4]。625年,高句丽荣留王又遣人入唐学佛老之法^[5]。宝藏王时,更竭力提倡道教。据朝鲜史书记载,643年,高句丽颇具权势的苏文曾上书宝藏王,“苏文告王曰:三教譬如鼎足,缺一不可,今儒释并兴,而道教未盛,非所谓备天下之道术者也,伏请遣使于唐,求道教以训国人。大王深然之,奉表陈请。太宗遣道士叔达等八人,兼赐老子《道德经》。王喜,取僧寺馆之”^[6]。道士叔达等8人到高句丽后,宝藏王甚为高兴,“以佛寺为道馆,尊道士坐儒士之上,道士等镇国内有名山川”^[7]。可见7世纪中叶高句丽虽已传入道教,但却是“道教未盛”,而此时中国唐朝道教隆盛,三教以道、儒、释为序。高句丽末年受唐影响使道教日盛,已有跃居儒佛之上的趋势。

新罗地处半岛东南,接触道教当晚于百济和高句丽。确切时间虽无据可查,但从新罗封建贵族的青少年组织“花郎”的指导思想——“花郎道”来看,在6世纪道教肯定已传入新罗。新罗真兴王三十七年(576),新罗建立花郎制。“花郎道”作为规范花郎徒的伦理道德观念,便是融合了儒、佛、道三家的思想形成的。统一新罗时期的著名儒学家崔致远称花郎道为“玄妙之道”,他说:“国有玄妙之道,曰风流,设教之源,备详仙史,实乃包含三教,接化群生。且如入则孝于家,出则忠于国,鲁司寇(孔子)之旨也。处无为之事,行不言之教,周柱史(老子)之宗也。诸恶莫作,诸善奉行,竺乾太子(释迦)之化也。”^[8]既然6世纪中叶的花郎道是儒、佛、道三教合一的产物,6世纪中叶或更早时候道教与儒、佛均已传入新罗当不成问题。618年,李渊在中国建立唐朝,新罗采取亲唐政策,唐朝尊崇道教,必然会影响到新罗。据朝鲜史书记载,孝成王二年(738),唐玄宗遣邢琬出使新罗,“夏四月,唐使臣邢琬以老子《道德经》等文书献于王”^[9]。可见唐朝的当权者是在极力以道家思想对朝鲜施加影响。同时新罗自善德王九年(640)开始不断派

人赴唐留学,这些留学生在唐亦受到道教影响。新罗进士金可纪便是一名道教信徒,并流传他终于得道成仙。道教于中国唐代在新罗有进一步的传播与发展当不容置疑。

7世纪中叶新罗统一三国。统一后的新罗,于继续引进儒学的同时也继续引进道教及佛教,并极力融合儒、佛、道三教中有利于新罗统治的思想,来构造一种新的适应于新罗统治的思想支柱。产生于三国时期新罗的花郎道便是代表。上述统一新罗时期思想家崔致远(857~?)对于花郎道的解释便说明这一问题。由此也可看出统一新罗时期新罗的思想界已形成了儒、佛、道三教并存的局面。就是作为著名儒学家的崔致远,其本人的思想,不仅不排斥佛、道,而且也杂糅了佛、道两家的思想。

918年,王建建立高丽王朝。王氏高丽历代国王皆崇信佛教。佛教在意识形态领域里占据统治地位。高丽王朝被称为“佛教王朝”。但道教以其特有的迷信思想对人民起到麻痹的作用,因而得以继续维持其存在。历代举行道场均杂用僧道。国王醮祭之事,史不绝书。1107年,睿宗更置天尊像于玉烛亭,每月醮祭。睿宗以后,仍常举行醮祭,直至高丽末年。北宋皇帝信奉道教,亦向高丽施加影响。1110年宋徽宗曾派道士2人到高丽讲演教法。1113年,又据道士李仲若的建议,设立福源宫(观),置道士十余人。李氏曾在宋学道,故高丽的醮祭仪式亦同于宋朝。醮祭处所,除福源观外,还有大清观等。宋徐兢宣和奉使高丽,对高丽道教有过如下介绍:“高丽地滨东海,尝与道山仙岛相距不远,其民非不知向慕长生久视之教,第中原前此多事征讨,无以清静无为之道化之者。唐祚之兴,尊事混元始祖,故武德间,高丽遣使勾请道士,至彼讲五千文,开释玄微。高祖神尧奇之,悉从其请,自是之后,始崇道教,踰于释典矣。大观庚寅(宋徽宗大观四年,1110),天子眷彼遐方,愿闻妙道,因遣信使,以羽流二人从行,遴选通达教法者,以训导之。王侯(1105~1122年在位)笃于信仰,政和(宋徽宗年号,1111~

1117)中,始立福源观,以奉高真道士十余人。然昼处斋宫,夜归私室,后因言官论列,稍加法禁。或闻侯享国日,常有意授道家之策,期以易胡教,其志未遂,若有所待然。”^[10]在这里,徐兢粗略地介绍了道教在高丽朝的简单情况,可知王氏高丽 470 年间,虽是佛教的全盛时代,而道教亦仍在发展,有时还颇受统治者青睐。

1392 年(明洪武二十五年),李成桂推翻了王氏高丽建立了李氏朝鲜。高丽末年,阶级矛盾和统治阶级内部矛盾都很尖锐,朝野上下极为混乱。李太祖开国后,面临的最严重问题是重新建立封建统治秩序。要解决这个问题,高丽朝盛极一时的佛教出世思想是无能为力的,因而地位一落千丈。主张清静无为、顺其自然的道家思想也不适用。只有儒家(此时为朱子学)提倡的纲常伦理、大义名分等思想适应李氏王朝的要求,给李朝的封建统治和宗法制度提供了强有力的精神武器。因此,儒学在李朝成了位居正统的统治思想。李朝 500 年间,儒教无异于“国教”,不少学者称李朝为“儒教王朝”。道教在李朝则受到排斥,地位更低。李朝学者朴趾源对儒、释、道三教在李朝的地位有过这样的说法:“邹生问贵国士大夫于三教(指儒、佛、道)中最崇何教?余曰:‘粤在罗丽时,士族虽贤者无不习西教(指佛教),至敝邦立国四百年,士族虽愚者但知诵习孔子。’”^[11]此时“诸生读书,……常读四书、五经及诸史等书,不挟庄老佛经杂流百家子集等书,违者罚”^[12]。李朝的统治者从一开国便压制道教,李太祖除留昭格殿掌三清醮祭外,其余醮祭道观一律革去。中宗十三年又罢昭格署。1592 年宣祖永远废止了昭格署。1600 年,宣祖教令禁举子用老庄之语。1744 年,英祖又罢道学生。1785 年,正祖废道学科。李朝统治者对道教的压制和控制越来越严。

当时的思想界为儒家所控制,儒学家们对道教亦极力排斥。15 世纪中期的儒学家金时习便批判幻想长生不老的“神仙术”,认为人的生老病死是事物发展的客观规律,本来就如此的,长生不老

是不可能的,“神仙术”不过是骗人的。对道教的其他迷信活动,他同样予以揭露和抨击。16 世纪著名的朱子学家李退溪,尊孔孟,宗程朱,也把老庄之学视为“异端”、“邪教”而加以排斥。所以道教在李朝地位远不能和儒教相比。

但道教毕竟在朝鲜已传播千余年,无论在民间还是在上层社会均有相当大的影响。况且道教的教义也有它的独到之处,其作用是儒教及其他宗教思想所取代不了的。因此,尽管统治者限制,儒生们抨击,道教在李朝仍然流传。史载,李太祖虽革去了前朝醮祭道观,但仍留有昭格殿掌三清醮祭。世祖时改昭格殿为昭格署,昭格署置道学生十人,授以老庄学说。成宗时又令昭格署祭物务求精洁,以示诚敬。19 世纪 60 年代东学思想(朝鲜固有的宗教哲学思想,相对于被称为西学的天主教而言)的创始人崔济愚便认为儒、释、道三教各有长短,他将三教融为一体创天道教。在讲解天道教教义时,他说天道教是兼儒、释、道三教相融为一的:立五伦五常,居仁行义,正心诚意,修己及人,取儒教(孔子);以慈悲平等为主旨,舍身救世,洁净道场,口诵神咒,手执念珠,取佛教(释迦);悟玄机,蠲名利,无欲清静以持身,炼磨心神,终末升天,取道教(老子)。可见道教直至李朝末年仍影响着朝鲜思想界。自汉唐至清朝近 2000 年的时间里,道教一直在朝鲜流传,朝鲜自三国以降,直到封建社会灭亡,思想界一直处于三教并存的状态,只是佛、儒都先后占据过统治地位,而道教始终在思想领域对封建统治的巩固与发展起辅助作用,处相辅的地位,因而远不如儒、佛受重视,影响亦无法与儒、佛相比。

越南和朝鲜一样,也是与中国山水相连、比邻而居的邻邦,自古与中国关系亦十分密切。秦以前中越关系史载不详,难于稽考。但秦始皇时已在越南设置郡县,中越史书对此均有明确记载。汉武帝元鼎五年(前 112)灭南越国,翌年在越设交趾、九真、日南三郡。之后越南历中国东汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐而至五代,为

中国郡县千年以上。当时的越南作为中国本土的一部分,政治、经济、文化均深受中国影响。形成于东汉的道教很快传入越南。据越南史书记载,首先将道教传入越南的是交趾太守张津。《大越史记·外纪(卷三)·士纪丁亥二十一年(207)》载:“及汉帝遣张津为刺史,津好鬼神事,常着绛帕头巾,鼓琴烧香,读道书,云可以助化。”继张津之后为交趾太守的士燮,治理交趾长达40余年。他广招天下名士,不少中原人士前往投奔,其中不乏道家术士,他们在越南传道说教,使道教影响不断扩大。儒、道汉代虽均已传入越南,但儒学为仕途阶梯,只有仕宦人家比较重视,而道教是一种信仰,故易为一般人接受。这使道教在统治阶级和平民百姓之中均拥有一定势力。且儒、佛、道尽管是三种不同的思想,但传入越南后,却互相渗透、互相融合,很难划清界限。到唐代,道教在中国地位大为提高,在越南的传播也更加广泛。

939年,越人吴权宣布独立,建立吴朝(939~967)。其后继以丁朝(968~979)、前黎朝(980~1009)、李朝(1010~1224)和陈朝(1225~1399),其间400余年,道教因统治者的倡导,在已有的基础上又有所发展。这期间正值中国宋朝推崇道教,越南虽已独立,却仍受中国很大影响,在宋的影响下,也不断提高道教的地位。丁朝始定文武僧道阶品,开三教并行之局面。1018年,崇信道教的宋真宗赐李太祖以道藏经^[13]。越南李朝的最高统治者因姓李,为将自己的王权与道教的神权结合起来,便仿中国李唐做法,极力推崇道教。因此,道教在李朝与儒、佛一样受到重视。许多宗教活动几乎佛、道一起参加。李太祖顺天七年(1016)仅京师便有千余人度为僧、道。1028年李太宗又置僧、道阶品。李高宗还于1195年“初试三教,以儒、道、释试士,中者赐出身”^[14]。陈朝一如李朝,仍然三教并行。陈朝崇信道教,一再试三教诸科,中者赐出身。越史记载,陈朝国王及王族多有为道士者。虔诚的道教徒更是比比皆是。皇上有疾,命道士行安镇符法。无子,则请道士为帝祈嗣。求

延年益寿,则设醮以祈寿。国王年老,或退而学道,或弃位隐居以成道。且极讲究修炼之法。道教受到尊崇,道士亦借机干预朝政。所以道教在陈朝已占有相当高的社会地位,可谓当时与儒、释并立的统治阶级三大精神支柱之一。道教在越南的传播与发展至陈朝达到了顶峰。

1428年,黎利建立了后黎朝(1428~1789)。为稳定新王朝的统治,尽快整顿好封建等级尊卑秩序,后黎一改前朝既阐扬儒学,又崇弘佛法,还建立道观的作法,而大大提高儒学的地位。后黎以儒学为正统,儒教实际上成了后黎的国教。对佛、道则自开国之初便改行抑制政策,令僧、道均参加考试,中者听为僧、道,落第者勒令还俗。后黎是儒教在越南的全盛时期,统治者们均推崇儒学,锐意儒术,道教地位则每况愈下。虽然如此,因道教传播已有千余年,其社会影响依然很大,统治者仍然请道士祈神消灾,民间亦多有信奉者。

1802年,阮福映建立起越南的最后一个封建王朝——阮朝。阮朝继承后黎传统,继续独尊儒学,道教便更趋没落了。但道教作为一种在社会上长期流传的宗教,已成为越南社会文化的一个组成部分。道教内容十分丰富,广泛地涉及哲学思想、宗教信仰、民间生活、风俗习惯、道德规范乃至文学艺术和科学等等,在整个越南历史上,无论对政治生活、社会习俗、文化思想都有重要影响。它既深入到统治阶级,也渗透至民间生活,无论与上层社会还是与广大群众都有密切的关系。直到近代和现代,道教的影响仍然存在。

道教在日本的传播历史也很悠久,只是始传的时间自古至今中日学界均有不同看法。一种看法认为秦始皇时曾派方士徐福到日本求仙方长生不老之药,徐福到日便将早期道教的方士神仙思想传到了日本。其根据是中、日史书中关于徐福的记载。相传徐福秦时齐人。我国史书最早记载徐福事的是《史记》。《史记》讲徐

福等向秦始皇上书云：“海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。”但“徐市（即徐福）等人海求神药，数岁不得，费多，恐谴，乃诈曰：‘蓬莱药可得，然常为大鲛鱼所苦，故不得至。愿请善射与俱，见则以连弩射之’”^[15]。秦始皇深信不疑，便又遣 3000 人随徐福再次泛海东渡。徐福此去，“得平原广泽，止王不来”^[16]。渡海成功了，有学者认为此次便到达了日本。之后，中国史书《三国志》、《后汉书》、《隋书》、《北史》以及《太平寰宇记》、《括地志》、《三东通志》等，均有记述。日本记述徐福事的文献书籍更多。如《神皇正统记》、《罗山文集》、《日本名胜记》等。《神皇正统记·孝灵天皇纪》便记有“秦之始皇继位，始皇好仙方，求长生不死之药于日本”，指的便是此事。至今日本九州等地尚保留许多追念徐福的古迹，如“徐福墓”等。若依此说，早期道教早在 2200 多年前的秦代便已传入日本。另一种看法则对是否确有徐福其人其事持否定态度。认为此事史载不详，且蒙有“神仙”迷雾，只是传说而已，故不可信。故道教始传日本的确切时间和人物至今尚无定论。

西晋以后，中国及朝鲜学人东渡日本，中、日史书已有明确记载。日本史书《古事记》和《日本书纪》及中国的史书均记有日本应神天皇十六年（285，西晋武帝太康六年）百济学者王仁曾到日本献《论语》和《千字文》。有的学者认为王仁并非纯粹儒者，亦杂有道家思想，王仁到日便将儒学与道教一并传入了日本。王仁之后，又有汉人不断东渡。当时道教在中国经两汉、三国、魏、晋已广为流行，且已传入朝鲜等邻邦。道教通过朝鲜及从中国直接传入日本应当说是不成问题的。

7 世纪中叶日本实行大化革新，积极引进中国文化思想，道教逐渐在日本流传。8 世纪的奈良朝与唐交往极为密切，道教在唐朝被抬到李唐家教的地位，受到特别的尊崇，这自然影响到日本。只是因为日本当时派往中国的皆为习儒的留学生和佛教的学问

僧,他们在华学习儒、佛,回国后将儒教与佛教带回日本。于道教,此辈则认为无甚用处,所以道教此时在日本影响不大。

平安朝(794~1192)400年,日本不再像奈良时一味地模仿中国,道教地位更难提高。1603年日本进入江户时代,德川氏以儒学治天下,260余年间,儒学统治着日本,道教更加没有地位。但作为一种宗教信仰,道教不仅一直存在,而且它还与日本固有的神道思想相结合,在思想界及社会上依然流传。

由上所述可知,道教在日本的前资本主义时期,虽也流传了十多个世纪,但地位远不如儒教,即使与佛教也不能相比,始终不若儒、佛那样盛行。但道教在日本历史上对日本封建社会的政治、思想、文化等也曾产生过一定影响,确也是事实。

1868年,日本明治维新,进入了资本主义社会,之后又发展为一个军事封建帝国主义国家,极富侵略性。而中国自1840年鸦片战争以后沦为半封建半殖民地社会,成了包括日本在内的列强欺凌对象。中日关系发生很大变化。日本对中国的传统文化也由仰慕转而采取歧视的态度。道教作为中国固有的宗教信仰,在日本就更加淡漠了。只是为了对华政治、军事、文化侵略的需要,日本人感到有进一步了解中国的必要,因而才对包括道教在内的中国传统文化进行研究。关于道教及其与中国历史及社会的关系,当今的日本道教专家酒井忠夫、野口铁郎在所著《日本的神道教研究》^[17]中,发表过如下的看法:“道教是中华民族和社会文化的一个组成部分。道教内容丰富,涉及哲学思想、宗教信仰、民间生活、风俗习惯、道德规范乃至文学艺术和科学等等。道教在整个中国历史上,无论对政治、社会和文化都有重要的影响。道教与中国广大群众有着极为密切的关系,其密切之程度,并不在于与儒家的关系之下,简直可以称得上是中国的国教。要想了解中国人民和社会,不可不研究道教。”酒井的见解并不仅仅是他个人的看法,他说早在30年代“日本的知识界有些人”便“感到要了解中国和中国

人民必须研究道教,因为道教是中国文化最重要的来源”。酒井忠夫将百多年来日本的道教研究分为三个阶段:自明治维新开始经“大正”直到“昭和”早期为第一阶段;1931年“九一八事变”到1945年第二次世界大战结束为第二阶段;自二战结束到现在为第三阶段。在这三个阶段,尤其是第三阶段,均有大量道教研究著述问世。在第二阶段还曾以南满洲铁道株式会社和东亚研究所为核心,掀起过一个研究中国佛教和道教的运动。1936年日本成立了一个颇有影响的机构“支那佛教史学会”,日本道教学者多为此学会成员。至第三阶段,日本又开始对道教进行全面系统的研究,并于1950年成立了日本道教学会。1951年道教学会还创办了《东方宗教》杂志,以推动研究工作的进行。在此期间,日本的道教研究者还参加了国际道教学会,以使日本的道教研究融会到国际道教研究的潮流之中。所以直到今天,道教在日本不仅作为一种宗教信仰而且作为一种学术思想仍受到重视(关于日本道教研究情况请见附录一:“20世纪日本主要道教研究者及其主要著作”)。

以上简要介绍了道教在中国文化圈的三个主要国家一朝、越、日的传播与影响,而道教在东方的传播与影响之所及,决非仅这三个国家,在新加坡、马来西亚、印度尼西亚等东方国家,都可见到道教的印记,都不乏研究道教的学者、专家,在此就不一一述及了。

二、道教在西方的传播与影响

中国是世界文明的发祥地之一,作为中国古代传统文化重要组成部分的道教,不仅给东方国家以影响,而且西传欧美,对西方也产生过一定影响。

道教何时传入西方,学界尚无定论。有学者认为,秦始皇时徐福曾两次东渡,第一次在秦始皇二十八年(前219),此次到达了较近的日本蓬莱山(富士山)一带。第二次是在秦始皇三十七年(前

210),此次他率数千人到达美洲(亶洲),立国称王而未回^[18]。若依此说,道教于公元前3世纪末便已传入西方。但多数学者认为徐福东渡系传说,不足为凭,上述说法不能成立。

据可靠的历史记载,道教和儒学一样,均是由明末清初开始来华的耶稣会传教士及之后不断来华的西方商人、政府官员、文人学者们逐渐传入西方的。据英国著名科学家李约瑟博士讲,耶稣会士翻译的《道德经》及其注释的译本,已知的至少有两种:一是1685年和1711年期间比利时教士卫方济(1651~1729,1687年来华)的译本;一是1700年和1720年期间法国教士傅圣泽(1663~1740,1699年来华)的拉丁文和法文译本。两种译本都寄回了法国,后者迄今还有手稿藏于巴黎。第三部译本是德·格拉蒙特神父交给皇家学会会员雷珀的,雷珀于1788年1月将此书赠给英国皇家学会图书馆。在布莱克的时期这本书还在那里,但后来转到了印度部图书馆。它是拉丁文译本,有人认为是一位葡萄牙人在1760年前后翻译的。而《庄子》直到19世纪80年代才由理雅各、鲍尔弗和翟理斯差不多同时译出^[19]。继传教士之后,西方各界人士相继来华,与传教士一起不断将道教介绍到西方,如1858年来华的英国领事官、汉学家道格思爵士(1838~1913, Douglas, Robert Kenna),1865年返英,1892~1907年任大英博物馆东方书籍保管人,后任伦敦大学教授,便著有《非基督教的宗教体系:儒教和道教》。1870年来华经营丝茶,后来从事文学和新闻工作的英国人巴尔福(1846~1909, Balfour, Frederic Henry)曾把《道德经》、《南华经》译成英文。英国著名汉学家理雅各(1814~1897, Legge, James)1839年被伦敦布道会派往马六甲任英华书院院长,1843年随该院迁往香港,1873年返英后,牛津大学特别为他开设汉文讲座。他除英译了大量儒经外,还著有《中国的宗教:儒教和道教评述及其同基督教的比较》(1880年)。近年来英国学者又不断推出有关道教的新著述,如A·格雷厄姆的《庄子的平等对待事物的论文》和

《宗教史》、A·格拉厄姆的《庄子·内篇》^[20]等,都是有影响的著作。以研究中国科学技术史著称的英国生物化学家李约瑟(1900~1995)对道教及道家思想更有精深的研究,西方世界公认李约瑟为国际道教学术的大宗师。他在《中国科学技术史(第二卷)·科学思想史》中,以一章的篇幅专门论述道家与道家思想(第十章“道家与道家思想”,长达144页)。又以一章的篇幅论述了晋、唐道家和宋代理学家(第十六章)。同时还介绍了作为一种宗教的道教其特点及发展历史。李约瑟认为:“儒家和道家至今仍构成中国思想的背景,并在今后很长的时间内仍将如此。……道家思想和行为的模式包括各种对传统习俗的反抗,个人从社会上隐退,爱好并研究自然,拒绝出任官职,以及对《道德经》中悖论式的‘无欲’的话的体现,生而不有,为而不恃,长而不宰。中国人性格中有许多最吸引人的因素都来源于道家思想。中国如果没有道家思想,就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。”^[21]又说:“道家哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素,但它却发展了科学态度的许多最重要的特点,因而对中国科学史是有着头等重要性的。此外,道家又根据他们的原理而行动,由此之故,东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药理学都起源于道家。他们同希腊的前苏格拉底的和伊壁鸠鲁派的科学哲学家有很多相似之处。”^[22]德国教士、汉学家花之安(1839~1899, Faber, Ernst)在华多年,著有《中国宗教学导论》(1879)。德国诗人洪涛生(1878~1955)第一次世界大战后来华,也曾翻译《道德经》。辛亥革命前来华,曾任公使馆翻译及领事的德国人克劳斯(1879~?)著有《儒、道、佛:东亚的宗教和哲学体系》(1924)。德国著名社会学家马克思·韦伯则著有《中国的宗教:儒教和道教》。法国汉学家沙畹(1865~1918),曾任高等研究院东方宗教所所长,对道教亦有研究。法国社会学家和汉学家葛兰言(1884~1940)为高等研究院东方宗教所所长,1922年著有《中国人的宗教》。法国汉学家伯希

和(1878~1945),20世纪初曾与英籍奥人斯坦因同往甘肃敦煌,盗窃我国珍贵文物约5000件,其中便有道教的手抄经书。这些敦煌资料曾先后流落英、法、美、德、俄、日及印度等国,并由此而在东起日本、西迄英法的广阔地域里掀起一股钻研之风。美国南长老会教士杜布西(1845~1910, Du Bose, Hampden Coit), 1872年来华传教,著有《中国的三教:儒、释、道》(1886)。1929年来华的哈佛燕京学社的美国研究生魏鲁男(1901~?, Ware, James Roland)编译了《庄周语录》。20世纪7、80年代,美国又有新的道教研究成果问世,H·克里尔的《什么是道教:中国文化史的其他研究》(芝加哥大学出版社,1970年出版)可为代表之作。

荷兰汉学家哥罗特(1854~1921, Groot, Jan Jakob Mariade)研究中国宗教,1892~1901年出版了六卷本的《中国的宗教制度》,1910年著有《中国人的宗教》,1912年著有《中国的宗教:天道观——研究道教和儒教的关键》。1912年来华的荷兰汉学家戴文达(1889~1954, Lodewijk),曾翻译《道德经》。瑞典汉学家高本汉教授(1889~1979)在翻译了大量中国典籍之后,1975年又完成了他最后一部译作——《老子》的英译本。瑞典传教士E·福尔克(1862~1939)在20年代曾首次将道家经典《庄子》和《道德经》译为瑞典文,将道教介绍给瑞典读者。在芬兰,虽然中国研究是一个十分年轻的学科,但也有P·塞帕拉编辑的道教手册。丹麦的P·安德森在哥本哈根大学东亚研究所专攻中国道教,并参加过欧洲的道藏研究计划,研究的重点是关于不辍的道家功夫。B·戈尔特尔格则专攻太极拳的历史和哲学的背景、道引及其有关课题,特别是道家的思潮和静坐^[23]。20世纪60年代还有人将《庄子》译为西班牙文。又据李约瑟博士讲,雅布翁斯基等人近年以波兰文译《庄子》,且译得很好^[24]。

俄国东正教传教士鸦片战争之前便著书立说,向俄国人介绍中国道教。1831年西维洛夫(1798~1871)曾出版《中国儒、释、道

三教简述》，他还俄译了《道德经》和《老子的道德哲学》。1873年，俄国科学院院士、著名汉学家瓦西里耶夫（1818～1900），出版了《东方的宗教：儒、释、道》。道教在俄国的传播与影响，甚至使大文豪列夫·托尔斯泰也接受了道教的思想。他否定物质文明，主张返回自然，反对人的欲望，反对使用暴力，甚至在82岁高龄毅然离家出走，去寻找他的“托式蓬莱”，而最终孤独地死在一个小火车站上^[25]。十月革命后，苏联学者有关道教的论著则更多（见附录二：“沙俄、苏联道教研究者及其著述”）。

从上所述可以清楚地看出，道教在西方不仅传播地域相当广泛，而且对西方的文化思想甚至政治斗争都产生了影响。

三、道教在当今世界为何又引起重视

2000多年来，道教文化在历史争鸣中不断发展，所到之处，均对该国的文化思想乃至政治生活、科学技术、风俗习惯产生一定的影响。即使在今天的资本主义国家，由于激烈的竞争、频繁战争、无穷的物欲、紧张的生活、污染的环境等等，使得崇尚清静无为、顺其自然、无私无我、弃华取实、返朴归真的道家思想和道教精神也拥有了越来越多的追随者。因此，也使各国学术界更加重视对道教思想的研究。在今天的英国伦敦街头，一些青年男女衣服上出现了“道”、“静”、“无为”、“无名”等中文字样。道教的教祖、道家学派的创始人、春秋时代著名的哲学家老子，虽在我国青年一代心目中形象已经淡薄，但其思想却跨越万水千山，渗透于英国社会的价值观念之中，正引起越来越多的英国人的崇尚^[26]。在美国，八家出版公司为出版老子的《道德经》展开激烈竞争，最终被哈泼公司以13万美元买下了英译本版权，全书5722字，创下了美国出版费的最高纪录^[27]。美国不惜重金出版这部道教经典，反映了其学术界和思想界对道教的重视。在法国，法兰西远东学院专门建

立了一个“道教文献研究室”，由专事道教研究 30 余年的施博安教授及其助手们在此从事研究工作，并为 1000 多种道教典籍编制了一个书名“逐字索引”。法籍华裔成之凡还组织了传播道教的“成道学会”，得到了那些崇尚自然、信奉道教思想的法国公民们的拥护，1988 年她在拥护者的支持下，甚至还参加了法国总统的竞选^[28]。据台湾学者杨汝舟统计，迄今老、庄之书译成外文或为外文之作者，已达数百种之多^[29]。至于研究者及论著更是不可计数。且欧、美、日、韩等地区和国家的高校，均设有道家哲学课程。在各次国际哲学会议或国际中国哲学会议中，亦多有关于老、庄或涉及老、庄思想之论著。以此，足见道家思想及道教精神在当今世界的影响与地位^[30]。

为什么在世界物质文明不断发展的今天，中国古老的道教又这样被重视了呢？首先这是因为现代物质文明呼唤着现代精神文明的同步发展。而现代精神文明则要在人们物质生活日益提高的同时，在不断地提高人们的思想道德水平的同时逐步形成，进而使家庭和社会各方面的关系达到和谐。在道德伦理方面，中国的道家思想和道教的基本精神，是让人们加强自身修养，完善自我，独善其身。改造、吸收这一思想对提高今天社会的精神文明应当说是不无裨益的。其次是物质文明的提高和商品经济的发展，不少人物质欲望大为膨胀，产生一种追求物质占有和物质享受的“物质主义”，使社会产生许多问题和弊端。而道家主张无私无我、弃华取实、敦厚质朴、返朴归真，这有利于抑制这种“物质主义”的恶性膨胀。再次，资本主义世界早已发展到帝国主义阶段，大大小小的战争连年不断，给人民造成无穷的灾难。而道家思想和道教精神主张清静无为、顺其自然，这也顺应了人们追求和平、厌恶战争的心理。第四点是现代资本主义国家滥用科学技术，造成不少地方生态失去平衡，空气浑浊，环境污染严重，给人类尤其是将给后代带来许多灾难，因而人们追求自然，崇尚自然，力求“归本于自然”。

这就和道教的精神合了拍。第五点是欧美及日本等国社会化大生产的发展,使人们过着高度紧张的生活。这种过分紧张的生活不仅使人们失去生活的乐趣,而且严重威胁到人们的生命。所以,许多人厌倦了这种生活方式。道家提倡顺应人的“自由天性”,主张人们在朴实无华的基础上无拘无束,不受限制地生活,人人成为一个自由自在的逍遥者。这种主张虽带有几分浪漫主义色彩,但其宣扬的这种自然主义却成了慰藉人们心灵烦恼与精神痛苦的安慰剂。这对于年年月月过着紧张生活的人来说,该是一种多么令人向往的生活境界,因而很容易为人们所接受。第六点是许多久居海外的华人和仰慕中华文明的外籍朋友,他们对道教文化的热诚,实际上是表现其对中国传统文化的景仰和热爱。海外赤子借此慰藉对祖国的思念之情,国际友人则借此表达对中国人民的友好与尊敬。因而,今天道教在许多国家引起重视是有其深刻的社会原因的。

注释:

[1]《史记·封禅书》。 [2]李晔光(朝鲜李朝):《芝峰类说》。 [3]《三国史记(卷二十四)·百济本纪(第二)》。 [4]《旧唐书·高句丽传》。 [5]《三国史记(卷二十)·高句丽本纪(第八)》。 [6]《三国史记(卷二十一)·高句丽本纪(第九)》。

[7]《三国遗事(卷三)·宝藏奉老条》。 [8]《三国史记(卷四)·真兴》。崔致远撰《鸾郎碑序》。 [9]《三国史记(卷九)·新罗本纪(第九)》。 [10](宋)徐兢:《宣和奉使高丽图经(卷十三)·道教条》。 [11]朴趾源(朝鲜李朝):《热河日记(卷九)》。

[12]《增补文献备考(卷二〇七)·学校考(六)·学令》。 [13]《安南志略(卷十二)·李氏世家》。 [14]《越史通鉴纲目(卷五)》。 [15]《史记·秦始皇本纪》。

[16]《史记·淮南衡山列传》。 [17]此文为酒井忠夫参加第二次国际道教学会时提交的论文,概述了一个世纪以来日本的道教研究情况及其目录学的发展历史。会上欧、美和亚洲一些学者也谈了他们国内研究道教的情况。 [18]李成林:《徐福东渡至何方——美洲与中国(五)》,见1983年8月27日《北京晚报》。 [19](英)李约瑟:《中国科学技术史·科学思想史》,117页,科学出版社、上海古籍出版社,1990。 [20]

《中国哲学年鉴》(1984年),177页。 [21]李约瑟:《中国科学技术史·科学思想史》,178页。 [22]李约瑟:《中国科学技术史·科学思想史》,175页。 [23]《世界哲学年鉴》(1986年)。 [24](英)李约瑟:《中国科学技术史·科学思想史》,117页,科学出版社、上海古籍出版社,1990。 [25]刘昕、阎凤海:《托尔斯泰主义与孔老思想》,见《齐鲁学刊》1986(2)。 [26]《老子在英国的影响》,见1986年7月7日《北京晚报》,转摘自《文汇报》。 [27]《对外出版工作》,1990(6),14页。 [28]胡道静:《道教研究在海外》,见《学术月刊》(沪),1990(10)。 [29]详见严灵峰编辑之老列庄三子图书版本目录。 [30]见(台)杨汝舟:《道家思想与西方哲学》,322页“老庄思想对国际之影响”,1983年台北版。

附录一：

20 世纪日本主要道教研究者及其主要著作

姓 名	著作及成书年代
1. 阿部吉雄(1905 ~) (东京大学名誉教授、斯文会常务理事、中国古代哲学史专家)	《老子·庄子》(2 卷, 明治书院, 1966 ~ 1967 年) 《孟子译注》(明德社, 1986 年)
2. 安藤阳子(1934 ~) (私立早稻田大学教授、中国文学专家)	《庄子译注》(德间书店, 1965 年)
3. 安藤智信(1936 ~) (私立大谷大学副教授、日本道教学会会员)	1967 年在日本道教学会第 18 届大会上作了 《王安石与老庄思想》的报告
4. 贝塚茂树(1904 ~) (国立京都大学名誉教授、中国古代史专家)	《诸子百家——中国古代的思想家们》(岩波书店, 1962 年)
5. 本田济(1902 ~)(大阪市立大学教授、中国哲学史专家)	《孔子·孟子·老子·庄子》(河出书房, 1968 年)

续

姓 名	著作及成书年代
6. 波多野太郎(1912 ~) (私立东洋大学教授、日本道教学会理事)	《老子王注校正》(横滨市立大学, 1952 年)
7. 赤塚忠(1913 ~)(国立东京大学名誉教授、中国哲学史专家)	《庄子译注》(明德社, 1961 年) 《庄子译注》(集英社, 1974 年)
8. 池田知久(1941 ~) (国立岐阜大学副教授、中国哲学史专家)	《道学思想中的自然观研究序说》 《〈庄子齐物论〉中知识与语言》
9. 川胜义雄(1922 ~) (国立京都大学教授、日本道教学会会员)	1961 年在日本道教学会第 12 届大会上作了 《关于多种道教的解说》报告 1965 年在日本道教学会第 16 届大会上作了 《法国东方学研究——特别是道教研究》报告 《道教——不死的探求》(翻译, 东海大学出版会, 1966 年)
10. 大滨浩(1904 ~) (国立名古屋大学名誉教授、中国哲学史专家)	《老子的哲学》(劲草书房, 1962 年) 《庄子的哲学》(劲草书房, 1968 年)

续

姓 名	著作及成书年代
11. 大村益夫(1933 ~) (私立早稻田大学教授)	《老子·列子译注》(经营思潮研究会, 1964 年)
12. 大野实之助(1905 ~) (私立早稻田大学教授)	《老子正义》(前野书店, 1935 年) 《老子——其人与思想》(早大出版社, 1974 年)
13. 大渊忍尔(1912 ~) (国立冈山大学教授、日本道教学会会员, 主要研究道藏文献和中国道教史。其父大渊慧真亦研究道教史)	1967 年在日本道教学会第 18 届大会上作了 《老子想尔注的形成》的报告 《黄巾之乱与五斗米道》(1970 年) 《敦煌道经目录》(法藏馆, 1960 年) 《道教史的研究》(冈山大学共济会, 1964 年)
14. 岛邦男(1908 ~) (国立弘前大学名誉教授)	《老子校正》(汲古书院, 1973 年)
15. 福井康顺(1898 ~) (早稻田大学名誉教授、大正大学校长、日本道教学会名誉会长、中国哲学思想史专家, 1929 年来华留学研究道教史)	《东洋思想丛书》第 23 种《老子》(1944 年) 《唐代老子注释学的研究》(1966 年) 1967 年在日本道教学会第 18 届大会上作了 《老子想尔注考》的报告 《老子》(日本评论社, 1944 年) 《道教的基础研究》(理想社, 1952 年)

续

姓 名	著作及成书年代
16. 福永光司(1918 ~) (国立东京大学教授)	1951 年研究“老庄思想史” 1955 ~ 1956 年主编《中国古典选·庄子》 1962 ~ 1966 年参加“道家思想的研究” 1970 ~ 1972 年主编《列子》 《庄子》(朝日新闻社,1956 年) 《庄子——古代中国的实存主义》(中央公论社,1964 年) 《老子》(朝日新闻社,1968 年) 《列子》(平凡社,1970 年) 《庄子内篇译解》(朝日新闻社,1966 年) 《庄子外篇译解》(同上)
17. 高马三良(1911 ~) (松荫女子学院教授)	1950 年起从事“中国道家的文化史意义的研究” 《抱朴子·列仙传·神仙传·山海经》(平凡社,1969 年)

姓 名	著作及成书年代
<p>18. 吉冈义丰(1916 ~) (大正大学教授、日本道教学会会员、中国道教史研究家)</p>	<p>1967 年从事“道教的历史与它的罪孽意识的研究” 1970 ~ 1974 年参加《世界大百科事典》中国道教部分的校订 《道教的研究》(法藏馆, 1952 年) 《道教经典史论》(大正大学道教刊行会, 1955 年) 《道教研究》(丰岛书房, 1968 年) 《斯坦因藏大英博物馆敦煌文献分类目录——道教之部》(东洋文库, 1969 年) 《道教研究》(四卷)(昭森社, 1965 ~ 1971 年) 《道教与佛教》(丰岛书房, 1970 年) 《道教研究》(边境社, 1971 年) 1973 年在日本道教学会第 24 届学术大会上作了“论《老子化胡经》的早期形态”的报告 《道教的综合研究》(国书刊行会, 1977 年) 《吉冈义丰博士还历纪念道教研究论文集》(国书刊行会, 1977 年)</p>
<p>19. 加藤常贤(1894 ~) (三松学舍大学教授)</p>	<p>《老子原义的研究》(明德社, 1966 年)</p>
<p>20. 吉田光邦(1921 ~) (国立京都大学教授、日本道教学会会员)</p>	<p>1966 年在日本道教学会第十七届大会上作了“道教中的科学——论葛洪、陶弘景等”的报告</p>

续

姓 名	著作及成书年代
21. 金谷 治 (1920 ~) (国立东北大学教授)	《老庄的世界——淮南子的思想》(平乐寺书店, 1959 年) 《诸子百家》(中央公论社, 1966 年) 《庄子》(岩波书店, 1971 年) 《老子译注》(平凡社, 1973 年) 《庄子外篇译注》(岩波书店, 1975 年) 《帛书〈老子〉》(1976 年撰写)
22. 津田左右吉 (1873 ~ 1961 年) (早稻田大学名誉教授)	《道家思想及其发展》(1927 年)
23. 近藤康信 (1903 ~) (椋山女子学园大学教授)	1950 年从事“作为中国哲学的根本问题的‘道’——特别是它的原始含义”的研究 《庄子的语言》(黎明书店, 1965 年)
24. 酒井忠夫 (1912 ~) (筑波大学名誉教授、1972 年任第二届国际道教学研究会日本组织委员会主席)	《中国道教文献的研究》(弘光社, 1960 年) 《中国善书集成以及研究》(1961 年) 1961 年以《中国善书(指道教文献)的研究》获文学博士
25. 木村英一 (1906 ~) (国立大阪大学名誉教授、日本道教学会会长)	《老子的新研究》(创文社, 1959 年初版, 1970 年再版)

姓 名	著作及成书年代
<p>26. 楠山春树(1922 ~) (早稻田大学教授、日本道教学会会员)</p>	<p>1962 年从事“《老子》河上公注”的研究 1964 年从事“先秦道家思想体系的综合研究” 1964 年负责“道家与日本礼制的研究” 1974 年作“道家思想的发展”的报告、“道教的老子注”的报告及“老子想尔注与老子节解”的报告 1975 年在道教学会第二十六届大会作“关于老君传形成”的报告</p>
<p>27. 秋月观暎(1922 ~) (弘前大学教授、日本道教学会会员、中国宗教学史专家)</p>	<p>《庚申诗思想的源流——以近世津轻地方的道教三尸信仰为中心》(人文社会, 1956) 《中国道教史研究》(创文社, 1972)</p>
<p>28. 森三树三郎(1906 ~) (私立佛教大学教授)</p>	<p>1962 ~ 1966 年从事“六朝至唐道家思想的研究” 《老子·庄子》(中央公论社, 1968 年) 《“无”的思想——老庄思想的系统》(讲谈社, 1969 年) 《庄子译注》(中央公论社, 1974 年) 《老子与庄子——人类智慧的遗产》(讲谈社, 1978 年)</p>

续

姓 名	著作及成书年代
29. 山田 统 (1906 ~) (国学院大学教授)	《老子译注》(角川书店, 1957 年)
30. 市井安司 (1910 ~) (二松学舍大学教授)	《老子·庄子》(明治书院, 1967 年)
31. 田所义行 (1899 ~) (东京女子大学名誉教授)	《虚无的探求——以老庄思想为中心》(福村书店, 1949 年) 《老子的探究》(福村书店, 1959 年)
32. 窪 德 忠 (1913 ~) (东京大学名誉教授)	《道教与中国社会》(平凡社, 1948 年) 《庚申信仰》(东京大学东洋文化研究所, 1956 年) 《庚申信仰的研究》(日本学术振兴会, 1961 年) 《庚申信仰——年谱篇》(帝国书院, 1963 年) 《庚申信仰——岛屿篇》(劲草书房, 1969 年) 《道教百话——对仙人的向往》(筑摩书房, 1964 年) 《道教》(近藤出版社, 1973 年) 《道教史》(山川出版社, 1977 年) 《中国的宗教改革——全真教的形成》(法藏馆, 1967 年)

续

姓 名	著作及成书年代
33. 武内义雄(1886 ~ 1966)(东北大学名誉教授)	《老子的研究》(日日社,1927年) · 《诸子概论》(岩波书店,1938年)
34. 小川环树(1910 ~) (京都大学名誉教授)	《老子·庄子》(中央公论社,1968年)
35. 穴泽辰雄(1916 ~) (秋田大学教授)	《老子的话》(黎明书店,1965年) 《列子译注》(明德书店,1969年) 《老子》(1962年) 《先秦道家思想体系的综合研究》(1964年) 《论天与自然——以〈庄子〉为中心》(1966年) 《老子的故事》(黎明书店,1965年)
36. 宇野哲人(1875 ~ 1974)(东京大学名誉教授)	《老子·庄子与韩非子》(三岛海云纪念财团,1969年)

续

姓 名	著作及成书年代
37. 诸桥辙次(1883 ~) (东京教育大学名誉教授)	《孔子与老子》(不昧堂书店, 1952 年) 《袖珍老子讲义》(大修馆, 1960 年) 《庄子故事》(大法轮阁, 1964 年) 《老子讲义》(大修馆, 1956 年)
38. 中国研究所	《老子·庄子》(昌平堂, 1948 年)
39. 井泽弘	《圣哲老子》(丁子屋书店, 1949 年)
40. 伊福部隆彦	《老子眼藏》(池田书店, 1951; 黎明书店, 1964 年再版) 《老子道德经研究》(池田书店, 1955 年)
41. 原富男	《现代语译老子》(有信堂, 1953 年) 《老子》(牧书店, 1964 年) 《现代语译老子》(春秋社, 1964 年) 《现代语译庄子》(春秋社, 1962 年) 《庄子》(牧书店, 1964 年)
42. 安冈正笃	《老子与达摩》(明德社, 1965 年)

续

姓 名	著作及成书年代
43. 稻田孝	《新老子·列子故事》(河出书房社, 1958 年)
44. □关名撰, 吉川幸次郎解说, 一海知义释文	《老子传》(二卷, 附解说并释文)(京都大学图书馆用该馆藏天正八年(1580 年)清原枝贤抄本影印, 1958 年版)
45. 木村毅	《老子解说》(日本古书通信社, 1968 年)
46. 高桥进	《老子(人与思想)》(清水书院, 1970 年)
47. 玉井昌久	《老子讲义》(白光真宏会出版局, 1976 年)
48. 后藤基已	《新庄子故事》(河出书房, 1958 年)
49. 公田连太郎	《庄子内篇讲话》(明德社, 1960 年) 《庄子外篇讲话》(明德社, 1961 年)
50. 近藤康信	《庄子的语言——中国的智慧》(黎明书房, 1965 年)
51. 铃木修次	《庄子——人与思想》(清水书院, 1978 年)
52. 橘朴、中野江潢	《道教与神话传说》(改造社, 1947 年)

续

姓 名	著作及成书年代
53. 幸田露伴	《道教思想》(角川书店, 1957 年)
54. 下出积与	《神仙思想》(弘文馆, 1968 年) 《道教》(评论社, 1971 年)
55. 朋友书店编	《道教的实态》(朋友书店, 1975 年)
56. 寺冈龙含	《敦煌本郭象注庄子南华真经辑影》(福井汉文学会, 1960 年) 《敦煌本郭象注庄子南华真经校勘记》(福井汉文学会, 1961 年) 《敦煌本郭象注庄子南华真经研究总论》(福井汉文学会, 1966 年)
57. 京都女子大学图书馆 编印	《明正统本道藏书名字画索引》(1965 年)
58. 石井昌子	《稿本真诰》(大正大学中国学研究室道教刊行会, 1966 年)
59. 泽田瑞穗	《校注破邪详辨——中国民间宗教结社研究资料》(道教刊行会, 1972 年)

附录二：

沙俄、苏联道教研究者及其著述

	姓 名	著作及成书年代
沙 俄	瓦西里耶夫(1818 ~ 1900) (俄国科学院院士,俄国中国学家)	《东方的宗教:儒、释、道》(1873 年版)
	佐梅尔(1824 ~ 1847)	《〈列子〉摘录》(1851 年)
	罗日杰斯特文斯基	《列子》(翻译并注释)(1862 年)
	西维洛夫(1798 ~ 1871)(俄国东正教修士大司祭,汉学家)	《中国儒、释、道三教简述》(1831 年) 《老子的道德哲学》(译稿) 《道德经》(译稿)
	茨韦特科夫(? ~ 1855)(俄国东正教修士司祭,汉学家)	《关于道教》
苏 联	瓦西里耶夫(1930 ~)(苏联历史学家)	1982 年莫斯科出版《中国的道和道家哲学》,瓦氏任责任编辑并为之作序
	戈罗霍娃(苏联哲学研究者)	《早期道家哲学》 《早期道家社会空想主义的某些特点》1980 年,莫斯科出版 《早期道家哲学的普济主义》(1982 年)

续

苏 联	姓 名	著作及成书年代
	科布泽夫(苏联中国哲学史专家,科学院东方学研究所研究人员)	《王阳明和道家哲学》
	库切拉	《庄子》(收录于 1972 年版《中国古代哲学》)
	马利亚温(莫斯科大学亚非学院中国史教研室教员)	《作为中世纪早期中国哲学和诗歌的道家哲学》(收录于 1978 年莫斯科版《中国的社会与国家》) 《庄子的哲学:清心寡欲》(1982 年) 《寓言的世界》(道教的中国文化观) 《三至四世纪道教和佛教在中国传播的情况》
	彼得罗夫(1907 ~ 1949)(苏联科学院东方学研究所副所长)	《杨朱——古代中国的自由思想家》(1940 年)
	波兹涅耶娃(1908 ~ 1974)(主要研究中国文学)	《公元前 6 至 4 世纪中国古代的无神论者、唯物主义者 and 辩证法家杨朱、列子、庄子》(莫斯科,1967 年)

续

苏 联	姓 名	著作及成书年代
	季塔连科	《中国古代哲学》(莫斯科,1972年)
	施泰因(1890~1964)(经济学博士)	《古代中国的政治经济论文〈管子〉》(莫斯科,1957年) 《〈管子〉及其在古代经济文献中的地位》(1958年) 《〈管子〉研究和译文》(莫斯科,1959年)
<p>另:1982年莫斯科出版《中国的道和道家哲学》(文集),内收录论文主要有:</p> <p>《早期道家哲学的普济主义》</p> <p>《王阳明和道家哲学》</p> <p>《庄子的哲学:清心寡欲》</p> <p>《六朝时期道家学说演变的几个主要流派》</p> <p>该文集由瓦西里耶夫作序并任责任编辑。</p>		

后 记

我所主持的全国教育科学“八五”规划国家教委级重点课题“道家的教育与教育思想”已于1995年完成并通过鉴定,此书就是这个课题的主要研究成果。参加这个课题研究的有山西师范大学、中央教育科学研究所、中南民族学院、厦门大学、武汉汽车工业大学、贵州教育学院、河北教育学院等单位的教学、科研人员。他们大部分是肩负着繁重教学任务的中青年同志,为了弘扬祖国的传统文化,建设具有中国特色的教育科学,进行社会主义的精神文明建设,为了对事业的执著追求,在商品经济大潮中甘于清贫,坚坐冷板凳,几度寒暑,潜心研究,同心协力,克服各种困难,终于完成了这项任务。这些同志在课题研究中学术水平都有很大提高,逐渐成为骨干力量,思想境界和道德修养也得到了升华,所以,达到了出成果、出人才的预期目标。

道家与道教既有区别,又不可割离。道家是一种学术派别,是一种思想观念。道教是中国土生土长的宗教,具有宗教形式。道教以道家老子作为教主,以道家著作作为经典,成为道家的主要流派。这样,道家、道教的势力形成了与儒、释相抗衡的力量,成为中国传统文化的三大支柱,对中华民族心理、社会风尚、文化教育和科技发展都产生了极大极深的影响。近年来,对道家、道教的研究引起了海内外学术界的热情,出了不少论著,如道教史、道教辞典、道教文化丛书、道教知识介绍,研究对象涉及道家、道教的经学、哲学、神学、文学、艺术、医学、养生学、炼丹术、宫观、洞天福地

等。这些都给我们的研究提供了良好的基础和条件,毋庸置疑,我们的研究成果吸收了他们的思想与观点,不能一一列出,谨此致谢!

我们非常感谢顾明远教授、卿希泰教授在百忙中热情为本书题词。我们的课题研究始终得到了华东师范大学副校长、全国教育史研究会顾问、全国教育科学规划领导小组教育史学科规划组组长、博士生导师江铭教授,北京师范大学教育与心理科学学院院长、全国教育科学规划领导小组教育史学科规划组成员、博士生导师王炳照教授,北京师范大学教育系博士生导师郭齐家教授,全国教育科学规划领导小组教育史学科规划组成员、中央教育科学研究所宋恩荣研究员,全国教育史研究会理事、中央教育科学研究所杨焕英研究员,全国教育科学规划领导小组办公室李建文先生,国家教育委员会原城市农村教育综合改革办公室副主任雷克啸研究员,国家教育委员会社科司田敬诚先生等人的大力支持、热情鼓励和指导。在本书付梓过程中,得到了山西省教育委员会高教处、我校领导、我校语文报社、科研处的大力资助。我所高彩霞同志在课题研究中帮助购置图书资料,摘抄卡片,编印参考书目索引,付出了辛勤的汗水。对以上诸位先生为此书作出的贡献,一并表示衷心的感谢!

由于我们对道家道教的教育研究刚刚起步,课题研究的历史跨度较长,难度较大,所以此次只能采取对重要的人物和经籍进行个案研究的方式,初步勾画出道家、道教教育思想形成和发展的脉络,尚缺乏整体性的概括与论述,对道家道教教育思想发展的若干历史阶段也缺乏必要的分析与说明。“九五”期间,我们继续从事这方面的研究,以弥补这些缺憾。

我们的课题研究共撰著论文 41 篇,由于经费所限,只有 29 篇收录本书,对未被收录的深表歉意!

本书全部书稿由我修改审定,由于水平所限,错误在所难免,

敬请专家同仁和读者批评指正。

山西师范大学教育科学研究所

陈征安

1996年3月