

湖南省道家道教  
文化研究中心  
研究丛书  
第一辑

# 道家道教与湖南

湖南省道家道教文化研究中心编

岳麓书社

## 前 言

本书是“道家道教与湖南”学术研讨会的论文汇编。

道家、道教文化与湖湘文化的关系极为密切。早在战国时期，道家思想就已经在相当于现今的湖南地域传播。马王堆汉墓出土的《黄老帛书》，屈原在流寓湖湘期间所写的辞赋，都充分说明了这一点。到了秦汉以后，道家思想的研究，在湖南也是代有其人，且不乏研究的精品。特别是到了北宋，周敦颐在吸收道家思想的基础上，在《太极图说》、《通书》中提出了一整套新的哲学范畴，为宋明理学奠定了理论基础，从而使道家思想更加紧密地与儒家学说相结合，对此后的中国思想史产生了极为深远的影响。湖南又是道教大省。在道教 36 小洞天中，湖南占了 7 处；72 福地，湖南占了 13 处。许多著名道士或道教学者也曾在湖南活动过或出于湖南。如东汉时期五斗米道的创始人张道陵就曾游南岳，晋代魏华存在南岳潜修 16 年，唐代司马承祯曾结庵南岳九真观北，元代武冈人李道纯曾写出大量道教著作，等等。他们均在中国道教史上具有重要地位。道家和道教文化已成为湖湘文化的一个不可分割的组成部分。

随着党的宗教政策的深入贯彻和湖湘文化研究的进一步发展，湖南省道教界有识之士和学术界的同仁，对道家、道教文化在湖南的传播和发展情况的研究产生了共同的兴趣和需要。自 1997 年以来，在湖南省人民政府宗教事务局的大力支持下，湖南省道教协会负责人与省内学术界的有关人士多次协商，研究召



开道家道教与湖南研讨会，并成立相应的学术研究机构。经过认真筹备，“道家道教与湖南”研讨会于1999年8月在长沙市召开。出席研讨会的各界人士，向会议提交了40多篇论文，围绕道家道教与湖南的主题，从多方面进行了比较深入的讨论；这本论文集就是这次会议研究成果的汇集。这次会上还建立了湖南省道家道教文化研究中心，确定了中心领导机构，并讨论了今后湖南省道家道教文化研究的初步计划，为今后湖南省的道家道教文化研究奠定了一个良好的开端。

考虑到湖南省道家道教文化研究中心今后将把有关研究成果陆续出版，所以在本书封面标明为“湖南省道家道教文化研究中心研究丛书第一辑”。参加本书编辑工作的有：黄至安、马勇奇、周至仁、陆波、王兴国、张松辉、吕锡琛、李生龙、陈晓燕、蔡觉敏。本书的出版得到了岳麓书社社长夏剑钦先生及责任编辑管巧灵等同志的大力支持，对此我们表示衷心的感谢！

# 目 录

前言 .....	( 1 )
先秦至汉初道家思想在湖南的传播与发展 .....	王兴国 ( 1 )
柳宗元与道家道教 .....	张铁夫 ( 19 )
周敦颐与道家思想 .....	梁绍辉 ( 32 )
周敦颐《太极图》与道教 .....	朱汉民 ( 44 )
胡宏论道家 .....	王立新 ( 53 )
湖南道教源流及历代名道 .....	刘国强 ( 69 )
道教传湘源流及其在近代的变迁 .....	刘泱泱 ( 88 )
李道纯综合南北的心性修炼理论与实践 .....	吕锡琛 ( 96 )
南岳道教述略 .....	黄至安 ( 105 )
宋以前南岳名道士考略 .....	李生龙 ( 116 )
南岳是道教养生修习的福地 .....	康佩仁 ( 130 )
南岳庙建筑规模的演变 .....	涂 明 ( 136 )
陶公庙渊源释疑 .....	柳克文 ( 141 )
婴桃观考 .....	罗俊扬 ( 145 )
湖南民间信仰、民间俗神与道教 .....	周勇慎 ( 150 )
《黄庭经》散论 .....	万 里 ( 155 )
湖南道家与道教著作考述 .....	李业远 ( 167 )
湖南道家著述作者考 .....	李安定 ( 189 )
弘扬湖南道家道教文化精华刍议 .....	徐荪铭 ( 196 )

试论中国传统文化三教互补的伦理精神 .....	张怀承 (206)
论道家伦理思想的基本特征 .....	王泽应 (222)
简论儒道伦理思想的互补及其当代价值 .....	何 敏 (241)
论道家理想人格及其现代启示 .....	左高山 左妙芳 (247)
道家“以柔克刚”思想在大学生挫折教育中的 运用 .....	茶世俊 (254)
《老子》的基本内容、历史地位与现实作用 .....	郭辉东 (262)
《老子》辩证思维的现代价值 .....	王向清 (275)
《道德经》中“稽式”的伦理学解析及其当代启示 .....	向学力 (283)
老子政治伦理观的现代诠释及价值探微 .....	唐少廉 (291)
老子和谐观与现代企业管理 .....	史蓉晖 (301)
老子人生智慧对当代大学生的启示 .....	齐冬莲 (308)
论《老子想尔注》的真伪之道 .....	蔡林波 (316)
庄子自由观浅析 .....	蒋 浩 (327)
论庄子对生命的探索 .....	王丽梅 (334)
简论《吕氏春秋》的民本思想 .....	杨 健 (339)
论陶诗中“松”、“菊”、“桃源”意象的道教 神话原型 .....	刘雪梅 (348)
李白道教活动述评 .....	王友胜 (356)
论汤显祖与道家道教 .....	蒋艳萍 (371)
《水浒传》与道家道教 .....	蔡觉敏 (386)
郑板桥的道家道教思想和他的《道情》 .....	张松辉 (398)
简论白玉蟾的内丹心性思想 .....	贺福安 (409)
论明清之际全真教的性命双修思想 .....	王志忠 (415)
诸神分列的三大体系浅探 .....	马勇奇 (426)

论道教对中国古代科学的贡献 .....	赵载光 (433)
神话传说与道教文化 .....	陈良玉 杨美丽 (447)
“奇门遁甲”浅析 .....	薛开伍 (451)
“道家道教与湖湘文化丛书”构想 .....	刘国强 (457)
“湖南省道家道教文化研究中心”成立暨“道家道 教与湖南”学术研讨会综述 .....	蔡觉敏 (461)
湖南省道家道教文化研究中心简介 .....	(468)

# 先秦至汉初道家思想在湖南的传播与发展

王 兴 国

湖南在战国时期是楚国的版图。楚国又是道家思想的发祥地，道家的创始人老子便是楚国人。作为道家思想发展的黄老思想也形成于楚地。因此道家思想在此地传播较早也就是很自然的。

## 一、帛书中的黄老思想

1973年在长沙市马王堆三号汉墓出土的帛书中，在《老子》乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四种，被学术界认为是黄老学派的代表作。关于此四篇著作成书的时间，有的认为是西汉初年，有的则认为是战国末年。本文作者赞成吴光将它们定于战国末年的看法<sup>①</sup>。

### （一）帛书的道论

关于帛书的“道”，是继承了《老子》关于“道”的本体论思想，在学术界意见是一致的。但是关于帛书中“道”的哲学属性，人们的认识则有分歧。有谓其为唯心主义者；有谓其为唯物主义者；也有谓其“道”具有两重性，即既有唯物的一面，又有唯心的一面者。本文作者认为，帛书中的“道”，基本上是唯物主义的，但也确有不少唯心主义的杂质。

首先，断定帛书中讲的“道”是唯心主义的人，其根据就是认为帛书的本体论是继承了《老子》的本体论，而《老子》的

“道”就是一种绝对精神。其实，对于《老子》的“道”历来就存在唯物、唯心的两种不同看法。《老子》书中，从来没有说过“道”是绝对精神。说其是绝对精神者，不过是套用了黑格尔的哲学用语。《老子》第一章说“道可道，非常道”，认为能够说得出的“道”，就不是永恒的“道”。这是对“道”范畴的一种界定，谈不上唯心、唯物。《老子》第二十一章又说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”这段话按任继愈的翻译是：“‘道’这个东西，没有固定的形体。它是那样的惚恍啊，惚恍中却有形象；它是那样的恍惚啊，恍惚之中却有实物；它是那样的深远暗昧啊，深远暗昧中却涵着极细微的精气，这极细微的精气，最具体，最真实。”<sup>②</sup>我认为，这段翻译基本上是符合老子原意的，从中很难找到绝对精神的影子。必须指出，不论是在中国古代，还是在西方古代，人们在探讨世界本源时，最初都是从一些具体的物质入手，如金、木、水、火、土之类，而老子的高明之处，就是摆脱了这些具体的物质形态，进而探讨了物质一般，提出了“道”的概念。这是人类对世界本源认识上的一大进步。帛书关于“道”的界定与老子基本上是一致的。《道原》认为“道”是虚：“虚其（道）舍也。”“恒无之初，迺同（混同）大（太）虚。虚同为一，恒一而止。……古（故）无有刑（形），大迺无名。”道无处不在：“天弗能复（覆），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。”<sup>③</sup>《称》篇指出，道无时不在：“道无始而有应。其未来也，无之；其已来，如之。”<sup>④</sup>《十六经·成法》指出，道又是一：“一者，道其本也。”<sup>⑤</sup>帛书关于道的这些规定性与《老子》基本上是一致的。既然《老子》关于道的一些规定难以说是唯心的，帛书的这些规定也难说它是唯心的。

其次，帛书肯定规律（道）的客观性。关于这一点，即使是对于帛书“道”的性质有不同看法的学者，也是一致肯定的。（1）帛书认为，自然界和人类社会有其客观规律存在。《经法·论约》说：“三时成功，一时刑杀，天地之道也。”而这种“天地之道”的运动规律是：“一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始”<sup>⑥</sup>，这是说天地的运动是不以人的意志为转移的客观规律。帛书还将这种规律称为“理”。《经法·论》说：“物各〔合于道者〕，胃（谓）之理。理之所在，胃（谓）之〔顺〕。物有不合于道者，胃（谓）之失理。”<sup>⑦</sup>可见，这里所说的“理”是比“道”低一个层次的具体规律，也可以说是特殊规律。（2）帛书认为，人们要取得行动的成功，就必须遵循客观规律。《经法·论约》说：“参之于天地之恒道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万举不失理，论天下而无遗策。故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（谓）有道。”<sup>⑧</sup>这说明，按照客观规律办事，是决定祸福、死生、存亡、兴坏的关键所在。人的一切举动都合于理，办什么事情就都能够取得成功，他也就能够成为一个有道的人。（3）帛书认为，人在客观规律面前并不是无能为力的，恰恰相反，掌握了规律的人是可以发挥主观能动性的。《十六经·姓争》说：“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。……天道环（还）于人，反（返）为之客。争（静）作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之〔客〕。”<sup>⑨</sup>这说明，只要按照客观规律办事，规律就可以为人所利用，并充分发挥人的主观能动性。所谓“天道环（还）于人，反（返）为之客”，就是说天道被人所掌握，成为人利用的对象。反之，当人们不按客观规律办事时，就会失去时机，处于被动地位（“人反为之客”）。帛书对规律客观性的这种认识，也从一个侧面说明了其道论的唯物主义性质。

第三，帛书的道论也存在某些唯心主义杂质。这主要表现在它还保留了一个“上帝”的观念。《十六经·正乱》说：“上帝以禁。帝曰：毋乏（犯）吾禁，毋留（流）吾酉（醕），毋乱吾民，毋绝吾道。”<sup>⑩</sup>这段话虽然是从遵守规律重要性的角度立论的，但却过于强调了上帝的作用。所以帛书又谈到了“畏天”、“天刑”、“天诛”之类的观念。如《经法·亡论》说：“凡犯禁绝理，天诛必至。”<sup>⑪</sup>显然，这些都反映了帛书中还具有某些神秘的和唯心的色彩。

## （二）帛书的方法论

帛书继承了《老子》中的许多辩证法思想因素。这主要表现在以下几个方面：

首先，它承认矛盾存在的必然性。据《十六经·姓争》记载，高阳向力黑表示了对矛盾斗争的一种忧虑：“天地〔已〕成，黔首乃生。莫循天德，谋相复（覆）顷（倾）。吾甚患之，为之若何？”高阳认为，有了老百姓之后，就会发生各种争执。对此，他很感忧虑，并向力黑请教应对的办法。力黑说：“勿忧勿患，天制固然。天地已定，规（蛟）侥（蛲）毕挣（争）。作争者凶，不争亦毋（无）以成功。”<sup>⑫</sup>所谓“天制固然”，是说矛盾和斗争是客观世界（天）的必然现象。争，固然会产生斗争或流血等凶象，但是如果不争，则事业无法成功。这就肯定了矛盾斗争存在的必然性和必要性。

其次，它肯定了矛盾的普遍性。例如，《称》在分析自然现象时说：“天地之道，有左有右，有牝有牡。”“天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。昼阳夜阴。”等等。在分析社会现象时，它说：“大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。……主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴〕。〔父〕阳子〔阴〕。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕。贵〔阳〕贱阴。达阳穷阴。取（娶）妇姓（生）子阳，有丧阴。制



人者阳，制人者（此三字为衍文）制于人者阴。客阳主人阴。师（军队）阳役（劳役）阴。言阳黑（默）阴。予阳受阴。”<sup>⑬</sup>这就比较充分地说明了矛盾在自然和社会中的普遍存在。

第三，它肯定矛盾在一定条件下可以转化。帛书继承了《老子》“反者道之动”的思想，认为矛盾双方的斗争达到“极”的时候，就要向自己的对立面转化。《经法·论》说：“极而[反]者，天之生（性）也。”<sup>⑭</sup>《经法·四度》说：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”<sup>⑮</sup>所谓“天之性”、“天地之道”，都是说明矛盾双方在一定条件下向对立面转化，是一种客观必然性。那么矛盾双方转化的条件是什么呢？帛书提出了“天极”和“度”的概念。所谓“天极”就是天道所规定的限度。《经法·国次》说：“先屈后信（伸），必尽天极，而毋擅天功。”<sup>⑯</sup>就是说，由屈到伸的转化，必须严格按照天（自然）所规定的限度，而不能有任何主观随意性。所谓“度”，就是矛盾双方转化的条件（尺度）。《经法·四度》在分析了君臣、贤不肖、动静、生杀四个方面的矛盾之后指出：“审知四度，可以定天下，可安一国。”<sup>⑰</sup>这是说，只有把握了度，人们的一切行动才可能取得成功。必须指出，“度”是帛书中提出的一个新范畴。

### （三）帛书的无为论

帛书继承和发展了《老子》的无为思想。这主要表现在以下几个方面：

首先，它发展了《老子》知雄守雌的思想。《老子》第36章提出“柔弱胜刚强”，第28章提出“知其雄，守其雌”的思想。帛书《十六经·雌雄节》提出要辨“雌雄之节”：“宪敖（傲）骄居（倨），是胃（谓）雄节；□□共（恭）验（俭），是胃（谓）雌节。夫雄节者，呈（逞）之徒也。雌节者，兼（谦）之徒也。”<sup>⑱</sup>可见“雄节”是一种傲慢、骄倨的态度，“雌节”则是恭

敬、卑谦的态度。所以说雄节是“逞之徒”，即总是与那些好逞强的人为伍；雌节是“谦之徒”，即总是与那些谦虚的人为伍。可见帛书是赞成守雌节的。所以《十六经·顺道》说：“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之。若此者其民劳不□，几（饥）不殆（殆），死不宛（怨）。不广（旷）其众，不为后邾（主），不为乱首，不为宛（怨）谋（媒）。”<sup>⑩</sup>这里讲的“弱节”，实际上也就是雌节。帛书认为，只要坚定地保守弱节，并等待雄节处在困境的时候趁机消灭它，就会得到老百姓的拥护。

其次，是将刑（形）名思想与无为思想结合起来。《经法·道法》指出：“刑（形）名立，则黑白之分已，故执道者之观于天下殴（也），无执殴（也），无处也，无为殴（也），无私殴（也）。是故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑（形）名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”<sup>⑪</sup>所谓“形名”，也就是名实，先秦时期法家学者申不害、韩非等主张刑名，并推行“循名责实”法家路线。帛书将刑名与无为思想统一起来，显然是对老子无为思想的发展。

第三，是将儒家的“仁政”思想和法家的法治思想都纳入其无为思想的体系之中。《十六经·姓争》指出：“天地已成，黔首乃生。胜（姓）生已定，敌者○生争，不谏不定。凡谏之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视（示）其央（殃）。天德皇皇，非刑不行。缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，顺逆若成。”我们知道，老子是贬低“德”的，认为“失道而后德”；也贬低“法”的作用，认为“法令滋彰，盗贼多有”。帛书则不同，既重视德的作用，又重视法的作用。当然它是将“刑”置于“德”之前的，这说明它更倾向于法家思想。因此，尽管它说“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）”<sup>⑫</sup>，但这正好说明帛书主张的“守雌节”，

并不是消极的无为，而是企图利用刑与德，达到其无为而无不为目的。

## 二、屈原的道家思想

屈原（约前 340——前 277 年），名平，字原，以字行。伟大的爱国主义诗人。楚国（今湖北秭归县）人。怀王时任左徒，参议国政，制订宪令，并力主联齐抗秦；又曾任三闾大夫，掌督导王族同姓，因遭上官大夫令尹子兰等人的反对，被怀王疏远，放逐于汉北。顷襄王时，又被放逐于江南。足迹遍洞庭湖各地，远至湘西辰阳（今沅陵泸溪）、淑浦一带。据当代学者的研究，他的一些重要著作，如《离骚》、《天问》、《九歌》、《渔父》、《远游》、《招魂》、《怀沙》、《惜往日》、《悲回风》等，都是流放在湖南地区时写作的。

屈原学识丰富，既受过儒家思想影响，也受过道家思想影响。由于楚国是道家思想的发祥地，这种影响也是十分自然的。王夫之认为，屈原的《远游》就是“极玄言之旨……黄老修炼之术，当周末而盛，其后魏伯阳、葛长庚、张平叔皆仿彼立言，非有创也。故取后世言玄者铅汞、龙虎、炼己、铸剑、三花、五炁之说以诤之，而不嫌于非古。”<sup>②</sup>当代学者游国恩虽不同意王夫之“取后世言玄者”的内丹理论去解释《远游》，但他还是充分肯定道家思想对屈原的影响：“《远游》是一篇游仙诗，描写了神游天上的快乐，走遍东西南北四方，浪漫情绪略与《离骚》中的某些部分相类似；其中也涉及服食轻举、养生炼形的理论。神仙思想出于道家，战国时道家学说盛行于南方，屈原由于广泛地涉猎各家学说的思想，所以也受到道家思想的影响。”<sup>③</sup>这说明，道家对屈原思想的影响是学术界的共识。

### （一）屈原的道论

屈原的著作中多次提到“道”，在不同场合其内涵是不同的。但是也确有相当于“规律”意义的道。

首先，是从规律意义上论道。例如《离骚》说：“彼尧舜之耿介兮，既遵道而得路。何桀纣之猖披兮，夫唯捷径以窘步。”对于前一句辞，王逸是这样解释的：“尧舜所以有光大圣明之称者，以循用天地之道，举贤任能，使得万事之正也。”对此，游国恩认为“大致可通，唯道即正道，无烦以天地为言”。对于后一句辞，王逸解释说：“捷，疾也。径，邪道也。窘，急也。言桀纣愚惑，违背天道，施行惶遽，衣不及带，欲涉邪径。”游国恩认为，王氏将“捷”与“径”分开解释“失之迂”，“捷之义为速，求速达者，辄循邪径以行，故曰捷径。”他认为，屈原将尧舜与桀纣对举，表明“一循正道，一走捷径”<sup>②</sup>。上述注释说明，屈原这里说的“道”，就是与“邪道”相对的“正道”，这个“道”的内涵也主要是指人道，特别是治道。又如，《离骚》还说：“何方圆之能周兮，夫孰异道而相安”，这里讲的“异道”也就是正邪两种不同的道。还有“周论道而莫差”中的“道”，也是讲的治道。

其次，屈原辞赋中的“则”字，有的也相当于“道”。如《离骚》“愿依彭咸之遗则”，王夫之认为“君子孤尚姱修，志异道殊，进不屑与竞，退必不能与同，唯誓依彭咸，以死自靖而已”，也就是认为这里的“遗则”是指“道”。张惠言则明确地指出：“彭咸之遗则，谓其道也。”游国恩等认为，“张惠言分遗则指其道，所居指其死，盖得之矣。”<sup>③</sup>又如《天问》中有“圜则九重”的说法。朱熹释“则”为“法”，王夫之则释“则”为“仪表”。游国恩等人则认为：“圜即圆字。……圜则者，犹言天道也。《大戴记·曾子·天圆篇》，天道曰圆。《吕氏春秋·圜道篇》，天道圜。《淮南·天文训》亦云，天道曰圆。故云圜则也。”<sup>④</sup>这些

例子说明，屈原著作中的“则”字，有的可以解释为“道”。

第三，上述分析表明，屈原著作中的“道”主要是指作为“规律”的“道”，而不是道家作为宇宙本体的“道”。当然，这种本体的道，在《远游》中有所反映：“道可受兮，不可传。其小无内兮，其大无垠。无滑而魂兮，彼将自然。壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先。庶类以成兮，此德之门。”这段辞对道的规定，是与道家一致的。但在屈原的著作中仅此一例。我们认为，在屈原那里，宇宙本体主要是指气。例如《九歌·大司命》有“乘清气兮御阴阳”的说法。朱熹在释“清气”时指出：“谓轻清之气。”<sup>⑦</sup>王夫之则明确指出：“清气，冲和之气，理阴阳以立性命者也。”<sup>⑧</sup>又如，在《天问》中，有“阴阳三合，何本何化”的问题。对此，柳宗元引《谷梁子》云：“独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。”王夫之则认为：“三合，阴也，阳也，冲气也。冲气以为本，阴阳以为化，天道人事，尽于此也。”<sup>⑨</sup>尽管王夫之是站在唯物主义立场进行的分析，但我们从柳宗元所引《谷梁子》亦可以看出，所谓“独阴”、“独阳”也就是指阴气、阳气。所谓“三合”，就是说只有阴气与阳气互相参和，万物才能产生。屈原将“气”置于“道”前的做法，是对《鹖冠子》的“元气”思想的继承，对道家思想的发展。《鹖冠子》也是战国末年楚国道家学者的著作。其《泰录》篇认为：“精微者，天地之始也。”“天地成于元气，万物乘于天地。”尽管此书还没有完全摆脱道本源的思想，但它明确提出“元气”概念，就是一个重要的理论贡献。屈原的“乘清气兮御阴阳”的思想，则比较明确地将“气”作为宇宙的本原。

## （二）屈原的方法论

屈原的方法论，主要表现在两个方面：

其一、重视阴阳的对立统一的辩证方法。例如，他在《九歌·大司命》中说：“高飞兮安翔，乘清气兮御阴阳。吾与君兮斋速，导帝

之兮九坑。灵衣兮被被，玉佩兮陆离。壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。”朱熹说：“阴阳”，“兼清浊变化而言也。”“壹阴、壹阳，言其变化循环，无有穷已也。”<sup>③</sup>王夫之则指出，“吾与君兮斋速”，是形容大化入微”。所谓“大化”，就是宇宙变化。王夫之认为，这段话是“状神之容，在若有若无之间，纷纶旁薄，转合阴阳，分剂各得，以立生人之寿命于无所为之中，而人莫能知也。此言大司命所以操九州生民寿夭之故，而极赞其功德之盛如此。”<sup>④</sup>尽管这段话是“状神之容”的，但从哲学上来看，却是生动的描述了宇宙变化的内在动力，在于阴阳的对立与统一。屈原认为，当互相对立的矛盾的双方处于一种相对统一的状态时，“时”就会比较顺，社会也就会比较稳定；相反，当阴阳易位，矛盾斗争激化时，“时”就不可能顺，社会也就不可能安定。所以他在《九章·涉江》中说：“阴阳易位，时不当兮。”对此，王夫之解释说：“君子道消，小人道长，国祚将倾，时过中矣。”<sup>⑤</sup>就是说，当矛盾的主要方面互相易位后，就不可能做到“时中”，即“中庸”。正是运用这种“时中”的思想，屈原揭露了楚国社会许多阴阳易位的矛盾现象。例如，他在《九章·涉江》中说：“鸾鸟凤皇，日以远兮。燕雀乌鹊，窠堂坛兮。”说明君侧贤人被逐，小人乘机幸进。在《九章·怀沙》中说：“变白以为黑兮，倒上以为下。凤鸟在笱兮，鸡鹜翔舞。”说明社会黑白颠倒，上下倒置；贤人被逐，小人得势。《卜居》中的一段话也说明了这个道理：“世混浊而不清。蝉翼为重，千钧为轻。黄钟毁弃，瓦缶雷鸣。谗人高张，贤士无名。”这些，都反映了屈原对楚国社会矛盾的激化，有着清醒的认识。

其二，是重“参验”与“考实”的经验主义认识论。屈原在《惜往日》中曾回忆当年怀王对他的信任，后来由于听信小人的谗言而疏远了他时，曾指责怀王“弗参验以考实兮，远迁臣而弗思。”这里讲的“参验”，这是一种检验认识正确性的方法。《庄

子·天下篇》有“以参为验。”《韩非子·奸劫弑臣》云：“循名实而定是非，因参验而审言词。”认为人们要遵循名实相符的原则来确定是非，根据比较验证来判断言论的真伪。这种通过“参验”达到“考实”的作法，显然是一种朴素唯物主义的经验主义认识论。在《惜往日》中，屈原还批评怀王“弗省察而按实兮，听谗人之虚辞。”这里讲的“省察”具有检查、察看的意思，所谓“省察按实”就是要调查研究，从实际出发，了解事实真相，而不要被那些进谗者的“虚辞”，即没有任何根据的谣言和诽谤之词所迷惑。屈原的这种重“参验以考实”的精神，正好反映了他对实践经验和客观实际的尊重。这种精神，在屈原的著作中还可以举出一例。在《九章·惜诵》中，他说：“吾闻作忠以造怨兮，忽谓之过言，九折臂而成医兮，吾至今乃知其信然。”这段话是说：过去，我对“作忠造怨”这句话，以为不足听，所以从不在意。经过两次放逐，我才觉得是有道理的。对于“九折臂而成医”，朱熹是这样解释的：“人九折臂，更历方药，乃成良医，故吾于今，乃知作忠造怨之语，为诚然也。”<sup>③</sup>

### （三）屈原的无为论

屈原一生都是勇往直前，积极有为的。正如他在《离骚》中所说：“余固知謇謇之为患兮，忍而不能舍也”；“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”但是，当他在政治上失意之后，也产生过出世思想和游仙思想。其《远游》就充分反映了这一点。在《远游》中，有两处提到“无为”。

其一，是说“内惟省以端操兮，求正气之所由。漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得。”对于这几句辞，王夫之是这样解释的：“正气，人所受于天之元气也。元气之所繇，生于至虚之中，为万有之始；函于至静之中，为万动之基；冲和澹泊，乃我生之所自得。此玄家所谓先天气也，守此则长生久视之道存矣。盖欲庶

几得之，以回枯槁之形，凝黛忽之神，而舒其迫厄之愁也。”<sup>④</sup>可见，王夫之是从养生的角度去解释屈原的无为思想。这一认识，与王逸、朱熹等人基本上是一致的。

其二，是在篇末说：“超无为以至清兮，与泰初而为邻。”对于这句辞，王夫之是这样解释的：“无为者，天之所以为天，道之所以为道也。超之者，知其无为，而盗之在己，则凡浊皆清，而形质亦为灵化。此重玄之旨，不执有，不堕无，虚无之所以异于寂灭者也。泰初，气之始。其上有太始、太素、太易。但与泰初为邻者，不急翬举，乘元气，御飞龙，而出入有无也。”<sup>⑤</sup>可见，在王夫之看来，善养生者，就是要将“天”和“道”的那种“无为”本性，“盗之在己”，即用“无为”的思想来进行养生，这样就可以达到与泰初为邻的境界。王夫之认为，用无为思想指导养生，与佛教的那种寂灭思想是完全异其旨趣的。

对于屈原的这种无为和出世思想，有的学者认为是他一时受了刺激，才作此愤然出世之想。王夫之的看法则不同。他在释《远游》的篇旨时指出：“所述游仙之说，已尽学玄者之奥。后世魏伯阳、张平叔所隐秘密传，以诧妙解者，皆已宣泄无余。……故以魏、张之说释之，无不吻合。而王逸所云与仙人游戏者，固未解其说，而徒以其辞尔。若原达生知命，非不习于远害尊生之道，而终不以易其怀贞之死，则軼彭、聃而全其生理，而况汲汲贪生，以希非望者乎？志士仁人，博学多通而不迁其守，于此验矣。”<sup>⑥</sup>这说明，在王夫之看来，屈原懂得养生之道，并不影响他的“怀贞之死”；恰恰相反，屈原的学识和行动证明，志士仁人，尽管他们“博学多通”，包括懂得养生之道，但不会影响他们的贞操。不仅屈原“于此验矣”，而且王夫之自己也是“于此验矣”。



### 三、贾谊的道家思想

贾谊（前 200——前 168），河南洛阳人。年轻时代就才华横溢，18岁被河南守吴公召置门下，吴公很爱惜其才华。22岁时任汉文帝博士。由于他对朝政很有见解，每次对策时议论风生，提出了许多改革政治的建议，十分称文帝的心。所以一年之内，就超迁为大中大夫。后因老臣的妒忌，于文帝三年（前 177）被贬为长沙王太傅。他在长沙生活了将近 4 年，写作了著名的《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》以及一些奏章。后来，又任文帝爱子梁怀王太傅。因怀王堕马卒，贾谊伤心而死。死年仅 33 岁。湖南之地，是屈原和贾谊的伤心之地。自从司马迁在《史记》中将他们合并列传之后，历代士人，特别是湖南士人，对他们充满了无限同情；而他们的爱国主义思想，也深刻地影响了一代又一代的湖南士人。贾谊的政治思想是以儒家为主，但其哲学思想则更多地受道家的影响。

#### （一）贾谊的道论

贾谊的“道”包含的范围很广，概括来说，有以下几个方面：

首先，“道”是一种宇宙本体。这方面，贾谊继承了《老子》和帛书的思想。他不仅强调“道”的本体性，而且特别强调“德”在宇宙形成过程中的作用。《道德说》指出：“道冰而为德，神载于德。德者，道之泽也。道虽神，必载于德，而颂（容）乃有所因，以发动变化而为变。变及诸生之理，皆道之化也，各有条理以载于德。德受道之化，而发之各不同状。”<sup>⑩</sup>这说明，在贾谊看来，“道”是万物比较原始和抽象的本原，而“德”则是万物比较具体的本原。贾谊不仅用“道德”说明宇宙发展的本原，而且力图以之说明人体和社会的种种现象。

其次，“道”是事物变化的规律。《容经》说：“古者年九岁

人就小学，踞小节焉，业小道焉；束发就大学，踞大节焉，业大道焉。”<sup>⑧</sup>这里讲的“小道”，是指事物的具体原则或处世接物的具体方法，而“大道”则是指宇宙的根本原则或治国的基本原则。贾谊认为，人们为了正确地行动，固然要掌握各种具体事物的“小道”，但最根本的还是要把握宇宙的根本法则“大道”。因此，他在《鵬鸟赋》中说：“至人遗物兮，独与道具。……真人恬漠兮，独与道息。释智遗形兮，超然自丧；寥廓忽荒兮，与道翱翔。”<sup>⑨</sup>这段话的道家色彩很浓厚，但其基本精神还是要人们掌握宇宙发展的根本规律。

第三，“道”是指一种认识的方法。在《道术》中，贾谊写道：“曰：‘数闻道之名矣，而未知其实也，请问道者何谓也？’对曰：‘道者，所从接物也，其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设施也……’曰：‘请问虚之接物何如？’对曰：‘镜仪而居，无执不臧，美恶毕至，各得其当；衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其所……如鉴之应，如衡之称’。”<sup>⑩</sup>所谓“美恶毕至，各得其当”，是说客观事物是什么样子，认识就反映成什么样子。而所谓“衡虚无私，平静而处”，则是说人们在认识事物时不要带任何主观成见，要做到“如鉴之应，如衡之称”。

第四，“道”是指伦理道德。《修政语下》说：“师尚父曰：‘吾闻之于政也，曰，天下圻圻，一人有之；万民丛丛，一人理之。故天下者，非一家之有也，有道者之有也。故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者纪之，唯有道者使之，唯有道者宜处而久之。’”<sup>⑪</sup>这里讲的“有道者”，就是掌握了“道”并按道行事的有道德之人。

## （二）贾谊的方法论

贾谊继承了道家的辩证法思想，而扬弃其相对主义的糟粕，

并以之观察汉初社会的矛盾运动，因而有着鲜明的时代特点。

其一，是关于物质运动的绝对性。贾谊在《鵬鸟赋》中说：“万物变化兮，固无休息。斡流而迁兮，或推而还；形气转续兮，变化而螭。”意思是说，万物的变化是没有休止的，事物的旋转迁徙也是来回不停的，有形的物和无形的气之间的相互转化也是不断交替的。他认为，不仅自然现象如此，社会人事现象也不例外：“彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，勾践霸世。斯游遂成兮，卒被五刑；傅说胥靡兮，乃相武丁。”<sup>④</sup>这是说，世间没有不运动变化的事物，社会现象也不例外。强大的国家，也有衰败之时；失败了的国家，只要卧薪尝胆，也有重新振兴的机会；有的人荣显于一时，却不得善终；有的人暂时不得志，最后往往又能升迁。

其二，关于矛盾的普遍性。贾谊认为，社会生活中互相矛盾的现象不是个别的，而是普遍存在的。在《道术》篇，他在论述“品善之体”时，就一连举出 56 对互相矛盾的概念。如说：“亲爱利子谓之慈，反慈为嚚；子爱利亲谓之孝，反孝为孽；爱利出中谓之忠，反忠为倍”；“言行抱一谓之贞，反贞为伪”；“据当不倾谓之平，反平为险；行善决衷谓之清，反清为浊；辞利刻谦谓之廉，反廉为贪；兼覆无私谓之公，反公为私；方直不曲谓之正，反正为邪”<sup>⑤</sup>，等等。这些对立的观念，都反映了社会生活中一些对立的观念，说明贾谊对矛盾现象的观察还是相当深刻的。

其三，关于矛盾转化的思想。贾谊不仅善于观察和分析矛盾，而且懂得矛盾在一定条件下互相转化。在《鵬鸟赋》中，他说：“祸兮福所倚，福兮祸所伏；忧喜聚门兮，吉凶同域。”<sup>⑥</sup>显然，这是对老子辩证法思想的继承。但是，老子看到世事变化无常，便产生宿命论思想，主张无为。贾谊则不然，他主张通过人们的主观努力，促成事物向有利的方向发展。这就是他说的“善为天下者，因祸而为福，转败而为功。”<sup>⑦</sup>贾谊认为，要真正做到

这一点并不容易，必须具备一定的条件。首先，要善于抓住时机。他在谈到文帝时期同姓王作乱的危险性时，就反复强调及时削藩的必要性：“时且失矣，心窃踊跃，离今春难为已。天倾，时倾，足力倾，能孰视而弗肯理以倾时之失，岂不靡哉！”<sup>⑥</sup>其次，要采取正确的策略与方法。在《退让》一文中，贾谊曾举一个例子，说梁楚两国交界的边亭戍卒均种瓜。梁方的瓜种得好，楚方戍卒心生嫉妒，去破坏梁方的瓜。梁方的戍卒发现之后，便企图报复。梁方的县令宋就劝说戍卒不要这样做，而是教他们暗中帮助楚方戍卒将瓜种好。此事导致了“梁楚交欢”。贾谊由此得出结论：“语曰：‘转败而为功，因祸而为福。’老子曰：‘报怨以德。’此之谓乎。夫人既不善，胡足效哉？”<sup>⑦</sup>就是说，只要方法对头，是可以促成坏事向好事转化的。

其四，关于矛盾的斗争性和同一性。在这两者之中，贾谊更多地是强调同一性。他在《容经》中说：“语曰：‘审乎明王，执中履衡。’言秉中适而据乎宜。故威胜德则淳（慤），德胜威则施（弛）。威之与德，交若繆繆，且畏且怀，君道正矣。‘质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。’”显然，这即是对老子“万物负阴而抱阳，冲气以为和”思想的继承，也是对孔子中庸思想的继承。贾谊认为，正确的君道，应该是“执中履衡”，即善于把握中道。他在谈到认识的片面性时，又指出：“故过犹不及，有余犹不足也。”<sup>⑧</sup>

### （三）贾谊的无为论

从总体上来说，贾谊是汉初社会的一位年轻有为的思想家。他对汉初统治者运用黄老之道，过分强调无为是不满的。他在《孽产子》中说：“今也平居则无莠施（差池），不敬而素宽，有故必困。然而献计者类曰‘无动为大’耳。夫无动而可以振天下之败者，何等也？曰：为大治，可也；若为大乱，岂若其小。悲

乎！俗至不敬也，至无等也，至冒其上也，进计者犹曰‘无为’，可为长大息者此也。”<sup>④</sup>显然，贾谊这里所讲的是对整个社会形势的分析。他认为在天下大治时，讲讲无为还可以，但当下面临或处于大乱的时候，如果不采取坚定而又强硬的措施（即“有为”），怎么能拨乱反正呢？但是，贾谊也不是一味主张“有无”而排斥“无为”。他的无为思想，主要表现在以下两个方面：

其一，他在谈到礼与法、和与严的关系时，认为礼与和更为重要。在《修政语下》中，他引周武王与鬻子的一段对话：“周武王问于鬻子曰：‘寡人愿守而必存，攻而必得，战而必胜，则吾为此奈何？’鬻子曰：‘唯攻守而胜乎同器，而和与严其备也。故曰：和可以守而严可以守，而严不若和之固也；和可以攻而严可以攻，而严不若和之得也；和可以战而严可以战，而严不若和之胜也。则唯由和而可也。’”<sup>⑤</sup>贾谊这样强调“和”的重要性，是与汉初社会长期处于战乱中的人民需要休养生息的和平环境这一现实状况分不开的；而汉初的统治者之所以强调黄老道家的无为而治，也正是为了适应这种社会现实。

其二，贾谊在谈到最高统治者，即人主的统治方法时，是主张无为而无不为的。他在《治安策》中说：“使为治，劳智虑，苦身体，乏钟鼓之乐，勿为可也。”<sup>⑥</sup>就是说，作为一个最高统治者，自己不要过多地亲自动手，要使自己保持一种安逸、超然的无为形象。那么，怎样才能做到这一点呢？贾谊认为，关键在于选好辅翼的官吏。他说的“君功见于选吏，吏功见于治民”<sup>⑦</sup>就是这个意思。“《诗》曰：‘济济多士，文王以宁。’言辅翼贤正，则身必安也。”<sup>⑧</sup>有了贤正的辅翼，人主便可以超脱出一些具体事务，使自己保持一种无为的形象。除了选吏以外，贾谊认为人主还必须制定一些制度，有了制度便可以放手让臣下去实施。例如，他在讲到定地制的好处时就说：“地制一定，卧赤子衽席

之上而天下安，待遗腹，朝委裘，而天下不乱，社稷长安，宗庙久尊，传之后世，不知其所穷。故当时大治，后世诵圣。”<sup>⑤</sup>这里讲的“朝委裘”，意为“尧之容若委衣裘”。《吕氏春秋·察贤篇》云：“天下之贤主，岂必苦形愁虑哉！执其要而已矣。雪霜雨露时，则万物育矣，人民修矣，疾病妖厉去矣。故曰‘尧之容若委衣裘。’以言少事也。”贾谊强调人君“朝委裘”，说明他对“人君南面之术”是很有研究的。所以他在《道术》中说：“明主者，南面而正，清虚而静，令名自命，令物自定，如鉴之应，如衡之称。有衅和之，有端随之，物鞠其极，而以当施之。”<sup>⑥</sup>

#### 注：

①参见吴光《黄老之学通论》，浙江人民出版社1985年版，第129—133页。

②任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1978年版，第53页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑《经法》文物出版社1976年版，第101、89、73、38、28、39、65—66、61、33、65、91—95、28、23、8、22、68、85、2、65页。

㉒㉓㉔㉕㉖㉗《船山全书》第十四册，岳麓书社1996年版，第208、258、258、308、350、365、348—349、页。

㉘游国恩：《屈原》，中华书局1980年版，第48页。

㉙㉚游国恩主编：《离骚纂义》，中华书局1980年版，第59—62、124—128页。

㉛㉜游国恩主编：《天问纂义》，中华书局1982年版，第27—32、23—26页。

㉝㉞㉟朱熹：《楚辞集注》上海古籍出版社1979年版，第38、38、77页。

㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿㊰㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《贾谊集》上海人民出版社1976年版，第144、108、212、136、166、211、137、211、56、13、128、109、53—54、165、185、154、130、36、136页。

（作者为湖南省社会科学院研究员）

# 柳宗元与道家道教

张铁夫

## 一、柳宗元与道家

《老子》和《庄子》是道家的主要思想资料。柳宗元与道家的关系，可以从他对《老子》与《庄子》的态度中看出。

对于《老子》，柳宗元有一段很重要的话，明确表示了自己的基本看法。他说：“太史公尝言：世之学孔氏者，则黜老子；学老子者，则黜孔氏，道不同不相为谋。余观老子，亦孔氏之异流也，不得以相抗。又况杨墨申商，刑名纵横之说，其迭相訾毁，抵牾而不合者，可胜言焉，然皆有以佐世。”<sup>①</sup>认为老子的思想只是孔子学说在某个方面的发展，二者并不矛盾。更重要的是，它们都具有辅佐政治教化的社会作用，从而在学术思想上表现出融合儒道的倾向。很明显，柳宗元的这种态度，与唐朝最高统治者以尧舜周孔之道立国，同时也敦崇道家思想，尊奉李聃为自己的本系祖先，将《老子》与儒家经典一样作为科举考试的内容等政策是一致的。

《庄子》一书，对《老子》的思想不仅有继承，而且有发挥，在更大的程度上充实和丰富了道家思想。唐代最高统治者对《庄子》的态度，除了未将其作者尊奉为自己的祖先之外，其它方面如推崇其思想，将其作为科举考试的内容等，也都跟《老子》差不多。柳宗元对待《庄子》，也与最高统治者保持了一致的步调。

当然，柳宗元是一位思想家，他对《老子》和《庄子》的态度，与最高统治者保持一致，肯定不会只是停留在表面的政治口号上，而是在思想、言论和行动上都有所表现，从而具有鲜明的时代特色和现实内容。这种情况，具体表现在如下四个方面。

一、政治方面，道家主张自然无为，顺其自然，按照客观规律办事，反对一切不必要的行政干预。儒家讲行仁政，授民时，劝民事，这本来也是正确的和合理的。但民不劝而自劝，如果超过了一定限度，违背了客观规律，政烦扰民，劝民反而害民。柳宗元针对当时政令烦乱，民不聊生的现实，发扬《老子》“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”<sup>②</sup>和《庄子》“昔尧治天下，不赏而民劝；不罚而民畏。今子赏罚，而民且不仁，德自此衰，刑自此作，后世之乱自此始矣”<sup>③</sup>的思想，创作了《种树郭橐驼传》一文。文中塑造了一个叫郭橐驼的人，善于种树。他所栽的树，没有不成活的，并且长得高大茂盛，果实结得又早又多。橐驼介绍自己种树的经验说：“橐驼非能使木寿且孳也，能顺木之天，以致其性焉尔。凡植木之性，其本欲舒，其培欲平，其土欲故，其筑欲密。既然已，勿动勿虑，去不复顾。其莳也若子，其置也若弃，则其天者全而其性得矣。故吾不害其长而已，非有能硕茂之也；不抑耗其实而已，非有能早而蕃之也。”<sup>④</sup>这些话，归纳起来，就是顺应树木生长发育的自然规律和客观要求来进行管理，而不对其加以妨碍和损害而已。橐驼并指出，别人种树则不然，或爱护过分，或担心太多。早晨看了，晚上又去摸，甚至抓破树皮来验看是活着还是干枯了，摇动树干看是栽得松还是紧，违背了树木生长的自然规律和客观要求。虽说是爱护它，其实是危害它；虽说是担心它，其实是仇恨它，所以树木生长不好。然后，柳宗元就用种树的这种道理来比喻当官治民，并借郭橐驼之口，对当时政烦扰民的现



实提出批评。他说：“吾居乡，见长人者好烦其令，若甚怜焉，而卒以祸。旦暮吏来而呼曰：‘官命促尔耕，勸尔植，督尔获，早缲尔绪，早织尔缕，字尔幼孩，遂尔鸡豚。’鸣鼓而聚之，击木而召之。吾小人辍餐饔以劳吏者，且不得遇，又何以蕃吾生而安吾性耶？故病且怠。”<sup>⑤</sup>柳宗元创作这一个寓言故事，将道家无为而治的政治思想用生动形象的形式表现出来，希望这个故事及其道理，能够成为官吏们的鉴戒。

二、哲学方面，《老子》提出：“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>⑥</sup>、“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑦</sup>和“道常无为而无不为”<sup>⑧</sup>等命题，认为世界万物包括人类都是自然而然地产生的，没有一个创造神和主宰者。《庄子》不仅继承和发展了《老子》的这些观点，而且在此基础上提出，道所产生的气是构成天地万物的物质来源，“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：通天下一气耳。”<sup>⑨</sup>道家的这些思想观点，是与一切神学目的论思想根本对立的，而成为中国古代无神论思想的一个重要来源，对后世产生了深远的影响。东汉王充作《论衡》，用元气自然论为武器，对当时流行的各种神学目的论迷信进行批评，明显地汲取了道家的思想资料。柳宗元的无神论思想，全面地继承了以前无神论思想的优秀成果，其中一个很重要的方面，也就是道家的元气自然论思想。

比如，柳宗元在《天爵论》一文中，认为《孟子·告子上》“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”的观点，并没有把道理讲清楚。他说：“夫天之贵斯人也，则付刚健、纯粹于其躬，倬为至灵，大者圣神，其次贤能，所谓贵也。刚健之气，钟于人也为志。得之者，运行而可大，悠久而不息，拳拳于得善，孜孜于嗜

学，则志者其一端耳。纯粹之气，注于人也为明。得之者，爽达而先觉，鉴照而无隐，眊眊于独见，渊渊于默识，则明者又其一端耳。明离为天之用，恒久为天之道，举斯二者，人伦之要尽是焉。故善言天爵者，不必在道德忠信，明与志而已矣。”<sup>⑩</sup>平心而论，柳宗元这里所讲的“明与志”，与孟子所说的“仁义忠信，乐善不倦”，并没有原则区别，因此为后人所诟病。但重要的问题并非在此，而在于孟子对天爵的解释存在着天命论的倾向，柳宗元的解释则具有元气自然论的性质。所以，他不仅认为天爵是天将元气中的精华部分付给了某些人的结果，而且明确指出：“庄周言天曰自然，吾取之。”<sup>⑪</sup>按郭象注解《庄子》，在《大宗师》“知天之所为者，天而生也”句下注：“天者，自然之谓也”；又在《逍遥游》“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉”句下注：“自然者，不为而自然者也”，指出《庄子》所讲的天，既非苍苍者天，也不是被神化了的创造和支配世界万物的天，它不过是自然的代名词。而自然，就是不为而自然者，也就是自然而然，不期然而然。这就从根本上否定了创世主的存在，排除了古人在天观念上的神秘内容，从而为柳宗元所继承和发展。

又如，屈原在《天问》中一开头就提出：“曰遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟是何为？”即关于世界远古开始时的情况，是谁传述下来的？天地尚未形成，根据什么来考察呢？明暗未分，一片混沌，谁能彻底弄清楚？元气运动有象而无形，怎样去认识它？后来明暗区别，昼夜交替，这又是谁创造和主宰的呢？对于这些问题，柳宗元在《天对》中回答说：“曰本始之茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉！晷黑晰眇，往来屯屯，庞昧革化，惟元气存，而何为焉！”<sup>⑫</sup>这就是说，那种关于天地开始

茫然无凭的说法，都是一些妄诞的人编造和流传下来的。所谓鸿灵开天辟地的传说，混乱不清，有什么可讲的呢？白天和黑夜，往来不停，天地万物从蒙昧状态以来的变化发展，这一切都是元气运动的表现，那里是谁造成的呢？柳宗元的这种无神论观点，明显地受道家元气自然论的影响。它明确地否定了创世主的存在，否定了神学目的论。

再如，《国语》中记载，幽王二年，西周三川皆震。大夫伯阳父认为这是天帝不再保佑幽王的征兆，并断言不过十年，其国家就会灭亡。果然，到了十一年，幽王就被犬戎所杀，西周灭亡。对于这种天命论的说教，柳宗元批判说：“山川者，特天地之物也。阴与阳者，气而游乎其间者也。自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？彼固有所逼引，而认之者不塞则惑。”<sup>⑬</sup>指出地震只是一种自然现象，而不是天命的表现。山川自然而然地运动、静止，又自然而然地聚集、流散，这哪里是替人们打算的呢？它们自然而然地激荡、枯竭，又自然而然地崩溃、缺裂，这哪里是为人们安排的呢？充满山川的阴阳二气本来就有排斥和吸引的运动，而那些将三川地震说成是天要灭亡西周的人，如果不是耳目闭塞，就一定是思想糊涂了。这个事实表明，柳宗元用道家的元气自然论批判天命论，是非常有力的。

三、文学方面，《老子》和《庄子》中精练而具韵律节奏的诗歌一般的语言，特别是《庄子》中诙怪大胆的形象、生动形象的寓言故事等，都给柳宗元的文学创作以启迪。他的作品中不仅大量地运用《老子》和《庄子》中的词汇典故，而且刻意模仿《庄子》的创作方法，运用故事小说的形式阐述自己的政治原则和哲学观点。

柳宗元在唐代，不仅是一位杰出的思想家，而且是一位杰出

的文学家，在当时就享有盛名。引得许多士人，或投书，或造访，以求学问道。他向学生们介绍自己文学创作的方法技巧，其中很重要的一条，就是“参之《庄》、《老》以肆其端”<sup>⑭</sup>。由此可见柳宗元对《老子》和《庄子》文学价值的重视及其所受的影响。事实上，柳宗元的许多文学作品，由于使用了《老子》和《庄子》中的词汇典故，才显得更加形象生动，意味深长，感染力强烈。并且，柳宗元对这些词汇典故的运用，往往都不是拘泥一格，而是变化多端。有的直接借用《老子》和《庄子》的词汇典故表达自己的感情思想。如柳宗元被贬永州后，在检讨自己的过错时，就直用《老子》五十八章“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”之意，说“睇往躅之周章兮，懵倚伏其无垠”<sup>⑮</sup>。又如他在《与李翰林建书》中，也就直接借用《庄子·徐无鬼》中的典故，说“庄周言，逃蓬藿者，闻人足音，则蹵然喜。仆在蛮夷中，比得足下二书及致药饵，喜复何言！”<sup>⑯</sup>有的虽然借用其词汇，但有新的理解和意义。如他在《谢李吉甫相公手札启》中，借用《庄子·齐物论》“形如槁木，心如死灰”一词，说“昨者踊跃残魂，奋扬蓄念，激以死灰之气，陈其弊箴之辞，致之烟霄，分绝流眄。”<sup>⑰</sup>在《庄子》中，“心如死灰”本来指一种任自然、忘是非、齐万物的精神状态，而在柳宗元这里，却变成了一个悲观失望、灰心丧气的代名词。有的则是借题发挥，反其意而用之。如他在感慨自己一片忠心为国家兴利除弊，结果反被诬陷贬逐的遭遇时，就将《庄子·天地篇》中的“有机事者必有机心”和《达生篇》中的“复仇者不折莫干；虽有忮心，不怨飘瓦”联系起来，反用其意。写道：“机事齐飘瓦，嫌猜比拾尘。”<sup>⑱</sup>如此等等，不一而足。

柳宗元提出：“文者以明道。”<sup>⑲</sup>认为文章的形式是为内容服务的，文采、声韵等艺术要求都是为了更好地发明和宣传自己的

道。柳宗元所讲的道，意义非常广泛，包罗万象，但归根到底就是辅时及物之道，即辅弼时君，利惠民众。从这种“文者以明道”的认识出发，他对《庄子》中运用大量的寓言故事来阐述其哲学观点和政治主张的表现形式，有着深刻的体会，并且在自己的文学创作中刻意模仿。比如《庄子·养生主》为了说明顺应自然、全理尽性的养生之道，讲了一个庖丁解牛的故事。庖丁为文惠君解牛，技巧特别高超。其举手投足，都恰到好处。手的熟练动作如好看的舞蹈，刀割肉的声音似美妙的音乐。文惠君看着，有如欣赏一场精彩的表演艺术，不禁惊叹叫绝。庖丁介绍自己解牛的经验技巧，主要是依乎天理，因其固然。即按照牛的身体结构，从骨头间隙处下刀，游刃有余，顺其自然而施其技巧。所以他的刀用了十九年，还跟新磨过的一样锋利。文惠君听了这一番话，更加惊奇和赞赏，高兴地说：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”将这个�故事与前述柳宗元的《种树郭橐驼传》对照比较，我们就会发现，后者完全是以前者为蓝本而创作出来的。在《种树郭橐驼传》结尾，当橐驼介绍了自己种树的经验技术之后，柳宗元借一问者之口，对其表示了惊奇和赞赏。他说：“不亦善夫，吾问种树，得养人术。”<sup>⑩</sup>柳宗元创作这个生动形象的寓言故事，来宣传自然无为的哲学观点和政治主张。其表现形式，与《庄子·养生主》中的庖丁解牛异曲同工，一脉相承，只是人物事件有所变化而已。又如柳宗元的《黑说》，鹿畏獐，獐畏虎，虎畏黑，黑的力气最大又甚害人。楚南有个猎人，能吹竹管为百兽音。昔日持弓矢罾火入山猎鹿，因“为鹿鸣以感其类，伺其至，发火而射之。獐闻其鹿也，趋而至。其人恐，因为虎而骇之。獐走而虎至，愈恐，则又为黑，虎亦亡去。黑闻而求其类，至则人也，猝搏挽裂而食之。”<sup>⑪</sup>这个故事情节也基本上是套用《庄子·山木》“庄周游乎雕陵之樊”一段：板栗树上，一只螳螂正在专心致志

地捕捉一只蝉，见得而忘其形；一只异鸟从南方飞来，正要抓取这只螳螂，见利而忘其真；而庄周正手执弹弓想打下这只异鸟，却不料自己的背后，又跑出一个板栗林的看守人，骂他偷窃板栗。这两则寓言，虽然立意不同，但情节相似，并且都是通过生动具体的故事来说明一定的道理，在创作方法上是完全一致的。由此可见，柳宗元的《三戒》，即《临江之麋》、《黔之驴》和《永某氏之鼠》三篇文章，其创作方法，也都是借鉴了《庄子》的。

最后，《老子》、《庄子》中所反映出来的没落阶级和失意文人的思想情绪，也在革新失败遭到贬逐的柳宗元思想上产生了共鸣，视为知音。《庄子》中齐万物、一是非、同荣辱、返朴归真的观念，使他“风波一跌逝万里，壮心瓦解空縲囚”<sup>④</sup>的失落心境得到平衡，感觉慰藉。尤其是《老子》祸福倚伏和知雄守雌的政治箴言，为他在苦闷彷徨的困难时候重新树立起信心，提供了精神支柱。故人王参元家失火，房屋货财付之一炬。柳宗元知道后，以为“盈虚倚伏，来去之不可常”<sup>⑤</sup>，塞翁失马，焉知非福。所以不吊反贺，写了《贺进士王参元失火书》。这件事，也从一个侧面反映了他当时的内心状态。

## 二、柳宗元与道教

柳宗元对道教和道教徒的态度，有的方面充分肯定，高度赞扬，有的方面则坚决反对，强烈批评。但无论是赞扬，还是批评，都是从他的辅时及物之道出发，以辅时及物为标准进行的。以下的事实，充分地说明了这一点。

一、柳宗元对道教徒淡薄功名利禄、与世无争的人生态度给予肯定；对他们符合儒家伦理规范、有益世道人心的言论行动进行表扬。道士张因，年轻时举诏策，授长安县尉。一年后，上表

乞为道士，得到皇帝批准。居东明观三十余年，道行峻异。贞元二十年，其弟张回降职为封州刺史。他说：“我老了，兄弟手足之情，不忍分离。”于是离开道观，随弟来到封州。第二年，张回的儿子死了，他哭得极为伤心，因悲伤过度而得病。临终前自为志，遗命归葬先人墓地。元和元年正月，葬如其言。其时柳宗元被贬为永州司马，封州离永州不远，张回的弟子来求他作墓志。柳宗元联系到当时官场上争名夺利、勾心斗角的险恶形势和自己的亲身遭遇，对张因那种看破红尘、与世无争的人生态度给予了充分的肯定。他在《东明张先生墓志》中说：“匪禄而康，非爵而荣。漠焉以虚，充焉以盈。言而不为华，光而不为名。介洁而周流，苞涵而清宁。幽观其形，与化相冥。寂寞以成其道，是以忽婴。世皆狂狂，奔利死名。我独浩浩，端一以生。”<sup>②</sup>同时，对张因友悌慈爱的品德行为进行了高度赞扬。当有人提出：“先生友悌以遁，慈幼以死，若不能忘情者何耶？”柳宗元便立刻反驳说：“道去友耶？去慈耶？从容以求，其得之耶！荡莽很悖，道之非耶！”<sup>③</sup>柳宗元对道教和道教徒的这种态度，与他对佛教和佛教徒的态度，是完全一致的。柳宗元针对韩愈对他“嗜浮图言，与浮图游”的批评，回答说：浮图之言“往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。”<sup>④</sup>又说：“且凡为其道者，不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多。吾病世之逐逐然唯印组为务以相轧也，则舍是其焉从？吾之好与浮图游以此。”<sup>⑤</sup>柳宗元对道教和道教徒、佛教和佛教徒这种相同的态度，反映了他思想和行为的一贯原则和坚定立场。

二、柳宗元对道教和道教徒的反对和批评，主要是围绕他们所宣扬和实行的长生久寿及其辟谷服气、丹药方术等展开的。

首先，柳宗元认为，长生久寿是根本不可能的。从历史上看，“黄帝等下及列仙、方士皆死”<sup>⑥</sup>，世界上从来没有不死的

人。所谓长生久寿，完全是一种荒诞不经的邪说，圣人所不道，君子所不齿。

其次，柳宗元用大量的事实说明，辟谷服气、丹药方术不但无益，反而有害。睦州刺史李幼清遭镇海节度使李錡诬构，斥逐南海。后来李錡叛乱被杀，元和三年，李幼清量移永州员外司马。李幼清到永州后，与柳宗元同病相怜，成了要好的朋友。两年后，他受到服气书中的美言利诱，开始练习辟谷服气。经过一段时间，柳宗元明显地看到，李幼清“由服气以来，貌加老，而心少欢愉，不若前去年时。”<sup>⑦</sup>辟谷服气，本想强身健体，长生久寿，结果却事与愿违，身体不但没有强健，反而加速了衰老。又邕管经略招讨等使李位，迷信炼丹术，以为服金丹可以返老还童，长生不死。“尝合汞、硫黄、丹砂为紫丹，能入火不动，以为神，服之且十年。然卒以是病，暴下赤黑，数日薨。”<sup>⑧</sup>柳宗元在给李位写的墓志中，有意记述了这个丹药方术无益有害的事例，提醒人们，记住这个血的教训。唐代道教兴盛，辟谷服气、丹药方术广为流行，不仅一般民众，而且许多官僚，甚至连皇帝也都受其影响。并且，当时的宪宗皇帝，也惑于长生久寿之说，迷信丹药方术。后来竟因服食金丹，药发而暴崩。在这种社会风气之下，柳宗元敢冒天下之大不韪，大声疾呼长生久寿不可能，辟谷服气、丹药方术有害无益，典型地表现了一个知识分子的理论勇气和社会责任感。

其三，柳宗元认为，即使长生久寿是可能的，辟谷服气、丹药方术等是灵验的，从辅时及物的标准来看，也完全是不必要的，没有意义、没有价值的。

柳宗元被贬永州司马不久，收到老朋友周君巢的来信。周在信中除了慰问之外，还极力宣扬长生久寿之说，吹嘘丹药方术如何灵验，并举出山泽中一位清瘦老人作例证。针对这种说教，柳



宗元在回信中首先表示：“宗元以罪大戾废，居小州，与囚徒为朋，行则若带纆索，处则若关桎梏，彳亍而无所趋，拳拘而不能肆，槁然若枿，赧然若璞。其形固若是，则其中者可得矣，然犹未尝肯道鬼神等事。”<sup>②</sup>即自己虽然获罪被贬，行动被限制，精神受打击，但不语鬼神、坚持辅时及物之道的原则立场毫不动摇。柳宗元接着又说：“今丈人乃盛誉山泽之臞者，以为寿且神，其道若与尧、舜、孔子似不相类，何哉？又乃曰：饵药可以久寿，将分以见与，固小子之所不欲得也。尝以君子之道，处焉则外愚而内益智，外讷而内益辩，外柔而内益刚；出焉则外内若一，而时动以取其宜当，而生人之性得以安，圣人之道得以光。获是而终，虽不至耆老，其道寿矣。”<sup>③</sup>认为君子之道，应该以辅时及物作为价值标准和社会目标，穷通出处，始终不渝。穷处时韬光养晦，内智外愚，通出为官时则采取适当的政治措施来贯彻实行，使人民的生活得以安定，圣人的思想原则得到发扬光大。实现了这样的抱负而死，即使短命，其思想原则也是不朽的。柳宗元继续写道：“今夫山泽之臞，于我无有焉。视世之乱若理，视人之害若利，视道之悖若义；我寿而生，彼夭而死。固无能动其肺肝焉。昧昧而趋，屯屯而居，浩然若有余；掘草烹石，以私其筋骨而日以益愚，他人莫利，己独以愉。若是者逾千百年，滋所谓夭也，又何以为高明之图哉？”<sup>④</sup>指出如果放弃自己的社会责任，对国家的治乱安危，人民的利害生死，全然无动于衷，其思想行为，一切以饵药久寿为旨归。这样的人，即使活上百年千年，对国家和人民来说，也是没有意义和价值的，还不如那些短命的人。

柳宗元在永州时，还有一位叫娄图南的老朋友来拜访。娄由于仕途失意，情绪消沉，准备到淮南出家为道士。并说自己“少好道士言，饵药为寿，未尽其术，故往且求之。”<sup>⑤</sup>针对这种情况，柳宗元特意写了一篇《送娄图南秀才游淮南将入道序》的文

章，指出：“夫君子之出，以行道也；其处，以独善其身也。今天下理平，主上亟下求士之诏。娄君智可以任职用事，文可以宣风歌德，行于世，必有合其道而进荐之者。遽而为处士，吾以为非时。……若苟焉以图寿为道，又非吾之所谓道也。夫形躯之寓于土，非吾能私之。幸而好求尧、舜、孔子之志，惟恐不得；幸而遇行尧、舜、孔子之道，唯恐不慊，若是而寿可也。求之而得，行之而慊，虽夭其谁悲。”<sup>③</sup>认为君子的形躯和生命，不是属于私人，应该属于社会，为国家和人民谋利益。只有这样，才生活得有意义，有价值，如果求得了尧、舜、孔子之志，实行了尧、舜、孔子之道也就是辅时及物之道，即使短命，也没有遗憾。而娄图南的上述言行，显然与此相违背。所以，柳宗元继续写道：“今将以呼嘘为食，咀嚼为神，无事为闲，不死为生，则深山之木石，大泽之龟蛇，皆老而久，其于道何如也？”<sup>④</sup>

柳宗元将身体包括生命的意义与价值与辅时及物联系起来，认为只有为国家和人民谋利益，人生才具有意义和价值。有的人虽然短命，但是为国家和人民的利益而死，或者为国家和人民作出了贡献，因此很有意义，其精神长存，永垂不朽。有的人即使长寿，但对国家的治乱安危，人民的利害生死，冷漠无情，毫不关心，一切只为自己打算，所以谈不上有何价值，还不如短命的人。这样一种人生观和价值观，是中华民族集体主义崇高品德的结晶，传统文化中优秀成就的精华，典型地体现了一个真正的知识分子和政治家高度的理论素养和思想觉悟、强烈的社会责任感和时代使命感，不仅在古代难能可贵，在现代亦值得发扬。他用这种人生观和价值观批评道教的长生久寿及其辟谷服气、丹药方术，义正词严，理直气壮，振聋发聩，惊世骇俗。尤其是在当时此风盛行的社会环境中，柳宗元的批评，对于一些知识分子、官吏甚至皇帝也迷恋和热衷此道，一心追求长生久寿而忽视自己的

社会责任和时代使命的弊害，无疑是一种治重病的猛药，斩乱麻的快刀。可惜的是，柳宗元当时正以罪人的身份，贬居永州。他这种正义的声音，实在过于微弱，根本不能挽回狂澜，扭转乾坤。终于黄钟毁弃，瓦缶雷鸣，连当时的皇帝也被它所淹没。这是历史的悲剧，它给后人留下的教训是极其深刻的。但是，柳宗元将辅时及物与道教的养生绝对对立起来，完全否定道教养生术中的科学成分和合理因素；甚至将行道与爱护身体，珍惜生命也对立起来，忽视了二者的相互联系与和谐统一，则显然失于偏颇，矫枉过正了。柳宗元只活了四十六岁，比他同时代的韩愈少十岁，刘禹锡少二十四岁。这个事实，与他只重视行道，而忽视养生的认识态度是有联系的，可以说是他这种偏激态度所酿成的一个悲剧和恶果。毫无疑问，这也从反面给后世留下了一个教训。

注：

①④⑤⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《柳宗元集》第 662、473、474、79—80、80、365、1269、42、801、920、1132、873、474、467、1221、862、283、283、673、674、842、247、840、840、840、656、656、656 页。

②⑥⑦⑧《老子》第 57、42、25、37 章。

③⑨《庄子》：《天地篇》、《知北游》。

（作者为湖南省社会科学院副研究员）

## 周敦颐与道家思想

梁绍辉

在中国古代漫长的思想学术的发展过程中，儒道两家尽管事实上也存在不少共同之点，但因对现实生活所持的态度不同，以此形若冰炭，斗争不已。汉魏之间虽然有人企图调和，想用道家思想补充儒家，而以儒家思想统摄道家，因为构不成自己的思想体系，而屡试屡败。直至北宋思想家周敦颐出，大胆吸取道家思想的优长，充分发展了儒家思想，形成新的学风，开创了宋明理学。周敦颐是中国思想史上成功地援道入儒的第一人，故周敦颐的学术既有着道家的鲜明特点，同时也保留了儒家的传统特色。

### 一、周敦颐吸收了道家“有出于无”的思想，完善了儒家的宇宙生成论

关于什么是宇宙的最终本原，儒家对此是不感兴趣的，整部《论语》未提及半字，所以庄子用讥讽的口吻说：“六合之外，圣人存而不论。”圣人自然是指孔子一类的儒家圣人，因为道家并庄子本人是最爱探究“六合”之外的奥秘的。

说儒家完全不讲宇宙本原也并非全是事实，《易传》就有“是故易有太极，是生两仪”的话，只是《易传》是晚出儒家的作品，而且又以“太极”为终极本原，是一种很不彻底的观点。按照《易经》的解释，宇宙的最终本原就是天地未分处于混沌状态的元气，至于元气之前是什么呢？没有回答，也不可能回答。

但就是这个不彻底的宇宙生成论，统治中国思想界数千年，直至现代。曾经一段时间，凡认为宇宙起源于气的，就是唯物主义，否则就是唯心主义。事实上气并非宇宙的最终本原，气前还有别的物质存在，这就是说宇宙一开始并不是《易传》所说的天地不分而充满元气的浑沌状态。恩格斯在《反杜林论》一书中批判杜林对康德的星云假说采取轻蔑态度时说：“顺便指出，如果在现代自然科学中康德的星云球被称为原始星云，那末这不言而喻应该只是在相对意义上来理解的。它是原始星云，一方面在于它是现存的天体的起源，另一方面在于它是我们迄今所能追溯的最早的物质形式。这绝不排除，而更应当说是要求这样的条件：物质在原始星云之前已经经过了其他形式的无限序列。”<sup>①</sup>康德说的原始星云也就是气状物质。我们之所以受蒙蔽，是误以“现存的天体的起源”为宇宙的最终本原，并以“迄今所能追溯的最早的物质形式”去否定实际存在的更早的其他物质形式。其所以如此，是因为气状物质是目力所及的有形物质，而早于气状物质的则是视力不及、触摸不到的无形物质。

其实这种有形物质出自无形物质，或者说有形物质之前还存在无形物质问题早在孔子之前的老子就说得很清楚了。老子说：“天下万物生于有，有生于无。”又说：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。”老子的“无名”也就是无，“有名”也就是有。“无名天地之始，有名万物之母”，说的是宇宙万物生成的先后次序。老子把宇宙万物的最初发生划分成两个阶段，一是始的阶段，一是母的阶段。始的阶段是无形的阶段，因为无形，自然无可名状，因此也是无名阶段。母的阶段是形体初具的阶段，是可名的阶段。《说文》：“母，牧也。”段玉裁注：“牧者，养牛人也，以譬人之乳子。引申之，凡能生之以启后者皆曰母。”“有名万物之母”，用的正是此义。

可惜的是老子的这个合理思想长期被人误会，以为“无”就是虚无，就是否定客观物质的实有性。周敦颐以其远见卓识，一反儒家的传统，大胆地接过老子的观点，并借用老子曾经用过的“无极”一词，与《易传》的“太极”相结合，构成了自己特有的命题：无极而太极。他的著名的《太极图说》开篇第一句便是“无极而太极”。然则“无极而太极”的内涵究竟是什么呢？周敦颐在他的《太极图说》中作过明确的解释。周敦颐说：“无极而太极。太极动而生阳；动极而静，静而生阴。……阳变阴合而生水火木金土。”正如恩格斯所指出的“（原始星云）是我们迄今所能追溯的最早的物质形式”，所以周敦颐的解释也就从太极开始，对太极以前的诸序列仅用“无极而太极”一语带过。因为说得过于简单，怕人误会，于是又用逆推的形式归纳解释说：“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。”意思是说，五行归一于阴阳，阴阳归一于太极，太极原本于无极。这样，周敦颐关于宇宙生成由无极而太极，由太极而阴阳，由阴阳而五行的序列划分也就比较清楚了。

周敦颐关于宇宙生成序列的划分是以儒家的“太极”作为基础的，由于他吸收了老子“有出于无”的思想，在“太极”之前加了“无极”，使之性质大变。正是这“无极”二字，完善了儒家的宇宙生成论，说明宇宙并非起源于有形的“太极”，而是起源于无形的“无极”。这里需要说明的是“无极”并非特指宇宙生成的某个序列，而是泛指“太极”之前无限无极的多序列，从而将宇宙的最终本原推到了更高更远的阶段，肯定了物质世界的无限性。更值得一提的是，周敦颐的“无极而太极”的思想竟与数百年后恩格斯所说的“物质在原始星云之前已经经过了其他形式的无限序列”有着惊人的相似。

## 二、周敦颐将老子的“主静无欲”上升到物质运动的规律和思想修养的最高原则

周敦颐的宇宙论除了引入老子的“有生于无”的思想，从而将宇宙的最终本原由太极推向无极，肯定了物质世界的无限性外，另一个特点是将老子主静的方法论引入本体论，构成了“一动一静，互为其根”的著名命题，说明了物质何以会运动，何以会发展。周敦颐在《太极图说》中说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。”这是周敦颐另一个非常重要的思想。

周敦颐对宇宙生成序列的划分是由无极而太极，由太极而阴阳，由阴阳而五行，由五行而万物。然则何以能由无极而太极，何以能由太极而阴阳呢？周敦颐解释说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”按照周敦颐的解释，由于宇宙自身不断运动的结果，才有阴阳两气，才有五行之性，才有天地之分。那末宇宙是如何运动的呢？周敦颐简单概括为“一动一静”，具体解释是“动极而静，静极复动，一动一静，互为其根。”所谓“动极”“静极”，泛指动和静，不一定是动、静都要达到极点。周敦颐这样解释虽然有些笼统，但总的原则是对的，因为任何物质都在相对静止绝对运动的交替中不断变化发展。恩格斯在他的《自然辩证法》关于“运动和平衡”一节中写道：“物体相对静止的可能性，暂时的平衡状态的可能性，是物质分化的根本条件，因而也是生命的根本条件。……在地球上，运动分化为运动和平衡的交替：个别运动趋向于平衡，而整体运动又破坏个别的平衡。”<sup>②</sup>

周敦颐这个大胆的猜测和事实上又合理的思想，是借用了老子的思想材料通过自己加工提炼而成的。在老子的方法论中，强调以静为君，以静为正，以静制动。老子在《道德经》第二十六章说：“重为轻根，静为躁君。……奈何万乘之主而以身轻天下？

轻则失本，躁则失君。”君者尊也，“静为躁君”也就是静尊于躁，意即静重于躁，唯静才能制躁，无静则无以制躁，而躁是坏事之根苗，不可不制。四十五章又说：“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”狂动之躁可以抵御寒冷，而不动之静又可以消退炎热。躁虽可胜寒，然而要动，并且要狂动，而静退炎热居然可以静止不动，可见“静”才是天下之正理。老子还在《道德经》六十一章根据“近取诸身，远取诸物”的原则就近喻说：“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。”真正能纳百川的大国是甘居下位的，惟其能居下位，才能成为天下之交汇，成为天下之雌母。老子设此比喻，是考虑到任何能交配的生物交配时都是雌者在下，雄者在上；雌者静守，而雄者狂迫追求，所以雌能胜雄。老子的这个比喻虽然不能概括所有交配现象，但也大体能说明静在某种特定情况下静胜于动的一般规律。

以上这些例子都是说明静的优越性，所以老子方法的核心思想是以静制动，以柔克刚。周敦颐从老子的动静观得到启发，把动静放在同等地位，并将老子的方法论的动静上升为本体论的动静。“一动一静，互为其根”，于是宇宙万物自身的动静成了宇宙万物发展变化的根本性原因，宇宙之所以成为宇宙，万物之所以成为万物，而且不断发展变化，其动力就在于它们自己的内部，天神上帝之类也就不复存在了。

当然，周敦颐说的“一动一静”仅是一种轮廓性的描述，不能看作现代科学的精确概念。所谓“一动一静”就像恩格斯说的“运动分化为运动和平衡的交替”，而不能理解为钟摆式或者脉搏式的一动一静。恩格斯说：“岩石进入了静止状态，但是风化、海浪、河流、冰川的作用不断地破坏这个平衡。”<sup>③</sup>岩石处于静止状态，就是静，风化等等就是动。岩石就运动中的平衡状态看是静的，从平衡中的运动看是动的，就这个“一动一静”，使岩石



变成了非岩石。

再者，周敦颐的“一动一静”是以静为出发点的，他在《太极图说》中说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”可知太极在动之前是个静体，动而后生阳。这样是否可以认为周敦颐把整个宇宙看成静态呢？不是。周敦颐认为整个宇宙从生成到现在都是“一动一静”，也就是又动又静。他之所以说“太极动而生阳”以太极为静态，是相对于运动中的平衡来说的。恩格斯说：“物体相对静止的可能性，暂时的平衡状态的可能性，是物质分化的根本条件，因而也是生命的根本条件。”<sup>④</sup>事实上，我们能够看到的任何物体，能够指认的任何物体，都是该物体处于相对静止的状态，也就是相对平衡状态。不承认这种状态就等于否认客观存在的千差万别而有着各自质的规定的不同物体。周敦颐的相对静止的太极正是从这个角度提出的。

周敦颐不仅间接地把老子作为方法论的“静”运用于本体论，以解释宇宙万物何以能变化发展的问題，而且直接接过老子关于静的概念，作为自己修养论的最高原则。他在《太极图说》的后一部分说：“圣人定之以中正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。”以孔子为代表的儒家圣人确实确立过中正仁义（即仁义礼智）的道德原则，但却没有任何一位儒家宗师说过“主静”，更没有解释过“无欲故静”的话。孔子教育学生“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁；行有余力，则以学文”<sup>⑤</sup>，作业一个接着一个，根本没有什么养静的课目，更不说主静了。而且孔子也不是无欲者，他甚至公开教育学生如何去谋取功名利禄。《论语·为政》，“子张学干禄。子曰：多闻阙疑，慎言其余则寡尤；多见阙殆，慎行其余则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”不过孔子提倡的是正当的利禄，他说：“富与

贵，是人之所欲也，不以其道得之不去也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之不去也。”所以“无欲”、“主静”的思想，与以孔子为代表的儒家是不相干的，只有老子才说过相类似的话。老子《道德经》第三十七章说：“无名之朴，夫亦将无欲，不欲以静，天下将自定。”老子认为，天下之所以不能安定，就在于人的多欲。多欲必争，争必乱，所以他主张回到最初的真朴状态，主张无欲。为了说明多欲不静的为害，老子从反面进行论述说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂。”五色令人目盲等的说法尽管有些夸张，但“看大的眼，吃大的口”，人的欲望是在不断得到满足的过程中不断加以发展，以致永无止境的。由于“欲”的可怕，所以，老子索性主张使民无欲。老子在《道德经》第三章说：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”老子的“常使民无知无欲”也不全是愚民的政策，他虽然说过“绝圣弃知”的话，但那是质而言之，他的真实主张是要使人回到最初的真纯朴实的思想状态，以吃饱为原则，不去思考其他。老子的这种思想用以治国明显是行不通的，也是不应该的，人人都“虚心弱志”，不想问题，社会如何发展？但作为思想修养，又有它的可取之处，周敦颐正是从这个角度上撷取了老子无欲主静的治世思想运用于思想修养的。周敦颐在他的《通书·圣第四》说：“寂然不动者诚也，感而遂通者神也，动而未形、有无之间者几也。”这里分别解释了他常用的诚、神、几三个范畴。“诚”指的是人的思想的原始状态，是实有的，不是虚妄的；是专一的，不是涣散的；是寂然不动的，不是游离无定的。集中到一点，就是静的，静到形若死灰，什么也不想，所以叫“寂然不动”。“神”指的是

对客观事物反映的敏锐和神速，一旦接触问题，就能立即作出准确的判断和反映，但这种“感而遂通”的“神”的功夫又取决于平时的“寂然不动”。只有无事时保持思想的高度静态，保持异常清醒的头脑，才能在一旦接触问题时准确迅速地作出反映。如果平时静不下来，老是如猿似马，一旦接触问题，还得临时收心，临时进入思考状态，反映自然就慢了，反映的准确程度也就差了。因为人的思想的正确与否，动机的善与恶，又往往决定于“几”。几者“动而未形，有无之间”之谓，即开始进行思考又未曾形成思想的“闪念之间”，也就是思想刚刚萌发之际。这个“几”往往能决定对某事思考的是否正确，乃至决定一生的成败。所谓“一念之差”，正是对“几”的作用的通俗说法。故周敦颐又在《通书·诚几德第三》说：“诚，无为；几，善恶。”意思是说人的思想在“几”上分善恶，要使自己的思想有善而无恶，就必须在“几”上下功夫又不直接在几上，而全在于此心平时的“寂然不动”。那末怎样才能作到寂然不动呢？“无欲故静”，取决于思想的无欲。“无欲”主要指不存奢望，不胡思乱想。比如，官迷一心想着做官，官越大胃口越大；财迷一心想着发财，得了十万更想得千百万，心情永无静的时候，这就叫“有欲”。惟此之故，周敦颐才将儒家的“中正仁义”和道家的主静学说结合起来，构成了自己的特有的命题：“圣人定之以中正仁义而主静”，以作为他修养论的纲领。

### 三、周敦颐乐于与释道人士交往，并从中受到教益

周敦颐虽然被奉为有宋以来的纯儒，但在生活中却乐于与释道人士交往，并在交往中吸取对自己有益的东西。早在他刚刚成年的时候，因母丧在镇江鹤林寺一住三年，与鹤林寺的高僧寿涯来往十分密切。相传僧寿涯就是著名的麻衣道者，而麻衣道者据

说又是陈抟的师傅。于是有人据以认定周敦颐的《太极图》传自麻衣道者。其实不然，陈抟是五代人，至宋初已百余岁，麻衣道者既是陈抟师傅，此时至少也该二百岁，虽然是道者，养生有术，也不至有如此高寿，或许另有其人。但周敦颐既住在鹤林寺，与和尚、道士们交往是肯定的，他的《太极图》就其形式而言，确实取材于道家的《太极先天之图》。此外，周敦颐还认真学习过道家的有关经典，他的《读英真君丹诀》一诗，就是写的学习心得。诗曰：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致主，精神合后更知微。”

也许是年轻时在鹤林寺长期居住的缘故，周敦颐入仕后极喜游佛寺道院，而且经常在寺庙中借宿，有时还以诗记事。诗中多写山中的幽静可爱，并常以俗事的纷烦作反衬，而对释道生活表示出由衷的倾慕。如《题寇顺之道院壁》：“日复一日，一杯复一杯。青山无限好，俗客不曾来。往事一如此，朱颜安在哉。寄语地上客，历乱竟谁催。”他甚至后悔，如果往昔一直如此生活，何致如今朱颜凋谢？《宿大林寺》一诗更是表现出了对空门生活的仰慕，诗曰：“公程无暇日，暂得宿清幽。始觉空门客，不生浮世愁。温泉喧古洞，晚磬度危楼。彻晓都忘寐，心疑在沃洲。”这是一首明显的羡慕空门生活的诗。在衙门里，没完没了的公事，无闲无暇。住进幽静的古寺，方知“空门客”没有俗事的牵累的悠闲自在。心向神往，乃至彻夜无眠，以为自己置身在佛寺的胜地沃洲。

在周敦颐的诸多有关佛道寺院的诗作中，写得最为倾注的要算《宿山房》一诗了，诗曰：“久厌尘坌乐静缘，俸微犹乏买山钱。徘徊真境不能去，且寄云房一榻眠。”周敦颐在这里表现出的好静思想并不是偶发的，他厌恶尘事的纷劳，向往山中的寂静已经很久了。如果有足够的生活经费他甚至早就上山居住了。徘

徊依恋之余，且借云房一宿，也算是作了一个晚上的山中客吧。但他进山不是为了当道士，更不是作称之为“空门客”的和尚，而是要在山中筑庐，作一名山居的隐者。“俸微犹乏买山钱”一句，说得十分明白。他向往的仅是山中的清静。

周敦颐的退隐思想是经常在诗中流露的。如《石塘桥晚钓》一诗写道：“濂溪溪上钓，思归复思归。钓鱼船好睡，宠辱不相随。肯为爵禄重，白发犹羁縻。”这是一首想象自己回到故乡后在濂溪垂钓的诗。他向往那“宠辱不相随”的隐居生活，然而他的现实生活仍在为爵禄奔忙，甚至可能到满头白发。这是生活理想与现实的反差。

周敦颐想归隐，全是为了图个清闲自在，他在《静思篇》一诗中写道：“静思归旧隐，日出半山晴。醉榻云笼润，吟窗瀑泻清。闲方为达士，忙只是劳生。朝市谁头白，车轮未晓鸣。”在这里，周敦颐公开提出了“闲方为达士，忙只是劳生”，几乎与老庄并无区别的观点。不仅如此，周敦颐还向往着老子着意提倡的真朴。他在《题惠州罗浮山》一诗中写道：“红尘白日无闲人，况有鱼绯系此身。一上罗浮闲送目，浩然心意复吾真。”

周敦颐虽然十分向往清闲，并不以居官为意，然而他并未中途辞官，而且诚诚恳恳，每任都有政绩，直至他去世的前两年，才因病去职。那么是什么原因使他想归隐而一直未能归隐，想辞官又一直未辞官呢？说到底，还是儒者的社会责任心所致。他在《经古寺》一诗中说：“琳宫金刹接峰峦，一径潜通竹树寒。是处尘劳皆可息，时清终未忍辞官。”他是想利用太平时机好好干一番事业的。

周敦颐虽然好游寺院，醉心山水，想到辞官归隐，但当他坐衙理事时却是一丝不苟，一身凛然正气。他在永州任上写的《任所寄乡关故旧》一诗说：“老子生来骨性寒，宦情不改旧儒酸。

停杯厌饮香醪味，举箸常餐淡菜盘。事冗不知筋力倦，官清赢得梦魂安，故人欲问吾何况，为道春陵只一般。”永州是周敦颐家乡所在州府，他怕乡亲故旧找他拉关系，所以先发制人，到任之日就寄出此诗，足见他官风之正派。

周敦颐为官是尽心尽力的，就像他在诗中说的“事冗不知筋力倦”。他不怕疲倦，不惜拼命。他五十五岁任广南东路刑狱时，冒着瘴气的危险，坚持下州县巡察。他在《按部至春州》诗中写道：“按部广东经数郡，若言岚瘴更无春。度山烟锁埋清昼，为国天终护吉人。万里诏音频降下，一方恩惠尽均匀。丈夫才略逢时展，仓廩皆无亟富民。”春州即广东阳春县，当时瘴气盛行，外人视为畏途，而周敦颐毫无顾忌，满腔热情地按部巡视。当时又正是王安石新政得势之时，周敦颐以一方民命自任，决心一展才略。然而就在这时，他终于病倒了，接着王安石的新政也失败了。这年八月，他才决心辞官，回到早已安排好了的庐山濂溪书堂归隐。

周敦颐一生与僧道往来密切，在思想情绪上受其影响也很大。但他有一条基本的原则：生活是生活，学术是学术，两不相干。他认为无论释道，都是朋友，都可以互相切磋。至于学术，同则同，异则异，不必互相攻讦，更不必互相敌视。他晚年路过潮州时作过一首《题大颠堂诗》，诗中批评因为反对迎佛骨被贬潮州刺史的韩愈说：“退之自谓如夫子，《原道》深排佛老非。不识大颠何似者，数书珍重更留衣。”韩愈是以儒家道统自任的，在《原道》一文中攻击佛老最甚，提出要“人其人，火其书，庐其居”。但自到潮州后却与岛上的大颠和尚极其要好，往来甚密，以为在此绝域只有和大颠相处才有共同语言。所以周敦颐对此提出质疑：韩退之的既如此深恨佛老，又何以与大颠往来密切？既然与和尚如此交往，又何以要如此攻击佛道？周敦颐是主张宽容

的，生活如此，学术更是如此。他主张容纳百家，凡是对自己有益的都可吸收，与自己观点相左的决不受其影响，但也不必攻击。他赞赏老子的清静无为，但却不赞成佛家的空寂无有。周敦颐认可道家的有出于无，并不等于认可佛家的以有有无。许多人对此有误解，以为一提无就是无有。其实在本体论的概念中，道家的无与佛家的无是不同的，道家的无是无形，而佛家的无才是无有，即四大皆空，一切归于寂灭。

由于周敦颐对人对事，对生活对学问的博大胸怀，深得同时人的赞许和仰慕，王庭坚在《濂溪词自序》中说：“春陵周茂叔，人品甚高，胸中洒落，如光风霁月。”遂成后世对周子的定评。

#### 注：

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第97页。

②③④《马克思恩格斯选集》第3卷，第563页。

⑤《论语·学而》。

## 周敦颐《太极图》与道教

朱汉民

周敦颐著有《太极图说》、《通书》等著作，被认为是宋儒“阐发心性义理之精微”的开端。加之理学奠基人程颢、程颐兄弟曾师事周敦颐，故而无论是在学术上还是学统上，周敦颐都被推为理学的“宗主”。

周敦颐的代表著作是《太极图说》，然而这又是一部在学术史上争议最多的著作。褒扬周敦颐者，认为它是周子“不由师传，默契道体”，从而上承了千年不传的孔孟道统；贬抑周者，则认为它是对道家、佛家学说的简单抄袭，故通过否定《太极图说》，进而否定周子的学术价值，最后否定整个宋儒之学。这样，关于周敦颐《太极图说》的来源问题，成为一个涉及到对周敦颐思想乃至整个宋明理学的评价问题。

周敦颐的《太极图说》包括“图”与“说”两个部分。早在南宋初年，此“图”与“说”就有不同版本的差异。后经朱熹校定，遂形成现在通行的版本。周敦颐通过“图”的演示和“说”的解释，完整地描述了一个由无极太极到阴阳五行、万物化生的宇宙论，再到圣人立中正仁义、立人极的人生论。在以前的中国学术史上，尚没有一个人以如此简洁的“图”与“说”，完整地、清晰地描绘出这样一个以儒家伦理为主导内容的宇宙论模式。所以它受到了南宋道学家们的极度推崇，认为它“阐夫太极阴阳五行之奥，而天下之为中正仁义者得以知其所自来”，它“上接洙



泗千载之统，下启河洛百世之传者，脉络分明，而规摹宏远矣。”<sup>①</sup>

但是，随着《太极图说》的地位提高、影响扩大，其来源问题很快就引起学术界的关注。朱熹、张栻等道学家坚持认为，《太极图》是周子“渊源精粹，实自得于心”、“不由师传，默契道体”、“独得微旨于残篇断简之中”。这也就是说，《太极图》不是由某种直接师承，而是周敦颐研习儒家经典、独立自得的结果。而朱震、陆九渊等人则认为《太极图》上有所承，朱震甚至还列出一个非常具体的授受谱系，将《太极图》与道士陈抟等联系起来。明清以来，宋明理学受到批判，而宋《易》图书之学首当其冲。关于《太极图说》来源于道家的问题，成为一个普遍关注并引起诸多讨论的热点问题。明末黄宗炎有《图书辨惑》、清朝毛奇龄著有《太极图说遗议》、胡渭著有《易图明辨》、朱彝尊著有《太极图授受考》等，均是有关《太极图》来源的重要考证著作，它们力图证明《太极图》是抄袭或综合道家、道教著作的结果，以证明周敦颐之学非儒家正学，进而否定、贬抑整个宋儒之学。

《太极图》是周敦颐自己创造的，还是完全抄袭道家的？一直是学术史上一个争论不休的学术问题。要澄清这个问题，首先需要对宋以来关于《太极图》来之于道家、道教的观点作一番考辨。自宋至清，关于《太极图》来源于道家、道教的议论很多，综合来说，主要有下列三种说法。但详细考察，却遗憾地发现这几种说法均无真正考据学意义的依据。

### 第一，源于道士陈抟说

首先提出《太极图》授受关系并将其归之于道士陈抟的是南宋初年学者朱震，他列出一个有关图书之学的授受谱系：“陈抟

以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”<sup>②</sup>根据朱震的说法，《太极图》并非周敦颐“自得于心”，而是通过“陈抟→种放→穆修→周敦颐”的授受谱系而来。朱震的说法在当时以及后世的影响很大。但是，这种说法很快就受到怀疑，因为穆修、周敦颐之间授受《太极图》的说法遇到了一些疑问。其一，是时间、地点上的。元代学者刘因早就提出这个疑问：“然其实，则穆死于明道元年，而周子时年十四矣。”<sup>③</sup>他认为周子其时尚年少，不可能师承穆修<sup>④</sup>。而且，穆修客死于淮西道中蔡州，据周子《年谱》载，周敦颐这时则正在京师开封，在地点上也有问题。由此可见，这个刚离家乡而居于开封舅家的周敦颐尚不可能向客居蔡州的穆修从学。其二，朱震认为《太极图》传之于穆修，并由他上溯到陈抟，但是他没有提供任何文献的依据，证明其观点，以至于非常相信《太极图》源于道家的陆九渊也只是说“其必有考”。可见，他们实际上均无法提供考据学上的依据。

由于明清反理学思潮的兴起，一些学者表现出对《太极图》来源的浓厚兴趣，他们希望通过考据来证明《太极图》源于道士陈抟，以解决上述文献依据的困难。黄宗炎著有《图学辨惑》一书，其中有《太极图说辨》一文，力图证明周敦颐《太极图》源于道家《无极图》，他说：“《太极图》者，创于河上公，传自陈图南，名为《无极图》，乃方士修炼之术也。”<sup>⑤</sup>黄宗炎将陈抟的《无极图》与周敦颐的《太极图》均列于书中作了比较，以证明《太极图》源于《无极图》。从比较来看，两图的确非常相似，它们之间必有抄袭的关系，但是，哪一个图在先呢？黄宗炎却并没有提供证据，以证明《无极图》是早于《太极图》而作，证明《无极图》是陈抟乃至魏伯阳、河上公所传。当然，黄宗炎谈到

陈抟曾刻《无极图》于华山石壁，但这同样是没有依据的说法，谁也没有见过这个石刻，连拓片也没听说过。那么，黄宗炎的考辨并没有取得什么新的进展。相反，倒还暴露出一些问题。因为现在能够找到的《无极图》，并不在陈抟那里，而是在南宋道士白玉蟾（1194—1229年）的书中。白玉蟾系南宋宁宗时人，属道教南宗，其《海琼玉蟾先生文集》卷三有《无极图说》，分“顺生人”和“逆成丹”两层，其思想观点和黄宗炎所说陈抟的《无极图》十分类似。白玉蟾服膺朱熹之学，当然也了解周敦颐的《太极图说》，他将《无极图说》列入文集中以将其作为自己的作品，但十分明显，《无极图说》是来源于周敦颐的《太极图说》。由此看来，黄宗炎用来和《太极图》作比较的《无极图》，很可能是南宗道教徒等伪托陈抟而作。既然《太极图》在先而《无极图》在后，那么应该是《无极图》抄袭了《太极图》而不是相反<sup>⑥</sup>。

由此可见，黄宗炎等关于《太极图》来源于道士陈抟的考述，是一个既无可靠文献依据而又漏洞很大的说法。

## 第二，源于《道藏·真元品》说

继黄宗炎之后，清代学者继续在寻找文献依据，以证明《太极图》来源于道家而非儒家正统。其中以毛奇龄、朱彝尊为代表。他们又提出新说，认为《太极图》源于《道藏》中的《太极先天之图》。毛奇龄在其《太极图说遗议》一书中，考证《太极图》来源于隋唐之时道家著作，当时名称为《太极先天之图》。毛认为《道藏》中的《上方大洞真元妙经品》中即载有此图，他根据其中的《唐明皇御制序》，肯定这个《太极先天之图》为隋唐时期作品，并认为此图为陈抟所窃取而传至周敦颐。从图形上比较，《太极先天之图》与《太极图》十分一致，确如毛奇龄所

说：“两图踪迹，若合一辙。”朱彝尊作《太极图授受考》，也认为周敦颐的《太极图》出于唐代就有的《上方大洞真元妙经》。他认为：“自汉以来，诸儒言易，莫有及太极图者。惟道家者流，有《上方大洞真元妙经》，著太极、三五之说，唐开元中明皇为制序。”<sup>⑦</sup>毛奇龄、朱彝尊等通过对道家典籍的考证，证明周敦颐的《太极图》来源于道家，而他们自认为是抓到了《太极图》抄袭道家的“真赃实据”。

毛、朱虽然自认为找到了《太极图》抄袭道家的真凭实据，但是，他们的考据工作不是很严肃的，反而暴露了他们急于将周敦颐与道家联系起来，进而否定宋儒之心态。根据当代学者李申《太极图渊源辨》及王卡《真元品提要》的考证，《道藏》所载《上方大洞真元妙经图》并非唐代的著作，而是北宋以后所著<sup>⑧</sup>。李申等的考证提出了诸多证据，充分证明《太极先天之图》乃是周敦颐以后的著作，毛奇龄等人所说的周敦颐《太极图》系抄袭隋唐道学著作作为不可信。譬如，《上方大洞真元妙经图》中有《道妙惚恍之图》，其中云“真君在武当山中”，武当修行神本号“玄武神”，至宋真宗时始改“玄武神”为“真武神”，其后又称“真圣”、“真君”。又：“山谷云：吾欲亡言，观道微妙”。“山谷”系北宋黄庭坚之号。由此可见，其图说为北宋以后作品无疑。此外，其《上方大洞真元妙经品》中有《唐明皇御制序》一篇，其中有“欲世民归命信礼”之说，唐朝避讳很严，对太宗名讳更甚，故而这个“御制序”显然是伪作。

由此看来，毛奇龄等人以《道藏·上方大洞真元妙经图》作为《太极图》抄袭道家图书的证据并不可靠，他们并没有找到真正考据学上的依据，而是以那些宋以后伪作或抄袭的道家著术作为《太极图》的来源。可见，他们不仅没能证明自己的观点，反而暴露了他们为反道学目的而不顾事实的不严谨学术态度。

### 第三，源于《周易参同契》说

据清学者毛奇龄考证，东汉魏伯阳作《周易参同契》时，曾绘有《水火匡廓图》、《三五至精图》等图，开始了道教以图说《易》的传统，而陈抟的《无极图》、周敦颐的《太极图》，都不过是道教系统《易》图的承传。但是，现在的《周易参同契》中，并没有这些《易》图。毛奇龄解释说：“《参同契》诸图，自朱子注后，则学者多删之。……唯彭本有《水火匡廓图》、《三五至精图》、《斗建子午图》、《将指天器图》、《昏见图》、《晨见图》、《九宫八卦图》、《八卦纳甲图》、《含元播精三五归一图》，然或并《至精》、《归一》图，或并《斗建》、《将指》图，故或九、或七。今藏书家与道家多有之。”<sup>⑨</sup>《水火匡廓图》、《三五至精图》是周敦颐《太极图》的主要组成部分，如果《周易参同契》中确有这些图，那就能证明周敦颐《太极图》系道教典籍的沿用或模仿。但是，毛奇龄所云“自朱子注后，则学者多删之”仍只是一种推测。他提到彭注本《周易参同契》还保存有这些图式，但现存的彭注本《周易参同契》并未发现其图的存在。可见，毛奇龄所云的“藏书家与道家多有之”，仍只能看作是一个臆测。

毛奇龄为证明《太极图》源于道家，从东汉道士魏伯阳的著作《周易参同契》中寻找证据，认为《太极图》“窃取魏伯阳《参同契》中《水火匡廓》与《三五至精》两图，而合为一图”。但是，现存的《周易参同契》，包括彭晓所注的本子均没有毛奇龄所说的《水火匡廓图》与《三五至精图》，可见，毛奇龄的考证同样不能证明《周易参同契》源于道家。

以上简要考述了关于《太极图》来源于道家三种说法。尽管历来学者对《太极图说》非议较多，以考据擅长的清代学者又对《太极图》的来源作了详细考证，其中尤以黄宗炎、毛奇龄、朱

彝尊的考证的影响最大，他们均提出了有关《太极图》源于陈抟、《道藏》中之《上方大洞真元妙经》以及《周易参同契》的种种证据。但是，经过考察，可以发现这些证据或是伪书、或是臆测，均无考据学上的依据。他们为什么要用这些不可靠的、虚构的证据来证明《太极图》源于道家呢？这显然不是立足于学术的立场，而是汉宋门派之争的立场。他们希望通过对《太极图》源于道家、道教的考证，证明理学开山周敦颐的主要思想源于道家，进而否定整个宋儒之学。

既然后代有关《太极图》源于道教的考证是无证据的臆测，那么，我们仍应回到有《太极图》的最早记载，也就是周敦颐生前好友潘兴嗣为其所作的《周敦颐墓志铭》所载的史料，即周敦颐“尤善谈名理，深于《易》学。作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇，《诗》十卷，今藏于家。”<sup>⑩</sup>也就是，周敦颐是在深入研究《易》学的基础上而著有《太极图说》，而并非是对道家著作的简单模仿或抄袭。

虽然本人主张周敦颐自作《太极图》，但并不否认周子对道家及佛家学说的汲取与融汇。唐宋以来，中国文化发展均体现出儒、佛、道交流、融汇的趋势，周敦颐作为理学开山，他不仅对儒学有深入研究，对佛、道之学也同样有深刻的体会和思考，这一点，对他创立理学是十分重要的。他曾对道家典籍《英真君长生金丹诀》十分欣赏，读过后写有《读英真君丹诀》赞扬说：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致主，精神合后更知微。”<sup>⑪</sup>周敦颐也受过佛学思想的影响，他曾与禅师交往较为密切，他所写的《爱莲说》中有“予独爱莲之出于淤泥而不染，濯清涟而不妖”，显然与佛典籍以莲花喻佛性的影响有关，如《华严经探玄记》云：“如世莲花，在泥不染，譬法界真如，在世不为百世法所污。”因此，周敦颐在著《太极图说》等易学

著作，建立理学思想体系时，显然也受了道家、佛家的影响。周敦颐的《太极图说》分《图》与《说》两个部分。其《图》虽是周敦颐所自作，但他在绘图时受道家著作的影响、启发则是可能的。他在《读英真君丹诀》诗中肯定道士陈抟“得阴阳造化几”。而且，《周易参同契》作为一部道教练丹著作，其“坎离匡廓，运轂正轴”的描绘，这些思想均可能对《太极图》的绘制产生启发、影响。另外，其《说》也是如此。周敦颐以道家典籍中的“无极”作为“太极”之上的宇宙本始；以道家修养的“主静”，作为“立人极”的最高境界，同样深刻地反映出这一点。甚至可以这样说，周敦颐所以能成为“道家宗主”，《太极图说》所以能够“下启河洛百世之传”者，就在于他能在坚持儒学的价值立场、学术传统的基础上，汲取了佛、道的思想材料。

清代学者的错误在于歪曲历史事实，否认理学形成时的文化创造作用。尽管周敦颐汲取了佛道学术思想，但是他所绘制的《太极图》是富有创造性的，这样一张简炼的《图》，却形象地描绘了宇宙化生、阴阳造化的过程，以致于热衷于丹图的道教徒都得向它学习。同样，其《说》创造性论述了一个由无极→太极→阴阳五行→万物化生→立人极的过程。周敦颐对道家“无极”概念的汲取，同样是富有创造性的，这使得“无极”丰富了理学的宇宙论体系。总之，周敦颐是一个新兴的学术思潮的开创者，当然，他是在综合前代学术成就基础上的创新，这应是他能够成为“道学宗主”的根本原因。

注：

①《周敦颐全书》卷八，朱熹：《韶州先生祠记》。

②《宋史》卷四三五，《儒林传·朱震》。

③《静修集》卷七，《太极图后记》。

- ④其时，周敦颐应为年十六。王梓材云：“周子生于天禧元年丁巳，至明道元年壬申，盖年十六矣，作十四误。”（《宋元学案·濂溪学案》）
- ⑤《图书辨惑·太极图说辨》。
- ⑥参阅李学勤、邢文《太极图的来源》，《寻根》1996年3期。
- ⑦《曝书亭集》卷五十八，《太极图授受考》。
- ⑧李申文载《周易研究》，1991年第1期。王卡文载《道藏提要》。
- ⑨《周敦颐集》附录三，毛奇龄：《太极图说遗议》，中华书局1990年版。
- ⑩《周敦颐集》附录一，潘兴嗣：《周敦颐墓志铭》。
- ⑪《周敦颐集》卷三，《杂著·诗》。

（作者为湖南大学岳麓书院文化所所长、教授）



## 胡宏论道家

王立新

胡宏（1105——1161），字仁仲，胡安国幼子，南宋著名理学家。他开辟了“性本论”的儒学复兴新路径，对中国思想史做出了重大贡献。

宋儒在理论上差不多都有明显的反佛、道倾向，个中原因虽然不止一端，但重建新儒学的时代要求，无疑是最主要的。但宋代儒者，大多与佛、道有着极其深厚的理论渊源，全祖望说：“宋儒门庭径路，半出佛、老”，大抵不误。在对待佛、道的态度上，胡宏与其他宋儒所持的态度基本一致，所不同的，只是批判的角度和力度不同而已。但胡宏对佛与道的态度应该分开来讲，因为胡宏对待佛教持坚定的反对态度，而对于道教与道家却大致持一种虽不赞同但却能够肯认其合理性的态度。

胡宏对道家的态度，大致可以从以下几个方面来分析：

一、胡宏严厉批判佛教，但却未将批判的锋芒指向道教。这一点虽然表明胡宏深恶佛教甚于道教，但却并不意味胡宏认同或赞同道教。而要真正了解这一点，就必需首先将宋徽宗与道教的关系作一番历史的考查。

元符三年（1100）正月，宋哲宗赵煦卒，其弟端王赵佶即帝位，是为徽宗。宋徽宗于翌年（建中靖国元年）二月开始听政。崇宁四年（1105）五月，赐张道陵三十世孙龙虎山道士张继元道号“虚靖先生”，令张继元为龙虎山主，凡传授法篆者，即度为

道士。大观元年（1107）二月，诏令道士、女冠（道姑）位序在僧、尼之上。政和三年（1113）十一月，宋徽宗自称做梦被太上老君召见，太上老君谕之以“汝以宿命，当兴吾教”，于是做《天真降临示见记》，并于同年十二月，下令访求道教仙经。政和四年正月置道阶以礼叙道士，并为道士王老志加封号为“观妙明真洞微先生”。三月，又令各路（路是宋代行政机构，约略相当于今天的省）选宫观道士送京讲习。政和五年十月，授嵩山道士王仔昔为“冲隐道士”。政和六年将道教隶属于秘书省之下，使道教成了事实上的行政机构。同年三月，再赐王仔昔“通妙先生”。影响最大的，要数对士林灵素的知遇与宠信。林灵素原名灵噩，浙江温州人。宋徽宗访道得之。被选入京后，因其大言玄惑，被赐号“通真达灵先生”。政和六年四月，宋徽宗用林灵素言，大会天下道士于上清宝箓宫，林灵素称天有九霄，神霄最高，居住神霄的是“玉清王者”，他是上帝的长子，主南方。并称这个“玉清王者”号“长生大君”，就是宋徽宗。还说蔡京、王黼、蔡攸等在神霄中皆有名位。林灵素因此极受徽宗及身边近臣的宠信，得以为所欲为。在京四年，横行无忌，每设大斋，费钱数万，称为“千道会”。其徒锦衣玉食者，近二万人。宋徽宗听信林灵素言，于政和七年二月，又会道士两千余众于清宝路箓宫，听林灵素宣谕。同年三月，自称“教主道君皇帝”。十二月，宋徽宗又将老子的《道德经》更名为《太上混元上德皇帝道德真经》。重和元年（1118）八月令学者治御注《道德经》，九月于太学与辟雍中置“道学（不是理学的别称，而是对道家与道教的敬称）博士”，颁布《御注道德经》并集古今道教事为纪志，赐名《道史》。十月，又设道官二十六等，道职八等。宋徽宗险些没有听信林灵素的建议，继“三武灭佛”之后再度全面取缔佛教。但却于宣和元年（1119）十月将佛改名为“金仙”，其余菩萨、金

刚等均改称为“仙人”、“大士”等不一，普通寺僧称“德士”，易服饰，称姓氏。并改称天下佛教寺、院为宫、观。而在此之前的同年六月，封庄子为“妙微元通真君”，封列子御寇为“致虚观妙真君”，宣和二年正月，罢道学（这是理学的别名），以儒道合而为一，不再另置道学（即儒学）。宣和三年，命修《道典》，宣和五年十一月诏国子监刊印御注《冲虚至德真经》。而此时金国强盛难当，将辽主天祚帝赶入夏国境内，且已举兵南犯，亡国被掠的命运已经在近处向宋徽宗招手。

应当指出的是，宋徽宗宠信道教，与历史上的其他皇帝崇尚道教有着明显的不同。一是崇道而不毁佛，虽然身边也有像林灵素这样的道士，但毕竟没有像北魏太武帝和北周武帝那样，听信崔浩、寇谦之、张宾、焦子顺等，掀起灭佛运动。只是“温柔”地将佛教“包裹”在道教之中，企图以道教领导佛教，用佛教佐助道教。二是大量修建宫观，并与佚老优贤的祠禄制度结合起来，成为致仕人员的生活保障机制。这种情形到了高宗朝以后更为普遍。三是大设道教官级，使道教世俗化。历史上的很多皇帝如北周武帝、唐玄宗等虽为道士封官，但大多仅限于身边被宠信的个别人，像宋徽宗那样，将所有道士定级封官，几乎使之成为与世俗官员相同的行政组织式的现实机构，是极其罕见的。

宋徽宗信奉道教达到了痴迷的程度，竟然顾及不到国家社稷的累卵之危。仅仅凭这一点，他就足以遭到敢于直言抗上的理学家胡宏的责难。但胡宏于此却避而不谈，个中原因何在？孔子曰“往者不可谏，来者尤可追”，适逢宋廷粗安江南，追究徽宗过失，恐怕不仅无益，还可能扰乱人心，消减宋人北图恢复的信心。这大抵就是胡宏的考虑。胡宏因回避宋徽宗之讳而未将思想批判的锋芒直接指向道教，同时也表明他维护君主至上权威的政治立场，这与他一贯强调重新树立“三纲”绝对权威的主张是完

全一致的。这与他宋高宗的近乎指责的劝谏并不矛盾，因为他的《上光尧皇帝书》，语言虽十分锐利，但目的只在勉励高宗北图恢复和迎请徽宗、钦宗皇帝还朝。这依然在维护君主的权威和维护国家的统一。诚然，胡宏也并没有赞扬道教，他也不可能附会宋徽宗对道教的推崇，因为在他的心目中，孔子、君、父是不容撼动也撼动不了的永恒权威，一旦撼动，华夏民族就将披发左衽，就将因为失去文化价值的根基而丧失生存下去的理由。胡宏视佛教之害甚于道教的理由，就是佛教的“无父无君”，而道教徒无论如何总还是围绕在皇帝身边，尽管他们以各种荒诞的玄言诞语蛊惑君王，但他们还是在维护君主的至上权威。只不过是通过对君主的神话去捞取一些世俗的权力与利益而已。

胡宏因回避宋徽宗宠信道教的事实，而未对道教进行直接的批判，但还是表明了自己对道教的态度。胡宏对道教的态度，主要表现在《吴承远讥登山》诗中。诗的原文是：

胸中无滞是神仙，行止由来各有天。

洞里道人心快快，云间游子自翩翩。

尘怀已逐山风扫，好意都从梅蕊传。

回首七香车上客，大家归去莫流连。

这首诗流露出胡宏希望儒道相安的基本态度，同时从诗本身的格调看来，胡宏也很羡慕道仙们的无牵无挂和自由惬意的生活。不过这首诗作为胡宏借以表明自己远离官场的自得自适的心境，应当说是非常合适的。类似这样的诗歌，在胡宏的诗文集中还有很多，不过这些诗并不表明胡宏有山林之志，而只是像程颢与周敦颐“吟风弄月”一样的“吾与点也”的情怀的自然流露而已。胡宏根本不可能成为陶渊明式的人物，这是由他的儒者情怀和以圣贤自期的心态所决定的。胡宏以儒者救世职任自督，同时又以道家逍遥襟怀自处，在“为园非是学樊须，锄罢归来又读

书”<sup>①</sup>的半农半儒的生活情形之下，“朝看南山云，暮看西山月”<sup>②</sup>“优游于衡山之下，余二十年”<sup>③</sup>，不是为了学道成仙，而是“玩心神明”，他“不舍昼夜”<sup>④</sup>的目的是为了弘扬儒学，使圣贤精神发扬光大。“从今识尽青山好，归向人间别看天”<sup>⑤</sup>等都比较充分的透露了这样的“心机”。不仅如此，胡宏还因与僧、道的交往，感其“香火”之盛，从而痛惜真正儒者之寥寥，发出了“吁嗟我生在儒门，儒门大业无人论”<sup>⑥</sup>的叹息，“焚香再拜愿圣主，一统三教清乾坤”<sup>⑦</sup>所能表明的，就是胡宏欲以儒为主，批判性的兼采佛、道以重建新儒学的理想和愿望。

## 二、批判道家的言论，大大少于对佛教的批判的言论

胡宏批判道家的言论虽然不少，但与对佛教的批判相比，却实在不能算多。这一点，也是能够在学理上说通的。南宋之初，虽然道教宫观遍地皆是，但主持宫观的，却主要是儒学者而不是道士，而被除宫观的人，有职无守，有禄无事，住地又听其自便，所以很多有志于“圣学”的学者们，都很愿意得除此职，以便获取俸禄，安排生活并可利用自便的条件和闲暇的时间从事儒学的研究。胡安国就曾得除主管观台州崇道观、监南岳庙等职。据统计，朱熹一生前后共得奉祠十二次之多，总计时间二十一年零十个月之久。道教宫观既然成了为儒者提供生活来源的职业，而胡宏的父亲胡安国也曾受益，这也是胡宏对道教少有批判的理由之一。当然，这还不是主要的原因。胡宏对道家批判言论大大少于对佛教批判的数量，主要还是由外缘所决定的。这种外缘主要就是胡宏所处的时代，南方地区信佛甚于崇道。佛徒的数量远非道士所可比，这就使得胡宏对佛教的了解更直接、更具体。绍兴元年，胡宏随其父胡安国初来湘潭碧泉，居住在附近隐山龙王寺的法赞长老就前来拜谒，与胡氏一家结下了终生友谊。据胡寅

记载“岁在己酉（建炎三年 1129），强敌内侵，予先君子航湖而南，小驻碧泉，莽野荒墅。冬郁湿薪，急雪堆户。忽有僧至，草衣赞公。……自兹往还，二十寒暑。每辩异同，拊掌大笑。”<sup>⑧</sup>胡氏父子是坚定而又不失通脱的人物，他们既因有关华夏民族的伦常和社会根基的争论而反对佛教，又因个人交谊而与僧人相处甚洽，感情深笃。这一点使得胡氏父子对佛教的批判更准确，更有力度。胡宏批判佛教的另一个更直接的缘由就是要劝谏从兄胡宪。胡宪是朱熹的业师，又是湖湘学派的重要学者，他曾一度笃信佛教，以为释氏论理，无不及于圣贤。胡宏因此写了两封长信给胡宪，批判胡宪在关键问题上没有真见地，并详细说明自己对“圣学”的“心性关系”的看法，以教正胡宪在此一问题上的偏颇。这是胡宏批判佛教的言论多于批判道家的言论的主要原因。

### 三、胡宏对道家的具体批判内容

见于今版《胡宏集》（中华书局理学丛书系列 1987 年 6 月出版）中对于道家（老子和庄子）的批判言论总共不足 10 条，但牵涉问题较广，也很重要，所以大有分析说明的必要。

胡宏对老庄的批判，首先是从本体论上入手的。

《知言·阴阳》：“物之生死，理也。理者，万物之贞也。生聚而可见，则为有；死散而不可见，则为无。夫可以有无见者，物之形也。物之理，则未尝有无也。老氏乃以有无为生物之本，陋哉！天得地而后有万物，夫得妇而后有男女，君得臣而后有万化。此一之道也，所以为至也。”<sup>⑨</sup>胡宏这段话是直接针对老子的本体论而讲的。《老子》第一章开宗明义：“道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”在老子看来，只有恒常不变的

“道”，才是万物生成之本原，它是无法用语言和概念来界定的。“有”和“无”作为“道”的最初表现方式，同样不可以通过直观来把握。这种幽深玄远的“道”，才是宇宙万物真正的玄妙法门。老子将“有”“无”这一对无法具体把握的概念，看作是天地万物之本，认为它们才是宇宙唯一的本原。这里的“有”和“无”，在本体的意义上，是“道”的同名异谓。所谓“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗”<sup>⑩</sup>，就是用比喻的手法对作为宇宙本体的实描。表明老子既将“道”做根据，又将“道”做实体看待。在老子那里，“道”虽有多种含义，但各种含义之间，并没有十分严格的逻辑递进关系。

胡宏所以认定老子以“有、无”为万物之本，并判定其“陋”的原因，正是因为胡宏已经在思想上明确的划分了“形”与“质”，用今天的话来说就是“形式”与“内容”，并将二者的主次理解的十分清晰了。这正是胡宏的高明之处，也是宋明儒学在思维水平上较之先秦有了长足进步的标志。在胡宏看来，有与无，都只是物体的存在形式，物质的存在表现为“有”和“无”，不仅“有”是“有”，而且“无”也是“有”。这与老子的“有”就是“无”，“无”还是“无”的论点是正相反对的。这是胡宏对中国思想史上了不起的贡献。宋明儒者虽然多有持如此见解者，但都不如胡宏纯粹和彻底。在王船山以前，应该说胡宏的这种观点是可以作为道物、道器关系的典型代表来看待的。所谓“可以有无见者，物之形也。物之理未尝有无也”，就是讲物体可以生灭，而隐藏在其背后的形而上的根据，即所谓“理”是不会消亡的。这与胡宏在其“性论”中所表现的倾向是一致的。胡宏认为“事物属于性，……必有性焉，然后能存”<sup>⑪</sup>。在“性”、“气”、“物”三者的关系问题上，胡宏指出：“非性无物，非气无形”<sup>⑫</sup>。将“性”当成了“气”的根本。这与他在“理”与“物”的关系

上将“理”看成是永恒不灭的观点是完全相同的。不过胡宏在总体上还是肯定物、性不可分，道器不两离的。所谓“性外无物，物外无性”<sup>⑬</sup>；“道不能无物而自道，物不能无道而自物”<sup>⑭</sup>等就是最好的说明。这与王船山的“天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可谓之道之器也”<sup>⑮</sup>的思想不尽相同，但大体上是一致的。胡宏还指出：“有聚而可见谓之有者，知其有于目，故散而不可见者谓之无。有实而可蹈谓之有者，知其有于心，故妄而不可蹈者谓之无”<sup>⑯</sup>。这是胡宏论有、无的非常精妙之处。他将可见的存在物与不可见的实存者定位在人体的感官上面，凡能看得见的存在物和可以指导人生践履的内在理性都是“有”，而眼睛看不见且心灵亦感受不到的才是真正的“无”。这里内涵了眼睛看不到但心灵却能够感觉到的也是“有”。只有眼睛看不到，心灵同时也感受不到的，才是真正的“无”。形形之谓物，不形形之谓道。“物”与“道”均是“有”，都是实在的。有趣的是王船山也有相类的论述。船山在《周易外传》中说：“形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古亘今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故‘惟圣人然后可以践形。’践其下，非践其上也”<sup>⑰</sup>。过去很多哲学工作者，一直误以看不见摸不着的理性的东西，如理想、信念之类为“无”，把它们当成不存在来看待。其实这是十分幼稚的，也是非常浅薄和不负责任的。其认识水平还只停留在古代朴素唯物主义同样的程度上。胡宏用“妄而不可蹈者”指谓“不存在”，王船山则称之为“无形之上”。其实这只是为了表达上的方便起见而已。虽然这种表达在今天看来，多少有些不够明确，但这是哲学家在没有找到合适概念之前的尝试性表达，同时也是因为受到古代汉语语言特点的限制，从而才不得已而为之。船山虽极善于创造“生僻”的词汇来表达自己的思想，但到了这时，也还是显得



有些心拙笔钝。其对“不存在”概念的表述，反不及胡宏为明晰。

希腊哲学家巴门尼德说：“存在者存在，不存在者不存在。”这是一个真理，并且表达上也已经没有缺欠。视其为无意义的同意反复或者诡辩，是我们的肤浅，责任不在巴门尼德。贝克莱说“存在就是被感知”，如果不从价值论上去理解，那么他的思想水平已经较之巴门尼德相去甚远，不可同日而语了。当然，将胡宏和船山的上述思想简单的说成是唯心主义，也是我们的肤浅，其所带来的哲学后果是十分有害的。有关这一点，已经到了我们重新反思的时候了。只有这样，才能表明现代的哲学工作者对哲学本身的负责态度。也只有这样才好向哲学本身和未来的哲学工作者作历史的交代。为了单纯的现实功利目的，而使自己的哲学头脑不断趋于僵化，这是哲学工作者对哲学这一神圣的事业本身所犯下的罪错。如果依然执迷不悟，就将成为哲学的“犹大”。

在胡宏看来，相对于眼、耳、鼻、舌、身等人类的感觉器官而言，可以直接感受到的就是“有”，不能被感官所直接感受到的，就是“无”。但是，相对于人的心灵而言有些感官感觉不到的，也是“实而可蹈”的存在，也是“有”。“有”与“无”，更明确地讲就是存在与不存在的本质差别，并不在于形体的是否可见，而在于其是否“真”。在胡宏的思想意识中，“真”与“妄”才是判定是否存在的最可行的标准。船山同样认为，能够使感官感觉到的有形之物是存在，不能使感官感觉到的形而上的“道”也是存在。只有那从来就没有的“无形之上”，才是不存在。在船山的思想意识中，“虚”和“实”才是判断是否存在的真正标准。而老子以“有”与“无”来说明是否存在，就既显得有些难于讲清，又显得有些故弄玄虚。当然，作者无意贬低老子，只是为了说明中国的思想水平，不断在其历史的进程中获得进步的客

观事实而已。胡宏认定老子之“陋”的原因，其实就在于这里。

胡宏由对老子的道论或本体论的批判，进一步走向对其宇宙生成论的批判。这是胡宏对老子的有逻辑、有递进程序的批判次第。

《老子》第三十六章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和<sup>⑮</sup>”。胡宏指出：“‘一阴一阳之谓道’。有一则有三，自三而无穷矣。老氏谓‘一生二，二生三’，非知太极之蕴者也。”<sup>⑯</sup>老子的这段话看似简单，真正解释起来却非常麻烦。古往今来解法甚多，众说纷纭。但胡宏显然将“一”理解成了“太极”，而将“二”与“三”看成是阴阳和天、地、人三材了。其实这未必符合老子的本义。老子很可能是将“一”当作“道”的代称来对待的。在老子那里，“二”或且就是“无”和“有”，“三”则指无、有、气。本文作者做这样的理解，是觉得只有这样的理解，才能与第一章的语意相合，才能保持老子思想的前后一致性。但因本文是论述胡宏对老子的批判，所以只能顺着胡宏对老子宇宙生成论的批判之前，还必须厘清“太极”的观念。“太极”的观念虽然始见于《庄子》的《大宗师》和《周易》系辞，但在庄子那里，“太极”就是“天”的另一种表达方式<sup>⑰</sup>。而《易系辞》则称：“是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”太极之成为普遍的和确定的哲学范畴，实始于周敦颐和邵尧夫，而尤以周敦颐为代表。周敦颐作《太极图说》，将太极当成宇宙本体来表述，太极从此成为中国哲学史上最最重要的范畴之一被广泛使用开来。朱熹则进一步将太极说成是宇宙万理的总称。《朱子语类》卷九十四称：“事事物物皆有个极，是道理极致。总天地万物之理，便是太极。”不过在胡宏那里，太极虽然也可以当成“理”的代称，但主要的意思，还是《易系辞》所表达的。也就是道体，如此，则胡宏说“老氏非

知太极之蕴者也”，就是将老子并不真懂“道”。胡宏对老子的“道”做了自己的理解，并沿着这种理解向下推演，误以为老子将“一”、“二”、“三”当成了“太极”（或者胡宏所理解的道体之道）、“阴阳”和“三材”。在胡宏看来，太极就是阴阳，他对《易系辞》中“易有太极，是生两仪”的理解，就是太极当即就是两仪。太极就是阴阳的和合互动的永恒状态，阴阳从来也不曾，永远也不会分立而起作用。程颐说：“‘一阴一阳之谓道’。道非阴阳也，所以一阴一阳道也，如一阖一辟谓之变。”<sup>④</sup>胡宏是程门高弟杨时的弟子，自幼服膺二程，受二程的影响很大。胡宏继承了程颐关于“所以一阴一阳，道也”的思想并做了重新思考和发挥。胡宏之所以省略了老子的“二”，认为“有一则有三，自三而无穷矣”，乃是因为他没有将阴阳分开来讲，在他看来，“物不独立必有对，对不分治必交焉”<sup>⑤</sup>。宇宙间根本不存在没有对待物的存在，而相互对待的事物，又都是通过和合互动而交织在一起的，任何一方都不可能脱离开另一方而单独存在并产生作用。这又是胡宏对中国思想史的独到的贡献。因此，在宇宙的实际生成过程中，并不存在“二”的阶段。太极既是作为“道体”的“一”，同时又是由“二”和合互动而成的“一”。由太极出发，直接即可到达“三”的阶段。应当说胡宏的认识是正确的，这一点虽然是在程颐的“所以一阴一阳道也”的直接启发下生发出来的，但其深刻程度和抽象程度，已远远超过了程颐。胡宏有关宇宙生成的理论，较之周敦颐《太极图说》中的“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土。五行顺布，四时行焉……”<sup>⑥</sup>的宇宙生成模式更为简洁明快，精微至到。这是胡宏对北宋五子的宇宙生成模式的理论总结基础上的升华。他将中国哲学史上关于宇宙生成模式的问题，从老子

的混沌、错误和周敦颐、张横渠<sup>②</sup>等的烦琐中引到了清晰、准确和简洁的崭新境地。这是对中国思想史的又一重要的贡献，表明胡宏在为先秦儒学寻求本体论和宇宙论的根据方面，获得了极大的成功，这是胡宏为儒学在宋代的复兴过程所立下的不朽的理论功勋。宋儒接着先秦儒学而说性命，但是如果没有对于本体论和宇宙论的理论论证的成功，“接着说”就会变成“照着说”。果真如此，宋代儒学就不足以称为“新儒学”，因为如果没有宇宙论和本体论，理欲关系论、知行关系论、心性关系论等，就将因失去理论根基而显得苍白无力。那样的话，他们宋代儒学就不可能有比先秦儒学更新更多的实质性内容。

在对老子的本体论和宇宙论的批判的基础上，胡宏更进一步把理论的批判锋芒指向了老子的理欲关系论。

究实而论，老子虽然谈欲，但却并没有将欲与理作为对待的存在来论证。老子之欲，是与“生”对谈的。他之所以强调去欲，乃是因为他看到了欲望是人间产生罪恶的根源，同时也看到欲望是引导人走向要求的反面的难于抗拒的固有属性。而人一旦进入了追求欲望的恶性循环，就将不自知觉，从而愈陷愈深。正所谓“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽（不是舒服，而是产生差错），驰骋田猎使人心发狂。难得之货使人行妨……”<sup>③</sup>。所以老子坚持“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。……”<sup>④</sup>老子为保身全生而强调“少私寡欲”，这与胡宏和其他宋明儒者为维护天理的尊严而强调对人欲的遏制是不相同的。但是“不见可欲”，实在不是一种积极的努力，最多只能是消极的防御。而且这种方法根本就是行不通的。正如胡宏所批判的那样，“夫可欲者，天下之公欲也，而可避之使不见乎？”<sup>⑤</sup>为什么不可避之使不见？胡宏说“人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也”<sup>⑥</sup>。

正如荀子所说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”事物有被感知的属性，人有感知事物的功能，这些都不是人为所能改变的。老子强调自然，却不知不觉中走向了毁灭自然，从无为堕入到有为中去了。胡宏进而揭穿了“老聃用其道，计其成，而以不争行之，是舞智尚术，求怙天下之权以自私也”的真正目的。

应当指出的是，胡宏对老子“不见可欲，使民心不乱”的批判，虽然是直接针对老子的，但却弦外有音。胡宏在这里已经把批判的矛头指向了提倡“存天理去人欲”的“世儒”们。胡宏认为，“道充乎身，塞乎天地，而拘于墟者不见其大；存乎饮食男女之事，而溺于流者不知其精”<sup>②</sup>。胡宏指出：“夫妇之道，人丑之矣，以淫欲为事也；圣人安之者，以保合为义也。……谓之淫欲者，非庸陋而何？”<sup>③</sup>胡宏反对“世儒”“以善恶言性”的道理，也就在于这里。胡宏并不是反对孟子的“性善论”，也不主张“性无善恶论”，他是一个彻底的性善论者<sup>④</sup>。只是看到了“世儒”将理欲关系绝对化的错误倾向，力图予以纠正而已。因为胡宏强调“物不独立必有对，对不分治必交焉”，一旦欲尽，理也将随之不存。这是胡宏为捍守天理的尊严而做出的最卓越的理论努力。正是在这一点上，他所表现的开明，是同时代，甚至王船山以前的理学中人所不及的。尤其是朱熹和程颐等所无法比拟的。在这样的基点上，胡宏提出了“天理人欲，同体而异用，同行而异情”<sup>⑤</sup>的著名论断。朱熹、张栻等不解胡宏用意，妄自猜度，以为这是胡宏主张“性无善恶论”，表明他们的思想水平并不在与胡宏相同的档次上。有关胡宏的这一思想，王船山曾经给以高度评价，以为在性善论的问题上，只有胡宏的说法才是真正符合孟子的思想原旨的。

胡宏对老子的批判，主要表现在以上所述。今再录数条，以见胡宏对庄子的态度。

“‘维天之命，于穆不已’，圣人知天命存于身者，渊源无穷，故施于民者溥博无尽，而事功不同也。知之，则于一事功可以尽圣人之蕴；不知，则一事功而已矣，不足以言圣人也。庄周乃曰：‘圣人之道，真以治身，其绪余士直以治天下。’岂其然乎？”<sup>③</sup>

“庄周曰：‘伯夷死名于首阳山之下’，非知伯夷者。若伯夷，可谓全其性命之情者矣。谓之‘死名’可乎？周不为一世用，以保其身可矣，而未知天下之大本也”<sup>④</sup>。

“《文中子》之言，诞漫不亲切；扬子云浅陋不精通；庄子坐忘，费力心斋；支离《家语》，如‘不容，然后见君子’。恐亦未免于陋也。”<sup>⑤</sup>

从上引三段文字，可以看出，胡宏对庄子的批判，没有对老子的批判集中，而且都是就具体问题而发，属随机性的议论，大致不出细枝末节之外。因此，本文不拟做详尽的解释和阐发。不过总体说来，胡宏对于庄子的态度，如同他在《与张敬夫》中所表述的那样，“《庄子》之书，世人狭隘执泥者，取其大略，亦不为无益。若笃信君子，句句而求，字字而论，则其中无真实妙义，不可依而行也。”<sup>⑥</sup>

总体看来，胡宏对道家的批判没有像对佛家的批判那样猛烈，篇幅也比较少，但在本体论、宇宙论和人生论等关键问题上，胡宏对道家所做的批判，是有相当深度的，也是击中了要害的，虽然在个别的环节上误解了老子。但老子之被误解，既非胡宏始作俑，又非胡宏所能够单独避免。正如魏源所说，“解老自韩非下千百家，老子不复生，谁定之？”<sup>⑦</sup>

注：

① 《和伯氏》，《胡宏集》63页，中华书局1987年6月。

- ②《云月》，《胡宏集》53页，中华书局1987年6月。
- ③张栻：《胡子知言序》，《南轩集》卷14。此据四库本录，并将原文“南山”改为“衡山”，为明晰起见而已。
- ④《南轩集》卷14。
- ⑤《胡宏集》49页，中华书局1987年6月。
- ⑥《胡宏集》57页，中华书局1987年6月。
- ⑦《胡宏集》57页，中华书局1987年6月。
- ⑧《斐然集》卷27《祭龙王长老法赞》，《崇正辩·斐然集》617页。中华书局理学丛书1993年12月。另，此处应加以说明的是，胡安国来湖南湘潭碧泉的具体时间，应是建炎4年庚戌，即1130年。胡宏《五峰集〈有本亭记〉》有“绍兴庚戌岁，……遂至湖南……俗以其色故号为‘碧泉’”这里的绍兴是胡宏误记，庚戌岁是建炎4年。而胡寅“岁在己酉”也是误记。庚戌实建炎4年。建炎3年己酉（1129）6月，胡安国被召赴行在，胡宁侍行，而胡寅当时正在朝中起居郎任上。胡宏于建炎己酉之秋，率家避匪乱逃离湖北荆门，同年冬，来到湖南益阳一带。约在是年冬，胡安国与胡宁归来，与胡宏会合，然后经宁乡转进湘潭，庚戌之末，来到碧泉。
- ⑨《胡宏集》8页，中华书局1987年6月。
- ⑩《老子》第三章。
- ⑪《胡宏集》25页，中华书局1987年6月。
- ⑫《胡宏集》23页，中华书局1987年6月。
- ⑬《胡宏集》6页，中华书局1987年6月。
- ⑭《胡宏集》4页，中华书局1987年6月。
- ⑮王船山《周易外传》卷5《系辞上传第十二章》之二，《船山全书》第一册1027页，岳麓书社1988年12月。
- ⑯《胡宏集》12页，中华书局1987年6月。
- ⑰王船山《周易外传》卷5《系辞上传第十二章》之二，《船山全书》第一册1028页，岳麓书社1988年12月。
- ⑱老子的这段话，《诸子集成》本作三十六章，陈鼓应等注本或作四十二章。而本文所引《老子》，其章次一并依据《诸子集成》本。

- ①⑨ 《胡宏集》7页，中华书局1987年6月。
- ②⑩ 《庄子·大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久。”
- ③⑪ 《河南程氏遗书》卷第三，《二程集》67页，中华书局1981年7月。
- ④⑫ 《胡宏集》25页，中华书局1987年6月。
- ⑤⑬ 《周敦颐集》3—5页，中华书局1990年5月。
- ⑥⑭ 横渠张子称：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为万殊。”又称：“太虚即气。”可见在张横渠那里，太虚即是气的居所，太虚本身又是气。如此，则太虚与气的关系问题，本身就已经成了问题。
- ⑦⑮ 《老子》第十一章。
- ⑧⑯ 《老子》第三章。
- ⑨⑰ 《胡宏集》10页，中华书局1987年6月。
- ⑩⑱ 《胡宏集》10页，中华书局1987年6月。
- ⑪⑲ 黄宗羲、全祖望等《宋元学案·五峰学案》，《黄宗羲全集》第四册670页，浙江古籍出版社1992年8月。
- ⑫⑳ 黄宗羲、全祖望等《宋元学案·五峰学案》，《黄宗羲全集》第四册670页，浙江古籍出版社1992年8月。
- ⑬㉑ 详请参见拙著《胡宏》，台湾东大图书公司1996年2月。
- ⑭㉒ 朱熹、张栻、吕祖谦等《知言异义》，见《胡宏集》附录1，329页，中华书局1987年6月。
- ⑮㉓ 《胡宏集》9页，中华书局1987年6月。
- ⑯㉔ 《胡宏集》25—26页，中华书局1987年6月。
- ⑰㉕ 《与张敬夫》，《胡宏集》134页，中华书局1987年6月。自此而上，注释中以《胡宏集》标明但未注具体篇名者，皆出于《知言》。另需说明的，是本注所引之文，在句读上与中华书局的原本不同，愚以为中华书局注本有误，故作如所引之更改，特说明于此。
- ⑱㉖ 《胡宏集》132页，中华书局1987年6月。
- ㉗㉟ 魏源《老子本义》之序，见《诸子集成》第三册1页，1986年

（作者为湘潭大学哲学系副教授）



## 湖南道教源流及历代名道

刘国强

道教是中国土生土长的宗教，历史悠久，源远流长。现在一般都认为道教形成于东汉时代张道陵首创五斗米道。湖南道教的起源和道教的形成几乎是同步进行的。据明代《衡岳志》记载：“东汉末年，天师张道陵，尝自天目山游南岳，谒青玉、光天二坛，礼祝融君祠。”但张道陵并未在此开派布教，亦无传人，当属云游性质。稍后，来湖南衡山的还有张正礼、冶明期，遇神话中道家仙人西城君王虹景，服其神丹，“凡三十余年，不知所终。”汉代方士黄敬，字伯严，常德武陵人。仕州为部从事，后弃世学道于霍山 80 余年。“复入中岳，专行服气断谷为吞吐之事。道成王紫阳数征之，求要言，不予。”这是旧志上汉代道教在湖南活动的记载。

两晋南北朝时期，道教逐渐形成完备的状态。认为宇宙万物都是由“道”所化生而支配的，而清静则是道的根本。其方术包括卜筮、占星、医术、祈祷、符咒、驱鬼、祭祀等活动，强调积德可以成仙。晋太兴年间，晋女官祭酒魏华存至南岳潜心修道 16 年，宣讲上清经录，在湖南传播上清派种子，应为湖南最早的开坛播教者。

魏晋之间的黄老道杜巽才（称铁脚道人）游南岳，拜祝融。晋武帝时封“太微先生”的王谷神和“太素先生”的皮元曜，同居南岳，在云龙峰栖真观金母殿炼内外丹数年，胎息還元，数年

成道。此后陆续在南岳修炼的著名道士还有陈兴明、施存、尹道全、陈惠度、徐灵期、张昙要、张如珍、王灵輿、邓郁之9人，其修道处先称九真观，后名“九仙观”。他们在此注《道德经》，传播《黄庭内景经》、《右上宝文》及《五岳真形图》，使道家玄学与神仙之说，深入人心。

隋大业八年（612），炀帝命道士蔡法涛、李法正至衡岳观焚修，兴行教法，将衡州府库田畴什物赐观使用。隋炀帝还敕建上封寺。

唐代皇帝李渊、李世民以道教崇奉的老子姓李，自认为是老子后裔，大力提倡道教。特别是唐高宗李治即位时（605），尊太上老君为“太上玄元皇帝”，敕令各州建道观。在这时期，南岳先后建有大庙、黄庭观，郴州市先后建有苏仙观、橘井观、成仙观、露仙观，宁远县建有鲁女观，常德市建有太和观，浏阳市建有升冲观，茶陵县建有洞真观，岳阳市建有大云山祖师殿、真君殿等。道教在湖南有很大发展，而且名道辈出。

唐代高道司马承祯，开元间自海上乘桴至湖南南岳，结庵九真观北，被封为正一先生。其弟子薛季昌，继承师道，弘道南岳，封为天师，玄宗盛礼待之，呼为道兄。唐代的张惠明，修真于南岳北帝院，为太宗敕封为“妙济大师”。刘元靖登南岳峻峰，凿石穴以居，唐敬宗赐号“广成先生”，唐玄宗亲撰《赐薛天师往南岳诗序》，唐德宗亲撰《赠元和先生制》。唐桂阳郡范伯慈，倘佯名峦之间，炼形采药，诰封元一真人。唐苏仙岭景星观道士廖法正，多艺善游，被诏入朝，赐号元妙真人。

由唐至宋，道教各宗派逐渐合流，主要归为“正一派”。道教在宋朝成为第二大宗教。宋真宗即位（998）后，命人编辑《道藏》，大建宫观，并在太学中设置道经博士。湖南道教亦盛极一时。南岳山中高道陈兴明、施存、徐灵期、尹道全、陈慧度、

张县要、申素芝、单维岳等人，宋徽宗、宋真宗先后为他们赐了封号。金大定七年（1167），王重阳创立全真派，道教正式分为正一、全真两大教派。全真派的道士必须出家。正一派的道士不出家，可以结婚，俗称“火居道士”、“师公”。“火居道士”在民间祈祷斋醮，迎神送鬼，成了较普遍的习俗，这种道士散布湖南各地农村。

明代初期皇帝中多有笃信道教，上好下甚，道教曾风靡一时，湖南亦不例外。明代正一道在湘潭等地乡村发展广泛，仅湘潭就有道坛 70 多处。但从整个明代看，道教已趋于衰落。各地新建的道观比唐、宋时期数量少。明代在湖南新建的道观有：长沙北门内的真武宫、永顺的祖师殿、东安的清溪观、麻阳的玉华观、晃州（今新晃）的紫极宫等。此时期内，注重清修的全真道武当派传入湖南。明宪宗成化十四年（1478），长沙岳麓山仿武当山格式建置云麓宫，隆庆年间（1567—1572），武当山派道人金守分主持云麓宫，并续建祖师殿、三清殿，比以前更具规模。湖南一时以崇奉真武大帝为主神的还有南岳南天门、岳阳市大云山、常德市河洑山、芷江县明山等宫观，武当全真道在湖南迅速发展。进入清代以后，又有南岳大庙、玄都观、祖师殿、祝融殿、黄庭观、紫竹林道院、九仙观、长沙市陶公庙、河图观、天竺山道院、斗姥殿、东岳宫、浏阳市青阳山道院、升冲古观、祖师殿、慈利县五雷山金殿和张家界朝天观、桃源县桃川宫、九龙观、桃江县三仙观、岳阳市大云山祖师岩、吕仙亭道观、茶陵县云阳仙、醴陵市仙岳山等都成为省内有名的全真道场。

清同治二年（1863），武当山再遣道士向教辉来长沙，仍按昔日规模重修云麓宫。同年，武当山道士易本立于长沙县水塘乡建立河图观，后来变成为坤道道场。之后，又有岳阳大云山、慈利五雷山、津市中武当、常德河洑山、桃源九龙山、南岳南天

门、张家界朝天观、芷江明山、浏阳祖师岩等先后建立祖师殿，皆供奉全真武当祖师真武大帝，全真武当派传播更为广泛。

清沿明制，但道教较前朝日渐衰落。清朝统治者偏重佛教，宣布黄教为国教，道教为汉人的宗教，尤其是乾隆四年（1739），禁止正一真人传度，道光年间将张天师由二品降至五品，道教从此一蹶不振。清末至民国时期，因外侮内乱，道教宫观道教地位江河日下，毁多兴少，民国时期全省所存一般宫观仅有 30 多处，全真道道徒亦不过 200 余人，不少旧时道观已屋漏墙倾，道徒寥寥，道教名胜随之湮灭无闻。

全国解放后，人民政府实行宗教信仰自由政策，过去为战火所毁的较有名的道场得以逐渐恢复，道教徒的社会地位得到提高，但由于各项政治运动的冲击，宗教政策得不到全面落实，特别是在那场史无前例的“文化大革命”中，湖南道教和其他宗教一样，都遭受了一场劫难。以南岳为例，千年古观的九仙观，被拆除后，其遗址埋在水库的深水下面。南岳大庙东边的八观，只剩些残砖破瓦，掩藏在萑草野棘之中。晋代魏夫人的仙坛黄庭观，变成了民间五保户的住所。其他的道观如玄都观、祖师殿、紫竹林，都易了主人。这时湖南各地的道教宫观，已成为历史上的陈迹。

中共十一届三中全会以后，党和政府实行全面拨乱反正，贯彻落实宗教信仰自由政策。在政府宗教工作部门的支持下，原被占用的宫观逐渐退还道教，并由政府拨款补助和信教群众集资对重点道观进行了大量的维修，被迫离观的道教徒重返道观，宗教活动全面恢复。其中最突出的是南岳道教，在王信安道长的带领下，落实道教房产产权，制定管理办法，多方筹集资金，为修复重建道观奠定了基础。王道长仙逝后，其教徒黄至安等在政府的支持下，继承遗志，短短 5 年时间，完成了南岳大庙东边 5 个道

观的重建工程，南天门祖师殿的修复工程，黄庭观、紫竹林的维修工程，建筑面积达 7900 多平方米。这些重建或修复的古建筑，粉墙丹柱，画栋雕梁，神像金碧辉煌，园林花木繁茂，再现了源远流长的南岳道教盛况。1996 年黄至安道长被中国道协授予全真传戒引请大师，1998 年还被选举为中国道教协会副会长。

1985 年 11 月，“湖南省道教协会”正式成立，随后，有湘潭、怀化、溆浦、靖州、沅江、安仁、新化等市、县相继建立了地方的以正一道为主的天道教组织。在天教徒比较集中且有条件的地方已实行生产自养。

为了发扬道教精神，弘扬道教文化，湖南道教界在纪念抗日战争胜利 50 周年、香港回归祖国及全真道宗教节日之际，举行祈祷和平法会，影响很大，受到各界好评。道众们还省下有限的钱和物，无私奉献给灾区人民，支持地方办学和其它福利事业，表现了天教的济世助人精神。除从事道观建设外，还投入不少资金进行道教事业基本建设，组织了“道教文化研究中心”，编写了道教史志，整理有《湖南道教音乐谱曲》，录制了中国第一部由坤道单独诵唱的《南岳衡山道教音乐》，还编印了《南岳名观》、《南岳仙道纪》和道家经书十余种，促进了道教文化学术交流。为提高天教徒素质，湖南省道教协会举办各种读书班、学习班，组织有关人员参加各种研讨班外，还从各地陆续输送了三、四十名年青教徒进入北京中国道教学院学习，培养了一批爱国爱教，有道教文化素养，有管理能力的专门人才。到 80 年代末，随着改革开放形势的发展，对外友好交往逐渐增多，湖南省道教协会积极开展同港、澳、台同胞和海外侨胞中天教徒的联谊工作，为道教文化交流和传播发挥了积极作用。

湖南道教不仅由来久矣，而且历代高道辈出。仅清《南岳志》记载，从东汉至明清时代，在南岳隐居和授业的名羽高道就

有 109 人，或结庐修炼，或参访云游，或谈玄讲道，或立说著书。据李元度《南岳志》载，汉末惠车子，尝与严君平友善，游湖南；<sup>①</sup>居南岳赤帝峰，后死于峰上。汉代的茅盈，先诣南岳拜师学道，而后去茅山修习。宋陈田夫《南岳总胜集》载，晋代四川青城山道士王谷神，渡荆渚，泛潇湘，居云龙峰下栖真观金母殿修道，习胎息还元之术。逝后，晋武帝司马炎封王谷神为太微先生。北魏铁脚道人杜巽才，曾登祝融峰观日出，惊叹“云海荡吾胸矣”。后撰成《霞外杂咀》一卷，内容为养生之术及阐说黄老清静无为之理，收入《四库全书·道家类》中。

魏晋南北朝时期，在南岳修炼的 9 名著名道士是：晋代道士陈兴明，颍川（今河南许昌市）人，于南岳天柱峰遇二真人指点，被授以明镜玄真之道和济世利民之方，居南岳元阳宫苦修 18 年，后登正果，宋重和元年（1118）赐号致虚守静真人。南岳道家九真之一施存，山东人，号胡源先生，又号婉盆子，拜黄卢子为师，得《三皇内经》。《三皇内经》属三皇经系，为上清派所奉经文。故施存为上清派前期的重要人物。施存居南岳，于石廪峰西石隙中建阁，亘空 10 余丈，又名洞阳宫、会真宫。宋重和元年（1118）赐冲和见素真人。南岳道家九真之一，晋代道士尹道全，天水（今甘肃天水市）人，自晋世祖初年（265）入山，在南岳苦志修行 40 余年。宋重和元年（1118）赐号通真观妙真人。南岳道家九真之一徐灵期，南朝宋时吴县（今江苏宜兴县）人，属道教灵宝派（亦称葛真君天台派）。刘宋大明年间（457—464），来南岳修行 15 年，著《衡山记》，首次提出衡山 72 峰，回雁为首，岳麓为足，周回 800 余里。宋重和元年（1118）赐号明真洞微真人。南岳道家九真之一陈慧度（亦作惠度），颍川（今河南许昌市）人，属上清派。永明初（483）至南岳，住石廪峰南玉清观，修道炼丹，潜心诵读《黄庭经》，以丹拯治民间疾

病。宋重和元年（1118）赐号冲虚元妙真人。南岳道家九真之一张县要（？—494），隐居南岳招仙观修道，张所修兼葛洪、陶弘景诸家之长，内外兼修，精思不懈，前后历 13 年而道大成。南岳招仙观即为张县要所创建。宋重和元年（1118）赐号葆光袭明真人。南岳道家九真之一张如珍，女道士，南阳（今河南省南阳市）人，一作新野（今河南省新野县）人。在南岳修明镜铜鉴之道 9 年而成。宋重和元年（1118）赐号全真达道真人。南岳道家九真之一王灵舆，梁时人，家居九江（今江西九江市），一作晋陵（今江苏常州市）。先结庐于庐山五老峰下，后迁居南岳之中宫，修行 12 年。宋重和元年（1118）赐号通微集虚真人。南岳道家九真之一邓郁之，字玄寂，南阳新野（今河南新野县）人。后居南岳紫盖峰。梁天监初（502—518），武帝赐与金币许他于岳麓山选择幽胜之地，建上中下三观，为修炼之所。丹炼成后，复回紫盖峰之阳居之。梁天监十八年（519）12 月 30 日，邓郁之端坐而逝于中宫前自然石坛上。宋重和元年（1118）赐号超真集妙真人。

魏晋南北朝时期在湖南的高道还有许逊、邓郁、了点子、范伯慈、陶淡、双袈祖、饶道亨、黄仁览、鲁妙典等。

东晋道士许逊（239—374），净明道尊奉的祖师。字敬之，南昌人。拜大洞君猛为师，传三清法要。以南昌西山为中心，传教活动遍及豫章及江南地区，湖南岳州平江亦有许逊传教遗迹。民间多有许斗蛟斩蛇，为民除害的神奇故事。宋代，许逊极得皇室尊崇，诰封许逊为“神功妙济真君”。南宋时，“真君垂迹，遍于江左湖南北之境，因而为观府，为坛靖者，不可胜计。”

邓郁，字彦达，原籍荆州建平（今四川省巫山）人，隐居南岳山洞灵台，建两小敞屋居之，足不下山。辟谷 30 余年，惟饮涧溪水，服云母屑，日诵《大洞经》，梁武帝对他极为敬信。了

点子为道家早期经录派人物，辽东（今辽宁省辽阳市）人，与吴猛、陆修静（二人为上清派名道）、郭璞、谢灵运、僧慧远之辈友善，均一时高僧名道名宿，从江西西山访南岳，谒青玉、白壁两坛。

晋代道士范伯慈，湖南桂阳人。家本世俗，忽得狂病，经年不愈，闻沈道士治病多验，乃弃家求疗。五十自病愈，后入天目山，饵胡麻，精思17年，又服丹砂，得道为玄一真人。东晋道士陶淡，字处静，晋太尉陶侃之孙。少喜导养之术，谓仙道可祈。年十五六，便服食绝谷。好读《易》，善卜筮。在长沙临湘山中隐居，州举秀才，后赴罗县埤山中，不知所终。

双袞祖，字仲远，梁代江苏人，上清派第6代道士。始居南岳白马洞潜心修道，刻意持诵《黄庭内景经》。遇道人授以服食雾气及吐纳之法。后入九嶷山白马崖，于该处建黄庭观。一日，沐浴闭室而坐，凡7日不出，弟子惊异，开门视之，已逝。萧梁大同年间（536—546），茶陵饶道亨弃官居家设坛修道，死后其宅被门徒辟为洞真观，即现在的全省重点道观茶陵云阳仙。

晋代道士黄仁览，字紫庭。今湖南境内舂陵人。师许君学仙道，许君以女妻之。尝为青州从事，昼居宫舍，夜则还家修道，传说道成仙逝，封“冲道真人”。据明代万历《九疑山志》载：西晋初九嶷女冠鲁妙典，修道于宁远县麓床山上，成仙飞升，后人筑观奉祀，名鲁女观。唐代诗人元结《登九嶷第二峰》一诗中对此作了记述。

唐朝是道教的鼎盛时期，道教成为唐朝国教，见于史籍的唐代湖南高道近30人。其中肖灵护、张惠明、何尊师、轩辕弥明、司马承桢、黄洞元、李泌、薛季昌、王仙皎、田虚应、邓紫阳、薛幽栖、李思慕、董奉仙、张太虚、汪子华、徐灵府、刘元靖、许碯、李冲昭等均名重于一时。



葛洪天台派传人肖灵护，字天佑，庐陵人（今江西吉安市），壮年炼胎息之道，常背负道书百余卷遍访名山。唐贞观二年（628）游岳麓，于石廩洞阳宫得道人授火鼎黄白之术，遂精丹道，后居南岳招仙观炼丹，创建寻真阁。唐代道士张惠明，越郡（今河北邯郸）人。贞观末年（649）修真于南岳之北帝院，修三五混合之法，来南岳之前，曾被唐太宗李世民诏入内殿致醺，封为“妙济大师”，敕住南岳。

唐代衡山道士轩辕弥明，属道家上清经录派人物，善符录驱攘之术，隐居南岳圣寿观修道多年，韩愈作《轩辕弥明石鼎联句序》，专门记述轩辕弥明和进士刘师服、诗人侯喜联咏石鼎的故事，宋端平二年（1235），南岳建轩辕弥明庙于白龟泉。

唐代道士黄洞元（696—791），湖南衡山南岳人。早游华阳，与道士李含光为师友。后入常德武陵，住桃源观。晚年隐于庐山凡十载，复来茅山，承继韦景昭之学。

唐代道人李泌，字长源，本居鬼谷。开元十六年（728）以奇童召对于朝，受宰相张九龄宠爱，呼为小友。及长博学，善治《易》。常游嵩、华、终南间，羡慕神仙不死术。天宝（742—756）中，唐玄宗召讲老子。唐肃宗即位，应邀陈述天下成败之事，帝悦，以其为将帅广平王行年司马。在朝遭崔圆、李辅国嫉妒，避祸隐居南岳衡山，诏给三品禄，赐隐士服。

唐代上清派第13代弟子薛季昌，河东（今山西永济县）人。在南岳拜司马承祯为师，被授以《三洞秘录》，勤学苦练，道行日高。唐玄宗召入内庭，问以道法，备受恩宠。薛季昌请求回南岳修寺，玄宗临行赐诗，并封为天师。

唐代南岳九真观道士王仙峤，在京师遇高力士后得见玄宗，玄宗见其清秀超逸，厚赐金帛和经书六七百卷，令回南岳修缮观宇，后受诏封为天师。唐攸县籍道士田虚应，性格朴实憨厚，迁南

岳，卖柴侍母 50 余年，习上清大洞道法，属上清派第 14 代弟子。

上清派道士薛幽栖，唐天宝（742—756）初游南岳，筑虚凌宫，隐匿姓名修道，在五峰之下的石台上注《灵宝度人经》。遍览《三洞》、《真诰》，精诚修炼成道。隐迹于朱陵后洞（今衡阳市石鼓公园内）的董奉仙，修九华丹法，不收酬资，常用药物为人治病。杜甫《忆昔行诗》有句：“更访衡阳董炼师，南游早鼓潇湘棹。”董炼师即指董奉仙。

唐上清派 13 代著名道士张太虚，唐玄宗开元（731—741）中来南岳居上清宫修道，与何应虚、邓中虚、田虚应并称为“四虚”，皆著名道士。唐代宗曾召他入京，张固辞不去。代宗赐以紫服。唐谥号雷霆大师汪子华，曾与颜真卿同师事白云先生司马承祯，再师上清茅山派人物赤诚先生，后因避安史之乱，弃家至南岳，结庵祝融峰下，修道 9 年不下山。唐上清派第 15 代道士徐灵府，拜南岳田虚应为师，注《通玄真经》。唐武宗曾诏入京，灵府固辞。著有《玄鉴》五篇及《天台山记》、《三洞要略》等。

《太平寰宇记》载：唐永徽二年（651），天台山著名道士张元同居茶陵云阳山修道，“采药炼丹饷人”，显庆三年（658）死于云阳山。唐上清派第 15 代著名道士刘元靖，在南岳会仙阁修道 15 年，常辟谷练气，亦为人书符治病。先后为唐敬宗两次召见宫中间长生之术，封银青光禄大夫，充崇玄馆学士，并为创崇玄馆，铸印置吏。

晚唐道士李冲昭，遍访南岳名山古迹，每得一事，即收录成条，存于竹箱中，唐昭宗天复二年（902）辑成《南岳小录》，是继刘宋时道士徐灵期《衡山记》后，有关南岳衡山的一本史志专著。该书已收入《四库全书》中。

五代时期的名道有南唐著名道士谭峭、闾丘方远、聂师道等。

谭峭，福建泉州人，属上清派茅山宗弟子。喜读《列仙内

传》。后居南岳洞天观炼丹。丹成，入青城山。谭峭著有《化书》，是道经中重要著作之一。该书分道化、术化、德化、仁化、食化、俭化六卷共 110 章。德、仁、食、俭与儒家思想相通，道化、术化则主要论述生死神化之道。谭峭书以“化”名，盖为阐述道家变化无常的思想。

闾丘方远（？—902），唐末五代著名道士。字大方，舒州宿松（今属安徽）人。昭宗李晔降诏褒异，并颁命服，赐号妙有大师玄同先生，由是显闻吴楚，远近从学弟子 200 多人。闾丘方远是弘扬道教南岳天台派的重要人物，将卷帙浩繁之《太平经》（170 卷）精选节录为简明读本，名曰《太平经抄》，共 30 篇，备尽枢要。

夏师道为五代道士，字通微，新安歙州（今安徽歙县）人。年 15 传法纂修真之要。后出游南岳，礼玉清及光天碧玉二坛，又游止于玉笥山清虚观，遇异人谢通修，授以《素书》。吴太祖杨行密闻其名，召至广陵，建紫极宫居之，褒为逍遥太师、问政先生。居 30 年，有弟子 500 余人。

宋代湖南著名的道士有蓝方、率子廉、陈田夫、胡元雅、蒋晖、白玉蟾、李洞阳、何仙姑、陈崇政、何岳、刘用光、何大士、张元英、王乐仙等。

蓝方字元道，亳州（今安徽亳县）人，陈抟开创的道家老华山派道士，举止温厚，人呼长笑先生。宋仁宗曾召其进京，建馆于芳林园居住。蓝要求回南岳，仁宗赐号“南岳养素先生”，住持南岳招仙观。

南岳著名道士率子廉，住南岳紫虚阁修持 30 年，憨厚朴实，被道众称为“率牛”，常醉卧山林，任风雨冲洗。宋代著名文学家苏轼作《率子廉传》。

南宋高宗时道士陈田夫，字耕叟，号苍野子，居南岳紫盖峰

下九真洞老圃庵 30 余年，往来 72 峰间寻幽探胜，博考诸事，写成《南岳总胜集》3 卷，为现存比较完备记述南岳的专著。清代著名学者阮元称该书“征引博而叙述简，深得体会”。

胡元雅是宋初道士，主持茶陵县洞真观时，将观扩建改造，更名为青霞观。胡冲举后，于南宋景定年间（1260—1264），被封为显佑真人。

宋嘉定戊寅年（1218），南宋道士蒋晖居祁阳洪峰乡鸟符山，筑紫仙观修炼其身。绍定乙丑（1229），南宋道士白玉蟾书鸟符缢蛟，名道李洞阳书一笔草书“万里西风一剑寒”诗，各刻一石置于紫仙观后。祁阳县曾保存有《无上宫主访蒋晖诗》碑，无上宫主即华州吕道士，据《古泉山馆金石文编》载，此访蒋晖诗，已收入《全宋诗》，题作《题全州道士蒋晖壁》。

白玉蟾自号翟叟，工诗，云游湖南时居祁阳栖真观修炼，浯溪碑林刻有七言长诗，载于《浯溪志》和《祁阳县志》。李洞阳创建雷坛观于祁阳县城北郊，观内石刻亦多，其中有白玉蟾所作《雷坛观记》。

据宋魏泰《东轩笔录》和《宋朝事实类苑》卷四三、卷七十记载，何仙姑为永州（即零陵）何氏之女，相传幼年遇异人与桃食之，遂不知饥饿，又能预知人之祸福，乡人以为神，建楼以居，称之为何仙姑，后该乡易名为何仙观乡。关于她的神奇故事，民间流传甚广，为“八仙”之一，湘人深信不疑。

宋代道士陈崇政，湖南沅陵人。修道于湖南大酉观，相传有奇异法术，能呼风唤雨。炼内丹，服气养生，常“辟谷不食以年计”，唯偶尔吃些瓜果，体健神清，八十岁尚“行步如流”。宋徽宗政和四年（1114），前往南游衡山云游，自测知羽化之期，遂以书信告其徒，言将于正月二十一日“委蜕而归”。其徒随崇政而行，果然如期冲举。

宋代道士何岳，湖南省南五都厚园山人，与其兄何嵩皆出家为道，寻真修炼。相传兄弟二人曾于莲花石遇吕祖传道，于是得授“步虚之术”。宋孝宗乾道年间，征召入朝，皇帝嘉其道行，特赠何嵩为高士真人，何岳为松屋真人。其修行事迹，于驱蚁坪、却蛭塘、七星楼等地尤著。万华山曾存有何氏兄弟二人画像。

南宋道士刘用光，字道辉，江西贵溪人。往游南岳衡山，路遇一自称张辅元的道士同行，刘用光沿途为其背负行李，炊煮饮食，躬身侍奉。道士被刘用光的虔诚和恭谨所感动，授以《天心五雷法》。遂潜心南岳修习，得其秘要，求雨，每祈必应，名著江湖，年近四十得度为道士。宋宁宗赵扩召赴京师，赐冠衣，前后三制授左宫街都道录、太乙宫都监，赐号“冲静先生”，并御书“行业清高，精诚感格”八字以赠之。并出内帑钱帛，令其扩建上清宫。宋理宗赵昀亦曾召见，刘用光荐以《道德经》治天下，在京城参与校订黄箓科仪。

宋代道士何大士，湖南道州萧川乡人，名志源。加冠成年后，慕仙真之学，前往九嶷山求师问道。行至中途，发现所踏石上有类似观音之画像，何大士由此便顿悟得道。其修行持戒，极坚毅严格，法术奇妙，救人疾病，劝人行善，道业圆满。宋理宗淳祐七年（1247）七月二十七日，何大士跌坐而化。朝廷闻其道行，特敕封“西山慈应天师”。时人建祠以祀。

南宋道士张元英，长沙人，理宗景定（1260—1264）间，遇异人授以道法，令为道士。据《广信府志》载，张元英奇法消灾甚多。曾祷雨于乡，刻期不应，元英改用雷法击水南樟树，霹雳一声雨即降。一日主黄箓醮，忽一人自缚门柱说：“适自倪阳饮酒，啖牛肉，冲触醮坛，神令缚我，乞师救之。”元英以水喂缚者，立醒。

宋代道士王乐仙，长沙人，初为举子，赴礼部考试未中举，

即裂儒冠，从太一宫王道录行胎养之术一年有余，勤至不怠。后王道录推荐相州天庆观（河南汤阴）道士李某为其师。李道师告勉不可行假金银法骗世人。王乐仙西游党山，遇蔡真人授以内丹真诀。云游四海，后不知所往。

湖南元代著名的道教人物有张道贵、黄明佑、戴永坚、王真人、杨道圆、李育万等。

元代道士张道贵，长沙人，名云岩，号雷翁。元世祖至元间（1264—1294），入武当山，师从全真道士汪贞常。后又与叶云莱、刘洞阳同往拜谒清微派第十代宗师黄舜申，因得清微道法。及归，居五龙宫，“潜行利济”。张道贵开门授徒，嗣法者凡200余人。其道徒张守清，得其奥妙玄旨，武宗时奉诏入朝，建金箓斋，又施法祈雨，得赐号“体玄妙应太和真人”，为元代武当道士中最为荣贵者。张道贵师徒皆属全真派，而后融合全真、清微二派，终以传行清微雷法而闻名于世，堪称“武当清微派”。张道贵后仙逝于自然庵。

元代道士黄明佑，字太霞，长沙人，早年坚持学道，游历诸名岳。中年入武当，拜太和真人张守清为师，嗣清微法派。既而证道南岩回风混含之妙，久炼功成。后游三山，不知所终。

元延祐四年（1317）茶陵县青霞宫奉旨改为青霞万寿宫，至顺二年（1331）该宫毁于火。道士戴永坚于惠宗至元二年（1336）主持修复扩建，扩建后的青霞万寿宫为当时全国新建成的5处宫观之一。时任国子监祭酒的著名学者虞集为之作《青霞万寿宫记》。戴永坚因此深受张与材的青睐，曾4次随张朝觐京师，先后被授予通德宏妙法师和冲道崇元宏妙法师封号。

王真人，原籍德安，修炼于零陵之阳和山。元初，赐观额为万寿宫，封懿德真人。后征入朝，遂不返。杨道圆为邵阳紫极宫女道士。善医术。七十余岁时，自画遗像，留诗于紫极宫，尸解

而去，仅存只履，葬于开元观左。其留壁诗收入《沅湘耆旧集前编》。

元代道士李育万，生于1310年，字空风，长沙人。从周野仙学道，精于养气炼形。传说道成尸解。道光五年（1825），敕封为“广济真人”。

明清之际，湖南亦有不少高道和道家学术研究者，为中国道教事业作出了贡献。明代与湖南关系密切的著名道士有章朝元、许演空、喻道纯、张三丰、无心道人、李皓白、毛隆名、向希升、张真凝、周学霆、谢太易、谭守诚、易本立、刘理授、罗福至等。

明代道士章朝元，湖南辰溪人。成化（1465—1487）间出生，幼而聪慧，及弱冠，因耕地获一铁剑，上有朝元二字。相传从此若有天神附体，百里之外，凡有祈祷，朝元挟剑以飞，顷刻便至，至辄皆验。

明末道士许演空，别名洪阳，字三无子，徐州沛县人。早年入武当山蜡烛洞修真，后闻南岳之盛，遂约同道高守忠、李和松谒衡山，访九仙观古迹。结茅庐于其侧，备尝清苦，人未识其有道也。高、李相继羽化后，南明桂王朱由榔闻其苦行高节，传许至郡城相见。因注《道德经》闻世，遂有识者，士绅亦往往致问焉。年老后飘然长往，不知所终。著有《道德经注》、《阴符经注》行世。

明代道士喻道纯，长沙人，闻邵以正在京师领道教事，遂诣邵而受其法。正统九年（1444），参与校讎大藏经典。成化十年（1474）赐诰体玄守道安恬养素冲虚湛默演法翊化普济真人，仍领道教事。

张三丰，名全一，号元元子，元末明初道士，道教称他为三丰真人，邈邈道人，三丰派创始人。张三丰在武当山创草庐修

炼，遍游四岳之后，在南岳九仙观炼丹；留下《游南岳诗》一首。诗云：“今日完成五岳游，身骑黄鹤驻峰头。曾于北镇先寻访，直到南衡始罢休。万里漫云燕楚隔，两山刚被坎离收。天然道妙同行辙，又看湘波九面流。”张三丰还曾来到花垣县吉卫乡仙人洞修道，并于洞口书有“仙人洞”三字，保留至今。

明代无心道人姓刘，均州人。独居南岳南天门下草庐中。日夜趺坐于小木榻上，吐纳运气，冬不生火，夏不用扇，户不锁门，粮无隔夜，有时数月无盐豉，仅朝夕饮水。

李皓白，字常庚，明末清初时为九仙观道士，原籍山东青州。李皓白因曾参谋于何腾蛟、左良玉军中，与南明十三镇总兵均有交往，隐居南岳九仙观。得南明军诸将帅不少馈赠，又得明桂王在南岳部分田地，置地筑观，使九仙观一时大为兴旺。清初，衡永兵备道彭而述与李交往颇多，彭而述作有《道人李皓白传》、《送李皓白归衡山序》，对李备加赞扬。李皓白著有《琐碎录》、《九仙传》，现均已不存。

明代道士毛隆名，湖南平江人。相传学道后能致雷雨。永乐（1403—1424）中，潭王召见不赴，以为妖人，械送京师。张天师方在俦，一见礼之，请于朝命，祈雨灵验，封“元漠真人”。

明代道人向希升，字明儒。湖南溆浦人。幼通儒书，补弟子员。中年好道，结庵山巅。后浪游名胜，往来无定。天旱不雨，人求之代祷，无不应。同治三年（1864）封“普佑真人”。

明代道人张真凝，号湖上翁。永乐（1403—1424）间，为溆浦景星观道士。入龙虎山受秘术，岁旱祈雨有验，上赐牙笏。

清代道士周学霆，字荆盛，号小颠，别号梦觉道人。湖南邵阳人。游湖湘间遇异人传以导引术。直至七十高龄，仍穿单衣，“挥扇大雪中无寒色”，或“盛暑衣重裘坐烈日中无热意”；“与饮，尽十斗不乱，或经旬不食亦不饥”。专心医学及养生之术，



游遍湖湘各地，扶危济困，治愈疑难怪病不可胜数。著有《三指禅》、《医学百论》、《医案存》、《外科便览》、《梦觉道人诗》等书。

清代道士谢太易，自号凝素子。江苏武进人。性爱洁，生不苟葷。得《白注道德经》，精心研习。闻姚耕烟名，竭诚持谒。后至庐山，遇异人，解释其注，纵谈玄奥。游至常德武陵，姚耕烟授以宗旨大戒，诸法秘箴咸传之。康熙甲辰（1664），谒王常月于宗阳宫，又受授。著有《白注道德经疏》、《参同契注疏》、《金仙正论》、《慧命篇》、《金丹火候》、《梅邬清赏集》、《植梅谿》、《日用编》等。

清代道士谭守诚，号心月，湖广武陵（今湖南常德）人，性笃实，不苟言笑。于黄鹤楼读书，有出尘之志。与道士黄守阳为友。北上抵京，闻王常月教于白云观，乃师之，驻观数年之久，后与黄信阳去浙江传道。

清代道士易本立，字竹心。生卒年不详，原为武当龙门派第十五代道士，清同治（1864）在湖南长沙县创建河图观，并传有弟子陈合中（字松骨）。

清代道士刘理授，俗名宗海，字敬义，号受元子。湖北汉川人。一生云游四方，遍访高道，武当、天台、金庭、南海、九华、五台、庐山、华岳、衡山、嵩岳诸圣地，均留有其足迹。在衡山得松阳子许公的金丹大道，后选居静室，笃志修持。平生衣著朴素，饮食粗简。除精通内功外，对书法、剑术、医理、易象亦多有建树。

对于道家学说的研究，明清时期，湖南一些世俗文人有一批著述传世。见诸于记载的有：明代湘潭李腾芳《说庄》三卷、宁乡陶显位《金丹说》、零陵蒋鏊《证道歌》、武冈龙膺《丹略》一卷、宁乡王阶《南华外篇》、祁阳邓球《老子注》、道州周良湘《道德经微》、桂阳州卢以祖《蒙庄解》四卷、桂阳州李思聪《洞

渊集》九卷、益阳曹宗先《道源集》四卷、邵阳简而廉《太和篇》等。清代前、中期的有善化郭金门《参同契补注》、茶陵罗昕望《老子定解》、宁远杨世勋《道德经注》、《参同契解》、《性命主旨》，会同唐仲济《南华经注补》、晚清时期湘潭王闾运《庄子内篇注》二卷等。

其中成就最大者为清代道教理论家罗福至。罗为湘乡人，年幼时多病，及长因苦心攻读，遂成癆瘵，方悟性命之至要，开始研究养生之道。遍览《性命主旨》、《周易参同契》、《吕祖全书》、《悟真篇》等，博采众家之长，细心钻研，勤于修炼三十余年，将心得编成《延龄纂要》，强调动静结合。

民国时期知名道士有龙教镇、李缘真、刘光斗、马道人和信奉道教的武术家杜心五等。

龙教镇，俗名炳南，生于清光绪三十二年。全真派道士。自幼在浏阳祖师岩从师学道，民国二十四年至长沙斗姥阁参读道教经文，并从师学太极拳术，自后五十余年坚持不懈。民国二十八年长沙文夕大火后，避难来南岳九仙观主持，时率道众五十余人。民国三十三年七月，应南岳道众之请，协助主持修玄都观，处理安置流亡道众。晚年任省、县人民政治协商委员会委员，参政议政，协助政府落实宗教政策，召回离观道众，清理庙产，策划修缮玄都、黄庭等宫观。

李缘真，南岳九仙观住持，在民国期间，自筹资金，聘请教师，热心办学，曾创办宏道小学，使附近道俗弟子均受初等教育。

三元宫住持刘光斗，在抗日战争初期，任南岳佛道教救难协会副会长，从事过抗日救亡活动。

长沙斗姥阁马道人，名三保，是民国时期的知名道士，何键任湖南省长时，曾组织武术擂台赛。何知马道人功夫深厚，请马不要参加打擂。其间，擂台安排以俄国大力士胜场为终结，马道

人不允，遂上台，将其击败。此事曾在长沙民众中广为流传。

杜心五自幼练武，是自然门鼻祖徐矮师的独传高足，十八岁在重庆金龙镖局当镖师，后东渡日本，蹈海求学，曾加入同盟会，担任孙中山的保镖。随孙中山奔走南洋、北美，宣传革命主张，筹集革命资金。民国三十一年回慈利县，在五雷山西饭甑山的饶河寨修“斗米观”，日与白云青松为邻，晚同清风明月为友，探索养生之道，研究救死扶伤之术，自制千锤膏用以施治救人。解放后任湖南人民军政委员会顾问、省政协委员。

（作者为湖南省志地方志编纂委员会省志处副处长、副编审。）

## 道教传湘源流及其在近代的变迁

刘泱泱

### (一)

道教是中国土生土长的宗教，它较之从外传入的佛教、伊斯兰教以及天主教、基督教，在中国的产生更为源远流长，因而也更具有中国传统社会、传统文化的特点。

研究者们一般确定：中国道教正式形成于东汉末年（公元2世纪）。但它的前史特别长。从它的萌芽和蕴酿过程来说，可以追溯到远古时期的鬼神观念，战国时期的神仙方术，秦汉时期的黄老思想。至东汉末年太平道和五斗米道的出现，才从信仰、理论、活动和团体几个方面，标志着道教的基本形成。

魏晋南北朝时期，道教逐渐由民间转入上层社会，开始受到统治者的重视，因而获得了初步的发展。唐代统治者在重视佛教的同时，大力推行道教，道教臻入鼎盛的发展期，各色宫观大量兴建。《唐六典·祠部》载：当时全国道观，“总一千六百八十七所”。但总的仍不及佛教之盛，信道人数和宫观数均只及佛教僧侣与寺庙数的1/2。南宋、金、元时期，国家发生分裂，道教亦出现许多宗派，彼此分化融合，至元代中叶以后，形成了正一道（亦称天师道）和全真道两大教派。明代初起，正一道大师被尊封为全国道教的统领和代表人，并世袭官爵。但自明代中叶后以迄清末，道教逐渐从停滞走向衰落，重趋于民间和世俗化。这种衰落趋向，大体与中国封建社会的衰落、解体同步。民国时期，

道教宫观大多废置。尽管袁世凯在复辟帝制期间蓄意利用道教，曾封第六十二代天师张晓初为“正一嗣教大真人”，但属昙花一现。在随后兴起的新文化运动和历次民主革命运动中，道教同天主教、基督教、佛教等其它宗教一样，受到了多次冲击。1928年，国民党政府颁布神祠废存办法，在决定废止的神祠庙宇宫观中，就包括道教所崇奉的岳飞、关帝、土地神、灶神、太上老君、三官、天师、吕祖、五岳四御、龙王、城隍、文昌帝君、送子娘娘等祠庙宫观。尽管这样，道教界人士仍然为维护本教事业作了不懈的努力，组织团体，讲习道经；其宗教思想作为一种传统信仰，继续在民众社会生活中保持着广泛、深刻的影响。

作为一种宗教，道教同其它宗教一样，都相信在现实世界之外，存在着超自然、超人间的神秘境界和力量，并且把希望和依靠寄托于虚幻的来世、天国或神仙境界。但是，道教作为中国土生土长的宗教，又具有佛教、基督等外来宗教所不曾具有的特点，更多地反映着古代中国社会和中国文化的特色。首先，它以老子提出的“道”为基本信仰和教义，以《道德经》为祖经，崇拜由“道”人格化的三清尊神，即元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，以及其它神灵，属多神教体系。第二，它信来世而又重今生，即所谓“仙道贵生”，认为人生活在世界上是一件乐事，死亡才是痛苦的，因而主张养生、重生，鼓励人们争取竟其天年，而以达到长生不老为最高理想，这种人生观较之其它宗教的宿命论观点显然具有一定的进取性。第三，它主要采取修炼的途径来争取达到道的境界和延年益寿的目的，具体办法有外丹、内丹、服气、胎气、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引等，这里的局限是排除了社会的集团行动和阶级斗争，但包含有某些强身健体的科学因素，所以现代著名科学史专家李约瑟博士曾评论说：“道家思想从一开始就迷恋于这样一个观念，即认为达到长生不老是可

能的。我们不知道在世界上任何其它一个地方有与此近似的观念。这对科学的重要性是无法估量的。”<sup>①</sup>当然，这种科学因素尚有待于现代科学技术的挖掘和提取。第四，道教之士除一部分重修炼外，还有相当一部分重符录，特别是在民间，常请道士用符录驱邪治病，从这一方面看又表现了较浓厚的迷信色彩，具有中国封建社会落后农民的朴素意识。

湖南是道教传播和活动的重要地区。据传说：“早在道教创始期，东汉末年创建五斗米道的张道陵，“尝自天目山游南岳，谒青玉、光天二坛，礼祝融君祠”。又，张正礼“汉末入衡山，服黄精，后不知所终。”<sup>②</sup>如果这一传说属实，则为道教人士涉足湖南之始。道教在湖南的正式传播，当始于东晋时期的著名女道姑魏华存——南岳魏夫人。魏华存（251—334），字贤安，山东任城人。晋司徒魏舒女。自幼好道，苦读道经，常服食胡麻散、茯苓丸，作吐纳功夫。稍长，出嫁南阳刘幼彦，生有二子。不久夫死，复值时局动荡，她知中原将乱，于是携二子渡江南迁。待二子稍长，便离家至南岳天柱峰，潜心修道，凡16年，于黄庭观飞升。南岳现存黄庭观及飞仙石遗迹，即出自此典故。魏夫人为道教上清派的创始人，在湖南最早播下了道教的种子。南北朝时期，在南岳修炼的著名道士，有陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、张昙要、张如珍、王灵舆、陈慧度、邓郁之等9人，人称他们修道之处为“九真观”，后称“九仙观”。唐代道教鼎盛，湖南的道教亦获得了长足的发展。当时全国道教活动地，逐步有三山五岳、三十六洞天、七十二福地之称，而在三山五岳中，湖南占其一，即南岳衡山；三十六洞天中，湖南占其六，即第三洞天南岳衡山洞，第十三洞天醴陵小沔山洞，第二十三洞天宁远九疑山洞，第二十四洞天浏阳洞阳山洞，第二十六洞天沅陵大酉山洞，第三十五洞天桃源桃源山洞；七十二福地中，湖南有其十

三，即第十一洞庭君山福地，第十八郴县苏仙岭福地，第二十一郴县马头岭福地，第二十二长沙鹅羊山福地，第二十三长沙岳麓山洞真墟福地（今云麓宫），第二十四衡山青玉坛福地，第二十五衡山光天坛福地，第二十六衡山洞灵源福地，第四十六桃源绿罗山福地，第四十八醴陵彰龙山福地，第五十三常德德山福地，第六十八新宁金城山福地，第六十九武冈云山福地<sup>③</sup>。元代，全真道首先在北方复兴；明初，著名道士张三丰在江南福建武当山开创武当山道，属全真道的南派。武当道尊崇真武大帝为主神，同时明永乐帝自认为真武大帝化身，并尊奉张三丰，使武当道很快风靡全国，亦遍及湖南各地。自此，湖南道教多为武当道的继承和传播者。各地较大的宫观多建有“祖师殿”，供奉真武大帝神像。著名的有长沙岳麓山云麓宫、慈利五雷山、岳阳大云山、张家界朝天观等。明中叶以后，湖南道教同全国一样，逐步从停滞走向衰落。

## （二）

近代时期，湖南道教在总的趋向衰落过程中，仍有所建树。主要是新建和重建了一些宫观，组建过一些适应时代潮流的道教社团和机构，在社会上继续保留着一定的影响。

新建和重建的主要宫观有：长沙河图观、斗姥阁，南岳祖师殿，及浏阳青阳山道院等。长沙河图观为清同治二年（1863年）武当道龙门派第十五代易本立道长所建，面积宽阔，山门独特，配有“河图”与“洛书”，故名。历来只居道姑，以绣花、织布自养，且著有成绩，享有“全国第一坤道院”的美称，影响及于国内外。长沙斗姥阁始建于宋代，清光绪二年（1876年）由武当道龙门派第十八代罗永耀、杨永觉重建，供奉道教北斗七星之主“斗姥天尊”，故名。南岳祖师殿在清道光至同治年间就陆续有所兴建，后来完整的大殿为宣统元年（1909年）所建，供奉

真武大帝神像，位于海拔 1000 余米高的南天门，殿前有观礼台，凭栏俯瞰，下界风光尽收眼底。浏阳青阳山道院建于民国时期的 1929 年，为道士郭四海创建，原称“仙人庙”，主殿供奉“江仙守德妙道真人”。此外，在近代时期建立的道教官观，还有长沙的司命庙、清静庵，湘潭的送子庵，道县的东岳宫等<sup>①</sup>。

除兴建新的宫观外，近代湖南道教人士还适应时代潮流，组织过一些道教社团和机构。陆续出现的社团、机构主要有：（一）中国道教会湘支部。1912 年由南岳小蓬莱阁住持刘理霖、长沙东岳宫住持侯理年、平浪宫住持谭子元、长沙县青阳寺住持杨白云等 40 余人发起，1913 年 7 月经政府批准成立。侯理年为会长。（二）湘潭、新化、澧县、晃县、汉寿等县道教分会或道教会。分别成立于民国初年和 1927 年以后。（三）中国道教会长沙分部。1923 年筹备，1924 年 3 月呈请长沙县署批准成立。由刘瑞生任分部部长。（四）长沙市县道教研究会。属群众性道教研究团体，1946 年经长沙县政府批准成立。初期有会员 60 余人，选举顿莲新、郑凯之任正、副理事长、副理事长。（五）南岳佛道教救难协会。是抗日战争时期在中国共产党引导和支持下建立起来的宗教界人士的爱国组织。1939 年 4 月，周恩来应邀来南岳游干班作《中国抗日战争的战略与政略问题》的报告，叶剑英任游干班副教育长。他们广泛接触各界包括宗教界的爱国人士，宣传中国共产党的抗日统一战线主张。周恩来并亲自在南岳祝圣寺暮笏和尚的纪念册上的题词：“上马杀贼，下马学佛。”于是，佛教界人士首先串连发动，筹组“南岳佛教救国协会”。叶剑英立即表示积极支持，并建议将“佛教”改为“佛道”，“救国”改为“救难”，定名为“南岳佛道教救难协会”，这样既扩大了宗教界统一战线的范围，又突出了宗教的特色，受到南岳宗教界人士的热烈拥护。1939 年 5 月 7 日，“佛道教救难协会”在南岳祝圣寺召开



成立大会，会上印发了宣言和组织大纲，选举上封寺住持宝生为会长，三元宫住持刘光斗等4人为副会长。叶剑英应邀参加了成立会，并在会上发表了题为《普渡众生，要向艰难的现实敲门》的讲演，号召爱国宗教徒走出禅房道观，积极投入抗日救亡运动。成立会后，即组织青壮年僧、道70余人，举办了为期两周的军事训练班，培养抗战人才。这一切，都在全国产生了良好的影响。1940年，广西佛教协会特邀暮笄前往桂林主编宣传抗日救亡的《狮子吼》杂志<sup>⑤</sup>。由于近代道教总的趋向衰落，上述许多社团和机构，大部分活动不多，存在时间不长，影响也不大，像“南岳佛道教救难协会”这样在全国著有影响，是少有的例外。

道教的组织素来比较松散，自清乾隆时期废除僧、道度牒制度和民国初年废置道官以后，更形涣散。道教徒的活动大体有以下两类情况：一部份人黄冠道服，深居宫观中，静心焚修，间或外出为人作禳解祈祷，居处比较固定，与僧尼一例领取度牒。这部分人以全真道居多，故一般称之为全真道士。另一部分人向来不蓄发，不居宫观，日常家居，不时应邀为人作禳解祈祷，亦有兼营工商业者，平时服饰与百姓无异，唯临神坛时着道服，居处分散，不领取度牒。这部分人以正一道居多，因其家居，故一般称之为火居道士。二类之中，湖南以火居道士为多<sup>⑥</sup>。

正是由于湖南道教徒以火居道士为多，这部分人一般散处民间，很少参加团体组织；全真道士虽居处较为集中、稳定，亦因清初以来度牒制度的取消，而无系统、精确的统计资料，以致对近代以来湖南道教的兴衰状况，很难从数量上作出判断。同时，在近代社会持续动荡的条件下，要对其作一番全面、精确的调查也极为困难。1933年《湖南年鉴》出版时，曾对湖南宗教组织作过一次调查，其中道教部分，共调查了道教活动较多的长沙（市、县）、湘潭、东安、道县、宁远、益阳、临武、新化、邵

阳、汉寿、常德、桃源、龙山、永绥、晃县、城步、澧县凡 18 市县，包括道教会之类的联络性团体在内，共有各种宫、观、庙、庵、阁、会等 33 处，道教徒总数 1743 人，这显然是不完全、不精确的统计，其中道教徒人数，更显然多属于集中在各宫观庙庵阁会的全真道士。因此，该《年鉴》于道教部分的统计表特作了如下说明：“此次调查之所得，不过约略计之，俾阅者明现在宗教趋向之大略而已；至其实在之数，尚有待乎再次之调查。”<sup>⑦</sup>但由于时局动荡，所期望的全面、精确的调查至近代终了，迄未实现。两年后出版的《民国二十四年湖南年鉴》上，刊登了一份《湖南省各市县宗教团体统计表》，该表于道教下，仅列了长沙、攸县、华容、新化、衡山、宜章、常德、汉寿、澧县、会同、晃县凡 11 县，共有道教团体 12 个，结社人数 5617 人<sup>⑧</sup>。这里，与两年前的调查统计的区别是：（一）统计市县数较两年前减少了 7 个；（二）只计近代道教团体，未计宫观庙庵阁数；（三）结社人数超出了原来居宫观等的道侣数，显然包括了大量未居宫观而参加道教团体的火居道士。不难看出，这个统计表同样是很不全面、精确的。因此该《年鉴》编者在此《统计表》后不能不又加了如下按语：“此表系由湖南民政厅通令调查，各县或以故障，迄未呈复；或虽已呈复，而民政厅认为不甚翔实，复行驳回，各县以调查需时，未即呈送。而本书又亟待出版，不能再候。故表中所载，未免仍多缺漏云。”<sup>⑨</sup>

中华人民共和国成立后，才有较为全面、精确的调查。据统计，1949 年前后，全省共有道教宫观 86 处，道士、道姑近 1400 人，信徒约 3000 人<sup>⑩</sup>。这些数字，约略反映了近代末期湖南道教的总体情况。

注：

- ①李约瑟：《中国科学技术史》第2卷，科学出版社、上海古籍出版社1990年中文版，第154页。
- ②见《南岳志·释仙》，清光绪元年刊本。
- ③参见（宋）张君房：《云笈七签》卷二十七，及其它有关道家著作。
- ④参见《湖南省志·宗教志·道教篇》稿；《民国二十二年湖南年鉴》，第855—856页，《湖南宗教调查表·道教》。
- ⑤据《湖南省志·宗教志·道教篇》稿。
- ⑥参见《民国二十五年湖南年鉴》，第550页。
- ⑦见《民国二十二年湖南年鉴》，第854—856页。
- ⑧见《民国二十四年湖南年鉴》，第757—758页。
- ⑨见《民国二十四年湖南年鉴》，第757—758页。
- ⑩见《湖南资料手册》（1949—1989），中国文史出版社1990年版，第41页。

（作者为湖南省社会科学院研究员）

# 李道纯综合南北的心性修炼理论与实践

吕锡琛

元代湘籍道士李道纯是一位在内丹修炼理论方面卓有建树的人物。李氏字素元，号清庵，别号莹蟾子，都梁（今属石门）人，系江南金丹派白玉蟾的再传弟子。忽必烈统一江南之后，深受元室恩宠的北方全真道向南方传播，江南的金丹派开始向全真道靠拢，李氏综合江南金丹派与北方全真道的心性理论，又大量吸收儒佛两家的思想，融儒佛道为一炉，主张性命双修，创内丹中派，成为集南北心性修炼理论与实践的大师，本文即对李道纯的心性修炼理论与实践作一管窥。

## 一、“真常之道”，“无有不备”

历代以来，恢宏深邃的老子之学吸引着人们钩玄索隐，注《老》学者代有传人。李道纯从老学的发展以及修炼的实践需要出发，指出以往“老学”研究者的局限说：“得之于治道者，执于治道；得之于丹道者，执于丹道；得之于兵机者，执于兵机；得之于禅机者，执于禅机；或言理而不言事者，或言事而不言理者；至于权变机谋，旁蹊曲径，遂堕于偏枯，皆失圣人本意也。”基于这一反思，他的《道德会元》既论“颐神养气之要”，又“明究本穷源之序”，亦“尽明心见性之机”，并兼及“修齐治平、纪纲法度、百姓日用之间”，可谓“靡所不备”，力图具有更强的包容性和综合性。之所以如此，是由于李氏认为《道德经》所要

阐明的“真常之道”本身具有“无有不备”之特性，具有高度的普遍性和抽象性，“安可执一端而言之哉？”<sup>①</sup>当人们试图从某一方面去阐释它时，也就落入了某种局限，它就不再是“真常之道”，正所谓“道之可以道者，非真常之道”；当人们希图以语言描述它时，“开口即错”，“唤作一物即不中”<sup>②</sup>。

在中哲史上，玄学家王弼曾以“无”这一范畴对于“道”的这种无形无象而又无所不在、无所不包的本质特性作过深刻的阐述，达到了中国人所鲜有的抽象思维的高度，但因其理论建立在思辨的基础上，与中国传统的思维方式不相符合，故其理论难以为人们所理解和接受，衰而不传。而李道纯对于“道”这种绝对性、普遍性的深刻论述则是建立在抽象思辨与修炼实践相结合之基础上的，故其影响和意义皆高于王氏。

在继承发展前人经验的基础上，李道纯将以上认识运用于修炼实践中，这种独创性较典型地体现在对于“玄关”的论述上。“玄关”是内丹修炼中的关键窍穴，故历来为修道者所重视。李道纯亦认为：“药物、火候、运用、抽添，乃至脱胎、神化，并不出此一窍。”但正如“真常之道”不可“执一端而言之”，玄关这一“至玄至妙之机关”亦不能靠具体的感官或思维去感知，不能拘泥于具体的处所。他指责说：“今之学者多泥于形体，或云眉间；或云脐轮；或云两肾中间；或云脐后肾前；或云膀胱；或云丹田；或云首有九宫，中为玄关；……皆非也。但著在形体上，都不是。亦不可离此一身，向外寻求。”他认为，诸丹经皆不言玄关在何处，正是由于其“难形笔舌”，故圣人以“中”字来表示“玄关”。李道纯强调，必须突破前人拘泥于形体的弊病，超越日常的具象思维，方能体悟“中”的含义。因为这里所说的“中”，“非中外之中，亦非四维上下之中，不是在中之中。”他比较儒佛道三家之“中”的含义说：“不思善，不思恶，……哪个是自己本来面目？”这是

禅家之“中”；“喜怒哀乐未发谓之中”，这是儒家之“中”；“念头不起处谓之中”，这是道家之“中”。可见，李氏所理解的道家之“中”，乃是致虚守静之意，“静极生动，只这动处，便是玄关也。”因此，“但于二六时中，举心动念处功夫，玄关自然见也。”既不拘泥于形体，死守某一具体窍穴；又不能离开修炼主体而向外寻求玄关，而必须顺应自然，致虚守静，方可体悟这一“至玄至妙之机关”，获得修炼的成功。从哲学的角度来说，这一看法的意义在于充分认识到不同主体的独特性和修炼过程的变动性，突破了囿于形体的具象思维定式，去除思想执着，顺应自然。

## 二、致虚守静以合“真常之道”

如何体悟“真常之道”呢？李道纯发展了《老子》“致虚守静”的方法，他将“虚”与“大道”联系甚至等同起来，认为“道体虚空”，“道本至虚”，“虚者大道之体，天地之始，动静自此出，阴阳由此运，万物自此生，是故虚者，天下之大本也。”“虚”不仅是天地万物的本源，又是万物和人类运动生化的动力：“乾坤虚运气圆融，阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。”炼虚更是不同修炼层次所须持守的共同方法和原则：“下手致虚守静笃……采铅虚静无为作，进火以虚为橐龠。抽添加减总由虚，粉碎虚空成大觉。”<sup>③</sup>由于“虚”与“大道”的这种等同关系，故“道”这一最高的世界本体，这一普遍的宇宙精神，就与修炼者的主观意念联系了起来。同时，致虚守静的功夫也就成了体道的必由之路和修炼的根本，成了沟通道性与众生之性的津梁：“收拾身心之要在乎虚静。虚其心则神与性合，静其身则精与情寂，意大定则三元混一，此所谓三花聚，五气朝，圣胎凝。”<sup>④</sup>

李道纯这种追求虚静的宗旨又表述为灭妄心，存照心的主张。何谓妄心？何谓照心？他阐述说：“一切不止之心皆妄心也，

一切不动之心皆照心也。”“所谓照心者，即天心也，真常者，即无妄也。了悟此心，则有妄之心覆矣，无妄之道成矣。”<sup>⑤</sup>能否去妄心、存照心，是能否得道、悟道的前提：“众生所以不得真道者，为妄想心不灭，所以然也。……惟悟道者照心常存，照破种种缘相皆是妄幻，勿令染著。”照心既存，妄心则不能为，就可体认那高妙、神秘的大道：“久久纯熟，决定证清静身，作是见者，真常之道得矣。”“至觉至灵，常清学静，真常之道至是尽矣，圣人之能事毕矣”<sup>⑥</sup>。

如何才能做到虚静呢？他认为，必须以道制欲。他在《清静经注》中说：“以道制欲，神所以清，心所以静”，而“以欲制道”则“权利牵于外，念虑煎于内，心为物转，神为心役，心神既不清静，道安在哉？常能制欲，则归心不动，归心不动，则自然澄澄湛湛，绝点翳纯清，复其本然清静之大矣。”“人所以不能造道者，非不能也，为物欲之所眩也。”物欲障碍着人们对于大道的体悟，故须以天理克之。特别是不能忽略灭除始初的物欲妄念：“常道之士固当谨始，始若谨，焉得有终？……妄念始萌，不自知觉，神为心役，心为物牵，纵三尸之炽盛，为六欲之扰攘，岂得不著物耶？”制欲的具体操作方法是“忘物我”，他说：“绝欲之要，必先忘物我。忘物我者，内忘其心，外忘其形，远忘其物。三者既忘，复全天理。”显然，这些思想乃是道家的“坐忘”与理学家“存天理，灭人欲”主张的综合融会。

### 三、动静互涵的辩证思维

李道纯将虚静作为体认大道的路径，但他又恐人们执着于此。故又引入了佛教的“空观”和重玄学的“双遣”之法。他说：“以空遣欲，欲既不生，和空亦无。空既无矣，无亦无也，无无既无，湛然寂然，湛寂亦无，是名真静。湛然常寂者，凝神

入空寂也，寂无所寂者，融神出空寂也。”不仅要以空遣欲，还要将这“空”也遣除，将“无”也抛却，不仅要“湛然寂然”，还要达到“湛寂亦无”的境界，这才是所谓“真静”。但为了避免人们又执着于“真静”，他又指出，“真静”并非通常所说的“不动”：“所谓真静，非不动也，若以不动为静，则是有定体也。有定体则不足以应变，所以真常应物、真常得性者，动而应物而真体不动也。作如是见者，常应常静，常清静矣。”<sup>⑦</sup>因此，“真静”也就是毫无执着，应物自如，不为物动的最高境界。

融会儒佛道是李道纯心性理论的一个突出特点，他注重寻求三者之同。在他看来，儒佛道三教的最大共同处就在于“虚静”二字，虚静是他们共同崇尚的最高境界：“三教所尚者，静定也。”<sup>⑧</sup>“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做功夫。”<sup>⑨</sup>

在继承发展《道德经》的动静观和自身的修炼实践中，李道纯提出了独特的动静观。他认为，《道德经》中“致虚守静”，“以观其复”表达了“静极而动”的过程；而“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”则表达了“动极而复静”的过程。动静是相互转化、相互含摄的：“静一动、动一静，道之常也。苟以动为动、静为静，物之常也。先贤云：‘静而动，动而静，神也；动无静，静无动，物也。’其斯之谓欤？”<sup>⑩</sup>动静相互转化、相互含摄，这反映着修道者对于“道”的规律的认识，而蠢然之物或世俗之见则不可能认识到这种辩证关系，故将动静截然分开，“以动为动、静为静”，得出动中无静、静中无动的错误结论。因此，动中含静，静中含动，这才是修丹道所要认识和掌握的规律。这一看法体现着十分可贵的辩证法思想，反映着李道纯过人的智慧。更令我们惊奇的是，这些思想与王船山动静相含的朴素辩证法思想十分相似。



王氏亦是一位在内丹修炼方面颇有造诣的人士，据吴立明先生考证，王夫之的《愚鼓词》与《周易参同契》和《悟真篇》有许多共同之处，由此推断船山之丹法极有可能源于宋代内修南宗张伯端一派<sup>⑪</sup>。作者同意这一看法，同时认为，船山丹法很可能与综合南北丹法且更多的继承了张伯端内修南宗的李道纯中派亦有密切联系，因为二者在动静观这一修炼宗旨上十分一致。

王夫之在《思问录·内篇》中说：“静者静动，非不动也”，“静即含动，动不舍静”。认为静并非绝对的静，而是包含着动的；动也不是绝对的动，动中也含着静，“动不舍静”。这与李道纯静中含动、动中含静的思想十分相似。李道纯重视心性道德修养在命功修炼中的作用，并吸收了儒家的“正己”思想以作为炼心入圣的重要门径。<sup>⑫</sup>他综合南北的中派丹法在南方流传甚广，故船山接受其丹法是完全可能的，二者的相似性不仅仅只是一种巧合。所不完全相同的是，李道纯的静中含动，动中含静主要是一种内丹修炼的思想，而王夫之则将其上升为一种反映物质运动普遍规律哲学思想，更加具有理论的深度和普遍性。我们认为，这一问题值得进一步研究。由此，是否从一个侧面反映内丹心性修炼活动对于人的认识能力的开悟作用？是否从某种程度上说明了道教的心性修炼对于中国哲学发展的贡献？

#### 四、“炼气保身，炼神保心”的修炼目标

李道纯的内丹学对道教生命哲学有着总结性的发展，一方面，他强调了内丹学的特点乃在于内在生命修炼，正式从理论上明确地将内丹生命哲学与外丹的自然哲学划分开来，他说：“所谓丹者，身也。……所谓丹者，非假外而造作，由所生之本而成正真也。”他分析说，修丹之士成功者少，其原因就在于不重视生命内在的修炼，“皆是向外寻求，随邪背正，所以学者多而成

者少也。”因此，他指出，修炼的重心在于身心修炼：“全真至极处，无出身心两字。离了身心，便是外道。”<sup>⑬</sup>这说明，李道纯的修炼理论继承和发展了宋代内丹学的合理性，将修炼的重心从人体外部移到了内部，将升华自身生命的希望从神灵这一异己力量移到了主体自身，强调得道目标的实现取决于修炼者的自身努力，立足于修炼者自身的身心修炼，这就大大地突出了人的主体性和主观能动性。

李道纯虽然强调身心修炼的重要性，但又担心修炼者执着于世俗的身心，故又告诫说：“不可着在身心上，才着在身心，又被身心所累，须要即此用、离此用。”<sup>⑭</sup>因为这里所说的“身心”，并非世俗所说的“幻身肉心”，而是“不可见之身心”，执着于身心，自然难免为“幻身肉心”所累。为了让人体悟这“不可见之身心”，李氏除了运用“云从山上，月向波心”等比喻之外，又阐述道：“身者，历劫以来清静身，无中之妙有也；心者，象帝之先灵妙本，有中之真无也。无中有象坎三，有中无象离三。”<sup>⑮</sup>

另一方面，李氏又明确地阐述了神气、身心、性命诸对概念的联系：“炼气在保身，炼神在保心。”而身心又表述为性命，故他亦强调性命修炼说：“炼丹之要，只是性命两字，离了性命便是旁门。”<sup>⑯</sup>在继承前代“神是性，气是命”这一观点的基础上，李道纯进一步阐明神气、身心、性命的关系说：“性者，先天至神一灵之谓也；命者，先天至精一气之谓也。”<sup>⑰</sup>在他这里，神与性、气与命各属于同一层次的概念，但从功能方面说，气和神又统领着命和性：“命系乎气，性系乎神。”<sup>⑱</sup>这种统领关系有时又表达为心统性和身统命：“性之造化系乎心；命之造化系乎身。见解智识出于心也，思虑念想心役性也。举动应酬出于身也，语默视听身累命也。命有身累则有生有死，性受心役则有往有来。”<sup>⑲</sup>修炼性命方能不受心役，不为身累，超脱生死往来。

当然，追求“超脱生死往来”也许是虚幻的，但李道纯为了达此目的而设计的修炼身心这一方法却是有实际意义的。在他看来，修炼身心的重要内容是修炼心性道德，他十分重视心性道德修养在命功修炼中的作用，他强调，养气和养心是互相联系，互相促进的：“全气可以养心”，而保持心性清静又是养气的必要前提：“欲全其气，先要心清静，清静则无念，故气全也。”因此“炼气之要在乎心。”<sup>②③</sup>他吸收了儒家“正己”的思想，并将其作为炼心入圣的重要门径。他说：“进德修业莫若正己。己一正则无所不正，……是故进修之要必正己为立基，正己接人，人亦归正；正己处事，事亦归正，正己应物，物亦归正。惟天下之一正为能通天下之万变，是知正己者进修之大用也，入圣之阶梯也。”<sup>②④</sup>

在身心修炼的方法和次第上，李道纯则强调因人而易，从而与全真诸派亦同亦异。他认为：“外药了命，内药了性”，“外药可以治病，可以长生久视；内药可以超越，可以出有入无”，何谓内药、外药呢？他回答说：“外药曰炼精炼气炼神，其体则一，其用有二。交感之精，呼吸之气，思虑之神，皆外药也。先天至精，虚无空气，不坏元神，此内药也。丹书云：内外两般作用，正谓此也。”<sup>②⑤</sup>“二药全天仙之道，二药全形神俱妙”。而修炼的顺序一般是“先从外药起，然后自知内药。”但这一先了命，后了性的修炼次序是就普通人来说的，只有那些“夙植德本，生而知之”的高上之士才可以直接从性功着手，“不炼外药，便炼内药”<sup>②⑥</sup>，或者按照先性后命的次序进行修炼：“高上之士性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。”<sup>②⑦</sup>而一般的程序则是“炼精化气所以先保其身；炼气化神所以先保其心。身定则形固，形固则了命；心定则神全，神全则了性。身心合，性命全，形神妙，谓之丹成也。”<sup>②⑧</sup>在综合南北二宗的基础上，他提出了九品丹法和顿、渐二法。九品之中，下三品和中品的中、下各法被李氏称为邪道或外道

而加以排斥,上三品则被认可,“中士行之,亦可却病”,实际上与渐法的下乘类似。渐法共有下、中、上三乘,分别与内丹术的炼精化气、炼气化神、炼神还虚三个阶段相类似。顿法为最上一乘功法,此法吸收了禅宗的性功,纯系心性修炼,直接修性而不须修命,而达到穷性尽命的目标,顿法适合于夙有根器的高士。不过,这种高士毕竟少有,故李氏大量论述的是先命后性或渐修之法。

有些学者认为,李道纯主张先性后命的修炼次第,但从以上有关论述来看,这种的看法是不全面的。应该说,李道纯在修炼次序上并不执着于先性后命或先命后性,而是根据修炼者的具体情况,因人而择法,而并无固定模式或程序,从而体现出李氏修炼理论的成熟和合理性。他的内丹心性理论融儒佛道为一炉,合南北二宗为一体,形成了一个系统完善的体系,为明清时期的道教修炼理论奠定了基本的框架。

#### 注:

①②李道纯:《道德会元序》。

③⑨李道纯:《中和集·炼虚歌》。

④⑳《中和集·金丹妙诀》。

⑤⑥⑦李道纯:《太上老君说常清静经注》。

⑧⑬㉑《中和集·玄门宗旨》。

⑩《中和集·说部》。

⑪见吴立明、徐荪铭:《王船山佛道思想研究》第69页,湖南人民出版社1992年。

⑫见《中和集·玄门宗旨》。

⑬⑭⑮⑯㉒㉓《中和集·全真活法》。

⑰⑱㉔《中和集·性命论》。

㉕《中和集·金丹或问》。

(作者为中南大学文法学院教授)

## 南岳道教述略

黄至安

道家文化在南岳有着渊源流长的历史。《汉武帝外传》载：“西王母约上元夫人共造南岳朱陵山，食灵瓜，其味甚甘美。”又传南岳群峰是朱鸟化的。到炎帝神农氏时代，帝命赤松氏为雨师，作《燧书》，以教民取火熟食。赤松氏就是道教《真灵位业图》居二极左位的赤松子，封南岳太虚真人。《列仙传》载，“赤松子服水玉以教神农，能入火自烧。”能“随风雨上下，神农少女追之，亦得仙俱去。”还授裴君以道而得仙。授王真人《素书》二十五卷升举。赤松有歌传世，曰：“控飘扇太虚，八景飞高清，仰浮紫宸外，俯看绝苍冥。无心空洞间，上下弗留停。无奈两际中，有待无所营。体无则能死，体有则摄生。东宾会高唱，二待奚足争。”这是湖南存世最早的一首道家诗。赤松子对后世影响很大，成了许多文人政治家仰慕的神仙。屈原在《楚辞·远游》中写道：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。”《史记·留侯世家》，记载了张良慕赤松子事，“愿弃人间事，欲从赤松子游。”古代许多文学作品，引用了赤松子的典故。赤松子的养炼法，一直流传到现在，是修炼者遵循的重要功法。

道教五天帝之首的黄帝，曾留迹南岳，徐灵期撰的《衡山记》载：“衡山毗卢洞，有禹王城，周五十里，昔黄帝登之以望云气。”又载：“昔黄帝受《戒经》于衡山南岳。《衡湘稽古》载，黄帝的元妃嫫祖，教民养蚕，使民“初服衣裳”，从帝南游，死

于衡山，遂葬之，因而南岳七十二峰中有“雷祖峰”（螺与雷同音），峰上有螺祖墓，又称“先蚕冢”。自汉以来，历代皆祀先蚕神，道教也祀奉为蚕神。

黄帝六相之一的祝融君，治南方为火官，游息于南岳，葬南岳之最高山峰，其峰命名祝融峰。《水经注》载：衡山南有祝融冢。楚灵王之世，山崩，毁其坟，得“营邱九头图”。相传祝融治理南方时候，广寿子于天汉元年下降到南岳，授祝融《人皇内文》和《按摩通精经》九十卷。《太上老君开天经》载：“祝融之时，老君下为师，号广寿子，教修纲，齐七攻，三皇修道，人皆不病。”祝融死后，上升太极南宫，封为太行真人。在南岳黄老之道早布于祝融之世，而以道治天下。黄帝划野，南岳定为方岳之一，道家称南岳为“南天福地”。在峰壑之中，有道家的第三洞天，第十二、二十一、二十二、二十五福地，这时的南岳已成为人间的仙境、道家的福地。

南岳深远的道家渊源与群峰奇叠、林壑幽深、气候宜人的自然条件，吸引着许多道家学者和道教徒来此修炼、传道、访师、云游。周穆王时，南岳的碧岫峰就建起了西台观（到陈朝改为太初观，一直保持到唐代，宋代改观为寺，明代改为李真人祠，清代犹存，民国期间仍有小庙宇），为南岳最早的保持最久的一座道观。结草建庐于涧壑、岩洞、山谷的道家，不可胜举。据《大台山志》载，汉代茅盈，“年十八，委家学道，诣南岳。”茅盈先于南岳访道而后归句曲。《南岳纪略》中记述了西汉著名术士严君平，与惠车子友善，同游南岳，惠车留赤帝峰修炼，后在此尸解。《墉城集仙录》载，帝舜大仙曾下降南岳，给女道士王妙想面授道要，并赠道德二经及驻景灵丸，十年后王妙想白日飞升。王妙想汉代来南岳，是南岳最早的一位女道士。汉代仙人刘根亦结缘南岳，《一统志》载，刘根云游四方，晚归南岳之东峰炼真，

服气后仙去。南岳有“刘根药堂”遗迹。《总胜集》载，汉武帝时，南岳金母殿，同时间有两位著名的道士王谷神和皮元曜，王谷神道成被汉武帝封为太微先生。皮元曜道成，汉武帝封他为太素先生。他们是南岳道教史上最早受“皇封”的二位道士，秦汉时期来南岳炼真云游、览胜的道家术士不绝于道。他们对后来南岳道教的发展，奠定了深厚的基础。

东汉末年，中国道教创始人，第一代天师张道陵，自天目山来游南岳，谒青玉、光天二坛，礼祝融祠。张道陵此来，没有在南岳开派布道，未有传人，只是云游。后于张道陵来南岳修真的高道有张正礼和冶明期。《真诰》载：“张正礼汉末入衡山，服黄精，颜色泽悦，尝受西城君虹景神丹……”，因而南岳的“岳山黄精”饮誉千载。冶明期与张正礼同在南岳受服西城君虹景丹，积三十余年。

魏晋之间来南岳的名道很多，其中有撰写《霞外杂俎》的作者杜巽才，人称铁脚道人；《桃花源记》中所写的高士刘麟之（字子骥）隐南岳修真采药。最著名的女道士魏华存，栖息南岳集贤峰下十六年，在这里传播《上清经》、《黄庭经》，在南岳“飞仙石”上托剑仙举，终年 83 岁，封南岳夫人，亦称魏夫人，上清派奉她为第一代宗师。在道教《真灵位业图》中，居二级左位，与赤松子同级仙班。唐代颜真卿为之撰《晋紫虚元君领上真司命南岳魏夫人仙坛铭》。宋仁宗赐她栖真之地为“紫虚元君之阁”。宋徽宗又赐名“黄庭观”；晋人张玄化栖南岳时，作《还丹赋》，阐述还丹为药之宗，验以神通。其石刻尚存南岳紫盖峰，为南岳道教保留下来的早期石刻。张玄化于宋政和中封冲妙先生。

自晋代到南朝的宋、齐、梁、陈约三百年间，有九位著名高道在南岳修道归真，称为“南岳九仙”，后人建“九仙观”崇祀

之，九位真人是陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张如珍、王灵舆、邓郁之。

九位真人中来南岳最早的是陈兴明，居南岳天柱峰，遇二真人授明镜元真之道，修之十八年，晋太始四年戊子三月一日于南岳元阳宫上升。宋徽宗于宋重和元年追赐陈兴明为“致虚守静真人”。真人施存，号湖浮先生，又号婉盆子，黄卢子的弟子，修《三皇内文》，属道教的经箓派，居南岳西峰洞门观之石室，于晋永康元年四月七日升举。相传他升举时身骑白豹，故南岳有“控豹岩”。宋徽宗重和元年赐号“冲和见素真人”。真人尹道全，于晋武帝元年来南岳，在王母殿修炼四十余年，晋怀帝永嘉元年仙举。《南岳志》载，尹道全性好山水，至南岳后叹道：“智者乐水，仁者乐山，南岳山水悉备，又名朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”八百年后，宋徽宗赐号“通真观妙真人”。九位真人中对南岳文化贡献最大的是徐灵期，他遍游南岳山谷岩洞十五年，作《衡山记》，这是记述南岳山川的最早一本专志，第一个提出衡山七十二峰，周回八百里，回雁为首，岳麓为足，他对南岳衡山的界划一直沿用至今。而且记述了南岳许多道家、教徒、道观的情况，又是南岳最早的一本道教源流历史。他师事葛巢甫，修习《灵宝经》，属经箓派，于南朝宋元徽二年九月九日于南岳上清宫仙举，到赵宋政和元年，徽宗赐号“明真洞微真人”。经箓派真人陈惠度，于南齐永明初来南岳，住玉清观，诵《黄庭经》，佩《五岳真形图》采灵药异草，饮酒不食数年。还传说他在炼丹时，为魔所扰，三揭丹炉，后“擒获鬼魅，令其树石立誓”，故南岳石廪峰有“鬼栽石”。于齐永明三年五月十三日仙举，祀九仙观，列南岳九仙。后宋徽宗赐号“冲虚玄妙真人”。真人张昙要，也是齐永明初来南岳，住招内观，修“内养元和，默朝天帝”之道。《列仙传》载，说他行之十三年，“神



游太空，面朝皇极，大帝赐以琼食琅膏混神合景之液，受而服之，变化不测，神用无方。”于齐延兴元年七月初三日仙举。北宋重和元年追赐为“葆光袭明真人”。南岳九仙中张如珍居南岳宫，修明镜之道，九年而成，洞视千里，无一物可隔。梁天监三年十一月十三日升举，到宋重和元年赐号“全真达道真人”，她修道的道观，赐名九真降圣观。真人王灵舆初居庐山学道，梦神人对他说：“学道者若非其地，如植五谷于砂石中，则不能成，子虽有飞升之骨，当得福地灵墟而后可以变化。”又指出“南岳朱陵之上峰，紫盖之邻岫可以冲天。”王灵舆遂迁来南岳中宫，修行十二年，复迁九仙宫，朝真礼斗，于梁天监十一年七月十三日升举。宋重和元年赐号“通微集虚真人”。真人邓郁之，字玄寂，人称新野先生。历游名山，后居南岳紫盖峰修道，遇异人传金鼎火符之术，因而炼丹显名。宋元徽中受诏于岳麓山炼丹，丹成复居南岳紫盖峰九仙宫，梁天监十八年十二月三十日仙升，宋重和元年赐号“超真集妙真人”。

南朝梁元帝所撰的“南岳九真观碑”描写了当时南岳道教的盛况，碑云：“箫鼓腾空，烟霞相接，星辰夺彩，灯烛非明。风牖云梁，千门万户。楼施九柱，已同瀛乡之地；山带五城，复类之洲之所。玉版之经犹蕴，金丹之处存焉。上台台而遗爱，登景云而忘老。欣欣然不知所以然。日晖石瓦，东眺灵寿之峰；月映玉瞻，西瞻华盖之岭。竹类黄金，即威蕤而防露；木似红莲，且纷披而拂月。杯传九酝，隐纶之车晨至；堂开四扇，西楹之钟夜响。”这位崇奉道学的元帝，为南岳道教留下了千古名篇。

魏晋至南北朝时期，还有许多高道栖居南岳。像栖居寻真台得道的薛女真，为梁武帝炼丹敬信殊笃，在南岳辟谷三十余年的邓郁，道家早期经篆派人物了点子，隐南岳十余年采霞而食的褚伯玉，虔诵《黄庭经》手不释卷的双裘祖，好睡不食，吟歌上升

的吴涵虚，他们都是名重一时的高道，在南岳留下了丰富多彩的道家文化。

唐代是中国道教的鼎盛时期，道教堪称国教。南岳这座道教名山，更是宫阁遍布，道众云集，除了结草营洞，凿岩筑舍的栖息修习之处外，大规模的道观有四十五座，可见当时南岳道教盛况。云游栖身南岳的高道人数，超过了历史上任何时期。其中有肖灵护，于南岳创寻真阁；韩愈撰《送廖道士序》中的道士廖法正，系南岳景星观道士，御赐“玄妙真人”，咸通初被召至京都，欲给官钱，坚辞不受。被唐太宗封为“妙济大师”的张惠明，于贞观末年，修真于衡山的北帝院。著名的道书《化书》作者谭峭，曾隐南岳洞天观炼丹。名重一时的唐代高道司马承祯，是上清派第十二代宗师，遍游名山，唯居衡岳时间最长，开元初来南岳在此修炼十多年，宰相张九龄屡谒之。承祯被唐明皇呼为道兄。与李白、王维、孟浩然……等人合称仙宗十友。他是位著名的道学家，一生著述颇多，可惜在南岳时的学术活动不见记载。仙举后封“正一先生”。并诏以其南岳旧居为“降真观”，御书观额，赐圣像供器。司马承祯的弟子薛季昌，钦命主持“降真观”，是南岳第一个皇帝任命的道观主持，道教上清派第十三代宗师。唐玄宗曾召他入内庭，问以道法，备受恩宠，季昌回南岳时，玄宗还赋诗相赠。诗云：“洞府修真客，衡阳念旧居。将成全阙要，愿奉玉清书。云路三天近，松溪万籁虚。犹宜传秘诀，来往侯仙舆。”并厚颁金帛，封为天师。韩愈称作“隐君子”的轩辕弥明，是衡山道士，上清经箓派人物，隐圣寿观修道。韩愈写有《轩辕弥明石鼎联句序》，记述了轩辕弥明和进士刘师服、诗人侯喜联咏石鼎的故事。后至宋端平二年，南岳于白龟泉建轩辕弥明庙祀之。唐道士轩辕集，居衡山，年过数百颜色不改。唐宣宗召入殿，问长生之术，答曰：“彻声色，去滋味，哀乐如一，德施周

给，自然与天地合德，日月齐明，何必别求长生。”留之月余，坚求还山，后归罗浮。《列仙传》载道教的太和真人王旻，与妻入衡山修道，四时八节朝拜圣真。天宝初被召至京，玄宗与杨贵妃夕晨礼谒，拜于床下，求以道要，玄宗信之。著有《山居杂录》。唐代名扬湘楚的田蒋君，即田良逸和蒋含宏，他们于唐元和中居南岳，当时吕渭、杨凭，对他们行以师生之礼。两人皆道教著名的符篆派人物。戏剧《玉壶记》的两个主人公，元彻和柳贯，都是唐代衡山道士，因遇南溟夫人赠玉壶，于南岳祝融峰遇仙而得道。唐代道士申泰芝，游南岳祝融峰遇异人传金丹火龙之术，归而炼丹，元宗召至京师，赐号大国师，至宋封为“元妙灵修真人”。此外还有于南岳修真，注《灵宝经》的华幽栖。访南岳朱陵洞天，谒青玉、光天二坛、礼邓真人而得道的邓紫阳。入南岳九真观修道十余年，修“回风术”及“守明梁元法”自隐法道的俞灵瓚。道教中的“雷霆火师”汪子华，唐时于南岳祝融峰下结庵修道，历时九载。唐代著名道士聂师道，十五岁游南岳，住招仙观，访古隐仙蔡、彭真人。相传仙化后又复返南岳与蔡、彭真人相聚。“酒仙”张白胶，辟谷云隐峰，日饮深醉，不知酒从何处来。尝自作歌吟：“山花头上插，酒向口中倾。醉眼看醉汉，茫茫尽丧真。”后不知所终。唐代南岳还有一个著名的“尸解仙”叫王十八，与刘晏缘遇，又给刘晏治病，传为千载佳话。

唐代名宰相李泌，是南岳著名的道家隐士。为辟奸权，请隐衡山；诏给三品禄，赐隐士服，是南岳第一个钦赐隐士，泌在南岳时，曾诣道士张太空受法箓，师事之，后德宗因此而追谥张太空为“玄和先生”。泌著有《明心论》、《养和篇》及《李泌集》二十卷行世。

唐代在南岳栖息、修炼、访道的高道，见于史册的有 30 余人。民间流传的高道轶事就更多了。从人物之众，道观之多，就

可以看出唐代南岳道教的盛况。

宋代南岳道教虽然不及唐代，但仍然是宫观林立，高道辈出。最著名高道有蓝方，隐居南岳招仙观，宋仁宗召入宫，不久告去，赐号“南岳养素先生”。时学士贾昌朝赠诗，有“他年我若功成去，愿作灵桥跪履人”之句，蓝方亦和之曰：“君今倘若为同学，续有壶天两个人。”衡山道士率子廉，苏轼曾为之撰《率子廉传》，记述了他的生平道行。宋高宗时南岳高道陈田夫，居九真洞老圃庵三十余年，矢志修道。同时撰《南岳总胜集》三卷，全书有史有文，有诗有图，述南岳之灵胜景致，佛道沿革，颇为详备，是继《衡山记》后的又一部南岳专著，是徐灵期后的又一位对南岳地方文化贡献最大的道教人物。

元代正一道著名道士吴全节，曾二次奉诏祀南岳，成宗制授“冲素崇道法师，南岳提点”。全节长于作诗，诗稿不啻千篇，又善草书。对江南天师道在元代的兴起，有突出的贡献。太元末年道士姚祖，曾在南岳结个草庐住下，以采药为事。道士刘用光，游南岳时遇张辅元，授以《天心五雷法》潜心修习，得其秘要。孝宗封为“冲静先生”，并御书“行业清高，精诚感格”八字以赠之。

明清之际，南岳道教和全国道教一样，转入了衰落时期，唐宋古观，大多成了废墟，仅存几座古观。世事多变，名山长存，还是有慕名而来修炼的高道，如许演空，就约同道高守忠、李和松结茅庐于九仙观侧修道，备尝清苦。及高、李羽化后，南明桂王朱由榔闻其苦行高节，传至郡城，因注《道德经》以进。后飘然长往，不知所终。著有《道德经注》、《阴符经注》行世。元末明初，一代道教宗师张三丰，曾于南岳九仙观后筑武当宫炼丹，丹成写了一首衡岳诗，云：“今日完全五岳游，身骑黄鹤驻峰头，曾于北镇先寻访，直到南衡始罢休。万里漫云燕楚隔，雨山刚被

坎离收。天然妙道同行辙，又看湘波九面流。”清初顺治四年，九仙观来了一位道士李皓白，字常庚，人称他集奇人、奇侠于一身。前半生出入于农民军将领和明王朝抗清大将军幕中，参佐戎机，历经战伐，后半生遁迹名山，振兴古观，使九仙观一时大为兴旺，著有《琐碎录》、《九仙传》。在清代，李皓白是南岳道教卓有成绩、贡献最大的一位高道。

民国期间，南岳道教仅存几处旧观，落于低潮，但道教徒仍坚守教义，力振道风。如龙教镇在主持九仙观的同时，对玄都观、黄庭观进行了修缮，处理安置抗日战争中的流亡道众。李缘真在这期间创办了南岳道教有史以来的第一所宏道小学，俾道俗弟子均受初等教育。三元宫主持刘光斗，任南岳佛道教救难协会副会长，他率领南岳的道教徒，在南岳、长沙、湘潭等地，向群众宣传抗日，救济难民，积极开展抗日救亡运动。南岳被日寇沦陷后，不少道教徒，参加了抗日游击队，有的为国捐躯。道教徒拿起武器，直接参加卫国战争，在中国道教史上是前所未有的，当时在全国产生了很大影响，为掀起全民抗日救亡运动做出了表率。民国期间这一代道教徒，在艰难的环境中，同样为南岳道教历史续写了光辉的一页。

建国以后，南岳道教，贯彻了党的宗教政策，教徒中有的当选为人民代表，有的推选为政协委员，直接参政议政。随着社会的发展，与南岳佛教一道组织了南岳佛道生产合作社，教徒们一边修道，一边从事农业生产，用自己的劳动成果自养自给以外，还为国家作出了不少贡献，像开辟的南岳山上茶场，几十年后的今天，仍是南岳经济收入的重要部分。有的教徒，无偿为群众治病，传播养生长寿方术，为群众排难，受到好评。后由于各种政治运动的影响，特别是十年浩劫的“文化大革命”波及南岳的时候，道教徒被下放农村从事农业生产，几座古老的宫观易了主

人，或为旅店宾馆，或为民舍。山下八观，因年久失修，变为废墟。党的十一届三中全会以后，党的宗教政策得到了全面落实，南岳道教重新崛起。短短的十多年时间，发生了巨变，山中几座古观，经过修缮，不但恢复了原貌，其建筑质量、装饰艺术、使用功能、观赏价值都超过了历史水平。新的宫观，在废址上巍然屹立，金碧辉煌。南岳恢复了云烟楼台，暮鼓晨钟的景象。教徒们过着正常的宗教生活，潜心研究、整理、传播道教文化，积极投入南岳景区的建设，为推动南岳旅游事业的发展，作出了很大贡献。这些成绩，凝聚着两代人的心血，老一辈的罗浩明和王信安道长，为南岳道教的发展，真是鞠躬尽瘁。特别是王信安道长，解放后就是玄都观的主持，“文革”中被遣送回河北老家。三中全会后受湖南省政府的函请，回到南岳，带领四方归来的教徒，栖息在几间危房里，日夜奋斗不息，几年时间，协助政府全面落实了党的宗教政策，复修了玄都观、黄庭观，为南岳道教创造了复兴发展的条件。制订了宫观管理办法，培训哺育了南岳新一代道教徒，为南岳道教迈入新的里程，奠定了坚实的基础。年青的教徒，是复兴发展南岳道教的生力军，他们步着前辈的足迹，致力事业，废寝忘食，团结一心，在很短的时间里，完成了兴道大业。他们正在描绘着新的蓝图，决心将南岳道教的建设，跟上祖国社会主义现代化建设的步伐，让道教这一中华传统文化，服务于时代。

南岳道教在漫长的历史长河中，造作积累了丰富的道家文化。其中一些高道曾被历史上许多帝王师事礼重和诏封，甚至向他们求教治国之道、长寿之术。他们渊博的学识，为各代文人仰慕，并交为挚友，以至影响着儒学文化的发展，现存的南岳道家方外诗就有三百多首。南岳道教的许多碑铭传记，都出自名家手笔，是中华民族的文化瑰宝。南岳高道创作的养炼修习方法，经

历了千百年的检验，成了现代人健康益寿、祛病防病的要道。历代名道在南岳栖身、养炼，传道时所建的宫观、开辟的岩洞、修建的药堂、经台和仙举的地方，成了现在南岳名山重要的人文景观。他们的著作，是中国道教经藏的重要内容。南岳历代道教徒，为开辟南岳名山景观，建设道教洞府，创建南岳道教名山，付出了艰苦的劳动，倾注了多少心血。南岳道教先哲前贤的硕果，是我们今日南岳道教徒取之不尽，用之不竭的源泉。他们爱国、爱人民、守道兴道的高贵品质，是我们学习的榜样。

（作者为湖南省道教协会会长）

## 宋以前南岳名道士考略

李生龙

南岳道教源远流长，据现存资料看，肇始于西晋以前，初为符箓、金丹道法，后渐以上清经法为主，至唐，则以南岳天台宗为盛。本文仅择重要者加以略考，有不妥处，俟高明补正。

### 一、魏晋南北朝

#### （一）南岳九真人

1. 陈兴明，据《南岳九真人传》、《南岳小录》、《南岳总胜集》、《历世真仙体道通鉴》（以下简称《仙鉴》）卷三十三等记载，兴明颍川人，少游名山，遍访真迹，于南岳天柱峰遇二真人，年可十八九，授给兴明“明镜玄真之道”，兴明勤修了十八年，晋武帝太始元年（公元265年）三月一日于元阳宫升举。由太始元年上推十八年，可知陈兴明来南岳之年为魏齐王曹芳正始八年、吴大帝赤乌十年（公元247年）。他是现在我们能考知的最早的南岳道士。

2. 施存，号胡浮先生。《真诰》卷十四《稽神枢第四》称其为齐人，自号“婉盆子”。师黄卢子，得《三皇内文》驱策虎豹之术，遁变化景之法。黄卢子，《无上秘要》卷八十三称：“西岳公黄卢子，姓葛名越，禁人善气禁，能召龙使虎，后乘龙升天，以符法传弟子。”黄卢子既然称为西岳公，其初传道当在华山，从中我们可以推出当时五岳道流之间的联系。施存到衡岳后，居



于西峰洞门观石室。于晋惠帝永康元年（公元 300 年）四月初七升举。

3. 尹道全，天水人，于衡岳后峰修洞真还神彻视之道，兼佩五帝六甲左右灵飞之符。后又有天真下降，教以十二事及《五岳真形图》等，于晋怀帝永嘉元年（公元 307 年，按《南岳九真人传》作永嘉九年，永嘉无九年之数；《南岳小录》及《仙鉴》皆称晋怀帝元嘉元年，怀帝无元嘉年号，均有误。疑《南岳九真人传》的“永嘉九年”为“永嘉元年”之误。）三月九日升举。

以上三人所学皆符箓道法。

4. 徐灵期，吴人，幼遇神人，授以玄丹之要，含日晖之法，守泥丸之道，服胡麻饭，似是上清经法。他又能制伏虎豹，役使鬼神，可能是南岳由正一符箓派向上清经箓派过渡的人物。隐于南岳上清宫，遍游南岳之岩洞及诸山谷，作《衡山记》（此据《南岳九真人传》，《仙鉴》作《衡岳记》），“叙其洞府灵异，言紫盖、密云二峰皆高五千余丈，而密云有禹治水碑，皆科斗文字。碑下有石坛，流水茱之，最为胜地。紫盖常有鹤集其顶，而神芝灵草生焉。下有石室，室有香炉、杵臼、丹灶。祝融峰上有碧玉坛，方五尺。东有紫梨高三百尺，乃夏禹所植，实大如斗，赤如日，若得食，长生不死。晋安帝义熙中（公元 405—418 年），山人潘觉至峰西，石裂有物出，如紫泥，香软可食。觉不知其石髓，竟不食弃去。忽悟而还，已不见。”（据《仙鉴》卷三十三）这是今知最早的一部南岳道史。灵期于刘宋后废帝元徽二年（公元 474 年）九月九日在上清宫白日升举。

5. 陈慧度，《南岳总胜集》、《仙鉴》卷三十三均作“陈惠度”，此从《南岳九真人传》。颍川人，初居茅山，采灵异草货之，饮酒不食。仅数年，南游，挑两笈，尽是金石之类，至南岳，居玉清观告天而盟，炼丹，深夜被鬼所扰，三捣丹炉，运石

摧压，唯冥心蟠坐石上诵《黄庭经》、佩《五岳真形图》。其道法介于金丹道与上清派之间，于齐武帝永明二年（公元484年）五月十三日升举。

6. 张昙要，籍里不详。居衡岳招仙观，此观有旧记，云：“肇基刘宗，卜字萧齐”，也是一座古观。有天真密授其内养元和默朝大帝之道。行之十二年，于齐废帝海陵王延兴元年（公元494年）七月初三升举。

7. 邓郁之，字元达，南阳新野人。初与徐灵期结为方外友，周游名山，寻访上士，遇至人，传以金鼎火符之术。徐灵期仙去后，郁之隐于衡岳紫盖峰石坛九仙宫，因欲炼丹无丹材，遍游洞天福地，梁武帝天监初，台司奏少微星见南楚长沙分野，梁武帝派监军采访诏之，问其所修，答：“贫道修炼金液而少丹材。”梁武帝赐给金帛，许其在南岳洞真福地选幽胜之所建上中下三宫以修内外丹（《南岳九真人传》谓许其在岳麓山置上中下三宫为修炼之所）。丹成后复迁至紫盖峰之东，于天监末（公元502—519年，《南岳九真人传》谓天监十一年，即公元512年。此从《仙鉴》说）十二月三十日升举。他是金丹派道士，也是南岳最早受皇帝召见的道士。

8. 张始珍，《仙鉴》卷三十三及《南岳总胜集》均作张如珍，此从《南岳九真人传》。南阳人，与邓郁之同乡。为人幼而少语，淡泊不群，壮岁幽栖，遇神人降于岩室，授予明镜洞鉴之道。神人称此道乃得之于长桑公子。长桑公子得之于太微天帝。按长桑公子，张君房《云笈七签》卷一百一十《洞仙传》有其事迹：“长桑公子者，常散发行歌曰：‘巾金巾，入天门；呼长精，吸玄泉；鸣天鼓，养丹田。’柱下史闻之，曰：‘彼长桑公子所歌之词，得服五星守洞房之道也。’”张始珍修此道九年，能彻视千里，不知属何道派。以梁天监十三年（公元514年，《南岳九真

人传》、《南岳小录》均说是天监三年，公元 504 年）十一月十三日于九仙宫升举。

9. 王灵輿，九江道士，始居庐山五老峰。夜有神人来指点他说：“得道者各有其地，如植五谷于沙石中，则不能成。既有飞升之骨，当得福地灵墟可以变化，虽累德以为土地，积行以为羽翼，苟非其所，魔坏其功，道无由冀矣。”灵輿问当居何地，神人告诉他：“朱陵之上峰，紫盖之邻岫，可以冲天矣。”于是灵輿自五老迁至衡岳中宫，凡一纪（12 年），于天监十一年（公元 512 年）七月十三日飞升。

以上九仙为魏晋南北朝最重要的道士，宋徽宗重和元年（1118 年），九真俱得封号。陈兴明被封为“致虚守静真人”，施存被封为“冲和见素真人”，尹道全被封为“通真观妙真人”，徐灵期被封为“明真洞微真人”，邓郁之被封为“超真集妙真人”，陈慧度被封为“冲虚玄妙真人”，张昙要被封为“葆光袭明真人”，张始珍被封为“全真达道真人”，王灵輿被封为“通微集虚真人”，合起来即所谓“南岳九真人”。

## （二）女真

### 1. 南岳夫人魏华存

魏华存是上清派的重要创始人。字贤安，任城人，晋武帝左仆射魏舒之女。幼好神仙，至二十四岁时，其父强逼她嫁给南阳人修武令刘彦幼。华存至刘家后仍好道不倦，后一冬夜半，忽有四真人（《南岳夫人传》说四真人分别为：太极真人安度明、东华青童君、碧海景灵真、清虚真人王子登）降于室，授予她《太上宝文》、隐书《大洞真经》及《黄庭内景经》等，并封她为紫虚元君、上真司命、南岳夫人。后四真再度降临，令她托疾尸解升天。晋哀帝兴宁二年（公元 364 年），南岳夫人和众仙真下降句容许谧宅，授杨羲《上清经》。杨羲先将此经用隶字写出，再

传与许谧、许翮父子。自此上清经法遂行于世。

魏华存是怎样来南岳衡山的？

汉武帝南巡，登天柱山致祭，封号“南岳”，后相沿成说。南岳夫人之“南岳”，可能指的也是霍山。所以一般经典都认为南岳夫人所治为大霍山，如《仙鉴》说：“南岳夫人比秩仙公，治大霍山。”

衡山被作为南岳大约最初起于道教徒的观念。《南岳小录·叙岳》说：“南岳者，《周礼》职方氏曰：南岳之镇曰衡，以其分当翼轸，光辅紫宸，钤三气之根，钧五灵之德，上列注生之宿，下符长幼之功，称物平施，故谓之衡山。《五岳真形图》云：‘潜、霍、庐、夬、麻、玉笥、洞阳、小洑、九疑、罗浮等十山为之佐命，复有神仙胜境，曰朱陵洞洞天也。’又云‘山禀灵气，时有异人’。又《福庭志》云：‘朱陵之天，周环七百里，七十大峰有五小峰，有二坛，露光青玉，学道居此，度世上升。又青玉坛、洞灵源、光天坛悉是福地。五岳作镇，皆有高真统治，盖以导云雨，养万物，惠群生也。’《周礼》职方氏所说的衡山指的是霍山。汉晋以还均沿此说。至刘宋徐灵期修道于此，作《南岳记》，才说：“衡岳者，五岳之南山也，其来尚矣。”（转引自李元度《南岳志》卷二）这才开始以湖南之衡山为南岳。唐代名道士司马承祯曾在南岳修炼（详下），所以也极力为衡山争地位。《南岳总胜集》“真君观”条：“唐开元中，司马丞（承）祯上言，五岳洞天，各有上真所治，不可与血食之神同其飨祀。圣旨爰创清宫，凡立夏日先斋洁，敕命州官致醮于是观，兼度道士五人焚修。开元五年，明皇制《五灵经》云：‘佐治者有九人，从吏者三伯（百）余人，翊卫官三百，为国家祈真请福之地。’《上真记》云：‘太虚真人领南上司命，即赤帝也。潜山魏君冲为副治，霍山韩君众为佐治，霍林山许君映，丹霍山周君紫阳，金华山黄

君初平，南霍山郑君隐，天柱山阮君徽，紫虚元君魏夫人华存，冲寂元君麻姑，右并君佐命之司，吴越楚蜀之地，当司察之。”《上真记》以赤帝为主神，以霍山诸仙为副治、佐治之官，确定了衡山为南岳的地位。这样一来，那位被封为南岳夫人治理大霍山的魏华存，自然也就同衡山有了关系。

有关魏夫人怎样来衡山的说法颇具神话色彩。如《南岳小录》“紫虚阁”条说：“紫虚阁有魏夫人仙坛。高一丈二尺，上圆平，约阔一丈，亦名飞流坛。传曰：‘夫人自抚州乘龙飞来至此。’抚州即今江西临川。《南岳总胜集》“紫虚阁”条也有此说。又引杜天师拾遗云：“夫人坛是一巨石，方丈余，其上阔员（圆），其下尖浮，寄他石之上，凡一人试推即动，……今抚州山有穴深广状斯石也。或云：冲寂元君麻姑送夫人乘云至此，云遂化为石也。”

2. 薛炼师，籍里不详，晋时避乱至南岳寻真台，外似同尘，内修至道，常骑白豹游耆阇峰，黄鸟白猿不离左右，后人云龙峰尸解，西灵观是其升举处。

3. 周惠朴，《南岳总胜集》“灵西观”条说：“灵西观在庙西二里，《湘中记》云：昔女真薛炼师冲举之处。梁天监五年建观，至后周武穆公主周惠朴者，生而有异光满室，幼不茹荤，长思独处，慕元君薛炼师、缙仙姑之志，因居石室，感西灵圣母降传经策，修三素之道。潭衡之境，女士景慕者数伯（百）人。世道将乱，告诸学者曰：‘我当暂住。约百余年再来。’后学如市，唐开元初赐额西灵。有女冠徐李太真、曹妙本并接踵而住得道。”

4. 徐炼师，《南岳总胜集》：“北帝院，在铨德观后半里。修竹长松，前后茂密，梁天监末，女冠练师居之修行而得道。”

### （三）其他

1. 邓欲之，字彦达，隐于南岳洞台，夜诵《大洞经》，上感

魏夫人降告之曰：“君有仙分，特来相访。”一日，忽见三青鸟如鹤，鼓舞飞鸣，移时方去，欲之谓弟子曰：“青鸟既来，期会至矣。”遂解化。《南岳总胜集》“洞灵宫”条说：“昔东晋末邓欲之字彦达，居洞灵台诵经，遇魏夫人传法而得道。”邓欲之显然属上清派。

2. 双袭祖，《南岳小录》“前代九真人”条后附云：“又有双袭祖、双子辨二人相次得道。”双子辨事迹不详。双袭祖《仙鉴》有传。双袭祖，字仲远，梁时吴人，始居南岳，后迁九疑山，潜心于道，以求度世。尝谓诚素所至，高真必通，遂刻志诵黄庭玉篇，因作黄庭观，使弟子居之，自栖于白马岩。后归黄庭观仙化。

3. 刘根，颍川人，自称能见鬼，初隐于嵩山。常服枣核中仁，邪病不生。《南岳小录》有“刘根先生药岩”条：“昔有仙人刘根居之修行之所，在九仙宫之西北，颇甚深邃，亦殊异之境也。”《南岳总胜集》则称：“刘根先生修大洞帝乙之道，游宦四方，为政有德，晚归南岳之东峰，炼真朝斗，服气祭神而玄化。”刘根是一个带有传说性质的道士，其时代、地域说法不一。《神仙传》有刘根，为汉代长安人，入山精思，后入鸡头山中仙去。范成大《吴郡志》卷九谓刘根之修炼处在洞庭西山林屋洞之神景宫。此洞庭指的是太湖。

## 二、唐代

### （一）南岳天台宗

1. 司马承祯。为上清茅山宗第十二代（实为第四代）宗师，天台宗的创始人，也是唐代最著名的高道之一，新旧《唐书》皆有传。承祯字子微（《茅山志》说他一名子微，字道隐），洛州温人。父仁最，官襄、滑二州长史。承祯二十岁时，在嵩山拜潘师

正为师，受辟谷导引之术。后辞师正，遍游名山，至天台山，构层轩于坛上，名其台为众妙台，自号白云子。武后、睿宗时都曾被召见，与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等均有交往（《仙鉴》称之为“仙宗十友”）。玄宗闻其名，诏问治国之要，承祜答以老、庄清静无为之旨，颇受玄宗推崇。玄宗曾亲受道箓，称为道兄。诏于王屋山置坛室以居之。承祜善书法，篆、隶、金剪刀体皆自成一家。玄宗命其以三体写《道德经》。承祜著作甚丰，最重要者为《坐忘论》、《天隐子》等。有弟子七十余人，最重要者为李含光、薛季昌及女真焦静真、谢自然等。

司马承祜是一个好游历的道士，行迹甚广，曾在南岳修道。《南岳小录》：“白云先生药堂，在九真观西，开元中，司马天师承祜本号白云先生，后授贞一先生，尝于此修行。”《南岳总胜集》：“降圣观，在九真观一里，旧号白云庵，司马子微修行处。”

2. 王仙乔。《南岳总胜集》“九真观”条说：“仙乔乃本观道童，性好淡泊，因看《列仙传》，有物外操。尝谓五千言外皆土梗耳。携岳中茶入京师教化，尝于城门内施茶。忽一日遇高力士，见而异之，问所来，答是南岳山九真观道童，为殿宇颓毁，特将茶来参化施主。力士喜其言，因闻。明皇宣见，帝喜清秀，问曰：‘卿有愿否？’对曰：‘愿郁郁家国盛，济济经道兴。’帝喜，令拜司马先生为师，于内殿披戴，厚赐回山。夜梦感真人陈少微而得道要。再命侍司马先生，来王屋久之，奏云：‘尊师（指司马承祜）以开元二十三年仙化。云请收南岳旧居为观，蒙对恩书额，诏薛季昌住持降圣观，宣赐圣像供器。’天宝十二年（公元753年），复令衡州铸铜钟一口，降赐观中。音韵振远，彻于霄汉，重四千斤。上刻明皇帝号，御制铭曰：‘铸于郡，悬于观，天长地久福无算。骠骑吏大将军高力士监铸。’此真岳中之

石器也。后乾元三年（公元 759 年）值兵火罹乱，焚荡罄然，铁石融裂，惟有此钟，岂非愿力而至是哉！”《南岳小录》说王仙乔于乾元二年（公元 758 年）三月三十日得道。薛季昌得居南岳，似得力于王仙乔，他是天台南岳派的重要中介人物。

3. 薛季昌，南岳天台宗的重要开创者。汉州绵竹人（《仙鉴》称其为河东人），曾任绵竹县县尉。然不好荣利，酷爱山水。曾游青城山，南至桃源，在南岳遇到司马承祯，授予三洞经箓，研精穷妙，勤久不倦，唐玄宗曾召入禁掖问道，谈论极其精微，深为玄宗所喜，亲自制序作诗以送之。序云：“炼师初解簪裾，栖心衡岳，及登道箓，慨然来兹。愿归旧居以守虚白，不违雅志，且重精修。忽遇灵药志人，时来城阙也。”诗云：“洞府修真客，衡阳念旧居。将申金阙要，愿奉玉清书。云路三天近，松溪万籁虚。犹期传秘箓，来往候仙舆。”并赠金器一百事、银器二百事，绵帛甚多。曾作有《道德玄枢》。薛季昌曾居南岳九真观。《南岳总胜集》“九真观”条称：“开元初，司马承祯字子微，自海山乘桴炼真南岳，结庵于观北一里，目之白云。丞相张九龄屡谒之。明皇令弟承祜诏之，校正《道德（经）》，深加礼待，呼为道兄。凡是宫观中供养金银器皿悉归降赐，自御札批答表书往来不绝。天宝初，蜀人薛季昌，昔在峨眉山注《道德经》二卷，后隐居衡岳华盖峰，撰《玄微论》三卷并《大道颂》一首。”薛季昌于唐肃宗乾元二年（公元 759 年）二月六日得道。他是南岳最有影响的道士之一，其最著名的弟子为田虚应。

4. 田虚应，字良逸，齐国人。隋文帝开皇中（公元 581—600 年）侍亲于攸县，后从攸县迁至南岳躬耕于华盖峰，凡五十余年。老母去世后，乃游五峰，放志自适。唐高宗龙朔中（公元 661—663 年），衡州牧田侯于岳观构降真堂以居之。吕渭、杨冯使湖南时，均曾就访，潭州水旱，郡守曾请他在岳观筑坛止雨或



求雨。唐宪宗元和中（公元 806—820），东入天台山不复出。《南岳小录》谓其于元和六年（公元 811 年）正月七日在降真院得道。按以上记载，他的寿数当在两百以上，是南岳寿数最高的道士，名弟子有冯惟良、陈寡言、徐灵府。

5. 冯惟良，字云翼，相人，修道于衡岳中宫，与陈寡言、徐灵府为“烟萝友”，香火之外，琴酒自娱。久之，去降真堂拜田虚应为师，田虚应授给他三洞秘诀。唐宪宗元和中（公元 806—820 年）东入天台山，后在天台升举。弟子数百，名弟子有应夷节、叶藏质、沈观等。

6. 陈寡言，字大初，越州暨阳人，隐居于天台玉霄峰，号曰“华林”，天台科法有阙遗者，拾而补之。后仙化于天台山。名弟子有刘介，字处静。

7. 徐灵府，号默希子，钱塘天目山人，通儒学，居天台云盖峰虎头岩石室中凡十余年。会昌初，唐武宗曾派人征召他，不赴诏。著有《玄鉴》五篇、《通玄真经注》十二篇及《天台山记》、《三洞要略》等。名弟子有左元泽。

冯惟良、陈寡言、徐灵府往来于天台和南岳之间，而以天台为归宿，但后来冯惟良的弟子应夷节、叶藏质等，便似乎很少来南岳了。

8. 刘元靖，武昌人，初师王道宗，授正一箓。道宗仙去，元靖泛游洞庭、武陵，复入南岳，师田虚应，因登魏夫人仙坛，遂有卜居之意，自坛寻峻峰数十里，见一石穴，南向，因辟以为居。唐敬宗宝历初（公元 826—826 年）诏入思政殿问长生事。元靖对以“无利无营，少私寡欲”，敬宗不悦，放令归山。武宗会昌中（公元 841—846 年）复召入禁中，武宗请授法箓，赐银青光禄大夫，崇玄馆大学士，号广成先生。别筑崇玄观以居之。乞还山，诏准，于唐宣宗大中五年（公元 851 年）五月十一日在

南岳升举。他虽然没有被认定为田虚应的嫡传 [《仙鉴》卷四十“应夷节”条说：“上清大法，自陶隐居（宏景）传王远知，王传潘先生（师正），潘传司马炼师（承祯），司马传薛季昌，薛传田良逸，田传冯惟良，冯传夷节也。”可知冯惟良才是嫡传]，但他的影响却不在冯惟良辈之下。名弟子有吕志真。

9. 吕志真，不知何方人氏，居南岳石室十余年，其后每岁一至京师。游潇湘，访诸门人之家，常荷二大瓢，药物、服饰、经篆、道具俱储瓢中。喜以药物救人，入林谷则有虎豹随之。人问其道，则默然无所对。曾出商山道中，不知所终。

## （二）其他高道

1. 张惠明，越郡人，结庐于中条山，受法于元真观，常行咒禁驱驰精魅。后往长安遇混元子受高奔之道，行之功济德备，道学超群。唐太宗诏之内殿，致醺有感。后乞归山林，上允，敕往南岳，封妙济大师。忽一夕，遇南岳右英夫人，传抱一守真三五混合之要，行之一纪，复诏至西岳，后尸解。

2. 萧灵护，字天佑，庐陵人，十五好道，壮遇至人传金液丹、胎息。周访名山，负道书百余卷，常云欲升南宫。先度朱陵迤邐访洞阳，过岳麓，瞻邓真人（郁之）之像，夜遇真人，传火鼎之术。唐太宗贞观二年（公元628年），溯潇湘躬礼注身行法，深为人所重，称为“法主”。后居南岳招仙炼火鼎之术，化黄白而外鬻之，所得金用于修葺观宇，使宫观为之一新。五年后又创寻真阁，次年于桂州铸铜钟一口，重五百斤。后继续在岳麓山炼丹。据《南岳小录》，萧灵护于唐高宗弘道二年（此依《仙鉴》，公元684年，《小录》说弘道三年。唐高宗用“弘道”年号仅两个年头，作三年者误）八月十五得道。

3. 邓紫阳，建昌南城人，初隐麻姑坛之西北，因省亲路获神剑佩之。性颇刚毅，自负济世之材，每憩溪壑之间，诵天蓬咒

不辍，遂感北帝遣神授以剑法。远访南岳朱陵，谒青玉、光天二坛，礼邓真人，梦有所感。唐明皇开元中蒙诏入大同殿建醮胡藩，封为天师，修功德二十七年后仙化。

4. 李思慕，成纪人，与东楚董炼师（详下）、白先生（不详）结烟霞之友，同游三湘名山，后访南岳五峰，虽师范不同，而各有指归。白先生在石鼓上升后，思慕独入京师。此时茅山高道吴筠在京，因反佛为高力士所嫉，高力士想进李思慕以取代吴筠。李思慕见玄宗后答问称旨，但不久即请求归山，玄宗厚赐，为之饯行。思慕曾注《清静经》，行于世。唐玄宗天宝十四年（公元755年）八月二十六日仙化于紫盖峰。

5. 董炼师，名奉仙，东楚人。修九华丹法而得道。曾与李思慕、白先生结烟霞之友，同游三湘名山。思慕仙去后，他仍混迹于衡阳后洞，常以咒术治人病苦，有酬之者，惟酒一醉为妙，于是无日不醉，醉即卧于路旁溪谷，遇雨而衣不湿，凌严霜而皓如。杜甫曾与董炼师有过交往，其《忆昔行》末云：“更访衡阳董炼师，南游早鼓潇湘桡。”《南岳小录》说他于唐代宗大历元年（公元766年）十一月六日得道。

6. 何尊师，不知何许人，唐高宗龙朔中（公元661—663年）居衡岳，常往来苍梧、五岭间，人问其氏族，但答曰：“何何”，或问其乡里及所修证，亦答曰“何何”，时人因称之为“何尊师”。田虚应、邓中虚等请求说：“尊师始终无言，如何开悟学者？”尊师云：“知不知者上也，不知知者下也，谁能凿混沌之窍，悟自然之理耶？”遂杖藜入林而去。开元中，司马承祯游衡岳，得见何尊师，致礼请教，尊师一无所答，承祯叹曰：“此所谓才全而德不形者也！”乃构庐于祝融峰，请尊师居之。自此尊师不复出，观察使吕渭曾登门请受符箓。《南岳小录》说他于天宝二年（公元743年）十月十五日得道。

7. 张太空，籍里不详。隐衡岳上清宫，唐代宗大历七年（公元772年），为唐相李泌之师。后隐元阳宫，于唐德宗贞元四年（公元785年）六月十三日尸解于灵隐峰。《南岳小录》谓其于大历七年（公元772年）二月八日在上清宫得道。

8. 李德琳，《南岳小录》“中宫”条：“大历（？）年，李德琳先生居之得道。”“唐朝得道人”名录中李德琳于大历十二年（公元777年）九月五日于中宫得道。

9. 周混汙，《南岳总胜集》“凌虚宫”条：“会昌中（唐武宗年号，公元841—846年），周混汙自九真来居之，后得道，为大罗观主。”据《南岳小录》，周混汙于会昌二年（公元842年）正月得道。

10. 申泰芝，字广祥，其先洛阳人，因守官湖外，世代寓居长沙，后迁至邵州仁风村柳塘。泰芝曾游息南岳，访神仙之事，一夕于祝融峰遇真人传金丹火龙之术，归炼丹。积数年，大药已成，功行俱备，而能乘虚神游，隐显出入，绰有神异，人不可测。不知所终。

11. 轩辕弥明。《南岳总胜集》“圣寿观条：懿僖中，有轩辕弥明隐此年久，后复抱黄洞。”又：“灵麓峰，在湘水之西，系二十洞真福地，宋朝改赐景德，徽庙改为岳麓万寿宫，唐轩辕弥明尝隐于此。”《仙鉴》三十八说轩辕弥明在衡湘间九十余年，记其事迹甚详。

12. 陈法明，籍里不详。《南岳总胜集》“洞阳宫”条说：“洞阳宫在石廩峰西北，乃施真人伏鬼会真之所。唐陈法明应诏回，于此峰下开岩建坛，山神为之阴助，南望云阳，旦夕朝真，诵《（大）洞经》，后服丹而玄化。”

13. 贾自然，里籍不详。于衡岳太平观焚修，遇南岳真人陈少微（字子明）而礼之，后遇青城丈人降室，授九一飞仙之秘，

白日冲举。

14. 谭峭，字景升，曾作《化书》，是唐代著名道士。《南岳总胜集》“华盖院”条说：“昔谭峭（岩）字景升，居终南山久，著《化书》，过东吴见宋齐丘，游庐阜，泛潇湘，炼丹于此。”

15. 李冲昭，《南岳小录》的作者。不知何方人氏。《南岳小录》序云：“冲昭弱年悟道，近岁依师泊临岳门，频访灵迹，唯求古来旧记，希穷胜异之事，莫之有者，咸云兵火之后，其文散失。遂遍阅古碑及衡岳图经、湘中说，仍致诘于师资长者、岳下耆年，或得一事，旋储篋笥。今据所得，上自五峰三涧，古来宫观药院，至于历代得道飞升之流，灵异之端，撮而直书，总成一卷，目为《南岳小录》。庶道侣游山，得之披览，粗知灵迹之向自云。时壬戌岁冬十月序。”书中所记最迟为咸通九年（公元868年）之事，此后之壬戌年为唐昭宗天复二年（公元902年），可知冲昭为晚唐道士。《南岳小录》是现存最早的南岳山志，有着极高的史料价值。

唐代还有一些名道士，如《南岳小录》记有殷景童，于天宝十七年（天宝无十七年，当为唐肃宗乾元元年，即公元758年）得道；傅符仙，于唐肃宗乾元三年（乾元仅二年，当为上元元年，即公元760年）得道，韩威仪，于唐宣宗大中元年（公元847年）于上清宫得道。但限于资料，这些人的生平事迹均难以详考。

（作者为湖南师范大学文学院教授）

## 南岳是道教养生修习的福地

康佩仁

道教信仰是继承先秦的道家思想，上古鬼神崇拜和方仙信仰。方仙信仰就是乐生、重生和贵术，主张“我命在我，不在天地”，认为人的寿命长短，由自己决定，通过养生修炼能够延年益寿，甚至长生久视。其修持养生之术很多，如外丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、动功等等；并把古代社会所流行的养生之术吸取进来，加以道教的解释与发挥，积累了大量的行之有效的方术方法，成为道教文化一枝芬芳傲放的奇花，是我国传统健身的重要组成部分，对民族的繁衍昌盛，人类的延年益寿作出过一定贡献。

南岳是一座道教名山，有关神仙传说可追溯到炎帝神农、西周穆王时代。南岳山上道观林立，道众云集。仅盛唐时期，颇具规模的道观有四十五座。历代道教徒开辟的岩洞、草堂、药室、丹房、仙台不可胜数，栖居南岳的高道史有记载的有一百多人。

历代为什么有那么多道教徒来南岳栖居养炼？晋宋之间的南岳高道王灵舆作了一个神秘的解说。王灵舆是江西九江人，初居庐山五老峰苦志修道，一日夜梦神人对他说：“学道者若非其地，如植五谷于砂石中，则不能成，子虽有飞升之骨，当得福地灵墟而后可以变化。虽累德以为土地，积功以为羽翼，苟非其所，则魔坏其功，兹道无由成矣。”王灵舆问何地可栖？仙对曰：“朱陵之上峰，紫盖之邻岫，可以冲天。”王灵舆遂从庐山迁来南岳中

宫，修行十二年，复迁朱陵洞东的九仙宫。道成，后人把他入祀九仙观。同期间的高道尹道全，到南岳后深有感慨地说：“智者爱水，仁者爱山，南岳山水悉备，又有朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”南岳高道薛玄真更说得明朗，他常向人说：“山林幽静而有灵气，潭渊水深而清澈明净，松声竹韵、草绿花香，苍苔碧萝许多自然景色，相辉交映，构成了一幅幅神秘莫测的美景，凡是尘俗之人得不到这种享受。玉柱乳岩的别有洞天，生长灵芝的圣地，凡骨尘心的人，不能领略其妙处。”修道者用以修炼生活的道观的“观”，就是来自动词中的“观望”、“观看”的“观”，顾名思义，“观”是为了取得观望景物而修建的建筑物，《释名》载：“观者，于上观望也。”道观的目的在于“观”，取得高处的视野。所谓“仙人好楼居”，就是便于观望四野，开豁胸怀，让思想精神融于大自然之中。修道者处于常清常静的环境，才能“清其心源，静其气海”，达到“守静去欲，空无了悟”的境界。自然环境与道家养生修炼有着密切的关系。南岳和祖国其它名山大川一样，是道教修道者养生修习的福地。

“海内名山，五岳称最”，南岳自古就有“五岳独秀”、“文明奥区”的盛誉。《南岳志》说：“南岳的自然风光秀丽。自长沙溯湘江而上，仰望群峰，状若阵云；帆随湘转，九向九背，构成为七十二峰山水连绵壮伟的宏观胜境，使人心胸豁朗；而层峦叠嶂之中，有三海、四绝、五峰、九潭、九池、九溪、十五洞、二十四泉、三十八岩诸景点，加上异兽珍禽，琪花瑶草，汇而凝集为无数的微观风光。令人赏心悦目。”南岳众多的山峰集聚在不到40平方公里的范围内，构成了群峰突起的峰林状中景观。凡超过1000米高的山峰均是燕山期花岗岩基岩株状产出，经内外营力长期营造的结果。这群“南天柱石”耸立于海拔不到100米的湘中地区，显出山更高，坡更陡，谷更深。南岳像一幅宏伟壮丽

的画卷，展现在湖南省中部的丘陵区。以祝融峰为主峰，其他诸峰，依次矗立，环列拱卫，如朱鸟展翅，大有“南岳独如飞”的势态。韩愈也说：“南方之山巍然高而大者以百数，独衡为宗。”南岳自唐虞划为方岳，道家就列为“人间仙境”，他们在这里开辟了道教的第三洞天，名朱陵太虚小有之天；第十二福地，名洞真墟福地。第二十一福地，名青玉坛福地。第二十二福地，名光天坛福地。第二十五福地，名洞灵源福地。道教的第一代天师张道陵，曾远从天目山来这拜谒祝融祠和光天、青玉坛。

道教的养生修习，最注重自然环境的气候变化，认为“寒温中适”是养生的重要条件。春天和秋天的气温，是养生最理想的时刻。也就是说，在一定湿度下，平均气温在 20℃ 左右，且变化幅度较小，空气要流动、清洁、新鲜。南岳处我国亚热带地区的过渡地带，因山势巍峨，地势多变，气候垂直变化明显，形成上中下三带，垂直高度达一千多米，从南岳山脚到山顶，其气温的递减，高下一公里的垂直温差，竟相当于二千公里的水平温差，这在世界上也是罕见的。故南岳有一日“三天”之说，即山上一个天，山腰一个天，山下一个天。山腰的春秋气温，一年达二百多天，是避暑的胜地，故南岳历代道观多建于中山，隐于深林，或障山临泉一些“寒温中适”的地方。

南岳的朝晖晚霞，烟云异彩，日出壮观，月魄清光，无不令修道者神往。魏晋之间主张精神修养的杜巽才，人称铁脚道人，他登上祝融时叹道：“云海荡吾心胸矣！”齐代著名高道褚伯玉，隐南岳十余年，采霞而食，故南岳有“采霞峰”。道士殷先生，在南岳庙右一个山头上，每日迎接日出，他修道仙去后，此峰就名朝阳峰。特别是南岳山上一些异常的天气现象，在古人不太理解大自然奥秘的时候，就用神来解释。宋政和年间，张徽来到朱陵洞不远处，发现这里出现“山市蜃楼”。到顺治年间，九仙观



道士李常庚，在一个夕阳西下时，又看见朱陵洞口有宫殿三四重，檐牙高啄，勾心斗角，松柏森挺，历历可数，一个小时后就消失了。云密峰下的仙人室和祝融峰就有“阴晦之夜，灵光上下，如秉烛然。”华严湖也出现过奇异的“发光”现象。这些异常的自然现象，给南岳披上了一层神秘色彩。长期生活在南岳山上，接受大自然的熏陶，就是养生修习。清代顺治年间，南天门下有个无心道人，别人问他所修何法？他就说“心不知道，无道可修”。其实这就是一种修道方法。有人为他写了一块碑铭，说“有涧可瓢，不必其釜。有霞可餐，不必其廩。有云可服，不必其衲。有清风明月可友，不必其徒。有野花开落可春秋，不必其历。有吞息存神，熊经鸟伸可导引，不必诵经持咒，烹鼎服丹。”有个好的养生环境，自然能延年益寿。

南岳的群山野壑，是个天然的药物园。民间有“无草不药，无柴不药”的说法。据宋陈田夫《南岳总胜集》载，“岳产杂药八十余种，岳产灵药三十余种。”清《南岳志》载有山药名 110 余种。民间药农在山上采集的中草药有 330 至 340 种。其中所称“灵药”，就是指修道者用来辟谷服气的“药饵”。《神农本草经》载有“赤芝生南岳，如珊瑚，久食轻身，延年不老”。传说轩辕弥明送给国史肖山则的仙草，就是这种赤芝。其他如黄精、首乌、枸杞、菊花、茯苓、松子、柏子、白芍、山药、玉竹、菖蒲……等等，山麓盛产的湘莲、红枣、芝麻、大豆、花生、蜂蜜、栗子等都是道家修炼时常食的药饵和食物。加上山间的“灵泉”，为修道者保证了生存、益寿、祛病的条件。

《真诰》载：“张正礼于汉末入衡山，服黄精，颜色泽悦……阅三十余年而仙去。”民间有许多服食黄精，轻身辟谷而飞仙的故事。黄精是南岳的特产，古有“家家开店卖黄精”的说法。《博物志》载：“太阳之草，名曰黄精，饵而食之，可以长生。”

道家把黄精列为芝草一类。《五符经》载，黄精获天地之淳精，故名为戊己芝。它常被用来代粮，故又称“仙人余粮”。现代研究证明，黄精对多种致病菌有明显的抑制作用，还能抑制脂质过氧化，抗强机体免疫功能，改善心血管系统、呼吸系统、消化系统的功能，以及降血糖的作用，是抗衰老和防治老年病的药物。民间还流传着南岳尸解仙王十八，用何首乌渡人成仙的故事，何首乌也是南岳的特产。《广群芳谱》载：“神效胜道，著在仙书，雌雄相交，夜合昼疏。服之去谷，日居月诸，返老还少，保安病躯。”称何首乌是真正的仙药。现代的临床实践证明，它有降脂、抗动脉粥样硬化，提高机体耐寒力，镇静、强心，增加冠流量和周围血管流量，抗菌，增加肝糖元，对抗异丙肾上腺素和加快心率等作用。对多种疾病，尤其是老年人常患的高脂血症、冠心病、偏瘫等病症，有一定疗效。

古今的南岳修道者，不少是良医。他们利用南岳山上的野生药物，为自己保健，为人民治病。山中盛产的五虎、盘龙、鹿含草、山慈菇、山木通、独活、筱竹、白术、栀子、金银花等三百多种药物，是道教修炼者取之不尽，用之不竭的药库。这个药库既帮助了修道者养生，又造福了一方百姓。

南岳山有二十多种野茶，是古代修道者的天然保健饮料。后来人工种植的茶就更多了。《茶经》也记了南岳的茶，“茶出山南者，生衡山县山谷。”茶的功用很多，不但能保健防病，而且具有益寿延年的作用。可以提神醒脑、清热解毒、消食下气、明目、减肥、预防龋齿、预防癌症。古时修道者很注意茶养生，沏茶要选用山间“灵泉”，根据季节不同，渗入姜、盐、糖使用。有时为治病，与中药合泡，制成药茶。南岳历代的修道者，是南岳“岳山茶”的种植、培育人，又是研究茶道的专家，同时又是传播者。清顺治间出版的《南岳古九仙观九仙传》就刊着《雨前

岳茗》的广告，其文是：“寿岳之茗，祝融称善。云雾作幕，烟霞为幔。得灵气之氤氲，借圣人之手煅。澄心不待染碗，战退睡魔百万。”唐代司马承祯的弟子王仙峤，曾带着“岳山茶”，于京师城门内施茶，受到唐明皇召见，并予厚赐。南岳的茶文化，融入南岳的道教文化之中，是当然的事情了。

昔日，南岳山上有一种“香稻”，植于高山，不下肥料，靠土质肥和山泉生长。有红与白两种颜色，据中医说，白稻补气，红稻补血，用这种稻做饭，“香传数里”，因此叫香稻，是古时修道者的主粮。山中还盛产野果野菜。誉为果中之王的“猕猴桃”，为南岳特产。生长在山腰峡谷中，每年有大量产品上市。梨、栗、李、桃、柑等果，亦称丰产。山中野菜，如豆叶菜、观音芦、山蕻、野百合、雁菌、野茹等，仍是现在席上佳品。历代在南岳的修道者，有香稻可饭、有佳肴可菜，有珍果可食，不但乐趣无穷，有些都是延年益寿的生活食品。

唐代聂师道曾在紫盖峰寻访蔡真人，因为到处是丛林野花，无以识路，只好在五十年后再登临拜访。南岳群山，确是杂花生树，异草攀坡，有花植物多达一千四百多种，真可谓无树不飞花，无草不飞花，无时不飞花。有五彩缤纷的云锦杜鹃，香飘十里的八月金桂，明洁淡雅的白玉兰……南岳是山花的王国。一年四季，连那冰封雪飘的日子，都有奇花呈艳，珍卉传香。不少野花，又是上好的菜食。南岳的森林面积达三十多万亩，古树名木繁多，有“林海”之称。生活在这种古木繁阴、百花斗艳的环境中，可以忘形物外，超脱尘凡，这原本就是道家理想中的神仙生活。

## 南岳庙建筑规模的演变

涂 明

南岳庙建自何时？历来众说纷纭，现也无确切史料可考。清人李元度的《南岳志》说：“唐虞五载一巡狩，柴望秩于山川，为坛耶？为庙耶？不可得而知矣。后世礼严庙享，而岳庙迄未知建自何年。”

《衡州府志》云：“孝武皇帝修封禅之礼，巡省五岳，立宫其下。宫曰集灵宫，殿曰存仙殿，门曰望仙门。”南岳的集灵宫立在哪里，已无史料可考证，但由此可知当时封禅五岳，是建集灵宫于五岳山麓，其规模仅一殿一门而已。

《通志》载：“唐初建司天霍王庙”。唐著名道士李冲昭在《南岳小录》中也说：“南岳有司天霍王庙，原在祝融峰顶，隋代迁于山下。”这两则记载与李元度《南岳志》“开皇九年（589），诏定衡山为南岳，而废霍山为名山”的话，相互印证。唐，《元和郡县图志》描述衡岳庙时说：庙“四面皆绝，人兽莫主，周回天险，无得履者。”这里所说衡岳应该正是李冲昭说的，建在祝融峰顶的司天霍王庙。

庙冠以司天霍王之称，那么霍王是哪路神仙呢？《南岳志》说：“夫衡之转声为霍，古者方言不一，或则呼衡，或则呼霍。”如此说来，霍王，乃衡王，衡岳之王。庙建在祝融峰顶，四面皆绝，周回天险。看来其规模极小，也不过是一门一殿而已。但庙始建于隋，不由得使人信服。隋初建于祝融峰顶，隋末移于赤帝

峰前。现在民间仍称祝融峰祝融殿为老圣殿，南岳庙为平阳殿、新圣殿，就是最好的印证。

唐开元初，南岳迎来了一位著名的高道，他就是后来被唐玄宗诏封为银青光禄大夫，号真一先生（三品）的司马承祯。司马承祯的到来，改写了五岳庙的历史，亦改写了南岳庙的历史。

司马承祯，字子微，法号道隐，又号白云子，唐代河内人，为上清派第十二代宗师。与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等著名诗人，交情甚厚，时称“仙宗十友”。他生于宦家世族，却鄙弃功名仕途。他博学多才，著述甚丰。有资料记载，他不仅在修真、炼气、养生、阴阳、八卦等道教学说以及诗文上有很高的名望，而且在建筑学、园林学方面，也有很深的造诣。唐武则天、睿宗李旦、玄宗李隆基三代帝王均多次邀请他入宫讲道问法，甚至亲受法策，影响所及凡数十年之久。

唐开元十三年（725）司马承祯上言：“今五岳神祠，是山林之神，非上真之神也。五岳皆有洞府，有上清真人降任其职。山川风雨、阴阳气序，是所理焉。冠冕服章，佐从神仙，皆有名数。请别立斋祠之所。”玄宗准其奏，敕五岳各置真君祠一所。于是司天霍王庙又改建为南岳真君祠。从此，南岳神由山林之王上升为道教的上清真人。南岳道教的醮仪道场与朝廷的山岳神灵崇拜，合二为一，民间祭祀进香活动也逐步热闹起来。

唐天宝五年（746），唐玄宗封南岳真君为司天王，其庙制按王宫定制。唐贞元年间，始称南岳庙，沿用至今。唐永贞元年（805），韩愈谒拜南岳庙时写下一首七言诗，真实地描述了当时南岳庙的规模与壮丽。其中有“森然动魄下马拜，松柏一径趋灵宫。粉墙丹柱动光彩，鬼物图画填青红”的名句。由此可见，早在唐代，南岳庙就具有一定的规模和较高的建筑艺术。

宋大中祥符四年（1011），宋真宗赵恒，加封南岳司天王为“南岳司天昭圣帝”。以景明皇后配祀，并仿皇宫形制建寝宫于殿后。当时有镇南殿、太子殿、公主殿、三十六宫，计 66 间；神库、金库、客房、东西门等附房 92 间。至此，南岳司天王荣升为司天昭圣帝，其地位无以复加，其建筑形制也就拟然帝居，成为一种定制，长此沿袭并发展开来。

宋著名道士陈田夫《南岳总胜集》载：宋乾道年间（1165—1173），南岳庙有镇南殿、蕃禧殿、太子殿、公主殿、东岳殿、西岳殿、北岳殿、中岳殿等 16 个殿；九紫八白堂、龙王堂、侍郎堂等五堂；棂星门、灵贶门、镇南门等七门；其它殿宇三十余座；总计大小建筑八百余间。宋乾道 9 年（1173），南宋诗人、广西经略安抚使范成大游南岳时，对南岳庙的庙貌规模做了详尽的记述，其中说南岳庙“四阿有角楼，两庑土偶仗卫，皆取则帝所，正殿独一神座，后殿与后寝并处。湖南马氏所植古松满庭，殿后东西北三廊壁画为后宫武洞清所作。”

宋代是南岳庙最辉煌的时期，特别是在宋室南迁以后。清人李凤枝在《重修岳庙记》中说：“其增饰崇丽，则盛于宋祥符。”庙兴市旺，当时环庙而市，庙市结合已具相当规模。

元至元二十三年（1287），元世祖下诏重修南岳庙。至元二十八年（1292），元世祖加封南岳神为“司天大化昭圣帝”。至正八年（1348），诏令重修南岳庙。据元《重修南岳庙记》载，这次重修“庙宇损坏之处，从新修理”、“柱蠹更之，捺朽易之；饰陋以文，充腐以新。”看来，这是一次较大规模的维修，在规模上只是依其旧制。

明成化六年（1470），南岳庙又遭一次大火。次年以公帑白银 2500 余两，进行一次大规模的修复。“落成之数，正殿九间，后殿五间，东西廊房九十六间；嘉应门三座，御香亭、御碑亭、

祭碑亭、宰牲房、神祠、神库、正南门、棨星门各一座。”明人商辂《重修南岳庙记》说，修复后的南岳庙“深邃崇严，度越前古”。“庙制一新，辉焕尤盛。”这是明代历史上最大的一次重修。明中叶以后，八观八寺的逐步形成，南岳庙规模基本定型，逐渐与现在建筑相差不远。

清代共进行六次大的重修，但在庙制上仍然沿袭明代，规模与旧制相准。但建筑艺术更趋向华丽多彩，清光绪六年（1880）大修后，计大殿重檐七间，寝宫重檐五间，御书楼重楼五间，嘉应门五间，东西角门各三间，东西环廊一百零六间，东西寮房各四间，御碑亭重檐八方，正南门重楼三间，东西川门各一间，钟鼓亭各一间，东西碑亭各一间，棨星门、东西便门各一架，北后门三间，注生宫、辖神祠各三间，角楼四座，神厨三间，石拱桥三座，接龙桥一座，“天下南岳”牌坊一座。玄德宗门，六寺同门各三间。东列八宫，分别是铨德观、纯阳宫、寿宁宫、三元宫、仁寿宫、万寿宫、清和宫、玉虚宫。西列八寺，分别是天堂寺、龙塘寺、金宝寺、老南台寺、崇宁寺、双峰寺、云峰寺、化城寺。

清光绪重修后的大庙，前后直深一百二十五丈。左右横广分为两截，后截五十七丈八尺有奇，前截四十六丈三尺有奇。按现代米尺换算，约计占地面积 78680 余平方米。

现存南岳大庙，建筑规模与清光绪基本相同，占地面积则扩大到 98500 余平方米。

1996 年初，南岳庙在走过 1300 多年沧桑的岁月后，又迎来了新的春天。1996 年 5 月，湖南省全面修复原南岳大庙委员会宣告成立。规模浩大的全面修复南岳庙跨世纪工程随即拉开了序幕。省人民政府批准的《全面修复南岳大庙总体规划》将在 8 年内逐步实现。按照总体规划，全面修复有古建筑，并恢复新建八

寺八观，新建佛道教博物馆，新辟护庙河及绿化隔离带，新建东西庙街，重现宋时环庙而市的历史格局。

明天，古老而年轻的南岳庙，这颗古代文化艺术的名珠，将向世人展示它那更加辉煌灿烂的昨天和今天。



## 陶公庙渊源释疑

柳克文

陶公庙座落湖南省长沙县梨梨镇临湘山，庙中主祀晋代大司马长沙郡公八州都督桓公陶侃的后嗣陶淡和陶烜叔侄。据《晋书·隐逸传》载：“陶淡，夏子，字处静，幼孤，好导养之术，谓仙道可祈。年十五六，便服食绝谷不婚娶，家累千金，僮客百数，淡终日端拱，曾不营问，颇好读易，善卜筮，结庐临湘山中，养白鹿以自偶。州举秀才，淡避居埤山（在今湘阴县境），与侄烜专心修养，若将终身焉。”其说并见于《湖南省通志》和《长沙府志》，也收入《中国人名大辞典》（1980年上海书店版），但俱未具生卒年月。民间自古传说：陶淡生于晋武帝太康九年戊申（288）八月十七日。陶烜则诸书未载，传说字太仁，生于晋愍帝建兴四年癸酉（313）正月十三日，精医术，习天文。又传，南北朝梁天监三年甲申（504）陶公叔侄同时尸解，遗蜕如生。

据此，陶淡存世216岁，陶烜存世191岁，这即使在早婚的古代，也似乎是不太可能的。

陶侃是陶淡的祖父，据《辞海》，陶侃生于公元259年，歿于公元334年（魏甘露四年至晋成帝咸和九年），享年76岁，据此推算，陶侃29岁时就做了祖父（姑不论陶淡是否长孙），未满花甲（54岁）就做了曾祖父，这似乎难以理解。总之时代久远，手头又无陶氏族谱，因此还待继续考证。

陶公叔侄，以簪纓世胄，翩翩浊世佳公子，为什么能舍却功

名富贵，辞荣耽寂，隐逸山林呢？前人认为“迹其用心，无非国运之弱，欲尽忠而君已非；伤家道之衰，欲尽孝而亲已歿。忠孝之心莫能达，悲愤之念所由生。古往今来，弃家修道，皆士大夫不得已之所为。”（黄德溥《临湘山记》）又李光宝《陶公真人庙碑记》云“当晋室兆乱，铜驼荆棘，朝士相率挂冠，至草泽俊民，沿东京激诡之气，遁为清谈，清谈既悔，而幽岩孤特辈，遂蹈长生退着，是皆大不得于君臣朋友间……。”这些根据其所处的时代背景的分析，绝非妄自揣测。

陶公庙属道？抑或属佛？至今犹存异议。然考其究竟，应属道教无疑。陶公庙山门门额历为“临湘山”，称“山”也是道家独有的称谓。陶公庙则为民间俗称，1947年出版的庙志，也叫《临湘山志》而不作陶公庙志，也即本此，考该庙始建于南北朝梁天监六年，当初仅茅庵一椽，此距佛教入长沙，早300余年，民间祭祀，纯为纪念性质。再考现存之后殿大梁，重建于清乾隆四十八年癸卯（1783），梁的中心，绘一太极图，太极图为中国道教之特有标志，又清咸丰二年（1852）清廷初封陶淡为孚佑真人，陶烜为福佑真人。同治十一年（1872）又分别加封“昭显”和“灵应”，真人之称，据《辞海》解释，系道家称“修真得道”或“成仙”的人，可见陶公是修道而非学佛，又山门左右门额，分别为“紫府”、“丹邱”也都是道家指仙人所居，据此种种，陶公庙（正名应作临湘山）无疑应属道教宫观。

陶公叔侄，都是“尸解后，肉躯不朽，遗蜕如生”而“肉身成圣”。此事解放初期经长沙县文化馆取样鉴定，1958年被毁后骨殖抛残，认定确为“肉身”无疑。对陶公肉身的存废，历有两种截然不同的看法。据曹孟其《述临湘山》一文介绍：“（辛亥）革命之初，诸新贵颇倡破除迷信之说，以告文经纬、吴作霖，至欲毁二真人，持议未决，且以召余，时方汹汹，以为必如是乃

可，余谓日本游就馆（按即博物馆）得埃及木乃伊，费至数十万金，今二陶为晋代高士，名列史册，历年一千八百，曹谿衣钵，宁是比拟，公等乃欲毁之，何其迁也。于是相对默然，事遂中止……。”

谈到肉身，即死而不朽者，在浏阳河流域似乎是一种费解的特殊现象，不仅陶公是肉身成圣，还有多处如此，如石灰咀的李公真人、星沙杉仙庙的陈公真人、跳马涧的阚公真人、黄花市的王公真人……等等，这种现象，在别处几乎没有，这需专家们从自然环境与历史根源上去查找原因。

梨镇与陶公庙的关系，历来推断是“因庙成集，因集成市”。也就是一种市场经济依托的关系。一年两次春秋庙会，历来官府提倡，商户重视，拿现在的话说，就是“庙会搭台，经贸唱戏”。历史上清、民两代的地方官吏，包括巡抚、督军、省长、知府、知县每逢水旱虫灾，迎请陶公进省求晴、求雨、驱蝗，有史可查的自清康熙二十六年（1687）至民国三十三年（1944）就有十一次，每次迎送，都是摩肩接踵，道为之塞，因而名气也就无远勿盖，香火绵延，这对促进当地经济繁荣，其作用是显而易见的。

陶公庙自梁朝初建，至1958年，中经1500余年，虽几经战乱，其建筑群一直完好无损。但经1958年的“大跃进”和1966年“文化大革命”两次大破坏以后，已经是凄凉空荡，岌岌可危，后由县安全部门鉴定为危房而予以封闭。直到十一届三中全会以后，经各方呼呈，才于1986年定为长沙市重点文物保护单位，并于次年由文物管理部门修复山门和戏楼，但资金无着，大殿修复只能是纸上谈兵。直到1990年始由长沙县人民政府及有关统战、宗教部门协调由县道协部分使用，但两家管理，事多掣肘，修复工程无法进行。几经周折，到1994年8月，始再经协

调，全面交由道协接管，由此开始了全面修复。当年即开工修复了48级台阶。1995年由镇政府出资修复河边山坳挡土墙。1996年重置殿前香塔两座，省人民政府公布为省级文物保护单位。1997年11月，因三清、关圣二殿竣工，举行了盛大的“开光法会”，有中央、省、市、县各级有关部门的领导及香港来宾出席祝贺。目前，后期修复工程，正在紧张进行，估计全部修复需费资金逾两百万元，其中，70%来自于香港善士及宫观。

预见不久的将来，陶公庙将以古香古色、金碧辉煌的面貌呈现于世人眼前，不仅是雄踞长沙近郊的首屈的道教活动场所，而且是一处引人关注的旅游景点。

## 婴桃观考

罗俊扬

《长沙府志》载：“金顺山石柱峰，旧有石殿石神。”金顺山在古城长沙东北 70 公里，山巅有石柱峰，海拔 1359.7 米，比南岳衡山还高出 70 米。其山脉东西走向，在春夏之交像一道屏障，把南来的暖湿气流挡在南麓，当北下的冷空气直压洞庭、鄱阳，沿捞刀河、修水峡谷夹攻堆积的暖湿气流时，该山区日降雨量可达 400 毫米以上，是江南一大暴雨中心。古往今来，一如既往。传说伏羲见此处天漏，嘱其妹女娲在那“尖削如柱、壁立万仞”的石柱峰上，炼五色石补天，所以人们称顶峰那纵横数尺的平台为补天台。大禹治水时，在平台上立女娲石像，成为越、楚民族祭祀天神的场所，后来又成为汉民族修道求仙的地方。人们在石柱峰上垒起石墙石盖，供奉老子石像，至今“石殿石神”均在，仍名“老君殿”，并在婴桃古观前左侧立了行宫，以便祭祀。

嘉庆《浏阳县志》载：“县北，金顺山石柱峰，旧有樱桃观。”在石柱峰下，南面二里的山腰中，有一酷似女子阴部的桃形石，槽沟内有石洞与一尺见方的石池相通，池中泉水不溢不竭，夏凉冬温，清香甘美。东晋时，道士许逊云游到此，认为该石正应老子《德经》：“天下有始，以为天下母”，“恒德不离，复归于婴儿”的教义，取名“婴桃石”，并立志要发扬“有国之母可以长久，是谓深根固抵长生久视之道”。宁康二年（374）许逊举家 42 口，自南昌乘夜西迁金顺山。从此，他带领众道士在其

石旁掘穴结庐、诵经立说。唐高宗于凤仪三年（678）二月，敕《道德经》、《孝经》并为上经，贡举皆须兼通。敕令鼓舞了婴母教的发展，道士们进而按照帛书《十六经·观》的“柔刚相成，牝牡若形，下会于地，上会于天”之义，探索人体穴位，修炼内功，以求“长生久视”。修炼者把人的头顶比天称“上会穴”，阴部拟地名“下会穴”，故叫婴桃石下的泉水为“下会泉”，后来下会、阴部合称“会阴”，袭用至今。曾有人认为人体余水皆汇于阴，改下会穴为“百汇穴”，因而下会泉亦称百汇泉。

宋景德四年（1007）十一月，真宗借助神明应付内忧外患，称有神人告曰“将降天书”，随即在皇宫设道场，接应天书祥符。翌年，改元“大中祥符”，诏天下办道学、兴道教、建道观。宋仁宗宝元三年（1040），朝廷设置提举使管理道观，统一观名、颁发观印。该所因石而名叫“婴桃观”，一颗“婴桃观道经师宝证盟”的大方印，辗转近千年仍保存完好。

宋政和三年（1113）十一月，徽宗称梦见老子，老子对其说“汝以宿命，当兴吾教”。于是，徽宗封玉皇为“上帝”，赐关羽号“真君”，诏天下道观必奉此神，供地方官吏朝拜。为此金顺山辟山修路、凿石烧砖。岁余，婴桃观建成前后三进，两厢各设横栋，成房48间，正殿奉玉皇，前殿供关帝，门前立一座大石碑纪创始重修历史。左侧仍为露天的婴桃石，百汇泉依然如故，明嘉靖二十七年，浏阳县丞李潜题“百汇泉”刻于石上。不知何时，百汇泉旁长出一株桃树，春花秋实，人称“仙桃”，据说食之百病不染，拜桃、求桃人年盛一年。

婴桃观自汉之后，道士们以婴母教孝道为本，南宋时开始认识到“孝为家本，忠系国魂”，“家是器官，国乃躯体”的道理。随后，将其教义四处传播，至清康熙时已经自成体系。受其影响的江西青云谱净明道居士胡之玫，在《净明宗教录》中写到：

“净明许逊之学本于婴母，婴母之教授于兰公，绍其学者为吕纯阳，再绍其学者为白玉蟾。”婴桃观是婴母教的发祥地，许逊及为孝道献身的道士们，在漫漫千年的岁月里先后登仙，给婴桃观下的烟坪山，留下一重重数之不清的羽冢。

同治《浏阳县志》载：“石柱峰有百汇泉，其下为金顺山。按山内旧有樱桃观，乾隆四年，以唐欧氏迷失故，奉大吏檄毁之，永禁修建。”根据喻绵延家祖传的婴桃观毁建案卷，卷内有控辩双方禀帖及知县、知府、臬司批文 22 件，一万余言，反映了清乾隆初至光绪末 160 多年之中婴桃观的毁建史实，现整理如下：

清乾隆初，婴桃观来位不速之客，称苏州学士，因尊老子“开物成务”学说，弃仕途而攻园艺，被官宦之家拒亲而失恋，是为寻亲觅爱出家的。此人来观后，对老桃树进行嫁接。翌年，古树新枝上从四月胭脂桃、五月禾花桃、六月水蜜桃、七月烧包桃、八月桂香桃到九月寿星桃，一年之中竟有半年挂果。第三年婴桃观四周已育成一片桃林。此后，不知是桃花美景还是寿桃仙境的缘故，婴桃观误成“樱桃观”，苏州学士被称为“种桃道士”。

乾隆三年（1738）八月，山下唐际盛的娘子欧氏，称婆母病来婴桃观求神保佑，至傍晚山风陡起，卷走了候在观外的轿子，当久候厌倦的随从进观催娘子回家时，却不见人影，观中又发现“种桃道士”失踪，众人四处找寻无着。天黑后，佣人返家，以妖风迷失娘子，向主人作了交待。当在省城应试秋闱的欧氏丈夫唐际盛得知此事后，即以婴桃观妖灵作祟迷失民妇事，向浏阳县衙上禀，要求惩办道人，交还爱妻。知县因为遵照雍正十一年“加意护持出家修行人”的诏书，不予准许。随后，在唐氏的一再请求下，才于乾隆四年以毁物护人之策，拆毁了婴桃观，住观

道士，有的仍留在山上结庐修道，有的流落他乡。

嘉庆十六年（1811），道人后裔周书林、张俊秀筹款集资，恢复了婴桃观。唐际盛之孙唐裕仓以家仇未雪为由，呈禀县衙追究，知县依旧议再次毁观。此次婴桃观的复建复毁，分别有观中现存的“嘉庆十六年铸造”的铁钟为凭和嘉庆二十一年浏阳县“押令复毁，永禁修建”的志书为证。

道光十五年（1835），金顺山邻近各乡信民再次发起重建婴桃观，但吸取前次复毁的经验，改名“玉皇殿”。当庙宇建成之后，唐氏子孙以就旧址供旧神上禀，要求再毁更了名的婴桃观。建庙人在县衙的追问下，一夜之间在神坛右侧加修龙王神位，号召四乡上匾额、挂对联，祭祀龙神，待知县临场勘验时，满庙龙王气氛，从而把刚恢复的婴桃观保护了下来。

光绪二十三年（1897），婴桃观因年久失修，乡民推陈益庭主持，呈请浏阳县衙注册募捐，重修“龙王庙”。在祝千秋、彭子铨、沈思锦等绅士的支持下，很快筹得巨资，由陈德厚负责施工，将旧庙拆除，仅留宋代老神坛未动。为避复观之嫌，在百汇泉上架起神案，用以藏匿婴桃石，神案上供观音菩萨，保持了母性特征。为便于汲取神水，将石池凿开，引泉水流入东边丹墀的明井中，并将枫林保信士，于光绪十七年所献的“百汇泉”石碑，移于井旁，现原物犹在。

光绪二十四年，唐裕仓曾孙唐洪本发现了重建的婴桃观，以“祖宗奇冤、子孙积愤”为由，请求县衙惩办“匿落樱桃观故事，假修龙王庙名色，建修樱桃观故址”的陈益庭等。因为该处自道光以来，民众以修庙为名行复观之实已经六十余年，舆论早归一律。经浏阳县知县、长沙知府、湖南省臬司一再勘查推断，最终臬司批示：“龙王庙为天下之正神，载在祀典，建修庙宇，例所不禁。”金顺山的民众又一次保护了以孝道至尊的婴桃观，唐氏



子孙的一片孝心与观并存。

事越千年，星移物换，婴桃藏秀，古观开颜，婴桃古观正殿前石柱上的清代楹联格外醒目：

宋碑堊纪重修创始，未留岫嵒迹；

清鼎永传万世效灵，定比岳嵩呼。

对联堪称杰作，概括了婴桃观的千载沧桑，但上联过于伤感，婴桃古印尚存，何愁宋碑文简？石殿石神皆在，岂叹未留禹迹！

## 湖南民间信仰、民间俗神与道教

周勇慎

众所周知,《道藏》中《真灵位业图》和《历代真仙体道通鉴》等所记载的道教神仙座次的排列和真仙修道成真的事迹。道教是以三清即元始天尊、灵宝天尊、道德天尊和玉皇大帝等为主神。因此,道教几乎所有的“十方丛林”均供奉有上述神祇。如果没有供奉“三清”、“玉皇”等主神,该道观就不为丛林,或格局有待完整,不然为小庙(即子孙庙)。这种供奉情况成为道教丛林宫观一种习惯或说是道教丛林一种规范和模式。湖南民间信仰的庙事,除祀奉一般道教神外,还广泛供奉地方神祇。据不完全统计,湖南每市县,供奉地方神祇的庙宇不少于一百处(包括重复供奉),如浏阳市据1996年统计,有六百余座地方神庙。这些神庙中,历史上曾为道教庙宇的仅县城的古升冲观(主供药王孙思邈),石柱峰顶的樱桃观(主供玉皇大帝后汉玉皇庙、龙王庙等),祖师岩。如此庞大众多的神庙,反映了民间信仰和崇拜的多样性。这些民间信仰、民间民俗文化与道教文化交织在一起,形成了中国传统文化的重要组成部分。现将湖南主要的和有一定影响的民间庙宇简介如下:

1. 陶公庙。陶公庙位于长沙县梨梨镇,始建于南朝梁天监年间(502—519),相传为晋武帝时晋太尉桓公陶侃之孙陶淡修炼之处。据《临湘山志》载:陶淡、陶恒叔侄,曾在此修道辟谷,炼形尸解。庙内祀二肉身,传说其遗蜕久存不坏,显灵于群

生之愿，大而旱干水溢，小至个人疾苦，有祷辄验。于是乡民筑庙祀之，搭台演戏酬神之灵。特别是正月十三和八月十七日（陶真人圣诞）自然形成的庙会，前往进香朝拜的香客游人日达万余人。千余年来香火鼎盛不衰。

2. 天后宫。天后宫位于湘西南芷江县城澧水西岸。据清同治八年（1863）《芷江志》载：“乾隆十三年（1748）福建客民建。”天后宫主祀海上著名的女神妈祖娘娘，俗称天后娘娘或天妃娘娘。据载：妈祖名林默，福建莆田湄州人，生于960年，卒于987年。相传妈祖为人正直善良，勇敢聪慧，以在惊涛骇浪中解难救人而闻名。近千余年来，妈祖一直受到沿海以及沿江沿河沿湖地区的民众的尊敬。从宋至清，无论官员出使，还是渔民扬帆出海，或商人从事海上贸易，往往要先行祭礼妈祖，祈求神灵的护佑。最早的妈祖庙数宋雍熙四年（987）福建莆田湄州岛上的天后宫。据资料考证，每年上岛朝拜妈祖的信士达几十万人之多，世上目前有一亿多人信奉妈祖。她的影响传播全国内地，很多临近江河湖海的地方均建有妈祖庙。原长沙西岸岳麓山顶云麓宫中建有天妃殿，城区南门口现尚存有天妃宫，望城县乔田镇亦建有天后庙等，均供奉有天后娘娘。现在许多地方还成立了妈祖庙董事会和研究妈祖文化的研究学术机构。芷江天后宫亦由民间性质经政府批准作为道教场所开放。

3. 戴公庙。位于望城县七峰村。据清同治十年《长沙县志》和清乾隆二十年《七封山吴氏族谱·风土志》等载：戴公三圣即为戴宗德、戴宗仁、戴宗义兄弟，晚唐时人。相传兄弟三人尚武功，臂力过人，圣贤之辈，正气如虹，见义勇为，扶危救急，曾三次下水在大风雪雨中救过55人，被传为佳话。唐僖宗六年（819）黄巢之乱，举义旗起乡兵义勇以自卫，一乡民众赖以全活。乡人感恩立祠祀焉。唐昭宗十一年（899），敕封无名将军。

该庙原建有戏台、正殿、附属殿宇及配房，主殿供奉戴公三真人，侧殿供有财神爷、观音大士等。每年农历八月初一日，为自然形成的戴公庙会，前往进香还愿的信士络绎不绝。

湖南像这样有一定影响的地方神庙比比皆是，如浏阳市的杨孝子庙，又称麻衣庙，江大仙人庙，包公老爷庙等等。长沙县华佗庙，上华山丛公上圣庙，杨泗将军庙等等。长沙城区的龙王宫，岳王庙等。湘潭的关帝庙，先锋宫。耒阳市的五娘庙，奉天观。安仁县的三母殿，凤凰仙。会同县的南岳宫。溆浦县景星观童姑殿，善士殿。醴陵市的麻衣庙，石神庙。桃江县子良岩会仙观，白鹤山庙等等，数不胜数。这些地方神庙之所以小有名气，有些甚至有一定影响，除其历史渊源外，综合这些神庙供奉的神祇看，均有以下特点：

1. 以民族大英雄而蜚誉海内外的关公、岳飞等。关公尊称关圣帝君，即三国时蜀国的关羽，曾一度为蜀国百战百胜，建立战功，成为千百年来为老百姓歌颂的盖世英雄，戏剧中的“红脸关公”、“关公使大刀”、《单刀赴会》等均是赞美关公英雄气概。岳飞，为宋代名将，是一位以忠孝誉满全国的大英雄。每当人们讲到“精忠报国”，就会想起宋代的岳飞。现长沙岳麓山云麓宫、湘潭等地均建有关帝殿供奉关公。岳麓山下的师范大学里原建有岳王庙，现尚存岳王亭，均是人们为纪念这两位民族大英雄而建庙祀之，并作有《桃园明圣经》、《岳飞传》等传播民间，影响后世。

2. 有以行善积德、普度群生为美德的，如溆浦县景星观供奉的童姑仙人和善士殿供奉的南士仙人。相传当年干旱久枯的季节、祈求童姑仙人而得雨；又相传当时曾流行瘟疫无医可治，而祈求南士仙人，南士仙人扶危救急解救众人，众乡邻均得以痊愈。当地人们为了酬谢二位仙人行善积德、普救群生的美德，而

自发集资建庙供奉，以表心愿。

3. 有以养生修炼，尸解成道而成名的如陶真人、杜真人等。相传陶淡、陶恒叔侄，在梨梨临湘山自幼修道辟谷，后炼形尸解。其“肉身”至“文革”前尚存。人们认为其遗蜕久存不坏，被当地人奉为真人。

4. 有以施财舍药、济世救人而影响世人的，如华佗庙、升冲古观等供奉的华佗、药王孙思邈等。众所周知，华佗，曾被中国老百姓称为医神。孙思邈是唐代著名的医学家，著述过《千金要方》、《千金翼方》等医学著作，医治过无数疑难病症，其高尚医德，千百余年一直被人们歌颂，至今很多地方百姓都为他们立庙纪念。

5. 有以正直无私、惩恶扬善而告谕世人的包公。包公是中国老百姓眼里最崇拜的铁面无私、刚正不阿的“青天大老爷”。相传历史上包公惩治过无数贪官污吏，无论官职大小、皇亲国戚，毫不留情。千百余年“包青天”这个名字一直活在中国百姓的心灵里。他那公正廉明、大公无私、惩恶扬善、不畏强暴的伟大形象一直为人们所歌颂。祭祀包公的庙宇四处可见，如浏阳一县就有赤马殿供包公，西湖山建有包公庙等等。

6. 以忠孝仁义、济世救人而感动世人的浏阳、醴陵一带所建的杨孝子庙，又称麻衣庙。相传杨孝子原名杨耀庭，浏阳县人，唐贞观年间医生，因急于为乡邻百姓行医治病，而重病的亲娘在家病亡，他痛不欲生，为表对娘的忠孝而披麻戴孝扑投急流随娘而去。成为当时家喻户晓的孝子。浏阳、醴陵两县为纪念这位“孝仙”到处建有麻衣庙均供奉杨孝子。望城县戴公庙供奉的戴公三真人和芷江天后宫供奉的天后妈祖等，均为奋不顾身、在急流中搭救众生而牺牲，至今被人们歌颂。

从以上分析可以看出：湖南民间庙宇供奉神，有的是民族英

雄，有的是忠孝仁义，有的是施财舍药救生灵，有的是除霸安良、惩恶扬善，而有的则是勤于修炼而成“神仙”的。这些内容，恰好是道教所提倡和宏扬的优良传统，道教就是要用这些行为告谕、教化、感化世人，规劝人们，使人们都行善积德，使其热爱生活，珍惜生命，热爱祖国，自觉维护中华民族的传统文化和伦理道德，多做好事善事。

综上所述可见，民间俗神、民间信仰与道教思想、信仰交织在一起，千百年来有着千丝万缕密不可分的关系。当今，党中央、国务院及有关部门在对待宗教问题和民间信仰问题上采取了慎重、稳妥的态度，为了尊重广大群众的信仰自由，中央在下发制止乱建庙宇打击非法场所的有关文件中，亦考虑到民间信仰及庙宇等问题。在对待民间庙宇时采取了宽容的政策，文件指出：如果当地没有批准开放的佛道教活动场所，而群众有迫切要求，该庙宇又符合合理安排宗教活动场所原则的，由省里有关部门同意审查后，可作为宗教活动场所开放。对那些小庙，亦区别对待。文件指出：其中少数符合佛道教仪轨、符合合理安排宗教活动场所原则的，可由县级以上人民政府审核办理批准手续。因此，湖南不少民间庙宇得以保护和归口道教，如长沙县陶公庙，上华山庙，望城县戴公庙，浏阳市江大仙人庙，溆浦县景星观，醴陵飞神庙等。这些庙宇亦经过数年改造，初具规模，并已经政府同意，作为道教场所开放，特别是长沙县陶公庙，芷江天后宫等，经过政府批准和道教徒的修缮，亦逐步成为有一定影响，一定规模的道教十万丛林。由此可见，民间庙宇和民间信仰与传统的中国道教早已结下不解之缘，民间信仰、民间庙宇归口道教，成为一支为社会服务的重要力量。

（作者为湖南省道教协会副会长）

## 《黄庭经》散论

万 里

中国古代之医药学与养生学同根共源。降至汉代，因其发展，始分流为四：曰“医经”，曰“经方”，曰“房中”，曰“神仙”。其中，“医经”与“经方”为医学之正宗，源清流澈，毋庸赘言；“房中”与“神仙”则较为驳杂，养生学亦蕴藏于其中。如《汉书·艺文志》说：“房中者，情性之极，至道之际，是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文……乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而陨性命。”又说：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文弥以益多，非圣王之所以教也。”长沙马王堆三号汉墓出土之医学养生书，绝大多数为房中术与导引术著作，又多冠以“养生”之名，内容亦直指养生延寿，与《汉书·艺文志》所载相同，即是明证。

医学之发展，至汉代而飞跃；养生学之发展，至汉末魏晋而飞跃。两者交相影响，使养生学中之气功导引术亦在东汉至魏晋间得到脱胎换骨的发展。其承前启后的代表作为《黄庭经》。本文拟对《黄庭经》的学术思想渊源及对气功（内丹）养生学与中医学的贡献进行讨论。

### 一、《黄庭经》产生的历史渊源

先秦时期，气功导引以食（服）气导引为主要形式。此为产

生于荆楚且最具有南派特色的养生方法，亦为当时养生保健、祛病延生的重要方法之一。例如，在道家学派开山之作的《道德经》一书中即记载着：“载营魄抱一，能无离乎？专（抟）气致柔，能婴儿乎？”<sup>①</sup>“深根，固柢，长生久视之道。”<sup>②</sup>这里所述的，就是充塞于天地之间、为人类的生命活动不可须臾或离的“气”。道家的另一位代表人物庄子进一步阐述了“气”与人类生命寿夭的密切关系。他说：“人之生，气之聚也。聚则生，散则为死。”<sup>③</sup>可以看出，道家一派的古代哲学家、思想家将“气”视为一种极为精微细致的、可以构成复杂生命体的物质。这种思想是建立在古代朴素唯物主义宇宙本体论——“元（精）气”本体说的自然哲学观基础之上的。马王堆出土帛书《养生方》中之“有气则产（生），无气则死”的论述，其思想渊源显然相承于此。在荆楚文化的另一代表作《楚辞·远游》中，思想家屈原也以其生动的文笔，描述了该地区养生家们“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞”，食气导引以祛病健身和希求长生的情景。这一流派的养生思想与方法源远流而流长，秦汉以降仍然在传承并不断发展。必须指出，至秦汉时，医家与养生家对于用以维持人类生命活动和身体机能代谢的营养物质的认识有所不同。如医家认为：“人以水谷为本，故人绝水谷则死，脉无胃气亦死。”<sup>④</sup>这里所谓“胃气”，指的是人的胃脏容纳与消化吸收水谷等营养物质的生理机能。然而，秦汉养生家则认为，人可以食五谷等食物而能存活甚至活得更好；“气”是一种比五谷更为高级精粹的、可以维持人体生命活动的营养物质或食粮。如《大戴礼记·易本命》中说：“食气者神明而寿。”《淮南子·坠形》中也说：“食气者神明而寿，食谷者知（智）慧而夭。”故古代养生家理想中的人物大多是精于辟谷食气者。如《庄子·逍遥游》中说：“藐姑射之山有神人居焉……不食五谷，吸风饮露。”《吕氏春秋·必己》



中也说：“单豹好术，离俗弃尘，不食五谷。”注云：“不食五谷，行气导引也。”类似这样的记载还有很多。但是，人要真正做到不食五谷而寿是不可能的，仍然需要营养物质来维持生命和保持健康，故古人辟谷，并非完全不食东西，而是以某种植（药）物来替代五谷食粮。如汉代张良辟谷，即“服辟谷之药而静居行气”<sup>⑤</sup>。马王堆出土帛书《却谷食气》中所述正是将食气与却（辟）谷食药结合在一起进行的。据书志记载，至汉魏时期，关于食气辟谷的著作已经有很多。如《汉书·艺文志·方技类·神仙家》即著录有《黄帝杂子步引》十二卷、《黄帝岐伯按摩》十卷、《黄帝杂子芝菌》十八卷等书；晋代葛洪在《抱朴子·遐览》中亦著录有《食日月精经》、《食六气经》、《行气治病经》等书。

至秦汉，北方之燕齐神仙方术兴起，神仙服食遂与却谷食气之辟谷药物服食逐渐分流。在秦（始）皇、汉武（帝）等帝的崇信表率之下，神仙服食一度成为当时养生术之主流，尤为上层封建统治者所沉迷，并波及到士大夫及民间。其所服药物，初为自然生成草木，如灵芝、茯苓等植物，间有金石。后又发展为炼丹（外丹）术，讲究服食经过制作或经过特殊修炼加工的药物。由于以金石药物为修炼的主要原材料，故修炼所得称之为“金丹”或“神丹金液”。但是，这类金石药物中许多常用品，如丹（朱）砂（硫化汞）、水银（汞）、雄黄、铅等，均为有毒或有剧毒的物质，服食之后，中毒而亡者大有人在。正如汉代无名氏在《古诗十九首·驱车上东门》中所云：“服食求神仙，多为药所误。”为此真实写照。然而，仍然有许多人为了追求生命的超越以实现长生不老，继续沉迷于此，视他人中毒夭亡于不顾，甚至误认为中毒而亡者乃是羽化成仙后留下的遗蜕，追随其后者不绝如缕。其余波流弊至魏晋又一度泛滥，其时“寒石散”流行于士大夫阶层，服之有害，却之不能，表面潇洒飘逸，内心极为痛苦。其令

人啼笑皆非之状态，鲁迅先生在《魏晋文章与药及酒之关系》一文已有生动描述，至今读来如在目前。降及后世，虽仍不时有人修炼服食金丹，但主要局限于道教内部的少数修炼者，以及个别上层统治者如唐、宋、明诸朝的一些帝王，和少数官吏士大夫。然而金丹术实已成为末流，其危害亦为人们所共识，真正沉迷者已极为鲜见。

养生术发展至汉末魏晋之时，已有变革创新之需要，亦有变革创新之理论与实践基础，气功内炼（内丹）之术因之应运而生。此术之创立，得益者有三：

其一，人们从医学与养生学的角度对“气”的认识有所发展，“气”不但充斥于自然界，而且是构成人体的基本物质之一；并将“气”与“精”、“神”相结合，一道构建起医学养生理论体系之核心。“气”之流转充溢之特性，亦被移植入人体生理理论，成为气功内炼之术不可或缺的基本概念与物质。

其二，人们对身体之构造与机能的认识加深，医学生理学与解剖学的发展，尤其是道教养生家躯体内景学说的建立，为气功内炼提供了可以充分施展的场地。在这里，神仙方术的金丹（外丹）炉鼎理论，启示并揉杂进了医学尤其是道教养生学的躯体内景学说之中。

其三，人们认为，既然自然之精气可以通过呼吸运动（导引）而周流于人体的四肢百骸，为何不能以意念引导使其周流运转，如同修炼“金丹大药”（外丹）一样，去其糟粕，取其精粹，转炼成“丹”，以利益寿延年。此外，既然自然之精气可以转炼修养成“丹”。人们得自母体的先天之精气更应该是炼“丹”之至宝，内气导引修炼之术随之产生。

古代养生术之南（气功导引）、北（金丹炉火）两派至此合流，共同创建了中国古代养生学中的气功内丹学派，其时当在汉

末魏晋之际。该学派早期代表人物与创立者当首推“二魏”，即东汉的魏伯阳与晋代的魏华存（南岳魏夫人）。前者撰有《周易参同契》，后者有《黄庭内景经》（托名传自东华帝君）与《黄庭外景经》（托名传自太上老君）传世。

《周易参同契》虽被誉为“丹经之祖”，但其文辞素称奥雅难通，理解颇为不易，故各家注释分歧不一，大致有“内丹”、“外丹”及“阴阳（房中导引）”诸说。该书之影响，亦因此而受局限。实际上，在唐代以前，《周易参同契》被视为“外丹”修炼术的指导性著作；魏伯阳本人也是以擅长修炼外丹而闻名于时。例如，去东汉未远的著名道教学者葛洪在《神仙传》中，即将魏伯阳描述成为一个“入山作神仙丹”，金丹修炼成后，携一徒一犬服食仙去的神仙家人物。试想，魏伯阳如果所好之道术不是外丹而是内丹，他为何要修炼并服食外丹而不是运用内丹修炼术来达到成仙的目的呢？顺便说一下，有意思的是，未服食金丹的两个弟子所见到的却是魏伯阳等人服食金丹后随即先后死去。所谓待二弟子去后，魏伯阳即起，并用丹药将死去的弟子与白犬救起升天而去之说，谁曾看见，如何征信？这不禁使人联想起1978年发生在圭亚那的美国的邪教组织“人民圣殿”教914名教徒在其教主吉姆·琼斯的诱迫下服毒集体自杀的悲惨事件。当时吉姆·琼斯也是说带领他们脱离苦难的尘世，去一个永生幸福的“天国”。如果现在有人说吉姆·琼斯他们真正去了“天国”并且在那里生活得很幸福，而且言之凿凿，叫人们相信还是不相信？关于《参同契》，还有一个尚未见有人提及的早期资料，便是那位因“江郎才尽”之典故而闻名于世的南朝诗人江淹的一首《赠炼丹法和殷长史》诗，诗中有句云：“方验《参同契》，金灶炼神丹。”此诗可以充分证明，迄至南北朝时期，修炼家们确实曾以《参同契》来指导其“金（外）丹”修炼实践，无论《参同契》一书所

述为“内丹”或是“外丹”，它对气功内养（内丹）之术的影响，实至唐代以降经养生家们以内丹理论进行阐述后才发挥出来。而《黄庭经》七言歌谣体的文辞浅显易懂，内容直指气功内养，一经面世，即广为流行，为世人尤其是道林人物与士大夫喜闻乐道，以致在晋代即有“书圣”王羲之书写《黄庭经》换白鹅的趣事逸闻流传。数百年后，唐代“诗仙”李白还对此津津乐道而咏出“山阴道士如相见，应写《黄庭》换白鹅”的诗句。故《黄庭经》之影响，较之于《周易参同契》亦不遑多让。宋代陆游咏有“白头始悟颐生妙，尽在《黄庭》两卷中”语，正是该书广泛流传且普及于社会多层面之客观反映。

## 二、《黄庭经》之价值与贡献

《黄庭经》对于古代养生学与医学之历史贡献，大致有三个方面：

其一，首创躯体内景理论体系。这是一种借鉴于中医生理解剖学即脏腑（脏象）学说，但又有别并独立于中医脏腑（脏象）学说的理论体系。躯体内景学说的确立，为传统养生学，尤其是道教气功内养（内丹）术的发展奠定了坚实的基础，使道教（而不是道家）养生学，尤其是内养内炼之术得以发展、丰富并日趋完善。并为后世各种气功与内丹修炼流派的创立提供了可资借鉴的人体模型，诸如内视返听、内观存想、内观坐忘、反观内照等修习的方法与体验，莫不导源于此；道教清修一派的源头，亦可追寻至此。

其二，促进了中医学理论的发展。许多中医学与养生学的名词术语及概念，如“丹田”、“命门”、“三焦”等，均导源于此。这些术语和概念的提出，不止是推动道教养生学的发展，更促进了中医理论的发展。随后兴起的医学的“命门”学说、“三焦”学说

等，均成为中医理论体系之脏象学说中不可分割的重要组成部分；中医经络学说亦于此获得了新的活水源头。这正是明代李时珍在《奇经八脉考》中所说的：“内景隧道，唯返观者能明察之。”

其三，一般而言，中国古代养生著作，尤其是道教气功内丹内养著作，如《周易参同契》（姑且认为是纯粹的内丹著作）、《悟真篇》乃至明末清初王夫之所撰的《愚鼓词》，大都行文隐晦，文辞古奥，虚玄莫测，解读不易。《黄庭经》的躯体内景学说、摄生理论及其修习方法产生于道教形成的早期，又多得益于医家的脏腑学说，其中虽不乏早期道教之神仙方术的名词术语，亦有一些道教仪规法语渗入其中，但较之后世所出之道教养生方法与理论，其宗教色彩仍然较为淡薄，隐晦难解之名词术语较少，较容易为人们所理解掌握和循之修炼，故不但在道教内部产生着重要影响，亦在教外广泛流传，为社会各界人士喜闻乐道。

两部《黄庭经》相互比较，正如王明先生在《黄庭经考》中所说的：“内篇（经）文章，浑朴典奥，理致隐深，设喻譬之，犹如《庄子》内篇。外经则力减内篇之脏腑色像神明，祛除原有丰伟奥密之形容部分，而为简明平易之重述，词清而义畅，譬如《庄子》外篇。”两书相辅而相成，相得而益彰，“重为解说人身之诸神，以畅达修炼之微义”<sup>⑥</sup>。关于《黄庭经》的修炼方法与理论之阐释，已有陈樱宁先生的《黄庭经讲义》<sup>⑦</sup>在，读者自可参阅，毋庸赘言。

### 三、《黄庭经》与中医学之关系

谈到《黄庭经》与中医学的关系，首先不能不提及一个中医学史上纷争不已但始终未能达成共识的公案，即关于《难经》（又称《八十一难经》）的著作年代问题。

《难经》是一部极为重要的古代中医典籍，托名为先秦的扁

鹊（秦越人）所撰，学术界一般认为出于战国时医家之手，至迟也不会晚于汉代。与截至魏晋以前几乎所有医书不同的是，在该书中突兀出现了道教养生家的躯体内景理论，出现了“命门”这一名词，以至于有人将其列为中国文化史上的一个迷。

《难经》之全书为问答，共设八十一问难而答之。其第三十六难中说：“脏各有一耳，肾独有两者，何也？然肾两者，非皆肾也，其左者为肾，右者为命门；命门者，诸神精之所舍，原（元）气之所系也，男子以藏精，女子以系胞，故知肾有一也。”同书第三十九难中亦有类似的文字，这就是：“五脏亦有六脏者，谓肾有两脏也，其左为肾，右为命门。命门者，精神之舍也，男子以藏精，女子以系胞，其气与肾通。”如所周知，古人将人体之脏器分为五脏（心、肝、脾、肺、肾）与六腑（胆、胃、小肠、大肠、三焦、膀胱）。其中六腑中之“三焦”未能得到现代解剖学的证实，五脏之中亦未给“命门”留下适当的位置。这表明，“命门”一词及其功能概念的出现当另有源头。笔者认为，即出于东汉末至魏晋间道教内修派的养生家，文献则首见于两部《黄庭经》。

作为道教养生家言产物的“命门”学说，最初与道教徒的炼丹（内丹）运气等有密切关系。从魏晋间的一些记载看，它是指人体腹部两肾之间的一个部位，与（下）丹田的概念基本相同。如《黄庭内景经》中说：“上有魂灵下关元，左为少阳右太阴，后有密户前生门，出日入月呼吸存。”务成子注云：“密户，肾也。肾为藏精之宫，当密守之，使不躁泄。生门，命门也。”并将运气存神内修之法与此联系。《黄庭内景经》还反复提及并论述了命门的功能。如说：“方圆一寸命门中。”务成子注云：“即黄庭之中、丹田之所也。”又说：“耽养灵根不复枯，闭塞命门保玉都。”务成子注云：“命门者，下丹田精气出入之处也。”还说：

“使心诸神还相崇，七玄英华开命门。”务成子注云：“七窍流通无留滞也。”与《黄庭内景经》一样，《黄庭外景经》开章明义便直指丹田命门。如说：“太上（按：指老子）闲居作七言，解说身形及诸神。上有黄庭下关元，后有幽阙前生门。呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根。审能修之可长存。”梁邱子注云：“幽阙者，两肾也，如覆杯，却着脊，去脐三寸，上小下大。又有日月命门者，及（即）脐下也。”该书同样将丹田与命门两者的概念相混同，并对其生理功能作了无上推崇，如说：“关门牡籥合两扉，幽阙侠之高巍巍，丹田之中精气微，玉池清水上生肥。”梁邱子注云：“脐下三寸是也；方圆三寸。其气微妙，存之则在，忘之则无，又易失。”又说：“将使诸神开命门，通利天道藏灵根。”“闭塞命门似玉都，寿传万岁将有余。”梁邱子注云：“人生系命于精舍，常当爱养精舍，勿妄施泄。”这些论述均表明，作为“藏精之舍”的“命门”，与人体的生命寿夭密切相关，这又与《黄庭内景经》所说的“两肾之神主延寿”相一致。

与医家相比，道教养生家更注重的是人体脏器的功能而不是其具体的解剖位置；虽然古代医家同样也注重的是脏器的功能。这正是近代著名道教学者、曾任中国道教协会会长的陈樱宁先生在《黄庭经讲义》中所说的：对于《黄庭经》中所述及的养生之脏器功能概念，大可不必与具体的解剖学位置相对应，但“言其理耳。若必求脏腑经络部位以实之，恐近于穿凿。”但是，陈樱宁先生根据唐宋以降的某些内丹功法书和医家经络学说，将“命门”理解为一个针灸穴位，即位于“背脊骨第十四椎下，即第二腰椎骨之部”的“密户”穴，既与包括《黄庭经》在内的魏晋六朝道教养生家言不合，亦不无穿凿之嫌。这也是人们对“命门”这一名词及其功能概念源流不清之所致。一些古代医家不知源流，将其作为针灸穴位看待；在一些内丹修炼图中，修炼家亦以

讹传讹，将“命门”作为经络穴位置于第十四椎骨处。概而言之，无论是“丹田”或是“命门”，都是古代道教养生家心目中的一个功能概念，用一个带有宗教（道教）色彩的名称就是“黄庭”，指的是人体腹部肚脐附近的同一位置，即《黄庭内景经》所说的“坐在金台城九重，方圆一寸命门中”。（务成子注：“即黄庭之中、丹田之所也。”）。《黄庭经》一书之得名，亦显示该位置在道教养生家心目中地位之重要，其具体位置与范围，或云脐下，或云脐后，或云方圆一寸，或云方圆三寸，但均无法在现代解剖学上得到证实；当然，既然讲求的是一种功能概念而不是具体器官，亦不必穿凿指实。宋代沈括认为此乃有其名而无其所，这就是《梦溪笔谈·象术》中所说的：“黄庭，有名而无所，冲气所在也。故养生家曰：能守黄庭，则能长生。”古代养生家先择此处作为修炼内丹的要穴，或与婴儿尚在母胎中时，乃以此处作为供给其营养的径路有关。所谓“生门”或是“命门”，亦非全是虚揣之言；炼气之“胎息”地，炼丹之“丹田”，不在这可吐可纳（人之呼吸时，腹部随之作相应的伸缩弛张运动，古人或误认为腹部可以吐纳气体，亦未可知）、可孕育新生命（女性孕育胎儿）的“生命之门”所在之处，难道还在内部不能容物之臂手腿足处去寻觅不成？

正因为古代道教养生家的心目中，“命门”是人们“常当爱养”之“精舍”，是人的“生命之门”，与人的生命和生殖具有极为密切的关系，加之“其气与肾通”，与“主延寿”之肾脏功能一致，医学家将其与“藏精之所”的肾脏功能联想在一起，便是水到渠成之必然。《难经》对“命门”功能的认识为“诸神精之所舍，原（元）气之所系也，男子以藏精，女子以系胞”，正是引进道教养生家言的产物。然而，（古人所认为的）功能俱在是一回事，具体的脏器实体却无从寻觅，两套理论要联姻便必然



比附，其结果便是《难经》独创的两个肾脏两个名称，从而留下了涂抹不去的人为痕迹。虽然后人曾经不断试图弥合这一痕迹，例如宋代道教养生家曾慥在《道枢·黄庭》中说：“夫命门者何也？性命之门，非独右肾而已也……命门在脐下一寸三分，名曰玉环，身为下丹田。”古代医家更是对此聚讼不已。甚至直至当代，中医界仍有人在试图分辨“命门”与“肾脏”功能之异同，但始终无法得出一个能够让大家认同的结论，原因即在此处。但又必须指出，正如在前面已经提及的，无论是古代医家或是道教养生家，都是将人体之脏器功能化，并不太注重解剖所见之脏器的生理功能，故千百年来，医家在借鉴道教养生家之“命门”功能的基础上，建立起了自己独立的（虽然并不完善）“命门”学说。这一学说的精粹即在于，以“命门火”与“肾（脏）水”之“水”“火”交济，作为生命之源泉与生生不息之动力，维系生命并使其健康以享天年。“命门火”衰乃至熄灭，则表示着生命力的衰竭乃至消亡。这种学说，促进了中医理论体系的发展，不可谓无功，此处不赘。

此外，认为人体之诸脏腑器官均各有“神明”主之，亦为古代道教养生家的创造。如《黄庭内景经》中说：“五脏六腑神明主。”“心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，翳郁导烟主浊清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”“泥丸百节皆有神：发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼神明上字英玄，鼻神玉垄字灵坚，耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，齿神嵒锋字罗千。”两部《黄庭经》中都反复论述了脏器之“神明”在主持脏器的功能、维系人体的正常机能以及在人的生命运动中所产生的重要作用。这种思想，亦对《难经》之医理有所影响。如《难经》第二十四难问“五脏有七神，各何所藏耶”？

正与务成子在《推诵〈黄庭内景经〉法》中所说的“上下相扶，七神敷陈”完全一致。《难经》答语所称之“肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意与智，肾藏精与志也”，反而回避了“七神”之说而有所牵强；当然，从医家的角度看，这样的认识也无可厚非。

最后，仍然回到本小节开始时提出的问题上：综上所述，《难经》的成书年代，不会早于《黄庭经》所产生的魏晋时期，应无疑义。

**注：**

①《道德经·第十章》。

②《道德经·第五十九章》。

③《庄子·知北游》。

④《素问·平人氣象论》。

⑤唐·裴駰《史记集解》引《汉书音义》。

⑥见《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984年。

⑦见《道教与养生》，华文出版社，1989年。

（作者为湖南省社会科学院哲学所研究员）

## 湖南道家与道教著作考述

李业远

道家，是我国先秦时期诸子百家中的一个重要学派。道教，是产生于中国的传统宗教。渊源于古代巫术，后以秦汉时的神仙方术和黄老学派的道家思想为主，逐渐演变而成。先是东汉永平八年（65年），楚王英祀黄老与浮屠，使黄老思想进一步宗教化为黄老道。顺帝（126—144年）时，张陵创立五斗米道。灵帝（167—189年）时，张角又创立太平道。这两个教派的产生，标志着道教的正式形成。道教尊老子为教主，以《老子五千文》为主要经典。其基本信仰和教义是“道”，认为宇宙、阴阳、万物皆由“道”化生。其经籍论著多编入《道藏》，内容涉及哲学、文学、艺术、医学、药理学、化学等领域。

湖南是较早传播和研究道家著作的地方，从古到今，著术宏富。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的《帛书老子》和《黄帝四经》，尤为现存于世的最宝贵的道家文献。道教约在西晋时传入湖南，至唐宋已有很大规模的发展。全国36洞天，湖南居其7；72福地，湖南占有10。南岳衡山更为许多道士真人慕名投奔修行之所。产生于湖南的道教著作也较多。现将二者分别考述如下：

### 一、道家著作

《帛书老子》 这是1973年长沙马王堆三号汉墓出土帛书之

一。有甲、乙两种抄写本，分别书于两幅绢帛之上。甲本用篆书抄写，无避讳，成书当在汉朝立国之前。乙本用隶书抄写，避“邦”字讳，成书当在刘邦称帝后之汉初。甲、乙本各有特点，甲本多用古字，乙本用今字，二书句型亦有差别，不同之处达两百余，贯串全书始末。说明甲、乙本来源不同，代表汉以前和汉初两种不同古本。《老子》，又名《道德经》、《老子五千文》。是道家学派的主要典籍，为我国最古老的重要哲学著作之一，亦有人认为它是兵书。相传为春秋末期老子所作。现一般认为编定于战国中期，存有老子本人思想。《老子》原著久已失传。后世流行的《老子》传本种类虽多，但皆为汉以后人整理加工之作，已非古本《老子》原貌。《帛书老子》的出土，使久已失传的汉和汉以前的古本《老子》得以重见天日。它是目前所见的《老子》最早古本。《帛书老子》和现在通行本结构不同，《德经》在前，《道经》在后。甲本、乙本，皆不分章。书中文字，与今本亦有一些差别。有关专家认为，由于《帛书老子》抄写的时间早，与《老子》成书的战国时期相去不远，因而较多地保存了《老子》原著的本来面貌，这就是它的珍贵之处。尤其是同墓出土两个来源不同的古本，不仅可以互相印证，而且同时用两个古本一起勘校今本，对订正今本讹误，更有价值。现在一些学者用《帛书老子》勘校世传《老子》诸本，发现经文皆有讹误，被后人改动之处甚多，往往因一字之讹，以致经义全非。如今本《老子》中普遍皆有的“无为而无不为”一句，人们一贯认为是《老子》中的名言。《帛书老子》甲、乙本中均无此言，只有“无为而无以为”。“无为而无不为”并非出自《老子》，它是汉初黄老学派的产物，后来被人窜入《老子》中，今本《老子》中类似的共同性讹误，如非《帛书老子》甲、乙本出土，是根本无法发现的。《帛书老子》的出土，还解决了《老子》研究中很多长期争论的

问题，澄清了一些是非。它的面世，受到国内外学者的普遍关注，为《老子》研究揭开了新的一页。该书有1980年文物出版社出版的《马王堆汉墓帛书（一）》影印本及中华书局1996年出版的高明撰《帛书老子校注》等研究校释著作。

《黄帝四经》 《汉书·艺文志》道家类著录《黄帝四经》四篇。其书久佚，以后的《隋书·经籍志》已不见载。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的帛书中，有一种《帛书老子》乙本卷前佚书，载有文四篇，共11164字，保存完整，约成书于战国时期或秦朝。第一篇《经法》，凡5000字。分道法、国次、君正、六分、四度、论、亡论、论约、名理等九章，主要论述刑名与法治。第二篇《十六经》，凡4000字。分立命、五正、果童、正乱、姓争、雌雄节、兵容、成法、三禁、本伐、前道、行守、顺道等十三章，主要论兵道。第三篇《称》，1600字，主要讲辩论法。第四篇《原道》，464字，推究道之原本。有关专家认为此书即《汉书·艺文志》中久佚之《黄帝四经》。亦有称其为《黄老帛书》者。总之，学者一致论定它是一部古老的道家要籍。

《老子注》 （晋）邓粲撰。邓粲，长沙人。少以高洁著名，道广学深，不应州郡辟命。后因荆州刺史桓冲卑辞厚礼盛情邀请，出任别驾。病笃，辞职归里。《晋书》本传载其著有此书及史书《元明纪》（又称《晋纪》）。《晋纪》现尚存辑佚本，而所注《老子》则久已失传。

《老子金绳》十卷 《老子事数》一卷 （唐）薛季昌撰。薛季昌，河东（今山西永济）人。南岳道士，住降圣观。唐明皇曾召之入宫问《道德经》，还山时作《送道士薛季昌还山》诗以赠别，诗云“洞府修真客，衡阳念旧居。将成金阙要，愿奉玉清书。云路三千近，松溪万籁虚。犹期传秘诀，来往候仙舆。”（见《全唐诗》第一函第二册）后封天师。唐杜光庭《道德经广圣义》

载其著有此二书。又《大清一统志》言其初在峨眉山时，曾注《道德经》二卷。今均失传。

《道德真经集义》三十一卷 （元）刘惟永、丁易东编撰。刘惟永，字月屋。道士。元常德路玄妙观提点。丁易东，字汉臣。武陵（今常德）人。南宋咸淳四年（1268）进士。官朝奉大夫、太府寺簿丞兼枢密院编修。入元不仕。筑精舍授徒、著述。此书原题“凝远大师常德路玄妙观提点观事刘惟永編集，前朝奉大夫太府寺主簿兼枢密院编修丁易东校正”。又刘惟永跋云：“今得石潭丁编修以其家藏名贤之注，与惟永所藏之书合而为一”。由是可知，是书所集诸家之注，乃刘、丁二人合作蒐罗编辑。该书始创于元至元初，元贞二年（1296）成书。后由惟永及其徒募捐刊印。原书为三十一卷。采用三国魏王弼本，总八十一章，集七十八家之注。今收入《道藏》者含《道德真经集义大旨》、《道德真经集义》两部分，共二十卷，较原书三十一卷，缺佚尚多。其中《道德真经集义大旨》三卷为本书前编及附录。上卷“道德经图说”，有图十六幅；中卷“道德真经集义诸家姓氏”，收入《集义》中七十六家注释作者和旁证五子（关尹、列、庄、文、韩非）以及《道德真经》诸家序。下卷“道德真经说”，辑诸家之说，阐述《老子》要旨。《道德真经集义》存十七卷，至“三十幅”章而止。书中前有考异，考校文字之异同。每章首总说，阐明本章旨意。次经文，然后集录诸家注释。其所集注释相当宏富，“若仙、若儒、若释、若隐、若显，以至鸾笔恍惚微妙之辞，亦所不弃。”（见该书张与材跋）《续修四库全书提要》对其颇有好评：“所取者，今多散佚，其可珍贵，自不待言。即其存者，亦可藉以校订。而诸家姓氏，尤可资参证也。”其书收入《道藏》洞神部玉诀类。

《道德会元》二卷 （元）李道纯撰。李道纯字元素，号清

庵，又号莹蟾子。都梁（今武冈）人。仪真长生观道士。主张“引儒释之理证道”，又擅长内丹理论，被人称为“中和派”首领。此书原题“都梁清庵莹蟾子李道纯元素述”。卷首有元至元二十七年（1290）自序。序称：历代研究注释《道德经》之书，诸家解义，多“私意揣度，所见不同，各执一端。惟《河上公章句》、紫清真人（白玉蟾）《道德宝章》颇通”。其后，书中于《序例》中设置“正辞”和“究理”两项。“正辞”，以《河上丈人章句》白文本为主，将各种《道德经》注释本的差讹列出，凡大同小异者达二百余处。“究理”则将各家解义与《老子》义理不符者表出，举异同谬误十余处。以此冠于经文之首，意在使后之读《道德经》者，消除异同之惑。关于此书在正编中对经文注解的指导思想与具体方法，作者在序言中作了表述：“将正经逐句下添个注脚，释经之义，以证颐神养气之要。又于各章之下总言其理，以明究本穷源之序。又于各章复作颂，以尽明心见性之机。至于修齐治平，纪纲法度，百姓日用之间，平常践履之道，洪纤巨细，广大精微，靡所不备。”故总名曰《道德会元》。书中大抵以儒、禅解《老》，注多儒义，颂近禅偈。后世学者多认为此书能分析诸家异同，博采众长，而无偏执之弊，有其可贵之处。其书有元至正、明初、明弘治十年（1497）等多种刻本。收入《道藏》洞神部玉诀类。

《说庄》三卷 （明）李腾芳撰。李腾芳（1573—1631），字子实，号湘洲。湘潭人。万历二十年（1591）进士。选庶吉士。授检讨。历官左谕德、行人司正、少詹事、礼部右侍郎、吏部左侍郎、礼部尚书。卒于官。谥文庄。此书分上、中、下三卷，只解《庄子》内七篇。先录每篇原文，圈点断句，间附音注，下为解说，并加评论。前有明万历四十二年（1614）秀水包鸿达序，后有天启四年（1624）长沙门人庄以临跋，有明万历四十二年刻

本、明天启刻本、明刻本。现藏上海、四川、重庆及北京大学图书馆。

《通玄真经注》十二卷 （唐）徐灵府撰。徐灵府，号默希子。钱塘（今杭州）人。玄宗时征士，后隐修衡岳（今湖南南岳），注《文子》（即此书）上进。因玄宗曾封文子为通玄真人。其所注《文子》，亦改名《通玄真经注》。据古籍记载，文子乃老子弟子，与孔子同时。《汉书·艺文志》著录《文子》九篇。北魏李暹注《文子》以计然、文子合为一人，又言其名辛研，有文十二篇。后人以为文子与计然，实为两人两书，李暹将其合为一人，谬甚。现李本已佚。此书前有徐灵府自序：“默希子以元和四载，投迹衡峰之表，考室华盖之前，迨经八稔。”故是注当撰于唐元和十一年（816）。书中正文十二篇，八十八章，似系采用李暹本。各章俱冠“老子曰”，然后略加论释。所引《老子》言，多与今本《老子》同，亦有今本所无者。其自作注文，大抵先释全篇大旨，然后循文为解，再抒己见。书中对老子清静、无为、柔弱、虚无等概念，多所阐发。《四库全书提要》云：“今观是注，清灵婉约，而《文子》正文，亦尚是旧时之本。”其书收入《道藏》洞神部玉诀类。《宛委别藏》、《丛书集成初编》。又《四库全书》收录别本默希子（徐灵府）注《文子》二卷。

《老子衍》 （清）王夫之撰。此书始作于清顺治十二年（1655）。后书稿被友人借去毁于火灾。康熙十七年（1678），其子散出旧本施乙注者，复录之成是编。其自序谓：昔之注《老子》者，代有不同宗派，各传异说。至王弼、何晏均以《易经》乾坤之意阐述《老子》；鸠摩罗什、梁武帝又从事理因果方面解释《老子》；后来陆希声、苏子由、董思靖以及近代之焦闳、李贽等人更以禅宗之论论解《老子》。众说纷纭，互相糅杂。“夫之察其悖者久之”，于是“废诸家，以衍其意”，“入其垒，袭其轍，



暴其特，而见其瑕”，以全面阐述《老子》。书中经文之下有小注，然后逐章加以衍解。其所作注释，除自申己意外，还引用了韩非、严君平、王辅嗣、吕吉甫、李息斋等近二十人之说，可谓博采众长。其言“道”，认为“物与道为体，而物即道也。”反对离物论“道”。并指出“天下岂有‘不行而知，不见而名（明），不为而成’者哉！”反对《老子》“圣人不行而知，不见而名（明），不为而成”的思想。这表明船山在认同和发挥《老子》丰富的辩证思想的同时，极力扬弃其唯心论观点。很多学者认为，这就是《老子衍》的主要贡献所在。该书的最早版本为清康熙湘西草堂《王船山先生书集》刻本。后收入《船山遗书》。现又有《船山全书》（第十三册）点校本，岳麓书社1993年出版。

《庄子解》三十三卷（清）王夫之撰。《庄子》，原题庄周撰。实乃战国至汉初庄子学派的著作总集。是道家的主要典籍之一。唐代以道教为国教。笃信道教的唐玄宗于天宝元年（742）封庄子为南华真人，尊《庄子》为《南华真经》（习称《南华经》）。从此，《南华经》也就成了道教的经籍。《庄子》凡三十三卷，其中《内篇》七篇，《外篇》十五篇，《杂篇》十一篇。船山《庄子解》一书，不载著作时间。可能作于《庄子通》之前。全书无序跋。每篇之首，冠以篇解。各篇正文之下有注解，多为船山自作，亦有其子敬所作“增注”。每段之后，加以解说。综括全书篇解大意，认为《寓言》、《天下》二篇，乃全书之序例，《列御寇》篇为庄子之绪言。《内篇》为文“意皆连属”，“指归则约”，“自说自扫，无所粘滞”，且对儒家态度缓和，“不党邪以丑正”，“与老子相近，而别为一宗”，故是庄子所作。《外篇》则非庄子之书，是其弟子及庄子学派的人所撰，他们欲引申庄子之说，见识又不及，“求肖而不能”，与《内篇》一比较，“灼然辨矣”。其中《骈拇》、《马蹄》、《胠箴》、《天道》、《缮性》、《至乐》

诸篇，“尤为悞劣”。至于《杂篇》，他认为其云“杂”，是指它“博引而泛记”。“《杂篇》言虽不纯，而微至之语，较能发《内篇》未发之旨。”故学《庄》者，必须从《杂篇》中“取其精蕴”。其中《庚桑楚》篇“笼罩极大”，尤为重要，“庄子之旨，于此篇而尽揭以示人”。而《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》四篇，被定为贗作，屏不解说。船山对《庄子》一书的评解，意在去前人以儒佛附会庄子，还庄子本来面目，并在字里行间，指出其缺点所在。学者对其予以好评。其书版本与《老子衍》同。

《庄子通》（清）王夫之撰。此为船山就《庄子》发表自己意见的书。凡为文二十六篇。《庄子》三十三篇中，有《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》四篇被视为贗作，将其屏除。另有《徐无鬼》、《寓言》、《列御寇》三篇，存名而阙文。其书作于清康熙十八年己未（1679）。卷首有“是岁伏日”自叙，大意谓当时避兵山中，“枯坐得以自念：念予以不能言之心，行乎不相涉之世，浮沉其侧者五年，弗获已，所以应之者，薄似庄子之术，得无大疚愧。然而予固非庄生之徒也，有所不可‘两行’，不容不出乎此，因而通之，可以与心理不背”。其言“浮沉其侧者五年”，是指吴三桂叛变占领湖南的五年，具有复明思想的他，曾对其抱有幻想，后经过观察与思考，毅然与之决裂并严词拒绝为其写劝进表。本来船山就认为“文章之变化，莫妙于南华。”经过这次事件，他进一步坚定了隐居藏身，以著述终老的思想，潜心研究庄子，继《庄子解》之后，又写出这部著作。在这本书中，他主要是借庄子之言阐发自己的思想，其中不乏高见卓识。在《人间世》篇中，他说“耳目受物，而心治物”。“师心不如师古，师古不如师天，师天不如师物。何也？……心者所以涉，非所涉也。古者前之所涉，非予涉也。天者唯天能以涉，非予所以涉也。今予所涉者，物而已矣，则何得不以物为师也耶？”在

《逍遥游》篇中，他说“多寡、长短、轻重、大小，皆非耦也。兼乎寡则多，兼乎短则长，兼乎轻则重，兼乎小则大，故非耦也。”“知兼乎寡，而后多不讳寡也。知兼乎短，而后长不辞短也。知兼乎轻，而后重不略轻也。知兼乎小，而后大不忘小也。”他又在《天运》篇中说：“天下之用心用物者，不出两端：或师其成心，或随物而移意，交堕于‘大小、长短、修远’之中，而莫之能脱。夫两者不可据，而舍是以他求，则愈迷。是以酌中外之安，以体微而用大者，以中裁外，外乃不淫，虚中受外，外乃不窒。治心治物者，虽欲不如是而奚可！”类此言论，均富有睿智的哲理。在书中，他也对庄子“逃之空虚”，不谴是非等消极思想进行了批判。其书有清同治四年（1865）、民国二十二年（1933）《船山遗书》本，1962年中华书局出版的《老子衍·庄子通》合刊点校本及岳麓书社1993年出版的《船山全书》（第十三册）点校本。

《道德经解》（清）李文炤撰。李文炤（1672—1735），字元朗。善化（今长沙）人。康熙五十二年（1713）举人。曾主讲岳麓书院。一生著作丰富，尤擅长经学，为当时湖南著名学者之一。此书解老子《道德经》四十四篇。其自序谓：“熟读诸家之解，并未尽当。于是删繁就简辨异，归以为此编。”末署“康熙壬寅（六十一年，1722）孟冬题于丰城舟中。”有清抄本。《湖南通志》著录。

《老子本义》二卷（清）魏源撰。魏源（1794—1857），原名远达，字默深。邵阳人（其故居现属隆回）。道光二十四年（1844）进士。官高邮知州。近代著名思想家、史学家、文学家。治今文经学。与龚自珍友善，同为当时“通经致用”的代表人物。此书前有叙《论老子》、《史记·老子列传》，后有附录与跋。正文分上下两篇，合《老子》通行本八十一章为六十八章。其

《论老子》，主要论述老子思想之主旨及其渊源，比较老子之学与列御寇、杨朱、庄子等等差异，分析老子与儒佛之不同，历述后世尚老解老者之误。末言《老子》分章得失，斥河上公、傅奕、姚鼐诸家之非，独崇《淮南子》所引为最善。书中除夹句校字外，分章引述前人注释，最后詮以己意。并于各章题之下，述其分章之见。其书约成于嘉庆二十五年（1820）。道光初补叙。生前未刊。最早刊本为清光绪桐庐袁氏《浙西精舍汇刊》本。后有商务印书馆《丛书集成初编》本、《万有文库》本，世界书局、中华书局及岳麓书社《诸子集成》本。

《读老子札记》二卷 《补遗》一卷 （清）易顺鼎撰。易顺鼎（1858—1920），字实父、中硕，别号哭庵、一厂等。光绪元年（1875）恩科举人。捐资授刑部郎中，出为河南候补道。甲午战争时，赴台协助刘永福抗日。后历任广西右江道、广东钦廉道。民国时期隐居上海，一度出任袁世凯政权印铸局秘书。后病逝于北京。以诗文名。此书为其博采众说校读《老子》之作。书中首先以王弼《老子注》校其所据原文，又以本文证王注的错简，再以他书证本书之文，复以类书校对王弼注文。通过相互对照，使之左右逢源，发现彼此间存在的一些讹误。如十七章本文注“万物作焉而不辞”，王弼注则为“万物作焉而不为始”。又如四十三章“无有人无间”，王弼注“气无所不入，水无所不出于经”。据《淮南子·原道篇》，本文当作“出于无有，入于无间”，注文当作“气无所不入，水无所不经”。再如六章王弼注“谷神：谷，中央无谷也。”据陆德明《经典释文·老子道德经音义》，应为“谷，中央无者也”。诸如此类之校正，均确凿无疑。故《续修四库全书提要》称其：“较之陶鸿庆《读老子札记》，尤为精详。”其“补遗”，则是据《庄子·天下篇》以证司马光、王安石之读。《续修四库全书提要》认为它意义不大，“亦不可为典要

也。”其书有清光绪十年甲申（1884）宝瓠斋刊本。

《老子解》二卷 （清）易佩绅撰。易佩绅（1826—1906），字笏山，号健斋。龙阳（今汉寿）人。顺鼎之父。咸丰八年（1858）顺天乡试举人。十一年从军，领一军与太平军作战。同治四年（1865）改从政。历官贵州贵东道、江苏布政使。有文史著作多种。此书有清光绪十八年壬辰（1892）湖北臬署大字排印本。

《庄子集释》 （清）郭庆藩撰。郭庆藩（1844—1896），字孟纯，号子静。湘阴人。诸生。以父郭崑焘荫，光绪时官浙江观察、江苏候补道。好学善思，工诗，精于小学。年未四十，即有诗集六卷刊行于世。又有《说文经字考辨正》等多部许学专著。此书成于光绪二十年（1894）。前有王先谦等序。书中博辑众说以释《庄子》，于正文之下，先引郭象注，次引成玄英疏，再引陆德明的释文。将自己的解释文句，则分列于注疏释文之下。其余所采者，尚有卢文昭、王念孙、俞樾、李桢及其伯父郭嵩焘诸家之说。郭嵩焘对《庄子》的评论，赖此书得以保存。《续修四库全书提要》对其予以好评，言“庄书谊旨艰深，寓言甚夥。今由声音以通其训诂，因章句而求其大义，其法尚正，解释亦大体允当。附会之言皆弃而不取，谨也。又司马彪《庄子》较为近古，陆象所载尚未完备，庆藩复辑他书以补其阙，其有文录以参证，亦可取也。惟郭注成疏，尚有不合之处，庆藩未能一一钩稽；音义所引，亦未能一一疏证，昧于反切，忽于校讎。是其短也。”通观其书，优点远远大于缺陷，故后世学者普遍认为它是迄今流传最广、注释较好的通行本。其最早版本为清光绪二十年甲午长沙思贤讲舍刻本。后有清末上海扫叶山房石印本，世界书局、中华书局及岳麓书社《诸子集成》本。

《庄子注》二卷 （清）王闿运撰。王闿运（1833—1916），

字壬秋，号湘绮。湘潭人。咸丰七年（1857）举人。曾入湘军曾国藩幕。后历主成都尊经书院、长沙思贤讲舍、衡州船山书院。光绪三十四年（1908），授翰林院检讨、礼学馆顾问。民国时期，曾被袁世凯聘为国史馆馆长，不久辞职，归隐长沙。工诗善文，为晚清著名辞章家。有著作十余种行世。此书原名《庄子王氏注》，后之刊行者改用今名。《庄子》通行本有文三十三篇，此书仅注九篇。首列《天下》篇，以为是《庄子》之叙。次列《寓言》篇，以为是庄子之自叙。下面再将内七篇分为上下两卷：以《逍遥游》、《齐物论》、《养生》、《人间世》四篇为上卷；以《德充符》、《大宗师》、《应帝王》三篇为下卷。其余外篇、杂篇均屏除。其自序称独尊崔譔。但崔注本实有二十七篇，其中内七篇、外二十篇，并非九篇。其所作注解，不尽遵旧注，主要是以己意释之。《续修四库全书提要》认为此书在卷首列叙，违背古书“叙在末”之常例。又以《寓言》为庄子自叙亦不妥。其书有清末长沙王氏刻本、《湘绮楼全书》本等。

《庄子集解》八卷 （清）王先谦撰。王先谦（1842—1917），字益吾，号葵园。长沙人。同治四年（1865）进士。官至国子监祭酒、江苏学政。中年归里，历主思贤讲舍、城南书院、岳麓书院。一生勤奋治学，所著、编、校、注、刊的著作有五十种，共三千二百余卷，被称为我国文化学术史上之通家大师。他生于清末民初之际，在变革潮流中，政治思想保守，人们对其亦多指斥。此书所作注解博采众说，择优而录，取文简炼，避免繁冗。上自司马彪注，下至俞樾、郭庆藩之言，均有选辑。陆德明音义，列句读异文录之尤多。书中训诂义理并施，随文所适。后世学者认为此书既收前人研究成果，又有各家考证之文，使人读一书而知众说，是学《庄》者之较佳启蒙读物。因此，它与郭庆藩的《庄子集释》被人视为目前流传最广，内容较好的

《庄子》注释本并行于世。其书有清宣统元年（1909）湖南思贤书局本、民国上海商务印书馆《国学基本丛书》本及多种《诸子集成》本。

《庄子补释》（清）宁调元撰。宁调元（1882—1913），字仙霞，号太一。醴陵人。长沙明德学堂肄业。光绪三十年（1904）参加华兴会。次年留学日本，加入同盟会。光绪三十二年回国策应萍浏醴起义，被困长沙三年。宣统二年（1910）在京主编《帝国日报》。辛亥革命时，奔走于湘鄂间。民国二年（1913），宋教仁被刺事件发生后，在汉口策划讨袁。事泄，被黎元洪捕杀。此书前有1909年7月7日自叙，大意谓年来闻《庄子》所加诠释，前后与次，以成编，意在正前人解释之讹，断句之谬，传写之误。书中共作补释六十条。后为其对通假异文之考证。此书收入其《太一遗书》，民国四年（1915）刊本。1988年湖南人民出版社出版的《宁调元集》亦载。

《老子古义》二卷 杨树达撰。杨树达（1885—1956），字遇夫，号积微。长沙人。早年留学日本。辛亥革命后归国。曾在湖南省立第一女师、省立第一师范任教。五四运动以后，历任北京师范大学教授兼中文系主任，清华大学教授，湖南大学教授、文学院院长，中央研究院院士。新中国成立后，任湖南大学教授、中国科学院哲学社会科学部委员。是我国现代著名的语言文字学家，在语言学、修辞学、古文字学等领域都有重要建树。有驰名著作二十余部。此书为其研究训释《老子》的专著，民国十二年（1923）中华书局刊行。后编入《杨树达文集》。

《列子集释》八卷 杨伯峻撰。杨伯峻（1909—？）长沙人。三十年代毕业于北京大学中文系。曾任冯玉祥私人语文教师，后应冯之邀至南京任南京研究室成员。新中国成立后，历任北京大学、兰州大学教授，中华书局编审，兼国家文物局咨询委员。为

语言学 and 古文献学专家。列子，姓列，名御寇。战国时郑人。早于庄子。其学本于黄帝、老子，故为道家。《汉书·艺文志》著录《列子》八篇，系刘向、刘歆父子所整理，后已散佚。今传晋张湛注《列子》，已非《汉书》所载原著，是魏晋时人聚敛先秦至汉一些古书中有关列子的记载，附益晚说，编织而成。故后世学者称其为伪书。此书虽伪，但其中保存了很多珍贵的古代材料。如“愚公移山”的故事，就出自《列子·汤问篇》。《汤问篇》还言及宇宙万物的原始，宇宙的无限，在一定程度上反映了当时对宇宙认识达到的科学水平。所以很多学者认为这部书还是有价值的。书凡八篇，每篇一卷，分别为：天瑞第一，黄帝第二，周穆王第三，仲尼第四，汤问第五，力命第六，杨朱第七，说符第八。杨伯竣此书作于1929年至1932年，当是他读大学时候的“少作”。后来作了一些增补，内容更加完备。今本首《前言》，概述列子其人其书。次《例略》，言其书取清人汪继培本为底本，参校以其他本。又次《征引诸家姓氏及其著述表》，所列自宋沈括《梦溪笔谈》，王观国《学林》至现代的马叙伦、王重民著作，计六十一家。八卷正文的集释，有晋人张湛的注；唐人卢重玄的解；对《列子》本文及张注、卢解的校勘、训诂与考据；唐人殷敬顺所撰、宋人陈景元所补的释文及对释文的考证。古今各家之说，择要分别汇入其中。而以己见（用“伯竣案”表示）及其叔父杨树达之见（用“仲父曰”表示）殿后。卷末附录《张湛事迹辑录》文一篇，《重要序论汇录》文七篇，《辨伪文字辑略》文二十四篇。该书集释详明，载引资料丰富，是今研究《列子》的最佳著作。有1958年龙门联合书局出版本，1979年中华书局出版《新编诸子集成》（第一辑）本。



## 二、道教著作

《元始无量度人上品妙经注》（唐）薛幽栖注。薛幽栖，蒲州宝鼎（今山西荣河）人。唐开元中进士。弃官修道，栖止南岳。相传此经为元始天尊所撰，几经传授，至吴由太极诰使授句曲葛玄书之成编。此注本着重习诵之法，大抵以外修为主，与南宋以后注本以内修和丹旨作注不同。原书已佚，现存注文，见载于宋陈景元辑《元始无量度人上品妙经四注》中。该书收入《道藏》洞真部玉诀类。

《洞玄灵宝三师记》（唐）刘处静撰。刘处静，亦作玄静、玄靖。彭城（今江苏徐州）人。衡山道士。为银青光禄大夫，崇玄馆学士，赐号广成先生。此书为三篇实录，分述经师田虚应、籍师冯惟良、度师应夷节生平事迹及灵异化升之事。后各附赞词一首，颂扬三师。原题是书为“广成先生刘处静撰”。序言及编末叙述则谓田、冯二传及各传后赞词，乃“门人广成先生制”，应传则为“弟子吴郡陆甚夷”所作。亦有人疑其为同时代另一“广成先生”杜光庭撰。其书收入《道藏》洞玄部谱录类。

《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》一卷（唐）陈少微撰。陈少微，字子明。南岳道士。此书自序称“天元（先天、开元）初，游衡岳，遇至真之人授灵砂要诀，欲传于世。”今述为《灵砂七返》七篇及《金丹至诀》二章。本书只载《灵砂七返》。书中先列《大洞炼真宝经》文，次加论说，具言伏炼丹砂一至七返之法。言丹砂经伏炼一至七返，可分别得白银、黄花银、青金、黄金、红金、赤金、紫金。全书分七篇，详述丹砂变炼成金一至七返所需之药物品次、火候飞伏及服法、功效。《道藏》洞神部众术类载录。《云笈七签》载作《七返灵砂论》。

《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》一卷（唐）陈少微撰。此

书即前书序中所称之《金丹至诀》二章。首言“炼汞要妙，备载二章。二章之中，分为九品”。前六品为“证品含元章”，后三品为“成丹归真章”。其书收入《道藏》洞神部众术类。

《玄和子十二月卦金诀》一卷 （唐）玄和子撰。玄和子，本名张太空。南岳道士。号玄和子。此书述外丹理论。以复、临、泰、壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤十二卦与十二月相配，根据阳爻与阴爻之变化以及季节之推移，阐明炼丹时间、火候和丹象等。其书收入《道藏》正一部。

《玄珠心镜注》一卷 衡岳真子注。衡岳真子，姓名、里贯不详。唐代衡山道士。《玄珠心镜》，唐女子崔少玄撰。分《守一诗》、《大道守一宝章》两篇。前者为四言古诗，后者为三言偈语。二篇皆言守一致虚之旨，大抵本《老子》抱一守雌、虚无自然、归真返朴之说，属道家清静内修一派。衡岳真子所作注文，引用《道德经》、《西升经》、《阴符经》等道书，阐发守一致虚之理，认为此乃长生成仙之本。论者言其注文详略适中，谨守本文。其书收入《道藏》洞玄部众术部。

《南岳小录》一卷 （唐）李冲昭撰。李冲昭，唐末衡山道士。此书题“道士李冲昭述”。前有李冲昭壬戌岁（唐昭宗天复二年，902）序云：冲昭学道于衡山，洎临岳门，频访灵迹，欲穷胜异之事而莫之有者。“咸云兵火（指乾符六年黄巢兵北上克永州、衡州）之后，其文散失”。冲昭乃遍阅古碑及《衡山图经》，致诘于师资长者与岳下耆年，据所得“撮而直书，总成一卷，目为《南岳小录》。”书中为文三十四节，凡六千余言。首叙衡山总览。次依目记山中五峰三涧、宫观药院、庙坛阁洞，及历代道士修道升真之事。《四库全书提要》称：“唐世名山洞府之书，如卢鸿《嵩山记》、张密《庐山杂记》、令狐见尧《玉笋山记》、杜光庭《武夷山记》今并无存。此独以旧本流传，足资掌

故，是亦考图经者所宜证据。”其书收入《道藏》洞玄部谱录类。又有《艺海珠尘》、《丛书集成初编》、《四库全书》本等。

《南岳九真人传》（宋）廖僦撰。廖僦，北宋时人，曾任奉议部。据僦自序，此书原系道士欧阳道隆家藏道书《南岳九仙传》，求僦作序。僦乃“削其叙说稠叠者十有一处，正字体谬误者三十有一，又校升举年月不同者四，取旧碑而定”。书中记六朝时衡山道士陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张始珍、王灵舆、邓郁之等九人修道升仙之事。一一著明其名号、故里、升举日期。谓后世曾在九真人升举处建宫，至唐咸通间（860—873）衡州刺史张觐陈乞赐号紫盖峰九仙石坛。其书收入《道藏》洞玄部谱录类。

《黄帝阴符经集解》三卷（宋）袁淑真撰。袁淑真，北宋时人。此书题“朝散郎行潭州长沙县主簿袁淑真集解”。卷首序称：“今辄三章之要，以为上、中、下三卷，各述其本。因义有等威，先注略举其纲宗，后疏冀陈其周细。”书中取李崧三百字经文本分成三章。其体例有注有疏。《道藏》将其注疏合而为一，冠以“淑真曰”三字，不复区别。其注经颇重一个“机”字，谓圣人须祭天道运行、阴阳变化之机，使行为与之符合，则有利于治国安民、固躬养生。引文多取太公、骊山老母之言及诸子之书。原本三卷，《道藏》合为一卷，收入洞真部玉诀类。

《湖湘神仙显异》三卷（宋）曹衍撰。曹衍，衡山人，北宋太平兴国初召试学士院，任东宫洗马，出监泌阳酒税。《宋史·艺文志》载其著有此书。

《南岳总胜集》三卷（宋）陈田夫撰。陈田夫，字耕叟，号苍野子。四川阆州（今阆中）人。道士。南宋绍兴中居衡山紫盖峰下九真洞老圃庵，往来七十二峰间几三十年，辑成此书。其自序云：南岳之记，有《寻胜》、《证胜》二录及《胜概集》、《衡

山记》，皆近代好事者編集，疏略多，并各執一隅。僧作《尋勝》，不言道家事；道作《証勝》，不書僧舍境。田夫因于圃暇，合前四《勝》，廣而修之。書凡三卷：上卷首列總圖一，分圖五及五峰靈迹，洞天福地，以至歷代帝王，為類二十有七。中卷叙佛寺道觀及所產珍禽靈獸、奇花異草。所載宮觀，有真君觀、南岳觀、上清宮、隱真岩、九真觀、九仙宮、紫虛閣等二十八處，均略述史迹，並收錄有關題詠。下卷叙唐宋異人、高僧，附隱逸之士。末附碑刻目錄。終以叙古跋。是書所輯資料豐富。其謂南岳之一洞天、四福地、二境、三澗、六源、六門、九溪、十五澗、十六台、十四塔、二十三壇、三十八岩、二十五泉、九池、八堂，皆一一列述。寺觀建置、僧道人物，記載詳備。而于前古異人、歷代仙佛之神迹傳聞，亦有采錄。故對於研究南岳的地理歷史文化及佛道宗教史，都具有重要的參考價值。其書有宋刻本現藏北京圖書館。又有清嘉慶七年（1802）刻本及清光緒三十二年（1906）長沙葉德輝校刊之《兩環叢書》本。道教人士摘取其中卷之宮觀部分勒為一卷，收入《道藏》洞玄部記傳類。

《太上升玄消災護命經注》（元）李道純注。李道純，都梁（今武岡）人。道家類已收錄其著作。此為唐以前道書，經文僅三百餘字，內容多因襲佛典，述有無色空之理。經文原不分章，注本將經文分為三章：首述“開示說經之義”；次述“發明升玄之心法”；末述“誘喻持經之功德”。逐句為注，文詞簡略。各章之後，復總釋全章之旨。收入《道藏》洞真部玉訣類。

《太上大通經注》（元）李道純注。其解經題云：“太上謂無上可上，太通謂無所不通，經謂登真之徑路，眾所通行之道也。”經文分“真空章”、“玄理章”、“玄妙章”，每章皆數十字。注文按句作注，內容簡明。各章後復概述全章旨要。是書有各種明刻本。收入《道藏》洞真部玉訣類及清李涵虛所輯《太上十三

经》。

《无上赤文洞古真经注》（元）李道纯注。此书经文分“操真章”、“入圣章”、“住世章”三章。每章仅数十字。大意为无动无为是万物之本，不视不听为众妙之门，“养其无象”、“守其无体”则可长生。注本首作释经题，简括注者之旨。注文兼采儒释道三家之义，先分句作注，而后概述全章之旨。收入《道藏》洞真部玉诀类。

《三天易髓》一卷（元）李道纯撰，王道渊校正。王道渊，号混然子。南昌修江（今江西修水）人。元末明初道士。此书由“儒曰太极”、“金丹了然图”、“释曰圆觉”、“阴符经”等四篇组成。全书大旨论述儒释道三教合一，谓：“释曰玄珠，儒曰太极，道曰金丹，名三体一。”其释《心经》、《阴符》皆有意“引儒释之理证道，使学者知三教本一，不生二见。”其书收入《道藏》洞真部方法类。

《全真集玄秘要》一卷（元）李道纯撰。此书由两篇注解合成：一为《注〈读周易参同契〉》；一为《太极图解》，即解周敦颐之《太极图说》。其说上宗《周易》，旁融释道，倡以《易》为中心之三教合一说。是书收入《道藏》洞真部方法类。

《太上老君说常清静经注》一卷（元）李道纯注。是书注经循文为解，大旨论述道之体用与清静之则。其所作注，多援《易》、《老》为解，且吸取宋代理学家言，如谓鸿蒙未判之先，已有动静之理，清浊既分之后，动静之机始发，然后乃有天地万物。其书有多种明刻本。收入《道藏》洞神部玉诀类。

《清庵莹蟾之语录》六卷（元）李道纯述，柴元皋等编集。柴元皋，李道纯弟子。此书简称《莹蟾子语录》。卷首有茅山道士嘿庵广蟾子柴元皋元至元二十五年（1288）序。卷末有元混然子王道渊后序。书中每卷由一弟子编，内容各别。卷一，为李道

纯与弟子柴元皋机锋对答之语，柴元皋编。卷二，题为“道德心要”，乃李道纯授《道德会元》时，与诸门人就《道德经》文句之禅机论对，赵道可编。卷三，为李道纯上堂开示，苗善时编。卷四，为李道纯与门人七绝联句，以明道要禅机，邓德成编。卷五，题为“杂述”，系诗歌赞颂，多言金丹，张应坦编。卷六有七题：“黄中解惑”、“登其捷径”、“金丹秘要”、“诗绝句”，言内丹；“炼性指南”、“水调歌头”，言炼性；“咏儒释道三教总赠程洁庵”，概述三教大旨，蔡志颐编。李道纯为元代道教中和会三教之代表人物，亦江南人中最早之全真教徒。阐述三教合一之旨，援儒佛入道，为其语录之显著特色。语录还着重言心性与金丹。其心性之说，极似禅宗。其金丹说，祖述北宋张伯端，然分丹法为顿渐二种。是书与其所著《中和集》相表里，同为元代道教思想之要籍。《道藏》太玄部载录。

《中和集》六卷 （元）李道纯撰。此书为其门人蔡志颐编辑。前有大德十年丙午（1306）杜道坚序。其名“中和”者，乃李道纯居室匾名，取《礼记》“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”之义。书中卷一为“玄门宗旨”、“太极图颂”、“画前密意”，论太极。卷二为“金丹妙诀”、“三五指南图局说”、“试金石”，述内丹。卷三“问答语录”、“全真活法”，释丹家之疑。卷四“性命论”、“卦象论”、“死生说”、“动静说”及歌十二首；卷五诗四十九首；卷六词五十八首，外“隐语”二篇，皆杂论性命及内丹之旨。其说以三教合一为特色，言“道释儒三教，名殊理不殊。”派虽分三，而其源则一，皆以卦象未画前之太极为本。又曰：“三教所尚静定也。”太极动而生神气，即人之性命。性命二者本一而用二，性无命不立，命无性不有。故主张性命兼修，先性后命。“先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。并根据性命之理，对各种修炼之法进行抉择总结。先辟“旁

门九品”，包括房中御女、采补阴阳、服饵丹药、辟谷、吐纳、存思、导引、漱咽、守脐、还精等，以其下品为邪道，仅可却病之中上品为外道。次分内丹为顿渐二种。“渐法”有三乘：下乘为安东之道，中乘为养命之道，上乘乃延生之道。顿法曰“最上一乘”，乃夙有根机者所宜修，修到“性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚心为了当。”谓阴阳一太极，太极本无极。故内炼铅汞而成丹者，即身心合而还其本初，阴阳合而复归太极。书中对“九还七返”、“三宫”、“三要”等内丹术语，亦有明晰解释。《道藏提要》言“其学自成一家，为元代道教思想史上之重要文献”。其书载《道藏》洞真部方法类。又有《道书全集》七卷本，增收《道德会元》。

《洞玄法书宋派图》一卷 （元）蔡栖云撰。蔡栖云，临湘人。清钱大昕《补元史艺文志》著录此书。

《愚鼓词》（清）王夫之撰。王夫之已有著作载道家类。此书为其以乐歌述道家内丹丹法之作。分《前愚鼓乐》，言“梦授”丹法，凡为词十首；《后愚鼓乐》为“译梦”，诠释梦金丹歌词十六首。末附和青原药地大师（即方以智）之《十二时歌》十二首。据传方入释，主禅。船山入道，主丹。据其子王啟《大行府君行述》云：其居“山中时著道冠，歌愚鼓。又时藉浮屠往来，以与澹归大师、补山堂行者、药地极丸老人、茹蘖和尚相为唱和”。本书所辑诸篇，即此类也。其书有清康熙间王啟校刻本、同治四年（1865）《船山遗书》本等。岳麓书社1993年出有此书点校本，收入《船山全书》第十三册。

《阴符经发微》一卷 （清）王文清撰。王文清（1688—1779），字廷鉴，号九溪，宁乡人。雍正二年（1724）进士。后举博学宏词科。始官九溪卫学正、岳州府教授。后入京充三礼馆纂修、中书科中书兼律吕正义馆纂修，迁宗人府主事。归后主讲

岳麓书院。一生著述宏富，为当时湘中名宿。《阴符经》，唐以前人托名黄帝作，全称《黄帝阴符经》。有两种传本，一种三百字，一种四百余字，皆分作三章。为道家要籍之一。《古今图书考略》载其著有此书。《湖南通志》著录。

《石函古本参同契注》（清）陈其扬注。陈其扬，字禹封，号舫斋。益阳人。雍正四年（1726）武举人。学识渊博，通经史，工书法，著作宏富。《参同契》，全称《周易参同契》，为道家丹经。因以《周易》、黄老、炉火三者相参合，故名。所谓《古本参同契》，即东汉魏伯阳撰、徐景林笺注，淳于叔通补遗《三相类》分上、中、下三篇之《参同契》原著。此书后世为注解者数十百家，或从错简为之，或随意加以阐释，甚为杂乱。据是书自序称，乾隆七、八年（1742—1743）间，偶于方外处得石函古本，归而读之，条理脉络井然，顷释“积于百年不解之疑”。为彰阐其书以散于人间，“因敬注而刊之”。其书今不见传。《湖南文征》国朝（清）文卷六十三载有陈其扬《注石函古本参同契自序》。

（作者为湖南省社会科学院离休干部）



## 湖南道家著述作者考

李安定

自两晋或两晋以后，道教就在湖南传布、发展，经历了一千多年的历史，而在每一个时期，都有一些人，从事道家思想、道家著作的研究工作，给我们留下了丰富的道家著作。这些著作，有的仅见文献记载，不见原书传世，亦有不少书籍传世至今，这是我省宝贵的道家文化遗产，这对研究我国，特别是湖南道教史，道家思想，很有参考价值。本文拟简略地介绍我省历代部分道家著述作者情况。

邓粲，邓骞之子，晋代湖南临湘人。少时与南阳刘麟之、南郡刘尚公友善，均以隐居不仕为高。东晋太元二年（377年），荆州刺史桓冲以重金聘邓为荆州别驾，二刘皆阻其行，邓曰：“在朝可隐，市亦可隐。隐在于我而不在于物。”在官甚为桓冲所重，曾以疾乞归，桓所其卧床视事。其著作有《老子注》，此外尚有《晋纪》十一卷，《元明纪》十篇，《晋阳秋》三十二卷。

申泰尊，唐代湖南邵阳人。撰《云阜山申仙瓮传》一卷。

丁易东，字汉臣，宋龙阳（今湖南汉寿县）人。南宋咸淳四年（1268）进士。官太府寺簿臣，兼枢密院编修。宋亡，元廷屡征不仕，筑石坛精舍于里，教授生徒，并捐田千亩以养诸生，事传后，元廷授以山长称号，并赐匾额曰“沅阳书院”。撰《道德真经集义》十七卷。

曹衍，湖南衡阳人。宋太平兴国（976—984年）初，石熙载

出守衡州以曹衍所著《野史》荐之，得召对，曹衍因献所作诗20篇，以“贫女”冠卷端，致晚遇之感，太宗嘉赏，召试学士院，授东洗马，官终泌阳酒税监。撰《湖湘神仙显异》三卷。

黄浩，字君谟，湖南平江人。宋熙宁三年（1070年）进士，为长沙主簿。章惇开梅山，增亩税，黄浩力请罢之。徙知益阳县。中使采木至县，到处索贿扰民，黄浩怒杖其索贿士卒。绍圣三年（1096年）再官朝教郎，知歙州。到任后创建学舍，督士子讲学。明年，登第者10人。后迁入湖南提刑，升左司郎中，官终太府乡。著作有《灵仙集》十八卷，此外，尚有《安时集》、《乘绍集》。

李道纯，字元素，号清庵，都梁（今湖南武冈）人。元世祖时著名道家，著作有《道德宝章》二卷，《常清静经注》一卷，《太上升元消灾护命妙经注》一卷，《玉清无极总真大洞文昌仙经注》十卷，《玉清大洞真经玉诀音义》一卷，《太上大通经注》一卷，《太上赤文洞古经注》一卷，《三天易髓》一卷，《中和集》六卷，《莹蟾子语录》六卷。其中《中和集》，《四库全书总目提要》卷二十八子部道家类存目载：“是书乃其门人蔡志颐所编，次题曰《中和集》者，盖取其师静室名也。前集上卷曰‘元门宗旨’，曰‘画前密意’。中卷曰‘金丹秘诀’。下卷曰‘问答语录’，曰‘全真活法’。后集上卷曰‘论’，曰‘说’，曰‘歌’。中卷曰‘诗’。下卷曰‘词’，曰‘隐语’。大旨尽辟一切铲鼎服食修炼之说，归于冲虚浑化，与造化为一。前有大德丙午杜道坚序。盖世祖时人也。”除上述著作外，尚有《周易尚占》三卷。

徐渊，元湖南永明人。少孤，事继母孝。一日采薪岭北，遇异人授丹书，言动辄异，平时岁疫得其符咒病者立愈。子德成亦有父风，裹粮至龙虎山得授正乙五雷法，大早祷雨三祷三应。无疾而逝世，称为兰渠真人。著有《岑北丹书》。

李腾芳（1573—1633年），字子实，号湘州，湖南湘潭人。16岁，即明万历戊子（1588年）举于乡，万历壬辰（1592年）成进士。选庶吉士，授检讨，升左谕德。论事切中时弊，多忧国危言。因上疏为顾天峻辩冤，被贬，引疾归。万历四十七年（1619年）起为行人司正，升少詹事，迁礼部右侍郎，条上戚继光教练法，议经略倭寇，皆能中兵机。天启（1621—1627年）初，转吏部左侍郎兼讲官，晋礼部尚书。魏党崔呈秀恶其与东林同党，遂夺职。崇祯初，重新以尚书起用。崇祯六年（1633年）卒于官，赠太子太保，谥号文庄。著《说庄》三卷。该书包鸿逵序云：“善易者不言易，善庄者亦不说庄。世间惟两种人许说：一者能用庄之所长，一者能训庄之所知。乃今得之湘洲李先生，先生元同之境，标寄自超，又非沾沾以南华令为极则者，内行之纯笃，门风之高洁，绝不以逍遥闲旷之目吐弃人伦。日月之常故，惟能惟庄也者也，又不必为庄者也，而后可以说庄。先生其人哉。”李氏著作：除上述外，尚有《备鉴录》、《玉衡集》、《李文庄奏议》一卷，《备寇议》，《岫嵎文集》，《湘州集》十卷，《批造王阳明文集》，《增辽饷议》，《绝军粮议》，《孙子说印》，《说樗产》，《金刚经解》，《李文庄公全集》，《李湘州文集》，《李湘州全集》。

邓球，字应鸣，号来溪，晚年自号寄漫子，人称来溪先生，湖南祁阳人。幼年嗜学，14岁督学试考，以“雍齿先侯论”得名。明嘉靖二十五年（1546年）举人，嘉靖三十八年（1559年）成进士。历任宜兴、弋阳知县。入为户部主事，升郎中，时同乡某官都御史，兼为张居正私人掌选事，而薄其行，遂求作用，补铜仁知府，而与当地人都御史不和，不数月，即以病辞归故里。静心读书，怡情山水，热心培植人才，博览典集，于理学尤有心得，搜集经史。著作有《老子注》《闲适剧读》五卷，明《（隆

庆)祁阳县志》，《皇明泳化类编》一百三十六卷，《续编》十七卷，《杂记》二卷。

周良相，明湖南道州（今湖南道县）人。著《道德经征》。

庐以祖，明湖南桂阳州（今湖南桂阳县）人。著《蒙庄解》四卷。

陶显位，字仲仁，明湖南宁乡人。16岁读《易》有疑，闻半城李之材家传《易》学，遂裹粮往受，业3年学成。始归后以选贡任桃源训导，摄县篆有“暮夜投金者却不受”，迁潞安教授。既归，复以《易》授里中。年80，嗜学不衰。著作：《金丹说》，《周易说旨》，《玉屑日钞》，《就心斋稿》。

蒋鏊，号相崖，零陵人。明正德癸酉（1513年）乡举，任广东教谕，崇正学，毁淫祠，升扶沟知县。致仕归，吟咏自娱。山阴徐渭比之鲁连、郑圃。著作有《证道歌》，《湘崖集》四卷。

龙膺，字君御，武陵（今湖南常德）人。明万历庚辰（1580年）进士，授睦州推官。为人宽恕，办事公允明敏。擢部曹，上书历陈时政及谏选宫女，几万言，所称纵情溺爱繁刑等切直之语。谪边州副吏。后备兵甘肃，有拓地斩馘功，入为太常寺卿。清廉自奉，余银尽散诸亲友。著作有《丹略》一卷，《茶解》、《释论》一卷，《陈略》一卷，《九芝集选》十二卷，《沦隐文集》十二卷，《（万历）常德府志》。

李思聪，字仲谋，桂阳州（今湖南桂阳）人。明洪武甲戌（1394年）进士。授行人，明洪武二十九年（1396年）缅甸遣使诉百蛮侵其境，明太祖命李思聪等出使缅甸，劝谕缅甸王思伦发及诸酋长释争端，皆谢罪罢兵。缅王欲倚仗明使者，威制其下，赂以金宝，希其长留缅甸。李思聪作诗谢绝，并以善言开导，缅王感悟，遂送出境。回国以后升江西布政司右参政，卒于官。李思聪在出使的过程中，还将其所见山川、人物、风俗、道路等，

皆纪之以诗，凡有关历史、地理，都详加记载，写成了《略纪》一篇，并著《洞渊集》九卷。

曹宗光，明湖南益阳人。著《通源集》四卷。该书高珩序云：“《通源》一书，在物理性命之间，明人寤言西人利玛窦诸书相出入而尤深焉。足圣学之滥觞，而太极之借经，楞严之一班，而大觉之发轫也。”

陈三绩，字玉几，湖南零陵人。事母最孝，15岁为诸生，学问广博。明末兵乱，积岁得贡将弃去。张献忠攻克永州，招陈三绩为官，陈三绩不从，隐匿山中。后永州恢复，授陈三绩为桂林道判，不赴任，栖云庄山二十余年，以教学著述终老。著作有《乐志论》，《三世易学》，《教养篇》，《寥山集》四十四卷，《壬乙创始》，《易经传议》等。

简而廉，明湖南邵阳人。通五经，以孝行荐举，贡入国子监。以明经授监利训导，思母亟，以母老弃官归故里。著作有《太和篇》，《孝经解》。

刘文相，字廷弼，明湖南临武人。由岁贡授抚州训导，迁壁山教谕，引疾归。率履严定，言笑不苟，世味一切淡然。教人以先正养气之绪。乡宾之荐，累谢不应。著《养心杂录》。

孙宜，字仲可，湖南华容人。孙继芳之子。才华横溢，为文千言，挥笔立就。明嘉靖戊子（1528年）举于乡，因父丧哭泣损目，遂不复会试。自建一亭，自号洞庭渔人，著书其中。兴至把笔，所为诗奇逸飞动。其著作达三四百卷。著作有《洞元志》三卷，《永言录》十五卷，《国朝事迹》，《洞庭渔人集》六十卷，《遯言》十五卷，《孙氏日抄》六十卷，《明史略》二卷，《宋元史论》二卷，《天文书》八十二卷。

王文清（1688—1779年），字廷鉴，号九溪，湖南宁乡人。清雍正甲辰（1724年）进士，授九溪卫学正，转岳州府教授。

经大学士朱轼推荐，改任中书科中书，迁宗人府主事。曾参与修《三礼》、《律吕正义》，并校勘经义。以父老乞归侍养，遂绝意仕进，闭门著述。清乾隆十三年（1748年），桂林陈宏谋巡湖南，聘之岳麓讲席，掌教岳麓10多年，诲人不倦，有成就的门下士，多至400多人。终年92岁。著作有《阴符经发微》一卷，《周易中肯》八卷，《周礼会要》六卷，《三礼图》五卷，《丧服解》十卷，《祭礼解》十卷，《乐制考》十卷等40余种。

汤昭弼，字梦岩，清湖南益阳人。著《阴符经解》，《南湖诗文集》，《南湖古文》三卷。

罗昕望，清湖南茶陵人。著作有《老子定解》，《家礼汇纂》。

王夫之（1619—1692），字而农，复更名壶，号薑斋，又号一瓢道人或一瓢先生，还号双髻外史或梼杌外史，湖南衡阳人。晚年筑湘西草堂于衡阳西乡的石船山，号船山老农或船山病叟，学者称船山先生，又称夕堂先生。明亡，在衡山举兵起义，阻击清军南下，战败退肇庆，任南明桂王政府行人司行人，以反对王化澄，几陷大狱。到桂林依瞿式耜，旋桂林复陷，式耜殉难，乃决心隐遁。展转湘西以及郴、永、涟、邵间，窜身瑶洞，伏处深山，而刻苦研究，勤恳著述者垂40年，得“完发以终”（始终未剃发）。学术成就很大，对天文、历法、数学、地理学都有研究，尤精于经学、史学、文学。著作有《老子衍》一卷，《庄子通》一卷，《庄子解》三十三卷，《愚鼓词》一卷，《四书稗疏》二卷，《四书笺解》，《四书训义》三十九卷，《读四书大全说》十卷，《四书考异》，《四书授义》，《尚书引义》六卷，《尚书考异》一卷等100余种，系湖南省历代学者中著作最多的一个。

钟灵，字仙吟，清湖南平江人。著作有《道德阴符参同契注解》，《易学厄言》，《易学启蒙补义》，《诸子粹言》，《河防纪要》，《人谱述余内外篇》，《理学质疑》，《史余散草》，《湘山续稿》，

《晚穿纪闻》，《衡湘诗稿》。

蔡用锡（1784—1861年），字康侯，号云藩，湖南益阳人。少时就学岳麓书院，与胡达源、魏源等为友。罗典深器重之。清嘉庆癸酉（1813年）拔贡。以教育为务，尝教人为有用之学，以科场不利，归教学于乡里。后主讲广西道乡书院及辰州虎溪书院。清道光二十九年（1849年）授石门县教谕。清咸丰六年（1856年）经胡林翼荐，擢内阁中书，旋致仕归里。卒年78岁。著作有《元空说约》，《种梅道人遗稿》二卷，《说文启蒙》十六卷，《小尔雅疏义》四卷。

李常庚，号皓白，原籍青州。生好道，年20余游公卿间，文名籍甚，但厌世富贵，遂游终南泰山名胜古迹。明天启四年（1624年）入武当山遇异人四维长者，益喜潜心研究玄学。由于明末战争动乱，中原不可居，遂居南岳朱陵洞口之九仙台，建正观数间，有田山若干亩，日览诸子。著《琐碎录》。是书李灿序云：“语言文字末也，在昔至人不得已而有言，觉后觉尔。方外皓与余上下千古往复，论析天下人情、物理、气运消长，间及星官、算术、昆虫、草木之微，罔不溯幽探赜。期于实落根处，而后止。乃取平日牘册残书，可昭劝戒者录之，名曰《琐碎录》。噫，是诚琐碎也与哉。入元圃者所见皆夜光，游蕊珠者所遇皆火。齐得是而珍之，可以用世，可以出世，岂仅语言文字比哉。”

（作者单位：湖南省社科联）

## 弘扬湖南道家道教文化精华刍议

徐荪铭

### (一)

道教是我国汉民族创立和信奉的宗教，流传湖南有 1800 多年的历史。道教源于古代巫术、方术和黄老道。王夫之称：“黄老修炼之术，当周末而盛。”<sup>①</sup>1973 年长沙马王堆出土文物中就有古代养生导引图。汉武帝时，有道士王谷神在衡山活动。汉顺帝汉安元年（142）张陵于四川鹤鸣山创“天师道”，是为中国道教之始<sup>②</sup>。晋太始年间（265—274）桃源县西 3 里曾建有真源观。晋太康（280—289）时，武陵渔人黄道真在常德高吾山修道。晋太康八年（287）南岳祝融峰始建南岳观。东晋元帝大兴元年（318）道姑魏华存来南岳修道 16 年，注《黄庭经》，讲《上清经录》。可见，湖南虽然不是道教的直接发祥地，但从邻近的四川、湖北、江西传入道教甚早；而且湖湘地区是古代巫术、方士养生术、黄老道十分发达的地区。道教在南岳为中心的湖湘地区广为流传，是有其地域和历史文化优势的。

屈原《楚辞·远游》，王逸说它“托配仙人，与俱游戏，周列天地，无所不到。”认定它是游仙之类文学作品。而王夫之《楚辞通释》则明确指出：“（屈原）所述游仙之说，已尽学玄者之奥。后世魏伯阳、张平叔所隐秘密传以诧妙解者，皆已宣泄无余。……故以魏、张之说释之，无不吻合。”<sup>③</sup>王夫之批评王逸只



从字句上理解（“徒以其辞”），未能了解屈原《远游》所揭示的“达生知命，非不习于远害尊生之道，而终不以易其怀贞之死”，“志士仁人博学多通而不迁其守”的精神实质。

屈原《楚辞·离骚经》说：“邅吾道夫昆仑兮，路修远以周流。扬云霓之晻晻兮，鸣玉鸾之啾啾。”船山《楚辞通释·离骚经》说：“此下皆养生之旨，与《远游》相出入。”并以此旨释之：“昆仑，群山之祖，最高者也。在人为泥丸，诸阳之舍……扬云霓，御气上行也。玉鸾和鸣，从容中节也。”<sup>④</sup>船山此解，确实与王逸诸人殊异，别有新意。王逸认为《离骚》是很有文彩的作品，君子读其文，慕其清高，哀其不遇，悯其志向。所以他的章句都从文学、天文、地理的角度来诠释。王逸以西北的昆仑山，高一万一千里，上有琼玉之树释昆仑。洪兴祖补注也举《本纪》、《河图》、《水经》、《尔雅》、《淮南子》、东方朔《十洲记》、《神异经》说：“凡此诸说，诞实未闻也。”而王夫之以泥丸释昆仑，把“扬云霓”、“鸣玉鸾”比喻为御气上行，从容中节，完全从炼丹来解《楚辞通释·离骚经》，确实别具一格。

屈原《楚辞·离骚经》又说：“朝发轫于天津兮，夕余至乎西极”，“忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与。麾蛟龙使梁津兮，诏西皇使涉予。”王夫之既按照传统的方位说，把“天津”释为“东北之隅，真铅之所生，气之海也”；“西极”释为“魄之宫也。东方魂，北方气，魂乘气而游历以映魄，自东徂北而西，所谓逆之则仙也”；又把“流沙”释为“西方大津”，“赤水”释为“南方真汞，神之舍也”，“魂映魄，魄不滞而流行以合于神，蛟龙为梁以渡魄而南。所谓龙吞虎髓，龙虎匹合，交媾而与神通，则三花聚顶矣。”然后通过“路不周以左转兮，指西海以为期”，揭示“生死之枢在魄。气之合离，西北（以不周之山、天柱作比喻）其枢也”。总魄、气、神而会于“西海”（西之极，魄之藏），“以

魄铃魂，虎吸龙精”。最后，万念归于一念，一念归于无念，无念之念，神光照于八牖，浑合流行，玉馭并驰，阴阳、水火、山泽、雷风（八龙即八卦），惟其所御而行，不沉不掉，如载云旗之委蛇，如西子之离金阁，杨妃之下玉楼，“和气守中，长生之诀也”。这样，“忘宠辱而弃世，以游仙自适，庶乎忧愤之志抑而驰神于高远，气和而心得，若奏《九歌》，舞《箫韶》，终天年以欣适，则……无亏于素节；是巫咸（神巫）所告，为退而自全之道。”（同上）

如果说王逸认为《楚辞·离骚经》仅是成就很高的文学作品，这是未得屈原之旨的话，那么对《楚辞·远游》，王逸认为“托配仙人，与具游戏”，以此作为精神寄托，则比较接近屈原本意。所以，王逸对《楚辞·远游》“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则，贵真人之休德兮，美往世之登仙”作注说：“想听真人之徽美也，……思奉长生之法式也，珍玮道士寿无穷极，羡门子乔古登真也。”《云笈七签》卷十载：“赤松子，神农，常誓时雨师。”所以，洪兴祖补注说：“赤松子，神农时为雨师，服水玉，教神农，能入火自烧，至昆山上，常止西王母石屋，随风雨上下，炎帝少女追之，亦得仙具去也。”王夫之则认为，屈原不仅是将游仙作为“游戏”、精神寄托，而且是习于养生之道、修炼内丹的。王夫之说：“此篇（《远游》）所赋，与《骚经》卒章之旨略同而畅言之。原之非婞直（倔强固执）忘身，亦于斯见矣。”<sup>⑤</sup>屈原不是简单地一死了之，对自己的身家性命全然不顾，而是“达生知命”，并非不习于养生之道，但却并不放弃其信念，并不以此改变他的更高追求——“怀贞之死”，为正义而殉身。因此，王夫之不仅肯定屈原习于（“问津于”）养生之道，揭示其奥义真谛，而且把屈原养生以报国的志向和理想人格揭示出来，作为自己，也作为后人仿效的榜样。这就把对屈原《楚辞》的注释升华到一

个更高的精神境界了。

本着这样的精神，船山对屈原《楚辞·远游》精义加以深入阐发。《远游》：“求正气之所由”，王逸章句说：“栖神藏精，治心术也”。王夫之则说：“正气，人所受于天之元气也。元气之所由，生于至虚之中，为万有之始；函于至静之中，为万动之基；冲和淡泊，乃我生之所自得。此玄家所谓先天气也。守此则长生久视之道存矣。”这是用“气本论”哲学和玄家长生久视之道把屈原的“正气”解释为“先天之气”，以守此先天之气养生，应付逆境，缓解忧愁。

《楚辞·远游》说：“因气变而遂曾举兮，忽神奔而鬼怪”，王逸说：“乘风蹈雾，升皇庭也。往来奄忽，出杳冥也。”王夫之则说：“气变，精化气，气化神也。……神御气以往来。鬼怪，阴魄炼尽，形变不测，所谓太阴炼形也。”用玄家炼精化气，炼气化神释“气变”、“神奔”。

《楚辞·远游》说：“轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏。”王逸曰：“黄帝以往，难引攀也。上从真人，与戏娱也。”王夫之则说：“相传黄帝鼎成上升，群臣攀援不及。引此者，亦寓怀王不从谏而自陷危亡，无能匡救之意。王乔，或曰周灵王太子晋，未详是否，要古之学仙者也。”并进一步从道教的内丹说的源流上加以阐述：“仙术不一，其最近理者，为炼性保命，王乔之术出于此。如下文所详言者，盖所谓大还，一曰金液还丹是也。”船山认为，屈原不仅是托配仙人，与仙人游戏，而且是学习王乔等古代学仙者所传授下来的炼性保命的内丹丹法，也就是金液还丹之术。王夫之还具体阐发“王乔之术”，从“炼己”、“铸剑”、“卯酉沐浴”，“以意存神，以神铃魂”、“活子时”（“火候”）、“光透帘帷”、“黄婆”到神气合一。他说：“学仙之术，凡有数进。前云漱飞泉、怀琬琰、历南洲者，乃调气以归魄而铃魂，所谓虎

吸龙精也。自此以下，进用黄婆为媒，配龙于虎。故始于勾芒，终于玄冥，然后合三、二、一、四于中五，乃万事毕也。……以黍米之丹为大还之药，功之始也。”<sup>⑥</sup>然后“以东木之精，注于西金，龙吞虎髓也”，至“龙虎配合，真铅之气应之，从吾指麾，如惊流波，氤氲惆怅，散于百脉，此刀圭入口之效”，乃至“大还已成，刀圭入口，将度世上升，不复游于人间。乃回顾故国，不忍即去，复抑志弭节，迟回于世，以寄其忧国望治之情。”阐明屈原“游仙”是不得已而为之。然而，“还念丹成以后，仍有不忍去者，素怀之不昧者也。”既习王乔之丹术，仍寄托着忧国望治之深情；丹成之后，仍不忍弃国而飞升，正是屈原炼性保命不忘报国的本怀。

《楚辞·远游》末句云：“超无为以至清兮，与泰初而为邻。”王逸解作“登天庭也，与道并也。”十分笼统。洪兴祖也迷惑不解，说：“《骚经》九章皆托游天地之间以泄愤懣，卒从彭咸之所居以毕其志。至此章独不然，初曰长太息而掩涕，思故国也，终曰与太初而为邻，则世莫知其所如矣。”对屈原之旨不甚了了。而船山则曰：“太初，气之始。其上有太始、太素、太易。但与泰初为邻者，不急冲举，乘元气，御飞龙，而出入有无也。屈子厌秽浊之世，不足有为，故为不得已之极思，怀仙自适，乃言大还既就，不愿飞升，翱翔空际，以俟时之清，慰其幽忧之志，是其忠爱之素，无往而忘者也。”这种解释，既符合道家和道教内丹思想，又切合屈原的身世和抱负。确实如王扬绪、王扬绩所说：“是灵均千载而下特遇一知音也。”<sup>⑦</sup>

船山这种恰到好处的分析，固然与他生于明朝覆亡、生民涂炭之秋，对屈原身世有深切的了解，对其处境、志向有深刻的体验有关，更说明《楚辞·远游》不能作为一般的文学作品看，它在湖南早期道教发展史乃至中国道家道教史上都有突出的地位。

《楚辞·远游》（还有《离骚经》末章应结合起来看，王夫之认为二者“其旨略同”）应作为中国早期道教的重要著作来读，给予高度的重视。《楚辞·远游》的道教文化价值，在于养生以报国。王夫之说：“盖自彭（祖）、（老）聃之术兴，习为惆怅之寓言，大率如此。要在求之神意精气之微，而非服食、烧炼、祷祀及素女淫秽之邪说可乱。”<sup>⑧</sup>意谓黄老养生之道，形式上多为模糊不清的寓言，而《远游》的独特价值，在于摒弃了一些方术（包括后来流传的外丹、房中术）中的弊端，着重从调御人的神意精气上达到健身养生，报效国家的目的，也就是说屈原习于“远害尊生之道”，但不易其“怀贞（正）之死。”<sup>⑨</sup>还说：“此篇之旨，融贯玄宗，魏伯阳以下诸人之说，皆本于此。迹其所由来，盖王乔之遗教乎！”<sup>⑩</sup>因此，《远游》不仅是湖南道教前期的重要文献，而且是体现了古代黄老之道精华的重要著作。王夫之此说是颇有见地的，对于道教思想文化的继承、发展有现实的指导意义。

## （二）

如果说《楚辞·远游》等先秦古文献，仅是古代黄老养生学的重要文献的话，那么明清之际王船山撰《愚鼓词》、《楚辞通释》、《十二时歌》则是古近代湖南道教内丹实践和理论总结的重要著作，是湖南道家、道教文化需要继承和发扬的又一重要遗产。

王船山不仅从儒家“君相可以造命”的命题出发，对其加以改造，提出一介之士也能造命，也能主宰自己命运的思想，而且继承道家、道教思想的精华，提出“盗真铅于在己”的主观能动思想，作为“造命”、“养生”的理论基础。船山认为，“天地之间，一气而已，亘古今，通上下，出入有无而常存者也。”天下唯“气”。天就是自然之气，先天的元气。修炼养生之道，无非

“回执天气，以归之于己”，“与天合一”。也就像《阴符经》所说的，“天地，人之盗”，主张“勿任天地盗己而己盗天”，也就是“天在我”，“变化在我”，通过主观能动精神，通过内炼，调御神意精气之微，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚，把自在之物的“天之日”，改造成为为我之物的“人之天”，达到“益寿延年”，“养生报国”的目的<sup>⑪</sup>。因此，船山《愚鼓辞》看似戏墨，其实“戏墨非戏”，而是确有实修的心得体会，并提高到哲学高度，进行理论总结。

船山《愚鼓词》被王闿运主编的《衡阳县志·方技略》收入“房中术”的著作目录中，认为船山“慕屈生之《远游》、希晦翁之《参同》，故喜金丹”，这虽然不完全准确，却也有一定的道理。说不准确，因为它基本上不是房中术，而是内丹著作。房中术，船山斥之为“素女淫秽”，他是极力反对的。但炼内丹可以增强人的生命力，改善生活力，这又是有一定科学道理的。所以若将“房中”改为“内丹”，则比较准确。新版《船山全书》定《愚鼓词》为“船山以乐歌形式述道家内丹丹法之作”，这是恰如其分的<sup>⑫</sup>。《愚鼓词》分“前愚鼓乐”、“后愚鼓乐”两部分。前一部分言“梦授之丹法”，后一部分为诠释梦授的金丹歌旨。前一部分十首，言丹法须三全（精满、气足、神全）、药源（七般阴）、运火（炼丹火候）、真意（调和阴阳，运药上升）、走河车（带药循环运行）、活神（心死神活）、采药、静炼、筑基固精、丹成。后一部分十六首，对前十首分别加以阐释。《十二时歌》为船山对药地大师（方以智）的《十二时歌》的唱和之作，述丹法炼精化炁阶段周天火候之术，以十二时辰明人身阴阳消长之理，以六阴六阳论火候循环一气之节<sup>⑬</sup>。

过去许多人对王船山作为使儒学别开生面的哲学家，为什么对道教内丹丹法感兴趣迷惑不解，或以为《愚鼓词》仅是一般诗

文作品，或以为借养生家言，替自己疗养，甚至认为船山内丹说“妖氛满纸，于《远游》本义不啻秦越，尤不足当识者一笑”<sup>⑭</sup>。不知可笑者也许并非船山，而是蒋某也。而有识者亦大有人在，罗正钧于光绪戊子（1888）作《船山师友记》，即定《愚鼓词》为“养生家言”。他说：“先生时亦旁及养生家言，外间所与究论者，则笃生翁（刘培泰）。 ”<sup>⑮</sup>王闿运（1833—1916）于同治十一年（1872）10月27日日记中将船山《愚鼓词》“定为神仙金丹家言，非诗词之类也”<sup>⑯</sup>。刘人熙（1844—1919）于宣统三年（1911）六月三日日记中亦说“夜为儿辈说《愚鼓辞》大意”。他在民国四年（1915）主持船山学社编辑《愚鼓词笺》一书时，即说笺语作者（是与刘人熙关系密切的人，待考）“钝汉读《愚鼓乐》四十年矣……知戏墨非戏，亦非教外传心”。近人台湾学者萧天石、曾昭旭，北京中国道协会王沐以及吴立民先生均认为此书“大得于道家丹宗……已全得于王乔一派丹法，而证入庄子所谓博大真人之域”，“船山且通于丹家矣！”<sup>⑰</sup>

由此看来，船山作为一个儒家学者，虽然对于道教、道家的弊端也有所批评，然而，正如谭嗣同所说，“诸儒所辟之佛，乃佛家末流之失，非其真也。”<sup>⑱</sup>船山所辟之“道”也是道教“末流之失”，不是道教的全部，而对于道家、道教精华，则加以继承、总结发扬。这种批判继承的科学态度，实足以作为我们社会科学研究者的楷模。因此，对于船山《愚鼓词》、《楚辞通释》等著作，亦应给予更大的重视，并深入发掘，加以发扬光大。

### （三）

弘扬湖南道家、道教文化的精华，需要做的事情很多。针对最近几年“法轮功”这些伪科学、邪门歪道的干扰和挑战，必须加强道家、道教文化的研究和弘扬，促进道教更好地与社会主义

社会相适应。“法轮功”等邪门歪道是反科学、反唯物主义、反政府的，也是与合法宗教背道而驰的。李洪志《转法轮》一书，不仅攻击佛教，也攻击道教。第一、攻击道教层次低，胡说什么“现在人类所修炼的东西基本上是走丹道的……道士也是一样……而且它那个轮子是虚的，而我这个法轮他却是实的。”<sup>⑩</sup>攻击道教、佛教层次低，只有他的“大法”才是“真正往高层次带人”。第二、窃取道教“性命双修”、“返本归真”、修道重德等精华，糅合一些科学名词，炮制带有邪教性质的“法轮大法”，妄图取代政府和正信、合法的宗教，取而代之。第三、反对道教等合法宗教的内涵，“想叫佛法适应道德败坏了的人类，而不是人类照佛法回升，有多大的罪业可想而知了。”<sup>⑪</sup>明显地煽动和鼓吹“法轮功”修炼者、宗教徒与政府有关宗教的方针政策唱反调，不要努力使宗教与社会主义相适应。这些邪门歪道的恶性发展从反面告诉人们，必须批判“法轮功”这些歪理邪说，清除依附于宗教又大力反对合法宗教的精神垃圾，弘扬道家、道教的精华，发扬道教的优良传统，努力促进道教更好地与社会主义社会相适应。

当务之急，在于趁吴立民、余明光等道家、道教学者健在之时，举办“湖南道家、道学典籍讲习班”，由省道协、道家道教文化研讨中心主办。内容：1、马王堆帛书与养生之学；2、《黄帝四经》与湖南道家、道教文化；3、王夫之与道教内丹学说。可以分几期（每期一周左右）讲，也可以集中办一期，分几个专题讲。若能边讲授，边研究功法，效果更好。还要组织撰写《道家、道教与人生》、《道教修持要义》之类既通俗易懂、又能指导信众修行的著作。要回答人生的真谛是什么？人应当有什么样的道德、精神生活？人如何与自然、宇宙相适应？道家、道教的优良传统是什么？如何科学地养生、益寿、延年？……这对于弘扬



湖南道家、道教文化精华，促进人文科学与自然科学（包括现代医学）的联盟，促进现代人体科学的发展，将有大的贡献。这也是湖南道教、道家文化与社会主义现代化建设相适应、使 21 世纪东方文明更发扬光大，更好造福人类的一件大有裨益的事。我们愿与宗教界的朋友携手同行，为此尽微薄之力。

注：

- ①《楚辞通释序例》，《船山全书》第 14 册，岳麓书社 1996 年版，第 208 页。
- ②见《云笈七签》卷六引。或谓道教创于东汉顺帝年间（126—144），发祥于江西贵溪龙虎山，后张陵入蜀布道。见张金涛、郭树森主编《道教文化管窥》，江西人民出版社 1996 年版第 142 页，待考。
- ③《船山全书》第 14 册第 348 页。
- ④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪《船山全书》第 14 册第 239、348、359、459、348、348、365、364—365 页。
- ⑫《船山全书》第 13 册第 625 页。
- ⑬详见《船山全书》第 13 册及吴立民、徐孙铭撰《船山佛道思想研究》，湖南出版社 1992 年版。
- ⑭蒋骥《山带阁注楚辞》，见《船山全书》第 16 册第 536 页。
- ⑮《船山师友记》，岳麓书社 1982 年版第 140 页。
- ⑯《船山全书》第 16 册第 668 页。
- ⑰见《船山佛道思想研究》第 68 页。
- ⑱《上欧阳中鹄》，见《船山全书》第 16 册第 725 页。
- ⑲1995 年“在北京《转法轮》首发式上讲话”，见《转法轮法解》，法轮出版社 1997 年 11 月版第 42 页。
- ⑳《转法轮》卷二，中国世界语出版社 1995 年版，第 45 页。

（作者为湖南省社会科学院哲学所副所长、研究员）

# 试论中国传统文化三教互补的伦理精神

张怀承

在古代，儒佛道三家构成了中国传统文化三维一体的基本框架，支撑着整个传统文化的大厦。这不是说儒佛道比其他诸子百家有着更强的实力，而是指涵蕴于这一事实中的三教互补的精神实质。从伦理思想的角度看，这种本质内涵上的互补，便构成了中国传统文化中的核心——中华民族的伦理精神。何谓“伦理精神”？简单地说，就是伦理思想的精神实质。它所体现的是生活的根本秩序、行为的价值取向和生命的内在追求。一个民族的伦理精神，反映着该民族基本的道德素质和道德风貌。中华民族的伦理精神，是中国传统道德文化的深层结构，也是它在中华民族的民族精神和大众心理上的积淀与自觉，它是儒释道三家伦理思想的融汇对中华民族长期熏染、影响的结果。

## 一、天人合德的不同途径

如所周知，中国传统伦理道德文化对社会生活根本秩序的设计是“天人合德”。所谓“天”即伦理化了的宇宙秩序，是人类社会生活秩序的本根，也是一切道德原则的高度概括。因此，天人合德之天并非苍苍空间，也非纯粹自然界，而是指事物的本然，即伦理——本体的实质。中国传统伦理的所谓天人合德，也就是道德主体向伦理本体的回归。

伦理道德虽是中国传统文化的固有名词，但其含义与现代的

规定有一些差别。按其本文的原义，伦者类也，理者治也，事物之所由也，合而言之，伦理指治理人际（人伦）关系的基本原则。道为由此及彼之路，德者得也，是对道的获得、占有。实际上，伦理一词侧重指称社会一般道德，而道德一词则主要指个体的道德品性。伦理一词，古今语文形式相同，而其内涵则大相迥异。现代意义的“伦理”，是指对道德的哲学概括，或者说，是关于道德的理论，或根本的道德精神。古代“伦理”一词不具备这些涵义，在古代思想中与现代“伦理”一词相当的是“道”。道不仅指称原则、方法，更指称一切学说的根本、一切存在的本根，在伦理学上，它就是对根本伦理道德精神的概括。

道德是调节人际关系的行为规范，它确定并维护着社会生活的基本秩序。在中国古代，社会的基本秩序就是建立在血缘和自然经济基础之上的封建等级专制制度，儒佛道三家的伦理道德都从理论和实践上维护着这一社会秩序，只是在方式方法和理论形态上有所差异而已。

儒家以建立理想的社会秩序为己任，追求社会生活的完善，其根本途径即《大学》所说的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。前五个环节指明了个人道德修养的过程和方法，后三个环节则是这一修养的继续和完成。不难发现，儒家的伦理学说把个人的完善与社会的完善紧密联系在一起，强调道德要兼善天下，而不能仅仅独善其身。因而，它积极设计、确定三纲五常的基本道德秩序，并为之提供理论的论证和实践的方案。

儒家的伦理道德是现实的、入世的，而道家则是超现实的，避世的。但是，道家的“超”并非超越，而是超脱。说得明白一些，道家并不否定现实社会生活的实在性，而只是否认它的现实伦理价值。在道家看来，宇宙间只有个人的存在甚至只有个人本

性、精神的存在才是实在的，其他一切都具有相对性。社会生活中的一切都可能成为个人精神完善的障碍，一个人要实现自己本性的完善就应当抛弃一切世俗的追求。它从自然的角度把握人的本性，要求人们的生活顺应自然，即不违背任何现实存在的性质与秩序，这实际上就是要求人们顺应、遵守现存的社会生活秩序，道家把它的这一理论概括为“安时处顺”，要人们做一个与世无争的顺民。可见，在客观上，当儒家建立起现成的社会秩序之后，道家则以超脱的形式维护着这一秩序。

佛教则以超越的形式出现在世人面前，它不仅否定现实生活的积极价值，而且从根本上否定现实生活的客观实在性，向人们灌输“苦”和“空”的观念，追求出世的理想。但是，生活可以从理论上否定，却无法在现实上取消（除非自杀），于是佛教便遇到了超越与现实即出世与在世的矛盾。为了解决这一矛盾，佛教延展了道德主体的生命形式和生命历程，把现实生活说成是实现主体超越的必要而且重要的一个环节，从而引入世俗道德以维护世俗社会的秩序。

任何一种伦理学说都不止是对现存社会秩序的维护，还包括对现存社会秩序的论证和批判。显而易见，现存秩序的合理性不在于存在这一事实，也无法由个人的感觉、认识获得证明，而必须由个体上升到普遍，再演绎出永恒，这种论证过程同时也是批判过程。也就是说，对社会生活秩序合理的论证，必须找到一个总摄人类生活一切的最一般的观念。在中国传统伦理思想中，这个最一般的观念就是“天”，天人合德就是社会生活秩序合理性的根据之所在，也是其根本的道德精神。

天的具体内涵，在儒佛道三家又有不同的规定。作为一个最一般的道德观念、伦理本体，天并非指客观实体性存在，儒家以解释天，道家以道代天，而佛教则直认为真如。严格说来，天、

理、道、真如等都不属于伦理范畴，而是本体范畴，但作为本体，道德是它必然涵蕴的伦理属性，它们所表达的也并非一般的、普通的、个别的道德，而是根本的伦理精神。现在的社会秩序之所以合理，就是因为它体现了这一伦理精神，换句话说，只有当现存的社会秩序、社会生活符合根本的伦理精神时，它才具有必然性和合理性。当伦理精神被抽绎为普遍、绝对、永恒的存在之后，所谓“天人合德”云云，乃是强调人对天的认同、遵循、内化，而不是天对人的屈从、契合。

因此，天人合德的过程，即是对社会生活秩序合理性的论证，也是道德主体自我修养的过程。这个过程即是对伦理精神的把握与认同的过程，也就是所谓“得道”的过程。得道即对道的获得，是主体对道的认同，或者说是道在主体意识中的内化，“行道有得于心之谓德”，得了道就有德，德是对道的获得，是道的内化。就此而言，儒佛道三家没有根本区别，它们都强调天人合德，要求人们认同、复归于道德本体。因此，儒家提倡穷理尽性，存天理灭人欲；道家宣扬全真保性，同于大道；佛教追求明心见性，觉悟真如，都是要最终实现主体与本体的同一。

然而，在得什么道，如何得道等方面，儒、佛、道三家却反映出明显的区别。就道的实质而言，我们可以在主要特征下区别三家之道：儒家为德道、道家为心道、佛教为性道。儒家讲的道，实际上是社会理想或理想社会的代名词，《礼记·礼运》：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子……。”古代儒家学者为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平，所追求的这个道，就是《礼运》篇中所述三代先王之道，也是尧舜禹汤文武周孔一脉相传之道。三纲五伦等纲常名教，就是这个道在人类社会生活中的具体表现。

道家讲的道则是绝对精神观念，唯一独立、真实的存在，不

可说不可名，幽深玄远，是万物真实的自然本性。儒家对道的认同是在人类社会生活中实现道的道德价值，道家对道的认同与此不同，它并非追求道的现实道德价值的实现，而认为道虽然普遍存在于一切事物之中，但现实事物和现实生活都是主体与道同一的障碍。认同于道，即以道为本性，反朴归真，等是非、齐物我，离形去知，实现绝对的精神自由，即以“心斋”而与道逍遥。它要求超脱一切人物、我他等等社会生活和人际关系中的矛盾，保持道德主体精神的纯真与宁静。

佛教讲的道是宇宙万物的真实本性。儒家的得道是穷理尽性，即把握住自己完善的本性（即道在人身上的表现）并扩充、外推这一本性，以便在社会生活中实现道的道德价值。而佛的得道则是悟万有的真实本性，实现生命的超越与永恒。故唐僧法琳说：“夫玄圣创典，以因果为宗；素王陈训，以名教为本。名教存乎治成，因果期乎道立。”（《辩正论·箴篇》）所以从根本上看，可以说儒家天人合德是在现实社会生活中实现生命的道德价值；道家天人合德是超脱现实生活的基础上实现生命的精神自由；而佛教的天人合德则是对生命本身的超越。三者从不同的角度反映了古代中国伦理思想的主要道德追求。

## 二、安身立命的三维结构

天人合德实际上是人的道德完善的根本途径，儒佛道三家的观点反映了中国传统伦理思想最基本、最主要的价值取向。

道德作为行为和生活的价值观念，它的根本精神不在于对行为规范的具体规定，而是为人的行为、生活与生命指定了一个明确的方向。它告诉人们，什么样的行为是正当的，什么样的生活是幸福的，以及什么样的生命是完善的，换句话说，它告诉人们如何安身立命。儒佛道三家的伦理思想，建立了中国古代伦理文

化安身立命的三维坐标。对此，元代刘谧作了详细的阐述。他说：“自今观之，儒家之教，自一身而一家，自一家而一国，自一国而放诸四海，弥满六合，可谓守约而施博矣。……故学儒者，存心养性，蹈仁履义，粹然为备道全美之士，而见诸设施，措诸事业，可以致君，可以泽民，可以安国家而立社稷，可以扶世教而致太平，功成身老，名在青史。儒家极功，如此而已。曾子曰：‘死而后已，不亦远乎？’盖至于死则极矣。”（《三教平心论》）这就是说，儒家以社会为安身之所，致力于社会生活的完善。它从现实生活出发，通过修身、齐家、治国、平天下建功立业，从而立命于天人合德，实现人已、人物、天人以及整个宇宙的和谐。所以，儒家的伦理道德具有极强的人世性，追求经邦治国、济世利民，以立德、立言、立功为不朽。因此，儒家的道德修养与道德实践并非仅仅致力于心性的完善，而是要“见诸设施，措诸事业”，上以事君，下以利民，安邦济世。在儒家看来，这种道德具有崇高的价值，它本身就是一种永恒与不朽，实现了道德的价值，也就实现了生命的辉煌，有志之士为此而生，为此而死，“仁以为己任，死而后已。”此即儒家高扬的人生的价值目标。

道家则以高迈、超逸的态度直面社会和人生。刘谧说：“道家之教，自吾身而通乎幽冥，自人间而超乎天上，自山林岩穴而至于渺渺大罗，巍巍金阙，可谓超凡而入圣者。……故学道者，精神专一，动合无形，翹然于清静寡欲之境，而吐故纳新，积功累行，可以尸解，可以飞升，可以役鬼神而召风雨，可以赞化育而立玄功，寿量无穷，快乐自在。道之极功，如此而已。《黄庭经》云：‘长生久视乃飞去。’盖至长生则极矣。”（同上）刘谧在此主要说的是道教的宗教内容。道教以得道成仙、长生久视为人生最高理想，与此相比，世俗的一切得失、功名、荣辱都微不足道。

道，且适足以累性，故它能够超脱凡俗，不食人间烟火，清静寡欲，炼气食丹，最终实现长生久视、羽化升天。实际上，道教是改造了道家的思想，把道家追求与道合一、与道逍遥改变为得道成仙，肉身不死。道家并不认为肉身可以成仙，它以精神不死为人生目的，要实现这一理想，必须灰身灭智，即去掉一切带有个别性特征的东西，留下一个纯粹的心性与道相融合。因而，道家要求人们的行为要顺应自然，清静无为，无欲无争，以保持纯朴的本性。在此意义上，可以说，道家追求的是精神的不朽，生命的辉煌与永恒，不在于道德功名，而在于精神的独立与自由。这就是道家尊奉的人生的价值目标。

佛教是出世的宗教，它以人生的解脱为目的，对现实生命给予消极的评价，但它又以慈悲之心怜悯众生，故又关怀人们的世俗生活，特别是关怀人们行为的善恶价值，对人们进行谆谆教诲，积极地劝善惩罚。“故学佛者，识五蕴之皆空，澄六根之清静，远离十恶，修行十善，……四无量心（即慈、悲、喜、舍四心），六波罗密（即六度，波罗密意为度，具体内容为布施、持戒、安忍、精进、禅、般若），常用熏修其间。为法忘躯，则如割皮刺血书经，断臂投身参请，而不怯不疑；为物忘己，则如忍苦割肉委鹰，舍命将身饲虎，而不怖不畏。钱财珍宝，国城妻子，弃之如弊屣；支节手足，头目髓脑，舍之如遗脱。……圆明十号之尊，超出三界之上，是为一切种智，是天中之天，是为无上法王，是为正等正觉，超诸方便成十力，还度法界诸有情。佛之极功，如此而已。”（同上）佛教认为宇宙万有无常无我，是虚幻不真的存在。外界一切事物，只不过是人的主观幻相。因此，追求外物没有任何实际的价值。主体行为唯一的价值，在于觉悟宇宙和人生的真实。要达到这一目标，首先必须摒除一切俗念，止恶修善，以慈悲喜舍之心修持六度，坚定对佛教教义的信仰，



断绝我执，灭除一切妄见，以无我之心待人待物，从而获得无上妙智圆慧，超越三界，还度有情，最终觉悟成佛。这就是佛教的价值目标。

在佛教学者看来，儒佛道三家的价值取向以佛教最为完善，凸显了真正的伦理价值。太虚法师说：“人复真如之心，道之元也，心契本觉之性，德之全也。”（《中华民国国民道德与佛教》）道德价值有着不同的层次，约束个人行为，和谐人际关系为第一层次。济世利民、利乐有情为第二层次，“离过绝非，智圆福备，谓之圣；济世救物，益群利众，谓之王”（同上）。这是世俗道德的最高层次，但并非道德的最高层次，后者就是对宇宙人生起初的觉悟，“故道德之真本，必求之真唯心论；真唯心论，必求之佛教”（同上）。佛教觉悟本性的价值目标，是道德价值的最高层次。

延寿撰《万善同归集》，比较儒佛道三教，力证佛教高于儒道二家。他指出：“老子则绝圣弃智，抱一守雌，以清虚詹怕（即同淡泊）为主，务善嫉恶为教，报应在一生之内，保持唯一身之命。”遵循道家追求长生，必至于“神仙之诳诞。”“仲尼则行忠立孝，阐德垂仁，惟敷世善，未能忘言神解，故非大觉也。”遵循儒家的价值取向，必然致力于功名，“志乘淳朴，意尚浮华”。故在他看来，儒道二家的价值目标“皆违背先德，自失本宗”。也就是说，它们都无法使人实现生命本性的真实完善。

只有无边佛法才涵括了世间与超世间的一切善法，它既容纳着儒道二家倡导的道德，又把道德提升到一个更高级的层次。唐代居士李师政说：“若夫尚仁为美，去欲称高，戒积恶之余殃，劝为善以邀福，百家之所同，七经无以易，但偏浅而未深至，龌龊而不周广。其恕己及物，孰与佛之弘乎？其睹末之本，孰与佛之远乎？”（《内德论·辨惑一》）他认为，佛教道德不仅高于儒家

的道德，而且涵括了儒家道家的道德，从而比儒道二家更加深刻、更加完善，并且即使在低层次的道德价值观念上，也远比它们丰富、全面。在这种唯我独尊的心态作用下，中国佛教徒杜撰《起世界经》等，硬派孔子为儒童菩萨、老子为迦叶菩萨，说他们都是释迦牟尼的弟子。

刘谧在分析了儒佛道三家的“极功”之后总结说：“是故辨三教者，不可以私心论，不可以爱憎之心论，惟平其心念，究其极功，则知世之学儒者，到收因结果处，不过垂功名也；世之学道者，到收因结果处，不过得长生也；世之学佛者，到收因结果处，可以断灭生死，究竟涅槃，普度众生，俱成正觉也。其优劣岂不显然可见哉？”（《三教平心论》卷上）从儒佛道三家倡导的价值目标所反映的精神实质来看，儒家追求的是现实功名，以整体的利益作为价值目标；道教追求的是生命的不死，以自我的生存作为价值目标；佛教则追求生命的超越，以彻底的觉悟为价值目标。

儒家、道家、佛教的价值观念，构成了中国传统伦理文化价值目标的三维坐标，相互补充、相得益彰。儒家的道德价值目标指向现实社会生活，确定了古代社会基本的道德秩序与道德观念；道家的价值目标表现了对主体完善的关怀，支撑着个体的精神独立与心理平衡；佛教的价值目标则是对万有（包括人）的本质的探索，揭示出一种终极完善的境界。

### 三、超越境界的递进层次

道德使人完善，而不仅仅规定行为的规范。任何道德观念都不是对现实生活的记录或描述，而是表达了对某种理想的企求。当道德提出“应该”时，就已经预设了某种理想。由于历史上各种伦理学说预设的理想不同，从而产生了各种不同的道德体系。

道德理想最终都归结为人的完善。这种完善的理想，不是对现实存在的简单描述、概括，而是对它的抽象和超越。人作为主体性存在不同于其他一切事物，他有着自我意识，他的行为受自我意识支配，有着明确的目的性，尤其重要的是，人具有创造的能力。正因为人有对自身的意识，他的行为才有自觉性、目的性，才使得人的行为摆脱了自然规律的盲目束缚，超越了自然存在的层面。目的即是对未来的预设，它是当下不具有现实性的东西，也不是人的行为的自然结果，从目的的预设到其实现，需要人的创造性努力。所谓创造，就是按照人的意志改变自然存在的性状和进程。目的和创造都是对现实存在的超越。在某种意义上，人本质上是一种超越性存在，他在不断地创造过程中日新月异，日渐趋向于某种理想境界。道德正表现了人类对自身本质完善的理想境界的追求。

中国传统伦理道德也以人的完善作为生命的内在追求。这个完善不是在存在的层面上的生活的充实与幸福、肉体的无缺陷、寿命的长久，而是在超越的层面上的德性的完美、本性的自足、生命价值的永存，一言以蔽之，是本质的完善。在这方面，儒佛道三家的理论反映了中国传统伦理学说超越精神的内在结构和逻辑层次。

儒家实现人的完善是“尽性”。它把道德作为人的本性、本质，从而把人的完善规定为德性的完善。它认为，完美的德性是对天道天德的认同并把它内化为自己的本性，达到天人合德的境界，以致“从心所欲，不逾矩”。由于儒家讲的德是社会整体利益、整体秩序的概括，因而，人的完善不是个体的完善，而是社会的完善，或者说，是使个体的完善寓于社会的完善之中。所谓“尽性”，就是指成就至善的本性，并把这一本性外化为积极的道德行为，促进社会的完善，个体的道德价值在于对社会的贡献，

只有把个体的生命融入社会的进步与完善之中，才能实现价值的永恒与不朽。所以，儒家讲的人的完善包括了两个方面，一是对道的认同、内化，二是对道的践履、外展，二者紧密相连，相依并进。德即得道，内得于己外得于人，但它并非纯粹认知上的学习，而是实践中的内化，“行道有得于心之谓德”。知道是为了行道，行道才能更好地知道、得道。尽性，就是在此过程中实现个体与整体、人与天、心与道的统一。

道家实现人的完善是“保性”。它认为，宇宙万物都是自然的存在，自然的存在本身就是完善的存在，各自性足，虽泰山之大而性不加多，虽秋毫之小而性不减少。世界上呈现出来的种种差异都是相对的、非本质的，它们都是不可言说的自然之道的具体表现。在它看来，儒家刚健进取，力图按照自己的意志重新安排社会和生活的秩序，违背了自然之道，不符合自己的本性，并且有损于自己的本性，坚强者不得好死，物壮则老，老则死。因而道家反对对自然过程的任何干预，鄙弃对功名利禄的追求，把儒家高扬的一切，如德、功、言等等都看作是身外之物，过眼云烟。在道家看来，人的完善，并非为社会牺牲个人，而是回避一切纷争，保持自己本性的纯真、个性的独立，在与大道的同一中获得精神自由。

佛教实现人的完善是“见性”。它认为，宇宙万有均由因缘和合而成，无常无我，只是一些现象之流，没有任何实体、即使现象也只是假象。因此，人的完善并非对任何现存的现状（包括肉体和精神、个体和社会）的任何状态的追求，而是对它们的超越，在它看来，儒道两家讲的人的完善都不是真实的完善，任何现实的存在包括人都是绝对不完善的，因而也不可能有任何完善，觉悟到人的不完善才能把握住人与万有的真实本性，也才能实现真正的完善，除了这种真实的本性（佛性、真如），人什么

也不是，生命的价值就在于对本性的觉悟，只有觉悟了这一本性，人才能也必然会实现生命的永恒与不朽。

严格说来，任何现实的个体都是不完善的。但是，这种对自身不完善的认识恰恰包涵着对完善的设定，正是与此完善的设定相比较，人们才发现自己是不完善的，并因此而积极追求人的完善。在此意义上，可以说本性的完善是道德的最高目的、生命的终极追求。明代宗本说：“若曰齐家治身，致君泽民，此特儒者之余事；若曰啻精养神，飞仙上升，此特道家之粗迹；若曰超生超死，自利利人，此特释氏之筌蹄耳。”（《毒峰善禅师三教一理述》，《归元直指集》卷上）本性完善的理想，体现了各家伦理道德的根精神旨归。儒家的修身齐家治国平天下，济世利民，只是人的完善的必要途径。道教的修养身性、飞身成仙、虚静无为，只是人的完善的具体方法。佛教的超越生死、自利利人，也不过是人的完善的方便法门。三教伦理道德的精髓即在于：“儒教教之以穷理尽性，释教教之以明心见性，道教教之以修真炼性。”（同上）三教都归结于人的本性的完善。

从本质上说，人的完善是对个体存在的超越，任何现实的个体是不完善的，他对外部世界有着太多的依赖性，受着太多的局限，无法获得绝对的自由。完善的理想，就是要超越一切局限，实现人的自主、自由、自足与不朽。借用佛教语言说，人生有着太多的烦恼，均由我执而生，断灭烦恼就必须破除我执，即超越个体。一般说来，人们在自己存在、发展和完善的过程中会遇到各种各样的矛盾。综合起来，可分为：第一，个体和社会的矛盾。人是一种社会性的个体生物，他的利益和需要也具有个体性，他既是一个独立的个体，又必须生活于特定的社会群体之中。由其存在的个体性，不仅他人不可替代，而且与他人、社会的利益和需要有着明显的差异，有时甚至会相互冲突，从而产生

群己矛盾。而由其存在的社会性，他又与社会群体有着根本一致的利益，为解决群己矛盾提供了可能。第二，精神存在和物质存在的矛盾。人是有精神有意识的感性存在，作为生物，他有着生命有机体生存所表达的一切感性自然欲望。作为有理性的高级生命，他又不像其他动物一样听命于自然欲望的摆布，而是自己自觉地设计创造自己的生活，易言之，要对自己的感性自然欲望进行制约。这就产生了灵与肉的矛盾。第三，在道德生活中，人们又必然遇到义与利的矛盾。利益是每个人生存与发展的基础，任何人都有满足的需要与权利。但是利益又具有个体差异性，于是，人们为了彼此之间的利益满足不相妨害，使大家都获得公平的满足，又不得不讲道德，即协调人们之间的利益关系，进行自我约束。在某种意义上，道德就是对个人利益的制约，或者至少可以说，为了维护利益公正，道德必须对个人利益进行必要的制约。第四，道德与幸福的矛盾。德性的完美是人的完善的核心内容。因此，从理论上说，德性完善的人应当是生活幸福的人，好人应当一生平安。然而道德与幸福却往往不一致，仿佛冥冥中有什么东西在主宰着人生的祸福，而与自身的善恶无关。这种德性的完美与祸福命运之间的矛盾，曾经使人深深地苦恼。第五，人物即人与自然的矛盾。人是自然界的产物，是自然的存在，因而他必须遵从自然界的一切规律。但人又是地球上唯一的主体性存在，他要用自己的主观努力改造自然界和自身，让自然为人服务，从而成为自然界的主宰，这就构成了人与自然界之间的矛盾。

人的完善就是对上述矛盾的解决。儒家以中庸之道对待这些问题，力图调和各种矛盾，以实现生活乃整个宇宙秩序的和谐。它主张以统一消解对立，使一方统摄、融汇另一方，如个人统一于群体，在群体的完善中实现个人的价值和生命的永恒；利统一

于义，在义的指导下去获取利，当二者不协调时要毫不犹豫地遏制利、舍弃利，始终以义为行为的价值标准；肉统一于灵；人本质上是一种道德存在，肉体只是德性寄寓的躯壳，精神才是人的本质，肉体有消亡，精神却能获得完善与不朽，人的主体性、道德性在某种意义上就是以精神制约自己的肉体；福服从于德，精神的充实与完善高于物质生活享受，道德就是幸福，所谓“孔颜乐处”，就是道德完善的崇高幸福，它已经超越了物质生活。在人与物的关系上，儒家强调人与自然的统一，即天人合一，以天为人的本要，而人则是天意的体现者和继承者。

儒家上述思想构成了中国古代伦理文化的基本精神，它以中庸和谐为生命追求，把个人的完善统一于社会的完善之中，究其实质，则是对个体的超越和整体秩序的构建。任何个体都是整体秩序中的一个有机环节，一个构件，个体的价值即存在于这一特性之中，而不是在于其个性，因此，人的完善就是超越其个性而复归于整体和谐的秩序。

然而，从理论上讲，整体和谐作为一种理想秩序应当是完善的，否则就不足以充当理想。而在一种理想的秩序之中，不应当存在群己、义利、灵肉、德福、人物等等矛盾。可是现实生活就是由这些矛盾而构成，儒家的消解并不能解决这些矛盾。个人统一于整体实际上是为整体秩序而牺牲个体，它以整体秩序的理想、完善为前提，而在现实生活中，整体秩序、社会却是不完善的、非理想的，这里自然就引伸出一个问题：人们究竟是否应该为一个不完善的社会牺牲个体？这样做是否值得，是否有意义？道家的回答是否定的，它认为，既然任何现实社会都是不完善的，那么所谓对完善社会的追求就是一个虚假的目标，根本不可能实现。人们所能做到的并非完善社会，而是完善自我，即不要对任何事物进行干预，顺任其自然，在其自然发展中发挥其本

质，从而保全自我本性的纯真，复归于自然。因此，道家以无为宁静为生命追求，把个人的完善统一于宇宙大化的过程之中。究其实质，它是对人的存在的社会性的超越和对自然的复归。

凡是存在的都是合理的，只有符合其本性的存在才是完善的存在，而只有自然的存在才是符合其本性的存在，由此可知，自然的存在就是完善的、理想的存在。然而，道家超越社会完善自我并非追求感性自我的完善，对于后者，它与儒家一样否定其意义和可能，它所追求的是人的个性独立与精神自由。

佛教追求的是空寂真实，它把人的完善归结为本质的完善。儒道二家都在现实生命中追求人的完善，一个强调对个体存在的超越，一个强调对社会存在的超越，而佛教则强调对人本身的超越。在佛教看来，宇宙万有均由因缘和合而成，都是不真实的，对现实生活中的任何追求都具有虚幻性。换句话说，现实的人由于其存在虚幻性而不可能实现完善。人的完善不在现实社会，而在于佛的天国，它并非任何现实生活、现实存在的完满与充实，而是对宇宙与人生本质的最终觉悟。佛教对于人的完善所包含的各种内在矛盾既不是像儒家那样着意于消解，也不是像道家那样超然地回避，而是超越，从根本上否定矛盾的真实性，与此同时它又使儒家的社会使命感、道家的精神自由都在自己的宗教伦理中得到体现，并被规定为人生超越的必要途径和必经阶段。

总而言之，儒佛道三家是中国传统文化的主要思想要素和基本骨架，三家的冲突、结合的互补性作用，推动了中国传统文化的繁荣和发展。儒佛道三家合一，充分展现了中国传统文化的伦理精神。三家的结合并非简单的并列，而是一种互补的结合，其基本伦理精神已经融贯为一体。在中国传统伦理文化中，儒家思想始终是它的主干。自从西汉确定独尊儒术，儒家就以其根源于自然经济和宗法血缘的道德观念提出了中国传统文化最基本的价



值观念和道德精神，在社会的完善中实现人的德性完善成为中国传统伦理文化的根本精神。道家有感于儒家过于强调整体至上，使得个体被整体吞没，丧失了个性的独立自主，从而提倡返朴归真、自然无为，以保持个体的自立，实现精神的自由。这一理论，成为儒家积极进取的伦理精神的重要补充。佛教在其中国化过程中实现了伦理化，它一方面吸收了中国伦理特别是儒家伦理的基本内容，另一方面又影响了儒家学说的思维方式和价值观念。它的理论意义，在于以宗教道德特有的形式对儒家道德予以了强化和提升，使儒家的道德观念得到了更好的说明，增强了道德感染力，补足了其超越的环节。

从中国传统文化的发展进程来看，儒佛道三教合一的理论，结果就是宋明理学的产生。宋明理学把儒家的伦常、道家的超脱与佛教的超越有机的结合在一起，建立起一个立足于现实生活，追求人的现实完善和内在超越的、结构严谨的伦理道德体系，从而结束了三教鼎立的理论局面。

（作者为湖南师范大学教授）

## 论道家伦理思想的基本特征

王泽应

道家因其以“道”作为天地万物的本原和人类观念形成的总法则而著称于世。道家的道德是一种涵摄天地人，集天道、地道、人道、物道于一身的道德，或者说是一种从天道推出人道、使人道效法天道的道德，道家的伦理学是一种纳宇宙伦理、社会伦理、个人伦理于其内的小大皆备、宏微合体的综合性伦理学或连贯性伦理学，是一种从精神实质上反对道德形式主义、道德功利主义的实质主义或特殊自然主义伦理学，一种强调为而不恃、功成弗居，“既以与人己愈有，既以与人己愈多”的真正的道义论伦理学。道家伦理思想主张道法自然，并将自然与无为、不争联系起来，提倡淡泊名利，物物而不物于物，在处世态度上崇尚外圆内方，包含着不少可供我们批判继承的合理因素。道家的伦理智慧是中华民族伦理文化的重要组成部分，是我们民族玄思宇宙、反观人生、寻求安身立命之道的精神确证。

### 一、尊道贵德的价值视角

道家伦理思想以尊道贵德为其基本的价值视角和理论基点，因此道家伦理思想不是如同某些人所认为的非道德主义或道德虚无主义，更不是反道德主义。道家与儒墨法诸家的区别不在于要不要道德，而在于要什么样的道德。道家反对儒墨所主张的道德，并不意味着道家否定一切道德。事实上，道家是以尊道贵德

而被称之为道家或道德家的，《老子》一书分道经、德经而论道德，故又被人称之为《道德经》。可见，道德问题始终是道家关注的焦点或核心问题。道家的道德既具有本体论、宇宙论、发展论的涵蕴，也具有人生论、社会论的涵蕴，是一种涵蓄一切又制约支配一切、具有道德形而上学意蕴的道德。

道家的创始人老子认为，道是妙本生化、用无定方、自本自根的天地之始和万物之母，同时又是独立不改、周行不怠、至大无外、至高无上的绝对主宰和根本法则，德是道的功用和表现形态，是天地万物得道而具有自身规定性的一种内在潜质。他说：“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。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《老子》五十一章）在老子看来，道为天下之母，是天地万物包括人类社会产生和发展的总根源，所以万物皆以“道”生。“德”是“道”的具体表现和功能效用，是每一具体事物包括人得道而成的本然之性和发展动力，所以万物皆由德畜。道生万物，这就是说道为天下万化之本因，它生天生地生人生物；德畜万物，这就是说集道之妙用的德是天地万物发展的依据。道生德畜，品物流形，然后有了世界。正是因为“道”生万物、“德”畜万物，所以天地间的万事万物莫不尊道而贵德。“道”虽尊，“德”虽贵，却不自以为尊，自以为贵。道德生长畜养万物的过程是一个自然而然的过程，它们生育万物而不加以干涉，养育万物而不加以主宰，随其自然而然。这正是“道”、“德”值得尊重的内在原因。

道、德均发乎自然，以自然为尚，所以尊道贵德就是以自然为师，顺其自然。道家的“无为”同“自然”之义基本相同，它不是不为，也并不是什么都不作，而是不矫揉造作，不刻意妄

为，不强行武断。老子指出，尊道贵德的人应以自然无为的态度来处理世事，实行“不言”的教导，不偏私，不占有，不爱慕虚荣，不崇尚奢华，一切以自然的法则接物应对，律己待人。在老子看来，人世间一切有为与价值多系人所设定，其间充满了主观的执着与专横的判断，造成了许多无休止的是非论争、言辞之辩，更使人类社会躁动浮华、莫衷一是。真正尊道贵德的人却不是这样，他们不恣意行事，不播弄是非，超越主观的执着与专横的判断，依循自然的法则立身行事，其行为如行云流水，随顺自然，如雁过长空，风吹水面，不着丝毫痕迹，不存纤芥在胸中，澄澄湛湛，活活泼泼，利而不争，为而不恃，功成而弗居。尊道贵德超越了道德形式主义和道德功利主义的纠缠，它把讲道德视为一种出自自然本性的自然行为，是纯朴真率之性的自然流露。

道家尊道贵德的价值视角，由于以自然无为为底蕴，建立在“道法自然”的基础之上，因而可以说是一种自然主义的伦理观，但这种自然主义伦理观有其独特的涵蕴或奥义：

第一，道家伦理思想是以“道法自然”的思想为起点和基础并自始至终贯穿这种基本精神，且受制于这种基本精神的，可以说“道法自然”的思想是道家区别于儒、墨、名、法诸家思想的内在特质。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）又说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子》五十一章）“道法自然”“是老子千古不易的密语，为老子思想的精华所在”。<sup>①</sup>懂得“道法自然”的道理，也就打开了通往道家伦理思想的大门。在道家看来，道、天、地、人都是自然存在的，人效法大地，大地则依法于天，天则效法道，以道为其运行的依归，道则以自然为归。道本身是自然的，自然便是道。“道法自然”是说道本身就是自自然然，再也找不到一个东西可以另为之主，它既没有为什么，也不是为什么，本来就是这

样，无始无终，无前无后，生生不息。道的至高无上的地位是自然而然的，并非有什么爵位，道生养万物却不占有万物，成就万物并不自恃有功，使万物成长并不主宰它们，一切听其自然，自然万物和人类社会都要以自然亦即以道为其法则。道家伦理思想的一系列范畴、概念和命题比如无为、无欲、无私、见素抱朴、少私寡欲、柔弱谦恭、知足不争、致虚守静等都是围绕“道法自然”这一关键和枢纽所展开的。

第二、道家伦理思想将人视为自然界的一部分，力倡效法自然，遵循自然界的规律，依凭自然的天性行动，反对破坏自然的矫饰和人为。人不可能超越自然并使自己游离于自然界之外，人没有不遵循自然规律的权利。如果人将自己同自然界对立开来，那么人就在作贱或摧残自己，并最终会毁灭自己。天、地、人的存在与发展各以贯注并内在其中的道为根本。天道刚健，地道柔顺，人道无为，都是自然的。从道法自然的价值系统出发，道家强调人应当以大地作为自己效法的榜样。人生活在地球上，同地球上的一切生物及其他物象关系极为密切。人吃的是大地长的，穿的是大地生的，其他居住日用，无一不得之于大地。人法地即是以大地为师，效法大地那种大公无私、无所不包的伟大精神，厚德载物，以“柔顺”、“无为”为人生要务，涵育和发展人道。老子提出“上善若水”的命题，认为水具有滋养万物生命的德性，使万物得利而又不与之争利，它“处众人之所恶”，甘愿自居下流、藏垢纳污也不要求占据高位、把持要津，故水几乎近于道。道家伦理思想正是从“人法地”的观念出发建立起贵柔、崇俭、尚谦以及利而不争等学说体系的。

第三、道家伦理思想主张保育和涵养人自身中的自然，认为人之生命的自然本性是“见素抱朴”、“少私寡欲”。朴素无为是道家人性论的基本观点。朴素即自然。朴是指未经雕刻、质地优

良的原始木头，素是指没上颜色的丝帛。朴素也就是未加文饰造作的自然状态。道家认为，宇宙间的万事万物都是自然质朴的，人作为自然界的一部分，其本性也是如此。怀抱这种原始天然的素朴本性以之接物应对、立身处世，就能够做到听其自然，纯真诚恳。平常做事不掩饰不虚伪，当哭即哭，当笑即笑。哭不是为了某个目的，哭给别人看；笑也不是为了取悦别人，笑给别人看。如同天地一样，虽然生长万物但不据为己有，虽然促使万物成功但不自恃为功，虽能雄长万方但不愿自居于主宰的地位。人以自然为本，故应效法天地自然而然的法则，不以物喜，不以己悲，不必存心如何而标榜高深，不必逞一己之私而自欺欺人。“少私寡欲”是人性自然的基本特征和内在要求。在道家看来，五色缤纷使人眼花缭乱，五音纷杂使人听觉不灵，五味鲜美使人味觉失常，骋马狩猎使人颠狂放荡，难得的财货使人行行为不轨，所以圣人治理天下，教导百姓只取那生活所必需的，而不为外物所诱惑。正常的生活是一种自然恬静，为腹不为目，务内不务外的少私寡欲的生活。一个人多私纵欲，追逐世俗的富贵，只会伤生害性，自取败辱。他越是投入外在化和贪欲的漩涡里，越是流连忘返而不能自拔，就越会产生自我疏离，心灵日愈空虚的感觉，最后厌弃自我，否定生命。道家认为，人不能完全无欲，也不能完全无私，但是应该做到少私寡欲。物欲的生活但求安饱，不求纵情于声色之娱，应当摒弃外界物欲生活的诱惑，持守内心的安足，确保固有的天真。少私寡欲的具体表现是知足不争。知足则虽客观享受不多而主观上亦可自认为富有，则尊道贵德而知天下之物无可贪，如是则清静恬淡，乐莫大焉。道家从推崇人的自然本性出发倡导知足不争和“不贵难得之货”，进而鄙薄功名利禄和笑傲权贵王侯，建立起自己的自然主义伦理价值学说。

道家的自然主义与西方自然主义把自私利己、自爱自保、趋

乐避苦视为人的自然本性，进而认道德为促进个人私利实现的观点可谓天壤之别。道家的自然主义综合着超利己主义、超功利主义、超快乐主义和超物欲主义等诸多因素，它并不是一种诉诸人的感性需求、看重人的物质生活需要并以此来界定善与正当的自然主义，而是一种将人置于自然界的系统之内，以天地自然的率真纯朴、生而不有、为而不恃、长而不宰作为人类道德生活的底蕴和最高评价标准的自然主义，是一种对人的感性欲求持批判态度，认自私利己、巧取豪夺、贪得无厌为不自然的自然主义。道家的自然主义伦理学是帮助人们祛除忧患、洞穿人生真相和摆脱世俗功名利禄束缚、获取真正的自由和幸福的伦理大智慧，是指点迷津，超越尘世痛苦、获得人生真知识和真觉悟的处世法宝。因此从某种意义上说，道家的自然主义伦理学对于以谋利计功为人生要务的芸芸众生来说不啻是一付清醒剂，是一种从整体上关心芸芸众生并为其安身立命提供价值取向的伦理学。

## 二、身重于物的伦理关怀

道家不同于儒墨法诸家伦理思想的一个地方，在于它对身物关系作了深入的探讨和论证，将名利视作身外之物，主张置重生命的内在价值而忽视外在的物质价值，提出了身重于物、贵身贱物的伦理价值学说。

人活着究竟如何对待功名利禄，这是探寻安身立命之道的伦理哲学所必须回答的问题。《列子·杨朱篇》载有一段杨朱与孟氏的对话，杨朱游鲁，住在孟氏家。孟氏问：“人而已矣，奚以名为？”杨朱答道：“以名者为富。”孟氏又问：“既富矣，奚不已焉？”杨朱答：“为贵。”孟氏再追问：“既贵矣，奚不已焉？”杨朱答：“为死”。孟氏又问：人死以后还为什么呢？杨朱说为子孙。总而言之，在杨朱看来，人生在世，“为美厚尔，为声色

尔”，当着美厚不可常满足、声色不可常玩闻时则求一时之虚誉，规死之后余荣，故人活着“为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货”。这段对话，大体上揭示出了世人以追求功名利禄为其幸福的心态和价值目标的伦理现象。

历史和现实生活中许多人也正是抱着这种心态和人生观而生活的，他们争名于朝、争利于市，把升官发财、封妻荫子、福祿寿全、富贵荣华当作自己人生的根本宗旨和主要目标，焦身劳思，奔走呼告，凄凄惶惶，演出世间一幕幕贪婪无已、纷争不断，甚或委屈求全、低三下四的恶剧或滑稽剧。功名利禄的价值取向既导致无限制地掠夺自然资源、竭泽而渔、杀鸡取卵的短期行为，使人类的生存环境日益恶化，生态平衡被破坏，也导致了不择手段地迫害异己、打击同行、残杀无辜，使人与人之间的和谐关系丧失殆尽，留下的只是赤裸裸的现金交易和互相利用。为了功名利禄，人们勾心斗角、尔虞我诈，甚至不惜背信弃义、忘恩负义，认贼作父，有奶便是娘，冷酷残忍者有之，阿谀奉承者有之，变节失操者有之，贪婪成性者有之，一句话为了功名利禄，什么都做得出，什么都可以不计。

老庄生活的春秋战国时代，人们特别是统治者汲汲于名利，如“飞蛾投烛”、“羝羊触藩”，大有不可逆转、至死不悔之势。国与国争胜，家与家争强，人与人争名夺利，统治阶级争名夺利所带来的种种弊端与祸害，敦促老庄思忖着人生的真谛以及如何教人在动乱的时代安身立命。他们从人是自然的一部分的基本观点出发，肯定人为“域中四大”之一，建立起一种重视生命而鄙薄名利的价值意识。

老子认为，生命无疑比名与利要高出许多倍。追求名利是为了人的生命，如果名利损害人的生命，宁肯抛弃名利，也要保存生命。如果把名利置于生命之上，为了名利而丧生，那就是舍本逐末



了。老子说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡”（《老子》四十四章）。声名和生命比起来，生命和货利比起来，哪一样重要？得到名利和丧失生命哪一样为害？老子唤醒世人要贵重生命，不可为名利而奋不顾身。世俗之人，多轻身而殉名货，贪得而不顾危亡。老子倡导，人生在世，应爱惜身体，重视生命，不要过分地追求名利。名利不是人生的目的，生命的目的是效法天地自然之道，循依本性而生活。

庄子也认为，因为求名利而丧失本性的人，就不是有道德的人。在庄子看来，殉仁义的求名之士与殉货财的求利之徒本质上是一致的，求仁义之名与求货财之利并没有什么根本的区别，因此必须抛弃名利之争。了解性命之情的人，不做无益生命的分外事。知“道”的人必定通达事理，通达事理的人必定能随机应变，能随机应变的人就不会让外物来伤害自己。知“道”的人，行为本乎自然，处于自得的境地，不会以人为去毁灭天然，不会以故意造作来毁灭本性，也不会因贪得而去追求名声，此即“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名”（《秋水》）。

庄子把高官厚禄比作死老鼠，把争官抢爵的人比作猫头鹰，明确地表示对高官厚禄不屑以顾，自己“宁生而曳尾涂中”，也不愿“死为留骨而贵”（同上）。庄子向往不为功名利禄所累、自由自在的生活，主张无待于世俗之物，不以物为事，不物于物，以游无穷。在庄子看来，求利或求富的人劳苦身体，辛勤劳作，聚积很多钱财而不能完全使用，这样对于养护形体，不是背道而驰吗？求名或求贵的人，夜以继日，思虑着他人的善恶评价以求保全禄位，这样为着形体，岂不是太疏忽了吗？庄子对世俗之人以功名利禄为人生的快乐大惑不解，他怀疑名利能不能带来快乐，更怀疑名利是否能真的带来快乐。他说：“今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪？果不乐邪？吾观夫俗之所乐，举群

趣者，涇涇然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐也，亦未之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣”（《至乐》）。真正的快乐不是功名利禄的快乐，而是一种无待乎外的道法自然的快乐，是一种无所谓快乐的快乐，一种“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”的无为、自得的快乐。

如何来贯彻推行“身重于物”的伦理观念呢？道家主张从两个方面努力。

首先，从个人的处世之道和修身之方上确立生命的价值高于功名利禄的价值的观念，把自由自在的生活视作理想的合乎自然的生活，超脱世俗的束缚和桎梏，从而变“为物所役”为“物物而不物于物”、主宰外物而不为外物所主宰。为此，既要充分认识自由自在的生活价值，也要深入认识名利酿成的祸害。

老子说：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”（《老子》九章）“金玉满堂”可能腐蚀人的灵魂，败坏人的道德，使人生活糜烂。“金玉满堂”也可能遭到别人的嫉妒或抢夺，难以终身保持。人富贵之后，如不提高警惕，很容易滋长骄傲情绪，从而招来各种祸患。老子倡导淡泊名利，在名利面前保持知足不争的态度。在老子看来，知道满足就不会受到屈辱，知道适可而止就不会带来危险，只有知足和知止才可以保持长久。老子还提倡不争名利或货财，无条件地贡献自己的力量给社会，而不希望从社会获得什么好处。只有“利而不争”的人，才会没有怨咎和烦恼。老子又说：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”（《老子》二十二章）老子还认为，不仅人要以不争为美德，天道也是如此，天之道，不争而善胜。

庄子认为，为名而牺牲生命与为利而牺牲生命都是违背自然之道，因而没有什么价值的，真正的道德就在于顺应自然之道，不失其性命之情。按照自然的本性而生活，这是道德的根本要

求。既然求名与求利违背自然的本性，那么淡泊名利进而将名利置之度外，就是符合道德的最佳表现。

其次，从社会的安定和国家的治理上确立不以名利为荣而以和谐无为为尚的价值观念，引导人们摆脱名利缰绳的束缚，为而不争、功成弗居，纯化、净化社会的道德氛围和道德风尚。

老子主张“不尚贤”和“不贵难得之货”，认为名位引起人们的争逐，财货引起人们的贪婪，而名位的争逐、财货的贪婪只会造成巧诈伪作和人与人之间关系的紧张，使社会纷争四起、国家动乱不已。在老子看来，只有不标榜贤才异能，才能使人民不争功名；只有不珍贵难得的财货，才能使人民不做盗贼。所以有道德的人治理政事，要净化人民的心思，满足人民的安饱，减损人民的心志，增强人民的体魄。常使人民没有诈伪的心智，没有争盗的欲念，使那些自作聪明的人不敢妄为，以自然无为的态度去处理世务。老子认为，解决社会的纷争与人际关系的冲突，一方面要给人民适度的安饱，另一方面要净化人们贪图的心念，削减他们攘夺的心机，使他们不争名夺利，不欺世盗名，不唯利是图。“尚贤”就可能导致“好名”，“好名”就会产生争端。

庄子十分推崇老子“不尚贤”和“不贵难得之货”的思想，认为天下太平是不需要什么尚贤的。至德的时代，不标榜贤人，不任用能人，而天下治。庄子认为，现今之世，选贤举能，赏善罚恶，人们的心智全被搅乱了。贤愚、善恶既然已经彰显，赏罚自是避免不了，这样的话，就是用尽天下的宝藏也不足以赏善，用尽天下的斧钺也不足以罚恶，即使天下再大，又怎能供应这无穷尽的赏罚啊！自三代以后，统治天下的，争相以赏善罚恶为治理天下的手段，百姓那还会有机会使自己的性情达到宁静的境界？为了使百姓过上宁静的生活，必须在“绝巧弃利”的同时“绝仁弃义”，使人民既不汲汲竞于利，亦不孜孜争于名。庄子对

人们“甘其食，美其服，乐其俗，安其居”的生活表示由衷的倾慕与欣赏，认为那才是一幅国泰民安，政通人和的美妙图画。

道家“身重于物”的伦理观念，由于淡泊名利，把财货功利与世俗的仁义礼乐都视为对生命的伤害，主张绝巧弃利和绝仁弃义，因此在义利观上是一种既卑视利又菲薄义的义利俱轻论。它既充盈渗透着强烈的非功利意识，又显露和表示出强烈的超道义意识，是一种既不执着于个人的世俗功利亦不执着于个人的道义精神，既不眷恋于天下的人群之利亦不关注于社会的道义提升的超越功利论和道义论之上的伦理价值学说。但是，若从这种理论的内在功用和最终关怀上看，完全可以说它既是功利论又是道义论，是一种特殊的功利论和特殊的道义论的合一。在老庄看来，自然、社会、人生中最有价值的莫过于自然纯朴、义利俱轻，只有消泯了世俗的义利关系，超脱了世俗的善恶之争、利害之辨，只问耕耘不问收获，只求创生不求占有，只有消除对功名利禄和道义人伦追求的执着，才有可能进到一种自然而然的自由境界，才有可能无为而无不为。因此，道家的超功利意识又是在谋求大功利，道家的超道义精神又是在追求真道义，义利俱轻的背后潜藏着谋求大功利追求真道义的因素。可以说，道家从超功利主义的理论起点出发走向的恰恰是一种真正的普遍功利主义，从超道义论的价值基点迈步趋向的正是一种高远恢宏的道义论。

道家的超道德主义并非是不需要任何道德，它们之所以主张超越世俗的道德完全是为了消弭执着于形式上的“下德”而进入到一种因任自然、置重内容上的“上德”境界。在道家看来，这种保全本性、持守天真、不以德相标榜的“上德”恰恰是一种真正的道德和至高无上的道德，是一种比置重于表象之德或形式之德的“下德”和华而不实、伪而不真的“俗德”不知要高出多少倍的纯正之德。如果说世俗的道德是一种在道德的名义下带有许多

使人类纯朴道德堕落的因素，因而是一种包含着许多不道德性因素的道德，那么道家所认定和追求的道德则是一种看似不道德而实则真道德的道德，是一种重质轻文、重内容轻形式因而流弊少的道德。从这一意义上讲，道家从超道德主义出发走向的恰恰是心目中理想的真正道德，是一种通过摆脱形式而朝向实质的道德。故此，每逢社会道德滑入华而不实、流弊丛生之时，每当个人心智陷入世俗道德的泥坑、不能自拔之时，道家的道德价值学说总能给人以震聋发聩之感，总能矫世俗道德之流风，净化纯化社会的道德环境和人们的道德心灵，人们总会自觉不自觉地重新认识和发现道家道德观的价值。

### 三、外圆内方的处世态度

道家伦理思想因淡泊或鄙弃功名利禄而带有一定的超凡脱俗色彩，但道家伦理思想是不是出世、超世或避世的呢？诚然，道家伦理思想面对纷攘的人际纷争、无休止的世俗冲突，以及因功名利禄的追求而导致的人情冷暖、世态炎凉等状况，确有鼓吹避世以求全生，超世以求自立，乃至出世以求清静的思想倾向，有宣扬从世俗生活中解脱出来作无待无对的逍遥游式的绝对自由言论主张，因而，一般地说，道家伦理思想是一种超凡脱俗的超世主义或避世主义，无疑是有根据的，也是说得通的。但是，倘若我们从道家伦理思想的总的精神和真正用意上看，从其伦理思想的内在基质和根本特点上看，毋宁应该说它是顺世与超世的统一，是入世与出世的结合，是应世与避世的融通。儒释道三家伦理思想，佛家是偏重于出世的，尽管大乘佛教也有主张入世有普救众生的理论，但总体上看，佛家伦理以偏重出世为主。儒家伦理强调治国平天下和仁以为己任，虽有一些出世的思想，但其大略是偏重入世的。道家伦理非常玄妙，“可以出世，亦可以入世，

或出或入，都任其所欲。像一个人，跨了门槛站在那里，一只脚在门里，一只脚在门外，让人去猜他将入或将出，而别人也永远没有办法去猜，所以道家的学问，是出世的亦是入世的，可出可入，能出能入，在个人的养生之道上，亦有如此之妙。”<sup>②</sup>道家伦理思想既教人和光同尘、知足不争，又教人一尘不染、卓立独行，因此具有出世而不超尘、入世而不流俗即外圆内方的特点。

道家所推崇的外圆内方处世态度有自己独特的理论涵蕴和内在特质。(1)从“道冲而不盈”的理论出发，提出“和光同尘”的立身主张。老子指出：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”（《老子》四章）“冲”，古字为“盅”，《说文》四部把“盅”定为“器虚也”，训虚。故“冲”与“盈”相对，含有虚而不满之义。“道冲，而用之或不盈”，亦即道的妙处犹如来自山高水长处的流泉，汨汨涓涓而流注不休，终而汇集成无底的深渊和汪洋大海，它不拒细流，永远没有满盈而不穷竭。如果了解道的冲而不盈的妙用，自会顿挫坚锐，化解纷扰。人体道尊道，即是要像“道”那样冲虚谦下，永远不盈不满，来而不拒，去而不留，像“道”那样钝铍自身的锋芒，消解人我的纠纷，然后参和宇宙的光耀，混同大地的尘埃，同时又能和而不杂、同而不流，依然澄澄湛湛，活活泼泼，周旋于尘境有无之间。人在社会中立身行世，凡太过尖锐，特别是呆滞不化的心态都必须钝铍而使之平息，凡有出人头地、舍我其谁的自满自负以及居功自傲、目空一切的思想或行为，也必须钝铍而使之化解、消失，应当永远冲虚谦下，自掩光华，混迹尘境，与世同流而不合污。《老子》五十六章视“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”为“玄同”的境界，要求人“不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱”，认为只有消除

人我的固蔽，化除一切的封闭隔阂，超越亲疏利害贵贱的局限，以豁达开阔的胸襟和无所偏执的心境去对待一切人物，才能够为天下所尊贵。

庄子将老子“和光同尘”的思想加以发展，提出了“安时而处顺”的理论，主张“顺世安命”。庄子人生哲学所关注的重点是既能混迹于世俗之中，又不要被世俗所吞没，保持自身人格的独立性。庄子“顺世安命”理论的基本点可以概括为“游世不僻，与时俱化”，“虚己游世，以和为量”，“虚而待物，与世沉浮”。“虚”与“化”是庄子顺世态度的本质内涵。在庄子看来，“唯道集虚”，道之深，像大海一样，反复推进永无止境，运转万物永不疲乏，道体是虚空的，所以其作用才永不穷竭；同时，道又催生化育万物，“万物皆化”。“虚”与“化”也正是“道”的存在特征。所以，“虚而能和”、“化而不僻”也就是得道者的处世态度。庄子主张顺乎自然而处世，顺从时序的变化而不偏执于任何一个固定点，大家聚在一块，送往迎来悉听之自然，来者不拒，去者不留，纯朴平常，同于狂狷，消除形迹，捐弃权势，和顺外物。庄子的顺天安命因主张“缘督以为经”和“知无可奈何而安之苦命”而带有一定的混世色彩和消极因素，反映了对外在必然性压抑而无力反抗、改变的心理状态，但是庄子不只是一味地讲安于命、顺于时，而是将其同免害保身，同从必然的罅隙里寻觅自由以及“游乎尘垢之外”的超世精神联系起来，故而又有一定的积极意义和合理因素。

(2) 从圣人方而不割推出与世推移，随俗方圆。老子指出：“明道若昧，进道若退，夷道若颡；上德若谷，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大白若辱，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。”（《老子》四十一章）“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（《老子》

四十五章）在老子看来，具有崇高的道德品质的人胸怀开阔、善于包容同时亦善于随俗，他高洁却不以高洁自居，他行道并不是自我标榜，他混迹于人群却不会失去自我。一个最完美的人格，不会着意在外表上显露，他们处于污浊的人群中，常常努力不使自己变得醒目或耀眼，所以看起来像和污浊的人群没有不同。大巧是不装饰外表，而重视内在，时时注意保持谦虚冲下，因此外表看来，可能很笨拙。大智是彻悟生机、觉解天地人生之道，因此不卖弄聪明，不注意小节，表面上好像很愚笨。老子还说：“圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”（《老子》五十八章）圣人虽方但能与世推移、随俗方圆，表现“无隅”（无棱角），这叫“方而不割”；所谓“廉而不刿”，是说凡是有棱角的东西都会伤人，圣人虽有棱角，但能谦下不争，所以“廉而不刿”。所谓“直而不肆”是说圣人虽坦诚直率而不流于放肆。所谓“光而不耀”是说圣人磊落光明然而不刺眼耀目，虽有光却能“合其光”，所以“光而不耀”。

庄子认为，德人是静居没有思念、行动没有忧虑、心中没有是非善恶观念的人，四海之内的人生活快乐，他就觉得高兴，人人富足，他才心安。大道流行天下，而不自居有道；大德流行天下，也不自居有德。《庄子·寓言》篇载，老子对阳子居说，你态度骄傲，目空一切，谁看了都害怕，怎么还敢来接近你？要知道，真正清白的人，不自以为清白，反而觉得自己好像有污点似的；真正有道德的人，也不自以为德高，反倒觉得自己的德性欠缺了什么似的。阳子居听后，面容一变，说道：“谢谢老师的教诲”，便弓身退了出去。未见老子之前，阳子居目空一切，人际关系紧张，旅舍先来的客人都躲着他，烧饭的厨子、女主持人都怕他。但是，自从他见过老子，并听从老子的劝告后，旅舍的人便和他亲热了许多。



道家从上德不德、大智若愚、大巧若拙的理论中推出的结论是：真正尊道贵德的人不应炫耀和标榜自己的道德，更不应以为自己道德就自以为是，目中无人，进而脱离群众和世俗生活，如果那样的话就不是真正的尊道贵德。道德本身既是自然的也是普通的平凡的，是不能脱离世俗生活和社会大众的。因此，只有在世俗生活社会大众中才能更好地认识、体悟和把握道德。

(3) 老庄一方面从“道”的广大普遍性中推出“和光同尘”、“入世随俗”的结论，另一方面又从“道”的清静寂寞性中推出“遗世独立”、“独善其身”的结论，认为人立身处世贵在入世的同时保持超世的精神，在外表浑朴的同时保持内心的一尘不染。道家主张外圆内方的处世风范，强调既要入世与顺俗，“人之所畏，不可不畏”，又要特立独行，保守自我。

老子一方面深情地赞颂体道者那种难以言传的不竭幸福与快乐，另一方面也敏锐地感受到体道者的那种幸福与快乐是众人所无法理解的快乐与幸福，因而是一种“高处不胜寒”式的包容着相当孤寂或忧患意识的快乐与幸福。老子说：“荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，累累兮若无所归。众人皆有余而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷。忽兮若晦，寂兮若似无所止。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。”（《老子》二十章）在这茫茫而没有尽头、硕大无朋的世界上，我与人们之间的差别究竟有多大呢？人们都兴高采烈，好像邀赴丰盛的筵席，又像春日登上高台观赏春光。只有我独个儿淡泊宁静，心中没有一点情欲，无法炫耀自己。就像不知嬉笑的婴孩那样浑浑沌沌，那样的闲散慵懒，好像随遇而安的游子似的。世人自得自满，似乎有用不尽的才智和能力，唯有我好像匮乏不足的样子。我真是愚人的心思啊！是那樣的懵懂无

知！世人都自我炫耀，唯独我昏昏昧昧，深觉没有什么可以炫耀，世人好像清醒精明，唯独我懵懵懂懂，仿佛糊涂，缺乏见识。我恬淡宁静，好像大海的寂寥广阔；我无系无繫，好像大风一样，不知发生于何方，也不知止于何处。世人好像皆有所用竞逐浮华，唯独我既顽劣又鄙陋。我为什么这样呢？因为我看重内心生活，看重人生的本源，以得道为贵！

庄子主张顺世应世，同时又主张避世超世。庄子向往的是一种既和世俗混合而不失去自我的人生风范。为了保全自己的性命也为了真心行道，人必须入世随俗，消减自己的锋芒，不使自己成为众矢之的。但是入世的目的并不是完全与世沉浮，随波逐流，而是更好地保全自我和实现自我。为了在世俗生活中更好地保全自我和实现自我，超世的精神与情怀不仅是必要的而且也是应有的。超世也就是超然世外，不关心世事的发展及其结果，也不以世俗荣辱为荣辱，是非为是非。庄子认为，人的德行应当效法与道为一的“神人”或“圣人”、“真人”，“将磅礴万物以为一”，遨游于天地随着自然而运行变化，无牵无挂地神游于尘世之外。超世即是“不利货财，不近贵富；不乐寿，不哀夭；不荣通，不丑穷；不拘一世之利以为己私分，不以王天下为己处显。”（《天地》）超世精神既是一种“出入六合，游乎九州，独往独来”，“物而不物”的“至贵”的精神，或者说是一种我与天地万物相往来的“有我精神”，同时也是一种“合乎大同”的“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的“天我（人）合一”精神，亦即是一种“忘我而无己”的精神。就此而论，超世精神也就是圆融精神与自由精神的合一，从某种意义上体现了外圆与内方的统一。

道家外圆内方的处世态度体现了道家伦理思想既入世顺世又超世避世的基本特点，其核心点则是出世而不超尘、入世而不流俗。或者诚如南怀瑾先生所说：“只是同流不下流”<sup>③</sup>。道家主张

的人世是从个人的安身立命上而论，旨在消解他人的敌意和社会的排斥，看重的是个人性命的保全或祸害的化除，并不是追逐世俗之人所求所好的功名利禄、权势富贵。事实上，道家主张的人世顺世恰恰是以淡泊功名利禄的追求来顺应他人与社会，以避免与其发生直接的利害冲突或矛盾纠纷。这种人世顺世在某种意义上又是同其超世避世主张完全相吻合的。道家主张的超世是从个人的心理平衡和精神宁静立论，旨在超脱世俗的利害纠纷和功名樊篱，看重的是个人内心的自由和人格完善，它并不是要人们否定现实世界或把自己完全封闭起来，更不是要否定人们正当的物质生活和精神生活，走上像佛家那样以出家为尚、以否定现实生活和一己生命之最高境界的道路。事实上，道家主张的超世避世是以不分利害、不执著是非善恶的界限为条件的，这在某种意义上又是为了更好地人世顺世。在道家看来，能跳出自我来了解自我的人，才可根据自然法则使万物按照自身的本性去发展而尽其用；能把天下还给天下万民所共有的人，只有首先具有超世的襟怀即对外界不起贪恋爱慕之心，才能够真正地深入世间，才能够在人世间掌握自己生命的方向，才不致于受世俗缠扰而坠落。同时，只有深入世间，才能真正看透生命的本质、觉悟人生的真谛，产生一种超世的襟怀。诚如陈眉公所说：“宇宙内事，要担当，又要善摆脱。不担当，则无经世之事业；不摆脱，则无出世之襟期。”又说：“好丑心太明，则物不契；贤愚心太明，则人不亲。须是内精明而外浑厚，使好丑两得其平，贤愚共受其益，才是生成的德量。”<sup>④</sup>一个人分辨美丑的心太过明确，则无法与事物相契合；分别贤愚的心太过清楚，则无法与他人相亲近。须是内心明白人事的优长缺失，处世却能宽厚慈爱，使美丑两方都能得到平等，贤愚都能受到益处，这才是上天生育我们的德意和心量。《菜根谭》的作者洪应明也认为：“持身不可太皎洁，一切污

辱垢秽要茹纳得；与人不可太分明，一切善恶贤愚要容得”<sup>⑤</sup>。人生在世的一切言行，既不能跟一般人同流合污作坏事，也不要自命清高标新立异故意与众不同。“出世之道，既在涉世中，不必绝人以逃世；了心之功，即在尽心内，不必绝欲以灰心。”远离凡尘修行的道理应在人世间来磨炼，根本不必离群索居、与世隔绝。想完全明了智慧的功用，就在贡献智慧的时刻去领悟，根本不必断绝一切欲望使心情犹如死灰一般寂然不动。道家崇尚的和光同尘与遗世独立的统一，崇尚的外圆内方相协调的处世风范，实际上是主张在滚滚红尘中保持自己的人格独立性，在现实世界求得自身的精神完善与自由。如果说老庄超世是为了更好地入世或应世，那么他们的入世或应世又不得不需要超世或遗世。在老庄看来，势利纷华，不近者为洁，近之而不染者尤洁。远离纷华的功名利禄、权势地位的人固然可谓清洁，但是身处其中而不受污染者尤其清洁。道家向往和推崇“出污泥而不染”的正人君子，主张在世俗生命中成就自己的理想人格。就此而论，这无疑是值得肯定和有价值的。当然，道家外圆内方的处世风范也可能产生容忍恶势力和不敢同恶势力作斗争以及明哲保身等流弊，甚至有可能产生外虚伪而内自私的灾难性后果，对此我们也必须有清醒的认识。

#### 注：

①南怀瑾：《老子他说》，国际文化出版公司 1991 年版，第 263 页。

②南怀瑾：《老子他说》，国际文化出版公司 1991 年版，第 24 页。

③南怀瑾：《老子他说》，国际文化出版公司 1991 年版，第 202 页。

④陈眉公：《小窗幽记》，希望出版社 1991 年版，第 163、15 页。

⑤洪应明：《菜根潭》，华艺出版社 1993 年版，第 279、367 页。

（作者为湖南师范大学教授）

## 简论儒道伦理思想的互补及其当代价值

何 敏

伦理思想在中国灿烂辉煌的思想文化中占有重要地位，许多学术家、思想家都把伦理学说作为他们思想体系的中心，其中儒、道两家的伦理思想作为中国传统文化的主流，对中国伦理思想的发展功不可没。儒、道学说出现在诸子并起、百家争鸣、文化气象空前繁荣的战国时代。儒家隆礼贵仁、尚义主智，努力实践其“救世”主张。道家却主张超然于仁义礼乐之羁，追求无功、无名、无己的自由境界。在中国伦理思想史上，儒家以重现世事功、重道德修养、重践履笃行的执着精神，独树一帜；而道家也以其崇尚自然无为、返朴归真的超逸之风，别具一格。儒、道两家的伦理思想及其内在精神既相互抗衡，又相互补充，共同支撑着中国人的心灵。

### 一、儒家的执着精神

“礼”、“仁”关系是儒家伦理思想的重要问题。儒家关于“礼”、“仁”的规定，在深层次上确定了儒家对生命的态度，确定了人的道德价值生命的高度弘扬，以及积极的人世态度。

儒家所说的“礼”是周代之礼。这个礼既体现着儒家哲学的理想的历史王道，也是现实世界本身的理想政治秩序。儒家认为，春秋时代的社会争乱，正是由于欲穷乎物，物屈于欲，人欲横流，名分紊乱。要纠正这种时弊的唯一途径便是重建周礼的权

威，用礼来约束人们的一切。儒家的创始人孔子一生都致力于推行周礼以治国平天下，他游说于各国，总希望找到机会，实现他的政治、社会改革的理想，虽然他的一切努力都是枉费，可是他从不气馁。

“仁”指的是个体的道德内在性，个体的自主道德人格。孔子解释，仁者“爱人”（《论语·颜渊》），孟子曰“亲亲，仁也。”（《孟子·尽心上》）可见，“仁”是人的本性的最高表现，是人的美德的最高概括，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。因此，儒家强调既要从己身的修养上下功夫，达到内圣，又要注意协调好人与人之间的关系。

“礼”是外在规定，“仁”是内在准则，儒学正是以“仁”释“礼”，力图将社会外在规范化为个体的内在自觉，实现仁礼同一。如果说“礼”是行为的尺度，人生的手段，那么“仁”就是行为的本身，人生的目的。儒学伦理思想中“仁”、“礼”的这种双向互构，一方面，使人们朝心灵内部探求善的内在源头，培养内在的道德生命。儒家认为，人要受多方面的教育和修养，包括历代文献、个人实践、待人接物等各个方面，而特别注重的是仁德的修养，并提倡“为仁由己”的修养方法。孔子说：“譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也。”（《子罕》）他用这个堆土成山的比喻，说明了功亏一簣和持之以恒的深刻道理，无论在学问和道德上，都应坚持不懈，执着不屈，成功与失败在于自己的主观努力。另一方面，“仁、礼”之学又使人们的执着追求落实到现实社会，认为价值生命的归宿在于体现历史王道的现实世界中。孔子为了实践其仁学的“救世”主张，“知其不可为而为之”，不顾成败，不计得失，栖栖遑遑奋斗了一生。他在回答主张消极避世的隐者说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《微

子》)孔丘在把改变天下不合理之道视为己任的同时,还责难隐者“欲洁其身,而乱大伦”(《微子》),背弃了自己的社会责任。与孔子相似,孟子也曾周游列国,极力说服诸侯采纳他的政治主张,以实现其拯救天下“舍我其谁”的远大抱负。曾子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《论语·泰伯》)可见儒家这种把实现“仁”作为己任,并为之奋斗终身、死而后已的积极进取精神,是一种非常可贵的品格,这种精神,贯穿在其“仁”学之中,也对我们民族性格的形成发生了深远的影响。

## 二、道家的超越精神

道家的伦理思想以其回归自然、任性逍遥的价值取向,提供了一条与儒家思想相反的人生之路。道家伦理思想认为,社会伦理规范以及现实国家并不是人生价值的真实形态,而是人的价值的异化。追求个体人格与历史王道和现实国家的同一,不仅不能获得人生的意义、生命的价值,而且恰是人生意义及生命价值的失落和毁灭。因此,与儒家人生哲学汲汲于仁义礼智、奔命于修齐治平、积极实现人生价值的主张相反,道家人生哲学强调个体生命要保全自己的价值,就必须从社会纷争中退出,回复到超功利、超道德、“独与天地精神往来”的生命状态中去。

道家认为,人生在世,受到无数外在的束缚,如仁义礼乐之羁,声色之乐,利禄之欲。只有超然于这一切之上,才能领会到人生之真谛——道。“道”在道家那里,是世界万物的本源。老子最先提出天道无为的思想:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子》第二十五章)道是宇宙间,乃至社会、人生的唯一规律,其表现形态是自然运行。既然是自然运行,当然也就“无为”,所以天上人间都应当依循“无为”的法则,如果有人故

意去有所作为，那便违背了道，必致天下大乱。

在道家看来，人类的痛苦主要来自于人为，即来自于人类的不合本性的生活。道家所谓的人为，专指那种违背自然大道的人为造作，而儒家大讲特讲的仁、义、礼、智，正是人“为”的产物，故曰：“大道废，有仁义，慧智出，有大伪，六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣。”（《老子》第十八章）人们追求仁义，以得名为荣，就会使人的天性自由受到“仁”、“礼”的约束，且仁义与人性是不相容的，“以仁义易其性”，就是“乱人之性”。在《庄子》外篇中，排斥“仁义”的观点极为鲜明，“夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣！又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉！意，夫子乱人之性也。”（《天道》）不仅如此，“仁义”多被利用为追逐名利的工具，成为极其虚伪的东西。总之，“道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？”（《马蹄》）所以道家主张绝仁弃义、废礼毁智，使人不再受制于社会伦理规范，使人的自然本性得到真正的解放。

在道家那里，人的本性就是“见素抱朴，少私而寡欲”（《老子》第十九章）。但是“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”（《庄子·骈拇》），正如老子所说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。驰骋田猎令人心发狂。难得之货令人行妨。”（《老子》十二章），人的本性被外在的物，如名、利、事业等所扭曲、所伤害，而这些外在之物，是没有价值，没有意义的。因此，老子主张“抱朴”、“无欲”，一切都顺其自然，安于自然赐予的生活，而不要勉强去作为。人类的人为的因素越多，由此带来的痛苦也就越大。人类要想避免这种痛苦，就要“绝巧弃利”，超越世俗的束缚，复归人的自然本性。可以说，道家的伦理思想追求的是彻底摆脱世俗功名利禄的引诱，排除人世的纷扰而达到一种精神的宁静即实现精神的超越与自由。



总之，在基本的人生态度和政治理想方面，儒家“知其不可而为之”的“入世”情怀与道家“独与天地精神往来”的“出世”风格相冲突，但这两家学说都成为了后世思想文化的源头活水，并作出了各自不同的贡献。其中，儒家伦理思想体现的执着精神与道家伦理思想禀赋的超越精神，对于中国几千年来社会、政治和文化生活产生了无比深远的影响，为人们提供了不同的人生价值的选择和精神心理的依托，直到今天，这两种精神仍然各自为阵，相互补充，共同发挥着作用。

### 三、当代价值

在当今世界，人类科学技术和社会生产力突飞猛进，科技革命日新月异，社会制度日趋完善，可以说，没有人类积极进取的执着精神，就不会有今天社会的发展，国家的进步，科技飞跃，一切文明成果都是一代代人不懈努力，不断创新的劳动结晶。人总是希望不断地超越有限，追求无限，以达到一个更高的境界，这种执着进取的精神是值得提倡的。在这个优胜劣汰、竞争激烈的现代社会，要想在金秋获得果实，就必须在寒意侵人的早春拓荒、播种、耕耘，直到收获。在困难和挫折面前，要有坚定的信念和顽强的作风，要有战胜困难的勇气和执着进取的精神，只有这样，才能一步步地走近自己的人生目标。儒家的执着精神充分肯定了人的主体意识和主观能动性，表达着对生命的珍惜，对生活的热爱。人生短暂，即便如浪花一闪即逝，也应该奋力地往上跃一跃，留下几丝泡沫，尽情地呼吸甜美的空气。

但是，如果人过于执着地追求无限，会给自己增加许多烦恼，带来无谓的压力，使自己陷入无法自拔的困境。因为浪花永远不会掀起波澜，个人的能力始终是有限的。在大自然和整个社会面前，人只能发现规律，利用规律，却永远无法改变规律。现

实生活中的个体命运的偶然性，使得个人并非都有机会施展自己的抱负。而且人生活在一个错综、庞大的社会关系网中，随着社会的发展，人与人之间的关系越来越复杂，社会与他人对个人的影响也越来越大，在一定的社会现实条件面前，个人只能对自己做出适当的调整。儒家虽然执着于其“救世”主张，但是以儒家道统自居的南宋大儒朱熹，在严酷的现实面前，也喟然叹之：“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。”（《朱文公集》）卷三十六）面对人生现实，人也应该求得精神的解脱与超脱，从而得到心灵的宁静与平静。

现代人们对于名利、权位、声色、安逸、享受的追求几乎是无止境的，衣着要时髦华贵、食物要珍奇奢华、住室要雕梁画栋、行走要安逸舒适。这些追求可以说是人类社会进步的一个杠杆，具有推进物质文明的积极作用。然而，如果任其自由地发展，势必造成越来越多的人际冲突，造成人们精神的颓废和空虚。

道家崇尚的超越精神，一方面体现了人对自然、社会规律不可抗拒性的初步认识，比之儒家“知其不可而为之”，更显现出理性的冷静，另一方面，对于人们在名利富贵的引诱面前，保持高尚的人格、清醒的头脑、健康的精神和自由的生活，具有指导意义。

儒家精神偏于入世，道家精神偏于出世，也许理想的人生模式，应该是入世与出世的统一，执着与超越的融合，正如冯友兰先生所说，是“即世间而出世间的”。它为现代人提供了一种理想的人生模式和人生态度：既能入世，执着建功立业；又能出世，超脱而逍遥物外，这样的人生才是健康的人生、无悔的人生。

（作者单位：湖北大学政治与行政学院哲学研究所）

# 论道家理想人格及其现代启示

左高山 左妙芳

道家的人格理论是中国传统人学的组成部分，是人类主体对自身的反思和设计，道家理想人格虽然不像儒家理想人格那样占据历史文化的主流，但它独特而深刻的内涵体现着该时代人们特有的文化心态、价值取向和人生追求，对中华民族性格的形成有着深远的影响，在今天仍不失为时代新人格构建有借鉴意义的蓝本。

## 一、道家理想人格的基础

所谓理想人格是人们对一种人格模式的理想化设计，在特定的社会环境和历史文化条件下，人们依据自己心目中的理想形象塑造出来的、最值得自己追求向往的最为完美的人格典范，是人格的最高境界。道家理想人格的主要构想者是老子和庄子，其人格理论也散见于《老子》和《庄子》等著作中，他们的学说是思辨和想象的妙合，是最具有哲学意味又最具审美情趣的杰作。

道家理想人格的提出建立在对现实的批判、否定与超越的基础之上，他们对现实有着冷静的思考，具有深沉的智慧，他们看破红尘，最早撕破儒家仁义礼智的温情面纱，具有强烈的社会批判精神。老子深刻地指出，当时的社会现实以及儒家的道德说教都是对人类天性的限制和损害，是造成贫困的根源，他提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>①</sup>的命题。“自然”就是

对万物和人类不加干涉，任其自己发展。他认为，“仁义”实在是人的最大桎梏，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首”<sup>②</sup>。他尖锐地批评了人们为了所谓的“仁义”而损性伤体，天下人奔命于“仁义”，为服从“仁义”而丧失了人的本性。因此，老子主张“绝巧弃利”，“绝仁弃义”，“绝圣弃智”等。庄子认为，络马首、穿牛鼻，是对动物天性的残害；雕琢七窍，追求财货名利，是对人类天性的残害；仁义礼智不仅对社会有破坏作用，也是限制自己、损害人性的枷锁。他们企图使人们从受压抑的状态中解放出来，启示人们寻求自然本性的复归，鼓励人们崇尚自然无为，抱朴守真，追求内在自我而摒弃一切外在诱惑，以保持内心的平静，守住自然的“无知”、“无欲”、“无情”的人性，自觉进入一种“真人”的境界。

## 二、道家理想人格的特点

道家提出的理想人格既有与儒家的共同之处，也有其独特的地方，主要表现在以下三个方面：

第一，内圣外王、修身治国的价值目标。道家也以“内圣外王”为其理想人格结构，老子所说的“无为而无不为”，其中的“无为”作为精神境界，着眼于“内圣”，而“无不为”则包括治世之道和人生之道，着眼于“外王”。道家思想中的理想人格其中也包含有治国平天下的重大社会责任，要求人们把个人的良好品格推及社会，诉诸政治。老子所设想的自然、淳朴的“小国寡民”社会和庄子所向往的“至德之地”都是从其理想人格中推演而出的。

在老子那里，其理想人格同儒家一样，也是“圣人”，但“圣人”的品格与标准与儒家又不同，“无为”是首要的内容。老

子认为，圣人处无为之事，行不言之教，虚心弱志，以朴素自然为本。庄子一方面继承了老子的“圣人”观，认为“道之所在，圣人尊之”，真正的圣人是内修其本，保持精神的专注，漠然无为，而不是着意于外在的仪表、法度的修饰。另一方面，庄子又提出了“真人”的理想人格以示与儒家理想人格相区别。庄子说：“何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士”<sup>③</sup>。“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”<sup>④</sup>。“古之真人，不知说生，不知恶死。其出不訢，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”<sup>⑤</sup>。在道家看来，“真人”应能逍遥无待，与物同一。德合天地，道济天下，“乘天地之正，而御六气之辨，以游无穷者”<sup>⑥</sup>。由此我们可以简要概括出“真人”人格的几个特征：第一，真人应不分亲疏，和顺天下之人；第二，顺应自然，不以人的主观意志违逆自然规律；第三，能够超脱生离死别这些普通人的情感，达到精神自由；第四，不受外物侵扰，具有淳朴本性；第五，具有很强的心理调控能力，不为外在环境所动。

道家认为，人人都有成为“真人”的可能性，这种可能是建立在人与万物俱得一气，人人回复其素朴本性，“全生葆真”的基础之上。他并不是认为每个人都能达到“圣人”、“真人”的人格境界。只有通过理性自觉、刻苦修炼才能成为理想的“真人”。

第二，超越物欲、超越现实的思想境界。老庄生活的时代是一个社会动荡、人人自危的时代。君子不是为物质的享受而活着，而主要是以道德的完美，以理义悦我心。老庄将这种道德的快乐主义发挥为精神的快乐主义，主张无私无欲，不让精神受外物所累。老子主张让小民“不见可欲，使民心不乱”。庄子认为要达到这种精神的绝对自由，必须摆脱感官的诱惑，远离声色，

达到“喜怒哀乐不入于胸次”<sup>⑦</sup>。要能“忘其肝胆，遗其耳目”，拒绝外界的一切干扰，寂灭一切感官情欲。因为在庄子看来，“夫声色滋味权势之于人，心不待学而乐之，体不待象而安之，夫欲恶避就，固不待师，此人之性也”<sup>⑧</sup>。陷于物欲而不能自拔，就会为了满足感官而不惜一切手段，从而湮灭自己的本性，丢失自我。

他们深切地体会到，现实社会已把人变成奴隶，对人的本性作了扭曲，人们对“名”的追逐蜕变为虚伪，对“利”的渴求畸变为贪婪，“天下莫不以物易其性”<sup>⑨</sup>。“人为物役”失去独立的人格和精神的自由，基于这种认识，道家的理想人格要求超越世俗羁绊，所以，“圣人”、“真人”、“神人”、“至人”都“茫然彷徨乎尘垢之外”。

第三，“为道日损”、心斋、坐忘的构建途径。“为道日损”是道家理想人格构建的基本途径。“损”包括损欲和损知。在道家看来，欲望和知识会干扰人的清静之心，是道德沦丧的原因和表现。所以他们提出要崇尚自然无为，抱朴守真，把心中的感性欲望彻底荡涤，以至于“无为”，只有减损知识，以至于“绝学无忧”，才能“复归于婴儿”，达到修炼的最终目标和理想人格的境界。而“为道日损”的具体方法，按老子的说法是“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”<sup>⑩</sup>。“至虚极，守静笃”<sup>⑪</sup>。按庄子的说法则是“心斋”和“坐忘”。庄子认为“惟道集虚。虚者，心斋也”<sup>⑫</sup>。“心斋”即去掉一切知识欲望而纯任自然。只要能够守住人的虚明之心，保持无知、无欲、无情的人性，即可与道合而为一。要守“性”，就必须“坐忘”才能达到。“坐忘”即“忘形”、“去知”，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘”<sup>⑬</sup>。只有从肉体到精神，一切都忘掉，才能做到和大道融通为一，进入“天人合一”境界。能“心斋”，即

能无执无著，忘掉一切，因而“心斋”同时就是“坐忘”的过程。道家反复劝人们“无己”、“无待”，清心寡欲，顺世从俗。摆脱一切外在束缚，包括功名利禄、荣华富贵、仁义礼智等等，从而进入“齐死生”的境界，生不知乐，死不知哀，从而“不食人间烟火”、“与道同体”，获得绝对自由。道家所极力推崇的“坐忘”境界及其“独与天地精神往来”的“至人”、“真人”、“圣人”，虽然有空想的性质，但也反映其理想人格具有不同凡俗的独立性和意志品格。

### 三、道家理想人格的现代启示

面对现代社会人们道德观念的蜕化，个体价值的平庸以及道德主体的堕落，道家理想人格对我们仍然有某些有益启示。

第一，道家崇“谦”。要求人们“后其身”、“外其身”，指出“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长”<sup>①</sup>。提倡“功成名遂身退”。韩信在楚汉战争中为刘汉天下立下了汗马功劳，但不知谦退，居功自傲，最后被杀于长乐宫，至死才明白“飞鸟尽，良弓藏，狡兔死，走狗烹，敌国灭，谋臣亡”的道理。道家鄙视权贵，淡化做官心理。这种“粪土万户侯”的精神，无论过去或现在都具有某种进步意义。“善用人者为之下”，刘备谦下自处，三顾茅庐，敦请诸葛，言听计从，长而不宰，堪称“玄德”。毛泽东曾告诫全党：“共产党员决不可自以为是，盛气凌人，认为自己是什么都好，别人是什么都不好”。当今，有些人崇尚“表扬与自我表扬”，妄自尊大，自我吹嘘，浮夸乱编，给个人和社会带来不良影响，重提谦虚谨慎很有必要。

第二，道家尚“俭”，主张“少私寡欲”。老子认为，“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发

狂，难得之货令人行妨，是以圣人为腹不为目”<sup>⑮</sup>。五色、五音、五味、驰骋畋猎、难得之货皆人之所欲。“知足不辱，知止不殆”，老子指出“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可常保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”<sup>⑯</sup>。贪欲是伤身、败德、破家、亡国的根本原因。老子的这些思想不能不令人深思。当前市场经济的利益原则常常驱动着主体走向功利主义，无限度地追求实效性价值。我国社会上出现的拜金主义、个人主义、享乐主义是主体失去目标、失去方向、失去约束的表现，一些人失去社会理想、人生理想和理想人格，整个社会似乎成为了纯粹追求物欲的畸形社会，人也成了畸形发展的病态的人。我们应该可以从道家思想中吸取其合理成份，节制自己的欲望，使身心能健康发展。

第三，道家重“容”。道家立足于整个宇宙，使人心胸豁达，提供了在逆境中得到解脱的方法，求得心理平衡，从而填补了儒家思想留下来的精神空间。有容乃大，泰山不厌泥土故成其高，大海不捐细流故成其深。“善人者，不善人之师，不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷”<sup>⑰</sup>。以平等的态度善待他人，信任他人，“善者，吾善之，不善者，吾亦善之。德善矣！信者，吾信之，不信者，吾亦信之。德信矣！”<sup>⑱</sup>要重视每个人的价值，善于帮助人、培养人，“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”<sup>⑲</sup>并认为：“以德报怨”是调解仇怨的最好办法。个体之间的关系对立以及个体与人的自我的对立造成了个体存在的危机，人与人之间关系由亲近而疏远，淡漠乃至仇视，造成了人们的生存危机。倘若能从道家思想中吸取一些积极因素，人类社会将趋向和善美好。

当然，我们也应清楚地认识道家理想人格的局限性。诸如道家理想人格标准的帝王化、神圣化，人格取向上的片面性，重义



轻利，重德轻才，重道轻器，以道制欲，对民族性格的形成带来了一些不良的后果。我们应辩证地看待，去其糟粕，取其精华，为我所用。

注：

- ① 《老子》第 25 章。
- ② 《老子》第 38 章。
- ③ 《庄子·大宗师》。
- ④ 《庄子·大宗师》。
- ⑤ 《庄子·大宗师》。
- ⑥ 《庄子·逍遥游》。
- ⑦ 《庄子·田子方》。
- ⑧ 《庄子·盗跖》。
- ⑨ 《庄子·骈拇》。
- ⑩ 《老子》第 56 章。
- ⑪ 《老子》第 16 章。
- ⑫ 《庄子·人间世》。
- ⑬ 《庄子·大宗师》。
- ⑭ 《老子》第 22 章。
- ⑮ 《老子》第 12 章。
- ⑯ 《老子》第 9 章。
- ⑰ 《老子》第 27 章。
- ⑱ 《老子》第 49 章。
- ⑲ 《老子》第 27 章。

（作者单位：中南大学文法学院）

# 道家“以柔克刚”思想在大学生挫折教育中的运用

茶世俊

借鉴中华传统文化来开展思想政治教育是高校学生思想政治教育的一个重要方法。在对中华民族性格和民族精神有巨大影响的道家文化中,“以柔克刚”思想就以其以退为进、以弱胜强的思路和方法对大学生战胜、超越挫折有着重要的作用。现结合工作实际,作粗浅探讨。

## 一、道家“以柔克刚”思想的基本内容

道家思想对中华民族性格的形成有着巨大的影响。就其与中华民族性格互动关系的角度,道家思想包括天人合一的思维方式、顺应自然的行为原则、抱朴守真的价值取向、崇俭抑奢的生活信条、柔弱不争的处世之道、重生养生的人生追求等方面。其中,“柔弱不争”包括“谦下不争”、“以柔克刚”、“慈让克己”、“退让全身”、“功遂身退”等多层含义。而“以柔克刚”思想则主要有<sup>①</sup>:

### 1. “柔弱胜刚强”<sup>②</sup>的进取精神。

“老聃贵柔”<sup>③</sup>。他认识到,从事物内在发展的过程来看,柔弱的事物往往处于发展向上的地位,充满着生机和希望;柔韧的事物往往能够更好地抵抗外来的压力也就是“弱之胜强,柔之胜刚,驰骋天下之至坚”<sup>④</sup>。他用“天下莫柔弱于水,而攻坚强者

莫之能胜”<sup>⑤</sup>的水以及草芽、风、电等处于“柔软”之势的事物来比喻“柔弱胜刚强”的道理。老子说“守柔曰强”<sup>⑥</sup>不是指消极地等待，而是持守“柔弱”这种真正的、实质上的坚强，戒除表面上的刚强。与儒家提倡人们应“刚健日新”、“自强不息”<sup>⑦</sup>、永远运动、奋斗不止的思想不同，老子认为“柔弱胜刚强”是强调处于弱势时的一种“无为而无不为”<sup>⑧</sup>、以退为进、厚积薄发的战略思想和奋斗精神。二者互为补充、殊途同归，共同反映了人们对自然界、社会和人类自身未知领域不断求索、锐意进取的精神。

## 2. 持“不争之德”<sup>⑨</sup>的处世之道。

在老子看来，“天之道，不争而善胜”<sup>⑩</sup>，所以圣人就应为而不争，不争功名，不争利禄，不争地位，不争是非等。老子称赞说“上善若水”<sup>⑪</sup>，上德之人就像水一样，有利于万物而不争其功。老子指出“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时”<sup>⑫</sup>等“七善”。分别指立身处事应如同水居卑下之地那样谦下，心应如水渊那样清明沉静，兼容百流；与人交往应如水滋养万物那样慈爱无私，不求回报；说话应如同水那样应汛期而至，不言自信；治国应如同水那样，清静无为，无为而治；做事应如同水那样，涤污去秽，平定高下，不逞能而能；行动应像水那样，因地而形，与时迁移，顺应时势。做到“七善”，就是“不争之德”，“以其不争，故天下莫能与之争”<sup>⑬</sup>。由此可见，老子提出的宽容忍让的“不争之德”既是一种与众不同的取胜之道，又是一种用来调节人我关系、个人与社会关系的重要原则，在现实生活中具有重要意义。

## 3. “祸福相生”<sup>⑭</sup>的辩证思想。

老子是先秦时期著名的辩证法大师，他提出“反者道之动”<sup>⑮</sup>的著名命题，即认为事物向相反的方向变化，是“道”的

运动规律。从这一思想出发，他认为曲直、敝新、祸福、荣辱、进退等处于两极的概念都是相反相成的，双方缺一不可。老子既能看到正面，也敢于承认柔弱的现实，勇于肯定负面的作用，强调“曲”、“敝”、“祸”、“辱”、“退”的方面（即柔弱的方面）一定会向“直”、“新”、“福”、“荣”、“进”（即刚强的方面）转化，柔弱终会战胜刚强。因此，他认为“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，这是一句充满哲理性的语言。庄子也认为“安危相易，祸福相生”。可见，祸福相因，祸固然不好，但祸中不见得没有福的因子；福虽然是好事，但福中也会存在祸的隐患。老子这些光辉的辩证法思想对于我们正视困难和战胜挫折有着很大的启发意义。

## 二、当前大学生挫折教育的现状

挫折即是失败、失利，即工作、学习、生活等没有达到预定的目的。挫折是发生在前进过程中的暂时现象，是“前进中的跌倒”，是“现实与希望的背离”<sup>⑩</sup>。挫折是一种外在客观事实，但更是一种内在的心理状态。因此，挫折对于人们，尤其是心理承受力较低的人来说，容易留下长期的心理上的伤痕。大学生正处于发展时期，心理上没有完全成熟，承受能力较差，受挫折影响较深，有的挫折会改变他的人生方向，甚至决定或结束他的一生。因此，对大学生的挫折教育，显得非常重要。大学生挫折教育，主要包括挫折预防和挫折超越两个方面。本文讲的挫折教育，主要是指后者。当前，对大学生开展挫折教育，越来越为人们重视，但就整体来说，仍存在不足。一是对大学生挫折教育的系统研究不多。一些教育工作者经历过许多挫折教育的成功个案工作，留下了许多宝贵的实践经验。但还需进一步对挫折教育作深入的理论思考和研究。二是挫折教育借鉴儒家文化多于借鉴道

家文化。内容上以儒家“自强不息”的精神为主，形式上以正面激励为主，强调学生应不畏艰难，勇往直前，自强不息。

其实，教育大学生战胜挫折固然要正面激励，引导和推动他们迎难而上。然而，在有的情况下，让他们正视现实，冷静反省，暂时舍弃或降低一些愿望和要求，放慢一些追求的速度，看起来是退让，但这种退让更能达到今后实质上的前进。这是由大学生挫折的以下特点决定的：

一是就人一生的成长历程来讲，大学生挫折发生在人生的“柔弱”阶段。青年人充满激情，富有理想，但毕竟阅历少，才识浅，在追求理想的过程中遇到挫折是不可避免的。从这个角度来看，青年时期是人生的“柔弱”阶段，但它充满希望，必将走向坚强执着的中年和成熟睿智的老年。青年走向中年、老年，就是一个柔弱胜刚强的过程，就是一个新生事物冲破阻力不断壮大的过程。因此，青年大学生应该吸取“柔弱胜刚强”的进取精神。

二是就大学生的心理特点来讲，大学生挫折往往发生在进取心、好胜心强烈而心理承受能力较差的特殊时期。富有激情，勇于进取，但对挫折心理承受能力差，这是青年人一个普遍的矛盾。在同龄人中，大学生身上更明显地体现着这一特点。这是由于（1）大学生进取心和好胜心强，行为动机强烈，对预期目的的期望值很高。这样，挫折后产生的失落感和焦虑感也就越强，对其产生的消极影响也就越大。（2）“天之骄子”的优越感和较高的自我评价使他们缺乏对可能出现的挫折的心理和思想准备。（3）由于成长于“小太阳”式教育的家庭中，受教育于传统的“应试教育”模式下，自主能力不强，对挫折的心理承受能力较弱。要保护大学生进取心和好胜心，降低其优越感和自我评价，补救其由于家庭教育和应试教育所导致的缺憾，需要采取多方面

的措施。其中，对受挫折教育学生进行“不争之德”教育无疑是很有必要的。要教会青年有追求，敢竞争，但也要学会宽容和退却，妥协和迁就。要让他们懂得，追求高于现实的理想境界，固然是好事；但在遇挫折后现实地对待自己，干一番力所能及的事情也未尝不是一种理想境界。如果真正能够以这样的心态面对挫折，也就达到了道家所崇尚的“无为而无不为”的境界了。

### 三、利用“以柔克刚”思想对大学生开展挫折教育的原则

道家思想产生于特定历史时期，因此有优秀的内容，也不乏消极的成份。利用道家“以柔克刚”思想对大学生开展挫折教育时，不能简单地套用古人的话，而必须遵循以下原则：

#### 1. 辩证性原则

传统文化是历史长河中长期积淀下来的产物，它随着特定的社会历史环境和具体情境以及行为主体特定的价值目标而会显现出各种不同的内容和形式。老子是没落奴隶主阶级的思想代表，《道德经》必然带有没落奴隶主阶级的色彩，不可避免地具有时代局限性。教育者要取其精华，弃其糟粕，古为今用。道家“柔弱不争”思想就是一个充满歧义的问题。因此，要发扬“以柔克刚”、“不争”而为“人先”、“无为而无不为”的进取精神，抛弃其安于现状、逃避矛盾、否认斗争的消极因素，做到柔而不流于柔媚懦弱，刚而不失之于骄矜暴虐，退而不放弃原则和节操。这是中华民族所追求的道德理想境界，也是当代大学生要培养的品格和情操。

#### 2. 个别性原则

思想政治教育对象有量的多寡之分，质的层次之别，有不同的群体特征和个体特征。由于相同的传统文化内容，不同的学生可能会产生不同的理解，因此要注意区分集体思想教育和个别思

思想工作。这就要求根据教育对象的不同而选择不同的教育内容和教育方法。道家“以柔克刚”思想更适合于对受挫折学生进行针对性的个别教育。因为遭受挫折的学生处于“柔弱”之势，能够更深刻地体会“柔弱胜刚强”的辩证道理。而大学生整体上热情活泼，上进心强，没有经受过大的挫折，对他们需要进行奋发有为的激励，而暂时没有“退”和“柔”的必要。因此对学生群体则更适宜于用儒家“刚健日新”、“自强不息”的进取精神进行教育。必须同时告诉大学生，要正确评价自我，合理确定目标，对可能出现的挫折和困难作好心理和思想准备。

### 3. 通俗化原则

许多大学生尤其是理工科大学生的传统文化基础比较薄弱，再加上传统文化中有些内容思想深奥、表达晦涩，因此教育者既要引经据典，又要注意灵活运用教育形式，将传统文化内容通俗化、形象化，使学生易于接受、乐于接受。如道家“以柔克刚”思想以水比喻“七善”、以草芽破土说明“柔弱胜刚强”、以蛇弯曲而行说明“曲则直”等等，都很形象传神。几千年前古人打下的这些形象比喻，今天我们仍然可在生活中观察到、感受到。运用这些通俗、形象的语言和事例阐释道家“以柔克刚”思想，能让学生有“似曾相识”之感，恍然大悟之妙，听来受益匪浅。

用“以柔克刚”思想对遇挫折学生进行教育，可以分为正视现实、分析原因、重新奋起三个步骤。

第一步，帮助学生敢于承认挫折，敢于正视自身处于劣势现实。学生遇挫折后，高昂的热情被泼了冷水，一时会有强烈的失落感和焦虑感。由于大学生自我意识强，有一种“不服输”的劲头，失败后可能会力图回避现实，教育者要采取“以退为进”的教育方法，帮助学生缓解遇挫折后的失落和焦虑情绪，引导其承认失败的现实，正视“柔弱”的劣势。让他们懂得遇到挫折时，

就要像水之安于谦下，风之处于孔隙，草芽之处于坚石之下，婴儿之处于初生阶段。这是事物发展必经的一个阶段，无耻辱可言，无卑微之嫌。要堂堂正正看待失败，昂首挺胸面对困难。挫折可以说是一种“祸”，但要相信只要正确对待，在“祸”的磨难中振奋起来，这种振奋很可能就是因祸得福的一个转折点。尽管正视挫折是痛苦的，有时甚至是刻骨铭心的，但也只有正视挫折，才能冷静反思，吸取教训，重新奋起。

第二步，指导学生分析“柔弱”的原因，吸取可供借鉴的教训和经验。恩格斯说“最好的道路就是从本身的错误中、从痛苦的经验中学习”<sup>⑦</sup>。对“挫折”这种“痛苦经验”的学习过程，也就是对挫折原因冷静分析和对失败教训从容吸取的过程。大学生挫折有主观上自我评价不准、实际能力不足、实践经验不够、处理方法不当、意志品质薄弱等原因，也有客观的困难和障碍等原因。分析挫折原因时要很好地借鉴道家所倡导的“不争之德”。要像水涤除污秽那样剔除私心杂念，去除急功近利思想，不逞能、不争强；要像水兼容百流那样，悉心接受来自各方面的指导和帮助；要像水因地而形那样顺应时势，伺机待发。实际上，表面“柔弱不争”只是一种策略，要“为而不争”，“以其不争，故天下莫能与之争”。当然这个“莫能与之争”不是懒惰者梦寐以求的神话，而是养精蓄锐，以退为进，以“柔弱”、“不争”为形式，在认认真真的反省和扎扎实实的积累中寻求新的突破，实现新的成就。

第三步，要为学生指明“克刚”的方向和方法，开始新的奋斗。正视挫折、分析原因，目的就是为了重新奋起，战胜挫折。因此，要修正或重新确立奋斗目标，完善或重新选择奋斗方法。青年学生遇到挫折，一般来讲，一种情况是目标适当、方向明确，只是由于经验、能力、方法等主观原因而没有成功。这就要



学习滴水穿石的精神。滴水穿石，凭的是水的一种韧劲。人只要养精蓄锐、厚积薄发，长期坚持不懈地朝既定目标奋斗，就会终有所成。另一种情况是目标太高，阻力太大，直达目标不切实际。这就要学习小草破土的精神。草芽碰到坚石，就会弯曲自己，从坚石周围其他方向破土而出。小草破土，凭的是一种应变能力。人如果能够及时审时度势，不断选找新的方向，运用新的方法，是能够“条条大道通罗马”的。当然，还有的情况是不仅目标不切实际，主观条件也不够。这就要在彻底反省自己的基础上，既学习水那样安于谦下，清静无为，降低自己的要求，现实地对待自己，又要像流水因之地形，顺应时势，调整自己的努力方向，提高自己的实际能力，踏踏实实地奋斗。只有把挫折看成是前进的另一种姿态，把失败当作成功的铺路石，重新焕发热情，发挥才智，才能最终达到道家思想所提倡的“以柔克刚”、“不争”而为“人先”的目的。

#### 注：

①此处参考吕锡琛著：《道家与民族性格》，湖南大学出版社，1996年版。

②④⑤⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑮老聃：《道德经》，广西民族出版社，1996年版。

③⑭庄周：《庄子》。

⑦《周易》。

⑯高帆等：《挫折论》，中南工业大学出版社，1996年版。

⑰《马克思恩格斯选集》，人民出版社出版，1992年版。

（作者单位：中南大学团委）

# 《老子》的基本内容、历史地位与现实作用

郭辉东

一本五千余言的《老子》（又名《道德经》），使李聃成为人类历史上百位名人之一。《老子》丰富的内涵有哪些？在中国和世界有什么影响？当今还有不有实用价值？本人谨将研习体会敬献给同好，就教于方家。

## 一、《老子》的基本内容

### （一）朴素唯物主义思想

老子第一个提出“天道自然无为”的朴素唯物主义思想，其核心是“道”。“道”是世界万物自身的规律，“道”是事物运动和变化的内在力量，万物的一生一灭都遵循“道”的循环规律，“道”的运动规律是可以被人们认识和掌握的。《老子》中“道”共出现 74 次。老子用有物、有形、有象、有声、有色，描绘了一幅“道之为物”的物质及其运动总画面，回答了天地万物的本源问题：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道”（二十五章）；“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗”（四章）。

老子以其特有的智慧在中国历史上第一次以逻辑推理的方法构造了一个宇宙演化模式。“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）。“一”即阴阳未分前的宇宙混沌一体；“二”即宇宙剖分的阴阳二气；“三”即阴阳相互矛盾冲突所产生的第三

者；“三生万物”，即阴阳对立生成新的统一体。这一模式表明中国人 2500 年前已经开始有意识地探索世界的统一性。对中国古代宇宙结构学说的发展产生了深远影响。

## （二）朴素辩证法思想

老子继承了《周易》、《洪范》等著作的朴素辩证法思想，发现了对立统一的矛盾法则，比较系统地揭示了事物之间相互依存的关系。“道”是事物存在和变化的总原则，包含事物发展规律的“无”和事物运动规律的“有”两个方面。他通过当时的自然现象和社会现象，看到了事物无不向着它的对立面转化的基本规律。老子提出了“反者道之动”（四十章）的命题，还对自然现象和人类社会的许多现象从对立统一的角度加以说明。“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”（二章）。

老子的辩证法，初步接触到了事物量的积累可引起质变的观点，他说：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”（六十四章）；“天下难事，必作于易；天下大事，必作于细”（六十三章）。在老子看来，天地万物都在不断地朝相反的方向转化。尽管老子对立转化思想还缺乏对对立条件的认识，但毕竟向人类揭示了天地万物中的一个普遍规律，将人类对世界的认识向前大大推进了一步。

## （三）静观玄览的认识论

老子提出用静观方法来认识事物的规律，他概括为“涤除玄览”四个字。“涤除”，就是把自己的心境打扫干净，使其没有任何杂念及外界事物的映象；“玄览”就是用思想而不是用感官去览，通过意识去体验那种奇妙的事物本性。这种方法可以启迪人们透过事物的外表而洞察事物内质，排除事物现象而把握事物本性，将人类的思维引向深层，这在人类认识史上无疑是一次伟大

的飞跃。老子说：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成”（四十七章）。

老子静观玄览的认识，比较重视理性的直觉，轻视感性的实践，突出了人类思维的第一层次——认知，比其他学派更能满足中华民族理论思维发展的要求。他的欠缺之处在于忽略了事物本质与现象之间的联系，过分强调认识本质要排除现象，致使后人误以为认识本质只须坐堂冥思。

#### （四）天道自然无为的无神论思想

老子所生活的时代，科学还十分落后，整个社会处于愚昧之中，人们对神的敬畏渗透到各个领域。老子是中国第一个以理论性的形式来宣传无神论的思想家，针对西周以来长期占统治地位的上帝有知、天道有为的宗教思想，提出了天道自然无为的无神论学说，第一次提出以自然之天代替有意志的人格神之天，取消了造物主上帝的地位，在中国哲学史上起了划时代的作用。

老子认为，天只是与地相对应的空间，它是物质的，天地是没有意志的；事物的发生、变化是由道所决定的，而不是由上帝决定的。老子说：“天地不仁，以万物为刍狗”（五章）；“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人”（六十章）。老子的“原始混成说”，不仅在宇宙原始状态的构想和十八世纪德国哲学家康德和法国天文学家拉普拉斯提出的“原始星云说”颇有相似之处，而且与否定“上帝创世说”也有异曲同工之妙。

#### （五）无为而治的政治主张

老子无为而治的政治主张有以下四点。

一是“无为”。老子认为，“人之道”应该效法“天之道”的“无为”。“处无为之事，行不言之教”（二章）：“道常无为而无不

为”（三十七章）。统治者违反天道自然而强作妄为，不会有好下场。“民之难治，以其上之有为，是以难治”（七十五章）。过去人们往往过多地从消极方面理解老子的无为和不争。其实老子的制胜谋略是高明拳师退一步再进攻的策略。不争的目的是天下莫能与之争，无为的目的是无不为，本质上是积极进取的。

二是公平。老子认为，富者愈富，贫者愈贫，世间就不会有公平。人民之所以饥饿，是由于统治者吞食的赋税太多。国家的禁令越多，人民就越陷于贫困。朝政腐败，必然造成农田荒芜，仓库空虚。人民之所以不惜以死冒险，就是由于统治者为贪求奢侈的生活而榨取财富，逼得人民不惜以死冒险反抗。老子说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥”（七十五章）。

三是简政。在老子看来，政简则民安，天下就太平。老子警告统治者不可实行繁苛的政刑法令，不要滋扰百姓，不要逼得人民无法生活下去，人民一旦到了不怕统治者威力的时候，反抗统治者的最可怕的事情就要发生了。“天下多忌讳，而民弥贫；……法令滋彰，盗贼多有”（五十七章）。“民不畏威，则大威至”（七十二章）。老子还用“治大国，若烹小鲜”（六十章）来比喻治理大国的道理，如同煎小鱼一样，不能多翻动，多翻动就把小鱼弄烂了。

四是爱民。《老子》中有三分之一的章节提到了“民”和“百姓”。老子认为，高明的统治者，应永远成为百姓意志和愿望的代表者，在言辞上对人民表示谦虚，在行动上把自己放在人民的身后。“圣人无常心，以百姓心为心”（四十九章）；“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”（六十六章）；“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（六十七章）。

#### （六）以柔克刚的制胜谋略

《老子》是我国古代一部真正的谋略学，其中直接谈兵的有

19章，哲理喻兵的近20章，为军事谋略家提供了一把打开智慧之门的钥匙。

一是以柔克刚。老子认为，新生事物总是柔弱的，让自己处于柔弱的地位，使自身内部具有的发展潜力能充分发挥作用，就能战胜一切。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（七十八章）；“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（四十三章）。

二是以退为进。老子提出的以屈求伸、以迂为直、以退为进、以静制动、后发制人的制胜谋略，具有广泛的应用价值。“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（二十二章）；“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王”（七十八章）。

三是以奇用兵。老子尽管反对战争，但人世间总免不了要发生战争。面对这一现实，老子提出了军事谋略思想。“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”（五十七章）；“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下”（六十八章）。老子认为用兵与治国之策是完全不同的，治国要坦诚无欺，用兵却要或虚或实，变化莫测。老子还主张采用“欲擒故纵”的策略，创造一些不利敌人的条件，使之陷于不利。“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之”（三十六章）。

四是哀兵必胜。老子反对不义的侵略战争，但不反对自卫战争。他奉劝统治者，不能凭一时恼怒而兴兵作战，为实现统治者的贪欲和野心，发动不道的侵略战争，不道的人是会早死的。老子相信，战争的结果，慈者必胜，哀者必胜。“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之”（三十一章）；“抗兵相加，哀者胜矣”（六十九章）。老子认为，指挥员要善于“激怒”，随时点燃士兵的心头之火，保持同敌人血战到底的决心和勇气。

### （七）立身处世的人生哲学

《老子》讲的人生哲学，总原则是“法自然”，顺应自然而行。有以下四点要义。

一是少私寡欲。老子主张的不是无私和禁欲，而是“少私寡欲”，在物质生活上强调“知足”和“寡欲”。老子认为，“甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久”（四十四章）；“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣”（四十六章）；“是以圣人去甚、去奢、去泰”（二十九章）。

二是持盈保泰。老子认为，一个人内心要知足知止，过分求满，不如适可而止；锋芒太露，势难保持长久；贪心不足，结果身败名裂。“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可常保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”（九章）。

三是谦让不争。老子认为，大道“为而不恃，功成而不居”（二章），所以人亦当自谦，与人不争，甘愿居后，甘愿处下，然而，事物的发展是辩证的，居后反而能身先，处下反而有好处，就好像江海处在百川的下游，百川都流归于江海。老子认为，天地广大无所不容，人法自然，就应容人容物。谦退是会受益的，不自大反而能成其大，不自见反而能明，不自是反而能彰，不自伐反而有功，不自矜反而能长。只有不与人争，才能使天下没有谁能争得过自己。“上善若水，水善利万物而不争”（八章）；“夫唯不争，故天下莫能与之争”（二十二章）。

四是功成身退。“功成身退，天之道”（九章）。事物的发展是向着自己的反面在一定的条件下转化的，否泰相参，祸福相倚。古今中外的历史上长盛不衰能有几人？老子悟出了功成也含有引发祸水的道理，指出了进退、荣辱、正反等互相转化的关系，奉劝人们功成而不居，急流勇退，见好就收，结果可以保全天年；贪慕权位利禄，得寸进尺，富贵而骄，便会招来祸患。

## （八）小国寡民的社会理想

老子在第八十章构想了一个小国寡民的理想国家。在他的美好憧憬里：“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”整个天下一片清静，一片纯朴，充满着真、善、美，但其中也含有愚民政策的成分。老子的“小国寡民”思想，尽管是出于对当时战乱连年、腐败污浊的社会而提出的乌托邦式理想，但其实质却是对历史的反动。老子的社会理想，如同古希腊哲学家柏拉图的理想国一样，恐怕永远无法在人间实现，正因为无法实现，才特别令人羡慕和神往。

在老子理想的社会中，统治者应当行“无为之治”。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（五十七章）；“处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌”（六十六章）。有这样的统治者，天下的人民就会像小河归顺大海一样归顺他。

## 二、《老子》的历史地位

### （一）《老子》在中国历史上的影响

春秋时代，诸侯争战，带来了人们思想的空前活跃，出现了“百花齐放，百家争鸣”的前所未有的局面。从理性觉醒和哲学反思中出现的诸子之学，标志着中国古代文化的成熟。老子不仅是道家学派的创始人，从一定意义上看他还是先秦诸子的启蒙者，也是中国文化大智大慧、大本大源的象征。举凡春秋战国之际的九流百家，大抵都受到过老子思想的影响。2500年以来，《老子》大而用之于天下国家大事，小而为用之于个人立身处世，无不发生深刻的影响。



中国历史上的各种学派，无不从老子的思想里面汲取营养而加以利用。从积极方面看：他的天道观，经过庄子的发挥，成为魏晋的玄学，又影响到宋明的理学；他的无为观，成功地应用于西汉的政治实践，成为历代统治者的统治之术；他的玄德观，经过孔子的发挥，成为主宰中国数千年德治的主要内容；他的用兵之道，经过孙子的发挥，成为变化莫测的军事理论；他的雌柔观，成为诡辩家的理论基础，造就了苏秦张仪为代表的纵横家；中华武术、内家武功及历代气功，也无不从老子的思想中得到启发。从消极方面看：中国一部分人适应环境的麻木性与老子的“道法自然”观念有一定关系，一部分人萎靡不振的保守性与老子的“无为”思想密切相关，老子“不争”的处世哲学对部分人随大流惰性的形成有较大影响，一些人忍辱负重的奴性也与老子的“守柔”主张直接相关。

台湾著名学者南怀瑾在《老子他说》一书中说：“细读中国几千年的历史，会发现一个秘密。每个朝代，在其鼎盛的时候，在政事的治理上，都有一个共同的秘诀，那就是‘内用黄老外示儒术。’内在的真正实际的领导思想，是黄老之学，而在外面所标榜的，则是儒家的文化。”尽管对南怀瑾的见解有不同看法，但有一点是不争的事实。中国历史上有作为的统治者，崇道者有之，尊儒者有之，尚法者也有之，有的儒道互补，有的德法兼治，有的王霸杂用，但无不受到过老子思想的影响。

史实表明，老子的思想上至帝王御世，下至修身处世，确实产生过深刻的影响。汉代的“文景之治”、唐代的“贞观之治”、清代的“康乾盛世”，都与黄老之术的影响有关。运用老子的明哲保身之道，功成、名遂、身退，而能保全身名的，范蠡、陈平、李泌、郭子仪、王阳明、曾国藩……，确实不乏其人。

## （二）《老子》在人类历史上的地位

老子的辩证法思想，在世界上也产生过巨大的影响。德国十九世纪辩证法大师黑格尔读过老子的著作，对老子极为赞赏，他的辩证法受到老子对立转化思想的影响，是很可能的。马克思继承和改造了黑格尔的辩证法，创造了唯物辩证法，从而形成了一种科学的思想方法，在人类历史上发挥了巨大作用。英国著名哲学家罗素到中国访问时，有人向他介绍《道德经》中几段文字后，他极为惊叹，认为两千多年前能有这么深睿的思想，简直不可思议。英国著名历史学家阿诺德·汤因比在《人类与大地母亲》一书中对老子和《道德经》也作过高度评价。他说：“在人类生存的任何地方，道家都是最早的一种哲学。”

在美国作家麦克·哈特著的《人类百位名人排座次》一书中，老子被列为第75位，中国入选的只有孔子、蔡伦、秦始皇、毛泽东、成吉思汗、老子、隋文帝、孟子等8人。在地球上出现过的数百亿人中，老子以短短五千言而进入百位名人之列，足见《老子》在人类历史上影响之巨大。书中是这样评价的：“《道德经》是中国被翻译到外国的最伟大的一本书，是谈‘道’或‘自然道路’、‘自然安排’的一本十分有趣味的书”。“在西方，《道德经》仅各种英文译本至少有40多种，除了基督教的《圣经》，再没有任何一种书得到如此重视。”

古老而又神秘的东方龙，长期以来在西方人的心目中似乎总是一个难解之谜。而《老子》却被海外学者视为至宝。美国从事高能物理研究的卡泼勒博士似乎也惊奇地发现了道家哲理与高能物理现象的吻合，他在《物理学之道》中说道：“中国的哲学思想，提供了能够适应现代物理学新理论的一个哲学框架，中国哲学思想的‘道’暗示着‘场’的概念，‘气’的概念与量子‘场’的概念也有惊人的类似。”

老子提出的“功成事遂，百姓皆谓我自然”（十七章）的命

题，被当代西方行政管理学家奉为宝典。美国总统里根曾引用过老子的“治大国，若烹小鲜”这句话，于是在二十世纪八十年代又一次掀起老子热，热浪波及欧美和亚洲。

### 三、《老子》的现实作用

#### （一）老子思想的现实功用

一是老子倡导的转化论及哲学思想，对于人们正确地分清唯物论与唯心论、辩证法与形而上学的界限，正确地认识世界和改造世界，仍有指导作用。

二是老子提出的无神论主张，对于崇尚科学，反对迷信，乃至揭露和批判李洪志“法轮大法”的歪理邪说，仍不失是一件原始武器。

三是老子倡导的民本论和爱民治国方略，至今仍有借鉴作用。民为邦本，本固邦宁。老子是中国民本思想的源头之一，他提出过“爱民治国”（十章）和“贵以贱为本，高以下为基”（三十九章）的主张，并倡行“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”（三章）。这些主张，对于减轻人民负担、简政安民、兴教化、正民风，至今仍有借鉴作用。

四是老子倡导的节俭论，在现代社会仍有重要的意义。“历览前贤国与家，成由勤俭败由奢。”一个国家或一个社会，要更加繁荣和富强，就必须大兴节俭之风，树立节俭之美德。老子倡导的节俭论，对于反腐倡廉、简政廉政、节制消费，仍不失为一剂救世良方。

五是老子倡导的柔胜论，在外交领域仍有实用价值。在世界多极化和经济全球化的大格局中，中国如何贵柔守拙、贵和持中地争取有利国际环境而独立自主地建设好自己的国家，在老子倡导的柔胜论中仍可找到制胜秘诀。

## （二）老子的自然哲学对未来世界可持续发展，可提供理论指导

随着近代物质文明的发展，文明进步的负面效应已经威胁人类的生存和发展。盲目的索取，无节制的消费，人口、资源、环境、生态结构的失调，已成为全球性普遍关注的重大问题。人类文明能否健康、持续地发展？已成为一个严峻的现实问题摆在世人面前。怎样才能走出一条既满足当代人需要，又不对后代人的生存发展构成危害的可持续发展道路。东西方哲人都在寻找救世良方，越来越多的人正把目光投向老子和古希腊的自然哲学以及马克思主义辩证自然观。

马克思主义辩证自然观认为，人与自然的关系，实质上是思维与存在、精神与物质关系的原理在自然观的具体运用和表现，是人与自然界的统一，是人与自然界相互依存和相互作用的结果。

古希腊思想家很早就“企图把关于自然秩序或行为秩序的反省思考组织成一个系统。”自然哲学家留基德、德谟克利特、伊壁鸠鲁等人认为，宇宙万物是由原子所构成和演化的，人是宇宙的缩影，而宇宙则是人的放大。

西方传统哲学的基本思路是自然→社会→自然，中国传统哲学的基本思想是社会→自然→社会。中国传统文化的“天人合一观”，包括阴阳观念、整体观念、变易观念、和谐观念，其核心是宇宙、时空、生命的系统理论，最具代表性的是老子自然哲学。老子认为，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章）；“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）。讲的是两种或两种以上不同事物形成多样性的统一，强调的是天道和人造、自然和人为的和谐统一，和则合众为一，谐则有序不乱。

老子的自然哲学，类似于古希腊哲学的宇宙观，追溯的是天

地万物的总和及根本，讲的是顺应自然的行为准则与“天人合一”的和谐整体观，有助于人们克服人类与自然的对抗，在天、地、人和谐相处的基础上求得社会进步和可持续发展。

古今中外无数事实证明，人只有首先顺应自然，然后才能改造自然。如果人为的因素超过自然生态所能忍耐的极限，自然规律就必然向人类进行无情的报复。马克思、恩格斯早已向人们发出过警告。马克思说：“文明如果是自发地发展，而不是自觉地发展，留给自己的则是荒漠。”恩格斯说：“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。”

治病不拘一方，治世不限一法。尤如用中西医结合的办法治病一样，未来世界可持续发展的良方妙法之一，就是东西方文化精华凝聚的先进理论，而老子的自然哲学也将为可持续发展提供有实用价值的理论指导。

在世纪之交和千纪更迭之际，我们站在一定的历史高度放眼世界和未来，看到和将要看到的一幅幅壮丽图景是：

——人类正由工业社会向信息社会转变，社会变革的实质是文化形态的转化，世界文化的统一性与民族文化的多样性是人类未来文化的基本色彩，其中也包含中国传统文化及老子的思想和智慧；

——21世纪中国将成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家，中华民族在昂首挺胸自立于世界民族之林的同时，也将兼收中西文化之长而创造灿烂的中华文化；

——时代正在呼唤当代思想大家，中国当代学界之大德大能者将担当“天降大任”，把古今中外有用之学熔于一炉，以新的物质文明和精神文明成果造福于人类。

——真正的辉煌是思想的辉煌，永远不可战胜的力量是文化

的力量。

(作者为湖南省人民政府经济研究信息中心副厅级研究员)

## 《老子》辩证思维的现代价值

王向清

《老子》是我国春秋时期思想家、道家学派创始人老子的重要著作。它以“道”来说明宇宙万物的本质、本原、构成和发展变化。它在阐述道家学派的哲学观点和政治主张时体现了丰富的辩证思维。辩证思维是从对象的内在矛盾的运动变化中、从其各个方面的相互联系中进行考察，以便从整体上、本质上完整地认识对象的一种思维。辩证思维既不同于那种将对象看作是静止的、孤立的形而上学思维，也不同于那种将思维形式当作是既成的、确定的形式逻辑思维。人类的辩证思维的历史发展经历了一个由自发到自觉的过程。《老子》的辩证思维处于人类思维发展的早期阶段，具有朴素的、自发的特点。本文试图对《老子》辩证思维的内容、特点和现代价值作初步探讨。

### 一、《老子》辩证思维的内容

首先，《老子》使用了众多的成对概念、范畴揭示自然界、人类社会和思维领域中的矛盾现象。这种成对的矛盾概念、范畴在仅有五千多言的文章中就使用了七十多对。诸如：有、无，轻、重，正、反，静、躁，刚、柔，强、弱，福、祸，荣、辱，智、愚，巧、拙，胜、败，损、益，得、失，难、易，美、丑，善、恶，攻、守，同、异，虚、实，治、乱，清、浊，华、实，盈、竭，存、亡，明、昧，阴、阳，亲、疏，利、害，奇、正，

盈、冲，德、怨，贵、贱，尊、卑，兴、废，与、夺，辩、讷，知、行，昭昭、昏昏，察察、闷闷，有余、不足。

其次，《老子》概括了不少深刻揭示事物本质和特征的辩证命题。这些命题主要有：

关于宇宙万物都是由正反两个对立面组成的命题。《老子》四十二章指出：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”意即宇宙万物都是由阴、阳对立的两个方面所构成的，这两个方面又相互冲击，经过激荡而统一起来。这表明，《老子》已意识到宇宙万物都是由正、反两个对立面所组成。因为在当时，人们习惯于用阴、阳表达正、反相对的所有现象。因此，“万物负阴而抱阳”实际上揭示了矛盾普遍存在的观念。正是在这一观念的指导下，《老子》使用了大量成对的矛盾概念、范畴去把握对象。

关于事物对立双方相反相成的命题。《老子》第二章概括指出：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”它生动地说明了“有、无”，“难、易”，“长、短”，“高、下”，“音、声”，“前、后”等对立的双方都是相比较而存在，相依赖而发展的。换言之，对立双方总是以自己的对立面的存在为前提的。这表明，《老子》揭示了矛盾双方既相互排斥、又相互依存的对立统一观念。

关于对立面相互转化的命题。《老子》认识到对立双方不是一成不变的，它们总会或迟或早地向相反的一面转化。“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（第二十二章）在它看来，委曲反而能保全，屈枉反而能伸直，低洼反而能充满，破旧反而能新鲜，少取反而能多得，多求反而迷失。第五十八章断言：“祸兮，福之所倚，福兮，祸之所伏”。“正复为奇，善复为妖。”就是说灾祸的旁边紧紧依偎着幸福，而幸福之中又深深地潜伏着灾祸。正常可以转变为反常，善良可以转化为邪恶。



“反者道之动”是《老子》关于对立面相互转化观念在理论上的最高概括，它看到了体现在万物中的“道”必然向相反的方面运动转化。

关于事物发展由量变引起质变的命题。《老子》认识到事物的发展变化、相互转化有一个由易到难、由小到大、由微到著的量的积累过程，以模糊的方式表达了量变引起质变的观点。第六十四章指出“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”就表达了这一观点。根据事物发展变化的这种规律，《老子》合乎逻辑地推出结论：“为之于未有，治之于未乱”（六十四章）；“图难于其易，为大于其细。”（六十三章）上述命题准确地揭示了事物发展变化的规律，对于人们的实践活动具有指导意义。

## 二、《老子》辩证思维的特点

《老子》的辩证思维具有以下特点：

第一，《老子》的辩证思维从属于其客观唯心主义体系。

《易经》、《老子》、《孙子兵法》的辩证思维是我国先秦辩证思维理论的三大流派。在这三大流派中，《老子》的辩证思维内容最丰富，最深刻，它不但总结、概括了大量成对矛盾概念去揭示自然界、人类社会和思维领域中的矛盾对立现象，还以曲折、间接的方式准确地表达了矛盾普遍存在，矛盾双方相互依存、相互排斥，矛盾双方各向其对立面转化的思想。但是，在《老子》看来，事物矛盾对立的上述特征不过是“道”运动变化的表现形式，而“道”是“先天地生”的“万物之宗”，是“绝对精神”，是不可捉摸的东西。因此，从本质上说，《老子》的辩证思维是从属于其客观唯心主义体系的。《老子》辩证思维的唯心主义特征还表现在它关于事物矛盾转化的主观任意性、无条件性，关于

这个问题，后面还会提及，这里从略。

一个唯心主义的哲学体系，怎么能够产生辩证思维呢？这有深刻的时代特征和认识根源，春秋时期老子所代表的没落奴隶主贵族，就是史墨所说的“三后之姓，于今为庶”（《左传·昭公三年》），或者沦为平民，或者陷于贫贱。用《老子》的话来讲就是处于“柔弱”、“卑下”、“屈辱”、“无为”的地位，这是无可奈何的历史命运，以老子为代表的没落奴隶主贵族阶级已经感到天下不可为了，“将欲取天下而为之，吾见其不得已，天下神器不可为也。为者败之，执者失之”（《老子》第二十九章）。但是他们也不甘心自己的没落，还在幻想改变自己的处境，回到“小国寡民”的西周时代去。正是在这种情况下，《老子》主张“变”、主张“化”。但矛盾双方转化是需要条件的，而没落的奴隶主却缺乏这种条件，于是就只好幻想以柔克刚，以弱胜强，以下制上，以后制先，以静驭躁，因祸得福，不争而莫与争。换言之，无奈之余，《老子》只得把事物的发展、变化、转化寓于想象之中。

第二，《老子》的辩证思维不局限于某一特定领域，具有很高程度的抽象概括性，因而显示出普遍性。《老子》不但运用辩证的观点考察自然界客观事物的本质、特征和发展变化的规律，而且运用这一观点考察人类社会的种种现象和人事活动，用这一观点考察思维活动。也就是说，《老子》的辩证思维具有很高程度的抽象性和普遍的适应性。“万物负阴而抱阳”，“反者道之动”两个命题就具有上述特点。又如《老子》把“兵强则灭，木强则折”同“人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆，其死也枯槁”联系起来，并据此得出结论：“强大处下，柔弱处上。”（七十六章）这表明在《老子》看来，柔弱胜刚强不仅是战争的规律，而且也是人类社会和自然界的一般规律。基于此，笔者认

为《老子》的辩证思维不是针对某一特定领域的，它具有程度很高的抽象性和普遍的适应性，具有世界观和方法论的意义。

第三，《老子》的辩证思维是片面的。《老子》辩证思维的片面性主要表现在它关于矛盾转化观方面。《老子》提出了以柔克刚、以弱胜强、以后制先的规律，是符合事物新陈代谢的普遍发展规律的。但是，它看不到另一方面：即刚也可以克柔，强也可以胜弱，先也可以制后，表现出强调矛盾转化的单方向性的特点。《老子》在理论上看到了矛盾双方是可以相互转化的，如“高、下”，“难、易”，“有、无”等就如此，但由于其“无为而治”政治立场的局限，在现实生活中，它只强调矛盾转化的一个方面，比如在“强、弱”这对矛盾中，它只看到“弱”转化为“强”这方面，无视“强”也可以转化为“弱”的另一方面，因而，它片面地强调“弱”胜“强”这种可能性，不承认一般情况下“强”胜“弱”这一事实，以致主张一味地“贵柔”、“处弱”、“守雌”、“守黑”、“无为”、“善下”、“不先”、“不争”、“清静”，明显地体现出其辩证思维的片面性。《老子》辩证思维片面性的另一个特征就是没有看到矛盾的转化需要条件。“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖”（五十八章）就说明了这一点，在它看来，福、祸，奇、正，善、妖之间没有什么原则区别和界限，可以任意转化。这种无条件的转化论背离了客观矛盾的辩证本性，为庄子相对主义理论的提出开了先河。

第四，《老子》的辩证思维具有逆向思维的特点。这一特点指的是善于从常人思维的反面提出问题而达到正面领悟的效果；从常人思维的角度提出问题然后从反面寻找答案。“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（十九章）这些命题就体现出从常人思维的反面提出问题而达到正面理

解的特点，按照正常人的思维进程，绝圣弃智是不可想象的，必然会损害百姓的利益，它却认为对百姓很有利；在常人看来，绝仁弃义势必导致民不孝慈，它偏偏认为会使百姓恢复曾有过的孝慈；常人认为断绝技巧和放弃利器，难免导致盗贼蜂起，而它却认为这会使盗贼灭绝。这实际上反映了《老子》无为而治的政治理想，有一定的合理性。而第五十七章的“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有”则体现出从常人思维的角度提出问题然后从反面寻找答案的特点。按照正常人的思维进程，老百姓拥有许多锐利的武器，社会应该太平，而他却认为国家越昏暗；法令越明，应该盗贼越少，而他却认为盗贼越多。仔细思考，老子的看法更为深沉，更能从人们不太注意的方面去动态的窥察事物的变化，看到事物深层的本质。《老子》的逆向思维模式无疑为人们全面地、准确地把握对象提供了借鉴。

### 三、《老子》辩证思维的现代价值

《老子》辩证思维的现代价值是多方面的，笔者在此只想探讨其逆向思维的价值。《老子》逆向思维的特点就是从一般正常思维的反面提出问题，给人启迪。我们不妨以它的祸福观为例作简要分析。如前所述，在《老子》看来，灾祸的旁边紧紧依偎着幸福，而幸福的后面又深深潜伏着灾祸。这一观点给人们两方面的启迪。

其一，人们在处理个人与他人、与组织、与国家的利益方面，不能贪欲无度，一味索取，而应当有所节制，坚决抑制那些与道德、法律相悖的私欲。这里，关键在于超越时空的限制，以联系的观点、发展的观点去把握人生，即不仅要看到此时此地的福与祸，还应看到彼时彼地的福与祸，不能有势用尽、有福享

尽，而应节制欲望，留有余地和退路；更应当看到此时不择手段“邀福”，追求名利、声色，很可能酿成彼时的灾祸。近些年来，少数领导干部以权谋私，大肆侵吞国家财产，挥霍无度，一掷千金，过着灯红酒绿的奢侈生活，可谓享尽了人间的荣华富贵。但曾几何时，一部分蛀虫便东窗事发，沦为阶下囚，轻者判刑数载，重者终身监禁，甚至身受极刑。这些人的可悲结局从反面给人们敲响了警钟：不能无节制地放纵私欲，一味“邀福”，因为这种“福”后是“祸”。

必须指出的是：我们提倡人要知足，知足是福，指的是人们追求个人利益方面，也就是在索取方面；而在为人类进步，为社会发展作贡献方面则应当不知足，应不断追求，不断进步，为国家兴旺发达献出自己的毕生精力。

其二、人类在处理与自然界的关系上不能一味地征服与索取，应当把利用自然和培育自然、保护环境和资源结合起来，达到求利避害、实现社会可持续发展的目的。

自然界是人类生存和赖以发展的基础，人类社会作为自然的对立物从其诞生的那一天起就必须与自然作斗争，以获取生存和发展所需要的物质资料。随着文明的进步，特别是工业革命以来，由于人们片面地从自身的角度对待自然，贪婪地、无节制地向大自然索取，不重视按照自然界的性质、特点和规律去利用自然、培育自然、保护自然，因而使自然界满目疮痍，诸如沙漠化、环境污染、水源短缺、城区地面下沉、森林资源萎缩等等。这导致人与自然界的关系高度紧张，人类不断遭到自然界的报复、惩罚甚至出现了威胁人类生存的种种迹象，可以说自然力给人类带来的灾祸是史无前例的。因此，应正确认识当代人与自然关系的现状，把人类需要和自然界的性质、特点、规律结合起来，以提高人类利用自然的科学性和道德性，协调好人类改造、

利用自然的行动和方向，建立起人与自然的全面的和谐的关系，以实现人类自身的不断发展和自然界的繁荣昌盛。

据《光明日报》1997年6月11日报道，自1978年“三北”防护林工程启动以来，内蒙古自治区人工造林总面积、人均造林面积都占全国第一，由此带来了良好的社会效益和可观的经济效益。内蒙古自治区曾经被沙漠化的4.7亿亩和“潜在沙漠化”的0.74亿亩土地恶梦般地搅扰，也被水土流失导致沟壑纵横的2.62亿亩山地和2.14亿亩丘陵弄得焦头烂额。内蒙古50多个贫困旗县和250万贫困人口就集中分布在上述地区。1978年，横跨13个省、市、自治区的“三北”防护林建设一期工程拉开序幕，到1995年二期工程结束，内蒙古大地增添了6854万多亩绿地。统计表明，“三北”防护林二期工程建设10年间，防风固沙林、水土保持林和农田草牧场防护林产生的生态效益，加上木材、果品等林副产品产生的经济效益，给内蒙古创造了113亿元财富，是同期林业建设工程总投资的18倍。这表明：营造良好的生态环境是一桩收益大于付出，利国利民、功在当代、利在千秋、造福子孙后代的事业，人类要获得持续而有效的发展，一定要保护好赖以生存的自然环境。

（作者为湘潭大学哲学系副教授）

## 《道德经》中“稽式”的伦理学解析及其当代启示

向学力

道家文化是中华民族文化的重要组成部分，作为道家学派代表作品的《道德经》以其深邃的思想，在中国思想史上熠熠生辉。《道德经》中的“道”有着十分丰富的含义：有时指实存意义的“道”，如第二十一章中“道之为物，惟恍惟惚”；有时指规律性的“道”，如第四十章中“反者道之动”；有时指作为行为准则的“道”，如第四十一章中“上士闻道，勤而行之”。“道”具有形而上的性质，它落实到生活的层面，用于指导人生，又可称之为“德”。它既是“道”的作用，也是“道”的显现，这也正是本文所要讨论的“稽式”。

### —

“稽式”一词原出于《道德经》第六十五章：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之德，知此两者，亦稽式。恒知稽式，是谓玄德；玄德深矣远矣，与物反矣，乃至大顺。”对该词，张松如《老子校读》解为“稽式，即法式也”，译作“楷模”。任继愈《老子新译》注：“稽式，即法则”，译作“原则”。陆元炽《老子浅释》则说：“‘稽式’，有的版本作‘楷式’，楷式是楷模的意思，稽式是法则的意思”。《道德经》其它篇章也有类似的句

子。如第二十八章：“知其白，守其黑，为天下式，为天下式，恒德不忒，复归于无极。”第二十二章：“是以圣人抱一，为天下式”。对此两“式”，张、陆本仍释作“楷模”，而任本则认为“式”同“栻”，指古代占卜用的器具。综观《道德经》“为无为”的主旨，再结合以上诸解，可见，“稽式”应作“法则”解，意指（办事的）指导原则。“式”虽与“稽式”有所出入，但旨归一致，皆指对治国、修身起指导作用的原则、楷模或者占卜结果。

春秋时期社会动荡，父子相篡、兄弟相残、君臣易位、“政在家门”等道德败坏现象极为普遍，《道德经》作者认为这是“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄而乱之首也”（三十八章）的结果，故而极力反对有为的社会控制手段——道德，主张复归于朴，回复到原始氏族公社时期的无为自然状态中去——那时，纯朴的原始道德与风俗会自然化民。“故以智治国，国之贼，不以智治国，国之德，知此两者，亦稽式”，“圣人抱一为天下式”；其目的都是为了达到这种状态。因此，从很大程度上讲，“稽式”在《道德经》中可以理解为一个伦理学范畴，即指指导个人道德实践和社会道德建设，从而使之达到“朴”之状态的道德实践指导原则。由于《道德经》作者是针对当时不道德的社会现实而提出复归于朴主张，虽然自称为“无为”，但实际上却是希望人们按照“为无为”的原则去“有为”，从现实社会不道德的有为状态中复归到原始氏族公社时期合道德的自然无为状态。由此出发，他提出了自己的道德主张和道德实践指导原则——稽式。《道德经》作者的道德主张包括朴、慈、谦、俭、信等道德规范，今人多有论及，在此从略。而对其道德实践指导原则——稽式，目前尚无人细考。本文拟就此提出个人的一孔之见。



## 二

按照作用的对象不同,《道德经》中的稽式可分为个体稽式和社会稽式两大类。

个体稽式,即指关于个体道德实践的指导原则,可概括为六条。

《道德经》六十三章说:“多易,必多难,是以圣人犹难之,故终无难矣”。把事情看得太容易,必定会遭到很多困难,因此圣人总是看重困难,所以就终于没有困难了。这即是个体稽式的第一条原则:难之原则。即个体对自身的道德实践,一定要采取慎重态度,在思想上引起重视,认真对待;否则,很容易遭到挫折或失败。

《道德经》关于个体稽式的第二条原则是处实原则。原文作“大丈夫处其厚,不居其薄,处其实,不居其华”(三十八章)。它规定了个体道德实践的价值取向,即个体道德实践一定要讲求道德之实,而不能追求道德虚名。所谓“从事于道者,同于道;德者,同于德;失者,同于失。”(二十三章)如果只追求道德虚名而不求道德之实,终究会因为失去德之实而成为失德之人。相反,为了追求道德之实,却可以抛弃道德之名。即“知其荣,守其辱,为天下谷,为天下谷,恒德乃足”(二十八章)。个体只有唯道德之实是求,方能最终在道德实践中达到恒德充足的境界。

《道德经》关于个体稽式的第三条原则是宜早原则。作者认为:“其安易持,其未兆易谋;其脆易泮,其微易散。为之于其未有,治之于其未乱。”(六十四章)对个人道德品质的培养一定要早,要在善德还占主导地位的时候就进行维护,使之稳定下来;要在恶习还没有侵蚀人之前,就进行预防,使之不能浸染自身。这是很容易做到的,并能取得事半功倍的效果。不然,等到

恶习缠身之时，尽管倾尽全力，也可能收效甚微。

《道德经》关于个体稽式的第四条原则可概括为宜细原则。该书第六十三章有云：“图难乎其易也，为大乎其细也。天下之难，作于易，天下之大，作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。”要使个人的道德品质有较大提高，并非一下子就能办到，须在细微处注意，并从日常小事做起。所谓“勿以恶小而为之，勿以善小而不为”。如此下来，天长日久，方能积成大德。

《道德经》关于个体稽式的第五条原则为渐进原则。即“企者不立；跨者不行”（二十四章），“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”（六十四章）。作者认为，在道德实践中，不能够为达到较高道德境界而急躁冒进，因为这只是徒费心力；提高自身的道德修养需要循序渐进，一点一滴地慢慢积累，没有任何捷径可走。那种不累土而想成九层之台的愿望无异于建空中楼阁，最终会遭到失败的命运。

《道德经》中最后一条关于个体稽式的原则为慎终原则。该书第六十四章说：“民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。”人们所做的事，往往是在快成功的时候失败的。如果结束时仍像开始时一样慎重，就不会把事情搞坏。换言之，即道德实践贵在坚持，只有长年累月坚持不懈，才会有所收获；如果一曝十寒，则会前功尽弃；即使在快要成功的时候稍有松懈，也有可能因此而功败垂成。

以上是《道德经》中关于个体稽式的六条原则。综而观之，我们不难发现，各原则之间具有一定联系。难之原则是对个体道德实践总态度的指导原则，处实原则是对个体道德实践价值取向的指导原则。而其它四条原则都属于操作指导原则：宜早原则和慎终原则主要从时间上把握，宜细原则主要从空间上把握，三者属静态操作原则，重在道德实践的时空开放层面；而渐进原则则

属动态操作原则，重在道德实践的时空发展层面。六原则互为一体，使个体道德实践指导原则呈现出多方位、多层次的特点。

与个体稽式包含六条原则的精致性不同，《道德经》中关于社会道德建设的社会稽式显得简约、粗略。大体上以“无为”为宗。如四十三章言：“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有人无间，吾是以知无为之益。不言之教，无为之益，天下希及之。”又如二章言：“是以圣人处无为之事、行不言之教，万物作而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”因为作者认为：“我（圣人）无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（五十七章）。只要统治者采取了无为的社会道德建设指导原则，并为民表率，那么天下老百姓就会受到潜移默化的影响，自然而然达到顺化、端正、富足、淳朴的状态。这正是作者梦寐以求的道德理想社会。五十九章中也有类似的表述：“治人、事天，莫若嗇，夫唯嗇，是谓早服，早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知此极，可以有国。有国之母，可以长久。”嗇，本意指应当用的财物舍不得用，此处有爱惜精神，积蓄力量的意思。无论是“舍不得用”，还是“爱惜精神”，其导致的行为都是少为或者无为。故“嗇”近于“无为”，与“无为”有异曲同工之妙。作者提倡“治人事天莫若嗇”，认为嗇可以使国家长久，正是其对无为的社会稽式的具体运用。

但是，需要注意的是，此处的无为并非什么都不做，而应结合当时历史背景来理解。正如陈鼓应先生在《老子新论》一书中所说：“老子的‘无为’，并不是什么都不做，并不是不为，而是含有不妄为的意思。”《道德经》中关于社会稽式的无为原则，正是针对春秋时期“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是

以轻死”（七十五章）的残酷社会现实提出来的。作者并非反对有为，而是主张统治者不妄为：“无狎其所居，无厌其所生”（七十二章）。不要任意妄为，逼迫人民不得安居；不要任意妄为，阻塞人民谋生的道路。这正是缓和社会矛盾、纯化社会风气的主张。在作者看来，如果当时的统治者能真如他所愿，“处无为之事，行不言之教……生而不有，为而不恃，功成而弗居”，那么老百姓也不会因为赋税过多而忍饥挨饿，不会因为政苛刑繁而难于统治，不会因为统治者敛集财物保养生命而为活命去铤而走险。果真如此，社会道德风尚便会相应变得纯朴美好。由是观之，《道德经》中关于社会稽式的无为原则，主要应指为顺应民利而为“无为”，即不妄为，而并非什么都不做；以此来引导社会道德建设朝良性方向发展。

除以上之外，《道德经》中对稽式——道德实践指导原则（个体的与社会的）的功用也进行了论述。“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”（五十四章）如果一直懂得按照稽式的指导来进行道德实践，个体的德就可以达到纯真，家的德就可以达到有余，乡的德就可以保持长久，国的德就可以变得丰硕，天下的德就可以无限伟大。于是，整个社会从个体到整体，全都会进入极为通畅顺达的境界。此即所谓“恒知稽式……乃至大顺也”。

### 三

既然《道德经》中“稽式”的功用是如此之大，那么，对于二千多年以后的当代社会，它有无可资借鉴之处呢？答案是肯定的。随着科学技术的飞速发展和现代化进程的日益深化，人与社会、人与自身的对立越来越严重，《道德经》中的稽式以其质朴、

切实的特点，正好契合了当代道德实践中的淡漠、虚华倾向，因而有深远的指导意义。

首先看个体稽式。《道德经》中个体稽式包括难之、处实、宜早、宜细、渐进和慎终六条原则。当代社会，人们重物质利益轻道德教化，许多人常忙于自身事务而忽视对子女的道德教育，或者在物欲横流中放弃了自己的道德追求……最后陷入追悔莫及的尴尬境地。因此，对他们来说，强调道德实践重要性的难之原则就显得极为必要。与此同时，随着经济发展，物质充盈，人的各种欲念随之膨胀，对道德价值持负面取向的人也越来越多，靠欺诈、勒索等不道德手段暴发不但很少为舆论所谴责，反倒被许多人誉为“有本事”。整个当代社会道德形式主义之风盛行，国民阶层普遍呈现出前所未有的急功近利心态。在这种情况下，重提老子个体稽式的处实原则，让人们受其制约或影响，意义便特别重大。处实原则讲求道德之实，否定道德虚名及负面的道德价值取向，这正好可以医治当代社会的道德形式主义病症，缓解国民急功近利的浮躁心态，促进个体道德人格的健全生长。

与此同时，《道德经》中个体稽式的宜早、宜细、渐进、慎终四条原则，其当代价值也不菲。渐近原则之指导意义早已超越了道德实践的单一范围，而成为当代人们在社会各个领域为人处事的基本原则。宜早宜细原则则对当代社会部分人们的道德贫乏症与青少年的犯罪问题，具有明显的针对性。如果个体道德实践都从幼儿抓起，从细处抓起，那么，人们的道德意识就会普遍增强，青少年的犯罪问题，也一定不会严重到今天这个地步。另外，慎终原则也以其原初的字面含义，于当前国内老年公职人员中出现的“五十九岁”现象，别具警醒意味。

再看社会稽式。《道德经》中的社会稽式，以“无为”为宗。正如前所述，无为并非什么都不做，而主要指不妄为。回顾“文

化大革命”中“与天斗，与人斗”的不良后果，今天我们应不难理解“不妄为”对社会道德建设的指导意义。当前，中国正处于关键的历史转型期，以法治国的呼声越来越高。以法为主，以道德和其它方面为辅的法治建设正需要“不妄为”的原则作指导，才能朝着良性的方向发展。“不妄为”，不但体现了对个体人格及其生存发展权利的尊重，而且体现了唯法是从，唯德是从、唯大多数人利益是从的民主、平等精神。一个国家，如果有了“不妄为”的原则作指导，国家政治生活中的一言堂现象就会减少，任意妄为的贪污腐化现象也会收敛许多，社会道德风尚因此将趋向通畅顺利。对当代中国社会来说，不也是一样吗？

### 结 语

回过头来再细细品味一下文中所诠释的“恒知稽式……乃至大顺”的含义，不得不承认，对“稽式”虽可作一番伦理学的解析，但其深远的意味和无穷的价值，却早已超越于伦理学领域，而涉及到政治、经济、法律、教育等诸多方面；它实际上已成为个人与社会完善自身超越自身的总的法则，远非伦理学一门学科所能穷尽。这只有以俟来者，作更广泛更深入的探究了。

（作者单位：中南大学文法学院）

## 老子政治伦理观的现代诠释及价值探微

唐少廉

在汹涌浩瀚的人类思想史的长河中，“通古今之变，成一家之言”的《老子》以其玄奥恢宏之意境、超验思辨之智慧和深邃浩博之内蕴，永恒地用“道”的阳光普照世人的精神世界和价值家园，用“道”的细流洗涤世俗的污浊与尘埃。几千年来，哲人的玄思与诠释早已将老子从“知我者希”的深沉的人生孤独中超脱出来。但无论是老子思想的最初理论觉醒，还是其在历史列车上指点江山的经天纬地之用，亦或是在现代社会大背景下所获得的哲学理解和价值确认，老子政治伦理观的光华却长期淹没在儒家“德治”学说的异彩之中。因此，当中国的现代化进程在一种高速跳跃或曰急剧转型的状态中展开，从而招致伦理文化生长过程的断裂时，我们从老子思想的价值土壤中离析出合理有效的政治伦理养分，对社会主义政治体制改革及其良性运行，对建立一支公正、爱民、高效、廉洁的公务员队伍，对各级领导干部实现以全心全意为人民服务为核心的信念和精神整合，当具有深远的道德意义和现实价值，或许这也正是本文作者的初衷所在。

### 一、道法自然，无为而治

“道”是老子哲学体系的最高范畴。但它既非宇宙论意义上的作为万物之源的一个实体而存在，也不是与现象界相对待的不证自明、独立自存之神秘本体，更不是千差万别的现象之殊相后

面作为本质和规律使用的抽象共相。老子之“道”实质上是一种纯构成势态，是一种虚无柔弱到再无一分形质的现成性可循的势态，是一种玄意朦胧的极深远的终极本源境域。对这种至道的意境，老子是用大量心灵的意象诸如柔弱、虚静、谷、冲、婴孩、赤子、水等来投射和引发的。这种形而上下浑沌不分而日常生活俯拾皆是的话象，便是大道通流的原始境域，《老子》第一章从有无相生的立场展开了对这种玄妙意境的诗意道说：“无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”在这里，“观”非谓平时的对象化知性认识和理性探索，而正是排除了抽象的理智态度后，知情身心在前理论的本原合一状态中的类似于艺术的审美观照，是用一种自我修养、自我体验，包括某种直觉和反观的身心修炼功夫所达致的圆满人生智慧去契悟道体。显然，由于“有”乃是在显现一切现成者之边际界限中成之为“有”的，而“无”之最根本含义在于使这种内含势态之“有”得以最充分完整的显现，因此，以“无”为本、以“有”为显之“道”便只可“观”不可识。也就是说，“有”非指某一具体现成的实物之有，而是“常有”，其“常有”之义在作为现成存在物的万事万物之当下分际中得以涌现；而“无”更不是一具有独立现成存在性的可以生出万有的实体，它只是一种势态，是水、谷、门、赤子、婴儿、愚人、张弓等所内蕴的不可移易的势态，是从一切有形质可据的现成性“反”过来的构成态，一切“有”只有在这种发生的构成态中才是其所是。因此，虚无柔弱之“道”摒去了任何形质与坚强，它迁流变化过而不留，即象而显而不滞于象，无可循形，不可究诘。而这，正是我国古代智者对“天命靡常”的一种高度自觉的哲学体悟。在这种“天命靡常”的情境中，“道”任天势，自然流转，体“道”圣人便在一



种无所争亦无所为的生存状态中自然收获生命与生存的真义，一切人为的主观矫饰的“慧智巧利，仁义道德”都是对此自然之势的反动。从而使老子之“道”的致思主题自始至终定格于“自然无为”这一基本价值取向。老子认为，万事万物复其本性，我们只有在那种“莫知其然而然的不加人为任其自然的状态”<sup>①</sup>中，依顺事物发展变化之潜在的大势态，尊重其自由发展的正当性，才能使“道”创生一个应当如此而又事实如此本来如此的和谐共生、阴阳互补之理想世界。因此，老子从“无为”立论，在政治上体现为一种道常“无为而无不为”<sup>②</sup>的治国之道和君人南面之术，在伦理观上则体现为“上德无为而无以为”<sup>③</sup>的基本道德实践原则。在老子看来，最美好的政治和最高尚的德行莫过于“处无为之事，行不言之教”<sup>④</sup>。统治者因顺百姓之意愿，悠然而不发号施令，任社会自发发展，而不强迫社会民众就范于他主观厘定的规范与模式，让大家呼吸在安闲自适的空气中。这样，老子坚守自然无为的价值阵地，对当时之世那些已异化为道德对立面之人为的、沽名钓誉的道德形式展开了猛烈的抨击和批判。老子敏锐地感触到，善恶标准的确定、礼制规范的建立，正诱导着人们陷于毁誉利害的漩涡。现实生活中普遍存在的道德虚伪虽给所谓君子蒙上了一层形式主义的道德光环，却也从反面证明了这些欺世盗名之徒只不过是利用有名无实的仁义之行掩盖他们丑恶的行径和卑污的灵魂。因此，儒家以宗法血缘关系为基础而构建的社会伦理规范不但不是人生价值的真实形态，相反，它是人性和人的价值的异化。而仁义礼制的提倡和鼓吹，本身就是社会价值的倒退，是人的生命和生存价值的失落和毁灭。在对儒家伦理这种手段与目的相悖离之深刻认识中，老子强烈主张抛弃虚假的文明、剥离伪饰的外壳、摆脱礼制的樊篱。尽管他站在文化批判和反思的立场用“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”等带有反

理性主义色彩的药方来根治道德自身的蜕化，因而在某种意义上是对道德原则规范之积极意义的矫枉过正。但老子高举“道法自然”、“无为而治”的大旗，对当时之世的统治者扰民乱民之行为和导致道德沦丧、人性异化之“有为”所进行的规劝与呐喊，不但在今天的社会主义民主政治建设中，对那些打着为民造福的招牌，却无时不忘挥舞手中官僚主义的权力魔棒，违背人民意志和潮流大势、用人民的负担来捞取政治资本的“有为”政客具有巨大的劝讽和规诫意义，而且在以转变政府机关工作作风、强化为民服务意识为核心的行政道德建设中，为我们剥离形形色色的道德伪装、谨防当代的伦理规范异化为某些人攫取富贵名利的手段、并倡导一种重建信念大厦所必须的实实在在的道德真诚，提供了一部来自古代哲人的醒世恒言。

## 二、珍重生命，慈爱天下

老子之世，“美好的旧社会彻底瓦解，残酷的新社会已经来临”<sup>⑤</sup>，“有为”的各路诸侯奢图霸业，在对征服天下的一种近乎痴迷的狂热状态中，不惜用人民的累累白骨来构建他们的政治理想殿堂。处于这种国家异化和人性异化的深切忧虑和对人类生命本体价值的坚定执守，老子从“道”的高度俯瞰到包隐于大一统政治理念中惨烈的血雨腥风和悲壮的战争图景。他毫不犹豫地举起了贵身重生的大纛，“以其全部身心，弹奏着音响丰富的生命鸣奏曲”<sup>⑥</sup>。《老子》云“故道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉”<sup>⑦</sup>。老子以人为域中四大之一，不仅表现出他对妄动干戈致使生灵涂炭之“有为”君主的无情鄙弃和批判，更反映出他从本源性的形上高度为人类寻求安身立命之所的不懈追求与执着，体现出对人类生存和发展的历史命运的终极关怀。可以说，最深远地激发老子思想原创力的就是人的生存格

局，老子思想之最根本特点亦在于其直接关注生存本身的问题。当墨家、法家在一种急功近利的发条机制中让社会犹如机器运转而缺乏生存必需的回旋余地时，当儒家向内探求生命的真义和精神修养的最高境界最终却不得不沉溺于一种外在的礼制规范和伦常化的虚仁假义而失去原本开阔的生存视野时，老子却着眼生命和生存自身的构成机制，将生命和生存看成是面对终极形势的终极问题，将人的生命存在和社会存在看作是无常局面中一个依势而行、自然而然的过程。因此，生存本身一定要自行其道。人类既不能在杨朱的贵生视野内将珍重生命演绎成“生生之厚”的声色犬马之乐，也不能匍匐于出自统治者一己之私意好恶而采用的诸如礼、法、德、术等外在压制的脚下，更不能用某种所谓雄图大略支配下的王霸之道使“戎马生于郊”<sup>⑧</sup>，白骨遍于野。当我们透视老子思想的灵魂，至道就是生存之道，生存本身的洪炉大冶必将荡尽一切厚生与害生的机心。可以说，老子心灵深处，那一条清晰的由珍重生命到反对战争再到慈爱天下的逻辑运行轨迹已至此昭然。作为价值形上学的老子“道”论最深刻之旨趣，便在于通过对人类生命的终极性关怀将人们对社会人生的热情关照和深刻思索导引于人生本体价值的根基之处，即人类生命价值的至上性和生存价值的不可剥夺性。可见，老子将珍重生命置于价值本体论高度的巨大伦理意义，就不仅在于他通过高举反战牌而力图挽人权于乱世，还生命以真义，还在于他以“慈”作为三宝之一<sup>⑨</sup>，劝喻统治者慈爱天下，以关心、爱心、同情心真诚召唤当世“圣人”去爱抚和呵护天下百姓，更在于他将一个真实圆满的人生自由境界提升为一种普遍的本体价值并在当时人性和政治严重异化的时代背景中为之付出矢志不渝的追求和努力。

毫无疑问，站在新的千年起跑线上，当我们蓦然回首廿世纪之未尽硝烟并扫视依然笼罩于人类上空的生化战争及核战争的阴

云，我们没有理由再在无情的战火中焚烧自己的生命和生存价值而不将野蛮残酷的战车拒斥于未来历史的田野之外；当我们掌握着人民赋予的权力，高唱着人民利益高于一切的歌谣，我们亦没有理由不用老子的淳淳教诲陶铸一种老百姓乃衣食父母的爱民情怀，从而在自己的胸襟内装满天下百姓的苦辣酸甜，我们更没有理由以人类的尊严与自由、以神圣不可侵犯之人类生命与生存价值为代价在现代文明的快车道上从事任何背叛历史的“非人”勾当。

### 三、淡泊廉俭，抑奢寡欲

自古至今，在“人”与“物”的关系这个维度，道家伦理文化早已将“轻物重生”、淡泊名利的超越精神融释于中华民族的血液和民族性格之中，既为世人摆脱“名缰利索”的束缚而归复到“朴”、“真”的人生本来境界，开辟了有别于儒家的新路向，又在“独与天地精神往来”的生存状态中为现实人生设计了一种不为钱伤、不为利害、不为物累、不为名困的超世俗、超功利、超道德之理想人格范式。作为道家学派的开山鼻祖，老子不仅孜孜不倦地从正面召唤在一种更高层次之上对“素”、“朴”、“真”等人性自由境界的回归，而且从反面对“争名于朝，争利于市”的迷途人生敲响了“甚爱必大费，多藏必厚亡”<sup>⑩</sup>的警钟。显然，老子是以“寡欲”作为最根本的生活态度。他一再强调，“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”<sup>⑪</sup>。“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”<sup>⑫</sup>。“是以圣人去甚，去奢，去泰”<sup>⑬</sup>。在这里，“无欲”成了“无为”之“道”在生活上的投影。由于“无为”绝对不是现成状态因而并不表征着无所措其手脚的什么也不干或任凭宰割、摆布，而是标志着顺事物内在趋势而动的一种纯势态，因此，

“无欲”也绝对不是否定人之一切感性欲望、合理需求，而是否定人类在物性的自然差异之外妄作价值分别而导致其心外倾，心为物役之欲，是“甚”，“奢”、“泰”。可见，老子之“无欲”乃是一种没有自我意识和自我执着的婴儿心理状态，并非没有欲求和冲动，但这欲求和冲动纯系排除一切智巧利害观念的自然表现。人在这样的“无欲”状态中生存便可超越一切世俗的功名利禄而凸现自身固有的纯朴真性。更为可贵的是，老子将俭啬朴真之德与修身治国、长治久安之道联系起来。他说：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”<sup>⑭</sup>。显然，老子意图通过统治者厉行俭德对净风化俗的导引作用，以“圣人”对人之本源真性的自觉执守为道德范式，从而在全社会发挥上行下效的价值导向功能。老子认为，人之本性乃无知无欲、朴实纯真，但有五色之可欲，则民心乱于色矣。有五音之可欲，则民心乱于音矣。有五味之可欲，则民心乱于味矣。因此，统治者应持守人之自然本性，少私寡欲，抱朴守真，既不可虚假地执着“仁义礼制”等道德之名，更不可在醉生梦死的生活方式中消蚀自己的纯朴真性，伤风败俗，荒淫无度，导致民生凋蔽，天怒人怨，最终丧身败国。

显而易见，几千年来，老子这种对名利、物欲的超越精神并没有在历史的风雨中褪色，历史事实和当今各国建设的实践反复证明：荒淫腐败是一切齷齪事物诞生的温床，纵欲挥霍的贪官是所有社会瘟疫横行的魁首。社会主义的中国改革开放与廉政建设本是并行不悖，但价值观念的错位及道德理想的失落使腐败之风正呈日益席卷之势。邓小平同志告诫全党：“这股风来得很猛，如果我们党不严重注意，不坚决刹住这股风，那末，我们的党和国家确实要发生会不会‘改变面貌’的问题。这不是危言耸听。”<sup>⑮</sup>面对拜金主义、享乐主义的浪潮此起彼伏的冲击，我们的

党员干部、我们的政府工作人员务必用自己清纯真朴的操守、自由独立的人格和坚定高远的信念陶铸出反腐倡廉、淡泊名利的时代风貌。

#### 四、柔弱退让，谦下不争

在为人处世这个维度，老子提出了守柔处下、谦退不争的思想。老子说：“反者，道之动”、“弱者，道之用”<sup>⑩</sup>。在这里，作为“道”之动的“反”乃是由大而逝，由逝而远的一个过程，它是基于对根本的无常局面的认识而提出来的。“反”并不是“道”在原行路线上的逆向回归，它是表明任何现象事物向其反面转化的一种趋势，其运行轨迹显示为某种周而复始的循环曲线。由于无常局面表现的是现象事物形化物迁、盈虚消息的一种流变，亦即由生而化，由化而生的一个过程，因此，如果说“生”所表征的生机活力是“道”之顺行，势所必至，那么，“化”所表征的死亡、毁灭则是“道”之反动，自然而然。可见，“反”意味着任何现成强大的事物必循由大而逝的“道”之轨迹否定自身，趋于毁灭，而持守柔弱之道则因顺“道”之态势而永葆生机。这样，老子透过当时争强好胜的时代帷幕，以其深邃的辩证法智慧体悟出“柔弱胜刚强”的社会和人生实践准则。从初生之婴儿、草木之幼苗，他看到了生机勃勃、生意盎然的生命深层意蕴，从“飘风不终朝，骤雨不终日”<sup>⑪</sup>，他发现了“坚强者死之徒”<sup>⑫</sup>的负面价值；从水虽柔弱无比却有排山倒海之势、穿石销金之能的自然景象中，他更发掘出“天下之至柔驰骋天下之至坚”<sup>⑬</sup>的哲学内涵。“大道泛兮，其可左右”<sup>⑭</sup>，道势如水自然流注。乘此势则无所不至，生机无限。这种生活态度和人生智慧，老子称之为守柔。而这种守柔就是不争、无为、不自是。可见，老子以柔弱立论，以水喻“道”，其伦理意蕴在于崇尚谦下不争之德。因此，

为人君者，既不与入争名夺利，亦不向人示强斗力，以“善利万物而不争”<sup>①</sup>的“无为”玄德浸注人生实践，反可达至“既以为人已愈有，既以与入已愈多”<sup>②</sup>的神奇功效。同时，老子从江海的磅礴气势中感悟到“海纳百川，有容乃大”的伟大人格力量，进而劝喻统治者以吞吐百川之宽宏气度和旷达胸怀，忍人之所不能忍，容人之所不能容，以谦退不争为手段，在“莫能与之争”的玄妙境界中开拓一片超然于社会纷争之上的自由宏大恬静愉悦的心灵空间。

老子这种柔弱退让、谦下不争的伦理思想早已在跨越历史的时空隧道中逐步演变和积淀为一种高超的政治智慧和透彻的人生艺术，并内化为中华民族人文结构中的处世特质。这种思想特质为我们始终“保持谦虚谨慎、不骄不躁的作风”<sup>③</sup>，为我们培育容纳百川、以德报怨的豁达情怀，为我们创造消解矛盾、无争、和谐的工作环境，驱散笼罩于本真性灵上空的价值迷雾，从而使人民公仆在为入服务的人生实践中能够真正凸显人类最高德性的灿烂光彩和无穷魅力。

## 五、生而不有，功成身退

“道”所显现的最大德性是“生”。万物得道而生便是“德”。和“道”顺应万物之自然，周流万物而在动态上显现生长化育万物的最高德性一样，体“道”圣人无疑也应具有“道”所固有的“生而不有，为而不恃，长而不宰”<sup>④</sup>的玄德。因此，有“道”明君应沿着社会自身发展的轨迹去创生一个谐和美妙的清朗世界，不可自以为功，对物有所宰制，否则就是人为的理智偏执而产生的背离“自然无为”的“妄作”。在这个意义层次上，统治者只可生化万物，不得心为物役；只可甘于奉献，不得逞强支配；只可惠泽万物，不得随意宰制；只可默默无闻，不得彰显己功。因

为只有这样，他才能在功成名就的辉煌时刻保持极端冷静而清醒的头脑，才能在万物同歌的灿烂一瞬，谦退自省，超然功利世俗之外，而这，正是老子从物极必反之辩证角度出发，通过对福祸转化富贵得失的生活逻辑和人生意蕴的提炼总结而交付历代统治者的全身之宝。他说：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成身退，天之道”<sup>②</sup>。这样，老子把退隐守节作为其政治伦理蓝图的最后也是最点睛之笔，最终完成和实现了把他玄妙之“道”的形上光辉普照圣人一生政治活动的宏愿。老子这种“生而不有”、“功成身退”伦理思想最深刻的现实意义在于把芸芸众生从对功名利禄顶礼膜拜的异化现实中超脱出来，用彻底的理性自觉激励自然独立型人格进取路向，绘出自己不悔的人生追求。

#### 注：

① 车载《论老子》（转引自陈鼓应《老子注释及其评介》，中华书局出版社1984年第1版）。

②③④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕《老子》第37、38、2、25、46、67、44、46、57、29、32、40、23、76、43、34、8、81、51、9章。

⑤ 李泽厚：《中国古代思想史论》第178页。

⑥ 吕锡琛：《道家与民族性格》第233页，湖南大学出版社，1996年第一版。

⑦ 《邓小平文选》第2卷，人民出版社1994年版第403页。

⑧ 毛泽东：《在中国共产党第七届中央委员会第二次全体会议上的报告》。

（作者单位：中南大学文法学院）



# 老子和谐观与现代企业管理

史蓉晖

现代企业经营管理的一个最重要的目标是追求企业效益，我们也看到，越来越多的成功企业在追求企业效益的同时已经深刻地认识到只单纯追求企业效益必然会最终在激烈的市场竞争中失败。因而，许多企业的目光开始转向在追求“利”的同时也重视“义”。应该说，任何一个成功的企业追求的应是长远利益，这种长远利益的获得就要建立在“利”和“义”的和谐、稳定的基础之上。世界上许多的成功企业都从我国优秀的传统文化中汲取了丰富的养分。老子思想在我国博大精深的传统文化中以其辩证的思维、超然的境界占有极其重要的地位。本文拟就老子思想中的“和谐”思想对现代企业管理的启示略作探讨。

## 一、企业与自然环境的和谐

“反者道之动”是老子的一种朴素辩证法思想，老子认为“道”是向着相反方向运动着的，他看到了事物的对立统一：“负阴而抱阳”（引自老子《道德经》第42章，以下凡引此书只注意节），也认识到了事物的对立发展：“冲气以为和”（第42章）。老子在其《道德经》中对事物的对立统一概念作了充分的论述，如：“有无相生”、“难易相成”、“长短相形”、“高下相盈”等（均见第2章）。老子的这种和谐辩证思想对现代企业的管理有着启发作用。

每一个企业都可以看作一个行为主体，都是生存于自然环境之中的。老子认为，行事要知道适可而止，所谓“知足不辱，知止不殆。可以长久。”（第44章）“知止知足”是处理好与自然环境之间和谐关系的指导思想。

任何一个企业都直接或间接地从大自然中获取其得以生存的物质，自然环境的作用在今天显得越来越重要，生存在和谐的自然环境中的企业能更好地创造价值。老子说“将欲取之，必固与之。”（第36章）我们从大自然中索取了许多，现在要有“知止知足”的概念，适可而止，并且应该在这种索取后适时地还大自然以和谐发展状态，否则，不知道满足，只是一味地索取，破坏了自然的和谐，最终受害的是人类自己。这种思维在他指的“三宝”中也体现出来，“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（第67章）任继愈在《老子新译》中认为此“慈”：“不是‘仁慈’的意思”<sup>①</sup>，而作“爱心和同情感”解，对待人类赖以生存的大自然要有爱心和同情心，这是与自然环境友好和谐的动力所在。“俭”指俭啬、节俭，大自然不是取之不尽，用之不竭的，应该合理地开发、利用自然资源。越来越多的企业对环保产品的开发、使用说明企业已经意识到与自然环境的和谐发展有利于企业长远利益和可持续发展。

## 二、企业与社会环境的和谐

企业不但生存于自然环境之中，而且也生存于社会环境之中。企业所处的社会环境，是上有国家的大环境，下有其他企业和广大消费者的小环境。国家，民之归宿，国家利益是重要的；企业，国民经济之基础，企业利益也绝不是无足轻重的；顾客，企业之上帝，他们的利益更是不容忽视的。协调好三者之间的关系对国家和企业都是很重要的。当前，市场经济取代计划经济，

国家实行的是宏观调控，企业在这种体制下能最大限度地发挥潜能，创造最大企业效益，但这应是建立在不损害国家利益的基础之上，只有国家的利益得到保证了，才能使企业有一个稳定的社会大环境。而其他企业的存在，也是一种“负阴抱阳”的关系。要知道，竞争是必要的，和谐道义也是必要的。当然，我们也不可忽视企业与消费者之间的和谐关系。任何一个企业的产品的最终服务对象是消费者，消费者对企业的产品和服务是否满意，对企业的兴衰成败有决定性的意义。因此，无论是生产厂家或是商家，都必须十分重视协调好消费者的工作。日本成功企业家松下幸之助认为，出售商品，就要像出嫁女儿那样，每天所经手的产品，就像自己多年来费尽心血养育的女儿，顾客购置商品，就等于娶了自己的女儿。因此，企业与顾客之间就成了姻亲关系。他形象地说明了企业应该与消费者之间建立起姻亲一样的和谐关系，否则企业的长远利益是无法实现的。

要协调好以上几方面的关系，老子的持中有度的思想亦能给人以启发。老子主张“去甚，去奢，去泰”（第29章）即要人们去除过分和极端的行为。老子又说“甚爱必大费，多藏必厚亡。”（第44章）企业追求利润是无可厚非的，但是，企业如果只知一味地追求一时的暴利，则必然适得其反。在企业经营中对利润的追求应适可而止，应适当地回报国家、社会，积极进行社会的公益事业，还应适当让利于合作伙伴，形成“双赢”局面。同时要适当让利于消费者。所谓“分利则兴，并利则亡”，说的就是这个道理，那种毫无节制的一时暴利肯定是不会长久的。我国著名企业家三九集团总裁赵新先生就说过：“单纯的利润并不是我们三九集团追求的目标。相反，我们要学会适当地把利润分给别人，以求明天企业的长足进展。”实际也就是看到了“义”和“利”之间的和谐、统一对企业长远发展的重要性。

### 三、企业内部之间的和谐

老子认识到人的主体地位和价值的重要性，他说：“域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第25章）从根本上来说，企业是人的企业，而企业良好发展也是人的价值的体现——无论是对企业经营者还是对企业员工。因此，企业的经营者在企业内部的管理中应协调好企业领导与员工之间、员工与员工之间两对关系，从管理思想的角度来说，也就是把“人和”作为企业管理的目标，“人和”是一种以人为中心的情感管理，它不同于以事物为中心的“合同管理”，它体现了对一种境界、一种秩序、一种氛围、一种理念、一种精神的追求。可见和谐的人际关系是企业发展的重要方面。企业在处理领导者与员工之间的关系时，应遵循以下原则：

1. 人本原则。前面已经讲到，老子认为，人，居宇宙四大之一。管理就要着眼于人，高度重视人的价值。“圣人无常心，以百姓心为心。”（第49章）老子认为，高明的管理者应该是“没有他自己的固定意志，而是以老百姓的意志为他的意志。”管理实践中应充分体现员工作为企业主体的地位，给他们以尊重、关心、信任，培养和提高每一位员工的主体意识和参与意识，充分发挥其自主性和创造性，给员工营造一种宽松和谐的氛围。同时，管理者也要做到知人善任，用员工所长，形成企业“人无弃人”的良好环境。

老子在第31章中说：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”意思是说：三十根辐条汇集在一个毂上，有了车毂和空隙处，才能够有车的作用。这里我们可以看到，要重视团结的作用，企业员工之间精诚团结，和谐融洽，能力、意志和信念凝聚在一起，产生出对企业巨大的向心力和认同感，才能有良好的经营。当今

日本的成功，新加坡的崛起，使以人为中心的管理显现出无比的魅力，所以，“民为根本”应是管理的第一着眼点，也是求得组织内部和谐的要义。

2. 真朴原则。老子将“朴”看作道的本性：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣也。”（第32章）“朴”也即是事物本身所固有的本质和规定性。人的心性应回复到朴素自然的状态中去，才能保持一种和谐。而如何做到这种“朴”呢？这就要求企业领导者在具体的管理中去除智诈，以诚相待，真诚地关怀下属。运用“无为而治”的方法，顺应规律，让员工放手去做，如果领导者事必躬亲，越俎代庖，就会束缚了员工的积极性，同时也使员工逐渐失去责任心、创造力，这样最终会导致企业在管理中违背规律。所谓“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”（第56章），就是不要被外物所累。老子说：“治大国若烹小鲜。”（第60章）意思是：治理国家如果过多兴师动众，就会把国家搞乱，“天地不仁，以万物为刍狗……多言数穷，不如守中。”（第5章）政令过多反而影响发展，不如内心持虚静状态。由此我们可以看出，组织、领导好一个企业，也要注意不要用过多的法令去干涉员工，应保持其稳定性。老子强调了“和”的机制和功能的重要性，他说“含‘德’之厚……，终日号而不嘎，和之至也。知和曰‘常’，知常曰‘明’。”（第55章）“知和曰常”包含着阴阳对立的和谐统一即是万物运化之中的永恒法则，从这种和谐的辩证思维中管理者可以认识到，无为而治，顺其自然，最终能达到“道”的境界。而企业的长远利益也能够从顺应这种永恒的法则中得以实现。

3. 公平原则。老子说：“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯

有道者。”（第 77 章）自然规律就像一张弓，高了就向下压一些，低了就把弓抬高一些。自然规律是减少有余的，补给不足的，可社会法则却是减少不足的，奉献给有余的人。谁能够减少有余的，补给不足的人呢？只有有道的人才能够做到。老子主张社会法则应像自然法则一样，追求公平。应该说老子在这里强调的是一种分配上的公平。在企业管理中，公平是很重要的原则，应该成为管理观念的重要组成部分，以造成平等和谐的氛围，只有企业员工充分感受到其在人格和尊严上的平等以及被给予平等的竞争机会，才能够使员工有为为企业奋斗的动力。

企业同时也要注意协调企业员工与员工之间的和谐，企业员工是企业竞争中取得胜利的能动因素，“谦下不骄，慈让少私”的处世方式是使员工之间和睦相处的良方，谦德是一种美德，也是一种处世妙方，如果企业员工都能够谦虚待人，这样，大家互相尊重，互相学习，互相帮助，人与人之间和谐相处，企业内部也就会一团和气。同时，在企业中提倡真诚、朴实的作风，只要每一位员工都做到这一点，就能使企业的风气纯、形象纯，企业员工在其营造的良好文化氛围中能不断提升其人性的修养，企业的运作也处于良性循环之中，只有这样才能更好地促进企业的发展。

企业是个整体，是社会的子系统，企业内部要形成“载营魄抱一”的境界，充分调动各方面的积极性，使之凝成聚合力，产生整体力，“抱一无离”。老子说：“天地之所以长且久者，以其不自生，故能长生。”（第 7 章）“不自生”即不为自己而生，也即无私的意思，天地因创造万物却毫无私心而得到永恒，这是自然规律，用在人类社会也是同样的道理，企业员工都能不为一己私利而伤害他人利益，同样能在企业中长久生存，也为企业的长远发展打下了一个坚实的基础。

老子的这种对立统一的“和谐观”思想散布在《道德经》全书的各个章次中，而在企业管理中处处充满着矛盾现象多可以用老子和谐辩证的思想予以解决，企业管理者运用这些思想方法来分析其所处的各种环境，协调好企业与外部、内部环境的关系，使之和谐统一，从而实现其长远利益的目标。

注：

- ①成中英：《中国文化的现代化和世界化》，中国和平出版社，1988年版。
- ②李翔海：《中国哲学之“重合”传统及其现代走向》，《南开学报》哲社版1995年第4期。
- ③任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1985年版，注释①引自该书第207页。
- ④陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版。
- ⑤戴维：《帛书老子校译》，岳麓书社1998年版。
- ⑥杨先举：《老子与企业管理》，中国人民大学出版社1997年版。
- ⑦潘乃樾：《老子与现代管理》，中国经济出版社1996年版。
- ⑧张立文：《中国伦理学的合和精神价值》，《浙江大学学报》人文社科版1999年第1期。
- ⑨张庆熊：《中国传统哲学的和谐观念与现代化》，《学术月刊》（沪）1995年第2期。

（作者单位：中南大学文法学院）

# 老子人生智慧对当代大学生的启示

齐冬莲

当前，我国正处在计划经济向市场经济的转型时期，社会生活发生急剧的变化，人们的价值观、人生观有了一些改变，这些变化程度不同地影响着当代的大学生。一些学生视崇俭、谦让、虚怀等中华民族的优秀品质为老皇历，追逐名利、追求享受则成为一种时尚。因此借鉴老子自然无为、返朴归真、崇俭节欲、谦下不骄、柔弱不争、虚怀若谷等思想来完善当代大学生的价值追求，塑造大学生的人格品质，提高大学生的处世艺术，无疑具有激浊扬清的时代价值。

## （一）自然无为，返朴归真对大学生价值取向的启示

《老子》是一部内容极其丰富的古代名著，蕴含着丰富的人生智慧，记录了道家学派创始人老子的思想。“无为”是老子哲学的核心，也是其伦理思想的核心。老子将“无为”视作“圣人”的道德行为标准，即最完善、最高的道德行为标准，提出：“是以圣人无为故无败。”<sup>①</sup>老子倡导“无为”的思想，认为只有顺应自然，即无所作为，也无心于作为的人，才是具有“上德”的人（“上德无为”<sup>②</sup>）。在老子的哲学中“道”是最高的范畴，这个“道”具有二重性，它既是“有”，又是“无”，它以“自然”为法则，“道法自然。”<sup>③</sup>老子所言的“自然”不是指自然界具体的物体，而是指自然秩序、自然状态、自然规律，如物壮则



老，柔弱胜刚强、祸福相倚等，同时也指人类未受文明污染的纯真性情。

老子倡导自然无为的行为原则。“无为”并非“不为”，在《老子》一书中，找不到单纯的“不为”的字样，也没有一句话含有根本不为的意思。他只讲“不为始”<sup>④</sup>、“不敢为”<sup>⑤</sup>、“不可为”<sup>⑥</sup>、“不为主”<sup>⑦</sup>等等。这些都具有特定的涵义，不能作为一般的“不为”来理解。老子所讲的“无为”并非绝对地无所事事，而是指顺从事物的自然规律，不强作妄为。例如“图难于其易，为大于其细”<sup>⑧</sup>，就在无为之列。老子认为，只有“辅万物之自然”<sup>⑨</sup>，而不去任意妄为之，才能达到“无为”而“无不为”的结果，才能更好地改造客观世界。

老子所言的“自然”，还包括人类未受污染的纯真性情这一层意思。老子曰：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家混乱，有忠臣。”<sup>⑩</sup>仁义、智慧、孝慈、忠臣，在一般人看来，都是非常好的名称和行为，可老子却认为这些都是在大道废弃、纯朴破灭以后才产生的。因此，老子提出“返朴归真”的理想追求，试图从理想主义的角度来设置一种人格追求。从表面上看，这似乎是一种消极的倒退，但从文化意义上看，老子正是因为看到了自我与人性被压抑的现状，而用一种“反常”的方式来张扬自我与灵性。老子希望人们能够丰衣足食，建立内在宁静恬淡的生活方式。所以老子提醒人们要摒弃外界物欲的诱惑，保持内心的安足清静，强调人类应该保持纯朴自然的本性而不要过分地追求名利。

老子的“无为”思想，强调尊重客观规律，强调万物各有其性、物各有宜，强调顺就物性、因才而用、率性而行，反对任意作为，这自有其合理的因素，顺应自然、率性而行的思想充分肯定了主体价值活动的多元化倾向，有助于充分满足主体的能动性

识和创造精神。它启发大学生努力追求科学真理，大胆创新，有利于大学生创新精神的培养。而且，“返朴归真”的思想对于大学生的价值取向也具有启迪意义。在市场经济条件下，由于受市场经济中的功利主义价值取向的影响，一些大学生在学习知识的过程中，厌倦对基础课程的学习，看不到学习的过程是一个循序渐进的过程，往往表现出急功近利或心浮气躁等倾向，这样难免因基本功不扎实而影响以后的学习和工作。当然“自然无为”，“返朴归真”的思想也会产生消极影响，这是我们应该加以防止的。

### 崇俭节欲，谦下不骄对大学生品质的塑造

老子说：“我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”<sup>①</sup>老子将“俭”视为立身处事所必须持守的“三宝”之一，是治国修身的根本法则。“治人事天，莫若啬”<sup>②</sup>，“啬”就是“俭”。老子认为，只有修养天机，蓄积精神，才能达到纯真质朴的境界。明白了这一道理，用之治国，国家就可以长久维持，用于修身，则可以健康长寿。为了达到崇俭的目的，老子主张“节欲”，提倡“见素抱朴，少私寡欲”<sup>③</sup>。所谓节欲，并非要禁绝人的生理欲望，而是要求没有个人的贪欲。老子将贪欲视为最大的罪孽和祸患：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”<sup>④</sup>他认为贪得无厌者的好景不会太长：“金玉满堂，莫之能守。”<sup>⑤</sup>“甚爱必大费，多藏必厚亡。”<sup>⑥</sup>而且进一步指出，人们为了养生而纵欲，其结果必然适得其反，因为纵欲势必戕害人们的身心健康。为了强调崇俭抑奢的重要性，老子使用了极端的话语：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”<sup>⑦</sup>不仅如此，他还认为，纵欲贪多的人必将成为众怒之敌。他说：“民之轻死，以其上求生之厚。”<sup>⑧</sup>如

果统治者为了追求丰厚的奉养而贪得无厌，那么人民就要冒死同他作对了。因此，老子认为崇俭节欲是治国、养生的最好办法。

老子的“崇俭”思想包含着丰富的道德智慧，是中华民族宝贵的精神财富。诸葛亮在《诫子书》中谆谆告诫儿子：“静以养身，俭以养德，非淡泊无以明志，非宁静无以致远。”<sup>⑩</sup>唐代李商隐在总结历代成功教训时提出：“历览前贤国与家，成由勤俭败由奢。”<sup>⑪</sup>老子的这一思想对我们当代大学生也有启发意义。现在，在校园里，在学习上争先的人愈来愈少，而在生活气派上进行攀比的人却愈来愈多。少数意志薄弱的大学生已经程度不一地受奢侈消费畸形消费等病态消费的伤害，他们脱离经济能力盲目效阔，在价值观念上发生错位，以豪华摆阔为荣耀，以节俭朴素为寒酸。这一现象应该引起我们的警惕，否则，大学生美好的青春则有可能在享乐的浊流中被糟踏。

当然，老子“崇俭节欲”的思想并非是要我们抑制消费，他反对的是过度奢侈的畸形消费。他主张人们应该把消费节制在合理的限度内，与社会生产力水平相适应，在生活上克勤克俭，反对浪费；主张钱财物取之有道，用之有度。毫无疑问，老子的“崇俭”思想在我国的社会主义现代化建设的进程中，也具有重大的现实意义。这是因为，继承尚俭传统，发扬艰苦奋斗的精神，勤俭节约，止欲去奢，既是建设社会主义精神文明的重要内容，又是建设社会主义现代化的必然要求，也是个人事业成功的内在因素。

老子在提倡“崇俭节欲”、“返朴归真”的基础上进一步地反对自满，反对逞强。老子赞扬道的谦德说：“功成不名有……万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”<sup>⑫</sup>他要求人们效法道的谦德，做到“不自伐、不自矜”。认为“不自伐，故有功；不自矜，故长。”<sup>⑬</sup>老子认为统治者应该具有谦下

的美德，强调善于用人的统治者应该是谦下不争的，“善用人者，为之下。”<sup>②</sup>只有对下级人员态度谦下，才能激发人心而使之尽力尽职，任何高傲凌厉的态度，只能招来下级的阳奉阴违。老子把谦下作为他的三大法宝之一，响亮地喊出：“不敢为天下先，故能成器长。”<sup>③</sup>认为只有具备谦下的美德，事事不争在别人的前头，其结果就可被人奉为首领，成为名副其实的带头人。老子还进一步说：“不欲碌碌如玉，珞珞如石。”<sup>④</sup>就是说，不要像美玉那样孤高自赏，潜身藏形，令人难见；也不要如坚石那样拒人琢磨。这是从相反的方面说明要谦下，不要自视清高，要能容事容物。老子告诫人们说：“不自见，故明；不自是，故彰。”<sup>⑤</sup>看事情不专靠自己的眼睛，这样才能看得明白；不自以为是，这样才能明辨是非。因为个人的智慧、知识和才能是有限的，谦下虚心能够集思广益；用众人之智，博采众家之长，才能更快地进步。我们常说的谦虚使人进步，骄傲使人落后，讲的就是这个道理。大学生应该从老子谦下不骄的思想中得到启示，要对自己的思维能力和个性进行客观的评价，尊重老师，虚心向老师和同学学习，取众人之长，补己之短，不要盲目自大，自以为是，目空一切。只有这样，才能取得更快、更大的进步。

### （三）柔弱不争，虚怀若谷对大学生处世艺术的启示

“柔弱不争”是无为的具体表现。老子所说的“柔弱不争”，在许多场合下，不是故意宣扬失败主义，不要胜利，而是以不争为取胜的最好方法。柔弱不争的思想有着丰富的内涵，表现为多方面的品德。

第一，以柔克刚。老子将柔弱看成是攻强克坚的法宝。在对自然、社会进行深入观察的基础上，老子认识到，柔弱的一类事物往往更有生命力，而坚强刚硬的一类事物往往容易被毁坏。故

老子说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”<sup>②</sup>他以水为喻说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”<sup>③</sup>在许多场合，老子所谓的柔弱不争就是指不争强好胜，善于利用事物发展的自然规律，以柔克刚，取得成功。“以柔克刚”是一种独特的取胜之道和生存之道，在现实生活中，那些恃才傲物、锋芒毕露、自我逞强的人总是多遇失败；而敢于表现柔弱的，反而保全了生命。故老子说：“强梁者不得其死。”<sup>④</sup>强暴之人，总是不得好死的。老子“以柔克刚”的这一思想启发我们大学生应要平和待人，不要盛气凌人，锋芒毕露，动不动就拳脚相加，应该要不断提高自己的内在修养，做文明大学生。

第二，以退为进，以静制动。老子将“不敢为天下先”奉为处世的“三宝”之一，后世人多不以为然，甚至认为这是民族惰性的根源。乍一看来，它的确是消极的东西，甚至可以被庸人懦夫作为甘居落后、不思进取的借口，但朝积极的方面理解，就会发现它富含哲理性。“不敢为天下先”并不是自甘落后的爬行主义哲学，诚如“无为”是为了“无不为”一样，“不为先”是为了能驾驭天下的事物——“能成器长。”<sup>⑤</sup>我们都明白欲速则不达，一动不如一静的道理。可见，“不敢为天下先”实在是深含哲理，具有合理因素。它启发我们要以退为进，以静制动，养精蓄锐，厚积薄发，后发制胜。作为学生，我们主要任务是学习，不能因图谋眼前的利益，热衷于做一些急功近利的事情而荒废了学业。大学四年，正是打基础，养精蓄锐的大好时期，退守苦学才是最重要的。我们应该要好好利用这有利的条件，扎扎实实地打好基础，为日后的长进作好准备。

第三，不争私利。“不争之德”是老子大力倡导的一种美好的德行。不争是老子针对当时争名夺利之风盛行而提出的，他不是消极地抵制社会的风潮，而是企图以不争私利的行为，达到令

人争之不过的胜利后果。老子说：“上善若水，水善利万物而不争。”<sup>①</sup>“以其不争，故天下莫能与之争。”<sup>②</sup>老子认为，天之道所具有的一个重要特性是“生而不有，为而不恃，长而不宰。”<sup>③</sup>人们一切都应该效法道，道生长万物，作育万物，但生长万物却不据为己有，作育万物却不夸耀其能，长养万物而不主宰他们。统治者如果能效法它，则可做到“后其身而身先，外其身而身存。”<sup>④</sup>

老子不争私利的思想会使人联想到与世无争、不求上进等消极因素。诚然，某些丧失进取之心者的确可以从老子的“知足不争”的思想中找到某种有限的安慰。但老子倡导的“无私”思想，是指符合于道的德行，是一种崇高人格的表现。他说：“天之道，利而不害”<sup>⑤</sup>。意思就是说损有余而补不足，利人而不害人，功成而不自居的无私精神是符合于天道的美德。老子坚持“反者道之动”的认识，认为尽量帮助别人自己反而更充足。因此他又说：“既以为人己愈有，既以予人己愈多。”<sup>⑥</sup>认为无私的爱反而能够成全自己。因为在人际交往中，一方的行为必然会对另一方产生影响，爱的河流是双向互动的，爱的反馈是社会互动中的一种普遍现象，谦让友爱的行为，必然会使他人受到感动、感染、感化，引起积极的道德情感和行为。俗话说：“施者比受者更有福”就是这个意思。所以，大学生应该要团结互助、乐于助人，不要只顾自己的一己私利，推崇“利己主义”人生观。殊不知，“予人”的行为自然会赢得他人的尊敬和理解，行为主体也会由此感到精神上的充实和愉快。因此多替别人着想，多做些利人的事情，不但不会使自己有所损失，相反，它却有利于完善大学生的人格品质，有助于大学生身心健康发展。

我们常说：待人要豁达，要能容人，能原谅人。豁达大度这种高贵品质是从老子“虚怀若谷”的思想中演化而来的。老子

曰：“善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”<sup>⑤</sup>统治者对平民中的善与不善，必须辩证地对待，要以宽大为怀，要抱着“长善救人，故无弃人；长善救物，故无弃物”<sup>⑥</sup>的态度。这充分表现了老子宽容谦让的品质。在大学这个大集体中，同学与同学之间因性格、经历、能力等各方面存在差异，在日常交往中难免会产生各种摩擦。在这种情况下，借鉴老子处世思想来看待这些问题，那么，宽松、自由、和睦的学习环境就形成了。在这样的环境中，学生们的创造动机和创造潜能就会被激发出来。

生于两千五百年前的老子所倡导的自然无为、柔弱不争、崇俭节欲的思想，在中华民族史上一直闪烁着智慧之光，在当代同样具有时代价值。它可以帮助大学生正确地处理人际关系，调节心理状态，选择行动方案，豁达地面对人生道路上的许多问题。老子的哲学所含摄的人生智慧，将为大学生建构完美人生的提供肥沃、厚实的精神土壤。

注：

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝  
㉞㉟㊱㊲《道德经》第 64、38、25、2、3、29、34、63、64、18、67、59、  
19、46、9、44、12、15、34、22、68、67、39、22、43、78、42、67、8、  
66、10、7、81、81 章。

⑲⑳转引自葛荣晋主编《道家文化与现代文明》，第 17 页，中国人民大学出版社，1996 年。

（作者单位：中南大学文法学院）

## 论《老子想尔注》<sup>①</sup>的真伪之道

蔡林波

“《老子想尔注》是中国思想史上第一部站在宗教立场上用神学注解《老子》的书，它开创了道教系统改造利用道家著作的传统。”<sup>②</sup>值得注意的是，它在汲取、改篡道家思想的基础上，极为重视“真道”与“伪道”，真文与邪文的辨别，防止以假乱真，邪术害人。

为此，它一方面在阐述自身对“道”的理解性涵蕴时，另一方面又对“邪道伪伎”予以了充分的揭示和贬斥。尽管其目的主要在于树立和维护自身宗教信仰的权威，但其中所体现出来的对“道”的合理性释义还是值得我们认真分析和挖掘的。

### 一、真伪之道的本义之别

《老子想尔注》主要不是对《老子》一书的本义进行注解，而是以“求长生、致太平”为终极性的价值目标，对《老子》之“道”进行了一番神学改造的产物。《想尔注》阐释“道”的内涵，往往是将其与“气”、“一”等概念联系了起来。

首先，《想尔注》化“道”为气，认为：“朴，道本气也”。这种“气”是不可见而又无所不在的“清微”之气，“道气在间，清微不见。”同时，它又称这种气为精气，它说：“有道精，分之与万物，万物精共一本”。“精者，道之别气也”。道、气、精，其实是一个东西。



在《想尔注》看来，“道精”就是化生万物的根本，它云：“万物含道精，并作，初生起时也。吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也”。可见，《想尔注》化道为精气，使之具有了生命之源的意味。

其次，《想尔注》还把“道”视作“一”。它云：“一，道也。设戒，否人行之为抱一也，常教天下为法式也”。道即是一，一即是道。“一散形为气”，即是认为“道一”无形即气，“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”。如此，“道”就转化成了具有人格化特征的神，“道”成了一种神道。这就是《想尔注》宗教化特征的主要表现之一。

其三，就“道”的本质属性而言，《想尔注》主要阐述了以下几点：1. 是道性自然。“自然者，与道同号异体，令更相法也。”“自然，道也，乐清静。希言，入清静。合自然，可久也。”“人举事令知道，道善欲得之曰自然也。”《想尔注》训“自然”为“道”，认为自然与道“同号异体”，并将老子的“道法自然”解为“皆共法道”，赋予了“道”更高的地位和权威。2. 是道贵中和，所谓“道贵中和，当中和行之”。“不如学生，守中和之道。”实质上是主张守道全身，反对“数数”，“数数”即多思神不宁，多知浮华，非道一也。3. 是道乐质朴。“道”之质朴是它本身的一种存在之特色，一种类似于婴儿本朴的境界，毫无巧言令色，即所谓“道之所言，反俗绝巧”，“道意谦信，不隐身形剥”，“道之说无私”。

由上所述《想尔注》对“道”的规定和阐释可以看出，《想尔注》以老子之哲学思想为基础，确立起了自身较明确的神学观及其理论范式。它以此为坐标，指出了“伪道”之书的篇目，云：“真道藏，邪文分，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”。并进一步对“真道”与“邪伪伎巧”作了一番基本义理上的区别。

1. “真道”不在人身，须守道遵诫求之；而“伪道”则以为“道”固附于人身。对此，《想尔注》训道：“魄，白也，故精白，与炁同色。身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲全此功无离一，一者道也；一在天地外，人在天地间，但经来往人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，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。今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也；去生遂远矣。”可见，“真道”不仅流布于天地万物之中，甚至超越于天地宇宙之外，人欲留“道精”于身，但须遵道守诫而行。“一不在人身”即是说，道的处所是无所不在的，决非固处于人身当中，即“道非独一处”。

进一步：“今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天穀，人身有穀，专炁为柔，辐指形为琯琚；又培胎炼形，当如土为瓦时，又言道有户牖在人身中；皆邪伪不可用，用之者大迷矣”。“今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不曰本，而章篇自揆，不能得道言；先为身，不劝民真道可得仙寿，修善自勉。反言仙自有骨录。非行所臻，云无生道，道书欺人”。《想尔注》在这里反对“人身有穀”，“仙自有骨录”的邪伪之说，反映了它注重实行，强调修道的实践过程。

2. “真道”无形，“伪道”有貌。《想尔注》认为：“道至尊，微而隐，无状貌形像也；但可从其诫，不可见知也。”即是说，“真道”是至尊无上的东西，其存在状态乃无形无色，非如实物有形有状，它隐藏在深渊之处，以至于人既不能感知它，也不能通过理性认识它。人只可以按道诫行动，以顺道意。而“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。”“伪道”自称有形有貌，无非是人为之假造，非自然之本也。

《想尔注》还指出：“道真自有常度，人不能明之，必复企慕，世间常伪伎，日出教授，指形名道，令有处所，服色长短有分数，而思想之，苦极无福报，此虚诈耳。”此即说明，道本身之法，道之常法是不能以人为的标准去衡量、估价的，否则，就必然是“强欲令虚诈为真矣”。

3. “真道”本朴，“伪道”诈巧。这是就“道”的本在之真实性来说的。《想尔注》云：“道乐质朴，辞无余”；“道之所言，反俗绝巧，于俗人中甚无味也。无味之中有大生味，故圣人味无味之味。”道本性真实不饰，无巧言令色，纯之又纯，以至“无味”；而无味之中有大生味，即是说真实本朴之道恰是万物众生的生命之源泉。

“伪道”只重“道”之名而不符其实，自饰以各种神圣的外衣，流光溢彩，其实是外言行善求道，内怀凶恶求己私利及功名利禄之心，乃诈巧之术，非真行道也。

## 二、真伪之道的修法之别

《想尔注》还提出了两条最基本的修道法则，其与“伪道”之修法具有鲜明的区别。

其一是“结精自守”。

《想尔注》云：“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者微也，从其微少，若少年则长存矣”。“阴阳之道”即阴阳交接之道。“日本丹波康赖《医心方》等二十八《房内·至理》引《玉房秘诀》：‘冲和子曰：夫一阴一阳谓之道，媾精化生之为用。’又引‘素女曰：凡人之所以衰微者，皆伤于阴阳交接之道尔……能知阴阳之道者五乐，

不知之者，身命将夭’。《注》（《想尔注》）文中‘以若结精为生’即《玉房秘诀》的‘媾精化生’。又，《注》中文‘年以知命，当名自止’，以同己；上引注文自‘年少之时’至‘若少年则长存矣’，人年少则精气绵绵长存，然亦当‘闲省’即爱惜之。以上反映的可以说是一种科学的房中观。”<sup>③</sup>

严格说来，《想尔注》的“阴阳之道”强调结精、宝精、守精以致长生，其内涵所以有一定科学合理成份，主要是与其因自然，重实行，反人之妄为的义理有关。这从《想尔注》批驳与之相反对的“黄、容之术”即能明显地反映出来。

《想尔注》云：“道教人结精成神。今世间伪伎诈称道，托黄帝，玄女，龚子，容成之文相教，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝。若，如也，不如，直自然如也。”又：“知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。行《玄女经》、龚子、容成之法，悉欲贷。何人主当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭念者，大无极也。”从中可以看出，《想尔注》反对“托黄、容之文以相教的伪伎”，主要是就其“从女不施，思还精补脑”的方法而言的。它认为此等“伪伎”乃违背自然，“不可揣悦长宝也”。

总起来看，在此，真伪之道在各自其修法原则上区别有三：1. 是“真道”惜身节欲，主张年少时起即当养神爱身；而“伪道”求欲，多思伤身；2. 是“真道”重“合精产生”，以令继嗣不绝；“伪道”则握固不施。醉心求福，违反自然。3. 是就“上德之人”而言，其知“道精”者可以法天地而自生，少时便绝“恋结”而成善神。而行“伪道”者握精不施，必固自泄也。

此外，《想尔法》提倡的“结精自守”在其具体操作方式上还进行了详细的规定，并与“伪道”之术相区别。

1. 是要虚心食气。《想尔注》云：“心者，规也，中有吉凶

善恶。腹者，道囊，气常欲实。心为凶恶，道去囊空；空者邪人，便煞人。虚去心中凶恶，道来归之，腹则实矣。”“气”即“道”，人要结精，宝精于自身中，首先须祛除心中凶恶。“道气”则归之。如果心中凶恶盘踞，则“道去囊空，空者邪人”。

另外，《想尔注》强调人应食气，是因为：“人法天地，……；常清静为要，晨暮露上下，人身气亦布至，师设晨暮清静为大要，故虽天地有失，为人为诫，辄能自反，还归道素，人德不及，若其有失，遂去不顾，致当自约持也。”食气得道之法即如此。

与“伪道”相比，则云：“仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者，身也，于内为胃，主五藏气，俗人食穀，穀绝便死；仙士有穀食之，无则食气，归胃，即肠重囊也。”“伪道”贪利，不知食气为生，慕美食欢娱，精必自泄，达不到结精、宝精的效果。

2. 是“男欲结精，心当像地似女，勿为事先。”意思是说结精当须具备一种顺应自然、不强求人为的超然心理状态。做到“不与俗争，后其身而身先”。避实就虚，避高就下，因道为柔。

《想尔注》认为：“牝，地也，女像之。阴孔为门，死生之官也，最要，故名根。”所以人法道必若水，顺道若“谷冰，东流欲归海也。”为柔致气，以达宝精养生的效果。

“伪道”用强，以“阳欺骄阴”，则“咎即成”。《想尔注》明确指出：“先强后必弱，先兴后必衰废，先得后必失也。”

3. 是要求“闭心绝念”。“闭心”当以清静为要，从具体内容上来说则是脱去贪欲之心，诈伪之得，念行正道。当“不思虑邪恶利得，若昏昏冥也。”

《想尔注》还强调人们应“勉信道真，弃邪知守本朴。无他思虑，心中旷旷但信道，如谷冰之志，东流欲归海也。”“不欲志

意溢，思念恶事也。”就如仙士，“意志道如晦，思卧安床，不复杂俗事也。精思止于道，不止于俗事也。”

其二是：“至诚守善”。强调修道以积善为本，《想尔注》把善作为道的特性，认为：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。”使“道”具有至善神的意味。

在一定程度上，《想尔注》的伦理道德内容吸取了儒家的思想，同儒家一样，它也提倡行忠孝仁义。但《想尔注》特别强调“至诚守善”，反对儒家大力人为强调教民之礼仪道德之法，视其为产生“大伪”之因。书中提到：“道甚大，教孔丘为知，后世不信道文，但上孔书，以为无上，道故明之，告后贤。”明确指出儒家之五经“半入邪”。如提倡之，则必然“道绝不行，邪文滋起，货赂为生，民竞贪学之，身随危倾。”可见《想尔注》提出的积善养德与儒家的仁义道德之说是存在根本区别的，它并非完全宗旨于儒。

而其中最为关键的就是善的真伪之问题。《想尔注》在如何修养至诚真实的道德信念方面提出了许多极富价值的思想，并对真伪之善作出了极为深刻的辨别。

首先，就善之真实理念来看，《想尔注》提出真正的善是合“道”之善，应以“道”为唯一的目标，因为只有“道”才是世界之真实本质，是化生万物，有利于众生的众妙之门。而那些以善为自己求功名利禄的工具的人则势必“离道去矣”，离“道”之善实乃伪善。故《想尔注》言：“人非道言恶，信道言善。”

其次，从真伪之善的本质内涵来看，真善是表里如一，精诚之至的，真善乃出自“自然之心”，真善的本质在于人心中真诚信善，并通过具体行为来实现之。在《想尔注》中，善的体现就在于人的真诚信仰。

与之相反，伪善则外是内非，面言善而内怀恶。伪善的本质

在于心中无善，即利用善去获得自己所欲贪求的功名利禄。

再次，《想尔注》揭示了产生真伪之善的原因。其关键就在于是否“用道”。它说：“道用时，帝王躬奉行之，炼明其意，以臣庶于此，吏民莫有不法效者。知道意贱死贵仙，竞行忠孝质朴，端以臣为名，皆忠相类不别。今道不用，臣皆学邪文习权诈随心情，面言善内怀恶；时有一人行忠诚，便共表别之，故言有也。道用时，臣忠子孝，国则易治，时臣子不畏君父也，乃畏天神。孝其行不得仙寿，故自至诚，即为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报。设君父知之，必赏以高官，报以意气，如此功尽，天福不至。是故嘿而行之，不欲见功。今之臣子虽忠孝，皆欲以君父求功名，过时不愿显异之，便屏怒之，言无所知。此类外是内非，无至诚感天之行，故令国难治。今欲复此，疾要在帝王当专心信道诚也”。由上可知，造成“伪善”的原因是不用道，不信道，不行道。从另一方面看则是由于“学邪文习权诈随心情”所致。所以要去伪善存真善就必须“用道”，促使人们“不畏君父，乃畏天神”，达致一种真实的内心信仰，而不是力图求外在的功名利禄之诱惑去诈伪求善。

最后，《想尔注》还阐明了行善祛恶的行为法则。提出：“常为善，见恶人不弃也；就往教之，示道诫。”强调劝恶从善。“不善人从善人学善，故为师，终无善人从不善人学善也”，即是说学善之原则。“善人无恶，乃以恶人为资，若不善人见人，其恶不可……，善人益自勤劝。”乃是强调善恶相对，当具识之，才能终不离道。

另外，《想尔注》特别强调“施”，它说：“道人宁施人，勿为人所施；宁避人，勿为人所避；宁教人为善，勿为人所教；宁为人所怒，勿怒人；分均，宁与人多，匀为人所与多。”

### 三、真伪之道的效用之别

如前所述,《想尔注》神化老子之道为道教之道,倡导人们真思志道,主要是为了实现两个终极性的价值目标,一个是个体求长生,另一个是社会获太平;为此它要求人们弃邪知,务求“真道”,就是为了获求长生,致太平的效果。而“伪道”之所以“伪”,乃在于它不能促成这两个目标的实现,相反它还会造成大害。

从我们现在的观点看,《想尔注》所求索的“真道”或许并不能达到它所希望达到的目标,但如前我们分析过的,它所提倡“真道”相对于“伪道”而言确实有其进步之处,有其合理之处。加之,它的哲学基础是建立在老子哲学的思想基础上,尽管有许多牵强附会之处,但多少吸取了一些老子哲学思想中的精华。作为一种宗教学说,无疑也就具备了一定的合理的文化内涵。

所以,我们在这里谈《想尔注》中真伪之道为实现其目标的效用之别应该是有一定根据的。就此我们就从以下两个方面来阐释《想尔注》所论的真伪之道效用之别。

#### 1. 是治身效用

《想尔注》认为:“能法道,故能自生而长久也。”明确指出行真“道”的结果必然是使人长寿成仙,人要想求得长寿就必须修“真道”,这一点在前已有所述。

但事实上,《想尔注》并没有把“道”看成主宰宇宙的神,“道”也并非是能拯救一切的力量。修“真道”能长生在很大程度上取决于人的主观努力,要求道不离身。如果人不念行真道,自伤其身到一定程度,即使“道”也不能拯救之。《想尔注》云:“锐者,心方欲图恶;忌者,怒也,皆非道所喜。心欲为恶,挫还之;怒欲发,宽解之,勿使五藏忌怒也。自威以道诫,自劝以



长生，于此致当。忌争激，急弦声，所以者过。积死迟怒，伤死以疾，五藏以伤，道不能治，故道减之，重教之丁宁。”可见修“真道”致长生本是一种通向长生之途，而非能救治一切疾病之万能神力。故《想尔注》又云：“身常当自生，安精神为本，不可恃人自扶接也，夫危国之君，忠臣接之，不则亡。夫病人，医至救亡，不制则死。”

由上可见，《想尔注》中为求长生而把所修其“真道”严格限定为一种求长生的自我修炼之法，如同现代人的体育活动具有健身的功能，而绝非把“道”看成是包治百病的“神药”。

而“伪道”对人的生命所造成影响，《想尔注》多有指责，“伪道”可“致今后学者不复信道，元元不旋，……尽气诵病，到于穷所，……民治身不能仙寿。”

“伪道”违反自然、采用人为强求的方式来治身，其所导致的必然结果是自伐其身、自伤其身矣。

## 2. 是治世效用

《想尔注》明确指出：“人君理国，常当法道为政，则致治。”欲令天下太平，当以治心为主。这是《想尔注》的政治观的一个主要特色。为此，它特别强调用道治人心，通过用道，剥夺人们的贪欲之心，促使人们真信道，谨守本朴的伦理道德。如此“国则易治”。故云：“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心鉴道意，教民皆令知道真；无令知伪道邪知也。”

它认为：“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。”“道用时，帝王躬奉行之，练明其意，以臣庶于此，吏民莫有不注效者。”可谓一太平之世矣。

相反，如果不用道，“臣皆学邪文”，则“今之臣子虽忠孝，皆欲以买君父求功名，过时不愿显异之，便屏怒之，言无所知。此类外是内非，无至诚感天之行，故令国难治。”

如果不治国法道，“强赏之仁义”，“则民不复归天，见人可欺，便诈伪仁义，欲求禄赏。旁人虽知其邪，交见得官禄，便复慕之，诈为仁义，终不相及也。”

如果“道绝不行，邪文滋起，货赂为生，民竞贪学之，身随危倾”，则将导致“子不念供养，民不念田，但逐邪学，倾倒师门，尽气诵病，到于穷年，会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能治太平；民用此不息，倍城邑虚空。”

**注：**

①本文引《老子想尔注》文皆据饶宗颐《老子想尔注校笺》，上海古籍出版社，1991年11月第1版。

②牟钟鉴、胡孚琛等著：《道教通论》，齐鲁书社，1991年11月第1版。

③刘昭瑞：《论〈老子想尔注〉中的黄容“伪伎”与天师道“合气”说》，引自陈鼓应编，《道家文化研究》，上海古籍出版社，1995年6月第1版。

（作者单位：中南大学文法学院）

# 庄子自由观浅析

蒋 浩

自由一直是人类生活的最终指归，是人类一切活动的精神内核。庄子是人类历史上第一个高扬人的个性，把个人自由凌驾于社会之上，并以一种奔放的态度追求绝对自由的人。他以一种对人生痛苦的自觉意识，力图超越现实社会，获得一种精神的自由。

## 一、庄子的自由是审美意义上的自由

有人曾撰文比较过萨特与庄子的自由观，论旨精要。但实际上庄子与萨特的“自由”是不同层面的。这正如不能将荀子之性恶与孟子之性善简单对等言之一样，荀子之性乃经验之“性”，而孟子之性却为超验之“性”，两者是不同层面的。庄子所论的自由倾向于人格或审美意义上的自由，而萨特的自由却多论及伦理意义上或认识论意义上的自由。两者虽可相比，但事实上相距较远。

在《庄子》开篇《逍遥游》中，庄子就以一种恢宏远阔的气势，以一种宽广博大的情怀，把人带进一个高远的境界：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。……谐之言曰：鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天

之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。”

庄子描绘了一个广漠的世界，它带给人的是一种超妙的感觉，同时也使人的心灵舒展开放。有了这样一个自由飞翔的心灵，才能“逍遥游”。这个“游”不同于孔子的“父母在，不远游，游必有方”<sup>①</sup>的“游”，而是一种心灵的、精神的“游”，是游心于万物。《人间世》说：“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”可见庄子追求的是一种精神的自由安适悠闲，是一种心灵超脱万物的飘逸无尘，是一种审美和艺术的人生。

能为“逍遥游”，是源于站在一个超越现实社会的高度来看待人生，看待人的价值的。儒家的人世思想把人置身于各种社会关系和社会责任中，“学而优则仕”的人生目的与“君君臣臣父父子子”的伦理关系，使人的价值定位于现世之上。而庄子却认为这些所谓“知效一官，行比一乡，德合一君，面征一国者”<sup>②</sup>不过是一曲之士，小成之人，这些人往往心灵凝滞而自满自足，就如同蜩与学鸠一样嘲弄大鹏鸟，因此他们永远都达不到，甚至也看不到生命的最高境界：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，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。”<sup>③</sup>获得心灵真正自由的人，已超脱了名利，甚至偏狭的小我，破除了执迷之心，使人生迈向了审美的境界。

如何才能达到这种纯粹的自由境界呢？

首先，庄子在《齐物论》中提出“吾丧我”这一观念，“吾”即真我，“我”即偏执的小我，只有破除了小我，化除了现实社会种种的“道”，才能卸下人类沉重的心灵包袱，达到与物冥合、万物齐一的境界。这样，庄子以一种极度开放的心灵，把人类从自我中心的框制中提升出来，这已经不是一个价值重估的问题了，而是一个人生境界的问题。这样一种境界，才能使人的心灵

获得彻底的解放，才能领略自然之美，庄子所讲的自然主要是讲“自然而然”这种意义。到底是蝴蝶变成了庄周，还是庄周化为了蝴蝶，已不重要，重要的是个人本身作为宇宙的一部分已完全融入宇宙的整体，已体悟了“道”。至此，人的自由精神向自然本体复归了，这是审美意义上的天人合一。

其次，庄子提出了所谓的“心斋”<sup>④</sup>、“坐忘”<sup>⑤</sup>，这指的是一种心灵的静寂和空明无碍。在这种静谧与虚空中，人（精神实体）已经脱离自我（现实存在），观照自身和宇宙万物，返朴归真。因此，庄子的自由实际上是一种人生和心灵纯朴之极几近于“无”的境界，是一种纯而又纯的审美意义上的自由。

## 二、克服通往自由途程中的障碍

人类文明的进步就是一个不断产生异化并不断克服异化的过程。庄子正是出于对异化的反对而厌弃人类的文明，但是却又阻挡不了文明的进程，因此在他的“知无可奈何而安之若命”<sup>⑥</sup>的感叹中追寻的只能是一种内在精神的超越。但是庄子却有着入世的情怀，他在《天下篇》中提出“配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓”，并首次标示出“内圣外王”这一被儒家奉为圭臬的人生宗旨。这种以“出世”精神入世的矛盾心情，以及对人生痛苦的自觉意识，使庄子以一种既淡漠又忧戚的心理对现实社会种种羁束与桎梏进行了批判和抨击。

### 1. 对黑暗、腐臭的政治的批判

庄子所处的战国，是一个烽火不断的时期，政治的腐败，人民的痛苦，使庄子对政治充满了厌恶，因此他宁愿“曳尾于涂中”，而不愿“藏之庙堂之上”<sup>⑦</sup>。他甚而把“相位”视作“腐鼠”<sup>⑧</sup>，把像曹商一样的奴颜婢膝的争宠行为视为“舐痔”<sup>⑨</sup>。并指出政治的险恶，“宋王之猛，非直骊龙也。子能得车者，必遭

其睡也；使宋王而寤，子为糞粉矣！”一旦踏入仕途，就等于“牵而入于大庙”的“牺牛”，只能任人宰割，“虽欲为孤犍”，已不可复得了<sup>⑩</sup>。

庄子还进一步鞭挞了“窃钩者诛，窃国者为诸侯”<sup>⑪</sup>的丑陋现象。庄子不是一个政治家，当然不能从政治的角度理解这个问题。胜利的一方即代表着正义，这简直是荒唐之极，然而“田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之”<sup>⑫</sup>。甚至三皇五帝上至“圣人”，下至“士”、“大夫”、“小人”都不过是“事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。”<sup>⑬</sup>这些人都不过是一群欺世盗名之徒，为了获得自身的利益杀子弑兄，甚至流血百里，这样腐臭黑暗的政治，清高孤傲的庄子又怎能不鄙弃呢？

所以，庄子向往的是一种“无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”<sup>⑭</sup>他的政治理想就是破除一切社会制度，生活于一个独立、平和的自由世界。

## 2. 从超脱于社会关系到反教化

儒家的伦理人格要求人尽伦尽职，扮演好社会的各种角色。然而，一旦这种伦理社会关系的功用趋向于名利，它就脱离了儒家的本意，滑向虚伪和表面化。庄子认为这种伦理社会关系都不过是对人的束缚和桎梏。因此他要：“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”<sup>⑮</sup>，要超脱于一切社会关系，人与人之间只是一种心灵的唱和与应对，而无世俗的关系和应酬。

儒家认为要治理天下，必然要实施教化，使社会关系规范化，使人人都成为仁义之士。然而庄子却认为教化的作用不但不能使人成为真正的仁义之士，反而只能造成“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥”，“天下脊脊大乱”，以至于被杀者尸

体堆垒，带刑具者相推于道路。仁义之类说教不过是暴君大盗的先声，绝圣弃知，方能天下大治<sup>⑩</sup>。“吾未知圣知之不为桡杨接楮也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾史之不为桀跖嚆矢也！故曰绝圣弃知而天下大治。”<sup>⑪</sup>在庄子看来，“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然（自然本性）也。”<sup>⑫</sup>因此儒家虽“进退一成规，一成矩……”，却是“明乎礼义而陋于知人心”，不过是本末倒置而已<sup>⑬</sup>。

在《德充符》篇中，庄子通过叔山无趾与孔子的对话，指出孔子所追求的礼教不过是“詖诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？”因此，受过儒家圣人尧“躬服仁义而明言是非”教诲的意而子想从师道家人物许由。许由以儒家的仁义、是非为“黥”（墨刑）、“劓”（劓刑），是框住人与人交往活动的刑网，它羁束了人的心灵自由活动，使人无法逍遥放荡、无拘无束地游于变化之境界<sup>⑭</sup>。“天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？”<sup>⑮</sup>庄子对仁义之弊的厌恶已经达到极至而无法忍受。

### 3. 反智

人类的认知心是建立文明的基地，但它同时也破坏了自然的和谐。因此，站在自然主义立场上的庄子是反智的。

追求保全养生的庄子，首先看到了知识对人最直接的伤害。“巧者劳而知者忧”<sup>⑯</sup>，“形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭。”<sup>⑰</sup>何况，“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已，已而为知者，殆而已矣。”<sup>⑱</sup>明知追求不到，还要汲汲以求，使身心俱累，违逆自然，不是太可悲了吗？

继而庄子在《天地》篇中借一个固执的坚持抱瓦瓮浇地而拒绝用机械灌畦的汉阴老丈的口，表明了他认为人的智巧不仅会使人本来自然纯朴的心灵有了“机心”而“神生不定”，而且会破坏最完满、最纯粹的“道”。

因此，庄子提出了“去知与故”的观点：“去知与故，循天之理，故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋。光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧，其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。”<sup>⑤</sup>去掉了智谋诈伪，才能使精神纯一不杂，获得心灵的真正自由。

庄子作为中国思想史上自由精神的最执着的追求者，同时也创造了中国的自由精神，其反智的情怀也照亮了儒家社会关系和人生实际中的疏弊，对后世中国思想史和士人心态产生重大和深远的影响。他是中国思想史甚至人类思想史上的真正的自由精神的大宗师。

#### 注：

①引自《论语·里仁》。

②③引自《庄子·逍遥游》。

④引自《庄子·人世间》。

⑤引自《庄子·大宗师》。

⑥引自《庄子·德充符》。

⑦⑧引自《庄子·秋水》。

⑨⑩引自《庄子·列御寇》。

⑪⑫引自《庄子·胠篋》。

⑬引自《庄子·骈拇》。

⑭引自《庄子·至乐》。

⑮引自《庄子·大宗师》。

⑯参见《庄子译注》193页，刘建国、顾宝田合著，吉林文史出版社1996年版。

⑰引自《庄子·在宥》。

⑱引自《庄子·骈拇》。

⑲引自《庄子·田子方》。



⑩参见《老庄新论》175页，陈鼓应著，上海古籍出版社1992年版。

⑪引自《庄子·应帝王》。

⑫引自《庄子·列御寇》。

⑬引自《庄子·刻意》。

⑭引自《庄子·养生主》。

⑮引自《庄子·刻意》。

(作者为湘潭大学哲学系研究生)

## 论庄子对生命的探索

王丽梅

在一个喧嚣纷杂的环境中，庄子的思想映出一片宁静的光辉。他的自由观充分体现了这道光彩，向我们展示了生命的力度与厚度，展开了关于人生命的探索。

庄子的自由观最精彩地显现于《齐物论》庄周梦蝶中：“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志欤？不知周也。俄然觉，则遽遽然周也。不知周之梦为蝴蝶欤，蝴蝶之梦为周欤？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。”

庄周梦蝶表达了一种物我为一的情怀和志高骨洁的思想，再现了人性的天真烂漫、无拘无束的自然性；同时，隐含着对人生如梦的豁达和对生死的泰然。生死不过一场梦，来去皆自由，肯定生，所以肯定死，“善吾生者，乃所以善吾死也。”<sup>①</sup>

其实，这里隐含着对生命的探索。这也是庄子哲学与老子哲学不同之处，如果说老子哲学是帝王之学，那么庄子哲学则是生命之学。庄子哲学最终落在对生命的爱护与珍视上。笔者认为，庄子对人生命的探索分为三个层次：世俗层面，从有为中论生命被奴役和扭曲；美学层面，从无为中论生命的自由；形而上层面，从无为之为中论理想人格。下面分而述之。

### 一、世俗层面上生命的扭曲

庄子认为在现实生活中，生命失去本真，人被弄得支离破

碎，生命陷于物利的羁绊。在庄子的作品中，塑造很多像“支离疏”、“无趾”等形貌残缺的形象，然而正是这些形貌残缺者能全其生而适然。庄子认为“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天”<sup>②</sup>。一切顺其自然，自生、自就、自落，这是天；而如支离疏等本身就代表以人灭天的形象，但却能于当时社会中自由自在、游刃有余地生活。这难道不是一种生命的扭曲吗？生命底层的苦难与悲哀恰恰就寄托在这悠闲与自由中。

生产技能的进步，物质文明的发展，社会历史的前进，却伴随着精神文明的沦落与心灵家园的丧失。“无耻者富，多信者显”<sup>③</sup>，“窃钩者诛，窃国者为诸侯”<sup>④</sup>，贪婪狡诈，媚俗流污，迷于功利，世人多为物役，追求物欲而轻薄甚至扭曲生命。生命的本真在于无为之为，而社会的进步却靠无不为之为，生命于无为与无不为中苦苦挣扎。为此，庄子愤慨而高傲的发出“以天下为浊，不可与庄语”<sup>⑤</sup>，追求一种生命的清高与本然。

庄子的文章，既有一种长歌当哭之悲壮，又有一种寄痛苦于清悠的洒脱，其生命的底层潜藏着沉重的愤慨与痛苦。盖以有限的自我处于无限的宇宙中，终不能掩饰其漂泊不定之自卑。对外则不知何以处于宇宙中，对己则沦于自我迷失中。人对自身是个谜，并发现自己没有最后的依靠，对自己、对他人、对宇宙皆感到陌生。陌生的自我在陌生的宇宙中寻找存在的根据和最后的依靠。这是庄子对生命探索的中心问题，也是出发点。

## 二、审美层面上生命自由的实现

现象世界的东西是随不同时间、环境以及主观认识而产生的不同的价值判断，因而世俗的种种价值判断都是偶然的无意义的。这一点庄子牢牢地抓住了现实世界的痛处，是对现实社会沉

痛而锐利的透视。庄子认为只有将生命抬出世俗社会，置于天地之间，从审美和艺术的层面去把握，才是自由的。这种境界便是万物与我一，独与天地相往来的逍遥无待的境界。那么，如何才能实现这种境界呢？

首先，摆脱物役，解放身心。庄子认为世俗中人之最大悲哀就是为物所役。只有摆脱物役，“物物而不为物所物”，“背负青天而莫之夭阏者”<sup>⑥</sup>，不计功过得失，不计利害是非，不诱于财物名利，不迷于权术官宦，不受任何外力的束缚与限制，培养一个健全的自我。然而自我的个性与意欲不要影响到他人的行为以维持一种平等均衡的人际关系。这样，每个人都可以发挥自己的意志与创造力，人人都能承认并尊重他人的个性与地位。如是，自我和他人价值均得以顺利地实现，自我和他人的生命均得以自由的伸展。这里，庄子对生命的探索不仅涉及到个人，而且涉及到群体。

其次，弃小知而用大知。庄子所谓小知，指的是片面的执于一端的世俗之知。“是其所非，而非其所是”<sup>⑦</sup>，各以所见为知，各以所守为是。这种知的形成是由于“拘于虚”、“笃于时”、“束于教”<sup>⑧</sup>，受空间的拘束、时间的限制以及礼教的束缚所致，是一种封闭性的见识。大知乃是一种不拘于行迹的天地智慧，是一种真知，是天、地、人相和谐的美的观照。这种智慧的形成是由于人冲破藩篱，泛爱物，而与万物齐一。由此可见并非像有的人所言庄子反对知识。笼统而言庄子反对知识是不确切的，如果说庄子反对知识，那么他反对的是世俗小知。知识是自由的前提与基础，是生活的游戏，而游戏本身就是才情的挥洒。哲学家的生活就是一种游戏，是一种艺术性的无规则的游戏。没有对生活的深刻体悟，就不会有生命自由的飞跃。如若言庄子反对知识，又何以言他对生命自由的理解。

最后，主张相忘而任其不生之生。“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”<sup>⑩</sup>化掉造作与人为，使万物皆归根复命，各适其性，各遂其生，还万物一个“不禁其性、不塞其源”的不生之生的创造力。“禁其性、塞其源”最坏，所以人要让开一步，顺其性而任其自生，因此，道家讲“生”，是消极的生，与儒家（积极的生）不同。落在人上就是“忘”，忘于道术，生命才得以舒展；彼此相忘，人才能够自由。是故，这种“不生之生”和“忘”是一种很高的智慧，能做到这一步需要很大功夫。道家的智慧也就在这里。“无不忘也，无不有也”<sup>⑪</sup>。

### 三、形而上层面上的人格本体论

在审美层面上，生命是一种艺术的观照和自由的实现。但是庄子对人的探索决不止于此。他进而又把人的形而上层面上，从本体论上说工夫论，以人格为本体进而统领宇宙，探索理想人格问题，从而理想人格真正成为其哲学的终极关怀。

庄子的理想人格是至人。至人之为无为之为，至人睥睨世间，无为而无不为，无知而无不知，万物顺其性而开其源，从而创发一种创生之生的生命力。这种生，便是积极的生，但是这种积极的生又不同于儒家。道家讲生，经历了一个有为之生——不生之生——创生之生，每一阶段都有质的飞跃，而且包含对生命的体悟过程和人生成长历程。对生命的爱护与体会更深刻。而儒家始终保持一种创生之生生不息的生命力，所以对生命的体悟不及道家深刻。亦如《书经》所言“无有作好，无有作恶”<sup>⑫</sup>，不要有作为的好，是最好的好。无有之为便是至人之为。要有无有作恶的恶，才能成全这个恶，要有无有作为的好，才能成全这个好。换言之，至人之为不以现实之善恶言之。

至人之情无情之情，以其情顺万物而不显为情，有情而不累

于情，其心普万物而无心。“无心俱是实，是心俱是幻”<sup>⑫</sup>，“无心”，无有作为，便是真，所以是实；“有心”，有做作之心，都是假，所以是幻。至人无情于万物而万物各顺其情，无心于万物而万物各适其心，“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”<sup>⑬</sup>至人之情，就在这不言、不议、不说之无为中。

人之生存感觉全在于内心的境界，感觉如何定位，便在于工夫用力处。庄子努力于造化之自然和生命之无待，所以其生存感是一个在现实世界中存在，但更具超越现实世界的逍遥精神，并最终立足于人格本体论之人本主义情怀。本篇所论并非言庄子关于生命的探索截然分为三个层面，意在纵讲横贯，即对生命的体悟是纵向的，而这种纵向又是通过横向这种外在形式来体现的。实际上，三个层面间内关外联，纵横贯通。

#### 注：

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·盗跖》。

④ 《庄子·胠篋》。

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ 《庄子·逍遥游》。

⑦ 《庄子·齐物论》。

⑧ 《庄子·秋水》。

⑨ 《南华真经·大宗师》，页五十九，《四部丛刊初编》，三十一号。

⑩ 《庄子·刻意》。

⑪ 《尚书·洪范篇》。

⑫ 《阳明全书·卷三》。

⑬ 《庄子·知北游》。

（作者为湘潭大学哲学系硕士研究生）

## 简论《吕氏春秋》的民本思想

杨 健

《吕氏春秋》是秦相国吕不韦召集门下宾客集体编撰而成的一部重要典籍，是秦汉之际道家思想的代表作之一。它继承西周“保民”、“显民”及“和民”的思想，广泛吸收了道家、儒家等学派“顺民”、“重民”的思想，形成了有自身特色的民本思想，并以此作为其政治理论的重要内容。本文拟围绕这一问题进行研究。

### 一、民本思想的历史渊源

民本思想滥觞于殷商至西周时期。当时一些杰出的政治家、思想家从桀、纣亡国的现实中，初步看到了民的力量，提出了“人无于水监，当于民监”<sup>①</sup>和“敬德保民”<sup>②</sup>的看法，开始重视民的力量。但这时对民的认识还处于直观阶段，因而只能说是民本思想的萌芽时期。到了春秋时代，民的力量在生产、战争、政事等各方面都显示出来了，所以，比较开明的统治者提出了“忠民”、“惠民”、“听民”等思想，并进而提出了“夫民，神之主也”<sup>③</sup>，标志着民本思想有了较大发展。孔子提出了“仁”的学说和“为政以德”的主张，丰富、发展了民本理论。孟子提出了“民贵君轻”<sup>④</sup>，“得乎丘民而为天子”<sup>⑤</sup>和仁政学说，形成了较完整的民本思想体系。

以往的学者在论及民本思想时往往只论及儒家，似乎它与道

家沾不上边，其实这是有失公允的。道家在民本思想方面做出的贡献是不容忽视的，道家思想的代表人物老子、庄子就十分重视民众的作用。老子讲过：“贵必以贱为本，高必以下为基。”<sup>⑥</sup>这是说，处于卑贱、低下地位的民众是在上的统治阶级之本，民为君之本，是国家的基础。老子还要求为政者在对待民众时，态度要谦下，要重视民众的利益。他说：“圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”<sup>⑦</sup>，统治者能做到这一点就会“处上而民不重，处前而民不害”<sup>⑧</sup>，从而达到“天下乐推而不厌”<sup>⑨</sup>的理想境界。道家另一代表人物庄子也有关于民本思想的论述，他说：“卑而不可不因者，民也”<sup>⑩</sup>以及“恃于民而不轻”<sup>⑪</sup>。他不仅看到了民众的重要，而且还要求为官者要关心百姓的温饱并且使老弱孤寡者的生活均有所保障：“百官……以（民）衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养。”<sup>⑫</sup>这些观点都是民本思想的集中体现。

民本思想是时代的产物，是地主阶级在取代奴隶主阶级的斗争中看到民众所起的巨大作用而逐步形成的。《吕氏春秋》继承了老庄的民本思想，并吸收了儒家的相关内容，使之成为自己政治理论的重要组成部分。

## 二、《吕氏春秋》民本思想的主要内容

《吕氏春秋》的民本思想是很丰富的，书中论述了君主以民为本的重要性、正确统治民众的具体措施以及由此能达到的巨大功效等内容。概括起来，《吕氏春秋》的民本思想主要体现在以下两点：

### 1. 顺依民心

《吕氏春秋》的作者深刻认识到：建立封建统治的国家及完成统一天下的大业并不是一城一地的得失，其根本还在于民心的



向背。所以，对君主而言，民众的重要、民心的巨大作用就不言而喻了，它体现在以下几方面：

第一，君主的确立要靠众人的力量。

《吕氏春秋·恃君》（以下摘引此书只注篇名）认为，就人自身来说，不能单独抵御各种自然灾害，然而，人却能主宰万物，这是由于群居的缘故。人之所以能够聚居在一起，是由于相互都能获得好处。为生存而群居，并从中相互获得好处，这就是君道必然产生的根基。所以说：“凡君之所以立，出乎众也。”<sup>⑬</sup>正基于此，作者告诫君主：“（君位）立已定而舍其众，是得其末而失其本。得末而失其本，不闻安居。”<sup>⑭</sup>

第二，民众是国家安危存亡的关键。

在《吕氏春秋》看来，国家治乱存亡的原因归根到底是由于民心的向背。《务本》篇就指出：“安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民。”所以，“人主有能以民为务者，则天下归之矣”<sup>⑮</sup>。《适威》篇更从反面明确告诫君主，对待民众有两种不同的态度，因而也就会有两种不同的效果：“《周书》曰：‘民，善之则畜（通“愔”，喜爱，眷爱）也，不善则讎（通‘仇’）也。’有讎而众，不若无有。厉王，天子也，有讎而众，故流于彘，祸及子孙……今世之人主，多欲众之，而不知善，此多其讎也。不善则不有。有必缘其心，爱之谓也。有其形不可谓有之。舜布衣而有天下，桀，天子也，而不得息（安，安居其位），由此生矣。”这是说，善待民众，民众就与君主友好；不善待民众，民众就与君主为仇。今世的君主只知广有百姓，不知善待百姓，倒是适得其反，树仇增多，多还不如没有。要想拥有百姓，必须让百姓内心拥护，否则就只是徒有其名而不得其实。得失民心的道理不可不认真审察，这是统治的要领诀窍。

第三，得民心是立功名的决定因素。

在《顺民》篇中，作者以先王功成名就为例劝说当政者重视民心：“先王先顺民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。”《用众》篇也指出：“夫取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。”这种思想经过两千多年历史的检验证明是完全正确的。我们经常说的“得民心者得天下，失民心者失天下”就是这一思想最好的概括。正基于此，作者告诫君主：“凡举事，必先审民心，然后可举。”<sup>⑮</sup>

## 2. 爱民利民

《吕氏春秋》不仅强调了重视民心向背的重要，同时还要求君主“以爱利为本，以万民为义”<sup>⑯</sup>，为民众谋利益，做百姓所喜悦的事，具体来说应做到以下几点：

### 第一，为民祛灾致福。

《恃君》篇声称：“君道何如？利而物（通‘勿’）利章（章则，准则）”，认为当君主的原则就是为民谋利而不谋私利。这无疑是有民主性精华的可贵思想，应给予高度肯定。《适威》篇也说：“古之君民者，仁义以治之，爱利以安之，忠信以导之，务除其灾，思致其福。”作者要求君主应怀有仁爱之心，“问民之所欲”、“视人如己”<sup>⑰</sup>，诚心诚意民众谋利。

这种观点在今天对我们仍有启发作用：我们各级领导干部都是人民的公仆，应该始终把人民群众的利益放在第一位，真心实意为群众办实事、谋福利，带领群众走共同富裕的道路。

### 第二，治民要适威。

《吕氏春秋》告诫君主，统治人民时建立自己的威严要适度。《用民》篇说：“人主……不得其道，而徒多其威。威愈多，民愈不用。亡国之主，多以多威使其民矣。”作者并不是片面、笼统地反对威严，而是强调行威必须“得其道”，缺乏正确的思想指导和统治艺术，“徒多其威”只能是适得其反，事与愿违。因此，

他接下来作结论说：“威不可无有，而不足专恃。”那么，人主该如何施威呢？作者指出：“威……必有所托，然后可行。恶乎（于何）托？托于爱利。爱利之心谕，威乃可行。威太甚则爱利之心息，爱利之心息，而徒疾行威，身必咎矣。”作者认为，君主须凭借爱利之心来施加威严，如果威严太甚，爱利之心就会消失。如果没有了爱利之心却只厉行威严，自身必定遭殃。这种见解较之苛政严刑的统治思想不管怎么说也要进步些，而先前此后的种种国家的兴亡、朝代的更迭的历史经验教训就是这种观点的验证。

笔者认为，在当今的时代条件下，各级领导者不应该单靠威严来处理干群关系。在我国，人民群众是国家的主人，党政各级干部都是人民的勤务员。领导者只有靠自己渊博的学识、卓越的才能、优秀的道德品质才能在群众中树立起高大的形象，只有坚持“廉洁奉公、勤政为民”才能得到群众的衷心拥护，也只有这样才能建立起自己的威望和威信。

### 第三，治民须适欲。

老子对人的感官欲望采取了完全否定的态度，认为“五色令人目盲，五音令人耳聋”。对此，《吕氏春秋》的作者进行了扬弃，作者认为，人有欲望是人的自然情性，《情欲》篇就指出：“耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。”因此，统治者只有利用民众的欲望，才能役使他们。《吕氏春秋》指出说：“使民无欲，上虽贤，犹不得用。”<sup>⑩</sup>它认为，如果民众没有欲望，统治者就无法役使他们了。然而“人之欲虽多，而上无以令之，人虽得其欲，人犹不可用也。”<sup>⑪</sup>那么，对于统治者来说怎样才算恰当的役使方法呢？这就要求君主要仔细察辨民之所欲的“性”与“非性”之异。所谓“性”是顺应人们天性的东西，“非性”就是违背人天性的东西。在此基础上，君主顺应人心，满足民众的欲

望要求；其恰当方法即是“审顺其天以行欲。”<sup>②</sup>作者指出：“性异非性，不可不熟。不闻道者，何以去非性哉？无以去非性，则欲未尝正矣。欲不正，以治身则夭，以治国则亡。故古之圣王，审顺其天以行欲，则民无不令矣，功名无不立矣。”<sup>③</sup>就是要求君主将百姓的欲望纳入统治的轨道之中。

我们将《吕氏春秋》对欲望的看法与其他思想家的观点略作比较即可看出该书在这一问题上的进步性。荀子认为人“生而有耳目之欲，有好声色焉”<sup>④</sup>，即认为人生来便具有声色之欲的自然本性。在这一点上，《吕氏春秋》与荀子是一致的。然而，不同的是，荀子认为上述欲求是恶的，不符合封建道德的要求，若“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”<sup>⑤</sup>所以，他主张“化性起伪”。孟子更认为，正是这些欲求使人丧失为善的本性，把人性降低为动物性，但《吕氏春秋》却肯定欲求的正当性，认为道德与人性并不矛盾，道德只是对人性的适当限制和提高，显然，这种观点更加合理一些。

### 三、《吕氏春秋》民本思想的进步作用

《吕氏春秋》的民本思想产生于两千多年前的封建社会初期，是当时的政治、经济、文化等方面情况的客观反映，同时也是对以往民本思想的一次总结与提升。尽管它存在着不可逾越的时代的、阶级的、认识水平的局限，但由于它反映了国家兴亡的某些内在规律，包含有一定的民主性成分，所以，较之独裁专制的思想无疑是历史的进步。笔者认为，它的进步作用体现在以下三个方面：

#### 1. 有助于生产力的发展。

衡量一种思想观点的进步与否，生产力标准可以作为一种基本的评价尺度。凡是有利于促进当时生产力发展的思想就是积极

的，反之，就是消极的。从《吕氏春秋》的民本思想中可以看到，作者要求君主实行仁政，为民谋利。显然，如果统治者真能做到“以爱利民为心”、“行德乎己”的话，必然会出现“四荒咸飭乎仁”的大治局面，而有了一个安定、和平的社会环境，社会生产力一定会逐步发展。再如，在《上农》等篇中，作者把重农作为消除动乱、富国强兵的根本，作为一种重要的治国方略，提出了关于农业生产的各种政令，要求统治者不夺民时，以利于发展农业生产，这显然也有利于生产力的发展。

## 2. 有利于国家的稳定。

《吕氏春秋》的作者通过对客观历史的观察，看到了“民为邦本”，即认为民是决定国家社稷存亡的决定因素。民是被压迫者、被剥削者，社会地位低下。如果就单个个体来看，高高在上的统治者不会把他们放在眼里。然而，民的集体行动以及自发运动所爆发出来的巨大力量又使得当权者不得不加以重视。明智的政治家、思想家们更从中看到：原来自己的命运与这些卑贱者的行为息息相关，因此，统治阶级不能过度盘剥民众，相反只有重视民心的向背，关心民生，才能使自己的社稷稳固，统治长久。这些思想对于维护国家的长治久安是有积极意义的。

## 3. 有利于人民的生活。

《吕氏春秋》的民本思想要求君主节制欲望，爱惜民力、民财而不扰民，并且要以农为本，发展生产，不断满足民众的欲望。统治者如果能这样做无疑会增加社会财富，使人民的生活得到保障，生活水平得到提高。

此外，如果我们将《吕氏春秋》的民本思想放在历史的大背景中去考察的话就能知道：《吕氏春秋》成书于秦统一天下之前，当时的社会动荡不安，兼并战争不断，人民的生活无法得到保障，所以，该书的民本思想正反映了人民渴望国家统一、政治安

定的迫切愿望，是符合历史发展潮流的。秦王朝建立后，秦始皇摒弃了《吕氏春秋》的民本思想，采用了法家的主张，一味靠严刑峻法来统治人民，使得民怨沸腾、饿殍遍野，导致秦王朝迅速灭亡。这正从反面论证了该思想的时代合理性和进步性。

从以上的分析中，我们可以看到：《吕氏春秋》禀承道家的重民思想，融合其他各家的相关内容，成为先秦各家民本思想的集大成者。《吕氏春秋》民本思想的历史地位是不容低估的，其影响也是深远的。汉初的“文景之治”正是由于统治者采纳了该书的民本思想，采用了“休养生息”、“轻徭薄赋”的利民政策才得以出现的。我们应该用历史唯物主义的方法批判地继承该思想中一切合理的因素，以便为我们建设社会主义民主政治服务。

#### 注：

- ①② 《尚书：原始的史册》，章行著，上海古籍出版社，1997年8月版。
- ③ 《左传·桓公六年》，蒋骥骋标点，岳麓书社，1998年12月版。
- ④⑤ 《孟子·尽心下》，《白话四书》，杨伯峻译，岳麓书社，1989年11月版。
- ⑥ 《道德经》第三十九章，广西民族出版社，1996年11月版。
- ⑦⑧⑨ 《道德经》第六十六章，同上。
- ⑩⑪ 《庄子·在宥》，《白话庄子》，张玉良主编，三秦出版社，1990年10月版。
- ⑫ 《庄子·天下》，同上。
- ⑬⑭ 《吕氏春秋·用众》，《〈吕氏春秋〉译注》，张双棣等注释，吉林文史出版社，1993年1月版，下同。
- ⑮ 《吕氏春秋·爱类》。
- ⑯ 《吕氏春秋·顺民》。
- ⑰ 《吕氏春秋·离俗》。
- ⑱ 《吕氏春秋·简选》。

⑬⑭⑮⑯《吕氏春秋·为欲》。

⑰⑱《荀子全译·性恶》，蒋南华等译注，贵州人民出版社，1995年2月版。

（作者单位：中南大学文法学院）

## 论陶诗中“松”、“菊”、 “桃源”意象的道教神话原型

刘雪梅

松、菊、桃源是陶渊明诗歌中最具代表性的三种意象。细读陶诗我们发现：通常被喻为陶渊明理想人格及理想社会象征的这三种意象，积淀了道教神话中不死原型的深层内蕴，而陶渊明对这种神话原型的接受，则根源于其所受道教长生信仰的影响及渴求长生的潜层心理机制。

### —

在陶诗中，充溢着陶渊明对青松傲霜斗雪、卓然不群的赞叹之情：

青松在东园，众草没其姿。凝霜殄异类，卓然见高枝<sup>①</sup>。

劲风无荣木，此荫独不衰<sup>②</sup>。

苍苍谷中树，冬夏常如兹<sup>③</sup>。

据此，学界多将青松看作陶渊明孤高傲岸人格的象征。笔者认为，这种人格意义上的象征不过只是青松意象的表层意义，而它恰恰掩盖了“青松”在不死神话原型中的更深层面的象征内涵。

松的原型意象最早见于《诗经·小雅·斯干》，因其树龄长久，经冬不凋，松被用来祝寿考、喻长生：“秩秩斯干，幽幽南山。



如竹苞矣，如松茂矣。”青松的这种原初的象征意义为道教所接受，遂成为道教神话中长生不死的重要原型。如道教列仙之一——赤松子就是以松为名的。据《列仙传》说赤松子“能入火自烧，随风雨而上下”，他的这种出神入化的仙术很有可能就与松的不死原型有关。在道教神话中，松是不死的象征，所以服食松叶、松根便能飞升成仙、长生不死：

毛氏，字玉姜，在华阴山中。山客猎师，世世见之。形体生毛，自言秦始皇宫人也。秦亡，流亡入山，道士教食松叶，遂不饥寒，身轻如此。西汉时，已百七十岁余年矣。<sup>④</sup>

正因青松在道教神话中被推崇为长生寿考的象征，所以道教徒都特爱松树。《南史·隐逸传》说南朝著名道教宗师陶弘景便在他的道观四周种满了松树，常以听松为乐。那么在陶渊明的爱松之情中，是否也有某些类似的原因更值得我们去深究呢？

在《拟古九首》之五中，陶渊明曾描述他寻访高道的经历，而那位“辛勤无此比，常有好容颜”的高道的住所便是“青松夹路生，白云宿檐端”，在这首诗中，青松作为高道修仙的背景形象，已隐隐透露出陶诗中的青松意象与道教神话原型的内在关联。我们再看《杂诗四首》之四：

袅袅松标崖，婉婉柔童子。年始三五间，乔柯何可倚？  
养色含津气，粲然有心理。

学界公认这是一首咏松诗，但对于它的寓意却众说纷纭。笔者认为，这是一首借青松阐发道教导引长生之理的玄言诗。诗中“养色”即养颜，“津”指口液，“气”指精气，“心理”指神理。所谓“养色含津气，粲然有心理”指的就是含涎液、吸精气以及养神理等道教用以养生的重要导引术。诗中的“童子”暗喻长生。因为在道教看来，长生不死的表现之一就是童颜永驻，如《庄子·大宗师》中的寿者女偶便是“色若孺子”。陶渊明将青松

与道教用来托寓长生的“童子”并列，隐含其中的长生意蕴已不言自明，更何况在诗的末尾他还详细阐述了得以寿考长年的道教导引术——含津吸气、颐养神理。

不但如此，陶诗中青松意象的不死原型还可通过与之对立的意象群的象征义得出。陶渊明之所以推崇青松，在于其颇具“劲风无荣木，此荫独不衰”的卓尔不群。那么我们就来看看与青松意象相对的、属于众草之列的枯兰衰柳、残荷败槿：

采采荣木，结根于兹。晨耀其华，夕已丧之。人生若寄，憔悴有时。静言孔念，中心怅而。<sup>⑤</sup>

荣华难久居，盛衰不可量。昔为三春蕖，今作秋莲房。严霜结野草，枯悴未遽央。日月还复周，我去不再阳。<sup>⑥</sup>

兰枯柳亦衰，时没身还朽。<sup>⑦</sup>

众木的凋零衰败让陶渊明深切地感受到了生命易逝、人生无常的无奈；那么据此推想，在对青松耐寒历久、卓尔不群的赞叹中，难道不会隐含着也许连陶渊明自己都没有意识到的、对长生寿考的渴求与企羡吗？

## 二

陶渊明不但爱松，而且喜菊。在他的笔下，松菊同为傲霜斗雪、异于众木的“霜下杰”：“芳菊开林耀，青松冠列岩。怀此贞秀姿，卓为霜下杰。”<sup>⑧</sup>

秋菊除了能耐寒历久，还馥郁芬芳，据此，学界更用秋菊意象比兴渊明人格的高洁。然细读陶诗，我们却发现：陶渊明对秋菊的推重往往与他采菊、食菊、重阳日饮菊花酒的活动相联系，如：“秋菊有佳色，裛露掇其英”<sup>⑨</sup>；“采菊东篱下，悠然见南山”<sup>⑩</sup>；“持醪靡由，空服九华”<sup>⑪</sup>（注：九华指菊花）。这样我们不禁要怀疑：陶渊明对菊花如此情有独钟，除了因为菊花的高洁

芬芳外，还会不会有其他原因？在陶诗芳菊意象的背后，会不会还隐含着比人格寓意更为深层的原型意义呢？

闻一多在《神话与诗》中说：“方药的名目甚多，……《楚辞》多言菊。”可见早在先秦，菊已成为神仙家们的服食方药之一。魏晋南北朝的道教宗师葛洪及陶弘景也特推重服食菊花对飞升成仙的重要作用：葛洪在《抱朴子内篇·仙药篇》中将菊分为甘菊、真菊两种，并详细说明了其不同功用及服食方法。陶弘景在《真浩》卷十四中说：“山中学道者朱孺子，吴末入山服菊花，……乘五色云车登天。”在《本草集注序录》中他也将菊分为两类，名真菊、苦蕒，前者食之能令头不白。道教对菊的崇拜甚至在民间也被广为接受：在今河南内乡县西北有一水名“菊水”，两岸长满菊花，相传人若饮此水，即可寿考长年，飞升成仙。南北朝时的徐陵在《与齐尚书仆射杨尊彦书》中就提到了“菊水”的神奇：“政恐南阳菊水，竟不延龄，东海桑田，无由可望。”

据此我们可以推断：陶渊明的采菊、服菊活动与道教对菊的崇拜有关。在陶诗中，陶渊明更是明确指出自己之所以爱菊，就是因为食之能延年长寿：“酒能祛百虑，菊为制颓龄”<sup>⑫</sup>。在同一首诗中，陶渊明还称菊花为“九华”，“九”在道教信仰中为极阳之数，喻长久。陶渊明将菊花称为“九华”，不正说明他是将菊视为寿考长生的象征吗？在这首诗的序中，陶渊明还提到他特爱“重九”之名：“余闲居，爱重九之名；秋菊盈园，而持醪靡由，空服九华，寄言于怀。”据《艺文类聚·三国魏文帝与钟繇书》中汤注“重阳”之名：

九为阳数，而日月并应，俗嘉其名，以为宜于长久。

由此看来，陶渊明的“爱重九之名”是他渴求长生的心理的自然流露，而从他的采菊、服菊、饮菊花酒的活动更可见道教中“菊”的不死原型对他的潜在影响。可见菊在陶渊明的心目

中，不仅仅是欣赏的对象、理想人格的象征，更是采服的方药、寿考长年的希望之所在。

### 三

如果说松菊意象一直被学界认为是陶渊明理想人格的象征，那么桃源则一向被看作其理想社会的乌托邦。这当然并非毫无道理。但使我们疑惑的是：这个乌托邦为什么偏偏被陶渊明冠之以“桃花源”之名而不是“兰花源”、“杏花源”或其他什么源呢？难道“桃”这个意象会另有其特殊的象征内蕴？

其实，在道教的神话传说中，桃与松菊一样，都是寿考长年的象征。西王母是道教列仙之一，而与西王母同时出现的异物就是桃。《汉武帝内传》载“七月七日，西王母降，以仙桃四颗与帝”，并告汉武帝食之不老。关于桃的不死象征在南北朝时已被广泛接受，这个时期出现了大量此类的神话传说。如刘义庆《幽明录》载刘晨、阮肇入天台山取谷皮，迷路不得返，饥饿殆死，后遇女仙，奉桃与刘阮二人，遂成仙。任昉《述异记》也载有桃李源的传说：

武陵源在吴中，山无他木，尽生桃李，俗呼为桃李源。

源上有石洞，洞中有乳水，世传秦末丧乱，吴中入于此避难，食桃李实者比得仙。

由于桃有长生之用，道士们干脆用桃木或者桃木做成的符祈福禳灾：

岁旦，常设苇索、桃梗、磔鸡于宫及百寺之门以禳恶气。<sup>⑬</sup>

正月一日……，造桃板著户，谓之仙木，百鬼所畏。<sup>⑭</sup>

鬼畏桃，今以桃梗径寸许，长七、八寸，中分之，书祈福禳灾之辞。<sup>⑮</sup>

在道教的神仙信仰中，食桃能使人长生不老，而桃木更具驱灾避邪的神力。由此我们再读《桃花源诗》并记，便可得出结论：陶渊明将其理想社会名之为“桃花源”，决非偶然和巧合。

首先，桃花源的居民“自云先世避秦时乱，率妻子邑人，来此绝境，不复出焉”。这里的“先世”指“从前”而不是“先祖”，根据《桃花源诗》所写“奇踪隐五百”，说明他们自入洞以来，已经活了近五百岁，作者虽未写明他们的长生不死是由于食桃之故，但既然在南北朝时，这类关于食桃可以飞升成仙的道教神话传说已流布甚广，那么陶渊明将他们的所居之地名之为桃花源，在这类似道教洞天福地的地方种上一大片桃树，不正是他的潜意识里对桃的不死原型的重复吗？

其次，桃花源具有避灾免祸的神力。桃源的居民一开始就是因为避秦时战乱而进入桃源的，在洞中，他们一直过着无灾无祸的幸福生活。记中的渔人无意之中幸入桃源，居民们因其毫无机心与恶意而接纳了他；但当他出洞后向太守报告，企图用世俗的纷扰喧嚣来污染桃源仙境的纯净时，桃源的洞门便永远关闭了。这正说明了桃源因为有了那一片“落英缤纷”的桃林而具备了驱灾免祸的神力。

在《桃花源诗》的末尾陶渊明写道：

奇踪隐五百，一朝敞神界，淳薄既异源，旋复还幽蔽。

借问游方士，焉测尘嚣外？愿言躋轻风，高举寻吾契。

可见陶渊明本来就是将桃花源当作仙境神界来看的。他的末尾的这段感慨充满了对桃源的仙境的悠悠神往，流露出对仙境难寻的惆怅与惘然，这恰恰说明了桃源意象中所蕴含的追求长生的原型意义。

#### 四

可见，松、菊、桃源不仅是陶渊明理想人格及理想社会的象征，而且还积淀了道教神话中不死原型的深层内蕴。那么，陶渊明接受这种原型的原因何在？

首先，陶渊明曾间接受到过道教信仰的影响。据《晋书·隐逸传》，陶的叔父陶淡“好导引之术，谓仙道可祈”，是位虔诚的道教徒；而与陶“斯情实深，斯爱实厚”<sup>⑩</sup>的从弟陶敬远更是“绝粒委物，考槃山阴”，是专以祈求长生为务的道士。陶还和敬远“相开以颜，相将以道”，说明两人不但关系密切，似乎还有过共同修道的经历。由此我们可以肯定：陶身边的道教徒曾对他的信仰产生过重大影响。

其次，陶渊明“心好异书”<sup>⑪</sup>。他曾阅读过大量记载着道教神话传说的奇书<sup>⑫</sup>，对道教中长生不死的神话相当熟悉。在《读山海经》一系列的组诗中，他赞叹长生久视的西王母，对不死之木、不老之泉更是悠然神往：

玉台凌霞秀，王母怡妙颜。天地共俱生，不知几何年。

丹木生何许？乃在密山阳。黄花复朱实，食之寿命长。

赤泉给我饮，员丘足我粮。方与三辰游，寿考岂渠央！

另如《述酒》有“朱公练九齿”、《联句》中有“远招王子乔”，在这些对神仙不死的赞叹中流露出陶渊明渴求长生的愿望与希冀，而对道教神仙不死传说的耳濡目染，无疑是陶渊明接受这种不死原型的重要环节。

最后，道教神话中的不死原型契合了陶渊明渴求长生、追求不死的潜层心理需求。作为生命个体而存在的人，其最深切的焦虑莫过于对死亡的焦虑。在陶诗中，这种无可避免的焦虑随处可见：

一生复能几，倏为流电惊。<sup>⑬</sup>

日月不肯迟，四时相催迫。<sup>⑭</sup>

从古皆有没，念之中心焦。<sup>⑮</sup>

正如莫里斯·迪韦尔在《政治社会学》中所说：“生命的本质是抗拒死亡，不死是生物的本能意识。”对死亡的本能抗拒使陶渊明产生了对寿考长年的渴求与企羡，而道教神话中不死原型正好契合了陶的这种潜层心理需求，这便是陶渊明接受这种不死神话原型的根本原因。

#### 注：

①②⑨⑩⑬《饮酒二十首》。

③⑦《拟古九首》。

④《列仙传》。

⑤《荣木》。

⑥《杂诗八首》。

⑧《和郭主簿二首》。

⑪《九日闲居·序》。

⑫《九日闲居》。

⑬《晋书·礼志》。

⑭《荆楚岁时记》。

⑮《淮南子·诠言》。

⑯《祭从弟敬远文》。

⑰《陶征士诔》（颜延之）。

⑱如在《读山海经》中他自述“泛览周王传，流观山海图”。

⑲《杂诗十二首》。

⑳《己酉岁九月九日》。

（作者为南京大学哲学系博士生）

## 李白道教活动述评

王友胜

在中国诗歌史上，李白是位受道教思想影响颇浓的诗人。司马承祯赞其“有仙风道骨”，贺知章称之为“谪仙人”。魏颢《金陵酬李翰林谪仙子》一诗，诗题迳以“谪仙子”称之，诗中又有“谪仙游梁园”之句。杜甫《饮中八仙歌》写其“自称臣是酒中仙”，在《寄李十二白二十韵》诗中又写道：“昔年有狂客，号尔谪仙人。”崔成甫《赠李十二》亦云：“天外常求太白老，金陵捉得酒仙人。”以上称李白为“诗仙”、“酒仙”、“谪仙人”等，这些称谓有一个共同的地方，那就是将李白与“仙”联系起来。李白对他人给予自己的美誉深以为然，其《留别西河刘少府》诗云“谓我是方朔，人间落岁星。”其《对酒忆贺监二首》也说“长安一相见，呼我谪仙人。”不仅如此，他有时还直接以“谪仙人”自居，其《答湖州迦叶司马问白是何人》诗即自诩为“青莲居士谪仙人。”他晚年所写《金陵与诸贤送权十一序》亦云：“吾希风广成，荡漾浮世。素受宝诀，为三十六帝之外臣。即四明逸老贺知章呼余为谪仙人，盖实录耳。”历代歌咏李白的诗篇亦往往将其与“仙”联系起来：殷文奎《经李翰林墓》云：“诗中日月酒中仙，平地雄飞上九天。”李俊民《李太白图》云：“谪在人间凡几年，诗中豪杰酒中仙！”刘秉忠《太白舟中醉卧图》云：“仙籍标名世不收，锦袍当在酒家楼。”李东阳《李太白》云：“醉别蓬莱定几年，被人呼是谪神仙。”屈大均《采石题李太白祠》其三



云：“牛渚西江月色新，清光常见谪仙人。”李白的一生，确曾访过道，寻过仙，炼过丹，采过药，受过道箓，并经常出入道观，研读道经，交结道士，玄谈道旨。在李白的诗集中，游仙步虚之篇、轻举飞升之词及赠答酬唱羽士仙翁的作品所在多见。与任侠、求仕一样，崇道也是李白终生为求其生活非同凡响而努力从事的一件重要事情。唯其如此，在《广列仙传》一书中，他竟被后人认为是一位名副其实的神仙。然而，李白齐辈及后人为其所作的序志碑传中对此记载语焉不详，兼之“公（李白）避地八年，当时著述，十丧其九，今所存者，皆得之他人焉。”<sup>①</sup>由于材料匮乏，我们迄今对李白的道教活动所知甚少，且比较零散，不成系统，而这对我们评价其游仙思想及游仙诗歌又至关重要。李长之先生三十年代所作《道教徒的诗人李白及痛苦》一书第三节《李白求仙学道的生活之轮廓》，罗宗强先生《李白与道教》一文均对李白游仙访道的生活事迹有所考述，然于李白青年时期在蜀中早期求道活动及晚年隐居江南时期的炼丹生活论述较少，于其它阶段的道教活动亦有疏漏、失误。为此，笔者不揣浅陋，根据李白的有关诗文及他人的零星记载，对其崇道活动以时间为序略作钩沉、评述，以此来理清其道教思想的嬗变轨迹。

### （一）蜀中时期

在蜀中，李白度过了自己的青少年时期，也是在蜀中，他奠定了神仙道教信仰的基础，并初步形成了他的自我仙人意识。这一切决非偶然，它除了与李白天资聪颖、容易接受新生事物有关外，更与蜀地自古以来浓厚的崇道之风不无联系。

蜀地是五斗米道的发源地，该派创始人张陵入蜀居鹤鸣山隐居，又曾自青城山传道，自古以来仙风道气颇浓，道教洞天福地遍布其间。李白《登峨眉山》云：“蜀国多仙山，蛾眉邈难匹。”

峨眉山为道教圣地，有“第七洞天”之称，故李白将其称作蜀中难以匹敌的仙山。青城山亦为著名的道教圣地，传为张天师所治处，司马承祯《天地宫府图》、杜光庭《洞天福地岳渎名山记》载其为道教十大洞天之第五洞天，名宝仙九室之洞天。蜀中仙人道士亦多，早在晋代谯秀《蜀记》中便载有“蜀中八仙”，明代《历代神仙通鉴》中也有“岷山七圣”、“青城五隐”之说，清代李善济所撰一幅长联竟罗列当地道教人物三十人，据《四川省志》记载：四川有道教宫观几十处，著名道士上百人之多。另外，四川还流行着许多带有几分神秘色彩的传说，如《列仙传》卷上载：“（葛由）好刻木羊卖之，一旦骑驴入西蜀，蜀中王侯贵人追之上绥山……随之者不复还，皆得仙道。”李白对这一传说非常神往，其诗“倘逢骑羊子，携手凌白日”，“却恋峨眉去，弄景偶骑羊”<sup>②</sup>等句即化用此典。李白家乡绵州崇道之风亦浓，初唐曾出现过撰写《玄珠录》的著名道教理论家王玄览，紫云山也是当时的道教圣地，清代王琦《李太白全集》卷25注云：“紫云山，在绵州彰明县西南四十里。……有道教建其中，名崇仙观，观中有黄箓宝宫。”故李白写诗自豪地说：“家本紫云山，道风未沦落。”<sup>③</sup>

如此浓厚的崇道之风，对青少年时期的李白产生了深刻的影响。唯其如此，早年的李白即开始追慕神仙方术，其《上安州裴长史书》一文云：“五岁诵六甲，十岁观百家。”所谓“六甲”当为道教术数一类的书籍，《神仙传》卷8即载左慈“学道术，尤明六甲，能役使鬼神。”《道藏》中亦有《上清琼宫灵飞六甲左右上符》一书，可见李白少年时即接触过道教著作。随着年龄的增长，他的崇道热情逐渐增强。他在《凤笙篇》诗中说：“仙人十五爱吹笙，学得昆丘彩凤鸣。”其《感兴八首》（之五）亦说：“十五游神仙，仙游未曾歇。吹笙吟松风，泛瑟窥海月。西山玉

童子，使我炼金骨。欲逐黄鹤飞，相呼向蓬阙。”“炼金骨”，就是炼丹。由此看来，李白十五岁就有了较深的道教信仰。但有的学者据孙夷中《三洞修道仪》所叙十五岁方可正式入道的规定，认为李白“十五岁时曾受戒于三师，举行过最初的人道仪式。”<sup>④</sup>此则过于求实，不知李白诗举成数，况其言常有大而无当之处。李白约二十岁的时候还从道士手中接受过长生的符箓，其《经乱离后……赠江夏韦太守良宰》诗云：“天上白玉京，十二楼五城。仙人抚我顶，结发（二十岁）受长生。”道教的符箓是道士护身驱邪、治病救人的法宝，此所谓“长生箓”当是一种可以让人延年久视的符箓。

蜀中时期，李白访过不少道教名山，如峨眉山、戴天山、紫云山等，在峨眉山，他曾有过轻举飞升的遐想；在戴天山的大明寺，他曾发愤读过道经；在紫云山，他曾观斋醮。另外，此时他还结交了不少道友，如元林宗、元丹丘、戴天山道士、东严子及江油县尉。诗人早年的诗作《赠江油尉》：“五色神仙尉，焚香读道经。”这位神仙县尉焚香读经的生活对李白肯定是有影响的。李白又有《秋日炼药院镊白发赠元六兄林宗》及《江上寄元六林宗》两诗，前诗云：“弱龄接光景，矫翼攀鸿鸾。投分三十载，荣枯同所欢。”可见李白与元林宗二十岁左右即在蜀中结识，至写此诗时相交已约三十年。尤其是元丹丘，后来成了李白终生最要好的道友<sup>⑤</sup>，并数次邀请他到嵩山访道。东严子及其纵横家思想对李白影响也颇为深远，他曾在《上安州裴长史书》中回忆自己与东严子的交游，“昔与逸人东严子隐于岷山之阳，白巢居数年，不迹城市。养奇禽千计，呼皆就掌取食，了无惊猜。”据明代杨慎考证，这位东严子即著《长短经》的越蕤，是一位具有仙风道骨的术士。李白出蜀后，还曾寄诗《淮南卧病书怀寄蜀中赵征君蕤》来怀念他。

李白在蜀中所作诗文甚少，有关游仙访道的诗只有两首：即《登峨眉山》、《访戴天山道士不遇》。这两首诗分别描写峨眉山、戴天山美丽如画的自然景色，除前首诗结尾处“倘逢骑羊子，携手凌白日”，透露出一些幻想白日飞升、轻举远游的仙道思想外，其它地方均属写景之笔。蜀中时期的李白毕竟是热血青年，对神仙道教尚染指不深。他的出入道观，交结道友多半为趋时之举。

## （二）被诏长安前

开元十三年（725），二十五岁的李白离家远行，经巴渝，出三峡，抵江陵，与著名道士司马承祯相遇。这位年届八十的老道一见英风豪气的李白，便夸赞他“有仙风道骨，可与神游八极之表。”<sup>⑥</sup>李白受到这位道教界权威人士的赞许，颇为欣喜，当即作《大鹏遇希有鸟赋》，文中以大鹏自许，以希有鸟比司马承祯，表示要与他神游八极。李白在出游襄、汉，南泛洞庭，东至金陵、扬州，更客汝、海后，于开元十五年重返安陆，与故相许圜师孙女结婚，从此“酒隐安陆，蹉跎十年。”<sup>⑦</sup>李白在安陆最初隐居在离县城西北十里之遥的寿山，清王琦引前人《德安府记》注“寿山”云：“西揖白兆，峰峦秀出，其下有李白之庐，想见丹砂抚《青海》西凌八极。”在此期间，他不仅游仙访道，吞金服砂，而且据他自己说还颇有效果：“仆尝弄之以绿绮，卧之以碧云，漱之以琼液，饵之以金砂，既而童颜益春，真气愈茂。”<sup>⑧</sup>他在另一篇著名的《上安州李长史书》中，也提到过此事：“昨遇故人，饮以狂药，一酌一笑，陶然乐酣。”这狂药，就是丹药。因为丹砂水银含有毒性，服之常日增躁渴，性情转为狂暴。后来李白还移居到离县城西三十里之遥的白兆山桃花岩，继续他的游仙生活。他在此期间有诗记录其生活：“云卧三十年，好闲复神仙。蓬壶虽冥绝，鸾凤心悠然。归来桃花岩，得憩云窗眠。对岭人共

语，饮潭猿相连。时升翠微上，邈若罗浮颠。”<sup>⑨</sup>他把白兆山比成了广东增城县的道教圣地罗浮山，并在此体验其神仙之趣。“云卧三十年”，是诗人从蜀中紫云山到寿山再到白兆山求仙访道、服丹饵食的生活总结。

开元十八年，李白抱着莫大的希望初入长安，隐居终南山，以待征召。此时，他结识了玄宗之胞妹、著名女道士玉真公主，还有斛斯山人及好道的崔宗之，诗人登上太白峰，并写下了《登太白峰》一诗：“西上太白峰，夕阳穷登攀。太白与我语，为我开天关。”李白字太白，太白峰为其本命山，故他登此山表现出了一种回老家似的亲切感。不过，这个时期他的游仙意识相当淡薄。他来长安，主要是为了求仕。所以，道友崔宗之劝他同隐嵩山，他婉言谢绝，其《酬崔五郎中》诗云：“幸遭圣明时，功业犹未成。”“但得长把袂，何必嵩丘山。”在长安，李白“历抵卿相”，以求仕位，可最终毫无结果，他满腔愤懑，写下了《蜀道难》、《行路难》等诗以抒其恨。开元二十一年，李白无颜回家，乃东游梁宋，访道嵩山，与蜀中道友元丹丘憩隐颖阳山居。在此之前，元丹丘有约李白相隐嵩山，李白有《以诗代书答元丹丘》以示同意。来到嵩山，李白对这个山青水秀的道教之地颇为满意，再加上元丹丘决非一般的道士，而是一个有神仙风姿的人物。同治十年《叶县志·人物志上》载：“元丹，字霞子，叶人，居石门山中，与李白结神仙交，白称为丹邱子。”李白现存酬赠元丹丘的诗有十多首，其中《元丹丘歌》说：“元丹丘，爱神仙，朝饮颍川之清流，暮还嵩岑之紫烟，三十六峰长周旋。长周旋蹑星虹，身骑飞龙耳生风，横河跨海与天通。”李白此时的游仙热情空前高涨。《嵩山采菖蒲者》表现汉武帝嵩山遇仙之故事及自己服药延年之遐想；《题元丹丘山居》、《题元丹丘颖阳山居》、《观元丹丘坐巫山屏风》写随道友游仙之感受；尤其是《赠嵩山

焦炼师并序》一诗，记访著名女道士焦炼师的经过。《序》云：“嵩山有神人焦炼师者，不知何许妇人也。又云：生于齐、梁时，其年貌可称五六十。常胎息绝谷，居少室庐，游行若飞，倏忽万里。世或传其入东海，登蓬莱，竟莫能测其往也。”诗亦谓其“潜光隐嵩岳，炼魄栖云幄。”李白希望成为她的弟子，可惜“尽登三十六峰”，终于未能谋面。钱起曾有诗赠她：“彩云不散烧丹灶，白鹿时藏种玉田。幸入桃源因去世，方期丹诀一延年。”<sup>⑩</sup>说明焦炼师是长于炼丹的。李白苦苦相寻，“洒翰遥寄”，自然也是出于炼丹求仙的目的。从其诗歌来看，李白与元丹丘此期曾有过炼丹之举，但并没有成功，故李白在《颖阳别元丹丘之淮阳》诗中充满了悲凉的情绪，“所共重山岳，所得轻埃尘。精魄惭芜秽，衰老相凭因。我有锦囊诀，可以持君身。当餐黄金药，去为紫阳宾。”离别之前，李白毫无保留地将自己炼丹的“锦囊诀”献给道友，并劝他“去为紫阳宾”，拜著名道士胡紫阳为老师。

此后不久，即开元二十三年（735）冬，元丹丘、元演来访李白，三人相随一起去随州拜胡紫阳为师，并有《题随州紫阳先生壁》、《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》一诗一文记录其事。他在文中说：“吾与霞子元丹，烟子元演，气激道合，结神仙交，殊身同心，誓老云海，不可夺也。历行天下，周求名山，入神农之故乡，得胡公之精术。胡公身揭日月，心飞蓬莱，起餐霞之孤楼，练吸景之精气，延我数子，高谈混元，金书玉诀，尽在此矣。”叙述三人随胡紫阳学道的情形。对于李白来说，这是一次别开生面、意义重大的聚会。他不仅结识了诸多志同道合的道友，而且还从名师胡紫阳那儿学到了很多道教知识。所以后来他还对这次聚会记忆犹新，其《忆旧游寄淮南郡元参军》诗云：“紫阳之真人，邀我吹玉笙。餐霞楼上动仙乐，嘈然宛似鸾凤鸣。”这位胡紫阳先生是唐朝著名的道士，师从李

含光，为司马承祯的再传弟子，从李白《汉东紫阳先生碑铭》“因遇诸真人，受赤丹阳精石景水母，故常吸飞根，吞日魂，密而修之”的记载可知，他是炼内丹的，属茅山上清派。李白在这里跟他学的也是内丹之术。李白《江夏送倩公归汉东序》谓其“六十而隐化。”烟子元演欲隐仙城山，李白在餐霞楼上送别，并作文留念<sup>①</sup>。后又与元丹前去拜访，并留下了《与元丹丘方城寺谈玄作》一诗。天宝元年四月，李白从故御道登上泰山，写下了组诗《游泰山》（六首），表现了对神仙世界的强烈向往。在泰山上，诗人登高望远，神思飞扬，“登山望蓬瀛，想象金银台。”（其一）“精神四飞扬，如出天地间。”（其三）“想象鸾凤舞，飘摇龙虎衣。”（其六）而且他还多次发生心理幻觉，仿佛自己遇见了“玉女”、“羽人”、“青童”、“众神”、“鹤上仙”及“仙人”。仙人虽可爱，仙境虽美好，可终究可望不可及，以致这位自我仙人意识颇浓的诗人在他们面前也不得不“稽首再拜”、“叹息”、“自愧”。尤其值得注意的是，他这时对道教经典的学习也相当认真，“清斋三千日，裂素写道经。”这与他后来“我闭南楼著道书，幽帘清寂若仙居”<sup>②</sup>的虔诚态度并无二致。是年秋天，李白二游会稽。《旧唐书·文苑列传》载：“天宝初，客游会稽，与道士吴筠隐于剡中。”吴筠此时是否到过剡中，学术界尚有争议<sup>③</sup>，但李白确曾来到这里，其《赠王判官，时余归隐庐山屏风叠》云：“中年不相见，蹭蹬游吴越。何处我思君，天台绿罗月。”即可证明。从其留下的诗句看，李白在天台山亦有过采药、服丹的经历，“攀条摘朱实，服药炼金骨。安得生羽毛？千春卧蓬阙。”“一餐咽琼液，五内发金沙。举手何所待？青龙白虎车。”<sup>④</sup>炼金骨即炼丹，咽琼液即服丹。五内发金沙，即服丹后身体内部发生剧烈的化学反应。我国早期炼丹专著《周易参同契》即云：“金沙入五内，雾散着风雨。”开元二十九年秋冬间，元丹丘奉诏入

京，次年即天宝元年受到持盈法师（即玉真公主）赏识，被封为道门威仪，丹丘受李白之托荐之于玉真公主，然后玉真公主又荐之于其兄玄宗皇帝。故魏颢《李翰林集序》载：“白久居峨眉，与丹丘因持盈法师达，白亦因之入翰林。”天宝元年秋，李白奉诏从天台山入朝，玄宗召见于金鸾殿，命待诏翰林。

考诸李白被诏长安前的游仙活动，我们发现他这段时间游仙思想较之蜀中时期有所深化，如访过道，炼过丹，采过药，读过道经，另外对内丹之术亦有所染指。但他对道教的信仰依旧停留在表层阶段，在道教实践上似乎很浮躁，很难潜心进去，因为此时的李白心中，一直萦绕着一个未能免俗的情结，那就是对功名的执着追求。

### （三）赐金还山后

在长安，李白供奉翰林，游仙的愿望被从政的理想冲淡，此期他很少有崇道活动，只与杨山人、斛斯山人等有些交往。在《送杨山人归嵩山》诗中，李白多少表示了点出世之想：“我有万古宅，嵩山玉女峰。长留一片月，挂在东溪松。尔去掇仙草，菖蒲花紫茸。岁晚或相访，青天骑白龙。”

天宝三载（744），李白被玄宗“赐金放还”，从政之梦趋于破灭。杜甫《赠李白》诗云：“亦有梁宋游，方期拾瑶草。”李白自己亦云：“一朝去京国，十载客梁园。”诗人以梁宋、任城为中心，进行人生第二次大漫游。他此期寄情山水、游仙方外、受策入道、吞金服砂，以寻求精神上的超脱，麻醉痛苦不堪的灵魂。唐代范传正《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑》早就指出：“（李白）好神仙非慕其轻举，将不可求之事求之，欲耗壮心，遣余年也。”可谓入骨见髓。李白放逐之后，其游仙思想较之以前更为强烈、执着；其游仙诗歌无论是思想抑或艺术都发生了质的变



化。诗人后来所写的《留别广陵诸公》一诗真实地记录了诗人从求仕从政到游仙出世的心路历程：“中回圣明顾，挥翰凌云烟。骑虎不敢下，攀龙忽堕天。还家守清真，孤洁励秋蝉。炼丹费火石，采药穷山川。”

天宝四年，在李白的道教活动中，发生了一件重大事情，这便是接受道箓，加入道士行列。李阳冰《草堂集序》云：“（李白）遂就从祖陈留采访大使彦允，请北海高如贵天师授《道箓》于齐州紫极宫。”李白终于在齐州（济南）的道教寺院紫极宫被反剪双手，走上法坛，向神灵忏悔自己的罪过，从高天师手中接过朱笔写在白绢上的“道箓”，成为一名名副其实的道士。这位高天师在给李白授完道箓后，便归北海游仙去了。李白为答谢他，还特地写下了诗歌《奉饯高尊师如贵道士传道箓毕归北海》相送。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》记载，道箓的传授颇为严格，其中有十八个等级，各个不同的等级传授不同的经箓，授予不同的称号，依次渐进，不得有误，授了道箓，才算正式入道。李白前此授过道箓没有，我们不得而知。高天师很可能是仰慕李白的诗名，了解他的“十五游神仙”，“结发受长生”的资历，才给他授下这个级别较高的道箓的<sup>⑮</sup>。入了道，李白颇为自豪，他在《草创大还赠柳官迪》诗中说：“抑予是何者，身在方士格。”此后不久，李白访道北上，到达德州安陵，请盖寰道士为他书写真箓，这在道教徒看来是一件大事，故李白写诗纪念：“学道北海仙，传书蕊珠宫。丹田了玉阙，白日思云空。为我草真箓，天人惭妙工。七元洞豁落，八角辉星虹。”<sup>⑯</sup>这可能是一个级别更高的道箓，有没有举行过授箓仪式，我们亦不得而知。

李白被诏长安前就曾服药，赐金放还后更是一心服药。在唐代，药有两种，一是草药（如灵芝、菖蒲），一是丹药（金丹）。李白于这两种药都有所尝试，不过，放逐后，入了道，似乎更倾

心于丹药。在很长的时间里，他多次提到过炼丹的事，如“炼丹费火石，采药穷山川。”“弃剑学丹砂，临炉双玉童。”“倾家事金鼎，年貌可长新”<sup>⑦</sup>等。丹以硫化汞（ $\text{HgS}$ ）为基础，搀杂别的矿石粉末，用火化炼出来的药物。 $\text{HgS}$ 呈红色，故称“丹砂”；经过火化后，只剩下水银，呈白色，叫“金丹”。李白此期炼丹最重要的地方应是曹南（今山东济阳县）。去曹南的时候，李白已是满身道家气。其挚友独孤及《送李白之曹南序》云：“是日也，东出桐门，将驾于曹。仙药满囊，道书盈篋。”到了曹南，诗人炼丹的态度颇为虔诚，其《留别曹南群官之江南》诗云：“闭剑琉璃匣，炼丹紫翠房。身佩豁落图，腰垂虎盘囊。仙人借彩凤，志在穷遐荒。”“豁落图”全称“豁落七元真篆”，“七元”即日、月与五星。李白将宝剑抛在一边，身佩豁落图，腰垂虎盘囊，不惜财力，大炼金丹，道士形象，俨然在目。唐时炼丹，派别极多，不同的派别有不同的经书，而且经书上所记之配方与冶炼方法多用隐语，师徒之间靠口口相传。李白属何种派别，我们无从知晓，但从他自己所说“素受秘诀”，“我有锦囊术”看来，他是受过高师名道面授的。李白还有一首完整的炼丹诗，描写大炼还丹的情形，这便是《草创大还赠柳官迪》。诗云：“相煎成苦老，销铄凝津液。仿佛周窗尘，死灰同至寂。铸冶入赤色，十二周律历。赫然称大还，与道本无隔。白日可抚弄，清都在咫尺。北酆落死名，南斗上生籍。”“大还”即“大还丹”，《广弘明集》卷9：“炼成水银，还水银成丹，故曰还丹。”从诗中所描写铅（河车）、水银（姤女）、丹砂（朱鸟）及礬石（白虎）等矿物质在烧炼过程中的化学反应（张炎威，守本宅，凝津液）来看，李白的确深谙炼丹之道<sup>⑧</sup>。

#### (四) 流落江南时

天宝十四年(755)，安史之乱爆发。李白南奔寓浔阳(今江西九江)，其《赠王判官，时余归隐庐山屏风叠》诗云：“大盗割鸿沟，如风扫秋叶。吾非济代人，且隐屏风叠。”李白在庐山，当然免不了炼丹服饵，所谓“仆卧香炉顶，餐霞嗽瑶泉”，“早服还丹无世情，琴心三叠道初成”是也。还丹相传为黄帝九鼎神丹之四，由水银、雄黄等物质配制炼成。至于“琴心三叠”当指《黄庭内景经》所载“三叠琴心化胎仙”，是说血脉和平之极，圣胎结出，便可成仙。这似是一种内丹。尤其值得一提的是，李白续娶的那位好道的宗夫人也南奔至此。宗氏崇道，李白在前此所写的《题嵩山逸人元丹丘山居》中即已表明：“拙妻好乘鸾，娇女爱飞鹤。提携访神仙，从此炼金药。”宗夫人乃武后、中宗时期宰相宗楚客的孙女，她在庐山与奸相李林甫入道的女儿李腾空颇有交往，常去探看。李白曾有《送内寻庐山女道士李腾空二首》相送，其一云：“君寻腾空子，应到碧山家。水舂云母碓，风扫石楠花。若恋幽居好，相邀弄紫霞。”据《庐山志》载：李腾空曾“学三洞法，以丹药、符篆救人疾苦。”诗中的云母，即为炼丹药物之一，庐山盛产，以水碓捣炼，舂成细末可服用。李腾空隐于庐山屏风叠之北，与李白为近邻。故从李腾空的炼丹学仙生活，可窥见李白在庐山炼丹服砂的大致情形<sup>⑨</sup>。

李白此期道教活动又一个集中的地方便是皖南，如敬亭山、秋浦、清溪、大楼山等地。他在敬亭山的炼丹活动，可从《秋送从侄耑游庐山序》一文中得知：“羨君此行，抚鹤长啸，恨丹液未就，白龙来迟。”文中说不能陪侄子李耑游庐山是因丹液未炼成，放不下手。诗人在秋浦停留良久，并有《忆秋浦桃花旧游》一诗记录其道教活动：“不知旧行径，初发几枝蕨？三载夜郎还，

于此炼金骨。”炼丹必需一些药物，为此，诗人不辞辛苦，到处采集，《古风》其四、《宿虾湖》二诗便反映了他采集仙药的情况。如前一首诗云：“吾营紫河车，千载落风尘。药物秘海岳，采铅青溪滨。时登大楼山，举首望仙真。羽驾灭去影，飚车绝回轮。尚恐丹液迟，志愿未及申。徒霜镜中发，羞彼鹤上人。”大楼山在池州府（今安徽贵池县）城南七十里，青溪即清溪，流经池州府门外，从清溪口入长江。诗人攀山越岭，采铅的目的是烧炼紫河车。元萧士贇《分类补注李太白诗》注“紫河车”云：“道家蓬莱修炼法：河车是水，朱雀是火。取水一斗铛中，以火炎之令沸，致圣石九两其中，初成姤女，次谓之玉液。后成紫色，谓之紫河车。”从这些我们今天看来带有几分神秘色彩的活动，可知诗人李白晚年沉溺于道教已是很深的了。

综上所述，李白终生崇道，但不同时期呈现出不同的心理态势。蜀中及被诏长安前，其崇道主要是为了求得声名，得到皇帝赏识、诏见。因胸中尚荡漾着强烈的功名欲望，故崇道活动既不深入，又不持久，对道教的认识亦较肤浅。赐金放还及流落江南时，其崇道主要是为了排遣精神痛苦及追求长生久视，故对道教的认识有所加深，对道教的态度更加虔诚，并正式加入了道士的行列。有人在未对李白道教活动作全面考察的情况下，仅举出个别诗句，如“仙人殊恍惚，未若醉中真。”“贤圣既已饮，何必求神仙。”“蟹螯即金液，糟丘是蓬莱”<sup>②</sup>等，便否定李白的道教信仰，或说李白晚年已从道教迷信中清醒过来，摘句批评，以偏概全，这是极不严谨的做法。须知李白晚年亦写过“余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山”的诗句<sup>③</sup>。我们很难想象，如果李白不是真心的学道，像他那样放荡不羁的人竟然会甘愿反绑双手，数天数夜不吃不喝，环绕坛边，鱼贯而行，口中不断地念念有词，向神灵祷告？我们也很难想象，如果李白不是醉心慕道，在漂泊潦

倒、沉沦不遇、生活尚无着落的情况下，竟然会倾其家产去烧丹炼汞、吞金服砂？诚如李白也否定过功名一样，他在神仙道教面前也曾徘徊过，怀疑过，但就其主流而言，李白一生崇道还是很深的，在唐代众多文人中，很少有人能与之相比。唐代奉道教为国教，“美人为政本忘机，服药求仙事不违。”<sup>②</sup>排遣仕途失意后的精神苦闷，追求个性自由、解放与延年久视及强烈的自我仙人意识，这些都是李白崇道的思想契机。<sup>③</sup>

（1991年初稿于合肥，1996年修改于常德，1999年定稿于湘潭）

#### 注：

①李阳冰《草堂集序》。

②二诗分别见《登峨眉山》、《留别曹南群官之江南》，引文以中华书局1977年校点本《李太白全集》为准，下同。

③《题嵩山逸人元丹丘山居并序》。

④参见罗宗强《李白的神仙道教信仰》，《中国李白研究》1991年集，江苏古籍出版社1993年版。

⑤詹鍈《李白诗文系年》、郁贤皓《李白丛书·李白与元丹丘交游考》均以元林宗与元丹丘为一入，可备一说。

⑥《大鹏赋并序》。

⑦《秋送从侄耑游庐山序》。

⑧《代寿山答孟少府移文书》。

⑨《安陆白兆山桃花岩寄刘侍御绾》。

⑩钱起《题嵩阳焦炼师石壁》，见《全唐诗》卷239。

⑪《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》。

⑫《早秋单父楼酬宴公衡》。

⑬参见郁贤皓《吴筠荐李白说辩疑》，《南京师范学院学报》1981年第1期；李生龙《李白与吴筠究竟有无交往》，《祁连学刊》1989年3期（李白研

究专号)。

⑭二诗分别见《天台晓望》及《早望海霞边》。

⑮参罗宗强《李白与道教》，《文史知识》1988年第6期。

⑯《访道安陵遇盖寰为予造〈真篆〉临别留赠》。

⑰三诗分别见《留别广陵诸公》、《书怀示息秀才》及《避地司空原言怀》。

⑱按罗宗强《李白的神仙道教信仰》一文认为李白此诗所叙为魏伯阳《周易参同契》之意，当写其修炼内丹的情形。

⑲参见毛水清《李白炼丹地点考》，《中国李白研究》1991年集，江苏古籍出版社1993年版。

⑳三诗分别见《拟古》(其三)、《月下独酌》(其二、其四)。

㉑《下途归石门旧居》。

㉒《题雍邱崔明府丹灶》。

㉓参见拙文《李白游仙访道的思想契机》，《吉首大学学报》1994年第1期。

(作者为湘潭师范学院中文系副教授)

## 论汤显祖与道家道教

蒋艳萍

汤显祖是我国古代著名的戏剧家，由于他生活于充满道家道教气氛的环境之中，所以无论是他的思想还是创作，都涂抹了一层浓重的道家道教色彩。

—

首先，我们看汤显祖的生活环境。

汤显祖出生于书香门第，祖上藏书甚丰，少年显祖不仅熟读孔孟经典，而且还博览了大量“非圣”杂书，“诸史百家而外，通天官、地理、医药、卜筮、河籍、墨兵、神经、怪牒诸书矣。”<sup>①</sup>这其中有不少属道家道教经典。尤其值得注意的是，其祖、父两辈都与道家道教有着密切的关系。

其祖懋昭，号西塘。陈炯《西塘公传》说：“……（其）年至四十，弃廩饩，远焚器，隐处于西塘庄，因而为号，并题联以写意，曰：金马玉堂富贵输他千百倍，藤床竹几清凉让我两三分。由是闭户潜修，或赋诗以言志，或弹琴以娱情，嗜欲不乱其中，势利不夺于外……”。汤显祖也回忆道：“家大父早综籍于精黄，晚言筌于道术，捐情末世，托契高云。”<sup>②</sup>从中可知其祖父是个视功名如粪土、求仙慕道、追求超然境界的隐士。他不仅自己求道，还常常“要我（显祖）以仙游”<sup>③</sup>，汤显祖弱冠之前，确曾跟随祖父四处游历学道，写下了许多游仙诗，如《和大父云盖

怀仙之作》、《和大父游城西魏夫人坛故址诗》等。在这种影响下，汤显祖从小就具有强烈的游仙思想：“乡多载酒来青舫，年少游仙自赤城。……因风一问蓬莱守，曾傍麻姑清浅行。”<sup>④</sup>可以说求仙访道、游山历水成为了他一生的嗜好。

其祖母姓魏，也笃信道教。因与道教女仙南岳夫人同姓，使其身世充满神秘色彩。据帅机《魏夫人诔》载：

魏夫人者，余友汤显祖王母也。……春秋九十有二。……母之生也，里梦南岳夫人降世。生平精心道佛，好诵元始金碧之文。……（其）晚节好道，翕固玄源，居心善水，习静香园。灵山之侧，白水之湄，板舆养志，瀾彩日嬉。饱天人粮，息众生机。食如瓜枣，啖大谷梨。……年逾九十，竞爽弗衰，齿落更生，发宣而鬋，严电炯炯，柔荑不龟。倏焉无疾，超忽平原。形体软弱，色泽鲜妍。共传尸解，俱称上仙。昔梦南岳，玉女降世。暂游人间，从犇远逝。

这篇诔文说明汤氏祖母不仅是位虔诚修道的道教徒，而且还被共认为是道教神仙暂游人间，其死也不过是“尸解”而已。汤显祖从小受她宠爱，必定会受她的神奇身份和道教思想的影响，如他在诗中曾多次将祖母与南岳夫人并提：“太母实降生南岳”<sup>⑤</sup>，“底复清斋画王母，我家原有魏夫人”<sup>⑥</sup>等，其中包含的自豪之情不言而喻。

汤父也有崇道之风。其父名尚贤，号承塘，意为继承西塘之志。据载，他“性不喜轩盖跃马，着履行城市村落间，行来甚迅，寡疾病。病亦勿药，通黄帝、彭祖之术，时借以自辅。年至耄耋，举止不异少壮人，观书或隆寒跣足，礼拜或顷刻百拜，世疑其有道云。”<sup>⑦</sup>可见汤父也是一位崇道之人。在他影响下，汤显祖生母吴氏、庶母李氏均能养生之术，也都活到了八十多岁。另外，汤父还特别鄙弃科举功名。据载，汤显祖幼弟寅祖，少有异



质，显祖曾私授以时艺，承塘公怒责之曰：“尔误彼耶？何得以科名乱其心志！”<sup>⑧</sup>在他的教导下，汤显祖兄弟对仕途都持一种若即若离的态度，如寅祖虽名噪士林，却从未涉足官场；凤祖先官后隐，“杜门谢交，足迹不至公府”<sup>⑨</sup>；会祖“超然物外，有竹林清致”<sup>⑩</sup>。显祖也不例外，先官后隐，居住在玉茗堂从事戏剧创作而无意仕途。

汤显祖少年时代曾先后拜两人为师。一为徐良傅，一为罗汝芳。徐良傅为理学名臣之后，却“颇有怀仙之致”<sup>⑪</sup>，其有诗“夜半敲冰煮石，朝来茹术餐苓。老子解游玄牝，羲之错写黄庭。”<sup>⑫</sup>可见其不仅精通道教名著，还经常服食以求长生。诗后还有“若不尽捐烟火瘴，教君何处住蓬莱”<sup>⑬</sup>等语示显祖，使显祖“契念甚深”<sup>⑭</sup>。罗汝芳是泰州学派王艮的三传弟子，泰州学派主张“制欲以体仁”，认为人生来就有“仁”的素质，只须保持和发扬而不必靠“制欲”来获得。又主张“百姓日用是道”，否定孔孟之道的至圣地位，这些理论与老庄的因任自然、率性而为以及道无所不在等思想有相通之处。而且罗汝芳也讲“烧炼采取飞升”<sup>⑮</sup>之术。这些道家道教方面的主张都对汤显祖的思想造成了很大的影响。

在汤显祖的朋友中，也有两类人与道家道教关系密切。一类是大批求仙慕道之士，汤的许多诗文记载的就是与他们的交游情况，如《送人入蜀求道书》、《送姜元叙往八公山寻仙》、《送汪仲蔚行药匡山》等。他还直接与道教人士有过交往，如《送吴道士还华山》、《送道兄邹华阳入越》等。在这些友人中，交往最深的是谢廷谅。谢字友可，又称谢大。汤显祖曾写下大量的诗篇以记其求仙之事，如《送谢廷谅往华盖山寻师》、《送谢大东安》、《友可便欲求仙去，次韵赏之》等，诗中不仅记载了谢的求仙之举，而且也表明了自己对其求仙活动的倾慕与支持，还透露出愿与他

共游的想法：“铜陵未合繙经老，结履何年双远游？”<sup>⑩</sup>可见仙游思想已成为联系汤显祖与其朋友的精神纽带之一。畅谈求仙访道过程中的种种感受更成为他与朋友间日常交流的内容之一，如《黄华坛上寄龙郡丞宗武大还一篇》，诗中从访仙写到炼形养气，从授经写到服食飞升，从炼丹写到闭关大还，涉及到一系列求仙的具体活动和感触，说明汤显祖已真正加入到了求仙访道的队伍。

另一类是一批进步的思想家如李贽、徐渭、达观、公安三袁、东林党人等。这些人均与汤显祖交往甚密，对其思想的发展与成熟起了重大作用。特别是李贽与达观，汤显祖对他们十分敬仰，自称“见以可上人（达观）之雄，听以李百泉（贽）之杰。寻其吐属，如获美剑。”<sup>⑪</sup>达观是禅宗人士，禅宗是印度佛教与中国道家相结合的产物，因此，它实际上已包含了许多道家思想成分。李贽被称为“王学异端”，其思想主张更多地来自道家。他提倡“童心说”，所谓“童心”，即“绝假纯真，最初一念之本心”<sup>⑫</sup>，在人性论上认定“天生一人，自有一人之用”<sup>⑬</sup>，“即说以人治人，则条教禁约，皆不必用”<sup>⑭</sup>，应保持“未雕未琢”的“自然之性”<sup>⑮</sup>。这种追求自然天性、反对雕琢伪饰的思想与老庄思想一脉相承，如《庄子·渔父》中“真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗”这段话，也就是强调天然、纯真。他这种以“童心”对抗假人假文假事的主张，源于老庄以真朴对抗虚伪的思想，如老子曾提出“复归于婴儿”<sup>⑯</sup>，庄子曾提出“复其初”<sup>⑰</sup>、“复归于朴”<sup>⑱</sup>等主张。李贽在政治上主张的“至人之治”也源于老庄思想。“至人之治”就是“因其政不易其俗，顺其性不拂其能”<sup>⑲</sup>，人们可以尽情地发挥自己的个性和才能。在这种政治下，人们能够各得其所，“各从所好，各骋其长，无一人之不中用”<sup>⑳</sup>。这与老子“无为而治”思想是一

致的。汤显祖受李贽思想的影响，实际上也就是间接地受道家影响。

综上所述，在汤显祖成长过程中起重大作用的家庭、老师、朋友均与道家道教有关，他们共同在汤周围编织了一张道家道教之网。他生于斯，长于斯，浸染上道家道教气息是不可避免的。后来的事实也证明，这种思想作为一种强烈的思想意识或明或暗地伴随着汤的一生，无论是对其思想形成，还是文学创作，都产生了非常大的影响。

## 二

接下来，我们就谈谈道家道教对汤显祖思想的影响。

### （一）其宇宙观直接源自道家道教

这一点可由汤的《阴符经解》中体现出来。《阴符经》，全称《黄帝阴符经》，是一部继承和发扬老庄道家思想、又吸收了古代阴阳五行学说的道教经书，汤为之作注，其大旨仍不离老庄的道法自然、天道无为思想。首先，他指出，天地万物均由“气”生成，“一气混成，三才互吞，以成宇宙，以生万物。”这实际上是老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>①</sup>的宇宙生成观的再现。

接着，文中指出宇宙万物在相生相克的矛盾中发展，“天道阴阳五行，施行于天，有相变相胜之气，自然而相于生，生而相于杀。”矛盾对立的双方相互联系，在一定条件下又可相互转化：“生死相根，恩害一门。生者死之，死者生之。恩者害之，害者恩之。”宇宙万物都是相互联系的，一种事物的消亡意味着另一事物的诞生，故生中隐藏着死的根源，死中隐藏着生的根源，这就包含着庄子“物化”的思想。恩可转化为害，害可转化为恩，故“恩害一门”，这又类似于老子“祸兮福之所倚，福兮祸之所

伏”<sup>⑧</sup>的矛盾转化论，体现出一定的辩证思想。

他还根据老子“道法自然”，强调天地万物的存在均有其特定规律，且不以人的主观意志为转移：“生而杀之，天道自然也”、“天之道自然，天之行浸”。作者又进一步阐发了顺应自然的重要性：“矧倒握天机，三反昼夜，动静其中，三十六时，能食其时，能动其机；禽贼之师，固当万倍矣”。这是从正面讲顺应自然则力量无穷。“道不自然，有害无恩”、“制之不以自然、小人得之轻命”，这是从反面讲不顺应自然则有害无利。“食失时，灵物受病。故食天地万物以时，则养不屈。……动天地万物以机，则动不危”，“自然则静，不自然则动，动则死，静则生”，这更是从正反对比中突出了顺应自然的重大意义。总之，作者如此反复地论述，说明其宇宙观核心正是“天道自然”思想。

## （二）其政治观体现出道家色彩

汤显祖的政治观也体现出浓厚的道家色彩。

第一，主张“无为而治”的治理方式。

“无为而治”本是道家政治思想的总纲。《老子》中“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自定”<sup>⑨</sup>，“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”<sup>⑩</sup>等等阐述的都是这一理论。“我无事”、“民自化”的思想被汤显祖接受，并被运用到了治理遂昌县的实践中去。遂昌是浙西一贫瘠山区，“遂昌斗大县，赋寡民稀，故学舍仓庾城垣等作俱废，非生稍修治，殆不成县。”<sup>⑪</sup>但汤显祖在任五年，却把它建设成一个“赋成而讼希”<sup>⑫</sup>的理想之地，汤用的就是这种无为而治的方式。他在《寄曾大理》中提到：

至如不佞，割鸡之材，会于一试，小国寡民，服食淳足。县官居之数月，芒然化之，如三家疇主人，不复记城市

喧美。见桑麻牛畜成行，都无徙去意。

这俨然将老子“小国寡民”理想付诸于实践了，文中“芒然化之”正是“无为而治”的另一种说法。另如《答吴四明》中“至今五日一视事，此外唯与诸生讲德问字而已”。《寄马心易比部》中“喜遂昌无事，弟之懒云窝也”，也透露出同一信息。汤显祖正是以无为而治的方式实现了“正是官也清，吏也清，村民无事到公庭，农歌三两声”<sup>③</sup>的美好理想。这是汤显祖天道自然的宇宙观延伸到政治观的具体表现。

第二，重视民生、倡导“均平”的太平盛世的美好构想体现了道家道教思想。

《老子》大量篇章叙述了重视民生、以民为本的思想：“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”<sup>④</sup>“圣人无常心，以百姓心为心。”<sup>⑤</sup>“治大国若烹小鲜”<sup>⑥</sup>等。汤显祖则“平生以天下为己任”<sup>⑦</sup>，“因百姓所欲去留，时为陈说天性大义”<sup>⑧</sup>，顺民心而动；又认为“天地之性人为贵”<sup>⑨</sup>，“大人之学，起于知生，知生则知自贵，又知天下之生皆当贵重也”<sup>⑩</sup>，要求当权者“能为天地大生、广生”<sup>⑪</sup>。这些主张均与老子民本思想一脉相承。

从民生考虑，道家又强调“薄赋轻刑”，倡导“均平”。如《老子》中有“法令滋彰，盗贼多有”<sup>⑫</sup>，“民之饥，以其上食税之多，是以饥”<sup>⑬</sup>之说。唐代著名道士杜光庭更明确地指出：“赋重则人贫，……人贫则国危”<sup>⑭</sup>，“齐侯以重敛致亡，田氏以厚施威霸”<sup>⑮</sup>。道书《太平经》中则大力倡导均平：“太者，大也。……平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。”并提出实行政治均等是为人君的条件，主张君臣民之间的和谐关系：“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”《太平经》还说：“是以圣人治，常思太平，令刑格而不

用也。”汤显祖同样向往无灾无害、公平均等的“太平”世道。他的“羞富贵而尊贱贫”<sup>④</sup>表明了其平等思想，而这种思想更突出地表现在《南柯记》曲作中，槐安国是作者心目中的理想国：“国中天无阴雨之兆，地无行潦之侵。有礼有法，国中无漏网之鲸；无害无灾，境外有玄驹之马。”<sup>⑤</sup>而在第二十四出《风谣》中，更集中地表露汤显祖的对太平盛世的美好构想：

才入这南柯郡境，则见青山浓翠，绿水渊环，草树光辉，鸟兽肥润。但有人家所在，园池整洁，檐宇森齐。何止苟美苟完，且是兴仁兴让。街衢平直，男女分行。但是田野相逢，老少交头一揖。……征徭薄，米谷多，官民易亲风景和！老的醉颜酡，后生们鼓腹歌。……行乡约，制雅歌。家尊五伦人四科。……多风化，无暴苛，俺婚姻以时歌伐柯。家家老小和，家家男女多。……平税课，不起科，商人离家来安乐窝！关津任你过，昼夜总无他。……这南柯郡自这太爷到任以来，雨顺风调，民安国泰。终年则是游嬉过日，口里都是德政歌谣。

这南柯郡正是那夜不闭户、路不拾遗、官民和睦、薄赋轻刑的太平世界的桃源乐土，是汤显祖政治理想的总体反映。人民在这样的太平社会里享受的是没有贫困、没有疾苦的安乐均平的富足生活。而这南柯郡守以一种“终年游嬉过日”的方式处理政事，又是上节汤显祖“无为而治”主张的体现。

第三，对时政的批判和揭露。

汤显祖的政治理想与当时昏庸的朝政是格格不入的，种种打击更激起他对现实的强烈不满。如在《感宦籍赋》中，再现了仕林中种种丑恶之举，他认为士人中“虬虱之使”、“粪土之士”大有所在，有“作奸犯科”者，有“迂平取奇”者，有“卖功爵于擢金之后”者，有“乞告身于枕袖之时”者……，对各种腐朽世

事他都毫不避讳地讽刺挖苦、嘲弄斥责，表现出敏锐的洞察力和大无畏的斗争精神。在《论辅臣科臣疏》中他更对当朝进行了一次政治大清算：“陛下经营二十于兹矣。前十年之政，张居正刚而有欲，以群私人器而坏之；后十年之政，时行柔而有欲，又以群私人靡然坏之”。如此痛快淋漓地揭露官场黑暗的总根源，体现出批“龙鳞”、逆“圣听”的大智大勇。总之，他对黑暗腐朽的种种现状，从首辅权臣的专横暴戾、宦官酷吏的贪赃枉法，到皇帝的荒淫昏聩；从抑贤祸国的科举制、“恩荫制”到堂而皇之的《大明律》等等，都进行了勇敢的揭露和批判。

汤显祖这种对理想热情追求、对丑恶猛烈抨击的行为也类似于老庄。老庄也曾以居高临下的气势，以比常人更敏锐的感触去批判社会，对一切假仁假义和黑暗肮脏也进行过无情的抨击。他也和老庄一样，终无“挽狂澜于既倾”之力，老庄只能将理想付诸乌托邦式的幻想，汤显祖也只能将理想寄之于“四梦”。

### （三）其人生观也渗露了道家思想

人生最勘不破的一是生死观，一是名利观，而汤显祖却能相对地摆脱它们的束缚，其原因就在于他将人生置于浩渺无边、生生不息的宇宙之中，以一种道家式的宇宙观去观照人生，从而形成了豁达、超然的人生观。

他知道，个人的生命犹如燧石电火，一闪即逝且难以把握。“生死虚空一暮朝”<sup>④8</sup>，“惟人生之去来，像潮之出没”<sup>④9</sup>，“来未诌其所根，去不知其何物”<sup>⑤0</sup>，故对生不必留恋，对死也无须畏惧。他又把死称为“返虚”，认为死就是回归到虚无，就是回归到万物之源。这与《老子》十四章“复归于无物”思想相符。既然人死乃是一个不可逆转的自然规律，那么死时根本不用伤心，更应免除一切繁文缛节，所以他去世前曾作诀世语七首（祈免哭，免僧度，免牲，免冥钱，免奠章，免崖木，免久露），又交待以麻

衣冠草履就殓，要求后代将丧事尽量简化。这不仅包含了老庄的尚俭思想，更是其道法自然的宇宙观延伸到生死观的表现。

生死观既已勘破，那么名利二字更不被汤显祖看重。他认为“功名即真，犹是梦影，况伪者乎”<sup>①</sup>，功名犹如梦影，是不值得追求的，而清白节操和傲岸人格才是人生最重要的。他早年几次拒绝权贵张居正的结纳，就在于他“不敢以处女子失身也”<sup>②</sup>。他最终远离官场隐居玉茗堂更说明其已勘破了名利。在玉茗堂期间，他生活清苦而又瘦弱多病，对此他却毫不在意，始终以一种超然豁达的心态去对待这一切。据载：“其食贫二十余年，而阮啸自如，莱舞无阙”<sup>③</sup>，“每谱一曲，令小史当歌，而自为之和，声振寥廓，识者谓神仙中人”<sup>④</sup>。在他看来，能从事自己热爱的事业，能达到精神上的真正自由就已是幸福的事了。他还喜欢以陶渊明自况，又多追步竹林七贤：“比似陶家栽五柳，便无槐棘也春风”<sup>⑤</sup>，“雅志在山王，无为慕嵇阮”<sup>⑥</sup>等，表现出不追求功名利禄、洁身自好的高尚风格，也表明了一种超脱世俗束缚、追求自由境界的人生价值观。这与庄子摒弃一切世俗束缚的精神自由观实有相似之处。

### 三

最后，我们谈谈道家道教对其戏剧创作的影响。汤显祖创作戏剧的基本思路可说是“因情成梦，因梦成戏”，可以说，情是戏剧创作的核心和根源，梦则是戏剧创作的载体和结构，而无论是“情”，是“梦”，还是其剧作中的具体情节都体现了浓厚的道家道教思想。

#### （一）创作的思想根源——情

汤显祖特别强调“情”，《牡丹亭记题词》中说：“情不知所起，一往而深，生者可以死，死者可以生。生而不可与死，死而



不可复生者，皆非情之至也。”他认为情是世上最宝贵的东西，应出生入死去追求。情又是人与生俱来的自然天性：“人生而有情，思欢怒愁，感于幽微，流乎啸歌，形诸动摇。或一往而尽，或积日而不能自休”<sup>⑦</sup>，“世总为情，……天下之声音笑貌大小生死，不出乎是”<sup>⑧</sup>。正因为此，他“一往之情，则为所摄”<sup>⑨</sup>，创作了“临川四梦”。他如此重“情”就是受了道家影响的结果。如燕南芝庵论曲曰：“三教所尚，道家唱情，释家唱性，儒家唱理。”<sup>⑩</sup>又有玄学家王衍说：“圣人忘情，最下不及情，然则情之所钟，正在我辈！”<sup>⑪</sup>

汤显祖推崇的情，核心是真，这也与道家有关。他提倡的真情不同于“宝黛”似的纯洁无瑕以精神契合为基础的感情，更多地偏向一种不受任何约束、出自内心的自然本性和欲求。杜丽娘由《关雎》和自然风光引发出怀春之思，在不知对方姓甚名谁之时就与其幽会，这种感情谈不上纯洁而近似于一种本能欲望。汤显祖就是想用这么一种极端的方式去清算程朱理学的“存天理、灭人欲”，通过唤取一种在现实中极受压抑的普遍人性去对抗理学，以宣扬自己的个性解放思想。他这种思想来自泰州学派和李贽“童心说”，而这两者实以道家思想为理论依据，所以汤显祖的真情观也源自道家道教。

## （二）作品的共同构架——梦

戏与梦有惊人的相似。可以说，戏是醒着的人做的梦，梦则是睡着的人上演的戏。汤显祖戏剧皆以“梦”构筑情节，其意图可从他题于“四梦台”的楹联中看出：

千古为忠为孝，为廉为节，倘泥真，直等痴人说梦；

一时或快或悲，或合或离，若认假，犹如哑子观场。

如果说前二梦（《牡》、《紫》）犹有理想的闪光，犹有对自由、对美的赞叹与追求，犹泥于真中不能自拔，后二梦（《邯》、

《南》)则已看透世态炎凉,将一切荣华富贵视为假,视作幻化,所以其主角或入道,或参佛,不约而同选择了宗教作为归宿。显然,汤显祖是想以“梦”来寄寓自己的人生慨叹。而以“梦”寄寓感情,最早可追溯到庄子。庄子最喜以“梦”为寓言,最著者为“庄生梦蝶”,后人从中引发出无数人生如梦、人世无常的感慨。汤显祖正是效仿古人以“梦”为主题寄托自己对人世、对生命的慨叹。

### (三) 作品的具体情节

在汤显祖剧作的具体情节中,也处处可见道家道教的痕迹。

《邯郸记》系吕仙度卢生事,被洪昇划为神仙道化剧类。它以神仙度人的梦境结构全篇,让人在大梦大觉中实现大彻大悟,故冯梦龙说:“独此因情入道,即幻悟真,阅之令凡夫俗子俱有厌薄尘埃之想。”<sup>②</sup>吕仙让卢生在梦中出将入相,权倾三公,极尽富贵,又备述人世险诈,让他几历生死,最后让他在鼎盛之时一命呜呼,让卢生从大喜大悲、大离大合中悟出“人生在世只是蜉蝣一梦”之理,使他忘掉一切宠辱,等离合悲欢于沤花泡影,最终汤显祖是用入道成仙解除了剧中的人生矛盾。

《南柯记》中也可见其道家思想,“《南柯》一剧,畅演玄风,为临川度世之作,亦为见道之言”<sup>③</sup>。从《南柯梦记题词》中我们更能体会出其创作意图与庄子思想的关系:

天下忽然而有唐,有淮南郡。槐之中忽然而有国,有南柯。此何异天下之中有魏,魏之中有王也。李肇赞曰:“贵极禄位,权倾国都。达人视此,蚁聚何殊。”嗟夫!人之视蚁,细碎营营,去不知所为,行不知所往,意之,皆为居食事耳。见其怒而酣斗,岂不笑然而笑曰:“何为者耶?”天上有人焉,其视下而笑也,亦若是而已矣。

这段话与《庄子·则阳》中戴晋人劝魏王休战时说的一通话大致

相同，庄子认为诸侯国之间的战争等人间大事，如果放在无限的宇宙之中，都是极端渺小的，所以根本不值得去做。而汤显祖则将人比作蚂蚁，人世所追逐的富贵名利、权势禄位都不过似蚂蚁细碎营营只知居食事一样毫无价值，因此，他劝人要放弃功名利禄，放弃一切争夺。汤显祖和庄子一样，使用的都是这种将人生极度渺小化的方法来发人深省、使人悟道。

《牡丹亭》“死而复生”的浪漫主义构思也与道教有关。杜丽娘死后被葬梅花观，守墓的是石道姑，观内供奉的均是道教神仙：“高处玉天金阙，下面东岳夫人，南斗真妃。”相传南斗星君掌人生，东岳夫人掌人死后注生。汤显祖如此处理，就是在暗示杜丽娘的“生而死、死而生”都是由这些道教神类在冥冥之中支配着的。

《紫箫记》是独立于“四梦”之外的早期未成之作，剧中的达官显贵、侠义人士最终无不看破富贵荣华，生出或归隐或入道之思。贵为“顺帝皇帝之父，今上皇帝之叔”的霍王毅然“散去诸姬，游仙华岭”；被遣姬妾杜秋娘，“罢却凡心，撑持道教”；就连豪侠之流尚子毗，也“无复驱驰之想”，宁愿归隐昆仑，“乞丹王母”。这些人物的出世入道，缺乏真实的生活依据，作者如是安排，只是他“仙游”思想的表现，是他将成仙入道作为人生最好归宿的反映罢了。

综上所述，作为一种潜伏于意识深处的心理机制，道家道教思想影响着汤显祖生活、创作的各个方面。因此，理清汤显祖与道家道教的关系，对深入理解汤显祖其人其作是非常必要的。

注：

①②③邹迪光《汤义仍先生传》。

- ②③《和大父游城西魏夫人坛故址诗》。
- ④《送王性凝叔彝还盱并问登州王使君》。
- ⑤《龄春赋》。
- ⑥《从太母饮伯父园》。
- ⑦⑩易应昌《敕封太常寺博士承塘汤先生元配吴太恭人合葬墓志铭》。
- ⑧艾南英《亦士公传》。
- ⑨陈际泰《仪庭公传》。
- ⑪⑫⑬⑭《挽徐子拂先生》序。
- ⑮转引自徐朔方《汤显祖和他的创作》，见黄宗羲《明儒学案》卷三十四。
- ⑯《秋从白马归，泛月千金口问谢大》。
- ⑰《答管东溟》。
- ⑱李贽《童心说》。
- ⑲⑳㉑李贽《焚书》。
- ㉒㉓㉔㉕㉖分见于《老子》第28、42、58、37、57章。
- ㉗㉘分见于《庄子·缮性》，《庄子·山木》。
- ㉙㉚分见于李贽《论政篇》，《答耿中丞》。
- ㉛《答王伯皋》。
- ㉜㉝《答吴四明》。
- ㉞《牡丹亭·劝农》。
- ㉟㊱㊲㊳㊴分见于《老子》第13、49、60、57、75章。
- ㊵蒋士铨《玉茗先生传》。
- ㊶㊷㊸《贵生书院说》。
- ㊹㊺杜光庭《道德真经广圣义》卷四十八。
- ㊻《睡庵文集序》。
- ㊼《南柯记·树国》。
- ㊽《哭戴愚斋老师》。
- ㊾㊿《青雪楼赋》。
- ①《答李宗诚》。
- ②过庭训《汤显祖传》。
- ③《辛丑大计闻之哑然》。

⑤⑥《送余成辅归清流，成辅远游求应世之技，而好语清狂，勉之》。

⑤⑦《宜黄县戏神清源师庙记》。

⑤⑧《耳伯麻姑游诗序》。

⑤⑨《南柯记题词》。

⑥⑩转引自臧懋循《元曲选》。

⑥⑪《晋书·王衍传》。

⑥⑫冯梦龙《墨憨斋定本邯郸梦总评》。

⑥⑬吴梅《南柯记跋》。

（作者单位：湖南师范大学文学院）

## 《水浒传》与道家道教

蔡觉敏

《水浒传》一书蕴含着诸多道家道教因素。从思想角度讲，它的哲学观、政治主张、生活方式均体现出道家道教的特色；从文学角度讲，它的主要人物与关键情节或来源于道家道教，或不同程度地覆盖了道家道教色彩。本文将从这两个角度加以论述。

### 一、《水浒传》中的道家道教思想

《水浒传》中的道家道教思想首先表现在它的哲学观、政治主张、生活方式等几个方面。

第一，《水浒传》中的故事发展体现了道家道教的“循环论”。

“循环论”是道家道教的重要思想之一，即认为万事万物的变化都是循环往复的。这一思想最早出现于《老子》，老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。”<sup>①</sup>他认为道是按一定的规律独立运行的，无所不至，永不停止。但老子把这个过程看作一个简单的循环，认为万物运行，最终将回到它的起点、而受道支配的社会发展自然也是一个循环。《史记·老子韩非列传》中，周太史儋见秦献公说：“始秦与周合，合五百岁而离。”社会合久则离，离久又合，治久则乱，乱久则治，这是历史的循环。《水浒传》中的观点正是如此。

《水浒传》开篇诗说：“纷纷五代乱离间，一旦云开复见天。”这就是“离久则合”、“乱久则治”，这种变化的原因是什么，作者随即做了说明：“为叹五代残唐干戈不息，……后来感的天道循环，向甲马营中生下太祖武德皇帝来。”<sup>②</sup>原来，这是天道所决定的。历经高祖仁宗，天下太平。然而，乐极生悲，“岂知礼乐笙箫治，变作兵戈剑戟从。”<sup>③</sup>合久又离、治久又乱了。一时间，内忧外患频频而起，国家一团散沙，乱至极处。见此情景，天帝认为有必要再使历史循环发展到“治”与“合”的轨道上来，遂差遣天罡地煞下世，击退外贼荡平内寇，天下复归于统一安定，历史又发展回来了。数百年历史，体现的即是道家的循环论。

梁山事业的盛衰也体现了循环论观点。我们以往总将梁山事业的衰败归罪于招安，认为招安即投降。其实，对于生活在封建社会的作者来说，招安并不是消极投降，而是报效朝廷的必经台阶。而且，梁山事业在招安后并没有马上走下坡路，盛与衰的分水岭并不在招安。实际上，梁山事业的盛衰是天道注定了的。一者，宋江等来人世是为天帝驱除祸殃，同时修满自身道行，那么，他们在完成使命后，自当回归道界天庭，断无继续盘旋人世之理。二者，在第一百一十四回中，作者借费保之口点明了梁山事业的命运：“曾闻聪明人道：‘世事有成必有败，为人有兴必有衰。’哥哥在梁山泊勋业到今，不曾折损了一个兄弟，今番收方腊，眼见得挫动锐气，天数不久。”原来，盛衰相从，梁山泊的下坡路是不可避免的。老子说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。”<sup>④</sup>他从有生必有死的普遍现象得出其哲学观点，认为万物由无到有，再由有到无。梁山英雄与梁山事业也逃脱不了此规律，不管他们的业绩多么风光，最终也是要“复归其根”的。他们的由盛而衰是由循环论决定了的。

总之，不论是社会的整体发展，还是具体的人事经历，其运

行所遵循和体现的，都是道家道教的循环论。

第二，《水浒传》中的政治思想带有浓厚的道家道教色彩。

《水浒传》中，作者抨击现实社会，讴歌梁山义举，这些抨击、歌颂，都是以道家道教的政治理想为标准的。

（一）、主张“天之道，损有余而补不足”<sup>⑤</sup>。

《水浒传》中，作者一再强调梁山泊英雄“替天行道”，“道”是什么，作者没明确说明。我们可以从他们的活动中知道：“道”的内容之一即“损有余而补不足。”

梁山聚义源于智取生辰纲，这种行为，以儒家观点来看，至少属过激行为。但作者却极力肯定其大智大勇，这种肯定即是对不平社会的否定。梁中书连续两年聚敛十万贯收买礼物献给太师，作者对此愤怒地控诉说：“取非其有官皆盗，损彼盈余盗是公。”<sup>⑥</sup>把官与盗相提并论，原因在于为官者对人民巧取豪夺，损他人利自身，行为与盗如出一辙。这种思想与老子是一致的。老子说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余；是谓盗夸，非道也哉！”<sup>⑦</sup>梁中书正是这样的“盗”。老子警告这些人：“金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。”<sup>⑧</sup>认为这些积敛金玉、谋取富贵的人，最终都不得好报。《水浒传》作者正是以此冷眼旁观梁中书：“笑他宝担去匆匆。”<sup>⑨</sup>作者之所以对梁中书等为官者愤恨有加，就是因为他“损彼盈余”，用老子的话说，则是“损不足以奉有余。”<sup>⑩</sup>是与“天之道”背道而驰的。作者对“损彼盈余”的现实社会的“人之道”的否定即是对“损有余而补不足”的“天之道”的肯定。

“损有余而补不足”的“天之道”是梁山泊英雄始终贯彻的方针。第十五回中，晁盖和吴用等结义时发誓说，要去劫梁中书的不义之财，但如有私心，则愿受天地诛杀。由此看出，他们只抢不义之财，其目的不为“私意”。所以，智取生辰纲是“损有



余而补不足”，是行“天之道”。

水浒英雄在梁山泊会合后，仍奉行“天之道”。第七十一回说他们任客商往来，但对带有金银的官员与害民的富豪绝不放过。和智取生辰纲相比，他们活动规模更大，影响也更大了。但他们仍旧只劫不义之财，所劫之物也都充公用。一言以蔽之，他们仍在行“天之道”，在“损有余而补不足。”

“损有余而补不足”不仅是整个梁山小王国所奉行的方针，也是每个好汉的行为准则。我们且看以下英雄：鲁智深毫不犹豫地给金家父女十五两银子救急；柴进常常嘱咐酒店伙计，如有流配去的犯人，可叫投他庄上去，由他资助；晁盖平生也是仗义疏财；宋江更是以疏财仗义闻名于世；第六十一回说卢俊义“慷慨疏财仗义”的英名播满乾坤。上述这些英雄都乐于用自己的钱财去周济他人，这也是“损有余而补不足”。

（二）、梁山泊是一个带有道家道教色彩的平等世界。

梁山泊无疑是作者理想中的王国，它追求公正、平等。这种公正、平等与儒家的公正、平等有所不同，更多地具道家色彩。

梁山泊是一个公正的社会。第七十一回中说英雄们“报仇雪恨上梁山。”“报仇雪恨”是很多人上梁山的原因。鲁智深为替金氏父女打抱不平而打死镇关西；武松为替哥哥报仇而手刃潘金莲、西门庆与王婆；林冲被高俅逼入绝路而杀死陆虞候；柴进被高廉诬以抗拒官府。他们或是因替别人打抱不平，或是为替自己求取公正以致走投无路，因此，他们希望有一个公正的社会，并为此而努力。第七十三回中，李逵听得“宋江”强夺民女，便愤而砍倒杏黄旗，将“替天行道”四字撕得粉碎。这一行为即反映了梁山英雄不循私枉法，唯公正是依的高贵品格。这种公正与“刑不上大夫”的儒家礼法是截然不同的。它带有鲜明的道教太平世界的色彩，早期道教经书《太平经》即体现了这一要求。书

中关于“太平”的解释是：“太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和且大正也。”<sup>⑪</sup>这里所讲的太平气即是公正无私的。此外，早期的道派如五斗米道、太平道，在组织发动起义时，也都把建立一个公正平等、没有压迫剥削的社会作为奋斗目标。梁山泊即是这一理想社会的缩影。

还有一点值得注意的是梁山泊英雄地位的相对平等性。第七十一回中，作者说他们：“死生可同”，“都一般儿兄弟称呼，不分贵贱”，“皆一样的酒筵欢乐，无问亲疏”。无论你来自天南还是地北，是帝王将相之后还是贱隶野民之子，都没有了地域、出身、职业、贵贱的区别，留下的只有基于“心情肝胆、忠诚信义”之上的彼此平等。与儒家的“君君、臣臣”的极力强调君臣之分和等级区别相比，宋江与英雄们的关系更多的是强调各司其职。正因如此，武松才会在乐和唱宋江写的词时叫道：“今日也要招安，明日也要招安去，冷了兄弟们的心！”<sup>⑫</sup>他根本不会因为词是总领宋江所作而有所顾忌。李逵在误信宋江抢民女后马上去砍杏黄旗，也没有因宋江是总领而采取委婉的“讽谏”，因为在他们心目中，总领并不高人一等。这种思想也源于道家道教。《太平经》中有：“君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上；为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。”<sup>⑬</sup>它强调君臣各司其职而又平等合作。《水浒传》中梁山泊王国即是这种理想的体现。

第三，《水浒传》所推崇的处世原则、生活方式、人生道路也是道家道教式的。

我们先以宋江为例谈这个问题。宋江是书中着力歌颂的主要人物。他仗义疏财，济危扶困。在日常生活中，他谨慎小心，很少有过激行为，做到了“不敢为天下先”<sup>⑭</sup>，上梁山是迫不得已。

他有建功立业的愿望，但并不贪恋功名，梁山泊论功排位，他当为第一，但他执意不坐第一把交椅，可谓“生而不有，为而不恃，长而不宰。”<sup>⑮</sup>在领导梁山事业的过程中，他吸纳各种人才，甚至对正统儒家不屑一顾的渔夫、屠户、梁上君子，他也能各顺其性，恰到好处地加以任用，正如老子主张的：“常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”<sup>⑯</sup>他谦让待人，无论是对手下的军士还是归顺的败将，都以“雌柔”待之，真正实践了道家的以后取先、以弱胜强的处世原则，并获得了极大的成功。

《水浒传》中众多的英雄，有血有肉，呼之欲出，这与他们的不怕官来不服管的精神及自在逍遥的道家生活方式有关。他们仗义行侠，不拘礼教，甚至好酒赌钱；被生活逼到极处，他们就啸聚山林；日常交往中，他们看轻虚礼，唯以性情相投为标准，坦诚相见。这种生活态度与老庄的“适性”是一致的，也得到了作者的肯定。以鲁智深与武松为例，他们率真豪爽，吃肉喝酒，路见不平便大开杀戒，与佛门的清规戒律格格不入，但作者都让他们修成正果，这即是对这种不求修行进道之形式、但求自然适意的生活方式的肯定。

对待人生，作者也如老庄那样旷达。全书开篇即说：“虚名薄利不关愁，裁冰及剪雪，谈笑看吴钩”，“兴亡如脆柳，身世类虚舟。”他认为人生是脆弱虚无的，功名利禄也都是过眼云烟，人不应当受此羁累，这种思想无疑也源于老庄。

在生活道路上，道家坚持“功遂身退，天之道。”<sup>⑰</sup>《水浒传》大力推崇的正是此观点。在全书结尾，作者说：“莫把行藏怨老天，韩彭赤族亦堪怜。……早知鸩毒埋黄壤，学取鸱夷范蠡船。”他对功劳显赫但不得善终的韩信彭越深表惋惜。而对道家人物范蠡，作者相当推崇，认为宋江如学习他的话，也可避免“鸩毒埋黄壤”的悲惨下场。在前文，作者也屡次表明此观点。

如道士许贯忠劝告燕青功成名就后应寻个退步，费保对李俊解说不为官的理由。作者还将燕青与卢俊义的生活道路作对比，面对功成名就，燕青要纳还官诰，隐迹理名，逍遥一生，卢俊义则希望衣锦还乡，封妻荫子。作者认为燕青是知进退存亡之机。整个英雄们的结局也印证了这一点，没有在朝为官的功成身退者都得以善终，在朝为官而得善终的凌振、安道全等都无实权，实际上也是一种“朝隐”。而没有退出权位的关胜、呼延灼战死疆场，宋江、李逵、卢俊义饮毒而亡，吴用、花荣自缢而死，得善终的仅为朱全一人。作者正是通过这样的结局展示了道家“功遂身退”的必要性。

## 二、人物、情节与道家道教的关系

《水浒传》中不少人物、情节来源于道家道教，这进一步证明了作者对道家道教的推崇。

第一，道教人物的活动造就了梁山的英雄事业。

《水浒传》中的许多主要角色，都是披着道袍的。这些与道教有关的人物大致可分为三类：道教神仙与高士、人间统治者、英雄好汉。

第一类角色有道教神仙天帝、太白金星、九天玄女与道教人物陈抟、张天师、罗真人等，其中我们重点谈谈九天玄女、陈抟与张天师。

九天玄女在《水浒传》一书中起着关键性的作用。在还道村，她帮宋江摆脱官兵，所授天书对梁山事业起了指导性作用，后来她又托梦宋江使他大破辽军混天象阵。这个梁山事业的大功臣，即是一位著名的道教神，其地位与佛教中的观世音相当。《云笈七签》中的《九天玄女传》说她是圣母元君弟子，人首鸟身，相传著有《六壬》、《遁甲》诸书，她曾受天命授兵书给黄

帝，帮他战胜蚩尤。《水浒传》说她帮助宋江，无疑受了这个传说的影响。

陈抟是北宋初一位颇具传奇色彩的道教人士。他思想上集黄老无为观念、道教修炼方术与儒学佛理于一体，著述多关于栖隐、修炼内容。传说他精于看相、占卜，且多灵验。关于他与太祖的关系，传说颇多。民间流传说，陈抟遇见避乱时肩挑太祖太宗于竹篮的太祖之母，即吟诗说：“莫道当今无天子，都将天子担上挑。”<sup>⑮</sup>《茅山志》则记载说，在显德末，陈抟骑驴游华山，听得市人传语“赵点检作官家”，欢喜得掉下驴背。《水浒传》中即有此情节，他还预言：“天下从此定矣。正乃上合天心，下合地理，中合人和。”<sup>⑯</sup>这里，陈抟代表了一种预知未来的道教力量。作者把这一个本与梁山故事关系不大的传说置于全书引首，就是要告诉人们：历史的发展全在道教人士的预料之中。

作者还认为，历代天师都是一些悉知古往今来、能够操纵历史发展的道教高人，其中的“老祖大唐洞玄国师”在很久以前把一些魔王关押起来，留下“遇洪而开”四字，这表明洪信误放妖魔、英雄替天行道都是由他安排好的。“虚靖天师”是他的继承人，也能预知洪信的到来与下界的苦难。虽然他们的法力是超现实的，但历史上都实有其人，这说明了作者相信道教神主宰着世间的一切。

第二类角色的主要代表是太祖与仁宗。太祖为霹雳大仙下世，出世时红光满天，异香经宿不散，他英武勇猛，被《水浒传》塑造成了胜过历朝帝王的一代圣君。仁宗为赤脚大仙下世，他聪睿过人，把世间管理得井井有条。历史上的太祖、仁宗与道教关系确实甚密。释文莹《湘山野录》中说，太祖在兵变前即与一自称“混沌”或“真无”的道士交往密切。即位后，他也曾利用道教为政治服务。仁宗对道教也持扶持态度，他曾奉安真宗御

容于万寿、寿星等道观，并大力提倡道教，以致于时人盛传其为“赤脚大仙”。作者在书中把他们描写为下凡的道仙，无疑提高了道教的权威与魅力。

第三类角色即一百零八位英雄好汉。历史上的梁山英雄原来与道教扯不上多少关系，但在《水浒传》中，他们成了下世“替天行道，顺天护国”的天罡、地煞星。三十六天罡、七十二地煞本是道教中的神仙，《上清天枢院回车毕道正法》中说：“三十六天罡，天中大神王，……七总太无君，为吾驱祸殃。”宋江他们是为天帝来“驱祸殃”的，无怪乎他们多次蒙仙道帮助。除九天玄女外，乌龙岭土地神也曾保护宋江，罗真人的五雷天罡法帮公孙胜战胜高廉，道士许贯忠的三晋图助卢俊义大败田虎，公孙胜更是凭道术多次立下汗马功劳。总之，原本是凡人的英雄都成了受天帝派遣、又得神仙道士相助的转世道界魔王。

如前所述，《水浒传》中的主要角色与道教关系密切。作者之所以要把与梁山聚义无关的道教神仙人士塞进梁山事业，又给本非道教中人的皇帝与英雄好汉也抹上一层道教色彩，主要是想证明，人世间的一切皆由道教神灵左右。难怪陈抟、张天师等能够预知未来，因为历史本来就是由他们操纵的。在这个世界里，天帝与玄女等道教神是统治者，人间的最高统治者皇帝不过是受他们差遣的道仙，英雄好汉则是为他们“驱祸殃”的马前卒。这样各级道仙们就成了历史舞台的主要角色。

第二，《水浒传》中的一些情节与道教有关，如玄女授书、斋醮、鲁智深入缘缠井等。

玄女授书明显有道教痕迹。第四十二回中，宋江梦遇玄女，她自称受玉帝之托授予宋江天书，指示宋江依此完成天帝之命，在历史上，类似传说曾多次被道士用来加强自身的权威。汉成帝时，甘忠可作《天官历包元太平经》，即托言是天帝派真人赤精

子传书于他，让他依此替天行道，以拯救摇摇欲坠的汉家政权。《魏书·释老志》中亦记载，北魏道士寇谦之在“出山”前，曾自称太上老君赐他《云中音诵新科之诫》，要他宣此《新科》，整顿道教；后又称老君玄孙李谱文授《录图真经》，命他持此经辅佐北方泰平真君。对照以上事实，我们可以看出，九天玄女即担负着真人赤精子、太上老君、李谱文一样的传道责任，而宋江则是受天帝之命改造下界的甘忠可与寇谦之。这不仅是情节上的袭用，也是作者思想上推崇道教的体现。

书中还描写了两次重要的斋醮。第一次祈禳了瘟疫，并间接引发了天罡地煞的出世；第二次则求得了天之旨意。我们以第二次为例看它是怎样进行的：

吴用便道：“先请公孙胜一清主行醮事，……仍使人收买一应香烛、纸马、花果、祭仪、素馔、净食，并合用一应物件。”……宋江、卢俊义为首，吴用与众头领为次拈香。公孙胜作高功，主行斋事，……当日醮筵，但见……风清三界步虚声，月冷九天重沆瀣。金钟撞处，高功表进奏虚皇；玉佩鸣时，都讲登坛朝玉帝。……道士齐宣宝忏，上瑶台酌水献花；真人密诵灵章，按剑法踏罡布斗。……宋江要求上天报应。特教公孙胜专拜青祠，奏闻天帝，每日三朝。却好至第七日三更时分，公孙胜在虚皇坛第一层，众道士在第二层，宋江等众头领在第三层，众小头目并将校都在坛下。众皆恳请上苍，务要拜求报应。……当下宋江且教化纸满散。平明，斋众道士，各赠与金帛之物，以充衬资。

斋醮有比较严格的规定。据《翊圣保德真君传》记载，斋醮须结坛为九，上三坛为国家设之，从上而下依次为顺天兴国坛、延祚保生坛、祈谷福时坛，三坛均需清洁辞章、鲜异花果以供奉诸神，同时还焚香，奏道调音乐。书中宋江等人设的斋醮是严格遵

循了这些规则的，从这些描写中，我们可以看出作者即令不是道教人士，也是推崇道教谙熟道教的。

鲁智深入缘缠井悟得佛理这一情节，有两点值得注意。一是他所进的地方是洞穴，“一般有天有日，亦有村庄房舍。”<sup>②</sup>这不像佛教的西方净土，倒类似于道教的洞天福地。二是他在洞中只呆一会儿，但外面已过了一个多月了。这种“山中方一日，世上已千年”的思想也来自道教。《述异记》记载，王质入山伐木，观一童子下棋，观棋完毕，斧柄已烂，回家后，方知亲人早已死去。这个王质后来成为道教神仙。这里，佛门和尚“迁居”至道教洞天，鲁智深在五台山雄伟宏大的佛殿里一无所获，却在洞穴里悟得禅理。由此可以看出，作者把道教理义看作一切得道的必由之路，非道教中人得道亦得由道教入门。

除此以外，书中还有不少与道教文化相关处，如李逵在梦中由道士引入天池岭，在那里他惩恶扬善，可以说是道士帮他圆了除奸之梦。道士许贯忠所住的大叵山远离尘世喧嚣，景致幽雅，人迹绝少，生活简单平和，这些描写无疑是以现实中道士修炼之地为蓝本，又借鉴了以往的道家文学的。

综观《水浒传》，作者以有浓重老庄思想色彩的诗及天师锁魔这一情节为发端，又以含道家主张的诗结尾，全书故事情节和人物又与道家道教丝丝紧扣，可以说，道家道教的思想贯穿了全书。所有这些都证明：《水浒传》的创作深受道家道教的影响。

注：

① 《道德经》第二十五章。

② 《水浒传》引首。

③ 《水浒传》引首。

④ 《道德经》第十六章。



- ⑤《道德经》第七十七章。
- ⑥《水浒传》第十六回。
- ⑦《道德经》第五十三章。
- ⑧《道德经》第九章。
- ⑨《水浒传》第十六回。
- ⑩《道德经》第七十七章。
- ⑪《太平经》卷48《三合相通诀》。
- ⑫《水浒传》第七十一回。
- ⑬《太平经》补：《太平经钞》癸部《救四海知优劣法》。
- ⑭《道德经》第六十七章。
- ⑮《道德经》第十章。
- ⑯《道德经》第二十七章。
- ⑰《道德经》第九章。
- ⑱《古谣谚》引《神仙传》，《宋人轶事汇编》卷1。
- ⑲《水浒传》引首。
- ⑳《水浒传》第九十九回。

（作者单位：湖南师范大学文学院）

## 郑板桥的道家道教思想和他的《道情》

张松辉

郑燮号板桥，是一位著名的诗人和画家，关于他的身世，我们知道的并不详细，但从现存的材料来看，无论是在他的生活中，还是在他的创作中，都渗透着道家道教的思想。另外，他与一些道士也保持着密切联系，特别是他创作的道情诗，在当时影响很大，成为道情诗的代表作。

### （一）郑板桥的道家道教思想

郑板桥同中国的大多数文人一样，早年曾胸怀大济苍生的志向，然而他仕途生涯并不顺利，终其一生，似乎从来就没有飞黄腾达过。他早年生活贫苦，自言“囊下荒凉告绝薪，门前剥啄来催债”<sup>①</sup>。中年进士及第以后，也只当了个七品县官。晚年穷困潦倒，只得重操旧业，以卖画为生。结合他的生平和思想，我们来看看他对古人、古书的态度：

文章有大乘法，有小乘法。大乘法易而有功，小乘法劳而无谓。五经、《左》、《史》、《庄》、《骚》……，所谓大乘法也。<sup>②</sup>

五经讲的是修、齐、治、平，《庄子》是一部满腹牢骚的“谤书”，主要是在发泄对社会的不满并用精神自由、万物齐一来减轻这种不满给自己带来的痛苦，然而郑板桥却把二者相提并论，这说明他把《庄子》看得同五经一样重要，在内容上充分地肯定

了《庄子》。郑板桥喜欢《庄子》是情理之中的事，因为虽然他早有治国大志，但县官一职无论如何也无法使他完成儒家给他制定的“修、齐、治、平”这一套程序，不得意的生活环境使他更容易接受老庄的思想。

首先，他接受了老庄的知足主张。

《老子》说：“知足者富。”<sup>③</sup>“知足不辱，知止不殆，可以长久。”<sup>④</sup>“祸莫大于不知足。”<sup>⑤</sup>郑板桥接受了这些思想，并写了一首《止足诗》：

年过五十，得免孩埋；情怡虑淡，岁月方来。弹丸小邑，称是非才。日高犹卧，夜户常开。……图书在屋，芳草盈阶。昼食一肉，夜饮数杯。有后无后，听已焉哉！

活到五十岁，他满足了；当了七品官，他满足了；有书有草，他满足了；一禽肉，几杯酒，他满足了；甚至是面对着无后的尴尬处境，他似乎也满足了。他运用老庄思想，使自己在痛苦的生活环境中，还能够挤出一丝笑容。

其次，他做到了道家所提倡的“真”。

道家非常重视一个“真”字。所谓的“真”，就是要保持自己的真情本性。《庄子·马蹄》说：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，啮草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。”庄子认为，人们就应该顺应、保护这种“真性”，而不是去改变它。《庄子·渔父》中有一段全面论述“真”的文字：

真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀；强怒者，虽严不威；强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。……饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。

庄子这里提倡的“真”，就是要求人们去“真悲”、“真怒”、“真亲”，就是要求人们不要去顾忌社会的好恶，不要去考虑礼教的条条框框，只管率性而为。

郑板桥无论在生活中还是在创作方面，都做到了“真”。我们不妨先看看他对自己好色的表白：

（本人）又好色，尤多余桃口齿，及椒风弄儿之戏。然自知老且丑，此辈利吾金币耳。<sup>⑥</sup>

这段表白可以说是赤裸裸地揭示了板桥思想生活中丑陋的一面，然而他却毫不忌讳地把它摆放在众人面前，这不能不说是一种“真”的表现。他的真率还表现在他的《板桥润格》一文中：

大幅六两，中幅四两，小幅二两，条幅对联一两，扇子斗方五钱。凡送礼物、食物，总不如白银为妙：公之所送，未必弟之所好也。送现银则中心喜乐，书画皆佳。礼物既属纠缠，赊欠尤为赖账。年老体倦，亦不能陪诸君子作无益语言也。

画竹多于买竹钱，纸高六尺价三千。任渠话旧论交接，只当秋风过耳边。

在这段文字中，板桥把自己那副只认白银、不识交情的“爱财奴”的面孔描绘得惟妙惟肖。当然，板桥这样说，一是出于不得已，二是他心胸坦荡使然。

板桥的真率，不仅表现在他与外人的关系上，也还表现在他与自己亲堂弟的关系上。板桥没有亲兄弟，堂弟已是至亲之人。他在《怀舍弟墨》中说：

家贫富书史，我又无儿子。生儿当与分，无儿尽付尔。板桥写这首诗的时候，还没有儿子，既然没有儿子，板桥死时不可能把家产带入坟墓，自然只能“尽付尔”；如果今后万幸有了儿子，那就不客气了，每人各分一半。一边抒发对墨弟的思念之

情，一边同对方商量分财之事，板桥老人真率得有点顾头不顾腩了。

板桥在生活中做到了“真”，那么这种“真”势必会反映到他的创作中来。他在《潍县署中与舍弟第五书》中批评了当时的诗歌辞赋，认为这些诗歌辞赋的内容全是东拼西凑的，是拾古人之唾余，缺乏一种“真气”，而他自己在创作中力改此弊。事实上，板桥的创造也确实做到了“真”。他的朋友顾万峰在《赠板桥郑大进士》中说：“读尔文章天性真。”马宗霍的《书林藻鉴》中有这样一段评论板桥创作的文字：

板桥有三绝，曰画，曰诗，曰书。三绝之中又有三真，曰真气，曰真意，曰真趣。

《清史列传·郑燮传》中也说：“（郑板桥）书画有真趣。”这么多的人都紧紧抓住一个“真”字来评价郑板桥，说明了郑板桥的诗、书、画的最突出的特点就是真率。

第三，他继承了道家不拘礼节、向往自然的家风。

郑板桥在一首题为《偶然作》的诗歌中，为自己画像说：

英雄何必读书史，直搦血性为文章；不仙不佛不贤圣，笔墨之外有主张。

“不仙”，是说自己不信道教；“不佛”，是说自己不信佛教；“不贤圣”，是说自己也不想当儒家的圣人。这真是一位天地难拘、三教不收的“散人”。他在《淮安舟中寄舍弟墨》中说：

愚兄平生漫骂无礼，……好骂人，尤好骂秀才。

而散漫“无礼”正是道家的家风。《老子》三十八章说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。”礼是引起社会动乱的罪魁祸首，属于最低层次的东西。正因为如此，道家所崇拜的圣贤是不讲“礼”的，《庄子·大宗师》记载，孟子反、子琴张二人在他们的朋友子桑户

去世时，他们一人编曲，一人鼓琴，为朋友的死亡而欢呼歌唱，当子贡责备他们无礼时，他们却反过来嘲笑子贡“是恶知礼意？”郑板桥一生的行为与道家人物十分相似，他放荡、旷达、不拘小节，关于这一点，后人多有记述：

（郑燮）家贫，性落拓不羁，……日放言高谈，臧否人物，以是得狂名。<sup>⑦</sup>

（郑燮）性旷达，不拘小节。<sup>⑧</sup>

（郑燮）才识放浪，磊落不羁。<sup>⑨</sup>

亦有争奇不可解，狂言欲发愁人骇。<sup>⑩</sup>

回顾郑板桥的一生行事和他的诗文创作，应该说，这些记载和评价是准确的。《郑板桥年表》说：雍正三年，郑燮“出游北京与禅宗尊宿及期门羽林诸子弟游，日放言高论，臧否人物，无所忌讳，坐是得狂名”。不受礼节约束的另一面，就是向往自然。在板桥给家人的书信中，他多次表达了对自然山水的热爱之情。其中有一段关于养鸟的文字，尤其值得注意，因为这段文字同庄子的一段文字不仅在内容上、甚至在字面上都很一致：

一雀适羿，羿必得之，威也（本句一作“则羿诬矣”，更确）。以天下为之笼，则雀无所逃。（庄子）<sup>⑪</sup>

平生最不喜笼中养鸟，……所云“不得笼中养鸟”，而予又未尝不爱鸟，但养之有道耳。欲养鸟，莫如多种树，使绕屋数百株，扶疏茂密，为鸟国、鸟家。将旦时，睡梦初醒，尚辗转在被，听一片啁啾，如云门、咸池之奏。及披衣而起，洗面、漱口、啜茗，见其扬晖振彩，倏往倏来，目不暇给，固非一笼一羽之乐而已。大率平生乐处，欲以天地为囿，江汉为池，各适其天，斯为大快，比之盆鱼、笼鸟，其巨细仁忍何如也。（郑板桥）<sup>⑫</sup>

庄子和郑板桥都提倡以天地为笼，这才是一种真正的自然真趣。

这种思想和表述形式的高度一致，不能仅仅看作是一种巧合，考虑到板桥对《庄子》的偏爱，应该说板桥的这段文字是受到了庄子的影响。

第三，他信奉道家道教的“人生如梦”的思想。

《庄子·齐物论》中就：“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。”自从庄子提出这一“人生如梦”思想之后，得到历代文人的响应。文人们把这一思想写入诗文，演绎成小说戏剧，如唐代传奇《枕中记》、《南柯太守传》、《樱桃青衣》，王安石的《怀钟山》、袁宏道的《梦诗》等等。郑板桥同样接受了这一思想。他写道：

分明告我浮生事，伏枕何须梦假真。<sup>⑬</sup>

老子残书破帽，儿孙绿酒红裙。争春不肯让毫分，转眼西风一阵。皓月当头最乐，疾雷破柱还惊。世间多少梦和醒，惹得黄粱饭冷。<sup>⑭</sup>

郑板桥这些思想的产生，是与他的生活不得意密切相关的，而这一思想的产生，反过来又促进了他放浪不羁性格的形成。

## （二）郑板桥与道士的交往

郑板桥与许多道士都有交往，见于他作品的就有娄真人（见《宿光明殿赠娄真人》等篇）、石道士（见《赠石道士》）、刘道士（见《寄怀刘道士并示酒家徐郎》）、黄陵庙女道士（见《为黄陵庙女道士画竹》）等数人。其中与娄真人的交往最为密切。

娄真人名娄近垣，字郎斋，法号三臣，又号上清外史、妙正真人，江南松江娄县人。他自幼好道，曾拜高道为师。雍正九年，他奉诏入宫为雍正驱邪治病，大获效验。后又随雍正学习佛经，因而深得雍正信任，被封为龙虎山四品提点、供奉内廷钦安

殿住持，朝廷还把大光明殿送给了他。乾隆时，又封他为通议大夫，食三品俸，掌管道录司，主持北京东岳庙。娄近垣是一位较有才华的学者，对《庄子》有较深的研究。郑板桥在自己的作品中多次提到这位道士，仅在题目中提到娄真人的就有《宿光明殿赠娄真人》、《为娄真人画兰》等。郑板桥比娄近垣小四岁，算是同辈人，又是同乡，所以两人的感情极好。郑板桥在《刘柳村册子（残本）》中记载了这么一件事情：

妙真正真人娄近垣与予善，令其侍者十三郎歌予诗词，飘飘有云外之响。予爱之，遂举以赠。董耻夫亦令其歌《竹枝》焉。后三年，求去，泣不可留，仍返于娄。想其仙骨，不乐久住人世俗尘嚣热耶？

因为郑板桥爱听娄近垣侍者十三郎唱的歌，于是娄近垣就把十三郎送给了郑板桥，三年之后，只因十三郎苦苦不愿跟随板桥，才又被送还给娄。娄送郑以人，郑则送娄以画：

银鸭金猊暖碧纱，瑶台砚墨带烟霞；一挥满幅兰芽茁，  
当得君家顷刻花。<sup>⑮</sup>（《为娄真人画兰》）

他们交往密切，礼尚往来。但不要认为他们仅仅是一对“物质上”的朋友，实际上，他们在思想上也是相通的。郑板桥在《宿光明殿赠娄真人》中说：

老聃庄列人中仙，未闻白日升青天；五千妙文《南华》  
詮，虚静恬澹返自然。秦皇汉武心如烟，腾空飘幻无涯边；  
茂陵树接骊山阡，牧羊奴子来烧煎。金丹服食促寿年，元和大历无愚贤。我朝力扫诸从前，踢翻药灶流丹铅。真人应运来翩翩，神清气朗心静专，浑融天地为方圆，出入仁义恢经权，藏和纳粹归心田。……

早期的道教注重外养，提倡烧炼金丹，结果误了不少人。越到后来，烧炼金丹的人就越少，全真道的出现，使精神性的内养



逐渐占了上风。在这方面，娄近垣表现得更为突出，张鹏翮在《重修龙虎山志·序》中说：“（娄近垣）能以忠孝为心，利济为事，而不涉于丹药迂怪之说。”《啸亭杂录》卷九还记载了这么一件事：有一次，他参加恭王宴会时，恭王向他请教养生之术，他回答说：“王今锦衣玉食，即真神仙中人。”他接着又指着桌上的烧猪肉说：“今日食烧猪，即绝好养生术，又奚必外求哉！”娄近垣委婉地拒绝谈论道教的养生术，以至于别人评价他说：“虽嗣道教，颇不喜言炼气修真之法，云此皆妖妄之人借以谋生理耳，岂有真仙肯向红尘中度世也。”<sup>⑩</sup>从这些言谈中，我们可以明显地感受到：娄近垣的生活态度与郑板桥极为接近。

另外，娄近垣还著有一本《南华经注》，这也就是郑板桥诗中所说的“《南华》诠”，而郑板桥也特别喜爱《庄子》，这就从思想上进一步拉近了二人的距离。

### （三）郑板桥的《道情诗》

郑板桥作《道情诗》十首，关于这十首《道情诗》的创作时间、缘由和影响，作者在《刘柳村册子（残本）》中有一个较清楚的介绍：

板桥自京师落拓而归，作《四时行乐歌》，又作《道情》十首。……《道情》十首，作于雍正七年，改削十四年，而后梓而问世。传至京师，幼女招哥首唱之，老僧起林又唱之，诸贵亦颇传颂。……湖州太守李公堂……泛舟相访，置酒湖上为乐；醉后，即唱予《道情》相娱乐。

雍正七年，作者三十七岁，当时板桥科场失意，心情压抑，故写下了这十首感叹人生如梦的《道情》。《道情》初稿写成后，作者又进行了长达十四年的修改，这至少可以说明两点：一是《道情》中所表达的思想不能看作是作者一时泄愤之作，而是代表了

作者一生思想中的一个重要方面；二是作者对这十首《道情》十分重视，不然，他不会在长达十四年的时间里对它们进行修改。

在《道情》十首的前面，还有一篇序言，序言说：“枫叶芦花并客舟，烟波江上使人愁；劝君更尽一杯酒，昨日少年今白头。自家板桥道人是也。我先世元和公公，流落人间，教歌度曲。我如今也谱得道情十首，无非唤醒痴聋，销除烦恼。每到山青水绿之处，聊以自遣自歌。若遇争名夺利之场，正好觉人觉世。”今天广东省博物馆所收藏的郑燮《道情》手稿中的“开场白”与这段文字有所不同，除了引用一些历史事实外，最后几句是：“昨日板桥道人授我《道情》十首，倒也踢倒乾坤，掀翻世界，唤醒多少痴聋，打破几场春梦。今日闲暇无事，不免将来歌唱一番，有何不可。”文字虽然不同，但意思一样，都是要用道家道教的人生如梦思想来唤醒包括他自己在内的名利场中的人。更值得注意的是他自称“板桥道人”，这说明他是以道家人物自居，是在有意识地用道家的思想去自慰慰人。

《道情》的前几首，分别描述了老渔翁、老樵夫、老头陀、老道人等人的逍遥生活，接着板桥写道：

邈唐虞，远夏殷。卷宗周，入暴秦。争雄七国相兼并。

文章两汉空陈迹，金粉六朝总废尘，李唐赵宋慌忙尽。最可叹龙盘虎踞，尽消磨《燕子》、《春灯》。<sup>①7</sup>

吊龙逢，哭比干。羨庄周，拜老聃。未央宫里王孙惨。

南来蕙苒徒兴谤，七尺珊瑚只自残。孔明枉作那英雄汉，早知道茅庐高卧，省多少六出祁山。<sup>①8</sup>

在这两首《道情》中，郑板桥像算帐似的一边历数各代王朝和英雄，一边又一一加以否定，认为他们的存在是毫无意义的。他毫不含糊地表示自己“羨庄周，拜老聃”，只有参透人生的道家人物才是自己效法的对象。

郑板桥在其它作品中多次提到这十首《道情》，言语之中流露出得意之情，这种得意不仅仅是由于这些诗歌语言的流畅晓达，更来自他对诗歌中所表达的思想的欣赏。郑板桥是以旷达怪诞而闻名于世的，但只要我们细细品味《道情》诗中所表达的意味，就不难体会出郑板桥在旷达的言行下所隐藏的无限凄凉，这种凄凉来自个体的人在社会力量和自然力量面前的无能为力及无可奈何。深入探讨作者的这些复杂情感，不仅使我们能够更深一层地理解郑板桥本人，而且对我们理解整个人类的情感都是有帮助的。

注：

- ①《七歌》。
- ②《与江宾谷·江禹九书》。
- ③《老子》第三十三章。
- ④《老子》第四十四章。
- ⑤《老子》第四十六章。
- ⑥《板桥自序》。
- ⑦《清史列传·郑燮传》。
- ⑧重修《扬州府志》卷四十八。
- ⑨查礼《铜鼓书堂遗稿》卷三十二。
- ⑩顾万峰《赠板桥郑大进士》。
- ⑪《庄子·庚桑楚》。
- ⑫《潍县署中与舍弟墨第二书》。
- ⑬《邯郸道上》。
- ⑭《西江月·警世》。
- ⑮《为娄真人画兰》。
- ⑯《啸亭杂录》卷九。
- ⑰《道情》其八。

⑬《道情》其九。

(作者为湖南师范大学文学院教授)

## 简论白玉蟾的内丹心性思想

贺福安

白玉蟾为宋代金丹派南宗五祖之一，海南琼州人，他在湖南的行迹颇多，曾居于祁阳紫仙观，并书写鸟符，后人刻之石上置于观后；祁阳城北的雷坛观内石刻中亦有白玉蟾所作《雷坛观记》。白玉蟾的著作较多，主要有《海琼问道集》、《海琼白真人语录》、《海琼先生文集》等。本文对其内丹心性思想作一简述。

### 一、白玉蟾内丹思想的传承

内丹学起源于古代的行气、吐纳之术，《老子》、《庄子》中提出的“道”、“虚”、“无”等范畴和“专气致柔”、“涤除玄览”、“坐忘”、“心斋”等修持方法，为内丹学奠定了基础。东汉魏伯阳撰《周易参同契》，将人体真气运行的规律和日月运行、阴阳消长的规律统一起来，溶《易》学阴阳五行学说、黄老道家内炼理论和丹鼎炉火之功于一炉，成为系统的内丹学理论著作，被奉为“千古丹经王”。唐末五代时，钟离权、吕洞宾将内丹学推向成熟，形成了对后世影响极大的“钟吕金丹派”，被宋元内丹各派奉为始祖。内丹学以人的身体为鼎炉，以体内的精、气、神为炼丹药物，以意守丹田、通任、督二脉、追求人体阴阳和谐有序为入手功夫，以召摄先天一气、开发人体潜能、与道同体、得道成仙为修炼目标。得道成仙尽管是虚妄的，但内丹家围绕着这一目标而构筑起来的内丹心性理论体系中，却包含着值得重视的思

想资料。

宋元时期是内丹学发展的一个重要时期。自唐代以来，外丹术盛极而衰，人们从以往的修炼实践中日益认识到外丹术的危害；同时，南宋金元之际的社会动乱以及由此而带来的经济衰败和生活困苦，更为道家道教的普及提供了深厚的社会基础。人们不仅从道家、道教中寻求精神支柱和生活的避难所，更企求通过道教修炼以去病强身、保命永年、得道成仙。这一系列的社会需求促使了内丹学在宋元时期的发展。宋代的张伯端得青城丈人刘海蟾的金丹药物火候之术，继承汉代的易学传统，将《道德经》的玄理与道教修炼实践相结合，将炼养过程分为筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四个阶段，并建立了一套系统的理论，开创金丹派南宗，为宋代内丹学奠定基础，下启石泰、薛道光、陈楠。白玉蟾即为陈楠之徒，他原来为儒生，因任侠杀人而亡命于武夷山，后从陈楠学道，尽得其旨，成为张伯端的四传弟子。

白玉蟾继承了金丹派南宗三教合一的主张，糅揉儒家的易学，接引禅宗的心性理论，更以自己的修炼实践进行体验，加以发展，形成了不同于张伯端等人的内丹理论，进一步完善了内修南宗的内丹心性之学。

## 二、“道融于心，心融于道”

白玉蟾强调“道”的至高无上地位，认为“道”是不受任何事物的钳制、不为任何事物所化的永恒本体：“此道之在天下，不容以物物，不容以化化。”<sup>①</sup>“道”不仅是生命的本源，与道合一更是长生延年的必由之路。他说：“人之有生，禀大道一元之气，在母胞胎系与母同呼吸，及乎降诞之后，剪去脐带，一点元阳栖于丹田之中，真息出入，通于天门，与天相接。上入泥丸，会于元神；下入丹田，通于元气。……人能屏去诸念，真息自定，身入无形，与道为一，在世长年。由是观之，道之在身，岂

不尊乎，岂不贵乎！”<sup>②</sup>他进一步完善了张伯端“心”与“道”相通、同一的思想，认为大道内涵于人心之中，故无须外求。如能得真师指点，不懈地进行自我修炼，就能体悟大道：“大道不离方寸地，工夫细密有行持。”<sup>③</sup>故“大道”不能以耳目口鼻等感官去感知，不能以一般的认识途径去认识，“不容以知知，不容以识识”，而只能以心去体悟、契合。“以此心而会此道可也。……以此道而会之此心可也。”修炼者要以心合道，以道会心，主客一体，打成一片：“推此心而与道合，此心即道也；体此道而与心会，此道即心也。道融于心，心融于道也。心外无别道，道外无别物也。”<sup>④</sup>这种理论与禅宗南宗“心即理”的理论惊人地相似。如神会的弟子照曾说：“心是道，心是理，则是心外无理，理外无心。”<sup>⑤</sup>但白玉蟾关于心道关系的论述更为深刻具体：“道此道以脉此心，心此心而髓此道。吾亦不知孰为道，孰为心也。但见恍恍惚惚，杳杳冥冥，似物非物，似象非象，以耳听之则眼闻，以眼视之则耳见。吾恐此而名之曰阴阳之髓，混沌之精，虚空之根，太极之蒂也。”<sup>⑥</sup>在这里，修炼者的“心”与本体的“道”融为一体，难分彼此，而在常态下耳目等感官的分工作用亦在这恍惚杳冥中消融，但有那“似物非物，似象非象”的体验。“道”和“心”至大至广，难以言语描述：“道之大，不可得而形容，若形容，此道则空寂虚无、妙湛渊默也。心之广，不可得而比喻，若比喻，此心则清静灵明、冲和温粹也。”<sup>⑦</sup>通过心性修炼，修炼主体获得高度的心理调控能力，从而达到“清静灵明、冲和温粹”的状态，方能与大道为一，体悟那“空寂虚无、妙湛渊默”的大道。

### 三、性命双修，性主命从

白玉蟾继承了《悟真篇》性命双修的丹法。何谓性？何谓

命，在白氏之前，《内丹秘诀至真歌》（又名《灵源大道歌》）虽已提出过“神是性兮气是命”的命题，但白玉蟾的归纳更具有总结意义。他将性、命这两个重要概念的内涵以图表的方式作出一明确的归纳，认为“神是性，性属离；气是命，命属坎。”<sup>⑧</sup>可见，性的内涵主要指人的精神意识，有着调控人的身心活动的功能；命的内涵主要指以气为物质基础的肉体生命。修性与修命缺一不可，同是内丹修炼的重要内容。

与其他内丹修炼者相一致，白玉蟾的内丹理论立足于人体自身的修炼，强调得道成仙目标的实现取决于修炼者的自身努力，将以往道教徒修炼的重心从人体外部移到了内部，这就大大地突出了人的主体性和主观能动性。白玉蟾强调这种主观能动性在修炼中的关键作用说：“夫修炼金丹之旨，采药物于不动之中，行火候于无为之内，以神气之所沐浴，以形神之所配匹，然后知心中自有无限药材，身中自有无限火符，如是而悟之谓丹，如是而修之谓道。”<sup>⑨</sup>修炼者必须持守虚静，以自身为炉鼎，煅炼身中之精气神，从而达到成丹体道的目的。

他将丹法分为上中下三品：“上品丹法以神魂魄意为药材，以行住坐卧为火候，以听乎自然为运用。中品丹法以肝心脾肺为药材，以年月日时为火候，以抱元守一为运用。下品丹法以精血髓气液为药材，以闭咽揣摩为火候，以存想升降为运用。”上品功法显然属于性功，而中、下品功法虽然属于命功，但中品“以抱元守一为运用”，下品“以存想升降为运用”，皆离不开心性的作用。而关键的修炼方法则是“凝然静定，念中无念，工夫纯粹，打成一片，终日默默如鸡抱卵，则神归气复，自然见玄关一窍，其大无外，其小无内，则是采取先天一气以为金丹之母，勤而行之，指日可与钟、吕并驾矣。”<sup>⑩</sup>这说明，白玉蟾虽然主张性命双修，但他乃将性功修炼作为上品功法，并强调心性功夫在



中、下品功法修炼时的重要作用，这说明他更为重视性功，以性功为主，命功从属于性功。

#### 四、三教合一，援佛入道

白玉蟾主张三教合一，但他的这一主张是在心性修炼的层次上提出来的。他认为天下无二道，主张会万化而归一道，会百为而归一道。他说：“天下无二道，圣人无两心。会万化而归一道。”既然天下无二道，故儒佛道三家也就殊途同归。三教合一是唐宋以来不少思想家皆曾经提出过的主张，但在哪个层次上或以什么方式实现合一、同归？人们的主张又是不相同的。白玉蟾认为，心性修炼乃是儒佛道三家之学的核心，因此，三家皆在归根复命这一终极目标上归一。他说：“凿石以求玉，淘沙以取金，炼形以养神，明心以合道，皆一意也。……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？形中以神为君，神乃形之命也；神中以性为极，性乃神之命也。自形中之神以合神中之性，此谓之归根复命也。斯道甚明矣，此心不惑矣。”<sup>⑩</sup>这就不仅论述了形神关系，而且指出了心性修炼在人的精神活动中的作用等心理学问题。就形神关系来说，精神是形体的统帅，它赋予形体以生命和活力；而就精神与心性的关系来说，心性修炼是精神的最高活动，它开掘人的潜能，赋予人的精神活动以新的生命和意义。将心性修炼贯穿于人的精神活动，就能归根复命，体悟大道，慧心明朗。这对于现代心理学所关注的心身关系、潜能开发等问题皆不无启发。

既然白玉蟾认为三教能够在心性修炼的层次上合一同归，因此，他注意吸收禅宗的心性修炼理论和方法，突出了性功在修炼中的地位。他主张“权将有作归无作”，以矫正注重命功（有作）

而忽略性功（无作）的偏向，明确指出修炼之事“非存思，非举意，非是身中运精气”，心性的修炼才是最为根本的：“无心之心无有形，无中养就婴儿灵。学仙学到婴儿处，月在寒潭静处明。”<sup>⑫</sup>（《大道歌》）炼就“无心之心”，达到空灵虚静、澄彻清明的状态，才是进入了修炼的最高境界。白玉蟾的这一思想倾向，还可从他对道教的“七返九还”之法的独特阐释中体现出来。他认为，世所不传的“七返九还之秘”，其实不神秘，“乃返本还源之义也。七数、九数者，皆阳数也，人但能心中无心，念中无念，纯清绝点，谓之纯阳。当此之时，三尸消灭，六贼乞降，身上有身，犹未奇特，虚空粉碎，方露全身也。”<sup>⑬</sup>在内丹家这里，七返九还乃是内炼丹法中修炼精气神，使三宝凝结，以由后天重返先天的一系列重要修炼阶段，而白玉蟾则将这些秘不授人的复杂的命功修炼过程简化为“心中无心，念中无念”的炼性功夫，这实在是他大胆而独特的创造。

#### 注：

①④⑥⑦⑨⑪⑬《修真十书·杂著·指玄篇·谢张紫阳书》载《道藏要籍选刊》第三册，上海古籍出版社 1986 年出版。

②《指玄篇·阴阳升降论》，载《道藏要籍选刊》第三册，上海古籍出版社 1986 年出版。

③⑫《上清集·大道歌》，载《道藏要籍选刊》第三册，上海古籍出版社 1986 年出版。

⑤《大乘开心显性顿悟真宗论》

⑧见《金丹捷径指玄图》，《指玄篇》卷一，载《道藏要籍选刊》第三册，上海古籍出版社 1986 年出版。

⑩《古今图书集成·神异典》卷三百，《修仙辩惑论》。

（作者为中南工业大学文法学院副教授）

## 论明清之际全真教的性命双修思想

王志忠

明清之际的全真教在修炼方法上的特点是性命双修，主张“见性立命”，对于宋元以来各种内丹修炼思想进行了批判和总结。

最早把性和命联系在一起的是儒家经典，如《易传》中“穷理尽性以至于命”，《大学》中“天命之谓性”等。道教的性命是指内丹修炼的两个方面，性，是指人的本性或“本来面目”，专指人的精神方面的因素，又称作真性、元神、真心、天心、道心、本来一点灵光等；命，是指的物质方面因素，也就是人的生命，又称为元气。性和命是人所具备的两个方面，两者有着密不可分的关系。王重阳在《授丹阳二十四诀》中说：“性者是元神，命者是元气。”石泰在《还源篇》中说“气是形中命，心为性内神”。宋元以前，道教在传统的肉身成仙思想的影响下，主张性命两全，才能位证上仙。吕洞宾的《敲爻歌》说：“只修性，不修命，此是修生第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。达命宗，迷祖性，恰是鉴容无宝镜。寿同天地一愚夫，权握家财无主柄。”性命偏修，不可避免地要走上两个极端，一者是虽然心性澄明，却无力超脱生死，由凡入圣；一者虽是寿同天地，却心无主宰，与顽石草木无异。

王重阳主张，性命虽然不可偏废，但应先修性后修命，以性功为入手处，先了心性。性立，则命在其中矣。他在《授丹阳二

十四诀》中说：“先求明心。心本是道，道即是心；心外无道，道外无心也”。因此必须先“识心见性”。邱处机也说：“吾宗唯贵见性，水火配合其次也”，是“三分命功，七分性学”。可见，全真教的性命之说受到佛教禅宗“明心见性”思想的很大影响。所以，金代元好问指出：“全真道有取于老、佛之间，故其憔悴寒饿，痛自黥劓，若枯寂头陀然；及其有得也，树林水鸟、竹木瓦石之所感触，则能事颖脱，缚律自解，心光烨然，普照六合，亦与头陀得道者无异。”<sup>①</sup>而张伯端一系的南宗则恰好相反，主张先修命后修性，“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源。”<sup>②</sup>元代李道纯综合了全真南北二宗的修炼学说，提出了以“守中”为特色的性命双修理论，他说：

“夫最上一乘，无上至真之妙道也：以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基，无为为丹母，性命为铅汞，定慧为水火，室欲惩忿为水火交，情性合一为金木并，洗心涤虑为洒浴，存诚定意为固济，戒定慧为三要，中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混一为圣胎，性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当。此最上乘之妙，至士可以行之。功满德隆，直超圆顿，形神俱妙，与道合真。”<sup>③</sup>

把儒、释、道三教的心性学说融入道教修炼性命的方法中，对明清之际全真教尤其是王常月、刘一明等人的性命双修思想具有很深的影响。

首先，明清之际全真教的性命双修理论是在前人的基础上发展而来，以心性锻炼为主旨，并与行持戒律结合在一起。

伍守阳说：“仙宗果位了证长生，佛宗果位了证无生。然而了证无生必以了证长生为宾指，了证长生必以了证无生为终始，所谓性命双修者也。”<sup>④</sup>传统的道教修炼以长生为鹄的，所以，性

命双修问题的提出本身就是受到了佛教的影响的。闵一得说：“在天曰命，在人曰性，其大无外，其小无内，圆如烁如湛如寂如，人人俱足，个个圆成，不以颠沛而失，不以造次而遗，圣贤仙佛不之增，愚夫愚妇不之减者是也。”<sup>⑤</sup>是性命本先天神炁，赋之于人身，便为性命。他说：“阴阳即性命，性命即身心，身心即神炁。”<sup>⑥</sup>性命本为一物，人人先天具足，只是因为后天为“爱缘”所牵，为“根尘”所蔽，所以才需要修炼，重现“天心”。闵一得说：

“命无性不灵，性无命不呈，谓必性命双修也。据我见，修得一分性，保得一分命。盖性命两字不可分也。实以有时偏乎性而命在其中，偏乎命而性在其中，有如形影然，得可分乎？第凡修道，先一我志，性功之始基也；惜身如玉，命功之始基也。从而进之，止念除妄，性功也；调息住息，运行升降，命功也。”

性与命本来是不可分离的，性功与命功也可以同时进行修炼。正如闵一得弟子薛阳桂所说：“性命原拆不开”，“盖天赋一点灵性在，而命亦在是，所以修性即修命，实为尽性致命之实学……而性命分为两截，皆所谓旁蹊曲径也。”<sup>⑦</sup>所以必须首先把握性命到底是什么，认清性命的实质，否则将会被“假性假命”所误。故刘一明指出：

“性有性之理，命有命之理，非穷理工夫，不得而知。特以性有天赋之性，有气质之性；命有天数之命，有道气之命。天赋之性，良知良能，具众理而应万事者；气质之性，贤愚智不肖，秉气清浊，邪正不等者也。天数之命，夭寿穷通，富贵困亨，长短不一者也；道气之命，刚健纯粹，齐一生死，永劫长存，天地不违，阴阳不拘者也。天赋之性为真，气质之性为假；道气之命为真，天数之命为假。真者先

天之物，假者后天之物，先天在阴阳之外，后天在阴阳之中。此真假不同，性命有异。修道者若知修天赋之性，以化气质之性，修道气之命，以转天数之命，性命之得道矣。”<sup>⑧</sup>

刘一明认为真性命是天赋之性，是道气之命，修炼性命不是修后天气质之性和夭寿长短的肉体的生命，这说明道教在通过内丹以求长生成仙的修炼方法失败以后，转向心性的修炼，通过“穷理尽性”达到齐一生死，与道合一，从而获得另外一种意义上的“永劫长存”。即肉体永生的希望破灭了，转而追求精神的永恒。作为性功和命功修炼的“内药”和“外药”之间的区别也逐渐模糊。刘一明在《修真九要·外药了命第八要》中说：“性命者，天之所与也。天始与之，而天终夺之，此势之所必有者。若以后天幻身之物，与天争权，总在造化规弄之中，焉能脱的造化！不有金液还丹之道，妄想保全性命，万无是理。”了命的“外药”就是“金液还丹”，它既不是“御女闺丹”、“五金八石”，也不是“天地日月”、“云霞草木”之类有形之物。真正大药，非色非空，非有非无，乃鸿蒙未判之始气，天地未分之元仁。顺则生人生物，逆则成仙作佛。圣人以法追摄，于一个时辰内，结成一粒黍珠，号曰阳丹，又曰还丹，又曰金丹，又曰真铅，……得之者立跻圣位，不待他生后世，眼前获佛神通”。他用了许多譬喻来描述“金丹”，闲烁其辞，使人摸不到头脑，总之，不离“积德修道”。至于了性的“内药”，就是“明心见性之学”。对于上德之人来说，先修内药，则外药即全，而下德者则要先修外药，则内药方就。外药是渐法，内药是顿法，内外俱全，则“身外有身，极往知来，归于真如大觉之地，即佛祖所谓正法眼藏、涅槃妙心、最上一乘大道也”。<sup>⑨</sup>他说：“上德者本原未亏，灵窟未闭，若得真诀，一了百当，直超彼岸。故行无为之道，而为之事，即在其中，性了而命亦全矣。下德者先天已亏，百病俱发，纵得

师诀，不得直下纯一，必须由渐而顿，由勉而安。到的了命之后，与上德者同归一辙，始可以无为矣。非言上德者只行无为之事，下德者只行有为之事也。至于道之仍处，有无俱不立，天地悉归空。”<sup>⑩</sup>

王常月也主张“双修性命出无常”<sup>⑪</sup>，性命双修“以见性为主”。主张从持戒入手，“定慧双修”，则可以见性立命。他说：

“大众，固精养气，则气住精凝，慧火慧风，则精化为气，薰蒸四大，和合万神。真火无烟则气清，真水不漏则神静。气清则化神，神静则合虚。虚极静笃，则元真复，而九还七月返，复命归根。归根则命立，命立则性存，性存则道体彰。道体彰则法身现。自有为中修无为之道体，自无用中修有用之法身。色身有寿命，法身有慧命。寿命由天不由己，故色身有轮回生死，劫运循环；慧命由我不由天，故法身威权自在，解脱无碍。”<sup>⑫</sup>

性了命自了，所以修炼应在“法身”上做功夫，务使“身心清静”，“休妄拘拘的摇精荡气，图精气引降窍穴，疏通血脉经行，延年却病，贪著其事，反顾色身坚固，快活逍遥，竟忘却了自己的真性”<sup>⑬</sup>，因为法身明，色身自然坚固。他说：

“大众，先死妄心后入圈，先了爱缘后打坐。淫心久息，则肾足而真铅上升；嗔心久息，则心虚而真汞下降。饮食调节，合乎时宜，则脾强而封固汞铅。情空则肺润，性定则肝荣。肾水汪则眼光亮，而瞳珠如漆；心火消则口津满，而味咽如醴。魂表则肝气顺面筋骨轻，魄安则肺液通而须发黑……五脏得中，则百病却。”<sup>⑭</sup>

所以，虽然性命双修，但仍以性功为主，见性则立命。法身明，色身自然坚固，修性则命在其中，正是：“色身原是法身房，内若明时外自光，但愿主人修福慧，何愁房屋不辉煌！”<sup>⑮</sup>

其次，性命双修是“出生死的法”，目的在于解脱轮回。怎样看待生死？明清之际真教认为“色身有灭，法王常存”，从而否定了肉身成仙的可能。王常月明确指出：“人之色身，修也要死，不修也要死的，纵活千年，终归于死。”<sup>⑩</sup>只有道体、法身才是永恒存在的，换句话说，就是“性”的永恒的，“命”是无常的。所以他建议“不要去着意修色身，且去那正经生死上修法身。若能密行降心耐性之功，早早见了性，你愁这命不立？”<sup>⑪</sup>因此，有必要重新认识生与死的问题。

刘一明说：“学人不达此理，皆以有呼吸之气谓生，无呼吸之气为死。噫！以此为生死有无，差之多矣。殊不知人之生死，虽不离乎呼吸之气，而其根源并不在乎呼吸之气也。人自有生以来，内藏先天精气神，以养法身。外得后天精气神，以长幻身。及至二八之年，后天有事，先天退位，顺行造化，阳气渐消，阴气渐长，而生死之根，于此立矣。”<sup>⑫</sup>所以，一般人才把有无“呼吸之气”作为划分生死的标准。但是，这并不是死的真正意义。因为对于修道之人来说，“所谓生者，生其真身，死者，死其幻身。幻身不死，则真身难脱。真身不生，则幻身不死，生死不并立，真幻不同途。非若旁门外道，以幻身生死为真，以真身生死为假。以先天虚无之气为假，以后天呼吸之气为真也。”所以，“学者欲了生死，先穷生死之理。生死之理既明，则能长生不死，则能无生无死。修道至无生无死，方是了却生死。”<sup>⑬</sup>所以应当假幻身以修真身，达到“齐一生死”。刘一明所说的“真身”、“幻身”，也就是王常月所说的“法身”、“色身”。王常月也认为“色身有死的日子，只是迟早不同”，色身亦是四大假合而成，只是“一团肉”、“一包血”，一朝朽坏，还归四大，所以，修养色身并不能达到长生不死。必须“一天地而齐万物。天地虽有毁变，而我法性无有毁变；万物都有穷终，而我道体无有穷



终。天地万物皆有劫运往来，元会运世；而我之湛寂真常，虚灵不昧，超然外象，无有毁沦。”<sup>⑥</sup>因此，“保命延生”不能执著形骸，单言精炁，保后天的寿命，延现在的浮生。真正的“保命”应该保守“上天所赋畀之命”、“《中庸》天命之谓性”、“释教的慧命”、“道教的本命星君”，这才是“穷理尽性立命之至妙道”。“延生”也不是却病延年，长生不老，乃是“万劫不坏之真性、亘古常存之法身、化育群生之道体”。所以，“著相即非保命，无生即是延生”<sup>⑦</sup>。所谓“死而不亡者寿”，就是齐一生死，夭寿不二。王常月说：

“大众，谁曾不死，哪见长生？不死者岂是凡身，长生者非关秽质。彭祖至今何在，颜回万劫还存。不死者，我之法身，长生者，吾之元气。如来也有寂灭之期，深入涅槃之境；太上也有飞升之日，高超大赤之天。道存即是人存，法在即同身在。”<sup>⑧</sup>

有形之万物，有生必有死，有始必有终，不生者方可灭，不有者才能不无。圣贤仙佛皆是凡人所做，亦不免死，只有道法亘古常存。王常月说：人皆有死，但要死得好，人皆有散，但要散得好，要做到“去来自在以无拘，变化圆通而莫测”，“回首之前，遍辞大众，时候已到、撒手便行。赤条条，现出婴儿顶门上浩气，祥光万道；圆陀陀，飞升妙相，半天中彩云白鹤，许多仙景。元神竟返青虚，真骨寄于洞府，大丈夫之能事毕矣！”<sup>⑨</sup>在这个世界上留下一个仙名，传下几部道书，使千百年后知有某人，万亿劫后通行其道，这才是所谓的“死而不亡者寿”。

应当指出，明清之际全真教的性命双修学说，虽然主张性命一体而二，但在具体的修炼方法上，主要还是“尽心穷理”、“明心见性”，虽然这一时期内丹学说流行，各家丹法异说纷纭，但归根结蒂，总不离心性的修炼。在道教发展史上，永生的愿望始

终鼓励道士对周围的世界和自身进行不断的探索，并为此付出不小的代价。仙药不灵后，转而炼外丹，金丹失败后，又转而向自身内部寻找金丹，因此，内丹学兴盛起来。但是，这些都没有达到长生成仙的目的。在经历了一次又一次的失败后，道教中人不得不对这个奢侈的理想进行反省。明清之际，全真教中虽然也有人仍然不屈不挠地继续研究内丹术，但除了对却疾养生有些帮助外，并没有其他效验。所以，在这一时期，全真教中占主导地位的修炼思想仍是通过“识心见性”、“尽心穷理”之类的心性修炼，来了悟生死，超脱生死，很显然，这是儒、释、道三教合流的产物。王常月曾说：“出生死的法，只在身内的这点心上所动之念、所行之事上去修。妄念不动则法身生，法身一静则天机动，天机一活则真光见”<sup>②</sup>，“修心”即是“尽心”、“识心”、“明心”的功夫。人心“险恶异变，不可测度”，“最非常久良善之物”，人贪声好色，犯法遭殃，饿鬼畜生，一切灾难，“皆从此心招摇起首”，所以，若欲修行，必须先制此心。“欲制此心，须是持戒入定。此心无明火发，烈焰薰烧，非水不能定，则为水耑制狂炎……心火正炽，定水潜降，化烈焰为慧风，变无明为良知，转色声为空虚，改灾难为吉祥，移祸因为福果，解冤孽为眷属，消劫运为玄风，俾凶恶为贤良，使奢淫为诚朴，去愁苦为欢喜。”<sup>③</sup>凡此种种，皆由定力，“心平气定，气定心明”。

至于“穷理”，则是“取古人之法言，细穷细究”，“至于不通文字之学人，亦须于俗语常言中，辨别实义”。如“颠三倒四”、“不知死活”、“随方就圆”、“随机应变”等，“何妨拈出一二，作个悟头，朝参暮思，虽大理不明，而知识渐开，与道相近。”<sup>④</sup>这是直接把禅宗参话头的方法借鉴过来。刘一明又说：

“盖圣贤大道，有始有终，有本有末。知其始，明其终，究其本，穷其末，方能从头至尾，大彻大悟，有往有利。倘

一事不明，即一事有迷；知之不真，即行之不通。学者必须穷其理，而后可以行其理。致知力行，缺一不可。其理为何？理即天地造化之道也。……夫圣贤之学，穷理尽性至命之学也，其理精微，其义幽深，蓍龟难测，鬼神莫知，非一言半语可以了悟。苟非下数十年穷理死工夫，不能揣摸其一二。非积德立行，勇猛精进，一意不回，不能感动乎真师。”<sup>⑦</sup>

刘一明又引进了理学家“格物致和”的工夫，来穷究“天地造化之理”。得出的结论是，此理此道，“最要处，总在一气。一气总不外乎虚无。这个枢纽子，非色非空，非有非无，不可有心求，又不可无心得。难描难画，难思难议。顺之则生人生物，逆之则成仙成佛。性命于此寄，生死于此出，悟之者立跻圣位，迷之者万劫沉沦。穷理者，即穷此理也。穷透此理，方能行得此理。”<sup>⑧</sup>只要穷得此理，行得此理，就可以了性命，出生死。

王常月认为，“参微理而悟天机”还需要从持戒入手。他说：

“大众，先去受初真十戒，降伏身心，使用权方寸不乱，则能见圣贤仙佛之心了。然后进中极戒，开辟性灵，使玄关透彻，则能明圣贤仙佛之理了。然后进天仙戒，精研妙义，使圆通智慧，则能悟圣贤仙佛之法了。然后解脱无碍，可圆可方，可大可小，可行可止，可生可死，可前可后，可屈可伸，可出可入，可圣可贤，可仙可佛，可四生，可六道，可天宫，可地狱。随方设教，历劫度人，变化神通，现身说法，如无边明镜，照诸影像，互相容入，则能行圣贤仙佛之事，成圣贤仙佛之身，证圣贤仙佛之果矣。”<sup>⑨</sup>

王常月把“识心见性”、“穷理尽性”与他的戒学思想结合在一起，使心性的修炼最终获得至高无上的“圆通智慧”，从而，使人了悟生死，“解脱无碍”。

总之，明清之际全真教性命双修、见性立命的思想，从根本上讲，它否定了“凡身”、“秽质”长生不死的可能性，是一种通过心性的修炼达到精神解脱的内炼方法，是对宋元以来性命双修内丹思想的一次比较彻底的扬弃。

注：

①元好问：《紫虚大师于公墓碑》，《遗山先生文集》卷三十一。

②张伯端：《悟真篇拾遗》。

③李道纯：《中和集》卷一《全真活法》。

④伍守阳：《仙佛合宗·自叙》。

⑤闵一得：《大悲神咒注》，《古书隐楼藏书》。

⑥闵一得：《尹真寥阳殿问答编》注，同上。

⑦薛阳桂：《俨若思斋梅花问答编》，《古书隐楼藏书》。

⑧刘一明：《修真后辨》卷下，《道书十二种》。

⑨刘一明：《修真九要·内药了性第九要》，《道书十二种》。

⑩刘一明：《修真辨难》卷上，《道书十二种》。

⑪《龙门心法》卷上《密行修真》。

⑫《龙门心法》卷下《阐教弘道》。

⑬《龙门心法》卷上《密行修真》。

⑭《龙门心法》卷上《参悟玄微》。

⑮《龙门心法》卷上《密行修真》。

⑯《龙门心法》卷上《密行修真》。

⑰《龙门心法》卷上《密行修真》。

⑱刘一明：《修真后辨》卷下《生死有无》，《道书十二种》。

⑲刘一明：《修真后辨》卷下《生死有无》，《道书十二种》。

⑳《龙门心法》卷下《保命延生》。

㉑《龙门心法》卷下《保命延生》。

㉒《龙门心法》卷下《功德圆满》。

㉓《龙门心法》卷下《功德圆满》。

②④《龙门心法》卷上《密行修真》。

②⑤《龙门心法》卷上《皈依三宝》。

②⑥刘一明：《修真九要·尽心穷理第三要》，《道书十二种》。

②⑦刘一明：《修真后辨》卷下《尽心穷理》，《道书十二种》。

②⑧刘一明：《修真后辨》卷下《尽心穷理》，《道书十二种》。

②⑨《龙门心法》卷上《参悟玄微》。

（作者为湘潭大学副教授）

## 诸神分列的三大体系浅探

马勇奇

道教是多神教，许多人认为道教所供诸神杂乱无章，并把民间信仰诸神纳入自己的范畴，壮大自己。其实不然，道教所供奉的诸位神圣、神仙，既有广泛的信仰方面的神和仙，又有局部信仰的神和仙。但更大的分别则是其神仙供奉所表现出不同功能的三大体系：一是行教体系；一是行政体系，再一个是宇宙自然体系。三大体系的神和仙，形成整个道教神仙体系。同时，也涵括了整个中华民族的诸神体系的基础。整个神和仙的信仰体系，使整个中华民族信仰混然一体。

### 一、行教体系

道教所供奉的神，相对而言也是非常广泛的。上自元始天尊，下至灵官庙王，跨行业、跨时空，涉及各行各业。因此而成为民间十分普遍的信仰。平常人在说话、做事等等方面，均可在有意或无意间体现受道教传统思想影响的迹印，特别是在民众风俗习惯中的影响力，更让人刮目相看。

道教最高之神——太清元始天尊、玉清灵宝天尊、上清道德天尊。三清既是道教的最高信仰，也是道教徒所奉“道”的最高化身。也是涵括宇宙三个时期的拟人化代表，是超人类之神。其一，宇宙的混沌时期。以元始天尊为代表，手托混元球端坐三清之中位，象征宇宙尚未形成之前的原始混沌状态之期。其人物则

以中国神话故事中的盘古真人为原型而形成元始天尊。其二，宇宙的分化时期，也就是现时所说宇宙大爆炸之后形成的天体格局。用道教的理论说：清为上、为天、为阳；浊为下、为地、为阴；形成阴阳学说的基础。而代表这一时期的神，称为灵宝天尊。手托太极图，形象地概括阴阳两极，道教亦称之为太上道君。其三：万物化生时期。宇宙形成相对稳定的格局之后，产生出空间、空气和水分的星球，比如地球，则逐渐进化和产生、生长万物，形成勃勃生机的人类及万物的生长世界。元气和阴阳相协调产生万物，形成道教三位一体论，也就形成道教最基本的理论和最高位的神圣。老子《道德经》中云：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”描绘出生育天地、运行日月、长养万物为“道”的基本概念，拟人化则作为三清，也代表宇宙的三个时期和天、地、人三个根本要素。

而作为道教行教之神，既没有管辖的范围，也没有所需要的行政权力，其所谓的作用，无外乎为百姓服务，消除民间疾苦，辅佐治理社会，引人行善积德、成仙成圣。

太上老君，姓李，名耳，字老聃。以《道德经》为阐扬“道”的基本理论，从中建议君主爱民治国，积极倡导无为而治，促使天下太平，人民安居乐业、官民相融，各得其所。比如“是以圣人处无为之事，行不言之教”，“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”，“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”，“圣人无常心，以百姓之心为心”，“是以圣人，欲上民，必以其言下之”等等，都体现老子辅政的思想，这些都是具体建设性的，没有地方显现出其行政手段。作为道教的教祖，所表现出来的，都是行教言论，尽管有的地方近于行政的做法，但都是言语建议而已，不是直接的行政手段或行政命

令。因此，老子是行教之祖。

至于其下的行教之神，比如八仙、七真、五祖、慈航等等，直至基层的灵官庙王，都体现出其行教的作法，尽管与不少的神圣同坛供奉，但其行教的职能并没有改变，与行政之神不一而谈，作用也不一而论。

## 二、行政体系

行政之神是中国特有的，是道教所供奉的民族之神。其神与中华民族的疆域相比相形，上管天，下管地，管山、管水、管人，无所不管。以玉皇大帝为代表，以五岳大帝管东、西、南、北、中五方，龙王管四海，其基层之神则有城隍、土地、阎罗。形成自上而下的神圣体系，与人间管理模式相对应。

1、玉皇大帝，统管天上人间诸神，作为行政之神的最高统领，至高无上。上可号令风雨雷神行云布雨，下可差遣龙王倒海翻江。日月星宿，没有不在其管理之下，居住金阙仙宫，南天门上，管理行政系统。附从有王母娘娘等神，与之相匹配，成为人类信奉诸神之最高领导，又近于世俗。

2、五岳大帝，主管五行五方。以五大名山为据点，统领各地方神圣，同时，亦使百姓的信仰各有归宿，为中上层的信仰。东岳大帝、南岳大帝、西岳大帝、北岳大帝、中岳大帝每一位大帝统管数个省份，形成广泛的信仰，每年均有大批的信徒，不远千里到各自所属的岳王主山去朝拜，形成定期的朝拜人流，也形成我国最大的信仰群体。

3、四海龙王和妈祖辅以陆地之外的四海和台湾海峡管辖之神。我国四大海域，四海龙王各居一海，分别执掌各水族，同时亦辅以行云布雨。干旱时人们向它祈求下雨，水灾时人们期盼它能退水减灾。因此，龙王也就成为人们心目中涉及水之类的主管



神圣了。

妈祖：又称天妃，明崇祯皇帝封为碧霞元君，其最大影响为台海两岸。穿行于江河湖海的渔民船商多为供奉，一般码头附近都设有供奉场所，常称天后宫、妈祖庙、娘娘庙、天妃宫等。船商、渔民聚集之地大多列为官方供奉之神。

4、城隍、土地。这是道教供奉行政之神的基层之神。城隍作为县、州、府所在地的城市内所设之神。各城隍神，大都是本城历史上最有影响，而又最受人敬重的人物。府、州、县称谓分别为公、侯、伯，庙中供奉除城隍爷外，还将本地有相当功绩、且受人敬重的人士亦设位供奉。历代官员上任，亦到城隍庙参拜，祈祷国泰民安，在职顺利。城中道士超度亡魂，亦要行文告之城隍，俨然阴间地方行政官吏。土地神则是城隍之下的最基层机构，尤如村和街道之类的行政机构，主要是协助行政之神，管理地方亡灵，收容孤魂野鬼。因此，地方老百姓家里有人去世，在进行超度时，首先得召告土地。另有万物的栽培，靠土地长育，人们以其功德，每年祭祀。

而道教所供奉的行政体系之神，在道教兴盛时期，大都列为国家每年供奉之神，自上而下，形成普遍的民间信仰，形成了道教信仰中的一大体系。

### 三、自然体系

自然之神，是对宇宙演变所形成各种现象、力量、结构而给予神化。在宇宙当中，有许许多多的方面，我们人类无法掌握，只有整个天体自己运动而产生变化。人类通过各种努力，以期求朝人们希望的方向发展，并得到良好的结果。

斗姆天尊，是道教供奉自然之主神的主神，也是我们所认识宇宙星系中的主神。作为北斗七星之母，又称为北极星。斗姆天尊

是道教供奉的重要女神之一，又名紫光夫人，亦为女娲娘娘，在较大道教宫观中，不少建有斗姥殿，也有建斗姆宫或斗姆阁的。

在斗姆天尊之下，为北斗众星。在北斗众星之中，又有二十八星宿、三十六天罡星、七十二地煞星。道教把太阳和月亮经过的天区立为黄道，按四个方位，分为青龙、白虎、朱雀、玄武等四组，将四方的恒星划分为二十八个星座，设置二十八个星宿天将主理。在北斗众星中的三十六天罡星和七十二地煞星，以及二十八星宿，是道教徒在进行道教活动中，常召请的诸天神。诸天神将联合行动，降妖伏魔，以保天下太平。

对自然之神的崇拜，是道教对宇宙天体的崇拜和敬畏，同时，也体现了道教对自然的信仰向往和追求；以期盼能遨游太空，进入理想的境界。

#### 四、相互之间的关系

道教所供奉的行教体系之神和行政体系之神，是相辅相承的，行教之神是统治者和广大信众认可的，由信奉道教的人员树立并供奉，一般受国家保护的。道教不干预国家政治，并能辅助当朝统治者管理好社会，使人们的信仰有一定的规范。道教的行教之神是多方面的，比如八仙，有来自皇亲国戚的曹国舅，有来自官宦的吕洞宾，有来自山乡的张果老，来自书香门第的韩湘子，来自平民百姓的蓝采和、何仙姑，另有铁拐李、钟离权都是不同方面的代表。全真道的七真人，也都表现出社会的多面性。各地方所供奉的神，像长沙县的陶公、简公、望城县的戴公、浏阳市江大仙人、郴州市苏仙、醴陵市丁仙等等，亦同样如此。

而行政之神，不仅仅是统治者认可，更重要的是统治者领头朝拜祭祀。如皇帝每年到五岳之首的泰山祭拜，祈祷风调雨顺、国泰民安、时和岁稳。各地州府分别朝拜岳神，各县官吏前往城

隍庙，进行参拜活动等等，成为每年的例行公务。这大多带有一定的政治目的，同时，给地方民众一个信念引导，促使人们的信仰形成习惯性活动。

行教之神，多以行善、济世、治病救人、接引亡灵、消灾解厄、维护和平为表现，形成服务性质之类。

行政之神多以对行为、灵魂的规范、管束、保护、惩处等方面为表现，形成管理性质之类。行教与行政之神相辅相承，形成道教神仙信仰一个有机的整体。

自然之神，主要为道教教内所供奉，尤其从事修炼之人，所以，民间影响不是很广泛。

## 五、外来宗教的影响

在中国历史上，道教同儒教一样，都存在着重现实、轻来世的问题。尤其出现统治者兴儒而贬道之期，男尊女卑盛行，加之统治者昏庸腐朽，人们对现实生活前途缺乏信心和追求，把希望寄托在来世，如此制造出不少精神寄托的空间，也就给境外宗教进入以可乘之机。

当人们在现实生活中，由于统治者的压抑或地方势力的迫害，自己既没有想到反抗，也没有能力反抗，生活没有自己的目标，又缺乏积极努力的进取精神的时候，因此，只有将自己的前途寄托在来世。道教和儒教又没有系统的来世思想学说，因此，乘虚而入的外来宗教，也就入主我国自身宗教的薄弱之处，形成它的系统理论学说。在不同的社会环境下，本土宗教和外来宗教，则分别代表不同思想领域，不同追求的不同方面人。历史上则出现当国力强盛、统治者坚强的时期，道教盛行。当国力不济，统治者昏庸无能，导致人们民族信仰和自信心缺乏的时候，加之国际间的政治、经济、文化的相互交流，以及对手的强力打

压等方面原因。因此，各种思想、各种信仰和不同的追求则纷纷出现，本土信仰因得不到相应的挖掘补充和调整发挥，因循守旧，加之误导的宣传，导致大量的思想文化精华被掇走、被遗弃，使自身出现软弱无力的局面，形成不同的信仰，似同的做法。总之，尽管道教有完善的神仙信仰体系，有系统的思想文化体系，但由于各种时期的不同需求，随着时间的推移，许多被历史尘封，不少亦被嫁接，也有不少被人淡忘，因此，道家道教的思想文化的全面振兴，还有待时日。

（作者为湖南省道教协会副会长）

# 论道教对中国古代科学的贡献

赵载光

道教是中国文化土生土长的宗教。与其它宗教不同的是，他不划分此岸世界与彼岸世界的截然界限，而是追求从现实世界出发的长生不死、得道成仙。其修炼方法主要有炼内丹（气功）和炼外丹服食药物，这些方法客观上促进了古代医学和化学的发展。在道教史上出现了葛洪、陶宏景、孙思邈等杰出的医学家和谭峭那样的科学家。李约瑟说：“道家又能将他们的理论付诸实行，所以东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药物都渊源于道家。”“中国如果没有道家，就像大树没有根一样。”<sup>①</sup>这里所说的道家，主要是指道教。以老、庄为代表的道家思想，虽然也崇尚自然，但很少注重实际科学。而道教的炼丹、服食、内养，则直接与医药学、养生学以及化学方面的科学实践发生关系。

## 一、炼丹术与化学

炼丹术，这里指道教的外丹，包括黄白术与金丹术。黄白术要把铅锡等物变成金银，目的在获取财富。西汉时这种方术就开始流行，淮南王刘安聚集方士撰写《枕中鸿宝苑秘方》，“言神仙黄白之术，亦二十余万言。”这种黄白术后来传入阿拉伯，再传入欧洲，是欧洲炼金术的源头。欧洲的炼金术，被科学史家称之为近代化学的始祖。

金丹术则是以某些矿物、药物进行反应，形成“丹药”，服

食丹药是以延寿长生为目的。魏晋以后的炼丹术，主要是炼这种长生不死的仙丹。葛洪的《抱朴子内篇》是这一时期炼丹术集大成的著作。汉末的《周易参同契》被称为万古金丹王，但《参同契》既讲外丹，也讲内丹，且方法和药物都没有很具体的记载，使人难于把握。

服食金丹为什么能够长生呢？道教把还丹金液认作仙丹之极，所谓金液就是用各种方法使本来很难起化学反应的黄金溶解，变成可以服食。道教认为黄金“毕天不朽”的稳定性，可以转移到人体生命上来，所谓“假求万物以自坚固。”《参同契》说：“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。”巨胜是一种植物，中医认为服食可以延年益寿，他以此类推，认为永不败朽的黄金，服食可以长生久视。葛洪说得更清楚，“夫金丹之为物，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，此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅也。”（《抱朴子内篇·金丹》）“假求万物以自坚固”，这是“同气相求”的思想。中国有机自然观是人与自然可以互相感通，在中医的本草药物学中，都有服食某种药物可以延寿或者长生的记载。在这种思想的指导下，从秦汉的方士到魏晋隋唐的道教徒，竭力在寻找一种把自然的不朽性传给人体生命的方法，炼出各种各样的金丹。

唐代的《石药尔雅》记载了金丹 69 种，药物 163 种。在这些炼丹药物中，最重要的是丹砂（硫化汞），它是制造还丹的主要原料。葛洪说：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣；故能令人长生。”（同上）这一段话包含了两个化学反应，先是硫化汞经燃烧氧化游离出水银：

$\text{HgS} + \text{O}_2 \longrightarrow \text{Hg} + \text{SO}_2$ 。后一个是水银与硫黄化合“积变又还成丹砂”： $\text{Hg} + \text{S} \longrightarrow \text{HgS}$ 。这两个化学反映，实际上是从丹砂出发又还原为丹砂。为什么要进行这种还原，一方面固然是为了获取纯净的丹砂，而道教的理论把炼丹的过程象征阴阳造化的过程。所谓还丹，就是由后天之道反还先天之道。

黄白术和金丹术的基本原则是统一的。丹砂可以制造药金，道教认为药金是诸药之精，胜过自然的金银。《抱朴子·黄白》：“仙经云，丹精生金，此是以丹作金之说也。故山中有丹砂，其下多有金，且夫作金成则为真物，中表如一，百炼不减……此则得乎自然之道也。”丹砂化黄金的方法，实际上是丹砂抽汞作金末齐的镀金方法，或者以汞与其它物质生成黄色氧化物或盐类，与黄金色彩相似而已。此外还有以铜砷制造成类似黄金的铜砷合金的。也有用锡制成金黄色的硫化物的。

炼丹家为什么认为黄金可以通过人工制成，他们根据的是物类可变的理论。“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。”（同上）铅白（ $\text{Pb}(\text{OH})_2$ 、 $\text{PbCO}_3$ ）经过化学反应可以变成铅丹（ $\text{PbO}$ ），赤色的铅丹再经过化学反映又可变为铅白。这种可逆的化学反应使炼丹家认识到物类的可变，这可以说是科学认识上的一个进步。但道教把这种可变性夸大了一些，他们把炼丹的鼎炉看作一个缩小的宇宙，用炼丹的化学反应来模拟宇宙生成万物的过程。美国学者席文说：“一方面，炼丹术是高度理论化的愿望——建立化学宇宙过程模式的传统；另一方面，它主要实践是寻找不死药。”<sup>②</sup>

方士认为黄金是在宇宙渐变过程中形成的，《淮南·坠形训》说：“黄埃五百岁生黄澍，黄澍五百岁生黄金。”在道士的炼丹炉中，这个漫长的造化演变过程被浓缩了。黄白术和炼丹术都是模

仿了阴阳五行在宇宙天地中的变化，因而可以得自然之道，造不死之方。

## 二、道教的内丹与养生学

道教的内丹来自古代医学的导引行气养生术，长沙马王堆汉墓出土的文物中，就有一幅彩绘的导引图，帛书的资料中还记载了“食气”、“导引”、“辟谷”的具体方法，汉代《老子河上公章句》引用黄老思想来阐释养生延命的道理，也主要是讲导引行气之术。它提出“治身者爱气则身全”，“治身者呼吸精气。”（《能为》第十）。认为“和气潜通，故能长生也。”（《道化》第四十二）并且叙述了一些行气、保精、养神的具体方法。从汉到魏，各种各样的导引炼气的方法已经普遍流行。曹丕《典论》说：“众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳。”但把这种导引吐纳与炼外丹的理论结合，则是魏伯阳的《参同契》。

《参同契》认为：“二气玄且远，感化尚相通，何况近存身，切在于心胸，阴阳配日月，水火为效征，耳目口三宝，固塞勿发扬。真人潜深渊、浮游守规中，旋曲以视觉，开阖皆合同，以己之转轴，动静不竭穷。”他按阴阳二气消长运化的理论来说明人应该怎样锻炼自己的精气。闭塞耳、目、口，是炼功的准备，道教称之为固塞，同时要清除杂念：“委志归虚无，无念以为常。”所谓“潜深渊”、“守规中”，指意念和元气守在丹田，其后开阖、动静都围绕这个轴心，道教称为“抱一毋舍”。什么是一？《太平经》说：“一者，其元气纯纯之时也。”“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。”<sup>③</sup>《参同契》谓“一者以掩蔽，世人莫知之。”固塞、抱一，通过复杂的修炼过程，达到“返根归元”，达到“胎息”的境界。

什么叫“胎息”，《参同契》认为人体为父母阴阳之气交结而



成，炼内丹是要返还到婴儿在母胎中的状态。“人所禀躯，体本一元，元精云布，因气托初。”俞琰注曰：“夫欲求长生，须求吾来生以前此身缘何而得，然后可以论养性延命之道。”通过阴阳内感、神气交结，在体内结成“内丹”。《参同契》描写这个时候的境界：“心专不纵横，寢寐神相抱，觉悟候存亡，颜色浸以润，骨节益坚强。辟却众阴邪，然后立正阳，修之不辍休，庶气云雨行，淫淫若春泽，液液若解冰，从头流过足，究竟复上升，往来洞无极，怫怫被客中。”这是炼内丹气功创最高境界的人体会的一种意境。《参同契》语言隐晦，又多比喻，因此有人认为他是专讲炼外丹，也有人认为他是专讲炼内丹。其实，他既是讲外丹又是讲内丹，而且把二者看成同是天地阴阳造化之功。

《参同契》以后讲内丹的著作不少，以北宋张伯端的《悟真篇》最为著名。《四库全书总目》卷146说：“是书专明金丹之要，与魏伯阳《参同契》，道家并推为正宗。”这里的金丹应指内丹。《悟真篇》说：“人人本有长生药，自是愚迷枉摆抛，甘露降时天地合，黄芽生处坎离交。井蛙应谓无龙窟，篱鷃争知有凤巢，丹熟自然金满屋，何须寻草学烧茅。”陈致虚注曰：“要知甘露、黄芽，即先天一气，此气才生，即结成丹。然上下不交则其志不同，天地不合则此气不降，阴阳非类则黄芽不产。仙翁显言甘露者，使人知乎天地交泰之理，而坎离交合则使人知水火既济之道。”张伯端对“寻草烧茅”的炼外丹是轻视的，唐代外丹术盛行，但服食中毒的人很多，所以唐以后外丹术衰落，而炼内丹开始成为道教正宗。

《悟真篇》炼内丹的要点在返本還元。“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物昌。”这是从《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”而来的宇宙生成次序，而修炼内丹则是与这个次序逆向而行，所谓“归三为二，

归二为一，归一为虚无。”这样身神复归于道，重返虚无，就可以得到长生。这也就是炼气功中所谓炼精化气，炼气化神，炼神返虚的过程。

张伯端用阴阳五行理论解释这种过程，他说：“大丹妙用法乾坤，五常顺兮，常道有生有死，五行逆兮，丹体常灵常存。”五行的常道是有生有死的，炼内丹是逆转这个常道，逆缓生命的时间进程，以摆脱生死的规律。薛道光注这段诗说：“阳主生，阴主死，一生一死，一去一来，此常道顺道之自然者也。圣人则之，反此阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一气为丹，以丹炼形，入于无形，与道冥一，道固无极，仙岂有路。”道教的内丹术本来是一种气功养生的方法，对认识人体生命进行了一些探索，只是他们把这种方法与追求长生不死的仙道联系在一起，因而带上浓厚的神秘色彩。

### 三、道教与医学

因为养生延命的需要，道教在医药学上的贡献是很突出的。许多高明的道教徒都兼通医学，葛洪、陶弘景、孙思邈等人在中国医学史上占有重要地位。在上古，医术和巫术本不分家，《内经》说：“余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”<sup>④</sup>到战国时代，医学和巫术开始分家，但医学与神仙方术仍然经常混杂在一起。《隋书·经籍志》云：“医方二百五十六部，多有神仙养生之法。”像《黄庭经》、《太平经》这些道教经典，其中多有医药养生的内容，而宋代以前的本草药物学，也把炼丹的方药收集在其中。

道教医学与普通医学不同的地方在于：他不仅注意防疾治病、养生健身，同时还追求延命长生。日本学者吉元昭治认为：道教医学是以道教长生不老的教旨为主要目的的医学。其内容由

里至外可以划分为三个层次。其中心层次是中医的汤液针炙、本草等内容，且和服食外丹联系在一起。中间层次是导引、调息，却谷、房中、内丹一类养生和锻炼方法，也与中国传统养生方法有密切联系。最外层是符录、药签、祝咒、祭祀、斋醮等宗教仪式，是古代巫术和神仙方术的继承。<sup>⑤</sup>

葛洪的医学著作有《玉函方》，因为部头太大没有流传下来，传下来的只有一部《肘后救卒方》后来被陶弘景改编为《肘后一百方》。内容多为卒发急病，治疗方药以简单方便、低廉易办为原则，所以对后世影响很大。如葱豉汤、三黄梔子汤，一直沿用到今天。此书对肝炎、结核病、天花等常见的严重危害人类的疾病都有记载，并有治疗方药。书中也有行气、辟谷、导引、房中术等养生学的内容，这些往往与神仙方术挂起钩来。

南朝陶弘景也是道士兼医学家，不过他晚年又信佛教，主张儒道佛三家合一。陶弘景著有《名医别录》和《本草经集注》，在药物学方面起了承先启后的作用。提出“甘苦之味可略，有毒无毒易知，唯冷热须明。”<sup>⑥</sup>因为药物的寒热是治疗疾病的实际经验中总结出来的，对指导医生用药有很重要的作用。他编的《诸病适用药列记表》，为后代按药物的主治作用分类开了先河。

孙思邈是从北周到唐初的人，信道兼信佛，因为他在医药上的突出贡献，后世被民间尊为药王。他的重要医学著作是《备急千金要方》，不但包括了唐以前历代的主要医论、医方、诊法、针灸等中医的基本内容，而且有处方用药的具体方法，也记载了服饵、食养、导引、按摩等养生方法，是我国最早的一部临床实用医药百科全书，在中医史上影响很大。除了医学之外，他还在精通“阴阳禄命，诸象相法，及灼占五兆，周易六壬”等方术。他晚年编的《千金翼方》载有《养性》、《避谷》、《补益》、《飞炼》、《禁经》一整套道家修炼方法。

宋代孟要甫著的《诸家神品丹法》，其中《伏火硫黄法》有一段说是从孙思邈而来的引文：“硫黄，硝石各二两，令研，后用硝银锅或砂罐子入上件药在内，掘一地坑，放锅子在坑内，与地平，四面都以土填实。将皂角子三个不蛀者烧令存性，以铃逐个人之，候出尽焰，即着口上着生熟炭三斤簇锻之，候炭销三分之一，即去余火，不用冷，放之，即伏火。”上述硫黄、硝石、木炭合在一起，就组成制黑火药的主要原料。李约瑟据此得出结论说：“因之在 650 年当孙思邈要制硫酸钾时，他却在世界上首先制出先是起火而后是爆炸的混合物。”<sup>⑦</sup>火药的发明与道教的炼丹有直接的关系，这是毋庸置疑的。有人认为葛洪用雄黄、硝石、松脂、油脂共炼的炼丹方法，已经是中国发明火药的开端。<sup>⑧</sup>这几种物质共同加热，若温度掌握不好，就会发生爆炸。他们认为火药的发明从孙思邈还要上推三百年。

道教练丹术所从事的化学实验基本上是药物化学，铅的制备，汞的制备，一些可用于药物的金属盐的制取。除此以外，道教与天文学、物理学的发展，也有密切的关系，葛洪撰写了《浑天论》，陶宏景更精通星数，著有《天之星经》、《天仪说要》、《象历》、《七曜新旧术》等天文历法著作，唐以后陈抟、谭峭等道教人物，对自然科学和自然哲学也有独特的贡献。

#### 四、道教对宇宙的认识

道教的神仙理论是从其宇宙理论推衍出来的。道教宇宙论的核心是元气自然论。《太平经》提出：“天地开辟贵本根，乃气之元也。”“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴，而成地，名为二也。因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”<sup>⑨</sup>以元气生成天、地、人来解释《老子》：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”葛洪也说：“夫人

在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者。”（《抱朴子·至理》）道教不同于佛教，他承认物质世界的客观实在，道教的修炼，也是力图掌握物质的规律，改变自然以为我用。

万物由气生成，气有阴阳五行的性质划分，于是物也有了各种不同的类别。《太平经》说：“同气以类相同，求其类而聚之”，“阳者为天为男、为父为长为师；阴者为臣为子、为民为母，故东南者为阳，西北者为阴。”<sup>⑩</sup>这里的分类，带有汉代阳尊阴卑论的特征。到葛洪就把气与道、玄、一结合起来，条理清楚了，成仙得道的宗教目的也更明确了。道教的道、玄、一与元气的概念是什么关系？唐代的吴筠说：“余常思大道之要、元妙之机，莫不归于虚无矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道神而元气自化，元气者，无有之有，有中之无，广不可量，微不可察，氤氲渐著，混茫无倪，万象之端，兆朕于此。于是清通澄朗之气，浮而为天。浊滞烦昧之气，积而为地。平和柔顺之气，结而为人伦。错谬刚戾之气，散而为杂类，自一气之所育，播万殊而种分，既涉化机，迁变罔穷。然则生天地人物之形者，元气也。授天地人物之灵者，神明也。”<sup>⑪</sup>造化元气的真一，又叫真精，是宇宙生命的本源，也就是天地神明，神明的存在是道教成仙的根据，他是一种宇宙生命，不是精神，也不是空无，而是一种客观存在。人们通过特殊的修炼可获得这种原始的生命本源，于是得道成仙。“元真乃降，是为形主；阴气既落，世尘自阻，炼胎易质，革秽除腐，神形合契，白日轻举，所谓生氤氲，氤氲生天地，天地生万物，万物剖氤氲一气生矣。故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也。”（《形神可因论·序》）这里的关系似乎是自然生虚无，虚无生大道，大道生气（氤氲）。但实际上，他主张道涵盖自然和虚无，以及天地万物。他说：“夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖，高乎盖天，深乎包

地，与天地为元，与万物为本，将欲比并，无物能等。”（同上《宗道》）道是包括物质和规律的宇宙总根，“于混成之中为先，不见其前；毫厘之内为末，不见其后；一人存在不闻有余，天地存之不闻不足。”（同上）

道具体化生宇宙的过程，道与元气之间叫做真一。“太虚之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉。真一运返我乡，归我常，与道无疆，而孰知其方。”<sup>⑫</sup>

北宋的陈景元把道分为“常道”和“可道”。常道是“理之妙”，可道是“事之迹”，前者是体，后者是用，带有宋代理学的思辩特征，把“道生一”解释为自然生太极。道教的宇宙论，本质上是从传统的气——阴阳五行论衍化而来，只是用道、玄等概念把宇宙的最初本源神化了。

## 五、道教对人体和生命的存在形式的认识

元气是宇宙的本源，也是人体生命的本源。《太平经》说：“气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者当导气而合神，精不去其形，念此三合以为一，久则彬彬相见，身中形渐轻、精益明、光益精，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。”<sup>⑬</sup>精、气、神是中医所说的人体三宝，都是从元气而来的。道教认为人的生死寿夭取决于人先天的禀气。受气和后天的保存。葛洪说：“受气各有多少，多者其尽迟，少者其竭速。”“彼虽年老而受气本多，受气本多则伤损薄，伤损薄则易养……此虽年少而受气本少，受气本少则伤深，伤深则难救。”（《抱朴子·至言》）所以养生的要点就是如何守气、爱气、养精，所谓“忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。”（《抱朴子·极言》）因为元气是人的根本，如果劳身耗身，消耗了元气，那就会伤生夭寿。“身劳则神散，气竭则命终……气疲欲胜，则精灵

离身矣。”（《抱朴子·至理》）

中国哲学从魏晋时开始讨论形神问题，范缜的《神灭论》是其著名的代表。道教则认为形与神二者都是实有的，他们的关系是“有因无而生焉，形须神而立焉，有者无之宫也，形者神之宅也。”（同上）葛洪把形与神比喻为堤与水、灶与火的关系。不是像无神论者说的薪尽火灭，而是火离灶仍可存在。陶宏景说：“凡质象所结，不过形神，形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵魂。”<sup>⑩</sup>形神可分的观念，是道教有神论的基本观念，是学道成仙的理论根据。

形、神与元气又是什么关系呢？气是统摄形与神，也是联系神与形的。《淮南·原道训》云：“形者生之舍也，气者生之充也，神者生之制，一失位则三者伤矣。”葛洪继承了这种观念，他说：“苟令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”（《极言》）炼好气，也就修炼好了形与神。精是气在生命活动中的特殊形态，神是气在生命活动中的最高形态。所以道家的修炼，炼精可以化气，炼气可以化神，炼神可以返虚（虚即道）。认为这样不仅可以改善人体形神的功能，而且可以改变人体生物钟的运行规律，延长寿命，以至长生不死。

道教的人体生命理论，继承传统哲学天人相通的观念，天地是大宇宙，人体是小宇宙，认为二者本质上是相通的。人和宇宙万物同为一个元气所化生，不管他们有多大的差别，也不管时间空间上有多大距离，他们都有某种类的相关性，都受制于原来的共生条件。这种共生条件把自然和人联系成一个整体。万物从同一本源衍化出来，宇宙发展经过不同的演进阶段，这些观念与现代宇宙学的观念有相通的地方。钱学森注意到中国古代自然哲学中这种科学因素，把它与现代宇宙学原理“人的宇宙学理论”（Anthropic Principle）联系，称为“人天观”，认为应该作为人体

科学的一个重要内容来研究。<sup>⑮</sup>

道教的成仙理论也从元气演化的观念找根据，只是赋予了元气以神的属性。道教认为人通过炼气可以返回到本原的元气的形态，所谓得道。道是先天之本，又是后天万物之母，根据后天的阴阳变化规律，人体生命发展的自然过程是生、长、壮、老、死。顺着这个规律走，当然不可能长生不死，但道教要向这个规律挑战，无论炼内丹或炼外丹，都是模仿宇宙造化的过程而获取逆转或延迟生命钟时间进程的功效，所谓“顺死逆生”，又叫做“返根归元”。把生命进程的不可逆的时间尽量延缓以至倒转，这是向热力学第二定律的挑战。能够成为与宇宙物质本原同在的不死的生命，当然是不可能有的。但他们的努力对延缓生命衰老过程的探索还是有意義的。

汉代的元气论者如王充，认为人禀受元气以后，他的寿夭基本上就确定不变了。道教要改变生命的自然规律，“夺阴阳造化之机”，必须要打破这种不变论，主张物类可变的观念。葛洪在《抱朴子内篇》中用很多内容宣传物类可变。“夫变化之术，何所不为……以周孔不说，坟籍不载，一切谓为不然，不亦陋哉！”（《抱朴子·黄白》）他列举了用硫化铅作黄丹，外国用五种灰作水精碗（玻璃），以说明物类可变，人可以“役用万物”、巧夺天工，这种改变自然以为我用的精神，如果去掉其有神论的目标，则是应该肯定的。当然他举的有些例子只是传说，如“楚姬化黿”，“秦女为石”，不是严肃的科学态度。

物类变化的原因和动力是什么？动力是元气内部的阴阳和五行的相互作用。《参同契》认为一切的变化都是围绕阴阳这个中心，“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须。”五行生克是变化的具体过程：“推演五行数，较约而不烦，举水以激火，奄然灭荣光，日月相激薄，常存晦朔间，水盛坎侵阳，火衰离昼



昏。阴阳相饮食，交感道自然。”认为炼丹就是模仿自然的过程，变化是自然的客观规律，炼丹是用变的规律来改变自然的进程。变化的基本规则是“同类易施功”，他举了火灭为土，皮革煮成胶，面蘖作酒等许多变化来说明这个规则。基本思想还是“同气相求”、“同类相感”的元气阴阳论观念。

五代的道士谭峭，最重视物类的变化，专门撰写了一本《化书》。他认为道的实质就是化：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以道也。”（《道化紫极宫碑》）前者是道顺而生化万物，后者是通过修炼，逆造化次序而返归于道，也就是得道成仙。前者的变化过程“虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死：死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物，化化不同，由环之无穷。夫万物非欲生，不得不生；万物非欲死，不得不死。”（《化书·死生》）他用虚与物互化描写人在自然界生存发展过程，认识到生死是自然规律而物质是不会消灭的。虽然他最终要论证的是“神可以不化”，通过炼气化神、炼神化虚，人可以获得长生。但这种生命规律可以改变的想法，是导致道家研究自然、进行科学实验的直接动因。

自然的一切都要变化，这是客观规律，但人可以发挥主观能动作用，改变自然的进程，服从人的需要，“阴阳可以召，五行可以役，天地可以别构，日月可以我作。”（《化书·动静》）这种观念与近代科学改造自然、利用自然的思想是可以相通的，所以他的《化书》有不少对自然科学的探讨，涉及到生物学、力学、光学、声学、机械学等方面的内容。他说：“目所不见，设明镜而见之，耳所不闻，设虚气而闻之，精神在我，视听在彼。”（《化书·耳目》）人应该改造自然，自然之物可以为人所用，在这

种思想指导下，谭峭对自然科学的研究取得了很大成就，成为科学史上的一个重要人物。

道教的科学实验和自然理论，丰富了古代科学和自然哲学的内容，虽然披着神学的外衣，仍不失为探索自然奥秘的科学努力。道教对人体和生命的探索，延缓生命钟的运行，以至逆转自然进程的尝试，也给后代的科学研究留下不少有益的启发，在今天的生命科学领域仍然值得人们去研究。

#### 注：

- ①李约瑟：《中国的科学与文明》，台湾商务印书馆 1979 年版 255 页。
- ②Sivin, Chinese Alchem. preliminary studies (Harvard Monographs in the History of science No1) canbridge (Mass) 1968。
- ③《太平经合校》，中华书局 1962 版，392 页、716 页。
- ④《内经·素问·移精变气论》。
- ⑤吉元昭治：《道教和中国医学》，载《道教》第二卷，株式会社平河出版社 1983 版 255—310 页。
- ⑥贾得道：《中国医学史略》106 页。
- ⑦《李约瑟文集》569 页。
- ⑧胡浮琛：《魏晋神仙道教》256 页。
- ⑨《太平经合校》12 页、78 页。
- ⑩《太平经合校》169 页。
- ⑪吴筠：《玄纲论》上篇《元气章》第二。
- ⑫《玄纲论》《真精章》第三。
- ⑬《太平经合校》39 页。
- ⑭《华阳陶隐居集》《答朝士访仙佛两法体现书》。
- ⑮钱学森：《人体观、人体科学与人体学》载《大自然探索》总 6 (1983)。

(作者为湘潭大学哲学系副教授)

## 神话传说与道教文化

陈良玉 杨美丽

任继愈先生《中国道教史·序》中说：“封建儒家学者总认为佛道两教的典籍价值不大。我们从中华民族传统文化的整体来看，佛道两教与儒家传统文化同样重要，同样影响着中华民族的文化生活、家庭生活、社会生活以及政治生活。”鲁迅先生《致许寿裳》中也写道：“中国根柢全在道教……以此读史，有许多问题可迎刃而解。”中国神话传说与道教文化的关系是密不可分的。可以说，是神话传说孕育了老子思想，是老子思想孕育了道教；而老子思想又影响了中国文化，影响了中华民族的家庭、社会以及政治生活。

道教以神仙为枢轴，其渊源虽然可以追溯到古代神鬼和自然崇拜，又以邹衍阴阳五行说及黄老之学为理论基础，但它的直接源头却是古代神仙传说。这些神仙传说来自中国古代两个神话系统。一个是昆仑神话系统，它发源于西南高原地区。在《山海经》中昆仑是一个有特殊影响的神话中心。《海内西经》说：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都……百神之所在”。屈原《涉江》一诗中也有“登昆仑兮食玉英，与天地兮比寿，与日月兮齐光”之句。另一个神话系统是“海上三仙山”之说的蓬莱“方仙道”。《史记·封禅书》说：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲，此三神山者其传在渤海中，去人不远。患风至，则船风引而去……”可知在齐威王、宣王和燕昭王时期（公元前4世纪前

半期至公元前3世纪后期)，已派探险者到海上寻求仙山。历代帝王的倾心，加上方士们的鼓吹，为神仙道教荡开了源头。以神仙为枢轴的道教，其源头应溯到中国古代神话传说。老子继承和发展了中国古代神话形成了朴素的唯物主义思想，而道教又把老子思想神化，形成了自己的宗教思想体系。

被道家尊之为始祖的老子，认为“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。”（《老子》第二十五章）意思是说，有一团混沌、模糊的东西，先于天地而诞生。寂静无声呵，寥阔无形呵，独立于宇宙时空而永不衰竭，循环于天地内外而周流不息，可以称为天地万物的母亲（根源）。我不知道它的名称，所以拿个词儿称它为“道”，勉强给它拟个名字叫“大”。广大无边就是说周流不息，周流不息就是说远通六虚，远通六虚就是说复返元始。所以说道大、天大、地大，人亦大。“道生一、一生二、二生三、三生万物”（《老子》四十二章），这里的“一”即阴阳未分前的宇宙混沌一体；“二”即宇宙剖分的阴阳二气；“三”即阴阳矛盾冲突所产生的第三者；“三生万物”即阴阳对立生成新的统一体。老子对宇宙结构的探索是具有朴素唯物论思想的。对于我们从整体上去思考探索宇宙而不是从某个局部或某个方面去认识事物是有一定的启迪作用的。道教认为，道是宇宙万物的本原，道生气，气生万物。这一认识的来源可以追溯到中国古代神话。

中国神话传说强调世界上万事万物都有神灵，都应该尊重，这一认识与老子的师法自然有相似之处。老子认为道即我，道即心，在万事万物之中。“域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”其意思是，宇宙空间中有这四大，

而人占有其中的一大。人取法于天地的准则，地取法于苍天的准则，天取法于道的准则，道取法于自然的独化自成的准则。老子开创的道家的天人观告诉人们，人类思想行为绝对以天道自然法则为楷模，应顺天时、地利，按规律办事，按自然法则办事，这种对自然的尊重在中国神话中早有记载，如夸父追日，精卫填海的故事等，“夸父与日逐走，入日。渴，欲得饮，饮于河渭；河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。”（见《海外北经》）“发鸠之山，其上多柘木，有鸟焉，其状如乌，文首，白喙，赤足，名曰‘精卫’，其鸣自詠。是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。”（《山海经·北山经》）在神话中桃林、精卫鸟等万事万物皆有灵性，皆有生命，故应尊重，这种人与自然的平等观照，人与自然的和谐统一，与“道”是极其吻合的。道”的思想来源于人类早期对宇宙、对人类的思考，又影响着后来的传统文化。“道”的博大精深，玄而又玄，又使人们对宇宙产生种种联想和想象，在万物中除了人居住的世界外，还有神仙居住的所谓“十大洞天”、“三十六小洞天”和“七十二福地”。还说，天外有天，共三十六天。最高一层是大罗天，其下是三清境，三清境下是三十六天，每一洞天福地和天外天，都有专门的天神统辖。道教中三位至高无上的天神是元始天尊、灵宝天尊和道德天尊，即所谓“三清”，仅次于三清的是“四御”，以及日、月、北斗之神，五星五行之神，列星诸神，以下还有风雨雷电诸神，五岳四海之神，山川、诸稷诸神，五祀、八蜡诸神，城隍、土地诸神，灶君、门神、财神以及先农、先蚕、马牛、瘟疫，甚而至于巫医、百工，生子，盗，娼，神仙多如牛毛，形成一个庞大的神团系统。这既是人类对宇宙的思考，也是人类为自我解脱、自我安慰而构造的理想世界。

道教作为一种历史悠久的宗教信仰，其教义宗旨颇具独特性，它可说是集中华民族传统宗教观念之大成的中国本土宗教，以老子思想为发端，又融合了多许信仰的揉合体，而作为道教文化，已深深渗入了民族文化的诸多方面，可说是精华与糟粕混融。研究神话传说与宗教的关系，研究神话传说与道教文化的关系，对于了解历史、了解文化、了解生活有一定的借鉴意义。

（作者分别为长沙市明德中学、湖大附中教师）

## “奇门遁甲”浅析

薛开伍

“奇门遁甲”作为我国传统文化，几千年来，盘根错节，影响具有一定的深度和广度。可以这样说，不了解我国传统的“奇门”文化，就不可能真正了解我国古代的民俗。“奇门遁甲”源自河图、洛书、周易，以天人感应、阴阳五行哲学及天文星象中的一些现象作为理论基础，它上论文天，下讲地理，中谈人事，综合了国人在天文、地理、气象、兵法、数学、宗教、民俗、军事等诸多方面的知识。在两千余年的流传过程中积累了丰富的预测实践经验，经历代通人达士学者大儒历时绵久的综合归纳、不断提高，从而形成了一套相对完整的预测科学体系，堪称国人众多门类术数之顶峰，大多预测学家推许它为“方术之至奥至深者”。同时也不可否认，一些江湖术士利用宗教形式将“奇门遁甲”神秘化，在预测过程中人为地将符录咒语等神异仪规掺杂其中，致使其蒙上一层神奇怪诞的外衣。其次因“奇门遁甲”涉及的自然、社会知识面极广，演绎演算推理过程也特别复杂，推算过程中稍有差池，判断结果大相径庭；再加上历代统治者对该术进行特别控制，为其政权、军事所用；民间的传播又极具神秘色彩，因而，“奇门遁甲”长期以来，只能在极少数人中间传承。

### 一、何谓“奇门遁甲”？

“奇门遁甲”既是“周易”研究的一个派系，又是“周易”

预测发展过程中的一次大飞跃，也是信息预测科学发展史上的一次重大革新；“奇门遁甲”将国人不断积累起来的事物发生发展变化的经验以“天、地、人”时空形式加以概括，运用严密的象数演算演绎逻辑对事物发展变化趋势进行推测，使其在阴阳辨证、五行运用、逻辑推理及内涵等方面达到前所未有的深度和广度。它灵活运用“周易”的思想方法和理论观点，用天、地、人等方面综合归纳事物发展变化的条件。

相传太公吕望首著“奇门遁甲”。科学家张衡修订了九宫配九星的位置，明确了九宫对应的数位，使“奇门遁甲”更趋完善。诸葛孔明在前人的基础上为奇门增加了八神的内容，使“奇门遁甲”赋予了更深层次的涵义。汉代名将张良创造了“张良18局”，使奇门遁甲的演算过程更加规范。历代统治者为维护自己的政权，也不断搜集奇门人才，对“奇门遁甲”的研究无疑起了一定的促进作用，尔后文人学者在奇门遁甲方面著书立说，有关奇门方面的书籍不下千种，在清代堪称高峰。尽管一段时间以来，在对待“奇门遁甲”这个学术问题上投鼠忌器、裹足不前，与其他方术一样被误认为封建迷信而加以禁锢，给学者在这一领域的研究探索带来了极大的艰难性，但国际上研究“奇门遁甲”的学者仍不乏其人，国人也在开始正视“奇门遁甲”的科学性和现实意义。

“奇门遁甲”预测原理综合了众多门类术数之精华，“四柱预测”、“周易原理”、“八卦”、“紫薇星斗”等几乎融入其中。所谓“奇门”实际上是指“三奇”和“八门”。三奇即“乙为日奇、丙为月奇、丁为星奇”，也就是将十个天干中的乙、丙、丁认定为日月星的精华；“八门”指的是与八卦理论中相同的“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”等八门。所谓“遁甲”是指十个天干中的“甲”化作其他天干隐藏起来，具体来讲，就是甲子藏于



戊、甲戌藏于己、甲申藏于庚、甲午藏于辛、甲辰藏于壬、甲寅藏于癸。

除此之外，“奇门遁甲”还论及“东、西、南、北、东北、西北、东南、西南及中央”共九个方位，即“九宫”，每宫还分别表示“1—9”中的某一个数；“九宫”除中央宫外，均以八个卦的名称来命名。“九宫”在“五行”中均可以找到自己所属属性。根据古天文历法提出的“天辅星、天禽星、天心星、天冲星、天任星、天蓬星、天芮星、天英星、天柱星”等九星也是奇门预测的又一基本概念。概括事物阴阳属性及内在关系的“八神”，即“值符、腾蛇、太阴、六合、勾陈（阴局为‘白虎’）、朱雀（阴局为‘玄武’）、九地和九天”与前述各基本概念一起构成了“奇门遁甲”中因时空不一而独有的“格局”。正是因为“奇门遁甲”体现了时空有无数相似点，却没有相同点的深刻道理，同时在预测演绎过程中，既考虑了预测对象对自己前程的努力，又兼顾了社会发展（社会因素）对人类所造成的种种影响，所以在其中充分地展示了事物不断随时空发展变化的辩证唯物观。这既是“奇门遁甲”有别于其他预测方术的重要方面，也是其预测准确度高的主要原因。

## 二、“奇门遁甲”预测的基本方法

“奇门遁甲”牵涉宫、卦、星、数、门、仪、神、格局等八类信息标志，每一时辰八类信息标志都不尽一致，所以，正确推算预测时辰相应的信息标志成为预测的首要任务，也是影响预测准确与否的关键。当然，要做到正确演算上述八类信息标志，还必须对阴阳、五行、年月日时对应的干支十分熟悉，其中年日对应的干支在万年历书中一般可以直接查阅，月时对应的干支推断要遵循一定的规律（“奇门历”与“农历”的区别）。在正确预测

上述八类信息标志的基础上，再全面分析演绎各类信息标志的性质、含义、特点、作用、生克制化及发展趋势。

“奇门遁甲”在具体预测操作过程中，根据具体情况、预测紧急度可有多种预测方法，可概括为：全方位预测法、单角度预测法；单角度预测法中又有“取时预测法”、“取向预测法”、“取色预测法”等之别，预测时，也可以将上述各法综合运用。要掌握上述各类预测方法，首先须打好“取时预测法”基础。要掌握“取时预测法”，首先根据时间农历，把预测时刻所在年月日时的四干四支（俗称“八字”）明确表示出来；其次，根据“奇门历法”精确推算“用时”是属于哪一个节气的哪一个“元”，“用时”是属于哪一个“元”中的哪一个“旬”，从而决定“用局”的阴阳、序数及九星、八神、八门等所居方位，以便顺利描出预测时刻相应的“宫卦全图”（见图一，图中标示的是相关信息的原始位置，在实际预测中，各星、门等信息的位置随时辰不同而不同），宫卦图共有九格（又称九宫），每格都包含有八卦、八门、八神、九星、天盘仪、地盘仪及格局等七类信息标志（见图二），表示一定的方位；最后，在宫卦图的基础上，分析各类信息标志的含义及相互关系，结合社会现实生活，揭示事物发展态势，对欲预测事件进行判断和预言。

“全方位预测法”推理较为复杂，首先必须牢固掌握十个天干、十二个地支之间的生旺死绝、生克制化等关系，再仔细查看预测当时所属的年月日时的四个天干在宫卦图的哪一格出现（查看天盘仪的最后一个字）。最后，根据年月日时四个天干表示的含义（年干为君、帅、父母，月干为臣宰、将、兄弟，日干为己，时干为妻妾、子女、士卒、奴婢）、代表的其他事物及它们之间的生克制化进行综合分析推理，揭示出相关信息标志所代表的吉凶、安危、顺逆、进退、得失等相关事物发展态势。

“单角度预测法”则在以“取时预测法”为准演绎出宫卦全图的基础上，根据预测学者个人的习惯采取“取向”、“取色”、“取物”，甚至“信函”、“电话”等方法中的一种或几种进行预测。可以这么说，如果“全方位预测法”是全面分析宫卦图的话，“单角度预测法”则是分析宫卦全图中的某一个方格（即某一宫）。实践证明，“单角度预测法”预测准确程度并不亚于“全方位预测法”。

“奇门遁甲”是我国优秀的传统文化，其基本原理渗透的唯物辩证观要求后人在前人积累的经验基础上不断推陈出新。本人初出茅庐，将最近所得皮毛班门弄斧，目的是希望抛砖引玉，期待同行踊跃参与研讨，以使这一学说能发扬光大。

方向：东南 八门：杜门（平） 数字：4 八卦：巽（风） 九星：天辅 属性：木	方向：南 八门：景门（平） 数字：9 八卦：离（火） 九星：天英 属性：火	方向：西南 八门：死门 数字：2 八卦：坤（地） 九星：天芮 属性：阴土
方向：东 八门：伤门（凶） 数字：3 八卦：震（雷） 九星：天冲 属性：阳木	方向：中 八门： 数字：5 八卦：寄于2宫 九星：天禽 属性：土	方向：西 八门：惊门（凶） 数字：7 八卦：兑（泽） 九星：天柱 属性：金

方向： 东北	方向： 北	方向： 西北
八门： 生门（吉）	八门： 休门（吉）	八门： 开门（吉）
数字： 8	数字： 1	数字： 6
八卦： 艮（山）	八卦： 坎	八卦： 乾（天）
九星： 天任	九星： 天蓬	九星： 天心
属性： 阳土	属性： 阴水	属性： 阳金

图一

八神	九星
天盘仪 + 地盘仪	
八门	格局 八卦

图二

（作者为湖南师范大学物资处科长）

## 《道家道教与湖湘文化丛书》构想

刘国强

湖南地处中国南方中部，是中华文明古国的重要组成部分，也是中国道教的胜地。在这块土地上，道教文化渊远流长，名道辈出，对全省政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、戏剧、化学、医学、药理学、养生学、气功学、建筑学，以及民俗关系和农民运动等各个方面，都产生过深刻的影响。它所积存下来的大量经籍文献、民间传说以及宫观建筑、雕塑、石刻等，是湖湘文化遗产的重要组成部分。不对湖南道教进行深入研究，便不可能全面了解湖南历史，更不可能全面了解湖湘文化的哲学思想和科学、文化思想的渊源、发展、演变及其规律。因此，以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论为指导，坚持辩证唯物主义和历史唯物主义观点，以史实为根据，认真研究，探讨湖南道教文化是很有意义的，它是批判地继承湖湘文化遗产，加强社会主义两个文明建设，加快湖南现代化建设的需要。笔者建议组织出版一套“道家道教与湖湘文化丛书”，并提供以下选题供参考，敬请专家审议。

**湖南道教史略** 由于资料有限，目前要完成一部系统的湖南道教史，不太实际。笔者担任《湖南省宗教志》编纂，曾撰写《湖南道教源流及名道》拙文（12000字），在此基础上准备扩充成《湖南道教史略》。拟分秦汉时期的道家与神仙、汉末三国时期、两晋南北朝时期、宋元时期、明清时期，中华民国时期、中

华人民共和国时期叙述。另附湖南道教（含道教前史）大事纪和湖南各市、县道教概况。

**湖南历代各道传略** 李元度编纂《南岳志》，从东汉至明清，南岳名道 108 人。笔者查阅资料后发现 40 余人，有据可查的湖南道士约在 200 人左右。

**湖南道教宫观总览** 分为当代重点宫观、历代著名宫观和史志上记载的已废宫观。列为省政府宗教事务局公布的重点宫观有南岳大庙、黄庭观、玄都观、云麓宫、河图观、云阳仙、五雷山道观 7 处。建于晋、唐、宋、明、清现存著名道观有陶公庙、攸县阳升观等 20 多处。笔者抽查了隆回、零陵、桃江等 10 部县志，清末、民国时期共有道观 594 处。照此推算全省道观总数约 4000 处左右，大都已毁，可汇编观名、观址以存史。

**湖南道教名胜** 湖南除了 18 洞天福地之外，有关神仙、方士、真人、隐士的名胜，遍布全省各地，有的县境内多达数十处。其中夹杂不少封建迷信传说，选编时应加以选择。开发名胜资源，古为今用，为发展旅游事业和精神文明建设服务，大有文章可做。

**湖南神仙传略** 据《列仙传》、《神仙传》、《历代真仙体道鉴》、《三洞群仙录》、《金莲正宗记》、《清微仙谱》等载，湘籍或流寓湘境的神仙有赤松子、娥皇、女英、黄敬、萼绿华、袁起、何仙姑、何侯、苏耽、沈文泰等数十人。前几年出版了《南岳仙道记》，因受地域限制，未能面向全省，所收内容不全。

### 马王堆道家文化（略）

**三国吴简与道家文化** 待走马楼吴简资料整理披露后定。

**湖南道家道教著述总目及提要** 《湖南著述志》稿本古代卷收集湘籍学者道学著作 22 部，如《老子注》、《洞玄灵宝三师记》等，近代卷收集有《阴符经解》、《丹论》等 18 部，这些著述收

录并不齐备。建国 50 年来，湘籍学者或寓居湖南学者的道家著述目录尚待征集。可将古今道家道教著述编一总目及提要以供研究参考。

**湖南道家诗选** 《南岳志》主编谭生岳先生从历代文献中，编道家咏南岳诗 80 余首，笔者拙文《湖南道教文艺管窥》也集录了部分道家诗作。可进一步收集汇总，加注，选编出版。《湖南道教宫观楹联》可作为该书之副编。

**湖南道教音乐、戏曲** 五十年代初，省文化厅等有关研究部门曾在长沙等地搜集整理道教音乐，编印了《湖南宗教音乐》等谱集。前几年省道协组织出版了《湖南全真正韵谱》和《衡山道教音乐》磁带，为保存道教音乐，做了一件好事。道教音乐，各地均有流传。如邵阳地区道士做道场常用的铜鼓牌子，主要乐器有大喇叭、大鼓、小鼓、得钹（包包锣），所用曲牌有“七四句”、“阴阳调”等。五十年代初和建国前，花鼓戏《刘海砍樵》、《刘海戏金蟾》和皮影戏《八仙飘海》、《吕洞宾三醉岳阳楼》等，这些道教题材的戏曲，曾经在民间很受欢迎，而当代青年知晓者不多。这些道教音乐戏曲也值得挖掘整理，推陈出新。

**历代名道与湖南** 历代名道如张道陵、孙思邈、司马承祯、薛季昌、谭峭、白玉蟾、蓝元道、吴全节、张三丰等在湖南的游踪，活动和影响。

**历代名人与湖南道教** 历代名人如张九龄、杜荀鹤、元结、王昌龄、颜真卿、柳公权、皮日休、陆龟蒙、苏轼、李群玉等亲临湖南道观，留下不少与道士的唱酬之作和故事。

**湖南道教 18 洞天福地** 洞天福地为神仙居所。早期道经《真诰》、唐杜光庭《洞天福地岳渎名山》、宋张君房《天宫地府图》等均有湖南洞天福地的记载。全国“36 小洞天”、“72 福地”中，湖南境内共 18 处。即衡山、醴陵、九嶷山、洞阳山、大酉

山、桃花源洞天、君山、苏仙岭、鹅羊山、岳麓山、青玉坛、光天坛、洞灵源、绿萝山、彰龙山、德山、金城山、云山福地。因本省古今行政区划屡有变易，还有异地同名、同地异名、一地数名的原因，加之道书几经流传，编校不慎，誊抄疏忽，所载地名多为不一，有的地方甚至以讹传讹，争抢福地，积资建庙，浪费财物，不利邻近地区团结。笔者认为对湖南 18 洞天福地的古今变化，有必要根据史籍记载，组织专家亲赴实地考察，得出科学结论。拍摄照片，配以专文制成精美画册，向外推介，将是扩大湖南旅游宣传的一个好课题。

（作者单位：湖南省志编纂委员会）



## “湖南省道家道教文化研究中心” 成立暨“道家道教与湖南”学术研讨会综述

蔡觉敏

由湖南省道教协会主办的“湖南省道家道教文化研究中心”成立暨“道家道教与湖南”学术研讨会于99年8月10日至11日在长沙举行。有40余名道教界与学术界的代表参加，收到论文40余篇。现将会议情况概述如下。

### 一、成立“湖南省道家道教文化研究中心”

湖南的道家道教历史悠久，影响广泛。先秦时，湖湘地区的巫术、方士养生术、黄老道术即十分发达。屈原的《楚辞·远游》在中国道教史上有重要地位。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的《帛书老子》和《黄帝四经》尤为现存于世的最宝贵的道家文献，《帛书老子》是目前所见的《老子》最早古本。晋太兴年间，女官祭酒魏华存在南岳潜心修道，在湖南播下了上清派种子。自此以后，道教即在湖湘地区广为流传，除“正一派”、“全真派”等大教派之外，地方教派也为数不少。至于大小道观更是星罗棋布。历代高道名士辈出，仅清《南岳志》中即收录名羽高道109人，他们和一些学者孜孜不倦地从事道家道教的研究工作，取得了丰硕的成果，为我们留下了一笔巨大的文化遗产。

近年来，不少关心道教发展、热爱道教事业的有识之士已开始着手湖南道家道教的研究工作。这其中，包括大专院校的专家

学者、研究所的工作人员、宗教界人士，以及各行各业的对道家道教感兴趣的同志，他们在各自的领域内均取得了一定成绩。但由于研究者之间缺乏联系，个人或某一个单位的力量又往往相对薄弱，因此学术研究工作的展开在很大程度上受到限制，没能采取大的动作，取得突破性进展，发展势头弱于某些先进的兄弟单位。有鉴于此，省道协提出联合各研究单位和个人，互通有无，以集中力量开展道家道教的研究。近两年来，省道协多次为此召开会议，决定成立“湖南省道家道教文化研究中心。”

中心由黄至安道长任主任，对道家道教有一定研究的专家学者及宗教界人士组成中心的学术委员会，他们具体负责研究和制定中心的学术交流计划，评审和鉴定研究人员的学术研究成果质量，评定科研经费和出版经费的资助。中心有明确的宗旨和任务。它将立足湖南，有计划地组织和开展对道家道教经典著作、历史源流、繁衍派别、著名学者和道教人士与宫观，以及道教的现状等方面的研究。同时，它将在原有的基础上，收集和整理有关资料，编写通俗读物，举办通俗讲座，以宣传和普及道家道教文化。为使道家道教的研究达到一个更高的层次，中心决定争取2至3年召开一次研讨会，出好论文集，有计划地出版“湖南道家道教研究丛书”，创办《湖南道教》杂志。此外，中心将适应现实需要，开掘和宏扬道家道教的优良传统，促使道家道教中的精华与社会主义现代化建设相结合，为振兴湖湘文化和促进湖南社会主义精神文明建设作出贡献。

与会者对中心的倡议作出了热烈反应，并从多方面提出了自己的设想。有的研究者提出应举办有关讲习班，讲授道家道教专题以宏扬道家道教文化；有的则主张用现代科学手段研究道教，以取得传统研究所没有的成果；有的与会者提出了长远的打算和目标，认为湖南道家道教的研究应立足湖南，搞出湖南特色，同

时，应注意它与兄弟单位、与整个中国道家道教研究的横向联系，并力图与世界接轨。就具体的道家道教学术研究的内容，与会者们提出了自己的想法。有的学者认为应将道家道教作为一个整体来研究，因为它们有着内在的理与教、源与流的关系，把它们割裂开来则会形成道家无流、道教无源的尴尬局面，这种思路与现在的道家道教研究的大趋势是一致的，无疑将为研究工作开拓一条新路，有的学者认为应选准课题、选新课题，如湖南的妈祖信仰与道家道教的关系，以前很少有人注意，它的研究无疑容易得到新的成果。中心在众与会者建议的基础上集思广益，提出了三十多个研究项目，其中，一部分以湖南道家道教为研究对象，有对历代高道名士如魏华存、司马承祯、陶渊明等的研究，有对道教遗迹如南岳大庙、各大洞天的历史发展的研究，有对与道家道教有关的民间风俗与神仙信仰的研究。还有一部分则以整个道家道教的历史与道家道教典籍为侧重点，如研究《帛书老子》、李纯阳内丹功、道教的养生术等。

## 二、召开“道家道教与湖南”学术研讨会

“道家道教与湖南”是本次大会的中心议题，与会者们围绕它展开了热烈的讨论，发表了一些新的见解。尤为可贵的是，他们立足于此，但又不拘于此，将视野放得很宽，因而能够从宏观的、现存的角度揭示出道家道教研究对各方面的影响。总体说来，与会者们涉及到的内容分为以下三个方面。

### 第一、道家道教与湖南

湖南的道家道教历史悠久，传世名人古迹众多，这给研究者提供了丰富的资料。一方面，他们充分利用有关资料进行考证，以史实具体地展示湖南道家道教的发展过程。有的研究者侧重于整体把握，如对道家道教的传湘源流与发展过程条分缕析，按时

间顺序总结道家道教活动等；有的研究者则侧重于某一具体人物事件或某一方面的研究，如统计南岳大庙的历次修建情况，考证特定一段时期的道士生平等。这些研究成果从不同的角度反映了湖南道家道教的发展概况。另一方面，研究者们不满足于收集与整理史实，他们还深入地研究道家道教思想与文化，有的专家就汉初道家思想在湖南的发展撰文，对湖南长沙马王堆出土的帛书的本体论、方法论、无为论展开分析，认为它从这三个方面发展了道家思想；同时，对先秦两汉时期的道家思想，尤其是屈原、贾谊的道家思想、以及他们各自的本体论、方法论、无为论的时代特点，还有这些思想与黄老思想的联系，都作了比较系统的总结。这不仅对研究湖南道家思想的发展过程有重要意义，对研究整个湖湘文化也有深远的影响。尤为可贵的是，有的学者不溺于个人的爱恶，不拘于传统的观点，从考证《史记》中老子出生地“楚”并非现在人们所理解的楚国起，联系其他史料，考证出“楚国”实际上是当时的陈国，并进一步提出道家文化应属中原文化的崭新观点。这无疑是一重大发现，会在很大程度上促使人们对道家道教来一个再认识。

## 第二、道家道教思想及其对文化的影响

本次会议上，与会者深入发掘了道家道教的内在精神。有的研究者立足于现实人生，认为老庄揭露批判了人类文明进化道路上的种种异化现象，并且通过倡导对自然母体的回归开拓了人类生存的源始即“天人合一”境域，这种思想对中华民族的历史有着很大的间接影响。有的研究者则认为先秦道具有丰富的民本思想，并探讨了其历史源流及在后来的社会发展中起到的积极作用。“修道”作为道教的核心内容，也引起了与会者的浓厚兴趣。有的研究者深入区分“真道”、“伪道”，认为“真道”无形，不在人身，修道者需“结精守气”，这样的修道方法既利治身又利

治世。而有的研究者则认为“修道”贵在“养德”，人只有具有“六心、八德”这些优秀品质，才能得“道”。此外，有的学者根据自己详细推算的结果，对道教经典《洛书》、《河图》、《八卦方位图》、《太极图》的“本”与“源”提出了与传统迥然相异的观点。

此次会上，道家道教对传统文化的各方面影响引起了与会者的高度注意，专家学者们注重对道家道教的横向研究，并发表了各自的见解。有学者认为，周敦颐通过吸收道家的“有出于无”的思想，完善了儒家的宇宙生成论，同时他将老子的“主静无欲”上升到物质运动的规律和思想修养的最高原则。有的研究者则强调道家道教对文人文学的巨大影响，如柳宗元哲学思想中的不少进步之处都是在对其积极因素的吸收与改造的基础上形成的，他在政治上、文学上、情感上也带有不同程度的道家道教色彩。李白的独特的浪漫主义深深植根于道家道教，他各个时期的生活与创作也都与他崇道的心理态势密切相关。陶渊明诗作中的“松”、“菊”、“桃源”等意象直接来源于道教神话。郑板桥的《道情》充分体现了老庄的达观真率的生活态度。汤显祖政治上的“无为而治”与文学上的重“情”重“真”，与他所受的道家道教的思想熏陶是分不开的。《水浒传》在吸收道家道教文学中的一些材料的同时也宣传了道家道教的人生观与政治观。以上这些研究，不仅使人们对道家道教的影响有更深入的了解，同时会使人们对文人文学的研究进入一个新的境界，还有一些研究者将思维放得更开，认为整个老庄哲学以及以它为思想和信仰资源的道教哲学为华夏美学确定了一些基本的语言范畴，一些明确的思维定势与经验。这些研究从宏观上把道家道教与中华民族的的关系的研究推向了一个更高的层次。

此外，道家道教中的科学理论也引起了与会者的关注。有的

研究者认为《黄庭经》的躯体内景体系为传统养生学、尤其是气功内养术的发展奠定了坚实的基础。还有专家认为道教科学实验和自然理论，丰富了古代科学与自然哲学的内容，给后代的科学研究留下了不少有益的启发，在今天的生命科学领域里仍然值得人们去研究。

### 三、道家道教的现代意义

道家道教的现代意义的研究是本次会议的热点之一。专家学者们从各个方面提到怎样继承道家道教思想的精髓以为现代化建设服务。研究者们认为，先秦道家道教思想中的民本思想、无为思想对现代的政治仍有一定的指导作用，如果领导者们能吸取庄老思想中的积极因素并予以适当的改造，在管理中不是单靠威严来处理干群关系，而是把人民群众的利益放在第一位，尽量满足人民的合理欲望，这样就能创造良好的社会机制。企业的管理也是如此，管理者应顺应人际交往中的规律，把握处理人际关系的基本原则，“以无厚入有间”，就能够充分调动员工的积极性，使企业进入良性循环的轨道。有的学者则对《老子》的辩证思维进行了分析，认为它具有世界观和方法论的特点，其思维的抽象性与普遍的适应性都达到了很高程度，各行各业的人们都可以从实际出发，用它来指导自己的工作，达到“无为而无不为”的事半功倍的效果。还有的则指出这种辩证思维有逆向思维的性质，而逆向思维能使人动态地窥测事物的变化，看到事物的深层本质，更全面和准确地把握客体的发展规律。在现实生活中，这能使人超越时空的限制，以联系的观点、发展的观点去把握人生，而不为眼前的利益所诱惑。有的研究者提出，老子的自然哲学对未来的经济与生产有指导性作用，因为它追溯到天地万物的总和及根据，要求顺应自然，“天人合一”，这有助于人类克服它与自然的

对抗，在天、地、人和谐相处的基础上求得社会进步与可持续发展。与会者还根据现代社会的特点，提出老子人生智慧的现代价值，如借鉴老子“重生轻物”、“少私寡欲”、“返朴归真”、“谦下辞让”、“柔弱不争”、“虚怀若谷”等思想来完善当代人的价值追求，提高当代人的处世艺术。

如上所述，本次会议虽然历时较短，但成效显著。它把省内对道家道教有所研究的单位与个人的力量联合起来，促成了“湖南省道家道教文化研究中心”的顺利成立，同时就共同关心的问题展开了热烈讨论，达成了比较一致的认识，并制定出了切实可行的工作计划。相信湖南的道家道教文化研究工作必将以此为新的起点，在不久的将来取得骄人的成果。

## 湖南省道家道教文化研究中心简介

湖南省道家道教文化研究中心，是在湖南省人民政府宗教事务局指导下，由湖南省道教协会主办，由全省从事道家、道教文化研究的各界人士共同组成的学术性机构。其宗旨是坚持“百花齐放，百家争鸣”和“古为今用”的方针，开展有湖南特色的道家、道教文化研究，开掘和宏扬道家、道教的优良传统，促进道教与社会主义相适应，为振兴湖湘文化和促进湖南社会主义精神文明建设作出贡献。其任务是立足湖南，有计划地组织和开展对湖南和全国道家道教经典著作、历史源流、派别繁衍、著名学者和道教人士与宫观，以及道教的现况等方面的调查和研究。收集和整理有关资料，编写通俗读物，举办通俗讲座，创办研究刊物，开展国内国际道家、道教文化学术交流。凡省内对道家、道教文化有一定研究的专家学者和专业人士，本人又愿意承担或参与中心研究活动者，可聘为中心研究员；省外或境外对道家、道教有研究的著名学者，愿意与中心合作进行研究者，可聘为客座研究员。中心领导和学术机构组成人员名单如下：

顾问：陈树林、赵友华、李本精

主任：黄至安

副主任：王兴国、余明光、张松辉、马勇奇、周勇慎、金明超、周至仁、陆波

秘书长：马勇奇

副秘书长：陈小燕

学术委员会成员：黄至安、王兴国、余明光、张松辉、朱汉民、吕锡琛、李生龙、王志忠



书名

前言

目录

先秦至汉初道家思想在湖南的传播与发展&王兴国

柳宗元与道家道教&张铁夫

周敦颐与道家思想&梁绍辉

周敦颐《太极图》与道教&朱汉民

胡宏论道家&王立新

湖南道教源流及历代名道&刘国强

道教传湘源流及其在近代的变迁&刘泱泱

李道纯综合南北的心性修炼理论与实践&吕锡琛

南岳道教述略&黄至安

宋以前南岳名道士考略&李生龙

南岳是道教养生修习的福地&康佩仁

南岳庙建筑规模的演变&涂明

陶公庙渊源释疑&柳克文

婴桃观考&罗俊扬

湖南民间信仰、民间俗神与道教&周勇慎

《黄庭经》散论&万里

湖南道家与道教著作考述&李业远

湖南道家著述作者考&李安定

弘扬湖南道家道教文化精华刍议&徐荪铭

试论中国传统文化三教互补的伦理精神&张怀承

论道家伦理思想的基本特征&王泽应

简论儒道伦理思想的互补及其当代价值&何敏

论道家理想人格及其现代启示&左高山 左妙芳

道家“以柔克刚”思想在大学生挫折教育中的运用&

茶世俊

《老子》的基本内容、历史地位与现实作用&郭辉东

《老子》辩证思维的现代价值&王向清  
《道德经》中“稽式”的伦理学解析及其当代启示&  
向学力  
老子政治伦理观的现代诠释及价值探微&唐少廉  
老子和谐观与现代企业管理&史蓉晖  
老子人生智慧对当代大学生的启示&齐冬莲  
论《老子想尔注》的真伪之道&蔡林波  
庄子自由观浅析&蒋浩  
论庄子对生命的探索&王丽梅  
简论《吕氏春秋》的民本思想&杨健  
论陶诗中“松”、“菊”、“桃源”意象的道教神话  
原型&刘雪梅  
李白道教活动述评&王友胜  
论汤显祖与道家道教&蒋艳萍  
《水浒传》与道家道教&蔡觉敏  
郑板桥的道家道教思想和他的《道情》&张松辉  
简论白玉蟾的内丹心性思想&贺福安  
论明清之际全真教的性命双修思想&王志忠  
诸神分列的三大体系浅探&马勇奇  
论道教对中国古代科学的贡献&赵载光  
神话传说与道教文化&陈良玉 杨美丽  
“奇门遁甲”浅析&薛开伍  
“道家道教与湖湘文化丛书”构想&刘国强  
“湖南省道家道教文化研究中心”成立暨“道家道教  
与湖南”学术研讨会综述&蔡觉敏  
湖南省道家道教文化研究中心简介