

# 中国道家道教教育思想史

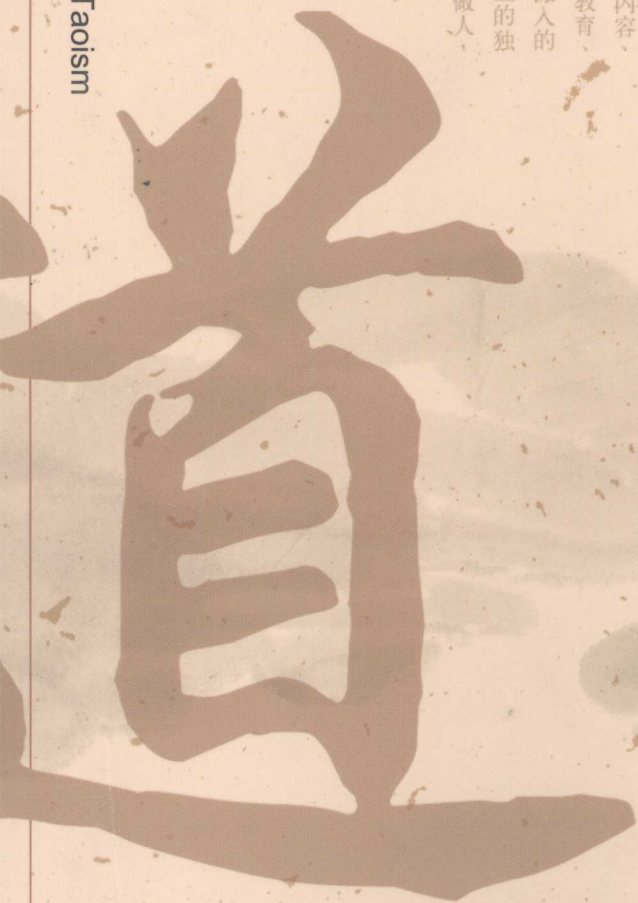
## 「先秦至隋唐卷」



陈德安◎主编

本书对先秦至隋唐时期具有一千多年历史的道家道教教育思想进行了全面系统的梳理，对二十一位人物和二十七部典籍进行了深入的探索，运用现代教育理论和心理科学，对其教育作用、教育目的、教育对象、教育内容、教学原则和方法、道德教育、审美教育、健康养生教育、医学教育、科技教育以及尊师重教等方面，进行了深入的剖析和总结，彰显了道家道教教育在理论和实践上的独特成就及对中国古代教育的贡献。正确教人，聪明做人，宇宙大智慧，生命大彻悟，尽现其中。

History of Educational  
Thoughts of Chinese Taoist School and Taoism





老聃倡大道，自然不可违。天地人和谐，万物莫相悖。贪欲涤除尽，明鉴无生垢。利物事多为，处下须如水。

——陈德安

中国道家道教教育思想史  
【先秦至隋唐卷】

上架建议：中国教育史

ISBN 978-7-5097-0315-1



9 787509 703151 >

ISBN 978-7-5097-0315-1/K · 0031

定价：149.00元(精装)

www.ssap.com.cn



# 中国道家道教教育思想史

「先秦至隋唐卷」



本卷主编◎陈德安

本卷副主编◎秦学智

侯慧明

白嫻棠

李海云

History of Educational Thoughts  
of Chinese Taoist School and Taoism



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

中国道家道教教育思想史 (先秦至隋唐卷) / 陈德安主编.  
—北京: 社会科学文献出版社, 2008. 9  
ISBN 978 - 7 - 5097 - 0315 - 1

I. 中... II. 陈... III. 道教 - 教育思想 - 思想史 -  
中国 - 先秦时代 ~ 隋唐时代 IV. G40 - 092. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 121209 号

中国道家道教教育思想史 (先秦至隋唐卷)

主 编 / 陈德安  
副 主 编 / 秦学智 侯慧明 白娴棠 李海云

出 版 人 / 谢寿光  
总 编 辑 / 邹东涛  
出 版 者 / 社会科学文献出版社  
地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号  
邮政编码 / 100005  
网 址 / <http://www.ssap.com.cn>  
网站支持 / (010) 65269967  
责任部门 / 编辑中心 (010) 65232637  
电子信箱 / [bianjibu@ssap.cn](mailto:bianjibu@ssap.cn)  
项目经理 / 宋月华  
责任编辑 / 周志宽 梁艳玲  
责任校对 / 王毅然  
责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部  
(010) 65139961 65139963  
经 销 / 各地书店  
读者服务 / 市场部 (010) 65285539  
排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司  
印 刷 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787 × 1092 毫米 1/16  
印 张 / 64.25  
字 数 / 1084 千字  
版 次 / 2008 年 9 月第 1 版  
印 次 / 2008 年 9 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 0315 - 1/K · 0031  
定 价 / 149.00 元 (精装)

本书如有破损、缺页、装订错误,  
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究



# 前言

## 一 道家、道教思想源远流长

儒、佛、道是中国传统文化的三大精神支柱，都对中国的文明和世界文明作出过重大贡献。唐高宗武德八年（公元625年）颁布的《先老后释诏》中说：“老教孔教，此土此宗，释教后兴，宜崇客礼。令老先，次孔，末后释。”唐朝皇帝崇道，把道教定为国教家教，主要原因是把老子（李耳）作为其族祖，自认为是老子的后裔，以提高自己的族望，巩固其政权，所以，在儒、道、佛三教中，把道家道教排在第一位。这种排法虽然是唐朝统治者从巩固其统治地位出发的，但从三教发展的历史渊源和创立时间顺序上来看，倒也大致和历史相符。

有的专家认为，老子及道家学说是母系氏族社会文化的理论升华，老子哲学脱胎于母系氏族社会的宗教崇拜，特别是女性崇拜，所以重阴贵柔。清代学者魏源说：“老子主柔宾刚，而取牝取雌取母，取水之善下，其作用皆出于阴。”台湾学者吴怡则认为：“《老子》彻头彻尾都是女人哲学。”中国古代夏商周时期有三部占卜的书，即《连山》、《归藏》、《周易》。老子道家对《归藏》重坤重阴思想进行了继承和发展。孔子及儒家学说是父系氏族社会的理论升华，它发展了《周易》重乾重阳的倾向，从而形成老孔、道儒之间阴阳的对立和互补。他们用阴阳的对立、交感、转化、消长来探讨说明宇宙的起源，事物的生成变化、社会的治乱兴衰、生物个体生命的生灭，即所谓“一阴一阳之谓道”。《太平经》说：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱。”不难看出，道、儒是中国传统文化的

渊源和根基所在，而佛教则是西汉末、东汉初由印度传入中国的，在中国流行比儒道都晚。所以，从文化渊源而论，儒、佛、道三家中以道家的渊源最早最远，是不言而喻的。

我们再从道、儒、释三教的创始人老子、孔子和释迦牟尼的出生与生活的年代来说，老子大约比孔子年长 20 岁，出生年估计在公元前 571 年左右。卒年虽无明文记载，司马迁说：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁。”又说，出关入秦之后，“莫知其所终”。释迦牟尼出生于印度，大约生于公元前 565 年，卒于公元前 486 年，比老子略晚，比孔子略早一些。孔子生于公元前 551 年的鲁国，卒于公元前 479 年。孔子曾经到洛阳向老子学习过周礼，这在《史记》中的《老子列传》、《孔子世家》、《仲尼弟子列传》、《庄子·天运》中都有明确的记载，连儒家都表示没有异议。老子知礼而已厌礼，以虚愚之说抑孔子之“骄气与多欲，态色与淫志”。劝说孔子清静无为，去掉私欲和盛气。从以上道、儒、佛三教创立人的生活年代和创立思想过程来看，老子是最年长的。

春秋末，老子创立的道家学说把“道”视为宇宙万物的本原。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”说“道”是“万物之宗”。同时，“道”又是世界万物发展、变化、灭亡莫不遵循的规律和法则。因而，老子的“道”是博大无比的，包容一切的。正是道家有这种博大的胸怀和非凡的包容气度，所以，在战国中期，它逐渐融合儒、墨、名、法各家思想，形成了黄老道家思想，以积极适应时代的要求和形势发展的需要。司马谈在《论六家要旨》中对黄老道家的这种特点作了精辟的论述，他说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”即是说，它是开放的、兼容的、简约的、适事的、宜民的、与时俱进的、不断更新的，所以，黄老道家思想在战国后期迅速蓬勃发展壮大起来。到了西汉初年，成为当时显学，独领风骚，竟至登上了政治舞台，成为统治思想。东汉末年创立的道教，以老子的“善道教化天下”，实际上是道家长生久视理论的一种实践，是道家思想发展过程中形成的一个新的主要流派。

孔子创立的原始儒学，政治理念上主张“主述尧舜，宪章文武”，要人效法夏、商、周圣王之事。虽然孔子和他的学生曾到多国游说，推行他们的政治主张，但终不见用，因为各国君主认为儒学太迂阔，不能解决当时富国强兵的现实问题。战国时期，奖励耕战的法家学说占据政治主导地位。荀子



在战国末期虽然曾吸收法家思想，对儒学进行改造，以适应封建专制主义统一的中央集权政治的需要，但终究不能挽回其迟到的春天。秦始皇统一六国后，儒生对秦始皇采取的许多统一政策和措施表示不满，引起秦始皇的大怒，以致发生了“焚书坑儒”的悲惨事件，儒生遭到残酷镇压，儒经遭到焚毁破坏，儒家遭到空前的毁灭性打击，跌落到其发展历史上的最低谷。到了西汉初年，汉惠帝取消了“挟书令”，汉文帝、汉景帝重新设置儒学博士官，并鼓励全国献书，儒学才重新得到了发展的空间。到汉武帝时期，中央集权得到加强，国力强盛起来，汉武帝在思想上、文化上采纳董仲舒的建议：“罢黜百家，独尊儒术。”设立五经博士，设立太学教授生徒，儒学从此才走向辉煌。

佛教在两汉之际传入中国，在东晋、南北朝时期大量吸取中国的本土文化而逐渐中国化，再加上找到了“不依国主，则法事难立”的经验，投其帝王将相之所好，依靠帝王的势力而大大发展起来，与道教、儒学形成三足鼎立的抗衡局面。隋唐以后，一直为统治者所重视和利用，民间民众也信仰日盛。

综上所述，在中国，从儒、佛、道三教各自发展的历史清楚地证明，道家的思想发生发展最早、资格最老，在政治上得势也要比儒、佛捷足先登。

当然，我们不是说，在漫长的中国封建社会里，道家道教思想是主要的，儒、佛是次要的。我们认为，这三种学术思想既对立斗争又紧密联系，互相吸收和补充，特别是宋明以后，融合已成为主流。这三个学派成为中国传统文化的灵魂和理念，必须有机地进行全面地、综合性地研究，才能把握住中国传统文化的精髓，相反，把三者割断、对立、孤立地研究，都是达不到目的的。中国古代教育和教育思想是极为丰富的，是一个庞大复杂的文化系统，需要进行儒、佛、道及其他方面的综合考察，需要从多方位、多视角进行研究，才能全面了解教育的内涵、本质、功能与作用，才能理清教育与经济、政治和社会之间的有机联系，才能吸取各种有益的教育观念和方式方法，有助于现代教育的发展。这就是我们从事道家道教教育思想研究的初衷和价值所在。

## 二 道家道教的特长及对中国文化的贡献与影响

道家道教思想是中华民族文化源头之一，是中国传统文化的重要组成部分

分，其思想与实践在中国历史上具有深远的影响，具有自己的独特风格，与儒家、佛教长期论争、互补、融合，对中华民族生存理念、民族心理、思维方式、道德风尚、社会习俗、知识及科技发展、文艺生活等方面均起过重要的影响作用。

### （一）以“道”为本原的宇宙生成论

道是道家、道教学说的基本范畴。以老庄为代表的道家认为，“道”既是宇宙万物的本原，又是自然的法则或规律。如《老子》讲的“道生万物，道法自然”，《庄子·齐物论》中的“道生天地”，都体现了天地和道通而为一，天道自然无为的思想。道教的一切经典，也以“道”为其根本信仰，认为“道”是宇宙本原与主宰者，是宇宙万物的开始和演化者。有了“道”才生成宇宙，宇宙生元气，元气演化而构成天地、阴阳、四时、五行，由此而化生万物。《太上老君说常清静经》讲：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”这是对“道”是“自然演化”的宇宙生成论的概括。

道论中蕴含着道家、道教的根本精神。在整个中国的传统文化中，老子创造的道家哲学体系以道论的形式为中华文明开创了一条内在的超越之路，即在中国第一次冲破了人类中心的视觉局限，将思维的触须延伸到人类之外的无限领域，从而为人类探讨无穷的宇宙和精神的进一步延伸开辟出了一条新的道路。

### （二）重生的“生道合一”论

道家道教重视生命的价值，以生为乐，重生恶死，追求长生不老。道家道教认为“道”是“生”的基因，生命、生存和生长都是“道”的功能表现形式，《老子想尔注》说：“生，道之别体也。”道教认为，人的生命存亡并不决定于天命，《西升经》说：“我命在我，不属天地”，意即人的生死，年寿的长短，决定于自身，并非决定于其他外在的力量。道生万事万物，道



信道者如能从圣典中得到启迪，深悟“清静无为”、修养凡性的玄妙，体道合道，悟玄而升玄，就可得道。具体而言，认为真一妙术，发自内心；仙经不必外求，内修心性，遣欲澄心。心安无为，神即无扰，常清常静，即与真道会。这就是生道合一，可以求得精神的超脱，从而保养生命。

### （三）贵和的“天地人合一”论

肇始于老子和庄子的天人并生、物我为一的生态观念成为道家道教的基本理念。《太平经》说：“天、地、人三相得，乃成道德，故适百国有德也。故天主生，地主养，人主成。一事失正，俱三邪。是故天为恶亦凶，地为恶亦凶，三共为恶，天地人灭尽更数也。三共为德善，洞虚合同，故至于三合而成，德适百国。”这是道教理想中的太平盛世。三合，既是指同一物类的合和，亦是言天、地、人三才的融合。故道教又有“三才成德”论，就是从更加广阔的视野揭示人与自然的和谐关系。

就天、地、人之间的关系，道家道教还宣扬天地承负、因果报应的理论。认为天道循环，善恶承负。何谓承负？其一是说前人有过失，由后人承受其过责；前人有善行，则后人可享其福德；其二是说天地人三统共生，长养财物。欲多则生奸邪，害而不止便会乱败，不可复理便还返于虚无，复归于元气恍惚。前者是指先人与子孙后代祸福的根源而言，后者是指整个自然和社会的变化而言。怎样才能断止承负而免除厄运呢？一说人要行善积德为子孙造福，一说要虔诚信道修行，免除自身承负之厄。道教还提倡因果报应之说，认为人的现实命运是个人行为善恶的必然报应。这种宗教观，在道书中反复张扬，是一般教徒最根本、最普通、渗透最深的信仰。

所以，道家道教主张“尊道贵德”，主张天、地、人的融合，强调人与人、人与自然的和谐相处，树立可持续发展的生态观。这对我们今天强调和谐社会的建设有一定的启示和借鉴作用。

### （四）对科技发展的贡献

由于道教有深厚的唯生思想，重视生命价值，强调“仙道贵生”，因而它热情追求能够使人长寿的方法和秘术，这就是所谓道功道术。从理论上，道教强调生道合一，形神相须，欲长生则必须安神固形，以性功修性，命功炼形。其炼养之术有外丹、内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引、守一和动功等等。道教认为，“道寓于术”、“道无术不行”，因而把

古代社会的科技，特别是养生、健生术皆融摄进来，加以宗教的解释与发挥。其中以炼制不死药为目的的外丹仙学及黄白术是古老的化学和冶金学。内丹仙学是对人体精、气、神的修炼方法的探索，包括生理心理学、脑科学、老年学、美容学等多项内容，属于人体科学范畴。气功、导引、存思、守一、睡功、辟谷、房中等则属于身心医学、体育学、营养学、养生学、性医学的范围。道教拥有极为广博而独特的医药科学，其许多医药学成就至今仍为医学界所沿用。道教典籍中还有传染病学、绘图学、武术、兵法等多学科知识。道教科学还包括天文学、数学、地理学、博物学、草本学、矿物学、建筑学和有关超自然力、人体潜能、预测学的知识，为现代科学的鉴别和研究提供了丰富的资料。

世界上和我国的科学家在微观世界——粒子物理学研究领域所取得的巨大成果使我们惊异地发现，老子关于宇宙本原“道”的超感觉性——“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。”“道常无名。朴虽小，天下莫能臣。”——这种对“道”的“无”中有“有”的描绘，和当代科学家所发现的物质的最小的结构——“基本粒子”的形象和属性是多么相似！这使我们看到了老子的“道”（“无”）不只是有丰富的哲学内容，更重要的是它那无限的生机。

20 世纪，科学家不仅在微观世界研究方面取得了惊人成就，在宏观世界——宇宙起源研究方面也以众多观测事实为依据建立了“大爆炸”理论。这一理论是科学家努力探索微观世界和宏观世界宇宙结构方面走向会合所取得的辉煌成就。2500 年前的老子关于宇宙和世界起源的思想摆脱了“上帝创造一切”的唯心主义观念，他从自然神秘主义出发，断言世界起源于“道”——“无”，“无”产生“有”。这一观点和今天科学家对于宇宙起源和物质本原的理论探讨结果又是多么吻合！

《云笈七签》把宇宙划分为圣境四天、四梵天、三界二十八天，认为天有三十六层，天外有天，无限广远。这种思想同今天宇宙结构有地球、太阳系、银河系、星系、大星系团、超星系团的科学理论也似乎有共同之处。它比“天圆如张盖”的盖天说、“天体圆如弹丸”的浑天说比古希腊的地球中心说内容都更丰富、更生动、更向实际迈进了一步。

世界闻名的英国汉学大师和中国科学技术史专家李约瑟博士是一位精深通达道家思想和道教学术的宗师。他读通了不少道家诸子的经典，搞清



了《道藏》中无数的法术秘记进行化学实验的密码，指出在中国历史上，科学的起源和发展是与道家、道教而不是和儒家联系在一起的。因为道家 and 道教归本于自然，以自然为本位，而且非常有兴趣去理解它们，想方设法去改变它们，借以役使自然，驱之为人类所利用。这就符合于科学技术研究与创造的宗旨。李约瑟在他的《中国科学技术史》巨著中说：“道家哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发展了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是有着头等重要性的。此外，道家又根据他们的原理而行动，由此之故，东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药物学都起源于道家。”他在《人和他的地位》一文中认为，道家道教“实际上是在中国古老的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过的，它是世界上曾经看到的唯一的基本上不反科学的神秘主义的体系”，“是中国后来产生的一切科学思想的基础”。李约瑟不仅对道家、道教思想对促进中国古代的科技发展所起的作用作出了高度的评价，而且对它在未来世界科技发展中将要发生的重大影响也作出了高度评价，认为道家、道教文化可能对世界科技、文化作出无法估量的贡献。他说：“或许唯科学主义——这种认为只有科学真理才能认识世界的思想，不过是一种欧美人的毛病，而中国的伟大贡献或许通过恢复基于一切人类经验形式的人道主义社会准则，而从这种死亡的躯体上挽救我们。”他在《中国人在科学人文主义方面的贡献》论文中预测说：“想来没有比欧美和中国文明的合流更伟大的。依我的感觉，我们愈是研究它们两方面，愈觉得它们像由两个不同的作曲家所作的两章不同的交响乐，其主调本是一样的。”

由于道家 and 道教关于宇宙本原是“道”——“无”的猜测接近于现代科学研究的真理和实际，所以，它受到当代科学家的高度重视，并从中获得了许多启悟，在科学研究上取得了重大突破和进展，并且在未来世界所起的作用将更加广泛、深刻和显著。当代著名的物理学家卡普拉教授在美国加州大学等校从事理论粒子物理学研究，他系统地研究了印度教、佛教和道教的文献，探讨它们之间以及他们和现代物理学之间的关系。他写《物理学之道》探讨了老子的“道”、“气”和现代物理学中爱因斯坦提出的“场”的概念的相似性，认为可以产生一切形式的“道”和“气”就像“量子场”。他在《转折点》一书中，认为当代世界的全面危机是机械论世界观的危机，而新的生态论的世界观与中国老子的“道”的观念是一致的。在

《非凡的智慧》一书中，他对道家这种生态论的思想更是推崇备至，高度评价说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”由此可见，道家思想对他的思想的产生和演化过程是产生了多么深刻的影响！

因此，有一些科学家已经意识到，单纯采取西方构成论的思维模式，当今科学上的一些疑难问题已无法解释和解决，必须从中国的传统文化思想，特别是道家 and 道教生成论的哲学思想中寻找武器，去寻找出路，走东西方世界观融合的道路才有广阔无限的前景和生机。所以，像德国物理学家海森伯和哲学家曼纽什，美国物理学家卡普拉、惠勒、科学史家萨顿和宇宙学家古斯，日本物理学家汤川秀树，英国宇宙学家霍金等这些具有远见卓识的科学家都试图从中国的传统文化，特别是道家道教文化关于宇宙起源的推断中寻找生成论的新思路。

现在，西方兴起的混沌学与模糊学，就是以道家的生成论为基础，主张从宏观上，从事物的联系上去把握世界，反对传统的构成论形而上学的、割裂事物的、只见树木不见森林的研究方法。所以，道家道教的“道”不仅没有阻碍科学的发展，而是恰恰相反，它有力地推动和促进了现代高科技的发展，而且在未来世界所起的作用将更加广泛、深刻和显著。

### （五）对民风民俗的影响比儒家更广泛

中国民俗的范围是极为广泛的，其内容也是繁复的，涉及衣、食、住、行、婚丧嫁娶、娱乐节日、礼仪、信仰等各个方面。一般地说，道教主要是与民间信仰习俗联系紧密，通过与信仰习俗的联系，进而影响到岁时习俗、娱乐习俗等。

#### 1. 道教是以道家玄理和神仙信仰为核心的多神教

道教内容丰富，所谓“上标老子，次述神仙，下袭张陵”，既包含有道家及先秦诸子哲学流派的学说，也包含有神学思辨及养生修真方术，还包含符箓禁咒及醮仪。外在表现形式虽然很多，究其实质，仍是以神仙信仰为其核心。天神体系包括自然神、宗族神、职能神及有功有德于世人之神。“仙”，是在原来“神”的观念上的一种更新。仙具有神性，但又有别于诸天神。他们超脱世俗也超脱于天庭事务，是无拘无束的自由人；是超脱了生死的长生久视的人，是人可以直接（不必灵魂升天）修炼成的有神灵性质

的人。神和仙统一制辖于“道”，皆受“道”支配。这个“道”则为宇宙本原之“元气”，聚则成形为“太上老君”，既是哲学的神，也是自然的神，既是创世主，也是至上神。道教的一切义理都在于宣示“道”的玄奥、神圣性与创造、主宰宇宙的至上权威，同时也论证神、仙的存在。由于“神”是固有宗教观念，而“道”和“仙”是新的宗教观念，故而道教经典特别着力阐扬“道”、“仙”的实在性与可修得、可求得的灵验性。修道可以成仙，这是它最显著的特点。

## 2. 道家道教将许多历史人物都列为神仙

道教所尊崇的神灵，作为超凡出世的神仙，是虚幻的产物。然而，却又与中国民间文化传统紧紧相连，好些赫赫有名的道教神灵，查询其根底，却是起于民间流传的历史人物。道教神仙体系中的道教诸神，诸如雷公、风伯、关帝、文昌、门神、灶神、城隍、土地、妈祖、瘟神、蚕神、药神、财神等等，原本都是在民间流传，后来在道教发展过程中逐渐被道教吸收，成为道教神灵，并被冠上各种名号。这既是道教不断扩大影响的一种方式，也是它吸引群众的一个重要手段。道教把民间诸神集中到自己的信仰中来，使其成为道教神仙体系的一个组成部分；反过来，道教又利用自己的优势使这些经过道教化的神灵返回到民间，更深更广地影响着民间的神灵祭祀活动。像城隍、土地、灶神，一般的民众对他们都是无比的敬畏，唯恐对之不恭。对这些神灵的崇拜祭祷，实际上也就成了一种民俗。而道教特有的一些神灵，像八仙、财神、福、禄、寿等，也得到民众的普遍祭拜。道教的法术亦深入到民间，常与民间的巫术结合而对村民的生活发挥重大作用。道教法术内容也是很多的，如疗病、延生、送死、超度、祈梦、求签，其中相当部分是源于民间方术，只是经过道教的改造和发展，使之更加系统化。

## 3. 民间岁时节令的神灵传说

中国民间保存有各种各样流传已久、相沿成俗的传统节日，这些节日及其相关的风俗习惯与道教文化有千丝万缕的联系，很多是源于道教的传说，甚至纯粹是道教节日。比如春节、正月初五、正月十五上元节、二月初二、三月清明、七月十五中元节（又称“鬼节”）、八月十五中秋节、九月初九重阳节，以及十月十五下元节，十一月的冬至（又称“冬节”）、腊月二十三祭灶节等等，这些节日的起源传说都与道教有关，只是因为有了民众的参与，增加了世俗的内容，不再局限于某一神祇的诞辰祭祀活动，从而演变为中国的传统节日了；有的传统的岁时节日是因为有了道教传说和祭祀仪式的

参与，从而变得更加丰富多彩。

节庆活动的仙风道迹为节日增添了神奇、欢乐和喜庆。一些道教活动仪式和庆典已经演变成一种深层的心理意识沉淀在民间，如今我们在岁时节日中仍然能够看到的燃放烟花爆竹、悬挂桃符、贴门神春联、踏青戴柳、悬艾挂蒲、张挂印符等风俗习惯，实际上都是道教的禳灾祛邪、驱鬼避瘟等法术的体现。

中国疆域广阔，各地与道教有关的岁时节日和庆典活动的习俗很多，种种节庆民俗活动中的仙风道迹，可以看到道教对中国社会生活的渗透和影响。

#### 4. 民间生活习俗的道教印迹

道教对民间生活习俗的影响，首先表现在祛病消灾的法术方面。今天，在体现高度文明的城市，已很少看到在古代社会中普遍存在的道士作法驱逐妖孽，举办斋醮法事了，但在边远偏僻的农村，这种习俗依然存在，只是与旧时的表现形式有所不同而已。道教对民间生活的影响，还表现在丧葬习俗方面。古代，人死后家中要请道士或和尚来做道场“超度”亡灵。道教对民间生活习俗的影响，还表现在俗人自己充当举行道教仪式的主角，自己施行某些法术。也有用道教的符篆方术，在病人的床上或家门上贴上黄纸，写上文字。这些习俗的存在足以说明道教的影响是很大的。但是随着社会文明的发展，如今人们有病还是要找医生来医治的。

综上所述，道家道教对中国民俗文化的影响是非常广泛而深刻的。

### （六）对中国古代文化艺术的影响

道教文化表现在文化艺术上，形成别具风格的道教艺术：诗歌或叙事文学、斋醮中的道教音乐以及道观的建筑、绘画与雕塑。在口头传播或文字记录的文学形式中，将通俗性的道教传说以极具趣味性的笔调传达，尤其经由文士艺术性处理之后，道教文学更为中国社会所乐于传诵。清幽典雅的道观，为中国的建筑艺术增添灿烂夺目的一页；盛装醮仪中的道乐，也演变为中国音乐中最具宗教色彩的音乐。这些都是中国艺术中的宝藏，也是道教对于文化的一大贡献。

总之，道家道教文化对中国的影响是非常深远的，特别是它包含了科学技术、民风民俗、文化艺术等多方面的内容，比儒家文化要深广得多。所以，在古代中国真正推动社会意识发展并调节社会关系、人与自然关系的也许正是这部分文化。

### 三 道家道教教育思想的特色、贡献及其 对现代教育的启示

因受儒家正统观念的影响，对于道家道教教育思想的研究较少，或研究多持否定态度。实际上，道家道教教育思想非常丰富，涉及的领域非常广泛，而且道家道教教育思想一直在中国一部分人当中进行着实践，它与儒佛思想始终处于相互竞争、相互融合、相互吸收的过程中。所以，道家道教教育是一种开放式教育，自唐以后，一直主张三教合一。要打破长期以来人们对道家道教教育思想持否定态度的旧框框，突破扬儒抑道的旧观念，只有对道家道教教育思想进行全面系统的梳理和科学客观的分析研究，才能深入地挖掘传统教育文化的现代价值。

道家道教在教育对象上，主张大众化的终身教育。其教育对象不分男女老幼、贫富贵贱，都要终身接受宗教教育。《文子·上义》提出“民众者，教不可以苛”的思想，认为教育要立足于人之本性，在普及的基础上加以提高。《西升经》认为，“授于能行，非择贫富；教化与乐，非有疏亲”。金代的王重阳认为“玉性金真，人人皆可化”，都可以“向道”成仙，只是由于“传道集中”程度的不同而成为不同等级的“神仙”。

在教育作用上，道家道教认为初生婴儿之性是美好的，教育的功能是消除人涉世后产生的各种欲望和私心杂念，恢复到原始的质朴之性，也即“返朴归真”。恢复到质朴之性的人可以向道“成仙”，从而达到度人济世的目的。《太平经》认为要达到理想的太平世界，必须靠圣君明师的教育，使人们奉天地，顺五行，调理阴阳，崇尚道德。具体地说，它认为人类生存的延续，人类文明的发展，人们认识和掌握自然规律——“道”，国家的大治大安，人民的道德水准的提高，除了发挥教育的特殊功能和效益之外，其他别无途径。

在教育目的上，道家道教通过求真悟道来追求生道合一和飞升“成仙”，既要保全生命，又要度人济世，即所谓的真功真行，从而达到性命双修，即生命与道德的双重修养。魏晋时期著名的道教学者葛洪说：“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训世俗，以方术授知音。欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。”明代著名道士张宇初说：“学必有本焉，经世出世之谓也。故学非当则不足

志。其所当务者，经世之学则圣贤之道焉。”

在教育内容上，道家道教认为宇宙本原和运动规律是一种自然之道，人类社会和人必须遵循自然之道；人与人之间、人与自然之间都应当保持和谐统一，这样，人类才有可能持续发展。道家道教尊重生命、强调保护物种的思想对于维护生态平衡、保护环境是非常重要的。如《三天内解经》说：“真道好生而恶杀。长生者，道也。死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”《度人经》说：“日月合明，昆虫遂性，至化无边。”道教要求人们爱及昆虫鸟兽，爱及山川河流、爱及日月天地，不要伤害任何无辜生命。全真教创始人王重阳提到，“茅庵草舍须要遮形，露宿野眠，触犯日月，苟或雕梁峻宇，亦非上士之作，为大殿高堂，岂是道人活计？砍伐树木，断地脉之津液，化道货财，取人家之血脉，只修外功，不修内行，如画饼充饥，积雪为粮，虚劳众力，到了成空。”这里，王重阳认为“砍伐树木”是“断地脉之津液”。

道家道教对待自然的态度与20世纪中叶兴起的生态伦理学的观点是颇有一致之处的。现代化进程的加快，带来温室效应的积累、生态的严重失调、资源的日益枯竭、环境污染的加剧，因而生态教育就显得迫在眉睫。这也进一步引起人们对生态教育价值的反思，重新考虑人与自然的关系，因而，道家道教的教育思想具有重要的借鉴价值和启示作用。

道家道教注重自然主义的教育，要求教育要遵循人的发展规律，促进人的发展。这与儒家的社会和伦理本位的教育互相补充，共同显示了教育的本质。林语堂先生说，中国每一个人的社会理想是儒家，而每一个人的自然人格理想都是道家。道家道教强调柔弱胜刚强，锻炼人们的承受能力及坚韧的意志、勇气、恒心、专一程度；要培养人谦让不争的精神，反对争夺、战争，要人类和平共处；道家道教贵身重道，强调生道合一，因而特别注重生命教育；要加强人的约束力，“去奢，去泰”；强调人类的自我保护意识，处于过于危险恶劣的环境中应保护自身，求得发展；注重生理与心理、性命与精神和行善积德的教育，想达到长生久视、飞升成仙和济世助人、济危救国的目的。

道家道教注重科技教育，在宗教神学的外衣下，对天文、历法、数学、地理、冶金、化学、建筑学以及医学、气功学等方面都进行了研究和探索。

在教育方式、方法上，道家道教的辩证逆向思维在中国教育思想史上是非常光辉的。任何事物都由阴阳相合而成，但它更重视阴的一面的辩证法，



教育人们在处理事情的时候，不仅要考虑到有利的一面，也要注重它不利的一面，更要看到事物之间的互相转化。强调“不言之教”，因顺人的自然本性，对其进行导化教育，而不是压抑强制，背逆人的本性。道家道教不仅进行理念教育，更重视清规戒律以及科仪对人们的约束，要求自律与他律相结合。在学习方法上，道家道教强调潜意识的发挥，强调直觉体悟。

道家道教的教育思想促使我们重新认识教育的价值，这就是：应该注重教育的生态价值，要注重人、社会和自然三者之间的和谐发展关系；要重新重视生命和精神的双重教育；教育要普及化、大众化、社会化，才能最好、最全面地发挥其功能；要重新考虑以什么样的态度对待传统文化，尤其是在民族文化面临着全球化的今天，我们应当弘扬精华、剔除糟粕，促进民族文化的现代化，从而形成全球化与本土化的双向互动。我们在接受进步文化的同时又不能背离自身的文化价值观，从而担负起传承、弘扬民族文化，进而培育民族意识、民族情感和民族精神的重任。教育和教育史研究要担负这样的重任。

#### 四 本书的编写过程，作者撰写的章节介绍

“八五”期间，由山西师范大学教科所陈德安教授主持的全国教育科学规划国家教委重点课题“道家的教育与教育思想”研究工作于1995年结题，写出论文41篇，并于1997年由教育科学出版社出版了专著《道家道教教育研究》，该书于1999年9月获“全国第二届教育科学优秀成果二等奖”。但该书只有40万字，与丰厚的中国道家道教文化教育相比，显得过于单薄，而且缺少系统，因此，我们决定在此研究成果的基础上，在“十五”期间编写比较系统的《中国道家道教教育思想史》，并立为山西省教育科学“十五”规划课题。此书拟分四卷：第一卷为先秦至隋唐卷，第二卷为五代宋元明清卷，第三卷为近代卷，第四卷为现代卷。它努力为弘扬中华民族传统文化，为中国教育史的学科建设添砖加瓦，作出一点贡献。

本书的编写由陈德安教授负责，任总主编，每卷都有主编和副主编，组织专家学者分工执笔，全书的大纲和定稿是在主编的领导下集体讨论确定的，所以说，全书各卷都是集体研究的成果。

“先秦至隋唐卷”为第一卷，分五编，着重探讨了先秦时期的道家教育思想、两汉时期的道家道教教育思想、魏晋时期的道家道教教育思想、南北

朝时期的道家道教教育思想、隋唐时期的道家道教教育思想。

本卷的执笔者（按姓氏笔画为序）有：于珍（第四编第六章、十章，第五编第三章）、马丽涛（第三编第四章，第五编第十一章）、王卓民（第一编第四章）、王有英（第五编第五章）、王谨（第五编第十四章）、王彦力（第五编第十九章）、申国昌（第二编第三章，第三编第六章，第四编第五章，第五编第十二章、十八章）、米靖（第一编第二章〔合〕、三章、五章）、任源源（第五编第十三章〔合〕）、陈德安（第一编第二章〔合〕，第二编第五章，第三编第五章）、张迎春（第四编第七章）、李忠（第三编第二章，第四编第三章）、李海鸥（第四编第十一章）、李永贤（第五编第一章、二章、四章、七章、八章、九章、十六章）、赵俊杰（第二编第二章、六章、七章，第三编第七章）、杨建华（第四编第二章）、杨宝忠（第五编第十五章）、周芬芬（第四编第九章，第五编第六章、十章）、咎淑珍（第五编第十七章）、南钢（第三编第三章，第四编第四章，第五编第六章附）、要振生（第四编第八章）、秦学智（第一编第一章，第二编第一章、四章，第三编第一章、八章，第四编第一章）、翟振宇（第五编第十三章〔合〕）。

本卷编写过程中参考和吸收了许多专家学者的研究成果，除在书中注明外，在此一并致谢。

本卷作者较多，观点和认识难以求齐，因各章资料长短不等，所以写出的各章分量轻重也难以统一，甚至还可能有不少错误，对于道家道教教育思想的发展轨迹也难以一次就能理得清晰，许多地方不尽如人意，敬祈国内外方家和广大读者批评指正。

陈德安 白炯棠

2007年7月15日于山西师范大学

# 目 录

## 第一编 先秦时期道家的教育思想

### 第一章 先秦至秦汉之际道家思想的发展 / 1

---

### 第二章 老子的教育思想 / 9

#### 第一节 教育的基本理论和主张 / 9

#### 第二节 论教师 / 12

#### 第三节 教学过程 / 14

#### 第四节 教学原则 / 18

#### 第五节 品德和人格教育 / 20

---

### 第三章 《文子》的教育思想 / 25

#### 第一节 论“道”与“无为” / 26

#### 第二节 教育目的和教育作用 / 28

#### 第三节 教育内容和方法 / 31

#### 第四节 人才的选拔和任用思想 / 33

#### 第五节 道德教育思想 / 35

#### 第六节 学习思想 / 39

---

### 第四章 庄子的教育思想 / 42

#### 第一节 著书立说 启迪后人 / 42

第二节 与物有宜 培养真人 / 45

第三节 识道学道 养神缮性 / 50

第四节 顺任自然 以恬养知 / 56

---

## 第五章 黄老道家的教育思想 / 63

第一节 《黄帝四经》的教育思想 / 64

第二节 《慎子》的教育思想 / 73

第三节 《管子》的黄老道家教育思想 / 78

第四节 《鹖冠子》的教育思想 / 96

第五节 《吕氏春秋》的教育思想 / 101

第六节 先秦黄老道家教育思想评价 / 113

---

## 第二编 两汉时期道家道教的教育思想

### 第一章 两汉时期道家思想的发展 / 123

---

### 第二章 《淮南子》的教育思想 / 130

第一节 教育作用和教育目标 / 130

第二节 教学思想 / 135

第三节 道德教育思想 / 144

第四节 人才观与胎教思想 / 151

---

### 第三章 《老子河上公注》的教育思想 / 155

第一节 教育目的 / 156

第二节 教育内容 / 158

第三节 教学原则与方法 / 161

第四节 道德教育思想 / 165

第五节 学习思想 / 175

第六节 养生教育思想 / 184

---

#### 第四章 五斗米道和太平道的产生与发展 / 191

---

#### 第五章 《太平经》的教育思想 / 200

- 第一节 教育作用 / 201
  - 第二节 教育目的和培养目标 / 208
  - 第三节 教学思想 / 210
  - 第四节 道德教育思想 / 218
- 

#### 第六章 《老子想尔注》的教育思想 / 225

- 第一节 教育目的和对象 / 225
  - 第二节 以“道”为核心的教育内容 / 228
  - 第三节 社会教化思想 / 231
  - 第四节 师道理论 / 236
- 

#### 第七章 《周易参同契》的教育思想 / 238

- 第一节 培养“真人”的教育目的 / 238
  - 第二节 “强己益身”的体育思想 / 241
  - 第三节 科技教育思想 / 243
- 

### 第三编 魏晋时期道家道教的教育思想

#### 第一章 魏晋时期道家道教思想的发展 / 246

---

#### 第二章 《西升经》的教育思想 / 257

- 第一节 教育作用 and 对象 / 258
- 第二节 教育目的和培养目标 / 262
- 第三节 师道观 / 264

第四节 教学思想 / 266

第五节 道德教育思想 / 273

第六节 养生教育 / 275

---

第三章 《洞玄灵宝自然九天生神章经》的教育思想 / 279

第一节 “气为人之本真”的修炼思想 / 279

第二节 道德教育思想 / 280

第三节 修行和学习方法 / 282

---

第四章 《赤松子中诫经》的教育思想 / 283

第一节 教育目的和趋善去恶的善恶观 / 283

第二节 教育内容和德才兼备的人才观 / 285

第三节 道德教育的原则和方法 / 287

---

第五章 《列子》的教育思想 / 290

第一节 朴素的唯物主义世界观教育 / 291

第二节 豁达的人生观教育 / 293

---

第六章 《黄庭经》的养生教育思想 / 304

第一节 养生教育的哲学基础 / 305

第二节 养生教育的医学基础 / 309

第三节 养生教育范畴论 / 316

第四节 养生教育方法论 / 320

---

第七章 葛洪的教育思想 / 331

第一节 生平和道教教育活动 / 331

第二节 培养“上士”的教育目的 / 334

第三节 以道为主，兼采各家的教育内容 / 338

第四节 论学习 / 341



- 第五节 人才观 / 345
  - 第六节 德育思想 / 351
  - 第七节 教师与学生 / 356
  - 第八节 体育 / 360
- 

## 第八章 《灵宝度人经》的教育思想 / 365

- 第一节 《灵宝度人经》的创作者与创作时间 / 365
  - 第二节 《灵宝度人经》出现的作用和意义 / 369
  - 第三节 《灵宝度人经》的内容简介 / 370
  - 第四节 教育目的 / 372
  - 第五节 教育对象与层次培养目标 / 382
  - 第六节 教育内容 / 386
  - 第七节 教育教学方法 / 402
- 

# 第四编 南北朝时期道家道教的教育思想

## 第一章 南北朝时期道教的发展 / 416

---

## 第二章 《太上洞渊神咒经》的教育思想 / 422

- 第一节 教育思想产生的社会背景与宗教、哲学基础 / 423
  - 第二节 教育对象与教育目标 / 431
  - 第三节 教育内容 / 437
  - 第四节 教师与学生 / 446
  - 第五节 教学思想 / 448
  - 第六节 道德教育观 / 460
- 

## 第三章 《太上灵宝元阳妙经》的教育思想 / 465

- 第一节 教育思想产生的社会背景和哲学基础 / 467

第二节 教育作用 and 对象 / 473

第三节 教育目的 / 483

第四节 教育内容 / 488

第五节 教师与学生 / 490

第六节 教学思想和学习思想 / 496

第七节 道德教育原则和方法 / 507

第八节 教育思想的特点及其现实意义 / 513

---

第四章 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》的教育思想 / 519

第一节 学习思想 / 519

第二节 道德教育思想 / 522

第三节 教育管理思想 / 523

---

第五章 《三天内解经》的教育思想 / 525

第一节 教育思想的社会背景与哲学基础 / 526

第二节 教育作用 / 530

第三节 教育目的与对象 / 534

第四节 教育内容 / 536

第五节 教学原则与方法 / 538

第六节 道德教育 / 542

第七节 养生教育 / 547

---

第六章 《正一法文天师教戒科经》的教育思想 / 552

第一节 教育思想的哲学基础 / 553

第二节 教育对象 / 556

第三节 教育目的 / 557

第四节 道德教育的内容 / 558

第五节 道德教育的方法 / 560

---

## 第七章 寇谦之的教育思想 / 564

### 第一节 教育作用 / 564

### 第二节 教育内容 / 567

### 第三节 教学方法 / 573

### 第四节 其他教育思想 / 575

---

## 第八章 陆修静的道教教育思想 / 577

### 第一节 教育对象 / 577

### 第二节 教育目的 / 580

### 第三节 教育内容 / 582

### 第四节 教育方法 / 586

---

## 第九章 《洞玄灵宝五感文》的教学思想 / 591

### 第一节 教学内容 / 591

### 第二节 教学组织形式 / 594

### 第三节 学习的原则和方法 / 595

---

## 第十章 陶弘景的教育思想 / 601

### 第一节 生平及著述 / 603

### 第二节 教育的哲学基础 / 605

### 第三节 教育的培养目标 / 608

### 第四节 教育内容 / 612

### 第五节 教学思想 / 614

### 第六节 学习思想 / 619

### 第七节 养生教育思想 / 625

### 第八节 道德修养思想 / 634

### 第九节 教育思想的特点 / 636

---

## 第十一章 《洞真太上太霄琅书》的教育思想 / 640

### 第一节 教育的哲学基础 / 640

第二节 教育目的 / 643

第三节 教育内容 / 644

第四节 学习思想 / 651

第五节 师道观 / 654

---

## 第十二章 《黄帝阴符经》的环保教育思想 / 660

第一节 环保教育思想的理论基础 / 661

第二节 环保教育思想的主要内容 / 667

---

# 第五编 隋唐时期道家道教的教育思想

## 第一章 隋唐时期道教教育的兴盛及其原因 / 675

第一节 隋唐道教教育的兴盛 / 675

第二节 隋唐道教教育兴盛的原因 / 689

---

## 第二章 孙思邈的医学教育思想 / 693

第一节 医学哲学观点 / 694

第二节 医师应具备的素质 / 695

第三节 医疗原则 / 699

第四节 妇人小儿专论 / 703

第五节 关于养性 / 705

---

## 第三章 潘师正的教育思想 / 711

第一节 道性论与人性论 / 711

第二节 教育目的及教育过程 / 713

第三节 学习方法 / 715

---

## 第四章 隋唐时期重玄学的教育思潮 / 717

第一节 重玄学教育思潮产生的历史背景 / 718

## 第二节 重玄学教育思潮的哲学基础 / 719

---

## 第五章 《无上内秘真藏经》的教育思想 / 724

### 第一节 教育思想的哲学基础 / 724

### 第二节 教育的培养目标 / 726

### 第三节 教育的对象及作用 / 730

### 第四节 教学思想 / 732

### 第五节 学习思想 / 747

---

## 第六章 《本际经·付嘱品》的教育思想 / 757

### 第一节 教育哲学思想 / 757

### 第二节 师友观 / 761

### 第三节 学习与环境的关系 / 764

### 第四节 教学观 / 765

---

## 附：《太玄真一本际妙经》的教育思想 / 769

### 第一节 “弘道利物”的教育目标 / 769

### 第二节 “十二法印”的学习原则和标准 / 770

### 第三节 “十行法”的修习内容 / 772

### 第四节 教育方法 / 774

---

## 第七章 成玄英的教育思想 / 776

### 第一节 人之“自然正性” / 776

### 第二节 反对仁义礼教 / 778

### 第三节 理想人格 / 780

### 第四节 “任其自然”、“因性而治”的教育观 / 783

### 第五节 论修心 / 786

---

## 第八章 李荣的教育思想 / 790

### 第一节 “道”与“人”的关系 / 790

第二节 “导之以归虚静”的修道原则 / 792

第三节 “顺理而习，依教而行”的修道途径 / 794

第四节 关于理世治国 / 801

---

第九章 王玄览的教育思想 / 804

第一节 “可道”与“常道” / 804

第二节 道与众生的关系 / 806

第三节 论修道途径 / 809

---

第十章 《道教义枢》的教育思想 / 816

第一节 教育的哲学基础 / 817

第二节 教育目的、对象和培养目标 / 821

第三节 教育途径 / 825

第四节 教学思想 / 828

第五节 德育思想 / 835

第六节 对《道教义枢》教育思想的历史评价 / 841

---

第十一章 司马承祯的教育思想 / 848

第一节 生平及著述 / 849

第二节 教育目的、教育对象和培养目标 / 851

第三节 教育途径 / 853

第四节 道德教育 / 865

第五节 养生教育 / 869

第六节 教学原则和方法 / 873

第七节 司马承祯教育思想的特点和价值 / 877

---

第十二章 张万福的教育思想 / 881

第一节 教育作用 / 882



第二节 教育内容 / 884

第三节 教学原则与方法 / 889

第四节 学道之法 / 893

第五节 养生教育 / 898

---

### 第十三章 《太上老君说报父母恩重经》的德育思想 / 902

第一节 德育目的和培养目标 / 903

第二节 德育内容 / 904

第三节 德育原则和方法 / 908

第四节 学习原则和方法 / 909

---

### 第十四章 吴筠的教育思想 / 911

第一节 生平与著作 / 911

第二节 教育的起源和教育的内容 / 912

第三节 教育对象、教育作用与教育目的 / 913

第四节 学习修炼的思想 / 918

---

### 第十五章 杜光庭的教育思想 / 926

第一节 教育功能 / 927

第二节 教育目的 / 928

第三节 教育对象 / 932

第四节 教育内容 / 933

第五节 论教学 / 934

---

### 第十六章 吕洞宾面向平民的神仙教育思想 / 939

第一节 吕洞宾其人 / 939

第二节 神仙教育的基本理论 / 948

第三节 神仙教育的内容 / 953

第四节 神仙教育的原则和方法 / 961

---

第十七章 《无能子》的教育思想 / 968

第一节 教育思想的哲学基础 / 968

第二节 教育目的 / 970

第三节 教育内容 / 972

第四节 教育原则与方法 / 977

---

第十八章 《太上老君说常清静妙经》的教育思想 / 979

第一节 教育目的 / 980

第二节 教育对象 / 981

第三节 教育内容 / 983

第四节 修道方法 / 987

---

第十九章 《太上太清天童护命妙经》的教育思想 / 993

第一节 社会政治背景 / 993

第二节 教育作用 / 994

第三节 教育内容 / 995

第四节 教学原则及方法 / 997

---

后 记 / 1000

---



# 第一编

## 先秦时期道家的教育思想

### 第一章

### 先秦至秦汉之际道家 思想的发展

道家思想在胡孚琛等学者看来即是“道学”。但此“道学”和被人们冠以“道学”名称的程朱理学是风马牛不相及的。在《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版）中，胡孚琛论证说：“道学应指中国传统文化中以老子的道的学说为理论基础形成的学术系统，其中包括道家、道教、丹道三个大的分支，老子为道学之宗。在中国文化史上，宋代以前，道学这个词儿也专指老子道的学说而言。”<sup>①</sup> 并指出“道学是革新的文化，是前进的文化，是通向未来的文化，是世界大同的文化。道学不是消极的哲学，而是积极的哲学；不是弱者的哲学，而是真正强者的哲学”<sup>②</sup>。

道家思想源远流长，可以追溯到母系氏族公社时期。母系氏族公社时期产生了被誉为“中国文明之始”<sup>③</sup> 的原始宗教。原始宗教包括自然崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜等，其中最具母系社会特色的是

---

① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第3页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第1页。

③ 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第9页。

女性崇拜（包括女始祖崇拜、女阴崇拜和女性生殖崇拜等）。虽说原始宗教文化，特别是母系氏族社会部落酋长的政治经验是道家思想的源头，但就其直接和最晚渊源来说，乃是此前的尧舜禹汤文武周公之学<sup>①</sup>的一个变体。尧舜禹汤文武周公之学一变而为儒学，一变为道学，一变为兵学，一变为其他……无论老子早于、晚于还是与孔子同时，道家学派早于、晚于还是与儒家学派同时产生，老子都是毫无争议的道家学派的真正开创者和理论奠基人。

老子博览群书，吸取祖先治世的经验和智慧，创立了以“道”论为中心的道家世界观和理论体系。这一关于道的学说，不仅成了早期道家学说的理论基础，而且成为后来黄老学派的重要理论来源。《老子》第一次提出“道”的概念，以“道”作为世界万事万物最高的实体范畴，以此来否定天命神权思想。宇宙中所有的事物都是道发展演化的结果和产物，也就是说，在物质组成和信息共享上，天地万物乃至人类都是同源同构的。天人在本原上的同一说明了天地是一大宇宙，人是一小宇宙，人是大自然的全息。物极必反是道运动的必然规律，也是社会、人生和人自身运动的规律。人只有贵和守中、“去甚，去奢，去泰”<sup>②</sup>，即去除极端、奢侈和过分的行为，保持事物内部的动态平衡，才能防患于未然，趋吉避凶。从道统万物、天人同

① 具体见秦学智博士毕业论文《李贽明德教育思想研究》。作者认为，尧舜禹汤文武周公等人的治国安民之学之术尽管因处于不同时代而带有时代变迁的特征，但有着其共性的一面，那就是很强的民本思想基础上的因性牖民思想、文学思想和武学思想等三者的有机统一。他们都懂得顺应社会发展和变迁之理，因性牖民地发展社会政治、经济，从事国家的行政、统治和管理。他们都能较好地做到社会发展规律和人身发展规律的有机统一，从而把三者学术的共性特征概括为尧舜禹汤文武周公之学或正道学。把尧舜禹汤文武周公等人之学或道的共性内容看作中国思想文化的源头，自古以来许多学者都有认识。如，湛甘泉是陈白沙最得意的弟子，也是其亲自选定的“衣钵”继承人。湛甘泉曾尊称“白沙先生之学，追濂洛关闽之轨，以入孔孟禹汤文武尧舜之大道”（见《湛甘泉先生文集》卷十八，《默识堂记》，明万历七年刻本，现藏北京图书馆）。顾苓臣出于“因性牖民”之术的考虑，把老子与老子以前的学术统称为“道家的学术”。他说：“道家的学术，兼括诸家。且其来源，较诸家为最早者，并不是专指老子之时而说的。盖诸子之学都起于春秋战国之时，道家之学，则远在春秋战国以前，而发源于有史之初的。……大概自黄帝以后，老子以前，上下二千年中，只有道家之学，扶危磅礴，而无他家立足于其间。换句话说，在那个时候，除道家之外，几无其他学术之可言了。”（见顾苓臣《经史子集概要·子部》，中国书店1990年据世界书局1930年版影印，第50~51页。）他也相信学术思想有个共同的源头。王岳川《简论儒道思想的精神互动性》（见《中国哲学》2002年第1期，第38~43页），也旨在从思想源头上说明儒道存在着相通相契的关系。

② 《老子》第二十九章。

源和身国同构的基本认识出发，修身、齐家、理民、治国就要顺应自然，实行无为而治。为此，必须做到抱朴守真、俭啬寡欲、柔弱慈让和谦退不争。

老子开创道家先河之后，道家主要生成两派：楚国道家（以关尹、列子、庄周为代表）和稷下道家（以田骈、慎到等为代表）。二者随着社会变革及其思潮的演进，又分别演化为楚国黄老学派和齐国黄老学派。具体而言，先秦道家学派的发展可以分为两大阶段：第一阶段是早期道家学派的形成和发展阶段，基本上贯穿于整个战国时期。第二阶段是道家黄老学派（或称黄老道家）的形成阶段。黄老学派有两大派系，一是由稷下道家发展而来的齐国黄老学派，即从河上丈人、安期生至盖公这一学派，他们善修黄帝老子之言，也曾著书立说，但其著作现已散佚；二是由老庄学派发展而来的楚国黄老学派，其代表性著作是传世古籍《鹖冠子》以及马王堆汉墓出土的《黄老帛书》。

楚国道家主要有关尹、列子和庄子等人。关尹生活的时代，大体与老子同时或比老子年长一些。在关尹的一再要求下，老子终于为后人留下“千古不朽的言道德之意的《上下篇》”<sup>①</sup>，关尹也因此成为老学的主要传人。庄子学派将老子和关尹都奉为圭臬，赞曰：“关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”<sup>②</sup>关尹看重“清”和“静”，“清”即对事物没有主观成见，能看透事物的本质；“静”即能顺应自然，做到清静无为。关尹“贵清”的学说，可谓抓住了老子学说的要旨。

列子生活的时代，在关尹之后，庄子之前，大致与老子同时。今本《列子》八篇及刘向序虽系伪作，但从《庄子》、《韩非子》、《尸子》、《吕氏春秋》、《汉书·艺文志》及《论衡》等先秦两汉的古籍中可以确证，列子是有其人的。《吕氏春秋·不二》说：“老子贵柔……关尹贵清，子列子贵虚”，《韩非子·喻老》言：“宋人有为其君以象为楮叶者，三年而成……此人遂以功食禄于宋邦。列子闻之曰：‘使天地三年而成一叶，则物之有叶者寡矣。’……故曰：恃万物之自然而不敢为也”，说明列子的学说崇尚清虚无为，即主张任其自然，反对主观人为。

庄周生当战国中期偏后，其思想本于老学，批评儒、墨。现存《庄子》

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第69页。

② 《庄子·天下》。

大部分篇章当为庄子自著而经过其弟子加工整理，以后又经刘向、向秀、郭象等人重新编纂而分内、外、杂篇，除《天下》篇可以肯定不是庄子本人或庄子后学著作外，其他三十二篇可视为庄子学派著作的汇编。<sup>①</sup>《庄子·齐物论》说：“天地与我并生，而万物与我为一”，表达了庄子对天地、万物和人自身生命本质的深刻认识。《庄子·则阳》说：“万物殊理。道不私，故无名，无名故无为，无为而无不为。”这里提出“无为而无不为”的哲学命题，是对《老子》中的“无为”、“有为”、“无以为”、“有以为”等矛盾范畴的发展。庄子继承了老子治国理民的思想抱负，将“无为而无不为”思想应用于政治，明确提出了“君无为而臣有为”、“上无为而下有为”的社会政治思想。他在《庄子·天道》中说：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常……上必无为而用天下，下必有为而为天下用，此不易之道也。”他对老子思想的阐发和发展，成为法家韩非及黄老道家“无为而无不为”思想的来源。庄子一方面尊老子为道家的始祖，另一方面视黄帝为身兼政治家和思想家二任的古代圣人；一方面批评儒、墨、名、法各家学说之短，另一方面兼采各家学说之长，开始表现出早期道家向黄老之学转变和诸子百家相互影响、趋于合流的迹象。庄子学派的形成是楚国道家学派发展的一个高峰。正如胡孚琛所言：“《庄子》一书乃是南方道家各派的结集，先秦道家许多支派的学说，皆可在《庄子》中找到踪迹。庄子思想不同于老子，但‘其要本归于老子之言’（《史记·老庄申韩列传》）。庄子之道以气论为本，以心学见长，其‘天人合一’之境界说为古代美学的精华，《庄子》一书成为后世魏晋玄学和隋唐禅学的源头。老学和庄学一脉相承，为先秦道家学派的主脉。”<sup>②</sup>

稷下道家主要有彭蒙、田骈、慎到、环渊、接子、季真等人。《史记·孟荀列传》写道：田骈、慎到、环渊、接子等人“皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著《十二论》，环渊著《上下篇》，而田骈、接子皆有所论焉。”即他们皆是拥有自己理论著作，在齐宣王时代游学稷下的道家学者。彭蒙是田骈的老师。彭蒙、田骈和慎到，都是兼采道家、法家思想的早期道家学者。他们与老庄学派有所不同，不仅言“道”，而且“尚法”。

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第74页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第38~39页。

他们和环渊、接子、季真一样，还不能算是通常意义上的“黄老学者”，因为他们还没能建立具有“因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要”的黄老学理论体系，其学说尚不具备黄老之学的基本特征。在此特别值得一提的是《管子》一书，一方面继承、发挥了老子关于道和德的学说，另一方面又对其有所改造。它成书于战国末期黄老之学形成之前。《管子·心术上》说：“虚无而无形，谓之道。”《管子·心术下》说：“圣人之道，若存若亡；援而用之，殁世不亡。与时变而不化，应物而不移，日用之而不化。”像这样，《管子》和《老子》一样，认为道是无形无声的化育万物的本体，它顺应万物变化，成功万物，无为而无不为之。但是，《管子》理性地看待礼法与道德之间的辩证关系，并将道治和礼治、法治思想结合起来，对《老子》主观看轻礼法的倾向有所纠正。这也是各家学术学说相互影响、相互渗透的必然结果。

自春秋末年“天下大乱”至秦统一的300多年间，连绵的战争给人民带来了深重的灾难，因此在战争的背后隐藏着人民渴望统一、休养生息和安居乐业的强烈愿望。战国末年，与全国统一趋势相应，在文化思想领域掀起了要求百家思想合流且定于一尊的统一浪潮。各学各派的思想家都在试图以自己的学说为基础，集思广益，扬长避短，博采众长，建立一个为统一的帝国服务的指导思想体系。例如，儒家的荀况站在儒家立场上批判地总结先秦儒、墨、名、法、道等各家学说，建立起自己的社会政治理论体系；法家的韩非则从法家的角度审视儒、墨、名、法、道等各家学说，兼收并蓄，为我所用，终于奠定以法、术、势理论为主体的杂糅各派的政治思想体系。在此形势下，最具包容性的早期道家也不甘落后，终于完成了向更具有进取性和实效性的黄老道家的转变。这次转变的标志即是黄老学派的形成和《黄老帛书》、《鹖冠子》及《吕氏春秋》的成书。

战国末年至秦汉之际形成的黄老学派，可以细分为楚国黄老学派、齐国黄老学派和《吕氏春秋》学派三大学派。楚国黄老学派由楚国道家发展而来，可能受过荀子学派兼采儒、墨、道、法等思想及倾向的影响，所以，“从某种意义上说，荀子之学是由稷下百家之学通向道家黄老之学的一座桥梁”<sup>①</sup>。楚国黄老学派的代表作是《黄老帛书》和《鹖冠子》。

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第124页。



马王堆汉墓出土的《黄老帛书》，是迄今发现的唯一一部“黄帝书”——《十六经》与老子《道德篇》的合卷本。它成书于战国末期至秦汉之际这段时间。《黄老帛书》继承和发挥了老子关于道的观点，承认道是宇宙万物的本原，无形无影无踪，却又无时无处不在，无始又无终，深奥难测。并且认为“天地无私，四时不息。天地立，圣人故载（则）。过极失当，天将降央（殃）……”一方面和老子一样相信天道至公无私，运行不息，丝毫不以人的意志为转移；另一方面又相信“天人感应”思想，即天人相互感应和相互影响的思想——这些从物质相互作用和影响的角度看，比如说“蝴蝶效应”，是有一定科学道理的。《黄老帛书》将人事和天道联系起来，主张人事效法天道，遵循天道的自然法则行事，“文武兼行”、“先德后刑”、“毋夺民时”、“节用民力”，实行彻底的“无为无不为”的政治。《黄老帛书》广泛吸收了各家各派的有益思想，比如，刑名、法术、武力统一以及儒家富而教的思想。《黄老帛书·经法·道法》曰：“是故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。……凡事无小大，物自为舍；逆顺死生，物自为名；名刑已定，物自为正。”在《黄老帛书》作者看来，天下一切大小事物，都是名与实的统一，人们认识了事物的内容和名称，“循名究理”，审定形名，就可以弄清事物的是非曲直和来龙去脉，从而为人们的行动提供合理合法的依据。在主张以武力统一天下方面，《黄老帛书》作者立足于“知雄守雌”、“柔弱胜刚强”的传统道家思想。《黄老帛书·经法·道法》说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也……”可见，该书将法道并提，以道统法，以法辅道。认为执道者即统治者应当致力于建立法治社会，法制建立后就不要轻易违反，法制确立就不要轻易废弛。只有循道执法，且通权达变，无为无私，才能取得功利，成为既圣且智之人。《黄老帛书》提出的一系列与民休息、约法省禁、轻徭薄赋的政治经济方针，与战国末年许多国家实行的繁重劳役、苛捐杂税形成鲜明对照，而与汉初的政治经济形势却十分适应，因而被汉初统治者所接受，并得到部分贯彻。

《鹖冠子》是战国末年楚国黄老学派著作，其书在长沙一带流传较广，很可能是贾谊作赋的材料来源。<sup>①</sup> 今本《鹖冠子》十九篇，除《世兵》、

<sup>①</sup> 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第152页。

《世贤》、《武灵王》三篇系《庞煖》书的混入外，其余十六篇是可以确信的真书<sup>①</sup>。该书是鹖冠子学派的集体著作。鹖冠子大约生活在公元前300～前220年左右，其弟子则当是战国末年至秦汉之际的人。《鹖冠子》对古代哲学的贡献，主要在于它发展了老子的道论，在中国哲学史上第一次明确提出“元气”理论。作为哲学概念的“气”是春秋时代的产物，进入战国时代，“气”的理论在不断深化。《管子·内业》说：“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故名气。”认为“精气”是构成万物的基本元素，是最精微的物质之气。这就赋予“气”以更普遍的哲学意义。到《鹖冠子》时，便明确提出了“元气”的概念。《鹖冠子·泰录》说：“精微者，天地之始也。……故天地成于元气，万物乘于天地。”这个“元气”是天地生成之先的最原始最精细的物质，也就是老子所说的“道”，这样就把老子所谓的不可言说、不可名状的东西直观化，便于人们理解和想象，“道”在人们眼里也不再是神神秘秘、玄玄乎乎的东西了。在政治上，鹖冠子学派顺应了当时凸现的全国统一的历史趋势，利用战国思想家“托古改制”的传统手法，在自己著作中塑造了泰皇、成鸠氏等上古帝王的完美形象，使之成为担负统一天下大任和实践黄老道家理论的君主与思想家的象征。为此，他们主张令出一原，尊君卑臣；崇尚“文武并用”、“刑德兼施”；主张“任贤使能”，重视兵道，等等。可见，《鹖冠子》是杂糅众多学派理论，合道治、德治和法治于一体的黄老政治学说，是黄老之学的思潮之一。

齐国黄老学派与稷下道家学派有着很深的渊源关系。稷下道家学派已经有了向黄老学派转化的趋向，当齐湣王时代稷下之学衰落之时，齐国出现了以河上丈人为宗师的黄老学派。根据《史记·乐毅列传》的有关记述，该学派的师承关系为：河上丈人→安期生→毛翕公→乐瑕公→乐臣公→盖公→曹参。汉初曹参信奉黄老之学，聘盖公为师，是黄老之学不折不扣的实践者。河上丈人至乐臣公期间黄老学派的活动时期相当于战国末期至秦汉之际。

战国末期，秦相吕不韦利用自己的特殊身份招贤纳士，自立一家之言，终于主编成一部二十余万言的《吕氏春秋》。该书以道家思想为纲，杂采阴阳家、儒家、墨家、名家、法家等众家之言，形成一个新的黄老学说体系。

<sup>①</sup> 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第156页。

《吕氏春秋》学派提出以“义兵”统一天下、“以民为本”、“重农务耕”、君道“无为无不为”、“审名定分”、“执一不二”、“贵生重己”、“贵公去私”、“因势慎小”、“处静、任德、执要”等思想主张，其目的就是为秦统一天下之后制定一整套守治天下的基本理论、方针和政策。诚如元人陈澧所言：“吕不韦相秦十余年，此时已有必得天下之势。故大集群儒，损益先王之礼，而作此书，名曰《春秋》，将欲为一代兴亡之典礼也……”但吕不韦这一恢宏设想却因秦始皇的不采纳而搁浅岸滩。如果说老子对于道的学说作了第一次学术总结，庄子和稷下道家进行了第二次大的学术总结的话，那么，吕不韦学派则对道家思想进行了第三次学术大总结。

## 第二章

# 老子的教育思想

老子，春秋末期人，生卒年已不可确考<sup>①</sup>。曾仕于周，为“守藏室之史”<sup>②</sup>，掌管图书典籍。孔子曾向其请教过周礼。著《老子》即《道德经》一书，言“道德”之意，分上篇《道经》37章，下篇《德经》44章。

据《庄子》一书中记载，老子曾设教讲学，传授生徒，宣扬自己的学说。弟子中深得老子学说旨意的有三人，即庚桑楚、柏矩和阳子居。《庄子》说：“老聃之役，有庚桑楚者，偏得老聃之道”<sup>③</sup>，“柏矩学于老聃”<sup>④</sup>，“阳子居南之沛……至于梁而遇老子，老子中道仰天而叹曰：‘始以汝为可教，今不可也。’”<sup>⑤</sup>。足见老子曾设私学，授生徒，并在教学实践中积累了丰富的教学经验。老子是道家学派的创始人，其教育思想丰富而富有辩证法，是中国古代教育思想的一大渊源。

### 第一节 教育的基本理论和主张

老子将“道”改造成为一个特定的哲学范畴，认为道是世界万物的本原。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>⑥</sup>道“渊兮，似万物

---

① 学界尚未就老子的生卒年代达成共识，笔者倾向于老子为春秋末期人。

② 《史记·老子韩非列传》。

③ 《庄子·庚桑楚》。

④ 《庄子·则阳》。

⑤ 《庄子·寓言》。

⑥ 《老子》第四十二章。

之宗”<sup>①</sup>。不仅如此，老子认为这个“万物恃之以生”的道又是世界万物发展、变化、灭亡莫不遵循的规律和法则。老子把道与天、地、人并为宇宙中的“四大”，并且认为四者的关系是“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>②</sup>。具体说来，就是人世社会各层面上的人道，包括为政治国、施行教化、个人修养等都要效法宇宙的天道，遵道而行，否则会“不道早已”<sup>③</sup>，自取灭亡。侯外庐先生说：“这里所谓天、地、人、自然诸观念虽然蒙混，人的社会秩序适应物的自然秩序，这种关系却表示得十分明白。”<sup>④</sup>

一切事物皆由道而生，随道而行，那么“道”的运作规律是什么呢？老子认为其规律和特征是“反者道之动，弱者道之用”<sup>⑤</sup>。“反者道之动”包含两层含义：其一是指道作用下的万物总是向其相反的方向发展，即事物都是在对立转化的状态下存在，而不是静止不动、一成不变的。这“是辩证思想较高的运用”<sup>⑥</sup>。其二是指纷繁复杂的万物最终都要返回到原来起始的状态。因为起始状态是一种虚静的状态，即“归根曰静”<sup>⑦</sup>。“弱者道之用”是指道作用于万物时的特征。道的作用是柔弱的，然而柔弱的“道”却使世界万物应时而生，繁荣昌盛，万物并不会感到有压力存在，即“道法自然”之意。正是这种“无为”的做法却达到“无不为”的效果，即“道常无为而无不为”<sup>⑧</sup>。

遵道而行的思想体现在教育上就是要贯彻“行不言之教”<sup>⑨</sup>的宗旨。这表明，老子已朦胧地意识到教育这种社会现象要受“道”这种规律的制约，教育本身是有规律可寻的。

## 一 教育与入

教育思想家对教育与人的相互关系的看法，历来是以其人性理论为基

① 《老子》第四章。

② 《老子》第二十五章。

③ 《老子》第三十章。

④ 侯外庐：《中国思想通史》第一卷，人民出版社，1979，第299页。

⑤ 《老子》第四十章。

⑥ 车载：《论老子》，上海人民出版社，1959，第59页。

⑦ 《老子》第十六章。

⑧ 《老子》第三十七章。

⑨ 《老子》第二章。

础的。老子虽未明确提出关于人性的理论，但他认为初生的婴儿其德最质朴、最醇厚，“含德之厚，比于赤子”<sup>①</sup>。然而，老子深以为虑的是这种醇厚之德会随着人涉世渐深而消失掉，这是因为一般人在社会生活中贪婪多欲，为了物质利益而营私舞弊，无恶不作，把美好的婴儿德性丧失殆尽。因此，老子认为教育的目的正是在于使人能复归于婴儿时那淳朴的精神境界，找回失落的美德。他说：“圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”<sup>②</sup> 有道之人居高位，要使人心思归于浑朴，要让那些竞相用智来满足自己耳目之欲的百姓都抛弃私欲，回复到婴孩般真纯的状态。老子赋予教化以极其深远的意义，希图通过教化排除和控制一些不良的影响，给人更多的正面教育，减损百姓的欲望，消除伪诈，还原其淳朴的本性，达到清静自正的境界，这是道之“反”的规律在教育上的运用。

无独有偶，在1989年的面向21世纪教育国际研讨会上，对于社会中人的发展和人的成熟产生了新的设想，认为在21世纪，“真正成熟的人具备这样的特征：他已从童年长大，但并未失落童年时的最美好的天性。他保持了婴儿时期原始的感情，幼儿时固执的意志自由，学前时的好奇心、玩性和欢乐，学生时代的交往能力和求知欲，以及少年时代的理想主义和激情。他把这些特征熔为一炉，铸成一个新的纯朴的模型……”<sup>③</sup> 笔者深知“求之过新，反失其真”的哲理，因此并未刻意拔高老子的思想，然而我们无论如何无法否认老子与当代教育思想的相通之处，这也正是其教育思想至为光辉的原因。

## 二 教育与社会政治

老子认为，教育与社会政治的相互作用表现在两个方面。一方面，他提出的“行不言之教”的教化政策是由无为的政治目的要求所决定的，是附属于政治目的的。他意识到，希图实现无为而治，不仰赖不言的教化是无从谈起的。因而老子直观地认识到教育的目的和方式是要遵循政治的目的和方式的。他不仅认识到这种制约作用，并且看到国家政策和统治者的言行对于

① 《老子》第五十五章。

② 《老子》第四十九章。

③ 斯通等著《儿童和少年——人在成长时的心理》，转引自《未来教育面临的困惑与挑战——面向21世纪教育国际研讨会论文集》，人民教育出版社，1991，第72页。

百姓教化所起的深刻作用，他说：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”<sup>①</sup>意即政治宽厚，百姓就淳朴；政治严苛，百姓就狡黠。可见，政治直接决定着教化的结果——百姓的人格特征。老子多次对有为和无为两种政治下百姓的人格特征进行比较，强调政治对百姓教化的深刻影响，希冀能引起统治者的高度重视。他说：“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>这是老子心向往之的理想教育方式。又说：“天下多忌讳，而民弥贫……法令滋彰，盗贼多有。”<sup>③</sup>这是老子所深恶痛绝的教育方式。

另一方面，老子也看到了教育的社会作用。老子认为，社会之所以混乱，百姓之所以难以治理，除了因为统治者的多欲和“有为”之外，还由于百姓的贪婪多欲和智伪巧诈而不务求根本。他说：“民之难治，以其智多。”<sup>④</sup>因此老子明确地提出了“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”<sup>⑤</sup>的教育的社会目的，意思是要清静百姓的心思，满足百姓的温饱，减损百姓的心志，增强百姓的体魄，常使百姓没有伪诈之心和争盗的欲望，在人皆淳朴敦厚的基础上使整个社会得到治理。

总之，老子认识到了教育在个体发展成熟中的重要作用，同时也深刻地把握住了教育和社会政治之间的辩证关系。这是老子思想的科学性所在，也是值得我们深入研究和借鉴之处。

## 第二节 论教师

老子认为，凡体道、悟道、行道之士即为圣人，他们就是百姓的师表。老子充分肯定了教师的作用，对教师提出了严格的要求，并且指出“贵师”、择师的重要意义。

### 一 对教师的要求

在老子看来，为人师表首要的任务在于能自觉地体道，对道要有深刻的

① 《老子》第五十八章。

② 《老子》第五十七章。

③ 《老子》第五十七章。

④ 《老子》第六十五章。

⑤ 《老子》第三章。

领悟。他说：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”<sup>①</sup>也就是说教师首先要成为一个具有独立人格与对道的掌握能博大精深的人。唯此，方能对教育所遵循的规律有清楚的认识，因为教育亦是遵从“道”的规律的。在教学中，教师要能动地去把教育目的、内容、原则内化到自我的思想意识中，首先引起个人的情感和价值的认同。只有这样，在教化过程中，教师才会自然而然地自觉地运用道的法则、运用自身人格的外化力量去引起受教者的情感共鸣，感召其遵道而行，从而使教育不再是虚有其表的空洞的说教。教师的劳动，也不是只起“传声筒”和“贩运知识”的作用。就这一点而言，老子的思想至今仍然有其深刻的理论价值和现实意义。

其次，教师要把握住百姓的心理发展规律，他说：“圣人无常心，以百姓心为心。”<sup>②</sup>要求教师揣摩受教者的心理，了解其特点和需求，把握其发展水平，使教化目标的高低与内容的难易建立在一个实实在在的基础上，做到有的放矢，所教恰是所需。而且要求教师不放弃任何人，对善者和不善者要一视同仁，要致力于纠正不善者发展中的偏差。他说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”<sup>③</sup>依老子的看法，善人与不善人只有外在表现的区别，并没有实质上的不同，所以不能放弃。他说：“人之不善，何弃之有？”<sup>④</sup>因此，教师要以其博大的胸怀去教化任何人，做到“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>。

再次，在教化中，教师处处要唯道是从，行不言之教，坚定地树立“我无为而民自化”的信念。具体说来，就是要达到“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解”<sup>⑥</sup>的水平。陈鼓应先生认为“‘善言’，‘善行’，就是指善于行不言之教，善于处无为之政。‘善数’，‘善闭’，‘善结’各句，都是意义相同的譬喻。”<sup>⑦</sup>可见，老子认为优秀的教师要在教学中重身教，轻多言，重引导，轻强牵。教

① 《老子》第十五章。

② 《老子》第四十九章。

③ 《老子》第四十七章。

④ 《老子》第六十二章。

⑤ 《老子》第四十九章。

⑥ 《老子》第二十七章。

⑦ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984，第177页。



学要如时雨滋润万物一般，应时而来，适时而去，学生如草木黜然萌发生长发展，而无丝毫束缚之感。因此，老子痛诫为人师者，千万不可让受教者感到被压抑，被禁锢，甚至被摧挠的痛苦，真正做到使其条达舒畅，无为自化。

## 二 “贵师”、择师的思想

老子非常重视教师的作用，认为他们承担着弘扬大道，使百姓复归于淳朴敦厚的重任。因此，老子特别强调要“贵师”，并且要择师。他说：“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，是谓要妙。”<sup>①</sup> 善者应为不善者的老师，这是常理；而老子却从反面来看待这种关系，认为不善人的言行与后果恰恰是善人反观自我、引以为鉴的经验教训。这里体现了老子广义上的教育观念，以及对师生双方对立统一、相互转化的辩证关系有了一定的认识，并且最早地提出了今天“师资”的概念。

总而言之，老子的师道观对后世产生了深远的影响，对于形成中国古代士人注重内在修养、注重体悟、注重遵从自然和人事规律等人格特征有重要的作用，造成了历代知识分子具有“草木有本心，何求美人折”的淡泊名利、清高自赏的性格和志趣。对形成后世的“师不必不如弟子，弟子不必不如师”的新型师生观有着铺路作用。

## 第三节 教学过程

当前，学术界中一般认为老子主张“绝圣弃智”、“绝学无忧”，反对通过闻见与学习进行知识积累。其实这种看法是片面的。老子认为“道”体现在万物中即表现为“德”。人们只有通过万物中表现出的“德”进行观察、认识，然后通过直觉主义的反观、顿悟，透过表象看本质，从而领悟到“道”的规律，并且能自觉地勤勉行道，这样，才算是认识和完成了教化过程，实现了教化目的。

因此，老子的教学过程可以概括为观、明、玄鉴、行四个阶段，现分述如下。

---

<sup>①</sup> 《老子》第二十七章。

## 一 观

道性恍惚幽隐，难以探寻，但它却作用在人世社会中的各种事物上，显现出许多可以为人觉察和效法的特性。因此，认识“道”的第一步就是要观察事物的表象，积累大量的感性经验。事实上，老子对于天道无为的认识也是在观察自然界的运行中总结出的。他说：“以身观身，以家观家，以国观国，以天下观天下，吾何以知其然哉，以此。”<sup>①</sup>老子就是用这种“观”的方法得知天下情况的。天下万物，纷纭繁杂，若非览照通观，难以得其真相。老子说：“万物并作，吾以观复。”<sup>②</sup>老子依仗静观、细观，切实深入地从蓬勃生长的万物中观出了循环往复的运作规律。而且，他常从天地的本始“无”中去观照道的奥妙，常从万物的根源“有”中去观照道的光明。即“常无，欲以观其妙，常有欲，以观其徼”<sup>③</sup>的“双观”的学习方法。事实上，也就是从正反两个方面观察事物，避免由于局于一隅、蔽于一曲而导致错误。可见，观是探明道的规律的重要途径。在教学中，教者首先要让受教者进行全面、细致的观察，奠定学习的基础。

## 二 明

通过观要达到三种“明”的境界，达到能透过事物的表象把握住其隐秘微妙的运行法则的程度。

### （一）见小曰明

能察见细微的叫“明”。道体现于万物，隐奥难寻，恍惚幽深，然而“恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精”<sup>④</sup>，道往往于细微处显露端倪。因而人们在观察时，要细致入微，分综缕析，方能把握住微妙的事理。达到这个水平，就叫明。

### （二）自知曰明

能认清自我的叫“明”。人总是易于知人，难于知己。时常会主观臆断，固执己见。因而，老子说：“知不知，尚矣；不知知，病矣。”<sup>⑤</sup>意即知

① 《老子》第五十四章。

② 《老子》第十六章。

③ 《老子》第一章。

④ 《老子》第二十一章。

⑤ 《老子》第七十一章。

道自己有所不知，这是最好的态度；不知道却自以为知道，这是一种错误缺点。他教导每个人都要具备高度的自我意识，对自己有正确的评价，进一步能对外部事物有公允的评价。这是人进步和发展的前提条件。

### （三）知常曰明

“常”乃是自然运行的规律和法则。通过对事物的观照，积累了丰富的知识经验，在此基础上，经过理性的提升，达到“能知古始”<sup>①</sup>，“知众甫之状”<sup>②</sup>，即知道宇宙的原始和万物的本始情形，把握住道运行的规律和表现方式，从而遵道而行，以避免“不知常，妄作，凶”<sup>③</sup>，即违背规律而行的凶险情况。

## 三 玄鉴

进入这个教学阶段，老子认为已经没有必要向外求取了，而是要“不出户，不窥牖”<sup>④</sup>，“专气致柔”<sup>⑤</sup>，致虚守静，集中人之精气神，全神贯注，使身心达到极为虚静的状态，来静观本心，涤除私心杂念，抛弃偏私成见，把所认识到的局部规律整合、归纳，从而对宇宙的整个大系统都认识清楚。此时，整个认识过程已达到完美的境界。

## 四 行

体悟、悟道不是教学的最终目的，真正的目的在于“执古之道，以御今之有”<sup>⑥</sup>，即要把所学知识付诸实践，来指导实践。老子认为能达到学以致用这个水平的人，才称得上为有道之士。他说的“上士闻道，勤而行之”<sup>⑦</sup>，就是这个意思。又说：“知其雄，守其雌……知其荣，守其辱。”<sup>⑧</sup>这就是对道有深刻的体悟后，能洞察其相互转化的规律，并用以指导实际的行为，时刻持守雌与辱。能达到这种水平，就叫“袭明”<sup>⑨</sup>。老子认为人们

① 《老子》第十四章。

② 《老子》第二十一章。

③ 《老子》第十六章。

④ 《老子》第四十七章。

⑤ 《老子》第十章。

⑥ 《老子》第十四章。

⑦ 《老子》第四十一章。

⑧ 《老子》第二十八章。

⑨ 《老子》第二十七章。

果能如此，就会没身不殆。老子对于行道十分重视，他认为社会之所以混乱，正是由于大道废弃的缘故。因此，他主张教育的目的在于使人人都唯道是从，遵道而行，从而使社会得到大治。

老子认为，在整个教学过程中，教育者必须始终贯彻“不言之教”的宗旨。要求执教者一任自然，“悠兮其贵言”<sup>①</sup>，用身教去潜移默化地引导受教者，抛弃耳提面命，强为灌输的不道作法。老子特别强调受教者要有“自知”、“自化”、“自正”、“自朴”、“自宾”的自我觉悟和理性思考，而反对强行让其只接受一些外在的虚有其表的繁文缛节，却无内心的认同与感悟。老子说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”<sup>②</sup>意即天地无所偏爱，任凭万物自生自长；圣人无所偏爱，任凭百姓自己发展。但老子所倡导的任凭自己发展与放任自流有本质的区别。他认为，教育者虽则不言，却要达到“不言而善应”<sup>③</sup>；虽则无为，却要做到“不召而自来”<sup>④</sup>。时时刻刻都不让学生感到被束缚与被压制，但又无时无刻不掌握着学生的发展动向，纠正着学生的前进偏差，甚至连学生的意志也牢牢把握。这也就是最好的教化，“太上，不知有之”<sup>⑤</sup>，百姓毫无知觉，待到大功告成，他们却欣然自语，“我自然”<sup>⑥</sup>，是我本来就是如此。这是何等高明的教学艺术！

可见，老子已经认识到受教者应当成为教育过程中的主体，其自身的发展规律应受到尊重和重视，应成为施行教化的基础。教化不单单是从外界向受教者施加作用，更重要的是要让其从内心去体悟社会、人事发展的“道”，产生真正的感情共鸣，从而能自觉地去行道。

教学过程中主客体关系的界定，时至今日仍为教育改革中尚待解决的一大课题，虽然老子时代的教育状况远不能与今天的教育发展同日而语，在那个时代提出的教育思想当然也就不能完全符合今天的教育实际。然而，当我们从大量的议论与有限的试验中意识到未来教育应使教学过程“本身适应于学习者，而学习者不应屈从于预先规定的教学原则”<sup>⑦</sup>时，深为老子思想的先

① 《老子》第十七章。

② 《老子》第五章。

③ 《老子》第七十三章。

④ 《老子》第七十三章。

⑤ 《老子》第十七章。

⑥ 《老子》第十七章。

⑦ 联合国教科文组织国际教育发展委员会：《学会生存》，上海译文出版社，1979，第287页。

见性所叹服，深感更重要的是应该更深入地研究、学习与借鉴老子的教学思想。

老子认为整个教学过程并非一帆风顺，需要执教者洞察受教者出现的问题，及时加以解决。他说：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。”<sup>①</sup> 在教化过程中，由于受教者是一个不断变化着的个体，因而，可能又会产生贪妄之念，这时，需要执教者及时地用道的真朴来镇服萌发的私欲，使其复归于正道。实际上，就是力求让受教育者深刻理解和把握道的内涵与要求，使得外在的规律性的东西引起个体的思想共鸣，逐渐形成自己的善恶观念、爱憎情感与价值追求，从而能自动地摒弃不良习惯，杜绝不良倾向，归于正道，完成教化任务。

## 第四节 教学原则

基于对道的理解，老子提出了其富有辩证法的教学原则，分述如下。

### 一 “无为自化”的充分发挥学生积极主动性的原则

“无为”，言教的方面；“自化”，言学的方面。教的方面，重在教师施不言之教，避免教师处于绝对权威地位而牵着学生的鼻子走。老子要教师做到“善言无瑕谪，善行无辙迹”<sup>②</sup>，也就是能适时而言，适时而行，从而充分发挥学生的主动性和自觉性；学生要在教者的引导下去观察，去体悟，去分析，按着本性去充分发展，达到淳朴敦厚却又能深察自然、社会运行规律的境界，从而完成教化的目的。这也是老子教育思想中一以贯之的总原则。

### 二 “谋于未发”的预防性原则

在教学进程中，为人师者要善于把握学生的发展动向，对于学生的不良倾向要善于禁于未发，使之在未产生前就得到预防或初露端倪时就被杜绝。因为老子认为，凡事物“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散”<sup>③</sup>。意即事物在安稳时最易把持，变故无迹象时容易图谋，脆弱时容易消散，微细时容

① 《老子》第三十七章。

② 《老子》第二十七章。

③ 《老子》第六十四章。

易散失。因此，在学生的不良倾向尚未形成习惯时，往往稍加教育，即能纠正过来。如若待问题积久成弊，根深蒂固，就难以矫正了，所以教师要时刻警觉，在教学过程中要“为之于未有，治之于未乱”<sup>①</sup>，使教学得以顺利进行。

### 三 “图难于易”的循序渐进原则

人的心理发展进程及其对知识系统的认识过程都是一个由不知到知之甚少，由知之甚少到知之甚多的循序渐进的进程。老子也意识到了这个规律，他说：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于垒土；千里之行，始于足下。”<sup>②</sup>认为“天下难事，必作于易；天下大事，必作于细”<sup>③</sup>。因此，体道、悟道、行道也是一个由简易到繁难、由细小到精深的循序渐进的过程。在教学中，老子要求教者和学者都要树立“难”、“大”观念，要从思想上重视这一过程，在付诸行动时不可躐等，要遵循“图难于易，为大于细”<sup>④</sup>的原则，扎扎实实从细微处开始，经过点滴积累，汇涓成海，最终成就大功。假若违反这一规律，急于求成，不切实际地盲目进取，只会导致失败。老子用“跛者不立，跨者不行”<sup>⑤</sup>——即为了求高而踮起脚跟，为了求快而跨步前行，这都是不能长久坚持下去的——来形象地说明教学中希图一蹴而就，这种违背学生身心发展规律的做法是完全错误的。

### 四 “损有余而补不足”的因材施教原则

老子已观察到“故物或行或随，或歔或吹，或强或赢，或载或隳”<sup>⑥</sup>。意即事物本性各不相同，有前行，有后随，有煦暖，有吹寒，有刚强，有羸弱，有安定，有危险。老子认为人的性格也是符合这个规律的，也是各不相同的。教学应根据各人不同的特点而进行，不可同一对待。要做到“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”<sup>⑦</sup>。也就是说，教学目标和内容的确定都要视学生具体情况而定，过于艰深则略易之，太浅显则略难之，

① 《老子》第六十四章。

② 《老子》第六十四章。

③ 《老子》第六十三章。

④ 《老子》第六十三章。

⑤ 《老子》第二十四章。

⑥ 《老子》第二十九章。

⑦ 《老子》第七十七章。

使其恰能符合学生的接受能力，避免好学生吃不饱差学生吃夹生饭的现象，以求得所有学生都能得到充分的发展。

老子的教学原则是从观察自然和人事发展规律中总结出来的，基本上符合教学的一般规律和学生身心发展的特征，今天看来，仍然是有其借鉴意义的。

## 第五节 品德和人格教育

在老子的整个教化进程中，包含着道德教育及在此基础上理想人格的建构。老子的德育内容和人格特征，是在其对天道和自然的运行规律的观察中得出来的。人要效法天道和自然的品德，将其凝化为自己的德性。在道德教育中，老子重质而轻文，对虚有其表而无其实的繁文缛节的“礼”深恶痛绝，认为这种“忠信之薄而乱之首”<sup>①</sup>的“礼”已经失去了真朴之道而愈来愈表面化、形式化，因为它忽略了人对礼的内在体认与情感的共鸣。人们只是要服从那些外在的条条框框，却根本不能从心灵深处同化它，更无从培养自觉、自主地进行道德实践的精神。老子深切地期望“礼”能成为人们内心真情实感的外在表现，成为人发自心灵深处的情感认同。因此，在不得以为战之后，老子推崇“杀人众多，以悲哀泣之；战胜，以丧礼处之”<sup>②</sup>。仗打胜之后，要怀着虔诚与悲痛的心情去行丧礼哀悼死难者，在人道主义中体现出人性的质朴与善良，绝无丝毫文饰与虚化。所以老子说：“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”<sup>③</sup>要求为人者在品行修养上应立足于淳厚与笃实，勿居于浅薄与虚华，以培养高尚的道德品质和完美人格。

老子对于人格品德的具体内容和培养方法都进行了精辟的论述，现分述如下。

### 一 人格品德的具体内容

#### （一）无为

老子认为，无为却能无不为，这是天道的基本品质，人必须效仿之。老

---

① 《老子》第三十八章。

② 《老子》第三十一章。

③ 《老子》第三十八章。

子说：“天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之，是以圣人无为故不败，无执故无失。”<sup>①</sup>意即世人所处的天下乃是神圣的东西，不能出于强力，不能加以把持。出于强力的，加以把持的，定会失败。顺应自然而不把持的反倒不会失去。因而无为应作为个人立身处世的根本态度，应顺应规律，一任自然，不可妄为，不可蛮干，唯此，才能达到不为而成。如若违拗这种规律，恣意妄为，就会“不道早已”，自取灭亡。老子期望社会中人人都能达到这种要求，都能“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”，认清自然、社会的发展规律，注重内心的修养，抛弃虚伪奸诈，社会就会自然无为而治。

## （二）不争

老子说：“上善若水，水善利万物而不争，故几于道。”<sup>②</sup>水是生命之源，万物皆仰赖水而得以生存，是生命的象征，然其时时刻刻处在低洼之处，不争高，不争先。老子认为水的这种不争精神最符合道的要求。因此，人要把“不争”作为基本的品质。老子把不争的处世态度概括为“三宝”，他说：“我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长。”<sup>③</sup>这里详细阐述了三宝的功能：对人慈爱，富有同情心，不论何时都不会处于受人凌辱的境地，这是真正的勇迈；为人尚俭，重含藏内敛，轻向外奔竞，正是重积德的捷径；时刻不敢处于众人之前，谦下隐威，不使人感到被压制，因而永远都被人推崇为首长。

然而，老子的不争绝非无所追求，浑噩麻木，无原则地退缩，而是要“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，动善时，不争，故无尤”<sup>④</sup>。意思是说，立身处世要择居善地，心胸沉静，仁爱待人，言出必践，为政清静，办事善于发挥才能和把握时机。因为有不争的美德，所以没有什么怨恨。正是具有不争之德，故天下莫能与之争。达到这种境地，不仅每个人具备了高尚的人格，更重要的是社会上决不会再起纷争，达到永远和谐宁静。

## （三）贵柔

老子贵柔的思想也是遵道的结果。他认为“弱者道之用”，道的这种柔弱的作用使万物生生不息，自然化育。因此，老子认为“天下之至柔，驰

① 《老子》第二十九章。

② 《老子》第八章。

③ 《老子》第六十七章。

④ 《老子》第八章。



骋天下之至贤”<sup>①</sup>。他用水来证明之：“天下莫柔弱于水，攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”<sup>②</sup>至柔的水能克至坚，有水滴石穿，有大浪淘沙，正是因为处柔而蕴含着无穷的动能。老子认为柔韧中含藏着生机，强则预示着灭亡，他说：“人之生也柔弱，其死也坚强……坚强者死之徒……强大处下，柔弱处上。”<sup>③</sup>可见，老子看出柔弱是新生命的特征，是生的象征，而刚强则代表僵化、呆板、保守，是走向灭亡的前奏，它终将为新生事物所取代。因此，“守柔曰强”<sup>④</sup>，人们时刻持守柔弱才能保持朝气蓬勃的生命气息，才能随机变化而不刻板保守，才能积极进取而不顽固守旧，才能不停地进步和发展。

#### （四）无私

老子认为，“天地之所以能长且久者，以其不自生，故能长生。所以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故能成其私”<sup>⑤</sup>。立身处世，总是倾己之力，解人之急，不贪私利，时刻利人。这种人，原本并非为了哗众取宠，抬高自我，却被众人尊为圣贤；原来并非为了一己私利，可得到的却远比付出的多。这是因为事物的发展总是辩证的，唯其无私反而有余，唯其时刻予人反而自己愈有，老子说：“既以为人己愈有，既以为人己愈多。”<sup>⑥</sup>此一语，道破千古不易的处世真谛。老子希图人类能和睦相处，不谋私利，和衷共济，人皆利人不虑己，从而使整个社会纷争不起，战争消弭，达到一片祥和。

#### （五）知足

老子洞察人事，总结出“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣”<sup>⑦</sup>。人生在世，最大的灾祸就是贪得无厌。贪心不足，欲壑难填，正是勾心斗角、争杀掠夺的起因。老子意识到这个严酷的事实，告诫人们“甚爱必大费，多藏必厚亡，知足不辱，知止不殆，可以长久”<sup>⑧</sup>。人之长生久视之道正是在于知道满足，因为，知道满足的人永远是满足的。因而老子要求人们要少私寡欲，清静知足，唯此方能收敛侵占欲念，消除人间的征战杀伐。

① 《老子》第四十三章。

② 《老子》第七十八章。

③ 《老子》第七十六章。

④ 《老子》第五十二章。

⑤ 《老子》第七章。

⑥ 《老子》第八十一章。

⑦ 《老子》第四十六章。

⑧ 《老子》第四十四章。

## 二 人格品德的修养方法

### (一) 抱道而行

老子的理想人格品质是观天道与自然运行规律得来的。因而修养品德、建构人格时遵道而行是根本的法则和必由之路。老子说：“圣人抱一为天下式。”<sup>①</sup> 这里的“一”即是指“道”，有道之人总是守道以作为天下事理的范式，丝毫不能偏离。老子说：“我独异于人，而贵食母。”<sup>②</sup> 他与众不同之处，正是时刻依道而行。老子把“抱一”的作用扩而充之，说：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以正。”<sup>③</sup> 天下万物，凡能得一即道的，天得之则清明，地得之则安宁，神得之则灵妙，河谷得之则充盈，侯王得之则使天下安定。这正是说明唯道是万物得以生存、发展的途径，也是人类形成完美人格应恪守的原则。

### (二) 致虚守静

老子要求人们的心灵要时刻保持极端的宁静与空灵的状态，即“致虚静，守静笃”<sup>④</sup>。人在与外界的接触中，心灵会受到私欲与杂念的蒙蔽，即“躁”。因之，必须使心境在极端虚静的状态下，才能深入观照内心，去除心中杂念和私欲，即“涤除玄鉴”<sup>⑤</sup>。事实上这也是反躬自省的方法，不过老子的思想多少带上了直觉的色彩。通过这种方式使静胜躁，从而达到无思无欲、无求无争的状态。

### (三) 见素抱朴

老子说：“为天下谷，常德乃足，复归于朴，朴散则为器，圣人用之，则为官长。”<sup>⑥</sup> 有道之人，沿用真朴，则为百官的首长。因此，每个人都要持守住朴质，也就是保持婴孩般的纯朴的天性，少私寡欲，抛弃智伪巧诈与追求奢靡虚化的心态，“为腹不为目”<sup>⑦</sup>，以朴为根本，就会近乎道了。

### (四) 唯啬积德

老子说：“治人事天，莫若啬。夫唯啬是谓早服，早服谓之重积德，重

① 《老子》第二十二章。

② 《老子》第二十章。

③ 《老子》第三十九章。

④ 《老子》第十六章。

⑤ 《老子》第十章。

⑥ 《老子》第二十八章。

⑦ 《老子》第十二章。

积德则无不克，无不克则莫知其极。……是谓深根固抵，长生久视之道。”<sup>①</sup>治国、养生重在爱惜精力，减损向外扩张的私欲，不断地积累德性，修养完善的道德，培养内在的人格力量，建构顽强、充实的生命力，这样才能有备无患。事实上，老子是在强调人格力量的积蓄与延展，从而使个人的生命得到扩充，做到“死而不亡”<sup>②</sup>，达到真正的长生久视。

#### （五）挫锐解纷，和光同尘

老子说：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”<sup>③</sup>意即不露锋芒，消解纷扰，含敛光耀，混同尘世。因为“揣而锐之，不可长保”<sup>④</sup>，所以要挫去锋芒，解除纷扰，含敛光芒，达到不自见，不自是，不自伐，不自矜，超越世俗褊狭的人际关系，以博大的胸怀待人接物，包容一切。并且，老子希望人们的外在表现要与世俗一致，他说：“人之所畏，不可不畏。”<sup>⑤</sup>要求人们与社会和谐一致，修养成老子所推崇的“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”<sup>⑥</sup>的人格特征。

#### （六）慎终如始

老子说：“民之从事，常于几成而败之，慎终如始，则无败事。”他认为人们做事情，常在即将成功时因不能持之以恒而功亏一篑，假如人能在事情快完成时与开始一样谨慎就不会有失败了。在人格修养中，也要持之以恒，谨慎小心，不可稍有松懈。因为这种修养决非一蹴而就，需要经过长时间意志的磨炼和考验，经常在外物的诱惑前经过激烈的心理斗争以作出取舍，所以始终保持坚定的信念，克服各种困难和纷扰，最终使各种人格品德内化为自身的德性，从而完成道德修养和人格建构。

总之，老子的教育思想有其不同于儒、墨两派的特色，几千年来深深地影响着中华民族的心理和性格。当今，应当重新加以认识和总结，为我们的教育改革与发展服务。

---

① 《老子》第五十九章。

② 《老子》第三十三章。

③ 《老子》第五十六章。

④ 《老子》第九章。

⑤ 《老子》第二十章。

⑥ 《老子》第四十五章。

### 第三章

## 《文子》的教育思想

《文子》一书，《汉书·艺文志》著录为九篇。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·经籍志》均为十二卷，与今本相同。

关于文子其人，班固在《汉书·艺文志》中自注曰：“老子弟子，与孔子并时。”此当有根据，决非妄说。今人李定生精细考证，认为文子是老子弟子，曾问学于子夏和墨子，年少于孔子，与卜商、子夏同时，是黄老之学的始祖<sup>①</sup>。

对于《文子》一书的真伪，唐代柳宗元在《辨文子》中首发其难，认为“其旨意本老子，然考其书，盖驳书也，其书浑而类者少，窃取他书以合之者多”。之后，历代都有人怀疑《文子》为后世所托，伪作之说似成定论。1973年河北定县40号汉墓出土竹简中有《文子》的残篇，其中与今本相同的文字有六章。40号汉墓的主人是中山王，死后人用《文子》作为殉葬品，说明此书在西汉初年已经非常流行。所以可以肯定，今本《文子》即为《汉书·艺文志》所录之本。至此，《文子》伪书一说不攻自破。

关于《文子》成书的确切年代，学术界尚无定论。归纳之，有三种观点，第一种观点认为，“《文子》是西汉时已有的先秦古籍，它先于《淮南子》”<sup>②</sup>。第二种观点认为，《文子》的“成书时间，或者是战国末期，或者是秦末汉初”<sup>③</sup>。持这种观点者认为，“《文子》所溢露出来的反苛法，反专

① 李定生：《文子其人考》，《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社，1994，第438页。

② 李定生、徐慧君校注《文子要论》，复旦大学出版社，1988，第11页。

③ 熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社，1984，第55页。

制和对清静安宁的理想社会的追求，具有很强的时代针对性，并与秦汉之际的社会思潮甚为合拍”<sup>①</sup>。第三种观点认为，《文子》是“文景之时道家学者的著作，是比较符合实际的”<sup>②</sup>。而事实上，“据定县汉墓出土的竹简，《文子》是汉初已有的先秦古籍无疑”<sup>③</sup>。如唐兰先生所言：“《文子》中有很多内容为《淮南子》所无，也应当是先秦古籍之一。”<sup>④</sup>因此，《文子》一书是研究先秦黄老道家教育思想不可忽略的重要著作。

## 第一节 论“道”与“无为”

《文子》继承了老子“道”的观念。认为“夫道者高不可极，深不可测，苞裹天地，禀受无形……忽兮恍兮，不可为象兮；恍兮儿兮，用不屈兮！”<sup>⑤</sup>并且认为无形之道也就是“一”，《道德》曰：“一也是，无适之道也，万物之本也。”肯定一即是道。道的功能与作用在《文子》看来乃是自然界中万物化生发育的原动力，是社会个体修身成长、王侯治国安邦必须遵循的原则。《道德》说：“天道者，德之元，天之根，福之门，万物待之而生，待之而成，待之而宁。夫道无为无形，内以修身，外以治人，功成事立，与天为邻。”又说：“天子有道则天下服，长有社稷；公侯有道则人民和睦，不失其国；士庶有道则全其身，保其亲；强大有道，不战而克；小弱有道，不争而得；举事有道，功成得福；君臣有道则忠惠；父子有道则慈孝；士庶有道则相爱。故有道则和，无道则苛。由是观之，道之于人，无所不宜也。夫道者，小行之小得福，大行之大得福，尽行之天下服。”这里，社会人事的一切行动皆要遵道而行，强烈反对违道行为的意义非常明确，认为“得道则举，失道则废”<sup>⑥</sup>。失道之行为“小人行之，身受大殃；大人行之，国家灭亡，浅及其身，深及子孙。夫罪莫大于无道，怒莫深于无德，天道然也”<sup>⑦</sup>。敦促警诫之意，使人怵惕。

① 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社，1997，第214页。

② 张岱年：《试谈〈文子〉的年代与思想》，《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社，1994，第137页。

③ 李定生：《〈文子〉非伪书考》，《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社，1994，第464页。

④ 唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》，《考古学报》1975年第1期。

⑤ 《文子·道原》。以下凡引《文子》，仅注篇名。

⑥ 《上礼》。

⑦ 《道德》。

《文子》在老子无为思想的基础上提出了一种新型的“无为”论。《道原》说：“所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也。”《自然》亦曰：“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动……谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。”实际上是一种变相的“有为论”，其主旨在于提倡对外部事物的客观运行规律的遵从，随顺自然，因势而成。要彻底抛弃无端的主观臆测和一己私意。这是对老子无为思想的改造。

《文子》还一反《老子》、《庄子》书中贬斥仁义礼的观念，充分肯定仁义的重要作用，一方面提倡道德高于仁义的至上论，另一方面认为仁义也有一定价值。《道德》曰：“物生者道也，长者德也，爱者仁也，正者义也，敬者礼也。不畜不养，不能遂长；不慈不爱，不能成遂；不正不匡，不能久长；不敬不宠，不能贵重。故德者民之所贵也，仁者民之所怀也，义者民之所畏也，礼者民之所敬者。此四者文之顺也，圣人之所以御万物也。”又说：“诚使天下之民皆怀仁爱之心，祸灾何由生乎？”《上礼》也说：“昔者圣王……制礼乐，行仁义之道以治人伦……此治之纲纪也。”这些都在强调仁义礼的重要作用。《文子》改造了老子的思想，提出“道散而为德，德溢而为仁义，仁义立而道德废矣”<sup>①</sup>。体现在具体行动中即是“深行之谓之道德，浅行之谓之仁义，薄行之谓之礼智，此六者国之纲维也”<sup>②</sup>。认为道德与仁义礼智绝非根本对立，水火不容，而只是层次不同、高下有别罢了。

“道”落于人事之上的最大体现即是社会的一切政令制度、道德规范、教化措施等都要完全符合“道”的要求。《文子》认为所有这些制度都是因势而变、因时而异的，并根据老子的“道可道，非常道；名可名，非常名”的思想加以阐发，《上礼》认为“五帝异道而德覆天下，三王殊事而名后世，因时而变者也……故圣人之制礼乐者，不制于礼乐；制物者，不制于物；制法者，不制于法，故曰：‘道可道，非常道’”。又说：“故先王之法度，有变易者也。故曰：‘名可名，非常名’。”明确将“已成之法”和“所以为法”的概念区别开来。这种与时俱变的思想是黄老道家一以贯之的思想。

从以上的思想观念出发，《文子》提出了其教育思想。

① 《精诚》。

② 《上仁》。

## 第二节 教育目的和教育作用

《文子》认为教育的目的在于培养体道、悟道、行道的个体。《上义》曰：“凡学者，能明于天人之分，通于治乱之本；澄心清意以存之，见其终始，反于虚无，可谓达矣。”《上礼》曰：“至人之学，欲以反性于无，游心于虚。”《文子》理想的人才才是个人修养达到虚无的道德境界，通达自然、社会的规律，并积极地遵道而行。《文子》进一步概括出人才的特征是“心小、志大、智圆、行方、能多、事少”，《微明》曰：

凡人之道，心欲小，志欲大，智欲圆，行欲方，能欲多，事欲少。所谓心小者，虑患未生，戒祸慎微，不敢纵其欲也；志欲大者，兼包万国，一齐殊俗，是非辐辏，中为之毂也；智圆者终始无端，方流四远，渊泉而不竭也；行方者，立直而不挠，素白而不污，穷不易操，达不肆志也；能多者，文武备具，动静中仪，举措废置，曲得其宜也；事少者，秉要以偶众，执约以治广，处静以持躁也。故心小者，禁于微也；志大者，无不怀也；智圆者，无不知也；行方者，有不为也；能多者，无不治也；事少者，约所持也。

心态要谨小慎微，寡欲清心；志向要心怀天下，造福四方；智慧要明白四达，永不枯竭；品行要正直高洁，穷达不易；能力要文武兼备，举措得宜；处事要执道守约，事少功多。《文子》的教育目的既有对品行的要求，又有对智能的要求；既关注智力因素，又关注非智力因素；既关心个性的发展、自然潜能的发掘，又考虑到社会对人才的要求，提倡个体心怀大志，发展智能，修养品行，作到事少功多，安邦定国。

对于教育目的的确定，《文子》也提出很好的建议。它认为教育是面向全社会的，教育贵在普及，因此提出“民众者，教不可以苛”<sup>①</sup>的原则。目的的确定要立足人之本性，在普及的基础上加以提高。《下德》说：“夫先知远见之人，才之盛也，而治世不以责于人；博闻强志口辩辞给，人知之溢也，而明主不求于下；敖世贱物不从流俗，士之伉行也，而治世不以为化

<sup>①</sup> 《上仁》。

民。故高不可及者，不以为人；量行不可逮者，不可为国俗，故人才不可专用而度量，道术可世传也，故国治可与愚守也，而军旅可以法同也，不待古之英俊而人自足者，因其所有而并用之。”不符合人性情的要求会适得其反，必然会使产生人产生诈伪掩饰的行为，“民困于三责即饰智而诈上，犯邪而行危，虽峻法严刑不能禁其奸。兽穷即触，鸟穷即啄，人穷即诈，此之谓也”<sup>①</sup>。

可见，《文子》已经意识到教育目的合理与否会严重地影响教育的结果，而且对如何确定教育目的作了深入讨论，这是值得肯定的。

关于教育的作用，文子从教育对人性的影响出发，进而论述了教育对社会的作用。

《文子》发展了老庄的人性论思想，深入地探讨了人性。它认为人性的发展经历了一个由淳朴而诈伪、由宁静而躁乱、由和顺而智巧的过程。从道家的观点出发，实际上就是由善变恶的历程。就人类群体的产生、发展而言，人性变化是这样的：

上古真人，呼吸阴阳，而群生莫不仰其德以和顺。当此之时，领理隐秘，自成纯朴，纯朴未散而万物大优。及世之衰也，至伏羲氏，昧昧惛惛，皆欲离其童蒙之心而觉悟乎天地之间，其德烦而不一。及至神农黄帝，覆领天下，纪纲四时，和调阴阳，于是万民莫不竦身而思，戴听而视，故治而不和。下至夏殷之世，欲达于物，聪明诱于外，性命失其真。施及周室，浇醇散朴，离道以为伪，险德以为行，智巧萌生，狙学以拟圣，华诬以胁众，琢饰诗书，以贾名誉，各欲以行其智伪以容于世，而失大宗之本，故世有丧性命，衰渐所由来久矣。<sup>②</sup>

显然，《文子》认为人类摆脱蒙昧，逐渐控制和征服自然，渐趋开化的同时，不仅将原始纯朴美好的德性全面失落，甚而产生智巧伪诈、哗众取宠、沽名钓誉的险恶之性。

《文子》继承了老子的“其政闷闷，其民淳淳，其政察察，其民缺缺”<sup>③</sup>

① 《下德》。

② 《上礼》。

③ 《老子》第五十八章。



的思想，认为导致人性发生变化的主要原因是社会环境。《上礼》曰：“末世之为治，不积于养生之具。浇天下之醇，散天下之朴，滑乱万民，以清为浊，性命飞扬，皆乱以营。贞信漫烂，人失其性，法与义相背，行与利相反……故世治则小人守正而利不能诱也，世乱则君子为奸而法不能禁也。”《下德》曰：“末世之法，高为量而罪不及也，重为任而罚不胜也，为其难而诛不敢也，民困于三责，即饰智而诈上，犯邪而行危，虽峻法严刑不能禁其奸。”世治则百姓富足安康，不必奸诈谋生；世乱则百姓流离颠沛，唯有绞尽脑汁，方可生存。外部环境能否满足人们生存的基本需求，是决定人性善恶的根本原因。因此，《上礼》曰：“夫有余则让，不足则争。让则礼义生，争则暴乱起。”《下德》曰：“财足而人赡，贪鄙忿争之心不得生焉。”《文子》认为人必须在生存的基本需求得到满足后才会意识到礼义的重要性，即礼义等确是人性自然发展的派生物，决非先天禀赋。只要条件合适，人皆有发展成为至善之人的可能。这种可能性，《文子》称为“资”，《自然》云：“人之性有仁义之资，其非圣人为之，法度，不可使向方。”没有良好的社会环境和正确的教育引导，善的可能性不会自然而然地发展成为善性，而是通过有效的教育来完成的。

《文子》还认为，从本质上来说，社会的稳定和发展依赖教育的结果——讲求仁义廉耻、自觉认同和遵守道德规范的社会个体，从这个意义上讲，教育是通过完善个体来作用于社会的。《文子》曰：“非修礼义廉耻不立，民无廉耻不可以治，不知礼义法不能正，非崇善废丑，不向礼义，无法不可以为治，不知礼义不可以行法，法能杀不孝者，不能使人孝，能刑盗者，不能使人廉。圣王在上，明好恶以示人，经非誉以导之，亲而进之，贱不肖而退之。刑错而不用，礼义修而任贤德也。”<sup>①</sup>这样，国家任用堪称人世楷模的“英”“俊”“豪”“杰”，令其“各以大小之材处其位，由本流末，以重制轻，上唱下和，四海之内，一心同归，背贪贱而向仁义，其于化民若风之靡草”<sup>②</sup>。国家任用贤才，推行教化，使百姓知道德之真意，起向善之热诚，弃绝弊俗陋习、贪念私欲，从心中服膺道德教化，培养起真诚向善的德性。由此可以看出，《文子》认为人性的善恶变化有其社会的物质基础，社会环境的治乱从根本上决定着人性的发展方向，而教育对于人性的发

① 《上礼》。

② 《上礼》。

展确有其功，可以将人性中善的可能性转变为现实的善性，从而反作用于社会。

《文子》也强调个人积极求学发挥主观能动性的重要作用。个人的努力主要表现为克制私欲，《道原》曰：“人之性欲平，嗜欲害之，唯圣人能遗物反己。”《文子》也说“返初”，认为“心反其初，则民性善”<sup>①</sup>。因此后天的教育、学习、修养都是使本性返回到淳和境界。如何返性，《下德》认为“不闻道者，无以返性”，因此《上礼》曰：“是故至人之学也，欲以反性于无，游心于虚。”个体通过研习大道，就会达到至善至美、至纯至真的虚无境界。这样，通过勤学多问、克己去欲、虚静体悟去把握天道，成为性善之人。

总之，《文子》认为人的本性是清静、淳朴的，社会的混乱和个人的欲望是破坏这种淳和之性的罪魁。必须通过社会的良好教育和个人的勤学精修，才能保持和发展这种本性，使之发扬光大，成为真实的善性。

### 第三节 教育内容和方法

关于教育的内容，《文子》提出了“教之以道，导之以德”的观点。《文子》反对不加教育而光用刑罚来治理百姓。《上义》曰：“教人以道，导之以德而不听，即临之以威武，临之不从则制之。以兵革杀无罪之民，养不义之主，害莫大焉。”这应是整个教育的总纲。

《文子》认为道德、仁义、礼智皆是治国的纲领，《上仁》曰：“古之为君者，深行之谓之道德，浅行之谓之仁义，薄行之谓之礼智，此六者，国家之纲维也。”各自作用不同，应以道德为治国之最佳方法。“上德者，天下归之；上仁者，海内归之；上义者，一国归之；上礼者一乡归之。无此四者，民不归也，不归用兵即危道”<sup>②</sup>。

教之以道、导之以德的方法，其实即是以至诚之心来推行符合“道”的不言之教。具体要求有三个方面。

首先，《文子》认为教育要顺应人情，以百姓的心理特点为基础，《道原》曰：“故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，乘

<sup>①</sup> 《下德》。

<sup>②</sup> 《上仁》。

其要而归之。”“执道以御民者，事来而循之，物动而因之。万物之化，无不应也，百事之变，无不耦也”。“圣人在上怀道而不言，泽及万民，故不言之教芒乎大哉”。<sup>①</sup> 这里的“因其自然”、“执道”、“怀道”既有遵循社会自然的客观规律，又有随顺人性特点的意思在内。循道而立足人心的教育必定会收到大功，体现出教育是有规律可遵循的。

其次，这种教育的方法又表现为德教的感化，即施教者心怀天道，以至诚之心，推行教育。《精诚》曰：“人主之思，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心，甘雨以时，五谷繁殖，春生夏长，秋收冬藏，月省月考，终岁献贡，养民以公，威力不诫，法省不烦，教化如神，法宽刑缓，囹圄空虚，天下一俗，莫怀奸心，此圣人之心也。”君上若能严守不言之教化，令已经存在的各种制度引导着百姓四时息作，隐恶扬善，就会收到极大的教育效果。这种教育是君主“不下室而行四海，变易习俗民化迁善，若出诸己，能以神化者也”<sup>②</sup>。另外，君主的言行对民众有强大的榜样和导引作用，“民之化上，不从其言，从其所行”<sup>③</sup>。这种言行是以对民众的赤诚之爱为原则，故《精诚》曰：“圣人精诚别于内，好憎明于外，出言以副情，发号以明指，是故刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵，精至为神，精之所动，若春风之生，秋气之杀。”又曰：“夫抱真效诚者，感动天地，神逾方外，令行禁止，诚通其道而达其意，虽无一言，天下万民禽兽鬼神与之变化，故太上神化。其次使不得为非，其下赏贤而罚暴。”也就是在上者至诚地遵道而行，一切行动都要符合天理和人情，以一种人世的楷模出现在群众面前，百姓自会感受到在上者的仁爱和教育，会以其为榜样，生长发育，遵道而善，成就教化之大功。这种效果是刑罚无法达到的。因此，《文子》认为，教化无功在于精诚不存，“悬法设赏而不能移风易俗者，诚心不抱也”<sup>④</sup>。

再次，不言之教还在于君主以身作则，居上者必须“禁胜于身，即令行于民”<sup>⑤</sup>，坚守身正自然法行的原则。赏善罚恶，功过分明，法的引导作用是非常强大的。在上者以身作则，公正严明，爱护百姓即是精诚，精诚内

① 《精诚》。

② 《精诚》。

③ 《精诚》。

④ 《精诚》。

⑤ 《上义》。

存于心，则法令就会行于天下，《精诚》曰：“故赏善罚暴者，正令也；其所以能行者，精诚也。令虽明不独行，必待精诚。”这种教育，使得执教者不是教育的传声筒，不是“天道”的贩运者，而是在对“道”深有体悟的基础上，怀着真诚和崇仰，来感化和引导受教者。整个教育过程，没有耳提面命、强行说教和壁垒森严的上下训教，确实是一种时雨春风、潜移默化的教育。

#### 第四节 人才的选拔和任用思想

《文子》认为为政治国必须任用人才，光靠君主一人的智力才能不能安邦定国，教化百姓。《上仁》云：“人君者，不任能而好自为，则智日困而自负责，数穷于下，则不能申理。”因此提出“故积力之所举，即无不胜也；众智之所为，即无不成也。千人之众无绝粮，万人之群无废功。工无异伎，士无兼官，各守其职，不得相干。人得其所宜，物得其安，是以器械不恶，职事不慢也”<sup>①</sup>。显然，《文子》要求的不仅是个别的贤才，而是要网罗人才群体。这样，一方面让贤才各处其位，这是实现无为而治的前提条件，“知贤之谓智，爱贤之谓仁，尊仁之谓义，敬贤之谓礼，乐贤之谓乐，故善为天下者，无为而无不为也”。另一方面，贤才居上位，对百姓起着极大的榜样和示范作用，能够移风易俗，起到教化之功。堪称人世楷模的英俊豪杰，“各以大小之材处其位，由本流末，以重制轻，上唱下和，四海之内，一心同归，背贫贱向仁义，其于化民若风之靡草”<sup>②</sup>。因此，《文子》对人才选拔、任用的标准和方法作了详细深入的阐述。

首先，必须坚持任人以德，任人以才。《上仁》曰：“无德不尊，无能不官，无功不赏，无罪不诛。其进人也以礼，其退人也以义。”主张德和能是衡量人才的唯一标准，破除任人唯亲的陋习。

其次，要坚持各因其性、各因其才、发扬优势、避其短处的任用原则。《自然》曰：“故圣人举事未尝不因其资而用之也，有一功者处一位，有一能者服一事，力胜其任，即举者不重也，能胜其事，即为者不难也。圣人兼而用之，故人无弃人，物无弃物。”根据其才能给予相应的职位，就必然会

① 《下德》。

② 《上礼》。

胜任而有功。而且还要针对每个人不同的个性特点分配给不同的职事,《自然》曰:

轻者欲发,重者欲止,贪者欲取,廉者不利,非其有也。故勇者可令进斗,不可令持坚;重者可令固守,不可令临敌;贪者可令攻取,不可令分财;廉者可令守分,不可令进取;信者可令持约,不可令应变。五者圣人兼用而材使之。

守一隅而遗万方;取一物而弃其余,则所得者寡,所治者浅。<sup>①</sup>

这里清楚地表明,不仅要发扬人的长处,甚至将其短处也要加以利用。

第三,任人要坚持“不以一眚掩大德”的原则。《文子》深刻地意识到“自古及今,未有能全其行者也,故君子不责备于一人也”<sup>②</sup>。因此,评价一个人德才的关键是看其思想、言行、才能的主流,论人任事要把握住“人有厚德无问其小节,人有大誉无疵其小故。夫人之情,莫不有所短,成其大略是也,虽有小过,不以为累也。成其大略非也,闾里之行,未足多也”<sup>③</sup>的原则,扬其长而任用之,避其短而勿论之。如果心胸狭窄,眼光短浅,“忘人之所短,忘人之所长,而欲求贤于天下,即难矣”<sup>④</sup>。不仅如此,《文子》还辩证地认识到,凡人一味拘守成规,限于定俗,难成大业。“故小谨者无成功,訾行者不容众,体大者节疏,度巨者誉远”<sup>⑤</sup>。因此,切忌持守人之小错而失其大节,一叶障目不见秋,将优秀人才拒之门外。这种思想充分体现了黄老学者心胸宽广、虚怀若谷、兼容并包的博大气度。

第四,德智兼求的人才观。《文子》认为,合格的人才必是德智皆备,二者不可偏废。《上义》曰:“虽有智能,必以仁义为本而后立,智能并行。圣人以仁义为准绳,中绳者谓之君子,不中绳者谓之小人。”人生在世“趋行殊方,不归善者不为君子”<sup>⑥</sup>。良好的道德品质应是人立身处世的最终归宿,应是个人孜孜以求的最高境界。但是,一名合格人才在具备高尚品德的

① 《自然》。

② 《上义》。

③ 《上义》。

④ 《上义》。

⑤ 《上义》。

⑥ 《上义》。

同时，还必须是一个知大道变化规律并能与之共同运行的“智者”。关于“智”的含义，《道德》认为“见而知之，智也”，“智者常见祸福成形而择其行……智者先见成形，故知祸福之门”，在明察事变的基础上，能“应时权变，见形施宜，世异则事变，时移则俗易，论世立法，随时举事”<sup>①</sup>。智者深谙大道、从事的规律，行动适时，与物随化。如若不能这样，光有仁德也难成大事。《微明》曰：“仁者，人之所慕，义者，人之所高也，或身死国亡者，不周于时也。故知仁义而不知世权者，不达于道也。”不智之人会因难以把握自然社会的运行规律而导致身死国亡。因此，合格的人才应是“内有一定之操，而外能屈伸与物推移，万举而不蹈”<sup>②</sup>，既有高尚的操守，又能与物随变，恰当地应付和处理万事。

第五，关于如何评定一个人的品行、才能，《文子》提出“因”与“观”的方法。《下德》曰：“夫人君不出户以知天下者，因物以识物，因人以知人。”同类事物有其类特征，人不独外，因此知人论事，把握人心时，若能设身处地，以己度人，不失为一种求实的好办法。因为人同此情，心同此理。关于“观”的方法，《上义》曰：“论人之道，贵即观其所举，富即观其所施，穷即观其所变，贱即观其所为。动以喜乐以观其守，委以货财以观其仁，振以恐惧以观其节，如此则人情可得矣。”将人放在各种特定的环境中，观察其反应和表现，确实是一种极好的识别人的方法，可以准确地把握一个人的个性特征和品行才能。这是值得我们加以探究和借鉴的。

## 第五节 道德教育思想

《文子》曾深感忧虑地说：“圣人立教施政，必察其终始，见其造恩。故民知书则德衰，知数而仁衰，知券契而信衰，知机械而实衰。”<sup>③</sup>认为随着文明程度的提高，人类在征服改造自然、发展自己的过程中，逐渐摆脱愚昧无知，智能日趋发达，而原初美好的“愚人之德”也随之消散。面对这种无法抗拒的发展趋势，如何使人类在日趋聪明的同时，道德水平也能不断

① 《道德》。

② 《微明》。

③ 《微明》。

提高,就成为《文子》关注和探讨的问题。

基于此,《文子》也提出自然社会均受着一定规律——“道”的支配,人必须遵此道而行,才能达到社会大治,建功立业。如果一任己意,为所欲为,必然导致灭亡。个体对道的体认又必须在虚静无欲、宁静清和的心态下完成。而一旦悟道,能把握住社会人事的运行规律,又必然会随顺这种规律,实行无为而治,不言之教。因此,《文子》的道德修养即是得道悟道的必由之路,理想人格是得道的必然结果。能够体道,悟道,随道而行,与物同变,又是智慧高明的体现。

《文子》认为在道德修养中,必须处理好形神关系。《九守》曰:“夫形者,生之舍也;气者,生之元也,一失其位,三者伤矣。故以神为主者,形从而利;以形为主者,神从而害。”认为形为神的处所,神为形的统帅。以神制形,百利无害,因形损神,不会长久。鉴于此,《文子》认为,一个人修养自身的最高境界是养神,保养形体是次要的。《下德》曰:“治身,太上养神,其次养形,神清意平,百节皆宁,养生之本也;肥肌肤,充腹肠,供嗜欲,养生之末也。”重精神境界的升华,轻口食之欲的满足,认为内心修养是人生第一要务。

《文子》指出进行道德修养并不一定会给个人带来巨利。《符言》认为修道“不可以劝就利者,而可以要神避害”,“道不可以进而求名,可以退而修身”。甚至道德品行高洁的“君子能为善不能必得其福,不忍而非,而未必免于祸”<sup>①</sup>。因此,《文子》认为每个向往道德境界的个人应怀抱“修足誉之德,不求人之誉己”<sup>②</sup>的开阔精神与平和心态,不为名利权势,只为对真、善、美的向往和执着,高度自觉地修养品行,“乐德而忘贱,故名不动心;乐道而忘贫,故利不动心。是以谦而能乐,静而能澹”<sup>③</sup>。做到“君子逢时即进,得之以义何幸之有?不时即退,让之以礼,何不幸之有?故虽处贫贱而犹不悔者,得其所贵也”<sup>④</sup>。得失皆由道,如过眼烟云,一心仰望理想中的道德境界,可以“世治即以义卫身,世乱即以身卫义,死之日,行之终也”<sup>⑤</sup>。要执着于修养目标,为了正义不惜牺牲。《文子》的这种

① 《符言》。

② 《符言》。

③ 《符言》。

④ 《符言》。

⑤ 《符言》。

安贫乐道、舍生从道的伟大精神是值得肯定的。

关于道德修养的方法,《文子》亦作了详尽的论述,兹列如下。

## 一 淡泊寡欲

出于对形神关系的认识,《文子》认为多欲是个体修养的最大祸害。《下德》曰:“今之以为大患者,由无常厌度量生也。”因此,《文子》一方面反对个体贪图享乐,满足耳目口鼻的欲望,认为这是“邪气”。《符言》曰:“推于滋味,淫于声色,发于喜怒,不顾后患者,邪气也。邪与正相伤,欲与性相害,不可两立。”多欲对于本性的真朴百弊而无一利。而且,《文子》从心理学角度论述了多欲会妨害人的道理,《九守》曰:“故耳目淫于声色,即五藏动摇而不动,血气滔荡而不休,精神驰骋而不守,祸福之至,虽如立山,无由识之矣。”身心为贪欲蒙蔽,自然难以考虑到祸福的由来。如果诚能少欲宁静,“即观乎往世之外,来世之内,祸福之间,可足见也”<sup>①</sup>。这种认识是符合人的心理规律的。

另一方面,《文子》反对个体争名逐利,认为名利之心会妨害道德修养。《符言》曰:“欲尸名者必生事,事生即舍公而就私,倍道而任己,见誉而为善,立名而为贤,即治不顺理而事不顺时,治不顺理则多责,事不顺时则无功,妄为要中,功成不足以塞责,事败足以灭身。”贪图名誉,邀功取宠心切,就会不顾客观规律,违背事之常理而胡作非为,往往导致身败名裂。因此,《文子》认为“非淡泊无以明志,非宁静无以致远”<sup>②</sup>。要求个体“安贫乐道,不以欲伤生,不以利累己”<sup>③</sup>。抛弃欲望之蔽,才能向道德境界靠近。

## 二 致虚守静

道家学者认为虚静是个体悟道的最佳心理状态,《文子》亦然。《自然》云:“清虚者,天之明也……虚静之道,天长地久,神微周盈,于物无宰。”《九守》亦云:“静漠者,神明之宅;虚无者,道之所居。”清虚宁静,心神集中守一,方可心有所悟,获得真知。如何达到虚静的心态,《文子》认为,其一是去哀乐、喜怒、好憎。《九守》曰:“夫哀乐者,德之邪;好憎

① 《九守》。

② 《上仁》。

③ 《上仁》。



者，心之累也；喜怒者，道之过。”即用理智控制自己的情绪情感，保持良好的修养心态。其二是要去除与体道无关的念头。《九守》曰：“目察秋毫之末者，耳不闻雷霆之声；耳调金玉之音者，目不见泰山之形。故小有所志则大有所忘。”要精神专一，使心灵若清水映物一样明晰，才能与道体合一。

### 三 柔弱谦卑

《文子》辩证地认识到柔弱谦卑才能高远强大。《上仁》曰：“夫道，退故能先守也，柔弱故能矜，卑下故能高人，自卑弊故能突坚，自亏缺故盛全，处浊辱故新鲜，见不足故能贤，道无为而无不为。”《道原》曰：“柔者，道之刚也；弱者，道之强也。”总的看来，守柔弱卑谦有积少成多、积弱成强的发展内涵。《文子》认为，“虚心无有者见不足也，见下故能致其高，见不足故能成其贤。矜者不立，奢者不长，强梁者死，满日者亡”<sup>①</sup>。因此，柔弱谦卑实是修身养性、取得进步、发展自身的良好心态。而且，《文子》还谆谆告诫人要“聪明广智守以愚，多闻博辩守以俭，武力勇敢守以畏，富贵广大守以狭，德施天下守以让……夫唯不盈，是以弊不新成”<sup>②</sup>。永远虚心谦卑才能不断进步，不断发展。

### 四 守精保真

《文子》认为人本性纯真质朴，随着人欲的膨胀逐渐丧失，因此道德修养中要注重存养，保住真朴之性。《精诚》曰：“夫人道者，全性保真，不亏其身。”同时，要求人们专一于心意，守住精气和神明。《下德》曰：“神明藏于无形，精气反于真，目明不以视，耳聪不以听，口当而不以言，心条通而不以思虑，委而不为，知而不矜，直性命之情，而知故不得害。精存于目即其视明，存于耳即其听聪，留于口即其言当，集于心即其虑通。”《九守》曰：“清目不视，静耳不听，闭口不言，委心不虑，弃聪明返太素，休精神去知，故无好无憎，是谓大通。”即排除外界一切干扰，一切思虑，达到“心意专于内，通达祸福于一，居不知所为，行不知所之，不学而知，弗视而见，弗为而成，弗治而辩”<sup>③</sup>的境界。

① 《九守》。

② 《九守》。

③ 《九守》。

## 第六节 学习思想

《文子》认为学习和修养的最终目的，就是能领悟自然和社会的“道”。《上义》曰：“凡学者，能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始，反于虚无，可谓达矣。”显然，学习在于明晰天道与人事之间的关系，把握住国家治乱的根本，知道事物发展的始终，并且能够随顺虚无的道，与之共同运行。《上礼》曰：“至人之学也，欲以反性于无，游心于虚。”虚无正是深通道的表现。关于如何学“道”，《文子》作了精辟的论述，分述如下。

### 一 勤学博闻

《文子》认为学习必须勤苦不辍，不厌其烦。《上仁》说：“学而不厌，所以治身也。”一定要珍惜宝贵的光阴，抓紧时间学习，反对悠悠然。《道原》说：“故圣人不贵尺之璧，而贵寸之阴，时难得而易失。”而且，坚决反对以无用之事妨害学习。《符言》曰：“人皆以无用害有用，故知不博而日不足，以博弈之日问道，闻见深矣，不闻不问犹黯聋之比于人也。”要求利用一切可利用的时间，博闻多问，去除内心的弊害。《文子》强调学者必须达到博大精深的程度，才能准确地把握住“道”，这是由道的特征决定的。《自然》曰：

朴至大者无形状，道至大者无度量。故天圆不中规，地方不中矩，往古来今谓之宙，四方上下谓之宇，道在其中而莫知其所，故见不远者不可与言大，知不博者不可与论至。

因此强烈反对通于一技、知于一事的小智，认为“察于一事，通于一能，中人也；兼覆而并有之，技能而才使之者，圣人也”<sup>①</sup>。因为“通于一技，审于一事，察于一能，可以曲说，不可以广应也”<sup>②</sup>。学者应当广泛地研究、学习，多闻多问，“知而好问者圣，勇而好问者胜，乘众人之智者无

① 《符言》。

② 《上仁》。

不任也，用众人之力者，即无不胜也”<sup>①</sup>。吸收众家学说之精华，兼容并包，最终把握住“道”，万事万物的道理就豁然开朗了，“天地运而相通，万物总而为一，能知一即无一不知，不能知一即无一之能知也”<sup>②</sup>。

## 二 精听体悟

“道”从本质上来看，既非物质性亦非精神性的，是一种看不见摸不着的潜在的近似规律性的东西。既不书诸典籍，又无法用语言准确表达，必须靠个体深入地领会和体悟。《上仁》认为道“父不能以教子，子亦不能受之于父”，必须在极度虚静的状态下用神去“听”。《道德》认为学道：

上学以神听，中学以心听，下学以耳听。以耳听者，学在皮肤；以心听者，学在肌肉；以神听者，学在骨髓。故听之不深即知之不明，知之不明即不能尽其精，不能尽其精即行之不成。

其旨意在于强调学者必须深入探究，反复玩味，达到确实了然于胸，体现于行。在体道之时做到“虚心清静，损气无盛，无思无虑，目无妄视，耳无苟听，专精积蓄，内意盈并，既以得之，必固守之，必长久之”<sup>③</sup>。就是只有注意力高度集中，排除心中杂念，全身心地投入到对道的认识上，才会有所得，并且坚固长久。

## 三 权变创新

《文子》认为学习贵于与时俱进，不断创新，反对墨守成规，死守先王之制。《精诚》曰：“末世之学者，不知道之所体。德之所总要，取成事之迹，跪坐而言之，虽博学多闻不免于乱。”因此，并不是要学“先王之言”，而是要学“先王所以言”。《上义》曰：“诵先王之书，不若闻其言，闻其言不若得其所以言，得其所以言者，言不能言也。”好学深思，贵在心知其意，要把握住先哲创设理论的原由和方法，决不是死守成法。《上义》曰：“夫知法之所由生者，即应时而变。不知治道之源者，虽循终乱。今为学

① 《自然》。

② 《九守》。

③ 《道德》。

者，循先袭业，握篇籍守文法，欲以为治。非此不治，犹持方柄而内圆凿也，欲得宜适亦难矣。”深刻地指出因循守旧、墨守成规的弊端，提倡学者一定要顺应时势的要求，随时应变，勇于创新，做到有“独见之明，独闻之聪，然后能擅道而行”<sup>①</sup>。

总之，《文子》的教育思想确实有其博大精深之处，但历来不为学界所重视。因此，我们有必要深入研究和吸收其教育思想的精华。

---

<sup>①</sup> 《上义》。

## 第四章

# 庄子的教育思想

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

### 第一节 著书立说 启迪后人

庄周，战国时宋之蒙（今河南商丘县东北）人。关于他的生卒年，各家说法不一。我们姑且采用比较通行的说法，认为庄周的生卒年约为公元前369～前286年，与孟轲（约公元前372～前289）基本同时。关于他的生平活动，历史也没有留下多少直接的记载。我们只能根据比较可信的《史记·老子韩非列传》以及先秦文献中一些零星的资料和他论著中的内容，对他一生的主要活动特征，作一粗线条的勾勒。

## 一 生于战乱，同情民众

战国时期，是我国封建社会刚刚兴起的重要时期。在此时期，各诸侯国独霸一方，称雄一时。为了独霸天下，唯我独尊，形成一统天下的局面，便发动了一次又一次的兼并战争。随着战争迭起，烽烟不息，社会陷入赋税繁重、家破人亡、饿殍遍野、民不聊生的凋敝局面。作为一位思想家、教育家，必然会站在相应的阶级立场上发表自己的看法，阐述自己的主张。对庄子的家庭出身我们已难细考，有的学者根据庄子消极的人生观便指出他是站在没落奴隶主贵族的立场上。我们认为，这种看法很难成立。一个人的家庭出身只能说明他的过去，而不能说明他思想主张的必然。我们从《庄子》一书的字里行间可以看出，他的生活并不奢侈豪华，而是身居陋巷，生活贫困，靠打草鞋为生。《庄子·外物》篇说他“家贫，故往贷粟于监河侯”<sup>①</sup>。《山木》篇说他曾“衣大布而补之，正纆系履而过魏王”<sup>②</sup>。而且他以劳动为乐，“余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得”<sup>③</sup>。庄子也可能出身于贵族家庭，但他所处的具体生活情境是自食其力，饱尝贫困，对下层劳动人民的疾苦有着深切的体验，并寄以深深的同情：“且吾闻之，不以所用养害所养。”<sup>④</sup>他这正是在警告统治者、称霸者不要因为要占有养人的土地而杀害所养的人民。我们说庄子并非是完全消极的人生，而是他“处势不便，未足以逞其能也。今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得邪？”<sup>⑤</sup>所以他只能把自己对社会的主张留在对人民的同情上，印在对统治者的鞭挞上。他貌似消极，实则内心如焚，同情民众，伏案疾书，抒发良知。他的教育主张正是站在下层民众的立场上，而并非站在没落奴隶主贵族的立场上主张倒退。

## 二 漆园小吏，不事权贵

战国时期，群雄争霸，无疑是人才竞争十分激烈的时代。对于庄子这样

① 陈鼓应：《庄子今注今译》（本文所引此书皆为此版本），中华书局，1983，第705页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第515页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第744页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第747页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第516页。

具有雄才大略、睿智博学的人，无疑会得到统治者的赏识和任用，但这并不能脱离他个人价值的选择而得出这样必然的结论。《秋水》、《列御寇》等篇都提到，楚王使人聘庄周，而庄不应。《史记·老子韩非列传》记载：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子丞去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉。’”<sup>①</sup> 他一生极端蔑视功名利禄，不事权贵，不求闻达，只要求“适己任性”以自快。他在《刻意》篇中说：“就藪泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣。”<sup>②</sup> 他虽身为漆园吏这样不起眼的小官，但他并不以卿相大夫之官为高。他对那些只为谋求高官厚禄而不顾人格独立的人，嗤之以鼻，不屑一顾。“惠子相梁，庄子往见之，或谓惠子曰：‘庄子来，欲代子相。’于是惠子恐，搜于国中三日三夜。庄子往见之，曰：‘南方有鸟，其名为鹓雏，子知之乎？夫鹓雏，发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓雏过之，仰而视之曰：‘嚇！今子欲以子之梁国而吓我耶！’”<sup>③</sup> 这段话更形象生动地表明了庄子视权贵为秕糠，不为名缰利锁所束缚而独游天地的内心世界和高洁的人格。正如史学家司马迁的评价：“其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。”<sup>④</sup> 这不正是世人心目中最纯洁的教师形象吗？

### 三 著书立说，启迪后人

庄子一生如何参与具体的教育活动，我们已不可知。但有一点是肯定的，他不会像孔子那样弟子三千，也不会像荀子那样身为祭酒。他可能门徒很少，且与人交往也不多。他与惠施的交往是相互辩难，仅仅停留在君子之交淡如水的层面上。他的教育思想主要是通过著书立说来体现的。庄子的教育思想主要体现在《庄子》一书中。《庄子》一书，分为内篇、外篇、杂篇。其中篇目数量、顺序及其真伪，历代学者都提出了一些疑义。考证工作尽管很重要，但并非本文力所能及。我们只能指出如何驾驭材料的原则。从文体、语气、风格来说，内、外、杂篇尽管有不一致的地方，从其内在逻辑上把握，却具

① 司马迁：《史记》，中华书局，1982，第2145页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第393页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第442页。

④ 司马迁：《史记》，第2144页。

有密切的联系；似乎并不可过多指责。从思想形成过程的前后来说，有的学者认为内篇是他后期的著作，比较消极。我们认为，即便有前后期之分，但从一个人思想形成过程来说，其内在逻辑也具有 consistency。我们对他教育思想的探微，正是基于他已客观存在着的思想对后人的影响来考虑的。

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

## 第二节 与物有宜 培养真人

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

所谓“真人”，就是修真得道之人。真人以修身养性为要，达到与天地自然融为一体的境界。真人正是庄子推崇备至的理想人格。庄子在《大宗师》中对真人作了形象细腻的刻画：

何谓真人，古之真人，不逆寡，不雄成；不漠士。若然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知能登假于道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗟言若哇。其耆欲深者，其天机浅。古之真人，不知悦生，不知恶死；其出不訢，其入不距；脩然而往，脩然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颀颀；凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。……古之真人，其状义而不朋，若不足而不承；与乎其觚而不坚也，张乎其虚而不华也；邴乎其似喜也！崔乎其不得已也！濔乎其似也，与乎其止我德也；厉乎其似世也！警乎其未可制也；连乎其似好闭也，恍乎忘其言也。故其好之也一，其弗好之也一。其一



也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。<sup>①</sup>

庄子认为，天与人是融为一体而“不相胜”的亲关系。所以真人要与物有宜，不以心损道，不以人助天。但这并不是要人去作大自然的奴隶，而是“物物而不物于物，则胡可得而累邪”<sup>②</sup>，是“乘天地之正，而御六气之辩”<sup>③</sup>，游乎四海之外，“独与天地精神往来而不敖倪于万物”<sup>④</sup>。这种积极的天人合一观，就构成了真人法自然的基础，成为真人所具有的内在本质特征，并由此规定了真人言行的具体准则。

法自然虽为真人的本质特征，但法自然却不为道家所独有。儒家创始人孔子认为，一切事物，“唯天为大”<sup>⑤</sup>。只有“上律天时，下袭水土”<sup>⑥</sup>，以天为则，万物方举。孔子透过天下大治的历史事实，揭示了人应法自然，以天为则。但儒家思想并没有停留于此，而是进一步提出了“人者，天地之心也”<sup>⑦</sup>。这样，在肯定人的主体地位的同时，也就奠定了人定胜天的思想基础。庄子与儒家不同之处，就在于法自然的目的是为了天人亲和，修身养生。但并不是仅仅养自然之躯，而是要养人的精神生命，使人格得以健康发展、和谐完善，而不致被儒家仁义功名等世俗观念所戕害。“夫形全精复，与天为一”<sup>⑧</sup>。显然，这与儒家杀身成仁、舍生取义截然不同。庄子这种主张被后世道教所利用，进一步提出了乐生、贵生的主张，以至提出了“长生成仙”的要求，从而使真人的外延不断扩大，内涵不断嬗变。从某种意义上说，这已经背离了庄子提出真人所具有的本义。而庄子真人法自然的思想渊源则是对老子“道法自然”的继承和发展，这正是庄子提出真人培养目标在中国教育史上的独特地位。

庄子并不仅仅提出“真人”为培养目标，他还提出了好几种称谓的理想人格，有“神人”、“圣人”、“至人”、“全人”、“德人”，等等。但这并

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第168～170页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第498页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第14页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第884页。

⑤ 《四书今译》，江西人民出版社，1986，第79页。

⑥ 《四书今译》，第59页。

⑦ 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社，1989，第371页。

⑧ 陈鼓应：《庄子今注今译》，465页。

不是庄子的培养目标发生了变化，而只是其培养目标所具有的不同特征的具体表现，与真人有着内在联系。

圣人并不为庄子所独钟，而是中国文化自古以来所推崇的最高境界，各家都赋予其不同的含义，给以不同的诠释。道家创始人老子就很推崇圣人。他眼中的圣人是法自然，知足，无为，贵柔，致虚静，是得道之圣人。儒家是世俗的圣人观。庄子继承了老子的圣人观，认为圣人“旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚屯，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴”<sup>①</sup>。显然，庄子眼中的圣人与真人相通，“循天之道”<sup>②</sup>，法之自然，平易恬淡，不求功名。同时，他又对儒家劳神伤心的世俗圣人给以淋漓尽致的揭露、诙谐辛辣的讽刺，充分表现了与儒家圣人观的尖锐对立。因此，以圣人作为庄子的理想人格，容易给人们的思想带来许多不必要的混乱。在圣人治世这一要害问题上，庄子也不是绝对反对治世，而是主张顺乎自然，无为而治，绝不要陷入世俗纷争之中，空图圣人之名。儒家入世时运不通而“独善其身”的结局，很可能是受庄子思想的影响。

对于神人，庄子认为：“不离于精，谓之神人。”<sup>③</sup>神人“肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟”。这种神人的德量，“将磅礴万物以为一”，“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！”<sup>④</sup>显然，神人同样具有真人入水不濡，入火不热，不为物累，与物有宜，摒弃世俗，神游四海等品质特征。然而神人又不食五谷，吸风饮露。这种神性特征是真人多样性的体现。这种神性特征就为后来的神仙道教所利用。葛洪把道教的培养目标强调为仙人，正是仰慕神人虚无缥缈、神秘莫测的风采而加以发挥的结果。

真人与至人，二者虽称谓不同，然含义一致。其一，所谓至人，即“不离于真”<sup>⑤</sup>。可见至人的含义就是真，就是极，就是合乎自然。其二，庄子对真人作了比较完整细腻的描绘，对其他各种人几乎只是简略地给予说明。在整部著作中又多次提及至人，所提至人之特征与真人一致，试作对比

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第85页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第396页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第855页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第21页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第855页。

分析。古之至人，“以游逍遥之墟，食于苟简之田，立于不贷之圃。逍遥，无为也；苟简，易养也；不贷，无出也。古者谓是采真之游”<sup>①</sup>。其逍遥无为，采真之游与真人相一致。又有“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎！”<sup>②</sup>而真人不知悦生，不知恶死，登高不栗，入水不濡，入火不热。由此可见，至人与真人何其相似，也与神人相通。

所谓德人的“德”，就是能体现宇宙人生的根源性与整体性。“德人者，居无思，行无虑，不藏是非善恶。四海之内共利之之谓悦，共给之之谓安”<sup>③</sup>。有德之人，生命自然流露出一种精神力量吸引着人。他处于“无所待”的境界，“审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也”<sup>④</sup>。不求耳目之所宜，只求心灵游放于和谐的境地。这正是真人与物有宜、不为物累、心地宁静、抱朴守真的体现，并不是儒家恪守封建礼教的所谓道德之人。

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

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

庄子提出“真人”目标的理论渊源，是直接继承了老子的思想。老子从博大恢宏的宇宙观出发，提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑤</sup>。他以法自然为总纲，对教育培养目标作了相应的勾勒。他认为，“万物作焉而不辞”，“是以圣人处无为之事，行不言之教”<sup>⑥</sup>。只有“无为”，才能“无不为”。无为并不是不为，只是“圣人之道，为而不争”<sup>⑦</sup>。要“辅万物之自然而不敢为”<sup>⑧</sup>。而要做到无为，就必须知足。他认为，知足者富，“祸莫大于不知足”，只有知足之足才为“常足”<sup>⑨</sup>。知足是人为，无欲乃本于自

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第378页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第81页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第324页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第144～145页。

⑤ 《老子·庄子·列子》（本文所引此书皆为此版本），岳麓书社，1989，第7页。

⑥ 《老子·庄子·列子》，第1页。

⑦ 《老子·庄子·列子》，第21页。

⑧ 《老子·庄子·列子》，第17页。

⑨ 《老子·庄子·列子》，第13页。

然。他认为欲望出于世俗之争，仁义所倡，智慧所有。所以要法于自然，就必须绝俗弃智。这样才能“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>。“处众人之所恶，故几于道”<sup>②</sup>。从人的内在精神来讲，则是要“致虚极，守静笃”<sup>③</sup>，以便涤除玄览，抱真守一，“修之于身，其德乃真”<sup>④</sup>，成为识道得道之人。老子把这样的理想人格称为圣人。庄子则继承其道法自然，与天为一的内核，强调无为而处，与物有宜，超然脱俗。他把这种理想推演成为生动的“真人”形象，为多少后人所仰慕、所青睐，并奉其为一系列切实可行的人生准则而恪守践履。当然也就推演出政治上无为而治的理论和人生顺乎天命的懦夫心态。

庄子提出真人的培养目标，也是社会生产关系的产物。马克思主义认为，在阶级社会中，每一个人必然处于一定的生产关系中，无不站在其阶级立场上谈论是非。庄子生活在战国时代，面对烽烟不息对自耕农的冲击，站在小生产者自耕农的立场上，把这一阶级只求安居乐业、平息战乱的心态外化为一系列教育主张。他大声疾呼统治者休用仁义礼智的封建礼教来禁锢人的思想行为，斥责统治者争权夺利而战争不息给人民带来的灾难，希望人能依其自然本性，“日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得”<sup>⑤</sup>。而现实生活使他深深感到小生产者的这种最低需求也难以得到保障，这无疑更增加了他精神的压抑。解决这种现实与理想的尖锐矛盾的唯一出路，便是企求从精神上挣脱这种矛盾对人的束缚，使人在现实生活中所仅有的狭小生存空间从精神领域去得以延伸。庄子正是面对社会矛盾给人所造成的压抑，扶摇直上，背负青天，冷眼旁观，活脱脱地塑造了一个独与天地精神往来的“真人”形象。给多少为了寻求解脱现实生活束缚的各阶层的人以无限的遐想和苦苦的追求，使多少人从中领悟到一个新的自我价值的存在而感到亢奋、自豪，完全摆脱了悲观、消极、颓废的心理和萎靡不振的精神，从而也使人类价值的内在潜力得以充分的体现。

庄子提出真人的培养目标，也是人的价值应当如何体现理论发展的必然产物。自古以来，教育的发展就与社会的发展、人自身的发展密切相关。一些提出社会本位的思想家，多主张教育培养的人应当服从社会发展的需要，

① 《老子·庄子·列子》，第5页。

② 《老子·庄子·列子》，第2页。

③ 《老子·庄子·列子》，第4页。

④ 《老子·庄子·列子》，第5页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第744页。

服务于统治阶级；提出个人本位的思想家，多主张教育应当合乎人自身发展的需要，重视人的自我价值的实现。春秋战国时期，儒家就代表着社会本位的思想，老庄则代表着个人本位的主张。孔子主张君子应当杀身成仁，孟子主张舍生取义，他们是要个人以生命去殉“仁”、“义”之名，谋统治阶级之利。老子主张圣人无为而治，抱真守朴，复归于婴儿无极的自然状态。庄子主张与物有宜，寻求人精神生命的永恒，不要去做统治阶级的殉葬品。这种尖锐对立的人生价值观，也就直接地体现为两种不同的教育价值观。可以说，这是我国教育史上两种教育价值观的第一次交锋。其结果，教育作为统治阶级的工具，必然会采纳儒家社会本位的教育价值观，而摒弃道家个人本位的教育价值观。这就使老庄的教育价值观只能为个体所接受，而不会为统治阶级所采纳；只能为统治阶级中仕途不得意的成员所拥抱，以求得自我心灵的安慰和内心精神的解脱。这也正是庄子教育价值观之所以能够经久不衰的原因所在。这两种教育价值观的争论，并不因时代的变迁而终止，它仍将会使人从中寻求到一种比较协调的价值取向而继续争论下去，并促使人的素质不断地提高，社会的发展愈加迅速。

### 第三节 识道学道 养神缮性

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

#### 一 学道

什么是庄子的道呢？历来学者争论不一。其焦点主要在于庄子的道是指物质性的道，还是精神性的道；是唯物的道，还是唯心的道；是客观的道，还是神秘的道。我们不能简单地将庄子的道归于何派某类，而应给以具体分析。庄子的道并不是整齐划一，纯而又纯，而是表现为不同层次，不同含义。首先，庄子认为道是世界的本体，具有其客观存在性。“自本自根，未有天地，自古以固存……生天生地”<sup>①</sup>，是产生万物的本源。其次，庄子认

---

<sup>①</sup> 陈鼓应：《庄子今注今译》，第181页。

为道是一种普遍的存在。也就是道无所不在，充斥宇宙，存于古今。“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”<sup>①</sup>。再次，庄子认为道是万物运行的规律、法则，是推动万物运行的动力。“行于万物者，道也”<sup>②</sup>。其实，庄子的道表现为一个序列，相互表现，相互制约。他认为道有客观存在的“天道”，有人服从的“人道”；既是产生万物的源，又可分为具体事物的流。由于道自身具有客观存在和认识对象的二重性，所以庄子就很难把它界定为一种物质性的实体，还是精神性的实体，只好给它披上了一层扑朔迷离、神秘莫测的外衣。只感到道是一种抽象的存在：“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。”<sup>③</sup>且不要说我们今天的人无法把握庄子道的精髓，就连当时许多人也百思不得其解，而孜孜以求对道的理解和把握。他以寓言的形式道出了人们对道的疑惑和求索，借他人之口说出了何为“至道”之精。黄帝问广成子曰：“敢问至道之精。”广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也……又奚足以语至道哉？”当黄帝闲居三月，再拜稽首而问时，广成子才给以解释：“至道之精，窈窈冥冥，至道之极，昏昏默默。”“彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极……故余将去汝，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。”<sup>④</sup>显然，庄子也无法把人认识过程中抽象的道与客观存在的道加以明确区分，所以也就很难确定道为何物，只好把只可意会不可言传的道用玄虚迷离的语言加以表述。他也深知这样的表达难以尽意，只好以自己的言行去默默地尊奉契合，而不至背乎天理，伤神损性。这也就成了后人对庄子道的性质争论不休的原因。尽管今天抽象思维水平已经对其有了新的认识，但仍不免有许多人还迷误其中。这恰恰正是庄子推进人类思维水平发展的契机所在。虽然如此，但道并非庄子的创造，而是对老子道的继承。老子认为，在天地未生之前就弥漫着物质性的道。老子说：“有物混成，先天地生。”这个物就是道。但老子又说“道之为物，惟恍惟惚”。正因道扑朔迷离，所以老子谦虚而又认真地指出：“吾不知其名”，而强曰其为“道”。<sup>⑤</sup>庄子在继承老子唯物思想的同时，又

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第181页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第295页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第181页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第278~279页。

⑤ 《老子·庄子·列子》，第7页。

侧重从认识论角度把它自身的抽象神秘性揭示出来，既为教育人“依乎天理”之大宗，又为教育人如何“依乎天理”而寻求途径。这就是他在教育史上的独特贡献。后来道教教育家正是从庄子这里得到启迪，劝人学道修道，全大宗之朴，守真正之源。

庄子十分重视让真人识道学道。他以“庖丁解牛”的寓言故事告诉人们：“臣之所好者，道也，进乎技矣。”<sup>①</sup>在他看来，世间那些具体的技艺都依从大本大源的道。换句话说，任何具体事物之中都有一定的规律。只有从本质上认识把握了事物的规律，依乎天理，因其固然，才能破难为易，得心应手，左右逢源，游刃有余。掌握了道，虽官知止，目不视，但却是以无用、无为而求得有用、有为之效。从理论上讲，庄子认为掌握道是求知的最高境界。对道的认识和掌握包括两个方面，一是天道，一是人道。只有知天之所为，知人之所为，才能无所不知，无所不通；无所去知，无所去行。这正是庄子绝学弃智的道理所在。

道既然如此玄虚莫测，是否可学而得呢？庄子借南伯子葵与女偶的对话说：“道可得学邪？”答曰：“恶！恶可！”但这并不是说道不可学而得，只是需要具备一定的条件，遵循一定的途径。“以圣人之道告圣人之才，亦易矣”<sup>②</sup>。所谓圣人之道，圣人之才，就是心境清明洞彻，而不被万物变化纷纭忙乱所干扰，庄子称此为“撝宁”。具备了这样的条件，根据两条途径：一是用人的智力所知的去保养人智力所能知；二是把人放在与自然之道相合的境界上，精神辽阔，高远超迈，沉默不语，关闭心机。这样，道便可学而得。之所以要如此，庄子认为这是道本身所具有的特征决定的。“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！”<sup>③</sup>其实，这正是人的理性思维的特征决定的。庄子虽然不能明确指出这一点，但发现了道的抽象、隐蔽、间接的特点，并指出了客观事物本身与人学而来的道是有异的，这仍是很宝贵的。由于他不能正确区分认识过程与客观规律本身的关系，才使其陷入了神秘感知的怪圈之中，给人们的认识带来了许多困惑。

## 二 养神

所谓养神，就是涵养人的精神生命，丰富人的内心世界，超凡脱俗，独

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第96页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第184页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第580页。

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

庄子主张涵养精神生命是人生价值的底蕴。当时正值春秋战国时期，人生意义何在？不同的思想家教育家，便站在各自的阶级立场提出自己的主张，不同的学派便在言行中践履着自己人生价值的追求。“道德不一，天下多得一察焉以自好……天下之人各为其所欲焉以自为方”<sup>①</sup>。儒家主张杀身成仁，舍生取义；墨家兼爱天下，生不歌，死不服，辛勤劳作，日夜不休；名家辨坚白，以求是非。庄子针对各家各执己见的现状，也表明自己对人生意义的回答。他对人参与万物，而不知是困于物中，被物所累，感到可悲；对人终生劳碌而不知其举措为何，感到可哀；人的生命也就随之销毁，他认为这才是更大的悲哀所在。他把自己内心为此的担忧、焦虑和悲哀推衍到世人身上，更感到一种无限哀伤、惆怅，觉得拯救人类的精神生命是自己不可推卸的责任，是自然赋予自己的神圣使命。他为此感慨不已，大声疾呼，劝人们齐是非、齐生死、齐美丑，做到无名、无功、无己、无情，涵养精神，与天为一。据此便有人认为他陷入了相对主义的泥淖之中。其实，这种观点恰恰忘掉了庄子是从追求人精神自由的目标出发的。他并不认为事物没有衡量是非、美丑的标准。在他看来，只要符合自然的法则就是真善美，反之则是假恶丑。各派学说之所以各抒己见，偏执一方，纷争不已，乃是因为“道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”<sup>②</sup>。人的精神生命正是人内在本质的体现，恰恰被儒墨名各家的偏见所忽略了。

庄子主张涵养人的精神生命正是为了克服人有限自然生命与无限知识的矛盾而实现人生命的自我超越。自古至今，自哲人大家至黎民百姓，都在苦苦寻求延续生命的真谛。有的想聚敛财富，荫护子孙；有的想功成名就，光宗耀祖；有的想建功立业，名垂青史。这些理想与行为都没有真正从理论上

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第855～856页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第50页。



解决人们对生命有限的困惑。庄子作为现实的人，他也感到人生的短促。“人生天地之间，若白驹之过郤，忽然而已”<sup>①</sup>。如果以有限的生命去追寻无限的知识，则会违拗天理。他感慨地说：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！”只有“缘督以为经”，才“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”<sup>②</sup>，才可以实现人生命的自我超越和延续。从另一方面来说，人的自然生命的有限是客观规律，是不可抗拒的。对于死亡的哀伤不仅不能挽回人已逝的生命，而且还会损伤活着的人的身心。当他的妻子死时，他并不是不哀伤。“是其始死也，我独何能无慨然！”当他以理性去分辨死亡这种现象的时候，才认识到“察其始而本无生”<sup>③</sup>。“聚则为生，散则为死……通天下一气耳”<sup>④</sup>。人的生命犹如四时运行，昼夜交替，生死皆物之情。因此他才豁然通达，鼓盆而歌，并进而上升成“齐生死”的理论主张。显然，他是主张人们不要违背天理，去为自然生命的死亡而过于哀伤，而应涵养精神，使人的精神生命永恒存在，与天为一。据此可见庄子“齐生死”并非消极的人生观。

庄子认为，涵养人的精神生命并不是一件简单的事情，一方面受客观条件和人自身素质的限制（“有所待”），另一方面还有世俗观念的挑战。庄子认为鲲鹏之所以振翅飞于南冥，首先乃是因为北冥之水不厚，不能养育大鹏。大鹏要去南冥寻求自由的天地、理想的境界。尽管大鹏振翅奋飞，扶摇直上，背负青天，气势磅礴，但却“有所待”，需要大风负托而动。为此，他提出“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”<sup>⑤</sup>面对来自世俗的挑战，他以蝉与鸠比喻那些世俗小人、浅近之徒，他们对大鹏奋飞南冥，独游四海的讽刺和讥笑，庄子指出那是以“小知”来衡量“大知”，真是可悲可笑至极。他认为涵养人的精神生命，就必须打破“有所待”的限制，乘风御气，利用自然，迎接世俗小人的挑战，放弃功名利禄的追求，破除以小我为中心的界限，达到无己、无名、无功的境界，把个体的精神世界与偌大的自然融为一体、合为一辙而无所分，从而跨出困惑人的“有所待”的必然王国，达到无拘无束的自由境界。

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第570页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第94页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第450页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第559页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第14页。

### 三 缮性

缮性是培养真人的重要内容。所谓缮性，就是修治本性。庄子为什么要主张缮性呢？我们知道，当时在春秋战国时期，教育理论形成的焦点则集中在如何看待人性的问题上。孟子认为人性善，荀子则主张人性恶，告子认为人性无所谓善，也无所谓恶。由于他们对人性的认识不一，便形成了相应的教育理论，主张在后天对人施以不同的教育培养。庄子作为一位关心人的思想家、教育家，并没有简单地指出人性是善的还是恶的选择判断，而是把人性与社会历史发展过程相联系加以考察，从而得出：古之人，顺任自然，不用心智，阴阳和静，社会安宁；神农黄帝始为天下，大兴教化，则人不安顺，离散质朴，淡薄淳厚。真可谓“世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也”<sup>①</sup>。他虽然还没有把人性变化与社会发展的关系上升到阶级分析的理论高度，但却能够透过历史发展去认识人性。其实，庄子所谓的古，就是野蛮的原始社会；神农黄帝则是文明的阶级社会。由于庄子以社会历史发展为认识人性的分野，从而认为应当追寻人的自然本性，而摒弃文明社会对人的教化。很显然，他所缮之性，就是如何保持人的自然本性和回归人的自然本性的问题。

既然庄子认为文明教化社会离乱了人的本性，那么人的本性还能得以恢复吗？庄子的回答是肯定的。他认为人的本性隐蔽是“时命大谬”，并不是自己自动隐蔽了。“隐，故不自隐”。只要“当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命大穷乎天下，则深根宁极而待”<sup>②</sup>。这就决定了缮性的根本途径，一方面，从社会发展的宏观角度来说，使社会能够合乎人的自然本性而发展。这种社会正是他的“至德之世”，“民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居”<sup>③</sup>。另一方面，从人自身发展的微观角度，提出人要超凡脱俗，绝圣弃智，以求得人性的完善和谐，归于复朴无极的自然状态。可见，他并不是不要教育，而是不要不符合自然而由人所为的仁义的说教，坚白之辩的矫饰，修己之强为主张，而是要依乎天理，顺乎自然的教育。如果不仔细分辨，就会得出庄子不要教育的结论。其实，不要教育的主张本身就是一种

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第405页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第405页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第262页。

教育理论。主张顺任自然在逻辑上确有取消教育的漏洞，但我们却不能以此作为否定庄子教育思想的口实，而应辩证地挖掘他教育思想中合理的内核。

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

庄子把人缮性的最高境界称为“德人”，人能够使自己保持于自然的状态，与道融合为一，就是德。所以缮性也就是修德。而这与世俗修德的含义已大相径庭。庄子将自然法则作为道，而人合乎道的自然之性则为德。这不只是概念上的差异，而是发现了人与自然的区别所在。万物本为自然，而人虽是自然中的一部分，但应服从自然规律。而人总有不同于自然之处，人具有发展的多种可能性。庄子尽管要求放弃人为，顺应自然，但逻辑上却暗含着人具有主观能动性的认识。这样，他就自觉不自觉地将人与物区别开了，而又自觉不自觉地把人的主观能动性泯灭于自然状态之中了。他不可能从理论上清醒地意识到人所具有的主观能动性是社会劳动作用的结果，更不可能意识到靠原始自然状态保持人的本性是徒劳的。人的本性只能在发展的社会实践中形成和发展。

#### 第四节 顺任自然 以恬养知

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

##### 一 不言之教

庄子认为“道”既是自然运行的根本规律，也是人应当遵循的根本法则。而在社会发展过程中，自三代以下，帝王“离道以为，险德以行”，“附之以文；益之以博”，兴教化之流，以有为治天下。其结果是“文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初”<sup>①</sup>。庄子目睹人心惑乱、

<sup>①</sup> 陈鼓应：《庄子今注今译》，第404～405页。

性情离失的现实，强调要顺任自然之道，行不言之教，然后人自然归顺。但他也敏锐地感到人顺应自然并非易事，所以提出本于自然为道，合于自然为德。可见，顺任自然也有人的主观意识参与其中。它既包括教师要根据自然规律、学生的生理心理特征去进行教育，也包括学生应发挥其主观能动性，去体道缮性，自觉地依乎天理，因其固然，而不至违拗天理。庄子感慨地说：“吾师乎！吾师乎！万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧。”<sup>①</sup> 这正道出了顺任自然的根据，兴不言之教的功用。

## 二 正己化人

自古以来，不少教育家都十分重视身教重于言教的道理。庄子认为：“古之至人，先存诸己而后存诸人。”这就是说，教育者一定要先充实自己，而后才能教育别人。“所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！”<sup>②</sup> 不充实自己，是无法纠正和说服别人的缺点、错误的。庄子主张正己，是要使自己的整个身心安静自如，拥抱自然。而孔孟荀的正己，则是要使自己合于社会规范、仁义礼教。

## 三 人格平等

如何处理师生关系，是不同教育思想区别的集中体现，庄子认为师生之间的关系是人格平等的关系。首先，庄子在《德充符》篇中描写了子产与申徒嘉在昏伯无人门下就学的情形。从人的形体与精神关系的角度，道出了师生人格平等的真谛。他认为不能以形骸之外取人，而应该以形骸之内相交。人与人之间的相互感染，不是取决于形骸之外的美丑，而是取决于形骸之内的情感交流、灵魂碰撞。之所以许多人能够被形体不全者所感染，并“非爱其形也，爱使其形者也”<sup>③</sup>。“德有所长，而形有所忘”<sup>④</sup>。只要人具有内在精神上的和谐完善，形体上的残缺就会被人遗忘。其内在精神就会深深地吸引着人们。其次，庄子还从学识与年龄关系的角度，进一步指出了师生

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第340页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第108页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第156页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第162页。

人格平等的标准。学生如何向教师学习，这是教学论一个十分关键的问题。自古以来，世俗的观念认为学生向教师学习是天经地义的事情，无可置疑。并因此便把教师的人格加以推崇、神化，使学生只能俯首帖耳，顶礼膜拜。“夫子步亦步，夫子趋亦趋，夫子驰亦驰”，学生不敢越雷池一步。其结果是“夫子奔逸绝尘”，而学生“蹉若乎后矣！”庄子对此提出疑问并作了回答。他认为学生所学“不知所以然而已矣！”<sup>①</sup>这样便学而无所用，只有“从师而不囿”，才能“得其随成”<sup>②</sup>。在庄子看来，“年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人”<sup>③</sup>。可见，并不能以年龄长幼之序论其学识深浅。这也就是说，在学识面前，师生之间是平等的，并没有人格高下之分。这就启迪我们：在教学过程中，教师不要将自己凌驾于学生之上，好为人师，而应当“不言而饮人以和，与人并立而使人化”<sup>④</sup>。以高尚的内在人格去感染人。只有这样，教育才能发挥其真正的效力。

#### 四 需役疑始

传授知识作为教学活动的基本过程，主要是接受间接知识的过程。先秦诸子都论及这一问题。最著名的是墨子对“亲知”与“闻知”的论述。并被历代教育家所称颂。还有荀子也指出：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行之而止矣。”<sup>⑤</sup>他们都侧重于对间接知识与直接知识关系的论述。庄子并没有满足于对这个问题作这样抽象、笼统的说明，而是细腻地揭示了学生学习活动特殊的逆向过程的不同阶段及其各个环节，并在此基础上说明了它们之间的关系。

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

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

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第534页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第674页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第728页。

④ 《庄子今注今译》，第669页。

⑤ 任继愈：《中国哲学史》第一卷，人民出版社，1979，第218页。

是理性升华的“疑始”阶段。

其三，他还揭示了各个阶段的具体环节。在他看来，接受间接书本知识的阶段，主要包括“闻诸副墨”→“洛诵”→“瞻明”→“聂许”<sup>①</sup>四个环节。也就是说，学生的认识活动首先是从接受书本知识开始的。经过对书本知识的熟练诵读，达到见解透彻，最后得到间接的书本知识。直接认识的“需役”阶段，主要是“需役”环节。“需役”当然很难说就是我们今天的实践，但至少是指学生直接的参与过程、行的过程。这里的行，并不是指随意盲目的行，而是有目的、有针对性的行。理性升华的“疑始”阶段，主要包括“讴”→“玄冥”→“参寥”→“疑始”<sup>②</sup>四个环节。这就是说，要获得真知，必须把行的直接知识与间接知识加以对照。在对照时，必须内心静默，精力集中，以便展开丰富的想象，进而从中发现问题，得以理性升华。使间接书本知识经过“需役”、“疑始”，变成自己的真知灼见，而不满足于对书本知识的掌握。“世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也”。因“世之所贵道者书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也”<sup>③</sup>。

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

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第184页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第184页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第356页。

儒墨各家难以相比的。他恰恰揭示了教学活动所具有的特殊性所在，为采取正确的教学途径提供了科学的理论依据。

## 五 以恬养知

庄子不仅从知识的角度说明了学生特殊的逆向认识过程及其环节，而且还从学生主体的心理角度，说明了人的情绪对接受教育的影响。他认为接受知识并不是单纯的受动活动，而是伴有复杂心理活动的能动性活动。要获得知识，就需要克服消极的心理障碍：防止意志的错乱，解脱心灵的束缚，去除德性的负累，疏通学道的阻塞。他指出：

失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困悞中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。<sup>①</sup>

他进一步指出：“勃志”有六：“贵、富、显、严、名、利”；“谬心”有六：“容、动、色、理、气、意”；“累德”有六：“恶、欲、喜、怒、哀、乐”；“塞道”有六：“去、就、取、与、智、能”。他认为这些心理障碍不消除，志不得专，心不能宁，德难以纯，道难以明。“此四六者不荡，胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也”<sup>②</sup>。这些认识，既指明了道德教育任务的各个方面，又说明了道德教育与知识教育之间的有机联系。

要完成教学过程，从受教育者的角度来说，庄子认为应当“以恬养知”。所谓“以恬养知”，就是主体透过内心的恬静以涵养生命的智慧。一方面，“虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也”<sup>③</sup>；另一方面，“知与恬交相养”<sup>④</sup>。“平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏”<sup>⑤</sup>。而要做到恬淡，其具体的标准，就是“以明”。所谓“以明”，就是以空明的心境，不抱任何是非成见，去认识事物的本然情形。面对世间是非、美

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第332页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第618页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第337页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第402页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第396页。

丑、善恶的纷争，人们总会自觉或不自觉地受其困惑，要做到“以明”就是一件很难的事情。为达此目的，庄子进一步从各方面提出了具体要求：一是要“两行”，即“和之以是非而休乎天钧”<sup>①</sup>，调和是非之争而顺从均衡的自然。二是要致虚静，做到“心斋”。“心斋”既是人的一种修养境界，又是一种修养途径和认识方法。所谓“心斋”，“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也”<sup>②</sup>。这就是说，人要心志专一，不用耳去听而用心去体会，不用心去体会而用气去感应。在他看来，气是空明而能容纳外物的。只要你达到空明的心境，道理自然与你相合。乍一听，庄子认识事物的方法是有些神秘玄虚。但我们不要忘记，他的认识方法是与他的认识对象联系在一起的。对于抽象的道及精神的认识，势必要达到屏气凝神，十分专注，才可能进行高度的抽象思维活动，空明的心境才可得以升华，灵感才可得以飞扬。三是庄子还提出了“坐忘”。何谓“坐忘”？庄子借颜回之口回答了这个问题：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”<sup>③</sup>很显然，坐忘就是要将内在精力“同于大通”，这就需要“离形去知”，以防“坐驰”，防止外界的干扰刺激。甚至他更进一步提出了形如槁木，心如死灰的要求，以达到心地宁静，与天为一，道才可和顺而出。正是“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”<sup>④</sup>。

## 六 达情顺意

庄子不仅从学生主体角度提出了一系列自我教育的要求，而且还从教师主导作用的角度，提出了达、顺的教育方法。所谓“达”、“顺”，就是教育者要根据教育对象因势利导，达乎其情，顺乎其意。首先，庄子认为教育方法是建立在对教育对象心理特征的充分了解基础之上的。他借用老子之言为其控制人心的理论根据。“人心排下而进上，上下四杀，淖约柔乎刚彊”<sup>⑤</sup>。他认为人心受到压抑就消沉，受到推进就高涨。只有柔美的心志表现才可以柔化刚强。这就要求教师能以温和柔美的情态去维系学生迅速变化着的心理情绪，

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第62页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第117页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第205页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第558页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第273页。



使之能够稳定发展，而不至上下囚杀，饱受折磨。其次，庄子要求教育者正汝身，巧妙地把握教育的分寸。他说：教育者要“戒之，慎之，正汝身也哉！”<sup>①</sup>而正汝身的关键是要掌握好教育的“度”。“过度益也”<sup>②</sup>。其度的表现，一是“形莫若就，心莫若和”，“就不欲入，和不欲出”。<sup>③</sup>这就是说，亲附他人不要太过分，诱导他不要太显露。二是度的掌握与教育的时间过程密切联系在一起。因为“美成在久”<sup>④</sup>，不能凭教育者急切的主观愿望来要求他，需要根据教育对象心理发展过程来调节教育者的情感尺度。“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖”<sup>⑤</sup>。从而使教育对象能够走上正途而“无疵”。且不可以急躁的情绪致使学生酿成恶习，难以迁改。三是教师教育学生不能急功近利，“以火救火，以水救水”<sup>⑥</sup>，而应该寻根究底，找到问题的症结所在，才能给以恰当的诱导教诲，达乎其情，顺乎其意。否则会适得其反。

---

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第128页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，第123页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第128页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第123页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第128页。

⑥ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第108页。

## 第五章

# 黄老道家的教育思想

大约与庄子同时，出现一股后世称为“黄老之学”的思潮。“黄”是指黄帝，“老”是指老子。这一思潮以老子哲学为基础，兼容诸子学说，结合时势发展的需要，寓托黄帝以进行现实的改革。它兴起于战国中期，以《黄帝四经》为代表著作，是黄老之学的形成时期，初步奠定了黄老新道家的理论基础。黄老之学发展的第二时期是在战国后期，以《慎子》、《管子》中的《心术上下》等篇章、《文子》、《鹖冠子》为主要代表作品，这一时期是黄老之学最重要的理论发展阶段。第三时期是西汉前期，以《淮南子》、《新语》等为代表作品，这是黄老之学的实际应用时期。因此就总体而言，黄老之学是积极适应时代要求和形势需要的产物。

“黄老之学”概念的形成是有一个过程的。先秦典籍中没有“黄老”的说法，汉初的文献中也找不到“黄老之学”的提法，汉人一般将其称为“道家”或“道德家”。较早使用“黄老之学”的文献是司马迁《史记·老庄申韩列传》，司马迁叙述申不害传时说：“申子之学本于黄老而主刑名”，叙述韩非传时又说：“韩非者，喜刑名法术之学而其归本于黄老。”可见，在司马迁的时代，人们开始认识到黄老道家这一学派的存在，并且同老子为代表的原始道家区别开来。

关于黄老之学的学术特点，司马谈在《论六家要旨》中作了精辟的论述。他说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”这里的道家显然不是以老子为代表的原始道家，而是指的黄老新道家。因为早期道家明显地排斥儒、墨、名的思

想,而黄老道家的特点就是抛弃门户之见,兼容并包,融会百家。这种博大的胸怀和非凡的气度使黄老道家的思想在战国中后期迅速发展起来,到西汉初年,甚至成为当世之显学,登上政治舞台,成为统治思想。

长期以来,我们对于道家的思想尤其是教育思想,主要着重于老庄的研究。随着考古的发现,学界专家据以精细考订,发现了先秦黄老之学的发展情况,使得先秦道家的研究出现了新的领域和方向<sup>①</sup>。因此,笔者就以学界前贤的研究成果为起点,将先秦时期的黄老道家代表作《黄帝四经》、《慎子》、《管子》部分篇章、《文子》、《鹖冠子》进行个案研究,详细分析其教育思想,希图在此基础上再现先秦黄老学者教育思想的全貌,以期加深对道家乃至中国传统教育思想的认识,从而为当前教育改革和发展提供借鉴。

## 第一节 《黄帝四经》的教育思想

1973年底,在长沙马王堆三号汉墓中,出土了包括甲乙《老子》写本及《周易》在内的大量珍贵帛书,总数约12万字。在帛书《老子》乙本卷前,抄写有《经法》、《经》(原译为《十大经》或《十六经》)、《称》、《道原》四篇古佚书。原本并无总的书名,唐兰先生首先撰文认定这四篇古佚书即《汉书·艺文志》所列的《黄帝四经》<sup>②</sup>。尽管目前有的学者对此持有异议,但就现有的材料和成果而言,唐先生的结论还是比较可靠的<sup>③</sup>。

《黄帝四经》的成书年代也是学术界争论的焦点。目前,大部分学者力主《黄帝四经》成书于战国中期<sup>④</sup>,他们考证精详,论证深入,其观点颇有

① 陈鼓应:《先秦道家研究的新方向》,《道家文化研究》第六辑,上海古籍出版社,1995,第23~47页。

② 唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》,《考古学报》1975年第1期。

③ 陈鼓应先生在其《关于帛书〈黄帝四经〉成书年代等问题的研究》(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台湾商务印书馆,1995)一文中认为:“从目前来看,仍然是唐兰先生的说法论据为最强,影响也最大,为多数学者所接受。”

④ 对于《黄帝四经》的成书年代,唐兰先生认为“写于公元前四世纪的战国时期”(见《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》)。余明光先生在其《〈黄帝四经〉书名及成书年代考》一文中认为“当成于战国中期,即公元前四世纪左右”(见《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社)。陈鼓应先生认为“从各方面来看,《黄帝四经》成书年代相当早,应在战国中期之前”(见《关于帛书〈黄帝四经〉成书年代问题的研究》)。而吴光先生则认为“可以肯定《黄老帛书》的成书时代,既非战国中期,也非西汉时期,而是在战国末期至秦汉之际这段时间”(见《黄老之学通论》,浙江人民出版社,1985)。

说服力。本书采纳这种结论，并对《黄帝四经》的教育思想进行分析和探讨。

《黄帝四经》的发现对于中国古代尤其先秦到西汉思想史的研究有着无法估量的深远意义。该书受《老子》思想影响极深，引用《老子》的字词、概念多达百处。并且与战国中期以后的学派有着不可分割的关系，同《慎子》、《管子》、《文子》、《鹖冠子》有着极密切的内在联系<sup>①</sup>。而且，《黄帝四经》在汉代的影响也是非常大的，汉代的文献如《史记》、《淮南子》、《春秋繁露》、《说苑》、《汉书》等重要典籍都曾征引此书的语句<sup>②</sup>。因此，《黄帝四经》实为黄老道家思想的开山之作，并对后世产生过非常深远的影响。研究其教育思想，对于明晰道家教育观念的变化和发展有着极其重要的意义。

### 一 教育理论的哲学基础

在先秦思想史上，老子首次将“道”改造成为一个特定的哲学范畴，认为道是世界万物的根源，即“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>③</sup>，道“渊兮，似万物之宗”<sup>④</sup>。而且，老子认为这个“万物恃之以生”的道又是世界发展变化与灭亡莫不遵循的规律和法则，提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑤</sup>的观点。《黄帝四经》完全继承了这种哲学观点，《经法·名理》认为在未有天地万物之前，道“建于地而洩（溢）于天，莫见其刑（形），大盈冬（终）天地之间而莫知其名”。其特征和功能《经法·道法》描述为“虚无刑（形），其窅冥冥，万物之所从生”。而且，道还是存亡绝续、死生祸福的主宰，《经法·道法》中说：“绝而复属，亡而复存，孰知其神？死而复生，以祸为福，孰知其极？反索之无刑（形），故知祸福之所从生。”在这样的理论基础上，《黄帝四经》将人事彻底建立在天道的基础上，用天道来推演人事。要求为政治国、施行教化、个人修养都要效法

① 陈鼓应：《先秦道家研究的新方向》，载《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社，1995，第25页。

② 余明光：《〈黄帝四经〉书名及成书年代考》，载《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社，1992，第191页。

③ 《老子》第四十二章。

④ 《老子》第四章。

⑤ 《老子》第二十五章。

宇宙的天道，遵道而行。首先，《经法·道法》明确提出“道生法”。意谓治国之法律、政令均为道所派生，既从理论上承认了法存在的合理性，同时又给法的内容提出了制定的标准（即道）。道法结合是黄老道家适应时代要求而进行的理论创建，也是同老庄原始道家思想的分水岭。其次，就社会个体而言，也要遵道而行，即“（人）事之理也，逆顺是守……顺则生，理则成，逆则死，失口□名”<sup>①</sup>。“天有恒日，民自则之，爽则损命，环（还）自服之，天之道也”<sup>②</sup>。

## 二 关于教育作用的论述

《黄帝四经》关于道的认识同样深刻地反映在其教育思想中，意识到教育同社会和个人发展都有着密切的关系。

### （一）教育与社会的关系

《黄帝四经》一方面认为，作为社会子系统的教育是为政治国的“六柄”之一。《经法·论》中提出为政治国的六柄是“一曰观，二曰论，三曰僮（动），四曰转，五曰变，六曰化……六枋（柄）备则王矣”，其中“化则能明德徐（除）害”，显然是指教化具有培养个体德行、铲除弊害、化民成俗的作用。另一方面《黄帝四经》认为，教育是建立在一定经济基础之上的，承认教育只有在社会财力、物力达到相当水平，人才能够产生对于文化、道德的向往，教化才不致是空话，《经法·君正》曰：“知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。赋敛有度，则民富。民富则有佢（耻），有佢（耻）则号令成俗而刑伐（罚）不犯，号令成俗而刑伐（罚）不犯则守固单（战）朕（胜）之道。”教育受社会生产力的制约和影响，这一点在先秦时期已基本形成共识，如孔子早有“庶、富、教”的理论，《管子·牧民》中也有“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的论说。由此可以看出，《黄帝四经》的作者不仅关心天道，探讨宇宙、自然之道的运行规律，而且更关心社会、百姓的生存发展规律。不再希图回复到那已经逝去的“小国寡民，鸡犬相闻，民至老死不相往来”的落后状况，而是以清醒的眼光来看待社会的经济发展，百姓的道德教育，并致力于揭示二者之间的内在关系。这里显示出其试图认识教育发展规律的意识。

① 《经法·论约》。

② 《经·三禁》。

## （二）教育与人性的关系

《黄帝四经》成书于战国中期，这个时期的先秦学者都对人性进行了不同程度的探讨。我们也可以窥出《黄帝四经》中人性思想之端倪。《称》曰：“行曾（憎）而索爱，父弗得子。行毋（侮）而索敬，君弗得臣。”即人之本性好敬恶侮，即便是父亲、君主，如果违拗了儿子与臣子的这个本性，恐怕也不会得到爱戴和尊敬。又曰：“利不兼，赏不倍”，假如没有加倍的利益，就不会设置加倍的奖赏，这也是顺应了人好利为已的本性。更值得注意的是，《称》中有“不受禄者，天子弗臣也。禄泊（薄）者，弗与犯难。故以人之自为，□□□□□□□”，此处残失八个字，文意难解。但在《慎子·因循》中有相同的文字：“是故先王，不受禄者不臣。禄不厚者，不与入难。……故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。”可以看出，《称》亦是强调人性“自为”，即自私自利、为自己打算的特点，明确肯定人有欲望。

基于对人性的这种认识，效仿天道对万物生长皆“因而成之”<sup>①</sup>的模式，提出了“因”人性而施教的教育观念，《经法·君正》曰：“因天生也以养生，胃（谓）之文，因天之杀以伐死，胃（谓）之武，（文）武并行，则天下从矣。”《经·观》曰：“不靡不黑，而正之以刑与德，春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生。”要求先德后刑，德刑相辅，实施起来要“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章”<sup>②</sup>。刑为晦阴之物，潜在地调节人的行为，重在惩逆，而德为明阳之物，正面地引导人向善不已，重在导顺。其实也就是文武之道相得益彰，即“文德既（究）于轻细，武刃于□□，王之本也”<sup>③</sup>，“刑德相养，逆顺若成”<sup>④</sup>，提出了文德教育同武功杀伐相结合的文教政策。

《经法·君正》里提出为政治国、施行教育的具体步骤，要“一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，（五年而以刑正，六年而）民畏敬，七年而可以正（征）”。其意思即治国的第一年要把握百姓实情，了解臣民中约定俗成的各种习性，然后，在“知民则”的基础上“用其德”、“发号令”、“以刑正”来达到强国之目的。

① 《经·观》。

② 《经·姓争》。

③ 《经法·大分》。

④ 《经·姓争》。

强调教育要合于天道、遵从民性是《黄帝四经》中十分突出的思想，《经·前道》曰：“圣（人）举事也，阖（合）于天地，顺于民，羊（详）于鬼神，使民同利，万夫赖之。”《经·果童》曰：“有□□□重，任百则轻。人有其中，物又（有）其刑（形），因之若成。”参照《淮南子·主术》中“是故有大略者，不可责以捷巧；有小智者，不可任以大功。人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百尚轻”一句，“人有其中”应是“人有其才”之误。由此可见，正是在对天道和人性的认识基础上，《黄帝四经》建构起德刑相辅的教育措施。这种遵从天道、因人之性施行教育的观念被之后的黄老道家学者完全继承下来并加以发展，成为黄老道家教育思想中一以贯之的思想。

### 三 新型的“不言之教”教育观念

《黄帝四经》继承老、庄“行不言之教”的自然主义教育思想，基于对天道规律和人的本性的认识，顺应新时期社会政治发展的要求，建构起道家结合的新型“不言之教”的教化思想体系。

《黄帝四经》不再主张老庄原始道家的平等思想，而认为等级名分的存在是天经地义的。比如，老子认为“天之道，损有余而补不足”<sup>①</sup>，庄子认为“万物皆一”<sup>②</sup>。《黄帝四经》却明确提出“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位）”<sup>③</sup>，认为人之有贵贱就如天地有不变之常一样，是恒久的，是规定好的，而且“（贵）贱必谿，贫富又（有）等，前世法之，后世既员”<sup>④</sup>，意即贵贱等级必须慎重分别，使贫富区别开来，因为这是前世之成法，后世必须效仿不悖。

在这种等级观念的基础上，《黄帝四经》提出其形名思想，认为“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>⑤</sup>。天下万物各归其名位，就会秩序井然。从自然界来说，“凡事无大小，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名刑（形）已定，物自为正”<sup>⑥</sup>。各种

① 《老子》第七十七章。

② 《庄子·德充符》。

③ 《经法·道法》。

④ 《经·果童》。

⑤ 《经法·道法》。

⑥ 《经法·道法》。

事物总是占据一定的空间、名位之后，自我发展，无须外力强加于上。推演到社会人事上，道理亦然，统治者要“审观事之所始起，审其刑（形）名，刑（形）名已定，逆顺有立（位），死生有分，存之兴坏有处”<sup>①</sup>。具体说来，“顺”指遵守君臣父子尊卑上下等级秩序，“凡观国有大（六）顺：主不失其立（位）则（国有本。臣）失其处则下无根……主主臣臣，上下不斥者，其国强”<sup>②</sup>。“逆”是指违背上下尊卑等级秩序的行为，如：“凡观国，有六逆：其子父，其臣主，虽强大不王。”<sup>③</sup>《经法·四度》亦曰：“君臣易位谓之逆。”《称》曰：“子有两位者，家必乱”，“臣有两位者，其国必危”，“故立天子（者，不）使诸侯疑焉；立正敌（嫡）者，不使庶孽疑焉；立正妻者，不使婢（嬖）妾疑焉。疑则相伤，杂则相方。”君臣、父子、妻妾必须有严格的等级名分区别，不可混淆，否则必会使天下大乱。这种建立在“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……制人者阳，制于人者阴”<sup>④</sup>的阴阳观念上的等级名分体系，是用来维护社会稳定、施行不言之教化的重要系统。《道原》曰：“分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定。”在秩序井然、等级各定的前提下，就可消除争战，使百姓各安其位，自我发展。《经·成法》曰：“吾闻天下有成法，故曰不多，一言而止，循名复一，民无乱纪。”依循名分之规定就会“复一”，即回归到天道的标准，百姓就会在自己的天地里守法自安，而无乱法纪。如能建立起稳定的社会等级名分秩序，统治者就完全可以实施不言之教了，即《经·正乱》所云：“上人正一，下人静之，正以待（待）天，静以须人，天地立名，□□自生，以随（随）天刑。天刑不悖，逆顺有类。”作为社会名分体系，必然会发挥严惩混乱名分者而褒奖严守名分者的作用，成为无形的外部规范来约束人们的言行，从而形成统一的社会风俗习惯。

确立了严格的等级名分之后，《黄帝四经》认为必须推行德教。指出明德是王天下的必要条件，《经法·大分》中说：“天下大（太）平，正以明德，参之于天地，而兼复（覆）载而无私也，故王天（下）。”德教的推行采用感化的教育方式，要求君主首先要建立自身的品德，以身作则，树立榜

① 《经法·论约》。

② 《经法·大分》。

③ 《经法·大分》。

④ 《称》。



样，从而带动天下人共同循道而进，感召百姓向善。其次，君主要与天下百姓心意相通，对百姓具有至诚至爱之心，方可号令天下，使百姓“若发号令，必厪而上九，壹道同心，（上）下不斥，民无它志，然后可以守单（战）矣。号令发必行也，俗也。男女劝勉，爱也”<sup>①</sup>。意即一旦发出号令，必须保证上下同心，才能做到进可战，退可守。号令之所以言出必行，在于长期的德化形成了风俗；男女之所以相互劝勉，一致为国，在于君上的爱护之情深入人心。

推行德教的同时，《黄帝四经》认为必须制定法令，以之来约束人们的行为，并培养起符合社会规范的品行。法是君主依循天道并推明人事而确定下来的，《经法·论》曰：“人主者，天地之口也，号令之所出也。”这种法是以道的原则确定的，即“执道者生法”<sup>②</sup>。而人的自私为己特性也给赏善罚恶之法的存在提供人性论基础，承认法存在的必要性。黄老道家运用法来推行不言之教的关键，不仅在于法要符合天道和人性，更重要的是法要具有稳定性，使民有所是从，从而在相当时间内发挥着稳定的不言之教的作用。因此，《黄帝四经》强调法不可乱，因为法乱则必然会引起社会的无序和纷争。而对法的扰乱，《黄帝四经》认为往往来自于君主，因此便痛诫君主：“以法度治者，不可乱也；而主法度者，不可乱也。”<sup>③</sup>“故执道者，主法而弗敢犯也，法立而弗敢废（也）。 ”<sup>④</sup>反对君主“释法而用我”，拿一己之好恶“自列为绳”。

总之，《黄帝四经》的不言之教观念是对老子、庄子无为思想的改进和发展，是适应新时期的政治需要而提出的，其中确实兼容了儒家、法家、名家等的思想精华，而在“道”的哲学基础上融为一有机整体。其中反映的一些教育规律是值得我们进一步深入研究的。

#### 四 论道德修养

《黄帝四经》不仅主张通过推行德教、制定法令、确立等级名分来对人的行为施加影响和约束，以达成社会之太治。而且，意识到光靠外部的约束还不能完全达到教化的效果，必须让人们从内心对天道自然、法令制度、

① 《经法·君正》。

② 《经法·道法》。

③ 《经法·君正》。

④ 《经法·道法》。

等级名分产生体认，产生共鸣，将外在的要求自觉地转化为内在的优良品格和日常的自觉行动。因此，《黄帝四经》提出了人格品德的内容和修养方法。

### （一）少私寡欲

《黄帝四经》已经意识到人的本性是“自为”，是好敬恶侮、自私自利的，虽然书中并不否定人欲之合理性，但是，也看到人欲如果无限制地膨胀，贪得无厌就会危及生命，就会使社会纷争不止。《经法·道法》曰：“生有害，曰欲，曰不知足。”进一步说，“黄金珠玉臧（藏）积，怨之本也；女乐玩好燔材，乱之基也；守怨之本，养乱之基，虽有圣人，不能为谋”<sup>①</sup>。因此，“纵心欲”乃是导致国家衰败的“三凶”之一。《黄帝四经》痛诫人们“（昧）天（下之）利，受天下之患；抹（昧）一国利者，受一国之祸”<sup>②</sup>，希望人们警觉起来，控制私欲，克制自我，能自觉维护法律制度和等级名分体系，各自安心于自己等级规定的利益而勿贪求务多，这样，国家就会安定。

### （二）谦逊守雌

老子强调要“知雄守雌”、“柔弱不争”。《黄帝四经》继承这种思想，《经·雌雄节》中说：“宪敖（傲）骄居（倨），是胃（谓）雄节；□□共（恭）验（俭），是胃（谓）雌节。夫雄节者，淫之徒也。雌节者，兼之徒也。”强悍傲慢、桀骜不逊的雄节和委婉曲至、恭谦卑下的雌节是两种道德认同方式，也正是招致人祸福的原因。持雄节者必将得咎，据雌节者终会得福。“夫雄节以得，乃不为福。雌节以亡，必得将有赏”<sup>③</sup>，按雄节行事必会“凶忧重重”，而按雌节行事，即便屡遭履亡，也是“积德”，将会“大禄将极”。因此，《黄帝四经》认为：“凡人好用雄节，是胃（谓）方（妨）生。大人则毁，小人则亡，以守不宁，以作事（不成，以求不是，以战不）克。厥身不寿，子孙不殖，是胃（谓）凶节。是胃（谓）散德。凡人好用（雌节），是胃（谓）承禄。富者则昌，贫者则谷，以守则宁，以作事则成，以求则得，以单（战）则克，厥身（则）寿，子孙则殖，是胃（谓）吉节，是胃（谓）侂德。”<sup>④</sup>要求人们时刻谦逊，“人亚（恶）荷（苛）”，“苛而

① 《经法·四度》。

② 《经法·亡论》。

③ 《经·雌雄节》。

④ 《经·雌雄节》。

不已，人将杀之”<sup>①</sup>。告诫人们要“卑约主柔”，“弗敢于以先人”，“好德不争，立于不敢，行于不能”，“守弱节而坚之”<sup>②</sup>。希望人皆具有不争廉柔之德，不锋芒毕露，不越轨生事，一切遵道而行，遵法而事，含藏内敛，这样，人人安于本分，社会上纷争不起，永远和谐安宁。

可见，关于道德修养，《黄帝四经》继承了老庄的谦卑柔弱、少私寡欲的思想，告诫人们不要向外奔竞，重视内在修养，以保持虚静之心去体悟天道，遵道而行，无为而无不为。

## 五 论学习

《黄帝四经》认为，人只有深通道才能遵道而行，才能合于时机，才能有所作为。《经法·名理》曰：“故执道者之观于天下，□见正道循理，能与（举）曲直，能与（举）冬（终）始。故能循名厥（究）理。刑（形）名出声，声实调和，祸材（灾）废立，如景（影）之隋（随）形，如向（响）之隋（随）声，如衡之不臧（藏）重与轻。故唯执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。”只有掌握道的人方能指出事物的是非曲直、始终往复，才能使名称与事理就像影子与形体、回音与喊声、重量与衡器一样相互依赖吻合在一起。因此，《黄帝四经》就特别重视学道。

《经法·四度》认为，“天道不远，人与处，出与反”，《称》亦曰：“惑而极（亟）反（返），□道不远”。就是说，天道并非遥不可及，而是体现在人事和日常生活中，与人时刻交融，息息相关，但人们往往祸福不同，遭遇迥异，或败或成，或死或生，这是因为有人虽与道同处，却一生都未能了解个中真谛，对于道“莫能见知，故有逆成”。针对这种情况，作者希图每个人都能知道、守道、行道，因而提出了一套学习道的理论和方法。

概括地说，《黄帝四经》认为学道首先在于能立志于道，心向往之。因为“心之所欲则志归之，志之所欲则力归之”<sup>③</sup>。树立远大理想才会有克服障碍的坚定意志，保证学习行动长久坚持而不松懈。关于学习的过程，《经·前道》曰：“是故君子卑身以从道，知（智）以辨之，强以行之，责道以并世，柔身以寺（待）之时，王公若知之，国家之幸也。”学习的起点在于心

① 《行·行守》。

② 《经·顺道》。

③ 《称》。

向往道，努力体悟，心有所得，终点在于强以行之，推己及人，即“始在于身，中有正度，后及外人，外内交接，乃正于事之所成”<sup>①</sup>，达到利家益世的目的。

《黄帝四经》提出了独特的学习方法，即“虚无有”的直觉体悟法。《经法·道法》曰：“见知之道，唯虚无有，虚无有。秋稿（毫）成之。”个体在生产、生活、学习中会积累丰富的知识，而先有之知识往往具有排他性而影响后继的学习，因此要“虚无有”，即要做到内心无私，公正，无主观臆测，无一己之见。“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也”<sup>②</sup>，“公者明，至明者有功，至正者静，至静者圣，无私者知（智），至知（智）者为天下稽”<sup>③</sup>。此处的无处、无私、无为、无执、至正、至静同尹文之“别宥”，荀况之“解蔽”的意思基本相同，都力图阐明认识不可偏激，尤其要去除主观人为的偏颇，从而准确和客观地反映道之真意及其运行规律。

体道、悟道之后关键在于行道，能遵道而行，为国家的兴旺尽一己之力，立言建功，这既是国家的大幸，也是个人价值的最大体现。因此《经·前道》曰：“壹言而利之者，士也。壹言而利国者，国士也。”对行道的要求是“柔身以寺（待）之时”，要努力做到行动合于时机，如果时机成熟，要毫不犹豫地实行。“时若可行，亟应勿言。（时）若未可，涂其门，毋见其端”<sup>④</sup>，强调应时而行，随时而动；时机不成熟，不可违逆规律而行。这也是黄老学者一贯的主张。

综上所述，《黄帝四经》的教育思想上承老庄，兼容儒、法、名等众家之长，推动了先秦时期教育思想的斗争与融合，开启了后世黄老道家教育思想的先河，对后世产生了极其深远的影响。

## 第二节 《慎子》的教育思想

慎到，生卒年不可确考，战国时期赵国人。《史记·孟子荀卿列传》说，慎到“学黄老道德之术，因发明序其指意”。《史记·田敬仲完世家》

① 《经·五正》。

② 《经法·道法》。

③ 《经法·道法》。

④ 《称》。

载：“宣王喜文学游说之士，自如驸衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列等，为上大夫，不治而议论。”在众多的稷下黄老学者中，慎到极负盛名，曾参与齐威王、宣王时的变法，并“著书言治乱之事，以干世主”<sup>①</sup>。到齐湣王执政时，刚愎自用，大兴战争，“南举楚淮，北并巨宋，苞十二国，西摧三晋，却强秦……矜功不休，百姓不堪，诸儒谏，不从，各分散，慎到、捷子亡去……”<sup>②</sup>

据《汉书·艺文志》载，慎到曾著《慎子》42篇，现在仅存残卷7篇，以《诸子集成》中钱熙祚校本为佳。另《庄子·天下》、《荀子·非十二子》中对慎到的学术也有论述。

慎到是援道入法、道法结合过程中的重要人物，《四库全书总目》称慎到的思想为“道法之转关”。《荀子·解蔽》称“慎子蔽于法而不知贤”。《天论》又说：“慎子有见于后，无见于先。”钱穆先生认为慎子“其持论盖为后来道法开源。其‘蔽于法而不知贤’，则韩非法家之言也。其‘有见于后，无见于先’，则老聃道家之旨也”<sup>③</sup>。郭沫若先生说：“慎到、田骈的一派是把道家的理论向法理一方面发展了的。严格地说，只有这一派或慎到一人才真正是法家。”<sup>④</sup>事实上，慎到的思想远祖老庄，但他也深刻地认识到“弃道术，舍度量，以求一人之识识天下，谁子之识能足焉？”<sup>⑤</sup>于是融入儒家、名家，尤其是法家的思想，立足于当时之社会状况，重新建构起一套“无为而治”、“不言之教”的教育理论。

## 一 教育与人性的关系

慎到极其重视教育的作用，甚至把教育看作是比社会生产更为重要的社会活动。他呼吁士人君子都来从事教育活动，《慎子·逸文》说：“小人食于力，君子食于道，先王之训也。故常欲耕而食天下之人矣，然一身之耕，分诸天下，不能人得一升粟，其不能饱可知也。欲织而衣天下之人矣，然一身之织，分诸天下，不能人得尺布，其不能暖可知也。故以为不若诵先王之道而求其说，通圣人之言而究其旨，上说王公大人，次匹夫徒步之士。王公

① 《史记·孟子荀卿列传》。

② 《盐铁论·论儒》。

③ 钱穆：《先秦诸子系年考辨》，上海书店，1992，第391页。

④ 郭沫若：《十批判书·稷下黄老学派的批判》，东方出版社，1996，第168页。

⑤ 《慎子·逸文》。以下凡引《慎子》，仅注篇名。

大人用吾言，国必治；匹夫徒步之士用吾言，行必修。虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之、织而衣之者也。”以其一人之力从事生产劳动，所收获之物，远远不能养育天下群生。若精研道术，行上说下教之事，使道术为国君民人采纳，必定会使天下大治，百姓身修；此一人之功可延及群生，教化使然也。慎到对于教育的如此重视，实不亚于儒家，他把教育放在整个社会发展、百姓发展的大环境下来看待，意识到教育的巨大作用，实属难能可贵。

慎到认为施行教化必须因任自然、顺应人情。他说：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣。”<sup>①</sup> 这里，慎到一语道破其为政治国必须设立法令、实施教育的人性论基础。他认为人的自然本性是“自为”，即自私自利，为自己打算。他认为这种状况是经常存在的，而且是很正常的，他说：“能辞万钟之禄于朝陛，不能不拾一金于无人之地；能谨百节之礼于庙宇，不能不驰一容于独居之余。盖人情每狎于所私故也。”<sup>②</sup> 人总是有私心杂念，在无人监督之时，往往会表露出来。慎子还认为人总是趋利避害的，他举例说：“匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其丑也。”<sup>③</sup> 即使是亲属之间也是以利为亲疏的标准，“家富则疏族聚，家贫则兄弟离，非不相爱，利不足相容也”<sup>④</sup>。

慎到指出人性具有趋利自为的特性，目的不在于评价人性是恶是善，而是要提出为政施教的人性论基础。他承认这种本性的合理性，并倡导教育要立足于人性，因势利导，顺应它，利用它，《慎子·因循》曰：“故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因。”指出顺应的作用大，改造的作用小。司马谈在《论六家要旨》中说：“道家因循为用。”顺应人情，是道家之所重。

慎到继承老子“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”<sup>⑤</sup> 的思想，主张人性虽有智愚，但生而平等，为人君者都要加以教化和养育，他说：“民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也。大君者，太上也，兼

① 《因循》。

② 《逸文》。

③ 《逸文》。

④ 《逸文》。

⑤ 《老子》第47章。

畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽包而畜之，无能去取焉。”<sup>①</sup>同时，慎到也主张教育不可脱离个体实际情况，提出过高要求，他说：“知不知，将薄知而后邻伤之也。”<sup>②</sup>强行要他知道自己所不知道的，其结果必定是为知所困而损伤他。总之，慎到承认个体之间有差异性，要求教育立足于人的本性，实事求是，“因民之资”，使每个人都能在自己的能力水平上得到发展，将教育看作是人皆应享有的发展手段。人性本不存在先天的道德上的差异，善恶的关键在于后天的教育与环境的影响。这种对于自然人性的承认和天赋平等的观念，是中国古代人性思想中极其光辉的一部分。

## 二 新型的“不言之教”教育观念

慎到看重的是国家从上到下的一体化教育，他“溪骸无任，而笑天下之尚贤也，纵无行，而非天下之大圣”<sup>③</sup>。他反对“尚贤”的教育，主张与因任自然相一致的“尚法”的教育。他继承老子“圣人处无为之事，行不言之教”<sup>④</sup>的思想，认为“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”<sup>⑤</sup>。在这种理论的基础上，慎到建构了人君的潜移默化的感化教育和国家法令体系的外在规范教育有机结合的“不言之教”。这是对老庄思想适应新时期需要进行的积极改造。慎到认为国家大治的关键在于人君和法令，即“民之治乱在于上，国之安危在于政”<sup>⑥</sup>。故慎到强调人君要推行感化教育，即明主“过修于身，而下不敢以善骄矜守职之吏；人务其治，而莫敢淫偷其事。官正以敬其业，和顺以事其上。如此，则至治已。”<sup>⑦</sup>要求人君修己治身，去除过失，成为百官和人民的楷模，引导他们修养身行，尽忠守职。具体来说，首先要求君王做到“善为国者，移谋身之心而谋国，移富国之术而富民，移保子孙之志而保治，移求爵禄之意而求义，则不劳而化理成矣”<sup>⑧</sup>。为政治国，人君要不谋自身之娱，时刻为百姓、为社稷着想，以至诚怛惻之

① 《慎子·民杂》。

② 《庄子·天下》。

③ 《庄子·天下》。

④ 《老子》第2章。

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ 《逸文》。

⑦ 《知忠》。

⑧ 《逸文》。

心，忧国忧民，真正成为为国家社会谋求幸福的向导。这样，君主的意志就会为天下人所了解和景仰，统一的教化自然深入人心，遍及群生。这决不是强行说教所能达到的效果。其次，人君之所以能推行“不言之教”，是因为有一套建立在道家因任自然哲学基础上的完备的法令制度，即“民一于君，事断于法，是国之道也”<sup>①</sup>。法作为一种外在的行为规范对百姓发挥着统一思想、约束言行、培养品德的作用。慎到承认的人本性是“自为”的，并肯定其存在的合理性，倡导治国施教要“因人之情”，利用人皆趋利的一面而用“赏”的方法，利用人皆避害的一面而用“罚”的方法，从而推出“法”，这种法“非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已”<sup>②</sup>。从这个意义上讲，法并不违拗人之本性，完全可以引起百姓的共鸣，完全可以内化成百姓的行为准则，进而形成优良的品格。

关于法的教育作用，慎到认为表现在三个方面。其一，法能“去怨”。人君凭借法去行事，标准统一，赏罚公正，可以避免“人治”的主观因素的干扰。《慎子·君人》曰：“法之所加，各以其分，蒙其赏罚而无望于君也，是以怨不生而上下和矣。”“上下无事。唯法所在。”<sup>③</sup>其二，法能“限私”。法能限制私欲的膨胀，使其合乎“公”的要求。即“公而无党，易而无私”<sup>④</sup>。慎到说：“法之功，莫大于使私不行。”<sup>⑤</sup>“法制礼籍，所以立公义也。凡立公，所以弃私也。”<sup>⑥</sup>尽管人之私欲存在是合理的，但不能任其膨胀，必须要限制在一定范围内，才能维持社会的稳定。其三，法可禁绝伪诈。慎到说：“有法度者，不可巧以诈伪。”<sup>⑦</sup>就如轻重不可欺骗权衡，长短难以瞒过尺寸一样，机巧诈伪难以逃过法律的裁判。慎到不但强调通过提高认识和加强自我修养来去伪去诈，而且更加强调外部约束力的作用。

慎到受到儒家思想影响，主张人君应将德、法、礼结合起来教育民众。《慎子·威德》曰：“明君动事分功必由慧，定赏分财必由法，行德制中必

① 《逸文》。

② 《逸文》。

③ 《君臣》。

④ 《庄子·天下》。

⑤ 《逸文》。

⑥ 《威德》。

⑦ 《逸文》。



由礼。”要求居上位者行德教、法教、礼教，推行教育，这样，既考虑到对个体的情感感化，又注意从外部用法令和礼制加以约束。“慎到的言论能兼顾德、礼和法，是他的特出处”<sup>①</sup>。

### 三 道德修养的思想

在自我道德修养方面，慎到提出了黄老道家的重要思想，即强调道德认识的重要意义，认为正确的道德认识是树立坚定的道德观念的前提条件，《慎子·逸文》曰：“明于死生之分，达于利害之变，是以目观玉帛、琬象之状，耳听《白雪》、《清角》之声，不能以乱其神；登千仞之溪，临猿眩之岸，不足以淆其知。夫如是，身可以杀，生可以无，仁可以成。”慎到认为，人如果能够清醒地认识到死生利害并不能完全由自身决定，未生之时固然不知生之为乐，未死之时当然不晓死之痛苦，将生死看作是极其正常的自然轮回，是与天地运行规律相同的，这样，“生不足以使之，利何足以动之？死不足以禁之，害何足以恐之？”<sup>②</sup>完全摆脱外在的祸福和内在的私欲的双重束缚，精神达到彻底的自由境界，即便生命瞬间陨落，品德却长存不谢。

慎到强调道德修养时要“动静不离于理”<sup>③</sup>。这个理，就是天道自然所具有的特性和规律。即要求人去除营谋思虑，抛弃私欲巧诈，随顺自然之道，以符合“道”的客观标准，具体要求是“不以智累心，不以私累己”。如果每个人都能没有“建己之患”和“用智之累”，同万物一起运行于天地之间，洒脱而自由，就可以“无非”、“无过”、“未尝有罪”而与自然、“道”融为一体。

《慎子》七卷残缺不全，使我们难以看到其思想的全貌，但就现存的资料来看，慎到基本上确立了道法结合的黄老教育思想的雏形，具有开拓之功。

## 第三节 《管子》的黄老道家教育思想

《管子》一书原有389篇，经西汉刘向删定为86篇，至唐又亡佚10篇，

① 王叔岷：《先秦道法与儒家的关系》，东亚哲学研究所，1987，第27页。

② 《逸文》。

③ 《庄子·天下》。

今本存 76 篇，托名春秋管仲著。其实《管子》同先秦许多典籍一样，既非一人之著，亦非一时之书。顾颉刚先生认为“是一部稷下丛书”<sup>①</sup>，冯友兰先生认为是“稷下学术中心的一部论文总集”<sup>②</sup>。当前，学术界普遍认同这种观点。

总览《管子》全书，内容较为庞杂，汇集了道、法、儒、名、兵、农、阴阳、轻重等百家之学。但其思想的主流是黄老道家思想，其思想特点是将道家、法家思想有机地结合起来，既为法治找到了哲学基础，又将道家思想切实地落实到了社会人事当中，这同三晋法家思想是有根本区别的。《汉书》把《管子》分在道家类，《隋志》以后的类书却把它分在法家类。不同的归属恰好说明《管子》的思想特点。同时，黄老道家兼容并包，积极吸收儒、墨等学派的思想长处，将礼义和等级名分的理论纳入自己的思想体系中，主张礼法结合，倡导确立严格的等级名分体系及以之为基础的社会道德规范。这些都适应了战国中期的时代需要，反映了齐国变法时期的政治实践。

《管子》一书中的《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》、《水地》、《形势》、《宙合》、《枢言》、《九守》、《正》、《形势解》、《版法解》、《势》等文章侧重于用道家哲学来阐释法家政治，通常被认为是黄老道家的作品<sup>③</sup>。它集中地反映了黄老道家道法结合、兼容并包的学术特点，是继《黄帝四经》之后黄老道家思想的又一大发展，它促使黄老学派的思想进一步走向成熟。我们即以上面所列篇目为主要原始资料，对《管子》书中黄老道家的教育思想进行研究和讨论。

① 顾颉刚：《“周公制礼”的传说和《周官》一书的出现》，《文史》第六辑，中华书局，1979。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》（修订本）第二册，人民出版社，1983，第 197 页。

③ 郭沫若在其《宋钐尹文遗著考》（此文收入 1945 年出版的《青铜时代》）一文中认为《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》四篇是宋钐、尹文的遗著。蒙文通四十年代在其《杨朱学派考》（此文收入 1987 年巴蜀书社出版的《古史甄微》）一文中主张这四篇为慎到、田骈的学说。冯友兰在其《中国哲学史新编》（修订本）里，把这四篇包括在“稷下黄老之学”里。尽管诸贤意见存在分歧，但都认为这四篇应为黄老道家的作品。当代学者胡家骥在其《管子新探》（中国社会科学出版社，1995）和《稷下争鸣与黄老新学》（中国社会科学出版社，1998）中认为，《形势》、《宙合》、《枢言》、《九守》、《正》、《形势解》、《版法解》、《水地》、《势》等也属于黄老道家之作。陈鼓应在其《先秦道家研究的新方向》（见《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社）一文中也持此种观点。白奚在其《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》（生活·读书·新知三联书店，1998）中持与胡家骥基本相同的观点。

## 一 天道观、政治论和“不言之教”的教育观念

《管子》中的黄老道家学者仍然遵循着道家一贯的“推天道以明人事”的思维模式，将其关于人事的思想牢固地建立在关于天道的哲学认识论基础之上。“道”是道家的最高哲学范畴。在老子看来，“道”是创生万物的原动力，是长育万物的推动者。但由于“道”是在万物的生育、发展、衰亡的过程中体现出来的近似规律的东西，因此较难把握和认识。但人们可以从体现在万物之上的“德”来认识“道”。《管子》黄老学者同样崇尚天道，《心术上》认为：“虚无形谓之道，化育万物谓之德。”《形势解》曰：“道者，扶持众物，使得生育，而各终其性命者也。”并且更强调天道的规律性，认为“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也”<sup>①</sup>。认为天地、四时具有稳定的运行规律，这就使得人类完全有可能去认识和把握天道。《形势》中说：“天之道也，疑今者察之古，不知来者视之往，万事之世也，异趣而同归，古今一也。”即疑今可察古而解惑，知来可视往而不忧，道，纵贯于从“无”到“有”的世界里，绵延在从古至今的时代中，有其一以贯之的规律。这种规律与人世息息相关，是人们治世立身的依靠，是人们现实行动的指南。黄老学者认为道一旦为人认识和把握，将对人类产生巨大的作用。《白心》中说：“道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足，此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服。”事实上，道的作用远不止于此，黄老学者认为只要掌握了道，就完全可以兴家国、安天下。《形势》曰：“其功顺天者天助之，其功逆天者天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀其凶，不可复振也。”国家顺天道则兴旺，虽小必大，逆天道则衰竭，虽成必败。因此，《管子》谆谆告诫人们一定要遵道而行。

遵循天道的思想决定了《管子》黄老学派必然主张“无为而治”的政治思想，他们认为“明主之治天下也，静其民而不扰，佚其民而不劳。不扰则民自循；不劳则民自试。故曰：‘上无事而民自试。’”<sup>②</sup>他们主张“君出今逸”，“臣任力劳”的施政模式，认为人君如同人心，百官好似九窍。

① 《管子·形势》。以下凡引《管子》，仅注篇名。

② 《形势解》。

必须心正才能指挥九窍，否则，如“心不处其道，九窍亦不循其理”一样，会“上离其道，下失其事”<sup>①</sup>。因此，要求人君治国“毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼；毋先物动，以观其则；动则失位，静乃自得”<sup>②</sup>。这也是老子“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>③</sup>思想的一脉相承。但是，时代的发展使得时刻着眼于现实的黄老道家学者们提出了新时期的“无为”观念，即德刑相须、礼法相辅的统治思想。具体言之，一方面要求统治者制定出一套符合天道和人心的法律制度，用以规范人们的行为。君主依成法不枉徇私意，像穆穆苍天运载化育万物一样，功业伟大却静默无语。而其“无为”的意义，就体现在这些制度一经确定，统治者就利用这种社会制度来施行教化，引导和教育百姓，《白心》一言以蔽之说：“天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法。天行其所行而万物被其利，圣人亦行其所行而百姓被其利。是故万物均、既夸众（百姓平）矣。”另一方面，确定严格的等级名分，也是达成无为而治的一个重要措施。《枢言》曰：“有名则治，无名则乱，治者以其名。”又曰：“名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。”显然，等级名分的确定关乎国家存亡，名实必须相符相称，如影随形，如响随鼓一样。《九守》中提出名实相符的具体方法是“修名而督实，按实而定名。名实相生，反相为情。名实当则治，不当则乱”。依名称督察实际，循实际确定名称，名称与实际互相结合，反过来又互相体现。这种定名分的政治措施，其“无为”的意义在于，人君“静身以持之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名废（奇名自废）”<sup>④</sup>，“守慎正名，伪诈自止”。这样，“操分不杂，故政治不悔。定而履，言处其位，行其路，为其事，则民守其职而不乱，故葆统而好终”<sup>⑤</sup>。使百姓名分不乱，各处其位，各行其是，国家就稳定和有序了。名分端正，法律完备，就可以实施无为之治，即“名正法备，则圣人无事”<sup>⑥</sup>。

《管子》极其重视教育的作用，对于教育的作用给予充分肯定并提到相

① 《心术上》。

② 《心术上》。

③ 《老子》第五十七章。

④ 《白心》。

⑤ 《宙合》。

⑥ 《白心》。

当高度。《形势解》曰：“地大国富，民众兵强，此盛满之国也。虽已盛满，无德厚以安之，无度数以治之，则国非其国，而民无其民也。”国富民强之后就要行道德教化和法律教化以造就具有一定政治观、世界观和人生观的符合社会要求的人。《版法解》曰：“凡人君者，欲民之有礼义也。夫民无礼义，则上下乱而贵贱争。”又曰：“凡人君者，欲众之亲上乡意也，欲其从事之胜任矣。”人君若维持长治久安，必须使百姓驯服，使其言行符合社会道德规范。这是思想上的要求。同时，社会发展，国家管理，也需要培养出具有一定思想修养和文化素养的人才。因此，人君一方面怀德、行德感化百姓，亲近百姓，使他们能从情感上产生共鸣，一心向往道德，同时也得靠教育使百姓发展起胜任工作的能力。显然，黄老道家学者十分重视通过教育造就德才兼备的人才。对天道的认识和无为而治的政治思想决定了其教育思想的内容，可以从以下三个方面加以阐述。

第一，黄老学者对天道的极端强调，就使其教育目的在于认识和传授天道的规律。因此，教育过程既是一个遵道而行的过程，又是一个认识天道的过程。在整个教育过程中，既要有统治者从上到下的提倡和引导，又要有个体自我的主观探索和觉醒。前者体现为统治者自身完善品德，并时刻行德，从而形成对百姓的榜样示范作用。即《正》中所言的“道以明之”和《版法解》中所谓的“明教顺以导之”的教育途径。居上位者凡事遵道而行，这一事实本身就起着潜移默化的教育作用。《宙合》认为君王若能“闻道而好为天下”，做到“道之所设，身之化也”的与道同体的地步，就会达成“道来者其人莫往”的教化结果。在这种情况下，社会中的个体都会得到充分的发展。因此，《枢言》概括说：“圣人用其心，沌沌乎博而圆，脉脉乎莫行其门，纷纷乎若乱丝，遗遗（逡逡）乎若有从治。故曰：‘欲知者知之，欲利者利之，欲勇者勇之，欲贵者贵之。’”圣人以先觉觉后觉、先知知后知的方法，以一种极巧妙的无为方式，把握住天道的规律，针对个体的需求，达到发展个性、培养人才的目的。

第二，个体积极地通过自我修养来体认天道也是教育的重要步骤。《枢言》中提出“既仁且智，是谓成人”的修养目标，《内业》认为“道者，所以充形也”，道是人充实自我、完善自我、修德养智的途径，个体能孜孜不倦行道于天下，就可以兴家国、治天下、定万物，并可与天地并立为三。《形势》曰：“有闻道而好为家者，一家之人也。有闻道好为乡者，一乡之人也。有闻道而好为国者，一国之人也。有闻道而好为天下者，天下之人

也。有闻道而定万物者，天下（地）之配也。”因此，《管子》谆谆告诫人们一定要体道、悟道、行道，否则，如《白心》所云，“其身不免于贼”。警诫之语，振聋发聩，悚惕人心。

第三，国家健全的法律制度和严格的等级名分体系通过对人群外部行为的规范和约束，发挥着“不言之教”的强大作用。法制的确立旨在建构起社会的秩序，而等级名分的目的是使社会达到和谐。百姓长期感受到法制和等级的外在约束力量，就会逐渐形成遵守社会既定规范的习惯，由道德他律成为道德自律。这样，社会就会成为如《白心》所言“名正法备，圣人无事”的和谐状态。

《宙合》曰：“章道以教，明法以期，民之兴善也如此（化）。”这正是《管子》试图通过以上三个方面的努力去达成的教育效果和境界。

## 二 人性论和德法结合的教育政策

教育以人为对象，人的心理特征是施行教化的基础。《管子》非常注意对人性的探讨，他们认为把握和得到民心是为政治国、施行教化的头等大事和终极目标。《白心》曰：“自知曰稽，知人曰济。知苟适，可为天下周。内固之，一可为长久，论而用之，可以为天下王。”意即准确地把握人心，政令就可以通行天下；牢记百姓意愿，就可以长久不败；研究民心而且利用之，就可以成为天下的帝王。因此，黄老学者深入研究人性，他们继承并且发展了《黄帝四经》的人性论思想。

黄老学者认为人的本性是趋利避害和自私自利的。《形势解》曰：“民之情，莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害”，“民，利之则来，害之则去，民之从利也，如水之走下，于四方无择也”。并从对人际关系的观察中得出“人故相憎也，人之心悍”<sup>①</sup>的结论，颇有人心险恶的意味。然而，极其可贵的是《管子》对人性的认识并没有仅止于此，而是进一步认定人的本性与动物有着本质区别，这种区别就是人能“虑事定物，辨明礼义”<sup>②</sup>。意即人是社会的人，人具有抽象思维的能力、道德认识的能力与道德情感的需求。人不仅具有追求物质利益的需求，更重要的是人渴望精神需求的满足和人格尊严的维护。正因为这样，人们才会认同和景仰“道”和“德”，

<sup>①</sup> 《枢言》。

<sup>②</sup> 《形势解》。

并且能克制私欲付出努力去追求之。《形势解》曰：“常以言翹明，其与人也，其爱人也，其有德于人也，以此为友则不亲，以此为交则不结，以此有德于人则不报。故曰：‘见与之友，几于不亲；见爱之交，几于不结；见施之德，几于不报。四方之所归，心行者也。’”“心行”即以诚心行德，则“能心行德，则天下莫能与之争矣”<sup>①</sup>。人心所向往的是能用道、德、义来对待自己的人，这种人就能为万民所推崇。事实上，这说明人性既有趋利避害、自私自利的自然性的一面，又有明察万物、辨明礼义的社会性的一面。

正是这种深刻的认识和精辟的分析使得黄老学者认定“民情可得而御也”<sup>②</sup>。因为人的以利为本的自然本性决定了“凡民者，莫不恶罚而畏罪”<sup>③</sup>。法律的威严和刑法的残酷会使百姓免于为一己之私利而作乱，这种“人之可杀，以其恶死也，其可不利以其好利也”的特征，导致了人的自然本性完全可以通过外部的赏罚来引导和控制。而人们皆具分辨善恶、向往道德之本性，完全可以通过德教来感化民众。统治者如果抛弃表面上的小恩小惠、假仁假义、空话大话，切实“以心行德”、以身作则来推行道德教育，深入人心地施行教化，就会引起百姓内心的情感共鸣，真心诚意地服从教育。《管子》主张“先德后刑”<sup>④</sup>，因而更为重视德治和德教的作用，认为法律和等级名分的约束和控制应处于辅助教化的地位。正是基于这样的认识，提出了德刑、礼法相辅的文教政策。

《管子》提出其德法相辅的教育政策，并从理论上对德治和刑罚相结合的教育思想加以阐述。

### （一）德治学说及道德教育论

首先，《管子》认为整个社会应该是个完整的道德体系，对每一个人都符合其等级名分的道德要求，认为“惠者，主之高行也；慈者，父母之高行也；忠者，臣之高行也；孝者，子妇之高行也”<sup>⑤</sup>。而且为每一个等级的人具体地规定了行为规则和道德义务，《形势解》曰：“主，牧万民，治天下，莅百官，主之常也。治之以法，终而复始。和子孙，属亲戚，父母之

① 《形势解》。

② 《权修》。

③ 《版法解》。

④ 《势》。

⑤ 《形势解》。

常也。治之以义，终而复始。敦敬忠信，臣下之常也。以事其主，终而复始。爱亲善养，思敬奉教，子妇之常也。以事其亲，终而复始。”认为每个人都必须遵守各自的“常道”，并应将之作为最高的道德目标而追求不懈，努力修养，终身服膺。而且《形势解》提出：“主者，人之所仰而生也，能宽裕纯厚而不苛伎，则民人附。父母者，子妇之所受教也，能慈仁教训而不失理，则子妇孝。臣下者，主之所用也，能尽力事上，则当于主。子妇者，亲之所以安也，能孝悌顺亲，则当于亲。”每个人都遵循自己的道德要求并努力去实现，就会使整个社会处于和谐之中。假如违背这种常道，则“主苛而无厚则万民不附，父母暴而无恩则子妇不亲，臣下随而不忠则卑辱困穷，子妇不安亲则祸忧至”<sup>①</sup>。这样，社会上会互相怨恨，纷争四起，一片混乱。因此，道德教育就成为关乎国家存亡的大事，必须要让社会上的每个人都意识到遵守自身道德规范的重要性。这就需要通过教育“正君臣上下之义，饰父子兄弟夫妻之义，饰男女之别，别疏数之差，使君德臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，礼义章明”<sup>②</sup>。这样，教育就成为维护整个社会体系稳定运转的重要机制。

其次，道德教育的作用还在于能得民心。《管子》具有民本思想，非常重视民心向背对于治国安邦的重大意义。《形势解》认为：“人主，天下之有威者也。得民则威立，失民则威废。蛟龙待得水而后立其神，人主待得民而后成其威。”君与民的关系如鱼与水，有民则有君，失民何来君？因此，告诫君主一定要牢记“王主积于民，霸主积于将战士，衰主积于贵人，亡主积于妇女珠玉。故先王慎其所积”<sup>③</sup>的教训，要想得民心，就必须针对人皆有向往仁德和喜欢财利的双重特性，对百姓采取“爱之，利之，益之，安之”<sup>④</sup>政策。正如《形势》所云：“莫乐之则莫哀之，莫生之则莫死之。往者不至，来者不极。”君使民安乐则民为君分忧，君使民发育则民为君牺牲，君对民施恩不厚则民对君有所保留。因此得到民心者必得天下人的拥护。

可见，道德教育的作用在于维护整个社会道德体系，使民众各就其位，各守其职，安分守己，不可僭越，而具体落实就要靠统治者推行德教来完

① 《形势解》。

② 《版法解》。

③ 《枢言》。

④ 《枢言》。



成。由于道家重不言之教的一贯作风和基于对百姓心理特征的认识，使得《管子》强调榜样感化的德教方式，强调统治者要以心行德，来引导和感召民众一同行德。同时，《管子》认为，统治者能够行德的前提条件是自身首先具备德行，他们的言行举止，不必做作，没有虚假，完全符合道德要求，才能引起百姓产生同样的道德情感共鸣，从而衷心服膺，服从教化。因此，《管子》建构的德育论包括两个层次。

其一，强调通过德教对统治者进行教育。《管子》认为道德教育实际上是一种从上到下的感化过程，是居上位者以心行德从而引导百姓共同行德的过程。黄老学者认识到行德决不能够伪装出来，因为“全心在中，不可蔽匿，和（知）于形容，见于肤色”<sup>①</sup>。人内心的修养达到何种程度，自会表露于外在的言行之上，不可掩饰，做作不得。另外，“君不君臣不臣，父不父子不子”<sup>②</sup>的民本主义观念决定了推行教化者自身行为必须首先符合道德要求和规范，否则受教者也不可能服从道德教化。具体来说，统治者首先要做到无私寡欲，《管子》认为君主执政的目的在于安定国家、富足百姓、教化民众，因此就要像天地化育万物一样，无私无欲。《宙合》曰：“故君出令，正其国而无齐其欲，一其爱而无独与是，主施而无私，则海内来宾矣。”君主发布命令，目的在于安定国家而不是满足私欲，能与民同爱而不独行其是，公正施德而不杂私心，海内百姓就会宾服。因此，《心术下》告诫君王说：“圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也。私者，乱天下者也。”私心是祸乱天下的罪魁，无私就意味着寡欲，只有自己的欲望减少，才会做到行事出于大公，因此，《宙合》曰：“毋迹其求，言上之败，常贪于金玉马女，而鄙爱于粟米货财也，厚籍敛于百姓，则万民怱怨。远其忧，言上之亡其国也，常迹其乐，立优美（笑），而外淫于驰骋田猎，内纵于笑色淫声，下乃懈怠惰失，百吏皆失其端，则烦乱以亡其国家矣。”君主纵欲，残酷聚敛于民，百姓就会怨恨而反抗；君主纵情于声色犬马，臣下一定会疏于职守，有过之而无不及，即所谓的“上有好之，下必甚焉”。因此《枢言》曰：“人主好佚欲，亡其身失其国者，殆。”多欲必定会导致身亡国破，居上位者必须做到无私寡欲，才能使百姓没有压迫剥削之感从而心中推崇之。其次，君王时刻要做到内心笃厚，耳目平正，《宙合》认为：“中正

① 《内业》。

② 《形势解》。

者，治之本也”。切不可狂妄自大，目空一切，“高为其居，危颠莫之救。此言尊高满大，而好矜人以丽，主盛处贤，而自予雄也。故盛必失而雄必败”<sup>①</sup>。全凭一己私意，刚愎自用，一意孤行，必定会自取灭亡。因此，君王要谦柔，守雌，不可骄横自满，要做到勤于修养，不断提醒自己“立常行政，能服信乎？中和慎敬，能日新乎？”<sup>②</sup>时刻考虑自己能否以诚信推行政令，自身的品德能否做到“日日新，苟日新，又日新”，长期坚持下去。君王能心正则百姓安宁，《心术下》曰：“圣人载物，不为物使，心安，是国安也；心治，是国治也。治也者心也，安也者心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民。故功作而民从，则百姓治矣。”尽管这里夸大了统治者一人的作用，但在古代人治社会里，统治者的德行水平在很大程度上确实决定着社会的发展和百姓的安危。当然，从教育的角度来看，这种强调榜样示范作用的身教思想是值得肯定的。

其二，强调通过德教引导和感化百姓。具体说来，统治者推行道德教化的关键是要发自内心去施行道德感化，树立光辉的道德形象。这种方式重在引导，《枢言》曰：“天以时使，地以材使，人以德使……所谓德者，先之之谓也。故德莫如先，应适莫如后。”《形势解》曰：“明主之使远者来而近者亲也，为之在心，所谓夜行者，心行也。能心行德，则天下莫能与之争矣。”因此，居上位者首先要以身作则，树立道德榜样，做道德上的楷模，才能发挥道德的感化作用。《形势》曰：“君不君则臣不臣，父不父则子不子”，“上失其位则下逾其节，上下不和，令乃不行。”《心术下》亦曰：“行不正则民不服”，要求居上位者要“欲民之怀乐己者，必服道德而勿厌也，而民怀乐之”<sup>③</sup>。《形势解》认为，若君主“言辞信，动作庄，衣冠正，则臣下肃。言辞慢，动作亏，衣冠惰，则臣下轻之”。君的言行举止是臣民效仿的模式，其导向作用是非常大的。只有做到“正形饰德”，才会“万物毕得”<sup>④</sup>。其次，要用一片爱心来对待百姓，真诚地亲近百姓，使百姓感受到人格的尊重和社会地位的肯定，使他们产生道德情感上的共鸣，衷心向往统治者。黄老学者认为人与人之间存在着一种情感感应，《内业》曰：“善气迎人，亲如弟兄；恶气迎人，害于戎兵。不言之声，疾于雷鼓。心气之形，

① 《宙合》。

② 《正》。

③ 《形势解》。

④ 《心术下》。

明于日月，察于父母。赏不足以劝善，刑不足以惩过。气意得而天下服，心意定而天下听。”《心术下》曰：“明王之爱天下，故天下可附；暴王之恶天下，故天下可离。故货之不足以为爱，刑之不足以为恶。货者爱之末也，刑者恶之末也。”君王心有内德，就会自然显露出来。以至诚至爱来对待臣下，这种“不言”的情感感化对人心具有无比的穿透力和震撼力，它可以唤起百姓的情感共鸣，产生极强的依恋和向往，远比施于财货更能服膺人心。

因此，君主只有不断地推行道德教化，以亲善仁德之心来爱护百姓，才能使百姓皆心向往之，正如《形势解》所云：“莅民如父母，则民亲爱之。道之纯厚，遇之有（真）实，虽不言曰吾亲民，而民亲矣。莅民如仇讎，则民疏之。道之不厚，遇之无实，诈伪并起，虽言曰吾亲民，民不亲也。”

## （二）法治教化学说

在《管子》中，为政治国，爱民保民是头等大事，要求君主对百姓“安之，利之，爱之，益之”。但又发现，光靠这种道德教育来引导和感化显然是不够的，在现实社会中确有“狂惑之人，告之以君臣之义、父子之理、贵贱之分，不信圣人之言也，而反伤害之”<sup>①</sup>。黄老学者意识到光靠道德感化与引导以及依赖人们自觉服从道德规范显然不能形成和谐的社会。缺乏赏罚标准，光凭舆论来调节人们的言行是远远不够的，还需要靠法制来约束人们的行为和惩戒违背道德的人。

对于法的起源和立法的根据，《管子》继承《黄帝四经》“道生法”的思想，认为“事督乎法，法出乎权，权出乎道”<sup>②</sup>，将法建立在道家哲学的最高范畴“道”之上。而且，将法和礼统一起来，《枢言》曰：“法出于礼，礼出于治，治、礼道也。”礼为何物？《心术上》认为：“登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼。”这样，法是符合社会道德规范并且是为了维护社会的道德而设立的。因此，《管子》就将法律建立在真理（“道”）和道德的基础之上，确定其法律存在的合理意义。此外，法的作用关键在于约束人们的行为，使其符合天道和道德要求，所以《枢言》曰：“人故相憎也，人之心悍，故为之法。”人故相憎和人之心悍是由于人本性趋利避害、一意为我而决定的。从这个意义上讲，法律又是根据人心的特点而设立的，《形势

① 《形势解》。

② 《心术上》。

解》曰：“人主之所以令则行禁则止者，必合于民之所好，而禁于民之所恶也。”又曰：“故上令于生、利人，则令行；禁于杀、害人，则禁止。”法律正是根据人心之好恶而制定，因此能够起到约束作用。

《管子》还强调法律的完备性。《宙合》曰：“怀绳与准钩，多备规轴，减溜大成，是唯时德之节。夫绳，扶拨以为正；准，坏险以为平；钩，入枉而出直。此言圣君贤佐之制举也。博而不失，因以备能而无遗。”制定成法，必须内容广博而没有偏差。这是治国之大务。

国家制定了法律之后，就要明谕百姓，严加训导，使他们感到法律的威慑力，做到懂法，守法，使自己的言行符合社会道德准则和法律规范，《版法解》曰：“是以人君严教以示之，明刑罚以致（敬）之。”黄老道家要求居上位者要严格守法而行，认为“有法不正，有度不直，则治辟。治辟则国乱”<sup>①</sup>。要严格做到公正合理，赏罚分明，因为这将产生一种巨大的教育效应，有助于在民众心中树立起法的公正严明的权威性，从而培养人民守法的习惯。《枢言》曰：“天下无私爱也，无私憎也。为善者有福，为不善者有祸。祸福在为，故先王重为。明赏不费，明刑不暴。赏罚明，则德之至者也。”如果赏罚不当，“有无功而可以得富者，则禄赏不足以劝民”<sup>②</sup>，法的权威性就会丧失殆尽。因此，严格依法行事必定会产生强烈的教育作用，使善者更加勤勉，恶者为之警戒而自觉改过。通过教育，“人主立其度量，陈其分职，明其法式，以莅其民，而不以言先之，则民循正”<sup>③</sup>，肯定法的潜移默化的教育作用。《管子》将这种作用概括为“暗化”，《九守》曰：“用赏者贵诚，用刑者贵必，刑赏信必于耳目之所见，则其所不见，莫不暗化矣。”精辟地概括了法的教育作用，显示出其“不言之教”的意义。

《管子》认为立法的目的在于教化和约束民众，使他们的言行符合社会的道德规范，严守等级名分制度。法教与德教是相辅相成的，德教重在对人内心的感化，法教则重在对外部行为的约束。这种内外相结合的教育模式的提出，可谓意义深远。

### 三 精气理论和德智兼求的人才观

《管子》将原始道家的道论进一步发展，将《老子》中提出的模糊而不

① 《版法解》。

② 《版法解》。

③ 《形势解》。

明确的“精”“气”概念化，理论化，完善了“精气”理论。认定“精”为“气之精”，“精气”是一种精粹细致之气，并且把“精气”看作是“道”的同义语。《内业》曰：“凡物之精，此（化）则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故民（此）气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以音（意），敬守勿失，是谓成德，德成而智出，万物果（毕）得”。精气化生万物，流布天地之间，人如能认识、把握和保存住它，就成为圣人。守住精气必须通过修养品德，坚定意念，用内心来体悟和持守。修养成功意味着精气进入人心，可掌握万物之运行的规律，智慧就产生了。因此，个人修养和学习的目的就在于把握和持守精气，即道。《管子》理想的人才，就是能使精气入主内心既仁且智的德智兼备的人。

于是，《管子》提出德智兼求的人才观。《宙合》曰：“人而无良焉，故曰虚也。凡坚解而不动，堵堤而不行，其于时必失，失则废而不济。失（天）植之正而不谬，不可贤也，植（直）而无能，不可善也。所贤美于圣人者，以其与变随化也。”为人如果没有好品德，就会流于虚浮。具有优良品德，为人正直无私却没有实际才能也不能称为贤。贤者必须品行高尚却又善于把握时机，具备处理实际事务的才能。《宙合》认为：“成功之术，必有巨获，必周于德，审于时。时德之遇，事之会也，若合符然。故曰，是以唯时德之节。”处理事情必须要有诚信的德行，同时还要善于把握时机。所以《管子》培养人的目标是“既仁且智”。《枢言》曰：“信之者，仁也；不可欺者，智也。既仁且智，是谓成人。”成人既诚实无妄，品行高洁，又能不被人欺。德的要求，乃在于前文所述的社会道德规范。智的含义，《管子》多强调人能“与物随变”即“一事能变曰智”<sup>①</sup>。这是因为在《管子》看来，天道无垠，万物赖之而生，生存于天地之间的万事万物都在不断地生息繁衍，处于不断的变化之中，要把天道运用在万变的人事上，就要能随物而动，与时而变。从这个意义上来说，《管子》认为天道并不是容易把握的，也发出“道，不远而难极也，与人并处而难得也”<sup>②</sup>的感叹。因此，《管子》认为能否以发展和变化的眼光来看待问题，能否不失时机地把握住

① 《心术下》。

② 《心术上》。

事物的变化发展规律，则成为智能高下的衡量标准。《宙合》曰：“圣人之动静、开阖、诎信、逞儒、取与之必因于时也。时则动，不时则静。”《宙合》还举例说，贤人在乱世，“知道之不可行，则沉抑以辟罚，静默以俾免”。这“非为畏死而不忠也”，而是出于“强言以为谬，而功泽不加，进伤为人君严之义，退害为人臣者之生，其为不利弥甚，故退身不舍端，修业不息版，以待清明”的原因。不合时机而强言，于事无补，于功无加，反倒会进则伤害君主的尊严，退则伤害个人的生命。权衡利弊，把握时机，正是《管子》对智的要求，因此《势》曰：“夫静与作，时以为主人，时以为客，贵得度。知静之修，居而自利；知作之从，每动有功。”能够知道动静规律，做到动静适宜，就会立功获利。对于大道的认识，对于规律的把握，并能做到把握时机，动静合宜，就一定成就一番大事业。《管子》承认世界有其不变的规律，同时看到事物在发展变化之中，去探索和把握这种变化并与之同时运行，正是对不变的规律的遵从。也正是这种对不变的规律与变化的事物之间的关系的正确把握，才使得黄老的思想能适应战国末期至秦汉之际动荡时代的要求，终于在西汉初期成为统治思想和政策依据。

《管子》要求人必须具备“贤者作风”和“智者气象”，实际上将儒、墨追求人伦至善的思想同道家探求自然、人事规律的思想完美地结合起来，二者落实在对人的要求上，使得对于人的培养目标更趋向于全面和合理。

#### 四 道德修养的思想

《管子》肯定道德教育的重要意义，认为道德修养的主要目的在于清除内心的贪欲和杂念，保持内心清明，从而使精气能落入心中，达到体道、悟道的境界。其修养方法主要包括以下几个方面。

##### （一）宁静寡欲

《管子》认为要体会到道的真谛，必须排除心中杂念，达到虚静的状态，《内业》曰：“心静气理，道乃可止”，“静则得之，躁则失之”，“心能执静，道将自定”。心静就是要学习者去掉过多的欲望，专心致志于对道的体认，用心去体会道的存在，去把握道的运动。这并非玄不可及的神秘境界，而是排除一切干扰，全神贯注地将全部注意力集中到道上，在这种情况下才有可能激发灵感，体会到道的本质。但人往往由于内心嗜欲充溢而目不见色，耳不闻声，因此，首先要寡欲才能够心静。《心术上》曰：“去欲则宣，宣则静矣，静则精，精则独立矣，独则明，明则神矣。”人是有理智的

动物，必须用理智来节制欲望，《心术下》说：“岂无利事哉？我无利心，岂无安处哉？我无安心，心之中又有心。”“心之中又有心”中前一个“心”指思维的实体心，后一个“心”指人心之理性思维能力。人并不是无欲，贵在能运用理性来控制，达到心静的状态。因此，人要努力达到“无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德”<sup>①</sup>。《内业》亦云：“中（义）守不贰，不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。”不为外物所左右，不被外部感官的喜好摆布，保持一颗寡欲清静之心，这就叫具有“内德”，内心有所得即为“中得”。通过节欲，“人能正静者，筋韧而骨强。……正静不失，日新其德，昭知天下，通于四极”<sup>②</sup>。不受外物之左右，心中必定达到宁静，然后努力去体认大道，必定会把握道的规律。

## （二）专一持久

道德品质的修养是一个长期的过程，决非一蹴而就，因此必须长期坚持，意志专一。首先，品德的修养要有专一的目的，《白心》曰：“一以无贰，是谓知道。将欲服之，必一其端，而固其所守。”其次，要树立坚定的道德信念，长期服从。道德修养的起初阶段需要意志力来强制自己去持守善道，才能逐渐地培养起道德行为的习惯。《内业》曰：“守善勿舍，逐淫泽薄，既知其极，反于道德。”在日常生活中，要不间断地培养好的品德行为，减少不良习气，心中孜孜以求，“日益之而患少者，唯忠；日损之而患多者，唯欲”<sup>③</sup>，好的品德唯恐太少，坏的欲望又怕太多，因此时刻要督促自己修养自身，持久不懈，最终才会由道德的他律到自律再到“习惯成自然”的自为境界。

## （三）以理智节制情绪

人皆有喜怒哀乐等情绪情感，但如不加以节制，使之达到平和，对于道德修养或人身健康都有极大危害，《心术下》曰：“凡民之生也，必以正平。所以失之者，必以喜乐哀怒。”《内业》曰：“忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。”认为人心“其所以失之，必以忧乐喜怒欲利”。情绪失调必定会使人内心混乱，行为失常，重者导致违法乱纪，为世人所不容，而且经常失调也会影响到健康。因此《管子》认为要用理智来控制人

① 《心术下》。

② 《心术下》。

③ 《枢言》。

的情绪情感。《内业》曰：“忿怒之失度，乃为之图。节其五欲，去其二凶，不喜不怒，平正擅匈。”过于愤怒，就要调节，对于耳、目、口、鼻、心五种情欲，喜乐、愤怒二凶都要加以节制甚至去除。让平和中正占据胸中。《内业》又曰：“能去忧乐喜怒欲利，心乃反济”，就是指内心充实的状态。而且，对于情绪情感的控制，《管子》也意识到礼乐确有其独到之功，因此提出：“止怒莫若诗，去忧莫若乐。”<sup>①</sup>通过学习主外之礼和主内之乐，从内到外加以调节。这体现出黄老道家学者意识到必须提高理性认识水平来调节情绪情感，这是值得重视的有价值的教育观点。

## 五 学习思想

天道是《管子》试图认识和把握的内容，认为“道在身则言自顺，行自正，事君自忠，事父自孝，遇人自理”<sup>②</sup>，因此，其学习的思想也是围绕天道来讨论的。《管子》认为万物依循天道运行，天道就体现在万物之中，《心术上》曰：“虚无形谓之道，化育万物谓之德”，个体如果能把握住天道，就会“小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服”。因此，通过修养、研究来体会和把握道，就成为其学习的主要任务和目标。

《管子》也主张博学厚积。道尽管体现在万物中，但万物纷繁复杂，规律就不会一目了然。认识规律的历程也必须循序渐进，走由个别到一般、由特殊到普遍的路径，《宙合》曰：“天涓阳（养），无计量；地化生，无法（泮）崖。所谓是而无非，非而无是，是非有，必交来。苟信是，必有不可先规之，必有不可识虑之；然将卒而不戒。故圣人博闻多见，畜道以待物，物至而对形，曲均存矣。”是非界线的确定有其客观的标准，同时也随着人的认识水平的提高而发生变动。同时，“是”的确定前提是“非”已确定，反之亦然。这种是非标准就要通过学习来确定和认识。而在当时人类认识的初期，无确定的科学理论来指导人们的认识，只有博学多闻，通过在人类认识的过程中不断尝试失败，积累经验，最终形成对自然、社会、人性的正确认识和把握。《管子》特别重视博学积累的意义，认为通过博学和多见，可以从中体悟到道的运行规律，可以认识新生事物而不为其迷惑。

《管子》强调要通过学习达到深通规律，千万不可局于一囿、蔽于一

① 《内业》。

② 《形势解》。



曲。《宙合》曰：“明者察于事，故不官于物，而旁通于道。道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辩于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说，而不可以广举。”唯有通晓全部的事物，而不为部分所局限，才能掌握通达于无上之高、翱翔于无穷之境的道。黄老道家思想中有一个一以贯之的特点，即兼容并包，因此特别反对囿于一家之成说，死守一己之私意，成为井蛙夏虫。他们认为一种学说应当是发展而与时俱变的，《宙合》曰：“而圣人之道，贵富以当。奚谓当？本乎无妄之治，运乎无方之事，应变不失之谓当。变无不至，无[不]有应当，本错不敢忿。”在他们看来，一家之言已决然无法解决新形势下的新问题，必须兼采众学之长，方可应付当时社会巨变提出的要求。黄老道家以一种开放的态势容纳了诸家学说之精华，铸就成一个多元的学说体系，正是这种学习思想的成效。

在具体的学习过程中，《管子》在学习心理和学习方法方面也提出了精彩的观点。主要有以下几个方面。

### （一）虚静体悟

由于认为“大道可安而不可说。直（真）人之言不义不颇，不出于口，不见于色，四海之人，又孰知其则？”<sup>①</sup>大道的规律、圣人的义理既非书诸于典籍，又非言语可准确表达出来，因此个中真味必须要学习者自己体会把握、自觉领悟。《管子》认为心是认识大道的器官，唯有修养内心方可达到认识的目的。《心术上》曰：“其所[以]知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫能虚矣，虚者，无藏也。”修养内心达到极致，即是虚静的状态，内心不存留机智、诈伪、欲念，也就是“无藏”的境界。《心术上》曰：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。人皆欲智而莫索其所以智（乎）。智乎，智乎，投之海外无自夺，求之者不得处之者。夫正（圣）人无求之也，故能虚无。”智慧强求不得，有其成法可依，即排除嗜欲，虚静内心，才能体会到规律，达到“神”的境界，所以说：“去欲则宣，宣则静矣，静则精。精则独立矣，独则明，明则神矣。神者，至贵矣，故馆不辟除，则贵人不舍焉。”<sup>②</sup>这样才能达到“心静气理，道乃可止”<sup>③</sup>。而人们往往嗜欲充塞，内心尽管想得道，却由于方法不对，终将

① 《心术上》。

② 《心术上》。

③ 《内业》。

一无所获。

### (二) 专一精思

《管子》认为学习重在体悟，学习者必须将全部精力专一地投入到对道的研究上，进行深入思考，专一探究，在大脑中逐渐建立起关于道的认识的广泛联系，才有可能产生灵感或顿悟，在顷刻之间融会贯通，把握住道的运行规律。《心术下》曰：“专于意，一于心，耳目端，知远之证（近）。”专心一意，知远如同知近一样。人能达到专一的程度，才能掌握事物变化的规律，“一气能变曰精，一事能变曰智”<sup>①</sup>。专一于气而掌握其变化，大道就能落入内心而达到精的境界；专一事而掌握其变化规律，就能达到智的境界。达到精和智就意味着掌握了道的实质，学习的目的就达到了。专一的同时还必须于不懂处进行深入思考，《内业》曰：“思之，思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。”反复不断地精思，人之精气全部集中于难题上，即使有极其难解之处，也会在长久地专一精思的基础上而一朝释然。

### (三) 勤勉务进

《管子》认为“受业问学而不加务则不成”<sup>②</sup>。为学若散漫懒惰，则会一事无成。《形势解》说：“解惰简漫，以之事主则不忠，以之事父则不孝，以之起事则不成。”反对懒散怠惰，提倡积极奋进，认为“怠倦者不及，无广者疑神，（疑）神者在内，不及者在门；在内者将假，在门者将待。曙戒勿怠，后稷逢殃。朝忘其事，夕失其功”<sup>③</sup>。即懒惰之人总是落后于人，珍惜时间的人，办事神速，如有神助。因此，早晨告诫自己不要懈怠，落后就要遭殃；早上忘记要做的事，晚上就失去本应得到的成果。号召有志于学问的人要“疾之，疾之，万物之师也；为之，为之，万物之时也；强之，强之，万物之指也”<sup>④</sup>。面对广泛众多、随时流逝、旨意深远的万物，必须加快步伐，努力探索，永不停止。求学问道的紧迫感跃然纸上，催人奋进，并用“士不厌学，故能成其圣”<sup>⑤</sup>的美好前景来鼓励广大学者为真理为道德而奋斗不息。

① 《心术下》。

② 《形势解》。

③ 《形势》。

④ 《枢言》。

⑤ 《形势解》。

#### 第四节 《鹞冠子》的教育思想

鹞冠子其人,《汉书·艺文志》注云:“楚人,居深山,以鹞为冠。”应劭《风俗通义》佚文:“鹞冠氏,楚贤人,以鹞为冠,因氏焉。鹞冠子著书。”<sup>①</sup>《隋书·经籍志》曰:“楚之隐人。”可见,鹞冠子应是战国时代楚国的一位隐士。

《鹞冠子》一书,历来是很少人接触的一部子书。唐柳宗元作《辩鹞冠子》一文,认为此书“尽鄙浅言也,吾意好事者伪为其书”。后世学者多认可此说,伪作之说似成定论<sup>②</sup>。吕思勉先生却认为:“此书义精文古,决非后世所能伪为,全书多道、法二家论,与《管子》最相似。”<sup>③</sup>1973年,马王堆汉墓出土大量帛书,有的学者研究发现,《鹞冠子》中语句同帛书相合,证实了此书的可信性<sup>④</sup>,并确定此书约成于战国晚期至秦楚之际,“无论如何,《鹞冠子》一书是焚书以前的作品”<sup>⑤</sup>。

《鹞冠子》今传本三卷十九篇,曾有学者怀疑书中混入了《庞瑗》一书,这种论断目前尚无充分论据。事实上,《鹞冠子》一书浑然一体,彼此有着内在的联系<sup>⑥</sup>。因此,《鹞冠子》是研究先秦黄老之学的一部重要著作,对其教育思想简析如下。

##### 一 论教育作用

《鹞冠子》从人性和社会两个方面来探讨教育的作用。对于人性,《博选》认为:“所辖人者,恶死乐生者也。”肯定人性是乐生恶死、避害趋利的,并且认为人性在外部环境和教育的作用下会发生变化。《著希》举例

① 王利器:《风俗通义校注》,中华书局,1981,第554页。

② 详见张心澄《伪书通考》,商务印书馆,1939,第739页。

③ 吕思勉:《先秦学术概论》,中国大百科全书出版社,1985,第48页。

④ 唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975年第1期。李学勤:《马王堆帛书与〈鹞冠子〉》,《江汉考古》1983年第2期。吴光:《黄老之学通论》,浙江人民出版社,1985,第151页。

⑤ 李学勤:《〈鹞冠子〉与两种帛书》,《道家文化研究》第一辑,上海古籍出版社,1992,第336页。

⑥ 葛瑞汉:《〈鹞冠子〉一部被忽略的汉前哲学著作》,《清华汉学研究》第一辑,清华大学出版社,1994,第102页。

说，在乱世暴君的统治下，人为了生存，人性往往被扭曲、变态，即“上有随君，下无直辞；君有骄行，民多讳言，故人乖其诚”。显然，人性会随着外部环境而发生变化。因此，《鹖冠子》强调教育必须以人性特点为基础来实施，认为“为化不因民，不能成俗”<sup>①</sup>。

正因为人皆有为己利己的自然性的一面，而且又有可以改变和发展的可能性，那么教育就是要将一个自然人培养成一个社会人，以此来作用和影响社会的政治、经济、文化的发展。《鹖冠子》意识到这一作用，强调必须通过教育使百姓成为心存国家、释己为公的社会人。《天则》曰：“夫使百姓释己而以上为心者，教之所期也”，要求通过教育培养出深通社会人事的运行规律并自觉遵守之个体。这种人能自觉地修养自身，随着社会和时代一起发展，并能自觉地维护和巩固这种社会关系，《天则》曰：“未令而知其为，未始而知其往，上不加务而民自尽，此化之期也。”

也正是基于对人性恶死乐生的认识，《鹖冠子》同样强调法令在化民成俗中的重要作用。《度万》曰：“化万物者，令也。守一道制万物者，法也。法也者，守内者也。令也者，出制者也。夫法不败是，令不伤理，故君子得而尊，小人得而谨，胥靡得以全，神备于心，道备于形，人以成则，士以为绳。”法令合情理顺人心，就会成为世人行为的准则，久之即成为行为习惯，终身服膺。这种将法令的教育和约束作用大加推崇的思想，是黄老道家教育思想一脉相承的特点，对后世的影响极其深远。

根据教育能改变和发展人性的认识，《鹖冠子》进一步肯定教育对于形成社会风俗具有重大作用，《王斧》曰：“故化立而世无邪，化立俗成，少则同侪，长则同友，游敖同品，祭祀同福，死生同爱，福灾同忧，居处同乐，行作同和，吊贺同杂，哭泣同哀，欢欣足以相劝。”充分肯定教育化民成俗的巨大作用。同时，认识到了教育对社会的推动作用，如果缺乏教化就是衰世，《备知》曰：“至世之衰，父子相图，兄弟相疑，何者？其化薄而出于相以有为也。”基于这样的认识，《鹖冠子》提出了“教苦利远”<sup>②</sup>的光辉观点。认为教育虽辛苦艰难，但收益却是很大，对社会和个人的影响是深远的、积极的。希图通过教育达到穷天道之至理、扬人性之至善、社会其乐、化民成俗的目的。

① 《鹖冠子·天则》。以下凡引《鹖冠子》，仅注篇名。

② 《度万》。

## 二 论人才的选拔和任用

《鹖冠子》积极地思考探究为政治国的方法，它的人才思想正是这一意图的反映。

首先，它从两个方面来论述任用贤才的重要性。其一，人才关系到国家的长治久安，如果任人不良，必将导致国破家亡。《道端》曰：“明主之治世也，急于求人，弗独为也。”《度万》曰：“贤人不用，弗能使国利，此其要也。”《王斧》曰：“置人不安，上不可以载，累其是也。”其二，《鹖冠子》认为能让贤才居上位，必定会产生对百姓的导向作用，潜移默化地发挥教育和榜样的作用。因为贤才执政，推行教令，传道布德，会感化百姓。《道端》曰：“进贤受上赏，则下不相弊，不待事人，贤士显不蔽之功，则任事之人莫不尽忠，乡曲慕义，化坐自端，此其道之所致，德之所成也。”

其次，关于人才的种类，《博选》认为：“权人有五至，一曰伯己，二曰什己，三曰若己，四曰厮役，五曰徒隶。”统治者可任用的人应有才智德行百倍于己的人，十倍于己的人，等于自己的人，还有侍奉自己的人，被自己驱策的人几种。任用人才之多寡和选择人才之精否都关系到成就事业的大小，《博选》曰：“故帝者与师处，王者与友处，亡主与徒处。故德万人者谓之俊，德千人者谓之豪，德百人者谓之英。”因此，选拔大量优秀人才极其重要。

再次，关于如何选拔人才，《鹖冠子》认为首先要严格执行“计功而赏，权德而言”的标准，选择功德兼备之士。《道端》曰：“是以先王之置士也，举贤任能，无阿于世。仁人居左，忠臣居前，义臣居右，圣人居后。左法仁则春生殖，前法忠则夏功立，右法义则秋成熟，后法圣则冬闭藏。先王用之，高而不坠，安而不亡。此万物之本，□天地之门户，道德之益也。此四大夫者，君之所取于外也。”仁人、忠臣、义臣、圣人位居国家要职，上顺天理，下合民意，行道布德，必然会使四季和谐，五谷丰登，国家长治久安。而且《鹖冠子》告诫世人“不仕贤，无功必败”，高度强调了贤才的作用。其次要礼贤下士，以德服才。品德高洁、才能超群之人，往往心高气傲，特立独行，因此，《鹖冠子》强调要尊才、爱才、敬才，方可得到优秀人才。“故北面而事之，则伯己者至；先趋而后息，先问而后墨，则什己者至；人趋己趋，则若己者至；凭几据杖，指麾而使，则厮役者至；咄则徒隶

之人至。”<sup>①</sup> 尊敬和服膺的程度不同，会得到不同的人才。如果颐指气使，出言咄骂，若非无耻之人，谁会甘心于此？

《鹖冠子》这种选举人才以德能为标准，而且要爱才、尊才的思想，既前承先辈的思想，又开启了后世人才理论的智慧。

### 三 论学习

《鹖冠子》充分肯定了人类的认识能力，充满信心地断言人类完全可以认识和改造这个世界，《备知》曰：“天高而可知，地大而可宰”。天地不是控制和摆布人的异己力量，人通过认识天道即“一”，就完全可以执一而应万物。《环流》曰：“贤者万举而一失，不贤者万举而一得。其冀善一也，然则其所以为者不可一也，知一之不可一也，故贵道。”《世兵》曰：“汤能以七十里放桀，武王以百里伐纣。知一不烦，千方万曲能杂齐同；胜道不一，知者计全。”因此，《鹖冠子》同其他黄老学者一样，非常重视通过学习得道，获得才能，《学问》曰：“冥材乃健，弗学孰能，此天下至道。”即便才能德行都出类拔萃的伊尹、管仲、百里奚，也不是先天而能，而是学习所致，《世兵》曰：“伊尹酒保，太公屠牛，管子作革，百里奚官奴，海内荒乱，立为世师，莫不天地善得，日月不息，乃成四时，精习象神，孰谓能之，素成其用，先知其故。”所以，硕学鸿才是长期学习积累、求知问道的结果，并非天生而就，《鹖冠子》精辟地总结：“凡可无学而能者，唯息与食也，故先王传道以相效属也。”人在社会化的过程中，恐怕除了吃、睡的本能活动不必学习外，无一不是经学而成的。

关于学习内容，《学问》篇里有具体阐述：“庞子问鹖冠子曰：‘圣人之问，服师也，亦有终始乎？抑其拾诵记辞阖棺而止乎？’鹖冠子曰：‘始于初问，终于九道，若不见闻九道之解，拾诵记辞阖棺，而止以何定乎？’庞子曰：‘何谓九道？’鹖冠子曰：‘一曰道德，二曰阴阳，三曰法令，四曰天官，五曰神征，六曰伎艺，七曰人情，八曰械器，九曰处兵。’庞子曰：‘愿闻九道之事。’鹖冠子曰：‘道德者，操行所以为素也；阴阳者，分数所以观气变也；法令者，主道治乱国之命也；天官者，表仪祥兆下之应也；神征者，风采光景所以序怪也；伎艺者，如胜同任，所以出无独异也；人情者，小大愚知贤不肖雄俊豪杰相万也；械器者，假乘焉，世用国备也；处兵

<sup>①</sup> 《博选》。

者，威柄所持立不败之地也。’”可见，《鹖冠子》的学习内容是非常丰富的，包括操行品德、天文气候、地理风光、工艺技巧、器械日用、军事作战、为政治国之道等方面。

《鹖冠子》认为，必须通过刻苦学习，掌握这九种知识技能，才能把握住天道。尽管《鹖冠子》认为天道难以言说描述，如《能天》曰：“道者……至国弗能载，名弗能牵，口不可以致其意，貌不可以立其状。”但《鹖冠子》为道找到了现实的依托，认为人可以通过学习上述九种知识来体悟它，《学问》曰：“九道形心谓之有灵，后能见变而命之，因其所为而定之，若心无形，灵辞虽转捩，不知所之，彼心为主则内将使外，内无巧验，近则不及，远则不至。”九种知识铭刻于心，就会产生聪明才智，然后能看到事物的变化而命名它。根据自己所做的事而确定事情该怎么做，如果没有这种聪明，即便聚集文辞，结撰文章，遇事也不知如何。内有主宰，就会表露于外，内无机巧和灵验，即使近在眼前的目标也达不到，远的更不能达到。

关于学习方法，《鹖冠子》强调要善于抽象思维，把握事物的本质，从众多的知识中抽象出一般的规律和原则。《度万》曰：“故善度变者观本。本足则尽，不足则德必薄，兵必老，其执能以褊材为褒德博义者哉？”又曰：“凡问之要，欲近知而远见，以一度万也。”能将一般规律和原理归纳总结出来，则远近无所不知不晓。《天权》曰：“知宇故无不容也，知宙故无不足也，知德故无不安也，知道故无不听也，知物故无然也，知一而不知道未能裹也。”关键在于深通道之精义和内涵，否则，“夫蔽象鬲塞之人，未败而崩，未死而禽”<sup>①</sup>。

#### 四 论道德修养

《鹖冠子》强调道德修养的主旨是重精贵神。《泰铢》曰：“精神者，物之贵大者也；内圣者，精神之原也。莫贵焉，故靡不仰制焉。制者，所以卫精擢神，致气也，幽则不泄，简则不烦，不烦则精明达，故能役贤，从而豫。神明者，积精微全粹之所成也。”精神是人的主宰，是人认识万物的神明，不可向外奔竞，过多地耗精费神。具体说，就是要寡欲，不为些许小善而孜孜以求，重在尊道而无大过失，《世兵》曰：“夫得道者务无大失。凡人者务有小善，小善积则多恶欲。多恶则不□□，不□□则多难，多难则浊

<sup>①</sup> 《天权》。

浊，则无知。多欲则不博，不博则多忧，多忧则浊浊，则无知。欲恶者知之所昏也。”因此，个体修养的关键是要具有远大的目标和长远的眼光，以深通道为终极目标，孜孜以求小善之名。《世兵》曰：“圣人捐物从理与舍，众人域域迫于嗜欲，小知立趋，好恶自惧，夸者死权，自贵矜容，烈士徇名，贪夫徇财，至博不给，知时何羞？”圣人不会为小利、小名、小财而舍弃博大精深的道。《鶡冠子》告诫人们：“至得无私，泛泛乎若不系之舟，能者以济，不能者以覆。”<sup>①</sup>天道得来并不轻而易举，稍有不慎就如不系之舟会陷入汪洋之中。因此，个体须时刻克服名利私心，聚精会神，以无比审慎的态度和极其高远的追求，最终达到悟道体道、与道为一的境界。

### 第五节 《吕氏春秋》的教育思想

《吕氏春秋》又名《吕览》。《史记·吕不韦列传》载：“吕不韦乃使其客人著其所闻，集八览、六论、十二纪，二十余万言。”《汉书·艺文志》说：“《吕氏春秋》二十六篇，秦相吕不韦辑智略士作。”显然，《吕氏春秋》一书是秦相吕不韦召集门下宾客编辑而成的。约著于秦王政七年（公元前240年）<sup>②</sup>，19年之后秦始皇统一六国。

关于《吕氏春秋》思想的归属问题，历来认识不一，略分为两种倾向：其一，彻底否定《吕氏春秋》成一家之言，当属杂家<sup>③</sup>。其二，虽认为《吕氏春秋》有主导思想但又持论不一，有儒家主导说<sup>④</sup>、墨家主导说<sup>⑤</sup>、阴阳家主导说<sup>⑥</sup>等。

事实上，《吕氏春秋》是先秦学术融合过程中的一部重要著作。其兼容并包、融合百家的特征极其明显。深入考察就会发现，这种融合是试图以道家的思想为主线来兼容儒家、墨家、法家等派的思想<sup>⑦</sup>。胡适曾说：“杂家

① 《世兵》。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，中华书局，1985，第487页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》（第二册），人民出版社，1984，第469页。

④ 《四库全书总目提要》说：“大抵以儒为主，而参以道家、墨家。”

⑤ 清人卢文弨认为“《吕氏春秋》一书，大约宗墨氏之学，而缘饰以儒术”。

⑥ 陈奇猷在《吕氏春秋校释》中认为“吕不韦的主导思想是阴阳家之学”，徐复观在其《两汉思想史》中持同样的观点。

⑦ 牟钟鉴在其《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》一书中对这一观点进行了详细考证。这一结论日益得到有力的肯定，见《道家文化研究》第十四辑的相关文章。



是道家的前身，‘道家是杂家的新名。汉以前的道家可叫做杂家，秦以后的杂家应叫做道家。研究秦汉之间的思想史的人，不可不认清楚这一件重要事实。’<sup>①</sup> 这种观点指出了先秦学术变迁的一个大特点，即在战国中后期到秦汉之际出现了一股被后世称为“黄老之学”的思潮，其学术特点是以道家思想为宗、兼容并包，探讨建国君民、化民成俗的“君人南面之术”，而《吕氏春秋》正是代表这一学术变化的重要著作。东汉高诱在《吕氏春秋·序》中说：“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为格式，以公方为检格。”全书以道家的“道德”为最高追求目标，以道家的“无为”为纲纪，以儒家的“忠义”为伦理的规范，以法家的“公方”为行为的法则。直观而言，《吕氏春秋》一书确有“杂”的意味，但却杂而不乱，贯穿着道家思想主线而自成体系<sup>②</sup>。

全书分为十二纪、八览、六论。纪、览、论又各成体系，结构整齐，为先秦著作之仅见。

## 一 人性思想和教化理论

《吕氏春秋》的教育思想以“性命之情”为立论的基础，贯通一气。它区分了“性”与“情”，称之为“性命之情”。人性本静、本寿的观点无疑与老子一脉相承，人情有贪有欲、趋利避害的观点却是对“黄老之学”的发展，将先前黄老学者的“人性趋利避害说”发展为“人性本静，人情有贪有欲、趋利避害说”。

《吕氏春秋》认为人性受之于天然，“性者，所受于天也，非人之所能为也”<sup>③</sup>。“性也者，所受于天也，非择取而为之也”<sup>④</sup>。“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也”<sup>⑤</sup>。

人性受之于天，自有其本源的特征，《吕氏春秋》认为那就是平静安宁。如果能常保这种状态，人可以长寿。然而，人对欲望无休止地、毫无顾

① 胡适：《中国中古思想史长编》，安徽教育出版社，1999，第39页。

② 王范之认为《吕氏春秋》“辑合百家九流之说，在原则上是兼收并蓄，以道家为主，以儒家为辅的”。见《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993，第3页。郭沫若认为“在大体上它是折衷着道家与儒家的宇宙观和人生观，尊重理性，而对于墨家的宗教思想是摒弃的”。见《十批判书》，人民出版社，1954，第353页。

③ 《吕氏春秋·劳兵》。以下引此书只注篇名。

④ 《诚廉》。

⑤ 《贵当》。

忌地追求和满足，是对平静安宁的人性状态最大的破坏，身死寿夭者皆因此而导致，正所谓“身乎固静，感而后知，或使之也，遂而不返，制乎嗜欲。制乎嗜欲无穷，则必失其天矣”<sup>①</sup>，“人之性寿，物者扣之，故不得寿”<sup>②</sup>，因此，无休止的欲望是人性的大敌。

人对“欲”的渴求，在《吕氏春秋》看来，受之先天，无论是君主、圣人还是鄙人都是相似的，“天生人而使有贪有欲……故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者贵贱愚智贤不肖欲之若一，虽神农黄帝其与桀纣同”<sup>③</sup>。“天使人有欲，人弗得不求；天使人有恶，人弗得不辟。欲与恶，所受于天也，人不得与焉，不可变不可易”<sup>④</sup>。由于受到“欲”的主宰，人表现出一系列的心理特征和外在行为，即“情”。“人之情欲生而恶死，欲荣而恶辱”<sup>⑤</sup>；“人之情不能亲其所怨，不能誉其所恶”<sup>⑥</sup>；“人之情不能乐其所不安，不能得其所不乐。为之而乐矣，奚待贤者，虽不肖犹若劝之。为之而苦者，奚待不肖者，虽贤者犹不能久”<sup>⑦</sup>。人在“情”的支配下，会以趋利避害、欲荣恶辱的方式来满足自己的欲望，选择自己的生活。

因此，对欲望的追求是合乎“人情”的，但无所节制，过度追求却违背和破坏了“人性”，将会危及个人的性命，还会导致社会的一片混乱。因为“嗜欲无穷，则必有贪鄙悖乱之心，淫佚奸诈之事矣，故强者劫弱，众者暴寡，勇者凌怯，壮者傲幼，从此生矣”<sup>⑧</sup>。可以说，人情的发展限度以人性的破坏与否为界限。而善学者，在于尽可能地使人欲处于合理的程度，而使人性得到保全和发展。《尊师》曰：“故凡学非能益也，达天性也，能全天之所生而勿败之也，是谓善学。”可见，愈是消解人欲，愈是能达到人性的本真。愈是消解人欲，人的本性中丰富的内涵愈能充分表现和发挥。这也就是“学”的任务和目的。

《吕氏春秋》并不认为每个人都能意识到人性与人情的潜在关系，只有圣人、贤主和士能够认识到。《情欲》说得明白：“欲有情，情有节。圣人

① 《移乐》。

② 《本生》。

③ 《情欲》。

④ 《大乐》。

⑤ 《论威》。

⑥ 《诬徒》。

⑦ 《诬徒》。

⑧ 《侈乐》。

修节以止欲，故不过行其情也。故耳之欲五声、目之欲五色、口之欲五味，情也。此三者贵贱愚智贤不肖，欲之若一，虽神农黄帝其与桀纣同。圣人之所以异者，得其情也。”而“民”无法通达性命之情，孳孳于追逐利益。《功名》说：“民无常处，见利之聚，无之去。”而且常常目光短浅，认识不到政教的长远意义。《乐成》举孔子、子产推行新政时，民众开始反对最终得益的例子说明“民不可与虑化举始，而可以乐成功”。

事实上，《吕氏春秋》认为圣人不仅能熟知人性之情，还在于能究其情而行其实，节一己之贪欲，成圣贤之德操，推行于天下，风化而俗定。而俗主却不知其情，纵欲而为，身死国亡。这就是对“汤武修其行而天下从，桀纣慢其行而天下畔”<sup>①</sup>的解释。因此，《吕氏春秋》认为对“民”的教化必须通过贤主忠臣来完成，这是他们的使命，“使民知可与不可，则无所用矣。贤主忠臣不能导愚教陋，则名不冠后，实不及世矣”<sup>②</sup>。

这样，基于对人“性命之情”的理解与顺从，《吕氏春秋》的教化思想包括三个层次：其一，君主的修养与教育。关键在于节制私欲，培养“天下为公”的观念，并时刻听从师保和士君子的教导与劝谏。这一层次的教育由自觉修养与师、臣（贤士充任）的外部矫正相结合。其二，士君子的修养与教育。根据《吕氏春秋》所主张的“君任人逸，臣任力劳”的治国模式，由士君子担任国之职官，他们才是真正推行教化的人。士君子的养成完全出于自觉，君主靠谦虚和热诚勤于搜寻和选任。其三，民众的教化。目的在于形成统一的风俗，即“成教”。由于民众被认定为对“性命之情”一无所知，因此，他们成为教化过程中的纯客体。君主和职官通过以德感化、赏罚并举等措施来引导和约束民众，从而形成统一的风俗。

## 二 君主和士君子的修养论

《吕氏春秋·先己》中举出一个事例：夏后氏伯启与有扈战于甘泽而不胜，六卿请复之。夏后氏伯启曰：“不可，吾地不浅，吾民不寡，战而不胜，是吾德薄而教不善也。于是乎处不重席、食不贰味、琴瑟不张、钟鼓不修、子女不饬、亲亲长长、尊贤使能，期年而有扈氏服。”这里圣人先致厚德、后行善教的思想理路非常清晰，这也是《吕氏春秋》教育思想的主体

① 《贵当》。

② 《乐成》。

框架。《吕氏春秋》反复强调圣人身治而天下治。《先己》曰：“凡事之本必先治身。……昔者先圣王成其身而天下在，治其身而天下治。”“为国之本在于为身，身为而家为，家为而国为，国为而天下为，故曰以身为家，以家为国，以国为天下，此四者异位同本，故圣人之事广之则极宇宙穷日月，约之则无出乎身者也。”<sup>①</sup>

至于居上位者如何修养，《吕氏春秋》一言以蔽之：“主道约，君守近，太上反诸己，其次求诸人。”<sup>②</sup>

“反诸己之法”首在“达乎性命之情”，“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子不足以比焉；论其轻重，富有天下不可以易之；论其安危，一曙失之，终身不复得。三者，有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不达乎性命之情也。不达乎性命之情，慎之何益？”<sup>③</sup> 生命可贵，无人不知，但如何充分保全人性、发掘生命的价值却首先需要深知生命的本真，而这并非尽人皆知。《吕氏春秋》指出：“夫生岂特随侯之珠重也哉？子华子曰，全生为生，亏生次之，死次之，迫生为下。全生者，六欲皆得其宜也。”<sup>④</sup> 生命所宝贵的决非富比天下，而是顺其本真，使生得以饱满而充分地发展，这也叫“顺生”：“凡生之长也，顺之也。使生不顺者，欲也。故圣人必先适欲。”<sup>⑤</sup>

使“六欲皆得其宜”也好，“必先适欲”也罢，都是讲究把人欲控制在“利于性”的范围内：“圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之。此全性之道也。”<sup>⑥</sup> “夫耳目鼻口，生之役也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者，不欲利于生者则弗为。”<sup>⑦</sup> 能够做到节欲，则可以“全天知一”：“适耳目，节适欲；适智谋，去巧故。而游意乎无穷之次，事心乎自然之途。若此，则无以害其天矣。无以害其天，则知精，知精则知神，知神之谓得一。”<sup>⑧</sup> 能全天知一，则为全德之人：

① 《执一》。

② 《论人》。

③ 《重己》。

④ 《贵生》。

⑤ 《重己》。

⑥ 《本生》。

⑦ 《贵生》。

⑧ 《论人》。

圣人之制万物也，以全其天也。天全则神和矣、目明矣、耳聪矣、鼻臭矣、口敏矣、三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得，精通乎天地，神覆乎宇宙，其于物无不受也，无不裹也，若天地然，上为天子而不骄，下为匹夫而不慤，此之谓全德之人。<sup>①</sup>

《吕氏春秋》之所以极力强调君主要节欲顺性，自有其深刻的思想根源，它认为：“昔先圣王之治天下也，必以公。公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏（高诱注：偏，私不正也）。凡主之立也生于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。”<sup>②</sup>“公”就要求去“私”。任何君王，一旦权极天下，如果穷天下之财，适一己之偏私，极尽享乐之能事，那么亡无日矣，这就叫“以天下害其生”。因此，《吕氏春秋》提出与老子同样的思想——“惟不以天下害其生者也，可以托天下”<sup>③</sup>。不以天下害其生者就意味着无私欲，无私欲则能做到大公，大公才有可能达到民安和国治。

君王“反诸己”的同时，必须要“求诸人”，才能臻于修养的完善。“求诸人”指从师问学。《吕氏春秋》反复强调人都有不足的地方，君王亦不例外，切忌师心自是。它说：“目固有不见也，智固有不知也，数固有不及也，不知其说所以然而然。圣人因而与制。不事心焉。”<sup>④</sup>能否意识到这一问题关乎生死存亡，“知不知，上矣。过者之患，不知而自以为知。物多类然而不然。故亡国僇民无已”<sup>⑤</sup>。《吕氏春秋》举一个非常重要的例子：“先王之教，莫荣于孝，莫显于忠。忠孝，人君人亲之所甚欲也。显荣，人子人臣之所甚愿也。然而人君人亲不得其所欲，人子人臣不得其所愿，此生于不知理义。不知理义，生于不学。学者师达而有材，吾未知其不为圣人。圣人所在，则天下理焉。”<sup>⑥</sup>指出先王教化的大义现在之所以不能推行，就是在于当下的君王没有努力学习，不懂得理义。

① 《本生》。

② 《贵公》。

③ 《贵生》。

④ 《别类》。

⑤ 《别类》。

⑥ 《劝学》。

因此，作为君王必须要尊师问学。《吕氏春秋·尊师》举出历史有十圣人六贤者来说明“此十圣人六贤者，未有不尊师者也。今尊不至于帝，智不至于圣，而欲无尊师，奚由至哉？此五帝之所以绝，三代之所以灭。”先圣所师之人实为士君子的杰出代表，他们既是良师，又是佐臣。这些人本身承载着理和义，“故为师之务，在于胜理，在于行义”<sup>①</sup>。《吕氏春秋》认为士君子身上承载着“道”的统绪，这些人的养成和教育并非来自君王，而是靠他们群体内部的学术相承。他们的学被称为“君子之学”，而且被要求严守师道，“君子之学也，说义必称师以论道，听从必尽力以光明。听从不尽力，命之曰背。说义不称师，命之曰叛”<sup>②</sup>。而君王应当竭尽全力寻访和任用这些人，然后从而师之，尊而学之，养而问之，靠他们来推行和完成国家的政教。

《吕氏春秋》中讲到了教育过程的规律和原则。这些原则具有普遍性，同样适用于君王和士君子的教育和学习。

其一，指出教学对人的作用，首先在于全性。“天生人也，而使其耳目可以闻，不学，其闻不若聋；使其目可以见，不学，其见不若盲；使其口可以言，不学，其言不若爽；使其心可以知，不学，其知不若狂。故凡学，非能益也，达天性也，能全天之所生而勿败之，是谓善学。”<sup>③</sup>“学”可以给人一种全新地感受世界的能力。这种能力是对人先天本能合理化和规范化的结果，它使人能以符合人的规定性的面貌与世界相对应和相作用。这是给人以“智”的过程。其次在于成身。“故教也者，义之大者；学也者，知之盛者也。义之大，莫大于利人，利人莫大于教。知之盛者莫大于成身，成身莫大于学。身成则为子弗使而孝矣，为人臣弗令而忠矣，为人君弗强而平矣。有大势为天下正矣”<sup>④</sup>。教与学使人成为有“道德”的人，赋予人“德”的特征，使人能够成为社会伦理网络中的一结。

其二，疾学、精学。《劝学》曰：“圣人生于疾学，不疾学，而能为魁士名人者，未之尝有也。”从态度上讲要以学为务，从方法上讲则要用心专一，精而求熟。“故日夜学之，有便于学者，无不为也。有不便于学者，无肯为也。盖闻孔丘、墨翟尽日讽诵习业，夜亲见文王、周公旦而问焉。用志

① 《劝学》。

② 《尊师》。

③ 《尊师》。

④ 《尊师》。

如此其精也，何事而不达，何为而不成？故曰，精而熟之，鬼将告之，非鬼告之也，精而熟之也”<sup>①</sup>。“不能学者，从师苦而欲学之功也，从师浅而欲学之深也。草木鸡狗牛马，不可谗诟遇之。谗诟遇之，则亦谗诟报人。又况乎达师与道术之言乎？不能学者，遇师则不中，用心则不专，好之则不深，就业则不疾，教（效）人则不精。于师愠，怀于俗，羁神于世，矜势好尤，故湛于巧智，昏于不利，惑于嗜欲，问事则前后相悖，以章则有异心，以简则有相反，离则不能合，合则弗能离，事至则不能受，此不能学者之患也。”<sup>②</sup> 总之，不能专心于学，就不会有收获和进步。

其三，教学是由教师和学生组成的双向活动，因此，既要讲如何学，又要讲如何教。教师的教学要遵循人“不能乐其所不安、不能得其所不乐”，“不能亲其所怨，不能誉其所恶”的性命之情，采取“反己以教”的方法，以适合于常人性情的方式进行，“视徒如己，反己以教，则得教之情也。所加于人，必可行于己。若此则师徒同体。人之情，爱同于己者，誉同于己者，助同于己者，学业之章明也，道术之大行也从此生矣”<sup>③</sup>。从而使学生以愉快的心情在“安焉、乐焉、休焉、游焉、肃焉、严焉”中接受学业，彰明道术。

其四，“学”要取众人之所长，补一己之不足。《用众》曰：“故善学者假人之长补其短……虽桀纣犹有可畏可取者，而况于贤者乎。……天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。”这一原则已经不再局限于知识的学习中，而且投射到人生的成长过程中。可以说，博采众长，学习亦然，成长亦然。这是一条规律性的认识。

其五，学必尊师。《吕氏春秋》认为，师作为“道”的载体与媒体，应当保持独立的人格和操守，这样才能使道得到尊重和传播。“故往教者不化，召师者不化，自卑者不听，卑师者不听。师操不化不听之术，而以强教之，欲道之行身之尊也，不亦远乎？”<sup>④</sup> 因此，在《吕氏春秋》所描述的教学过程中，学生对道的虔诚态度和对师的尊敬和爱戴，可以使“师尽智竭道以教”。尊师要有“事师如事父”的心态，要有“生则谨养，死则敬祭”的行动，以周全得近乎奢侈的方式安排教师的起居饮食。最重要的是要严守

① 《博志》。

② 《诬徒》。

③ 《诬徒》。

④ 《劝学》。

教师的学说而不背叛，“说义必称师以论道，听从必尽力以光明”，从精神上成为教师学说的继承者和光大者，只有这样才能算得上真正的尊师。

总的来说，《吕氏春秋》并没有认识到要通过教育来培养治术人才，只是非常强调选贤任能。它也对于士的特征进行了详细的描述，但目的在于要向君主介绍士的功能。从国家来说，通过严格的制度培养治术人才这种思想还尚未形成，可以说，《吕氏春秋》对于教育功能的认识仅止于“化民成俗”。

### 三 百姓的教化论

在春秋战国时代，“民”本不被束缚在土地上，他们可以因战争或饥谨而四处迁徙，即所谓的“老弱转乎沟壑，壮者散于四方”。这就造成春秋战国时代的君主往往有“寡人之民不加多”的忧虑。这种生死存亡的利害关系，迫使统治阶级必须深入考虑“民之性是什么”这个问题了。所以，《功名》说：“欲为天子，民之所走，不可不察。”而考察民性的目的已经不止于招引和稳定人民，更在于形成统一的教化和风俗。

《吕氏春秋》约成书于秦统一六国前十九年，其时秦赵“长平之战”已经是二十年前的事了。因此，社会局势尽管动荡不安，但统一的趋势亦已明朗。将风俗不一、言语异声的民众统一集合为一个整体已经成为大势所趋。《吕氏春秋》针对这一问题说：“善为君者，蛮夷反舌殊俗异习皆服之，德厚也。……人主贤则豪杰归之，故圣王不务归之者，而务其所以归。”<sup>①</sup>“所以归”在于“教”，统一风俗，天下归之，就叫“成教”<sup>②</sup>。《吕氏春秋》反复提到“教”所具备的“化民成俗”的作用，如《孟春纪》：“是月也……王布农事，命田舍东郊，皆修封疆。审端径术，善相丘陵阪险原隰。土地所宜，五谷所殖，以教道民，必躬亲之。”《仲冬纪》：“是用也，……山林薮泽，有能取疏食田猎禽兽者，野虞（高诱注：疏泽野虞掌山泽之官也）教导之。”《简选》曰：“统率士民，欲其教也。”《执一》中举例：吴起曾说“治四境之内，成训教变习俗，使君臣有义，父子有序，子与我孰贤？”《上德》曰：“教变容改俗，而莫得其所受之，此之谓顺情。”《召类》中记古史曰：“舜却苗民，更易其俗；禹攻曹魏屈骜有扈，

① 《功名》。

② 《不广》。



以行其教。”

那么，通过“教”要形成怎样的风俗呢？就是要形成“君臣父子兄弟朋友夫妻”各守其分的社会伦理道德秩序。因此，“为治必先定分——君臣父子夫妇。君臣父子夫妇六者当位，则下不逾节，而上不苟为矣。少不悻辟，而长不简慢矣……同异之分，贵贱之别，长少之义，此先王之所慎，而治乱之纪也”<sup>①</sup>。

既然要建立统一的社会秩序体系，那就应当有统一的道德要求和标准，否则人言而殊、行而异，评价准则各不相同，就会无法协调一致，人伦关系必然混乱。因此，人的言行飘忽不定，“不可知”现象是对人伦关系最大的威胁，“先王之所恶，无恶于不可知；不可知，则君臣父子兄弟朋友夫妻之际败矣。十际皆败，乱莫大焉。凡人伦以十际为安者也。释十际则与麋鹿虎狼无以异，多勇者则为制耳矣。不可知，则知无安君无乐亲矣，无荣兄无亲友无尊夫矣”<sup>②</sup>。如何才能“可知”呢？唯有“壹行”，即具有始终如一的言行。《吕氏春秋》认为壹行就是要始终以“义”为行动的准则，所以说：“世之所以贤君子者，为其能行义而不能行邪辟也。”<sup>③</sup>在《吕氏春秋》看来，义以孝为本，“民之本教曰孝……仁者，仁此者也。礼者，履此者也；义者，宜此者也；信者，信此者也；强者，强此者也。乐自顺此生也，刑自逆此作也”<sup>④</sup>。一切道德都以孝为出发点，都归宿于孝，孝成为衡量一切道德行为的终极标准：“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不笃，非孝也；战陈无勇，非孝也。”<sup>⑤</sup>同时，孝也是沟通人伦横向关系、建立良好群体关系的基础，“今有人于此，行于亲重，而不简慢于轻疏，则是笃谨孝道。先王之所以治天下也，故爱其亲，不敢恶人；敬其亲，不敢慢人。爱敬尽于事亲，光耀加于百姓，究于四海，此天子之孝也”<sup>⑥</sup>。孝使人伦关系形成一个社会网。

“孝”与《吕氏春秋》反复强调的人的“性命之情”并不相悖。《吕氏春秋》赞成曾子的观点：“身者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬

① 《处方》。

② 《壹行》。

③ 《壹行》。

④ 《孝行览》。

⑤ 《孝行览》。

⑥ 《孝行览》。

乎?”还有乐正子的观点:“父母全而生之,子全而归之,不亏其身,不损其形,可谓孝矣。”这正与道家贵生全生、爱己重己的思想相一致。因此,从思想的根源上来说,孝的本意与道家的思想有相交融的地方。

如何施教,这是《吕氏春秋》重点要探讨的问题。根本的原则是遵从人的性命之情,因其固然而然之。《知度》曰:“治道之要存乎知性命。”《勿躬》曰:“善为君者,矜服性命之情,而百官已治矣,黔首已亲矣,名号已章矣。”《贵当》曰:“名号大显,不可强求,必由其道。治物者,不于物,于人。治人者不于事,于君。治君者不于君,于天子。治天子者不于天子,于欲。治欲者不于欲,于性。性者,万物之本也,不可长,不可短,因其固然而然之,此天地之数也。”

遵循人性命之情进行教化,其主旨在于要将外在的天人秩序和社会秩序以合乎人心理的方式内化到人心,成为观念。违背人的心理,教化决不能推行,在这一点上《吕氏春秋》批判了孔墨之学:“孔墨之弟子徒属充满天下,皆以仁义之术教导于天下。然而无所行。教者术犹不能行,又况乎所教。是何也?仁义之术外也。夫以外胜内,匹夫徒步不能行,又况乎人主?唯通乎性命之情,而仁义之术自行矣。”<sup>①</sup>唯有明白欲望的消解才能保全人性,唯有明白人性的保全才能达到长寿和安宁。对于无法理解和明了人“性命之情”的“民”,“趋利避害”的性情则意味着他们具有极大的可塑性和可引导性,因而社会所鼓励、提倡和禁止、排斥的规则以及与之相伴的道德舆论的赞赏和唾弃、法律制度的奖赏和制裁将会成为引导和控制人意识和行为的导向,教化的现实可靠性就蕴含在其中。正是基于这种认识,《吕氏春秋》坚信人之欲望是人能接受统治和管理的前提,“使民无欲,上虽贤,犹不能用”。欲越多,人之可用越多,“人之欲多者,其可得用亦多;人之欲少者,其得用亦少;无欲者不可得用也”<sup>②</sup>。

人的性命之情,已经谈了,如何行教,具体分述如下。

其一,虚君而任贤。强调君王不必事必躬亲,而且也没有这个能力,关键在于任人。“天下之贤主岂必苦形愁虑哉,执其要而已矣。……要在得贤。”<sup>③</sup>“圣王不能二十官之事,然而使二十官尽其巧,毕其能”<sup>④</sup>。“大圣无

① 《有度》。

② 《为欲》。

③ 《察览》。

④ 《勿躬》。

事而千官尽能，此乃谓不教之教。”<sup>①</sup>《吕氏春秋》任贤使能、推行教化的主张是道家“不言之教”理论的新发展。它反对君王多发命令，认为“劳手足烦教诏，虽治犹未至也”<sup>②</sup>。

其二，行德利民，赏罚以义。“为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止。”“德也者，万民之宰也……圣人行德乎己，而四荒咸飭乎仁。”行德讲究一个“诚”字，精诚所至，金石为开。行德的具体表现是以爱利民为务，《精通》曰：“圣人南面而立，以爱利民为心，号令未出而天下皆延颈踵矣，则精通乎民也。夫贼害于人，人亦然。”《适威》曰：“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。故民之于上也，若玺之于涂也，抑之以方则方，抑之以圆则圆。若五种之于地也，必应其类，而繁息于百倍。此五帝三王之所以无敌也，身已终矣，而后世化之如神。”人之性命之情乃在于乐于爱利，避于贼害。能对民爱之利之，益之安之，就能像捏泥人一样，抑之方则方，抑之圆则圆。反之，逆于人性命之情的教，会上下相仇，国之为乱：“乱国之使其民，不论人之性，不反人之情，烦为教而过不识，数为令而非不从，巨为危而罪不敢，重为任百罚不胜。民进则欲其赏，退则畏其罪。知其能力不足也，则（难）以为继矣。（难）以为继，知则上又从而罪之。是以罪召罪，上下之相仇也，由是起也。”<sup>③</sup>

但人的性命之情决定了适当的赏罚也是教化的重要手段。人的性情是“欲也、恶也。何欲何恶？欲荣利，恶辱害。辱害所以为罚，充也；荣利所以为赏，宝也。赏罚皆有充实，则民无不用矣”<sup>④</sup>。《吕氏春秋》认为，长期的习染和约束会对人的品行造成无法更改的影响，如“奸伪贼乱贪戾之道兴，久兴而不息，民之讎之若性”<sup>⑤</sup>。赏罚亦然，用符合义的赏罚来约束和教化百姓，久之，则会形成良好的品德，无法使其更改。如果形成不好的品德，也无法更改。“赏罚之柄，此上之所以使也。其所以加者义，则忠信亲爱之道彰。久彰而愈长，民之安之若性，此之谓教成。教成，则虽有厚赏严威弗能禁。故善教者不以赏罚而教成，教成而赏罚弗能禁用，赏罚

① 《君守》。

② 《察贤》。

③ 《适威》。

④ 《用民》。

⑤ 《义赏》。

不当亦然”<sup>①</sup>。因此，“故赏罚之所加，不可不慎，且成而贼民”<sup>②</sup>。

赏罚必须要有原则。首先，赏罚要以爱利之心为基础，明确赏罚的目的是为了推行符合民心的教化。不明此理，一味用威，威愈甚，民愈背心。因此，威“必托于爱利，爱利之心渝，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。此殷夏之所以绝也”<sup>③</sup>。其次，赏罚必以公。“凡赏非以爱之也，罚非以恶之也，用观归也，所归善，虽恶之，赏。所归不善，虽爱之，罚。”<sup>④</sup>第三，以信来推行赏罚。《慎小》曰：“赏罚信乎民，何事而不成，岂独兵乎！”

因此，教化当以爱利为基本原则，赏罚辅助，不能独赖厚赏严罚。《上德》曰：“教变容改俗，而莫得其所受之，此之谓顺情。故古之人身隐而功著，形息而名彰，说通而化奋，利行乎天下，而民不识，岂必以严罚厚赏哉？严罚厚赏，此衰世之政也。”

《吕氏春秋》的“教”包含着广泛的含义，它既有针对个体而进行的教育，但主要是就君主而言的；也有针对群体而进行的教育，这种教育的方式和方法是通过各种政治措施来进行的，不是灌输式的，而是风化式的。基本上认识不到教育所具备培养贤才和选拔人才的功能，但却鼓励士人通过学习来明道。

## 第六节 先秦黄老道家教育思想评价

### 一 先秦黄老道家教育思想的特点

先秦时期，“天子失官，学在四夷”，诸子峰起，私学盛行。学术思想和教育思想发生着急剧的分化，正如《庄子·天下》所云：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好”，出现了百家争鸣的局面。这一时期，大体上形成以儒、墨、道、法、名、阴阳等学派为主的“九流十家”，彼此各自立说，互相攻击，阐发己意，但又互相融合吸收。这是中国古代思想最开放、学术最繁荣的时代。它是中国文化的源头活水，也是中国

① 《义赏》。

② 《义赏》。

③ 《用民》。

④ 《当赏》。

传统教育思想的奠基时期。

战国中后期，由于时代的需要和学术本身的发展规律，黄老道家学者博采众长，兼容并包，在先秦思想从分化逐渐走向融合的过程中，这一学派走在了时代的前列，其胸怀之博大，眼光之深邃，以及兼容的深度与广度都是其他学派所望尘莫及的。

这些特点反映在黄老道家的教育思想中，就是对各派思想的融合。他们立足于原始道家的最高哲学范畴“道”，吸收法、儒、名、阴阳等家教育思想，提出一套关于为政治国、施行教化、个人修养的理论。总的来说，这一理论适应着中国奴隶制全面瓦解崩溃和封建制渐趋确立巩固的大趋势。黄老学者都充分肯定教育的作用，他们尊重人性的特点，致力将教育建构在人的心理特点的基础上。并且肯定外在规范对个体行为的约束作用和在品德形成中的导向功能。他们强调个体主观能动性在对规律的体认和个人的修养中的巨大作用，主张学习要广博全面，认识要深入周到，达到精通规律的程度，避免蔽于一曲，局于一隅，等等。

### （一）兼容并包，道、法、儒融合的教育思想

学术的争鸣必然会带来融合，而兼容的同时会有创新。黄老道家教育思想的融合与创新表现在两个方面。

#### 1. 援法入道

黄老学者主张将施德与刑罚结合起来，这是其理论上的一大创新。孔孟儒家主张“导之以政，齐之以刑，民免而无耻。导之以德，齐之以礼，有耻且格”<sup>①</sup>，将德刑对立起来，崇德抑刑。三晋法家也把德同刑对立起来，不过与儒家恰好相反，他们“无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治”<sup>②</sup>。道家老子强调道法自然，反对仁义和礼法，老子说“大道废，有仁义”<sup>③</sup>，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”<sup>④</sup>，“法令滋彰，盗贼多有”<sup>⑤</sup>。庄子也主张“毁道德以为仁义，圣人之过也”<sup>⑥</sup>，“仁义愒然乃愤吾心，乱莫大焉”<sup>⑦</sup>。

① 《论语·为政》。

② 《汉书·艺文志》。

③ 《老子》第十八章。

④ 《老子》第三十八章。

⑤ 《老子》第五十七章。

⑥ 《庄子·马蹄》。

⑦ 《庄子·天道》。

“焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议”<sup>①</sup>。而黄老之学推重法治，则是建立在“道法自然”这一理论基点上，并结合对于人本性既有崇尚德义又有趋利避害的二重性的认识，将儒家的德治思想同法家的法治思想在道的基础上有机地结合起来。这种德刑观同法家的德刑观有本质的区别。韩非曾说：“二柄者，刑德也，何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”<sup>②</sup> 这种观点显然建立在对人性趋利避害的认识上。黄老之学的法治总是处于辅助德治的地位，德治重在导顺，法治重在惩逆。而且，黄老学者也强调要通过法治来推行不言的教化，要求确立法令之后，必须保持其长久的稳定，成为一种外在的规范，指引和约束着人们的言行，久而久之，会使民众养成适合社会要求的固定的道德品行。

## 2. 援儒入道

儒家是先秦显学，其影响至深至远，但是其思想在创立初始就既吸收旁学，又被别家吸收。韩愈曾说孟子是“醇乎醇者”，而荀子则是“大醇小疵”。到了“汉代孔子”董仲舒那里，其思想的驳杂已是非常突出。这个变化历程，当然有儒家学者借鉴吸收其他学派思想的原因，但更有吸收儒家思想加以改造以适应时代发展的其他学派的功劳。而黄老道家正是后者中的佼佼者。其与众不同之处，还在于黄老之学一度适应时代的要求，成为西汉半个世纪的统治思想，最终随着汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”政策的出台，而成为中国文化的隐性因子，对于儒学的影响和改造作用是非常大的。

道家学者曾经激烈地批评过儒家的学说，但随着时代的发展，儒家“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别”的宗旨，确是“虽百家不能易也”<sup>③</sup>。战国时期的黄老道家学者，无一不肯定仁义礼的道德教育的重要性，提出要通过德教来感化和引导民众，培养起良好的道德品行。同时，黄老学者吸收了儒家关于等级名分的思想，提倡建立一个壁垒森严、等级分明的外在体系，让每个人各处其位，安于其分，接受这个强大社会系统的无言教化。而且，黄老学者又为这个体系寻找到了天理自然的依据，使无言教化的存在披上了合理的外衣。

## （二）因顺自然、遵从人性的教育思想

关于人性，先秦教育思想家均有探讨，各以对人性的看法建构起自己的

① 《庄子·胠篋》。

② 《韩非子·二柄》。

③ 《史记·太史公自序》。

教育理论体系。黄老道家学者亦不例外。黄老学者对人性的看法，既不同于孟子的人性本善，也不同于荀子的人性本恶，而是认为人性既有向善慕德的潜质，又有趋利避害的特性。基于这种认识，他们将德教和法教有机地结合起来。

黄老学者都重视人性，将人性作为教育的基础，提出“因人之情”的教育理论。《黄帝四经》中有“天因而成之”、“因天生也以养生，胃（谓）之文；因天之杀以伐死，胃（谓）之武”。《管子·权修》中有“民情可得而御也”的话，《慎子》中说“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也”。《鹖冠子》、《文子》中皆有顺应人性施教的思想。这种思想，从教育的角度来看，是至为光辉的。

### （三）重虚静体悟的道德修养和学习理论

黄老道家认为，无论是道德修养或是学习过程，都是旨在对天道规律的体认和觉悟。黄老学者都认为“道不远人”，它就体现在人们的日常生活中，每个人都有可能认识。但往往由于人的欲望使人心昏蔽盲塞，成为人认识大道的最大障碍。因此，道德修养的主要目的就在于使个体虚心静意，心态平和，无私无欲，消除杂念，专心体悟道的运作规律。因而，黄老学者都概莫能外地提出了淡泊寡欲、致虚守静、存性保真、柔弱谦卑的道德修养要求和理想的人格特征。

由于认识的对象是带有规律性的道，这种道“父不能以教子，子亦不能受之于父”<sup>①</sup>，正所谓“道可道，非常道”。道的这种难以言传性，决定了学习者必须依靠自己的领悟来把握，《黄帝四经》将这种方法概括为“见知之道，唯虚无有”<sup>②</sup>。就是在无私无欲的状态下专一精思，诚心体悟。因为“道”总宰万物，无处不在，黄老学者都认为人学习中最大的误区是“蔽于一曲”，认识上的偏私与狭隘使人无法通观览照，周全体察。因此，他们认为人在学习中要广观博览，要广泛地兼容别家的思想。《慎子》说得好：“弃道术，舍度量，以求一人之识识天下，谁子之识能足也！”<sup>③</sup> 这在黄老道家建构自己的学说时体现得非常突出。

### （四）德才兼求的人才观

黄老学者直面现实，针对社会的巨变提出自己的建议和主张。这突出表

① 《文子·上仁》。

② 《经法·道法》。

③ 《慎子·逸文》。

现在人才观上。他们主张任用贤才，认为贤才居上位是“君出令逸，臣任力劳”的无为而治的必要条件；更重要的是，英俊豪杰居上位是推行教化的可靠保证，贤才“其于化民若风之靡草”。基于这种认识，黄老学者积极提倡举贤任能。而且对于选拔和任用人才的原则和方法都有具体论述，前文已论及，兹不赘言。

## 二 先秦黄老道家教育思想的影响

中国自汉代以降二千年的历史，儒家的思想一直占据统治地位。黄老思想是以儒家思想为主体的中国传统教育思想的重要组成部分，是中国传统教育思想某些特征和内容的最早的观念渊源。我们可以从黄老道家教育思想对先秦儒学集大成者荀子和对汉初儒家学者陆贾、贾谊、董仲舒等人教育思想的影响来说明这个问题。

### （一）先秦黄老思想对于荀子教育思想的影响

荀子号称先秦儒学的集大成者，但细究之，就会发现他的思想与孔孟有着明显的区别。这种不同，历来受到学者的注意。“昔唐韩愈氏以荀子书为‘大醇小疵’，逮宋攻者益众”<sup>①</sup>。宋儒程颐批评说：“荀卿才高学陋，以礼为伪，以性为恶，不见圣贤……圣人之道，至卿不传。”<sup>②</sup>南宋朱熹则认为，“荀卿全是申韩……然其要，卒归于明法制，执赏罚而已”<sup>③</sup>。现代学者杜国庠、郭沫若都对《荀子》有精深研究，杜先生认为“荀子受道家一些影响”<sup>④</sup>，郭先生认为“荀子思想相当杂驳”<sup>⑤</sup>。事实上，荀子思想兼容并包的特点是非常突出的，受黄老之学的影响也是很明显的。有的学者甚至于认为荀子应属黄老道家<sup>⑥</sup>。

总观荀子一生，少年即到稷下学宫游学，后曾三为稷下祭酒。而稷下学宫正是黄老之学蓬勃发展的地方，曾集中了大批黄老学者，从《管子》这部以黄老学术为主干，兼容百家之学的著作可以看出这一点。因此，荀子终

①（清）王先谦：《荀子集解·序》。

②《二程集·程氏外书》。

③《朱子语类》卷137，《战国汉唐诸子》，岳麓书社，1997。

④杜国庠：《荀子从宋尹黄老学派接受了什么》，《先秦诸子的若干研究》，生活·读书·新知三联书店，1955，第97页。

⑤郭沫若：《十批判书·荀子的批判》，东方出版社，1991。

⑥赵吉惠：《论荀学是稷下黄老之学》，《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社，1994。



其一生，受稷下学术的影响不可谓不深。荀子的教育思想，深受黄老之学影响，表现在如下几个方面。

其一，从人性同教育的关系来看，荀子同孔孟的思想截然不同。孔子认为“性相近，习相远也”<sup>①</sup>，而孟子则主张性善论，认为人有不虑而知的良知和不学而能的良能，生而有“恻隐之心，羞恶之心，恭敬之心，是非之心”<sup>②</sup>的仁义礼智的善端。荀子则不然，明确提出“人之性恶，其善者伪也”<sup>③</sup>的观点。认为教育的作用乃在于“化性起伪”，即改造人的本性，使人树立道德观念和行为。这种观念的转变，仔细考察与黄老之学有极深的渊源关系。

黄老学者全都主张道德的形成乃在于后天的教育，如《管子·形势解》认为人先天的本性“莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害”，《管子·枢言》认为“人故相憎也，人之心悍”，《慎子·因循》认为“人莫不自为也”。这些都对荀子形成性恶论、外铄说有着深刻的影响。

其二，在对待礼治与法治的关系上，荀子也同孔孟产生巨大的分歧。孔子主张“导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格”<sup>④</sup>，充分肯定了礼和德的意义，排斥刑与法。而荀子却调和礼同法的关系，常常礼法并举，强调作为政治的上层建筑的法同作为文化、道德等方面的上层建筑的礼都有深远的教育作用。如他说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”<sup>⑤</sup>又说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”<sup>⑥</sup>还说：“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”<sup>⑦</sup>由上可见，荀子主张应通过礼和法即道德和法治来共同改造人性。这种思想同黄老学者德刑相辅、援法入道等思想何其相似！荀子吸收了黄老之学的思想成分是非常明显的。

其三，关于道德修养和学习中的虚静思想，荀子批判地继承了黄老道家

① 《论语·阳货》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《荀子·劝学》。

⑥ 《荀子·礼论》。

⑦ 《荀子·成相》。

的思想。《荀子·解蔽》曰：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”意即认为虚壹而静是人知道的必要条件。荀子之前的稷下黄老道家都强调心是认识道的器官，唯其修养内心方可达到认识的目的。修养达到极致，即是虚静的状态。《管子·心术上》曰：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”《管子·内业》曰：“敬除其舍，精将自来。”但荀子认为，保持“虚壹而静”的状态“并不是为使‘精将自来’，而是为的更好地反映事物。因此，他所说的‘虚壹而静’，与稷下黄老学派所说的不同。他是批判地继承稷下黄老学派所主张的虚静和专一”<sup>①</sup>。

因此，在儒家教育思想由孔孟向荀子过渡和转变中，黄老思想的作用是不可抹杀的。

## （二）先秦黄老教育思想对汉初思想家的影响

及至汉初，政治上全面推行黄老无为之治，思想领域内儒道的斗争也是非常激烈的。《史记·老子韩非列传》说：“世之绌老子者，则非儒学，儒学亦非老子。道不同不相为谋。”斗争的同时也相互影响，如汉初的儒学代表陆贾、贾谊都吸收了黄老刑名法治的思想。

### 1. 陆贾教育思想中的黄老成分

陆贾深受黄老思想的影响。他的《新语》主要阐述儒家的德治思想，但是渗入了大量的黄老思想。陆贾主张遵道而行，无为而治，《道基》曰：“君子握道而治，依德而行，席仁而坐，仗义而强，虚无寂寞，通动无量。”《无为》曰：“夫道莫大于无为，行莫大于敬谨。”显然，他崇尚无为的为政治国方略。但这种无为方略同老庄截然不同，却与黄老之学相似。表现在教育思想上，一方面要求统治者树立道德典范，成为民众效法的榜样，即所谓的“取之于身”。《至德》曰：“欲建功兴誉，垂名烈，流荣华者，必取之于身。”要求上位者首先进行“调心在己，背恶向善，不贪于财，不苟于利”的自我修养，然后怀德去推行德治。《无为》曰：“夫王者之都，南面之君，百姓之所取法，举措动作，不可失法度也。昔者，周襄王不能事后母，出居于郑，而下多半反其亲……故上化下，犹风之靡草也……未有上仁而下残，上义而下争者也。孔子曰：‘移风易俗’，岂家至之哉？先之于身而已矣。”陆贾认为上行下效的教育作用是非常大的，而这种思想在黄老思想中是非常突出的。

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学史新编》（修订本）第二册，人民出版社，1964，第384页。

另一方面，德治的同时必须行法治。刑法可以起到诛暴和警戒人心的作用。《无为》曰：“夫法令所以诛暴也”。《道基》曰：“立狱制罪，悬赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱。”但是，刑罚是处于辅助德治的地位，德为本，刑为末，《道基》曰：“百姓以德附，骨肉以仁亲，夫妇以义合，朋友以义信，君臣以义序，百官以义承。”《至德》曰：“故设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚，所以亲近而致远也。”因而，陆贾主张推行以德为主、德刑相辅的文教政策。

这种尚德而树立榜样，潜移默化引导民众向善，立刑罚定规范，约束民众，避免民众为恶的“无为”教育方式，其最终达到的效果即是“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭。……老者息于堂，丁壮者耕耘于田”<sup>①</sup>的景象。所以，陆贾的无为而治、不言而教的思想完全不同于老庄，却与黄老之学相同。

## 2. 贾谊教育思想中的黄老成分

贾谊同样深受黄老思想的影响。贾谊将道作为其思想的最高范畴，认为万物皆从道中产生，“物所道始谓之道，所以得生谓之德。德之有也，以道为本，故曰：‘道者，德之本也’”<sup>②</sup>。万物始于道，具备了形体、生命即是德，因此，德不能离道而存。贾谊从天之道直接引申出了社会的道德规范，《贾谊集·道德说》曰：“德有六美。何谓六美？有道，有仁，有义，有忠，有信，有密，此六者德之美也。”将遵道作为道德的最高层次，这也是黄老道家推天道演人事思维模式的反映。

在教育思想上，贾谊同陆贾的不同之处，在于更强调通过确立严格的社会道德规范，使君臣、父子、兄弟等规范原则成为全社会共同遵循的准则。《新书·俗激》曰：“夫移风易俗，使天下移心而向道……令主主臣臣，下上有差，父子六亲，各得其宜，奸人无所冀幸，群众信上而不疑惑哉！此业一定，世世常安，而后有所持循矣。”贾谊将黄老学者确立社会等级规范的思想端倪发扬光大，来为加强君主集权服务，《汉书》本传说：“谊以为汉兴二十余年，天下各洽，宜当改正朔，易服色，定官名，兴礼乐，乃草具其仪法。”显然，孔孟的仁义德化，商韩的以法为教，通过黄老的融会贯通，造就成的德刑相辅的统治思想，在贾谊这里经过继承发扬，使其更能适应新

① 《新语·至德》。

② 《贾谊集·道德》。

形势的要求。

贾谊同样强调要推行德刑相辅的教育,《贾谊集·制不定》曰:“夫仁义恩厚,人主之芒刃也;权势法制,人主之斤斧也。势已定,权已足矣,乃以仁义恩厚而泽之,故德布天下有慕志。”德刑相辅,贾谊更强调以德为主,尤其反对严刑酷法,他说:“刑罚积而民怨背,礼义积而民和亲……道之以德教者,德教洽而民气乐;驱之以法令者,法令极而民风哀。哀乐之感,祸福之应也。”<sup>①</sup>

总之,陆贾、贾谊都从施行仁义、辅之刑法的角度论述了教育在国家统治中的地位和作用,这种思想确与黄老之学有一脉相承之处。

### 3. 董仲舒教育思想中的黄老成分

董仲舒被誉为“汉代孔子”,因倡导“罢黜百家,独尊儒术”而为后世儒家推崇。但是,“董仲舒的新儒学,并非像有些人所理解的那样,是直接孔子学说和先秦儒家的基础上加进了阴阳五行说的内容而形成的,而是经过了战国末年至汉初的道家黄老之学这个中间环节的”<sup>②</sup>。其教育思想受黄老之学的影响可从以下几个方面加以探讨。

其一,从天道推演人事是黄老道家的一贯主张,董仲舒亦有此意。他说:“道之大,原出于天”<sup>③</sup>,“圣人法天而立道”<sup>④</sup>。董仲舒思想中一再强调政道、天道同出一理,王者应配天、参天而行治道。

以这种天道、治道一理贯通的思想为指导,董仲舒在论述教育的养士选贤任能时则发挥《黄帝四经》中的因任授官、“各居其位”的思想,主张“人君列官置吏必以其能”<sup>⑤</sup>,“挈名考质,以参其实,赏不空行,罚不虚出”<sup>⑥</sup>,“名责实,不得虚言,有功者赏,有罪者罚”<sup>⑦</sup>,并且提出设太学以养士,行察举以选士的教育主张,明确提出“毋以日月为功,实试贤能为上,量材而授官,录德而定位”<sup>⑧</sup>。要求以德能为标准来铨选人才,这在当时确为有积极意义的主张。

① 《贾谊集·治安策》。

② 吴光:《黄老之学通论》,浙江人民出版社,1985,第237页。

③ 《汉书·董仲舒传》。

④ 《汉书·董仲舒传》。

⑤ 《春秋繁露·天地阴阳》。

⑥ 《春秋繁露·保位权》。

⑦ 《春秋繁露·考功名》。

⑧ 《汉书·董仲舒传》。

其二，刑德相辅是黄老教育思想的一大特点，董仲舒也明确提出：“圣王之治天下也……爵禄以养其德，刑罚以威其恶。”<sup>①</sup>“为人君者固守其德以附其民；固执其公，以正其名。”<sup>②</sup>关于刑德关系，董仲舒基于“天之任阳不任阴，好德不好刑”<sup>③</sup>的观念，更是强调“先德后刑”，《春秋繁露·基义》中说：“圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。”主张通过以“德教”为主和法教为辅的模式来共同完成治理社会、国家的任务。

其三，黄老学者吸收儒家的思想并加以创新，强调严格的社会等级名分制度潜在的教育作用，并且提倡要确立与等级名分相配的道德规范。董仲舒可以说将这种思想作了一个总结，提出了以“三纲五常”为根本内容的道德教育思想。而且，认为“王道之三纲，可求于天”<sup>④</sup>，企图用天道来证明三纲的合理性和永恒性。

董仲舒为促使“王道之三纲”的实行，还提倡礼和德，即强调典章制度与行为规范的约束作用，他说：“礼者……序尊卑、贵贱、大小之位，而差内外、远近、新故之级也。”<sup>⑤</sup>又说：“谓（为）之度制，谓（为）之礼节，故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，乡党有序，则民有所让而不敢争，所以一之也。”<sup>⑥</sup>这种通过确立外部规范来教育民众的思想同黄老学者的观念是一脉相承的。

总之，先秦黄老道家的教育思想对于后世的影响是极其深远的，它最终作为儒家教育思想的有机成分而潜存于中国传统文化中，在中国政治、教育、民族心理和风俗习惯中到处可见到它的深深烙印。

---

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《春秋繁露·保位权》。

③ 《春秋繁露·天道无二》。

④ 《春秋繁露·基义》。

⑤ 《春秋繁露·奉本》。

⑥ 《春秋繁露·度制》。



## 第二编

# 两汉时期道家道教的教育思想

## 第一章

### 两汉时期道家思想的发展

两汉时期是道家思想发展的黄金时期，不仅表现为黄老思想上升为统治阶级的统治指导思想，而且也直接影响和参与了董仲舒神学儒家的形成及汉末道教的创立。因此，这一段的道家思想值得人们寻味和重视，但学者对这一段道家思想的发展仁者见仁，智者见智，因而有必要对这一段道家思想的发展进行综合阐述。本综述分为汉初道家思想的发展、汉武帝而后道家思想的发展及先秦至西汉道教的前驱形式三部分。

首先谈汉初道家思想的发展。汉初，民力凋敝，财政匮乏，经济濒临崩溃，百废待兴。封建统治阶级为了巩固自己刚刚建立的统一的封建君主专制政权，必须拥有一个相对稳定的局面，必须与民休养生息，必须实行道家所宣扬的“无为而治”的政治经济政策。战国末年至汉初，在政治思想领域活跃的道家思想并不是纯粹的老庄道家思想，而是糅合儒、法、刑名等百家之学的顺应国家统一之势的致力于统一国家制度建设的黄老道家思想。这种思想比起其他思想，更能适应汉初出现的政治经济形势，因而得到统治阶级一致的首肯和提倡。所以，汉初六七十年间，是道家黄老之学兴盛发展并在思想领域占据统治地位，在政治实践中发挥实际作用的时期。汉初统治阶级中的许多重要人物，如曹参、陈平、汉文帝、窦太后、景帝等，都十分推崇黄老之学。黄老思想成了统治阶级进行统治的指导思想，并影响到汉初思想界和整个社会。汉初思想家大多以黄老思想为主干，对道、

法、儒、阴阳诸家思想进行综合与总结，陆贾、司马谈等人思想中就呈现出以黄老思想为主干，兼采儒家等诸子思想的特征。连以儒家思想为主干的贾谊等人也不免受其影响而兼尚黄老，例如他在《新书·道术》篇中，也谈“道”为政教之本，主张统治者采取“清虚而静”的黄老无为思想。《史记》与《汉书》记载了“从皇帝、太后到官僚、学者乃至民间士人、卜者等各阶层人物信奉黄老之学的事实”，“由于西汉统治阶级的推崇，一些道家著作特别像《老子》书和所谓的‘黄帝书’在社会上得到广泛流传”<sup>①</sup>。

战国时期至秦汉之际形成的黄老学派，是“假托黄帝的名义，吸取和改造了《老子》中‘无为’和使民‘自富’、‘自朴’的政治思想而形成的一个学派。它以‘无为而治’、‘以静制动’等理论，为新兴地主阶级提供了一套统治人民思想和办法”<sup>②</sup>。黄老之学在汉初蔚然成风，黄老学派兴盛一时。最为著名的黄老学派和代表人物要算是以刘安为首的淮南黄老学派和司马迁的父亲司马谈。汉初黄老学的代表作是《淮南子》和《论六家要指》。

《淮南子》继承了《吕氏春秋》提出的许多重要范畴，诸如“太一”、“精气”、“贵生重己”、“以民为本”、“重农务耕”、“无为无不为”、“弃私立公”等等。它不仅吸取了《吕氏春秋》的思想资料，而且吸取了《老子》、《庄子》、《黄老帛书》、《鹖冠子》等其他黄老学著作以及孔子、墨子、管子、晏子、纵横家、刑名家、法家等学派的养分，其理论体系比《吕氏春秋》更加精密细致，是继其之后的又一部集道家黄老学之大成的政治哲学和理论著作。《淮南子·要略训》开宗名义说：“夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。……故言道而不言事，则无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化游息，故著二十篇。……以统天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指，拘系牵连之物，而不与世推移也。”在《淮南子》作者看来，言道和言事要相结合，即理论要与社会具体实际结合起来，不能脱离具体实际，具体实际也离不开正确理论的指导。如此，就要按照“道”的本性去研究天地变化运动的规律和掌握社会历史变化的规律，这样才能通晓治国理民之道，

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第192～193页。

② 何兆武、步近智等：《中国思想发展史》，中国青年出版社，1980，第155页。

灵活机智处理现实政治和人事复杂情况，而不会拘泥于一家之言，墨守陈规。反此，不但不能与时俱进，而且会沦落为社会进步的绊脚石，被时代所抛弃。对于《淮南子》所表现出的这些汉代黄老之学的特点及学术思想，司马谈《论六家要指》给予了生动形象、精炼准确的评价，认为黄老之学“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”。司马谈《论六家要指》对其余各家有褒有贬，对道家黄老之学则极度肯定，可以说，作出了自己最为推崇的评价。

《淮南子》最大的特点就是强调“以民为本”。从“民者国之本”认识出发，它提出一系列治民、安民、利民、“因民之性”、“与民休息”的政策，为一个更加理想的社会描绘了自己的蓝图。

黄老道家思想比早期道家思想更加驳杂和精细，它强调无为无不为，“既有尊重自然规律反对盲目行动的一面，又有发挥人的主观能动作用、主张‘待时而动’、‘因时制宜’的另一面，是一种积极‘无为’主义”<sup>①</sup>。

黄老之学之所以在汉初 70 年间蔚然成风，传播很广，并成为占统治地位的思想，最根本的原因在于它适应了当时缓和社会矛盾，恢复和发展经济，以及巩固汉王朝统治的主客观需要。但正如任何事物都有其两面性一样，汉初实行黄老无为政治的结果，一方面促进了汉代社会的进步和生产力的发展，另一方面也使得地方诸侯势力坐大，乃至构成对中央政权的严重威胁，诸如汉文帝时淮南王刘长的骄横无礼，景帝时的吴楚七国之乱，武帝时淮南王刘安和衡山王刘赐与中央政权的分庭抗礼，等等。虽然从理论上来说，黄老之学并不必然造成诸侯分裂势力的坐大，但事实上却造成了这种不利于国家统一的局面。“在统治阶级本身力量日益强大以及社会矛盾日益尖锐化的形势下，统治者必然要求强化和集中权力，不可能长期安于‘清静无为’的自由放任状态。于是，西汉初期一度盛行的黄老之学，到了西汉中期的汉武帝时代，也就随着国家由弱到强的转变，走上了由盛而衰的道路。它对于封建社会的影响力量也大大减弱了，最后让位于为汉武帝‘有为’政治服务的董仲舒的新儒学理论体系”<sup>②</sup>。

不同时代的学术学说必然带有那个时代的文化特征、形式和内容。换句话说，就是任何学术的诞生和发展都离不开它那个时期的社会文化环境和背

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第 226 页。

② 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第 235 页。



景。黄老学的诞生和发展是如此，董仲舒新儒学的诞生和发展也是如此。正如学者所论证的：

董仲舒的新儒学，并非像有些人所理解的那样，是直接孔子学说和先秦儒家的基础上加进了阴阳五行说的内容而形成的，而是经过了战国末年至汉初的道家黄老之学这个中间环节的。它是以先秦儒家的思想资料为骨架，吸收并改造了先秦诸子之学和汉初黄老之学的主要内容之后，建立起来的一套内容比较完备、结构比较精致的新儒家思想体系。<sup>①</sup>

董仲舒《春秋繁露》思想的许多内容都可以从《吕氏春秋》、《黄老帛书》、《淮南子》等黄老著作里找到出处。例如，董仲舒的理论核心“天人感应”论，可以从《吕氏春秋·十二纪》、《黄老帛书·十六经》及《淮南子·时则训》里找到根据；其“阴阳五行”和“阳尊阴卑”思想可以分别从《吕氏春秋·十二纪》和《黄老帛书·称》里找到渊源。除董仲舒外，那个时代的许多儒者都自然而然地受到黄老之学的影响，如被誉为朴素唯物主义代表人物的王充的“气”论，就是对黄老道家“道”论的扬弃。他摒弃了关于天地自然产生于看不见摸不着无法明说的神秘的“道”的说法，直接将天地说为“含气之自然”<sup>②</sup>，认为“天地合气，万物自生”、“天之行也，施气也。……施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。恬淡无欲，无为无事者也”<sup>③</sup>。换句话说，王充抛弃了道家故弄玄虚的一面，直截了当地说出了天地自然无为的自然属性，大大方便了人们对天地自然和“道”概念的认识。

再谈汉武帝而后道家思想的发展。当董仲舒新儒学兴起之时，黄老之学在汉代主要有两个去向：一是如前所说，成为新儒学的有机养料；二是和方仙道中的方术结合为黄老道信仰，专务炼养形神的修道之事，成为汉末早期道教的先驱形式之一。

黄老之学从官方哲学的地位退下，其固有的养生功能渐渐凸显，它

① 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社，1985，第237页。

② 王充：《论衡·谈天》。

③ 王充：《论衡·自然》。

“既吸收神仙家长生久视的思想，又保留着汉初黄老之学经世济民的传统，演化为以养生为主，身国兼治的黄老养生之学”<sup>①</sup>。《老子河上公章句》即为黄老道家炼养形神的理论著作。

《老子河上公章句》产生于神仙长生思想广泛流传、章句体裁鼎盛的东汉时期，该书的作者乃托名为道人“河上公”，对如何体道、守道、为道、养生、安民等问题阐发了自己的见解。《老子河上公章句·第三十五章注》曰：“用道治国则国富民昌，治身则寿命延长。”认为“天道与人道同，天人相通”<sup>②</sup>，对老子身国同构、治身与治国同理的思想有所拓展。作者更看重对治身之道的探求，认为“众人学治世，圣人学治身，守道真也”<sup>③</sup>，视治身之道为治国之道之根基和前提。这和儒家的“己身不正，何以正人”的思想命题一脉相承，但关于习道修身的内容自然是各自有所区别的。作者强调修身就必须爱气、行气、去欲、养神，因为“人生含和气，抱精神，故柔弱。人死则和气竭，精神亡，故坚强”<sup>④</sup>，所以坚持“柔弱胜刚强”的修道宗旨。将修身之道应用到治国上，强调和气治国，无为而治。例如，对《老子》“小国寡民”思想的评论历来褒贬不一，见仁见智。作者紧扣老子“无为治国”的宗旨，对其作了积极的理解，使老子思想如“治大国若烹小鲜”等和“小国寡民”思想彼此保持一致。正如作者所解释的：“圣人虽治大国犹以为小，俭约不奢泰，民虽众犹若寡乏，不敢劳也。”这一理解给老子对远古“小国寡民”社会无为而治的社会治理模式加以赞赏和憧憬，赋予了更加积极而明确的意义。

最后谈先秦至两汉道教的前驱形式。张陵于公元142年创立天师道，乃中国道教创立之始。在此之前，方仙道、黄老道和巫鬼道以及《太平经》的产生与发展，为道教的真正创立提供了坚强有力的基础。在此之后，有张角太平道和张修五斗米道的诞生和演变，终于促成了道教合流之势的形成。

方仙道、黄老道和巫鬼道是先秦至东汉道教形成的前驱形式。春秋战国时期出现的神仙家、阴阳家和方术家到战国末期合流，形成方仙道，邹衍成为神仙方士的祖师。后人津津乐道的安期生、石生、卢生、侯生、徐福、韩

① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版）社会科学文献出版社，2004，第170页。

② 《老子河上公章句》第四十七章注。

③ 《老子河上公章句》第六十四章注。

④ 《老子河上公章句》第七十六章注。

终、聚谷等，都是方仙道著名方士。方仙道制造传播神仙说，研习各种神仙方术，开展传道、授徒、著书等活动，以此在社会上谋生立足。秦汉时期，方仙道兴盛一时。秦时仙人安期生之说，徐福飘海之举；汉武帝时齐少翁、栾大、李少君、缪忌、公孙卿等方士之行，都说明了方仙道的空前活跃。墨家学派的帮会传统、鬼神思想和冶金制造技术的引入，有力地促进了方仙道中炼制丹砂和黄白之术的发展，金丹黄白术和南方荆楚、吴越、巴蜀一带流行的行气坐忘术，秦晋一带传习的男女合气术相互融汇，成为“中国神仙之学的三大支柱”<sup>①</sup>。汉元帝以后，方仙道受到朝廷冷落，甘忠可等为谋求方仙道复兴而编写《天官历》、《包元太平经》十二卷，其弟子夏贺良、丁广世、郭昌等相继鼓吹，终使汉哀帝相信自己属“再受命”。甘忠可《包元太平经》，便是早期道教典籍《太平经》的初本。

黄老道的生成在于方仙道与黄老之学的有机结合。换句话说，黄老之学受方仙道的影响渐渐宗教化，方仙道受黄老思想的影响渐渐黄老化，这两股势力，加上朝廷的推崇，使得黄老道在普遍相信天命、灾异、图谶的社会氛围中盛行开来，黄帝、老子被神化，信徒们祭祀黄老以求长生之福。

“黄老道和方仙道皆以‘中黄太一’为最高神，都有追求长生成仙的宗教理想，但黄老道比方仙道的宗教素质更高。方仙道以战国时流行的黄帝信仰为基础，以黄帝成仙的传说游说帝王，将研习各类方术作为主要内容。黄老道则不但神化黄帝，更热衷于神化老子，奉太上老君为教主，以养生方术解老子，在社会上传播‘道’的信仰。”<sup>②</sup>这样《老子》、《庄子》等道家著名著作渐被改造和神化为黄老道经典。甘忠可《包元太平经》被干（一作于）吉编修为《太平青领书》，即宫崇和襄楷先后献给顺帝、桓帝的《太平经》，成为张角等人布道的教书。黄老道和方仙道一样，引入了墨家学派的帮会制度，为早期道教结社的产生打下了组织基础。

值得一提的是，汉末桓帝时会稽上虞黄老道道人魏伯阳将汉代黄老道中秘传的金丹服饵术、男女合术、行气养性术三者融汇为一，将黄老养性、阴阳易学、金丹炉火三家理论参同契合，建立起以日月为易的金丹仙学体系，写成《周易参同契》一书。这是一个新的理论框架，它以日月运行、阴阳

① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版）社会科学文献出版社，2004，第276页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第278页。

变易的规律描述男女合和、服食还丹的人体修持系统工程。这本书一直在黄老道中秘传，晋代葛洪《神仙传》断定此书为金丹术著作。唐代该书被内、外丹家奉为丹经之祖，有“万古丹经王”之称。宋代张伯端著《悟真篇》，揭示其为内丹学著作。魏伯阳发明和总结的长生修炼术是对中国古代自然科学和人体科学的一大贡献，也是原始金丹术发展史上的一个里程碑和道教金丹道派逐渐形成的一个重要标志。首先，《周易参同契》将炼丹术与《易》学及黄老学相结合，使炼丹术义理化，为炼丹术建立了一个系统牢固的理论支架；其次，它精心设计了一套兼包内外丹的炼丹原理和操作方法；再次，它引入“纳甲法”阐述炼丹火候；最后，它采用十二消息卦的符号系统，描述金丹修炼过程。<sup>①</sup> 总之，它集以前流传的金丹术之大成，苦心思虑，为金丹术找到了适当的理论解释和依托，从而为金丹道成为道教一个重要门派——丹鼎派架起了一座理论桥梁。

除方仙道和黄老道外，民间和边远地区还流行着巫鬼道。“巫鬼道本是古代原始宗教的遗存，它和民间俗神信仰、家族祭祀、禳灾祛祸、请神治病、送葬求雨等民俗活动密切结合，在社会上根深蒂固。”<sup>②</sup> 所以，汉代自开国以来，巫术活动也被延续下来，上至朝廷，下迄民间，都有大量巫师或巫覡为人降神祈福，作法祛灾。巫鬼道信仰“天帝”，供奉“黄越之神”。巫覡以祭祀和巫术布道，发展巫鬼道徒。民间的这种鬼神信仰为道教的产生提供了极其有利的条件。

① 詹石窗：《新编中国哲学史》，中国书店，2002，第253～257页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第279页。

## 第二章

# 《淮南子》的教育思想

西汉淮南王刘安及其门客集体编写的《淮南子》，是继《吕氏春秋》之后的又一综合性著作。其内容以道家的自然天道观为主旨，是对汉初黄老思想的继承和发展。《汉书·淮南王传》说它“言神仙黄白之术”。东汉学者高诱在《淮南子注·叙目》中言它“旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静”。《淮南子》又杂糅先秦儒、法、阴阳、兵等诸家思想，是西汉集大成的著作，在我国思想史上占有重要地位。对这部重要著作，至今未见专门探讨其教育思想的论著。

### 第一节 教育作用和教育目标

#### 一 教育作用

《淮南子》从教育对人的发展和社会的发展两方面论述了教育的作用。

教育对人的作用与人性论有密切联系。《淮南子》的人性论继承并发展了先秦及西汉早期的人性论思想，主要有以下两种观点。

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

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

在《本经训》中更明确指出：

夫仁者，所以救争也；义者，所以救失也；礼者，所以救淫也；乐者，所以救忧也。神明定于天下，而心反其初；心反其初而民性善；民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。<sup>①</sup>

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

日月欲明，浮云盖之。河水欲清，沙石秽之。人性欲平，嗜欲害之。<sup>②</sup>

人生而静，天之性也。感而后动，性之害也。物至而神应，知之感也。知与物接，而好憎生焉。好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。<sup>③</sup>

怎样才能使天理不灭，既灭者又能恢复原有的善性呢？这就须靠良好的教育和环境的影响：“与至人居，使家忘贫，使王公简其富贵而乐卑贱，勇者衰其气，贪者消其欲，坐而不教，立而不议，虚而往者实而归，故不言而能饮人以和。”<sup>④</sup>相反，若“使人生于辟陋之国，长于穷檐漏室之下，长无兄弟，少无父母。目未尝见礼节，耳未尝闻先古，独守专室而不出门，使其性虽不愚，然其知者必寡矣”<sup>⑤</sup>。这种后天的影响，反过来又制约人的发展，对人的成长起决定作用：“夫素之质白，染之以涅则黑；缣之性黄，染之以丹则赤；人之性无邪，久湛于俗则易。易而忘本，合于若性。”<sup>⑥</sup>黑色对于白丝，赤色对于黄缣，不是本来就有的，是渐染而成的。但既经染上，就好像是本身所固有的了。人也是这样，邪恶本不是人性中固有的，是习俗渐染上的。它强调人要保持本性的良善，就必须置身于良好的社会环境，克服过多过分的欲望，安静恬愉，清静无为，以明复被物欲所障蔽的善性。就此而

① 《淮南子·齐俗训》。本章凡引《淮南子》，仅注篇名。

② 《齐俗训》。

③ 《原道训》。

④ 《俶真训》。

⑤ 《修务训》。

⑥ 《俶真训》。

言,《淮南子》从道家“德失而礼生”的基本观点出发,论述了人的性善及教育的复性论,实与孟轲有异曲同工之妙。

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

性命可说,不待学问而合于道者,尧舜文王也。沉湎耽荒不可教以道,不可喻以德,严父弗能正,贤师不能化者,丹朱、商均也……夫上不及尧舜,下不若商均,美不及西施,恶不若嫫母,此教训之所谕也。<sup>①</sup>

这虽不像董仲舒明确提出圣人、中民、斗筭三性,但已明确有尧舜文王上等,商均下等,介于二者之间属中等的观点。人性不同,教育的作用也就不一。上等之人善而不需教,下等之人恶,教而无益。“君子诚仁,施亦仁,不施亦仁;小人诚不仁,施亦不仁,不施亦不仁”<sup>②</sup>。广大的中等之民才是“教训之所谕也”。通过教育可使愚笨者变聪明:“智者之所短,不若愚者之所修。”<sup>③</sup> 不受教育,聪明者则会变得愚昧:“其性虽不愚,然其知者必寡矣。”道德修养也是如此,“学仁义者为君子”,否则就是小人。“圣人一以仁义为准绳,中之者谓之君子,弗中者谓之小人”<sup>④</sup>。如何得“中之”,只有依靠教育。《淮南子》非常重视教育的作用,它以马为例,说明教育对人是必不可少的:“夫马之为草驹之时,跳跃扬蹄,翘尾而走,人不能制;……及至圉人扰之,良御教之,掩以衡扼,连以辔衔,则虽历险超堦弗敢辞。故其形之为马,马不可化,其可驾御,教之所为也。马,聋虫也,而可以通气志,犹待教而成,又况人乎?”<sup>⑤</sup> 马是牲畜,经过“良御”的调教,尚可听人驱遣,更何况人怎不可调教呢?由此可见,人的成长离不开教育。

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

① 《修务训》。

② 《缪称训》。

③ 《修务训》。

④ 《泰族训》。

⑤ 《修务训》。

认识教育与人的发展关系方面作了有益的探索。

教育对社会发展的作用,《淮南子》也有分析论述。就社会文明的进步看,教育是积累知识、传播知识的工具。《泰族训》说:“人之所知者浅而物变无穷。曩不知而今知之,非知益多也,问学之所加也。……夫以一世之寿而观千岁之知,今古之论,虽未尝更也,其道理素具,可不谓有术乎?”这里的“术”主要指教育。书中对古圣贤的教诲之功大加称赞,如神农“教民播种五谷”<sup>①</sup>,“契教以君臣之义,父子之亲,夫妇之辨,长幼之序”<sup>②</sup>。这些教育百姓的事例,说明社会道德的进步也是教育的结果,进而揭示了教育日益发展,社会文明日益进步的规律。《修务训》说:

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

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

## 二 教育目标

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

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

① 《修务训》。

② 《人间训》。



应，迫而动……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也。大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱、西施犹颛丑也。以死生为一化，以万物为一主，同精于太清之本，而游于忽区之旁……出入无间，役使鬼神；沦于不测，入于无间，以不同形相嬗也。<sup>①</sup>

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

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

《缪称训》说：

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

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

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

从《淮南子》对其理想人格——“真人”、“至人”、“圣人”、“大丈

① 《精神训》。

② 《精神训》。

③ 《精神训》。

④ 《缪称训》。

⑤ 《泰族训》。

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

## 第二节 教学思想

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

### 一 教学原则与方法

因性而教。“因性而教”是《淮南子》提出的一个重要教学原则。人的资性不同，教学就应根据每个人的不同特性来施教，“物莫措其所修而用其所短也”<sup>①</sup>。教育要“用之于其所适，施之于其所宜”<sup>②</sup>。“铁不可以为舟，木不可以为釜”<sup>③</sup>，若硬要以铁为舟，以木为釜（在科技不发达的条件下）则违背事物的规律，招致失败。相反，如果“因其所喜以劝善，因其所恶

① 《说山训》。

② 《齐俗训》。

③ 《齐俗训》。

以禁奸。故刑罚不用而威行如流，政令约省而化耀如神。故因其性则天下听从，拂其性则法悬而不用”<sup>①</sup>。《淮南子》还批评儒家礼教是“禁其所欲”，“闭其所乐”，损害限制了人性的自然发展，形成孔门弟子“颜渊夭死，季路菹于卫，子夏失明，冉伯牛为厉，此皆迫性拂情而不得其和也”<sup>②</sup>。“因性而教”是道家从尊重人性自然价值的立场出发，反对人们为勉强自己符合礼义等社会行为规范而过分约束和克制自己的欲望，揭露和批判礼法制度等对个性自由的禁锢，有助于深入探讨教育教学与人性格发展及其生理条件的关系，有助于使教育培养出各具特性的人才。

循序渐进。教学本身是有规律的，按规律施教则事半功倍，否则事倍功半。《淮南子》以形象的比喻说明了这个深刻的道理：“染者先青后黑则可，先黑后青则不可；工人下漆而上丹则可，下丹而上漆则不可。万事如此，所先后上下，不可不审。”<sup>③</sup> 同样“先倮而后浴则可，以浴而倮则不可。先祭而后飧则可，先飧而后祭则不可”<sup>④</sup>。这是因为“物之先后，各有所宜也”<sup>⑤</sup>。教学更是如此，先后次序，深浅难易，要依次而行，不可任意为之。

类比推理。事物都是相互联系、相互制约而变化的。教师要讲清事物的发展变化，就须用类比推理的教学方法。《淮南子》认为教师教学要培养学生“以近喻远，以小知大”<sup>⑥</sup>的类推能力。通过教育使学生达到：“尝一脔之肉，知一镬之味；悬羽与炭，而知燥湿之气；以小明大。见一叶落，而知岁之将暮；睹瓶中之水，而知天下之寒；以近论远”<sup>⑦</sup>。使学生“从外知内，以见知隐”<sup>⑧</sup>，举一反三，触类旁通，透过现象认识事物的本质，提高学生分析判断的能力。

神化之功。董仲舒在教学上提出了“圣化”之功，是指教师教学艺术高超，达到出神入化的境地，学生费力小而收获大。受此影响，《淮南子》提出了“神化”之功：“圣人怀天气，抱天心，执中含和，不下庙堂而衍四

① 《秦族训》。

② 《精神训》。

③ 《说山训》。

④ 《说山训》。

⑤ 《说山训》。

⑥ 《汜论训》。

⑦ 《说山训》。

⑧ 《说山训》。

海，变习易俗，民化而迁善，若性诸己，能以神化也”<sup>①</sup>。这看似玄妙，其实是指创造一个良好的教育氛围，使人在不知不觉中受到潜移默化的教育，即所谓“神化”。从内容看，董仲舒的“圣化”侧重于学校教学，《淮南子》的“神化”侧重于社会教化。教育对象虽有异，但所收教育效果却都是极佳的，可谓殊途同归。

重视身教。《淮南子》吸取了先秦儒家的重身教思想，强调在上位的人以身作则是最能影响人的。舜因身先士卒，以身作则，故能“口不设言，手不指麾，执玄德于心，而化驰若神”<sup>②</sup>。相反，“使舜无其志，虽口辩而户说之，不能化一人”<sup>③</sup>。所以“人主之立法也，先自为检式仪表，故令行于天下。孔子曰：‘其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。’故禁胜于身，则令行于民矣”<sup>④</sup>。凡事须先责己，先在自己身上找原因，就能感化教育别人，“无诸己，求诸人，古今未之闻也。同言而民信，信在言前也。同令而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，情以先之也。动于上不应于下者，情与令殊也”<sup>⑤</sup>。国家治乱也是如此：“未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也；矩不正不可以为方，规不正不可以为圆。身者，事之规矩也，未闻枉己而能正人者也。”<sup>⑥</sup>这是对孔孟身教重于言教思想的继承发展，不仅在当时对国家治乱、教育发展产生重大影响，就是在今天看来仍具有巨大的借鉴作用。

## 二 教育内容

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

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

① 《泰族训》。

② 《原道训》。

③ 《原道训》。

④ 《主术训》。

⑤ 《缪称训》。

⑥ 《诠言训》。

还包括各种技能：

人欲知高下而不能，教之用管准则悦；欲知轻重而无以，予之权衡则喜；欲知远近而不能，教之以金目则快，又况知应无方而不穷哉！<sup>①</sup>

凡学者能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始可谓略矣。<sup>②</sup>

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

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

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

并对六艺教育效果给予充分的肯定：“六艺之广崇，穷道德之渊深，达乎无上，至乎无下，远乎无极，翔乎无形。广于四海，崇于太山，富于江河，旷然而通，昭然而明，天地之间，无所系戾，其所以监观，岂不大哉！”<sup>③</sup>在肯定六艺教育的同时，又指出了其存在的缺陷：“《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，《礼》之失伎，《春秋》之失譬。”<sup>④</sup>如何克服其不足而发扬其所长呢？这就须“兼用而财制之，失本则乱，得本则治。其美在调，其失在权”<sup>⑤</sup>。把握了六艺的得失，就能更好地发挥六艺的育人作用。《淮南子》对六艺教育的分析评价是中肯的，也是辩证的。既指出了六艺教育的合理的内容，又指出其不足，便于在教学中灵活运用。

① 《泰族训》。

② 《泰族训》。

③ 《泰族训》。

④ 《泰族训》。

⑤ 《泰族训》。

“叁五之教”，是《淮南子》提出的政治教育的总纲领。《泰族训》指出：

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

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

《淮南子》对体育、实学教育和美育也很重视。在体育方面，首先强调调养精神。“治身太上养神，其次养形。”<sup>①</sup> 养神的办法：一是使“精神内守形骸而不外越”<sup>②</sup>。这样精神便日益充盈，“精神盛而气不散则理，理则均，均则通，通则神，神则以视无不见，以听无不闻，以为无不成也”<sup>③</sup>。二是保持精神的平静虚寂。这既可发挥认识的正常功能，又可健身养体。“神者，智之渊也，神清则智明矣。智者心之府也，智公则心平矣。人莫鉴于流水而鉴于止水者，以其静也。”<sup>④</sup> 《泰族训》也强调：“神清志平，百节皆

① 《泰族训》。

② 《精神训》。

③ 《精神训》。

④ 《俶真训》。

宁，养性之本也。”相反，不注意精神的调养，必然给身体造成极大的损害：“人大怒破阴，大喜坠阳；大忧内崩，大怖生狂。”<sup>①</sup> 精神修养直接影响身体健康已为现代科学所证实。其次，创制“六禽戏”。《精神训》载：“若吹糠呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，鳧浴猿趺，鸱视虎顾，是养形之人也。”据后人考释这是健身的“六禽戏”。它是模仿熊、鸟、鳧、猿、鸱和虎六种动物而创制的健身操，是目前所知中国最早的一套体操。为东汉名医华佗创制“五禽戏”奠定了基础，在中国体育史上占有重要地位。

在实学教育方面，从孔子开始就较轻视生产劳动教育，相沿成习，成为中国传统教育的通病。《淮南子》却把教育与经济生产联系起来，把生产劳动纳入教育的范围，以耕织养殖作为教育的内容：“教民养育六畜，以时种树，务修田畴，滋植桑麻。”<sup>②</sup> 并实行神农之法：“身自耕，妻亲织，以为天下先。”<sup>③</sup> 这就扩大了教育内容的范围，使教育与生产劳动相联系。可惜只限于社会教化，未正式列入学校教育的范围，造成了中国传统教育的一大缺憾。

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

值得注意的是，《淮南子》在选择教育内容时，提出了一个非常重要的原则，即教必以正：“夫以正教化者，易而必成，以邪巧世者，难而必败。”<sup>④</sup> 尽管对“正”的理解《淮南子》尚存有偏颇，但教必以正还是有其借鉴意义的。

### 三 学习论

《淮南子》以道家思想为主，在学习目的、方法及重要意义等方面均提出了许多宝贵的思想。

《淮南子》提出学习目的的确立要切合实际，不可好高骛远。《齐俗训》说：“高不可及者，不可以为人量；行不可逮者，不可以为国俗。”根据这一原则，《淮南子》提出不同层次的人应有不同的学习目的：“圣人之学也，欲以返性于初，而游心于虚也；达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂寞

① 《精神训》。

② 《主术训》。

③ 《齐俗训》。

④ 《主术训》。

也。若夫俗世之学则不然：擢德辜性，内愁五藏，外劳耳目，乃始招蛲振缙物之豪芒，摇消掉捎仁义礼乐，暴行越智于天下，以招号名声于世。”<sup>①</sup>“圣人”、“达人”、“俗世之人”因天资不同，也就有不同的学习目的。《淮南子》作者推崇“圣人”、“达人”的学习目的，而鄙视“俗人”的学习目的，是道家无为而治思想在学习目的上的体现。因受儒家思想影响，《淮南子》的学习目的也明显打上了儒家的印记。《泰族训》提出“入学庠序以修人伦”，是对孟子“明人伦”教育目的的继承，其具体内容不外乎君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五伦教育。

《淮南子》非常重视对学习方法的研究：“今欲学其道，不得其清明玄圣，而守其法籍宪令，不能为治亦明矣。故曰得十利剑，不若得欧冶之巧；得百走马，不若得伯乐之数。”<sup>②</sup>《淮南子》充分认识到方法对学习的重要意义，着意这方面的探讨，继承前人思想，积有丰富经验。

第一，积贯。知识是不断积累起来的，荀况就提出了学习上的积糜主张。《淮南子》也很重视积贯在学习中的作用，指出：“积羽沉舟，群轻折轴。故君子禁于微，一快不足以成善，积快而为德；一恨不足以成非，积恨而成怨。”<sup>③</sup>“积爱成福，积怨成祸。若痈疽之必溃也，所浼者多矣。”<sup>④</sup>善积多了，会使人成为品德高尚的人；恨积多了则成为众矢之的。积贯之功愈深，收效则愈大：

生木之长，莫见其益，有时而修；砥砺礲坚，莫见其损，有时而薄。藜藿之生，蠕蠕然日加数寸，不可以为桮栋；榱桷豫章之生也，七年而后知，故可以为棺舟。夫事有易成者名小，难成者功大。君子修美，虽未有利，福将在后至。<sup>⑤</sup>

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

① 《傲真训》。

② 《齐俗训》。

③ 《缪称训》。

④ 《人间训》。

⑤ 《修务训》。



第二，持之以恒。先秦儒家重视学习要持之以恒，《淮南子》也认为学习必须坚持不懈、持之以恒：“割而舍之，馍邪不断肉。执而不释，马牦截玉。圣人无止，无以岁贤昔，日愈昨也。”<sup>①</sup>“跬步不休，跛鳖千里；累积不辍，可成丘阜”<sup>②</sup>。很明显，这是继承了荀况的“锲而不舍”、“驽马十驾”的思想。告诫人们只要持之以恒地做下去，肯定会取得成绩！

第三，刻苦勤勉。《淮南子》重视学习的刻苦勤勉、自强不息：“自人君公卿至于庶人，不自强而功成者，天下未之有也。”<sup>③</sup>只要勤学不倦、刻苦磨炼，普通百姓可以掌握精湛技艺：“宋画吴冶，刻刑镂法，乱修曲出，其为微妙，尧、舜之圣不能及。蔡之幼女，卫之稚质，捆纂组，杂奇彩，抑墨质，扬赤文，禹、汤之智不能逮。”<sup>④</sup>鼓励人们自强不息，“田者不强，穗仓不盈；官御不厉，心志不精；将相不强，功烈不成；侯王懈惰，后世无名”<sup>⑤</sup>。让人们做到“日就月将，学有缉熙于光明”<sup>⑥</sup>。《淮南子》充分肯定了发挥人们的主观能动性，坚持勤学苦练的重要作用。

第四，分析思考，融会贯通。事物本身是复杂的，“或类之而非，或不类之而是，或若然而不然者，或不若然而然者”<sup>⑦</sup>。这就要求人们在认识事物的过程中，要善动脑筋，勤于思考，做到“目见其形，耳听其声，口言其诚，而心致之精，则万物之化，咸有极矣”<sup>⑧</sup>。强调发挥主观认识能力，深入事物内部，发挥“心”的作用，“发一端，散无竞，周八极，总一筦，谓之心。见本而知末，观指而目者归，执一而应万，握要而治详，谓之术”<sup>⑨</sup>。“心”与“术”相结合才能真正把握事物的本质。《淮南子》强调学习知识应融会贯通：

内不得于中，禀受于外而以自饰也；不浸于肌肤，不浹于骨髓，不留于心志，不滞于五藏。故从外入者，无主于中不止；从中出者，无应

① 《说山训》。

② 《说林训》。

③ 《修务训》。

④ 《修务训》。

⑤ 《修务训》。

⑥ 《修务训》。

⑦ 《人间训》。

⑧ 《缪称训》。

⑨ 《人间训》。

于外不行。……内不开于中而强学问者，不入于耳而不著于心，此何以异于聋者之歌也？故人为之而无以自乐也，声出于口，则越而散矣。夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。是故不得于心而有经天下之气，是犹无耳而欲调钟鼓，无目而欲喜文章也，亦必不胜其任矣。<sup>①</sup>

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

第五，乐学好知。《淮南子》主张为学者必须乐学，“谓学不暇者，虽暇亦不能学矣”<sup>②</sup>。人如果不愿学习，常借口无时间，这样的人即使有时间也不会学，因为他根本就不愿学习。是否乐学直接影响着学习的效果，“同味而嗜厚膊者，必其甘之者也；同师而超群者，必其乐之者也；弗甘弗乐而能为表者，未之闻也”<sup>③</sup>。它揭示了学习的基本规律，成绩突出者，必然是乐学者。这是符合学习心理的，《淮南子》将其明确揭示出来，难能可贵。在学习知识时，《淮南子》提示要注意两点：其一，学习知识应从最基本的学起，“欲学歌讴者，必先征羽乐风；欲美和者，必先始于阳阿余菱。此皆学其所不学，而欲至其所欲学者”<sup>④</sup>。这样可以很快进入学习的乐境。其二，顺应事物规律学习，根据外界事物的特性，“因其可”、“因其然”<sup>⑤</sup>，达到预期的学习效果。相反，若以“良匠斫金，巧冶铄木”，就违反了事物的规律，不仅达不到预期的效果，反而会影响学习的积极性。

对学习的重要意义，《淮南子》有较深刻的认识。强调要通晓自然、掌握道理就必须学习：“知人无务，不若愚而好学。”<sup>⑥</sup>“知者之所短，不若愚

① 《原道训》。

② 《说山训》。

③ 《缪称训》。

④ 《说山训》。

⑤ 《人间训》。

⑥ 《修务训》。

者之所修；贤者之所不足，不若众人之所有余”<sup>①</sup>。学习可使人“明于天人之分，通于治乱之本”<sup>②</sup>。学与不学对人是明显不同的，“不学之与学也，犹瘖聋之比于人也”<sup>③</sup>。批评轻视学习，认为学而无益的观点是错误的，“夫学亦人之砥、锡也，而谓学无益者，所以论之过”<sup>④</sup>。对一般人来讲，“欲弃学而循性，是谓犹释船则欲碾水也”<sup>⑤</sup>。无疑有受灭顶之灾的危险。《修务训》举盲者弹琴，“手若蔑蒙，不失一弦”。眼睛明亮却从未弹过琴的人，则“不能屈伸其指”。造成上述两种局面的原因，便是“服习积贯之所致”。生动形象地说明了学习对人的重要意义。但《淮南子》重视学习的思想是不彻底的，它认为“天道玄默”，“知不能得”<sup>⑥</sup>。少数圣人可以“不待学问而合于道”，少数恶人则“不可教以道”<sup>⑦</sup>。对于广大民众则实行愚民政策：“民知书而德衰，知数而厚衰，知券契而信衰，知械机而实衰。巧诈藏于胸中，则纯白不备，而神德不全矣。”<sup>⑧</sup> 提倡“不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩”<sup>⑨</sup>，这就否定了学习的重要意义。这一矛盾思想一方面体现了当时社会思想的矛盾，是社会矛盾思想在《淮南子》中的反映；另一方面也是《淮南子》诸家思想杂陈的表征。

### 第三节 道德教育思想

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

#### 一 道德教育的内容

##### （一）恬静寡欲

这是道家德育的基本内容。《淮南子》继承发展这一思想，认为：

① 《修务训》。

② 《泰族训》。

③ 《泰族训》。

④ 《修务训》。

⑤ 《修务训》。

⑥ 《主术训》。

⑦ 《修务训》。

⑧ 《泰族训》。

⑨ 《精神训》。

“凡人之性，乐恬而憎烦，乐佚而憎劳；心常无欲可谓恬矣，形常无事可谓佚矣。”<sup>①</sup>“清静恬愉，人之性也；仪表规矩，事之制也”<sup>②</sup>。人性本来是恬淡无欲的，可是由于外物的诱惑却发生了变化。“人生而静，天之性也；感而后动，性之害也；物至而神应，知之动也；知与物接而好憎生焉；好憎成形而知诱于外，不能反己，而天理灭矣”<sup>③</sup>。外物的诱惑使天性日灭而嗜欲渐生。从个人而言，“五色乱目使目不明，五声哗耳使耳不聪，五味乱口使口爽伤，趣舍滑心使行飞扬。此四者，天下之所养性也，然皆人累也。故曰嗜欲者使人之气越；而好憎者使人之心劳，弗疾去则志气日耗”<sup>④</sup>。对社会而言，人主多欲，群臣则聚敛，“上求材，臣残木；上求鱼，臣干谷；上求楫而不致船；上言若丝，下言若纶”<sup>⑤</sup>。统治者多欲聚敛，就使得“贫民糟糠不接于口，而虎狼熊罴厌刍豢；百姓短褐不完，而宫室衣锦绣。人主急兹无用之功，百姓黎民憔悴于天下。是故使天下不安其性”<sup>⑥</sup>。最后导致百姓流离，社会动荡。因此，嗜欲与人性是矛盾的，“水之性真清而土汨之，人性安静而嗜欲乱之”<sup>⑦</sup>。“人性欲平，嗜欲害之”<sup>⑧</sup>。解决这对矛盾，就须靠养性节欲，保持人性的安静，恬淡，“圣人胜心，众人胜欲。君子行正气，小人行邪气。内便于性，外合于义”，使欲不能害性，“损欲而从性”<sup>⑨</sup>。对统治者来讲，更须省事节欲，“为治之本，务在于安民；安民之本，在于足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；省事之本，在于节欲；节欲之本，在于反性”<sup>⑩</sup>。《淮南子》告诫统治者：“有以欲多而亡者，未有以无欲而危者也。有以欲治而乱者，未有以守常而失者也。”<sup>⑪</sup>这表明，无论个人修德，还是统治者巩固政权都应修身节欲，保持恬淡寡欲的天性，不至于伤身害气，也有利于政权的巩固。这是道家清静无为与儒家节欲养性思想的结合。虽然刘安在当时倡此观点不合时宜，但作为个人品德修养的内

① 《诠言训》。

② 《人间训》。

③ 《原道训》。

④ 《精神训》。

⑤ 《说山训》。

⑥ 《主术训》。

⑦ 《俶真训》。

⑧ 《齐俗训》。

⑨ 《诠言训》。

⑩ 《诠言训》。

⑪ 《诠言训》。

容却产生了深远影响。

## (二) 仁义之教

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

在道德教育上，《淮南子》重视“五常”教育。《主术训》称：“凡人之性，莫贵于仁，莫急于智。仁以为质，智以行之，两者为本。”仁、智是人性的根本，义也在其中，“义者，人之大本也，虽有战胜存亡之功，不如行义之隆”<sup>①</sup>。《淮南子》把不行仁义看作国家的不祥之兆，强调：“仁者，百姓之所慕也。义者，众庶之所高也。为人之所慕，行人之所高，此严父之所以教子，而忠臣之所以事君也。”<sup>②</sup>那么，到底何为仁、智呢？“遍知万物而不知人道，不可谓智；遍爱群生而不爱人类，不可谓仁。仁者爱其类也，智者不可惑也”<sup>③</sup>。知人道，不迷惑乃是聪智，热爱人类才是仁爱。“所谓仁者，爱人也；所谓智者，知人也。爱人，则无虐形矣；知人，则无乱政矣”<sup>④</sup>。仁义礼智无论对修身还是治国都有重要意义。故此，“君子惧失仁义，小人惧失利”<sup>⑤</sup>。因为“义正乎君，仁亲乎父。故君之于臣也，能死生之，不能使为苟易；父之于子也，能发起之，不能使无忧寻。故义胜君，仁胜父，则君尊而臣忠，父慈而子孝”<sup>⑥</sup>。这些思想主张与儒家并无二致，但在坚持五常教育上，《淮南子》并不像儒家那么立场坚定，始终如一，而是动摇不定，前后矛盾：

夫仁者，所以救争也；义者，所以救失也；礼者，所以救淫也；乐者，所以救忧也。神明定于天下，而心反其初；心反其初而民性善；民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。道德定于天下而民纯朴，则目不营于色，耳不淫于声，坐俳而歌谣，被发而浮游，虽有毛嫫西施之色，不知悦也；掉羽

① 《人间训》。

② 《人间训》。

③ 《主术训》。

④ 《泰族训》。

⑤ 《缪称训》。

⑥ 《缪称训》。

武象，不知乐也；淫泆无别不得生焉。由此观之，礼乐不用也。是故德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰。是故知神明然后知道德之不足为也；知道德然后知仁义之不足行也，知仁义然后知礼乐之不足修也。<sup>①</sup>

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

### （三）道德养性

《淮南子》认为，在人的一生中，修德是非常重要的内容，因为“凡人之性，少则猖狂，壮则暴强，老则好利”<sup>②</sup>，所以一生都要把修德置于重要地位。修德不仅使自身品行高尚，且对治国安邦意义重大：“汤之地方七十里而王者，修德也；智伯有千里之地而亡者，穷武也。故千乘之国行文德者王，万乘之国好用兵者亡。”<sup>③</sup> 如何修德养性？《淮南子》提出的方法有：

第一，积善成德。《缪称训》指出：“积羽沉舟，群轻折轴。故君子禁于微，一快不足以成善，积快而为德。”“善积则功成，非积则祸及”<sup>④</sup>。“积爱成福”<sup>⑤</sup>，这样“积累不辍，可成邱阜”<sup>⑥</sup>。平常不断地日积月累，就可使人的品德行为达到较高的境界。

第二，自然陶冶。包括两层含义：其一，是在大自然中去陶冶德性。

以目之未见，耳之无闻，穿隙穴，见雨零，则快然而笑，况开户发牖，从冥冥见昭昭乎？从冥冥见昭昭，犹尚肆然而喜，又况出室坐堂，见日月光乎？见日月光，旷然而乐，又况登泰山，履石封，以望八荒，视天都若盖，江河若带，又况万物在其间者乎？其为乐岂不大哉！<sup>⑦</sup>

① 《本经训》。

② 《诠言训》。

③ 《兵略训》。

④ 《主术训》。

⑤ 《人间训》。

⑥ 《说林训》。

⑦ 《泰族训》。

大自然为万物之灵，变化莫测，人置身其间，与万物相融，确能陶冶情操，涵养道德。这种作用在当今也渐被人们所认识，回归自然便是明证。其二，顺自然之性而施教。即“随自然之性，而缘不得已之化”<sup>①</sup>。道德教育也要“因性而教”，像仁义礼乐就是先王“因民之所好而为之节文者也”。“此皆人之所有于性，而圣人之所匠成也”<sup>②</sup>。教化内容是根据人性制定的，施教也应遵从人性，“先王之教也，因其所喜以劝善，因其所恶以禁奸”<sup>③</sup>。因此，《淮南子》批评儒家的礼教是“禁其所欲”、“闭其所乐”，损害限制了人性的自然和谐。道家崇自然，顺人性施教，有其进步性，特别是与中国一些压抑人性发展的教育相比，显得尤为可贵。只可惜道家思想在汉代为“独尊儒术”所取代，这种重人性自由发展的思想也就被湮没无闻了。虽然后来有名教与自然之争，但儒家独尊之势已成，道家主张很难与之抗衡，给中国教育造成一定的损失。

第三，改过。我国古代教育家在品德修养中很注意随时改正错误。孔子就提出了改过迁善的教育主张。《淮南子》也认为：“圣人之于善也，无小而不举；其于过也，无微而不改。”<sup>④</sup> 勇于改正错误，是品德修养的重要手段，无论古今都是如此。与之相连的是对敢于指出自己过错的人应持友好态度，而不是相恶，“圣人不为可非之行，不憎人之非己也”<sup>⑤</sup>。善待给自己提意见的人，本着有则改之，无则加勉的基本态度，与人为善。切勿因人指出自己之短处而恼恨在心，伺机报复，这样的人永远也不会进步。

第四，淡泊名利。淡泊名利也是古人修德的主要方法之一。《淮南子》认为：“利则为害始，福则为祸先，唯不求利者为无害，唯不求福者为无祸。”<sup>⑥</sup>。这虽然显得偏颇，但也不无道理。修身养性应淡泊名利，不贪不邪：“凡治身养性，节寝处，适饮食，和喜怒，便动静。”<sup>⑦</sup> “道术不可以进而求名，而可以退而修身；不可以得利，而可以离害。故圣人以行求名，不以智见誉，法修自然，己无所与”<sup>⑧</sup>。修德求知不是为了追名逐利，而是

① 《本经训》。

② 《泰族训》。

③ 《泰族训》。

④ 《主术训》。

⑤ 《诠言训》。

⑥ 《诠言训》。

⑦ 《诠言训》。

⑧ 《诠言训》。

自身的一种需要。面对统治者的贪得无厌，一味追逐名利，《淮南子》提出淡泊名利的修德主张，是很可贵的。这无论对自身进德还是对社会安定都有一定的积极意义。

## 二 道德教育的原则

### (一) 防微杜渐

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

千里之堤，以蝼蚁之穴漏；百寻之屋，以突隙之烟焚。《尧戒》曰：“战战栗栗，日慎一日，人莫蹟于山而蹟于蛭。是故人皆轻小害，易微事以多悔。患至而后忧之，是犹病者已倦而索良医也，虽有扁鹊、俞跗之巧，犹不能生也。”

在道德修养中，应注意自身一些细小的不良思想，一旦发现便要立即克服，决不能让其发展到不可救药的地步。“墙之坏也于隙，创之折，必有啮；圣人见之早，故万物莫能伤也”<sup>①</sup>。这样便可进德不辍，且不为外物所毁。这些思想被后来一些教育家继承发展，王守仁便提出道德修养要防于未萌之先，要克于方萌之际，不让坏的念头有一丝发展的机会。这是很有见地的，当今思想教育仍可借鉴。

### (二) 通权达变

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

<sup>①</sup> 《人间训》。



君臣之接，屈膝卑拜，以相尊礼也。至其迫于患也，则举足蹴其体，天下莫能非也。……孝子之事亲，和颜卑体，奉带运履。至其溺也，则捫其发而拯，非敢骄侮，以救其死也。故溺则捫父，祝则名君，势不得不然也，此权之所设也。<sup>①</sup>

君父尊严，臣子卑微，平时要以礼相待，但当君父危难之时，则可违礼以救其难，这便是“权”。不会用“权”，而拘守礼法条文，则会把好事办坏。如苻弘只知天道而不知人事，被铍裂而死；苏秦知权谋而不知祸福，虽“经营万乘之主，服诺诸侯”，终遭车裂；徐偃王知仁义而不知时，“虽陆地之朝者三十二国”，仍不免“身死国亡，子孙无类”；大夫种忠而不知谋，虽辅勾践开地千里，成就霸业，最后却“身伏属镂而死”<sup>②</sup>。可见通权达变不仅对修德意义重大，而且对处世立身也有重要的指导作用。《淮南子》反复强调人的头脑不能僵化，行为不可古板，要论世而为之事，权事而为之谋，情况变化了，思想与行为也要相应改变，才不会招致事业的失败。

### （三）“诚”、“情”动人

在道德教育的原则上，我们的先人有丰富的经验，以“诚”、“情”动人便是其中之一。所谓诚就是心诚。“赏善罚暴者，政令也；其所以能行者，精诚也。故弩虽强不能独中，令虽明不能独行，必自精气所以与之施道，故摠道以被民，而民弗从者，诚心弗施也”<sup>③</sup>。所以，“圣人养心莫善于诚，至诚而能动化矣”<sup>④</sup>。《淮南子》强调“诚”与“动化”在道德教育中的作用，“不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心动化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精诚感之者也。施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌为之者也”<sup>⑤</sup>。这不仅强调了“诚”的感化作用，同时也含有身教的成分在内，但只有“诚”和身教似乎还不够，还应有“情”。“同言而民信，信在言前也。同令而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，情以先之也。动于上不应于下者，情与令殊也”<sup>⑥</sup>。“诚”、“情”与身教合在一起，

① 《汜论训》。

② 《汜论训》。

③ 《泰族训》。

④ 《泰族训》。

⑤ 《泰族训》。

⑥ 《缪称训》。

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

## 第四节 人才观与胎教思想

### 一 人才观

《淮南子》重视人才，特别强调人才对治国安邦的重要作用，“国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所以亡者，非以无法也，以无贤人也”<sup>①</sup>。为什么贤才在位国家兴旺，反之则国家衰败呢？这是因为贤人在位“国家治，上下和，群臣亲，百姓附”。相反，则“国家危，上下乖，群臣怨，百姓乱”<sup>②</sup>。因此，《淮南子》非常重视人才的识别、选拔和任用。

识别人才是选拔、任用人才的首要问题。对人才的识别须独具慧眼，因为人是复杂的，非一见即知。《淮南子》指出识别人才关键看行动，“圣人论贤也，见其一行而贤不肖分矣”<sup>③</sup>。通过行动来分析其思想品行：

见者可以论未发也，而观小节可以知大体矣。故论人之道，贵则观其所举，富则观其所施，穷则观其所不受，贱则观其所不为，贫则观其所不取。视其更难，以知其勇；动以喜乐，以观其守；委以财货，以论其仁；振以恐惧，以知其节。则人情备矣。<sup>④</sup>

通过这些观察分析，是否贤才便心中有数了。但应注意，人才是在某些方面有特殊才能，而不是完人：“夫人之情莫不有所短，诚其大略是也，虽有小过，不足以为累；若其大略非也，虽有闾里之行，未足大举。”<sup>⑤</sup>对待人才既不能以小疵掩其大美，求全责备，也不能以小是而蔽其大过。而要分

① 《泰族训》。

② 《主术训》。

③ 《汜论训》。

④ 《汜论训》。

⑤ 《汜论训》。

清主次，以大节论人，如果“志人之所短，而忘人之所修，而求得其贤乎天下，则难矣”<sup>①</sup>。《淮南子》识别人才的方法是唯物的辩证的，符合人才实际，对选才有指导意义。

掌握了识别人才的方法，还应坚持选才标准，方能既不使贤才遗漏，又能保证选拔人才的质量。《淮南子》重视在选才时严格把握标准，选才若“释度数而求之于朝肆草莽之中，其失人也必多矣”。这是因为“能效其求，而不知其所以取人也”<sup>②</sup>。失去了选才标准去选拔人才，所选之才必然无用。因为在根本不知道为什么选才及选拔什么样的人的前提下选才，怎么能选拔出真正的人才呢？尽管《淮南子》未详尽分析选才的具体标准，但严格掌握选才标准是人才选拔中不可或缺的重要环节是应予以肯定的。

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

第一，“处其位”。人才是各种各样的，“愚者有所修，智者有所不足”<sup>③</sup>。对不同的人才应“各以小大之材处其位，得其宜”<sup>④</sup>。“犹巧工之制木也，大者以为舟航柱梁，小者以为楫楔，修者以为檐榱，短者以为朱儒枅栌。无小大修短各得其所宜；规矩方圆各有所施。……是故林莽之材，犹无可弃者，而况人乎？”<sup>⑤</sup> 具体说来：

伊尹之兴土功也，修胫者使之跖履，强脊者使之负土，眇者使之准，伛者使之涂，各有所宜，而人性齐矣。胡人便于马，越人便于舟，异形殊类，易事而悖，失处而贱，得势而贵，圣人总继而用之，其数一也。<sup>⑥</sup>

让不同的人才在适宜于自己的岗位上发挥作用，就会形成“上唱而民和，上动而下随，四海之内，一心同归，背贪鄙而向仁义，其于化民也，若风之摇草木，无之而不靡”<sup>⑦</sup>。人才咸为之用，教化大行，何愁不国泰民安呢？

① 《汜论训》。

② 《汜论训》。

③ 《齐俗训》。

④ 《泰族训》。

⑤ 《主术训》。

⑥ 《齐俗训》。

⑦ 《泰族训》。

第二，赏罚分明。人才要发挥作用除“处其位”外，还须赏罚分明，做到“赏一人而天下誉之，罚一人而天下畏之”<sup>①</sup>。使赏罚真正起到“劝善”、“禁奸”的作用。相反，若“赏不当功，诛不当罪”，其结果必然是“上下离心，而君臣相怨”<sup>②</sup>，招致国家衰亡。《淮南子》的赏罚分明，吸取了法家“法不阿贵”的思想，有奖善罚劣、奖勤罚懒的重要意义，有利于人才在实践中成长。

《淮南子》的人才思想是丰富的，但也是有矛盾的。一方面重视人才的识别、选拔和任用，让他们在国家生活中充分发挥作用；另一方面又主张“释道而任智者必危，弃数而用才者必困”<sup>③</sup>。如此“则人才不足任，明也”<sup>④</sup>。这是道家“无为而治”思想的体现，与前述重人才的儒家思想形成鲜明的对比，恰好显露出《淮南子》儒、道思想杂陈的特征。

## 二 胎教思想

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

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

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

① 《汜论训》。

② 《主术训》。

③ 《诠言训》。

④ 《主术训》。

妊娠一月始胚，二月始膏，三月始胎，四月形体成，五月能动，六月筋骨立，七月毛发生，八月脏腑具，九月谷气入胃，十月诸神备，月满即产矣。<sup>①</sup>

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

《淮南子》的胎教思想受当时天人感应、外感内化思想的影响，有许多非科学的迷信思想。如“孕妇见兔而缺唇，见麋而子四目”<sup>②</sup>。这显然是没有科学道理的，但却对后世影响巨大。东汉王充就说“妊娠食兔，子生缺唇”，以至唐代药王孙思邈也持此主张<sup>③</sup>。可见，《淮南子》中的胎教思想在中国古代胎教史上还是颇有影响的。

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

① 转引自李定开编著《中国学前教育》，西南师范大学出版社，1990，第 37 页。

② 《说山训》。

③ 孙思邈：“妊娠食兔肉犬肉，令子无音并缺唇。”转引自李定开编著《中国学前教育》，西南师范大学出版社，1990，第 49 页。

### 第三章

## 《老子河上公注》的教育思想

《老子河上公注》（简称《河上公注》），又名《老子河上公章句》，是东汉留传下来的一部注老之作，是汉代尚黄老和修仙道思潮融合与演变的历史产物，也是《老子》由道家学说向道教理论过渡的代表著作。相传由河上公所作，对河上公其人文献记载众说纷纭，归纳起来有两类说法：一认为是战国人，河上公即河上丈人。《太平御览》引西晋皇甫谧的《高士传》曰：“河上丈人者，不知何国人也。明老子之术，自匿姓名，居河之湄。著《老子章句》，故世号曰河上丈人。当战国之末，诸侯交争，驰说之士，咸以权势相倾。唯丈人隐身修道，老而不亏，传业于安期生，为道家之宗焉。”以至后来嵇康、宋彭耜、宋王应麟、明危大有等均附于此说。二认为是汉文帝时人，河上公与河上丈人是不同时代的两个人。东晋葛玄《道德经序》云：“河上公者，莫知其姓名也。汉孝文皇帝时，结草为庵于河之滨，常读《老子道德经》。文帝好老子之言……闻侍郎说河上公诵《老子》，乃遣诏使赍所不了义问之。……河上公即授素书《老子道德经章句》二卷，谓帝曰，熟研此，则所疑自解。”王明在《道家 and 道教思想研究》中，经反复考证得出的结论是：战国之末，当有河上丈人，但未作《老子注》；汉帝时，实无河上公其人，更无《老子章句》；今所传《老子河上公章句》（亦名《老子河上公注》），是东汉养生家所作，托名“河上公”<sup>①</sup>。

《老子河上公注》融黄老思想与神仙方术为一体，其中不仅包容着丰富的哲学、医学及养生思想，而且蕴含着不少教育思想与教育理论。

---

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984，第293～304页。

## 第一节 教育目的

《老子河上公注》坚持道家自然人本主义教育宗旨，从养生、养性、修身乃至治国等角度，提出教育目的应是“为道人”<sup>①</sup>。“道人”即得“道”之人。“道”是道家、道教的逻辑起点、思想核心和最高范畴。“道”是什么？《老子河上公注》对“道”作了新的诠释：“道可道——谓经术政教之道也；非常道——非自然长生之道。”<sup>②</sup>将“常道”界定为自然之道。又说：“道，无形混沌而生万物，乃在天地之前。”<sup>③</sup>可见，这个“自然之道”是先天地而生的混沌、朦胧无形之“物”，天地由“道”而形成，万物因“道”而萌生，堪称无踪无形、天地之始、人类之宗、万物之源。“道”具有以下特点：一是空间无穷大，“道以万物之藏，无所不容也”<sup>④</sup>；二是时间无限长，“从古至今道常在不灭”<sup>⑤</sup>，“道，长存不亡”<sup>⑥</sup>；三是作用空前大，若“法道”，“治身则有益于精神，治国则有益于万民”<sup>⑦</sup>。“道”，不仅是理解宇宙根本和天人关系的总原理，而且是修身、养性、治国的总规则。因此，《河上公注》大力提倡人们学“为道”，盛赞“为道”之益处：

人能乐美于道，则一居止也。一者，去盈而虚，忽处如过客。<sup>⑧</sup>

用道治国，则国富民昌；治身，则寿命延长，无有既尽之时也。<sup>⑨</sup>

修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻正，其德如是，乃有余庆及于来世子孙也。<sup>⑩</sup>

修道于乡，尊敬长老，爱养幼少，教诲愚鄙，其德如是，乃无不覆

① 《河上公章句·三宝·第六十七》，载《道藏》第十二册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下凡引《道藏·河上公章句》，只注章名，不注书名）。

② 《体道·第一》。

③ 《象元·第二十五》。

④ 《为道·第六十二》。

⑤ 《虚心·第二十一》。

⑥ 《无源·第四》。

⑦ 《偏用·第四十三》。

⑧ 《仁德·第三十五》。

⑨ 《仁德·第三十五》。

⑩ 《修观·第五十四》。

及也。<sup>①</sup>

修道于国，则君圣臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无修，其德如是，乃为丰厚也。<sup>②</sup>

人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，知影响其德，如是乃可以为普博也。<sup>③</sup>

只要依“道”行事，个人可以“守一而居”，增盈人格魅力，能达吸引“过客”之目的；只要遵“道”养生，可强身健体，精气旺盛，延年益寿；只要“修道治国”，就能规范民众、和睦家族、德盈乡里、“教诲愚鄙”、开启民智、政通人和，从而达到“国富民昌”之理想境地。

那么，何以“为道人”呢？《老子河上公注》说：“道以无为为常。”<sup>④</sup>“无为”是“为道”之枢要和关键。“无为”并非消极不干事，而是积极克制，不去做反自然之事。力求顺其自然，不强作妄为违背自然之事，《老子河上公注》对老子所说的“圣人无为故无败”作了深入详细的解释：“圣人不为文华，不为己利，不为残贼，故无坏败。”<sup>⑤</sup>正因为“圣人”不为炫耀自己、追名逐利而去干违背自然规律的事，所以终究立于不败之地。因此，倡导“我独贵用道”<sup>⑥</sup>，只要崇“道”贵“道”，乐“道”用“道”，“无为”反自然之事，顺应自然发展规律，就可以成为顺应自然、遵从规律的得“道”之人。教育就是要培养人们认识自然、掌握规律的能力，进而学会遵从规律，顺从自然，返朴归真，无私无欲，脱俗超凡。这样不仅有利于协调人与自然的关系，促进人修身养性、延年益寿，而且有助于人们陶冶情操，规范言行，使天下太平、强国富民。因而，《老子河上公注》积极提倡“为道人”的教育目的，这里的“道人”并不是要求天下尽为“道士”，而是倡议人们学“道”用“道”，成为得“道”之人。故曰：“成器长谓得道人也，我能为道人也。”<sup>⑦</sup>得道之人即可得天下，可见，“道人”的规格和要

① 《修观·第五十四》。

② 《修观·第五十四》。

③ 《修观·第五十四》。

④ 《为政·第三十七》。

⑤ 《守微·第五十四》。

⑥ 《异俗·第二十》。

⑦ 《三宝·第六十七》。



求是很高的,“道人”的能力与德性也是很大的。因为“道”是至高无上的,因此得“道”的“道人”理应是道家教育所追求的培养目标和理想人格。

## 第二节 教育内容

“道”是道家与道教的最高范畴和总原则,是一个博大精深、气贯长虹、视野开阔、立论恢宏的概念。“道”作为教育总内容,纵贯道家道教教育史之始终,毋庸置疑。《老子河上公注》也毫无例外地将“道”作为教育内容的灵魂与核心,同时在“道”的涵盖统领下,又按教育功能划分出如下几项教育内容。

### 一 自然之道

《老子河上公注》在解释老子的“道法自然”时说:“道性自然,无所法也。”<sup>①</sup>即言“道”就其本性而言就是自然,道与自然可以同语,故无所谓“法”与“不法”。因此,进一步明确界定“常道”就是“自然之道”或“天道”。“自然之道”是客观存在的不以人的意愿所左右的恒常规律。为此,《老子河上公注》对“自然之道”(“天道”)作了解释:

天道至明,司察有常,犹春生、夏长、秋收、冬藏,斗杓运以节行之人,君欲代杀之,是犹拙夫代大匠断木,乃劳而无功也。<sup>②</sup>

说明“自然之道”犹如春夏秋冬四季,生长收藏按季交替;自然之道对人的指导作用,好像北斗星能帮夜行人指路一样是永恒的。有人欲改变此规律,实乃愚蠢至极,徒劳无功。可见,“自然之道”是客观规律的总称,是不以人的意志为转移的客观实在,包括宇宙天体规律、万物生存规律、生态演变规律、天人和谐规律等。“自然之道”是科学发展的雏形,是人类生存的指南。因此,《老子河上公注》倡导人们要“习修崇道”<sup>③</sup>,即要认真学习与研修“自然之道”,这无疑是正确的。

<sup>①</sup> 《象元·第二十五回》。

<sup>②</sup> 《制惑·第七十四》。

<sup>③</sup> 《归元·第五十二》。

## 二 养生之道

《老子河上公注》对“学不学”作了新的解释：“圣人学人所不能学：人学智诈，圣人学自然；人学治世，圣人学治身守道真也。”<sup>①</sup> 圣人学俗人学不到的、不能学的，即除了学“自然之道”外，还要重点学“治身之道”。总观《老子河上公注》，不难看出其所言之“治身”，并非指修善积德的“修身”，而是专指安神益寿的“养生之道”。譬如：

治身者，爱气则身全。<sup>②</sup>

治身者，呼吸精气，无令耳闻。<sup>③</sup>

治身之天门，谓鼻孔开，谓喘息也。<sup>④</sup>

治身当如雌牝，安静柔弱。<sup>⑤</sup>

治身不害神明，则身体安而大寿。<sup>⑥</sup>

治身有益于精神。<sup>⑦</sup>

明显可见，“养生之道”是《老子河上公注》所大力提倡的重要学习内容之一。精气是人身体的根本，必须留意养护。“人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，蒂不坚则落。言当深藏其气，固守其精，使无漏泄”<sup>⑧</sup>。又说：“深根固蒂者，乃长生久视之道。”<sup>⑨</sup> 养生之道的具体内容浩繁庞杂，概括归纳包括：长生延年、安神益寿的目的观，魂静魄安、安静无为的条件论，除情去欲、抱一不离的主体观，“养神爱气”、气养神明、呼吸行气、“曲从全正”的方法论。《老子河上公注》劝勉人们要接受“养生之道”教育，“修身于身，爱气养神，益寿延年”，若能如此，“乃为真人也”<sup>⑩</sup>。

① 《守微·第六十四》。

② 《能为·第十》。

③ 《能为·第十》。

④ 《能为·第十》。

⑤ 《能为·第十》。

⑥ 《仁德·第三十五》。

⑦ 《偏用·第四十三》。

⑧ 《守道·第五十九》。

⑨ 《守道·第五十九》。

⑩ 《修观·第五十四》。

### 三 正身之道

修行正身是儒家教育的核心内容，道家在主张法道的同时，也十分注重正身。“正身”即“修身”，有修善品行使身正之意。《老子河上公注》特别重视“正身之道”教育，把能“正身之人”的地位提得很高，说：“天使正身之人使至有国。”<sup>①</sup>正身之人甚至能感化上天，上天使之能至王位，因此，《河上公注》大力倡导“使人修身法道”<sup>②</sup>。钩沉《老子河上公注》中有关“正身之道”的内容，主要有：贵柔贵弱、知足知止、安静无为、谦退不争、绝巧弃利、见素抱朴、明于知己等。其中“贵柔贵弱”是“正身之道”的核心所在，因为“柔弱者，道之所常用也，故能长久也”<sup>③</sup>。而且以柔克刚，以弱胜强是自然之道，因此《河上公注》在《道化·第四十二》中作了如下解释：

人之所教——谓众人所教去弱为强，去柔为刚；

我亦教之——言我教众人去强为弱，去刚为柔也。

可见，以“去强为弱、去刚为柔”为主题的“正身之道”，是《河上公注》所要求的必要的教育内容之一。

### 四 治国之道

《老子河上公注》认为，教育内容还有一个重要项目——“治国之道”。首先强调治国之道利国利民，指出：“用道治国，则国安民昌。”<sup>④</sup>若依照治国之道去管理国家，就会出现国家安泰繁荣、人民昌顺富裕的大好局面。《河上公注》所论及的“治国之道”主要包含以下要点：一是“无为”。《河上公注》曰：“法道无为……治国则有益于万民。”<sup>⑤</sup>“无为之治，治身治国也”<sup>⑥</sup>。无为是治国之最重要的方法，是造福万民之手段。二是“知止

① 《淳风·第五十七》。

② 《无源·第四》。

③ 《去用·第四十》。

④ 《仁德·第三十五》。

⑤ 《偏用·第四十三》。

⑥ 《偏用·第四十三》。

足”。《河上公注》强调，统治者能“知止足”，剥削有度，给人民生活留有余地，就不会引发人民起义，从而保证统治长治久安。“人能知止足，则福祿在己……治国者，民不扰，故长久也”<sup>①</sup>。三是“安静”。“治身治国安静者，易守持”<sup>②</sup>。治国者，只要保持安静、沉着，就容易守卫和把持好统治权。四是“质朴”。《河上公注》倡导建立质朴的民风，勿崇尚明智巧诈。它说：“古之善以道治身及治国者，不以道教民明智巧诈也”，“将以道德教民使质朴、不诈伪。”<sup>③</sup> 民风质朴，不巧取豪夺，百姓各务其业，这样会使社会安定、人民幸福。所以，《河上公注》得出“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”<sup>④</sup>的结论。五是“爱民”。爱民是治国之道的重要举措，是治国之根本前提。因此，《河上公注》说：“治国者，爱民则国安。”<sup>⑤</sup> 爱民是笼络民心、保持安定的先决条件。

### 第三节 教学原则与方法

《河上公注》在诠释《老子》的过程中，不仅继承了老子教育原则与方法，而且在许多方面作了进一步创新和发展，将《老子》由道家学说逐步演变为道教教义。就《河上公注》的教学原则和方法归纳如下。

#### 一 “原小知大”启发联想

《河上公注》十分重视启发联想教学原则，要求人们在学习过程中，要善于通过教师所教的有限的已知知识，去推及、联想无限的未知知识。它说：“圣人不出户以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以见天下也。”<sup>⑥</sup> “圣人”之所以能了解天下之事，正是由于能善于运用联想原则，推己及人，由近及远。启发联想原则的具体做法是：“圣人原小而知大，察内而知外也。”<sup>⑦</sup> 即从已知的小的东西而推及、联想到未知的大的领域，通过

① 《立戒·第四十四》。

② 《守微·第六十四》。

③ 《淳德·第六十五》。

④ 《淳德·第六十五》。

⑤ 《淳德·第六十五》。

⑥ 《鉴远·第四十七》。

⑦ 《鉴远·第四十七》。

观察了解事物的内部知识,推测、想象事物的外部情况。而“原小知大”、“察内知外”、启发联想、推此及彼的关键,是由于人的大脑通过思维活动来完成。因此,《河上公注》说:“圣人不上天,不入渊,能知天下者,则心知之也。”<sup>①</sup> 圣人不上天、不入地之所以能通晓天下事,究其根本是能用心思考,进而由小到大、由近及远,以已知推及未知,由所学知识联想无限知识。

## 二 “欲大作小” 循序渐进

循序渐进原则是儒家教育所一贯强调和重视的教学原则。道家和道教教育虽然没有像儒家那样,用大量笔墨来特别强调该原则,但也有类似的思想。譬如,老子曾指出:“天下难事必作于易,天下大事必作于细,是以大人终不为大。”<sup>②</sup> 要做难事、大事,必须先从易事、小事开始,按照从易到难、从小到大的规律,才能干成大事,成就大器。教学犹如做事,只有遵循规律,依次递进,才能有大收获,进而得“真道”、“大道”。《河上公注》讲得更明确,它说:“欲大反小,欲多反少,自然之道也。”<sup>③</sup> 教师要最终教给学生大学问,就必须先从小的点滴知识教起;学生要学习更多的文化,就必须由少开始学起,这就是循序渐进,这也是“自然之道”、客观规律。既然是“自然”规律,就应当始终不渝地遵从。故《河上公注》云:“欲为大事,必作于小。”<sup>④</sup> 循序渐进,由小到大,从简到繁,是教学必须遵循的基本原则,是事半功倍、学有所获、成就大事的必由之路。

## 三 “观物归本” 把握本质

《河上公注》说:“吾以观万物无不皆归其本也,人当重其本。”<sup>⑤</sup> 这里的“观物归本”,包含两个意思:一是人们在观察、学习万事万物过程中,要重在把握事物的本质,透过现象抓本质;二是在教学活动中传授万物发展之机理的同时,要善于研究和发现教育的本质所在,“当重其

① 《鉴远·第四十七》。

② 《老子·第六十三》。

③ 《恩始·第六十三》。

④ 《恩始·第六十三》。

⑤ 《归根·第十六》。

本”，这里的“本”，《河上公注》又将其解释为“道”，故曰：“人为事当知道。”<sup>①</sup>即言师生在教学活动中，要了解教学宗旨、把握教学本质、遵守教学规律。这样，就可以取得较好的教学效果。

#### 四 “贵师爱资”从师就学

《老子河上公注》特别重视教师在教学中的作用。认为学生在教学活动中，不仅需要教师的正确指导，而且要特别注重尊重教师。如果在教学中轻视教师的作用，即使有聪颖的天资，也终究陷入迷惑境地。“虽自以为智，此人乃大迷惑也”<sup>②</sup>。什么人可以充当老师呢？《河上公注》首先认为“圣人”理所当然可以为师，它说：“圣人有德以教愚”<sup>③</sup>，“圣人”不仅可以为师，而且也愿为师。其次，“人之行善者，圣人则以为人师也”<sup>④</sup>。能行善事之人也可以作老师。因为就连人师“圣人”都将其视为老师，更何况一般人呢？《河上公注》还倡导要尊师贵师，只有如此，才能得到老师的良好辅导，不至于在学习中走弯路或迷失方向。相反，若“不贵其师”，就会“独无辅也”<sup>⑤</sup>，即陷入孤独境地，得不到辅助，从而给学习带来一定难度。在教学中师生互动是双向的，《河上公注》在强调贵师的同时，还强调教师要善于了解学生，并将其作为衡量教师好坏智愚的标准，“能知人善恶者智”<sup>⑥</sup>。

《老子河上公注》在突出“贵师”的同时，还强调“爱资”。即对于“行善之人”，人们要尊其为师；对于“不善之人”，人们同样可以引以为鉴、得以资用。为此《河上公注》解释说：“不善人者善人之资——资，用也。人行不善犹教导使为善，得以给用。”<sup>⑦</sup>这种反面教材，仍然可以促进和教育学生，以人为鉴，防微杜渐。相反，若“不爱其资”，将“无所使也”<sup>⑧</sup>。这里的“使”是前面引文“教导使为善”之“使”，也就是说，不善于以坏人坏事为鉴，就易失去参照物，不利检点自身、反思自我，从而不

① 《虚无·第二十三》。

② 《巧用·第二十七》。

③ 《守微·第六十四》。

④ 《巧用·第二十七》。

⑤ 《巧用·第二十七》。

⑥ 《辩德·第三十三》。

⑦ 《巧用·第二十七》。

⑧ 《巧用·第二十七》。

利于学生的最终发展。因此,《河上公注》极力倡导“贵师爱资”,它说:“能通此道,是谓知微妙要道也。”<sup>①</sup>这样做,是获取细微知识与奥妙的重要途径。

## 五 “知常为明”“明达玄妙”

《老子河上公注》对老子所讲的“知常曰明”作了新解释:“能知道之所常行者,则为明也。”<sup>②</sup>用此来指导教学确实有重要意义,可引申为:若能了解、通晓教学的内在运行规律,遵章教学,是教育者和被教育者的明智之举。若不懂教学运行的内在规律,不按教育规律办事,自作主张、自以为是,就容易蛮干、妄为、走弯路,甚至导致失败。它说:“不知道之所常行,而妄作巧诈,则失神明而凶。”<sup>③</sup>这样就易弄巧成拙,南辕北辙,事倍功半。《河上公注》所言之“常行”既指教育本身内在的客观的本质规律,也指教育活动多年来所形成的教学常规或教育经验。若“能知道之所常行,则除情欲,无所不包容也”<sup>④</sup>。如果能知晓教学常规,又能除去个人情欲干扰,专心于学业,那么各种知识和学问对于学习者来讲都会无所不纳,无所不通。又说:“人能知道之常行,则日以明达于玄妙。”<sup>⑤</sup>只要善于了解并奉行教育规律,持之以恒,不懈努力,定能日趋进步,明达文化蕴含之玄妙,探明知识宝库之奥秘。

## 六 “见有为无”“上下必和”

《老子河上公注》继承了老子的辩证法,并将辩证法原则完全用于教学之中,提出了充满辩证思想的教学指导原则,极大地丰富了我国古代的教学论思想。《河上公注》讲:“见有而为无也”,“见难而为易也”,“见高而为下也。”<sup>⑥</sup>《河上公注》认为有与无、难与易、高与下是对立统一的概念与范畴,它们之间表面上看是区别与对立,而实质上相互依存、相互联系,相互转化,是辩证统一的。在教学中应当善于运用这种辩证思维方式,见到有应

① 《巧用·第二十七》。

② 《归根·第十六》。

③ 《归根·第十六》。

④ 《归根·第十六》。

⑤ 《玄符·第五十五》。

⑥ 《养身·第二》。

当想到无，想到有是由无转化而来；见到难的知识应当想到其必然是由容易知识组合、构建而生成的；看到此时学生收获较大、水平提高很快，要想到彼时不用功将学习落后、水平下降。此外，在教学过程中，老师与学生这对矛盾统一体要力求和谐统一，《河上公注》曰：“上唱下必和也；上行下必随也。”<sup>①</sup>也就是说在教学中老师应唱主角，学生应跟随老师，老师讲什么，学生应积极配合去学什么；而且师生关系（上下关系）要和谐相随、协调统一，这样才能收到良好的教学效果。《河上公注》的这一思想与赫尔巴特教学理论有一定相似性，即以教师为中心，学生要无条件服从教师，以此来达到教学的和谐统一。

#### 第四节 道德教育思想

《河上公注》十分注重道德教育，用了许多篇幅论述了德育在教育与治国中的首要地位，而且从新视角透视了儒家仁义道德标准，从而抉择与之逆反的思路，采用以偏纠偏，高反差、过言辞的表达方式，在继承老子道德教育思想的基础上，创造性地提出了“先人后己”、“安静宁重”、“绝巧弃利”等德育内容和“以身师道”、“曲己从众”、“屈己伸人”、“止于未兆”、“除于未萌”的德育方法，极大地丰富和发展了老子的思想，为道教的理论初创与日益丰富奠定了基础。

##### 一 道德教育内容

###### （一）贵柔贵弱

《河上公注》继承了老子的贵柔贵弱道德观，认为“柔弱”是人们所应具备的良好品质，因为“柔弱者，道之所常用也，故能长久也”<sup>②</sup>。又说：“守柔弱曰以强大也。”<sup>③</sup>柔弱是自然之道所通常体用的特殊品性，因而能持久而强大。“柔弱者久，刚强者先亡”<sup>④</sup>，故能“柔克于刚”，“弱胜于强”<sup>⑤</sup>。刚强只是表面的貌似强大，但不长久；而柔弱是内在的强大，又能

① 《养身·第二》。

② 《去用·第四十》。

③ 《归元·第五十二》。

④ 《微明·第三十六》。

⑤ 《去用·第四十》。



持续永久，所以最终还是柔弱胜刚强。为此，《河上公注》专门以水为例来说明“柔弱”这一品性的好处与优点。它说：

水柔弱，圆中则圆，方中则方，推之则止，决之则行。水能怀山、襄陵、磨水、销铜，莫能胜水而以成其功也。攻坚强，无以易于水。<sup>①</sup>

水的本性就是柔弱，没有固定形体，“圆中则圆，方中则方”，可以拦截，亦可以决放。但这“柔弱”的水可以包围和淹没高大的山陵，也可以用水推磨，将坚硬的铜磨损掉，“水能灭火”<sup>②</sup>，水可以战胜一切强大的东西。可见，柔弱是最优秀的品质，最高尚的人格。而“人不好柔弱而好刚强”<sup>③</sup>，世俗之人往往不喜欢柔弱，而喜欢刚强，主要是由于其不懂“抑高与下，损强益弱，天之道”<sup>④</sup>。“损强益弱”、“抑强扶弱”是天道的本然，故曰：“天道抑强扶弱，自然效也。”<sup>⑤</sup> 因此，《河上公注》倡导人们要树立贵柔弱的道德观。

## （二）知足知止

“知足知止”、“少私寡欲”历来是中华民族崇尚的传统美德与处世原则，究其根源，可追溯到老子的道家学说。《老子河上公注》进一步将其深化与拓展，进而有演变为对不轨者施加约束的宗教化趋势。它极力劝勉人们要“知足”，说：“知足之人，绝利去欲，不辱于身。”<sup>⑥</sup> “知足”的关键在于“绝利去欲”，人若无私无欲，就不会招惹祸端与耻辱。所以它说：“祸莫大于不知足。”<sup>⑦</sup> 为何说不知足就会招祸辱身呢？《河上公注》解释说：“金银珠玉，心贪意欲不知厌足，则行伤身辱也。”<sup>⑧</sup> 又说：“财多者，惑于所守。”<sup>⑨</sup> 不知足之人，受辱招祸，心神不安，表现有二：一是为谋财贪利，行为越轨，遭受耻辱；二是财富多的人，为了看守好不至于失去，故常常胆

① 《任信·第七十八》。

② 《任信·第七十八》。

③ 《知难·第七十》。

④ 《天道·第七十七》。

⑤ 《戒强·第七十六》。

⑥ 《立戒·第四十四》。

⑦ 《俭欲·第十六》。

⑧ 《俭欲·第十二》。

⑨ 《益谦·第二十二》。

战心惊、提心吊胆。接着又用辩证转化、物极必反的思辨方式来告慰善知足之人，说：“自爱少则得多也，天道佑谦。”<sup>①</sup>“人能知足，则长保福禄，故为富”<sup>②</sup>。因此，《河上公注》告诫：“寡欲者，当知足也。”<sup>③</sup>同时，还主张“知止”。《河上公注》对老子讲的“知止不殆”作了深入、详细的解释：“知可止则须止，乃财利不累于身心，声色不乱于耳目，则终身不危殆。”<sup>④</sup>“知止”是“知足”的有力保证和行为体现，也可以说，“知止”是对“不知足”所采取的当机立断措施和挽救性行为。

### （三）先人后己

《河上公注》特别推崇“先人后己”的高尚品德，它说：“先人而后己，天下敬之……薄己而厚人，百姓爱之。”<sup>⑤</sup>“先人后己”、“薄己厚人”的道德行为能造福于天下，恩泽于大众，所以受到天下人敬仰，得到百姓拥戴。倘若总是顾及自身私利，不愿想人之所想、急人之所急，不“忧其勤劳……则有大患”<sup>⑥</sup>。这样做，不仅得不到世人的认可与称赞，反而会招致“大患”。要做到“先人后己”，必须在思想上力求“公正无私”。换言之，欲求“先人后己”的道德行为，首先应有“公正无私”的道德意识。《河上公注》已表露出了这一逻辑原则，它说：“圣人人为人所爱，神明所佑，非以其公正无私所致乎？”<sup>⑦</sup>圣人之所以能做到“先人后己”，受到世人爱戴，难道不是因为其先有“公正无私”的思想所致吗？又说：“无所不包容，则公正无私。”<sup>⑧</sup>“公正无私”的前提是要胸襟开阔、宽宏大度、胸怀天下、无所不容。如果能“公正无私”、“先人后己”，就能拥有天下，而且永远进步。“公正无私，则可以为天下王”<sup>⑨</sup>。“后己先人，天下敬之，久久日新之也”<sup>⑩</sup>。

### （四）明于知己

“知己”，简言之是认识自己、了解自我，以此为依据来树立前途理想、建

① 《益谦·第二十二》。

② 《显德·第三十三》。

③ 《还淳·第十九》。

④ 《立戒·第四十四》。

⑤ 《韬光·第七》。

⑥ 《厌耻·第十三》。

⑦ 《韬光·第七》。

⑧ 《归根·第十六》。

⑨ 《归根·第十六》。

⑩ 《益谦·第二十二》。

构人际关系和决定处事原则,进而摆对自己的社会位置、选好自己的人生目标。因此,《河上公注》主张,人们要明于“知己”<sup>①</sup>。“知己”要做到全方位地考察、了解、反思、认识自己的才智是贤还是愚,品德是好还是坏,收获是大还是小,等等,并将此作为人生发展的重要依据。《河上公注》曰:“人能自知贤与不肖,是谓反听无声,内视无形,故为明也。”<sup>②</sup>它将能对自身的天资、品德、智力进行客观公正的自我评价,称作是高明之举。它还以“圣人”作为示范和榜样,高度赞扬他们能“自知己之得失”<sup>③</sup>的品格与行为。“知己”,看来似一种道德自我评价行为,实质在生活实践中,它往往被提升为一种道德思维与品格。《河上公注》也已意识到这一点,把自知与自爱、自弱、知足、不争等视为同一层面的道德内涵,故它大力提倡“自知自爱”<sup>④</sup>知己知足。

#### (五) 绝巧弃利

《河上公注》沿袭了老子的“绝巧弃利”思想,同时对此作了一些有创见的新解释:“绝巧者,诈伪乱真”;“弃利——塞贪路闭权门”。<sup>⑤</sup>可见这里的“巧”,是指狡诈伪装、以假乱真,是歪门邪道、不务正业、扰乱社会的“巧”;这里的“利”,有两层含义:一是以贪得利,二是以权谋利。“绝巧”,要求人们杜绝诈骗、佯装、伪造行为,多点诚实、少点虚伪;“弃利”,就是告诫人们要堵塞贪图钱财的不正之路,关闭非正当手段谋取权力和以权谋利之门,真正做到淡名薄利。因为“好于利则病于行也”<sup>⑥</sup>,好利之人,为贪图私利,必然在行动上犯错误,况且“财多则害身也”<sup>⑦</sup>,因此,《河上公注》号召人们向“圣人”看齐,“圣人积德不积财”<sup>⑧</sup>。若全社会的人都能“绝巧弃利”,不谋权不贪财,“身不欲富贵,口不欲五味”<sup>⑨</sup>。那么,社会必然和谐、温暖、太平。《河上公注》的这一思想,对于我们目前商界打击假冒伪劣行为,树立良好商业职业道德;对于政界严惩贪污腐败,杜绝以权谋私,净化社会风气,均具有现实指导意义与借鉴作用。

① 《爱己·第七十二》。

② 《显德·第三十三》。

③ 《爱己·第七十二》。

④ 《爱己·第七十二》。

⑤ 《还淳·第十九》。

⑥ 《立戒·第四十四》。

⑦ 《立戒·第四十四》。

⑧ 《显质·第八十一》。

⑨ 《立德·第五十六》。

### (六) 谦退不争

“谦退不争”是《河上公注》最为推崇的高尚品德之一，也是理想人格的核心内容之一，主要是针对当时争权夺利、尔虞我诈之风气日盛，为教化世人特别是统治者而专门予以强调的。譬如：“人虽自知其尊显，当复守其卑微。”<sup>①</sup> 统治者尽管地位尊贵，权力显赫，但应当“守其卑微”、谦让退避。因为“地洼下，水归之；人谦下，德归之”<sup>②</sup>。又说：“人能谦下，如深溪则德常在，不能离于己也。”<sup>③</sup> 人谦下犹如洼地、深溪可聚水一样，可以存养高尚的品德。可见，谦和退让是一个人进行道德修养所应具备的首要的品质。还说：“不争功名，乃自然也。”<sup>④</sup> “不争”，是自然之道所包含的原则，同样是正身之道所要求的规则。更重要的是谦退不争有利于消除权变、避免动乱，维护稳定的社会秩序，因而也是符合治国之道的。它说：“和柔谦让，不处权也。”<sup>⑤</sup> 因而，“圣人不自贵大，故能长久不危”<sup>⑥</sup>。“圣人”之所以能保证长久安稳、品德高尚，正是由于保持谦退不争、不妄自尊大的缘故。“谦退不争”不仅要保持“谦让”、“不争”的静态，而且要呈现出积极主动、力求“退避”的动态。《河上公注》论述道：

人所为，功成事立，名迹称还，不退身避位，则遇于害，此乃天之常道也。譬日中则移，月满则亏，物盛则衰，乐极则哀。<sup>⑦</sup>

统治者在功成名就时，应及早主动退避，这是避免“害身”的明智之举。总之，《河上公注》极力倡导谦退不争，它说：“执谦退不争，倡始也。”<sup>⑧</sup>

### (七) 安静宁重

《河上公注》认为，“安静宁重”是理想人格所应具备的良好品德。它说：“君子终日行道不离其静重。”<sup>⑨</sup> “静”与“重”是修道之人应具备的好

① 《反朴·第二十八》。

② 《益谦·第二十二》。

③ 《反朴·第二十八》。

④ 《安民·第三》。

⑤ 《安民·第三》。

⑥ 《益谦·第二十二》。

⑦ 《运夷·第九》。

⑧ 《三宝·第六十七》。

⑨ 《重德·第二十六》。

品德，也是得道成才的根本保障。“人君不静则失威，治身不静则身危。龙静，故能变化；虎躁，故亏夭也”<sup>①</sup>。统治者不能守静，就容易失去威信与威力；修身不能宁静，轻率浮躁，就会招惹是非，引发危害自身之祸。“人君不重则不尊，治身不重则失神；草木花叶轻故零落，根重故能长存也”<sup>②</sup>。人在道德修养方面要保持“宁重”，犹如花草树木之能否宁重一样，能“宁重”则长存；“不重”则失落、失尊、失神。因此，《河上公注》曰：“法道安静，无所改为也。”<sup>③</sup> 安静宁重是法道修身的基本内容，这是天经地义、不容更改的。又说：“安静自然”<sup>④</sup>，一言安静符合自然之道的道德标准；二言安静宁重，关键是要做到自然而然。可见，安静宁重，不仅是道德修养的重要内容，而且是“道”所含的自然内涵。故《河上公注》倡导：“人为事当如道安静。”<sup>⑤</sup> 人们不管干什么事，均要遵道安静，尚能成功。

#### （八）抱素守真

《河上公注》将老子的“见素抱朴”进一步解释并发展为“抱素守真”，它说：“见素者，当抱素守真，不尚文饰也；抱朴者，当见其质朴，以示天下可法则。”<sup>⑥</sup> 可见，这种道德要求去掉浮华、文饰，回归自然纯真的质朴状态。无文饰守真朴，是婴孩的本性，因而《河上公注》建议人们要回到婴儿状态，表现出天真、无欲、质朴的品性，“复志于婴儿蠢然无知也”<sup>⑦</sup>。这里的“蠢然”是指对功名利禄的淡泊，在名利面前“蠢然”无欲无求；“无知”是谓未摄取装饰门面的知识，对浮华文饰“无知”，实指孩提的纯真无邪。它接着又作了解释：“复当归身于质朴，不复为文饰。”<sup>⑧</sup> 可见“抱素守真”所涵盖的品德有：朴素无华，纯真无邪，“不尚文饰”，返朴归真。

## 二 道德教育方法

### （一）“以身师道” “常善救人”

《河上公注》认为，在明确道德准则之后，最重要的就是亲自进行道德

① 《重德·第二十六》。

② 《重德·第二十六》。

③ 《论德·第三十八》。

④ 《韬光·第七》。

⑤ 《虚无·第二十三》。

⑥ 《还淳·第十九》。

⑦ 《反朴·第二十八》。

⑧ 《反朴·第二十八》。

实践，“以身师道”。故曰：“道法不言，师之于身。”<sup>①</sup>道德法则本身不会言谈教人，因而人必须主动投身于道德实践之中，亲身体验与学习道法。《河上公注》还对能“以身师道”者给予称赞，说：“善行道者，求之于身”<sup>②</sup>。即将能亲身实践道德规范者，称为“善行道者”。接着又对其作了更高评价，“人之行善者，圣人则以为人师也”<sup>③</sup>。可见，“圣人”特别推崇以身师道者，认为他们才有资格为“人师”。

在自身积极履行道德准则的同时，《河上公注》还倡导“常善救人”的社会教化思想。它解释说：“常善救人——圣人所以常教人忠孝，欲以救人性命，使贵贱各得其所也。”<sup>④</sup>由此可知，《河上公注》主张品德高尚者应当主动地担当起教化民众的任务，以使人行忠孝为目标，从而保全百姓生命与财产，使民各就其位，进而稳定社会秩序。这里明显可见《河上公注》对老子道德规范的发展与演变，在道家柔弱、不争、知足、明己、谦退、纯朴的道德准则中，又吸收了儒家的“忠孝”作为补充。“常善救人”要坚持以善待善教为主的原则，具体做法是：

百姓为善，圣人因而善之；百姓虽有不善者，圣人化之使善也。百姓德化，圣人为善。百姓为信，圣人因而信之；百姓为不信，圣人化之使信也。<sup>⑤</sup>

“圣人”对善良、守信的百姓，采取友善的态度；对不善良、不守信的人，就施以教化，使之为善守信。旨在使全社会的道德水准有普遍提高，从而建立和谐协调的理想社会。

## （二）除情去欲 少私寡欲

《河上公注》认为，除情去欲、少私寡欲是道德修养的前提和必由之径；若有情欲干扰，就会心猿意马，朝秦暮楚，影响修善品德。它用天地自然来类此理，“天地之间，空虚和气流行，故万物自生。人能除情欲……则神明居”<sup>⑥</sup>。

① 《徧用·第四十三》。

② 《巧用·第二十七》。

③ 《巧用·第二十七》。

④ 《巧用·第二十七》。

⑤ 《任德·第四十九》。

⑥ 《虚用·第五》。

天地之间有万物自生，是由于其空虚清静、有和气流动；而人要修行养性、心神明法，就需要无私无欲、断情绝欲。“情欲断绝，德与道合，则无所不施，无所不为也”<sup>①</sup>。人能除情去欲，就可使自己所修之品德合于“自然之道”，这样即可德高超人、道长如流，最终没有实行不了和做不到的事，从而实现以“抑制”之手段实现有大作为之目的。因此，《河上公注》强调：“治身者当除情欲。”<sup>②</sup>除情欲，要力求“反朴守淳”<sup>③</sup>，“当恬淡如婴儿，无所造为”<sup>④</sup>。淡泊情欲犹如婴孩，对欲望采取抑制的态度，对富贵采取不奢求的方法，做到“贵不敢骄，富不敢奢”<sup>⑤</sup>。骄奢淫逸、贪位图利、纵情放欲是生活颓废、道德堕落的外在表现，《河上公注》告诫人们说：“民之为事，常于功德几成而贪位，好名而奢泰，盈满而自败之也。”<sup>⑥</sup>这里指人在功成名就时，为满足个人私欲而贪图名利，必定会自取灭亡。除情去欲、不贪图享受，就会使人的精力与心思均用于个人修养。集中精力，全力以赴，必然会使自身的品德日趋完善，至善至美。

### （三）唯嗇早服 早服积德

《河上公注》强调道德教育与品行修养应及早进行，接受的教育愈早效果愈好。它就“唯嗇早服”，作了逐字逐句的解释：“嗇，爱也；早，先也；服，得也。”接着又对“早服积德”作了如下解释：“先得天道，是谓重积德于己也；重积德于己，则无不胜。”<sup>⑦</sup>《河上公注》主张以爱惜的心态去及早追求高尚的道德，必然会求得“上德”，先得天道。当然及早修养品德，还要注意勿急躁冒进，必须服从客观规律，遵循德育原则，这样才会事半功倍，“积德于己”，进而达到静心安神的和顺境界。进入如此崇高的道德修养境界，人就没有什么不可战胜的了。现代教育学原理告诉我们，思想品德的形成是一个长期积累和发展过程，是从低级到高级、从旧质到新质的矛盾运动过程。人的年龄越小，可塑性越强，其既有的品德也少，因而最易接受新的道德认识与道德行为，所以要注重儿童德育的早期培养与教育。《河上

① 《忘知·第四十八》。

② 《无用·第十一》。

③ 《安民·第三》。

④ 《反朴·第二十八》。

⑤ 《守微·第六十四》。

⑥ 《守道·第五十九》。

⑦ 《守德·第五十九》。

公注》的“早服积德”法，与现代教育学原理基本相似，它已经明确地懂得对儿童进行早期品德教育的重要性，深知儿童在早期教育中不仅接受快，而且能保持长久。如此不断积累，必会德高超群，使品德卑劣者在其面前自惭形秽，故能无所不胜。

#### （四）绝圣弃智 返朴归真

《河上公注》崇尚“绝巧”、“抱朴”的道德品质，为达此品德，它认为最佳的方法是“绝圣弃智”。它从社会教化角度对统治者提出建议与要求，“智慧之君，贱德贵言，贱质贵文，下则应之以大伪奸诈”<sup>①</sup>。这里的“智慧之君”实指狡诈奢淫的统治者，这种人往往善听奉承之言，不重视人的品德；注重浮饰文华，不注重淳朴民风的培养。结果统治者以上欺下，百姓以下瞒上，整个社会充满欺诈，实属危险。故《河上公注》主张要“绝圣弃智”，这里的“智”就是指诡计、奸巧、狡诈等用以愚民骗人的“圣智”，绝非指认识规律和探讨真理的智慧。它解释说：“绝圣制作，及初守元。五帝画像，仓颉作书，不如三皇结绳无文而治也。弃智应反无为。”<sup>②</sup>《河上公注》明显为了强调“三皇”时民风敦厚淳朴，社会上很少有欺诈行为，建议人们在品德修养方面要多一点宽厚，少一点奸巧。主张人们要放弃尔虞我诈、欺上瞒下、奸巧狡诈行为和态度，在道德修养、为人处世方面千万不要自作聪明，应老老实实做事，实实在在为人，返朴归真。

#### （五）“曲己从众” “屈己伸人”

《河上公注》主张要加强个人修养，提高道德水平，除了采取亲师道、善教人、除情欲、早积德、弃巧智、返真朴等方法外，还应时刻注意在主观上降低自己的地位，而将他人置于自己之先、之上，这样就利于自己取众之长、补己之短，进而使自己的品德修养日臻完美。因此它说：“曲己从众，不自专则全”；“屈己而伸人，久久而自得直己。”<sup>③</sup>若能主动弯曲自己服从于众人，便会从众人那里学到各种优良品德，即使自己不专门修炼品格也会获取完美的人格；若能委屈自己伸张他人，使自己永保谦逊态度，善取他人之长，久而久之自己就会变成品行最正直的人。《河上公注》所言此方法，

① 《俗薄·第十八》。

② 《还淳·第十九》。

③ 《益谦·第二十二》。



实指一个人在道德修养中，自己主观去创设一个有利于自身受潜移默化影响的社会环境，使之自然而然获取高尚品德的一种方法。在社会教化方面，《河上公注》也奉劝公侯王爷亦用此法去修缮人格，拥有百姓，保全官位。“侯王当屈己以下于人，汲汲求贤。不可但欲贵高于人，将颠蹶失其位也”<sup>①</sup>。还说，圣人“功成事就，不处其位”<sup>②</sup>。又说，统治者如能“曲己从众”，“屈己伸人”，乐于求贤，就会赢得威信，受到尊崇，稳定统治；相反，若总欲高人一等，压人一头，自以为是，必然道德滑坡，失去民心，最终失去统治权。可见，不管是为人，还是做官，均须“曲己从众”，“屈己伸人”，这是修身、治国的重要方法之一。

#### （六）“不言不教” “不言多行”

《河上公注》认为，在道德教育过程中，教育者应少言多行，以身示范，身教重于言教，它说：“圣人言：我好安静，不言不教，民皆自忠正也。”<sup>③</sup>教化者安然不动，不用言语教诲，只注重行为示范，结果被教化之民众则自然忠正。它还举了不少例子来说明此法：“我常无欲去华文，微服饰，民则随我质朴。”<sup>④</sup>统治者若欲使人民崇尚质朴，厉行节俭，反对文华，不需要去说教人们，只需自己穿普通百姓之服装就够了。“圣人言：我修道真，绝去六情，而民随我自清”<sup>⑤</sup>。欲让受教育者清静无欲，只要自己绝情去欲，就可起到教育效果。因此，“圣人行方正者，欲以率下不以割截人”<sup>⑥</sup>。圣人平时行为之所以端正，目的就是为了教育下属及弟子不要轻易伤害人，而要行得方、走得正。“圣人廉洁，欲以化民不以伤害人也”<sup>⑦</sup>。世人拥戴的品德高尚的“圣人”，表现出廉洁、清正、寡欲，就是为了以身垂范，教化百姓不要为了私利而你争我夺、相互伤害。“圣人”之所以善用此法去教民，主要是因为“知者贵于行，道不贵于言”<sup>⑧</sup>。即由智者贵行的亲身经验与道法不言的客观本性双重因素所决定的。

① 《法本·第三十九》。

② 《天道·第七十七》。

③ 《淳风·第五十七》。

④ 《淳风·第五十七》。

⑤ 《淳风·第五十七》。

⑥ 《顺化·第五十八》。

⑦ 《顺化·第五十八》。

⑧ 《玄德·第五十六》。

### (七) “止于未兆” “除于未萌”

《河上公注》指出：“情欲祸患，未有形兆时，易谋止也。”<sup>①</sup> 主要是针对在品德修养中，诸如“情欲祸患”等不良的道德行为与习惯，应及早消除，“止于未兆”，以防患于未然；况且起初的坏行为和习惯，尚未定形，容易丢弃和制止。正像《河上公注》所言：“祸乱未至萌，情欲未见于色，如脆弱易破除也。”<sup>②</sup> 又说：“其未彰著，微小易散去也。”<sup>③</sup> 未出现萌芽的不良品行，微小脆弱，往往容易被“破除”和“散去”；待其滋长下去，不断成熟壮大，那就难以根除了。因此，“欲有所为，当于未有萌芽之时塞其端”<sup>④</sup>。应当在萌芽出现以前就堵塞容易诱生不良品德与行为的漏洞，以防不良行为与习惯的萌生。一旦萌生，任其发展，就会“有为于事废于自然，有为于义废于仁”。因此，《河上公注》提倡在道德炼养过程中，不仅要高度重视高尚品德的学习与培养，而且要警惕不良行为、习惯和思想的产生与出现，做到“修道行善，绝祸于未萌也”<sup>⑤</sup>。

## 第五节 学习思想

传统观点认为，道家反对学习、鄙视学问，仿佛没有学习思想，理由是老子提出：“绝学无忧”<sup>⑥</sup>，“学不学，复众人之所过”<sup>⑦</sup>。意思是道家主张“不学习知识，可以免除忧愁”；“以不做学问为最大的、最根本的学问，就可不犯众人所犯过的错误。”<sup>⑧</sup> 只要认真分析《河上公注》对《老子》的解释，就可充分证明道家并非反对学习，而且是积极主张学习的，只是其倡导的学习内容与儒学的教育内容刚好相反。可以说，《河上公注》的学习思想是在反对汉代经学教育基础上构建起来的富有独创性的学习观。它针对汉代以传授政治权术与礼义教化为主要内容的经学教育的弊端，而对老子“为学日益，为道日损”作了新的解释：“‘学’谓政教礼乐之学也；‘日益’

① 《守微·第六十四》。

② 《守微·第六十四》。

③ 《守微·第六十四》。

④ 《守微·第六十四》。

⑤ 《恩始·第六十三》。

⑥ 《老子·第十九》。

⑦ 《老子·第六十四》。

⑧ 《中国教育通史》第一卷，山东教育出版社，1985，第430页。

者，情欲文饰日以益多。‘道’，谓自然之道；‘日损’者，情欲文饰日以销损。”<sup>①</sup> 即汉代以今文经学为内容的教育，侧重于教授“政教礼乐”，只能使学习者学会急功近利、膨胀情欲、注重文华、浮躁不实，会使这种贪名图利、浮华轻躁之风日盛；相反，只有改为学习自然之道，培养学生朴实无华、谦下不争、柔弱守一、主啬知足的良好风气，才能有利于消损尚“情欲文饰”之风。在这种思维背景下，《河上公注》对“绝学无忧”作了总结性解释：“绝学——绝学不真、不合道文；无忧——除浮华则无忧患。”<sup>②</sup> “绝学”不是放弃学习，而是不提倡学那些浮华文饰与自然之道格格不入的仁义礼智。《河上公注》鼓励人们积极主动地去学习自然之道、养生之道、治身之道和朴素真实的东西。它如是解释：“学不学——圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然；人学治世，圣人学治身、守道真也。”“复众人之所过——众人学问皆反也。过本为实，过实为华，复之者使反本实者也。”<sup>③</sup> 这里的“过”并非“过错”之意，《河上公注》将“过”解释为“实”，即朴实之真道；“过实”是对“实”的否定，即文华；“复众人之过实”，是双重否定，所以又“反本实”。通过以上富有辩证性与逻辑性的推理，可见《河上公注》极力倡导人们去学习那些真实纯朴的自然之道、正身之道、养生之道。由上可知，《河上公注》不仅提倡学习，有学习思想，而且其学习思想具有丰富性、独特性和创造性，为中国学习思想史增添了新的魅力。

## 一 学习过程

《河上公注》从“为道人”的教育目的出发，围绕“道”这一学习主题，提出学习过程应包括以下三个阶段：观——知——明。

“观”，即用感官去直接观察，获取感性的、表面的第一手材料，此乃学习的第一阶段。

《河上公注》对“观”作了大致的解释，“观”就是“用其目光于外，视时世之利害也”<sup>④</sup>。《河上公注》明显突出了“观”这一感性学习阶段的特点：一是用目这一感官，二是向外观察事物的表征。当然，“观”是有目

① 《忘知·第四十八》。

② 《还淳·第十九》。

③ 《守微·第六十四》。

④ 《归元·第五十二》。

的地活动，必须围绕“修道”这一宗旨，故曰：应当“以修道之身，观不修道之身，孰亡孰存也；以修道之家，观不修道之家也；以修道之乡，观不修道之乡也；以修道之国，观不修道之国也；以修道之主，观不修道之主也；老子言我何以知天下修道昌、背道亡，以此五事观而知之”<sup>①</sup>。通过感官观察“修道”者与“不修道”者之行为与外在表现，来获取抽象“道”的具体、表层外现特征，从而获得对“道”的感性认识。当然“观”只是为“知”打基础、创条件，“知”是高于“观”的第二层次的学习，因而，学习“道”必须经历由“观”到“知”的飞跃。

“知”，即用“心”来保存、筛选、略加工“观”所获取的感性材料，并在头脑中大致廓清事物之概貌和推理事物的某些特征，此乃学习的第二阶段。《河上公注》强调：“以心知之。”<sup>②</sup>可见，其认为“心”（脑）是“知”的物质器官。《河上公注》认为“知”比“观”高级之处还在于能自悟“道”的大概，在此意义上说，它又主张“观远观少”，以免以“观”之多来扰乱“知”之深。“去其家观人家，去其身观人身，所观益远，所见益少”<sup>③</sup>。而“圣人”知天下的奥妙在于“以心知”。“知”亦是由此及彼、由表及里的推理过程，能使人“原小而知大，察内而知外”<sup>④</sup>，甚至推己及人。

“明”，即对事物及其规律有了全面的、明朗的认识，《河上公注》说：“昭然独见为明。”<sup>⑤</sup>不仅学习者对“道”有了全面、深入、明了的认识，而且自己对“道”有了个人的新感悟，即“独见”，明朗化的认知再加上自身新感悟，就是“明”。若达到了“明”的境界，就会使人的注意与精力集中，就会使所学知识连成整体，不至于丢失与外漏。《河上公注》在解释“复归其明”时说：“言复反其光，明于内无使精神泄也。”<sup>⑥</sup>又说：“人能知道之常行，则日以明达于玄妙。”<sup>⑦</sup>“明达”的效果是“道明如日月，四通满于天下”<sup>⑧</sup>。可见，“明”是《河上公注》所论及的最高学习阶段，达到了学“道”之目的，从整体上把握了“道”的总法则与运行规律。

① 《修观·第五十四》。

② 《鉴远·第四十七》。

③ 《鉴远·第四十七》。

④ 《鉴远·第四十七》。

⑤ 《归元·第五十二》。

⑥ 《归元·第五十二》。

⑦ 《玄符·第五十五》。

⑧ 《能为·第十》。

## 二 学习方法

《河上公注》对老子的为道学习法进一步发扬光大，并针对汉代读经学儒、崇尚文饰、竞相为官的学风，提出了有自身特色的学习方法。

### (一) “守一知万”

《河上公注》极力反对儒家学派所倡导的“广采博学”，他说：“学多者，惑于所闻。”<sup>①</sup> 学习儒家经典越多，越容易干扰和影响已有的见闻，因此，它反对“博学”，主张“不博”。它在解释老子“知者不博”时说：“知者，谓知道之士；不博者，谓守一元也。”<sup>②</sup> 要作“知道”之人，就必须“守一”，要做到“不博”。为何要“守一”呢？“圣人守一乃知万事，故能为天下之法式不自见”<sup>③</sup>。因为“守一”能“知万”，从“一”中可以悟出万事万物之运行规律。那么，何为“一”呢？现将《河上公注》中关于“一”的解释与表述列于如下：

一，无彩色，不可得见而视之矣。

一，无音声，不可得听而闻之矣。

一，无体不可搏持而得之。

一，在天上，不皎皎光明，上下无穷极也；一，在天下，不昧昧有所暗冥。绳绳者动行无穷极也。不可名者，非一色也，不可以青黄赤白黑别也；非一声也，不可以宫商角征羽听也；非一形也，不可以长短小大度也。

一，无形状，而能为万物作形状；一，无物质，而为万物设形象。

一，忽忽恍恍，若存若亡，不可得见。<sup>④</sup>

由上可以明显看出，《河上公注》所言之“一”的特征有：一是无声、无色、无形体，不能通过人的感觉器官去直接感知；二是行无踪去无影，不可命名，难以描述；三是本为无物，实能创生万物；四是本无色，无其不成色；本无声，无其不成乐；本无形，无其难度量有形之物；一，即事物赖以

① 《益谦·第二十二》。

② 《显质·第八十二》。

③ 《益谦·第二十二》。

④ 《赞玄·第十四》。

存在与运作的客观、和谐、统一的规律。纵观以上特征，与“道”的表征基本相同，由此可见，《河上公注》所言之“一”就是万事万物运行的总规则——“道”。所以，《河上公注》一再强调要采用“守一知万”的学习法，并进一步解释说：“善以道计事者，则守一不移，所计不多，则不用筹策而知也。”<sup>①</sup>若能“守一”、“学道”，就可走便道捷径，不费更多的力气，即可知道万物之理。它以“圣人”为榜样来勉励人们去用此法学习，“圣人执古之道，生一以御万物，知今当有一也”<sup>②</sup>。

## （二）“塞目闭口”

要做到“守一知万”，还需“塞目闭口”，专心修道。因为“道为天下万物之母”<sup>③</sup>，高深难测，奥妙无穷，必须少视寡闻充满诱惑的花花世界，专心于“道”的学习、研究与修炼。为此，《河上公注》提倡“人当塞目不妄视，闭口不妄言”<sup>④</sup>，应当在学道过程中，塞目少视不利于“为道”的东西，闭口不言不合于道的话。原因是：“开其目，视情欲”<sup>⑤</sup>；“多言多患，驷不及舌”<sup>⑥</sup>。若“开目”看能诱发情欲之事物，多说不三不四的言语，轻则影响“为道”、“守一”，重则招致祸患。塞目闭口，主要是为了避免接触不利于“为道”的私欲，“塞闭之者，欲绝其源”<sup>⑦</sup>，使精力均集中于对“道”的学习。《河上公注》强调的“塞目闭口”学习法，并非指反对感性认识、不提倡接触客观事物，而是针对当时腐败的社会现象而言的，并不是针对纯朴的自然现象与客观规律。塞闭对污浊社会现象的视听，以免其影响人对“道”的钻研。因此，《河上公注》明确指出：“目不妄视，耳不妄听”<sup>⑧</sup>，“口不妄言”<sup>⑨</sup>，这里的“妄”字，对塞目闭口作了特定修饰，作了认识禁区与塞闭领域的限定。可见，《河上公注》所谈的塞闭视听，并非泛指所有领域与一切知识，而是特指社会阴暗领域和卑劣行为。

① 《巧用·第二十七》。

② 《赞玄·第十四》。

③ 《归元·第五十二》。

④ 《归元·第五十二》。

⑤ 《归元·第五十二》。

⑥ 《玄德·第五十六》。

⑦ 《玄德·第五十六》。

⑧ 《贵生·第五十》。

⑨ 《归元·第五十二》。

### （三）日积月累

“日积月累”，是道家一贯倡导的学习方法，《河上公注》继承了这一方法，并对其作了进一步明确的解释。它认为，学习是一个由小到大、由少到多、由低到高的渐进积累过程，要求人们“为道”要注意平时的日积月累、集腋成裘。它在解释《道德经》时说：“合抱之木生于毫末——从小成大；九层之台起于累土——从卑至高；千里之行始于足下——从近至远。”<sup>①</sup>《河上公注》认为，合抱的大树是从小到大慢慢长成的，九层高台是从低到高积累成的，千里行程是由近及远、一步一步走完的。学习“为道”也是如此，应当一点一滴地对“道”的知识进行积累，由小到大，从少到多。即使起初对道一无所知，只要善于积累，坚持不懈，最终定会完全深入地领悟“道”的真谛。因此，《河上公注》说：“欲大反小，欲多反少，自然之道也。”<sup>②</sup>

### （四）“深思远虑”

“道”，博大精深、意蕴丰厚、隐涵深奥，仅靠观察、学习、模仿是远远不够的，这样只能获知肤浅的“道”的属性，而难以探测深奥的“道”的本质。为此，《河上公注》倡导学习“道”要善于开动脑筋，“以心知之”，而学习用“心”的具体做法是要“深思远虑”，只要充分发挥大脑的主观能动性，让思维突破任何束缚，纵横驰骋于“道”学的广阔原野上，对“道”进行纵向“深思”和横向“远虑”，必能“味道意”<sup>③</sup>，即玩味、体味出“道”之意蕴与真谛。又说：“思虑深不轻言。”<sup>④</sup>深思远虑的人，能深入感悟、领会“道”的奥妙与内涵，进而以“道”为入行事，养成了深沉内隐、善思寡言的品德与习惯。

### （五）“去文反质”

《河上公注》强调学习要力求质朴、求真、务实，力戒浮华、文饰、炫耀，提倡学道者要“去文反质”<sup>⑤</sup>。因为自然之道的本性就是纯朴素真，因此我们学道必须采取反朴归真、去文反质的学习方法。“贱质贵文，故正直日以少，邪乱日以生”<sup>⑥</sup>。若人们崇尚“贱质贵文”的学习法，就会败坏社

① 《守微·第六十四》。

② 《恩始·第六十三》。

③ 《恩始·第六十三》。

④ 《安民·第三》。

⑤ 《独立·第八十》。

⑥ 《论德·第三十八》。

会学习风气，使实事求是、纯正诚真的风气日益丧失，华而不实、弄虚作假之风日盛。学习就要“复当归身于质朴，不复为文饰”<sup>①</sup>。这里的“文饰”，主要是指是以儒家经典作为装饰。《河上公注》要求人们在学习“道法”时，要彻底抛弃已知的儒学知识，“当复志于婴儿蠢然无所知也”<sup>②</sup>，甚至恢复到天真无知的婴儿状态，让大脑保持一片洁白，在这种状态下去学道才会有较大收获、有较深的体悟。

#### （六）学有选择

《河上公注》主张学习不可漫无目的的广泛涉猎，而应有所选择，选择那些合道真实、纯朴自然、利于治身的东西。它说：“圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然；人学治世，圣人学治身，守道真也。”<sup>③</sup>“圣人”是《河上公注》树立的学习榜样，是对“道”有很深修炼与钻研的贤人。“圣人”学习有所选择，不学那些儒经智诈之学与治世之学，而专门学自然之道、养生之道、修身之道，以达到守道归真的至高境界。若达此境界，就会飘逸逍遥，无忧无虑，所以《河上公注》云：“绝学不真不合道文，除浮华，则无忧无虑。”<sup>④</sup>有目的、有选择地去学习，潜心道学研究，求真求实，反对浮华，一定能对“道”的学习与研究，达到至善至美之地步，入此境界，人生无忧。

### 三 学习态度

学习态度是学习主体的一种心理状态，是学习主体对学习客体的一种心理反应形式，它在整个学习过程中调节并维持着学习主体对学习行为的强度、力度与深度。因此，《河上公注》十分重视学习者保护良好的学习态度和心理学。它认为要取得良好的学习效果，就必须具备以下学习态度与心理学。

#### （一）“谦虚不矜” “佯愚不肖”

《河上公注》认为，学习者首先保持谦虚的态度，时刻都不能有自满情绪。它告诫人们要永远“谦虚不盈满”<sup>⑤</sup>。它解释说：“天道损盈益谦，天道

① 《反朴·第二十八》。

② 《反朴·第二十八》。

③ 《守微·第六十四》。

④ 《异俗·第二十》。

⑤ 《无源·第四》。



以中和为上”<sup>①</sup>。“损盈益谦”是自然规律与客观趋势，“谦虚中和”才是“天道”所崇尚的态度。又说：“持满必倾”<sup>②</sup>，自满的人犹如装满水的瓶子，容易倾倒外流。只有永远保持谦虚谨慎学习态度的人，学问才会不断被汲取，从而日积月累，成为德高道大的“真人”、“道人”。即使到此境界，仍要保持谦逊态度。它以老子为例教育常人，说：“老子言：‘天下皆谓我德大，我则佯愚似不肖’。”<sup>③</sup>老子为什么这样做呢？因为“夫自名德大者，为身之害，故佯愚似若不肖，无所分别，无所割截，不贱人而自贵”<sup>④</sup>。尤其不能高傲自满，瞧不起他人。他说：“圣人不自贵大，故能长久不危。”<sup>⑤</sup>先圣先哲尚且谦逊、佯愚、不自贵、不自大，更何况一般人呢！因此，《河上公注》认为“谦虚胜于盈满”<sup>⑥</sup>，劝勉修道学道者要永保谦虚不矜的学习态度。

## （二）“志一无二” “意专不移”

《河上公注》特别注重学习主体在学习活动中保持意志专一、持之以恒，不可朝秦暮楚、目标不一。它提倡人们学道为道要“志一无二”<sup>⑦</sup>，“意专而心不移”<sup>⑧</sup>。一方面要树立长远的学道修道志向，矢志不移，坚持不懈；另一方面在具体学道过程中，要注意专一，精力集中，切勿心神不定，心猿意马。志向坚定，要做到“不与俗人相为，守一不移，如愚人之心也”<sup>⑨</sup>。像“愚人”那样思想单纯、抱一不移，有一种“咬定青山不放松”的精神与毅力。此外，修道守一、“志一无二”还须勤奋刻苦，《河上公注》盛赞“上士闻道，自勤苦竭力行之也”<sup>⑩</sup>。光有一时的“勤苦竭力”还不够，还须长期坚持，始终如一，毫不懈怠。正如《河上公注》所说的那样，“终当如始，不致懈怠”<sup>⑪</sup>。学习“道”，就须有这样的态度，方可渐入佳境，日臻完善。

① 《天德·第七十七》。

② 《远夷·第九》。

③ 《三宝·第六十七》。

④ 《三宝·第六十七》。

⑤ 《益谦·第二十二》。

⑥ 《去用·第四十》。

⑦ 《能为·第十》。

⑧ 《玄符·第五十五》。

⑨ 《异俗·第二十》。

⑩ 《同异·第四十一》。

⑪ 《守微·第六十四》。

### (三) “五藏清静” “志静无欲”

《河上公注》认为，学习与研究高深的“道”，必须要有良好的心境，抛弃一切私心杂念，除去感情纠葛和各种欲望，保持心情平静、“五藏清静”。它说：“捐情去欲，五藏清静至于虚极也。”<sup>①</sup> 除去情欲的干扰，保持心境清静、虚空至极。若能除情欲，保清静，对所学内容就会“无所不包容也”<sup>②</sup>。相反，若满脑私欲，心情烦乱，六神无主，即使勉强去学，也不会有好的效果。

《河上公注》就极力主张在学习活动中要“除嗜欲去烦乱”<sup>③</sup>，“使五藏空虚，神乃归之”<sup>④</sup>。这样做，就会深入钻研“道”经，把握“道”的精华与实质。所以，《河上公注》提倡学道者“当洗其心，使洁清也；心居玄冥之处，览知万事，故谓之玄览”<sup>⑤</sup>。保持心境清洁、“志静无欲”<sup>⑥</sup>的学习态度，就有利于“览知万物”，深刻认识事物的全貌，从整体上去把握事物法则与规律。

### (四) “笃厚求实” 反对“前识”

《河上公注》认为，要实现“为道人”的学习目的，不仅需要持“清静无欲”的学习态度，而且还需要有“笃厚求实”、实事求是的学习态度，即既要“守清静”，又要“行笃厚”<sup>⑦</sup>。《河上公注》吸收并发展了孔子“知之为知之，不知为不知”的实事求是态度，又继承了道家的谦退思想，进而提出了“知道而言不知，德之上；不知道而言知，德之病也”<sup>⑧</sup>的求实谦逊态度，它仍以“圣人”为典范，高度赞扬“圣人不自以为是，故能彰显于世矣”<sup>⑨</sup>。同时，《河上公注》主张反对“前识”。何为“前识”？它解释说：“不知而言知，为‘前识’。此人失道之实，得道之华，人之愚暗之倡始。”<sup>⑩</sup>“前识”就是指那种不懂装懂、不知说知的虚伪的学习态度。持这种

① 《归根·第十六》。

② 《归根·第十六》。

③ 《安民·第三》。

④ 《能为·第十》。

⑤ 《能为·第十》。

⑥ 《玄德·第五十六》。

⑦ 《归根·第十六》。

⑧ 《知病·第七十一》。

⑨ 《益谦·第二十二》。

⑩ 《论德·第三十八》。

不踏实学习态度的人，就会丧失对道的实质理解，追求虚假的华而不实的東西，由此必然导致一个人日趋愚拙、昏暗。所以，《河上公注》倡导反对“前识”，“去彼华薄，取此实厚”<sup>①</sup>。由上可见，《老子河上公注》不仅不反对学习，而且拥有丰富的学习思想，甚至在许多方面很有见地，与传统儒家的学习思想形成鲜明对照，从新角度对学习问题作了新思考，为我们目前实施素质教育与创新教育提供了许多可资借鉴的原则与方法。

## 第六节 养生教育思想

《河上公注》尽管依经为注，不是专门独立的养生教育专著，其养生学说也不能形成首尾完具的理论体系，但从其散见于各章的注文中，可以看出其中饱含着丰富的养生教育思想，而且通观互照，首尾照应。围绕治身养性，从人的主体性角度出发，以益寿延年、长生久寿为目的，阐释爱气、养神、抱一、守性、无欲、和气等养生教育观，为进一步完善道家养生思想和创立道教养生理论奠定了基础。

### 一 “爱气养神”

《河上公注》强调“爱气养神”是养生之道的核心内容之一，也是保证人长寿久安的重要方法之一。故说：“爱气养神，益寿延年。”<sup>②</sup>关于“爱气”，《河上公注》从宏观与微观两方面作了论述。它说：“天道与人道同，天人相通，精气相贯。”<sup>③</sup>天人之际，精气相贯，天有精气，人也有精气。“人能自节养，不失其所，受天之精气，则可以久”<sup>④</sup>。人若得天之精气，就可长命久寿。同时强调精气是人体之基本的必不可少的元素，养生治身必须爱养精气。《河上公注》云：“治身者，当爱精气而不为放逸。”<sup>⑤</sup>“治身者，爱气则身全”<sup>⑥</sup>。爱惜精气，不让其随意外泄，是谋长生之道和保身全命之道。因此，又说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”<sup>⑦</sup>甚至还

① 《论德·第三十八》。

② 《修观·第五十四》。

③ 《鉴远·第四十七》。

④ 《辩德·第三十三》。

⑤ 《守道·第五十九》。

⑥ 《能为·第十》。

⑦ 《守道·第五十九》。

把精气比作根蒂，以言其对人身体的重要作用。“人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，蒂不坚则落。言当深藏其气，固守其精，使无漏泄”<sup>①</sup>。而爱气的具体做法是：一要“希言”，即“育养精神，爱气希言”<sup>②</sup>，因为“多言害身”<sup>③</sup>。二要珍爱自身，即“自爱其身，以保精气”<sup>④</sup>。关于“养神”，《河上公注》让人们充分认识“养神”的重要性，它说：“人能养神则不死。”<sup>⑤</sup>养神亦是延年益寿之关键。那么，何为“神”？《河上公注》解释说：“神，谓五藏神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志。五藏尽伤，则五神去。”<sup>⑥</sup>可见，广义的“神”是五神，狭义的“神”是指心神。它认为养神之道的关键是以清静寡欲、无为为主，若能做到心不烦劳，精不散失，五藏不伤，即可长生久寿。故《河上公注》说：“常道当以无为养神。”<sup>⑦</sup>“去彼目之妄视，取此腹之养神”<sup>⑧</sup>。“人所以生者，以有精神托空虚，喜清静”<sup>⑨</sup>。除了采取主动、积极的“养神”方法，还要防止和杜绝一些有害“养神”的行为。《河上公注》列举了这样的行为，譬如：“多事害神”<sup>⑩</sup>；“嗜欲伤神”<sup>⑪</sup>；“甚爱色者，费精神也”<sup>⑫</sup>；“驰骋呼吸，精神散亡”<sup>⑬</sup>；“饮食不节，忽道念色，邪僻满腹，为此伐命散神也”<sup>⑭</sup>。《河上公注》明确告诫人们，要想保养五神，切忌“多事”、“嗜欲”、“爱色”、“驰骋呼吸”、“饮食不节”等行为，这些不良行为与习惯，容易伤神，致使短命。

## 二 “魂静魄安”

《河上公注》非常重视魂魄安静在养生中的重要作用，它说：“魂静，

① 《守道·第五十九》。

② 《虚用·第五》。

③ 《虚用·第五》。

④ 《爱己·第七十二》。

⑤ 《成象·第六》。

⑥ 《成象·第六》。

⑦ 《体道·第一》。

⑧ 《检欲·第十二》。

⑨ 《爱己·第七十二》。

⑩ 《虚用·第五》。

⑪ 《运夷·第九》。

⑫ 《立戒·第四十四》。

⑬ 《检欲·第十二》。

⑭ 《爱己·第七十二》。

志道不乱；魄安，得寿延年也。”<sup>①</sup>又说：“魂定魄静，故生也。”<sup>②</sup>魂静魄安是修道养生、延年益寿的良方。道家崇尚柔静，安静不仅是理想的道德品质，而且是科学的养生方法。《河上公注》先从人的生理天性与心理本能出发，论及安静之益处，它说：“人精神好安静。”<sup>③</sup>又说：“能安静者，是谓复还性命，便不死。”<sup>④</sup>为了说明此理，它还追溯到道家思想文化的渊源——母性崇拜，认为母性的特点是安静柔弱，换言之，柔弱安静是道家文化的本体特征，故说：“治身当如雌牝，安静柔弱。”<sup>⑤</sup>而在养生之中，魂魄安静比其他器官安静更重要。因为“人载魂魄之上得以生，当爱养之。喜怒亡魂，卒惊伤魄，魂在肝，魄在肺，美酒甘肴伤人肝肺”<sup>⑥</sup>。肝藏魂、肺藏魄，载魂魄的器官是肝肺，因而“魂静魄安”的关键是要让肝肺安静，即不要喜怒无常、大动情感而伤肝，也不要猛受惊吓、提心吊胆而伤肺，要永远保持平静的心情和安稳的情绪，如此便有利于长生久寿。所以，《河上公注》带有劝勉性地总结说：“谁能安静以久，徐徐以长生也。”<sup>⑦</sup>还说：“身体安而大寿。”<sup>⑧</sup>

### 三 “怀道抱一”

《河上公注》认为，修行养炼，养精藏神，还必须坚持“怀道抱一”的养生原则，它说：“怀道抱一，守五神也。”<sup>⑨</sup>又说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”<sup>⑩</sup>“怀道”是指保有“身中之道”，而这里的“身中之道”就是人的自身机体运行规律和自身的生活习性、生活节奏及生物钟等，只要能保持人的平常生活节奏与规律，就不至于伤神散气，从而可以保持长生久寿。《河上公注》告诫人们：“能修道，如是长生不死。”<sup>⑪</sup>“不得道者，早已死亡”<sup>⑫</sup>。如能修道怀道，就能“长生不死”；若

① 《能为·第十》。

② 《贵生·第五十》。

③ 《检欲·第十二》。

④ 《归根·第十六》。

⑤ 《能为·第十》。

⑥ 《能为·第十》。

⑦ 《显德·第十五》。

⑧ 《仁德·第三十五》。

⑨ 《安民·第三》。

⑩ 《守道·第五十九》。

⑪ 《修观·第五十四》。

⑫ 《偃武·第五十六》。

不遵“身中之道”从事，就会打乱生活规律，影响体内平衡与新陈代谢，故会缩短寿命。所以，“善人以道为身之宝，不敢违也”<sup>①</sup>。善于养生之人，总是将自身生活规律奉为至宝，始终不敢违背，唯恐影响身体健康。“怀道”是人体各器官、各功能修养与保持的永恒准则，譬如，“爱气养神”必须遵循“怀道”原则，“善以道抱精神者，终不可拔引解脱”<sup>②</sup>。如果善于遵循“身中之道”来抱精善神，就会深固精气，终究不会使精气“拔引解脱”，散失外泄。此外，《河上公注》还主张要“抱一”，它说：“人能抱一使不离于身，则长存。一者，道德所生，太和之精气也。”<sup>③</sup>《河上公注》以“抱一不离”为又一准则，提出了对生命体形神的基本要求，切中了人世间生命有机体奔波劳累，常常不得与心神合一、沟通和协调的弊端。人若形神分离，要么精神涣散、情感无常，与形体难以同步；要么体泰身安，却缺乏心理养护。这样均不利于人生寿命的延伸。这里的“一”是指人的精、气、神、体的和谐统一，是微观人体自然小宇宙中，由“道”而生出的和谐统一。只有“怀道守一”，遵循规律，把握节奏，形神统一，“内无思虑，外无政事，则精神不去”<sup>④</sup>。从而达到益寿延年、长生不老之目的。

#### 四 “守性去情”

《河上公注》云：“有名之物，尽有情欲。”<sup>⑤</sup>人属“有名之物”，自然不能无情欲。只是普通人放纵情欲，影响身体；善养生者能除情去欲，保养神明，获得久寿。它倡导“守五性，去六情，节志气，养神明”<sup>⑥</sup>。因为“除情去欲，使五藏空虚，神乃归之”<sup>⑦</sup>。除去情欲，心绪不受干扰，利于养神。相反，“心贪意欲，不知厌足，则行伤身辱”<sup>⑧</sup>。人若贪图情欲，不懂节制，不知满足，就会伤身害体。《河上公注》又作了详细解释：“贪好淫色，则伤精失明，不能视五色之色；好听五音，则和气去，心不能听无声之声；

① 《为道·第六十二》。

② 《修观·第五十四》。

③ 《能为·第十》。

④ 《能为·第十》。

⑤ 《圣德·第三十二》。

⑥ 《检欲·第十二》。

⑦ 《无用·第十一》。

⑧ 《检欲·第十二》。

嗜五味，则亡失于道味。”<sup>①</sup> 贪色、好音、嗜味，均属贪图情欲之举，这些会导致伤精、失明、气散、亡味。若纵情放欲严重，甚至会导致死亡。《河上公注》如是云：“情欲入胸臆，精神劳惑，故死。”<sup>②</sup> 因此，它要求养生者“目不妄视，耳不妄听，口不妄言，则无怨恶于天下，故得长寿也”<sup>③</sup>。耳目口等器官均要节制欲望要求，“却滋味，清五脏”<sup>④</sup>，“去彼且之妄视，取此腹之养神”<sup>⑤</sup>。就可“神明居”、“得长寿”。不仅如此，人若去掉情欲，恬淡无欲，抛弃低级趣味，就会作崇高追求，使思维上升高深境界，这样不仅能延寿命，而且能无所不通，无所不达。《河上公注》有类似的思想：“情欲断绝，德与道合，则无所不施，无所不为也。”<sup>⑥</sup> 若能通过感官主动关闭情欲之门，可以收到“怀道抱一”更好的养生效果，“善以道闭情欲、守精神者，不如门户有关键可得开也”<sup>⑦</sup>。

## 五 和气长寿

为了实现保身体、养精神、延寿命的养生目的，《河上公注》十分注重“和气”的重要作用，认为“和气”利于产生柔静，柔静则魂魄安、精神在，守精神会使精气神和谐统一，因而长生不老、益寿延年，这是道之常理。故《河上公注》说：“人能知和气之柔弱，有益于人者，则为知道之常也。”<sup>⑧</sup> 和气柔弱、益于养生的一般原理与物类是相似的：“万物之中皆有元气，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚，和气潜通，故得长生也。”<sup>⑨</sup> 人像万物草木一样体内有元气，首先要爱气、惜气、藏气，然后要力求空内藏，利于“和气潜通”。气和道通，机体便会产生柔弱品性，“人生，含和气，抱精神，故柔弱”<sup>⑩</sup>，而柔弱有利于生命的延续，“柔弱者，生也”<sup>⑪</sup>。

① 《检欲·第十二》。

② 《偏用·第四十三》。

③ 《辩德·第三十三》。

④ 《虚用·第五》。

⑤ 《检欲·第十二》。

⑥ 《忘知·第四十八》。

⑦ 《巧用·第二十七》。

⑧ 《玄符·第五十五》。

⑨ 《道化·第四十二》。

⑩ 《任德·第七十六》。

⑪ 《任德·第七十六》。

相反，“人死，则和气竭，精神亡，故坚强”<sup>①</sup>。人如果不能和气，就失精神，变坚强，故丧失生命，即“坚强者，死也”<sup>②</sup>。宇宙万物的存亡均属一理，它对老子定论作了简略而明了的解释：“万物草木之生柔脆——和气存也；其死也，枯槁——和气散也。”<sup>③</sup>“和气长寿”，是养生之道的特有原理，同时也符合自然之道的一般原则，因为“天道以中和为上”<sup>④</sup>。“天地间，空虚和气流行，故万物自生”<sup>⑤</sup>。“中和”是天道所固有的最高尚品质，也是天道运行的基本规则。天道既然以“和”为上，何况养生乎？当然，要保持“和气”尚需大脑的平衡协调，因此，《河上公注》说：“心当专一和柔而神气实在。”<sup>⑥</sup>用心专一，力求和柔，养神守气，长寿久安。

## 六 “呼吸行气”

《河上公注》认为，“呼吸行气”是养生健体的重要方法。关于“呼吸行气”的器官、功能、要诀、医学与养生原理等，它作了详细说明：

不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微为精神聪明音声，五性其鬼曰魂。魂者，雄也。出入人鼻，与天道通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊厚为形骸骨肉血脉，六情其鬼曰魄。魄者，雌也。出入于口，与地通，故口为牝。<sup>⑦</sup>

由上可知，能使人延年益寿、长生不死的奥妙在于“玄牝”，即天地。而代表天的器官是鼻，代表地的器官是口。天以“五气”滋养人，地以“五味”护育人，而人取“五气”是通过鼻吸入胸，人取“五味”是通过口吸入胃。“五气”会使人精神爽快、头脑清醒、润喉清肺、声质优美，从而增益雄魂；而“五味”能益于形体、增盈骨肉、健全骸骨、丰滋血脉，从而健魄

① 《任德·第七十六》。

② 《任德·第七十六》。

③ 《任德·第七十六》。

④ 《天道·第七十七》。

⑤ 《虚用·第五》。

⑥ 《玄符·第五十五》。

⑦ 《成象·第六》。



壮雌。明显可知,《河上公注》认为人体呼吸器官是鼻口,只有通过鼻口呼吸天地自然之气,方能将人与天地自然紧紧连接起来,将人融于天地之中,成为自然之有机构成,同时也有益人体的持久健康。所以,《河上公注》又说:“鼻口之门乃是通天地之元气所从往来。”<sup>①</sup>鼻口对元气的吐纳亦有程度与大小之别,程度不同直接影响养生之效果。它说:“治身之天门,谓之鼻孔。开,谓喘息也。合,谓呼吸也。”<sup>②</sup>鼻孔张开,使大气出入叫“喘息”;鼻孔回合,均匀吐纳叫“呼吸”。对“呼吸行气”的节奏、要领,《河上公注》作了适当说明:“鼻口呼吸喘息,当绵绵微妙,若可存复,若可无有。”<sup>③</sup>“呼吸行气”要微妙连绵,持续良久,吸要连续纳入新气,直至最大可能地容纳;呼要持续吐出浊气,仿佛要倾腹排出,尽可能做到吸要盈满、吐要虚空,这样经常吐出体内故气,吸纳天地间的新气,便可健康长寿。此外,《河上公注》还要求:“用气当宽舒,不当为急疾勤劳。”<sup>④</sup>即呼吸行气,不仅要连续不断,而且要缓慢宽舒,切勿急喘快息。

总之,《河上公注》继承了先秦道家的养生论,以顺乎自然、依乎大道为旨趣,以清静无为、抱一寡欲为途径,偏重崇真、尚善、爱美的精神养育,在此基础上,又增添了富有开拓性的创意,融养生与仙术于一体,将精神魂魄与感官内脏连为一起,通过守道、体道、养神、保气、安静、无为,来实现精、气、神的统一,从而形成包括长生延年、安神益寿的目的观,魂静魄安、安静无为的条件论,除情去欲、抱一不离的主体观,爱气养神、气养神明、和气长寿、呼吸行气的方法论等在内的新的养生思想体系。《河上公注》养生论的宗教神仙色彩,为道家学说向道教过渡架构了理想的中介桥梁。

---

① 《成象·第六》。

② 《能为·第十》。

③ 《成象·第六》。

④ 《成象·第六》。

## 第四章

# 五斗米道和太平道的产生与发展

东汉以来，随着社会危机的加深，黄老道和巫鬼道的宗教反抗意识日益加强。早期道教结社也纷纷建立，且更趋于制度化、组织化。在社会宗教气氛如此浓厚、人民迫切渴望太平生活的情势下，多少反映人们呼声和现实需求的五斗米道和太平道应时而生。

五斗米道创始人张陵（公元 34 ~ 156 年），沛国丰（今江苏丰县）人。东汉顺帝时（公元 126 ~ 144 年在位）入蜀，居鹤鸣山（今成都市大邑县境）学道，并造作道书（或称符书）。顺帝汉安元年（公元 142 年），张陵声称在鹤鸣山受太上老君之命，被封为天师，得“正一盟威之道”，遂率千余弟子，四处布道，建立祭酒道官管理制度管理道民，最早的道教组织五斗米道得以正式创立。“张陵以符水疗病，传行气、导引、房中等方术，用太学里学官‘祭酒’的名号设置道官，以太上老君为教主，以《三官手书》劝道民行善悔过，修桥铺路，并轮番供应米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。张天师创立与神明盟约的上章之法，制定禁科戒律，崇祀‘太清玄元’之神，禁祀淫邪之鬼，并传出驱鬼杀鬼的法术，以改变道民信鬼怕鬼的心理。他以清约治民，使民知廉耻，不但救民疾病，又断绝淫祀淫盗，整饬社会风气，深得民心”<sup>①</sup>。据称“百姓翕然奉事之以为师”。因入道者需交纳信米五斗，故俗称“五斗米道”。又因创教之初，曾受巴蜀少数民族原始宗教的影响，巫术色彩浓厚，时人或称“米巫”。在五斗米道势力影响之下，许多巫鬼道

---

<sup>①</sup> 胡孚琛，吕锡琛：《道学通论——道家、道教、丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第 285 页。

道徒纷纷改奉五斗米道。张陵去世之后，其子张衡继之，张衡之后，张修把持教权，继承和改变了巫鬼道、五斗米道的一些做法，譬如，设“鬼吏”统管道民，以《三官手书》为人祈祷治病，收取病家五斗米，等等。

汉灵帝中平元年（公元184年）黄巾起义爆发，该年七月，张修率领道民呼应黄巾起义，其军队号称“五斗米师”，乘机发展势力，扩大地盘。后被益州牧刘焉招抚，任其为别部司马，仍统其道众。几乎同时，张鲁因刘焉欣赏其母姿色和鬼道之术而被任命为督义司马。不次，张鲁袭杀张修，夺回教权，利用其祖、父两代在教民中的威信，巩固了自己的地位。张鲁后来与刘焉之子刘璋闹翻，其母家室被杀，于是独立割据汉中。《三国志·典略》说：“及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。”《三国志·张鲁传》又云：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。……犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”即张鲁在汉中建立起政教合一的政权之后，东汉政府无力征讨，乃命张鲁为镇南中郎将，领汉宁太守。张鲁遂以政权、教权首领的双重身份，在巴、汉地区大力推行五斗米道，在教义、教仪、方术以及组织建设上都有很大的发展。在他统治的区域不设长吏，而以五斗米道各级首领管理政务和教务。入道者初名“鬼卒”；入道已久并笃信其教者，号“祭酒”，任统辖教民之职；统领教民多者称“治头大祭酒”。张鲁则自号“师君”，为五斗米道的最高首领。这样，在巴、汉地区内，五斗米道建立起由鬼卒——祭酒——治头大祭酒——师君的组织系统，其组织制度渐趋完备。为了使教民诚信不欺诈，有病自首其过，张鲁设立“静室”，作为病者思过修善之所。并设“鬼史”，主为病人请祷。“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通（文书），其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之‘三官手书’”<sup>①</sup>。据《无上秘要·涂炭斋品》和释道安《二教论》载，张鲁还创制了道教最早的斋法“涂炭斋”，作为为人谢罪祈福的请祷仪式。其斋法虽较简陋，却为制订道教斋醮仪式开创了先例<sup>②</sup>。总之，张鲁取代张修之后，实行了建义舍、宽

① 陈寿：《三国志·张鲁传》，中华书局，1959，第264页。

② <http://www.chinawestnews.net/gb/westnews/xbls/jp/userobject1ai2833.html>。

刑、禁杀、禁酒、收租米等一系列取悦民心的施政方针和措施。他在所辖地区设立二十四个传教点，称“二十四治”，以其中的阳平治（在今四川彭县）、鹿堂治（在今四川绵竹）、鹤鸣治（在今成都市大邑）为传教中心，建立起政教合一的制度，又在阐释《太平经》的基础上主编出版《老子想尔注》教义，教化道民，统一思想。据学者考证，五斗米道的主要经典应有《天官章本》、《正一盟威妙经》、《太平洞极经》、《老子五千文》（或称《老子想尔注》）、《黄书》及章醮等道书。这样，五斗米道不仅拥有严密的组织和众多的信徒，而且有比较成熟的宗教教义和理论，因而成为一个较为完备的早期道教组织。张陵、张衡、张鲁祖孙三代，世人称为“三张”；道内则称“三师”：张陵称“天师”，张衡称“嗣师”，张鲁称“系师”。

《老子想尔注》是一部从宗教建设的角度注释《老子》的著作。它集五斗米道祭酒们讲解或理解《老子》之大成，将《老子》注解成符合道教宗旨的神学。例如，将“圣人后其身而身先”解释为“得仙寿，获福在俗人先”，以阐扬长生成仙说；将“常使民无知无欲”解释为“当禁之，勿知邪文”，强调去邪知守真道；将“六亲不和而有孝慈”解释为“道用时，家家孝慈”，以宣扬天神、忠孝仁义，等等。应当说，《老子想尔注》对《老子》的阐释，深受《太平经》的影响，但又有自己新的发明和创造。比如，二书对“道”和许多修身内容都作了人格化的论述，以期人们建立起对“道”的宗教信仰。将道视为物质与精神属性兼具的最高神明或天神，视为善的化身，全知全能，具有极大的威慑力量。道是生命的主宰，“行道者生，失道者死”<sup>①</sup>。人们只有刻苦磨砺，炼神养气，清静无欲，行善去恶，才有希望长生不老，得道成仙。正是这种注重长生、追求成仙的思想，使得《老子》成为道教的经典，完成了道教基础理论的奠基工作。二书皆讲天人感应，符瑞灾异；皆相信承负报应说；皆重视学道之方与得道成仙；皆重道家轻儒家。《老子想尔注》与《太平经》的不同说明了前者对后者的创新和改造。这些不同主要有：将老子神化为太上老君，《老子想尔注》说：“一者，道也……一散为气，聚形为太上老君。”<sup>②</sup>更重视“道戒”；反对内丹炼形和胎息之法；主张打破少数人垄断成仙的资格，而把升入天国的希望给予一切

① 《老子想尔注》，第31页。

② 《老子想尔注》，第13页。

虔诚的道徒，这与《太平经》命定论论调不同；宣扬行忠孝仁义不图君恩只蒙天报，这与《太平经》提倡忠君报国有所不同；等等<sup>①</sup>。这些特点说明，张鲁千方百计争取民心，将其统治合理化，以便更好地巩固自己的统治。

汉献帝建安二十年（公元215年）张鲁降曹，官拜镇南将军，封阆中侯。随后率道民随曹操北迁，次年去世。张鲁五子及其臣僚阎圃、李休、庞德备受器重，并和曹氏家族结为姻亲，五子皆封为列侯。如此，五斗米道开始在士族阶层传播。因为信奉的人群和收取信米的做法都发生了根本性的变化，奉“三张”为天师的“天师道”名称逐渐散播开来，五斗米道和鬼卒等等不合时宜的叫法或称呼渐不复用。此外，大批五斗米道道民入住中原，渐和太平道教民融为一体，皆奉天师道，使天师道的影响遍及全国，并在统治阶级的支持下，发展成为全国性的宗教。从曹魏到东晋，五斗米道（天师道）发展分化为神仙道教和民间道教两大类，特别是许多豪门士族中出现了许多著名的天师道世家，如琅邪王氏、孙氏，陈郡谢氏、殷氏，高平郗氏，会稽孔氏，义兴周氏，丹阳许氏、葛氏、陶氏，东海鲍氏等。《晋书·王羲之传》称：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”同书《殷仲堪传》称仲堪“少奉天师道，又精心事神”。同书《何充传》称：“郗愔及弟昙奉天师道，而（何）充及弟准崇信释氏。”

又《南史·沈约传》载：“钱塘人杜子恭，通灵有道术，东土豪家及都下贵望，并事之为弟子，执在三之敬。”杜子恭出身江南世家大族，在世时，门徒众多，影响很大；死后，其天师道信仰为其子孙所继承。史载杜子恭死时，将教事付弟子孙泰，后孙泰与其侄孙恩、孙恩妹夫卢循等以五斗米道为旗帜，发动了一次规模巨大的武装起义。《晋书·孙恩传》载：“孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神。”孝武帝时，“稍迁辅国将军，新安太守……黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑咨议周勰等皆敬事之，会稽世子元显亦数诣泰求其秘术。泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。于是朝士皆惧泰为乱，以其与元显交厚，咸莫敢言。会稽内史谢輶发其谋，道子诛之。”孙泰死后，弟子孙恩继之，于隆安三年（公元399年）袭会稽，江东八郡“一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万”。“于是恩据会稽，

<sup>①</sup> 任继愈：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社，1985，第690~696页。

自号征东将军，号其党曰‘长生人’。……朝廷震惧，内外戒严”。后孙恩攻临海失败，赴海自沉。其妹夫卢循领其众继续战斗，又经若干年，至安帝义熙七年（公元411年）广州战斗失败，起义以卢循投水死告终。尽管后世史家对这次起义评价不一，但都一致承认它是受五斗米道影响下的起义，因而它是五斗米道发展史上的一件大事<sup>①</sup>。

五斗米道发展过程中，组织涣散、道官腐败、戒律废弛、教义杂乱、祭酒各自为政等有害道教发展的问题渐渐多如牛毛，需要有人对其进行整顿和改造，因此有了晋代葛洪，南北朝陆修静、寇谦之、陶弘景等道士对其所做的批判继承和发展。

张鲁政权覆亡后，巴蜀地区的五斗米道并没有因此而销声匿迹。虽说在刘备统治下受到很大限制，处于发展低潮时期，但一直在绵延发展着。入晋以后，渐趋活跃。西晋初，犍为人陈瑞在蜀中传播五斗米道，“初以鬼惑民，其道始用酒一斗，鱼一头。不奉他神，贵鲜洁。其死丧产乳者，不百日，不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡入吊，及问乳病者”<sup>②</sup>。可见属于五斗米道的分支。据载，信奉其教者颇多，“徒众以千百数”，连巴郡太守唐定也成为教徒。后来势力愈来愈大，陈瑞自称“天师”，“作朱衣，素带，朱帻，进贤冠”，被认为有图谋不轨之嫌；咸宁三年（公元277年），益州刺史王濬以“不孝”罪，下令“诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍”<sup>③</sup>。陈瑞被杀不久，西晋惠帝永宁、太安（公元301~303年）间，四川又发生了李特、李雄领导的流民起义。这支起义队伍中多是信奉五斗米道的道人。他们进攻成都时，得到五斗米道首领范长生（时居青城山）的支持，最后夺得成都。李雄于永兴元年（公元304年）称成都王，改元建兴，于公元306年即皇帝位，国号大成，改元晏平，史称成汉。拜范长生为丞相，加号“天地太师”。范长生死后，其子范贲继任丞相。成汉政权存在40余年，至东晋永和三年（公元347年），始被桓温所灭。陈瑞和范长生所代表的是西晋初年两个比较有名的五斗米道支派，他们先后在犍为、蜀郡的活动，表明五斗米道在四川确有深厚的基础，也表明经过三国时期短暂的沉寂，在西晋又开始复苏了<sup>④</sup>。

① <http://www.chinawestnews.net/gb/westnews/xbls/jp/userobjectlai2833.html>

② 《大同志》，《华阳国志》卷八。

③ 《大同志》，《华阳国志》卷八。

④ <http://www.chinawestnews.net/gb/westnews/xbls/jp/userobjectlai2833.html>

此外，冀州钜鹿人张角在汉灵帝建宁年间，自称“大贤良师”，以《太平经》为教义，创立太平道。之后，四处布道，并建立准军事组织太平道教团，发动“黄巾”农民大起义，彻底动摇了东汉王朝的统治，使历史不得不走进战火纷飞的三国时代。

《资治通鉴·灵帝纪》云：“钜鹿张角奉事黄老，以妖术教授，号太平道。”所谓“以妖术教授”，是指张角打着黄老道的旗号以《太平经》布道，建立异端教团而言；所谓“异端”，不过是有异于朝廷尊崇的带有反叛的追求农民平等权益的黄老道。《太平经》是传播太平道的指导思想，这部书内容庞杂，绝大部分是“天人感应”、“法天行道”、神学迷信和鼓吹阶级调和的说教，但在论事上字里行间反映出一些农民阶级的愿望和要求。书中说：“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者”，如果“不为力可得衣食”，“罪不除也”<sup>①</sup>，明确提出反对剥削、反对不劳而食的要求。又说：“此财物乃天地中和所有，以供养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食。此大仓之粟，本非独鼠有也；少（少府之仓）内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。”<sup>②</sup>认为天下财产为天下人所共有，反对少数人垄断财物，主张人人享有平等享受财富的权利。还说“勿得独有孤一人言也，皆令集议”<sup>③</sup>，要求发扬民主，等等。太平道的这些纲领顺应了当时广大农民的迫切需求。张角采用符水、咒语疗病的方式布道，奉信“中黄太一”为最高神，劝人行善信道，也很容易受到农民的欢迎和拥护。张角利用宗教作掩护，以“太平”思想作纽带团结组织了大批骨干，然后又把七、八千名骨干分别派往各地，进一步扩大队伍。张角把青、徐、兖、幽、冀、豫、荆、扬等八州作为重点，发展武装力量。在此基础上，张角把八州的“平太道”道徒按照“太平道”的组织形式，分别划成三十六方，每方立一首领。准备就绪，乃命大方首领马元义等调集荆州、扬州数万人，北上冀州邺城，准备在邺城发动起义。由于叛徒唐周告密，朝廷车裂马元义，京城洛阳一千多太平道徒被杀，原定于甲子年三月五日的起义被迫提前至二月发难。张角自称天公将军、弟张宝称地公将军、张梁称人公将军，八州太平道徒同时响应，“燔

① 《太平经·六罪十治诀》（卷67）。

② 《太平经·六罪十治诀》（卷67）。

③ 《太平经·来善集三道文书诀》（卷86）。

烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡；旬日之间，天下响应，京师震动”<sup>①</sup>。“起义以后，不仅广大信徒踊跃追随，而且立即得到全国各地的响应，使整个地主阶级为之震动。封建统治者，赶紧弥合内部矛盾，动员了一切力量，对黄巾军进行无情的讨伐”<sup>②</sup>。起义军由于提前仓促举事，缺乏应有的军事训练，指挥员缺乏战斗经验而犯了战略战术错误，虽坚持战斗多年还是以失败而告终。黄巾起义虽然失败了，却沉重打击了东汉王朝的腐朽统治，加速了它的灭亡；推动了历史的进步，同时也给后来的农民战争提供了斗争经验和教训。正如人们总结的，“更为重要的是，这次农民起义中已经产生了农民民主主义思想的萌芽。《太平经》中曲折反映出来的要求财产所有权的平均和政治待遇上的平等一些政治概念，突出地说明农民阶级对封建制度的不合理性开始有了某些认识，并力图通过武装斗争来改变这种不合理性。这些思想虽然还不完善。不系统，而且是夹杂在宗教迷信之中的，但它却是我国农民革命战争在思想上的一个重大突破，它标志着农民反对封建统治的斗争觉悟的提高，同时，它 also 把这个时期的农民战争在原有的基础上大大向前推动了一步”<sup>③</sup>。不仅如此，太平道教义中所宣扬的许多思想和做法都影响到后世，“如太平道三十六方的术数观念，为后世道教所继承；后世道士持九节杖、着黄衣、戴黄冠，用符水、咒语等道术为人治病消灾，等等，也都承袭太平道的规制。唐宋时期的‘明教’更尊张角为其教主；清代中期川陕白莲教起义宣扬‘黄天将死，苍天当生，大劫在迩，人民有难’的谶语，亦明显受太平道的影响”<sup>④</sup>。随着历史的进程，幸存的太平道教民加入到全国各地的天师道道教组织中，完成了道教力量的合流。

东汉后期社会政治黑暗，豪强争相兼并土地，小农经济濒临破产，加以自然灾害频仍，社会矛盾极其尖锐。张角顺应时势，根据《太平经》创立太平道，并组织起黄巾大起义。例如，太平道以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，与《太平经》所谓奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的思想基本吻合。它的传教方式是：“师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”<sup>⑤</sup>

① 范曄：《后汉书》，第8册，中华书局，1965，第2300页。

② 任继愈：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社，1985，第690～696页。

③ 南开大学历史系中国古代史组：《中国古代史稿》（上册），南开大学出版社，1973，第250页。

④ <http://www.jdwhw.com/k/book/zxj/zgdj/010.htm>

⑤ 陈寿：《三国志·典略》，第1册，中华书局，1959，第264页。



其教人“叩头思过”亦源于《太平经》卷九十七：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢。叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”认为人有过失，天必有所明察而施加惩罚，要得到天神宽宥，可在旷野四达道上叩头，气候之神便会将其所请上通于天，下通于地，而得免罪。《太平经》卷九十二称：“以丹为字，以上第一。次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字，随病所居而思之，名为还精养形。”卷一百八又称：“欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也。”太平道认为符是天神的文字，饮符水则天神的命令入人体中，神使心正自觉，便可除病去疾，与《太平经》所载，如出一辙。

太平道据《太平经》创教，亦据《太平经》组织黄巾起义。史称张角自号“大贤良师”，倡言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，其所言“大贤”、“黄天”等词，以及选甲子为起义之后，皆可在《太平经》中找到根据。《太平经》卷九十载：“治国欲乐字之，不得大贤事之，何以得一旦而理乎？”《太平经》以奉天地、顺五行为主旨，按金、木、水、火、土五行相生相克的次序，汉以火德王，汉运衰，代汉而兴者当为土德，土色黄，故张角自称“黄天”，以示将承汉祚而王天下。《太平经》卷三十九又称：“甲子岁也，冬至之日也，天地正始起于是也。……凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”该经复有“三五气和，日月光明，乃为太平”之语，可见张角选择甲子年（公元184年）三月五日作为黄巾起义的日期，显然是受《太平经》的影响<sup>①</sup>。

综上所述，汉末天师道（或称五斗米道）与张角的太平道统称为早期道教。它们主要在社会下层的劳苦大众中传播，以治病消灾作为布道手段，把长生成仙作为长远的目标和宗教理想；都继承了黄老道的传统，反对淫祀，以道教信仰取代民间俗神信仰，然在修持方术上仍保留巫鬼道巫术方面的内容；仿照汉代国家行政管理制度建立了较为严密完整的宗教组织系统，如张鲁的二十四治的教区制度、道民命籍制度、五斗信米制度和传习《老子想尔注》的教规等；逐步形成了统一的教主、教义、戒律和初步的宗教仪式，有按道阶组织起来的宗教职业者，具备了伦理型宗教的一般特征。如

<sup>①</sup> <http://www.jdwhw.com/k/book/zxj/zgdj/010.htm>

果说由于方仙道、黄老道、巫鬼道的发展,《太平经》的出现,以及汉末遭遇的深刻社会危机等种种原因促成了道教的发生,同时也促使了道教的早熟,使它还没来得及充实和提高自己的宗教素质,就匆忙登上了社会政治舞台。因而不得不在遭到挫折以后在发展生涯中逐步地完善自己,以应付时代前进给自己带来的机遇和挑战。由于汉末全国各地文化发展的不平衡,早期道教虽由黄龙道、巫鬼道、方仙道等转化而来,但并没有完全取代它们。它们尤其在偏远地区还相当活跃。就这样,早期道教和它们彼此并行不悖又相互影响地发展着。

## 第五章

# 《太平经》的教育思想

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

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

---

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《后汉书·襄楷传》。

钞》及其他 27 种引书，加以校、补、附、存，编成《太平经合校》（中华书局，1960 年），基本上绘出了 170 卷的轮廓，为我们研究《太平经》的教育思想提供了极为方便的条件。

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

## 第一节 教育作用

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

《太平经》吸收了先秦儒家、法家和董仲舒等人的历史观，把历史分为上古、中古、下古、当今四个阶段，认为这四个阶段是周而复始、循环不息的。认为经过一定的周期，自然和社会就会发生大的灾害和灾难。在这些特大灾难中，只有少数善人才能存活，而大部分恶人都归于灭亡。剩下的善人水平参差不齐，需要圣君明师的教育，使一小部分人成为上善之人，成为“种民”。而余下的中下善之民，有一半人能活下来，生息繁衍，延续人类，需要教育。其余一半最终还会被淘汰灭亡。它说：

昔之天地与今天地，有始有终，同无异矣。初善后恶，中间兴衰，一成一败。阳九百六，六九乃周，周则大坏。天地混殄，人物糜溃。唯积善者免之，长为种民。种民智识，尚有差降，未同浹一，犹须师君。

君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。<sup>①</sup>

善人为种民，凶民为混螫。未至少时，众妖纵横互起，疫毒冲其上，兵火绕其下，洪水出无定方，凶恶以次沉没。……大道神人更遣真仙上士出经行化，委曲导之。劝上励下，从者为种民，不从者沉没。沉没成混螫，凶恶皆荡尽。种民上善，十分余一。中下善者，天天半余。余半滋长日兴，须圣君明师。<sup>②</sup>

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

《太平经》继承了老子关于“道”的思想，认为“道”是在天地之上，是生成世界天地万物的总根源。它说：“道乃主生，道绝万物，不生万物。”<sup>③</sup>“夫道何等也？万物之元首，不可得名者”<sup>④</sup>。“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也”<sup>⑤</sup>。它认为，“道”也是天地万物运行的规律，一切按照规律运行，天地阴阳才能调和，万物才能相生相传，它说：“六极之中，无道不能化。”<sup>⑥</sup>“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生”<sup>⑦</sup>。“道者，乃天地所常行，万物所受命而生也”<sup>⑧</sup>。“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶”<sup>⑨</sup>。否则，“今日失道，即致大乱”<sup>⑩</sup>。“天道乱毁，则危亡无复法度”<sup>⑪</sup>。

① 王明：《太平经合校》（以下注释中皆为此版本），中华书局出版，1960，第1~2页。

② 《太平经合校》，第4页。

③ 《太平经合校》，第701页。

④ 《太平经合校》，第16页。

⑤ 《太平经合校》，第16页。

⑥ 《太平经合校》，第16页。

⑦ 《太平经合校》，第21页。

⑧ 《太平经合校》，第734页。

⑨ 《太平经合校》，第21页。

⑩ 《太平经合校》，第21页。

⑪ 《太平经合校》，第701页。

那么,人们如何才能知“道”呢?《太平经》回答是要靠教育,靠学习。它说:“受教于师,乃闻天下要道。”<sup>①</sup>“不学其道,若处暗室而迷方也”<sup>②</sup>。

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

元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生。<sup>③</sup>

元气有三名:太阳、太阴、中和。<sup>④</sup>

太阴、太阳、中和三气共为理。<sup>⑤</sup>

道无奇辞,一阴一阳,为其用也。<sup>⑥</sup>

《太平经》主张“道”是由阳、中、阴三种气生成的“三元说”和老子的“三生万物”<sup>⑦</sup>的论断是一致的,并且更加具体化了。当代科学实验研究证实,世界是由红色、黄色、蓝色三种能量子组成的统一场。红色能量子的一切属性为正(阳),黄色能量子的一切属性为中(中和),蓝色能量子的一切属性为负(阴)。因此,《太平经》所说的“道”是红、黄、蓝三种能量粒子的合而为一,“‘道’是由红、黄、蓝三种能量子融合而成的中性气场”<sup>⑧</sup>。“‘道’是能量,是气,是场,是自然力,归根结底是阳中阴三种能量的中和与统一。因而,道是由能量子组成的总本性为零的气场”<sup>⑨</sup>。现在,我们可以用中国传统的生成论和西方传统的构成论互相结合的思维方法和实验方法,揭开《太平经》关于“道”的秘密,促成现代科学技术的重大突破。《太平经》要求通过教育使人们“学道”、“传道”,这对于人们不断地揭示世界本原及其规律,奠定宇宙科学本体论的研究基础是有不可估量的贡献的。

《太平经》继承了《学记》关于“建国君民,教学为先”的思想,认为国家要大治,需要得到大贤人的辅佐。大贤人从何而来?需要得到明师的

① 《太平经合校》,第21页。

② 《太平经合校》,第735~736页。

③ 《太平经合校》,第78页。

④ 《太平经合校》,第19页。

⑤ 《太平经合校》,第18页。

⑥ 《太平经合校》,第11页。

⑦ 《老子》,第四十二章。

⑧ 胡零:《道论》,三秦出版社,1988,第17页。

⑨ 《道论》,第56页。

教育培养；帝王要明智，也要教师悉心教育指导；国家政策法令的贯通执行，也要靠教育的弘扬宣化。故教育关系到国家安危治乱、兴衰存亡这个根本问题。《太平经》说：

治国欲乐安之，不得大贤事之，何从得一旦而理乎？<sup>①</sup>

今行逢千斤之金，万双之璧，不若得明师乎！帝王有愚臣亿万，不若得一大贤明乎！……故金城九重，不如事一大贤也。是故古者圣贤皆事明师，以解忧患也。故圣贤悉有师法也。<sup>②</sup>

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

自古至今，凡文出皆天地也，故天地先出之；明之者师也，故夫文出皆有师，行之者县官也。古者帝王承天意，受师教，力行以除去灾害，以称天心，得延年益命，此之谓也。造之者天，明之者师，行之者帝王，此三事者相须而成。天不出文，师无由得知；师不明文，帝王无从得知治。<sup>③</sup>

这里的“文”，是指国家的施政大计、各种制度法令和一切文化文明。《太平经》神化它，认为皆由天地所出。然而，一回到人间世界，这些便都是出自明师之手，而且必须靠明师对帝王进行教育指导，才能在一国贯彻执行，弘扬宣化。帝王只有接受明师教育，才能顺称天心，延年益寿。所以，帝王必须重视教育，尊崇教师，才能宣明圣道，长乐未央，国祚永昌。《太平经》还连连向帝王发出尊师重教的忠告：“谘询四辅，相保傅宰，成功在师，不可缺也。圣帝垂范，使后遵行。”<sup>④</sup>“故三皇五帝皆立师，疑者跪问之。故国常治，虽灾厄亦可愈也”<sup>⑤</sup>。总而言之，《太平经》千言万语可以归结为一句话：兴国必须兴教，治国必须尊师，安邦必须重道！

《太平经》认为，教育能使人学道、学仁、学德、学善、学吉，提高人

① 《太平经合校》，第346页。

② 《太平经合校》，346页。

③ 《太平经合校》，第704页。

④ 《太平经合校》，第6页。

⑤ 《太平经合校》，第726页。

们的道德修养和道德水平。《太平经》说：

人安得生为君子哉？皆由学之耳。学之以道，其人道；学之以德，其人德；学之以善，其人善；学之以至道善德，其人到老长，乃复大益善良。<sup>①</sup>

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

然人今不力学道，辄为无可知道，辄名无道之人。夫无道之人人，最为恶凶人也。今不力学德，辄为无可知德，夫无德而好害伤之人，乃凶败之符也。今人不力学仁，已不仁矣；夫不仁之人，乃与禽兽同路，人与禽兽同心，愈于死少耳。今人不旦夕力学善，失善即入恶，夫恶乃死凶之处。故凡人不力学吉，辄乃入凶，夫凶乃天下恶名称。<sup>②</sup>

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

《太平经》认为，经过教育，人民的道德水平提高了，民风淳厚了，社会才能安定。它说：“故古者圣人象天地为行，以至道要德力教化愚人，使为谨良，令易治。”<sup>③</sup>“古者圣王以大道人为师者，乃欲化下流也”<sup>④</sup>。“下愚好德，上教令也。民之好道者，其主明也”<sup>⑤</sup>。《太平经》继承了《学记》关于“君子如欲化民成俗，其必由学”的思想，要求统治者以“至道要德”诱导人民，使人民顺从谨良，认为这是达到社会至治的重要手段。

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

① 《太平经合校》，第433页。

② 《太平经合校》，第158页。

③ 《太平经合校》，第433页。

④ 《太平经合校》，第714页。

⑤ 《太平经合校》，第307页。



仙人可以变成真人，真人可以变成大神人，大神人可以变成无形委气之神人。总而言之，通过教育、学习，可以改变人的地位和人格。《太平经》说：

奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民。良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委气神人。<sup>①</sup>

夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。<sup>②</sup>

《太平经》继承了孟子的“人皆可以为尧舜”<sup>③</sup>和荀子的“涂之人皆可以为禹”<sup>④</sup>的思想，认为所有的人，包括奴婢在内，只要肯学习，勤奋学习，都可以变成贤人君子，都可以得道，都可以改变自己的政治身份和经济地位。《太平经》说：“人安得生为君子哉？皆由学之耳！”<sup>⑤</sup>“虽居下贱，无累得道”<sup>⑥</sup>。“夫好学而不得衣食之者，其学必懈而道止也。而得衣食焉，则贤者学而不止也”<sup>⑦</sup>。《太平经》认为，所有的人在学受教面前都是平等的，也就是说，一切人的天性都是平等的，唯学成贤，唯学致富，反对董仲舒的不可逾越的封建等级的人性论，反对豪强地主世代为官，封妻荫子，这在当时不失为可贵的民主平等思想，确实代表了广大群众在进行抗争，具有鲜明的人民性和时代进步精神。

《太平经》认为，不学习不受教的人是愚人。教育学习能使人由愚蠢变聪明，获得知识和能力，能够正确处理和解决所遇到的各种问题。《太平经》说：“人或生而不知学问，遂成愚人。夫无知之人，但独愁苦而死，尚有过于地下。”<sup>⑧</sup>“不学之时，若夜视漆，东西南北，迷于其室。令贤圣惶悚，心独战慄”<sup>⑨</sup>。经过学习之后，“学能遍授天文地理，悉解万物

① 《太平经合校》，第222页。

② 《太平经合校》，第725页。

③ 《孟子·告子下》。

④ 《荀子·性恶》。

⑤ 《太平经合校》，第433页。

⑥ 《太平经合校》，第10页。

⑦ 《太平经合校》，第35页。

⑧ 《太平经合校》，第78页。

⑨ 《太平经合校》，第306页。

之情”<sup>①</sup>。“乃晓知天地之意，解凡事之结”<sup>②</sup>。这就是说，未学习的人如同盲人一样，经过教育学习之后，才能智慧明达，才能了解天文地理之奥秘，万事万物之真情，社会时势之复杂，人生正途之选择，从黑暗走向光明，从无所作为到大有作为。

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

为善不敢失绳缠（墨），不敢自欺。为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。无为之事，从是兴也。先学其身，以知吉凶，是故贤圣明者，但学其身，不学他人，深思道义，故能太平也。<sup>③</sup>

强学之人学之，得天腹心者，可竞天年。<sup>④</sup>

如果不接受教育学习，人就会伤亡夭折。《太平经》说：

夫人积愚，不知早学真道善德殊方，以为小事，不知其过积大，乃乱天地而共愁其帝王，身尚得天（天）死，不得竞其天年而亡也。<sup>⑤</sup>

物生皆自有老终，而愚人不肯力学真道善方，何以小增其年，不死迟老者。<sup>⑥</sup>

久苦无明师，而长怀悒悒，而天年将竟也。<sup>⑦</sup>

乍看起来，《太平经》把教育、学习与身体康泰、延年益寿联系起来，似乎不伦不类，风马牛不相及。但《太平经》确实继承了道家的养生之道，宣传“大可以治国，小可以治身”，里面吸取了《内经》的不少理论和思想<sup>⑧</sup>。

① 《太平经合校》，第310页。

② 《太平经合校》，第311页。

③ 《太平经合校》，第12页。

④ 《太平经合校》，第546页。

⑤ 《太平经合校》，第345页。

⑥ 《太平经合校》，第341页。

⑦ 《太平经合校》，第342页。

⑧ 金正耀：《道教与科学》，中国社会科学出版社，1990，第60页。

《太平经》强调人要学真道善德殊方才能长寿，就是要人知晓，人同天地一样，为阴阳二气所生（“阴阳相合施生人”），要知道经常调理阴阳之气，静身养神，使之平和。再一个是要人为善，做好事而不作恶，这样，思想就会纯洁端正，情绪就能平静安泰，使精神、心灵和生理求得和谐平衡。第三，人如无师指导，心中有疑郁结不解，容易生病，“久苦自愁，令忧满腹，复有忧气结不解”<sup>①</sup>。必须有教师指导，随时解疑，使心中忧郁消散，心情愉快，才少生病。这些见解以后都成为道教养生学的理论基础，含有不少智慧的结晶。把教育同健康长寿联系起来，这不能说不是《太平经》超越儒学的一大特色。

《太平经》继承了儒家关于教育是“建国君民”、使人“知道”、“化民成俗”的“务本之举”的思想，更重要的是，它把教育作为人类能够战胜和征服各种自然灾害和社会灾难，能够延续生存和发展人类文明的必要条件，多方位、多层次地把教育的地位和作用提高到空前未有的高度，这是其他各家所没有的。东汉和帝、安帝之后，外戚宦官专权，政治黑暗腐败，官吏专横暴虐，人民苦难深重。汉桓帝、灵帝更加腐朽，公开卖官鬻爵，官吏作威作福，敲骨吸髓。外戚的党羽，宦官的爪牙，控制了从中央到地方的政权机构。他们镇压知识分子，禁锢“党人”，搞“党锢”之祸，株连天下忠良。教育被摧残，选举制度混乱，时谚说：“举秀才，不知书。察孝廉，父别居。寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡。”<sup>②</sup>在这种教育遭废弃、贤不肖混淆的社会历史背景下，《太平经》高呼“三皇五帝皆立师”，“君圣师明，教化不死”，“愚臣亿万，不若得一大贤”，“积善不止，道福日起”，“奖善杜恶，防遏罪根”，“虽居下贱，无累得道”，“不知学问，遂成愚人”，等等，无疑是对东汉政治黑暗和教育颓废进行的无情揭露和批判，具有时代的进步意义。在今天，“古者圣贤皆事明师”、“行逢千斤之金，万双之璧，不若得明师”的呼声，仍然能唤起我们尊师重教、振兴教育的迫切心情和意识！

## 第二节 教育目的和培养目标

《太平经》的政治思想是追求幻想中的太平世界，这是一个公平无私

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第617页。

<sup>②</sup> 《抱朴子》外篇，《审举》。

的、和平和谐的社会。教育的宗旨是为达到这样的理想社会服务，因此，《太平经》的教育目的首先是使人学好为善。《太平经》接受了孟子的性善论思想，认为人性之初是善的，“真人有天性好善之心”<sup>①</sup>。教育就是要使人恢复其本性之善，它说：“明其心而正其意，常使其忽然忘为邪恶，而日好为善。”<sup>②</sup>第二个教育目的是使人事亲尊君，人人都成为忠信孝子。它说：“令帝王垂拱而无可治，上善之人满其朝，忠信孝子皆毕备。”<sup>③</sup>又说：“学能遍授天文地理，悉解万物之情，众书并合备具，而不能事亲尊君，此知无益也。”<sup>④</sup>第三个教育目的是使人身体康泰，延年益寿，改变命运，它说：“贤明智乃包裹天地，积书无极，而不能自寿益命，此名空虚，无实道也。”<sup>⑤</sup>

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

上士得吾道，学之不止，可为国之良臣，久久得其要意，可以度世，不复争讼事视权也；中士学吾道，可以为良善小臣，可以竟其天年；小人学吾道，可以长谨，父慈母爱，子孝兄长，弟顺，夫妇同计，不相贼伤，至死无怨……不见名为恶子，无天年戮死者也。<sup>⑥</sup>

上士学道，辅佐帝王，当好生积功乃久长。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其躯。<sup>⑦</sup>

上士用之以平国，中士用之以延年，下士用之以治家。<sup>⑧</sup>

《太平经》关于宗教神仙王国的教育目标是培养圣人、道人、仙人、真

① 《太平经合校》，第157页。

② 《太平经合校》，第157页。

③ 《太平经合校》，第157页。

④ 《太平经合校》，第310页。

⑤ 《太平经合校》，第310页。

⑥ 《太平经合校》，第163页。

⑦ 《太平经合校》，第724页。

⑧ 《太平经合校》，第728页。

人、大神人、无形委气之神人。圣人理阴阳，道人理五行，仙人理四时，真人理地，大神人理天，无形委气之神人理元气。这些人按等级、分层次管理好神仙王国的元气、天地、四时、五行和阴阳，秩序井然，各司其职。它说：

夫人者乃理万物之长也。其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳……凡事各以类相理。<sup>①</sup>

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

### 第三节 教学思想

在教学内容上，《太平经》主张学习前人和今人一切有用的知识和经验，吸取人类的一切智慧和文明成果，不像儒家只以“六经”作为教材，也不像法家主张“以法为教”。在教学原则和方法上则多吸收儒家和墨家的思想并有所发展，主精力学、力问、力思、力行、努力不懈，积累有恒；主张“因性立教”，教学要高标准，采用启发式，等等。

#### 一 教学内容

《太平经》认为，儒家和其他各家的著作学说都不够全面，都有片面性，只有《太平经》才是博采众家之长、完美无缺的神书，称为“洞极之

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第88页。

经”，是教授生徒的唯一教材。它说：“吾之书即天谈地语，与神祇深独相应若表里也，步即相随若规矩也。故顺行者天地意，失之者凶衰也。”<sup>①</sup>又说：“其为道乃拘校天地开辟以来，天文、地文、人文、神文，皆撰简得其善者，以为洞极之经，帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境内，灾害都扫地除去。”<sup>②</sup>《太平经》认为，它的书是把所有古代圣人的善言、当今贤人的“诀事”以及一切凡人的言辞，都经过验证之后而汇集成的“真理”，是古今“真理”之集大成，并经过试行之后证明是正确的，因而当之无愧地称为“神书”。它说：

真人拘校上古、中古、下古文以相明，拘校天下凡人之辞以相证盟，然后天地之间可正，阴阳之间无病也，以吾书往考古今之天文地神书与人辞，必且与响相应，与神无异也，乃吾道且可信也。<sup>③</sup>

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

《太平经》特别重视历史知识的学习。它说：“所以明古，复知今也；所以知今，反复更明古也。”<sup>④</sup>就是说，了解历史，了解前人的经验，是为了更好地帮助我们认识当今的现实，就是“以史为镜”、“以史鉴今”之意。这是学习历史的目的和作用。而认识当今的现实又能使我们更正确地认识、明了过去历史上的事件和现象。《太平经》关于古今历史不可割断的论述，关于学习历史重要性的论述，关于如何学好历史的论述，说得是多么辩证全面，多么深刻透彻！在当时贵古贱今的封建复古的潮流里，其思想光华就显得更加璀璨夺目！

《太平经》继承了儒家重礼乐的思想，非常重视音乐教育。对音乐的作

① 《太平经合校》，第423页。

② 《太平经合校》，第87页。

③ 《太平经合校》，第421页。

④ 《太平经合校》，第177页。

用,《太平经》有高度的评价。《太平经》认为音乐能使世界和乐,世界和乐则万物兴旺昌盛。它说:

乐乃可和合阴阳,凡事默作也,使人得道本也。故元气乐即生大昌,自然乐则物强,天乐则三光明,地乐则成有常,五行乐则不相伤,四时乐则所生王,王者乐则天下无病,蛟行乐则不相伤害,万物乐则守其常,人乐则不愁易心肠。<sup>①</sup>

认为音乐对社会不同的人各有不同的有益功能,各种人都需要音乐,它说:“故上士得其意,以平理度也;中士为之,以助君理,以致寿;贤者为之,以致无忧。”<sup>②</sup> 所以,《太平经》认为对每个人都需要施以乐教。

《太平经》反对东汉时期经学传授必须守师法家法,反对繁琐的章句之学。因为汉代经学严守师法家法,章句繁杂,枝叶蔓衍,逐渐形成门户之见,专己守残,互相攻击,严重阻碍学术的发展,严重束缚士人的头脑,培养的人才大多是“学徒劳而少功”的“章句小儒”。当时,许多有识之士反对这种繁琐的支离破碎的章句之学,主张兼通古今,融合各家,如王充、刘歆、马融、郑玄、贾逵等人,就是这方面的突出代表。《太平经》也极力反对当时繁琐的章句之学,斥责章句之学是浮华不切实用的伪文,坏乱了天地大道,遗患后代子孙,是残民害理的罪魁祸首,必须加以铲除。它说:“故一本文者,章句众多故异言,令使天地之道,乃大乱不理,故生承负之灾也。”<sup>③</sup> “中古以来,有善道者皆相教闭藏,不肯传与其弟子,反以浮华伪文教之;为是积久,故天道今独以大乱矣。天地灾怪,万类不空也”<sup>④</sup>。

## 二 教学原则和方法

《太平经》在教学思想上注重自学,注重学习者发挥自身的主观积极性,注意掌握有效的学习方法,因而给生徒提出了一些科学的学习原则和方法。

### (一) 好学、力学、强学

《太平经》认为,一个人要想学好,学习目的明确和学习态度端正是一

① 《太平经合校》,第13~14页。

② 《太平经合校》,第708页。

③ 《太平经合校》,第420页。

④ 《太平经合校》,第162页。

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

好道不解（懈），故得封于天。好德爱地，知相地授而居之，去凶得吉，得封于地。好学而有益于上政者，君父乃不能远也，须以理事，故得封于人也。是古者圣贤力学，不敢失此三事。<sup>①</sup>

故圣人力思，君子力学，昼夜不息也，犹乐欲象天，转运而不止，百川流聚，乃成江海。<sup>②</sup>

欲使子努力不懈，天下何不有？<sup>③</sup>

强学之人学之，得天腹心者，可竟天年。<sup>④</sup>

好道好德，力学不懈，强学不息，这些都已成为激励人们积极奋进的精诚之言。

## （二）博学与精学

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

《太平经》认为，只有博学才能使人知更广，智益明，否则，孤陋寡闻，就不能全面、正确地认识事理，就会使人自陷困境，它说：“故人不博学，所睹不明。”<sup>⑤</sup>

《太平经》认为，学习不能仅仅停留在泛泛的博学阶段上，必须学得精、学得深、方为真学。它说：“得书详思上下，学而不精，名为惚恍。”<sup>⑥</sup>又说：“学而不精，与梦何异？”<sup>⑦</sup>学而不精，浮光掠影似地学些皮毛，所得

① 《太平经合校》，第 708 页。

② 《太平经合校》，第 208 页。

③ 《太平经合校》，第 342 页。

④ 《太平经合校》，第 546 页。

⑤ 《太平经合校》，第 208 页。

⑥ 《太平经合校》，第 74 页。

⑦ 《太平经合校》，第 251 页。



的知识，恍恍惚惚，似知而未知，往往以幻觉代替认识，所以与梦无异。它更进一步说明什么是“精”，说：“精者，乃精念其事象，可宜复思其言也。”<sup>①</sup>所谓精，就是要精密地观察具体的“事象”，进而深入地开展抽象的思维活动，抓住事物的本质。

### （三）详读、熟读、精读

《太平经》认为，书籍很多，各自记载了许多事情，都要详细阅读，才能把书中的问题和内容联系起来，互相补充，互相印证，从而领会其主要意思。它说：“书卷上下众多，各有事，宜详读之，更以相足，都得其意，已毕备。”<sup>②</sup>

《太平经》认为，读书如不熟，记不住，没有把书中的知识变成自己的知识，常使人精神苦恼。所以，为了记住书中的东西，使其变成自己的知识，必须熟读，背会。它说：“得书读之，常苦其不熟，熟者自悉知之。”<sup>③</sup>

《太平经》认为，读书既要泛读浏览，也要精读善思。对书中的重要内容必须精读善思，反复体会，才能掌握其要领，领会其精神实质。它说：“不善思其至意，不精读之，虽得吾书，亦无益也。”<sup>④</sup>

### （四）力思、详思、精思

儒家主张学思结合，《太平经》也主张家力学、力思结合。《太平经》认为，要想认识事物，首先是要认识事物的“形象”，继而是要进行思维，认识事物的本质规律。它说：“求事不得无形象，思念不致，精神无从得住。”<sup>⑤</sup>所以，《太平经》主张人要多动脑筋，日夜努力思考，不要无所事事，做思想懒汉。它说：“故圣人力思，君子务学，昼夜不息也。”<sup>⑥</sup>

《太平经》认为，正确思考的途径和方法有三：一是详思，即思考问题时要把书中的内容前后连贯起来，考虑得周到、全面、缜密，防止断章取义和片面性。它说：“得书详思上下，学而不精，名为惚恍。”<sup>⑦</sup>二是精思，对

① 《太平经合校》，第184页。

② 《太平经合校》，第184页。

③ 《太平经合校》，第208页。

④ 《太平经合校》，第208页。

⑤ 《太平经合校》，第74页。

⑥ 《太平经合校》，第208页。

⑦ 《太平经合校》，第74页。

高深艰难的道理，必须一个人在幽静的地方进行精思。一个人独处静室精思，没有外界干扰，头脑冷静清醒，才能把纷繁复杂的事理理出头绪来，故说：“凡精思之道，成于幽室。”<sup>①</sup> 三是力问，经过个人努力思考之后，实在解决不了的疑难问题，必须及时向明师请教，弄明白之后才算学有进步。《太平经》说：“不知而问之，是其数也。”<sup>②</sup> 又说：“学而不力问，何从得日进乎？”<sup>③</sup> “学而不力问，与不学者等耳。是故古圣贤之学，旦夕问于师，不敢懈也，故遂得知天之道也”<sup>④</sup>。

#### （五）“力之勉之”，努力不懈

《太平经》要信徒们信道，只要努力学道、学德、学仁，全力以赴，坚持不懈，必能得道。它勉励信徒们说：“幸欲报天地之功而得寿者，努力信道勿懈。”<sup>⑤</sup> “力之勉之，力学道德与仁”<sup>⑥</sup>。又说：“欲使子努力不懈，天下何不有？”<sup>⑦</sup> 《太平经》对那些学道不笃、忽冷忽热、时进时止者发出警告：“学不坚固，进退失常，堕卑贱者。”<sup>⑧</sup> 最终和不学一样，堕落成卑贱者。

#### （六）积与渐

儒家一贯强调学习要积渐，才能取得伟大成就。荀子在《劝学》中说：“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。”董仲舒也说：“众少成多，积小致巨。”<sup>⑨</sup> “累日积久，何功不成？”<sup>⑩</sup> 《太平经》继承了儒家这一思想，认为一普通的凡人要想成贤、成圣、成仙、成神，必须通过学习，逐步积累，才能发生由低级向高级质的飞跃。它说：“夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。”<sup>⑪</sup> 在修身时，也是从“渐起”开始，到“积久”功成。它说：“守一之法，皆从渐起；守之积久，其一百日至。”<sup>⑫</sup>

① 《太平经合校》，第306页。

② 《太平经合校》，第434页。

③ 《太平经合校》，第346页。

④ 《太平经合校》，第393页。

⑤ 《太平经合校》，第166页。

⑥ 《太平经合校》，第167页。

⑦ 《太平经合校》，第342页。

⑧ 《太平经合校》，第7页。

⑨ 《汉书·董仲舒传》。

⑩ 《春秋繁露·立元神》。

⑪ 《太平经合校》，第725页。

⑫ 《太平经合校》，第741页。

### (七) 平心静气

儒家强调，学习和思考时要有安静的环境，要平心静气。荀子有“虚一而静”之说。《太平经》也强调：“求道之法，静为基先。”<sup>①</sup>“求道之法，静为根。”<sup>②</sup>为什么要静呢？《太平经》认为，只有安静，头脑才能清醒，才能正确思维，才能知“道”。所以它说：“爱清爱静，是知理道。”<sup>③</sup>“久久自静，万道俱出。”<sup>④</sup>“为善清静，神明渐光。”<sup>⑤</sup>排除外界的干扰，冷静思考，问题就会迎刃而解，心里就会通透明亮。

### (八) 与师“并力”

《太平经》说：“师弟子者，主传相教，通达凡事、文书、道德之两手也。”<sup>⑥</sup>又说：“师弟子不并力，凡结事无缘得解，道德无从得兴，朦雾无从得通，六方八远大化无从得行。是故皆当并力，比若两手，乃可通也。”<sup>⑦</sup>这就是说，如果老师与学生不同心合力，互相配合，教育必然招致彻底失败的恶果：复杂的事情无法解决，道德不能崇尚，人们如同在迷雾中盲目行动，整个社会良好风气不能树立。所以，教育要取得成功，必须要师生通力合作，互相配合，像人依靠双手才能干活一样。就学生方面而言，要想学习成功，必须与教师同心并力，密切配合。这就要求学生必须尊师敬业，努力求道，刻苦学习，态度谦虚，听从教诲，有疑即问。《太平经》认为，如果学生对待老师不尊敬、不忠诚，学习不努力，用心不专，爱好不深，怨恨老师，安于庸俗，热衷巧诈，好犯过失，昏于小利，惑于嗜欲，实在难以学成。尊师重道，与教师密切配合，师生关系融洽，是使人成圣贤、成神仙，使人大有作为的必由之路。这一点，《太平经》与荀子“学之经（径）莫速乎好其人”<sup>⑧</sup>的思想是一致的。

### (九) 力行力为

《太平经》说：“得书读之，常苦其不熟，熟者自悉知之。不善思其至

① 《太平经合校》，第 735 页。

② 《太平经合校》，第 305 页。

③ 《太平经合校》，第 734 页。

④ 《太平经合校》，第 306 页。

⑤ 《太平经合校》，第 743 页。

⑥ 《太平经合校》，第 518 页。

⑦ 《太平经合校》，第 519 页。

⑧ 《荀子·劝学》。

意，不精读之，虽得吾书，亦无益也；得而不力行，与不得何异也？”<sup>①</sup> 它认为，读书获得知识与道理，目的是为了实行和应用。如果不应用，不实行，与不读无异。强调知识和道德信念必须运用于实践，才能体现它的价值和效益。

在知与行的关系中，《太平经》认为，行比知更为重要。它说：“习善言，不若习行于身也。”<sup>②</sup> 《太平经》认为，力行是检验知识、辨明是非的唯一标准，用人试行不试言。它说：“吾之为书，不效言也，乃效征验也。”<sup>③</sup> “故吾为道，不试言也，乃求试行不行之”<sup>④</sup>。不经过“行”检验过的知识，不能肯定它的真伪。《太平经》说：“不知行之，则不真也。”<sup>⑤</sup>

《太平经》认为，力行力为是弘扬天道的根本途径，只有人们力行力为，天道才能体现出它的伟大光明。它说：“天道万端，在人可为，道成其事。……患人不力为，正气何从得来？”<sup>⑥</sup> 只有人们为道力行，才能得到好的报应。“大人为之，其国太平；小人为之，去祸招福”<sup>⑦</sup>。

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

#### （十）因性立教

《太平经》说：“圣人之教，非须徽揣击而成，因其自然性立教。”<sup>⑧</sup> 就是说，圣人教人不是采用驾马车鞭策马前进的方法，而是根据人的自然本性进行教育引导。就是顺应自然的理势，按照人发展的自然规律进行教育。人的自然本性有共同的方面，又有各人不同的方面，同一人在不同的年龄阶段其性情也不一样，因此应当有区别地、有侧重地进行教育。它说：“老小异度，各因其性。”<sup>⑨</sup> 这种教育思想比起当时儒家经学教育束缚人的个性发展有进步的、合理的一面，为近代一些倡导“尚自然，展个性”的教育家所继承和发展。

① 《太平经合校》，第208页。

② 《太平经合校》，第24页。

③ 《太平经合校》，第86页。

④ 《太平经合校》，第421页。

⑤ 《太平经合校》，第422页。

⑥ 《太平经合校》，第339页。

⑦ 《太平经合校》，第339页。

⑧ 《太平经合校》，第725页。

⑨ 《太平经合校》，第742页。

### （十一）高目标，严要求

《太平经》主张，教学必须提出高标准，严要求。因为，根据经验提出的教学目标，如果是上等的要求，学生实际上才能达到中等水平；如果目标是中等的要求，学生只能达到下等水平。它说：“夫力旦夕教学以真道耳，力学以善道，才得平平之道也。”<sup>①</sup>“凡人虽力旦夕学，敕教以真德，尚才得平平之德耳。学以平平之德，已入邪伪德矣。”<sup>②</sup>“力学以上仁，才得成中仁耳；力学以中仁，其行才平平，无有仁也。”<sup>③</sup>

这是什么原因呢？《太平经》认为，一般人虽然愿望志向很高，但往往没有意志坚持下去，“中贤者志十，或中止更懈，才得五。小人朝志之，暮忘其所言”<sup>④</sup>。另一个原因是当今之人“太愚”，已离其真道太远，“今下古人大愚，去真道远”<sup>⑤</sup>。所以，《太平经》给不同的受教者都提出了最高的教学目标，要他们竭尽全力去争取达到，“故大高举者，乐使其上、中、下各得其心所志念”<sup>⑥</sup>。

### （十二）启发式——问答法

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

## 第四节 道德教育思想

《太平经》在道德教育内容上以劝人为善、修炼成仙为核心，主张学习

① 《太平经合校》，第162页。

② 《太平经合校》，第162页。

③ 《太平经合校》，第162页。

④ 《太平经合校》，第161页。

⑤ 《太平经合校》，第161页。

⑥ 《太平经合校》，第161页。

真道、真德、真仁、真善、大吉，学和、学厚、学忠孝诚信。把道和德放在教育首位，同时吸取了儒家仁和厚、忠、孝、诚、信等道德观念和道德教育的原则及方法。《太平经》“以善道教化”作为立教宗旨，为建立一个理想的、人人有道德修养的、和谐的社会而进行苦口婆心的说教，在道德教育和道德修养方法上多有创见。

## 一 道德教育的内容

### （一）学真道、真德、真仁、真善、大吉

《太平经》认为，要使人明心正意，日好为善，社会和气，帝王垂拱而治，首先必须对人民进行道德品质教育，使人民学真道、真德、真仁、真善、大吉。它说：“当急学之以真道、真德、真仁耳。”<sup>①</sup>《太平经》认为，道主生化，德主养，仁主爱，善吉合天心人意。它说：“道乃能导化无前，好生无量”<sup>②</sup>。“夫人有真德，乃能包养无极之名字”<sup>③</sup>。“仁者，乃能恩爱，无不包及，但乐施与无穷极之名字”<sup>④</sup>。“夫为善者，乃事合天心，不逆人意”<sup>⑤</sup>。“凡人不力学吉，辄乃入凶”<sup>⑥</sup>。“夫不力学大吉之道，反事者轻忽自易，必且入凶”<sup>⑦</sup>。

### （二）学和、学厚

《太平经》继承了孔孟“和为贵”的思想，认为有中和之气才能使阴阳化生万物，才能使人类相互往来，和谐共处，天下太平。它说：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”<sup>⑧</sup>因此，《太平经》认为，人民学和是为学得道的根本，是“人经”。它说：“积和而好施者为人经，和气者相通往来，人有财相通，施及往来，故和为人经也。古者将学问者，皆正其本。”<sup>⑨</sup>“为之必和，与道为一。”<sup>⑩</sup>

① 《太平经合校》，第157页。

② 《太平经合校》，第157页。

③ 《太平经合校》，第157页。

④ 《太平经合校》，第157～158页。

⑤ 《太平经合校》，第158页。

⑥ 《太平经合校》，第158页。

⑦ 《太平经合校》，第160页。

⑧ 《太平经合校》，第20页。

⑨ 《太平经合校》，第307页。

⑩ 《太平经合校》，第306页。

《太平经》认为，学厚又是达到仁和的根本途径。为求得人际关系的和谐，孔子提出过“躬自厚而薄责于人”<sup>①</sup>的原则，即责己严、待人宽的原则。《太平经》继承了这一思想，认为厚是做人的根本。它说：“凡愚之术，皆从内出，自有法律，厚为本根。”<sup>②</sup>这里的“厚”和孔子的“躬自厚”之“厚”是同一个意思，即严于律己，与人为善，无欺人之心。

### （三）学忠孝诚信

《太平经》继承儒家忠孝诚信的道德思想，认为这是维护封建社会伦理纲常的准则。它说：“天下之事，孝忠诚信为大，故不得自放恣。”<sup>③</sup>“故人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，孝忠顺不离其身”<sup>④</sup>。它认为不孝、不顺、不忠之人是天下恶人，罪不容诛，说：

子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善。罪名不可除也。<sup>⑤</sup>

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

## 二 道德教育的原则和方法

### （一）知识教育是德育的前提条件和基础

《太平经》认为，要人形成良好的道德品质，必先让他学习，先晓之以理，进行道德观念的灌输，让他知道什么是善，什么是恶，什么是道德，什么是不道德，从而辨明是非。它说：“学之以德，其人得；学之以善，其人善；学之以至道善德，其人到老长，乃复大益善良。”<sup>⑥</sup>又说：“知善行善，知信行信，知忠行忠，知顺行顺，知孝行孝，恶无从得复前也。”<sup>⑦</sup>《太平经》认为，学习知识是形成良好道德品质的前提，德育必须首先通过智育

① 《论语·卫灵公》。

② 《太平经合校》，第306页。

③ 《太平经合校》，第543页。

④ 《太平经合校》，第408页。

⑤ 《太平经合校》，第405页。

⑥ 《太平经合校》，第433页。

⑦ 《太平经合校》，第540页。

来进行。这符合德育教育过程的客观规律。

## (二) 自重、自爱、自惜、自念、自虑、自成；自修、自正、自省、自责、自治、自清

《太平经》认为，一个人要使自己有道德修养，首先是要“自重、自爱、自惜、自念、自虑、自成”，即自我尊重，自我爱惜，有立志成贤成圣的愿望、念头、决心和信心，也就是要有高度的道德自我觉悟、自我意识、自我意志；其次是要时时进行道德的自我约束、自我检查、自我监督，即所谓“自修、自正、自省、自责、自治、自清”，经常自觉地与自己的不良思想和行为作斗争，使自己的内心世界与行为符合社会公认的道德准则和规范，符合做圣贤的要求。《太平经》说：

教导之以道与德，乃当使有知自重、自惜、自爱、自治。<sup>①</sup>

有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当  
成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？<sup>②</sup>

上古之人，皆有知虑，不敢犯禁，自修自正，恐见有失。<sup>③</sup>

受教未能通达，静于闲处自省，责过所负。<sup>④</sup>

家家人人，自救自治，故可无刑罚而治也。<sup>⑤</sup>

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

## (三) 深居幽室，静思道德，常念为善，除去恶想

《老子》曾提出“致虚极，守静笃”<sup>⑥</sup>的修养方法，其中“涤除玄览”，就是擦去明镜上的灰尘，经常保持清洁，比喻人要经常静心地消除心灵中的瑕疵，使人心保持本来的洁净。《太平经》继承了这种道德修养的思想和方法，提倡一个人独居幽室清静之处，自思道德，常想为善，除去恶念妄想及财富欲望。它说：

① 《太平经合校》，第164页。

② 《太平经合校》，第527页。

③ 《太平经合校》，第528页。

④ 《太平经合校》，第528页。

⑤ 《太平经合校》，第409页。

⑥ 《老子》，第十六章。



古者圣贤，乃深居幽室，而自思道德，所及贫富，何须问之？<sup>①</sup>

古者贤人、圣人腹中、常阴念为善，故得善应。<sup>②</sup>

今日为善清静，神明渐光。<sup>③</sup>

子慎吾之言，不可妄思。思之善或有德，思之恶还自贼。安危之间，相错若发髻，子戒之无杂思也。<sup>④</sup>

《太平经》认为，一个人常在清静之所，检查自己是否有道德理想，言行是否符合道德标准，时刻想到去做积善积德的好事，消除干坏事的恶念妄想，淡泊寡欲，不去追求富贵荣华，不以贫贱为耻，不以富贵为荣，就能“为之必和，与道为一”<sup>⑤</sup>。这种自省自律，不迷恋物质财富的“慎独”的道德修养方法有可取之处，但应抛弃其神秘主义的神学外衣。

#### （四）预防

《太平经》诚恳地告诫人们：“故事不可不预防，安危皆其身自得之也，真人慎之。”<sup>⑥</sup>春秋时期鲁国的闵子马曾说过：“祸福无门，惟人所召。”<sup>⑦</sup>认为人间祸福不是天意决定的，完全是由本人自己招致的。《太平经》继承了这一思想，认为人的安危祸福是由自己造成的，任何人都要特别谨慎地考虑这个问题。人们都祈望去祸得福，避危处安，如何才能达到呢？《太平经》的回答是，对祸危要进行“预防”。如何“预防”？一是要头脑清醒，有先见之明，能够正确地认识事物发展的理势，不可逆行，不可做伤天害理的事情；二是当坏事有了兆头和萌芽时，要立即加以消除，免得酿成大祸，这就是《学记》所说的“禁于未发”。道德修养和道德教育也是如此，不良行为和习惯要消灭在萌念之中或萌芽状态。教育要走在前头，要充分了解学生的思想情绪，正确加以疏导，防止不良行为和习惯发生。不良行为习惯在未发生时是容易消除的，如果已经发生、形成或积习已深，再去禁止和矫正，就极其困难了。

① 《太平经合校》，第30页。

② 《太平经合校》，第706页。

③ 《太平经合校》，第743页。

④ 《太平经合校》，第26页。

⑤ 《太平经合校》，第306页。

⑥ 《太平经合校》，第73页。

⑦ 《左传》，襄公二十三年。

### （五）悔过、改过和迁善

人总是会犯错误的，有错不怕，改了就好，这是孔、孟与《太平经》对待错误的一致态度与观点。《太平经》认为，“改过”的前提条件是要“悔过”，即对所犯的错误要有正确的认识和态度，对过失要有痛悔的表现与改正的决心。要做到这一点是不容易的，因为有的人有错不知错，有的人有错不认错，有的人犯错后情绪低沉，一蹶不振，或抱着破罐子破摔的态度。这样，就极需要教师给以满腔热忱的帮助，耐心细致的指导，使其认识错误，启发其痛改前非的觉悟。所以，《太平经》说：“闻人有过，助其自悔……善教戒人求生索活之道。”<sup>①</sup>又说：“天恩广大，多所爱伤，使得自思，悔过命长，是大分之施也。”<sup>②</sup>

悔过是为了改过。改过的决心必须大，坚定不移，与错误一刀两断，否则，旧病容易复发。同时，要积极学习别人的优点，吸取众人的长处，以弥补自己的不足，使自己日臻完美。《太平经》说：“见善进之，见恶当改，勿有所疑。”<sup>③</sup>又说：“改易其恶，采取众善。”<sup>④</sup>改过与迁善同时并举，克服缺点与学习优点相辅相成，这是道德教育的一条成功经验。

### （六）积与渐

《太平经》认为，道德修养和道德水平的提高也是一个积累的过程，不能一蹴而就，一下成为圣贤神仙。必须每天坚持积累善行，才能道德日高，幸福日增，吉祥日盈。它说：“积善不止，道福起，令人日吉。”<sup>⑤</sup>它告诉人们，成圣贤、成神仙的唯一途径是“积学不止所致”<sup>⑥</sup>所以劝导世人坚持积善，乐于积善，不可动摇。说：“子说（悦）积善，不可变易也。”<sup>⑦</sup>

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

① 《太平经合校》，第 539 页。

② 《太平经合校》，第 539 页。

③ 《太平经合校》，第 542～543 页。

④ 《太平经合校》，第 528 页。

⑤ 《太平经合校》，第 12 页。

⑥ 《太平经合校》，第 725 页。

⑦ 《太平经合校》，第 71 页。

的。故说：“俗人难化，化之以渐，无有卒暴。”<sup>①</sup>

### （七）力行力为

《太平经》认为，道德教育的最终结果必须落实到行动上，道德认识要变成道德行为才能体现道德教育的效应。知理而不行，光说而不做，一切说教都等于白搭。它说：“得而不力行，与不得何异也？”<sup>②</sup>“不知行之，则不真也。”<sup>③</sup>《太平经》甚至认为，在道德教育中，行比学更有实际意义，把行放在第一位，说：“习善言，不若习行于身也。”<sup>④</sup>“人不力为，正气何从得来？”<sup>⑤</sup>《太平经》认为，衡量一个人道德品质的好坏，主要是根据他的行为，不是根据他的言词。它说：“古者圣贤，但观人所行证验也，知之矣，明于日月。”<sup>⑥</sup>又说：“故吾为道，不试言也，乃求试行不行之。”<sup>⑦</sup>所以，《太平经》认为，在行教的道德教育过程中，应特别重视对人民进行道德行为的训练和道德习惯的培养，教育人们重视身体力行。

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

① 《太平经合校》，第542页。

② 《太平经合校》，第208页。

③ 《太平经合校》，第422页。

④ 《太平经合校》，第24页。

⑤ 《太平经合校》，第339页。

⑥ 《太平经合校》，第71页。

⑦ 《太平经合校》，第421页。

## 第六章

# 《老子想尔注》的教育思想

《老子想尔注》（以下简称《想尔注》）是早期道教的主要经典之一，以训注《老子》的形式阐发道教的思想，是道教理论框架形成的奠基之作。作者或云张道陵，或云张鲁。成书于东汉末年，被五斗米道奉为经典。后散失。清末在敦煌莫高窟发现六朝写本残卷，被伯希和盗走英伦，现藏大英博物馆。香港中文大学饶宗颐所著《老子想尔注校证》，是研究该书最基本的资料。

### 第一节 教育目的和对象

道教的教育一般以宣扬通过一定的学习、修炼、行善而达到升天成仙的目的。每个人只要认真学“道”，遵守“道”的要求，就能得道升天。《想尔注》作为五斗米道的经典，其教育目的也不外乎求长生、得仙寿。如说“自劝以长生”<sup>①</sup>；“能用此道，应得仙寿”<sup>②</sup>；“求长生者，不劳精思，求财以养身……而目此得仙寿”<sup>③</sup>；“欲求仙寿天福，要在信道”<sup>④</sup>。信“道”是得仙寿的基本途径。在长生仙寿的基础上便可成为“仙士”。“仙士”又称“仙王士”、“道士”、“道人”等，是《想尔注》提出的教育的最高培养目标。所谓“仙士”，就是“得仙之士”，“得仙之士，但贵道言”，“我仙士

---

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》（此下注中《老子想尔注校证》皆为此版本），上海古籍出版社，1991，第7页。

② 《老子想尔注校证》，第9页。

③ 《老子想尔注校证》，第10页。

④ 《老子想尔注校证》，第31页。

也，但乐信道守诚”<sup>①</sup>。值得注意的是，《想尔注》所描绘的“仙士”不是人们想象中的居住蓬莱仙岛、来去腾云驾雾的神仙，而是生活在社会上的活生生的士人。他们的特点是：

仙士味道，不知俗事，纯纯若痴也；仙士闭心，不思虑邪恶利得，若昏昏冥也；

仙士意志道如晦，思卧安床，不复杂俗事也；

仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者。<sup>②</sup>

古之仙士，能守信微妙，与天相通。<sup>③</sup>

道人恬淡，不美兵也。<sup>④</sup>

由此可知，“仙士”诚心向道，是闭门静养的隐者。他们不慕人间富贵荣名，不知俗事，不虑邪恶，不好兵事，不恃强好斗，与老庄所谓的“圣人”、“真人”相同，而不是白日升天的神仙。长生仙寿是不能实现的虚幻，不死的“仙士”也是没有的。统治者之所以乐此不疲地提倡，不过是以此为手段，最终达到巩固其统治的目的。

“仙士”既是《想尔注》提出的最高培养目标，那么怎样才能成为“仙士”呢？其办法主要有以下几个方面。

第一，善保精气。《想尔注》认为，人要长寿必须和五脏五行之气，“和则相生，战则相克”<sup>⑤</sup>。同时强调“精结为神，欲令神不死，当结精自守”，“能用此道，应得仙寿”<sup>⑥</sup>。这便具备了“仙士”的基本条件。为了达到“结精自守”，以保精气的目的，就须做到无思、无欲、无名、无为，不“贪宠有身”，不求荣好，不与人争，不为恶事。这是对老庄思想的继承和发展。

第二，至诚为善。至诚行善便可成为“仙士”，是《想尔注》反复强调的一个基本观点。“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿”<sup>⑦</sup>，体现了

① 《老子想尔注校证》，第25页。

② 《老子想尔注校证》，第26页。

③ 《老子想尔注校证》，第18页。

④ 《老子想尔注校证》，第40页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第7页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第9页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第16页。

“教以诚信不欺诈”的张道陵遗法。所谓“善”，其内容主要是忠孝仁义，也包括“施惠散财除殃”等素为人们所称誉的道德。这是把儒家思想神化的表现。

第三，不行尸（私）行，与俗别异。在成仙的道路上，《想尔注》特别强调“与俗别异”，“道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也”<sup>①</sup>。这是说《想尔注》的仙道纲领昭示了由普通百姓成为“仙士”的必由之路。

教育目的既已明确，哪些人可以受教育呢？综观《想尔注》全文，教育的对象应是社会的全体民众。善人通过教育可使之更善，恶人因其不善便更需教育。恶人受教育的情形有两种：其一，“见恶人，诫为说善，其人闻义则服，可教改也，就申道诫示之，畏以天威，令自改也”<sup>②</sup>。通过说善，示道诫，并“畏以天威”，使恶人弃恶从善，改过自新。其二，“为恶人说善，不化而甫笑之者，此即芻狗之徒耳，非人也，可欺侮之，勿与语也”<sup>③</sup>。为何对“芻狗之徒”要“欺侮之”且“勿与语”呢？因为“芻狗之徒，内信不足，故不信善人之言也”<sup>④</sup>。对“内信不足”的“芻狗之徒”，也不是绝对不教，“常为善，见恶人不弃也，就往教之，示道诫，悦其人不化，不可如何也”<sup>⑤</sup>。由此可知，社会上的善人在教育之列是自不待言的，即使是恶人中的“芻狗之徒”也不应弃而不教，而是要以“善”和“道诫”教育他们。教育之后，这些人仍顽固不化，那么就真不知该怎么办了。不仅普通百姓应受“道”的教化，就是帝王也不例外。“道之为化，自高而降，指谓王者，故贵一人，制无二君，是以帝王常当行道，然而乃及吏民，非独道士可行，王者弃捐也”<sup>⑥</sup>。只有帝王先受“道”教化，掌握“道”的真谛，而后才能教化万民，“上圣之君，师道至行，以教化天下”<sup>⑦</sup>。同时说：“今人无状……不劝民真道可得仙寿，修善自勤。反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，道书欺人。此乃罪盈三千，为大恶人。”<sup>⑧</sup>这就

① 《老子想尔注校证》，第10页。

② 《老子想尔注校证》，第21页。

③ 《老子想尔注校证》，第22页。

④ 《老子想尔注校证》，第22页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第34页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第44页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第44页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第23页。

打破了少数人垄断成仙的资格，而把成仙的希望给予了一切虔诚的教徒，从而扩大了道教传播的社会基础，使社会上的所有民众，无论善恶，也无论地位高低、贫富贵贱，都可受“道”的教化，都可长生仙寿，成为“仙士”。只是其在教育的态度上不及儒家那么耐心，更不及墨家那么积极主动。

## 第二节 以“道”为核心的教育内容

“道”是道教的核心，也是《想尔注》教育内容的核心。“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真”，使民众“知道恩，默而自厉，重守道真也”<sup>①</sup>，强调“知道，上知也，知也”<sup>②</sup>。“道”是宇宙的本原，了解它，学习它，是睿智的表现。《想尔注》为何以“道”教育民众呢？因为“能法道，故能自生而长久也”<sup>③</sup>，“治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平治矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣”<sup>④</sup>。“道”无论对治国还是修身都有重要意义。所以，无论“富贵贫贱，各自守道为务”<sup>⑤</sup>。“道”是这般重要，它究竟为何物呢？《想而注》认为，“道”即是“气”，“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰”<sup>⑥</sup>；“道气归根，愈当清静矣”<sup>⑦</sup>；“不可以道不见故轻也，中有大神气”<sup>⑧</sup>。“道”又称“一”，“一者，道也……散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”<sup>⑨</sup>。从这些注文中，可知道、气一体，道是大神气，道就是自然。这有唯物主义的倾向，但《想尔注》既是宗教经典，就决定了它不可能按唯物主义的方向发展下去，而最终只能成为宗教神学的“道”。上引注文中的“道”“聚形为太上老君”，已有神化的意向，下面再引几段材料，以便分析：

① 《老子想尔注校证》，第13页。

② 《老子想尔注校证》，第21页。

③ 《老子想尔注校证》，第10页。

④ 《老子想尔注校证》，第38页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第42页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第8页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第20页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第27页。

⑨ 《老子想尔注校证》，第12页。

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也，俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。<sup>①</sup>

道尊且神，终不听人，故放精邪，变异纷纷，将以诫诲，道隐却观。<sup>②</sup>

道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。<sup>③</sup>

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

值得注意的是，《想尔注》所教人们的“道”是“真道”，而不是“邪道”。“绝邪学，独守道”<sup>④</sup>；“人等欲事师，当求善能知真道者；不当事邪伪伎巧，邪知骄奢也”；“勉信道真，弃邪知守本朴”<sup>⑤</sup>。《想尔注》所谓的“真道”就是张道陵、张鲁所提倡的“道”，它是万能的，无所不包，是对老子之道的神化和发挥。所谓“邪道”，则是指张鲁“真道”以外的各种学说。包括：第一，儒家经书。“世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。何谓邪文，其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳”<sup>⑥</sup>。第二，“指形名道”的学说。“今世间伪伎指形名道，令有服色名字、状貌、长短非也，悉邪伪耳”<sup>⑦</sup>。第三，伪托黄帝、玄女之说。如“今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教”<sup>⑧</sup>。第四，认为“仙骨自有”的学说。“不劝民真道可得仙寿，修善自勤，反言仙自有骨录，非行所臻，云无道生，道书欺人”<sup>⑨</sup>。从“真道”所排斥的“邪道”不难看出儒家经典

① 《老子想尔注校证》，第25页。

② 《老子想尔注校证》，第44页。

③ 《老子想尔注校证》，第46页。

④ 《老子想尔注校证》，第25页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第18页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第22页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第17页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第11页。

⑨ 《老子想尔注校证》，第23页。



及其他学派的学说皆被《想尔注》目为“邪道”，被排斥在教育内容之外，特别把儒家的五经斥为“邪文”，禁止学习。但它的教人行善、“至诚”、“忠孝仁义”却与儒家的伦理道德相同，明显地表现出吸收儒学的迹象。

《想尔注》教育内容的核心是“道”，在行教过程中以“道诫”的形式表现出来。因为“道”是较抽象的，“道微，独能恍惚不可见也”<sup>①</sup>；“道至尊，微而隐，无状貌形象也”<sup>②</sup>，因此不易被普通百姓接受，“但可从其诫”<sup>③</sup>，又称“守道诫”，就是遵守“道”所规定的戒律。它是具体的，可操作的，便于人们在社会实际生活中遵守。所以《想尔注》非常注重对“道诫”的阐发，再三告诫人们要守“道诫”。“人行道奉诫，微气归之”<sup>④</sup>；“人欲举事，先考之道诫，安思其义不犯道，乃徐施之”<sup>⑤</sup>。具体说来，“道诫”内容包括：第一，“道贵中和”，故“当中和行之，志意不可盈溢，违道诫”<sup>⑥</sup>。第二，“道乐质朴，辞无余。视道言，听道诫”<sup>⑦</sup>；“勉信道真，弃邪知守本朴，无他思虑”<sup>⑧</sup>。第三，“道常无欲，乐清静”<sup>⑨</sup>；“自然，道也，乐清静”；“不合清静自然，故不久竟日也”<sup>⑩</sup>。故当“常清静为务”<sup>⑪</sup>；“道人当自重精神，清静为本”<sup>⑫</sup>。第四，“道性不为恶事”<sup>⑬</sup>，“情欲思虑怒喜恶事，道所不欲”<sup>⑭</sup>。第五，“道”乐“善”，故“当常教为善”<sup>⑮</sup>；“信道言善”、“信道行善”<sup>⑯</sup>，“至诚守善”<sup>⑰</sup>。这是“道诫”的基本内容。它范围广，几乎涵盖了社会生活的各个方面。“道诫”是理解《想尔注》的枢纽，是贯

① 《老子想尔注校证》，第27页。

② 《老子想尔注校证》，第17页。

③ 《老子想尔注校证》，第17页。

④ 《老子想尔注校证》，第18页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第19页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第7页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第45页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第18页。

⑨ 《老子想尔注校证》，第47页。

⑩ 《老子想尔注校证》，第30页。

⑪ 《老子想尔注校证》，第19页。

⑫ 《老子想尔注校证》，第33页。

⑬ 《老子想尔注校证》，第46页。

⑭ 《老子想尔注校证》，第18页。

⑮ 《老子想尔注校证》，第11页。

⑯ 《老子想尔注校证》，第34页。

⑰ 《老子想尔注校证》，第39页。

穿于注文的一条基本线索。它把“道”、“诫”和人密切联系起来，“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死”<sup>①</sup>。这个形象的比喻，说明“道诫”对人是一刻也离不开的，达到了得之即生、失之必死的程度，“行道者生，失道者死”<sup>②</sup>。《想尔注》对“道诫”如此的重视，也就难怪它成为对百姓施教的基本内容了。

“道诫”重要，是人们所必须遵守的，道“设诫，圣人之行为抱一也，常教天下为法式也”<sup>③</sup>，但行“道诫”却很难。《想尔注》指出：“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。”<sup>④</sup>把“道诫”贯彻于实际行动，尽管很难，但只要立志行“道诫”，坚定不移，终能成功。这是行“道诫”的唯一方法，舍此而外，别无他途。

### 第三节 社会教化思想

《想尔注》十分重视社会教化，特别强调对民众进行符合统治阶级要求的道德教育，这与张鲁建立政教合一的政权有直接关系。在长达30余年的统治中，张鲁把统治经验与《老子》结合，融入《想尔注》中，在社会教化的内容、方法和形式几方面形成一个完整的体系。

对社会教化的内容，《想尔注》以“道诫”为基础，作了全面阐述。内容包括以下几个方面。

第一，忠孝仁义。《想尔注》受汉代儒家思想影响，也宣扬忠孝仁义，并把它看成是和至诚感天一样重要。“上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相像类，仁义不别”<sup>⑤</sup>；“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别”<sup>⑥</sup>。这是打着“道”的旗号，行仁义、慈孝教化之实。同时《想尔注》认为行仁义必须至诚，否则将受到天的惩罚，“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣”<sup>⑦</sup>。

① 《老子想尔注校证》，第46页。

② 《老子想尔注校证》，第31页。

③ 《老子想尔注校证》，第29页。

④ 《老子想尔注校证》，第42页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第22页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第23页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第24页。

这就加强了行仁义的威慑力。在行仁义的同时，还必须忠孝，“知道意贱死贵仙，竞行忠孝质朴，端以臣为名，皆忠相类不别”<sup>①</sup>。又说：“臣忠子孝，出自然至心，王法无所复害，形罚格藏，故易治，王者乐也。”<sup>②</sup>《想尔注》以忠孝仁义教化百姓，并畏以天威，强行实施，其根本目的就是要达到“臣忠子孝，国则易治”<sup>③</sup>，政权巩固，“王者乐也”。《想尔注》为统治者巩固政权服务，已是不言而喻的事实。

第二，至诚行善。《想尔注》的教化内容，特别突出了至诚行善的思想。“信道行善，无恶迹也”<sup>④</sup>；“人当法水，心常乐仁善”，“人当常相教为善，有诚信”<sup>⑤</sup>；“道设生以赏善，设死以威恶”<sup>⑥</sup>；“百行当修，万善当著”<sup>⑦</sup>。可见“善”是信道的第一条件，是道徒首先应遵守并贯彻于实际行动中的准则。因为“行善，道随之；行恶，害随之也”<sup>⑧</sup>。所以，行善必须至诚，“为善至诚而已”<sup>⑨</sup>。“至诚者为之，虽无绳约，永不可解。不至诚者，虽有绳约，犹可解也”<sup>⑩</sup>。这是行善所必须遵守的法则。行善的最终目的是长生不死，“太阴道积，练形之官也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也”<sup>⑪</sup>。贤者行善有德行，故死是假死，俗人无善行，死便真死，见地官去了。这表明道教伦理观的框架已具雏形，其特点是人的善恶行为与天神相互感应；行善有善报，为恶有恶果。这是典型的具有中国特色的宗教道德观。

第三，节欲不争。《想尔注》讲求节欲，并以此作为成仙的理论基础之一。认为节欲是实精存真之本，是修身之要，是长生成仙必要的前提条件。“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争”<sup>⑫</sup>；“情欲思虑怒喜恶事，道所不欲，心欲规之，

① 《老子想尔注校证》，第23页。

② 《老子想尔注校证》，第44页。

③ 《老子想尔注校证》，第23页。

④ 《老子想尔注校证》，第34页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第11页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第25页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第27页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第37页。

⑨ 《老子想尔注校证》，第38页。

⑩ 《老子想尔注校证》，第34页。

⑪ 《老子想尔注校证》，第21页。

⑫ 《老子想尔注校证》，第10页。

便即制止解散，令如冰见日散沟”<sup>①</sup>。通过节欲可以“实精”或“结精”，达到长生成仙的目的。节欲不争，不争才能节欲，这是相互制约、相互影响的，要节欲必须不争，“水善能柔弱，像道，去高就下，避实归虚，常润利万物，终不争，故令人法则之也”<sup>②</sup>。“圣人不与俗人争，有争，避之高逝，俗人如何能与之共争乎？”<sup>③</sup> 不争是理当遵守的戒律，但不争的目的是达到他人所不能与之争，这是《老子》无为而无不为思想的灵活运用。节欲是儒家的一贯主张，因此，节欲不争是《想尔注》融合儒道二家思想的结果。

第四，清静自然。与节欲不争相贯通的是清静自然。《想尔注》认为：“自然，道也，乐清静。希言，入清静。合自然，可久也。”相反“不合清静自然，故不久竟日也”<sup>④</sup>。它对“自然”作了较详细的解释：“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生。”<sup>⑤</sup> 不仅普通百姓要清静自然，更重要的是“天子王公也，虽有荣观为人所尊，务当重清静”，否则“轻躁多违道度，则受罚辱，失其本身，亡其尊推矣”<sup>⑥</sup>。那么，怎样才能清静自然呢？《想尔注》指出：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道，学知清静，意当时如痴浊也。”<sup>⑦</sup> 清静自然的目的是“令天地常正”<sup>⑧</sup>。在上头的统治者与广大民众都清心寡欲、清静自然，便会相安无事，社会晏然，国泰民安。

第五，摈弃名利。满脑袋的名利思想，要做到节欲无争、清静自然是不可能的。反过来，要节欲无争、清静自然，首先必须摈弃名利思想。《想尔注》指出，“道不名功，常称小也”<sup>⑨</sup>；“道人求生，不贪荣名”<sup>⑩</sup>；“行道致生，不致货”<sup>⑪</sup>。因为“道人同知俗事高官重禄好衣美食珍宝之味耳，皆不能致长生。生长为大福，为道人欲制大，故自忍不以俗事害心情也”。况且“有荣必有辱，道人畏辱，故不贪荣，但归志于道，唯愿

① 《老子想尔注校证》，第18页。

② 《老子想尔注校证》，第10页。

③ 《老子想尔注校证》，第30页。

④ 《老子想尔注校证》，第30页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第33页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第33页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第19页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第47页。

⑨ 《老子想尔注校证》，第43页。

⑩ 《老子想尔注校证》，第41页。

⑪ 《老子想尔注校证》，第15页。

长生”<sup>①</sup>。得道之人所以不慕荣名、不贪财货，是因为他们知道荣辱是对孪生兄弟，随时可以转化。更何况这些都有妨长生久视、得道成仙。所以，不贪名好利，不与俗争，最终是为了实现自己成为“仙士”的终极目标。

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

对社会教化的方法，《想尔注》也有论述。其内容有：第一，帝王垂范，上行下效。“王者尊道，吏民众交効”<sup>②</sup>。“帝王常当行道，然后乃及吏民……上圣之君，师道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所积”<sup>③</sup>。“王者法道为政，吏民庶孽子悉化为道”<sup>④</sup>。在上位的人起了带头作用，老百姓就会跟着仿行，“上之化下，犹风之靡草”<sup>⑤</sup>。社会教化就会由上而下，风靡社会。第二，积渐。社会风化的形成，非一日之功，而是不断教化日积月累的结果。《想尔注》认为，“欲行千里，一步而始，积之以渐”<sup>⑥</sup>。“圣人法道，但念积行”<sup>⑦</sup>。只有不断积渐，才会形成良好的社会风俗。第三，防微杜渐。好的社会风气的形成，一方面靠统治者提倡引导，另一方面也要靠每个社会成员的努力。《想尔注》指出：“情欲思虑怒喜恶事，道所不欲，心欲规之，便即制止解散，令如冰见如散灼。”<sup>⑧</sup>不良思想刚一产生，便要立即制止解散，不使其发展。每个社会成员皆能如此，良好的社会风气又何愁不成呢？第四，重行。再好的道德观念不落实在行动上，也是无益的。《想尔注》很重视把道德认识付诸行动。它认为，“自嘿而行，欲

① 《老子想尔注校证》，第36页。

② 《老子想尔注校证》，第41页。

③ 《老子想尔注校证》，第44页。

④ 《老子想尔注校证》，第47页。

⑤ 《老子想尔注校证》，第6页。

⑥ 《老子想尔注校证》，第31页。

⑦ 《老子想尔注校证》，第29页。

⑧ 《老子想尔注校证》，第18页。

蒙天报”；“嘿而行之，不欲见功”<sup>①</sup>。默默行动，上天自有厚报，不要贪图人为的奖赏。认准了的就应坚定不移地实行，“重精神清静，君子辍重也；终日行之不可离也”<sup>②</sup>。相反，对不该做的一定不做，“非当所为，不敢为之”<sup>③</sup>。把正确的、符合社会需要的道德品行贯彻到每个社会成员的实际行动中，社会优良风尚的出现便不会遥远了。抛开《想尔注》宗教神学的教化内容，单就其教化的方法而言，有些方面是很有借鉴意义的。

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

就目前所能见到的资料，可把张鲁在汉中推行的社会教化的形式归纳为两种。

第一种，“祭酒”宣教。《三国志·张鲁传》载：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈。”“祭酒”是五斗米道初创时设立的一种官职，由张修创立，张鲁沿用之<sup>④</sup>。其职责是“讲解教义”<sup>⑤</sup>，“专管信徒学习《道德经》”（应是《老子想尔注》——笔者注），“在教团中起教师作用”<sup>⑥</sup>。“祭酒”是五斗米道中的高级信徒，是道徒中的骨干，是有学问的教职人员。同时，“祭酒”又被赋予很大的行政权力，“在政治组织上是起地方官吏的作用”<sup>⑦</sup>的。这是典型的政教合一的政治组织。《想尔注》的基本内容就是靠这些“祭酒”向道徒们宣讲，以达用宗教神学统一人们思想和行动的目的。

第二种，“义舍”教化。对“义舍”记载的主要资料有：

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

《三国志·张鲁传》：“诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县

① 《老子想尔注校证》，第23页。

② 《老子想尔注校证》，第33页。

③ 《老子想尔注校证》，第37页。

④ 〔日〕窪德忠：《道教史》（以下所引《道教史》皆为此版本），上海译文出版社，1987，第89页。

⑤ 参见任继愈主编《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社，1985，第688页。

⑥ 《道教史》，第89～90页。

⑦ 《道教史》，第90页。

于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之”。

《华阳国志·汉中志》：“以鬼道教立义舍”。

由上述所引材料可知：“义舍”是张鲁在汉中统治时的“祭酒”所创设；“义舍”置米肉供行人食宿；“义舍”类似“亭传”，就是驿站。日本学者窪德忠认为，“义舍”设在交通要道，是“免费住宿的旅馆”，除备饮食外，还“起了小教堂的作用”<sup>①</sup>。这就是说“义舍”除类似今天免费的旅馆之外，还兼有宣讲五斗米道教义——《老子想尔注》的作用。通过“义舍”教化，把《想尔注》的内容推向全社会，对社会风化的形成无疑产生了巨大的影响。

#### 第四节 师道理论

《想尔注》中论述教师内容的资料不多，共计有五条，主要对择师标准作了较详尽的阐述，提出了以“善”和“道”为择师标准的观点。“不善人从善人学善，故为师，终无善人从不善人学善也”<sup>②</sup>。“善”是择师的根据，具备了“善”便能为师，否则就不够为师的条件。另一标准则是“道”，并且是“真道”而不是邪伪之道，“人等当欲事师，当求善能知真道者；不当事邪伪伎巧，邪知骄奢也”<sup>③</sup>。只有知“真道”的善人才具备当教师的资格。其他知识则被目为“邪伪伎巧”，掌握这些知识的人，也就完全被排斥在教师队伍之外。那么，到哪里去找这些知“真道”的善人呢？《想尔注》提出：“见求善人晓道意，可亲也。见学善之人勤勤者，可就誉也，复教劝之，勉力助道宣教。”<sup>④</sup>只要向善学道之人，勤勉努力，就可向他们大力宣讲教义，并鼓励他们为师宣教。这一方面体现出《想尔注》提出的教师来源是由学生转化的；另一方面也表明，无论地位高低、年龄大小，只要向善、知“真道”，就可为师。体现了以“善”、“道”为宗旨的择师标准。

从《老子》的“善人者，不善人之师；不善人者，善人之资”<sup>⑤</sup>的贵师思想出发，《想尔注》进一步发挥，提出了正确对待反面教员的思想。它

① 《道教史》，第90页。

② 《老子想尔注校证》，第35页。

③ 《老子想尔注校证》，第11页。

④ 《老子想尔注校证》，第21页。

⑤ 《老子·第二十七章》。

说：“善人无恶，乃以恶人为资，若不善人见人，其恶不可（疑有脱误——饶宗颐注），善人益自勤劝。”“不善人不贵善人，善人不以恶人自改，皆为大迷也。”<sup>①</sup> 善人不为恶事，可以成为不善人的老师，也可以从恶人身上吸取借鉴。如果不善人见善人之善而不能改正自己，善人则要更加勤勉地教诲他。这里提出了辩证看待正反两方面教员的问题，提出了以善人为师，以不善人为诫的思想，是直接从《老子》贵师思想继承发展而来的，是对儒家重师思想的重要补充。

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

《想尔注》的教育思想具有浓厚的宗教色彩，以“求长生、成仙士”为基本教育目的，以社会全体民众为教育对象，以“道”、“道诫”为教育的核心内容，既吸收了儒家思想又发展了道家思想，形成了完整的社会教化体系。师道理论也体现了以“道”为宗旨的择师标准。综观《想尔注》的教育思想，以社会教化为基本出发点和归宿，这是其教育思想的最大特色。它重视社会伦理道德观念，而忽视对学习理论的探究；重视教育的政治功能，而忽视甚至反对一般知识的传授。这是我们今天研究《想尔注》教育思想应当借鉴与批判的。

<sup>①</sup> 《老子想尔注校证》，第35页。



## 第七章

# 《周易参同契》的教育思想

东汉魏伯阳撰写的《周易参同契》（以下简称《参同契》）被誉为“万古丹经王”，是中国炼丹史上的奠基之作。因其“词韵皆古，奥雅难通”<sup>①</sup>，且多为“廋词隐语”，所以对它的内容至今仍没有完全搞明白。其中所涉及的教育思想，笔者作如下探讨。

### 第一节 培养“真人”的教育目的

《参同契》作为道教的主要经典之一，它的培养目标是与道教完全一致的，就是“真人”或“仙”。魏伯阳说：“老翁返丁壮，耆姬成姹女，改形免世厄，号之曰真人。”“御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君，录天图兮号真人。”<sup>②</sup>有时魏伯阳也把“真人”称为“仙”，如“累积长久，变形而仙”，“化形而仙”<sup>③</sup>等。在魏伯阳看来，“真人”和“仙”都超越了一般常人而能永存人间，这是《参同契》的最高培养目标，也是魏伯阳著《参同契》的最终目的。

“真人”与常人相比，除长生不老这一最明显的不同之处外，还具备以下特征：第一，不怕水火，长乐无忧。魏伯阳认为“真人”能够“轻举远游，跨火不焦，入水不濡。能存能亡，长乐无忧”<sup>④</sup>。不怕火烧，不怕水浇，

---

① 朱熹：《周易参同契考异·提要》。

② 魏伯阳：《周易参同契·鼎器妙用章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·圣贤伏炼章》。

④ 魏伯阳：《周易参同契·明辨邪正章》。

坐存立亡，长乐无忧是一般人所不具备的。正因为做到了长乐无忧，才能延年益寿，长生不老。第二，仿佛大海，变化无常。“真人至妙，若有若无。仿佛大渊，乍沉乍浮。退而分布，各守境隅”<sup>①</sup>。“真人”是最玄妙的，好像有又似乎没有。仿佛大海一样，有时沉下去，有时浮上来。变化无常，令人难以把握。第三，身体强壮，正气常存。魏伯阳认为“真人”“化迹隐沦，含养精神，通德三元，精液凑理，筋骨致坚。众邪辟除，正气常存。累积长久，变形而仙”<sup>②</sup>。这是说“真人”能变化体型，化形无影。养神修性，通得三元之气，使精液入于肌肤，筋骨坚硬。避除歪邪，成为神仙。这些都是常人所不具备的，是通过修炼才能达到的境界。

“真人”与常人有这么大的区别，那么常人怎样才能成为“真人”呢？这也是魏伯阳著《参同契》所要解决的问题。纵观《参同契》的全部内容，他提倡的基本方法就是通过炼丹求得长生不死，化形而仙，成为“真人”。对炼丹的原则和方法，魏伯阳非常重视。他说：“世人好小术，不审道浅深，弃正从邪径，欲速阙不通。”<sup>③</sup>不讲究原则和方法，必然不会取得成功。因此，要想通过炼丹成为“真人”，就必须遵循炼丹的原则，讲究方法。

炼丹遵循的原则主要有二：

其一，阴阳合一，相辅相成。魏伯阳认为，天地间的万物都是阴阳两性相交合而产生的，否则就没有世上的万事万物。他说：“物无阴阳，违天背元。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未运，三五不交，刚柔之分，施化之精，天地自然。”<sup>④</sup>对这一思想，俞琰在《参同契发挥》卷七中有更详尽的解释：“一阴一阳谓之道，偏阴偏阳谓之疾。譬之牝鸡不牡而自卵，则其无雏必矣。何者？独阳不生，独阴不成也。”这表明，事物的产生和变化是阴阳两性交合的结果，孤阴和独阳都不能引起事物的发生、变化。这是天地间的自然法则，不是人力所能改变的。魏伯阳借《诗经》言男女之事进一步阐述了这个道理：“‘关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。’雄不独处，雌不孤居。玄武龟蛇，蟠蚪相扶，以明牝牡，竞当相须。假使二女共室，颜色甚姝，令苏秦通言，张仪结媒，发辨利舌，奋舒美辞，推心调

① 魏伯阳：《周易参同契·两窍户用章》。

② 魏伯阳：《周易参同契·圣贤伏炼章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·傍门无功章》。

④ 魏伯阳：《周易参同契·女黄芽章》。

谐，合为夫妻，弊发腐齿，终不相知。”<sup>①</sup> 这是用男女关系作比喻，说明阴阳相须、异性相吸、同性相斥的道理。阳施阴受，由此形成万物的生长化育。炼丹也是这个道理，因此也必须遵循阴阳合一的原则。

其二，遵循规律，勿违自然。魏伯阳认为，事物的发展变化是有其自然规律的，是自然造化的结果。“自然之所为兮，非有邪伪道”。“天地自然，犹火动而炎上，水流而润下”。“阴阳相饮食，交感遵自然”，“以类辅自然，物成易陶冶”。<sup>②</sup> 既然是自然规律，那么在炼丹过程中就应该充分认识并遵循它。逆之而行，必然造成严重的不良后果。“世间多学士，高妙负良才。邂逅不遭植，耗火亡货财。据按依文说，妄以意为之”。其结果是：“千举必万败，欲黠反成痴。”<sup>③</sup> 魏伯阳认为违背了规律做事，就像是“盲者不任仗，聋者听宫商，没水捕雉兔，登山索鱼龙，植麦欲莠黍，运规以求方。竭力劳精神，终年无见功”<sup>④</sup>。不遵循自然法则，凭己意做事，就像到水中去捕捉雉鸡和野兔，上山去擒抓鲤鱼和蛟龙，虽然付出了许多辛劳，结果自然是一无所获。可见，事物的发展变化有其自身内在的规律，它是不依人的主观意志为转移的，背其道而行，则必然要遭到失败。

要想炼丹成功，除遵循上述原则外，还须讲求方法，否则就会造成“宦者不遂，农夫失芸，商人弃货，志士家贫”<sup>⑤</sup> 的恶果。因此，魏伯阳特别讲究炼丹的方法。他认为炼丹需先炼己：“内以养己，安静虚无。元本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。”<sup>⑥</sup> 炼己是指调养自己，这是炼丹的关键。炼己可使身体处于安静虚无的状态，人体的元气就会由隐而明，在身体之内运行。同时，闭塞苦怒之情，巩固真气。在三光昏昧之中温养药物，对外界视而不见，听而不闻。这样人体的中宫（也称丹田）便逐渐顺气、温暖，润泽遍及全身。同时魏伯阳还强调炼功时要“委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横。寝寐神相抱，觉悟候存亡”<sup>⑦</sup>。这样专心以

① 魏伯阳：《周易参同契·君子好速章》。

② 魏伯阳：《周易参同契·同类合体章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·同类合体章》。

④ 魏伯阳：《周易参同契·傍门无功章》。

⑤ 魏伯阳：《周易参同契·圣贤伏炼章》。

⑥ 魏伯阳：《周易参同契·炼己立基章》。

⑦ 魏伯阳：《周易参同契·关键三宝章》。

意守之，即使在睡觉的时候也须与神相抱，使真气在身体内按规律周天运行，然后化气成神，最终成为“真人”。这种修炼方法与今天流行的气功有许多相似之处。其中特别强调在修炼时要“虚静”、“专一”，不产生任何邪妄的念头，否则就不会达到预期的效果。

## 第二节 “强己益身”的体育思想

魏伯阳撰写《参同契》的目的，就是让人通过修炼达到“养性延年，强己益身”，最后“化形而仙”，成为“真人”，因此，《参同契》中有较丰富的体育思想。周士一、潘启明等同志就认为《参同契》是讲炼功时身体内能量流的变化<sup>①</sup>。从实际内容来看，《参同契》确实有非常宝贵的体育思想，是今天研究人体科学、气功科学值得开发的宝库。

《参同契》首先从人的生命起源的角度论述了体育锻炼的内在根据。“将欲养性，延命却期，审思后末，当虑其先”<sup>②</sup>。想要延年益寿，必须先考虑生命的来源。按照《参同契》的说法，人的产生过程是：“人所禀躯，体本一无。元精云布，因气托初。阴阳为度，魂魄所居。阳神日魂，阴神月魄。魂之与魄，互为室宅。”<sup>③</sup>人的生命本来是没有的，是体内元气的运行变化，才产生了人的生命。元气包含阴阳两个方面，二者相互联结就是人的肉体与精神存在的条件。精神和肉体就像日月一样，交相辉映，缺一不可。这种说法虽然缺乏科学性，但它也说明了一个道理：人不是精神的产物，而是物质性的元气所变化产生的。因此，人要想进行体育锻炼，就必须在此基础上进行。否则就不会有强身健体的效果。

人既然是由元气发展变化而来，所以，魏伯阳认为体育锻炼的最好方法就是练这先天的元气，使之充盈体内，以使身强体健。根据《参同契》涉及的内容，可以把这种锻炼分解为以下几个步骤：首先是“内以养己，安静虚无”，在安静虚无的状态中炼养自己，这是练功必须做到的；其次“内照形躯”，就是反观内视，注意体内元气的变化；然后“闭塞其兑”，就是为防止元气漏泄，把身体各处都封闭起来，也就是魏伯阳后来讲的，“耳目

① 周士一、潘启明：《周易参同契新探》，湖南教育出版社，1981。

② 魏伯阳：《周易参同契·养性立命章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·养性立命章》。

口如三宝，固塞勿发扬”；接下来是“筑固灵株”，就是收摄心神，不胡思乱想。再后会出现“三光陆沉”。三光指日、月、星三光，陆沉指无水而沉。意为用意念收摄三光，是由防漏而取得的结果；最后“温养子珠”，是元气凝结到一定程度在体内温养的状态。也就是“庶气云雨行，淫淫若春泽，液液像解冰”<sup>①</sup>的感受。俞琰进一步解释为：

和气周匝于一身，溶溶如山云之腾太虚，霏霏然似膏雨之遍原野，淫淫然若春水之满四泽，液液然像河冰之将欲释。往来上下，百脉冲融，被于谷中，畅于四肢。拍拍满怀都是春，而其状如微醉也。<sup>②</sup>

这是对“温养子珠”最形象的表述。通过这样不懈地锻炼，使身体“颜容寝以润，骨节益坚强”，身强体壮，健康长寿。

体育锻炼不仅仅指形体的活动，还包括性情方面的陶冶。《参同契》认为，要想炼功必须先修心性。陈致虚在注释《参同契》时说：“人先须养性，乃可修命临炉。”<sup>③</sup>心性不好，不能参加炼功活动。因此，《参同契》十分注意心性的修养。这方面的内容主要有：第一，淡泊名利，不慕权荣。《参同契》认为修心性必须做到：“阴阳得其配兮，淡泊自相守。”这种淡泊名利的思想在魏伯阳撰写的《五相类》中进一步发挥为：“挾怀朴素，不落权荣，栖迟僻陋，忽略令名，执守恬淡，希时安平。”淡泊素朴，不好荣名，是修心养性所必须做到的。第二，虚无清静，专心守一。人如果各种欲望强烈，思想波动，情绪不稳，就很难修养心性。因此，《参同契》主张对情性应多加限制：“性主处内，立置鄞鄂。情主营外，筑垣城郭。城郭完全，人物乃安。”<sup>④</sup>对性与情的控制，就像筑起城郭那样，把它关闭在里边，以免其狂放无羁，恣情任性。同时《参同契》还强调，“委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横。寢寐神相抱，觉悟候存亡”。使身体处于空洞，使意念归于虚无。保持这种状态，克服各种欲望，专心守一而不为世俗干扰，即使在睡梦中也要使意念守静。在这种状态下进行炼功，就能使自己长存。这表明修养心性在锻炼中所处的重要地位。第三，谨言慎行，免

① 魏伯阳：《周易参同契·关键三宝章》。

② 俞琰：《周易参同契发挥》卷中。

③ 陈致虚：《周易参同契分章注》卷中。

④ 魏伯阳：《周易参同契·养性立命章》。

遭祸殃。修养心性不能只停留在观念上，在行为方面也应有所表现，“孝子用心，感动皇极。近起己口，远志殊域。或以招祸，或以致福，或兴太平，或造兵革。四者之来，由乎胸臆。”<sup>①</sup>用心对天尽孝，就会感动上苍。只有谨言慎行，才能通达四方。可见，招祸、致福、太平、战乱都是由自己的心造成的。因此，修心养性是人在体育锻炼中所必不可少的内容。

《参同契》不仅提倡体育锻炼，而且重视锻炼的效果。魏伯阳认为，只要坚持锻炼，持之以恒，就会身强体健：“雾散若风雨，熏蒸达四肢。颜色悦泽好，发白更生黑。齿落出旧所，老翁复丁壮，耆姬成姹女。”<sup>②</sup>应注意的是，《参同契》所主张的体育锻炼是内功与外丹的结合，如此才能使人出现返老还童的巨大变化，并不是任何一种锻炼方法都会有这样的效果。通过内功与外丹结合的锻炼，最终达到“精液凑理，筋骨致坚……累积长久，变形而仙”<sup>③</sup>。在魏伯阳看来，体育锻炼不仅强身健体，延年益寿，而且要“化形而仙”，才算达到了最终结果。

### 第三节 科技教育思想

《参同契》的科技教育思想是十分丰富的，它涉及天文、医学、人体科学和化学等许多方面的科学知识，是古代自然科学的宝库。英国人李约瑟博士在其巨著《中国科技史》中曾给予很高的评价，其中尤以化学教育思想最为著名。袁翰青、孟乃昌等前辈学者对此曾有探讨。综合起来看，《参同契》对我国乃至世界化学教育的贡献，主要表现在以下几方面。

#### （一）探讨了物质在化合反应中的规律

魏伯阳认为，不同物质有不同的特性，它们的化学变化是有规律的，是“自然之所为兮，非有邪伪道”<sup>④</sup>。如果不掌握物质本身的特性及其化合规律，单凭主观愿望，是不会取得成功的：“世间多学士，高妙负良才，邂逅不遭植，耗火亡货财。据按依文说，妄以意为之。”其结果必然是“杂性不同种，安肯合体居，千举必万败，欲黠反成痴。”<sup>⑤</sup>魏伯阳批评了失败的炼

① 魏伯阳：《周易参同契·君子居室章》。

② 魏伯阳：《周易参同契·二土金功章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·圣贤伏炼章》。

④ 魏伯阳：《周易参同契·法象成功章》。

⑤ 魏伯阳：《周易参同契·同类合体章》。

丹者，指出他们失败的原因是“妄以意为之”，完全凭己意，想怎么搞就怎么搞，而违背了“以类辅自然”的客观规律。

## （二）揭示了物质化合反应中量的关系

《参同契》不仅指出了物质之间变化的质的关系，更有意义的是，它还注意到了药剂的分量和比例。“制作有所踵，推度审分铢。有形易忖量，无兆难虑谋”。“以金为堤防，水火乃优游。金数十有五，水数亦如之。临炉定铢两，三分水有余。二者以为真，金重如本初”<sup>①</sup>。铢是古代的计量单位，24 铢为 1 两，16 两为 1 斤，1 斤合 384 铢。“临炉定铢两”和“推度审分铢”，就是指在炼丹时药物的配制应按一定比例，特别在量的要求上非常严格。配制适量，不容忽略。否则“分剂参差，失其纲纪”<sup>②</sup>，也必然会导致失败。

## （三）在实际操作中必须讲究方法

操作方法在化学实验中的重要作用是尽人皆知的，其实古人对此也十分重视。魏伯阳说：“端绪失因缘，度量失操持。”<sup>③</sup> 违反了操作规程，也会导致炼丹的失败。所以，《参同契》对炼丹的具体操作方法是十分讲究的。从火的运用来看，就分文火和武火两种。减炭为文火，即常说的温火。加炭为武火，指火势加剧。魏伯阳说：“捣治并合之，驰入赤色门。固塞其际会，务令置完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文始可修，终竟乃武陈。候视加谨慎，审查调寒温。”<sup>④</sup> 捣治药物按比例配合，送入鼎炉，再将鼎口密封，一定要坚牢。鼎中药物加热后就会蒸馏和熔化。开始用文火，以后用武火。谨慎用火，使寒温得当，是炼丹成功的必备条件。这足以说明，当时在操作方法上已达到了相当精密的程度。

## （四）记载了一些无机化学知识

魏伯阳通过多年的操作实验，发现了不同物质间一些规律性的化合反应。主要有：①水银容易挥发，也容易与硫磺相化合。《参同契》中记载：“河上姹女，灵而最神。得火则飞，不见埃尘。鬼隐龙匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根。”据有关专家研究，“河上姹女”为汞，它像少女一样活泼和神秘。用火加热就会飞去，且不留痕迹。魏伯阳不知道汞成为蒸气能够散失，但知道用“黄芽”即硫磺来制止汞飞的办法。这样硫与汞发生反应，

① 魏伯阳：《周易参同契·金丹刀圭章》。

② 魏伯阳：《周易参同契·君子好迷章》。

③ 魏伯阳：《周易参同契·同类合体章》。

④ 魏伯阳：《周易参同契·金丹刀圭章》。

生成硫化汞 ( $\text{HgS}$ )。②氧化铅被碳还原为铅。《参同契》中有：“胡粉投火中，色坏还为铅”的说法。“胡粉”是铅的化合物，也有学者认为是碱性的碳酸铅，经过加热变为黄色的氧化铅，再加热就成了红色的四氧化三铅，如果继续加热，颜色渐渐加深，由红至紫，最后变黑，成为金属铅。③不同的金属通过化合反应，成为合金。《参同契》说的“故铅外黑，内怀金华”，就是指铅经过化合后的合金。另外的记载还有：“龙呼于虎，虎吸龙精。两相饮食，俱相贪并。”<sup>①</sup>这是两种物质相互化合时的形象表述。一般认为“龙”是汞，“虎”为铅，经过化合反应，变为汞与铅的合金。《参同契》中类似的无机化学知识还很多，这无疑对推动我国古代化学教育的发展有积极作用。

### (五) 对实验设备的记述

古代生产力不发达，采用什么样的设备进行实验就显得尤为重要，对此《参同契》有较详细的记述。“偃月法鼎炉……上弦兑数八，下弦方亦如之。两弦合其精，乾坤体乃成”。这说明，炼丹的鼎炉是由状如弦月的半圆形壳体组成的，下半部容积小用“兑”表示，上半部容积大用“艮”表示，上下严密合在一起，就是一个炼丹的鼎炉。魏伯阳在《鼎器歌》中对鼎炉有更详细的记载：“圆三五，寸一分。口四八，两寸唇。长二尺，厚薄匀。腹三齐，坐重温。”这就把鼎炉的具体尺寸都说明了，便于制作时把握大小。另外，《参同契》还描述鼎炉：“状似蓬壶，环匝关闭。四通踟蹰，守御固密。”要求制作壶状的鼎炉时，一定要精细，两相兑合要毫无缝隙。即使如此，在炼丹时还要严密地封牢固，以防药物外泄，酿成事故。《参同契》对鼎炉的记载是具体而详实的，具有很强的可操作性，为后世许多炼丹家所仿效。

《参同契》是中国历史上现存最早的炼丹术著作，在世界炼丹史上也是最早的，有“丹经之祖”和“万古丹经王”之称。这里的炼丹，既包括外丹，也有内丹。内丹揭示了人体科学的一些奥秘，外丹则总结了当时已取得的化学知识与成就，为中国古代化学的发展奠定了理论基础。历代研究者从这方面进行发挥引申，进一步丰富了我国古代化学的内容和经验。《参同契》是中国也是世界化学史上的一部重要著作，它的产生推动了我国古代化学教育的发展，直到今天仍受到中外科学家的高度重视，他们有的从化学史的角度揭示其在化学发展中重要的学术地位，有的在实验室中对其做模拟还原试验，以图推陈出新，取得更大成果。

① 魏伯阳：《周易参同契·流珠金华章》。





### 第三编

## 魏晋时期道家道教的教育思想

### 第一章

## 魏晋时期道家道教思想的发展

魏晋时期道家思想发展进入了一个新的历史阶段。汉末兴起的黄老哲学反思思潮与属于统治阶级上层的士族知识分子力图挽救儒学名教思想危机的思潮相结合，促使了魏晋玄学的诞生，与此同时，道教继承和阐发原有的老庄哲学等道家思想也有所发展。因此，魏晋道家思想发展主要是靠玄学和道教这两个载体来进行的。

#### 一 从玄学的发展角度来谈

黄巾起义和董卓之乱标志着汉代“独尊儒术”局面的结束。黄巾起义不仅在政治上给东汉封建统治阶级以致命的打击，促使了汉王朝的灭亡，同时在文化上对礼教和儒学也是个大扫荡。曹丕后来在修复孔庙的诏书中说：“遭天下大乱，百祀堕坏，旧居之庙，毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲诵之声，四时不睹蒸尝之位……”<sup>①</sup>

可见，农民起义对儒学、礼教的冲击是非常厉害的。《太平经》、《老子想尔注》等道教经典宣传的平均平等思想给讲等级制度的儒学礼教以很大的冲击，同时统治阶级内部的尔虞我诈、表里不一、见利忘义和不知礼义廉耻也加剧了儒家名教的危机。东汉末年著名的文学家、建安七子之一徐干在

---

<sup>①</sup> 《魏志·文帝纪》。

谈到这种状况时说：

详察其为也，非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已。……至乎怀丈夫之容而袭婢妾之态，或奉货而行赂以自固结，求志嘱托，规图仕进，然掷目指掌，高谈大语。若此之类，言之犹可羞，而行之者不知耻。嗟乎，王教之败乃至于斯乎！<sup>①</sup>

统治阶级一方面践踏着名教，一方面又极力想挽救自己所面临的政治思想危机。汉末兴起的黄老思想的修心养性功能 and 关于宇宙、社会、人生的基本观点在魏晋又一次得到人们的关注和发展，因为这对于一个饱受战乱之苦渴望休养生息，党锢之祸频繁发生，士大夫物质生活和精神生活都很受干扰的社会来说，是十分必要的。黄老思想不排斥儒家礼教，但反对儒家礼教对人的过度束缚，因此，当繁琐的儒家经学成为使人难以忍受的无用学问的时候，当社会急需一种重新解释社会秩序的新的指导思想的时候，极其注重老庄哲学、又致力于指导社会、引导世人的玄学从黄老学中脱胎而出，成为魏晋时期崛起的一股新的文化思潮。大体上说，“魏晋玄学是指魏晋时期以老庄思想为骨架的一种特定的哲学思潮，它所讨论的中心为‘本末有无’问题，即有关天地万物存在的根据的问题，也就是说关于远离‘世务’和‘事物’的形而上学本体论的问题”<sup>②</sup>。“玄学在主体面貌上与两汉儒学大不相同。两汉儒学着眼于构建实实在在的王道秩序与名教秩序，玄学却以探求理想人格为中心课题；两汉儒学热衷于‘天人感应’的神学目的论，魏晋玄学却从汉代的宇宙论转向思辨深邃的本体论。玄学的兴起，对魏晋文化思潮产生了深邃的影响”<sup>③</sup>。

首先，玄学的思维特点是超脱多样化的现世实物而直接诉诸本体。“从人类认识史的角度考察，魏晋玄学摆脱了两汉后期经学的牵强附会的考证流弊，是理论思维的一次升华，这次升华使哲学思想不再停留在感性经验上，而是深入探讨事物的内在本性。与此相应，哲学理论也由宇宙构成论发展到玄学本体论”<sup>④</sup>。其次，玄学虽然以超越有限达到无限为根本，但玄学家所

① 《中论·遣交》。

② 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社，1983，第7页。

③ 张岱年、方克立：《中国文化概论》，北京师范大学出版社，1994，第93～94页。

④ 詹石窗：《新编中国哲学史》，中国书店，2002，第25页。

说的达到无限，不是像西方黑格尔哲学那样以达到对“绝对理念”的纯思辨的抽象把握为最终目的，而是在现实的人生之中，特别是在情感之中去达到对无限的体验，这就使玄学与美学内在地联结在一起，成为魏晋美学的精魂。魏晋时期兴起的“重神理而遗形骸”、“重自然”而轻雕饰的美学观念，以及新兴的山水诗与山水画等，便深深浸染着玄学风采。再次，玄学现实意蕴乃是对魏晋人理想人格的理论建构。玄学提倡尚自然，笃名教，即崇尚道家的“无为”和儒家的纲常伦理之教，它糅合道儒两家思想而形成一个新的唯心主义体系和意识形态。“这种以道、儒思想相结合为特征的玄学，较之汉代儒家的谶纬神学更精致，它们从唯心主义立场上来研究世界现象之上和之后还有没有一个更根本的本体，从而把人引向更神秘、更玄远的概念世界”<sup>①</sup>。正是在魏晋士人的推动下，“老庄之学轻人事、任自然的价值观以前所未有的规模推入中国知识分子的心灵世界，进而铸造了中国士人玄、远、清、虚的生活情趣”<sup>②</sup>。王弼以“贵无”为根本，提出有与无、有名与无名、有为与无为、名教与自然等一系列玄学命题，为后来的玄学家所乐道，成为公认的魏晋玄学的奠基人。王弼认为“无”是宇宙万物的本质，只有无形无象之物才能统摄宇宙万物，也只有无形无象之物才能够成就具体的事物，“无”比“有”更为根本，万物必须依赖“无”才能发挥作用。王弼将“以无为本”的本体论应用于社会人生就得出“名教出于自然”的逻辑结论。《老子注》三十八章说：“用夫无名，故名以笃焉。用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有，而邪不生；大美配天，而华不作。”即是说，实行无为而治，就能自然而然地做到“仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉”<sup>③</sup>。王弼的这种思想，一方面肯定了名教的不可动摇的天然神圣的地位，另一方面对社会上出现的有违自然本性的舍本逐末、名实不符、假仁假义、利欲熏心、人面兽心的社会不良风气进行了深刻揭露和有力抨击，表现出他试图糅合儒道、重整名教的思想倾向。和王弼持有相似见解的还有何晏等人。

如果说何晏、王弼等人不满于曹魏名法之治的社会流弊，企图拨乱反正，建立正常的封建秩序，那么，阮籍、嵇康等人在魏晋禅代动乱发生之

① 何兆武、步近智等：《中国思想发展史》，中国青年出版社，1980，第216页。

② 张岱年、方克立：《中国文化概论》，北京师范大学出版社，1994，第94页。

③ 王弼：《老子注》三十八章。

后，已经对这种调整和改良彻底丧失了信心。特别是当司马氏集团打着名教的幌子，罗织罪名，诛杀异己，把名教变成赤裸裸的权力争夺的毒辣工具的时候，人们就不得不在名教与自然之间作出选择，要么拥护代表司马氏政权的名教，要么选择与名教对立的自然。这时候玄学积极用世的一面在强权威胁下不断萎缩，而消极避世或超越现实的一面在明显增长。以“万物一体”的宇宙观为基础，阮籍、嵇康将不争善恶是非、自然淳朴视为至善至德，从而提出“越名教而任自然”的政治思想主张。也就是说，阮籍、嵇康等人并不是不要任何应有的人类道德，而是讨厌和唾弃名教宣扬的那种虚假的仁义道德。由此，他们转为对名教进行史无前例的剖析和批判。《难张辽叔自然好学论》说：“以六经为芜秽，以仁义为臭腐……则向之不学未必如长夜，六经未必为太阳也”，对儒生“六经为太阳，不学为长夜”的论调进行了无情的批判。他们也尊圣贤，但不是名教宣扬的那种圣贤，而是“以道德为心，不以富贵为志，以无为用，不以人物为事，尊显不加重，贫贱不自轻，失不自以为辱，得不自以为荣”<sup>①</sup>的圣贤。总之：

阮籍、嵇康的自然论的玄学与何晏、王弼的贵无论的玄学不同，不去讨论世界的本体是什么，而把自觉的意识对本体的关系作为研究的中心。换句话说，他们以人的问题取代了宇宙问题，以主体自身的问题取代了世界本原问题，以人生哲学取代了政治哲学。由于他们把自身的处境以及对异化的感受带进了玄学思维，切合当时知识分子普遍存在的忧患意识和人生追求，对社会风尚的影响要远远大于贵无论的玄学。于是玄学的发展进入第二阶段，深入到自我意识与精神境界的问题中来了。<sup>②</sup>

阮籍、嵇康的玄学命题和向精神境界的攀升并不能解决现实中的问题。所以当东晋王朝暂时稳固下来的时候，人们还得要正视现实人们关切的名教问题。因此，裴頠著《崇有论》开始着手纠正玄学的偏差，试图维护儒学的正统地位。毫无疑问，这仍然是于事无补、徒劳无功的。之后，郭象提出“独化”论，张湛提出“贵虚”论。张湛贵虚论引入了大量的佛教思想，预

<sup>①</sup> 《嵇康集·大人先生传》。

<sup>②</sup> 任继愈：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社，1988，第162页。

示着佛玄合流时期的到来。

郭象《大宗师注》说：“人之所因者，天也。天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之；况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉？既任之，则死生变化，惟命之从。”在独化论的基础上，郭象提出命定论和自然为名教之本论。既然命由天定，人人就当“各当其分，各当其能”<sup>①</sup>；既然自然为名教之本，名教则乃自然之迹。痕迹是不能株守的，所以对待名教的具体内容和条条框框要“捐迹反一”<sup>②</sup>，应时顺变。

东晋主流派玄学主要有两个特点：一是玄学家受郭象“内圣外王”说的影响，将放任自然之性情与维护纲常礼教集于一身；二是佛玄合流，以佛解玄，以玄解佛。张湛就是在这样的情势下为《列子》作注的。《列子注》在“无”实为“至虚”的前提下，将王弼的贵无论与郭象独化论统一起来，并以佛解玄，提出了自己的“贵虚”论。张湛主张任自然而顺名教。认为一味放纵，既有碍于名教，又违背自然之性，精神上也不会真正做到自在逍遥。他既给予玄学颓废派以同情，又不赞成他们偏激过分的思想和行为。换句话说，张湛认为人应该在不违背现存社会秩序和法律的条件下最大限度地追求自己的身心愉悦与精神满足。

从道家思想发展史的角度看，“魏晋玄学是道家学术发展的第三阶段”，“至魏晋时期一批在战乱中成长起来的青年士族名士起而打破汉武帝以来的文化专制局面，引入道学和佛法，使中国文化为之一变，玄学成为一代显学”<sup>③</sup>。所以，魏晋玄学是我国文化思想发展史上的一个重要环节，也是哲学思辨能力得到很大提升的里程碑。其理论贡献和历史影响正如人们所总结的：

魏晋人无不充满着热烈的个人的浪漫主义的精神。他们在那种动荡不安的社会政治环境里，从过去那种伦理道德和传统思想里解放出来，无论对于宇宙、政治、人生或是艺术，都持有大胆的独立的见解。中国文人生命的危险和心灵的苦闷无过于魏晋，然而他们却都能多方面找

① 郭象：《天道注》。

② 郭象：《在有注》。

③ 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第40页。

着慰安，或是酒色、或是药石、或是享乐、或是山水、或是宗教，这些都是他们灵魂的寄托所，因此，在过去的两汉称为思想界的正统的儒家，不得不被逼迫着而趋于衰落，老庄学说的流行，佛经的翻译，道教的发展，清谈的兴盛，都在这时代呈着活跃的状态……我们尽管非难当时人生观的颓废放纵与过于玄虚，但我们却不能不承认它们在思想史上应有的地位，唐代的佛学、宋明的理学，都在这时候播下了种子，至于文学思想的发展，魏晋时代有着革命的意义。<sup>①</sup>

## 二 从道教发展的角度来谈

在道教史上，魏晋时期正是汉末早期道教向南北朝时期教会式宫观道教发展的过渡阶段。这一时期主要特征就是道教开始分化为上层士族神仙道教和下层民间道教两个较大的层次，并且上层士族神仙道教活动日趋活跃。黄巾起义失败后，张角准军事组织的太平道被镇压，无法公开布道；张鲁政教合一的五斗米道受招抚后也被迫离开原来的教区。统治阶级担心道教活动变成动乱的祸根，对道士的活动限制极严。曹操从利用加限制的政策出发，将五斗米道上层人物加官晋爵，甚至结为姻亲，使之朝着有利于士族的方向发展，又将一大批独立修道的方仙道、黄老道有名之士招致到邺城聚而禁之。孙策在江东诛杀道士干吉，孙权、刘备等都对道教采取了萝卜加大棒的软硬兼施的两面政策。统治集团采取的这种政策和措施，使得道教日趋分化，促使了上层士族神仙道教的形成。譬如，曹操招聚的甘始、左慈、王真、封君达、华佗、东郭延年、鲁女生等人，个个身怀奇术，令人惊异，包括曹操在内的许多士族官僚都向他们学炼养生补气之术，造成很大的社会影响。曹操的做法造成始料未及的效果：道士互相切磋道术，传经授徒，为道教的传播和发展创造了有利条件。孙权对道士介象、姚光、葛玄等的礼遇，使江南成了神仙道教滋生发展的中心地带。

（一）魏晋时期道教发展的表现之一是《黄庭经》和《抱朴子》两部著作的出现

南北朝时期的道教正是在五斗米道、《黄庭经》、《抱朴子》等教派、道经的基础上向前发展的。《黄庭经》最早著录于《抱朴子·遐览》，属上清

<sup>①</sup> 刘大杰：《魏晋思想论》，上海古籍出版社，1998，第88页。

经系，约成书于魏晋之际或西晋，故两晋之交的葛洪得以著录，东晋人得以奉习。《黄庭经》是道教内丹派修道之书，是一部宗教思想与养生科学糅合的著作。它采集古书中人身脏腑有主神之说，结合古代关于脏腑的医学理论，以七言韵文的形式，阐述积精累气、健身延年的道理和方法。其基本内容有：第一，“八景二十四真”说。《黄庭经》将人体分为上中下三部，每部有八景神。例如，面部七神为发、脑、眼、鼻、耳、舌、齿；胸腹部六神为心、肺、肝、肾、脾、胆。这些器官神都各有自己的名字，居于各自器官之中。人们如果能够存想诸神，就可消除疾患，健壮脾胃脏腑，安顿魂魄，炼精化气，通神入虚，登仙长生。“从认识论的角度看，体内真神说乃是古代人们惊异于人体器官的精密组织与性能，以及相互间细微无间的配合运转，感到奇妙无比，不可理解，遂发生器官崇拜，把外部的自然崇拜内部化和微观化。加以道教特重养生，花大力气于人体秘密的探索，却又把这种探索与宗教神学联系在一起。二十四真神之说就是在这种情况下产生并发展起来的”<sup>①</sup>。第二，黄庭三宫和三丹田之说。“黄庭”是道教对于体内丹田的另一种称谓，人体有上中下三宫。“三宫”就是“三田”，又称“三房”。上黄庭宫和上丹田在脑中，两眉间入三寸处，又称泥丸。中黄庭宫与中丹田在心或脾处。下黄庭宫和下丹田在脐下三寸处，称为关元。宫、田之异，在于前者是从真神居处的角度看的，后者是从炼养内丹的角度称呼的。《黄庭经》将人体看成一个以三宫三田为枢纽的彼此连贯的网络，血、精、气依此网络循环运动，畅行则生命旺盛，阻隔则疾患相生。由此也看出，《黄庭经》十分重视脑、心或脾、脐下三寸处的功能。第三，关于积精累气、存神致虚的修炼方法。《黄庭经》主内丹，以身体为丹炉，以精、气、神为丹砂，经过炼养，在体内结丹而致长生，故称内丹。其内丹修行方法大致可分成积精累气和存神致虚两个阶段，且以前者为主。积精是初级阶段。《黄庭经》认为，津液肾水为人体精华，要使之不断产生，用来滋养五脏、灵根。修道者要用升降吐纳之功，干漱之法，使唾液源源而生，然后徐徐吞咽，就能祛病延年。累气主要是调节呼吸，断谷服气，最后做到胎息而仙。道教中有所谓“胎息”之说，认为修行到一定程度，不用鼻肺呼吸，而能使气息出入和流行全身，如同母腹中的胎儿，此时便成胎息之仙。积精累气用于炼形，存神致虚则用于炼神。存神的要求是反观内照，把意念指向体内，使精

<sup>①</sup> 任继愈：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社，1988，第373页。

神进入虚寂状态。《内景经》说：“内守坚固真之真，虚中恬淡自致神。”道教的内丹炼养理论用几句话概括就是：炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道。第四，关于五脏六腑内外相应的生理学说。五脏是心、肝、肺、肾、脾，六腑是胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦。《黄庭经》认为人体构造和生理过程外应天地之道；内脏器官与体表器官之间也有相应的关系。在神学的外衣下，《黄庭经》凝结了古代人体生理学的若干知识，蕴涵着许多深刻的辩证思想，把人体看作能够自我调节的动态开放系统，增强血、气、精的运行，保持五脏六腑的功能，以达到延年益寿的目的。《黄庭经》中的气功养生的思想值得我们重视和研究。

《抱朴子》为两晋之际的葛洪所著。葛洪道教外丹学和神仙道教的奠基人。葛洪曾师事郑隐和鲍靓，郑隐师事于葛洪重祖葛玄，葛玄从学于左慈。葛洪特别偏好道术、医术、养生成仙之书，在刻苦自学、博览群书、辛勤耕耘的基础上，终于完成《抱朴子》内、外篇，《神仙传》、《隐逸传》、《金匮药方》、《肘后要急方》等书的撰写。《抱朴子》内篇二十卷，外篇五十卷。《抱朴子》集早期道教神仙思想之大成，第一个对道教理论作了系统化的建树。它对不同等级的神仙世界，“仙可学致”的仙道思想，炼金还丹、宝精行气的成仙之道和符祝祈禳、厌劾禁法、登涉乘轿、推步卜占等通神却邪之术都作了详尽的阐述。金丹道派（或说丹鼎道派）发展到葛洪时，已比较成熟。但由于他只注重个人炼丹修行，加之其修行途径和方式难以在群众中推广普及，所以这一时期尚未能取代五斗米道或说天师道的主导位置。葛洪以后，至东晋中叶，重孙葛巢甫依仿古灵宝经，新造灵宝经 30 余卷加以传播，形成了灵宝派。该派与只重个人修炼的丹鼎派不同，以劝善度人为主旨，以元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神，修行方术上特重斋醮科仪。就灵宝派做法的实质而言，它是在使士族化的道教进一步民众化，以适应社会发展对道教提出的新要求。

葛洪将《老子》所说的“道”和“玄”神学化，强调“守真一”和“守玄一”。“守真一”可令身体健康长寿，避害祛灾；“守玄一”则念口诀而能分形，并可役使鬼神。葛洪还认为事物的客观性质，有常理也有例外，有生有灭是常理，长生不死是例外。物性可以改变，人寿可以延续，等等，肯定了养生成仙的可能性和合理性。关于学仙修道之方，葛洪认为人不但要在遵循忠孝仁义等封建德行的基础上积善立功，而且习炼思神守一、草木药餌、宝精爱气、金丹上药等养神养生之法。葛洪视养生健身为修行的初级方



法，视金丹成仙为至道和最高追求。其中虽有一些囿于认识水平而产生的谬误，但其追求真理和长生的科学精神及其金丹化学实践留下的宝贵试验资料仍不失为有价值的财富。葛洪的道教观是上层士族神仙道教观，因而他对民间道教及其一些做法多有贬低和排斥，如取金液神丹理论，抛弃淫祠巫祝，崇尚老子，拒斥庄子，以道教为核心融合儒道，等等。

魏晋时期道教开始由“救人”向“度人”的思想转变，这是当时道教遭受重大挫折之后出现的新的调适。正是这种调适，使得道教反叛社会的色彩大幅减退，开始了道教与统治阶级思想相协调的历史进程，乃至道教在政治领域与儒、佛争领风骚的局面。总的来说，魏晋神仙道教具有一些自己的时代特征<sup>①</sup>：第一，神仙道教都坚信神仙实有、仙人可学、长生能致、方术有效，因而以长生成仙为教旨。神仙道教特别推崇的“地仙”，不仅能长生不老，而且可在人间恣意享乐。第二，神仙道教的教团在组织上带有士族家庭特色。神仙道教中的师徒关系，如同儒家经师与弟子的关系。第三，在传教方式上，神仙道教往往采取师徒密授制度，仙方秘诀不肯轻易示人，传经前要对弟子严加考验，弟子接受道经仙方要履行宗教仪式并交纳财礼作为信物。第四，神仙道教具备了道团、道规、道经、道仪等一般宗教特征，但道士的修行方式比较自由，尚保留着汉代方士和隐士的生活态度。神仙道士可以儒道双修，可以参政做官和娶妻生子，尚无出家道士和在家道士的严格区分。第五，魏晋时期道教具有鲜明的统治阶级意识和士族观念。它是从士族利益的角度对道教所做的改良，客观上有利于道教的生存和发展。葛洪《抱朴子》赋予中国道教以更鲜明的双重性格，一方面用于治身，即追求个人的解脱超俗，避世修道，长生成仙；另一方面用于治世，即追求经国安民的社会功效，为稳定封建社会秩序服务，即他所提出的“夫道者，内以治身，外以为国”的原则。

## （二）魏晋时期道教发展的表现之二是包括天师道在内的道教派别的分化和发展

魏晋时期天师道仍然是社会上影响最大的道派，它一方面沿着民间道教和神仙道教的轨迹不断分化，另一方面天师道原有的教规失效，腐败现象蔓延，处于一种自然的发展状态，直到南北朝时期寇谦之与陆修静的努力，面

<sup>①</sup> 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第293页。

貌才得以改观。神仙道教和民间道教都演化出了许多道派，譬如，神仙道教有金丹派、经箓派、占验派等。汉末左慈由北方南渡到东吴，金丹派遂在江南承传下来。金丹派的著名传人有阴长生、左慈、葛玄、郑隐、葛洪、狐刚子等人。金丹派认为服食金液和还丹是人成仙的根本途径。所谓金液是一种融解金或药金的溶液，金丹派认为人服用之后就自然具备了金子的不朽性质；还丹则是在炼丹炉中烧炼的一种主要成分为硫化汞的物质，他们认为人服用之后可以得道成仙，返老还童。葛洪得金液、还丹之传，自认为已得仙家之秘，晚年遂伙同家族成员及弟子隐居广东罗浮山，致力于炼制还丹得道成仙之事。经箓派因为承传三洞真经内容的不同又分为三皇派、灵宝派和上清派。三皇派经书主要有《三皇经》和《五岳真形图》，它们都是召劾鬼神的符书，属于《道藏》洞神部。三皇派经书、法箓授受均需遵守严格的宗教仪式，因为该派声称三皇文有呼风唤雨、所愿立克、延年益寿等无穷法力。三皇派一直流传至元代忽必烈焚经时候，《三皇经》失传，三皇派因此渐渐衰竭。灵宝派经书主要有《灵宝五符经》、《灵宝赤书五篇真文》和《灵宝无量度人上品妙经》等。最早的《灵宝五符经》约于东汉时问世，张陵、葛玄、葛洪、葛巢甫等手中有传，葛巢甫对灵宝经大加增修，传给任延庆、徐灵期等人，以至于灵宝之教大行于世。西晋魏华存得《黄庭经》，修传存思身神之法。之后东晋杨羲，许谧、许翊父子等人增造《上清经》，促使《上清经》广传，形成以存神行气为主，兼用符箓，宗教素质较高的上清派。占验派是由秦汉方仙道的术数家发展而来。术数学包括京氏易、讖纬、天官、风角、星算、遁甲、六壬、三棋、九宫、太一、三元、望气、飞符、龟策等推步吉凶之术。晋代神仙道教兴起，精于术数学的道士遂形成道教占验派。至于民间道教，大都同五斗米道、太平道等早期道教结社有着某种间接的关系，干君道、帛家道、李家道、清水道等是当时在社会上较有影响的道派。帛家道始祖为汉末道士帛和。相传他曾入西城山师事仙人王方平，帛家道传至晋代最为兴盛。干君道开创者为汉末干吉，该道以烧香、读道书、以符水治病为宗教内容。李家道发源于四川，为三国李阿所创。李家道以无为为教旨，以导引行气、符水治病、静庐斋戒为主要内容。清水道认为道在水中，所以教人向着一瓮清水而烧香礼拜，并能用清水治病祈福。

（三）魏晋时期道教发展的表现之三是儒家“神道设教”的政治传统开始推进到道教中来，道教的主神和遍布全国的鬼神监督网逐步形成

中国道教的主神，如太上老君、元始天尊、玉皇大帝等是随着道教的发展

展而逐渐形成的。在道教的创世说中，道是天地万物的本原，天神是道意志和人格的化身，因此道教中对天神的崇拜和对道的信仰是统一在一起的。道教将社会政治、经济、道德等方面的不同属性天神化，便出现了太上老君、元始天尊、玉皇大帝等道教主神。太上老君是道的化身的思想由来已久。汉明帝时王阜撰《老子圣母碑》就说“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前”。早期道教继承了这个思想，认为“一散形为气，聚形为太上老君”<sup>①</sup>。另外，葛洪说：“元君者，老子之师也。”<sup>②</sup>所谓“元君”即是元始天尊的雏形，可见元始天尊的形象在魏晋时已初见端倪。东晋末年道经中出现的“道言”，便是指元始天尊或太上老君在讲经说法。南北朝陶弘景《真灵位业图》将元始天尊作为道教创世纪的最高神的地位固定下来。

魏晋时期，玉皇大帝的形象也处在酝酿阶段。葛洪《抱朴子内篇·祛惑》中记有“淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言”的故事，说明魏晋道教的神仙世界中已有上帝存在。但玉皇之名约起于南北朝，而成为道教主神则在宋代之后。天上的玉皇大帝对应着地上的皇帝，遍布全国的城隍、土地神对应着国家各级官僚机构，儒家“神道设教”传统向道教的推行，使道教成了维护帝王进行封建统治的工具。此外，魏晋时期随着道教的发展和道团的增加，道戒和善恶报应思想普遍受到重视。为了保证道戒的执行和劝人为善的效果，在神仙世界里还专门设了司过之神，专管赏善罚恶，加强对道士和俗人的监控。灶君和司命等神的信仰开始活跃起来，城隍庙和土地祠在各地纷纷兴建，一个遍布全国的鬼神监督体系逐步形成。“这些神已不只是纳福，而且司过，有夺纪夺算的权力，现实社会人们的祸福寿夭竟完全被神仙世界控制起来，这是魏晋道教神仙观的一大变化”<sup>③</sup>。

总之，从早期民间道教发展到上层官方的士族神仙道教，是道教渐渐走向成熟和系统化的标志。魏晋道教是汉末早期道教过渡到南北朝教会式宫观道教的必不可少的中间环节。

① 《老子想尔注》。

② 葛洪：《抱朴子内篇·金丹》。

③ 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社，1989，第136页。

## 第二章

# 《西升经》的教育思想

《西升经》是魏晋南北朝时期西北地区道教活动中心——楼观道崇奉的经典经书，楼观道派称尹喜为老子弟子，尊尹喜为其鼻祖，所尊崇的经典以老子、尹喜的著述为依归。此经为后人假托尹喜之名而作。有学者推测其作者为魏末的梁湛<sup>①</sup>，但缺乏足够的史料佐证。西晋时神仙道家葛洪在《神仙传·老子》中提及此经，故其成书应在魏末晋初。

道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》著录《老子西升经》二卷，《文献通考》著录梁道士章处元《章注西升经》三卷，北魏孝明帝时韦节注《西升经》。今《道藏》收录宋徽宗注《西升经》三卷及宋人陈景元辑《西升经集注》六卷，经文均 39 章，为研究《西升经》教育思想提供了便利条件。

《西升经》言“老子西升，开道竺乾”<sup>②</sup>，度化印度，西行过函谷关时，为尹喜说《道德经》，告以要道。《西升经》虽名之以“西升”，但其侧重不在于升仙，而在于修炼，是楼观道士用老子之道解说炼形之说，从理论上阐述长生之道，标志着道教由讲炼形向义理化探讨的转变。《西升经》对早期儒、释、道的教育思想有所继承，又有所发展，其中有许多独到之处，大大丰富了魏晋时期的道教教育思想。笔者拟对其教育思想作一浅析，以期就教于方家。

---

① 李养正：《道教概说》，中华书局，1989，第 81 页。

② 《道藏·西升经·西升章第一》，《道藏》第一四卷，古籍出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。（以下凡引此书，只注章节名，不注书名。）

## 第一节 教育作用和对象

《西升经》继承了老子关于“道”的思想，认为万物本原于“虚无”，“虚无”为“道”和“自然”的根本，“虚无生自然，自然生道，道生一，一生万物”<sup>①</sup>。“虚无恍惚道之根，万物共本道之元”<sup>②</sup>。《西升经》又受玄学影响，贵“无”，认为“无”是宇宙本原，是一切具体事物产生的终极根源，“有以无为母，无以虚为母，虚以道为母。自然者，道之根本也”<sup>③</sup>。实际上是说，“虚无”、“自然”、“道”三位一体，是世界万物的本原。与老子关于“无”的概念一样，《西升经》认为，“无”不是空无，一无所有，而是无限混沌状态的原始物质，形虚而实有，“道者，虚无之物也，若虚而为实，无而为有也”<sup>④</sup>。“虚无”——“自然”——“道”——“一”——“万物”，是《西升经》的宇宙生成图式，是对于宇宙本体的哲学思考。它关于“道”和“无”的哲学，与现代科学家认为宇宙是从“无”中生成是一致的。那么，对于生成万物的“道”能否习而得之呢？回答是肯定的。《西升经》认为，道生万物，万物皆禀赋有道，“道非独在我，万物皆有之，万物不自知，道自居之”<sup>⑤</sup>。人人都秉有道的因子，若能以言而教，言皆合理，依教而行，行皆得法，顺理而习，自然可成。“云道自然，行者能得，闻者能言”<sup>⑥</sup>。可见，“道”是可学而知、可习而得的。《西升经》要求人们学道、得道、传道，对于探索宇宙本原，构建科学的本体论有重大意义。

哲学上，《西升经》继承了老子的宇宙生成理论，政治上，它沿袭了老子“道常无为”、“无为而治”的思想。“无为”是《西升经》的一条重要的原则和方法。笔者认为有必要对《西升经》“无为”概念稍加说明。“道”或“自然”是《西升经》要追求的价值，“无为”则是实现这种价值的方法和手段。具体讲就是，“自然”（“道”）是事物的客观进程，“无为”

① 《虚无章第十五》。

② 《恍惚章第十六》。

③ 《柔弱章第二十八》。

④ 《道虚章第二十》。

⑤ 《皆有章第三十四》。

⑥ 《西升章第一》。

是人的行为方式；恪守无为之道是为了顺应“自然”的原则，遵从“自然”的价值，“无为”是实现“自然”的方式。但是，对于学道之人来说，“无为”又是原则，只有符合“无为”，才能顺应“自然”。所以说，“无为”既是原则，又是方法。《西升经》所讲的“无为”在本质上是一种超越自我的实践活动，“无为”、“无欲”、“无知”等概念是对“为”、“欲”、“知”的否定与超越，是为了达到无限的“为”、“欲”、“知”。《西升经》把“无”视为事物的本质，把“无为”视为人类的实践与创造活动。因此，“无为”是《西升经》的一条重要原则，是治国、修身、求道和养生的最基本要求。“无为”之要求贯穿于《西升经》的始终。

《西升经》认为，在上头的统治者若能“无为而治”，将会出现社会安定、国强民富的繁荣局面。《西升经》继承了《尚书》的“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子歌》）思想，认为人民是国家的根本，“夫国以民为本，民荡去者，国立废矣”。可见，为国之本，要在安人。如何安人呢？《西升经》认为，只有按“道”的原则，以“道”安人，采取“无为而治”的治国方略，“圣人无为无事，欲安其国民也”<sup>①</sup>。《西升经》认为“天道灭盈满，补虚空，毁强盛，益衰弱”<sup>②</sup>。若统治者“无为而治”，就会社会安定，人民安居乐业。相反，若统治阶级“有为”，贪欲过甚，肆情极欲，奢淫好胜，则会四邻多事，五兵劲起，祸起萧墙，祸及于内，人民就会劳而离之。“变者贪天下之珍，以快其情，然后兵革四起，祸生于内。国动乱者，而民疲劳也”<sup>③</sup>。统治阶级的贪欲引起社会动荡，危及国家根本，使国家“动有亡国失民之患也”<sup>④</sup>。所以，要治国，必须去贪去兵，“无为无事”。它认为，主上无为以安仁，任用贤哲，百姓就会安于生产，就会积储充实、民富国强，“无为无事，国富民实”<sup>⑤</sup>。可见，要达到社会安定、富国强民之目的，其关键在于实行“无为而治”的治国方略；要实行“无为而治”的治国方略，其关键在于“无为无事”的人才；要培养“无为无事”的人才，只有依靠教育，依靠学习。它说：“著经处文，学以相然。”<sup>⑥</sup>有明师指点，

① 《无思章第二十五》。

② 《常安章第二十三》。

③ 《无思章第二十五》。

④ 《兵者章第二十七》。

⑤ 《在道章第三十二》。

⑥ 《道深章第二》。

又勤勉学问，就会见识广、智慧明，就会德日起而大有功，“勤而勉之，得道矣”<sup>①</sup>。所以，教育、学习是得道成“圣”的阶梯。总之，《西升经》认为：安邦必重道，兴国必兴教。

《西升经》认为，通过教育，可以提高人的思想道德认识，培养道德情感，形成良好的道德行为习惯和处世态度。它认为通过教育，可以使人们的言行举止符合“道”的原则，行以无为为上，立德以仁为主，施礼以分义而行，施舍以恩为重，存惠以利为先，履信以效验为先，恻隐之心，推人及物，出于真心，不为求报。它说：“道以无为为上，德以仁为主，礼以义为谦，施以恩为友，惠以利为先，信以效为友。”<sup>②</sup>通过教育、学习，人就会懂得道、德、仁、义、礼、施、恩、惠、利、信、效以及它们之间的关系，而不会使道稳于小成，德伤于小识，礼以伪为，施而求报，惠不由心，信非中出，不会使人矫情以沽名、饰智以惊人。从而使人的道德认识和道德判断能力得以提高，培养人的道德思维，使人心灵纯洁，品德高尚，立皆合乎礼，行皆合乎道。

求得延年益寿、长生久视，是《西升经》主要教育思想之一。《西升经》认为，人通过教育、学习，学道、为道，学得真“道”归身，就会身体康泰，延年益寿。相反，人不学习，不学道、为道，道就会离人而去，人则不会长久。它说：“人在道中，道在人中；鱼在水中，水在鱼中；道去人死，水干鱼终。”<sup>③</sup>如何学道、为道呢？《西升经》认为，只有做到无为。它认为人的贪欲、有为直接对立无于无为。所以，要学道、为道，首先得去除贪欲。它说：“欲者，凶害之根；无者，天地之原。莫知其根，莫知其原，圣人去欲入无，以辅其身。”<sup>④</sup>就是要人先了解伤害人身心健康的根本，明白延年益寿的原由，做到“去欲入无”，才能“辅其身”。《西升经》指出，人若贪欲过甚，必然会绞尽脑汁去“谋思”，以满足贪欲。这样，人就会役智外谋，谋虑不止，精神就不能专一，神劳于内，形弊于外，内外俱伤，生命将不会长久。它说：“谋思，危之首。危者将不久，不久将欲衰，衰者将不寿。”<sup>⑤</sup>《西升经》告诫人们，若能无为无欲、反求诸己，生命就

① 《善为章第三》。

② 《重告章第十》。

③ 《在道章第三十二》。

④ 《为道章第十八》。

⑤ 《观诸章第十二》。

能长久。“人欲长久，断情去欲，心意以索，命为反归之，神形合同，固能长久”<sup>①</sup>。现代医学和心理学都证明，一些乐于助人、处处行善、与他人融洽相处的人，其身心处于一种和谐的境地，尽管终日劳作，粗茶淡饭，却健康长寿。相反，那些贪欲膨胀、利欲熏心、损人利己、不能与他人和睦相处的人，其发病率也高，寿命也比较短。可见，《西升经》认为通过教育，依道而行，能使人身心康泰、健康长寿，有其合理性。

《西升经》如此重视教育的作用，那么哪些人可以接受教育呢？它继承了孔子的“有教无类”思想，认为在教育对象的选择上，关键在于得人而教，使学者不失己，教者不失人。它说：“取于能行，文于其人，学尔教尔，不失道真。”<sup>②</sup> 对于向道之人，不论贫富贵贱、亲疏远近，关键在于使之闻而开化。“授于能行，非择富贫，教化与乐，非有疏亲”<sup>③</sup>。《西升经》这一思想，主观上为了广泛传教，发展教徒，扩大楼观道的影响。但是，在客观上促进了教育的发展，为传播文化知识，提高人的身心素质和思想道德水平起到巨大的推动作用。它提出教育面前不论贵贱、人人平等的思想，对于打破魏晋时期门阀士族对教育的垄断有积极意义，具有明显的时代特征。

综上所述，《西升经》重视教育，从不同角度论述了教育的作用，认为教育是修身、养生和治国的基本途径和前提条件，这在当时是有进步意义的。《西升经》重视教育，强调“无为”的主张，有其深刻背景。西晋王公大臣几乎都是魏末以来司马氏的元勋子弟，他们习于骄奢，贪婪、奢侈、腐败、残暴在当时的官僚中被视为理所当然。一些有识之士感到前途危险，上书皇帝，要求崇俭去奢。傅咸就警告晋武帝说：“奢侈之费，甚于天灾”，又说：“今者土广人稀而患不足，由于奢也。”<sup>④</sup> 西晋统治集团的腐朽引起了激烈的党争，发生了八王之乱。战争的爆发，又为佛教的传入和发展创造了条件，使得汉代时只是道术附庸的佛教，到魏晋时期大大发展起来。《西升经》出现在这一时期，要求统治者节欲去贪，无为息兵，重视教育，提出“无为”、去欲的教育主张，希望抬高道教地位，也就不足为奇了。它要求人人都接受教育，反映了民间呼唤教育、渴望教育，无疑是对司马氏的黑暗统治和教育废颓的无情揭露和批判，具有时代进步意义。

① 《柔弱章第二十八》。

② 《邪正章第七》。

③ 《邪正章第七》。

④ 《晋书》卷四七《傅玄传》附《傅咸传》。



## 第二节 教育目的和培养目标

《西升经》“以得一为要妙，以飞身为余事”<sup>①</sup>，其教育宗旨是为现实社会服务，其教育目的主要包含两方面内容：即对人的素质和规格的要求。在素质方面，它首先要求所培养的人具有高尚的道德。《西升经》继承老子“含德之厚，比于赤子”<sup>②</sup>的思想，认为初生婴儿志气专一，精神内含，其姿悦泽而美好，其含德之厚敦若朴，其德性最质朴，几近无为，与“道”对人的道德要求相符。它说：“婴儿之姿，贵养厚敦，忽无就形，知非常生，无复太白，可令永存。”<sup>③</sup>常人的这种纯朴德性，由于人的欲望发展和外界的诱惑而逐渐丧失。教育的作用就在于恢复人的这种质朴之性，使得蒙以养正，闭邪存诚，巧智不作，心有正道，行移质朴，近于圣人之德，所以它说：“损思虑，归蒙童，塞邪智，圣人之朴也。”<sup>④</sup>“圣人怀微妙，抱质朴，而不敢与天下交争焉。”<sup>⑤</sup>又说：“故圣人自知，反归未生，损弃骄奢，绝除忧思。”<sup>⑥</sup>唯有恢复到婴儿般的质朴、淳真，方可立身、养亲、事君、成道，“占往知来，不如朴质”<sup>⑦</sup>。《西升经》赋教育以深刻意义，主张给人以正面教育，以减少人的贪念邪智，精神得到超越，还人朴质本性，达到清静自正的效果。《西升经》对人的素质的第二个要求是身体康泰、健康长寿。它说：“智士无思虑之变，常空虚无为，恬静修其形体。”<sup>⑧</sup>“圣人者，去欲入无，以辅其身也。”<sup>⑨</sup>就是要通过教育，使人去欲无为，身体健康，身心和谐。《西升经》对教育目的的规格要求是能够治国理民，培养见危致命、忠义许国、才德俱高的国家栋梁。它认为这样的人即使是身死，其精神也会永存，这样的人才是国家太平的基础，是国盛民富的条件，它说：“君子之治，必先死于国。既死不亡，其国盛也；民不敢散，

① 宋徽宗注《西升经·序》。

② 《老子》第五十五章。

③ 《道生章第六》。

④ 《神生章第二十二》。

⑤ 《兵者章第二十七》。

⑥ 《在道章第三十二》。

⑦ 《深妙章第十四》。

⑧ 《无思章第二十五》。

⑨ 《为道章第十八》。

更复充也。”<sup>①</sup>

《西升经》主张依无为之理，自然悟道，得其枢要，无所不知，“能知无知，道之枢机”<sup>②</sup>。按照得道的程度，将其培养目标由低到高分为以下几个层次。

第一层次是培养“善人”。《西升经》认为德为道之用，要得道，须先有德。因此，教育首先要培养德已归身的“善人”。它说：“善人在于天下，譬如橐籥乎！非与万物交争，其德常归焉，以其虚无无欲故也。”<sup>③</sup>就是说，“善人”处于人世，顺而不逆，依理而行，应而不藏，泰然处之，内心清静无欲，外则不与物争，德已归身。

第二层次是“君子”。与常人相比，君子无论在品德方面，还是在智慧方面，都出类拔萃；与善人相比，君子不仅具备了德，而且初步具备了道。它说：“君子……欲视亦无所见，欲听亦无所闻，欲言亦无所道，欲食亦无所味，淡泊寂静”<sup>④</sup>，“内知而抱玄”<sup>⑤</sup>，“是以君子善人之所不善，喜人之所不喜，乐人之所不乐，为人之所不为，信人之所不信，行人之所不行，是以道德备矣。”<sup>⑥</sup>就是讲，至学君子，学人之所不能学，为人之所不能为，教无不达，理无不通，不仅具备了“德”，而且初步具备了“道”。具体讲，就是常人乐于有为，声色，名利，爱憎，有邪智、邪行；而君子乐于无为，无声无色，忘于名利，不憎不爱，信正智，行正行。

第三层次是“圣人”。圣人无为无事，与道同一。“圣人……常以虚为身，亦以无为心”<sup>⑦</sup>。“圣人绝智而无为，言无所言，行无所施”<sup>⑧</sup>。“是以圣人者，知道德混沌玄妙同也”<sup>⑨</sup>。可见，圣人同于天道“无为”，出神入化，无所不知，无所不能，与道同身。

《西升经》最高培养目标是“神人”、“神仙”，但因其“以飞升为余事”，所以全文关于论述神仙的地方极少，并不把主要精力放在升仙上。

① 《身心章第二十四》。

② 《经诫章第十三》。

③ 《为道章第十八》。

④ 《道虚章第二十》。

⑤ 《道虚章第二十》。

⑥ 《有国章第三十三》。

⑦ 《身心章第二十四》。

⑧ 《经诫章第十三》。

⑨ 《道虚章第二十》。

《西升经》关于“神人”与“圣人”的论述极为相近，或者说“圣人”就是“神人”，它说：“常淡泊无为，大道归也，故神人无光，圣人无名。”<sup>①</sup>可见，《西升经》的培养目标主要不是为了成为“神仙”，而是面对现实，是为实现“无为而治”的政治主张培养理想人才。

《西升经》的教育目的和培养目标的规格直接对立于当时官方盛行的风气，要求人们去欲戒奢，无为无事，要求人们在理智上和情感上超越自我，对统治者的奢侈浪费、贪得无厌、嗜财如命、腐朽堕落的生活作风和处世态度有巨大的警示作用。我们可以这样说，《西升经》的教育目的和培养目标是基于现实，超越现实，最终又返回充满矛盾的现实社会中。它的教育目的始终指向社会现实，这与魏晋时期道教追求得道成仙的主流思想是有区别的，深刻地反映出它的社会忧患意识。

### 第三节 师道观

《西升经》认为道“虚无恍惚”，深奥难解，对于初学者来说，必须依靠教师的指导，才能懂得“道”的基本知识和求“道”的基本技能，才能学道、知道、行道。《西升经》充分肯定教师在传道中的作用，对教师的规格也提出了严格要求，同时要求学生择师、贵师，在教师的指导下，充分发挥自主精神，精诚学道。

《西升经》肯定教师在传道中的重要作用。它认为，大道深奥，其深居于宇宙之中，其奥为万物府藏，其虚能包容天地，其无无所不有，“道深甚奥，虚无之渊”<sup>②</sup>。对于学道之人，若内无自然之智，外无善诱明师，毫毛之物亦不可识，如何能体悟大道，“吾道如毫毛，谁当能分明？”<sup>③</sup>所以，要学习“道”，必须有名师指点，“学不得明师，焉能解疑团？”<sup>④</sup>排疑解惑，要在明师，只有在教师有目的、有计划、有组织的指导下，学生才能迅速掌握相关的知识、技能，发展智力，才能形成良好的品德，才能学道、知道、行道。《西升经》指出，教师的任务就在于“剖析乙密”<sup>⑤</sup>。“析”，是阐释、

① 《我命章第二十六》。

② 《道深章第二》。

③ 《行道章第九》。

④ 《行道章第九》。

⑤ 《慎行章第四》。

分析；“剖”，是讲解、评论；“乙密”，是关于“道”的知识。就是说教师的作用就是给学生讲明“道”理。

正因为教师在传道中起重要作用，所以《西升经》对教师规格提出很高要求。其一，教师必须有独立人格，有较强的自制力，品德高尚，有正行、身正，能依道而行，不贪情欲，不谋名利，是堂堂正正的人，不能“邪”、“为物”所“倾”。它说：“何以知邪，子为物倾。”<sup>①</sup> 陈景元注释其意说：“情奔色欲之境，身驰名利之途，邪魔鬼怪乱其神，荣华富贵惑其志也。”<sup>②</sup> 意思是说，那些不能控制自己的欲望，为外物所诱，情奔色欲，身驰名利，易“为物倾”的人，决不可以为人师。其二，教师要有自我调控能力，热爱学生，有一定的教育教学方法，它说：“勿复嗷慨，不近笑人。”<sup>③</sup> 宋徽宗解释说：“嗷，呼也。记曰：‘无嗷，应慨叹也。’诗曰：‘慨，其叹矣。’夫以先知觉后知，贵在循循善诱，优而柔之，使自求索，不在于嗷慨以强教也。”<sup>④</sup> 就是说教师教育学生，贵在循循善诱，指导学生，充分调动学生学习积极性，而不在于嗷慨以强教，这样不仅对学生无益，还将贻笑于人。就这一点来说，即使在强调素质教育的今天，仍有可取之处。其三，《西升经》要求教师有广博的知识和较强的语言表达能力。它说：“善论达其事者，必通其言。”<sup>⑤</sup> 就是要教师语言练达，通其要害，当学生“心知其言，口不能传”<sup>⑥</sup> 时，教师必须抓住时机，生动简明地给以阐释，使学生能正确理解和把握问题的实质。

鉴于对教师作用的认识，《西升经》特别强调要择师，它说：“子若行吾道，当知上慧原。”<sup>⑦</sup> 就是说道本微妙难懂，必须就于明师方可了达。《西升经》认为，大道广荡，本无真伪之别，之所以出现真伪，都是由于言教引起，“道别于是，言有真伪”<sup>⑧</sup>。教言皆合理为正教，教言皆虚假为伪教。所以，学生要学道，必须择师，“邪正教言，悉应自然，故有凶吉，应行种根”<sup>⑨</sup>。就

① 《道生章第六》。

② 《西升经集注》，《道藏》卷一四，第574页。

③ 《道生章第六》。

④ 宋徽宗注《西升经》，《道藏》卷一一，第494页。

⑤ 《善为章第三》。

⑥ 《西升章第一》。

⑦ 《行道章第九》。

⑧ 《邪正章第七》。

⑨ 《邪正章第七》。

是说，明师教人以正，劣师教人为邪。为邪，虽不欲邪，而邪自来；为正，虽不欲正，而正自归；邪以凶应，正以吉应，犹如种瓜得瓜，自然而然。《西升经》谆谆告诫：“子取正教，勿信邪听。”<sup>①</sup>要人就明师，依善友，议得失，知是非，“当以明议，勿与愚争”<sup>②</sup>。《西升经》重视择师，认为只有依明师、寻正理，方可得道。作为学生，必须尊敬师长，当学生有不是之处、不善之行时，必须遵从师长之是、之善，“父子恩深，不是相听”<sup>③</sup>。

《西升经》充分肯定教师在教育教学中的作用，并且对教师的素质提出比较明确的要求，比中国第一篇系统论述教师问题的名著——《师说》早几百年。它的这一思想，对于促使人们重视教育、尊重教师、尊重知识，有积极意义。

#### 第四节 教学思想

《西升经》以得“道”为主，教学内容主要包括自然之道、修身之道、养生之道和治国之道。在教学方法和原则上，《西升经》既有对前人的继承，又有自己的独创，提出传道以言、多闻多问、顿悟、精学早学的方法和循序渐进、因材施教等教学原则。

##### 一 教学内容

《西升经》认为，道家道教的经书内容丰富，不仅包含天文、地理等自然知识，还包括伦理道德、治理社会的社会知识和延年益寿的生命知识。所以，要学得至理大“道”，须从道家道教的经书学起，它说：“道为明出，经为学先。”<sup>④</sup>经以载道，学必由经，道经是传道的媒介，著经的目的也在于宣明“道”理。它说：“道言微深，子未能别，撮取于略，戒慎勿失。”<sup>⑤</sup>《西升经》认为，经书所言，俱是真理，学之能明事理、辨是非，“经言审谛”<sup>⑥</sup>、

① 《道生章第六》。

② 《道生章第六》。

③ 《道生章第六》。

④ 《邪正章第七》。

⑤ 《深妙章第十四》。

⑥ 《经诫章第十三》。

“经诫乙密”<sup>①</sup>。只有让学生先学习“道”的基础知识、基本概念，掌握基本修行之法，始能修道、得道、行道，它说：“著经处文，学以相然。”<sup>②</sup>《西升经》还对经书的编排提出要求，它认为好的经书，不仅要表达准确鲜明，简练流畅，说理透彻，通俗易懂，还必须有组织、有序列，有一定逻辑次序，它说：“善为书术者，必绥其文。”<sup>③</sup>

## 二 教学方法和原则

老子主张“不言之教”，要以身教和自然之道为主，强调自求、自得，自然而然，充分发挥学生的自主精神。《西升经》也强调教学中要发挥学生的积极主动性，主张以自求为主。但它意识到人的知识基础和智力有差异，尤其是对于初学者来说，必须通过言教，要有教师的参与，学生才能掌握知识，形成技能，发展智力。教师要对学生所学的知识、概念、原理进行讲解、阐释，帮助学生形成正确的观念。学生只有掌握基本知识、形成基本技能，才能在此基础上有目的的自求、自得，发挥自主精神。所以，《西升经》主张，对于初学者必须施以言教，并以此为基点，提出一系列教学方法和原则。现分述如下。

### （一）传道以言，讲解教学

，《西升经》认为，“道”不可言传，之所以言“道”，是借助语言以通达于理，启悟学道之人。它说：“所以言者，以音相闻。”<sup>④</sup>《西升经》以形象的比喻——用识音与弦的关系，说明言教对于初学者学习“道”的重要意义。它说：“譬如知音者，识音以弦”<sup>⑤</sup>，就是说音不虚发，必由弦来，知音之人，据弦以辨其宫商；同样，理不独来，须由言语来表达，习道之人，用言语以辨其旨趣，“是以故谈以言相然”<sup>⑥</sup>。所以，教学中必须有教师的讲解，言传。它指出，教师的任务就在于：“露见敷陈，散析剖别，真伪别分”<sup>⑦</sup>。露见：显示；敷陈：讲解；散析：开释；剖析：评判、决断。就是

①，《深妙章第十四》。

② 《道深章第二》。

③ 《善为章第三》。

④ 《西升章第一》。

⑤ 《西升章第一》。

⑥ 《西升章第一》。

⑦ 《邪正章第七》。

说教师的作用是给学生演示、讲解、陈述、分析“道”理，得出结论；学生在教师的指导下掌握知识、形成技能和发展智力，理解“道”理和掌握修“道”之法。《西升经》关于学道以经的教学内容和传道以言的教学方法，与当代教育心理学家奥苏贝尔的“接受学习”极为相似。奥氏认为，学习应该是通过接受而发生，而不是通过发现，教师应该给学生提供的材料是经过仔细考虑的、有组织的、有序列的完整形式，因此学生接受的是最有用的材料，他把这种接受学习的方法叫做“讲解教学”<sup>①</sup>。奥氏反复强调，接受学习并不等同于机械学习，如果教师组织得法，接受学习就是有意义的学习。《西升经》认为，经书是经过组织的最有用的材料，对于初学者，必须先是在教师的讲解下接受学习，掌握基本知识，然后才能进一步学习。它的这一主张与奥氏的“接受学习”理论不谋而合。《西升经》关于传道以言的教学方法的论述，是对老子的“不言之教”的突破和发展，丰富了道家道教的教学思想，为后来的道教教育所继承。讲解教学至今依然是主要的教学方法之一，充分说明它的魅力所在。

## （二）多闻多问

《西升经》主张传道以言，重视讲解教学，但不是让学生被动地接受，而是让学生多闻多问、积极思考。它把不经过大脑思考、盲目接受知识的人称为最愚蠢的人。它说：“何以知愚，不察言情。”<sup>②</sup>就是要让学生积极思索考察、理解领会其实质，而不是被动地盲目接受知识。这正如奥苏贝尔所认为的接受学习不是机械学习、而是有意识学习的一个例证。《西升经》要求初学者潜心学道，培养其学习动机和求知欲望，要求学生充分利用感知器官和思维器官，勤于观察、思考。要多闻，只有多闻，才能发现问题；不懂就问，只有多问，才能问到事物的本质，才能知未闻之理。它说：“不闻不言，不知所由然。”<sup>③</sup>学生是在教师的指导下，学习有关概念，理解一类事物的关键属性，必须多问，要问知本末。它说：“为道问道，为经问经，问不本末，知愚冥冥。”<sup>④</sup>不仅要问知其所以，而且要问知其所以然，以求得对事物的本质及其规律的把握。《西升经》重视言语传递类的学习方法，重视传授知识的准确性，激发学生求知欲望，促使其积极思考、踊跃提问，是

① 转引自陈琦等《教育心理学》，北京师范大学出版社，1997，第89页。

② 《道生章第六》。

③ 《西升章第一》。

④ 《道生章第六》。

对魏晋时期教学方法论的极大丰富。

### (三) 学道在精，惜时早学

在知识学习的要求上，《西升经》主张学习本质的、规律性的知识；在知识的博与精的关系上，《西升经》主张由少到多，由专精到广博。只有精学，学得精通，才能了解事物的本质，才能在此基础上触类旁通，进行知识的迁移。它说：“多不如寡”，又说：“数不如希”<sup>①</sup>。就是要专学、精学。学习内容过于宽泛，必然是泛泛之学，其结果必然是得其皮毛而失其本质。所以它主张专学、精学，对所学内容要有深入透彻的了解，才能把握事物的本质及其规律，才能举一反三，才能窥一斑而知全豹，才能推而广之，使知识达到广博，才能达到“吾学无所学，乃能明自然”<sup>②</sup>的境界。《西升经》认为，要学得至理大道，还得惜时早学，抓紧时间，勤奋努力，它说：“宿世不学问，今复与世邻，是以故得失，不乐于道文。”<sup>③</sup>就是要人向道、乐道，依良师，就善友，惜时早学。

### (四) 志于“无为”

《西升经》认为，学习要取得成效，必须树立远大志向和端正学习态度。作为学生，必须志之于道，信之于笃，行之于深，方能领略其要旨。它说：“子虽闻说，心不微丹。”<sup>④</sup>意思是说，深奥虚无之道，赤心细微尚且难知，浮意尘情更不能明。所以，要学道必须有远大志向和坚定信念。如何树立学生求道志向呢？《西升经》认为，道常无为，要求得无为之道，先得坚定无为之志。要坚定无为之志，必须去贪念、去有为，它说：“子志于有，为无所疾。”<sup>⑤</sup>就是说，人若志于有为，就会妨害无为。所以，它积极鼓励人们去有为，志无为。它认为，守志无为，须有坚操才行，要洒心去欲，寂然不为名利所动，“子未能守，但坐荣官；子能不动，神灵得安；子能无为，知子志坚；子能弃欲，举事能全”<sup>⑥</sup>。就是说，学习要取得成效，必须抛弃私欲杂念，志于无为，才能精神得到超越，不为所欲之物动，不为巧邪之智惑，才能专心定志，奋斗于既定目标，在学习上取得成效。

① 《经诫章第十三》。

② 《行道章第九》。

③ 《行道章第九》。

④ 《道深章第二》。

⑤ 《深妙章第十四》。

⑥ 《邪正章第七》。



### (五) 得道以悟，悟道以顿

得道以悟、悟道以顿，是《西升经》对已经获得基本知识和基本技能的学习者所采用的学习方法。它注重人的理性思考和对事物本质的把握，注重个人主观能动性的充分发挥，强调自悟、自得，这是对老子的“不言之教”的继承和发展。《西升经》在这方面有比较丰富的论述。

#### 1. 存神思道

《西升经》认为，要体悟大道，唯有存神思道、智合于道。它说：“观诸次为道，存神与想思。”<sup>①</sup>就是要人智不外役，存神于所思考的问题。《西升经》认为，要“存神与想思”，必须清静无欲，凝想存真，情不逐于物，心不流于动。它说：“淡泊志无为，念思有想意。”<sup>②</sup>又说：“恬淡思道，臻志守一。”<sup>③</sup>就是要人“思玄”、“思道”，体悟道之真谛，把握道的本质。

#### 2. 诵思结合

《西升经》重视教学中教师的精辟讲解和学生的勤奋学习，以帮助学生积累丰富的知识经验，促使学生积极思考，发现问题，对所发现的问题进行进一步的深入探索和思考，只有细心探索，精诚思索，用志不分，进行积极的思维活动，才可能领会其主旨，“观缕妙言，内意不出”<sup>④</sup>。《西升经》不仅要求学生静思、精思，还要求学生能诵思结合，它说：“诵文万过，精诚思彻。”<sup>⑤</sup>就是要学生数诵以贯之，思索以通之。多诵，有利于记忆，有助于理解。正所谓书读百遍，其意自见。

#### 3. 顿悟

顿：突然，悟：觉悟。顿悟是指人经过艰辛的脑力劳动，突然发现所思考问题答案的一种学习状态。《西升经》继承老子的：“道者反之动”<sup>⑥</sup>思想，认为事物总是向相反的方向发展，所以思考问题要从正反两个方面进行，从整体上加以把握。它说：“是亦本非，在所用正。”<sup>⑦</sup>要求学生具有辩

① 《观诸章第十二》。

② 《观诸章第十二》。

③ 《慎行章第四》。

④ 《慎行章第四》。

⑤ 《慎行章第四》。

⑥ 《老子》第十四章。

⑦ 《道生章第六》。

证思维能力，既有集中，又有变通，既有聚合，又有发散。精诚思考，以全部精力集中解决所思考的问题，使得学生“心知其言，口不能传”<sup>①</sup>。对问题进行反复思索，忘情忘识，如梦如寝，忽然之间仿佛神明降临，豁然开朗，领会问题的实质，“仿佛像梦寤，神明忽往来”<sup>②</sup>。灵感突然闪现，悟得大道。

《西升经》关于得道以悟、悟道以顿的学习方法，与当代格式塔心理学派的顿悟学习有一致之处。格式塔心理学派认为，学习就是知觉的重新组织。这种知觉经验的变化过程不是渐进的尝试与错误的过程，而是突然的顿悟<sup>③</sup>。顿悟学习的核心是要把握问题的本质，而不是无关的细节<sup>④</sup>。《西升经》要求学生在已有知识经验的基础上，经过反复思考，从整体上把握问题实质，强调顿悟在学习中的作用，与格式塔学派的“顿悟学习”极为相似。它的这种主张，与那种不经过大脑思考、死记硬背、只知其然不知其所以然的学习方法相比，不知要高明多少倍，极大地丰富了我国古代的教学方法论。

#### 4. 行道自然，循序渐进

《西升经》认为传道、学道、知道、得道和行道是一个相互联系、相互促进的有机统一过程，传道、学道、知道、得道的目的是为了行道，而行道又利于更好地得道，它说：“行者能得，闻者能言。”<sup>⑤</sup>可见，行道既是目的又是手段。所以，《西升经》要求人们：“宝尔怀之，慎而行之。”<sup>⑥</sup>《西升经》认为，要行道必须凝情合道、全真无欲，行之以渐、循序渐进，水到渠成、自然而然。它说：“古之为道者，莫不由自然，故其道常然矣。强然之，即不然矣。”<sup>⑦</sup>《西升经》巧妙地将学习动机与学习效果结合起来，要求学生保持适度的动机状态，即“由自然”，才能取得较好的学习结果；相反，如果动机太强，即学习效果反而会降低，所谓“强然之，即不然矣”。可见，《西升经》认为，学习要取得好的效果，一要目标明确，动机适度；

① 《西升章第一》。

② 《观诸章第十二》。

③ 陈琦等：《教育心理学》，北京师范大学出版社，1997，第80页。

④ 施良方：《学习论》，人民教育出版社，1992，第152页。

⑤ 《西升章第一》。

⑥ 《慎行章第四》。

⑦ 《为道章第十八》。

二要循序渐进，自然而然。老子就认为，只有循序渐进、不断积累，学习才能取得成效。他说：“合抱之木，生于毫末；九层高台，起于垒土；千里之行，始于足下。”<sup>①</sup> 要求渐积、渐进，主张“图难于易，为大于细”<sup>②</sup>。《西升经》继承和发展了老子这一思想，它说：“大生于小，难生于易”<sup>③</sup>、“高生于下，远生于近。”<sup>④</sup> 学习就得从小处入手，从易处学起，一步一个脚印，不断进步，而不可贪多求快。它说：“邪茂多卒天，疾不如迟。”<sup>⑤</sup> 意思是说，大器晚成，美成在久，不是一日之积可成。只有日积月累、勤而行之，才会积而成之，正如它所说的“动则有载劫，自惟其苦勤”<sup>⑥</sup>。

### 5. 因材施教

《西升经》认为天地万物是由不同质的气生成，“天者，受一气荡荡而致清也。气下化生万物而形各异焉”<sup>⑦</sup>。人也是由阴阳二气聚而生成，“念我未生之时，无有身也，直以气聚血成，并我生耳”<sup>⑧</sup>。由于人们禀赋阴阳之气的多少不均，在体力和智力方面都表现出差异，“气行有多少，强弱果不均；同出异名色，各自生意因”<sup>⑨</sup>。又说：“生道非一类，一切人非一。”<sup>⑩</sup> 就是说不同的人身心素质是有差异的。这就要求教师在教学过程中充分了解学生，合理安排教学内容，恰当选择教学方法。使每个学生的潜力都得到充分发挥。它说：“才辩有其智，受教如语传。”<sup>⑪</sup> 就是要对不同学生采取不同方法。对于基础好、聪慧的学生，要提高学习要求，“子若明之，为知虚实”<sup>⑫</sup>。对于那些“显之不别”<sup>⑬</sup>、基础差、智力水平较低的学生，要降低学习要求，分析造成落后的原因，利用各种有效的方法，关心他们，帮助他们端正学习态度，树立信心和勇气，养成坚强的毅力，在学习上取得成就。

① 《老子》第六十四章。

② 《老子》六十三章。

③ 《意徽章第三十一》。

④ 《意徽章第三十一》。

⑤ 《经诫章第十三》。

⑥ 《行道章第九》。

⑦ 《道虚章第二十》。

⑧ 《生置章第十七》。

⑨ 《道象章第五》。

⑩ 《道象章第五》。

⑪ 《天地章第八》。

⑫ 《深妙章第十四》。

⑬ 《深妙章第十四》。

## 第五节 道德教育思想

《西升经》将自然无为的天道观引入人道，认为无为是人道的最高境界。人要修身必须以无为为准则，它说：“常淡泊无为，大道归也。”<sup>①</sup>又说：“治身之道，先隐天地，静居万物之始。”<sup>②</sup>就是说，修身之道，与天地之无为一样，要息心归本，戒贪去欲，向善为善，达于“无为”的至高境界。《西升经》认为，要达到这一境界，须从以下几方面加以学习。

### 一 “为是致是”

《西升经》认为，知识的学习是进行思想教育的前提，主张通过教师的正面说教和学生的学习，以提高学生的道德认识和道德判断能力。学生不道德的言论和行为是由于缺乏必要的是非观或道德上的无知所造成。《西升经》特别重视学生的道德认识和道德判断能力的提高，让学生知是非、行善行，修正道、为无为。它说：“为正处正，正自归之；不受于邪，邪气自去。所谓无为，道自然助。”<sup>③</sup>人若举念皆合于正道，虽然无心欲正，正自然会归身；不受于虚假、邪恶，虚假、邪恶自然消失，正存邪亡，自然而然。所以它说：“为是致是，非自然哉？”<sup>④</sup>

### 二 华归其实

《西升经》认为，要达到无私无欲的道德境界，培养学生追求真善美的道德风尚，就得修真求实，华归其实。它说：“华要归其实，茎叶如木根。”<sup>⑤</sup>就是要人表里如一、名符其实。要修真求实、名实相符，必须有是非善恶的判断能力，要从人的纯真本性出发，对孝非天性、礼非致诚，心狠貌恭的“众人”之行给予鉴别和揭露。《西升经》指出，“众人”行善、行仁义、行忠信、行恭敬、行爱欲，不是为了名利，就是为了贪欲，所以它主

① 《我命章第二十六》。

② 《治身章第三十五》。

③ 《善为章第三》。

④ 《善为章第三》。

⑤ 《行道章第九》。

张：“非效众人行善，非行仁义，非行忠信，非行恭敬，非行爱欲，万物即利来。”<sup>①</sup>可见，《西升经》所倡导的道德品质是出于天性、发自内心，是学生稳固的道德行为动机和相应的行为方式的统一，是精神的超越，是道德的升华。

### 三 言行一致

道德认识、道德情感最终通过道德行为表现出来，《西升经》要求学生把道德认识转化为自己的信念和动机，贯彻到行动中，做到知行统一、言行一致。它反对言而不行和言疾行迟的行为方式。它说：“言在飞龙前，行在跛鳖后，仁义礼信废，道德荒亡腐。”<sup>②</sup>就是说，飞龙为疾，言犹在其前；跛鳖为慢，行动犹在其后。正因为人常常说得多，做得少，好夸耀自己，而又落实不到行动上，以至于世道伪薄，矫饰仁义以求利，诈称礼信以求名。它从反面论述了知行统一、言行一致的重要性，具有一定的现实意义。

### 四 “掩恶扬善”

《西升经》认为每个学生身上都有积极因素即优点、长处和消极因素即缺点、短处，学生的先进与落后只是积极因素与消极因素的多少差别而已。《西升经》重视发扬学生的积极因素，克服消极因素。它说：“掩恶扬善，君子的所宗。”<sup>③</sup>“掩恶”则恶匿，“扬善”则善彰。要“掩恶扬善”，教师必须了解学生的优缺点，给学生以指导，让学生向善、积善、发扬其优点。它说：“是以积善，善气至。”<sup>④</sup>《西升经》认为天道祐于善人，所以它积极主张学生积善，以发扬优点。它说：“积善，神明辅成，天道犹祐于善人。”<sup>⑤</sup>《西升经》认为缺点多生于隐微，易为人所忽视，“患生不意，祸生丝微”<sup>⑥</sup>。所以，“掩恶”、克服缺点要慎微，从小处着手，防之于未有。《西升经》重视将发扬优点与克服缺点相结合的德育要求，合乎德育原理，宜为今天的德育工作所借鉴。

① 《我命章第二十六》。

② 《重告章第十》。

③ 《道生章第六》。

④ 《善恶章第三十七》。

⑤ 《善恶章第三十七》。

⑥ 《意微章第三十一》。

## 第六节 养生教育

道家道教历来重视养生教育,《西升经》作为楼观道的经典经书,亦继承了这一传统,并提出了一些独具特色的养生之法。《西升经》主张惜身爱神,它说:“哀人不如哀身,哀人不如爱神,爱神不如含神,含神不如守身,守身长久长存也。”<sup>①</sup>但它又主张外其身、外生死,与天地齐长久,它说:“外其身者,而寿命存也。”<sup>②</sup>又说:“外其身存其神者,精耀留也。道德一合,于道通也。”<sup>③</sup>《西升经》以健康长寿为目的,一则主张外其身,一则主张爱其身,似乎极其矛盾。但是,只要我们细心体味,就不难发现二者的内在统一性。在《西升经》看来,人处在复杂的社会中,求得内心的平静、形体的健全、精神的洒脱,是学道、得道的前提条件,而外其身、外生死正是人们摆脱各种心理困扰的有效途径;从对疾病、灾祸和死亡的恐惧中解脱出来,保持良好的心理状态,达到身心健康、延年益寿,进而实现对道的体悟。诚如它所说:“子不贪身形,不与有为怨,以是生死有,不如无为安。”<sup>④</sup>围绕着长寿,《西升经》提出了一些很有见地的养生之法,分述如下。

### 一 养气

如前所述,《西升经》认为阴阳二气合和而成人的形体,精气合和生成人的精神,精神结化成为人的身神,它说:

告子生道本,示子之自然,至于万物生,情性相结连。如坏复成,如灭复生,以成五行,阳与阴并,辗转变化,遂为物精。<sup>⑤</sup>

又说:“本出于虚无,感激生精神。”<sup>⑥</sup>《西升经》认为,气是人生命的

① 《哀人章第二十一》。

② 《有国章第三十三》。

③ 《生置章第十七》。

④ 《圣辞章第十一》。

⑤ 《道生章第六》。

⑥ 《道象章第五》。

关键，气聚则生，气散则死，直接关系人的生命。它说：“喘息为宅命，身寿立息端。”<sup>①</sup> 同样，气的增减变化直接关系到人的身体健康状况，“气别生者死，增减羸病勤”<sup>②</sup>。所以，养生必须养气。如何养气呢？《西升经》指出，要养气必须做到身“虚”心“无”，它说：“身之虚也，而万物至；心之无也，而和气归也。”<sup>③</sup> 如何做到身“虚”心“无”呢？就是要做到清静无为，它说：“若常能清静无为，气自复也，返于未生而无身也。无为养身，形体全也。”<sup>④</sup> 就是要人“无为”养气。

庄子就提出养气，他在《庄子·逍遥篇》中说：“乘天地之正，而御六气之辩。”又在《刻意篇》中说：“吹糠呼吸，吐故纳新。”《太平经》也重视气对人体的作用，说：“人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”<sup>⑤</sup> 道教养生家张湛在《养生延命录·教诫篇第一》养生序中说：“养生大要，一曰啬神，二曰爱气，三曰养形。”可见，《西升经》重视养气是很重要的养生内容。它提出“无为”养气之法，是对道教养生法的发展。

## 二 守身养神

《西升经》重视性命双修，身神并养。在身神关系上，它认为身是第一位的，它说：“我身乃神之车也，神之舍也，神之主人也。”<sup>⑥</sup> 身派生神，身神是既有区别又有联系的统一体，它说：“神生形，形成神，形不得神不能自生，神不得形不能自成，形神合同，更相生成。”<sup>⑦</sup> 反映了《西升经》形神一元的观点。它的形神统一的观点是对佛教神学“形神相异”、“形神非一”观点的批判，是对佛教的因果报应和生死轮回的批驳，反映当时道佛斗争的状况。

《西升经》重视养身，提出“守身长久长存”，同时重视养神。它认为养身则身清无染，养神则神静不劳，如此则可以长寿。它说：“不劳于神，受命无期。”<sup>⑧</sup> 如何能不染不劳呢？它认为只有不躁不动，方可身安神静。

① 《圣辞章第十一》。

② 《圣辞章第十一》。

③ 《身心章第二十四》。

④ 《道虚章第二十》。

⑤ 《太平经合校》，第728页。

⑥ 《生置章第十七》。

⑦ 《神生章第二十二》。

⑧ 《善为章第三》。

它将身比作“神之车”，“神之舍”、“神之主人”，它说：“主人安静，神即居之；躁动，神即去之。”<sup>①</sup>《西升经》认为，神虽由形气产生，以精气为基础，但它一旦产生，就居于主导地位，即“神生形”，所以，养生要特别注重养神，要调情志、摄精神、戒贪欲、重修养，且要习以成性。

### 三 戒贪去名

《西升经》认识到人的道德修养与健康状况有着密切关系，道德水平的高低直接影响到人的身心健康，尤其是心理健康。它从养生长寿的目的出发，提出戒贪去名的主张。它说：

以名身称号，必为是所诱，皆坐于贪欲，贪欲为殃咎。贪者为大病，习贪来已久，合会微渐滋，非针艾所愈。<sup>②</sup>

它认为人们重名声都是由于贪欲所致，所以养生者必须戒贪，如何能做到这一点呢？《西升经》继承了老子的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”<sup>③</sup>的思想，认为要戒贪欲，就得“神不出身”，它说：“我不视、不听、不知，神不出身，与道同久。”<sup>④</sup>就是要人不沉溺于声色滋味等感官享受之中，保持内心平静，达到“无为”的境界。它认为，人若热衷于有为，必然会动用身形，身形既动，心智就会与外界“通谋”，“事兴则形动，动则外通谋”<sup>⑤</sup>。所以，它极力主张要人们端坐无为，不慕众人之有为，“还身意所欲，清静而自守，大圣之所行，不慕人所主”<sup>⑥</sup>。若能戒贪去名、无为无欲，内心自然平静，身体自然康泰。

《西升经》重视道德品质与健康的密切关系，强调身心双修，有其积极意义。在现实生活中，我们可以看到，一个人若多做善事，多为别人着想，其身心就会处于一种和谐的境地，良心安宁，泰然自若，就会感到越活越精神。现代医学和心理学都认识到：一个乐施好善的人，能激起人们对他的感

① 《生置章第十七》。

② 《观诸章第十二》。

③ 《老子》第十二章。

④ 《我命章第二十六》。

⑤ 《观诸章第十二》。

⑥ 《观诸章第十二》。



激、友爱之情，从而使其获得内心的温暖和满足，有助于大脑产生有益人体免疫系统的化学物质，提高人体免疫力。一个品行低劣、经常做坏事的人，既要算计别人，又要防止被别人算计，其大脑必然经常处于紧张状态，心中充满不安、恐惧等不稳定情绪，导致身体免疫力的降低，诱发疾病，其死亡率和发病率远远高于品德高尚者。可见，《西升经》主张戒贪去名、无为无欲，要人多做善事、好事的要求，正是治疗这种心理疾病、使人健康长寿的良方。

《西升经》主张养生以延年益寿，得道成仙只是作为其追求长寿的一种向往，它已经认识到生老病死是不可抗拒的生命规律。它说：“万物无有常，成者不久完。”<sup>①</sup>又说：“观古视今，谁存形完，吾尚白首，衰老孰年。”<sup>②</sup>由此可见，《西升经》是面向现实世界的，它要求人们养气、爱身守神、戒贪去名，是基于客观现实，尽可能地使人健康长寿，享受生命。

《西升经》作为魏晋时期的道教经书，却很少有迷信色彩，其中包含许多朴素唯物主义成分，这是《西升经》不同于同时代其他道教经书之处。它面对现实社会，吸收道、儒的教育思想，又有所扬弃，提出一些很有见地的教育主张，如它重视教育的作用，抬高教育地位，主张人人接受教育；它重视教师在教育教学中的作用，要求尊师重道；在教学方面，它提出诸如讲解教学，多闻多问、顿悟学习等在今天看来仍不过时的教学方法；在德育方面，它提出言行一致、掩恶扬善等带有普遍性的德育方法和原则；它重养生，尤其重视道德修养对养生的作用和意义。所有这些都有可取之处，是对魏晋时期教育思想的极大丰富，同时对后来的道教教育产生了一定的影响。但是，《西升经》毕竟是宗教经典，其中有许多神秘主义成分。它名之以“西升”，难免让人产生疑其为宣教迷信之嫌；它为了抬高道教地位，有意故弄玄虚，神化老子，增添神秘色彩；其中一些内容晦涩难懂，给研究它的教育思想造成一定障碍。这是我们研究它的教育思想时应该批判的。

---

① 《圣辞章第十一》。

② 《邪正章第七》。

## 第三章

# 《洞玄灵宝自然九天生神章经》的教育思想

《洞玄灵宝自然九天生神章经》也名《三宝大有金书》。三宝即天宝、灵宝和神宝。大有，宫名，即天宝宫，意即万物丰盛，无所不有，故名“大有”。由于本经原藏于大有宫中，故名《三宝大有金书》，又名《洞玄灵宝自然九天生神玉章经》，简称《九天生神经》、《生神章》、《生神经》（以下简称《生神经》）。本书为道教较早的重要经典之一。据《道藏提要》载，本经到刘宋时期已有，可以证明本经大约成书于魏晋时期。

### 第一节 “气为人之本真”的修炼思想

三宝君，即天宝君、灵宝君、神宝君，在道教经书中指元始天尊、灵宝天尊、道德天尊。三宝由三元所化生。三元是指混沌太无元、赤混太无元、冥寂玄通元。从混沌太无元生天宝君，从赤混太无元生灵宝君，从冥寂玄通元生神宝君。《生神经》指出：“三号虽年殊号异，本同一也。分为玄元始三气而治三宝，皆三气之尊神。”可见三宝是由三元生玄元始三气化生而成。在此基础上，它认为“三气合生九气，九气出乎太空之先，隐乎空洞之中”。尽管它没有光芒，没有体相，没有形状，没有名字，没有颜色，没有声音，却可以化生万物。它说：“导运御世，开辟玄通，三色混沌，乍存乍亡，运推数极，三气开光，气清高澄，积阳成天，气结凝滓，积滞成地。九气列正，日月星宿，阴阳五行，人民品物，并受生成，天地万化自非三元所育，九气所导，莫能生也。”只有三气开合，才能生成天地万物，其中，清轻者上升为天，凝结者为地。可见，《生神经》是以气一元论的宇宙生成

论作为理论基础的。

从气一元论的宇宙生成论出发,《生神经》认为“气”不仅为“天地之尊”、“万物之根”,而且也为人之“本真”。它说:“人之受生于胞胎之中,三元育养,九气结形,故九月神布气满能声,声尚神具,九天称庆。”如果没有“三元”、“九气”之“育养”、“结形”,人是无法生成的。但是人的生成并不意味着人们得“道”成仙,因此人要修得“神仙骨肉同飞,上登三清”,还必须进行修炼,《生神经》提出了“尊气”、“贵形”、“宝命”、“爱神”的修炼途径和方法。它指出:“当生之时,亦不为随也,所以能爱其形,保其神,贵其气,固其根,终不死坏……但人得生而不能尊其气,贵其形,宝其命,爱其神。自取死壤,离其本真耳。”可见,人们只有循其“本真”去尊气、贵形、宝命、爱神,“性命双修”,才能“终不死坏”。在此,《生神经》指明了“气”不仅为人之生成的重要条件,也是人之生长以至长生不老的修炼之本。

既然“气”在人的生命发展中占据如此重要的地位,那么如何才能尊气、贵形、宝命、爱神,以达到长生不老呢?《生神经》认为,“九天生神章乃三洞飞玄之气三合成音,结成灵文,混合百神,隐韵内名,生气结形,自然之章”。也就是说九天生神章经正是由三洞飞玄之气所结成,因而具有与“气”相通的内在本质。因此,人要学得上道,长生久视,只要诵经就可以了。《生神经》指出:“鬼灵闻之以升迁,凡夫闻之以长存”,同时又指出:“三宝神奥,万品生根,故非鬼神所知,凡夫所闻也。”因此,人们要得道成仙,就必须努力学习,刻苦修行。经中进而提出了“寄气而行”的主张,认为如果人们能够“寄气而行”,学得此法的话,就可以“坐致自然,三宝尊重,九天至真,秘之大有”,长生不老,得道成仙了。

## 第二节 道德教育思想

《生神经》不仅以“气”一元论的宇宙生成论为基础论述了“尊气”、“寄气而行”的修炼思想和主张,而且也蕴含着一定的道德教育思想。

《生神经》认为,人们只要念诵九天生神章经,就可以超度成仙。经书以人间来喻仙境,认为仙境也如同人间一样,有天堂也有地狱,并且也有朝廷、官员甚多。因此人们要进入天堂任职,就必须在人间积功累德,积极行善。而且官职的大小也随着人们积累功德的数量、积极行善的程度而有上下

之分。它说：“数终甲申，洪流荒秽，凶灾弥天，三官鼓笔，料别种人，考算功过，善恶当分，自赤明以来，至上皇元年，依元阳玉匮，受度者应二十四万人，开皇以后，数至甲申，诸天选序，仙曹空废，官僚不充，游散职司，皆应选人，依元阳玉历，当于三代，更料有心积善建功为三界所举，五帝所保，名在上天者，取十万人以充其任，又当别举一十二万人以充储官。”在此，我们可以明显地发现经中所述的天堂朝廷与人间并无两样，它依据不同的标准，选拔不同层次和级别的官员，上述三次选官的情况，说明人们只有通过天官考核他们在世间积极行善、建立功德的情况，才能充任各级官吏。

《生神经》不仅指出人们只有积善建功才能在天堂任职，而且论述了积善建功，积功累德的途径和方式。它说：

或以宿名玄图，或以骨像合仙，或以灭度因缘转轮，或以笃好三宝，善功彻天，或供养三宝，为三官所称，或修齐奉戒，功德积感，或施散财宝，建立道堂，或救恤穷乏，济度天人，或为三师建功，充足天官有名，考算簿录，三官相应，皆逆注种名，上下有别，毫分无遗。

在此，它从宗教道德观的角度出发，认为得道成仙，充任天官可以通过多种途径和方式获得，人们只要按经中所言潜心修德，就可以飞升成仙在天堂任职。积善建功不仅可以使人们升入天堂任职，而且可以使处在地狱中的人们得到开度。《生神经》说：“九幽之府，被东华青宫九龙符命，使拔九幽玉匮，男女死魂，宿名有善，功德满足应受开度者，取三十二万人以充甲申，驱除之后，开大有之名，当此之时，生死交会，善恶分别，得过者真为乐哉。”

既然“鬼灵”、“死魂”都可以通过“功德满足”而得到“开度”、“升迁”，那么凡夫通过“功德圆满”以“长存”、“任职”也就是自然而然的事了。在此，它通过宗教道德力量至高无上的权威性来劝导人们在世间积极行善，不免带有宗教神秘主义的色彩，但在客观上也起到了道德教育的作用。

从上述可知，《生神经》反映了早期道教在逐步官方化的过程中，妄图通过再造一个人间天堂的方式来达到招揽道众，扩大教派，提高声望的良好

愿望，但在客观实际上也起到了劝人行善，以加强对人民群众进行道教教化的积极效果。

### 第三节 修行和学习方法

《生神经》还提出了一些修行和学习方法，尽管它还不是那么系统，但对于道士们学习道教经书无疑是十分必要的。

第一，《生神经》十分重视“诵”在学习中的重要作用。它说：“天宝诵之，以开天地之光，灵宝诵之，以开九幽长夜之魂，神宝诵之，以别万灵，太一诵之，以具身神，帝君诵之，以结形，九天诵之以生人，学士诵之以升天。”可以说，人们只要努力诵经都可以有所成就，但是由于每个人的天赋不同，因而不同的人诵读经书就可以产生不同的效果。《生神经》进而认为即使对一个人来说，处在不同的诵读阶段，由于诵读经书的次数不同，所达到的修行境界也是不同的。它说：“诵之一过，声闻九天，诵之二过，天地设恭，诵之三过，三界礼房，诵之四过，天王降仙，诵之五过，五帝朝真，诵之六过，魔王束身，诵之七过，星宿停关，诵之八过，幽夜光明，诵之九过，诸天下临，一切神灵莫不卫轩。”因此，人们只有刻苦诵读经书，才能长生不老，得道成仙。

第二，“叩齿”、“调声正气”。《生神经》认为，如果诵咏宝章为修行的主要方法的话，那么“叩齿”、“调声正气”则为“诵咏”的准备工作。它说：“清香执戒入室，东向叩齿九通，调声正气，诵咏宝章。”在此，通过叩齿九通和调声正气不仅可以起到集中精神、稳定思虑、专心致志诵咏的效果，而且也可起到强身健体、养生长寿的功效，因此，它不仅是一种重要的精神修炼方法，也是一种可以为现代医学所借鉴的重要养生术。

此外，《生神经》还提到了“闭心奉行”，“夷心默念”，“凝神遐想”等诸多修炼方法，所有这些，都是注重心灵和意念的修炼，重视精神境界的提高，以达到体“道”悟“道”、得“道”成仙之目的。

综观《洞玄灵宝自然九天生神章经》，它以“元气”一元论的宇宙生成论为理论基础所阐述的“尊气”、“寄气而行”的修炼主张，劝人行善的道德教化内容和途径，以及修炼学习的方法，不仅对道教教理教义的规范和体系化产生了深远影响，为道教从民间宗教向官方化发展提供了重要的理论来源，而且对我们今天的医学、气功学、养生学等方面的发展也颇有借鉴价值。

## 第四章

# 《赤松子中诫经》的教育思想

《赤松子中诫经》是道教的劝善书，今本收录在明正统《道藏》第三册戒律类。它流行于西晋年间。作者赤松子，是传说中的人物，无从考证。该文吸收了儒佛两家的思想理论，从“天人感应”和“因果报应”两个方面，阐述了弃恶为善的重要性和修养方法，丰富了中国传统道德教育的内容。

### 第一节 教育目的和趋善去恶的善恶观

《赤松子中诫经》（以下简称《中诫经》）认为，教育的目的在于劝勉人们积德行善，这一目的的提出，作者是鉴于以下三方面的原因：首先，作者认为人们只有积德行善，才能万古流芳，恩泽子孙，它说：“自古英贤设教留在仙经，皆劝人为善，知其诸恶，始乃万古传芳，子孙有福。”<sup>①</sup>其次，作者认为，人为善和作恶会分别导致吉祥和凶险两种截然不同的结果，因为：“为善者善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣。”<sup>②</sup>“为恶之人凶气覆之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事并集其身矣。”<sup>③</sup>在吉凶之间，人们自然会选择求吉避凶。而要达到这一目的，《中诫经》认为只能有一条途径，即积德行善。最后，作者对为善和行恶所得到的相应的善报和恶报加以量化，以便使天下百姓能够一目了然，清楚其中的利害关系，自觉做到趋善远恶，积德行善。它说：

---

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

③ 《赤松子中诫经》。

为一恶意不安定；为十恶气力虚羸；为二十恶身多疾病；为三十恶所求不遂；为四十恶坎坷衰耗，凡事乖张；为五十恶终无匹偶；为六十恶绝灭子息；为七十恶阴鬼谋害；为八十恶水火为灾，非横烧溺；为九十恶贫寒困弱，疮疥风颠；为一百恶天气害之，横事牵引，刑法恶死；为二百恶地气害之，盗贼为灾；为三百恶世世出下贱人；为四百恶世世子孙穷贱贫乞；为五百恶世世子孙绝嗣；为六百恶世世子孙盲聋喑哑，出痴癡人；为七百恶出忤逆不孝犯法子孙；为八百恶出叛臣逆子，诛灭亲族；为九百恶出妖孽之人，夷灭族类；为一千恶世世子孙异形变体，为禽兽不具之状。<sup>①</sup>

可见，作恶多端者，终究在劫难逃，摆脱不掉天地的恶报。反之，如果百姓能够“专心记念善语、善行、善视”，那就会“天降福星”。它说：“为一善神意安定；为十善气力强盛；为二十善身无患害；为三十善所求遂意；为四十善殷富娱乐；为五十善子孙昌盛；为六十善不遭误犯恶人牵连；为七十善所学显贵；为八十善获地之利；为九十善天神护之；为一百善天赐其禄，逢遇圣贤；为二百善扬名后世，子孙受禄；为三百善三世子孙富贵利乐；为四百善四世子孙富贵迁禄；为五百善五世子孙受封超爵；为六百善世世子孙忠孝富贵；为七百善世世出贤哲人，为八百善出道德人；为九百善出圣人；为一千善出群仙。”<sup>②</sup>可见，善有善报，善行和善报是成正比关系的。

那么，善与恶都包含哪些内容？传统的善恶观认为，善和恶是两种完全对立的道德属性，同时它也为人们评判是非、真伪、美丑、正邪提供了一般标准。《中诫经》继承了这种观点，并在此基础上作了进一步的阐述和发挥，使善恶的概念更形象、更具体、更能为百姓所理解和接受，使之更容易深入人心，内化为人们立身处世的行为准则，从而产生良好的劝善效果。

在《中诫经》中，“善”的内容大致可分为如下几个方面：对待天地鬼神，要“敬远鬼神，祭祀天地”；对待君主，要“事君尽忠”；对待父母兄弟，要“孝爱父母，和顺兄弟”；对待师长，要“敬重师长”；对待他人要“怜悯孤独，救济贫病”，“见人有所失为其痛切，见人有所得为之内喜”，“不侵他人屋宅产业”；对待世间一切有生命的东西，要“好生恶杀”；要求

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

自身内在修养达到“无自贤，无自善，无自解，无自富，无自矜，无自专，无自誉，无自尊，无自大，无自用，无自可”<sup>①</sup>。“修身谦让，和睦上下，抚爱均平，不听谗邪，直心用行”<sup>②</sup>的程度；特别要求妇女必须做到“孝顺翁婆，敬顺夫婿，清贞洁行，饮气吞声”<sup>③</sup>。与此相反，恶的内容包括“不敬天地鬼神，不孝父母，损坏公物，侵犯财物，嫉贤妒能，自重轻人，欺孤凌寡，好杀恶生”<sup>④</sup>，等等。由上可见，《中诫经》对善恶的抽象标准作了通俗化的改造，它从人所处的家庭关系和社会关系以及自身修养的诸多方面入手，比较全面、具体地揭示了善恶的内涵，使之浅显易懂，便于记忆，从而能尽快地转化成为社会的共识，来指导人们的行为，以便形成弃恶扬善的社会风尚。

## 第二节 教育内容和德才兼备的人才观

在教育内容上，《中诫经》体现了儒道相杂糅兼容的特点，它紧密地为教育目的服务。具体说来包括两方面的内容：一方面是道德的培养，另一方面是文化知识的学习。

《中诫经》特别重视道德教育。它认为“五德”是德育总纲，“九思”是德育实施细则，是五德的进一步阐述。“五德，是指温良恭俭让、仁义礼智信”。它说：“教法五德，行之者昌，背之者亡。行之为温良恭俭让，仁义礼智信。背之为恶逆贪妒杀，凶暴乱欺诳。”<sup>⑤</sup>由上可见，它所提倡的五德完全继承了儒家传统道德教育的内容，反映了道教在其发展过程中，与儒教互相吸收，逐渐走向融合的趋势。

那么，在道德实践中，人们应当怎样去做？《中诫经》为此专门作了详细规定，这就是“九思”，它说：“心行五德之人，常怀九思。”<sup>⑥</sup>他们能够抵制来自世俗的一切诱惑，不为金钱名利美色所动，兢兢业业、踏踏实实，凭借自身的勤奋努力谋求发展。这“九思”具体内容是指：

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

③ 《赤松子中诫经》。

④ 《赤松子中诫经》。

⑤ 《赤松子中诫经》。

⑥ 《赤松子中诫经》。



见它荣贵，自思福业禄薄；见它谷米盈仓，自思不勤管种；见它金玉资财，自思非我所有之物；见它屋宅宏壮，自思弊陋且安；见它旧曾与己不足，遭官府，起救接之心；欠他债负，目下未有还填长思忧，负勤偿还；或欲借贷他人财物，自思旧无恩力；见他事养君亲，常思无亲勤酬答。<sup>①</sup>

《中诫经》不像其他各家只重治国方略和道德修养的学习，而不重视自然科学知识的学习。它认为，一个真正高素质的人才必须品学兼优、德才兼备，除了具备高尚的道德品行外，还必须具有丰富的知识，尤其是自然科学方面的知识。它说：“上智者明天文，察地理，不学自晓，不教自解。”<sup>②</sup>“不学自晓，不教自解”的人是没有的，但从中可以看出，天文地理方面的自然科学知识也是《中诫经》极力提倡的教育内容之一。这充分体现了道教一向重视自然科学知识学习的精神，也是道教高于儒教的地方。这对于我们今天学校的学科设置、人才培养模式等诸多方面仍有重大的借鉴意义。

此外，在论述善恶观时所谈到的“善”的内涵，也是它的重要的道德教育内容。在人才培养方面，《中诫经》通过不厌其烦的劝说，最终是想在社会上造就德才兼备的人才，来为当时的现实服务。为此，它明确提出了德才兼备的人才观。德才兼备是我国从古到今许多学派都竭力提倡的人才培养标准，也是各朝各代包括当今社会提拔人才的重要标准。实践也证明，用德才兼备的标准培养和选拔出来的人才，他们能够矢志不渝地坚持社会正确的发展方向，能够在推动人类从一个文明走向另一个文明、社会从一个进步走向另一个进步的进程中发挥巨大的作用。可见，在人才构成的各种要素中，德、才两方面至关重要。

《中诫经》正是在这种认识的基础上，提出了德才兼备的人才观。首先，它把所有德才兼备的人统称为“智人”，这也是它提出的培养目标；其次，它根据人们道德修养程度的高下和所学知识的广度和深度，把“智者”又划分为三个等级：上智者、中智者和下智者。并且直接把人才和待遇挂钩，尊重知识，厚待人才。它认为上智者“虽贫而终富，暂卑而终高”；中智者“未学而终悟，未显而终达”；下智者“兢兢而无过失，不遭横祸”。

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

下面是它的论述：

黄帝又问先生曰：“智人何等次之？”对曰：“有三等皆为仁者之人。上智者明天文，察地理，不学自晓，不教自解，默而识之，辨音律，鉴贤愚，不轻人，识成败，知进退，别存亡，此人虽贫而终富，暂卑而终高，此上智人也。中智者通会经书，常存礼敬，见贤思齐，扶危救弱，惠施不悔，忠孝不虚，言不伤物，卑逊温谦，此未学而终悟，虽未显而终达，此中智人也。下智者修善人也，改往修来，就业而思学，笃信善恶之事，不侵他人财物，保命惜身，会道理，识文法，自能好弱，自怕灾衰，如此兢兢而无过失，不遭横祸，此下智人也”。<sup>①</sup>

《中诫经》的这种思想能够充分调动人们努力进取的积极性。能够使人们明白认真真做人，踏踏实实做学问的道理；能够促使人们在人生的道路上勤读苦学，勇攀知识高峰。这与我们今天知识经济时代的主旋律相谋合。

### 第三节 道德教育的原则和方法

#### 一 专心记念善语、善行、善视

专心记念善语、善行、善视是《中诫经》极力提倡的道德修养方法，它包含二层意思：一层是指道德修养的态度，人们必须做到专一不二，无邪念萌生侵扰；另一层是指在道德培养过程中，人们必须坚持道德认识和道德实践的统一，不只是把为善挂在嘴边，还必须躬身履行。做到了这些，就会获得好的福气。它说：“修身制命治性之法，清朝常行吉气，专心记念善语、善行、善视，一日之内，三业为生，三年之内，天降福星，皆为福报也。”<sup>②</sup>

#### 二 心拟行善，除去恶念

老子曾提出“涤除玄览”的修养方法，要求人们要经常地消除心灵上

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

的瑕疵，保持其本来的洁净。老子在这里强调了心在修养过程中的重要性。《中诫经》继承了老子的思想，同样认为“心”是修道的关键，因为心是道的载体，“夫人修持善恶，自起于心。心是五贼之苗，万恶之根”<sup>①</sup>。它还从因果报应、天人感应的思想出发，告诫人们要时时保持一颗为善之心，切勿心动恶念，这样才能获得福祐，远离灾难。它说：“夫人之心拟行善，善虽未成，而善神已应矣。心起恶，恶虽未萌，凶神已知。”<sup>②</sup>

### 三 知过、悔过、改过

人非圣贤，孰能无过，关键是要能知错就改，改了就好。《中诫经》认为，人们犯了错误，惹下罪过，只要能悔过、改过，就能得到解脱，就能卸掉罪恶的枷锁，获得新生。反之，如果执迷不悟，听之任之，长此以往，便会愈陷愈深，酿成大错，后悔晚矣。正如它所说：

罪有可解者，有不可解者。世人偶行非道，心能悔过，是可解也；  
若闻不信，知过不改，为恶转多，心毒炽盛，不可解也。<sup>③</sup>

在历史上，有许多关于改过的名言至今仍熠熠生辉，孔子说：“过，则勿惮改。”<sup>④</sup> 孔子的得意门生子贡说：“君子之过也，如日月之食焉：过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”<sup>⑤</sup> 伟大的革命导师毛泽东说：“知错就改，改了就是好同志。”这些都从正面揭示了改过的重要性。可见，知过、改过不仅是一个人健康成长、实现自我完善和自我超越的重要途径，而且也是人们内在修养的外在反映。

### 四 持之以恒

《中诫经》诚恳地告诉人们，提高自身的修养不是一蹴而就的事情，所以不能一曝十寒，必须有坚忍不拔的意志，持之以恒的精神。只有这样，才会得到神灵的保护，才能延长自己的寿命，增加自身的福祿。它说：“故一

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

③ 《赤松子中诫经》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《论语·子张》。

生修善之人，不必择良时吉日，凡用使之时，自然得凶中之吉，百灵潜护，神煞避矣。”<sup>①</sup>“世人终日常修善行，自然天增福寿”<sup>②</sup>。反之，如果三天打鱼，两天晒网，只能是事倍功半，甚至事与愿违，所以它说：“故君子千日行善，善未有足了片刻造恶，恶便有余。”<sup>③</sup>

## 五 通过阴阳之报来约束人们的行为

《中诫经》始终贯穿着阴阳之报的思想。这一思想是构建全文的理论基础，并直接服务于其中所蕴含的全部教育思想。《中诫经》劝诫人们要多做好事，因为人们的一切行为，无论善恶，都会遭到天地的报应，它说：“凡人逐日私行善恶之事，天地皆知其情。暗杀物命，神见其行；心口意语，鬼闻人声；犯禁满百，鬼收其精；犯禁满千，地禄人行；日行诸恶，枷锁力成。此阴阳之报也。”<sup>④</sup> 阴阳之报这一思想有着浓厚的宗教迷信色彩，因为事物之间的因果关系具有反直观性，难以揣摸，是属于非线性关系的科学，但《中诫经》利用人们对天地鬼神的敬畏心理来进行说服教育，的确能收到约束人们不良行为的功效。在当时的社会条件下，这不能不说是一种有教育效果的思想，具有一定的历史意义。

总之，《中诫经》借助“天”的威严和力量，运用因果报应的逻辑公式，通俗易懂地向人们进行了一番劝善的教育。尽管外表涂上了一层神秘的宗教色彩，缺乏一定的科学性，但它所能达到的教育效果是显而易见的。它能从人们普遍存在的畏天、敬天、顺天的心理因素出发，去塑造一个能赏善惩恶的天地之神，行使教育感化、监督众生弃恶扬善的使命，从而形成为善的社会共识和民族心态，这不能不说是其匠心独运的教育思想的精华所在。

① 《赤松子中诫经》。

② 《赤松子中诫经》。

③ 《赤松子中诫经》。

④ 《赤松子中诫经》。

## 第五章

# 《列子》的教育思想

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

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

唐代皇帝崇奉道教，唐玄宗天宝元年（公元742年）诏奉列子为“冲虚真人”，尊张湛所注《列子》为《冲虚真经》，列为道教四子真经之一，并作为唐代崇玄学的教科书。宋真宗于景德四年（公元1007年）加“至德”二字，故又名《冲虚至德真经》。现存重要的宋代注本均收入《正统道藏》洞神部玉诀类。《列子》是道教的主要经书和思想宝库，唐人柳宗元说：“然观其辞，亦足通知古之多异述也，读焉者慎取之而已矣。”<sup>①</sup>《列

---

① 柳宗元：《辨列子》，载杨伯峻撰《列子集释》（以下所引此书皆为此版本），中华书局，1979，第287页。

子》给人们开辟了新的思维空间和领域。下面就它的世界观教育与人生观教育加以评述。

## 第一节 朴素的唯物主义世界观教育

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

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

夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。<sup>①</sup>

这就是说，世界万物的本原是气，经过太易、太初、太始、太素四个演化运动阶段形成浑沦，天地人都是由浑沦之气生成的，“清轻者上为天，浊重者下为地，冲（中）和气者为人；故天地含精，万物化生”<sup>②</sup>。

神学目的论者宣传自然界的一切事物都是上帝为某种目的而创设的，一切事物都有其存在的目的。《列子》对这种唯心主义进行了抨击，它说：

天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以大小智力而相制，迭相

① 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第5~6页。

② 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第8页。

食；非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋口替肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉？<sup>①</sup>

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

《列子》认为，宇宙是无限的，天地虽大，但只是宇宙中之一细物，“夫天地，空中之一细物，有中之最巨者。难终难穷，此固然矣；难测难识，此固然矣”<sup>②</sup>。天和地是宇宙中的小东西，还有更大的物体在外，没有终止，没有穷尽，难以推测认识，难以透彻了解。《列子》的认识基本是正确的，因为宇宙在空间上和时间上都是无限的，人类对宇宙的认识也是无限的。

《列子》认为，自然界的万物是按照它自身的固有规律自然生成生长，自然变化消亡，不是神的启示和操纵，它说：“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。”<sup>③</sup>“无时不生，无时不化。”<sup>④</sup>

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

运转亡已，天地密移，畴觉之哉？故物损于彼者盈于此，成于此者亏于彼。损盈成亏，随世随死。往来相接，间不可省，畴觉之哉？凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自世至老，貌色智能，亡日不异，皮肤爪发，随世随落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟至后知。<sup>⑤</sup>

《列子》看到事物无不向着它的反面转化，但这个转化必须依靠一定的条件，这就是事物的量变必须发展到极限，才会引起质的变化，它说：“故

① 《列子·说符篇》，《列子集释》，第269～270页。

② 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第32页。

③ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第5页。

④ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第2页。

⑤ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第29～30页。

物不至者则不反。”<sup>①</sup> 这是对《老子》“反者道之动”<sup>②</sup> 辩证思想的继承。

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

## 第二节 豁达的人生观教育

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

### 一 贵生观

《列子》认为，人得宇宙浑沦中和之气而生，是天地之间最宝贵的东西，为万物之灵。它说：“一者（即浑沦之气），形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲（中）和气者为人。”<sup>③</sup> “人肖天地之类，怀五常之性，有生之最灵者也。”<sup>④</sup> 又说：“吾乐甚多，天生万物，唯人为贵。而吾得为人，是一乐也。”<sup>⑤</sup> 自然生育各种飞禽走兽、昆虫鱼虾，只有人最尊贵。能够做人，这是一种最大的快乐。

既然人最可贵，当然就要保住人；保住人首先就要保住人的身体和生

① 《列子·仲尼篇》，《列子集释》，第133页。

② 《老子》，第四十章。

③ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第8页。

④ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第234页。

⑤ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第22页。



命。它说：

人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以从利逃害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，任智而不恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。然生非我有也，既生，不得不全之。物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦养之主。<sup>①</sup>

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

《列子》认为，人要顺着自然，不为高寿、名誉、地位、财货所羁绊，就能活得快乐自然，安安逸逸。它说：

生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑，此谓之遁民也。可杀可活，制命在外。不逆命，何羨寿？不矜贵，何羨名？不要势，何羨位？不贪富，何羨货？此之谓顺民也。天下无对，制命在内。<sup>②</sup>

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

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

宴平仲问养生于管夷吾。管夷吾曰：“肆之而已，勿壅勿阏。”宴平仲曰：“其目奈何？”夷吾曰：“恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲闻者音声，而不得听，谓之阏听；目之所欲见者美色，而不得视，谓之

① 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第234～235页。

② 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第235～236页。

闻明；鼻之所欲向者椒兰，而不得嗅，谓之阙闻；口之所欲道者是非，而不得言，谓之阙智；体之所欲安者美厚，而不得从，谓之阙适；意之所欲为者放逸，而不得行，谓之阙性。凡此诸阙，废虐之主。去废虐之主，熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所谓养。拘此废虐之主，录而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、万年，非吾所谓养。”<sup>①</sup>

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

## 二 生死观

生与死是人类的永恒主题，是勘不破的大谜，因为谁也道不清死的感觉和滋味。人类总是荣生畏死的，最恐惧的是死亡，它说：“人所忧者莫急于死，己所重者莫过于生。”<sup>②</sup>

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

《列子》认为，天地宇宙万物既然有产生，就会有终结，人亦如此，有生就有死，死亡是不可抗拒的自然规律。它说：“形，必终者也；天地终乎？与我偕终。”<sup>③</sup>“生者，理之必终者也。终者之不得终，亦如生者之不得生。而欲恒其生，画其终，惑于数也。”<sup>④</sup>万物有生就有终，要想使一个东西永远生存，停止它完结死亡，这是对理数（规律）的无知。又说：“贫者士之常也，死者人之终也。处常得终，当何忧哉？”<sup>⑤</sup>对于一般人来说，贫穷是经常情况，死亡是必然的结果，等待必然的结果，有何忧愁呢？

① 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第222～223页。

② 《列子·说符篇》，《列子集释》，第268页。

③ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第18页。

④ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第19～20页。

⑤ 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第23页。

《列子》认为，人在这个熙熙攘攘的世界上活了一辈子，奔波劳碌一生，经历了各种酸甜苦辣，年老体衰之后，该好好休息了，而死亡就是最彻底的休息，是神与形各自回到了本处，是大自然给人的最好的恩赐。所以，对死不要悲哀，也不要恐惧。它说：“其在老耄，则欲虑柔焉；体将休焉，物莫先焉。……其在死亡也，则之于息焉，反其极矣。”<sup>①</sup>“善哉，古之有死也！……死也者，德之微也。古者谓死人为归人。夫言死人为归人，则生人为行人矣。行而不知归，失家者也。”<sup>②</sup>人来自自然，又复归自然，死后等于回家一样，怎么不是一件喜事呢？

《列子》从大自然的生生息息和人类社会的嬗替发展来看待人之死，认为前人必须有死，后人才能立身；只有前人让位，后人才能发展。试想一个演员如果在舞台上从盘古开天地唱到天荒地老，后面的演员如何登台表演？《列子》讲了这样一个故事：齐景公到牛山游览，看到自己的国都很美丽，伤感地流着泪说，假如从古没有死亡，我永远能活着，那该是多么美妙啊！两位跟随大臣听到这话后，连忙巴结讨好，只有晏婴独自感到可笑。齐景公问晏婴为何独自发笑，晏子回答说：

使贤者常守之，则太公、桓公将常守之矣；使有勇者常而守之，则庄公、灵公将常守之矣。数君者将守之，吾君方将被蓑笠而立乎畎亩之中，唯事之恤，行假念死乎？则吾君又安得此位而立焉？以其迭处之，迭去之，至于君也，而独为之流涕，是不仁也。见不仁之君，见谄谀之臣。臣见此二者，臣之所为独窃笑也！<sup>③</sup>

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

《列子》认为，人不知道死亡是什么情况，也不知道死是什么感觉和滋味，所以对死亡不应痛苦，不该恐惧，不应把死亡时时刻刻放在心上，而应

① 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第21页。

② 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第27页。

③ 《列子·力命篇》，《列子集释》，第214页。

把身心藏于自然之中，一切顺其自然。它说：“故生不知死，死不知生；来不知去，去不知来。坏与不坏，吾何容心哉？”<sup>①</sup>“死生惊惧不入乎其胸，是故遇物而不惧。”<sup>②</sup>（“死和生的观念不在他胸中，所以和外物相碰撞却无所伤害。”）“圣人藏于天，故物莫之能伤也。”<sup>③</sup>（“圣人把身心藏于自然，所以外物没有什么能够伤害他的。”）对死亡采取任其自然的明智态度，在大自然中自由自在地生活，完全忘记自己的来源，也不去追求自己的归宿，当生命该结束时就让它结束，用不着恐惧操心，这样就能延长生命，否则反而有损于身体健康。

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

万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚、贵贱，是所异也；死则有臭腐、消灭，是所同也。……然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死。仁圣亦死，见愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？<sup>④</sup>

《列子》认为，人死之后应该听之任之，由活着的人根据具体条件来处置安葬，但它反对当时社会厚葬的传统习惯。它说：“既死，岂在我哉，焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而弃诸沟壑亦可，衾衣绣裳而纳诸石椁亦可，唯所遇焉。”<sup>⑤</sup>人死之后只是一具尸体，被烧掉，被沉到水中，被深埋了，被暴露郊野，被堆些柴火扔向沟壑，或穿极好的礼服放入石棺石椁中，都是无所谓的事情，只能让活人看情况而处置罢了，有什么值

① 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第33页。

② 《列子·黄帝篇》，《列子集释》，第51页。

③ 《列子·黄帝篇》，《列子集释》，第51页。

④ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第221页。

⑤ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第223～224页。

得讲究的呢？

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

### 三 名声观

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

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

《列子》一针见血地指出，名可以与钱联姻，也可以与权结拜兄弟，名声能给自己带来财富地位，还能给子孙后代造福，这就是名给人们带来的好处。正因为如此，人们拼命地追求名声不肯罢休，“悠悠者趋名不已”<sup>①</sup>。特别是魏晋门阀士族统治时代，人们以门第、名望博取高官厚禄，有名誉的人就尊贵荣华、安逸快乐；没有名誉就卑贱受辱，忧愁苦恼，“今有名则尊荣，亡名则卑辱。尊荣则逸乐，卑辱则忧苦”<sup>②</sup>。人们不择手段地沽名钓誉，社会

① 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第238页。

② 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第238页。

被搞得名实不符，名声成了虚假的东西，不真实的东西，“实无名，名无实。名者，伪而已矣！”<sup>①</sup>

《列子》坚决反对猎取虚名而不符合实际，甚至认为这是产生人生悲剧的祸根和虚伪的温床，“但恶夫守名而累实，守名而累实，将恤危亡不救，岂徒逸乐、忧苦之间哉？”<sup>②</sup>有的人为了追求虚名而得了灾祸，失去了自我，它说：“伯夷、叔齐实以孤竹君让而终亡其国，饿死于首阳之山。”<sup>③</sup>伯夷、叔齐兄弟为了博得谦让高洁的美名，互不就君位而亡国；周武王灭商，又耻食周粟，饿死于首阳山。这就是“守名而累实”所付出的惨重代价！《列子》试问，富有活力的生命与世俗苍白的虚名，哪一种对人更为重要？

《列子》认为，取得名声必须付出辛勤的汗水；要“苦其身，焦其心”，甚至违背、丧失人的自然本性去迁就世人，这就好像把自己关在几层牢房之中，受脚镣手铐的束缚，完全失去了人生的乐趣，“遑遑尔竞一时之虚誉，规死后之余荣。偶偶尔顺耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉？太古之人知生之暂来，知死之暂往，故从心而动，不违自然所好。当身之娱非所去也，故不为名所劝。……死后之名非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所易也！”<sup>④</sup>像舜、禹、周公、孔子四位圣人，天下的好名誉都归于他们，但他们活着的时候没有享受过一天的快乐，死了之后如同树根土块一样，再奖赏他们，他们也不晓得，要那样的美名又有何用呢？“天下之美归之舜、禹、周、孔……凡彼四圣者，生无一日之欢，死有万世之名。名者，固非实之所取也。虽称之弗如，虽赏之不知，与株块无以异矣”<sup>⑤</sup>。《列子》认为，人生的快乐贵在适意而不在虚名，它赞赏鬻子的话“去名者无忧”<sup>⑥</sup>，只有把虚名的纸帽子彻底抛掉，人才没有忧愁，才能真正把握生命的真谛！

《列子》要求“名副其实”，反对“名不副实”，讥讽那些不择手段地沽名钓誉以捞取金钱地位和权势享受的人；主张人不要违背自然本性，适意而活，不为虚名所累，不把自己囚禁在虚名的牢笼里，这些都给那些把个人

① 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第218页。

② 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第238页。

③ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第218页。

④ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第219～220页。

⑤ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第232页。

⑥ 《列子·杨朱篇》，《列子集释》，第238页。

的名誉看得比个人的生命还重要的人以一副清醒剂。但《列子》教人活着就是为了自己快意，不要为社会进行任何的艰苦劳动和努力，特别是宣传人不要顾全一点名声而恣意行乐，这些都是魏晋门阀士族荒淫颓废情绪的表现。

#### 四 财利观

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

《列子》从宏观上进行观照，认为天下一切均属于公，私有是违背自然之道的。《列子》认为天地万物和人都是自然之气形成的，是自然的造化，万物绝对不可被个人所私有，也不应当为个人私有。《天瑞篇》有这样一个传说：有一次，舜问他的大臣说：“道”我能得到并私有它么？答道：您的身躯都不是您所私有的，您怎么能够私有那个“道”呢？您的身躯是自然把形状暂时托付给您的，您的性命是自然把顺气暂时托付给您的，您的子孙是自然把蜕变暂时托付给您的……天地的运动是刚强之气的运动，天地之间的任何事物又怎么可以为人所私有呢？还说：“天地万物不相离也，仞（认）而有之，皆惑也。”<sup>①</sup>（“天地和天地中的各种物品都是不能分开对待的，把它认作私有，都是糊涂的。”）《列子》从天地万物和人同源于一气，是互相联系不可分离的理论出发，论证私有物品是破坏了自然的和谐，从而发展了儒家《礼记·礼运》“天下为公”的思想。

《列子》认为，钱财是身外之物，过多地追求反而使自己成为财富的奴隶，自己不能控制自己。《列子》说，世上的人为追求长寿、名誉、地位、财货，而怕鬼神，怕别人，怕威势，怕刑罚，这种人生命由外物控制，自己不能控制自己，非常可怜。只有把这四件事全部抛弃的人，才能叫做顺着自然的人，没有敌方，自己控制着自己，为生命的真正主宰。《列子》认为，生命比财富更宝贵，更重要。可是对这个极为普通的道理，许多人却不能醒

<sup>①</sup> 《列子·天瑞篇》，《列子集释》，第37页。

悟。他们拼命地追求钱财，积累财富，永不知足，致使自己因财惹祸，被盜，被抢，被杀。“人为财死”，为钱舍命的事例自古至今可算是层出不穷。

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

《说符篇》有这样一个寓言故事：齐国有个想得到金子的人，清早穿好衣，戴好帽子，到市上去，一直走到卖金子的地方，拿了金子就走。被官吏逮捕，问他：“人都在那儿，你为何敢拿别人的金子？”他答道：“我拿金子的时候，只看到金子，没看到人！”（“取金之时，不见人，徒见金。”）《天瑞篇》还有这样一个故事：齐国的国氏非常富有，宋国的向氏非常穷困，因而羡慕国氏，便扒墙打洞，眼睛看到的，手能摸到的，没有不偷去的。不久吃了官司，赃物和自己原来的积蓄都被抄没。以上这两篇寓言故事，警告那些日夜梦想发财的人：见财不能起歹意，不义之财不可取。如果只想到发财而采取不正当的手段，其结果必将受到正义和法律的制裁。为了捞钱而不顾惜生命的人，只能落得可耻的下场！

## 五 命运观

到底什么是命运？《列子》回答说：“不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，纷纷若若，随所为，随所不为。日去日来，孰能知其故？皆命也夫。”<sup>①</sup>又说：“然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。”<sup>②</sup>这就是说，命运是人的一种际遇，是人不可预测、不可抗拒的一种自然理势。人不晓得为什么这样而这样，力所不能宰制、无可奈何的事情，就归之于命运如此。譬如说，人不能不生，不能不死，不能自己选择

① 《列子·力命篇》，《列子集释》，第206页。

② 《列子·力命篇》，《列子集释》，第215页。



时间和家庭生，也不能自己选择时间和疾病死，“生生死死，非物非我，皆命也”<sup>①</sup>。

《列子》认为，人的寿命长短与个人的智能高低没有什么关系。它说彭祖的智慧不比尧舜高，却活到800岁；颜回的才能不在一般人之下，却仅活18年，“智之所无奈何”<sup>②</sup>。同时它认为，人的富贵贫贱与道德优劣也没有什么关系。它说孔子的道德不在各国君主之下，即在陈、蔡几乎饿死；殷纣王的品行不在箕子、微子、比干之上，却居君王之位。伯夷、叔齐饿死于首阳山，鲁国季氏比柳下惠钱财多得多。北宫子德高却穷困贫贱，西门子德薄却荣华富贵。东郭先生对西门子说：“夫北宫子厚于德，薄于命；汝厚于命，薄于德。汝之达，非智得也；北宫子之穷，非愚失也。皆天也，非人也。”<sup>③</sup> 因此，人们无法用智力和道德来改变自己的命运。

既然命运的安排是不可抗拒的，《列子》劝告那些穷困贫贱的人要“知命安时”，乐天安命，自我寻找精神上的平衡。做到这样，即使生活贫困，穿着破短袄，也会感到“有狐貉之温”；吃着粗粮胡豆，也会体味到有细粮美味的甘甜；住着矮房草屋，也会像住着高堂华屋一样舒适；乘着柴车，也好像乘着华丽雕饰的肥马高车一样舒畅。终身自得其乐，不知道荣辱在哪里。《列子》称这种自我陶醉的具有阿Q精神的人为“能寤”（觉悟）之人，而斥责那些怨恨贫贱、不守本分的人是“不知命”、“不知时”的蠢人。它说：“死生自命也，贫穷自时也。怨天折者，不知命也；怨贫穷者，不知时也。当死不惧，在穷不戚，知命安时也。”<sup>④</sup> 世界上的人百种千态，如果都能安于命运，顺于自然，不同别人去比富贵贫贱，自得其乐，各乐其趣，这就“咸之于道”<sup>⑤</sup>，都能符合自然之道了。

《列子》公开宣布人的生死夭寿、富贵贫贱、祸福休咎、酸甜苦辣都是命运的安排，不是人为努力和个人力量所能改变的，夸大“命”的权威，否定“力”的作用，最终陷入了宿命论的泥淖。其目的是论证魏晋门阀士族安富尊荣的特权地位不可动摇，劳动人民穷困贫贱是命中注定，一切努力和斗争都是枉然的。这是对门阀士族统治有利的一种理论说教，是对魏晋时

① 《列子·力命篇》，《列子集释》，第203页。

② 《列子·力命篇》，《列子集释》，第203页。

③ 《列子·力命篇》，《列子集释》，第195页。

④ 《列子·力命篇》，《列子集释》，第212页。

⑤ 《列子·力命篇》，《列子集释》，第210页。

期出现的道教经典《西升经》提倡的“我命在我，不在于天”的否定，也是与它的朴素的唯物主义世界观教育相悖的，应当批评。我们认为，人的遗传基因、出生时代、家庭条件、社会背景和自然环境都对人的前途、际遇起着制约作用，忽视这些客观因素，企图使个人的一切主观愿望和理想都能如愿以偿，这是不切合实际的。但忽视个人的主观努力与奋斗，放弃人的主观能动性，也是不明智的。人的成败、际遇，是客观与主观、必然和偶然的结合，这是对命运的科学解释。只有懂得这个道理，才能找到人生正确的坐标，才不至于陷入人生的误区，自找麻烦和苦恼。

古人评价列子说，列子“虚泊寥阔，居乱世远于利”<sup>①</sup>；“著书发扬黄老之幽隐，剖抉生死之根柢”<sup>②</sup>；“才颖逸而性冲澹，生乱离而思寂寞。默察造化消息之运，于是乎轻生死；轻视人间生死之常，于是乎遗世事”，其学“爱生自利”<sup>③</sup>。杨伯峻先生说：“列子心情上摆脱了人世的贵贱、名利种种羁绊，任其自然。”<sup>④</sup>《列子》要人们心胸博大，宏观宇宙，顺乎自然，合于天道。要人重视生命，藐视死亡；抛弃名利，不谋权势；适性情性，返朴归真。这些对于世人都具有深刻的教育意义。唐人卢重玄说：“观《列子》之书，斯亦思过之半矣。”<sup>⑤</sup>看了这部书，能使人猛省人生，翻然悔过自新，确实具有“堕笈解帙，决疣溃痈”<sup>⑥</sup>的教育作用。

① 柳宗元：《辨列子》，《列子集释》，第287页。

② 陈景元：《列子冲虚至德真经释文序》，《列子集释》，第282页。

③ 黄震：《黄氏日钞》，《列子集释》，第290页。

④ 杨伯峻：《列子集释·前言》，中华书局，1979，第2页。

⑤ 卢重玄：《列子叙论》，《列子集释》，第282页。

⑥ 陈景元：《列子冲虚至德真经释文序》，《列子集释》，第282页。

## 第六章

# 《黄庭经》的养生教育思想

《黄庭经》是道教主要经典之一，是一部谈养生修真之术的道教经书。现传世的《黄庭经》有三种：《黄庭内景经》、《黄庭外景经》、《黄庭中景经》，但《黄庭中景经》系后人所作，因而《道藏》仅收录内、外二经，《黄庭经》即指该二经的合称。内外二经义理相近，行文风格不同，关于其成书时代、作者、孰先孰后历来争论不休。王明先生认为，《内景经》先出，《外景经》后出。约在晋武帝太康九年（公元288年），魏华存得到《黄庭内景经》，并注录刊定；而《外景经》约出于晋成帝咸和九年（公元334年），系东晋道士依《内景经》之旨，推衍创作的<sup>①</sup>。李养正先生却认为，最先行世的是《黄庭外景经》，系东汉末至曹魏时方术之士所作的五斗米道秘典；而《黄庭内景经》是自《外景经》申演出来的，是魏华存以《外景经》作传本并加以义疏、诠释、深化而作，成为茅山上清派道教的主要经典<sup>②</sup>。笔者赞同后种观点，因为内、外经基本思想一致，外景经略，内景经详，而且明显可见有的部分系内景经对外景经作进一步解释与推演。明《道藏》与宋《云笈七签》均收有《黄庭经》内、外两经。《黄庭经》最早出现于《抱朴子内篇》，最早著录于国史《旧唐书·经籍志》。现存最早的注本是唐代梁邱子和务成子注本，后来金刘处玄、明陆西星、清李涵虚、蒋国祚均注释《黄庭经》，还有清董德宁撰《黄庭经发微》，近代道学家陈撄宁撰《黄庭经讲义》等。《黄庭经》的确影响深远，不仅流

---

① 王明：《黄庭经考》，载《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984。

② 李养正：《魏华存与〈黄庭经〉》，载《中国道教》1988年第1期。

行于道教界，而且流行于文学界，唐代大诗人李白有诗涉及《黄庭经》：“镜湖流水春始波，狂客归舟逸兴多；山阴道士如相见，应写《黄庭》换白鹅。”<sup>①</sup>南宋诗人陆淳亦有诗曰：“白头始悟颐生妙，尽在《黄庭》两郑中。”<sup>②</sup>

《黄庭经》将医学养生思想与道教教义融于一体，以七言韵文形式阐述道教保养修炼的医理和长生久寿之要诀。《黄庭经》作为道教内丹派养生之书，注重脏腑安和，固精炼气，洞观自然，通灵达神，进而达到却老延年、升天登仙的目的。就其隐含的养生与医学教育思想钩沉如下。

## 第一节 养生教育的哲学基础

在博大精深的中国传统教育思想中，道家道教素以重视养生教育而著称，尤其是道教著名经典《黄庭经》，以其精湛的语句、独有的内涵与科学的医理构建起了以生命哲学、医学机理与自然养生为基调的独特养生教育体系。将生命个体的自然养育融于天地宇宙有序运作的宏观系统之中；同时，又将高层次的生命养炼提升到神化之高度，蒙上了神秘莫测的宗教哲学色彩，从而实现了养生教育由人化到物化再到神话的道教养生教育旨归。可见，《黄庭经》养生教育观是建立在中国传统的朴素宇宙观、天人合一观和朴素辩证法基础上的，具有深厚的哲学基础。

### 一 大小宇宙统一论

人类生活在宇宙之中，宇宙为人类提供了赖以生存的物质条件，人是宇宙构成的能动成分之一，因此，宇宙与人是辩证统一的。我国古代对天地万物的认识早有“宇宙”之称。《淮南子》说：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。”<sup>③</sup>可见，西汉时已将无边无际的空间和无始无终的时间放在一起认识世界、解释万物。《黄庭经》作为上清派道教的主要经典，从养生与宗教角度出发，阐发了宇宙理论，并将之与养生教育观融于一体，交融衬拟，烘托主题。主要采取“以天例人”、“比类取象”的方法来研究人体与

① 《李太白全集》，中华书局，1999。

② 《唐宋诗词选》，中国青年出版社，1959。

③ 《淮南子·齐俗训》。

养生教育。《黄庭内景经》称天地大宇宙为“六合”，它说：“五斗焕明是七元，日月飞行六合间。”<sup>①</sup> 这里的“五斗”是五星，“七元”是北斗七星。即言日月星辰所运行之空间是“六合”。又说：“上睹三元如连珠，落落明景照九隅，五灵夜烛焕入区，子存内皇与我游。”<sup>②</sup> 梁丘子解释说：“三元谓三光之元，日、月、星也。”“五灵，谓五星也。”<sup>③</sup> 抬头看天宇日月星辰，犹如连珠发射着耀眼的光芒，照遍四方九隅，五星高悬像夜烛炳焕全区，养生之道犹如三光，本来无心，有感则应。粗略勾画了天地大宇宙的部分外观表征及其与人体的感应机理。《黄庭经》教育人们，人体小宇宙就是五脏六腑，并于《内景经》中用了14章的篇幅分章阐述了心、肝、脾、肺、肾、胆的生理机能。而且明确主张大、小宇宙的和谐统一，梁丘子在注序中说：

黄者，中（央）之色也；庭者，四方之中也。外指事，即天中人中地中；内指事，即脑中心中脾中，故曰“黄庭”。内者，心也；景者，象也。外象谕，即日月星辰云霞之象也；内象谕，即血肉筋骨脏腑之象也。<sup>④</sup>

很显然，将人体融于天地宇宙之中，而且更加清楚地界定了大、小宇宙的外延范围。《黄庭经》关于大宇宙——“六合”与小宇宙——人体脏腑的理论建构以及二者的和谐统一，为其详细入微的人体保健养育观与自我调理的养生观奠定了深厚的哲学基础。

## 二 人与天地五行相应论

人是天地阴阳所生之产物，也是自然之有机构成。天地自然的变化直接或间接地影响着人体，人的机体则产生相应的反应。这是汉儒“天人感应”、“天人合一”哲学思想在道教养生教育观中的反映。最早的中医典籍《黄帝内经》说：“人以天地之气生”；“人生有形，不离阴阳”。人是由天地之气生成的，自然具有与形成天地万物的阴阳五行之气相一致的形质。天有阴阳之气，人亦有阴阳之气；地有五行之气，人也有五行之气。《黄庭

① 《上清黄庭内景经·若得章第十九》，《云笈七签》卷十一，华夏出版社，1996，第63页。

② 《上清黄庭内景经·上睹章第十六》，《云笈七签》卷十一，第62页。

③ 《云笈七签》卷十一，第62页。

④ 《道藏》第六册，古籍出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第516页。

《黄庭经》云：“五行相推反归一，三五合气九九节。”<sup>①</sup>金木水火土五行相生相克，周而复始，相推之道，反归于一。“一”是万物之宗、生灵之始，同样也是人体之原。“三光”“五行”聚合调和，理化阴阳，覆盖天地，光明四海，造就万物。《黄庭经》说：“通利六腑调五行，金木水火土为王。”<sup>②</sup>人的脏腑有阴阳，五脏为阴，六腑为阳；人亦有五行，肝胆属木，心属火，肺属金，脾属土，肾属水。天地五行要协调和谐，人体脏腑也要通畅互利。五行之中土为主、为基，而在人体中与土相应的是脾，也是“五脏六腑神明主”<sup>③</sup>。天地阴阳五行说是我国古代朴素唯物主义的哲学思想，认为世界一切事物都包含着阴阳两个方面，万物是阴阳二气相互作用、运动、发展、变化的产物，因而在认识事物时要坚持两点论。同时，现实物质世界是由金木水火土五种基本元素构成，它们相互滋生、相互制约，导出多彩斑斓的大千世界。《黄庭经》对五行渊源与衍生作了扼要概括：“五行参差同根带，三五合气其本一。”<sup>④</sup>道明五行尽管各具特性、形状各异，但同根同源；三光、五行相交聚合，终究合一。这是对唯物论世界多样性与统一性原理的朴素表述与粗浅认识。《黄庭经》将人体与天地五行相对应。用天地五行说来概括人体组织器官，说明脏腑的各自生理功能，甚至还推演扩大了五行运动变化的活动范围，如：“帝乡天中地户端”<sup>⑤</sup>，这里的“天中”指天庭，“地户”指鼻。可见，《黄庭经》立足于朴素唯物论的基础上，以五行作用、演化之哲学规律来贯穿、导引养生的教育理论，从而使其增强了理论性与科学性。

### 三 形神合一互变论

马克思主义哲学认为，世界是由物质世界与精神世界组成的，以有形实体为主的物质世界居第一位，以理念形态存在的精神世界居第二位，物质决定精神，精神亦反作用于物质，二者是辩证统一的。《黄庭经》的哲学思想基本上符合以上的理论，按形神合一原理去设定、解释人体器官的主要功能与分工。《上清黄庭内景经·心神章第八》曰：“心神丹元字守灵，肺神皓

① 《上清黄庭内景经·五行章第二十五》，《云笈七签》卷十二，第65页。

② 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第72页。

③ 《上清黄庭内景经·隐藏第三十三》，《云笈七签》第十二，第87页。

④ 《太上黄庭外景经·中部经第二》，《云笈七签》卷十二，第70页。

⑤ 《上清黄庭内景经·若得章第十九》，《云笈七签》卷十一，第63页。

华字虚成，肝神龙烟字含明……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。”<sup>①</sup>认为六腑有六神，将六腑与六神相对应，达到了形神的完美合一。这里的“形”，即指脏腑、筋骨等形体器官；所谓“神”，泛指人的生理活动、心理活动和精神活动。汉代修仙、养生之作《老子河上公注》就主张“五藏”，即：“肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志。五藏尽伤，则五神去。”<sup>②</sup>《黄庭经》继承并发展了《老子河上公注》的形神合一说，认为只要六神俱存于形体，在脏腑内顺应天地阴阳之运行规律正常运作，昼夜存之于体内，人必然长生久寿。道家道教养生教育理论历来重视“神”的功能，它们所言之“神”有两种涵义：一是专指人的精神活动和心理活动，即“心神”。能控制人的思维、意志与情感等活动。主要存在于心，《老子河上公注》所说之“心藏神”就是该义之所指。二是指人体的生命活力，称之为“神气”、“神机”，是健康人所具备的充满生机与活力的生理机能。《黄庭经》所言之心神、肺神、肝神、肾神、脾神、胆神主要是此义所指。《黄帝内经》也说：“血气已和，营卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。”<sup>③</sup>不仅说明神产生于血气和、荣卫通、五脏成的基础之上，而且说明一个体魄健全的人应具备腑脏气血与神气魂魄两方面的功能和活动，形神兼备方可成为完人。因此，《素问·上古天真论》说：“形与神俱，而尽终其天年。”这与《黄庭经》的“六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生”是一样的含义，即只要形神合一，和谐协调，就能长生久健，益寿延年。形神生成论、形神合一论，充分体现了物质（即“形”）的本原性，精神（即“神”）的派生性，以及二者相互作用与反作用的唯物主义原理。

#### 四 藏象映现一致论

所谓“藏”是居于里的内脏；“象”是人体外在的生理表现。所谓“藏象映现”是指藏于体内的脏腑在体表有具体的外部征象与表现，“象”是“藏”的外在体现，“藏”是“象”之内在实质，二者互为表里、互相映

① 《云笈七签》卷十一，第60页。

② 《河上公章句·成象第六》，载《道藏》第十二册。

③ 《灵枢·天年》。

现。这与唯物辩证法中关于现象与本质范畴论有所相似，本质的“藏”决定现象的“象”，而现象又体现本质，藏象互为映象、辩证统一。《黄庭经》指出：“隐影藏形与世殊，含气养精口如朱。”<sup>①</sup>《素问·五藏别论》也说：“五藏者，藏精气而不泻，故满而不能实。”可见，五脏是“藏”之所，而“藏”之实物是精气；只要内藏精气，气血充足，则必然外现于体表，那么相应的“象”的表征是口唇红润。以此推演，还可提出教人认识和观察人体器官功能与健康状况的科学方法论，即由表知里、司外揣内，这也是我国传统医学诊断方法之一。扁鹊正是依此哲学方法论原理发明了望、闻、问、切的四诊法。《黄庭经》也认为心藏之外象在于口，肝藏之外象在于眼目，脾藏之外象在于唇与七窍，肺藏之外象在于鼻与喉，肾藏之外象在于耳，胆藏之外象在于眉目间与头发。传统中医教育理论也一贯主张藏象一致论，千余年的中医临床实践也证明了以象观藏、司外揣内的医学方法论是切实可行的。因此，该理论为《黄庭经》养生教育观作了深厚而科学的哲学铺垫。

## 第二节 养生教育的医学基础

《黄庭经》的养生教育观不仅建立在其丰厚的哲学理论基础之上，而且立足于其比较科学的医学理论沃土之中。《黄庭经》继承了古代医学经典《灵枢》、《素问》等医理学说，教育人们要想长生久寿、永葆康健，必须全面了解与把握医学基本理论，明确了解人体各主要器官之大略及其主要生理功能。因此，《黄庭经》内外篇用了大量篇幅（14章）来阐述人体脏腑——心、肺、肝、肾、脾和胆的医学特征与生理机能。它认为，“五脏”包括：心、肺、肝、肾、脾；“六腑”包括：胆、胃、小肠、大肠、膀胱、三焦。“五脏”的共同生理机能是贮存与化生精微的质，“六腑”的共同生理特性是接受、传导和消化水谷并不断排泄。具体分述如下。

### 一 关于心脏的生理表征与医学功能

中医认为，心是五脏中最主要的脏器。心主血脉，是血液运行的发动机。在道教养生教育看来，心脏大多被宣讲为人的中枢神经系统，但《黄庭经》抛弃了道教传统看法，吸收了较为科学的中医理论，教育人们

<sup>①</sup> 《上清黄庭内景经·隐影章第二十四》，《云笈七签》卷十二，第65页。



说：“心部之宫莲含华……主适寒热荣卫和……调血理命身不枯，外应口舌吐五华。”<sup>①</sup>心脏的形状犹如含苞未放之莲花，是贮藏血液之所，又是栖神之宅，心能适寒热，和荣卫，调血脉，通气道，其外部征象是口舌和面部。如果心烦心悸，就会口不辨五味，狂躁，枯身；若调养心神，集中意念，松弛肌体，就可以“调血理命”，“口适吐华”，面部荣润，长生不枯。《黄庭内景经·心典章》又云：“心典一体五脏王……昼日曜景暮闭藏，通利华精调阴阳。”因心脏是栖神之宅，故为五脏之王，能吐纳五脏之所，辨识五行之味；白昼人体活动量大，所以心跳加快，血脉全部舒张；夜晚人体安静，心跳放慢，血脉静静流动。如此血脉畅通，血液充盈，便会调和阴阳，通利华精。中医教育理论认为，心主血脉，具有推动血液在脉道中正常运行的生理机能，全身血液之所以能不停地流动，正是由于心脏这个发动机在不断地推动血液在脉中运行，从而发挥濡养全身的作用。若心气充沛，推动有力，血液在脉道中就能运行不息，周流全身；心气不足，则推动无力，血行迟缓，脉弱无力。若血液充盈，则脉有所充，心有所养，就可滋养周身；相反，则血脉空虚，心失所养。若脉道通利，则血流畅通，“通利华精”；脉道不利，则血行不畅。此外，心主血脉的外在表现是舌色、面色、心胸部与脉象。若血脉充盈、和缓有力，则舌色红活荣润，面色红润光泽，胸部舒坦，脉搏均匀<sup>②</sup>。相比可知，《黄庭经》关于心脏的生理表征与医学功能和中医理论基本相似，因而具有一定的科学性。

## 二 肺脏的生理表征与医学功能

医学理论认为，肺脏是主管呼吸之器官。呼出浊气，吸入清气，吐故纳新，维系生命运动。呼吸均匀和调，清气吸入充足，人体之气的生成有源，气机调畅。如果呼吸功能减退，就会导致气喘之短，体乏力倦。肺开窍于鼻，鼻与喉相通于肺，鼻是肺脏呼吸的外部器官。肺主皮毛，皮毛指人身之表，包括皮肤、汗腺、毫毛等组织。肺与皮毛有密切关系，是由于敷布于肌肤面起温养、卫护和调节汗孔开合作用的卫气，依赖于肺气的宣发。《黄庭经》就有类似的医学教育观，它宣教说：

① 《上清黄庭内景经·心部章第十》，《云笈七签》卷十一，第60页。

② 王庆其：《中国传统文化的璀璨明珠——〈黄帝内经〉》，上海中医药大学出版社，1999，第68～72页。

肺部之宫似华盖，下有童子坐玉阙，七元之子主调气，外应中岳鼻齐位，素锦衣裳黄云带，喘息呼吸体不快，急存白元和六气，神仙久视无灾害，用之不已形不滞。<sup>①</sup>

肺之为气三焦起，视听幽冥候童子，调理五华精发齿，三十六咽玉池里，开通百脉血液始，颜色生光金玉泽，齿坚发黑不知白，存此真神勿落落，当忆此宫有座席，众神合会转相索。<sup>②</sup>

肺脏的外部形状好像华丽的盖子，下通肾中白气，上联七窍，开窍于鼻，布气周身，主要功能是主气调气——呼吸清气。肺表颜色素白，黄脉罗络，有象云气。若能正常吐浊气吸新气，则体健身安；若有时喘息，呼吸急促，就会感到身体不适，心情不快。只有经常均匀用肺吸，并常存此道，使形气华荣，久生无害。《黄庭经》还教育人们，肺气起于三焦，能调理五脏之元气。若能将华池咽液入丹田，则可开通百脉血液，焕发光泽容颜，齿坚发黑，长期坚持。五脏六腑之神会合调理，身体各部博调平和，即可返老还婴。

### 三 肝脏的生理表征与医学功能

《黄庭经》养生教育观认为，肝脏是贮藏血液的脏器，能起调节全身血液分布的作用。肝性如木，主疏泄条达。“肝部之中翠重裹……和制魂魄津液平，外应眼目日月清。”<sup>③</sup> 务成子说：“肝色苍翠，大小相重之象也。”<sup>④</sup> 肝主谋虑，系魂之居，贮藏血气。若心平气和，调理自如，肝即可有效控制魂魄，使气畅液平；相反，若情绪激动，肝即可将贮存之血气向周身输布，以致损伤脉络，迫血妄行。肝的外现器官是眼目。《灵枢·脉度》也说：“肝气通于目，肝和则目能辨五色矣。”人体的肝气条达、气血舒畅，情绪平稳，则眼睛目明；如果肝气郁结，人就精神抑郁，情绪急躁，进而表现为双目干涩、头目眩晕。《黄庭经》还认为，肝脏藏神，能制体内充盈的津液，能起死回生、摄魂还魄，当人生命垂危时，如能内视肝神便会死而复生。它说：“同用七日自充盈，重绝念神死复生，摄魂还魄永无倾。”<sup>⑤</sup> 《黄

① 《上清黄庭内景经·肺部章第九》，《云笈七签》卷十一，第60页。

② 《上清黄帝内景经·肺之章第三十四》，《云笈七签》卷十二，第67页。

③ 《上清黄庭内景经·肝部章第十一》，《云笈七签》卷十一，第60页。

④ 《上清黄庭内景经·肝部章第十一》，《云笈七签》卷十一，第60页。

⑤ 《上清黄庭内景经·肝部章第十一》，《云笈七签》卷十一，第60页。

《黄庭经》教育人们要重视肝功能的保养与调理，因为肝气的正常与否，还会影响到其他脏器的气机调畅，进而影响脏腑器官整体功能的和谐发挥。它说：“肝气郁勃清且长，罗列六腑生三光，心精意专内不倾，上合三焦下玉浆，玄液云行去臭香。”<sup>①</sup> 肝是生气之本，所生之气浓郁蓬勃，充满生机，气清无色；肝气统摄六腑，经常存想生发清新肝气，就可遍五脏六腑，如日月星辰光耀明朗；若能长期心志专一，修道养性，内心不乱，就会使肝气上与三焦气交合，下为口中津液，像细雨润万物一样，津液玉浆润百骸九窍，真气贯通脏腑，则永无灾病。又说：“治荡发齿炼五方，取津玄膺入明堂，下溉喉咙神明通，坐侍华盖游贵京，飘遥三帝席清凉，五色云气纷青葱，闭目内眄自相望，使心诸神还相崇，七玄英华开命门，通利天道存玄根。”<sup>②</sup> 这里的“五方”指五脏；“华盖”指肺；“贵京”是丹田之别称；“三帝”是三丹田中之道君，在此专指三丹田之所。大意是，若肝气和畅，即可清洁发齿，洗涤五脏，汇合津液自玄膺、明堂入丹田，溉喉咙，滋华盖（肺），流丹田，润心神，通七窍，开命门，故《黄庭经》总结说：“肝气周流终无端。”<sup>③</sup>

#### 四 肾脏的生理表征与医学功能

医学理论认为，肾是先天之本，藏精之所，强力之官，承受五脏六腑之精气而贮存起来。广义的精是指构成和维持人体生命活动的基本物质之一；狭义的精，特指具有繁衍后代作用的生殖之精。中医学所言之肾药精，二者兼含。肾所藏之精，既有“先天之精”，即与生俱来父母给予的生殖之精；又有“后天之精”，即有服食水和谷物后通过五脏六腑经生的精气。肾中精气的生理功能是促进机体生长发育的渐具生殖能力。肾其华在发，头发的生长与脱落、泽润与槁枯，与肾精及肝血密切相关。肾开窍于耳。若肾精充足，则听觉聪慧；若肾精亏损，则耳鸣耳聋，行动迟钝。《黄庭经》养生教育观已吸纳了以上中医理论，它说：

肾部之宫玄阙圆……主诸六腑九液源，外应两耳百液津，苍锦云衣

① 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

② 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

③ 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

舞龙幡，上致明霞日月烟，百病千灾急当存，两部水王对生门，使人生长升九天。<sup>①</sup>

《黄庭经》教化人们，肾脏外观形状呈阙圆状，而且分为一对，成两部。能贮藏五脏六腑三津液与精气，促进百脉流通，其外部应象器官是双耳，务成子注云：“肾宫主耳，气衰则聋。阴阳和合，血液流通。”<sup>②</sup> 如果肾气充足，则耳目聪明，阴阳不衰。肾的主要功能是藏精、积液，配合肺腑完成呼吸运动。肾精不足则摄纳无力，呼多吸少，动辄气喘。同时肾还密切协助膀胱排尿，故曰“水王”。《黄庭内景经·经历章第三十二》又说：“经历六合隐卯酉，两肾之神主延寿，转降适斗藏初九，知雄守雌可无老，知白见黑急坐守。”<sup>③</sup> 用“六合”大宇宙喻空间延伸，用“卯酉”地支来喻时间的延续。不管处于六合天地，还是经过卯酉朝暮，即不论何时何地，肾神主延年均是天经地义的客观医学原理。阳气下降与阴相合谓“藏九”，若能知雄守雌，知白守黑，保精慎欲，便会阴阳均衡，坐守精气，长寿不老。

## 五 脾脏的生理表征与医学功能

《黄庭经》养生教化观认为，脾是五脏之一，居中央，掩贴于胃上，属于胃消化系统，是下黄庭宫。为纳五谷、调五味、主运化、化糟粕的仓廩之宫；主要功能是纳运水谷，萌发营养，统摄津液，化生气血，通利血脉，健骨强筋，丰肌润肤，营养周身，因此，脾是人体之根本，五脏之要枢。它的教化众一中指出：

隐藏羽盖看天舍，朝拜太阳乐相呼，明神八威正辟邪，脾神还归是胃家，耽养灵根不复枯，闭塞命门保玉都，万神方胙寿有余，是谓脾建在中宫，五脏六腑神明主，上合天门入明堂，守雌存雄顶三光，外方内圆神在中，通利血脉五脏丰，脾救七窍去不祥。<sup>④</sup>

《黄庭经》以饱含宗教色彩的语言，从人体小宇宙与天地大宇宙相结合的高

① 《上清黄庭内景经·肾部章第十二》，《云笈七签》卷十一，第61页。

② 《上清黄庭内景经·肾部章第十二》，《云笈七签》卷十一，第61页。

③ 《云笈七签》第十二，第67页。

④ 《上清黄庭内景经·隐藏章第三十五》，《云笈七签》卷十二，第68页。

度，论及了脾脏在脏宫中的中央地位，上观肝肺如天盖巨舍，下贴胃腑居黄庭下宫，是魂神与众仙会聚之处。能消磨食物，耽养灵根，故为“五脏六腑神明主”。《黄庭经》又言：“脾部之宫属戊己，中有明童黄裳里，消谷散气摄牙齿，是为太仓两明童，坐在金台城九重，方圆一寸命门中，主调百谷五味香，辟却虚羸无病伤，外应尺宅气色芳，光华所生以表明，黄锦玉衣带虎章，注念三老子轻翔，长生高仙远死殃。”<sup>①</sup> 根据梁丘子的注释可知，脾部之宫是土宫，属中央之辰，中居一位身着黄衣的神童，齿与脾相互配合，齿磨脾化，消谷散气，这样就可将食物营养交付肚、肠二神。若修炼者能端坐于九重十二层金台之上，闭目存思于方寸丹田之内，就会充分品尝到脾磨食消百谷所生的五味芳香。长期坚持吸食五谷由脾所生的营养与芳香，就会退虚祛病，健康无病，从而外现为面部尺宅气色润泽，面部所生光华之色可表明脾健身壮，相应脾中之神欲仙，长生不死，死殃不及。《黄庭经》再次强调了脾居于人体中央的重要生理位置，而且能过带有神秘宗教色彩的教义来喻示脾磨食消能致品中有味，面色芳泽，光华无病。脾的外应在“尺宅气色”，即面色、肤色。面色、肤色是否光颜、润泽，是判断脾功能好坏的外兆依据。若脾气和顺，气机畅通，运化机能健旺，营养气血津液的源泉充沛，大体营养充足，就能“生长高仙远死殃”。《黄庭经》十分重视脾的生理功能，因此先后用三章内容来详细叙述脾的生理表征与医学基础，相互补充，意在完善。在《上清黄庭内景经·脾长章第十五》中说：“脾长一尺掩太仓，中部老君治明堂，厥字灵元名混康，治人百病消谷粮。”说明了脾的形状为长形，且长度约一尺（约现在六、七寸），横掩于太仓（胃）之上，上应于明堂，混元接纳食物，然后脾磨食消，人趋安康，故《黄庭经》总结说，脾消谷粮，能治人百病。

《黄庭经》养生教育观极力主张脾脏中心说，从其在脏腑中所处的中央位置及其生理功能乃至对生育方面的照管作用来看，足以证明它的重要性。它的观点与医学理论大致相符，中医教育理论认为，脾主运化，与胃同为“仓廪之官”，具有将所吃食物化成营养成分，并运至全身各部位之生理功效。脾健，则对体内食物消化能力就强；脾虚，则消化无力，功能失调，气亏体倦。同时，脾能布散津液，津液即人体所有水液之总称。脾健则身强，主要是由于脾主肌肉、四肢，脾旺就能食且肌肉发达，脾虚则食少而肌肉瘦

① 《上清黄庭内景经·脾部章第十三》，《云笈七签》卷十一，第61页。

削。故《黄帝内经》也说：“脾、胃……者；仓廩之本，营之居也，名曰器，能化糟粕，转味而入出者也。其华在唇四白，其充在肌。”<sup>①</sup>可见，《黄庭经》关于脾的养生机理教化观与传统中医理论是大致相符的。

## 六 胆腑的生理归属与医学机能

中医理论认为，胆既是六腑之一，又属奇恒之腑。这是因胆汁的分泌与排泄，有助于消化，与胃肠不同，故属于六腑之一。但是并不是贮藏化饮食物的器官，与水谷无直接关联。胆与中枢神经的部分功能有关，对于控制人体气血的正常运用，促使脏腑功能相互协调，均有重要作用，故称奇恒之腑。《黄庭经》云：

胆部之宫六腑精，中有童子曜威明，雷电八振扬玉旌，龙旂横天掷火铃，主诸气力摄虎兵，外应眼童鼻柱间，脑发相扶亦俱鲜，九色锦衣绿华裙，佩金带玉龙虎文，能存威明乘庆云，役使万神朝三元。<sup>②</sup>

由上可见，《黄庭经》养生教育观也认为，胆属于六腑；内藏胆汁，胆的外应器官在眼童鼻柱之间。并且用形象的语言来描述胆神的威武：胆宫中有一神童举着有龙图案的旌旗，发出震撼八极的雷电，勇悍地摇动火铃，以震慑虎兵的进犯，胆神着九色锦衣、绿华裙，佩带金腰带及龙虎牌。若内视此神，便可乘庆云，役使万身神。以此来喻“胆主决断”的生理功能。人若胆汁充盈，则勇猛刚强，头脑清醒，思维敏捷，办事果断，干脆利落，能摄虎兵。梁丘子也注释说：“胆力互用，主于捍难，故摄虎兵”，“心之喜怒，形于眉目之间；人之震怒，发上冲冠。”<sup>③</sup>胆外在表现于眉目和脑发，胆功能良好，就会眼目有神，脑健发泽。

《黄庭经》关于心、肺、肝、肾、脾、胆的生理表征与医学机能用诗的美丽动人的语言来表述，旨在教育人们普及医学基本知识，明确人体脏腑的特征与功能，进而为保健养生提供了重要的理论依据，也为该经养生教育理论构建与养生教育方法探索提供了丰沃的医学土壤。这是以前道经所没有的。

① 《素问·六节藏象论》。

② 《上清黄庭内景经·胆部章第十四》，《云笈七签》卷十一，第61页。

③ 《云笈七签》卷十一，第61页。

### 第三节 养生教育范畴论

建立在哲学基础上、扎根于医学土壤之中的《黄庭经》养生教育思想、熔养生、中医、修道与成仙于一体，提出和创建了一些独具特色的新范畴，形成了养生教育范畴论，从而建构起了养生教育理论的大厦。下面仅列几个有代表性的范畴略加分析，以作示范。

#### 一 范畴之一：“三丹田”

“丹田”是人体中成丹的部位。该范畴始出于东汉，边韶的《老子格》中就有“存想丹田，太一紫房”之说。茅山上清派在西晋初创时，为了教育教徒按教义养生修炼，故将“丹田”范畴具体、层次化，第一次提出了“三丹田”说。之后，东晋葛洪在《抱朴子内篇》中吸收与继承该提法。《黄庭经》说：“回紫抱黄入丹田”<sup>①</sup>，“三田之中精气微”<sup>②</sup>，“三气徘徊得神明”<sup>③</sup>。明确提出丹田系贮存紫黄等三元灵气之所，而且分上、中、下三丹田，为以七字成句故简称“三田”，并分别作了深入的解释。

第一，“上丹田”。位于头部两眉间却入三寸，又称为“泥丸”，是藏神之府。《黄庭经》对“泥丸”（上丹田）作了多处描述：

至道不烦决存真，泥丸百节皆有神……一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中，同服紫衣飞罗裳，但思一部寿无穷，非各别住俱脑中。<sup>④</sup>

保我泥丸三奇灵，恬淡闭视内自明。<sup>⑤</sup>

问谁家子在我身？此人何去入泥丸。<sup>⑥</sup>

《黄庭经》主张修道之关键在于专心致志地存想，而存思、存想、存神的处

① 《上清黄庭内景经·上有章第二》，《云笈七签》卷十一，第58页。

② 《上清黄庭内景经·黄庭章第四》，《云笈七签》卷十一，第59页。

③ 《上清黄庭内景经·隐藏章第三十五》，《云笈七签》卷十二，第68页。

④ 《上清黄庭内景经·至道章第七》，《云笈七签》卷十一，第59页。

⑤ 《上清黄庭内景经·琼室章第二十一》，《云笈七签》卷十一，第64页。

⑥ 《上清黄庭内景经·若得章第十七》，《云笈七签》卷十一，第63页。

所是泥丸，即人脑。虽说周身百节均有神，但惟有上丹田之神是从神之宗、百神之主。上丹田有四方四隅及中央共九部，都是神居之处，而最中心方圆一寸处是百神总会。并教育教徒不必他求，只要存思一部之神，即可享无穷之寿。可见，一部之神非居他处，总居在脑中，而欲保上丹田之三奇灵（精、气、神），最佳之方是用脑内思。若遇内丹结于下，必须变迁转移，迁向何方？即入泥丸。可以看出，《黄庭经》已朦胧地意识到人的大脑（上丹田）是重要的关键部位。

第二，“中丹田”。位于绛宫金阙，即心部。《黄庭经》对“中丹田”几乎未作专门论述，只能就引关于心的有关描述来领悟中丹田的大略要义。“心神丹元字守灵……六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长在”<sup>①</sup>。意为心是脏腑之元，栖神之宅、神识之体、运用之源。五脏六腑资系一身，废一不可，故曰神体精；又各有所司，皆有法象，而心是五脏之主，五脏运行皆受制于心。人若昼夜思意守中丹田，就可自然长生久寿。

第三，“下丹田”。位于脐下三寸处，又称气海、关元、命门，是藏精之所、性命之祖、生气之源、阴阳之会。《黄庭经》最为关注的就是下丹田。《黄庭内景经·中池章第五》说：“横津三寸灵所居，隐芝翳郁自相扶。”<sup>②</sup> 梁丘子解释说：“脐在胞上故曰横津。脐下三寸为丹田，真人赤子之所居也。”<sup>③</sup> 存神下丹田，可固精守气。《黄庭经》又说：“或精或胎别执方，桃孩合延生华芒。”<sup>④</sup> 下丹田为男子藏精、女子藏胎之处，故称“生宫”。《老子中经》深入解释说：“下丹田者，人之根也，精神之所藏也，五气之元也，赤子之府，男子以藏精，女子以藏月水；主生子，合和阴阳之门户也。在脐下三寸，附著脊膂，两肾根也。”<sup>⑤</sup> 非常明白地解释了《黄庭经》下丹田的功能、位置等，句中的“桃孩”，是指下丹田命门之神，存思此神，可使阴阳之气不衰。

“三丹田”这一范畴，《黄庭经》有新的创意，意蕴丰富，内涵深刻，是其养生教育观的核心范畴之一，旨在教化人们在养生修炼中要注重人体该三部分的保健与锻炼，以期普天众生生长寿久安。

① 《上清黄庭内景经·心神章第八》，《云笈七签》卷十一，第60页。

② 《云笈七签》卷十一，第59页。

③ 《云笈七签》卷十一，第59页。

④ 《上清黄庭内景经·脾长章第十五》，《云笈七签》卷十一，第61页。

⑤ 《老子中经·第十七神仙》，《云笈七签》卷十八，第101页。



## 二 范畴之二“九转八琼丹”

《黄庭经》云：“七玄英华开命门，通利天道存玄根，百二十年犹可还，过此守道诚独难，唯待九转八琼丹，要复精思存七元，日月之华救老残。”<sup>①</sup>这里提到的“九转八琼丹”，亦系《黄庭经》养生教化观中创立的新范畴。“九转八琼丹”究竟指什么？众说纷纭，梁丘子将“九转八琼丹”解释为九转炉鼎，“八琼丹”包括丹砂、雄黄、雌黄、空青、硫黄、云母、戎盐、消石等物，“帝服之而升仙，与天地相毕，乘云驾龙，出入太清”<sup>②</sup>。黄德宁在《黄庭经发微》中也说：“九转者，烹炼火候之度也；八琼者，米砂、雄黄、空青、硫黄、云母、雌黄、戎盐、硝石之类，然皆外物之比喻。”将“九转”视为烧炼金丹的火候，“八琼丹”被释为外丹八药。而王明先生却认为“八琼丹”系“八素之琼液”，也就是咽喉之津液，这里的“琼”状词，比喻完美，非实物所指；而“九转”只是内丹漱咽法之节次，非指金丹炉鼎<sup>③</sup>。这两种相反的观点，源于内、外丹之争。《黄庭经》属于上清经典，以内丹为主，多言存思内视，但也注意服食金丹、外丹同时迅速发展的时期，各具特色，相互交融，内中有外，外中兼内。因此，《黄庭经》尽管以内丹著称，但也偶借外丹法予以养生。我们再分析一下开头所引《黄庭内景经》语之含义，便会更加清楚这一点。“七玄英华开命门，通利天道存玄根”，主要是说七窍流通，无留滞之阻，通利天道身为根本；“百二十年犹可还，过此守道诚独难”，言修道应及时，不宜过晚，晚就难矣。梁丘子也解释说：“当急修行，时不可失。”后面紧接着说：“唯待九转八琼丹，要复精思存七元，日月之华救老残。”意在教育人们，若修行太晚，只能通过服食八琼丹来补救，并辅之以存思七元，这样就可能挽回损失，拯救老残。可见，“九转八琼丹”是指丹药之类。

## 三 范畴之三：“八景二十四真”

《黄庭内景经》在《治生章第二十三》中首次提出了养生教育观的又一新范畴——“八景二十四真”，它说：“治生之道了不烦，但修洞玄与玉篇，

① 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

② 《云笈七签》卷十二，第67页。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984，第350～351页。

兼行形中八景神，二十四真出自然。”<sup>①</sup>即教化众人治生之道并不复杂，无为清简，约以守志，只要修炼洞玄灵宝篇真文《黄庭经》就够了，同时兼行八景二十四真神。这里的《八景二十四真》到底何所指？所谓“八景”，梁丘子将其与道教八节日联系起来，认为与立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至有关。《太上隐书八景飞经八法》作了更加详细的说明，认为立春是元景大神行道受仙之日，春分是始景上元行道之日，立夏是玄景上灵行道日，夏至是灵景启灵行道日，立秋是元景上真行仙日，秋分是明景道宗行道日，立冬是洞景帝尊受仙日，冬至是清景素真行道日<sup>②</sup>。所谓“二十四真”，是指人体上、中、下三元宫，分别具有八景神；三八便是二十四真神。“二十四真”包括上景八神：脑神、发神、眼神、鼻神、耳神、舌神、齿神、喉神；中景八神：心神、肺神、肝神、肾神、脾神、胆神、肤神、膂神；下景八神：胃神、穷肠中神、大小肠神、胴中神、脑膈神、两胁神、阴左卵神、阴右卵神<sup>③</sup>。《黄庭经》重点介绍了头部七神与脏腑六神共十三神：

发神苍华字太元，脑社精根字泥丸，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，齿神崑峰字罗千。<sup>④</sup>

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明……肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明。<sup>⑤</sup>

对“二十四真神”中的“十三神”作了大致描述，从名字、服色、形体特征及其主要功能几方面作了概括介绍，为人们了解与学习“八景二十四真”提供了范例。

#### 四 范畴之四：“三素云”

《黄庭经》为了教育人们珍视内脏，养生藏神，提出了“三素云”范畴说。它说：“四气所合列宿分，紫烟上下三素云。”<sup>⑥</sup>梁丘子解释说：“四气，

① 《云笈七签》卷十二，第65页。

② 《云笈七签》第五十三，第311~312页。

③ 《云笈七签》卷五十二，第307~308页。

④ 《上清黄庭内景经·至道章第七》，《云笈七签》卷十一，第59页。

⑤ 《上清黄庭内景经·心神章第八》，《云笈七签》卷十一，第60页。

⑥ 《上清黄庭内景经·上有章第二》，《云笈七签》卷十一，第58页。

四时灵气也；列宿，三景也。谓常存元气合于身，兼思日月斗星分明焕照，久则通灵。”“三素者，紫素、白素、黄素也。”<sup>①</sup> 紫素为肝气，白素为肺气，黄素为脾气。若能经常存服此三元妙气，紫烟遍及上下周身，并使三气合而为一，就可以达到形神通感的养生境地。《黄庭经》通过概括，提升“三素云”这一新范畴，力图劝慰、教化所有的人尤其要注重保养肝、肺、脾，使三气存留、合一，进而实现内丹修炼之最终目的——长生久寿。

### 五 范畴之五：“十二重楼”

《黄庭经》养生教育论中常使用“十二重楼”这一新范畴。此范畴有两层含义：一是指喉咙，《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》中说：“取津玄膺入明堂，下溉喉咙神明通。”<sup>②</sup> 梁丘子解释说：“咽液之道，必自玄膺下入喉咙。喉咙一名重楼。重楼之下为明堂。”<sup>③</sup> 梁丘子认为十二重楼是喉咙的别称。二是指气管。《上清黄庭内景经·若得章第十九》云：“重中楼阁十二环。”<sup>④</sup> 梁丘子解释说：“谓喉咙十二环相重在心上，心为绛宫，有象楼阁也。”<sup>⑤</sup> 认为人之喉咙管有十二节，故称“十二重楼”。《黄庭经》将人体器官形象地比作楼阁建筑，一方面有利于教育人们了解与知晓气管及喉咙的形状及节次；另一方面又体现了人体小宇宙与自然大宇宙统一、人与天地自然一致的哲学原理。

《黄庭经》类似这样的新范畴还很多，这里不便一一列举。该经正是用这些新的范畴来支撑和装饰着其养生教育理论大厦，也正因为《黄庭经》有新的范畴论，才使其养生教育思想独具特色，充满生机，更具有旺盛的生命力。

## 第四节 养生教育方法论

《黄庭经》养生教育理论是由哲学思辨、医学理论、新创范畴与原则方法等主要内容构成的教育思想体系。哲学原理与医学理论为《黄庭经》养

① 《上清黄庭内景经·上有章第二》，《云笈七签》卷十一，第58页。

② 《云笈七签》卷十二，第67页。

③ 《云笈七签》卷十二，第67页。

④ 《云笈七签》卷十一，第63页。

⑤ 《云笈七签》卷十一，第63页。

生教育思想奠定了坚固的基石，新创范畴为其养生教育思想又架好了强有力的支柱，原则方法将成为其养生教育思想大厦的主体。《黄庭经》养生教育方法论围绕长生久视、强身健体之目的，立足于哲学与医学两大基础，以存思内视、漱咽津液、吐纳行气、服气积精为主干，兼容恬淡虚无、心专意精、守一聚神、脏腑调养等原则与方法，形成了融养生、医学、哲学与宗教于一体的名垂道教教育思想史的养生教育方法导论。分述于下。

## 一 存思内视

存思内视是《黄庭经》养生教育方法论的核心内容，也是上清派道教的典型修炼方法之一。要诀是合闭双目，排除干扰，消除杂念，凝神安息，存思存神，心目内视，俯视丹田，久可延寿。存思的关键是存思人体内诸神，即“八景二十四真神”。而人体多神，要以五脏为主，因而“存思之功，以五藏（脏）为盛”<sup>①</sup>。《黄庭经》十分重视存思五脏六腑神，它说：“存思百念视节度，六腑修治勿念故，行自翱翔入天路。”<sup>②</sup>教育人们在修炼时要做到存念身中百神，呼吸上下有频率、按节次，存念脏腑之神，忘记以前的一切，这样存思内神脏腑之神达到最佳地步，便会翱翔飘逸，羽化升仙。又说：“高研恬淡道之园，内视密盼尽睹真，真人在己莫问邻，何处远索求因缘。”<sup>③</sup>教化人们更要珍视此法，因为存思内视不仅可以内视脏腑之神，而且经过深钻细研、恬淡寡欲，精思内视可以涉入“道之园”，深入领悟“道”之内含与真谛，方知真人、真道就在身中，何必要远求于他方呢？《黄庭经》还教育人们在运用存思内视法进行修炼养生时，还需伴随默念经书，它说：“恬淡闭视内自明，物物不于泰而严，恣矣匪事老复丁，思咏玉书人上清。”<sup>④</sup>修炼者闭目存思，潜神入静，内观脏腑，心境自明，凝神入境，外物不干，泰和庄严，诚实无事；若入此状态，就默诵玉节《上清黄庭内景经》，便会朗然洞彻，老能返壮，病能复康。

为此，《黄庭经》还分门别类地教育人们去存思内视脏腑之神，并从色、形、气、服饰等方面作了许多描述。《黄庭内景经·心部章第十》说：“心部之宫莲含华，下有童子丹元象”，“丹锦飞裳披玉罗，金铃朱带坐婆

① 《老君存思图十八篇》，《云笈七签》卷四十三，第248页。

② 《上清黄庭内景经·常念章第二十二》，《云笈七签》卷十一，第64页。

③ 《上清黄庭内景经·治生章第二十三》，《云笈七签》第十二，第65页。

④ 《上清黄庭内景经·原室章第二十一》，《云笈七签》卷十一，第64页。

娑”，“临绝呼之亦登苏，久久行之飞太霞”。<sup>①</sup>心神名丹元，红色，外裹白色薄膜，像未开之莲花；存思内视心神，可以救人于危绝、长期坚持就能飞升成仙。再如：“或精或胎别执方，桃孩合延生华芒……可用存思登虚空，殊途一会归要终……五形完坚无灾殃。”<sup>②</sup>言脾神能帮男子藏精、女子藏胎，存思下黄庭、下丹田神，能使阴阳二气久盛不衰，使五脏完美健壮，无灾无病。存思与其他养生方法同时并用可达殊途同归、合三为一之目的。总之，对心神、脑神、脾神、肝神、肺神、肾神、胆神等都要经常存思，“闭目内眄自相望”<sup>③</sup>，长此以往，“昼夜思之可长存”<sup>④</sup>。

## 二 吐纳服气

吐纳服气，又称呼吸行气，是道家道教传统的养生教育修炼法。先秦《庄子·刻意篇》就提出“吐故纳新”养生之法；东汉《老子河上公注》亦主张“呼吸行气”；魏晋时期，此法更加盛行，各种关于吐纳服气之书大量涌现。因此，《黄庭经》极力倡导和教育人们使用此法去养生。它说：

赤珠灵裙华茜粲，舌下玄膺生死岸，出青入玄二气焕，子若遇之升天汉。<sup>⑤</sup>

呼吸元气以求出，朱鸟吐缩白石源……三气右回九道明，正一含华乃充盈。<sup>⑥</sup>

梁丘子将“赤珠灵裙华茜粲”解释为“玄膺”，即舌之外象。舌下的气管是人体生命的关卡，若能通过此气管经常吐纳阴阳二气，就会焕然朗彻，升天成仙。而要想成仙，就必须呼吸天地阴阳、四时、五行之气；否则会出现相反之结果。梁丘子解释：“朱鸟，舌；白石，齿象；吐缩，导引津液。谓阴阳之气流通不绝，故曰源。”<sup>⑦</sup>可知呼吸要通过鼻口、舌齿，吐纳阴阳仙气

① 《云笈七签》卷十一，第60页。

② 《上清黄庭内景经·脾气章第十五》，《云笈七签》第十一，第61～62页。

③ 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

④ 《太土黄庭外景经·中部经第二》，《云笈七签》卷十二，第71页。

⑤ 《上清黄庭内景经·天中章第六》，《云笈七签》卷十一，第59页。

⑥ 《上清黄庭内景经·呼吸章第二十》，《云笈七签》卷十一，第63页。

⑦ 《云笈七签》卷十一，第63页。

供人体享用，成为生命之源。只要三丹之气源源不断在体内循环，就会使人存正守一，神气华荣，乘物而升。

《黄庭经》认为，吐纳服气的主要生理器官是鼻口，呼吸行气，“随鼻上下开两耳”<sup>①</sup>，它还教育教徒要广泛使用此法养生，因为吐纳服气有以下几大好处：一是吐纳服气能维持正常的生理活动，满足机体正常需求。“呼吸庐间以自偿，子保完坚身受庆”<sup>②</sup>。将元气吸入体内以补偿消耗去的氧气，从而保证人体完整，生命正常。二是呼吸行气利于调和血脉，融通津液，强身健体。“呼吸虚无见吾形，强我筋骨血脉盛”<sup>③</sup>。现代医学研究表明，人体血液需要不断补充氧气，氧气充足就会使血液鲜艳，循环畅通、有力；氧气不足，则血色暗淡，血流无力，人体乏力，甚至头晕心呕。可见，《黄庭经》关于“呼吸通，血脉盛”原理是有科学依据的。三是呼吸能促进津液滋生，从而润泽口舌及周身，能起滋润喉润肺的作用。《太上黄庭外景经·上部经第一》云：“呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根。”<sup>④</sup> 务成子注：“呼之则出，吸之则入，呼吸元气，会丹田中。”“口为玉池太和宫，唾为清水美且鲜。唾而咽之雷电鸣，舌为灵根常滋荣。”<sup>⑤</sup> 在鼻口纳入新气时，便会刺激唾腺分泌唾液，先润舌，后润喉与肺，从而至于出现口干舌燥，喉疼肿胀的症状。四是吐纳服气可以调阴阳，止饥渴。它说：“独食太和阴阳气，故能不死天相溉……通我精华调阴阳。”<sup>⑥</sup> 使阴气上升，阳气下降合会，聚于六合（人体小宇宙），萌生五味，常自服食天自溉之，这样可达到调阴阳、益精华之目的。此外，务成子在注释“呼吸庐间以自偿”时，又赋予了新的释义：“呼吸元气，皆会头中，降于口中，含而咽之，则不饥渴。”<sup>⑦</sup> 后来的辟谷修炼术即源于此。五是经常吐纳元气可以成仙成真。《黄庭经》将吐纳服气养生法融于宗教神学之中，使养生教育方法论带上了宗教神秘主义色彩，从“呼吸元气以求仙”<sup>⑧</sup> 可以看出，《黄庭经》极力主张吐纳服气的主要目的之一就是为得道成仙，长生不死。

① 《太上黄庭外景经·上部经第一》，《云笈七签》卷十二，第69页。

② 《太上黄庭外景经·上部经第一》，《云笈七签》卷十二，第69页。

③ 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第72页。

④ 《云笈七签》卷十二，第69页。

⑤ 《云笈七签》卷十二，第69页。

⑥ 《太上黄庭外景经·中部经第二》，《云笈七签》卷十二，第71页。

⑦ 《云笈七签》卷十二，第69页。

⑧ 《云笈七签》卷十一，第63页。

### 三 漱咽津液

《黄庭经》有十多处谈到教育人们去漱咽津液，润泽机体，通利腑脏，久生不衰。何为“津液”？“津液”亦名胎津、玉液、体泉、灵液，此液生于口中，与常液不同，通过炼气而生，清凉甘美，若经常漱咽津液，可以添光增颜，光泽宜人，祛邪去病，延年益寿；而且“津液体泉通六府”<sup>①</sup>，漱咽津液还能滋肝肺，和脾胃，通荣卫，固精气，养神根。《黄庭经》从津液的来源、贮所、运行及功能均作了叙述。在《黄庭内景经·口为章第三》中说：“口为玉池太和宫，漱咽灵液灾不干，体生光华气香兰，祛灭百邪玉炼颜。”<sup>②</sup>口是产生与存储津液之所，玉液产生之后，要使用法漱咽下喉入体，金和玉映，心开神明，金华充盈，体增光华，肌肤增颜，却除病邪。同时，内、外经均对咽津给头发、牙齿、舌及血脉的益处也作了多处描述，以教育人们去仿效此法。《黄庭经》云：

调和精华治发齿，颜色光泽不复白，下于喉咙何落落。<sup>③</sup>

调理五华精发齿，三十六咽玉池里，开通百脉因液始，颜色生光金光泽，齿坚发黑不知白。<sup>④</sup>

玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰。<sup>⑤</sup>

由上可见，外景经与内景经对此问题的论述大意一致，只是内景经对外景经又作了较为详细的阐述，由此亦可证明外景经先于内景经。内、外二经均认为，欲使头发润泽光亮，牙齿坚硬洁白，最好刻苦修炼，调和津液，下漱咽之，玉液如肥，长期坚持即可血脉通畅，齿坚发黑，灵根（舌）滋润，面色光泽，神采奕奕。此外，《黄庭经》认为，漱咽津液还有止渴充饥之作用，它说“存漱五牙不饥渴”<sup>⑥</sup>。务成子将“五牙”释为“五行之生气以配五脏”<sup>⑦</sup>。

① 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第71页。

② 《云笈七签》卷十一，第58页。

③ 《太上黄庭外景经·下部经第二》，《云笈七签》卷十二，第71~72页。

④ 《上清黄庭内景经·肺之章第三十四》，《云笈七签》卷十二，第67页。

⑤ 《太上黄庭外景经·上部经第一》，《云笈七签》卷十二，第69页。

⑥ 《上清黄庭内景经·常念章第二十二》，《云笈七签》卷十一，第64页。

⑦ 《上清黄庭内景经·常念章第二十二》，《云笈七签》卷十一，第64页。

若能按道教要诀修炼并服食由五气所生之津液，便会消除饥饿。“结珠固精养神根……闭口屈舌食胎津，使我遂炼获飞仙”<sup>①</sup>。梁丘子注：“结珠，谓咽液，先后相次如结珠；固精，不妄；神根，形躯也。”<sup>②</sup> 结珠咽津，脏腑可养神根，入下丹田可固精气，“如是循环不休，直至百千万次，功同乳转醍醐，而古人所谓‘玉液还丹’，不外是矣”<sup>③</sup>。闭口屈舌常食玉液，便会感到修炼自如，飘飘入仙。

#### 四 积精宝精

精，是人身“三宝”之一，是构成人体和维持生命活动的物质基础。《黄帝内经》说：“夫精者，身之本也。”<sup>④</sup> 精有两个来源：一是先天之精，来自于父母的生殖之精；二是后天之精，来自于脾胃所化生的水谷精气，守藏于五脏，若五脏六腑的精满溢则下藏于肾。中医理论认为，先天之精与后天之精均藏于肾。肾中精气是否充盈，对健康长寿有直接影响，因此，道教历来很重视精气的保养。《太平经》云：“人欲寿，当爱气尊神重精”；葛洪的《抱朴子内篇·释滞第八》也认为修仙的关键“在于宝精行气”。《黄庭经》尤其强调精气保养对人体健康的作用，它认为积精宝精主要包括两个方面：一是累气积精，秘藏精气；二是慎守精室，固守不泄。

首先，内、外经均十分重视积精累气对修道成仙的重要作用。《黄庭内景经·仙人章第二十八》说：“仙人道士非有神，积精累气以为真。”<sup>⑤</sup> 修仙学道之人，并非有别种神奇手段，之所以能成真成道，长生久寿，主要是善于积精累气罢了。《黄庭外景经·中部经第二》也说：“仙人道士非异有，积精所致和专仁。”<sup>⑥</sup> 仙人道士没有特别之法，只是通过积精累气，育养精气，专心一意，修养仁德，才达到德合道的修炼结果。如何去“积精累气”呢？《黄庭经》教化人们说：“呼吸元气以求仙，仙公公子已可前，朱鸟吐缩白不源，结精育胞化生身。”<sup>⑦</sup> 呼吸元气，服食胎息，导引津液，阴阳之

① 《上清黄庭内景经·玄元章第二十七》，《云笈七签》卷十二，第66页。

② 《云笈七签》卷十二，第66页。

③ 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社，1989，第215页。

④ 《素问·金匱直言论》。

⑤ 《云笈七签》卷十二，第66页。

⑥ 《云笈七签》卷十二，第71页。

⑦ 《上清黄庭内景经·呼吸章第二十》，《云笈七签》卷十一，第63页。



气流通不绝，故能孕生精气，助于成仙。《黄庭外景经·上部经第一》也说：“方寸之中谨盖藏，精神还归老复壮。”<sup>①</sup>若能常用服气累气法，日积月累，回环于方寸之中，以立命根，即可还精归神、返老还壮。不仅服气累气利于积精，而且咽津至肾亦能化为精。“太上隐环入素琼，溉溢入液肾受精”<sup>②</sup>。修练到一定时候，喉咙中就会产生八素琼液，咽下肾宫就能化为玉精。这里所谈尽管不科学，但已初步意识到肾为生精、藏精之所。《黄庭外景经》说：“五脏之肾最精。”<sup>③</sup>肾神滋润六腑、主延寿，故《黄庭内景经·经历章第三十二》说：“两肾之神主延寿。”所以，欲积精生精，必须首先保养好肾。

其次，《黄庭经》教育人们要重视慎守精室、固定不泄在养生中的重要作用。《黄庭内景经·常念章第二十二》说：“急守精室勿妄泄，闭而宝之可长活。”<sup>④</sup>若能断绝淫欲，急守精室，精不外泄，闭室宝精，必能延长生命。对此内、外篇的说法几乎完全一致。《黄庭外景经·上部经第一》说：“长生要慎房中急，弃捐淫俗专子精，寸田尺宅可治生，鸡子长留心安宁……闭子精门可长活。”<sup>⑤</sup>《黄庭内景经·琼室章第二十一》也说：“长生至慎房中急，何为死作令神泣，忽之祸乡三灵歿，但当吸气录子精……寸田尺宅可治生。”<sup>⑥</sup>内、外经均极力主张宝精止精，教育人们戒慎房事，闭房止精，守精不懈，永保康寿。相反，放纵淫欲，房中妄泄，则会气亡液漏，髓骨枯竭，伤精失神，败坏身体，缩短寿命。因此，《黄庭外景经》总结说：“闭塞命门如玉都，寿传万岁年有余。”<sup>⑦</sup>

## 五 恬淡虚无

《黄庭经》养生教育观认为，不管是进行存思内视、吐纳服气，还是进行积精宝精、漱咽津液，都需要努力保持恬淡虚无。恬淡清静、致虚无为是道家哲学思想的重要内容，也是道教养生修仙的基本要求。《黄庭经》所言

① 《云笈七签》卷十二，第69页。

② 《上清黄庭内景经·隐藏章第三十五》，《云笈七签》卷十二，第68页。

③ 《云笈七签》卷十二，第72页。

④ 《云笈七签》卷十一，第64页。

⑤ 《云笈七签》卷十二，第69~70页。

⑥ 《云笈七签》卷十一，第64页。

⑦ 《云笈七签》卷十二，第72页。

之恬淡虚无包括客观环境与主观心境两方面。一方面，修炼黄庭经者要居于安静虚寂之地，方能免除外界干扰，专心一致地去修行养生。《黄庭内景经·常念章第二十二》说：“虚无寂寂空中素，使形如是不当污，九室正虚神明舍，存思百念视节度。”<sup>①</sup> 养生者应居虚无寂静的空间，犹如悬于虚空静谧的空中，使人的形体不受任何外界影响与玷污，这样人脑九窍就会保持虚静，为养生存思创造了良好的外部环境。《黄庭外景经·中部经第二》也说：“作道优游深独居，扶养性命守虚无。”<sup>②</sup> 教育教徒们修道养生应当隐身藏形，与世绝逾，独居深山，避世隐居。另一方面，修炼者要保持平静的心境，做到恬淡无为、无私无欲，抛去一切私心杂念和主观妄想，力求思想虚空，这样既利于修道成仙，又利于体安身康。为此《黄庭经》作了如下论述：

虚无自然道之固，物有自然道不烦，垂拱无为身体安，虚无之居在  
 帟间，寂寞廓然口不言，修和独立真人宫，恬淡无欲游德国，清静香洁  
 玉女前，修德明达神之门。<sup>③</sup>

虚无是自然之道的根本要求，修道者理应遵从自然之道，恪守无为，保持虚静，独守寂寞，恬淡无欲，心中无物，心静如水，口不妄言，归志洞虚，寂然自修，俨然独息，不贪荣誉，不图私欲，弃捐世俗，必然会清静香洁，心达志通，自得欢乐，身体安康，益寿延年。

## 六 守一养神

神，与精、气合称“三宝”，此三者是构成人体生命运动的三大基本要件。道教养生教育观中所谈之“神”有两层含义：一是指生命活力，即中医所说的“神气”、“神机”等；二是指精神活动，包括思维活动、意识活动、情感活动等。神，在人体中具有调节体内外环境的能力。神在则安康，神失则恍惚。《黄庭经》特点注重体内“神”的养护，为此专门提出五脏六腑藏神说。因心是神明之主，故《黄庭经》特别关照养护心神，“专守心神转相呼，观我神明辟诸邪”<sup>④</sup>。而养神之关键是要守一，何为“守一”？“守

① 《云笈七签》卷十一，第64页。

② 《云笈七签》卷十二，第70页。

③ 《太上黄庭外景经·上部经第一》，《云笈七签》卷十二，第70页。

④ 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第72页。

一”是道家、道教一贯强调的养生方术。老子的“载营魄抱一”<sup>①</sup>被后世道教所发展。《太平经》说到“守一”的地方很多，认为“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”<sup>②</sup>。故曰“古今要道，皆言守一”<sup>③</sup>。守一可以长生久视。《黄庭经》继承了这一思想，它说：

玄元上一魂魄炼，一之为物巨卒见。<sup>④</sup>

一至不久升虚无，方寸之中念深藏。<sup>⑤</sup>

三五合气其本一……子能守一万事毕，子自有之持无失。<sup>⑥</sup>

《黄庭经》也认为“一”是天地之根，人命之本。“一”深藏于每人体内，只要修炼者善于“守一”则可万事自毕，存神养神。如何去“守一”呢？《太平经》认为“一”就是心、意、志。《黄庭经》继承了这一说法，所以它认为“守一”的关键是要心精意专，专心一致。故曰：“心精意专内不倾。”<sup>⑦</sup>能知守一，精诚专一，就能真正养神，从而内部思想不乱。《黄庭经》教化人们在养生修炼时要常用此法，尤其在存思时更要心精意专，勤修苦练。它说：“昼夜七日思勿眠，子能行此可长存，积功成炼非自然，是由精诚亦由专。”<sup>⑧</sup>之所以能长时间坚持存思修炼，是由于长年累月地坚持心诚专一地艰苦修炼的结果。

## 七 腑脏调养

《黄庭经》养生教化的重点在腑脏，大部分篇幅用在了五脏六腑生理表征与医学功能上。既然五脏六腑是人体的核心所在，那么修炼养生，预防疾病的重点也应在于腑脏调养。《黄庭经》已意识到腑脏调养在养生中的重要性，故曰：“经历六腑藏卯酉，通我精华调阴阳。”<sup>⑨</sup>重点讲津液在经过腑脏

① 《老子·十章》。

② 《太平经》卷十八。

③ 《太平经》卷一三七。

④ 《上清黄庭内景经·玄元章第二十七》，《云笈七签》卷十二，第66页。

⑤ 《上清黄庭外景经·上睹章第十六》《云笈七签》卷十一，第62页。

⑥ 《太上黄庭外景经·中部经第二》，《云笈七签》卷十二，第70页。

⑦ 《上清黄庭内景经·肝气章第三十三》，《云笈七签》卷十二，第67页。

⑧ 《上清黄庭内景经·紫清章第二十九》，《云笈七签》卷十二，第66-67页。

⑨ 《太上黄庭外景经·中部经第二》，《云笈七签》卷十二，第71页。

时，能促进调养，进而通达管腑之精华，调和阴阳之气，促进新陈代谢，防止疾病产生。还说：“历观五脏视节度，六腑修治法如素。”<sup>①</sup> 五脏六腑各有拟，各有自己的运行节奏与规律（节度），要注意按腑脏各自的节度上调养。切勿不顾其节奏与规律妄为，若此必然招致病击周身。这里的“素”是指平常、平素、正常之意。若能依生理规律去调养修治脏腑，则能保持生理活动像平素一样正常运行。如何进行腑脏调养呢？《黄庭经》教育人们应注意以下几方面：一要做到恬淡无欲、清静无为。这样为腑脏调养创设了优雅的环境与良好的心境，也直接利于有些腑脏的调养与保健。“恬淡无欲养华茎”<sup>②</sup>，“清静无为神留止，精神上下开分理”<sup>③</sup>。恬淡清静利于养神，有利于调养。二要注意津液在腑脏调养中的作用。《黄庭外景经》说：“津液体泉通六腑”<sup>④</sup>，可以滋腑润脏，调和血脉，促进人体正常代谢功能的发挥。三要重视沐浴洗漱口腔对腑脏调养的作用。《黄庭外景经》说：“沐浴华池生灵根，三府相得开命门，五味皆至善气还，被发行之可长存。”<sup>⑤</sup> 沐浴玉池，主润脏腑，体舒心愉，六合之中自生五味，演而食之，正气上升，修行修炼，即可长生。四要重视汗水对脏腑调养的作用。《黄庭外景经》教育人们说：“通利血脉汗为浆，修护七窍去不祥。”<sup>⑥</sup> 汗出若浆，通利血脉，滋润皮肤，保护七窍，利于调养。现代医学证明，出汗属于新陈代谢的一部分，可以带出体内垃圾，释放体内热量，使腑脏多余热量得以释放，从而降低体温，保护体温正常。可见，汗水对脏腑调养具有重要辅助作用。五要特别注重脾对其他脏腑调节的促进作用。《黄庭外景经》养生教育观认为：“脾中之神主中宫，朝会五脏列三光，上合天门合明堂，通利六腑调五行。”<sup>⑦</sup> 外景经认为脾宫为下黄庭宫，是五脏六腑神明之主，众神会聚于此，可仰观三光，通过六腑，调和阴阳。脾保养得好，功能强健，则六腑通畅，邪气却走，正气内守，能更好地促进其他腑脏的调养与保健。

综上所述，《黄庭经》作为道教上清派经典教义，既继承了以往道教养

① 《太上黄庭外景经·上部经第一》，《云笈七签》卷十二，第70页。

② 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第72页。

③ 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第71页。

④ 《云笈七签》卷十二，第71页。

⑤ 《云笈七签》卷十二，第72页。

⑥ 《云笈七签》卷十二，第72页。

⑦ 《太上黄庭外景经·下部经第三》，《云笈七签》卷十二，第72项。

生教育思想，又吸收了传统中华医学理论。将养生教育观建立在中国传统哲学和道家道教宇宙观基础上，根植于中医理论沃土之中，笼罩于宗教神秘气氛之中，构建了熔养生、医学、哲学、神学于一炉的养生教育理论体系，继承与创新兼而有之，传教与养炼合而为一，在魏晋南北朝道教教育讲坛上竖起了一面引人注目的旗帜。当然，《黄庭经》养生教育思想并非完美之作，由于深受时代条件、科技水平、医学理论及宗教本性所制约，因此，许多观点神秘荒诞，牵强附会，不乏夸张之辞，再加之力求文字七言成韵，搞得含义隐晦，深奥莫测，给人理解造成很大困难。我们要采取扬弃的态度去汲取其精华，抛弃其糟粕，批判继承其养生教育观中合理有用的成分，以丰富与发展中国道教教育思想史。

## 第七章

# 葛洪的教育思想

葛洪是魏晋时期著名的道教学者、思想家、科学家和教育家，是中国神仙道教的创始人，其道教活动和理论对中国道教、科技和文化的发展产生过深远影响。其教育思想亦自成体系，在道家道教教育史上占有重要地位。

### 第一节 生平和道教教育活动

葛洪，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今江苏句容县）人。生于晋武帝太康四年（公元283年），卒于晋哀帝兴宁元年（公元363年）<sup>①</sup>。出生于官僚世家，祖父葛系，博学多识，有经国之才，曾任吴国吏部尚书、辅吴将军等要职。从祖葛玄，学通古今，好神仙修炼之术，是东吴著名的道士，人称“葛仙公”，对葛洪学习仙道有重要影响。葛洪之父葛悌，仕吴为会稽太守，入晋后历任大中正、肥乡令，迁邵陵太守，卒于官。时葛洪年仅13岁。他自叙“年十有三，而慈父见背，夙失庭训，饥寒困瘁，躬执耕穡，承星履草，密勿畴袭”<sup>②</sup>。生活的艰辛，未能动摇葛洪求学的志向。他发愤读书，砍柴卖钱以买纸笔，抄书诵习。

葛洪16岁时，开始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》等儒家经典，后又广泛涉猎“诸子百家之言”，在较短的时间内读书近万卷。他因当时政

---

① 关于葛洪的年龄有61岁和81岁两种说法。今按王明说，见《抱朴子·内篇校释》，中华书局，1985，第3页。

② 葛洪：《抱朴子·外篇·自叙》，中华书局，1991（以下凡引《抱朴子》仅注篇名）。

治黑暗，仕途艰险，加之对神仙导养之术非常有兴趣，于是便改从郑隐学道。郑隐，字思远，本为大儒，明五经，善律历，晚而好道，受仙经，知丹道，且于九宫、三棋、天文、《河》、《洛》等莫不精研。葛洪因年少体弱，不堪他劳，只能为郑隐拂拭床几、磨墨执烛，抄写故书，最终得郑隐信任，阅读了大批其他弟子难得一见的道经，并把金丹仙术及其口诀全部传授葛洪。但他却因“年尚少壮，意思不专，俗情未尽，不能大有所得”<sup>①</sup>。公元302年，郑隐预料江南将有兵乱，便率弟子去霍山隐居，葛洪未能从行。与郑隐这段短暂的师生之交，奠定了他一生的发展方向。

公元303年，张昌起义，其别帅石冰进攻扬州。葛洪应大都督顾秘之召，募兵数百人，参加镇压石冰起义。战争中，葛洪的军事才能得到充分发挥。他治军有方，攻城后，其他部队只顾抢掠钱物，队伍不解自散。葛洪的军队纪律严明，军容整齐。当起义军发动突袭，其他军队死伤惨重，溃不成军，而葛洪的军队却严阵以待。他指挥军队从容应战，打败起义军，取得胜利，并因此被提升为伏波将军。葛洪把朝廷的奖赏分予部下，投戈释甲，北上京师洛阳搜求异书，志于学仙修道。因遇“八王之乱”，前程受阻。只好周旋于徐、豫、荆、襄、江、广数州之间。公元306年，葛洪旧交嵇含被任命为广州刺史，邀请葛洪任其参军。为避战乱，葛洪前往广州。不料嵇含却被仇人所杀，葛洪便羁留广州。在此期间，他潜心于《抱朴子》一书的写作。

葛洪在广州滞留多年，绝意仕进，在罗浮山隐居。多年的奔波，使他感到：

荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华，须臾凋落，得之不喜，失之安悲？悔吝百端，忧惧兢战，不可胜言，不足为矣。<sup>②</sup>

于是抛弃世务，锐意于松乔之道，服食养性，修习玄静。这时，与南海太守鲍靓相友善。鲍靓，字太玄，汉司徒鲍宣之后。学兼内外，明天文、《河》、《洛》，能逆占将来。曾得阴长生和左慈所传仙术。鲍靓很器重葛洪，

① 《抱朴子·内篇·遐览》。

② 《抱朴子·外篇·自叙》。

投葛洪石室《三皇文》，并将女儿鲍姑嫁给葛洪为妻。这种姻亲世家，使“洪传玄业，兼综练医术”<sup>①</sup>。这是葛洪成为神仙道教教育家的直接渊源。

公元314年，葛洪同岳父鲍靓离罗浮山返乡里。东晋初年，朝廷为安抚江南士族，追功叙赏。葛洪因当年镇压石冰起义有功，赐爵关内侯，食句容之邑二百户。葛洪固辞，未获批准，只好恭承诏命。成帝时，葛洪因乡间灾荒，生活窘迫，受王导之召，补州主簿，后转司徒掾，迁谘议参军。葛洪之友干宝认为葛洪“才堪国史”，向朝廷推荐。朝廷授葛洪为散骑常侍，领大著作，葛洪均固辞不就。

晋成帝咸和八年（公元333年），葛洪因年老急于炼丹自食。他得知交趾盛产丹砂，便请求到交趾郡的勾漏县作县令。晋成帝以其资高不许。葛洪却说，“非欲为荣，以有丹耳”。得成帝同意，葛洪率子侄南下。至广州，由于广州刺史邓岳的挽留，葛洪留住广州，再次到罗浮山炼丹。葛洪晚年，在罗浮山优游闭养，带领门徒和子侄等人修道炼丹，著述不辍。

葛洪作为道教学者和教育家，不仅自己拜郑隐为师，并收徒讲学，传授道术。葛洪弟子中包括子侄辈的家族成员如葛望、葛世等，还有其他弟子，如滕升、黄野人等。据葛洪《神仙传·序》云：“予著《内篇》，论神仙之事，凡二十卷。弟子滕升问曰：‘……古之得仙者，岂有其人乎？’”滕升向葛洪请教神仙之事，表明他是从葛洪修仙的弟子。黄野人也是葛洪弟子，随葛洪炼丹<sup>②</sup>。《古今图书集成·方舆汇编·山川典》卷一百八十九引《罗浮记》云：“正座塑葛洪，旁有黄野人侍立。”证明黄野人确系葛洪弟子。另外，《抱朴子·外篇·仁朋》卷也有答“门人”之问。说明葛洪弟子尚多，可惜没有留下姓名。

公元344年3月3日，葛洪将传自郑隐的《灵宝经》及其他仙经传授给弟子安海君葛望、葛世等。葛洪死前，曾给广州刺史邓岳修疏：“当远行寻师，期便发。”<sup>③</sup>邓岳得疏，急忙前往告别，未等赶到，葛洪已像睡着一样死去了。尸体颜色如生，时人传说葛洪已尸解成仙。

葛洪的主要著作有《抱朴子》、《神仙传》、《隐逸传》，此外有《金匱药方》、《肘后备急方》等医学名著。代表作为《抱朴子》，其书分内篇20

① 《抱朴子·外篇·自叙》。

② 见《道藏》洞真部“淡”字号，《历世真仙体道通鉴》卷二十四。

③ 《晋书·葛洪传》。



卷，外篇 50 卷。“其内篇言神仙方药、鬼怪、变化、养生、延年、禳邪、祛祸之事，属道家。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家”<sup>①</sup>。由此看来，葛洪是一位世俗性很强的道教学者。他以道家思想为核心，兼采儒、墨、名、法各家之言，创立了神仙道教的理论体系，其中含有丰富的道教教育思想。

## 第二节 培养“上士”的教育目的

教育目的直接关系到培养什么样的人的问题，道家道教一般把所培养的人才称为“真人”、“至人”等，这是道家推崇备至的理想人格。所谓“真人”，就是修真得道之人。他以修身养性为要，达到与天地自然融为一体的境界。葛洪把“真人”、“至人”的培养目标进一步具体化为“上士”，有时也称“长才”。

“上士”和神仙有密切联系，而且是神仙中最高一级。葛洪说：“上士得道，升为天宫；中士得道，栖集昆仑；下士得道，长生世间。”<sup>②</sup>他把神仙划分为上、中、下三级，“上士”是最高的。他说：“朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还者，下士也。”<sup>③</sup>“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸角仙。”<sup>④</sup>这就是说，凡服金丹大药举形升虚者，成为最高的天仙，此所谓上士；其次是靠行气导引长生不死的地仙，可以在名山遨游，此所谓中士；服草木之药，先死后蜕的尸角仙，能在人间活动的“千岁翁”，谓之下士。不管哪种方法成仙，“上士”都是仙班里最高级的，是葛洪道教教育中理想的培养目标。

“上士”既可举形升虚为神仙，又可佐时治国为“长才”，这是葛洪心目中最理想的人才。他说：

长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗世，以方术授知音。欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自恃才力，不能并成，则

① 《抱朴子·外篇·自叙》。

② 《抱朴子·内篇·金丹》。

③ 《抱朴子·内篇·黄白》。

④ 《抱朴子·内篇·论仙》。

弃置人间，专修道德者，亦其次也。<sup>①</sup>

可见，“上士”必须具备儒道双修的素质，入世可以治国安邦，出世可以得道成仙。如果两者不可兼得，则应放弃世俗的念头，专修仙道。反映出葛洪虽主张道儒双修，但最终还是重道轻儒的。葛洪认为修道不能脱离人世，“古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也，何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎？”<sup>②</sup> 葛洪的教育目标就是要培养既修长生又兼济世的“上士”，因此，“上士”并非是栖遁山林，“尽废生民之事”才能修成的。而是要做到既经时济世，又最终超凡入仙。他主张“上士得道于三军，中士得道于都市，下士得道于山林”<sup>③</sup>。既能佐时治国，又能轻举升仙的“上士”，是葛洪心目中理想的修仙者形象，也是他所追求的最完美的人生价值目标。葛洪本人就是这一目标的具体体现，既能带兵打仗，扬威于三军；又可修道炼丹，以神仙垂名后世。

“上士”修道成仙和佐时治国的基本特征，就决定了只有儒道双修才能达到葛洪理想人格的要求。葛洪的理想人格是黄帝、老子这些既成仙得道又兼综礼教、治国致太平的“道者之圣”。他说：“黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也。”<sup>④</sup> 黄帝比尧舜高，老子在周公、孔子之上。要想达到黄老的境界，就必须儒道双修，偏道偏儒均不可取。这是因为：

仲尼，儒者之圣也。老子，得道之圣也。儒家近而易见，故宗之者众焉；道意远而难识，故达之者寡焉。道者，万殊之源也；儒者，大淳之流也。……所以贵儒者，以其移风而易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。<sup>⑤</sup>

道为源，儒为流；儒者移风易俗，道者不言而化行；道儒两者相辅而

① 《抱朴子·内篇·释滞》。

② 《抱朴子·内篇·释滞》。

③ 《抱朴子·内篇·明本》。

④ 《抱朴子·内篇·明本》。

⑤ 《抱朴子·内篇·塞难》。

行，都不可偏用。既不可专信儒术，也不可孤用老民。所以葛洪《抱朴子》内篇讲神仙道教，外篇讲儒家学说，内外互补，道儒并用。

在儒道双修中，葛洪明确要求“上士”要准确把握难易程度。他说：

儒者，易中之难也；道者，难中之易也。夫弃交游，委妻子，谢荣名，损利禄，割灿烂于其目，抑铿锵于其耳，恬愉静退，独善守己，谤来不戚，誉至不善，睹贵不欲，居贱不耻，此道家之难也。出无庆吊之望，入无瞻视之贵，不劳神于七经，不运思于律历，意不为推步之苦，心不为艺文之役，众烦既损，和气自益，无为无虑，不怵不惕，此道家之易也，所谓难中之易矣。夫儒者所修，皆宪章成事，出处有则，语默随时，师则循比屋而可求，书则因解注而释疑，此儒者之易也。钩深致远，错综坟典，该《河》《洛》之籍籍，博百氏之云云，德行积乎衡巷，忠贞尽于事君，仰驰神以垂象，俯运思于风云，一事不知，则所为不通，片言不正，则褒贬不分，举趾为世人之所则，动唇为天下之所传，此儒家之难也，所谓易中之难矣。笃论二者，儒业多难，道家约易。<sup>①</sup>

道儒两家皆有难易，在葛洪看来，道比儒还是容易一些。这里，葛洪明确比较分析了儒道的难易不同点，为知识分子在儒道两家的修炼中把握重点、难点指明了方向，以便于他们尽快掌握儒道的精髓，早日成为葛洪心目中的理想人才。

葛洪虽然把儒道双修作为培养“上士”的主要手段，但儒道不是并重，而是有主次之分的。他认为道本儒末，道先儒后。“道者，儒之本也；儒者，道之末也。……今有知推崇儒术而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也”<sup>②</sup>。葛洪把儒道看成一个事物的两个方面，道为本，儒为末，二者不可分。只不过道是造成天地万物乃至人类人伦礼教的总根源，是宇宙的普遍法则。“上自二仪，下逮万物莫不由之”的道家，“包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，宗真正之源者也”。因此，葛洪主张舍儒以从道。在《明本》篇中，葛洪把儒道对待世事俗务、荣辱进退、功名

① 《抱朴子·内篇·塞难》。

② 《抱朴子·内篇·明本》。

利禄的态度作了比较。“夫升降俯仰之教，盘旋三千之仪，攻守进取之术，轻身重义之节，欢忧礼乐之事，经世济俗之略，儒者之所务也。外物弃智，涤荡机变，忘富逸贵，杜遏劝沮，不恤乎穷，不荣乎达，不戚乎毁，不悦乎誉，道家之业也。儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。儒者所爱者势利也，道家所宝者无欲也。儒者汲汲于名利，而道家抱一以独善。儒者所讲者，相研之簿领也。道家所习者，遣情之教戒也”<sup>①</sup>。儒道之区别，灿然明矣。经过对比，葛洪得出结论：

夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎而无闷。此所以为百家之君长，仁义之祖宗也。<sup>②</sup>

相反，“儒道博而寡要，劳而少功”<sup>③</sup>。由此看来，儒道之作用已十分明确。崇道抑儒、道本儒末是葛洪思想的基础。因此，在教育培养“上士”的过程中，应以道家思想为核心，兼采儒家之所长，而不是道儒并重。这也是葛洪最终成为道教学者的根本所在。

葛洪把“上士”培养看作是长期乃至终生的教育过程。他认为由于人的先天素质不同，个人成为“上士”就存在着先后差异。葛洪从人的本质观出发，指出：“才性有优劣，思理有修短。或有夙知而早成，或有提耳而后喻。”<sup>④</sup> 强调要根据人的生理、心理特点，重视早学。“盖少则志一而难忘，长则神放而易失，故修学务早。及其精专，习与性成，不异自然也”<sup>⑤</sup>。儿童年少，精神专一，学习与成长自然相互促进，有利于接受教师教诲。如果年已长成，则思想难以集中，即使学习了，效果也较差，即《学记》所谓的“时过然后学，则勤苦而难成”。所以儿童应当及早接受教育。当然“若乃绝伦之器，盛年有故，虽失之于阴谷，而收之于虞渊，方知良田之晚播，愈于卒岁之荒芜也。月烛之喻，斯言当矣”<sup>⑥</sup>。早学固然值得提倡，但

① 《抱朴子·内篇·明本》。

② 《抱朴子·内篇·明本》。

③ 《抱朴子·外篇·勤学》。

④ 《抱朴子·外篇·勤学》。

⑤ 《抱朴子·外篇·勤学》。

⑥ 《抱朴子·外篇·勤学》。

由于某种原因，失去了早学的机会，那么就应当抓紧时机，争取“晚播”。虽然是“晚播”，总比“卒岁荒芜”要好得多。这就是“亡羊补牢，犹未晚也”。<sup>①</sup>可见，葛洪把“上士”的教育过程理解为贯穿终身的重要活动，提醒人们要重视早学。万不得已失去了早学机会，也要抓紧时机进行“晚播”。这种思想对后世影响深远。南北朝的教育家颜之推十分推崇“早教”与“晚学”相结合，就是对这一观点的继承和发展。

葛洪通过儒道双修以培养“上士”的教育目的，从理论上解决了儒道尖锐对立的矛盾，使二者合二为一。既为“上士”儒道兼修提供了理论依据，又为世人的“出世”、“入世”开辟了广阔的回旋余地，还为道教发展找到了理论渊源，真可谓一举三得。这是因为，自汉代以来，儒家思想一直在家长制的封建宗法社会里占据统治地位。中国社会上无论出现哪种新理论，包括突起的正始玄学、新兴的神仙道教和外来的佛教，最后都要和儒教相互配合或调和才能存在下去。葛洪煞费苦心地把道教与儒教结合，其最终意旨就是借儒学以发展道教。使道教思想更容易为世人所接受，以扩大道教的影响。

### 第三节 以道为主，兼采各家的教育内容

葛洪对“上士”的规定，决定了其教育内容以道为主，同时兼采儒法诸家。因为以道为主，才能升仙；兼采诸家，方可佐时治国。以道为主，兼采各家，便成了葛洪教育内容的总体特征。

道，是葛洪思想体系的哲学基础，也是他培养“上士”所必需有的教育内容。在葛洪看来，“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。……以言乎近，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，圆者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰，强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？”<sup>①</sup>他还说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”<sup>②</sup>“夫道者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造”<sup>③</sup>。

① 《抱朴子·内篇·道意》。

② 《抱朴子·内篇·明本》。

③ 《抱朴子·内篇·明本》。

在这里，道不能用语言来描述，虽强名为道，却已失去了道的真义，何况判割分析，更是去道甚远。道无踪无迹，无声无息，无论从量上还是从质上都无法把握它。但它却涵括宇宙万象，是宇宙间最普遍的运动法则，是宇宙所有存在和变化的内部根据。道还具有生成功能，范铸天地，孕育万物，是有意志的神秘体。天上地下，宇宙人生，“唯意所造”。可见，葛洪心目中的道是宇宙的本体和本原，要想成为同化宇宙的“上士”就必须掌握道。

葛洪有时把道也称为玄。他认为玄是宇宙最高本体，是世界万物的总根源。他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”<sup>①</sup> 宇宙间的万事万物都是由玄产生的，而玄的性质和作用，在他看来是深旷高远的，其无所不在，无所不有，无所不为，无所不能，“乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”<sup>②</sup>。玄成了万物运动的总规律和内在动力，支配着整个世界的变化。由此可见，葛洪把道和玄看作是同等意义的哲学范畴，玄和道是异名而同义，所以葛洪有时合称之为玄道。

葛洪认为道最初是唯一的存在，所以又用一加以形容。他说：

道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。

一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。<sup>③</sup>

可见，“一”完全具备道和玄的特征，但一经玄道便趋向具体化。葛洪认为一作为最高精神实体存在于人体内，就是元一或真一，它具有人格化的特点，是存在于体内的神秘的灵物。他说：“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”<sup>④</sup> 这样，作为与道、玄并称，同为自然之始祖、万殊之大宗的“一”便成了男长九分、女长六分，可以守之勿失的具体存在物了。在葛洪看来，人只要修炼守一，使自己与真一合而为一，就可以长生不老而成仙。因此，玄、道、一是

① 《抱朴子·内篇·畅玄》。

② 《抱朴子·内篇·畅玄》。

③ 《抱朴子·内篇·地真》。

④ 《抱朴子·内篇·地真》。

“上士”修炼所必需的内容。

在对“上士”进行玄、道、一教育的同时，葛洪没有忘记用儒法思想对其陶染，以便成为佐时治国的贤才。

葛洪重视用儒家思想教育士人，他说：“今圣明在上，稽古济物，坚堤防以杜决溢，明褒贬以彰劝沮；想宗室公族，及贵门富年，必当竞尚儒术，搏节艺文，释老庄之意不急，精六经之正道也。”<sup>①</sup> 贵族子弟可以把佛老先放一放，但对儒家六经圣典则不可不勤学。只有“臣之以六艺，轨之以忠信”<sup>②</sup>，才可使他们成为封建政权的有用人才。因此，“儒学之事，亦不可偏废也”<sup>③</sup>。在儒学教育中，要“以三坟为金玉，五典为琴箏，讲肆为钟鼓，百家为笙簧，使味道者以辞饱，酣德者以义醒”<sup>④</sup>。重点讲授三坟五典，同时辅以百家之颜。分别类型，因材施教。即使道德品行有缺陷者，也可通过六艺教育，使其臻于完备，即所谓“六艺备则卑鄙化为君子”<sup>⑤</sup>。在儒学教育中，葛洪特别强调礼的教育作用。他说：“盖人之有礼，犹鱼之有水矣。鱼之失水，虽暂假息，然枯糜可必待也。人之弃礼，虽犹面见然，而祸败之阶也。”<sup>⑥</sup> 因此，“安上治民，非此莫以”<sup>⑦</sup>。可见，礼无论对个人修养，还是治国安邦都有非常重要的作用。

在运用儒家六经进行教育的同时，葛洪也重视用百家思想陶冶士人。他说：“正经为道义之渊海，子书为增深之川流。仰而比之，则景星之佐三辰也；俯而方之，则林薄之裨嵩岳也。”<sup>⑧</sup> 以儒家经典为主，百家之言为辅，相辅相成，相互作用，以期造就济时经国之才。

葛洪重儒的同时，也认识到了刑罚在治理国家中的作用。他说：“莫不贵仁，而无能纯仁以致治也；莫不贱刑，而无能废刑以整民也。”<sup>⑨</sup> 在仁与刑、儒与法二者关系上，葛洪主张儒法并用、仁刑并举。“夫德教者，黼黻之祭服也；刑罚者，捍刃之甲冑也。若德教治狡暴，犹以黼黻御剡锋也；以

① 《抱朴子·外篇·崇教》。

② 《抱朴子·外篇·君道》。

③ 《抱朴子·外篇·审举》。

④ 《抱朴子·外篇·安贫》。

⑤ 《抱朴子·外篇·博喻》。

⑥ 《抱朴子·外篇·讥惑》。

⑦ 《抱朴子·外篇·讥惑》。

⑧ 《抱朴子·外篇·尚博》。

⑨ 《抱朴子·外篇·用刑》。

刑罚施平世，是以甲冑升庙堂也。故仁者养物之器，刑者惩非之具，我欲利之，而彼欲害之，加仁无悛，非刑不止。刑为仁佐，于是可知也”<sup>①</sup>。这表明，培养佐时治国的人才，单靠仁是不行的，而必须辅以刑罚。也就是说，对“上士”进行儒家思想教育的同时，还必须用法家思想武装其头脑。使之懂得治世用仁，乱世用刑，“刑为仁佐”的道理。

由上述可知，葛洪的教育内容是庞杂的。他首先注重的是道家的玄道——思想，只有掌握了其精髓，才能实现葛洪教育的终极目的——得道成仙。同时，葛洪又是重现实的。在成仙之前，还须立足现实，为政权服务，既要用仁武装头脑，又要掌握刑罚的工具，儒法并用，佐时治国。

#### 第四节 论学习

葛洪有丰富的学习思想。他认为人的感官对外部世界的感知是有限的，必须借助学习才可认识世上的万事万物。他说：

虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽禀极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章、竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹舜、齐谐之智，而所尝识者，未若所不识者之众也。

目察百步，不能了了，而欲以所见为有，所不见为无，则天下之所无者，亦必多矣。所谓以指测海，指极而云水尽者也<sup>②</sup>。

要想摆脱感官的局限，只有学习。否则，对世界的认识只能是极其有限的，更何况“人理之旷，道德之远，阴阳之变，鬼神之情，缅邈玄奥，诚难生知”<sup>③</sup>。玄妙的未知世界，要靠科学去探索，科学知识的获得需要学习。不学而知是根本不存在的。“不学而求知，犹愿鱼而无网焉，心虽勤而无获矣”<sup>④</sup>。不学习而想获取知识，就像求鱼而无网，最终不会有任何收获。学习是求知的基本途径，要想掌握知识，必须努力学习。

葛洪非常重视学习的作用。他说：“夫学者，所以清澄性理，簸扬埃

① 《抱朴子·外篇·用刑》。

② 《抱朴子·内篇·论仙》。

③ 《抱朴子·外篇·勸学》。

④ 《抱朴子·外篇·勸学》。



秽，雕煅矿璞，砉炼屯纯，启导聪明，饰染质素，察往知来，博涉劝戒。”<sup>①</sup>学就是澄清天性，去除不良，雕琢锻炼，开发才智。在这里，葛洪把学习的作用理解成是清除后天各种“污染”，对先天素质进行培养的过程。实际上，他不仅提出了人的本质是“质素”，而且进一步指出了学习的本质是“清澄性理”、“饰染质素”的社会实践过程。学习对个人发展而言，“仰观俯察，于是乎在，人事五道，于是乎备。进可以为国，退可以保己”<sup>②</sup>。上观天文，下晓地理，为人处世，治国安邦，无不通过学习来实现。因此，学习无论对个人修养还是对社会发展都有重要意义。

但葛洪对学习作用的认识是矛盾的。除充分肯定学习的作用外，还认为“盛阳不能荣枯朽，上智不能移下愚”<sup>③</sup>。反映出葛洪对学习作用的认识是二元的，既充分肯定学习对人发展的作用，也有否定学习重要性的思想。联系葛洪否定生而知之的言论<sup>④</sup>，可知重视学习的作用在他思想中居于主导地位。

在学习中，葛洪注重对学习方法的探讨。他说：“凡事无巨细，皆宜得要。若不得其法，妄作酒醋酱羹月霍犹不成，况大事乎？”<sup>⑤</sup>无论做什么事情都要讲究方法，若方法不当，就连酿酒醋之类的小事都做不好，何况学习决定着人的发展，更须注意方法。葛洪总结的学习方法主要有下列几条。

第一，循序渐进。葛洪主张学习应由浅入深，循序渐进。他说：“凡学道当阶以涉深，由易以及难……学近术以辟邪恶，乃可渐防精微矣。”<sup>⑥</sup>仙道学习是个逐步接近的过程，必须遵循由易到难的基本顺序。他特别强调“初以授人，皆从浅始”<sup>⑦</sup>。当学生矢志不移，勤苦不怠，刻苦钻研的时候，“方乃告其要耳”<sup>⑧</sup>。先传授浅近的知识，根据学生情况再考虑是否由浅入深。浅，是基础，是入深的阶梯。没有浅就不可能深。“宜得本末，先从浅始，以劝进学者，无所希准阶由也”<sup>⑨</sup>。在学习中，葛洪反对学生好高

① 《抱朴子·外篇·勖学》。

② 《抱朴子·外篇·勖学》。

③ 《抱朴子·内篇·金丹》。

④ 《抱朴子·内篇·对俗》：“然其相传皆有师奉服食，非生知也。”《抱朴子·内篇·明本》：“吾非生而知之，又非少而信之。”

⑤ 《抱朴子·内篇·黄白》。

⑥ 《抱朴子·内篇·微旨》。

⑦ 《抱朴子·内篇·释滞》。

⑧ 《抱朴子·内篇·释滞》。

⑨ 《抱朴子·内篇·遐览》。

骛远、舍小求大、不切实际的学风。主张根据自身情况来选择学习内容。他说：“达其浅者则能役用万物，得其深者，则能长生久视。”<sup>①</sup>道有深浅，其用不一。这并非要学生学习那些雕虫小技、舍本逐末，而是要根据自己的情况，脚踏实地，循序渐进，遂入佳境。在这里，葛洪把知识的深浅、难易与学生接受知识阶浅涉深、由易及难的心理、生理过程有机地统一起来，使教师的方法建立在学生学的基础上，把教与学有机地结合起来。

第二，多闻体要，博见善择。对学习内容，葛洪主张博学。他说：“拘系之徒，桎梏浅隘之中，挈瓶训诂之间，轻奇贱异，谓为不急。或云小道不足观，或云广博乱人思。而不识合锱铁可以齐重于山陵，聚百十可以致数于亿兆；群色会而袞藻丽，众音杂而韶濩和也。”<sup>②</sup>葛洪提倡博学，但却要遵循“多闻体要，博见而善择的原则”<sup>③</sup>。既要广泛接触各种学说，又要把握其主旨，既要博闻多见，又要善于抉择。葛洪虽然对道、儒、法等诸家思想都学习，但他有所选择，不是对所学内容全部吸收。因为：

古书者虽多，未必尽美，要当以为学者之山渊，使属笔者得余伐渔猎其中。然而譬如东甌之木，长洲之林，梓豫虽多，而未可谓之为大厦之壮观，华屋之弘丽也。云梦之泽，孟诸之藪，鱼肉之虽饶，而未可谓之煎熬之盛膳，渝、狄之嘉味也。<sup>④</sup>

可见，读书并非多多益善。而是在广博的基础上，“多闻体要，博见善择”，才能提高学习效果。

第三，立志勤求。立志是学习的动力，只有树立远大的志向，才可能在学业上取得成绩。葛洪认为学与志有密切联系，他说：“学之广在于不倦，不倦在于固志。志苟不固，则贫贱者汲汲于营生，富贵者沉沦于逸乐。”<sup>⑤</sup>广博的学识来自于不倦的学习，不倦的学习是为了实现远大的志

① 《抱朴子·内篇·对俗》。

② 《抱朴子·外篇·尚博》。

③ 《抱朴子·内篇·微旨》。

④ 《抱朴子·外篇·崇教》。

⑤ 《抱朴子·外篇·崇教》。

向。否则无论贫富贵贱都会一事无成。志向一旦确立，便要坚持下去，否则即便立志也不会有所成就。“但患志之不笃，务近忘远，闻之则悦，偃偃前席，未久，则忽然若遗，毫厘之益未固，而丘山之损不已，亦安得穷至善之微妙，成罔极之峻崇乎？”<sup>①</sup>相反，“志诚坚果，无所不济”<sup>②</sup>。那么，怎样才能“志诚坚果”、持之以恒呢？葛洪认为，“非有至志，不能久也”<sup>③</sup>。只有树立远大的志向，才能长久地坚持下去，这是事业成功的前提条件。

大志确立，继之勤求。在葛洪看来，勤求与立志一样，贯穿于学习过程的始终。勤求的含义，一是勤求于仙道，二是勤求于知识。葛洪认为求道学仙之人，“莫不负笈随师，积其功勤。蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得以升堂以入于室”<sup>④</sup>。随师勤求，方可登堂入室。表明学习仙道必须勤而不怠。“其信道者，则勤而学之”<sup>⑤</sup>。“不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也”<sup>⑥</sup>。勤求就是要求学仙者要有积极主动的学习态度，勤勤恳恳，孜孜以求。同时要有吃苦耐劳的精神，持之以恒，必可成其仙道。

勤求的另一含义是勤求于知识。葛洪认为，人要有一番作为，必须要有一定的文化知识作基础，历史上的大圣大贤无一不是靠勤学而名垂后世。“夫周公上圣，而日读百篇。仲尼天纵，而韦编三绝。墨翟大贤，载之盈车。仲舒命世，不窥园门。倪宽带经以芸锄，路生截蒲以写书，黄霸抱桎梏以学业，宁子勤夙夜以倍功”<sup>⑦</sup>。这都是先贤勤学的典范。正是因为勤学，“故能究览道奥，穷测微言，观万古如同日，知八荒若户庭，考七耀之盈虚，步三、五之变化，审盛衰之方来，验善否于既往，料玄黄于掌握，甄未兆以如成。故能盛德大业，冠于当世，清芳令问，播于罔极也”<sup>⑧</sup>。葛洪倡导勤学，而且要达到“昼夜修习，废寝与食”<sup>⑨</sup>的境地，这样才能成就一番

① 《抱朴子·内篇·登涉》。

② 《抱朴子·内篇·微旨》。

③ 《抱朴子·内篇·地真》。

④ 《抱朴子·内篇·极言》。

⑤ 《抱朴子·内篇·明本》。

⑥ 《抱朴子·内篇·塞难》。

⑦ 《抱朴子·外篇·勤学》。

⑧ 《抱朴子·外篇·勤学》。

⑨ 《抱朴子·外篇·省烦》。

事业，留芳名于百代。

第四，积学问辨。在学习中，葛洪特重知识的积累。他说：“华衮灿烂，非只色之功；嵩、岱之峻，非一篑之积”<sup>①</sup>。成就的取得是长期积累的结果，非一朝一夕所致。这就是“积微致著，累浅成深”<sup>②</sup>。学习要从小处着手，把点滴知识积累起来，不仅学识渊博，而且还能完成由量变到质变的飞跃，实现新的突破。这一思想充满了宝贵的辩证法，也是符合学习规律的，今天仍有借鉴意义。

积累知识的同时，葛洪还主张问辨，“学以聚之，问以辨之”<sup>③</sup>。学习是聚集知识的手段，但要区别好与坏，善与恶，就必须明辨是非，这样才有益于身心的发展。所谓问，就是要不耻下问，“夫读五经，犹宜不耻下问，以进得修业，月有缉熙”<sup>④</sup>。学习态度端正的最重要标志，便是不耻下问。它是学习取得实效的重要手段之一。但要真正做到，也并非易事。他要求学者有宽广的胸怀和追求真理的勇气。

葛洪的学习思想，虽然略显庞杂，但总的来看，他强调了对人的重要意义，否定生而知之的先验论，即所谓：“吾非生而知之。”<sup>⑤</sup>即使对于他所珍爱的仙道，也“非生知也”<sup>⑥</sup>。强调无论什么知识都是靠学习获得的。因此，他特别重视学习方法的探讨研究，提出了循序渐进、立志勤求、积学问辨、多闻体要、博见善择等著名的学习方法。大部分是对前人学习思想的继承，但也不乏葛洪的创新。这些方法对于指导我们今天的学习，也是行之有效的。

## 第五节 人才观

葛洪重视人才培养，提出了较系统的人才学思想。他从人才的作用、标准、选拔人才和使用人才等各方面对人才进行了全面论述。从而奠定了葛洪在中国人才学史上的重要地位。

① 《抱朴子·外篇·博喻》。

② 《抱朴子·外篇·疾谬》。

③ 《抱朴子·外篇·勤学》。

④ 《抱朴子·内篇·勤求》。

⑤ 《抱朴子·内篇·明本》。

⑥ 《抱朴子·内篇·明本》。

葛洪注意到了人才对国家的重要作用，他根据汉末以来选官用人的历史教训，一再强调用好人才是君主的首要任务。君主是否能用贤才，是国家能否治理好的关键。他说：“华、霍所以能崇极天之峻者，由乎其下之厚也。唐、虞所以能臻魏魏之功者，实赖股肱之良也。虽有孙阳之手，而无骐驎之足，则不得致千里矣。”<sup>①</sup> 山之所以高，是由于地之厚。尧舜之所以名垂后世，是由于有贤良之臣。所以人君要想建功立业、名垂千古，就必须重视贤才。即所谓

舍轻舟而涉无涯者，不见其必济也；无良辅而美隆平者，未闻其有成也。鸿鸾之凌虚者，六翮之力也；渊□之天飞者，云雾之偕也。故招贤用才者，人主之要务也。<sup>②</sup>

君主有贤臣辅佐就社会繁荣，国泰民安。如不能用贤才，就可能导致社会动荡、国家败亡。葛洪以“构室”为喻来说明这个道理。“设官分职，其犹构室，一物不堪，则崩桡之由也”<sup>③</sup>。贤才之作用何等重要！他又以历史事实说明“致贤”，“得士”关系国家存亡。“由余在戎，而秦穆惟忧。楚杀得臣，而晋之乃喜。乐毅出而燕坏，种、蠡入而越霸。破国亡家，失士者也。岂徒有之者重，无之者轻而已哉！”<sup>④</sup> 要想把国家治理好，必须依靠贤才，这是历史所证明的。葛洪对此有充分的认识，是他人才教育的思想基础。

葛洪生活的时代，对人才标准有着不同的认识。或重德轻才，或重才轻德。葛洪发展了曹操重才智、轻德行的思想，提出了“明先仁后，明居仁上”的新理论。明，指才智；仁，指德行。“仁”或“不仁”应以有无明智来判断。如商汤取代夏桀，武王讨伐商纣，虽然不仁，但其行为顺天应人，是明智的，也就是正确的。葛洪认为只有德行而无才智，不能算是人才。他说：“介洁而无政事者，非拨乱之器。儒雅而乏治略者，非翼亮之才。”<sup>⑤</sup> 不能救世济民、治国安邦就不是人才。葛洪主张用人应以才智为主，德行为

① 《抱朴子·外篇·贵贤》。

② 《抱朴子·外篇·贵贤》。

③ 《抱朴子·外篇·审举》。

④ 《抱朴子·外篇·钦士》。

⑤ 《抱朴子·外篇·博喻》。

辅，必要时可以“舍仁用明”。葛洪的仁明之辨，实际上就是中国历代皇帝都重视的德才之争，只不过明的范畴更大些。自魏晋九品官人法实行后，在凭家世出仕的前提下，又恢复了儒家重德轻才的传统。曹操的用人重才思想被遗忘。葛洪切中时弊地提出仁明之辨，变通了儒家的政治传统，具有进步意义。

对人才不可求全责备。葛洪认为，才智有长短，长短是相对而言的。比如韩信善战守，而拙治理之策；周勃能安社稷，却缺乏对答的口才。好人，不是样样都好，毫无缺陷。葛洪说世人“莫不褒尧，而尧政未必皆得也。举世莫不贬桀，而桀事未必尽失也。……西施有所恶而不能减其美者，美多也。嫫母有所善而不能救其丑者，丑笃也”<sup>①</sup>。相对而言，西施美多，虽有小疵，不能减其美。嫫母丑笃，虽有所善，不能救其丑。这种相对比较，既看到了事物的差别，同时又注意了事物质的分界线，把美和丑的性质确定下来。对人才来讲也是如此，要看其主流，而不可求全责备，以偏概全。“偏才不足以经周用，只长不足以济众短。是以鸡知将旦，不能究阴阳之历数，鹄识夜半，不能极晷景之道度。山鸠知晴雨于将来，不能明天文；蛇虺知潜泉之所居，不能达地理”<sup>②</sup>。物各有所用，而不可求其兼有。明白了这个道理，对人才的要求也就不会强其所难，也才能选拔出真正需要的人才。

即使掌握了人才标准，选拔人才也并非易事。因为“物有似而实非，若然而不然。料之无惑，望形得神，圣者其将病诸；况乎常人？故用才取士，推昵结友，不可以不精择，不可以不详试也”<sup>③</sup>。因此，选拔人才时，必须区分臧否，辨别真伪，同时，要想选到真才，还必须注意把握选才的原则。这些主要原则如下。

第一，选才者必须具有远见卓识，否则，即使有才，也难以识别。葛洪说：“华章藻蔚，非朦月叟所玩；英逸之才，非浅短所识。夫瞻视不能接物，则衮龙与素褐同价矣；聪鉴不足相涉，则俊民与庸夫一概矣。”<sup>④</sup>后来，唐代的韩愈说“世有伯乐，然后有千里马。千里马常有，而伯乐不常有”<sup>⑤</sup>。

① 《抱朴子·外篇·博喻》。

② 《抱朴子·外篇·博喻》。

③ 《抱朴子·外篇·行品》。

④ 《抱朴子·外篇·擢才》。

⑤ 韩愈：《杂记四》。

可以说，与葛洪的思想一脉相承，这都表明：能否选到真才与选才者自身的素质有密切关系。

第二，选拔人才应避免个人成见，不能凭一己之爱憎、好恶来评定人才。葛洪说：

且夫爱憎好恶，古今不均。时移俗易，物同贾异。譬之夏后氏之璜，曩值连城，鬻之于今，贱于铜铁。故昔以隐居求志为高士，今以山林之儒为不肖。故圣世之良干，乃暗俗之罪人也；往者之介洁，乃末叶之羸劣也。<sup>①</sup>

不同时期对人才的要求不一样，选拔人才不能用同一标准。选才最终要适应时代的需要，而不能凭个人好恶。这是非常重要的原则。

第三，选拔人才，不可以貌取人，必须看其本质和主流。葛洪说：“夫貌望丰伟者不必贤，而形器阉瘁者不必愚，咆哮者不必勇，淳淡者不必怯。或外候同而用意异，或气性殊而所务合。非若天地有常候，山川有定止也。”<sup>②</sup> 还说：“士有风姿丰伟，雅望有余，而怀空抱虚，干植不足，以貌取之，则不必得贤。”<sup>③</sup> 可见，选拔人才不能只看表面，为其外在的东西所迷惑，而必须看其本质和主流。否则，以貌取人，必不能选出真正的贤才。

选才的目的是为了用才，使人才在其适宜的岗位上充分发挥作用。就像“规尽其圆，矩竭其方，绳肆其直，斤效其亚斤”<sup>④</sup> 一样，使“器无量表之任，才无失授之用”<sup>⑤</sup>。因此，葛洪又提出了几项必须遵循的用人原则。

首先，用其所长，避其所短。葛洪强调才智有长短，目的在于用长避短。他说：“用得其长，则才无或弃。偏诘其短，则触物无可。或轻罗雾縠，冶服之丽也，而不可以御流镞。沉闾巨阙，断斩之良也，而不可以挑脚刺。”<sup>⑥</sup> 物

① 《抱朴子·外篇·擢才》。

② 《抱朴子·外篇·清鉴》。

③ 《抱朴子·外篇·审举》。

④ 《抱朴子·外篇·君道》。

⑤ 《抱朴子·外篇·君道》。

⑥ 《抱朴子·外篇·博喻》。

各有所长，也有其短。对待人才，只能用其所长，对其短则不应求全责备。即所谓“小疵不足以损大器，短疚不足以累长才”<sup>①</sup>。就自然界的现象而言，“日月挟虫鸟之瑕，不妨丽天之景。黄河含泥河之浊，不害凌山之流”<sup>②</sup>。就社会人事而论，“树塞而不可以弃夷吾，夺田不可以薄萧何，窃妻不可以废相如，受金不可以原陈平”<sup>③</sup>，自然界与社会的发展变化表明，在用人的问题上，用其所长，不斤斤计较其短，尤其不应“以细疵弃巨美”，“以少累废其多”。真正做到“役其所长，则事无废功；避其所短，则世无弃材矣”<sup>④</sup>。

其次，量才授职。根据人才不同的特长，授以不同的职位，充分发挥人才的作用。葛洪说：“量才而授者，不求功于器外。揆能而受者，不负责于力尽。故灭荧烛者，不烦沧海；扛斤两者，不事乌获。运薪辇盐，不宜枉骐骥之脚；碎职琐任，安足屈独行之俊矣！”<sup>⑤</sup>大才小用，浪费人才。小才大用，则于事无益。合理地使用人才，充分发挥人才的特长，才能促进事业的发展。

再次，用才以社会需要为准则。不同的社会或社会发展的不同阶段对人才的需要也是不同的。对此葛洪有明确的认识。

人才无定珍，器用无常道。进趋者以适世为奇，役御者以合时为妙。故玄冰结则五明捐，隆暑炽则裘、炉退，高鸟聚则良弓发，狡兔多则卢、鹄走，干戈兴则武夫奋，韶、夏作则文儒起。<sup>⑥</sup>

“适世”、“合时”准确地指出了人才使用的时代性，说明选用人才的标准不是固定不变的，而是随社会发展而变化。战争年代多选武将，和平时时期众选文臣。这是由社会发展的时代特点所决定的，具有唯物辩证的色彩。

最后，公正无私，不拘一格。公正无私是选才者必须具备的品质。葛洪说：“明铨衡者，所重不可得诬也；仗法度者，所爱不可得私也。故得人

① 《抱朴子·外篇·博喻》。

② 《抱朴子·外篇·博喻》。

③ 《抱朴子·外篇·博喻》。

④ 《抱朴子·外篇·务正》。

⑤ 《抱朴子·外篇·博喻》。

⑥ 《抱朴子·外篇·广譬》。



者，先得之于己者也；失人者，先失之于己者也。未有得己而失人，失己而得人者也。”<sup>①</sup> 得人便是得己，失己定会失人，二者紧密相联。它要求选才者公正无私、廉洁奉公。这样，才会不拘一格选拔人才，做到：“才诚足委，不拘于屠钓；言审可施，拙之于戎戍。举于牛口之下，而加之于群僚之上；或拔于桎梏之中，而任以社稷之重。”其结果便是“勋业隆济，拓境服远。取威定功，垂统长世也”<sup>②</sup>。

为了选出真正的人才，葛洪特别重视考试在选才中的作用。他认为课试既可以鼓励士人学习，又可以杜绝追求虚名。“令贡士无复试者，则必皆修饰驰逐，以竞虚名，谁肯复开卷受书哉？”<sup>③</sup> 为改变追逐虚名的不实之风，他主张必须“严试对之法”，“今孝廉必试经无脱谬，而秀才必对策无失指，则亦不得暗蔽也。良将高第取其胆武，犹复试之以策，况文士乎？假令不能必尽得贤能，要必愈于了不试也。今且令天下诸当在贡举之流者，莫敢不勤学。但此一条，其为长益风教，亦不细矣。若使海内畏妄举之失，凡人息侥倖之求，背竞逐之末，归学问之本，儒道将大兴，而私货必渐绝”<sup>④</sup>。在这里，葛洪强调的是，通过贡举考试之法来扭转选举不实，进而促进教育的振兴和学风的转变。他说，若“明考课试，则必多负笈千里以寻师友，转其礼赂之费，以买记籍者，不俟终日矣”<sup>⑤</sup>。葛洪明确认识到，考试是教育的指挥棒，“考试经法立，则天下可以不立学官，而人自勤乐（疑作业——笔者）矣”<sup>⑥</sup>。因此，组织好考试，便成为振兴教育的关键。对如何组织考试，葛洪也曾提出自己的看法，他说：“余意谓新年当试贡举者，今年便可使儒官才士，豫作诸策，计足周用，集上禁其留草殿中，封闭之；临试之时，亟赋之。人事因缘于是绝。当答策者，皆可会著一处，高选台省之官亲临察之。又严禁其交关出入，毕事乃遣。违犯有罪无赦。如此，属托之冀塞矣。”<sup>⑦</sup> 这套考试方案，虽不能说完全是葛洪的发明，但其创新之处颇多，它完善了考试的规制，有利于公平竞争。为隋唐科举制的产生，奠定了一定

① 《抱朴子·外篇·广譬》。

② 《抱朴子·外篇·名实》。

③ 《抱朴子·外篇·审举》。

④ 《抱朴子·外篇·审举》。

⑤ 《抱朴子·外篇·审举》。

⑥ 《抱朴子·外篇·审举》。

⑦ 《抱朴子·外篇·审举》。

的思想基础。

葛洪关于贤才、选举、考试与教育的思想，没有也不可能看到封建社会选举不实、教育腐败的根本原因，他只能在封建生产关系内部寻找解决问题的方法，这是由其历史和阶级的局限性所决定的。但他在贤才作用、标准、选才、用才原则及严格选率，严明考试，以考试促进教育发展以培养人才等方面的思想，都无疑丰富了中国人才学理论宝库，对中国考试制度的完善，对中国教育的发展有极大的影响。

## 第六节 德育思想

葛洪重视道德的约束和教育，这是道教的一贯传统。因为要想得道成仙，就必须重视自身的德行修养，这是成仙的重要前提条件。“若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”<sup>①</sup>。葛洪把德行视为人生的根本、修炼的太端。他说：“德行者，本也。”<sup>②</sup>他之所以把德行看得如此重要，是因为，“所以贵德者，以其闻毁而不惨，见誉而不悦也”<sup>③</sup>。具体说来，大德之士“高概远量，被褐怀玉，守静洁志。无欲于物，藏器渊潜，得意遗世，非礼不动，非时不见。困而无闷，穷而不悔，乐天任命，混一荣辱。进无悦色，退无戚容”<sup>④</sup>。不以物喜，不以己悲。荣辱名利皆不能动其心，这就是大德之士的思想状态，也是葛洪提倡的道德的最高境界。

### 一 葛洪道德教育内容

葛洪道德教育的内容非常丰富，既有对前人德育思想的继承，也有自己的发展创新，概括起来主要有以下几点。

#### 1. 行善弃恶

葛洪告诫人，不要“以小善为无益而不为，以小恶为无损而不止，以至恶积而不可掩，罪大而不可解”<sup>⑤</sup>。他要求人们，善虽小也要做，恶虽小却不为。积善弃恶使自己成为道德高尚的人。葛洪一贯主张，要想得道成

① 《抱朴子·内篇·对俗》。

② 《抱朴子·外篇·尚博》。

③ 《抱朴子·内篇·塞难》。

④ 《抱朴子·外篇·吴失》。

⑤ 《抱朴子·外篇·疾谬》。

仙，必须积善立功。善的内容包括：

慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失。不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼。<sup>①</sup>

行善的同时，还要弃恶。恶主要包括：“憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾正直，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赇，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，弹射飞鸟，刳胎破卵，春夏燎猎，骂詈神灵，教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫协阹弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诬诈，好说人私，持人长短，牵天援地，呪诅求直，假借不还，换贷不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。”<sup>②</sup> 以上所列，包括日常为人、处事、工作、经商等内容，也有宗教、伦理等约束。内容丰富，包罗万象。主旨是要人们明白：人具备慈善为怀、助人为乐的高尚道德情操，就会得上天福佑。否则，多行不义，“不修善事，则为恶人”<sup>③</sup>。

## 2. 知足寡欲

葛洪继承了老庄思想，奉行安时处顺、知足常乐的人生哲学。他说：“乐天知命，何忧何虑，安时处顺，何怨何忧。”<sup>④</sup> “知足者，常足也；不知足者，无足者。常足者，福之所赴也；无足者，祸之所钟也”。“祸莫大乎无足，福无厚乎知止”。这与老子“祸莫大于不知足，知足之足常足矣”的思想是一致的。知足与寡欲密不可分，葛洪强调：

① 《抱朴子·内篇·微旨》。

② 《抱朴子·内篇·微旨》。

③ 《抱朴子·外篇·刺骄》。

④ 《抱朴子·外篇·名实》。

人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。何者，命在其中，不系于外，道存乎此，无俟于彼也。<sup>①</sup>

相反，“情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣。惑乎见闻，而纯一迁矣。心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸”<sup>②</sup>。这种强调内修性命，宁静守真，存天理，灭人欲的思想，对以后道、儒两家的发展都产生了深远的影响。

### 3. 淡泊名利

葛洪认为，要想修道成仙，必须把名利看淡，他说：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”<sup>③</sup>真能做到也不容易。因为“荣华势利诱其意，素颜玉肤惑其目，清商流征乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其体，此皆不招而自来，不学而已成”<sup>④</sup>。不招而来，不学而成的这些嗜好，是人所固有的，要想去除，必须下一番功夫。这就是“思神守一”。葛洪认为“一”的作用很大，“天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵”<sup>⑤</sup>。通过“思神守一”，使人神相通，达到“荣华势利，譬如寄客，既非常物，入其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华，须臾凋落。得之不喜，失之安悲”<sup>⑥</sup>的淡泊、宁静的境界。

### 4. 改过迁善

葛洪虽以道教学者名世。但他继承了传统儒家的教育观点，主张要允许人犯错误，但不允许知错不改。他说：“人难无过，过而能改，日月之蚀，睨颜氏之子也。”<sup>⑦</sup>如果有错不改，便会在错误的道路上越滑越远，“过而不改，斯诚夷吏路而陷丛棘，舍嘉旨而咽钩吻者也。……余愿世人改其无检之行，除其骄吝之失，遣其夸矜尚人之疾，绝息嘲弄不典之言”<sup>⑧</sup>。他衷心奉

① 《抱朴子·内篇·道意》。

② 《抱朴子·内篇·道意》。

③ 《抱朴子·内篇·论仙》。

④ 《抱朴子·内篇·至理》。

⑤ 《抱朴子·内篇·地真》。

⑥ 《抱朴子·内篇·自叙》。

⑦ 《抱朴子·内篇·勤求》。

⑧ 《抱朴子·外篇·疾谬》。

劝世人要主动检讨和改正自己的缺点，勇于作自我批评，以避免因恶习难改而坠入罪恶的深渊。

## 二 葛洪道德教育方法

葛洪重视对德育方法的探讨，他根据自己的实践经验，总结出了许多行之有效的德育方法。

### 1. 借鬼神约束人的德行

葛洪认为神仙世界和现实世界之间是有联系的，现实世界的善恶报应是由神仙负责的。神仙世界里专门有司过之神，赏善罚恶。对人们的道德实行严格的监督和约束。葛洪说：“按《易内诫》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死。”<sup>①</sup>他还认为，不但天地有司过之神，每个人的身中还有上中下“三尸”，“三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神三属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神也上天白人罪状。大者夺纪，纪三百日也。小者夺算，算者三日也”<sup>②</sup>。葛洪认为应该夺算者有数百事，其中包括不听上级命令，不尊敬教师等等。“凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死”<sup>③</sup>。他把不忠不孝、夺人财物都列为重大的罪过或恶事。不仅做了这种恶事要夺纪，而且“但有恶心而无恶迹者”<sup>④</sup>，也要夺算。不难看出，葛洪通过鬼神司过以控制人的生命为手段，强制人们遵守封建社会的伦理道德，甚至连思想都必须保持一致，否则就会受到惩罚。其迷信成分不可取，但这些对维系当时的伦理道德都有作用。

### 2. 防微杜渐

葛洪特别重视道德教育中的防微杜渐，因为他意识到量的积累可以导致质的飞跃。他比喻说：“盈乎万钧，必起于锱铢；竦秀凌霄，必始于分毫。”<sup>⑤</sup>所以，“百寻之室，焚于分寸之燧；千丈之波，溃于一蚁之穴。何可

① 《抱朴子·内篇·微旨》。

② 《抱朴子·内篇·微旨》。

③ 《抱朴子·内篇·微旨》。

④ 《抱朴子·内篇·微旨》。

⑤ 《抱朴子·外篇·博喻》。

不深防乎!”进而又说:“故博其施者,未若防其微。”<sup>①</sup>防微就是在坏的事物或思想刚萌芽时就予以制止,勿使蔓延。因此,葛洪把防微杜渐作为德育的重要方法。即所谓“至人消未起之患,治未病之疾,医之于无事之前,不追之于既逝之后”<sup>②</sup>。具体到道德修养上,则是

洁身养性,务谨其细,不可以小益为不平而不修,不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以成大,积一所以致亿也。若能爱之于微,成之于著,则几乎知道矣。<sup>③</sup>

道德修养就是要从小处着手,不断克服思想中不好的观念,防患于未然。否则,一旦萌芽长成大树,再想禁止就难了。

### 3. 陶染积渐

陶染是指在不知不觉中受到潜移默化的影响。葛洪说:“乾坤陶育,而庶物不识其惠者,由乎其益无方也。大人神化,而群细不觉其施者,由乎治之于未有也。”<sup>④</sup>不觉其施已受影响,这种德育方法是非常可取的,它比赤裸裸的说教要强百倍。积渐则是要求不断积累小的善行,最后达到高尚的境界。即葛洪所谓:“积微致著,累浅成深”<sup>⑤</sup>。“不修善事,则为恶人”<sup>⑥</sup>。只有不断地积善立功,使自身善的因素日益增大,恶的思想日益减少,最后成为具有高尚道德情操的得道者,以达到葛洪理想的道德标准。

### 4. 以友辅德

在朋友的帮助下提高道德修养,虽不是葛洪首创,但葛洪对此十分重视,他说:“明镜举则倾冠见矣,羲和照则曲影觉矣,隐括修则枉刺之疾消矣,良友结则辅仁之道弘矣。”<sup>⑦</sup>因此,葛洪交友的目的便是“讲道进德”<sup>⑧</sup>。朋友的作用,一目了然。通过朋友的帮助,促进德行的提高。有鉴

① 《抱朴子·外篇·疾谬》。

② 《抱朴子·内篇·地真》。

③ 《抱朴子·内篇·极言》。

④ 《抱朴子·外篇·博喻》。

⑤ 《抱朴子·外篇·疾谬》。

⑥ 《抱朴子·外篇·刺骄》。

⑦ 《抱朴子·外篇·交际》。

⑧ 《抱朴子·外篇·交际》。

于此，葛洪交友甚为讲究。他说：

洪尤疾无义之人，不劝农桑之本业，而慕非义之奸利。持乡论者，则卖选举以取谢。有威势者，则解符疏以索财。或有罪人之赂，而枉有理之家；或为逋逃之藪，而饷亡命之人；或挟使民丁以妨公役，或强收钱物以求贵价；或占铜市肆，夺百姓之利；或夺人田地，劫孤弱之业。怵恫官府之间，以窥掊剋之益，内以夸妻妾，外以钓名位。其如此者，不与交焉。<sup>①</sup>

对这些勾结官府，仗势欺人，欺行霸市，鱼肉百姓之人，不与交往。葛洪交友，确为谨慎。他交的朋友，如郭文是晋代著名隐士；嵇含为古植物学家，《南方草木状》的作者；干宝是《晋纪》和《搜神记》的作者；邓岳对广州的工商、冶金业发展有贡献。他们大多是品学兼优之人。这种洁身自好，以友辅德的交友之道，虽然使门前车马冷落、庭可罗雀，但对自身的进德修业极为有利。

葛洪的道德教育思想，从内容到方法虽然渗透着一些封建迷信色彩，但其中不乏真知灼见和有益于今日的思想成分。葛洪是道教学者，其道德约束以宗教为依赖是不足为奇的。这也是他德育思想的独特之处。其中一些方法今天仍有借鉴的价值。

## 第七节 教师与学生

### 一 师道理论

葛洪师道理论的内容比较丰富。他强调教师的作用，主张慎重择师、尊敬教师、提高教师待遇、教师教学要讲究方法等，形成较完整的师道理论体系。

葛洪特别重视教师在学道中的作用，他认为即便是志诚信仙的人，如果不能得遇明师指点，不得仙道法术之精髓，就绝不会实现成仙的目的。因为仙道修炼的秘诀全靠师传，不见于书，学道者必须投师问学，否则不会有什

<sup>①</sup> 《抱朴子·外篇·自叙》。

么结果。葛洪说：“诚欲为道，而不能勤求明师……而但昼夜诵讲不要之书，数千百卷，诣老无益。”<sup>①</sup>这是因为修道之书，“指归深远，虽得其书而不师授，犹仰不见首，俯不知跟”<sup>②</sup>。因此，教师的指导就显得极其重要，“专心凭师，依法行道，济身度世，利在永亨，事师尽教，得道为期，承问候色也。不尽力明师道，有罪不可除也。学道得明师事之，害乱不得发也”<sup>③</sup>。可见，在修道中，有无明师指导大不一样。只观其书，而无教师指导，是绝对不能得道成仙的。

教师在修道中起着关键作用，所以择师务必慎重。况且当时“窃道士之号以诳骗世人者”甚多，所以“务学不如择师”<sup>④</sup>，“将来之学者，虽当以求师为务，亦不可以不详择为急也”<sup>⑤</sup>。只有选择明师，才可达到求学目的。否则，“承师问道不得其人，委去则迟迟冀于有获，守之则终已竟无所成，虚费事妨功，后虽痛悔，亦不及已”<sup>⑥</sup>。

庸师误人，实为可恨。因此，葛洪对庸师大加痛斥：“所从学者，不得远识渊潭之门，而值孤陋寡闻之人，彼所知素狭，源短流促，倒装与人，则靳靳不舍，分损以授，则浅薄无奇能，其所宝宿已不精，若复料其粗者以教人，亦安能有所成乎？”<sup>⑦</sup>因此，要想学习有所成就，必须慎择明师。

尊师重教是葛洪师道观的重要内容。他把“不敬所师”作为“夺算”的恶事之一<sup>⑧</sup>，要求学生和老师要尊敬，“帝王之贵，犹且卑降以敬事之”<sup>⑨</sup>，何况一般常人呢？因为“明师之恩，诚为过于天地，重于父母多矣，可不崇之乎？”<sup>⑩</sup>教师之恩比天高，比地厚，重于父母，自然应给以崇高的地位。在葛洪心目中的教师地位，比荀况天地君亲师又提高了一步。原因在于，“人生先受精神于天地，后禀气血于父母，然不得明师，告之以度世之道，则无由免死，凿石有余焰，年命已凋颓矣”<sup>⑪</sup>。父母使人生存，却没给免死

① 《抱朴子·内篇·勤求》。

② 《抱朴子·内篇·明本》。

③ 《抱朴子·内篇·佚文》。

④ 《抱朴子·内篇·微旨》。

⑤ 《抱朴子·内篇·勤求》。

⑥ 《抱朴子·内篇·祛惑》。

⑦ 《抱朴子·内篇·祛惑》。

⑧ 《抱朴子·内篇·微旨》。

⑨ 《抱朴子·内篇·勤求》。

⑩ 陈德安等主编《道家道教教育研究》，教育科学出版社，1997，第154页。

⑪ 陈德安等主编《道家道教教育研究》，第154页。



的能力，只有明师授以度世之道，使生命不会昙花一现。从道教修炼的意义而言，教师的地位超过了天地父母。尊师的主要表现是给教师以优厚的待遇，使教师能安心于传道授业，即所谓：“师不足奉，亦无由成也。”<sup>①</sup> 葛洪列举夏侯胜给汉太后讲《尚书》，张禹为汉成帝讲《论语》及桓荣给汉章帝讲《孝经》等事例，说明给教师以优厚待遇，从内心敬重老师，是弟子应该遵守的基本道德。

在教学中，葛洪强调教师语言要通俗易懂，因材施教。教师授课是传授知识，需要用浅白的语言讲明道理，不可“隐而难晓”。他说：“书犹言也，若入谈话，故为知有（疑作者——笔者），胡越之接，终不相解。以此教诫，人岂知之哉！若言以易晓为辨，则书何故以难知为好哉！”<sup>②</sup> 无论教学还是著书，都应以通俗易懂为原则，否则像胡越之人见面，说的话双方都不懂，就失去了教学的意义。同时，葛洪主张教师在教学中要因材施教。因材施教的依据是，各人的先天素质及后天发展各不相同，“夫才有清浊，思有修短。……暗于自料，强欲兼之，违才易务，故不免嗤也”<sup>③</sup>。基于此，葛洪主张针对学生的不同特点施以不同的教育。“譬犹治病之方千百，而针灸之处无常。却寒以温，除热以冷，期于救死存身而已。岂可诤者逐一道，如齐、楚而不改路乎？”<sup>④</sup> 葛洪以治病百方而针灸无常为喻，说明教育对象各有特点，教师教学必须因材施教，才能取得良好的教学效果。这一思想，以人的生理、心理发展为依据，闪耀着科学的光辉。

## 二 选择学生

在探讨师道理论的同时，葛洪也注重对学生的研究。他主张严格选择学生。他说：“先师不敢以轻行授人，须人求之至勤者，犹当拣选至精者乃教之。”<sup>⑤</sup> “此道至重，必授以贤”<sup>⑥</sup>。贤者，是葛洪选择学生的标准。只有贤者，才配授之以道。“道必当传其人，得其人，道路相遇辄教之；如非其

① 《抱朴子·内篇·勤求》。

② 《抱朴子·外篇·钧世》。

③ 《抱朴子·外篇·辞义》。

④ 《抱朴子·外篇·喻蔽》。

⑤ 《抱朴子·内篇·勤求》。

⑥ 《抱朴子·内篇·对俗》。

人……虽寸断肢解，而道犹不出也”<sup>①</sup>。还说：“苟非其人，虽裂地连城，金壁满堂，不妄以示之。”<sup>②</sup>得其人，无条件传之。非其人，虽死不授。可见，葛洪选择教育对象十分严格。严格的标准是什么呢？葛洪提出两条：第一，学生必须具有一定的接受能力。天赋自然，各有不同。而“盛阳不能荣枯朽，上智不能移下愚”<sup>③</sup>。对于没有接受能力的人，不宜作为教育对象。第二，学生要志好仙道，清心寡欲，不为物累。葛洪强调：“书为晓者传，事为识者贵”<sup>④</sup>，只有志好仙道的人，才不会亵渎仙道，才可能矢志不移而求之。葛洪从求知欲的角度对教育对象进行选择，确有一定的科学依据。

选择学生最好的方法是考验，就是对学生进行一系列的考察。葛洪为了选出真正求仙学道的人，要求传教者“详观来者变态，试以淹久，故不告之，以测其志。则若此之人，情伪行露，亦终不得而教之；教之亦不得尽言吐实”<sup>⑤</sup>。对考验合格的学生，还要履行一定的手续。“传之歃血而盟，魏质为约”<sup>⑥</sup>。即登坛歃血，海誓山盟。葛洪为使仙道代代相传，不致玷污，把择人看成与传道同等严肃的事情，使传道者格外小心，“传丹经不得其人，身必不吉”<sup>⑦</sup>。“传非真人，戒在天罚”<sup>⑧</sup>。他把择人与传教者本人的切身利益联系起来，就是要提醒传道者，择人是传教的首要职责，切不可漠然视之！不然就会祸及自身，必遭天罚。这种择人施教的原则，既是对孟轲“得天下英才而教育之”思想的继承，又是对孔子因材施教原则的发展。择善而教的原则方法，确是社会、教育和人自身发展的重要机制，反映了社会发展的客观需要，我们应予以重视。但也要摒弃那些虚伪奸诈，至要不传的封建教育陋习，使人类的文化遗产被更广泛地继承和发扬。

葛洪的教师和学生思想，主要是围绕他的道教核心——学道成仙展开的。无论是择明师，还是选学生都以是否能得道成仙为前提，这是我们在研究葛洪师道观时应特别注意的。这样，葛洪的师道理论便与中国古代传统的

① 《抱朴子·内篇·黄白》。

② 《抱朴子·内篇·明本》。

③ 《抱朴子·内篇·金丹》。

④ 陈德安等主编《道家道教教育研究》，第150页。

⑤ 陈德安等主编《道家道教教育研究》，第150页。

⑥ 《抱朴子·内篇·遐览》。

⑦ 陈德安等主编《道家道教教育研究》，第150页。

⑧ 《抱朴子·内篇·勤求》。

师道思想既有一定联系，更有明显区别。从而使葛洪的师道思想放射出独特的光芒，其宗教色彩更加鲜明。

## 第八节 体育

道教重养生，有丰富的体育思想。葛洪虽然是神仙道教的创始人，但对体育锻炼也十分重视，积累了宝贵的体育锻炼经验。

### 一 葛洪的道教哲学是重生的哲学

他说：“天地之大德曰和，生，好物者也。是以道家之所以秘而重者，莫过乎长生之方也。”<sup>①</sup> 这同《太平经》、《老子想尔注》中的思想一脉相承。强调形神相须、生道合一，肯定人类的生存欲望，是一种积极有为的思想。葛洪说：“《龟甲文》曰：我命在我不在天，还丹成金亿万年。古人岂欺我哉！”<sup>②</sup> 人的生死存亡，年寿长短，决定于自身，而非决定于天命。也就是说，自己完全可以掌握自己的命运。这与儒家“死生有命，富贵在天”的天命观不同，是葛洪提倡与自然抗争，加强体育锻炼的理论基础。

葛洪把体育锻炼的目标规定为：

耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意。寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。<sup>③</sup>

这一目标既有身强体健、延年益寿的内容，也有情绪稳定、精神愉悦的规定。说明葛洪已意识到身体健康既包括肉体，也包括精神。这就决定了体育的内容既有形体的锻炼，也有精神的养护。

### 二 形体锻炼

在形体锻炼方面，葛洪特别重视禹步法。禹步法是葛洪倡导的体育锻炼

① 《抱朴子·内篇·勤求》。

② 《抱朴子·内篇·对俗》。

③ 《抱朴子·内篇·黄白》。

的重要方法。在《抱朴子·内篇》中有两处作了明确记载。其一，“禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹”<sup>①</sup>。其二：“禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。凡作天下百术，皆宜知禹步”<sup>②</sup>。其二比其一的记载更具体、明确，更具可操作性。禹步是道士作法时的一种特殊步伐，因传说是大禹治水时创立的，故称为禹步。从葛洪的记载看，此法类似于太极拳一类的锻炼方式，也可能是太极拳的雏形。此外，葛洪还有坚齿、聪耳、明目的方法。坚齿方法：“能养以华池，浸以醴液，清晨建齿三百过者，永不摇动。”<sup>③</sup> 每天早晨叩齿咽津，对牙齿有保健作用；聪耳之法：“能龙导虎引，熊经龟咽，燕飞蛇屈鸟伸，天俯地仰、令赤黄之景，不去洞房，猿据兔惊，千二百至，则聪不损也。”<sup>④</sup> 这种模仿龙、虎、熊、龟、燕、蛇、鸟、猿、兔的导引术，是对华佗五禽戏的继承和发展。通过导引炼形，使精血充盈，肾气旺益，耳朵听力自然就会好。明目之道：“能引三焦之升景，召大火于南离，洗之以明石，熨之以阳光，及烧丙丁洞视符，以酒和洗之，古人曾以夜书也。”<sup>⑤</sup> 这是以导引除三焦之热，并辅以药剂，不仅可以治疗眼疾，且对眼睛有保健作用。

形体锻炼的同时，还要注意精神调养。做到：“遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，害厚生之腊毒，谧多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉模，为乎无为，以全天理尔。”<sup>⑥</sup> 不为外物所惑，不为喜忧所伤，淡泊宁静，泰然无为，使精神常处安怡状态，自然有益身体健康。葛洪强调精神养护“以不伤为本”。他列举了不利于养生的各种伤害：

① 《抱朴子·内篇·仙药》。

② 《抱朴子·内篇·登涉》。

③ 《抱朴子·内篇·杂应》。

④ 《抱朴子·内篇·杂应》。

⑤ 《抱朴子·内篇·杂应》。

⑥ 《抱朴子·内篇·至理》。

才所不逮而困思之，伤也；为所不胜而强举之，伤也；挽弓引弩，伤也；沉醉呕吐，伤也；饱食即卧，伤也；跳走喘乏，伤也；欢呼哭泣，伤也；阴阳不交，伤也；积伤至尽则早亡，早亡非道也。<sup>①</sup>

这些内容既有精神养护，又有日常生活中应注意的事项。在道教养生家眼中，这些都不是空泛的理论，而是实实在在的行为准则和实践原则。这些原则，在今天看来也是有科学依据的。

### 三 气功锻炼

在体育的各种形式中，葛洪特别注重气功锻炼。他认为人体离不开气，“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也”<sup>②</sup>。气，指充满宇宙间极其细微的原始物质。人就在这个气当中，气也在人体之中。自天地至万物没有什么东西可以离开气而存活，即所谓：“身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣；气疲欲胜，则精灵离身矣。”<sup>③</sup> 这样，葛洪在中国道教人体观中确立了以气为本的思想，并用中国传统文化的民本思想作比喻。他说：

故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民，所以安其国；养其气，所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。死者不可生也，亡者不可存也。<sup>④</sup>

这就是说，在一国之中，民是根本。在一身之中，气是关键。能否养气，决定着人身的存亡。所以，“审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气，然后真一存焉，三七守焉，百害却焉，年命延矣”<sup>⑤</sup>。养生中以养气为本，气是人体不可暂缺的基本物质。养气的最好方式是修炼气功，这就是葛洪重视气功锻炼的思想基础。

① 《抱朴子·内篇·极言》。

② 《抱朴子·内篇·至理》。

③ 《抱朴子·内篇·至理》。

④ 《抱朴子·内篇·地真》。

⑤ 《抱朴子·内篇·至理》。

行气，葛洪又称“行炁”，是气功锻炼的最主要方式，对强身健体作用巨大。“善行气者，内以养身，外以却恶”<sup>①</sup>。“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速。若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁”<sup>②</sup>。行气“得数百岁”，未免夸张，但可养身却恶，延年益寿确是可信的。而且行气可激发人体潜能，“行炁或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以治疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以避饥渴，或可以延年命”<sup>③</sup>。气功能开发人的特异功能已为实践所证明，至于祛病延年则更是不争的事实。所以，葛洪非常重视行气，对行气的方法很有研究。他认为行气要在“生气之时”，也就是从半夜至日中的六个时辰（一个时辰为两个小时）。练习行气要循序渐进，“初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其炁出入之声，常令人多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐炁而鸿毛无动为候也。渐习增转其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣”<sup>④</sup>。行气的最佳状态是达到胎息：“其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”<sup>⑤</sup>葛洪还研究了影响行气的因素，明确了行气要遵循的原则：“行炁大要，不欲多食，及食生菜肥鲜之物，令人炁强难闭。又禁悲怒，多悲则炁乱，既不得溢，或令人发欬，故少有能为者也。”<sup>⑥</sup>葛洪对行气的研究成果，注意到了饮食与情绪对炼功的影响，这是很有价值的思想。

葛洪对气功修炼中的状态曾有精彩的描述：他说：

吮吸宝华，浴神太清，外除五曜，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沉珠于五城，瑶鼎俯爨，藻禽仰鸣，瑰华擢颖，天鹿吐琼，怀重规于绛宫，潜九光于洞冥，云苍郁而连天，长谷湛而交经，履蹊乾兑，招呼六丁，坐卧紫房，咀吸金英，晬晬秋芝，朱华翠

① 《抱朴子·内篇·至理》。

② 《抱朴子·内篇·至理》。

③ 《抱朴子·内篇·释滞》。

④ 《抱朴子·内篇·释滞》。

⑤ 《抱朴子·内篇·释滞》。

⑥ 《抱朴子·内篇·释滞》。

茎，晶晶珍膏，溶溢霄零，治饥止渴，百病不萌，逍遥戊己，燕和饮平，拘魂制魄，骨填体轻，故能策风云以腾虚，并混舆而永生也。<sup>①</sup>

这是目前所见古籍中描述炼功状态之最形象生动的记载。反映了炼功中的不同景象，栩栩如生，妙笔传神，极具研究价值。气功是中国传统文化的瑰宝，千百年来流传不息，绵延不绝，在强身健体方面具有重要作用。葛洪以亲身体验，总结出气功锻炼的宝贵经验，丰富了古代气功科学宝库，为我国体育事业的发展作出了贡献。

葛洪作为神仙道教的奠基者，其教育思想也打上了相应的烙印，不时闪现出鬼神迷信的色彩。研究葛洪的教育思想就是要剔除其诡秘玄览、荒诞不经的糟粕，吸取其有益的精华。他培养“上士”的教育目的、博采各家的教育内容以及在学习、人才、德育、师道和体育等方面的教育主张，极大地丰富了道教教育思想，奠定了他在中国道教教育史上的重要地位。

---

① 《抱朴子·内篇·至理》。

## 第八章

# 《灵宝度人经》的教育思想

《灵宝度人经》的全称为《灵宝无量度人上品妙经》或《元始无量度人上品妙经》，简称《度人经》或《灵宝经》。全书共六十一卷。第一卷为本经，计五千余字，出于东晋末年。其余六十卷为敷衍经文，出于北宋以后。该经属灵宝经系。灵宝经系是继上清经系而起的重要道教经系。灵宝经系的出现，使道教进入了一个新的发展阶段，亦即重斋醮仪式的阶段。其中《灵宝度人经》在这一发展变化中，占有相当重要的地位。《灵宝度人经》使道教教理、教义别开生面，这主要表现为：从存想身神发展到通过修斋、行香、诵经来呼求外在之神佑助，构建了更完善的道教斋醮仪式，因而成为道教史上一部重要经典。本经一卷被后世道教徒和道教学者奉为万法之宗，群经之首。《灵宝度人经》六十一卷，分别收入《正统道藏》洞真部本文类和《重刊道藏辑要》角集、亢集。两者名称相同，惟其编排次序略有出入。

### 第一节 《灵宝度人经》的创作者与 创作时间

#### 一 关于《灵宝度人经》的创作者

《云笈七签》卷六《三洞并序》称：“太极真人徐来勒与三真人以己卯年正月降天台山，传《灵宝经》以授葛玄。”卷三《灵宝略记》也称：太极真人徐来勒授葛玄《灵宝经》三十三卷。认为《灵宝度人经》的作者为徐来勒。但陶弘景《真诰·叙录》谓：“复有王灵期者，才思绮拔，志矢敷



道，见葛巢甫造构灵宝，风教大行，深所忿嫉。”也就是说，陶弘景认为《灵宝度人经》的创作者既不是太极真人徐来勒，也不是葛玄，而是葛玄的从孙葛巢甫。据近人刘国梁、卿希泰、胡孚琛等人考证：东晋末年的葛巢甫造作《灵宝度人经》较为切实。

## 二 关于《灵宝度人经》的创作时间

《道教义枢》卷二《三洞义》说：《灵宝经》自汉末至晋代，不断增益繁衍，“至从孙葛巢甫以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝”。晋隆安总计五年，它之末年乃为公元401年。以此推断，葛巢甫等造作《灵宝度人经》当在公元401年前后。刘国梁《道教精萃》据《南岳总胜集》及《南岳小录》记载的徐灵期卒年（宋苍梧王元徽元年）推断：葛巢甫造作《灵宝度人经》当在公元473年以前<sup>①</sup>。朱越利《道经总论》，根据《灵宝度人经》的最早注本（以南齐严东为最早）推断：《灵宝度人经》不迟于南齐，盖出自南朝宋齐之际<sup>②</sup>。也即不晚于公元479年，与刘国梁的推断基本相符。另外，卿希泰主编的《中国道教史》第一卷和胡孚琛著的《魏晋神仙道教》都一致认为：葛巢甫等人造作《灵宝度人经》，是在葛洪去世之后，王灵期诣许黄民求《上清经》之前。葛洪，论者多认为生于晋武帝太康四年（公元283年），卒于晋哀帝兴宁元年（公元363年），享年八十一岁。而王灵期向许黄民请授《上清经》是在公元398年12月份。这样，以上二书判定《灵宝度人经》的造作年限是在公元363～398年之间。《中国哲学全书》<sup>③</sup>第329页载：“411A. D.《度人经》成书，成为道教史上一部重要经典。”也就是说，《中国哲学全书》认为《灵宝度人经》成书于公元411年。以上答案众说纷纭，让人莫衷一是。

据笔者分析，《灵宝度人经》受《阿弥陀经》、《观音经》、《金刚经》、《维摩诘经》、《摩诃般若波罗蜜经》等佛经影响较大，这些佛经中的一些义理，甚至名词术语都被《灵宝度人经》直接套用或照搬。例如，《阿弥陀经》记述释迦牟尼佛为舍利佛等众弟子讲解西方极乐世界的美景和阿弥陀佛的无限功德，宣称众生只要发愿皈依法，常念不忘阿弥陀佛的名号，死

① 刘国梁：《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第126页。

② 朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社，1991，第73页。

③ 《中国哲学全书》编委会：《中国哲学全书》，上海人民出版社，1992。

后即可往生西方世界；《观音经》讲述了百千亿万众生在遭受种种困厄和苦难时，只要虔心念颂观世音菩萨的名号，观世音菩萨即刻就会观其音而至，众生的困厄和苦难也会随之得到解脱。《灵宝度人经》把之套用为：元始天尊在玉清境内，每逢天地初开，都要为众神众生宣讲道经道法，同样宣称众生只要发愿礼拜天尊，斋行香，对道经道法念诵不已，即可超脱生死，得道成仙。这些佛经中诸如“无量”、“三十二相”、“有色”、“无色”、“十方世界”以及“无边功德”、“其福胜彼”等等之语，也被《灵宝度人经》直接引用、引申或变换。“无边功德”和“其福胜彼”都是《金刚经》里的用语，在《灵宝度人经》里被改头换面为“功德甚重”和“其福难胜”。我们知道，葛洪时的《灵宝五符经》尚是汉学的方技术书，基本上没受佛教影响，而葛巢甫时灵宝派“普度一切人”的观念，则和佛教“普度众生”的说教毫无二致。《太上洞玄灵宝本行因缘经》甚至借葛玄之口批评魏晋道教崇尚的“地仙”说：“子辈前世学道受经，不作善功，唯欲度身，不念度人。唯求自道，不念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好乐小乘，故得地仙之道。”当时的《灵宝经》把魏晋以来只讲修身不重度人的神仙道教，都看成“小乘”，而把主张劝世度人的灵宝派都看成“大乘”。实际上，灵宝派重视符箓科教、斋戒仪轨与有意加强劝世度人宗教功能的理念，反映了东晋末年道教从神学理论和宗教形式上都迅速向成熟的道教教会转化。

是谁，或者是什么原因刺激了这种观念的转变，促使了道教自身与儒、佛的进一步融合和发展？当然，这只能从当时的历史环境和文化背景里去寻找。

众所周知，佛教最初传入我国的时期是东汉时期。当时的佛教传播活动主要是翻译佛典或说译经，对社会并未发生重大影响。著名的印度僧人有迦叶摩腾和竺法兰等。三国时期的佛教传播活动主要仍是译经，同时已有佛教戒律的传入和僧人举行受戒、忏悔等活动。这一时期，佛教有两大中心，北为魏都洛阳，南为吴都建业（今南京）。著名的僧人有安世高、朱士行、支谦、康僧会等。其中，朱士行于甘露五年从洛阳到于阗（今新疆和田一带）取经，成为我国最早的西行求法者。西晋时期，首都洛阳仍然是佛教的中心。并且传播佛教的主要活动仍是以译经为主。所译佛典主要是大乘经。在各类大乘经中，又以方等、般若类所占分量较大。其中，尤以竺叔兰、无罗叉合译的《放光般若经》和竺法护翻译的《正法华经》最为流行，对后世

影响也较大。

与西晋时期相比，东晋时期的佛教有更大的发展。朝廷官员大都奉佛，一些名流也常与僧人往来。东晋佛教分为南北两个区域。北方有匈奴、羯、鲜卑、氐、羌等少数民族建立的十六国。其中，前秦和后秦的佛教，在中国佛教史上占有极重要的地位。南方为东晋王朝所占有，佛教以庐山、建康两地为最盛。

北方佛教代表人物有佛图澄（约公元232~348年）、道安（公元314~385年）、鸠摩罗什（公元344~413年）和僧肇（公元384~414年）等。南方佛教代表人物有慧远（公元334~416年）、佛陀跋陀罗（公元359~429年）和法显（约公元337~422年）等。以下着重介绍东晋末年在佛教界影响最大的二人——鸠摩罗什和慧远。

鸠摩罗什，原籍天竺，生于龟兹。前秦太安元年（公元385年）到达凉州（今甘肃境内）。后秦弘始三年（公元401年），姚兴攻灭后凉，鸠摩罗什被迎至长安（今陕西西安西北），并被待以国师之礼。十多年间，鸠摩罗什和与其有“四圣”之称的弟子僧肇、道生、道融、僧叡等八百余人，在西明阁和逍遥园译出《摩诃般若波罗蜜经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《金刚经》和《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等，共七十四部，三百八十四卷。这些翻译，对后来中国佛教的发展影响极大。他所传的龙树“中道实相说”，对后来的三论宗和天台宗等都有很大影响。

慧远，俗姓贾，雁门楼烦（今山西宁武附近）人。早年“博综六经，尤善老庄”。皈依道安后，精通“般若性空”理论。太元六年（公元381年）入庐山东林寺传法。元兴元年（公元402年）与刘遗民等在阿弥陀佛像前立誓共期往生西方净土。于是缔结莲社，一时参加者达123人。后世净土宗尊之为初祖。主要著作有《法性论》、《释三报论》、《大智度论抄》和《沙门不敬王者论》等。他对佛教思想的主要贡献是：提出法性不变论，并发挥了三世报应论和神不灭论等思想。

毋庸置疑，当时的长安和庐山一起成了我国南北两大佛教中心，慧远和鸠摩罗什就是当时南北佛教的领袖，两人的影响当以鸠摩罗什为大。他们之间十多年的密切联系，促进了南北的学术交流，带动和刺激了佛道两教的成熟与发展，同时也引起了佛、道、儒三教的对抗和交流。

在佛经大量译作的刺激下，道教为了表明自己也同样拥有众多的经典，掀起了一场大规模的造经运动。《灵宝经》就是在这场造经运动中逐渐完备起

来的一系列道经的汇集。最早的《灵宝经》是汉末的《灵宝五符序》，后来经过不断的繁衍增益，篇幅逐渐增多。不过，直到葛洪的族孙葛巢甫大量构造经文之前，《灵宝经》仍然篇卷不多，流传不广，影响不大。经过葛巢甫的构造，《灵宝经》增至33卷（一说30卷）。加上葛巢甫等人的宣扬，信徒逐渐增多，影响也逐渐扩大，从而形成了一个在道教史上有着举足轻重地位的灵宝派。后来，南朝陆修静在可信的三十五卷的基础上进行增修，补充制定了各种斋戒仪轨，从而使灵宝派更为成熟。于是灵宝之教，遂大行于世。

如果说，《灵宝度人经》的产生离不开佛教“普度众生”观念的流行，离不开鸠摩罗什等人宗教狂热的鼓动、大量译经的刺激和辨析论驳精神的感动，那么就可初步断定：它的创作年代当在公元401年鸠摩罗什到达长安之后。因为《阿弥陀经》、《维摩诘经》、《摩诃般若波罗蜜经》、《般若道行品经》等经在鸠摩罗什与其弟子重译之前，已有译本流行，所以难以根据他们来更准确地考证《灵宝度人经》的创始年代。《金刚经》虽说从古传至今有六种汉译本，但最早最流行的是后秦鸠摩罗什的译本。我们根据《金刚经》译出的时期，可以大致确定《灵宝度人经》的最早形成时间。遗憾的是，译作《金刚经》的具体时间不得而知。虽然如此，但根据鸠摩罗什遍习大小乘、尤善般若的说法和晋安帝义熙四年（公元408年）二月六日至四月三十日译出《小品般若经》十卷的事实，当认为《金刚经》（又称《大品般若经》）的译出时间也在这个时候或更早。又因陆修静于公元437年11月开始对《灵宝经》进行系统整理<sup>①</sup>，故《灵宝度人经》的最晚形成时间不会晚于公元437年。这样，我们可以大体确定《灵宝度人经》的形成时间介于公元401~437年之间，最有可能在公元410年前后。我们还考虑到以下两个因素：一是道教急于赶造道经以抗衡佛教佛经；二是《灵宝度人经》本经为“群经之首”、“万法之宗”。故其成书年代当紧随《金刚经》译本之后，因而其创作年代断定为公元410年前后为宜，斯时为东晋末年。

## 第二节 《灵宝度人经》出现的作用和意义

在《灵宝度人经》出现之前，道教盛行《上清经》及金丹黄白之书，

<sup>①</sup> 《中国哲学全书》编委会：《中国哲学全书》，第343页。

在道术上重存想、服饵等。《灵宝度人经》出，则教义有了前所未有的大发展。这主要表现在：①从《灵宝五符序》之五方、五色、五行、五常之神，扩构出了以“中央玉京元始天尊”为最高神，下有三界、十方、三十二天帝及地府丰都的鬼神系统。②从存想以守身神，扩展到通过修斋、烧香、诵经呼求外界之神来佑助，亦即不只是默想身中之神，还要用赞颂、演乐及祈祷来呼引外界诸飞天之神以护佑己身。这种思神、诵经、斋醮相结合的修行方法，既不同于早期道教强调跪地首过的祈祷法，也不同于仅仅通过房中术以求长生的修炼方法。它也与葛洪所创立的丹鼎派道教有很大的差别。斋醮、诵经、劾召鬼神等成了道教主要的宗教活动形式，表明道教活动的内容和形式都发生了根本性的变化，从而成为《灵宝度人经》的一个鲜明的特色。③宣扬“男女老少，咸得长生”的普度思想，即济度对象不分天地神仙、富贵贫贱、阳世阴间。这是对原始道教度人思想的继承和发展，也是对贵族道教的改造和丰富。原始道教是很重视度人的，这与原始道教活动在民间有关。魏晋南北朝的上层道士将原始道教改造为贵族道教，济度的客体变成以自己为主，即自我修炼，度世成仙。度世说，特别是以烧炼外丹为手段的度世说，满足了统治阶级追求成仙的愿望，但对于广大贫苦大众来说却是可望而不可即，因而影响了其广泛的传播。《灵宝度人经》将度人作为成仙的必要条件，强调普度天人和世人，可谓无所不包，从而大大地扩大了济度的范围。这种济度思想，容易满足各类信徒的不同精神需要，特别是对于迫切要求获得心灵慰藉的贫苦民众，更有极大的诱惑力和煽动性。陶弘景在《真诰》中描述了它的盛况：每到三月十八日在茅山上举行灵宝派礼拜仪式时，数百辆车，四、五千人来自不同的阶层，皆云集在一起。在道和不在道的男男女女，汇集一起如热闹的都市一般。这种宏大场面，有力地显示出灵宝派在《灵宝度人经》问世后的巨大发展。④轻金丹、服饵、房中术，反对巫覡淫祀。⑤吸取儒家祭祀仪式，构造了以斋醮、赞颂和演乐为主的道教活动仪式。总而言之，《灵宝度人经》的出现是灵宝派走上繁荣昌盛之路的关键环节，是灵宝派发展史上的里程碑，因而后世奉其为“群经之首，万法之宗”。

### 第三节 《灵宝度人经》的内容简介

《灵宝度人经》共六十一卷。卷一为本经，余卷为敷衍经文。全经由《道君前言》、《元始洞玄》、《元洞玉历》、《道君中序》、《元始灵书》、《道

君后序》和《太极真人颂》等章节构成，其内容为演说科仪、斋法、教戒和缘起等。《元始灵书》有上、中、下三篇。《元始灵书》的上、下篇和《太极真人颂》早已亡佚。有资料显示，《元始灵书》下篇和《太极真人颂》在真人徐来勒传授葛玄经文时犹存，后因兵荒马乱，到郑思远传授葛洪经文时，二者已渺无踪迹可寻。

《道君前言》共计有六段。第一段是：太上道君灵宝天尊总述自己在始青天中接受元始天尊无量度人上品妙文之时的所见所闻，重点宣扬和赞美元始天尊向十方天尊大神演说《灵宝度人经》的全能、慈悲、神明，以及“男女老少，咸得长生”的经教宗旨。第二段是：太上道君详细地叙述元始天尊通过说经，召令十方无极天真大神一时同至，之后于一玄妙宝珠之内传道说法，自己亲承其旨的奇妙情形和快乐感受。第三段是：太上道君讲说元始天尊所言皆是诸天上帝内名隐韵之音、魔王内讳以及百灵之隐名，非常灵验，学人学士不可不尊。第四段是：太上道君说天人、世人受诵《灵宝度人经》，都得护度，或游宴玉京，或飞升南宫，或延寿长年，或遨游太空，或化度幽魂。反之，轻泄漏慢者，必殃及九祖，长役鬼官。第五段是：太上道君说，在正月、七月、十月三长斋月，或八节之日，或本命之日，诵咏《灵宝度人经》皆更有奇特效验。第六段是：太上道君强调行道之日香汤沐浴、斋戒入室、东向叩齿、东向心拜、东向引气、东向诵经的重要性和必要性。

《元始洞玄》共有七段。第一段：述说元始天尊为至妙尊神，自有永有，生于太元之先、玉清仙境，常存不灭。每逢天地初开，便授秘道给诸天仙，周回度人，永断轮转。第二段：述说十方天尊率九灵七真等诸天仙，浩浩荡荡、成群结队地齐到元始天尊帝前，领受秘道与帝旨，并普告三界说，唯“守识本质，悟见自然”，乃可“无有生死，不著变迁”，永断轮转。第三段至第七段：详细介绍东南西北四方三十二天和三十二帝。

《元洞玉历》共有五段。第一段：述说人生劫终劫始，轮转无常，而元始无量敷落《五篇真文》和《灵宝度人经》，普度众生，矢志不移。第二段：谣歌第一欲界飞空之音，申明天道朗朗，鬼道蒙蒙，人道杳杳。相比之下天道最好，劝谕世人舍弃俗欲，觉悟天道，不坠鬼道。世人修十善，即入此界最下一天。世人修一百善六根净者<sup>①</sup>，就升欲界最上一天，即上明天。

① 佛家把色、声、香、味、触、法叫做“六尘”，把眼、耳、鼻、舌、身、意叫做“六根”，并认为“六尘”产生于“六根”，因此把所谓“六根清净”的亦叫做“一尘不染”。

若渐次修行，即至第二色界。第三段：第二色界真王之章，劝谕欲界天人“身度此界，体入自然”。此界天人若能斩断色根，尽灭尘染，永契天道，礼拜天尊，超界飞升，即至第三无色界。第四段：第三无色界真王歌音，劝谕色界天人敬虔受度，持之以恒，即可超度三界，位登仙公，无复形质之患。第五段：言魔王歌音，虽出于魔王之口，其音却参合乎大洞之章。若诵之万遍，必能过度三界，位登仙公。

《道君中序》共有五段。第一段：说《元始洞玄》和《元洞玉历》二章玄奥，难可寻详。但若依按科式，专心一志，终能通玄究微。第二段：讲三界诸幻，皆气所生，天地运度亦有否终，唯有齐心修斋，六时行香，才可消诸不祥，普度无穷。第三段：讲为刚死之人行香诵经，也可超度亡魂，使之升玄，不入轮转。第四段：讲斋戒诵经，功德甚重，上消天灾，下禳毒害。第五段：讲诸天记人功过，毫无所失，以劝谕世人积功累德，坚持不懈，争取早日修得仙道，位登仙公，得为种民，永断轮转。

《元始灵书》中篇共有四段。每段讲一方八天，四段共讲四方三十二天。关于其大意内容，据南齐严东说：“此篇之文有二百五十六言，字方一丈，八角垂芒也。一者，分置三十二天。天有八字以消不祥，成济一切。二者，将书玄都及天宫门户楼观之上。若有修服其字，则开其处，摄召十方众仙也。此道君自标于题目之下也。元始灵书者，即元始天尊灵书八会之音也。”<sup>①</sup>也就是说，元始灵书乃由二百五十六字组成。每天各有八字内音，三十二天共有二百五十六字内音。此二百五十六字中的每一字都是大梵隐语，无量之音。他们不仅方有一丈，金光灿灿，洞明八方，而且具有元始天尊及诸天上帝的神通和法力。只要对他们诚心念诵，勤学不已，修习者自然就能消诸不祥，成济一切。

《道君后序》只有一段。在这段里，太上道君强调：《元始灵书》乃梵气所结秘隐之文，诵眈是经，可以辟邪禳灾，度世成真；可以超度幽冥，增长智慧；可以了达“三洞”，逍遥上清，其度人之功玄而又玄。

#### 第四节 教育目的

一般认为，教育目的就是人们在进行教育活动之前，在头脑中预先存在

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第240页。

着的教育活动过程结束时所要取得的结果，它指明教育要达到的标准或要求，说明办教育为的是什么，培养人要达到什么样的规格。一方面，教育目的是教育活动的出发点、依据和归宿；它对教育制度的建立、教育内容的确定和教育方法的选择都有决定的意义。另一方面，教育目的具有社会制约性。首先，教育目的被一定社会的政治经济所决定。以教育与政治之间的关系为例，政治规定着教育的发展方向，向教育提出各种要求。其次，教育目的还被生产力发展水平所制约。最后，教育目的还受教育者身心发展规律的制约。

现在，我们运用上述的这些教育学原理，来分析一下《灵宝度人经》的教育目的。正如我们所知，《灵宝度人经》是魏晋南北朝时期的产物。因而这个时期道教的教育目的也必定是此经中所要达到或实现的教育目的。下面，我们就来探讨一下这个时期道教的教育目的。

毛泽东同志曾经指出：

一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。<sup>①</sup>

教育是一定社会政治经济制度的反映，为该社会政治经济制度所制约，又给予这个政治经济制度以巨大的影响和作用。所以，我们首先就不得不关注当时封建朝廷对道教实施的政策及道教所处时代的背景特点。

魏晋南北朝时期，中国社会在政治、经济、文化上都呈现出前所未有的特点。以前的秦汉政权，在政治上是一个大一统的君主专制国家；在经济上实行的是以生产资料国有化为主的个体家庭农业地主经济和重农抑商政策；在文化上尊崇儒术，推行“三纲五常”的全民教化。秦汉王朝在全国创立的这种政治、经济、文化一体化的封建宗法家长制社会模式，随着历史的发展逐渐走向崩溃，终于出现了魏晋南北朝时期的士族社会。这种士族社会表现在经济上的特点就是：士族豪强的领主经济占主导地位，其他由皇权推行的半军事性土地国有化形式，如屯田制、占田制、均田制等都是领主经济形式的补充，同时又是皇帝为恢复汉代的权力同士族豪强在经济上争夺和妥协

① 《毛泽东选集》（合订本），人民出版社，1964，第656～657页。



的产物。魏晋南北朝在经济上的这种变化决定了它在政治上、文化上也发生相应的变化。政治上，士族操纵朝廷用人之权，官位高卑皆以家牒为断，有权势的门阀士族和依附他们的门生故吏私为君臣。这些士族享有许多政治特权，可以免役，可以荫客，可以垄断朝廷的高官要职，甚至可以左右朝政。士族子弟囿于门户之见，不与庶族通婚，甚至不与庶族同坐，虽皇帝的宠臣亦不能跻身于士大夫之列。文化上，自从汉武帝奠定了儒家文化作为封建宗法社会意识形态的正统地位以来，汉代推行以儒家名教治国的国策，建立了一整套儒家礼乐教化和举拔官吏的体制。但汉儒读经，多是为了功名利禄。这一点正如葛洪所言：

至于宁越、倪宽、黄霸之徒，所以强自笃励于典籍者，非天性也，皆由患苦困瘁欲以经术自拔耳。向使非汉武之世，则朱买臣、严助之属亦未必读书也。<sup>①</sup>

官吏举拔体制运行到汉末，选举官吏的权力都被宦官、外戚、士族和朋党把持，“举秀才，不知书。察孝廉，父别居。寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡”<sup>②</sup> 的黑暗局面形成，儒家名教从此失去了维系人心的力量，繁琐的讖纬经学一蹶不振，秦汉的文化专制主义政策也走向了反面。特别是从西晋愍帝投降，中原士族逃奔江东建立东晋政权以后，272年之中，整个中国一直处于不稳定的状态。北方异族的虎视眈眈，与豪门贵族的剥削压榨，使人民生活于水深火热之中。士大夫也需要寻求精神上的麻醉和解脱。于是，何晏、王弼首开的玄学清谈、鄙弃礼法、任性放达之风得以流行于士大夫中间。无论是士大夫还是广大下层群众，都需要一种精神生活来寄托他们对于苦难、艰辛的哀叹或对于坎坷命运的屈从，因而佛道两教也就兴盛起来。特别是佛教传入后并没有被农民起义利用的历史，使得各朝统治者基本上对它并无什么不放心之处。许多皇帝都崇信佛教，铸佛像，敬名僧，建寺院。佛经翻译援道入教，援玄入教，援儒入教，因而博大精微的佛学思想影响日深，佛徒日众。需要指出的是，魏晋南北朝时的思想动荡并没有从根本上动摇儒家礼教在社会思想上的统治地位，封建的伦理纲常

① 葛洪：《抱朴子·外篇·审举》。

② 葛洪：《抱朴子·外篇·审举》。

也是别的学派无法取代的中国封建统治者的必需品。玄学家都竭力调和名教和自然的关系，包括佛教和道教在内的其他学派也只有在和儒教的配合或调和下才能存在下去。因而，中国文化史上儒、释、道三教鼎立的局面逐步形成。

综观上述魏晋南北朝时期的政治、经济、文化以及宗教简况，再结合对《灵宝度人经》本经和有关敷衍经卷的研究，笔者认为，《灵宝度人经》的经教主要有以下四个目的：一是为保持和维护道教自身生存与发展的需要；二是为与日益兴隆的佛教相抗衡以争取生存空间的需要；三是为迎合和满足封建帝王统治国家的需要；四是为满足和慰藉下层劳苦大众痛苦心灵的需要。

唯物辩证法认为，内因是事物发展的根本的、第一位的原因，是事物发展的根据，归根结底决定事物发展的方向和速度以及外因作用的效果。而且事物发展的完整过程不是通过一次否定来完成的，而是通过“肯定—否定—否定之否定”，即两次否定、三个阶段实现的。第三个阶段在更高级的基础上重复了第一个阶段的某些形式、特征，因而呈现出仿佛回到出发点的运动。这就是否定之否定规律揭示的事物发展的周期性，它说明了事物自我发展、自我完善的辩证运动。这一规律又被称为螺旋式上升规律或波浪式前进规律。道教的形成与发展的历史就是道教自我发展和自我完善的辩证运动的过程。先是早期道教的产生，接着是神仙道教对它的否定，再就是灵宝派对它的否定之否定。

众所周知，汉末至东晋是早期道教的形成和发展时期。早期道教约由五斗米道（又称天师道）、太平道和丹鼎道三个教派构成。东汉顺、桓之时，张陵创立五斗米道，因道徒尊张陵为“天师”（一说张陵自称天师），又称天师道。灵帝时，张角创立太平道。五斗米道和太平道的出现，标志着道教的正式诞生。五斗米道奉老子为教祖，尊为太上老君，以《老子五千文》为主要经典。太平道以于吉传下来的《太平青领书》为经典，以“中黄太一”为尊奉的最高神灵。两个教派有很多相似之处，基本特征都是以符水咒语为人治病，教人跪拜首过以吸引信徒，所以是一种为大众谋利益的民间宗教，而不断为农民起义者所利用。太平道创立者张角就是汉末农民起义军——“黄巾军”的领袖。黄巾军起义失败，太平道散发于民间，影响式微。而天师道，经过巴汉地区张鲁的创造与完型，在魏晋尤其是东晋取得了深入的发展。东晋豪族大姓中出现了许多天师道世家，五斗米道改名为天师

道也大约发生在东晋中期。五斗米道和太平道虽然具备了神灵、信仰、经典、组织、科仪等一系列宗教要素，但是它的理论形态还相当粗糙，从这个意义上说又可称之为原始道教。两晋之交，丹鼎道派的代表葛洪，为了适应封建统治阶级的需要，为了道教自身的生存和发展，极力鼓吹神仙道教，反对民间道教，最终以他的代表著作《抱朴子内篇》奠定了神仙道教的基础，促进了道教的士族化。《抱朴子内篇》20卷，集早期道教神仙思想之大成，第一个对道教理论作了系统化梳理。例如，它对不同等级的神仙世界，“仙可学致”的仙道思想，炼金还丹、宝精行气的成仙之道和符箓祈禳、厌劾禁法、登涉乘蹻、推步卜占等通神却邪之术都作了详尽的阐述。丹鼎道派发展到葛洪时，已经十分成熟。但由于它只注重个人炼丹修行，加之其修行途径和方式难以在群众中推广普及，所以这一时期尚未能取代五斗米道的主导位置。葛洪以后，至东晋中叶，其从孙葛巢甫依仿古灵宝经，新造灵宝经30余卷加以传播，形成了灵宝派。该派与只重个人修炼的丹鼎派不同，以劝善度人为主旨，以元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神，修行方术上注重斋醮科仪。就灵宝派做法的实质而言，它是在使士族化的道教进一步民众化，以适应社会发展对道教提出的新要求。综上所述，从早期民间道教发展到上层官方的士族化神仙道教，再发展到民众化的灵宝派道教，其间经历了一个“肯定—否定—否定之否定”的辩证运动过程。

由上可见，《灵宝度人经》的产生，是道教内在矛盾运动和实现辩证的否定的必然结果。因此，为保持和维护道教自身生存与发展的需要，必然是《灵宝度人经》经教的首要目的。

其次，唯物辩证法还认为，外因是事物发展的条件和第二位的原因，它影响事物发展的方向、速度和具体过程，外因通过内因而起作用。毋庸置疑，当时佛教的崛起，佛道关系的紧张化，是道教主动开放吸收佛经义理、戒律、教法而趋向成熟的催化剂。

在汉末牟融作《理惑论》之前，佛道二教是难分彼此的，史称“佛道”，如楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”<sup>①</sup>。佛教初入东土，为方便设教，便以时人较为熟识的方仙道术解说佛法。自牟子作《理惑论》后，佛教与方仙道之异趣，就逐渐被辨认出来。佛教以思想解脱为极致，此近于老子说，所以对老子并不诽谤，但攻讦仙术甚力。继牟融之后，曹植作

<sup>①</sup> 《后汉书》本传。

《辩道论》，从佛教的立场非难道教。西晋时道士王浮造《化胡经》，张扬东汉“老子西入夷狄，始为浮屠之化”<sup>①</sup>的说法，于是佛道二教开始了愈演愈烈的论争。论争主要是围绕三个问题展开的：一是仙道长生理想与佛教肢体幻化的矛盾；二是老子西入夷狄，究竟是当释迦的老师还是当学生？这个问题又演变为老子、释迦出世时间孰先孰后的论争。于是出现繁琐的考证辩驳，双方都越说越玄乎；三是随着夷夏、主客之辩的进行，与之相应的就是沙门敬不敬王者的问题。沙门不遵循中国传统的伦理规范、礼仪制度，与中国人情相背，从而引起正统的儒家学者对佛教的猛烈抨击。道徒亦颇有扇其风者。

从佛教立场攻讦仙道长生理想的，在《弘明集》中比比皆是，不胜枚举。主要有刘勰的《灭惑论》、甄鸾的《笑道论》和道安的《二教论》等。从道教仙道长生理想的角度攻讦佛教的则有葛洪等人。《抱朴子·释滞篇》说：“或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂没为休息。其去神仙，已千亿里矣。”以存活为徭役，既是庄子的看法，也是佛教的观点。张扬老子入夷狄、教化浮屠之说的道教经典是《化胡经》。先此有《西升经》行世，以老子西升，教导西土，视无为涅槃为一事。后因“化胡”之论争起，僧徒遂改《西升》语，以老子闻道于“古先生”，即是释迦云云。晋孙盛的《老聃非大贤论》、《老子疑问反讯》和道安的《二教论》等，这类文章在《弘明集》中都是围绕一个“化胡”的问题。关于夷夏问题，南齐道士顾欢作《夷夏论》，以为佛道二教理均，对于政教的作用是一样的。但因道教是中国土生土长的宗教，适合中国的风俗民情，而佛教为夷狄之法，多与中国民俗相悖，所以应该存道教，去佛教。此论一出，僧徒群起而攻之，以道宣、惠通、僧敏等人攻之最力。北周武帝毁佛，又欲杜绝道教。道士严达遂立主客之辩，认为道教土生为主，佛教西来为客，所以要求客还西天，主留东土。

在佛道二教论争的同时，也有人力主二教兼容。道教方面最典型的人物是茅山道士陶弘景，他不但将《莲花经》与《上清经》等并列，而且还于茅山立道佛二堂，隔日礼拜，又说 he 受戒为胜力菩萨。又有道士孟景翼，倡道佛一致，说：“老释未始尝分，迷者分之而未合。”所以应该“等级随缘，须导归一”。北朝时有人刻佛道碑，老子、释迦同刻于一石，各据一面。佛

① 《后汉书·襄楷传》。

教方面有智棱弃佛入道，又有慧思将修禅与通神仙糅为一体。

总之，魏晋南北朝时期，佛道二教在理趣上的差别已引起人们的注意，因而产生激烈的论争。但与之同时，二教交融的现象也时有发生。在论争中相互吸收，又在吸收中相互排斥，这对佛道二教教理的建设起到了一定的推动作用。

在儒、佛、道三家之间的矛盾斗争中，佛教与道教之间的矛盾斗争（尽管这主要是由于当时社会政治、经济原因所致，而不是由于教理教义争执所致），可以说是最为突出，也最为尖锐，有时甚至达到事关生死存亡的地步。如魏太武帝于公元446年、周武帝于公元577年灭佛兴道，表示亲汉；齐文宣帝于公元554年灭道兴佛，表示亲鲜卑。在当时，新翻译出来的佛经义理奥妙神奇，令人耳目一新，因而佛教及其发展有着先声夺人的长处和优势。例如，《法华经》的一品《观音经》，通过释迦牟尼佛与无尽意菩萨的对话形式，表述了观世音菩萨的神威与无量无边的法力。该经讲述了百千亿万众生在遭受种种困厄和苦难时，只要虔心念颂观世音菩萨的名号，观世音菩萨即刻就会观其音而至，并顿时解脱众生的困厄和苦难。请看《观音经》中的一段叙述：佛告无尽意菩萨：“善男子！若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。若有持是观音菩萨名者，没入大火，火不能烧，由是菩萨神力故。若为大水所漂，称其名号即得浅处。”<sup>①</sup> 佛经宣扬佛和菩萨具有这样无量无边的神威和法力，不能不令人受到震撼和吸引。事实上也的确如此，当时佛教日盛，有好多入趋之若鹜。据史书记载，公元405年，后秦姚兴以鸠摩罗什为国师，奉之如神，亲率群臣听讲佛经，又命翻译西域经论300余卷，大营塔寺由此后秦佛教大盛，事佛者十室九空。又以《法华经》为例，此经为后秦高僧鸠摩罗什所译，流传极广。高僧智顗依据此经创立了天台宗。此经后被译成藏、日、英、法等多种文字。现代日本、朝鲜及东南亚等国专奉此经。

积极应对则生，不积极应对则死。在这种形势下，道教界为了自身的生存和发展，不得不重新审视、思考和研究，不能不集思广益，广征博引。为了使道教徒和尚未成为道教徒的人们对道教情有独钟，使道教能够在与佛教的斗争中立于不败之地，或独占鳌头、稍领风骚，身处其境的道教学者都极

<sup>①</sup> 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第290～291页。

尽吸收、发挥、想象、夸张之能事，把道教的至高尊神——元始天尊抬高到一个万象之源、万物之主、全知全能、神变无穷的地位和高度，并且赋予他“至妙尊神，生成二象，无量度人，普告一切”的慈心善性。宣扬说，只要“悟道之元”就能“永断轮转，得为种民”<sup>①</sup>。例如，《灵宝度人经》本经《元始洞玄》章第1段云：

元始洞玄，灵宝本章，上品妙首，十回度人，百魔隐韵，离合自然。混洞赤文，无无上真。元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根。上无复祖，惟道为身。五文开廓，普植神灵。无文不光，无文不明，无文不立，无文不成，无文不度，无为不生。是为大梵，天中之天。……金阙玉房，森罗净霭，大行梵气，周回十方。中有度人不死之神，中有南极长生之君，中有度世司马大神，中有好生韩君丈人，中有南上司命司录延寿益算度厄尊神，回骸起死，无量度人。<sup>②</sup>

位于灵宝经卷六十一关于《元始洞玄》的敷衍经文，更是说得透彻明白，浅显易懂。它说：“元始洞玄，灵宝本章，永断轮转，周回度人。……招灵化人，体备百关，神变无方，与道俱隆。……中有玄极，至道之尊。……至妙尊神，生成二象，无量度人，普告一切，悟道之元，永断轮转，得为种民。”<sup>③</sup> 这样，随着元始天尊的地位、能力和善性的提高与张扬，道教本身及其道教徒的地位和神通也随之提高，因而更激起道教徒和普通民众对道教的信奉、热诚、忠贞与奉献。反过来说，道教徒对其宗教信仰的深信不疑和忠贞不贰，是他们孜孜不倦、至死无悔地宣扬道教义理和发展道教教育的主要原因，也是他们积极谋求道教自身生存与发展的原动力。因而，为满足与日益兴隆的佛教相抗衡以争取生存空间的需要，就成为《灵宝度人经》经教的第二个目的。

再次，在道教史上，魏晋南北朝时期是早期道教产生分化和上层神仙道教逐步形成与发展的时期。在这段时期，一方面，早期道教被迫改变形式以适应统治阶级的需要；另一方面，大批涌进道教中的士族阶层人物，也以他

① 《道藏》第一卷，第413页。

② 《道藏》第二卷，第447～448页。

③ 《道藏》第一卷，第413页。

们的阶级意识改造道教，促进了上层神仙道教的形成和发展，使道教从结构形态上分化为上、下两个较大的层次。从魏晋时候起，上层神仙道教和下层民间道教开始分手，士族神仙道士和民间流俗道士、巫祝的对立日益加深。上层道教的社会政治属性越来越强，最后在南北朝时期变为统治者维护封建秩序的工具。在魏晋时期，葛洪凭借其代表著作《抱朴子内篇》，奠定了神仙道教的理论基础，促进了道教的士族化。在此基础上，南北朝时期的寇谦之、陆修静、陶弘景等人在佛教的影响下，大规模地清整道教，创建宗教礼仪戒律，完善教团组织形式，完成了对民间早期道教的成功改造。尤其是陶弘景吸收儒、释两家思想，充实道教内容，构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响极大。道教经过南北朝的改造之后，其教理教义、斋戒仪范等都大大地得以充实和健全，使它逐步成熟起来，改变了早期比较原始的状态，由民间的宗教转化为上层化的、为封建统治服务的士族贵族宗教。这种贵族宗教活动都是在帝王、官僚、士大夫们的提倡、参与和支持下进行的，因而其必然是服务于统治集团利益的。这种思想，在《灵宝度人经》里也是赤裸裸的和显而易见的，如“国主有灾，兵革四兴，亦当修斋、行香、诵经”。“夫斋戒诵经，功德甚重。上消天灾保镇帝王……”和“凡有是经，能为天地帝主；……”<sup>①</sup>等语，就是明显的反映。因而，《灵宝度人经》经教的第三个目的，就是为迎合和满足封建帝王统治国家的需要。

最后，《灵宝度人经》经教的第四个目的，是为满足和慰藉下层劳苦大众痛苦心灵的需要。公元279年，司马炎进兵吴国，公元280年攻下建业，灭掉吴国。于是，自董卓之乱后开始的分裂局面（从汉献帝初平元年，即公元190年开始，延续了九十年），到这时重归一统。但两者的政权仍在世家大族把持之下，黑暗腐败已登峰造极。西晋统治集团的腐化和残暴，加深了广大人民的痛苦，阶级矛盾日趋尖锐。许多地区的人民群众在强迫垦荒、横征暴敛、兵祸连年以及水旱蝗灾之下，背井离乡，流亡乞食。从此以后，流民起义接连不断。东晋建立后，人民生活仍然极端困苦。到南北朝时，社会动荡，战乱连年，人民生命更是朝不保夕。在这样动荡的年代，道教的“仙道贵生，无量度人”的义理，尤其是“斋戒诵经，功德甚重，上消天灾保镇帝王，下攘毒害以

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第461页。

度兆民”<sup>①</sup>、男女老少、生的死的“皆可受度，咸得长生”<sup>②</sup>的鼓动和宣传，能给人们以极大的慰藉，因而具有极大的吸引力和诱惑力，再加上对历史上或传说中著名道家道教人物奇功异能、丰功伟绩的肆意夸张和玄虚附会，就更能令人怦然心动，不由自主地暗下决心，跃跃欲试地要皈依道教了。

宗教学认为，宗教更大的作用是塑造人的精神世界。它在长期的历史过程中融进人们的世界观、历史观、人生观和价值观等等之中，形成各个民族特有的传统文化心理。道教是中国土生土长的宗教，所以它和我国民族的血缘、地缘、文化传统和民间信仰、风俗民情等密切地交织在一起。可以说，“儒教中出圣贤，佛教中出佛菩萨，道教中出神仙。那三教中，儒教忒平常，佛教忒清苦，只有道教学成长生不死，变化无端，最为洒落”<sup>③</sup>。是的，道教与外来佛教相比，更多地符合中国人的口味，更多地带有中国历史文化的积淀，因而能更好地解决广大中国人民心灵上的饥渴、精神上的苦闷和彷徨，能更大地满足人们近乎绝望和祈愿长生的心灵。《道君前言》第一段有言：“……众真侍坐，元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。是时一国男女，聋病耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，暗者能言。说经四遍，跛疴积逮皆能起行。说经五遍，久病痼疾一时复形。说经六遍，发白反黑，齿落更生。说经七遍，老者反壮，少者皆强。说经八遍，妇人怀妊，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成。说经九遍，地藏发泄，金玉露形。说经十遍，枯骨更生，皆起成人。是时一国是男是女，莫不倾心，皆受护度，咸得长生。”《灵宝度人经》把元始天尊的神通与慈善说得如此全能，如此玄妙，尤其是听元始天尊说经十遍，就能得道成仙，长生不老。那么，身经忧患、饱经风霜、渴望永生的人们怎能不心动神驰？又怎能不崇奉礼敬？宗教在让人们宣泄心灵痛苦的同时，又使人们树立起生存的勇气；它鼓动人们在并不美好的世界上追求个人的完善，实现社会的公义。所以说，为满足和慰藉下层劳苦大众痛苦心灵的需要，是《灵宝度人经》经教的又一个十分重要的目的。因为只有在人民群众的广泛参与和支持下，道教繁荣与兴盛的日子才会到来。

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《道藏》第二卷，第442页。

③ 《中国思想宝库》编委会：《中国思想宝库》，中国广播电视出版社，1990，第141页，引冯梦龙《金像古今小说》卷十三《张道陵七试赵升》。



## 第五节 教育对象与层次培养目标

### 一 《灵宝度人经》的教育对象

要考察《灵宝度人经》的教育对象是什么，就必须到该经中去寻找。《道君前言》第二段云：“……天人仰看。惟见勃勃从珠口中入。既入口中，不知所在。国人廓散，地还平正，无复歆陷。元始即于宝珠之内说经，都竟（圆满）众真监度，以授于我。当此之时，喜庆难言，法事粗悉，诸天复位。倏欻之间，寂无遗响。是时，天人遇值经法，普得济度，全其本年，无有中伤。倾土归仰，咸行善心。”“当时浮黎国土天人滞于有形，虽不得入宝珠之内，然得遇天尊，假此因缘，皆受济度，无有中路夭伤天年者。惟解悟真常，则证入虚无妙道”。以上说明《灵宝度人经》经教对象中有“天人”。《道君前言》第三段云：“元始天尊说经中所言……非世之常辞。上圣已成真人，通玄究微，能悉其章。诵之十遍，诸天遥唱，万帝设礼，河海静默，山岳藏云，日月停景，璇玑不行，群魔束形，鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人。至学之士诵之十过，则五帝侍卫，三界稽首，魔精丧眼，鬼袄灭爽，济度垂死绝而得生。所以尔者学士秽气未消，体未洞真，召制十方；威未制天政，德可伏御地祇，束缚魔灵，但却死而已，不能更生。”<sup>①</sup> 笔者十分赞同元朝著名道士薛季昭对上段话所作的解释和分析。他的解析如下：高天上圣皆从元始祖气分真降神，故能通达玄妙，穷究精微，尽详其旨。体天尊周回十过而诵之，诸天远闻而唱咏；万帝亲近而拜礼；河海神为听经而寂静；山岳神为听经而藏云；七曜不行而停光；魔精束形而消灭；已死者可回尸；白骨者可成人。道君序上品之人诵经因果<sup>②</sup>。以上说明《灵宝度人经》经教对象中还有上、中、下三品世人，这是对董仲舒“人性三品论”思想的借鉴和吸收。另《灵宝度人经》还有“敷落神真，

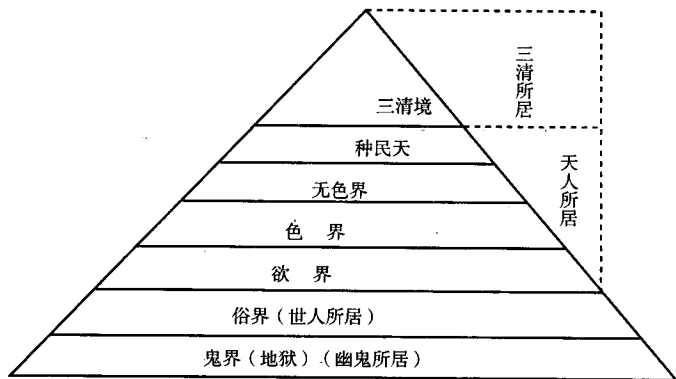
① 《道藏》第二卷，第444页。

② 至心学道之士亦如此诵经十过，则五方五帝、三界万灵皆来拱护、尊敬其人；魔鬼可以消灭，死绝可以回生。道君序中品之人诵经因果。尔者，近也。近来学者心虽不染于六尘而秽气未终于消灭；体虽未洞达于真玄而十方已听于召役；威虽未可以制御天之七政，而德已可以制伏地之神祇；身虽未可超证而更生，其人亦可脱无常而却死。道君序下品人诵经因果。《道藏》第二卷，第444页。

普度天人”<sup>①</sup>、“仙道贵生，无量度人”<sup>②</sup> 等等之语。综上所述，《灵宝度人经》的教育对象是一切天人和世人。

顺便指出，《灵宝度人经》吸收了佛经人人均能成佛的理论——佛性说。早期道经在论述人能成仙、人能得救等问题时，往往有命定论、等级论，认为无仙命者或顽劣的下士不能成仙，不能得道。《灵宝度人经》吸收佛性说，逐步形成自己的道性说，认为“预有至心宗奉礼敬，皆得度世”<sup>③</sup>。即认为人人都可济度，并且在得道成仙这一点上，大家都是平等的。《灵宝度人经》所建立的道性说是其把教育对象扩大化的理论和基础。

## 二 《灵宝度人经》的层次培养目标



如图所示，《灵宝度人经》给人们画了一幅修道飞升图，叫做“三界一天”。“三界一天”，依次递升。详细说来，“三界一天”分别是欲界、色界、无色界和种民天。若是把俗界、鬼界（地狱）、三清境算入，那就叫“五界一天一境”了。俗界是世人居住的地方，鬼界是幽鬼生活的地方，三清境是道教信奉的三位最高尊神玉清、上清、太清所居之所。玉清即元始天尊，或称天宝君，因居清微天之玉清境而名为玉清。上清即灵宝天尊，或称灵宝君，因居禹余天之上清境而名为上清。太清即道德天尊，又称神宝君（即老君），因居大赤天之太清境而名为太清。天宝君、灵宝君和神宝君合称三

① 《道藏》第二卷，第453页。

② 《道藏》第二卷，第457页。

③ 《道藏》第二卷，第443页。

宝君。把天上之道经秘篆传授给世人的就是三宝君。三宝君传三洞真经。三洞即洞真、洞玄、洞神。《道教三洞宗元》说：“天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经。第一洞真为大乘；第二洞玄为中乘；第三洞神为小乘。”道教将全部经书分为“三洞”，根据史实应起始于南朝刘宋时的陆修静。但按道教教义则远托于三宝君之说教，认为从远古以来便是如此。

人一生下来就进入俗界，死后堕落就入鬼界，故俗界与鬼界都不是《灵宝度人经》经教的培养层次。三清境是道教经教祖师所居，故也不能是《灵宝度人经》经教对象所能达致之处。因而按大的层次来分，《灵宝度人经》经教的培养层次只能是“三界一天”。三界一天中，第一界为欲界，第二界为色界，第三界为无色界，一天为种民天。据《道藏》云：

欲界六天，自东方第一太皇天至第六上明天为欲界，此天劫到大火焚毁；色界十八天，自东方第七虚无天至西方第八无极天为色界，此天劫到大水流荡；无色界四天，自北方第一皓庭天至第四太素天以上为无色界，此天劫到大风吹散；又自北方第五天至第八天乃四种民天也。虽总曰无色界，然此天劫劫长存，水火风皆不能到也。三界劫坏，此天圣人又开化人种。始青天乃四种民之一天，如在上宰制劫运化生诸天也。<sup>①</sup>

《灵宝度人经·元始洞玄》第三段至第六段详细地介绍了东、南、西、北四方三十二天，也就是上面所说的“三界一天”。所以，若是按小的层次分为三十二天，《灵宝度人经》经教的培养目标应当共有三十二个层次。从低到高，依次是东方太皇天、太明天、清明天、玄胎天、元明天、上明天、虚无天、太极天；南方赤明天、玄明天、耀明天、竺落天、虚明天、观明天、玄明天、太焕天；西方元载天、太安天、显定天、始皇天、太皇天、无思天、上揲天、无极天；北方皓庭天、渊通天、太文天、太素天、太虚天、太释天、龙变天、太极天。

欲界第一天为太皇天。世人修十善一根净者，即升此天。此天天人尚

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第441页。

有欲根。若世人依次修二十善二根净、四十善三根净、六十善四根净、八十善五根净，则分别升入太明天、清明天、玄胎天、元明天。世人修一百善六根净者，升上明天，即欲界最上一天。“此天去凡世五百二十亿万里，乃风霄之界，天中人寿不等，其快乐最胜诸天也。但初出凡界，色相未断，或手接，或眼视，或身或言皆欲也。若天人渐次修习梵行，则升于第二色界”<sup>①</sup>。

色界十八天的第一天是虚无天。此天天人欲根虽净，尚有色尘。在道经里，色尘又细分为粗尘六等、细尘六等和轻尘五等。色界天人一粗尘净即升色界第二天；六粗尘净升色界第七天；一细尘净升色界第八天；六细尘净升色界第十三天；一轻尘净升色界第十四天；五轻尘净乃升色界第十八天。色界第十八天“去欲界三十万里，乃丹霞之景。天人虽无情欲，尚有形色可见。若渐次修习，尘染顿尽，则升于无色界也”<sup>②</sup>。

无色界第一天乃北方八天之第一天——皓庭天。此天天人轻染虽净，尚余染习。天人渐次修行，达到无想可忘、气观转妙之时，即升无色界最上一天——太素天。“此天去色界三十六万里，乃碧霞之景。天人身形微妙，无复色象。修学之者，若至此天更能进修，即升上四种民天也”<sup>③</sup>。

四种民天第一天为太虚天。此天“天人初出三界，结习顿忘，清净无染，喜乐无为，气入神观”<sup>④</sup>。四种民天最上一天为太极天。此天“天人出二气之外，无年寿之限，到此究竟转入三境也。……此天在大罗之下，去无色界一百三十五万八千里，乃飞行元气，上朝三境。如劫运将终，此天不坏，天中圣人降凡开化为民之种。《生神章》云：‘以充种民是也。’”<sup>⑤</sup>

由以上可见，《灵宝度人经》经教的大层次培养目标依次是：欲界天人、色界天人、无色界天人和种民天天人。小层次培养目标依次是东方太皇天天人、南方赤明天天人、西方元载天天人、北方皓庭天天人等东、南、西、北四方共计三十二天天人。其中，种民天天人是《灵宝度人经》经教的最高层次培养目标。

需要说明的是，《灵宝度人经》“三界一天”说多少受到了佛经“三界

① 《道藏》第二卷，第451页。

② 《道藏》第二卷，第452页。

③ 《道藏》第二卷，第453页。

④ 《道藏》第二卷，第453页。

⑤ 《道藏》第二卷，第453页。

一佛（菩萨）”说的影响。我们比较一下《灵宝度人经》的层次培养目标和《金刚经》的“三界一佛”说，就可以明显地看出《灵宝度人经》的层次培养目标受到了《金刚经》的“三界一佛”说的影响。《金刚经·大乘正宗分第三》中载：佛告诉须菩提：“诸菩萨摩诃萨应如是降伏其心。所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令人无余涅槃而灭度之。”“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨”。译文是，佛告诉须菩提：“诸位大菩萨，应该像这样来降伏妄念之心。所有三界六道中的一切众生，诸如依卵壳而出生生命；在母腹中受形成胎而出生生命；像因潮湿而溷就的生命；无所依托，仅其业力而成就的生命；欲界、色界中一切有物质形体的生命；无色界中没有物质形体的生命；一切既不好说他们有心识活动，又不好说他们没有心识活动的众生。我都要使他们进入无余涅槃中，断除他们的烦恼，而拯救他们。”“虽然像这样断除了他们那无量、无数、无边的烦恼，救度了无量、无数、无边的众生，但实际上并没有任何一个众生真正地得到断除烦恼和获得救度。这是为什么呢？须菩提，如果菩萨在心中还存有自我的相状、他人的相状、众生的相状、永生不灭的相状，并执着这些相状，认其为真，那也就不是真正的菩萨”<sup>①</sup>。由以上可见，《金刚经》把修法的人分为四个层次目标：即欲界、色界、无色界和菩萨（佛）。我们把“菩萨”（佛）转换为“种民天”，于是就有了《灵宝度人经》经教的四大层次目标：欲界、色界、无色界和种民天。

## 第六节 教育内容

《灵宝度人经》的教育内容十分丰富，既有世界观、人生观、政治理想观、“天人感应、心神合一”观、“承负连逮、因果报应”观，又有神、鬼、人系统观，还有道教道术、礼仪规范的教育。

### 一 自然性与神秘性兼备的“神道”观

《元始洞玄》开头就言：“元始洞玄，灵宝本章，上品妙首，十回度人，

<sup>①</sup> 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第155页。

百魔隐韵，离合自然。混洞赤文，无无上真。元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根。上无复祖，惟道为身。五文开廓，普植神灵。……金阙玉房，森罗净霭，大行梵气，周回十方。”大意是说，《元始洞玄》乃上品众妙之首，所言皆百魔密旨，聚则为气，散则为文，离合自然。混沌之初，空洞之气累经劫火，炼成赤文。天尊于无无之中，以此赤文为诸上高真度人之本。元始祖劫时，诸天皆由龙汉始青祖气而开化。祖劫玉清一气生二而为上清；一气生三而为太清。三气生九气而生九天。九天之上又别而为三十二天。每一天各有一日月星，是为“三景”。自元始以上，无复本祖。……由上可见，《灵宝度人经》尊崇元始天尊为至高尊神，认为祖劫一气化三清，三清产五文，五文<sup>①</sup>再植立三界神灵和天地万物。这是对早期道教宇宙生成论思想的继承和发展。早期道经《太平经》，在老子宇宙生成论和东汉王充元气说的基础上，构造起道教的神、道、气三位一体的宇宙本原论。《老子》四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”认为“道”是宇宙的本原。王充《论衡·自然篇》说：“天地合气，万物自生。犹夫妇合气，子自生矣。”以“元气”为宇宙的根本。《太平经钞·乙部》则云：“六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道生也。”《太平经》卷四十二又云：“其无形委气之神人，职在理元气。”生成万物的元气由道而生，由神而理。于是，《太平经》就实现了神、道、气三者的有机结合，由此也奠定了道教立教的哲学基础。

无独有偶，基督教也对神与道的关系作了推证。《圣经·约翰福音》有句恢宏而且微妙的话语，那就是“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝”。“仁者见仁，智者见智”，但古代中西方哲人兼宗教人士在这儿却走到了一起，当然他们随后又从这儿分道扬镳了。古代西方宗教人士彻底地走向了客观唯心主义，即上帝创造宇宙、星辰、人和万物。中国道教、儒教皆以“阴阳五行”为骨架构建了自己的“有物质之气运行，又有宇宙精神主宰”的理论体系。古代西方的哲人兼宗教人士认为：道与上帝是两物又是一物。这说明他们的意识中也遇到了不可名状的双重矛盾：承认宇宙的自然性，但难以解释宇宙的神秘性；坚信宇宙的神秘性，又难以自圆其说宇宙的自然性。古代中国的道教人士当然也曾困窘于这样的两难境地，但他们最终成功地解决了这个问题。那就是，既承认宇宙的自然性，又承认宇宙的神秘性。

① 《道藏》云：“五文”乃五天之气所化。

换句话说来说，就是既承认宇宙的物质性，又承认宇宙的精神性。打个比方来说，光子的波粒二象性想必尽人皆知。只承认光子的粒子性，解决不了光的波动性问题。反之亦然。粒子性，就是人们通常所说的物质性。而波动性是光子的作用和传播方式，是规律性。在不为人们所了解的时候，显然就成了光子的神秘性。同样地，宇宙是物质的，大家都能感知到。但宇宙的本原和其中的物质作用机理——即宇宙的规律性，却很难被人认识和掌握。这显然就构成了它的神秘性。对宇宙的物质性和神秘性的共同认可，就势必形成道教的自然性与神秘性兼备的“神道”观。

道教以《老子》为根本大经，而《老子》中所宣示的道是自然性的道，是朴素唯物主义的。例如：“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，故强字之曰道”<sup>①</sup>，“道之为物，惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有象；惚兮恍兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”<sup>②</sup>，等等这些都是很好的证明。虽然老子肯定道是有精、有真、有信，具有确实的物质性质，然而道教作为一种宗教，出于自身创立和发展的需要，不能仅满足于此，它必须赋予道以神性特征。由于道本身就是“道可道，非常道；名可名，非常名”<sup>③</sup>，如此神秘，因而道教创建者也就有可能，实际上也完全做到了将道的神秘性与自然性有机地结合起来。况且，《老子》中有些对“道”神秘玄妙的论述，也提供了这种有机结合的便利性。例如，“长生久视”<sup>④</sup>、“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”<sup>⑤</sup>、“古之善为道者，微妙玄通，深不可识”<sup>⑥</sup>、“玄之又玄，众妙之门”<sup>⑦</sup>，等等。因而道教认为，“道”从物质上讲，就是“气”；从精神上讲，就是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元”<sup>⑧</sup>。总之，“道”是万事万物的本原，同时也是万事万物的“创世主”。因此，我们可以这样说，道教所虔诚信奉与《灵宝度人经》所极力宣扬的，就是一种自然性和神秘性兼备的——“道即是神，神即是道”的“神道”观。

① 《老子》第二十五章。

② 《老子》第二十一章。

③ 《老子》第一章。

④ 《老子》第五十九章。

⑤ 《老子》第五十章。

⑥ 《老子》第十五章。

⑦ 《老子》第一章。

⑧ 《文史知识》编辑部编《道教与传统文化》，中华书局，1992，第11页。

## 二 穷极往来、生死轮回、得道得生、永断轮转的人生观

《道君中序》第二段说：“道言，夫天地运度亦有否终，日月五星亦有亏盈，至圣神人变有休否，末学之夫亦有疾伤。凡有此灾，同气皆当齐心修斋，六时行香。十遍转经，福德立降，消诸不详，无量之文，普度无穷。”<sup>①</sup>也就是说，连天地万物、日月星辰都有否终亏盈，那么至圣神人、末学之夫必定有疾伤生死，也就没有什么可大惊小怪和怀疑的了。虽然如此，人们并不是“山重水复疑无路”，而是“柳暗花明又一村”。道教给人们描绘和勾画了一幅令人心驰神往、美不胜收、享乐不尽、福寿无量的幸福天国图，并信誓旦旦地宣布和反复不断地申明：这是一个实际存在的仙福永享、永无始终的天堂，并且通往这天堂的大门始终是敞开的，但唯有听道、学道、证道并最终得道的人才能进入。在这听道、学道、证道和得道的过程中，修道者不是“孤军奋战”，形单影只，而是有神灵相助，群真保迎。这就好比，在一个万里无云、阳光普照的晴日，你登上了一条游览观光的旅途。而在此旅途中，有个坚定笃实、全知全能、不拘言笑、和蔼可亲的伙伴与你同行，时刻照顾你的饮食起居，不断问候你的冷暖烦愁。试想一下，这是一个多么令人惬意、舒服、开心、鼓舞和令人遐想无限、回味无穷的时刻！你看：

此三界之上，飞空之中，魔王歌音，音参洞章。诵之百遍，名度南宫；诵之千遍，魔王保迎；万遍道备，飞升太空，过度三界，位登仙公。有闻灵音，魔王敬形，敕制地祇，侍卫送迎，拔出地户五苦八难，七祖升迁，永离鬼官，魂度朱陵，受炼更生，是谓无量，普度无穷。<sup>②</sup>

《灵宝度人经》还告诉世人，不仅活人修道可以成仙，而且死魂学功也能达到如此境界。“道言：夫末学道浅，或仙品未充，运应灭度，身经太阴，临过之时，同学至人，为其行香，诵经十过，以度尸形。如法魂神，径上南宫，随其学功，计日而得更生，转轮不灭便得神仙”<sup>③</sup>。不难看出，《灵宝度人经》极力述说和宣扬的是：一方面，人生亦幻亦灭，生死轮回；另

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《道藏》第二卷，第460页。

③ 《道藏》第二卷，第461页。



一方面，又仙道贵生，得道得生，永断轮转。这便是修道成仙的人生观和价值观。它号召和倡导人们积极振作起来，打定主意，下定决心，坚忍不拔，奋力修道，以期早日得道成仙，修成正果。

关于“生死轮回”，《灵宝度人经》无疑接受了佛教三世轮回观念的影响。《灵宝度人经》不仅吸取佛教的“三界”学说，而且还将佛教的三世轮回、亡魂超度等思想纳入道教。本来，道教“主生”，只讲肉体成仙，白日飞升，不讲生死轮回。而佛教“主死”，宣扬三世轮回。《灵宝度人经》在佛教三世轮回思想的影响下，宣称只要诵读该经十遍以上，则“枯骨更生，皆起成人”<sup>①</sup>。它甚至认为，一般世人受诵该经，便可“不经地狱，即得反形，游行太空”<sup>②</sup>。一般说来，佛教讲究超度死者的灵魂，而道教是不对死者的灵魂作超度的。为死者超度、为先亡解悬的“会”，最早见于寇谦之的《老君音诵戒经》。《灵宝度人经》声称：“诵是经十过，诸天齐到，亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度上升朱宫。格皆九年受化，更生得为贵人。”<sup>③</sup>这种对先祖灵魂的超度，虽然还谈不上像《老君音诵戒经》中所讲的“会”，但是它显然是受佛教影响之后才有的。

关于“得道得生”，我们把《老子想尔注》翻到第二十五章，就会看到作者张道陵把《老子》中的一句“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉”。改为“故道大，天大，地大，生亦大。域中有四大，而生居其一焉”。并且《注》中说：“生，道之别体也。”意思是说：“生”与“道”是一回事，“生”是“道”的表现形式。因此，得“道”也就是得“生”。又《老君妙真经》也曰：“人常失道，非道失人。人常去生，非生去人。故养生者慎勿失道，为道者慎勿失身，使道与生相守，生与道相保。”由此来看，“得道得生”的观念，是《灵宝度人经》和其他所有道经都具有的。综上所述，《灵宝度人经》经教的内容之一是穷极往来、生死轮回、得道得生、永断轮转的人生观。

### 三 神、鬼、人系统相连属的系统观

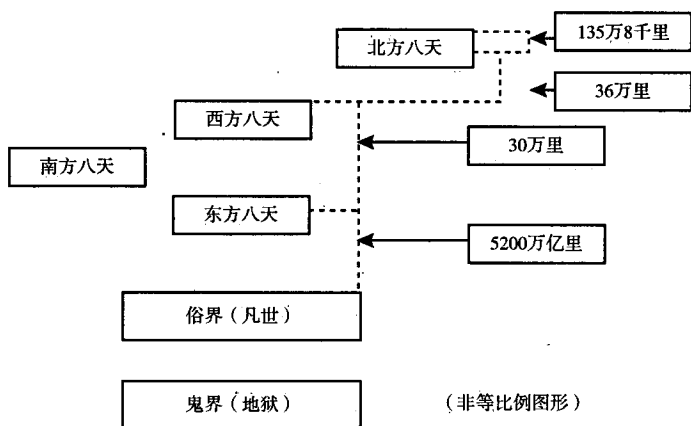
《灵宝度人经》给人们展示了一幅宇宙立体空间的图景。这图景就是上

① 《道藏》第二卷，第442页。

② 《道藏》第二卷，第445页。

③ 《道藏》第二卷，第444页。

有天堂、中有人间、下有地狱。人间世人行善走天道，可以入天堂；作恶行鬼道，必然入地狱。天堂或说天界，正如在分析《灵宝度人经》的层次培养目标时所已经明白的那样，分为欲界六天、色界十八天、无色界四天、种民天四天和三清境（又称大罗天）。欲界、色界、无色界总称为“三界”。这样，“三界一天”共计三十二天。三十二天，每天各有一天帝管辖，共计三十二天帝。三十二天帝分处东、南、西、北四方。这样，每方各有八天八帝。这三十二天，因为有高低不同，并不处于同一水平界面上，从东方第一欲界天开始，向南经西最后到北方最上一层种民天，呈现出立体螺旋台阶式构架（如下图所示）。



据《道藏》云，最上一层欲界天（即欲界第六天）离凡世 520 亿万里（即 5200 万亿里），色界第十八天去欲界 30 万里，最上一层无色界去色界 36 万里，最上一层种民天又去无色界 135 万 8000 里。把这些数字加起来，就可得知最上一层种民天离凡世有 5200 万亿零 201 万 8000 里之遥。1 光年 = 10 万亿公里。这样，从凡世到最上一层种民天，乘上光子火箭也得 260 年。此外，《灵宝度人经》还讲述有十方度人不死之神、五斗、五帝、四神、地祇以及地府丰都等神鬼系统。“十方度人不死之神”是东方无极清信神王、南方无极明感神王、西方无极坚立神王、北方无极海空神王、东北无极圣仙神王、东南无极妙慧神王、西南无极定常神王、西北无极证真神王、上方无极无影神王和下方无极不回神王。“五斗”是指北斗、南斗、东斗、西斗、中斗等五斗星君。《元始洞玄》第七段云：“东斗主算，西斗记名，北斗落

死，南斗上升，中斗大魁，总监众灵。”<sup>①</sup>“五帝”是指青帝、白帝、赤帝、黑帝和黄帝。《元始洞玄》第七段云：“青帝护魂，白帝侍魄，赤帝养气，黑帝通血，黄帝中主，万神无越。”<sup>②</sup>“四神”是指青龙、白虎、朱雀、玄武四神。按照古代神话传说，二十八宿中东方七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）组成龙形，在五行中属木，其色青，称青龙，故东方之神为青龙。南方七宿（井、鬼、柳、星、张、翼、轸）组成鸟形，在五行中属火，其色赤，称朱雀，故南方之神为朱雀。西方七宿（奎、娄、胃、昂、毕、觜、参）组成虎形，在五行中属金，其色白，故西方之神称白虎。北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、壁）组成龟形，在五行中属水，其色玄（即黑），故北方之神称玄武。《道君前言》第六段说：“……内外蓊冥，有青龙、白虎、朱雀、玄武、狮子、白鹤罗列左右。日月照明，洞焕室内。项生圆象，光映十方，如此分明。”<sup>③</sup>

关于“地祇”，《灵宝度人经》至少有三处有所提及：①“威未制天政，德可伏御地祇”<sup>④</sup>。②“有闻灵音，魔王敬形，敕制地祇……”<sup>⑤</sup>。③“万神朝礼，地祇侍门……”<sup>⑥</sup>地祇包括土地、社稷、城隍、门神、灶神、五祀、五岳、四渎、山岳河海之神和百物之神等。不同的地祇有不同的传说和功用。例如，门神有二个：王充《论衡·订鬼》引《山海经》谓神荼、郁垒把守鬼门，主领万鬼。遇恶害之鬼，则用苇索捆绑以喂虎。于是，后世绘白脸、喜相的神荼和红脸、怒相的郁垒为门神。唐代以后，门神改为秦叔宝和尉迟敬德。又如，土地古称“社神”。西周时，人们把土地改为社神或社主，而把祭祀土地神的地方叫做“社”。社祭的内容涉及求雨、日食、军旅和灾害等方面。再如，城隍也流传久远。据《周礼》记载，周代的腊祭八神中有水（即隍）庸（即城）神。这水庸神可能是守护城池的城隍神的肇源。唐以后，城隍不仅是城池守护神，还被视为阴间的地方官吏。城隍神也往往以人鬼充任，如春申君、文天祥、纪信等就被人们奉为杭州、苏州和镇江的城隍神。由上可见，地祇系统是道教神仙

① 《道藏》第二卷，第454页。

② 《道藏》第二卷，第454页。

③ 《道藏》第二卷，第446页。

④ 《道藏》第二卷，第444页。

⑤ 《道藏》第二卷，第460页。

⑥ 《道藏》第二卷，第466页。

系统中的重要一环。《灵宝度人经》的教育内容在地府丰都等鬼神系统中，有“五帝大魔，万神之宗，飞行鼓从，总领鬼兵，麾幢鼓节，游观太空，自号赫奕，诸天齐功”，有天地水“三官北丰明检鬼营，不得容隐，金马驿呈”<sup>①</sup>。天、地、水三官，又称尧、舜、禹三官。人们常说，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。

在有关人的系统中，《灵宝度人经》认可了董仲舒的“人性三品论”，认为学道之人也有上、中、下三品。他们分别是“上圣已成真人”、“至学之士”和“尔者学士”。《道君前言》第三段说：“元始天尊说经中所言，并是诸天上帝内名隐耻之音，亦是魔王内讳、百灵之隐名也，非世上之常辞。上圣已成真人，通玄究微，能悉其章。诵之十遍，诸天遥唱，万帝设礼，河海静默，山岳藏云，日月停景，璇玑不行，群魔束形，鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人。至学之士诵之十过，则五帝侍卫，三界稽首，魔精丧眼，鬼袄灭爽，济度垂死绝而得生。所以尔者学士，秽气未消，体未洞真，召制十方；威未制天政，德可伏御地祇，束缚魔灵，但却死而已，不能更生。”<sup>②</sup>“上圣已成真人”乃上品之人。他们皆从元始祖气分真降神，故能通达玄妙，穷究精微，尽详其旨。他们体天尊周回十过而诵之，诸天就会远闻而唱咏；万帝就会亲近而拜礼；河海神就会为听经而寂静；山岳神就会为听经而藏云；七曜就会不行而停光；魔精就会束形而消灭；已死者可回尸；白骨者可成人。“至学之士”是中品之人。如果他们也像“上圣已成真人”那样诵经十过，那么五方五帝、三界万灵就都会来拱护、尊敬他们，魔鬼也可以消伏，死绝也可以回生。“尔者学士”为下品之人。他们的心虽已不染于六尘，但秽气仍未尽于消灭；他们的体虽未洞达于真玄，而十方已听于召役；他们的威虽未可以制御天之七政，而德已可以制伏地之神祇；他们的身虽未可超证而更生，但他们已可脱无常而却死。由上可见，《灵宝度人经》认为俗界是由“上圣已成真人”、“至学之士”和“尔者学士”这上、中、下三品之人组成的梯级状的等级制系统。并且，这三品人，由于他们品位高低的不同，虽然同样地诵经十遍，但诵经的效果却难得相同。

此外，在吸收董仲舒儒家神学的基础上，《灵宝度人经》认为人们身中

① 《道藏》第二卷，第454~455页。

② 《道藏》第二卷，第444页。

皆有诸神上应于天。它说：

千和万和，自然成真。真中有神长生大君、无英公子、白元尊神、太乙、司命、桃康、合延，执符把箒，保命生根。上游上清，出入华房、八冥之内、细微之中；下镇人身泥丸绛宫；中理五气，混合百神。<sup>①</sup>

长生大君乃斗中尊星；在人则居脐下命门。无英、白元、太乙、司命、桃康、合延皆斗中二神或真人。无英在人身则居肝，白元在人身则居肺，太乙在人身则居脑，司命在人身则居心，桃康在人身则居脐左，合延在人身则居肾右。此诸神大无不处，细无不入，或散布于八冥之中，或贯穿于一毫之末。上则游行上清之境，出入丹华之房；下则安镇人身之中，或在泥丸，或居绛宫<sup>②</sup>。人居天地之间，调理五行之气则九窍百神与道合真矣。由此来看，人和神灵无不通过五行之气紧密地联系在一起。再者，《灵宝度人经》认为不修道则人死作鬼；修道则白骨也可成人。总之，《灵宝度人经》把天道、鬼道、人道看作是彼此相通的系统，他们相互依赖，相互作用，相互影响。实际上，人若没有死，也就不会追求什么长生不老；同样，经教里缺少了鬼道，什么天道、仙道也就失去了说教的基础和意义。“天道贵生，鬼道贵终；仙道常自吉，鬼道常自凶”<sup>③</sup>。“仙道贵度，鬼道相连”<sup>④</sup>。“仙道难固，鬼道易邪，人道者心谅不由他”<sup>⑤</sup>。尽力让人知道鬼道的凶邪可怖，才能吸引人走向成神成仙的天道。

#### 四 国泰、帝保、民安的政治理想观

东汉张陵创立的五斗米道和张角创立的太平道，都是早期比较原始的民间道教派别，主要是在下层群众中流传，都受到道教早期经典《太平经》中部分反映农民群众愿望和要求的思想影响，并与农民群众反对封建的经济剥削和政治压迫相结合，为农民起义者所利用。魏晋时代，五斗米道由于张

① 《道藏》第二卷，第457页。

② 泥丸在脑，从眉间却入三寸。绛宫即心。

③ 《道藏》第二卷，第458页。

④ 《道藏》第二卷，第459页。

⑤ 《道藏》第二卷，第460页。

鲁降曹而北迁后，内部逐渐分化。一部分仍在民间流行，另一部分则向上层权贵发展。在两晋时期，门阀士族专权，政治上非常腐朽，精神上十分空虚。许多人大讲玄学，追求长生不老，道教的炼丹成仙的宗旨则迎合了他们的需要。在这种历史背景下，一些上层道士为了进一步向门阀士族靠拢，对道教进行了一番理论上的改革，为原来比较粗俗的民间道教增添了道家学说的精致内容，并且与魏晋玄学相融合，建立了道教的神学理论体系，从而为道教的进一步发展奠定了理论基础。特别值得一提的是，葛洪著《抱朴子》一书，其内篇二十卷发挥和改造了以往道家学派的主要理论，建立了一套神秘主义的道教理论体系；其外篇五十卷，表达了“佐时治国”的社会政治观，提出了儒道双修的主张。《抱朴子》一书对道教的完善和后来的兴盛发展产生了深刻的影响。

到东晋末南北朝时期，《灵宝度人经》继承了葛洪《抱朴子》外篇所表达出来的“佐时治国”的社会政治观，并把它同道教早期经典《太平经》里的民意思想糅合起来，在下面的一些经文里和盘托出自己的国泰、帝保、民安的政治理想观。“不杀不害，不嫉不妒，不淫不盗，不贪不欲，不憎不讐，言无华绮，口无恶声。齐同慈爱，异骨成亲。国安民丰，欣乐太平”<sup>①</sup>。“十月长斋，诵咏是经，为国主帝王臣父子安镇国祚，保天长存，世世不绝。常为人君安镇其方，民称太平”<sup>②</sup>。“四时失度，阴阳不调，亦当修斋、行香、诵经；国主有灾，兵革四兴，亦当修斋、行香、诵经；疫毒流行，兆民死伤，亦当修斋、行香、诵经；师友命过，亦当修斋、行香、诵经。夫斋戒诵经，功德甚重。上消天灾保镇帝王；下攘毒害以度兆民”<sup>③</sup>。

魏晋南北朝时期是个多国征伐、民族征战的混乱年月，国家战事频繁，灾荒连年；富家豪族利欲熏心，巧取豪夺，声色犬马；帝王朝不保夕，如走马换灯；官吏贪赃枉法，荒淫暴虐；人民生灵涂炭，赋多役重，苦不堪言，因而起义如同风起云涌，接连不断。在这水深火热、生死存亡的关口，人心思定。俗语云：得民心者昌，背逆人心者亡。道教要想在政治、宗教、思想、文化激烈斗争的夹缝中很好地生存，就必须顾及社会安定与发展的需要，要顾及封建政权维护其统治对宗教提出的要求，要顾及道教自身能在社

① 《道藏》第二卷，第443页。

② 《道藏》第二卷，第455页。

③ 《道藏》第二卷，第461页。

会上获得合法存在以及迅速发展的需要。因而《灵宝度人经》适时提出国泰、帝保、民安的社会政治主张，就有着极其重大而深远的现实与历史意义。

## 五 天人感应、心神合一观

道教形成于东汉，它的形成受西汉董仲舒的儒家神学和东汉谶纬神学的影响甚深。董仲舒对天人关系有几点基本认识：①“天”，有意志，有感情，有目的，是宇宙的主宰，有巨大的能力与无限的权威；②“天”，通过日月星辰的变动、阴阳五行之气的运化，亦即种种自然现象，向人显示意志；③“天”、“人”同类。天地与人体阴阳五行的属性是相通的，因而“天”、“人”是相互感应的；④天人相副，人副天数。人身“小节三百六十六，副日数也。大节十二，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四肢，副四时也”<sup>①</sup>；⑤“天”用灾异来表示对“人”（主要是人君）的谴告和惩罚。

后世道教对董仲舒的这种儒家神学思想，几乎是无所不取。从“天人感应”思想出发，道教认为云霄之上有天廷，天廷有三清及诸天神，他们有无限制的权力，主宰宇宙的一切，其旨意是不可违背的。“天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死”<sup>②</sup>。得天心则吉，逆之则凶。“天之照人，与镜无异”，“王者百官万物相应，众生同居，五星察其过失”，“相去远，应之近，天人一体”<sup>③</sup>。天如明镜，人的一切行为举止，人世的一切活动和变化，“天”都能感知并分别善恶，给人以警告、预示或奖惩。其目的在于使人们敬畏“天廷”，顺从“天”意。《灵宝度人经》云：“众真侍坐，元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。是时一国男女，聋病耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍……说经十遍，枯骨更生，皆起成人。”<sup>④</sup>这是“天”对人的感应。“上圣已成真人，通玄究微，能悉成章。诵之十遍，诸天遥唱，万帝设礼，河海静默，山岳藏云，日月停景，璇玑不行，群魔束形，鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人。至学之士，诵之十过，则五帝侍卫，三界稽首，魔精丧眼，鬼袄灭爽，济度垂死绝而得生。……轻诵此章，身则被殃；供养尊礼，门户兴隆，世世昌炽，与善因

① 《春秋繁露·人副天数》。

② 《太平经》卷十八至三十四。

③ 《太平经》卷十八至三十四。

④ 《道藏》第二卷，第442页。

缘，万灾不干，神明护门”<sup>①</sup>。这是“人”对天的感应。

此外，道教还认为心神相通、心神合一。就是说，人体这个小天地是大天体的缩体。天廷有天帝和四时五行诸神，人体中亦有之，各因阴阳五行的属性，而内外相类相通，如五脏神中的“心”属火，地位最尊，是人体内的“帝”，它则与天廷纯阳之“日神”和至尊之“天帝”是相类相通的。“故人为至诚，心中正，疾痛应。心神至圣，乃上白于日，日乃上报于天……心神在人腹中，与天遥相见，声音相闻，安得不知人民善恶乎？”<sup>②</sup>这样，人在天地中，天地亦在人体中；神在天上，亦在人身中。由于五行相类者相通，念心思神，天神有感而至；专心善意，乃可与神交结，这便是心神相通、心神合一的信仰。道教的“存想”、“修性”说，便是依据此神学理论。《灵宝度人经》说：“无上玄元太上道君召出臣身中三五功曹、左右官使者、侍香金童、传言玉女、五帝直符、直日香客各三十二人出。”<sup>③</sup>三五功曹、左右官使者等三十二人身之神上应三十二天天神。人心与天神相通，人身与天廷相符。又云：“青帝护魂，白帝侍魄，赤帝养气，黑帝通血，黄帝中主，万神无越。”<sup>④</sup>“真中有神长生大君、无英公子、白元尊神、太乙、司命、桃康、合延执符把箴，保命生根。上游上清，出入华房、八冥之内、细微之中；下镇人身泥丸绛宫；中理五气，混合百神”<sup>⑤</sup>。如此等等，无一不是“心神合一”观念的反映。显而易见，天人感应、心神合一，是道教重要的神学基础，它的一切“道法”、“道功”、“道术”无不与此有密切关系。因而，它是《灵宝度人经》经教的重要内容之一。

## 六 承负连逮、因果报应观

道教认为，个人的祸福既受因果关系规律的支配，也受非因果关系规律的支配。换句话说，个人的祸福中与个人行为的好坏有因果关系的那部分受着因果（善恶）报应规律的支配；个人的祸福中与个人行为的好坏无因果关系的那部分受着承负和连逮等规律的支配。

天道循环，善恶承负。何为承负？其一是说，前人有过失，由后人承受

① 《道藏》第二卷，第444页。

② 《太平经》卷一百一十一。

③ 《道藏》第二卷，第446页。

④ 《道藏》第二卷，第454页。

⑤ 《道藏》第二卷，第457页。



其责，前人有善行，则后人可得福；其二是说，天地人三统共生，长养财物，欲多则生奸邪，害而不止便会乱败，不可复理便还返于虚无，复归于元气恍惚。前者是就一个家族内子孙祸福的根源而言，后者是指整个自然与社会的变化而言。关于承负的时间，认为天道循环，因人而异，帝王三万岁一循环，臣承负三千岁，民承负三百岁，个人的祸福与个人行为的善恶无因果关系，一切听命于天道循环。怎样才能断止承负而免除厄运呢？一说人要以善积德为子孙造福，一说要虔诚信道修行，免除自身的承负之厄。《灵宝度人经》说：“夫天地运度亦有否终，日月五星亦有亏盈，至圣神人亦有休否，末学之夫亦有疾伤。”<sup>①</sup> 天地、日月、五星莫逃乎天道循环、善恶承负；至圣神人、末学之夫更莫逃乎天道循环、善恶承负，一切都得唯天命是从。换句话说，天道循环、善恶承负是宇宙间永恒的规律和法则。“承负”之说，最早见于《太平经》。《太平经》称“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后，积来害此人也。其行善及得善者，是先人深有积蓄。大功来流及此人也”。意思是说，前辈行善今人得福；今人行恶后辈受祸。

关于“连逮”，中国古代有“一人罪君，株连九族”和“一人得道，鸡犬升天”之说。自己惹祸，惩罚却牵连家族；自己修道，恩惠却普施鸡犬。这就叫“连逮”。《灵宝度人经》云：“轻泄漏慢，殃及九祖，长役鬼官。”<sup>②</sup> 如果仇视或亵渎此经的话，就会累及九祖，落命之后还会受役鬼官，如推沙走石，塞山填海，踏雷车，摇电火，受此等苦，遥遥而无期。“有秘上天文，诸天共所崇，泄慢堕地狱，祸及七祖翁”<sup>③</sup>。“若有能宝秘尊重此文，则诸天上帝、众圣尊神共所钦敬。若轻漏泄慢，则身谢三官，殃及七祖翁”<sup>④</sup>。总之，按照《灵宝度人经》的说法，人如果做了对神大不敬的事，祸殃就会连逮前人七祖，乃至九祖。这真有点“城门失火，殃及鱼池”的味道了。

关于“因果报应”，《太平经》说：“善者自兴，恶者自败，观此二象，思其利害。凡天下之事，各从其类，毛发之间，无有过。”认为上有日月“照察”，身中有心神与天“音声相闻”，有诸神疏记人的善恶，过无大小，天皆知之。到了一定时候，天便校其善恶，予以赏罚，对善者则赐福，增

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《道藏》第二卷，第445页。

③ 《道藏》第二卷，第460页。

④ 《道藏》第二卷，第460页。

寿；对恶者则去福，减寿，还要把他的鬼魂打入黄泉、地狱。这种善恶报应的宗教观念，在后世出现的许多道经中，都是被竭力加以阐发和宣扬的内容。例如，宋时的《太上感应篇》说：

祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形。是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算。……所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福祿随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。

这就对“善恶（因果）报应”作了比较生动形象的论述，让人明白易懂。这种报应观念，可以说是一般教徒最根本、最普遍、渗透最深的信仰，因而它也必定是《灵宝度人经》经教的一个内容。《灵宝度人经》云：“诸天记人功过毫分无失，天中魔王亦保举尔身，得道者乃当洞明至言也。”<sup>①</sup>“有知其音能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王下观其身，书其功勤，上奏诸天，万神朝礼，地祇侍门，大勋魔王保举上仙，道备克得游行三界，升入金门”<sup>②</sup>。“此音乃梵气所结秘隐之文，上以保镇天度，下以拔济苦爽，诚为无量正音。斋诵之，则神王下观，俟有功勋则感魔王保举，及道全备则证入仙品”<sup>③</sup>。天神监察人世，疏记善恶，行以报应；予以赏罚，善给善报，恶给恶报。

到南北朝以后，道教教义强调修斋、持戒、摄“三业”，也即是强调因果报应归于主观自身的修养。这种演进，主要是融吸了佛教的因果业报思想。佛教经典以众生的欲念、行为为“业”，有“身、口、意”三业。由三业招致“三报”<sup>④</sup>。“业”与“报”如影随形，如声相应，人皆自作自受，乃是必然的。当然，“我国传统的善恶报应思想起源也很早。如《墨子》中有天鬼赏罚的观念，《国语》、《礼记》、《周易》、《尚书》等书中也有记述。《易·坤·文言》曰：‘积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。’后来由于儒术独尊，一般把传统的善恶报应思想看作是儒家思想。儒家的善恶

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《道藏》第二卷，第466页。

③ 《道藏》第二卷，第466页。

④ 慧远《三报论》云：“业有三报，一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此生受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。受之无主，必由于心；心无定司，感事而应；应有迟速，故报有先后；先后虽异，咸随所遇而为对；对有强弱，故轻重不同，斯乃自然之赏罚，三报之大略也。”

报应思想与佛教的有所区别，它以天人感应、承负、阴鹭等神学理论为具体内容。”<sup>①</sup>《灵宝度人经》所宣扬的善恶报应理论，可以说是对儒、佛两家此种思想的全面吸收和融合。

## 七 “戒律”、“威仪”和“方法”

“戒律”，在这儿指道教的清规戒律及“功过格”之类书籍中的内容。“威仪”，是指道教的礼仪制度、斋醮、祀神仪式等。“方法”，讲修行及招魂制鬼之法。首先，在“戒律”方面，《灵宝度人经》除了不准学人轻泄漏慢之外，还具体地讲了“十不二无”，也即“十二善业”。这是对道教戒条“五戒”、“八戒”、“十戒”的扩充与发展。这“十不二无”就是：“不杀不害，不嫉不妒，不淫不盗，不贪不欲，不憎不訾，言无华绮，口无恶声。”<sup>②</sup>后来，这“十二戒”又有所发展，到杜光庭时，增衍成“十七愿”。杜光庭《道门通教必用集》卷一《太上出家经训》说：“一愿不杀生命，断圣种故；二愿永不饮酒，败习性故；三愿永不血味，与体同故；四愿不食五辛，障生天故；五愿不犯淫欲，自乱心故；六愿不说他过，人恶闻故；七愿不贪财货，为妨道故；八愿勤修功德，自庄严格故；九愿不恼乱人，成怨业故；十愿利人不舍，不异我故；十一愿永不妄语，人不信故；十二愿永不懈怠，退道心故；十三愿修学一切方便，成种智故；十四愿永不盗一切物，必倍偿故；十五愿长内修斋，得齐心故；十六愿常照诸法空静，速进道故；十七愿常敦默如愚，自安静故。”元明之际，道教又制定了补充戒律的清规，用以惩处触犯戒律的道士。按道士所犯过失之轻重，一般是分别处以跪香、催单（劝离）、革出（逐出）、杖革（杖责后逐出）以及火化（处死）等。

其次，在科式仪范或说“威仪”方面，《灵宝度人经》对学经者的要求是十分严格的。如《道君中序》第一段说：“上天所宝秘于玄都紫微上宫，依玄科四万劫一传。若有至人资金宝质心，依旧格告盟十天，然后而付焉。”<sup>③</sup>学经的人，只有心存至诚，按照已有的科式，告盟十天才能得到真经。相反，那些不依按科式，或诵经苟贪遍数，或行立坐卧没有程式，都要“堕地狱，祸及七祖”<sup>④</sup>。

① 朱越利：《道教总论》，辽宁教育出版社，1991，第29～30页。

② 《道藏》第二卷，第443页。

③ 《道藏》第二卷，第461页。

④ 《道藏》第二卷，第460页。

到南北朝时期，北魏寇谦之改革道教，把遵循封建礼法作为修仙的首务，把练形诸术降居辅助的地位。他提倡“诵诫”，以约制人心，密切宗教与皇权的关系。继北朝寇谦之之后，南朝刘宋陆修静总括“三洞”，奠定了后世纂修《道藏》的基础；又力倡斋戒仪范，宣扬内持斋戒，外持威仪。他曾著斋法仪范百余卷，改造了天师道以请神收鬼、首过祈福为主的斋法，并创立了以设会礼拜为主的灵宝斋法。此灵宝斋法强调以齐心修斋、行香诵经作为道德与心性修养的根本。事实上，在《灵宝度人经》中，这种通过修斋、行香、诵经以消灾避祸、度人度尸的观点和方法，已多次得到体现和强调，如“凡有此灾，同气皆当齐心修斋，六时行香，十遍转经，福德立降，消诸不祥”<sup>①</sup>；“夫末学道浅，或仙品未充，运应灭度，身经太阴。临过之时，同学至人为其行香，诵经十过，以度尸形”<sup>②</sup>，等等说法即是很好的证明。

最后，在“方法”方面，《灵宝度人经》不仅力主修斋、行香、诵经，而且保留了以前就已盛行的存想守身之法，如“行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室。东向叩齿三十二通，上闻三十二天，心拜三十二过，闭目静思，身坐青、黄、白三色云气之中，内外翳冥，有青龙、白虎、朱雀、玄武、狮子、白鹤罗列左右。日月昭明，洞焕室内，项生圆象，光映十方，如此分明”<sup>③</sup>。先要须沐发浴体，斋心持戒，这大概是要交接天人真气。次要净室东向，这是为了面迎东方生气。再要叩齿三十二遍，这是为了“聚精会神”，即聚集一身之神以召万灵。每叩一遍，响应一天。四要在密诵三十二天名之时，心里存想跪拜三十二天帝之情状。五要收光内视，不杂妄想，只存想坐下有青、黄、白三色气，内彻五脏，外盈一室，翳勃冥合，围绕经案，绵绵不去。六要存想青气从肝自眼中出，化青龙，居于左；白气从肺自鼻中出，化白虎，居于右；赤气从心自口中出，化朱雀，居于前；黑气从肾自耳出，化玄武，居于后；另外，还有狮子（威猛之兽）、白鹤（鲜洁之禽）罗列左右。左目为日，右目为月，一室之内，金光灿灿。最后，存想项后生有金华宫圆象，大如车轮，光照内外，一一分明，如同青天白日，亲眼所见。

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《道藏》第二卷，第461页。

③ 《道藏》第二卷，第446页。

总的来说，道教于五斗米道和太平道的创立与发展时期，在教理、教义、威仪、戒律、方法和组织等方面都还不系统、严密。经过魏晋葛洪的完善、北魏寇谦之的改革和南朝刘宋陆修静的总括，道教在以上几方面都实现了相当程度的规范化和系统化。但毋庸讳言，《灵宝度人经》在这一规范化和系统化的进程当中作用颇大，功不可没。它无愧于“万法之宗，群经之首”的称谓。

## 第七节 教育教学方法

《灵宝度人经》的教育教学方法主要有两类：一是教导方法；二是学习方法。现分别介绍如下。

### 一 《灵宝度人经》的教导方法

《灵宝度人经》的教导方法基本上有以下几条：讲经说法、先声夺人、斋醮活动、歌乐相参和耸人听闻。

#### （一）讲经说法

道士或道教学者把道经义理进行介绍、讲解和阐明，就是“讲经说法”。这类似于教育学上的讲授法。讲授法，是教师运用口头语言系统地向学生传授知识的方法。它是讲述法、讲解法、讲读法和讲演法的总称。它可以使学生在短时间内获得大量系统的科学知识以及受到思想教育，通过教师的分析、论证、描述及设疑、解疑等还有利于发展学生的智力。“讲经说法”形式不拘一格，有会上讲，也有会下说；有即兴讲演，也有照本宣科；有口头宣传，也有笔头撰述，如此等等，不一而足。《灵宝度人经》十几处有“道言：‘……’”等语，实际上就是在讲经说法。例如，“道言：‘元始天尊说经中所言，并是诸天上帝内名隐韵之音，亦是魔王内讳、百灵之隐名也，非世之常辞。上圣已成真人，通玄究微，能悉其章。诵之十遍，诸天遥唱，万帝设礼，河海静默，山岳藏云，日月停景，璇玑不行，群魔束形，鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人。至学之士……’”“道言：‘行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室。东向叩齿三十二通，上闻三十二天，心拜三十二过。闭目静思……’”“道言：‘夫天地运度亦有否终，日月五星亦有亏盈，至圣神人亦有休否，末学之夫亦有疾伤。凡有此灾，同气皆当齐心修斋，六时行香……’”“道言：‘凡有是经，能为天地帝主；兆民行是功德，有灾之日，

发心修斋、烧香、诵经十过，皆诸天记名，万神侍卫……”<sup>①</sup>等等，由此可见一般。

## （二）先声夺人

心理学认为，兴趣是人乐于接触、认识某事物并力求参与相应活动的一种积极的意识倾向。“兴趣无论对于人的理想、信念、世界观的形成，还是对人的工作、学习都具有重大的意义。它能推动人去寻找知识，开扩眼界，激励人用心去钻研，提高工作质量。对学习感兴趣的学生，学习会更加主动、积极，产生愉快紧张的情绪和主动的意志努力状态，从而提高自己学习活动的效率和效果。”<sup>②</sup>所以，如何激发学人的兴趣，就成了教育工作的一个关键所在。《灵宝度人经》告诉了我们一个方法，那就是“先声夺人”。

“先声夺人”本义是说，打仗的时候，先用强大的声势来挫伤敌人的士气。在这儿，是说道士用强大的声势来吸引和俘虏道教徒道民的心，引发他们对道教的兴趣，使越来越多的人都能皈依于道教组织，从而壮大道教的声势和力量。《灵宝度人经》的作者为了提高知名度和增大影响力，同时也是为了让人们信以为真，神乎其神，便于流传，故意假托太上道君下界传法，以求达到“先声夺人”的效果。这一点单从《灵宝度人经》的经名上就可以反映出来。《灵宝度人经》的全称是《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》。“太上”即玉宸高上大道君。他是元始天尊的弟子，太微天帝君的老师，居上清上元玉宸宫。“洞玄”是“三洞”之一。三洞分别为洞真、洞玄和洞神。“灵宝”是“三宝”之一，也是指“太上道君”。“度人上品”即言上上度人之极品。此《度人经》被说成是太上道君灵宝天尊所集，故被称为《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》。接着，从《灵宝度人经》所假托的内容出处来看，《道君前言》、《道君中序》和《道君后序》都是直接出自太上道君灵宝天尊自己之口，而《元始洞玄》、《元洞玉历》和《元始灵书》，据太上道君所言，“并是诸天上帝及至灵魔王隐秘之音，皆是大梵之言，非世人常辞，言无砧丽，曲无华宛，故谓玄奥，难可寻详”<sup>③</sup>。最后，再从《灵宝度人经》的具体内容来看，几乎处处都给人以“先声夺人”之感。现举一例，稍资佐证：

① 《道藏》第二卷，第461页。

② 《教师手册》编委会编《教师手册》，档案出版社，1986，第210页。

③ 《道藏》第二卷，第461页。

众真侍坐，元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。是时一国男女，聋病耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，喑者能言。说经四遍，跛疴积逮皆能起行。说经五遍，久病痼疾一时复形。说经六遍，发白反黑，齿落更生。说经七遍，老者反壮，少者皆强。说经八遍，妇人怀妊，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成。说经九遍，地藏发泄，金玉露形。说经十遍，枯骨更生，皆起成人。是时，一国是男是女，莫不倾心，皆受护度，咸得长生。

### （三）斋醮活动

德育中有一个重要原则，那就是“在集体中进行教育”的原则。它是指教师在德育中要注重培养集体，依靠集体，通过集体教育个人，发挥学生集体在教育中的作用。既要把学生集体看作是教育对象，对它进行教育与培养；又要把它看作是教育的手段，通过它对集体的每个成员进行教育。马卡连柯说：“不管用什么样的劝说，也做不到一个真正组织起来的、自豪的集体所能做到的一切。”如果“教育了集体，团结了集体，加强了集体，以后集体自身就能成为很大的教育力量”。<sup>①</sup> 心理学家皮亚杰认为，个体的认识起源于活动，活动在个人的智力和认知发展中起着重要的作用。活动是主体与客体的相互作用过程，是主客体相互作用的桥梁和中介<sup>②</sup>。道教之所以重视斋醮活动，就是要利用人们的趋同心理、组织制度的保证性和集体教育的优越性。

我们知道，古人在举行祭礼或典礼前清心洁身曰“斋”。而“醮”则是古代一种祷神的祭礼。在隋代以前，道教以降致真神的道场谓之“斋”，以酬神谢恩的道场谓之“醮”。隋唐时把求福免灾的设坛祭祷仪式，统称为“斋醮”。至于“诸经斋法，略有三种。一者设供斋，可以积德解愆；二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也；三者心斋，谓疏沦其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉，盖上士所行也”<sup>③</sup>。道教十分重视斋戒与斋醮活动，认为“学道不修斋戒，

① 《马卡连柯全集》第5卷，人民教育出版社，1959，第228页。

② 张天宝：《论主体性教育的基本理论》，《教育研究》2000年第11期，第15页。

③ 《道藏·说杂斋法》。

徒劳山林矣。斋者，正以清虚恬静，谦卑恭敬，战战兢兢，如履冰谷，若对严君”<sup>①</sup>。“夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致真，神与道合居。能修长斋者，则道合真，不犯禁戒也。故天师遗教，为学不修斋直，冥如夜行不持火烛。此斋直应是学道之首。夫欲启灵告冥，建立斋直者，宜先散斋，不使宿秽，臭腥消除，肌体清洁，无有玷污，然后可得入斋”<sup>②</sup>。正因为斋醮活动具有它的重要性、严肃性、虔敬性、公开性和群体性，所以《灵宝度人经》把它列为其经教的一个重要方法。《灵宝度人经》有语云：“夫天地运度亦有否终，日月五星亦有亏盈，至圣神人亦有休否，末学之夫亦有疾伤。凡有此灾，同气皆当齐心修斋，六时行香，十遍转经，福德立降，消诸不祥，无量之文，普度无穷。”“夫末学道浅，或仙品未充，运应灭度，身经太阴。临过之时，同学至人为其行香，诵经十过，以度尸形。如法魂神，径上南宫，随其学功，计日而得更生，转轮不灭便得神仙”。由此可见，《灵宝度人经》十分强调这一教导方法的重要性。用今天的眼光看，这一教导方法基本上属于集体教育。在集体教育中，每个集体成员不仅受到组织气氛和场所的熏陶、感染，而且受到组织制度和纪律的限制与约束，从而保证了集体教育的成功，故属于集体性质的现代学校教育和社会教育理应备受社会各界同仁的重视和支持。即使现代教育进入网络时代，我们的教育理论与实际工作者也要注意研究和积极探讨网络教育与集体教育相结合、相统一的问题，尽量做到知识教育与道德教育的“兼陈中衡”。

#### （四）歌乐相参

情感是人对客观事物是否符合自己需要、愿望和观点而产生的体验，是人对客观事物的一种特殊的反映形式。它大体可以分为道德感、美感和理智感三类。其中美感是由审美需要与审美观念是否得到满足而产生的体验（如人对自然景色、艺术作品和社会行为美、丑的情感体验）。大量事实表明，

人们对美的感受、理解和追求，在他们的生活中起着巨大的作用。它使人的精神生活更加丰富多彩、更加高尚，使人有美好的理想和远大的奋斗目标，使人朝气蓬勃、精力旺盛并积极地从事劳动、工作和学习，取得更美好的成果。爱好美、追求美的生活，是人们共同的心愿，

① 张君房：《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》。

② 张君房：《云笈七签》卷三十七引《三天内解经》。



但是，人们对于美的感受和理解，是因时代、民族、阶级影响的不同而有所不同，同时也是与人的思想意识、文化修养和生活经验分不开的<sup>①</sup>。

众所周知，宗教徒的信念依赖于其宗教神圣感和宗教美感的支撑。宗教神圣感主要得益于宗教家或宗教人士的鼓动和宣传以及礼拜、斋醮等宗教活动气氛、场所的熏陶和感染。而宗教美感的产生则首先是由于宗教作品所表现出来的浓厚文学色彩，所曲折反映出来的自然、社会现实和人们的心理状态，所创造的天神的典型形象和性格，所描绘的乐享不尽的天国美景，以及对人类社会中的优美事物、崇高品德的赞颂和对落后、丑恶现象的揭批。其次，是由于唱歌、音乐、舞蹈等美育方式在陶冶宗教情感方面所起的作用。在《灵宝度人经》中，有好几处都描写有“歌乐相参”的景象。如：“昔于始青天中，碧落空歌，太浮黎土，受元始度人无量上品。”<sup>②</sup>无量劫以前，太上道君在始青天中接受元始天尊度人上上经品。那时那里，青碧梵气豁落无边，天人空洞之歌交相响答。“前啸，九凤齐唱；后吹，八鸾同鸣。狮子、白鹤，啸歌邕邕”<sup>③</sup>。十方至真神人齐到元始天尊帝前听法闻旨，中途还有凤、鸾、狮、鹤吹唱歌啸。

中有空洞谣歌之章，魔王灵篇，辞参高真。第一欲界飞空之音：人道眇眇，仙道莽莽。鬼道乐乐，当人生门。天道贵生，鬼道贵终；仙道常自吉，鬼道常自凶。高上清灵爽，悲歌朗太空。……第二色界魔王之章：落落高张，明气四霭。梵行诸天，周回十方。无量大神皆由我身。我有洞章，万遍成仙。仙道贵度，鬼道相连。……第三无色界魔王歌曰：三界之上，眇眇大罗，上无色根，云层峨峨，唯有元始浩劫之家，部制我界，统承玄都。……此三界之上，飞空之中，魔王歌音，音参洞章。诵之百遍，名度南官；诵之千遍，魔王保迎；万遍道备，飞升太空，过度三界，位登仙公。<sup>④</sup>

① 华中、湖南、河南、甘肃及武汉等五所师范院校教育系或教育教研室合编《教育学》，人民教育出版社，1982，第249页。

② 《道藏》第二卷，第441页。

③ 《道藏》第二卷，第449页。

④ 《道藏》第二卷，第458~460页。

诸天各有空洞谣歌，都是劝勉学人之章。并且因为他们“音参洞章”，所以“万遍道备”，即可“飞升太空，过度三界，位登仙公”。事实上，歌唱、音乐和舞蹈等表达人们情绪情感的艺术形式是任何宗教或文艺娱乐活动都不可或缺。因而，《灵宝度人经》将“歌乐相参”作为其一种教导方法以陶冶道教徒的情感，是不足为奇的。

### （五）耸人听闻

“恐惧”是人与生俱来的一种情感。因为有了对自然和社会的恐惧，人们才拜祈神灵福佑；因为有了对死亡的恐惧，人们才希望有前世来世；因为有了对法律的恐惧，人们才循规蹈矩。《灵宝度人经》的教导方法之一——“耸人听闻”，就是利用了人们的这种恐惧心理。“耸人听闻”之法，就是运用令人咋舌、惊世骇俗之语打动人的心灵，使人不寒而栗，心生敬畏，有所顾忌，最终规规矩矩地皈依道门。如《灵宝度人经》中有这样的记述：“轻诵此章，身则被殃。”<sup>①</sup>“轻泄漏慢，殃及九祖，长役鬼官。”<sup>②</sup>“有秘上天文，诸天共所崇，泄慢堕地狱，祸及七祖翁”<sup>③</sup>。“青天魔王巴元丑伯，赤天魔王负天担石，白天魔王反山六目，黑天魔王监丑朗馥，黄天魔王横天担力”<sup>④</sup>。“青天魔王主领天魔，每耗人肝气，令人喜怒无常；赤天魔王主领地魔，势能揭天力能倾山，每耗人心气，令人狂暴；白天魔王一头六目，主领金石山川之魔，能破山反石，每耗人肺气，令人贪爱；黑天魔王主领四海、九江、川泽之魔，为性凶丑而好杀害，每耗人肾气，令人多欲；黄天魔王主领四方魔精，每耗人脾气，令人好贪饮食、多生疾病”<sup>⑤</sup>。“五帝大魔，万神之宗，飞行鼓从，总领鬼兵，麾幢鼓节游观太空，自号赫奕，诸天齐功。上天度人，严摄北丰，神公受命，普扫不祥。八威吐毒，猛马四张，天丁前驱，大帅仗幡，掷火万里，流铃八冲。敢有干试拒遏上真，金钺前戮，巨天后刑，屠割鬼爽，风火无停，千千截首，万万剪形。魔无干犯，鬼无袄精。三官北丰，明检鬼营，不得容隐，金马驿呈”<sup>⑥</sup>。最后一引，虽说有五帝大魔，总领鬼兵，扫荡邪魔，保举学人，但其八面威风，其前呼后拥之架势，

① 《道藏》第二卷，第444页。

② 《道藏》第二卷，第444页。

③ 《道藏》第二卷，第460页。

④ 《道藏》第二卷，第454页。

⑤ 《道藏》第二卷，第454页。

⑥ 《道藏》第二卷，第455页。

也足令学人惊心胆战、噤若寒蝉了。

需要指出的是，此类“耸人听闻”之法，也并不是道教所专有，其他宗教如佛教、基督教、伊斯兰教都不同程度地使用着。基督教，如《箴言》第六章云：“为恶必受报：无赖的恶徒，行动就用乖僻的口。用眼传神，用脚示意，用指点划，心中乖僻，常设恶谋，布散纷争。所以灾难必忽然临到他身，他必顷刻败坏，无法可治。耶和華所恨恶的有六样，连他心所憎恶的共有七样，就是高傲的眼，撒谎的舌，流无辜人血的手，图谋恶计的心，飞跑行恶的脚，吐谎言的假见证，并弟兄中布散纷争的人。”<sup>①</sup>又如，《马太福音》第24章耶稣降临的预兆：耶稣在橄榄山上坐着，门徒暗暗地来说：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”耶稣回答说：“你们要谨慎，免得有人迷惑你们。因为将来有好些人冒我的名来，说：‘我是基督’，并且要迷惑许多人。你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌，因为这些事是必须有的，只是末期还没有到。民要攻打民，国要攻打国，多处必有饥荒、地震。这都是灾难的起头。那时，人要把你们陷在患难里，也要杀害你们；你们又要为我的名被万民恨恶。那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶，且有好些假先知起来，迷惑许多人。”<sup>②</sup>莫说基督教的“世界末日”说着实吓人，且说佛教的“地狱”论也足以令人瞠目结舌，失魂落魄了。例如，《地藏经》对“无间地狱”介绍如下：“其狱周匝八千里，铁墙高一千里，悉是铁为，上火彻下，下火彻上，铁蛇铁狗，吐火驰逐。狱墙之上，东西而走。狱中有床，遍满万里。一人受罪，自见其身，遍卧满床。千万人受罪，亦各自见，身满床上。众业所感，获报如是。又诸罪人备受众苦。千夜叉，以及恶鬼，口牙如剑，眼如电光，手复铜爪，拖曳罪人；复有夜叉，执大铁戟，中罪人身，或中口鼻，或中腹背，抛空翻接，或置床上；复有铁鹰，啖罪人目；复有铁蛇，缴罪人颈；百支节内，悉下长钉，拔舌耕犁，抽肠锉斩，烱铜灌口，热铁缠身，万死千生，业感如此。……”<sup>③</sup>事实上，有难以数计的人，就是因怀对地狱的畏惧，对末日审判的恐慌，对天规的害怕，而不敢为非作歹，为所欲为，或有所顾忌。由是观之，“耸人听闻”之法也有着其合理存在的历史

① 《圣经·旧约》，中国基督教协会印发，1997，第603页。

② 《圣经·新约》，中国基督教协会印发，1997，第29页。

③ 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第155页。

价值和意义。对此，我们是否应该给以重视和研究呢？这是值得探讨的问题。

## 二 《灵宝度人经》的学习方法

《灵宝度人经》的学习方法主要包括：洗耳恭听、千百遍诵、吉月日诵、斋香而诵和修诵两全。

### （一）洗耳恭听

注意是指心理活动对一定事物或活动的指向和集中。“指向”，是指在每一瞬间，心理活动都有选择地朝向一定事物，而离开其余事物。“集中”，是指把心理活动倾注于一定事物，使活动不断深入，从而对事物的反映达到一定的清晰和完善的程度。教育心理学认为，“注意”在学生的日常生活、学习和工作中具有重要意义。无论听课、看书，还是游戏、做作业、做小实验，学生首先都必须集中自己的注意力，否则，他就会什么也听不到，什么也看不见，毫无所获。注意力集中，是学生学习成功和顺利从事各项活动的必要条件之一。因此，老师在教育教学中，应当重视学生注意能力的培养，使他们善于在学习和活动中支配和控制自己的注意，以提高学习和活动的效率。

《灵宝度人经》的“洗耳恭听”，就是一种集中注意的方法。道士在台上讲经说法，道徒必须全神贯注，洗耳恭听，才能听得进去，想个明白。否则，台上讲经，台下喧哗，势必不成体统，乱得一团糟。不仅道徒最终难以达到学道明道的目的，同时道士也难以取得传经布道的效果。特别重要的是，如果“洗耳恭听”元始天尊亲自讲经说法，就会达到耳聪目明、心觉道明等神乎其神的效果。《灵宝度人经》中就记述了一国男女聆听元始天尊说经后所产生的不可思议的神奇效果：“众真侍坐，元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。……元始天尊说经之时，不管男女，皆沾福力。已升天者，因经护度；未度世者因经长生。《灵宝度人经》还有语云：“元始即于宝珠之内说经，都竟（圆满）众真监度，以授于我。当时之时，喜庆难言，法事粗悉，诸天复位。……当时，浮黎国土天人滞于有形，虽不得入宝珠之内，然得遇天尊假此因缘讲说经法。他们恭听经法之后，莫不归向“十二善业”，皆受济度，无有中路夭伤。既然都归向了“十二善业”，国泰民丰的日子也就从此来到。由此可见，《灵宝度人经》对“洗耳恭听”这一学习方法是十分重视的，并把它置于学习方法中最首要的地位。事实上也的确如此。如果说者有意，听者无心，“落花有意，流水无

情”，那效果只能是“瞎子点灯——白费蜡”。

## （二）千百遍诵

“诵”，是用高低抑扬的腔调读或者念。所以，“千百遍诵”就是多多地、认认真真地、抑扬顿挫地读或者念，越多越好。“千百遍诵”，是“重复记忆法”的运用和“巩固性原则”的体现。巩固性原则，是指教师在教学中要引导学生在理解的基础上牢固地掌握所学的知识和技能，当需要的时候能及时准确地再现出来。这是学习新知识、发展智力、培养能力所必须的。古语“读书百遍，其义自见”、“熟读唐诗三百首，不会作诗也会吟”，以及“读书破万卷，下笔如有神”，都在说明一个问题，那就是古人对“诵读”作用的认可和重视。事实上，我国历史上依靠这种“诵读”的办法来教导和学习，的确造就了为数不少的贤人志士和文化名人。

相比之下，《灵宝度人经》对“诵读”作用的重视程度，就更令我们大开眼界，也使我们深有启发。《灵宝度人经》认为，“元始天尊说经中所言，并是诸天上帝内名隐韵之音，亦是魔王内讳、百灵之隐名也，非世之常辞”。“凡有是经，能为天地帝主；兆民行是功德，有灾之日，发心修斋、烧香、诵经十过，皆诸天记名，万神侍卫，右别至人，克得为圣君金阙之臣”<sup>①</sup>。“夫斋戒诵经，功德甚重。上消天灾保镇帝王；下攘毒害以度兆民”。所以，《灵宝度人经》不仅力劝学人多多诵经，而且公然宣称，遍数愈多，灵验愈奇。“此三界之上，飞空之中，魔王歌音，音参洞章。诵之百遍，名度南宫；诵之千遍，魔王保迎；万遍道备，飞升太空，过度三界，位登仙公。有闻灵音，魔王敬形，敕制地祇，侍卫送迎，拔出地户五苦八难，七祖升迁，永离鬼宫，魂度朱陵，受炼更生，是谓无量，普度无穷”。上面这段《灵宝度人经》，详细记录了诵经百遍、千遍、万遍所应取得的修炼效果。这种修炼效果，如此之神、之奇、之高、之好，怎能不让学人怦然心动、神魂飘然呢？

值得注意的是，《阿弥陀经》、《金刚经》、《观音经》等佛教经典都有对“念”、“诵”或“执持名号”特别重视的记述。如“舍利佛，若有善男子、善女人闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现，在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土”<sup>②</sup>。“若有人能

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第461页。

<sup>②</sup> 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第6页。

受持、读诵、广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德”<sup>①</sup>。“若有众生多于淫欲，常念恭敬观世音菩萨，便得离欲。若多瞋恚（chēnhuì 怒睜、怨恨），常念恭敬观世音菩萨，便得离瞋”<sup>②</sup>。所以，在今日的教学实践和个人的学习生活中，此法应受到应有的重视和评价。

### （三）吉月日诵

南朝梁萧绎《纂要》说：“一年之计在于春，一日之计在于晨。”提醒人们抓紧时间，做好全年的规划和全天的安排。外国有个成语：“趁太阳出来时晒草”。这意思与中国的成语“趁热打铁”差不多。他们都是比喻趁着有利的时机或条件，抓紧去做事。以上所述，一是要抓紧时间搞好安排；二是要抓住有利时机去行动。对于诵经的人来说，合理安排诵经时间，当然也是情理之中的事。但要做到高效诵经，有没有有利的时机或条件？《灵宝无量度人上经大法》载：“正月为上元，自十一月、十二月、正月皆存在上宫天尊诵经。七月为中元，自二月、三月、四月、五月、六月、七月皆存在下宫天尊诵经。凡诵经时，须是行定法后，著耳彻听天尊诵经之声，琅琅然如钟声。”可见，存在着高效诵经的时机和条件。正因为如此，《灵宝度人经》把“吉月日诵”作为道徒学习道经的一种重要的方法并付诸实践。

“吉月日诵”，是指在有利的月、日进行诵读。《灵宝度人经》认为诵经吉日，不仅有正月、七月、十月等三元，而且有八节之日和本命之日。所以，《灵宝度人经》在吸收原始道教“三元”救度说的基础上，劝导人们不仅在正月、七月、十月等三元长斋诵经，而且在八节之日和本命之日诵咏经文。“正月长斋诵咏是经，为上世亡魂、断地逮役度上南宫。七月长斋诵咏是经，身得神仙，诸天书名黄策白简，削死上生。十月长斋诵咏是经，为国王帝主君臣父子安镇国祚，保天长存，世世不绝。常为人君安镇其方，民称太平。八节之日诵咏是经，得为九宫真人。本命之日诵咏是经，魂神澄正，飞升上清。”<sup>③</sup>据《道藏》说，“正月上元，天官赐福。此月斋诵可以断除久远先亡受地府连逮之苦役。其魂神可超升赤明天宫，受南昌之炼度”。“七月中元，地官赦罪。此月斋诵可入仙阶，天真记名。简录之士，北斗削

① 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第169页。

② 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第293页。

③ 《道藏》第二卷，第445页。

落死籍，南斗注上生名”。“十月下元，水官解厄。此月斋诵可保劫运，君民蒙福”。“立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至，此八节也。《感应篇》云：‘此等日分三官九署，纠录罪福。’八节斋诵可增善果，命过之后，神生九天”。“本命之日，即自身本命日辰也。此日，身中元辰飞奏罪福。学人若能斋诵，则生有善力，死无恶趣；坐则三界侍傍而翊卫，行则五帝伺动而前迎”<sup>①</sup>。由以上可见，《灵宝度人经》认为在三元、八节、本命吉日修诵道经，能产生其他时日所不能达到的效果。

#### （四）斋香而诵

学习的迁移，是指一种学习对另一种学习的影响。这里说的学习包括知识、技能、情感、态度以及行为方式的学习。迁移一般可以分为正迁移和负迁移。凡是一种学习对另一种学习起促进作用的，均称正迁移或迁移。凡是一种学习对另一种学习起干扰或抑制作用的，称为负迁移或干扰。学习迁移理论认为，定势的作用是影响学习迁移的基本条件之一。所谓定势，是指由一定的心理活动所形成的倾向性准备状态，它决定同类后继心理活动的趋势。它既能促进迁移的产生，也能产生强烈的干扰。已形成的定势对解决同类问题有利，能产生积极的迁移；解决不同问题时，则易产生消极的干扰。实践表明，如果建立起“一切从实际出发，实事求是，具体问题具体分析”的定势，对解决一切问题都是有益的。《灵宝度人经》提出的“斋香而诵”的学习方法，就是利用定势的积极作用来提高迁移效果，或促成最大限度的正迁移，尽量减少阻碍学习的负迁移。

“斋香而诵”，是指在诵经之前先修斋、行香。如前所述，古人在举行祭祀或典礼前清心洁身曰“斋”。所以，“修斋”就是“整洁身心”。而“香”是一个内炼名词，犹元神运气。《道法会元》卷十八云：“夫香者，飞云结篆，明德惟馨，阳气上腾丹鼎，运元神之火，回风混合，玄关霭太素之烟，非草木臭味之拟伦，宜天地神祇之来格。”所以，“行香”实际上就是“行气”，亦称服气或炼气，它是一种以呼吸吐纳为主，兼之以导引、按摩相结合进行的修持炼养方法。道教十分重视气对人的作用，称之为人身三宝之一。《太平经》认为，人有气则有神，气亡则神去，无气则死。《抱朴子内篇·至理》认为，服饵药物虽是得道成仙的根本，但能兼之以行气则可收效更快；如不能得药，但得气则尽其理者，也可得数百岁。道教行气方法

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第445～446页。

虽然很多，如《云笈七签》中载有诸家气法数十种，但一般分为外息法和内息法两大类。外息法，犹如吐纳之术；内息法，犹如胎息之类。然其大要在于以我之心，使我之气，养我之体，攻我之疾，从而达到延年益寿的目的。

《灵宝度人经》把学经过程分为三段，即修斋、行香和诵经。修斋是为了整洁身心，行香是为了导气通神，诵经是为了与道合真，与神合体。身心纯净，人我两忘，才可导气通神，而后方可与道合真，与神合体。所以修斋、行香是以高效诵经为目的，而高效诵经也以修斋、行香为前提。换句话说，修斋是行香的预备，行香又是诵经的预备。用学习迁移理论来解释，行香的效果相对于修斋来说是正迁移或迁移；诵经的效果相对于行香来说，也是正迁移或迁移。由此可见，从修斋经行香至诵经，是一个迁移又迁移的学习过程。总之，这三段紧密关联，层层递进，我们可称之为“学经三步曲”。“学经三步曲”天天演奏，积极的学经心理定势就可养成。《灵宝度人经》对这一修行或学习方法给予了极大的重视，例如，“开启所言，今日吉庆，长斋清堂，修行至经，无量度人。臣及甲乙转经，受生愿所启，上彻径御无上三十二天元始上帝至尊几前。祝毕引气三十二过，东向诵经”<sup>①</sup>。“夫天地运终，亦当修斋、行香、诵经；星宿错度，日月失昏，亦当修斋、行香、诵经；四时失度，阴阳不调，亦当修斋、行香、诵经；国主有灾，兵革四兴，亦当修斋、行香、诵经；疫毒流行，兆民死伤，亦当修斋、行香、诵经；师友命过，亦当修斋、行香、诵经。夫斋戒诵经，功德甚重。上消天灾保镇帝王；下攘毒害以度兆民。生死受赖，其福难胜，故曰无量普度天人”。如此等等，《灵宝度人经》里还有许多，在此就不一一列举了。

#### （五）修诵两全

“修诵两全”，说的是诵经时要有的放矢，不可有口无心，而且更为重要的是，要把所诵之经进行熟练运用，以达到修炼自身的目的。古代流传有“二人学弈”的故事。一人学弈，专心致志，心无二用，终有所成；另一人学弈，自由放任，心猿意马，终无所成。鲁迅“读书五法”中，除多翻法、跳读法、设问法和立体法之外，就是“五到”法。“五到”，即读书要心到、口到、眼到、手到、脑到。其中，“心到”是指集中精力，全神贯注；“口到”是指开口读书，读出声音来。心理学研究也表明，对于学习者来说，

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第446页。



“无意注意”（即事先没有预定目的、也不需要作出意志努力的注意）不如“有意注意”（即事先有预定目的，必要时需要作出一定的意志努力的注意），“有意注意”不如“有意后注意”（即自觉有目的的，但不需要意志努力的注意）。由是观之，学习的人一定要口诵心惟，全神贯注，才能诵有所得，学有所成。

《灵宝度人经》已经注意到了“心志”的重要性，并提出了诵经者不如好经者，好经者不如修诵两全者的看法和观点。《道君前言》第四段说：“凡诵经十过，诸天齐到，亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度，上升朱宫，格皆九年受化，更生得为贵人。而好学至经，功满德就，皆得神仙，飞升金阙，游宴玉京也。上学之士修诵是经，皆即受度，飞升南宫。”<sup>①</sup> 其大意是说，死魂超度有一定的规格；学习道经的方法也有高低优劣之分。首先，死魂超度的规格分为上、中、下三等。上等是死魂需在南方世界中的朱陵火府一朱宫锻炼秽质三年以后才能成就仙骨。中等和下等分别需要九年和二十四年。“格皆九年受化，更生得为贵人”指的就是中等炼度规格。

学习道经的方法也分为三等，即诵经、修心和修诵两全。按照上段引文的说法，无论是谁诵经十遍，十方诸天神皆来拱护、尊敬其人，累劫宗亲的幽魂都得受度上升朱宫，并在朱宫经过三年、九年或二十四年的炼度之后成就仙骨。虽然如此，但“好学至经”，即善于以《灵宝度人经》修心的人远胜于那些仅满足于口头记诵的人。他们功满德就之时，不仅自身能成神成仙，超度七祖同升朱宫炼度，而且能飞升到天始天尊所居的玉清境内的紫金阙、白玉京等处游览。相比之下，既诵经又修心的上等学人又远远胜于那些只知修心不知诵经的人。他们功行圆满之时，不受朱宫炼度规格的限制，径可超升到元始天尊所居的玉清境内畅游一番。

人们常说表里如一。“诵经”是修“口”，也即是修“表”。“修”或“好学至经”是指“修心”，也即是修“里”。只有“表”、“里”兼修，即修诵两全，才能功行圆满，径可超升到元始天尊所居的玉清仙境，从而领略和享受到神国之极致。总之，“诵经”虽好，不如“修心”；“修心”虽好，不如“修诵两全”。

以上是笔者对《灵宝度人经》的教育、教学思想所作的初步探讨和分析，疏漏之处尚须进一步完善。

<sup>①</sup> 《道藏》第二卷，第444～445页。

毋庸讳言，《灵宝度人经》的教育思想并不是赤金完人，般般皆好。例如，其中唯心主义的世界观、消极入世的人生观、受历史局限的落后政治理想观、宣扬封建迷信的道术礼仪规范，如烧香、叩头、礼拜等都应在抛弃之列。而对“耸人听闻”、“斋香而诵”等既有一定积极因素、又有一定消极因素的教育内容和方法，则既需要“扬”，又需要“弃”。总之，对《灵宝度人经》所蕴含的教育思想，我们不能采取视而不见或因噎废食的态度，我们要采取批判继承的态度，细加甄别，去粗取精，去伪存真，以最终达到古为今用的目的。

## 第四编

# 南北朝时期道家道教的教育思想

## 第一章

### 南北朝时期道教的发展

北魏于公元 439 年统一北方，与南方的宋朝形成两个政权对峙的局面。此后，在北方于 534 年又分裂为东魏、西魏两个政权。550 年北齐代替东魏，557 年北周代替西魏。577 年北周灭北齐，又统一了北方。581 年，隋朝取代北周。在南方，先后更换了宋、齐、梁、陈四个政权。到公元 589 年，北方的隋朝攻灭南方的陈朝，全国又归于统一。从公元 439 年北魏统一北方到 589 年隋朝统一全国，共 150 年，历史上统称为南北朝时期。

东晋末年与南北朝之际，经过魏晋时期道教发展的积累，全国性的道教改革普遍展开。这场改革的主要人物有北朝的寇谦之、南朝的陆修静和陶弘景。

寇谦之是北魏天师道创始人。如果说葛洪是道教的思想家，主要从事道教的理论建设，那么，寇谦之就是道教的实践家，主要从事上层士族道教的信条教规和组织系统的建设，使道教与政治生活紧密结合成为国教，道教因此成为一种积极干预政治生活的现实力量。魏晋时期，无论是上层神仙道教还是下层民间道教，都处于一种自发、分散发展的状态，全国统一的道教组织系统还没能形成。在佛教势力大长、竞争日趋激烈的情势下，作为道教的领袖人物之一寇谦之急道教发展之所急，利用自己所处的有利地位，影响北魏政权，努力完成革新、整顿旧天师道并建立正规化新天师道的历史任务。为革新天师道，寇谦之采取了如下步骤<sup>①</sup>：第一，制造宗教神话，尊奉太上

① 任继愈：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社，1988，第 420～423 页。

老君，确立自己作为“帝王师”和“新天师道”首领的地位。寇谦之通过宗教神话，假托天神名义，以异姓而入继天师道天师大统，取得了天师道合法的领导权。他又以神意宣示新道规，着手天师道的改革。第二，寇谦之将分散于民间、不同系统的天师道，集中统辖起来，变成主要为皇权服务的官方天师道。他在《释老志》等文中强调“专以礼度为首”，教人“不得叛逆君王，谋立国家”，并要求穷苦百姓安于贫贱，号召道徒遵循“臣忠、子孝、妇贞、兄敬、弟顺”等封建伦理纲常。因而，道教得到封建统治阶级的崇信。北魏太武帝自号“泰平真君”，宣布“崇奉天师，显扬新法”，定道教为国教，并仿效佛教寺院在各地大修道教宫观，宣扬道教教义。道教在门阀世族的支持和提倡下，与佛教一样，盛行一时。第三，改革教仪教规。寇谦之总结以往道教各派教义，吸收佛教思想和修行方式，建立起新的教戒科律。道教成为国教，经济来源有了充分的保证；房中术泛滥造成教内淫风盛行，严重败坏道教声誉，使寇谦之“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”（《释老志》）条件得以成熟。通过寇谦之等人的努力，天师道在北方上层社会的地位巩固下来。但寇谦之死后，特别是太武帝于452年被弑身死，后世皇帝皆佞信佛教，天师道转衰，齐文帝高洋于555年又下诏废道，使寇谦之的天师道教团一蹶不振。

南朝前期道教代表人物陆修静（公元406~477年），出身士族，其宗教活动主要在刘宋王朝。宋明帝钦佩陆修静才学，在京城北郊建崇虚馆，让陆修静居之以讲道经。陆修静在此收集整理《上清》、《灵宝》、《三皇》各类道书，总括为《三洞》，遂成为一代宗师。晋宋之际，受佛教翻译经书的刺激，道经造作层出不穷，但真伪混杂，优劣不等，急需有人系统整理。陆修静遂主动承担起这个工作。他不仅将上清经、灵宝经、三皇经条分缕析，甄别整理，还为经书的传授立成仪轨。梁初孟智周撰写《玉纬七部经书目》，继承陆修静三洞分类方法，在三洞之外又加四辅（太玄部辅洞真，太平部辅洞玄，太清部辅洞神，正一部总辅三洞），使“三洞四辅十二类”的道书分类法，沿用至今。道书的整理和分类对于道教的发展意义非凡，它奠定了后世纂修《道藏》的基础。和寇谦之的思路一样，陆修静汲取佛教的思想和宗教形式，制定出新的道教戒规科仪。陆修静删定的《灵宝经》中，佛教三世轮回、因果报应之说被吸收过来，强调积德行善、济世度人。陆修静又力倡斋戒仪范，宣扬内持斋戒，外持威仪。他曾著斋法仪范百余卷，改造了天师道以请神收鬼、首过祈福为主的斋法，并创立了以设会礼拜为主的

灵宝斋法。此灵宝斋法强调以齐心修斋、行香诵经作为道德与心性修养的根本。

他综合天师道、上清、灵宝诸派斋法，以灵宝斋（以有为为宗）的金箓、黄箓、明真、三元、八节、自然等斋法为主，加之三皇斋、太一斋、指教斋、涂炭斋等古老的旧斋法和上清斋以无为为宗的坐忘、心斋二法，称为“九斋十二法”。这样，斋仪既成了道士传经受戒、日常修行和宗教节日的功课，又成为他们在社会上作祈禳超度的法事和行道布道等宗教活动的内容。道教宗教活动的规范化显然也是道教成熟的标志之一。<sup>①</sup>

此外，陆修静对道教的贡献还在于将上层天师道和南方盛传的经箓派道教（三皇派、灵宝派、上清派）融汇到一起，并区分修行次第，形成一种按道阶修行的统一的天师道经箓道教，并推行道馆制度，让道士按道阶在道馆中进行宗教活动，和佛教的寺院制度相当。这样，教会式宫观道教便形成了。

东晋末年葛洪的从孙葛巢甫编成的《灵宝经》，经过陆修静的增删并立成仪轨，灵宝派终于形成。最早的《灵宝经》大约有三种，三十余卷。这三种是《正机》、《平衡》、《飞龟授箓》<sup>②</sup>。陆修静增删后成三十五卷。现存《道藏》冠以“灵宝”二字的经籍有173种，它们大多是灵宝派道徒后来陆续编成的，其中影响较大的《灵宝度人经》大约于东晋末年问世。灵宝派重视符箓科教，因而较为接近天师道，但各有特点。天师道以符咒驱鬼降魔，祈福禳灾，而灵宝派则强调“斋直是求道之本”，通过斋仪使教徒“洗心净行，心行精至”。天师道的符咒重视求道人自身的治病消灾，而灵宝派则强调济世度人。灵宝派与上清派的区别，也类似于佛教的“大乘”与“小乘”之别，因而灵宝派比上清派拥有更多的信徒。灵宝派形成，灵宝之教便大行于世。北宋时，灵宝派以江西阁皂山为中心，传授灵宝经箓，元以后并入正一道派。

① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第312页。

② 《抱朴子内篇·辨问》。

陶弘景是南朝齐梁时著名道教思想家。齐武帝永明二年后，从孙游岳学道教符图经法，意犹未尽，又游茅山，得杨羲、许谧、许翊手迹。后又东行浙越，拜见道士娄慧明、杜京产、法师钟义山和诸僧漂，得真人遗迹十余卷。梁武帝时对陶弘景甚为优待，国家每逢吉凶征讨大事，都前来咨询，时人称之为“山中宰相”。曾烧炼金丹，七次开鼎，大多没有成功，又善辟谷导引之法。曾梦佛授其菩提记，名为胜力菩萨。陶弘景在道教内部融合内丹外丹，广集诸说，予以提炼整理，在道教外部主张儒释道三教贯通，既推动道教的发展，又获得教外人士的好评，尤其是投合梁武帝的癖好和需要。因此，陶弘景的影响和声誉非凡。陶弘景著述颇丰，儒学方面有《孝经、论语集注》、《三礼序》等；道教方面有《抱朴子注》、《合丹法式》、《登真隐诀》、《真诰》等；医药方面有《本草集注》、《肘后百余方》等，以及其他杂作。《正统道藏》收录了《真诰》、《真灵位业图》、《养性延命录》、《登真隐诀》、《华阳陶隐居集》等书，这些是研究陶弘景思想的主要资料。

以陶弘景为代表的上清派道教思想，有着自己的特色。第一，在肯定服药、房中、导引、神丹诸修道方法的同时，更突出诵习道经的神奇作用。如《真诰·甄命授》说：“若得金钅神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得大洞真经（即上清经）者，不须金丹之道也，读之万过毕，便仙也。”第二，养神与养形兼顾，炼养之要，贵在中和。《养性延命录》序说：“生者神之本，形者神之具，神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿是常分也。”第三，融儒援佛，力促三教会通。第四，编造新的神仙系统。在《真灵位业图》中，陶弘景列元始天尊为最高尊神，老君为太极真人，又将神仙等次分七中位，每一中位有一主神，再设左位、右位，将道教传说中的诸多神仙和大批历史人物（约计四、五百人）列入其中<sup>①</sup>。确立以元始天尊为首的神仙尊卑等级秩序，“既是道教维护封建等级制度的必然反映，也是道教神学成熟的标志。南朝的道教，经过陆修静和陶弘景的改革与发展，从内容到形式都变为成熟的教会式宫观道教”<sup>②</sup>。自陶弘景以后，上清派主要在江苏茅山地区活动，因而也被称为“茅山宗”。

① 任继愈：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社，1988，第420～423页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、丹道》（增订版），社会科学文献出版社，2004，第314页。

现存在《道藏》中冠以“上清”的经籍有132种，它们大多是上清派教徒历代敷衍而成的。早期上清派教徒的文献综合了方士的神秘科学和南方的狂士传统，并且加上了汉魏的赋和乐府所继承的文学色彩。因此，早期的上清派同天师道在经典和道术方面都不相同，它不重符箓、斋醮与外丹术，也贬斥房中术，而以《黄庭经》为主要内修理论，以存神服气为主要修行方法，辅以诵经，修斋等。上清派第一代宗师为魏华存夫人，至元代有宗师44代，陶弘景以前有杨羲、许谧、许翊、马朗、马罕、陆修静、孙游岳，之后有王远知、潘师正、司马承祯、李含光、韦景昭等人。其中有不少著名道士名噪一时，对上清派的发展以及上清派同其他宗派的融合产生过影响，元以后，并入正一道。

南北朝时期，除天师道、灵宝派、上清派外，还有一个比较盛行的道派——楼观派。该派因地处楼观而得名。现存楼观是道教宫观，在陕西省周至县城东南25公里的终南山麓，距古都西安约70公里。传说曾为关尹的故宅。六朝时，北方道教盛行。最早入住楼观的是曹魏之末的郑法师，西晋时有郑法师之徒梁湛，其弟子王嘉为著名高道，甚得苻坚和姚苻礼遇，著有《拾遗记》、《牵三歌讖》传世。王嘉传孙彻，孙彻传马俭，形成楼观道团。北魏时太武帝致香烛于楼观道士尹通，让他建斋行道，自是四方请谒不绝。北朝著名道士尹通、尹法兴、牛文侯等40余人云集楼观，购置道经，增建房产，弘扬道法，楼观成为当时道教重镇。孝文帝时道士王道义来楼观，大修殿宇，又购置道经万余卷，楼观更是兴盛一时。北周时期，武帝宇文邕废佛道二教时，特召严达、王延、苏道标、程法明、周化生等10人入通道观修道，世称“田谷十老”。楼观派尊尹喜为老子弟子，以之为祖师，尊奉《老子》为主要经典，也传习一些上清派经典。因为楼观派没有鲜明的本派修炼方术，故在道教史上其影响不如灵宝、上清等派。隋唐时期楼观派达到鼎盛，安史之乱后，逐渐衰落，元时并入全真道派。

中国历史发展到北周时代，南北对峙的局面就要结束，政治上具备了北方统一南方的形势，在此时形成的道教著作《无上秘要》中已经有所反映。《无上秘要》对各种修道方式方法，兼收并蓄，表现出综合道教各家，建立统一道教神学的愿望。有关于内丹、外丹的，也有关于符箓科仪的，两晋以来葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人的道教思想，在该书中都有所反映。具体包括日月星辰、灵山神水、修真养生、众圣本迹、天帝诸真、宫室治所，仙歌真文、宝符神章、授度斋戒、尸解长生等内容，它们皆按分类录

列，所引魏晋南北朝道书多达 170 多种，从中可以窥见整个魏晋南北朝道教在教理和科仪方面的发展状况及其走向融合统一的趋向。《无上秘要》宇宙论、人生观混合佛道两家之说。《三界品》认为人脱出欲界、色界、无色界三界才能成仙。《人品》说，人作为个体本来是不存在的，其生命来自于“虚无自然”，就是说，人是“因缘寄胎，受化而生我，受胎父母亦非我始生父母也”<sup>①</sup>，“结胎受化，有吉有凶，有寿有夭，有短有长，皆禀宿根”<sup>②</sup>。人生之时，“九神来入，安在其宫，五藏玄生，五神主焉”<sup>③</sup>。它认为“始生父母”即“九天之气”，所以人应该炼精化气、炼神还虚，追求合于虚无之道的状态。后来金元时期的全真道神学思想就发端于此。

魏晋时期发生的佛道论争愈演愈烈，互有优劣、短长和胜负，因此主张调和的论调逐渐占了上风。南北朝时期道教方面主张二教兼容的最典型的人物要算是茅山道士陶弘景，他不但将《莲花经》与《上清经》等列，而且还于茅山立道佛二堂，隔日礼拜，又说他受戒为胜力菩萨。又有道士孟景翼，倡道佛一致，说：“老释未始尝分，迷者分之而未合。”所以，应该“等级随缘，须导归一”。北朝时有人刻佛道碑，老子、释迦同刻于一石，各据一面。佛教方面有智棱弃佛入道，又有慧思将修禅与通神仙糅为一体。因此，南北朝后期的《无上秘要》更是带有这种佛道交融的色彩。在论争中彼此吸收交融，又在吸收交融中互相排斥，这对推动和加快佛道二教教理的建设作用巨大、意义非凡。

① 《洞玄诸天内音经》。

② 《洞真九丹上化胎精中记经》。

③ 《洞真九真中经》。



## 第二章

# 《太上洞渊神咒经》的教育思想

《太上洞渊神咒经》共二十卷。一名《洞渊神咒经》；简称《洞渊经》、《神咒经》，为图讖式道教经典，收于《道藏》（卷六）中。本书究竟成于哪年？史学界观点不一，莫衷一是。刘国梁根据《神咒经》叙述的一些历史人物、封建王朝的更替，以及书中提到的某些历史事实，大致断定该书基本上成于西晋末至南北朝的宋齐时期<sup>①</sup>。并且认为，它深受两晋南北朝时期佛教影响，是“淝水之战”前后东晋政治、文化、宗教上转折的产物<sup>②</sup>。任继愈主编的《道教提要》援引《道教经典史话》第二编《经典之研究》第一章《六朝之图讖道经》，认为该书前十卷为原始部分，乃晋末至刘宋时写成，后十卷盖成书于中唐乃至唐末。其主要论据是：统观《神咒经》，前十卷与后十卷在内容与体例方面存在明显不同，因此，本书决非一人一世之作。笔者认为，前、后卷根本思想是一致的，即都宣扬大灾将至，劝人“学仙”、“修道”、“度人”。前十卷为该书定下思想基调，后人基本按此基调有所增益，具有一定继承性。我们在研究时不宜将其严格、机械地拆裂。因此，笔者将其教育思想作为一个整体加以研究，以期较全面地把握《神咒经》教育思想的深邃内涵。

---

① 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第103页。

② 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第62页。

## 第一节 教育思想产生的社会背景与 宗教、哲学基础

### 一 教育思想产生的社会背景

《神咒经》大约初成于西晋末至南北朝的宋齐时期。此时期，社会矛盾与民族矛盾异常尖锐，国家经常四分五裂，政权更替频繁，社会动荡不安。一方面，西晋取消了曹魏的屯田制，制定了包括按官僚品级分配土地数额的占田制，这大大加剧了农民阶级和地主阶级的矛盾。西晋灭亡，司马睿在建康（今南京）建立门阀士族地主阶级专政的东晋王朝。这个政权更加腐化，农民起义此伏彼起。西晋时有李特、李雄、张昌、王弥起义，东晋也有孙恩、卢循反抗斗争；另一方面，中国北方以及西南等地的少数民族（俗称“六夷”），汉末以降，大量内迁。据统计，魏末晋初，少数民族归附的最高数目达到“八百七十余万口”<sup>①</sup>，其布局是：匈奴族居山西西北部，氐、羌人居陕、甘内地，鲜卑族布满了东起辽东，西迄青海塞外之地。这无疑是一次民族大融合潮流。但是，“由于少数民族的统治阶级和汉族封建地主残酷剥削少数民族和汉族人民，肆意挑拨离间，这就造成了这一时期民族矛盾的异常尖锐。……逐渐酿成了连绵不断的战祸，因而造成社会的混乱和人民生活流离失所”<sup>②</sup>。《神咒经》也多次叙述了战乱与民不聊生的惨状，以及人们渴望天下大治的社会理想：

西晋之末，中原乱罹饥馑，既臻瘟疫。<sup>③</sup>

甲子旬年，有七十二种病，长安索虏，暴杀人民。南楚丧失，流分他国，有二虏、三吴合来争之。江左贤相复佐天下，天下不乐，人民资苦，下人忧患。<sup>④</sup>

甲子之年，六夷侵于中国，中国无主。司马移度吴地江左，自立为帝。后金刀兄弟王治，天下大乐，人民翕翕，四夷无事。至辛巳年，小

① 《晋书·文帝纪》。

② 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第69页。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

小六夷动乱，乱至壬午。癸未纒纒，甲申有灾，灾水四十丈。……道士玄门，国主敬奉，道法欣欣，六夷亦伏，中元更立明王治化，天下安乐，唯集太平也（西晋永嘉至宋永初时事已应论）。<sup>①</sup>

《神咒经》中所宣称的各种战乱、灾异、疫病等，正是反映了此时期的社会现实。据刘国梁考证，《神咒经》提到的“六夷侵于中国……司马移度吴地江左，自立为帝”，应当指汉魏两晋以来，匈奴等少数民族侵入中原，公元317年晋愍帝被俘，于晋怀帝永嘉元年（公元307年）移镇建邺（南京）的司马睿闻得此讯，立即自称晋王，并于公元318年改称皇帝这段历史，而“金刀兄弟王治”等，指刘裕于东晋安帝义烈十三年至长安一事。“索虏”是鲜卑拓跋部称谓，“长安索虏，暴杀人民”一事，指鲜卑拓跋部占领长安后对当地人民野蛮杀戮<sup>②</sup>。

这种战乱之世，促使人们纷纷从宗教中寻求解脱。无论是佛教还是道教，它们的宗教信仰都成为人们精神的慰藉品与镇静剂。《神咒经》作为道教典籍，它的教育思想也就在服务社会精神需要的基础上产生了。当时，门阀士族目睹了为政权之争而进行的鲜血淋漓的残杀；当权者得失骤变，生死无常，常常感到前途迷茫，悲观失望，恐惧惊疑，颓唐空虚。他们迫切需要为自己苟且偷生作庇护的护身符，只好把精神寄托于谈玄论道，炼丹画符，求神拜佛，以求精神上的解脱；广大平民百姓直接受战乱之害与官府横征暴敛之苦，他们自己上天无径，入地无门，而道教的“神仙”，佛教的“来生”正好满足其精神上的需求，足以抚慰他们创伤的心灵。《神咒经》正是看到人们在精神上对宗教的依赖与需求，趁势紧锣密鼓，摇旗呐喊，积极宣传道教教义与宗教信仰，扩大道教影响，极力鼓动人们“受经”，接受道教宗教教育。《神咒经》还罗列出接受教育后的许多益处：第一，“消灭伏魔，令人升仙”。它宣称“大魔王”等天神名字在经中，神力无比，鬼兵等不敢妄伤人命。只要“受经”，接受道教教化，就能得到天神佑护，就不会有灾患。这无疑为身处刀兵战乱中的人们提供了一线生的希望。它称：

此经消灭，受之不在灾中，天人来迎，得见真君矣！……此经伏

① 《道藏·太上洞渊神经卷之二》。

② 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第104～105页。

魔，除一切灾，若有受者，鬼兵不挠，自然安稳。若官事疾病久在困地，弥月无救，闻见此经，其苦自解，万灾自消矣。若有受者，仙人来侍。……子等受经之者，不令枉死。此经如药，能治万病……汝等道士，但受此《神咒经》二十卷，亦令得仙耳。……汝等受此经……终身奉行，思神念道，后得升仙，九龙来迎。<sup>①</sup>

当然，读受一部经书，就能消灾伏魔，能去万病，那是胡说八道，夸大其词。但是，在当时历史背景下，《神咒经》顺应历史潮流，紧扣社会脉搏，它的宣教对于那些处于刀兵战乱，无处逃生、充满恐慌境况下的人们，在稳定他们的情绪，消除其恐惧，抚慰其心灵，保持其心理健康等方面，确实具有很大的社会与教育意义。并且它所宣扬的“令人升仙”，更是令人向往，激发了人们无限生的勇气。这也许就是宗教精神蕴藏的深刻的人文内涵吧！第二，“令人聪明”、“大福大贵”。“消灾伏魔”多是平常百姓，穷苦大众的最低期盼，而那些国王、大臣，高高在上，有钱有势。面对战争，天灾与人患，他们一般无直接的人身伤亡，用不着“消灾伏魔”。但是，面对争权夺位，前途未卜的战局，他们希望的是如何在战争与朝廷斗争中聪明过人，取得胜利，长保富贵。《神咒经》非常清楚这一点，它宣扬只要统治者们信受经文，崇尚道教，自然聪明过人，永保富贵。它称：“三洞流布，不知受持，亦如盲人游乎日月，日月岂不明也。盲人不见法师宣化，愚人不悟”，如果人不受教化，就如“盲人”，不能认识世界。俨然成为“愚人”，十足的“文盲”。如果人们“欢喜受持、供养，吾当……令汝聪明，所愿从心，仕宦高迁，百福自然得，免三灾九厄之中也”<sup>②</sup>，“若国主、帝王、方伯、二千石……有奉三洞之者，后获大福，福延子孙，滔滔不绝，生天人中，常值圣人不作贫人。帝王不弃，常佐人主”<sup>③</sup>，“若国主、大臣、方伯、二千石，久能奉受者，位至无穷也”<sup>④</sup>，“君臣用道，曲除相扶，天下太平，恒居禄位”<sup>⑤</sup>。它继《太平经》等道教典籍“承负”报应观，诱导统治者，适应其精神需求，趁机也使道教被统治者所崇尚，扩大其影响。在世俗社会，

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

它将教育对象扩大范围，上至帝王、二千石、令长，下至平民百姓、奴婢之人；它主张教育面前人人平等，甚至男女平等；它积极宣传道教仙术与太平社会的理想，把教育目的及目标定位于培养“仙人”、“真君”，以此满足人们飞仙，实现社会大治愿望。又要培养“道士”来为人“转经”，度世救人。

社会为何会动乱？为什么“人民多死”？《神咒经》也思考过。它将其原因归结为天下“恶人”众多，不信道法，无有道德所致。“季世之民，僥伪者众，浮源既散，妖气萌生。不忠于君，不孝于亲，违三纲五常之教，自投死地”<sup>①</sup>；“天下多恶人，不知有道，见者不从，是以多死耳”<sup>②</sup>；“世人多愚，不见善，不识法，是为此多死”。因此，它主张人人学道，从道德品质上来一次大净化，使人“不贪”、“不盗”，主张多多“布施”，人人“积德”使“天下无有恶人”。可以看出，《神咒经》关照天下疾苦，试图彻底改变这种破败、无道的黑暗社会。它想借助宗教教育来实现天下太平、人民安康的理想。因此，它的教育思想时刻与社会同步，离开了当时的社会背景，也就无从谈论其教育思想。

一种社会政治背景只是教育思想产生的外部诱因，也就是说，它促使《神咒经》积极地适应社会与人们的需要，进而采取一定的宗教教育来满足这种需求。但是，《神咒经》的教育思想源流在哪？这就需要我们挖掘其内部的思想根源——宗教、哲学基础。

## 二 教育思想产生的宗教、哲学基础

《神咒经》最初产生的时期，先是魏晋玄学风靡一时，一度占据思想统治地位。后来，东晋之末，尤其是南北朝时期，寺院经济空前发展，佛教地位显著上升，几乎取代玄学地位，其影响甚大。面对生存竞争的生死关头，道教很清楚自己的理论粗糙，不足以与佛教抗衡。于是在与佛教斗争中，积极地吸取佛教某些适合中国思想实际的科仪与理论，搞出了许多“窃佛”事件，从而使南北朝的道教旧貌换新颜，增强了战斗力与吸引官方人士的魅力。如陆修静、寇谦之等曾模仿佛教科仪，广制道教“斋”、“会”，陆修静甚至仿效僧律，“委绝妻子”，“始断婚事”等<sup>③</sup>。总之，此时期，道教在佛

① 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

③ 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第96页，第99页，第100页。

道斗争中很注意自身理论建设,积极吸取当时盛行的玄、佛理论,为其所用。《神咒经》作为此时期出现的一部道教经典,有很大可能也深受玄佛思想影响。“据日人去冈义来研究,本书(《神咒经》)亦受佛教《孔雀王咒语》及《法华经》之影响”<sup>①</sup>。可见,《神咒经》与佛教确实有密切关系。据刘国梁研究《神咒经》具有明显的“援佛入道思想”<sup>②</sup>。表现在,第一,《神咒经》把佛教大乘般若学的“本无”论,僧肇《不真空论》的基本观点引入了道教;第二,在承袭原始道教“承负”——报应思想的基础上,吸取了佛教的生死轮回和来生学说;第三,它把佛教的科仪——斋会引入道教。正是在承袭原始道教教义、教理基础上,又积极地“援佛入道”,将二者吸收改造,形成了《神咒经》有时代特色的道教宗教、哲学思想。这为其教育思想打下了深厚的理论基础,同样,也为能成功施行宗教教化打下了良好的群众思想基础。钩沉其宗教、哲学思想基础,主要有以下两点。

### (一) 世界“虚无”本原论

《神咒经》是在直接吸收佛教大乘般若学的“本无论”与僧肇《不真空论》的基本观点的基础上,提出世界本源是从“虚无”产生的。佛教般若学的“本无论”,反映了我国早期佛教译经事业受《老子》影响,把“无”理解为“有”之本的情况。它最早见于汉末译的《道行》,其后,竺法汰(公元320~387年)著《本无论》,到慧远(公元334~416年)时,则形成“本无宗”。此时,佛学的“本无”与玄学“自然”说相结合,以“自然”解“本无”。《神咒经》中谈到的“本无”思想,正是这种以“自然”解“本无”思想的反映。它讲:“至真体本无,名号何曾有?宜物即成容,端严居众首。”<sup>③</sup>“至真”即是般若学的“真如”,是佛教所说的本体。“至真”无名号,但它是生成万物的本源。又说:“赤混太无无,尊神号灵宝,万有即无为,自然真一道”<sup>④</sup>,“道法真中真,真中复有灵”<sup>⑤</sup>;在此,它将“本无”归结为一种“尊神”,号为“灵宝”,也就是书中所言的“元始天尊”或“太上道君”等最高天神。这样,它通过吸收佛教“本无”论,将道家无为自然之“道”改造为道教神本位之“道”,确立了其宗教神的最高

① 任继愈主编《道教提要》,中国科学出版社,1991,第253页。

② 刘国梁著《道教精萃》,吉林文史出版社,1991,第103页。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十一》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十一》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之三》。

地位，成为其立教根据。由“本无”即最高的神所产生的“万有”，被视为“无为”、“自然”，这就是以“无为”、“自然”去解“本无”的体现。显然，它认为物质由精神派生，精神是第一位的。它更深一步认为，世界本源的“道”就是从“虚无”中产生，“大道出虚无……虚无不常号，唯存志心形”<sup>①</sup>。即世界本源的“道”来源于“虚无”，而“虚无”无有名号。其实这个“虚无”与“本无”是一个意思，代表道教最高的神，它只存在于人们心中，是人们一种主观精神的产物。因此，《神咒经》在学习方法上主张要“存信”，实质上就是要人们在心中相信“神”的存在。玄学家王弼曾说：“凡有起于虚”；“万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚，可以观其始物之妙”<sup>②</sup>。佛学家僧肇在《不真空论》中讲：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之极者也。”可见，《神咒经》对当时的玄、佛有影响的观点非常关注，并积极地吸取。《神咒经》站在道教神学立场上，认为世界的“虚无”，并不是什么也没有的空无，它由主观精神来主宰，现实物质世界只是精神世界的一种虚幻假相而已。“至真体本无，名号何曾有？……无无不无，有有有不有”<sup>③</sup>，“空有是非起灭，因果业系，往来迷惑”，“二有因假，本非真实，岂以妄心而生？”<sup>④</sup>即“是”与“非”不是真实的存在，一切都是以主观精神为转移的。这正是僧肇《不真空论》的观念，他说：“万物非真，假号久矣”，“欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形，象形不即无，非真非实有。”僧肇生于公元384年，死于公元414年，是我国东晋时期重要的佛学理论家之一，《神咒经》初成时期有可能深受其影响。

《神咒经》的世界“虚无”本源论直接为其最高天神——“太上大道君”，以及后来居首位的“元始天尊”的存在以及实施经教奠定了理论基础。“道君”自称：“我乃位三天之上，总御众灵，为已宿劫以来，怜愍一切，如我所生。我之法律，能生善者，能成善者，能杀凶者，能绝恶徒，不但畜禽兽善者为良……”<sup>⑤</sup>“道君”能化育万物，主一切杀生之运，担负教化一切的职责，是经教最高教育者。这就是“虚无”本源论在教育上的具

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

② 王弼：《老子注》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十一》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二》。

体应用。同时,“虚无”本源论也为《神咒经》提出的教学理论提供了理论依据。这对于顺利实现道教对道民的精神控制,取得良好的宗教教化效果作了思想保证。

## (二) 人生因果报应观

《神咒经》的因果报应观是在“援佛入道”思想指导下,在承袭中国原始道教“承负”报应思想基础上,吸取佛教的生死轮回和来生学说而形成的。

在我国先秦时代的宗教与迷信思想中就有类似或简单的因果报应思想。诸如:“天命有德,五服五命哉!天讨有罪,五刑五用哉!”<sup>①</sup>“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”<sup>②</sup>。这都讲上天对积善有德之人,会给予福禄官爵,但对于为恶有罪之人,则进行祸殃刑罚。就是到西汉,董仲舒的“天人感应”思想也具有强烈的因果报应观念。他说:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威”<sup>③</sup>。即如果人违背天意做恶事,就会引起天的震怒,灾异就会降临,以示天之谴告与惩罚。但是,若人顺应天意,就能感动上天,甚至在遇到灾难时也可免除,“五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除”<sup>④</sup>。他大肆宣扬:善能得天赏,恶会遭天谴。这一思想被《太平经》所继承,发展为“承负”报应观,“先天道意,故生承负也”<sup>⑤</sup>。“力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后,积来害此人也。其行善及得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也”<sup>⑥</sup>。即前人行善今人得福;今人行恶后辈受殃。这种“承负”报应观有报应无轮回,并且不承认生死轮回与未来之事,“人居天地之间,从天地开辟以来,不得再生也。……今一死,乃终古穷天毕地,不得自名为人也,不复起行也”<sup>⑦</sup>。它认为人的善恶行为可带来两种不同结果:一是决定自己会死后成仙,还是死而为鬼;二是会给予子孙带来好与坏的影响。《神咒经》承袭这种“承负”报应观,只是将人们是否顺从天意,改换成是否笃信道教,以此来判断善恶

① 《尚书·皋陶谟》。

② 《周易·坤·文言》。

③ 《春秋繁露·必仁具知》。

④ 《春秋繁露·五行变救》。

⑤ 《太平经合校·灾病证书欲藏诀》。

⑥ 《太平经合校·灾病证书欲藏诀》。

⑦ 《太平经合校·冤流灾求奇方诀》。



报应，“世人不信大法，是以多有罪人，罪人入地狱”<sup>①</sup>，“有奉三洞之者，后获大福，福延子孙，世世不绝生天”<sup>②</sup>。

《神咒经》虽承袭道教“承负”报应思想，但并没有满足现状。因为，“承负”报应观只限于今世，或者由后代子孙承受祸福，而现实中很多人既无心升仙，又无力顾及子孙祸福之运。它还不足以彻底震慑人们的心灵，使人们都来信奉道教。《神咒经》看到佛教被许多人所信奉，尤其被统治者所崇尚，一个很重要的原因在于佛教宣扬的因果报应观中有“三世轮回”说。佛教宣扬报应不限于一生，还有前生和后生，同时也都是由本人在轮回转生中承受，而不是由子孙承受。这使人们对因果报应说更无从“检验”，因此，对人的“威胁”更大，产生了强大的震慑力量。使得许多人纷纷吃斋念佛，以求超出轮回报应，避免轮回之苦，进入“涅槃”境界。《神咒经》很明白这一点，于是充分接受佛教三世轮回因果报应观，为其所用。

佛教学者慧远（公元334～416年）依据佛经提出人有三业，业有三报，“三业体殊，自同有定报”。“业”指身、口、意三业，就是人的行为、语言与意识活动。“业”有三种性质：善、恶和无记（无善无恶），实质上，三业只有善与恶两种。这与“承负”报应观是一致的。善业指信佛理，修功德，不怨恨人，不反对人，在家对双亲要孝，在外对友要忠等，反之就是恶业。《神咒经》除了将“信佛理”换成信道教、信道经、天神外，其他都接受了。慧远又讲：“一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受；生报者，来生便受；后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。”<sup>③</sup>由于人要受报应，人死后就要依据生时所做善恶之事，转生为较高或低于今生的东西，这就是“轮回”。《神咒经》深受佛教生死轮回学说影响。它亦把人生轮回与因果报应时间分为先世、现世和未来。且把生死轮回中的结果视为因果报应的体现与主要内容。“现报”如“营修古迹、灵迹、圣治、仙居，并且崇建，现世获福，不在后时”；“生报”如“善报者或是前生自种，福报今身”<sup>④</sup>，“先身造立功德，今为大富贵”<sup>⑤</sup>；

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

③ 《三报论》，见《弘明集》（卷5）。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十七》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

“后报”如“有奉三洞者，后获大福，福延子孙，世世不绝生天”<sup>①</sup>，等等。

《神咒经》毕竟是道教典籍，它并未在因果报应观上“全盘佛化”，它的生死轮回因果报应观具有很强的道教特色。它认为人生可以升仙，做到“万劫无有死”，这与佛教认为死是一切人都不可避免的观点是不同的；此外，佛教要求人们用不计较现实世界苦难的办法，达到精神解脱，因而超脱轮回，达到极乐世界。它的超脱轮回属于出世主义的。而《神咒经》回避现实，要求人们用自己的行动去驱恶从善，尤其要求“道士”应“教化一切”，不但要“自度”，更重要的是要“度人”，积极为人治病消灾，以达到升仙目的，入“无死之境界”，达到“尽令解脱，往生天上，不为胞胎之所苦患，常得清静自在之身”<sup>②</sup>。所以说，《神咒经》具有强烈的现实与入世主义色彩。

《神咒经》的世界“虚无”本原论与人生因果报应观是其教育思想的两大精神支柱，是其用来布道说教、威力无比的教育利剑。它吸收佛教“三界”说，编造道教“三天”、“三十六天”的神话，并罗列几十万，几百万的天人、玉女、力士、魔王、鬼王等，他们是善与恶的象征。善者专门护卫《神咒经》，助佑道士治病化人，帮扶善人；恶者专门“往杀恶人”或“愚人”，因为他们“不信道法”。“善人”即信道者，可经仙人导化，升入天境，无有“三涂地狱”之苦。“恶人”、“愚人”等不信道法者，魔、鬼“诛灭之”，令其入“倒立地狱”，“赤沙地狱”，在“六道轮回”中，终“无有出期”，或令人“身病不瘥，万殃并集，苦痛难言”。这种鬼神体系、轮回报应观充溢《神咒经》各章节。它对受教者产生巨大的威慑力量，使人纷纷信道受法，从而扩大了道教宗教势力。

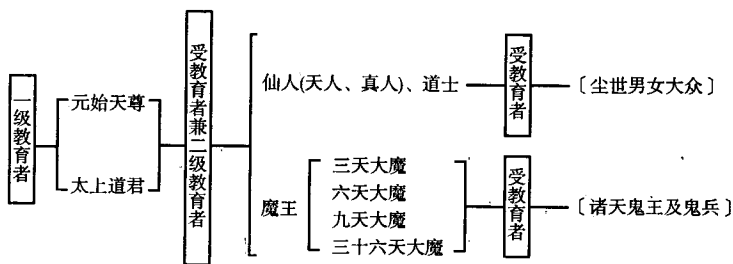
## 第二节 教育对象与教育目标

### 一 教育对象

统观《神咒经》全书，它在教育者与受教育者（教育对象）的传承关系方面隐约形成体系，归纳如下图所示：

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十六》。



《神咒经》初成时将“太上道君”摆为三天之上第一尊神，因此也是最高的教育者。但是，从第十一卷开始出现“元始天尊”，这可能受梁陶弘景《真灵位业图》的影响。“元始天尊”位居“太上道君”之上，并为其老师。据称，“太上”名号就是“元始天尊”受与“道君”的。但是我们从贯穿全书始终的“道言……”字样，还是认为，“太上道君”是宣教的主要承担者与实施者。

“仙人”（“天人”或“真人”）以及“道士”既是受教育对象，又是《神咒经》经教的目标。他们是“太上道君”的直接教育对象。“道君”自述：“……昔在杜阳宫中出《神咒经》授真人唐平等，使其流布，以救于人”<sup>①</sup>，又说：“吾在三天之上，为诸男女说《无量经》，教化一切。时有下方世界真人，蔚明罗等诸天大众四十九万人到于三天之上听说《无量经》”<sup>②</sup>，“太上道君”还曾亲临道士王纂处，为其授经<sup>③</sup>。这些都表明，“天人”、“真人”、“道士”是“道君”的主要教育对象。他们受教化后，被派遣“坐于中国，助时教化矣”<sup>④</sup>，成为“太上道君”与世人进行教育沟通的中介，他们具有受教育者与教育者二职兼一身的双重身份。他们的职责就是对下进行教化，对上要禀告“太上”，“以展下情”<sup>⑤</sup>，接受“道君”教育与指导。

“天人”或“真人”及“道士”，他们直接教化对象就是尘世间男女大众各色人等。在此世界里，《神咒经》主张实行最大范围的教育平等是其鲜明特色：

① 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

汝等男女之人，若国主、帝王、方伯、二千石，下至愚人，不问奴婢，能及此经，受此契，名入仙品，终不枉死也。<sup>①</sup>

自今以去，若男若女，闻见此经及有受持者，不问男女、奴婢、公私之人，有受之者……万愿从心。<sup>②</sup>

天子、大臣……及兵吏之中，虽处卑贱，一心信道，闻经信用，仙人导之。<sup>③</sup>

汝等受法奉经，不必大小，不必老少，无论男女，唯有心奉之者，天人移寿。<sup>④</sup>

中国人……胡国亦持此经。<sup>⑤</sup>

分析以上材料，《神咒经》主张教育平等，包含三方面含义：①有教无类。教育面前人人平等，无贵贱，无长幼，无国界，无智愚之分。这突破了孔子“上智与下愚不移”观念，表现出彻底的“有教无类”。②强迫教育。人们必须接受道教教化，否则在天灾人祸面前将束手无策。只有人们受到教化，才能太平安详，最终进入仙境。③男女平等。它极力主张女子受教育权力与男子平等。在宣教中，它一般都是“男女”并提，如“男女之人”，“男女大众”等等。当然，《神咒经》提出以上教育主张是与当时佛道竞争局面分不开的。当时佛教受人们重视，为与佛教争夺教众，道教尽最大可能包容一切，将一切人包容于自己门下。一方面，它极力讨好帝王、百官，想拉拢其入道；另一方面应付下层人民要求，扩大教化面。它还提出“胡国”人亦受教化。“胡国”就是《化胡经》所讲的印度，印度是佛教发源地。为击败佛教，道教从佛教根基上动摇它，将“胡国”人也包容到教化对象中，可见其用心良苦。但是，它的教育平等观，尤其是男女平等，人人需要接受教育等观点，很大程度上突破了中国封建社会劳动人民子弟很难受到正规教育及禁绝女子受教育的局面。可以说，这对封建“官学”是一大补充，在男女平等思想方面是一次大解放，具有强烈的超时代性与进步意义。

当人们接受道教宗教教化后，《神咒经》所宣称的人人受经、奉经，可

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

消灾治百病，使人升仙等诺言不能兑现时，人们将会心灰意冷，对道教失去兴趣。为自圆其说，杜绝此情况发生，《神咒经》等道教经典便编造“三天”、“六天”、“九天”乃至“三十六天大魔王”，以及各种“鬼王”、“鬼兵”的神话。将道教教化及经书“失效”的原因说成是这些“魔王”、“魔子”们“不摄下鬼”，使其横行病疫灾祸所致。为安慰人的心理，使人们在心理上不产生道教“不灵”的念头，就有必要对“魔王”与诸鬼实施教化，收服他们，使他们不再移祸百姓。《神咒经》借“太上道君”之口讲述了“魔王”来历，及对其施加教化的情状：

一切神王及一切魔王等，汝亦与吾无为正气同矣。而乃汝等所为，各有异耳，百分之中不如我一也。汝等虽有大神通变，又复为吾弟子，何以故？为汝等不习自然道气，久蕴凶心，处于轮回生死之域。为汝宿世有于大福，故得神王、魔王之位……始有三洞大法流行天下，国土善民往往有遇经法者。若有道士治病救人之处，汝等魔王助之作福，令其所愿保全，勿断其功德也。若一旦违背，斩之不恕矣。<sup>①</sup>

总之，《神咒经》的教育对象众多，已经形成初步体系，显得有条不紊。它主张在教育对象上要实行男女平等，无年龄限制，无高低贵贱之分等，这对我们今天的教育改革，尤其对建立“终身教育体系”具有重要的参考价值。

## 二 教育目标

《神咒经》产生时期是社会大动荡与佛、道大斗争时期。面对这种社会背景与道教生存竞争形势，一方面道教中人为满足下层百姓心理上乞求平安的需求，抚慰其心灵的创伤，需要大量培养“道士”，为人们“转经行道”，为民救治疾病，救度兆庶成“仙”。这样可以笼络大批信徒，以期与佛教抗衡。另一方面，面对统治者荒淫无度、不恤下民的黑暗统治，他们希望说服统治者，采用道教，并且希望出现“真君”来实现天下太平。因此，“道士”，“仙人”、“真君”便成为《神咒经》三个重要的教育目标。

按《神咒经》讲，信奉“三洞”的人，一般都是“天上来也”。即先

<sup>①</sup> 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二》。

世求道，积学而成。“道士”亦然，不是任何人都可以成为“道士”的。在“先天”基础具备的条件下，信经者必须经过长期的奉师、修行，学习一定量的“经文”，其中必须有《神咒经》，方可“受符契”，成为“真道士”<sup>①</sup>。

“道士”的重要职责就是：“转经化人”与“治病救人”。“三洞道士，往化愚人，令知经法，其福无量。道士入山，自静其志，不得化人，此为无福矣”，“道士勤化人焉”。<sup>②</sup>“化人”即教化百姓，使其信奉道教教义，这是道士的天职，不可违背。它告诫：“道士化人授之，化一人，奉者，天人唱善；坏一人心，不化者，天人诛汝耳。”<sup>③</sup>此外，“道士”要一心为人治病，“道士治病，自非一心救人急难，不唯责望资价，以为所负，天削道力，有何仙也”<sup>④</sup>。它要求道士在“化人”与“治病”过程中要有好的职业道德，不可贪欲钱财，盘剥病人，否则将不得成“仙”。

《神咒经》借“道君”之口，运用传统的“阴阳——五行——万物”宇宙生成模式，把“仙”与“鬼”做了区分，“夫一阴一阳化育万物，禀五行为之用。而五行互有相胜，万物各有盛衰，代谢推迁，间不容息，是以生生不停，气气相续，亿劫以来，未始暂辍。得以生者，合于纯阳升天而为仙；得其死者，论于至阴在地而为鬼。鬼物之中，自有优劣强弱，刚柔善恶，与世人无异也”<sup>⑤</sup>。它认为“仙”具有纯阳之体，“鬼”具有至阴之魄。“鬼”与人无多大差异，而“仙”比人与“鬼”高出一筹。因此，它积极主张道士及兆庶学“仙”。“世俗官荣，譬之朝露。不如学仙，万劫不倾”<sup>⑥</sup>，又说：“道士受三洞之秘篆、太上真要。将来之基一时之倾耳，不如学仙，万劫不死矣。……今世多有恶人……不知一切不可久保，富贵无常不可长守。夫少有老，老必归死。世人只知贪惜财物，爱乐妻子，宁作罪事，不肯受经，不求仙道，私营自累。终日悠悠，不如学仙，万劫不死及共天人神仙同游矣。”<sup>⑦</sup>

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

⑦ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

《神咒经》把仙分成三品：“上仙”、“中仙”和“下仙”。它说：“若有道士、国主、帝王、方伯、二千石、令长，有一人信经，奉我三洞，承受妙气，令人升仙。上仙之人，修奉皆生羽翼而能飞腾自在；中仙之人，修奉皆隐自在；下仙之人，修奉皆能驱驰鬼神矣。”<sup>①</sup> 它使“仙”的品级更加具体化，使人能明白不同“仙”品的神通，从而纷纷修德、信道，积上品仙人之骨，向“上仙”目标进取。这充分显示了教育目标的导向、激励与管理功能。道教中人很善于运用教育目标功能这一原理。他们编造各种仙话、神谱，以此来刺激人们不断努力修身、学道，追求最高的目标，实现道教所倡导的最大人生价值。

魏晋南北朝时期，一些道教中人把培养“真君”作为重要的教育目标。北魏道士寇谦之就主张培养“真君”治理国家。《神咒经》多次提到“真君”，并期待其“出世”，实现太平之治。它宣称：“中国壬辰年有真君出世，三千万主者一人耳。”<sup>②</sup> 它把西汉末以来“刘氏复兴，李氏为辅”<sup>③</sup> 的预告王朝更替、政权变动的宗教谶语加以改造，使之与老子历代降世，化名“李弘”，救国助民的神话结合起来，宣言：“真君者，木子弓口（李弘），王治天下。天下大乐，一种九收，人更益寿三千岁。”<sup>④</sup> 这篇经文大约写于东晋末年，当时东晋政权已落入军阀刘裕之手。刘裕自称是西汉楚元王刘交之后，靠军功起家，逐渐把持朝政，最后于公元420年篡晋称帝，道教徒制造了宣扬刘氏子孙王治天下，李弘真君即将出世的经文，也就不足为奇。同时，它也表达了人们希望出现“真君”治理天下的社会理想，“真君垂出，恶人不见，天遣杀鬼来诛之荡除，天地更造日月，布置星辰，改弦易调，神人治法，仙人佑，五方万劫不死。无有刀兵，地皆七宝，衣食自然，无有六畜，男女悉圣，无有恶人之类也”<sup>⑤</sup>。

那么“真君”如何“出世”呢？《神咒经》极力鼓吹只要道士、世人奉经、勤学，最终可“面见真君”。它宣称：“汝等受此经二十卷，供养行住，持之身中……亦可见当来真君。真君不远，甲申安起，大乱天下，天下荡除，更生天地，真君乃出。真君既来，圣贤、仙人及受经之者，一切

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

③ 王卡主编《中国道教基础知识》，宗教文化出版社，1999，第23页。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

来助左右东西南北。道士为佐，无有愚人。汝等世人，但受此经，自然见真君矣。”<sup>①</sup>

可以说“真君”是《神咒经》的一种教育理想，这是当时生活在刀兵战乱，水深火热，疾病横生，恶人当道的黑暗社会中的“兆民”的普遍向往，也是农民起义者借“真君李弘”之名，组织农民起义的最好契机。《神咒经》认为“真君”的垂出，有赖于世人对道教的坚定信仰，对经书的无上信奉和人们道德水平的提高，即要人修身学习，多多出现“仙人”、“道士”等来佐助“真君”。当这些条件成熟，自然也就实现了“真君”太平之治。因此，“真君”这一教育目标的提出，不仅仅是要培养出某位具体的统治人才，重要的是以此为号角感召人们主动接受教化，不断提高自身道德素养，摆脱“恶人”、恶势力的影响，最终实现整个社会的安定。

### 第三节 教育内容

教育内容是教育活动中传授给学生的知识技能、思想观点、行为习惯等的总和。它是培养一定规格人才，实现一定教育目的的基本保证。若想实现预定教育目标，人们必须重视教育内容的安排与选择。“道士”是《神咒经》从社会需要与道教发展需要出发提出的最具现实性的重要培养目标，所以，《神咒经》的教育内容主要围绕培养“道士”展开。学道之人必须学习足够数量的“经文”、受“符契”后，方为“真道士”。当取得“道士”资格后还必须以“转经”，即设置“斋”、“会”，施行教化，为民治病消灾为要务。可以看出，《神咒经》的教育内容主要包含道教经书典籍与“转经”科仪两项。其中，“转经”包含“斋会”，书“符”等宗教仪式的学习。这些在书中许多章节均有体现。

#### 一 道教典籍

《神咒经》非常重视道教经典的学习。它打比喻：“凡人学道，道气至深，自不观之。当信经文，经文道示。无经者，世人安知道哉？经为人目，目能远视，分别青白、善恶、大小，无目不知也。经文亦复然矣。”<sup>②</sup> 它把

<sup>①</sup> 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

<sup>②</sup> 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。



“经文”比作人目，认为它是认识“道”，通向“道”的必由之路，是人们感知事物，增强对事物的分辨能力，培养道德，分辨善恶的前提与基础。统观《神咒经》，它主张应该学习的经书众多，主要有：《上元》、《中元》、《下元》、《三昧》、《无量》、《太素》、《道化》、《黄庭内外二景玉经》、《太清》、《中玄》、《一宝》、《上清》、《记仙》、《灵宝》、《神咒经》、《大驱经》、《炼神经》等等。这从“太上道君”的自白中可窥见一斑：

吾在玄都山为一切魔王说《大驱除经》，时有三天王子求说《上元》、《中元》、《下元》经，复有十国真人亦求说《三昧》、《无量》、《太素》经，后有十方仙人亦求说《道化》、《黄庭内外二景玉经》，后有四方远集闾浮有三万真人俱来听经说经。<sup>①</sup>

得值《一宝》、《无量》、《上清》、《黄庭》、《记仙》、《太素》、《灵宝》、《三昧》者，此人等皆先世大福……闻见此经，得度三河洪灾。<sup>②</sup>

《神咒经》强调人们“受道，一一顺其经文也”<sup>③</sup>，即道士学习“经文”一定要注意经书难易程度与不同功能，要注意所学内容的相对独立性及不同内容的衔接性。这与现代教育理论要求人们编排教育内容的原则精神是一致的。在学习过程中，人们有必要按经书不同功能，分清层次来学习。它概括了几部重要经书的功能：

受《太清》、《中玄》令百鬼不敢近人；受《三昧》者，自然得仙；受《道化》者，魔王自伏；受《大驱经》者，天人助之；受《无量》品者，面见真君；受《记仙》者，仙人来护之；受《黄庭》者，太上自来耳。此三洞真要者也。<sup>④</sup>

懂得了不同经书的不同功能与作用，学习者根据自己的需要，在博览众经的前提下，做到专深某经，切忌面面俱到。《神咒经》在宣教时，有重点地授

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷四之一》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之六》。

《神鬼经》、《大驱经》与《炼神经》，以及“三洞大经”之外的《飞仙经》。其中《神咒经》是学习者必修的入门书，后三部都是“经之上者”，具有重要地位。

《神咒经》十分强调学习者对本经（指《神咒经》）的学习，它多次强调：

道士之法，三洞为先，受神咒乃得入仙。……此《神咒经》有一切鬼王名字，是以太上重之。<sup>①</sup>

三洞之法，神咒为要，何以故此？此经伏一切魔王，魔王不敢挠之也。<sup>②</sup>

《上清》、《无量》、《三昧》令人升仙神化。《神咒经》伏一切魔，道士受之，山村、人间不畏驱除。受此二十卷，亦可不用余经。此经令人得仙速矣。<sup>③</sup>

汝等虽受《上清》、《灵宝》、《无量》、《三昧》经，不受此经（《神咒经》）者，不得仙也。若不受此经，不名道士，不得救治百病。<sup>④</sup>

不受神咒不可入山，不名道士矣。不得治病，自今法师先受此经。<sup>⑤</sup>

可以看出，它有故意抬高《神咒经》的味道，将其吹嘘得神乎其神。但是，它认为《神咒经》是“三洞”重中之重，是道士必修书，若不受之则“不名道士”。这是在强调基础知识学习的重要性。基础的东西虽然没有高深知识难，但前者的重要性是后者无法比拟的。人们学习若不打好基础，后来的学习将会成为无源之水，无本之木，如空中楼阁，不会长久稳固的。它还告诫道士：“自今奉三洞道士，先为众生受此神咒”<sup>⑥</sup>，强调道士化人、治病时，为世人“转经”必先转《神咒经》。为了很好地运作“转经”仪

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之六》。

式，道士对《神咒经》就必须加倍关注了。

《大驱经》是与《神咒经》相配而授的一部重要经书，也代表了道教经书高级水平，“自今以去，若有道士奉行三洞《神咒经》，不佩《大驱经》者，百魔不伏，神不助人，治病不瘥”<sup>①</sup>。因此，《大驱经》的学习显得尤为重要。它强调指出：

汝等受此《大驱宝经》，经中之要，子等仙矣。……《上清》、《灵宝》、《三昧》、《无量》悉亦免耳，然道士不受此《大驱经》，不得度三河大水，亦不免运劫之灾也。何以故此？《大驱经》，经中最上，此经三十六部经，经之王也，更无大此者也。此经经之都统。受此经，经之毕矣。道士男女，自非先身有其仙骨，方得受此经也。此经与《无量》同胎，若欲法用，一一如《无量》之法耳。欲得仙腾，当读《无量宝经》，道士不受此《无量》、《大驱经》者，亦非道士也。<sup>②</sup>

《炼神经》也是一部上品经书，具有“仙骨”之人方能得闻，“世间之人得闻三洞之者，男女道士，多有值此文（《炼神经》）者，悉皆天上生来耳，世之愚人不得此闻之也”<sup>③</sup>。与以上经书一样，对于《炼神经》，它也做了较全面介绍：

此《炼神经》，经中之上者。何以知之乎？此经神一字，二万六千神。神闻人作斋典，斋神四十九万人与太初玉女八千人，东岳仙人十三万来下选亡人。亡人上升，生人德福。道士自今有奉此法，得受此三洞之要，教人受之者，即自入仙品也。……以国王、大臣、方伯、二千石受此经者，悉先世有缘骨应仙。仙人来化，故令此人等信心自生，得见大法师。善哉，男女必得上仙，终不落渊。<sup>④</sup>

据称此经具有大神通，若人死后，生者为其转此经，“……作功德，亡人必复人身。人身既后自上生天，生天之后，复入人中，衣食自然。若处世俗，

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

为人之师。若作道士学道，国王尊之为师，不作常人。若作国王、方伯、二千石、令长，心常念善，劝人行道，身自奉法……此人今身大贵，传世相承，无有休已”<sup>①</sup>。这是它“轮回转世”因果报应观在教育内容上的具体体现。为人们学习经书提供了理论依据及精神动力，使“经文”极富诱惑力，以致“坐中亿千万玉女闻说是法，悉大喜悦，各各三礼，当化人受奉之矣”<sup>②</sup>。这启示我们，在编排教育内容时应该注意内容的趣味性，积极激发学生学习兴趣，同时还要明确内容的实效性，即学习此内容有何作用与好处，应该向学生讲明白，以调动学生学习的积极性。

《飞仙经》据《神咒经》介绍是在“三洞大经”之上的一部重要经书：

三洞大经，经之上者，然不如《飞仙经》之上也。何以故？《飞仙经》，十方大道，太上一切仙人、玉女游化世界。化人说之，中有无量神人，兵马守之。有人受之者，神仙护之，无不吉利也。后世辛巳壬午年，以此经天下流行，世人讲诵胜于余经。道士斋戒多转此经。此经能令人飞仙也。三洞多容，亦有尸解仙、住仙。此经无也，正有飞仙耳。此经二十卷，天人玉女、十方仙人所共尊敬之矣。<sup>③</sup>

它强调此经要高于“三洞经”之上，可令人得“正仙”。此外，它还介绍此经有保国安民之功效：

道士往往有值此《飞仙太虚经》者……当值此经文上仙矣。……若此法师所住之处，天下太和，五谷丰熟，人民安乐，帝王老寿，天人日月来下教授之，助此国王治化矣。<sup>④</sup>

这种功效主要是通过学仙道士对周围人的影响、感化实现的。道士通过学习，不断提高认识，培养良好的道德品性，就可以潜移默化地影响和教育周围的人，乃至国王大臣，从而使国民素质普遍提高，国家实现大治。这透露着一种可贵的教育环境思想，为我们提供了一种有效的提高国民素质的途径。

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

## 二 “斋会”与“神符”

《神咒经》宣教：“道士若有隐山谷或在人间，当一心救济百姓。危厄困笃者，为其转经行道，一日三时行道转经，一日三时讫”，“有病、官事，为之转经。转经一宿，死人更生，官事自解”<sup>①</sup>。“转经”是道士用来治病救人，为人消灾伏魔的包含一系列道教宗教科仪的仪式。“转经”时道士有“置立道场，转经念祝，依法陈章，设斋祭醮，祈祷五帝神仙”等活动。其中，关键的就是置“斋会”与书“神符”两项。这两项活动是进行人神心灵沟通，祈求神灵保佑的重要环节。

我们知道，道教“斋戒”一般是从古代祀神、祈祷等巫覡仪式发展而来，同时，还受道家《庄子》的“心斋”影响。而“斋会”则本出自佛教。“斋”与“会”，三国时代，支谦在吴国改译道安译的《道行般若经》为《大明度无极经》，又译《佛说斋经》一书，介绍了佛教三斋八戒；至晋，郝超著《奉法要》，把它说得更为详细。书中所述五戒，岁三月六诸斋，以及三界之说，与中国的某些思想有着联系，对于后来的道经和科仪，都发生了影响。事实确是如此。到南北朝时，佛教“斋会”已普遍在我国流行。例如，宋（刘）高祖设斋内殿，孝武帝在中兴寺作八关斋，后魏孝文帝有设斋诏（《广弘明集》卷二十四《僧行篇》），梁高祖天监四年作水陆大斋，大通至大清间，屡在同泰寺设斋会（《广弘明集》第二十八《悔罪篇》），陈高祖永定元年诏出佛牙设无遮大会，文帝、宣帝也有不少的斋忏文（同上，《悔罪篇》），而梁简文帝更有“八关斋制序”（同上，卷二十八《启福篇》），燃灯诗和斋忏文（同上，《悔罪篇》）等。在理论上，寇谦之与陆修静等将佛教“斋”、“会”引入道教。北魏道士寇谦之整顿道教时，曾对佛教“斋”与“会”加以清理。《老君音诵戒经》讲：“老君厨会之上斋七日，中斋三日，下斋先宿一日。斋法：素饭菜，一日食米三升，断房室，五米、生菜、诸肉尽断。勤修善行，不出由行。不经丧移新产。”该经第二十有迁（过）度亡人，第二十七有招致长生的斋炼、斋功记事。不但已非单纯的洁斋，也不限于道家修身养性的修炼，而是渗入浓厚的佛教斋法思想了。刘宋道士陆修静也曾吸收佛教“斋”、“会”科仪，而“广制斋

<sup>①</sup> 《道藏·太上洞渊神呪经卷之七》。

仪”。如道教“满月斋”、“涂炭斋”等都出自他手<sup>①</sup>。因此，当时的《神咒经》的“斋会”科仪在很大程度上受佛教以及佛教人士的影响。

《神咒经》在继传统道家、道教修身养性的“斋戒”，尤其是“心斋”的基础上，大量吸取当时流行的“斋”、“会”科仪，形成自己的“斋会”，并将其作为重要的教育内容。它规定在“转经”之前，道士与斋主须“断荤辛，去除色欲，洗浣身心。专情默念，不得杂想。常须存见五帝尊神，灵官将吏，左右侍卫。斋主志心，勤诚礼拜。法师须召请天真、神仙下降，救护民难”<sup>②</sup>。显然，以上材料包含“心斋”与“斋会”两方面的内容。“断荤辛……洗浣身心”明显有佛教素“斋”的味道，而“专情默念，不得杂想……”这又有“心斋”的痕迹。它源于《庄子·人间世》中的一则寓言。庄子假借颜回与孔子的对话说明澄心静虑，不存杂念的“心斋”比“不饮酒，不茹荤数日”式的“祭祀之斋”更重要。《神咒经》也告诫人们：“如不虔心，虚费钱帛，仙圣不祐，徒用斋资。若依吾旨，永保无虑”<sup>③</sup>，它很强调“心斋”的重要性。

《神咒经》中大约有80余处提到“斋会”。现择一二如下：

后世多疫鬼，鬼兵杀人，道士可教人八节日斋，一村共作之，多多为善耳。立春日、春分日、立夏日、夏至日、立秋日、秋分日、立冬日、冬至日。正月十五日、七月十五日、十月十五日，大斋日也。道士此日作斋，按大法学仙。道士三日三夜转经行道，其福无量也。……八节日斋节，但择野水岛州之上，清净简寂之所……<sup>④</sup>

有病人家，若有犯人、刑狱，元元恐死者，当先立此斋。斋官或三人、五人、十人、八人，张好籍帐若净室之中，备安三宝香灯，供养之具，令办集净洁。请三洞法师，师中务取一人聪明，了了分明者，为法师与主人唱道。并安二高座，高座上一人称扬圣号为其主人，其余道士次次旋行耳。高座上，法师执步虚唱和座下人旋行。徐徐高越而望天，听云中鸿声若嘹嘹之响，似玄景之宫天人之歌矣。<sup>⑤</sup>

① 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，第99页。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十四》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十四》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之七》。

世人若欲求免灾患，可以九月、十月当建是斋，拜谒五帝，大会一日二夜。申讫东向九拜，南向三拜，西向七拜，北向五拜，乾坤艮巽四向各一十二拜，上方三十二拜，下方一十二拜。天人降下，书子功名，得著玉历之中。或则东向单礼三十六拜，唯在精专，获福无量。……甲子、甲戌、甲申旬年，有八十万赤尾鬼，鬼名多阿……令人寒热……道士急化人，立静舍于水上，道旁大会一日。奉礼五帝，司命西向三十六拜……终不横死矣……<sup>①</sup>

分析以上各种“斋会”，我们可窥见其大概：第一，必须请道士多人为斋官；第二，准备好可供进行斋会之法的露天“籍帐”或立净室于水上；第三，斋礼进行之中，要有“步虚”，即“清奏音乐”、“烧香散花燃灯”，“拜谒五帝、天神”等等。其实，“斋会”科仪活动本身就具有较强的教育意义。通过人人共作、奏音乐、拜谒五帝、天神等一系列的宗教活动，能寓教于“斋”，培养人们团体协作精神和虔诚的宗教情感，加强了道教的凝聚力。世界上许多宗教，除佛、道外，还有如伊斯兰教，有每年一度的“封斋节”，它们都十分重视斋会活动，也许正是看到了其所具有的强大的宗教教育功能。

道教认为，“符”是天帝显示，神仙示传的符号或文书。用之有神力，信若符契。道士要“奏表呈章”，与神沟通，他的重要凭证就是“神符”。因此，道士必须学会正确书符，否则神不佑人，还会弄出笑话，正所谓：“画符不知窍，反惹鬼神笑；画符若知窍，惊得鬼神叫。”《神咒经》强调指出：“天书（‘神符’）玄妙，皆是九气精像，百神名讳，变状形兆，文势曲折……”<sup>②</sup>“神符”奇形怪状，道士若不用功学习，实难画像。它告诫道士：“应当精备丹朱、简、素纸、墨，书画神符”<sup>③</sup>，道士应将各种用具准备齐全，加倍用心来书画“神符”。

《神咒经》十分重视“符契”的学习，并视作与“经书”同等重要的一项教育内容。它讲：“乏符契为上也，道士不受诸符契不名道士也……要当受五千文经书，上符契，事事受之，乃得上仙矣。”<sup>④</sup>它主张正式“转经”

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

之前，道士首先为病人作“符”，“有病之家，道士为转经，转经之时，先作八符，置八方门户之上，乃为转经行道像”<sup>①</sup>。符可分为“悬符”与“吞符”。“悬符”，顾名思义，就是悬挂于转经之家门厕、井灶等上面的，“吞符”是病人烧符成灰，用水吞入腹中的。它讲：“道士为人治病，病人家来迎子等。子等先作符，安十二辰，乃门户，井龟，各各丹书悬之。又作吞符三七道，一日三时与病人服之，夜亦三服之。道士三时为中度北向上口章，请于转经行道，用三时步虚。若不能作大斋者，但即慕道士三时行道。若能大斋者，一一如法耳。”<sup>②</sup>《神咒经》在卷四《杀鬼品》中，用配图方式展示了“十六符”。并用文字说明：“白素朱书，衣方镇贴。第一、二悬大门，第三户上，第四卯，第五巽；第六午，第七坤，第八酉，第九乾，第十子，第十一艮，十二家底，十三龟上，十四厕上，十五水中，令病人吞服，十六宜书二十一道，三时服之。”<sup>③</sup>

关于“符”在治病救人中的作用，《神咒经》也说得很明白：

神符……隐韵内名，威神功惠之所建立，能减灾异，保养元和，镇十二时辰。门户井龟厕溷之上所以然者，凡人居世或见昏迷，未入正一盟威之道、灵宝惠源，性情驰染，心不自定，妄生恐怖。六天九丑，知其心动，因生灾害。是故，须以神符保镇真气，护持契合，自然令得安立。<sup>④</sup>

显然，它已隐约认识到了“神符”对人心理安慰的作用，是“心理治疗”的一剂良药。尽管“神符”作为一种宗教科仪，具有浓厚的迷信与方术色彩。但是，正如《神咒经》所认识到的那样，它在心理医疗与心理咨询方面的启迪价值不容忽视。现代心理咨询与心理医学都受道教这种“画符安心”的启示，积极主动地对病人的心理状态与病情的关系进行研究。结果发现，病人若具有良好、饱满、健康的心理、情绪状态，就会促进病情的好转，甚至可以缓解癌症症状。医生们采取“攻心”战略来作为治病的重要辅助手段，往往可以收到出人意料的医疗效果。“道士”书画“神符”，对

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。



病人也是一种心理安慰与暗示,通过这种“治疗”,一些小病小灾会得到缓解,人们因此纷纷信道。《神咒经》已隐约认识到这一点,因此,也将“神符”作为重要的教育内容。

#### 第四节 教师与学生

《神咒经》对教师与学生的论述比较深刻,它较全面地阐述了教师的作用,为师及择师标准以及师生关系问题。值得注意的是,它试图用因果报应观来阐明师生关系,认为师生是前世有因缘,今世方为师友,与父子无异。这虽然显得荒唐,但它企图为建立亲密的师生关系找到理论根据,借此提高教师地位,这种尝试是可贵的。

《神咒经》十分重视教师的作用。它认为“师能导人”<sup>①</sup>,教师如“日月”之光明,可以指引学生读经,解经。它讲:“奉师如日月,敬经如朱玉。不得慢经,不得轻师。师如天也,经如日也,天不可毁,日不可触矣。升仙度世,皆由师耳,无师又不得此经,无经者不得上仙也。”<sup>②</sup>《神咒经》对“经师”最为偏重,“道士受经,经为大者,升仙之本。是以众师之中,经师为大也。仙人玉女莫不敬经师”<sup>③</sup>。又说:“三洞大法师,法师中最上矣。”<sup>④</sup>但是,《神咒经》并不是过分单方面强调“经师”,它也很注重教师道德品质的重要性。教师要为人师表,能够乐于助人,不计个人功名。它举例说:“于今有法师,不贪世宦。自求三洞,去行世间。见世危厄,一心序济。有官事疾病,为其人救之。如此之人先世大福,福流中国,令故来生为众生之师耳。”<sup>⑤</sup>

《神咒经》抛弃人们在择师问题上论年龄大小及男尊女卑的恶习,主张把“才技”与学识作为重要的为师与择师标准,提倡学生“当奉明师”,因为“师多才技,又多经文”<sup>⑥</sup>,且提倡男女平等,“男女相依,智者为师……经书为业”<sup>⑦</sup>。它还讲一则寓言来说明“师无大小,奉尊则贵”这一道理<sup>⑧</sup>,

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之六》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

⑦ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

⑧ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

“昔罗和年九十岁，师年十六岁。日三度礼拜师，侍从左右，恭敬不慢。世人见之叹曰：‘此老翁耄首西垂之年，乃向此年少小儿拜也。’天人玉女曰：‘此是老翁宿世之师耳。’小儿虽小，智深远矣”<sup>①</sup>。这种认识是很深刻的，影响深远。唐代学者韩愈继承这一观念，曾作《师说》来阐述师无大小、贵贱的道理。

《神咒经》强调学生择“明师”的同时，要求世人应力僻“俗师”，即那些不通经文、科仪，装神弄鬼之流。它批评道：“俗师所占恐怖生人卜言，家亲共作其祸，逐生俗道。”<sup>②</sup>它力劝世人勿信“俗师”，否则祸患无穷，它告诫道：

汝等后世之人，不奉大道。况世俗俗师打鼓祀神，杀猪犬杂豚三牲草水之上，召唤百鬼，祠祀野神。此为乱邪神，不佑人家亲。……大小死亡，后致灭门，勿复怨道也。……奉道之家，一心专谨。凡欲所为，当一心归向行道。香火万品，由师斋馐解了，不得外引俗师，邪祀之家，来至交乱，家神不安，坐考生人。其生人转恶，家破灭门，此亦道士化之令人悟矣。<sup>③</sup>

它虽然通过宗教神秘口吻来揭示“俗师”危害，显得荒诞不经。但是，它主张人们在择师问题面前应当慎重，力择德、才、识兼好的“明师”，确实有现实指导意义。

《神咒经》以人生因果报应观为理论基础，来论述师生关系问题。它讲：“师徒弟子，先世重缘，亦如父子耳。皆是先身相逐一处来久，结誓累劫，非只今相亲。……若国主、大臣、方伯、二千石，今与此道士学仙善者，亦先世缘耳。自不重缘，不得为师宗父子矣。今之聪明采经耽书，皆以先世习来久也，师徒亦耳。共同一心，积来久矣，誓为师友，以见此经，今乃受之。”<sup>④</sup>《神咒经》认为，师生“承负”先世重缘，令今生做师友，犹如父子情深。它试图使人们重视和正确处理师生关系，想说服国王、大臣们重用道士，尊重道士，并随其学仙，使他们做到“奉师如日月”。在日常生

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

活学习中，它强调师生相互关心，相互尊重，在尊师的前提下，提倡建立师生民主、平等的关系。它讲：“道士入山，若人间奉师。师死者，往并视之，葬埋以礼，衣带如法。七日哭泣，供为作斋，斋者七日，一作之满，三七日便止耳；弟子死，师亦看视，一如之法，不可杀生祀之也。随时饼果可耳……余物悉与之耳。”<sup>①</sup> 学生之间“自非师徒，大者为兄，小者为弟，不得称主仆也”<sup>②</sup>。这充分显示了《神咒经》提倡的一种师爱生，生敬师，同学平等融洽的师生关系。当然，《神咒经》还是很偏重学生对教师应倍加尊敬，应视师如父母，不可轻师。它强调：“夫为人师，人中最大。师之为上，当奉之如父母，不可轻慢。轻慢者，天人诛汝，魔王不救”，“道士奉师当敬之如天。四时八节来往问讯安否。”<sup>③</sup> 它借用“天人”、“魔王”力量来威慑轻师之人，强迫他们应尊师重道。为此，它还举出一事例作为教训，“庚申壬午之年。有道士轻师者，鬼兵三十六万人一时诛治死矣”<sup>④</sup>。对于那些“忿怒法师，骂辱欺打，图谋杀害者”，它主张要严加惩治，扬言要“令身亡灭门”。<sup>⑤</sup>

《神咒经》的师生观显然是对传统“师道尊严”的继承。它侧重强调学生对教师的尊敬与服从。但是，其中隐约含有师生平等、相互关心的民主观念，它提倡学生之间要建立完全平等的同学关系。这些都有进步意义。

## 第五节 教学思想

《神咒经》的教学思想包括教导方法与学习方法两方面内容。现归纳如下。

### 一 教导方法

《神咒经》的经教对象包揽三界，上及真人、天神，下及人、魔、小鬼，范围宽广，无所不包。面对如此众多的受教育者，就有必要采取

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之三》。

灵活多样的教导方式、方法，因人而教。所谓：“太上无彼我，分别使法明”<sup>①</sup>，说的就是这个意思。

### （一）“说经演法”

众所周知，在教学过程中，讲演是一种主要的授课形式。讲演包括讲解法与演示法两方面。讲解法是教师向学生讲述事实、概念、原理，或描述事物的现象及其发展过程和规律，或推导公式的由来；演示法是教师展示各种直观教具、实物或进行示范实验，使学生获得关于事物现象的感性认识的方法。二者常被结合使用。《神咒经》宣教主要采取这一方法。经中常出现“道君曰：……”或“道言：……”等，其实就是“太上道君”在讲经说法。例如，“道言：吾昔在三天之上，为诸男女说《无量经》，教化一切。时有下方世界真人蔚明罗等诸天大众四十九万人到于三天之上听说《无量经》”<sup>②</sup>。显然，“道君”常为诸天大众“说经”。值得一提的是，《神咒经》的讲演法是根据受教育者的不同需求来安排讲演内容的。这体现了一种以学生为主体的教学氛围。“道君”曾讲他在玄都山为一切魔王说《大驱经》，“时有三天王子求说《上元》经……复有十国真人亦求说《三昧》……复有十方仙人亦求说《道化》……复有四方远集阎浮有三万真人俱来听经说经……唯愿天尊垂心导化”<sup>③</sup>。显然，《神咒经》的讲演法是在学生主动要求下，根据他们不同的学习兴趣展开的，并不是纯粹的以教师为中心的灌注式。

在“说经”过程中，正如我们在“教育内容”中了解到的，教育者往往讲明经书来历，受此经书的益处。“说经”的同时，可能涉及“演经”。例如，卷二《誓魔品》讲：“太上在玄景之宫说此《神咒经》，九天大魔、罗刹鬼贼、诸天眷属八亿万人悉集在座，听天尊说法。各各捡手一心伏地，天尊乃为演其《记仙大经》，四众闻之无不身上觉异也。”<sup>④</sup>至于如何“演经”，我们不得而知。根据受教育者的“觉异”反应，“演经”可能是一种对经文及其作用的直观形象的示范展示，受教育者在此过程中，产生了强烈的情感体验。

“说经演法”能清楚、形象地说明道理，在很短时间内，使学生学到大

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之三》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

量材料，接受大量信息，改变了学生原有错误观念与不良行为。《神咒经》举例来说明此种方法的效果。“……魔王及邪王，此间鬼王等闻太上说《神咒经》，心中惻然叹曰：‘我等自昔以来，专行恶事，与道有反。今日闻天尊说此语，当奉行之。若有世人受此经者，亦自追逐护之。若有世间鬼贼欲来侵欺此道士者，我当诛之耳。’”<sup>①</sup>可以看出，说经演法的经教方法，确实能收到良好的教育效果。

## （二）先声夺人

《神咒经》向人们展示一次成功的教案例：

北海之外，异邻王国土。四十八万家，不信道法。……太上……即放身中之光，下照十方，遣十方化人乘空飞于异邻国土。王等见之，心中大警：此人乘虚，此何物也？非是妖鬼乎？即遣三万人一时仰射，之箭却来自中杀人，人还自活。官不能得杀之，遣人白王。王大怒，遣兵士三万人杀之不能得杀。飞仙来下，满其国中，国中满溢。俄为女人、童子、老人，变身万亿。王大怖惧，叩头向飞仙曰：“我等罪人，不知大圣降下，自今以去，奉仙为师矣。愿垂纳受。”仙曰：“我等不中子师也，我自有本师，名曰天尊。”……王等曰：“此仙人，大圣人也。我等当更心奉之耳……”<sup>②</sup>

“先声夺人”原指打仗时，先用强大声势来挫伤敌人士气。后比喻做事抢先一步。在教学上，我们形容教育者在正式教学前，创设与教学相关的各种新颖情景、事件，以激发学习者的学习兴趣与动机，调动其积极性，为下一步教学打好思想基础。《神咒经》这则教学事例，无疑是“先声夺人”教学方法的典型。在形式上它确实显得荒诞离奇，带有浓烈的宗教学意味。但是，我们去粗取精，发现它还是有深刻的教育意义，蕴含着宝贵的教学思想，对于我们搞好课堂教学仍具有启示。主要表现在：①教师必须注意留给学生的第一印象，争取在学生中树立好的威信。“化人”等先是“乘空”而降，先给人们造成一种警觉、恐惧的情感体验，并且充分显示了其超人的技艺；其次，“化人”降地后，并不来势汹汹，高傲自大，而是变为柔弱的女

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之一》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

子、童子、老人等，显得和蔼可亲，容易接近，这又可以消除人们先前的恐惧心理。前后变化之间，教育者展示了良好的形象和自身人格魅力，树立了好的威信。教师威信是学生接受其教诲的前提。学生往往确信有威信教师指导的真实性和正确性，能唤起学生积极的情感体验，积极主动地接受教师指导<sup>①</sup>；②在正式教学前，教师要创造一种与教学有关的新异情境或事件，以此激发学生学习动机，调动兴趣、注意等非智力因素的积极参与。这往往会使学生改变旧有的不良学习态度，养成热爱学习的好习惯。“化人”乘空而降，“太上”放身中之光下照十方，这些都是一些对受教育者来说是很新颖的刺激。这类刺激，诸如：新奇、变化、夸张、复杂、含糊不清等，往往会作为诱因唤起人们的特殊好奇心。它们能够引起学生认知上的矛盾，导致其心理不和谐状态的出现，使人产生疑问、迷惑、混乱，促使人们产生对信息的探索行为。认知上的矛盾指的是新信息与认知结构中已有经验不一致<sup>②</sup>。《神咒经》中描述的人们“心中大警”、“大怒”、“大怖惧”、“叩头”、“愿垂纳受”等情感与行为的变化，正是受教育者在心理上产生了认知矛盾，即出现了认知失调状态。为达到新的认知平衡，学习者就必须改变学习态度，接受教化，即由“不信道法”转为“愿垂纳受”积极信道。社会心理学家费斯廷格曾指出：“认知失调是人的态度改变的先决条件”<sup>③</sup>，说的正是这个意思。上述可见，《神咒经》的教学思想与现代教育心理学科学精神有一致之处，很值得我们去挖掘与借鉴。

### （三）“游观所修”

《神咒经》经教对象众多，若没有一种教学监督策略，是无法控制如此众多的教育对象，也很难收到好的教化效果。针对这一问题，它采取言语暗示、攻心为上的“游观所修”教导方法。《神咒经》借“道君”之口宣扬：

吾乃大期有定，大契有存。子等各各用心，无自怠焉。吾劝汝等道士、女冠在法之流莫准常心。吾每一年三度游于世界，观汝所修，汝等岂能知乎？我或作游学之徒，或作行急使，或作贫穷老翁，或作凄寒孤儿，谁能识其真伪？吾常以正月一日履汝坦迳，浮游南北或则东西。汝

① 周国韬主编《教育心理学专论》，中国审计出版社，1997，第249页。

② 周国韬主编《教育心理学专论》，中国审计出版社，1997，第193页。

③ 转引自邵瑞珍主编《学与教的心理学》，华东师范大学出版社，1990，第179页。

等宁测何坦，不登何室。是处经过，恐弃真就伪，率众为非……吾在九天之上，时乘云鹤，驾其赤龙，被差异典，五岳洞府，天下名山，或游世俗，隐遁尘中，炼行修质。愚贤岂知？或作婴童子，或作白头翁。昼隐而夜游……<sup>①</sup>

由上可见，“太上道君”通过“一年三度”的“游学”，达到对受教育者的教导监控。这是对西周以来中国传统的“天子视学”的一种继承与宗教变向。传统的“视学”，都是天子或教育专门人员亲临学校，视察教学状况。与之不同的是，《神咒经》所言的视学是一种隐秘的形式，教育者也可能亲临受教育者生活、学习场所，但是，他通过神秘的变身术或者化装术，装扮成各色人等，从各个方面，对学习者的学习、品德、业务等进行监督与考核。这较之前者，对受教育者更具有威慑力。它使学习者在心理上产生敬畏，感到无时无刻不受到无形的双眼的监控，从而不敢胡作为非，踏踏实实地从事学习与工作。其实，宗教往往强调对教众施行精神控制，宣称天神常存在人间，对人们各种行为进行监督。伊斯兰教《古兰经》就宣称，真主专门派天使监督教众，书记其善恶功过，人死后凭此记录进行奖惩。精神控制的核心就是攻心为上，利用教众对天神的敬畏心理，采用某些言语暗示达到控制目的，使人们在无人监督状态下，亦能自觉或不自觉地信奉宗教经典而终身不渝。对于宗教搞精神控制，我们应严厉批判。但是，《神咒经》的“游观所修”的教导方法，在现实中确实是有借鉴价值的。例如，在现实教学中，教师若常对一些不良行为的学习者预先施加一些言语提示与言语刺激，或者在班级中常围绕教室进行督导巡视。这会在学生心理上造成一种定势，即学生会感到教师有先见之明，有明察秋毫的辨别力<sup>②</sup>。一旦学生产生此种心理，他就会对自己的不良行为有所收敛，从而专注于正常的教学活动中。

#### （四）“与魔共誓”

在教育过程中，教育者与受教育者共同参与制订教学计划、教学内容及课堂规则、行为准则是很必要的。这可使学生学会自我调控和自我控制，有利于教学活动的顺利进行。《神咒经》主张教育者与受教育者要“共誓”，

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十三》。

② 陈琦等主编《当代教育心理学》，北京师范大学出版社，1997，第308~310页。

受教育者要“自誓”。通过共同宣誓，自我宣誓，明确受教育者的责任、义务，最终达到提高其自我教育能力，培养良好道德品质的目的。“与魔共誓”是《神咒经》教导“魔鬼”惯用的方法：

三界之中，大魔王领三十六小王，王有四十八亿小王，王有无数大兵横行天下。令与吾共誓：一治百姓，不得枉滥诛无罪之人，因此凶衰作祟也。自今以去，世间有急疾、官事、危厄者，一一往视之，助之福，回化口舌……使欢喜，令疾病瘥，官事解了，门族和睦，天下安稳，五谷丰熟，君民忻悦，鬼兵自伏……如此之者，鬼王等上迁，天人悉善。……若令风雨不时……人民不安，国主暴逆……汝等大魔王……及夫人、百亿鬼王等悉以斩之矣。<sup>①</sup>

世人今多疫气……自今以去，与魔王夏银……等誓曰：汝等鬼王助化愚人，莫令疾病。……一如吾言，可得上迁。若不信吾教，汝等头破作十分矣，不恕也。<sup>②</sup>

通过“共誓”，使“魔王”等清楚自己该做什么与不该做什么，也清楚做好与做坏的后果。这使其在心理上形成自觉遵守规则的倾向。有利于形成自我控制与自我监督能力，为完全“自誓”，即由受教育者自己提出并自觉遵守规则打下思想基础。

三天大魔王一合来下，自誓曰：“自今以去，若有道士救人经行之处，若疫鬼敢行凶心……我自誓原头破作十八分矣。道士化人，我亦助之。有疾病亦佐治之，有口舌、官事之者当为回化之耳”。<sup>③</sup>

有七天魔王三十万人一合来下，自誓曰：“自今以去，若有法师得救病人之处……我当为开道，不令有恶……令疾病除瘥……若无受益者，我等自受腰斩，死亦不恨矣”。<sup>④</sup>

通过“自誓”，受教育者表现出极强的责任感与义务感，道德品质上升到另

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之七》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之七》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之五》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二》。



一境界。《神咒经》的“自誓”很类似于现代教育心理学家们提倡的“自我言语训练”的自我控制技术。它是用来矫正学生不良行为的“自我教学法”。它的理论基础是“个体的内在言语影响认知（思维）和引导行为。有些儿童以不当的方式行动，是受不当的自我言语影响，因此，引入比较适当的自我言语，行为就能改变”<sup>①</sup>。“自誓”实质上是一种自我教育，通过“魔王”的正确的自我语言矫正其先前不良行为。其实，宣发誓言的形式在学校与社会教育中广泛存在。例如“入党宣誓”、“入团宣誓”、“就职演说”、还有“倡议书”等等。在庄严的宣誓气氛中，当事人或受教育者能深刻体会誓词的内在含义，明确自己今后的责任与义务，培养一种崇高的道德情感。受教育者在以后的学习工作中，常常回温誓言，鞭策自己，使不良行为得到矫正。应该说，《神咒经》“与魔共誓”的教导方法具有很强的现实意义。

#### （五）“咒念鬼名”

《神咒经》在教导众“恶鬼”时，经常采取“咒念”恶鬼之名方式，试图通过此法，使众恶鬼去恶从善。这显然是一片鬼话。但是在那个战乱时代，这种方法恰恰能消除人们心理上对灾患、鬼神的恐惧。它表面上在教导、呵斥“恶鬼”，实质上对现实中的人们具有一定的心理健康教育意义。

《神咒经》“咒念鬼名”的教导方法，在很大程度上是源于古代巫术仪式。葛兆光曾分析道：“巫术的仪式与方法也不是巫覡随心所欲地创造的，而是从人对神、鬼的理解中逐渐形成的。在早期人类的思维方式即维列——布留尔所谓的‘原始思维’中，分不清心理世界与物理世界的界线，人们总是习惯于‘以己度物’……人们认为鬼也与人一样，作为‘恶’的象征，它喜欢幽暗，害怕光明，也有种种禁忌。如不敢让人知道姓名，畏惧诅咒等等……”<sup>②</sup>在宗教、迷信依然盛行的两晋南北朝时期，人们对神、鬼的理解并未突破人类这种“原始思维”，甚至走得更远，建立了从天堂到地幽立体的神、人、鬼体系。众魔鬼亦在《神咒经》等道教经典经教对象之列。为使“恶鬼”从善佑人，慰藉活人心灵，道教徒们便编造一整套教导魔鬼之法。“咒念鬼名”也就成为较重要的，令活人“信服”的导鬼之法了。《神咒经》的经名，顾名思义，主要表达了它的任务与对象就是“咒神”、“咒

① 陈琦等主编《当代教育心理学》，北京师范大学出版社，1997，第77页。

② 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987，第80页。

鬼”，这种方法在经中随处可见。比如：

道言：甲戌壬午年，有黑足鬼，身長三丈六尺，其目赤黄，化为赤鸟，名曰：足。日行病。千万为群，飞来人屋上，令人急病。病苦身黄、寒热……此皆黑足鬼等。此鬼王名大头虜。兄弟八千万人为群。吾已知汝名字，急去千里。若不去者，斩汝不恕，急急如律令。<sup>①</sup>

上述可见，《神咒经》教导“恶鬼”时，先列举其特征、名号，次说其所行疾病、症状，最后言：“吾已知汝名字……急急如律令。”意即火速执行，像对待律令一样，不得怠慢。这是汉魏官文格式。它将其搬来，为经教“咒语”增威不少。其实，“咒念鬼名”教导方法在现代学校与社交中也被广泛采用，只是转换为“点念人名”而已。在课堂上及社会上，人们常会对不守纪律的学生与人员说：“某某，请注意……”等等。当人们叫某人名时，给其暗示，要他注意自己的不良行为，从而收到一定的教育效果。《神咒经》与人们的想法是相通的。它想借“咒念鬼名”告诉教众们，“恶鬼”已被“点名”，受到教化，日后必将改正其恶劣行迹。这多少对身处水深火热、病痛缠身的下层民众起到良药镇心之效。“咒念鬼名”真正的教育意义也就在于此。

## 二 学习方法

《神咒经》的学习方法，主要概括如下。

### （一）“存信”

《神咒经》强调：“道士之学，先当存信，信乃有经耳；当次奉师，师能导人。”<sup>②</sup> 它将“存信”与“奉师”作为学习活动两条必由之路，并且将“存信”放在首要位置。“存信”就是要立下坚定的学习志向，树立必胜的学习信心。现代学习心理学认为，立志是大脑第二信号系统执行的调节机能，能使人的行为自始至终具有一定的倾向性。一旦立定了志向，坚定了信心，学习者就不会为世事所蒙，就会百折不挠，勇往直前。《神咒经》正是看到这一点，将“存信”列为重要的学习方法，以引起学习者的重视。它

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之六》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

还特意举一则寓言阐明学习当“存信”的重要意义。

昔有一国多有虎豹道中食人。时有三洞道士，男女之官，入山采药。道中见人问之曰：“道中无虎也？”行人知虎在道中，诳道士曰：“无虎也”。道士等往之，虎化成鹿。见道士不惊，亦无恶心。道士闻道中无虎，喜而急去。天人护之，知行人诳道士。心正天自逐之覆护耳。道士之法，但立信心，信心存者，自然附人耳。是南海焦贾将八十人入山求仙，居山七年。天下恶鬼日有百万人来下试之。道士大众等永无恐心，“我等奉太上无极之契，何汝小鬼来恐我也。”一存信，意无移易，鬼自然去。道士等天女化之后悉得上仙矣。是以道士唯存信心耳！<sup>①</sup>

道士立志学求仙道，存信大道，天人护佑。因此，他们不忧人欺，不畏虎豹祸，不怕恶鬼，不受欺蒙，始终坚持入山修习，最后“悉得上仙”，成功地达到了学习目的。

实践证明，学习者单凭主观愿望、满腔热情和充沛旺盛的精力与必胜的信心往往是不够的，还必须借助于师友指导与帮助。为此《神咒经》提出“先当存信”，后又以“当次奉师”作为辅助。它正确地看到“存信”与“奉师”的关系是内因与外因的关系。“存信”是学习者内在学习因素，是学习成败的关键；“奉师”是外因，它通过“存信”来影响学习活动。若学习者不立志向，不坚信心，再好的教师也是束手无策。学习活动就是在“存信”与“奉师”内外因相互作用下顺利进行的。

## （二）“勤积”

“勤积”即“勤学”与“积学”学习方法。《神咒经》告诫学习者从事学业“在乎黝洁庄敬，惟精惟勤”<sup>②</sup>，学习者要以庄敬的态度来对待学业，做到“辛自勤学”<sup>③</sup>，精益求精。它积极提倡：“道士贫衣，蔬食，写经多学，奉师为事耳”<sup>④</sup>，“道士心贪仙道，不求世荣，一切奉法，志味三洞”<sup>⑤</sup>，

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二》。

“道士不贪世荣，追师勤苦，以求仙道”<sup>①</sup>。在此，它强调学道者在思想上要放弃贪名求利的想法，在生活上要贫衣蔬食，在志向上要奉法乐道。只有这样，才能保证把所有精力都放在学业上，“志味三洞”，以学为乐。它告诫道士：“若怠慢轻泄，自懈罪尤。修奉之人，慎遵斯戒。”<sup>②</sup>一旦学道，必须勤学，若怠慢不学，将一事无成，反会招致灾祸。

《神咒经》还在人生因果报应观的基础上，提出全新的“积学”方法论。其基本观点是：今生的学习积累可成为来生学习、生活的基础。它明显受到佛教来生学说影响，带有强烈的宗教因果报应色彩。它说：“学仙道士，贫而乐道者，此先身习学来久……道士者悉皆天上来耳……积学中来。故心慕大乘并是先身之基耳，非今卒得也”<sup>③</sup>，又说：“善人生处聪明过人，皆因先身习学中来。”<sup>④</sup>它极力宣称前生“积学”可使来生聪慧，成为道士，登上仙途。若人们想来生做道士，登仙途，变聪明，今生就必须刻苦修习，不断积累，从而打下良好的学业基础。它的立足点还是强调今生的学习积累，这与传统的现实“积学”观有殊途同归之效。

### （三）“诵念”

按照《神咒经》所说，道教经书并非一般性的世俗书籍。它们大多经“太上微言密示”或“元皇之金口亲宣”<sup>⑤</sup>，内隐众神之象，具有令人“升仙”或“消灾伏魔”、“医治万病”之功效。为此，它十分重视经文的学习，将其作为重要的教育内容。在学习方法上，它提倡以“诵念”的学习方法来指导学习者学道，从而充分发挥经书功能。它劝勉道士：“若有冥心讽念，精意诵持……真灵立感”<sup>⑥</sup>，指出“诵念”经书是感应天神的有效途径。

“诵念”并非人们想象的随便阅读，草草了事。它是一种较高级的思维方法。《神咒经》教导人们在“诵念”时要“起心存想，容仪服飭，随其气旺，吐纳诵咏，心心不散。宝经符契，悉皆受持……烧香燃灯，静意注想”<sup>⑦</sup>。在此过程中，人的注意力高度集中于存想“天神”，即在头脑中立

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经序》。

⑦ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

象，进入幻觉世界。据《神咒经》称，“诵念”经书可以使人聪慧、体健、定神、保命等，能收到良好的学习效果。它讲：“学仙道士诵念是经，智慧开通，六觉明了；久病痼疾，诵念是经，真气充扶，自得康健；鬼邪所恼，咒诵是经……精魅消亡，魂神审定；饥渴寒热，独宿山野，咒诵是经，吐纳咽液，神降灵药，温凉充饱……刀兵瘟疫，死病相注，咒诵是经，利刃摧锋，鬼精消灭。”<sup>①</sup>《神咒经》还强调，学习者要常诵经书，“有疾即诵，有灾即诵……有乐即诵”<sup>②</sup>。甚至主张多诵多利，“九诵神安，十诵神清，百诵灾消，千诵无婴……常诵体安，万劫保形，百恶推崩”<sup>③</sup>。

#### （四）“入山”

现代学习理论认为，选择与创建良好、适宜的学习环境，是影响学习成功的一个重要因素。道教学者们很早就意识到这一问题，一般都提倡学习者远离喧闹人群，畅游名山大川，寻求安静、闲适的修习环境，修心养性，合于道真，升入仙品。

《神咒经》也主张：“道士入山修习三洞”，“道士欲自度世，当入名山”<sup>④</sup>，“道士若志慕山薇，不用生官，一切断绝。入山修道者，此定去仙不远”<sup>⑤</sup>。显然，它主张道士应入“名山”，寻求优美清静之所，修习自度，积极提倡“入山”修习之法。“入山”应包括寻求幽静的自然环境和创设良好的学习氛围两个方面。“入山”固然可以远离闹市，僻绝尘俗。但是，道士若在山中不去主动建设有利的学习环境，还是不能达到学习目的。《神咒经》就明确规定：

入山中人，日日长斋，斋空食菜耳。入山十人、三十人、百人一处。广作田，植园菜五果。屋舍四方并斋堂、楼阁。不得一人、二人、三人独住，鬼神欺人经法。不可独斋。堂人多，月月三斋，日日三时上香礼拜，十方此为神来附人矣。二人、一人独在山中，复不立法建斋，独在山中，虫鹿亦在山中耳，此为何异也？<sup>⑥</sup>

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之二十》。

由上可见,《神咒经》主张“入山”中必须做到:①共同修习。它强调入山之人越多越好。这样可以按时、按法举行斋礼。它看到人具有社会性,强调人们共同生活、学习,批判“独在山中”者犹如“虫鹿”。可见,《神咒经》主张“入山”修习,并不是要人们放弃人类社会群体生活。而是试图离弃喧杂、混乱的尘世学习环境,在山中寻求适宜的自然环境,主动构建新型的学习型小社会,从而更利于人们的学习生活;②积极践行。它提倡“入山”者,需亲手广植田,种果菜,盖屋阁,强调大家共同劳作,自食其力,建立平等的人际关系与良好、融洽的学习氛围。它要求道士要将学习到的“斋会”等科仪积极付诸实践,做到月月长斋,日日三时礼拜。

此外,对于无条件“入山”修习者,它也建议:“不能入山者,但逐延林山,可远世人十里、五里,绝别之处。多种五果、木林、田园。月月作斋,斋令不废。化度愚人,令奉三宝。”<sup>①</sup>这与“入山”修习者的要求是一致的。可以看出,《神咒经》虽提倡“入山”修习,但它认为,“入山”与否并不重要,重要的是学习者要主动利用现有条件,积极建立学习小天地。“入山”唯一的好处就是可远离人世,充分利用优美安静的自然环境,陶冶情操,促进学习。《神咒经》针对当时“道士入山,自静其志,不得化人”的错误思想倾向,指出:道士无论在山中还是在人间,都应该“勤化人焉”<sup>②</sup>。它强调:“道士若有隐山谷或在人间,当一心救济百姓。危厄困笃者,为其转经行道,一日三时,行道转经”<sup>③</sup>,“道士若自受,不诲人,汝等死矣”<sup>④</sup>。它极力主张道士以“度人”为要务。在“入山”与“度人”两者中它更倾向于度世救人。它说:“道士……欲度一切人者,当在人中,愚人令得度脱。道士入山,山途玄隔,世人不见,无处归依。虽有本心,无处相度。是以智人道士不必山中矣”<sup>⑤</sup>。

《神咒经》提倡的“入山”修习学习方法,主要目的在于为学习者树立一种积极建设学习环境的思想观念,它并未否定人的社会性。它强调的学习者要学以致用,积极践行,度世救人的思想是积极的人世主义世界观,仍具有现实意义。

① 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之二十》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之八》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之十九》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之五》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经传卷之八》。

## 第六节 道德教育观

《神咒经》的道德教育观包括德育方法与德育内容两个方面。它的德育方法在“教导方法”中我们已有论述，如“与魔共誓”、“咒念鬼名”等。在此，我们更关注的是它的道德教育内容。《神咒经》的德育内容非常丰富，它不仅在理论上论述人们应具有的道德品质，如“布施”、“不贪”、“修善心”等等。更为可贵的是，它对人们日常生活中方方面面应该具有的道德品质、行为习惯严格进行制度化，即它所称的“罪无”，这很类似今天的“文明公约”。现代教育学认为，道德教育内容制度化后，“通过引导学生遵守一定的制度，特别有助于培养学生的组织性、纪律性与顽强的意志和严格要求自己的好习惯……如果发现学生未遵守制度或未达到制度规定的要求，则应要求学生重做，达到符合制度为止。这是培养一些基本品德的基础”<sup>①</sup>。可以看出，《神咒经》的德育观很具有现代感，值得我们认真研究。

魏晋时期，道教经常出现道官、祭酒敲诈勒索道民之事。这从寇谦之《老君音诵诫经》中可窥一斑，“取人金银财帛，而治民户，恐动威迫，教人跪愿，匹帛、牛犊，奴婢、衣裳；或有岁输金绢一匹，功薄输丝一两……贪秽入己。”<sup>②</sup>寇谦之，陆修静等在改造南北天师道时都曾涉及道官整顿问题。《神咒经》也看到这种不正之风，怀着同样整顿道教及社会道德风尚的心理，面对“国主贪残，不恤下民”<sup>③</sup>，道士“坐不遵道法，天租不输，跪愿不还，许而不与，妄向鬼神取人财物。不作功德，不经斋戒，虽为道士，不行香火，不赴人急，贪作不往，令人怨道。与师作食，食不精洁，或有而不出，出而不好”<sup>④</sup>等等贪无不厌的无德局面，提出“不贪”、“布施”及“修善心”等道德规范，作为重要的道德教育内容。

《神咒经》首先从“天人合一”及人生因果报应的哲学基础出发，论证“布施”的重要性。它试图借“天神”之力来遏制这股“好贪”歪风。它说“布施者，天神为人，可利人耳。若不布施，经神不佑，令人有病即

① 王道俊等主编《教育学》，人民教育出版社，1995，第407页。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之九》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之八》。

不瘥矣。”<sup>①</sup> 它还找到了社会上为何有富贵之人的原因，“大富贵者，先身有布施贫乏中来”，这虽然是在极力维护贵族统治地位，但是，我们不能就此否认其鲜明的教育意义，富人若想常保富贵，就必须经常“布施贫乏”之人，从而为来生再做富贵之人打好先天道德基础。反之，富人们只图享受，不救济穷人，就得不到“天神”佑护，就不能常保富贵。这在客观上促进了社会道德风尚的好转，对那些欺压百姓的门阀士族们无疑为其打下一根拴马桩，使其行为有所收敛。对于道士来说，若过分贪求财帛，不与人布施，终难成仙。它劝诫道士们：“道士治病，自作一心救人急难，不得责望资价，认为所贪，天削道力，有何仙也！”<sup>②</sup> “道士为人之师，亦不足多取人财。道士欲奉佩所望，仙亦不可，贪惜矣！”<sup>③</sup> 此外，《神咒经》还从现实中人与人交往的角度，谈“布施”是一个人“急反求人”的先决条件。它讲：“不肯布施，急反求人，无不积善，悔后何言？”<sup>④</sup> 它用通俗的语言讲明这样的道理：每个人难免会遇到危难与穷困之时。人处顺境富贵时，常常乐善好施，助人危困，当自己困难危厄时，别人才会伸出援助之手。它极力要求：“道士拾除俗累，一心奉法……减割衣食，拾诸财帛，散施贫乏，济及众生。”<sup>⑤</sup> “各自攻心，勤施惠于贫乏，莫用非义之财，无稽破费资钱。”<sup>⑥</sup> 它坚决反对那些“从事香火之钱，供家妻子，以自活命，非是志心之人”<sup>⑦</sup>。

一般宗教，诸如基督教、佛教、伊斯兰教等等，都在道德教育上积极主张劝人向善，将教育的重心放在改造人的精神世界，使人们言谈举止符合各自宗教教义、教理与一般性的社会伦理道德规范。并且，主张惩罚恶人，使其下地狱，受苦刑等，借此震慑活人，使他们修善弃恶。《神咒经》亦然，它以善恶为标准来衡量人的生与死，升仙与入地狱，所谓：“善人得生天，恶人入金汤”<sup>⑧</sup>，“世多恶人，天遣力士诛之，先问善恶也。”<sup>⑨</sup> 因此，它主

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之四》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十四》。

⑤ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十九》。

⑥ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十三》。

⑦ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十三》。

⑧ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

⑨ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之七》。



张世人、众生“速修善心”。所谓“善心”，按照《神咒经》所讲，主要指人们要信奉道教，信奉“真言”，“仁慈孝敬，后己先人，扬善化恶”等等包括道教教义和封建伦理道德在内的伦理、道德规范。具有“善心”的“善人”若能信奉道教，“恶鬼不敢近之”<sup>①</sup>，并且，若经天人导化或道士化度，便可以升天为仙。而所谓“恶人心者”就是“不信真言……骂辱道士，为作口舌悬官欺图者”<sup>②</sup>，或“欺师负道，不依经言，忤逆不孝，杀害无辜，割剥孤贫，侵伤良善……”<sup>③</sup>“……忤逆不孝，欺师骂父，打捍长者，若兄若弟，若姑若姨，若伯若叔”等等为恶之人。这些人死后“悉入地狱，九十一劫不得生天，天人典官不容之也”。

以上是《神咒经》在理论高度试图从其人生因果报应观等哲学基础出发，来论证某些道德品质存在的合理性。由于理论上的抽象性，人们很难将其付诸于道德实践。于是，《神咒经》又从人们生活的各个方面具体的道德要求，总结了50条“罪元”，把道德内容严格制度化，然后运用“说其罪元”的方式公布于众。人们若违反了这些“罪元”，就有天神来“考”，对人实施惩罚。这50条“罪元”文字较长，现将其归纳为：宗教生活、经济生活、人际交往三方面。

《神咒经》毕竟是道教经书，它把道德内容的重点依然放在道教宗教生活方面。试图通过“罪元”规定的德育内容来培养人们对道教教理、科仪的宗奉。这类“罪元”有：

……有呵风骂雨之考；或有不敬天地之考；或有不敬日月星辰之考；又有咒骂天地神灵之考；又有露形三光之考；又有怨骂神鬼之考；或有唱引冥神之考；或有不崇法戒、秽慢有妙之考……又有向于三光大小便面之考；又有不敬经法，泄露秘文之考……或有犯冢触墓，惊动灵识之考；或有触犯宅神，秽慢井龟之考……或有祈福请愿，心不恭敬之考；或有贾卖道、释经像、财物之考；或有修斋设醮不依科仪之考……或有发愿修造功德，不能成就之考……或有持斋破戒、傲忽上仙之考……<sup>④</sup>

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十二》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

③ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之二十》。

④ 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

经济方面的“罪元”规定有：

……有轻秤小斗与人之考，又有重秤大斗入己之考……或有阿污金银铜钱之考；或有借贷不还、口是心非之考……或有恶心，改换关契，取人田地之考……或有醉时或急难许其良愿后，以负心不酬之考……<sup>①</sup>

这些“罪元”都规定人们在经济生活中应遵从商业道德，这暗含了公平、公正、互惠互利的原则。它试图从道德上而不是从法律上来规定经济生活中各种道德规范，并且，把这些道德规范内化为人自身的道德意识。这可以说是有意义的尝试。

人际交往方面，《神咒经》所列“罪元”深入到人与人之间伦理道德规范的各个方面，主要有：

……有不敬父母，师尊之考……又有毁谤忠良善哲之考；又有以少凌长，不相和顺之考……或有劝人作恶弃其善根之考……或有不敬法教，败人成功之考；或有专行凶逆，掩善扬恶之考……或有笑人作善，欲人为恶之考；或有憎人善功，乐为非法之考；或有见人修功德，慳惜不施之考……又有咒诅无辜，牵引平人之考；或有欺凌横生，谋夺之考；或有饮酒食肉托醉叫唤神鬼之考；或有贪淫色欲，不避亲疏之考……或有急难不救，有危不扶，欲令倾陷之考……或有恃酒放狂，凌突尊少，毁坏一切之考；或有见人妇女妄起邪淫之考……杀害生命，践踏虫蚁之考；或有贪婪不止足之考；或有纵心妒忌，打骂下人，不与衣服之考……或有意图谋一切凶恶之考。如是众考，不可一一尽言。<sup>②</sup>

总之，《神咒经》的教育思想比较丰富，也具有鲜明的道教特色。它从宗教神学立场出发，为人们展示了天界、仙境、地狱及天、地、人宇宙统一系统观，在此基础上，构架了它天人一体的教育系统观与人人受教育、男女平等的“大教育”观。若想要人们信天帝与天神的存在，它必须积极开展宗教教化，包揽一切男女大众，教导他们开展祈禳醮仪符箓等宗教活动，这

① 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

② 《道藏·太上洞渊神咒经卷之十五》。

带有“大教育”的气魄。人们都有祈求平安、永享幸福的愿望，它就罗织“道士”、“仙人”、“道君”来导化众人，实现大治，这些逐渐成为其经教重要目标。在教化实践中，逐步形成了它丰富的教学思想，在今天，依然光耀灿烂，与现代教育学、心理学科学思想不谋而合，耐人寻味。可以说，它的教育思想既与时代同步，积极满足当时社会与个人需求，又超越时代，为我们教改提供借鉴。当然，“金无足赤，人无完人”，《神咒经》的教育思想毕竟带有宗教性质，具有很大的局限与不足。它极力宣扬有“鬼”论，并充溢全书。这已不是单纯的宗教有“神”论的问题，它已然带有强烈的迷信色彩，毒害人们的身心是不言而喻的，应该予以坚决批判。此外，它宣扬的轮回报应观，在劝人为善、好学方面确实具有积极意义，是一种积极“强化物”。但是，它借此宣称“善人”、“富贵之人”及聪慧之人“皆天上来也”，到世间“衣食自然”，坐享其成而已，这恰恰成为游手好闲，有钱有势的豪族、地主用来自卫，削减人民斗志的精神利剑。因此，我们应用客观的态度研究其教育思想，去粗取精，揭示其教育思想的精华为我们今天的教育改革服务。

### 第三章

## 《太上灵宝元阳妙经》的教育思想

《太上灵宝元阳妙经》（以下简称《太上妙经》）全文十卷，厘为圣行、慈行、问行、观行、德行、德行高贵、升大罗等七品。经文中杂有大量佛教教义。介绍该经的资料较少，按《道藏提要》和《中华道学通典》介绍，此经概成书于隋唐时期。如《道藏提要》言：“是经十卷，对老君尊崇备至，以老君为元始天尊直接传人，此说见于唐代，则是经概为隋唐间所制。”<sup>①</sup> 笔者认为此种说法值得推敲。唐代统治者对老子尊崇备至不假，但说“以老君为元始天尊直接传人，此说见于唐代，则是经概隋唐间所制”则令人怀疑。出现于东晋末年的《灵宝度人经》中《道君前言》第一段，便有太上大道君灵宝天尊叙述自己在始青天中接受元始天尊无量度人上品妙文的情景，不能排除“先是称‘太上老君’，后来三清尊神形成，又称‘道德天尊’”<sup>②</sup> 的老君受其教化的可能。南朝道士陶弘景说：“太上者，道之子孙，审道之体，洞道之根，是以为上清真人，为老君师。老君者，太上之弟子也，年七岁而知长生之要，是以为太极真人”<sup>③</sup>。《隋书·经籍志》载：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝元，莫知其极。……每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。”<sup>④</sup> “这种排列，太上老君不仅在道

---

① 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991，第252页。

② 牟钟鉴等编著《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，第187页。

③ 《真诰·甄命授第一》。

④ 《隋书·经籍志》。

教神仙体系中地位仅次于元始天尊，而且是元始天尊‘所度’之‘天仙上品’，完全是一种师徒关系了”<sup>①</sup>。可见，老君为元始天尊直接传人之说出现在唐代的说法令人怀疑，其说此经成书于唐代亦令人怀疑。

那么，《太上妙经》究竟成书于什么时代？我们知道，任何著述都有其所处时代的影子，反映其所处时代的情况。所以，最有说服力的论据还在于经文所反映的思想。那么，让我们从经文的内容特点与道教的发展历史来加以考证。笔者在研读该经过程中发现，其经文中杂有大量的佛教术语和佛教教义，“如未曾观是二十种事，故多造众恶；造恶故，则有死畏、三恶道畏，设观必定当堕三涂地狱”<sup>②</sup>，如“若害善人德行、道士及其父母、女人与牛，堕于地狱，无有劫数”<sup>③</sup>。“以下杀因缘，堕于三涂地狱……中杀者……堕于三恶，具受中苦……上杀者……堕于恶道三涂地狱，具受上苦”<sup>④</sup>。其“因缘”、“地狱”、“劫数”、“三恶道”俱为佛教名词，认为善恶有报、因果业报、六道轮回。除此，经中有大量诸如“布施”、“持戒”、“忍辱”、“精进”、“静定”、“智慧”等大乘佛教的修习内容，这些显然来自佛经《六度集经》（魏时康僧会译）；再如，吸收佛教经典《奉法要》中的“五盖”——五种感情，即贪淫、瞋恚、愚痴、邪见、调戏；吸收慧远的“法性”概念，改造《涅槃经》的“一切众生悉有佛性”为“一切众生悉有道性”；吸收佛教六道轮回、诵经度人的思想，等等。这些内容和名称，不是经过消化吸收，而是直接地抄袭或粗糙地改造。从这种情况看，其吸收佛教的内容还处于抄袭的低级阶段。我们知道，魏晋南北朝直到隋唐时期都有援佛入道的情况，如南朝道士陆修静、孟景翼、陶弘景等都深受佛教影响，陶弘景就“在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像”<sup>⑤</sup>，“曾梦佛授其菩提记，名力胜力菩萨，乃诣贸县阿育王塔自誓，受五大戒”<sup>⑥</sup>。总的来说，尽管这一时期出现一些著名道教学者，但道教的援佛入道及对佛教的吸收还处在初级阶段。出现在这时的道教“经书受大乘佛

① 石衍丰、曾召南编著《道教基础知识》，四川大学出版社，1988，第225页。

② 《道藏》第五册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第963页。（以下凡引此书，不注出版社名，只注书名。）

③ 《道藏》第五册，第936页。

④ 《道藏》第五册，第963页。

⑤ 贾嵩：《华陶君内经》，《道藏》第五册。

⑥ 《南史》卷76《陶弘景传》，第六册。

教影响，随处可见关于三世轮转，因缘业报，劝人修功德，造福田，奉戒律，损身济人等说教。道教教义因而发生重大变化，从重视个人仙术修炼和符篆巫术转向重视斋功科教和劝善度人的宗教活动”<sup>①</sup>，深深打上当时时代的烙印。隋唐时期援佛入道则不同，已有相当的哲学思辨成分，尤其是初唐以成玄英、李荣等为代表的崇玄派，已有相当理论水平。另外，出现于隋唐之际的《无上内秘真藏经》，有相当一部分佛教教义已有机地融入道教中，表明道教思辨哲学在隋代已有一定的高度。总之，“从唐代许多道教学者身上，已很少见到过去那种简单抄袭佛教的现象，而是在消化吸收上下功夫了”<sup>②</sup>。故笔者认为，此经应该出现在东晋末到南北朝时期，尤其可能是刘宋王朝道教造经之时，而非成书于隋唐。

## 第一节 教育思想产生的社会背景和哲学基础

一定的教育思想总是依托于当时的社会现实，又是当时社会需要在教育领域的反映。一定的教育思想，又是以一定的哲学思想作为理论依据，构建起其思想体系。《太上妙经》产生于乱世，援佛入道，有其独特的社会背景和教育哲学基础。

### 一 社会背景

整个魏晋南北朝时期 370 年的历史（从公元 220 年曹丕称帝建魏到公元 589 年隋灭陈），除西晋的 23 年（从公元 280 年灭吴至公元 303 年李特建立成汉政权）是全国真正的统一时期外，其余近 350 年基本上是动荡不安的年代。几乎平均 11 年便有一次朝代更替，成为秦以后中国古代分裂时间最长、动乱频率最高的历史时期。因此，常被史学家称之为“乱世”。

政治上的不稳定，必然导致频繁的战争。东晋十六国时期，北方少数民族与汉族之间，以及它们相互之间的战争连年不断，持续近 150 年之久，北魏“孝昌之际（公元 525 年），乱离尤甚。恒代而北，尽为丘墟；崤潼已西，烟火断绝。齐方全赵，死于乱麻，于是民生耗减，且将大半”<sup>③</sup>。这种

① 牟钟鉴等著《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，第 443 页。

② 石衍丰、曾召南编著《道藏基础知识》，四川大学出版社，1989，第 324 页。

③ 《魏书·地形志》。

毁灭性战争的结果，便是“人皆相食”、“白骨遍野”、“千里无烟爨之气，华夏无冠带之人”<sup>①</sup>。统治阶级之间的争权夺利，加上对人民的残酷剥削，使得“民尽流离，邑皆荒毁，由是劫抄蜂起，盗窃群行”<sup>②</sup>，贫民起义层出不穷。南北朝时，北方北魏发生了六镇、关陇、河北等地的流民大起义，南方有孙恩、卢循领导的农民战争。长期的战争不仅加剧了社会的动荡不安，而且造成社会经济的大破坏，大倒退。但是，这种动荡不安的政局，又客观上促进了“民族的大迁徙、大融合，经济的大转移、大开发，文化的大交流、大开放和教育的大转轨、大转变”<sup>③</sup>。这种变动的政局为道、佛的发展创造了良好的机遇：一则是广大流离失所的贫民渴望找到安居之所，并能使精神得到慰藉；二则是佛、道大倡修法成佛、修道成仙之说，正好能满足人们的这种需要。加上魏晋南北朝时期，人民对正统儒学失去信心，颜之推就指出，汉代以来以儒学培养人才，“空守章句，但诵师言，施之世务，殆无一可”<sup>④</sup>。即使是“士大夫子弟，皆以博涉为贵，不肯专儒”<sup>⑤</sup>，“洎魏正始以后，更尚玄虚，公卿士庶罕通经业”<sup>⑥</sup>。儒学正统地位的丧失，使得道、佛思想有较大的传播空间。道、佛一方面在下层发展教民，另一方面向统治阶层渗透，以获得统治者的支持。南北朝时期的寇谦之、陆修静、陶弘景就对民间道教加以改造，使其适合上层士人，从而使道教获得较大发展。但与佛教相比，无论在教理教义方面，还是在被统治者重视方面，道教都处于劣势。道教徒为了壮大自己的势力，在提高道教理论水平的同时，开始抄袭佛教教义，编造经文。《太上妙经》正是在这种社会背景之中出现的。

## 二 教育思想的哲学基础

如前所述，道教为了自身的生存和发展的需要，一方面提高自身的理论水平，另一方面又吸收佛教教义。但是，这种吸收还处在低级的抄袭或简单的改造阶段，这种情况表现在《太上妙经》的教育哲学基础方面，亦表现

① 《晋书·虞预传》卷八十二。

② 《文苑英华》卷七五四，何之元《梁典·总论》。

③ 参见李军著《变异与整合——玄儒佛道教教育思想比较研究》，湖北教育出版社，1997，第4~8页。

④ 《颜氏家训·勉学》。

⑤ 《颜氏家训·勉学》。

⑥ 《南史·儒林传序》。

在教育思想的其他方面。

### (一) “道性” “无为” 论

道家创始人老子曾提出“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>①</sup>的宇宙生成模式。这种思想被后来道教学者加以神化，并改造为道生万物、万物皆有道的思想。如出现于魏晋之际的《西升经》，就提到“道非独在我，万物皆有之，万物不自知，道自居之”<sup>②</sup>。认为万物都有道的因子，只要勤修苦练，便有得道成仙的可能。佛教亦有此种思想，东晋高僧竺道生的佛教学说，以涅槃佛性论和顿悟成佛论最有影响。佛性是梵汉并译词，原指佛陀本性，后指众生成佛的可能性。而竺道生对这一思想进行改造，认为佛性还指众生本性。他说：

夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易。不易之体，为湛然常照，但从迷乘之，事未在我耳。苟能涉求，便反迷归极，归极得本。<sup>③</sup>

就是说，佛性是众生的本性。只因被痴妄所蒙蔽，见不了本性。只要除去蒙蔽，见了本性，也就成佛了。佛性又是法，“夫体法者，冥合自然。一切诸佛，莫不皆然，所以法为佛性也”<sup>④</sup>。佛性又是善性，他说：“善性者，理妙为善，反本为性也。”<sup>⑤</sup>佛性还是理，“从理故成佛果，理为佛果也”<sup>⑥</sup>。总之，竺道生认为佛性是众生本性、善性，又冥合于自然，亦即最后的真理。但是，“一切众生皆有佛性”，并不等于一切众生皆能成佛。竺道生认为，众人虽有佛性，却被痴妄所蒙蔽，必须通过修行，除去痴妄而觉悟，才能显现佛性，才能成佛。《太上妙经》将佛教教义吸收并为己用，认为“虚空者即是道性，道性者即是天尊，天尊者即是为无为，无为者即是常乐，常乐者即是法，法者即是为无为”<sup>⑦</sup>。实际上是说，道性与虚空、天尊、无为、常

① 《老子》第四十二章。

② 《西升经·皆有章第三十四》。

③ 《大正藏》卷37《大般涅槃经集解》。

④ 《大正藏》卷37《大般涅槃经集解》。

⑤ 《大正藏》卷37《大般涅槃经集解》。

⑥ 《大正藏》卷37《大般涅槃经集解》。

⑦ 《道藏》第五册，第926页。



乐、法为一体。它还认为，道性是人的慈善之性，“虚空即慈，慈即天尊”。“慈者即是一切凡夫法性。如是法性，久为烦恼之所覆蔽，故令凡夫不得睹见”。道性又是自然，“慈即自然，慈即真道；真道即慈，慈即天尊”<sup>①</sup>。总之，道性是众生生来都具有之本性、善性，又合于自然无为，亦是最后的真理、“真道”。由此可见，《太上妙经》受竺道生佛性影响之一斑。《太上妙经》改变道教传统说法，而沿袭佛教，提出“一切众生悉有道性”<sup>②</sup>，若能通过修行，即“若能如是念道，若行若住、若坐若卧、若昼若夜、若明若暗，常得不离，见诸真道”<sup>③</sup>。故此，它说：“一切真人童子悉见道性”。它认为“一切众生悉有道性”<sup>④</sup>，目的在于将一切人纳入教育对象，构建其宗教教育思想体系的哲学理论基础。

## （二）因果报应，五道轮回

道教本来只有因果报应而无五道轮回之说。《太平经》认为，除少数人可得道成仙外，一般都难免一死，“人居天地之间，从天地开辟以来，不得再生也。……今一死，乃终古穷天毕地，不得自名为人也，不复起行也”<sup>⑤</sup>。《西升经》认为，人若处善为正，就会得到“道”的帮助，“为正处正，正自归之；不受于邪，邪气自去。所谓无为，道自然助”<sup>⑥</sup>。《太上妙经》认为，人若有大恶，则有大罪报，“善男子若杀虫蚁满于亿数，微有罪报；虎狼毒蛇、蚊虻蚤虱、熊黑猫兽，能为一切凡夫众生害者，夺其性命，微有罪报；若杀凶害恶人，则有罪报，杀已不悔，则堕三涂地狱”<sup>⑦</sup>。它的因果报应显然是受佛教“五道”影响。佛教“五道”即指天、人、畜生、饿鬼、地狱，根据众生在世的善恶行为决定来世的报应，报应的趋向即是“五道”。宣称十善具备者则入天堂，若遵守一戒至五戒者可得为人，只不过守戒多少与人的贵贱寿夭相关。相反，凡作恶者，根据作恶的多少，轮为不同的畜生、饿鬼，十恶俱全者，则轮入地狱。后三道（地狱、畜生、饿鬼）又称“三恶道”。《太上妙经》沿袭此种说法，“见

① 《道藏》第五册，第949页。

② 《道藏》第五册，第951页。

③ 《道藏》第五册，第951页。

④ 《道藏》第五册，第951页。

⑤ 《太平经合校》卷九十。

⑥ 《西升经·善为章第三》。

⑦ 《道藏》第五册，第936页。

诸凡夫一切众生造身心口业三事不善，堕于幽牢地狱之中；见诸众生修生善业者，命终当生天上人中”<sup>①</sup>。它还认为，人若不行善则会受“恶道地狱、饿鬼、畜生之报”<sup>②</sup>。这显然是对佛教“五道”的套用。《太上妙经》认为，人若能够悔过自新，便不会受三涂之报，它说：“既悔之后，更不敢作，惭愧成就，供养三宝，常自呵责故，以是因缘，不堕三涂见（现）世受报”；人若能勤进修行，则不会堕于三涂，“直以修身修行、修法修戒、修定修慧，见世轻受，不堕三涂”<sup>③</sup>。《太上妙经》吸收佛教“五道”思想，要人修身修行，修善去恶，不堕三涂，从而奠定了其道德教育思想的理论基础。

### （三）人性论和认识论

《太上妙经》还有对人性论和认识论的简单论述。在人性方面，《太上妙经》有与董仲舒相似的方面。董仲舒把人性分为“圣人之性”、“斗筭之性”和“中民之性”三品。认为上品的“圣人之性”，是先天的“过善”之性，这种“过善”之性是后天不可获取的；“中民之性”就是“有善质而未能善”，只有通过教化才能成“善”，但不可以成为圣人；“斗筭之性”即生来就是“恶”的，近于禽兽，教化无用。《太上妙经》亦将人性分为三品，“谓上、中、下”，它说：

下品之人，初入胞时，作是念言，我今在厕众秽归处，诸死尸间，棘刺丛林、大幽暗中。初出胞时，复作是念，我今出厕诸秽恶处，乃至出于大幽暗中。中品之人作是念言，我今入于众树果林清净河中、闺阁宫宅，出时亦尔。上品之人作是念言，我升殿堂在鸾林间，乘于骏马，登上高山，出时亦尔。<sup>④</sup>

可见，它将人性分为三品的依据，是人在轮回之际的想法和期望值的不同。与上中下三品之性相对应的是具有“上根”、“中根”和“下根”的三类的人。“上根人”是“见道性”的“诸真人”，“中根人”即道士、善男子等世俗修道者，“极下根者即是邪魔愚凝之辈”<sup>⑤</sup>，亦即“凡夫众生”。《太上妙经》

① 《道藏》第五册，第939页。

② 《道藏》第五册，第930页。

③ 《道藏》第五册，第939页。

④ 《道藏》第五册，第957页。

⑤ 《道藏》第五册，第929页。

认为上中下三品人之间并不存在鸿沟，不可逾越，它说：“令诸仙弟子、凡夫众生至心奉法，委意投真，读诵元阳上品大乘经典其深奥藏微秘之意，得无上正真自然大道。”<sup>①</sup>可见“凡夫众生”通过修行，亦可获“得无上正真自然大道”，成为“真人”，这与董仲舒的人性思想是有区别的。《太上妙经》正是以此种唯心主义的人性论为基础，构建起其教育目的和培养目标的体系。

若说《太上妙经》上述哲学思想充满唯心主义色彩的话，其认识论却颇具唯物主义成分。它说：

如生盲人，不识乳色，便问他言：“乳色何似？”他人答言：“乳色白如贝”。盲人问：“是乳色者如贝声邪？”答言：“不也。”复问：“乳色柔软如稻米味邪？稻米味复何所似？”答言：“如雪”。……盲人虽闻如是譬喻，终不能得识乳真色。<sup>②</sup>

对于目不辨色的盲人来说，任何比喻都不能令他明白何为乳色。可见，它认为意识源于物质。它还认为人的意识的形成必须借助于人的认识器官及其活动，“因眼，因色、因光、生于眼识”<sup>③</sup>。人的意识差异是由于人的认识不同所造成的，它说：“眼识性异，乃至意识性异”，“若目根识异，性根识异”<sup>④</sup>。《太上妙经》据此认为，“一切众生于道法中悉有等智”<sup>⑤</sup>，认为所有的人都具有智慧，从而奠定了其教学思想体系。

综上所述，《太上妙经》产生于乱世，以道教教义为基点，又吸收佛儒思想，尤其佛教思想，构建起其教育思想的哲学基础，认为“一切众生皆有道性”，人人都有成道的可能，将一切人纳入教育对象；认为因果报应、生死轮回，要人重视接受教育，向善修善；认为人性三品，划分出不同的培养目标层次；颇具唯物成分的认识论，则消除众生对修道成仙的怀疑。总之，它以“道性”“无为”论为统帅，以因果报应、“五道轮回”为保证，以其人性论和认识论为基础，奠定了其教育思想的宗教唯心主义哲学体系，服务其宗教发展的目的。

① 《道藏》第五册，第967页。

② 《道藏》第五册，第928页。

③ 《道藏》第五册，第927页。

④ 《道藏》第五册，第927页。

⑤ 《道藏》第五册，第928页。

## 第二节 教育作用和对象

《太上妙经》以发展道教为目的，以传授经书为中介，以培养教徒为手段，重视发挥教育的作用。它认为修习道教经书，尤其是元阳妙经，可得十种功德。它说：“尔时元始天尊告元阳真人言：‘善男子、善女人，若有能修行供养无上元阳妙经，得于十种功德。’”<sup>①</sup>何为十种功德呢？它指出：“一者有五。何等有五？一者所未闻者，可以得闻；二者既闻玄妙，能得利益；三者能断诸疑，体于至理；四者智慧之心，质直无曲；五者深知元阳秘藏。”<sup>②</sup>可见，通过教育、学习，可以使人由不知到知，获得利益；使人解除疑惑，体察至理；使人聪明、智慧，品德高尚；使人深解“元阳秘藏”。纵观《太上妙经》所述的教育作用，主要表现在两方面：即教育在个人发展中的作用及教育对于传播文化知识和稳定社会秩序的作用。它认为教育对人、对社会的发展有重要的意义，便将一切人作为教育对象。

### 一 教育的作用

《太上妙经》认为，教育、学习在人的发展中起重要作用，可使人由不知到知；使人获得掌握知识、求取真道的方法；使人由愚而智；使人品德高尚、心灵淳朴；使人身体健康、心灵和谐；使人得见道性、成真道、得自然道果，安住于元阳大乘世界；它还认为，人是社会的人，修道者得道、传道的结果必然是传播文化知识，促进社会稳定。

#### （一）教育可以使“未闻”者“得闻”

《太上妙经》认为，教育可以使人由不知到知，由知之甚少到知之甚多。它说：“非有为非无为，非有漏非无漏……如是等法，甚深甚妙，甚玄甚奥，昔所未闻，而今得闻；昔所未见，而今得见。”<sup>③</sup>就是说，通过教育、学习，人可以“得闻”、“得见”未知之理。它还认为教育、学习是使人获得求道方法和技能的基本途径。它说：“所谓一切方法、所谓一切技艺、所谓一切科律，如是等法，昔未曾闻，今于此经而得了悟。”<sup>④</sup>即须通过教育

① 《道藏》第五册，第972页。

② 《道藏》第五册，第972页。

③ 《道藏》第五册，第972页。

④ 《道藏》第五册，第972页。

和学习《太上妙经》而获得求道的“一切方法、一切技艺、一切科律”。求道者将获得的方法、技能应用到实际中去，探求别的知识，使得知识面得以拓展，也使得已有的知识得以巩固。它说：“复有三清秘要、三部神图，如是深奥之义，今因此经而得知。”<sup>①</sup> 它还认为，求道者获得修习之法，便能更好地体悟“大乘经典”的深刻含义，“若能读诵受持，具自然道意，能具知一切方法、大乘经典甚深意味”<sup>②</sup>。求道者获得求道之法，掌握求道技能，不仅对获取知识大有裨益，而且可使人“晓了分明，无有障弊”<sup>③</sup>，犹如“有人悬于明镜，见其色相”，“亦如日出阳谷，有大光明，悉能照朗”<sup>④</sup>。

## （二）教育可以促使人的智力发展

《太上妙经》认为，教育不仅能使人获得知识、掌握技能，而且可以促进人的智力发展，使人由知之甚易到知之甚难，由知之甚浅到知之甚深。它认为教育的作用不仅在于识经字，更重要的是知经义。它说：“善男子听受者，虽知元阳经字，不知元阳义理深妙。若能书写读诵，为人演说，开导沉迷，令知其义，则能知其义。”<sup>⑤</sup> 它认为求道者听老师讲解，便能知经字，若能将所学知识应用于实践，即“为人演说，开导沉迷”，便可知经义。它进一步指出：“善男子听此经者，闻有道法，未能得见，至心愿念，即得解悟。”“至心”即是注意力集中，“愿念”即指精诚思索、思考其意，培养求道者的思维能力。它还说：“书写读诵，为人演说，寻思其义，则得见之。听是经者，闻有神通，未能得见，发心愿念，至慕神仙，作是念已，便能知法，具足道义，了达道源。”<sup>⑥</sup> 《太上妙经》的这段论述包含以下几层含义：其一，将所学知识付诸实践，应用到实际中去，一方面培养人的实践能力，另一方面理解巩固所学知识，促进其理解力和记忆力的发展。其二，要人充分利用思维器官，即“发心愿念”、“寻思其义”，积极思考，解决学习中所遇到的问题，促使其思维能力的发展。其三，记忆力、实践能力和思维能力的发展，有助于人的智力提高，为进一步学习奠定良好的基础，使人“能知法，具足道义，了达道源”。《太上妙经》还简单地描述了智力发展的机

① 《道藏》第五册，第972页。

② 《道藏》第五册，第972页。

③ 《道藏》第五册，第972页。

④ 《道藏》第五册，第972页。

⑤ 《道藏》第五册，第972页。

⑥ 《道藏》第五册，第972页。

制。它说：“若有至心读诵元阳微妙经典，得知一切诸法名讳，通达玄义，为他广说，开悟凡夫，能知元阳诸法至理”<sup>①</sup>。这里的“诸法名讳”、“玄义”，都是宗教概念，而“得知一切诸法名讳，通达玄义”，即是概念的形成和掌握过程。这一过程不但是掌握知识的过程，而且是学习主体主动应用智力的过程，也是训练和发展智力的过程，即“为他广说，开悟凡夫”，使求学者思维得到锻炼，智力得到更好的发展，从而形成新的、高一级的智力结构。《太上妙经》作为道教经书，以宣扬道教教义为宗旨，其归宿必然落到对道教教义的体悟上，正如它所说“能知元阳诸法至理”。由以上分析可知，《太上妙经》朦胧地意识到在概念的掌握和在知识的应用过程中，能形成和发展智力。尽管它的认识是零散的、不自觉的，并始终以宗教经典作为其认识的客体，但是它对智力的形成和发展过程的论述确有合理之处。

### （三）教育使人由愚而智，无有疑惑

《太上妙经》认为，人的智愚差别就在于能否接受教育和接受教育的程度。它以形象的比喻指出智者和愚者的差别，说：“譬如山谷响声，愚痴之人谓之实声，达解之人知其非真。”<sup>②</sup>“如人有怨，诈来亲附，愚痴之人谓为真实；智者了达，知其虚诈。”<sup>③</sup>“如人执镜自见面像，愚痴之人谓为真面；智者了达，知其非真。”<sup>④</sup>可见，智者与愚痴者的区别表现在：智者能透过事物的现象看到事物的本质，即智者有较高的智慧品质和辨析能力，而愚痴者仅能对现象作出直观的反映，智慧品质较低。如何能够使愚者变智者呢？《太上妙经》认为，只有通过教育、学习，即求明师、诵经书、寻正理、勤修习。它说：“天尊……示现威德、神通、智慧，令诸仙弟子、凡夫众生至心奉法，委意投真，读诵元阳上品大乘经典甚深奥藏、微秘之意，得无上正真自然大道，修行圣行，永无退转”<sup>⑤</sup>。可见，只要经过明师（“天尊”）教导，经过自身的刻苦努力，即“至心奉法，委意投真”，坚持不懈地“读诵元阳上品大乘经典”，思考其“深奥”之理、“微秘之义”，如此坚持勤修、“永无退转”，就会使人“得智慧”，由愚而智，能够获得“无上正真大道”。《太上妙经》充分肯定教育作用，积极鼓励人们求学、求道，这对于扩大教育对象，普及

① 《道藏》第五册，第972页。

② 《道藏》第五册，第964页。

③ 《道藏》第五册，第964页。

④ 《道藏》第五册，第964页。

⑤ 《道藏》第五册，第967页。

和传播文化知识，以及提高人们对教育作用的认识，都具有积极意义。尤其是在南北朝社会变革频繁、动荡不安的情况下，这种思想显得尤为可贵。

#### （四）教育可使人品德高尚，心灵淳朴

道家创始人老子认为，初生婴儿志气专一，精神内含，德性淳朴，几近无为，与“道”相符。他说：“含德之厚，比于赤子”<sup>①</sup>，即是此意。《太上妙经》改造了老子的这一思想，认为元始之时人民心地淳朴，善良淳厚，它说：“元始之时，所有人民悉皆淳善，智慧滋多，虽复志性未晓真道，身心清静，调柔易化，有大威德，总持不退。”<sup>②</sup>元始之人的这种“淳善”由于人的欲望的发展和外界的诱惑而逐渐丧失，以至于“今世众生，贪欲厚重，多诸烦恼；愚痴喜忘，无有智慧；多诸痴罔，信根不立，世界不净”<sup>③</sup>。如何恢复这种“淳善”的品质呢？《太上妙经》认为，只有先了解造成人之不“淳善”的原因，通过教育，采取有效的方法，方能使人弃恶从善，恢复人的善良本性。它说：“譬如良医为病服药，随其病根，应病与药。”<sup>④</sup>意即：良医为病人开药治病，须先确诊其病因，才可能对症下药、药到病除。同样，教育使人向善、为善亦须如此，它说：“天尊观诸众生烦恼病根，方便教化，令知经戒，修于正法。我今救度众生，除烦恼业，令得清静，无复遗余。”<sup>⑤</sup>“是故天尊演说如是经典”<sup>⑥</sup>。可见，《太上妙经》认为，通过教育，采取有效的方法，能使人的淳善之性得以恢复。它不仅认为教育可以使人向善，而且认为教育能够使人向善。它说：“未调伏者，能令调伏；已调伏者，令生信向，作诸善相。譬如国王所有轻慢，则能降伏，信向真道。天尊演法，亦复如是，能令一切诸烦恼贼皆悉清静，俱得寂定。”<sup>⑦</sup>在品德养成方面，《太上妙经》认为教育具有极重要的作用。它认为，人若不受教育便会“造诸恶事，六根不调”<sup>⑧</sup>，“无恶不作”。它说：“犹如顽子，不用父母师长教训，造诸恶事，六根不调。”“不受父母师长善教训，无恶不作。”<sup>⑨</sup>

① 《老子》第五十五章。

② 《道藏》第五册，第959页。

③ 《道藏》第五册，第959页。

④ 《道藏》第五册，第959页。

⑤ 《道藏》第五册，第960页。

⑥ 《道藏》第五册，第960页。

⑦ 《道藏》第五册，第929页。

⑧ 《道藏》第五册，第907页。

⑨ 《道藏》第五册，第907页。

“六根”即指人的六种感觉器官和思维器官，即眼为见根，耳为听根，鼻为嗅根，舌为味根，身为触根，心为虑根。道教认为，六根是人的欲望、罪孽的根源。“六根不调”即是指人的感觉器官和思维器官为外界所诱惑，产生贪欲和邪念。这显然是对老子的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”<sup>①</sup>，思想的继承和发展，要人不要沉溺于声色味的感官享受之中。《太上妙经》认为，人若接受“父母师长”的教育，则不会作恶，不造“恶果”，善“调六根”，从而使人向善。

《太上妙经》认为，人的“淳善”之性的恢复不仅表现在向善，还必须表现在为善。所谓为善，就是要人“善摄六根”、“检六根”、无“有诸漏”。它说：“凡夫不能善摄六根，则有诸漏，为恶所牵，至不善处”<sup>②</sup>。“漏”是不正确的认识和不道德的思想和言行。它认为，“不能善摄六根”，就会产生“诸漏”，以至于“为恶所牵，至不善处”。它进一步指出，“不能善摄六根”的危害是使人堕入罪恶的深渊，说：“不能善摄六根诸恶业者……令人远离元阳妙道，至诸恶处，犹如狂象未曾调伏，有人乘之，不随意去，远于善邑，至生死险恶旷野之处。”<sup>③</sup>那么，如何能够“善摄六根”呢？它认为，只有通过教育，通过学习。它说：“修元阳上品大乘圣行时，常能善调检录六根”<sup>④</sup>。又说：“若能检录六根者，则能检心，则检六根。”“检”，指检点、收敛、约束；“心”，指大脑，这里指人的精神或心理活动。这句话的意思是说，人若能检点、约束自己的六根，则会内心平静，心灵纯洁，一心为善，不会为贪欲邪念所动。更为可贵的是，《太上妙经》已经初步意识到人的道德理念，有助于人形成良好的道德行为习惯。它说：“若能闻是元阳上品大乘经典，则得智慧；得智慧已，则能录检六根。”<sup>⑤</sup>人若能够接受教育，通过学习《太上妙经》，则能获“得智慧”；获“得智慧”，则能“专检六根”，保持良好的道德行为习惯。《太上妙经》显然有夸大其自身作用的意味，但是我们不能否认，其思想触及道德教育的一些原则问题。我们说，学生的思想品德形成过程是知、情、意、行的培养过程。知是基础，它一旦形成，即成为人们确定其对待客观事物的态度与行为准则

① 《老子》第二十章。

② 《道藏》第五册，第967页。

③ 《道藏》第五册，第967页。

④ 《道藏》第五册，第967页。

⑤ 《道藏》第五册，第967页。



的内在动因。《太上妙经》不仅认为道德认识有利于人的良好道德行为的养成，而且认为人的良好的道德行为习惯有助于智力的发展，德智相辅相成。它说：“善心微劣，智心减少；智心少，故增长诸漏。”<sup>①</sup>可见，人若不善，其智亦低；其智低，则其“漏”多。

#### （五）教育可以使人身体健康，心灵和谐

《太上妙经》认为，人生来都有八种苦相，即所谓“生、老、病、死、爱、憎、离、别”<sup>②</sup>，“八苦之中，为身大患”，八种苦相，为身之大患。“八苦”不仅造成身病，亦可造成心病，“所谓苦恼愁怖，忧恐身心，或为怨贼之所恼害，破坏浮瓠，发撒梯磴，亦能欺夺正念根本，复能毁美貌，怒色能为身心焦损体肤，如是等喻，为知病苦是为大贼”<sup>③</sup>。“生老病死”是生命规律，“爱憎离别”是心理体验；“生老病死”密切联系于人的身体状况，“爱憎离别”及“苦恼愁怖”是人心理体验的直接反映，是人心理健康状况的体现。身体状况影响到心理状况，心理状况亦反作用于身体状况。而且，它还指出，人的身心健康状况还影响到人的道德状况，即“亦能欺夺正念根本”。《太上妙经》的这段论述显然是对早期道教养生思想的继承和发展。早期道教认为，修德不仅是得道成仙的必要条件，亦是求得延年益寿、身体康泰的重要保证，强调道德修养在得道过程中的作用，同时将人的心理变化状况笼统地纳入道德修养之中。而能像《太上妙经》这样较细致地将人的身体、心理、品德三者放在一起论述的情况是不多见的。那么，在“八苦”面前，人是无能为力，还是有所作为？《太上妙经》教人以积极的态度面对“八苦”，告诫人们“若能挫锐闭情，专心敛意，修行供养元阳上品大乘经典，可得免如是八种烦恼、八种忧患之苦”<sup>④</sup>。又说：“修行元阳上品大乘妙典，观于病苦，所谓病苦能消灭。”<sup>⑤</sup>可见，只要“挫锐闭情”、不为外物所惑，“专心敛意”、专心致志地“修行元阳上品大乘经典”，便可清除八种痛苦，使人身体健康、心灵和谐。《太上妙经》还认为，只要依道修习，修习得法，勤修苦练，便可真道归身。如此，不仅诸苦尽除，使人身体康泰、心灵和谐，还可使人延年益寿，短命变长命。它说：“一切学道之人，吞精咽气、吐纳服

① 《道藏》第五册，第970页。

② 《道藏》第五册，920页。

③ 《道藏》第五册，923页。

④ 《道藏》第五册，920页。

⑤ 《道藏》第五册，922页。

御之法，即名真道”<sup>①</sup>。可见，“真道”还是方法，可学而得。它借被度化的“善种大王”之口，说出通过教育学习，可使人“得长命真常之身”。它说：

我初不知思念圣人，不信真道，是名无根。我今有幸得见天尊，开阐玄妙，剖析真经，所得功德，悉能毁坏众生烦恼诸恶之心。……我今未死，已得深了真宗，于短命而得长寿，无常身而得真常之身，令诸众生，发无上正真道意，即得长命真常之身。<sup>②</sup>

可见，通过明师教导，经过自己的刻苦修行，便可“短命而长寿”，“得长命真常之身”。《太上妙经》作为道教经典，极力吹捧读经的好处，并抬出诸如“元始天尊”这样法力无边、智慧无穷的神秘人物，反映了它的宗教性，亦反映了当时佛道斗争的状况。南北朝时，佛教受到重视，信仰人数增多，佛教得到较为广泛的传播。佛教的迅速发展，对道教的生存和发展造成了严重的威胁。道教为了自身的利益，政治上极力向统治阶级渗透，以获得统治者的支持；理论方面，不断吸收儒、佛思想，尤其是佛教的教义和戒律，以提高自己的理论水平。在信仰方面，为了贬佛崇道，先是编出老子西行印度，度化释迦牟尼的说法，如魏晋时期的《化胡经》、《西升经》等，后来便捧出世间没有的“元始天尊”，以与佛教一较高下。抛开这些宗教间斗争的情况和它的神秘色彩，我们可以发现，它关于人的“生老病死、爱恨离别”的生理和心理的论述，还是有可取之处的。尤其是要人接受教育，了解生命规律并依其行事，从而使人身心健康，延年益寿的论述很有价值。

#### （六）教育可使人得“真道”，“安住于元阳大乘世界”

宗教的本性决定了它总是虚拟出一些神秘的东西来吸引更多的人，社会的动荡不安使得人们寻求一种心理上的慰藉，二者结合便促使宗教的发展。《太上妙经》出现于社会动荡不安的南北朝时期，正是上述这种情况的反映。它要求人们信奉道教，便编造出“元始天尊”、“元阳世界”等神秘人物和神秘境界，要人们向道、信道、求道、得道、行道。如何得道呢？《太上妙经》认为，只有通过教育、学习。如元阳达解真人光妙音咨问元始天尊说：“修何功德，免离哀忧？修何布施，可得富饶？修何富田，可得手

① 《道藏》第五册，974页。

② 《道藏》第五册，965页。

足？发何志愿，可得真道？”<sup>①</sup>天尊回答说：“……若人修行心力，专精嘿念，洞思自然，广作功德，布施穷乏贫贱之人，慈念众生，恩爱万物，不惜珍宝，所营在法，则能深解妙法，成于真道。”<sup>②</sup>“修行心力，专精嘿念，洞思自然”、“能深解妙法”是对人的智能要求，其余“广作功德、布施穷乏贫贱之人，慈念众生，恩爱万物，不惜珍宝”则是对人的品德要求。只要专精修行，精诚思索，才德俱高，便可“成于真道”。同样，人若能勤修不懈，“无有退转”、“不生疲厌”，还可得自然道果。它说：

若有善男子修行善法，恭敬于我，同于法相，受持至要，破彼恶魔。……欲得天上人中逍遥快乐者，见有受持元阳经典，书写读诵，为人解释经义，当往亲近，恭敬礼拜，赞欢尊重，供给所须，令无乏少。此经玄妙，不可譬喻，当应尽心供养，无有退转，不生疲厌，当得自然道果。<sup>③</sup>

那么，获得“真道”、“自然道果”有何意义呢？它说：

善男子知是真道，能为一切众生作大法眼，能为一切众生作大法幢，能为一切众生作大法航，能为一切众生作大法炬。善男子当知真道即是天尊法王，令诸众生随意即得欲知。三千大千世界所有众生，心之所念，亦悉能知。欲以三千大千世界所有众生，内于己身一孔之中，随意即能……能分一身为诸身，复能合诸身以为一身……善男子、真人、道士得如是真道法王，已即得住于自在之地。<sup>④</sup>

可见，修得“真道”归身，获得“自然道果”，不仅自己目之所及，一览无余；心之所想，无所不明；其身能合而分之，分而合之；而且能使天下众生亦如此。总之，一旦修得“真道”归身，便无所不知，无所不能，达到一种完全自由的境地，还能“得住于自在之地”。何为“自在之地”呢？此是《太上妙经》为修道者所描绘出的理想世界，即“元阳大乘世界”。住是地有何好处呢？它说：“安住元阳国土大乘世界，内外咎过，悉皆却尽，是故

① 《道藏》第五册，978页。

② 《道藏》第五册，978页。

③ 《道藏》第五册，969页。

④ 《道藏》第五册，930页。

死至不能及之。”而且“火不能销，水不能溺，风不能动”<sup>①</sup>。可见，“元阳大乘世界”是区别于凡界的神仙天堂。《太上妙经》描绘出此等理想佳境，是有其深刻社会背景的。一则是当时动乱纷繁的社会现状，人们需要有慰藉心灵的精神寄托；二则是它为了自身的发展，编造出这种现实中不存在的理想世界，便可吸引更多的教徒，壮大道教势力，与日益发展的佛教相抗衡。聪明的造经者较为准确地把握时代的脉搏，编造出适合于当时时代需要的宗教神话言论，给深受战乱之苦的下层人民以心理安慰，给厌恶战争的上层人士以精神寄托。虽然荒诞，却是一个时代现实和人们心理状况的反映。正因为如此，在它荒诞的终极目的指引下，道教却还是得以延续、发展、壮大。

#### （七）教育可以传播文化知识，使民风淳朴、社会稳定

《太上妙经》直接论述教育社会作用的地方不多，但是从以上论述过程中我们可以看到，它要求人人学道、为道，读经、诵经，使人向善、为善，这种主张及其实施的结果必然是促进文化知识的传播、民风淳朴、社会稳定。《太上妙经》不仅主张元始天尊、真人、道士为凡夫众生演说元阳大乘经典，而且要求一切闻经之人都要为他人演说，讲解教义，以传播道教知识和道教教义，它说：“能至心书写读诵是经，解说其义，为他开演，教化众生，当知是人真我弟子。”<sup>②</sup>“解说其义，为他演说，教化众生”，即是通过教育来传播道教教义和知识，开化万民，从而使得民风醇厚、社会稳定。

《太上妙经》从教育对人的发展的各个不同方面论述了教育的作用，又认为人是社会的人，教育所培养的人必然促进社会的稳定和发展，从而论述了教育对社会的作用。指出教育对于人获取知识、掌握技能、发展智力都有重要作用；教育可以恢复人的淳善之性，使人品德高尚；可以使人身心体健，心灵和谐，延年益寿。所有这些都有合理之处，是对南北朝时期道教教育理论的充实和发展，值得我们去挖掘、整理、研究和借鉴。我们说，教育的作用之一就在于促进人的全面发展，使人自我实现，由必然走向自由，但决不会使人无所不知、无所不能。《太上妙经》认识到教育可以发展人的心智、提高人的品德、延长人的生命，但它最终要把人引到一个神秘荒诞的神仙境界，这是由其宗教本性所决定的，亦是其没有正确理论依据所造成的，这是我们应该注意批判的。

① 《道藏》第五册，923页。

② 《道藏》第五册，968页。

## 二 教育对象

教育对象关系到人的受教育权。阶级社会的教育权掌握在统治阶级手中，教育对象亦被限定在统治阶级或富足人家子弟中，对于广大下层人民来说，接受教育是一种奢望。但是这种奢望的发展，必然要求有满足它的形式，春秋时期的私学兴起便是一例。私学的兴起使得教育对象大为拓展、文化知识得以广泛传播。孔子作为当时办私学的杰出代表，提出“有教无类”的光辉主张，使得下层人民有了受教育的机会。但是，孔子在提出“有教无类”的同时，亦提出“民可使由之，不可使知之”<sup>①</sup>、“中人以上可以语上也，中人以下不可以语上也”<sup>②</sup>的主张，仍然坚持教育的等级观念，认为下层民众不必受教育，或不能与上层之人受同样的教育。更为可悲的是，孔子发表了歧视妇女的言论，把妇女与小人等同，“唯女子与小人为难养也”<sup>③</sup>。他的这种思想给妇女接受教育造成了恶劣影响，以至于后世有“女子无才便是德”的说法。孔子的这些言论使得他的“有教无类”的主张大打折扣。而产生于民间的道教，其教育对象一开始就指向广大下层民众，始终与下层人民保持着密切联系，其教育对象不仅消除等级观念，而且有众多的女性接受教育，真正体现了“有教无类”的思想。《太上妙经》正是一部体现这种思想的道教经典，经中多次提“善女子”、“善女人”<sup>④</sup>，它说：“善男子，若男若女，能如是念道者，若行若住，若坐若卧，若昼若夜，若明若暗，常得不离，见诸真道。”<sup>⑤</sup>由此可见，通过勤苦修行，不仅男人能得真道，女人也可获得真道。《太上妙经》的这些主张在当时是有积极进步意义的。

《太上妙经》将一切人作为教育对象是有其理论依据的，除了前面论及的教育对人的发展有重要作用外，它还吸收和改造了一些佛教教义，作为其教育理论的依据。佛教讲“一切众生皆有佛性”<sup>⑥</sup>，“佛性”是指众生成佛的可能性、因子、种子<sup>⑦</sup>。《太上妙经》认为“一切众生悉有道性”<sup>⑧</sup>，“一

① 《论语·泰作》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·阳货》。

④ 《道藏》第五册，第953页。

⑤ 《道藏》第五册，第955页。

⑥ 《出三藏记集》卷二。

⑦ 杨耀坤著《中国魏晋南北朝宗教史》，人民出版社，1994，第172页。

⑧ 《道藏》第五册，第951页。

切诸众生，皆含至道性，若能修妙经，即登常乐净”<sup>①</sup>。“常乐净”即“常乐我净”，此处作为偈言对仗，故称“常乐净”。“常乐我净”亦为佛教用语。佛经《涅槃经》说：“若见佛性，能断烦恼，是则名为大涅槃也。以见佛性故，得名为常乐我净。”<sup>②</sup>佛教经典《涅槃经》认为“一切众生，悉有佛性”。人人皆有这种“佛性”，只不过往往被“客尘”（外界的影响）所蒙蔽，只要通过修行，清除“客尘”，便能“明心见性”，也就是成佛了<sup>③</sup>。《太上妙经》亦认为人的“道性”会因人的欲望发展和外界的影响而逐渐丧失，若能坚持不懈地修炼，便能见道性，成为“真人童子”。它说：“真人常乐我净，一切真人童子悉见道性。”<sup>④</sup>由此可窥见该经受佛教影响之一斑，亦体现其对佛教术语处于抄袭或简单改造的初级阶段。不过在与佛教争夺教徒的过程中，道教的这种“师夷之长技以制夷”的办法，对于吸引教徒起到积极作用。它认为人人皆有道性，便将一切人纳入教育对象，不仅主张女子可以受教育，而且有取消教育等级性的观念。它说：“真人道士于诸凡夫，一切众生，终无弃舍。”<sup>⑤</sup>又说：“以大庄严而自庄严，心常染味，清净戒行，悉能成就如是功德。于诸众生生大慧心，平等无二，如视一子。”<sup>⑥</sup>《太上妙经》多次提到平等，主张教育平等，尽管它的这种主张未必为官方所接受，而仅限于道教内部，但是它能够提出这样的思想，并在实践中实行这种主张，使得等级色彩浓厚的封建教育受到一定冲击，亦使得铁板一块的男子受教育特权裂开一缝，这在中国古代教育史上放出了绚丽的光彩。

### 第三节 教育目的

教育目的是通过教育过程要把受教育者培养成具有某种素质和规格的人的预期规划。它包括教育所培养的人的内部素质以及他们之间的相互关系，和教育所培养的人与外部社会的联系。一定的教育目的是一定时代社会要求的反映，《太上妙经》产生于社会大动荡时期，为了自身的生存，一方面要

① 《道藏》第五册，第976页。

② 《大正藏》卷12《大般涅槃经》。

③ 杨耀坤著《中国魏晋南北朝宗教史》，人民出版社，1994，第164～165页。

④ 《道藏》第五册，第951页。

⑤ 《道藏》第五册，第935页。

⑥ 《道藏》第五册，第980页。

培养素质较高的道教徒，以促进自身的发展；另一方面要求所培养的人能积极传播道教教义，以满足当时道教发展的需要。《太上妙经》正是从上述两个方面来论述其宗教教育目的的。它对受教育者素质方面提出了如下要求：品德方面，要通过“问行”、“观行”，将受教育者培养成具有“圣行”、“慈行”、“德行”的人，最终要他们“德行高贵”；智能方面，要他们有广博的知识，知戒、知经、知法、知道，有大智慧，能自断、自知；身心方面，要他们身体健康，心情愉悦。规格方面，《太上妙经》要求受教育者能为他人演说是经、开释经义，最终达到传播教义、广泛培养教徒的目的。它的教育目的集中反映在它所培养的教育目标上，即真人、道士、善男子。

## 一 真人

“真人”是《太上妙经》的重要培养目标，亦是较高层次的目标，所以“真人”具有较高的素质和规格。《太上妙经》以形象的比喻来说明这一点。它认为真人应“如土、如山、如眼、如云、如人、如母”<sup>①</sup>。它说：

所谓如地，能生一切草木、凡夫众生；  
 所谓如山者，真人道士修学道法，思维其义，令无动摇；  
 所谓如眼，能有诸光，照了相见一切义；  
 所谓如云，能有阴润，利益众物；  
 所谓如人，能持一切诸法妙义，为世良医，疗诸疾病；  
 所谓如母，爱养儿子，心无偏党。<sup>②</sup>

其具体内容包括以下几个方面。

首先，“真人”要修习“真行”，它说：“虽有魔王不能令其退无上真正大道，亦复不为死魔所挠，是名真人修习真行。”<sup>③</sup>可见，真人修习真行就是真人修得真道归身，不为生老病死、爱恨离别等诸苦恼、死魔所烦扰。何为“真行”呢？它认为天尊、仙人、真人所行就是“真行”，说：“如是等人有圣法故，常观诸法性寂静故，以因缘故，名为真人；有圣法故，故名真

① 《道藏》第五册，第940页。

② 《道藏》第五册，第940页。

③ 《道藏》第五册，第919页。

人；有定惠故，故名真人；有七真财，所谓信法惭悚、多闻智慧、舍离故，故名真人。以是因缘，复名真行。”“真行者，观察是身不净，因缘和合，共成此身”<sup>①</sup>。可见，“真人”修习真行就是要“常观诸法”，性情“寂静”，“有圣法”、“有定惠”、“多闻智慧”，并能自观其身，自我反省。《太上妙经》赋真人以神性，与天尊并提，二者又同为“圣人”，“真行者，天尊及诸仙之所行，故名天尊真人为圣人”<sup>②</sup>。这里有泛化“圣人”的意思，“天尊”固然很少，但“真人”的数量比较大，本经就出现数十位“真人”。其将“真人”等同于“圣人”，大大调动了求道者的积极性，亦可吸引更多的人信教。

其次，真人要有较高的道德修养，要“具足四无量心”，即“大慈”、“大悲”、“大喜”、“大舍”。它说：“为诸凡愚除无利益，是名大慈；欲与凡愚无量利乐，是名大悲；于诸凡愚心生欢喜，是名大喜；无所拥护，名为大舍。”<sup>③</sup>可见，真人乐善好施，能为众生带来莫大的利益和快乐，而自己心无贪欲，一心为人。“见一切法，平等无二，是名大喜；自己，乐施他人，是名大喜大舍”<sup>④</sup>。《太上妙经》认为具备此四种行为不仅能对大众有利，而且对自身亦有莫大利益，“唯四无量，能令真人增长，具足四种威仪，其余诸行，不必能尔”<sup>⑤</sup>。“四无量”中慈是根本，“修习慈心，能生如是无量善业”<sup>⑥</sup>。

最后，真人要“知见觉道性”、“明达道性”。这种“知见觉道性”是人达到一种超凡脱俗的境界，它说：“一切世间不知、不见、不觉道性，若有知、见、觉道性者，不名世间，名为真人；世间凡夫，亦复不知、不见、不觉三十六部真经、三十六种因缘、元阳上品观行之义，若能知、见、觉，不名世间，当名真人。”<sup>⑦</sup>“世间”与“非世间”的区别仅在于是否能“知、见、觉”道性。如何“知见觉”呢？“唯当至心修持法戒”<sup>⑧</sup>，“真人童子修清净法戒。法戒已备，次修净慧，以修持戒行。行既清净，次修真法。故在

① 《道藏》第五册，第919页。

② 《道藏》第五册，第919页。

③ 《道藏》第五册，第946页。

④ 《道藏》第五册，第946页。

⑤ 《道藏》第五册，第946页。

⑥ 《道藏》第五册，第946页。

⑦ 《道藏》第五册，第951页。

⑧ 《道藏》第五册，第951页。



生处念念不忘。所谓一切众生悉有道性，三十六部尊经，天尊真人常乐我净，一切真人童子悉见道性”<sup>①</sup>。可见，真人能“知见觉道性”，“悉见道性”，真道归身。

总之，在素质方面，《太上妙经》要求将真人培养成能“深晓道源”，集真善美于一身，智无不通、礼无不达、法力广大、超凡脱俗的一类人，这类人：

常修出世间心，无取舍心，无束缚心，无生死心，无疑罔心，无贪欲心，无瞋恚心，无愚痴心，无骄慢心。作是心已，皆得清静，深晓道源。无移浊意，无烦恼意，无苦意，无量意，无广大意，无空虚意，无世间意，常自在意，常解脱意，无报意，无愿意，善愿意，无语意，柔软意，不住意，不退意，无常意，正真意，无曲意，淳善意。如是意已，故得无所畏，常乐我净，是故修无上正真大道之心，是故真人童子之果。<sup>②</sup>

这类人上可入见天尊，听其演说教义；下可入世，教化万民。

真人的主要职责是传播道教教义，教化凡夫众生。它说：“真人童子持三十六部尊经，若读若说，常为众生，令得逍遥，解脱无为，安稳欢乐，终不自为。”<sup>③</sup> 透过《太上妙经》的此段论述，我们可以看到当时的人们是如何迫切地向往和平，渴望逍遥和快乐。东晋至南北朝时期，地方势力不断发展，战乱频仍，徭役繁重，“今之劳扰，殆无天日休停，至有残形剪发（出家），要求复除。生儿不复举养，鰥寡不敢妻娶”<sup>④</sup>。这便是当时社会现实的写照。不堪赋役压榨的农民，有的成批逃亡，有的聚结在山湖深处，逃避官府搜索。下层农民在地主豪强压迫剥削下，常常发生暴动，如公元432年，赵广在益州起义，整个西南为之震动。加上不同统治集团之间的战争，使得民不聊生。严重的剥削压迫和争权夺利的战争破坏了生产，使得人民流离失所，备受苦难。《太上妙经》在这种背景下给人们描绘出一个如同世外桃源的天堂，让人们去追求。尽管这不可能实现，但它确给广大贫苦人民以希望和心理上的慰藉，给上层厌战士人以精神寄托。

① 《道藏》第五册，第951页。

② 《道藏》第五册，第955页。

③ 《道藏》第五册，第955页。

④ 《晋书》卷七五《范汪传附子宁传》。

## 二 “道士”或“真士”和“善男子”

“真人”是《太上妙经》最高层次的培养目标。如果说“真人”上可入天面见天尊，下可入世教化众生的话，“道士”和“善男子”则纯粹是世俗层面上的培养目标，它说：“今众生增长，如种种子，火所不烧，鸟所不食，则得增长；如诸道士、四众男女等，依于真人善能之者，而得增长，如因父母，子得增长。”<sup>①</sup>可见，“真人”与“道士”的关系如师长与学子的关系，如母子的关系。道士依于真人，获得发展，学得真道。“道士”必须以行善为业，没有恶心，不说妄语，言行一致，“道士者，不应起恶，若起恶者，则非道士；道士之体，身口相应，若不应，则非道士”<sup>②</sup>。受佛教影响，道士还需出家，“我名出家，出家之人，名修善道”<sup>③</sup>。道士又名“真士”，具备“六根”，“一者大道难值（遇到），二者正法难见，三者善心难发，四者中土难生，五者人道难遇，六者身根难备。如是六根，难可备足，我今已备”<sup>④</sup>。可见，“道士”是修炼到相当高水平的修道者。《太上妙经》在很多地方将“真人”“道士”并提，只是其修炼程度不如真人。

“善男子”是《太上妙经》对一切学道之人的总称，真人、道士多被称作“善男子”，但经过仔细剖析，仍可发现其中的差别，它说：

善男子行不杀法，寿命长远；真人道士行持戒时，则为施与凡夫众生无量寿命。善男子检口无恶，得命长远；真人道士行忍辱时，常劝凡夫一切众生莫生怨想，推直于人，引曲还己，无有瞋恚，得命长远。是故真人行忍辱时，已施凡夫一切众生无量命运。善男子专心修善，得命长远；真人道士行精进时，常劝凡夫一切众生勤修善法，凡夫行已，得命长远。善男子修摄心法，得命长远；真人道士修静定时，已施凡夫一切众生无量命运。善男子于诸法中，心不放逸，得命长远；真人道士行智慧时，已施凡夫一切众生无量命运。<sup>⑤</sup>

① 《道藏》第五册，第978页。

② 《道藏》第五册，第971页。

③ 《道藏》第五册，第971页。

④ 《道藏》第五册，第971页。

⑤ 《道藏》第五册，第935页。

由以上材料我们可以看到：“善男子”是初级的修道者，与真人道士相比，他们在修“行不杀法”、“检口无恶”、“专修善心”、“修摄心法”、“心不放逸”，尚处在学习、修行阶段。而“真人道士”不仅能“行”，而且对凡夫众人能“施”、“常劝”，教化万民，利益众生。

《太上妙经》比较详细地论述了其教育目的，对所培养的人提出了具体素质和规格要求，并将其培养目标划分为两个层面三个层次，形成了较完备的宗教教育培养目标体系。它的培养目标要具备的一个主要功能是为诸凡夫大众演说道教经书，使其“安稳快乐”、“令得逍遥”、“解脱无为”。这在某种程度上反映了它的忧患意识。它体现了在大动荡、大变革的时代，人们对个体生命不能自我把握和迷茫的社会心态，也反映了人民希望社会安定太平的愿望，于是编造出一个神仙境界，出现了超越凡间的培养目标。

#### 第四节 教育内容

教育内容服务于教育目的。《太上妙经》继承道教的教育思想，又吸收佛教教义，构建起宗教层面和世俗层面的二层三级教育目标。因而，它的教育内容亦兼容道佛，博杂丰富，主要包括“戒”、“慈悲”和“法”等。

##### 一 戒

“戒”是修道者必须遵守的规章制度，任何修道者都必须明确求道过程中什么该做、什么不该做、如何做，才能更好地明大道、见道性。道教经典《云笈七签》指出：“夫学道不受大智慧道行本愿上品大戒，无缘成仙也。欲修善累功，使心勤寻诸戒。”<sup>①</sup>就是说，能否守持戒律，是关系到修道之士能否得道成仙的重大问题。可见戒律在道教中占有极其重要的位置。《太上妙经》认为，对于初学者来说，必须守二种戒：“一者修心清净戒，二者息世机嫌戒。”<sup>②</sup>要人行为端正、无有过失，诚实、不投机求福，不贪图物质生活上的享乐。它说：“修心清净戒者，谓行无点污，志不犯非；息世机嫌戒者，不作贩卖财宝以求福乐，不假他人形势以显己身，不求世间肉味以

① 《云笈七签》卷三十八《说戒》。

② 《道藏》第五册，第918页。

润饥虚，不乐华丽衣物以为眼用，不乐高广屋舍、休席屏帟、毡褥锦绣等物，如是等事，并能断除”<sup>①</sup>。真人道士除守上述二戒，还有诸多戒律要守，“真人道士持百八十戒”。对于真人来说，还必须守持“五录戒”：“一者不杀生，二者不盗人财物，三者不淫人妇女，四者不喷妄语，五者不饮酒食肉。”<sup>②</sup>这显然是受佛家“五戒”（一者不杀，二者不盗，三者不淫，四者不欺，五者不饮酒<sup>③</sup>）的影响。

《太上妙经》要求求道者严守戒律，“于是微小戒律守护坚固，心如金刚”<sup>④</sup>。要有“宁以利刀割去舌根，终不染心贪著诸味”、“宁以此身投热铁炉中，而终不敢破法”、“宁以铁棒碎我此身，不以破法”的决心和毅力。守持戒律的目的在于“终不为恶，即入真常无为之乐”<sup>⑤</sup>。以保证学习过程的顺利进行，“不为烦恼魔王所动，不为邪鬼所倾，乃至坐于道场、蹇林树下，虽有魔王，不能令其退无上正真大道”<sup>⑥</sup>。

## 二 慈悲

道教历来重视修德成道，得道成仙，《太上妙经》继承道教这一思想，要人修“慈”修“悲”。它将“慈”与仙直接相连，认为“慈即仙人，仙人即慈”，“慈即凡夫法性”，“慈即真道，真道即慈”<sup>⑦</sup>。它认为，修慈悲能使人品德高尚、保持良好心态。它指出，人的瞋怒有两种：“一者于过去久已积集，二者于见（现）在今始积集。”<sup>⑧</sup>人的忿“恚”亦有两种：“一能夺命，二能鞭挞。”<sup>⑨</sup>它认为“慈能断瞋，悲能断恚”<sup>⑩</sup>。人若修“慈”，“则能断彼夺命”，若能修“悲”，则“能除破鞭挞”<sup>⑪</sup>。“修慈心者，能断过去；修悲心者，能断现在”<sup>⑫</sup>。人若能断瞋恚，“则得逍遥，得逍遥故，得见法

① 《道藏》第五册，第918页。

② 《道藏》第五册，第918页。

③ 《弘明集》卷12《奉法要》。

④ 《道藏》第五册，第918页。

⑤ 《道藏》第五册，第918页。

⑥ 《道藏》第五册，第919页。

⑦ 《道藏》第五册，第945页。

⑧ 《道藏》第五册，第945页。

⑨ 《道藏》第五册，第945页。

⑩ 《道藏》第五册，第945页。

⑪ 《道藏》第五册，第945页。

⑫ 《道藏》第五册，第945页。

性，得见法性故，得于真道”<sup>①</sup>。可见，“慈悲”是《太上妙经》重要的教育内容，是“得于真道”的重要途径。

### 三 法

“法”是求道所必须的教育内容，是得道成仙所必须掌握的理论知识和技能技巧，服务于其教育目的。《太上妙经》将法分成世俗和宗教两个层面，指出法有两种：“一者世法，二者第一义法。”<sup>②</sup>认为世法可求，第一义法不可求。并以此为基点，又提出“无常无我无乐无净”法和“常乐我净”法。前者有显晦，可求得；后者无显晦，不可求、不可得；可得之法“有始有终”，不可得之法则“无始无终”。可求、可得的“世法”是世俗层面的修道者学习的内容。不可求、不可得之法是针对世俗求道者而言，而对于真人则是可求之法。它说：“善男子、大师实是真常不变、不过去，若有计我是法，成无上正真大道。我即是法，法是我身；我即是道，道即是我身……我能说法，令他听受。”<sup>③</sup>可见，对于真人、大师来说，法不仅可得，而且“法即我身”，能为人演说。

《太上妙经》围绕它的教育目的，大量吸收佛教教义，以构建其教育内容，虽然其中有些内容神秘、荒诞，但也自成体系。剥掉其宗教外衣，此种紧扣目的而安排教育内容的做法还是比较合理的，可为今天我们实施素质教育提供借鉴。

## 第五节 教师与学生

《太上妙经》以传播道教教义、壮大道教势力为其目的，以培养传道者为手段，比较系统地论述了教师的作用、任务和素质规格。同时，对学生作出一定要求，要求学生能够自知、自悟、自度，还比较详细地论述了师生间的关系。

### 一 论教师

道家创始人老子认为，深奥虚无之道不可言传，强调行“不言之教”，

① 《道藏》第五册，第952页。

② 《道藏》第五册，第958页。

③ 《道藏》第五册，第928页。

要以身教和循自然之道为主。但他没有否定教师在传道过程中的作用，对教师提出了明确要求，并“要求学生择师、贵师”<sup>①</sup>。后来的道教为了扩大影响，发展教徒，广泛传教，非常重视教师在传道中的作用，尤其对于初学者，需要有教师的指教，才能进一步学习，获得真道。道教经典《西升经》就明确对初学者提出“学不得明师，焉能解疑惑？”<sup>②</sup>强调教师在传道中的作用。《太上妙经》继承了道家道教的这一传统，重视教师的作用，并提出一系列主张。

### （一）教师的作用

《太上妙经》认为，尽管人人都有道性，“终身于道法中”，但是，“凡夫众生，常为疑惑、罗网所覆，终身于道法中，不能得闻”<sup>③</sup>。使得“一切众生迷沦苦海”、“一切众生恒为烦恼疾病禁缠”。那么，“谁能于中作大船师”、“谁能于其中作良医，说是偈已，启发我心”<sup>④</sup>呢？只有教师。只有教师为诸众生“演说元阳上品观行妙经，为诸众生作大福田，晓悟深疑，令知妙道”<sup>⑤</sup>。它认为，对于求道者来说，从师有莫大好处，“善男子当知四种之业（四种修学之法），亲近明师、寻知识、请说玄义、得解疑难”<sup>⑥</sup>。教师作用就在于“剖析玄微”、“演说微密经典，开悟众生”<sup>⑦</sup>。可见，教师在传道过程中起着重要作用，他能帮助求道者获得知识，明白道理，解除疑惑，闻得道法，使求道者解除烦恼疾病的折磨，脱离苦海。

### （二）教师的素质和规格

《太上妙经》认为，教师在传道过程中起重要作用，所以对教师提出了较高的要求。它以元始天尊为最高的传教者，真人、道士、善男子是受教者。但是，真人又为道士师，道士又为善男子师，善男子又为凡夫众生师，这样便构成《太上妙经》的师生体系：元始天尊——真人——道士——善男子——凡夫众生。其师承框架如此，但并不是截然分开的，真人、道士、善男子又同为凡夫众生师，同为元始天尊弟子。除元始天尊为最高传教者，

① 陈德安、米靖：《老子教育思想新识》，载《教育史研究》2000年第1期。

② 《西升经·行道章第九》。

③ 《道藏》第五册，第933页。

④ 《道藏》第五册，第932页。

⑤ 《道藏》第五册，第943页。

⑥ 《道藏》第五册，第943页。

⑦ 《道藏》第五册，第951页。

凡夫众生为最低受教者外，其余诸人既是受教者又是传教者。这样做，一则可以加快传教速度，二则可以扩大传教规模，发展教徒，壮大道教势力。《太上妙经》正是在这种目的的支配下，提出其理想的教师——“大丈夫天人师”。所谓“大丈夫天人师”，必须“修于四法”，它说：“一切真人童子若能修于四法，则名为大丈夫天人师。”<sup>①</sup>何为四法呢？它指出：“一者作善知识，修学真法；二者心能听法，深解妙意；三者思维玄义，无有疑难；四者尊于法戒，行能伏物。”<sup>②</sup>可以看出，前三者属于智能方面的要求，要求其不断学习，充实自己，提高自己；第四方面属于实践操作层面，体现了教师是学生、学生又是教师的思想。《太上妙经》所理想的教师，不仅要能不断地提高自己，还要传播道教教理教义，并要具有传道所必须的方式方法。要“善辞巧妙，善喻方便”<sup>③</sup>，善于解说、善于比喻，以启发诱导学生；要对学生的提问给予积极地鼓励和强化，充分调动学生学习的积极性，发挥其学习主体的作用，“子之所问，要乎，深矣！随汝所问，当为解析”<sup>④</sup>。教师的讲解要有一定的逻辑次序，以便于学生接受，它说：“随汝所问，今正是时，我当次第为汝分别，一一解说，晓悟诸难。”<sup>⑤</sup>可以说，《太上妙经》对教师的素质和规格的论述是比较全面、比较合理的，尤其是它提出师亦是生、生亦是师的思想，不仅在当时佛道斗争激烈的情况下，对于解决师资不足，扩大道教传播规模，壮大道教势力有重要意义，而且对于今天我们构建终身教育体系不无借鉴意义。

### （三）择师

鉴于对教师作用的认识，《太上妙经》特别强调要择师。它认为师有两种：“一者善教，二者恶教。”<sup>⑥</sup>所以学生在学道中要择师，要亲“善教”，远“恶教”。所谓“善教”，一指“身口意善”、“教诸众生”，使其“远离不善业”、“成无上正真之果”。<sup>⑦</sup>二指能使学生“昔未得道，今以悟解”、“从本已来，未修善行；今已修，竟以所修，为众生说”<sup>⑧</sup>。可见，师从善

① 《道藏》第五册，第954页。

② 《道藏》第五册，第954页。

③ 《道藏》第五册，第941页。

④ 《道藏》第五册，第917页。

⑤ 《道藏》第五册，第975页。

⑥ 《道藏》第五册，第954页。

⑦ 《道藏》第五册，第954页。

⑧ 《道藏》第五册，第954页。

教，不仅可使学者得善业，而且可将所学的东西用以劝说更多的人向善，为善。相反，“恶教”者教人“不善业”、“恶业”，使人“堕三恶道”。所以学道需要择师。

《太上妙经》的择师标准是“道”，而非身份、地位、名誉。它有一段生动的描述说明了这一思想。元阳真人化为一只猛兽，“形甚可畏”，但其声音清雅，宣扬过去天尊所说偈言：“诸行本无为，是其生灭法；转轮寄因缘，虽舍还复合。当谛专一心，修持静三业；正道可翘期，度脱于贪乏。”<sup>①</sup>一求道者听说此偈，心生欢喜，即言猛兽曰：

若能为我说是偈颂，我当终身为当弟子。汝所说者名字不终，义亦不尽，以何因缘不欲说耶？夫以财物珍玩布施者，则有竭尽；而法施因缘，不可尽也。法施无尽，多所利益。我今闻此偈颂，心有疑惑，汝今幸而可为我除断。说此偈尽竟，我当终身为汝弟子。<sup>②</sup>

可见，其择师标准不是容貌长相、年龄大小、身份地位，而是能为求道者解除心中疑惑。《太上妙经》的这种择师标准，与那种攀附权贵、贪求虚名的求师标准形成鲜明对比。

## 二 论学生

《太上妙经》重视教师在传教中的重要作用，但并没有忽视学生在学道中的地位。它认为能否真正得道，其关键还在于学生自身的努力。因此，它要求求道者要积极主动地学道：一方面要积极学习，有疑难就问；另一方面要获取求道之法，能够在“无侣无师”的情况下“自悟疾智”<sup>③</sup>，要能够“自破无明”、“自得净眼”<sup>④</sup>，最终达到“不从他闻，而能自知无上正真道意”<sup>⑤</sup>的境地；注重求道者在求道过程中主体性的发挥，强调自求，自得。这显然是对老子“不言之教”的继承和发展，亦是道家道教教育的一个特色。

① 《道藏》第五册，第932页。

② 《道藏》第五册，第933页。

③ 《道藏》第五册，第953页。

④ 《道藏》第五册，第954页。

⑤ 《道藏》第五册，第972页。



《太上妙经》认为，求道者自身的状况决定了其是否能获得真正大道。因此，对求道者提出了一些具体要求：一方面要身体“坚固”、心情平静；另一方面要“出家”。它认为求道是一个艰苦的过程，要能忍受诸苦，所以身体要“坚固”，并能经常保持良好的心理状态。它说：“善男子作是思惟，我若不受如是供养，身则磨灭，不得坚固；若不坚固，则不忍苦；若不忍苦，则不能修行正道。若能忍苦，则能修行正道。”<sup>①</sup>可见，要“修行正道”，必忍诸苦；要忍诸苦，则要身体坚固。所以，身体健康是学习者求道的重要保证，是获得真道的物质基础。良好的身体状况，有利于增强人体的抵抗力，增强人的自信心，使人具有良好的心理状态，能克服各种困难，有利于人求道。相反，若身体不“坚固”，则使人的心理发生不利于求道的变化，“我若不能堪忍诸苦，则于苦中生于瞋恚，于乐中生贪爱心；若求乐不得，则生无明，是故凡夫于供养中生于有漏”<sup>②</sup>。《太上妙经》意识到人的身体状况与心理状况有密切联系，二者又与求道效果有密切联系。

《太上妙经》对学生第二个方面的要求是“出家”。所谓“出家”就是要“舍离所爱妻子、父母、六亲眷属、所居住宅、金银珍宝、僮仆奴婢之属”<sup>③</sup>。“出家”本为佛教对教徒的要求，这种要求与传统伦理的忠孝之道完全背离，为其所不容，“不过东汉初期，佛教发展缓慢，信奉者不多，没有引起社会重视”<sup>④</sup>。“及至魏晋，佛教发展较快，信奉者增多，但是官方还是禁止汉人出家”<sup>⑤</sup>，东晋时期北方少数民族羯族石氏建立的后赵王国，自认为出自夷地，正式下令承认佛教，石虎就说：“朕出身边戎，忝君诸夏，至子飨祀，应从本俗。佛是戎神，所应兼奉。……其夷赵百姓有乐事佛者，特听之。”<sup>⑥</sup>自汉代以来不许汉人出家的政府禁令被正式取消了，汉人出家不合法变为合法了。自此，佛教更为迅速地发展起来。后赵境内高僧佛图澄的弟子“遍于郡国”<sup>⑦</sup>，跟随其受业的弟子“常有数百，前后门徒，几且一万”<sup>⑧</sup>。当然，佛图澄门徒如此之多，除了石赵政权允许门徒出家外，还与

① 《道藏》第五册，第970页。

② 《道藏》第五册，第970页。

③ 《道藏》第五册，第917页。

④ 杨耀坤：《中国魏晋南北朝宗教史》，人民出版社，1994，第58页。

⑤ 杨耀坤：《中国魏晋南北朝宗教史》，人民出版社，1994，第84页。

⑥ 《晋书》卷95《佛图澄传》。

⑦ 《晋书》卷95《佛图澄传》。

⑧ 《高僧传》卷9《竺佛图澄传》。

其学识广博，佛学修养深，遵守戒律严有关。南北朝时期，佛教迅速发展，佛教译经大量出现，信奉人数迅速增多，并形成建康、庐山两大佛教中心，出现诸如竺道生、慧远等大批佛教学者。佛教的发展，对土生土长的道教形成威胁，道教为了自身的发展，一方面大量造经，同时发展并完善自己的教义，提高其理论水平；另一方面吸收佛教教义，充实自己，要求道士“出家”便是具体措施之一。

《太上妙经》倡导求道者出家，认为出家学道具有莫大的好处。它说：“居家迫迮，犹如系缚，一切罪根由之而出。”<sup>①</sup>而且“若在居家，不得读诵元阳经典，修于智慧”<sup>②</sup>。相反，“出家闲静，犹如虚空一切善因缘之利益”<sup>③</sup>。所以它极力主张出家学道，“我今应当舍离恩爱，出家学道”<sup>④</sup>。出家须有一定的仪式、程序，要“舍弃俗衣，著于法服”<sup>⑤</sup>。出家还必须奉持一定法戒，“既出家已，奉持法戒，威仪不缺，举止安详，不犯愆过，乃至小罪，心不敢作。护持法戒，犹如赤子”<sup>⑥</sup>。守持法戒要有毅力和决心，要有“如彼涉海，爱惜浮瓠”的决心，要有“我今守持如是禁戒，堕玄沙地狱，终不毁戒犯法而生天上”<sup>⑦</sup>的信念。

《太上妙经》认为，学道者要能真正地学道，必须具备上述两个条件。我们说，“身体是革命的本钱”，良好的身体状况，有利于促进人们更好地从事工作和学习。《太上妙经》重视学道中的身体条件，有其合理性。更可贵的是，它意识到人的身体状况与心理状况之间的关系，二者相互促进，又共同影响人的学习效果。它认为居家求道，会受诸多干扰，主张寻找僻静的地方专心求道，亦有合理之处。但它要求人“出家”，“舍离妻子、父母”，则有失偏颇。这与其宗教本性相联系，亦是受佛教影响的见证。

综上所述，《太上妙经》对教师的作用、地位、素质、规格作出了明确的要求，同时要求择师、亲师，并对择师标准作出了具体规定；它认为学生要获得真道，必须具备一定的条件，并对其作用、意义进行详细的论证；它

① 《道藏》第五册，第917页。

② 《道藏》第五册，第917页。

③ 《道藏》第五册，第917页。

④ 《道藏》第五册，第917页。

⑤ 《道藏》第五册，第917页。

⑥ 《道藏》第五册，第917页。

⑦ 《道藏》第五册，第918页。

在强调教师作用的同时，并没有忽视学生在学道中的地位，这些都有可取之处。尤其是它提出师亦是生，生亦是师的思想，大大丰富了我国古代的师道理论，即使教育发展到今天，仍有借鉴价值。

## 第六节 教学思想和学习思想

《太上妙经》以发展道教为目的，以度人为教义，又以人自度为条件，提出相当丰富的教学思想和学习思想。它以道教经书为其教学内容，并提出诸如因材施教、答问、教学相长等教学原则和方法；在学习方面，提出了独具特色的学习思想。

### 一 教学思想

#### （一）教学内容

《太上妙经》认为，要度人，先得自度；要自度，先得见道性；要得见道性，就得学习道经。所以，道教经书是教学的主要内容，尤其是本经，它说：

如是大乘经典，善男子，犹如良师教诸弟子之中，有受教者，不造过患。真人道士修元阳上品大乘经者，亦复如是，不造过患；善男子，犹如世间有于咒术，若有毒蛇，不能侵害。一切凡夫读诵此经，亦复如是。若有众生一经耳闻如此经者，不堕恶趣。若有书写赞欢，读诵解说，剖析微妙，当得无上正真自然大道，俱体法相，如彼众人得甘露法味。<sup>①</sup>

“甘露法味”，亦即“甘美法味”，即是道性，它说：“从天尊出元阳经，从元阳妙经出大道法，从大道法出精进法，从精进法出忍辱持戒法，从忍辱持戒法出自然道果，自然道果即是甘美法味。所言甘美法味，喻于道性。”<sup>②</sup>可见，要获得诸“道法”、“自然道果”、得见“道性”，必须学习元阳妙经，亦知是经是教学的主要内容。

① 《道藏》第五册，第968页。

② 《道藏》第五册，第931页。

应该注意的是，其所提到的“精进”、“忍辱”、“持戒”等都是大乘佛教修行的内容。魏时吴地高僧康僧会译佛经《六度集经》，其“六度”是指六种从生死此岸到达涅槃彼岸的方法或途径，包括布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六个方面，是大乘佛教修行的主要内容。这六个方面，除“禅定”被改造为“静定”以外，其余诸项名称亦都未变化，亦可证明，其对佛教教义的吸收尚处于初步的抄袭阶段。

《太上妙经》的教学内容除经书以外，还有偈言。偈言是元始天尊和诸真人的名言警句。如果说经书是关于修道一般原理、理论叙述的话，偈言则是其内容的高度概括，具有画龙点睛、令人顿悟的作用。现举一例，说明其意，如元阳真人曾说偈言：“诸行本无为，是其生灭法；转轮寄因缘，虽舍还复合。当受专一心，修持静三业；正道可翘期，度脱于贫乏。”<sup>①</sup>一苦行者闻说是偈，心生欢喜，“譬如羁客于险难处夜行失伴，恐怖忧遑，忽遇同伴，心生欢喜，踊羈无量”，“如人没水，遇得舟航，得度彼岸，心生欢悦”，“如人渴乏，忽遇醴泉，恣意酣饮，得无渴乏，心生欢喜”，“说是偈已，启发我心，犹如半月，渐见光明”。<sup>②</sup>可见，偈言亦是重要的教学内容。

## （二）教学原则和方法

《太上妙经》的教理教义以天尊与诸真人问答的形式展开。在问答过程中，采用了一些别具特色的原则和方法，归纳起来有如下几点。

### 1. “善辞巧妙，善喻方便”

教学离不开语言表达，语言是教师完成教学任务的重要手段。《太上妙经》以“开悟众生”<sup>③</sup>为务，特别重视教学中语言的表达及其方法的应用。它借一求道者之口说：“如我大众，得未曾见今欢娱喜乐，长跪端心，观师尊所言，善辞巧妙，善喻方便，能放光明，普照一切，令其会中蒙得开悟。”<sup>④</sup>“善辞”是善于用语言表达，“巧妙”是方法灵活；“善喻”是善于比喻，用简单事例说明高深的道理，“方便”是便于学生接受。这样做的好处是使学生“蒙得开明”、“得未曾见今欢娱喜悦”，“令其会中蒙得开悟”。

“善辞巧妙”包含以下几层含义：其一，“巧说语法”，形象生动，具有趣味性。它说：“种种分别，巧说语法，言辞柔软，悦可众心。百姓子等，

① 《道藏》第五册，第932页。

② 《道藏》第五册，第932页。

③ 《道藏》第五册，第941页。

④ 《道藏》第五册，第941页。

取我要言之法，无有限量，寻我所说，悉皆成就。”<sup>①</sup>就是说，对深奥“诸法”要给以“巧说”，要“言辞柔软”，能够使学生喜欢，打动学生的心，引起学生共鸣；要有趣味性，激起学生的学习兴趣。对于学生来说，要注意力集中，在掌握知识的同时，要注意学习方法的掌握。其二，教师讲解要有启发性，要促使学生积极思考，踊跃提问，它说：“广演言教，各各相问。”<sup>②</sup>其三，教师语言表达要简洁练达，具有逻辑性。“吾当为汝次第开张，使无疑滞”<sup>③</sup>。“汝今于此，当须至心，听吾分别，一一解说”<sup>④</sup>。就是要语言简洁明快、准确练达、上下连贯、联系密切、层次分明，具有内在的逻辑性。

语言应用之功，就在于把抽象的概念具体化，深奥的道理形象化，枯燥的知识趣味化。生动形象、富于趣味的讲授，能够对学生强化刺激，引起学生的直接兴趣，使学生注意力集中，体验深刻，思维活跃，有利于学生学习动机的培养和学习效果的提高。《学记》中就有“君子之教，喻也”<sup>⑤</sup>的思想，《太上妙经》完全继承了这一思想，特别重视教学中比喻的应用，提出“善喻方便”的主张。经中应用了大量的比喻。如其将“道性”比作“甘露法味”，以调动学生学习的积极性；如给一个国王讲庸医与良医的区别时，将庸医用乳药给人治病比作“虫之成字”，他说：“如虫食木有成字者，此虫不知是字非字，智人见之，终不喝言，是虫解字，亦不警怪。大王当知旧医亦尔，不别诸病，悉用乳药，如彼虫道，偶得成字，是旧医不解乳药好丑善恶”<sup>⑥</sup>。此比喻形象生动，通俗易懂，使人闻之即明，使得国王茅塞顿开。

## 2. 答问

《太上妙经》的教理教义以问答的形式展开，诸真人问，元始天尊答，所以答问是其采用的重要教学方法之一。要答问，先得有提问。《太上妙经》特别强调教师要鼓励学生提问，它说：“善男子，随意问难，吾当为汝分别解说”<sup>⑦</sup>。就是让学生有疑难就问，积极提问。教师对学生的提问要给

① 《道藏》第五册，第943页。

② 《道藏》第五册，第942页。

③ 《道藏》第五册，第975页。

④ 《道藏》第五册，第976页。

⑤ 《礼记·学记》。

⑥ 《道藏》第五册，第986页。

⑦ 《道藏》第五册，第930页。

于及时强化，以调动其提问的积极性，如贤智真人问：“何以故因是元阳大乘经力故，能出生诸天尊天上正真大道？”天尊赞言：“要乎，深矣！不可思议。”<sup>①</sup>又如真人伊妙林问天尊：“自顾运幸，得遇圣尊，辄敢启问心所疑滞，以见训谕？”天尊含笑：“善哉，善哉！要乎，深矣！随子所问，当为解释。”<sup>②</sup>对于学生的提问，《太上妙经》要求教师要给予及时、准确地回答，书中说：“元阳妙经，复值我能善为讲论，汝今有所疑滞，我为大药王，为汝剖判深疑。”<sup>③</sup>教师要给学生符合逻辑的回答，它说：“我当为汝次第分别，一一解说，晓悟众疑。”<sup>④</sup>教师对于学生的提问，要采取灵活的方式，造成悬念，促使学生积极思考，最后再给以简明扼要的回答。如当众人遇到“非青、非白、非黑”的“大光明”时，元阳真人问天尊道：“此光从何而有？”“天尊嘿然不答”；“无鞅数众、浮空道士”复问，“天尊又复嘿然”；“总持法众”复问，亦“嘿然”；诸众人便互相咨问，讨论、思考，不得明白，“大众自相咨问，无能晓者”。于是“低声下意，咨审尊颜，愿垂开示，晓晤来生”。天尊见时机成熟，便告诸大众曰：“如是光明，名为智慧。智慧者，即是真道。”<sup>⑤</sup>剥去《太上妙经》神秘的面纱，我们可以发现，它的这段论述包含两层含义：一是在学生注意力集中、思维活跃时答问，即把握答问时机；二是面向全体答问，使得众人都能明白，以取得更好的教学效果。

《太上妙经》对师生之间的答问作了系统论述，它要求教师鼓励学生积极提问，要求教师采取灵活的方式给学生的提问以及时、准确的回答。它的这种方法比起那种不顾及学生兴趣爱好，不注意调动学生的学习积极性，一味灌输的教学方式，效果要好得多，不仅在当时有价值，即使在实施素质教育的今天仍有借鉴价值。

### 3. 教学相长

现代教育理论认为，教学过程中的教和学不仅相互依存，而且相互影响、相互促进。《太上妙经》亦有类似的思想。如前所述，它要求介于天尊与凡夫之间的真人、道士、善男子既是教师又是学生，要求此等人在教中学，在学中教，在教育别人的过程中促进自己的发展，提高自己的素质。它

① 《道藏》第五册，第930页。

② 《道藏》第五册，第966页。

③ 《道藏》第五册，第975页。

④ 《道藏》第五册，第975页。

⑤ 《道藏》第五册，第974页。

认为,学生若能从师学道,解悟大道并能教诸众生,便能“自破无明”、“自得净眼”,最终“自得无上正真大道”。它说:

昔未得道,今以解悟;以所得道,为众生说;从本已来,未修善行,今以修竞,以所修为众生说;自破无明,复为众生破无明;自得净眼,复为众生破除盲冥,令得净眼;自知二智,演说二智,既自解悟,复为众生说解悟法;自度无量无边生死大海,复令众生悉皆度脱;自得无碍,复教众生无怖畏,自得无上正真大道。<sup>①</sup>

它这里所讲的“解悟”、“修善行”、“自破”、“自得”、“自知”、“自度”是学的过程,“为众生说”、“为众生破无明”、“为众生破除盲冥”、“演说”、“为众生说解悟法”、“令众生悉皆度脱”、“教众生无怖畏”,是教的过程。它将学的过程与教的过程紧密相连,将教的过程与学的过程和谐统一、融为一体,构建起学——教——学的教学体系。这一过程不仅是学生学——教师教——学生学的过程,亦是教学相长的过程,教因学而益深,学因教而日进。

《太上妙经》中所讲的教学相长是对《学记》“教学相长”的继承和发展,二者既有联系,又有区别。联系在于二者都认为在教中能促进教师素质的提高;区别在于《太上妙经》强调在学中积极地教、在教中积极地学,而《学记》则强调在教中遇到困惑,感到不足才去学,它说:“是故学然后知不足,教然后知困。知不足,然后能自反也;知困,然后能自强也。”<sup>②</sup>前者为学而教,积极;后者为教而学,被动。这是其对前人思想成果的发展,是对魏晋南北朝教学理论的丰富和完善。

#### 4. “非教非不教而亦是教”

《太上妙经》要人学道以度人,但要度人先得有自度的能力,能够自度,“先自度然后济人,先自悟然后悟人,先自安然后安人于道法中”<sup>③</sup>。《太上妙经》充分认识到教学过程中,必须充分发挥学生的积极性和主动性,只有让学生主体精神得到充分发挥,教师在传道中的作用才能得以完全

① 《道藏》第五册,第955页。

② 《礼记·学记》。

③ 《道藏》第五册,第975页。

体现。所以，它在强调教师作用的时候，处处提到学生，除了上文和前面提到的“自度”、“自悟”、“自安”、“自破无明”、“自得净业”、“自知二智”、“自解悟”、“自得无碍”、“自得无上正真大道”外，还提到“自断疑”<sup>①</sup>、“自知见觉”<sup>②</sup>、“自化其身”<sup>③</sup>，等等，以培养学生自我发展和自我教育的能力。可以说，重视学生的自学精神、培养学生的自我发展能力，成为《太上妙经》教学思想的一个重要特色。能从如此多的方面对学生的自主精神进行论述，不仅在当时少见，就是在整个中国古代教育史上亦不多见。这是《太上妙经》留给后人的一笔宝贵的精神财富，亦使得《太上妙经》的教学思想在道教教育史上发出耀眼的光辉。

《太上妙经》以壮大道教势力为己任，以培养传教者为手段，注重培养能够独立地自我发展、具有自我教育能力的求道者，注重培养求道者自己学习、自我能力的发展，达到“无师无侣，自悟疾知”<sup>④</sup>、“不从他闻，而能自知无上正真道意”<sup>⑤</sup>的境界。而对于教的过程来说，要达到“非教非不教而亦是教”<sup>⑥</sup>的境地。让我们来分析一下此句话的含义，“非教”是“不教”；“非不教”是双重否定，其意为“教”；“亦是教”就是“都是教”。就是说，不教、教都是教，即教是教，不教也是教，要教给学生自己学习、自我发展的能力。现代教育理论认为，“从根本意义来说，教的目的本来就是为了不教”<sup>⑦</sup>。当代著名教育家叶圣陶亦曾说：“教任何功课，最终目的都在于达到不需要教。”<sup>⑧</sup>我们不能将“非教非不教而亦是教”完全等同于“教的目的本来就是为了不教”，但它确有这种思想的因子。《太上妙经》能在一千多年前提出这样宝贵的思想，是对我国古代教学理论的发展，亦是中华民族对教学理论的历史贡献。

### 5. 因材施教

孔子虽未提出因材施教这个概念，却是因材施教的典范，培养弟子三千人，身通“六艺”者七十二人。朱熹在对孔子教学方法概括时指出：“孔子

① 《道藏》第五册，第985页。

② 《道藏》第五册，第951页。

③ 《道藏》第五册，第945页。

④ 《道藏》第五册，第953页。

⑤ 《道藏》第五册，第972页。

⑥ 《道藏》第五册，第956页。

⑦ 南京师范大学《教育学》编写组：《教育学》，人民教育出版社，1984，第389页。

⑧ 刘国正主编《叶圣陶教育文集》第二卷，人民教育出版社，1994，第477页。



教人，各因其材”<sup>①</sup>。遂有“因材施教”的说法。孔子的这种施教方法，随着教育的发展而不断得到发展，《太上妙经》就是一个典范。

《太上妙经》在提出“一切众生悉有道性”的同时，又提出“一切众生于三法之中悉有等智”<sup>②</sup>。就是说人的智力有差异。它认为人的智力差异除了由于人先天禀赋的“道性”多少不均外，还由于人的后天活动和环境的影响不同，它说：“眼识性异，乃至意识性异”、“眼根相应异，乃至意识根相应异”、“眼根识异，意根识异”。<sup>③</sup>就是说，由于人的观察方式、观察对象等不同，使得人的“意识”（智力）不同。学生的智力有差异，就要求采取不同的方法进行施教，“随众生受性利钝业根受识”<sup>④</sup>。它将人分为“下根”、“中根”和“上根”三类，“为中根人于元阳世界轮于法轮；为上根人中法王、定光真人等，今于甘露城中为诸真人转大法轮”<sup>⑤</sup>；对于“极下根者，天尊终不为转法轮”<sup>⑥</sup>。剥掉其神秘外衣，我们可知，它在讲对不同的受教者采取不同的教育方法。它认为针对不同的学生采取不同的方法，能起到激发学生学习欲望和提高学习效率的功效。它说：“如是观察等法，对治之门，亦欲乐闻无上大乘。如所闻已，能为他说，善持净戒，渴仰大乘，既自充足，复能充足余渴仰者。善能摄取无上智慧，爱乐大乘，守护大乘；善能随顺一切世间，度未度者，解未解者。”<sup>⑦</sup>《太上妙经》的此段论述包含以下几层含义：其一，通过观察了解，采取不同的方法施教；其二，由于方法对头，使学生产生学习兴趣，“乐闻无上大乘”；其三，学生将所学用于实践，为他人解说，使更多的人乐于学习大乘，“渴仰大乘”；其四，学生在解说大乘过程中，能对所学有更深体悟，“摄取无上智慧”，亦能带动其他人向往、爱乐“大乘”。一次有效方法的使用，将因材施教与带动一片结合起来。

《太上妙经》所讲的因材施教与孔子所实行的因材施教是有区别的。它在教诸大众时说：

① 《先进·从我于陈蔡者章》。

② 《道藏》第五册，第928页。

③ 《道藏》第五册，第927页。

④ 《道藏》第五册，第959页。

⑤ 《道藏》第五册，第929页。

⑥ 《道藏》第五册，第929页。

⑦ 《道藏》第五册，第980页。

若有众生贪著财物，我当施财，然后以是元阳妙经劝之令读；若尊贵者，先以软语随顺其心，令其欢喜，然后复以元阳妙经而教导之；若有毁谤大乘经者，当以威力迫之令伏，既已伏已，然后劝令读诵元阳妙经；若有愿乐真道经者，我今应当躬往恭敬，供养尊重，得措赞欢。<sup>①</sup>

《太上妙经》为了以让人“读诵元阳妙经”，针对不同的对象采用“施财”以“劝”、“软语随顺其心”以“教导”、“威力迫之”以“劝令读诵”、“躬往恭敬”以鼓励等诸多方法，其中有强迫，有说教，有诱导，有恭敬表扬。而孔子在施教过程中，更多的是采用说教的方式。如子路、冉有问“闻斯行诸”时，孔子回答子路时说：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”回答冉有时则说：“闻斯行诸”<sup>②</sup>。体现了孔子有抑有进的补偏救弊的因材施教的辩证思想。它侧重于孔子的说教，体现了孔子——教师在教学中的尊贵地位。《太上妙经》亦有如此一面，它搬出的“元始天尊”就具有至高无上的尊贵地位，但是在具体施教中，它还采用诱导、因势利导、鼓励表扬等方法，这是其优点方面。但是它又提出威胁、恐吓的手段，则是其消极方面。这便是孔子与《太上妙经》在因材施教上的区别之处。

《太上妙经》作为道教经书，以壮大道教为目的，以布经传道为己任，编造出诸多神秘人物，吹捧学习道经的作用，采用各种方法，甚至威逼利诱，为其自身生存拓展空间，这是由其宗教本性和当时佛道斗争的环境所决定的。但是，其中一些具体的传道方法还是可取的，如其采用的“善辞巧妙，善喻方便”、问答法、“非教非不教而亦是教”、因材施教等，仍可为今天的教学所借鉴。

## 二 学习思想

《太上妙经》将热爱学习道经的行为称作“善”，认为学习中必须有九善，指出“心信者是善”，“常往法座者善”，“礼拜者善”；“至心听法者善”，“思寻其义者善”，“如说行是则为善”，“能利益一切众生是则为善”，等等，认为“住是九善，即得真于观行”<sup>③</sup>。就是说，具有此九种学习行为，即是真正的善

① 《道藏》第五册，第953页。

② 《论语·先进》。

③ 《道藏》第五册，第944页。

行。它还认为，要获得“无上正真大道”，除了要有“善”行，还得掌握修道方法，“导行四种修学之法”，即：“一者从师，受于元阳经典；二者从善知识，开道深疑；三者思维玄义，得空苦法；四者修行精进，志愿成道。”<sup>①</sup> 围绕着学习道教经书，获得真道，《太上妙经》提出诸多修学之法，分述如下。

### （一）“心力专精，嘿念洞思”

《太上妙经》认为，要学习道经，获得大道，就必须目的明确、精神专一，志向坚定、勤奋努力。目标明确，是修成真道的首要问题，这就如同为得阴凉、花果及木材而种树一样，“如人种树，为得阴凉、为得花果及以材木”<sup>②</sup>。学习也一样，就得目标明确，专心致志，努力不懈。它说：“若人修行，心力专精，嘿念洞思自然，广作功德……所营在法，修如是行，则能深解妙法，成于真道。”<sup>③</sup> 它认为自然道意，如水中之月，水动则动；如同画像，易坏难成，“难发易坏”。所以还须专心一意，励志不二，一心向道，虽“见珍玩满此地上、诸山、大海，不生贪乐，如是粪秽”<sup>④</sup>，而“唯欲求无上正真大道、自然之果”<sup>⑤</sup>。学道不仅要目标明确，专心一意，还须勤修不懈，唯此方可见成效。它说：“若能按经修行，晨夕愿念，于家别立精舍、方丈之室，烧香供养，积年不退。如此精诚，皆获自然道果。”<sup>⑥</sup>

《太上妙经》要求求道者目标明确、精诚专一、勤奋努力要落在实处，而非徒有其表而无其实。为此，它提出别具特色的考察之法，说：“我今虽见是人专修苦行，无烦无恼，住于道中，其行清静，未能信也；我今要当自往试之，知其真实堪任荷负正真大道、自然之重担。”<sup>⑦</sup> 《太上妙经》考察学生的目的，在于让求道者将其目标转化为终身奋斗的信念、达到“爱乐”、“思念”、“护惜”、“爱念”、“贪乐”和“信敬”的境界，使“其心悉皆尊重正法、修于大乘、爱乐大乘、思念大乘、护惜大乘”<sup>⑧</sup>，使其“爱念真道经典、贪真道经、乐真道经、信敬爱持、供养礼拜”<sup>⑨</sup>，最终功成行遂，获

① 《道藏》第五册，第943页。

② 《道藏》第五册，第978页。

③ 《道藏》第五册，第978页。

④ 《道藏》第五册，第931页。

⑤ 《道藏》第五册，第932页。

⑥ 《道藏》第五册，第978页。

⑦ 《道藏》第五册，第932页。

⑧ 《道藏》第五册，第974页。

⑨ 《道藏》第五册，第931页。

得大道。《太上妙经》主张人在学习时，要将求学目标转化为奋斗的信念，专心定志，精诚求学，坚持不懈，有其合理性。但是，它把宗教经典作为学习对象，把人们的思想紧紧束缚在宗教教义之中，这是其宗教性在学习方法中的体现，我们应当批判和剔除。

## （二）“书写读诵”，“思惟其义”

《太上妙经》认为，学习是学习者积极活动的过程，学习中会遇到“三疑”、“四疑”、“五疑”等诸多疑惑，如“疑道”、“疑法”、“疑真”、“疑戒”等种种疑惑。这些疑惑如何得解？它认为，只有“书写读诵，为他演说，思惟其义”。它说：

听是经者，如是三疑永断无余。书写读诵，为他广说，思惟其义，则能了知一切众生悉有法性。

听是经者，则得永断疑惑之心。书写读诵，为人演说，思惟其义，五疑永断。<sup>①</sup>

听是经者，断除疑心；思惟义者，断疑义心。<sup>②</sup>

若复有人书写读诵，为他广演，说解其义，则得正直，无邪曲见。<sup>③</sup>

它认为，通过老师的讲解，明白求道的道理和好处，断除疑惑之心，专心学道，然后耳手口并用，进行学习，并将所学表达出来，即“听是经”、“书写读诵，为他广演”；最后，积极思考，将所学的东西内化为自己的知识结构，即“思惟其义”、“无邪曲见”，以提高自身的智慧品质。

现代教育心理学认为，“人的智力活动按阶段形成，即人的智力活动过程是一个从外部的操作动作逐渐向内部的智力动作内化的过程。大致经历活动的定向阶段（即知道教师对活动过程与结果的要求），物质活动或物质化活动阶段（即利用实物或可操作的模型等进行认知活动的阶段），有声言语阶段（即用出声的言语陈述自己的认识活动阶段），最后进入无声或内部言语阶段，表明智力动作或智力技能已经形成”<sup>④</sup>。《太上妙经》

① 《道藏》第五册，第972页。

② 《道藏》第五册，第972页。

③ 《道藏》第五册，第972页。

④ 邵瑞珍主编《学与教的心理学》，华东师范大学出版社，1996，第229页。

认为,人的智力发展要经过“听”(定向)——“读诵”(有声言语表达)——“思惟”(无声言语)三个阶段。通过以上比较,我们虽不能说二者完全一致,但确有相似之处。笔者深知“求之过新,反失其真”之理,并非刻意拔高《太上妙经》的思想,但是我们无论如何都不能否认其思想与当代教育心理学有相通之处。它的这种思想是留给后人的宝贵财富,值得后人去挖掘。

### (三) “静定” “知见”

道家的创始人老子,要人“至虚静,守静笃”<sup>①</sup>,去欲无为,以修大道。他的这一思想为后来的道教所继承,并成为修道之前提。《太上妙经》就继承并发展了这一思想,它说:“见生死中多诸过患,心即退悔,敛闭六情,绝除五欲,修于妙道,思念真经。”<sup>②</sup>它的“敛闭六情,绝除五欲”便是要求人去除各种邪欲,保持内心平静,而“思念真经”,“修于妙道”。它认为,人若品行高尚,行无诸恶,内心便会安稳,“若见若闻,悉无诸恶。以无恶故,心得安稳”<sup>③</sup>。人若内心安稳,便会心静气定,就会得到所学知识的实质,就不会为生死恐惧所患,而得逍遥,如此则得见法性,修成真道。“以安稳故,则得静定;静定故,得实知见;得实知见故,厌生死;厌生死故,则得逍遥;得逍遥故,得见法性;见法性故,得于真道”<sup>④</sup>。“静定”是对佛教概念“禅定”改造而来,这里是指通过精神集中、精诚思考而获得对“道”的悟解的一种修习活动;“得实知见”即指得到所思考问题的实质。《太上妙经》将人的品德修养与人的情绪相联系,又将人的情绪状况与学习深度、学习效果密切相连,认为良好的心理状态不仅有利于人更快、更好地获得知识,而且会对所学知识有深入理解,有利于把握问题的实质。现代心理学亦认为,不佳的情绪会让人注意力难以集中,难于思考,而且持续的情绪低潮会影响人的学习能力。人的“大脑边缘系统与新皮质,杏仁核与前额叶都是相辅相成的”,只有“彼此合作无间时,情绪智商自是相得益彰”<sup>⑤</sup>,进而影响他的人生态度。《太上妙经》认为人要“得于真道”,就得内心安稳、“静定”、“得实知见”,要人心情平静,内心和谐,精诚思

① 《老子》第十六章。

② 《道藏》第五册,第957页。

③ 《道藏》第五册,第952页。

④ 《道藏》第五册,第952页。

⑤ 柏桦:《EQ情商》,中国文史出版社,1997,第6页。

索，是有积极意义的。

#### （四）人“如灯柱，唯藉于油”

《太上妙经》认为，人在年少之时，身强体健，形貌端正；年老之时，则容貌憔悴、形枯体瘦。“少则端正，形貌鲜洁；老至憔悴，颜容枯瘦”<sup>①</sup>。年老之人常念少时壮举，充满怀念、留恋，“既为衰老所毁，常念少年所为事业”<sup>②</sup>。如何防止这种怀旧情绪发生呢？它认为，只有经常学习，不断给自己加“油”，它说：“譬如灯柱，唯藉于油，油既消尽，势不久停”<sup>③</sup>。就是说，人生如同灯柱，灯依于油，人藉于学；灯要常明，必须经常加油，人要常明，必须勤学不止。它谆谆告诫人们从年轻到年老都要惜时勤学，“真人道士，老亦如是，唯藉于油。油既耗尽，衰老之柱焉得久长？”<sup>④</sup>为此，它倡导人们若能出家，则出家学道；若不能出家，则于家别立精舍，按经修行，晨夕愿念，积年不退，无时不学，无处不学。“善男子若男若女，能如是念道者，若行若住、若坐若卧、若昼若夜、若明若暗，常得不离，见诸真道”<sup>⑤</sup>。就是要人们时时学习、处处念道，这样就会使自己不断进步。《太上妙经》的这种学习思想，不仅在当时对于培养高素质、高规格的教徒有积极意义，即使在今天仍有较高的借鉴价值。日新月异的科技发展，要求人们建立终身教育体系，构建学习型社会，让人们学会自己学习，自我发展，要人们时时学习、处处学习，不断给自己加油充电，以适应不断发展的时代需要。《太上妙经》的这种思想正为我们提供了终身学习的经验智慧。

### 第七节 道德教育原则和方法

道教历来重视道德教育在求道过程中的重要作用，强调修德得道、得道成仙。《太上妙经》继承了这一传统，提出修道先修德。它从反面说：“犯四盟律，终不能得上正真自然大道”，“诽正法，人终不能得自然妙道”，“十恶之人，终不能得正真之道”<sup>⑥</sup>。它以道家的清静无为、去恶从善为主要

① 《道藏》第五册，第922页。

② 《道藏》第五册，第922页。

③ 《道藏》第五册，第922页。

④ 《道藏》第五册，第922页。

⑤ 《道藏》第五册，第955页。

⑥ 《道藏》第五册，第917页。

内容，又大量引进佛教的“慈悲喜”、“布施”、“轮回”报应等内容，围绕修德成道，提出一些独特的德育原则和方法，分述如下。

### 一 “观身”、“观行”、“观身检行”

《太上妙经》认为，在求道过程中，必须淡泊名利，清净无为，所以倡导学道者出家，以断除世俗间的名利、爱欲之情，进入一个学道的良好环境，潜心学道。因为人有欲望，欲望的发展会严重影响到修道过程及其结果，所以，它要求求道者须时时“观身”、“观行”、“观身检行”，经常自我观察、自我反省、自我校正不良行为，并提出相应的内容和方法。首先是“观身”。所谓“观身”，就是要时常自观其身，内心平静，身无恶染。它认为“观身”要从五个方面来进行：“一者观身不净，二者观身苦恼，三者观身无常，四者观诸法无我，五者观身空寂，一无所有。”<sup>①</sup>它要求求道者应修习五种观身之法，身无恶染，以保证修道过程顺利进行。其次是“观行”，即时刻检查、反省自身的言行。它认为，要获得元阳秘要，还须有四种观行：“一者观身常静，不染秽恶；二者观心常定，无有异想；三者观诸法中，无有我相；四者观于万物，一想平等。”<sup>②</sup>最后是“观身检行”，即时刻自观其身，检查行为。“观身检行”，要从二十个方面来进行。它说：

一者我此身心，空虚无满；二者无诸善根，堪有开发；三者我此生死，未护和顺；四者堕坠深坑，无处不畏；五者以何方便，得见真道；六者云何修定，得见天尊；七者生死常苦，无常我净；八者入难之难，难得远离；九者恒为怨家之所随逐；十者无有一善，能遮诸恶；十一者三恶中未解脱；十二者具足种种诸恶邪见；十三者亦未造立度五逆律；十四者生死无际，未得真趣；十五者不作诸业，不得果报；十六者无有我作，他人受是；十七者不作善因，终无善果；十八者若有造业，果终不失；十九者因无明生，亦因而死；二十者去来见（现）在，常行放逸。<sup>③</sup>

① 《道藏》第五册，第917页。

② 《道藏》第五册，第958页。

③ 《道藏》第五册，第963页。

“观身检行”是对“观身”、“观行”的深化。它以得道为目的，要人谦虚无满，开发善根，解脱苦难，获得“真趣”；同时论述了因果报应，五道轮回没有偏差。它认为人若用心观察这二十种事，便“终不作诸恶，无有死畏、三恶道畏”，相反，“若不用心观察如是二十种事者，心生放逸，无种不作”<sup>①</sup>。

它认为，要修德除了经常观察、检验自己的言语行为外，还得经常学习，要“心信”真道，常往“法座”，经常“礼拜”，用心“听法”，寻思其义，言行一致，利于众生等等，认为做到如此，便“得真于观行”。它认为，要“检身”，还得“护身”，远离一切恶行。它说：“若兴恶事，则便离之；若能作善，则不远离，常以智慧而相护持。作于善法，离于恶事，真人道士自观其身。”<sup>②</sup>相反，人若不远离诸恶、不兴善事、不善护身，就会生有诸“漏”，危及生命，“若不护身，命则不全；命若不全，则不能书写读诵、受持供养元阳上品大乘经义，为人解析，思惟其义，是故真人道士应善护身。以是义故，真人道士得离一切恶漏”<sup>③</sup>。可见，要得“正真大道”，就得护身，就得“观身”、“观行”、“观身检行”。

## 二 “方便慰诱，不加其恶”

《太上妙经》以一切人为教育对象，它说：“一切众生终无取舍”<sup>④</sup>，“我今慈念众生，无有偏恩、贵贱之心，无有人物贪著之心，是故我今平等一相，无有二边。”<sup>⑤</sup>它以教育众生为己任，重视对求道者的正面诱导，使其向善、好善、修善、为善。对于行有恶漏但有悔意的人，不是厌弃，而是给予积极的鼓励和教导，它说：“一切众生若受苦时，或生一念改悔之意，我即为说修善方法，彼于一念生善根。”<sup>⑥</sup>就是说，当人有不善之行、正受诸苦之时，若有悔改之心，作为传道者，应抓住时机，进行道德教化，使其向善、行善。这就如同“父母唯有一子，行住坐卧，心常爱念，若有罪咎，方便慰诱，不加其恶”<sup>⑦</sup>。作为真人道士更应如此，“见诸凡夫一切众生，身

① 《道藏》第五册，第963页。

② 《道藏》第五册，第970页。

③ 《道藏》第五册，第970页。

④ 《道藏》第五册，第935页。

⑤ 《道藏》第五册，第959页。

⑥ 《道藏》第五册，第934页。

⑦ 《道藏》第五册，第934页。



口意业多为不善。真人见已，则以智手拔之令出”<sup>①</sup>。对于道德认识和道德行为有缺陷的求道者，传道者要充分了解其形成的原因，采取适当方法，对症下药，治病救人，使其改过迁善，要“观诸众生烦恼病根，方便教化，令知经典，修于正法”，要“如良医为病服药，随其病根，应病与药”<sup>②</sup>，要以一片爱心去挽救众人，从而使人向善、为善。

《太上妙经》认为改过迁善要及时，这就如同救人、救火一样，只有及时方能获得良好效果，而不是等待所谓“良辰吉时”。它说：“道法之中，无有选择良辰吉时。”<sup>③</sup>又说：“譬如重病之人，不择良日时节吉凶，唯求良医。”<sup>④</sup>它认为良师益友在改过迁善中起着重要作用，“莫若善友、良医、妙药能除重病烦恼之业”<sup>⑤</sup>。而诵读元阳上品妙经更有如此之功效，“元阳上品妙经即是一切众生良医妙术”<sup>⑥</sup>，“灌洗身心，得悟真道，是谓良医”<sup>⑦</sup>。诵读《太上妙经》，不仅能使人向善，不为诸恶苦所恼，还能“得悟真道”。

### 三 陶冶教育

陶冶教育是教育者自觉地利用环境、气氛以及教育者自身等因素对受教育者进行积极影响的方法。其关键是有意识地创造教育情境，使受教育者置身于所设置的教育情境中，耳濡目染、潜移默化地影响受教育者的情感 and 认识，即所谓的“陶情”、“冶性”，以达到塑造人格的目的。道教名士历来重视选择名川大山、风景秀丽、环境优美、空气清新、阳光充足之地作为修道之所，他们长时间处在这样的环境中，心情愉快、轻松，不仅有利于陶冶其美的情操，而且能激发其求道欲望，调动其求道积极性，提高求道效率。《太上妙经》就特别重视选择优美的自然环境作为其修道之处。它说：

我今于此东方恒河世界，名曰不动之处，国土緬平，无有沙磧。其地七宝壮严，无有沟坑，其诸树木华果茂盛，无时不有。若有众生闻其

① 《道藏》第五册，第934页。

② 《道藏》第五册，第959页。

③ 《道藏》第五册，第962页。

④ 《道藏》第五册，第962页。

⑤ 《道藏》第五册，第962页。

⑥ 《道藏》第五册，第962页。

⑦ 《道藏》第五册，第961页。

华香，身心清静，晓悟大乘，譬如仙士获于道果。复有一大河水，其水香美，八味具足，若有众生在中浴者，皆得清静，了然悟道。其河有种种之华、种种之香，一切众生闻其华香，皆得清静，释然悟道。<sup>①</sup>

此处虽有夸张之笔，但其主张选择树木繁茂、鸟语花香、青山秀水之地作为修道之所的意思是很明显的。

《太上妙经》还重视良好的人文环境和榜样的陶冶教育作用。它说：“愿诸凡夫一切众生悉为布施、持戒、忍辱、精进神妙香华之所熏修；愿诸凡夫一切众生皆得成就无上元阳上品微妙宝香，其宝香气，遍满虚空”，“纯食元阳上品大乘香涂，如蜂采其花，取其香味”<sup>②</sup>。它认为良好的人文环境对求道者有莫大的好处，所以它“愿合诸凡夫得天中所卧之榻，得大智慧，坐四如意，处卧于真人之榻，不卧于邪魔之榻”<sup>③</sup>，“愿诸凡夫得清静榻，专无上正真之道”，“愿诸凡夫得善法榻，常为善友之所拥护”，“愿诸凡夫得左胁卧榻，依于圣人之所行法”，“令诸凡夫处大乘屋，修行善友所行之行，修大悲、行度妙、行诸天真人所行之行”。<sup>④</sup>《太上妙经》意识到教育者的以身作则以及各方面的优良品质，是陶冶教育的重要因素。对于求道者要“依于圣人”、“修于善友”、“行诸天真人所行之行”。

《太上妙经》还重视利用优美的艺术形式对学生进行陶冶教育。它说：

譬如种种杂彩画饰所乐见，诸木皆以种种香涂，郁余沉水及胶香等，以诸华而为庄严众宝莲华，诸香木上悬五色幡，柔软微妙，犹如天衣彩段、缯锦绣……其华纯以真金为叶、金刚为台，中多有黑蜂游集其中，欢娱受乐，又出妙音。……复有种种歌舞伎乐、箏笛笙篪、箫瑟鼓吹……离于恚、秽浊、毒心，无余思愿求世间福乐，唯志无上清静法戒。<sup>⑤</sup>

在如此优美的环境中，有如此高雅的艺术形式，求道者不但喜爱，而且会在愉悦的艺术享受中受到教育。长期的艺术熏陶不仅可使求道者体味人

① 《道藏》第五册，第974页。

② 《道藏》第五册，第948页。

③ 《道藏》第五册，第949页。

④ 《道藏》第五册，第949页。

⑤ 《道藏》第五册，第980页。

生，除去污浊恶念，而且可以使他们的精神生活丰富，道德情操高尚。道教在我国古代音乐、建筑、绘画、造像、壁画等方面所积淀的丰富的艺术形式，是其进行陶冶教育的材料和见证。

现代心理学认为，“人的理智和情感、有意识和无意识是始终交织进行而不可分割的活动。当这些活动处在和谐的状态时，也就是人们活动最顺利和最有效的时刻”<sup>①</sup>。陶冶教育能使人的学习处在愉快而不紧张的情境下，有益于人的记忆潜力的开发；能调动人自身的生理和心理潜力，使人理智和情感统一起来；能使人接受有意识和无意识的知识，能使人产生轻松愉快的情绪，并能增强激发学生的记忆力、理解力、想象力，能培养学生的个性品质。因此，陶冶教育不仅是一种有效的德育方法，亦是一种很好的教学方法。《太上妙经》主张利用各种有利因素对学生进行陶冶教育，有其合理性。但编造出一些世间不存在的神秘的妙境和东西来愚弄教徒，应当给予批判。

#### 四 “改过修善”，“鞭杖治之”

《太上妙经》重视给求道者以正面的说服教育，强调其积极主动地修德求道，但对于那些顽固不化、处处为恶之人，便利用宗教的神秘性和权威性给以威慑和惩罚。它说：“善男子，犹如父母唯养一子，爱之甚重，犯于官律，是时父母以怖畏故，若擒若杀，虽复擒杀，终无恶心。”<sup>②</sup>可见，对于那些作奸犯科的不善者，可以“擒杀”。它对那些诋毁元阳妙经者，即利用体罚的方式，令其信服，“若有凡夫一切众生谤元经者，即以鞭杖苦而治之，或害其命，故令改恶修于善道”<sup>③</sup>。对于那种不“改恶修于善道”之人，不仅利用体罚之法令其信服，而且借助于一些神秘的宗教教义给于心灵上的震慑。它继承道教的因果报应之说，又吸收佛教的五道轮回之论，认为人不向善，滥杀无辜，心无改悔，必遭恶报，堕于三涂地狱。“若害善人德行、道士及父母与牛，堕于地狱，无有劫数”<sup>④</sup>。让他在地狱中永世不得翻身，或死后遭报应，沦为“畜生”，“若有心生不信，堕三恶道中畜生之报”<sup>⑤</sup>。

① 南京师范大学《教育学》编写组：《教育学》，人民教育出版社，1984，第455页。

② 《道藏》第五册，第935页。

③ 《道藏》第五册，第935页。

④ 《道藏》第五册，第936页。

⑤ 《道藏》第五册，第950页。

它甚至用诅咒的方式，让那些毁谤元阳上品大乘经典者将受“放逸死”；诅咒那些毁谤圣人所制法律者将受“破法死”；诅咒那些不修善德、恶贯满盈之人将受“怨憎会苦”，即死后沦为“畜生”、“饿鬼”，进入“地狱”<sup>①</sup>。《太上妙经》用大量篇幅来说明因果报应不会遗漏，要人们守戒、修善、悟道、体道，依道而行，否则必遭恶报。它的这些思想显然是荒诞的，是其缺乏正确理论依据的必然结果，是其宗教性的弊端在教育上的体现。但是，它的这种思想，在当时科技水平落后的情况下和天下纷争的社会现实中，对于那些贪欲膨胀、利欲熏心、争权夺利、好战不休的统治者来说，有一定的警示作用。

## 第八节 教育思想的特点及其现实意义

《太上妙经》产生于社会大动荡之际，玄、儒、佛、道等各种思潮异彩纷呈之时。它立足于道教，广泛吸收儒佛思想充实和提高自身的理论水平；重视教育对人的身心发展的作用；强调发挥人的主体精神，从而形成《太上妙经》教育思想的三大特点。了解《太上妙经》教育思想的这些特点，对于我们正确对待传统文化与外来文化，客观鉴定传统教育以及确立现代教育观念都有重要的参考价值。

### 一 博采儒释提高自身

《太上妙经》以道家道教的教理教义为基准，以开放的态度广泛吸收前人的思想成果和外来文化的养分，博采众家，使其内容博杂丰富，构成它的一个重要特点。它的这种开放的态度和具体的操作方式，为我们提供了两个值得思考的问题。其一，作为道教经典，《太上妙经》吸收了大量的佛儒思想，尤其是佛教思想，来提高自己的理论水平，更新、充实自己的教育内容，改进自己的教育方法，构建起自己的教育思想体系。它的这种开放的态度，已经突破了魏晋之际道教对待外来文化（佛教文化）采取的那种封闭、狭隘的态度，由贬低转向承认、进而进行简单的改造和吸收，由排斥转向融合。这一点很值得我们借鉴。现代社会、现代文化和现代教育不再是一个封闭的系统，而是一个开放的系统。开放性是现代社会的显著特

<sup>①</sup> 《道藏》第五册，第920页。

征。事实证明，现代“教育要适应和促进社会发展的需要，就应该成为一个开放系统”<sup>①</sup>。“现代教育的开放性不仅表现在制度上和组织形式上不再是封闭的了，而且表现在课程内容、教学方法等也不再是封闭的了”<sup>②</sup>。《太上妙经》对待外来文化的这种态度，可以为我们在对待外来文化的态度上和更新教育的观念上提供经验借鉴。其二，从《太上妙经》对佛教思想吸收的具体操作过程中，我们可以发现，它的这种吸收，属于抄袭或简单改造，生吞活剥，生搬硬套，不是在消化的基础上吸收，使其有机地融入道教的教理教义之中。这种吸收虽然还没有达到被“佛化”的危险程度，但缺乏“道化”的深度。了解这一点，有利于我们处理好传统文化、西方文化与马克思主义文化三者之间的关系，正确地将“传统文化与西方文化、马克思主义文化相结合”，从而“创造一种崭新的文化。这种新文化就是指导中国走现代化道路的文化”<sup>③</sup>，服务于我国社会主义现代化建设。《太上妙经》博采佛儒思想对我们的启示是：必须以开放的态度广泛吸收人类一切优秀文化的养分，来促进我们的文化发展，创造新文化；必须对外来文化进行深层次地改造，批判继承，消化吸收，避免盲从和教条。

## 二 重视教育对人的身心发展的作用

首先，重视教育对人身心发展的作用，忽视教育的其他作用，是《太上妙经》教育思想的一个鲜明特点，这对于我们客观地评价传统教育有一定的意义。如前所述，《太上妙经》认为通过教育可以使人获取知识、增长技能、发展智力，使人由愚而智、品德高尚、身心和谐，最终使人获得“真道”，安住于“元阳大乘世界”。尽管受当时科技水平落后的客观条件的限制，尤其是对人自身认识还比较肤浅，但是，它能从人的身、心两方面来论述教育对人的作用，强调人的身心和谐发展，这一点是很珍贵的，也是很重要的。我们对传统教育的研究往往以儒家教育为主，或仅指儒家教育，而儒家教育又有“君子”与“野人”、“劳心者”与“劳力者”之分，注重“君子”、“劳心者”的培养，注重统治者的培养，更多地强调人的“心”——智，重视教育的政治功能，将人的身心割裂开来，以至于人们通

① 厉以贤主编《现代教育原理》，北京师范大学出版社，1988，第28页。

② 黄济等主编《现代教育论》，人民教育出版社，1996，第187页。

③ 赵吉惠著《中国传统文化导论》，陕西人民教育出版社，1994，第246页。

常认为“传统教育除了传授文化知识外，主要是为社会政治服务，政治功能是传统教育的核心”<sup>①</sup>。但是，道家道教教育作为传统教育的重要组成部分，更多地强调个人的和谐发展，崇尚个性的自由，追求“返朴归真”、“脱俗超凡”、“提倡柔静之道”<sup>②</sup>，最终使人“长生成仙，企求达到人的主观精神与客观自然界和谐统一的最高境界”<sup>③</sup>。尽管有一些道家道教学者和经典强调教育的政治功能，但政治功能未必是道家道教教育的核心。纵观《太上妙经》全文，关于教育的政治功能极少涉及，这与传统儒家教育形成鲜明的对照。透过《太上妙经》关于教育作用的论述，可窥见道家道教教育的一个重要特征，即：重视教育对个体身心发展的作用。了解这一点，有利于我们对传统教育作出更为客观的评价。

其次，了解《太上妙经》关于教育对人身心发展的作用，有利于避免现实中两种极端的倾向。<sup>④</sup>“上学无用”论。这种措辞似乎有些危言耸听，但现实中确有其事发生。笔者所在家乡比较落后，经济极不发达，中、小学辍学率较高。笔者曾经所在的一所学校中，有一班的学生，初一时36人，初三毕业时仅剩16人，失学率高达55.6%。笔者曾与其中许多辍学的学生谈心，了解到他们的说法及其主要原因有：我比较笨，不是学习的材料；经济困难，无法继续上学；大学生毕业都无法找到工作，我们上学还有什么用，还不知道到时能否考上，不如早点参加劳动，减轻家庭经济困难等。经过深入了解，笔者发现，第一类学生对学习缺乏信心，但更多的是一种托辞；第二类情况的确存在，但人数较少；第三类学生为大多数，而且许多家长亦持相同态度。笔者留意过当地许多学校，发现中小學生辍学情况相当严重，尤其是在高校收费和毕业生不再分配工作的情况下，更有发展的趋势。这一特例足以表明处于贫穷落后农村地区的教育现状。而且，“有关数据表明，我国……15岁以上人口的文化程度，75%左右都在初中以下”<sup>④</sup>。这一组让人忧心忡忡的数字，不会与这种观念没有一点关系。试想，在今天竞争日益激烈的环境中，一个认为读书无用、缺乏教育、缺乏基本的知识贮备和技能素质的人是很难适应的。<sup>②</sup>“读书万能”论。子夏提出“学而优则仕，

① 厉以贤主编《现代教育原理》，北京师范大学出版社，1988，第68页。

② 牟钟鉴等主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，第74页。

③ 刘国梁著《道教精萃》，吉林文史出版社，1991，《自序》第1页

④ 高志敏：《关于终身教育与学习化社会理念的探讨》，载《教育研究》2001年第3期，第55页。

仕而优则学”<sup>①</sup>的观点，被后人极端发挥，宋真宗曾倡导“书中自有黄金屋”、“书中自有颜如玉”的读书目的，似乎只要将书读好，什么荣华富贵、功名利禄、美女小姐都会随之而来。时至今日，这种传统的教育观念仍有市场，“东方人的求学目的是‘功名+物利’”，“构成特殊文化传统中特殊的精神需求”<sup>②</sup>，以至于出现千军万马挤上高考的独木桥，以出人头地。岂不知“三百六十行，行行出状元”！这就要求我们驱除传统教育观念的阴影，“不仅要批判和扬弃传统的育人文化，更新旧的观念，而且……要变独木桥为立交桥，建立一种促进人的全面发展的、可供选择的、公平的学校制度”<sup>③</sup>。

《太上妙经》重视教育对人身心发展的作用而忽视教育的其他作用，不仅对我们客观界定传统教育有重要意义，而且可以使我们在现实社会中避免两种极端倾向，即：教育既非无用，又非万能。也就是说，教育的本质在于它是一种培养人的活动，是促进人的发展的一种有效手段。

### 三 教学中强调学习者主体性的发挥

《太上妙经》不仅强调教学中教师要积极主动地教，而且更为重视学生积极主动地学。因此重视教学中学习者主体性的发挥是《太上妙经》教育思想中最为显著的特征。它的这一思想集中体现在师生关系、教学思想和学习思想中。它将教学中教师的教与学生的学紧密地联系起来，提出真人、道士、善男子既是教师，又是学生，教授时为主导，学习时为主体，从而将教与学、主导与主体有机地连为一体。它的这种主张，即使是在现在仍有现实意义，尤其是对于高等教育的后期阶段和成人教育，更有借鉴的价值。《太上妙经》从“自破无明”、“自知二智”、“自断疑”、“自悟”、“自化其身”、“自得无上真正大道”等诸多方面论述学习中学习者的主体作用。在如何发挥学生主体作用的问题上，《太上妙经》亦提出了具体的观点，它的教学方法和学习方法基本上都是围绕这一主题展开的，具有一定的可操作性。同时，它还注意到学生学习时的目的、态度、兴趣、品德、思维、情绪、意志等智力因素和非智力因素对学习主体性发挥和学习效率的影响作用。今天

---

① 《论语·子张》。

② 顾冠华：《我国升学竞争激烈的根源与学生“减负”浅谈》，载《教育研究》2000年第8期，第8页。

③ 劳凯声：《重新界定学校的功能》，载《教育研究》2000年8期，第5页。

看来,这些论述还比较零散、肤浅,但是它试图从这些方面对在学习中发挥学生主体作用进行思考和论述,还是值得肯定的。它提出人“如灯柱,唯藉于油”的主张,要人时时学习,处处学习,充分发挥人的潜力,这对于身处科学技术日益发达的当代人来说,更是具有鞭策和导向作用。

《太上妙经》教学思想中充分发挥学生主体性的思想是符合教育教学发展规律的。现代教育理论认为:“教师的主导作用的发挥就在于发挥学生的主动性”,“教师的活动一定要与学生的主动活动相联系,教师的活动目的定要转化为学生的活动目的,教师所施加的影响一定要构成为学生活动的手段和对象,教育才能产生它的作用。”<sup>①</sup> 现代教学论也认为:“教学过程就是学生在教师教导下自己的独立学习过程”,“教学不能无视学生主体地位……只有把教师的主导作用和学生的主体地位有机结合起来,充分调动学生学习积极性,教学才能取得成功。”<sup>②</sup> 在强调科学和民主、注重个性发展的今天,在传统的应试教育向素质教育转轨的关键时期,《太上妙经》主张教学过程中充分发挥学生主体精神的思想是值得我们继承的,其采用的教学原则和方法也值得我们参考、借鉴。

综上所述,《太上妙经》以道教教义为基点,以开放的态度广泛吸收儒佛思想,尤其是佛教思想,构建起其教育思想的体系,服务于其宗教目的。它的宗教本性,决定了它的思想中充斥着大量神秘、荒诞、迷信的色彩,并贯穿于其教育思想的各个方面。但是,我们研究古人教育思想的目的,不是为了全盘否定而陷入历史虚无主义,也不是为了全盘肯定而陷入复古主义;也不仅仅是将它再现,而是要发现其中的精华与糟粕。取其精华,作为今天我们教育实践的经验借鉴;去其糟粕,使我们在更高、更合理的起点上构建合适的教育体系,服务于我国社会主义的教育事业。《太上妙经》作为道教经书,其中充斥着大量不合理的因素,需要我们剔除。但其中也不乏真知灼见,需要我们借鉴和吸收。诸如,它认为教育对人的发展起重要作用,并将一切人(包括妇女)纳入教育对象,这对于我们重视教育、普及文化知识有很大好处;它的培养对象,不仅是受教育者,而且要承担起教育者的责任,这在当时对于迅速广泛地传播文化知识有很大好处。这种主张亦可为今天的教育所借鉴。它重视教师在传道中的作用,但更主张学生自己能够学会

① 南京师范大学《教育学》编写组:《教育学》,人民教育出版社,1984,第133~134页。

② 关贻霞编著《教学论教程》,陕西师范大学出版社,1992,第124~125页。



学习，重视学生在学习中的主体地位；它总结出的“善辞巧妙，善喻方便”、答问、教学相长和“非教非不教而亦是教”等一些教学原则和方法，其中有对前人思想的继承，但亦不乏独创；它提出一些独具特色的学习思想，如强调学习者积极性的发挥，强调情绪情感对学习的影响，强调人不断学习、经常为自己充电加油；它重视人的道德修养，要人向善、修善、为善，并提出一些有特色的修德之法，等等。所有这些都有可取之处，需要我们给予挖掘。总之，《太上妙经》的教育思想是被掩盖在浓厚的宗教神学外衣之下的，糟粕与精华并存，谬误与真知混杂。这就要求我们用科学的、辩证的眼光仔细甄别，深入研究，去伪存真，服务于今日教育事业的改革与发展。

## 第四章

# 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》的教育思想

《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，原题“郑隐记”，后被归于《道藏》洞玄部威仪类，是论述斋戒威仪的重要经典之一。本经称太极真人即徐来勒授，南岳先生郑隐据其师左仙公葛玄口传而书之。卷中附记，或题葛玄，或题郑隐，末有抱朴子葛洪要诀一条。本经是古灵宝经之一，大概成书于南朝刘宋间。此书依《灵宝斋戒威仪经》等，敷陈修灵宝斋之威仪，并杂论斋法之要。以下简称《诸经要诀》，本文就其教育思想作如下论述。

### 第一节 学习思想

从阐述斋戒威仪的角度出发，《诸经要诀》提出了丰富的学习思想。

#### 一 学习作用

《诸经要诀》充分肯定了学习在得“道”成仙，长生不老中的重要作用。它特别强调学习的重要性，认为凡是圣人神仙都由学习而成，都是积善的结果。它引左仙公葛玄的话告诫道士：“子其勉焉，历代未有不学而得仙者也。”既然学习如此重要，那么怎样学习才能修“道”成仙呢？在此，它进一步论述了学习和修行的一系列方法。

第一，“斋戒”。《诸经要诀》认为斋戒是修行学习、立身处事的头等大事，它说：“夫学真仙白日飞升之道，皆以斋戒为立德之本矣。”为什么斋戒这样重要呢？它进而指出：“夫斋，直求道之本，莫不由斯成矣。”可见，要学得正道，必须凭藉“功德巍巍无能比者”之斋戒，认真修行，才能升

仙得“道”。正所谓“上可升仙得道也”。同时它认为即使不能升仙得道，只要刻苦奉行，也能终有所得。它说：“中可安居宁国，延年益寿，保于福祿，得无为之道，下除宿罪，赦见世过，救危难，消灾治病，解脱死人忧苦，度一切物，亦莫有不宜矣。”所以，只有通过斋戒，虔诚整肃，专一心志，才能心道合一。

第二，“不怠”、“不倦”。《诸经要诀》认为修行学习是一件非常艰苦的事情，因此要长生不老，修得神仙，就不能一曝十寒，三天打鱼两天晒网，而必须专心致志，持之以恒，毫不懈怠。它说：“若学持戒而不怠，剋得上仙也。”又说：“灵宝无上斋，皇老天尊大圣常奉修不倦，而况道士仙人可不翘慕之乎？”可见，只有不怠、不倦，才能长生。但是不怠不倦既取决于个人自身的主观能动性，又取决于自身的学习兴趣。经书进而阐述了“不怠”的生成机制。它说：“夫王侯皆受前世宿福致富贵，才智精明，功德满足，乃当复好道，此皆宿罪已尽，宿罪已尽者，其人必自笃好斋戒，学大经大法，则去仙近矣。……道士乐斋者，悉是宿罪尽，宿罪未尽，终亦不好之矣。”可见，只有前世的宿福，才能激发道士们乐斋、好斋。正是由于乐、好，才促使他们学之不怠，津津有味。在此，它已初步涉及学习兴趣和 Learning 动机问题，在当时的历史条件下，是难能可贵的。

第三，“诵咏”与“久思”相结合。《诸经要诀》十分重视诵咏在学习经书中的重要作用。经中多次提到“持斋诵咏”、“烧香歌颂”、“读经章句”，可以说，通过诵咏和读经的方式使道士们集中思虑，专心致志，从而一心修道，达到身与道合、身经合一的效果。在道教修炼中，重视精神境界的修炼，始终是一项重要内容。《诸经要诀》也不例外，认为道士们在“持斋诵咏”的同时，还必须“长斋久思”。经中指出：“斋时皆心注玄真，永无外想，想念在经，师先思。”可见，在斋戒的同时必须去思，思既是一种重要的修炼方法，也是心斋的重要内容。《诸经要诀》这种重视在斋戒中“诵咏”与“久思”并重的学习方法是宝贵的。

## 二 学习对象

《诸经要诀》在肯定学习是修炼成仙的重要途径之后，继而又提出了它的教育对象观。它认为，道教的流传发展，教理教义的日臻完备，都离不开一定的教育和传授途径。但是把道教经典和教理教义传授给什么样的人，才能完成“弘道”之任务呢？《诸经要诀》指出：“子今自明识之子孙，按法

传之于后世贤人太上口诀，宜当秘之。”可见，只有后世贤人才能担当此任务。为什么呢？因为在经书看来，世间多浮华浅薄之人，他们“不信至道经教，而好学巫术杂书不真之事”，因而当道士论至道经“妙义弘远之旨”时，不但不相信，反而“诬毁圣文，谓之虚诞”，所以道士们在传授经书时，只有谨慎选择贤人，才能“弘道利物”。

### 三 学习内容

在道教中，道士们修行和学习，离开了一定的学习内容和道教经典是不行的。但是要修得正果，得道成仙，长生不老，只有“学正经，学正法”。那么何为正经正法呢？《诸经要诀》提出了推崇《道德经》、《大洞真经》、《灵宝经》，认为这三经不灭不尽，传告无穷。经中进而分析了推崇这三经的原因和理由。它说：“唯道德五千文至尊无上，正真之大经也，大无不包，细无不入，道德之大宗矣。历观夫已得道真人，莫不学五千文者也，尹喜松羨之徒是也。”又说：“又大洞真经三十九章，不得人间诵之，所以尔者是真道幽升之经也。”还说：“灵宝经是道家之至经，大乘之玄字，有俯之品，十方已得道真人恒为之作礼、烧香、散华，众道之本真矣。”可见，三经都是道家道教之至经，因此要修得神仙真人，只有认真学习这三大经典。这不仅是历代得道真人的重要经验，也是道士们修行和学习所依存的唯一标准。在此，道教之三大至经地位的确立，既对道教的清整规范，严整肃洁起到了促进作用，同时也成为正统道教传播和传授的主要内容和道士们学习修行的主要教材。

### 四 择师取友

学习修行，一方面是充分发挥自身主观能动性主动习行的结果，另一方面也离不开教师的引导和学友的切磋。《诸经要诀》十分强调教师在道士们得道成仙中的作用，它说：“真人直以教学仙耳，道士学之求仙，不师受者，即道不行。”可以说，如果没有教师的引导和传授，道士们就不能体“道”悟“道”，也就不可能达到神与道一的合道境界了。教师的传授固然重要，但是道士们之间的讨论切磋对于他们的修行、学习无疑也是很有帮助的。因此，《诸经要诀》认为，有一个良好的学习群体，形成一个良好的学习氛围和环境，对于道士们学习是十分重要的。它从反面论述了这一点。它说：“观世为道稀有，欲斋戒转经寻明师，受读请问义理，信用奉行之者，

多是浮华浅薄之人，声色在心，志无大雅，好学小乘法，或有一人欲斋戒学道，复无明师，共相劝进，其志在仙道，图济一切人民，人民更非笑之，皆曰：彼不要之事，我未见人多学其法者，经书多虚妄语也。”这充分说明，没有一个良好的学习群体，没有学友和道士们之间的讨论切磋，反而互相讥笑和诬毁，不仅不可能形成良好的学习氛围，更不可能认真修行，终得仙道。在此，经书有关学习群体的论述无疑是很有道理的。

## 第二节 道德教育思想

《诸经要诀》在杂论修斋之要的同时，也阐述了其道德教化思想。

### 一 “恶恶相缘，善善相因”的道德教化理论

《诸经要诀》认为，人之本性，是善恶皆有。所谓“随生之时，善恶皆有”故也。但是这种善恶皆有并不能决定人性之善恶，那么人性善恶是由什么决定的呢？《诸经要诀》在此以“恶恶相缘，善善相因”的人性论为基础，论述了其道德教育理论。它认为人性的善恶是由前世的宿福和宿罪决定的。如果宿福已尽，就意味着恶罪来临，那么人性就是恶的，因此，“生或为阳官所治，死入地狱，履诸荼毒，楚痛难言也”。接着，它进一步以奴婢为例，认为奴婢之所以为奴婢，皆是前世宿福已尽所致，它指出：“奴婢亦无种，皆由前世时期欺取人物，今以力偿之，六畜以肉饴之，世人不信道经，狐疑正教，当受斯酷，岂不悲哉！”这就是所谓“恶恶相缘”。如果前世宿罪已尽，也就意味着宿福来临，那么人就能获得福思富贵，人性就由恶趋善。它说：“若善人今不效者，是其宿世恶罪未尽，尽便福至，或见世富贵，或死得生王侯之家，或生天上，或作鬼神。”这即是所谓“善善相因”。

但是，善与恶并不是不可逾越的，而是可以相互转化的，积世宿福可以转变为人之恶罪，而世之恶罪也同样可以转变为人之善行，善可以变恶，恶也可以趋善。经书认为面对前世之宿福，如果今人不能继而承之，褒而扬之，不能继续积累功德，积极行善，而是在世间行恶，那么前世的宿福就会转变为下世的宿罪，即所谓“福尽罪至”也。但是如果今人面对前世之宿罪又能积极改造、修为、行善积功的话，那么这种宿罪又会转化为后世的宿福，即所谓恶罪“尽便福至”也。《诸经要诀》在此进一步通过转经法论述了善恶相互转化的道理，它列举出前世宿罪的各种形式，认为通过烧香转经

行道，不仅可以解除积世罪恶，使“诸苦八难，咸就无为道场”，而且也可使道士们得以度脱，从而达到使他们“改悔伏从禁戒，不敢又犯”，积极行善的目的。

## 二 “十善念”的道德教育内容

《诸经要诀》从敷陈斋法之要的角度，认为“修斋之道，常行十善念”，从而提出了“十善念”的道德教育内容。

何谓“十善念”？经书对此做出了明确的说明。它指出第一为道念四大，可以使得七世父母摆脱忧苦，上升天堂。第二念帝王国主，希冀道化兴隆，庠序济济，皇教恢弘，六夷宾伏，天下太平。第三念法师，使其功德大建，教化明达，俱获飞仙。第四念同志学人早得仙道。第五念亲属和睦，好尚仁义，贵道贱财，行为物范。第六念损身布施道士及饥寒者，天下民人各得其所。第七念蠕动蚊行一切众生，咸蒙成就。第八念首谢前世今生生死罪过，立功补过。第九念家门隆盛，宗庙有人，世生贤才。第十念尊受师经，无敢中怠，使自身白日登天，永成真人。可以说，只有心存善念，默默祈祷，才能解除积世罪恶，建功立德，羽化成仙，得道长生。在此，它认为道士个人的“善念”既是其得道成仙的重要内容，也是社会道德教化的重要标志。从“十善念”的道德教化内容来看，虽然它不能达到社会教化的目的，但它在道士们自身的修德行善，维护道教教派之清整，促进社会稳定，形成良好的社会道德风尚等方面都有一定的积极作用。

## 第三节 教育管理思想

在《诸经要诀》中，不尽蕴含着丰富的学习思想和德育内容，而且也阐述了道教的教育管理制度，这对于道教的组织建设、教育管理制度的完备都有重要的促进作用。

### 一 行斋职官制度

修斋是道士们修行的头等大事，因而离开了一定的职官是不行的。《诸经要诀》认为灵宝斋也是如此。它把行斋职官分为法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等。经书认为法师在斋中地位最高，权力最大，学识也最渊博，故曰“举高德玄解经义者”，都讲位居其次，他“才智精明，能通妙

理，闻见法度”，所以是斋中主讲。监斋则是斋中的监督管理人员，专门负责“弹罚非法”，维护行斋之公正。斋中还有一系列服务人员，如侍经、侍香、侍灯等，他们都是为行斋作各种准备和服务工作的，他们各有任务，分工合作。此外，行斋之时还有许多好斋之人，他们也都按受经先后和地位高下各有座次。从这里可以看出，灵宝斋所设立的这一整套职官制度已经相当完备。

## 二 居家斋期制度

《诸经要诀》对于居家行斋的期限也做出了明确的规定。它认为斋有长斋和短斋之分，长斋也即大斋，适用于“山学道士”使用，对于“居家修经者”则不太适用。因此它提出了短斋的方式。它指出如果要实行居家修斋的话，最少可以修斋一日、三日、七日、九日、十日为限，认为只要认真修斋，刻苦修行，也同样可以达到长斋久思，长生久视，通于神明，修得真道之目的。

此外，《诸经要诀》还提出了六斋日、十斋日、初建斋启事仪、奉师信物、长斋食事等修斋的组织管理制度，所有这些对于道教斋戒礼仪制度的系统化产生了深远的影响，直至后世许多斋仪仍继续沿用它。

综观《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》独具特色的学习思想和德育内容及其教育管理制度，不仅丰富了道教教育理论体系，对道教发展起到了规范化和系统化的作用，而且也成为道教教育留给后世的宝贵遗产，成为我们今天教育改革和发展的精神源泉。因此，我们一定要认真借鉴这份宝贵财富，为弘扬祖国传统文化而不懈努力。

## 第五章

# 《三天内解经》的教育思想

《三天内解经》是南北朝时期一名自称姓徐的道士所作。因东汉的道教创始人、五斗米道开山鼻祖——张道陵，精思修炼数年，创作道书二十四篇，并自称“三天法师正一真人”，创立的五斗米道又称“正一盟威之道”，因此作为张道陵的崇拜者南朝道士徐氏，以“三天弟子”自居，并作《三天内解经》，旨在一方面神化“三天法师”张道陵，将其说成是“太上老君”授封赐号而成仙的一代宗师；另一方面力图通过融佛道于一体、援佛入道的方式，从新的宗教神学角度去解释与美化“三天法师”和“正一盟威之道”，以便有更多的世人了解与信奉道教。根据《三天内解经》文中所载：“宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘，宋国有道多矣。”<sup>①</sup>这是该经追溯道教源流时，从远古，经两汉，一直谈到南朝的宋国为止；而且其对宋帝刘氏并未贬抑，反而美化为汉之后裔。所以，大致可以推论该经出自南朝刘宋王朝统治时期，成书年代大约在公元420~478年之间。

《三天内解经》全文6000余字，分上、下两卷。上卷采用饱含神话色彩的语言，按照历史朝代依次勾画了道家、道教的延革与演化，重点描述与突出了“三天法师”张道陵及其“五斗米道”；下卷从佛道融合的新视角，采用综合与比较的手法，纵论修身养性、得道成仙、长生久寿、还朴返真的妙法良方。《三天内解经》通篇笼罩着宗教迷雾，充满了神秘色彩，处处显现出教化众生的说教，因而成为一部饱含教育思想的经书。现就《三天内解经》产生的社会背景、哲学基础与教育思想分述如下。

---

<sup>①</sup> 《三天内解经》，载《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第415页（以下凡引此书，只注经名、书名，不注出版社名）。



## 第一节 教育思想的社会背景与哲学基础

《三天内解经》诞生于南朝时期，并非偶然，而是历史发展的必然；是有其深远的社会根源、复杂的时代背景和丰厚的哲学基础的。南北朝时期国家分裂、社会动荡、战争频仍、政权更替频繁、思想文化多元。门阀士族目睹了为了政权之争而进行的鲜血淋漓的残杀，而且当权者得失骤变，生死无常，因而悲观失望、消极颓废、苦闷彷徨，只好把精神寄托于谈玄论道、炼丹画符、求神拜佛，以消磨寂寞无聊的时日；平民百姓是战争的直接受害者，连年遭受军阀混战、武力征伐、政权斗争、横征暴敛之苦，民力微弱无力回天，也只能求神拜仙、烧香祷告、驱妖避邪、祈求太平。但将《老子》、《论语》、《周易》结合起来的魏晋玄学已经不能同时迎合统治阶级与人民大众的不同需要。这就需要重新改造道教，以使其满足各阶层人士的需求。就在此时，日益发展的对历史具有积极意义的一股新潮流，为改造道教提供了新机遇。那就是：一方面民族大融合的趋势与现实，促使当时中国各方居民的思维方式与心理结构发生了巨大变化，改变了以往独尊华夏文化、轻视异族文化的封闭的文化心态，使之能够主动、乐意地去敞开胸怀接纳异族文化；另一方面，南北朝时期传入我国的“大乘”佛教比东汉以来传入的“小乘”佛教，更适合于中国人的接受心理。“小乘”以讲苦行修炼、轮回报应、天堂地狱为主，迷信色彩浓厚；“大乘”则除此之外，注重哲理涵盖，而且修行方式简易省力，在某些方面与道教修炼术极为相似；而且“大乘”佛教讲的“虚空贵无”、“大彻大悟”、摆脱声色货利，与道教讲的“以无为本”、“存思悟真”、“绝欲弃利”，在理论上达成共识。因此，道教自然而然地就兼容与吸收了“大乘”佛教，并以此来改造与创新道教学说。就在这种社会与文化背景下，《三天内解经》援佛入道，阐释道经，劝人修道，教化万民，以期社会安定、天下太平、世人康健、百姓乐业。

《三天内解经》立足道教本体，融合“大乘”佛理，集佛道哲学精华于一体，采取宏观思辨方式，对道教的传统哲学观——天人合一、形神相随、以无为本、道法自然等，进行了理论“翻新”，赋予了新的哲学内涵，给人一种新鲜的感觉，将人带入了富有哲理的理念世界。同时又为其丰富多彩的教育思想提供了坚实的哲学基础与丰润的理论沃土。

## 一 “天人合一”的世界观

“天人合一”、“人天同源”、“人天相感”，是道家道教一贯主张的天人整体哲学观，是渗透于道教宇宙观、自然观、人生观、医学观、养生观、伦理观、教育观等诸方面的思维方式。老子从“道生万物”的天人起源角度论及人天同源；庄子又从形气转化、气聚万物方面来谈论天人合一；《吕氏春秋》则从治国高度阐释了天人相参等等。《三天内解经》也提出了人体“禀天象地”的新内涵。它说：

夫人生体，上禀乎天，下象乎地。日月则有幽明之分，寒暑则有生杀之气，雷电则有出入之期，风雨则有动静之节；人则有贤愚之质，善恶之性，刚柔之气，寿夭之命，贵贱之位，尊卑之序，吉凶之证，穷达之期。天地无人则不立，人无天地则不生。<sup>①</sup>

《三天内解经》已突破了道家从天人起源角度来探讨天人合一原理的思维框架，而是基于人为主体的逻辑起点来生动形象地论及人既禀天又象地；人性善恶、天资智愚、性情刚柔、地位尊卑等悬殊与差异，是与日月幽明、寒暑生杀、雷电出入、风雨动静等自然现象出于同理，即天人同理；“天地无人则不立，人无天地则不生”，即言天人赖以生存。这些哲学观点均为《三天内解经》的教学思想、道德教育与养生教育筑起了基石、提供了指南。当然，该经明显的存在宿命论观点，将人后天的贵贱、寿夭、尊卑说成是天地铸就、与生俱来的差异。这是剥削阶级的观点，应当摒弃。

## 二 “形神相随”的生命观

形神相随、形神合一是道教医理哲学原理之一。所谓“形”，指形体，包括脏腑、经络、精血、津液、皮肉、筋骨等有形器官组织；而“神”指人的生命机能，包括人的心理活动。形神和谐统一是生命养育所遵循的一般原理与生命哲学的终极目标。《西升经》云：“老子曰：‘神生形，形成神。形不得神，不能自生；神不得形，不能自成。形神合同，更相生，更相成。’”<sup>②</sup>

① 《三天内解经》卷上，载《道藏》第28册，第413页。

② 《四升经集注》卷四，《神生章》。

道家先师老子就辩证地阐述了“形”与“神”相生相依、形神合同的生命哲学原理。东晋道教理论家葛洪也说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也；形者，神之宅也。”<sup>①</sup> 葛洪发展了老子的形神合同论，赋予形神合一以新的哲理，即将形神关系纳入有无关系的哲学范畴之内。《三天内解经》运用更为简明扼要的饱含辩证法原理的语言论述了“形神相随”医理哲学观，它说：“人腹中无神，形则不立；有神无形，神则无主。”<sup>②</sup> 人体内无神，即指形体没有生命活力，意味着形神分离，生命终结，所以“形不立”；《黄帝内经》认为，形为神之宅。无形，神失去寄居之所，自然不会存在。《三天内解经》所宣讲的“形神相随”论，为其养生教育思想提供了坚固的理论基础。

### 三 “气生万物”的生成论

在中国古代哲学史上，东汉王充是第一位主张“气生万物”的唯物主义哲学家，他提出了“天地合气，万物自生”<sup>③</sup> 的哲学命题，但只是粗略地提出了“气”是万物之源，并未探讨宇宙星球形成之由与天体之结构。接着东汉科学家张衡通过“浑天说”来阐释天体成因与构造，他说：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡子中黄，独居于内”，“天之包地，犹壳之裹黄”。<sup>④</sup> 张衡将天体解释为好像鸡蛋一样的东西，天体呈圆球体，地球犹如蛋黄，居天体之内。这是天体构造的朦胧解说，尽管不很科学，但充满了唯物主义色彩。南北朝时期的道经《三天内解经》吸收并继承了王充与张衡的思想，提出气生宇宙、气化万物的唯物论命题。它说：“元始气清浊不分，混浊状如鸡子中黄，因而分散。玄气清淳，上升为天；始气浓浊，凝下为地。元气轻微，道流为水。日月星辰于此列布。”<sup>⑤</sup> 可见，《三天内解经》坚持了唯物主义一元论，认为气是生成宇宙的基本要素，气聚而生成混沌的形如鸡蛋状的天体，后来清气上浮为天，浊气下凝为地，剩余轻微之气形成水，而且由气聚而成的日月星辰列布于地球周围即形成了宇宙。这种解释法尽管不完全具有科学性，仍受东汉张衡“地心说”的局限，但能坚持唯物

① 葛洪：《抱朴子内篇》卷五，《至理篇》。

② 《三天内解经》卷上。

③ 《论衡·自然》。

④ 《张衡浑天仪图注》。

⑤ 《三天内解经》卷上。

论观点来探讨天体起源说已经很不容易了。《三天内解经》的唯物主义宇宙生成论为其教育思想增添了新的光泽。

#### 四 “自然生道”的唯物论

《三天内解经》基于“气生万物”的宇宙生成唯物论思想，提出了“自然生道”的新观点，它说：“先溟滓鸿蒙，无有所因，虚生自然，变化生成道德。”<sup>①</sup>“溟滓”指自然之气。意思是一开始宇宙充满自然之气，朦胧混沌一片。气是看不见、摸不着的东西，因而好像虚无，正是这种看似“虚无”的“气”，聚积凝结形成自然界，而自然界的不断运动、发展与变化，就形成自然法则和运行规律——“道德”。这一原理，为其构建唯物主义的教學理论，提供了指南。

#### 五 “不畏邪鬼”的无神论

南北朝时期社会动荡，战争频繁，人民渴求社会太平、生活安宁，但无能为力，只好求助于宗教，或从事迷信活动以保佑人身安全，祈求天下太平。此时社会上最流行的是佛教三世轮回的因果报应说，宣传人们要信神鬼，死后方能升入极乐世界。佛教风靡一时，已有超过道教的势头。南朝名著道经《三天内解经》只好采取两手应对措施：一方面，主动吸收“大乘”佛教来改造道教教义，使其更具有社会适应性；另一方面，采取消极抵抗的办法，譬如：主张太上老君先于释迦牟尼，道为主佛为辅；劝诫世人要放弃对鬼神的信奉，改变以往信鬼神的习惯，而应回到对道教的信仰上来。它说：

光武之子汉明帝者，自言梦见大人长一丈余，体作金色。群臣解梦，言是佛真，而遣人入西国写取佛经，因作佛国塔寺，遂布流中国，三道交错，于是人民杂乱，中外相混，各有攸尚。或信邪废真，祷祠鬼神，人事越错于下，天气勃乱在上，致天气混浊，人民失其本真。太上以汉顺帝时选择中使平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气，以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中与道士张道陵，将诣昆仑，大治新出太上，太上谓：“世人不畏真正而畏邪鬼”。<sup>②</sup>

① 《三天内解经》卷上。

② 《三天内解经》卷上。

《三天内解经》通过追溯佛教在中国的发展史，旨在教化与告诫世人，从东汉佛教传入中国之后，特别是南北朝时期，国内出现了“人民杂乱”、“中外相混”、“信邪废真”的混乱局面，尤其是“祷鬼神”、“畏鬼神”现象非常普遍。因此《三天内解经》的作者只好借用太上老君与道教先师张道陵之名，对当时人们“不畏真正而畏鬼神”发出慨叹、表示遗憾，意欲教育与劝勉世人要“不畏鬼神”、崇尚道真。当然，《三天内解经》只是本着扬道抑佛的宗旨，去倡导“不畏神鬼”的，这里的“神鬼”是指佛教所带来的“非人”、“超人”的迷信化身，并包括道教所倡导的道君神仙，因此《三天内解经》只是躲躲闪闪、隐隐约约地暗示了“不畏鬼神”，并未直截了当地提出，这是由其宗教本性决定的。不过这一哲学观，毕竟为其养生教育与道德教育思想提供了良好的理论基础与思想环境。

## 第二节 教育作用

《三天内解经》十分重视教育的作用，它认为，宣道教化不仅可以使人获取“道”的真谛，提高道德修养，学会养生保健进而体魄康健，而且可以使国家强盛、社会太平，甚至还可以增强人类预防与抵御自然灾害的能力。

### 一 教育助人获取真“道”

《三天内解经》继承了老子关于“道”的诠释，它说：“道气至微，不可得见，不可得闻，迎之无前，追之无后，包含六合，覆载天地。德尊上皇，功高二仪，神明之君。”<sup>①</sup> 它认为“道”之表征，十分微妙，用眼看不见，用耳听不着，相向迎接而前面没有尽头，顺向追赶而后面不见其尾，气势恢宏，包容六合，规模宏大，覆盖天地。“道”之功效可上及天皇，“道”的威力超越二仪，若入于人脑，可成为支配人各项活动的主宰。

那么，怎样才能使人得“道”呢？《三天内解经》认为，只有教育方可使人得“道”归真。它说：“祭酒传授道法，受者皆应……得一卷经书，便

<sup>①</sup> 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

言是道经。”<sup>①</sup>又说：“祭酒统领三天正法，化民受户。”<sup>②</sup>可见，《三天内解经》认为由祭酒来向众人传授“道”经，是人们得“道”归真的主要途径。在强调教育在得“道”中的作用时，《三天内解经》不仅光注重祭酒的宣讲作用，而且还强调教徒的个人努力，它说：“夫有心者，可熟谙五千文，此经皆使守道长存。”<sup>③</sup>只有宣教者与受教者双方共同努力，教学相长，才能深入领悟“道”的真谛。

## 二 教育使人修善品德

《三天内解经》的作者亲眼目睹了社会上忽视教育或妄受邪教所带来的危害，它说：“婚姻非类，混气乱浊，信邪废真，本道乖错，群愚纷纭，莫知祸之所由……邪道使然。”<sup>④</sup>婚姻非类、风气恶浊、道德乖戾，是非颠倒，群愚活跃等社会问题的出现，主要原因是邪气嚣张，忽视了正面的教育。若能重视对“正一盟威道”的宣讲与教化，必能使社会上的人们“洗除浮华，纳朴还真”<sup>⑤</sup>，使“时事平正”<sup>⑥</sup>，社会安定。在中国古代教育中，始终如一地重视道德教育，以培养利于政治的吏民和利于社会的顺民，道教教育亦然。《三天内解经》揭示的教育作用是：“教化之道，使人修善除罪改过。”<sup>⑦</sup>可见，“修善除罪改过”这类完善道德品质的任务，自然应由教育来完成。只有当社会的人都具备崇高的品德、慈善的人性、健全的人格，才能减少战争、保持稳定、确保太平。“故圣人教化使民慈心于众生”<sup>⑧</sup>。《三天内解经》借用儒家的“圣人”，佛教的“众生”，强调了教育使人修善品德，进而造福于社会的巨大作用。

## 三 教育教人养生延年

养生保健、益寿延年，是道教所有经典的核心内容与修炼目标。《三天内解经》首先强调道教教育不同于佛教教育，佛经着重向人宣讲普度众生，

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414~415页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第416页。

④ 《道藏》第28册，第413页。

⑤ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第414页。

⑥ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第414页。

⑦ 《道藏》第28页，第417页。

⑧ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

而道教教育则教人“治身、延年、益寿，求飞升之法”<sup>①</sup>。从先秦道家到两汉道教，从内丹到外丹，其经籍主旨均有教化人们依经修炼、治身养生、延年益寿之意图。《三天内解经》宣教曰：“长生者，道也；死坏者，非道也。”<sup>②</sup> 长生者，一定是接受了“道”的教化，遵“道”修炼之结果；死坏者，一定没有受道教熏陶，不得“道”之养生秘诀所致。它还进一步作了详细阐释：“古民人年命夭，横尸骨狼藉，不终年寿，皆由所修失本。”<sup>③</sup> 古代人寿命短、多疾病的原因，是古代尚无道家道教修炼养生之术，古人未受过养生教育，胡乱修炼不得要领。因此，《三天内解经》劝勉众人要想长生久视，必须首先接受道教养生教育，然后进行长期修炼。

#### 四 教育有利于治国安邦

《三天内解经》通过回顾与总结两汉四百多年的历史，力图说明信仰道教并推进道教教育则国兴，不信仰道教、不推行道教教育则国衰、乃至国亡。它说：汉代“传二十四君，四百余年，帝胤难绝，故令光武中兴。其间中绝帝业者，皆由不信真王，无有辅翼，故群妖乱作”<sup>④</sup>。纵观两汉历史，汉高祖刘邦就崇尚黄老之学，大兴道家“无为”学说，施行“无为”教化，进而稳定了政局、恢复了经济，使国力日渐恢复；汉文帝也崇尚黄老道家思想，广泛施行“无为而治”的教育，因而出现“文景之治”的兴盛局面。汉武帝独尊儒术后，在黄老学与方仙道初步结合后，汉武帝还下罪己诏，从而改信黄老，宣教黄老，与民休息，才恢复了征战带来的创伤。汉宣帝通达黄老，大兴黄老教育，正是黄老教育为其统治造就了人才、制定了切实可行的治国之术，因而出现了西汉末的“昭宣中兴”。东汉桓帝时，黄老道形成，桓帝公开承认黄老道教，并广泛开展黄老道教化活动，因而出现了一时的“太平盛世。”《三天内解经》也有详细记载：汉桓帝“承太上真经，制科律，积一十六年。到永寿三年，岁在丁酉，与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁券为信，与天地水三官、太岁将军共约，永用三天正法。”<sup>⑤</sup> 说明桓帝时推行黄老道教，也认可张道陵创立的五斗米道，最起码允许三天法师张道

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

② 《道藏》第28册，第416页。

③ 《道藏》第28册，第413页。

④ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

⑤ 《道藏》第28册，第414页。

陵广泛宣讲“三天正法”。正因为桓帝能大兴道教教育活动,实行“无为”统治,减轻了对人民的剥削,因而出现了比较清明的政治。《三天内解经》还追溯西汉末与东汉末之所以出现国势衰落的原因,是不信道教,不重视道教教化。它说:“汉帝不信(道),以为妖惑,是故汉室衰破。”<sup>①</sup>而两汉中期均有短期的兴盛局面出现,如“文景之治”、“昭宣中兴”、“桓帝复兴”等,主要是由于重视道教教化,“奉事至道,各专其真,不使杂错”<sup>②</sup>。由于重视道教教育,通过社会教化使民风纯朴,统治有道,社会安稳。

### 五 教育能增强人类防预与避免自然灾害的能力

《三天内解经》已经意识到自然界的运行是有规律的,即“天行之者,道”<sup>③</sup>。日月明暗、寒来暑往、风雨雷电、春夏秋冬,均是正常的自然现象,它说:“日月则有幽明之分,寒暑则有生杀之象,雷电则有出入之期,风雨则有动静之节。”<sup>④</sup>看来《三天内解经》的作者已认识到自然正常运作的周期性与规律性,这是自然保持生态平衡时,出现的规律性的而且是造福于人类的现象。相反,当自然遭到人类破坏时,便会出现反常现象,诸如,“日月勃蚀,星辰倒错”,甚至“灾应灭筭”<sup>⑤</sup>。这些反常现象与其他自然灾害,“皆由人事不正,以致斯变”<sup>⑥</sup>。这些都是由于人类不懂自然之道,做事不当,干了违背生态规律之事,破坏了自然环境而引起的变化。道家与道教一贯主张对自然要采取“无为”的态度,不能蛮干一些反自然之事,否则会招致自然的惩罚。《三天内解经》也说:“人背至道,故有凋零之伤。”<sup>⑦</sup>因此,它劝勉人们要接受道家道教关于“自然之道”的教育,以掌握自然发展规律,从而增强人类预防、避免与抵御自然灾害的能力。

《三天内解经》针对南北朝连年战争、兵荒马乱、民无宁日、教育废弃的社会现状,遵照天人合一、道法自然、不畏鬼神等哲学原则,从教育对人的发展与社会的发展具有促进作用的观念出发,全方位、多视角地论述了道

① 《道藏》第28册,第413页。

② 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第414页。

③ 《道藏》第28册,第413页。

④ 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第413页。

⑤ 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第413页。

⑥ 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第413页。

⑦ 《道藏》第28册,第413页。



教教育的巨大作用，苦口婆心地劝说当朝及后世统治者要信奉道教，并大兴道教教化事业。

### 第三节 教育目的与对象

任何教育活动都不是无目的无意识的，而是自觉的有目的的。在进行教育活动之前，对于要将受教育者培养成什么样的人，已经在观念中有了某种预期的结果或设想。道教教育也不例外，它从自然人本主义出发，目标是培养恬淡无欲、返朴归真、潜心守道、长生久视的“道人”、“真人”、“仙人”、“仙士”。即通过向教徒传教道教教义，使他们学会运用道教的伦理标准去规范理念、言语与行为，运用道教所倡导的修炼养生之术去珍视生命、爱恋体魄、强身健体、延长寿命，以图达到自然完美，长生成仙。它不同于佛教的教育目的，因为佛教教化人们要在世多吃苦、多受难、多行善事，以期死后能升人“涅槃”这一极乐世界。《三天内解经》认为，佛、道之所以出现这种不同的教育目的，主要是因为“老子主生化，释迦主死化”<sup>①</sup>，即道教主要着眼于“生”着的现世，而佛教却着眼于“死”后的来世，因而出现不同的教育旨归。《三天内解经》首先主张教育的目的是为了培养“真人”，是为了“举形飞仙”<sup>②</sup>。在《三天内解经》看来，“真人”与“飞仙”是完全统一的，它所言之“真人”已具备了升天飞仙之“仙人”的特性。他说：“真人能存能亡，承虚而行，日中无影，皆是无身，身与无合，故无有体影也。”<sup>③</sup>“真人”可存可亡，隐现自如，腾空而行，光中无影，主要是由于其“无身”，“无身”人即是仙，并非凡间活人，所以，《三天内解经》所讲之“真人”是指已升飞仙之“仙人”。

此外，《三天内解经》作者作为南朝刘宋王朝的积极拥护者，站在统治阶级立场上，从维护封建统治的利益出发，又吸纳了儒家一贯的教育目的论，提出了“圣人”的培养目标。不过，《三天内解经》赋予“圣人”以道教的特有内涵，说：“圣人与气合，终始无穷，故圣人不死；世人与米合，命人无来谷，则应饿死。”<sup>④</sup>这里的“气”是指“气生万物”之“元

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第415页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第415页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第416页。

④ 《道藏》第28册，第435页。

气”。“圣人”禀受天地元气，因受道教教育，领悟“道”之真谛，并进行潜心修炼，超凡脱俗，故能长生不死。

可贵的是，这一教育目的，将教育对象不仅局限于贵族阶层，而是把教育对象扩大为万民，将可能成为“圣人”、“真人”的机会交给普通百姓。《三天内解经》说：“老君因冲和气，化为九国……因出三道，以教天民，中国阳气纯正，使奉无为大道。”<sup>①</sup>运用宗教语言，将老子神化为分封“九国”的领袖，创立道教，并用之教化万民，使他们能“奉无为大道”。由于全民受教于老子，故“百姓民人，得道者甚多”<sup>②</sup>，改变了民风民俗，使全国阳气纯正，民风纯朴。同时，他还将能使人成为“真人”的“正一盟威之道”的教育对象，也扩大到万民。《三天内解经》认为，“正一盟威之道”，是“新出老君之制，罢废六天，三道时事平正，三天洗除浮华，纳朴还真”<sup>③</sup>。即为了抬高“正一盟威之道”，它假托为老子的新作，可教育人们放弃对过去“六天经”等非正统道教的信奉，而应着重学习“三天道经”，除浮华，还真朴，而成为“真人”。

《三天内解经》还详细描述了“三天法师”张道陵受命于老子对百姓施教的繁荣景象：

祭酒统领三天正法化民，受户以五斗米为信，化民百日，万户人来如云。制作科条章文万道，付子孙传世，为国师。法事悉定……张遂白日升天，亲受天师之任也。<sup>④</sup>

可见，“三天法师”在进行道教教育时也采取“有教无类”的方针，对万民施教。只要求每户不管人口多寡均交纳五斗米作为信物或入学礼物，这与孔子要求学生“自行束脩以上”<sup>⑤</sup>作为见面礼是同样的道理。因此受教育者不仅乐意交五斗米，而且“万户人来如云”，愿意来接受“正一盟威之道”教化的人，门庭若市，成千上万。因此说，《三天内解经》主张将教育对象扩大到万民，充分体现了道教教育平民化的趋势与特征。

① 《道藏》第28册，第413页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第415页。

③ 《道藏》第28册，第414页。

④ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

⑤ 《论语·述而》。

## 第四节 教育内容

《三天内解经》认为，要实现改变社会风俗的教化目的和造就“真人”的培养目标，必须选择有利于教育目的实现的教育内容。它本着道教宗旨，借鉴历史经验，吸收佛教精华，围绕“道”这一中心，要求受教者主要学习以下几方面内容。

### 一 “正一盟威之道”

《三天内解经》首先要求人们去学习“正一盟威之道”。这是“三天法师”张道陵所创道教之自我称谓，后人称之为“五斗米道”。《三天内解经》为了抬高此道，将张道陵神化为新出老君，它说：“因自号为‘新出老君’，即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张‘正一盟威之道’，‘新书老君’之制。”<sup>①</sup> 还宣传说此道可使人“洗除浮华，纳朴还真”<sup>②</sup>，所以，应当首先学习“正一盟威之道”所宣讲的内容。

那么，“正一盟威之道”的主旨与经义是什么？“正一盟威之道”是中华第一道教，它首次把老子神化为教主，并第一次提出“道教”一词。据考证，其经典教义就是张道陵所作的《老子想尔注》，对老子的思想进行了宗教化改造，以“道”为最高神灵和最高范畴，宣称“道”为“一”，“一者，道也……散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”<sup>③</sup>。一方面，将“道”解释为“一”、“气”、“无”与“自然”，说明“道”神秘莫测、气势宏大；另一方面，首次将老子神化为由气聚成形的“太上老君”。

### 二 “三教”

《三天内解经》认为，除了主要学习“正一盟威之道”之外，还应将“三教”纳入教育内容。何为“三教”呢？《三天内解经》说：“盖三道者，同根而异支者，无为大道、清约大道、佛道。此三道同是太上老君之法，而

① 《道藏》第28册，第414页。

② 《道藏》第28册，第414页。

③ 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991，第12页。

教化不同，大归于真道。”<sup>①</sup> 在《三天内解经》的作者看来，“三道”包括：“无为大道”、“清约大道”和“佛道”，而且这“三教”同根异支，同出于太上老君的道法，都是以讲“真道”为宗旨的。“无为大道”与“清约大道”是道教经典内容毋庸置疑，关于“佛教”之道，即“佛道”，它专门作了一番解释：

老子主生化，释迦主死化。故老子剖左腋而生，主左，左为阳气，主青宫生录；释迦剖右腋而生，主右，右为阴气，主黑簿死录。是以老子、释迦教化左右法异。左化，则随左宫生气，使举形飞仙；右化，则随右宫死气，使灭度更生。法服悉黑，使着黑衣以法，阴气入于黑簿也。太上作此三道教化法，虽殊途，终归道真，无有异也。<sup>②</sup>

运用神话传说的方式，力图证明老子地位高于释迦牟尼，成道早于释迦如来，道教优于佛教，佛教是从道教中演化出来的。但道、佛又是阳阴关系，是相互依存，殊途同归。因而，它主张要“三道”并用，将“三道”作为教育内容，要求教徒们广泛涉猎，足见道教的兼容性与开放性。

### 三 “自然大道”

自从东汉《老子河上公章句》将老子的“道可道，非常道”的“常道”解释为“自然之道”之后，不少道教经典都论及自然大道。《三天内解经》也积极主张世人要了解自然大道，顺从自然之道，将自然大道列入教育内容。要求信教者不仅要修炼“正一盟威之道”，而且要学会观察天象，切算历法，掌握自然运行规律。《三天内解经》云：“日月则有幽明之分，寒暑则有生杀之气，雷电则有出入之期，风雨则有动静之节。”<sup>③</sup> 这就是自然之道。要想避免自然灾害的发生，有效地利用自然资源，以期与自然和谐统一，就必须学习自然运行之大道，勿做违背自然法则的事情。

### 四 历史知识

《三天内解经》还十分重视历史知识的宣教，因为一方面，“前事不忘

① 《道藏》第28册，第415页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第415~416页。

③ 《道藏》第28册，第413页。

后事之师”，通过学习历史，可以为现实提供借鉴，即“以古鉴今”；另一方面，还用了近一半的篇幅追溯了老子与道教发展和演变的线索，勾画出了先秦到南北朝时期道教沿革的概况。《三天内解经》这样做的目的就是为进一步神化老子，神化道教，扬道抑佛。特别是自东汉顺帝时诞生了“三天正一盟威之道”后，就极力褒扬与神化该道及其教主张道陵，以此来激发世人对张道陵及其五斗米道的敬仰与信奉。《三天内解经》从远古“混沌”时期谈起，自地球与天体形成后，老子就“冲气化九国”；在伏羲、女娲时，老子作“三道”，从此便被尊为“帝”、“国师”。然后在不同时期更换不同的名号：“伏羲时，号为郁华子；祝融时，号为广寿子；神农时，号为大成子；黄帝时，号为广成子；颛顼时，号为赤精子；帝喾时，号为录图子；帝尧时，再出号务成子；帝舜时，号尹寿子；夏禹时，号为真行子；启汤时，号为锡则子。”<sup>①</sup>到夏启、商武丁时，“反胎于李母，在胎诵经八十一年”<sup>②</sup>。周幽王时，因周帝腐败昏庸，老子便辞周而去。西汉末，老君遣东方朔辅助汉帝，而汉帝不信道，故“汉室衰破”<sup>③</sup>，王莽专权；东汉光武帝受老子保驾又复汉室。特别是汉顺帝时，老君授经于张道陵，便诞生了“正一盟威之道”，张道陵便成“新出老君”，号为“太玄都正一平气三天之师”。接着又回顾两汉425年统治史上皇帝与道教的亲疏关系。最后，谈到南朝宋国，将刘宋皇帝说成是“汉之苗胄”，希望刘宋王朝能借助“三天正一盟威之道”而复兴。

尽管《三天内解经》所谈之历史知识充满宗教神话色彩，有诸多失真之处，但是其重视历史知识的宣传，并将历史知识作为崇道的一项重要教育内容，其意图是显而易见的。

## 第五节 教学原则与方法

《三天内解经》的作者在长期的传教授徒过程中，总结经验，吸取教训，并继承先师良法，归纳、概括出了一套切实可行的道教教学原则与方法，现分析如下。

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第413页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第413页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

## 一 “祭酒授道”

《三天内解经》已认识到，教学是由教师与学生共同来完成的，是教师教与学生学的双向活动，而道教教育的方式是教主宣讲，教徒聆听，因而主讲者的作用很重要。它说：“祭酒传授道法，受者皆应跪受经书，还则拜送，使必是三天正法人。”<sup>①</sup> 这里的“祭酒”，既是“五斗米道”中的行政官员，“在政治组织上起地方官吏的作用”<sup>②</sup>，又是五斗米道中的高级信徒，“专管信徒学习《道德经》”，“在教团中起教师作用”<sup>③</sup>。可见，“祭酒”是一种集政治权力与教化职责于一身的头目，故《三天内解经》说：“祭酒统领三天正法化民。”<sup>④</sup> 由上可知，在道教教学活动中，首先采取“祭酒”讲授的教学方式，祭酒集中讲授道经，受教者悉心倾听；其次教徒按教规对“祭酒”要恭顺、虔诚，“还则拜送”，宣讲完毕要拜送老师，说明对老师很尊敬。“祭酒”有时依经讲授，有时阐发经义，通过传授道经去说服教徒虔诚地信仰“三天正一盟威之道”。“人来如云”，说明“祭酒”传道的教学效果很好，吸引来更多的信徒。五斗米道之所以在中国久负盛名、流传久远，这与“祭酒传道”的功劳是分不开的。

## 二 论坛宣教

《三天内解经》在注重“祭酒传道”的日常教学活动的同时，还强调定期不定期的“设坛宣教”。设坛宣教，既是宗教仪式，又是非常教化活动，是融宗教仪式与伦理教化于一体的教学方式。设坛宣教是一种简单、省钱、省力的教学方式，没有固定教学场所，无需应有的教学设施，可以随时随地置坛宣讲，周围聚集信徒即可。这是宗教教育特有的教化方式，也是宗教教育平民化、大众化特色的体现。《三天内解经》所讲的设坛教学之“坛”比较高，是“百尺之台”<sup>⑤</sup>。为什么要设如此高的宣讲之坛呢？想来原因有二：一是为了使更多的信徒能听到教主之声和目睹教主之容；二是为了体现

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414~415页。

② [日] 窪德忠：《道教史》，上海译文出版社，1987，第90页。

③ 《道藏》第28册，第89页。

④ 《道藏》第28册，第414页。

⑤ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

宣讲者至高无上的教主地位。教主或“祭酒”在宣讲道经的过程中，众多教徒们围于教台周围，并“跪受经书”<sup>①</sup>，从中亦可见教徒们对教主的崇拜和教主地位的神圣。正是这种神圣的教主地位、庄严的宣教方式，才征服了文化层次比较低的农夫山民，使之对教主产生神秘的敬畏感，从而专心地去聆听教义、钻研经典、坚信道教。这是在中国封建社会山林庄铺分散的落后文化背景下，对宗教传教方式的最佳选择。这种高高的讲坛，是一种神圣不可侵犯的、高高在上的宗教权威的象征，也是一种以势服人的心理征服手段。实践证明，设坛宣讲是道教教育的理想方式。

### 三 “上下相贯”

《三天内解经》认为，教学活动是由教师教与学生学构成的双边活动。教学过程中，教师要善于了解学生的特点与兴趣，学生要配合教师的教学，做到教师与学生相互贯通，共同努力完成教学任务。因此，它说：教学要“上下相贯，影响相由”<sup>②</sup>。即教师与学生要心心相印，相互贯通，教师要全面了解学生的学习情况，学生要能理解老师的意图，遵照老师的讲授要求去做。《三天内解经》的这一思想与《学记》“教学相长”的原则极为相似。《三天内解经》所讲之“上下相贯”，正是要求为“上”之师与为“下”之徒要同步伐、同思维，将全部注意力集中于教学内容。教与学相辅相成，相互促进。在“上下相贯”的教学活动中，《三天内解经》尤为重视的是教师，教师在讲授过程中要力求生动形象、语言精练，努力提高教学艺术，增强教学魅力，使“受者皆应”<sup>③</sup>。即最好用自然的力量征服学生，用讲授的魅力吸引学生，这是实现“上下相贯”的最佳途径。

### 四 “内外真实”

《三天内解经》不仅主张在教学中师生要“上下相贯”，而且还要求“内外真实”<sup>④</sup>。它所言之“内外真实”有两层含义：一是讲在教学当中要力求形式与内容的相符合、相统一，力争求真务实。不可光注重学“道”的内容而忽略了必要的宗教宣讲仪式，更不能光追求形式与仪式，而不求教

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第415页。

② 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第413页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

④ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第417页。

学质量，即不考虑教徒对“道经”的理解与掌握程度。二是针对受教者而言，要求受教者在接受道教教育时，要做到“内无邪念，神真玄实；外无正事，玷之不污”<sup>①</sup>。即受教者要注意力集中，做到内心无私心杂念，使内心尽领“道”之真谛；即使外部有干扰，也不为之所动，力求内心与外表均实实在在地集中注意于“祭酒”所传授的“道经”上。“内外真实”是由道教崇真务实的理论特色与修道养炼的实践风格所决定的。这是道教教育独有的方法论特色。崇尚真朴的道教理论反映在教学方法上，就是要求师生的教学效果要内外一致，追求质朴真实；道教的修炼之道要求修炼者必须做到“内外真实”，方可得道成仙。

### 五 教学“合道”

《三天内解经》还主张教学“合道”<sup>②</sup>，即教学活动要符合教育规律。现代教育理论研究表明，教学过程是一个有规律的过程。教学过程的规律主要表现在教师引导下学生掌握知识过程的阶段上和教学过程内部一些因素之间的必然联系上。教学规律在教学活动中经常存在、反复出现，时刻都在发挥作用。如果遵从教学规律，就会获得事半功倍的效果；相反，则只能事倍功半，徒劳无功<sup>③</sup>。《三天内解经》也有类似的思想，它要求师生在教学活动中“合道”的原因，就是“与道合居能修长”<sup>④</sup>。只要教学活动按教学规律来进行，严格遵守与服从教学规律，使教学过程与教学规律相吻合、相一致，就可取得最佳教学效果，使学生对“道”的修炼达到尽善尽美的地步。

### 六 “变化无常”

我国古代教育家创造了丰富多彩的教学方法，《三天内解经》也主张采取历史上流传下来的教学方法与经验，但它又认为传授道经的教学活动是长期而复杂的教学过程，而且教学内容——道教经典深奥难测，若总是按一种教学模式传授，就会使教徒产生厌烦情绪，因而需要不断地更换新的教学法，做到教学方法要“千变万化”<sup>⑤</sup>，力求原则性与灵活性相结合，切勿固

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

② 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

③ 王道俊、王汉澜主编《教育学》，人民教育出版社，1997，第197页。

④ 《道藏》第28册，第416页。

⑤ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第413页。



守一隅。常言道：“教学有法，但无定法。”<sup>①</sup>任何好的教学方法都是相对的，而且在不断地发展，讲授者在选择教学方法时，一定要发挥能动性 with 创造性，正像《三天内解经》所说教学法要“变化无常”<sup>②</sup>。

《三天内解经》在论述教学原则与方法时，囊括了丰富的教学思想，将道教教育景况和方式勾勒得清晰明朗，为后人了解与体会道教传教史提供了重要的参考依据。

## 第六节 道德教育

道教一贯注重修道养德、体道悟真，将德育与养生提升到同等重要的位置，以期实现得道与长生双重的教育目的。《三天内解经》继承并发扬了道家道教的德育思想，首先，确立了“不爱物”、“忘其身”、“无贪欲”、“合道真”、“慈于众”的伦理价值标准；然后又教诫众徒及世人通过恬然无为、修善改过、还朴返真、洗除浮华、检正邪气、朝礼拜教等德育修养途径，以通往修道至善、善炼成仙的终极佳境。

### 一 论道德教育内容

#### （一）“不爱物”

道家创始人老子就主张“绝巧弃利”<sup>③</sup>，知足不争，不必过分爱恋财物，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。”<sup>④</sup>老子告诫不要贪图财利；过分贪财爱物，就会病害其身；爱物过分，贮存越多则损失越重。东汉《河上公章句》进一步倡导“圣人积德不积财”<sup>⑤</sup>。《三天内解经》继承并吸收了道家的伦理价值标准，用更加通俗易懂的语言提出了“不爱物”的道德教育内容，并通过佛道结合的“以无为本”的哲学理念来引发与阐释“不爱物”这一德育内容，它说：“道者，无也。一切之物皆从无生有者，则以无为本。……既不爱物，唯无是爱。”<sup>⑥</sup>《三天

① 南京师大主编《教育学》，人民教育出版社，1991，第459页。

② 《道藏》第28册，第413页。

③ 《老子》第十九章。

④ 《老子》第四十四章。

⑤ 《河上公章句·显质》第八十一。

⑥ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

内解经》认为，道就是无，万物皆以无为本，人同样要以无为本。只有不追求财利，才能将全部精力投入到对“道”的体悟与修炼上，进而成仙成真。

## （二）“忘其身”

《三天内解经》不仅提出“不爱物”的道德教育内容，而且还倡导“忘其身”的价值取向。认为要做到“不爱物”，首先应“忘其身”，将“忘其身”看作是“不爱物”的先决条件。《三天内解经》坚持道是“本无”的理论思维，来论及“忘其身”伦理观。它说：

经云：“无者，不知谁之子，强字之曰：‘道’”。有者，终则归无。能察无者，则忘其身。忘身者，一切之物都尽忘之。忘之者，是不爱物。……不以身为身，悠悠吾子处有无之间，不有忧患也。……故老君经云：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”此之谓也。<sup>①</sup>

《三天内解经》将“忘其身”纳入“察无”的哲学认识论范畴之内，就认识宇宙而言要“察无”，就认识自身来说要“忘身”。只要能“忘身”，就能忘一切。同时，“忘其身”还是消除忧患烦恼的重要途径，若能“不以身为身”，就会逍遥自在，无忧无虑。《三天内解经》引用老子的话来阐释此理，意在说明“忘其身”是道家道教一贯的道德教育内容，只是对其作了进一步深入诠释，使其更加通俗化，更便于传教世人。

## （三）“无贪欲”

《三天内解经》特别崇尚“无贪欲”的道德价值准则，将其确定为道教教育的重要内容之一。这与老庄的“少私寡欲”道德要求与修善原则相一致。《河上公章句》也说：“治身者当除情欲。”<sup>②</sup>欲望会干扰与影响学道修行，因此，《三天内解经》说：“情欲不绝，道遂不成。”<sup>③</sup>人的情欲太多，便会心猿意马，朝三暮四，就不专心去修炼德行，钻研道法，故学道不成。当然，人的欲望是多种多样的，道教所指的“无贪欲”之“欲”，并非一切欲望，而主要是指物质欲望或个人私欲。为了自己的精神与心理满足，为了自身的物质与生理满足，以及为了家庭生存幸福的满足，在《三天内解经》

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

② 《河上公章句·无用》第十一。

③ 《道藏》第28册，第416页。

看来，均是“贪欲”的表现，它说：“学道有家有身有心，有此三者，则贪欲不灭，妒害不除。”<sup>①</sup>要想修行养道，必须“无贪欲”。而“无贪欲”的具体表现是要求修道者舍弃家、身、心所引起的欲望，养成无私无欲、清心寡欲的崇高品质。

#### （四）“合道真”

《三天内解经》极力主张树立“合道真”<sup>②</sup>的价值取向与道德准则。“道”是道家道教的最高范畴与永恒主题，言其大可涵盖宏宇、蕴含总则，谓其小可微涉元气、细究妙理。“道”兼顾宇宙本体规律和人生主体法则的双重内涵，并以其固有的超感觉性与实存性展示出其质朴性。所谓“真”，是“道”统领下的一个子项目，即言朴实真诚，可视为对“道”的进一步修饰与阐明，以突现“道”真朴的本性。因此，所谓“合道真”就是言行要符合“道”的最高要求与“真”的具体要求。《三天内解经》说：“合道真，不犯禁戒也。”<sup>③</sup>只要达到“合道真”的理想境界，人就有了道德自觉性，就会自觉地主动地避免犯错误。长期以来，中华民族纯真朴实、求真务实、踏踏实实、返朴归真的民族性格和心理品质，正是以道教的这一“合道真”为根柢而日益丰润完善起来的。

#### （五）“慈于众”

“慈悲为本，方便为怀”，是佛教教化的主旨。因为佛教讲“轮回报应”，教育人们要多做好事、慈悲为怀、行善积德，以图来世升入“涅槃”。南北朝时期佛教风靡中国，道教只好吸收佛教精华来改造自身，以期适应潮流。因此，《三天内解经》吸收了佛教以“利他”为宗旨的人际伦理观——“慈悲为本”，进而提出“慈心于众”<sup>④</sup>的道德教育内容。一改过去道教“洁身自好”、修炼自身的“为己”人际伦理观。为了呼吁统治者停止争权夺利的战争，提出了人人要有慈善之心，行慈善之事，以便赢得和平的社会环境和融洽的人际关系。《三天内解经》首先劝勉统治者要“永用三天正法，不得禁锢天民”<sup>⑤</sup>。让统治集团成员要多学《三天正一盟威之道》，对人民要施慈善之心，不能压迫、剥削和禁锢人民。其次，还建

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

② 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

③ 《道藏》第28册，第416页。

④ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

⑤ 《道藏》第28册，第414页。

议统治者要施“慈善”教育于民。它说：“叩改圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”<sup>①</sup>一方面，建议统治者要开展“慈心于众生”的社会教育，以使人民互相帮助、友好相处；另一方面，告诫统治者应停止为了权力争夺而不惜残害百姓的战争，要求统治者要有“慈悲之心”，善待众人。将佛教之精华纳入道教教化内容之中，使其道德教育内容更焕发出新的生机。

## 二 论道德教育方法

### （一）“恬然无为”

《三天内解经》认为，修炼者要想养成“不爱物”、“忘其身”、“合道德”、“慈于众”等好的品质，不能光停留在口头上，而要切实落实到行动中去，即潜心修善，静心炼养，其基本方法是“恬然无为”<sup>②</sup>。《三天内解经》极力反对“小乘”佛教“多辞为善，多事为勤”<sup>③</sup>的道德教育方法，认为那样做既劳心又伤神，又不利于内心体悟大道。它主张在修炼道德时要安静虚无、“恬然无为”。即心中暗自保持虚无，因为“无，无不容”<sup>④</sup>，保持心中虚无，就能涵养一切良好品质。同时要保持安静，做到“恬然”。就是在修炼时，外在具体表现是“不有辞辩，似顽似鄙，不生不死，无有复反，此之妙哉！深也，毕矣”<sup>⑤</sup>。只有恬然无语、静心养炼、潜心悟道、外似顽鄙，才算真正进入了道德修养的最佳境界。

### （二）“朝礼拜数”

“朝礼拜数”<sup>⑥</sup>是《三天内解经》所倡导的又一种德育方法。这里所言之“礼”是指道教之礼仪，而非指儒家之礼；“数”的含义是指规律或必然性。刘禹锡在《天论中》说：“夫物之合并，必有数存其间焉。”“数”即指事物相互作用时，存在于事物发展过程中的规律。《三天内解经》所言“朝礼拜数”之“数”与刘禹锡所言之“数”是同一意思。不过《三天内解经》所言之“数”是泛指一切事物的运行与发展规律，也包括人际、道德、伦理方面固有的规律。《三天内解经》要求道教徒在修养品德时要注意

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

② 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

③ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

④ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

⑤ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

⑥ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

道教仪式与礼节的必要训练,使其懂得入道入教的基本教规教礼。“朝礼拜数”的德育方法要求信徒要注意遵守与履行道教的礼节,譬如:经常要朝拜太上老君和三天法师;听祭酒授经时要“跪受经书”<sup>①</sup>;授经结束祭酒走时,要“还则拜送”<sup>②</sup>。这些道教礼节与仪式,与儒家的“洒扫应对进退”之礼有些相似,均是强调道德的实践。

### (三) “修善改过”

行善积德,是佛教的教化内容;改过迁善,是儒家的德育方法。《三天内解经》吸收并糅合了佛、儒两家的德育思想,提出“修善改过”<sup>③</sup>的道德教育方法。“人非圣贤孰能无过”,同样,修道之人也不可能一步成仙,不犯错误。犯错误并不可怕,可怕的是不去改正错误;只要能改正错误,善于总结犯错误的原因,就会在品德修养上取得新的进步。因此,《三天内解经》说:“教化之道,使人修善除罪改过。”<sup>④</sup>说明三天正一盟威之道道德教育的根本方法,就是让教徒及众人修善积德、除罪去愆、改过从善。

### (四) “还朴反真”

道家先师老子就要求在道德修养时,要保持纯真质朴的自然本性,提出“见素抱朴”<sup>⑤</sup>的德育方法,《三天内解经》继承老子的思想并创造性地提出了“还朴反真”<sup>⑥</sup>的德育方法。这一方法主要是针对那些已受佛教影响较深或学儒学较多的人而提出的,要求他们尽快回到信道崇道的轨道上来,故称“还朴反真”。这里的“反”是“返”之意。《三天内解经》说:“还朴反真,复上古之始。”<sup>⑦</sup>“洗除浮华,纳朴还真”<sup>⑧</sup>,就是要求人们具备上古时代人所具备的原始纯朴个性与品质,使人们恢复人类的原始自然本性,少一些浮华智诈,多一些朴实真诚。

### (五) “检正邪气”

《三天内解经》不仅注重教育人们加强品德修养、养成崇尚真朴的正气,而且要求修炼者要不时地检查察验、回顾反思自己的行为是否端正、是否染

① 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第415页。

② 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第415页。

③ 《三天内解经》卷下,《道藏》第28册,第417页。

④ 《道藏》第28册,第417页。

⑤ 《老子》第十九章。

⑥ 《三天内解经》卷下,《道藏》第28册,第416页。

⑦ 《道藏》第28册,第416页。

⑧ 《道藏》第28册,第414页。

有邪气，因而提出“检正邪气”<sup>①</sup>的道德教育方法。“检正邪气”属于道德评价范畴，道德评价的对象是人的行为与品质，评价的标准是善与恶，评价的目的是扬善除恶，弘扬正气，祛除邪气。《三天内解经》所言之“正气”是三天正法之气，“邪气”是指邪恶的疠气，即社会上各种丑恶的东西。它举例说“蜀郡李微……不能使六天气正，反至汉世群邪滋盛，六天气勃……疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪”<sup>②</sup>。要从根本上消除这种败坏的社会风气，《三天内解经》主张人们要加强道德修养，不时地修检自身，匡正邪气，弘扬正气。

## 第七节 养生教育

《三天内解经》立足于积淀深厚的道教养生教育理论，本着长生久视、飞升成仙的修道宗旨，遵循自然无为、虚无恬静、清心寡欲、存思固本的养育思路，运用哲学思辨方式与医理科学思维，对以修道延年、养神益智为核心的道教养生保健教育作了深层次的有创意的思考，提出“守道长存”、“学修齐直”、“五脏清虚”、“怡心恬寂”、“存思身神”、“静坐数气”、“守根固本”、“勿劳身心”等养生教育内容与方法。分述于下。

### 一 “守道长存”

道家道教往往将养生长寿与修道成仙二者结合起来，将生命的保健与养育熔于修性守道的宗教信仰中。《三天内解经》教育人们采取修道与养生相结合的方法，提出“守道长存”<sup>③</sup>的养生激励法。“道”在道教看来是总范畴、总原则，只要能得道守道，就不仅可以修善品质、崇真务实，而且可以养生健体、长生久视。故《三天内解经》云：“有心者，可熟谙五千文，此经使守道长存，不有生死。道之宗，本在斯经也。”<sup>④</sup>《三天内解经》教育人们欲想长生不死、久存不亡，就必须认真学习与研读五千字经文。通过钻研道经来获取道的真谛，使心中有所寄托、有所追求、产生信念，有利于养生延年。实质上，这是一种精神与意念养生法，只要心理充实，精神振奋，就有利于养生长寿。

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

② 《道藏》第28册，第414页。

③ 《道藏》第28册，第416页。

④ 《道藏》第28册，第416页。

## 二 “学修齐直”

《三天内解经》认为，守道必先学道，而学道先“修齐直”。它说：“故天师遗教：‘为学不修齐直，冥冥如夜行不持火烛。’此齐直应是学道之首。”<sup>①</sup> 何为“齐直”《三天内解经》解释说：“夫为学道，莫先乎齐，外则不染尘垢，内则五脏清虚。降真致神，与道合居，能修长。齐者则合道真，不犯禁戒也。”<sup>②</sup> 可见，“齐”即戒斋，是最首要的，“齐”（斋）的外在要求是“不染尘垢”，体内要求是“五脏清虚”，这样就利于“合道”、“降真”，不犯戒律。如何去“修齐直”呢？《三天内解经》认为，主要步骤是：“夫欲启灵告冥，建立齐直者，宜先散齐，必使宿食臭腥消除，肌体清洁，无有玷污，然后可得入齐。尔徒加洗沐，臭秽在肌肤之内，汤水亦不能除。”<sup>③</sup> 可见，“修齐直”是清晨至上午，通过戒斋、散齐，将前一天晚上吃入胃内变得酸臭腥腐的东西加以消除，再沐浴清洁肌肤上的污垢，体表“不染尘垢”，腹内“五脏清虚”，就实现了“修齐直”的养生目的。如果长期坚持“学修齐直”，保持脏腑清虚，不仅利于修道合道，而且利于身体健康、延年益寿。

## 三 “怡心恬寂”

《三天内解经》借鉴与吸收了“大乘”佛教的修炼养神之法，认为养生的关键在静心养神，不能枉费心神，提出了怡心恬寂的养生方法。它说：养生“当怡心恬寂，思真注玄”<sup>④</sup>。即在修养时，要有安静的环境和愉悦的心情，然后再集中精力思真悟道、沉注玄奥。“怡心恬寂”要做到“外若空虚，内若金城，香以通气，口以忘言，慈心众生。先念度人，后自度身，悉在升仙；不念钱财，迴心礼谢，不劳身神”<sup>⑤</sup>。在养生修道时，心情要怡愉，外部表情很轻松，心神却凝重，再燃香通气，闭口不言，心中默祈众人福寿，后才暗愿自己升仙，不念钱财，不悟凡礼，不劳身神，心存“道”之意念，合道长生。《三天内解经》还说：“求真于内，然后通玄念与道合，

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

② 《道藏》第28册，第416页。

③ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

④ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

⑤ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

自无多陈，可谓呼吸六合，历览未闻。”<sup>①</sup> 在心存意念“与道合”的同时，还要伴之以“呼吸六合”之气的吐纳行为，从而内外配合，达到养生养神的目的。

#### 四 “静坐数气”

道教的“坐忘”法源于先秦庄子。庄子要求修炼者“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”<sup>②</sup>。所谓“坐忘”，即静坐忘身。《三天内解经》提出的“静坐数气”<sup>③</sup>与庄子的“坐忘”有相似之处，也是要求修炼者静坐忘我、存思悟真。只是《三天内解经》所言之“静坐数气”又吸收了佛教的修炼法，体现了佛道融合的发展趋势。它说：“静坐而自数其气，满十更始，从年竟岁不暂时忘之……故数气为务，以断外想。”<sup>④</sup>为了更好地达到忘我忘身，不受外界干扰的境地，《三天内解经》又主张“静坐数气”，即内心默数呼吸气息，满十为一周期，长年累月坚持不懈，就会收到良好的养生修炼效果。后来唐代司马承祯进一步创新，提出了系统的坐忘法，他说：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。”<sup>⑤</sup>

#### 五 “存思身神”

道教存思身中景物，大致分两种：一种是存思五脏，养生健体，无宗教神秘色彩；另一种是存思宗教意义上的身中之神。《三天内解经》主张的“存思身神”<sup>⑥</sup>就属于后者。它在继承道教经典养生精华的前提下，更加明确地论及“存思身神”的养生方法，它说：养生就该“常思身中真神形象、衣服、彩色，导引往来，如对神君，无暂时有辍，则外想不入，神真来降，心无多事。”<sup>⑦</sup>只要经常存思内视身中之神的形象、服饰、色彩，再加反复导引，如面对真神，这样永不停息地存思，就会导致“神真来降”，进而身体安康，心平无事，长生久寿。

① 《道藏》第28册，第417页。

② 《庄子·大宗师》。

③ 《道藏》第28册，第417页。

④ 《道藏》第28册，第417页。

⑤ 司马承祯：《坐忘论》。

⑥ 《道藏》第28册，第417页。

⑦ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。



## 六 “守根固本”

《三天内解经》遵照“以道为本”的基本原则，提出了“守根固本”的养生教育方法。它说：“老子教化，唯使守其根，固其本。人皆由道气而生，失道气则死。故使思真念道，坚固根本，不失其源，则可长生不死。”<sup>①</sup>《三天内解经》借用老子之名来教育人们，养生要“守根固本”。何为“根本”？道气即是人之根本，因为人是由道生之气而聚集成成的，人若失去道气就会死亡。因此要想长生不死，就必须“思真念道”，守住根本。《三天内解经》运用反面例证来说明丢弃根本的危害，它说：“古民人年命夭，横尸骨狼藉，不终年寿，皆由所修失本。”<sup>②</sup>它认为上古时代人大多寿命短、早年夭折，主要是由于没有修道守本所致。《三天内解经》“守根固本”的养生思想是道教一贯主张的“守一”养生观的继承与发扬。

## 七 “勿劳身心”

《三天内解经》注重轻松愉悦、自然无为的养生教育方法，反对劳心伤神、耗费精力的修炼法。《三天内解经》本着赞同“大乘”佛教贬抑“小乘”佛教的宗旨，特意列举了“小乘”佛教劳心费神的修炼法并予以批驳：

小乘之学其则不然，唯以多辞为善，多事为勤。头颊相叩，损伤身神；口辞争竞，内思不专；三指撮香，所陈亿千，则求神仙度世，飞行上清；又欲仕官高迁，五马同辕；又欲世世昌炽，千子万孙；又欲钱财丰积，奴婢成行；又欲延年度厄，大小休康；又欲治生佑作，万道开通；又欲心开意悟，耳目聪明；又欲使百鬼远逃，度不过门；又欲父慈子孝，夫爱妇贞；又欲彻视万里，洞见天源；又欲使遗财于念，朋友欢欣；又欲思真念道，玉女降房。所求者多，所尚者烦，不合老子守一之源。

口则疲于所请之辞，形则弊于屈折之苦，心则困于多欲，神则劳于往来。经云：久劳伤神，久语伤气，久行伤筋，久视伤眼，负重伤骨，食多致病，虑事伤命，不合修身养性之法。可谓多则惑，少则得，此之谓也。<sup>③</sup>

① 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第416页。

② 《道藏》第28册，第413页。

③ 《三天内解经》卷下，《道藏》第28册，第417页。

由上可知,《三天内解经》以批判“小乘”佛教修炼之法的弊端与害处,来阐述劳心伤神、劳筋伤骨、劳事伤命对身体与性命的危害,从而阐明了道教“勿劳心”、“勿伤身”、“勿伤气”的养生修炼原则。

综上所述,《三天内解经》深深打上了南北朝社会动荡与文化多元的时代烙印,体现了民族融合、宗教合流、民族心理变迁的历史特征,它扎根于宗教哲学的土壤中,围绕“为真人”的教育目标,详细论及了教育的作用、对象、内容、方法与原则以及道德教育与养生教育等诸多方面的问题,有许多真知灼见,值得继承。《三天内解经》为了道教自身的发展,主动吸收儒、佛思想,充实自己,反映了道教胸怀博大,“杂而多端”的特色。不过,《三天内解经》无论如何难以超脱其神秘迷蒙的宗教本性,纵观通篇,神化老君、美化道教的意图显而易见,有时为了抬高老子与道教,不惜贬抑其他人物与宗教流派,多不符合历史事实,这些均应受到批判与舍弃。

## 第六章

# 《正一法文天师教戒科经》的教育思想

《正一法文天师教戒科经》（以下简称为《教戒科经》）系明《正统道藏》力字部作品。陈国符考证“正一经，张陵一派所传经也”<sup>①</sup>。即原始道教五斗米道一派所传授的经文。全文包括五部分，其一没有分篇标题，其二名为《大道家令戒》，其三名为《天师教》，其四名为《阳平治》，其五名为《天师五言三牵诗》。“其中三、五两篇在体例上与其他各篇皆不相类，可能不是同一作者所造作，出现的时间也许有先后的不同。但因其内容均为教诫，遂被编成一卷”<sup>②</sup>。

关于《教戒科经》的成书时间，学界有四种观点。

其一，汤用彤先生认为：“现存‘道藏’力上力下各戒经，当保存了寇谦之原书之骨骼，故‘云中音诵新科之戒’当为上述各戒经之总名。今存上述‘道藏’各戒经大体上是寇谦之的著作，其文句在辗转抄录中或有错落，或为后人增改者。”<sup>③</sup>

其二，陈国符先生认为“曹魏天师后嗣撰《正一法文天师教戒科经》”<sup>④</sup>，即肯定该经书成于曹魏时期。

其三，李养正先生认为“明《正统道藏》‘力’帙，有《正一法文天师教戒科经》，其中《大道家令戒》中反映有曹魏五斗米道的情况，虽托大

---

① 陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963，第98页、第313页。

② 卿希泰主编《中国道教史（修订本）·第一卷》，四川人民出版社，1996，第245页。

③ 汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》1961年第5期，第65页。

④ 陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963，第98页、第313页。

道垂训，却似张鲁口气”<sup>①</sup>。即认为该文是由曹魏时期张鲁所著。

其四，卿希泰主编《中国道教史·第一卷》认为：“唐长孺先生根据其中有称汉族为秦人的例子，推断其为前秦至北魏初这一期间写出的作品。”<sup>②</sup>

深入研究《教戒科经》一文，可以发现：第一，《教戒科经》中所提到的年号有建安、黄初、太和、正元等，皆为汉末曹魏年号。特别是《大道家令戒》中有“诸新故民户，男女老壮，自今正元二年正月七日已去……”<sup>③</sup>的文句。正元二年，即公元255年，是高贵乡公曹髦的年号。

另外，文中表现出整顿道教教规，力图恢复原始道教旧制的愿望和使原始道教贵族化、政治化的思想倾向，如“诸祭酒主者中，颇有旧人以不？从建安、黄初元年以来，诸主者祭酒人人称教，各作一治，不按旧道法，为得尔不？令汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣叫行之，汝辈所行，举旧事相应不？”<sup>④</sup>“魏氏承天驱除，历使其然，载在河洛，悬象垂天。是吾顺天奉时，以国师命武帝……今吾避世，以汝付魏，清政道治，千里独行，虎狼伏匿，卧不闭门。”<sup>⑤</sup>

由此可见，《教戒科经》文中确实反映出在张鲁去世后道教组织涣散、纲纪松弛、道官腐化堕落的实际，和道教领袖企图恢复道教旧制并使道教贵族化、政治化的思想倾向。加之该文体例不一，非一人一时之作，据此我们可以估定该经书成于曹魏到北魏初期，系传播五斗米道的领袖人物所作。

由于《教戒科经》是宗教经书，因此常带有浓厚的迷信色彩，如它宣扬尊天敬神的思想和“承负说”。但一当我们揭去其宗教与迷信的面纱，细究其中的教育思想，就会发现其间不乏灿然夺目的观念和可资借鉴的思想。

## 第一节 教育思想的哲学基础

作为道教经书《教戒科经》将道家的最高哲学范畴“道”加以利用和改造，同时赋予“道”以“冲和”之“德”，将儒家的伦理纲常思想援引

① 李养正：《道教概说》，中华书局，1989，第40页。

② 卿希泰主编《中国道教史（修订本）·第一卷》，第245页。

③ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

④ 《正一法文天师教戒科经·阳平治》。

⑤ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

入“道”，一步步将道具体化、神仙化并以之作为神道设教的哲学基础。

《教戒科经》认为道高高在上，周流万物，注视着人们的一举一动，掌管着人间的生杀予夺。“道之视人，如人之视虫、蚁；道能杀人，如人能杀虫也”<sup>①</sup>。因此，人们必须学道、体道、悟道、遵道而行，这样才能实现其得道成仙的最高目的。“道之无所不为，人能修行执守教戒，善积行者，功德自辅，身与天通，福流于子孙”<sup>②</sup>。反之，“子不念道，道即远子，卒近灾害，慎无复悔”<sup>③</sup>。

那么，道究竟为何物呢？《教戒科经》做出如下解释。

### 一 道为宇宙万物的本原与运动规律

这种观念，老子即已有之。他在《道德经》中将“道”改造成为道家的最高哲学范畴，用以标志世界万物产生的总根源及其运动变化的总规律。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>④</sup>描述了万物创生的历程。“反者，道之动”<sup>⑤</sup>。表达了道总是向相反方向运动的规律。《教戒科经》继承了老子这种思想，认为“大道者，包囊天地，侍养群生，制御万物者也。无形无象，混混沌沌自然生，百千万种非人所能名，自天地以下皆道所生杀也”<sup>⑥</sup>。“道弘大，包含天地，变化万神，微布散在八极之外，内潜毫毛之中，成生万物，制御三天，统三万六千神，大无不覆，小无不入”<sup>⑦</sup>。可见，《教戒科经》不仅把道作为先天地而生，无形无状的形而上本体和创生万物的原动力，而且把道看作是天地万物运动变化的规律。认为天、地、人皆由道产生，并按道的规律运动变化。

### 二 道即气

先秦黄老道家作品《鹖冠子》中将道与气相联。“故气相加而为时……万物相加而为胜败。莫不发于气，通于道”<sup>⑧</sup>。认为气是沟通道与万物的桥

① 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

④ 《老子》第42章，第40章。

⑤ 《老子》第42章，第40章。

⑥ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑦ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑧ 《鹖冠子·环流》。

梁。《管子》则以气释道：“夫道者，所以充形也。”<sup>①</sup>“气者身之充也”<sup>②</sup>。认为道气合一。《教戒科经》继承了这种思想，把先天地而生的“道”与“气”相联系。认为道在创生万物的过程中，是“无上”、“玄老”、“太上”三气混一的结合体。“道出自然，先天地生，号无上、玄老、太上三气混一。为无上，正真之道也”<sup>③</sup>。同时，《教戒科经》还认为，道即气，天下万物生于道，也就是生于此三气。“自天地以下，无不受此气而生者也”<sup>④</sup>。“道生天，天生地，地生人，皆三气而生”<sup>⑤</sup>。

### 三 道即神仙

道家道教的道虽表示万物的本原和基本运动规律，但又具有扑朔迷离、玄妙深奥的色彩。作为道教经书《教戒科经》也夸大了这种神秘性，把道加以神化。《教戒科经》说：“天道平正，以生赏善，以死罚恶。”<sup>⑥</sup>“道之好生恶杀，终不杀也。恶人为恶不止，自有司神记其恶事，过积罪满，执杀者自罚之，道终不杀也”<sup>⑦</sup>。赋道以赏善罚恶、主宰万物命运的无边法力，使道成为至尊至神，具有人格意志的玄妙莫测的神仙。

### 四 道即教戒

《教戒科经》强调人们必须学道、体道、遵道而行。但道是“无形无象，混混沌沌自然生，百千万种非人所能名”<sup>⑧</sup>。极端抽象与玄虚，极难领悟与把握。因此，必须在玄远神秘的道与现世的人类之间建立一种有形的具体联系。《教戒科经》用教戒将道具体化、实在化，成为《教戒科经》神道设教的现实内容。“人生受命，制之在天，天实不言，故在圣人。圣人随世惻隐，不以常存，故遗教戒。教戒者，欲令人劝进长生，全身保命无穷”<sup>⑨</sup>。“自吾所作黄庭、三灵、七言，皆训喻本经，为道德之光华。道不欲指形而名

① 《管子·内业》，《管子·心术下》。

② 《管子·内业》，《管子·心术下》。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

④ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑤ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑥ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑦ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑧ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑨ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

之，贤者见一知万”<sup>①</sup>。这样，人们就可以通过把握有形的教戒来领悟玄虚之道的内涵与实质。

## 五 道之“德”实为儒家的伦理纲常和礼义道德规范

《教戒科经》说：“道以冲和为德，以不和相克。是以天地合和，万物萌生，华英熟成；国家合和，天下太平，万姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆。”<sup>②</sup>那么，怎样才能奉道尊德达到天下太平，万姓安宁呢？“诸欲奉道，不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……仁义不可不行，施惠不可不作”<sup>③</sup>。可见这些要求仍是儒家所提倡的忠孝仁义。《教戒科经》通过赋道以“冲和”的特点，将儒家所倡导的忠孝仁义、伦理纲常思想巧妙地移植过来，作为道的体现和德的落实，并提出遵守这些纲常礼教是使人得道成仙的前提和基础。

总之，《教戒科经》以道、儒、神相杂糅，作为神道设教的哲学基础。通过论证道与神的存在，并肯定其具有赏善罚恶的无边法力，劝诱和威吓人们，要求人们在现实生活中必须恪守伦理纲常，遵从道教戒规这一“道”的具体体现，体道、悟道、遵道而行，经过长期刻苦的修炼，领悟玄妙而神秘的道的真谛，由他律变为自律，实现得道成仙“与道合”的最高目的。这种目的，实质即是培养具有仁德精神的封建统治者和严守封建伦理纲常的顺民。

## 第二节 教育对象

一般说来，原始道教主要以下层民众作为传教的对象。《教戒科经》不仅继承了这一传统，并且将教育对象扩大到了天子王公、达官贵人等上层统治阶级。首先，在民众这一层面，《教戒科经》认为百姓不论男女老壮，聪明愚笨，知识水平、道德水准高低与否，均可接受教育。《教戒科经》说：“诸新故民户，男女老壮，自今正元二年正月七日已去，其能庄事守善，能如要言，便可为善，得种民矣。”<sup>④</sup>“善人不可不敬，恶人不可不劝”<sup>⑤</sup>。

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

④ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

其次,《教戒科经》将上层统治者纳入教育对象中。《教戒科经》说:“道乃世世为帝王师,而王者不能尊奉,至倾移颠损之意,临危济恶,万无一存。”<sup>①</sup>认为统治者要想治国安民,国运昌盛,也必须学道、守道、遵道而行。

特别应该指出的是,《教戒科经》认为女子和少数民族也应该接受教育。“若男女不晓书疏者,专心好道,可请明者,听诵经戒,会在静舍”<sup>②</sup>。“西人胡,授以道法,其禁至重,无阴阳之施”<sup>③</sup>。“走气八极周复还,观视百姓夷胡秦,不见人种但尸民”<sup>④</sup>。这在中国古代轻视女子与少数民族教育的封建社会里,确实是一种弥足珍贵的闪光思想。从这个意义上说,《教戒科经》真正体现了“有教无类”的精神。

### 第三节 教育目的

同道教教育目的相同,《教戒科经》也把使修道者避祸得福、全身保命、长生不老、得道成仙作为最高教育目的。《教戒科经》说:“大道含弘,乃悯人命,故教人修善,上备者神仙,中备者地仙,下备者增年。”<sup>⑤</sup>

虽然《教戒科经》将使修道者长生不死、得道成仙作为其终极教育目的,但就其现实的教育目标来说,则是培养具有道家自然无为、去情寡欲、行善积德的人格特征,并且符合儒家伦理纲常、礼义道德规范的助国扶命的顺民。即《教戒科经》所提出培养的“道人”、“贤者”、“种民”的教育目标。

#### 一 贤者、道人

《教戒科经》说:

道人与俗相去远矣,何以言之?道人清正,名上属天,俗人秽浊,死属地官,岂不远乎?夫人各有眼目、鼻口、心意、两足……贤者不

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

④ 《正一法文天师教戒科经·天师教》。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。



然，目不视所好，耳不听倾恶之言，鼻不通臭之气，口不乐滋味之美，心不思可欲之快，以戒制情，故不犯恶，善积行著，与道法相应，受福无极。<sup>①</sup>

可见，所谓道人、贤者只是尊奉道教戒律，去情塞欲，行善积德，与俗有别的高级教徒而已。

## 二 种民

种民是道教教育中比贤者、道人更高一层次的培养目标，也是道人、贤者向神仙转变的关键一步。《教戒科经》同样也把培养种民作为重要的教育目标。它说：“但当户户自相化以忠孝，父慈子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，朝暮清静，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠、怜贫爱老，好施出让，除去淫妒，喜怒情念，常和同腹目，助国扶命，弃往日之恶，从今日之善行，灾消无病，得为后世种民。”<sup>②</sup>可见要想成为种民首先必须执守儒家的三纲五常等封建伦理道德规范；其次，必须尊奉道教戒戒，弃利去欲，行善积德，最后还要积极入世、佐国扶命。总之，种民既是道教的信徒，又是儒家的贤士，道儒相融，体现了《教戒科经》援儒入道的特点，以及为统治者培养执守封建伦理纲常和礼义道德规范的顺民的现实目的。

## 第四节 道德教育的内容

综观《教戒科经》的全篇内容，不论是要得道成仙，还是要“助国扶命”，都强调把伦理道德教育作为实现目的的途径。因此，《教戒科经》提出了丰富的伦理道德与自身修养的思想。其道德教育的内容，即是包含和体现道的精神与特点的、易操可执的教戒。教戒的思想内容详述如下。

### 一 忠孝仁义，助国扶命

如前所述，《教戒科经》将恪守封建伦理纲常作为得道成仙的前提与基础。因此，儒家所倡导的忠孝仁义等伦理道德也成为教徒所必须具备的德

<sup>①</sup> 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

<sup>②</sup> 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

行。《教戒科经》说：“但当户户自相化以忠孝，父慈子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺……助国扶命，弃往日之恶，从今日之善行，灾消无病，得为后世种民。”<sup>①</sup> 从中可见其借助宗教外衣，培养助国扶命的顺民的现实目的。

## 二 弃利去欲，无为不争

《教戒科经》继承了老子无为不争的思想，认为道的一个特点就是清静无为，谦虚不争。芸芸众生，要想得道成仙，也必须效法道教的功成不有、无为不争。《教戒科经》说：“道以无为为上，人过积，但坐不为，贪利百端。道然无为，故能长存。天地法道无为，与道相混。真人法天无为，故致神仙。”<sup>②</sup>

而对人们来说，如果一味追名逐利，贪图享乐，那么无为不争只能是一句空话。因此，《教戒科经》认为要做到无为不争，就必须节制情欲，摒弃名利。它说：“名者，伐身之斧。”<sup>③</sup> “财宝色欲，陷目之锥，害身之灾。”<sup>④</sup> 从古至今，众人都为了寻求财宝色欲的恣心快意，贪求富贵名利的身显名扬，而不惜欺伪诈骗，弄虚作假，甚至刀兵相见，互相残杀，以至造成个人丧生，社会混乱。实如《教戒科经》所说：“汝耳目闻见，从古以来，富贵者久乎？财弃于地，身死于市，以此观之，故谚语‘死人不如生鼠’。”<sup>⑤</sup> “身没名灭，何用财为？”<sup>⑥</sup> 因此，《教戒科经》告诫人们：“道隐无名，名者伐身之斧。善行无辙迹，为道当治身养生求福耳。”<sup>⑦</sup> 意即财宝名利只是身外之物，人最重要的是修炼品德，养生求福，全身保命。要全身保命就必须节制情欲，摒弃名利，排除各种私心杂念，抵制形形色色的外物诱惑，集中心思体道、法道，清静无为，谦虚不争。

但无为不争，不是无所事事。这里，《教戒科经》继承了老子“无为无不为”的思想，强调“天地所以长久者，以其无为；无为者无不为也，但使人不见其有迹，乃能为奇耳”<sup>⑧</sup>。其实就是说，人要以追求个体生命的延

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

④ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑥ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑦ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑧ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

伸和永恒为目的，弃利去欲，清静无为，谦虚不争，从而达到全身保命、得道成仙的最高目的。

### 三 积善成德、度身成仙

《教戒科经》抓住人类思想畏惧死亡，渴求长生的心理，通过宣扬天道赏善罚恶的特点，劝导并威吓人们必须心存善念，时刻为善。《教戒科经》说：“诸贤者，人之所大欲以生年为贵，人之所大恶，以死终为贱，岂不然乎？天道平正，以生赏善，以死罚恶……修善者福至，为恶者祸来。”<sup>①</sup>“大道含弘，乃悯人命短促，故教人修善，上备者神仙，中备者地仙，下备者增年”<sup>②</sup>。人们只有长期坚持不懈地念道行善，使其成为自己的行为习惯。这样，才能得到道的庇护，度身成仙，实现长生不死的目的。

总之，《教戒科经》援儒入道，将道、儒两家关于人伦道德和自身修炼的思想相杂糅，并加以神化，为其披上了宗教神学的外衣。既继承发扬了道家大公无私、无为不争的精神，又吸收儒家忠孝仁义和积极入世的思想，塑造了清静玄远、超凡脱俗、善良仁慈又执守忠孝仁义、佐国扶命的即人即仙的人格典范，弥补了道家只重玄虚的不足，纠正了儒家过重世俗的偏颇，将道、儒、神合一，取长补短，相得益彰。其实质虽是为封建统治者培养顺民，但其人格精神是值得我们借鉴的。

## 第五节 道德教育的方法

### 一 习诵经戒，以戒制情

《教戒科经》指出，布道施教首先在于向学道者传授道教经戒。“若男女不晓书疏者，专心好道，可请明者，听诵经戒，会在静舍”<sup>③</sup>。学习者通过对教戒中所包含的道德知识、规范的体认，就会明白何为是非善恶，好坏美丑，从而提高道德判断能力，形成正确的道德观念。

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

② 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

《教戒科经》还提出学习者在学习过程中要“正体安神，精思明听，勿妄华言，倾斜不端，游心他念，玩随睡寐”<sup>①</sup>。这就要求学者要积极调整自己的学习心态，集中注意力，认真听讲，积极深入地思考，学思结合，不要心不在焉，一心二用。这些要求无疑是十分科学的。

《教戒科经》强调学道者不仅要认知、理解教戒，而且更为重要的是要以教戒作为行动的规范与准则，时刻执守教戒，以戒制情，以戒自检。“唯道人执志，故能以戒自检，行止举动，爱欲人间，守戒不违，心无邪倾。若见色利，以戒掩目；若闻好恶之言，以戒塞耳；若食甘香之美，以戒杜口；若愿想财宝，放情爱欲，以戒挫心；若趣向奸非，意欲恶事，以戒折足；守之不废，可谓明矣”<sup>②</sup>。“道人亦知所欲为快，以戒制情，故不犯恶，善积行著，与道法相应，受福无极”<sup>③</sup>。通过对外在道德规范的体认和理解，进而把其内化为自身的道德信念，时刻以此为明镜，省查自己的行为，调节自己的行动，使自己始终不违背行为准则。这种思想和方法是值得我们借鉴的。

## 二 乐道、勤学、持之以恒

《教戒科经》强调在道德品质培养过程中，道徒要乐道、勤学、持之以恒。

《教戒科经》首先注意到道德情感的培养在道德品质形成过程中的作用。强调要学道，归心于道，必须要对道怀有强烈的渴慕、喜爱之情。

诸贤者，奉道庄事勤身，如饥渴欲得饮食，如遇寒暑欲得易处，如作极欲得休息，如疲劳欲眠寐，如愿想欲有所得。念道奉真，欲得度身，如念此诸所勉身，如不法不倦，获无灾殃祸害，病痛忧患，何愿不得，何福不应也？<sup>④</sup>

这样把“归心于道”作为修道主体的一种内在的强烈的需要，就像饥渴需要饮食，疲劳需要休息一样，只对道怀有这样“念念精进，追之恐不及”<sup>⑤</sup>的情感，学道才有动力，收获也才会更大。

① 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

④ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

其次,《教戒科经》也注意到了培养道德意志的重要性。强调学道要有坚定如磐的意志和勤学苦练的精神。“道人百行当备,千善当著,虽有九百九十九善,一善未满,中为利动,皆弃前功。治身关念,守戒不废,乃得度世。道人贤者可勤行焉”<sup>①</sup>。这说明学道的过程是极其艰辛的,而且学习的成果也不是立竿见影的。这就需要学习者要意志坚定、持之以恒、勤勤恳恳、孜孜以求,时时刻刻学道、守道,坚持不懈、始终如一。因此,《教戒科经》要求“奉道精进,要当勤身,守之当久,治志当坚,精进专念”<sup>②</sup>。“贤者正心守道,不可懈惰,当以勤劝。遇者自戒,庄事勤修”<sup>③</sup>。如能这样“奉法不倦”<sup>④</sup>，“精专勤身”<sup>⑤</sup>,便可求福保命,度身神仙。

可见,《教戒科经》的作者们在传道授徒的过程中,已意识到了道德品质形成的长期性,反复性,注重培养学道者的道德情感和道德意志,这是非常合理而科学的。

### 三 行善不已,以己正人

《教戒科经》强调识道、乐道、志于道的同时,也强调要在实践中遵道而行。而修行积善则是“遵道而行”的具体体现。《教戒科经》说:“奉道清正无为,惟当精进修行积善耳。”<sup>⑥</sup>“善积合道,神定体安,喜怒不仇于心,恶言不发于口,鬼声不闻于耳,邪色不视于目,贪欲不专于意,修行正身,真气来附,邪恶皆去,故过悉除,新善自著。”<sup>⑦</sup>这说明只有将所悟之“道”在实践中坚持不懈地身体力行,才能将外在的道德规范内化为自身的道德信念,实现道德他律向道德自律的转化,形成高尚的品德。

另外,《教戒科经》还强调,行善之人不仅自身要行善积德,而且还要教育感化那些不善之人,督促他们弃恶向善,以此作为自己的责任,这样才算真正的行善积德。“若见人有违天之行,转相劝诫,相教改悔,其功报效应,受福无量”<sup>⑧</sup>。修己的同时不忘正人,这才是道德修养的最高境界。

① 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

② 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

③ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

④ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑥ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》。

⑦ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

⑧ 《正一法文天师教戒科经》第一部分。

总之,《教戒科经》认识到了道德品质形成的艰巨性、反复性和长期性,强调道德认识、道德情感和道德意志在道德品质形成过程中的重要作用,强调通过行善教人的躬行实践,最终达到“与道合”的最高境界,即它所说的“能专心好乐,精诚思念,修身行善,则与道合”<sup>①</sup>。虽然它的认识还很粗浅,甚至包含有许多神学、迷信成分,但这些朴素的有关道德的方法和原则,还是包含了许多科学的成分。这正是我们应当借鉴和吸收的。

综上所述,《教戒科经》所蕴藏的丰富的教育思想折射出合理科学的光芒,值得我们借鉴和吸收,以为当今的教育所利用。

---

①.《正一法文天师教戒科经》第一部分。

## 第七章

# 寇谦之的教育思想

寇谦之（公元365~448年），字辅真，北魏上谷昌平（今北京市昌平）人。他自称是东汉开国功臣寇恂的十三世孙。其父为寇修之，曾出任前秦的东莱（今山东半岛黄县、莱阳以东地区）太守；其兄寇赞，曾出任为襄邑（今河南睢县）县令。《魏书·释老志》记载寇谦之“早好仙道，有绝俗之心，少修张鲁之术”。因历年未见效验，遂学于仙人成公兴，在华山修道。后又转入嵩山，苦心孤诣，修道七年。公元415年，即北魏神瑞二年，他托言太上老君授其天师之位，并编成《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰《并进》，泰常八年（公元423年）又造出《天中三真太文策》六十余卷，号曰《录图真经》六十卷，对原始道教进行了清整，成为早期道教的改造者和建设者，北天师道的创始人。我们可以通过他的宣教活动与他所编的经诫内容来探讨其道教教育思想。

### 第一节 教育作用

寇谦之和其他道教代表人物一样，也非常重视教育。他认为教育的作用有两个方面，即教育对人的作用与教育对社会的作用。就教育对人的作用来说，他认为通过教育可以使人长生不老，加速成仙；就教育对社会的作用来说，他则认为通过教育可以“并教生民”、“佐国扶命”。前一个作用尽管是虚幻的、缥缈的，但还是迎合了人们急于成仙的心理，吸引了更多的人加入道教。后一个作用，由于极大地符合了当时社会统治阶级的利益，便于其维护封建统治秩序，因而得到了统治者的欣赏。寇谦之对道教教育作用的阐述

基本上符合教育的基本规律。我们知道,一定时期的教育只有反映一定社会发展的要求,才能获得其发展的土壤;同时,一定社会的教育只有通过塑造、培养适应一定社会发展的人,才能为巩固一定社会的生产关系服务。寇谦之正是看到了这一点,他从教育与社会发展关系的角度阐明了教育的两大作用。

应该说,寇谦之对道教教育作用的认识不是偶然的,有其产生的深刻的历史原因。其一,他所处的正是我国封建社会经历分裂割据、战乱不断的时代,这个时代整个社会的政治结构、阶级关系和民族关系及社会思潮都经历着巨大的变化。由于分裂割据所造成的复杂的社会矛盾,使更多的人不得不到宗教那里去寻求解脱。特别是魏晋玄学短暂即逝后,不仅下层人民加入天师道的人越来越多,而且统治阶级中的人士也开始信奉天师道。由于他们的加入,天师道的阶级结构和民间宗教性质发生了改变。这些上层人士由于其教养和信奉天师道的目的不同于下层群众,因此,也必然带来他们的意识和要求。他们对天师道感兴趣,不仅仅是为了得到灵魂的慰藉,而且还希望利用和改造天师道,使之更好地维护封建统治和士族的利益。其二,随着佛教在中国的扎根、兴盛,给天师道造成了威胁,特别是其因果报应及其系统的宗教戒律对人们的影响越来越大,道教要想对抗佛教,维护其社会地位,就非针对已受到攻击的一些弊端进行改革不可。在这样的社会背景下,寇谦之对组织涣散、科律废弛的旧天师道进行了改造,除去旧天师道中不利于统治的内容。为了使自己的行为更具有号召力,他便假托老子之语,声称自己的使命是“并教生民”,“佐国扶命”<sup>①</sup>。在投奔北魏统治者之后,他又假称是老君玄孙李谱文降临,授给他《录图真经》六十卷,让他“辅助太平真君”<sup>②</sup>,从而阐明了他重视教育作用的两点看法:其一,“并教生民”培养“种民”;其二,“佐国扶命”培养“真君”。合而言之,即培养执守封建伦理纲常和礼仪道德的顺民及维护封建统治政权的人君。

关于“种民”的标准,在寇谦之看来必须遵守“五常”,即他所认为的“道”。他主张“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺、内无二心”<sup>③</sup>,他说:“但当户户自相化以忠孝,父慈子孝,夫信妇贞,兄敬弟顺,朝暮清

① 《道藏·老君音诵戒经》(以下引用《道藏》版本皆同),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1992。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

③ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。



净，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠，怜贫爱老，好施出让，除去淫妒，喜怒情念；常和同腹目，助国扶命，弃往日之恶，从今日之善行，灾消无病，得为后世种民。”<sup>①</sup>从这一思想出发，他认为凡是有悖于封建伦理五常的行为，对成为种民都是有影响的，是不能容忍的。他批判那些反对统治阶级的思想言论是“败乱五常”，是“惑乱愚民”的“诈伪邪说”，是“切坏经典”，是“攻错邪说”，并斥责那些“称官设号”之人破坏封建统治秩序是“臭肉奴狗魍魉”。

对于统治者来说，寇谦之则要辅佐他们，帮助他们维护统治，使他们成为“真君”。他强调统治者要以“道”的要求，对民实行教化。他继承《太平经》中的“中和”思想，并将它与维护封建统治政权联系起来。在他看来，“中和”乃是实施道的关键。所谓“中和”，即是要求统治者在威猛镇压人民的同时，采取宽惠的政策。这是判断统治者能否成为“真君”的标志。《正一法文天师教戒科经》中说：

道以中和为德，以不和相克。是以天地合和万物萌生，华英成熟；国家合和，天下太平，百姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆。

国家不和，君臣相诈，强弱相陵，夷狄侵境，兵锋交错，天下扰攘，民不安居；室家不和，父不慈爱，子无孝心，大小忿错，更相怨望，积怨含毒，鬼乱神错，家致败伤。

他认为，统治者如能遵守“中和”这一要求，则可以成为“真君”，最终得道成仙。为激励治民守道，遵守“中和”，他说：“若国王天子治民有功，辄使伏杜如故。若治民失法，明圣代之，安民平定之后，还当升举，伏宅昆仑。”<sup>②</sup>就是说，统治者如能法道治民，则为“明圣”之君，不但可以稳固统治，还可以得道成仙。

寇谦之的这一思想既可以使封建统治者施行“仁政”，又可以使道民

① 《道藏·正一法文天师教戒科经》。按：《正一法文天师教戒科经》原系正统《道藏》力字部作品，是否为寇谦之作品，学术界尚有争议。据陈国符《道藏源流考》、《汤用彤学术论集》之三、《历史研究》1961年第5期汤用彤《寇谦之的著作与思想》等论著考证，正统《道藏》力字部诸篇应为寇氏作品。本文将编入新版《道藏》18册的力字部诸篇视为寇氏作品加以征引。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

遵守封建礼仪，不至于犯上作乱，这就极大地符合了北魏太武帝拓跋焘的利益，所以得到了肯定。寇谦之所倡导的天师道得以利用这一机会登上国教的位置，并为其进一步宣传道教教化民众、辅佐封建统治者提供了方便。

## 第二节 教育内容

教育内容的传播过程必然是教育活动的实施过程。寇谦之的道教教育内容是伴随着他对旧天师道的改造而体现出来的。

### 一 吸收儒家思想，崇尚礼法

自葛洪以来，封建统治阶级就企图系统地以儒家“礼法”来改造道教的内容。他们反对农民“坏乱土地”、论证“公侯卿相伯子男”封土的合理性。寇谦之在这方面有所发展。他声称自己的使命就是“清整道教，宣扬新科”<sup>①</sup>、“除去三张伪法”<sup>②</sup>，即除去旧天师道中不合乎儒家礼法的内容。为了使儒道结合，实现“佐国扶民”的理想，他深感自己的儒教知识还很缺乏，便请求在儒教方面有较深造诣的崔浩给他以帮助。《北史·崔浩传》说：“天师寇谦之每与浩言，闻其论古兴亡之迹，常自夜达旦，竦意敛容，深美之。……因谓浩曰：‘吾当兼修儒教，辅助太平真君，而学不稽古。为吾撰列王者政典，并论其大要。’浩乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦汉变弊之迹，大旨先以复五等为本。”这是寇谦之儒道结合，引儒入道的明显事例。《魏志·释老志》中也说，寇谦之破除“三张伪法”，要求“专以礼度为首”，即将遵循封建礼法作为修道的主要方法，以此巩固封建伦常关系。《正一法文天师教戒科经》中所载奉道不可行之事二十五条，其中十六条就是为巩固伦常关系而设的。如：“诸欲奉道，不可不勤；事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……仁义不可不施。”从这里可以看出，寇谦之明显地继承了儒家“忠、孝、仁、义”的思想，要求把人们的言行束缚在封建的礼法范围之内。

为了使自己的思想更具有说服力，他专门论述了违背礼法可能引发的恶

① 《道藏·老君音诵戒经》。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

果。他说：“伐逆师尊，尊卑不别；上下乖离，善恶不分；贤者隐匿，国无忠臣；亡义违仁，法令不行；更相欺诈，致使寇贼充斥；跨辱中华，万民流散；荼毒饥寒，被死者半；十有九伤，岂不痛哉！”<sup>①</sup>要预防这种恶果的出现，就必须“专以礼度为首”。我们通过他的许多戒律可以发现，他对人们的具体行为都有明确的规定，如“不得叛逆君王，谋害国家”<sup>②</sup>。“事君不可不忠”<sup>③</sup>。宣布农民起义是“大逆不道”<sup>④</sup>。认为那些反对统治者的思想言论是“惑乱愚民”<sup>⑤</sup>的“诈伪邪说”<sup>⑥</sup>，是“伪书”，是“切坏经典”<sup>⑦</sup>，“攻错经道”<sup>⑧</sup>。他的戒律甚至规定，奴婢如有“过错”，要奴婢自愿受杖，而且不得有怨恨之心。这样，寇谦之就把封建礼法引入道教教育之中，使儒家思想与道教思想统一起来。

另外，寇谦之对符合礼仪的房中之术给以肯定。《魏志·释老志》云：“……除去三张伪法、租米钱税，及男女合气之术。”这里男女“合气之术”，即为“房中术”，本是一种研究生理的法术，是道教讲求节欲、保求长生的一种方法。但是，魏晋以来遭到了歪曲，甚至被理解为男女关系的某种放任。如五斗米道认为，教民只有通过“男女合气”才能释罪成为“种民”。寇谦之对这种放任的做法发表了看法。他认为，符合礼法的男女合气之术可以保持，而其他则应禁止。他说：“吾观世人，夫妻修行黄赤，无有一条按《天官本要》所行，专作浊秽，手犯靖庐治官禁忌。”<sup>⑨</sup>又说：“吾《诵诫》断改黄赤，更修清昇之法，与道同功。其男女官生佩契黄赤，从今诫之。”<sup>⑩</sup>《老君音诵诫经》中说：“然房中求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列。若夫妻乐法……任意所好，传一法亦可足矣。”他除去了男女官笮生佩契黄赤者，其他房中术则不在禁止之列。

由于强调礼法，寇谦之还规定了道官受箬的斋仪，道民、道官求愿的斋

① 《道藏·女青鬼律》。

② 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

③ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

④ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑤ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑥ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑦ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑧ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑨ 《道藏·老君音诵诫经》。

⑩ 《道藏·老君音诵诫经》。

仪，道民犯律解度的斋仪，为人治病的斋仪，为亡人超度的斋仪等，给后世道教斋仪打下了初步基础。

## 二 匡正教风，简贤授明

孔子有“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”的思想，强调教育者必须以身作则。寇谦之也有类似的认识。魏晋以来，道官、祭酒作为旧天师道的管理者，承担“化户领民”的任务，但他们各自为政，要求道民给其私人交纳钱税租米，严重败坏了教风，也影响了天师道在民众心目中的地位。如《老君音诵诫经》中就记载了张道陵去世以后，诸道官祭酒取人金银财帛，败坏教风之事：“而后人道官，诸祭酒……教人跪愿，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病税，不可称数……赃钱逋税，贪秽入己。”寇谦之认为，之所以会出现这种情况，是由于“天师”之位采取子孙承继，而道官、祭酒又是“不肖”之徒。他说：“而后人道官、诸祭酒愚暗相传，自署治篆、符契，攻错经法，浊乱清真……”<sup>①</sup>“授人职契篆，取人金银财帛，而治民户，恐动威逼……”<sup>②</sup>对这种“损辱道教”的做法，寇谦之认为必须取消子孙承继，做到“惟贤是授”、“简贤授明”，才能匡正教风，发挥道官、祭酒“化户领民”的作用。所以他说：

有祭酒之官，称父死子系，使道益荒浊。诚曰：道尊德贵，惟贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。<sup>③</sup>

这种做法，使道教组织内部能够保证道官、祭酒的品行，更好地发挥教化民众的作用，对于保证符合道教本义的传教活动起了很重要的作用。他的这一思想与孔子强调教育者要“以身作则”的思想是相吻合的。

寇谦之虽然反对“子孙承继”，但并不是全部否定。他认为，子孙如果品行端正，能够“以身作则”，也可以出任祭酒之官。他说：“祭酒之官，迁功

① 《道藏·老君音诵诫经》。

② 《道藏·老君音诵诫经》。

③ 《道藏·老君音诵诫经》。

之后，子孙清澈聪明，闲练鬼事，可就明师受署治篆符箓，承继父后。若子孙用行颠倒，与俗不别，不顺科约者，诸官平处，表奏天曹，听民更受。”<sup>①</sup>

为了使道官祭酒取人财帛之事得以彻底被禁止，他制定了严格的规章制度：“吾今出新法，按而奉顺：从今以后，无有分传说愿输送，仿署治篆，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光恠众说厨愿，尽皆断之。”<sup>②</sup>“若有道官浊心不除，不以政教，听民更从新科正法清教之师。”<sup>③</sup>要求彻底废除那些没有实际意义却劳民伤财的科仪制度。

为匡正教风，寇谦之甚至还给道官祭酒规定了宣教时的态度、仪礼，他说：“出入直身直面，一向直去，不得左右顾盼。到民家不得妄有瞋怒，有呵遣食饮，好恶床席、舍庐”<sup>④</sup>，要“随家丰俭”<sup>⑤</sup>。“请客社会，人习严整衣服，如生官天子殿会，恭肃共同”<sup>⑥</sup>。要求道官祭酒在宣教时要衣冠严整，态度庄重；到道民家里传道时也不能挑剔饮食、住宿条件，任意欺凌道民。只有这样，才能真正使传道者以身作则，通过自己的行为来感染、教化、影响教民，有利于道家道教思想的传播。

### 三 “礼拜求度”为主，“服食闭炼”为辅

道教教徒认为，要想得道成仙，离不开服食丹药与导引、吐纳、交接之术，即所谓“服食闭炼”。寇谦之利用男女道徒要长生和得道成仙的心理，对这一点加以肯定。他认为，“案药服之，正可得除病终寿，攘却毒气，瘟疫所不能中伤，毕一世之年”<sup>⑦</sup>。承认药物有除病益寿的作用。但他对秦汉以来方士们服丹成仙之说作了扬弃，特别强调“礼拜求度”。他认为仅靠服食闭炼是不够的，要成仙还必须能够通过礼拜斋练“感悟真仙”，这样可以使仙人玉童、玉女从天降迎。他说：“可兼谷养性，建功斋请，解过除罪清欲，修学长生之人，好共寻诸诵诫，建功香火，斋练成功，感彻之后，长生可克。”<sup>⑧</sup>这就是说，要长生和得道成仙，不能单纯强调吐纳交接之术和服食丹

① 《道藏·老君音诵戒经》。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

③ 《道藏·老君音诵戒经》。

④ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑤ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑥ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑦ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑧ 《道藏·老君音诵戒经》。

药,更重要的是要通过诵经、礼拜和修功德,从中领悟长生的秘诀,才能加速成仙。因为,“长生至道,仙圣相传,口诀授要,不载于文籍”<sup>①</sup>,而“愚人意短,不达至妙”,所以“不降仙人,何能登太清之阶乎?”《魏书·释老志》也记载“寇谦之少修张鲁之术,服食饵药,历来无效……(老君)使王九疑人长客之等十二人授谦之服气导言口诀之法,遂得辟谷,气盛体轻,颜色珠丽……”所以在他看来,必须把“服食闭炼”与“礼拜求度”结合起来。

在“服食闭炼”与“礼拜求度”的关系上,寇谦之认为,要以“礼拜求度”为主,而以“服食闭炼”为辅。他认为,只靠炼形不一定成仙,求仙之术不待外求,主要要靠自己积有善功,而“礼拜斋炼”是积有善功的一种重要方式。这种方式可以帮助道教徒“修身念道”,可以“除去已往之恶,修今来之善,积善合道,神定体安”<sup>②</sup>。他认为道教徒应以天师道的信仰理论——《老子》为基础去修炼自己,他说:“欲求生道为可先读五千文最是要者。”<sup>③</sup>因为只有这样“执经一心”,才能“香火自纓,精练而成,感悟真仙,与仙人交游,至诀可得”<sup>④</sup>。否则,循仿乐道长生之人就会无效。如果只关注“服食闭炼”,“天下经方百千万亿,草药万种、万药百数”,只能是“一草一人得力,一石一人得力”<sup>⑤</sup>。不同的药物于每个人都有不同的适应性,因此,用服食闭炼方法不可能使每个人都最终达到长生成仙的境界。他要求“诸有修道之人,勿复承按前人伪书经律。今世人习读美经典,可益得人”<sup>⑥</sup>。把按照他的思想制定的新天师道的经诫作为约束人们言行举动的准则。他特别痛恨“后人诈伪仙经图书,人人造法”<sup>⑦</sup>的把人引入歧途的错误行为,希望把道教教徒们长生成仙的愿望引导到对道教的虔诚上,使修道的过程、方法都提高到心识阶段。

为了使礼拜求度更好地实施,寇谦之鼓励立坛宇,朝夕礼拜,讲究斋醮科仪。他认为男女信徒不一定要出家修行,在家立坛礼拜也可以修身长生,成为“真君种民”。只要成了“真君种民”,就什么灾难也降不到身上了。他

① 《道藏·老君音诵戒经》。

② 《道藏·正一法文天师教诫科经》。

③ 《道藏·老君音诵戒经》。

④ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑤ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑥ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑦ 《道藏·老君音诵戒经》。

说：“又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民。”<sup>①</sup>这种追求功德的方法不脱离家庭生活，简单易行。男女信徒只要在家立坛宇，朝夕礼拜，就可以得到上等功德。这种方法不仅给下层人民带来了极大的诱惑力，而且极大地符合了上层人物既要长寿升仙、又要在生活上荒淫享受的奢求，从而使道家的坛宇、偶像走进千家万户，加速了道教的普及与发展。

#### 四 引入佛教学说，建“说法道场”

“生死轮回”之说，本出佛教。在神形问题上，佛法练神，道教练形；在生死问题上，佛教认为“灵魂不死”，而道教则倡说“肉体飞升”。道教不讲灵魂不死，更无轮回思想。寇谦之改变只要炼形即可长生成仙的教义，把与道教养生理论根本矛盾的轮回思想引入道教，给道教增添了新的内容。为了加强道教信仰，他吸收了佛教戒律与“轮回”之说，强调前世对今世修炼的影响。如《太上老君戒经》中说：“本得无失，谓先身过去已得此戒，故于今身而无失也。”又说：“生死轮回，无闻不见。”这些思想都明显地来自佛经。另外，寇谦之还把“六道轮回”的思想引入道教，借此来恫吓那些背叛道教的人。他说，如果“狂诈万端，称官设号，蚁集人众，坏乱土地”，就会“死入地狱”，“若轮转精魂虫畜猪羊而生，偿罪难毕”<sup>②</sup>。甚至延及三生都要作畜生。《太上老君戒经》则直接引用了生死轮回和因果报应的佛教义理来论证其教规的合理性。如果我们认真分析新天师道戒律，便不难发现其中许多都是寇谦之利用佛教戒律而作的，如“诵经成仙”、“持戒修行”等。

不仅如此，寇谦之还模仿佛教设庙礼拜的教育方式，建立说法道场，掀起了道教兴建寺观的热潮。据《魏书·释老志》记载，通过司徒崔浩的大力推荐，寇谦之曾获得拓跋焘的支持，把他和弟子接到平城，在平城东南筑起天师道场，“重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，斋肃祈祷，六时礼拜，日设厨会千人”。从而使北天师道与皇权结合起来，对北魏社会政治和社会生活产生了深刻的影响，为实现他“佐国扶命”的理想奠定了基础。

① 《魏书·释老志》。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

### 第三节 教学方法

#### 一 诵习道经，改“直诵”为“乐诵”

如前所述，寇谦之非常重视对戒经的诵读。他认为，如果学者能做到“诵经万遍”，则可“白日登晨”<sup>①</sup>。这种诵经万过之法寇谦之称为“直诵”，通过“直诵”可“获飞仙西升”。他说：“经云：罗缕妙言内意不出，诵文万过，精诚思彻。”<sup>②</sup>他特别同意这种说法，认为“直诵”的作用就在于深刻领会经书的教义。但是，一味强调诵习方式不免枯燥、单调，寇谦之从重醮仪、倡礼度的角度强调“乐诵”，即诵经时要有音乐伴奏。他说，传播经诫时，要向“诫经八拜，正立经前，若师若友，执经作八胤乐”<sup>③</sup>。这种方法对于改变单调乏味的诵习有重要作用，便于激发大家的学习热情，其思想与他注重醮仪礼度是一脉相承的。

#### 二 “调心制性”

如前所述，道教要求出世，回归自然，因而求仙者大多在名川大山之间隐修。但寇谦之认为身在闹市也可以修炼成仙。为解决这一对矛盾，寇谦之吸取了郭象“名教”与“自然”关系的理论——“调心制性”说。他说：“夫上士学道在市朝，下士远处山林。山林者，垢秽尚多，未能即谊为静，故远避人世，以自调伏耳。若即世而调伏者，则无待于山林者也。”<sup>④</sup>认为那些隐遁山川的修道者，是因为自身垢秽尚多，不能尽除内心的私欲杂念，只有选择清静的环境，才能静心修道，因而他们是修道中的下士；而那些身居闹市，面对各种烦扰与诱惑，仍能清心寡欲，一心修道的人，才是修道中的上士。对他们来说，又何须良好清静的环境。“十善遍行谓之道士，不修善功徒劳山林……”<sup>⑤</sup>修道靠的是个人的主观努力与坚定的意志而不是客观的外界环境。由此可见，这一思想与郭象“夫圣人虽在庙堂之上，然其心

① 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

② 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

③ 《道藏·老君音诵戒经》。

④ 《道藏·太上老君戒经》。

⑤ 《道藏·太上经戒》。



无异于山林之中”<sup>①</sup>的思想是相一致的。正是以这一思想为基础，才使寇谦之身为道士，又成为魏太武帝的国师，从而实现他培养“真君种民”的政治理想。

### 三 提倡“柔颜善气”、“谛听”

寇谦之认为，要提高学习者的学习效果，必须使传道者与受教者处于一种融洽、平和的学习气氛之中，这样，学习者才能产生轻松愉快的学习体验。这种思想具有教学民主的意味。所以，寇谦之强调宣教者要“柔颜善气劝诸男女”<sup>②</sup>，用平和温顺的语言、和蔼可亲的态度教育道民，他说：“心粗则貌强，意犷则言恶，若和颜软语则见者亲爱不生忿心也。”<sup>③</sup>

另外，寇谦之还强调传教活动中的反馈作用。他强调宣教者必须认真“谛听”学习者对宣教活动的反馈意见。寇谦之说：

顺其所问，而言其所以，故云具谛听。谛听受持普为一切之所知也。谛听戒其缺失，谛受使无漏妄，然后可令一切咸得知闻。<sup>④</sup>

要求宣教者必须认真“谛听”学习者对宣教活动的反馈意见，不能有所遗漏，以免学习者对宣教内容有错误理解，这是建立、形成良好的学习氛围的基础。认为只有认真“谛听”，才能对学习者的“因势利导”。

### 四 “正心守道”、“不可懈惰”

寇谦之认为道教徒要想得道成仙，长生不老，就必须一心一意、“正心守道”、“不可懈惰”，同时还要“勤劝愚者”<sup>⑤</sup>。只有这样，才可以使人消除违背封建纲常伦理道德的心念与负罪感，求取精神上的解脱，最终使人“积善和道，神定体安”<sup>⑥</sup>。在他看来，道“至高无上，周圆无表里，囊括天地、众神，生育万物，蛸飞蠕动、含气之类皆道所成、所生，道之威神，何

① 郭象：《庄子注》。

② 《道藏·太上老君戒经》。

③ 《道藏·太上老君戒经》。

④ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

⑤ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

⑥ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

所不集、何所不消、何所不伏？”<sup>①</sup> 既然这样，修道之人就要努力不懈地去追求道，做到“以戒自检，举动不违心，无邪倾，若见色利以戒掩目；若闻好恶之言以戒塞耳……” 无论何时，都要使自己“感存道恩，精勤修善”<sup>②</sup>。只有这样勤勉不惰地去修道，即使不能完全修成，也可以“教人修善，上备者神仙，中备者地仙，下备者增寿”<sup>③</sup>。上等的可修成神仙，中等的可修成地仙，下等的可延年增寿。

## 第四节 其他教育思想

### 一 确立了统一的教育内容——“新科之诫”

众所周知，要巩固一定社会的统治，就必须首先实行思想的统一。寇谦之为了使新天师道能更好地依附皇权，为封建统治阶级服务，同时也是为了更好地规范人心，因而对旧天师道进行了改革。他经过精心的揣摩和对天下大势的分析，便假托老君莅临嵩山，授给他经书——《云中音诵新科之诫》和《录图真经》，开始了他“清整”道教的活动，从而给他宣教活动披上了一层神秘的外衣。他以自己制造的经诫作为统一教本，禁断了以前各种杂乱的经籍，他说：“诸有修道之人，勿复承按前人伪书经律。”<sup>④</sup> “吾出音乐新正科律……与民更始，改往修来，一从新科为正。”<sup>⑤</sup> 通过统一教材教义的方法，统一了人们的思想，有利于道教改革的顺利完成。

### 二 规定道官、祭酒的责任——“化户领民”、“进善举贤”

一定的教育思想的传播，离不开责任感强、业务能力高的教育者。寇谦之取消了宅治之号，不再设立独立的宗教教区，并且改变天师、祭酒等传教者的世袭制。他要求把宣教区分成二十四治，由每一治的道官祭酒负责教化所辖区的教民。他主张天师“授精进祭酒化户领民”，这就使祭酒之官责任明确，便于对道民弟子的严格规范和约束。

① 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

② 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

③ 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

④ 《道藏·老君音诵戒经》。

⑤ 《道藏·老君音诵戒经》。

为了使道官、祭酒对道民、弟子进行严格教化，培养他们履行职责，寇谦之在对道官祭酒的责任作了明确规定之后，还建立了赏罚分明的制度。他说：“夫道官祭酒，进善举贤、领受弟子，授人职治、诫箴、符契；进一贤善，除过十年，求仙速达；进一佞恶，反罪十年，求仙求福，终不可得。”<sup>①</sup>

### 三 对于施教对象的要求与规定——“精进善行”

寇谦之的传教活动，也较多地考虑到了施教对象，并对道民弟子的条件作了限定，他说：

其投道门之民，欲为弟子，当观望性情，与约诫相适应者。三年，体能修慎法教，精进善行，无有退志，无倾邪，乃可授诫，纳为弟子。<sup>②</sup>

这更有利于施教活动的成功及深入进行。

综上所述，寇谦之通过对儒、佛、玄、仙道思想的广泛吸收和融合，极大地丰富和发展了天师道的教理教义和斋醮仪范，使北天师道对社会生活产生了极大的社会影响。特别是其教育思想，今天对我们的社会主义建设还有重要的借鉴价值，虽然这些见解尚缺乏系统，但也不乏真知灼见，需要我们仔细体会。

---

① 《道藏·老君音诵戒经》。

② 《道藏·老君音诵戒经》。

## 第八章

# 陆修静的道教教育思想

陆修静，字元德，吴兴（今浙江吴兴县）东迁人，三国吴丞相陆凯后裔，活跃于南朝宋明帝前后。虽出身于“门阀士族”，却远离仕途，笃信道教。为搜集道书，寻访仙踪，他曾不远千里历游名山大川，南至“衡、熊、湘暨九嶷、罗浮，西至巫峡、峨眉”<sup>①</sup>。为弘扬道教，他一方面“考定经典，别千古之真伪。身得度世，名列仙阶”<sup>②</sup>。这主要表现在两点：一是总括三洞（即洞真、洞玄、洞神），奠定了后世纂修《道藏》的基础，二是编撰《三洞经书目录》，从而开启了我国《道藏》目录之先河；另一方面“大敞法门，深弘典奥。朝野注意，道俗归心，道教之兴，于斯为盛”<sup>③</sup>。经过一生的不懈努力，“先生道冠中都，化流东国。帝王禀其规，人灵宗其法。而委世潜化，游影上玄……学悟之美，门徒所归。宜其整缉遗迹，提纲振纪，光举师之余化，纂妙道之遗风，可以导引沐浴，开晓后途者矣”<sup>④</sup>。由此可见，陆修静的道教造诣颇深，对我国道教教育的发展作出了举足轻重的贡献，并在道教实践中形成了独特的道教教育思想。

### 第一节 教育对象

南朝期间，宗教领域出现了新的情况：一是佛教大兴，并形成儒、佛、

---

① 《云笈七签》卷5，华夏出版社，1996，第22页（以下引此书只注卷、页）。

② 《道藏》卷31，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第477页（以下引此书只注卷、页）。

③ 《救追召道士品》，载《三洞珠囊》卷2。

④ 《云笈七签》卷5，第22页。

道三足鼎立的局面；二是旧天师道派组织混乱，科律废弛。对此情况陆修静曾这样描述：

今人奉道，多不赴会。或以道远为辞，或以此门不往，舍背本师，越诣他治。唯高尚酒食，更相炫诱。明科正教，废不复宣，法典旧章，于是沦坠。元纲既驰，则万目乱溃。道民不识逆顺，但肴饌是闻。上下俱失无复，依承目与意断，暗斫动则乖丧。以真为伪，以伪为真，以是为非，以非为是，千端万绪，何事不僻。颠倒乱杂，永不自觉。如此之师，则灭后绝种；如此之民，则天横破丧。<sup>①</sup>

在此背景下，陆修静的传道教育活动自然面向三种对象。对象一：当时的统治阶层。例如，陆修静曾两次受皇帝之聘，进京入宫讲道说法。第一次是元嘉三十年（公元453年），他受宋文帝之邀，为其及王公大臣讲道，“不舍昼夜，孜孜诱劝，无倦于时”<sup>②</sup>。因而受到文帝及大臣们的钦佩与尊重。第二次是泰始三年（公元467年），他应宋明帝之诏再赴京城，为统治阶级的上层人物宣讲道教。陆修静的精湛讲解使“王公嗟叹，鼓掌称是；远近之人，均心悦诚服”<sup>③</sup>。面向统治阶层传道，意在产生一箭双雕之功效，即一方面扩大道教在统治阶级中的影响，以便与佛教相抗衡；另一方面使道教获得统治阶级的承认与支持，从而使道教发展受到官方保护。功夫不负有心人。陆修静的传道说法不但引起王公大臣们对道教的兴趣，而且得到皇帝的大力扶持。譬如，他第二次进京后，宋明帝下令在建康（今南京）北郊的天印山为他修建了宏伟壮丽的“崇虚馆”和“通仙台”。在那里，陆修静长期致力于整理道经，阐释义理，宣讲道经，广制斋醮仪范，扩大了道教在社会上，特别是统治阶层中的影响，从而使道教朝着官方化宗教的道路迈进了一大步。对象二：有志从事道教研究并献身道教的发展者。陆修静终生招徒不辍，向他们传经讲道，教他们如何修道、传道，更教他们如何行善积德。例如，他反复教导弟子：

① 《道藏·陆先生道门科略》卷24，第780页。

② 马枢撰《道学传》，附陈国符《道藏源流考》第7卷，中华书局，1936年增订版，第467页。

③ 马枢撰《道学传》，附陈国符《道藏源流考》第7卷，第467页。

虚无常自然，强名字大道；  
 缅邈无边际，众妙归灵宝。  
 闭眼存至真，精思降十世；  
 升仙永无为，灵颜常妙好。  
 渴饮玉池醴，饮食金光草；  
 静慧度八难，济世诸苦恼。<sup>①</sup>

陆修静之所以精心培养徒弟，最主要的目的是让道教理论不断发展，使道教事业后继有人。陆先生羽化后，他的高徒孙游岳继承了他的理论和事业，并继续将陆修静未竟的事业传承给陶弘景。这正如道士李渤所述：“今道门以经受，所自来远矣……其陆（修静）君之教，杨（羲）许（谧）之胄也。陆授孙（游岳）君，孙君授陶（弘景）君。”<sup>②</sup>由此可见，陆先生的愿望实现了。对象三：广大民众。陆修静在传道中发现：

今人奉道，或初化一人，至子孙不改；三会之日（即正月五日上会，七月七日中会，十月五日下午会），又不投状；既无本末，本师不能得知；或死骨烂，籍犹载存；或生皓首，未被纪录；或纳妻不上，或出嫁不除，乃有百岁童男，期颐处女。如此存亡混谬，有无不实。至于疾病之日，不归本师，而告请他官。他官不寻所由，便为作章。疾病之身，录籍先无，今章忽有，非守宅所部。三师不领，三天缺籍；司命无名，徒碎首于地；文案纷纷，既不如法，道所不济。如此之理，可不思乎？<sup>③</sup>

陆修静认为，出现此种混乱现象的主要原因是，对广大民众的道教宣传教育流于形式或名存实亡，因而一般道民的道教修养很低，道教理论更是匮乏。要想改变这种局面，必须大力向广大民众传道说法，以提高民众的整体道教修养。只有民众的整体道教水平提高了，道教发展的基础才能稳固。基础稳固，道教才能更加繁荣。于是，陆先生竭力倡导向民众设教传道。他曾这样说：

① 《云笈七签·真系》。

② 《道藏》卷9，第848页。

③ 《道藏》卷24，第780页。

奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会民。各投集本治，师当政治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日天官地神，咸会师治，对校文书。师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家当以闻科禁威仪，教敕大小，务共奉行。如此道化宣流，家国太平。<sup>①</sup>

综上所述，陆修静从全方位向社会各界传播道教，从而使其绝处逢生，并获得长足的发展。

## 第二节 教育目的

陆修静终身从道，默默无闻地在道教教育事业上耕耘了一生，其目的可以归结为三点。

其一，为个人幸福长寿。关于这一点，可以从他在《太上洞玄灵宝授度仪》中引用的《太极真人颂》中窥见一斑。《太极真人颂》说：

太上大道君，出是灵宝经。  
高妙难为喻，犹彼玄中玄。  
自然无为道，学之得高仙。  
大乎洞虚经，安坐朝诸天。  
上宝紫微台，下藏诸名山。  
灿烂龙凤文，战耀在无间。  
妙哉太上道，无为常自然。  
王侯及凡庶，所贵唯忠贤。  
宿命有福庆，卓拔在昔缘。  
法师转相授，大福报尔身。  
供养必得道，奉行成至真。  
大道无彼我，传当得其人。<sup>②</sup>

① 《道藏》卷24，第780页。

② 《道藏》卷9，第847页。

这首诗明确告诉人们，道教理论玄妙高深，但只要在法师的教导下，经过个人的努力修炼，便可获得幸福，长寿成仙。陆修静引用此诗，说明他赞同它的观点。因此，此诗所反映的道教教育目的，可看作是陆修静的观点。

其二，为民消灾造福。陆修静认为，“圣人传经教，教于世人，使未闻者闻，未知者知，欲以此法桥，普度一切人也”<sup>①</sup>。也就是说，通过向民众传道说法，可以使其懂得道教义理，遵守戒律，从而消灾解难，普度一切众生。关于这一点，陆修静曾更加详细地说：

故授天师正一盟威之道、禁戒律科，检示万民。逆顺祸福功过，令知好恶。置二十四治、三十六靖，庐内外道士二千四百人下，千二百官，章文万通……请约治民，神不饮食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，理国扶命。<sup>②</sup>

陆修静援儒入道，要人民修习“慈孝”“敬让”的封建道德，目的要达到“佑时理化，助国扶命”，有助于封建统治。不难看出，与第一层目的相比，这一层目的的范围扩大了，层次提高了。

其三，为国分忧，保国平安。陆修静虽身在玄门；脱离俗世，但仍没有忘记为国效命。譬如，当宋明帝再三遣使请他进京讲道时，他感慨地说：

主上真是圣明啊，招揽贤士，竟然想到了我这居住在僻远之地的不肖之人。这种浩荡的皇恩，叫我怎不惭愧！老子是道家圣人，还担任官职来辅佐周室；葛玄是仙公，还出山辅弼东吴。这些得道的真仙，都能委屈自己。我算什么入，难道能独善其身，不为天下打算吗？<sup>③</sup>

事实上，依据马克思主义的辩证唯物主义历史观，道教作为一个国家上层建筑的一部分，尽管它远离现实社会，但不可能完全摆脱现实社会的影响，也不可能对国家的发展不闻不问。因为两者之间存在着一种相互依赖的关系，

① 《道藏》卷9，第824页。

② 《道藏》卷24，第779页。

③ 马枢撰《道学传》，附陈国符《道藏源流考》第7卷，第467页。



即道教发展离不开国家的扶持，而国家社会生活也需要道教的点缀，才能更加丰富和完美。陆修静在一千五百多年前就已经悟出了这样的道理。因此，他能够身在道门不忘国事，替国分忧，为民祈福。他不屈不挠地传道讲经，因为他深信“精心躬奉道教，家国安宁，保命度灾，扫诸不祥。天子侯王奉之，至国太平，凶寇自夷，边域不争，兆民歌唱，普天兴隆”<sup>①</sup>。虽然陆修静并没有明确地将道教教育的目的划分为三个层面，但纵观其道教教育实践，其目的的层次性还是显而易见的。故笔者从高低不同的三个层面对陆修静的道教教育目的进行了探讨。

### 第三节 教育内容

教育理论认为，任何时期的教育必须有适合当时情况的教育内容，才能取得成功。陆修静开展的道教教育之所以成效显著，就是因为他的道教教育思想中含有丰富而恰当的内容。这可以概括为四个方面。

#### 一 重视道经

众所周知，老子、庄子被道家道教尊奉为先祖。因此，陆修静将《老子》和《庄子》为代表的老庄学说视为最重要的道教教育内容。除此之外，东汉以来问世的众多道经，如《上清经》、《灵宝经》以及《三皇经》等都是重要的道教教育内容。但陆修静认为：

顷者以来，经文纷互，似非相乱。或是旧目所载，或自篇章所见，新旧五十五卷，学士宗竞，鲜有甄别。余先未悉，亦是求者一人，既加寻览，甫悟参差。或删破上清，或采搏余经，或造立序说，或回换篇目，裨益句章，作其符图；或以充旧典，或别置盟戒，文字僻左，音韵不属，辞趣烦猥，义味浅鄙，颠倒舛错，事无次序，考其精伪，当由为猖狂之徒。质非挺玄，本无寻真之志，而因修窥阅，假服道名，贪冒受取……精粗糅杂，真伪混行，视听者疑惑，修味者闷烦，上则损辱于灵囿，下则耻累于学者，进退如此，无一可宜。<sup>②</sup>

① 《道藏》卷9，第854页。

② 《道藏》卷22，第19页。

鉴于道经的如此劣况，陆修静痛下决心，倾其全力对当时的道经进行了梳理与甄别。在此基础上，他总括三洞，撰《三洞经书目录》和《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》等三十多种道书以及斋戒仪范百余卷。这些经他整理过的和撰写的道经，自然成为他的道教教育的重要内容。

## 二 兼容儒佛

陆修静为丰富道教内容，使其与儒、佛并驾齐驱，在传道中采取了兼容儒、佛的方略。一方面吸取儒家的礼法，将道教的“道德”教义与儒家的“仁”学融为一体。他曾辩证地指出：

夫道三合成德，自不满三，诸事不成。三者，谓道德仁也。仁一也，行功德二也，德足成道三也。三事合，乃得道也。若人但作功德，而不晓道，亦不得道；若但晓道而无功德，亦不得道；若但有道德而无仁，则至理翳没，归于无有。譬如种谷投种土中，而无水润，何能生乎？有君有臣而无民，何宰牧乎？有天有地而无人，物何成养乎？<sup>①</sup>

显而易见，陆修静已完全将儒家重“仁”的思想融于道教理论之中，使仁、德、道成为一个不可分割的有机整体。也就是说，要想成道，必先从仁开始，进而积德，最后得道。借鉴儒家之“仁”，就使得道教教育思想的逻辑性大大增强。

另一方面，陆修静认为，道、佛作为宗教，其宗旨基本上是一致的，只是在修炼方式上有些差异。有一次回答王公们关于佛、道异同的问题时，他指出：“《老子》中有一句话，‘吾不知谁之子，象帝之先。’既然经中说到了‘先’，就应该有‘后’；既然有先后，当然就有‘中’。《庄子》也讲‘方生方死’。这些不都是同佛教一样，讲的过去、现在、未来三世吗？只是道家言语简约而道理深奥，人们不能轻易领悟罢了。”<sup>②</sup>受上述观点支配，陆修静在创制道教斋醮时，融吸了佛教的因果业报思想，即以众生的欲念、行为为“业”，则有“身、口、意”三业。由“三业”招致“三报”，“业”

① 《道藏》卷9，第823页。

② 马枢撰《道学传》，附陈国符《道藏源流考》考7卷，第467页。

与“报”如影随身，人皆自作自受。譬如，论及斋醮的作用时，他说：“求欲受持八戒，清斋一日一夜，用以检御身心，灭诸三业罪恼者。故《洞神经》第十二云：夫斋以齐整身心为急，身心齐整，保无乱败，起发多端。”<sup>①</sup>又说：“身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也。”<sup>②</sup>虽然只有寥寥数语，但佛教因果业报思想却被运用得淋漓尽致。总之，陆修静对儒、佛的借鉴取用，使道教理论更加丰富与完善。

### 三 利用音乐

《太平经》认为：“乐，小具小得其意者，以乐人；中具中得其意者，以乐治；上具上得其意者，以乐天地。得乐人法者，人为其乐悦喜；得乐治法者，治为其平安；得乐天地法者，天地为其和。”<sup>③</sup>虽然并未发现陆修静像《太平经》这样对音乐的目的和性质有过什么阐述，但从其道教教育实践中对音乐的大量利用可以推知，陆修静确实已将音乐作为道教教育的内容之一。这主要表现在以下几个方面：①为道教斋醮创作了许多《步虚词》。在《洞玄灵宝玉京山步虚经》中，现尚保存了他作的《步虚词》十首。另外，他撰写的《太上洞玄灵宝授度仪》中也有许多步虚词，现抄录两首如下：

乐法以为妻，爱经如珠玉。  
持戒制六情，念道遣所欲。  
淡泊正气停，萧然神静默。  
天魔并敬护，世世受大福。

郁郁家国盛，济济经道兴。  
天人同其愿，缥缈入大乘。  
因心立福田，靡靡法轮升。  
七祖先天堂，我身白日腾。<sup>④</sup>

① 《云笈七签》卷40。

② 《道藏》卷9，第822页。

③ 《太平经》卷113。

④ 《道藏》卷9，第853页。

这些朗朗上口的步虚词是陆修静专为斋醮创作的歌词，配上步虚（即道调）便可咏诵。<sup>②</sup>在斋醮科仪中大量使用音乐。如他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中生动地描写道：“真人皆一日三时旋绕上宫，稽首行礼，飞虚浮空，散花绕香，禾把十绝，啸吟洞章，赞九天之灵奥，尊玄文之妙重也。今道士斋时所以巡绕高座吟咏（步虚）者，正是上法玄根众圣真人朝宴玉京时也。”<sup>①</sup>他认为，众道士做道场时应设置职责明确的职位，即法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯。其中都讲的任务是：“其任也，行道时节，上下食息，先自法师，次引众官，礼拜揖让，皆当赞唱。”<sup>②</sup>由此可见，音乐已成为陆修静从事道教教育的重要组成部分。

#### 四 创设斋戒

陆修静非常重视道教斋仪，认为“夫斋直是求道之本，莫不由斯成矣；此功德巍巍无能比者，上可升仙得道；中可安国宁家，延年益寿，保于福祿，得无为之道；下除宿愆，赦见世过，救厄拔难……”<sup>③</sup>因此，他不惜耗费大量心血，一生中创制了大量斋法仪范，据《茅山志》载，有百余篇之多。可惜其中大部分已佚失，现可见者只有《太上洞玄灵宝授度仪》等少数几篇。此外，为使斋仪更有效果，陆修静提出修道者必须遵守的十条戒律：

- 第一戒者：心不恶妒，无生阴贼，检口慎过，想念在法。
- 第二戒者：守仁不杀，愍济群生，慈爱广救，润及一切。
- 第三戒者：守贞让义，不淫不盗，常行善念，损己济物。
- 第四戒者：不色不欲，心无放荡，贞洁守慎，行无点污。
- 第五戒者：口无恶言，言不华绮，内外中直，不犯口过。
- 第六戒者：断酒节行，调和气性，神不损伤，不犯众恶。
- 第七戒者：不嫉人胜己，争竞功名，每事逊让，退身度人。
- 第八戒者：不得评论经教，訾毁圣文，躬心承法，恒如对神。
- 第九戒者：不得乱口舌，评详四辈，天人咎恨，伤损神气。
- 第十戒者：举动施为，平等一心，人和神穆，行常使然。<sup>④</sup>

① 《道藏》卷9，第824页。

② 《道藏》卷9，第825页。

③ 《道藏》卷9，第824页。

④ 《道藏》卷9，第823页。

这十条戒律简明扼要，易于操作，是陆修静教育修道者的重要内容和无形手段。

## 第四节 教育方法

教育既要有内容，也必须有方法。若无恰当的方法，则教师不能有效地教，学生不能高效地学。陆修静虽然生活在距今一千五百多年前，但对方法却有颇深的理解。他说，“夫道者至理之目，德者顺理而行，经者由通之径也。道犹道路也，德谓善德也，经犹经度也，行犹行步也，法犹法式也。夫人学道要当依法寻经，行善成德，以至于道。”<sup>①</sup>寥寥数语，对道、德、经、行、法给予形象阐释，并得出结论：学道必须依法而行。在长期的道教教育实践中，陆修静不仅重视方法的运用，而且重视在实践中分析、提炼修道之法。概而言之，有以下几条。

### 一 利用斋法

如第三部分所述，陆修静一生在撰著和创设道教斋仪方面作出了巨大贡献。为使斋仪在传道修道过程中发挥更加理想的作用，他极力强调斋法对斋仪的重要性，认为：

法烛（即斋法）法者规矩之谓，总称曰：法规。圆矩方万物，从之得正者也。烛者有光之物，佐月辅日，开昏朗暗，用其明，得有所见也。邪曲无法，则无以自正；用法无明，则莫见得失。欲正不可无法，用法不可无明，自定不可不斋，斋不可无此书。此书为之法烛。<sup>②</sup>

由此可见，陆修静十分清楚：传道、修道需要斋仪，而修斋离不开斋法。因此，他根据当时道教发展正处于亟待改革的实际需要，在对天师道原有斋仪进行分析总结的基础上，创设了有名的“九斋十二法”，其原文如下：

① 《道藏》卷9，第822页。

② 《道藏》卷9，第822页。

大体九等斋，各有法，凡十二法：一曰洞真上清之斋，有二法：其一法，绝群离偶，眠神静气，遗形忘体，无与道合；其二法，孤影夷谿。二曰玄灵宝之斋，有九法。以有为为宗：其一法，金箓斋。调和阴阳，救度国王。其二法，黄箓斋。为同法拔九祖罪根。其三法，明真斋。学士自拔亿曾万祖九幽之魂。其四法，三元斋。学士一年三过，自谢涉学犯戒之罪。其五法，八节斋。学士一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪。其六法，自然斋。普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜。其七法，洞神三皇之斋。以精简为上。其八法，太一之斋。以恭肃为首。其九法，指教之斋。以清素为贵。又曰三元涂炭之斋。以苦节为功。上解亿曾万祖、宗亲门族及己身家门殃数罪，拯拔忧苦，济人危厄。其功至重，不可称量。<sup>①</sup>

从以上可以看出，陆修静制定的这一套斋法，大体与他的经典分类法相似，将上清斋法列为上品，其次为灵宝斋、三皇斋，而天师道的旧斋法则被列为下品。此套斋法自问世以后，使众道士修斋有法可依，使道教的斋醮仪式更为完备，从而极大地推动了道教教育的发展。

## 二 重视实践

纵观历史，大凡思想家、教育家均重视率先垂范，用亲身实践教育弟子。陆修静作为道教一代宗师，不但大量创制斋仪，而且竭力身体力行，主持斋醮活动。见于历史文献的就有两次，一次是：“癸巳年（宋文帝元嘉三十年，即公元453年）冬，先生携率门人建三元涂炭斋。科禁既重，积旬累月，负戴霜露，足冰首泥，时值阴雨，衣裳沾濡，劲风振厉，严冬切肌，忍苦从法，不敢亏替，素各羸冷，虑有怠懈，乃说五感，以相劝慰。”<sup>②</sup>另一次是：“宋泰始七年（公元471年）四月，明帝不豫，先生率众建三元露斋，为国祈请。至二十日……二更再唱，堂前忽有黄气，状如宝盖，从下而升……预观斋者百有余人，莫不皆见。事奏，天子疾瘳，以为嘉祥。”<sup>③</sup>毫无疑问，陆修静通过亲身实践，为其弟子树立了榜样，形象地展示了修斋之

① 《道藏》卷32，第620页。

② 《道藏》卷23，第618页。

③ 《道藏》卷42，第806页。

法。从这种意义上说，其躬行实践对其弟子而言是一种活的教育方法。因而它对弟子学道修道有着其他方法不可替代的作用。

### 三 学必静虚

陆修静发现：“普天之下，贵贱男女皆受人身身口之累，有生所重，食则五味，衣则五彩，既饱既暖，不复自裁，服玩奢豪，恣情快意，追逐营求，无有厌足，伤神害身，永不自觉。”<sup>①</sup> 人的欲望难填，对于物质享受无限追求，结果伤神害身。在此背景下，人们怎样才能修道成功呢？他认为必须保持一种“静虚”的心态。因为，“至道清虚，法典简素，恬寂无为，此其本也”<sup>②</sup>。而要达到道家的这种“清虚”与“无为”，就必须“禁戒以闲内寇，威仪以防外贼，礼诵以役身口，乘动以反静也；思神役心念，御有以归虚也。能静能虚则与道合”<sup>③</sup>。显而易见，陆修静认定，静虚是修道的重要手段。那么，怎样才能做到“静虚”呢？他认为，必须坚持“持斋奉戒，夷心静默，志念分明，一意归向，专想不贰；涤荡六腑，过中不味”，才能“内外清虚，每合自然”<sup>④</sup>。陆修静的以上做法，恐怕现代人难以做到，也有悖于现代社会文明发展的趋势。然而，21 世纪的今天，“静虚”作为一种做学问、搞研究的方法，依然是十分必要的。因为，在现代市场经济与科技高速发展的情况下，学者与研究人员不可避免地会面临来自家庭、单位及社会的诸多矛盾与压力。在此情况下，必须学会用“静虚”的方法，使自己能够从纷繁的矛盾和巨大的压力中解脱出来，一心一意地投入到研究中去。

### 四 学必有恒

俗话说：“宝剑锋自磨砺出，梅花香自苦寒来”。陆修静认为修道亦是如此。对此他曾形象地描述说：“持戒之心，当如坠井把绳，不可乍失；务法之意，如壅崩堤，不可间情；习念之情，如种良田，无有厌足一日。一夜奉戒尊法，孜孜不倦，则感通太玄真灵。”<sup>⑤</sup> 为使修道者能够持之以恒地坚

① 《道藏》卷 32，第 619 页。

② 《道藏》卷 32，第 618 页。

③ 《道藏》卷 9，第 822 页。

④ 《道藏》卷 9，第 824 页。

⑤ 《道藏》卷 9，第 822 页。

持习练，直至获得成功，他真诚地教诲人们：“服膺法轨，已有善始，何不克终？当共坚持心志，与懈怠竞，秉承法训，念为妙行，努力励诚，勿计疲劳，一日精进，历世受福。”<sup>①</sup> 他的这种“学必有恒”的教育思想并非空想与杜撰，而是他从长期锲而不舍地修道与传道中感悟与提炼出来的。譬如，他曾这样描述自己的修道经历：

臣修静依栖至道，翹伫灵文，造次弗忘，幸会有数，顾使草茅之品，获披龙凤之章，妙重尊严，非所堪胜，诚欣诚惧，冰炭于心。自从叨窃以来一十七年，竭诚尽思，遵奉修研，玩习神文，耽味玄趣，心存目想，期以必通。秉操励情，夙夜匪懈，考览所受，粗得周遍。自觉神开意解，渐悟理归究义妙致本。<sup>②</sup>

从上文可见，离开恒心与毅力，陆修静不可能成为我国历史上的名道。他从自己的亲身实践中总结出“学必有恒”的修炼方法，然后再将其运用到实践之中，指导后人修道。这种方法在今天知识更新速度加快，各方面竞争日趋激烈的形势下，仍然有很大价值。

## 五 学必专心

“学必专心”是陆修静道教教育方法体系中的一个组成部分。对此方法，他曾多次给予阐释。例如，他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》一文中就对此进行反复论证。他首先指出：“夫斋当拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起……废弃世务，断俗因缘，屏隔内外，萧然无为，形心闲静，注念专精……涤除心意，不得邪想，调伏六根，荡灭三毒，存神思真，通洞幽微。”<sup>③</sup> 接着，他说：“行道就得庠序雅步，静心闭意，坐起卧息，不离仪格。”<sup>④</sup> 最后，他强调：

行道礼拜，皆当安徐雅步，审整庠序，俯仰齐同，不得参差巡行。步虚皆执板当心，冬月不得拱心，夏月不得把扇。唯正身前向，临目内

① 《道藏》卷9，第822页。

② 《道藏》卷9，第839页。

③ 《道藏》卷9，第822页。

④ 《道藏》卷9，第824页。



视，存见太上在高座上，注念玄真，使心形同丹，合于天典……不得左顾右盼，更相前却，及言语笑谑……<sup>①</sup>

以上论述可归结为三点：①陆修静很重视“专心”在行道中的作用；②陆修静对行道时怎样才能做到专心，作出了比较全面、严格的规定。因此，其方法具有较强的可操作性；③从现代社会，特别是从我国的国情来看，陆修静的有些观点（如“废弃世务，断俗因缘”等）是不符合时代潮流的，也是极端错误的。

总之，陆修静是一位道教历史人物。我们必须用马克思主义的历史唯物主义观点和方法对他进行一分为二的评价，而绝不能对其求全责备。他的关于道教教育对象、目的、内容及方法的观点与论述，我们既不能全部接受，也不能全盘否定。正确的做法是：错误的观点与思想必须给予批判与剔除；正确的观点与思想则应该加以借鉴与利用。

---

① 《道藏》卷9，第824页。

## 第九章

# 《洞玄灵宝五感文》的教学思想

《洞玄灵宝五感文》（下称《五感文》）为南北朝时期道教改革家陆修静所撰，原收于陆修静集，现收于《道藏》三十二卷。陆修静（公元406～477年），字元德，南朝刘宋时期吴兴东迁人，天师道教徒。他长期隐居修道，教授弟子，创立“涂炭斋”，积累了丰富的道教教学经验。《五感文》就是其教学思想的集中表述，其中讲到教学内容、教学原则、方法以及教学组织形式等。由于他整顿道教组织，编定道经，制定斋戒仪范成绩卓著，人们反而因此忽略了他的教育思想。

### 第一节 教学内容

“天师道”经过东晋葛洪和北魏寇谦之的改革，到陆修静时期，已正式成为为豪门士族和大地主阶级服务的官方宗教组织。当时在民间下层社会中仍流行着一些道教组织，陆修静站在维护天师道的立场上，指斥这些道教组织“依附邪魅，假托真正”<sup>①</sup>，迷惑百姓，不仅危害到天师道在人们心目中的地位，而且使百姓上当受骗，误入歧途，扰乱了社会风气和社会安定。为此，陆修静“统序众斋，标题门户，均涂异辙”<sup>②</sup>，以“五感大法”来对人们进行教化。其所谓“五感”，就是从孝敬父母、忘身、忘我、重道、尊师五个方面反省自己。本文将这五个方面归纳起来，从以下三点进行论述。

---

① 《洞玄灵宝五感文》（共一卷，故本经引文，均出自卷一）。

② 《洞玄灵宝五感文》。

## 一 孝敬父母

道教自东汉末兴起以来，逐渐吸取儒家伦理道德教育的内容，宣传忠孝仁义。早期的道教著作《太平经》、《老子想尔注》都把“道”同伦理道德紧密结合。东晋著名道教学者葛洪在《抱朴子·对俗篇》中说：“欲求仙者，要当以忠孝或顺仁信为本。”而在对人们进行人伦道德教育时，儒家更先认识到，对一般人来讲，孝比忠更现实，更具说服力，也更易于深入人心。出于秦汉之际的《孝经》是儒家弟子所作，它把孝作为道德形而上学的本原，代表着儒家孝伦理思想的成熟。其中对士人的孝行专门下了定义：“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同，故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君则忠，以敬事长则顺。忠顺不失，以事其上。”明确地要求士人把对待父母的孝、敬应用于侍奉君、长，并指出以孝事君就是忠，以敬事长就是顺。士人忠顺品质的养成要以孝、敬为基础，这是中国古代教育思想的精华。《五感文》把“孝”作为道德教育的第一项内容，也是注意到了“孝”作为人伦道德教育的基石作用。而西方在18世纪才有瑞士的裴斯泰洛齐提出“要素教育理论”，把“儿童对母亲的爱”作为进行道德教育的第一要素。

《五感文》认为，一个人从生下来到长大成人，父母为其成长经受了种种辛劳，所付出的爱心无法估量，作为一个人，对父母的生养之恩当时时刻铭记在心。它要求弟子们深深地怀想父母含辛茹苦的养育过程，以激起对父母的感恩之情，从而有效地进行孝敬父母的道德品质教育。书中说：

父母生我育我，鞠我养我，出怀入抱，哺含摩牧，劳心损体，辛苦忧勤。我或不夷，时有疾病，则愁我念我，心如炙焚，夙夜怵惕，忘金失眠，增感憔悴，泣涕涟涟，愿成愿长，我得如今。念此重恩，不可称量，誓心上答，昊天无极。<sup>①</sup>

这种引起情感体验的教育方法，符合“动之以情，晓之以理”的德育原理，因而被现代教育学所吸收，成为道德教育的最主要方法之一。

<sup>①</sup> 《洞玄灵宝五感文》。

## 二 舍弃身我

身、我之论，来源于老子《道德经》。《道德经》第十三章云：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”陆修静在《五感文》中对此解释说：“普天之下，贵贱男女，皆受人身，身口之累，有生所重。”食则五味，衣则五彩”。也就是说，“身”，指人在物质财富和感官上的需求。“我”是相对于“人”而言的，指追求一己之私利。《五感文》中指出了“我”具体表现为：父母为了子女的婚嫁，积蓄资财，造买基业，只希望自己的孩子比别人多。概括起来，“身我”即指人的私心和欲望。因为有“我”，才使得人“不觉贪婪，于物求竞，动生怨吝”<sup>①</sup>。因为有“身”，才使人“服玩奢豪，恣情快意，追逐营求，无有厌足”<sup>②</sup>。老子早就有过灾祸起于私心和欲望的预言，他说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”<sup>③</sup>。《五感文》更明确指出，贪婪于物必定给自己招来祸端，“刑罚所加，及于性命”<sup>④</sup>，违法犯罪，触犯刑律，轻则受刑，重则丧生，甚至死后还会受地狱之苦；或是由于自己孜孜营求，欲望不知满足，而给子孙后代带来争夺之苦。况且，一切资财服玩，本是为人服务的，但一旦“无有厌足”，就真正成了人的负累，以至于“伤神害身，永不自觉，气命既凋，形体朽烂，平生触物，竟复何用！”<sup>⑤</sup>人若被物所奴役，人生还有什么乐趣！所以，《五感文》要求人们涤除玄览，无身无我，还为弟子们描绘了去除私欲之后的美妙感觉：“登此法桥，度彼绝岸，悲喜踊跃，五情飞越，心驰神往，忽忘四体，不觉舍我。”

## 三 重道尊师

重道。“道”在道教经书中应用很广泛，常因所谈问题的性质、范畴不同而有不同的含义。在此《五感文》中是指五感大法。陆修静在《五感文》序中描绘了此五感大法的尊贵妙重：“若看之者，皆洗手著净巾上；蓄之者，必著器中，不得轻慢，轻慢者必被天殃。”虽然有迷信成分在内，但其

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《洞玄灵宝五感文》。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

④ 《洞玄灵宝五感文》。

⑤ 《洞玄灵宝五感文》。

尊崇道教教理教义的心迹历历可见。他把“道”比做“金玉”，认为“道士”学“道”应当像贪财的人遇到藏金储玉之所那样，欣喜若狂，不知疲倦地采掘，说：“我得此法，欢喜无量，有若贪夫遇金玉藏，众人不知，唯我独见，伏身潜嘿，肆力采掘，积日累月，无有厌极，唯恐宝尽，不以为劳。”<sup>①</sup>而且既得五感之法，就要“竭命奉行，倾心尽节”<sup>②</sup>，不得有懈怠之心。陆修静在《五感文》中要求人们尊崇此“五感大法”，并认为崇之者必得福寿，轻慢者必被天殃，其中无疑包含着迷信成分在内，但是学习传统文化要采用抽象继承法，而不能照搬其说，我们应从《五感文》重道这一思想中学习的是它对知识或理想的崇敬心理，这是非常必要的。尤其今天，当科学知识屡遭践踏，被应用于战争和恐怖活动当中，成为人类生活的威胁时，更有必要加强这一尊重知识的教育。

尊师。尊师是重道的延伸。《五感文》将个人得“道”看作是“福事”。它告诫弟子，一个人之所以能获得这样的福事是因为有老师的教诲，这种幸运不是每个人都能得到的，“此恩稀有，万劫一出”<sup>③</sup>。所以，对老师的恩德应当“仰戴无极，有过天地”<sup>④</sup>，并且“每至恳祷，冀有微功，上酬仁德，身困体疲，不敢有辞”<sup>⑤</sup>。即是说，每到行道之日，心中都要感念老师的恩德，希望自己能够有所成就，以报答老师的知遇之恩。《五感文》把老师置于天、地之上，极大地提高了老师的身份地位。而且，文中将尊师的要求与教导学生勤勉努力相结合，可谓真正领悟了尊师的内涵。

## 第二节 教学组织形式

教学组织形式就是关于教学活动应怎样组织、教学的时间和空间应怎样有效地加以控制和利用的问题。我国古代一直用个别授课的方式进行教学。《五感文》所讲述的教学组织形式，是一种既有别于个别授课方式，又不同于现代班级授课方式的一种教学组织形式。它提出了一种“因材施教”的教学组织形式。这种教学形式既考虑到学生认知能力上存在的差异，符合因

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《洞玄灵宝五感文》。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

④ 《洞玄灵宝五感文》。

⑤ 《洞玄灵宝五感文》。

材施教的原则，同时又避免了传统的个别授课制只能对单个学生讲授的弊端。可以说已具备现在班级授课制的某些特点。《五感文》说：“子识有暗明，则入悟有利钝；资力有优劣，则所任有多少。”在这里，“识”即指人的认识能力；“资力”则指个人通过遗传所获得的各种发展条件，就是说，因为有的人认识能力强，有的人则相对差一些，所以在悟性上就存在快慢的差异；因为各人的先天禀赋有优劣之分，所以在担当学习任务上就存在差异，有的人能胜任较多的任务，有的人则不能。它充分认识到学生在先天素质和能力上存在着个性差异，所以采用了较为科学的教学方法，《五感文》说：“是以圣人阶其精粗，分析辙辙，大体九等斋。”就是说，圣人根据学生的个性差异和能力高低，分出九个等级，使每个学生进入合乎自己水平的斋房进行学习。这里的分斋而教不同于分科教学，而是将能力相当的人放在一起的意思，同时它也突出了“等级”区分，说明各斋有高下之分，可以逐级递升，这一点在当时来讲是非常进步的。

### 第三节 学习的原则和方法

道教的教学侧重于修道者的自学自悟，所以他们在思想方面提出了较多的见解。陆修静自己曾长期隐居修道，因而在《五感文》所记述的十二种斋法中，包含了很多有价值的学习原则和方法，现归纳如下。

#### 一 学习的原则

##### （一）专一心志

“专心”就是集中注意力，是人的心理活动在一定时间内集中于一定对象的努力。的确，从古到今，所有的教育家几乎都认识到专心在学习中的作用。陆修静也不例外，他在总结自己的学习经验时说：“余生值末世，教法纲颓，人皆趣彼，我独守此法。”<sup>①</sup>他所生活的时代是一个动荡多变的乱世，“世物浮伪”<sup>②</sup>，“竞高流淫”<sup>③</sup>。他所信奉的五斗米道也组织涣散，人们纷纷脱离五斗米道，信仰其他巫觋之术。陆修静却能独自专注于五感大法的研

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《洞玄灵宝五感文》。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

习，不为时俗所扰，究其原因便在于他能专一修道。那么，如何能够做到专一心志呢？

首先，他认为学者在学习之前，要有一定的心理准备，即具备五感之心，“若无五感之心，则不得劝吾之意”<sup>①</sup>。就是说，不具备五感之心的话，就很难按他所要求的标准勤勉努力。这样非但自己不能进步，反而更招来五种弊端，“一则费香徒劳，二则成于虚诳，三则轻慢法禁，四则毁辱师教，五则更招罪罚”<sup>②</sup>。其次，运用内省的方法，排除内心的干扰，即：日损归根，食母卷志。“归根”与“卷志”，都是指将贪图享乐的心思欲望收藏起来。归根、食母是老子《道德经》中的术语，意思是接受万物之母的道的荫庇和护佑，减少内心的欲望。不仅如此，道教还认为心、口、耳、目的欲望是对人的真正玷污，因而认为学习者应当“谢芳洁之声，开怀受尘垢之污；乞免纷竞之斧斤，请保无用以自足”<sup>③</sup>。就是说，学者应谢绝尘世的繁华，甘心于尘土污垢中生活；应远离纷竞的社会，过无为的人生。总之，陆修静注意到人的心志与环境的关联。他不仅注重学习者自身通过内省达到心志专一，而且强调创设绝对安静的环境来帮助学习者达到心志专一。他认为只有内外环境都清静无干扰，才有益于学习者在轻松愉快中取得进步，“既闲且宴，逍遥永日，研经习理，时修功德”<sup>④</sup>。所以，陆修静在《五感文》中主张修道者“背离当世，委离六亲，遗荣遗累，寻遁求生，积学自济”。道士常选择深山中建庙宇楼观，以隔断外务，潜心修行，原因大都如此。

总之，《五感文》注重给学习者创造安静的学习环境，免除外界的纷扰，这是符合教学规律的。尤其注意到将免除外界的纷扰同学习者自己的心静体宁相结合，对现代教学具有可资借鉴之处。

## （二）勤苦励志

像其他的教育思想一样，《五感文》也注重在学习过程中磨炼学生的心志。《五感文》尤其对涂炭斋的学生提出了严格要求。涂是指烂泥，炭是指炭火。“涂炭”，即指极端困苦的境地。涂炭斋的学生要以“苦节为功”<sup>⑤</sup>。陆修静自己在带领门人建三元涂炭斋时，恰逢严寒冬日，负霜戴雪，首泥足

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《洞玄灵宝五感文》。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

④ 《洞玄灵宝五感文》。

⑤ 《洞玄灵宝五感文》。

冰，逢着阴雨天，衣裳被雨水浸湿，劲风一吹，寒冷彻骨。但他仍然“忍苦从法，不敢亏替。虑有懈怠，乃诵五感以相劝慰”<sup>①</sup>。此外，涂炭斋的斋仪也别具一格，与其他各斋相比，要严格也要艰难得多。其中要求道士“以黄土泥额，被发，反手自缚，口中衔璧，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔”。它认为身体上、物质上、思想上经受艰苦的锻炼，是磨炼人们坚强意志的重要途径。

孟子也曾专门谈到过困苦对于磨炼人的意志的重要性，他说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。……困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。”<sup>②</sup>但孟子的认识仅局限于经验的总结和理论论述，他从未将它用于教学实践当中。而陆修静之长恰恰在于它虽没有对这一教育原则上升到理论高度，却切切实实地创设“涂炭斋”，把这一原则应用于教学实践。

《五感文》认为艰苦的磨炼，有助于人取得成功，涂炭斋的学生最终“功力”不可称量，不仅可以解除无数辈先人及宗亲门族的罪过以及自己与家人的祸殃，而且可以救人苦难。济人危厄。它想要告诉我们的是，人并非生来就有顽强的意志，而是艰苦的环境磨炼了钢铁意志，这一点正是现代教育值得思考和借鉴之处。现代教育强调便利和舒适，却忽略了艰苦本身也是一种教育手段。

## 二 学习方法

道教修炼方式很多，有法与术之分，但在实际修炼过程中，往往结合起来使用。如在修斋法中，往往结合内观守静、服气、胎息、辟谷、服饵等术；在坛醮法中，往往结合占卜、符篆诸术。《五感文》中介绍的修炼方式也体现了斋醮结合的特点。“斋”即斋戒，就是“使人身、口、心均清静，节食除烦，虔诚整肃，专一其心志之意”<sup>③</sup>。它自古以来就是修养身心的方法，古代祭祀鬼神祖先之前，都要进行斋戒活动。《礼记·曲礼篇》记载：“斋戒以告鬼神”。《孟子·离娄篇》中说：“虽有恶人，斋戒沐浴则可以祀

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《孟子·告子下》。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局，1989，第261页。



上帝。”可见，斋戒在道教产生以前便是一种通行的修养身心之法了。道教产生以来，便把斋戒作为道教修身炼德的一种重要途径。陆修静在《五感文》中说：“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求仙之人，祈福庆祚之家，万（无）不由之。”坛醮法，也是道教沿袭而来。《晋书·礼志下》记载：“古者婚冠皆有醮。”醮指古代举行婚礼、冠礼时用酒祭神的一种仪式，道教将其发展为禳除灾祟而设的道场，在《五感文》中常与修斋配合使用。本文根据《五感文》斋法的不同特点，可将它归纳为两种学习方法：一种方法是内修斋戒，以“无为为业”；另一种是外持威仪，以“有为为宗”。下面对这两种方法分别进行介绍。

### （一）内修斋戒，以“无为为业”

老子曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>①</sup>又说：“道常无为而无不为。”<sup>②</sup>《五感文》正是在把握了老子“自然无为”思想的基础上，要人仿效“道”的自然无为状态，从而达到“无为而治”的最高境界。这种方法可分为三个步骤：第一，绝群离偶，无为为业；第二寂胃、虚申、眠神、静气；第三，遗形忘体，无与道合。

第一步，绝群离偶，无为为业。所谓“绝群离偶”，就是要“舍朋友之交，无妻奴之累；孤相独宴，泊然穷寂，形影相对”<sup>③</sup>，断绝与朋友的交往，舍弃亲人的牵挂；对“无为为业”的要求就是要“端推好然，无所一为，胎息后视，心所神机”<sup>④</sup>。静静打坐，心如死灰，形如枯木。这一步是要求修道者从情感上断绝与俗世生活的联系。《五感文》认为一切情感、欲望都是累赘，容易扰乱心性。所以，道士应当离群索居，舍弃亲情友情，方能达到心神清静合一，即达到所谓“心所神机”的境界。

第二步，寂胃、虚申、眠神、静气。这是要使人身体内部器官达到自然无为的状态。《五感文》把“胃”作为人体躁动不安的根源，说：“胃以受食为有事，既虚息不食，则泊然寂定。”它认为，肠胃接受食物而被迫蠕动，从而导致人体其他脏器的相应变化。这是一种人为的行为，不合乎自然无为的原则。如果到了用餐时间，胃不受食，就会“泊然寂定”，慢慢地就不会有到时间就要吃饭的需要，这便是寂胃。虚申是指道教请斋总是至申时

① 《道德经》，第二十五章。

② 《道德经》，第二十七章。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

④ 《洞玄灵宝五感文》。

而止，申即下午 15~17 时，因此申时便可重新开灶。但《五感文》要求虚申而过，不准开饭。“神”和“气”是道教的两个重要概念。道教一般认为“元气”是宇宙间的生气之源，《太平经》上说“人有气，则有神。气亡则神去，无气则死”。人禀受元气而生，人体五脏都各有神所司管。“神司外务，躁动。今既无事，怡静内藏，故谓眠之”<sup>①</sup>。《五感文》中说器官之神好动，如今五内各器官泊然寂定，神便无事可做，也寂然不动，好像睡着一样，故称眠神。“气者，体之化，神之舜，神动则气奔”<sup>②</sup>。人体各器官都是气变化而成，因此，司管各器官的神一动，气就跟着变化。神既已怡静内藏，气自然可以静定不动了，这便是静气。在道教修炼中，体、神、气三者是相互联系贯通的，体动则神躁，神躁则气奔；体宁则神怡，神怡则气静。只有体、神、气三者都归于宁静，才能达到内脏器官的自然无为。这一修炼过程，使用了“辟谷”、“存神”等术，到现在这些方法仍然在气功爱好者中间广泛流行，但它是否科学，是否能对教育科学有所助益，还有待研究。

第三步，遗形忘体，无与道合。“形以有待，故接物体之；以有累，不可忘。今内无饥寒之切，外无缠缠之累，洞遂虐漠，故不知四大之所在也”<sup>③</sup>。人生而具有体貌形状，所以不得不和外物打交道，不得不产生各种欲望，通过前两个步骤的修炼，修道者“内无饥寒之切，外无缠缠之累”，内“忧”外“患”一并排除，“四大”皆空，从而达到“忘我”的境界。《五感文》说：

道体虚无，我有故隔，今既能忘，所以玄合。

就是说，主宰宇宙万物的道本是虚无的，人因忘不了自身的存在，故与道体相隔。如今没有了“我”的存在，就自然而然达到“玄合”的境界。

这一修炼过程的三个步骤，恰恰如同清代王国维在《人间词话》中归结的学习的三个境界：第一境界“独上高楼，望尽天涯路”；第二境界“为伊消得人憔悴，衣带渐宽终不悔”；第三境界“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。只是后者是形象的比喻，而前者却是身体力行的实践。

① 《洞玄灵宝五感文》。

② 《洞玄灵宝五感文》。

③ 《洞玄灵宝五感文》。

## (二) 外持威仪，以“有为为宗”

此法以“有为为宗”。“有为”是相对于“无为”而言的，“无为”要求守静，“有为”则要求驰动，就是人为地创造一种仪式进行修炼，称作“威仪”。道教“威仪”内容包罗甚广，一般有斋仪、忏仪、戒律、清规等，还有很多其他威仪，诸如：行止威仪、出家传度威仪、沐浴仪、服饰仪等等。威仪法中有多处使用了坛醮，因其较为烦琐，此处不详细列举。这些威仪表面上看是讲求形式，以加浓宗教活动气氛，其目的则在于通过这些仪式，来约制修道者的身心。《五感文》说：

威威月斋，轨范洋洋，振扬法音，开化访物，使求揖者闻，来见者见，恢阔弘伟，难可备言。

在这一活动中，集学习与作功德于一身，修道者既能通过这些仪式达到救度祈禳的目的，又修养了自身，因而既具实用性，又增加趣味性。这是一般宗教活动仪式所共有的特色。

道教之所以注重“威仪”教育，用现代教育心理学原理解释的话，可以归纳为两点：其一，“威威月斋，轨范洋洋”的盛大仪式，可使修斋者起肃穆之心，从而收敛行迹，屏气凝神，心神专一，对道法倍加尊崇信仰。其二，通过“俯仰有节，进退有度”<sup>①</sup>的动作操练，使身体活动合乎节奏，有如一种舞蹈，它不仅能够强身健体，同时配以道乐，也能起到陶冶心性的作用。

综上所述，《洞玄灵宝五感文》是一篇专门论述道教教学的论著。它虽然在理论上没有作系统的阐述，然而在教学实践活动中提出了许多独到的见解。这些思想长期以来隐藏于道教的宗教活动中，犹如一块未经雕琢的璞玉，需要我们今天的教育工作者运用辩证的眼光和手中的生花之笔，拂尘涤垢，使之再放异彩。

---

<sup>①</sup> 《洞玄灵宝五感文》。

## 第十章

# 陶弘景的教育思想

魏晋南北朝时期，天下丧乱，九州分裂，士家大族垄断政权，阶级矛盾、民族矛盾错综复杂、尖锐激烈。王朝更迭频繁，政治黑暗腐朽，社会动荡不安。统治阶级内部争权夺利，互相残杀，当权人士骤变，生死无常。居上位者对前途迷惘失望，又觉得无可奈何，只有终日谈玄论道，放荡形骸，纵情享乐。黎民百姓更是流离失所，民不聊生。在思想意识形态领域，儒学独尊的一元文化格局崩坏，玄、儒、佛、道并立，它们既相互对立斗争，又相互融合吸收，共同风行于世。在这一时期，创建于东汉末年的原始道教由于黄巾起义的失败，受到统治阶级的镇压与利用，开始分化变质，“民间道教的社会活动被迫衰落和停滞，神仙道教乘机勃兴，平均平等的意识顿时消沉，尊卑等级的观念步步加强，大力维持封建秩序”<sup>①</sup>，向上层官方宗教转化，成为道教发展的主流。

道教本宣扬得道成仙，长生不老，并为此烧炼金丹、炼制黄金、提倡房中之术，这适合统治阶级要求长生不老、延续子嗣和贪求财富的需要。再加上当时社会动荡，人命生死无常，就连社会上层人士同样也不能幸免于难，因此，他们大批涌入道教，修炼长生不死之术，寻找精神寄托。这些上层人士的涌入，势必用自己的爱好和意志对原始民间道教进行改革。同时，在这一时期，道教中的一些有识之士也认识到，如果不使道教与统治阶级的要求相协调，不为统治阶级服务，就不能得到统治阶级的支持，道教也就得不到发展，因此，主动改革道教，使之适合统治阶级的需要。这样，在自身主动

---

<sup>①</sup> 卿希泰主编《中国道教史·第一卷》，四川人民出版社，1996，第8页。

变革和涌入其中的士族文人、封建官僚的积极改革及封建帝王的倡导扶持下，道教逐渐从理论粗陋、为下层民众利益呐喊抗争的民间宗教团体，蜕变成理论成熟、组织完备的为封建统治阶级服务的官方正统宗教，成为封建国家上层建筑和意识形态的重要组成部分之一。

对民间道教的改革虽肇端于魏晋，但大规模的、成功的改革则是在南北朝时期。北魏太平真君年间，嵩山道士寇谦之在魏太武帝和宰相崔浩的支持下，自称老君下凡，授其天师之位与道教经籍，并命他“清整道教，除去三张伪法”<sup>①</sup>，制订新的道法科戒，“专以礼度为首”<sup>②</sup>，“佐国扶命”<sup>③</sup>。经过寇谦之改革后的道教，把遵守封建礼法作为得道成仙的首要条件，使宗教与皇权结合，被北魏定为国教，行于天下。稍后于寇谦之的南朝刘宋道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛”<sup>④</sup>，搜罗道经，考订真伪，分类编目，总括三洞，又吸收佛教科仪，编纂制定了道教的斋醮科仪，使道教在经典、科仪和教会组织方面逐渐完善起来。

在寇、陆改革的基础上，南朝齐梁道士陶弘景“以茅山上清经法为主，在天师道内兼容诸道派之要法，力阐道教。对外，吸收儒释之宗教思想，以法不偏执，三教调和兼容为宗旨，开创了道教茅山宗”<sup>⑤</sup>，使道教向义理化方向发展迈进了一大步。同时，他还在道教史上第一次建立道教神仙谱系，对道教诸神考订品级，排定座次，置七百多个道教神灵于一个等级有序、统属分明的庞大神仙谱系中，从而使道教规范制度化。陶弘景兼容道教各派，吸收儒释两家，开创道教茅山宗，使官方道教从内容到形式都得以健全和发展，以新的面貌呈现于世，并在以后历代传继不衰，因而他也成为道教改革的集大成者，在道教发展史上占有举足轻重的地位。

20世纪30年代，著名学者胡适曾作《陶弘景的〈真诰〉考》，对陶弘景的主要著作《真诰》进行考证。胡适通过将《真诰》与佛教《四十二章经》的比较研究，认为《真诰》“通篇全是鬼话”，并由此引出“整部道藏本来就是贼赃”的结论。由于胡适的结论，再加之陶弘景的著作特别是其

① 《魏书·释老志》。

② 《魏书·释老志》。

③ 《道藏·老君音诵戒经》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下引用《道藏》版本皆同）。

④ 《广弘明集》卷四。

⑤ 李养正原著，张继禹编订《道教经史论稿》，华夏出版社，1995，第147页。

主要著作《真诰》文词晦涩难解，内容迷离恍惚，神秘色彩浓重，以至于对陶弘景的道教思想进行专门研究者寥寥无几，而对其道教教育思想的研究更是很少有人问津。深入研读陶弘景的著作，透过其扑朔迷离的词句，神秘荒诞的内容，发现其中包含有丰富、独特的教育思想。

## 第一节 生平及著述

陶弘景，字通明，号华阳陶隐居，谥号贞白先生，丹阳秣陵人（今江苏南京人）。生于南朝宋孝武帝孝建三年（公元456年），卒于梁武帝大同二年（公元536年），终年81岁。他一生历经南朝宋齐梁三代，博学广识，深研道术，初宦后隐，经历丰富，是一位卓越的道教大师，也是一位多才多艺、享有“道门学者”美誉的学界名人。

陶弘景生于江东名门丹阳陶氏家族。远祖在吴晋两朝位居高官，世代显赫。到其高祖陶毗时，家道渐衰，但家学渊源历代流传不绝。据陶翊《华阳隐居先生本起录》述其家世说：“七世祖睿任吴为镇南将军，封句容侯，食邑两千户，与孙皓共降晋，拜议郎、散骑常侍、尚书。”<sup>①</sup>“高祖毗有理智，器干高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命，并不就”<sup>②</sup>。“曾祖兴公，多才艺，巨营产殖，举郡功曹，察孝廉，除广晋县令”<sup>③</sup>。“祖隆，身长七尺五寸，美姿状，有气力，便鞍马，善骑射，好学读书，善写，兼解药性”<sup>④</sup>。“父讳贞宝，字国重，从建安刘休仁为侍郎……亦娴骑射，善草隶书，家贫以写经为业，一纸价值四十书……解药术，博涉子史，好文章，美风仪”<sup>⑤</sup>。可见，陶氏历代书香传家并兼好药术，浓厚的文化氛围为陶弘景的成长创造了一个良好的家庭环境。

正是在这种家庭环境的影响下，陶弘景四五岁时便喜好读书，“虽戏弄罗前，唯执笔砚”<sup>⑥</sup>。八九岁时便读《礼记》、《尚书》、《春秋》等经书与杂

① 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第730页。

② 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第730页。

③ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第730页。

④ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第730页。

⑤ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第731页。

⑥ 贾嵩：《华阳陶隐居内传》，《道藏》，第5册，第501页。

书千余卷，“至十岁得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志。”<sup>①</sup> 11岁便为司徒左长史王钊子吴博士，“十七，乃冠，常随刘秉之丹阳郡，得给帐下食，出入乘厩马。”<sup>②</sup> 年22岁，萧齐代宋，陶弘景又先后任巴陵王、安成王、宜都王侍读，在此期间拜兴世馆主孙游岳为师，从授上清经法符图。做官期间，陶弘景虽“于吉凶内外仪礼表章，爰及笺疏启牒莫不绝众，数王书佐典书，皆承授以为准格”<sup>③</sup>，才华横溢，身为众人工作之典范，但仕途坎坷，终不得志。直到36岁，仍做奉朝一介小官，后以“家贫求县宰不遂”<sup>④</sup>，便决意隐居。

南齐永明十年（公元492年），陶弘景在建康正式提出了辞官的请求，初被皇帝拒绝，但他去意已决，“脱朝服挂神虎门上”<sup>⑤</sup>以示隐居之志，皇帝遂批准了他的请求。陶弘景辞官后来到句曲山（茅山），开始了40多年的隐居生涯。

陶弘景来到茅山后，自称华阳陶隐居。在此，他遍历名山，寻觅仙迹，访求真经，搜集、整理、著述道经孜孜不倦，采制、冶炼丹药锲而不舍，潜心致力于学术研究和道教实践活动40余年，为道教发展作出了杰出的贡献。

陶弘景虽隐居深山，潜心修道，但他并没有与世隔绝，而是密切注视着外界社会的兴衰变化。当早年曾与他同游过的梁武帝萧衍起兵，兵至新林时，他“即遣弟子戴猛之假道奉表”<sup>⑥</sup>以示支持。后当萧衍称帝苦于没有国号之时，他又“援引图讖，数处皆成‘梁’字，令弟子进之”<sup>⑦</sup>，拥戴萧衍称帝。“高祖既早与之游，及即位后，恩礼逾笃，书问不绝，冠盖相望”<sup>⑧</sup>。“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询，月中常有数信，时人谓山中宰相”<sup>⑨</sup>。梁武帝还为其建造道馆，提供炼丹原料。陶亦献丹药兵器于武帝。帝王恩宠，王公贵族更是争相做他的弟子，“申拥慧之礼”，陶弘景虽隐居但显赫一时。

① 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，中华书局，1975，第1897页。

② 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第731页。

③ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第731页。

④ 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，第1897页。

⑤ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第732页。

⑥ 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，第1898页。

⑦ 《梁书》卷51，第3册，第743页。

⑧ 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，第1898页。

⑨ 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，第1899页。

陶弘景天资聪颖,“心如明镜,遇物便了”<sup>①</sup>。勤奋好学,“一事不知,以为深耻”<sup>②</sup>。在诸多领域都深有研究,甚至发明创造,并为后人留下了数量宏富的学术著作,史称“道门学者”。他“善琴棋,工草隶”<sup>③</sup>,“尤明阴阳、五行、风角、显算、山川地理、方图产物、艺术本草”<sup>④</sup>,“又尝造浑天象高三尺许,地居中央,天转而地不动,以机动之,悉与天相会”<sup>⑤</sup>。在道教发展方面,他继承发展了上清派教义与方术,使其渐趋成熟,开创了道教茅山宗,制定了道教神仙谱系,发展了道教养生思想,留下了《真诰》、《养性延命录》、《登真隐诀》、《本草集注》、《真灵位业图》等著作。这些不仅是道教史上的重要著作,对研究我国科技、医学史也有重要意义。他的思想“脱胎于老庄哲学和葛洪的神仙理论,并杂有儒家和佛家的观点,主张儒、释、道三教合流,鼓吹百法纷凑,无越三教之境”<sup>⑥</sup>,既是魏晋神仙道教的总结,也是隋唐茅山道宗的开端,在道教发展史上具有承前启后、继往开来之功。道教大师陶弘景以神道设教理论和三教合一思想作为教育的哲学基础,以培养真人和隐士作为最高的教育目标,构建了宗教教育思想体系,其中虽具有浓重的宗教神学色彩,但如果我们仔细甄别,深入挖掘,就会发现有许多可资借鉴的观念和灿然夺目的思想。

## 第二节 教育的哲学基础

### 一 神道设教理论

陶弘景继承老子“道生万物”和道教“道化神仙”的思想,又利用《中庸》对“天命”与“性”的论述,将道、神、儒相结合,创立了自己的神道设教理论,具体详述如下。

#### (一) 道——元气——太极——天地的宇宙生成论

先秦时代,老子创立道家学派,把“道”改造成为道家的最高哲学范

① 《梁书》卷51,第3册,第743页。

② 《南史》卷76,《陶弘景传》,第6册,第1897页。

③ 《南史》卷76,《陶弘景传》,第6册,第1897页。

④ 《南史》卷76,《陶弘景传》,第6册,第1899页。

⑤ 《南史》卷76,《陶弘景传》,第6册,第1899页。

⑥ 闵智亭、李养正主编《道教大辞典》,华夏出版社,1994,第842页。



畴，认为道虚而无形，混混沌沌，是万物赖以生存的根据，又是派生万物的本原。他说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”<sup>①</sup> 天地万物都由道演化而来，其过程是“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>②</sup>。陶弘景完全继承了老子这一思想，他说：“道在两仪之先，名绝万物之始者，故言语所不得辨，称谓所未能筌焉。”<sup>③</sup> 认为道先天地而生，玄远缥缈，根本无法用语言来描述，也不能用概念来指称。在继承老子这一思想的同时，陶弘景还把先天地而生的“道”与“元气”、“太极”联系起来，把老子道生万物的观点具体化为道——元气——太极——天地的宇宙生成论。他说：“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”<sup>④</sup> 这就是说，先天地生的道产生了元气、太极、天地、万物等一系列东西，它无形无象又超乎万物而存在，是创生万物的原动力，也是自然、社会、人生所应遵循的最高准则。

## （二）道化神仙，神道设教

老子的“道”既具有创生万物、长育万物的巨大威力，又惟恍惟惚，扑朔迷离。“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”<sup>⑤</sup>。“道”的这种神秘莫测的特性，极易被神秘主义的宗教所利用。道教正是依托道的本原性，把道作为宗教的哲学基础；利用道的神秘性，把道加以改造，赋道以玄妙莫测、法力无边的神性，使其或直接成为具有人格意志的神，称“道散形为气，聚形为太上老君”<sup>⑥</sup>；或成为化生众神的神仙之道。从而使哲学与宗教相结合，使哲学成为宗教的附庸，为其建立宗教神学体系而服务。作为道教信徒，陶弘景继承了道教道化神仙的思想，认为道不仅创生万物，也是化生上清真人、太上老君等众神的神仙之道。他说：

太上者，道之子孙，审道之本，洞道之根，是以为上清真人，为老君之师。老君者，太上之弟子也，年七岁而知长生之要，是以为太极真人。<sup>⑦</sup>

① 《老子》第四章。

② 《老子》第四十二章。

③ 《华阳陶隐居集卷下·吴太极左宫葛仙公之碑》。

④ 《真诰·甄命授第一》。

⑤ 《老子》第二十一章。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991，第12页。

⑦ 《真诰·甄命授第一》。

至此，哲学之道，已完全变成了神仙之道。

在把道家的哲学之道衍变为神仙之道后，陶弘景又把《中庸》的“天命”思想纳入道教，他说：“人体自然与道气合，所以天命谓性，率性谓道，修道谓教。今以道教，使性成真，则同于道矣。”认为神仙之道先天存在于人的本性之中，教育就是要依据存在于人的先天本性中的这种神道，对受教育者加以引导、教化，最终把受教育者培养成为长生久视、与道合一的各级各类神仙、真人的过程。

总之，陶弘景依托老子哲学，继承道教道即神道思想，又改造《中庸》的天命思想，用道教神仙之道替换儒家伦理之道，使神仙之道成为人先天具有的本性，从而认为只要顺着人的天性，即按照道的规律或神的意志，对受教育者进行引导教育或让受教育者进行自我修炼，就可实现得道成仙、与道合一的目的。可谓依据老子，借用儒家，发展道教。

## 二 三教合流的思想

南北朝时期，由于阶级矛盾、民族矛盾尖锐激烈，反映在意识形态领域，儒释道三教互争首位、互争正统的斗争十分激烈，长久不息。儒、佛、道各派人士围绕着华夏戎夷、因果形神和佛僧礼敬王者等问题展开了激烈的论争。但与之同时，为了适应社会的需求和求得自身的完善，三教在论争中又互相协调，互相融摄，取它之长，补己所短。陶弘景就是调和三教，吸收儒释，发展道教的一位代表人物。他虽是当时名道但又笃信佛法，“曾梦佛授其菩提记，名为胜力菩萨，乃诣鄮县阿育王塔自誓，受五大戒。”<sup>①</sup>他又著《真灵位业图》，将儒家的封建等级思想和伦理制度纳入了道教之中，在神仙世界严格划分等级。在理论上，他用形神二元论分别解说三教的神学，认为三教虽有差别，但无是非优劣之分。他说：

凡质象所结不过形神，形神合时，是人是物；形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合仙道所依。<sup>②</sup>

因此，他宣传“万物森罗，不离两仪之育；百法纷凑，无越三教之境”<sup>③</sup>。“崇

① 《南史》卷76，《陶弘景传》，第6册，第1899页。

② 《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》。

③ 《华阳陶隐居集卷下·茅山长沙馆碑》。

教唯善，法无偏执”<sup>①</sup>。认为天下道理千头万绪，都在儒释道三教所论之列，信教的目的在于为善，念善道，行善事，对儒释道三教都没有偏执一法的必要。

这种三教合一的思想始终对他设立教育目标、选择教育内容、设定教学方法等一系列教育活动起指导作用，成为其教育的哲学基础之一。

### 第三节 教育的培养目标

宗教总是在世俗社会的基础上再构建一个宗教神仙王国，陶弘景的教育培养目标也是从世俗社会和神仙王国两个层面提出的。

#### 一 宗教王国的培养目标

在宗教神仙这一层面，陶弘景继承道教得道成仙、肉体飞升的基本信仰，又吸收佛教三世轮回的思想，构造了修道成真和死后成仙两种目标体系。

##### （一）真人

真人即神仙，也是陶弘景确立的最高培养目标。陶弘景虽然把学道、体道、与道合一作为最高的教育目的，但他认为混沌沌沌、恍恍惚惚的“道”有一个最高的表现形式即“素真”。学道之人，如果能修成真人，也就领悟了道的真谛，达到了与道融合混一的最高境界。他说：“道有大归，是为素真，故非道无以成真，非真无以成道，道不成，其素安可见乎？是以为大归也。……今以道教，使性成真，则同于道矣。”<sup>②</sup>可见，“道”是“真”的本质，“守道”是成真的必要途径和方法，“得道”、“合道”则是修行的最高境界。“成真”又是修道的必经阶段，也是得道之后的表现形式。二者互为目的，相辅相成，成真即是得道，得道亦即成真。真人是修道所要达到的最高目标，那么这些真人们有什么样的品格特点呢？首先，他们逍遥自在、神通广大。“内曜玉华，外莹朱轩，四驾啸命，众精骋龙，玄州飞云，浮冥必能，上友逸室之公，下监御于太清矣”<sup>③</sup>。他们住华屋广厦、瑶池仙宫，

① 《华阳陶隐居集卷上·授陆敬游十赉文》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第四》。

食珍馐美味、玉液琼浆；乘云驾龙，来去自由，结友众神，监御太清，逍遥自由，无拘无束。他们还“口挹香风，眼接三云，俯仰四运，日得成真，视纹所涯，皆已合神矣”<sup>①</sup>。吞云吐雾，呼风唤雨，法力无边，拥有超自然的神秘能力，过着超想象的美好生活。其次，他们悟道真谛，人格至上。他说：“太上者，道之子孙，审道之本，洞道之根，是以为上清真人，为老君之师。”<sup>②</sup> 这些真人们不仅掌握着道的真谛与奥妙，而且“夫真者，都无情欲之感，男女之想也”<sup>③</sup>，无情欲之想、名利之贪，“事事皆尽得真也”<sup>④</sup>。道德崇高，人格至上。再次，他们按学做官，供职天庭。陶弘景说：“闾野者，闾风之府是也。昆仑上有九府，是为九宫，太极为太宫也。诸仙人俱是九宫之官僚耳。至于真人乃九宫之公卿、大夫。仙官有上下，各有次秩，仙有左右府而有左右公、左右卿、左右大夫、左右御史也。明大洞为仙卿，服金丹为大夫，服众芝为御史，若得太极隐芝服之，便为左右仙公及真人矣。”<sup>⑤</sup> 可见，神仙世界的官爵晋升也是人间学而优则仕、按学授官的曲折反映。

## （二）地下主者

地下主者即善鬼之类，即人死后应实现的目标。道教以生为乐，只重今生，不讲来世，一心追求肉体成仙，生命永恒；佛教则以生为苦，不重今生，只修来世，执着寻求死后的解脱，希图超脱轮回，达到涅槃。两相比较，道教的肉体飞升，长生不死，很难取信于人，因为人们从未见过白日升仙、得道飞天的神仙。而佛教所追求的来世幸福，进入天堂，说的是死后之事，死无对证，因而更容易迷惑人。所以魏晋以后，佛教所宣扬的三世轮回、因果报应、天堂地狱之说，以其细密精致的哲理，虚幻但又极诱人的目标，获得了越来越多的信徒，下层百姓和上层士大夫都趋之若鹜，甚至帝王将相也对之笃信不疑。这对道教的生存发展及在思想界的地位来说无疑是一个刺激。因此，东晋末年以后，一些道教教徒就开始从佛教中寻找借鉴，吸收佛教思想来改造、充实道教，以使道教的教理更加完备深化，思想更能取信于人。陶弘景便是其中的一位。他吸收佛教三世轮回思想，提出人死后如

① 《真诰·甄命授第三》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第二》。

④ 《真诰·运象篇第一》。

⑤ 《真诰·甄命授第一》。

果能成为地下主者，便有成仙的机会。而地下主者又分三个等级：“其一等地下主者，散在外舍，闲停无业，不受九宫教制，不闻练化之业，虽俱在洞天，而是主者之下者。”<sup>①</sup>此是地下主者的最下一等，虽有地下主者之名，但没有受教修行的权利，只能按法等待，直到步入仙阶。“其二等地下主者，便径得行仙阶级，仙人百四十年进补管禁位，管禁之位如世间散吏者也。此格即地下主者之中条也”<sup>②</sup>。此等初涉仙阶，是修炼中承上启下的中间环节。“其第三等地下主者之高者，便得出入仙人之堂，寝游行神州之乡，出馆易选童初二府，入晏东华上室，受学化形”<sup>③</sup>。此是地下主者最高的一等，他们可游行天庭仙人之堂，入晏东华，经过学习修炼，可由鬼化成人，再由人化成仙。

总之，陶弘景借助佛教，充实道教，在宗教王国建构了肉身成仙和死后成仙两个目标体系，并描述了成仙后的种种奇妙能力和生活享受，充实了道教理论，增加了道教对人们的诱惑力。

## 二 世俗社会的培养目标

陶弘景关于世俗社会的培养目标则是山林隐逸之士和社会顺民。

### （一）山林隐逸、不治而议之士

魏晋南北朝时期，社会动荡、政治污浊，一些士族知识分子不愿入仕为宦，而是向往“采薇山阿，散发岩岫，永啸长吟，颐性养寿”<sup>④</sup>的隐士生活，他们纷纷归隐山林，隐逸之风盛行。受当时社会和道家崇尚自然、无为不争思想的影响，陶弘景不仅个人十分崇尚隐士生活，而且把隐逸山林、逍遥方外、无争无执、颐性养寿的山林隐逸之士作为世俗教育所要培养的目标。他说：“今人居风尘之休盛者，乃多罪之下鬼，趣死之考质也。夫处无用于嚣涂，乃得真之挺朴；任凡庸以内观，乃灵仙之根始也。盖富贵淫丽是破骨之斧锯，有似载罪之舟车耳，荣华矜世，争竞徼时，适足以海愆要辱，为伐命之兵，非佳事也。是故，古之高士，览罪咎之难，豫知富贵之不可享矣。遂肥遁长林，栖景名山，咀嚼和气，漱濯清川，欲远此恶迹，自求多福，超豁恒聘，保全至素者也。”荣华富贵、名利得失并不是人们应孜孜追

① 《真诰·稽神枢第三》。

② 《真诰·稽神枢第三》。

③ 《真诰·稽神枢第三》。

④ 嵇康：《幽愤诗》。

求的，人应摆脱尘世的纷扰，摒弃名利物欲的羁绊，隐逸山林，因任自然，无为为用，见素抱朴，这才是个人修炼所应追求的最高境界。

陶弘景崇尚隐逸山林、清静无为，但他并不像庄子那样隐居漆园，诋毁仁义，宣扬“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通”<sup>①</sup>，追求精神的绝对自由；也不像葛洪那样批判庄子“常恨庄生，言行自伐，桎梏世业，身居漆园而多诞谈……狭细忠贞，贬毁仁义”<sup>②</sup>，毫不隐讳地提出教育要培养得道匡世、佐时治国、热衷于政治的“上士”或“长才”，而是介于庄葛二者之间。一方面，将道教神仙思想现实化，使自然的青山秀水成为仙境在人间落实。要求人们脱离尘世的纷扰，快乐安然地生活于现实世界中能找到的仙山洞府、人间佳境。在这样“荆门书掩，蓬户夜开，室迷夏草，径惑春台，庭虚映月，琴响风哀，夕鸟依檐，暮兽争来……日负嶂以共隐，月披云而出山”<sup>③</sup>的和谐自然的环境中，纯任自然，怡情养性，保全自我。另一方面，又要求人们不忘世事，时刻关心时局的变化、社会的兴衰，像他自己一样既结庐茅山，逍遥修道，又热衷政治，献计献策，以“不治而议”的特殊形式影响时代思潮，干预现实政治，从而显身扬名，受人敬重。这样，既自由逍遥于山林、又可出入红尘、干预时政而不受世网牵绊的隐逸人格与中国历来的隐逸思想是一脉相承的。

## （二）遵礼守法的顺民

魏晋南北朝时期的道教，为了迎合统治阶级的需要，把儒家的伦理观念摄入道教教义，忠孝贞顺不仅是世俗社会的人道之本，也成为鬼神世界的仙道之本，仙道和人道逐渐结合，学仙者必须先从学作为人做起。陶弘景亦是如此。他认为，恪守封建礼教三纲五常不仅是肉身成仙的需要，也是死后成仙的前提。人死后得为地下主者并不是人人都有机会，只有那些恪守封建伦理纲常和礼义道德规范的人，死后才有成为地下主者、进而成仙的可能。他说：“夫至忠至孝之人既终，皆受书为地下主者……夫有至贞至廉之才者，既终受书为三官清鬼，二百八十年乃得为地下主者。”<sup>④</sup>像比干、伯夷、叔齐这类儒家所尊奉的忠臣孝子都成了地下主者。很明显，陶弘景把由鬼为仙的条件与人在世时能否恪守纲常礼教的行为结合起来，以使现世的人们为死

① 《庄子·大宗师》。

② 《抱朴子·应嘲》外篇。

③ 《华阳陶隐居集卷上·寻山志》。

④ 《真诰·阐幽微第二》。

后能进入仙阶而修德行善，做一介循规蹈矩的顺民。这也是其援儒入道的具体表现。总之，陶弘景融合三教，精心构造了宗教神鬼王国和现实世俗社会两个教育目标体系，使道教理论更为完备，也更能吸引人们笃信道教。虽然他的宗教教育目标是虚妄的，但他现实的教育目标却是切实可行、适合当时社会需要的。

## 第四节 教育内容

一定的教育内容是为一定的教育目的服务的，陶弘景继承道教，暗窃佛教，提出了肉身成仙和死后成仙的宗教教育目标体系，又依托道家恬淡守柔、见素抱朴的思想，吸收儒家的宗法伦理等级观念，建构了培养山林隐逸和恪守礼教的顺民的现实教育目标。因此，他的教育内容也是以道教的经书典籍和道功道术为主体，兼容儒佛，博杂丰富。

### 一 道教的经书典籍

道教以“道”名教，讲究学道、体道、遵道而行，最终达到与道合一、得道成仙的目的，因此“道”便成了为学的对象。陶弘景认为“道”虽创生万物，支配万物，却是“言语所不得辩，称谓所未能究”<sup>①</sup>，极端玄虚与抽象，极难领悟与把握，必须在玄远神秘的道与现世的人之间建立一种有形的联系，以使世人能通过有形把握无形。他认为道教的经书典籍即是道的载体，道的落实。他说：老子“出关导以两卷，以升捣其五文，令怀灵抱识之士知杳冥之有精焉。自时厥后，亦代间出云篆龙章之牒，炳发于林岫，壤词丽气之旨藻蔚于庭筵，其可以垂执范，著谣诵者适于兹”<sup>②</sup>。认为只有道教的经书典籍才可以“秀人民之交，别阴阳之分”<sup>③</sup>，垂范后代，执教来者。陶弘景认为道教经书又可分为“三元八会之书”<sup>④</sup>，供仙人修习之用；“云篆明光之章”<sup>⑤</sup>，即“今所见神灵符书之字”<sup>⑥</sup>，供凡夫俗子学道所用。作为上

① 《华阳陶隐居集卷下·吴太极左宫葛仙公之碑》。

② 《华阳陶隐居集卷下·吴太极左宫葛仙公之碑》。

③ 《真浩·运象篇第一》。

④ 《真浩·运象篇第一》。

⑤ 《真浩·运象篇第一》。

⑥ 《真浩·运象篇第一》。

清派传人，陶弘景认为以《上清大洞真经》为主的上清派经书典籍应是学习的主要内容，他说：

大洞真经，读之万过便仙，此仙道之至经也。<sup>①</sup>

## 二 道教长生方术

陶弘景不仅重视道教书本知识的学习，更重视道教长生方术这些实际技术的学习，认为学习长生方术“亦可长生永寿，二可以却万魔之枉疾”<sup>②</sup>。他在《真诰》、《养性延命录》与《登真隐诀》中记录了许多长生方术及其具体的操作步骤，其中包括存思、宝神、守一、导引行气、服饵消魔、饮食起居、生活禁忌、房中之术等道教养生方术。这些养生方术虽然主观上是为修道成仙所用，但其“杂而多端”，把我国古代社会的科技特别是养生、健身术都融摄进来，客观上向人们传播了自然科学、医药学、体育、卫生保健等知识，从而使道教成为“世界上唯一不太反科学的神秘主义体系”<sup>③</sup>。

## 三 儒家的伦理纲常和尊卑等级观念

为实现其培养遵礼守法的顺民的现实教育目标，陶弘景也将儒家所宣扬的伦理纲常和尊卑等级思想引入道教，要求人们学习并恪守封建宗法道德，忠君孝亲，并认为这是得道成仙的重要条件。他在《真灵位业图序》中说：“神仙亦有等级千亿，若不精委条领……岂解士、庶之贵贱，辨爵号之异同乎？”<sup>④</sup>借助宗教神学的力量，明确宣扬贵贱有别、尊卑有序的封建等级观念。

## 四 佛教的三世轮回、因果报应思想

陶弘景虽身为道徒，却兼信佛教，并大力宣传佛教的三世轮回、因果报

① 《真诰·甄命授第一》。

② 《真诰·甄命授第二》。

③ 李约瑟：《中国科技史》，第二册，《道家与道教·绪言》，科学出版社、上海古籍出版社，1990，第33页。

④ 《道藏》，第5册，第3120页。



应思想。他说：“夫人离三恶道为人难也。三恶道者，生不得作人，得作鸟兽虫畜之三恶也。”<sup>①</sup> 这明显来自佛家思想。他还在《真诰·协昌期》和《真诰·阐幽微》中记有酆都及神鬼世界，说明人的精神不会消灭，善恶报应不会遗漏，皆是从佛教的三世轮回，因果报应之说而来。总之，陶弘景的教育内容以道为主，旁收儒释，既有书本知识，又有实际技术，还有道德观念，丰富多彩，无所不包。这不仅是道教教育的特色，也是他三教合一思想在教育上的反映。

## 第五节 教学思想

现代教育理论认为，教学就是在教育目的规范下，教师的教与学生的学共同组成的一种教育活动。教学是实现教育目的的有效途径。在长期的传道授徒过程中，陶弘景积累了许多教学经验，对道教考核选录生徒的方式和教学过程中的师生关系作了精辟的论述，并提出了一些教学原则和方法。

### 一 考核选录生徒的方式

由于道教把经书看成是神言的记录，是上天的启示，得之便可成仙，因此，认为对“圣经”的传授必须采取慎重的态度，不可因“误传非人”而泄露天机。为了保证道经能传给合格的人选，道教经师或天神对道徒要采取特殊的方式严加考验，因而也就形成了道教独特的考试方式。陶弘景在《真诰·甄命授》中记录了道教对道徒的考试方式。首先，考试的次数达12次之多，“仙道十二试，皆过而授此经”<sup>②</sup>。负责主持考试的是道教最高神太极真人，“此十二事大试也，皆太极真人临见之”<sup>③</sup>。其次，采取的方式“皆意之所不悟、情之所不及者”<sup>④</sup>。就是为学道者预设一定的环境，在学道者不知不觉的自然活动中观察其行为表现；或让学道者做一些常人无法想象的事，以测试学道者的勇气与胆量、恒心与韧性等非智力因素。如《真诰·甄命授》载：

① 《真诰·甄命授第二》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第一》。

④ 《真诰·甄命授第一》。

昔周君兄弟三人，并少而好道，在于常山中积九十七年，精思无所不感。忽见老公头首皓白，三人知是大神，乃叩头流血，涕泪交连，悲喜自持，就之请道。公乃出素书七卷，以与诵之，兄弟三人俱精读之。奄有一白鹿在山旁，二弟放书观之，周君读之不废。二弟还，周君多其弟七过。其二弟内意，或云仙人化作白鹿，呼周视之，周君不应。周君诵之万过，二弟诵得九千七百三十三过，周君翻然飞仙。二弟取书诵之石室，忽有石爆成大火，烧去书，二人遂不得仙。<sup>①</sup>

昔中山刘伟道，学仙在潘冢山，积十二年，仙人试之。以石重十万斤，一白发悬之，使伟道卧其下。伟道颜无变色，心安体悦，卧在其下积十二年。仙人复试之，无所不至已，皆悟之。遂赐其神丹而白日升天。<sup>②</sup>

昔有传先生者，其少好道。入焦山石室中，积七年而太极老君诣之，与之木钻，使穿一石盘，厚五尺许，云：“穿此石盘，便当得道。”其人乃昼夜穿之，积四十七年，钻尽石穿，遂得神丹，乃升太清，为南岳真人。<sup>③</sup>

此外，《真诰》中还记载了许多这样的例子，都是以神奇而出人意料的方式，分别测试学道者学习的专心程度、能力与恒心，有无邪恶之心，能否断绝情欲名利的诱惑等，在此不一一赘述。总之，虽然这些考试方式神秘莫测，荒诞不经，但测试的内容却主要集中在被试者的非智力因素方面，如他们学道的勇气、毅力、恒心、专一程度、识别力等。中国传统的经学考试，主要侧重于对学生所学知识的测试，重于智力因素方面，而对学生非智力因素方面却难以测量。陶弘景所总结记录的道教考试方式，从考核学生非智力因素方面入手，正好弥补了经学考试的不足。虽然道教考试方式神秘怪诞，但如果我们揭去其神秘主义的面纱，就会从其中获得许多有益的启示，以为今日教育和考核选录人才所用之。

## 二 师生关系

陶弘景认为学道既需个人的精诚勤奋，清心寡欲，“注真情，无散念，

① 《真诰·甄命授第一》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第一》。

拔奢侈，保冲白……始得道之门耳”<sup>①</sup>，也需老师的指导，学友的帮助，强调“学者皆有师”<sup>②</sup>。他辩证地论述了教学过程中个人的主观努力与教师引导的关系，指出学习是一个内因与外因共同发挥作用的过程。他说：

学道者有九患，皆人之大病，若审患病，则仙不远也。患人有志无时，有时无友，有友无志，有志不遇其师，遇师不觉，觉师不勤，勤不守道或志不固，固不能久，皆人之九患也。<sup>③</sup>

弟子虽去吾教千万里，心存吾戒，必得道矣，研玉经宝书必得仙也。处吾左侧者，意在邪行，终不得道也。<sup>④</sup>

认为学道只立大志，不立长志不行；立志笃行，不与外界接触，闭门死读，抱残守缺不行；立志当大，持“志”以恒，还需名师指点，学友切磋；虽有名师指点，学习者用心不专，三心二意或不能勤奋力学仍然不行。总之，学道既要立定宏志，持之以恒，又须名师教导，指点迷津，还得精诚专一，刻苦勤奋，努力实行。只有把个人主观努力与教师指导有机地结合起来，才能取得最佳的学习效果。陶弘景的这一认识既强调了教学过程中学生主观能动性的发挥，又重视教师在教学过程中的重要地位，认为教学须把二者辩证地统一起来，使其共同发挥作用，这是十分科学而合理的。

陶弘景强调教师在教学过程中的重要作用，那么什么样的人才能担当起传道授教之职呢？陶弘景认为教师首先应当是天庭的仙真。他们不仅“审道之本，洞道之根”<sup>⑤</sup>，掌握着道的奥妙，而且“司命权重、道高妙备、实良德之宗”<sup>⑥</sup>，官高位显，道术精妙，道德高尚，是完美人格的代表。陶弘景还认为，仙真们不讲男尊女卑，只讲道行笃厚，女真女仙都可作为下教之师，授训之匠。其次，教师应是现实世界中的世外高道或通灵道士，他们或隐居世外，道行深厚，拥有道家秘籍，掌握道教秘术，或能够与天神接应，

① 《真诰·甄命授第三》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第一》。

④ 《真诰·甄命授第二》。

⑤ 《真诰·甄命授第一》。

⑥ 《真诰·运象篇第一》。

将天神之旨传与凡俗之人，是人与仙之间的桥梁。

学要有师，但要得到真人的启示或明师的指点，对修道者来说也不是轻而易举之事。那些世外高道大多隐居深山，行踪无定，要得到他们的亲传，必须翻山涉水，历经千辛万苦，亲自去寻求探访。陶弘景形容说：

昔人学道，寻师索友，弥积年载，经历山岳，无所不至，契阔险试，备当劳苦，然后授以要诀。<sup>①</sup>

而要得到仙真们下凡亲授，更得“少而好道，守固一心，水火不能惧其心，荣华不能惑其志，修真抱素，久则遇师”<sup>②</sup>。可见，无论是得到世外高道的真传还是上天仙真的亲授，都必须笃信道教，不怕吃苦，意志坚定，努力修炼。只有具备了这样的品质，明师才会“来成真才，训我弟子”<sup>③</sup>，传其道之奥妙。

### 三 教学的原则和方法

陶弘景认为，至真至妙之道，必须秘密传授于人，不可泄漏天机。“吾欲说仙之妙，论道之变化，子必秘之，慎识吾言也”<sup>④</sup>。因此，在教学方式上多通过师徒一对一的口耳相授，把神仙的启示以诗歌、教戒的形式传给学生。在此过程中陶弘景实行的教学方法，归纳起来有如下几点。

#### （一）启发诱导

儒家孔子首倡启发诱导之法，提出“不愤不启，不悱不发，举一隅而不以三隅反，则不复也”<sup>⑤</sup>。并采用了许多形式对学生加以启发、引导，以充分调动学生学习的主动性、积极性，使其乐学、好思。在西方，苏格拉底也提出了著名的“产婆术”，善于用层层追问的方式，启发引导学生自己去寻求问题的正确答案。在传道过程中，陶弘景也提倡运用层层追问和打比喻的方式，来启发学者觉悟道的真谛。《真诰》中记载仙人授教的情景：“登难之曰：‘郭是何议？’长史答曰：‘是洞中似郭，非家墓之郭。’又难

① 《真诰·运象篇第二》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·运象篇第一》。

④ 《真诰·甄命授第一》。

⑤ 《论语·述而》。

曰：‘何以为虔？’答曰：‘虔者，敬之始，下有文字，敬之文耳。’又难曰：‘何以为盛？’答曰：‘盛者日下成侍，日成而月得耳？’三锦衣人同赞曰：‘幸哉，幸哉，学不可欺往来至道之时！’”<sup>①</sup> 这样，通过传道者层层深入的追问，不断引起受教者认识上的矛盾，使他们的思维活动始终处于积极活跃状态，主动地去深入思考，积极探索、寻求问题的答案。在解决矛盾、寻求答案的过程中，学生的认识步步深入，一旦问题解决，有一种茅塞顿开的喜悦之感，艰苦的探索、思考过程也变得兴味盎然。这种教学方式真正实现了“导而弗牵，强而弗抑，开而弗达”<sup>②</sup> 的要求。

此外，在传道过程中，陶弘景还提倡用比喻的方式，启发学道者体道悟道。《真诰·甄命授》载：“昔有一人，夜诵经，甚悲，悲之意感，忽有怀归之哀。太上真人忽作凡人，径往问之：‘子当弹琴耶？’答曰：‘在家时常弹之。’真人曰：‘弦缓何如？’答曰：‘不鸣不悲。’又问：‘弦急何如？’答曰：‘声绝而伤悲。’又问：‘缓急得中如何？’答曰：‘众音和合，八音妙奏矣。’真人曰：‘学道亦然，执心调适，亦如弹琴，道可得矣。’”<sup>③</sup> 真人用弹琴的方式比喻学道之法，启发学道者弹琴当缓急适中，学道亦须调节自我、采取中和。这使抽象的说教变成了形象的比喻，让学道者用自身弹琴的体会，轻而易举地领悟到了学道的方式。

## （二）因材施教

陶弘景提倡教学应从学生实际情况、个别差异出发，因材施教，对症下药。《真诰·甄命授》载：

四人作诗毕，并以呈公，公读毕而笑曰：“此诗各表其才性也。石生有逸才而轻迈，张生体和而难解；许生广慎而多疑，丁生率隐而发迟，夫轻迈则真气薄，难解则道不悟，多疑则思神无，发迟则得灵稽，所谓殊途者也。若能各返其迷，悟其所悟，不当速也！”<sup>④</sup>

可见，学生有的恃才而骄，有的谦和鲁钝，有的慎重多疑，有的隐忍保守，各具所长，又各有所短。教师必须深入了解学生，分析各自的优劣得

① 《真诰·握真辅第一》。

② 《礼记·学记》。

③ 《真诰·甄命授第二》。

④ 《真诰·握真辅第一》。

失，抓住每个学生的特点，有针对性、有区别地进行教学，扬其所长，补其所短，因人而异，因材施教。这样，才能使学生“各返其迷，悟其所悟”<sup>①</sup>，使每个学生的个性和才能都能得到最佳发展。

### （三）引诱恐吓

道教总要设置一个天神体系，赋予他们无限的权力，使其能主宰宇宙，周流万物，赏善罚恶，从而借助天神的威力向人们宣扬其宗教思想，以通过心理或精神方面的引诱或恐吓，使人们发生渴慕崇信或恐惧害怕的心理，进而皈依道教，遵道而行。陶弘景在教学中也应用了这种方式。他在《真诰》中把教戒神圣化，说成是真人的垂训。如果学道者遵其而行，就会得道成仙，生活奢华自由，生命永恒无限。反之，则遭三官拷罚，受苦受难。他还反复列举了天道承负、善恶报应的许多事例，说明善恶报应不会遗漏，要求人们一定要体道、悟道、遵道而行，否则，不仅自身遭祸而且殃及子孙。

总之，陶弘景重视教学过程中教师与学生共同发挥作用，注重启发诱导、因材施教，这些都是合理可取的，但作为宗教教徒，他提倡天应天威，运用引诱与威吓的方式进行教学，这应在摒弃之列。

## 第六节 学习思想

陶弘景特别重视学习的重要性，告诫世人“有学之而不得者，未有不学而得之者也”<sup>②</sup>。认为不学而能者，世上根本不存在，凡圣人神仙皆由所学而成。在这一认识的基础上，他提出丰富的学习思想。

### 一 学习与环境的关系

凡道教学习修炼多讲究环境的选择，古来名道也多出于风景秀丽的名山大川、人间佳境。陶弘景特别重视环境对学习的影响作用，提出修道要选择那些远离尘世、风景美丽的高山幽谷。他说：“清静未若东山，养真未若幽林。”<sup>③</sup>“真才例，多隐逸。”<sup>④</sup>修道为什么要远离人间，隐居山林？他认为

① 《真诰·握真辅第一》。

② 《真诰·握真辅第一》。

③ 《真诰·甄命授第三》。

④ 《真诰·运象篇第二》。

一方面是出于社会原因。当时社会“交兵日会，三灾向臻，神风驱除，臭气参天，明金生秽于泥淖，宝玉投粪以招尘，褰衣振血，浊精污真”<sup>①</sup>。在这样一个战乱不断，天灾人祸相继，政治黑暗腐朽，人民苦不堪言的社会中，即使质如金玉也要沾染泥淖，蒙上灰尘。大的社会环境不允许个人拥有高洁的品质，因此，必须脱离这个血雨腥风、污浊不堪的社会，隐逸于崇山峻岭、世外桃源，远离战祸，远离灾难。这不仅有利于个人生命的保存，也有利于自我品质不受污染。

另一方面，从个人来说，生活于凡尘俗世，“内接儿孙，以家业自羁；外综王事朋友之交，耳目广用，声气杂役”<sup>②</sup>。内要持家理业，外要营谋事务，应酬朋友，耗精劳神，心不能专，因此必须隐逸山林、“栖心事外”<sup>③</sup>。在一个远离“风尘之网缠”<sup>④</sup>，没有喧嚣与纷扰的世界里，人便能“深研灵奥”<sup>⑤</sup>，“思味勤笃”<sup>⑥</sup>，专心一致，静心修道，深入思考，仔细玩味。这样，人世间的名利得失、纷争困扰都会逐渐被淡忘，“糟粕余物，亦足自了耳”<sup>⑦</sup>。而且山林之间，风景秀美，安静怡然，能陶冶人的情性品德，使人因任自然，返朴归真。

陶弘景强调环境对学道的重要作用，还辩证地指出，好的环境只是学道成功的外因，学道关键还在于个人努力。他认为“高逸长岭，寝冥林泽，纵时事之难鄙，遗九亲而昧神，实美举也”<sup>⑧</sup>。能舍弃红尘爱欲，隐逸山林，当然值得称赏，但如果“心苟不专，愆念填胸”<sup>⑨</sup>，那么，“虽摄闾山以游步，造圆堊以朝冥，然亦必败也”<sup>⑩</sup>。因此，他特别强调学道者一定要“心坚注真，微密灵机”<sup>⑪</sup>，笃志真心，小心谨慎。他说：

心已至也，不复须诣山林也，每空怀以向真，单诚以泛道者，虽欲

① 《真诰·运象篇第二》。

② 《真诰·运象篇第二》。

③ 《真诰·甄命授第三》。

④ 《真诰·甄命授第三》。

⑤ 《真诰·甄命授第三》。

⑥ 《真诰·甄命授第三》。

⑦ 《真诰·甄命授第三》。

⑧ 《真诰·运象篇第二》。

⑨ 《真诰·运象篇第二》。

⑩ 《真诰·运象篇第二》。

⑪ 《真诰·运象篇第二》。

不教，甚可得乎！瞻赴山泽更余事耳。<sup>①</sup>

意即只要能够诚心学道，虚心尚真，不受外物利诱，不被私欲蒙蔽，即使没有老师的教导，学道也会成功，隐居山林则更是没有多大的必要。陶弘景认识到了环境与个体主观能动性在学习中的作用，辩证地指出两者互相依存又有主有客的关系，要求学习者既要选择良好的环境，更要充分发挥个体的主动性和积极性。这是非常辩证而又科学的。

## 二 学习的方法和原则

### （一）信道

道教虽然竭力向人宣传道的神奇，得道后能乘云驾龙，随心所欲，与天同寿，长生久视。但“仙道寂寂，寻之亦使人不劝也，况复求之于无涯耶？”<sup>②</sup>道恍惚幽深，难以探寻，虚无缥缈，无法把握，学道者很难取得明显的学习效果，“今人所以为懈难者，盖推于有无之间耳”<sup>③</sup>。因此，便对道产生了怀疑，以至中途停滞，不求进取。针对这种情况，陶弘景认为，学道者首先必须树立道虽虚无但“空中有真”<sup>④</sup>的观念，对道深信不疑，甚而要虔诚敬畏，顶礼膜拜。他要求学道者要“专专似临深谷，战战如履冰炭”<sup>⑤</sup>，要“洗心勤迈，宗注理尽，心丹意竭，如履冰火”<sup>⑥</sup>，只有这样才能“始得道之门耳”<sup>⑦</sup>。可见，信道是学道的前提，只有信得深，敬得诚，才会如饥似渴地学，坚定不移地行。如果心不诚信或将信将疑，必然会左顾右盼、三心二意，不是浅尝辄止，不求甚解，就是知难而退，半途而废，最终一无所成。

### （二）笃志

陶弘景认为，学道应当立定鸿鹄之志。他说：

人生有骨录，必有笃志，道使之然。若如青光先生谷希子、南岳松

① 《真诰·运象篇第四》。

② 《真诰·运象篇第四》。

③ 《真诰·运象篇第四》。

④ 《真诰·运象篇第四》。

⑤ 《真诰·甄命授第三》。

⑥ 《真诰·运象篇第二》。

⑦ 《真诰·甄命授第三》。



子、长里先生墨羽之徒，皆为太极真人所友或为太上天帝所念者，兴云驾龙以迎之，故不学道而仙自来也。过此以下，皆须笃志也。”<sup>①</sup>

可见，除了少数生而得道的神仙之外，大多数学道者皆须笃志于道。这是因为陶弘景认识到，学道是一件十分艰辛、倍当劳苦之事。他说：“学道之难，不可书矣。”<sup>②</sup>“学道如穿井，井愈深，土愈难运出。”<sup>③</sup>学道之难不仅无法描摹，而且愈学愈难、愈钻愈坚。因此，他认为学道不仅要志大，还须志坚、志长。不仅需要学道者“清净存其真，守玄思其灵，寻师坎坷，屡试数百”<sup>④</sup>，克服去情除欲之苦难，忍受寻师历试之艰辛，还需学道者“勤心不堕，用志坚审”<sup>⑤</sup>，做到“水火不能惧其心，荣华不能惑其志”<sup>⑥</sup>，不受外物干扰利诱，不畏艰难险阻，固守一心，矢志不移，锲而不舍，持之以恒。陶弘景不仅强调学道者应该如此，他本人即是一位笃志求真的典范。他少而好道，曾“师承东阳孙游岳咨稟道家符图经法”<sup>⑦</sup>，获得真传，但“经历摸写，意所未愜”<sup>⑧</sup>，于是他又跋山涉水，不辞劳苦，寻访远近名道，近则得杨羲、许谧、许手书，远则至会稽、余姚等地，拜访名道娄惠明、杜京产，终访得道教真经，得到名师亲传。他辞官后隐居茅山，深得梁武帝赏识，多次请他出山任职，但始终没有动摇其一心求道的决心，真正做到了固守一心，志坚如磐。

### （三）专一勤奋

学道之徒，笃信道教，立志求真，如果没有专心于道、勤勤恳恳、孜孜以求的勤学苦练精神，立志求道只是一句空话。陶弘景认为，勤学苦练，专心致志，这是学道成败的关键。他说：“夫得道者，常恨于不早闻受；失道者，常恨于不精勤。何谓精耶？专笃其事也；何谓勤耶？恭缮其业也。”<sup>⑨</sup>可见，“专笃其事”是指学习要用心专一，一丝不苟；“恭缮其

① 《真诰·甄命授第一》。

② 《真诰·运象篇第四》。

③ 《真诰·甄命授第四》。

④ 《真诰·甄命授第二》。

⑤ 《真诰·甄命授第二》。

⑥ 《真诰·甄命授第一》。

⑦ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第732页。

⑧ 陶翊：《华阳隐居先生本起录》，《道藏》，第22册，第732页。

⑨ 《真诰·协昌期第二》。

业”就是要勤奋努力、孜孜以求、永不疲倦。学习既要做到“虽山河崩溃而不昞，虽寒热饥渴犹不护”<sup>①</sup>，达到专心致志，物我两忘的状态，又要学而不厌，永不知倦。对于“精”与“勤”的关系，陶弘景也作了精辟的论述。他说：“夫为道者，精则可矣，有精不勤则无所能为也；勤而不专，亦不能有所成也。”<sup>②</sup>意即学道若精而不勤，就会像井底之蛙，蔽于一曲，孤陋寡闻；勤而不精又会像蜻蜓点水，不求甚解，贪多难消。总之，“精诚务在匪懈，求道唯取于不倦耳”<sup>③</sup>，孜孜以求，永不懈怠，这是求道的不二法门。

#### （四）精思

陶弘景非常重视深入思考在学道过程中的作用。首先，他认为学道当思，这是由道教经籍图书的特点所决定的。他认为道教的经籍符图是“玄妙之秘图，绝顶之奇篇”<sup>④</sup>，人们能够读懂，并进而掌握其中玄旨，并非易事，必须经过“探括冲隐，穷思寂昧”<sup>⑤</sup>，即探索比较、分析综合、抽象概括等一系列思维活动，苦思冥想，追根溯源，才能理解其中妙旨，悟得道之真谛。其次，他认为学道当思，是理解消化所学知识的需要。他说：“非学之难，解学难矣。”<sup>⑥</sup>对事物进行感性认识并不困难，而要理解、领会、消化吸收，使感性认识上升为理性认识则并非易事。只有学道者“开开端萌，序导津流”<sup>⑦</sup>，开动脑筋，积极思考，有学有思，学思结合，才能将所学知识内化，使感性认识上升为理性认识。

#### （五）力行

“道易闻而患不真，书易得而患不行。若专如此，则大天之中，尽真仙比肩也”<sup>⑧</sup>。学书容易行之难，“学至于行则止矣”<sup>⑨</sup>。像许多古代前贤一样，陶弘景认为将所学之道在实践中亲自践履，身体力行，这不仅是学习的最终归宿，也是得道成仙的关键所在。首先，他从道的特性论述了行之重

① 《真诰·甄命授第二》。

② 《真诰·运象篇第二》。

③ 《真诰·协昌期第二》。

④ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑤ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑥ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑦ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑧ 《真诰·运象篇第二》。

⑨ 《荀子·儒效》、《荀子·天论》。

要。他说：“道德无形，知之无益，要当守志行道，譬如磨镜，垢去明存，即自现形。”<sup>①</sup> 道虚无缥缈很难把握，如果只停留在书本知识或对道的感性认识上，只能浮光掠影，略知皮毛，毫无益处。只有在实践中信道、学道、遵道而行，才可悟得道的真谛，与其融合为一。其次，陶弘景在要求人们“闻道必行”的同时，还批评了行而不思、死守书本、生搬硬套的做法。他说：“屡见有人得两三卷书，五六条事，谓理尽纸上，便入山修用，勤积岁月，愈久愈昏。此是未造门墙，何由丐其惟席？试略问其粗处，已自茫然，皆答言：‘经说如此，但仅依存行耳。’”<sup>②</sup> 死读经书，不解其意，茫然实行，即使勤勤恳恳，毫不懈怠，也会不得要领，愈久愈昏，事倍功半，终无所成。再次，陶弘景还要求人们做到知行合一。他发现有些学道之人或口称信道，或立志修道，但“口言吉凶之会，身靡得失之门，众忧若是，万虑如此”<sup>③</sup>，仍然不忘尘俗纷扰，患得患失，殚精竭虑。他们“抱道不行，握宝不用”<sup>④</sup>，心无诚信，知行不一。因此，他要求学道之人一定要做到“内外镜彻，宫商相应”<sup>⑤</sup>，知行一致，表里相合。这样才会“灵感于中，神降于外”<sup>⑥</sup>，感动神灵，度其成仙。

除此之外，陶弘景还提出了两条学习的原则。

#### （六）打好基础，循序渐进

学道是一件十分艰难、备当劳苦之事，陶弘景认为学道者不仅要在知识上，而且要在体质上打好基础，循序渐进，不可一蹴而就，急于求成。在知识上，学道者要精通“五经子史，爰及赋颂，尚及历代注释”<sup>⑦</sup>，为读懂道教经籍符图打好基础。在身体上，要积极锻炼，使耳聪目明，体魄康健。他说：“求道要先令目清耳聪，为事主也。且耳目是寻真之梯级，综灵之门户，得失系之而立，存亡须之而辨也。”<sup>⑧</sup> 良好的身体素质是开展学习活动的重要基础。陶弘景重视身体健康在学习过程中的重要作用，这不仅是道教教育的特色，也是对儒家正统教育的补充。

① 《真诰·甄命授第二》。

② 《华阳陶隐居集卷上·登真隐决序》。

③ 《真诰·运象篇第二》。

④ 《真诰·运象篇第二》。

⑤ 《真诰·甄命授第三》。

⑥ 《真诰·甄命授第三》。

⑦ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐决序》。

⑧ 《真诰·协昌期第一》。

陶弘景认为，道的“守柔”与“空虚”的特点决定了学道要“守淡交物，安静任栖”<sup>①</sup>，心平气和，踏踏实实，循序渐进，不可心浮气躁，急于求成。他说：“性躁暴者，一身之贼病，求道之坚梯也，遂之者真去，改之者道来。每事触类，皆当柔迟而尽精洁之理，如此几乎道者也。”<sup>②</sup>“躁疾非尽理矣，违者亦取劳乎”<sup>③</sup>，急躁冒进，希图一劳永逸，结果只能适得其反，欲速则不达。

### （七）铨综纬绪，掌握全局

陶弘景认为，学道要抓住大要，掌握全局。他说：“真人立象垂训，本不为蒙校设言，故每标通衢而恒略曲径。”<sup>④</sup>真人著书或设教只为成人学习而用，因此，只标明了求道之大致途径，而未说明具体方法。而真人所标求道之通途即道教经书，他说：“夫经之为言，径也。经者，常也、通也。谓常通而无滞，亦犹布帛之有经矣。必须铨综纬绪，仅乃成功。若机关越，扞轴乖谬，安能斐然成文？”<sup>⑤</sup>意即从宏观的学习上讲，学习者要学好经书，把握全局，提纲挈领，抓住重点，不能只为读书而读书，死记硬背，不求理解；在微观知识的学习中，学习者要在掌握全局、抓住重点的基础上，“视其隅辙”<sup>⑥</sup>，兼顾细节，深入考究。做到抓住重点不忘细节，宏观把握与微观分析相结合。只有这样，学习才能取得事半功倍之效果。

## 第七节 养生教育思想

道教重视生命的价值，以生为乐，重人贵生，追求得道成仙，长生久视。对于生与道的关系，道教认为：“道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。”“生，道之别体也。”道是生的基因，生存、生命、生长都是“道”的功能和表现形式。只有学道、悟道、遵道而行才能实现与道合一，长生不死；长生不死则又是得道成仙的表现形式。因此，道教强调“养生者慎勿失道，为道者慎勿失生，使道与生相守，

① 《真诰·运象篇第二》。

② 《真诰·协昌期第二》。

③ 《真诰·运象篇第二》。

④ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑤ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

⑥ 《华阳陶隐居集卷上·登真隐诀序》。

生与道相保”。陶弘景特别重视养生，将其作为得道成仙的重要途径。他积累了丰富的养生经验，并将前人养生言论与方法加以系统归纳总结，撰写了《养性延命录》一书，对道教的养生理论和方法作了详细的阐述，为道教养生理论的发展作出了巨大的贡献。

### 一 形神理论与养生方法

形神问题是中国哲学史上两条路线斗争的一个重要问题。唯物主义者讲究“形具而神生”，“形者神之质，神者形之用”。唯心主义者则宣扬肉体可死、精神不灭、永世长存。道教对于形神的探索，并非注重形神的生灭，而是从养生方法的理论基础出发，关注形神的关系。陶弘景对之论述甚详。陶弘景认为生是形神相合，死是形神相离，生命是形神的统一体。他说：“凡质象所结，不过形神。形神合时是人是物，形神若离则是灵是鬼。”而形与神又是互相依存、不可分离的。只有形与神俱，生命才可长存永恒。他说：“人所以生者，神也；神之所托者，形也。神离形则死，死者不可复生，离者不可复返，故乃圣人重之。”形体是生命的外壳，形体长存，精神就有了长久的居住之地；精神是控制生命活动的根本，精神永在，形体就有了活力。只有形体与精神永远存在，相互结合，生命才能永恒，如果形神相离，生命即灭。所以，要想长生不死，就必须保养锻炼形神，使肉体长存，精神永驻。正是在这种形神理论的基础上，陶弘景提出了他的养生理论的总体指导思想。他说：

人所贵者，贵盖为生。神者生之本，形者神之具。形大用则竭，神大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也？

可见，他是围绕着养神与炼形两方面而提出了一系列养生方法的，具体详述如下。

#### （一）精神修炼

道家道教历来重视精神修养，老子就强调要“致虚极，守静笃”。要求人们摒弃一切欲念，保持内心的恬淡空虚，少思寡欲，见素抱朴。陶弘景

继承前贤思想，提出养神的基本要求为“游心虚静、息虑无为”。即要求人们要做到清心寡欲，虚静无虑，自然无为。具体而论，他认为养神首先在于节制人的自然情欲。他说：“人常不得无欲，又复不得无事，但当和心少念，静身损虑，先去乱神犯性，此畜神之术也。”他一方面肯定人的七情（喜、怒、忧、思、悲、恐、惊）六欲（生、死、耳、目、口、鼻之欲）是人的自然本能，人追求情欲的满足是正常之举；另一方面，他又认为人的生命有限，欲望则无穷，如果放纵自己的情欲，就会犯神乱性，自取灭亡。因此，人应尽量节制情欲，做到心灵虚静平和，没有私心杂念，不用奸诈智巧。他还提出节制情欲的具体要求为“十二少”，即“少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶”<sup>①</sup>。认为行此“十二少”是养生的关键所在。“十二少”反之即“十二多”，若不除“十二多”则是丧失生命的根本原因。若能守其少，去其多，就能够成为真人了。

其次，养神在于淡泊名利得失，无为不争。他说：“世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀名射利。”<sup>②</sup>世人因为贪求财宝色欲的恣心快意、名利富贵的身显名扬，因而费心耗神，殚精竭虑，你争我夺，互不相让。这样，“聚毒攻神，内伤骨髓，外贬筋肉，血气将无，经脉便拥，肉理空疎，唯招虫疾”<sup>③</sup>。心理的主观态度直接影响生理的客观状况，神累身伤，年命早夭。因此，他告诫说：“祸莫大于贪。”<sup>④</sup>追名逐利、患得失对身体的损害无异于“举沧波以注燭火，颓华领而断涓流”<sup>⑤</sup>。人只有除去利欲贪念，淡泊名利，忘却得失，“不以人事为累，不修世禄之业”<sup>⑥</sup>，这样“淡然无为，神气自满，是不死之药也”<sup>⑦</sup>。

此外，他还要求人们克服急躁情绪，保持心气平和。这是因为“静者寿，躁者夭”<sup>⑧</sup>。总之，他要求人们少思寡欲，虚静无为，保持一个极端空虚平和的心态，就会延年益寿，甚而长生久视。

① 《养性延命录·教诫篇第一》。

② 《养性延命录·教诫篇第一》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑤ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑥ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑦ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑧ 《养性延命录·教诫篇第一》。

## (二) 形体锻炼

陶弘景认为保养锻炼身体，特别应注意饮食起居。他说：“百病横夭，多由饮食。饮食之患过于声色。声色可绝之裔年，饮食不可废之一日，为益亦多，为患亦切。”<sup>①</sup> 认为饮食是人一生每日都必须的，好的饮食习惯对人的身体非常有益，不好的饮食习惯则胜于纵情声色，令人身体不适，给人带来许多疾病，甚至短寿早夭。陶弘景在《养性延命录》中专列《食诫篇》，论述了怎样养成良好的饮食习惯和饮食的禁忌等问题。他认为，要养成良好的饮食习惯，应做到饮食有节，起居有度。饮食有节即饮食的种类、时间、数量都要有标准、有节度。陶弘景认为饮食有节首先应做到食不过量，他说：“多则切伤，少则增益。”<sup>②</sup> 饮食过量，疾病随之而来，少饮少食则受益无穷。因此，他提倡“食欲常少”<sup>③</sup>，应尽量少饮少食，切忌饮食过量或暴饮暴食。其次，要食素食、淡食，“去肥浓，节咸酸”<sup>④</sup>。应食熟食，不宜生食，“凡食熟皆盛于生”<sup>⑤</sup>。应热食，不宜冷食，“冷食伤脏，冷物痛齿”<sup>⑥</sup>。但食如过热，则“热食伤骨，热物灼唇”<sup>⑦</sup>。因此，宜食温食，“凡食欲得恒温暖，宜入易销，胜于食冷”<sup>⑧</sup>。而且食物的种类也应随季节气候的变化而变化，“春宜食辛，夏宜食酸，秋宜食苦，冬宜食咸。此皆助五脏，益血气，辟诸病”<sup>⑨</sup>。再次，在饮食的时间上，陶弘景认为“应先饥乃食，先渴而饮”<sup>⑩</sup>，即在感到饥渴时就开始进食饮水。因为“觉饥乃食，食必多；盛渴乃饮，饮必过”<sup>⑪</sup>。饥饿干渴到一定程度，必定会发生饮食过量或暴饮暴食的现象，这自然对身体无益。此外，他还要求人们不要在夜间吃饭。最后，饮食之后要做适当的运动，“人食毕，当行步踌躇，有所修为”<sup>⑫</sup>，或散

① 《养性延命录·教诫篇第一》。

② 《养性延命录·教诫篇第一》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑤ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑥ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑦ 《养性延命录·食诫篇第二》。

⑧ 《养性延命录·食诫篇第二》。

⑨ 《养性延命录·食诫篇第二》。

⑩ 《养性延命录·食诫篇第二》。

⑪ 《养性延命录·食诫篇第二》。

⑫ 《养性延命录·食诫篇第二》。

步或劳动，要有所运动，而不能“饱食便卧”<sup>①</sup>，“饱食及卧，生百病，不消成积聚也”<sup>②</sup>。这些饮食习惯都是符合饮食卫生的。所谓“起居有度”<sup>③</sup>，就是指人的行动起居都要有规律。陶弘景专作《杂诫忌褻害祈善篇》，对人的行止举动、坐卧和生活禁忌都作了详细的规定。他要求人们的行止坐卧都不宜太久，“久视伤血，久卧伤气，久立伤骨，久行伤筋，久坐伤肉”<sup>④</sup>。要求人睡眠时“凡欲睡勿歌咏”<sup>⑤</sup>，“凡人卧，头旁勿安火炉，令人头重口赤鼻干”<sup>⑥</sup>，“夜卧勿服头”<sup>⑦</sup>。这些都是十分合乎卫生习惯的。他还特别指出，人不应贪欲富贵奢靡、声色犬马的生活。他说：

重衣厚褥，体不劳苦，以致风寒之疾；厚味脯腊，醉饱厌饫，以致聚结之病；美色妖丽，嫖娼盈房，以致虚损之祸；淫声哀音，怡心悦耳，以致荒耻之感；驰骋游观，弋猎原野，以致发狂之失；谋得战胜，兼弱取乱，以致骄逸之败。<sup>⑧</sup>

恣情纵欲，过度的生活享受会损伤身体，戕害生命，实该引以为戒。

在强调饮食起居的保养作用时，陶弘景更重视形体锻炼对养生的重要作用。他在《养性延命录中》不仅论述了运动的重要性，并专著《导引按摩篇》阐述了形体锻炼的各种方式方法。陶弘景认为生命在于运动。他说：

夫流水不腐，户枢不朽者，以其劳动数故也。<sup>⑨</sup>

“人身常摇动，则谷气消，血脉流通，病不生，譬如户枢不朽是也。”<sup>⑩</sup>常流之水不会腐臭，常转之门闾不会被虫蛀，是因为其经常处于运动之中。

① 《养性延命录·食诫篇第二》。

② 《养性延命录·食诫篇第二》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·杂诫忌褻害祈善篇第三》。

⑤ 《养性延命录·杂诫忌褻害祈善篇第三》。

⑥ 《养性延命录·杂诫忌褻害祈善篇第三》。

⑦ 《养性延命录·杂诫忌褻害祈善篇第三》。

⑧ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑨ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑩ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。



人体只有经常处于运动状态，身体才能健康，生命才会鲜活。在强调“人生欲得劳动”<sup>①</sup>的同时，他又认为“但不当使极耳”<sup>②</sup>，“莫强健为力所不任，举重引强，掘地劳作，倦而不息，以致筋骨疲竭耳”<sup>③</sup>。运动不可超过人体的极限，不可勉强从事力不胜任的或无休止的劳动，这样会疲筋伤骨，损坏身体。运动和劳动应有张有弛，动静交替，注意休息。“能从朝至暮常有所为，使之不息，乃快，但觉极尚息，复为之”<sup>④</sup>。陶弘景不仅强调运动的重要性，还辑录了许多运动方式，主要包括：①按摩。他认为按摩时应从牙齿开始（叩齿），由齿及目，由目及耳，由耳及头发、面部，直到全身。既要身体的各个器官分别进行按摩，又要进行全身整体按摩。按摩的时间应选择在日常之“平旦早起时”<sup>⑤</sup>和“夜欲卧时”<sup>⑥</sup>，按摩时还要配以咽液。这样，每天坚持不懈地进行，就会达到健齿、明目、聪耳、养颜、去风寒、除百病之功效。②导引。陶弘景特别重视导引在形体锻炼中的重要作用。认为导引可以使人体“谷气消，血脉流通，病不生”<sup>⑦</sup>，具有疏经活血、消除疾病、益寿延年的作用。他指出，导引的要领是“导引之术作熊经、鹤顾、引挽腰体、动诸关节”<sup>⑧</sup>，即模仿各种动物的姿势、动作进行肢体的俯仰屈伸运动。他还在《导引按摩篇》中介绍了许多导引术，并详细介绍了华佗“五禽戏”的具体术式和锻炼限度，指出“五禽戏法，任力为之，以汗出为度”<sup>⑨</sup>。

### （三）呼吸修炼

陶弘景认为气不仅是构成人体的材料，气也是道。他说：“气者体之充也。”<sup>⑩</sup>“道者，气也，保气则得道，得道则长生”<sup>⑪</sup>。炼气、养气、保气则可得道，得道就能长生。因此，他十分重视呼吸修炼在疗病养生中的重要作用，专著《服气疗病篇》，介绍了服气、行气、闭气和行气治病之法。其中详细描述了行气治病的过程：“其偶有疲倦，使导引闭气，以攻所患，必存

① 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

② 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑤ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

⑥ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

⑦ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

⑧ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

⑨ 《养性延命录·导引按摩篇第五》。

⑩ 《养性延命录·服气疗病篇第四》。

⑪ 《养性延命录·服气疗病篇第四》。

其身头面九窍、五藏四肢，至于发端，皆令气云行体中，起于鼻口，下达十指末，则澄和真神，不须针药灸刺。凡行气欲除百病，除其所在作念之，头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。”<sup>①</sup>当气体进入身体之后，在主观意念的诱导下，在人体内循一定的路线运行，作用于四肢经脉、五脏六腑，直至指末发端。如果体有疾患，则用意念引导气体攻其患处，患即消除。此外，陶弘景还介绍了学习行气的方法：“首先达其理”<sup>②</sup>，即应先学习行气的理论知识，了解行气的原理。其次“宜虚静，不可饱满”<sup>③</sup>，即在生理上要节制饮食，减少贪欲，精神上要排除私心杂念，使心灵处于极端虚静的状态。再次，行气时要保持气体在体内畅通无阻，不可有碍。也不可食生食、肥肉，不可有喜怒哀乐等情绪波动。最后，学习行气时还要循序渐进，不可贪多务快，急于求成。

#### （四）房中之术

陶弘景认为房中之事是生命的根本，他说：“命本者，房中之事也。”<sup>④</sup>房中之事不可不有，又不可不慎，“房中之事能生人能煞人，譬如火水，知用之者可以养生，不能用之者，立可死矣”<sup>⑤</sup>。因此，养生一定要讲求房中节欲，讲求交合方法，遵守房中禁忌，这样才可保精延命、益寿延年。

此外，陶弘景还介绍了存思、守一、服饵、消魔、辟谷等养生方法，在此不一一赘述。总之，陶弘景的养生方法不囿于一家，形式多样，而且还具体到了一招一式如何操作，既全面又具体，适于学道养生之徒亲自实践，融会贯通。

## 二 养生原则

### （一）养生当先治病

陶弘景认为，养生之前当先治病，使身体康复，精神饱满。他说：“学生之道，必夷心养神，服食治病，使脑宫填满，玄精不倾，然后可以存神服霞，呼吸二景耳。”<sup>⑥</sup>如果身患疾病，体质虚弱，精神萎靡，即使采用任何

① 《养性延命录·服气治病篇第四》。

② 《养性延命录·服气治病篇第四》。

③ 《养性延命录·服气治病篇第四》。

④ 《养性延命录·御女损益篇第六》。

⑤ 《养性延命录·御女损益篇第六》。

⑥ 《真诰·协昌期第二》。

炼养方式，也只能事倍功半，徒劳无益。他说：“夫学生之道，当先治病，不使体有虚邪及血少脑减。不先治病，虽服食行气，无益于身。”<sup>①</sup> 因此，只有在采用养生方术进行养生前，对身体疾病进行彻底的治疗，使疾病痊愈，身体康复。这样，修炼者就不受病痛的干扰而能专心炼养，进而提高炼养效率，取得事半功倍之效果。

## （二）养生之道贵在中和

陶弘景认为，在养生过程中应时刻遵循适可而止、无过无不及的中和之道。他说：“能中和者，必久寿也。”<sup>②</sup> 因此，他一方面认为“体欲常劳，食欲常少”<sup>③</sup>；另一方面又强调必须把握好“劳”与“少”的度，劳不可超过身体的承受极限，少不可不能维持人体正常的生命活动，做到“劳无过极，少无过虚”<sup>④</sup>。同理，在人的行、坐、卧、视、听、喜怒哀乐、寒暖冷热等方面也要去其“过”，持其“中”，否则久视伤血、久卧伤气、久立伤骨、久行伤肉、久坐伤筋……喜怒哀乐、寒热失节均伤人。此外，对人的情感欲望也应节不应纵，应尽量守其少，去其多。这些都体现了他的中和原则。

## （三）反俗所为

在具体的养生过程中，陶弘景还提出了一条与俗相反的原则。他说：“夫养生之道，有都领大归，未能具其会者，但思每与俗反，则践胜辙获过半之功也。”<sup>⑤</sup> 意即在养生过程中，如果只掌握了养生方术的大要、总体，而未熟谙其细节，未领会其主旨，那么，只要与俗人俗行相反而行就可获得养生之一半效果了。具体而论，即“众人大言而我小语，众人多烦而我少记，众人恚暴而我不怒。不以人事累意，不修仕禄之业”<sup>⑥</sup>。与俗有别，超然物外；要做到“十二不”：“不思衣，不思食，不思声，不思色，不思胜，不思负，不思失，不思得，不思荣，不思辱，心不劳，形不极。”<sup>⑦</sup> 少思寡欲，恬淡养体。

## （四）天人合一

讲究天人合一是中国文化的一个重要特征。《易传·说卦》说：“立天

① 《真诰·协昌期第二》。

② 《养性延命录·教诫篇第一》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑤ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑥ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑦ 《养性延命录·教诫篇第一》。

之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”<sup>①</sup>，把天人合一思想作为宣扬仁义道德的哲学基础。先秦道家推天道以明人事，讲究道法自然，重视天人合一。以后道教哲学则继承了道家哲学中“人法天”的天人相关思想，或推天道以明人事，把天的规律和人类社会治国安邦的规律联系起来；或用人体比附天体，把天的规律与人体生命活动的规律联系起来，并将自己的养生实践放在这一思想基础上。陶弘景继承了道教天人合一思想，他引用前人言论说：“一体之盈虚消息皆通于天地，应于万类。”<sup>②</sup>“人与阴阳通气，和之于始，和之于终。静神灭想，生之道也。始终和则神志不散。”<sup>③</sup>认为人与自然界是一个整体，人体的变化与自然界的變化相感应，人体只有与自然和谐统一，按自然的变化规律来修炼自身，顺天应物，因任自然，才能神志不散，长生久视。在此基础上，他提出“春夏乐山高处，秋冬居卑深藏”<sup>④</sup>。认为人的饮食起居、生活方式应随自然季节时令的变化而变化，以顺应自然，与天合一，进而达生延命，与道为久。

#### （五）众术合修

陶弘景融通道教各派，兼收儒释两家，主张百法共通，三教合一。在养生方面他也强调众法共通，众术合修，他说：

假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质。<sup>⑤</sup>

认为养生修仙不可执于一家，囿于一术，而应融通众法，兼修各术。在道门，不分门户，不论派别，炼丹服饵、吐纳胎息、存神守一，众术兼修；对儒释，不讲高下，不分主次，取其所长，为我所用。这样兼容并包，兼收并蓄，才可得道成仙。

总之，陶弘景的养生思想既有完备的理论，又有具体的方法，是以前道家道教养生思想的总结与发展，在道教养生学发展史上占有重要地位。他的养生思想不仅重视形体的锻炼，也重视精神的修养，把人的身心健康密切结

① 《易传·说卦》。

② 《养性延命录·教诫篇第一》。

③ 《养性延命录·教诫篇第一》。

④ 《养性延命录·教诫篇第一》。

⑤ 《华阳陶隐居集卷上·答朝士访仙佛两法体相书》。

合起来。而且其中还包含了一些科学的饮食起居、生活卫生习惯和现代按摩、气功、体操等方法和术式，对于我们现代的体育活动和卫生保健方面均有借鉴意义。

## 第八节 道德修养思想

得道成仙是学道体道的过程，也是炼养身体的过程，还是一个道德修养的过程。陶弘景十分重视道德修养在得道成仙中的重要作用。首先，他认为修养自身的品德是修道得道的前提条件。他说：“虚妄者德之祸，华苜者身之灾，滞者失之首，耻者体之轻，遭此四难，然后始可以问道耳。……有淫恣之心，勿以行上真之道也。”<sup>①</sup> 认为人格低下，行为卑劣的人不能修行真道。强调道德品质修养在修道过程中的基础作用；其次，他认为在修炼过程中，道德的功过是衡量修炼效果的标准之一。他说：“积功满千，虽有过，故得仙。功满三百而过不足相补者，子仙。功满二百者，孙仙。子无过又无功德，藉先人功德便得仙，所谓先人余庆。其无志多过者，可得富贵，仙不可冀也。”<sup>②</sup> 总之，陶弘景认为道德品质在学道过程中始终是飞举成仙的决定因素之一，他说：“不修道德，及学道无成，则肇功之徒不相逮也。”<sup>③</sup>

对于道德修养的内容来说，由于陶弘景以培养超凡脱俗、远离红尘又不治而议论的隐逸人格和恪守忠孝仁义的顺民为目的，因此，他的道德教育的内容是以道家道教强调的清静寡欲、无为不争为主，又兼容儒家的仁义忠孝等伦理纲常和尊卑等级思想。

### 一 清心寡欲，淡泊名利

清心寡欲，淡泊名利，知足常乐，是道家道教修养道德的传统方法。老子洞察人事，指出：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遭其咎。”<sup>④</sup> “罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”<sup>⑤</sup> 认为贪心不足，欲壑难

① 《真诰·运象篇第二》。

② 《真诰·甄命授第一》。

③ 《真诰·甄命授第二》。

④ 《老子》第九章。

⑤ 《老子》第四十六章。

填正是勾心斗角，争夺杀伐以至身灭国亡的重要原因。他告诫人们要“去骄、去奢、去泰”<sup>①</sup>，“知足不辱，知止不殆，可以长久”<sup>②</sup>。认为寡欲无为，清静知足才是修身立德应当恪守的信条。陶弘景继承道家道教传统，认为道德修养首先在于清心寡欲，淡泊名利。他认为世人难以割舍妻子宝宅，汲汲以求名利财色，这些都是舍本逐末，自取灭亡之举。他说：“财色之于己也，譬如彼小儿贪刀刃之蜜，其甜不足以美口，亦即有截舌之患。”<sup>③</sup>“夫人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。牢狱桎梏会有原赦，而妻子情欲虽有虎口之祸，已犹甘心投焉，其罪无赦，情累于人也。”<sup>④</sup>“人随俗要求华名，譬如烧香，然不知薰以自燔，燔尽则气灭，名立则身亡。”<sup>⑤</sup>可见，贪图财色如食刀刃之蜜，甘甜不足美口，却有截舌之患；累于情欲甚于进入牢狱，带上桎梏，终身不得自由；追求华名如香自焚烧，燔尽气灭，一无所有。因此，人必须“拔爱欲之根者譬如掇悬珠，一一掇之”<sup>⑥</sup>，像丢弃珠子一样将情欲、财欲、官欲、名欲一一丢弃，做到“视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砖石，视纨绮如弊帛”<sup>⑦</sup>。去情尽欲，淡泊名利，才能“鄙滞之门闭矣，尚真之觉渐也”<sup>⑧</sup>，近乎道矣。

## 二 心不害人，行善积德

陶弘景说：“大道无亲，唯善是举；天地无心，随德乃矜。”<sup>⑨</sup>他将道加以神化，认为天道可以赏善罚恶。人们只有时时行善积德，才能得到道的奖励，荣登仙阶。陶弘景认为行善积德首先要做到没有害人之心。他说：

恶人害贤，犹仰天而唾，唾不天，还己形。逆风扬尘，尘不彼，还灌其身。道不可毁，祸必灭己。”<sup>⑩</sup>

① 《老子》第二十九章。

② 《老子》第四十四章。

③ 《真诰·甄命授第二》。

④ 《真诰·甄命授第二》。

⑤ 《真诰·甄命授第二》。

⑥ 《真诰·甄命授第二》。

⑦ 《真诰·甄命授第二》。

⑧ 《真诰·甄命授第二》。

⑨ 《真诰·运象篇第四》。

⑩ 《真诰·甄命授第二》。

告诫人们害人不成，反倒害己。其次，还应做到善待别人。不仅是与己为善的人，就连那些与己有恶之人也要善加对待，他说：“夫人过我以祸者，当以福往。是故福德之气恒生于此，害气重殃还在于彼。此学道之行也。”<sup>①</sup> 以己之福，待彼之恶，福于归己，恶反于彼，天道报应，如影随形。

### 三 改过迁善

改过迁善是儒家道德教育的传统方法。孔子经常教育学生“过则勿惮改”<sup>②</sup>，“过而不改是谓过矣”<sup>③</sup>。陶弘景也注重这一方法的运用。他说：“人有众恶，而不自悔，顿止其心，罪来归己，如川归海，日成深广耳。有恶知非，悔过从善，罪灭善积，亦得道也。”<sup>④</sup> 有过不悔，过积日深，得道无望；改过迁善，罪灭善积，仍可得道。虽以宗教恐吓的方式强调其重要性，但去其宗教色彩，改过迁善未尝不是一种科学的道德教育方法。

## 第九节 教育思想的特点

作为道教教育家，陶弘景从宗教教育的角度对教育的目的、内容、方法等一系列教育问题作了精辟的论述，提出了许多独到的见解。

他的教育思想的鲜明特点主要包括以下几个方面。

### 一 强调个人修炼，不重视群众性的修炼活动；只讲个人修道成仙，不谈佐时治国

由江东诸士族奉道世家创立的道教上清派，本质上是以士族知识分子为主体的道派。它的修炼方式适合江南士族社会知识分子个人修炼的习惯，因而在江南上层社会广泛传播。作为上清派传人，陶弘景继承上清经法，只讲个人通过学习、炼养和道德修养等手段飞升仙界，而不像灵宝派宗师陆修静那样，创制大量斋醮科仪，重视群众性的斋醮祀神活动，以加强道教与民间群众的联系。因此，他的教育思想很少涉及道教教育的组织形式、管理制度等方面的内容。

① 《真诰·甄命授第二》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《真诰·甄命授第二》。

陶弘景虽积极摄取儒家的忠孝仁义、尊卑等级思想，并以此作为得道成仙的一个必需条件，但他既不像南北朝以前的天师道一样与政治权力纠缠不清，也没有像葛洪、寇谦之那样明确提出得道匡世、佐时治国的主张，而是以仙道为主，重视个人修炼。因此，他对教育的阐述只注重教育与个体发展的关系，而不重视教育与社会发展的关系。

## 二 三教合一，众法共通的开放思想

南北朝时期儒、释、道三教的斗争十分激烈。各派人士纷纷发表议论，阐发己意，诘难对方，论争激烈，盛况空前。学术的争鸣必然会带来融合，陶弘景在当时兼收儒释两家，融通道教各派，力倡三教合流，众法共通，眼光深邃，胸襟开阔。他的开放思想在教育上具体表现为以下三个方面。

### （一）吸收儒家思想建立神道设教的理论

陶弘景继承老子“道生万物”和道教“道化神仙”的思想，用《中庸》的性命学说来解释道、性关系，从而建立了神道设教的理论。他说：“此说人体自然与道气合，所以天命谓性，率性谓道，修道谓教。今以道教，使性成真，则同于道矣。”<sup>①</sup>认为神道先天存在于人的本性之中，教育就是要依据存在于人的本性之中的这种神道，对受教育者加以引导、教化，最终把受教育者培养成为与道合一的神仙的过程。道教学者牟钟鉴先生说：

陶弘景试图以性命之学融合儒道两家，虽说不够系统、成熟，但这种努力在当时为之者不多，颇具开创性。<sup>②</sup>

### （二）吸收儒、佛思想设定教育内容，建立教育培养目标体系

陶弘景将儒家所宣扬的封建伦理纲常和礼义道德规范引入道教，作为教育的重要内容。他不仅明确宣扬儒家的伦理等级观念，还要求人们恪守封建宗法道德。他说：“夫至忠至孝之人，既终皆受书为地下主者，一百四十年乃得受下仙之教，授以大道，从此渐进，得补仙官。”<sup>③</sup>把修德行善、恪守纲常作为修道成仙的重要条件，进而也间接地实现了他培养遵礼守法的顺民

① 《真诰·甄命授第一》。

② 牟钟鉴：《论陶弘景的道教思想》，《世界宗教研究》1988年第1期，第94页。

③ 《真诰·阐幽微第二》。



的现实教育目的。

陶弘景不仅吸收儒家思想，也兼容佛教理论。他说：

仰寻道经《上清上品》，事极高真之业；佛经《妙法莲华》理会一乘之致；仙书《庄子内篇》义穷玄任之境。此三道足以包括万象，体具幽明。<sup>①</sup>

认为上清经法道术高妙；《妙法莲华》理论精致；《庄子内篇》境界玄远，此三书足以包括万象，解释一切，应是学习的内容。而且他还大力宣扬佛教的三世轮回、因果报应理论，并借此构建了道教由鬼成仙的教育培养目标体系，弥补了道教理论的不足，增加了道教的吸引力。

### （三）在养生修行方法上主张众法共通

陶弘景说：“假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无障无滞。”<sup>②</sup> 以上所提炼丹、服气自然是道家方术；“而所言之‘以精灵莹其神’，或受佛教之影响”<sup>③</sup>；行善积德则是儒家的一贯主张。可见，对儒、道、佛无分是非彼此而追求“众法共通”，兼容并包，是陶弘景养生修行的基本指导思想。在道教内部，他综合前代道教学说，肯定服药、房中、导引、炼丹等诸种修道方法，并专作《养性延命录》记录总结了历代的养生方术，主张融通众法，兼修各术，不分门户，不论派别。

总之，作为道教茅山宗的开创者，陶弘景虽没有提出吸收儒、佛（特别是佛教）哪些具体的修炼方法，但他这种开放的胸襟，兼收并蓄的思想一直为道教茅山宗所继承和发扬，特别是唐代高道司马承祯不仅继承发展了陶弘景的养生修炼理论，还吸收道教重玄思想与佛教止观、禅定的修行方法，创立了坐忘修身七阶段论，对道教影响极大。可以说，道教茅山宗历经隋唐直至两宋，人才辈出，盛极一时，这与陶弘景开创时所倡导的开放、兼容思想不无关系。

## 三 考核选录生徒的独特性

道家道教教育不仅在教育内容、方法上独具特色，与儒家教育相映成

① 《真诰·翼真检第一》。

② 《华阳陶隐居集卷上·答朝士访仙佛两法体相书》。

③ 汤一介：《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》，《哲学研究》1981年第1期，第53页。

趣，而且在生徒的考核与选拔方式上也有自己的独特之处。据陶弘景所记载，为了保证道经能够传给合格的人选，道教经师对生徒要进行严格的审查、考核，次数达12次之多。考试的方式有两种：或为学道者预设一定的环境，在学道者不知不觉的自然活动中观察其行为表现；或让学道者做一些常人无法想象的事。考试的内容多侧重于对学道者的勇气、胆量、恒心、韧性等非智力因素的测试，具体事例前文已予论及，兹不赘言。从汉代开始中国传统的经学考试，考试形式主要采取集体参加，统一笔试，考试的内容则主要侧重于对学生所学知识的测试，重于智力因素方面，对学生的非智力因素却难以测量。陶弘景所总结记录的道教考核选拔生徒的方式在形式上特殊、灵活，在内容上从考核学生非智力因素方面入手，正好弥补了传统经学考试的不足，也为我们今日考核选录人才提供了许多有益的启示。

#### 四 养生理论的完备性与养生方法的可操作性

道教强调生道合一，生道相守，因此，历代学者都重视道教养生理论的完善。陶弘景集前人之大成，专著《养性延命录》与《登真隐诀》，提出了一整套养生理论与方法。他以道教形神相依思想作为养生的理论基础，围绕养神与炼形提出了一系列具体的养生方法。其中包括养神、存思、守一、导引、行气、服食、辟谷、房中、饮食起居等。对于这些养生方法，陶弘景不是简单介绍，而是详细描述了许多养生方法的具体做法，一招一式务求详尽，这样，便于学道之人进行个人炼养的实际操作。此外，他还提出了养生的指导原则。总之，陶弘景的养生思想既有完备的理论，又有具体的方法，既是以前道教养生思想的总结与发展，又为唐代道士孙思邈、司马承祯的养生思想奠定了坚实的基础，在道教养生学发展史上占有重要地位。

总之，陶弘景以其广博的学识、开放的胸襟、坚定的信念在道教史上作出了杰出的贡献。他的道教教育思想融通道教各派，兼收儒佛两家，不仅在道教教育史上占有重要的地位，而且也是对儒家正统教育的补充。但作为宗教教育家，他的思想中处处充满了天帝、鬼神、轮回、承负等等神学迷信，合理的思想被掩盖在浓重的神学面纱之下，精华与糟粕并存，真理与谬误相混。这就需要我们用科学辩证的眼光仔细甄别，深入考究，去伪存真，去粗取精，以为今日教育所用。

## 第十一章

# 《洞真太上太霄琅书》的教育思想

《洞真太上太霄琅书》（以下简称《太霄琅书》）乃上清派的古道经之一，为六朝时期的科仪戒律之经。相传为紫微夫人所撰，历史记载较少，只有《正统道藏》中收录十卷（实为九卷，第二卷散佚）。魏晋六朝时期，统治阶级极其腐败，人民生活极端痛苦，战乱频仍，干戈扰攘，充满困顿、磨难和死亡恐怖的末世情绪萦人心怀。在这个经济、政治、精神和道德普遍瓦解的时代，为宗教的滋生发展提供了最适宜的温床。不仅普通劳动人民需要宗教来抚慰饱受创痛的身心，表达祈福消灾、解脱贫困疾苦、渴求太平的愿望。而且就统治阶级而言，他们在激烈的内讧和杀夺中，也往往朝不保夕，死于非命。他们看不到前途何在，恐惧、哀伤、绝望的情绪像乌云一样笼罩在心上。人们喟叹繁华无常，生命短促，欢乐少有，悲苦良多。于是对生离死别的忧伤，对长保享乐生活的梦想，对精神超脱的追求，对人生命运乃至世界本质的探索，就成了魏晋统治者，特别是那些素有文化根柢的士大夫阶层最关心的问题<sup>①</sup>。如此的历史机遇，便带来了道教的复兴，佛教的发展，儒学的更新，三教的相互吸收、融合，共同组成魏晋六朝的宗教文化。《太霄琅书》就是在这个时代撰写的，其内含丰富，包容众多，从中可看出当时儒、释、道相融合的倾向，该书也是我们研究道教教育思想，研究道教科仪戒律的重要篇目。

### 第一节 教育的哲学基础

完整意义的宗教必须有其宗教教义的理论体系，这个体系要有它的哲学

---

<sup>①</sup> 参见任继愈《中国道教史》，上海人民出版社，1990，第111~113页。

基础，因而它的宗教教义的思想体系绝不是纯粹的胡说八道，而总是有某种对人生理解的深刻思想内容，有成系统的哲学理论。道教的教义从汉末经三国西晋到东晋南北朝，经道教徒葛洪、陆修静、寇谦之、陶弘景等人根据时代的需要，把道家老子的思想和儒家的某些学说结合在一起，又吸收了佛教的一些内容，逐步创立了道教的理论思想体系。《太霄琅书》的哲学思想体现在两点：一是道本一说，二是成仙说。

### 一 道本一说

哲学问题，研究的是思维与存在的地位与关系的问题。它探讨什么是宇宙的本原？是精神，还是物质？世界是天神创造的，还是自然从来就有的？道教的教理教义就是从这一哲学问题发端而延伸的。道家道教籍认为，“道”是宇宙的本原。老子认为，“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>道即是生成万物之本。《太霄琅书》认为，“道本无形，应感生象。大象无象，象妙难明。”<sup>②</sup>道虽是生成万物之本，但道是无形的，只能随人身心的感受、体会、揣摩乃至勤学苦修去体味，去研寻。道是与“一”与“气”相联系着的，它说：“自古至今，道本一也。”<sup>③</sup>“夫为人师，精守玄一。一为万宗，不得有漏。”<sup>④</sup>在许多道经中都认为，“一”是天地万物产生、形成、正常运作的普遍本质，其意义同于“道”，在某种意义上“一”就是“道”。《淮南子·诠言训》：“一也者，万物之本也，无敌之道也。”《太平经》：“一者，乃道之根也，气之始也，命之所系，属众心之主也。”即“一”乃天、地、人的根本，而天地人又是由气所成，“气之轻清上浮者为天，气之重浊下凝者为地”<sup>⑤</sup>。而人又通过练气而祛除百病，成仙长生。在《太霄琅书》中，“太霄”乃指普通人练凡成圣后羽化飞仙之庭，共有九天，各有一王主持，即九天九王。“九天九王，万气之本宗，众帝之先祖，乃九气之精，源以天地未凝，三景未明，结自然而生于空洞之内，溟滓之中，历九万劫而分气各治，置立九天，日月星辰于是而明，万气流演结成道

① 《老子》第四十二章。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《思道诀》，《道藏》洞真部本文类，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下引此书只注篇名）。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《法服诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

⑤ （清）程允升：《幼学故事琼林》，天津市古籍书店，1987，第1页。

真……皆结自然之章，以行长生之道、不死之方”<sup>①</sup>。即气生天、生地、生万物，于空洞之中又生仙境九天，九天成而日月明，万气流演则结成道真。气与道虽为两个概念，而实际上是合二为一的。道是人的理念，而气是运动着的物质。虽然早期的道经还不能科学地认识物质与精神之间的辩证关系，但这一由道而气的思想多少含有了一些唯物因素，较之其他宗教“上帝创造世界”，“神创造万物”的主观唯心主义思想，已显现出古朴的科学内容。

## 二 成仙说

大多数宗教提出的都是“关于人死后如何”的问题，然而，道教所要讨论的却是“人如何不死”的问题。早期道教说它自己的思想体系是以“三一为宗”，即“天、地、人三者合一以致太平”，“精、气、神三者混一而成神仙”，并从这里演绎出“长生不死”、“肉体飞升”、“气化三清”等观念，从而构成了其主要的思想体系。这一思想在很多道教经籍中都有阐释，在《太霄琅书》中也有体现。在该书的卷一《琼文帝章》，作者首先描写了《琼文帝章》的神秘产生及研修《琼文帝章》后飞仙临庭的过程和情景，由于修道的不同，成仙的程度亦不同，而达到不同的仙庭，书中描写了九天仙庭。在不同的天庭，人的寿命亦不同，从五百岁到八千岁不等。之所以能长至八千岁，甚至于不死，《太霄琅书》认为靠的是勤学苦修，并有名师指点及典籍仙径。

几学求仙，不知道之所出，宝诀所生，投暗而学，无有祖宗，真不为降，道亦不行。诸欲求仙，当寻九天之根，得其本元，道无不备，仙无不成也。<sup>②</sup>

既然以成仙为其哲学基础，自然在其经籍或经诀中，围绕得道成仙的思想反复阐释、劝解、勉励，“弃去云外念，专一守黄宁，披诵太霄章，三关自当明”，“洞存帝一尊，以为求仙基。绝念弃外想，当使心神夷，积感致真降，郁然焕羽仪，拔度七祖根，咸同登云阶”<sup>③</sup>。“精研道日鲜，亿劫灵不衰，万化随运迁，乃知妙音希”<sup>④</sup>。“一切含生，皆欲不死，不死之方，在于

① 《洞真太上太霄琅书》卷一《琼文帝章》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷一《琼文帝章》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷一《琼文帝章》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷一《琼文帝章》。

遣欲。遣欲何为乎？以其贪利克物，损人害己也。能遣欲者，则不存私己。己无所私，则动静济物。济物功深，自然得道。得道长生，要在功德”<sup>①</sup>。

## 第二节 教育目的

### 一 建功立德的目的

《太霄琅书》认为：“学道期乎至德，至德得乎大道”<sup>②</sup>。学道的目的是为了达到至德，至德则能使本末合理。封建统治者以儒家思想为本，以四书五经为其重要的教育内容，但却不知道道乃儒之本，而儒实为道之末，即内道外儒。《太霄琅书》中云：“外儒失道，不知道为儒本，儒为道末。末本不知，致无长寿之人。”并且认为，外儒五经有诗《关雎》，其内容是歌颂男女爱情，并进而演绎婚嫁传嗣，“无后之罪，三千莫大”，但却不知男女气数，阴阳兴衰，乃内道之理。因此，要求众人修习道经，练气成圣，疏通气脉，修养身心，只有身强体壮，才能生生相续，并非像儒家学者认为，读读《孝经》就可有嗣有后。“外儒五经，备有诗首《关雎》，礼贵婚嫁传嗣之重，历代所同，无后之罪，三千莫大。而不知男女气数，阴阳兴衰，闻之疑怪，嗤鄙成灾，良可痛念。智者悟之，能归内道，救理外儒”<sup>③</sup>。并且认为《尚书》、《乐经》、《孝经》都可归于道，成于德。“德道弘深，仁义备举，礼智常用，信不暂亏。缘末入本，引外还内，上学之功于此乎在也”<sup>④</sup>。并进一步阐明了功与德的辩证关系：无功德不立，无德功不成，功是德的基础，德是功的目的。“建德无功，德不能立，群魔恼试，遂不得通。急需诸功，却诸邪丑。众难悉度，乃获成真。无功求真，是虚妄之学，如断足希行，无成步之日矣”<sup>⑤</sup>。

### 二 尊道贵德的目的

既然《太霄琅书》是以“道”及“长生”为其哲学基础，那么，思

① 《洞真太上太霄琅书》卷七之《四法六异序》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

⑤ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

道、习道，长存、登仙就成为其教育目的。

在《太霄琅书》卷四中，论述了许多“思道守一”、“尊在乎道”的习道思想。“凡有玄名，青录白简，皆自思道，愿奉愿崇，愿学愿得，不忘须臾。嗜欲荣华，音妓财色，无之不干，有之不滞。能舍以归道，及化以玄真，思道守一，不入二门，此智慧之人，皆可以习圣。始终无异，永正无邪，克得神仙，与道宝合矣”<sup>①</sup>。一切理论经书，都源自思道，一切经诀科仪，也源自思道，一切习道者，都愿奉崇道真，希望有所得，一刻也不忘。但形形色色的社会势必会有形形色色的诱惑、贪欲、荣华、音妓财色，修道之人如果有此恶行，若能舍之，并思道玄真，心中有道，便可修得长生成仙。这就要求学道者应以修“道”为目的，克服外界及内心的各种困难障碍，以德为贵，以道为尊。

男尊女卑，元由谦让。能勤谦让，虽女成尊。谦让不勤，虽男成贱。贱而知勤，得崇由让。导物还崇，宗主最贵，贵之为尊，尊在乎道。所以人无贵贱，道在则尊，尊道贵德。<sup>②</sup>

这一思想较儒家轻视女子的思想有很大的进步。人的贵贱不是生来就注定的，而是由其后天修道程度而定。若能勤谦让，其德就能醇厚。德已醇厚则得道成真。得道成真，不分男女贵贱，都会受到人的尊敬。因此，得道成真是受人尊敬的条件。可见其修道目的明确性。

### 第三节 教育内容

一定社会的教育要反映一定社会的现实需要，否则就失去了存在的价值。每一时期的教育目的和内容，都与当时的政治、经济、文化相一致。魏晋以来，我国传统文化领域一直是儒、释、道三家鼎立，三家之间既相黜又相融。从宗教信仰的阵营来说，佛道联合以抗儒，从民族情感和维护民族伦理道德来说，儒道联合以排佛。三家之间对抗是表面的，斗争的实质是政治、经济利益问题，而在义理方面则是相互启发、模仿、融合，共同演进。

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《思道诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《择师诀》。

## 一 道融儒的“七经”教育内容

从儒道的关系看，我国封建社会以儒学为正宗，求官取仕、治国安邦以儒家学说为其理论核心。因此，儒学又称显学。而大多数道教理论家及道教徒所受的启蒙教育多为正统儒学，为了使道教得以弘扬就必须要与时代相一致，甚至取悦于统治者，因此，道教理论家援引儒家学说，以充实道教义理，使之更近于正统化和大众化。早期道教的《太平经》《老子想尔注》都把“道”与伦理道德紧密结合。“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也”<sup>①</sup>，“道用时，臣忠子孝，国则易治”，“道用时，家家慈孝”<sup>②</sup>，都把修道与遵循伦理道德融而为一，进而把“道”置于至上的地位，“道用”及“守道”才能出现“臣忠子孝”，用道而后才有德，有德才能治国。既有所吸取，又有所敷演。反过来又使封建伦理道德更为神圣化。东晋著名道教学者葛洪主张援儒入道，儒道合一，他说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方求，皆不得长生也。”<sup>③</sup>体现了他用道修身，用儒治世，欲求仙必须具备儒家伦理道德的思想。《太霄琅书》受这一思想渊源的影响，提出了以道为本的仁、义、礼、智、信、道及德的“七经”教育思想。它说：

除秽纳馨，神遇七经：仁、义、礼、智、信及道、德。学道期乎至德，至德得乎大道。大道玄邈，涉求迢遥，是以修善先行仁义礼智与信，递互相成，始至乎终，相生为次：仁水生火，火生土信，信生义金，金生智水，水生通德，德生达道。道德无极，通达无穷，长生不死，常住湛然，能无能有，最贵最尊。仁亦常生，尚有幼年，义断礼节，智通信和。五德备者，名曰至德。<sup>④</sup>

仁义礼智信乃是儒家修身、治国的道德核心，而这里却成了道家必修的科目和内容，这不能不说是儒道相融的结果。但道教的七经和儒家的仁义礼智信的内涵不完全一样。儒家理论从其显学地位出发，提出了积极入世的思

① 王明：《〈太平经〉合校》上册，中华书局，1960，第27页。

② 《老子想尔注》。

③ 葛洪：《抱朴子·自叙》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。



想，即维护封建统治的治国安邦的伦理纲常，而道教则从修道养性、长生成仙的目的出发，提出了倾向于出世的思想。

### （一）仁

“仁”是儒家教育培养人道德修养的最高境界，也是其培养人的最根本的要求，是德育的核心，美育的实质。人的本质从主客观看，是自我的完美人格修养和推己及人、能爱他人。《中庸》说：“成己，仁也”，《大学》说：“唯仁人，为能爱人”，《礼记》说：“仁者，安人”。“仁”也是儒家人格教育和个性品质的核心，孔子说：“修身以道，修道以仁，仁者，人也”<sup>①</sup>，把“仁人”看作是完美人格的象征，并加以赞誉。而在《太霄琅书》中，其“仁”则是“仁道长于子孙众多”，“男女婚嫁，恩爱交接，生子种人，永永无绝”<sup>②</sup>。其阐述的是男女和谐，阴阳协调，生儿育女，延续后代，多福多寿。若“行仁之道，以禳逆贼，止诸杀伤，延年多子”<sup>③</sup>。即从修道养性的角度阐释之，认为只有仁，方能家庭和睦，夫妻恩爱，子孙繁衍，用仁道化解社会矛盾，使逆贼不兴，杀伤不起，社会也靠着这“仁”来不断向前发展。

### （二）礼

孔子重礼，要求人们的视、听、言、动都要符合礼的规定。他告诫弟子要“立于礼”，即只有按照礼的要求去做才能在社会上安身立命。孔子的礼，大而言之包括上、下尊卑的政治制度，小而言之包括人们礼尚往来的礼貌规矩。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”<sup>④</sup>。并且认为礼能协调人事，使社会和谐有序。荀子也把礼看成是道德生活的最高准则，是修身治国的根本，他认为“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”<sup>⑤</sup>。在《太霄琅书》中，“礼”是

长于敬让，贪诤止息。

既生当长，壮不可恣；夫清妇贞，内外分别；尊卑相敬，和而有节。<sup>⑥</sup>

① 《中庸》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《荀子·修身》。

⑥ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

礼让谦卑，这一点与儒家的礼有相通之处，也是在协调人际关系。有了礼，凌辱不生，奸淫不起，是非不生，谗嫉不兴，即“行礼之道，消诸凌辱，奸淫去来，口舌谗嫉”<sup>①</sup>。这样，社会井然有序，各司其职，社会安宁，家庭和睦，父慈子孝，君礼臣忠，既有利于修身养性，同时又为巩固封建统治奠定了社会基础。

### （三）信

孔子曰：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”<sup>②</sup> 他提倡待人要讲信用，反对尔虞我诈，还将“信”列为维护等级关系的一种道德，并指出统治者取信于民是十分重要的，所谓“民无信不立”。孟子的信与孔子一脉相承，他认为人与人相处，一定要讲信修睦，做到“言语必信”<sup>③</sup>。即“言必信，行必果”，并且把“朋友有信”作为社会最重要的五伦之一。《太霄琅书》中认为：“信道长于诚实，除诸欺华。”“信经既知和节，亲疏相关，朝野忠直，无相违负”。如若“行礼之道，灭众怨仇，违负信约，妄语虚言”<sup>④</sup>，则会众叛亲离。这一思想也与儒家相同，认为为人要诚实，不虚华，要讲信用，不负约，不违命，如此才能使人人与人之间相敬相信，臣民忠直不阿；又由于信而使人间无怨仇，无背信弃义，无违约伤情，无花言巧语，无欺骗哄瞒，人与人之间靠诚实而互信，也就没有了猜疑，没有了纷争，使人心胸坦荡，心底无私，从而使人心情愉快，精神放松，更有利于静心养性，达到修道的目的。

### （四）义

在儒家思想中，仁与义与利是紧密联系的。孔子认为，一个有道德修养的人，应该善于理智地对待利欲的诱惑，做到“重义轻利”，他说：“君子喻于义，小人喻于利。”<sup>⑤</sup> 开我国义利之辨的先声。孟子认为进行伦理道德教育必须以“仁、义”为核心，以“孝、悌”为基础，他说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”<sup>⑥</sup> 即认为仁是人的本性，义是人的道德修养的必由之路。如果道德教育舍弃“义”这条

① 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

② 《论语·学而》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

⑤ 《论语·里仁》。

⑥ 《孟子·告子上》。

必由之路，放弃固有的善心而不知所求，这样的人决不可能建立完美的人格修养。《太霄琅书》认为：

义经既知忠直，有与有取，罚恶赏善，更相成济。

义道长于严断，祐吉剪凶。

行义之道，诛剪强梁，厌伏寇盗，却诸暴凶。<sup>①</sup>

义是一个人道德修养好坏的体现。道德修养高，明白事理，既知是非曲直，辨别忠奸，赏善罚恶，如此才能使事物顺理、顺情发展，才能使善发扬光大，使恶不再滋生，有与有取。“君子不取不义之财”既是儒家的思想，同时也是道家所倡导的。如果人人都具有“仁、义”的精神，都行仁义之道，那么社会就会安定，人民就会安居乐业，也就更有利于封建统治。

#### （五）智

我们常说的智，是指智慧和能力的综合素质，而在儒、道理论中的“智”则不尽相同。孔子的智是指在能力与素质的基础上形成的一种品德或者说是指深通君子之道的精神境界。他重视培养学生的“智”德，因为它可以使人知道有所为和有所不为。这种品德用于政，可以教人理智地处理政事，分辨善恶，举贤任能，“举直错诸枉，能使枉者直”<sup>②</sup>。用于交往，则可善于择邻而居，亲近仁德的人，“择不处仁，焉得知（智）”<sup>③</sup>。用于事则能“知者不惑”<sup>④</sup>，即“见利思义”，“见得思义”。这一思想影响深远，后人在此基础上不断发扬光大。《太霄琅书》也受其影响，形成了新的包含有养生修道思想的“智”。“智经既知赏罚，防有枉滥，抑扬通流，除邪入正”。“智道长于释滞，化伪还真”<sup>⑤</sup>。智的内容是教人形成一种分辨的能力，有了智就能知赏罚、辨真伪、识邪正，从而去伪存真，除邪扶正，消除疑虑，思想通达，使人心胸开阔，气息相通，进而延年益寿，即“行智之道，除邪断嫌，怨救忧病，益年长算”<sup>⑥</sup>。

① 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·里仁》。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

⑥ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

## （六）道与德

中国传统的道德是指儒家的道德观。孔子的教育旨在“传道”。何为孔子之“道”？荀子认为它是“人道”，即做人应当遵循的法则。他说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子所道也。”<sup>①</sup>正确揭示了以孔子为代表的儒家“道”的基本内容是“人道”，而非道家的“天道”（自然之道），也非后世佛家的“神道”。孔子认为人之所以称得上人的本质特点在于人有道德，所以他注重人的道德修养及道德教育，以达到他所认为的智、仁、勇“三达德”的“君子”。后世孟子、荀子在此基础上进一步光大弘扬其思想，提出了更完善的伦理道德教育的内容。而道教理论是在道家思想的基础上发展起来的，老子所教，以“道德”二字为宗旨，“圣人处无为之事，行不言之教”<sup>②</sup>。《淮南子原道训》认为：“无为为之而合于道，无为言之而通乎德。”可见老子的“道”是“无为之为”，“德”是“无为之言”。所以“道”可通于“德”，“德”也可通于“道”。而在《太霄琅书》中则有“学道期乎至德，至德得乎大道”<sup>③</sup>之说。这里把德看作是修道的最后目的、最高境界，同时也可看出德与道的密切联系。

德经治邪保正，五德均平，无偏无苦，常乐长存。

道德常乐长存，胜泰无上。上德不德，教化立功，功成身退，权变无穷。<sup>④</sup>

个人修养达到一定程度时，就能无偏无滞，全面发展，心态平和，常乐长存，就能做到上德无德，建“功”立业，功成身退，应付变化无穷的世界，做到“以不变应万变”，这就是道德修养的最高境界。

## 二 道佛相融的行善息恶教育内容

佛教自汉时传入我国，最初的发展并不顺利，后到魏晋时期，与儒、道相互斗争融合，加之许多知识分子的阐释，才得以广为传播。在许多佛学、儒学、道学的思想和理论中，都可见其义理渗透融合之迹。佛教的人生观乃

① 《荀子·儒效》。

② 《老子》第二章。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷九《大乘行业》。

是希冀来世达到解脱的来世主义的人生观，其核心内容是因果报应、生死轮回之说。这种人生观教育人们寄希望于未来，认为今世的善行，在来世则会得到好报，即善有善报，恶有恶报。并且这种因果报应有快有慢，有先有后，“应有迟速，故报有先后”<sup>①</sup>。这种思想虽有宗教人生观教育的消极作用，但其劝诫众生在生活中诸恶莫作、众善奉行、以求成佛的思想，有利于教育人们自己掌握自己的命运，自己创造自己的未来，也能给人以精神的安慰和对未来的憧憬。因此在其理论中，就有许多的戒律，戒人之恶行。“十善业”的目的也是以正见转变邪见，以智慧转变无明，以十善业转变十恶业，达到意业清净、语业清净、身业清净。

《太霄琅书》成书于南朝，其思想势必与当时的政治气候相一致，为使其理论得以弘扬传播，便借儒、佛的许多有利因素来充实自己。在其卷八中也有十善十恶的内容，并且它把行善息恶看成是德成功就的必须的条件和途径。正如它给“道士”所下的定义一样，认为“道士”不仅要“身心顺理，唯道是从，从道为事”，而且应“谦辞于道”，“修善为事”<sup>②</sup>。它把善归为十种，但其十善与十恶是相对提出的，十恶即：“一者妄言，二者绮语，三者两舌，四者骂詈。此四口恶，反之则善。五者贪欲，六者窃盗，七者奸淫，此三属身。八者嫉妒，九者恚嗔，十者邪疑，此三属心。心业最重，为十恶根，斩绝恶根，修十善本。”<sup>③</sup>这里将十恶分为口恶、身恶、心恶，与佛教的十善业有相通之处，实际上也是要通过修十善而永除十恶，从而达到意业清净（心业）、语业清净（口业）、身业清净（身业）。十善则为“实言、直语、通和、讲诵、廉让、舍财、内外贞洁、庆赞、欢喜、敬信三宝。备此十善，十恶永除”。并且认为“十恶遍行，谓之道士不修善功”<sup>④</sup>。道士以修善为事，只有多行善事，多修善功，方能得道成仙，才能达到修道的目的，“十善既行，十恶自息，息恶行善，大慈得成”<sup>⑤</sup>。所以，修善息恶，“修善为事”为其教育内容，并且将善行列举为具体行为，即

卸死度生，救疾治病；施惠穷困，割己济物；奉侍师主，营建静

① 慧远：《三报论》，《弘明集》卷五，四部丛刊影印本。

② 《洞真太上太霄琅书》卷八之《讲议诀》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷八之《十善十恶诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷八之《十善十恶诀》。

⑤ 《洞真太上太霄琅书》卷八之《十善十恶诀》。

舍；书经校定，修斋念道；退身让义，不争功名；宣化愚俗，谏诤解恶；道边立井，植种菜林；教化童蒙，劝人作善；施为可法，动静可观；教制可执，行常使然。<sup>①</sup>

这些行为又暗合了儒家的仁义礼智信思想。只有做到仁义礼智信，也才能做到一切为善，而一切为善又是仁义礼智信的体现。因此，我们可以看出当时儒、释、道的融合与吸收。而这些理论又是道德教育的内容，虽然封建社会道德的具体标准与我们现在不一样，但这些思想及理论无疑也是一种自警、自省、自律的品德，我们研究它，应看到其闪光点，从而为今天的教育提供借鉴。

## 第四节 学习思想

修道以学道为主，成仙以得道为真。有了详密丰富的科仪经律，又有明师的指点迷津，并且有着明确的修道目的，在这种条件下，修道者如何才能得道成仙？这就需要个人主观的努力与学习。

俗话说得好：“师傅引进门，修习在个人。”同为修道之人，有的得道成仙，有的却一无所成，这除了各人自身智力及领悟的差异外，更主要的是个人努力的程度不同。所以，《太霄琅书》中提出了一些个人修道的原则和方法。

### 一 学道须戒

《太霄琅书》被看作是六朝时期科仪戒律之经，其对戒的重视是十分突出的。“夫学道须戒，如度水须舟。舟不可使穿漏，戒不可令遗忘。忘戒而行，善恶不觉，或以善为恶，止而不行；或以恶为善，行而不止。是以圣师传诀在戒，旨意分明，持之无犯。犯即知悟，悟即悔之，改往修来，全则入道。受经皆先受戒”<sup>②</sup>。戒被形象地比喻为渡水之舟。无舟不能渡水，舟是渡水的条件。学道须先学戒，戒是学道的前提。舟不可使穿漏，没有条件或条件不成熟，不能完成渡水，而前提不具备，忘戒而行，则善恶不知，是非

① 《洞真太上太霄琅书》卷八之《十善十恶诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷七之《晦半诵戒诀》。

不辨，要达到修道成仙的目的是不可能的。因此，只有不忘戒律，“持之无犯，犯即知悟，悟即悔之，改往修来”，才能“全则入道”。<sup>①</sup>而要做到不忘戒律，则要反复习诵，心口相知，背诵如流，流利则思行。它又说：“初受之后，七日清斋，昼夜读之，趣令上口。若暗滞好忘，二七、三七、一月、百日必使分明。自此以后，一月再诵。月十五日，阴极将亏，月尽之日，阴灭方生。阴气主恶，恶缘阴兴，所以其夜并加清严，独及有信，人定登堂，烧香同静，静竟诵之。”<sup>②</sup>认为阴气主恶，所以在阴极或阴生之时，都应诵戒，如此才能使恶不生，行善修德。但诵戒也有诵戒之法，“众少则更诵，众多则俱诵，诵法心口相知，不须高朗。先当禁断，勿使窃听。窃听罪深，明宣告语。登高座者，初后皆礼。存如读经，忌误则重温，流利则思行”<sup>③</sup>。这里强调的是“心口相知，不须高朗”。要求诵戒者虔诚遵礼，用心习诵，专心致志，从而达到口眼一致，心领神会，而不是华而不实，一知半解地附和。只有做到心神一致，才能领会其中的深意，才能在流利的基础上来指导自己的行为，使行为端正。而且要求不管遇到什么情况，无论“公私行幸，船车路间，凡遇晦与半，都要诵之”。“虽有危急，亦不得忘。忘则罪深，存则福厚矣”。<sup>④</sup>

## 二 遣欲济物

书中称“道士”为“贫士”，贫士即不求物质享受，不慕荣华富贵，歉辞于道，修善为事。“一切含生，皆愿不死。不死之方，在于遣欲，遣欲何为乎？以其贪利克物，损人害己也。能遣欲者，则不存私己。己无所私，则动静济物。济物功深，自然得道。得道长生，要在功德”<sup>⑤</sup>。遣欲既是方法，也是手段。修道的目的在长生，而要达到长生不死，则在于遣欲，即遣去物之所累，不存私己，从而可兼济天下。在这里，《太霄琅书》提出了自己完整的修道之要：遣欲—济物—功深—德厚—得道—长存〔不死〕。而这一切又要与修道者不执偏术为基础。术是修道之法。凡修道皆为了长生，但“望长生万无一果”，究其原因是因为“世人学法，多执偏术”。如何才能修

① 《洞真太上太霄琅书》卷七之《晦半诵戒诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷七之《晦半诵戒诀》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷七之《晦半诵戒诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷七之《晦半诵戒诀》。

⑤ 《洞真太上太霄琅书》卷七之《四法六异序》。

炼正术，达到长生呢？书中认为，一是要遣欲，二是要不滞于滞，做智慧之人。它说：

除欲减私，服御吐纳，二精五牙，金丹玄素。众术亿千，辅佐成功，随缘施用，不可偏滞。诸术而功，行无涓空。望长生万无一果，良由世人学法多执偏术：见其序说，便谓为奇，修之无验，又云虚妄。术本辅功，功在遣欲。欲不能遣，因术弥缠。自言行此，必得成真；独以为宝，不以教人，唯存济物。我不能度物，耽著不悟，遂致死败。不知罪招，反咎于术。传习此迷，岂曰智慧！智慧之人，学而不曜。有功不滞，不自矜夸。成而弗居，未成不执。不执之为，为而不争，利而不害。法地则天，日月同明，奉事可一，一其所奉，功德兴隆。<sup>①</sup>

### 三 勤、行、久、专

在《太霄琅书》中，多处提到勤学苦修的方法。因为道旨深奥，艰涩难懂，即使有明师指点，也还要靠自己的勤奋，并且要用自己的行为去实践，方能领会一二。因此，其理论中包含着理论与实践相统一的思想。用理论指导实践，学以致用，并且用实践检验理论，做到持之以恒，不耻下问。这样才能解纷释疑，思行结合。“道本无形，应感生象，大象无象，象妙难明。故见真文，结空成字，戒以吉凶。圣真传写，演说施行。念之乐受，受之念行。行之必勤，勤之必久。请问谘疑，解纷释滞，首尾晓明，不负师旨”<sup>②</sup>。在强调勤行时，更注重专。只有专才能领会玄深之妙理，否则就会流于蜻蜓点水，一知半解，功业难进，达不到修道的目的。认为学习经文“得多莫欣，获少莫戚。戚则失专，欣则生逸。生逸失专，功业难进。大道淡然，勤行为上。常惧怠慢，何可空欣？注心修善，善理玄深。少未洞解，多岂能明！明解须专，专必有应。应则通神，何劳乎戚。欣戚两遣，日夜专勤。誓进无退，号为道人。人行大道，号为道士”<sup>③</sup>。即是勤与专、专与恒的学习思想，同时又是一种心态教育思想，得多不欣，看你有无完全领会；

① 《洞真太上太霄琅书》卷七之《四法六异序》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《念经诀》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷八之《讲议诀》。



得少不咸，只要学到的都已掌握。因为道理玄深，“少未洞解，多岂能明？”要求学道之人，日夜专勤，功业得进，誓进无退，从而成为真正的道士。

## 第五节 师道观

无论是课堂教学、私塾家教，还是师徒关系，任何教育都是师传生受的形式。道教的教育也不例外。历代的道教理论都十分重视教师的重要性，究其原因有二：一是道教理论及道家的“神仙之经，至要之言，又多不书”，靠口耳相传，如无名师指点，常不知所从；二是道家之言“指深归远，虽得其书而不师授，犹仰不见首，俯不知根也”<sup>①</sup>，无明师指点迷津，犹如置身云雾之中，无所适从。因此，在许多道家和道教理论中都论及师的重要性。陶弘景在其《真诰·甄命授》中指出：“至心学道，当以道授子耳。然学者，皆有师。”论述了学道之人应善择其师，苦心求教，方能得道成仙。道教经典著作《太平经》也论到了尊师重道，师生配合的重要性：“师弟子不并力，凡结事无缘得解，道德无从得兴，矇雾无从得通，六方八远大化无从得兴。是皆当并力，比若两手，乃可通也。”<sup>②</sup>《太霄琅书》在前人理论的基础上，融儒、佛思想，提出了自己独到的师道观，体现在以下几点。

### 一 论师的重要性

《太霄琅书》明确地指出了师的重要性。它认为师乃是人们接受教化，辨别真伪，炼凡成圣之必要条件，它说：

天地布气，父母生身。师君教化，率入至真。炼凡成圣，罚伪赏真。真仙登圣，非师不成。<sup>③</sup>

把师君教化等同于生身之父母，布气之天地。这一思想与荀子的天地君亲师相一致，但更突出了师的重要性。认为天地父母给人以生存的条件，而

① 葛洪：《抱朴子·内篇·明本》。

② 王明：《〈太平经〉合校》，中华书局，1960，第519页。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《存师诀》。

师君教化则能使人的认识不断深化，去伪存真，由凡成圣，从而得道成仙。进而指出，如果没有明师指点，将会一事无成：“凡夫无师，永无所成。成道由师，师不可忘。”<sup>①</sup> 只有把师永记在心，方可与师“至合”，而成大智慧；只有成大智慧，方能与经道同合，内外一致；只有与经道同合，才能成仙升真。因此，它认为“师不可忘，存之在心。气气相续，念念不绝，与经道同道”<sup>②</sup>。道教理论认为，人要升真，必须具备三个条件，即“宝经、宝师、宝道，曰三尊”，三者缺一不可，“有一不备，无路升真”<sup>③</sup>。师的重要性再次体现。其强调内养与外修协调，经道合一，名实相符的思想，与儒家思想相一致。

## 二 论为师的标准

在《太霄琅书》中，作者不仅论述了师的重要性，还进一步明确地阐述了为师的条件即标准。它认为，“夫为人师，精守玄一”，“凡为大师，容纳一切”。也就是说，为师者应具备两点：一是要“精守玄一”之道，二是有“容纳一切”之德。

### （一）“精守玄一”之道

“夫为人师，精守玄一，一为万宗，不得有漏”<sup>④</sup>。道教理论认为，“一”乃指天地万物产生形成的本原，其意义同于“道”。《淮南子·诠言训》中认为，“一也者，万物之本也，无敌之道也”。《太平经》也认为“一者，乃道之根也，气之始也，命之所系，属众心之主也”。“一”是天、地、人的根本，是人的心、意、志、念的身中之神。既然“一”与“道”同等重要，那么凡修道者若要长生，必须先修守一之法。而守一之法又可分为“守真一”和“守玄一”。该书把“守玄一”作为万宗之本，“一为万宗，不得有漏”。而万宗所归，乃五千文。五千文乃指老子的《道德经》，并且予以了很高的评价：“文千虽五，义冠无央。先代相传，师资叵计。今之所遵，十天大字，神仙人鬼，共所归宗。”<sup>⑤</sup> 后来的道教义理，宗教门类，一切理论皆源于五千文。“五千文，包罗备周，众经祖宗，三洞支条，先分

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《存师诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《存师诀》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《存师诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

⑤ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

后合，终归道经，乃极一源也。”<sup>①</sup>也就是说，“守玄一”即修好《道德经》。修法之不同，乃形成不同的人。它认为“人生多端，大阶三品，小中至大”<sup>②</sup>，“小才之始，始于修身，自得入中，从中至大”。人分三品，即小、中、大，并且是从小修到大，从浅而入深，由薄而入厚。而这一从小修起并且是始于修身的思想，暗合了儒家“修身、齐家、治国、平天下”的思想，是儒道相融的具体体现。即使是已经修至大了，也不言大，“勿自喷高，虚言吾大。夫实大者，时所不须，观方设教，亦托为小”<sup>③</sup>。这就要求为师要有谦虚、包容之德。

## （二）“容纳一切”之德

为人师者，要有一定的师德。在《太霄琅书》中，把师德归为谦让、包容、安贫三个方面。

### 1. 谦让

该书在论及谦让时，体现了朴素唯物主义的思想，从阴阳贵贱、男女尊卑出发，将谦让与自然之理相统一，提出能谦让才能成尊，成尊方可为人师。它说：

夫欲择师，谛思自然。自然之理，有阴有阳。阳贵阴贱，势运相成。成无贵贱，平等一元。元气既散，求合未谐。男尊女卑，元由谦让。能勤谦让，虽女成尊。谦让不勤，虽男成贱。贱而知勤，得崇由让。导物还宗，宗主必崇，其人最贵，贵之为尊，尊在乎道。所以人无贵贱，道在则尊。尊道贵德，必崇其人，其人体道，含德厚淳，虽是女子，男亦师之。父师其子，君师其臣，奴婢、仆人、僮客、夷蛮，道之所在，缘之所遭，高下虽殊，皆当师事。勿以迹贱而废其道，不可居贵自高失德。<sup>④</sup>

在这一点上，道家比儒家更接近民主平等的思想。儒家认为男尊女卑、三纲五常是封建社会的伦常道德，因此有“女子无才便是德”的思想。而道教理论一反其思想，从其尊道角度出发，一切以道为中心，认为道在则尊，无论男女，无论父子、君臣、主仆，谁有道就可为师，而不论高低贵贱。它给

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《择师诀》。

每个人以平等成功的机会，这是作为平民之教的道教使命使然，也是其争取弟子的措施之一。

## 2. 包容

为师的包容之德，是指教师的个人修养及素质。《太霄琅书》说：“凡为大师，容纳一切。来无所却，去无所追。无偏无党，存公屏私。赏善罚恶，不滥不侵。往反眷属，无亲无疏。慎言少语，无分诟讥。彼丑见加，以美相报。”<sup>①</sup>指出为师者应谦虚包容，不偏不执，心存公正，不存私念。并且在教育过程中，赏善罚恶，态度鲜明，赏罚不论亲疏，树立公正严明的榜样，做到罚以止恶，赏以劝善，即“师愍弟子，平等一心，无所偏颇，赏罚必明。罚以止恶，赏以劝善，纤毫无遗，涓介勿谬”<sup>②</sup>。同时，作为个人修养还应注意自己的一言一行，提倡慎言少语，不以恶语伤人，不诟语讥讽。遇到丑的现象和事物，应以正确的方式从正面加以引导，使弟子们能正确认识错误，从而受到良好的品德教育。

## 3. 安贫

在论述师德时，《太霄琅书》提出教师应成上德，而成上德最主要的条件是要舍弃钱财，即舍去财物之累。它说：“上学之士，轻财重道。下俗之人，轻道重财。财累身命，多藏厚亡。是以圣师行道散财，财去道降，积德长存……以成上德，且舍财是其一源。”<sup>③</sup>只有舍去物之所累，无滞于财，才能成其上德。要做到积德长存，就要以道为尊，安于清贫，能“忍饥与寒，少时为苦，从法得道，永保常乐”<sup>④</sup>。要求为师者应甘于清贫，不慕物质追求，更应注重精神上的富有。这一思想与孔子“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉”<sup>⑤</sup>的思想有相近之处。虽然二者“道”的含义不尽相同，但提倡物质追求上的低标准却是相同的，亦可看出儒道思想的相互吸收及影响。

## 三 论为教之法

面对不同的教育对象，运用不同的教育方法，针对不同的教育事实，采

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷五之《太真九科》。

③ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

⑤ 《论语·学而》。

取不同的教育措施，这在《太霄琅书》中表现为因材施教和严而有度的为教之法。

### （一）因材施教

《太霄琅书》在论及因材施教时，认为弟子求教的目的多不相同：有真心学道的，也有贪慕虚荣小利的，有的为了追求衣食温饱，有的则是被逼不得已而学，也有一些是心术不正寻求刺激的人……以上种种不同的受教之人，就要求为师的应区别对待，或抑制不使其发展，或引导不使其迷误，或防患于未然，或加以正确处理，不使其形成灾祸。

弟子多端，简试勿乱。有至心乐道者，或慕荣利者，或苟求衣食者，或上逼不获已者，或邪谄求异同者。如此之流，宜分别之，抑之、引之、防之、处之，不使为灾。<sup>①</sup>

而对于一些帝王、将相学法，不论其是凶暴恃力，或是乘威迫胁，为师的都要对他们耐心解释，或适当推辞回避，不使其对道教形成危害。且为师者应有为师之尊，保持个人的风度及修养，慈善如父兄，背师无怨言，亲师也无过美之语，做到公正严明，德行中正。“或有帝王，爰及将相豪雄，凶暴恃力，乘威迫胁冤法者，方便对之，释之、解之、辞之、避之，无令致害也。逆备有术，谛宜遵行之。为师之尊，如父如兄；为资之体，如弟如子。吉凶是同，不得相负。从师则合，背师则离。离无追怨之言，合无过美之语”<sup>②</sup>。《太霄琅书》面对不同的教育对象，采用不同的教育方法，正与儒家“因材施教”的思想相一致。

### （二）严而有度

上面所论是就弟子的不同秉性、不同的求学目的而言，但在具体的教学过程中，弟子会有这样那样的失误和过错，那么为师者应该如何对待他们呢？《太霄琅书》认为，针对不同的过失，教师应依据道教的清规戒律采取不同的惩戒措施：或言责、或杖罚、或以礼服之、或置之不理，以沉默惩之。无论哪种，目的都是要使其心服，并且一心思善而无怨忿。禁忌在督责时为师的迁怒而不可抑止，如此为师者反受其害，伤及自身。所以，教师在

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

惩戒时应以善言相劝，给予各种引导和鼓励。“弟子有失，随事罚之，或言、或杖、或礼、或闭。目限多少，依太真科。罚以督怠，使其改恶。制伏心形，令其思善，不得忿恨。退责迁怒，怒责不已，师反受灾，能不怀憾？更加善言，解譬劝励，则亨利贞”<sup>①</sup>。

弟子犯错，在所难免，应视其情况予以责罚。或言教，或杖笞，或晓之以理，或闭门思过……惩罚的目的是使其改掉不良的习惯或恶行。但不论怎样的惩罚，都应惩之有道，罚之合理，使其心服，并使其弃恶还善，积善成真。为师者应针对弟子不同的过失，小过小责，大过重责，并且做到“渐防萌不致巨恶”，使其防患于未然。提倡改过自新，提倡自洗自修，不断提高自己的修养，从而达到得道成真的修道目的。它说：

弟子有过，或不自知之，或故犯，小大宜详，可恕则重申明诫文，不可置则施行楚默。失仪懈慢，谬误遗忘，皆是小衍，不足深造。欺罔淫盗，此为大尤，严加重责，以绝恶根。受罚无怨，后能自新，断功限竟，欲还服膺。或经委遁，反迷归门，皆有接纳，更布德音。又犯复责，不得过三。三犯之后，师不得容，移之四远，普勿采录。凶暴丑逆者，公法剪之，可渐防萌不致巨恶。恶者不化，圣所未知，要当内外，禁卫以术御之，无令发越，辱道毁神。凡能改悔，虽大可赦。不能悛易，虽小勿弘。欺罔淫盗，革则还善，善积成真，故宜自洗。<sup>②</sup>

《洞真太上太霄琅书》所包含的教育内容丰富，哲理深邃，它的思想融儒、佛于一体，体现了魏晋六朝时期各种思想的融合与吸收。由于其思想内容的恢弘，因而是我们研究六朝道教思想的重要篇目。我们一定要本着批判与继承的原则，弘扬其思想中的合理成分，做到古为今用，以指导我们今天的教育改革和发展。

① 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

② 《洞真太上太霄琅书》卷四之《为师诀》。

## 第十二章

# 《黄帝阴符经》的环保教育思想

《阴符经》全名为《黄帝阴符经》，在道教发展史上被视为与《道德经》、《南华经》并列齐名的最重要道教经典之一。对于《阴符经》的作者及成书年代，历来众说纷纭，争论不休。关于《阴符经》的作者，原书假托黄帝之名，实为隐名道士所作，于是后来有的认为是东晋杨羲所作（余嘉锡），有的认为是唐代李荃所作（黄庭坚、朱熹）。关于成书年代，更是观点纷呈，有商末或周末（程颐）、战国末（邵雍、胡应麟、梁启超）、东汉、东晋、北魏、唐代等诸多说法。唐末杜光庭在《神仙感遇传》中说：“李荃，号达观子。居少室山，好神仙之道，常历名山，博采方术。至嵩山虎口岩，得《黄帝阴符经》本经素书，朱漆轴，緘以玉匣。……其本糜烂，荃抄读数千遍，竟不晓其义理。”<sup>①</sup>这是关于《阴符经》面世的最早记载。宋黄庭坚、朱熹据此说认为《阴符经》系唐代李荃所作。明胡应麟、清姚际恒予以否定。据此我们可以推测《阴符经》肯定成书于唐以前。王明先生在力排众议的前提下，推测《阴符经》的成书年代在公元531~580年之间，“作者大抵是北朝一个久经世变的隐者”<sup>②</sup>。他认为，《阴符经》的核心思想“天地，万物之盗；万物，人之盗”<sup>③</sup>，渊源于《列子，天端篇》：“吾闻天有时，地有利，吾盗天地之时利，云雨之滂润，山泽之产育，以生吾禾，殖吾稼，筑吾垣，建吾舍。陆盗禽兽，水盗鱼鳖，亡非盗也。”而《列

---

① 《云笈七签》卷一百一十二，华夏出版社，1996，第689页。

② 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984，第146页。

③ 李荃：《黄帝阴符经疏》卷中，载《道藏》第二册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第740页（以下凡引此书，只注经名、书名，不注出版社名）。

子》内容大多出于东晋，可见《阴符经》不可能是东晋以前之作。再加北朝时期自然科学、医学、农业科学均取得了较大发展，为《阴符经》的面世提供了科学基础；而社会动荡，矛盾交织，战火纷飞，起义频繁，这样的社会背景为《阴符经》提出“五贼”“三盗”理论提供了社会素材。因此，我们赞同王明先生关于《阴符经》创作于北朝的观点。

《阴符经》有两种传本：一种是300余字，另一种是400余字。两者主要内容一致，表达方式一致，只是后者比前者多加了一百余字，历来两种并传。一般传本都将其分为三篇：上篇从“观天之道”到“知之修炼，谓之圣人”，称为《演道章》或《神仙抱一演道章》；中篇从“天生天杀”到“小人得之轻命”，称《演法章》或《富国安民演法章》；下篇从“瞽者善听”到“昭昭乎进乎象矣”，称《演术章》或《强兵战胜演术章》。亦有不分篇章的，如《云笈七签》所辑之《黄帝阴符经》即是如此。《阴符经》的注本颇多，仅次于《道德经》与《南华经》，现存于《道藏》中的注本就有20余种，存于《藏外道书》的有10余种。其中著名的有：李筌的《黄帝阴符经疏》，张果的《黄帝阴符经注》，赤松子的《黄帝阴符经集解》，朱熹的《阴符经考异》等。

关于《阴符经》的主旨究竟是什么，同样说法各异，观点不一。有的认为主要是探讨道教修炼之术的；有的认为是讲帝王之术的；有的认为是探究辩证义理的；有的则认为是杂谈百家之理，内容庞杂，难定主旨。我认为，《阴符经》固然文辞简练，义理深奥，思想庞杂，但是，总观它的全部内容，其建立在科学理论与科学哲学基础上的环境保护教育思想是显而易见的。它用富有哲理的语言和正反两面的道理来教育与劝诫世人要时刻珍视良好的自然环境，时刻保护人类的生存环境，力求人与自然的和谐统一。

## 第一节 环保教育思想的理论基础

《阴符经》教育人们要以自然无为的态度去对待自然环境，遵顺自然运行规律，能动地协调人与自然的关系，主动按规律去维护生态平衡，以求得自然与人和睦相处，并适度利用其来造福于人类。以“阴符”为题，李筌解释说：“阴，暗也；符，合也。天机暗合于行事之机，故曰：阴符。”<sup>①</sup>旨

<sup>①</sup> 《黄帝阴符经疏》卷上，载《道藏》第二册，第737页。



在教育世人所作所为要与自然界的运行规律相暗合，勿做违反自然规律和破坏生态平衡之事。《阴符经》的环保教育思想并非空中楼阁，而是建立在丰厚的中国传统哲学理论基础之上的。意蕴深奥、哲理丰富的理论渊源，为《阴符经》孕育环境保护教育思想提供了科学的指导与肥沃的土壤。《阴符经》的环保教育思想以如下理论为支撑点。

## 一 天人合一论

《阴符经》继承并吸收了东汉唯物论者王充的天人合一理论，作为其环保教育思想的理论基础。王充基于自然发生论的唯物主义立场，把人看作自然的产物，主张天人合一，他说：“天地合气，人偶自生。……人生于天地也，犹鱼之于渊，虬虱之于人也。因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也。”<sup>①</sup>又说：“人，物也，万物之中有智慧者也，其受命于天，禀气于元，与物无异。”<sup>②</sup>王充主张人产生于天地自然，天地合气，气聚生人，天地自然与人又有统一性，即同属于“物”，也就是哲学上所说的“客观实在性”。《阴符经》也提出了“天人合发，万变定基”<sup>③</sup>的哲学理论，认为天人合一，自然与人的和谐统一，客观的自然存在与主观的能动意识相一致，是能应付事态万变的基础。唐代李筌在为《阴符经》作注时进一步作了解释：

天者，阴阳之总名也。阳之精气轻清上浮为天，阴之精气重浊下沉为地，相联而不相离。故列子御寇谓杞国人曰：天积气耳，地积块耳，自地已上则皆天也。子终日行于天，奈何忧乎天崩，故知天地则阴阳二气。气中有子，名曰五行。五行者，天地阴阳之用也，万物从而生焉。万物（含人——笔者）则五行之子也。故使人观天地阴阳之道，执天五气而行，则兴废可知，生死可察，除此之外无可观执。<sup>④</sup>

由上可知，第一，气是世界之本原，是天地、万物和人的总根源，天地与人同根同源，具有统一性；第二，在世界的形成过程中，是有先后次序的，依

① 王充：《论衡·物势》。

② 王充：《论衡·辩崇》。

③ 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》，载《道藏》第二册，第738页。

④ 李筌：《黄帝阴符经疏》卷上，载《道藏》第二册，第737页。

次为：气生天地，天地生五行，五行生万物和人，可以说人生于天地；第三，人通过观察天地运行之道，可推知人类兴废生死之道，即天地的客观之道与人类的主观之道应该是一致的。天人之道是相通的，天道亦适合于人道，人道应以天道为基础和依据，故《阴符经》说：“天性，人也；人心，机也。立天之道以定人也。”<sup>①</sup> 天性、天道同于人性、人道，立天之道是确定人思维、做事之道的总原则和总根据。即要求人们在认识自然、改造自然的实践中，不能随心所欲，而必须遵循自然运行的客观规律，尊重自然，顺应规律，以求和谐协调、事半功倍，真正实现社会效益、经济效益与生态效益的统一。

以上观点基本符合辩证唯物主义的基本原理。“天人合一”论，首先坚持了唯物主义一元论，认为天地与人同源于“气”，而“气”是非精神的客观存在的实体；其次，体现了唯物主义物质统一性原理，为天地与人尽管纷繁多样、形体各异，但具有统一性，不仅表现为同出一源，而且表现在天地与人都具有客观的运行规律，并且认识到了规律具有客观性。人有主观能动性，但必须尊重客观规律办事，不能做违背自然规律的事，否则要受到自然的惩罚。总之，“天人合一”论饱含着唯物主义的色彩，为《阴符经》的环保教育思想提供了坚实的理论基础。

## 二 道法自然论

“道”是道家道教的最高范畴和最高准则，在对“道”的高度概括的前提下，老子提出了“道法自然”的哲学原理。他说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>②</sup> 对道家“道法自然”论的理解说法颇多，我认为依据《老子》原本本意，可知“道”为宇宙四大之一，系自然界的本原及规律性之概括，以“自然”为法，而不是以自己的意志强加予自然界。这里的“自然”是指自然而然、固有的、内在的非人为之意。正如南怀瑾所言：“‘自然’一词，在这里不可作为物质世界的自然，而是哲学的名辞，勉强解释也可说是‘原来如此’的表诠。”<sup>③</sup> 道家道教将道的理解纳入客观自然的思辨之中，并

① 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》，载《道藏》第二册，第737页。

② 《老子·第二十五章》。

③ 南怀瑾：《老子他说》，国际文化出版公司，1991，第244页。

使人与自然的关系融合为一体，将人放在宇宙间自然实体的统一中来认识。《阴符经》正是继承了道家这一传统哲学原理，它的注疏者李筌进一步给“道法自然”论赋予了生态环境保护的新寓意，认为地球上风霜雨雪、山川江泽、花草树木、飞禽走兽、鱼虾蟹鳖、虫蚊蚁蚤等生命与现象的存在均有其合理性，生态总平衡就是“道德自然之理”<sup>①</sup>，谁违背自然之道、自然之理，必然要遭到报复。因此，《阴符经》极力主张人们要“观天之道，执天之行”<sup>②</sup>。应准确把握自然之道——生态平衡原理，严格按生态运行之理去行事。《阴符经》的这一思路完全符合老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”的思辨原理，只不过《阴符经》将之简化中间环节，采取直接强调人与“道法自然”之“道”的统一与顺从关系。该思维模式是对老子“道法自然”原理的继承与创新，从中亦可反映出《阴符经》比《道德经》更简约、更具概括性，同时隐含之寓意与哲理更深奥，否则怎么能用三、四百字就涵盖了隐含多种意蕴的令后人作出无数推测的教义呢？这就是《阴符经》在后来经典众多的情况下能一跃上升为与《道德经》、《南华经》并列地位的奥秘之一。《阴符经》基于“道法自然”这一理论认识，要求人们去认识与掌握“自然之道”，它说：“圣人知自然之道不可违，因而制之。”<sup>③</sup>《阴符经》教育人们要向“圣人”学习，遵循自然规律去积极保护生态环境。

### 三 辩证思维方法

辩证思维方法是道家道教一贯注重的哲学方法论。老子正是由于初步论证了事物辩证的统一和运用了矛盾转化法，才使得《道德经》充满生机、饱含哲理、流芳百世，同样也为道教注入了活力，增添了理论价值。《阴符经》沿袭了老子的辩证思维方法与矛盾转化律，全文仅三、四百字，却有四十余字运用辩证法来表达，占到全文字数的1/10强。可见，《阴符经》的环保教育思想始终以辩证法原理为基础，以矛盾分析法为主要论述方法来完成其教化目的。

首先，《阴符经》认识到在人与生态环境的关系当中存在着无数矛盾统一体，譬如：生与死，恩与害，公与私等；而且矛盾对立双方是相互联系，

① 《道藏》第二册，第745页。

② 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》，载《云笈七签》，第85页。

③ 《黄帝阴符经》，载《云笈七签》，第87页。

相互依存的。它说：“生者，死之根；死者，生之根。”<sup>①</sup>说明自然界当中生与死是相互依存的两种现象。

其次，《阴符经》认为事物的矛盾是相反相成的，即以其对立面作为自己存在的条件，相反的矛盾双方在统一体中互为条件。《阴符经》说：“天之至私，用之至公。”<sup>②</sup>生态系统中“私”是“公”的前提与条件，而“公”与“私”是一对矛盾统一体，自然物“私”的极端化正为“公”创造了客观条件、作了准备。

再次，《阴符经》还继承了道家的辩证转化理论。它基于对古代辩证思维经验的总结和对自然矛盾变化的概括，不仅看到了万物自身存在的矛盾，也看到了任何矛盾双方无不向其相反方向转化。《阴符经》指出：“恩生于害，害生于恩。”<sup>③</sup>生态环境给予人的“恩”与“害”这一对矛盾统一体，总是在相互转化的。又说：“天之无恩而大恩生”<sup>④</sup>，“无恩”与“大恩”也可以构成矛盾统一体，自然环境此时对人类的“无恩”正在孕育着彼时对人类的“大恩”，最终实现由“无恩”向“大恩”的转化。

最后，《阴符经》还采用两点论的方法来思考人的心理与自然物之间的源生与消亡关系。它说：“心生于物，死于物。”<sup>⑤</sup>在分析自然界客观事物对人心理与意识的作用时，采取两点论的分析法，既看到了“物”能促成人的心理认识，又看到了“物”亦能消退人的心理与意识。这种辩证分析法为《阴符经》思考与分析自然环境与人的关系提供了科学的方法论。

辩证思维方法与矛盾分析方法，成为《阴符经》贯穿全文的思辨方法与哲学基础，同时也为《阴符经》注入了新的活力，使其环保教育思想更加生动、活泼，更富有说服力。它的以唤起人们的环保意识为目的的教育思想扎根于环境科学与思辨哲学的沃土之中，成为较为科学的对后世产生较大影响的教育篇章。

#### 四 自然可知论

中国道教史上有许多人物与经典或持不可知论或持神秘主义认识论，而

① 《黄帝阴符经》，载《云笈七签》，第86页。

② 《道藏》第二册，第744页。

③ 《道藏》第二册，第745页。

④ 《道藏》第二册，第743页。

⑤ 《道藏》第二册，第743页。

《阴符经》抛弃了以往道家道教在认识领域中的不科学的观点，主张自然可知论，认为自然法则尽管是天地自然自身所固有的客观的稳定的规律，是不依人的意志为转移的，但是它是能被人类所认识的。自然可知论是人类遵循客观自然之道办事的前提，并为之在理论上开辟了道路。《阴符经》就将“观天之道”，看作是“执天之行”的前提条件。这里的“观”就是认识，通过认识与了解自然之道把握其实质，进而才能依照规律去改造自然，否则凭主观想当然地去开发自然，必然遭到自然的惩罚。《阴符经》主张“观天之道”，说明它承认“天之道”具有可知性。对于自然界甚至宇宙的可知性，以及人的认识器官与认知能力，《阴符经》的注疏者李筌作了详细的解释与说明，他说：

夫人心主魂之官，身为神之府也。将欲施行五贼者尚乎心，故心能之。士有所图，必合天道。此则宇宙虽广，观览只在手中；万物虽多，生杀不出于术内。<sup>①</sup>

只要善于开动“主魂之官”——大脑，充分挖掘大脑能认知事物之潜能，就必然会认识自然界的生态运行规律。纵然是无边无垠、漫无边际的浩瀚宇宙，也能被“观览手中”，了如指掌；即使是名目繁杂、多种多样的自然万物，其各自的生死存亡之规律也可被人逐一认识。这些均是由自然世界的可知性和人类具有认知能力双方特性决定的，这一点完全符合唯物主义认识论。

《阴符经》还认为，自然万物具有可知性。就其可能性而言，宇宙之内的一切事物和规律，均可以被认识；而就其现实性来讲，一方面受客观认知条件与科学水平所限，另一方面受人各自认识水平和能力的局限，对某些事物、现象的认识仅限于其一领域或某一层，而且对于同一事物或现象，聪明者与愚钝者认识的程度、层次及其结果就不同。《阴符经》云：“愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。”<sup>②</sup>对此李筌解释说：

愚人见星流日晕、风雨雷电、水旱灾蝗；而主忧惧……以此时物文

① 李筌：《黄帝阴符经疏·神仙抱一演道章》，载《道藏》第二册，第738页。

② 《黄帝阴符经疏》卷下，载《道藏》第二册，第745页。

理哲唯圣，我知之者矣。……愚人仰视三光观天文之变，易睹雷电之震怒，或寒暑不节，或水旱虫蝗，恐祸及身，悉怀忧惧。愚人以此为天地文理圣也。……故曰：“我有时物文理哲”。夫为军帅之体，日晕五色，星流四维，怪兽冲营，野马入室，以天地文理示其灾祥，但能修政令设谋虑，思抚士卒转祸为福。<sup>①</sup>

愚蠢的人由于不能认识自然现象及其变化规律，看到流星日食、风雨雷电、狂风骤雨、天昏地震、水旱蝗灾等自然现象，不知所措，唯恐祸及自身；而聪明者却善于分析自然界的演化规律，认为日月星辰、山川鸟兽等景物的变迁，只是天文地理等自然界的正常运行。即使发生不常见的天象或动物的反常行为，也是由自然运行规律所支配，只要善于认识该现象背后的规律，就可以依靠其来为政治、经济与军事等社会事宜服务。

《阴符经》的自然可知论原理，为其环保教育思想提供了重要的理论基础，对于教育人们去认识生态自然规律，协调人与自然的关系，合理开发和利用资源，实施可持续发展战略，均具有十分重要的指导意义。

## 第二节 环保教育思想的主要内容

《阴符经》从天人合一、道法自然的哲学高度审视了人类与自然环境的和谐关系；又通过哲学思辨、自然可知的立论方式，教化世人顺应自然、保护环境，勿做违背自然生态发展规律的事，以防止自然的无情报复，进而保持可持续发展。建立于深厚理论基础之上的《阴符经》环保教育思想的主要内容涵盖了以下几方面。

### 一 “自然之道不可违”

《阴符经》坚持朴素唯物主义原理，认识到自然界内部存在着永恒的不依人的意志为转移的客观运行规律，即“自然之道”。人类在自然运行规律面前，只能采取主动态度去认识、把握，并且遵从自然生态规律去办事，而不可违背自然规律去随心所欲。《阴符经》教育人们说：“圣人知自然之道

<sup>①</sup> 《道藏》第二册，第745页。

不可违，因而制之。”<sup>①</sup>“自然之道”是先于人而存在的客观大道，诸如日月星辰的隐现，风霜雨雪的降临，春夏秋冬的更替，花草树木的荣枯等均有其自行固有的发展、变化规律，非人为所能左右的。因此，《阴符经》教育自然之子——人类只能了解与把握自然环境的运行规律，切勿违背规律，肆意去破坏环境。故《阴符经》又说：“观天之道，执天之行，尽矣。”<sup>②</sup>“天之道”即自然之道。教育世人要学会观察与把握自然环境演变与运行的客观规则，掌握与切准生态循环的法则与脉搏。若能做到以上两条，人类已经存在的环境污染问题与生态失衡等问题，都能得以解决，即“尽矣”。因为“自然之道静，故天地万物生”<sup>③</sup>。只要人类停止破坏自然环境的行为，不再人为掠夺自然资源，让生态环境恢复平衡（即“自然之道静”），就会使“天地万物生”，即会使生物种类增多、森林面积扩大、海洋生物复生、空气质量提高、沙漠面积减少、自然资源再生，从而重新恢复与创造出一个万物蓬勃、气候宜人、环境优美的人类新家园。

## 二 “天生天杀道之理”。

《阴符经》在正面引导人们勿违天道、顺从规律的同时，也给世人以反面教育，即如果违背自然法则，肆意妄为，横征暴敛，必然要引发自然与人类的矛盾，人类遭受自然报复是必然结果。因为人类与自然环境的关系好比伙伴关系，人类尊重自然，自然就造福于人；人类将自然看作仇敌、猎物，那么自然也一定要报复人类，这仿佛是人之常情。故《阴符经》说：“天生天杀道之理。”<sup>④</sup>意思是天可以生万物造福人类，亦可以扼杀万物以惩治人类，这是自然而然之理。对此恩格斯也曾指出：

我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行报复。<sup>⑤</sup>

如果人类一味无情地掠夺与征服自然，必然要品尝自己酿造的“苦

① 《黄帝阴符经》，载《云笈七签》卷十五，第87页。

② 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》，载《道藏》第二册，第737页。

③ 《黄帝阴符经》，载《云笈七签》卷十五，第86页。

④ 《云笈七签》卷十五，第86页。

⑤ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1984，第304～305页。

酒”。诸如土地沙化、森林锐减、大气污染、水体污染、酸雨毒雪、臭氧层破坏、生物种类减少、资源危机、温室效应、气候变暖、旱涝不匀、自然灾害频繁等环境问题，都是由人类的“不文明”行为所导致的自然界对人类的报复。自然环境好像人一样，也有大发雷霆、凶狠报复人类的时候，《阴符经》曰：“天发杀机，龙蛇起陆。”<sup>①</sup> 李筌作了进一步解释：

天发杀机，公道也。……龙蛇感公道而震……天道生杀皆合其机，宜不妄发动阴阳，改变时代，迁谢去故就新，此天发杀机皆至公也。乘天威杀之机，或龙或蛇沉隐之类皆能震起于陵陆。顺天应时，畅达于间，为乘天之机，不失其宜也。<sup>②</sup>

人类若总是以征服者的姿态肆意掠夺自然资源，长期下去，就要招致自然对人类的总报复——毁灭性的打击，即“天发杀机”。首先，《阴符经》指出天是公平公道的，不会随意乱发杀机的；其次，《阴符经》强调天一旦发杀机将对人类危害极大，是“万人生死之兆”<sup>③</sup>，天发杀机时，就连隐居深穴的龙蛇都被震起于地面，即“龙出于田，蛇游于路”<sup>④</sup>。最后，教育人们要“顺天应时”，畅快地与自然和谐相处，开发与利用资源不越其度、不失其宜。如果人类不停止破坏环境的行为，不去很好地保护环境，终将导致“沉水入火，自取灭亡”<sup>⑤</sup>的后果。因此，我们人类要接受《阴符经》的教化，做到在发展经济过程中力求经济效益、生态效益与社会效益的统一，走环境保护与可持续发展的路子。

### 三 “三盗既宜，三才既安”

《阴符经》提出了“三盗”、“三才”相宜相安的环保教育思想。它说：“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗也。三盗既宜，三才既安。”<sup>⑥</sup> 这里明确指出“三才”是指天地、万物、人；“三盗”是指天地、万

① 《道藏》第二册，第738页。

② 《道藏》第二册，第738页。

③ 《天机经》，载《云笈七签》卷十五，第87页。

④ 《云笈七签》卷十五，第87页。

⑤ 《黄帝阴符经》，载《云笈七签》卷十五，第86页。

⑥ 《黄帝阴符经》，载《道藏》第二册，第740页。



物、人相互盗取，彼此利用。此三方若协调和谐，则三才相宜安好，天下太平大吉，环境幽雅美好。何以为盗？李筌在《黄帝阴符经疏》卷中解释说：

天覆地载，万物潜生，冲气暗滋，故曰盗也。疏曰：天地者，阴阳也。阴阳二字，洎乎五行共成其七，此外更改于物，则何惑之甚矣。天地万物胎卵湿化百谷草木，悉承此七气而生长，从无形至于有形，潜生覆育以成其体，如行窃盗不觉不知，天地亦潜与气，应用无穷，万物私纳其覆育，各获其安，故曰：“天地，万物之盗。”

万物盗天而长成，人盗万物以资身。若知分合宜亦自然之理。疏曰：人与禽兽草木俱禀阴阳而生。……人于七气之中，所有生成之物，悉能潜取以资养其身，故言“盗”。……此“万物，人之盗也。”

人但能盗万物资身，以充荣禄富贵。殊不知万物反能盗人，以生祸患。言上来三义更相为盗者，亦自然之理。<sup>①</sup>

由上可见，“盗”具有悄悄地不知不觉地偷取和暗中拿走之意。天地是生育万物的母体，万物是滋养人类的食粮，因此说，万物盗天地，人盗万物。人若盗取万物超过一定的度，则万物便会降灾祸于人，使人受制于万物，这就是万物盗人。这里的“度”，《阴符经》称之为“盗机”，此范畴深奥玄妙，高深难测，看不见，摸不着，是一种抽象的自然理性和客观规律，体现了天地、万物与人内在制约的法度。“三才相盗”是一个不知不觉自然利用、不以人的主观意志为转移的客观过程。过度夺取它物以为自生己用，亦被它物所戕害。贪婪的人们总是以为自然资源取之不尽、用之不竭，为所欲为、无限掠夺，结果招致物之所害。《阴符经》就此教育人们在“盗”取万物时，一要有度，要把握“盗机”；二要对自然万物以礼相待，讲求文明道德。李筌引用《列子》的话来阐释了这一道理：“《列子》言‘盗亦有道乎，何适其无道也？见室中之藏，圣也；知可否，智也；入先，勇也；出后，义也；分均，仁也’，人无此五德，而能行盗者未之有也，此盗中之道也。向于三盗之中，皆须有道，令尽合其宜，则三才不差，尽安其往矣，皆不令越分伤性，以生祸患者也。”<sup>②</sup>《列子》将圣、智、勇、义、仁合称“五德”，人类

① 《道藏》第二册，第740页。

② 《道藏》第二册，第740～741页。

在开采与利用自然资源时要讲“五德”。在勘探地下资源和制定环保措施时，做到心中有数；在保护自然环境，与破坏自然环境的现象和行为作斗争时，要勇敢地克服困难，做到“勇”；在开采和利用自然资源时，要做到“义”与“仁”，适度利用资源，对自然界要讲求仁义道德，做到采之有节、用之有度、细水长流、持续发展。相反，如果无视“盗机”，践踏道德，疯狂掠夺，贪得无厌，就会遭到自然的无情惩罚，自然环境就会动用“天之杀机”，通过烈风暴雨、洪涝成灾、久旱不雨、沙尘满天等方式来报复人类。《阴符经》用“盗贼”二字来涵盖天地、万物与人类之间的依存关系，旨在讽刺人类掠夺资源的不文明行为。

#### 四 “恩生于害，害生于恩”

《阴符经》运用辩证观点，教育世人必须主动去维护人与自然恩害相抵的生态平衡关系。《阴符经》所言之“恩生于害，害生于恩”<sup>①</sup>，简言之，害是恩之根源，恩是害之源头。当人类饱受自然之危害与惩罚之后，引起了人类对环境保护的高度重视，迫使人们总结与吸取以往以破坏生态环境为沉重代价去换取眼前微薄经济利益的沉痛教训，“吃一堑长一智”，“先事不忘后事之师”，进而痛定思痛，汲取教训，开始认识到了环境保护重大而又深远的意义，而且切实落实于行动，珍视生态平衡，保护生态环境，将来定会再现出自然环境施恩于人类、造福于人类的美好景象。这就是“恩生于害”的自然运行原则。而“害生于恩”主要是讲，当人类无知地贪婪地掠夺自然资源以造福于自身，使其尽情享受，沉浸于自然赐予的幸福之中，仿佛自然会永远如此恩赐于自己。正如《列子》所说：“吾稼，筑吾垣，建吾舍。陆盗禽兽，水盗鱼鳖，亡非盗也。”<sup>②</sup>人类充分享受着自然给予的一切恩惠，并继续着对自然的掠夺行为。当人类狂疯掠夺超过一定极限时，生态失衡，循环受阻，自然界便开始无情地报复，此时人类只好遭受自然的危害。战国时期的儒学代表孟子也曾说过：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。”故“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”<sup>③</sup>。

① 《云笈七签》卷十五，第85页。

② 《列子·天瑞篇》。

③ 《孟子·告子》。

战国时的孟子已经认识到了生态自然中恩害相生之理，并意识到人类保护环境，维持生态平衡的重要性与迫切性。北朝时期的《阴符经》虽为道教经典，亦有承继先秦儒家的某些合理观点，并将之作了哲学审视与理论提升，使之更富有深奥的哲理与现实意义。

## 五 “生者死之根，死者生之根”

《阴符经》承继道家“物极必反”的辩证原理，提出了“生者死之根，死者生之根”<sup>①</sup>的环保教育命题。一方面，旨在教化人类树立持续利用环境资源的意识。因为天地、万物、人类三者依存于“贼盗”关系网之中，人类在盗取自然万物用以己生的同时，又潜伏着死亡的隐患，原因是人类过度“盗取”自然万物，严重破坏生态平衡，生态环境急剧恶化，自然界只能将“贼盗”之手伸向人类，这样人类将面临死亡之危险。另一方面，旨在向世人宣教此乃自然界作为统一整体所奉行的内在运作规律，正像恩格斯所讲：“自然界中普遍性的形式就是规律。”<sup>②</sup>自然界中普遍存在着生死转换互变规律，譬如，草木在春夏生长，到秋冬凋落死亡，是生转化为死；来年春天草木逢春风春雨滋润又复苏生长，这是死向生的转化。故《阴符经》说：“日月有数，大小有定。”<sup>③</sup>又说：“阴阳相推，变化顺矣。”<sup>④</sup>自然有定数，运行有定律，循理而动则顺利，死而复生；违背自然法则，则生而复死。《阴符经》还说：“食其时，百骸理；动其机，万化安。”<sup>⑤</sup>这里的“时”与“机”，即言人类可持续利用资源的法度，因为自然界当中的矿物、水源、生物等均是有限的，若能适时适度使用，并能保持其再生，人类就会平安生存；若无序地滥采乱用，无视自然规律，便会招致人类覆灭的危险。这并非危言耸听，已有前车之鉴，昔日灿烂辉煌的古埃及文明与古巴比伦文明，如今成为荒漠沙海；古希腊文明也成了荒山秃岭、不毛之地；古代繁华的“丝绸之路”，现又变为戈壁沙滩。这是由于昔日的古人不懂环境科学，大肆掠夺自然资源，过度破坏生态环境所致，《阴符经》还采用将天地自然人格化的拟人手法来阐释此理，它说：“天之至私，用

① 《道藏》第二册，第754页。

② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1984，第106页。

③ 《道藏》第二册，第741页。

④ 《云笈七签》卷十五，第886～87页。

⑤ 《道藏》第二册，第741页。

之至公。”<sup>①</sup> 天地自然犹如人一样，有公与私两面性。李筌解释说：“天道幽隐，不可窥测，至私也；万物生成，圣功显著，至公也。”<sup>②</sup> 自然法则（“天道”）运行神秘莫测，而且自然界对违背与触犯其规律与法则的行为，给以严惩，此乃“至私”；而自然界又无私地滋育着万物生灵，给予人类赖以生存的一切，故曰“至公”。天地“至公”的本性，可以使死转化为生；天地“至私”的本性，亦能在惩治与报复中使生转化为死。可见《阴符经》“生者死之根，死者生之根”的环保教育命题，是建立在“天之至私，用之至公”的自然本性论的基础之上的。《阴符经》运用如此玄妙而又充满思辨色彩的环保教育理论，力求劝勉人类要实现由死向生的转化和长期维系生存条件，就必须合理利用资源，协调人与自然的关系，实现人类可持续发展的终极目标。

## 六 “人发杀机，天地反覆”

现代环保科学理论研究表明，环境保护不仅仅强调要协调好人与自然环境的关系，而且还要建立和谐的人际关系。人类的一切成功活动都是在一定的社会关系中进行的，如果社会关系不协调，就更谈不上人与自然的协调。正如马克思所说：“对自然界的特定关系，是受社会形态制约的，反过来也是一样。”<sup>③</sup> 如果社会形态不利于环保，人群关系紧张，战争不断，掳掠成风，你争我夺，尔虞我诈，必然会加剧对环境的破坏，使生存条件更加恶化。《阴符经》在环保教育内容中就有类似的思想，它说：“人发杀机，天地反覆。”<sup>④</sup> 人类内部若互相争斗、自相残杀，无视环保原则，就会带来天翻地覆的自然灾害。古今中外，历次战争带来的恶果，不仅是血流成河，人员伤亡，而且伴之以掠夺资源，决水放火，使自然环境遭到空前破坏，“同翻天，作地覆，地作天，如此之大乱为逆，天之大祸，是名天地反覆，此则人怨神怒，天将诛之”<sup>⑤</sup>。人祸必将带来天灾，天灾终将惩罚罪人。

自然环境内部诸因素构成了相互依存、相互制约的有机整体，而且形成

① 《道藏》第二册，第744页。

② 李筌：《黄帝阴符经疏》，载《道藏》第二册，第744页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1982，第35页。

④ 《云笈七签》卷十五，第85页。

⑤ 李筌：《黄帝阴符经疏》，载《道藏》第二册，第738页。

其内在的客观的循环原理与运作规律,《阴符经》将之称为“天道”,它主张“立天之道以定人”<sup>①</sup>。教育人类要效法自然,运用自然界内部的和谐关系准则来处理社会中人与人的关系,切勿为了地区、民族、国家的局部利益而相互争斗,爆发战争,使环境遭受巨大破坏,使全人类最终受到惩罚。因此,全世界各国要像自然界的各要素一样,和睦相处,互解互谅,共同去创造一个属于大家的美好家园。

总之,《阴符经》以天人合一、道法自然的传统哲学观点为基础,以自然可知论为认识依据,运用辩证思维方法论,构建起了深奥玄妙、寓意非凡的环保教育思想体系。其语言之简练、论述之精到、思维之深刻、影响之久远,在中国道教教育思想史上是有特殊地位的。特别是现实意义尤为重大:一方面,在重视环境保护和实施可持续发展的今天,重温《阴符经》的环保教育思想,将会进一步增强世人的环保意识,更加珍惜自然资源,努力去保护环境,恢复生态平衡,促进资源的再生功能,实现人类的可持续发展;另一方面,在当前和平与发展成为世界两大主题的时代,《阴符经》从保护环境,协调人与自然的关系出发,运用反面教训,警告与呼唤人类要和平相处,协调和谐,努力避免与防止战争发生,这样既有利于人类的发展,又有利于环境的改善。可见,《阴符经》环保教育思想的现实意义已超过了环境保护本身,而具有政治意义与军事意义。当然,《阴符经》环保教育思想并非完美无缺,受时代条件、科技水平与宗教特点的影响,它处处笼罩着宗教的神秘色彩;由于语言过分简练,注疏众多,各抒己见,为我们探讨其环保教育思想带来很大难度;论及环保的反面教训多,而正面引导的建设性意见少,等等。要采取客观公正的态度,运用扬弃的方法,以古为鉴,为今所用。

---

① 《黄帝阴符经·神仙抱一演道章》,载《道藏》第二页,第737页。



## 第五编

# 隋唐时期道家道教的教育思想

## 第一章

# 隋唐时期道教教育的兴盛及其原因

隋唐时期（公元 581 ~ 907 年），道教进入了全面发展的繁荣阶段，与之相随的道教教育也呈现出空前兴盛的局面。这种盛况表现在哪些方面？而形成这种兴盛局面的原因又是什么？这是本章要探讨的两个问题。

### 第一节 隋唐道教教育的兴盛

隋唐时期，道教在与佛教的激烈竞争中，道教理论不断深化，科律臻于完整，斋醮有成套仪式，道教艺术和炼养术也得到了很大发展，讲经注经者日渐增多，典籍经文大量涌现，道教宫观遍布全国各地，教徒数量与日俱增，崇玄学和道举制度的创立，都促进着道教教育事业的发展和兴盛。道教教育的兴盛具体体现在以下几个方面。

#### 一 涌现出了大批的道教教育施教者和受教者

道教的繁荣兴盛与道教教育的发展有着密切的关系，而在道教教育中起重要作用的因素是人，即道教教育施教者和受教者，这二者是构成道教教育活动的最主要的因素。

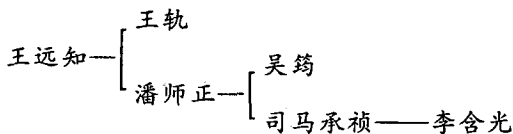
##### （一）道教教育施教者

隋唐时期，道教教育施教者明显增多，既包括从事具体教育活动、授徒

传教的宗师和道士，又包括已被神化了的道家先哲和尊崇道教的皇帝。

### 1. 各派代表人物及一些著名道士

自隋至唐，茅山派宗师主要有：王远知、潘师正、王轨、司马承祯、吴筠、李含光；楼观道的代表人物有：巨国珍、田仕文、尹文操、歧晖、李玄崩、颜无待、傅承说；金丹道的代表人物有：施肩吾、钟离权、吕洞宾；重玄派的代表人物有：李荣、成玄英、王玄览等。其中茅山派的师承体系最为清晰：



这一派的宗师多出自士家大族，有较高的文化修养。他们不仅对道教的理论建设作出了贡献，还积极参与政治，充当帝王之师的角色，“以阴功救物，为王者师”<sup>①</sup>。而且，单就这独立而严密的传承体系，我们就可以说，在道教传播、理论建设的过程中，几代宗师都充当着教育工作者的角色。

楼观道、金丹道与重玄派虽无如此严密的传承体系，但其代表人物也在不同程度上充当着道教教育施教者的角色。

在陶弘景三教合一思想的影响下，道教内部各派系之间不重门户之见，隋唐时期呈现出相互融合、相互渗透之势。所以还有大批传承不明，但颇有声誉的道士，如：叶法善、叶能静、刘道合、白履忠、田游岩、王希夷、卢鸿一、薛幽栖、姜抚、王旻、刘知古、周隐遥、萧灵护、苏元朗、孙思邈、刘进喜、李仲卿、李淳风、王延、叶善信、张果、孙太冲、王珂、赵归真、刘玄靖、吴发通、吴崇玄、马含章、孙栖梧、赵希越、李无为、尹崇、卫元嵩、胡隐遥、万天师、朱钦遂、薛颐、胡绍僧、刘思礼、冯道力、刘承祖、马贇、徐则等。这些道士虽无明确传承，但他们或著书立说，或为帝王之师，或广收门徒，事实上均担任着道教施教者的角色。

### 2. 被神化了的道家先哲

为了抬高门第和血统，也为了神化统治，唐朝统治者与老子攀祖亲叙家谱，尊其为始祖。这位出神入化的仙祖始终维护唐王室的利益，时而降瑞赐

<sup>①</sup> 《宗玄集序》。

福，时而指点迷津，告之以治平之道，必要时则大斥叛逆之徒。

李渊称帝后，老君显灵谓吉善行：“与我语唐天子李某，今得圣治，社稷延长，宜于长安城东置安化宫而设道像，则天下太平。”<sup>①</sup> 中宗暴崩，韦后临朝称制，睿宗处于不利之境，“明皇时为临淄王，谋平内难，疑不能决。老君乃化为一白衣老叟，卖卜于春明门外。王请筮之，俄有著一茎突然飞出，挺立空中，老叟笑曰：‘此封宜取天下，为君吉，余并凶，利在三日内。’王乃与刘幽求、钟绍京入定谋诛韦后，立睿宗”<sup>②</sup>。武则天大权在握，亲临朝政期间，老君又谓豫章人邬元崇曰：“我是太上老君，汝帝之元祖”，并令其传言天后：“我国家历数绵远，不得辄立异姓！”据说武则天终因此言，竟未敢立武三思，最终复辟于中宗<sup>③</sup>。

可以看出，这些降灵显迹之事，很可能是道教徒为了得到李唐王朝的扶持，以便扩展势力而编造的。但是，这位被神化了的始祖的确在道教徒的背后充当了间接施教者的角色，使得皇家王室对他备加尊崇，也使平民百姓对他信服得五体投地，并认可李唐统治的合理性。

### 3. 个别皇帝

为求得长生成仙，或希祈仙祖佑护皇权，隋唐时期的皇帝大多成为道教的忠实追随者。他们或抬高道士的地位，鼓励人们学习《道德经》，或修建宫观为道教教育提供固定场所，在不同程度上推动着道教教育事业的发展。个别典型的皇帝还亲自注解《道德经》，直接起到了教育工作者的作用。

《历代崇道记》载：开皇三年（公元583年）“隋高祖文皇帝迁都于龙首原，号大兴城，乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人。”<sup>④</sup> 而且，他还下令重修楼观宫宇，度道士一百二十人，并亲幸道场<sup>⑤</sup>。隋炀帝迁都洛阳时，曾造观二十四所，并度道士一千一百人<sup>⑥</sup>。相比之下，被称为“道教皇帝”的唐玄宗有过之而无不及。开元年间，他常常召集群臣在宫中讲论《道德经》，在中央和诸州置崇玄馆与崇玄学，令崇玄生员学

① 《混元圣纪》卷8；《唐会要》卷50《尊崇道教》也载：“武德三年五月，晋州人吉善行于羊角山，见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘谓吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。’”

② 《混元圣纪》卷8。

③ 《混元圣纪》卷8；又参见《犹龙传》卷5和《历代崇道记》。

④ 杜光庭：《历代崇道记》。

⑤ 欧阳询：《宗圣观序》，《古楼观志》，第4页。

⑥ 杜光庭：《历代崇道记》。



习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》等道教经典，并且允许参加科举考试，谓之“道举”，玄宗有时亲试“四子”举人，以别加甄奖。与此同时，他还亲自注解《道德经》<sup>①</sup>，建立经幢，于开元年间数次颁示天下，作为修习者的范本。史书记载：天宝十年（公元751年）四月在“帝于内道场亲教诸道士步虚声韵”<sup>②</sup>；“帝方浸喜神仙之事，诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元制《大罗天曲》，工部侍郎贺知章制《紫清上圣道曲》。太清宫成，太常卿绛制《景云》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺天乐》六曲，又制商调《君臣相遇乐曲》。”<sup>③</sup>

## （二）受教育者

隋唐时期，道教受教育者具有以下几个特点。

### 1. 一般的入道信徒数量渐增

隋唐道教的发展时有起伏，道教教育也相应变化，但从总的趋势来看，随着道教的深入发展，接受道教教育的人数还是呈增加趋势。隋代实行佛道并重的政策，开皇三年（公元583年），隋文帝“乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”<sup>④</sup>。后又重修楼观宫宇，度道士一百二十人<sup>⑤</sup>。隋炀帝也曾造观二十四所，度道士一千一百人<sup>⑥</sup>。如果仅以此而计的话，隋朝的道教受教者至少有三千多人。

唐初皇帝与老子攀上祖亲，大力扶持道教发展，各地增建宫观，接受道教教育的人数也相应增加。武则天佞佛，实行先佛后道的政策，所以在武周时期及之后一段时间，道教教育处于低谷期。“据开元十七年（公元729年）的造籍统计，当时全国在籍的道士女冠仅一千七百余，比隋末还少”<sup>⑦</sup>。经过玄宗及以后几代皇帝的大规模崇道之后，到唐僖宗中和四年（公元884年），杜光庭十二月五日记：“（唐代）所造宫观约一千九百余

① 《册府元龟》卷53《帝王部·尚黄老一》载：“（开元）二十三年三月癸未，亲注《老子》并修《疏义》八卷，乃至开元文字音义三十卷。”

② 《册府元龟》卷54《帝王部·尚黄老二》载：“（天宝十载）四月，帝于内道场亲教道士步虚声韵，道士玄辩等谢曰：‘臣自儿愚生，逢大圣服膺真教，庇影玄门之谬，得侍奉禁卫，恭承侍问，夙夜兢惕，将何克堪？伏见陛下亲教步虚及诸声赞，以至明之独览历代之传本……’”

③ 《新唐书·礼乐志十二》。

④ 杜光庭：《历代崇道记》。

⑤ 欧阳询：《宗圣观序》，《古楼观志》，第4页。

⑥ 杜光庭：《历代崇道记》。

⑦ 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990，第283页。

所，度道士一万五千余人，其亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观并不在其数。”<sup>①</sup> 其实，皇室臣族是接受道教教育的一支庞大力量，若计其在内的话，这一时期的道教教育者大约至少有两万多了。

## 2. 皇帝臣族成为一支庞大的力量

出于政治统治和长生成仙两方面的需要，隋唐时期的皇帝大多接受道教教育，甚至亲受法箓，以道士为师。

隋炀帝于大业七年（公元611年）在涿郡对王远知“亲执弟子礼”<sup>②</sup>，并置玉清玄坛处之。唐代皇帝更甚之：玄宗先后于开元九年（公元721年）、天宝七年（公元748年）亲受道士司马承祯和李含光的法箓，并以道士为师；武宗即位后“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法箓”<sup>③</sup>。并于会昌四年（公元844年）三月，“以道士赵归真为左右街道门教授先生，时帝志学神仙，师归真”<sup>④</sup>。宣宗刚刚即位就“受三洞法箓于道士刘玄靖”<sup>⑤</sup>；僖宗也于乾符二年（公元875年）遣使至茅山受大洞箓，“遥尊吴法通为度师”<sup>⑥</sup>。

当时还有一些官吏或以道士为师，或弃官入道。唐太宗的重臣魏徵早年就曾出家为道士；天宝年间，太尉房琯对道士荆蛄“每执师资之礼”<sup>⑦</sup>；天宝三载（公元744年），“庚子，（太子宾客贺知章入道），（玄宗）遣左右相已下祖别贺知章于长乐坡，上赋诗赠之”<sup>⑧</sup>。《册府元龟》卷八二二《总录部·尚黄老》记载：“阎案为吉州刺史，德宗贞元七年（公元791年）请为道士，从之，赐名‘遗荣’。”<sup>⑨</sup> 又《唐摭言》卷八记：“戴叔伦贞元（公

① 杜光庭：《历代崇道记》。

② 《旧唐书·隐逸·王远知传》。

③ 《旧唐书·武宗本纪》；又见《唐会要》卷50《尊崇道教》。

④ 《旧唐书·武宗本纪》；《唐会要》卷50《尊崇道教》载：“会昌二年十一月，以道士赵归真为归道门两街都教授博士。”“时武帝志学神仙，归真乘间排毁释氏，言非中国之教，宜尽去之。帝然之，乃澄汰天下僧尼。”

⑤ 《资治通鉴》卷248。

⑥ 《茅山志》卷11。

⑦ 《唐会要》卷50《观》。

⑧ 《旧唐书·玄宗本纪下》；《新唐书·隐逸·贺知章传》载：“天宝初……乃请为道士，还乡里，诏许之，以宅为千秋观而居。”《唐会要》卷50《杂记》也载：“天宝二年十二月二十日，太子宾客贺知章请为道士，还乡，舍会稽宅为千秋观。”虽然时间上有所差异，但均肯定了贺知章入道之事。

⑨ 又参见《唐会要》卷50，《尊崇道教·杂记》载：“贞元七年四月，吉州刺史阎案上言请为道士，从之，赐名遗荣。”

元785~804年)中罢容管都督,上表请度为道士;萧俛自右仆射表请为道士;蒋曙中和(公元881~884年)初,自起居郎以兄弟因乱离,遂屏迹丘园,因应天令节奏请入道。从之。”

可以看出,皇帝臣族的确成为接受道教教育的一支庞大力量。

### 3. 女性受教者逐渐增加,地位逐渐提高

隋唐时期,尤其是唐朝,女性受教者的大量涌现及其影响,成为道教教育兴盛局面中的一大特色。史书中关于这一时期女道士(也称“女冠”)的记载很多:景云中(公元710~711年)“睿宗使道士叶法善信将绣像幡花去南岳夫人魏夫人仙坛修法事,于坛西置洞灵观,度女道士七人。”<sup>①</sup>天宝七年(公元748年),玄宗于燕洞宫敕修赐宫额,“度女道士三人奉香火……”<sup>②</sup>第二年,又“以魏夫人得道升仙之处,度女道士二人,以修香火”<sup>③</sup>。韦后于景龙二年(公元708年)立“翊圣女冠观”,景云二年(公元711年)改为“景云女冠观”<sup>④</sup>。唐敬宗于宝历二年(公元826年)赐浙西绝粒女道士施子微“紫衣一袭、绢六百匹、银器两百事”<sup>⑤</sup>。文宗于开成二年(公元837年)“召麻姑山女道士庞德祖自录台门留止玉晨观”<sup>⑥</sup>。当时已设有专门的“女冠观”,可见女道士为数不少,而且部分女冠受皇帝的召见和赏赐,说明其地位较高。

当时许多贵族女子以当女冠为荣,公主、妃嫔争相入道门。据《新唐书》记载,高宗的女儿太平公主、睿宗的女儿金仙公主、玉真公主,玄宗的女儿万安公主、楚国公主、寿春公主,代宗的女儿华阳公主,德宗的女儿文安公主,顺宗的女儿浔阳公主、平恩公主、邵阳公主,宪宗的女儿永嘉公主、永安公主,穆宗的女儿义昌公主、安康公主等都曾入道为女冠<sup>⑦</sup>。另外,开元二十八年(公元740年),寿王妃杨玉环乞为女道士,号“太真”<sup>⑧</sup>。天宝六载(公元747年),“新昌公主因驸马萧衡亡,奏请度为女冠,遂立此观(新昌观)”<sup>⑨</sup>。

① 参见《颜鲁公文集》卷9,《南岳夫人仙坛碑铭》,四部丛刊本。

② 参阅《玄品录》,卷4。

③ 参见《全唐文》卷340,颜真卿:《南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》第4册,第3454页。

④ 参见《唐会要》卷50,《尊崇道教·观》。

⑤ 《册府元龟》卷54,《帝王部·尚黄老二》。

⑥ 《册府元龟》卷54,《帝王部·尚黄老二》。

⑦ 《新唐书·诸帝公主传》。

⑧ 《新唐书·玄宗本纪》。

⑨ 《唐会要》卷50《观》。

而且,当时长安著名的金仙观、玉真观、玄真观、玉晨观、福唐观、太清观、太真观、新昌观、万安观、宗道观、洞灵观、至德观、三洞观<sup>①</sup>、都玄观、安国观<sup>②</sup>等,都为女冠住持。这些贵族女子基本上是自愿出家的,但也有因某种原因而假扮为道士的,如杨玉环乞为道士是玄宗授意的,太平公主入道是为了拒绝吐蕃和亲<sup>③</sup>。贵族女子入道后仍然可以过奢侈浮华的生活,甚至更加自由,这进一步促进了当时女冠社会地位、政治地位的提高。民间女子也纷纷效仿,出家为道者难计其数。

在女冠中还有相当一部分是入道宫女,这是封建制度与统治者崇道相结合的产物。统治者常常因为自然灾害等原因而出宫女,如太宗于武德九年(公元626年)出宫女三千余人,贞观二年(公元628年)出宫女,数量不详<sup>④</sup>;中宗神龙元年(公元705年)出宫女三千人<sup>⑤</sup>;代宗大历十四年(公元779年)出宫女百余人,德宗贞元二十一年(公元805年)出宫女三百人,宪宗元和八年(公元813年)出宫女二百人,越二年又出七十二人,文宗开成三年(公元838年)三月出宫女百余人,敬宗宝历二年(公元826年)敕放宫女三千人<sup>⑥</sup>。这些宫女并不是全部被放走,大多被安置在入道公主的宫观中,服侍公主。即使公主“飞升”后,她们也不能获得自由,而必须供奉着公主的遗像,以此终老。这些宫女是没有还俗自由的,她们理所当然地渴望着像普通人那样的生活。

唐朝是我国封建社会中较为开放的时代,而与儒家男尊女卑、轻视女子的传统教育思想相比,道教教育承认男女具有相对平等的地位,女性受教者受世俗规范的约束比较少,可以说道教教育要更加自由、更加开放一些,这就为女冠们施展才华提供了相对宽松的环境。她们在道观中读书识字、吟诗作画、著书立说、医病救人,以牺牲社会生活来换取自我价值的实现。她们中有才艺超群者,如驰骋当时诗坛的鱼玄机和李冶,也有因道行高超而被列入《仙传》者,如黄灵微、谢自然、卢媚娘、柳凝然、李腾空等。

① 张泽洪:《唐代长安道教》,《宗教学研究》1993年第1~2期。

② 《唐会要》卷50《观》。

③ 《新唐书·诸帝公主传》载:“荣国夫人死,后丐主(太平公主)为道士,以幸冥福。仪凤中,吐蕃请主下嫁,后不欲弃之夷,乃真筑宫,如方士薰戒,以拒和亲事。”

④ 《旧唐书·太宗本纪上》。

⑤ 《旧唐书·中宗本纪》。

⑥ 《唐会要》卷3《出宫女》。

女性受教者迅速增多，是隋唐时期道教教育的一大特色。究其原因，大约与当时道士、女冠享有种种特权相关。但对贵族女子来说，可能更重要的是道教著作中诸多女性神仙的吸引力。最典型的是道士杜光庭专为女性神仙立传的《墉城仙录》一书，包含了37个女仙故事，描写的都是修成正果的女神仙在宫阙中如何逍遥自在地生活，又如何神通广大地显灵降迹。

## 二 道教教育的内容日趋丰富

道教教育的内容主要包括日益丰富的道教经书和部分道家著作。隋唐历经三百年，出现了许多道教经书。据《隋朝道书总目》记载：隋代有经戒301部，908卷；服饵46部，167卷；房中13部，38卷；符箓17部，103卷；共377部，1216卷。这个统计数字与《隋书·经籍志》所载完全一致。唐高宗时，昊天观主兼知宗圣观事的尹文操，撰《玉纬经目》，著录经书7300卷；玄宗敕太清观主史崇玄修《一切道经音义》，数量已无从考订。在此基础上，玄宗又派人四处搜访道经，仿《佛藏》纂修《开元道藏》。这是中国历史上第一部《道藏》，不仅是对秦汉方仙道、黄老道、魏晋神仙道教及六朝诸道派的方技、术数、教理的一次总汇，而且反映了盛唐道教的繁荣，保存了许多珍贵的宝典秘籍。玄宗还组织编订《开元道藏》的目录，名为《三洞琼纲》，凡7300卷。

在这些道教著述中，对《道德经》的诠释笺注最多。仅杜光庭撰《道德真经广圣义序》所载当时注解《道德经》的就有：隋道士刘进喜作疏六卷，唐太史令傅奕作注二卷并音义，道士尹文操作简要义五卷等30余种<sup>①</sup>。而且唐玄宗曾亲自注解《道德经》，于天宝十四载（公元755年）十月“颁《御注老子》并《义疏》于天下”<sup>②</sup>，并在道观内广建《道德经》石幢。这是用官方范本来统一经文，既方便道士修习，又为其政治统治服务。

另外，部分道家著作也成为道教教育的内容。隋朝时，道教讲经“以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属”<sup>③</sup>。明确把《老子》、《庄子》奉为道教教育的内容。唐朝时《老子》被尊为“上经”，《庄子》、《文子》、《列子》、《庚桑子》也分别被尊为《南华真经》、《通玄真

① 李养正：《道教概说》，中华书局，1989，第137页。

② 《旧唐书·玄宗本纪下》。

③ 《隋书·经籍志四》。

经》、《冲虚真经》、《洞虚真经》<sup>①</sup>。并且把《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》作为崇玄馆中的主要修习内容，也是“道举”的必考科目。

### 三 道教教育的地位显著提高

“道教经过南北朝的改造之后，日益为封建统治服务的上层化的道派力量得到发展，民间道教的活动便逐渐衰落”<sup>②</sup>。因此隋唐时期道教教育也不可避免地带有官方化、上层化的色彩，其地位也相应地得到提高。

#### （一）老子、后继者及其著作受到了加封与神化

唐高祖李渊与老子拉上祖亲之后，老子的地位日渐提高。唐高宗于乾封元年（公元666年）三月“追号曰太上玄元皇帝”<sup>③</sup>；唐玄宗于天宝二年（公元743年）正月十五日“追尊玄元皇帝为大圣祖玄元皇帝”<sup>④</sup>，于天宝八载（公元749年）六月十五日“册圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝”<sup>⑤</sup>，于天宝十三载二月七日（公元754年）“上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇帝”<sup>⑥</sup>。唐朝皇帝还大建玄元皇帝庙<sup>⑦</sup>，亲往谒拜，制作玄元皇帝图像<sup>⑧</sup>，分布天下，并为玄元皇帝的父母也加封

① 《旧唐书·礼仪志四》；而《唐会要》卷77《贡举下》载：《庚桑子》被尊为《洞灵真经》。

② 卿希泰主编《中国道教史》，第2册，四川人民出版社，1996，第24页。

③ 《旧唐书·高宗本纪》；《唐会要》卷50《尊崇道教》。

④ 《旧唐书·玄宗本纪下》；《唐会要》卷50《尊崇道教》。

⑤ 《旧唐书·玄宗本纪下》；《唐会要》卷50《尊崇道教》载：（天宝）八载六月十五日，加号为“大圣祖大道玄元皇帝”。

⑥ 《旧唐书·玄宗本纪下》；《唐会要》卷50《尊崇道教》载：（天宝）十三载二月七日，加号“大圣高上大道金阙玄元皇帝”。

⑦ 《册府元龟》卷53载：“（开元十年正月）诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。”“（开元二十八年）五月，帝谓宰臣曰：‘朕在藩邸有宅在积善里东南隅，宜于此地置玄元皇帝庙及崇玄学。’”《旧唐书·玄宗本纪》载：“（开元十九年）五月壬戌，五岳各置老君庙。”《唐会要》卷50《杂记》载：“……因敕五岳各置真君祠一所。”《旧唐书·礼仪志》载：“（开元二十九年）正月己丑，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。”

⑧ 《唐大诏令集》卷113《玄元皇帝降临制》载：“宜令所司，即写真容，分送诸道采访使，令当道州转送开元观安置，所在道士女冠等，皆具威仪法事迎候，像到七日夜，设斋行道，仍各赐钱，用充斋庆之费。……”《唐会要》卷50《杂记》载：“（开元）二十九年九月七日敕：‘诸道真容，近令每州于开元观安置，其当州及京兆、河南、太原等诸府有观处，亦各令本州府写貌，分送安置。’天宝三载三月，两京及天下诸郡，于开元观、开元寺以金铜铸玄宗等身、天尊及佛各一躯。”《册府元龟》卷54《帝王部·尚黄老二》载：“（天宝）三载三月，两京及天下诸郡于开元观开元寺以金铜铸帝等身、天尊及佛各一。”（转下页注）

置庙<sup>①</sup>。而且玄宗于天宝元年二月二十日敕：“古今人表，玄元皇帝升入上圣。自今已后，每有荐新，先献玄元皇帝庙。其缘告享所奏乐，宜令所司详定奏闻，并差宗正寺一员及差户洒扫。”<sup>②</sup>玄宗于开元二十五年（公元737年）十月二十七日敕：“诸州玄元皇帝庙，自今已后，每年二月降生日，宜准西部都福唐观，一例设斋。”<sup>③</sup>武宗则以二月十五日为“玄元皇帝降诞日。……宜改为降圣节，休假百官，庶表貽谋之庆，以申严敬之诚”<sup>④</sup>。从此正式规定了纪念老君诞辰的节日。老子的尊号级级上升，地位也至贵至尊。之后，他的后继者庄子、文子、列子、庚桑子分别被封为“南华真人”、“通玄真人”、“冲虚真人”、“洞虚真人”<sup>⑤</sup>，也一跃跻身神仙之列。

他们的著作也备受重视。唐高宗李治规定尊《道德经》为“上经”，令王公百僚皆习，“贡举人皆须兼通”<sup>⑥</sup>。玄宗时，改“《庄子》为《南华真经》、《文子》为《通玄真经》、《列子》为《冲虚真经》、《庚桑子》为《洞虚真经》”。并且，把《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》作为“道举”的必考科目。

## （二）道士、女冠的待遇很高

隋唐时期，尤其是唐朝，道士女冠享有优厚的待遇。皇帝常常征召、重

---

（接上页注⑧）《旧唐书·玄宗本纪下》也载：“（天宝三载夏四月）敕两京、天下州郡取官物铸金铜天尊及佛各一躯，送开元观、开元寺。”《唐会要》卷50《尊崇道教》载：“（会昌）五年十一月，东都留守奏：‘太微宫毕，玄元馆真容即欲移就，玄元真像便合从迁。伏以圣祖尊崇，严奉须备，移动之日，宜择良辰。伏乞天恩，降敕有司择日。’”（会昌）六年十月，中书门下奏：‘东都新置太微宫初成，玄元皇帝玉圣容，玄宗、肃宗玉真容，今已就位，望差右散骑常侍裴泰章充使荐献。’从之。”而且《唐大诏令集》卷9《天宝八载册尊号敕》和《唐会要》卷50《杂记》中还载：“文宣王与圣祖同时，俱为教首，虽考言比德，理在难明，而问礼序经，迹亲授受。思广在三之义，用崇德一之尊，宜于太清、太微宫圣祖前，更立文宣王遗（道）像，与四真人列侍左右。”从这里可以看出，唐政府给予了玄元皇帝多高的地位和尊严。

- ① 《唐会要》卷50《杂记》载：“（天宝）二年三月二十八日，上亲祠玄元皇帝庙，追尊玄元皇帝父周上御史大夫，复追尊为先天太上皇，母益寿氏号先天太后。”
- ② 《唐会要》卷50《尊崇道教》。
- ③ 《唐会要》卷50《杂记》。
- ④ 《唐会要》卷50《尊崇道教》；《旧唐书·武宗本纪》也载：“敕二月十五日玄元皇帝生日宜为降圣节，休假一日。”《册府元龟》卷54《帝王部·尚黄老二》载：“（武宗）敕三月十五日玄元皇帝降生日，宜为降圣节休假一日。”
- ⑤ 《旧唐书·礼仪志四》；《唐会要》卷50《杂记》载，尊庚桑子为“洞灵真人”。
- ⑥ 《旧唐书·礼仪志四》载：“仪凤三年五月诏：‘自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。’”

用道士，或共商玄理，或亲受法箓，或尊其为师，或赐以高官厚禄。

隋文帝重用道士张宾、焦子顺，授焦子顺为“天府柱国”，每遇军国大政都要向他咨询后才肯定夺，并为其在皇宫附近修筑“五通观”；隋炀帝对道士徐则、宋玉泉、孔道茂等都深加敬重<sup>①</sup>，并召见王远知于涿郡临朔宫，不惜帝王之尊，向他“亲执弟子礼”，封为代王越师，又“敕都城起玉清玄坛以处之”<sup>②</sup>。将道士薛颐“引入内道场，函令章醮”<sup>③</sup>。将道士马贲“引入玉清观，每加恩礼”<sup>④</sup>。由此可见，隋朝道士的地位比较高。

唐朝更加明确地规定了道士的社会地位和政治地位。唐高祖于武德八年（公元625年）颁布《先老后释诏》：“老教孔教，此土先宗，释教后兴，宜崇客礼。令老先、次孔、末后释。”<sup>⑤</sup>这样，明确规定道教在儒释之上，位居三教之首。贞观十一年（公元637年），唐太宗诏令“至于称谓，其道士女冠可在僧尼之前”<sup>⑥</sup>。又一次明确宣布道教居于佛教之上。高宗李治敕令道士自今宜隶宗正寺，班次诸王之次。唐代的宗正寺是管理皇室宗族事务的机构，以道士隶宗正寺，就等于确认道士女冠为其本家，可见道士地位之显赫。唐玄宗于开元二十五年（公元737年）又重申“道士女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校”<sup>⑦</sup>。还在中央官制的设置中，于宗正寺内置崇玄署，专职掌管道教事务，把道教抬高到皇家宗教地位，道士女冠可以享受皇室特权。此外，道士女冠还取得了犯法不依俗制处罚的特权，开元二十九年（公元741年）以后，“道士……女冠等有犯，望准道格处分，所由州县官不得擅行决罚。如有违越，请依法科罪，仍书中下考”<sup>⑧</sup>。

#### 四 道教教育机构逐渐完善

##### （一）道教教育纳入科举体系

唐高宗上元二年（公元675年），加试贡举《老子》策，明经二条，进

- 
- ① 《隋书·隐逸·徐则传》载：“时有建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等，亦行辟谷，以松水自给，皆为炀帝所重。”
- ② 《旧唐书·隐逸·王远知传》。
- ③ 《旧唐书·方伎·薛颐传》。
- ④ 《册府元龟》卷822《总录部·尚黄老》。
- ⑤ 《续高僧传·释慧乘传》。
- ⑥ 《唐大诏令集》卷113《道士女冠在僧尼之上诏》。
- ⑦ 《唐会要》卷49《僧尼所隶》。
- ⑧ 《唐会要》卷50《尊崇道教》。



士三条<sup>①</sup>。中宗神龙元年（公元705年）令天下贡举之士兼习《道德经》。道教教育真正在科举制中占有一席之地，始于唐玄宗在位期间。

唐玄宗于开元二十一年（公元733年）令“贡举人减《尚书》、《论语》两策，加试《老子》策”<sup>②</sup>。开元二十九年（公元741年）“始置崇玄学，习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》，亦曰道举。其生，京、都各百人……举送、课试如明经”<sup>③</sup>。天宝二年（公元743年）又“改崇玄学曰崇玄馆，博士曰学士，助教曰直学士，置大学士一人……”<sup>④</sup>

唐玄宗设置崇玄馆，规定道举，以《老子》、《庄子》策试生员，正式把道教教育纳入科举体系，并通过一系列措施，使这一套制度日趋完善，为唐代大崇道教培养了许多人才。

## （二）道教宫观日益增多，并且颇具规模

道教宫观是进行道教教育活动的固定场所，也是最主要的道教教育场所。隋唐时期，道士女冠的日益增多，统治阶级的大力崇道，都促进着道教宫观的发展。

隋朝统治者十分关注、支持道观的修建。隋文帝在都城内造观36所，又设立了玄都观、至真观、清虚观、清都观、三洞观、会圣观，而且还修复周至县的老子庙，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙。隋炀帝则在宫内建玄靖殿，设置道场，迁都洛阳时，又在城内建造宫观24所。

唐朝统治者更加大兴土木，建造宫观，甚至还为道观书额。唐太宗为当时著名道士建造的道观有：太平观、紫府观、衡岳观、西华观、华阳观、仙宫观等，为其始祖李老君“修老君庙于亳州，宣尼庙于兖州”<sup>⑤</sup>。高宗于乾封元年（公元666年）正月下令“天下诸州皆普遍置观一所”<sup>⑥</sup>。永淳二年（公元683年）“仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所”<sup>⑦</sup>。据此我们可以略窥当时道观之多。在这些道观中比较著名的有：昊天观、东明观、紫云观、仙鹤观、万岁观等。中宗即位，改元景龙，“敕天

① 《新唐书·选举志上》。

② 《旧唐书·玄宗本纪上》。《册府元龟》卷53《帝王部·尚黄老一》载为：“（开元）二十年正月……每年贡举人量减《尚书》论策一两条，准数又加《老子》策。”

③ 《新唐书·选举志上》。

④ 《新唐书·百官志三》。

⑤ 《旧唐书·太宗本纪下》。

⑥ 《旧唐书·高宗本纪下》。

⑦ 《全唐文》卷13《改元宏道大赦诏》，第1册，第162页。

下诸州各置一观，并以景龙为额，二年改中兴观，三年改为龙兴观，其度人依故事”<sup>①</sup>。睿宗在位虽仅三年，但也大兴土木，为二公主建造金仙观、玉真观。唐玄宗则于开元十年（公元722年）诏令“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”<sup>②</sup>，后又于天宝元年（公元742年）九月，令“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫”，天宝二年（公元743年）三月，又改“西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”<sup>③</sup>。代宗于大历十三年（公元778年）“新作乾元观”<sup>④</sup>；德宗于贞元三年（公元787年）“作玄英观于大明宫北垣”<sup>⑤</sup>；宪宗于元和八年（公元813年）派人修兴唐观<sup>⑥</sup>；武宗于会昌三年（公元843年）“筑望仙观于禁中”，于会昌五年（公元845年）“造望仙台于南郊”<sup>⑦</sup>。

这一时期的道观不仅数量众多，而且建造精美，颇具规模。如当时的东明观、金仙观、玉真观就是长安最宏伟的建筑。尤其是为老君设立的道宫，庄重典雅，华丽非凡、弥漫着仙家气象。诗人杜甫曾作诗——《东日洛城北谒玄元皇帝庙》来描述：“碧瓦初寒外，金茎一气旁。山河扶绣户，日月近雕梁。仙李盘根大，猗兰奕叶光。……翠柏深留景，红莉回得霜。风筝吹玉柱，露井冻银床。”<sup>⑧</sup>可见当时道宫的规模之大。

整个隋唐时代，在统治阶级的扶持之下，道教宫观数量迅速增多，几乎遍布全国。《新唐书》和《唐六典》均载：“凡天下观总一千六百八十七所”，张泽洪先生认为：《新唐书》的道观数源于《唐六典》，而“《唐六典》题为唐玄宗御撰，成书于开元二十六年（738年），由此可知《唐六典》的1687所道观是开元年间的统计数字。而我们知道，天宝年间道观数

① 《犹龙传》卷5。

② 《册府元龟》卷53《帝王部·尚黄老一》。

③ 《旧唐书·玄宗本纪下》。《唐会要》卷50《尊崇道教》也载有此事。同时《唐会要》卷50《尊崇道教》还载：（天宝）四载四月十七日敕：“比太清宫行事官皆具冕服，及奏乐未易旧名，并告献之时仍称策祝。既非事生之礼，皆从降神之仪，且真俗殊伦，幽明异数，理有非便，亦在从宜。自今已后，每太清宫行礼官，宜改用朝服，兼听祝版，改为青词于纸上。其告献辞及新奏乐章，朕当别自修撰，仍令所司具仪注奏闻。”“会昌元年二月十五日敕：‘……今太清宫荐告皆用朝谒之仪。’”

④ 《册府元龟》卷54《帝王部·尚黄老二》。

⑤ 《旧唐书·德宗本纪》。

⑥ 《册府元龟》卷54《帝王部·尚黄老二》。

⑦ 《旧唐书·武宗本纪》。

⑧ 《全唐诗》卷224，第7册，中华书局，1960，第2387页。

还有发展，仅长安的43所道观，就有8所建于天宝年间。”<sup>①</sup>而杜光庭于唐僖宗中和四年（公元884年）记：“（唐代）所造宫观约一千九百余所。”<sup>②</sup>杜光庭是唐末五代的道教学者，他记载的数据应该更加接近于当时的真实情况。而正是在这些宫观中，道士们从事着道教教育事业。宫观的日益增多，一方面促进着道教教育事业的发展，另一方面，也标志着道教教育的兴盛。

## 五 道教教育流传海外

随着道教教育的日趋兴盛，统治阶级积极向邻国传播道教及其经典。“自六朝唐宋时代，道教已传播于海外，其最显著者为朝鲜与日本”<sup>③</sup>。

唐高祖于武德七年（公元624年）“遣刑部尚书沈叔安携天尊像赠高丽，并令道士前往讲《道德经》，其王及道俗观听者数千人”<sup>④</sup>。贞观十六年（公元642年）“高丽遣使来愿学道教，太宗遣叙达等道士8人前往”<sup>⑤</sup>。开元二十六年（公元738年）唐玄宗又遣“唐使携老子《道德经》赠新罗”<sup>⑥</sup>。这是道教教育向朝鲜的流传。

道教传入日本后，“自修之人益多”，“而朝廷亦讲《庄子》”<sup>⑦</sup>，至于神仙之术，也为日本人所知，傅勤家先生著《中国道教史》云：

弘法大师于延历十六年（七九七）著《三教指挥》，借虚亡隐士之口，述道教曰：“百术黄精，松脂谷实之类，以除内病，蓬矢苇戟神符咒禁之族，以防外难，呼吸时候，缓急随节，扣天门以饮醴泉，掘地府以服玉石，草芝肉芝，以慰朝饥，伏苓咸喜，以充夕惫……又有白金黄金，乾坤至精，神丹炼丹，药中灵物，服饵有方，合造有术，一家得成，合门凌空，一铢才服，白日升汉。”<sup>⑧</sup>

日本人对于道教的认识和理解已经如此深刻，可见道教教育在日本已经广泛

① 张泽洪：《唐代道教规模辨析》，《宗教学研究》1997年第1期。

② 《历代崇道记》。

③ 傅勤家著《中国道教史》，商务印书馆，1937，1998年影印第1版，第179页。

④ 《旧唐书·东夷·高丽传》。

⑤ 卿希泰主编《中国道教史》，第2册，四川人民出版社，1996，第824页。

⑥ 卿希泰主编《中国道教史》，第2册，四川人民出版社，1996，第835页。

⑦ 傅勤家著《中国道教史》，商务印书馆，1937，1998年影印第1版，第193页。

⑧ 傅勤家著《中国道教史》，商务印书馆，1937，1998年影印第1版，第193页。

流传了，就连日本最高统治者“天皇”这一称谓也与道教相关。

日本津田左吉《天皇考》云：天皇两字，乃汉语。国语（日本語）所无，国语称スメラミコト，此字旧但译为命（意为御言），不译为天皇。称天皇自隋代推古始（见《东洋学报》第十卷）。此说与《日本史》推古致隋帝书自称“东天皇”，及《隋书》纪日本王自称日出处天子相合。其用之名称，实本于道经。<sup>①</sup>

这又恰恰与隋朝开国年号“开皇”取材于道教有着异曲同工之理。隋朝年号开皇“与《灵宝经》之开皇年相合”<sup>②</sup>，“似元皇君号开皇元年，隋家亦象号开皇元年是也”<sup>③</sup>。可见“开皇”年号具有道教神学的象征意义，可以说这本身就是一种社会教化的行为，也可以说是一种广义上的教育活动。日本“天皇”之称谓大约也具有这样的意义。

唐统治者还意欲把道教、道教教育介绍到西域各国。唐太宗晚年，在支持玄奘翻译佛经的同时，也“命玄奘法师与道士蔡晃、成玄英等共三十余人集五通观翻《老子》五千文为梵言”<sup>④</sup>。只可惜这一工作未能完成。

隋唐时期，道教教育已流传海外，一方面标志着中国道教教育的兴盛发展，另一方面也加强了中国与周边邻国的友好往来。

## 第二节 隋唐道教教育兴盛的原因

隋唐时期道教教育的兴盛，与统治者对道教的扶持和利用密切相关。统治者扶持道教不外乎两个方面的目的，一是维护其统治，二是对道教的迷信，或者说统治者的享乐需要。

### 一 道士参与政治斗争，为道教教育的兴盛赢得了政治条件

经过魏晋南北朝的改造，隋唐时期的道教呈现出官方化、上层化的趋势。而且部分道士出身于名门大族，“或因时代风云变幻，或突遭不幸，家

① 傅勤家著《中国道教史》，商务印书馆，1937，1998年影印第1版，第191页。

② 《隋书·王劭传》。

③ 《三洞珠囊》卷8。

④ 参见《续高僧传·释玄奘传》。

道中落，漂泊无依，遁入道教以寻找安慰；或因家族本有信道传统，遂出家为道士等等”<sup>①</sup>。这部分道士本来就熟谙政治，虽然脱俗归真，但仍不能忘记那些名教世务。他们依靠敏锐的洞察力，通过制图作谶，寻找适宜的政治靠山，积极参与政治斗争，在改朝换代的过程中起了推波助澜的作用。如道士张宾、焦子顺、董子华三人，本来受北周统治者的重用，但眼看北周大势已去，他们便转向投靠即将夺取政权的杨坚，并密告符命“公当为天子，善自爱”<sup>②</sup>。杨坚建立隋朝后，封张宾为华州刺使、子顺为开府、子华为上仪同。道士王远知颇受炀帝之宠，炀帝不惜帝王之尊，曾向他亲执弟子之礼，并下令于京师置玉清玄坛以处之，但在隋末他还是向李渊密告符命。李渊起兵之后，道士们不仅为他制图作谶、密告符命，而且还给以经济上的资助，甚至有些道士直接参加起义队伍。岐晖就“尽以观中资粮给其军”，李渊兵至蒲津关时，“乃改名为平定以应之，仍发道士八十余人向关应接”<sup>③</sup>。及至李渊登基后，封王远知为朝散大夫，赐金缕霞帔，授岐晖为紫金光禄大夫，已下80名道士为银青光禄大夫。贞观十一年（公元637年），《道士女冠在僧尼之上诏》中还说：“天下大定，亦赖无为之功，宜有改张，阐兹玄化。”<sup>④</sup>在此，太宗充分肯定了道教及其思想在“天下大定”中所起的作用。

这些道士们积极参与政治斗争的结果，不仅在政治上如愿以偿，得到高官厚禄，而且也直接导致新统治者尊崇道教。隋朝的两代皇帝都礼遇道士，积极关注道观建设和道徒的发展，这无疑为道教教育的发展提供了有利条件。李唐统治者更甚之，不仅大立道观，谒祠礼拜，增度道士，而且尊道教教主李耳为其始祖，大上封号，使道教位居三教之首，礼遇道士和女冠，大力倡道教学说和道教教育，设博士助教教授道教经典，令天下士人皆读《老子》，科举考试加试《老子》，并置崇玄馆与道举，给道士高官厚禄，广修《道藏》等。正是在这种历史背景下，道教教育逐渐出现了空前兴盛的局面。“统治者的崇道活动乃是道教发展的重要标志”<sup>⑤</sup>。我们也可以这么说，统治者的崇道活动也是道教教育兴盛发展的重要条件。

① 卿希泰：《中国道教史》，第2册，四川人民出版社，1996，第137页。

② 《隋书·来和传》。

③ 《混元圣记》卷8。

④ 《唐大诏令集》卷113。

⑤ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，第479页。

## 二 道教教育提供了一些治国思想

道教在很大程度上吸收了道家思想。老子的《道德经》一书中包含有清静去奢、自然无为的哲学思想，经过道教徒的神化和改造之后，逐渐演绎为南面君人之术、经世治国之理。道教教育包含了这些内容，正好能为统治阶级所利用，于是他们大力发展道教教育，以维护其统治。唐太宗承隋末大乱之余，坚持清静无为的指导方针，守静、尚俭、去奢、垂拱而化，按照无为之大道行事，最终形成了历史上著名的“贞观之治”盛世局面。睿宗曾召见司马承祯，并请教治国之理：

帝曰：“理身无为则清高矣。理国无为如何？”对曰：“国犹身也。老子曰：‘游心于澹，含气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’易曰：‘圣人者，于天地合其德。’是知天不言而信，无为而成，无为之旨理，理国之道也。”<sup>①</sup>

睿宗对此深加赞赏，并以此作为自己的治国之要。唐玄宗则在“听政之暇，常读《道德经》、文、列、庄子”等书，认为这些书“文约而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身”。并且身体力行，“敦崇其教以左右人子也！”<sup>②</sup>为了使大臣深入学习和理解《道德经》，他经常组织群臣讲论《老》、《易》，亲注《道德经》，大力宣扬“无为而治”的理论，并且设崇玄学以培养大量的道教人才。

## 三 道教教育的部分内容迎合了统治者的享乐需要

道教教育之所以能兴盛发展，既与道教教育的内容本身有关，也与统治者对道教的迷信有关。道教教育的最高目标是长生成仙，统治者虽然享尽了人间欢娱，但他们并不满足，还幻想能够长生不死。因此，道教教育中长生成仙的内容对统治者具有很大的吸引力。隋炀帝曾在洛阳西苑挖湖修造蓬莱、方丈、瀛洲三座假神山，诏见擅长辟谷术的徐则，还令道士为其大炼丹药：

<sup>①</sup> 《旧唐书·隐逸·司马承祯传》。

<sup>②</sup> 《唐大诏令集》卷106《亲试四子举人敕》。

炀帝大业八年（公元612年）。初，嵩高道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品，常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿高太石深百尺数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以“无石胆、石髓，若得童男童女胆髓各三斛六斗，可以代之。”帝怒，锁诣涿郡，斩之。<sup>①</sup>

可见隋炀帝为求长生，不惜耗费巨万，役使童男童女，真可谓荒谬无比。唐朝的历代皇帝，多数迷信神仙方药。前期的太宗、高宗、玄宗都不惜兴师动众、浪费人力物力而大炼长生丹药；后期最典型的是武宗，建造望仙观、降真台，做着与神仙相会的美梦，同时令道士赵归真炼丹采药。甚至连大肆佞佛的武则天，也因迷信长生成仙而广泛征引道士与通丹药者炼丹药。在唐朝，一心幻想长生成仙，却因服食丹药中毒致死的皇帝就有太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等，臣下有杜伏威、李道古、李抱真等。我们足可看出道教教育中长生成仙的内容对统治者的巨大吸引力。

#### 四 隋唐时期具备了道教教育兴盛发展的经济条件

出于政治利益的需要，统治者大力发展道教和道教教育事业，这就必须供养一批道士女冠，并为他们修建宫观，赐田地米帛。部分公卿士庶与亲王贵族或施舍园林田宅，或舍宅为观。隋唐历代皇帝为了祈福禳灾，令道士斋醮祈祷或做道场；为了求得长生，又力倡炼丹采药，常常耗资巨万，这一切都必须以社会经济的繁荣发展为基础。隋唐时期的政治稳定，社会经济取得了充分发展，唐朝出现了贞观、开元的盛世景象。杜甫在《忆昔》诗中这样描写：“忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廩俱丰实。九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。齐纨鲁缟车班班，男耕女桑不相失。”

总之，隋唐时期的社会经济的繁荣发展，为道教教育的兴盛提供了坚实的物质基础。

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷181。

## 第二章

# 孙思邈的医学教育思想

孙思邈，生卒年迄无定论。有些学者认为他生于公元 541 年（西魏文帝大统七年），卒于公元 682 年（唐高宗永淳元年）。大体上可以肯定他活动于隋代和唐代，历经隋文帝、隋炀帝、唐高祖、唐太宗、唐高宗等几个皇帝。京兆华原（今陕西省耀县）人，是隋唐时期著名的道教学者和医药学家，“善谈老、庄及百家之说”<sup>①</sup>，“于阴阳、推步、医药无不善”<sup>②</sup>。因其“幼遭风冷，屡造医门，汤药之资，罄尽家产”<sup>③</sup>，所以成年之后不慕高位、淡泊名利，长期潜心钻研医学理论，达到了很高的造诣。隋文帝、唐太宗、高宗屡次召孙思邈于京师，并欲授以高官厚禄，屡次固辞不受。他被后人尊为“药王”，而且被宋徽宗追封为“妙应真人”。一生著述颇丰，不仅自注《老子》、《庄子》，而且在总结医学前人优秀成果的基础上，结合自己的临床实践，撰写成医学巨著《备急千金要方》、《千金翼方》，另外还有《福寿论》、《会三教论》、《养生篇》、《四季行工养生歌》、《存神炼气铭》、《摄生论》、《保生铭》、《养性杂录》、《枕中记》、《神仙修养法》、《龙虎论》、《烧炼秘诀》、《黄帝神造经》、《医家要妙》、《千金养生论》、《太清丹经要诀》、《枕中素书》等，其中许多已经亡佚。这些著作中所蕴藏的医学、养生教育思想非常丰富，在中华传统医学史上占有重要的历史地位。

---

① 《旧唐书·方伎·孙思邈传》。

② 《新唐书·隐逸·孙思邈传》。

③ 《孙真人备急千金要方·序》。（原名《备急千金要方》，共 30 卷，收入明《正统道藏》时被称为《孙真人备急千金要方》，共 93 卷。二者卷数有差，但经核实发现二者内容完全一致，只是各卷界限不一（文中以明《正统道藏》中的卷目为准）。



## 第一节 医学哲学观点

孙思邈认为世界是唯物的，万物是运动的。

清浊剖判，上下攸分，三才肇基，五行倣落，万物淳朴，无得而称。<sup>①</sup>

吾闻善言天者，必质于人；善言人者，亦本之于天。天有四时五行，寒暑迭代，其转运也，和而为雨，怒而为风，凝而为霜雪，张而为虹霓，此天地之常数也。人有四肢五脏，一觉一寐，呼吸吐纳，精气往来，流而为荣卫，彰而为气色，发而为音声，此人之常数也。阳用其形，阴用其精，天人之所同也。<sup>②</sup>

天地万物在相互制约、相互联系的状态下无休止地运动着。自然界四时五行、风雨寒暑的变化，具有“天地之常数”，即自然规律；而人的气色、声音、体质强弱等是由于人体内脏器官的运行所致，也具有“人之常数”，即规律性，这与自然规律一样，是不以人的意志为转移的，而且都是阴阳互动的结果。天若失其常数，会发生种种自然灾害，“五纬盈缩，星辰错行，日月薄蚀，彗星飞流”，甚至会出现“寒暑不时”、“石立土踊”、“山崩土陷”、“奔风暴雨”、“川渚竭涸”等情况；人若失其常数，就会产生种种疾病，“蒸则生热，否则生寒，结而为瘤赘，奔而为喘乏，竭而为焦枯，诊发乎面，变动乎形”。<sup>③</sup> 既然自然灾害、各种疾病都是由于客观规律遭到破坏所致，因而对病人要用良医的药物和针剂而补救，对自然灾害则要从人事出发，采取合理的措施和正确的方法来解决。在唐代道教、佛教思想浓厚的氛围中，孙思邈却运用唯物主义的观点来认识宇宙、认识世界、认识人类，这与其多年从事医学教育和实践是分不开的。

① 《孙真人备急千金要方·序》。

② 《旧唐书·方伎·孙思邈传》。

③ 《旧唐书·方伎·孙思邈传》。

## 第二节 医师应具备的素质

从道教教育的角度出发,孙思邈主张贵人、贵生。“夫二仪之内,阴阳之中,唯人最贵”<sup>①</sup>。“天地之性,惟人为贵,人之所贵,莫贵于生”<sup>②</sup>。正是在这种思想的指导之下,他指出:“人命至重,有贵千金,一方济之,德逾于此,故以为名也。”<sup>③</sup>这即是其书得名的原因,也反映了孙思邈把人的生命价值放在医学的最高地位、对人的生命健康高度负责的医学态度。人命关天,贵于千金,而世人不懂医术,及至生病患疾,便“将至贵之重器,委付庸医,恣其所措”,结果“束手受败”、拱手待毙<sup>④</sup>。因此,孙思邈主张医师应该具备一定的素质。

### 一 要有医德

孙思邈认为,医生必须具备一定的职业道德。

首先,医生要有大慈恻隐之心,视病人如至亲。

凡大医治病,必当安神定志,无欲无求,先发大慈恻隐之心,誓愿普救含灵之苦。若有疾厄来求,救者不得问其贵贱贫富、长幼妍媸、怨亲善友、华夷愚智,普同一等,皆如至亲之想。亦不得瞻前顾后,自虑吉凶,护惜生命。见彼苦恼,若己有之深心凄怆,勿避峻嶒,昼夜寒暑,饥渴疲劳,一心赴救,无作工夫形迹之心,如此可为苍生大医,反此则是含灵巨贼。<sup>⑤</sup>

孙思邈从道教的角度出发,指出医务工作人员应当无欲无求;全力救人,对病人一视同仁,怀有高度的同情心和责任感。只有具备不图名利的品德、自我牺牲的精神、全心全意为病人着想的工作态度,才配作“苍生大医”。孙思邈不仅这样要求其他医务人员,他自己也是这样身体力行的,

① 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

② 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

③ 《孙真人备急千金要方·序》。

④ 《孙真人备急千金要方·序》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

以道教“损己救穷”、“慈心万物”的戒律来要求自己，不避污秽脏臭、不怕传染、不求名利，一心只为病人着想。“其有患疮痍下痢，臭秽不可瞻视，人所恶见者，但发惭愧凄怜忧恤之意，不得起一念蒂芥之心，是吾之志也”<sup>①</sup>。

其次，医生要有一定的医学修养，诊病时要一丝不苟，纤毫勿失。

今病有内同而外异，亦有内异而外同，故五脏六腑之盈虚，血脉荣卫之通塞，固非耳目之所察，先诊候以审之，而寸口关尺有浮沉弦紊之乱，俞穴流注有高下浅深之差，肌肤筋骨有厚薄刚柔之异，唯用心精微者，始可与言兹矣。<sup>②</sup>

虽说病宜速救，但疾病是一种十分复杂的现象，医生必须临事不惑、一丝不苟、详察形候、纤毫勿失，做到“处判针药，无得参差”，倘于性命之事而草率行事，“自逞俊快，邀射名誉，甚不仁矣”<sup>③</sup>。这是具有责任心的医生所深恶痛绝的。

复次，医生要注重仪表，不得贪图钱财欢娱。

夫大医之体，欲得澄神内视，望之俨然，宽裕汪汪，不皎不昧。……又到病家，纵绮罗满目，勿左右顾盼，丝竹凑耳，无得似有所娱，珍馐迭荐，食如无味，醯醢兼陈，看有若无。所以尔者，夫一人向隅，满堂不乐，而况病人苦楚不遑斯须。而医者安然欢娱，傲然自得，兹乃人神之所共耻，至人之所不为，斯盖医之本意也。

……

医人不得恃己所长，专心经略财物，但作救苦之心于冥运道中。……又不得以彼富贵，处以珍贵之药，令彼难求自炫功。<sup>④</sup>

孙思邈认为，医生的言谈举止会给病人带来一定的影响，所以医生必须以治

① 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

② 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

病救人为急务，不得贪图财物，不得安然欢娱，“不得欢语调笑，谈谑喧哗、道说是非，议论人物，炫耀名声，訾毁诸医，自矜己德”<sup>①</sup>。不得故意用“贵价难得”之药，使得病家“比行求之，转以失时”<sup>②</sup>，而应当以贱代贵、简易实用。

## 二 要谦虚博学

医学（尤其是中医学）是一门既涉及自然科学，又涉及社会科学的一门综合学科。孙思邈主张，要想成为一名造诣很深的“苍生大医”，就必须涉猎群书、博极医源、精勤不倦、虚心学习。

首先，要精读、熟读前代的医学理论。

凡欲为大医，必须谙素问、甲乙、黄帝针经、明堂流注、十二经脉、三部九候、五脏六腑、表里孔穴、本草药对；张仲景、王叔和、阮河南、范东阳、张苗、靳邵等诸部经方，又须妙解阴阳禄命，诸家相法，及灼龟五兆，六周六壬，并须精熟，如此乃得为大医。<sup>③</sup>

阅读这些前辈的理论著作，可以使自己吸收前人的经验和成果，再结合自己的医学实践经验，加以融会贯通、灵活运用；如果不读这些理论著作，就如“无目夜游，动致颠殒”<sup>④</sup>。

其次，要博览经史子集及哲学著作。

若不读五经，不知有仁义之道；不读三史，不知有古今之事；不读诸子，睹事则不能默而识之；不读内经，则不知有慈悲喜舍之德；不读老庄，不能任真体运，则吉凶拘忌、触涂而生；至于五行休王，七耀天文，并须探赜。<sup>⑤</sup>

在掌握医学理论的同时，博览经史子集、掌握《周易》、《内经》、《老子》、

① 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

② 《孙真人备急千金要方》卷32《伤寒·伤寒杂治第十》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医习业第一》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医习业第一》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医习业第一》。

《庄子》等哲学理论，甚至还要探索四时五行、天文地理，这样才能触类旁通、无所滞碍，真正掌握精湛的医学技术。孙思邈似乎已经注意到了边缘学科、相关学科的重要性，这是有一定科学道理的。

再次，要谦虚勤学。学习就是一个从不知到知的过程，只有勤学不倦，才能不断学到新东西、开拓新领域。孙思邈以救疾济危为务，先后深入太白山、终南山、峨眉山等深山老林中采集药物，广泛搜集民间的单方、验方、偏方等，凭借其高深的职业道德和医学造诣，解决了许多疑难病症，并提出了许多新问题和新方法，在当时可谓颇有声誉。但是倘若遇到“一事长于己者”，他仍然会“不远千里，伏膺取决”<sup>①</sup>。孙思邈正是依靠这种不耻下问、勤求古今、持之以恒的敬业精神，不断地去探索新领域和新方法，“吾初学医，未以为业，有人遭此（狂犬病），将以问吾，吾了不知报答”。之后便锐意学之，经过努力和探索，“一解已来，治者皆愈”<sup>②</sup>。他掌握了相当高的针灸技术和渊博的药物学知识，耗费了十多年的心血之后，编撰成《备急千金要方》，这是一部以道教“人命至重”思想为指导的医学著作；数十年后，他又撰成《千金翼方》，作为对《千金要方》的补充。值得强调的是，他在这两部著作中列出了许多“复方”，或一病而立数方，或一方而治数病，这些“复方”所用之药物大多廉价而易得，这就使人们治病寻药更加方便。孙思邈批判有些医者“炫耀名声，訾毁诸医，自矜己德，偶然治瘥一病，则昂头戴面而有自许之貌，谓天下无双”<sup>③</sup>。“方今医者，学不稽古，识悟非深，各承家技，便为洞达，自负其长，竞称彼短”<sup>④</sup>。更有甚者，“读方三年，便谓天下无病可治，及治病三年，乃知天下无方可用”<sup>⑤</sup>。这些人学识浅薄、道听途说，只能成为世之愚医、庸医，这是“医人之膏肓”“医之深戒”。他告诫后来学者一定要精勤不倦、博极医源，“留心作意，殷勤学之，乃得通晓”<sup>⑥</sup>。千万不要以为粗解一两种方法技巧，就可谓知讫通达。

由此可见，孙思邈要通过教育培养出德术皆优的医生。正如他自己所言

① 《孙真人备急千金要方·序》。

② 《孙真人备急千金要方》卷76《备急·蛇虫毒第二》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

④ 《千金翼方》卷29《禁经上》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷76《备急·蛇虫毒第二》。

“大医精诚”，所谓“精”就是指精湛的医学知识和技能；所谓“诚”就是指高尚的医德修养和认真诚恳的医疗作风。对于医生而言，要“精”“诚”具备，缺一不可，只有具备了高尚的职业道德之后，才能掌握精湛的医疗技能；也只有博极医源，掌握了精湛的医术，才可称为“苍生大医”，可见“诚”是“精”的前提，“精”是“诚”的保障。孙思邈正是凭借他精湛的医术和高尚的医德，为病人排除各种疾病的困扰。

### 第三节 医疗原则

孙思邈认为，引发疾病的原因各不相同，各种疾病的表现也纷繁不一，医生一定要详察病源、仔细分析、对症下药。具体说来，应遵循以下几条原则。

#### 一 重视预防

孙思邈已经认识到，宇宙是一个有机的统一体，人类是宇宙中不可分割的一部分。人体外部的自然环境的变化如：寒、暑、燥、温、风<sup>①</sup>，常常会影响人体的内部变化，甚至导致疾病的发生。“病者，即天地变化之一气也”<sup>②</sup>，“稟性之类，须存摄养，将息失度，百病萌生。故四时代谢，阴阳递兴，此之二气更相击怒，当是时也，必有暴气。……卒然大风、大雾、大寒、大热，若不时避，人忽遇之，此皆人人四体”<sup>③</sup>。经过皮肤，流注经脉之后，便生成疾病。孙思邈认为疾病是可以预防的，如果人们能够顺从自然之道、根据一年四季的自然变化而进行自我调整，使人体内部的变化与外部自然界四时寒暑的变化相一致，“法于阴阳，和于术数”<sup>④</sup>，“能知撙节，与时推移”<sup>⑤</sup>，那么疾病就无所侵袭了。而且，在某种程度上预防重于治疗，所以医生一定要掌握并实行“防患于未然”的原则，要“消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追于既逝之后”<sup>⑥</sup>。“上医医未病之病，中医

① 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

② 《孙真人备急千金要方》卷29《伤寒方·伤寒例第一》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷65《丁肿第一》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷29《伤寒方·伤寒例第一》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

医欲病之病，下医医已病之病”<sup>①</sup>。只有重视预防，并实施有效得力的预防措施，才会降低疾病的发生率。

## 二 注意病人的心理特点

不仅是自然界的寒暑变化会导致疾病的发生，而且人体内部的心理因素和机制的变化也能引起疾病的发生。孙思邈指出：“人无一日不忧喜”，“时有否泰、吉凶、悔吝、苦乐、安危、喜怒、爱憎、存亡、忧畏、关心之虑”，“日有千条，谋生之道；时有万计，乃度一日。”<sup>②</sup> 这些心理活动大概是造化必然之理，但是如果超过一定限度，就会形成“五劳”、“六极”、“七伤”、“七气”等，从而导致疾病发生。

五劳六极七伤虚损，五劳五脏病，六极六腑病，七伤表里受病。五劳者，一曰志劳，二曰思劳，三曰忧劳，四曰心劳，五曰疲劳。六极者，一曰气极，二曰血极，三曰筋极，四曰骨极，五曰体极，六曰精极。七伤者，一曰肝伤善梦，二曰心伤善忘，三曰脾伤善饮，四曰肺伤善痿，五曰肾伤善唾，六曰骨伤善饥，七曰脉伤善嗽。凡远思强虑伤人，忧患悲哀伤人，喜乐过度伤人，忿怒不懈伤人，汲汲所愿伤人，戚戚所患伤人，寒暄失节伤人。故曰五劳六极七伤也，论伤甚众。<sup>③</sup>

七气者，寒气、热气、怒气、恚气、喜气、忧气、愁气。此之为病，皆生积聚，坚牢如杯，心腹绞痛，不能饮食，时去时来，发则欲死。凡寒气状吐逆心满，热气状恍惚眩冒失精，怒气状不可当、热痛上荡心，短气欲绝不得息，慧气状积聚心满、不得饮食，喜气状不可疾行久立，忧气状不可若作、卧不安席，愁气状平故如怒喜忘，四肢肘肿不得举止。<sup>④</sup>

可以看出，一般的疾病存在两种类型：一类是由于人的心理活动的失常或不宣，而对人的五脏机体产生消极影响，从而致病；另一类是由于人的五脏机体受到损伤或发生病变，而对心理活动产生消极的影响，也可致病。可以说人的心理活动与机体的健康状况具有紧密的联系，二者相互影响、相互作

① 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论诊候第四》。

② 《孙真人备急千金要方》卷29《伤寒方·伤寒例第一》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷60《肾脏·补肾第八》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷55《肺脏·积气第五》。

用。因此,医生在治疗疾病时,就必须考虑病人的心理活动及其特点。孙思邈指出,病人的心理活动及特点一般存在以下情况。

### (一) 不信任医师

病人希望尽早康复,迫不及待,“前师处汤,本应数剂乃瘥,而病家服一两剂未效,便谓不验,已更问他师”<sup>①</sup>。“疑师不治病,疑药不服之”<sup>②</sup>。孙思邈认为,针对病人的这种心理特点,医生一方面要讲明病情,使病人明白治病需要一定的过程;另一方面,“后师”要仔细询问“前师”用药情况,“依取其前踪迹以为治”才行,否则,不了解“前师”的治疗状况和程度,“不依次第及不审察”<sup>③</sup>,很难治愈。

### (二) 不急速治疗

孙思邈认为,患病就应积极就医治疗,很多疾病是可以治好的。然而许多人身体稍有不适时,皆不以为然,或“隐忍不治,冀望自瘥”,或“多不解治,皆云日满自瘥”,或“始不早治,或治不主病,或日数以淹困乃告师”,如此耽误时日,致使病势逐渐加重,“须臾之间,以成固疾”<sup>④</sup>,“急者死不旋踵,宽者数日必死”<sup>⑤</sup>。作为医师,应该使病人明白,“五脏未虚,六腑未竭,血脉未乱,精神未散,服药必活;若病已成,可得半愈;病势已过,命将难保”<sup>⑥</sup>。疾病初发,“及在腠理,以时早治,鲜不愈者”,倘若“忍之数日,令病气自在,恣意攻入”,及“邪气入脏,则难可制止”<sup>⑦</sup>。所以身体稍有不佳,就必须急速治疗。

### (三) 不配合医师

有的病人服药之后,“直希药力,不能求己”,甚至对医生的叮嘱也“口顺心违,不受医教”<sup>⑧</sup>,病人怀有这样的心理,疾病就难以痊愈。针对这种情况,医生要帮助病人调整心理状态,使他们能够积极配合治疗,切记“不可一仰医药者也”<sup>⑨</sup>。

① 《孙真人备急千金要方》卷10《少小婴孺方·惊痫第三》。

② 《千金翼方》卷21《万病·耆婆治恶病第三》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷10《少小婴孺方·惊痫第三》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷29《伤寒·伤寒例第一》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷22《风毒脚气·论风毒状第一》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论诊候第四》。

⑦ 《孙真人备急千金要方》卷29《伤寒·伤寒例第一》。

⑧ 《孙真人备急千金要方》卷71《痔漏·恶疾大风第五》。

⑨ 《孙真人备急千金要方》卷71《痔漏·恶疾大风第五》。



#### (四) 盲听盲从

得病之后，自然会有亲朋故旧来探望，其中有些人“曾不经一事，未读一方，自骋了了，诈作明能，谈说异端……”破坏病人的心态，使病人犹豫不定，延误治疗。所以孙思邈告诫人们，得病之后要及时就医、要依方急治，“勿取外人言议，自贻忧悔”。“莫信他言以自误也”。<sup>①</sup> 还有的病人不了解病理和药性，胡乱服药，“见彼得力，我便服之”<sup>②</sup>。结果“药势偏有所助，令人脏气不平”<sup>③</sup>，甚至事与愿违，引发它病。所以医师应该告诉病人，服用药物“当寻性理所宜”，切记“勿妄服药”。<sup>④</sup>

### 三 临事制宜，灵活运用

由于人的心理活动和外部自然环境的变化都能导致疾病的发生，因此在不同的年龄阶段、不同的季节、不同的地域，人所患的疾病也就有所差异。孙思邈主张，医生治病“不得一准方用药”，而要“皆准病用药”<sup>⑤</sup>，要针对具体问题具体分析，要因人、因时、因地制宜，不能以偏概全。

凡用药，皆随土地所宜：江南岭表，其地暑热，其人肌肤薄脆，腠理开疏，用药轻省；关中河北，土地刚燥，其人皮肤坚强，腠理闭塞，用药重复。<sup>⑥</sup>

除此以外，用药还要考虑到病情本身，“实则泻之，虚则补之”<sup>⑦</sup>，“夫疗寒以热药，疗热以寒药，饮食不消以吐下药，鬼疟虫毒以虫毒药，痈肿疮瘤以疮瘤药，风湿以风湿药，风劳气冷，各随其所宜”<sup>⑧</sup>。倘若“盈而益之，虚而损之，通而彻之，塞而痈之，寒而冷之，热而温之”<sup>⑨</sup>，则只能加重其疾，导致死亡。另外，人与人的体质、禀性不尽相同，所以服药剂量也应有所差

① 《孙真人备急千金要方》卷22《风毒脚气·论风毒状第一》。

② 《孙真人备急千金要方》卷82《养性·服食第六》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷29《食治·序论第一》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷29《食治·序论第一》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷53《胃腑·痼冷积热第八》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论治病略例第三》。

⑦ 《孙真人备急千金要方》卷48《脾脏·内极论第四》。

⑧ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论处方第五》。

⑨ 《孙真人备急千金要方》卷1《序例·论大医精诚第二》。

异，要“量人轻重强弱”<sup>①</sup>、年龄大小和病情程度而定，不可一概与之。而且运用针灸法治疗，也应遵循因人、因地、因时而制宜的原则：

河洛关中，土地多寒，儿喜病瘥，其生儿三日，多逆灸以防之；又灸颊以防噤。有噤者，舌下脉急，牙车筋急。其土地寒，皆决舌下去血，灸颊以防噤也。吴蜀地温，无此疾也。古方既传之，而今人不详南北之殊，便按方而用之，是以多害小儿也。<sup>②</sup>

在不同的地域用同一种针灸方法，结果却相差甚远，所以医生一定要具体情况具体分析。而且“凡孔穴在身，皆是脏腑荣卫血脉流通，表里往来各有所主，临时救难，必在详审。人有老少，体有长短，肤有肥瘦，皆须精思商量，准而折之，无得一概，致有差失”<sup>③</sup>。医生进行针灸时，必须熟悉人体的穴位，能够准确地找到具体位置，这就要根据不同地域、不同人体的具体情况仔细斟酌。

#### 第四节 妇人小儿专论

孙思邈特别重视妇人小儿的保健问题。他在《千金翼方》中卷五至卷八专论“妇人”，列出药方 358 首；卷十一专论“小儿”，列出药方 279 首，灸法 22 首；而在《千金要方》中《序例》之后，首论“妇人方”，继而为“少小婴童方”。这在男尊女卑观念根深蒂固的封建社会中是难能可贵的，在道教史上也尚属首次，而且这对妇产科、儿科的独立发展，也有深远的意义。孙思邈如此重视妇人小儿的保健问题，有其充分的理由。

第一，妇人的生理、心理具有特殊性。“若是四时节气为病，虚实冷热为患者，故与丈夫同也……则散在诸卷中，可得而知也。然而女人嗜欲多于丈夫，感病倍于男子，加以慈恋爱憎，嫉妒忧恚，染著坚牢，情不自抑，所以为病根深”。而且“夫妇人之别有方者，以其胎妊生产崩伤之异故也。是以妇人之病，比之于男子十倍难疗”，“孕育者，妇人性命之长务”<sup>④</sup>。由于

① 《孙真人备急千金要方》卷 39《胆腑·万病九散第七》。

② 《孙真人备急千金要方》卷 10《少小婴童方·惊痫第三》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷 89《针灸·灸例第六》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷 2《妇人方·求子第一》。

这生理、心理两方面的特殊性，使得妇人之病疗之难痊，所以孙思邈专立“妇人方”，以妊娠期为主，逐月详细论述了各个阶段的生理特点和注意事项，对难产、胎死腹中、逆生、胞衣不出、下乳及产后各种病症等都进行了分别论述，并列许多药方。这样可以供女子学习，使她们精晓其义、以防不虞，也使医生治病有据可依。

第二，凡事都是积小成大，从微至著，养育小儿也毫不例外。“夫生民之道，莫不以养小为大，若无于小，卒不成大。故《易》称积小以成大，《诗》有厥新生民，《传》云声子生隐公，此之一义，即是从微至著，自小及长，人情共见，不待经史”。所以“今斯方先妇人小儿而后丈夫耆老，则是崇本之义也”。<sup>①</sup>

第三，小儿气势微弱，不能言语，医生了解病情比较困难。加之在隋唐之前，关于妇婴医学的知识只是散见于医书之中，记述简略、零乱，缺乏独立系统，而且“其六岁已下，经所不载”，虽然晋宋以后有“小儿方”，但是“详其方，意不甚深细，少有可采”，所以乳下婴儿有病难治，医生也无所承据。孙思邈在长期的医疗实践中特别重视妇婴保健，主张治疗妇女和小儿病都应单独设科，于是“博撰诸家及自经用有效者，以为此篇”<sup>②</sup>。

孙思邈还谈到了妇女的心理卫生问题。妇女在怀孕期间，不仅要在饮食、起居等方面都要特别谨慎，而且要力求调整自己的心理和情绪状态，尽可能使自己处在一个愉快、平和的环境中，这对胎儿的身心正常发育有益处。“旧说凡受胎三月，逐物变化，禀质未定，故妊娠三月，欲得观犀象猛兽、珠玉宝物，欲得见贤人君子、盛德大师，观礼乐钟鼓俎豆军旅陈设，焚烧名香，口诵诗书，古今箴诫，居处简静，割不正不食，席不正不坐，弹琴瑟，调心神，和情性，节嗜欲，庶事清净，生子皆良，长寿、忠孝、仁义、聪慧、无疾，斯盖文王胎教也”<sup>③</sup>。事实上，这已经涉及了胎教与优生问题。妇女在临产时，要保持镇定的情绪和良好的精神状态，“不得忽忽忙忙”，接生人员也“极须稳审，皆不得预缓预急及忧悞”<sup>④</sup>。妇女产后，十分虚弱，易染疾病，千万“勿以产时无它，乃纵心恣意，无所不犯，犯时微若秋毫，

① 《孙真人备急千金要方》卷8《少小婴孺方·序例第一》。

② 《孙真人备急千金要方》卷8《少小婴孺方·序例第一》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷2《妇人方·养胎第三》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷3《妇人方·产难第五》。

感病广于嵩岱”<sup>①</sup>。孙思邈指出，婴儿初生，不能表达己意，所以有很多问题都要母亲去学习、去摸索，如“不可令衣过厚，令儿伤皮肤”，“不可暖衣，暖衣则令筋骨缓弱”，要时见风日，否则肌肤脆软，在和暖无风时，母亲应“将儿于日中嬉戏，数见风日，则血凝气刚，肌肉牢密，堪耐风寒，不致疾病”。倘若总在帟帐之中，重衣温暖，犹如“阴地之草木，不见风日，软脆不堪风寒也”，孩子长大必定不经风寒、身体虚弱。又如“浴小儿汤，极须令冷热调和”、“乳儿不宜太饱”、“令儿不噎”等。哺乳期的母亲也要保持身体健康和良好的情绪，“发血气为乳汁也，五情善恶悉是血气所生也。其乳儿者，皆宜慎于喜怒”。倘若“母有热以乳儿”、“母怒以乳儿”、“母新吐下以乳儿”、“母醉以乳儿”，都对婴儿的正常发育和成长不利<sup>②</sup>。

孕妇、产妇、小儿生病就医时，医生用药一定要谨慎，“不得用毒药”、“不得大发汗”、“特忌转泻吐利”<sup>③</sup>，否则将会加重其疾，重者导致死亡。这是因为，一方面孕妇、产妇、小儿自身虚损、抵抗力比较弱，如果用药太偏太重，会使其更加虚损劳伤；另一方面孕妇、产妇服药是为了去病，但也会通过乳液等进入小儿体内，这样会影响婴儿的健康成长。

## 第五节 关于养性

养性，就是指自我保健。孙思邈非常重视这一点。他认为“唐荒无始，劫运无穷，人生期间，忽如电过……生不再来，逝不可追”<sup>④</sup>。人在宇宙中度过一生，犹如“朝菌蟪蛄”的生命一样短暂，倘若不懂自我保健，而只知道驰骋六情，“孜孜汲汲，唯名利是务”<sup>⑤</sup>，那就难免百病滋生、夭折早亡，“夫人之所以多病，当由不能养性。平康之日，谓言常然，纵情恣欲，心所欲得，则便为之，不拘禁忌，欺罔幽明，无所不作，自言适性，不知过后，一一皆为病本”<sup>⑥</sup>。反之，善于养性，则“内外百病皆悉不生”<sup>⑦</sup>，可以

① 《孙真人备急千金要方》卷4《妇人方·虚损第十》。

② 《孙真人备急千金要方》卷9《少小婴孺方·初生出腹第二》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷4《妇人方·中风第十二》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

⑤ 《孙真人备急千金要方·序》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·道林养性第二》。

⑦ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

具有健康的体魄，可以延年益寿、长命百岁。既然养性与否将决定人是否具有健康的体魄，而健康的体魄是个体发展的基础，所以人不可不养性。在现存的孙思邈文献中，论述自我保健问题的篇幅很多：《千金要方》、《千金翼方》中不仅散于各卷提到自我保健，而且各有一卷专论“养性”；《孙真人摄养论》中对一年十二个月中的饮食、起居都提出了详细的注意事项，指导人们调节自身与自然的关系；《保生铭》是用五言韵语汇成的自我保健格言，举凡酒色财气、劳食住行、剪甲理发、唾涕便溺等无所不包；《孙真人卫生歌》以浅显易懂的七言歌诀教人自我保健，如“春夏莫使绵衣薄，夏月汗多须换著”。“太饱伤神饥伤胃，太渴伤血多伤气”。

### 一 饮食有节

“安身之本，必须于食”<sup>①</sup>。人以食为本，不资饮食，无以存生。然而，倘若饮食不当，贪味多餐，临盘大饱，必然会生出种种疾病。

多食酸则皮槁而毛失，多食苦则筋急而爪枯，多食甘则骨痛而发落，多食辛则肉胝而唇寒，多食咸则脉凝泣而色变。<sup>②</sup>

关中土地，俗好俭嗇，厨膳肴馐，不过菹菹而已，其人少病而寿。江南岭表，其处饶足，海陆鲑肴，无所不备，土俗多疾而人早夭。比方仕子，避官至彼，遇其丰贍，以为福祐所臻，是以尊卑长幼咨口食啖，夜长醉饱，四体热闷，赤露眠卧，宿食不消，未逾期月，大小皆病。<sup>③</sup>

所以善于养性的人，都忌讳暴饮暴食，“饱食终无益”、“饮酒忌大醉”<sup>④</sup>，“常欲令饱中饥，饥中饱耳”<sup>⑤</sup>。只有饮食有度，才能保证身体不受到伤害。

孙思邈说：“夫食风者则有灵而轻举，食气者则和静而延寿，食谷者则有智而劳神，食草者则愚痴而多力，食肉者则勇猛而多嗔。”<sup>⑥</sup>“食”之异同

① 《千金翼方》卷12《养性·养老食疗第四》。

② 《孙真人备急千金要方》卷79《食治·序论第一》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

④ 《保生铭》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·道林养性第二》。

⑥ 《孙真人备急千金要方》卷79《食治·序论第一》。

而产生不同的结果，所以养性者应该了解各种食物的特点和性质，根据自己身体的需要而摄取。孙思邈通过详细的研究、根据自己多年的实践经验指出：“食”包括果实、菜蔬、谷米和鸟兽等 150 余种，其中有的食物可以久食，久食有益于身体健康，有的食物则不可长期食用，久食有害。如：生枣、津符子、李核仁、桃仁、杏仁、胡桃等不宜多食；葡萄、大枣、藕实、鸡头实、樱桃等可久服，久服可轻身延年<sup>①</sup>；枸杞叶、苋菜、苦菜、苜蓿、韭、白蒿、小蒜、苍耳子等可以久食；越瓜、早青瓜、蓼、葫荽、生姜等不可久食<sup>②</sup>；胡麻、白麻子等可以久服；百叶、赤小豆等不可久服<sup>③</sup>；羚羊角、熊肉可以久食<sup>④</sup>。而且，“肝病宜食麻犬肉、李、韭，心病宜食麦、羊肉、杏、薤，脾病宜食稗米、牛肉、枣、葵，肺病宜食黄黍、鸡肉、桃、葱，肾病宜食大豆、黄卷、豕肉、栗藿”<sup>⑤</sup>。一旦生病，凡人只知道借助药物，“救疾之道，惟在于药”，“不明药性者，不能以除病”<sup>⑥</sup>。却不懂“食能排邪而安脏腑，悦神爽志以资血气”<sup>⑦</sup>。孙思邈认为 150 余种食物中多数具有治疗作用，善于养性之人了解各种食物的特点和性质，生病之后一般“先命食以疗之”<sup>⑧</sup>，“用食平疴、释情、遣疾”，若食疗不愈，然后再用药物，“可谓良工长年饵老之奇法，极养生之术也”<sup>⑨</sup>。

#### 四 积德行善

“养性者，不但饵药飧霞，其在兼于百行。百行周备，虽绝药饵，足以遐年”<sup>⑩</sup>。所谓“百行周备”，就是指静心少思、积德行善。

夫养性者，欲所习以成性，性自为善，不习无不利也。性既自善，内外百病皆悉不生，祸乱也无由作，此养性之大经也。<sup>⑪</sup>

① 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·果实第二》。

② 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·菜蔬第三》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·谷米第四》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·鸟兽第五》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·序论第一》。

⑥ 《千金翼方》卷 12《养性·养老食疗第四》。

⑦ 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·序论第一》。

⑧ 《千金翼方》卷 12《养性·养老食疗第四》。

⑨ 《孙真人备急千金要方》卷 79《食治·序论第一》。

⑩ 《孙真人备急千金要方》卷 81《养性·养性序第一》。

⑪ 《孙真人备急千金要方》卷 81《养性·养性序第一》。

可见，孙思邈把道德修养作为养性的一个重要环节。而且“福者造善之积也，祸者造不善之积也”<sup>①</sup>。修性之人要“常念善无念恶，常念生无念杀，常念信无念欺”<sup>②</sup>。这样经久积善，才能百病不生、福寿自延。相反，积恶太多，“德行不克，纵服玉液金丹，不能延寿”<sup>③</sup>。

## 五 抑情制欲

孙思邈指出，世人往往在正常的欲望之外，还有许多非分之求，如“有官爵之非分、车马之非分、妻妾之非分（已上谓不仁之非分），有屋宇之非分、粟帛之非分、货易之非分（已上谓不俭之非分）”<sup>④</sup>。人们追求这些只能招致祸殃、减损寿命。自古“贫者多寿，富者多促”<sup>⑤</sup>，就是因为富者奢侈有余、欲望极盛，招致减损寿命，贫者虽然自困不足、欲望甚少，却可以保命延寿。养性者不可不以此为诫，一定要淡泊名利，尽量减少自己的欲望，“少欲终无累，神气自然存”<sup>⑥</sup>。但是真正做起来并不容易，孙思邈赞同嵇康的观点：“养生有五难：名利不去为一难，喜怒不除为二难，声色不去为三难，滋味不绝为四难，神虑精散为五难”<sup>⑦</sup>。倘若不克服此“五难”，即使心希不老、口诵至言，也全无用处，所以针对这五大难结，孙思邈提出：

故善摄生者，常少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶，行此十二少者，养性之都契也。多思则神殆，多念则志散，多欲则志昏，多事则形劳，多语则气乏，多笑则脏伤，多愁则心悞，多乐则意溢，多喜则忘错昏乱，多怒则百脉不顺，多好则专迷不理，多恶则憔悴无欢。此十二多不除，则荣卫失度，血气妄行，丧生之本也。<sup>⑧</sup>

① 《唐太古妙应孙真人福寿论》。

② 《千金翼方》卷12《养性·养老大例第三》。

③ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

④ 《唐太古妙应孙真人福寿论》。

⑤ 《唐太古妙应孙真人福寿论》。

⑥ 《保生铭》。

⑦ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。

⑧ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·道林养性第二》。

在孙思邈看来,“十二少”是养生之本,“十二多”则是丧生之本,所以养性之人必须正确处理二者的关系,真正做到“无多无少”,才能克服“五难”,去除杂念,不受外界物欲的影响,经常保持一种合乎养性之道的健康心态。

## 六 运动有度

孙思邈把养性与预防原则结合起来,主张要自我保健、预防疾病,就必须调摄形体、注意运动。他提出了许多具体的运动方式,如“食了行百步,数将手摩肚”,“每夜洗脚卧”、“但能七星步,令人长寿乐”<sup>①</sup>,“鸡鸣时起……即出,徐徐步庭院间散气”,“四时气候和畅之日,量其时节寒温,出门行三里、二里及三百、二百步”<sup>②</sup>,而且还应进行按摩、调气、导引等健身运动,总之“人若劳于形,百病不能成”<sup>③</sup>。但是,进行这些运动不可超过常度。

养性之道,常欲小劳,但莫大疲及强所不能堪耳,切流水不腐、户枢不蠹,以其运动故也。养性之道,莫久行、久立、久坐、久卧、久视、久听,盖以久视伤血、久卧伤气、久立伤骨、久坐伤肉、久行伤筋也。<sup>④</sup>

在此,孙思邈以“流水不腐、户枢不蠹”的道理来告诉人们,要想预防疾病、拥有健康的体魄,要想自我保健、延年益寿,就必须注意不断活动,但是运动要有节度、量力而行,不可超过极限,“久行”、“久立”、“久坐”、“久卧”、“久视”、“久听”等超过常数的运动都会损伤人体的健康。所以养性之人“行不疾步,耳不极听,目不极视,坐不处久,立不至疲,卧不至惯”<sup>⑤</sup>。既要不断地运动,又要防止过度的生理疲劳。

孙思邈从道教“贵生”的角度出发,以人为贵,把为百姓去除病苦作为自己的终生宏愿。他对医生的道德规范、妇幼保健、自我保健、各种疾病

① 《保生铭》。

② 《千金翼方》卷14《退居·养性第五》。

③ 《保生铭》。

④ 《孙真人备急千金要方》卷82《养性·道林养性第二》。

⑤ 《孙真人备急千金要方》卷81《养性·养性序第一》。



的治疗等都提出了独到的见解，形成了一套完整的中医学理论体系。其撰写的《千金要方》、《千金翼方》不仅是集隋唐以前医药大成的巨著，而且还传到了日本、朝鲜等国，被深受重视。他身为道教徒，也涉及“神仙”理论（在《存神炼气铭》、《唐太古妙应孙真人福寿论》中均有“神灵”思想的存在），但是他没有把人的发展和医学理论归结到“神灵”，而是以唯物主义思想为基础，寻求治疗各种疾病的辩证途径和方法。这一方面与他多年的医学实践经验有关，另一方面也反映了唐代道教教育理论的多面性，不仅有神学的一面，而且也有关于人体自身发展的现实的一面。

## 第三章

### 潘师正的教育思想

潘师正，字子真，赵州赞皇人（今河北赵县人），生年不详，有的学者认为他生于隋文帝开皇六年（公元586年）。约卒于唐睿宗文明元年（公元684年）。史载潘师正“生有仙骨，幼无童心，足蹈龟文，手垂过膝，风仪盅秀，操履幽贞。年十二通《春秋》及《礼》，见黄老之旨，薄儒墨之言”<sup>①</sup>。他博学多才，少而好道，后师事茅山第十代宗师王远知修习道法，学成后移居嵩山传道授教，终其一生。潘师正勤修道法，志坚如磐，不为外界名利诱惑，不贪世间荣华富贵，当唐高宗亲幸中岳，躬身拜谒，问其所需时，他回答说：“茂松清泉，臣之所须，此山中不乏矣。”<sup>②</sup>后来，高宗数次亲诣嵩山拜谒，向其询问道法，并为其建立道馆，对其恩宠有加，但仍未能动摇其一生向道的决心。这与“山中宰相”陶弘景和助李兴唐的王远知相比，更显其修道之志高洁。潘师正在中岳传道50多年，培养出了司马承祯、吴筠等一代名道，对茅山道在北方的传播和发展作出了突出的贡献，被尊为茅山第11代宗师。潘师正一生未留下宏篇巨制，其道教思想主要见于《道门经法相承次序》一书中。

#### 第一节 道性论与人性论

南北朝时期，儒释道三教互争首位、互争正统的斗争十分激烈，经久不

---

① 《全唐文》卷282，第3册，中华书局，1983，第2855页。

② 《全唐文》卷282，第3册，第2856页。

息。在佛道之争中，佛性问题是“佛教诸家讨论最为热烈的一个问题”<sup>①</sup>，也是佛教用以讥斥道教的有力论据。佛教在其《大般涅槃经》中说：“一切众生悉有佛性”，指出了人所以能够成佛的根据所在。道教为使其教理更加完备，思想更能取信于人，以与佛教相抗衡，也吸收了佛教佛性理论，建立了自己的道性理论，作为得道成仙的内在依据。潘师正在回答唐高宗问道时说：“一切有形皆含道性。”<sup>②</sup>认为一切有形体、有形状的东西，都具有道的本性，从而把道教的传教对象空前扩大，增强了人们对道教的信仰力。

既然“一切有形皆含道性”，那么“道性”究竟指的是什么？潘师正认为道性就是众生禀道而生、先天具有的本性，“言本身者即是道性”<sup>③</sup>。而这种本性即是众生所具有的“清净心”。他说：“清净之心能为一切，出万法之根本，故名为本始，是真性。”<sup>④</sup>这种清净之心“具足一切无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽故未得了，故名之性。若修方便，断诸烦恼，障法尽，故显现了。故名为本身。如此本身者，本自有之，非今道故，故名为本”<sup>⑤</sup>。众生的道德智慧、功过成就先天蕴藏于清净之心当中，但由于尘世的烦恼、诱惑的蔽障，清净之心不能显现，因此便需要后天的刻苦修炼，消除欲念，断诸烦恼，揭除蔽障，彰显本性。这样才能尽显本性，修成至道。可见，潘师正认为人人都有得道的可能，得道与否的区别只在于道性的隐显。道教教育的过程就是使人们所具有的道性由隐到显的过程。

在主张人们都有得道亦即具有接受教育的可能性的同时，潘师正也认识到了人们在禀赋、资质上的差异性和因材施教的必要性。他说：“一切群生，根性差别，故设科立教，渐顿有殊。”<sup>⑥</sup>认为对不同的人应采取不同的教育方法。基于这种认识，他把人分为“下机之人”、“中机之人”和“上机之人”三类。他说：“下机之人，先求自利，未能度人，故三皇洞神陶炼智慧，自近之远，以明身为万善之本，济己可以及物。”<sup>⑦</sup>可见，下机之人智

① 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社，1990，第256页。

② 《道门经法相承次序·卷上》，《道藏》第二十四册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下所引此书版本皆同）。

③ 《道门经法相承次序·卷中》。

④ 《道门经法相承次序·卷中》。

⑤ 《道门经法相承次序·卷中》。

⑥ 《道门经法相承次序·卷中》。

⑦ 《道门经法相承次序·卷中》。

慧品德都很低下，不能承担传道度人之责，必须接受道教教育，以修炼自身之善为首任，刻苦修炼，循序渐进，由己及物。“中机之人，智慧明了，济物为利己之由，济身为度人之本，故中品洞玄，辩有通无，物我兼济”<sup>①</sup>。中机之人聪明智慧，精通道教经籍功法，具有辩有通无的本领，不仅能够修己，而且能够度人。而上机之人则“灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源。不求常乐而众善自臻，不厌人间而诸恶自息。本自无持，今即不犯”<sup>②</sup>。上机之人先天真性与道合一，处于一种无持无守的空虚状态，能够以物为用而不为物累，超凡脱俗，无尘念杂想，诸善集身，诸恶并去，不犯错误，能直接与道性相契。综上所述，潘师正既主张人人都有受教育的可能性，又认识到了人与人之间的差异性，把受教育者加以区分，强调因材施教。而且他没有像儒家那样提出“唯上智与下愚不移”的主张，剥夺下层劳动人民受教育的权力。这一点比儒家主张的“有教无类”思想更具有广泛性和民主性。

## 第二节 教育目的及教育过程

作为道教教徒，潘师正同样也把得道成仙作为教育的终极目的。但他认为要实现这一目的，必须经过前后连续、逐级递升的五个步骤。只有不懈地修炼，经过这五个步骤，获得五个道果，最终才能飞升仙界，长生永世，与道合一。具体而论，第一是地仙之果。潘师正说：

若人修行，服食休粮，研精道味，志慕山林，隐形栖遁，餐霞纳气，弃于甘腴，身轻体健，免于老死，游心道本，不食众生，行慈悲法。或身处贵家，所居华丽，身无疾恼，长斋疏食，舍离淫欲，修如上法则获地仙之果。<sup>③</sup>

作为修道的初始阶段，要求人们隐居山林，舍弃人间的甘腴肥美之食，而行道教辟谷纳气之术，以保证身体健康强壮，生命无限长存。心理上抛却

① 《道门经法相承次序·卷中》。

② 《道门经法相承次序·卷上》。

③ 《道门经法相承次序·卷上》。

红尘爱欲，功名利禄，以道为本，树立一心修道的决心，而且要修习慈悲法戒。这样方可获得地仙之果，完成修道学习的第一环节。

第二是飞仙果。“如人行诸善业，守护戒行未尝缺犯，端身正心，休粮绝谷，善持六根，不染垢污，行业模准，不越礼度。游践名岳，餐饵云霞，静心坚固，安然不动，虽不广览大洞妙音，而守持净戒，如琉璃珠内外明澈。如修上术，即获飞仙之果”<sup>①</sup>。作为修道过程的第二阶段，除要求学道者像第一阶段一样，要隐逸名岳，休粮绝谷，餐饵云霞，康健身体；还要求修道者在心理上不受尘世牵染，坚固修道决心，意志坚定，专心修道；在知识上要对道家净戒了如指掌，并在行动上端正身行，严守道戒，不越礼度，修善积德。如此方可获得飞仙之果。

第三是自在果。“如人善达禁戒种种威仪，身心所行，冥合规矩，天人崇仰，莫不供养，神力变化，应见无方，意志所之，莫不必遂。不餐药饵，自然饱满，若欲食者，应念而至。于此世间，形虑自在，游行山泽，得无惧心。常修善业，形随感起，心如山岳，习行神通，思微定于思微中，能分身形应赴无量，通此术者，则获自在果”<sup>②</sup>。修道于此阶段，不行服食纳气之术，生命也可长存，修道之心已坚如山岳不再动摇，能够遵守道教种种威仪净戒，而且已具备了变幻万端，分身应物，随心所欲的能力，可以说达到了“随心所欲不逾矩”的境界。

第四是无漏果。“如人于一切法照了通达于他，心行分别巨细，无有差失，利益无量，入空有际。经典悉皆受持，无复烦恼，贪嗔爱著，悉皆舍弃，六入清静，三结永断，晓了照达，辩才说法，广度众生。于一报内及至未来，终不退转。渐渐阶梯，至无上道，勤修此法，则获无漏道果”<sup>③</sup>。在此阶段，要求学道者不仅在心理上彻底舍弃人间的爱欲情愁，功名利禄，清静六根，了却凡尘，进入空境；而且要求学道者将道教经典法术全部习完，了悟通达于心，彻底理解掌握，并具备能言善辩、讲经说法的能力，不仅度己，还能度人，承担起传道授徒之责。

第五是无为果。“无为果者，即是入寂无上法门，寂境即是为无为，无为即是寂境。寂境者不生不死故能长生，不毁不灭故能应变……微妙莫测，神

① 《道门经法相承次序·卷上》。

② 《道门经法相承次序·卷上》。

③ 《道门经法相承次序·卷上》。

力难思，穷极深幽，故名解脱，是无为最上之果”<sup>①</sup>。获此道果，便已超脱生死，忘却物我，神通广大，法力无边，达到了无为而无不为的境界，实现了与道合一、得道成仙的终极目的。

潘师正强调修道过程要经历五个阶段，其中不免夹杂着一些神乎其神的思想，但他注意到了教育过程的阶段性与连续性，注重在教育过程中对学习者的体、智、德和意志、情感等方面的培养和训练，强调修道学习要循序渐进，这些思想还是具有一定合理成分的。

### 第三节 学习方法

人人都有得道成仙的可能性。要使这种可能性变为现实，必须要经过修道的功夫，采取一定的学习方法。潘师正针对其所划分的三种人性，吸收当时佛教流行的修行方法，创造了修道的两种方法：渐修和顿悟。他认为“上机之人”要采用顿悟法，“中机、下机之人”要采用渐修法。

他认为，不论是“上机之人”还是“中机、下机之人”，修道学习都必须持守净戒。“如说修行，先持净戒”<sup>②</sup>。他又把净戒分为“有得戒”和“无得戒”两种。“有得戒”也就是有文字可寻的戒目。具体是指“太玄真经所谓三戒、五戒、九戒、十戒、百八十戒、三百大戒之例是也”<sup>③</sup>。这是下机之人和中机之人必须修持的净戒。潘师正认为下机、中机之人必须持有得之戒，按道门阶次、经法深浅，循序渐进，从渐入顿，“受法门徒，各依阶次，从渐入顿，自下之高”<sup>④</sup>。具体步骤是按照盟威、太清和道德三科逐步修习，并在修习过程中救疾疗病，拔死度生，修善积德。这样“久则自与道合，终会无为”，达到长生成仙的境界。

“无得戒”即纯依靠道性悟解的戒目，也是“上机之人”所应修持的净戒。潘师正说：“无得戒者，即谓上机之人，灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源。不求常乐而众善自臻，不厌人间而诸恶自息，本自无持，今即不犯。不犯是名无得，既其无得，亦复无

① 《道门经法相承次序·卷上》。

② 《道门经法相承次序·卷上》。

③ 《道门经法相承次序·卷上》。

④ 《道门经法相承次序·卷上》。

失，无得故谓为真。上机之人，其戒如此”<sup>①</sup>。“上机之人”因其先天本性就是无持无守，不垢不染，清静空虚的，因此不受世俗影响，没有私心杂念的蔽障，修无得戒就在于涵养本心，保持虚静，与道相契，顿悟成仙。这种方法即与佛教所宣扬“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃？”<sup>②</sup>的顿悟成佛法之说如出一辙。

潘师正虽然强调修道学习有“渐修”和“顿悟”两种方法，但他还是主张以“渐修”为主，这一点从他所概括的修道过程便可看出。而且，他所主张的从渐入顿的修习方式直接影响了他的高足弟子司马承祯。司马承祯提出了坐忘修道七阶次论，主张修道学习要循序渐进。这是对潘师正修习方法的继承和发展，在道教发展史上具有重要的意义。

总之，潘师正从“一切有形皆含道性”出发，揭示了人人都有接受教育的可能性；并且指出上机、中机、下机之人之间的区别，承认人具有个性的差异，提出教育应遵循因材施教的原则；主张从渐入顿，循序渐进的修道学习方法。这些思想基本上符合教育的规律，都是我们现代教育可资借鉴的内容。

---

① 《道门经法相承次序·卷上》。

② 宝平编著《佛典精选》，中国社会科学出版社，1998，第23页。

## 第四章

# 隋唐时期重玄学的教育思潮<sup>\*</sup>

重玄学教育思潮萌芽于南北朝末年，兴盛于初唐、盛唐时期，衰落于唐后期，“梁道士孟智周、臧玄静，陈朝道士诸柔，隋朝道士刘进喜，唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄颐、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道”<sup>①</sup>。重玄学教育思潮承传老庄之学，吸收魏晋玄学的部分内容，援引了佛教中的有利因素，以“重玄”思想注解《道德真经》、《南华真经》，其思想充满哲理，意蕴深邃，是当时道教教育理论中非常重要的一部分，不仅为宋元道教及其教育理论的发展奠定了基础，而且对宋明理学的产生、理学教育的发展，也有着相当重要的影响。其代表人物主要有成玄英、李荣、王玄览、孟安排、司马承祯、吴筠、杜光庭等，其中成玄英、李荣最为典型。重玄学的著述主要有《道德真经》注疏、《南华真经》注疏、《道教义枢》、《玄珠录》、《道体论》、《三元论旨》、《坐忘论》、《玄纲论》、《太上老君说常清静妙经》、《洞玄灵宝定观经》、《太上老君内观经》、《太上老君了心经》等，另外，在唐玄宗的《唐玄宗御注道德真经》和《唐玄宗御制道德真经疏》、杜光庭的《道德真经广圣义》中也有所体现。重玄学教育思潮是在特殊的社会历史条件、政治文化环境中的特殊产物，也是道教、佛教在发展过程中相互斗争、相互融合的结果。

---

<sup>\*</sup> 陈兵先生认为，此处“重”读为“chóng”，重复义（见任继愈先生主编的《中国道教史》，上海人民出版社，1990，第254页）。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷5。



## 第一节 重玄学教育思潮产生的历史背景

隋朝是在历经了魏晋南北朝近四百年的分裂和战争之后建立起来的，但是由于统治者的暴虐政治和奢靡无度等原因，隋朝末年再次发生了战火离乱，所幸的是这次战乱持续的时间并不长，仅数年之后，李唐新政权就统一了天下。经历了多次战乱之后，“中国的民众对统一的局面极度珍惜，新秩序的初期统治者则要缓和社会矛盾，与民生息，知无为政治之可用且必用”<sup>①</sup>。因此，唐初统治者选择了《老子》“无为而治”的思想来治理天下，社会政治、经济、文化教育都得到很大发展，唐朝前期相继出现了“贞观之治”和“开元盛世”的繁荣景象。在这个过程中，许多道教学者又一次开始了对老庄学说的理论探索，重玄学教育思潮正是在这样的社会背景下逐渐形成并发展的。

作为一种外来宗教，佛教在传播过程中与道教相互吸收、相互融合，逐步形成本土化的理论体系。隋唐时期，佛教理论体系已经超过了土生土长的道教理论体系。面临这种局势，部分道教学者不得不重新审视道教理论体系；与此同时，唐统治者在实行“三教并行”政策的同时，又大力发展道教教育。于是道教学者利用这一有利条件，对老庄学说进行重新认识与深入阐释，推动了重玄学教育思潮的发展。

继承了魏晋时期玄学的论辩学风，唐朝前期在统治者的参与下，进行了多次的佛道论争，比较典型的两次高潮在高祖武德年至太宗贞观年间和高宗显庆、龙朔年间。论争主要是佛教学者对道教义理的诘难，比如道体、道性、本际等问题，道教方面参加辩论的人物主要是重玄学学者，面临着佛教学者的种种诘难，他们不得不接受道教理论体系确实还不够完善的现实，并深入探讨魏晋玄学家们已经提出但没有解决的理论问题，进一步拓展思维空间，同时也吸收佛教中的诸多理念，从而完善、充实道教自身的理论体系。正是在佛教和道教相互排斥、相互刺激进而相互吸收的过程中，道教重玄学逐渐兴盛起来，与之相随的道教重玄学教育思潮也得到发展。

---

<sup>①</sup> 卢国龙著《中国重玄学——理想与现实的殊途与同归》，人民中国出版社，1993，第138页。

## 第二节 重玄学教育思潮的哲学基础

### 一 宇宙观

以成玄英和李荣为主要代表人物的重玄学派<sup>①</sup>围绕着世界的本原、“道”的本质等问题进行深入探索，并建立起思辨程度相当高的理论体系，这与他们的唯心主义宇宙观是密切相关的。

重玄学派认为，“道”是生成世界万物的本原。“道能生成万物”<sup>②</sup>，“至道妙本，幽隐窈冥”<sup>③</sup>，“万物同禀一道”<sup>④</sup>，“物从道生”<sup>⑤</sup>，“一切皆本虚无，皆从道生”，“至道为本”<sup>⑥</sup>，在重玄学派的理论著作中，这样的论述比比皆是。而且，“道”与万物具有天然的、不可分离的关系，“道不离物，物不离道，道外无物，物外无道”<sup>⑦</sup>。李荣打了一个形象的比喻，“物从道生”就如“子从亲生”一样；成玄英则认为“道”与物的关系就相当于体与用的关系，由“道”生成的万物是“用”，而生成万物的“道”就是“体”。

既然“道”是世界万物的本原，那么万物应该是从“道”而生的。在这一思想的基础上，重玄学者批判了“无能生有”的观点。成玄英指出“有既有矣，焉能有有？有之未生，谁生其有？推求斯有，竟无有也”。“夫已生未生，二俱无有，此有之出乎无有，非谓此无能生有，无若生有，何谓无乎？”<sup>⑧</sup>不仅“无”不能生成“有”，而且“有”也不能生成“有”，“有”只是顺“道”自然而然地“出乎无有”，但并不能说“无”是“有”的生成本原，“有”、“无”与万物都是由“道”生成的。那么，“道”作为世界的本原，它是如何生成万物的？

① 陈兵先生指出：日本学者砂山稔、麦谷邦夫等称南北朝以来道教中以“重玄”为宗的一流为“重玄派”，“重玄派”之名虽不见于道书，“重玄”诸家亦未必有宗教教派意义上的嗣传关系，但“重玄派”作为一个学派，确实是存在的（见任继愈先生主编的《中国道教史》，第254页）。

② 《道德真经玄德纂疏》卷16。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷11。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷14。

⑥ 《西升经集注》卷2。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷6。

⑧ 《南华真经注疏》卷25。

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

道生一，虚中动气，故曰道生；元气未分，故言一也。一生二，清浊分，阴阳著也。二生三，运二气三才。三生万物，圆天复于上，方地载于下，人主统于中，何物不生也。<sup>①</sup>

非有非无之真，极玄极奥之道，剖一元而开三象，和二气而生万物。<sup>②</sup>

由此可以推断“道”生成万物的具体过程。首先由“道”生成“元气”，“元气始萌，谓之太初，言其气广大，能为万物之始本，故名太初”<sup>③</sup>。在这“太初”阶段，元气混沌未分，“惟有此无，未有于有”，但是此气“广不可量，微不可察，氤氲渐著，混沌无倪”，是“生天地人物之形者”。<sup>④</sup>继而，“元气”生出阴阳二气，阳气上升形成天，阴气沉降形成地，“天地虽大，所禀者元一（‘元一’即‘元气’）”<sup>⑤</sup>。阴阳二气相和，负阴抱阳便形成人。天、地、人三才已成，就可以依次派生出万物，所以说万物“皆得一（‘一’指‘元气’）于道”<sup>⑥</sup>。

重玄学派的学者这样描述作为世界万物本原的“道”：“道者，虚极之理”，“不生不灭”、“不先不后”<sup>⑦</sup>、“不盛不衰”、“不常不断”、“元形无象”、“非存非亡”<sup>⑧</sup>，“非声非色，不可以视听”、“不皦不昧，不可以明暗”<sup>⑨</sup>，“无始无终，而终而始”，“不今不古，而杳而今”<sup>⑩</sup>，“至道以通物”、“至道深玄”、“即有即无，即寂即应”<sup>⑪</sup>，“道隐无名，虚无罗于有象”，“非

① 《道德真经玄德纂疏》卷12。

② 《道德真经注》卷3。

③ 《南华真经注疏》卷14。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷8。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷8。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷2。

⑨ 《道德真经注》卷2。

⑩ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑪ 《南华真经注疏》卷14。

进非退，非明非昧，无声无色，无形无名”<sup>①</sup>。总括“道”的这些特点，可以归纳为以下几点：第一，“不可以有无分其象”<sup>②</sup>，“至道之为物也，不有而有，虽有不有，不无而无，虽无不无，有无不定，故言恍惚”<sup>③</sup>。“道之为物，唯恍唯惚，不可以有无议，不可以阴阳辩，混沌无形，自然而成”<sup>④</sup>。“道”既非“有”，也非“无”，是一种无边无际、有无不定的存在；第二，“不可以名言辩”，“无名为物之本，道本无名”，不能用语言来描述<sup>⑤</sup>；第三，“道深甚奥，虚无之渊”<sup>⑥</sup>，“道”为妙本，既“非形器之所测量”<sup>⑦</sup>，又“不可以心虑知”<sup>⑧</sup>，但又无处不有，无时不在。在重玄学派那里，道“迎不见其首”，“隋不见其后”<sup>⑨</sup>，是一种看不见、摸不着的神秘力量，就像幽灵一样隐藏在万物背后，支配世界的发展。这样的“道”是超然于时空之外的精神存在，是一种抽象的绝对精神，这是唯心主义的典型体现。重玄学派的理论虽然超越了魏晋玄学家“贵无”、“崇有”的偏滞，但却无可奈何地陷入了唯心主义的宇宙观。

## 二 “重玄”之涵意

“重玄”是指“玄”和“又玄”。“玄”和“又玄”都出自《道德经》一书，“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”<sup>⑩</sup>。重玄学派认为“道”存在于“有”、“无”之上，是宇宙的最高本原。那么人要体悟“道”，就必须超越“有”、“无”，于是重玄学者借用“玄”与“又玄”作为人体悟“道”的两个阶段。

所谓“玄”，重玄学派认为：

① 《道德真经玄德纂疏》卷12。

② 《道德真经玄德纂疏》卷1。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷6。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑨ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑩ 《道德经·第一章》。

玄者，深远之义，亦是不滞之名；有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名，异名一道，谓之深远，深远之玄，理归无滞，既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。

道德窈冥，理超于言象，真宗虚湛，事绝于有无，寄言象之外，托有无之表，以道幽路，故曰玄之；犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄，以为真道，故极言之非有无之表。<sup>①</sup>

要真正做到既不滞于“有”，又不滞于“无”，就可以体悟“玄”之深义，达到“玄”之境界；否则，无异于胶柱鼓瑟、守株待兔。

所谓“又玄”：

有欲之人，唯滞于有；无欲之人，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐学者滞于此玄，今说又玄，更祛后病，既而非但不滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。

借玄以遣无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源。寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖，达斯趣者，众妙之门。<sup>②</sup>

所言玄者，四方无著，乃尽玄义。如是行者，于空于有所滞著，名之为玄，又遣此玄，都无所得，故名重玄，众妙之门。<sup>③</sup>

有无既遣可谓“玄”，重玄学者担心学者“滞于此玄”，于是以“又玄”来遣“玄”，使“玄亦自丧”，这样就可以说达到“又玄”的境界。重玄学者深恐学人没有真正理解这一道理，又以药为喻：“以一中之玄，遣二偏之执，二偏之病既除，一中之药还遣，于是唯药与病，一时俱消，此乃妙极精微，穷理尽性。”<sup>④</sup>“中和之道，不盈不亏，非有非无，有无既非，盈亏亦非，借彼中道之药，以破除两边之病，病除药遣，偏去中忘，都无所有”<sup>⑤</sup>。药物是用来治疗疾病的，疾病愈复，便应停止服药，同样的道理，以“一

① 《道德真经玄德纂疏》卷1。

② 《道德真经玄德纂疏》卷1。

③ 《本际经》卷8《最圣品》。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑤ 《道德真经注》卷1。

中”或“中道”来破除“滞有”、“滞无”的“二偏之病”，“有”、“无”遣去之后，作为遣病之药的“中道”或“一中”也该遣去，达到“玄之又玄”、“遣之又遣，乃曰至无”<sup>①</sup>的程度。

重玄学派“玄之又玄”的理论是在扬弃玄学与佛学思想基础上而建立起来的，它借助否定思维方式，既遣“有”、“无”，又遣其遣；既否定滞有滞无的“滞”，又否定不滞于有无的“不滞”。经过这样彻底的否定、再否定，不断遣排思想上的执滞，才能契合重玄之道，最终通向精神上绝对空虚的境界，“能所两空，物我清静，一切诸法，皆成胜妙之境”<sup>②</sup>。“接物无之，随机称适”<sup>③</sup>，这是一个精神的自由境界。重玄学派的这一理论与其唯心主义的宇宙观是相对应的。

① 《南华真经注疏》卷14。

② 《道德真经玄德纂疏》卷18。

③ 《南华真经注疏》卷14。

## 第五章

# 《无上内秘真藏经》的教育思想

《无上内秘真藏经》简称《真藏经》，是一部“融摄道佛，据道教清静无为及佛教虚空寂灭之理，论证真藏奥义与大乘妙法”<sup>①</sup>的道教经典著作。全经共十卷，分十三品，分别为显道品、辩三宝品、辩四真品、惠泽品、解脱品、辩相明部表品、普明品、显功德品、显诫行品、妙德品、集仙品、明行品、究竟品。对于《真藏经》的作者与成书年代，因缺乏确凿的事实依据，我们无从确切考证。《道经总论》上认为，该经为佚名著，属隋代重玄派著作。其教育思想方面的潜在价值，需要我们认真地总结和研究。

### 第一节 教育思想的哲学基础

哲学思想是教育者施行教育的理论基础。《真藏经》作为道教教育的重要经典，其哲学思想主要是在继承先秦道家和魏晋玄学的基础上，吸收佛教般若学、禅宗建立起来的。

#### 一 虚幻的世界观

先秦时期，老子第一次提出关于道的哲学学说。他视道为最高的本体范畴，是世界万物产生的根源。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>②</sup>《真藏经》一方面继承了老子这一客观唯心主义世界观，提出“道

---

① 任继愈：《宗教大辞典》，上海辞书出版社，1997，第859页。

② 《道德经·第四十二章》。

生万物即是万物之母”<sup>①</sup>，“道无二”<sup>②</sup>，“万物同源”<sup>③</sup>的论断。另一方面，《真藏经》又吸收佛教的“缘起性空”理论，认为一切事物与现象的产生，都是在一定条件下形成的，都缘起于因因相待，存在着因果相连的相互依存关系。在它看来，没有因果关系的事物和现象是不能独立存在的，所以，一切事物和现象都没有真实性。一切都是空的，一切都是假合、暂合的偶然，一切现实本体皆为虚幻。它说：“法无自性，毕竟无我。”<sup>④</sup>即一切事物和现象（包括物质的和精神的，存在的和不存在的，过去的、现在的和未来的），都没有自身的特性，一切都是空寂。又说：“法如幻，如寂灭无生。法常变，故绵绵无心。幻生于变，变生于幻，变生幻灭，变生无生，幻灭无灭，各不相知。”<sup>⑤</sup>可见，宇宙间万事万物都是变幻莫测、虚无缥缈、捉摸不定的，一切皆无常，无永恒不变。这进一步把老子的客观唯心主义的宇宙生成论思想改造成彻底的主观唯心主义世界观，在一定程度上完善了道家道教哲学理论。

## 二 相对主义认识论

从其虚幻的世界观出发，《真藏经》提出了相对主义认识论。它认为，一事物只有依据与其他事物相互关系的揭示，才能得以确认。它把矛盾的一方比作药，另一方比作病，双方相辅相成、相攻相克，“相对显者药病相破”<sup>⑥</sup>。因而，《真藏经》认为，相互对立的矛盾双方，如名体、善恶、大小、邪正、本迹等实质上不存在差别，只是人们为认识事物方便而提出的。例如：

大小二乘相对而得名，实无二体可显。<sup>⑦</sup>

善恶生时，各无名体。

善恶二名，真俗何别？大乘等于小乘，何有大小殊异？<sup>⑧</sup>

① 《真藏经·明行品》。

② 《真藏经·普明品》。

③ 《真藏经·显道品》。

④ 《真藏经·普明品》。

⑤ 《真藏经·普明品》。

⑥ 《真藏经·集仙品》。

⑦ 《真藏经·集仙品》。

⑧ 《真藏经·集仙品》。



邪正共同一根。

即迹是本，本无有迹。无迹无本，名为真本。<sup>①</sup>

上述观点，是通过吸收佛教空宗派教义发展而来的。佛教认为，世间一切现象皆是因缘所在，刹那生灭，没有质的规定性和独立实体，假而不实，一切皆空。这里的“空”完全不同于数学概念中不存在任何元素的空寂，而是指事物之虚幻不实。如同你站在镜子前，看到镜中的你一样，你说它存在，是“有”，伸手却摸不着，抓不住；你说它不存在，是“空”，镜中确有一个像存在。它用一个形象的比喻告诉众生，万事万物瞬息即变，一切皆无常。“譬如画师，画形而非真形；又如声响，响非真声”<sup>②</sup>。进而，《真藏经》指出道体虚空，非空非有，“虚空之相，是名道体”<sup>③</sup>。众兆万物非空非有，它说：“众兆本身，非空非有，非真非实；众生苦乐，非空非有；种种施为，无非真实，非空非有。”<sup>④</sup>可见，“非空非有”是众生的固有属性之一，从物质到精神，从现象到本质，其喜、怒、哀、乐，种种表现和行动，皆非真实。因此，众生只有运用相对主义认识方法，正确理解事物的矛盾性，潜心修道，达到内心无我、清静、解脱、空寂的境界，才能体道、悟道、得道。相反，若“众生不晓，染有受著”<sup>⑤</sup>，就会带来无穷烦恼，“横计为有，则成烦恼”<sup>⑥</sup>。烦恼缠身，则终生不能得道。

这种相对主义的认识论，是一种形而上学的观点和思维方法。它割裂了相对与绝对的辩证关系，片面夸大了事物及其性质的相对性。否认绝对性，从而否认事物的稳定性与确定性。这是不足取的。

## 第二节 教育的培养目标

道教徒中一些得道而有神通的人，常被誉为“真人”或“仙人”。这些人是道教徒的老师 and 榜样，时刻鞭策与鼓舞修道之士潜心修炼。可以说，成

① 《真藏经·明行品》。

② 《真藏经·显功德品》。

③ 《真藏经·明行品》。

④ 《真藏经·显道品》。

⑤ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑥ 《真藏经·显诫行品》。

“仙”、成“真”成为众生求道的最大动力。《真藏经·集仙品》对成仙、成真，作了一些论述。它说：“尔时真人名曰仙灵，与诸徒众七千四百余人，游居世界及林屋山。弥龄积劫，餐芝服饵，吐纳导养，遂得长生，为地仙道，不悟大乘而无解脱。”由此我们可知，在《真藏经》中，真人的品级是低于仙人的。这里的仙人是指游于名山的地仙，他们仅仅是通过“餐芝服饵、吐纳导养”一些修炼方术而获得长生不死的人，并没有获得真正的解脱。因此，无论是真人还是仙人，都不是《真藏经》理想的培养目标。

那么，它的培养目标是什么呢？是“了达大乘”的“真仙”<sup>①</sup>。既然要求众徒做到“了达大乘”，我们必须弄清楚何为大乘？大乘本是一佛教用语。乘指承载（如车、船）或道路。大乘佛教，自称能运载无量众生从生死大河之此岸达到菩提涅槃之彼岸，成就佛果。它是与追求个人自我解脱，把证得阿罗汉作为最高目标的原始佛教——小乘佛教相对而言的。大乘佛教宣传大慈大悲、普度众生，把成佛渡世、建立佛国净土作为最高目标。众所周知，佛教诞生于古印度，五百年后传入中国，至两晋南北朝盛行于华夏。其间经过多次磨擦与冲突，到隋朝时，儒、释、道三家在理论上逐渐趋于融合。作为我国土生土长的宗教——道教，为丰富其教义，在这一阶段，吸收大乘宗诸派的佛性学说，把佛教认为人人皆有佛性，人人皆可成佛的理论学说转变为众生皆可以成仙的理论学说。因此，这一时期，道教借用了许多佛教名词，并加以改造，用于完善道教的理论建构。此处的“大乘”便是援佛入道而来的，但它的含义与佛教上的大乘不尽相同。何为道教的“大乘”呢？请看《真藏经》中有关大乘之道的描述：

大乘之道，离一切相，离一切行，离一切观，离一切智，离空有心，离真实际，名为大乘。

大乘之道，无离无无离，无行无无行，无观无无观，无空无无空，无真无无真，名为大乘。<sup>②</sup>

这段绕口令式的、玄而又玄的表述仿佛使人觉得大乘之道深不可测。其实，概括起来，《真藏经》所谓的大乘之道不过包含两方面的意思：一是指修道

① 《真藏经·显道品》。

② 《真藏经·惠泽品》。

者所达到的最高认识境界。达到这一境界，就能够不受任何假相迷惑，体悟大道。二是指修道者所达到的知行境界，即由自律自动转化为自觉的行为，由起初的自我超越逐渐形成自然无为的解脱。众生修性习道，若能不执著于离与不离，行与不行，观与不观，空与不空，真与非真，就谓修成“了达大乘”的“真仙”了。

众生修习道德的最终目标是要成为“了达大乘”的真仙，但众生要成为真仙，也不是一蹴而就的。《真藏经》根据众生修习得道的程度将其划分为三个不同层次，即下士、中士与上士。

“下士”是培养目标的最低层次。是指那些一度被外物所惑而迷失方向，但通过教育能使其“觉迷知反”<sup>①</sup>，对大乘之道“能生信心”<sup>②</sup>的人。对于下士来说，《真藏经》要求修道者做到九戒。它说：

何谓九戒？一者戒身，身不妄杀，爱育群生；二者戒意，意不妄贪，无犯诸恶；三者戒足，足不妄践，无伤害命；四者戒手，手不妄操，无受他物；五者戒心，心忍如地，无有怨结；六者戒耳，耳不妄受，无善恶身；七者戒眼，眼不妄视，无五色见；八者戒口，口不妄言，无毁良善；九者戒鼻，鼻不妄嗅，无染薰声。此九者，为下品众生修行坠受，福德立降。<sup>③</sup>

上述的九戒法，分别从身、意、手、足、口、心、鼻、眼、耳都作出具体规定。要求众生恪守规矩，言行有度，胸怀宽广，切勿积怨结仇，图财害命，荼毒生灵。

“中士”属培养目标的第二层次。何为“中士”？《真藏经》说：“无量中士能行供养”<sup>④</sup>，又说：“无量中士解离存亡”<sup>⑤</sup>。可见，中士是那些能够通过施行道教教育的要求和行为方式，初步掌握道教对事物的认识方法和态度，但还没有达到最高境界的修道者。对于“中士”来说，《真藏经》要求修道者在“九戒”的基础上达到“五善”。关于五善，《真藏经》也有详细

① 《真藏经·显道品》。

② 《真藏经·究竟品》。

③ 《真藏经·妙德品》。

④ 《真藏经·究竟品》。

⑤ 《真藏经·显道品》。

的说明。它说：

何为五善？一者善离世间华色之法，二者善行恩爱，随缘济给；三者善建功德，常怀忍辱；四者善事明师，修学正道；五者善能方便，咨请良友。此五善者，中士之业，当合中乘，进升道境。<sup>①</sup>

可见，作为“中士”，不仅要摒弃浮华，广施恩爱，还要建功立德，尊师学道，与人方便，结交良友。这样，才能算符合中乘要求，进入修道境界。

“上士”是培养目标的最高层次。《真藏经》认为，只有少数能透过事物的表象认识其空虚本质，并能认清事物间的相互联系，进而达到体悟大乘道教非空境界的人，方可称为上士。也就是说，无量“上士”是一类“悟空非空”<sup>②</sup>，“能体大乘”<sup>③</sup>，最接近于“真仙”的求道之士。当然，对于上士还有更高的要求，不仅要求他们做到“九戒”、“五善”，还要求他们做到“六正”。何为六正？《真藏经》作了如下解释：

一者眼不受色，眼根解脱；二者耳不受声，耳聪明朗；三者鼻无膻气，鼻彻众腥；四者口无言过，口辩法本；五者身不受触，身性虚通；六者心意无累，惠解无方。此六正者，上士之行，当合大乘，入功德本。<sup>④</sup>

我们可以看出，上士是指那些具有辨别能力，其眼、耳、鼻、口、身、心及一切所为不为外界所干扰的求道者。他们的行为因符合大乘的要求而成为可以渡济众生、建立功德的真仙。

上述与“下士”、“中士”、“上士”三个不同层次的培养目标相对应的九戒法、五善法，六正法，不仅是修道之士的修学内容，还是衡量他们是否已达到预定培养目标的标准尺度，这些规则直观明了，易于众生修行、自测。

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·显道品》。

③ 《真藏经·究竟品》。

④ 《真藏经·妙德品》。

### 第三节 教育的对象及作用

#### 一 教育对象

基于其道体虚空的教育哲学思想,《真藏经》提出众生平等的观念。因为“众生同禀一华”<sup>①</sup>,所以一律平等地享受着大自然的恩赐。它不仅认为人类是平等的,而且认为凡有血肉与具有灵知之性的生物乃至神仙和自然界的一切事物都是“等无差别”的。它说:“天高地卑等无差别,丘山河海等无差别,一切杂类等无差别,三清境界、下士众生等无差别,邪言惑正等无差别,众生经教等无差别。”<sup>②</sup>这种平等是建立在道性平等的基础之上的。它说:“道降无差。”<sup>③</sup>又说:“一切众生从道而生,从道而灭。”<sup>④</sup>不仅如此,道的表现形式可以是多种多样的,但就一切事物都具有来源于道、又归于道的属性来说,一切事物皆有道性。它认为“道等诸经,诸经等道。道等生死,生死等道。道等贪欲,贪欲等道。道等恩爱,恩爱等道。道等去来,去来等道。道等富贵,富贵等道。道等贫贱,贫贱等道。道等愚智,愚智等道。道等禽虫,禽虫等道”<sup>⑤</sup>。可见,一切众生,无论是富贵、贫贱、愚智、贪欲之人还是畜生、禽虫都含有道性,都有得道的可能性,这也就为其宗教教育对象的开放性提供了理论基础。因此,《真藏经》肯定地指出,通过教育,“一切群生有识无识、有形无形,皆悉正慧,成无上道”<sup>⑥</sup>。这远远超过了儒家的“有教无类”思想,从而真正扩大了教育范围。因为孔子的“有教无类”,对象仅仅局限于人,而且是有一定的经济条件的人,并不指全体民众。而在《真藏经》中,教育对象不仅包括全体民众,还包括动、植物及一切无形无识的事物。

需要指出的是,《真藏经》所讲的平等是性相本体的平等。它说:“真藏平等,等天尊性;未来众生,等天尊性,非空非有;过去众生,等天尊

① 《真藏经·惠泽品》。

② 《真藏经·明行品》。

③ 《真藏经·辩相明部表品》。

④ 《真藏经·显诫行品》。

⑤ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑥ 《真藏经·解脱品》。

性，非空非有。”<sup>①</sup>但能否体认道性本体的平等性，关键在于学道者对道性的体认要有正确的方向。因为“众生愚暗，千思万虑，不止一源。源既不止，诸行竞受。善恶殊形，自招业对。于一相中，受诸苦恼。众生怀恶贪有，所缠不能了达”<sup>②</sup>，最终会“堕落诸苦，遂成差别”<sup>③</sup>。这就告诉我们，形成差别的原因是由于众生愚暗，贪恶成性，自寻烦恼。因此，要达到别无所别的平等境界，就需从明师而受教修道。

## 二 教育作用

具有生物性的人要成为社会性的人，离不开一定的教育。儒学大师孟、荀认为任何人只要接受教育，肯于努力，都可以成为圣人，分别提出了“人皆可以为尧舜”与“涂之人皆可以为禹”的光辉论断。大乘佛学也认为，人人都有佛性，因而人人经过修行皆可成佛。与此相类似，《真藏经》提出一切群生都能成无上道的思想。但它又认为，实际上并非群生都能无条件成道，“诸天品类群生，实无群生成道者”<sup>④</sup>。原因何在？就在于未对诸天品类群生及时进行施教。据此，《真藏经》大力提倡教育，认为教育无论是对个人的发展，还是对国家的兴旺，都是大有裨益的。

首先，《真藏经》认为道教通过教育能帮助众生开决耳目，除去迷惑。它指出，有些求道者起早贪黑，含辛茹苦，却“徒复艰辛，累劫勤苦，终不得道”<sup>⑤</sup>。其原因就在于求道者耳目闭塞，“眼瞳不晓”<sup>⑥</sup>，“迷惑而不知觉”<sup>⑦</sup>。这就需要通过教育为其开耳目，去迷惑。从而扩大其视野，培养其观察力，提高其敏捷灵活性。另外，《真藏经》还认为，尽管大乘平等，“悉有慧光”<sup>⑧</sup>，如日月之光普照群生，无处不遍，众生却“心识昏迷”<sup>⑨</sup>，“迷惑颠倒，终不悟解”<sup>⑩</sup>，如“夜中织网，自缠，自缚，恒处网中”<sup>⑪</sup>，不

① 《真藏经·显道品》。

② 《真藏经·惠泽品》。

③ 《真藏经·惠泽品》。

④ 《真藏经·解脱品》。

⑤ 《真藏经·集仙品》。

⑥ 《真藏经·集仙品》。

⑦ 《真藏经·集仙品》。

⑧ 《真藏经·集仙品》。

⑨ 《真藏经·集仙品》。

⑩ 《真藏经·集仙品》。

⑪ 《真藏经·普明品》。

能自拔，致使众生“虽在真藏，犹处漏尘”<sup>①</sup>，即处在宝藏聚集的地方，却误认为是普通尘世。因此，必须通过教育，让广大众生受持、书写、讲说、读诵大乘真藏经典，才能摒其迷惑。

其次，《真藏经》认为，通过教育，能够形成“国盛人昌，兵戈永绝，万劫无殃”<sup>②</sup>的社会局面。它要求众生不仅自己学经、读经，还要积极为人讲说，劝人受持，形成良好的社会氛围。这样做的人，其“所得功德亿万倍，非可譬喻”<sup>③</sup>。通过这些善思惠解者的续续相传，经教将流传不息，永不绝灭。这就“犹如传灯，一灯传之，百千万灯一时俱照，光明无损，前灯后灯，无优无劣”<sup>④</sup>。即通过流传接续，使每个人都能得道，且都能取得相同效果。久而久之，便会形成“国内清正，信向大乘更加殷重”<sup>⑤</sup>，“其他十方诸国闻此国王自在诸法，辩邪无碍，外道诱化不胜，当自退灭”<sup>⑥</sup>的宁静局面。

当然，《真藏经》幻想通过教育，建立其“国富人丰，兵灾不起，风雨及时，万人安乐”<sup>⑦</sup>的理想社会，显然没有认识到教育的局限性，过分夸大了教育的作用，因而不切实际的。

## 第四节 教学思想

### 一 教学内容

任何教学过程都离不开一定的教学内容。为把众生培养成“了达大乘”的真仙，《真藏经》把真藏大乘基本教义、养生教育、道德教育作为自己的教育内容。

#### （一）真藏大乘基本教义

众生欲修道成仙，必须懂得道教的基本教义。而真藏大乘经典是众生获

① 《真藏经·显道品》。

② 《真藏经·妙德品》。

③ 《真藏经·解脱品》。

④ 《真藏经·妙德品》。

⑤ 《真藏经·妙德品》。

⑥ 《真藏经·妙德品》。

⑦ 《真藏经·辩相明部表品》。

得系统道教理论知识、进行修道的主要材料，也是天尊传道的主要依据。它可以帮助求道者简捷、有效地掌握天尊传授的内容，也可辅助天尊顺利地完成任务。因此，《真藏经》认为，众生欲了达大乘之道，必须广泛阅读真藏大乘经书。它说：“大乘经教，混物为先，无法不周，无法不遍。”<sup>①</sup>可谓源远流长，博大精深，所以它能够“度诸众生”<sup>②</sup>。尤其要去阅读《大洞玉清境藏》、《大洞上清境藏》、《大洞泰清境藏》这三部经教。这三部书，每部十二品，共三十六品，详细地论述了修道者如何成仙、得道者如何普救众生等。但这三部书又各有侧重，《大洞玉清境藏》引导众生“遍众妙门”<sup>③</sup>，相当于一部启蒙读物，能帮助众生了解修道的初步知识。《大洞上清境藏》为“诸法根本”<sup>④</sup>、“万有之基”<sup>⑤</sup>，详细论述悟道成仙的各种方法。《大洞泰清境藏》济生度死，“为法舟航”<sup>⑥</sup>，是众生体道、悟道的引航。此三清奥内真藏，“示有名迹，显众妙经，包罗无外，妙入细微”<sup>⑦</sup>，是无大不包、无细不入的。因此，认真地研读真藏大乘经典，是众生修道成真的必由之路。

在纷繁的众道书中，为什么要选大乘真藏经典作为教育内容呢？《真藏经》列出了自己的理由。

首先，它认为真藏大乘经典“言真理实，易解分明”<sup>⑧</sup>。以此作为教材，确凿可靠，简练精确、生动流畅，便于众生接受。它反复强调真藏大乘经典是金口玉言，为“金口所说无虚假”<sup>⑨</sup>。“此经大乘无漏，非覆相说，非妄说，非假说……于诸经中最为第一”<sup>⑩</sup>。因此，选用真藏大乘经典作为教育内容，众生可避免盲目性、重复性，受到最直接、权威的教育，可在较短时间内收到良好的效果。

其次，真藏大乘经典是众经纲目，能统摄众经。《真藏经》认为，真藏大乘经典为树的主干，其他经教只是枝条而已。它说：“真藏最为第一，何

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·明行品》。

③ 《真藏经·辩相明部表品》。

④ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑤ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑥ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑦ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑧ 《真藏经·集仙品》。

⑨ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑩ 《真藏经·普明品》。



以故？诸余经教皆说枝条、小乘阶级。此经显其根本。”<sup>①</sup> 面对名目繁多、浩如烟海的众经，修道者不可能全部通读，这就需要提纲挈领，抓住关键。既然“此经最尊、最贵……为法舟航”<sup>②</sup>，“为法父母”<sup>③</sup>，那么诵读、学习真藏大乘经典便成为修道者成道的必要条件之一。《真藏经》告诉众生，“一切诸仙圣道未有不由此经而成道者，十方大圣亦习此经而得成道，异类国土亦习此经而得成道，诸天天帝亦习此经而得成道”<sup>④</sup>。可见，众生欲得道，必须学习大乘真藏经典书籍。

再次，真藏大乘经典法力无边，具有“威神德众”的作用。一方面，它认为“此经神验，疾于影响。若在急难，读诵此经，难即消灭，自然拥护”<sup>⑤</sup>。把诵读真藏大乘经典看作是消灾免难的灵丹妙药，能起到立竿见影的神奇作用。另一方面，它把其比喻为能够治愈各种疾病的大医王。它说：“此经功德最大……能救诸病，为大医王。种种救治，随病与药，无不痊愈。”<sup>⑥</sup> 此外，学习此经，还能破除众生烦恼，使众生保持长命富贵，等等。在此，《真藏经》运用惯用的宗教迷信方法，来恐吓愚弄求道者，强迫诱导其学习真藏大乘经典，这是需要我们批判的。

## （二）养生教育

道家一贯重视存心养神、魂静魄安，以求达到延年益寿、长生久视的目的。作为道教经典的《真藏经》也不例外，它要求众生做到“爱气守精”，“心无想念”。它吸收朴素的唯物主义思想，认为人禀气而生，气不离体。它说：“草本地生，去地而死；鱼鳖水生，离水而死；人以气生，去气而死。圣人爱精，以为身宝，上无所指，下无所揆，心无想念，意如流水。”<sup>⑦</sup> 要求人们爱精保气，妄念不生，以达到生死超脱的空寂境界。同时，《真藏经》要求众生做到无为、虚无、淡泊、寂嘿、恬淡、清净、精诚、中和。具体来说，“无为故能生能长”<sup>⑧</sup>，故能“养性”<sup>⑨</sup>。无为是道教要求社

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·集仙品》。

③ 《真藏经·集仙品》。

④ 《真藏经·显诫行品》。

⑤ 《真藏经·明行品》。

⑥ 《真藏经·显功德品》。

⑦ 《真藏经·显功德品》。

⑧ 《真藏经·显功德品》。

⑨ 《真藏经·显功德品》。

会人生正确处世的态度和基本原则。道家道教认为，天道自然无为，人的行事也应效法天道，不要妄自作为，应清静寡欲，与世无争，慎行远祸，去情养性。“虚无故能体能行”<sup>①</sup>，故能“存生”<sup>②</sup>。道教练养理论有“十三虚无”之说，即虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬十三条，都是以虚无为纲的养生要领。这里的虚无是众生修炼要达到遗形忘体、恬然若无、损心弃意、废伪去欲的境界。“淡泊故能受能长”<sup>③</sup>，故能“安身”<sup>④</sup>。不追求功名利禄，不相互攀比，是道教的又一条养生准则。这样，道士们才会来去自由，随处安身。“寂嘿故能声能藏”<sup>⑤</sup>，故能“显赫”<sup>⑥</sup>，是说要能进能退，只有自己隐退得寂灭无声，才能显示出别人的聪明才智。这与老子的“功成身退”思想是一脉相承的。“恬淡故能聚能散”<sup>⑦</sup>，故能“乐志”<sup>⑧</sup>。恬淡是指为人坦然无私，安静无争，志同道合则聚，道不合者则散。“清静故能神能光”<sup>⑨</sup>，故能“平心”<sup>⑩</sup>。没有世事的纷争烦扰，心情愉快、洒脱，其才华才会展现得淋漓尽致。“精诚故能得能从”<sup>⑪</sup>，故能“守节”<sup>⑫</sup>。是指以神圣、纯洁与真理为训条，以虔诚、信仰、信善与宗教生活来净化灵魂，保守气节。“中和故能化能同”<sup>⑬</sup>，故能“存神”<sup>⑭</sup>。对待不同问题，要能客观评价、求同存异，既保持每个个体精神的相对独立又能和谐共处。

关于养生方术，《真藏经》没有作详细论述，只提出要通过“餐芝服饵、吐纳导养”来修身炼体，便可获得精神上的极大解脱和长生成仙。

### （三）道德教育

道德教育是《真藏经》教育内容的重要组成部分。在《真藏经》看来，

- 
- ① 《真藏经·显功德品》。
  - ② 《真藏经·显功德品》。
  - ③ 《真藏经·显功德品》。
  - ④ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑤ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑥ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑦ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑧ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑨ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑩ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑪ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑫ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑬ 《真藏经·显功德品》。
  - ⑭ 《真藏经·显功德品》。

道德是一种超自然规律的精神存在。它说：“天下万物，无有长存，有生有死，有成有败，日出则没，月亏则满。从古至今，谁能长存？唯有道德不生不灭。”<sup>①</sup> 通过教育，不仅能使人类具有道德意识，而能使“所受形者，皆具道德”<sup>②</sup>。也正是有道德的存在，事物的固有属性才免遭破坏，整个世界才会井然有序，和谐稳定。“一切诸法，悉皆合德，无伤物性”<sup>③</sup>。因此，《真藏经》强调通过道德教育来培养人的良好品行，陶冶美好情操。它尤其强调道德认识的作用，认为人的一切思想和行动都是由主观认识来决定的。它说：“一切诸法，心则为本，善否由心。”<sup>④</sup> 又说：“诽谤是非，毁善誉恶皆是心作。”<sup>⑤</sup> 因此，引导众生提高道德认识，培养正确的道德是非观是非常必要的。具体来说，道德教育内容分伦理道德教育与因果报应两部分。

### 1. 伦理道德教育

伦理道德是贯穿《真藏经》全经的中心内容。《真藏经》从求道、修道的角度出发，明确地规定了众生应该做什么，不应该做什么。

#### (1) 戒定慧。

《真藏经》认为，由于众生怀恶贪有，执妄成迷，往往会被“三业”即三种烦恼所困。何谓“三业”呢？《真藏经》作了明确解释：

一者贪爱思虑，百端计划无已。贪性一发，遂惑迷途，六情驰骋，不可御制，自乖行戒；二者瞋恚忿发，外触动情，瞋恨无已，自乖定行；三者痴暗冥冥，不晓五情，缠绕恶业，相连亿劫无已，自乖慧解。<sup>⑥</sup>

此处的贪、瞋、痴是援引佛教用语而来的。简单地讲，贪指贪爱、贪欲；瞋，指仇恨和损害他人的心理；痴，指愚昧无知、不明事理，顽固执着。这三种烦恼，在诸多烦恼中被视为尤能毒害众生，是产生其他烦恼的根本原因。若人们一旦被三毒所缠，便会迷惑不知所往，终生终世不能获得解脱。

① 《真藏经·显诫行品》。

② 《真藏经·妙德品》。

③ 《真藏经·显功德品》。

④ 《真藏经·明行品》。

⑤ 《真藏经·明行品》。

⑥ 《真藏经·明行品》。

据此，需要制定戒、定、慧以攻三毒。戒、定、慧是佛教中小乘佛学的三种求证方法。

所谓戒，是指出家男女的基本戒条，指人类公认的不杀、不盗、不淫、不妄语等种种美德。《真藏经》强调，一切众生包括王公都必须守戒。如果仅为求得长寿或个人欲望的满足，枉然破戒，最终会适得其反，招致“魂神受苦”。它说：“一切众生贪著有为，欣生恶死。意虽求生，由造死业。不持戒行，假使长寿，犹如老树，有何殊别？若持戒行，死补天官，升仙自在。人虽有三公之位，苟不持戒，死皆重罪，无益魂神，魂神受苦，不可堪忍。”<sup>①</sup>为使众生人人做到律己、守戒，真正做到防非止恶，防微杜渐，《真藏经》制订了以下具体的戒律：

不得盗窃财物，不得妄取人财，不得妄言绮语，不得因恨伤人，不得贪瞋痴恨，不得慢老欺人，不得咒诅毒心，不得骂詈高声，不得訾毁谤人，不得两舌奏佞，不得持人短长，不得好言人恶，不得毁善自誉，不得自骄我慢，不得谤毁圣文，不得恃威凌物，不得贪淫好色，不得好杀物命，不得耽酒迷狂，不得杀生淫祀，不得烧野、游猎山林，不得评论师长，不得贪惜财贿，不得言人阴事。<sup>②</sup>

这些戒律，从言、语、行、食等多方面作出了详细而又严格的规定，远远超过了儒家《礼记》中的“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”思想，是众生昭雪精神、砥砺操行的道德准绳。

所谓定，指专注一境而不散乱的精神状态，是人们依据确定之认识作出确定判断的心理条件<sup>③</sup>。《真藏经》教育众生要有坚强的道德意志，一旦确立目标、志向就要持之以恒。如果稍有犹豫，“一念有亏”<sup>④</sup>，便会造成“诸根悉断……永绝真根”<sup>⑤</sup>，前功尽弃的后果。

所谓慧，指通达事理、决断疑念取得决断性认识的那种观念和精神作用<sup>⑥</sup>。

① 《真藏经·显诚行品》。

② 《真藏经·显诚行品》。

③ 任继愈：《宗教大辞典》，上海辞书出版社，1997，第185页。

④ 《真藏经·辩三宝品》。

⑤ 《真藏经·辩三宝品》。

⑥ 任继愈：《宗教大辞典》，第332页。

《真藏经》吸收佛教般若学，认为慧能解贪、瞋、痴三毒。为此，它要求众生积极修行三慧。何为三慧？《真藏经》作了详细解释：“一者巧积方便，善灭外尘；二者断诸行漏，不出他境；三者寻求实相，直至道场。”<sup>①</sup>即运用智慧的方法，消除人世间一切烦恼，寻求宇宙万物的真实相状或本来状态。这是因为三种智慧可以使“贪性寂灭”<sup>②</sup>，“瞋性清静”<sup>③</sup>，“痴性解脱”<sup>④</sup>。也就是达到“无贪、无瞋、无痴”的境界。这样，众生就会“达三宝门、入真藏法”<sup>⑤</sup>，渐渐地领悟大乘之道。那么何谓“三宝”呢？《真藏经》是这样解释的：

夫三宝者，贪瞋痴是，何以故？贪性寂灭，尘累不染，戒行不亏，名为法宝；瞋性不起，不愤外尘，定无生转，是名师宝；痴性无取，无恼无患，慧通无碍，是名道宝。

诸根性空，性不染著，不染著故名为法宝；法宝清静，各自在故名为师宝；法通无碍，悉成就故名道宝。<sup>⑥</sup>

可见，法、师、道三宝是针对贪、瞋、痴三毒提出来的。实际上，无贪、无瞋、无痴便为三宝。法、师、道三宝关系相互依存又逐次递进，其中道宝为三宝的枢要与关键，是修道达到的最高水平。我们知道，佛、道教义中都有“三宝”教育，但其内容又不尽相同。佛教中三宝为“佛、法、僧”三宝，道教教义里有“道、经、师”三宝。而此经中的三宝是“法、师、道”三宝。因而，《真藏经》的佛道杂糅、融佛入道特点据此可见一斑。《真藏经》进一步指出，“众生分内自有三宝”，“一一尘中名为三宝，禽兽之中名为三宝，龟鳖之中名为三宝，虫蚁之中名为三宝，草木之中名为三宝”。<sup>⑦</sup>但由于众生被“尘境系缚，塞三宝源”，“虽在道中，而迷不识。不识道故，慧力不强而婴苦恼”<sup>⑧</sup>，从而招致诸多烦恼。因此，众生需通过道德教育保持

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·辩三宝品》。

③ 《真藏经·普明品》。

④ 《真藏经·普明品》。

⑤ 《真藏经·普明品》。

⑥ 《真藏经·辩三宝品》。

⑦ 《真藏经·辩三宝品》。

⑧ 《真藏经·辩三宝品》。

分内三宝。“诸善男子，勿泄漏心而遗三宝”。这与孟子尊奉的“性善论”观及相应的教学方法“求其放心”是极相类似的。

## (2) 五福德。

道德教育的目的是培养人的良好品德、提高人的思想修养。《真藏经》认为，道德教育不仅是一个用戒、定、慧去攻贪、瞋、痴三毒的过程，还是一个建立五福德的过程。它说：“修身立行有五福德。”<sup>①</sup>何谓五福德？即“勤行恭敬，勤行慈悲，勤行忍辱，勤行精进，勤行布施”<sup>②</sup>。这里的恭敬、慈悲、忍辱、精进、布施都是佛教用语，其中的布施、忍辱、精进也是大乘佛教重要的求证方法，但《真藏经》对此赋予了新的含义。它说：“何为恭敬？恭敬有二，一者睹相恭敬，外形人见则信；二者当照本性，皎然等真道法。行此恭敬，名为正解。”<sup>③</sup>可见，《真藏经》认为，恭敬不仅包括外表诚实无欺，能获得别人信任，而且还要做到内心坦然，表里如一。只有做到这一点，才能达到对“道”的正确理解。那么，何谓慈悲？“慈悲亦有二，一者怜悯，哀念众生；二者能破有树立。行此慈悲，名为度物”<sup>④</sup>。《真藏经》要求修道者爱护、怜悯众生，给予其欢乐，拔除其苦难。何谓忍辱？“忍辱亦有二：一者恶业外来触己心，能怀忍，不生怨愤；二者无我，外无尘累，得法自在。行此忍辱名为等性。”<sup>⑤</sup>忍辱自古就是中华民族的传统美德。佛教讲“忍”，要求众生安于苦难和耻辱，达到“忍人所不能忍，行人所不能行”，为了慈悲救世，要做到内心了无忍辱的观念存在，才算忍辱。在此，《真藏经》不仅要求众生自身做到无私、无我，而且还能容忍他人的自私，面对别人的侵犯，不能有丝毫愤怒之情。它给忍辱美德作了崇高的评价，认为“大人能受天下之辱，大德能受天下之恶，何以故？大达无妄，故能受辱，故能受恶。”<sup>⑥</sup>可见，忍辱是一种“大肚能容，容天下难容之事”的气概。何谓精进？“亦有二种。一者专精，定心执志，欲人敬己。二者内行，照物妙心，无人我相，无法来相。常行常照，证果不差，名为精进”<sup>⑦</sup>。所

① 《真藏经·究竟品》。

② 《真藏经·究竟品》。

③ 《真藏经·究竟品》。

④ 《真藏经·究竟品》。

⑤ 《真藏经·究竟品》。

⑥ 《真藏经·显功德品》。

⑦ 《真藏经·究竟品》。

谓精进，就是随时随地勤奋努力、持之以恒。在求道过程中，始终如一，脚踏实地地积极进取，而不是消极等待。这里，《真藏经》一反道家隐居山林、消极避世之风，倡导儒家主张的积极入世思想，是非常可贵的。五福德的最后一个是布施。“何谓布施？亦有二法。一者财施，受用不周，功德不具。二者法施，怀在口中，慧无不普”<sup>①</sup>。布施是大乘佛教思想中的重要内容。大乘思想是以布施入手的。因为，佛教认为，一切众生，都是由自我自私的贪求而造成苦果的。大乘以尽其我之所有，我之所属，彻底作为布施来满足众生的欲望，以此来感化众生的悭贪。《真藏经》吸收这一思想，要求求道者在物质与精神上均作布施。即不仅舍身施财，救济民众，而且向众生广泛传播自己的知识技能，智慧学识。《真藏经》认为，如果人人都能舍己为人，急人所急，世界将会和谐美好。即“能行布施，名为恬愉”<sup>②</sup>。相反，若人们贪吝守啬，将会造成天下大乱。它说：“众生颠倒，贪欲取舍，失恬愉行，皆悉相克。”<sup>③</sup> 因此，《真藏经》主张众生去贪欲，乐布施。

《真藏经》要求众生悉心修行五福德，并且根据对五德福的修行程度，将众生分为三等：印法者、不印者与最下愚痴众生，由于对五福德的领悟程度不同，他们最后得道的程度也不同。它说：

若印法者，观理则住，名为大乘，最胜功德，希有难闻。若有不印者，缚在声色，名为小乘，辛苦累劫，证因受果，虽得少分，终无解脱。复有最下愚痴众生，不知恭敬，不知慈悲，不知忍辱，不知精进，不知布施。<sup>④</sup>

可见，五福德是衡量众生是否达到大乘境界的标准之一，因而是教育内容中必不可少的一部分。在此，《真藏经》把根本不知五福德的人蔑视为“最下愚痴众生”，就是缚在声色上的不印法者，也只能达到小乘阶段，得不到最终解脱。只有精通五福德的印法者才能成大乘道，获得彻底解脱。

## 2. 因果报应教育

道教吸收佛家因果报应、三世轮回思想作为自己的教义，认为世界有一

① 《真藏经·究竟品》。

② 《真藏经·明行品》。

③ 《真藏经·明行品》。

④ 《真藏经·究竟品》。

种客观存在的超自然、超社会的支配力，决定着人的命运，以此神仙信仰来约束、规范人的行为。俗话说“善有善报，恶有恶报”便是这个道理。它告诉人们，不同的思想行为，必然会导致相应的后果。带有宗教色彩的《真藏经》包含有大量的因果报应思想。它认为世间一切事物皆有因缘。“一切诸法相好不同，苦乐殊别皆有因缘。由其业行、信心不等，造恶、行好受报无差。”<sup>①</sup> 因此，它告诫众生首先不要沉湎于由色、声、香、味、触五种物境引起的五种情欲中。如果以五欲为乐，就会招致各种各样的疾病。“须臾之间，百病俱生。或头眩风病，或内疾充心，或手脚不遂，或喑哑聋盲……如此怨报苦痛切身，不可叹说。”<sup>②</sup> 其次，不要违犯戒规。若一些人敢“冒天下之大不韪”，必会得其报应。《真藏经》说：“如是戒行不得轻犯。轻犯之者，随犯轻重，如影随形，如响应声。声大响大，声小响小。善恶报应，亦复如是。”<sup>③</sup> 犯者将会按犯戒的数量、轻重得到不同的报应。“犯一戒重，罪即随重，犯多戒重，各各重报”<sup>④</sup>。

“行善得善，行恶得恶。譬如种谷生谷，种麻生麻”<sup>⑤</sup>。这是《真藏经》对因果报应教育思想的精辟表述。如果众生不听劝告，作恶多端，完全是咎由自取、罪有应得。对此，《真藏经》作了形象的比喻：“譬如油能燃灯，灯明自煎，油尽灯灭。众生迷惑亦复如是。自造自报，如影随形，形直影端，形斜影曲。诸法业报，果皆从因。”<sup>⑥</sup> 正是这种朴素的因果报应的宗教教义，才出现了宗教道德，出现了戒律、清规，出现了修心、修善、积德、修性等等的修持经法。如果不是虔诚地相信因果报应，则不会相信冥冥中有天神照察一切，主宰一切了，也就无所谓修持，宗教也就不存在了。在阶级社会，因果报应教育思想在防止统治阶级贪得无厌、恣意纵情、残酷压迫和剥削方面会产生一定的积极影响。

## 二 教学的原则与方法

现代教育学认为，教学是一门艺术，教学方法的正确与否直接关系到教

① 《真藏经·惠泽品》。

② 《真藏经·究竟品》。

③ 《真藏经·显诫行品》。

④ 《真藏经·显诫行品》。

⑤ 《真藏经·显诫行品》。

⑥ 《真藏经·辩相明部表品》。



学的成败。《真藏经》在教学原则与方法方面，尽管论述不多，但也有不少精到之处，值得我们去深入研究。

### （一）因材施教

“因材施教”是一种由孔子首倡并至今长盛不衰的教学法。《真藏经》的因材施教教学方法是建立在其人性三品论的基础之上的。人性问题是古代教育家普遍关注的问题。《真藏经》认识到了这一点，提出其人性三品说。它说：

上根众生，了达身相，不入道德，不出生死，无道德际，无生死际，无人我际，无尘垢际，无行业际；中品众生，舍离生死，贪求道德，有出有入，有道德际，有生死际，有人我际，有尘垢迹，有行业际；下品众生，无明障重，不觉不知，沉溺苦海，冥冥长夜，无有出期。<sup>①</sup>

在此，它把人分为三等：上根众生、中品众生、下品众生。认为上根众生生来便能看透事物本质，对事物认识入木三分，了然于胸。这类人超凡脱俗，认为世界一切皆虚，没有道德、生死、人我、尘垢、行业的区分。中品众生生来只能认识事物的表象，妄执为有，认为一切事物都相对而生，生死、人我、出入是截然相反、水火不容的两对矛盾。下品众生愚痴障重，不觉不知，浑浑沌沌，生来便没有逃出苦海的可能，他们只拥有黑夜，没有白天，整天煎熬，无有尽期。

与其人性三品论相对应，《真藏经》按他们各自所具有的智力水平依次划分为“上智、中智、下根众生智”三等。它认为“上智生知，闻有真藏，自然觉悟”<sup>②</sup>，这类人无须教育，便能达到“解脱无为”<sup>③</sup>，“证入大乘”<sup>④</sup>的境界。中智众生天资、禀赋一般，只能“依文受持戒行，渐积为著，得入中乘，勤苦累行，终不觉悟”<sup>⑤</sup>。可见中智之人必须依戒行勤学苦练，循序渐进，积少成多，如此也只能达到“中乘”。下根众生“唯知贪爱”，“心贪

① 《真藏经·普明品》。

② 《真藏经·显诚行品》。

③ 《真藏经·显诚行品》。

④ 《真藏经·显诚行品》。

⑤ 《真藏经·显诚行品》。

吝惜，虽预下乘，未有功人”<sup>①</sup>。因其生来贪吝，无法对其进行教育，即使勉为其难，对其说服教育以达到“小乘”阶段，结果也是枉费心机，白费口舌，不会达到预期的效果。

针对以上三种不同的受教育对象，《真藏经》提出“各取所宜而随物化”的因材施教的教学思想，即“审其行，随心为说”，根据众生不同的需要采用不同的教学方法。它说：

下根众生，为说有法，睹然生善。中相众生，为说空有，若离空有，即生信向。上根众生，为说非空非有，亦空亦有，非非空非非有。<sup>②</sup>

即给下根众生讲“有”，运用直观形象的方法使其积极向上，习善行善；对于中相众生讲其“空”也讲其“有”，抽象、形象配合使用，使其信向大乘；对于上根众生无须讲“空有”，直接揭示事物的本质即可。这种因材施教的方法符合学生的认知水平，与其接受能力相适应，使每个学生通过教育都能“尽其材，成其才”。

## （二）忘身无我

观行坐忘是重玄派惯用的指导教徒悟道修心的方法。《真藏经》继承和发展了这一思想，提出了“忘身无我”的修养方法。《真藏经》告诉众生：“不受诸有，不受诸空，忘身无我，毕竟空寂，即是第一义端。”<sup>③</sup>

何谓“忘身”？是指忘记身体所产生的感触。佛学概括人们身心与物理世界的关系，提出了六根、六尘。六根是指人的生理器官眼、耳、鼻、舌、身、意。六尘是眼、耳、鼻、舌、身、意六识所感觉认识的六种境界，即色、声、香、味、触、法。《真藏经》告诉众生：“当行六行，通六合之道。”<sup>④</sup> 何谓六合？即：

眼与色合，心不缘色，不缘色故，则是忘色；耳与声合，心不缘声，不缘声故，则是忘声；鼻与香合，心不缘香，不缘香故，则是忘

① 《真藏经·显诫行品》。

② 《真藏经·明行品》。

③ 《真藏经·妙德品》。

④ 《真藏经·普明品》。

香；口与味合，心不缘味，不缘味故，则是忘味；身与触合，心不缘触，不缘触故，则是忘触。<sup>①</sup>

在此，“忘”不是强调真正地忘记一切感受，而是指不执著于外物，不执迷于表象，去悉心体悟其本质内涵，也就是去体悟所谓的“真道”。

“无我”也是佛教名词。指世界一切事物皆无独立的实体存在。它有两种含义，即人无我与法无我。人无我是说人由色、爱、想、行、识五蕴和合而成，没有常恒自在的主体；法无我，认为一切法都由种种因缘和合而生，不断变迁，无常恒坚定的自体。《真藏经》说：“无生无灭，究竟湛然，故名自受。”<sup>②</sup>“自受如是，如是实无自我，即是第一义。”<sup>③</sup>可见，“无我”是建立在“自受”的基础上的，既然无所谓生灭，无所谓存在与否，也就无所谓自我的存在了。由此可见，无我既是达到大乘之道的一种境界，也是一种超脱现实的修炼方法。

### （三）广譬喻

怎样才能把深奥、抽象的道教知识传授给不同的受教对象呢？《真藏经》采用了大量比喻，目的就是用浅显的语言来讲述深奥微妙的道理，使受教者易于接受。它说：“我今广譬喻，愚者闻易解，言浅理深微。”<sup>④</sup>另一方面，譬喻教学法，形象生动，大大加强了所述事物的可信度。相反，枯燥无味，语言呆板的直说法，只会令初学道教的众生头昏脑涨，以至于对所讲内容迷惑不解，产生怀疑。它说：“一切众生浅根微弱，不可直说；若直说者，群迷倒惑，转生不信。”<sup>⑤</sup>可见，要让众生心悦诚服地接受道教教义，譬喻法是必不可少的方法之一。《真藏经》中出现的譬喻说法很多。比如它谈到众生悟道需导师点拨时就用了一个形象的比喻，它说：“譬如木中有火，火不自生，必假人功，方得其火。众生痴心，必假导师而得悟解。”<sup>⑥</sup>它给众生讲述知识浩如烟海，学无止境的道理时说道：“法

① 《真藏经·普明品》。

② 《真藏经·妙德品》。

③ 《真藏经·妙德品》。

④ 《真藏经·集仙品》。

⑤ 《真藏经·辩四真品》。

⑥ 《真藏经·普明品》。

本无穷，终日说之，亦不能尽。譬如大海，百川所住，无增无灭”<sup>①</sup>。诸如此类的比喻，文中还有多处，这里不一一赘述。巧妙地运用譬喻教学法，能把深奥的问题通俗化，复杂的问题简单化，抽象的问题形象化。这大大降低了教学难度，提高了教学效果。一位求道之士曾万分感叹，对譬喻法大加赞赏，他说：“天尊大慈广远，譬喻甚深，今蒙利益，诸疑顿尽。”<sup>②</sup>

同时，《真藏经》指出，譬喻教学法需授道者灵活掌握，随机使用。它说：“向虽譬喻，随机为显。”<sup>③</sup>对一些悟性好，已达到证法水平的人，“不可譬喻说，亦非直说，随法即证，径入大乘，入功德本，入无所入，证无所证”<sup>④</sup>，即随求道者水平的升高，授道者可将抽象程度逐渐加深。从这点上讲，譬喻教学法的运用是建立在因材施教的基础上的。它是因材施教教学法的一个典型范例。

#### （四）问答法

问答法是教学方法中最常用的一种方法。《真藏经》在讲述其教义时，广泛使用问答法。众生有疑必发，天尊有问必答。对于没有完全领会教义的求道之士，天尊一方面鼓励他们大胆发问，不要不懂装懂。他说：“汝等眷属听受不等，多有疑惑，何故不问？”<sup>⑤</sup>另一方面，对于提出共性问题或精彩问题的求道者，他总是及时给予肯定和勉励。他赞叹道：“善哉，巧能问义”<sup>⑥</sup>，“汝所问者，众兆同疑”<sup>⑦</sup>，“子之所问，正得机宜”<sup>⑧</sup>。在这种师生对话中，天尊鼓励众生发问，能更好地了解众生的困难所在，从而能有的放矢地指导他们。针对众生提出的疑问，天尊先是指出众生的差距，然后耐心为他们讲解。例如，当听完一位众生的疑难时，他说道：“汝所问法，未解经旨，吾为汝说。”<sup>⑨</sup>这种面对面的问答法，使学生的疑问能及时得到解决，有助于教学的顺利进行。

① 《真藏经·集仙品》。

② 《真藏经·辩四真品》。

③ 《真藏经·辩四真品》。

④ 《真藏经·辩四真品》。

⑤ 《真藏经·究竟品》。

⑥ 《真藏经·究竟品》。

⑦ 《真藏经·妙德品》。

⑧ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑨ 《真藏经·辩相明部表品》。

### (五) 验证法

道士跟师傅学道一段时间后，常常要接受师傅的考核。尤其在学成出师前，师傅要对弟子进行品德、技艺上的考查，这便是验证法。验证法是道教教育中惯用的一种用以检验求道者修道程度的方法。传说道教鼻祖张道陵就常用此法检验赵升等弟子。《真藏经》也使用这种方法来检验即将出师的弟子。文中有这样一段描述：

弟子导师学诸道术，三年欲成，师故试之。示病卧床，语学医者：“我今患重，须无用草与我服，病便得瘥。若不得者，我今当死。我有好马，汝当驰之。”弟子受师之命，装饰骏马，纵情寻求，随意即到，不盈旬日，天下地上，悉皆周普，求无用草，终不能得。行泣归家而启师曰：“遍历天下求无用草而不可得，今当奈何？”师即雕然而起，语诸弟子：“我实不患，故试汝耳。汝今药成，堪能救物，随汝方便，在外救疾，得识病源，悉皆瘥愈。当知此经最为第一无上。”<sup>①</sup>

在此，医王谎称自己病重，派弟子寻觅本无虚有的无用草。弟子受命后，“上至九天，下通九地”<sup>②</sup>，终无所得，于是戚然而归。医王称这种诚意为“第一无上”，他认为一旦有这种诚意，便会达到“神通无碍，恬然寂泊”<sup>③</sup>的境界。

这种验证法，是对学有所成弟子的行为品行的严峻考验。与按时按期进行的正规考试相比较，这种出其不意的验证法更为真实可靠。

### (六) 体悟法

与其相对主义认识论相对应，《真藏经》提出了“无说无不说”教学法即体悟法。它明确告诉众生：“汝今四众以无听无不听而听受之，我今以无说无不说而说授之。”<sup>④</sup>这里的“无说无不说”与“无听无不听”并不是老师与学生都采取敷衍、马虎的态度，意在表明真道是无法用语言来表述的，重在靠自己悉心体悟。它说：“诸法微妙，自在无为，所有言说，皆是名

① 《真藏经·显道品》。

② 《真藏经·显道品》。

③ 《真藏经·显道品》。

④ 《真藏经·惠泽品》。

字，非真实道。”<sup>①</sup>既然如此，在修道过程中，众生应“勿取文字，勿著语言”<sup>②</sup>。由此可见，《真藏经》十分重视众生的主观能动性的培养，要求众生身体力行、躬身行道。另外，《真藏经》提出授道者在传道过程中，应给予众生一定的自由，使他们既受到教育，又不至于有束缚、压迫之感。它说：

下根布施，受施，无受即是平等；中根戒行，行戒，无戒即是平等；上根智慧，无智无我即是平等；众生受乐，乐受，无受即是平等；众生业报，报业、无业即是平等。<sup>③</sup>

这里，《真藏经》主张，授道者应兼顾到不同的受教对象，为他们创设一定的气氛，使众生在这种特定的氛围中愉快地接受知识。比如，对下根众生布施，但不让他们感受到在接受布施；让中根众生守戒，却不让他们意识到自己在受着约束；上根众生智慧超人，但要他们意识到自己的浅薄；众生行善或作恶之后，将会得到不同的报应，但这些都是自然的情景下自然发生的。如果授道者字斟句酌地一一告诉众生，反而对众生有一种压迫感。相反，若采取“无说无不说”的教学法，众生会变被动为主动，轻松愉快地完成学习任务。

正是由于《真藏经》把上述教学方法巧妙地应用到教学实践中，因而收到了良好的教学效果，使众生“未闻者闻，未见者见，未知者知，未信者信，未解脱者解脱”<sup>④</sup>。这大大调动了众生修道的积极性。于是，他们纷纷立志，个个发愿，要求“归依无上道，归依无上经，归依无上师”<sup>⑤</sup>。

## 第五节 学习思想

《真藏经》大力提倡学习，甚至把学习与积累财富、建功立业放在等同地位。它说：“积财修业亦是功德。”<sup>⑥</sup>在为众多求道之士指点迷津的过程

① 《真藏经·显功德品》。

② 《真藏经·明行品》。

③ 《真藏经·显诫行品》。

④ 《真藏经·集仙品》。

⑤ 《真藏经·妙德品》。

⑥ 《真藏经·妙德品》。

中,《真藏经》积累了丰富的学习经验,形成了自己独特的学习思想。比如,对学习的过程是什么?什么样的学习方法最好?学习的积极心理是什么?怎样的学习态度最佳?等等这些问题,《真藏经》都作了详细的论述。正确地评价并学习这些思想,对于我们今天养成良好的学习习惯、树立正确的学习态度,有非常重要的意义。

## 一 学习过程

为把众生培养成“了达大乘”的真仙,《真藏经》制订了切实的学习步骤。它认为学习过程应分为察——思——辨——行四个步骤。

“察”指仔细观察。为什么要“察”呢?是因为“世间难辨,口是心非,假说伪途,情迷倒惑”<sup>①</sup>。许多是非、假相使人迷惑不清,因而众生必须“善自观察”<sup>②</sup>,即亲自去考察。《真藏经》进一步提出,观察不能仅仅停留在表面现象上,还必须洞察事物的本质,考察事物间的相互联系。要做到了解过去,把握现在,放眼未来。它说:“汝等观察前后因缘,明紫身心,达三世因,了三世果。”<sup>③</sup>

“思”,前一阶段的观察,为思考提供了丰富的感性材料。在此基础上进行思考分析,才会抓住事物的本质特征。只有“善自思惟”<sup>④</sup>,才能“方睹妙轨”<sup>⑤</sup>。据此,《真藏经》要求求道者积极思考,因为“无思,故思不深”<sup>⑥</sup>。不去思考,怎么会谈得上深入研究呢?针对有些求道之士虽勤学苦练仍不能得道的事实,《真藏经》指出,其根本原因就在于学而不思。若能勤于思考,深入其本质,学起来就不会感觉到困难。它说:“若能微思,达解功德实相者,证法不足为难。”<sup>⑦</sup>不仅不难,还能使学习者驾轻就熟,达到事半功倍的效果。即“证果须臾”<sup>⑧</sup>。

“辨”,思考的目的是为了分辨是非、铨定真伪。《真藏经》尤其强调学

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·妙德品》。

③ 《真藏经·究竟品》。

④ 《真藏经·辩三宝品》。

⑤ 《真藏经·辩三宝品》。

⑥ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑦ 《真藏经·解脱品》。

⑧ 《真藏经·妙德品》。

习之前的分辨和判断。若此时不加以分辨，“杂类邪见鬼神入其心府”<sup>①</sup>，“邪见外道，巧说伪词入其骨髓”<sup>②</sup>，便对接受真道带来负面影响。这时“若值秘密真藏”<sup>③</sup>，便会“逆耳无闻，即生不信”<sup>④</sup>，“纵使闻见，终不信向，反生诽谤”<sup>⑤</sup>。这是学习负迁移所带来的影响。现代认知理论表明，如果一种学习对另一种学习起干扰或抑制作用，就称之为负迁移。由此可见，《真藏经》已朦胧地把负迁移思想运用到学习生活中，这在我国古代教育史上是罕见的。

既然要分辨，就必须确定一个标准，一个尺度，来衡量事情的“真”与“伪”、“是”与“非”。鉴于此，《真藏经》又耐心地教导众生如何区别“直道”与“邪道”。它说：

至道緇冥，有形则伪。

若受尘累，名行邪道，不名回向。

若信大乘，乖小乘行，是行邪道，亦名谤法，不名回向。

若信大乘，乖大乘行，是行邪道，亦名谤法，不名回向。

若受众生，祛于三惑，是行邪道，亦名谤法，不名回向。

若有众生不信大乘，是行邪道，亦名谤法，不名回向。

若有众生说人短长，是行邪道，亦名谤法，不名回向。<sup>⑥</sup>

众生有了分辨是非的能力，便能有效地指挥自己的行动了。

“行”是理论见之于实际的实践过程，是学习过程中的终极目标。《真藏经》强调众生必须行道。它说：“一切众生无有行者，云何见道？譬如种植，种谷谷芽则生，不种谷者，无谷无芽，云何得谷？”<sup>⑦</sup>不仅要行道，还要行善道。它说：“不种善因，亦无善果，无善果故，则恶因生。生长恶果，恶果生长，业业相因，因果不绝。弥论三界，堕诸恶道。”<sup>⑧</sup>种善因，

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·妙德品》。

③ 《真藏经·妙德品》。

④ 《真藏经·妙德品》。

⑤ 《真藏经·惠泽品》。

⑥ 《真藏经·明行品》。

⑦ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑧ 《真藏经·辩相明部表品》。



才会有善果，相反，恶因生，堕恶道。另外，《真藏经》把能否行道作为区分智者、仁者的标志。它认为只有把道付诸于实践的人，才是真正的仁者。它说：“智者悟之，仁者行之。”<sup>①</sup> 在这里，“行”是反常人之行。它说：“见其所不见，不见其所见。知其所不知，不知其所知。反人常见，反人常闻。一切有为无为悉皆而反，如是行者，体入大乘，证成功德。”<sup>②</sup> 这些思想与老子的“学不学，复众人之所过”<sup>③</sup>，“绝学无忧”<sup>④</sup> 的思想是一脉相承的。

综上所述，《真藏经》关于学习过程的几个步骤的论述，基本上符合由感性认识——理性思维——实践的认识过程，具有一定的科学性与合理性。

## 二 学习心理

《真藏经》也十分重视求道者心理因素的培养。尽管没有形成系统的学习理论，但其中一些思想，已接近现代教育理论。现代教育心理学研究表明，学习心理是学习要素的重要组成部分。它包括动机、情感、意志、兴趣、性格等因素，是学习活动的精神支柱和动力系统，直接影响学习方法的选择与学习成果的取得。

### （一）信道

《真藏经》认为，众生修道必须信道，信道是悟道的前提。它说：“无信，故信不深。”<sup>⑤</sup> 不信道，当然就不会有坚定的修道信念。《真藏经》对听到秘密真藏大经不产生叛逆情绪的人大为赞赏。它说：“心念不逆，当知此人功德无量。”<sup>⑥</sup> 它劝勉众生循循善诱、不厌其烦，反复告诫众生不要对大乘之道的经典有任何怀疑和臆想。“勿生异见，起疑惑心”<sup>⑦</sup>，“无狐疑想”<sup>⑧</sup>。它肯定地指出，大乘真藏经典是“金口演说更无虚谬”<sup>⑨</sup>。因此，

① 《真藏经·显功德品》。

② 《真藏经·显功德品》。

③ 《老子·第六十四》。

④ 《老子·第十九》。

⑤ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑥ 《真藏经·解脱品》。

⑦ 《真藏经·显道品》。

⑧ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑨ 《真藏经·辩四真品》。

“勿生不信”<sup>①</sup>。若有人诽谤秘密大乘，就会迷茫不知，失去分辨能力，终会“迷没暗中，如盲者不睹光明，聋者不闻钟鼓”<sup>②</sup>。它对毁法、诋法者大加斥责，甚至用因果报应思想来警告人们。它说：

若有诽谤，不信此经。此人见世恶业所种，死入酆都中府风刀之考，鬼神谪役，一十四曹，曹一考官，百二十考吏，一千二百考兵，一万二千考主，河九江四渎，溟波死魂作役，如是考对痛毒难胜。<sup>③</sup>

可见，诽谤、不信大乘真藏经典的人，死后去见阎王爷，也要过层层关卡，使其备遭折磨，如此考对，痛毒“难胜”。

### （二）立志

历史上许多教育家都重视“立志”在学习过程中的重大作用。《真藏经》也不例外，要求众生一旦确立修道的目标，就要坚定不移，切实做到“慧心定志、受教奉行；从身至身，从劫至劫，誓无退转”<sup>④</sup>。众所周知，学习是一项艰苦的脑力劳动，一个人只有明确努力的方向，树立正确的动机，才会有克服困难的信心与决心。《真藏经》认为其弟子法才是众生学习的榜样。它说：“法才……心乐道德，愿我后生遇见天尊，教我出家学大乘道，发愿以后，常行慈心，昼夜念道”<sup>⑤</sup>，最终成为年龄最小便能获悉真藏的真藏童子。

### （三）主动

《真藏经》认为，众生欲学有所获，就应有强烈的求知欲与积极的进取心。若消极等待，终究不会有大的收获。它用了个恰当形象的比喻来说明这种情况：“日日常卧不起，如盲者不睹，如聋者不闻。如此经者亿千万劫不可得闻，况能了解。”<sup>⑥</sup>日月运行，常年不变。但如果像盲人一样不去看，像聋子一样不去听，这样即使经过亿千万年，人们也不能得知运行规律，更

① 《真藏经·辩四真品》。

② 《真藏经·惠泽品》。

③ 《真藏经·解脱品》。

④ 《真藏经·解脱品》。

⑤ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑥ 《真藏经·辩相明部表品》。

谈不上去了解、运用它了。尽管“大乘平等、普济群生”<sup>①</sup>，但众生要了达大乘之道，也必须学习大乘真藏经典。它说：“譬如日月，乘天普照，而盲者不睹，非日月不照。又如大地能生，随缘而种，皆得果实，而愚者不种，非地不生。又如慈母爱子，子而不孝，非母不念。”<sup>②</sup> 辩证唯物主义告诉我们，内因是变化的根据，外因是变化的条件，外因通过内因而发生作用。因此，作为学习活动的主体，必须积极主动，才能获得较好的学习效果。

#### （四）去惑

意志是非智力因素中的一个重要的要素。一个人想学有所成，必须增强意志，抗拒诱惑。因此，《真藏经》要求众生不仅要立宏图大志，更重要的是要用顽强不屈、坚忍不拔的毅力去实现伟大抱负，坚决抵制任何诱惑。它具体地提出了令众生迷惑的三种情形：“一者心惑贪生，二者情感财色，三者意惑善恶。”<sup>③</sup> 就是说，有的人贪生，或为长命百岁而炼丹服饵，或为保全性命而裹足不前；有人被情所困，贪财贪色，梦想过花天酒地、纸醉金迷的生活；有的人被意所困，要么善恶不辨，要么为恶去善。这三惑不除，大乘之道难修。因此，《真藏经》要求求道之人修道之前先去三惑。“若欲求者，先断三惑”<sup>④</sup>，“除此三惑，可以求道”<sup>⑤</sup>，我们学习之前，必须排除一切杂念，专心致志，集中注意，才会学有所成。

### 三 学习的原则与方法

《真藏经》认为学习必须有一定的方法，对一些“无心不求亦不能得”<sup>⑥</sup>的人，当然无可非议，然而一些“有心求者终不能得”<sup>⑦</sup>，原因何在呢？这是因为学习不得法，因此“要须方便，巧积慧源”<sup>⑧</sup>，就会“自然得果”<sup>⑨</sup>。就是说要采用一定的方法，并把它灵活应用，那么就会轻松自然地取得成绩。它提出的原则与方法有三。

① 《真藏经·辩相明部表品》。

② 《真藏经·辩相明部表品》。

③ 《真藏经·集仙品》。

④ 《真藏经·集仙品》。

⑤ 《真藏经·集仙品》。

⑥ 《真藏经·显功德品》。

⑦ 《真藏经·显功德品》。

⑧ 《真藏经·显功德品》。

⑨ 《真藏经·显功德品》。

### (一) 自求自得

孟子主张性善论，认为人性生来就是善的，有不学而能的“良能”和不虑而知的“良知”。与此相类似，《真藏经》认为，众生“自身之中有无量法聚，具三清境”<sup>①</sup>。“一切众生身性清静，天真正道隐在其中，名为真藏”<sup>②</sup>。既然如此，“善男子汝等若欲求者，行当自求。若自求者，秘密法现，广开真藏，显三宝源。以此法藏统收诸法，尽无边底”<sup>③</sup>。所谓自求，就是要求求道者寻求隐在自身的真藏，一旦得此法藏，就会得天真正道，即无上道。但众生往往被名所惑，“愚蒙不晓，犹如醉人”<sup>④</sup>，“遂使外求”<sup>⑤</sup>。从而，“不信正法，不求善友，名为众生。将法逐法，迷没世间，从劫至劫，终无晓了”<sup>⑥</sup>。最终“不行正业，妄行邪道”<sup>⑦</sup>。可见，学习的方法不同，最终取得的效果也大相径庭。自求求得获得的是“无上道”，外求求得的是“邪道”。

### (二) “苦行”“精专”

《真藏经》认为，众生要“证成道果”，必须勤学苦行，积渐累功，这是所有方法之首。原因有二：首先，学习内容广泛无限、深奥难详。“法本无穷，终日说之，亦不能尽”<sup>⑧</sup>，“大乘经教济度无涯，玄冥隐奥，非世能知”<sup>⑨</sup>。其次，学习环境恶劣。一些贤士经常隐居在“林藪蒙笼，虎狼、狮子、毒虫、恶兽伤害群生，啖食物命”<sup>⑩</sup>的深山精思修道。所以，《真藏经》要求求道者必须具备坚忍不拔的毅力、吃苦耐劳的品质与排除万难的决心。它说，学习“如远行，游步万里，种种艰辛，无所不见。修道积行亦复如是，艰辛苦行，游历世间，灭迹尘劳，得诸根性，证成道果”<sup>⑪</sup>。众生所敬仰的天尊以自己的切身经历告诉众生，他“经劫载艰辛”<sup>⑫</sup>，才成道果。试

① 《真藏经·惠泽品》。

② 《真藏经·惠泽品》。

③ 《真藏经·惠泽品》。

④ 《真藏经·辩三宝品》。

⑤ 《真藏经·惠泽品》。

⑥ 《真藏经·惠泽品》。

⑦ 《真藏经·辩三宝品》。

⑧ 《真藏经·集仙品》。

⑨ 《真藏经·妙德品》。

⑩ 《真藏经·普明品》。

⑪ 《真藏经·妙德品》。

⑫ 《真藏经·究竟品》。

想古往今来，学富五车，满腹经纶的有道之人，无一不是艰苦努力的结果。历史上孙敬头悬梁、苏秦锥刺股、车胤囊萤学、孙康映雪读等可歌可泣的典型事例，便是刻苦学习的有力证据。《真藏经》认为，只要心志恳到，道不负人，天道酬勤。它举一例告诉大家：“昔有一人……朝夕拜跪枯树，云乞长生，二十八年不倦，时刻枯木忽然生花，内有甘汁，其味甜蜜，即得地仙。”<sup>①</sup>《真藏经》进一步告诉众生，只要付出艰苦的努力，先得道者与后得道者并无多大差别，后得道者同样可以与天尊齐名。它说：“一切众生同禀道源，悟解先后，譬如玄珠，遗在赤水，种种推求而不能得。”<sup>②</sup>

“精专”。所谓“精专”，指求道者要持之以恒，坚定不移，切勿心猿意马，半途而废。它说：“精专无二，功德广远。”<sup>③</sup>一经确立志向，应如母爱子者“气气相续，念念不移，无时可舍”<sup>④</sup>。否则，“一念相违，善根悉断”<sup>⑤</sup>。不仅前功尽弃，还会带来无穷的烦恼和灾难，“烦恼火烧，炎炽难灭”<sup>⑥</sup>，“万劫无期”<sup>⑦</sup>。一旦这样，便无法挽救，再悟解大乘之道便绝无可能了。因此，《真藏经》一再告诉众生，应“心心相续，念念寻求，学此大乘而无退转，成无上道”<sup>⑧</sup>。

### （三）择经从师

《真藏经》认为，学习需狠下苦功，坚持不懈，但不能死学，应讲求效率。这就要求求道者在苦行精专的基础上，择经从师。

“择经”，确切地说，就是对学习内容的选择。求道者在学道之前，须对学习内容作出选择，这是很关键的一步。因为学习内容选择的合适与否，直接影响学习效率的高低。据此，《真藏经》提出，众生应习大乘之道，而不应去“习小道”<sup>⑨</sup>，“学小乘行”<sup>⑩</sup>。它说：“汝等徒众历劫艰辛，学小乘行，终无得道。”<sup>⑪</sup>又说：“有一仙人名曰仙灵，不信大乘，常习小道，长斋

① 《真藏经·妙德品》。

② 《真藏经·显功德品》。

③ 《真藏经·妙德品》。

④ 《真藏经·集仙品》。

⑤ 《真藏经·集仙品》。

⑥ 《真藏经·普明品》。

⑦ 《真藏经·解脱品》。

⑧ 《真藏经·解脱品》。

⑨ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑩ 《真藏经·辩相明部表品》。

⑪ 《真藏经·辩相明部表品》。

苦行，隐在山林，服饵餐松，学他仙道，累劫辛苦，道不可阶，终无解脱。”<sup>①</sup>相反，若选择真藏大乘经典，既省时又省力，很短时间内便“悟解须臾”。一些求道之士也深有体会，他们说：“我等昔日徒劳辛苦，不遇真经。今睹天尊示我妙药，显真藏经。……不逾旬月无进无退，觉悟大乘至灵解山，豁然无滞。”<sup>②</sup>可见学习内容的正确选择可以使学习者收到事半功倍的效果。

“从师”，《真藏经》特别重视老师在学生求道过程中的指导作用。它认为，首先，教师有开发民智、开化愚蒙的作用。有些众生“虽被慈光，不能悟解”<sup>③</sup>，“一切杂类皆从道生而不知道”<sup>④</sup>。因此“要须师发”<sup>⑤</sup>。只有教师才会引导众生识道、知道、悟道。其次，教师学识渊博，可授以众生科学文化知识。它说：“行、动、坐、卧常相随逐，自无见者。譬如室中宿有宝藏，贫穷忍饿，终无见宝。忽有明师，地镜占之，自知有宝，鉴深四丈，便即得宝。”<sup>⑥</sup>可见教师拥有丰富的科学知识，可帮助众生认识自身，认识外物。再次，教师能帮助学生解除疑惑，少走弯路。天尊无限感慨地告诉众生：“我昔无量劫时，勤行苦行，隐于山林，求道妙果，累劫辛苦，道不可阶，后遇无上尊师大善知识，为我决疑，教心迷悟……悟无上道。”<sup>⑦</sup>因此，《真藏经》要求众生去“寻善知识”，即寻找知识渊博的老师。特别强调求道者必须跟从有良好素养的老师。在它看来，只有“念群生如母爱子，化导诱引，恳志殷勤”<sup>⑧</sup>的人，方可称其为教师。

《真藏经》的学习思想，内容丰富，不仅包含了学习过程、学习原则与方法，尤其注意到了影响学生学习的心理因素，这是非常难能可贵的。

综观《真藏经》的教育思想，其最大特色便是融释于道，使佛教的虚空寂灭与道教的清静无为有机地结合在一起，并在此基础上提出了一系列教育观点。其中许多观点，在今天看来，还是有借鉴价值的。如规定了培

① 《真藏经·辩相明部表品》。

② 《真藏经·究竟品》。

③ 《真藏经·惠泽品》。

④ 《真藏经·妙德品》。

⑤ 《真藏经·妙德品》。

⑥ 《真藏经·辩四真品》。

⑦ 《真藏经·普明品》。

⑧ 《真藏经·惠泽品》。

养目标的层次，拓宽了教育对象的范围；重视教育的作用，注重教学内容  
的选择，主张从师求道；重视伦理道德，提倡道德实践；尤其是关于学习  
方法与教学原则方面的见解，颇具一定的科学性、合理性。这大大丰富了  
道教教育理论，为中国道教教育史增添了闪光的一笔。但是，毋庸置疑，  
由于它是宗教经典，不可避免地掺杂着一些神仙鬼怪、天道轮回、因果报  
应等荒诞迷信的思想。这就需要我们研究时细心甄别，取其精华，去其糟  
粕。

## 第六章

# 《本际经·付嘱品》的教育思想

《本际经》全称《太玄真一本际妙经》，是隋唐之际重玄之道的重要著作。据武周时释玄嶷《甄正论》卷下所说，《本际经》原由隋道士刘进喜造作五卷，后又由道士李仲卿补续成十卷。这部经书在隋及唐初曾广为流传，产生过重要的影响，后来许多重要经书，如《道教义枢》、《三洞珠囊》、《道门经法相承次序》、《一切道经音义·妙门由起》等书都曾频繁引用此经。

但这部流传甚广的《本际经》，在明正统《道藏》中仅存《付嘱品》一卷，见收于太平部，其余各卷缺佚。卢国龙先生根据日本学者大渊忍尔的《敦煌道经》辑录，列出了《本际经》所存各卷卷目名称：卷一《护国品》、卷二《付嘱品》、卷三《圣行品》、卷四《道性品》、卷五《证实品》、卷七《比喻品》、卷八《最圣品》、卷十《太上道本通微妙经》，卷六、卷九品目缺失<sup>①</sup>。《付嘱品》近六千言，是对一场虚拟的道教教育活动的即景描述，同时经中所讨论的问题，也与道教教育教学思想关系极为密切。

### 第一节 教育哲学思想

《本际经·付嘱品》的教育哲学思想集中体现在经中提出的分判道教经法的“十二法印”思想之中。所谓“十二法印”，其实是一系列哲学概念，这些哲学概念被作为判定一本经书是否为道教正经的根据。根据分析，这十

---

<sup>①</sup> 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社，1993，第223页。



二个哲学概念，正是道教重玄派的理论核心，它们是“无常”、“无”、“苦恼”、“秽恶”、“空”、“离有为相”、“大我”、“安乐”、“清静”、“善有”、“方便道”、“正中道”。<sup>①</sup> 在这些哲学概念之中，蕴含着道教的人生观。它彻底否定现实世界，认为在现实世界中尽是“苦恼”、“秽恶”，人生“须臾变灭，犹如梦幻”<sup>②</sup>，因而主张超越现实，厌离世间。其中“无常”、“无”、“苦恼”、“秽恶”、“空”是一组否定性概念，目的在于否定现实世界的存在，破世间“有为”之法，它构成《付嘱品》的现实人生观理论；“离有为相”、“大我”、“安乐”、“清静”、“善有”是一组建设性概念，是对得道升玄之境界的描述，其目的是要创立一个理想境界，这一理想境界是对现实世界的超越，它构成《付嘱品》的理想人生观理论；“方便道”与“正中道”相对，是一对方方法论范畴的概念，它们揭示了道教教育方法的总的指导原则。

在现实人生观理论中，《付嘱品》认为世事瞬息万变，捉摸不定，人们很难把握其真实的存在，除了对“大期死坏”<sup>③</sup> 这样的剧变能够知觉外，对于发生在生活中的细微但持续的量变与质变往往意识不到。《付嘱品》认识到了运动变化的绝对性与持续性，并以此种运动观来衡量人生，它说：

世间有为之法，悉皆无常，即生即变，即老即灭，逝火电光，骏马  
 飙风，莫之能比。<sup>④</sup>

事物变化之快连“逝火电光，骏马飙风”都赶不上，可见人生的变易无常。另外，注意到人们在现实生活中迷恋于物质享受与对享乐的追求不能自拔，从而陷于无休止的苦恼之中，《付嘱品》告诉人们，“一切世法皆无，有我不自在故，非真实故，相因待故”<sup>⑤</sup>。就是说，因为人们总是意识到物质的存在和自己的需求，所以使自己不能摆脱因因相待的因果关系的束缚，不能自在无碍地生活，认识不到现象和“我”——即自身存在——的非真

① 《本际经·付嘱品》，《道藏》第二十四册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，以下皆省略为《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

实性。它肯定只有“无”才是万事万物的真实存在。承认了“无”的真实可靠，就是对现实世界的彻底否定；认识了世事的变化无常和因果关系，就承认了现实世界的“苦恼”和“秽恶”，并最终得出这样的结论：“万物皆是空，无性无真实故，假众缘故。”<sup>①</sup> 万物既无自性——无差别，又不真实，只不过是借助种种条件而生成，一旦条件消失，它也就不复存在，所以，都是“空”的，虚假的。这一现实人生观的理论目的，在于否定人们的世俗观念，以破除人们思想中对“有”的追求。它是道教教育的出发点。

因破而立，在破除固有的世俗观念之后，必然要建立起一个全新的与现实世界相颠倒的人生观，这就是《付嘱品》的理想人生观。它描述了一个至高、至美、自由无碍的精神境界，这一境界即“出世升玄，至道常住，湛体自然，无生无灭，离有为相”<sup>②</sup>。《付嘱品》把一切变化无常，受因果关系支配的现象称为“有为相”。离开“有为相”，便意味着摆脱因果律的支配，不再迁灭无常，而脱离俗世，升入玄境，与永恒的道体常存一致。在这一境界中，修道者个人也获得了最大的智慧与最崇高最自由的人格，《付嘱品》将这一境界称之为“大我”，即认识能力上达到“一切妙智，自在无碍，神力所为，随意能辩”<sup>③</sup> 的智力活动状态；同时，修道者在精神上也获得了“安乐”与“清静”，“离二无常，不受诸爱，心想寂灭，故名安乐”<sup>④</sup>，“真性灵通，离一切相，无染无秽，是名清静”<sup>⑤</sup>。这一境界虽出世升玄，以无为为本，湛然明净，却并非世俗所理解的绝无，《付嘱品》说：“至道真实，非伪杂身，是金刚身，故名善有。”<sup>⑥</sup> 这里存在着最真实的“道”，它不同于世俗世界的虚妄与伪杂，而是一种最完善的存在。当然这种存在是一种精神实体的存在。理想的人生观从不同的侧面描绘了得道境界。这种人生观，是一种绝对超现实的神秘观念。所讲的摆脱“有为”，达于“至道”，完全是一个内心修养的问题，要求修道者通过修心来悟道。《付嘱品》说：“若能明了非身之身，图像真形理亦无二。是故敬像随心，

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

⑥ 《付嘱品》。

获福报之轻重，唯在汝心。”<sup>①</sup> 理想人生观指出了道教教育的目的和归宿，同时也告诉人们，修道最根本的方法在于修心。

最后这些概念还涉及了方法论问题，即所谓“方便道”与“正中道”。《付嘱品》说：“是世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字。”<sup>②</sup> “法”指世界上一切事物，包括物质的、精神的、本质的、现象的，统统是“法”。《付嘱品》指出，一切事物，不论“人间”还是“世外”，都要借助一定的条件存在，而其存在本身又构成一种条件，是为开导众生而设置的。就是说，世间一切事物都是为了教化众生、认识真道而设立。天地就是一个大教室，人生便是一个大课堂，其间一切事物，信手拈来都可作为教材使用，“方便道”便是这堂课的总的教学原则。所谓“正中道”，《付嘱品》说：“正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道。”<sup>③</sup> “正中道”是理想境界中的一切事物的运行规律，是指导得道之后一切认识活动的总原则。

总之，《付嘱品》的“十二法印”哲学概念中，包含着道教人生观与方法论思想。它为道教教育提出了教育任务与教育目标，并提出教育方法的总的指导原则为“方便道”。由此我们可以明确，道教教育的主要任务是打破旧的人生观，建立新的人生观。其具体的教育目标，就是要培养修道者达到“大我”的境界，在这里，最高的智慧与最崇高的人格相统一。

另外，在《本际经·付嘱品》中，还提到一种“习欲增积，成性不移”<sup>④</sup> 的人性生成观。人性思想并非《本际经》的主要思想，因为在《本际经》中有《道性品》一卷，它以道性代替人性来说明道教教育的本质及作用。但《付嘱品》既然提到这样一种人性思想，我们就不妨来探讨一下它的内涵。在这一人性理论中，人性间接地由个人生前行为所决定，而表现为由现世生活中个人欲望的积累而生成。《付嘱品》说：

一切众生，凡所作为，皆因欲生。若欲行善，则能趣善；欲行恶，便造恶事。<sup>⑤</sup>

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

这里指出人们的一切行为由欲望支配。这一思想符合道教通常对人性的认识，所以它说：“习欲增积，成性不移”<sup>①</sup>，认为人们经常按一种欲望行事，渐渐地习惯成自然，不再改变，从而形成各人善恶不同的本性。因此，通过教育对人的欲望加以引导便成为必然之事。

《付嘱品》又认为，欲望乃是由人的“根性”所决定，而人的“根性”又是承负生前思想行为的后果而生成。经中说：“是欲所本，由根利钝。福果之人，禀气纯和，其根利，故能生善欲；钝根罪报，受气浊辱，其根暗钝，则生成恶欲。”<sup>②</sup> 承受“福果”之人，禀受纯和之气而生，根性聪敏，所以能产生善欲之心；承受“罪报”之人，禀受浊辱之气而生，根性愚钝，所以产生恶欲之心。这就是说，人的根性是由生前行为决定的，而根性又决定了人的欲望的善恶。由此推论，教育似乎并不能改变人的欲望。但《付嘱品》又认为，虽然根性与欲望生前已定，人却不应当服从于循环往复的承负报应，而应树立向道之心，努力勤修，积极进取，去改变命运，这一点在随后的师友观中将会论及。这表现了《付嘱品》人性思想的自相矛盾之处。

但是，根据重玄理论的特点，众生本性“清静”，没有善恶差别。因此，这里所说的“习欲成性”，不是指人的“真实”本性，而是与其现实世界观相一致的“虚假”本性。不过我们明白，它所谓的“虚假”恰恰是真实的，所谓的“真实”恰恰是虚假的，这是由于其宗教观念总是与世俗观念相颠倒。《付嘱品》又指出道教教育是在“方便道”原则指导下的一种教育，要想超越“虚假”人性，回归“真实”本性，仍须借助“虚假”人性来进行。“虚假”人性也正是为帮助人们回归“真性”而设置的。因此，《付嘱品》所强调的“习欲增积，成性不移”的人性生成理论，虽不能代表《本际经》的思想，但与其教育思想本质上并不矛盾，可以作为其道教教育哲学基础的一部分。

## 第二节 师友观

良师益友从来都是个人学习活动最不可或缺的两重重要人物，他们对于个人学习的帮助至关重要，其在教育活动中所起的作用历来被教育家们所重

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

视。《付嘱品》更是从道教教育自身的特殊性出发，强调了选择良师益友的重要性，并对良师益友的标准作了明确的规定。

### 一 “造事明师”

在唐末雕版印刷出现之前，只能靠手抄获得书籍。由于书籍难得，学习活动多依靠教师口授。教师的素质直接影响着学生的学业成就，因而跟随明师受教，无疑是一条得道的捷径。

《付嘱品》指出，世上为人师的人，可以分为两种：“一华二实”<sup>①</sup>，即“华师”和“实师”。什么是“华师”呢？“所言华者，内无所解，外见解相，光饰诳物，令使信从”<sup>②</sup>。这种人本身尚不曾悟解，却还好为人师，穿着光鲜的外衣，哄骗别人信从自己，《付嘱品》称之为“愚师”。并告诫学道之人，千万不可跟从这样的人。什么是“实师”呢？“所言实者，内解备故，行无缺故。衣弊履穿，谦光晦迹，外若不肖，名大丈夫。若因善友，识此师者，宜往服勤，谘禀严训”<sup>③</sup>。这种“实师”，其不仅内心解悟，而且品行完美。虽然穿着不像“华”者那样光鲜夺目，甚至“衣弊履穿”<sup>④</sup>，一副穷困潦倒、没有出息的样子，但这种人却是真正的“大丈夫”。如果有幸经朋友引荐结识了这样的老师，应当欣然前往，听从教诲。

但即便是这种有真才实学的老师，也还有高下之分。《付嘱品》根据道教“三乘”法门的划分，把修炼长生延身之术称为小乘法门，奉小乘法教之人仍固执于自我；而把“重玄”之道称为大乘法门，“重玄”之道强调自我身心与天地至道和谐统一。它把说“小乘有得之义”<sup>⑤</sup>者，称之为“暗师”，“暗师”虽也有一定的真才实学，但其解悟终归有限，未能达到大乘“双遣”境界，所以其解悟境界仍然与“明师”有差别。只有讲说重玄理论，能“巧解因缘，假名中道”<sup>⑥</sup>之人才可称其为“明师”。人生能得遇明师指点，的确是一大幸事，但这样的老师，堪称大师级的人物，为“世所罕见，甚为稀有”<sup>⑦</sup>，

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

⑥ 《付嘱品》。

⑦ 《付嘱品》。

是世上罕见少有的，并非人人都有机会遇到找到。因此《本际经·付嘱品》把“造明师”（拜访明师）列为“十行法”之一，既显示了明师难遇，至道珍贵，又能够锻炼修道者的意志。

为了表示尊崇法师，《付嘱品》还强调修道者应当“念师”。所谓“念师”是指修道者应当认识到“师者，父也，我若无师，不能得道”<sup>①</sup>，故而时时刻刻对老师心存感恩。这种尊师之心本是正确的，但《付嘱品》过于强调形式上的念师不忘，要求修道者“应当远近随逐，心眼观想，恒在目前，不替须臾，无他杂想”<sup>②</sup>，这种极端的追随往往会形成人们对老师的迷信和盲目崇拜，实际上是对人的思想的钳制，这是不可取的。这种思想若被邪教组织所利用，将会贻害无穷。

## 二 “近于善友”

《付嘱品》说：“友亦有二种，有败有成”<sup>③</sup>，即朋友也有两种人：一种人为“善友”，可以“引导其心，归向正道”<sup>④</sup>，与他交往，他会引导你走上正确的修道之路，帮助你成就事业；另一种人，与他交往，非但不会对你有所帮助，还会将你引上歧路，毁了前程。因此交友要慎，一定要选择善友，与之相交。善友会以自己的“善知识”告诫人们不要相信什么“果报”“自然”，应当“发善志，寻师问道”<sup>⑤</sup>，努力勤修，引导和帮助人积极进取。又有一类朋友，他消极处世，相信“人生受报，任命自然，数尽则终，非关习业”<sup>⑥</sup>，认为人应当各自“守分”，“达其所禀，从容自足”<sup>⑦</sup>，就是说，人只要能得到自己命中所赋予的东西就应感到满足，无须“苦行”，孜孜以求、勤学苦练并不能改变个人的命运。并且认为，人们求学善法是损伤自己的性情，劳而无功，不见增长，因而不主张努力学习，积极进取，而要抱着一种苟且偷生的态度。这样的朋友，《付嘱品》告诫修道者应当即刻远离，不可亲近。

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

⑥ 《付嘱品》。

⑦ 《付嘱品》。

### 第三节 学习与环境的关系

在中国教育史上，大概佛、道两家最为注重环境对于教育活动的影响。其所谓“环境”，已超出自然环境之范围，而包含着广泛的社会环境在内。比如佛、道二教一贯主张的“出家”之“家”，有两种解释：“一者恩爱，二者诸有。”<sup>①</sup> 一是指小家——即家庭，二是指大家——即世俗社会。所谓出恩爱之家，就是要求初修道者远离家庭生活的干扰，回到优美的自然环境中去。如《付嘱品》中所说：“始学之人，既值明师，志能勤苦，执事奉承，餐受妙训。若在居家，父母妻子爱累自缠，如处囹圄，不得自在适志从容，远近随师，询请玄业。故求父母，请别妻子，舍离居室，远游山林，依凭精舍，弃俗服玩，黄褐玄巾，舍世荣华，唯道是务。”<sup>②</sup> 它认为修道者在优美的自然环境熏陶中，更易于清净致远，淡泊明志。它又说：“下士小心，常畏诸尘之所染汙。故入岩阜林藪之间，避诸秽恶，静然端拱，修寂灭行。”<sup>③</sup> 对于初立入道之心的人来讲，修道意志尚不坚定，易受干扰，所以远离居家生活，而于山野林间修炼，更有利于培养和坚定修道志向。这是它的小环境观。

《付嘱品》认为，安静的外部环境的确可以使人少受干扰，专心在学，但过分强调周围环境对学习的影响，是对环境的依赖，是修道者意志力缺乏的表现。《付嘱品》更为赞赏的是一种大环境观，即“离诸有之家”。所谓“诸有”，即各种实有，指现实生活中的一切现象与行为。《本际经》吸收佛教的“缘起”思想，把贪爱等欲望和满足欲望的行为看作实有，与其所追求的虚无境界相对立。《付嘱品》认为各种实有之所以会存在，主要原因在于人心有所牵挂，不能忘怀，所以这些东西才会对人造成干扰。倘若心中时刻有所牵挂，不能释怀，即便周围环境再好，也还是难以安心在学的。所以它说：“上士在世不畏尘劳，虽居世间，无所染污，犹如珠玉，体性明净，处智慧山，依无相野。”<sup>④</sup> 大环境观就是要保持一颗清净洁白无有牵挂的本心，不畏尘劳，不被污染，像珠玉一样“体性明净”。

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

《本际经·付嘱品》所持的环境观无疑是非常正确的。它不仅认识到优美的自然环境对人所产生的正面影响，同时也正确地认识到过分依赖于环境所产生的消极影响。其大环境观对我们尤其有着启发借鉴意义，强调个人应当创造性地利用环境，要以“处智慧山，依无相野”的心境去对待纷扰的环境。今天的城市学校教育正需要这样一种环境观。随着社会的发展和城市的扩大，校园处于城市之外的可能性越来越小；另外，各种越来越丰富多彩的社会生活也无形中干扰了孩子们的教育，所以，安静的校园环境只能是相对的，它们都要求学习者有闹中取静的本领。

#### 第四节 教学观

《本际经·付嘱品》是一堂道教教学活动的实录，其意义类似于一堂师资培训课。它不是道教法师对俗众或道门弟子的授课，而是天尊对道教法师真人进行传道技能的培训，故而其中包含着丰富的教学思想。

首先，《付嘱品》对道教传道教材进行了判定，规定只有“正经”才能作为正当的教材。它认为道教教育的根本任务是要使人们达到对“道”的充分认识，并能够自如地运用“道”来指导对日常事务的认识和处理。但是，“道本无言，亦无文字”<sup>①</sup>，其本质正如老子《道德经》中所云：“万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主。”<sup>②</sup>包括人类自己在内，林林总总的万物都产生于“道”，依赖并遵循着“道”。“道”从不拒绝给予万物以生存的帮助，也从不居功自傲，更不因此而主宰他们的命运。这就使得人们认识“道”非常困难，因此语言文字和道教经典才应运而生。语言文字及道教经典直接根源于人们认识“道”的需要，它说：

道本无言，亦无文字，但为世间无明众生愚痴触壁，悬心冥道，无由解悟，故立世典，渐启童蒙，乃寄语言，宣示正道，假借文字，著述经图，语字乃同，非复流俗。<sup>③</sup>

① 《付嘱品》。

② 《道德经》。

③ 《付嘱品》。



但是，它又认为，并非所有的道教经典都可以信赖，只有那些包含“十二印”思想的经书才是“正经”，才应当认真研读、领悟和奉行，它说：“随有其言，宜可遵奉。无此说者，不可修行。”<sup>①</sup> 并把无此“十二印”的经书认作“邪说”。

《付嘱品》一再强调“此经”的重要性。但因我们未能看到前后各卷，无法确定此经具体为哪一本道经。据卢国龙《中国重玄学·本际经义旨》所说，此经当指《本际经》正经。《付嘱品》把《本际经》正经奉为“治世良医”，它说：

譬如良医，善知治术，然后乃能治一切病。如此经者，即世良医，能示众生，治烦恼药病之术。所以者何？未见此经，不识众生造恶根源，颠倒病相，又不能知治断之术。<sup>②</sup>

它认为一位好医生，就是因为知道治病之术，所以才能治好一切病。拥有一本好的经书，就如同拥有一位“世之良医”，因为它能告诉你芸芸众生所得一切“病相”的根源，同时也告诉你治断的方法。它还说，初学道之人，如果遇不到这样的好书，就好像得了重病的人找不到好医生一样，白白地丢了性命。因此，学道之人“应当听受是经，识医良术，乃能疗诸妄惑之病，遇度神仙”<sup>③</sup>。

其次，《付嘱品》还对教师的教及学生的学都提出了自己的见解。它认为教师在教学之先，应当对学生有大致地了解，察看其学习动机、兴趣爱好、根性灵钝，以及各人之间的差别等，就好像医生给病人治病一样，只有了解了病人的病情，才能对症下药，它说：“欲度一切众生，先当入定，察其缘起、乐欲根性、差别若干。”<sup>④</sup> 对于不同“病症”的人，《付嘱品》开出了不同的“药方”，比如，对于“嗔恚多者”，教他学会“慈仁”，使之“忘我爱物”<sup>⑤</sup>，忘记一己之私利，而施爱心于万物，这样就能化解忿闷敌对

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

之心；对于“散乱之人”，则“示令守一”，以“专柔其心志”<sup>①</sup>；对于“多情慢者”，则示以“无我相”<sup>②</sup>；对于“著诸见者”，则“示以空相，泯其分别计划之心”<sup>③</sup>，等等。通过这些教化，使众生“成熟”，即坚定入道之心，不再动摇。之后，“为说重玄兼忘平等正法，入真实际，是名大乘教化之术”<sup>④</sup>。就是说，在众生具备一定的水平之后，再为其讲解“重玄兼忘”之道。可见，《本际经》是把“重玄”理论视为道教最高理论。再比如，同样是广略结合的教学方法，对根性愚钝的人讲经，其略是指“但开一门”<sup>⑤</sup>，即只从一个方面去讲，因为若涉及方面太多，则恐怕其“智不堪”；其广是指“一事中分别说”<sup>⑥</sup>，即指对于同一件事，要分别从不同的方面来说明它，这是因为怕学生不能透彻理解。对于“利根之人”讲说，广则是指“备开法门”<sup>⑦</sup>，即教给他各种法门知识，因为他本身智力可以承受，教师“不须曲碎”而学生则“能俱解”<sup>⑧</sup>；其略是指“粗释一隅”<sup>⑨</sup>，即粗略地解释一个方面，因为学生有举一反三的能力。总之，它的教学思想中包含着因材施教的思想。

在论述学习思想时，《付嘱品》指出，为学应当循序渐进，如步阶梯，它说：

夫为学者，如人缘梯，从初一枕至第二枕，乃至于顶。升阶亦尔，自下之高，要须先习此十行法，然后乃能升入正观。<sup>⑩</sup>

它指出，为学就好像人爬梯子一样，只有从最低处开始努力，一级一级向上，才能达到顶端。学习内容也是一样，要从易到难，由简单到复杂，一步一步地进行，初学者从学习“十行法”开始，然后学习“正观”之法。

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

④ 《付嘱品》。

⑤ 《付嘱品》。

⑥ 《付嘱品》。

⑦ 《付嘱品》。

⑧ 《付嘱品》。

⑨ 《付嘱品》。

⑩ 《付嘱品》。

所谓“十行法”是指：一生善欲，二遇善友，三造明师。四闻正教，能受读诵。五能出家，常行柔弱以固身命，永断有为离诸桎梏。六受正戒，防身、口、心。七隐山林，栖凭独处，永离嚣尘，修寂静志。八念大道，九念经教，十念法师等<sup>①</sup>。通过“十行法”的修炼，可以让修道者“增进正解，入决定位”，好像上到梯子顶端一样。之后，再进行“正观”法的学习。《付嘱品》把一个阶段的学习活动的完成比作登上山顶，它说：“入一相门，坚固不退，是名登顶。如上高山，至顶得住，而无退坠，知不退已。”<sup>②</sup> 所谓“一相门”，是指道教徒弟经过学习“十行法”之后，获得一种解悟，渐悟众生之体都是虚假之体，而非真实之体。获得这种理解之后，不再发生类似的迷惑，这才能叫作登顶，就好像登上高山之后，能够居住在那里，而不再打算下山。然后，“进更修习，转得圣明，能生真道，力用增益”<sup>③</sup>。就是说，当一个阶段的学习完成之后，不应立即进入另一阶段的学习，而是应在所学知识牢固掌握之后，再进入更高阶段的学习，这样才能获得更深的理解，并使各方面能力获得提高。

本文从教育哲学思想、学习与环境的关系、师友观和教学观四个方面论述了《本际经·付嘱品》的教育思想。其中对于我们今天的教育工作者不乏启示与借鉴之处，其师友观与大环境观非常合乎现代教育的需求，值得学习借鉴。对于其中的思想糟粕，本文也进行了批判，这是我们学习《本际经·付嘱品》教育思想时应当注意的。

---

① 《付嘱品》。

② 《付嘱品》。

③ 《付嘱品》。

附：

## 《太玄真一本际妙经》的教育思想

《太玄真一本际妙经》是《太玄真一本际妙经》之《付嘱品》。据《道藏提要》载，敦煌文献有唐仪凤三年（公元678年），开元二年（公元714年）写本，末题《太玄真一本际妙经》卷上，另有是经唐人写本第三卷及第五品残卷。是经唐史崇等《一切道经音义妙门由起》有引证，唐释法琳《辨正论》亦称之。唐初所编各种道教经典也以《本际经》引证，另据唐释玄嶷《甄正论》曰：“《本际经》五卷，隋刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。”（本文以下简称《本际经》）本经以元始天尊将还“无为湛寂常恒不动之处”，而与太上道君、太极真人、天真皇人、上相青童君等在一起谈论最后委诀之辞的情况，宣传道教宗教教育思想。

### 第一节 “弘道利物”的教育目标

在道教中，得“道”成仙是道教教徒的基本修炼目标。《本际经》秉承这一修行习炼之目标，并结合南北朝时期道教逐渐官方化的发展趋势，进而提出了“弘道利物”的教育目标。它认为道教教徒不仅要自身得正道，而且要善于弘正道、利万物。它以国王统治天下来比喻教徒的修炼目标：“譬如国王，统领天下，具足七宝种种库藏，是王有时巡行四海，以自娱乐，普益民黎，储君承统，绍宣洪业，加以委寄。有智大臣，赞扬正治，利安臣民。”在此，天尊以“我亦如是”的口吻道出了道士也应像国王和有智大臣一样，去“普益民黎”和“利安臣民”。《本际经》指出，要“弘道利物”就必须加强自身的道德修养，提高修养层次，仅仅局限于自身之得“道”

也是不能真正得“道”的，只有把这种得于己身之“道”发扬光大，去“拯恤贫穷，无善财者，班锡功效”，才能“于无量微尘之劫，舍欲守真，精进勇猛，智慧明了，福德熏修”，才能达到“共弘正道”、“利安臣民”。可以说，“弘道利物”不仅是《本际经》遵奉和道士们修行的一项重要原则，也是道士们修行和教育培养的目标。

## 第二节 “十二法印”的学习原则和标准

道教经书是传播和发展道教势力的主要载体，也是道教徒学习的教材和主要内容，但是道教在长期的发展过程中，不仅出现了许多道教真经，也出现了诸多伪经和杂经。为了辨别真伪经书，同时，也为了对抗正统儒家学说以及外来佛教，《本际经》提出了“十二法印”的学习原则和标准。

“法印”是吸取佛教“三法印”之义，即是判别诸经是否道教真经之准衡，面对众多鱼龙混杂，真伪难辨的经书和教材，众生“无明”，“无由解悟”，从而误入邪法，最终导致不能入真法门、修得真道。为避免这种情况，才“立世典”、“著述经图”的，帮助教徒早日修得正法，得“道”成仙。“十二法印”也就是辨别真伪经书的十二条标准，或者说是真经的十二个重要特征。

### 一 “世间有为之法皆悉无常”

《本际经》认为“道本无言，亦无文字”，但它又无所不在，无时不在，而道教真经正是论述“道”之大化流行的经书。它指出，“大道”之有常、恒在是通过世间之无常表现出来的，面对人世间“即生即变，即老即灭，逝水电光，骏马飙风，莫之能比，诸天寿限，期满亦谢”的无常现实，它认为只有那些“见生灭相，觉无常苦”，而且“不以为苦，而是任放恬愉安乐，解未圆故，随念生灭”的经书才是道教真经。

### 二 “一切世法皆无有我”

经书认为，一切伪经和杂经都不能使自我心性摆脱尘世干扰，故曰“有有我”，而只有道教真经才能拂去心灵的尘埃，使自我摆脱尘世干扰，体性清明，达到身与道合、“无有我”之境界。

### 三 “世间有心之法皆悉苦恼”，“世间不净秽恶亦有粗细”

道教经书是为人们摆脱世间苦恼才立正法的。《本际经》认为人世间的苦有二种，一是粗苦，二是细苦。在世间，生老病死坏、怨家会合，恩爱分离，有求不得，都会给人们带来诸多苦难，这就是粗苦；同时，还有许多苦恼，人们尽管无知无晓，但也给人们造成许多不便，这就是细苦。经书认为，这都是由“逼迫”、“违逆”等原因造成的，因此，只有排除一切私心杂念，才能远离苦恼，修得正法。

同时，《本际经》认为，不仅人间之苦有粗细之分，而且“世间不净秽恶亦有粗细”之分，在此，它用肉身来比喻粗之秽恶，指出如人之皮肤、血脉等大小器官，如果一不干净，就会“尸形臭烂”，这实际是指物质世界之秽恶，而“烦恼结漏，慧者弃薄”的细之秽恶，则是指精神世界之秽恶，因此，要修炼道教真经，不仅要远离物质世界的秽恶，而且要远离精神世界之秽恶。

### 四 “万物皆是空无”，“升玄至道”

道教真经把“空无”作为修养的一个境界。因此，学习经书，必须辨别它是否把万物空无、物我两忘、人道合一作为重要标准和尺度。它进而指出，要修道就必须抛弃一切物质利益和精神欲望，静心修养，才能达到“空无”。道教主张出世，佛教也主张出世，但与佛教的“修炼成佛”不同，道教真经则主张“升玄至道”，要求人天合一，人道合一，以致“无生无灭”。

### 五 “大我”、“安乐”、“清净”、“善有”

《本际经》认为道教真经还具有“大我”、“安乐”、“清净”、“善有”的特点，因而也是区分真经与伪经的主要标准。“大我”就是无疑善辨，大明大智，大彻大悟。“安乐”就是不受诸爱之干扰，心性空灵。“清净”就是抛弃了世间一切尘埃杂秽，体性明净。“善有”是至道真实，如金刚身一样。可以说，“大我”、“安乐”、“清净”、“善有”，既是辨别道教经书真伪的重要标准，也反映了道教修炼的不同境界和层次。

另外，“皆假施設，悉是因緣”，“正道真性”也是“十二法印”的重要内容，《本际经》认为，只要具备这十二个特征，合乎这十二条标准，就是正法，就应该“遵奉”、“修行”，它要求所有修道之士，认真学习“十二法印”，并把它“普教天人”。

### 第三节 “十行法”的修习内容

《本际经》在论述了修行的十二条原则和标准之后，认为要修习正解，正观登顶，离开了一定的修行内容是不行的，在此，它提出了一系列关于修习内容的重要见解，尤其是对于初学道法之人，提出了“十行法”的学习内容，为他们“入诀定位”、“入真法门”指明了途径。

#### 一 “生善欲”

《本际经》认为人性之善恶是由人之欲望决定的，而人的欲望有善有恶。它把善的欲望称之为“善欲”，恶的欲望称之为“恶欲”。并认为欲望之善恶与众生信根之利钝有关，利根生善欲，钝根生恶欲。它说：“是欲所本，由根钝利。福果之人，禀气纯和，其根利，故能生善欲。钝根罪报，受气浊辱，其根暗钝，则生恶欲。”在此，它把人性之善恶建立在先天禀赋之利钝基础上的观点是唯心主义的，非科学的，但是，它同时又指出：“若欲行善，则能趋善，欲行恶者，便造恶事”，主张众生积极有为，积善行德，才能成善欲，成善性，这无疑又具有积极的社会实践功能。

#### 二 “近善友”、“造明师”、“念法师”

《本际经》认为，道士的修炼和成仙得“道”，不仅取决于自身的主观能动性和刻苦努力的修行，而且需要“善友”、“明师”、“法师”的指点和帮助。它指出善友可以“引导其心，深信正道”，明师可以“示以要术”，“法师”则是“真父母”，可见，它是把“师友”放在极高的社会地位上来论述的。

重视论学取友，师友切磋是我国古代的优良教育传统。《本际经》继承了这一传统，并提出了“近善友”的主张。它指出友分为“败友”和“成友”二种。败友认为人的凡圣愚智贵贱贫富等都是命中注定的，主张人只能顺其自然，从而否定人的修行和苦练。而“成友”则认为，人要修得正道，就必须“发善志，寻师问道，修行正教，为来生缘，转入信根，成无上道”，它指出，人的凡圣愚智贵贱贫富等并不是先天规定的，而是可以通过人的努力修习来改变的。在此，“成友”与“败友”的区分，实际上是肯定了道教修行中充分发挥个人潜能和主观能力的重要性，同时对于我们今天

的论学取友无疑是非常有价值的。

与儒家教育的尊师重道不同，《本际经》则倡导“造事明师”。它把师分为“华师”和“实师”二类。而“实师”又有“暗师”和“明师”两种。经书认为所谓“华师”，即是华而不实，外具师相，内无师实，“不可归依”。而主张“服勤”实而不华之师。但它又指出“实师”也有“暗师”和“明师”之分，“暗师”尽管已入道门，但还未真正抛弃一切杂念、物我两忘，达到人道合一、无生无灭之界，而只有“明师”才真正遁入法门，因此，《本际经》主张道士从明弃暗，才能“示教正法”，证得正道。

《本际经》除要求修习者选择“造事明师”外，还要求“念法师”。在此，它认为法师具有极其重要的地位和作用，它说：“我若无师，不能得道”，因此，它把“师”比作是自己的亲生父亲。可见，“法师”既是道士们修行的目标，也是他们学习的榜样。《本际经》要求“远近随逐，心眼观想，恒在目前，不替须臾，无他杂念”，只有这样，才能始终以“得道大圣真人”的典范严格要求自己，不致误入邪法之流。

### 三 “闻正教”、“念大道”、“念大经”

《本际经》要求道士在修道成仙的过程中，要善于明辨真伪，只有闻并且读诵“正教”，才能“念大道”、“念大经”。

《本际经》不仅指出了修行道教真经的十二条原则和标准，而且认为对于那些具备十二法印，“应三洞者”之“正教”应当闻之，并且应“能受读诵”。如果初学道法之人无法辨别真伪，便应当请教法师“审定分别”。

“道”是道士们修炼的最高境界，而“念道”则是达到这个境界的必要途径、方式和手段。《本际经》认为念道有二种，一为念生身之道，一为念法身之道。前者重在修命，以使身道合一，后者重在修性，以使神道合一，因此，只有念大道，才能性命双修，长生不老。“经”是道士们学习的主要内容，道教把经书分为大乘、中乘和小乘，认为只讲小乘并不能善解经相，只有在学完小乘和中乘的基础上，学大乘，念大乘，才是念大经，也才能善解经相。在此，《本际经》要求道士们不仅要学习《洞神真经》和《洞玄真经》，而且要学习《大洞真经》的思想，为道士们的修行指出了明确的方向。

### 四 “能出家”、“隐山林”

道教教徒有一些人是隐士。可见，道士与“出家”、“隐山林”有着不



可分割的联系。这样，道教在长期的发展过程中，“出家”、“隐山林”也就成为其重要特征和修习方法、内容之一。

《本际经》指出，出家有二种，一为恩爱之家，二为诸有之家。它认为出离恩爱之家就是甘愿舍弃世俗荣华、人间乐趣、儿女私情，去学习道教经典义理，法术功夫。而出离诸有之家则为入得道门，勤修苦练，免离三深，脱离三界恩爱，登入九清。

与“出家”相联系的是“隐山林”。《本际经》认为隐处山林之人可分为下士和上士两种。“下士”由于“小心，常畏诸尘之所染淤，故人严阜林藪之间，避诸秽恶”，其实质是一种身隐，而“上士”则“虽居世间，无所染淤，犹如珠如玉，体性明净”，从本质上说是一种性隐。《本际经》认为道士要隐山林，不仅要学习下士的身隐，更重要的是学习上士的性隐。

## 五 “受正戒”

“戒”是道教教育的主要方法，也是道教教徒学习的主要内容。所谓“受正戒”就是道士在加入道教团体之后，接受道教若干信条和行为规范的教育，防止“恶心邪欲”侵入道士心性。《本际经》要求道士们“受正戒”，才能“无持无犯”，维护道教教派之权威以及教规教义之清整，从而“开正法门”。

# 第四节 教育方法

在《本际经》中论述“十二法印”的学习标准和“十行法”的学习内容的同时，也提出并且实践了一些重要的教育方法和学习方法，这些方法论思想对于丰富我们今天的教学方法体系既是一种有益的启迪，也是一种重要补充。

## 一 问难、思维

《本际经》是围绕问“道”讲“道”而展开的，因而贯穿全篇的一个重要教育方法就是“问难”。经中指出：“若诸大众，有疑未了，随意问难”。可见问难是道士们学习道经时经常采用的。所谓问难，就是通过道士们的提问，而由高深道士解答疑难的方式来学习的一种方法。它重视道士们之间的论辩，有利于道士们思维能力的培养。与问难经常使用的教学和学习

方法是思维，经中说：“上相青童君内自思维”。实际上，思维是在认真听讲，积极思考之后产生质疑的过程。在此，经书认识到学习过程中促进思维能力发展的某些规律，是很难得的。

## 二 “缘梯升阶”、“注重增积”

循序渐进是我国古代优良的学习方法之一，《本际经》继承了这一传统，并提出了“缘梯升阶”，注重“增积”的学习方法。经中把道士们的修习过程比喻为缘梯升阶，认为学习并非一蹴而就的事情，而在于平时的知识积累，它说：“夫为学者，初修十事，以为阶梯。如人缘梯，从初一桄至第二桄乃至至于顶，升阶亦尔。”可见，在它看来，知识积累是一个不断的由易到难，由低到高的过程，在此，它揭示了认识发展的辩证过程。此外，经书在谈到“十行法”的修习内容时，提出了“增积”的思想。“增积”也就是循序渐进，它说：“习欲增积，成性不移，是名分别善欲之相”。这就是说，要成善性，必须要生善欲，行善欲，在此基础上注重增积善欲，增积到一定程度，这种善欲就会转变为善性。这实是一种朴素的质量互变观。

## 三 “存想”、“守一”、“守真”

《本际经》中在不同的地方谈到“存想”、“守一”、“守真”的修炼方法。它说：“存想不移，审知是法，是出世道”，又说：“散乱之人，示令守一”，还说“舍欲守真，精进勇猛，智慧明了，福德熏修，故能发心谘论大法”。在此，“存想”、“守一”、“守真”都是要求道士抛弃一切私心杂念，专心致志，全神贯注，凝神静思，认真体悟。它强调积极思维，但又不同于一般的思维发展过程，即它不是通过逻辑推理来发展思维能力，而是以物我两忘，人道合一的方式对某一事物进行认真体悟，从而达到对事物的本质认识。它认为“存想”只有“不移”，才能“守一”；而“守一”守到“真”处，才能入真法门，“正观登顶”。这是一个逐步提高的体悟过程。

纵观《太玄真一本际妙经》所阐述的教育思想，无论是“十二法印”的修习原则和标准，“十行法”的学习内容，还是独具特色的教育和学习方法，对于道士们修得正道，长生成仙无疑产生了深远的影响，同时对于道教的流传发展也产生了积极的促进作用。另外，这些教育思想对于丰富我们今天的教育思想，指导教育实践都有一定借鉴价值，从而成为我们中华民族教育传统宝库的重要组成部分。

## 第七章

# 成玄英的教育思想

成玄英，字子实，陕州（今河南省陕县）人，生卒年不详，主要活动于唐贞观至永徽年间。贞观五年（公元631年）被太宗召入京师长安，加法号西华法师。高宗永徽年间（公元650~655年），因获罪被流放。成玄英是唐朝初期著名的道士，当时在重玄学理论方面造诣颇深、成就显著。成玄英著述不多，一生注疏《老》、《庄》，《新唐书·艺文志》载：“道士成玄英注《老子道德经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷。注《庄子》三十卷，《疏》十二卷。”今天，《老子注》散见于强思齐的《道德真经玄德纂疏》与顾欢的《道德真经注疏》<sup>①</sup>中，《庄子疏》见于《南华真经注疏》中<sup>②</sup>。

### 第一节 人之“自然正性”

与传统的人性本善、本恶、无善无恶、有善有恶的观点有所不同，成玄英继承了魏晋玄学家的思想，坚持自然人性论，人的智愚明暗、年岁长短、视听智能都源于人的“自然正性”。

一切众生皆禀自然正性。<sup>③</sup>

凡百苍生，皆以自然为其性命。<sup>④</sup>

---

① 《道藏》，第13册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。

② 《道藏》，第16册，文物出版社、中国书店、天津古籍出版社，1992。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷17。

④ 《南华真经注疏》卷16。

夫人伦万物，莫不自然，爱及自然也，是以人天不二，万物混同。<sup>①</sup>  
道者，虚通之理，众生之正性也。<sup>②</sup>

成玄英一方面指出，万物苍生皆以“自然”为“正性”；另一方面又指出，“道者，虚通之理”，也是“众生之正性”。就人性而论，“自然”与“道”是相通的，而“道”是不能言辩、没有物象的，是超时空、超感性的精神存在，那么“自然”就没有具体的客观标准，也就没有一个合理的、统一的标准来检验人性，而只能说人性“无措于往来，因循物性而已”<sup>③</sup>。因此成玄英说：“夫四生杂沓，万类参次，形性不同……故鹏鼓垂天之翼，托风气以逍遥，蜩张决起之翅，枪榆枋而自得，斯皆率性而动，稟之造化。”<sup>④</sup>大鹏鼓翼逍遥，而蜩只能“枪榆枋”，这不是人情之为，而是自然本性。与此同理，人与人“受气不同，稟分各异”<sup>⑤</sup>，“智之明暗，形之亏全”<sup>⑥</sup>，“愚智夭寿，穷通荣辱”<sup>⑦</sup>，都是稟自天然，各有其分，“非关人事”<sup>⑧</sup>。

“镜之能照，出自天然，人之喜好，率乎造物。既非矫性，所以无穷”<sup>⑨</sup>。人性出自天然，犹如明镜能鉴物，要想得到“无穷”之理，就必须坚守自然本性。成玄英认为，能否保持“自然正性”对于个体的发展具有重要影响。能保守自然本性之人，就能够“妙体真空，达于逆顺，不与物争”<sup>⑩</sup>，最终“妙契道境，境智冥会”<sup>⑪</sup>，“合至理之自然，契古始之极也”<sup>⑫</sup>。反之，“失其己性”<sup>⑬</sup>之人，就“昏迷愚钝”<sup>⑭</sup>，“不达违顺，妄生喜怒”，“迷惑日大，罪障滋深”<sup>⑮</sup>，最终“逃遁天然之性，加添流俗之情，妄见死之

① 《南华真经注疏》卷22。

② 《道德真经玄德纂疏》卷16。

③ 《南华真经注疏》卷3。

④ 《南华真经注疏》卷1。

⑤ 《南华真经注疏》卷1。

⑥ 《南华真经注疏》卷4。

⑦ 《南华真经注疏》卷19。

⑧ 《南华真经注疏》卷4。

⑨ 《南华真经注疏》卷27。

⑩ 《道德真经玄德纂疏》卷17。

⑪ 《道德真经玄德纂疏》卷11。

⑫ 《道德真经玄德纂疏》卷17。

⑬ 《南华真经注疏》卷7。

⑭ 《道德真经玄德纂疏》卷18。

⑮ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

可哀”<sup>①</sup>。既然如此，众生就应该“率其天道之性，忘于人之情，因人于自然之理”<sup>②</sup>，以保持其“自然正性”。

各止其分而性命安矣。<sup>③</sup>

视听知能，各有涯分，止于分内，可以全生，求其分外，必遭夭折。<sup>④</sup>

万物咸禀自然，若措意治之，必乖造化。<sup>⑤</sup>

夫物之禀分，各自不同，大小虽殊，而咸得称适。若以小企大，则迷乱矣；性各安其分，则逍遥也。

夫愚智夭寿，穷通荣辱，禀之自然，各有其分，唯当谨固守持，不逐于物，得于分内而不丧于道，谓反本还源，复于真性者也。<sup>⑥</sup>

但是，成玄英又非常惋惜地指出，当时的社会生活中，仁义盛行、流俗颇多，往往用统一的礼义法规来规范人们的行为，这是对人之自然本性的戕害；芸芸众生滞迷于世境，争名逐利，“欲心逐境，迷如驰骋，狂如田猎”<sup>⑦</sup>，“欣爱声色，情染极深”<sup>⑧</sup>，“恣情放欲，轻躁日甚”<sup>⑨</sup>，最终只能“减削毁损于天性”<sup>⑩</sup>。

要使已丧失“自然正性”的人重新找回先天禀赋的天性，就要依靠道教教育，通过学习“重玄”学说，体悟“遣之又遣”、“玄之又玄”的重玄机理。

## 第二节 反对仁义礼教

成玄英从自然人性论出发，认为不同的个体之间存在差异，这种差异禀

① 《南华真经注疏》卷4。

② 《南华真经注疏》卷25。

③ 《南华真经注疏》卷1。

④ 《南华真经注疏》卷5。

⑤ 《南华真经注疏》卷13。

⑥ 《南华真经注疏》卷19。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷3。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

⑨ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑩ 《南华真经注疏》卷10。

于“自然”，应该得到顺其自然的发展，如果用一个外在的、统一的标准来规范、要求所有的人，就会破坏人的“自然正性”。而现实的社会生活中，传统的儒家教育是以“仁义礼智”等外在的内容作为统一的标准去要求所有的人，这是对自然人性的扭曲。因此，成玄英极力反对、批判仁义礼教：

夫仁义是非，损伤真性，其为残害，譬之刑残。<sup>①</sup>

仁义礼教。聪明之迹，乖自然之道，乱天下之心。

由是观之，岂非用仁义圣迹扰乱天下，使天下苍生弃本逐末，而改其天性耶？<sup>②</sup>

夫仁义礼法约束其心者，非真性者也。既伪其性，则遭困苦。若以此困苦而为得者，则何异乎鸢鹄之鸟在樊笼之中，称其自得也！

夫物赖钩绳规矩而后曲直方圆也，此非天性也；喻人待教迹而后仁义者，非真性也。夫真率性而动，非假学也。故矫性伪情，舍己教物而行仁义者，是减削毁损于天性也。<sup>③</sup>

仁义惨毒，甚于蚊虻，愤愤吾心，令人烦闷，扰乱物性，莫大于此。<sup>④</sup>

物性之外，另立尧舜之风，以教迹令人仿效者，犹如凿破好垣墙，种植蓬蒿之草，以为蕃屏者也。<sup>⑤</sup>

成玄英认为，儒家的仁义礼教不是普遍意义上的通则，它带来了许多的弊病和危害：就个体而言，仁义礼教约束人身心的正常发展，使人放弃自然本性、盲目地效法仁义，为害之大远远超过了播糠迷目而影响视觉、蚊虻吮血而影响睡眠；就整个社会而言，仁义礼教扰乱了天然常道，仁是“荒乱之首”，乐是“淫荡之具”<sup>⑥</sup>，而且“行仁履义，损益不同，或于我为利，于彼为害，或于彼为是，则于我为非，是以从彼我观之，是非之路，仁义之绪，樊笼纠纷，若淆饌之杂乱”<sup>⑦</sup>。从不同立场出发，仁义礼教带来不同的

① 《南华真经注疏》卷8。

② 《南华真经注疏》卷10。

③ 《南华真经注疏》卷14。

④ 《南华真经注疏》卷16。

⑤ 《南华真经注疏》卷25。

⑥ 《南华真经注疏》卷8。

⑦ 《南华真经注疏》卷3。

结果,这样只能导致人们是非混淆,导致社会处于混乱之中。成玄英指出,仲尼等人执于仁义、行于圣迹,主要目的在于“装饰才智,惊异愚俗”,“炫耀己能”<sup>①</sup>,这些人违背自然本性而行事,必然会遭受戮耻。因此要想使个体真正体悟重玄之道,求得自然、合理的发展,就必须“绝偏尚之仁,弃执迷之义”<sup>②</sup>,“忘兼爱之仁,遣裁非之义”<sup>③</sup>,使人人都不修仁义、不偶于物,率本性而动。

成玄英反对儒家仁义礼教对个体人性的束缚和压抑,主张让个体享有充分的自由,有一定的合理性和正确性。但是,教育不可能没有一个统一的标准。现代教育理论认为,教育活动中存在着统一要求与个体差异的矛盾。如果不从实际出发,忽视受教育者个体在资质、性格、才能、志趣等方面的差异,就无法达到统一的要求,无法实现最终的教育目标;相反,如果没有统一的要求,就会使受教育者放任自流,使教育迷失方向,因此教育必须既有统一标准,又尊重教育者的个体差异,使不同个体都在原有的基础上求得一定发展。成玄英认为任何标准都会破坏人的自然本性,主张教育要尊重每一个个体,任其自然而然地体悟玄道,这是其唯心主义宇宙观和“道”先验论的具体体现。

### 第三节 理想人格

理想人格就是最高教育目标,体现着思想家的教育理想。在我国古代教育史上,不同时代、不同学派的思想家提出了各不相同的理想人格。儒家的创始人孔子以“仁者不忧,智者不惑,勇者不惧”<sup>④</sup>的“成人”为其理想人格;孟子提出效于尧舜、“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”<sup>⑤</sup>的“大丈夫”的理想人格;荀子以博大精深、“齐明而不竭”<sup>⑥</sup>的“圣人”为理想人格;墨家以“兼相爱,交相利”<sup>⑦</sup>,能“兴天下之利,除天下之害”<sup>⑧</sup>

① 《南华真经注疏》卷22。

② 《道德真经玄德纂疏》卷5。

③ 《南华真经注疏》卷8。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《孟子·滕文公下》。

⑥ 《荀子·修身》。

⑦ 《墨子·兼爱中》。

⑧ 《墨子·兼爱下》。

的“兼士”为其理想人格；道家老子的理想人格具有无为贵柔、知足不争、“不敢为天下先”<sup>①</sup>的特点；庄子提出了多层次的理想人格，如至人、神人、圣人，但终究以超凡脱俗、物我两忘、“与神合一”、“合于天伦”<sup>②</sup>的“真人”为其最高的理想人格；再论道教，多数代表人物以长生不死、羽化升天的“神仙”为最高追求目标。成玄英在这些思想积淀的基础上，提出理想的“圣人”人格，具备以下几个特点。

### 一 “合天地之无为”

圣人者，与天地合其德，与日月齐其明，故能晦迹同地，韬光接物，终不炫耀。群品乱惑苍生，亦不矜己以率人，而各域限于分内，忘怀大顺于万物，为是寄于群材，而此运心，可圣明知。<sup>③</sup>

彼之仲尼，行于圣道，所学奇谲怪异之事，唯求虚妄幻化之名，不知方外体道圣人，用此声教为己枷锁也。<sup>④</sup>

圣人之德，合天地之无为。<sup>⑤</sup>

圣人动不乖寂，在染不染，如彼婴儿未能孩之时，心形俱净。<sup>⑥</sup>

成玄英认为，“材者无为也，不材者有为也”<sup>⑦</sup>，“恬淡寂寞”、“虚无无为”是天地、道德的“质实之本”<sup>⑧</sup>。圣人的“无为”之德就是效法天地、顺应自然之理，“天地无心于亭毒而万物生，圣人无心于化育而百行成，是以天地以无生，生而为道；圣人以无为，为而成德”<sup>⑨</sup>。圣人知道万境虚幻、虚己应物，不刻意于仁义道德和功名利禄，“外无可欲之境，内无可欲之心”<sup>⑩</sup>。虽然身处尘世，却并不受染，能“随顺世事，而恒自虚通”<sup>⑪</sup>；虽然

① 《老子·六十七章》。

② 《庄子·刻意》。

③ 《南华真经注疏》卷3。

④ 《南华真经注疏》卷6。

⑤ 《南华真经注疏》卷15。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

⑦ 《南华真经注疏》卷22。

⑧ 《南华真经注疏》卷17。

⑨ 《南华真经注疏》卷17。

⑩ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑪ 《道德真经玄德纂疏》卷6。



心境两忘、忘物忘己，却“万物归之”<sup>①</sup>、“囊括万有”<sup>②</sup>。儒家以仁义礼教、理性法规的化身为其理想人格，遭到成玄英的强烈批判。他认为仲尼等人“矜己以率人”、汲汲为之，只是在传播“奇谲怪异之事”，以便获得“虚妄幻化之名”，无异于给人的自然之性加上沉重的枷锁。真正的“圣人”以“无为”为旨，使群生得性、“品物咸亨”<sup>③</sup>，即使在“群品乱惑苍生”之时，也只限于分内、各守其性，而不摆出救济苍生的神态，把外在的仁义礼智等枷锁之具强加于芸芸众生。可以说，圣人已经达到“妙契道境，境智冥会”<sup>④</sup>的境界，成为“玄通合变之士”、“冥真契理之人”<sup>⑤</sup>。

## 二 “长生久视”

道教教育的主要目标是长生不死、羽化成仙。身为道教徒，成玄英当然会论及“长生久视”的问题：

保恬淡一心，处中和妙道，摄卫修身，虽有寿考之年，终无衰老之日。

任视听而无所见闻，根尘既穷，心亦安静，照无知虑，应机常寂，神淡守形，可长生久视也。<sup>⑥</sup>

守中即长生久视。<sup>⑦</sup>

欲得不死者，必须处心中正，谦和柔弱，此则长生也。<sup>⑧</sup>

成玄英这里的“长生久视”观与道教传统的长生成仙观是有区别的：道教传统的长生成仙观意在追求肉体的永存，人通过修行养性，达到一定境界之后，就可以羽化飞升，进入三清之境、永享逍遥之乐；而成玄英讲“长生久视”的同时，并不否定肉体的死亡，而且认为肉体的死亡是自然之常理：

气聚为生，生为我时；气散而死，死为我顺。

① 《南华真经注疏》卷17。

② 《南华真经注疏》卷3。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷8。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷11。

⑤ 《南华真经注疏》卷17。

⑥ 《南华真经注疏》卷15。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷2。

⑧ 《南华真经注疏》卷12。

夫旦明夜暗，天之常道；死生来去，人之分命。天不能无昼夜，人焉能无死生？故任变随流，我将于何系哉？

而流俗之徒逆于造化，不能安时处顺，与变俱往，而欣生恶死，哀乐存怀，斯乃凡物之滞情，岂是真人之通智也？<sup>①</sup>

天在上，犹有昼夜之殊，况人居世间，焉能无死生之变。<sup>②</sup>

在成玄英这里，死生只是“气”的变化形式，气聚为生，散则为死。而且，死生之常理犹如天有昼夜明暗一样，是不以人的意志为转移的。那些“流俗之徒”肆情染滞，只见世境之有，不知有之是空，所以“欣生恶死，哀乐存怀”，圣人认识到“一身是幻”<sup>③</sup>、“物我俱空”、“万境虚幻”<sup>④</sup>，能够无为坐忘，“冥于变化”，“相与忘生，复忘死，死生混一，故顺化而无穷”。<sup>⑤</sup>所以圣人“不欣于生”、“不恶于死”<sup>⑥</sup>，“生时乐生”、“死时乐死”<sup>⑦</sup>，“冥一死生”。这样，实际上抹杀了生与死的实质区别。“行愿具足，内外道圆，理当不死不生，无夭无寿，而今言死而不亡者寿，欲明死而不死，不寿而寿也。应身迁谢名之为死，圣体常在，义说为寿”<sup>⑧</sup>。因此成玄英的理想人格——“圣人”能够长生久视，并不是指生命在肉体上的长存，而是在精神上超越了生死的界限，获得精神上的永存。

#### 第四节 “任其自然”、“因性而治”的教育观

在教育活动中，受教育者处于主体地位。成玄英主张，教育、教化活动要因循自然之理、尊重人的自然之性：

顺黔黎之心，因庶物之性，虽施于法教，不令离于性本。<sup>⑨</sup>

自轩项已下，迄于尧舜，治道艺术，方法甚多，皆随有物之情，顺

① 《南华真经注疏》卷7。

② 《南华真经注疏》卷8。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷15。

④ 《南华真经注疏》卷13。

⑤ 《南华真经注疏》卷8。

⑥ 《南华真经注疏》卷8。

⑦ 《南华真经注疏》卷3。

⑧ 《道德真经注疏》卷3。

⑨ 《南华真经注疏》卷28。

其所为之性，任群品之动植，曾不加之于分表，是以虽教不教，虽为不为矣。<sup>①</sup>

如果教育、教化活动顺应人的自然本性、化导得所，就会使众生“群性咸得”<sup>②</sup>、“率性而动”<sup>③</sup>，并在原有基础上取得新的发展。相反，如果教育、教化活动违背、扭曲了人的自然本性，则会使人弃本逐末、“舍己效人、矜夸炫耀”<sup>④</sup>，最终事与愿违。成玄英还指出，对于受教育者来说，接受教育是一种内心自觉、自化的活动，不能依赖外界行政教令的干预或教育者的强行灌输。他说：“虽复劝令修身以致名誉，而皆因其素分，任其天然，不可矫性伪情以要令闻也。”<sup>⑤</sup> 在这里，成玄英反对封建统治者凭借权势而向民众强行灌输伦理道德的做法，也反对封建伦理观念对人们自然本性的束缚和摧残，这是具有进步意义的。

成玄英认为，虽然人人皆有“自然正性”，但由于“受气不同”，人之自然本性也有所差异，“夫物之禀分，各自不同”<sup>⑥</sup>。因此，教育、教化活动就要考虑到个体的差异，“因性而治”、因材施教。

根据性分的不同，成玄英把人分为三种类型：

上机之士，智慧聪达，一闻至道即悟，万法皆空，所以勤苦修学，遂无疑怠。

中机智暗，照理不明，虽复闻道，未能妙悟，若敛情归道，即时得空心，才涉世尘，即滞于有境，与夺不定，故云存亡。

下机之人，根性愚钝，闻真道玄远，至言宏博，心既不悟，谓为虚诞，遂生诽谤，拊掌笑之。<sup>⑦</sup>

“上机之士”又名“利根之人”<sup>⑧</sup>，这一类人为数很少，聪慧敏捷、悟性很

① 《南华真经注疏》卷35。

② 《南华真经注疏》卷14。

③ 《南华真经注疏》卷2。

④ 《南华真经注疏》卷15。

⑤ 《南华真经注疏》卷15。

⑥ 《南华真经注疏》卷19。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

强、勤修不惰，只要稍加引导就会“忘我济物，体兹正道，悟彼重玄”<sup>①</sup>。“中机之士”又名“中根之人”，世人多为此类，他们机性稍差，不能忘言，“证理必须执相，修学所以耽著经教，亲爱筌蹄，依文生情”，即使反复闻道，也不能及时体深悟妙。这一类人“与夺不定”、能上能下，通过教育使他们向正确的方向发展，勤学不倦、持之以恒，最终也会接近“玄道”。“下机之人”则性情愚钝，“纵心逐境，耽滞日深”，“唯畏世上威刑，不惧冥司考责”，即使闻得真道，也无法识辨、难以领悟，却只谓荒唐虚诞，“欺侮圣言，毁谤不信”，故而大笑之<sup>②</sup>。这一类人虽然最终也无法体玄悟道，但也不能弃之不教，而应针对他们的原有基础和具体资质而施以恰当的教育，使其逐渐地向“玄道”靠拢。

成玄英认为，不论禀赋的性分如何，人都各有所长，也有其所短，用人应注意扬长避短、量才授官：

天地造化为万物，各有才能，量才授官。

夫官有高卑，能有优劣，能受职则物无私得，是故天下之官治也。<sup>③</sup>

先古圣人因循物性，使人如器，不一其能，各称其情，不同其事也。<sup>④</sup>

根据人的才能和性分而决定其官职的大小，可以使所有的人都各尽其能。即使万物庶民处在低下卑贱之位，也应使他们人尽其才，物尽所用。“民虽居下，各有功能；物虽轻贱，咸负材用。物无弃材，人无弃用，庶咸亨也”<sup>⑤</sup>。

但是，成玄英在坚持“因性而治”、因材施教的同时，又反复强调：

故知物性不同，不可强相希效也。<sup>⑥</sup>

夫禀受形性，各有涯量，不可改愚以为智，安得易丑以为妍，是故形性一成，终不中途亡失，适可守其分内，待尽天年矣。<sup>⑦</sup>

① 《道德真经玄德纂疏》卷15。

② 《道德真经玄德纂疏》卷5。

③ 《南华真经注疏》卷14。

④ 《南华真经注疏》卷20。

⑤ 《南华真经注疏》卷13。

⑥ 《南华真经注疏》卷1。

⑦ 《南华真经注疏》卷2。

……岂关人情思虑，仿效能致哉？<sup>①</sup>

故性之能者，不得不由性；性之无者，不可强涉，各守其分，则物皆不丧。<sup>②</sup>

现代教育理论认为，受教育者主观能动性发挥得如何，会对教育效果产生一定影响。成玄英认为，人之性分，不关人情思虑，一旦形成，难以改变，所以施教只能在性分之内，使万物苍生各足其性，而不得强相效仿。倘若为之，必有取舍，使人矫性伪情。成玄英在肯定个体差异的同时，又过分地强调了人的禀赋本性与才干能力的先天特性，否定了人后天的主观能动性，这是片面的、不科学的。

## 第五节 论修心

南北朝时期的佛学已经深入研究佛教与佛性、人心与人性等问题。传统道教以“练形体”为求长生的途径，但在与佛教斗争、融合的过程中，日渐受到佛教思想中“佛性论”的影响，也开始探讨并形成了道性论，从人的内心世界去寻找长生的依据和途径。正是在这样的思想基础上，成玄英进一步论述了“修心”的教育思想，这一特点在后来司马承祯、吴筠的思想中就更加明显了。

成玄英认为，要想真正体悟“玄道”，修心是非常重要的一个环节。人们在日常生活中“触物参差”、万境各异，如果人心“虚夷静定，则万境唯一境”<sup>③</sup>；相反，如果萌发妄心，则“随境造业，动之死地”<sup>④</sup>。其中关键在于人心之静乱，因此为道之要就在于修心。

### 一 人欲修心，首先要使心恬静不动、空虚闲放

修心之人都应该做到这一点，即使是“佐世之功成，富贵之名遂者”，也“必须守分知足，谦柔静退”，只有这样，才会“深合天真之道”<sup>⑤</sup>。成

① 《南华真经注疏》卷14。

② 《南华真经注疏》卷28。

③ 《南华真经注疏》卷14。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷3。

玄英指出：这里所讲的“恬静不动”、“谦柔静退”，与儒家的“谦柔”具有本质区别，“俗人儒教亦尚谦柔；我之法门，本崇静退。然儒俗谦柔，犹怀封对；我之静退，当在虚忘，所以为异也”<sup>①</sup>。人世间的一切有无、喜好、声色、美丑、得失、宠辱等情欲爱染，“譬如镜中影，可见不可取”<sup>②</sup>，体道修心之人应当全部“虚忘”。只有“虚静”才是“万物之根本”<sup>③</sup>，人若能守静，“则其德不散，故能复于本性，归无分别者”<sup>④</sup>。圣人之心犹如明镜，“虽动不动，用而无心者”<sup>⑤</sup>，“应而不藏，故旷然无盈虚之变也”<sup>⑥</sup>。众生之心之所以不能同于圣心，就是因为轻躁不静、驰竞不息。所以成玄英要求修心之人要屏息嚣嚣尘俗和驰竞之心，“勿得轻躁”<sup>⑦</sup>、“心神凝寂”，才能“复于真性，反于惠命”<sup>⑧</sup>。

成玄英认为，只有做到“三业清静、六根解脱”<sup>⑨</sup>，才能使人心真正清静不躁。“三业”、“六根”皆是佛教用语，“三业”是指“口业”、“意业”、“身业”，“六根”是指眼、耳、鼻、舌、身、意所构成的“六识”。成玄英援引这一观点，要求修心之人内心清静。

以无行为行，行无行相，故云善行。妙契所修，境智冥会，故无辙迹之可见也。此明身业净。

不言之言，言而不言，终日言，未尝言，亦未尝不言，故谓之善言也。……默语不异，故无口过之责也。……此明口业净。

妙悟诸法，同一虚假，不设虚假，即假体真，无劳算计，划然明了。此明意业净。<sup>⑩</sup>

学道之人，必须敛励身心，不得放纵，犹如宾主相对，不可轻躁，这样才能

① 《道德真经玄德纂疏》卷12。

② 《道德真经玄德纂疏》卷1。

③ 《南华真经注疏》卷15。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑥ 《南华真经注疏》卷3。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑨ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑩ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

保持“身业净”；畏惧言语是非，犹如犯罪之人谨慎保密、惟恐闻里四邻听到风声，这样才能做到“口业净”；惧于尘境意业，犹如冬履薄冰，担心陷溺人水一样，思想清静、心地惶怖，这样才能保证“意业净”。“三业”清静之后，“外无可欲之境，内无可欲之心，恣根起用，用而无染……此明六根解脱”<sup>①</sup>。所谓“三业清静，六根解脱”是要求人们在行为、言论、思想方面都守于中一，不可两偏，实质上是消除一切认识活动，使人心达到绝对的清静虚闲。

## 二 修心之人还应消除欲心，无为守真

尘世之人情染极深、贪欲甚重，犹如“饥人享太牢之饌”、“春日登台眺望林野”<sup>②</sup>，却不知道“欲甚神倦……身心既困”<sup>③</sup>，“多贪得财必丧己，少欲亡货则存身，然则得是丧己之征，亡是存身之验”<sup>④</sup>，“有欲生死，无为长存”<sup>⑤</sup>，最终“丧无为之道”<sup>⑥</sup>，失自然之性。学人必须以此为诫，消除欲心。成玄英认为，消除贪竞之欲有两种方法：“一者，断情忍色，栖托山林”，即闭塞六情之门，不见可欲，不与物接；“二者，体知六尘虚幻，根亦不真”，内心不嗜欲，外境无可染，然后“恣目之所见，极耳之所闻，而恒处道场，不乖真境”<sup>⑦</sup>。或躲避尘境，或即境体真，目的都是使学人去除染欲，“达于逆顺，不与物争”<sup>⑧</sup>。

更重要的是，消除欲心要从“脆微”着手。成玄英认为，欲心“必起于小，从微至著，渐成巨累”<sup>⑨</sup>。欲心初起时，“结业微浅”，容易遣散；倘若任其发展，必然造成大殃。因此修心之人要在未染之时加以防患，欲染之初就及时消除。

## 三 修心之人要勤行不倦，始终如一

成玄英认为，学道修心之事，并非“知之难”，而是“行之难”。“若不

---

① 《道德真经玄德纂疏》卷7。  
 ② 《道德真经玄德纂疏》卷5。  
 ③ 《道德真经玄德纂疏》卷3。  
 ④ 《道德真经玄德纂疏》卷12。  
 ⑤ 《道德真经注疏》卷3。  
 ⑥ 《南华真经注疏》卷13。  
 ⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷14。  
 ⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷17。  
 ⑨ 《道德真经玄德纂疏》卷16。

勤行，道无由致，是故虽蒙教诲，必须修学，慕近玄道，决成圣人，若其不然，告示甚易，为须修守，所以成难”<sup>①</sup>。即使智慧聪达的“上机之士”、“利根之人”，也要坚持不懈地勤苦修学，才能修成正果。倘若一般初学之人就时有懈怠，必然半途而废。所以修心之人一定要“念心坚固，始终如一”<sup>②</sup>，依教而行。

---

① 《南华真经注疏》卷8。

② 《道德真经玄德纂疏》卷17。



## 第八章

### 李荣的教育思想

李荣，道号任真子，蜀中绵州（今四川绵阳）人，生卒年代不详，大约活动于唐高宗时期。少时出家为道士、刻苦修炼，中年时学业有成，已是蜀中道界名流，后应高宗之诏，长居东明观讲学，并代表道教方面与佛教论辩诘难，被称为“老宗魁首”<sup>①</sup>。他是继成玄英之后又一位杰出的重玄学思想家，著作主要有《西升经注》和《老子注》。《西升经注》被碧虚子收录于《西升经集注》<sup>②</sup>中，《老子注》被强思齐收录于《道德真经玄德纂疏》<sup>③</sup>中。

#### 第一节 “道”与“人”的关系

李荣认为，“道”是世界万物的本原。一方面，“道非形象，理本清虚”<sup>④</sup>，所以不是“有”；另一方面，作为宇宙本原的“道”能化生万物苍生，所以也不是“无”。李荣说：

道者，虚极之理也。夫论虚极之理，不可以有无分其象，不可以上下格其真。<sup>⑤</sup>

---

① 《集古今佛道论衡》卷丁。

② 见于《道藏》，第13册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。

③ 见于《道藏》，第14册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。（另外现存于《道藏》，第13册的《道德真经注》中也收录了李荣的《老子注》，但只有前四卷，后文残缺。）

④ 《道德真经玄德纂疏》卷11。

⑤ 《道德真经注》卷1。

……不可以自他分其内外，不可以有无定其形质，不可以阴阳定其气象，不可以因缘究其根叶，所谓虚无自然之大道也。<sup>①</sup>

“道”超越于“有”、“无”，是“虚极之理”、“虚无自然之大道”<sup>②</sup>，而“人”是指芸芸众生。在这里，“道”是学习的内容，即学习的对象；“人”是学习的主体，即学习者。“道”与“人”之间的关系，实质上是学习对象与学习者之间、教育客体与主体之间的关系。李荣认为，“道”与“人”二者之间是相互依存、相互包含的关系。

道则大无不包，人则非道不生，故知人在道中也；道有细无不入，物无不在，是知道在人中也。<sup>③</sup>

“道”不是“有”，也不是“无”，而是“虚极之理”、“虚无罗于有象”<sup>④</sup>，“虚无中有万象”<sup>⑤</sup>，这“万象”是指万物苍生，人当然也在其中。此所谓“人在道中”。人“从道而生”<sup>⑥</sup>，“抱真一之道，受微妙之气”<sup>⑦</sup>，才能够化生不息，而且“所谓无极大道，是众生之正性也”<sup>⑧</sup>。也就是说，作为“虚极之理”的“道”是人与生俱来就有的本性，甚至是在众生形质未成之前就已经蕴含的“正性”。此所谓“道在人中”。

既然“道”与“人”之间，既有“人在道中”的一面，也有“道在人中”的一面，那么众生修“道”是具有一定可能性的。李荣指出，众生只要能够“虚心无身”<sup>⑨</sup>、“恬神息虑”<sup>⑩</sup>、“顺万物之化，任自然之理”<sup>⑪</sup>，“顺理而习，依教而行”<sup>⑫</sup>，就可以得道成真。

① 《西升经集注》卷1。

② 《道德真经注》卷1。

③ 《西升经集注》卷6。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

⑤ 《西升经集注》卷2。

⑥ 《道德真经注》卷4。

⑦ 《西升经集注》卷4。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑨ 《西升经集注》卷6。

⑩ 《西升经集注》卷4。

⑪ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

⑫ 《西升经集注》卷1。

而且，众生必须修道。自然之道虽然是人与生俱有的，但是“受生之后，逐欲纵情”，导致“失虚静之理，丧自然之道”<sup>①</sup>，人只有通过修道，才能外则去除贪欲、不执不染，内则无思无虑、自守无为，最终找回自然本道、息心归本。李荣打了一个比喻来说明：

鱼之于水，犹人之于道。道在则人存，道去则人亡；水有则鱼生，水无则鱼死；人必须归道，鱼定当归水，故曰：“人相造乎道，鱼相造乎水。”人之与道，水之与鱼，不可暂失矣。<sup>②</sup>

鱼失于水必死，人失于道定亡。也就是说，众生必须修道，犹如鱼不可失于水一样。

可见，在李荣这里，“道”与“人”之间既有联系又有区别。一方面，人只有通过修道，才能求得更好的发展；另一方面，众生只要精诚勤行，就可以修得真道。也就是说，人修道既有必要性，也有可能性的。

## 第二节 “导之以归虚静”的修道原则

李荣认为，修道所要达到的最高境界是“内遣心识，外丧形骸”<sup>③</sup>、“虚其心，除其欲，绝是非，遣万虑，存真一”<sup>④</sup>，即身心双遣、内外俱忘；而且“道”本虚静玄寂、真际不动，所以“修道不宜妄动”<sup>⑤</sup>。如果众生想要达到修道的最高境界，就必须顺应“道”的清虚本性，遵循“导之以归虚静”的修养原则。具体而言，“导之以归虚静”的原则包括两个方面：一方面是遣除“有为”，归之于“无为”；另一方面是不滞于“无为”，最终归于虚静。

首先，修道者要遣除“有为”。芸芸众生贪竞之心不息、声色滋味不断，驰骋于“有为”之境是无法修真得道的：

邪伪有为也，入真无为也。迷者将欲邪道以求正真，有为而入无

① 《西升经集注》卷1。

② 《西升经集注》卷6。

③ 《西升经集注》卷4。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

为，必竟不得也。以此为得，是虚空有像而非真有，自著有为之伪，不识无为之真，何以得？<sup>①</sup>

欲者以染爱累真，学者以分别妨道。遂使真一之源不显，至道之性难明。不入于无为，但归于败失。<sup>②</sup>

世人受到各种虚妄假象的牵制，迷失了原本清静的自然真性，意欲通过“邪道”、“有为”而求得真道，犹如“镜中之形，取之实难；风里之声，聚之非易”<sup>③</sup>，最终背离真道、“归于败失”。真正归于虚静、得道体真的圣人则不同：

圣人持无为之道，以正有为，息浇薄之风，反淳和之化也。<sup>④</sup>

圣人所贵者大道，所宝者重静，虽有瑶台琼室之丽馆，身之所托者虚寂，姍姬飞燕之美御，心之所游者无为，情欲不足以累真，华屋未能以惑己。<sup>⑤</sup>

修道者必须向圣人学习，不为尘俗之事、不贪染爱欲、不对事物强生分别，遣除“有为”、志于“无为”，使自己处于“虚静”、“无为”的状态，这样才能修得真道。李荣还进一步指出，遣除“有为”的有效方法是要做到“无为”，“圣人设教，自春台已下，并是众生有为之病。圣人随病救之，皆用无为之药，救有为之病，药无所不同”<sup>⑥</sup>。只有真正做到“虚静”、“无为”，才能彻底遣除“有为”。

但是，李荣又非常担心众生滞于此“无为”，所以他要求修道者进一步遣除“无为”，做到“有为无为并忘”、“无为而无不为”。

惑者闻无为，兀然拱手。以死灰为大道，土块为至心。恐其封执无为，不能悬解，故云“无为而无不为”也。无为而无不为，非无为也；

① 《西升经集注》卷3。

② 《道德真经玄德纂疏》卷17。

③ 《西升经集注》卷13。

④ 《道德真经注》卷2。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷7。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

有为而归无为，非有为也。此则为学为道，道学皆忘，唯动与寂，寂动俱息也。<sup>①</sup>

但可依按经法，奉而行之。先舍于恶，次忘于善；先破有欲，次减无为。有为无为并忘，若善若恶皆泯，念念欲起，次次荡除。<sup>②</sup>

“无为”并不是“惑者”所认为的“兀然拱手”，众生千万不能执滞于“无为”。李荣要求修道者“念念欲起，次次荡除”、不断遣除内心的积滞，虚忘“有为”、“无为”，这样两不封滞，才能真正地归之于“虚静”、合于大道。

可以看出，李荣提出的“导之以归虚静”的修道原则，与其“玄之又玄”、“遣之又遣”的哲学基础是一致的。

### 第三节 “顺理而习，依教而行”的修道途径

李荣认为，众生之所以必须修道，就是为了找回已经迷失的天然本性，使自己远离世俗社会中的种种苦难和折磨，最终达到“物我两忘”、“身心俱遣”的境界，与自然真正融为一体。然而众生遭受邪恶的迷惑已经不是旦夕之事，“其日固久”<sup>③</sup>、“积习生常”<sup>④</sup>，迷失本性而不自知。因此，李荣不得不告诉修道者“道非孤得，必自由经（径）”<sup>⑤</sup>，必须遵循一定的修道途径。具体如下。

#### 一 养神忘身

从“导之以归虚静”的原则出发，李荣主张，养生应该重在“养神”，而不是“养形”。因为“形不自生，得神始生”<sup>⑥</sup>。如果只知道“养形”而不重视“养神”，那么形体就会成为无“神”之体，并很快走向死亡；相反，如果“存神思道，则智将道合。存神则神与形同，神与形同，自入清

① 《道德真经玄德纂疏》卷13。

② 《西升经集注》卷3。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷15。

④ 《西升经集注》卷3。

⑤ 《西升经集注》卷2。

⑥ 《西升经集注》卷4。

虚之境，智得道合，默归智慧之源，妙果斯成，方为道也”<sup>①</sup>。所以，只有重视内心“存神”，形体才会是真正意义上的存在。而在当时的社会生活中，人们养生大多重在求得形体的长存。李荣对这种情况进行了强烈的批判：

夫何以其生生之厚，何为得至于死地？言用之九窍，运之四关，多取有为之死业，爱养无常之生身，厚过其分，动之死地也。<sup>②</sup>

流俗有为之徒，不能同赤子之握固，似含德之知和，逐欲衰其精，运力伤其神，益生以补味，补气以药石，中心欲使气盛而不衰，体差而不恶，其可得乎？<sup>③</sup>

夫以生为有而厚养过其分，遂致伤生，此未能重生也。

重生之人，利浮情于正性；轻死之士，溺耶失于爱流。取彼有生命以养虚假之生身，故言“生生之厚”。厚者积也，多也。事积则乱心，味多则爽口。不能重慎以保长生，纵欲丧身，轻死之地也。<sup>④</sup>

流俗之徒所谓的养生方法，要么是通过炼金丹、服药饵等方仙道术来求形体的长存，要么是溺于爱染、放情极欲、“以有为为滋味爱养此身”<sup>⑤</sup>。两种方法的最终结果是相同的，只能“害命伤身”，使人身心疲惫、“动之死地”。李荣指出，修道之士决不能依此而行，而必须真正明白“养神”与“养形”的本质区别：“真能入妙，所以养神；伪乃是粗，所以养形。养形者，谓以滋味充身；养神者，谓以清静修心。”<sup>⑥</sup> 因此，正确的养生方法是：

营生之士、学道之人必须外忘于身，不得多养于味。先宜内存于神，志之于道，恍惚精微，智慧自归，精彩光明，无不照了。<sup>⑦</sup>

养生者，其身清；修心者，其神静；静则不劳，清则不染，不劳不染，与道同身，与道同命无期尽。<sup>⑧</sup>

① 《西升经集注》卷3。

② 《道德真经玄德纂疏》卷14。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷15。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷19。

⑤ 《西升经集注》卷2。

⑥ 《西升经集注》卷2。

⑦ 《西升经集注》卷4。

⑧ 《西升经集注》卷1。

修道之人必须忘于形、忘于身，才能使“神”斯须不离，才会“死生不能累”<sup>①</sup>、“与道同身”、“与道同命”。所以“怀道君子……不华绮、节饮食、断滋味”<sup>②</sup>，而虚心玄览，养神忘身。

## 二 弃俗学，尚道学

李荣认为，“俗学”是众生体悟大道的一大障碍。众生之所以生活在世俗苦难之中、不能超脱于生死之外，就是由于崇尚“俗学”，不懂“道学”。所以，他积极提倡“道学”，反对“俗学”：

为俗学者日益，则学有所学；为道学者日损，则学无所学。学有所学，则暗于至理；学无所学，则明于自然。故知自然者，非为而自然，不为而自然也。<sup>③</sup>

为学日益，增之以卷轴，长之以见闻，利之以名声，加之以嗜欲也。为道日损，行不言之教，文理双忘，体虚玄之道，物我同遣，为无为则为。<sup>④</sup>

志无为之道，则学无所学；混之以愚智，则得失未闻；怀忘之于进退，则荣粹不惊；抱自然之道，宁有忧乎？存有为之业者，学非为己。悬头刺骨，所竞者名；映雪聚萤，所争者利。惧荣名之不立，惊厚利之不来，以此存心，忧患生矣。<sup>⑤</sup>

通过“俗学”与“道学”二者之间的比较，可以看出，“俗学者”表面上“增之以卷轴，长之以见闻”，甚至“悬头刺股”、“映雪囊萤”，但其真正的目的并不是为提高内心修养，而只是为了立荣名、慕厚利。所以说，“俗学”只能教众生追求虚妄不真的假相，导致人的精神受到束缚、自然本性遭到破坏，最终“暗于至理”、“忧患生矣”。然而“道与俗反”，“道学者”“学无所学，为无所为”，“虽无心欲处于正，而自然归之”<sup>⑥</sup>。看起来似乎

① 《道德真经玄德纂疏》卷4。

② 《西升经集注》卷4。

③ 《西升经集注》卷2。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷13。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷5。

⑥ 《西升经集注》卷1。

日日皆损，实际上却“文理双忘”、“物我同遣”，最终“明于自然”、“体虚玄之道”、“为无为则百为”。

修道者要“浴玄流以洗心”、“荡灵风以遣累”，消除那些假象对清静之性的玷污和破坏，做到“内外圆净，同水镜之清凝；表里贞明，绝珠玉之瑕类”<sup>①</sup>。这就必须依靠“道学”来修正“俗学”“修不为己学乃为人”<sup>②</sup>的弊病，而且修道本来就是排斥、清除“俗学”的过程。所以修道者要想修真得道，必须抛弃“俗学”，崇尚“道学”。李荣指出真正有志于“道学”之人的形象是这样的：

至学之士，学人之所不能学；立行之者，为人之所不能为。……细而言之：常俗之人所好者，有为，怀道君子所好者，无为，此善人之所不善也；人皆悦于声色，我独悦于无声无色，此喜人之所不喜也；人皆爱于名利，我独忘名利，此乐人之所不乐也；人皆作憎爱，我独作不憎不爱，此为人之所不为也；人皆信邪，我独信正，此信人之所不信也；人皆行恶，我独行善，此行人之所不行也。道与俗反，志远功高，事无不圆，故云备矣。<sup>③</sup>

### 三 得理忘言

李荣认为“道本无言”、“理本无言”<sup>④</sup>，且“多言则丧道，执教则失真”<sup>⑤</sup>。但是为了化导众生，“使理物归真，人皆得道”<sup>⑥</sup>，又不得不借言论道：

圣人而作玄言，本欲借言以通达于理，而道本无言。圣人不言，凡人无闻，岂知善恶之罪福，真伪之邪正，教化开不言之机缘，始知未闻之至理，方可达其所以，知其所由，言之所说，利在于此。<sup>⑦</sup>

① 《道德真经玄德纂疏》卷3。

② 《道德真经玄德纂疏》卷17。

③ 《西升经集注》卷6。

④ 《西升经集注》卷1。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷15。

⑥ 《西升经集注》卷1。

⑦ 《西升经集注》卷1。



圣人作言，只是为了帮助众生辨清善恶真伪，从而“通达于理”。修道之人一旦“理既玄悟”，就应该把“论理”之“言”全部忘却，此所谓“得意忘言，悟理遗教”<sup>①</sup>，“忘言得理，无为契真”<sup>②</sup>。倘若滞于文字、“执言为是”，只能丧道失真、永远无法达于至理真道。

#### 四 精诚笃行

李荣认为，“玄古之道难知，无为之道罕悟”，“昔之道者难行也……道乃机微要妙，玄寂虚通，亦极细穷微……”<sup>③</sup>体玄悟道是一个非常艰难的过程。虽然众生已经具备了修道的可能性，而且“道无分别”，“不以贫富隔绝，不以亲疏阻教”<sup>④</sup>，但是修学大道并非一朝一夕可为之事，因此学道之人不得自以为是、浅尝辄止、知难而退，而应当克服种种困难，坚持不懈，精诚笃行：

积习生常，美成在久，故知修行非一朝一日可以致也。<sup>⑤</sup>

积功于教，玄悟于理，非由散漫，必在精诚。

深奥之道，虚无之理，赤心微细，犹尚难知，浮意粗情，如何可了？必须行之以深，信之以笃，可以证也。<sup>⑥</sup>

圣人虚应，理在合机，不信不行，何教何授？<sup>⑦</sup>

任何事情都有一个由浅入深、由易而难的过程，“天下难事，必作于易，难起于易，易成难也”<sup>⑧</sup>。毫不例外，修道也是一个“微微而长，渐渐而行，自微而著，自小至大”<sup>⑨</sup>的过程，关键在于依按经法、顺理而习，而且要精诚笃行、持之以恒。李荣还反对那种嘴上夸夸其谈、行动却慢如蜗牛龟鳖的做法，“轻诺急言，言在飞龙前边；无实寡信，行在跛鳖之后，徒有空言，

① 《道德真经玄德纂疏》卷15。

② 《西升经集注》卷1。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

④ 《西升经集注》卷2。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

⑥ 《西升经集注》卷1。

⑦ 《西升经集注》卷2。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑨ 《西升经集注》卷3。

而行之不及也”<sup>①</sup>。这种人言而不行、沽名钓誉，终究不能得道。修道者一定要以此为戒，少说多行。

## 五 以师为贵

李荣主张，众生要想体道悟真，就必须求教于明师指点迷津。这是因为：一方面，众生在世间遭受迷惑蒙蔽，其日已久，不易辨别真伪；另一方面，道玄妙深奥，本来就不是很容易领悟的。如果没有“善诱之师”的指点，即使“毫毛小物”也不分不知，何况“大道之原，不讲那解？”<sup>②</sup>

那么，什么样的人才算是“明师”呢？李荣说：“人之仪表，物之楷模，师也。”<sup>③</sup>实际上，就是指其理想中得道成真的“圣人”。他们“大智若愚，形神虚静”<sup>④</sup>、“虚心无欲，清静无为”<sup>⑤</sup>，为了使“理物归真，人皆得道”<sup>⑥</sup>，才设此教门、随机阐教，“运慈悲之意，开化导之方”<sup>⑦</sup>，“因心救物，说己化他”<sup>⑧</sup>，引导众生“从愚以归智，去害之利”，最终得以“修凡以成圣”<sup>⑨</sup>。修道者在“狐疑未畅，玄妙不通”之时，应该主动请教于“明师”，这样才会真正领悟道要；否则只能“守愚至死，悬解良难”<sup>⑩</sup>。因此，李荣认为修道者应该尊师贵师：

师资义重，父子恩深。子有不是之事，必须从父之是；弟有不善之行，必须从师之善。是故贵以师父，垂之以训诲，听复之者也。<sup>⑪</sup>

尊师犹如从父，可见“明师”地位之高。

① 《西升经集注》卷3。

② 《西升经集注》卷2。

③ 《道德真经注》卷4。

④ 《道德真经注》卷3。

⑤ 《西升经集注》卷4。

⑥ 《西升经集注》卷1。

⑦ 《西升经集注》卷6。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷13。

⑨ 《道德真经选德纂疏》卷5。

⑩ 《西升经集注》卷2。

⑪ 《西升经集注》卷2。

## 六 重视主观努力

众生修道不是依靠外在的强制措施，而是一个内心自觉、自化的过程。有的人能够体之于虚通、耽之于玄妙，而有的人却身及殃咎、动之死地，关键在于自己主观上怎么去做。因此李荣反复强调修道者主观努力的重要性：

愚智明暗之殊，贵贱善恶之异，皆由本行。<sup>①</sup>

天地无私，任物自化，寿之长短岂使之哉？但由人行有善有恶，故命有穷通。若能存之以道，纳之以气，气续则命不绝，道在则寿。

心存正道，行移质朴，恕己及物，内无害心，虽有外毒，不能加也。<sup>②</sup>

咎自内生，非自外得。<sup>③</sup>

能否充分发挥主观能动性，对修道者有着重要影响。“夷心则照之于寂路，虚己则达之于道源”<sup>④</sup>；而那些无识之徒耽于声色、口味、名利、爱染等，任其纵情恣欲，最终“动之死地”<sup>⑤</sup>、“殃咎斯至”<sup>⑥</sup>，这些都“不由外来，皆因内起”<sup>⑦</sup>。因此，修道者要辨清真伪，多积善德、不为恶事，奉教行戒、依教修性。

## 七 息心归本

世间众生受弊日久，以己一心去“攀缘万境”<sup>⑧</sup>，“不能以道为娱，而以欲为乐”<sup>⑨</sup>，却不知道“欲不可纵，纵欲则伤至”<sup>⑩</sup>。“爱之以声色，悦之以滋味，畅情适意”<sup>⑪</sup>，却不知道“声色滋味，祸之大朴，既为祸朴，伤为哀

① 《西升经集注》卷2。

② 《西升经集注》卷5。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷3。

④ 《西升经集注》卷3。

⑤ 《西升经集注》卷2。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷13。

⑦ 《西升经集注》卷4。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷4。

⑨ 《道德真经注》卷1。

⑩ 《道德真经玄德纂疏》卷1。

⑪ 《西升经集注》卷4。

本，灭性伤身”<sup>①</sup>。甚至“至于吉凶祸福、生死存亡，都不能知”<sup>②</sup>。众生想要真正归于道源，就必须平息这些贪竞之欲。

李荣主张，要消除众生的贪竞之欲，就应该遣情去欲、“无欲”“忘身”。“贪为至病，救所不除。今欲除之，其用何道？但能无欲，而贪自除；若能忘身，而害斯遣”<sup>③</sup>。这要从两个方面做起：一方面，要做到耳不闻郑卫丝竹之声、眼不见褒姒妲己之色，不为非道之事，不作非为之累，这样便除去可欲之物，使人外无所求；另一方面，要做到虚己忘情、无思无虑，要“屈曲从物，豁荡是非”<sup>④</sup>、不与物争、不起欲念，保持自然大道之清静虚寂的本性。这样便内外都归于清静，就可以成真、可以得道、可以“息心归本，居于万物之始也”<sup>⑤</sup>。

#### 第四节 关于理世治国

从统治集团的自身利益出发，李唐王朝极力抬高道教地位，甚至把道教尊为“国教”、奉为皇室的庇护神。许多著名的道士都受到皇帝的征召，他们或在皇宫内讲经注经或在“崇玄馆”内培养后来学者，甚至为统治者献谋划策、提供治国方略。而且，唐朝的皇帝大多崇尚道教和道教教育，他们的统治思想、方针政策与道教、道教徒的思想有着密切的联系。李荣正是处在这样一个大环境下的道教徒，并且也曾经“应诏佐明君”，辅助朝廷执行教化之事。

李荣主张，统治者治理国家应当“以道为根”，“有道则国安，无道则国危”<sup>⑥</sup>，国安就可以长存，国危则发生混乱，“是以理国者以道，百姓无以窥窬”，“国王有道，天清地静，人安神泰，无复倾危，设令时遇灾衰，运逢屯否，居危而得安，处否而常泰，以保于万寿”<sup>⑦</sup>。他恐人不解，又更加具体地指出，所谓治国之“道”就是指“无为”之道。位及至尊的君主一

① 《道德真经玄德纂疏》卷1。

② 《西升经集注》卷2。

③ 《西升经集注》卷3。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷6。

⑤ 《西升经集注》卷6。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷16。

⑦ 《道德真经注》卷4。

定要掌握“无为”之道，并不做“有为”之事。原因有二：一方面，

夫无为无事，可以摄天下也。若以有事有为，吾见其不得也。<sup>①</sup>

我无为而人自化，此用无为之道也。若不用无为之道，是出其无极之宝。

以道济物，以文柔远，百姓日用而不知，万国自然而欢泰，少私寡欲，贵粟贱金，俗乐家安，乐和礼洽，此无为之化也。若肆情极欲，奢淫好胜……君既昏乱，臣不忠正，国动乱也。<sup>②</sup>

另一方面，君上化导百姓，犹如风之靡草；百姓顺从君上，则犹如响之应声。“王者，人之师而下取则”<sup>③</sup>。君上只有“无心于有为，任百姓之自化”<sup>④</sup>，百姓才会行淳朴之事、以“无为”事上；否则，君民上下都奔波于“有为”之事，国家将处于一片混乱：

上用无为以化下，下用无为以事上。

上用有为以导下，下亦以有为以事上，何者？草则逐风以西东，影则随形而曲直，故知君海内者，不可以多事，理归虚静；训弟子者，不可以非礼，义存忠孝也。<sup>⑤</sup>

上扇无为之风，下行淳朴之化，下从于上，上下皆安，则无不化之化矣。<sup>⑥</sup>

夫为上也，化之以道，示之以信，上能信下，下亦信上。上若不能信下，下亦不信于上。<sup>⑦</sup>

正因如此，君主必须以“无为”之道来化导百姓、治理国家，必须不做“有为”之事。这包含三个方面的内容：第一，赏罚得当，使民不争。

① 《道德真经注》卷4。

② 《西升经集注》卷5。

③ 《道德真经注》卷1。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷13。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷11。

⑥ 《道德真经注》卷1。

⑦ 《道德真经注》卷2。

“夫贤当于位，赏须以功；愚受于役，罚须以过。若赏贤过度，则极以骄奢；役愚越分，则困于贫窶。骄者必欺侮，穷者亦能斗，则忿争生也”<sup>①</sup>。第二，不好兵事。李荣认为：“兵以讨逆，武以靖乱”<sup>②</sup>，“贼者，有为之兵也。……如用有为之兵也，兵能害物，日费千金，甚于锋刃”。“不好兵，故无事；……战伐则人劳”。治国之根本在于使百姓安居乐业、不劳不损；倘若“五兵动作、叠起萧墙”，使百姓处于战火之中，流离失所，那么百姓必然弃暗投明，另觅明主，“人既去焉，是知国废”<sup>③</sup>。所以君主要坚持“无为”之道，不兴兵武之事，使百姓安逸不危、怡然乐俗，“上既行道，下乃好德，自然从化，何事陈兵也？”<sup>④</sup>第三，宽简刑法。李荣认为，“法令滋彰”<sup>⑤</sup>，会使盗贼增多，“忌讳多端，政烦纲密”<sup>⑥</sup>，会使百姓惧怕。真正掌握“无为”之道的君主并不依靠酷刑来威慑百姓，而是“以道济物，以文柔远”，因万物之自然之性，任百姓之自化。即使对于“违科犯法”、“不从君父之命，不顺圣人之教，贪荣而守胜，尊己以陵人”的强梁之徒，也只是“彰道德之实，因强梁之性”而开方设教，“演柔弱之法”<sup>⑦</sup>进行教育化导。

① 《道德真经注》卷1。

② 《道德真经玄德纂疏》卷20。

③ 《西升经集注》卷5。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷20。

⑤ 《西升经集注》卷6。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷15。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷12。

## 第九章

### 王玄览的教育思想

王玄览（公元626~697年），俗名晖，道号玄览，广汉绵竹（今四川）人。他主要围绕重玄学而宣讲说“法”以教导众生。一生著述颇丰，但均已佚散。只有王太霄集诸弟子之私记而编成的《玄珠录》<sup>①</sup>（上、下两卷）流传至今，这是研究王玄览教育思想的唯一资料。

#### 第一节 “可道”与“常道”

“可道”与“常道”的名称出自《道德经》一书，“道可道，非常道”<sup>②</sup>。王玄览以此为基础，把“道”分为“可道”和“常道”两个方面。总体上来看，“道”是生成天地万物的本原，无所不在、无时不有，所以“道能遍物，即物是道”；“道”也是具有普遍意义的法则，所以“物既生灭，道亦生灭”<sup>③</sup>。具体来看，“可道”与“常道”二者之间既有区别，也有联系。

可道为假道，常道为真道。<sup>④</sup>

常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物。有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有

---

① 见《道藏》，第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992。

②、《道德经》第一章。

③ 《玄珠录》卷上。

④ 《玄珠录》卷上。

常实。此道有可是滥道，此神有可是滥神。自是滥神滥道是无常，非是道实神实是无常。<sup>①</sup>

从这里可以看出“可道”与“常道”的本质区别：“可道”是变幻无穷的表象，“常道”是永不改变的实质，“实性本真，无生无灭”<sup>②</sup>。因为“可道”生成万物，而万物有生死，不能常在，所以“可道”易变无常，是“假道”、“滥道”；“常道”则生成天地，而天地长久，可以常在，所以“常道”永恒不变，是“真道”、实道。这是“可道”和“常道”的本质区别。

道能遍物，即物是道，物既生灭，道亦生灭。为物是可，道皆是物；为道是常，物皆非常。

不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。<sup>③</sup>

可以看出，“可道”与“常道”之间不是一成不变的，而是互为因缘、可以转变的，所以“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常”。就“可道”而言，“为物是可，道皆是物”；就“常道”而言，“为道是常，物皆非常”。正是由于二者之间具有这种可以转化的关系，所以修道者若能了悟真常之道，就可以使“可道”、“滥道”发生转化：

若也生物形，因形生滥神，所以约形生神，名则是滥。欲滥无欲，若能自了于真常，滥则同不滥，生亦同不生，不生则不可。所以得清静之法则不可，可法则无净，净心能照妙，则是无欲之妙门，因滥玄入重玄，此是众妙之门。<sup>④</sup>

“可道”生物形，物形生滥神，是“欲观其微”的阶段，此可谓“玄”；进一步了悟于真常之道，使“滥则同不滥，生亦同不生”，从而修得清

① 《玄珠录》卷下。

② 《玄珠录》卷下。

③ 《玄珠录》卷上。

④ 《玄珠录》卷下。



静之法，是“欲观其妙”的阶段，此可谓“重玄”，所以说“因滥玄入重玄”<sup>①</sup>。

在此基础上，王玄览还进一步论述了“道”的体用关系。他认为：

道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物；道体虽空，空能应物。<sup>②</sup>

道体如镜，明不间色，亦不执色，其色变改去来，而镜不动。

将人以磨镜，镜明非人明；因经得悟道，人悟非经悟。体用不相是，何者？体非用，用非体。谛而观之，动体将作用，其用会是体。息用以归体，其体会是用，存之有四，忘之无一。<sup>③</sup>

体与用之间存在着区别，“体非用，用非体”，犹如“将人以磨镜，镜明非人明；因经得悟道，人悟非经悟”一样；体与用之间也具有一定的联系，“动体将作用，其用会是体；息用以归体，其体会是用”。道体的真实本质是“空”，但又非一般意义上的“空”，而是“能应物”的“空”。道之体犹如镜子，道之用犹如镜子所照映的形形色色的物体，虽然所照之物变幻无穷，而镜子本身却始终固定不变。所以道之用可以千变万化，而道之体永不改变。从这个层面上讲，生成万物、变化无常的“可道”是用，生成天地、永久不变的“常道”是体。因此道教教育就是要使修道者通过修“可道”而最终修得“常道”，通过修道之用而最终归于道之体，这样才可谓修得“道”的真谛：

识体是常是清静，识用是变是众生，众生修变求不变，修用以归本，自是变用识相死，非是清静真体死。<sup>④</sup>

## 第二节 道与众生的关系

道是指被修习的对象即教育内容，众生是指修习者即接受教育的主体。

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷上。

③ 《玄珠录》卷下。

④ 《玄珠录》卷上。

王玄览认为，道与众生二者之间既有相同之处，也有不同之处，“道与众生亦同亦异，亦常亦不常……道与众生相因生，所以同；众生有生灭，其道无生灭，所以异”。“众生虽生道不生，众生虽灭道不灭；众生生时道始生，众生灭时道亦灭”。“众生中有道，道中有众生”。“道与众生互相因，若有众生即有道，众生既无道亦无，众生与道而同彼，众生与道而俱顺”。<sup>①</sup>可见道与众生之间是有同有异、相互依存、不可分割的关系，就“可道”而言，道与众生的相同之处多一些；就“常道”而言，道与众生的相异之处多一些。

一方面，对众生进行道教教育是必须的，也就是说众生必须修道。“众生禀道生，众生非是道……以非是道故，所以须修习”<sup>②</sup>。众生虽然禀道而生，但是并不等同于道。因为众生所禀之道是“可道”、“假道”、“滥道”，而不是“真常之道”，也就是说众生处在生生死死的变幻无常、虚浮表象之中。众生只有接受道教教育，勤行不倦地修道，才能真正脱离生死轮回、达到真常不变的境界。

另一方面，对众生施加道教教育是可能的，也就是说众生可能得道。理由有三：第一，众生禀道而生成，就已经具备了道的某些素质。“道中有众生，众生中有道”，二者相辅相成，而且“众生无常性”，人性是可以改变或可以塑造的，通过施加道教教育，发挥众生的潜在能力，使他们以道性为己性，“所以因修而得道”<sup>③</sup>。第二，虽然道与众生具有不同之处，但是道能应物，能感应众生修习：

道非是众生，能应众生修。

万物禀道生，万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂（如本印字）。以物禀道，故物异道亦异，此则是道之应物（如泥印字）。将印以印泥，泥中无数字，而本印字不减（此喻道不乖寂），本字虽不减，复能印多泥，多泥中字与本印字同（此喻物动，道亦动）。故曰既以与人，已愈有。<sup>④</sup>

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷上。

③ 《玄珠录》卷上。

④ 《玄珠录》卷上。

王玄览在此以“本印字”与“泥印字”的相互关系为喻，旨在说明道能感应众生修习，就如“本印字”能印出无数相同的“泥印字”一样。万物由道化生出来，所以物动道亦动，这是“道之应物”。就连无情无识之物都含有道性、能受“道之应”，那么众生当然也有道性，接受合理的教育之后就能受“道之应”，能修得大道。第三，道与众生只是隐显的不同：

众生与道不相离。当在众生时，道隐众生显；当在得道时，道显众生隐。只是隐显异，非是有无别。所以其道未显时，修之欲遣显；众生未隐时，舍三欲遣隐。若得众生隐，大道即圆通，圆通则受乐。<sup>①</sup>

既然“众生与道不相离”、“只是隐显异，非是有无别”，那么众生修道，只是为了使道显、使众生隐。通过接受合理的、正确的道教教育，众生就可以达到“道显众生隐”的境界，达到这一境界之后，就可谓真正修得“大道”，就能够“圆通”、“受乐”。

王玄览又说：

（泛众）众生虽生道不生，众生虽灭道不灭。（缘私）众生生时道始生，众生灭时道亦灭。若许无私者，元始得道我亦得；若使有私者，元始得道我不得。（泛众）众生未生已先有道，有道非我道，独是于古道。我今所得道，会得古道体，此乃古道即今道，今道即我道。何者？历劫已来，唯止一道。（此是泛众应众生）众生而得者，即是众生之私道，只是泛众道，应私名私道。<sup>②</sup>

“古道”、“今道”都是指“常道”，“泛众道”、“私道”都是指“可道”。“可道”是万物与生俱有的，自然可以为众生修得。“常道”可以于人体之外独立存在，“众生未生已先有道”，众生修得“今道”、“古道”，也就是“常道”，因为“历劫已来，唯止一道”。也就是说，众生能够修得“可道”和“常道”，但是修“可道”是为修得“常道”而打基础的，只有修得“真常之道”，才能够不变不死，永恒存在。可见，王玄览认为，修道者既

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷上。

有修道的必要性，也有修道的可能性。也就是说，对众生进行道教教育既有其必要性，也有其可能性。

### 第三节 论修道途径

既然“可道”和“常道”都可以被众生修炼而得，那么众生应该如何去修道呢？王玄览提出以下几种方法。

#### 一 坐忘入真

王玄览认为：“谷神不死。谷神上下二养：存存者坐忘养，存者随形养。形养将形仙，坐忘养舍形入真。”<sup>①</sup>所谓“形养”是指炼形，修炼以存形为目的，这只能得到“形仙”；所谓“坐忘养”是指炼神，修炼以存神为目的，可以舍弃形体而入于不死不变的“常道”。王玄览主张从“形养”而进入“坐忘养”，但并不太钟情于“形养”，而非常重视“坐忘养”。他指出，要想真正做到“坐忘养”，修道者必须依靠主观努力“灭知见”。他说：

一切众生欲求道，当灭知见，知见灭尽，乃得道矣。虽众生灭后，知见自然灭，何假苦劝修，强令灭知见？死不自由死，死时由他死，死后知见灭，此灭并由他。后身出生时，生时会由他，知见随生起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见，当至身灭时，知见先以无，至已后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。<sup>②</sup>

在王玄览看来，修道者理当消灭知见，灭了知见就可以“解脱”。虽然知见会随着众生的死亡而自然消亡，但是死亡并不由众生自己掌握，而是由“法合”、“法散”<sup>③</sup>而决定的，所以知见的消灭也不是众生主观努力的结果，而是由外在力量所导致的，这样消除知见并不是真正意义上的“灭知

① 《玄珠录》卷下。

② 《玄珠录》卷上。

③ 《玄珠录》卷下。

见”。生死轮回不断地运转着，来世生身之时，那些知见也会相随而来，使众生在来世也“不得道矣”。因此，修道之人必须靠自己的主观努力，“使身在未灭时，自由灭知见”，等到死亡后，“知见先以无，至已后生时，自然不受生”，“知见由我灭，由我后不生”<sup>①</sup>，这样就脱离了生死轮回，从变幻无常的尘世中“解脱”出来，入于永恒不变的“真常之道”。可以看出，王玄览在此把道家的“绝圣弃智”的思想与佛教的生死轮回学说结合在一起。一方面可以看出唐朝道教教育受佛教教育的影响之大；另一方面也反映着道教教育理论的发展：长期以来，道教教育的目标是追求肉体的长生不死、羽化成仙，随着人们的实践，这一理论的流弊日益明显地暴露出来，于是王玄览借鉴佛教的教育方式，教育众生由“形炼”转入“神炼”。

但是，人只要在这个尘世中生存着，就会眼有所见、耳有所闻、心有所思，知见也就具有存在的条件。王玄览说：“心之与境，共成一知”，“将眼对色，则生一见”。<sup>②</sup> 面对这一客观实际，王玄览似乎也没有什么很好的办法，只是说：

一见色之始，始名眼；有知之时，始名心；若使无知无色时，不名于心眼。

法体本来体自空旷，空旷无有不见，空者见色不住眼，对境不摇心。<sup>③</sup>

非心则不知，非眼则不见。此知既非心，则是知无所知；此见既非眼，则知见无所见。故曰：能知无知，道之枢机。<sup>④</sup>

万物法体的本质是空旷、空寂。众生若能明白“见色”是空，就会“见色不住眼”，真正了悟“不见”；若能明白“有知”是空，就会“对境不摇心”，真正了悟“无知”。这样“不知”、“不见”，就会达到“知无所知”、“见无所见”、“无知无不知，无所而不知”的境界<sup>⑤</sup>。可见王玄览通过否定知见的存在而消灭知见。

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷下。

③ 《玄珠录》卷下。

④ 《玄珠录》卷上。

⑤ 《玄珠录》卷上。

## 二 定慧双修

王玄览说：

止见定中无边际，不见慧中无边际；止见定中有边际，不见慧中有边际。只为一有一无故，所以定慧相容入。此则寻名名不尽，寻色色无穷。定为名本，慧为定元。若将定以当世，可与不可俱在其中；若将慧以当世，定与不定俱在其中。<sup>①</sup>

“定”、“慧”都是借鉴佛教的概念。所谓“定”是指心定，即“无心”。人们生活在虚华浮迷的现实世界中，“空见有见，并在一心中”，“心生诸法生，心灭诸法灭”<sup>②</sup>，“若证无心定，无生亦无灭”<sup>③</sup>。也就是说，修道者心不生知见，可谓“无心”，即“定”。所谓“慧”，“身不住外谓之慧”<sup>④</sup>。修“慧”是要求人们放弃形体、注重内神，也就是前面讲过的坐忘舍形、入于真常。而且王玄览还从“慧”与“定”的关系上来说明“慧”的重要性：“慧为定元”，“慧”是决定人心能否“定”的关键因素。王玄览指出，对于修道者而言，“定”与“慧”二者都非常重要，必须双修。但是，众生只知道“定中无边际”，不知道“慧中无边际”；只知道“定中有边际”，不知道“慧中有边际”。实际上“定”、“慧”既有边际又无边际，是不偏不倚的“中”。修道者倘若只“将定以当世”，那么能否得到“真常之道”就在两可之间；倘若只“将慧以当世”，那么能否达到“心定”也在两可之间。修道者必须“定”“慧”双修、二者皆顾。具体的修炼方法是：

若将寂心以至动，虽动心常寂；若将动心至寂，虽寂而常动。常有定，故破其先；常有先，故破其定。为则交相隐显，合则定慧二俱。<sup>⑤</sup>

王玄览所讲的“定”“慧”双修，实质上是从形体与内心两个方面来规范修

① 《玄珠录》卷下。

② 《玄珠录》卷下。

③ 《玄珠录》卷上。

④ 《玄珠录》卷下。

⑤ 《玄珠录》卷下。

道者，一方面要使“身不住外”，另一方面要使心常寂入定。

王玄览所谓“定”、“慧”的概念取自佛教，“定”“慧”双修的思想也是佛教教育与道教教育相互融合的产物。之后的道教学者司马承祯直接继承并发展了这一思想，更加详细地论述了坐忘泰定、主静去欲的问题。

### 三 修养心性

唐朝重玄学学者注意探索道性、心性问题，非常重视从人的内心去寻找修道的依据。王玄览在《玄珠录》中多次谈到心性对于修道的作用，而且把修道看成一个心识活动、心性修养的过程。

王玄览认为，现实世界中的一切物象都表现为虚幻，“十方诸法……并是虚妄”<sup>①</sup>，而人之心识是所有虚幻物象的主宰，也就是说人的主观意识决定客观事物的存在。“……故心之与境，常以心为主”，“有心有垢，无心无垢”<sup>②</sup>，“是故心生诸法生，心灭诸法灭”<sup>③</sup>。“眼摇见物摇，其实物不摇；眼静而物静，其实物不静。为有二眼故，见物有动静；二眼既也无，动静也不有”<sup>④</sup>。与此同时，王玄览也认识到了客观环境对主观意识的影响，“无法则心不生知，无心则诸妄不起”，“心中本无知，对境始生知”，“心中无喜怒，境中无喜怒，心境相对时，于中生喜怒”。<sup>⑤</sup>从主观意识与客观环境相互影响的角度来看待问题，含有朴素的辩证因素；但是主张主观意识决定客观存在，则是主观唯心主义的反映。

与“心”紧密联系的是“性”，王玄览认为，犹如不死不变的“真常之道”一样，本性也是真常空寂、不生不灭的。“正之实性，与空德合”<sup>⑥</sup>，“实性本真，无生无灭”<sup>⑦</sup>。这里所说的“实性”、“正性”都是指“性”，即“自性”，也就是“真常之道”的别名，主宰着变化无穷的万物法象。“诸法无自性，随离合变，为相为性。观相性中，无主主我、无受生死者，虽无主我，而常为相性”<sup>⑧</sup>。可见，万物法相都没有这种“自性”，不能自我主宰，

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷下。

③ 《玄珠录》卷上。

④ 《玄珠录》卷下。

⑤ 《玄珠录》卷下。

⑥ 《玄珠录》卷上。

⑦ 《玄珠录》卷下。

⑧ 《玄珠录》卷下。

万物法象所表现出来的“相性”只不过是一种虚浮幻化，是随着“道”之“自性”的离合而衍生出来的副产品，永远处在无穷的变化之中，不可能常住。

将金以作钏，将金以作钁……作钏复作钁，钏钁无自性。作花复作像，花像无自性。不作复还金。虽言还不还，所在不离金，何曾得有还？钏钁相异故，所以有生死，而所在不离金，故得为真常。<sup>①</sup>

王玄览进一步以金为喻来说明，虽然金可以作成钏钁花像，但是钏钁花像都只是“金”的具体表现形式，并没有真常不变的实质本性。人们可以应其需要而“作钏复作钁”、“作花复作像”，这样钏钁花像总是处在生成与毁灭的不断循环之中，但是不管怎么变化，钏钁花像始终“所在不离金”。因此，钏钁花像只有虚幻万变的“相性”，但是作为钏钁花像之本质的“金”却始终不变。“道”之“自性”与万物之“相性”的关系，就如金与钏钁花像之间的关系。万物只有变化不常的“相性”，而真常寂静且能应物的道之“自性”是万物“相性”之宗。

在这样的思想基础上，王玄览主张修道者“行道之时，当守于正心，无失于正性”<sup>②</sup>。首先，要做到“无心”，使心解脱。所谓“无心”：

心解脱即无心，无心则无知。谁当知脱者？心。心知法，法处无心；法被心知，心处无法。二除既无增减，故知无观无法。无法则心不生知，无心则诸妄不起，一切各定，无复相须而因待者。故前念灭则后念不生，前念不灭亦后念不生。念既不生，则无有念。无念则无心识，亦无有迷者觉者。是故行人当须识心。<sup>③</sup>

人之心识是一切物相的主宰，“法本由人起，法本由人灭，起灭自由人”，修道者只有做到“无心”，才会无知不见，使诸法不生、心法俱亡，“不知见则心亡，心亡则后念不生”<sup>④</sup>。实际上，知见、智愚、念虑、诸法等虚浮

① 《玄珠录》卷下。

② 《玄珠录》卷下。

③ 《玄珠录》卷下。

④ 《玄珠录》卷下。



幻化的物相全是烦恼，“烦恼中无有道，得道之时无烦恼”，“当其道隐时，众生具烦恼，烦恼则为苦。避苦欲求乐，所以教遣修。修之既也证，离修复离教，所在解脱，假号为冥真”<sup>①</sup>。修道者必须把烦恼全部挤出心外，使“心无所系”<sup>②</sup>、“旷然无怀”<sup>③</sup>、与道相通，“何故通心，令得道故”<sup>④</sup>。所以王玄览又把“无心”称为“通心”。达到“无心”、“通心”的境界，是一个不断清除心识、不断涤除思想的过程。王玄览运用否定思维方式，既否定了认识的主体，又否定了认识的客体，而要求人们做到不偏不倚、恰到好处“中”。“恬淡是虚心，思道是本真。归志心不移变，守一心不动散”。“莫令心住有，莫令心住无，莫令心离有，莫令心离无”。“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有”。<sup>⑤</sup>

王玄览把“道”概括为“四句”：

大道师玄寂。其有息心者，此处名为寂；其有不息者，此处名非寂。明知一处中，有寂有不寂。其有起心者，是寂是不寂；其有不起者，无寂无不寂。<sup>⑥</sup>

同时又说：

一切万物，各有四句，四句之中，各有其心。心心不异，通之为一，故名大一，亦可冥合为一。将四句以求心，得心会是皮，乃知无皮无心处，是名为大一。喻如芭蕉，剥皮欲求心，得心会成皮，剥皮乃至无皮无心处，是名为正一。故曰：逾近彼，逾远实，若得无近无彼实，是名为真一。<sup>⑦</sup>

这是他对重玄学的总结，体现着他的教育理想。“息心”能达到“寂”，相

① 《玄珠录》卷上。

② 《玄珠录》卷上。

③ 《玄珠录》卷下。

④ 《玄珠录》卷上。

⑤ 《玄珠录》卷下。

⑥ 《玄珠录》卷上。

⑦ 《玄珠录》卷上。

当于剥皮后的芭蕉之“心”，这是重玄学第一层面上的含义，即“玄”；心“不起者”则无所谓寂与不寂、无寂无不寂，相当于芭蕉“剥皮乃至无皮无心处”，这是重玄学第二层面上的含义，即“玄寂”，也可以称为“大一”、“正一”、“真一”。

其次，修道者要守住“正性”。“人之正性，能应一切法，能生一切知，能运一切用，而本性无增减”<sup>①</sup>。“道性众生性，皆与自然同”<sup>②</sup>。也就是说，人的本性与道的“自性”完全契合、同于自然。“大道应感性，此性不可见；众生愚智性，此性不可见。道性众生性，二性俱不见。以其不见故，能与至玄同；历劫无二故，所以名为同”<sup>③</sup>。既然人之“正性”与“道性”相通，那么修道只要“无失于正性”，也就可以得道。这样，王玄览通过对心性问题的分析、论述，最终从人的内心找到了修道的基本依据。

---

① 《玄珠录》卷下。

② 《玄珠录》卷上。

③ 《玄珠录》卷上。

## 第十章

### 《道教义枢》的教育思想

《道教义枢》是唐初道士孟安排所撰集的一部道教理论著作。孟安排大约生活于唐高宗与武则天时期（公元 650 ~ 704 年）。全书共十卷，三十七节，除第十八至三十二节佚失外，其余各部分保存完好，现存于《道藏》太平部。

《道教义枢》的撰集者孟安排，由于史失其载，我们不能详知其生平事迹，学术界一般认为他是生活于唐高宗及武周时代的道士<sup>①</sup>。孟安排自叙

《道教义枢》见于《玄门大义》<sup>②</sup>，其书为孟安排所撰，已见引于《道教义枢》。

大义》、《升玄经》等。《道教义枢》中还多处引用重玄派人物孟法师（孟景翼或孟智周）、宋文明、臧玄靖等人的言论及观点。因而《道教义枢》不仅具有保存道教著作的文献价值，而且对于研究重玄思想和教育思想的发展也极具史料价值和理论价值。

## 第一节 教育的哲学基础

先秦时期，老庄从自然天道观出发，强调“道常无为而无不为”<sup>①</sup>，它虽然虚而无形，搏触莫辨，却能化生万物，是万物的本原；同时又支配着天地万物的运动变化，是天地万物生长发展所必须遵循的规律，“道者，万物之所由也。庶物失之者死，得之者生；为事逆则败，顺之则成”<sup>②</sup>。道教利用这一思想，并“进一步夸大‘道’的超越性、绝对性，把‘道’变成具有无限威力的全知全能至上神的代名词”<sup>③</sup>。但从南北朝时期，涌现出一批“重玄”派道士，以“玄而又玄”注解《老子》，阐发道教义理，神化道体虚无思想，宣扬“道体不可有心期”<sup>④</sup>。这一思想对隋与唐初的重玄学者影响很大，他们更加夸大道体的虚无与变化，认为道“有无不定”<sup>⑤</sup>，“竟无实体”<sup>⑥</sup>，既不可言辩，又不可虑知，使道失去法则和实体两个方面的意义，因而没有常道可求。《道教义枢》继承并发展了这一思想，提出：“道者，理也，通也，导也。言理者谓理实虚无；……言通者，谓能通生万法，变通无壅……言导者，谓导执令忘，引凡令圣。”<sup>⑦</sup>它训道为“理”，说明道体虚无，但又唯其虚无，才又能够“虚无不通，寂无不应”<sup>⑧</sup>，化通并引导人们修行。

正是基于道体虚无这一哲学思想，《道教义枢》提出，清静无为是人心之本然状态，并非效法道的结果，学道者不应执迷于“外在”的道，而应向自身寻求正道真性。其道性学说主要包括以下几个方面的思想内容。

① 《道德经》第三十七章。

② 《庄子·渔夫》。

③ 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社，1990，第13页。

④ 韦节：《经诫章》注。

⑤ 成玄英：《道德经》“道之为物，惟恍惟惚”疏。

⑥ 成玄英：《道德经》“先后相随”疏。

⑦ 《道教义枢·道德义》。

⑧ 《道教义枢·序》。

首先，它宣扬众生禀道而生，都具有得道的可能性。早期道教在论述人能成仙，人能得道等问题时，往往有命定论、等差论，认为无天命者，或者顽劣的下士不能得道。《道教义枢》排除了命定论与等差论，认为“众生”都平等地具有得道的可能性。《道教义枢》将“众生”分为“有知”与“无知”两类，根据南北朝以来“道非独在我，万物皆有之”的观点，它认为：

若有知有性，无知无性，则应道在有知，不在无知；若有知与无知，大道无不在，亦应有知与无知，理实皆有性。若有知无知皆有性，亦应有识无识皆成道。若有识与无识遂有成道不成道，亦应有知与无知而得有性有无性也。<sup>①</sup>

这就是说，“有知”与“无知”都禀道而生，都具有道性，因而都可以得“道”。因此，《道教义枢》得出“一切含识，乃至畜生果木石者皆有道性”<sup>②</sup>的结论。这就是说，不仅人，而且畜生、果木、石块都具有道性，都能成道，从而把道教的传道对象空前扩大，真正体现“有教无类”的教育思想。

所谓道性，是指众生禀赋于道，或与道同一的不变之性，为其能修道而得道的根本依据<sup>③</sup>，也就是接受教育的可能性。《道教义枢》说：“道以圆通为义，谓智照圆通；性以不改为名，谓必成圆果。”<sup>④</sup> 道性与道同原，并且遍通万物，普遍存在；道性不会改变，它表示众生必定能够修得道果。这就表明接受教育并完善自身是人所具有的一种先天素质。这种潜在的素质不经挖掘永远不会消失；但一旦挖掘出来，就标志着人得“道”成功。道性说的建立使得南北朝以来道教重视外丹修炼和服气导引之术向重视体道悟性的内修转化。

其次，道性只是众生修道并得道的可能性，为了证明众生必定能够经过修炼获得道果，还须说明道性与众生本性之间的关系。《道教义枢》认为“诸法正性，不有不无，不因不果，不色不心，无得无失，能了此性，即成正道，自然真空，即是道性”<sup>⑤</sup>。就是说，现象世界的一切事物其本性“自

① 《道教义枢·道性义》。

② 《道教义枢·道性义》。

③ 参见任继愈《中国道教史》，第256～257页。

④ 《道教义枢·道性义》。

⑤ 《道教义枢·道性义》。

然真空”，没有任何规定性，与道性一致。既然如此，人性与道性便可以相通或转化，这说明教育具有可行性。

再次，教育过程就是揭示教理的过程。所谓教理就是指众生本性与道性一致，都属自然真空，清静无为。但是由于众生常常认识不到，所以生出种种迷惑，但是一旦众生了悟教理，道性这种潜在的素质就转化为道果，即“若了此理，即名性显”，“显时说为道果，隐时名为道性”<sup>①</sup>。由此可见，道教的教育过程，就是使道教教理由“隐”到“显”的过程。《道教义枢》指出：

众生之本，本来清静，颠倒妄起，因知有识神。一念神起，即滞染故欲。凡业既弱，不能自生，须假应气，贷生接引；既生之后，方假研修，智慧若圆，既成至道。<sup>②</sup>

“清静”是人和万物与生俱来的本性，但由于其感知和意识受外在事物的迷惑，而产生欲念，迷失本性，因此需经过后天刻苦修炼学习，消除欲念，恢复其清静本性。感性认识虽然掩盖了人的真实本性，但它并没有改变人本性的清静状态。因而只需像擦拭灰尘一样，将覆于人性之上的感性灰尘抹去，还人性以本来面目。这正是道教教育所要完成的任务。其整个教育过程就是理性认识对感性认识的批判。

而这一教育过程，《道教义枢》形象地以“竹笋成竹”的整个生长过程来比喻。竹笋发芽之先，好像什么也没有，但一“念”笋生，就包裹着笋衣。笋芽太弱小，不能拱开坚硬的地皮，只有借助天雨的滋润，使笋芽迅速强壮，破土而出，在竹笋成长的过程中，借助自身的力量渐渐除去包在外面的皮，皮除尽之后，便长成了真正的竹子，“恢复”竹的本来面目，不再生皮。笋皮就好比人的妄念，笋芽生长要借助天雨则好比“凡业”生长要借助“气”一样，竹笋渐渐除皮的过程，又好比人在一生长过程中，不断地研习修炼，解除烦惑。竹子长成之后，不再生皮，因而人在得道之后，也应不再被烦惑所迷。

道教这一道性理论的建立，始自于南北朝时期。当时，神仙道教主要在

<sup>①</sup> 《道教义枢·道性义》。

<sup>②</sup> 《道教义枢·道性义》。

门阀士族中间流行，为了发挥作为政治的辅助工具的效力，它还必须扩大它的流传范围。其次，神仙道教理论也无法解释当时社会上贫富悬殊的现实，难以满足下层社会民众摆脱痛苦、寻求幸福的期望，因而有必要完善道教理论，以增强其迷惑性。南北朝时，佛道之间斗争激烈，佛性问题是“佛教诸家讨论最为热烈的一个问题”<sup>①</sup>，也是佛教据以诋斥道教的有力论据。道教应时代要求，一方面吸收佛教佛性理论，一方面融合儒家心性学说，始建立自己的道性理论。

与儒家的心性学说相比，《道教义枢》的道性理论明显地具有调和色彩。儒学之初，孔子提出“性相近也，习相远也”<sup>②</sup>，尚无天赋人性之说。孔子之后，孟子讲性善，荀子讲性恶。孟子确认，人具有先天的善性，这是因为人生来就具有善端，这是人之异于禽兽的本质特征。孟子将他所谓的善端分为四类：“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”<sup>③</sup>，并将这“四心”说成是仁义礼智四德的萌芽，从而得出“仁义礼智根于心”，“非由外铄我也，我固有之”<sup>④</sup>，为儒家所强调的伦理道德服务。孟子承认，人虽具有先天的善端，却并不说明每个人能充分发挥其善性，若欲望太多，就可能丧失善性，所以人需要学习以保存善性，但他认为：“学问之道无他，求其放心而已矣。”<sup>⑤</sup>认为教育就是要帮助人们把丢失的善性寻找回来。荀子主张人性恶，认为人性生而好利多欲，人性之中并无礼义之端，如果“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣。其善者伪也”<sup>⑥</sup>。荀子从性恶论得出人的一切善行都是后天学来的，因此要对人施以教育以革除恶性。

《道教义枢》对两者都加以吸收，它认为人天性稟有成道之性。只是比孟子更彻底，它将这种道性更广泛地推致禽兽草木。但从一生下来，感知就受到现象世界迷惑，使人追逐世俗生活，违背道性。所以它主张通过教育，拂去迷尘，彰显道性。孟子主张保持和扩充善性，荀子主张通过教化改造恶

① 任继愈：《中国道教史》，第256页。

② 《论语·阳货》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·公孙丑》。

⑤ 《孟子·告子上》。

⑥ 《荀子·性恶》。

性,《道教义枢》则在先天具有道性的基础上,认为人既禀有成道之性,又总是违背道性。成道之性表明人能够接受教育;违背道性则说明它需要教育。三者殊途而同归,都是为了培养人们具有向善的品质。但从理论上讲,《道教义枢》的道性理论又不同于人性理论,它比孟、荀的人性论更能自圆其说。性善论与性恶论只回答了现实生活中人如何会有善、恶两种不同品质,以及接受道德教育的必要性。人并非只学习伦理知识,还有更多的自然、生活类常识又是怎么学来的呢?性善与性恶论就不能回答这一问题了。《道教义枢》的道性理论则把追求智慧完善当作人的内在动力,把接受教育作为人所具有的一种先天素质,人生来就具有接受教育的能力,教育与人的内在需求相一致。

《道教义枢》中道性理论对佛教的吸收表现在,它吸收佛教大乘空宗思想,彻底否认“道”体的存在。它们都站在宗教颠倒世界观的立场,否认一切可能对人心造成束缚的东西。佛教般若空宗讲“空”,《道教义枢》讲“非有非无”。

道性理论是《道教义枢》全部教育思想的哲学基础。它不仅解答了人如何会具有道性——即人为什么能够接受教育的问题,而且解答了道性如何转化为道果——即教育如何实施这一理论向实践转化的难题,为道教教育理论的完善作出了贡献,使道教“引凡成圣”这一理论更具迷惑性。它标志着隋唐初道教的道性理论已具备一定的思辨能力。但它毕竟是宗教唯心主义的产物,在颠倒世界观的指导下,任何精美的理论都不过是一种文字游戏,经不住推敲。

## 第二节 教育目的、对象和培养目标

教育总是以培养一定规格的人为目标。由于时代的变迁,所面对的教育对象的差异,不同的教育家、思想家根据各自的要求,对教育目的、培养目标便有各自不同的规定。随着道教的发展,道教的教育目的、对象和培养目标历经了几次改移。《道教义枢》中关于道教教育目的、对象和培养目标的论述,体现了南北朝以来重玄学派在这方面的思想特点。

### 一 教育目的

东汉后期,道教从民间蓬勃兴起,形成了太平道、五斗米道等民间宗



教团体，“以鬼道教民”，注重符水治病，鬼神祈福禳灾，以使人学好为善为教育目的。魏晋时期，民间宗教活动受到统治阶级扼制、道教组织发生分化，其中符合门阀士族利益的神仙道教兴起，寇谦之、陆修静、陶弘景等人改革道教，融合儒释，建设道教义理。一方面吸收佛教理论和哲学思想，另一方面吸收儒家伦理观念，以追求长生久视、飞升成仙为目的，培养“真、圣”。南北朝时期，道教“重玄派”学者提倡“重玄”之道，扬弃玄学贵无、崇有二论，以“双遣双非”的逻辑思辨为修道要求，其教育宗旨与追求长生成仙的传统观念有所不同，它由神仙道教的长生成仙向体道升玄转变，由追求肉体长生向追求精神超越转变。《道教义枢》既继承了传统道教培养真、圣的目标，又淡化其追求长生成仙的目的，而提出具有重玄派特色的、以“引凡达理，通物至乐”<sup>①</sup>为宗旨的教育目的论。

《道教义枢》这一教育目的建立于它所谓“道体虚无”和道性“自然真空”的哲学基础之上，正因如此，所以“众生迷之，故入生死；圣人体之，故与冥一”<sup>②</sup>。普通人不能醒悟这一层道理，而入于生死场中；圣人则体悟了其中三昧，所以超越生死之外。因而道教设立教法，“教导开度诸未度者”<sup>③</sup>，使他们破除妄执，忘却烦恼，从而达到快乐幸福的境界。

## 二 教育对象

道教的宣教对象随着道教自身的发展而不断扩大。道教在民间兴起时，无疑是针对下层劳动人民，但经过魏晋南北朝时期整顿、改革之后，道教逐步转化为官方宗教，其宣教对象也扩大到社会各个阶层，但更侧重于上层统治阶级。隋与唐初，随着道教义理的发展，道性理论的建立，教育对象更加扩大。《道教义枢》认为道性“备周万物”<sup>④</sup>，不仅所有的人，而且草木禽兽，石块瓦砾等都有得道的可能性，从而把宣教对象扩大到“一切含识，乃至畜生果木石者”<sup>⑤</sup>。

虽然从理论上讲是如此，但从狭义的教育来讲，《道教义枢》认为只有人才是教育的真正对象。它说：

① 《道教义枢·三宝义》。

② 《道教义枢·动寂义》。

③ 《道教义枢·序》。

④ 《道教义枢·道性义》。

⑤ 《道教义枢·道性义》。

三恶道（指地狱道、畜生道、饿鬼道）苦，非受道器；三界著乐，不能进修。若圣人逐结升天，自修观行，不须教法。<sup>①</sup>

畜生、果木、石块属于“三恶道”，因前世作恶，未能超升为人，所以不具备受教的资格。三界诸仙圣，只要经过自我修炼，自可进登，则无须受教。但人却不同，首先，它说：“圆首法天，足方象地，心怀二爱，谓之为入。”<sup>②</sup>人不仅在形体上仿天地之形，而且心怀仁爱，因而与三恶道不同；其次，人为“造行之初”<sup>③</sup>，是唯一能够接受教育的“材质”，所以“一切言教，皆下人间”<sup>④</sup>。

总而言之，《道教义枢》将一切人作为教育对象，使一切人在道教教育中具有“众生平等”的地位，体现了道教“有教无类”的教育精神。

### 三 培养目标

随着道教教育目的和对象的变化，它对培养目标的规定也会发生变化，以使教育对象具备不同的人格特征来适应社会变化的要求。儒家的培养目标便经历了圣、贤、君子与大丈夫的变化；“佛教在修行目标上经历了小乘与大乘的变化，小乘主张个人解脱，修成阿罗汉果；大乘则主张普度众生，目标是菩萨行，即成佛”<sup>⑤</sup>。道教的培养目标也经历了道、仙、真、圣的变化。《道教义枢》的教育目标体系既体现了对前人的继承，又表现出大胆的超越。它把传统道教道、仙、真、圣的培养目标与“道意”，即与人的认识水平结合起来，建立了一个完整的目标体系，说：“道意者，入道初心，归真妙趣。断生死之累，成慧鉴之明，绝有欲之津，证无为之果，此其致也。”<sup>⑥</sup>道意指个人修道求学的动机或对道的领悟程度，它标志着一个人在多大程度上忘断生死，放弃欲望。“道意”有五个层次：“一者，自然道意，谓初发自然之心；……二者，研习道意；……三者，知真道意；……四者，出离道

① 《道教义枢·七部义》。

② 《道教义枢·七部义》。

③ 《道教义枢·五道义》。

④ 《道教义枢·七部义》。

⑤ 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998，第647页。

⑥ 《道教义枢·道意义》。

意；……五者，无上道意。”<sup>①</sup> 五种道意即认识的五种不同水平。“均此五心，总有四位，前之二心是十转位，第三一心是九宫位，第四一心是三清位，第五一心是极果位”<sup>②</sup>。不同的认识水平处于不同的“位”。“位是阶序之名”<sup>③</sup>，表示学道者在道、仙、真、圣阶梯上所处的位置。根据《道教义枢》的论述，可见其培养目标具有以下五个层次。

### （一）初具向道之心

《道教义枢》认为一个人通过生活中的种种经历，“任业自然”，得到感悟，萌发向道之心，或者萌生救助他人之心，以“上求道果，下化众生”<sup>④</sup>为己任，因而立志于学道，是道教教育目标的第一个层次。立志向道之人，才只是“破裂生死，助向道场，从迷返悟，转俗入道”<sup>⑤</sup>，尚未获得道之真谛，因而只踏上入道初阶。

### （二）立志研道之心

《道教义枢》认为虽具备向道之心，从迷返悟，但对世间众多烦惑，并未破解，仍需“研习以解诸烦惑”<sup>⑥</sup>。如果只在第一个台阶上不求精进，就无法进登更高的境界。因而它鼓励人们“渐进修习，转得胜明”<sup>⑦</sup>。

但《道教义枢》认为，虽然已经具备向道之心，并且能立志研修真道，但仍然“未登真解，始在初门”<sup>⑧</sup>，尚需不断努力，了悟“十转”，即：无忧转、净心转、释滞转、通儒转、达解转、善见转、权物转、了机转、大明转、具足转<sup>⑨</sup>。十转都能通过，才能获知真解。达到这两个层次的人称为“大道清信弟子”。

### （三）探知真道

知真之路，真可谓“路漫漫其修远兮”，但经过千辛万苦，总算能够“习行真智，能鉴真理”<sup>⑩</sup>，可谓修道路上获得第一步成功，始入仙阶，有地

① 《道教义枢·道意义》。

② 《道教义枢·位业义》。

③ 《道教义枢·位业义》。

④ 《道教义枢·道意义》。

⑤ 《道教义枢·位业义》。

⑥ 《道教义枢·道意义》。

⑦ 《道教义枢·道意义》。

⑧ 《道教义枢·位业义》。

⑨ 《道教义枢·位业义》。

⑩ 《道教义枢·道意义》。

仙、天仙和飞仙之名。

#### （四）获得解脱

比知真更高一个层次的，是能够“出离三界，达于道场”<sup>①</sup>。《道教义枢》指出超出三界，最后可成为“种民”，能够“和光同尘，不累其德，接引后生，申明道教”<sup>②</sup>。根据个人根性差异及所达成的解悟水平，渐次往上还可成为仙、真、圣。真、圣高于仙品，但多在人中，未能升天，有三方面的原因：“一者，未入伏道；二者，未得真成；三者未能职任。”<sup>③</sup>所以，虽然仙可以飞升上界，并不表明他们一定高明，“自有远生界顶而无真成，自有近在人中而得自有”<sup>④</sup>。

#### （五）修成无上智慧

培养大智慧是《道教义枢》的最高培养目标。智慧能够使人“标源摄流，知归不惑”<sup>⑤</sup>，如同孔子所说“随心所欲而不逾矩”<sup>⑥</sup>。《道教义枢》认为变化万千的现象世界与无上智慧同一不二，“内则一切智心，外则一切境法。内外不二，境智无殊”<sup>⑦</sup>。境、智同一，道又遍在万物，那么道、境、智三者同一，因而养成大智慧，便自可识有为无，与道合真。

这一目标体系既体现了修道过程的阶段性差异，又体现了认识水平的层次性差异，同时把近期目标与长远目标结合起来，既为修道者树立了明确的方向，又便于检查各个阶段任务是否完成。它把培养人的“智慧”，即最高的认知能力作为最高目标，体现了道教“重玄派”淡化长生成仙，重视体道悟理的思想特色。

### 第三节 教育途径

魏晋南北朝以来，道教之中一直就神仙可学与不可学进行着争论，大致有两种观点：一种观点认为神仙“特受异气，禀之自然，非积学所能致也”<sup>⑧</sup>，

① 《道教义枢·道意义》。

② 《道教义枢·位业义》。

③ 《道教义枢·位业义》。

④ 《道教义枢·位业义》。

⑤ 《道教义枢·智慧义》。

⑥ 孔子：《论语·为政》。

⑦ 《道教义枢·境智义》。

⑧ 嵇康：《养生论》。

就是说，神仙禀受特异之气，自然生成，不是通过学习所能达到的；另一种观点则认为人可以通过学习成仙，如葛洪就持此论，他说：“知长生之可得，仙人之无种耳。”<sup>①</sup>后一种观点符合当时道教发展的要求，成为这类学说的思想源头。《道教义枢》继承并调和两种说法，指出“凡圣神之体，略有二事。一者自然，二者学得也”<sup>②</sup>。并认为从前的道教真圣“亦有自然妙气应化所作，亦有修习后成”<sup>③</sup>。从而将自然体道与积学得道共同纳为修道途径。自然体道无须学习，积学得道则离不开经书与教师的开导。所以归纳起来，《道教义枢》认为学道之人可以通过体道、读经、从师三种途径达到教育目的。

## 一 体道

所谓体道，即是通过直觉的方式体悟道。《道教义枢》认为，“道并非恒定，不可执以为常”<sup>④</sup>，道无形无相，又不常驻，因此不能固执地追求常道，以为有常道可循，而应通过体验来认识道。为了帮助人们体悟，《道教义枢》又制造出“太上道君”，作为引导人们体悟的中介，“太上道君以为道宝者，色即七十二相，八十一好，心即四达六通，智圆慧满，以此身心，庄严具足为道宝”<sup>⑤</sup>。虽然太上道君作为人们体悟的中介，但它也并非一个固定的形象，而是有许许多多不同的应化身相，其心可以“四达六通”，直入每一个修道者之心。总之，太上道君可以不同的形象不同的心理满足任何一个修道者的需求。“太上道君以气应感，是谓道宝”<sup>⑥</sup>。太上道君借助“气”的同流应感实施教化，因此，所谓体道，实质只是修道者内心的一种神秘感应而已。这种千变万化、千姿百态的体道方式表明，悟道之途是因人而异，不拘形式的。

## 二 读经

道经是道教的主要传播媒介。“经即训法，训常，言由，言径。法为万

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，1980，第99页。

② 《道教义枢·十二部义》。

③ 《道教义枢·三宝义》。

④ 《道教义枢·道德义》。

⑤ 《道教义枢·三宝义》。

⑥ 《道教义枢·三宝义》。

物轨范，常谓众圣模刊，由是得理之所由，径是人道之途径”<sup>①</sup>。“经有生善灭恶之用，或一句两句已有此能，或多章多偈，方具斯力”<sup>②</sup>。经书作为道教知识的载体，不仅向学习者讲述所应遵循的各种仪轨和范式，为他们树立榜样，而且还讲述“证道得理”的途径。不仅如此，道经本身所具有生善灭恶的功能也通过文字显现出来，从各方面对修道者施加教育影响。

### 三 从师

《道教义枢》中认为法师在三宝之中最为重要。《道教义枢》把道、经书、法师视为修道的三条重要途径，称为“三宝”。“三宝者，法门栋榦，群品津梁，乃万物之福田，实三清之良径，归依正本，其在兹乎”<sup>③</sup>。道、经、师是个人通往神仙品第的渡口和桥梁，要想修得道果，必须借助他们的引导。诚然，在那个时代，教育大都只能靠言传身教的方式来进行，教师自然是受教育者接受知识的最方便有效的途径。这首先是因为教师具有“能养生教善，行为人范”的品质。《道教义枢》赞同“孟法师”（不知是孟景翼还是孟智周）的说法：“师者，和也，众也。谓率徒必众，接物必和”，又引用《盟威经》说：“师，和也，但有理有事。事和者，容人畜众，事同水乳；理和者，思真诣圣，不违玄趣也。”<sup>④</sup> 归纳起来，可知教师通常需具备以下几种品质：①能和气待人，教人以善，并能以身作则，行为人范。②能率领管理众人，使之友好相处。③具有精深的知识，能宣讲道法，不违玄理。教师就像生长庄稼的“良田”“沃土”一样，能培养学者具备美好品行。

《道教义枢》还从道教教育角度对从师学习提出以下几项要求。

#### 1. 能舍家远俗

道教通常认为人间是苦，情是妄情，是累，所以修道之人应当远离俗世，摆脱负累，到风景优美、人迹罕至的山林中去修道。所谓“舍家远俗”须具备以下几方面条件：①棲凭胜处。就是说居住在风景名胜之地修行，如山间庙宇、竹林精舍之类，日日与自然之气相接引，能陶冶人的性情，使人渐忘世间名利纷争，自然向善。②依庇明师。道教非常注重师法，“非师不

① 《道教义枢·三宝义》。

② 《道教义枢·三宝义》。

③ 《道教义枢·三宝义》。

④ 《道教义枢·三宝义》。

传”。认为要想得到“上道”，就必须“造事明师”，访求真道。③专心在法。寻访名师，得到世外高人的指点，并不表示自己就能真正得道。还须自己专心修行道术。④兴隆道教。学道之人不仅仅以自己得道为目的，还应以度化他人为己任。因而得道之后，就要宣讲道法，教化愚昧。⑤形与世隔。指修道之人通常应“黄褐玄巾，披罗衣锦”，使自身形象与凡人迥异。其目的只是在于“以迹引心”。只有满足这五个方面的条件，才称得上“舍家远俗”。

## 2. 修善学慧

“遵法之人，本崇行解，隔凡成圣，真智为优”<sup>①</sup>，学道之人，要想脱离凡世，步入圣界，不仅要注重修“行”，常做他们所谓的善事，而且还要修“智”，养成他们所谓的智慧。

## 3. 聚众行法

《道教义枢》继承陆修静的思想，讲究共同学习，反对单独修炼，“五人方行大法”，要求至少要有五个人在一起修炼。

只有以上诸条件都具备的人才能称之为“具足师宝”，即完全意义上的从师，这几项条件缺一不可不可称从师，只能称“随师”。

# 第四节 教学思想

## 一 教学内容

《道教义枢》认为道教的教学应当以众多的经书为主。站在鼓吹道教的立场上，它认为道经“幽秘”，蕴藏着万事万物的“源本”，因而人人都应加以研习。如果囿于个人兴趣，或狭隘的门户之见，“好儒术者，但习典坟；崇真如者，惟观释典”<sup>②</sup>，非但会使自己短视，如同“井蛙不可语于海，夏虫不可语于冰”<sup>③</sup>，而且有舍本逐末之嫌，难以探知真道。它说：

三洞者，八会之灵音，三景之玄教。金编玉字、研习可以近源；凤篆云章，修服因兹入悟。<sup>④</sup>

① 《道教义枢·三宝义》。

② 《道教义枢·序》。

③ 《道教义枢·序》。

④ 《道教义枢·三洞义》。

“三洞”系列经书、金编玉字，凤篆云章，灵验异常，经常研习经文，修服篆章，便可会道。“七部”系列经书“随机演教，囊括众法”<sup>①</sup>，如果能加以研修，便可“自然悬解”。《道教义枢》还列出部分书目，供修道者重点研读，它指出：“《老君》《度人》明应象之理；《太玄》《本际》示真寂之由，《本行》论其劫时，《灵宝》标其名号。”<sup>②</sup>这六部经书最为“玄妙”“清虚”，更应加以学习。

在学习众多的道经时，《道教义枢》更注重学习道教教义教理。它认为修道是一个证悟的过程，深厚的理论修养有助于学者悟入重玄，“穷理尽性”<sup>③</sup>。它不重视“茹炼、方法、丹药、祝请”等方术的学习，认为“炼石茹芝英”只能够使人“长生保命”<sup>④</sup>，不能助人悟理。“重玄之心既朗，万变之道斯成”<sup>⑤</sup>，因此，《道教义枢》认为应当把有助于证悟的基础理论作为教育的重要内容。《道教义枢》吸收佛教教义，改造道教义理，其中有许多充满佛教色彩的教义，诸如法身、位业、五荫、六情、三界、五道、福田、净土等，都是借自于佛教的道教义理。另外，《道教义枢》中还讲述了一些道教哲学知识，如动寂、感应、有无、体用等。

《道教义枢》还注重学习自然常识。《道教义枢》中所谓自然常识，既有对古代人们正确认识的继承，又有道教神秘的自然观。如《道教义枢》承认人都有生老病死，痛痒寒温，但它却把这些作为证明人间是苦，道境是乐的证据。《道教义枢》中还列举了《藏天经》、《河图》、《三道顺行经》、《雌一五老经》等，这些经书中都有关于天地、日、月、星宿的知识，以及对四季循环、昼夜交替等自然现象成因的宗教解释。它还把地震现象解释为“风水之摇”<sup>⑥</sup>，认为地下有一重水，水下有一重风，风摇水动，所以造成地震。这些认识虽然具有浓厚的宗教色彩，却反映了古代道教中人探索大自然的興趣。

《道教义枢》中还讲到对宇宙本原的认识。它认为混沌是宇宙初始状态，也是宇宙的终结状态。混沌由青、黄、白三气组成，“其形赤黄、质定

① 《道教义枢·七部义》。

② 《道教义枢·序》。

③ 《道教义枢·有无义》。

④ 《道教义枢·位业义》。

⑤ 《道教义枢·七部义》。

⑥ 《道教义枢·混元义》。



白素。白黄未离，名之为混；杂糅未分为沌，万法初首为元。故两半、三才、五常、万物等，法体未别，是曰混元。形象若分明之开辟，劫尽运终，还归破坏，复于混沌”<sup>①</sup>。混沌之中，三气未分，一切事物的“法体”（即精神）都蕴藏其中。天地开辟，万物始生；“劫”尽之后，又复归于混沌。《道教义枢》把混沌世界描述为一个“风泽洞虚”，即好像一个漆黑的无底洞，里面的物质，“似风非风，如水非水，识苦性昏，不可分别也”<sup>②</sup>。万物的前身在这个大的风水池中激荡。

这种描述酷似 20 世纪 60 年代美国科学家们为“原生汤”理论所做的实验。他们把氢气、甲烷、氨气混合在一个烧瓶中，以模拟地球早期的大气和海洋，然后再加以电流，制造出闪电效果，当他们检验实验所得溶液时，惊奇地发现了有机化学物质，其中包括可以合成蛋白质的氨基酸。

道教知识“杂而多端”，《道教义枢》概括说：“总括法门，唯十二事”<sup>③</sup>，这十二事分别是本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表等，除却覆盖于这些东西之上的宗教神秘色彩，我们会发现古代人们闪光的智慧，因为这些东西中包含了我们今天所能认识的众多领域的基础知识，如哲学、历史、化学、冶炼、天文、地理、音乐、文学、中医、体育、卫生等，可谓多姿多彩，博大精深。

## 二 教学原则与方法

教学原则是教学中必须遵循的基本要求和指导原理。它指导着教学过程中一切活动。《道教义枢》中主要介绍了两条教学原则。

### （一）随机作教

“机”指机缘，即指教学过程中时机、条件、主客观环境等各种可能影响教学效果的因素。根据主客观条件，随机应变地采用教学方法就叫作“随机作教”。《道教义枢》中指出道教教主元始天尊为了教化众生，“随机显迹”，分化出无限量的分身，“忽焉有像，应化无穷，显形托迹，无因无待”<sup>④</sup>。元始天尊根据不同的主客观条件，变换不同的教育方式，随时随地施行教化。《道教义枢》中根据不同的教育情境把随机作教又分为五种。

① 《道教义枢·混元义》。

② 《道教义枢·混元义》。

③ 《道教义枢·十二部义》。

④ 《道教义枢·序》。

### 1. 渐顿结合，因材施教

《道教义枢》强调修道要讲究渐教与顿教相结合。“自浅之深为渐，一时俱说为顿”<sup>①</sup>，指在教学过程中，有时需要由浅入深，娓娓道来；有时需要全盘灌输，一气呵成。比如，先学习《太清经》，再学习《太平经》，这就是渐教；又比如，老子初见关尹子，就为他说《道德经》，这就是顿教。渐教与顿教并非一时兴起就可随便采用，而是要根据宣教对象的特点，因材施教，“钝机须渐，利根须顿”<sup>②</sup>，这就说明《道教义枢》中在选择“渐”“顿”之法时是依据人的悟性的利钝而决定取舍。对于悟性好的人，可以“一时俱说”，对于悟性差的人，就需循序渐进，由浅入深。

### 2. 详略得当，深入浅出

《道教义枢》认为，要根据教育内容的繁简来决定讲解方法的详略，“说广文繁为详，粗举要径为略”<sup>③</sup>，有时候需要“说广文繁”的详细讲解，如“七部”之说；有时只需“粗举要径”，略作说明，如“八字之音”。针对教育内容的难易程度，《道教义枢》提出了深入浅出的要求，“谈极理为深，说近事为浅”<sup>④</sup>。当谈及深奥的道理，就须深入，比如谈空论玄；若举人所熟知的事，比如丹符道术之类小术，则只需三言两语。

### 3. 权实有宜，废兴合度

《道教义枢》指出“因修旧理为实，反常合道为权”<sup>⑤</sup>，这里所讲的“实”，指在教学道教义理的过程中因循传统，述而不作；“权”指勇于反对常规，而以不同的方式探求道的旨归。这是因为“缘有难易”，即在道教修炼过程中遇到的实际情况不同，因而在教学过程中，应采取“易者示之以实，难者化之以权”的灵活态度。在教学过程中，教师不仅要传授道法，而且担负着弘扬正教，废除邪法的责任，“除彼邪法为废，隆此正教为兴。兴如三天，隆于盛汉，废如六天，息于诸夏”<sup>⑥</sup>。这要求教师在教学过程中能分辨邪正，做到兴废合理，捍卫道教清静。

随机作教反映了道教教学方法的灵活性，由于道教教育是广泛的社会教

① 《道教义枢·理教义》。

② 《道教义枢·理教义》。

③ 《道教义枢·理教义》。

④ 《道教义枢·理教义》。

⑤ 《道教义枢·理教义》。

⑥ 《道教义枢·理教义》。

育，它所面对传教对象层次参差不齐，教育时机、场所以及内容变化不一，就需要指导其教学活动的原则具有灵活性。这正是道教教学活动的—个特色。

## （二）以迹引心

《道教义枢》还提出了“以迹引心”的修道原则。它从本迹对立的角度指出，本为澄清，迹则是妙有；本为寂，迹是动；本无形声，迹有形声。它们之间的关系表现为“体用”关系。但二者在本质上又是同一的，同归于“非有非无”。二者之间既对立又同一，因此，要体认感悟“道”，就可以通过“摄迹归本”的方法来进行。摄迹还本还有一个中间桥梁，那就是“心”，“真道累尽，唯有妙心，但此妙心，具一切德，寂不可见，名为妙无；动时乘迹，同物有体，心色虽妙，物得见之，故名妙有”<sup>①</sup>。就是说，众生在排除一切阻碍得道的色累之后，就只剩一颗妙心。此心本具一切德，但冥寂不可显现，所以称此心为“妙无”。但心的活动由“迹”得以显现，“迹”与心同住—体，因而人们可以通过体的表现看到心，所以此心又成为“妙有”。如此一来，只有妙心能显示真道。修道的过程就是由迹→心→道的过程，通过由迹引心，从而使心之“本无”与道之“本无”相通。因而修道之要在于修心，修心之途在于“尽其形迹”，这就是《道教义枢》中所谓的“以迹引心”的原则。

这表明，《道教义枢》认识到人的心理活动与外在环境之间有着不可分割的关系。不仅内在的心理活动会有相应的外在表现形式，而且外部环境的改变也可能引起心理活动的变化。因而它注意采用—些独特的教学方式与途径来引导人的认识向着既定方向转化。比如谱录、章表等都是“迹”，《道教义枢》认为，“道在人心，方须表奏者，既未冥会，则因事而显，事显则心明，故尽其形迹”<sup>②</sup>。“录亦是修牒名，领以付学人，令其领录存思，以自防保，共举人身以升天也”<sup>③</sup>。就是说，人们都可以把自己修道决心吐露出来，让人神共知，以表明心迹，或者在学习时使思想集中于圣神的功德牌位上，以帮助自己专—心志。指导众生得道的法师、教主也是迹，是道的形象化，甚至连—切“紫金所铸”或“泥木铜彩”所塑成的“罔相”都是道的

① 《道教义枢·法身义》。

② 《道教义枢·十二部义》。

③ 《道教义枢·十二部义》。

“显迹”，可以帮助修道者将道的化形系录于心。有了这些具体直观的追求目标，修道者可以不再迷惑于“道”的虚无缥缈。

另外，修道者还可以通过对自身形迹的约定，完成修道修心的目标。《道教义枢》中说：“兴显道士，形与世隔者，黄褐玄巾，披罗衣锦。形既殊凡，心宜改俗。”<sup>①</sup>又云：“送俗服玩，黄褐玄巾，斯以迹引心，令超世网。”<sup>②</sup>道士在装束上不同于俗士，不是为了标新立异，也不是为了好看，而是有些类似于“暗示法”所起的作用，时刻提醒修道之人莫忘自己的身份，从而能够使自己超脱世俗之心，最终得道。因此“以迹引心”指的是通过改变自己的行为方式或是借助环境之物来引导思想认识的转化。

以迹引心这一教学原则表明，日常生活中时时处处都隐藏着教育时机和背景，教师与家长应该能够发现并把握这些教育机会和背景，不错失教育时机。而且实施教育不必拘泥于形式，因为不同的教育形式可能会产生不同的效果，从不同的方面达到教育目的，因而教师应使教学方式不拘一格，教学方法灵活多变。

教学方法是完成教学任务所使用的工作方法，它既包括教师教的方法，又包括学生学的方法。在道教中，教学内容与学生修炼的方法有时完全一致，因为教学活动本身就是师生共同修炼的过程。除却服食、导引、行气等等常用的方法外，《道教义枢》中还介绍了两种典型的教与学的方法。

### 1. 理教法

孟安排解释理教说：“理是旨趣为义，教是化导为义。理是四忘，教是言辨。”<sup>③</sup>“理”表示“旨趣”，“教”指以言语引导教化。由此可明，讲说道的旨趣，引导教化众生明道、悟道，便是“理教”。它是一种教人更有效地悟道的方法<sup>④</sup>。

理教有两种形式，一种是方便理教，一种是究竟理教。所谓方便理教，就是“如戒诠戒理，施诠施理”<sup>⑤</sup>。从道教种种活动和规范中随时体悟它所

① 《道教义枢·三宝义》。

② 《道教义枢·三宝义》。

③ 《道教义枢·理教义》。

④ 见卿希泰《中国道教史》第二卷，四川人民出版社，1996，第273页。

⑤ 《道教义枢·理教义》。

具有的教理，作为悟道的方便途径，使学道者得以时时刻刻悟道入门，它说：“方便之力，遍于万境；方开法教，随病受药。”<sup>①</sup>可见，方便理教注重把道教教育与道教实践密切结合起来，在生活中随时随地受到启发而获得觉悟。所谓究竟理教，《本际经》云：“究之言断，竟之言尽，断烦恼习，一切皆尽，具足解脱，是名究竟。”<sup>②</sup>“只悟戒非戒，文非文，文字性空，为究竟经”<sup>③</sup>。这就是说，要断尽一切烦恼，认识到不论戒行还是经书，原本都是用来使学道者悟道的形式，学习的关键在于通过这些形式认识道的本性。明白了这一点就叫做“究竟”，也是觉悟之意。

理教法强调学习者应当超越言象，理解知识背后的含义，而不应当固执于表面现象，它说：“忘筌者入其虚源，得环者归其妙旨”<sup>④</sup>，教育学道者透过现象探求本质，能够对知识做深层次的领悟，这对深入培养学习者的思维来讲是非常重要的。

## 2. 思辨法

逻辑思辨是一种较高水平的理性思维，即通过理论论证来证明道的存在与性质。《道教义枢》轻视传统道教方术修炼，而把“悟理”看作是修道的一个主要过程，方术只是辅助的手段。“悟理”要求修道者具有较高水平的思辨能力，即《道教义枢》中所谓“智慧”。它还指出人们的感性认识（识神）是“妄念”，是人们体悟道“理”，获知真道的障碍。修道就是要排除感性认识，借助理性认识之途。它说：“智泯于有无，神凝于重玄，穷理尽性者之所体也。”<sup>⑤</sup>只有“穷理尽性”，才能够摒弃“有”“无”之见，达到“重玄”的认识境界。《道教义枢》借助一系列概念，作为修道者体道悟道的逻辑思维工具。这些概念包括基本教理如：道德、自然、道性等；基本教义如：五荫、六情、两半、三一、动寂、感应、有无、假实等，它们是基本的认知结构，是进行逻辑思辨的基本单位。逻辑思辨要遵循两个准则：①双遣双非，②四句通释。以动寂义为例，《道教义枢》对动寂进行释义说：

动以应动为义，故无所不动；寂以本寂为义，故无所不寂。无所不

① 《道教义枢·境智义》。

② 《道教义枢·七部义》。

③ 《道教义枢·理教义》。

④ 《道教义枢·理教义》。

⑤ 《道教义枢·有无义》。

寂，寂复寂动；无所不动，动复动寂。由此而言，义通四句。一动寂句者。……二寂动句者。……三动动句者。……四寂寂句者。……<sup>①</sup>

这里面既包含着“双遣双非”的准则，又包含着四句通释的准则。所谓双遣双非，就是既遣动又遣寂，非动非寂，又动又寂，动寂任何一方都是另一方，又不是另一方。所谓四句通释就是把动寂关系按照“正——反——合——离”<sup>②</sup>的公式，进行论证，最后达到彻底否定二者的区别，使它们统一于非此非彼的重玄理论之下。

在唐以前的中国古代教育思想中，儒家一贯强调思维在教学认识过程中的作用，主张学思结合，精思力行。孔子就说过：“学而不思则罔，思而不学则殆”<sup>③</sup>，但思考与思辨尚有明显差异。倒是墨家与名家比较注重思辨能力的培养，墨子提出“察类明故”<sup>④</sup>的思维与论辩准则，名家强调名辩，提出“离坚白”、“合同异”以及“卵有毛”、“鸡三足”之类的论题。但这两派思想都未能像儒学一样源远流长，这就说明逻辑思辨在我国古代教育思想中不被重视。《道教义枢》继承重玄派学者对佛教思辨哲学的吸收，发展了道教逻辑思辨，使一度中断的思辨学说再一次发展起来，并在一定程度上促进了宋明“理”学的出现。尽管《道教义枢》所强调的逻辑思辨只不过是一种形而上学的概念游戏，但它的积极意义却是不能抹煞的，它有助于训练人的判断思维能力，这一点是值得今天教育工作者所借鉴的。

## 第五节 德育思想

在我们谈论《道教义枢》的德育思想之前，首先需要弄明白自己所谓的道德，究竟是属于宗教道德的范畴，还是世俗道德的范畴。因为并非宗教教义所涉及的道德都是宗教道德。宗教道德与世俗道德的划分，乃在于看它所讲的道德规范适合于人一神关系，还是人—人关系。吕大吉先生曾对“世俗道德”与“宗教道德”作出过定义：所谓世俗道德，就是以感性的人—人世俗关系为基础，调整人们的行为，使之适合于人—人世俗关系要求

① 《道教义枢·动寂义》。

② 见卿希泰《中国道教史》第二卷，第174页。

③ 《论语·为政》。

④ 《墨子·非攻下》。

的规范和原则。所谓宗教道德，就是以非感性的人—神宗教关系为直接根据，适应信仰者与信仰对象的关系和行为，使之适合于人—神关系要求的规范与准则<sup>①</sup>。世俗道德教育无论在世俗教育还是在宗教教育中都是十分重要的问题。

《道教义枢》对“德”的定义是以人为中心而规定的。

德者，得也，成也，不丧也。德言得者，谓得于道果……言成者，谓成济众生，令成极道，此就果为名，亦资成空行……言不丧者，谓上德不失德，故云不丧也。<sup>②</sup>

道德是指人获得道果，是得道的表现；并且能帮助修道者得道，或者为其修道创造条件；道德还指行为的稳定性，当道德修养达到一定的水平，即具备“上德”时，就不再会有不符合道德标准的行为发生。“德义主有，治世无惑”<sup>③</sup>，道德是运行于人世的普遍规则，用来治理社会，使之保持和谐，没有“烦惑”。

但是，《道教义枢》把人们现有的道德水平称为“执德”，把理想的道德水平称为“忘德”，“上德是忘德，下德是执德”，认为“执德”是人们现世生活不快乐的根源，正所谓“以是执德，今明物情常执，谓有常道可求，不有悟理，便成滞教”<sup>④</sup>。因而道德教育的任务，就是引导人们摆脱“执德”，而养成“忘德”。

## 一 德育过程

善恶之别是道德教育的理论基础，否则就无所谓道德教育。《道教义枢》持有独特的善恶理论。首先，它认为众生本性澄清。既然澄清，就无所谓善恶，那么善恶又来自何处？《道教义枢》说：“恶是滥失，所以得自起；善是研习，所以不得自失。”<sup>⑤</sup>“恶”，指感知到的现象世界；善指对现象世界的否弃。现象世界使人产生各种欲望，因而引发人们产生恶的思想行

① 见吕大吉著《宗教学通论新编》，第755页。

② 《道教义枢·道德义》。

③ 《道教义枢·道德义》。

④ 《道教义枢·道德义》。

⑤ 《道教义枢·两半义》。

为；如果割断现象世界与人心的联系，使人心处于寂然状态，不受干扰，就不会有欲望，因而也不会有恶产生。但割断人心与现象世界的联系是个非常困难的过程，现象世界无时无刻不在干扰着人的心智，所以说需要“研习”。研习以除恶，同时也完成了向善的过程。《道教义枢》又说：“神本澄清，氤氲妄起，氤氲望界内称之为半，若望界外，亦称之为半”<sup>①</sup>，“凡夫识业，起自氤氲，欲染漂流，沦斯颠倒；若能反出，则还处自然；信任流来，终婴罪垢。”<sup>②</sup> 根据以上论述，我们得知善恶产生于人的“识业”。以“氤氲”为界，“识业”分界外与界内两半。质本澄清的神本遭受“氤氲”之气，发生识虑，下就界内，经过“欲染漂流”，“两半合一”生成“通欲”。通欲若任其自然发展，终不免被罪垢所缚，但若“反出”，就仍回归清虚自然状态，复归澄清之神本。并且在此反出的过程中滋生善根，最终得于道果。

其次，《道教义枢》又进而提出“善恶三元素”理论，十恶以“贪、嗔、痴”三毒心为体，十善以“廉、慈、惠”三善根为体。以十恶为例，“十恶者，起于三毒，生彼七支。贪恚作其源，杀盗开其末，行则湊成恶业，止乃翻为善根。”<sup>③</sup> 生贪、嗔、痴三毒心，就会引发身、口造恶业，其中身所造恶业有：杀生、偷盗、邪淫；口所造恶业有：两舌、恶口、妄言、绮语。身、口所造恶业共为七支。三毒与七支合为十恶。如果三毒心得到克制，就反生为廉、慈、惠三善根，三善根则引发身、口造善业，生成十善。

按照这一理论，《道教义枢》认为德育过程就是一个“反出”的过程，修道者不断“反神，还乎无为惔然常寂不动之处”<sup>④</sup>。具体的反出过程是这样的：“持五戒等，善离恶道；半净口业，善离欲界；半净身业，善离色界。半净心业，善离无色界，半离四半。已修无欲观，以离反两半，既离反两半，本处于自然，正真道果也。”<sup>⑤</sup> 由此，德育过程被分为五个步骤：第一步，修持五戒，善离开恶道，识业反出界内四半之一；第二步，“清净口业”，不恶口、不绮语、不妄言、不两舌，识业反出界内四半之二，则善离开欲界；第三步，清净身业，不杀生、不偷盗、不邪淫，则善离色界，识业反出界内四半之三；第四步，清净心业，不生贪、嗔、痴三毒心，则识业反

① 《道教义枢·两半义》。

② 《道教义枢·两半义》。

③ 《道教义枢·十恶义》。

④ 《道教义枢·序》。

⑤ 《道教义枢·两半义》。



出界内四半之四，善离无色界。由此，界外之一半返回到氤氲之气，两半分离。第五步，修成“无欲观”，则识业反出氤氲，复归两半之本，还处澄清状态，则修成真道。

抛却其宗教神秘色彩，《道教义枢》中所持德育过程反出论还是比较有借鉴价值的。道德教育不可能一下子完成，必须有一个循序渐进的过程，先从遵守日常生活中的道德规范开始，最后达到较高层次的道德修养水平。在个人遵守道德规范的行为中，逐步培养较高层次的道德认识。

## 二 德育方法

### (一) 精神修炼

所谓精神修炼实际是一种“养气”的思想，也就是道教常讲的所谓存守“三一”之气。“三一”是道教哲学里很重要的一个概念。“三”常指精、气、神，“精、气、神三混而为一”，这便是“三一”之气的来由。精、气、神混而不杂，三混为一即是道，所以三既一，一也是三。人由“三一”之气构成，“三一之气仿象来应人身”，构成人的形体、生命。因而修道之人只要修守人体“三一”，使三气不致分离，就能保证精气神饱满，不怕邪恶侵袭。

养气要由外向内逐步进行。首先需借助种种方便和途径排除外界干扰，使意识集中于自己身心。将身心与外界隔开来，创造一种内外清净的修道环境。《道教义枢》认为采用鸣鼓的方式可以达到这种效果。因为鸣鼓可以“召会群神”。“欲使邪气不侵，必须集会群神，以自匡辅”，这同战场上擂鼓呐喊，以助士气具有相同的道理，一方士气旺盛，敌方必然气馁。以鸣鼓召会群神，正是注意到这种心理效应，而将之神秘化为“召神”。“鸣鼓”的格局是“左钟、右磬、中鼓”，按尊卑顺序应为中、左、右，分别为鼓、钟、磬，概其尊卑顺序是以乐器声响的高低来分辨的。鼓声最为高扬、洪亮，震撼人心，所以能驱逐心中杂念，使人肃然起敬，因而以鼓为最尊。

其次，当排除了外界干扰，使注意力集中于自身之后，还要调整心绪，使心情安静恬适。《道教义枢》采用“咽津”来达到这一目的。它认为“津者，津液，即是泉源。泉源流通，则为安身之本；泉源壅塞，则为乱志之由。故须咽津液以溉灌百神，然后恬心以守三一”<sup>①</sup>。道教修身炼形，非常

<sup>①</sup> 《道教义枢·三一义》。

注重人体津液的作用。并类比自然界之中源头与水流之间的关系，来论证津液与人体之间的关系。这种简单的比附是古代人们认识世界、认识自身常用的方法。他们认为津液好比人生命的源头，源源不断地流出生命之水，生命之水只有川流不息地流动，才不会阻滞源头水流的涌出。并且津液流通，得以“灌溉”体内诸“神”，使其安心静定，才能安心修守“三一”，否则，诸“神”躁动，就会导致心绪不宁。

人的意识直指身心之后，就会处于一种高度集中的状态之下，渐渐忘记自己与外界环境的关系，此时要采取第三个步骤：“拘魂制魄”，聚集内心向善远恶的精神动力。《道教义枢》认为“魂为阳神，其义主生，好人以善；魄为阴神，其义主死，好人以恶”<sup>①</sup>。保养阳魂就是修善，修善才能伏恶。从心理学的角度讲，所谓“拘魂制魄”，就是要唤起一种“正能压邪”心理效应，以正气抵御邪气。

这一养气思想一直是我国古代思想家所重视的。在儒家教育思想中，孟子曾主张培养“浩然之气”，就是要养成一种“至大至刚”、充塞于天地之间、不可战胜的精神力量。只要人人自己养成一身正气，就能抵制不良习气对自身的侵袭。

## （二）行为约束

除了培养人们具备积极向善的情操之外，《道教义枢》还对人们日常行为作出规范，使人在言、行、意等各方面具有良好的修养。它认为日常生活中人人都应当行“十善”与“四施”。

所谓“十善”是指十种好的行为，“十善”的具体内容是：

一者不杀，愍念人生；二者不盗，常行施惠；三者不淫，贞洁守慎；四不两舌，谏诤解忿；五不恶口，柔言善语；六不妄言，言必信实；七不绮语，语必传真；八不贪欲，清廉厌秽；九不嗔恚，慈心及物；十不邪见，正解居怀，亦不愚痴，常习智慧也。<sup>②</sup>

就是要求人们不杀、不盗、不淫，对人要常怀怜悯之心，多施恩惠，坚贞守节。不挑拨是非，有矛盾当面讲清道理，化解矛盾；不恶语伤人，应当

<sup>①</sup> 《道教义枢·三一义》。

<sup>②</sup> 《道教义枢·十善义》。

柔言善语；不说假话，讲话一定要真实可信；不甜言蜜语，说话一定要表达真情实感。不贪得无厌，应当清心寡欲，不染污秽；不恼恨别人，常能够以慈心待人；不见邪恶，时时处处怀有正人君子之心，心不愚昧，头有智慧。

“十善”是从身、口、心三个方面对人的日常行为作出规范，既规定了不该做什么，又规定应该怎样做。

所谓“四施”，指财施、身施、命施、识施。财施指施舍金玉资财，以表慈敬；身施，指“运躯役力，救度苍生；策励身形，遵奉大道，亦救人危难”<sup>①</sup>。命施，“尽其性命，度人奉道；亦是救彼人命，令其不断，色心得连”<sup>②</sup>。识施，“识是知识智慧之法，以智慧法救度苍生，令彼识知”<sup>③</sup>。《道教义枢》认为四施之中，识施最为重要。四施又可以概括为“二施”，一为财施，一为德施，“有财以济贫，有德以教愚”。二者相比，德施为重，因为财施有尽，而德施无穷。

宗教总是把世俗道德神圣化，鼓励人们做它所主张的善事来提升道德。《道教义枢》制定了严格的道德评价制度，它根据人们的“业行”即道德水平的高低，来评价各人修道的情况，排列“位”次，它说：“位是阶序之名，业是德行之目”<sup>④</sup>。它把修道的阶序分为界内三界四民之位，与界外三清一乘之位。每一“位”又分不同的品。晋升这些台阶的每一步都须经过道德修炼，并随着德行的升华而进身。

### （三）因果报应

《道教义枢》把“因果报应”作为实施道教教育的基本机制。它认为善有善报，恶有恶报，善恶报应，或在其现世，或在其来世。《道教义枢·三界义》说：“三界者，既标色欲，明优劣之阶差；亦论因果，辨升沉之品次。”《五道义》说：“五道者，明善恶之杂报，示苦乐之差别。戒行是修，则受人天之果；罪缘不辍，仍为地狱之因。”《道教义枢》建立了一套严厉的报应制度：“纯恶业得三从报”<sup>⑤</sup>，即死后进入地狱道、畜生道，饿鬼道，不再转生为人。“善恶杂业得人中报”，能修持“五戒”，则死后还能托生为

① 《道教义枢·十善义》。

② 《道教义枢·十善义》。

③ 《道教义枢·十善义》。

④ 《道教义枢·位业义》。

⑤ 《道教义枢·三界义》。

人。能修持“十戒”，则升入天界。“纯善业得十八天报”<sup>①</sup>，“不动业得十九天以上至三十二天报。若作若有若无观，则生第四天。于此天中，气观转妙，增修四等，稍余习，生四民天，洞入道境，随气升除，灾所不及也”<sup>②</sup>。《道教义枢》构造了无限幸福的仙境，无比苦难的地狱，一个人会因自己的行为得到如此反差巨大的报应，所以无时无刻不在心里警戒自己。这种强烈的精神警戒，增强了道教徒内在的约束力。正是这一报应理论，使道德教育得以收到实效。

《道教义枢》道德教育的世俗性表明，任何宗教都不能超然于人类社会之外，否则，它必将在历史上失去它的位置。

## 第六节 对《道教义枢》教育思想的历史评价

唐初，国家统一，经济发达，文化思想也呈现出灿烂辉煌的景象。佛、道在唐初都获得极大发展，成为各自历史上最辉煌鼎盛的时期。道教在唐太宗时被确定为皇族宗教，老子被奉为李唐宗祖，这为道教的迅速发展在政治上开辟了道路。道教在义理建设方面也于这一时期趋向完备。有重玄派道士成玄英、王玄览、李荣等人，纳儒入道，援佛入道，重体悟而轻方术，为道教义理发展作出了各自的贡献，使其更具有哲学思辨能力。唐高宗与武周时代，道士孟安排集道教义理发展之大成，编成《道教义枢》。因而研究《道教义枢》教育思想的特点，有利于理解唐初道教教育思想的基本特征。《道教义枢》的道教教育思想具有如下一些特点。

### 一 有教无类的传教主张

《道教义枢》的道性理论使得任何人在修道得道方面享有平等的权力，为推动唐初道教全民化奠定了理论基础。早期道教论述人能成仙、得救等问题时，往往有命定论与等差论，认为无仙命者或顽劣的下士不能成仙，不能得道<sup>③</sup>，而且教育对象也随着道教几次改革而历经变化。道教创立之初，太平道和五斗米道由下层劳动人民所创立，其教义反映劳动人民生活的疾苦和

① 《道教义枢·三界义》。

② 《道教义枢·三界义》。

③ 朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社，1991，第37页。

对统治阶级的愤恨与绝望，同时也表达了对理想幸福生活的渴望，以及无可奈何转而寻求心灵慰藉的精神逃避。它主要传教对象是下层劳动人民。魏晋南北朝是道教改头换面的时期，经过东晋葛洪，北魏寇谦之，刘宋陆修静及梁朝陶弘景等人的改革，确立了道教神仙理论体系，强调修真炼形，并向义理精深化方向发展。由于神仙理论的建立，迎合了南北朝时期士大夫追求个性解放及精神自由的玄学之风，道教传教对象转而面向上层统治阶级。其时虽然原始的五斗米道与太平道经策派仍在下层民众之中传播，但道教发展的主流却已转向上层社会。

南北朝以来道性与众生性的关系问题一直是道教义理讨论的热点。至唐初经过成玄英、王玄览，李荣等人的发展，已形成了完备的道性理论。《道教义枢》明确提出“一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性”<sup>①</sup>。正是由于道性理论的建立和完备，理论上为教育对象转化为一切人，尤其是转向魏晋以来被排斥于官方宗教以外的下层人民敞开了大门。

隋与唐初，统治阶级都非常重视道教。唐朝统治阶级将道教列为国教，使得道教出现了前所未有的灿烂辉煌局面，楼观道与茅山道在唐代非常兴盛，重玄派理论也在成玄英、李荣等人的努力下逐渐成为道教义理发展的主要方向。从《道教义枢》中，我们还能看到，借助重玄理论阐述义理，富于哲学思辨。深奥的哲理冲淡了以前粗俗卑陋之气，为文人士大夫所喜爱，唐代多有亦儒亦道、亦佛亦道之士，如唐太宗时的魏徵就是脱下道袍换朝服的一例，唐高宗时，还下诏让王公百僚都学习《老子》，并且要按《孝经》、《论语》之例进行测试，更扩大了道教在上层社会的普及性。

唐王朝抬高道教更多是出自政治上的原因，这主要表现在：第一，抬高道教，奉道教教主老子为李唐王朝祖先，即等于抬高自身门第，显示自己的高贵出身。为了利用道教神权为其统治效力，唐高祖李渊就是借助道教符箓而登上皇位的。第二，为了利用道教教化黎民百姓，以安定社会。第三，出于抑佛的目的而崇道，使佛道二教互相掣肘，以限制佛教的过度发展。虽然实际上唐初一直采用佛道并重的政策，佛教并未受到特别限制，但这些政策客观上促成了道教在唐初社会的流行。

因而唐初道教有教无类的传教政策一半是政府行为，一半是道教自身发展的结果。它们共同推动唐初道教向全民化发展。

---

<sup>①</sup> 《道教义枢·道性义》。

## 二 轻长生成仙，重得道悟理的教育目的论

《道教义枢》轻长生成仙，重得道悟理的一个显著表现在于它论述教育目的时，淡化长生成仙，而总是以“悟入重玄”或“上极道果，下化众生”来表述。《道教义枢》重视“悟”，认为世间一切现象其本性都是“非有非无”，而众生“倒惑起有无，乖本逐末”<sup>①</sup>。一切的人间苦难都只缘于“心”被迷惑，所以要割断有、无二虑，培养内心智慧，使修道者认识到一切外界现象与内心世界之间“内外不二，境智无殊”<sup>②</sup>。

唐初几位著名的道教理论家如成玄英、李荣等人，都是重玄理论的代表人物，他们高举“重玄之道”的旗帜，将《老》《庄》哲学引入道教，重思辨体悟，追求超凡脱俗，精神自由的思想，为《道教义枢》所继承。且魏晋以来，历代皇帝士大夫追求长生成仙，糜费巨万，往往不能灵验，更有中毒而死者。这使人们逐渐从执著地肯定肉体的永恒长生转为否定肉体永恒性。《道教义枢》引用《西升经》明确地说：“吾尚白首，衰老孰免？”又说：“天地之人物，谁独为常主？”<sup>③</sup>肯定了衰老与死亡是不可避免的。这说明魏晋以来长生成仙的浪漫神话，已受到怀疑，为了自身的发展，必须承认一些不可改变的事实。迈出这一步预示着道教在理论与实践上又将走上另一个巅峰，更预示唐末五代内丹道的兴盛崛起。总之，唐初道教重视心性修养，强调内心体悟，其目的已不在肉体长生，而把关注的目光投注到个人精神境界，及品性修养，这是道教理论发展的突破。

## 三 兼收并蓄的学术作风。

《道教义枢》总共不过五万字，其中所引经书就达一百多部，每写一个问题都要援引众多经书为其作注，这是《道教义枢》的一个写作特点，今举《法身义》一节略作说明。

什么叫“法身”？《玄门大义》说：“法身者，至道淳精，至真妙体，表其四德，应彼十方，赴机于动寂之间，度物于分化之际。”《升玄经》说：“吾以立气周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或为世师，随人所

① 《道教义枢·境智义》。

② 《道教义枢·境智义》。

③ 《道教义枢·法身义》。

好，为作法身。”《玄门大义》只从本体论的角度，讲明法身能应彼十方，度化万物，是万物的根源。《升玄经》从人格化的角度讲明法身具有人格特征，所以能应化为元始天尊，或太上老君。孟安排兼收二者，讲明法身既具本体含义，又有人格特征，前者为本，后者为迹。“法是轨仪，身为气象，至人气象可轨，故曰法身。源其应化身相，称号众多。总括本迹，具为六种”。所以孟安排又引用《生神章经》云：“形与神同，不相远离，俱入道真”。这样一来，孟安排所讲法身就成为形神兼备的“至人”。由此可见，孟安排在写作《道教义枢》时，的确是对《玄门大义》既有继承，又有发展，而非单纯摘录。

另外，在讲述“本有三称”时，《道教义枢》更体现了“兼收并蓄”的特点：

本有三称者：一者道身，二者真身，三者报身。一道身者，《太平经》云：道无不导，道无不生。《度人经》云：唯道为身。《本际经》云：即是真道，亦名道身。二真身者，《玉纬经》云：真，淳坚也。谓体无秽杂，常住巍然。《消魔经》云：近为真身。《本际经》云：我之真身，清净无碍。三报身者，报是酬答之名，谓酬积劫之行。《本行经》云：致今之报，为诸天所宗。《本际经》云：元始正身，因无数劫，久习妙行，报得此身。

仅此一处引用经书六种之多，不加评论，只罗列诸经所说一切观点，大有兼容并包的学术作风。这一学术作风并非只孟安排一人所有，而是唐初道教所形成的一种特殊学术风气。唐初道教不但大量地注疏《老》《庄》，造作经论，而且涌现出一大批类书，试图从不同角度对道教经教体系和思想理论体系进行总结。这些类书有的按品秩分类摘录诸道经，如《无上秘要》、《三洞珠囊》、《一切道经音义》等，其引书特点是“述而不作”；另一类与《道教义枢》体例相同，这部分类书思想理论性较强，总结其理论体系较为系统<sup>①</sup>。

以上是对道教内部不同思想的融合吸收，《道教义枢》的兼收并蓄的学风还表现于儒、佛、道三教的融合之中。唐初三教融合大于排斥，传统的内

<sup>①</sup> 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社，1993，第322页。

殿三家讲论，在唐高宗时，火药味已大为减弱<sup>①</sup>。高宗时还下诏令僧道等不得受父母及尊者礼拜，龙朔二年还曾下令让僧道致敬父母，此诏后虽又废除，但它客观上促进了佛、道对儒家忠、孝思想的吸收。儒学对佛道的吸收表现在当时文人士大夫阶层与僧人道士交游非常普遍，形成一种时尚，他们在一起议论佛理道论，谈讲儒学，并将佛道二教的心性学说引入儒学，开启了儒学转变为宋代理学的门户。佛、道二教之间的融合吸收更为普遍，如《道教义枢》中所引《本际经》、《西升经》中已有多处使用佛教用语，有些在义理上也颇为近似。《道教义枢》在用语上更与佛教不分彼此。如“色、识、业、行、法身、五荫、六情、三界、五道”等等，都与佛教相同，并且在义理上也效法佛教。以“三宝”为例，佛教把“佛、法、僧”称为三宝，道教也以“道、经、师”称为三宝。孟安排在《道教义枢》中也表达了三教同源的思想：

元始天尊升玄入妙，形象既著，文教大行，玄言满于天下，奥义盈乎宝藏，于是系象探其深旨，子史窃其微词，翻译之流，实宗其要，所以儒书道教，事或相通，了义<sup>②</sup>玄章<sup>③</sup>，理归其一。能知其本，则彼我俱忘，但识其末，则是非斯起。<sup>④</sup>

孟安排认为儒家经史子集剽窃道经微言，佛教翻译过来的经书也常常借用道教旨趣。儒书与道教，佛教与道教其实殊途而同归，它们之间的融合吸收历来就存在着。三教本应不分彼此，只是因为人们往往舍本逐末，看不到事物的本质，从而使三教之间争论不断。孟安排在唐代也并非知名道士，其理论修养尚且如此之深，可想而知，唐初三教融合不仅仅体现在三教上层学者之间，而且流行于中下层道士僧众之间。

《道教义枢》是一部道教教育理论著作，它从道教教育特定的哲学基础出发，论证了其独特的道教教育目的、培养目标、教学内容、方法及原则等，给人以耳目一新的感觉，它对于我们理解教育与人的关系，对于教育观念的革新，具有可资借鉴的现实意义。

① 谢保成、赵俊：《中国隋唐五代思想史》，人民出版社，1994，第192页。

② 指佛教《了义经》。

③ 指道典。

④ 《道教义枢·序》。



在《道教义枢》的道性理论中，论述了教育与众生的关系，它把道性作为人接受教育的内在依据和动力，并将道性与人性相统一，赋予人性一种积极进取的究理精神，十分发人深省。把道性作为人接受教育的内在依据表明，人具有“受教性”。捷克教育家夸美纽斯曾经说过：“有人说：人是‘可教的动物’，这是一个不坏的定义。”<sup>①</sup> 在中国古代教育思想中，孟子的性善论将“四心”作为“良知、良能”，荀子性恶论讲“化性”，即人性可以改变，也都承认了人在伦理道德方面的可教性。总之，古今教育家都已认识到是否具有受教性是教育能否发生作用的前提。现代教育理论也正是在承认人具有受教性的基础上建立起来的。道性理论更具借鉴价值之处在于它把道性作为一种具有动力特征的潜在素质，并使人性与道性相统一，这就赋予人性一种求真知、探索真理的主动精神，这种主动精神推动和引导人们不辞劳苦，不怕困难，积极主动地探求自然与人类社会的“真知”。尽管它所谓的“真知”在我们看来充满了宗教神秘主义色彩，有点荒唐可笑，但可笑之余，我们应该思考一下它或许具有某些合理之处。正是因为人类具有这种探求奥秘的主动精神和能力，才推动了人类社会发展到今天这样的文明程度。今天人们虽已普遍承认人类的这一特征，但烦琐的应试教育却使得这一特性得不到充分发挥，甚至在一定程度上扼杀了人的探索精神。今天教育提倡培养人的创新素质，就应当在学校教育中宣扬人的探索精神与能力，鼓励学生的好奇心。

《道教义枢》注重培养人的“智慧”，即认知能力。它认为教育不只是为了培养具有一定人格特征的社会模范，而是要培养人们普遍的探求真理的精神，只有知晓真理，才能获得真正的快乐，这即是它所谓的“引凡达理，通物至乐”的教育目的。在其教育目标体系中，人的认识水平是主线，道、仙、真、圣等人格特征只作辅助说明，这表明其教育的培养目标已转化为培养人的认知能力。

与其教育目的和培养目标相一致，《道教义枢》侧重学习理论知识以及自然常识，因为这些知识有利于培养人的思辨能力。这与古代希腊的自由教育精神颇为相似，但又有本质不同——它们所究之“理”不同。希腊自由教育探求客观世界的真理，《道教义枢》的教育是要探求主观世界的“真理”，因而前者孕育科学精神，后者导致神秘主义。但只要将《道教义枢》

① [捷] 夸美纽斯：《大教学论》，人民教育出版社，1979，第36页。

的教育精神稍微转个弯，就对我们今天的教育改革具有极大的启发意义。创新教育要求培养人的创新素质，就应当培养人的认知能力，并以相应的知识结构，改变人的认知结构，而不是单纯灌输现成的知识经验。教学内容应添加富于引发学生思考兴趣的内容，介绍各个学科最新理论。教学方法应有利于促进教育目标实现，如《道教义枢》中采用理教法引导学生深入思考，探求知识深层含义，采用思辨法锻炼人的辨别能力、究理精神。只要将雅典时期希腊文明的繁荣与拜占庭时代希腊文明的贫乏相对比，就可以看到这种教育精神的先进性。

《道教义枢》有关“随机作教”和“以迹引心”原则的论述，告诉我们，教育时机无时不有，无处不在，教育者应当善于发现教育时机，利用教育时机，随时随地对受教育者实施教育。日本学者木村久一在他的《早期教育与天才》中讲述了卡尔·威特的父亲对儿子的教育：卡尔·威特不上幼儿园，他待在家里接受父亲的教育，以便父亲能够随时随地看到他的行为。他在同父亲散步的时候学到很多东西，比如昆虫学、植物学、天文学甚至物理、化学方面的简单常识；他很小的时候就能够独自读书；他在数学方面的造诣令许多曾怀疑他父亲的教育方法的人对他的父亲刮目相看。卡尔·威特被看作一个天才儿童。但这其实是教育的结果，一切的教育都是在“无意”间进行的，卡尔·威特的父亲正是注意到教育时机无处不在，无时不有，才使得儿子在不知不觉中接受了各科基础知识，轻松地受到良好教育。“以迹引心”原则还告诉我们教育方式方法灵活多样，不拘一格，教育可以生活化，生活也可以教育化。总之，这两个原则对于改变僵化的教育模式和陈旧的教育观念极具借鉴意义。

虽然《道教义枢》的教育思想对于我们具有这样的启发和借鉴意义，但它毕竟是从宗教教育的立场来论述教育问题的，其中糟粕可想而知。比如，其中出于重玄思辨的特点而强调理性思维能力的培养，否认感性认识在人的认识活动中的作用，就失之偏颇。所以我们在学习、借鉴其教育思想的时候，应当善加甄别，取其精华，去其糟粕。

## 第十一章

### 司马承祯的教育思想

唐代是一个崇尚道教的时代，道教在这一时期得到了极大的发展，主要表现为：道教的社会地位显著提高，道士人数不断增长，宫观规模日益宏大，道书数量大为增多，研习道经蔚然成风。究其原因，这和统治者的大力扶持有着密切的关系。首先，它满足了统治者夺取和巩固政权的需要。唐代封建统治者总是要把自己扮成“受命于天”的所谓“真命天子”，为此，他们便需要一些人出来帮助他们制造舆论，借以证明他们代替旧统治者的“合理性”，而不少道士的活动，正好投其所好。所以，一旦新统治者取得统治地位后，便会给道士赐号赏物，兴修宫观，帮助发展教徒，道教也就借此得以发展。其次，由于道教力量的日益强大，对社会影响日益显著，使封建统治者愈来愈注意到利用道教来为巩固他们的统治地位服务，因此，唐代最高统治者大多数奉行“崇道”的宗教政策。再次，道教中诸如炼制长生丹药、斋醮祈禳这类方术适应了统治者求仙养生和消灾弭祸的需要，这在一定程度上也促进了道教的发展。最后，还有一个特别的原因，就是唐初的时候，门阀士族的传统势力还很强大，若不是系出名门，就得不到社会的重视。李唐王朝的统治者，为了提高其门第，神化其统治，假借神权以巩固其皇权，便利用道教所奉的教主老子姓李，唐朝帝室也姓李，便与老子叙家谱，尊之为始祖，宣称自己是李老君的后代，这样便在客观上极大地促进了道教的发展。

道教在唐代前期的发展，尤其表现为教理的不断深化。这时，研究道书的风气空前浓厚，著名的道教学者相继出现，道教的理论著作也日益增多。出现这种局面的历史条件，除了上述社会政治原因之外，还与道教积极图谋

自身的发展有着极大的关系：一方面，道教在经过魏晋南北朝与儒、释之间的大辩论之后，便进一步吸收儒、释各家的思想来充实道教的理论；另一方面，道教内部南北不同的学术派别在新的统一局面形成之后能够广泛地互相交流，亦使它的教理向纵深和细密的方向发展。再加上统治者采取了一系列强有力的措施来加以推动。例如：设立道举制度，规定贡举人皆须兼通道经，并把《老》《庄》《文》《列》等作为“明经”科内容之一，规定士庶皆须家藏《道德经》一本，又置崇玄学和玄学博士，并配置生员，定期宣讲道书，加以缮写或刊印，颁布天下，以广流布，便利学者研习，还亲自召开和主持道教与儒释的讨论会，又亲试“四子”举人和带头为道经作注，以及对道士的学业进行培训和考核，不才者勒令还俗，如此等等，不一而足。上之所好，其下必甚焉。所有这些措施，不能不造就一时的风尚，促使道教教理不断向前发展。

在这种历史背景下，唐代道士司马承祯顺应道教发展趋势，潜心钻研道书，不仅撰写了许多新的道教理论论著，而且，他以《老》《庄》和上清派服气、养神的内炼方法为基础，吸收儒家正心诚意和佛教止观禅定等思想，建立了以“安心坐忘”为核心的神仙道教内修理论，极大地推动了道教内养思想的发展，为道教义理的向前迈进作出了卓越的贡献。除此之外，司马承祯的这一神仙道教内修理论还对五代以后内丹道派的发展和后来宋明理学的形成产生过一定的影响。司马承祯在长期的道教教育实践中所形成的丰富而又独特的教育思想，对研究中国教育史也有着十分重要的意义。

## 第一节 生平及著述

司马承祯（公元647～735年），字子微，法号道隐，自号白云子，河内温县人（今河南温县），唐代著名的道教学者。他出身于“名贤之家”，为“周晋州刺史、琅玕公裔玄孙”<sup>①</sup>；祖父司马晟，为隋朝亲侍大都督；父亲司马仁最，为唐朝散大夫、襄滑二州长史。

司马承祯少年好学，从小就学习和掌握了不少道家、道教方面的知识，认为“服冕乘轩者，宠恶吾身也；击钟陈鼎者，味爽人口也”<sup>②</sup>。21岁时，

① 《旧唐书·司马承祯传》，第16册，第5127页。

② （唐）崔尚：《唐天台山新桐观观颂》。

成为道士，潘师正收他为徒，在嵩山传给他符篆及辟谷导引服饵之术。司马承祯天资聪颖，悟性极高，能够发挥真道，出入玄奥，深受潘师正的赏识，潘师正曾对他说：“我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”<sup>①</sup>意指自陶弘景、王远知、潘师正，到司马承祯为第四代，以司马承祯为茅山宗师。后来，司马承祯遍游名山大川，最后以浙江天台山为主要道场，修心养性，从事道教教育活动。

司马承祯在社会上颇具影响，不仅深得社会名士的承认与欣赏，而且多次受到最高统治者的召见和赞美。武则天曾将其召至京都，专门降下手诏，对他进行赞美。景云二年（公元711年），唐睿宗也曾令其兄司马祹携敕令到天台山邀其出山，敕令表现出睿宗欲见司马承祯的急切心情，称司马承祯“德超河上（河上公），道迈浮丘（浮丘公），高游碧落之庭，独步青玄之境”<sup>②</sup>。有史记载：

睿宗雅尚道教，稍加尊异，承祯方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事，承祯对曰：“经云：损之又损之，以至于无为。且心目一覽，知每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增智虑哉！”睿宗曰：“理身无为，则清高矣；理国无为，如之何？”对曰：“国犹身也，《老子》曰：游心于澹，合气于漠，顺物自然，而无私焉，而天下理。《易》曰：圣人者，与天地合其德。是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之要也。”睿宗深加赏异。无何，苦辞归，乃赐宝琴、花帔以遣之，工部侍郎李适之赋诗以赠焉，当时文士，无不属和。散骑常侍邢彦伯撮其美者三十一首，为制序，名曰《白云记》，见传于代。<sup>③</sup>

卢藏用早先与司马承祯结为朋友，曾隐居终南山，后登朝居要职，得知司马承祯固辞还天台山，卢指终南山曰：“此中大有佳处，何必在远。”司马承祯对曰：“以仆观之，乃仕宦之捷径尔。”<sup>④</sup>卢藏用面有惭愧之色。从此而有“终南捷径”之语，此喻谋取官职或名利的便捷门径。从司马承祯对卢藏用的批评中，可以看出他淡泊名利，学道登真的坚定态度。开元九年

① 《旧唐书·司马承祯传》，第16册，第5127页。

② 《全唐文》卷19。

③ 《大唐新语》卷10，中华书局，1984。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷25。

(公元721年),玄宗又派遣使者把司马承祯迎入京城,亲自接受法箬,对他的赏赐十分丰厚。十年(公元722年),承祯又请求归还天台山,玄宗赐诗以遣之。十五年(公元727年),玄宗又将他召至京都,接受上清经法。并且因天台山偏僻遥远,难以迎请,而于王屋山选形胜,特置阳台观居之,玄宗亲书寥阳殿榜,并令玉真公主及光禄卿韦绛至其所修金箬斋,复加赏赐。开元二十三年(公元735年),承祯告化,年89岁,弟子葬之于王屋山西北之松台。

司马承祯是一位博学多能、多才多艺的一代名道。他擅长书法,尤其擅长篆书、隶书,别为一体。唐玄宗曾经下令让他用篆、隶、楷三种字体编写《老子经》,刊正文句,定著五千三百八十言,被玄宗定为真本,流传至今。他精通音律,擅长作曲,还能制琴。曾作《幽兰白雪》、《蓬莱操白雪引》,并曾为玄宗制《玄真道曲》,曾对旧式琴进行改进,“圆其首,曲其翅,方其肩,短其足”,较旧式琴声音优美,堪为琴中之佳品。他还擅长炼剑冶鉴,曾炼“景震剑”,又制“上清含象镜”,外圆内方,中列爻卦,以取象天地,备著阴阳。所制含象镜曾贡睿宗、玄宗二帝,深受赞赏。

司马承祯的主要著作有《坐忘论》一卷,《天隐子》八篇,《修真秘旨》十二篇,《修身养气诀》一卷,《服气精义论》一卷,《修真秘旨事目历》一卷,《上清天地官府图经》二卷,《上清含象剑鉴图》一卷,《修真精义杂论》一卷,《灵宝五岳名山朝仪经》一卷,《登真系》,《采服松叶等法》一卷,《茅山贞白先生碑阴记》,《素琴传》一卷,《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》一卷,《太上升玄经注》,《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷。其中最能反映其道教教育思想的代表作为《坐忘论》和《天隐子》。

## 第二节 教育目的、教育对象和培养目标

司马承祯要求人们进行收心离境、坐忘泰定、服气固神的修炼,就是为了实现长生久视、成为神仙的教育目的,这在他的著述中有着充分的体现。他的《坐忘论》和《天隐子》就是在向人们阐述如何修炼“坐忘”之法,才能得道成仙的问题;他的《服气精义论》从修炼“服气”之法的角度出发,也是在探讨如何成仙问题;他的《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》则更为直截了当,通篇就是在借为真人王君歌功颂德之名,行培养、坚定世人成

仙信念之实。可见，司马承祯的所有思想都是在围绕“成仙”这一教育目的而展开的。而且，司马承祯还现身说法，谈及自己面对那些现已飞升成仙、而原为俗人的人们的堂庙时，常常会不能自己，陷入无尽的遐思之中，他说：“承祯早处嵩岳，慕山林之杭迹；每谒堂庙，钦影响之余灵，对风景而虚心，怀七日之如昨，瞻云天而悠思……”<sup>①</sup> 以此来寄托他对神仙的崇敬仰慕之情。此外，他在《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》中以真人王君为例，向世人展现了逍遥自在、无拘无束的神仙生活。他说：“王君于金阙拜受策，命号曰侍帝晨，领五岳，司右弼王。桐柏真人，既承圣旨，将赴洞宫，羽节导前，霓旌在后，龙舆降翥，鹤辔回翔，神仙侍卫，笙璈奏乐，下太清而乘云，指洞霄而稳驾，谅道气之灵景，真义之盛观哉。”<sup>②</sup> 充分体现了司马承祯对成仙的向往之情。而这些，也足以能够从侧面反映出他的教育目的。

司马承祯认为，人是由气结成的，初生时并无任何区别，只是因为后天的学习和修炼，才使得有了神仙和俗人之分。因此，他明确指出神仙是由人修炼而成的，神仙也是人，神仙是异于俗人的人；人们无论尊卑贵贱，男女长幼，只要勤于修炼形气，养和心虚，抛开世俗生活，复归纯静本性，就都能成为神仙。他说：

人生时禀得虚气，精明通悟，学无滞塞则谓之神；宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也，在于修我虚气，勿为世俗所论折，遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣。<sup>③</sup>

可见，司马承祯认为教育对象应是全体民众。这就把成仙的权利交给了一切虔诚的道教徒，从而有利于扩大他神仙思想传播的社会基础。司马承祯的这一思想与孟子的求放心、人人皆可为尧舜及大乘佛教中众生皆有佛性的思想如出一辙，充分体现了儒佛道相互吸收、融合的发展趋势。此外，与北魏寇谦之的全元性社会教育、即把教育对象扩大到社会各个阶层的思想相比，司马承祯对于全民教育的论述则有了更为扎实的哲学基础。

① 《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》。

② 《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》。

③ 《天隐子·神仙》。

司马承祯认为教育的总体目标是要培养神仙。具体而言，由于人们在学习和修炼中所能达到的境界有所不同，所以培养目标按从低到高的顺序又可分为四个层次：仙人，真人，神人和至人；仙人能够长生固形，真人能够化形成气，神人能够凝气成神，最终达到神道合一的境界则谓至人。至人是司马承祯所提倡的教育最高培养目标。他说：“延数千岁，名曰仙人；炼形为气，名曰真人；炼气成神，名曰神人；炼神合道，名曰至人。”<sup>①</sup> 这也充分体现了他追求长生久视、成为神仙的教育目的。

### 第三节 教育途径

为了实现成仙的教育目的，司马承祯向道教生徒指出了两条主要的学习修炼途径，即“坐忘”和“服气”；而且，他认为在这两条途径中，道教徒任选一条，只要方法得当，加之勤行，就能成为神仙。

#### 一 坐忘

司马承祯认为，“坐忘”是成仙的一条主要学习修炼途径。那么，何谓“坐忘”？“坐忘”一词最早见于《庄子》，在《大宗师》中，庄子借颜回之口说：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此之谓坐忘。”庄子在这里的本意是主张人们通过以“离形去知”为核心的“坐忘”之法去排除外在的干扰，防止意志的错乱，解脱心灵的束缚，去除道德的负累，疏通学道的阻塞，获得精神的绝对自由。可以看出，庄子的“坐忘”是一种追求超脱的处世哲学，并非一条登仙途径。而司马承祯从宗教的角度出发，结合道教的教理，对庄子的“坐忘”作了新的解释，认为人们通过“坐忘”之法，就能忘掉自身和宇宙间的一切，和道合为一体，获得长生久视，正如他说：

夫坐忘者，何所不忘哉！内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。<sup>②</sup>

① 《坐忘论·坐忘枢翼》。

② 《坐忘论·敬信一》。



人怀道，形骸以之永固。<sup>①</sup>

夫人之所贵者生，生之所贵者道，人之有道若鱼之有水。<sup>②</sup>

把庄子的“坐忘”改造成了一条成仙的途径，而且在这条途径中，关键就在于学习修炼者能否得“道”。

那么，什么是“道”？中国古代哲学家和思想家们历来对此众说纷纭。有的认为它是事物的根本性质，是构成事物基本要素的内在联系；有的则认为它是事物运动变化的过程；还有的认为它是政治原则、伦理道德的范畴，是治国处世的道理。而司马承祯则把道看作是感观所不可达到的、超经验的东西，是自然现象、社会现象背后的所以然者，它无形、无声、无体，但却是天地万物所以存在的依据，亦是派生万物的本原。他说：

夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求，不知所以然然而然，通生不匮谓之道。<sup>③</sup>

既然“道”如此神秘、虚无，那么怎样才能将其把握？司马承祯认为，学道者只要按照以下八个环节进行学习修炼，就能得道成仙；在这八个环节中，其中包括二个准备环节：斋戒、安处，六个学习修炼环节：敬信、断缘简事、收心、真观、泰定、得道。并且，又认为，对于后六个学习修炼环节，学道者必须依次而上，不可躐等。

### （一）斋戒

司马承祯认为，学道前必须先进行斋戒。斋戒本来是佛道举法敬神前清心洁身以示庄敬的仪式与活动，但司马承祯强调，斋戒之法不应仅仅是传统的沐浴更衣，不饮酒，不吃荤；更应注重“节食调中，摩擦畅外”<sup>④</sup>。具体来说，他要求学道者做到以下四点：其一，饮食合理，“有饥即食，食勿令饱”<sup>⑤</sup>。不吃不熟之食，不吃味刺激之食，不吃腐烂变质之食。因为：“有饥即食，食勿令饱，此谓调中也；百味未成熟勿食，五味大多勿食，腐败闭气

① 《坐忘论·得道七》。

② 《坐忘论·序》。

③ 《坐忘论·得道》。

④ 《天隐子·斋戒》。

⑤ 《天隐子·斋戒》。

之物勿食，此皆宜戒也。”其二，“汤浴去垢”，打扫个人卫生。他说：“斋乃洁净之务。”<sup>①</sup>其三，“摩擦畅外”，即用手摩擦肌肤，使身体内外经络畅通。其四，做到三戒，戒“久坐、久立、久劳”，以此调理形骸。可见，司马承祯的斋戒法除了教育修道者做到正心诚意、为修道作好心理准备之外，还要求他们积极地调节保养身体，以便为修道作好生理上的准备。现代教育科学已经证实，良好的身心状况是保障学习顺利开展的重要条件，而司马承祯早在一千三百多年前就能把心理和生理结合起来谈教育，这在中国教育史上是值得重视的。

## （二）安处

在古代，学道者为了使六根清静，少受外界干扰，他们都十分注重自然环境的选择。他们或进名山，或入大川，或隐匿于森林之中，或与江河湖海为伴。总之，为了避开尘世间一切烦恼、专心习道，他们喜欢选择人烟稀少、风景秀丽的地方作为修炼场所。司马承祯为了潜心进行修炼，一生当中就曾隐居嵩山、天台山、王屋山等名山中，这足以说明他对学道自然环境的重视。除此之外，司马承祯认为，室内的空间环境对道教教育也有着重要的意义，所以人们应当慎重地对修道的居室进行选择，为此，他提出了“安处”理论。他所谓的“安处”，就是要求修道者所选择的居室的内部环境能够确保他们的身体健康和情绪平稳，具体而言，有如下几点：首先，居室并非一定要有多么豪华奢侈。正如他说：“何谓安处？曰非华堂邃宇，重裯广榻之谓也。”<sup>②</sup>其次，居室切忌设在易受天地亢阳之气和淫阴之气侵袭的地方。因为亢阳之气容易灼伤肌肤，淫阴之气容易侵入人的身体，所以，“岂不防慎哉！”再次，切忌居室既不可太高，也不可太低。反之，就会使屋内阴阳失调，伤及魂魄，从而使人生病。他说：“屋无高，高则阳盛而明多；屋无卑，卑则阴盛而暗多。故明多则伤魂，暗多则伤魄。人之魂阳而魄阴，苟伤明暗则疾病生焉。”<sup>③</sup>最后，居室内最好备有屏风或卷帘之类的遮挡物，以便随时调节室内光线，使其明暗适中，为学道者“心”“目”皆安创造良好的客观条件。并且，司马承祯还以自己的居室为例对此进行了说明，他说：“吾所居座，前帘后屏，太明则下帘和其内暎，太暗则卷帘以通其外

① 《天隐子·斋戒》。

② 《天隐子·安处》。

③ 《天隐子·安处》。

曜；内以安心，外以安目，心目皆安矣。”<sup>①</sup>可见，司马承祯对居室内部环境的要求是较为严格的。现在来看，他的这一教育思想虽然存在着许多不科学的地方，但他在当时就能认识到学习的具体环境与学习之间存在着一定的关系并对此发表自己的见解，还是十分可贵的。

### （三）敬信

司马承祯认为，要学道，就得先信道，而且要信得虔诚，信得坚定，坚信不疑，毕恭毕敬，唯此才会不断修得成果。正如他说：信是修道之要”<sup>②</sup>，“夫信者，道之根，敬者，德之蒂，根深则道可长，蒂固则德可茂”<sup>③</sup>。否则，“信道之心不足，乃有不信之祸及之，何道可望乎？”<sup>④</sup>也就是说，如果在学习修炼中三心二意，就会招至祸患，又何谈得道。可见，司马承祯旨在告诉学道者在学习中心首先应端正学习态度，做到虔诚恭敬；其次应树立学习信念，做到坚定不移，这样才能为学习创造一个良好的开端。司马承祯把“敬”、“信”作为道教教育能否成功的基本要素和道教学习者基本素质的这一思想是在肯定意志能力对学习的重要作用，因此，它具有一定的合理性。但由于他所追求的学习目的——得道成仙是属于唯心主义的范畴，所以，他宣扬的这种“敬”、“信”意志能力便不可避免地带有宗教唯心思想的局限性。

### （四）断缘、简事

司马承祯认为，学道者在做到“敬信”之后，便必须进行“断缘”、“简事”的学习修炼，因为生活在大千世界中，外部环境的各种人与事会无时不在地影响着人们学道的心境，使“心”为之飘忽不定，难以返朴归真，正如他说：“凡人目终日视他人，故心亦逐外走，终日接他事，故目也逐外瞻，营营浮光，未尝复照，奈何不病且夭？”<sup>⑤</sup>为此，他提出了“断缘”、“简事”的修炼方法。他所谓的断缘就是要断除“有为俗享之缘”，使人们远离世俗之情，放弃世俗之事，恬淡简朴，以便“尘累日薄，迹弥远俗，心弥近道。”<sup>⑥</sup>他还认为，断缘的首要方法，就是要以积极的态度，主动地

① 《天隐子·安处》。

② 《坐忘论·敬信一》。

③ 《坐忘论·敬信一》。

④ 《坐忘论·敬信一》。

⑤ 《天隐子·存想》。

⑥ 《坐忘论·断缘二》。

断绝和别人各种不必要的交往。如其所言：“我但不唱，彼自不和；彼虽有唱，我不和之。”<sup>①</sup>长此以往，就会“旧缘渐断，新缘不结”<sup>②</sup>，为自身的学习修炼逐渐营造一个良好的社会环境。司马承祯的断缘说反映了他强调学习者的主观能动作用对学道的重要意义的思想，这有利于激发学道者主体性的发挥。

他又认为，要想成仙，应先懂得简事。他说：“凡学神仙，先知易简。”<sup>③</sup>简事是指对待外物的态度。一方面，他要求修道者除了生活必需品，不应有别的贪求。在他看来，粗茶淡饭、粗布蔽衣，已足可以使人存活，所以勿需追求美味佳肴、绫罗绸缎，而且对于养活性命之外的生活物品，学道者则应坚决舍弃。他说：“蔬食蔽衣，足养性命，岂待酒肉罗绮，然后生全哉。是故于身无所要用者，并须去之，于生之用有余者，亦须舍之。”<sup>④</sup>如果不懂简事而去追逐物利，就如同“以隋侯之珠弹千仞之雀”<sup>⑤</sup>，所失者大，所得者微。另一方面，他要求学道者应具备识辨事情轻重的能力，对于那些和修道无关或者关系不大的事情，要坚决拒绝参与。他说：

识事之有当，不任事之非当，任非当则伤于智力，务过分则弊于形神，身且不安，何能及道；是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取，非重非要皆应绝之。<sup>⑥</sup>

否则，只能是身心俱损，与道渐隔。综上所述，司马承祯把人的需求限制在最低层次，即生理需求这一层次的“简事”说，显然违反了人的个性倾向的多层次需要。但他能够意识到过分优裕的物质生活和过多的社会活动会导致学习者意志薄弱、注意力分散、学习受到干扰的思想，在一定程度上的确有助于学道者把心思全部集中到学习上来，有利于学习效率的提高。

### （五）收心

断缘简事是从人外在活动的角度让人们远俗近道，这对学道者来讲是很

① 《坐忘论·断缘二》。

② 《坐忘论·断缘二》。

③ 《天隐子·易简》。

④ 《坐忘论·简事四》。

⑤ 《坐忘论·简事四》。

⑥ 《坐忘论·简事四》。

重要的一个方面；但如果只是行从断简，心常系事，或者说只是形断而神不断，则修道之事仍难以有所获得。所以，司马承祯从控制人内心世界的角度出发，进一步提出了“收心”的学习修炼方法。他认为，心是身体的总指挥，统帅着身体诸神。他说：“夫心者，一身之主，百神之帅。”<sup>①</sup>同时，它又是人身体中对外物反应最灵敏的一个部分，很难驾驭，所以他指出从学习者的主观方面来看，学道的关键在于“收心”。如他所说：

学道之初，要须安坐收心离境，住无所有，因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。<sup>②</sup>

那么，如何“收心”？司马承祯认为，人们只要能做到“所有闻见如不闻见”，“是非善恶不入于心”<sup>③</sup>；心既不接纳外物（即“虚心”），又不分心于外界（即“安心”），这样就能收心，实现“心安而虚，道自来居”的目标。

在收心的过程中，司马承祯教育学道之人应特别注意避免出现以下四种情况：第一，在学道的目标上，要避免执着于“空”。虽然把世界万物看作“空”是道教修炼所要达到的认识境界，但“空”只是“道”的特性，并非就是道本身。司马承祯认为“灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求，不知所以然而然，通生不匮谓之道”<sup>④</sup>，因此不能用“空”来简单地代替“道”，不能在收心学道时执着于“空”，如果执着于“空”，“空”也就成了有，所以他指出：“若执心住空，还是有所，非谓无所”，只有“心不著物，又得不动，此是真定”。旨在要求学道者应牢牢地把握“住无所有”的思维原则和辩证地体认道性虚无的思维方式，以此来避免机械思维。第二，学道者在对待心识（即思维）的态度上，既要避免完全否认心的作用，不进行任何思考而入于“盲定”，又要避免毫无限制地胡思乱想，使思维陷于迷乱状态。他说：“若心起皆灭，不简是非，则永断知觉，入于盲定；若任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别。”<sup>⑤</sup>由此可见，一方面，

① 《坐忘论·收心三》。

② 《坐忘论·收心三》。

③ 《坐忘论·收心三》。

④ 《坐忘论·得道七》。

⑤ 《坐忘论·收心三》。

司马承祯要求学道者在收心体道的过程中，对于学习的内容要发挥自己的主观能动性，要用思维辨别是非，有所选择，避免盲从盲定；另一方面，他又认为不能让思维脱离修道原则，信马由缰，不着边际，迷失方向，否则学习修道者将不会有任何学习效果。在这里，司马承祯从心识“起”、“灭”的对立角度出发，辩证地阐明了学习修道的理性思维原则，肯定了思维对于学习的重要作用，基本上符合学习思维规律。第三，在思维的价值取向上，要避免出现“唯断善恶”的倾向。司马承祯认为“唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误尔”<sup>①</sup>。也就是说在收心修道过程中，如果脱离体认道性的根本宗旨，仅仅把判断善恶看作思维的价值取向，同样也会使思维迷乱，其结果只能是擅自作出错误的判断，最终贻害自身。这无疑是要要求学习者要学有宗旨，避免学习的盲目性。第四，在知行关系上，要避免言行不一，理论和实践相互背离。司马承祯说：“若遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非，真学之流，特宜诫此。”<sup>②</sup>也就是说如果只是在理论上能够讲述“心不著物”的教理，而在行为上却又“遍行诸事”，过多地参与各种世俗事务，就会受到外在的干扰，无法达到收心离境的要求。因而，讲得很好、做得甚谬，只能理论、不能实践，这是学习者要特别引以为戒的。不难看出，司马承祯主张言行一致，知行合一的学习原则。

从本质上说，司马承祯的“收心”学说旨在通过对学习思维的静、动关系进行辩证的分析之后，对思维活动的度作出质的规定，以避免思维活动的极端性和片面性。为此，他明确提出了学习修道的思维原则应当是：“息乱而不灭照，守静而不著空”<sup>③</sup>，即他提倡排除干扰，以道教教理（照）为指导进行思考、体悟道性，坚持专一（静）而不固执（著空）的思维方法。而且，他认为，学道者只要能对这一思维方法“行之有常”，持之以恒，最终便一定能“自得真见”，获得对道的正确认识。应当说，司马承祯的“收心”理论对中国教育思想的发展是具有价值的。

综上所述，司马承祯的“收心”学说，对学道者心灵的净化和专一、对外在事物的摒弃和超脱起着重要的作用。它企图使人们从内心深处斩断名

① 《坐忘论·收心三》。

② 《坐忘论·收心三》。

③ 《坐忘论·收心三》。

缰利锁的束缚，从而达到处物而心不染，处动而神不散；本心不起，抱朴守真，离乎万境的精神修炼境界。

#### (六) 真观

司马承祯认为，在经过收心简事的修炼之后，就能使体静心闲，从而获得一种超常的认识能力，预见未来的祸福吉凶，观见事物的真谛，即谓“真观”。他说：

夫真观者，智士之先鉴，能人之善察；究饒来之祸福，详动静之吉凶；得见机前，因之造适，深祈卫足，窃务全生；自始至末，行无遗累，理不远此者，谓之真观。<sup>①</sup>

他还进一步指出，学道之人要想获得真观，虽然必须抛开世俗生活中的一切烦恼，安心修道，但也不能完全脱离现实生活，还必须面对现实，把必要的现实生活作为获得“真观”所依凭的基本条件。譬如：人们为了学道，便不可废除衣食之事，如果没有真观，则只知道是不得已而为之，所以人们常常费尽心思去简化衣食之事，引得心生烦躁，无法安心；如果修得真观，就能够深刻地认识到衣食之事是学习修炼的资助，就如同渡海必须借助船舫一样，“我欲渡海”，“事资船舫”，“渡海若讫，理自不留”，但是万万不可海未渡过而先废弃船舫。同理，道未修来便不可以“先欲废舍衣食”，衣食之事，虽然是虚幻的东西，“不足营求”，但是为了出离尘幻，仍必须借助衣食，所以便能“虚襟而受之，明目而当之，勿以为妨”<sup>②</sup>。可见，真观可以消除学道者的许多心理障碍。在这一环节中，抛开它宗教性的一面不说，单就司马承祯在教育过程中，注重培养和提高学道者的认识能力而言，无疑是积极可取的。

#### (七) 泰定

司马承祯认为，学道者获得真观之后，就会进入“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至，无心于定而无所不定”的精神境界，即“泰定”。修得泰定，就会使人本性中原本具有的“慧”重新显现出来。他引用庄子语：“宇泰定者，发乎天光；宇则心也，天光则发慧也……慧出本性，

① 《坐忘论·真观五》。

② 《坐忘论·真观五》。

非适今有，故曰天光。”<sup>①</sup>

司马承祯继承庄子“恬智交相养”的思想，认为泰定和智慧（即定和慧）是成一种辩证的互为培养的关系。他在肯定庄子“古之治道者，以恬养智，智生而无以智为也，谓之以智养恬，智与恬交相养而和理出其性”的观点之后，进一步加以发挥，认为，恬即定，智即慧，和理即道德，“有智不用而安其恬，积而久之，自成道德”<sup>②</sup>。可见，他认为，修炼者在通过泰定使智慧得以复明后，应对这种“慧”采取无为的态度，而且，要努力做到慧而不用，这样久而久之，才会悟得真道，否则，便会伤定。正如他说：

慧既生已，实而怀之，勿以多知而伤于定；非生慧难，慧而不用难。<sup>③</sup>

综上所述，司马承祯的泰定说旨在告诉学道者，定、慧是得道的关键，所以要想得道就一定要处理好定、慧之间的关系：一方面，要力争做到定而不动，逐渐地使先天所具有的慧觉显现出来；另一方面，要坚持做到慧而不用，使心始终保持寂静安定悟道的状态。

#### （八）得道

司马承祯认为，在经过斋戒、安处、敬信、断缘简事、收心、真观、泰定这七个学习修炼阶次之后，学道者便可以得道成仙。又认为，神仙“道”力仍有深浅之分，力浅者只能及其心，仅得慧觉而身仍不免于谢，这叫做“尸解”；此时，尚有形神之别，物我之分，虽然也可以算作仙人，但只能是仙之下品。他说：

西升经云：“形神合同，故能长久。”然虚无之道，力有浅深，深则兼被于形，浅则唯及于心，被形者神人也，及心者但得慧觉而身不免谢，何耶？慧是心用，用多则心劳；初得少慧，悦而多辨，神气漏洩，无灵润身光，遂致早终，故道难备。经云：“尸解此之谓也。”<sup>④</sup>

① 《坐忘论·泰定六》。

② 《坐忘论·泰定六》。

③ 《坐忘论·泰定六》。

④ 《坐忘论·得道七》。



所以只有继续修炼，才能达到“道”的最高境界，“散一身为万法，混万法为一身”，成仙之上品。至此，才算实现了教育的最高培养目标。

此外，司马承祯还对人们在学习修炼过程中身心所呈现的发展变化规律进行了总结。他认为，在学习修道过程中，“心”会出现五种变化，“身体”会有七种变化，即心有“五时”，身有“七候”。具体来讲，“五时”是指①动多静少；②动静相半；③静多动少；④无事则静，事触还动；⑤心与道合，触而不动。心至此地，“始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼”。“七候”是指：①举动顺时，容色和悦；②夙疾普消，身心清爽；③填补天伤，還元复命；④延数千岁，名曰仙人；⑤炼形为气，名曰真人；⑥炼气成神，名曰神人；⑦炼神合道，名曰至人。显然，司马承祯的这种总结有利于学道者确立自身在整个学习修炼过程中所处的位置，从而可以增强他们向上进取的信心。

## 二 服气

服气，亦名吐纳，食气。它是司马承祯所倡导的第二条登仙途径。他说：“神仙之道，以长生为本，长生之要，以养气为先。”<sup>①</sup> 司马承祯认为，登仙有多种途径，比较而言，服气之法可以算作一条妙途。他说：

登仙之法，所学多途，至妙之旨，其归一揆。或飞消丹液，药效升腾；或斋戒存修，功成羽化。然金石之药，实虚费而难求；习学之功，弥年岁而亦远。若乃为之速效，专之克成，虚无合其道，与神灵合其德者，其唯气妙乎。<sup>②</sup>

那么，“气”为何物？“气”在道教中的含义大致有以下三种，一是指自然界的空气；二是指父母精血媾精时的元气，又称“先天气”；三是指通过饮食所化生的维持生命存在的活力。司马承祯所说的服气的“气”可归为第一种。他说：“真人曰：‘夫可久于道者，养生也，常可久于游者，纳气也……’是知吸引晨霞，餐漱风露，养精源于五脏，导荣卫于百关，既祛疾以安形，复延和而享寿。”<sup>③</sup> 文中的“晨霞”，“风露”便是指日精月

① 《天隐子·序》。

② 《服气精义论》。

③ 《服气精义论》。

华，即自然界的新鲜空气。可见，他主张人们服食自然界的精华之气。

司马承祯认为，气是产生天地万物的本原，但是随着胎儿的诞生，元气逐渐散失，本质逐渐被蒙蔽，所以需要服食后天的精气来补充先天的元气，以使本元充实，精满神全，如此才有望神形合一，成为神人。他说：“夫气者，道几微也，几而动之，微而用之。”<sup>①</sup>“夫气者，胎之元也，形之本也；胎既诞矣，而元精已散，形既动矣，而本质渐弊；是故须纳气以凝精，保气以炼形，精满而神全，形休而命延”<sup>②</sup>。“气全则生存，然后能养志，养志则合真”<sup>③</sup>。

那么，如何“服气”？由于司马承祯的服气理论是对前人关于服气论述的总结，所以，他就这一问题的论述较多，其中包括许多具体的服气方法，如服五芽之气，服六戊之气，服三五七九之气，养五脏五行气法等等。

### （一）准备阶段

他认为，凡欲服气者，首先，皆应先疗疹疾，使脏腑宣通，肢体安和；纵无旧疹，亦须服药去痰，服泻汤以通泻肠胃，去其积滞。其次，要清斋百日，敦洁操志。在这期间饮食渐去酸碱，灭绝滋味；并配合茯苓、胡麻等药物；如果能断谷，则最好。再次，要注意服气时间和地点的选择。服气者宜于春秋二时，月初三日、八日前，取一吉日为始；一般取天景明澄之时为佳；时辰应选在丑后午前。服气可以在室外进行，吸引大自然的新鲜空气；但若遇风雨晦雾之时，皆不可吸引外气，应入密室，闭服纳气，并配以诸药，而且，静密之室，室东能得早朝景为佳，最好是于东壁开一窗户，令日中光正对。最后，服气之前，修炼者应于子时之后，做以下工作：先解发梳头数百下，散发于后；然后烧香，东向而坐，澄心定思，叩齿导引；又安定息，乃西首而卧（床要铺垫厚暖，枕头要低平），使头颈顺身平直；然后解身中衣带，阔展两手，离身三寸，仍握固，两脚相去五六寸，徐吐气调整呼吸。至此，准备阶段便告一段落。

### （二）服气阶段

司马承祯认为，服气者通过施加意念把体外清新之气服入体内，就能补充体内元气，达到养气全神、长生不死的目的。

① 《服气精义论》。

② 《服气精义论·服气论》。

③ 《服气精义论》。

为了使修炼者对服气能有一个清楚的认识，司马承祯在《服气精义论·服气论》中对此作了详细的论述：他认为，人们应先想象所要服食之气，譬如可以把它想象为“和着日光，合着丹紫流晖”的“东方初曜之气”；然后再通过意念把所想象之气引到自己的面前，之后用鼻微引，吸而咽之，咽三下，咽入肺中；再微张唇，徐徐吐气。因为人气有缓急之别，所以要根据自己的性情调整呼吸，切忌中间停顿。如此反复吐故纳新，感觉肺开气满则止，然后停咽闭气。让存肺中之气一部分随两肩入臂至手握中入存；另一部分下入胃至两肾中，随髀至两脚心中。觉皮肉间有习习如虫的感觉为度，乃停。稍息片刻，重新服气，不再把气引入肺，而转至大小肠中，鸣转通流脐下为度。觉肠中饱满乃止。然后闭气鼓腹九度，把气散入身体其他部位。觉腹中阔些则止。以上就是服气的完整过程。如用图线表示，则如下：

外气→肺→两肩→臂→手

胃→两肾→髀→两脚心

外气→大小肠→脐下→身体其他部位

从上可见，司马承祯的服气法与现代气功中所讲的调息、吐纳、内视气功法、守丹田气功法等颇有相似之处。它们都是通过气在五脏周身的循环流动，来使血脉、经络畅通无阻，从而使体内生命力源泉充沛，起到养气安神、祛病延年的作用。

### （三）放松阶段

服气完毕之后，服气者应通过一套简单的动作进行放松，才可恢复正常走动。现代气功中，每套功法结束之后都有收功动作，他们讲究，练功不收功，等于白练功。司马承祯所说的放松动作，大概正是此意。仍以上面那一套服气程序为例，它的放松动作是：摩腹绕脐；展脚趾向上，上下弯曲数次；放手纵体；遗形良久，待气息调平，乃起。若有汗，以粉摩拭头面，颈项平坐，稍动摇关节，体和如常，可启动。至此，便完成了服气的全部过程。

司马承祯指出，在服气之初，身体会出现一些不良反应，这时服气者勿须担忧，因为这是服气必然经历的一个过程，只要能够坚持到底，就一定会收到良好的功效，最终还会成为神仙。他说：

凡服气断谷者，一旬之时，精气弱微，颜色萎黄；二旬之时，动作暝眩，肢节酸疼，大便苦难，小便赤黄，或时下痢，前刚后溏；三旬之时，身体消瘦，重难以行；四旬之时，颜色渐悦，心志安康；五旬之时，五脏调和，精气内养；六旬之时，体复如故，机关调畅；七旬之时，心恶宣烦，志愿高翔；八旬之时，恬淡寂寞，信明术方；九旬之时，荣华润泽，声音洪彰；十旬之时，正气皆至，期效极昌。修之不止，年命延长；三年之后，废痕灭除，颜色有光；六年髓填肠化为筋，预知存亡；经历九年，役使鬼神，玉女侍旁，脑实胁胷，不可复伤。号曰真人也。<sup>①</sup>

综上所述，司马承祯的这套服气理论虽不像他所宣称的那样，可以成为真人，但它所注重的运气、行气，在客观上确实能起到促进血液循环，调动机体各部分功能，增强人的免疫力和生命力的作用。并且，它作为中国传统养生文化的重要组成部分，为中国气功事业的发展也作出了一定的贡献。

#### 第四节 道德教育

司马承祯认为，德对每一位学道者而言都是非常重要的，它是学道的人格基础并将直接影响着学道成果的取得。基于此，司马承祯从如何配合“学道”这个角度出发，在经过对道德、名利、情欲、生死等诸多人生问题进行思考之后，明确提出了以下道德教育内容，要求学道者必须克己奉行。这便是：言行一致，重德轻名；安贫乐道，不骄不奢；摒弃情欲，勿近美色；当生不悦，顺死不恶。

##### 一 言行一致，重德轻名

言行一致历来被教育家和思想家们所重视。譬如：儒家大师孔子就主张“敏于事而慎于言”，他说：“君子耻其言而过其行”<sup>②</sup>，“古者言之不出，耻躬之不逮也”<sup>③</sup>。要求学生“讷于言而敏于行”。墨家大师墨子也强调言行一

① 《服气精义论·服气论》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·里仁》。

致，他说：“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也，无言而不行也。”<sup>①</sup>并且对“无所利而必（不）言”和“言不足以迁（举）行而常之”<sup>②</sup>的现象，斥为“荡口”，认为言贵在行，不能付诸行动的话，不应多说。司马承祯则从修炼悟道的角度出发，把前人这一宝贵思想引入到道教中来，以劝勉学道者。首先，他特别反对人们口是心非，表里不一，言行不一；反对人们不顾言行一致的做人标准去互相争抢功劳，推诿过错。因为在他看来，这种作风性质最为恶劣，如不加以改正，即使名利双收，满腹经纶，也于身无益。他说：“或身居富贵，或学备经史；言则慈俭，行则贪残；辩足以饰非，势足以威物；得则名己，过则尤人；此病最深，虽学无益。”<sup>③</sup>其次，在言行之间的关系上，他强调指出贵在能行，不在能言，行重于言。要求修道者要言出必行，不吐狂言，不充当言语的巨人，行动的矮子。他说：“夫法之妙用也，其在能行，不在能言，行之则斯言为当，不行则斯言如妄。”<sup>④</sup>

在司马承祯的著述中，关于道德与名利关系的论述颇多。一方面，司马承祯在见多了人们为攫取功名利禄而不惜牺牲自己的尊严、厚颜无耻地趋炎附势、谄媚权贵的丑陋现象之后，不得不承认大多数人很难过得名利关。他说：“自古忘形者众，忘名者寡。”<sup>⑤</sup>另一方面，他又不遗余力地为人们正面阐述道德与名利的关系，以使大家对此能有清醒的认识，从而在两者之间作出正确的选择。首先，他认为如果拿名位和道德相比，则名位假而贱，道德真而贵，所以他告诫人们一定要明辨贵贱，慎重取舍，切不要“以名害身”，“以位易志”。其次，他要求人们必须与世间物质财富作一决裂，否则，“财有害气，积则伤人”<sup>⑥</sup>；而且，积累物质财富也与道教所一贯倡导的少私寡欲，恬淡清静的精神宗旨相背离，不利于修炼者修得真道。最后，对于那些为了全身养命的生活必需品，司马承祯认为，人们应当奉行“与物同求而不同贪，与物同得而不同积”的准则，要异于俗人，这样才能不为外物所累，无忧无虑，安心修炼。综上可见，司马承祯的这

① 《墨子·兼爱下》。

② 《墨子·贵义》。

③ 《坐忘论·收心三》。

④ 《坐忘论·收心三》。

⑤ 《坐忘论·泰定六》。

⑥ 《坐忘论·简事四》。

一思想对于人们淡化名利意识，净化心灵，节制私欲，减少争斗是具有积极意义的。尤其是在经济迅猛发展的今天，面对许多人贪污腐败，以权谋私，陷入名缰利锁中不能自拔的严峻现实，重新强调司马承祯“重德轻名”这一道德教育精神便显得格具有现实意义。

## 二 安贫乐道，不骄不奢

司马承祯认为，人的贫穷并非天地、父母、鬼神给予，而是人自身的业报、亦即天命所造成的，所以人们要顺应天命，安贫乐道，不要想去逃避，怨天尤人。他说：“故若贫者，则审观之，谁与我贫。天地平等，覆载无私，我今贫苦，非天地也；父母生子，欲令富贵，我今贫贱，非由父母；人及鬼神，自救无暇，何能有力将贫与我。进退寻察，无所从来，乃知我业也，乃知天命也。业由我造，命由天赋，业之与命，犹影响之逐形声，既不可逃，又不可怨，唯有智者，善而达之，乐天知命，故不忧，何贫之可苦也。”<sup>①</sup> 所以，学道者只有持安贫乐道的人生态度，才能摆脱由贫穷带来的苦恼，超然物外，去苦就乐。此外，司马承祯劝告那些身居富贵的人们一定要做到“贵能不骄，富能不奢”<sup>②</sup>，否则，便会惹下俗过，难守富贵。司马承祯从道教因果报应关系的角度，而不是从阶级矛盾和阶级压迫的角度来探讨人的贫富、贵贱，显然是唯心主义的。但是对于不骄不奢的道德教育内容，无论在古代，还是现代，都是具有积极意义的，应当加以弘扬。

## 三 摒弃情欲，勿近美色

司马承祯认为学道者必须具有摒弃情欲，勿近美色的道德自觉性，因为这是性命关天的大事。在司马承祯的眼里，美色甚于狐魅，特别具有迷惑性，常常令人着迷、陷入其中而不能自拔，最终往往会使人白白搭上性命，落得被打入地狱、永世不得转生成人的结局。他说：“又思妖妍美色，甚于狐魅，狐魅媚人，令人厌患，虽身致死，不入恶道，为厌患故永离邪淫。妖艳惑人，令人爱著，乃至身死；留恋弥深，为邪念故死，堕诸趣生地狱中。”<sup>③</sup> 另外，他认为，美色只是人的主观感受，本身并不具有美感，正所

① 《坐忘论·真观五》。

② 《坐忘论·泰定六》。

③ 《坐忘论·真观五》。

谓“色都由想尔，想若不生，终无色事；当知色想外空，色心内妄，妄想心空，谁为色主？”<sup>①</sup> 所以美色外物都是幻想，人们没有理由为之趋之若鹜。而且迷恋美色不仅不是使人保持身心健康不可或缺的组成部分，恰好相反，它是损害人身心之要，适为性命健康的最大敌人。所以，学习修炼者应明白这其中的利害关系，及早远离它。他以主观唯心主义、相对主义的宗教哲学观分析说：

故又观色，若定是美，何故鱼见深入，鸟见高飞，仙人见之为积浊，贤人喻之为刀斧。一生之命，七日不食，便至于死，百年无色，翻免夭伤。故知色者，非身心之要，适为性命之仇贼，何须系著，自取消毁。<sup>②</sup>

从上可以看出司马承祯旨在劝告人们应时刻保持内心的清静，不要被漂亮的东西迷惑吸引。这点足能说明他在反对人们好色方面所具有的坚决性和彻底性，但他要求人们完全泯灭心中情欲，力争做到百年无色，这就使他陷入了禁欲主义的错误泥潭。所以我们应当辩证地、审慎地去看待它。

#### 四 当生不悦，顺死不恶

生死问题是自古以来人们众多苦难中最突出最无法逃避的问题，虽然生有生的痛苦，但死却更为恐怖，所以人们总是希望美好地活着。在各种宗教中，道教是唯一求生的宗教，长生成仙是其基本信仰，但即使如此，它在生死问题上，仍以顺其自然为特点。这早在《庄子·至乐》中便有明证，庄子说：“生死不由我，我是长流水……”“生之来不能却，其去不能止。”

司马承祯在对道教这一传统观点继承和发扬的基础上，明确提出了“当生不悦，顺死不恶”的生死观，并且他从两个层面对其进行了阐释：其一，不要畏死。他认为人的生命是神的赐予，人的死亡是人元气的散失，就像一座房屋经久朽坏，不能再继续居住，需要换一个新的地方寻求安身，所以人不必害怕死亡，死亡就是人换了一个生存环境，并且还预示着新生命的

① 《坐忘论·真观五》。

② 《坐忘论·真观五》。

到来。他说：“若恶死者，应思我身，是神之舍，身今老病，气力衰微，如屋朽坏，不堪居止，自须舍离，别处求安身，死神逝亦复如是。”<sup>①</sup> 其二，如果人们恋生恶死，违背了自然变化规律，不仅会导致今生不得长生，还会导致来世转生成人后的下愚贫鄙。他说：“若贪爱万境，一爱一病，一脚有病犹令举体不安，况一心万病，身欲长生，岂可得乎？”<sup>②</sup> 又说：“若恋生恶死，拒违变化，则神识错乱，失其正业，以此托生，受气之际，不感清秀，多逢浊辱，盖下愚贫鄙，实此之由。”<sup>③</sup> 可见，恋生恶死危害之大。反之，如果人们能够当生不悦，顺死不恶，来生就能成就一番业绩。他说：“若当生不悦，顺死不恶者，一为生死理齐，二为后身成业。”<sup>④</sup> 从上可见，司马承祯对生死问题的认识虽然是唯心主义的，但当他竭力主张人们通过修炼能够成为神仙的梦想终因违背自然规律而不能实现时，他还是能够承认生死，主张人们面对现实、顺其自然的。现在我们都清楚，生就意味着死，在当时，虽然司马承祯的认识还没有达到如此清晰的高度，然而，这一生死观也足以显见他的智慧。

## 第五节 养生教育

司马承祯在长期养生实践和经验积累的基础上，逐渐形成了一套独特的养生教育思想。它主要包括以下四个方面的内容。

### 一 导引论

司马承祯认为，生命在于运动，他说：“肢体关节，本资于动用；经脉荣卫，在于宣通。”<sup>⑤</sup> 如果人们闲居下来，无事可做，就可能导致身体各部分运行不畅，引发疾病，所以在这种情况下，就应该运用导引术进行养生。他说：“今既闲居，乃无运役，事须导引，以致和畅，户枢不蠹，其义信然。”<sup>⑥</sup> 为此，他创立了一套导引术。司马承祯认为以往所见的导引典籍

① 《坐忘论·真观五》。

② 《坐忘论·真观五》。

③ 《坐忘论·真观五》。

④ 《坐忘论·真观五》。

⑤ 《修真精义杂论·导引论》。

⑥ 《修真精义杂论·导引论》。



“多无次第”，即编排组合方面较为混乱，所以重新编排了一个导引架势，共十六式，另有准备活动和放松活动，可以说是一套全面而科学的健身体操，其主要宗旨是通过肢体关节的运动，配合以服气吐纳，使身体从头到脚的每一个部位都得到锻炼，以此来疏导经络，通气利血，治病健身。导引术在我国源远流长，《庄子·刻意》已有导引之术，养形之人，“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已”的记述；《史记·留侯世家》也有“导引轻身”之说；三国时华佗据传统导引术创立了五禽戏（见《三国志·华佗传》），至司马承祯的导引之术，可以说已具备了现代健身操的基本形式。在今天，司马承祯的导引术对于健身运动的发展仍具有一定的科学价值，从某种意义上讲，它开启了我国现代健身教育的先河。

## 二 符水论

“符”原本是帝王下达旨令的凭证，它具有无上的权威。后来方术之士，认为天神也有符，或为图形，或为篆文，它在天空中通过云彩显现出来，方士们将它们录下，遂为神符。道教一般认为符可以用来治病，司马承祯对此就笃信不疑。他在《修真精义杂论》中便为人们介绍了许多种“符”，以及服用的方法。他认为符文是“云篆明章神灵之书”，上面存有神气，求符者只要按一定的要求将符在水上烧掉，和水混合后吞服，就可祛疾疗病。他要求人们在服符前要注意以下事项：①择时；②烧香；③左手持水器，右手持符；④取上乘水质的水；⑤并配以一定的祝文。

此外，司马承祯认为，“水”不仅可以传递符文上天神留下的灵气，还可以滋脏腑，通肠胃，有利于保持身体健康。他说：“夫水者，元气之泽，潜阳之润也，有形之类，莫不滋焉。故水为气母，水洁则气清，气为形本，气和则形泰。”<sup>①</sup>又说：“虽身有荣卫，自有内液，而腹之脏腑，亦假外滋，既可以通腹胃，益津气，又可以导符灵，助祝术。”<sup>②</sup>这就是司马承祯的符水论，观其之意，旨在补接人体元气。显然，他的吞符治病说纯属迷信，这只不过是道教所玩弄的心理暗示和精神导引的伎俩，只是这种心理暗示和精神导引虽然不是去病却患的灵丹妙药，但对于有些病人，特别是患有精神疾病的人来讲，也能给其提供一些抗病祛疾的精神力量，起到一定的疗效。因

① 《修真精义杂论·符水论》。

② 《修真精义杂论·符水论》。

此，我们应当历史地去看这一做法。随着现代科学的发展，医疗水平的提高，我们应当坚决抛弃这种迷信活动。

### 三 服药论

司马承祯的服药论并非用于治疗疾病，而是为了配合服气和辟谷。他认为，服气则五脏之气有余，服气的同时必须辟谷，辟谷则六腑之气有所不足，所以需服食茯苓、巨胜之类的药物，使脏腑气味兼全，不疲不羸。他说：“夫五脏通荣卫之气，六腑资水谷之味，今既服气，则脏气之有余，又既绝谷，则腑味之不足。”<sup>①</sup> 又引用《素问》说：“谷不入半日则气衰，一日则气少，故须诸药以代于谷，使气兼致脏腑而全也。”<sup>②</sup> 并且他还列出了四个药方，以供人们参考使用，即：安和脏腑丸方，理润气液膏方，吐阴痰饮方，泻阴宿泽方。总之，他意在告诉人们在服气辟谷的同时一定要配以一定的药物，以补气之不足，这样才能达到养生的目的。

### 四 慎忌论

司马承祯认为，养生之道与天地阴阳五行运行和节候气象的变化有着密切的关系，人们只有掌握了这种关系，才有可能在养生中灵活机变，因时制宜，针对不同的情况采取不同的养生术，最大可能地保持身体健康。为此，他从两个方面对这种关系进行了阐述。

首先，他从天人合一这一哲学理论出发，阐述了天地变化与人体生理机制变化之间的关系。认为人与天地是合为一体的，人的皮肤骨髓，脏腑荣卫，呼吸进退，寒暑变异，都是随着天地、五行的变化而变化的，所以“天地否泰，阴阳乱焉；脏腑不调，经脉之候病焉”<sup>③</sup>。其次，他论述了节候气象的变化与养生之间的关系。他引《素问》说：“天地宿度，地有经水，人有经脉。天地和则经水安静，寒则经水凝沍，暑则经水沸溢，风暴起则经水波涌而陇起，虚邪因而入容，亦由经水之得风也。”<sup>④</sup> 他认为：

天温日明则人血淖液而卫气扬，天寒日阴则人血凝沍而卫气沉。血

① 《修真精义杂论·服药论》。

② 《修真精义杂论·服药论》。

③ 《修真精义杂论·慎忌论》。

④ 《修真精义杂论·慎忌论》。

气者，喜温而恶寒，寒则涩而不流，温喜而去之。苍天之气，清静则志意治，从则阳气固，邪贼不能容，此因时之孕也。<sup>①</sup>

又认为，在一月之内，人体的变化可分为三个阶段。他说：“月始生则人血气始精，卫气始行；月郭满则血气实，肌肉坚；月郭空则肌肉减，经络虚，卫气去，形独居。”<sup>②</sup> 鉴于上述原因，所以人们应当“因天时以调血气”，否则，如果恰巧“以身之虚而逢天之虚”，则会“两虚相感，人则伤五脏”<sup>③</sup>。司马承祯的这一养生理论既有迷信错误之处，又有合理可取之处，这是因为他本人对“天”始终存有两种不同的认识，一方面他认为“天”是人们想象中的与地对应的有意志的存在物，另一方面他认为“天”又是节候气象的综合反映，所以基于这两种不同的认识，便产生了他对天与养生之间关系的不同解释。显然，他以想象的结构为参照系来阐述养生理论，虽然有其很深的神学渊源，但却不符合科学精神，他把人与其所处的天文地理环境相互结合起来谈养生的理论，虽然论述不够深入，但却具有一定的科学价值。

最后，他从医学的角度出发，告诉人们在日常生活中应注意以下事项：  
①戒久视、久卧、久立、久行、久坐。因为“久视伤血，久卧伤气，久立伤骨，久行伤筋，久坐伤肉”<sup>④</sup>。  
②戒愁忧思虑、形寒冷饮、恚怒气逆、饮食劳倦、久坐湿地。因为“愁忧思虑则伤心，形寒冷饮则伤肺，恚怒气逆上而不下则伤肝，饮食劳倦则伤脾，久坐湿地强力入水则伤肾”<sup>⑤</sup>。  
③戒喜、怒、悲、忧、恐、寒、热、劳、思。因为“怒则气上，喜则气缓，悲则气消，恐则气下，寒则气聚，热则气泄，忧则气乱，劳则气耗，思则气结。喜怒伤阴，寒暑伤阳；喜怒不节，寒暑过度，生乃不固”<sup>⑥</sup>。  
④戒味过酸、过咸、过甘、过苦、过辛。他认为：

五味所入，苦入心、辛入肺、酸入肝、甘入脾、咸入肾，阴之生本

① 《修真精义杂论·慎忌论》。

② 《修真精义杂论·慎忌论》。

③ 《修真精义杂论·慎忌论》。

④ 《修真精义杂论·慎忌论》。

⑤ 《修真精义杂论·慎忌论》。

⑥ 《修真精义杂论·慎忌论》。

在五味。是故味过于酸则肝气以津，肺气乃绝；味过于咸则骨气劳短，肺气折；味过于甘，则心气喘，满色黑，肾不衡；味过于苦则脾气不濡，胃气乃厚；味过于辛，则筋脉阻弛，精神乃央。<sup>①</sup>

所以他要求人们要“谨和五味”，这样方能“骨正筋柔，气血以流，腠理以密”，“长有天命”。<sup>⑤</sup>戒多食咸、苦、辛、酸、甘。在他看来，“多食咸则脉凝沍而变色，多食苦则皮槁而毛板，多食辛则筋急而爪枯，多食酸则肉胝胸而唇揭，多食甘则骨痛而发落”<sup>②</sup>。可见，司马承祯这一本于传统文化中“中和”思想的日常养生理论是比较完备系统的，而且从现代科学角度分析，其中有许多颇有道理，不少已在社会上广为传播。

此外，司马承祯的养生教育还包括以下内容：“五脏论”，“疗病论”和“病候论”。“五脏论”主要是谈心肝肺肾的功能及养息之道，认为“生之成性也，必资于五脏，形或有废，而脏不可缺；神之为性也，必禀于五脏，性或有异，而气不可亏”。此论多本于《素问》。“疗病论”主要是以元气本原论为理论依据，认为以意念引导其气而冲击疾苦处，可以治愈疾病。他说：“以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈哉！”<sup>③</sup>“病候论”主要认为生命的机制在于形神，血气和畅本于脏腑；形神贞明而牢固，则生命保全而享寿，脏腑清休，则气泰而无病。但由于人受生时有四季之异，五行禀赋各有盈亏，所以若不知调养，则旧疹新疾就会齐发。因此，调养之道，就在于致阴阳中和，勿使阴阳盛衰失度，他的这一见解大要同于医家言。

尽管用今天科学的眼光来看，司马承祯的养生教育内容难免有种种不科学或现代科学尚难以解释的地方，但是，他作为历经千年而依然存在的古典生命科学体系的一个组成部分，自蕴有其合理性和科学价值。

## 第六节 教学原则和方法

司马承祯在教学原则和方法方面虽然论述不多，但其中也有一些精辟见解和作法，独放光彩，值得探讨借鉴。

① 《修真精义杂论·慎忌论》。

② 《修真精义杂论·慎忌论》。

③ 《修真精义杂论·疗病论》。

## 一 闭目塞听，净除心垢

司马承祯认为，闭目塞听，净除心垢是教学的根本原则和方法。首先，他继承了老子“塞其兑，闭其门，终身不勤；开其兑，济其事，终身不救”<sup>①</sup>的观点，认为人们只有堵塞感觉器官，关闭邪恶之门，才终身不会受到窘困；否则，将终身不可救药，又何谈得道。基于此，他特别反对人们显德露能，参加社会各种活动；反对人们心怀升官发财、求取回报之心。他指出：“或显德露能，求人保己；或遗问庆吊，以事往还；或假隐逸，情希升进；或酒食邀致，以望后恩”都是巧蕴心机、想要获取利益之事，为之将会妨碍正业，所以“凡此类例皆应绝之”。<sup>②</sup>

其次，他认为人们应当不断净除心上的污垢，使心远离世俗生活的污染和牵累，始终保持安宁，这样，才能与“道”接近。他说：“原其心体，以道为本。但为心神，被染蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开识神本，名曰修道。”<sup>③</sup>可见，净除心垢是使“心”恢复本来面貌，寻求其根本——“道”的一种绝好方法。那么，如何为之？司马承祯诚恳地告诉人们：心忽来忽往，时可时否，十分难以控制，要想使其安定，实属不易；但是，控心虽难，却并非求之无门，人们只要注意二点，便能获得成功。其一，防止事情扰心。因为心就像眼睛一样，非常敏感，不能接受外界的任何干扰，否则，便会波动不宁。他说：

心法如眼也，几毫入眼，眼则不安，小事关心，心必动乱，既有动乱，难入定门。是故修道之要，急在除病，病若不除，终难得定。有如良田，荆棘未诛，虽下种子，嘉苗不茂；爱见思虑，是心荆棘，若不剪除，定慧不生。<sup>④</sup>

其二，不要任心放纵。因为心就像自然界的其他动物一样，放纵不收，便会不受驾驭。他说：“且牛马家畜，放纵不收，犹自生梗，不受驾驭；鹰鹞野马也，为人羁绊，终日在手，自然调熟。况心之放逸，纵任不收，唯益

① 《老子·五十二章》。

② 《坐忘论·断缘二》。

③ 《坐忘论·收心三》。

④ 《坐忘论·收心三》。

粗，何能观妙？”<sup>①</sup>所以他主张人们应努力收心，这样才能得定。

综观司马承祯闭目塞听，净除心垢的教学原则，可以看出，它是彻底否定感觉经验和感觉知识的，因而是一条根本错误的唯心主义教学原则和方法。而且，他要求人们放弃各种社会活动，对一切事情不闻不问的做法违背了人的社会属性，所以在一定程度上它又是一条禁欲主义原则和方法。

## 二、循序渐进，善于积累

现代教育学认为，循序渐进的教学原则是指教学要按照学科的逻辑系统和学生认识发展的顺序进行，使学生系统地掌握基础知识和基本技能，形成严密的逻辑思维能力。这一教学原则的渊源可以追溯到我国古代最早的教育论著《学记》中去。《学记》要求“学不躐等”，“不陵节而施”，提出“杂施而不孙，则坏乱而不修”，认为教学如不按一定顺序、杂乱无章地进行，学生就会陷入混乱而没有收获。司马承祯便吸收了儒家这一思想，认为学习不能顿悟，必须按部就班，循序渐进，这样才能学有所成。他说：“人之修真达性，不能顿悟，必须渐而进之，安而行之，故设渐门。一曰斋戒，二曰安处，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解……是故习此五渐之门者，了一则渐次至二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣。”<sup>②</sup>又说：“若有心归至道，深生信慕，先受三戒，依戒修行，在始如终，乃得真道。”<sup>③</sup>可见，他特别提倡循序渐进的教育原则和方法，认为学习修炼者只有遵循这一方法，才能得道成仙。司马承祯的这一思想符合学生的学习规律。

在司马承祯的著述中，还蕴涵着善于积累的教学原则。他的这一原则是在继承荀子“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”<sup>④</sup>和董仲舒“众少成多，积小成巨”<sup>⑤</sup>，“累日积久，何功不成？”<sup>⑥</sup>等儒家大师思想的基础上提出来的。他认为，一个普通的凡人只有通过不断磨炼，逐步积累，才

① 《坐忘论·收心三》。

② 《天隐子·渐门》。

③ 《坐忘论·坐忘枢翼》。

④ 《荀子·劝学》。

⑤ 《汉书·董仲舒传》。

⑥ 《春秋繁露·立元神》。

能成圣成仙。他说：“徒见贝锦之辉焕，未晓始拙之素丝；才闻鸣鹤之冲天，诂识先资于谷食；蔽日之干，起于毫末；神凝至圣，积羽而成。”<sup>①</sup>为此，他反对人们在学习中急躁图快，急于求成。他说：“今徒学语其圣德，而不知圣之所以德，可谓见卵而求时夜，见弹而求鸛炙，何其造次哉！”<sup>②</sup>

### 三 紧扣目标，识其去取

现代教育界普遍认为，在教学过程中，应特别注意紧紧围绕教学目标对教学材料进行慎重的、科学的选择和组织。因为在教学中教师的教与学生的学都必须紧扣一个个具体的教学目的而展开，如果脱离教学目的而进行教学活动，那么其收效甚微，甚至可以说是彻底失败的。司马承祯在遥远的古代所提出的在道教教育中应当遵循的“紧扣目标，识其去取”的教学原则便和上述观点颇有一致之处。他的这一原则要求学道者在修炼的过程中，要严格根据“得道”这一目的去处理各种事务，对于那些与学道无关或者关系不大的事情要坚决舍弃，使心保持专一和虚静，否则，做背离目标的事情不仅会伤害人的智力，而且还可能导致身心俱损，这样，便只能是“以隋侯之珠弹千仞之雀”<sup>③</sup>，耗费虽大，但永远不可能达到目标。正如他说：“识事之有当，不任事之非当，任非当则伤于智力，务过分则弊于形神，身且不安，何能及道；是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取，非重非要皆应绝之。”<sup>④</sup>司马承祯的这一原则就是要求学道者要紧扣学道这一教学目标去对各种世俗事物进行比较和选择。尽量减少参与各种不必要的活动，尽可能地排除外界对心的干扰；因为只有保持心的安静，使心达到虚静至极的程度，才能将道把握。综上所述，司马承祯根据自己对教学核心内容——“道”的理解而设定的这一教学原则在指导方针上是符合教学规律的，但它所服务的目标却是唯心的、虚幻的、永不可及的。

此外，司马承祯的教学原则和方法还包括以下几个方面：①勤行不辍。司马承祯认为，在学习的过程中，学习修道者除了必须端正学习态度外，还应该加以勤奋努力，坚持下来，就能实现学习目标。他说：“如人闻坐忘之

① 《坐忘论·收心三》。

② 《坐忘论·收心三》。

③ 《坐忘论·简事四》。

④ 《坐忘论·简事四》。

言，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣。”<sup>①</sup>

②会通机变。司马承祯认为会通机变是分析史料的一种方法。他说：“时人记传，罕能详测。故迹有再三，述有前后，会通机变，方知至妙焉。”<sup>②</sup>并以“桐栢真人王君，即周灵王之子太子子晋”一例对此进行了说明，他说：“按史记云，太子圣而早卒；据列仙传曰，隐而登仙。两说不同，盖有由矣。司马公述乎国史，刘子政验以道书；国史载记前卒之踪，道书著其后仙之事。”<sup>③</sup>所以，只有将史料综合起来考察，才能弄清史实真相。③离境而观。司马承祯认为，离境而观是判断是非的一种方法。因为只有跳出这迷醉的世界，才能看透它的虚幻和悖谬。他说：

若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。譬如醒人能观醉者，为恶如其自醉，不觉其非。<sup>④</sup>

此亦“不识庐山真面目，只缘身在此山中”之意。

## 第七节 司马承祯教育思想的特点和价值

### 一 兼容并包，道、释、儒相互融合的教育思想

司马承祯的教育思想除了以道家和道教思想为基础外，还深受佛教和儒家思想的影响，具体表现为以下两个方面。

#### （一）援佛入道

司马承祯一生久居天台山，因此他的教育思想受到了佛教天台宗思想的影响。天台宗提倡“定慧并重”的修炼方法，认为在定、慧之间，如果“偏修禅定福德，不学智慧，名之曰愚；偏学智慧，不修禅定福德，名之曰狂；狂愚之过，虽小不同，邪见轮转，盖无差别”<sup>⑤</sup>。所以定慧二法，如

① 《坐忘论·敬信一》。

② 《上清侍帝晨桐栢真人真图赞》。

③ 《上清侍帝晨桐栢真人真图赞》。

④ 《坐忘论·真观五》。

⑤ 《童蒙止观》卷上。



“车之双轮，鸟之两翼”<sup>①</sup>，不可偏废。司马承祯把天台宗的这一思想援入到他的道教教育思想中来，作为他对学习思维论述的理论依据，他指出修道者在学道的过程中，既应排除外界的各种干扰，使心专一守静，又应通过必要的思考去判断世事的是非曲直。换言之，司马承祯既反对学道者在修炼过程中毫无限制地胡思乱想，使思维陷入迷乱而不能守定，又反对学道者在体道的过程中，不能运用自身的智慧，发挥自己的见解，去辨别是非，只是一味地盲从盲定。司马承祯认为上述这两种学道方法是修道的大忌，为之将不能学有所成，因此，在学道时要切记避免出现“若心起皆灭，不简是非，则永断知觉，入于盲定；若任心所起，一无收制，则凡夫元来不别”<sup>②</sup>的局面，即既不能不进行思维，又不能任意思维。从上可见，在司马承祯的教育思想中关于学习思维的论述源自佛教天台宗。

## （二）援儒入道

司马承祯的教育思想还受到了儒家大师孟子思想的影响。孟子提倡自我教育，主张自我修养。他认为人天生具有善端，获取知识学问的途径不是向外求取，而是通过自我教育扩充善端，求其放心，而且，只要坚持不懈，便能成为大人、贤人、甚至像尧舜一样的圣人，反之，只能沦落成为小人、野人或异于禽兽的人，所以，从这个意义上讲，孟子认为人人都能成为圣人，关键在于加强自我教育。司马承祯把孟子的这一思想融进了他的道教教育中，认为学道者只要坚持进行自我教育，潜心修炼，就都能够成为神仙。因为在他看来，人与道本无隔阂，人的初始状态都含有道性，只是由于人在后天成长的过程中，心逐渐被世俗生活所蒙蔽，才使得人与道隔，所以，教育的作用就是要通过学道者的自我修炼，除去心上的污垢，光复、还原人质朴、纯静的本性，找回流浪在体外的道，实现道教教育所要追求的目标——得道成仙，长生久视。从上所述，司马承祯对于学道者应当采取自我教育的方式和人人都能达到教育最高培养目标这两方面的论述，明显受到了儒家大师孟子思想的影响。

## 二 德、智、体全面发展的教育思想倾向

现代教育提倡进行素质教育，要求培养德、智、体全面发展的合格人

① 《童蒙止观》卷上。

② 《坐忘论·收心三》。

才。但在古代社会，统治者选拔人才的标准是德才兼备，因此，大多数教育家在对人才的培养上也只是注重这两个方面，很少有人涉及有关体育方面的教育。但唐代道教大师司马承祯却一改教育这一传统，认为在教学中不应只包括道德教育和智力教育，还应包括养生教育，因此，他要求学者既应在品德和智力两方面达标，做到安贫乐道、不骄不奢，言行一致、重德轻名，摒弃情欲、勿近美色，当生不悦、顺死不恶，发展智力、甄辨是非；又应积极进行养生训练，坚持做类似今天健身体操的导引操，以此增强体魄，因为只有这样，才能培养出符合道教教育要求的合格人才。可见，在司马承祯的教育思想中已初步显示出了要求学生德、智、体全面发展的倾向，这便为中国教育的科学发展作出了一定的贡献，值得我们去认真研究。

### 三 注重静定的学习思想

注重静定是司马承祯教育思想的一个重要特点。他认为，静定是悟道的前提条件，离开静定，便不能得道，因此，他特别反对学者行世俗之事，交世俗之情，因为在他看来，这些是不能让心安静的大碍，要求学者在学习的过程中应当尽可能地避免参加各种不必要的社会活动，力争恬淡简朴，少私寡欲，使心远离世事的迁累，少受外部环境的干扰，逐步走向安静，将心思全部用在学道上。总之，司马承祯主张静定的学习思想旨在让学者明白在学习应当专心致志，全神贯注，而不能三心二意、注意力分散的学习道理。司马承祯的这一思想从现代教育学的角度来看，仍具有合理可取的地方，但我们绝不提倡“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”。

### 四 调整身心的学习准备思想

现代教育心理学认为，受教育者如果能够在开始学习前把精神和身体都调整到最佳状态，那么就会极大地提高学习效率，甚至收到事半功倍的效果。司马承祯在长期的道教教育研究中已经初步意识到了这一点，认为学者在学习前不仅需要沐浴更衣，庄重虔诚，而且需要调整饮食，“摩擦畅外”，舒筋活络，这样就能从心理和生理两方面为学道创造良好的前提条件。司马承祯的这一思想是在强调调整身心在教学活动中的重要性，这与当今教育中有关这方面的见解在精神实质上是一致的，因此，它具有一定的科学价值。

## 五 强调室内学习环境的选择

司马承祯认为，选择一个幽雅安静的自然环境对学道来说固然十分重要，但也不能忽视室内环境对学道的意义，因为室内环境与学道者的身体健康和心理情绪有着非常密切的关系，它的妥当与否将直接关系到学道者能否顺利进入静定状态。为此，他以学习作用的特殊对象——“道”为出发点，对室内环境的布置作了较为具体的规定：其一，室内设施不宜豪华奢侈，否则，学道者将会分心。其二，室内光线应明暗适当，具体而言，它又包括两个方面，一方面屋顶既不可太高，又不可太低，不然，屋顶太高则会使屋内光线太强，太低又会使屋内光线太暗，这样将容易使学道者萌生疾病；另一方面，屋内最好备有卷帘或屏风之类的遮挡物，准备随时用来调节屋内的光线，以防过强或过弱的光线影响学道者的心境。可见，司马承祯已经看到了室内环境和学习之间存在着密切的关系，尽管他在论述中不可避免地打上了宗教教育的烙印，存在着许多不科学的地方，但他在当时的历史条件下便能持有这样的看法，实属难能可贵。而且，现代心理学家也早已证明，室内环境，譬如像桌椅的位置、高低，光线的强弱，墙壁的颜色等的确会给学习带来一定的影响。从这里，我们也足可以看出司马承祯这一教育思想的价值所在。

此外，司马承祯的教育思想还具有一个很鲜明的特点，即他能够与传统中医学紧密结合起来阐述他的养生教育理论；而且，也正是由于这一点，才使得他的养生教育内容拥有了更多合理的成分，从而才能作为古典生命科学体系的一部分流传至今。所以，我们在研究司马承祯教育思想的过程中，应当对它的这一特点引起足够的重视。

总之，司马承祯的教育思想可以说是精华与糟粕俱存，我们只有用科学的态度，辩证的方法去细心甄别，才能使它那些被神秘的宗教外衣所掩盖着的合理可取的思想重放光彩，为今所用。

## 第十二章

### 张万福的教育思想

张万福是唐代著名道士，生卒年不详，生平事迹难考。要考证其简略活动情况，只能依据张万福著作中的部分言辞来探究。《道藏》第三十二册所辑的张万福之作《传授三洞经戒法箴略说》卷下说：“窃见金仙、玉真二公主以景云二年岁次辛亥春正月十八日甲子于大内归真观中，诣三洞大法师金紫光禄大夫鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主史尊师受道。”<sup>①</sup>“景云”是唐睿宗年号，景云二年即公元711年。因为他在各种著作中均自称“京三洞弟子清都观道士张万福”<sup>②</sup>、“三洞弟子京太清观道士张万福”<sup>③</sup>，可见张万福在唐睿宗时已是京城道士。又《传授三洞经戒法箴略说》末尾题记曰：“大唐先天元年岁次壬子十二月丙申十二日丁未太清观道士张万福谨记。”<sup>④</sup>“先天”是唐玄宗的年号，先天元年即公元712年。说明张万福在唐玄宗时是京城太清观著名道士，而且奉旨主要负责编著经戒、醮仪之类的道规与经籍。他在《传授三洞经戒法箴略说》末尾题记中说：“万福自惟凡鄙戒行无取谬，奉恩旨滥预临坛。”<sup>⑤</sup>说明张万福整理编撰经戒法箴是奉旨行事，可见他一定是当时道士中的名流。另据史崇玄《一切道经音义妙门由起序》说，张万福在唐玄宗时曾以京太清观大德的身份参加了《一切道经音义》

---

① 《道藏》，第32册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下凡引此书，只注书名篇名，不注出版社名），第196页。

② 《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箴择日历》，载《道藏》，第32册，第182页。

③ 《三洞法服科戒文》，载《道藏》，第18册，第228页。

④ 《道藏》，第32册，第197页。

⑤ 《道藏》，第32册，第197页。

的编修工作<sup>①</sup>。由此可以证明，张万福是一位活动于唐睿宗、玄宗时的道教名流，其编撰的斋醮科仪经文有：《传授三洞经戒法箴略说》、《三洞法服科戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箴择日历》、《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》、《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪》、《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》等。

张万福编录整理的大都是经戒、醮仪、服饰之作，这些经籍不仅是对陆修静以来的道教科仪斋醮的清理与总结，而且为杜光庭集道门科仪之大成奠定了良好的基础<sup>②</sup>。张万福并没有专门论及教育的著作，但在其谈道教科仪斋醮、戒律服饰的经籍中隐含与渗透着不少教育思想与教育观点。经过筛选、提炼、总结，现将其教育思想概述如下。

## 第一节 教育作用

教育就是将人类长期以来积累的知识与经验有目的、有计划地传授给后代，使之在智力、品德与体质方面得以充分发展，成为社会所需要的人。纵观教育史，不难看出教育的主要作用是培养人才、教化民众与传承文化。道教教育的主要目标与作用亦在于传授道教教义，培养道教信徒，教化民众行善积德以稳定社会局面。张万福作为唐代宣讲道教法戒醮仪的著名道士，他从道教礼仪方面着眼，本着道教教育宗旨，突出长生、成仙的道教神秘特征，围绕道士应具备的素质与品格，论及道教教育的作用。

首先，道教教育能使人知晓道教法戒醮仪，获取天地运行知识。张万福认为，凡界俗人“染习尘劳，流浪生死，不能自悟。天尊大慈，善劝方便，说经演戒，开度天人，普使男女同登正道”<sup>③</sup>。凡界俗子要想摆脱尘世烦恼，涉入道门成为合格的道士，就必须接受“天尊”的教化。通过聆听与观看“天尊”的“说经演戒”，就可了解道教经义与戒律，从而使人们的言行符合道教规范。张万福还强调：“道学当以戒律为先。”<sup>④</sup>说明戒律是道教教育中的必修课，人们在接受道教教育过程中学会掌握道教法戒醮仪。同时，张万福认为，道教教育还有利于人们获取宇宙衍生、天体运行、五行交错、气

① 参见《道藏》；第24册，第722页。

② 参见卿希泰《道教史》，四川人民出版社，1993，第124页。

③ 《传授三洞经戒法箴略说》，载《道藏》，第32册，第184页。

④ 《道藏》，第32册，第185页。

候变化等有关方面的知识。他说：接受道教教育，可以知晓“天回星转，地静川流，四气生成，五行交错，风云聚散，寒暑生杀”<sup>①</sup>等知识。在《传授三洞经戒法箓略说》中详细谈了有关天文与节气知识：

天回地转，阴阳生成，日东月西，昼夜分位。周天三百六十五度四分度之一，阴缺阳舒，天之常道。一岁十二月，四时生化，气周十天。<sup>②</sup>

只要接受道教教育，细研道经，就会了解与掌握道生万物、天地运行、四季更替等有关情况。

其次，道教教育能教人修缮品德。张万福十分重视道教教育对人品德养成的重要作用，他针对社会上有些人“抑弱欺贫……骄慢四羣，杀生偷盗，万罪千愆”<sup>③</sup>的不道德现象，提出应当接受道教教化，“当修善功，勤心斋戒”<sup>④</sup>。通过接受道教教育，使人们改过迁善、贵弱贵柔、积善成德、捐情去欲，自觉地加强品德修养。张万福还特别强调道教戒律教育在培养人品德方面的积极作用。如果说宣教教义是正面引导的话，那么，进行经戒教育就是反面约束。道教教育正是借助这两种手段，双管齐下，共同完成道德品质培养与教育的任务。他说：“夫六情染著，五欲沉迷，内浊乱心，外昏秽境，驰逐名利，耽滞色声，动入恶源，求乖贤域，自非特戒莫之能返。故经云：持戒制六情，念道遣所欲。”<sup>⑤</sup>通过经戒教育，可使人们明白自己行为的范围与限度，不至于失度越轨。以此来控制情欲，约束行为，养成良好习惯，形成高尚品德。

再次，道教教育可助人长生久寿。道教教育的一个重要内容就是养生教育，养生教育的宗旨是教人学会修神养炼、保健强体、长生久视之道。张万福认为，道教教育的一个重要作用是教人学会精心养炼，爱惜生命，保性养生，“径入昆仑不死之道”，“长生度世”<sup>⑥</sup>。张万福还教给人们具体的养生延年之法：

① 《道藏》，第32册，第192页。

② 《道藏》，第32册，第194页。

③ 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》，载《道藏》，第28册，第498页。

④ 《传授三洞经戒法箓略说》卷上，载《道藏》，第32册，第185页。

⑤ 《道藏》，第32册，第185页。

⑥ 《道藏》，第32册，第188页。

五内清和，六府恬寂，空碧无为。<sup>①</sup>

心通意识，魄静魂安……血脉荣卫昼夜运动……虚静则永世不倾，烦躁则倏忽夭龄矣。<sup>②</sup>

劝勉人们要想“久视长生，巍巍贞吉”<sup>③</sup>，就必须保持内府清寂，恬淡无为，心意通达，永保虚静。这都是道教教育的作用与功能。

## 第二节 教育内容

张万福十分重视教育内容的选择与安排，因为教育内容直接影响着教育的功能与效果。因此，他首先明确规定了由浅入深的教育内容，他说：“凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪；次佩符箓，制断妖精，保中神气；次受五千文，阐明道德生化源起；次受三皇，渐登下乘，缘粗入妙；次受灵宝，进升中乘，转神入慧；次受洞真，炼景归无，还源反一，证于常道。”<sup>④</sup>他大略勾画出了教育内容的概况与次序，分别略述如下。

### 一 道教戒律

张万福特别注重对道士进行经戒教育，他说：“道学当以戒律为先，道家之宗尊焉。……若有法而无戒，犹欲涉海而无舟楫，犹有口而无舌，何缘度兆身耶？”<sup>⑤</sup>学习道教戒律是初入道门的首要任务，如此可以充分体观道教的尊严，对新入门徒增加威严感与神圣感。在张万福看来，道教中的“法”固然重要，但“戒”更重要。若无戒律教育，初入道的门徒就好像“涉海无舟”、“有口无舌”，何以达到跻身彼岸之目的呢？因此，他强调：“凡初入法门皆须持戒”，因为“戒者防非止恶，进善登仙，众行之门，以之为键”<sup>⑥</sup>。戒律是教育、规范与约束信徒的言行，使之更符合道教的要求，做合格的修道之士。而斋戒又是道教经戒中最常用的、最先涉及的戒

① 《道藏》，第32册，第188页。

② 《道藏》，第32册，第192页。

③ 《道藏》，第28册，第498页。

④ 《道藏》，第32册，第193页。

⑤ 《传授三洞经戒法策略说》卷上，载《道藏》，第32册，第185页。

⑥ 《道藏》，第32册，第185页。

律，张万福说：“学道不修斋戒，徒劳山林。”又云：“皆从斋戒起，累功结宿缘，飞行凌太虚，提携高上人。”<sup>①</sup>只要注重学习斋戒，并付诸行动，日积月累，便可修行到最佳境界，进入太虚，飞升成仙；相反，若“学道不修斋戒”，即使天天劳其筋骨，苦苦修炼，也终因不得斋戒之要领，而徒劳无功。

张万福还亲自整理与编撰了经戒教育的教科书：《传授三洞经戒法箓略说》、《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》、《醮三洞真文五法正一盟威箓立威仪》和《三洞法服科戒文》等。《传授三洞经戒法箓略说》列举了“三归戒、五戒、八戒、无上十戒、初真戒、七十二戒、百八十戒重律、天尊十戒十四持身品、太清阴阳戒、想尔二十七戒、洞神三洞要言五戒十三戒七百二十戒门、百二十九戒、闭塞六情戒、智慧上品大戒、三元百八十戒、智慧观身三百大戒”<sup>②</sup>等道教各门派的戒律；最后，还对传授经戒的信物和仪式作了详细说明，其中最重要的是“券契”、“盟”和“誓”。所谓“券契”是指“受道之日，关奏天曹地府，四司五帝，一切神仙，以为监证。……券即正一真券、五色券、八道券、三五券、洞神券、升玄券、自然券、上清七券等例是也；契即正一黄契、三五契、三十六部尊经契、上请四契等例是也”<sup>③</sup>。既是与神所订的契约，又是通行各道法门的通行证。所谓“盟”，是在神灵面前互相订立的盟约，以示不违。张万福解释说：“盟，明也。彼此未信，对神以相明也。神者无形，官冥不测，莫睹其端，若违盟约，必致殃考，是其验耳。”<sup>④</sup>所谓“誓”，即向神立誓言，目的是使入道之士“自制其情欲，不使放逸，期于会道耳”<sup>⑤</sup>。通过对神发誓，进行自我约束，自制情欲，以期合道。张万福在《醮三洞真文五法正一盟威箓立威仪》中则主要叙述醮仪程序：“设坛座位第一，洁坛解秽第二，入户祝第三，发炉第四，出灵官第五，请官启事第六，送神真第七，敕小吏神第八，内官第九，复炉第十，送神颂第十一，出户祝第十二，醮后诸忌第十三。”<sup>⑥</sup>张万福要求道士必须学会这些仪式与礼节。《三洞法服科戒文》主要对道教服饰

① 《道藏》，第32册，第185页。

② 《道藏》，第32册，第184~185页。

③ 《道教》，第32册，第195页。

④ 《道藏》，第32册，第196页。

⑤ 《道藏》，第32册，第196页。

⑥ 《道藏》，第28册，第492页。



制度从教理上作了解释：“冠以法天，有三光之象；裙以法地，有五岳之形；帔法阴阳，有生成之德，总谓法服。……法天尊圣真仙服，住持经戒，教化人间，必使师资相习，真道流通。易此俗衣，著彼仙服，道能服物，德可法人，以是因缘，名法服也。”<sup>①</sup> 法服的各种样式、色彩均代表不同的宗教含义，是道教门类、品级等次的象征。此外还规定了46条法服科戒，譬如：“不冠法服，不得登坛”，“不冠法服，不得礼拜师尊长德及受弟子礼拜”，“寝息休暇当脱法服”，“法服不得用锦绣绮作”，“法服不得以脚踏洗及捶拍”<sup>②</sup>，等等。张万福将比较完备的道教经戒、醮仪、服饰制度推荐给众道士作为教育的首要内容，有利于道教的发展和繁荣。

## 二 道教符

张万福认为，道士要永保神气，祛邪除妖，必须注重符箓的使用与学习。他说：“佩符箓，制断妖精，保中神气。”<sup>③</sup> 所谓符，原本是古代帝王下达命令的凭证，具有无上的权威。《说文解字》解释说：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。”后来被道教沿用，说天神也有符，符的形式有的为图，有的为篆体字，意思是天神赐予的神符。东汉时的太平道与五斗米道，就开始造作与使用神符。《太平经》中就有关于“佩五神符”、“佩星象符”等记载，认为将之烧后浸水中服用，可以达到“灾不能伤，魔邪不敢难”的功效。如果将符佩带在身上，就可祛邪役神。所谓箓，有记录的意思。有两种：一是戒箓，将道教戒律的核心内容用几字概括，然后书写出来。二是神箓，记录天神的名册。《云笈七签》卷四十五中的《明正一箓第三》说，箓指戒箓情性，判断恶根，发展道业。符与箓往往并用，合称符箓。张道陵就曾用符箓为人们治病避邪。南北朝时期，道教界经常使用符箓来祈祷神灵保佑。《隋书·经籍志》云：“魏太武亲受符箓，自是之后，每帝即位，必受符箓以为故事。”符箓成为道教乃至民间的一种主要方术。唐代太清观大德张万福在举行斋醮活动中就主张道士们用符箓。他认为，道士经常使用符箓，既能祛邪除魔、保己安身，又可提醒修道之士勿忘戒律、潜心学道。

① 《道藏》，第18册，第230页。

② 《道藏》，第18册，第230～231页。

③ 《道藏》，第32册，第193页。

### 三 《老子五千文》

张万福认为，道教教育的第三项内容是对重要经文的传授，主要教授《老子五千文》（即《道德经》）。老子是道家创始人，也是道教推崇的先祖，正是老子所作的这部《五千文》，才开启了神秘莫测、高深玄妙的道教发展史。因此，张万福强调，要想得知“道德生化源起”<sup>①</sup>，就必须详读《五千文》。他说：“夫《五千文》宣道德之源，大无不包，细无不入，天人之自然经也。……此经道之祖宗也，诵咏万遍，夷心注玄者皆以升仙。”他认为《五千文》是道之宗，法之源，无所不包，无所不入，长期吟读，可探明道教玄奥，亦可飞升成仙。所以，张万福要求出家道士“读《五千文》万遍”；要求“居家学道当受《五千文》，月朔半晦、本命日、八节日，日中夜半时，各一遍读之耳”<sup>②</sup>。不管出家为道，还是在家修行，都必须认真学习与研读《老子五千文》。关于读《老子五千文》的益处及其特点，张万福作了详细说明：

此经（《五千文》）博通群品，无大无小，随志所求，无有拘碍，送死养生，绝无不宜也。亦能安国宁人，制伏边夷，莫不顺道者也。此经妙矣，弗有尚焉。

夫《五千文》盖三洞之精化、一乘之奥旨，理身理国，遣有归无，言象莫詮，寻绎难极，而百王楷式、千劫不刊之文也。<sup>③</sup>

只要修道之士能坚持诵读《老子五千文》，不仅可以体悟与领略其博大精深的气势、隐含不定的魅力与“随志所求，无有拘碍”的效力，而且可以学到养生奥妙、安国方略与理身之方。

### 四 《三皇文》

《三皇文》，又称《三皇经》，是《天皇文》、《地皇文》与《人皇文》的合称。该经为西晋鲍靓所造。唐贞观年间，因此经语涉妖妄，旨谕焚毁。

① 《道藏》，第32册，第193页。

② 《道藏》，第32册，第186页。

③ 《道藏》，第32册，第186页。

后来道士收集废存经文汇成《三皇内秘文》三卷，张万福称之为《三皇内文》。他极力倡导将其作为道教教育的重要内容，他用带有宗教色彩的神秘语言来描述了《三皇文》的大致内容：

三皇自然之文，皆以金玉为用。天皇所受玄玉为简，青玉为文；地皇所受黄玉为简，白玉为文；人皇所受赤玉为简，黄玉为文。缀以金钩，联以金锁，擎以玉按，覆以珠巾，芬以五香，持以十华。玉童、玉女执拂左右，真官、仙职、司承去来辟邪。狮子、麒麟、凤凰、青龙、白虎、玄武、云雀、灵禽、圣兽，无量伎乐；六甲、六丁、三五僚属，防护宿卫，奉兹文矣。<sup>①</sup>

张万福将《三皇文》加以神化美化，言其用美玉雕刻经文，用金钩、金锁连接，用珠巾覆盖，散发芳香，可以避邪。他还说：“道士读之，化景飞空，出入自然，呼云降雨，役使鬼神，所愿立克，益寿延年，生死获庆，享福无穷矣。”<sup>②</sup>可见，学习《三皇文》不仅会益寿延年，享福无穷，心想事成，而且会增生超凡本领，呼风唤雨，飞升入仙。

## 五 《灵宝五符真文》

《灵宝五符真文》是东汉出世的灵宝派经书，主要宣讲符篆斋戒，劝度众生。它是张万福所强调的又一教育内容，他说：“《灵宝五符》，道之隐文，结飞玄之气，自然成章，字方一丈八角垂芒，生于元始之先，空洞之中。保制劫运，使天长存。梵气弥罗，万范开张。……升入无形，与道合真矣。”<sup>③</sup>《灵宝五符》是《灵宝五符真文》的简称。张万福将灵宝五符神化为隐晦深奥、自然成文、聚结仙气、字体恢宏的经文，学习与细研灵宝五符，可以“寿齐天地，炼景入真，没身不殆，功齐太虚，德冥自然……保慎敬爱福常在焉”<sup>④</sup>。只要将《灵宝五符》纳入学习内容，认真研读，便会与天地齐寿，合道成真，功德超群，幸福常在。

① 《道藏》，第32册，第190页。

② 《道藏》，第32册，第190页。

③ 《道藏》，第32册，第188页。

④ 《传授三洞经戒法箓略说》，载《道藏》，第32册，第189页。

## 六 《三洞真经》

《三洞真经》即张万福在勾画教育总内容及其次序时所提到的“洞真”，亦名《三洞经》。“三洞”即洞真、洞玄、洞神的合称。张万福将三洞融合，并自称是“三洞弟子”，并且其著作大都冠以“三洞”之名。张万福所言之《三洞经》实质是自己以“三洞”命名经书的总称。他说：“夫《三洞经》教万术千方，虽广略不同，皆制人之心也。而心有明暗，智有浅深，由形器有清浊，禀气有薄厚耳。”<sup>①</sup>《三洞经》所举经戒、符篆、醮仪、服饰等各种规矩五花八门、多种多样，概括其要旨无非是要规范与约束修道之人的心。针对不同修道之士的心智高低、禀气薄厚，应重点接受不同的斋戒科仪，宗旨是“明科信品格”，以“制人之心”<sup>②</sup>。

## 第三节 教学原则与方法

总览张万福之著述，其主旨在于规范唐代道教戒律，宣讲醮仪、斋戒之礼，但在教人接受经戒之时，显现出了他的道教教学思想，经提升与辑录，就其教学原则与方法概述如下。

### 一 “爱养群品，师范众真”

教学活动是由老师与学生这两个能动的因素构成的。道教教育虽然不像现代班级授课模式那样正轨，但也是由“真人”、“道长”与学道之徒共同组成的教学方式。在教学过程中，往往会遇到道士的智能程度与领悟能力各有不同，有的可能顿悟能力强，而有的“愚者不知大道之化，元始之尊，不信神仙不死，回颜驻年亦犹朝菌，不知晦朔、蟪蛄；不知春秋，吁可痛矣。”<sup>③</sup>张万福主张即使面对这种不知道化、不信神仙、不识蟪蛄、不知春秋的愚痴之士，也不可冷眼视之，而应采取“爱养群品，师范众真”<sup>④</sup>的态度和方法，都要广施爱心，精心教养，同时要以身垂范，躬身践履，从而达到感化、带动众道士逐步向“真人”境界迈进，最终使学道之士成真成仙。

① 《道藏》，第32册，第193页。

② 《道藏》，第32册，第193页。

③ 《道藏》，第32册，第192页。

④ 《传授三洞经戒法箓略说》卷下。

## 二 “尊师受道”，“学道有师”

在教学活动中，不仅强调教师要“爱养群品，师范众真”，而且必须要求学生“尊师重道”<sup>①</sup>。因为道教经典浩繁，经义深奥，光凭学道者自修是无济于事的，因此张万福强调必须“学道有师”<sup>②</sup>。纵观道教史，许多“真人”、“神仙”无不受教于师，张万福列举说：

太上受之于九天真王，元君受之于三天玉童，黄轩受之于太上元君，西王母受之于元始天王，四极受之于东海小童，紫阳真人受之于太上大夫，宁封受之于清天上皇君，唐尧受之于后圣帝君。<sup>③</sup>

在修道学道的征途中，必须拜师求师，不断接受尊师教诲，力求“尊师受道”<sup>④</sup>。“受道”与“尊师”是同一过程中的双向活动，而且“尊师”是“受道”的前提。“尊师”应当做到像羊一样，他说：“羊能跪乳，谓之礼兽，欲使行人孝于师父，慈于一切也。”<sup>⑤</sup>学道之士要得道，就必须像“礼兽”——羊那样，跪拜在老师面前，先尊师后受道。

## 三 “授之以法，使从科戒”

张万福认为，在教学中教师要选择那些重要的有代表性的内容去教，才会产生良好教学效果。在道教教育中，圣人、真人也要挑选有代表性的典型的教义经籍去教授弟子。他说：“盖圣人大慈之教，勤于合道，既授之以法，又使从科戒，必令不犯，克得道也。”<sup>⑥</sup>圣人在授徒传道活动中，不是无目的、无选择地什么内容都教，而是本着“合道”的宗旨，认真考察、甄别所欲传授的经文内容是否合道。经慎重推敲，张万福主张要既“授之以法”，即向道士传授道教经法知识，又要让学生学习与接受经戒科仪，使之言行规范，不违背得道合道的目标。

① 《道藏》，第32册，第193页

② 《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》，载《道藏》，第32册，第182页。

③ 《传授三洞经戒法箓略说》，载《道藏》，第32册，第191页。

④ 《道藏》，第32册，第196页。

⑤ 《道藏》，第32册，第195页。

⑥ 《道藏》，第32册，第196页。

#### 四 “同师共法”，“遵循六甲”

教学活动是有规律可循的，即教学有法。在教学过程中，学生与老师都应遵循教学规律，切勿无原则地凭经验教学，那样将事倍功半。张万福就主张在道教教育过程中；学道之徒要“同师共法”<sup>①</sup>。张万福将法则、规律称为“六甲”，他说：“天不用六甲，三景失伦；地不用六甲，五岳崩摧；天子不用六甲，百官乖绪；学道不用六甲，违其妙理。六甲者，一切之纲纪也。”<sup>②</sup> 张万福从天地运行遵循“六甲”，天子治国遵循“六甲”，推衍出学道也应遵循“六甲”。如果教学不循“六甲”，就违背规律，徒劳无功。

#### 五 “万自一宗”，“一以统万”

道教教育大都是在举行宗教仪式上，通过道长、真人或住持来领诵经文、宣讲经义、公布经戒来实施教化的。在道教教化中，既要求道长要“爱养群品”、爱护弟子，又必须在宣教仪式上确立道长的独尊地位，张万福称之为“万自一宗”<sup>③</sup>，即众多学道之士、信道之徒，必须尊奉与推崇道长这一宗主权威。通过道长的法力、威望、涵养、资历等，去很好地组织、统摄道教教育的一切事务，统领与管理一切信道之士，使道教教育与宗教活动得以正常进行，这就是“一以统万”<sup>④</sup>。正像张万福所说的那样：“太上慈悲，出法施化，制伏强梁，建神立号，布气征灵，消灭邪魔……正己除邪，一以统万；邪由正理，万自一宗。”<sup>⑤</sup> 他以太上老君为例来说明在道教教化中“万自一宗”、“一以统万”的威力与效果。

#### 六 “师资相习，真道流通”

张万福所倡导的教学内容不仅有经文教义，而且有经戒科仪。他认为传授经戒科仪，也有利于经文教义的融会贯通。在接受经文经戒教育时，张万福主张运用“师资相习，真道流通”<sup>⑥</sup>的教学法。这里的“师”是指从师

① 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》，载《道藏》，第28册，第498页。

② 《传授三洞经戒法箓略说》，载《道藏》，第32册，第188页。

③ 《道藏》，第32册，第185页。

④ 《道藏》，第32册，第185页。

⑤ 《道藏》，第32册，第185页。

⑥ 《三洞法服科戒文》，载《道藏》，第18册，第230页。

受教，悉心聆听老师关于经文经戒的宣讲；“资”即凭借、参照之意，注意平时留心观察、模仿、借鉴周围得道之人的言行举止与服饰规范；“习”就是练习、实践。即将从老师那里听到的与参照别人学到的，具体落实到行动中去，反复练习、实践，直至将真经真道融会贯通、心领神会。张万福云：“又法天尊，圣真仙服，住持经戒，教化人间，必使师资相习，真道流通，易此俗衣，着彼仙服。道能服物，德可法人。”<sup>①</sup>他以初学道士学习法服科戒为例，初学之士不识仙服，不懂经戒，但依照“师资相习”的教学原则，终于做到了“真道流通”，真正理解了仙服的宗教意义，并主动易俗衣、着仙服。

## 七 现场观摩，亲身体验

张万福认为，道教教育除了要进行经法宣讲、经戒约束外，还需要道长带领众徒或观摩施善现场，或动手操作，以期在亲身实践中领悟道教真谛。他说：“所有施道及师立观度人写经造像，放赎生命，拯济饥寒，免贱为良，弛囚宥罪，广行慈救，大设悲田，发无上心。大弘胜业，为家为国济物。”<sup>②</sup>通过带领学道之徒亲手书写经文、雕塑神像、放赎生命、拯饥救寒、多行慈善，使初入道门者观摩与体悟为道的实质与关键所在，学会从道行善，弘扬教业，为家为国，济世度人。

## 八 因材施教，传戒授法

张万福主张在道教戒律教育中，应当针对学道之徒的资质与天赋差异施以不同的教育，即传戒授法，力求因材施教。他在《传授三洞经戒法箴略说》中专门对“盟”与“誓”作了解释说明，对于“盟誓”应当传授给哪部分人，不必传授哪部分人，张万福采取灵活的措施和有针对性的方法。他说：“夫上士闻道，勤能行之，不须盟誓以自契也；中士已下，引之则进，排之则退，故须盟誓制止其心，令不改也。”<sup>③</sup>“上士”天资聪慧，品格高尚，勤勉力行，自觉自律，所以无须对其进行盟誓教育；“下士”以下的道徒则资质稍钝，行动迟缓，做事不很自觉，如果正确引导之则进步，而排斥

① 《道藏》，第18册，第230页。

② 《道藏》，第32册，第196页。

③ 《道藏》，第32册，第196页。

之则退步，对于这部分人就必须施以盟誓等经戒教育，以阻止其贪心，使之步入正轨的修道之途。

### 九 “随顺法教，不违品次”

循序渐进，是我国古代教育一贯注重的一条教学原则。不管是儒家教育，还是道家教育都重视该原则。张万福将之概括为“随顺法教，不违品次”<sup>①</sup>。这里包含三层意思：一是教学要按难易、轻重顺序依次进行传授，不可躐等。为此张万福在《传授三洞经戒法策略说》中专门依次排列了教学内容由浅入深的次序（见教育内容）。二是在教学活动与宗教仪式中，学道之士要井然有序，“知其次序”。他说：“雁，阳鸟也。秋南而春北，顺阴阳以往来，又有行伍，知其次序，欲使行人随顺法教……不违品次也。”<sup>②</sup>要求人们向大雁学习，雁的生活很有规律，“秋南春北”，飞行自成行伍，从不越次，学道之徒也应学习雁的这种“知其次序”、“不违品次”的精神。三是在醮仪教育中也要严格按一定次序进行，而且醮仪本身就有内在的程序。张万福在《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》中就详细叙述了醮仪的先后次序以及宣教醮仪的程序。

## 第四节 学道之法

要把握道的真谛，领悟经法戒律，光靠教学传授是不够的，还须在道长宣讲之后自己去自修、自悟、自炼、自养。欲学道走捷径、不走弯路，就该讲求学道之法，张万福著述的学道之法主要有十一条。

### 一 至诚尽诚

张万福主张学道首先要抱着至诚尽诚的态度，只有具备虔诚信奉的心态，才能踏实就学，潜心修炼。况且真诚能感动上帝，张万福说：“诚至感神，神明降接。”<sup>③</sup>只要至诚修道，就会感化神灵，使真神降凡，传授真道。所以，张万福在《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》中说：

① 《道教》，第32册，第195页。

② 《道藏》，第32册，第195页。

③ 《道藏》，第32册，第193页。



“尽诚而福不应者，未之有也；诚不极而望臻者，亦未闻矣。修佩之者，宜竭诚焉。”<sup>①</sup>意思是修道之士只有至诚竭诚，才能因道得福，日臻完美；相反，则难入道门，难修正果。因此，张万福极力主张学道要至诚。特别是道法修养方面，更要至诚，他说：“若能至诚，则感之于天，是以善恶发于心，吉凶应乎天矣。”<sup>②</sup>学道至诚，表现出了诚心，才能感化上天，降临福祉。

## 二 “道由心得”

张万福特别强调“心”在学道中的重要作用，提出“道由心得”的学道法与“修道即修心”的命题。他说：“身有百神，心为之主。”<sup>③</sup>心是百神之主，学道的关键在于用心得道，故张万福说：“道以心得，心以道明，心明则道降，道降则心通。”<sup>④</sup>“道”是高深莫测、意蕴含蓄的东西，必须充分发挥心智与大脑的潜在能力，最大限度地开动脑筋，方可获取“道”的实质与要领。由此张万福得出结论：“所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。”<sup>⑤</sup>可见，在张万福看来，修道的核心是修心、用心。因为“从道受分谓之命，自一禀形谓之性。所以任物谓之心，心有所忆谓之意，意之所谓之志，事无不知谓之智，智周万物谓之慧，所以通生谓之道”<sup>⑥</sup>。有心即有意，有意就有志，有志便有智，智周就生慧，意志与智慧俱在，便可通生得道。因此，他说：“道由心得，心以道通。”<sup>⑦</sup>

## 三 精至心信

学道不可贪多，而应心意专精，诚信不二，张万福将其概括为“精至心信”。他在《传授三洞经戒法箴略说》中说：

夫神道无形，天理辽旷，幽昧不测，言议莫知。若能精至，便即道感，所以令其脆信用质于心也。心信则轻财，财轻乃贵道。<sup>⑧</sup>

① 《道藏》，第28册，第492页。

② 《道藏》，第32册，第194页。

③ 《道藏》，第32册，第192页。

④ 《道藏》，第32册，第192页。

⑤ 《道藏》，第32册，第192页。

⑥ 《道藏》，第32册，第192页。

⑦ 《道藏》，第32册，第193页。

⑧ 《道藏》，第32册，第196页。

“道”无形无影，博大浩繁，幽昧难测，意蕴难知，这就需要学道之人必须心专意精，不思钱财，清心寡欲，精心习道，以求通感。张万福在《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》中又强调说：“若不精专，则不是以通感。”<sup>①</sup>说明不仅学道文经书需要专精心信，而且学习经戒醮仪也必须精至专一。

#### 四 “思微定志”

学道要“至诚”、“精专”、“心信”，均需要创设良好的心境，力排各种干扰，使心境永保清静，使大脑恢复到初生婴儿状态，这样才有利于修道悟真、修神养性。为此，张万福极力倡导“思微定志”的修道学习法。他在《传授三洞经戒法箓略说》中对“思微定志”作了详细解释：

思微定志者，令人安神，念道保其身也。思微者，念昔受生之初，神本清静也。定志者，除诸妄想绝思惟也。<sup>②</sup>

“思微”就是让学道者将思维状态恢复到初生婴儿的“神本清静”状态，仿佛一张静放的白纸；“定志”就是除去各种干扰学道的情欲妄想，唯一确立修道之志向。“思微定志”学道法，不仅有利于人安神清静去学道，而且有助于平心静气去养生。

#### 五 “不憚苦辛”

张万福认为，修道是一个长期的艰辛过程，不仅需要静坐读经听讲，而且要注重日常艰苦修炼，从饮食起居、洒扫应对、烧香敬神、栽花种树等日常小事中体现出修道者的道行。张万福在《传授三洞经戒法箓略说》中具体规劝学道之士在修道过程中要“不憚苦辛……给侍香火，修营观宇，植种果林，垦辟田园，栽蒔花药，舍身落发，克己自劳，毫分之间无所吝惜，昼夜不懈……如此勤劳，至乎得道也。”<sup>③</sup>只有这样不辞辛苦，昼夜不懈，持之以恒，在实践中依道行事，履行道规，方能修成真果，长生久视，得道成仙。

<sup>①</sup> 《道藏》，第28册，第492页。

<sup>②</sup> 《道藏》，第32册，第192页。

<sup>③</sup> 《道藏》，第32册，第196页。

## 六 “默念洞思”

对于初学浩繁深奥的道教教义，必须聆听道长、尊师的教诲与宣讲；对于后学简易的道经或特别重要的道经，譬如《老子五千文》等，则无须次去听老师讲授，只须自己经常“默念洞思”<sup>①</sup>即可。张万福还采取神秘的宗教语言举例阐明了此学道之法，他说：

元始天尊以开皇元年七月一日午时，于西那玉国郁察山浮罗之岳长桑林中，授太上道君智慧上品大戒、法文。天尊告太上道君曰：今尝普宣通法音，开悟群生，为诸男女解灾却患，请福度命，拔诸苦根。使生者见道，身脱八难，死者欢乐，饮食天堂，早生人中转轮。圣王修斋求道，皆当一心，请奉十戒谛受，勿忘专精。默念洞思，自然勿得杂想，扰乱形神。<sup>②</sup>

大意是讲道教最高尊神元始天尊先向第二尊神太上道君（即灵宝天尊）先传授浩繁的法文与大戒，然后教化太上道君要救苦救难，超度众生。接着，要求凡间“圣王”在修道学道时，特别是学习经戒时，必须靠心意专一、默念洞思的方法，深入领悟道经戒律的内涵，排除私心杂念，专精修道悟道。

## 七 诵习经戒

张万福在强调“默念洞思”学习法的同时，又提出“诵习经戒”法。此二者是各有针对性的，学习重要的、常用的、简捷的经文时，要采用“默念洞思”法；而学习上品法戒时，则必须运用“诵习经戒”法，即出声诵读经戒，像学生背书、朗诵一样，大声地认真去读，以期记牢记熟。因此，张万福反复强调学道之士要“诵习经戒”，他说：“法应习诵，上品大圣皆秘而不书。”<sup>③</sup>“上品大圣”法戒是秘密的，从来不书写刻印，只靠口诵相传。所以他说：“先须诵习，不容懈惰。”<sup>④</sup>一旦道长向教徒传诵，徒弟必须专心诵记，不容一时一刻懈怠，以免误记、错记。

① 《道藏》，第32册，第185页。

② 《道藏》，第32册，第185页。

③ 《道藏》，第32册，第185页。

④ 《道藏》，第32册，第185页。

## 八 虚心静心

张万福的《传授三洞经戒法箴略说》卷下有这样一段论述：

老君曰：所以言虚心者，遣其实也。无心者，除其有也。定心者，令不动也。安心者，使不危也。静心者，令不乱也。正心者，使不邪也。清心者，令不浊也。净心者，使不移也。此皆已有令使除也。<sup>①</sup>

“虚心”就是将已有的知识与思想统统赶出大脑，使头脑保持虚无，这样就有利于接纳新的知识，体悟道的真谛。“静心”即指心境平静，心平气和，不授扰乱，不受影响，为修道学道、修心养性创造良好的心理环境。“虚静”本来是道家道教所倡导的学道态度，被儒学教育大师荀子与朱熹所吸收，他们所主张的“虚壹而静”<sup>②</sup>、“虚心静虑”<sup>③</sup>学习法，正是道家道教虚静学习法的借鉴与发挥。

## 九 “守一抱元”

张万福在继承先人学道之法的基础上，提出了“守一抱元”<sup>④</sup>学习法。“守一”是道家道教一贯主张的修炼法，早期道教经典《老子想尔注》将“一”释为“道”，“守一”即“守道”。张万福所言之“守一抱元”的“一”既有道经所言之“道”的意思，又有经戒所含之约束规范与准则，因为张万福毕竟是从事经戒科仪编撰工作的。他所谈的“守一抱元”，就是要求道教徒终生将精力集中于道经与经戒之上，永不偏离，而且使思维与心境永葆元初状态，不受任何干扰，全力修道，矢志不移。

## 十 “勤于存思”

“存思”是道教的一种修道之法，从汉代至唐代广为流传，对后来的内丹术有直接影响。“存”即保存、保留之义。“存思”就是要求修炼者思想

① 《道藏》，第32册，第193页。

② 《荀子·解蔽》。

③ 朱熹：《读书之要》。

④ 《道藏》，第32册，第194页。

高度入静，割断人的各种感官与外部世界的接触与联系，忘掉自己的存在，将意念长时间存放于某处。张万福就极力主张学道者要“勤于存思”<sup>①</sup>。存思的范围较宽泛，可以存思身内精气神及某部位，可以存思道教神仙，可以存思道教经典，也可以存思自然界的特殊景观，亦可以存思教规经戒、服饰科仪等。张万福所讲的“勤于存思”侧重于经文与经戒。

### 十一 “心灵朗悟”

张万福认为，各种学道之法了解之后，皆须一一领悟，一一尝试，真正找到适合自己修道的途径。为此，他教育人们要采取“心灵朗悟”<sup>②</sup>的学道手段，作长久的内心顿悟、体察，达到“智慧圆通”、“行道得道”<sup>③</sup>的修炼效果。而“心灵朗悟”又离不开“神”的参与，他说：“神由道照，则心由于神明矣。由是言之神见则心朗，神隐则心昏。”<sup>④</sup>在内心顿悟、抉择养生之道时，要调动心神的能动性，力求使“神见而心朗”。而神之现与隐取决于神居之所——心，张万福在《传授三洞经戒法策略说》中打了一个比喻，把心比作油，神比作灯，他说：“假如油清则灯照，油浊则景微矣。”<sup>⑤</sup>看来“心灵朗悟”尽管需要“神”的参与，但“神”的参与程度还是取决于人体器官——“心”，这一观点有点唯物论色彩，值得我们肯定。

## 第五节 养生教育

张万福本着教化度人，使人长生久视、羽化登仙的终极目标，去制定戒律，规范行踪，力图从客观戒尺约束的角度去教育众生，笃信真道，潜心修炼，强身健体，共兴道业。张万福的养生教育思想可总括为：“湛然清静”的条件，“永保无为”的原则，“珍惜精液”、“共养和气”、“气保神养”的目的，“内观于心”、“心灵朗悟”的内炼手段。

### 一 “湛然清静”

张万福认为，养生必须要有良好的心理环境，而要保持良好的心境，就

① 《道藏》，第32册，第191页。

② 《道藏》，第28册，第498页。

③ 《道藏》，第28册，第498页。

④ 《道藏》，第32册，第193页。

⑤ 《道藏》，第32册，第193页。

必须做到内心“湛然清静”<sup>①</sup>。为何要保持清静？张万福从先天生理条件谈到心境清静的必要性，他说：

心者，禁也。一身之主，禁制形神使不邪也。心则神也，变化莫测，无定形也。魂在肝，魄在肺，精在肾，志在脾，神在心，所以字殊随处名也。神明依泊从所名也。其神也，非青非白，非赤非黄，非大非小，非短非长，非曲非直，非柔非刚，非厚非薄，非圆非方，变化莫测，混合阴阳，大包天地，细入毫芒，制之则正，放之则狂。清静则生，浊躁则亡。<sup>②</sup>

张万福认为，“心”是一身之主，总领与支配全身各脏腑器官；又是藏神之所，心神无色无形，其特性难以捉摸，大可包天地，小可入毫芒。如果能保持心境“湛然清静”，则心神便安然而生，神在则精气在，精气在则长生久寿；相反，如果心情“浊躁”不安，则心神便会消失，神亡则伤体，不利于养生。因此，张万福反复教育人们要养生保健，必须“湛然清静”。

## 二 “永保无为”

“无为”是道家道教的永恒主题与精神实质，是道家道教文化博大宽容的实质性体现。“无为”是顺其自然、返朴归真的手段。“无为”不仅渗透于政治、伦理、环保、科技各个领域，而且深入养生教育这块天地。张万福将“永保无为”作为养生教育的目标与手段，强调说：“永保无为，其身则昌。世以无形莫之能名，祸福、吉凶、善恶由之矣。”<sup>③</sup> 张万福教育世人，只有“永保无为”，即不要做一些违背生理规律的事，不要吃一些不利于健康的食物，勿作损伤身体的行为，就能保持身体康健、功能旺盛。能否“无为”，能否保持身体强健，是人生祸福吉凶、是否幸福快乐的关键。

## 三 “珍惜精液”

张万福基本上属于内丹派，认为人之“三宝”是精、气、神；精是人

① 《道藏》，第32册，第192页。

② 《道藏》，第32册，第192页。

③ 《道藏》，第32册，第192页。

体的基础，是身体强壮、精力充沛的保证。精分先天之精与后天之精，先天之精称“元精”，后天之精叫“精液”。张万福注重保持元精，更强调“珍惜精液”<sup>①</sup>。他认为，只要能保住精液，就不会损伤元气，健康永驻；相反，如果纵情肆欲，滥泄精液，就会伤神损气，“生命凋枉”<sup>②</sup>，乃至丧失生命，“泄则身死”<sup>③</sup>。正是出于养生惜精的目的，张万福便制定与整理出一系列约束人损害健康、干扰修道的戒律科仪。

#### 四 “共养和气”

“气”是内丹派所说的“三宝”之一，是人体运行的动力和活力。张万福教育人们，欲保持朝气蓬勃，生龙活虎，就必须做到“共养和气”<sup>④</sup>。所谓“共养”就是人体各部位、各器官共同维持和保养元气，使其不散；“和气”就是在人体内通过吐纳服气、呼吸行气，使元气调和。《抱朴子·至理篇》说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”张万福正是基于这一医学理论的认识，倡导人们养生必须“共养和气”、“保神养气”，达到“调理百阙，气血流转，常存生气”<sup>⑤</sup>的养生效果。

#### 五 “养神育气”

“神”是主宰人体之“三宝”之一。张万福说：“人所以生者，神在形也；所以死者，气离身也。”<sup>⑥</sup>人之所以能健康地活着，就是因为人体内有“神”；人之所以死亡，就是由于元气离身而去。可见，“神”的确是人生命的关键所在。《黄帝内经》说：“神由精气而生，然所以统驭精气而为运用之主者，则又吾心神。”“神”有多种，但核心的是心神，张万福说：“神散五灵在人形中，谓之五脏，外通七窍，以照七元，含阴吐阳，养神育气，为我身之宝。”<sup>⑦</sup>心神分布于人体五脏之中，外通七窍，又外现为眼神、耳神、

① 《道藏》，第32册，第189页。

② 《道藏》，第32册，第189页。

③ 《道藏》，第32册，第189页。

④ 《道藏》，第32册，第189页。

⑤ 《道藏》，第32册，第193页。

⑥ 《道藏》，第32册，第192页。

⑦ 《道藏》，第32册，第193页。

鼻神、舌神等。只要修炼者能保养心神，即可养育众神，化气生精。因此，张万福认为“养神育气，为我身之宝”。

## 六 “内观于心”

张万福教诫人们，养生要坚持“内观于心”<sup>①</sup>的修炼方法。只要长期坚持“内观于心”，就会长生久寿，甚至飞升成仙。他在《传授三洞经戒法略说》中说：若能“内观于心”，“则长生不死，羽化神仙。人不能保者，以其不内观于心故也。内观不遗生，道常存。”<sup>②</sup>内观时，要做到以目内视，返观内照，心平躁释，凝神安息，舌拄上腭，仰视丹田，思想集中，元气充沛，“制断六情，抑止贪欲，虚心静虑……内观于心”<sup>③</sup>。

唐玄宗时期是唐代推崇道教的鼎盛时期，大修道观，开设道举。张万福作为此期京都太清观大德，奉旨编撰道教典籍与经戒，实属受宠万分。从其编撰的浩繁的经籍亦可看出他的确没有辜负官方的信任，竭尽全力编撰经戒醮仪。同时，为了普宣经文经戒，张万福纵论教育作用，详述教育内容，列举教学方法、学道之法并施以养生教育，特别是教学内容之详，教学方法与学道方法之丰，在中国道教教育史上占有一席之地。当然，张万福的教育思想是为其宗教神学服务的，神仙术语处处可见，所以我们在研究与学习时，必须明辨良莠，批判吸收，以资借鉴。

① 《道藏》，第32册，第192页。

② 《道藏》，第32册，第192页。

③ 《道藏》，第18册，第229页。



# 第十三章

## 《太上老君说报父母恩重经》的 德育思想

《太上老君说报父母恩重经》<sup>①</sup>（以下简称《恩重经》）是一篇劝诫世人为善的道经，收录于《道藏》洞经部本文类，年代不详。有人认为该经撰于唐玄宗开元初年（公元713年）之后，为8世纪前半叶的“黄冠之作”。《续修四库提要》认为，该经是模仿佛教中的《佛说父母恩难报经》所作。全文共465字。文称其经为太上老君为上智真仙所说的经义，首述父母寄胎养育之苦，恩重难报，次劝世人修斋诵经，建立道场，为父母消灾除魅，或使父母长生快乐，或使父母不入地狱，亡魂升天。经尾有颂一则。该经主旨是劝说众尘遵行孝道。在道家看来，“道”作为一种世界上万事万物的终极形态和支配法则，其突出特征之一是和谐，所以才有“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>②</sup>，“可以为天下母”<sup>③</sup>，“冲气以为和”<sup>④</sup>的说法。道“有情有信”<sup>⑤</sup>，“覆载万物”<sup>⑥</sup>，所以，世间种种美好的东西，如和平、友爱、孝、义、善等都是它的表现，故一切如道之本然、顺道之规律，合道之协畅的事物都成为应该肯定和鼓励的，而一切逆天悖道的行为都应被打入恶行之类。在道家看来，人不仅仅是思想和肉体的结合，而且代表着整个宇

---

① 《太上老君说报父母恩重经》，载《道藏》，第十一册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992，第470～472页（以下只注册数和页码）。

② 《老子》第四十二章。

③ 《老子》第四十二章。

④ 《老子》第四十二章。

⑤ 《庄子》。

⑥ 《道藏》，第十一册，第471页。

宙，是宇宙的微缩和同类存在。父母代表天地和阴阳两极，子女乃“以天地覆荫，寄托母胎，气识相凝”<sup>①</sup>而成。故孝就不只是属于儒家的伦理范畴，而是关系着对天道顺逆这一道家终极关怀的表现，这样一种理念使《恩重经》成为一部优秀的道家德育思想的教科书。

## 第一节 德育目的和培养目标

《恩重经》的根本教育目的在于劝导人们制命修身，涤荡恶欲，恢复自然本性，利于进一步的修炼，能够顺应道的特点，以维护和推进整个世界的终极和谐。在实际操作过程中表现为教人为孝，让人们明白父母恩重，子女应当结草衔环以报。如文中要求：“愈感孝诚，刻骨不忘，尊敬殷重，各还本国，稽首奉行”<sup>②</sup>，“忽生孝心，供养父母”<sup>③</sup>，“皆生孝顺，恭敬不绝”<sup>④</sup>。这在篇首海空智藏向太上老君提出的受教要求中也可以明显地看到。他说：

臣等禀受发肤，皆因父母。父母恩重，无由报效。惟愿大慈感伤一切。如蒙启训，生死荷恩。<sup>⑤</sup>

整篇文章便是太上老君应海空智藏这一要求所作的论说，所以可将它视作本文的直接教育目的。

在这篇文章中，总的教育目的虽是教人为孝，但在论述中十分重视教育的方法，把总的目的分散为若干个小目标，逐层推进。它们分别为：基本目的是让人们了解父母生养之苦，育护不易；主要目的是制止生活中的不孝行为和思想；直接目的是培养和激发人们的孝心，使普天之下，皆存仁孝，“后世远代子孙，皆生孝顺”<sup>⑥</sup>。即教会人们如何为孝。此外，由于本文总体上采用问答形式，便有了一个表面目的，即太上老君应海空智藏之请对他进

① 《道藏》，第十一册，第473页。

② 《道藏》，第十一册，第473页。

③ 《道藏》，第十一册，第472页。

④ 《道藏》，第十一册，第472页。

⑤ 《道藏》，第十一册，第470页。

⑥ 《道藏》，第十一册，第472页。

行的启训和教导。

《恩重经》的培养目标是孝子。教育对象是世间的一切“闻此经者”以及“后世远代子孙”，也就是世间的一切众生。它又将教育对象区分为学道修行之人和凡俗之人两类。第一类是学道修行之人，以海空智藏为代表的“随从五万人”等，要他们在报父母深恩、孝顺父母的过程中进一步制命修身，获得正果。这种人不仅是道家的神仙，还具有儒家所崇尚的孝悌品行，这是儒道互补的典型表现。因此，对于这一类教育对象而言，则要求他们在尽孝的过程中最终获得道家的理想人格。此外，他们还被要求承担起宣教讲科的任务，成为孝道的传播者。“不如相劝。讲诵报恩于其中。上感诸天一切大圣，中感幽冥一切灵识，下流后世远代子孙，皆生孝顺，恭敬不绝”<sup>①</sup>。另一类是凡俗之人，他们并未皈依道教。对于他们的培养目标则是要求他们认识到父母的养育之恩，长大不要忘本，应该勤孝恭顺，做到“供养父母”，“孝慈不断”，以此来实现道家和谐的理想社会。

## 第二节 德育内容

### 一 万般劳瘁有时休，育子辛勤无尽头<sup>②</sup>

道家思想认为“域中有四大”，“道大、天大、地大、人亦大”<sup>③</sup>。但作为万物之灵长、宇宙之精微的人这样一种特殊的存在，其诞生必定有一个艰难困苦的过程。这正是人的神圣之处和有进一步修炼飞升希望的根源。“乾为人父，坤为大母，含宏覆载……稟理为人”<sup>④</sup>。可见，在道家思想看来，一个新生命的出现无异于天机的再泄；宇宙的又生，故而更多了几分磨难。子女的生日成为母亲的苦难日，从“紫胎胞重”之时便“惻然恻沮，心神忧丧。产育之日，内触外触，苦痛交切，失声号叫，受大苦恼”<sup>⑤</sup>。“匍匐战惧，骇愕惊嗟”<sup>⑥</sup>。其痛苦之剧烈，让人不难体会。但没有哪一个母亲因为惧怕痛苦而不生育。正是母爱这种忘我的伟大精神把我们带到了这个世界，

① 《道藏》，第十一册，第472页。

② 唐大潮等：《劝善书今译》，中国社会科学出版社，1996，第94页。

③ 《老子》第四十二章。

④ 唐大潮等：《劝善书今译》，第93页。

⑤ 《道藏》，第十一册，第471页。

⑥ 《道藏》，第十一册，第471页。

但这才是子女带给父母苦难的开始。子女幼时生活完全不能自理，“饥时须饭，非母不哺。渴时须饮，非母不乳。千日提携……喂苦吐甘”<sup>①</sup>，而且父母经常担心子女会生病，“常畏邪魔之所侵”，外出劳作时还要担心子女无人照顾会哭泣和饥饿。可见，父母把全部的情感和精力都倾注在对子女的养育之中。如有食时父母舍不得吃，宁可自己挨饿，也要让孩子吃饱，“值他酒座，或得饼肉，不敢自食，怀挟将归，向予其子”<sup>②</sup>。可是，子女“及年长大”，非但不懂父母的难处，为他们分忧，反而“耽玩逸乐”，更加重了父母的负担，“欲得好衣，经求道远，倾心南北”。及再长大，“年至婚嫁”，则“横簪向头，为索妻妇”。这真是：

万般劳瘁有时休，育子辛勤无尽头。  
 字怀耐苦终无厌，训诲徐徐不惮求。  
 一叶灵根非易植，穷年爱护几曾优。  
 子俱亲自身栽养，亲老心犹为子寿。<sup>③</sup>

《恩重经》认为，父母对子女的辛勤哺育是天地间最为伟大的行为之一，必须让子女认识到它的价值和意义。这样，它为道家的崇孝思想提供了理论的依据，也使子女行孝有了真切的感情。因此，《恩重经》中的孝是超拔的，父母对子女的关爱也是超凡脱俗的，它体现了道家的宇宙生成理论和理想人格精神。

## 二 不孝忤逆是罪孽，世人理当痛谴责

《恩重经》中有这样一段话：“父母年老，气力渐衰，终朝至暮，不来省问。独守空房，犹如外客。少衣少食，饥冻切身。手脚胼胝，耳聋眼瞶。单床飘薄，度日如年。身既羸羸，多饶虬虱。蚊虻嚼体，通夕不寐。长吟叹息，何罪之有？生此不孝之子，拄杖巡唤，低头下气。欲伸所欠，未尽前言。其儿兴声，瞋目骂詈。回头退却，扶壁而归。”<sup>④</sup>描写的是父母年老之后，终日孤苦无依，缺衣少食，体弱多病，无人管问，偶尔到儿女家中求

① 《道藏》，第十一册，第471页。

② 《道藏》，第十一册，第471页。

③ 唐大潮等：《劝善书今译》，第94页。

④ 《道藏》，第十一册，第471页。

助，反遭毒骂，最后落魄街头的悲惨景象。

对此，为父母者极为悲愤，他们不得不对不孝子女进行指责：“如何长大，忽成冤对。今虽有汝，不如本无。付之于天，幽冥当鉴。愿我早过，与你相离！”<sup>①</sup>这些话并不是感情的一时冲突，实是源于人间至情至性遭受摧残时的抗议。

《恩重经》认为，子女对父母孝敬与否不仅仅是伦理范畴的修身立命问题，更是关乎“上感诸天一切大圣，中感幽冥一切灵识，下流后世远代子孙”<sup>②</sup>的大事，贯穿着天地人三界的良性循环机制。因而，不孝就不仅仅是个人的行为，而是受着世间邪僻之气支配的一种恶劣行为，是邪恶力量在世间的一种外化和表现，所以，也就格外地泯灭人性和惨无人道。

道教原本提倡摒弃一切凡俗伦理的思想理念，自唐代儒道融合的潮流开始出现之后，克尽人伦已成为道家修习身心的重要内容，对孝的悖逆就成为深重的罪孽，应当受到世人的谴责。

### 三 善恶必报

《恩重经》借太上老君这位道教诸仙中位置至高至尊的神说出两段偈言：

前缘至孝慈，供养礼无违。警信于三宝，无期福会归……期乐本无极，由来福庆随。

善善自会善，恶恶归恶根，生前不慈孝，死后报何恩，苦哉萦痛毒，往返十八门<sup>③</sup>

对于有违人伦的大逆恶行，《恩重经》认为会导致三重报应：天报、地报、人报。天报指诸天神灵对他的行为的反应以及子女最后能否进入天堂；地报指幽冥世界对他的行为的反应和他是否会在地狱受苦；人报指人世间对他的行为的反应。这些报应各自独立又密切联系，涵盖了人的前尘后世，周遭子孙。因此，《恩重经》认为，孝与不孝不仅是人间伦理，而且是支配天

① 《道藏》，第十一册，第471页。

② 《道藏》，第十一册，第471页。

③ 《道藏》，第十一册，第471页。

地人三界的根本力量所系，故而其报应是多层次、全方位的。

对于孝者，天报为：“天人钦仰，神明守护……天空之内，善男女等，威仪庠序，华容挺出，天厨百味，珍玩无有穷者，恣形妍盛，娱乐自在。”<sup>①</sup>人报为：“一家之中，老少安乐，子孙相承，孝慈不断，招感孝顺，以为其子。”<sup>②</sup>孝者是与地狱无缘的，故而不会有地报出现。

对于不孝者，绝对不会有天报的机会。其地报为：“此方地狱之内，无数众生，足践刀山，手穿剑树。拔出其舌，铁柱刺之。酷痛号哭，身体腐烂。毛孔之内，悉皆流血。大小狼藉，流曳楚毒。”<sup>③</sup>“死后为百劳鸟，生子能飞，八食其母。百劫之后，托生人中，聚集五逆，诸不孝逮，共为父子，更相残害，死生忧苦，转轮无穷”<sup>④</sup>。人报为：“若不孝者，世之相继，一门之内，总是冤家，虽为父子，甚于仇敌，招五逆以为其儿。父子兄弟，各财异食，同园别菜，共田分谷，隐藏珍饈，吃食如偷，虽是人形，不如禽兽，天下欺轻，一生所为，诸不吉利。”由于中国的家族观念和现世生活的本位思想是长期建立和依赖于封闭而保守的农业经济基础的，所以《恩重经》中的报应思想和具体方式是极具震撼力和遏制力的。它比现实的说教更有效，更能打动人心。

#### 四 斋供诵经报亲恩

《恩重经》认为，报孝父母必须有具体的措施，要“外存孝养，内蕴弘慈”。经中为子女提供了持经和斋供两种孝行。持经指“为父母书写此经，读诵受持”<sup>⑤</sup>。这是通过自身内向式修行报答父母的方式。并且还要“请高上净德法师开讲此经，宣通妙义”<sup>⑥</sup>，以带动周围的人共同修持。

斋供指“烧香礼拜，于中元日，设大斋醮市，办名香绿山”以供献神明，祈求天神降福祉于父母，消灾去害，超度祖先，“请福祈恩，拔度先祖，名报父母养育之恩”<sup>⑦</sup>。

① 《道藏》，第十一册，第471页。

② 《道藏》，第十一册，第470页。

③ 《道藏》，第十一册，第472页。

④ 《道藏》，第十一册，第471页。

⑤ 《道藏》，第十一册，第472页。

⑥ 《道藏》，第十一册，第472页。

⑦ 《道藏》，第十一册，第470页。

### 第三节 德育原则和方法

#### 一 循循善诱，情理动人

作为劝善书，《恩重经》的根本教育原则是劝，而非强制性的训导。因此，动之以情，晓之以理，情理相诱以达到教育目的，就成了它重要的教育方法之一。它以温和自然、顺应天性和人性的原则为纲，采用实际例证，以获得育人的效果。

《恩重经》认为，不孝所导致的种种报应是：“死生忧苦，辗转无案，天下若痛，莫过于此。”<sup>①</sup>受教育者面对以上苦难，不会再掉以轻心了。《恩重经》认为，应在此基础上进一步诱导教育对象认识到出生、襁褓、孩童、童年、成婚后父母所付出的辛苦，体会到人间亲情，“为父母书写此经、诵读受持”。

《恩重经》认为，父母在子女成长中付出的真情，可以触发受教育者心中最深层的真情和自然天性，做到父慈子孝，“家中老少，一切安乐”。否则，“一生所为，诸不吉利”，以至于“死入地狱，受一切苦”。它认为，以情理相导与对恶惩罚相结合，对人会形成层层制约，这比纯粹的道德说教更有意义。

而且，《恩重经》还认为，冥冥之中人会受到“神明守护”和监控，特别是在“即现神变”之后，人们必然会丢掉一切侥幸心理，做到心行皆孝。

#### 二 对立对比

在道家道教思想中，阴阳二气、善恶二道是截然对立，互不相容的。《恩重经》十分重视此对立思想的运用。它认为，世间万物皆如“形直者其影必正；形不直者其影必斜；其声清者其响必净，声不清者其响必浊”<sup>②</sup>。因此，必须让教育对象认识到两种行为的对立和结果的强烈反差：孝者“老少安乐，天人钦仰，神明守护”。不孝者“神明不佑，天下轻欺，一生

<sup>①</sup> 《道藏》，第十一册，第470页。

<sup>②</sup> 《道藏》，第十一册，第470页。

所为，诸不吉利”。孝者在“南宫天堂内，威仪庠序，华容挺出……恣形妍盛，娱乐自在”。不孝者则“死入地狱，受一切苦”。

《恩重经》认为，通过怵目惊心的地狱和美如神仙的天堂之强烈对比，会使人们精神上受到极大的震撼，促使人们向善步入天堂，避恶免入地狱。

### 三 宏观联系

《恩重经》认为，孝与不孝不只是关系到现时现世的报应问题，它还关系到自己的前生和后世，还牵连到“后世远代子孙”的幸福，而且，“父子兄弟，一家之中老少”关系的融洽，更关涉天地人三界的和谐联系。必须让人们清楚地认识到这些联系后果的严重性，使人们避免“神明不佑，死入地狱……为百劳鸟……一门之内，总是冤家”的悲惨结局，积极去追求“子孙相承，孝慈不断……老少安乐”的幸福生活。

## 第四节 学习原则和方法

《恩重经》中的学习思想主要体现在结尾部分对报父母重恩的可操作环节的表述上。字数不多，却在文中占有重要地位，使全文有了现实意义。

### 一 孝重践行

《恩重经》认为，为孝不能只是从思想上认识到父母的大恩，行孝以及不孝的严重后果，而更重要的是要在日常生活中有所践行，因为“说”、“劝”是以“行”、“报”为目的的。所以，《恩重经》十分重视孝的理念与实践的结合，不仅要“为父母书写此经，读诵受持”，更要“烧香礼拜……设大斋醮市，办名香绿山，摘菜造诸净供，夙夜殷勤，请福祈恩，拔度先祖”。

《恩重经》强调：“子等凡流之辈而不报恩，竭力尽心，尚亏礼敬……诸教戒中，不宜其目。三十六部，不著斯言……况子学道而不报恩。”<sup>①</sup> 归结一个字在“报”。“念”只是“报”的前提，其根本目的在于“各还本国，稽首奉行”。

<sup>①</sup> 《道藏》，第十一册，第472页。



## 二 持之以恒

《恩重经》认为，孝不是一时半刻就可以行成或完结的，而是与天地永恒同在的修持，因此，必须“深宜笃志”，坚持不懈。它牵涉“往返十八门”，轮回几世的命运和前途。不但自己要勤修不懈，在长幼传承方面，也要做到让“后世远代子孙，皆生孝敬……子孙传承，恭敬不绝”才行。

综上所述，孝与不孝的行为与斗争，在封建社会中有着非同寻常的意义。《恩重经》经文虽然短小，却极其精悍，充满了教育的智慧和艺术，无愧为道教劝善书的典范。

## 第十四章

### 吴筠的教育思想

#### 第一节 生平与著作

吴筠(?~公元778年),字贞节(一作正节),华州华阴(今陕西华阴县东南)人,唐代著名的道士。《旧唐书·隐逸·吴筠传》载:“吴筠,鲁中之儒士也。少通经,善属文,举进士不第。性高洁,不奈流俗。”“年十五,筠志于道,与同术者隐于南阳倚帝山,阅览古先,遐蹈物表,芝耕云卧,声利不入”<sup>①</sup>。师事潘师正为道士,“传正一之法。苦心钻研,乃尽通其术。开元中,南游金陵,访道茅山。久之,东游天台。筠尤善著述,在剡与越中文士为诗酒之会,所著歌篇,传于京师。玄宗闻其名,遣使征之。既至,与语甚悦,令待诏翰林。帝问以道法,对曰:‘道法之精,无如五千言,其诸枝词蔓说,徒费纸札耳。’又问神仙修炼之事,对曰:‘此野人之事,当以岁月功行求之,非人主之所适意。’每与缙黄列坐,朝臣启奏,筠之所陈,但名教世务而已,间之以讽咏,以达其诚。玄宗深重之。”<sup>②</sup>

天宝中期,李林甫、杨国忠当朝主事,朝纲日乱。吴筠坚求还返嵩山,累求不许。后特诏于岳观别建道院以处之。安禄山将乱,又求返茅山,被许可。不久中原大乱,“江淮多盗,乃东游会稽。尝与天台剡中往来,与诗人李白、孔巢父诗篇酬和,逍遥泉石,人多从之。竟终于越中”<sup>③</sup>。吴筠死后,

① 《道藏·宗玄先生文集序》,文物出版社,上海书店,天津古籍出版社,1992(以下所引《道藏》只注书名,不注出版社名)。

② 《旧唐书·隐逸·吴筠》卷192,中华书局,1975。

③ 《旧唐书·隐逸·吴筠》卷192,中华书局,1975。

其弟子邵翼元等为其私谥为“宗玄先生”。

吴筠有文集 20 卷，被收集在《道藏》、《四库全书》中。其中《玄纲论》与《神仙可学论》是阐述其思想的主要著作。另有抨击佛教的一些文章篇目，如《释道优劣论》、《辅正除邪论》等共 7 篇，收集在《通志》中（见《通志》第 67 卷），有目无文。

吴筠作为唐代著名的道士，先读儒经，后又学道。师事潘师正，躬体道法。又带邵翼元等徒，亲传道术。在长期钻研传授道术的过程中，形成了丰富的教育思想。

## 第二节 教育的起源和教育的内容

关于教育的起源问题历来是教育史家关注的问题。有人认为教育起源于古猿教育<sup>①</sup>。有人认为“教育是产生于社会生活的需要”。也有人认为“教育起源于人类在劳动过程中形成的生活经验的传递和交流”<sup>②</sup>。我国汉代的大经学家许慎在其《说文解字》中讲：“教，上所施，下所效也。”“育，养子使作善也”。“教育”合二字之意，即上辈对下辈的一种影响。目的是使受影响者为善，手段是模仿。而吴筠则认为，自从阴阳二气独化混成之后，道家的玉字宝章便因之而生。于是，

无上虚皇帝命元始天王编之于金简，次之于玉章。初秘上玄，末流下士，降鉴有道，乃赐斯文，故伏羲受图，轩辕受符，高辛受天经，大禹受洛书，神道设教兆于兹。<sup>③</sup>

吴筠认为道教经典为元始天王所编，他的经书被传授时，教育也就产生了。

关于神道设教的原因，吴筠认为，自古至今，道家的道德精义并没有发生变化，但古今之人的性情却有极大的不同。即上古之时，人性如婴儿，饱含纯粹。到中古之时，由于社会的发展，知识的增加，人们的分辨能力增强，因而远古时期的淳厚之风亦随之变薄，人们开始崇尚仁义。就如同人成

① 叶澜：《教育概论》，人民教育出版社，1991，第 4 页。

② 桑新民：《论教育的起源和划分教育发展阶段的内在根据》，载《教育研究》1986 年第 10 期。

③ 《玄纲论·中篇·辨法教·神道设教章》第 10 章，《道藏》，第 676～677 页。

长到青少年之时，开始会动用心计。到了季世，则浮伪弥漫，尔虞我诈。如人到壮齿之时，情欲增加，多为不轨。即“人以随时而朴散”<sup>①</sup>。因此，圣人以道德来化时俗，保忠信，返纯素，立教而化之。

“神教”既立，教化始施。施教的内容则以“道德”为本，即《老子》五千言。这才是以教化俗的根本所在。吴筠讲：“虽然父不可不教于子，群不可不治于人。教子在乎义方，治人在乎道德。义方失则师友不可训，道德丧则礼乐不可理。虽加以刑罚，益以鞭楚，难以制于奸臣贼子矣。”<sup>②</sup>“先朴素而后礼智，将敦其本以固其末。犹根深则叶茂，源奢则流长”<sup>③</sup>。“故三皇化之以道，五帝抚之以德，三王理之以仁义，五伯率之以礼智。故三皇为至治，五伯邻至乱”<sup>④</sup>。

吴筠关于教育起源和教育内容的思想，虽然其中有想象的成分，但他认识到教育起源极早，训人化俗非教育不达，施教必须有经典性的教学内容。并以三皇五帝、五伯七雄施教内容不同而有不同的治世效果作比较，却是极其可贵的。

### 第三节 教育对象、教育作用与教育目的

由于吴筠认为季世俗薄，人心浮伪，所以，须神道设教以纠正之。但在吴筠的心目中，并非所有的人都是神道教育的对象，而只是一部分人。这部分人就是吴筠所说的“中人”。在吴筠看来，人有睿哲、中人和顽凶之分。之所以会这样是和宇宙的生成有关。吴筠提出：“道者……虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内。浩旷无端，杳冥无对。至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方。混漠无形，寂寥无声，万象以之生，五音以之成。”<sup>⑤</sup>与“道”密不可分的是“德”。吴筠在阐发了“道”的主要功能后，又提出“德者，天地所禀，阴阳所资。经以五行，纬以四时。牧之以君，训之以师。幽明动植，咸畅其宜。泽流无穷，群生不知谢其功；惠加无极，百姓不知赖其力。……（然）天地、任务、灵仙、鬼神，

① 《玄纲论·上篇·明道德·化时俗章》第8章。

② 《玄纲论·上篇·明道德·化时俗章》第8章。

③ 《玄纲论·上篇·明道德·明本末章》第9章。

④ 《玄纲论·上篇·明道德·明本末章》第9章。

⑤ 《玄纲论·上篇·明道德·道德章》第1章。

非道无以生，非德无以成”<sup>①</sup>。

天地万物生于“道、德”，这和《老子》的“道生一、一生二、二生三、三生万物”<sup>②</sup>是一脉相承的。但是，在吴筠的思想中，“道、德”二物似乎不像老子那样简单。吴筠把“道、德”和“阴、阳”二气挂起钩来。“道、德”二物是万物的“始祖”。这个“始祖”首先生出的是阴阳二气。是阴阳二气变化流行才真正育生万物。这就是他所说的：“夫道本无动静而阴阳生焉，气本无清浊而天地形焉。纯阳赫赫乎在上，九天之上无阴也。纯阴冥冥处乎下，九地之下无阳也。阴阳混蒸而生万有，生万有者正在天地之间矣，故气象变通，晦明有类。阳以明而正，其粹为真灵。阴以晦而邪，其精为鬼魅。故稟阳灵生者为睿哲，资鬼魅育者为顽凶。睿哲惠和，阳，好生也。顽凶悖戾，阴，好杀也。或善或否，二气均合而生中人。”<sup>③</sup>人性善恶之争起于孟、荀，阴阳二仪之说先见于《易》、《老》，而气化流行生成万物则首论于《淮南子》，性三品之论则发端于董仲舒。《淮南子》提出气感相应，“气”生万物，但“气”只有“烦气”和“精气”之分。并说“烦气为虫，精气为人”。到了董仲舒首创“天人感应”、“阴阳互配”学说之后，气分阴阳、互配成“性”便从此而生。但在董仲舒的眼里，阴阳二气的搭配却因人而异，于是就形成了他的“圣人之性”，“中人之性”与“斗筭之性”的“性三品”理论。吴筠的“性三品”与董仲舒的“性三品”几乎是如出一辙。由于人的天性有别，因此，吴筠提出不同人性的人施教方式也各不相同。

睿哲不教而自知，顽凶虽教而不移。……犹火可灭，不能使之寒；冰可销，不能使之热，理固然也。夫中人为善则和气应，为不善则害气集。故积善有余庆，积恶有余殃。有庆有殃，教于是乎立。<sup>④</sup>

玄圣立言为中人尔。中人入道不必皆仙。<sup>⑤</sup>

不过应该认识到，吴筠眼中的“中人”既不是达官显贵，也不是广大的劳

① 《玄纲论·上篇·明道德·道德章》第1章。

② 《老子》第42章。

③ 《玄纲论·上篇·明道德·天禀章》第4章。

④ 《玄纲论·上篇·明道德·天禀章》第4章。

⑤ 《玄纲论·中篇·析凝滞·专精至道章》第29章。

动群众，而是那些在官场失意，又不甘沉沦的普通士人。他在《神仙可学论》中讲：“中智以下逮于庶民与飞走蛸蛸同，其自生自死，昧识，所不及闻道，则相与笑之。中智以上，为名教所检，区区于三纲五常，不暇闻道，而若存若亡。能挺然竦身而不使常情汨没，通以修炼为务者，千万人中或一人而已。”因此，吴筠的全部教谕完全是针对中人而言的。智力低下的士人和所有平民冥顽不化，难于受教。当朝主权的官僚，埋头于功名利禄之中，无心修道。只有那些向上不能如愿、归下又不甘心的人才是修道的最好人选。这些人“模范天地，五藏六腑，百关四肢，皆神所居，各有主守。存之则有，废之则无。……若乃讽太帝之金书，研洞真之玉章，集帝一于降宫，列三元于紫房，吸二曜之华景，登七元之灵纲。道备功全，则不必琅玕大还而高举矣”<sup>①</sup>。从吴筠的“人性三品论”来看，他似乎已经背离了其师傅潘师正的“正一之法”。潘师正在《道门经法相承次序》中讲：“一切有形，皆含道性。”因而都有成道的可能。只是“有形”之间，悟性有高低之差，所以成“道”有早晚不同。而吴筠似乎以“人性”代替了“道性”，把成“道”的可能性由所有人局限到部分人。这样一来，成“道”的难度被夸大了，而“道”、“德”之术也就变得神秘了，“道”术的普及也越发不易了。

前面讲到吴筠认为远古圣贤之所以立道设教，一方面是由于季世世风浇薄，亟须正之。另一方面是教人体真悟道，羽化成仙。因而吴筠以此为基点提出了他自己收徒、传教的目的。这个目的首先是体“真”，悟“道”。他认为得“道”是道教习练者追求的最高目标。它比羽化成仙更高一步。他讲：

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。意欲测量，无处而思。于混成之中，为先不见其前；毫厘之内，为末不见其后。一人存之，不闻有余。天地存之，不闻不足，旷旷荡荡、渺渺莽莽，人能守之，天地如掌。……上古之人知“道”者，法则阴阳，和于术数，饮食有节，起居有度。为而为为，事而无事。即可柔制刚，阴制阳，浊制清，弱制强。如不退骨髓，方守大道。<sup>②</sup>

① 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

② 《宗玄先生文集·卷中·守道》。

由于“道”有超乎寻常的威力，因此必须追求。至于像《高士咏》中所提到的“南化源道宗”<sup>①</sup>，“冲虚冥至理，体道自玄通”<sup>②</sup>，“文始通道源”<sup>③</sup>，无不说明：“道”是道教徒追求的最高境界，因而也是吴筠传教的最终目的。

其次是羽化成仙。这是吴筠收徒传教的第二个目的。吴筠师事潘师正传“正一”之法，而“正一”之法乃脱胎于道教的上清派。而上清派所奉行的主要经典《上清大洞真经》（又称《三十九章经》）主要就是讲羽化成仙的，魏晋时期被誉为“仙道之至经”。当时上清派的另一重要经典《黄庭内景经》以中医脏腑学说为基础，提出人体百脉肢窍皆有主神，因而通过修炼都有可能成神仙。这些都对吴筠产生了深刻的影响。吴筠不仅笃信这些教典，并在其著作中一再阐述这些经义，要学徒们去修炼仙道。而且还著文立说，讲解如何去修炼。如他的《逸人赋》、《洗心赋》、《登真赋》以及游仙诗和他的《高士咏》，就是讲他如何羡慕向往先古的那些“仙人”。他的《神仙可学论》、《心目论》、《形神可固论》、《守道》、《吸气》、《养形》、《守神》、《金丹》以及《玄纲论》的许多章节，都是讲具体的修炼之术。这些文章中所讲的修炼之术，有服食金丹之法，吐纳导引之法，还有心灵感悟之法。真可谓在心、身、物三术共施；精、气、神数路并行，共同求得仙化。

吴筠教育目的的第三方面是矫正时俗。这种教育目的不仅受道家本身理论的驱使，同时还和信奉“正一”之法者的文化修养以及家庭出身有关。前面讲过，“正一”道蝉蜕于上清派。而上清派的创始人物皆为士人出身。这些人均有很高的文化修养，且大多先事儒尔后入道。这种状况到潘师正、吴筠时仍不例外。先事儒使这些人身上原有的积极入世的儒者之风依然保留，因而不可避免地与社会阶层有着这样那样的联系，如上清派的主要代表之一陶弘景，虽隐居深山，却有“山中宰相”之称。潘师正受到过唐高宗的接见。吴筠又做过唐玄宗的待诏翰林。因而这些由儒转道的道士，在他们身上仍然还留有儒者要求入世的思想。如吴筠在做翰林时，“每与缙黄列坐，朝臣启奏，筠之所奏，但名教世务而已，间以讽咏，以达其诚”<sup>④</sup>。道

① 《高士咏·南华真人》。

② 《高士咏·冲虚真人》。

③ 《高士咏·文始真人》。

④ 《旧唐书·隐逸·吴筠传》卷192，中华书局，1975。

家本来就对季世以来“六亲不和……国家昏乱”<sup>①</sup>、“人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盗贼多有”<sup>②</sup>等社会状况极其不满，提出过“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>③</sup>的思想。因而吴筠入道后，遵循其道教始祖的遗言，把矫正时俗作为布道的崇高目的之一，这是情理之中的事。这个追求不但在其出家修道和做待诏翰林的过程中都一直尽力地实行着，而且在其著作中也有更强烈的反映。如他的《思还淳赋》说：远古时期的太素淳朴之风，在伏羲、轩辕时期就逐渐潜隐不闻了，中间经过唐虞三代就已经荡尽无余。虽尼父复礼兴乐，收徒讲学，冀以正之，甚至还有老子遗言关尹，希望他能布道天下，使浮竞反本，然终因素朴之风荡灭过烈，这些努力均收效甚微。尔后，又经过五伯七雄的交施兼并，秦始皇的书焚儒坑，汉孝武穷兵黩武，三国政权鼎立混征，“五胡乱华”，佛法流行，王纲解纽，纯素版崩，天下大乱，民不聊生。“使白屋终劳，缙门永逸。自国至家，祈虚丧实，虔而是者则给之以嘉祥，沮而非者则欺之以罪疾。故中智以下助成其奸宄。可谓至真隐，太伪出。所以妖孽党徒，此焉游息。储不因耕，衣不俟织。诱施冒货，鲸滋蚕食。如蚊螭之在水，犹豺豹之附翼。无不加小善以外慈，藏深邪而内贼。岂止一时之封豕，乃为万代之蝥贼”<sup>④</sup>。面对这种社会皆伪而不实的现状，于是“太上有命，爰征万灵，勅司奸以纠慝，遣执法以详型，五帝合符、三官同征。乃命天将，总天兵，伐天鼓，扬天旌。……获袄师，歼氛兵。遗袄于千载，流惠泽于八紘。……然后人伦可以顺化，神道可以永贞。变论僻之俗，为雍熙之眚。伫淳风之克复”<sup>⑤</sup>。吴筠布道矫俗的教育目的在其《玄纲论·上篇·明道德·化时俗章第八》讲得更加清楚。他说：

道德者，天地之祖。天地者，万物之父。帝王者，三才之主。然则道德、天地、帝王，一也，而有今古浇淳之异，尧桀治乱之殊。

这些都是由于人伦有否泰之变，性情随时推移的结果。因此“治人在乎道

① 《老子》十八章。

② 《老子》五十七章。

③ 《老子》五十一章。

④ 《宗玄先生文集·卷中·思还淳赋》。

⑤ 《宗玄先生文集·卷中·思还淳赋》。



德。……道德丧则礼乐不可理。……是以示童蒙以无疵则保于忠信；化时俗而以纯素则安于天和。故非执道德以抚人者，未闻其至理者也”<sup>①</sup>。虽然修道成仙是渺茫之举，可望而难及，但吴筠教导门徒追求“道德”真谛，以“道德”作利器去补救时弊、治邦安国却是其政治思想积极性所在。

## 第四节 学习修炼的思想

### 一 学是前提

学习是人认识世间万事万物的根本途径。历来教育家未有不首先强调学以致知的。孔子说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”<sup>②</sup>“思而不学则殆”<sup>③</sup>。荀子讲：“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。”<sup>④</sup>可见古人在学以致知，还是思以致知的问题上下过很大精力去研究体验过。吴筠结合自己修炼实践，在向道徒传授修炼方法时，也毫无例外地强调学以致“仙”，“仙”不学不会成。曾有人向他提出：“然则有仙骨不修而可致乎？”吴筠答曰：

有骨而不学者，亦如有材而无工。故金藏于矿也，不冶而为石。“道”在于人也，不炼而为凡。虽无骨而不仙，亦不可恃骨而待轻举也。<sup>⑤</sup>

他针对当时有人言“神仙特受异气，禀之自然，非积学所能致”<sup>⑥</sup>的说法，指出：“此未必尽其端矣。有不因修学而致者，禀受异气也。有必待学而后成者，功业充也。有学而不得者，初勤中堕，诚不忠也。三者各有其旨，不可以一贯推之。”<sup>⑦</sup>虽然承认有不学而成之人，但待学而成的还是主

① 《玄纲论·上篇·明道德化时俗章》第8章。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《论语·为政》。

④ 《荀子·劝学》。

⑤ 《玄纲论·下篇·析凝滞·明取舍章》第32章。

⑥ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

⑦ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

要的。尚有因各种原因学而不成的，而况乎不学而欲求成者？

不过在对修炼人才质的认识上，吴筠又陷入矛盾的境地。一方面他提出：“人生于天地之中，殊于众类明矣。感则应，激则通。”<sup>①</sup>似乎只要是人，则有相通之灵感，只要潜心修道就有成功的可能。这和他的“道无弃物”<sup>②</sup>的认识是一致的。另一方面，他又提出“仙必有骨，无骨不可学仙。非稟阳灵之气者，必无慕仙之心也。苟有慕仙之心者，未有不夙挺夫仙骨者也”<sup>③</sup>。因而又将成功的可能和修炼的对象范围在“仙骨挺拔”的部分人中。而这部分人正是那些仕途无望的士人。又由于修道成仙的难度很大，“能挺然竦身而不使常情汨没，通以修炼为务者千万人中或一人而已”<sup>④</sup>。加之许多人对能否成仙已持怀疑态度，而且对自己是否有仙骨也把握不准，这就直接影响了人的学“道”信心和“道”法的传播。因而吴筠又提出折中性的观点：“中人人道不必皆仙，是以教之先理其性。理其性者必平易其心。心平神和而道可冀。”<sup>⑤</sup>似乎中人（士人之中才下者）修仙只要炼到具备成仙的可能性，即炼到心平神和、与世无争即可。这样一来不但使其《神仙可学论》的“可能”大打折扣，又使想修炼成仙的人群更加狭小。

## 二 效在适时

适时而学是吴筠教育思想中的闪光之处。古人有欲学已晚之叹，因而引出秉烛胜昧之喻。吴筠在长期的传道过程中也认识到“少而好学，如日出之阳；中而好学，如日中之光”的有利方面，因而提出学贵在早，应当在年富力强之时即强心修道。如果“强盛之时为情爱所役，斑白之后有希生之心，虽修学始萌，而伤残未补。靡黜积习之性，空务皮肤之好，窃慕道之名，乖契真之实，不除死籍，未载玄录，岁月荏苒，大期奄至，及将殂谢，而怨咎神明”<sup>⑥</sup>。这些都是没有用的。

## 三 有序学习，静、思、戒、德并举

学习不但是人类获取各种知识的主要方式，同时它又是人消化、理解、

① 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

② 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

③ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

④ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

⑤ 《玄纲论·下篇·析凝滞·长生可贵章》第30章。

⑥ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

掌握知识的一种活动。这种活动要求它必须是一个科学的渐进的有序的过程，是一个由浅入深的过程。即学习必须有一个科学的次序，先学什么，后学什么，再学什么都必须安排得科学合理。如果学习次序前后颠倒，难易程度错位，就会直接影响学习的效果。吴筠对这点有清醒的认识。他在教弟子修道时，专门撰文强调学习的次序。他说：

道虽无方，学则有“序”，故始于“正一”，次于“洞神”，栖于“灵宝”，息于“洞真”。<sup>①</sup>

这就是说，如果要想得“道”，在学习的内容上，应该首先从“正一”之法学起，然后再学“洞神”（即以洞神部的《三皇内文》、《天文大字》等经典为修习内容）。第三步再学“灵宝”（即以《灵宝洞玄》部经文为修习内容）。最后学习“洞真”（即以洞真部的《上清道德》、《太丹隐书》为修习内容）。所以这样安排次序，是因为道教的三洞宝经中，“洞真”部经是上品，“洞玄”（即灵宝）为中品，“洞神”是下品。故而修道应从下品开始，再向中品、上品升进。这种指导安排是地道的循序渐进之法。

吴筠认为修道者的修行次序，不但在内容上有先后，而且对于修行方式及其在学习中的地位也是极有讲究的。比如，在修行方式上他提出有静、思、斋戒、慈惠积德，而这四种方式的地位又各有不同。他认为在这四种修道方式中，应“以至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈惠为先”<sup>②</sup>。应该看到这四种修行方式是一个有机的整体，吴筠的整个传道、述道过程都是按照这个整体设计进行的。

在这个整体设计中，吴筠把“静”摆在修“道”的根本地位上。为此，他用大量的笔墨对“静”与“不静”（即“躁”）的优劣作了详尽的阐述，来论证“静”这个根本。如他讲：“非至静则神不凝。”<sup>③</sup>“若中人好道，志慕轻举，必籍于栖闲”<sup>④</sup>。人能栖闲则民主静。“夫行动而心静，神凝而迹移者，无为也。闲居而神扰，恭默而心驰者，有为也。无为则理，有为则乱。

① 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

② 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

③ 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

④ 《玄纲论·中篇·析凝滞·专静至道章》第29章。

虽无为至易，非至明者，不可致也”<sup>①</sup>。这是讲“动”与“静”的相互关系。理应运动的身体必须运动，而不该动的“心神”则绝不可动。所以要求运动的身体与安静的心神之间的关系就如同云和天、船和岸之间的关系一样，是“风吹云动天不动，水推船移岸不移”。

再如，“人之所生者神，所托者形。方寸之中曰灵府。静则神生而形和，躁而神劳而形弊”<sup>②</sup>。如果一个修炼者“身栖道流，心溺尘境，动违科禁，静无修习，外招清静之誉，内蓄奸回之谋。人乃可欺，神不可罔”<sup>③</sup>。吴筠认为，静会生神，静使身和，不静则劳神伤体。

在动与静这一修炼中，吴筠又对体动作了限制，即身体的活动应该是有利于健康的导引吐纳，而不应该是作奸犯科。应该是

行欲清，心欲贞。言勿过乎行，行无愧于心，则游于四达之衢。四达之衢者，涉道之通逵也。行之不已，则天地爱之，神明佑之，凶横无由加，鬼神不能扰。若言清而行浊，明洁而迹污，虽丑蔽于外，而心惭于内。心惭于内者，天地疾之，神明殛之，虽强力于道不可致也。<sup>④</sup>

那么，究竟是什么因素影响了学习者的神智安静呢？是“性”和“情”。即七情六欲，功名利禄。“性”和“情”通过眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官与心互动而干扰了平静的神志，进而影响了修道。他曾用心、目作例子，采用自问自答的方式形象地叙述感官影响神志的过程。他说：“动神者心，乱心者目，失真离本莫甚于此。心希无为而目乱之，乃让目曰：‘予欲忘情而隐逸，率性而希夷。偃乎太和之宇，行乎四达之逵，出乎生死之域，入乎神明之极，乘混沌以遐逝，与汗漫而无际。何为吾方止，若且视；吾方清，若且营。览万象以汨予之正，悦美色以沦予之情。’目乃愤然而应之曰：‘子不闻：一人御域，九有承式。理由上正。乱非下忒。……流形之主，心为灵符，逆则予舍，顺则予取。嘉详以之招，悔吝以之聚。’”<sup>⑤</sup>

① 《玄纲论·中篇·辨法教·行动心静章》第15章。

② 《玄宗先生文集·卷中·心目论》。

③ 《玄宗先生文集·卷中·神仙可学论》。

④ 《玄纲论·辨法教·行清心贞章》第17章。

⑤ 《玄宗先生文集·卷中·心目论》。

所以正是“心”之指使，“耳、目”的实施，才使“性、情”乘机而袭，扰乱了修习者的神志。如果能够“性耽玄虚，情寡嗜好，不知荣华之可贵，非强力以自高；不见淫僻之可欲，非闲邪以自贞；体至仁，含至静，超迹尘滓，栖真物表，想道结襟，以无为为事”<sup>①</sup>，“拂衣绝尘，独与道邻，道岂远乎？将斯至矣”<sup>②</sup>。所以，只有神志宁静才可能修“道”。

“静”以修“道”是历代思想家和教育家所一贯主张的。道家的老祖宗老子，就已经重视“静”的作用，提出“致虚极，守静笃”<sup>③</sup>。到荀子时则强调“虚一而静”，并在《劝学篇》中用蟹和蚓的性格来阐述“急躁”和“专一”的不同结局。他在赞扬蚓用心专一的同时，严厉批评“蟹六跪而二螯，非蛇蟺之穴无可寄托者，用心躁也”的习性。到吴筠时，仍然慧眼不漏这一良法。

修“道”除了“静”修之外，还要以“精思为用”，即以精心思考为手段和方法。体“道”虽“非至静则神不凝”，然在凝神静气体“道”的同时，“非静思则感不彻”<sup>④</sup>。任何知识的学习和“道”法的修炼都是学与思的结合，是人们进入知识殿堂的必经门阶。所以，吴筠认为如果一个修“道”者“虽所尚虚漠，遗形能虑，非精感遐彻，则不能专玄致真”<sup>⑤</sup>。这里讲的“精感”就是“精思感彻”。实际上也只有“精思”方能“感彻”，唯有“感彻”才能识“道”。所以，“上学之士怠于存念者”<sup>⑥</sup>，即懒于思考的人，就会远离至“道”。有人曾问吴筠：“古之学仙者至多，而得‘道’者至少，何也？”吴筠回答说：“常人学‘道’者千，而知‘道’者一。”<sup>⑦</sup>学“道”者虽多但缺乏“精思感彻”，因而不理解“道”的真谛，所以也就难于得“道”。

“非精思则感不彻”。吴筠认为“精思”的关键是在“精”字上用功夫。在吴筠的著作中，“精”有两个含义：一是精取；一是精专，即上述的“精彻”。精取是“精彻”的前提，吴筠在这点上极为强调。他认为自

① 《玄宗行生文集·卷中·神仙可学论》。

② 《玄宗先生文集·卷中·神侧可学论》。

③ 《老子》第十六章。

④ 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

⑤ 《玄纲论·中篇·明道德·虚明合元章》第13章。

⑥ 《玄纲论·中篇·明道德·虚明合元章》第13章。

⑦ 《玄纲论·下篇·析凝滞·专精至道章》第29章。

从道家的玉字宝章降及人间，“老章云篆，师资相承，经法弥广，然可以周览，难可以尽行。何者？以一人之心，兼累圣之道，神疲形倦，莫究其微。故周览以绝疑，约行以取妙，则不亏于修习，无废于闲和。‘道’在至精，靡求其博尔”<sup>①</sup>。这一认识可谓至论，是吴筠长期修道的深切感受，也是所有教育家的一致要求。如博学不约取，就极有可能出现当年儒学传播过程中那种“累世不能通其学，当年不能究其礼，博而寡要，劳而少功”<sup>②</sup>的状况。因此他提出“致‘道’者反粗而至精”<sup>③</sup>的主张。“精通”是“精取”的目的，“精取”是精通的手段。但要“精通”则必须知、志、通、勤四者兼备。他指出：一些人学“道”失败的原因是：

常人学“道”者千，而知“道”者一；知“道”千，而志“道”者一；志“道”者千，而通精者一；通精者千，而勤久者一。是以学者众而成者寡。若知“道”能绝俗，绝俗者能立志，立志者能通精，通精者能勤久，未有学而不得者也。<sup>④</sup>

能做到这一点的就是吴筠所称颂的“上学之士”。“上学之士，时有高兴远寄，陶然于自得境”<sup>⑤</sup>。“上士得‘道’之妙而能化于‘道’”<sup>⑥</sup>。

“凝神”“感彻”之后，还必须以“斋戒为务，慈惠为先”。吴筠提出：“非斋戒则真不应，非慈惠则功不成。”<sup>⑦</sup>这两点讲的是外在功夫，而实际上都要求内心上的努力。因为斋戒沐浴，表面上是对“道法”的虔敬，而内心则要涵容着对“道法”的“精诚”。如果一个人诚心去学，则未有学而不得者，所以，吴筠极其重视“诚”的作用。他说有些人之所以学“道”不成，就是因为在学习的过程中，“初勤中堕，诚不忠也”<sup>⑧</sup>。在吴筠看来，人是最具有感通力灵类。因此人和“道”之间的感通，就如同响之随声，影之随形那样。因此会有“耿恭援刀，平陆泉涌；李广发矢，伏石饮羽”

① 《玄纲论·中篇·辨法教·神道设教》。

② 《史记·孙子世家》。

③ 《宗玄先生文集·洗心赋》。

④ 《玄纲论·下篇·析凝滞·专精至道章》第29章。

⑤ 《玄纲论·中篇·辨法教·神清意平章》第16章。

⑥ 《玄纲论·下篇·析凝滞·道无弃物章》第31章。

⑦ 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

⑧ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

的奇迹。这些都是由于“精诚在于斯”<sup>①</sup>。所谓“道不弃物”<sup>②</sup> 根据即在于此。

实际上“诚”是表现在各个方面的。“希高敦骨，克意尚行”<sup>③</sup> 是“诚”；废情忘性，不为物累是“诚”；守静去躁，精思积感同样是“诚”。所谓诚则灵，“诚感金石”就是此意。

最后是慈惠为先。这是要求修“道”者要多做善事，立功改过，慈惠人间。在这点的修炼上，吴筠要求重在“积”字上。即一要积功德，二要积学行。吴筠自小习儒，精通孔学，可能是受到孔子“仁者寿”<sup>④</sup> 和《荀子·劝学》中的“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉”的影响，提出积功补过以促进修“道”的重要方法。如果没有这一道功夫的积累，是难于成“道”的。他讲：“身居禄位之场，心游‘道’、‘德’之乡。奉上以忠，临下以义。于己薄，于人厚。仁慈恭和，弘施博爱，外混嚣浊，内含澄清。潜行密修，好生恶死，近乎仙道。”<sup>⑤</sup> “至忠至孝，至贞至廉，按真诰之言，不待修学而自得。……咸入仙格，谓之隐影潜化”<sup>⑥</sup>。他并用比干、伯夷、叔齐、曾参等当时忠臣、贤者、孝子作例子，说他们因惠及人世，虽没而不亡。他还鼓励那些有前科妄行的人，只要“追悔既往，洗心自新，虽失之于壮齿，冀收之于晚节。以功补过，过落而功全。以正易邪，邪忘而正在。坎坷不能易其操，喧哗不能乱其性。惟精惟微，稍以诚著，（则）近于仙道”<sup>⑦</sup>。如果“虽稟萧遐，神襟秀迈，而济物之功未备，登仙之路犹远。……若夙勋已著，名入丹台；则超迹绝尘，物所不能累也”<sup>⑧</sup>。此正是吴筠引用孔子的一句话来说明其修炼之法，即“行义以正其道”<sup>⑨</sup>。假使一个人不立功积善，改过自新，克节励操，而“独以嘘吸为妙，屈伸为要，药餌为事，杂术为利者，可谓知养形，不知宝神”<sup>⑩</sup>。

① 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

② 《玄纲论·下篇·析凝滞·道不弃物章》第31章。

③ 《宗玄先生文集·卷中·神仙中学论》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

⑥ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

⑦ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。

⑧ 《玄纲论·下篇·析凝滞·学则有序章》第32章。

⑨ 《宗玄先生文集·卷下·高士咏》。

⑩ 《玄纲论·中篇·辨法教·学则有序章》第11章。

这样的修习只是强身健体而不是修“道”。

学行的“积”累是吴筠在修“道”方面的另一要求。这个要求在老子即已提出。老子讲：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土。”<sup>①</sup> 吴筠则说：“合抱生于毫末，履霜至于坚冰。”<sup>②</sup> “积精微而显著，乘一气以日新。”<sup>③</sup> 他甚至提出守静去躁也应靠“积”。他在《玄纲论·下篇·析凝滞·会天理章》中讲：“故履霜乃坚冰之始，习静为契道之阶。古人岂不云乎：‘积习生常’，其斯之谓欤？”另外，精忠感彻也靠积累。如他在《神仙可学论》中讲：“凭至静以积感，感则通。”因而“积累”是吴筠教育思想的重要内容之一。

“神凝”、“感彻”、“真应”、“功成”诸步在吴筠看来是初涉仙道之阶。若再加上“吐纳以炼藏，导引以和体，怡神以宝章，润骨以琼醴。……则气液通畅，形神合同”<sup>④</sup>。总之，不论修“道”之法如何难，但有一点吴筠是肯定的，这就是：“道无为无形，有情有信。人能思道，道亦思人。道不负人，人负于道渊哉？”<sup>⑤</sup> 只要精勤习“道”，“道”就不会辜负修习者。

综上所述可以看到，吴筠不但在道教理论的建树和教理教义的传播方面贡献很大，而且他在长期收徒传教过程中所积累的教育思想和经验也是颇为丰富的。由于他兼通儒、道两派学说，对唐以前的中国历史又相当熟悉，因而，其教育思想正好是对儒、道两家教育思想精华的合理吸收糅合，并结合道教本身的传教特点加以归纳总结，进而形成自己的一套教育方式和方法。这套教育方式和方法就是内外双修，德艺并举，思学结合，勤巧并行。尽管他的传教目的是为了得“道”成仙，但他的这套方法以及所做的理论阐述却是积极的和值得肯定的。

① 《老子》第六十四。

② 《宗玄先生文集·卷中·洗心赋》。

③ 《宗玄先生文集·卷中·洗心赋》。

④ 《玄纲论·中篇·析凝滞·学则有序章》第32章。

⑤ 《宗玄先生文集·卷中·神仙可学论》。



## 第十五章

### 杜光庭的教育思想

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

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

---

① 杜光庭：《思山咏》，载《全唐诗》卷854，中华书局，1960。

② 《资治通鉴》卷268，《后梁纪三》。

③ 《道藏·历世真仙体道通鉴》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下所引《道藏》只注书名）。

## 第一节 教育功能

杜光庭认为自己所倡导与践行的教育活动，无论是在形成良好的社会风尚方面，还是在维护国家利益方面，都能发挥重要的功能。

### 一 形成良好社会风尚的功能

杜光庭认为，通过教育来普及和宣传道德真经，弘扬大道，教化人们舍恶从善，积功累德，“用虚无为师范”，“保道德为规箴”，“薄裁非之义，节兼爱之仁，损俯仰之礼，挫铉巧之智，斥用兵之暴，抑谄诈之谋”<sup>①</sup>，进而“使人复朴还淳，以无为无事为理”<sup>②</sup>，“君君臣臣父父子子见素抱朴，混合于太和；体道复元，自臻于忠孝”<sup>③</sup>，使四海之内，无论是仁义之邦，还是蛮夷之乡，形成“皆遵声教”的良好社会风尚。

### 二 维护社会稳定的功能

杜光庭认为，通过教育活动使统治者掌握维护其利益的策略与手段，使他们“不独亲其亲，天下皆亲；不独子其子，天下皆子”<sup>④</sup>，“体其道而慈育苍生”；行仁政，“思抚万方”，“仁周海岳，泽溥众生”；善于教化，“应天合道，行道化人”<sup>⑤</sup>；以无为无事理国治民，就能收到“惠周覆载”、“天下欣戴”、“人所归往”的效果，真正地成为“四海之主”，江山“运祚长久，不殆不危”。如果统治者不重视通过教育来愚化民众，不掌握为政技巧，尽管他能通过社会制度、文化遗传的方式而获得统治权，但远离“道德”，国家“岂能长久”？

杜光庭一生都在尽心竭力地从事传经布道的工作，教化人们“淡泊虚无，安闲空寂，澄清自居”<sup>⑥</sup>，为“赢得清名万古流”而曲己守全，无欲无为，崇善去恶，积德为本，勤志于道，忘弃功名，不耽俗学，不贪世利，不

① 《道藏·道德真经广圣义》。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

③ 《道藏·道德真经广圣义》。

④ 《道藏·道德灵验记录》。

⑤ 《道藏·道德真经广圣义》。

⑥ 《道藏·太上黄箓斋仪》。

务荣宠，寡知慎言。这样，人们就会把全部心力倾注于内心修养上来，人与人之间的利害冲突就不复存在，国与国之间化干戈为玉帛，歌舞升平的盛世将永伴人君。人们在道教的熏陶下，完全成为统治者所需要的人。为谋求这种社会化教育得以实施，他甚至用鬼神之威劝人行善去恶，“为善者善气至”，“为恶者恶气至”，“为恶于明显者，人得而诛之；为恶于幽暗者，鬼得而诛之”<sup>①</sup>。

杜光庭面对已燃遍全国的农民起义的火焰，妄图“犹资道力，俾殄黄巢”<sup>②</sup>，希望“玄穹降佑，圣祖垂祥，将歼大盗之兵戈，永耀中兴之事业”<sup>③</sup>。但大圣祖并没能“密垂神化，忽起浓云，或驱以阴风，或击以雷雹”<sup>④</sup>，帮助扑灭农民革命的烈火，以挽救腐朽的封建王朝的失败命运，他只得跟着唐僖宗仓皇逃往成都。这件事对他刺激很大，使他更清醒地认识到，道教教化应为维护封建统治秩序而服务，使民众掌握符合统治者利益的是非善恶标准，并成为行为准则，以麻痹人民的斗争意志。

## 第二节 教育目的

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

### 一 培养理国治民的统治者

杜光庭以维护封建统治阶级利益为宗旨，主张身在其位的执政者要以“道”和“无为”作为治国安民的准则。他对《道德经》进行系统研究，将《道德经》精神归纳为三十八条，其中教人为政的就有十三条，占三分之一多。这十三条可以概括为：以无为治国，以道理国；修道于天下；以无事法天；不以尊高轻天下；诸侯以正理国；诸侯政无苛暴；诸侯以道佐天子，不尚武功；诸侯守道化人；诸侯不穷兵黩武；诸侯不尚淫奢，轻徭薄赋

① 《道藏·道德灵验记录》。

② 《皇帝为老君修黄箓斋祠》，《全唐文》，卷936。

③ 《道藏·历代崇道记》。

④ 《道藏·历代崇道记》。

以养于人；诸侯权器不可以示人；理国修身尊崇行为三宝（慈、俭、不敢为天下先）。实际上，这是杜光庭在告诉执政者怎样理国治民，才能实现长治久安。

杜光庭生活在多事之秋，他从自身经历中体悟“道”，认识到道德的“无为”精神对于统治者来说，“修之者于国则无为无事，自致太平”，“失道德则必败亡”<sup>①</sup>。因而，不厌其烦地劝喻为政者以道德治国。他说：“若为君无道德，如瞻视之无两目；若为臣之无道德，如胸腹之无五脏。”<sup>②</sup>那么，如何才能使统治者体求“道德”，实现太平呢？杜光庭指出：

人君虽承乎御极，握纪临人，若乖道德，岂能长久？所以先虚其心，次守其静，虚静致道，乃复于常，而能公正无私；人所归往，应天合道，行道化人。道化大行，天下所戴，故能运祚长久，不殆不危，如日之照临，如天之覆育，如雨之润泽，如春之温和，虽终殁其身，盛德不泯，如今之歌咏尧舜，鼓舞羲农矣。<sup>③</sup>

在他看来，为君为臣，理国治民，只要奉行《道德经》的教义而不背离于须臾，就可实现“其政闷闷，其民淳淳”<sup>④</sup>的太平盛世。

## 二 培养超凡脱俗的隐士

杜光庭对“不求朝野知，卧见岁华移”<sup>⑤</sup>、“似鹤如云一个身，不忧家国不忧贫”<sup>⑥</sup>的隐士生活方式十分向往。他曾在《录异记》中具体地描绘了朱桃槌迷人的隐士生活：

朱桃槌者，隐士也。以武德三年于蜀县白女毛村居焉，草服素冠，晦名匿位；织屨自给，口无二价。后居东平山白马溪大磐石山。石色如冰素，平易如砥，可坐十人。石侧有一树，垂阴布护于其上。当暑炽之月，兹焉

① 《道藏·释疏题明道德义》。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

③ 《道藏·道德真经广圣义》。

④ 《道藏·道德真经广圣义》。

⑤ 杜光庭：《山居三首》，《全唐诗》卷854。

⑥ 杜光庭：《偶题》，《全唐诗》卷854。

如秋。桃槌休偃于是焉。有好古之士，多于兹游。朱公或斫轮以为资。前长史李厚德，后长史高士廉，或招以弓旌，或遗以尺牍，并笑傲不答。

杜光庭认为，这种“虚寂之士，不以世务为荣；隐遁之流，乃以闲居为乐”<sup>①</sup>的超脱于尘世的隐士生活情趣，不仅有益于身体健康，而且还能陶冶人的情趣，提高修养水平。他说：“寻山玩水，散志娱神，隐卧茅茨之间，属想青云之外，逸世上之烦襟，遂明时之高志而已矣。”<sup>②</sup>他鄙视那些沉溺于“浮名浮利”的世俗之人，抨击功名、世利“醉得人心死不醒”，“杀尽世人人不知”<sup>③</sup>。

杜光庭晚年结茅青城，隐居弃政，企图通过自己的示范活动，来影响迷恋于尘世生活的人们，使他们心早出尘，追求和践行隐士那种“夏狂冲雨戏，春醉戴花眠”，“冥心栖太室，散发浸流泉”，“身同云外鹤，断得世尘侵”<sup>④</sup>的逍遥自在的生活方式。同时，杜光庭还时常以历史事例来教化人们。他说：

谁能绝圣韬贤餐芝饵术？谁能含光遁世炼石烧金？君不见屈大夫纫兰而发谏，君不见贾太傅忌鵬而愁吟，君不见四皓避秦峨峨恋商岭，君不见二疏辞议飘飘归故林！胡为乎冒进贪名践危途与倾辙？胡为乎怙权恃宠愿华饰与彫簪？吾所以思抗迹忘机用虚无为师范，吾所以思去奢灭欲保道德为规箴。不能劳神效苏子张生今于时而纵辩，不能劳神效杨朱墨翟兮挥涕以沾襟。<sup>⑤</sup>

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

杜光庭对于隐士生活的倡导与践行，目的是要为那些像自己一样曾经失意于仕途的知识分子寻求一条理想的人生道路，使他们成为达济天下，穷退而隐的仁人志士，树立起理想的人格，得到实现自我满足的最佳途径。而其更为

① 《道藏·录异记》。

② 《道藏·录异记》。

③ 杜光庭：《伤时》、《题霍山秦尊师》，《全唐诗》卷854。

④ 杜光庭：《山居三首》，《全唐诗》卷854。

⑤ 杜光庭：《怀古今》，《全唐诗》卷854。

深层的用意在于，通过鼓励人们注重自我修养，洁身自好，多做内在的功夫，进而使人们无时间、无精力去思考社会现实问题，不去关注世人的生活疾苦，从而使国与国、家与家，人与人之间相安无事，社会安定，那么统治者的地位也就自然稳如泰山。这正是他本人及其思想受统治者青睐与宠爱的根本原因。

### 三 培养恪守封建伦理纲常的愚民

修道成仙，是道教追求的主要目标，其一切理论、斋仪、道术多围绕这一思想展开。但传统的修道成仙理论，要求过高，事属渺茫，使凡人空怀兴叹，难以信服。杜光庭为使道教理论更贴近现实生活，扩大其影响力，赢得更多的信徒，他提出了“补仙之道百数，非一途所限，非一法所拘”<sup>①</sup>的多途多法修道成仙的理论。他认为修道成仙有飞升、隐化、尸解和鬼仙四种方式。尘世之人只要一心一意地积功累德、行善乐施，做个“立功而不休，为善而不倦”<sup>②</sup>的人；只要心不忘道，勤苦独修，做个至忠至孝至贞至烈之人，功德圆满，死后“地司不判，鬼篆不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。然后阳景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣”<sup>③</sup>。这样一来，善男信女们只要尽忠孝，守贞节，弃恶从善，积功累德，死后就能“逍遥福乡，逸乐遂志”，甚至可以升居王者之秩，进入神仙之列。他让人们轻视现实生活而追求虚幻的未来，目的在于教育人们服从所谓命运的安排，恪守封建伦理道德，从而有效地维护封建统治秩序。

为此，杜光庭极力主张培养下愚者。他认为：“古之善为道者，非以明民，将以愚之”<sup>④</sup>。“以智理国国之贼，不以智理国国之福”<sup>⑤</sup>。“民之难理以智多”，“常使民无智无欲”<sup>⑥</sup>，“蕴奇谋广智者为盗国之贼”<sup>⑦</sup>。在他看来，对民众的教化活动，不在于开其智，而应使民众处于无知无欲的昏昏然状态，以便统治者随心所欲地去驱使，去奴役。这样，天下太平，统治者就可高枕无忧了。

① 《道藏·塘城集仙录序》。

② 《道藏·塘城集仙录序》。

③ 《道藏·塘城集仙录序》。

④ 《道藏·道德真经广圣义》。

⑤ 《道藏·道德真经广圣义》。

⑥ 《道藏·道德真经广圣义》。

⑦ 杜光庭：《纪道德》，《全唐诗》卷854。

### 第三节 教育对象

杜光庭认为,“道德”是万事万物的自然法则,是人们生活的“圣则”,但“百姓日用而不知”<sup>①</sup>,“人中多自惑”<sup>②</sup>。如何才能使这种“听之不闻,传之不得”<sup>③</sup>的“道德”广泛传播,深入人心,进而成为人们生活的准则呢?杜光庭认为,只有通过一定的方式,将芸芸众生都纳入教育过程,才能实现这一目标。于是,他从宗教活动的自身特点以及当时的教育条件出发,简化教育过程,把传经布道本身作为一种有效的教育方式,提倡社会教化和生活中的自我教育。他主张所有志道者都应教化民众知晓“返朴还淳皆至理,遗形忘性尽真铨”<sup>④</sup>,劝喻民众把“勤行而必克”作为自己生活的准则。显而易见,杜光庭在提倡开展一场实现全民教育的运动,把广大民众作为社会教化活动的客体。他说:

尊师受经,不敢中怠;平等一心,广度一切。<sup>⑤</sup>

广开法门,教导硕夫,皆蒙惠泽,精苦是修,预以同学,普得升虚,与天相保,长存无忧。<sup>⑥</sup>

闲教孺子吟。<sup>⑦</sup>

通过这种普及化的教育(社会教化)活动,使民众“洗心而息虑”,知“道”而“守常”,最终实现“帝王国主,道化兴隆,庠序济济,皇教恢弘”<sup>⑧</sup>的理想。这种广泛开展社会教化活动的主张,尽管是杜光庭对宗教活动的特点、道教的生存与发展、封建伦理秩序的维护等方面综合考虑的产物,但不可否认,也是对儒家“有教无类”的教育思想在新形势下的具体运用。

① 杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》卷854。

② 杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》卷854。

③ 杜光庭:《纪道德》,《全唐诗》卷854。

④ 杜光庭:《山居百韵》,《全唐诗》卷854。

⑤ 《道藏·太上黄箓斋仪》。

⑥ 《道藏·太上黄箓斋仪》。

⑦ 杜光庭:《山居三首》,《全唐诗》卷854。

⑧ 《道藏·太上黄箓斋仪》。

## 第四节 教育内容

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

### 一 修身内则与理国之方

杜光庭对《道德经》极为偏爱，毕其心智对《道德经》进行了系统的研究，认为《道德经》主要纲目有三十八条，除前述为政十三条和出家者两条之外，教人如何修身、做人、处世等就有二十三条，这就是：无事无欲；无执无滞；不尚贤，不贵宝；等观应物不滞功名；谦下为基；曲己则全，守柔则胜；无为无欲；修道养气，以全其生；崇善去恶；积德为本；勤于志道；忘弃功名、不耽俗学；不贪世利；外绝浮竞，不炫己能；不务荣宠；寡知慎言；体命善寿而不亡；修身外身而无为；虚心而会道；和光于物；绝除嗜欲，畏慎谦光；哀多益寡；体道修身，必获其报。这些精神都是“宣道德生畜之源，经国理身之妙”，“内则修身之本，囊括无遗；外即理国之方，洪纤毕举”<sup>①</sup>。因而，为君为臣以至于平民百姓都必须学“道德”，“若为君无道德，如瞻视之无两目；若为臣之无道德，如胸腹之无五脏；理家之无道德，如尸僵而无气。由是论之，道之于人，不可缺矣”<sup>②</sup>。“修之者于国则无为无事，自致太平；于身则抱一守中，自登道果；得之者，排空驾景，久视长生。于国失道德，则必败亡；于身丧道德则致沦灭。故在乎上士勤人抱之为式也”<sup>③</sup>。“以心体之者为四海之主，以身躬之者为万夫之特”<sup>④</sup>。在杜光庭看来，无论是修身做人，还是理家治国都必须学习《道德经》。同时，他还认为《说常清静经》是教人澄心遣欲、万类皆空，教人清静为真道，是法元气之法则，修道成仙之路径，“一则为圣人之径路，二则为神仙之梯凳”<sup>⑤</sup>。所

① 《道藏·道德真经广圣义》。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

③ 《道藏·道德真经广圣义》。

④ 杜光庭：《经道德》，《全唐诗》卷854。

⑤ 《道藏·说常清静经注》。



以，“凡学道之人，皆因经戒而成真圣，圣人未有不假经教而立，不因元气而成道者也”<sup>①</sup>。

## 二 道纳儒佛，三教合流

杜光庭在青年时期受过系统的儒家教育，儒家理论在他思想上烙下了深深的印迹。当他仕途受挫，出儒入道后，就自觉不自觉地把儒家观念融入道家学说之中，高举道、儒、佛旨趣一致的大旗，主张道与儒、佛应相互吸收、融合。他说：“世儒不知，以为老君之道，弃仁义，堕礼智，非立教之大方。且夫至仁合天地之德，至义合天地之宜，至乐合天地之和，至礼合天地之节，至智合天地之辨，至信合天地之时。”<sup>②</sup> 他认为老君之道与孔孟之道，宗旨一致，道家提倡的天地之德、宜、和、节、辨、时与儒家的仁、义、乐、礼、智、信相吻合；道家提倡的为人朴实而不狡诈，与儒家主张的事君以忠、事父以孝相一致。他又进一步说道：

凡学仙之士，若悟真理，则不以西竺东土，为名分别。六合之内，天上地下，道化一也。若悟解之者，亦不以至道为尊，亦不以象教为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人，所说各界，其理一也。<sup>③</sup>

道、儒、佛三教所说之理并无本质区别，学仙之士，不仅要懂得这个道理，而且还要按照三教圣人所教导的去修炼。他主张把儒佛的一些内容也列为学道者必修之科目。

## 第五节 论教学

### 一 论教学方法

杜光庭根据自己一生的教育实践活动，提出了一些具有独到见解的教学思想，主要表现在以下两个方面。

① 《道藏·说常清静经注》。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

③ 《道德·说常清静经注》。

### (一) 政教合一，道化兴隆

杜光庭位尊教主，他所从事的教育活动，其惟一的目的是教化人们恪守封建伦理纲常，以维护地主阶级的统治地位。他所践行的道教教育活动实质上是一种社会教化活动。如何才能使这种教化活动更具灵活性，更贴近生活与适应现实呢？杜光庭根据社会教化活动随机性强的特点，提出了“兴道化人”的政教合一的教育思想。“政教合一”就是把社会政治生活与教化民众的教育活动相结合。这种政教合一的思想，在《广成集》中随处可见。“念帝王国主，道化兴隆，庠序济济，皇教恢弘”<sup>①</sup>。这里把“道化兴隆”与“皇教恢弘”相提并论，视为一体：以帝王国主之力，兴道化人；以济济庠序，使道化兴隆。又曰：“道化大行，天下欣戴，故能运祚长久，不殆不危。”<sup>②</sup>“道化大行”就能使“国祚长久”；宗教与政治联姻，“如日之临照，如天之覆育，如雨之润泽，如存之温和”。如此巨大的教化之功，为君者岂能乖离？这就把政治活动、宗教活动与社会教化活动有机地融为一体。按照杜光庭的设想，全体社会成员都应该接受教育，但在社会处于急剧变革、政权频繁更替的多事之秋，社会无经济实力来兴办大批学校以实践他的教育理想，而普通的民众在连温饱问题都得不到解决的情况下，他们也没有接受教育的奢望与条件。而杜光庭的这种简单易行的教学方式的提出，有效地解决了这个矛盾。

### (二) 守道化人，因坛设教

守道化人，一方面是指教喻民众遵守“道”的要求与规范，以“道”为评判是非善恶的标准和行为的准则；另一方面是要求一切具有“道”的知识和修养的先觉者，有义务随时随地地教化后知后觉者。社会生活中的一切人，都必须虔诚地接受这种教化。对于身居高位的统治者而言，必须把“守道化人”作为自己政治生活的一个重要组成部分。因坛设教是指道教在一定的活动场所，利用一定的设施进行教化的方式，举行宗教仪式也是一种社会教化活动。杜光庭曾设计“北斗诞生”醮仪的程序为祝香、叙事、述圣、宣次、三上香、忏悔、赞德、七皈依、三献、散坛。在这一仪式中，要求人们至诚信仰，发愿行道，后己先人，积德行善，忏悔自己的罪过，思北斗星之德，以祈佑助。从这一活动可以看出，宗教仪式与伦理教化是密切相

① 《道德·太上黄箓斋仪》。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

结合的。

守道化人，因坛设教，把社会教化活动大大简单化了，不需要专门的学校、专职的教师，也不需要花费心力去编纂教材，就能使全民得到教育，有效地唤醒广大民众，这确实是一种既省时省力，又能收到良好社会效果的教育方式。

## 二 论学习过程

杜光庭从其布道传教、治国理民的宗旨出发，十分重视“道”的修炼过程，也就是学习过程。他主张修道、修心并重，而修心养性则是根本。

### （一）修心为主，形神双修

形神问题是道教教理的基本问题。在形与神关系上，杜光庭主张两者相互依存，不可分离，“心者形之主，形者心之舍；形无主则不安，心无舍则不立。心处于内，形见于外，内外相承，不可相离”<sup>①</sup>。但在修心性和修形体二者中，他更注重于前者，强调清心寡欲，舍恶从善，达到返本还原、归于至道的境界。

#### 1. 专心内修

杜光庭认为，只要专心修道，功夫到家，自然会获得正果，“学仙之人，能坚守于道，一切万物自然归之”<sup>②</sup>。“人能清心寡欲无为，非欲于至道，至道自来归之”<sup>③</sup>。但人若不能专志内修，很难提高道德修养水平和精神境界，也难以得到超度，“若未能专勤志意，澄心绝虑，则心不能内修至道，难穷妙用之理，则无所制伏于心猿，即渐失精神。精神既失，则六根妄起，世欲牵缠，此谓自不能解于生死之罗，难出轮回之网者也”<sup>④</sup>。杜光庭也清楚，让世俗之人勤于内修，是件艰难的事情，单凭空洞的说教难以奏效，只好把修道与生死轮回联系起来，借助天神以壮其威，以收到意想不到的效果。

#### 2. 洗心息虑

在杜光庭看来，流转于世俗社会的芸芸众生之所以沉苦海，究其根源，乃在于妄心贪求。因为人们对外物有所追求，有所向往，外物就引诱主体产

① 《道藏·说常清静经注》。

② 《道藏·说常清静经注》。

③ 《道藏·说常清静经注》。

④ 《道藏·说常清静经注》。

生各种各样的欲望，使人寄情于物。物欲得不到满足，便生种种烦恼。这样，自己就不能主宰自己的命运，时时为物欲所累。因而，个体要复归自我纯真的本性，从外物束缚困惑中解脱出来，形成独立的自我品格，关键在于“洗心而息虑”。他认为：“调伏其心，内安其神，外除其欲，则自然清静。”<sup>①</sup>若能清静，将自己溶化于天地万物之中，即得真道。同时，个体在追求清静之道的过程中，把消灭“三毒”与保守“三元”结合起来，才是修炼成仙的最佳途径，他说：

人若能断其华饰，远其滋味，绝其淫欲，去此三事，谓之曰三毒消灭。三毒既灭则神和、气畅、精固。三元安静，三业不生，自然清静。<sup>②</sup>

人若能绝其三业，保此三宫，更辨四时之气，运转精华，往来无穷，则三丹田固实，万和柔顺，心若太虚，内外贞白，皆因三尸消灭，除假留真，乃为清静之道矣。<sup>③</sup>

个体能做到清心寡欲，自然就会成为自由自在的神仙。

杜光庭曾一再强调，修道与修心是一回事，“修道即修心也，修心即修道也”<sup>④</sup>。修心的目的就是为使自己的思想与道相符合，这是杜光庭思想的核心。

## （二）勤行必克

杜光庭进一步认识到，修道、修心的最终目的在于践行，对“道”的追求不能仅仅停留在口头表白和内心体悟上，而要在日常生活中以一种乐以行道的精神，把对“道”的认识与实践二者统一起来，使个体与“道”有机地融为一体，“道”就像个体的天然肢体一样为己所有，为己所用。他认为：“内修清静，则顺天从正；外合人事，可以救苦拔衰。”<sup>⑤</sup>内在的勤修苦练与外在的勤行乐用相结合，是修道之途径，成仙之阶梯。“上士”正是懂得这个道理，才在生活中孜孜不倦地乐于践行，“不敢离之于顷刻”。也正

① 《道藏·说常清静经注》。

② 《道藏·说常清静经注》。

③ 《道藏·说常清静经注》。

④ 《道藏·说常清静经注》。

⑤ 《道藏·说常清静经注》。

是这种乐于行道的精神，才使他们真正地认识“道”，掌握“道”，占据“道”，达到“必克”的理想境界。而凡夫俗子之所以不能脱胎换骨，陷于苦难的深渊而不能自拔，就是因为不懂得这个道理。他告诉人们，“三皇高拱兮任以自然，五帝垂衣兮修之不忒”<sup>①</sup>。连三皇五帝都要身体力行，何况于我们凡人？只有“以心体之者”，才能“为四海之主”；“以身躬之者”，才能“为万夫之特”。因而，要想改变自己的社会地位，要想来世有个好的身世与处境，就要把“心体”与“勤行”结合起来。杜光庭坚决反对那种形式上和口头上的假仁假义，而主张以实际行动来实现仁义。他认为，只要实行老君之道，为人朴实而不狡诈，事君以忠，事父以孝，就能收到大同、仁寿的效果，“固不在乎蹉跎雍容，噢咻整饬，然后谓之仁义等也”<sup>②</sup>。

杜光庭是由一个试而不第的儒家学者转变为一代道教宗主的。他用儒家的传统思想改造与重建了道教理论和教义，使之更适合于封建统治者的政治需要，因而被供奉宫中，紫袍道冠，尊为国公。这种特殊身份，使他的教育思想具有鲜明的儒家正统教育思想与道教教义相结合的特征。他把民众教育宗教化，宗教传播政治化，使道教更主动地为国家的长治久安服务，把教坛变为教育民众的讲坛。他的教育功能论、教育目的论、教育对象论、教育内容论等，无不打上儒家教育思想的烙印，但又处处呈现道教色彩。比如在教育目的论方面，他不仅要求培养理国治民的统治者和恪守封建伦理纲常的被统治者，还要培养超凡脱俗的隐逸之士；在论教育对象时，他发扬了孔子的“有教无类”思想，主张教育普及所有民众，又吸收佛家的“人人可以成佛”、“普度众生”的思想；在论教育内容时，以《道德经》为主体，强调无欲、无为、守道、弃功的自我修炼，又要遵守、服从封建伦理道德。凡此种种，说明杜光庭是一位儒道结合、政教一体的道教活动家、教育家。

---

① 杜光庭：《纪道德》，《全唐诗》卷854。

② 《道藏·道德真经广圣义》。

## 第十六章

# 吕洞宾面向平民的神仙教育思想

前已述及，经过重玄学的熏陶，神仙教育逐渐由外丹说向内丹说转化，并且在民间传播<sup>①</sup>。在这一过程中，修行有素的玄门高道——吕洞宾起了重要作用。

### 第一节 吕洞宾其人

吕洞宾，名岩（亦作“嵒”、“巖”），字洞宾，初名绍先，一字希云，号纯阳子。自称回道人、回处士、回道士、谷客、无上宫主、无心昌老等，皆取自“两口为吕”。道教徒尊其为纯阳祖师、吕祖师、吕祖，俗称吕真人、吕仙、吕仙翁。也许由于道教徒的神化及千百年的民间流传，吕洞宾龙

---

① 外丹说盛行时，神仙教育多流行于上层社会中。因为外丹说主张炼化丹药，就需要铅、汞等化学物质，需要有一定的经济基础去供养一批专门炼化丹药的道士，在封建社会中只有上层社会的人们才能达到这些条件，平民百姓奔波于生活，根本无暇顾及。而内丹说主张修仙不借助丹药外力，只要虔诚修炼自己身中之心神，不需要太多的财力、物力，这样就不仅上层社会的人们可以从事神仙之事，而且平民百姓也能修炼神仙了。而吕洞宾正是在外丹说向内丹说转化过程中，把神仙教育推向民间，并长期在民间从事神仙教育实践的关键人物。吕洞宾在民间产生了极广泛、极深刻的历史影响，关于他的传说故事、神化小说、评书戏曲传遍了历代社会的各个阶层，人们对他几乎是家喻户晓、妇孺皆知。

同时严耀中先生在《中国宗教与生存哲学》一书中深刻地指出：“道教一些法术虽或能带来强身延年的结果，但无论如何也难以提供不可争议的长生不老活例。如不补充新的内容，久而久之就难以维持信仰的热情。加之炼丹费用太大，房中术又和传统伦理观念有所抵触，那就必须用新的方法去为新的神仙形象而努力。”（见严耀中著《中国宗教与生存哲学》，学林出版社，1991，第130页。）

沙显迹、飞鸾演化，似乎历千百年依然存在。其实他早已成为人们心目中的有一个有求必应、济世救人、普度众生的慈善神仙形象。以至于有人怀疑，吕洞宾是否确有其人？抑或是道教徒或多事者凭空捏造出来的？实际上，宗教思想观念是现实生活在人们头脑中的歪曲反映，或是人们对现实生活不满、对理想生活渴求的反映，因而，各类神仙也是人创造出来的。马晓宏先生《吕洞宾神仙信仰溯源》一文中说：“或许是由于尚征实的史官文化的传统，中国人造神往往皆有所据，大多先有其人再有神话，古代的神话传说是这样，后来的神仙故事也是这样。”<sup>①</sup> 久而久之，这些被人所创造的神仙在人们的头脑中便根深蒂固了。据此看来，我们可以相信，历史上似有吕洞宾这一人物。而且，《宋史·陈抟传》中有载：

关西逸人吕洞宾，有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。皆数来抟斋中，人咸异之。

《宋史》乃为正史，史实恐无虚妄。在神化了的吕仙背后，确有吕洞宾其人，并在道教史上占有一席之地。

### 一 关于吕洞宾的生年

关于吕洞宾的记载，虽然为数不少，但庞杂参差，众说不一。最早的记载见于宋人笔下，后世之说皆依宋人之说加以演化。综合从古到今历代各类记载，关于吕洞宾的出生年代有以下几种说法。

其一，《历代神仙通鉴》卷一四载：“古圣王皇覃氏临凡于河中永乐县世德吕家。……曾祖延之终浙东廉使，祖渭终礼部侍郎，父让为太子右庶子，迁海州刺史。母王夫人，于贞观丙午四月十四日巳时，天乐浮空，一白鸿似鹤，自天入怀而生。”“贞观丙午”是唐太宗贞观二十三年，即公元649年。

其二，《吕祖全书》<sup>②</sup> 卷一载：“吕祖姓吕，名岩……生于天宝十四年四月十四日巳时。”清代编修的《山西通志》也谓其“天宝十四载”生。“天宝十四年”是公元755年，唐玄宗在位期间。

① 马晓宏：《吕洞宾神仙信仰溯源》，《世界宗教研究》1986年第3期，第80页。

② 《吕祖全书》，乾隆七年壬戌（1742年）刻本，被收录于《藏外道书》第7册。

其三,《吕祖全书》又载:“……一云(吕岩)生于唐德宗贞元丙子。”即公元792年。

其四,《列仙全传》卷六载:“吕岩字洞宾,唐蒲州永乐县人。祖渭,礼部侍郎。父让,海州刺史。贞元十四年四月十四日巳时生,因号纯阳子。”《吕祖全书》、《吕真人本传》<sup>①</sup>、《吕祖志》<sup>②</sup>以及明人邓志谟的《吕仙飞剑记》均称吕祖生于“贞元十四年”,即公元798年,唐德宗在位。

其五,《吕祖全书》卷一载:“……咸通中,举进士不第,时年六十四岁,见一羽士,青巾白袍,长髯秀目,手携紫节,腰挂大瓢。……吕祖讶其貌奇古,诗意飘逸,因揖问姓氏。曰:‘吾复姓钟离,名权,字云房。’”《山西通志》卷一百六十也云:“吕岩……咸通中举进士不第,遊长安酒肆,遇钟离权得道,不知所往。”“咸通中”大约是公元865~868年间,唐懿宗在位。吕洞宾“时年六十四岁”,依此而推,他应该出生于公元801~804年之间。

其六,今则有人认为吕洞宾生于五代时期,约“后梁乾化二年”<sup>③</sup>,即公元912年。

由上可知,关于吕洞宾的生年,《吕祖全书》中就有四种说法。《吕祖全书》是收录吕洞宾著作较为完备的一部书,约乾隆七年(公元1742年)出世。因成书较晚,故《吕祖全书》有可能集前人之种种说法,其凡例载:“本传记序吕祖籍贯(包括生年),诸本各有不同,今于文有互异者,今注本文以下,以备参考。”因此,关于吕洞宾的生年,《吕祖全书》中载有四种不同说法,就不足为怪了。

《旧唐书》卷一三七记载了吕洞宾祖父吕渭和伯父吕温的事迹:“渭举进士,累授婺州永康令、大理评事、浙西观察使。”“温,字化光,贞元末登进士第……永和元年使还,转户部员外郎。……五年,转衡州秩满归京,不得意,发疾卒。”《山西通志》卷一五四载:“吕温……贞元末,擢进士第。……元和元年还,进户部员外郎。……久之,徙衡州,治有善状。卒,年四十。”《蒲州府志》卷十七载《唐刘禹锡吕衡集序》也云:“和叔名温,别字化光。”“改衡州,年四十而歿。”可见渭、温父子都是唐贞元年间进

① 见于《古今图书集成·神异典》卷246。

② 见于《道藏》,第36册。

③ 李裕民:《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》,《山西大学学报》1990年第1期,第51页。



士。吕温官至衡州刺史，元和五年（公元810年）去世时“年四十”，由此推算，吕温约生于公元771年。

由此，其一说吕洞宾生于公元649年，到贞元（公元785~805年）时已经150岁左右了，而其祖父吕渭和大伯父吕温却仅为当时的“进士”，而且不几年大伯父吕温40岁去世。这种情况是不可能的，所以此说不能成立。其二说吕洞宾生于公元755年。前面已知，吕温出生于公元771年，大伯父不可能比自己的堂侄还小16岁左右。且《蒲州府志》也云：“通志引道家所录，以岩为吕渭之孙，生天宝十四年（公元755年）四月十四日，至咸通中举进士云云。夫天宝距咸通且百数十年，安有岩生于玄宗时而僖宗时举进士之理？且渭以德宗建中末始官礼部侍郎。计天宝中渭年尚幼，安得有孙哉？其说之诞而无足信如此。”故此说不足为信。其三、四说认为，吕岩生于公元792年和公元798年，均为唐德宗在位期间。这两种说法，相差不远。而传统上认为吕岩生于公元798年者居多，如现行的《道教基础知识》、《辞源》、《宗教词典》、《中国道教诸神》等都采用此说。根据《唐故中散大夫秘书监致仕上柱国赐紫金鱼袋赠左散骑常侍东平吕府君墓志铭并序》<sup>①</sup>载：“先府君讳让，字逊叔。……大中九年十月廿四日弃养于归仁里之私第，享年六十三。”“大中九年”大致是公元855年，唐宣宗在位。也就是说，吕岩的父亲吕让于公元855年去世，63岁。由此可以推知，吕让大约生于公元792年左右。那么，吕岩不可能与其父吕让同年出生，或在其父六、七岁时就出生。故其三、四两说均不可确信。其六说认为，吕洞宾大约出生于公元912年。《能改斋漫录》卷一八《岳州吕洞宾自传石刻》云：“吾乃京兆人，唐末累举进士不第，因游华山……再遇钟离，尽获希夷之妙旨。吾得道五十。”有的学者把此处的“希夷”当作宋太宗赐陈抟的号，依此认为“吕洞宾的年辈要晚于陈抟，他的成道也要晚于陈抟。……以吕洞宾比陈抟小十岁计，约生于912年。”<sup>②</sup>笔者认为，把此处的“希夷”当作陈抟的号来理解不太妥当。因为，其一，文中言其“再遇钟离”，却“尽获”陈抟“之妙旨”，语意上不太连贯，前后时间亦有差距。其二，《辞源》把“希夷”解释为：“无声曰希，无

① 下文皆简称为《吕府君墓志铭并序》。

② 李裕民：《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》，《山西大学学报》1990年第1期，第51页。

色曰夷，形容虚寂微妙。”老子言：“视之不见名曰夷，听之不见声曰希。”唐柳宗元《柳先生集》二四《愚溪诗序》云：“超鸿蒙，混希夷，寂寥而莫我知也。”此二处均作“虚寂微妙”解释。笔者认为，“尽获希夷之妙旨”中的“希夷”采“虚寂微妙”解释更为恰当。吕洞宾尽获玄门之深奥微妙，才可谓得道，而不能说其尽获陈抟的妙旨，即为得道。再者，据《吕府君墓志铭并序》可知，吕洞宾的父亲吕让死于公元855年，以后便不会有其亲生子女出生，吕洞宾不可能生于他父亲死去50多年后的公元912年。因此，笔者认为，推算吕洞宾出生于公元912年是不太确切的。

只有其五说较为接近。依此说而推，吕洞宾应该出生于公元801~804年之间，而这时他的父亲吕让才9~12岁左右，吕洞宾在这个时候出生是不可能的。其父吕让出生于公元792年，如果按古代18岁完婚计算，吕洞宾应该出生于公元810年以后。再看《茶香室丛钞》卷十四载：

祖渭，礼部侍郎。父让，海州刺史。……（吕洞宾）年二十不从婚娶。举进士，滞场屋二十三年，乃罢举纵游天下。

吕洞宾二十几岁开始考进士，“滞场屋二十三年”，大约在40多岁时停止科考，纵游天下，故笔者疑《吕祖全书》中的“时年六十四岁”为“四十六岁”之误。若此说成立，则吕洞宾大约生于公元819~822年之间。《能改斋漫录》卷十八《岳州吕洞宾自传石刻》载：“吾得道五十”，《江州望江亭日记》<sup>①</sup>载：“年五十道始成。”咸通年间，40多岁的吕洞宾科场失意，已有栖隐之志，又恰遇钟离先生，于是从师学道，50岁时自言“得道”或“道始成”，这时间先后是合乎情理的。况且，绝无64岁拜师学道，而50岁却已“得道”之理。由此看来，吕洞宾大约出生于公元819~822年之间，即唐宪宗和唐穆宗在位期间。

有人认为吕洞宾宋代尚在。《宋朝事实类苑》记陈抟事迹时云：

关中吕洞宾者，有剑术，年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾，皆尝至持斋中。

<sup>①</sup> 见于《吕祖全书》卷2。

《宋史·陈抟传》也载：

关西逸人吕洞宾，有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。皆数来抟斋中，人咸异之。

二说基本一致，且《宋史》乃为国史，基本可信。清人黄宗炎作《太极图辨》确认吕洞宾是陈抟的师友，两人同隐华山时，相交甚厚。吕洞宾在宋初尚在人世的说法基本可信。自古修炼内丹有素者皆高寿，如孙思邈、陈抟皆在世一百多岁，而吕洞宾在内丹学方面理悟透澈、修行有素，宋初虽已140多岁却仍然健在，这是可能的。依此看来，吕洞宾大约生活在唐后期至北宋初的一百年间。

## 二 关于吕洞宾的籍贯

据历代的各种史书古籍所载，吕洞宾的籍贯也是说法众多：或谓九江、或谓京兆、或谓关西、或谓关右、或谓关中、或谓岳阳、或谓河中永乐、或谓蒲州、或谓蒲坂。

《茶香室丛钞》卷一四《集仙传》云：“吕岩字洞宾，一字希云，九江人也。”《九江府志》言其为“京兆人”。连当地的地方志也没有把吕洞宾归入本籍，“九江”说自然不足为信。

《能改斋漫录》卷十八《岳州吕洞宾自传石刻》云：“吾乃京兆人。”《宋史·陈抟传》言其“关西逸人”，《雅言系述·吕洞宾》称“关右人”，《宋朝事实类苑》谓“关中吕洞宾”。“关中”是指函谷关以西和陇关以东的地区（今河南灵宝县以西陕西关中盆地）。“关西”、“关右”唐代均指故函谷关（今河南灵宝县）或今潼关以西的地区。可见，“关中”、“关右”、“关西”所指范围大致相同。而“京兆”是唐开元年间设置的府名，治所在长安、万年二县，辖二十三县，包括关中的全部地区。这几种关于吕洞宾出生关中的说法似乎可以相互印证，但通观这些史籍，仅有记载，没有更加充分的史料依据。据《吕府君墓志铭并序》载：

（吕让）二十三岁进士及第，解褐秘书省校书郎，以支使佐。故相国彭原李公程于鄂岳，岁余入京，奏相国崔公植，以公文章名重，欲特以拾遗史馆修撰授公。公以年少谦辞，即曰：除蓝田县尉。邠率高公霞

寓，以勋业临边，欲重府幕，强公为书记。改监察御史，襄行转殿中侍御史，赐绯鱼袋。府罢，除三原县令，改检校尚书，仓部员外郎，兼侍御史。以留守判官，佐相国彭原公于北都门，检校都官郎中。府换随表赴阙，授海州刺史，罢郡西归。时彭原镇大梁，以军司马留公，改检校秘书少监，兼御史中丞。未半岁，彭原公再领河中，公职如故。其冬，奏锡金紫，才出强仕，极命服之贵，时论荣美，洎彭原公南镇峴首，亦请公从，府罢，除膳部郎中，改万年县令。

从这里可以看出，吕洞宾的父亲吕让曾经在京兆地区做官，文中提到的蓝田、三原、万年等地，均属京兆府辖，但没有提到他的属籍为“京兆”。依此看来，很可能吕洞宾年幼时随父生活在京兆一带，但并不能证明他的籍属为“京兆”。

《四库全书》载南宋邵博撰的《闻见后录》卷二十九云：“唐吕仙人故家岳阳。”今人多以此处“岳阳”为今湖南省岳阳市，这种认识是错误的。今岳阳市在1913年以前一直称“巴陵县”，元、明时先后是岳州路、岳州府的治所所在地。1913年以前，古书中所称“岳阳”均指太岳山（今山西霍山）以南、黄河以北的地区。《闻见后录》成书于南宋绍兴二十七年，故书中所云“岳阳”当指今山西南部。依此而推，《闻见后录》认为吕洞宾是山西南部人。

《山西通志》认为吕岩是“河中永乐人”，此说更具体，也最为可靠。与此相近，又有《岳阳风土记》称“河中府人”，《河南府志》言“河中人”，《吕祖志·真人本传》云“唐河中永乐人”，《历代神仙通鉴》称“蒲坂人”，《列仙全传》言“蒲州永乐县人”，《旧唐书》卷一三七载：（吕渭）“河中人”，《蒲州府志》中《唐柳宗元吕侍御志铭》载：“吕氏世居河东”。其实，“河中永乐”、“河中府”、“河中”、“河东”、“蒲州”、“蒲坂”这些地名的差异，是由于历代郡地沿革所致。《蒲州府志》卷一载：

蒲地当冀州南境，始曰西河，继曰河东……隋始为蒲州河东郡……唐武德元年，置蒲州，改桑泉县。……开元八年，置中都，改蒲州为河中府，其岁罢中都，仍为蒲州……天宝元年，又改河东郡。乾元初，复为蒲州。三年复置河中府……五代之际，承唐并号蒲州，为河中

府。……宋时仍为河中府，谓之次府，治河东县。……天德九年，复升为河中府，为散上府，仍置护国军。……元初仍为河中府……明洪武三年，废元河中府，改河东县为蒲州。

永济县古蒲坂地……隋开皇十六年，析蒲坂置河东县。大业初，并入河东，自后县无，复蒲坂名。唐仍随河东县，开元八年，析河东置河西县。又武德元年，置永乐县，即故时河北县地，今山南之永乐也。宋熙宁三年，省河西县。六年，省永乐县为镇，于是统为河东县。金元并同。明改河东县为蒲州。自隋唐至元之为县者始废。国朝初，仍蒲州。雍正六年设府，置倚郭县，名之永济，是为今县。

《蒲州府志》卷三又载：

永乐故镇，在永济县东南一百二十里，后周置永乐郡，唐置永乐县，宋罢为镇，今驻永乐同知置，即唐永乐县治址之旧也。

由上可见，“河中”、“河中府”、“河中永乐”、“河东”、“蒲州”、“蒲坂”所指范围基本相同，均属现在的永济县境，只是由于历代沿革而名称有异。《蒲州府志》卷十一云：“凡唐史所称河中河东人……大抵皆为今永济人矣。”而且，《蒲州府志》中有《吕岩传》。所以，吕洞宾为“河中永乐人”的说法基本可信。

再看吕洞宾的遗迹，吕仙亭、吕帝庙、吕祖祠庙、纯阳宫、纯阳殿等纪念吕洞宾的建筑，虽然全国各地甚多，但只有山西“蒲州东南永乐镇”保存有“吕洞宾故宅”遗址，并有“吕公祠”和“纯阳殿”。《蒲州府志》也云：“唐吕洞宾宅，即今永乐纯阳宫其所居宅也。”《有唐纯阳吕真人祠堂记》载：“永乐镇东北隅，行百步许曰招贤里，通道之北，即有唐得道吕君之故居也。”“真人讳岩，字洞宾，道号纯阳子，世为河中永乐人”。由此看来，吕洞宾为山西南部“河中永乐人”的说法确实可信。

1959年，三门峡水利工程施工，永乐宫正好处在水库的蓄水区，为了保存这一珍贵的历史文化遗产，考古工作者于1959年12月至1960年1月挖掘了“吕祖墓”。结果发现那是一座夫妻合葬墓，里面骨架排列完整，不可能是二次迁葬，在死者口里还有宋代“天圣元宝”的铜钱，这说明墓主人是天圣以后下葬的。有的学者依此认为吕洞宾为“河中永乐人”的说

法是不可信的。笔者认为，墓主人是天圣以后下葬的，这一已揭开的史实是科学的，但是，据此并不能证明吕洞宾不是“河中永乐人”。人的一生漂泊不定，出生地和死后埋葬地不一定能够统一。后人在其故居建宫立碑，在其附近泛指一墓为吕坟，为的是满足一种对吕洞宾怀念的社会心理的需要，这是可能的。我们不能因此墓是他人之坟，就断定他不是河中人。

从前面的一些史料中，我们可以看出：吕洞宾的曾祖延之，祖父渭以及父辈数人均入仕途，皆有美才。而他本人在《列仙全传》中也被描述为：

生而金形木质，道骨仙风，鹤顶龟背，虎体龙腮，凤眼朝天，双眉入鬓，颈修颧露，额阔身圆，鼻梁耸直，面色白黄，左眉角一黑子，足下纹起如龟。少聪明，日记万语，矢口成文。身長八尺三寸，喜顶华阳巾，衣黄襦衫，系大皂绦。状类张子房……始在襁褓，马祖见之，曰：“此儿骨相不凡，自是风尘外物。”

由此可见，吕洞宾出身儒家，一表人才，自幼聪明好学，饱读诗文，受儒家熏陶甚深。那么，他为什么又要归隐于山林呢？

史籍多称其“累举进士不第”，而萌生“栖隐之志”。作为一名儒生，积极追求的最高目标是“学而优则仕”，但最后做官的毕竟为数甚少，在这种僧多粥少的情况下，许多知识分子仕途失意。吕洞宾举进士二十多年仍不第，不免心灰意冷，自叹怀才不遇。而且他生逢乱世，自唐安史之乱一直到宋初，社会动荡不安、兵战连年，其间五代十国，尤为乱世之巅。在这样的社会环境中，别说“累举进士不第”失意，即便是担任了得意之官，又能有几分安稳呢？所以，当时的知识分子纷纷归隐，“五季隐遁山林，弃儒求道”<sup>①</sup>。后来他作诗感慨：

生日儒家遇太平，悬纓重滞布衣轻。

谁能世上争名利，臣事玉皇归上清。<sup>②</sup>

① 《宋史·隐逸传》。

② 《吕祖全书》，卷4，乾隆七年壬戌（1742）刻本，第24页。

## 第二节 神仙教育的基本理论

### 一 教人学道修仙

#### (一) “道”与“言”

吕洞宾认为学“道”是修仙的基本条件，并视“道”为宇宙万物的总根源。“道之一字，为天地之秘机，为阴阳之精萃，立极宇宙，开化古今，至微至隐，无形无名，肇造化之象，祖物汇之根”<sup>①</sup>。“况夫道者，扩之包乎天地，收之摄于毫毛；千言万语，万竟其端；片章寸简，可通其微”<sup>②</sup>。可见“道”包罗万象，细大不捐，天地日月无不体载，人物山川无不承受，此“道”是世界万物的本原，是人们认识客观世界的最高境界。

继承前代道教学者的思想，吕洞宾论及“道”与“言”的关系。他说：“道之出口，淡乎无味。”“大道无言，至言无文。言而文，文也，非天下之至言；道而言，言也，非天下之至道。道原无所庸于言，言原无所事于文，文以文其言，言以言其文”。既然至道无言，至道不可道，那么“道何与乎？言何为乎？文何用乎？”吕洞宾主张“道”要传于后世必须借助于“言”与“文”，“言无文，不足以行远；道匪言，不能以传世。传道其必有事于言，言传其必有取于文”<sup>③</sup>。“昔儒家有语类，释氏有语录，皆学者录其师之答问，片言只字，不欲遗忘，以为学问之助”<sup>④</sup>。道教神仙教育也不例外，修学者必须借助一定的语言文字。吕洞宾进一步解释，历来得“道”者都主张“不言”、“不道”，是因为有些“文靡蔓，其为文也失实道而言，而言虚浮。其为言也无物，以无物之言言道，道反以言而隐……道未尝不可言，所恶乎言者，畔道之言；所恶乎文者，离经之文。文而离经，至言晦矣；言而畔道，至道隐矣”。以至于导致“天下大道不明”。其实，“道”并不是绝对不可言、不可文的，而是由于世人的言文虚浮不实，致使“圣言莫行，大道闭塞”，也使得道真人都慎言、忌言，而劝说人们用心体悟，以获真实之“道”。吕洞宾以言作文的同时，也告诫众生“毋徒以予言为

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷22。

③ 《吕祖全书》卷13。

④ 《吕祖全书》卷28《吕祖权术涵三语录小序》。

文……亦毋徒以予言求道，而窥吾道于语言文字之中”<sup>①</sup>。

## (二) 人与仙

吕洞宾认为，“夫人之生，善性根焉，孝悌钟焉，四端正焉，五行范焉，忠信胚焉，和逊传焉”<sup>②</sup>。但是人们在后天的社会生活中驰骛于有为之境，人所固有的善端逐渐被身外的浮华之物蒙蔽起来，久而久之就会忘其根本之性，误入旁门邪道。神仙教育就是使人们勤心苦志地修炼大道，逐渐除去那些蒙蔽善性的浮华之物，使人性复归于初，“譬如磨镜，尘垢既去，透体光莹”<sup>③</sup>。也只有修学仙道，才能以智化愚、以清代浊，最终超脱飞升。

而且，吕洞宾认为，神仙教育对个体的发展具有重要作用。“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也”。“人死为鬼，道成为仙……惟人可以为鬼，可以为仙。少年不修，恣情纵意，病死为鬼；知之修炼，超凡入圣，脱质为仙”<sup>④</sup>。也就是说，人既可以为鬼，也可以成仙。如果接受教育，专精勤久地体悟大道，就有可能成仙，否则只能做鬼。这种鬼神思想是唯心的、迷信的，通过修炼可以强身健体、延年益寿，而要成为神仙是不可能的。但吕洞宾承认人具有可塑性，而且更强调教育对个性发展的重要作用。这两点均符合现代教育理论。

吕洞宾特别强调主观能动性的作用。“上古神仙诸佛，也是人修得”<sup>⑤</sup>。“莫道大道人难得，自是功夫不到头”<sup>⑥</sup>。“莫道神仙无学处，古今多少上升人”<sup>⑦</sup>。“人人会饮长生酒，个个能成不死夫”<sup>⑧</sup>。虽然人与人之间存在资质差异，但这并不影响他们求道，“是故上士悟之以几神，中士修之以入道，下士得之以延年”。不论什么资质的人修道，都可以从中受益。吕洞宾还指出，神仙与凡人一样，有五官四体，也讲忠孝仁义。修学者应以诚为贵，“道者，以诚而入”<sup>⑨</sup>，“行道无有难易之分，而一贯之曰诚”<sup>⑩</sup>。“学道者不

① 《吕祖全书》卷13。

② 《吕祖全书》卷20。

③ 《吕祖全书》卷28。

④ 《吕祖全书》卷29；又参见《钟吕传道集·论真仙》。

⑤ 《吕祖全书》卷31。

⑥ 《吕祖全书》卷4；又参见《吕祖志》卷4《艺文志》，或《纯阳真人浑成集》卷下《七言绝句》。

⑦ 《吕祖全书》卷24；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·题景福寺二聊》。

⑧ 《吕祖全书》卷6。

⑨ 《吕祖全书》卷24。

⑩ 《吕祖全书》卷28。



诚，则虚妄不实，是以诚之为贵”<sup>①</sup>。而且，“欲修仙道，先修人道；人道不修，仙道远矣”<sup>②</sup>。所谓“人道”是指言行合于天地，事事秉一诚意，“一言而弗合于天地，弗言也；一行弗合于天地，弗行也”<sup>③</sup>。吕洞宾把修学仙道与日常做人结合起来，一方面使修仙之事更加接近生活；另一方面也使人與人之间真诚相待，不断提高思想道德修养。

修学仙道并不太难，那为什么古今修学仙道者很多，成仙者却罕见呢？吕洞宾认为，一方面，世人虽然意欲长生，却又内心浮躁不清静，“愚徒死恋色和财，所以神仙不肯召”<sup>④</sup>。另一方面，有的学道之士虽也勤心苦志、行持已久，但不求明师指教，结果，“法不合道，多闻强识，小法旁门”<sup>⑤</sup>。

吕洞宾的最高教育目标是“至人”、“真人”，具有清静无为、不为物累、不为时迁、大智若愚的特点：

睹如不睹，闻而不闻，冲漠无朕，常清常静，不为时迁，不与物竞。<sup>⑥</sup>

若闻似不闻，即是成道时；若有似不有，大道成已久。<sup>⑦</sup>

知而不知，而不知。无所不知，而实无知，是谓得道。<sup>⑧</sup>

达到这样的境界，则“天为之宰，地为之摄，人物幽明，咸会诸极，运化古今，而无辙迹，主持劫会，而无端倪，圣不可圣，神不可神”<sup>⑨</sup>。实际上，“至人”、“真人”就是驾驭宇宙四方的神仙，具有无限的智慧和创造力。

## 二 扩大教育范围

隋唐时期，神仙教育还是主要流行于上层社会，民间的道教教育活动主

① 《吕祖全书》卷24。

② 《吕祖全书》卷28。

③ 《吕祖全书》卷16。

④ 《吕祖全书》卷3；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·敲爻歌》。

⑤ 《吕祖全书》卷29；又参见《钟吕传道集·论真仙》。

⑥ 《吕祖全书》卷11。

⑦ 《吕祖全书》卷20。

⑧ 《吕祖全书》卷13。

⑨ 《吕祖全书》卷14。

要是求得消灾纳福。吕洞宾为了扩大教育范围，主张把神仙教育深入到下层社会，“务使愚夫愚妇皆知修省，归依正道，了脱生死，出离苦趣”<sup>①</sup>。他认为：

真至道，不择人，岂论高低富与贵。<sup>②</sup>

不亲富贵，不疏贫，只要心坚。<sup>③</sup>

人人有分，个个有缘，亦无择人而授之理。然虽不问高低贫富，亦必要辨一片至诚心来求。即如帝子王孙之富贵，若学道，必须屏去繁华世态，除去万缘杂念、虚衷苦心以相求，方可语于至道。苟非其人，决不轻传。<sup>④</sup>

似乎与儒家“有教无类”、“欲来者不拒，欲去者不止”<sup>⑤</sup>的思想接近，吕洞宾也主张“有教无类”、“尊吾教者，吾不之拒。背吾教者，吾不之追”<sup>⑥</sup>。他平等地对待一切众生，不仅那些有悟性、通道旨或富贵者可以接受神仙教育，而且“根钝智浅”的“浊世”众生也完全可以接受神仙教育。

吕洞宾还主张男女平等地接受神仙教育，这与儒家男尊女卑的思想形成强烈的对比。女子同男子一样，可以修真得“道”，他列举了一系列早已“得真飞升”的事例：

自辟乾闾坤以来，有圣母，有后土，有天姆，有女娲，有斗姆，有佛姆，有元君，有王母，有仙姑，有玉女，至于麻姑天妃、天女玄妃、无极女仙、女菩萨、比丘尼、那延溪女、紫姑湘妃、洛神巫女、雷母青娥、素女织女，皆以坤元柔顺，修真得道，证明高果、是与天元同气不二。今善女人，各其坤元，咸能入道，俱以修力，可证极乐妙果。<sup>⑦</sup>

① 《吕祖全书》卷16；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·敲爻歌》。

② 《吕祖全书》卷3。

③ 《吕祖全书》卷5；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·沁园春四首》。

④ 《吕祖全书》卷31。

⑤ 《荀子·法行》。

⑥ 《吕祖全书》卷28。

⑦ 《吕祖全书》卷20。

吕洞宾以这些得“道”成真的女性，来鼓励世间女子修学仙道，扩大了其教育范围。姑且不去论其成仙思想的荒诞性和迷信性，就其反映在神仙教育上，他对待善男信女是一视同仁的。比之于儒家历来主张“女子无才便是德”、“女不主外”等禁锢女子的教育思想来说，具有一定的历史进步性。

但是，吕洞宾并没有因此而完全抹煞男女之间的差异，他说：

乾道成男，坤道成女。

夫乾道动，坤道静，欲修性命，务须从静。

坤道浊，乾道清，欲修性命，务须从清，惟能以浊修清，是以入道证果。

男女本一，清浊动静异。女人欲修真，切使真元聚。阴中有元阳，存清弗以弃。明此色与欲，本来无所累。屏除贪嗔痴，割断忧思虑。去浊修清性，不堕诸恶趣，静寂守无为。<sup>①</sup>

吕洞宾既肯定了男女可以平等地接受神仙教育，也指出了男女之间的差异性，并提出了不同的修炼方式方法。尽管这些思想中有其不合理的因素，或具有一定的迷信色彩，但他对待善男信女的教育态度和方式方法有其合理性和科学性。

教育效果的好坏与受教育者的资质有一定关系，“上智不用除，而魔自远；中智除之而退；惟下愚与尔相始终”<sup>②</sup>。尽管如此，吕洞宾还是主张人人都接受神仙教育，“上智”者虽不必除魔，但接受教育可以迅速成仙；“中智”者接受教育可以除却魔道，并日近仙道；“下愚”者接受教育可以修习正道，与魔抗衡。所以，“吾今所说……上士可行，即中下之资，亦无难为之事”<sup>③</sup>。不同资质的人接受教育，都会有所发展。

吕洞宾还主张，对教育对象要进行长期的考验。修学者只有淡泊名利、了却尘事，才可能修成仙道，而世间生民却“贪名逐利者多，证圣修真者少”<sup>④</sup>。因此，他每次引人得道，都要经过长期的考察，确实无视名利钱财者才可以授之真道。他在对汴京的茶女进行长期考验之后，叹息“吾能从

① 《吕祖全书》卷20。

② 《吕祖全书》卷25。

③ 《吕祖全书》卷18。

④ 《吕祖全书》卷9。

尔愿”，使其长寿，却不能引其修得仙道；他还打扮成村野之夫，与陈公长期共处，“始意公可授道，徐察则不然”<sup>①</sup>。只有经过长期考验之后，才能够针对不同的教育对象施以不同的教育方法，或确定不同的培养目标。

### 第三节 神仙教育的内容

吕洞宾神仙教育的内容不仅包括养生的内容，而且也包括与日常生活非常接近的道德教育，这就拉近了神仙与普通百姓的关系。

#### 一 力批外丹，提倡内丹

外丹和内丹都是道教的养生功法。所谓外丹，是指用炉鼎烧炼丹砂、铅汞、金石等矿物质，而制成使人长生不死的丹药。内丹源于守一、坐忘、行气、导引等术，将人体的某些部位比作炉鼎，以人的“精、气、神”为对象，掌握某些方法（如入静调息、吐故纳新、运转内气等），经过一定的步骤，使精、气、神在体内循行、凝聚成丹，以此达到长生成仙的目的。自东晋葛洪以来，外丹术十分盛行，人们认为以黄白铅汞等经过炉火烧炼后所形成的丸剂，服用后可以长生成仙。唐后期，人们追求长生的方法由金丹烧炼向内丹炼养过渡，大趋势是内外兼修。吕洞宾在实践过程中，也逐渐认识到了外丹术的许多弊端：

外丹鼎炉汞铅，更属惑世诬民。愚人受欺者，不可胜数，未闻神仙以此度世。<sup>②</sup>

若尘世有药材，秦始皇不求于海岛；若尘世有丹方，魏伯阳不参于周易。或者多闻强识，迷惑后人。万万破家，并无一成，以外求之人，亦为误矣。<sup>③</sup>

自有外药之说，今古圣贤，或陈说得闻于世，世人又且不悟，欺己罔人。将砂取汞，以汞点铅，即铅即汞，用汞变铜，不顾身命，枉求财货。<sup>④</sup>

① 《吕祖全书》卷2。

② 《吕祖全书》卷28。

③ 《吕祖全书》卷29。

④ 《吕祖全书》卷30。

可见吕洞宾反对外丹的原因有二：一是因为外丹术以铅汞为药，实质“欺己罔人”、“惑世诬民”，使人们倾家荡产，甚至延误性命。二是因为，炼外丹者，“用汞变铜”，炼假金银，“枉求财货”。的确如此，仅在唐代就有唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗都因服用丹药而中毒致死。一些术士借烧炼丹药之名，炼制出假金银，谋取财利，也成为社会流害之一。

因此，吕洞宾提倡内丹修炼，视人体为鼎炉，以精、气、神为原料，“以内事为法，而炼大丹”<sup>①</sup>。这样可以使人们长生不死、羽化成仙。他说：

内丹之药材，出于心肾，是人皆有也。内丹之药材，本在天地。<sup>②</sup>

天地之机，在于阴阳之升降。一升一降，太极相生，相生相成，周而复始，不失于道而得长久。修持之士，若以取法于天地，自可长生而不死。……当此时，如人之修炼，以气成神，脱质为仙，炼就纯阳之体也。<sup>③</sup>

若修持内事，识交合之时，知采取之法，胎仙既就，指日可得超脱。<sup>④</sup>

吕洞宾的内丹炼养，是在效法天地自然、顺应五行四时的基础上，对体内的各个部位进行自我调摄，经过长期不懈地修炼，便可延年益寿，得道成仙。

## 二 性命双修

长期以来，“性”与“命”一直是争论不休的哲学命题。儒家历来重视修养心性，却不多谈“命”。孔子认为“死生有命，富贵在天”<sup>⑤</sup>。孟子讲“求放心”，“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣”<sup>⑥</sup>。《大学》则讲修齐治平，以正心诚意为起点。佛门之内则多言“佛性”、“法性”等，主张明心修性，也极少言及“命”。而传统的道教修炼方术，则详言“命”略言

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷29。

③ 《钟吕传道集·论日月》。

④ 《吕祖全书》卷29。

⑤ 《论语·颜回》。

⑥ 《孟子·尽心》。

“性”，主张以修命为主。吕洞宾认为，以上种种对待“性”与“命”的态度，都有失偏颇。“性无命不立，命无性不存”<sup>①</sup>。“性命机关堪守护。若还缺一不芳菲，执着波渣应失路”<sup>②</sup>。可见，“性”与“命”二者密切相连，不可分离。对于修行者而言，不论是只修“性”不修“命”，还是只修“命”不修“性”，都是不正确的修行方法。他认为：

只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。达命宗，迷祖性，恰似鉴容无宝镜，寿同天地一愚夫，权握家财无主柄。性命双修玄又玄，海底洪波驾法船，生擒活捉蛟龙首，始知匠手不虚传。<sup>③</sup>

只修“性”不修“命”，则“万劫阴灵难入圣”；而只修“命”不修“性”，恰似有鉴台而无明镜，不知变化超脱、出神入定之道，就如同世之愚夫，有长寿而无智慧，有万金之宝而无营运之主张把柄。吕洞宾认为，命要师传，性要自悟，只有把“命”与“性”有机地结合起来——“性命双修”，坚持不懈，才能进入玄之又玄的众妙之门。

继承传统丹道家的思想，吕洞宾还认为，“性乃无极之真，太虚之灵，自一禀形，故谓之性。从道受生，故谓之命”。“命系乎气，性系乎神”。<sup>④</sup>可见，“性”与神相通，包括人的心性、意志、精神、思想意识、道德品质及处世态度等；而“命”与气相系，指人的生命、形体。吕洞宾针对“修性”“养气”，各书百字碑，引导世人修行。这两百字碑现存于山西省芮城县的永乐宫内。

《吕仙翁百字碑》其一曰：

本性好清静，保养心猿定。  
酒又何曾饭，色欲已罢尽。  
财又我不贪，气又我不竞。  
见者如不见，听者如不听。

① 《吕祖全书》卷11。

② 《吕祖全书》卷3；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·敲爻歌》。

③ 《吕祖全书》卷3；又参见《吕祖志》卷6《艺文志·敲爻歌》。

④ 《吕祖全书》卷11。

莫论他人非，只寻自己病。  
 官中不系名，私下凭信行。  
 遇有不轻狂，如无守本分。  
 不狂人教中，免却心头闷。  
 和光旦同尘，但把俗情混。  
 因甚不争名，曾共高人论。<sup>①</sup>

此碑文主要就修“性”而言。吕洞宾告诉众生，修养心性必须不贪酒色、淡泊名利。只有了却世间尘缘、恩怨是非，才能达到心平如镜，应物不迷的境界。

《吕仙翁百字碑》其二曰：

养气忘言守，降心为不为。  
 动静知宗祖，无事更寻谁？  
 真常须应物，应物要不迷。  
 不迷性自住，性住气自回。  
 气回丹自结，壶中配坎离。  
 阴阳生反复，普化一声雷。  
 白云朝顶上，甘露洒须弥。  
 自饮长生酒，逍遥谁得知。  
 坐听无弦曲，明通造化机。  
 都来二十句，端的上天梯。<sup>②</sup>

此碑文前七句论及修“性”之功。身内筑基炼己，养气降心，身外应接事物，不迷宗祖，内外相得益彰，修炼者的“性”便定于先天境界。接下来的七句主要论及“命功”。命功以性功“自住”为前提，性功做好后，命功的变化势如竹破，节节贯通。吕洞宾在此寓含了性命双修之意。“自饮长生酒，逍遥谁得知，坐听无弦曲，明通造化机”，这四句主要论及效验。性命功夫成功后，修炼者虽是凡身，却已掌握了造化机关。最后两句总说全篇。

① 存于山西省芮城县的永乐宫内；又参见《纯阳真人浑成集》卷上《百字诗》。

② 存于山西省芮城县的永乐宫内；又参见于《吕祖志》卷8《内丹百字吟》。

这20句内容就是升华身心境界、提高自我修养、深化生命智慧、超越有限人生的度人梯航。

### 三 逆修精气神

老子言：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>道生出真一元气，真一元气又分为阴阳二气，二者交融生成第三者，从而衍生出世间万物。吕洞宾认为，这是顺行，即有生有死、生生不息的造化之道。而修炼内丹，则应该逆造化常道而行，使万物合而为三，三合而为二，二合为一。这“三”指精、气、神，“二”指气和神，“一”则是圣丹。也就是通过炼化精、气、神，而回归于“道”。

吕洞宾认为，精、气、神是人体的“三宝”，是修炼内丹的药材。人有三丹田，其中“上田神舍，中田气府，下田精区”。修道者不知缘由，使“气主于肾，未朝于中元。神藏于心，未超于上院”。所以“不能返合”，三丹终成无用。在他看来，肾中生气，气中有真一之水；心中生液，液中有正阳之气。“使水（真一之水）复还于下丹，则精养灵源，气自生矣”。“使气（正阳之气）复还于中丹，则气养灵源，神自生矣”<sup>②</sup>。这样就完成了“三合为二”（即精、气、神合为气和神）。然后“（气）合神入道”，即“二合为一”（即气神相合），结成如鸡子形的圣胎，这样就突破了凡与圣、生与死、仙与俗的界限，可以超凡入圣。

吕洞宾主张逆行修炼，是通过逆天地生命生成之序的步骤，炼精化气，炼气化神，炼神化虚，最终返本归元、与道合一。实质上，这是一种带有客观唯心主义色彩的绝对观念，是不可能实现的。这是吕洞宾内丹学说的要害之所在。

### 四 道德教育

吕洞宾认为，修行仙道的过程包含着道德教育的过程，欲修仙道必须先修人道。他说：“人道未了，仙道难全。”“欲学仙道长生，先修人道为务”<sup>③</sup>。“欲修仙道，先修人道；人道不修，仙道远矣”<sup>④</sup>。他以人们熟悉的

① 《道德经》第四十二章。

② 《吕祖全书》卷30。

③ 《吕祖全书》卷9。

④ 《吕祖全书》卷17。



忠孝诚信、仁义礼智作为道德教育的主要内容，并以忠孝诚信为核心。他说：“忠孝二端，为天地间第一根本”<sup>①</sup>。“道中不止于忠孝，而忠孝为行道始”。“莫大神通，全在忠孝”。<sup>②</sup>

吕洞宾认为，孝敬双亲，乃为理应之事。父母“十月怀胎”“三年乳哺”“自忍饥以饱其子，自受冻而衣其儿”。终日劳劳，成夜戚戚，皆为子谋。为人子者，“欲报亲恩，自当竭力尽心才是”<sup>③</sup>。而且，孝为忠之始，“能孝即能忠，能忠必先孝”<sup>④</sup>。那些忠孝诚信、逊悌谦恭、心正神明之人，“自有仙师引渡成功”<sup>⑤</sup>，“无不忠孝之神仙，无不忠孝之佛祖”<sup>⑥</sup>。那些不孝之子、不忠之臣罪不容赦。他说：

（不孝亲者）鸟兽弗若，在世则为人鄙贱，在国则为法不容。上而神瞋，下而鬼恶。或水火瘟疫鬼魅厄数难逃，甚而雷轰电击，震尸毁体，水火不受。<sup>⑦</sup>

忠孝之人，朝廷褒之，史册传之，天道佑之，鬼神敬之。以视不忠不孝，显被刑诛，阴遭鬼责，万世贻讥，永沉恶趣者，奚啻霄壤。故凡疫疠刀兵，水旱饥馑，皆不忠不孝之招也。<sup>⑧</sup>

既有儒家伦理纲常的要求，也有佛教因果报应的思想，反映出当时三教相融的潮流。吕洞宾自幼习儒业，吸收儒家的教育思想不足为怪。不同的是：儒家施孝忠仁义之教，是为了正序明伦、流芳百世；吕洞宾宣扬忠孝仁义，目的在于延年益寿、得“道”成仙。

#### （一）积善、弃恶、改过

吕洞宾认为，积善“可以寡祸，可以致祥”，“不独一身荣昌，子孙亦获吉庆；不独一家康泰，一里尽得消殃”。<sup>⑨</sup>“念于善，则属阳明，其性入于

① 《吕祖全书》卷16。

② 《吕祖全书》卷7。

③ 《吕祖全书》卷28。

④ 《吕祖全书》卷7。

⑤ 《吕祖全书》卷9。

⑥ 《吕祖全书》卷7。

⑦ 《吕祖全书》卷28。

⑧ 《吕祖全书》卷16。

⑨ 《吕祖全书》卷21。

轻清，此天堂之路”<sup>①</sup>。如果不积善立功，即使懂得炼丹之理也炼不成丹药，“虽明丹理，不积行动，损他利己，魔来蜚灵”<sup>②</sup>。因此，学道之士“先须积善功，善功多积道缘通”<sup>③</sup>。“博施普济，以本以仁，方便利益，援溺救焚，扶危拯困”<sup>④</sup>。只有如此积功，内修外行，才能最终成功。

然而世人“为善者少，作恶者多”<sup>⑤</sup>。吕洞宾指出，积恶容易积功难，一念差错就会堕入生死轮回，“积过则如丘山，积功则如勺水。生死权衡，一念转轮”，而且“善不善，均有果报”。<sup>⑥</sup>故劝诫世人：“一毫之善，与人方便；一毫之恶，劝君莫作。”<sup>⑦</sup>“不可以善小而不为，以恶小而为之”<sup>⑧</sup>。

人要弃恶积善应从两方面着手：一方面自己行善积德、修养性命，另一方面力劝他人弃恶改过、见善则迁。“行吾道者，如遇不善之人”<sup>⑨</sup>。不能“乘人过失，指摘瑕疵，恣肆讥讪，忘行诋识，表己之长，暴扬人短”<sup>⑩</sup>，而要“以德理化之”<sup>⑪</sup>，“要柔以处之，和以接之”，“即彼汨没已深，斫丧已甚，秽恶不悛，遽难感化者，亦须善待之”。<sup>⑫</sup>

善恶有报，但人不能存心动果报之念。

如人行一善，或十善百善，私心计曰：天其有以报我乎？如其不报，则以为作善无用矣，而作善之心辄。如人行一不善，或十不善，百不善，私心计之曰：天将有以报我乎？如其无报，则以为作不善无伤矣，而悔过之心辄。<sup>⑬</sup>

刻意追求果报，就会丧失作善的自觉性。所以，“人求为善之方”应该“扣

① 《吕祖全书》卷1。

② 《吕祖全书》卷9。

③ 《吕祖全书》卷27。

④ 《吕祖全书》卷9。

⑤ 《吕祖全书》卷21。

⑥ 《吕祖全书》卷28。

⑦ 《吕祖全书》卷4；又参见《吕祖志》卷6《劝世文》。

⑧ 《吕祖全书》卷28。

⑨ 《吕祖全书》卷9。

⑩ 《吕祖全书》卷16。

⑪ 《吕祖全书》卷9。

⑫ 《吕祖全书》卷28。

⑬ 《吕祖全书》卷28。

心自问，此事于情理无害，便是善。于情理有害，便是不善”。“心之为善，勿动果报；心之为不善，亦勿动果报”。<sup>①</sup>

吕洞宾认为，人应该知错改错。“人孰无过，惟在知悔而善补”<sup>②</sup>。“惟知有过，则宜速改”<sup>③</sup>。圣人设教、仙佛著经，都是想使人迁善改过。“若能改悟，如风吹云翳，云散光现，虚空湛然”<sup>④</sup>。而且“能改一过，即获一善”<sup>⑤</sup>。“一心悔过自修，道不远矣”<sup>⑥</sup>。而且改错要彻底，“（颜回）有不善未尝不知，知之未尝复行，故曰不远复，无祇悔”<sup>⑦</sup>。

## （二）修心

不仅道教内炼重在修心，而且三教殊途同归，“一言蔽之，修心而已”<sup>⑧</sup>。人之初生，本具天理，如果不注意修养，“一加玷污，便委泥淖”<sup>⑨</sup>。修道之士务必先修其心，心是精、气、神的主宰，希仙希圣都不外乎此心。

修心首先要寡欲静心。人的欲望过多，内心就不能清净，则“块然顽钝，与物无殊”。人只有“寡欲清心，能知静摄”<sup>⑩</sup>，才能体悟大道、脱质成仙。

其次，修心要内观自省。“莫论他人非，只寻自己病”<sup>⑪</sup>。“躬自厚而薄责于人，斯近道矣”<sup>⑫</sup>。吕洞宾强调从自我做起，从自身寻找缺点和错误，严于律己，宽以待人，使自己的一言一行都符合于天地之“道”。

再次，修心还要有正确的认识，不可偏执己见。如果偏执己见，就不能向正大光明处用力。人们应该“毋逞私智，毋执偏见，彻底澄清，无碍无著，提出肝胆，做那正大光明的人，行那正大光明的事”<sup>⑬</sup>。

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷23。

③ 《吕祖全书》卷17。

④ 《吕祖全书》卷28。

⑤ 《吕祖全书》卷17。

⑥ 《吕祖全书》卷28。

⑦ 《吕祖全书》卷23。

⑧ 《吕祖全书》卷21《吕祖全书醒心经小序》。

⑨ 《吕祖全书》卷28。

⑩ 《吕祖全书》卷28。

⑪ 《吕仙翁百字碑》（现存于山西省芮城县永乐宫内）；又参见于《纯阳真人浑成集》卷上《百字诗》。

⑫ 《吕祖全书》卷9。

⑬ 《吕祖全书》卷28。

### （三）榜样教育

榜样教育可以使道德观念和行为规范具体化、人格化，具有极强的感染力和鼓动力。吕洞宾认为，年幼的孩子具有较强的模仿能力，善于模仿父母的行为。父母作为子女的第一教师，应当为他们树立一个好的榜样，他说：

为人父母，不可过于优柔，亦不可过于酷燥。有贤父，然后有肖子；有慈父，然后有孝子。<sup>①</sup>

汝既惜子，当惜父母。汝若孝亲，子亦孝汝；汝不孝亲，子亦违忤。<sup>②</sup>

父母的言行举止对子女具有示范作用，能产生潜移默化的影响。“上古神仙诸佛，也是人修得”<sup>③</sup>。“明哲宜为效法”<sup>④</sup>。在此，吕洞宾借榜样的感染力，来鼓励人们见贤思齐，努力进取。

## 第四节 神仙教育的原则和方法

现代教育理论认为，教育就是在教育目的规范下的、教师的教与学生的学共同组成的一种活动过程。吕洞宾已经意识到，神仙教育不仅是明师授道的过程，更重要的是修学者体悟仙道的过程。在这种理论认识的基础上，他不仅提出一些授道的原则和方法，而且注重修学个体发挥自身的主观能动性，并提出了一系列修学者受道的原则和方法。

### 一 授道的原则和方法

#### （一）启发诱导

这一原则主要是调整教师作用与学生积极性之间的关系。吕洞宾认为，授道者在众生修学仙道的过程中起着巨大作用，但是修学者自身的主观能动性也很重要。他要求修道之士“由予言之所及，以求予言之所未及；由夫能言之道，以悟夫所不能言之道”<sup>⑤</sup>。也就是要求那些修道之士能

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷9。

③ 《吕祖全书》卷31。

④ 《吕祖全书》卷7。

⑤ 《吕祖全书》卷13。

举一反三、触类旁通。这正是对孔子“举一隅能以三隅反”思想的进一步发挥。

吕洞宾认为启发诱导的方式是多种多样的。钟离权在向吕洞宾阐述阴阳、天地、日月、四时、五行、水火、龙虎等问题的过程中均采用问答的形式。他们师徒二人互有问答，有时还采用深入追问的方式，使深奥的道教理论展现开来。也许是受道教真至道只能口口相授这一要求的影响，吕洞宾十分崇尚问答法。在他引渡弟子的过程中，常常采用这种方法。

在传道的过程中，吕洞宾还采用暗语、梦示、讲故事等形式来启发人们觉悟。《吕祖全书》卷二载：

庐山开元寺僧法珍，坐禅二十年，颇有戒行。一日定坐，有一道人往谒。问曰：“师谓坐禅可了道乎？”珍曰：“然。”道人曰：“佛戒贪嗔淫杀为甚？方其坐时，自谓无此心矣，及其遇景遇物，不能自克，则此种心纷飞莫御，道岂专在坐乎？”因与珍历云堂，见一僧方酣睡，谓珍曰：“吾偕子少坐于此，试观此生坐未几？”见僧顶出一小蛇，长三寸余，缘床左足至地，遇涕唾食之，复循溺器饮。出轩外，度小沟，绕花台，若驻玩状，复欲度一小沟，以水溢而返。道人当其来径，以小刀插地，蛇见之畏缩，寻别径，至床右足，循僧顶而入。睡僧遽惊觉。问讯曰：“吾适一梦，与二子言之。初梦从左门出，逢斋供甚精，食之。又逢美酒，饮之。因褰裳渡门外小径，逢美女数十，恣观之。复欲度一小江，水骤涨不能住。逢一贼欲见杀，走从捷径，至右门而入，遂觉。”道人与珍大笑。出谓珍曰：“以床足为门，以涕唾为供，以溺为酺，以沟为江，以花木为美女，以刀为贼，人之梦寐幻妄如此。”珍曰：“为蛇者何？”道人曰：“此僧性毒多嗔，熏染变化，已成蛇象，他日瞑目，即受生于蛇中矣，可不惧哉？吾吕公也，见子精忱，可以学道，故来教子。”珍随之而往，不知所终。

在这里，吕洞宾通过故事、梦示的方式，启发法珍趁早潜心悟道，步入云霄。运用这种方式，既能找到有悟性的弟子，又能调动学习者的主观能动性。

## （二）因材施教

不同的修学者具有不同的素质和特点，授道者必须顺应个性差异，使用

不同的方法，施以不同的教育内容，使他们在各自的基础上均有所得。他说：

更或有人，忍断爱欲，访求至道，吾即化形指拨，或于梦寐相通，或于坐住相过，俾得早识其要，修炼金仙。如或不然，而能遭吾训词，向人世着实用功，善行无亏，恶念不起，或求洪福，而即赐以洪福；或求大年，而即赐以大年；或生肖子贤孙；或多利遂名就。若更修持罔懈，有终有始，吾则拔居南宫，逍遥快乐，日久可以证位上仙，永离尘垢，不入厄运。<sup>①</sup>

对于那些意欲求道而不悟者，吕洞宾或不辞劳苦“化形点拨”、或“梦寐相通”，使他们“早识其要”；对于心有道念并乐善好施者，他或从其一愿，或救之于病中，或使之富贵，或使之长寿，或“赐以洪福”，或使之得孝子贤孙。还有一部分知性达命之人，悟性极高，又能精专勤进，对于这类人，吕洞宾“遂设玉局，亲相指示”<sup>②</sup>，或令其尸解飞升，或携之共入云霄。这样，吕洞宾针对修道者的特点，运用不同的方法，使他们在原有的基础上得到发展。

### （三）从根本抓起

吕洞宾认为，不论就宗师传道而言，还是就修学之士学道而言，都应该从根本入手。宗师传道“譬之雨露之养，不能滋无根之本”<sup>③</sup>，因为“水无源则竭，木无根则凋”。如果根基不扎实，无异于竭源止水，断本之木，所以“吾今所说，惟谈真实，不事枝叶。盖修道之士，不明根本，徒寻枝叶，虽极精进，如木无根，亦复何益？”<sup>④</sup>如果不从根本入手，无论如何精专勤行，也徒劳无功；传道者纵然有“雨露之养”的作用，也无法教化，犹如“无根之木”的受道者。吕洞宾还指出，对于那些不从根本着手的人，决不能任其贪图浮华枝叶、堕入旁门邪道，而应当“……溯流以穷之。在人伦庶物溯而求之，则性命之源可见”<sup>⑤</sup>。教导他们从平常人伦、事物中去追本溯源，以穷人生性命之真谛。

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷28。

③ 《吕祖全书》卷18。

④ 《吕祖全书》卷16。

⑤ 《吕祖全书》卷20。

## 二 学道的原则和方法

### (一) 志在于恒

吕洞宾认为，一个人要修道成仙，首先要立志。立志就是要笃信仙道，坚持不懈地修炼。“既修真，须坚确”<sup>①</sup>，“道心要坚，存心要实”<sup>②</sup>，“降龙须要志如天”<sup>③</sup>。立志是修道的必要条件，立志之后，就要持之以恒地修炼。

然道本真……道本常，则宜以有恒求之。……一日曝之，十日寒之，见异而迁，则失其所以常。故天地之道，恒久不已。君子之道，立不易方。<sup>④</sup>

道不可须臾离也，学道之士，内修真元。苟有一念懈怠，即如灌漏卮，终不得成就。<sup>⑤</sup>

在此，吕洞宾告诫修道之士，只要坚持不懈，即便是凡夫俗子，也会功到深处，必有证效；而那些见异思迁、朝三暮四者终究不会有什么成就。

### (二) 惜时早学

众生应珍惜少年时光，早日修学仙道。他说：“人命急如线，上下往来速如箭”<sup>⑥</sup>，“既修真，须且早”<sup>⑦</sup>，“修仙善士莫痴迷，于此宜当早见机”<sup>⑧</sup>。光阴似箭，修学者一定要珍惜年华，及早开始。

首先，人的生理特征决定了应该及早修行。他说：

奉道难得少年。少年者，根元完固，凡事易于见功，止千日而可大成。奉道者又难得中年。中年修持，先补益完备，次下手进功，始也返老还童，后即超凡入圣。若少年不悟，中年不省，或因灾难而留心清静，或因疾病而志在希夷。晚年修持，先论救护，次说补益。然后小成法，积功以至中成。中成法积功，止于返老还童，炼形住世。然而五气

① 《吕祖全书》卷3。

② 《吕祖全书》卷28。

③ 《吕祖全书》卷6。

④ 《吕祖全书》卷18。

⑤ 《吕祖全书》卷24。

⑥ 《吕祖全书》卷3；又参见于《吕祖志》卷6。

⑦ 《吕祖全书》卷3。

⑧ 《吕祖全书》卷3。

不能朝元，三阳难为聚顶。脱质升仙，无缘得成。<sup>①</sup>

可见，少年时期精神专注、性情纯洁，根元完固，若珍惜时光，苦志修行，“凡事易于成功”。若少年不修，又错过中年，直至年老气衰之时再去修持，犹如春雪秋花、夕阳晓月，只能“止于返老还童，炼形住世”，却无缘“脱质成仙”。

其次，吕洞宾认为世人应该珍惜短暂的生命，趁早修炼。他打了一个形象的比喻，蜉蝣“一日一生死，一日一变化”。然而，“人知蜉蝣生，不知蜉蝣死；人见蜉蝣生，不知蜉蝣化”<sup>②</sup>。众生不知人之一生犹如蜉蝣之生死变化。吕洞宾哀叹自己“遨游大地十余秋，劝化时人不肯修”。“苦劝人修不肯修，却将恩德反为仇”。<sup>③</sup>人们为了名利富贵，耗尽了毕生的精力，却不知保命养性、修学仙道。正因如此，他语重心长地告诫世人：“学道客，修养莫迟迟，光景斯须如梦里，还丹粟粒变金姿，死去莫回归。”<sup>④</sup>

### （三）身体力行

在学习过程中，学生不能只停留在理论认识上，而应当把所学的知识付诸行动。这就是我们当今所说的理论联系实际、理论与实践相结合的原则。

吕洞宾非常重视“行”，修学仙道不能沽名钓誉、空图其华，而要“以道为宗主而依倚之”<sup>⑤</sup>。他说：“观天之道，执天之行，人能体之，可以长生。”<sup>⑥</sup>“今言求道，道有何言？只有一法：循循做去，不眼妄想，勿走旁门！”<sup>⑦</sup>“道士志人，能敦厥行。始以其神，御诸元气。既以其气，收摄其精。精足则一切气皆足，气足则一切神皆足。神足其气，气足其精，精足其神。如是具足，大丹乃成”<sup>⑧</sup>。躬身修持如此重要，不仅可以使人得道长生，而且可以使“道士志人”精气神具足，乃至结成大丹。所以他告诫世人：“奉吾真，何若行吾行？既行吾行，又行吾法，不必见吾，自成大道。不然，日与吾游，何益哉？”<sup>⑨</sup>

① 《吕祖全书》卷29。

② 《吕祖全书》卷28。

③ 《吕祖全书》卷6。

④ 《吕祖全书》卷5。

⑤ 《吕祖全书》卷28。

⑥ 《吕祖全书》卷10。

⑦ 《吕祖全书》卷28。

⑧ 《吕祖全书》卷15。

⑨ 《吕祖志》卷1《真人自记》；又参见于《吕祖全书》卷3。



同时，吕洞宾还批判了只知死读经书，一不解其义，二不躬行修道的办法。他说：

诵经者，非终日喃喃呐呐，逐句宣读之谓也，亦非结社邀朋，戴黄冠，披鹤氅，学步虚声之谓也。所谓经者，即无闻未见之至道。此经生天地，生人物，在凡夫分中不减，在圣位中不增。特人日习而不知，知之而不行，谓之不通经耳……若于纸上寻道法，决无是处也。<sup>①</sup>

然能诵读而不能躬行，知讲说而不知实践，将此训世化民之书，作文字读过，则何益矣？<sup>②</sup>

吕洞宾告诫修学之士，不能死读经书而不去亲自实践。有些人“虽自以为诵经，而其实未尝诵。故念至多遍，神所反耗，不得清爽也”<sup>③</sup>。这种人即使“读尽圣经，繙穷秘典，而于自己一点元阳真气，任其汨没，至死不明”<sup>④</sup>。可见，死读经书，不仅无益，而且有严重的危害性。正确的读经方法是：“诵经须解义，解义始修行。苟解其义，身体而力行之，则诵愈有益，何求不遂？何愿不成？”<sup>⑤</sup>也就是说，读书不仅要潜心玩味，深解其义，而且要“身体之，力行之”<sup>⑥</sup>。

吕洞宾还认为，身体力行，不仅对修学仙道者有如此重要的作用，而且对儒、佛两家也非常重要。儒者若能身体力行，则“一切伦常，罔有愧怍”，可以入德，“希天希圣”；佛门能行，则可以“求于佛心，以心印佛。即心即佛，即佛即心”<sup>⑦</sup>。所以说“行”对于任何人都不失为一种有效的学习方法。

#### （四）勤苦进取

吕洞宾强调，修学者应该具备勤奋、吃苦和知难而进的精神。他说：“我家勤种我家田……栽培全赖宫中土，灌溉须凭上谷泉。只候九年功满日，和根拔入大罗天。”<sup>⑧</sup>修学仙道犹如种田耕地，只有努力耕耘，才会获

① 《吕祖全书》卷24。

② 《吕祖全书》卷16。

③ 《吕祖全书》卷24。

④ 《吕祖全书》卷16。

⑤ 《吕祖全书》卷24。

⑥ 《吕祖全书》卷7，《重刻忠孝诰序》中。

⑦ 《吕祖全书》卷15。

⑧ 《吕祖全书》卷4；又参见《吕祖志》卷4《艺文志》。

得丰硕的成果；也正如“耕不深，不可以望秋成”<sup>①</sup>一样，“修道之人，非苦行不能有成也”<sup>②</sup>。

吕洞宾认为，修学仙道是一件苦差事。有人“以为难，则弃之矣”<sup>③</sup>，他们永远不会修得真道。更有“今之修行者，徒于蒲团上，领一二句野狐余唾，胡思乱想”，不想吃苦，妄图投机取巧求得真道。这种做法于己全无实效，“终身空过”；于人却“利口伶牙”，“哄那后学开堂说法”，甚至“将古先佛祖，门风败坏”。只有那些有志之士“苦志苦为，既进复进；苦不辞苦，进不辞进”<sup>④</sup>，他们知难而进，最终道满功成。因此，吕洞宾告诫世人，要想修道成仙，必须苦心励志，知难而进，“决无今日遇师，明日便能成仙之理”<sup>⑤</sup>。

### （五）虚心务实

吕洞宾说：“古人云：‘满招损，谦受益’，是乃天道。”天道如此，人道更应如此。太上老君尚且虚心绝虑，“不敢为天下先”<sup>⑥</sup>，而古之贤圣，“德愈高，心愈下”。他们建了许多功劳，尚歉然不足，“见善如不及，望道如未见”<sup>⑦</sup>。更何况一般的修行之士，又怎能妄自尊大呢？所以他提倡虚心务实、博学广师，取人之长补己之短。然而“今之学玄”者，“自逞其能，诈做高贤，不虚己心，有耻下问，无求明师指教，真著纸上陈言”<sup>⑧</sup>。他们“强不知以为知，假不能以为能”<sup>⑨</sup>。这种人“愚迷执著，不肯谦恭受益，嗔心不除，骄态不改，傲慢恣肆”，最终不能修得真道，而只能“堕入六道轮回，生死海中”<sup>⑩</sup>。

吕洞宾指出，虚心务实应该从两个方面着手：一方面，修学者“必延访名师”<sup>⑪</sup>，虚心求教，不耻下问；另一方面，修学者要“躬自厚而薄责人”<sup>⑫</sup>，严于律己，宽以待人，而不可恃才傲物，自以为是。

① 《吕祖全书》卷28。

② 《吕祖全书》卷24。

③ 《吕祖全书》卷19。

④ 《吕祖全书》卷25。

⑤ 《吕祖全书》卷31。

⑥ 《道德经》第六十七章。

⑦ 《吕祖全书》卷28。

⑧ 《吕祖全书》卷11。

⑨ 《吕祖全书》卷21。

⑩ 《吕祖全书》卷31。

⑪ 《吕祖全书》卷17。

⑫ 《吕祖全书》卷9。

## 第十七章

### 《无能子》的教育思想

《无能子》是唐末农民大起义影响下的一部道家著作，它以朴素的唯物主义自然观为基本观点，大胆地批判了当时社会上种种不合理的现象，从侧面反映了农民起义的思想要求，同时也闪耀着道家教育思想的智慧之光。

#### 第一节 教育思想的哲学基础

《无能子》所体现的哲学思想主要是“一气”自然论，这是一种朴素的唯物主义自然观。它说：

天地未分，混沌一气。一气充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉。轻清者上，为阳为天；重浊者下，为阴为地矣。天则刚健而动，地则柔顺而静，气之自然也。天地既位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉。人者，裸虫也；与夫鳞毛羽甲虫俱焉，同生天地，交气而已，无所异也。<sup>①</sup>

按照这种元气自然论，天地及万物都是从“混沌一气”开始的，是由“气”这一原始物质自然变化发展而来的。也就是说，天地之分、人虫之生均源于“气”这种共同的原始物质。显然，《无能子》不承认有什么超越“气”之外的神仙上帝开天辟地、造物造人；《无能子》反对对圣人、帝王

---

<sup>①</sup> 《无能子·圣过》。

推崇备至的教化，否定君臣之分，对贫富、尊卑的礼节更是深为不满。认为人虫、君臣、贫富、尊卑等级之分，均是后世圣人出，“强名”“强分之”。所谓：

自然而虫之，不自然而人之。强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以激其争，强立仁义礼乐以倾其真，强行刑法征战以残其生，俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命，迷迷相死，古今不覆，谓之圣人者之过也。<sup>①</sup>

《无能子》认为人类社会本来是人虫不分的，之所以有这些规定和造就，全是“圣人”的错。正是圣人的错误导致了纍纍桎梏鞭笞流窜之罪充于国，戈铤弓矢之伐充于天下，“生民贫困，哀鸿遍野”。那么，圣人为什么是错的呢？因为“太古时，裸虫与鳞毛羽甲杂处，雌雄牝牡，自然相合”，且“任其自然，遂其天真”<sup>②</sup>，而圣人出，妄作者的“强名”“强分之”，均违背了“自然”，搞乱了时序。所以，应当统统推翻，恢复“自然”。

在这种气的一元论理念指导下，《无能子》遵循自然发展规律，不信世俗迷信，按照自然现象的发展变化来解释世间事物。比如对鱼跃龙门，手奴云拽雨之传说，《无能子》有自己的看法。它说：

云雨来随蒸润之气，自相感尔，于彼何有哉？<sup>③</sup>

这就是说，云雨之生成是地面上的水蒸发后变化而成的，与鱼跃龙门毫不相干。再如，古人视梟（猫头鹰）为凶鸟，即梟鸣兆凶。《无能子》则不这样看，认为：

人之家因其鸣而凶，梟罪也。梟可凶人，杀之亦不能弥其已凶。将凶而鸣，非梟忠而先示于人耶？凶不自梟，杀之害忠也。矧自谓人者，与夫毛群羽族，俱生于天地无私之气，横目方足，虚飞实走，有所异

① 《无能子·鱼说》。

② 《无能子·纪见》。

③ 《无能子·固本》。

者，偶随气之清浊厚薄，自然而形也，非宰于爱憎者也，谁令臬司其凶耶？溢臬之凶，谁所自耶？天地言之耶？天地不言，臬自不言，何为必其凶耶？溢臬之凶，不知所自，则羽仪五色，谓之凤者未必祥，臬未必凶。<sup>①</sup>

在这里包含两层意思：其一，如果人家因臬鸣而降灾祸，则臬之罪。即使是其罪，杀之也并不能阻挡已降的灾难。如果凶不是因臬之鸣，岂不错杀之？其二，世间的一切皆同生于“天地无私之气”。既然如此，大自然无论对谁都没有爱憎的偏颇。那么，谁让臬管凶呢？回答是天、地、臬谁也没有，这怎么能说臬鸣将凶呢？这纯属虚构，无中生有。

总之，《无能子》的哲学思想是“气”的一元论的自然观，这一哲学思想是其教育思想的理论基础。

## 第二节 教育目的

《无能子》的作者生活在唐朝末年，阶级斗争日趋尖锐，“覆家亡国之祸，绵绵不绝，生民贫困，夭折之苦，漫漫不止”<sup>②</sup>，整个社会一片混乱。为什么会出现这样的境况呢？《无能子》认为，是“圣人之过也”，“圣人”违背自然“强名”、“强分之”是其根本原因。

如何改变现状呢？《无能子》认为，应该教育人们努力做到“无为”，“无为则静，嗜欲则作，静则乐，作则忧”<sup>③</sup>。对待万事万物，如果人人都能以静处之，按“自然正性而趋之”<sup>④</sup>，不勉强地进行人为作用，社会则会安定，天下则会太平。它以天地间的自然现象来说明这个问题。它说：

天地无为也，日月星辰，运于昼夜，雨露霜雪，零于秋冬。江河流而不息，草木生而不止，故无为则能无滞。若滞于有为，则不能无为矣。<sup>⑤</sup>

① 《无能子·质妄》。

② 《无能子·圣过》。

③ 《无能子·固本》。

④ 《无能子·质妄》。

⑤ 《无能子·文王说》。

这就是说，天地是无私无欲地按照自然规律昼夜不停地运行，春夏秋冬的不断交替，江河的奔流，草木的生长，这些都是自然而然的，不夹杂任何“人为”作用。如果说，有“人为”的作用予以天地，那江河则不能流，草木则不能生，日月星辰的运行，春夏秋冬的交替，就会被破坏，万事万物也就不能按照自然规律来行事，那就不是“无为”了。因此，《无能子》的“无为”，就是凭任事物的本性，顺应自然的理势而成全之。

《无能子》的“无为”思想，不仅含有顺应自然，按照自然规律行事的意思，而且还含有“无私”、“无欲”的意思。他说：

故无为之仁天下也，无棺木享与医之利，在其济死瘳病之间而已。<sup>①</sup>

夫无为者无所不为也，有为者有所不为。故至实合乎知常，至公近乎无为，以其本无欲而无私也。欲于中，渔樵耕牧有心也，不欲于中，帝东侯服无心也。<sup>②</sup>

从以上引文不难看出，“无私”、“无欲”是《无能子》“无为”思想的主要特征之一。“无私”就是没有任何利己的私心和利己的杂念。“无欲”就是没有“天下人所共趋之而不知止者，富贵与美名尔”<sup>③</sup>的奢望。“无私”、“无欲”的人，无论在什么行业，干什么事，他都不会有贪求富贵的欲望和损人利己的私心。一个人只要具有这种“无私”、“无欲”的最高公益的观念，就基本上达到“无为”了。换句话说，即是不要为了个人私欲去干涉、去违背自然规律，去有所作为，那就是“无为”了。

但是，《无能子》并不是绝对地、无条件地排斥“有为”。他所要排除的“有为”，是拂逆事物的本性而强行之的“为”；他所反对的“有为”，是“乱人性”的“为”，是不必要的强作妄为。他所主张的“有为”，是按照自然发展规律，顺应环境和时势的变化推移去行事。“可藏则藏，可行则行”<sup>④</sup>，“宜处则处，宜行则行”<sup>⑤</sup>，“无为”者无所不为也，他说：

① 《无能子·固本》。

② 《无能子·答华阳子问》。

③ 《无能子·质妄》。

④ 《无能子·明本》。

⑤ 《无能子·答华阳子问》。

周公，文王之子，武王之弟，天下熟其德矣。以成王在，其势不便于己，故不为天子；以成王幼，其势宜于居摄，故不敢辞。是以全周之祀，活周之民，巍巍成功，其德不亏，此皆不欲于中，而无所不为也。<sup>①</sup>

可见，顺应自然的理势，按照自然规律成事的“有为”，还是非常必要的。

《无能子》之所以主张“无为”的思想教育，旨在批判儒家的“人为”教育。在封建社会，圣人、帝王是神圣不可侵犯的，圣人之言被奉为至高无上的法则。但在《无能子》看来，“孔子定礼乐，明旧章，删诗书，修春秋”<sup>②</sup>，是以繁文缛节搞乱了人情，“诱动人情”，使“人情失于自然”，造成世道的混乱，生民的痛苦。因此，应当把以前“妄作者”的“强名”以及君臣等级的划分、仁义道德的说教，统统推翻，使社会重新回到它原有的“本”上来。《无能子》的“本”是指太古时“淳淳”、“无所司牧”、“任其自然”<sup>③</sup>的社会。显然，这是一种倒退的历史观，是不可取的。

### 第三节 教育内容

《无能子》把“无为”看作是人最本质的东西。他说：“夫所谓本者也，无为之为心也，形骸依之以立，其为常而不殆也。”<sup>④</sup>一个人只要具有“无为”的品质，就会永远立于不败之地。为达此教育目的，它提出了以下教育内容。

#### 一 独善

“独善”是《无能子》教育内容的主要方面。所谓“独善”，就是搞好个人修养。它认为“独善”是一种比较完美、比较高尚的品德。人具有这种品德，学有所成，作有所用。因此，应当培养人们具有这种善行。它说：

① 《无能子·答华阳子问》。

② 《无能子·老君说》。

③ 《无能子·圣过》。

④ 《无能子·明本》。

理安于独善，则许由善卷不耻为匹夫；势便于兼济，则尧舜不辞为天子，其为无心，一也。尧舜在位，不以天子之贵贵乎身，是以垂衣裳而天下治。<sup>①</sup>

巢由之隐，园绮之遁，专其根而独善也。<sup>②</sup>

《无能子》把修养善行看作是人生追求的最高目标。尧、舜、许由、善卷及巢由、东园公等人，非常注重个人的修养。许由为修养善行，不受尧禅让天子之位；尧之所以能治天下，就是因为他的个人修养特别好，他不仅乐于助人，而且从不以天子自居。因此，一个人的个人修养好与坏，关系着其事业的成功与否。个人修养好的人，就没有私心杂念，没有奢侈的欲望，也就进入“无为”的境界了，就能按客观规律办事。

《无能子》以“学行学文”为例，进一步说明“独善”的重要性。它说：行，行也，行其心之所善也。文，仪也，饰其所行之善也。……文出于行，行出于心，心出于自然。不自然则心生，心生则行薄，行薄则文缛，文缛则伪，伪则乱。乱则圣人所以不能救也。夫总其根者不求其末，专其源者不寻其流，汝能证以无心，还其自然，前无圣人，上无玄天，行与文在乎无学之中矣<sup>③</sup>。

在《无能子》看来，人要学得知识，掌握技能，最根本、最核心的是心要善要好。因为，文章的写成，技能的掌握，都产生于心。心不善就学不好，就没有真才实学，就写不出好文章，就掌握不了技术，就没有真本领。若要学得本领，必须从根本上解决问题。这“根”与“源”，就是人的心要善。如果能达到这一点，一切知识，一切技能，不学也就学会了。《无能子》教诲人们修养善行，无疑是有益的。但是，“无学”便知便能的思想，却是十分错误的。

## 二 崇柔

《无能子》非常赞同老子的“贵柔”思想，崇尚“柔”的美德，以水为例来赞扬柔的品德。它说：

① 《无能子·答华阳子问》。

② 《无能子·明本》。

③ 《无能子·答鲁问》。



夫水之性，壅之则澄，决之则流，升之云则雨，沈之土则润，为江海而不务其大，在坎穴而不耻其小，分百川而不疲，利万物而不辞，至柔者也。<sup>①</sup>

这就是说，水的本性是柔和的。堵塞它就澄清，不堵它就畅流，升云则下雨，沈土则润田。如果水没有柔的本性，堵也是堵不住的，决也是不能流的。水柔的本性决定了它处在环境优越、条件较好的境地，不自夸自大，不高人一头；处在环境恶劣、条件极差的境况下，也不自卑不气馁，不认为是耻辱，分百川无私奉献而不知疲倦，利万物任劳任怨不辞劳苦。因此，《无能子》很重视柔的教育，希望人们也能具有水“柔”的品性。

不仅如此，更应该指出的是，《无能子》还认为“柔弱胜刚强”<sup>②</sup>这一思想与老子的“柔之胜刚，弱之胜强”<sup>③</sup>，是一致的，是老子“贵柔”的思想继承。它以水柔为例，目的在于教育人们懂得以柔克刚，以弱胜强，以少胜多的道理。人们如果能“含神体虚，专气至柔”<sup>④</sup>，就可以避灾免难，永远处于不衰、不败、不倒之地。在这里，《无能子》看到了强弱、刚柔相互转化的作用，富有辩证法的思想，但却忽视了这一转化必须具备的条件，使二者的转化带有一种神秘感，我们不可忽视这一点。

### 三 处世

《无能子》把依时处世，顺其自然，作为达到“无为”目的教育的又一重要内容。《无能子》书卷中，以大量的篇幅阐述处世的道理，借“范蠡说”、“商隐说”等篇，论述了根据时势的发展、环境的变化、形势的需要来改变人的看法、主张以及决定等。它说：

天地虽无心，机动则应，事迫则顺，事过则逆，除害成物，无所憎爱。故害除而无祸，物成而无福。<sup>⑤</sup>

① 《无能子·真修》。

② 《无能子·真修》。

③ 《老子·三十六章》。

④ 《无能子·真修》。

⑤ 《无能子·范蠡说》。

况王（越王）之为人也，可与共患，不可与共乐，且功成、名遂、身退，天之理也。<sup>①</sup>

自然界虽无像人一样的心，但它的机动反映是非常灵敏的。大自然中的一切，相互之间都有牵制，都有依赖，但相互间的依赖、牵制也是随着环境、条件的变化而变化的。但无论怎样变化，以及除害成物，都不是有什么恨与爱，而是自然而然的。自然界尚如此，比较复杂的人类社会更是如此。社会中“人之奸也”<sup>②</sup>，相互之间在困难的时候，在情况紧急、事情紧迫之时，可以同舟共济。而当这种紧急状态消失之后，相互之间就比较难处了。范蠡认为，像越王这样只能共患而不能共乐的人，灭吴之后只有隐退才能全生。因此，在《无能子》看来，识时务，知大局，顺乎自然，遁世隐退，才是避祸全躯之良策。

在如何处世的问题上，《无能子》还认为，应该教育人们管好自己，莫说他人。应当天下事胸中藏，镇定自若，既不突出自己，又不责备他人，跟随大流，保存自身。它说：

修乎己，不病乎人，晦其用不曜于众，时来则应，物来则济，应时而不谋己，济物而不务功。是以患无所归，怨无所集。<sup>③</sup>

良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。且夫蚌以珠剖，象以齿焚，兰煎以膏，翠拔以文，常人所知也。<sup>④</sup>

《无能子》教育人们，要根据环境、时势变化来处理人世间的复杂关系，要不谋私，不争功，不图利，不高人一头，宽人责己，等等。这对于我们今天如何处理好人与人、个人与集体、个体与国家的关系，还是有一定启发意义的。但是，它的处世教育从总体上讲是有害于人们的心灵健康的，它的功成身退、避祸全躯、无所事事的隐士主张，是一种消极避世的人生观。它会使人们得过且过，不求进取，不关心他人，不关心国家与民族的命运，而只关心自己，只关心自己的生命安危。毫无疑问，这种极端利己的思想是应予以批判的。

① 《无能子·范蠡说》。

② 《无能子·范蠡说》。

③ 《无能子·宋玉说》。

④ 《无能子·孙登说》。

#### 四 无心

《无能子》为达到“无为”的教育目的，还提出“无心”的教育内容。所谓“无心”，包含有两层意思：一是没有私心；二是没有害人之心。没有私心，也就是心中自然而然地不存在私欲打算。它说：

衡无心而平，镜无心而明也。夫无心之物，且平且明，则夫民之有心者，研之以无，澄之以虚，涵澈希夷，不知所如，吾见其偕天壤以无疆，沦颢气而不疲，而天下莫能与之争矣。<sup>①</sup>

《无能子》三卷中，多处提出“无心”必须无私的这一内容。它认为没有私心的物，且平且明，没有私心的人，心胸宽广、坦荡，同天地一样随自然天气而长存，永不失败。它甚至认为，没有私心的人是天下第一。因此，它主张教育人们“清心寡欲”、“心之自然”，不要有什么私心杂念和妄想打算，更不要去追求什么“功名”和“富贵”。

“无心”的第二层意思，是《无能子》告诫人们不要有害人之心。他以鸩食蛇为例来说明有害人之心者必遭恶报。这个寓言说的是，鸩与蛇相遇，鸩上前啄之。蛇为逃生辩说，世人恨你有毒，而你的毒是因食我而得，你不食我则无毒，无毒就没有坏名声。鸩说，虽你我都有毒，但却不一样。你的毒是用来害人的，“汝以有心之毒，盱眙于草莽之间，伺人以自快”<sup>②</sup>。我无心毒人，而疾恶得名，为人所用。我恨你害人，食你是以刑法惩罚你这害人虫。“蛇不能答，鸩食之”<sup>③</sup>。《无能子》讲这个寓言故事，是在告诫人们，万万不可有害人之心。“夫昆虫不可以有心，况人乎？”<sup>④</sup>人若有心害人，必遭报应。

《无能子》虽反对人有私心妄念，反对人贪乎“强名”、“富贵”，但并没有提倡大公无私。它只不过是看破红尘，看透“功名”，看透“富贵”，认为这一切都是空虚的，企图引导人们超脱“功名”与“富贵”，做一个逃避现实，追求个人精神解脱的“返璞归真”者。

① 《无能子·真修》。

② 《无能子·鸩说》。

③ 《无能子·鸩说》。

④ 《无能子·鸩说》。

## 第四节 教育原则与方法

对于教育原则与方法,《无能子》也有一些见解。

### 一 用其所长

为达到“无为”的教育目的,实现“无为”的教育内容,《无能子》提出了“用其所长”的教育原则和方法。认为无论是物还是人,都有自己的特点,有自己的长处。既然有一技之长,就应该发挥它的作用,如果不用其一技之长,不如没有这一长处。它说:“角触蹄踏,蛇首蝎尾,皆用其所长也。审其所用,故得防其所用而制之。”<sup>①</sup> 又用蚕自缚为茧,茧可以成丝,丝可以织衣的事例来说明,发挥自己已有的特长,正是顺乎自然,按照自然规律行事,便是一个“无为”者了。

《无能子》的这一教育原则和方法,对于我们今天的教育仍然是有益的。我国目前正处在社会主义现代化事业的建设中,各条战线,各行各业,都需要有专门的技术人才。我们的教育就应该培养有所专长的人才,应该启发人们发挥特长,为现代化建设贡献力量。

### 二 虚静忘身

《无能子》认为,要培养“无为”的人才,还应该采取虚静忘身的教育原则和方法。虚静忘身,就是要求人们心志纯一,专心致志,排除一切私心杂念,抛弃自己的一切妄欲,甚至忘掉自己的身体。《无能子》认为,只有这样,方能达到“无为”。它说,魔术师看见大锅里被熊熊烈火烧得滚烫的油脂时,“其心先忘其身。手足枯槁者,既忘枯槁手足,然后术从之”<sup>②</sup>,就能达到手足伸进滚烫的油锅而不被烧坏的目的。更何况我们这些自然、安静、没有任何机巧心思的人,难道不能达到“无为”的目的吗?关键是能否做到虚静忘身。《无能子》在这里是要教育人们无论干什么事都要专心致志,一心一意钻进去,认认真真,排除一切杂念和干扰,甚至忘记自身,就能达到目的。否则,目的不仅难以达到,甚至还可能会有生命危险。

① 《无能子·固本》。

② 《无能子·固本》。

综上所述,《无能子》的教育思想及其理论基础,可谓良莠杂陈。具体地说:第一,在其哲学思想中既有朴素唯物主义的自然观,又带有浓厚的形而上学和倒退的历史观。从朴素唯物主义自然观看来,它十分重视按照自然现象、自然发展规律来解释、说明事物,还事物本来面目和按客观规律办事。正是在这一理念指导和唐末农民轰轰烈烈的大起义影响下,《无能子》的作者敢于把当时社会上一切不合理、不公平的现象归咎于圣人,谴责圣人,甘愿做时代的狂人。但是,它对自然和人类社会的看法是僵化的、一成不变的。大自然和人类社会无时无刻不在运动着,发展着,变化着。当大自然中的猿向人类进化,特别是人猿揖别后,仍然片面强调“人虫一也”,这当然不能算辩证法。当人类社会已发展到《无能子》作者的时代,而他非常向往太古时的“夏巢冬穴”,“茹毛饮血”,并愿社会回归这一自然状态。这是十足的历史倒退思想。第二,其教育思想中也仍然存在着积极的一面和消极的一面。比如,“无为”的教育目的,有意义的是它教育人们顺应自然、遵循自然规律去办事,但它又否定人对自然改造的主观能动性,似乎人只能做自然的奴隶,不能对环境和现状有所改变。这对于人们改造社会、改造自然起一种消极、阻碍作用,是不可取的。在教育内容上,同样有一种双重的影响,这一点在上文中已有点评,在此不再赘述。

## 第十八章

# 《太上老君说常清静妙经》的教育思想

《太上老君说常清静妙经》，又名《太上混元上德皇帝说常清净经》，简称《清静经》。此经是全真清修派道士早晚必诵功课，亦是《玄门功课经》的重要构成之一。作者不详，因经文起句前有“老君曰”，而且经名中亦前缀“太上老君”，故托名太上老君所作。又因经尾有葛玄赞语，言此经由西王母传至金阙帝君，金阙帝君传授予东华帝君，东华帝君传授给葛玄本人，此前皆“口口相传，不记文字”<sup>①</sup>，传到他才“书而录之”<sup>②</sup>，故一说为葛玄所撰。近现代研究道教的学者认为《清静经》是唐代道教名流所作。另据《道藏》中有无名氏所作《太上老君说常清静经注》，注本中列举持诵此经的灵验故事多出于唐代；唐末著名道士杜光庭也为该经作注，而且《太上老君说常清静妙经》的最早刊印本是宋太宗太平兴国五年（公元980年）的刊本，这些可以充分证明该经出自唐末以前，而大多数学者认为成书于中唐。

《清静经》全文391个字，加上文后葛玄赞语一共不过600字左右。经文语言凝练，哲理丰富，思想深刻，教义颇深，围绕“清静”这一核心内容与修炼主题，极力劝勉修道之徒遣欲澄心、守静内观、修真善性、悟道得道，因而经中隐含与渗透着不少教育观念与思想。

《清静经》注本颇多，有杜光庭、无名氏、李清庵、王道渊、王元晖、

---

① 《太上老君说常清静妙经》，《道藏》，第十一册，第344页。

② 《道藏》，第十一册，第344页。

侯善渊等分别作的《清静经注》。流行最广的是杜光庭与王道渊的《清静经注》。这些注本均被收于《道藏》第十七册。

## 第一节 教育目的

任何有成效的教育活动都不是无意识、无目的的，而是自觉的、有目的的，即在进行教育活动之前，教育者对于要将受教育者培养成什么样的人，已经事先在观念上有了一种预期的设想。作为谈论教化的道教经典《清静经》也不例外，它竭力劝诫修道之士要清静寡欲，修道悟道，力争成为“上士”<sup>①</sup>。何为“上士”？“上士”有哪些优良品质呢？《清静经》云：“上士无争”<sup>②</sup>，“上士”在道德修养方面的突出表现是谦让不争；又说：“上士悟之，升为天官。”<sup>③</sup>“上士”在修道读经过程中善于体悟，能够顿悟，具有超凡的智慧与能力，凭借其独特的智能在修道到了一定程度时便可飞升成仙，成为天官。元代道士李道纯在《清静经注》中也说：“上士晦德，以谦自牧，不自见，是不自矜伐。夫惟不争，故天下莫能与之争。”<sup>④</sup>进一步说明“上士”的高尚、超人之处主要在于拥有自谦不矜的品质，由于自己晦隐自谦，不矜不争，因而天下人均不与之争。

当然，“上士”并非天生而就的，是经过长期接受道教教育、潜心修炼的结果。正像杜光庭在《清静经注》中所言：“上士者，外炼形质，内养精神；外和其光，而同其尘，内修功，而保其元也。”<sup>⑤</sup>可见，“上士”是经过修道学道，内养内视，修行炼功，才炼就而成的。从中亦可看出，“上士”不仅十分注重道德修养，养成自谦不争的品质，而且十分注重体质的修炼与保健，同时时刻注意修道、学道、悟道、体道的修炼本旨与任务。由此我们可以大胆推想，《清静经》所倡导的“上士”这一培养目标，包含着德、智、体诸方面的价值标准与教育要求，尽管其内涵与现代培养要求无法相比，在我们看来也有些不符合科学标准，甚至荒唐，但是作为封建社会的宗教教义能有如此思想，能涉猎人的全面发展的三大领域，实为

① 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

② 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

③ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

④ 李道纯：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十一册，第142页。

⑤ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第190页。

难能可贵。要培养在品德上“不争”、在智能上“悟道”、在体格上“身不败”<sup>①</sup>的“上士”，《清静经》认为还需要做到“清静”，它说：“人能常清静，天地悉皆归。……人心好静而欲牵之。……如此清静渐入真道。”<sup>②</sup>“清静”是培养“上士”崇高的品德、善悟的智能与不败的体格的良好好的外部环境与内在心境，可以说，“清静”是陶冶情操的佳境，是体道悟道的仙境，是养生保健的良境。因此，它倡导要为培养“上士”创设良好适宜的“清静”的客观环境与主观心境。

## 第二节 教育对象

教育对象是构成教育活动的三大基本要素之一。教育活动就是要使教育对象将一定的外在的教育内容和活动方式内化为其自身的智慧、才能、思想、观念和品质。没有教育对象的参与，就不会构成教育活动。《清静经》也意识到了教育对象在教育活动中的重要作用，尤其注重教育对象素质好坏对教育效果的影响。它将教育对象按资质高低与品质好坏分为三等：即“上士”、“中士”、“下士”<sup>③</sup>。“上士”，既是《清静经》所设计与规划的培养目标与教育目的，也是其对高素质教育对象的称谓。“上士”具备先天聪颖的天资与崇高的品质，再经过后天潜心修炼、静悟真道，理所当然地优先成为得道成仙之士。

“中士”若能认真研修《清静经》，也可“得之南宮列仙”<sup>④</sup>。唐代著名道士杜光庭在解释“中士得之南宮列仙”时说：

金者，肺也；玉者，骨也。凡学道之士，先须炼骨，谓之宝玉。炼肺保津，谓之气。金石者，肾也；丹者，心也。安心息气，保于肾脏，乃得延年，非为世间金石宝玉也。此之金石能保其命，又图南子云：外宝如何，内宝存此之谓也。若能内保于性命，然上参于上清圣文，圣文者，皆上清秘宝之书。下达玄微者，下元肾也。又上清经云：南方有丹灵天，内有叶珠宫，内有一真君，号曰灵天君。又云：朱阳宫或云朱陵

① 无名氏：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第143页。

② 《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十一册，第344页。

③ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

④ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。



宫，其天中内有炎炎火炼池，池有七宝宫殿，亦号曰紫阳宫。若有下达之士学道成功者，乃同司命真君，录其姓名，奏上南宫，得为仙宫之号也。<sup>①</sup>

只要“中士”遵照《清静经》与《上清经》严格修炼，一方面，“炼肺保津”、“安心息气”，就可长生延年、永保性命；另一方面，“下达玄微”，默修道经，心入仙境，便会“学道成功”，升为“南宫仙宫”。可见，代表大部分修道者的“中士”，在主动接受道教教化并积极进行修炼的情况下，亦能长生久视，得道成仙。

对于“下士”，起初葛玄赞语说：“此经是天人所习，不传下土。”<sup>②</sup>后来又谈：“下士修之，在世长年。”<sup>③</sup>葛玄之所以说“不传下土”，主要是为突出《清静经》的尊贵和抬高自己的地位，因为在此句之后紧接着说：“吾昔受之于东华帝君。”<sup>④</sup>言“不传下土”之目的是为了进一步衬托“吾昔受之”，葛玄旨在说明自己的地位尊贵，受仙之宠，非一般常人。后面谈“下士修之，在世长年”，是客观的可信的，说明“下士”亦是《清静经》所教化的教育对象。关于“下士”的特征与接受教化得以延年的情况，杜光庭也作了详细诠释：

下士者，未能绝利一源，皆求资身益命之道，或服灵药，或饵丹砂，或休名弃位，或淡静安神，或依倚林泉，或藏迹于朝市。内修至道，外合五常。或隐或见，体道合真，如斯不退，尚保延年，何况高士英贤隐于岩谷。学神仙餐药而得白日升天，何故后人不能专至即今西岳华山，山居隐士丁、陈二人在世延年。<sup>⑤</sup>

“下士”的特点是“未能绝利一源”，在道德修养方面尚停留在贪物图利的层面上，做不到道教所崇尚的绝巧弃利与恬淡寡欲，因而在接受道教教化时不注重品德的修养，只注重修“资身益命之道”，经过“淡静安神”、“依倚

① 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第191页。

② 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

③ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

④ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

⑤ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第191页。

林泉”、“内修至道”、“外合五常”，就会达到益寿延年之目的。

《清静经》所列举教育对象的三个层次：“上士”、“中士”与“下士”，在品德、智能方面存在着差异，根据他们的不同特征与需求，施以各有侧重的教育内容。对“上士”如前所述，应施以“不争”的品德教育、“悟道”的智能教育与“身不败”的养生教育，从而达到“天官”的飞升目的；对“中士”要重点进行“安心息气”、“炼肺保津”的养生教育与“下达玄微”、“心入仙境”的修道教育，以期成为“仙宫”；对于“下士”则只进行“资身益命”的养生教育，以期“在世延年”。

### 第三节 教育内容

《清静经》沿袭与继承了道家道教以“道”为核心的教育内容。“道”是道家道教教育思想的核心内容、逻辑起点与宏观概述，理应成为首要的教育内容。《清静经》提出“大道”这一总范畴，作为教育内容的总纲领与总概括。它说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”<sup>①</sup>“无形”、“无情”、“无名”是“大道”的外在表征，虚无一物的外在特征内部包含着无穷的威力与无尽的渊源，其能生天地、造万物，故为“混沌之宗，乾坤之祖”<sup>②</sup>。又云：“万物者，五行之子孙也；三才者，万物之父母也。道者，三才之祖宗也。”<sup>③</sup>“道”是化生、孕育万物的母体与根源。“道”前加“大”，即言其功能超凡、威力无比，“无象而自立，无为而自化，故曰‘大道’”<sup>④</sup>。如此高深莫测、威力无穷、气贯长虹、包罗万象的“大道”，理当成为太上老君教化众生的总内容与总范畴。在这一宏观教育内容的涵盖与统领下，《清静经》进一步提出以下几方面具体的教育内容。

#### 一 “清静之道”

《清静经》的主旨是讲“清静”之妙，强调人只要能遣欲澄心，守静内观，常保清静，就会悟道成仙。因而极力提倡修道之徒要认真学习“清静

① 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

② 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十一册，第183页。

③ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十一册，第183页。

④ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十一册，第183页。

之道”，因为“圣人设法教育人修道即修心也，修心即修道也。心无所著，即无心可观，既无心可观，则无所用，无所修，即凝然合道，故心无其心，乃为清静之道矣”<sup>①</sup>。“清静之道”主要是保持人心境平静、清闲幽雅的修炼之道。“清静之道”是“大道”的子项目，也是修炼与体悟“大道”的前提条件。因为“大道”高深莫测、玄妙无比，如果没有一种清闲幽静的心境，就很难彻悟“大道”之真谛。故说“圣人设法教人修道即修心也，修心即修道也”。在《清静经》看来，“修道”就是“修心”，“修心”能促进“修道”；而“修心”的根本在于使心清静、使心有着落；如果心无所着落，烦躁心悬，即使下再大的功夫去修道，也不会有效果。只有做到“心无其心”，心中虚空清静，方入修道之佳境。杜光庭进一步解释说：“无世欲牵心，故为‘清静之道’。”<sup>②</sup>“清静之道”的一个重要内容就是不贪世欲，捐情去欲。如果不能消除世欲干扰，不能“澄心绝虑，则心不能内修至道”<sup>③</sup>。可见，情欲是干扰人清静的主要因素，要“澄心绝虑”，心境清静，必须除去世欲的干扰，进而为修炼“大道”创造良好的条件。

## 二 “真常之道”

“大道”即言其气势宏大、威力无比；“真常之道”则侧重于“道”之“真理性”与“恒常性”。《清静经》在主张修道之士体悟“大道”的同时，又极力倡导众徒要修炼与体悟“真常之道”。它说：“‘真常之道’，悟者自得。”<sup>④</sup>从中可以明显看出，《清静经》提倡将“真常之道”列为教育内容，同时也指明了学习“真常之道”的主要方法是“悟”，教育者在此过程中发挥作用较小，而重点是学习者的体悟自得。关于“真常之道”的本体特征及具体情况，杜光庭在《太上老君说常清静经注》中作了详细的解释：

真道者常存，非古非今非生非灭，外包天地，内入毫芒。法则万物，常用于世人，能悟解。虽已自得非为化物也。夫太上所言人能觉悟。悟则本性，谓之得道也。亦非至道难求，亦非易得也。<sup>⑤</sup>

① 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第185页。

② 《道藏》，第十七册，第185页。

③ 《道藏》，第十七册，第185页。

④ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

⑤ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第189页。

此段诠释有以下几层意思：一是“真常之道”具有永恒性，常存不亡，非古非今，不生不灭。二是“真常之道”的广泛性，既存在于宏观天地之间，又存在于微观毫芒之内，也存于大千世界、万事万物之中。三是“真常之道”具有可知性，世人皆“能悟解”、均能“觉悟”，这就为道教徒们学习与修炼“真常之道”提供了自信心。四是学习“真常之道”的方法是“悟”，并且说明体悟并不难，人人皆可，但“亦非易”，言外之意是必须下苦功修炼方得。

### 三 “自然之道”

自从《老子河上公章句》首次将老子的“非常道”之“道”解释为“自然之道”<sup>①</sup>之后，后来有许多道家与经典继承了这一提法，《清静妙经》吸收这一思想，并在“大道”的总括与涵盖下，提出了“自然之道”的教育内容。《清静经注》说：“若能除两件之心，乃名为自然之道。两件者，有为、无为之法，或立无为，为是破有为。”<sup>②</sup>在修道过程中，为了“除两件之心”，准确地说是为了用“无为”破“有为”，就必须学习“自然之道”。这里的“无为”是勿做违背客观自然运行规律之事，为此必须了解与学习“自然之道”。“自然之道”最主要的内容是天体运行规律与天文之道，因此，宋代终南隐微子王元晖在《清静经注》中对“自然之道”所包含的天体与天文规律，作了包含科学意味的阐释：

周天三百六十五度四分度之一，天体圆如弹丸。北高南下，形如倚盖，北极出地上三十六度，南极入地下三十六度。南极去北极直径一百八十二度弱，其依天体隆曲。南极去北极一百八十二度强，正当天之中。南北二极中等之处，谓之赤道，去南北极各九十一度。春分日行赤道，夏至日行赤道之北二十度，去北极六十七度，去南极一百一十五度，谓之黑道。从夏至日以后，日渐南至，积分还行赤道，与春分同冬至行赤道之南二十四度，去南极六十七度，去北极一百一十五度，谓之黄道。自冬至以后，日又渐北矣。又月行之道与日道相近，交路而过半，在月道里半；在日道表，其当交则两道相合。交去极远处，两道相去六度，此其日月行道之大略也。<sup>③</sup>

① 《老子河上公章句》，载《道藏》，第十二册，第1页。

② 《道藏》，第十七册，第188页。

③ 王元晖：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第167页。

以上所言尽管有其主观臆测性，但在古代科技落后的情况下，能努力去探究天体运行规律的精神十分可嘉，况且其所谈“自然之道”中有不少科学的闪光点。《清静经》倡导学习“自然之道”的目的是为了让世人更好地遵从客观规律，勿做反自然规律之事，按照自然运行规律去求取与创造清静之环境与心境，进而体悟大道，飞升成仙。

#### 四 “长生之道”

长生久视是道教修炼的一贯目的，也是道教教育的内容之一。所以，养生教育是道教教育思想的重要组成部分。《清静经》十分注重以长生久视为目的的养生教育，为此提出了“长生之道”这一教育内容。当然，《清静经》所谈之养生法主要以清静为主，认为清静既是养生之良好状态，又是养生之最佳境界。而要达到自然清静之修炼境界，就必须学习“长生之道”。《清静经注》云：“夫长生之道，全在养神，若守元和，不失神，即居之神，若居则心大安，忻忻而若喜，自然清静，岂有烦恼生乎？”<sup>①</sup>看来“长生之道”的关键在于“养神”，若能居神守元，居心大安，就会心情舒畅，自然清静，烦恼忧虑便会自然消除。可见，养生佳境——“清静”，主要是指心神之清静。

《清静经》在强调“长生之道”贵在养神的同时，主张“保元”。它说：“元者，元气也。元气是神之母，人能常存于元气，下保于丹田，上固于泥丸，中守于绛宫。如此爱重保于三元，是谓内养于神。神者，气之子；形者，神之舍。神是身之主，身无主则不安，形无神而不立。”<sup>②</sup>保元气也是“长生之道”的重要内容，人若能保存元气于泥丸、绛宫、丹田，使三元不失，就能促进内养于神。气是神之母，神是气之子，气存则神在，养神则心安，心安清静就利于长生健康。

#### 五 “空无之道”

《清静经》继承了南北朝道教“以无为本”的哲学观，结合“清静”主题，进而提出“空无之道”的教育内容。教育修道之徒要常守空无，常观空无，以空无为本。杜光庭在《清静经注》中说：“万法俱无，是为空

① 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第189页。

② 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第191页。

无。空无之道，亦非自然。破此空无，还归于无也。”<sup>①</sup>说明客观的规律即“法”，是空无的，而自然界并不是空无的，而是有形实在的。只要人在意念之中善于悟空、观空，就会归还于空无，说明空无主要是要求人们的观念与思想达到空无境界。正像其所言：

空者，亦非大非小，喻如道性，本无长短，亦无尘垢，悟即谓之真空，不悟谓之假相……空假之相，还复成假，亦非为假。道法自然，本无空假……教导人天皆归至道，所说空相，亦非空相，空相是道之妙用，应道用即有，不用即无，非无非有非名为道，道本无形之形。<sup>②</sup>

空是无大小长短的，是一种状态。“空无之道”主要教化人们要善于用虚空的大脑去体悟那虚空的道，能悟则空，不能悟则非空。又说空也是相对的，是“道之妙用”，道用“有”时为“有”，用“无”时为“无”。道之“非无非有”即指“道”的形式为无，而内容为有，这是对“道”的新阐释。这里所强调的“空无”主要包括：一指“道”的外在表征是“空无”；二指“道”作为自然规律寓存于事物之中亦无所觉察为“空无”；三指修道之人在习道炼道悟道时，要保持头脑的“空无”。《清静经》运用辩证思维方式与哲学语言，形象、深刻地论及了“空无之道”，要求修行养道之士善于体悟空无，力求空无，在“空无”中求“清静”、求“真道”。

《清静经》为了适应不同修炼者的需求，将“大道”具体细化为各有侧重的五种内容，以期修道者尽快找到适合自身需要的内容并加以修炼，从而实现为“上士”、得长生等教育目的。

#### 第四节 修道方法

《清静经》教育人们要想成为“上士”，必须认真学习、体悟与修炼以“大道”为核心的教育内容。不同的教育对象根据自己不同的学习目标，各

<sup>①</sup> 《道藏》，第十七册，第186页。

<sup>②</sup> 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第186页。

有侧重地学习不同的“道”。学习的内容已明确，而学“道”又须讲求一定的方法。因此，《清静经》总结出了一系列的学道之法，以供修道之士参考学习。

### 一 “遣欲心静，澄心神清”

《清静经》围绕“清静”这一主旨，要求修道之士在学道、悟道过程中首先要保持心境清静，而清静之要法是“遣欲心静，澄心神清”。所谓“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清”<sup>①</sup>。杜光庭解释说：“遣者，去除之喻也。人能去其情欲，内守元和，自然心神安静。心既安静，世欲岂能生焉？”<sup>②</sup>如果修道者能经常去除情欲，抛去杂念，澄清思虑，心神就会自然而然地变得清静。而保持清静的心境对学道悟道具有积极的促进作用，因“道”既深奥又复杂，学习起来难度很大、困难较多，这就更需要保持一种良好清静的心境方能利于学道。关于心境对学习与认知的影响，现代学习理论强调，情绪对学习与认知的影响明显地表现在心境对认识的影响上。好的心境与坏的心境对学习与认知的影响是不同的。实验表明心境好的学习者比心境差的学习者学到的东西多而且牢固<sup>③</sup>。《清静经》强调学道要保持心境清静的目的，正是为了学道者以好的心境去获得好的修道效果，即“人清静自然圣道归身”<sup>④</sup>。这一点与现代学习理论是大致相似的。

### 二 “消除妄心”，“归身内修”

要安心修道、得道成仙，除了遣欲澄心，还需消除妄心。《清静经》说：“众生所以不得道者，为有妄心。”<sup>⑤</sup>“妄心”是影响修道悟道的一大障碍，应当彻底消除。何为“妄心”？“妄者，动也。情浮意动，心生所妄，动者思之，因妄者乱之本也。一切众生不得真道者，皆为情染意动，妄有所思，思有所感”<sup>⑥</sup>。“妄心”因动而生情意浮动之心。若妄有所思，胡思乱

① 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

② 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第184页。

③ 林崇德主编《学习动力》，湖北教育出版社，2000，第209页。

④ 《道藏》，第十七册，第187页。

⑤ 《道藏》，第十一册，第344页。

⑥ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第188页。

想，好高骛远，则导致学道不实，求道不成。“妄心”的另一种表现是见异思迁，朝秦暮楚，即“逐境而感情动其心，故不得其道”<sup>①</sup>。如果情随境迁，心随境动，朝三暮四，就会影响与干扰对道的领悟。涤除妄心之目的是为了“归身内修”<sup>②</sup>，使全身心集中于对道的学习与修炼上。只要妄心不存，“体似虚无”，就能“常得至道”<sup>③</sup>。

### 三 “降本流末”，“返本还源”

《清静经》教育人们在学“道”时，要善于追根溯本，搞清道生万物之本末关系，这样更有利于人们清楚地了解道之根本与衍生，进而促进对“道”的本质的把握。故《清静经》云：“降本流末而生万物。”<sup>④</sup> 杜光庭作了详细解释：

本者，元也。元者，道也。道本包于元气，元气分为二仪，二仪分为三才，三才分为五行，五行化为万物。万物者，末也。人能抱元守一，归于至道，复于根元，非返于末。末者，化也。本者，生也。人能归于根本，是谓调复性命之道者也。……人能归真神，归真神是谓返本还源。<sup>⑤</sup>

作为“本”之“道”，在创生万物过程中，经过“元气”、“二仪”、“三才”、“五行”这些中间环节。“末”即万物，只要学道者遵循本末发展思路，不仅可以追溯源流，领悟“道”之真谛，而且有利于养生延年，“调复性命”。因为依照降本流末、道本物末的逻辑关系，我们可以明了人体之根本所在，进而固本守根，返本还源，长寿延年。

### 四 “既悟见空”，“观空以空”

“空”是佛教的最佳修行境界，佛教一贯主张“四大皆空”、“一切即空”。唐代创作的《清静经》吸收了佛教“空”的思想，并将之与“无”

① 杜光庭，《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第188页。

② 《道藏》，第十七册，第187页。

③ 《道藏》，第十七册，第187页。

④ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

⑤ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第184页。



相结合，教育修道之徒要采取“观空”、“见空”、“悟空”的学道之法。杜光庭解释说：“空者，真空也。空法之相，乃有二种：有大空，有小空。大空者，无为不为理；小空者，破有归无，以无为为无，是名小空。此二空俱无，即自然不染。”<sup>①</sup>他将佛教的“空”与道教的“无”巧妙地结合起来，将“无”及“无为”纳入“空”的范畴之内。教育修炼者要以“无为”、“自然不染”之“空”来体悟“大道”。还说：“空者，道之用也。”<sup>②</sup>这就进一步说明“空”是修道之所需。元代李道纯又说：“空，一以贯之，终归无物，此遣欲之要也。以空遣欲，欲既不生。”<sup>③</sup>他认为，“空”又是遣欲的关键，即“空”利于控制欲望，保持清静。故《清静经》提出“既悟唯见于空，观空以空”<sup>④</sup>的修道方法。这种学道之法与儒家所倡导“虚”的学习法有所类似。先秦荀子提出“虚壹而静”<sup>⑤</sup>，南宋朱子也主张“虚心涵泳”<sup>⑥</sup>，此二子所言之“虚”均要求学习者在学习之前保持虚空的头脑与虚心的态度，以求虚怀若谷、静心思虑。《清静经》提倡之“空”亦有此意，可见“观空以空”的学道方法，是在吸收与借鉴佛教之“空”、道家之“无”与儒家之“虚”的基础上，融合形成的学习观。

## 五 “内观于心，外观于形”

《清静经》教育人们在修道过程中要做到“内观于心”<sup>⑦</sup>。为何要“内观于心”呢？《太上老君内观经》说：“老君曰：道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通，神明之在身。”<sup>⑧</sup>“道”只能通过心来体悟方可获得，心只有用道来充实方能通明，又因为“神明在身”，因此学道之人理当“内观于心”。如何“内观于心”呢？杜光庭在《清静经注》中说：“学人可以观之者——心，处于形内，不以形观心……可使神观心。”<sup>⑨</sup>“内观其

① 《道藏》，第十七册，第186页。

② 《道藏》，第十七册，第186页。

③ 李道纯：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第141页。

④ 《道藏》，第十一册，第344页。

⑤ 《荀子·解蔽》。

⑥ 《朱子语类》卷11。

⑦ 《道藏》，第十一册，第344页。

⑧ 《云笈七签》，华夏出版社，1996，第95页。

⑨ 《道藏》，第十七册，第185页。

心”主要是凭借“神”来观心，因为“存神而观之，自然感应”<sup>①</sup>，用神来观心与体道，便会自然而然地被道同化、与道感应。《太上老君内观经》对“内观于心”的原则作了具体的规定：“内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵，固身及物，闭目思寻，表里虚寂，神道微深，外藏万境，内察一心，了然明静，静乱俱息。”<sup>②</sup>“内观”是为了“定心”、“安心”、“静心”、“正心”，最终实现“心明道降”的修炼旨归。

尽管“内观”用神而不用形，但是“外观”不能离形。《清静经》在强调“内观于心”的同时，又要求辅之以“外观于形”<sup>③</sup>，因为形虽不可内观，却能外观。杜光庭解释说：

心者，形之主；形者，心之舍。形无主则不安，心无舍则不立。心处于内，形见于外。内外相承，不可相离，心形俱用。<sup>④</sup>

心与形是主与舍的关系、内与外的关系，因而在学道过程中，应当“内外相承”，“心形俱用”，既要“内观于心”，又要“外观于形”。修道者“内观于心”利于学道悟道，“外观于形”利于体道行道，内外结合，心形皆用，将会取得最佳的修道效果。

## 六 “固当谨始”，“渐入真道”

《清静经》认为，“道”立论高远，深奥莫测，因此学道悟道需要在清静的环境中，以清静的心境，“渐入真道”<sup>⑤</sup>。将学道修真看作是一个循序渐进的过程，是一个缓慢的积累过程，即“渐进而成真”<sup>⑥</sup>的过程。而循序渐进、“渐入真道”的关键是要开好头，走好第一步，常言道：“万事开头难”，学道也是如此，要把握好第一步，要有一个良好开端，因此，无名氏在《清静经注》中解释说：“学道之士固当谨始，始若不慎，焉得有终？”<sup>⑦</sup>

① 《道藏》，第十七册，第185页。

② 《云笈七签》第94页。

③ 《道藏》，第十一册，第344页。

④ 《道藏》，第十七册，第185页。

⑤ 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

⑥ 《道藏》，第十七册，第187页。

⑦ 无名氏：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第142页。

告诫众多的修道之士，在学道开始之时要谨慎选择、小心从事，保证有一个良好的开端，从而循序渐进，有始有终，“渐入真道”。相反，如果“始若不谨”，盲目学道，无序可循，终将有头无尾，半途而废。

## 七 “劝开悟道”，“为化众生”

《清静经》之“说”，即是太上老君在向众徒宣讲教义，宣讲的目的就是为教化广大民众要永保清静。《清静经》明确说明了它的终极目标就是“为化众生”<sup>①</sup>，即为了教化众生。杜光庭详细解释说：“化者，返以守真谓之化。化者，是迁变之义。”<sup>②</sup>可见，教化重点在于使众生“返以守真”，从世俗浮华中返回到纯朴素真中来。为了有效地教化众生，《清静经》提出了“劝开悟道”<sup>③</sup>的教育方法，苦口婆心地规劝众生要开启大脑，集中精力，全力以赴体道悟道。“劝开悟道”将会促使人“归于圣教”，“教人修道，去妄成真”<sup>④</sup>。每个资深道士的修道体道，“劝开悟道”，必然能带动普天下之众生信奉道教，“归于圣教”。道教正是通过身教与说教结合的教育方式，去感化与教育天下众生的。

综上所述，《太上老君说常清静妙经》出于中唐，借用“众圣之祖、真神之宗”<sup>⑤</sup>——“太上老君”之名，来教导开化众生要澄心神清、牵欲心静，以清静无为的心境和态度去归心圣道，学道悟道，修道体道。这是在中唐“安史之乱”后，人民渴求社会安宁、生活清静的一种社会心声。道教徒借用李唐王朝尊崇的“老君”来劝勉大小统治者要节制私欲，心保清静，无为而治，切勿继续为权力之争而进行厮杀，停止一切干扰人民生活，破坏社会安定的行为。只要统治者的心境能保持清静，人民的生活就能保持清静，社会秩序就会保持安定。《清静经》看似谈修心养生，实质从人为本体的角度出发，由个体推及社会，即通过实施个人教化来实现社会安定的教育功能。当然，作为道教经典，《清静经》深深地打上了宗教的烙印，处处显现出宗教神秘主义的色彩，不乏愚弄、欺骗民众的不科学言辞，因此，在研究其思想时必须清除这些糟粕。

① 《太上老君说常清静妙经》，载《道藏》，第十一册，第344页。

② 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第187页。

③ 《道藏》，第十七册，第187页。

④ 《道藏》，第十七册，第187页。

⑤ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，载《道藏》，第十七册，第182页。

## 第十九章

# 《太上太清天童护命妙经》的教育思想

《太上太清天童护命妙经》（以下简称《天童护命妙经》）是唐末产生的新道派——天童派的经文。据《云笈七签》卷122录《太上天童灵验录》所述故事，可知这一道派产生于唐昭宗（公元889~904年）时期。并由此推断《天童护命妙经》也大约成文于那个时期。《天童护命妙经》是天童派经文中对后世影响较大的一篇，因此，对其教育思想进行探讨，有助于了解天童派的教育思想。

### 第一节 社会政治背景

《天童护命妙经》是一篇宗教迷信色彩十分浓厚的道教经文。究其原因，是与其所产生的社会政治背景紧密相联的。

唐朝安史之乱后，藩镇割据逐渐形成，社会矛盾日益加剧，战乱频繁，唐王朝日趋衰落，其统治岌岌可危。在这战火纷飞的年代，唐朝统治者对于道教的尊崇与唐初为了制造“君权神授”的舆论，宣称自己为老子后代而极力推崇道教相比，在许多方面已有了很大程度的不同。这一时期，唐统治者的崇道显得更加狂热与盲目。在统治阶级内部武力征伐与农民起义烽火蔓延的年代，曾对李唐王朝的建立、巩固起过一定作用的道教，在经过唐各代皇帝的极度推崇之后，此时便成了李唐王朝“最后一根救命的稻草”。统治者不愿面对其统治即将覆灭的现实，从道教中寻求心理安慰，宣扬宗教迷信，幻想能有“无边的神力”来为他们消灾免难，挽救其灭亡的命运。这些凭空臆造的自欺欺人的无稽之谈不仅迷惑了广大民众，同时也欺骗了统治

者自己。最终，道教的“无边神力”不仅没能延续他们的统治，反而加速了他们的灭亡。

《天童护命妙经》正是唐末这一社会政治背景下的产物。鉴于以上原因，我们探讨这篇经文的教育思想，在吸取其中有益成分的同时，应更加注重剔除其中的迷信糟粕。

## 第二节 教育作用

《天童护命妙经》出于维护濒于灭亡的唐朝统治阶级利益的目的，站在统治阶级立场上，主要从幻想挽救国家命运及教化封建顺民两个方面来谈论教育作用，此外还谈到了养生教育的作用。

如前所述，由于当时社会极度动乱，因此，唐朝统治阶级便把挽救其统治的幻想寄托于经文教育的军事作用上。它说：“能每日清朝念此经三遍至七遍乃至百遍，即有十方灵宝，天上仙众，三元将军，翊天四帅，真君飞天，神王破邪，力士统领，神将吏兵各千万亿。”<sup>①</sup> 这是说，读此经文至百遍，就能使军队力量得到充实，神兵神将会从天而降，使得军队极具进攻力。诵读这篇经文，还能增加军队的防御力，它说：“守卫诵经者，常令安稳。金精猛兽，无殃外护。百鬼不能侵，邪魔不敢害。”<sup>②</sup> 通过熟读一篇经文，便能达到如此神妙的军事威力，这显然是无稽之谈。然而，唐末统治者对道教教育高度重视，并朦胧地认识到教育在军事中能起重要作用。

对于民众的教化，这篇经文也起到了一定的作用。一方面，经书中借助神道光严，鼓吹皇权的威严，为培养封建顺民起到了震慑作用。它说：“神道光严，威镇十方。爱我者生，恶我者殃；谋我者死，憎我者亡。”<sup>③</sup> 另一方面，经书也借助于神仙之口，表达了统治阶级对民众的诱惑。它说：“所求皆得，所向者享，所为者合，所欲者成。”<sup>④</sup>

统治者在利用《天童护命妙经》这种教育作用来迷惑广大民众时，自

① 《道藏·太上太清天童护命妙经》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1992（以下所引《道藏》只注书名）。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

③ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

④ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

身也深深沉迷其中。在当时社会状况下，李唐王朝受到藩镇割据势力与农民起义的内外夹击，加之其自身的腐朽，其统治的覆灭已是大势所趋，他们幻想中的国泰民安早已不复存在。面对这种现实，李唐统治者只有逃避现实，从道教中寻求心理安慰，他们对教育作用所寄寓的幻想，只是表达了他们对昔日强盛景象的留恋与对当下现状的无能为力。

除了以上教育作用外，经文还提到了教育在养生方面的作用。它说：“百鬼不能侵，邪魔不敢害，可以破妖除邪，可以治病清灾，旦夕持诵，令人耳目聪明，身强体轻，延年益寿，永保长生。兼书篆此灵符二十四道，佩带则驱邪，吞服则治病。”<sup>①</sup> 这里所讲的通过诵经、诵咒、祈禳、书篆佩符、服符来消灾治病、延年益寿的方法，从哲学上讲无疑是虚幻的，从科学上讲，似乎也找不到什么理论依据。因为这只是以宗教信仰为前提的迷信活动。然而在实践中却不能说完全没有作用，因为使用这些方法能够给信徒以心理上的安慰和鼓励，对某些心理疾病有时有效，对治疗其他疾病往往也有帮助。在医学科学上，这种治疗方法叫做“心理疗法”。由此可见，“梁仙去前三日，二十四符，投池中，凡有疾之人入山求水，服而愈者不可胜数”<sup>②</sup> 的说法，也未必全是虚构的神话，只是对于治疗的效果在程度及数量上作了不切实际的夸大。此外，经文中重视预防疾病，敢于同疾病、邪恶作斗争，积极养生的思想是有进步意义的。虽然所使用的方法不尽科学，但这种精神用于祛病强身却是有益的。

### 第三节 教育内容

《天童护命妙经》的主要内容有三部分。第一部分为太上宣说四言歌诀。歌诀内容是将天是日月、神仙、天象地理、八卦九宫、阴阳五行皆与“我”即太上联系起来，自称有种种神力。第二部分为《太上驱邪治病灵符》共24枚。第三部分劝人诵经服符。卷后为傅霄跋，述老君于羊角山显圣故事。这些内容大多属于道教宗教信仰教育的内容，并与符篆、祈禳联系起来，不乏宗教迷信的成分。然而，它也使我们了解到一些道教的基础知识及我国古代天文学、地理学、周易学在唐代的发展状况。

① 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

《天童护命妙经》中教育内容的核心是 24 枚灵符。据金人侯善渊的解释,“神符去病,心印除邪”<sup>①</sup>,说明这 24 枚灵符分为两类,一类叫做“神符”,道教术语中也称“符”;另一类叫做“心印”,道教中也称“箴”。在道教中,符箴是采用异类相克的原则来召神劾鬼的。一些奇形怪状、难以辨认的文字和图画,被说成是神的诰示或神鬼的名讳,用来作为神的替身,具有神力。其中符箴之间还有些区别,正如上述侯善渊所做的解释:“神符”即“符”,多用来祈祷平安长寿;“心印”即“箴”,则多用来驱除妖魔邪恶。

把灵符作为主要的教育内容,无形之中便扩大了受教育的对象,使得一些没有文化、不识字的人,也可以受到道教教化。加之前一部分太上宣说的四言歌诀,采用神的身份,居高临下训诫信徒应信道“急急如律令”<sup>②</sup>,并运用四字歌诀形式,朗朗上口,这些都扩大了这篇经文的流传,扩大了道教的传播范围,起到了使道教教化深入人心的作用。从这一方面来讲,《天童护命妙经》在教育内容的选择及其表现方法上,都有可取之处。

《天童护命妙经》中还通过把天地日月、天象地理与太上相联系,反映了人们对天文星象、地理现象的观测与重视。如“皇天生我,皇地载我,日月照我,星辰荣我”<sup>③</sup>,说的是对天地、日月、星辰的崇拜。“此辰相我、南极佑我”<sup>④</sup>,是对北极星、南极星的描述。“风雨送象、雷电随我”<sup>⑤</sup>,则表明对风雨、雷电等自然现象的观察。经文中有对北斗七星的记载,“北斗辅我”<sup>⑥</sup>,这反映出在唐代我国天文学家对天文星象的观测已发展到相当高的水平,而“天门开我、地户通我:山泽容我,江河渡我”<sup>⑦</sup>,则是观察到人对自然的依赖与共容的关系。此外,经文中还涉及我国古代所特有的八卦九宫、阴阳五行等学说内容,如“八卦尊我,九宫遁我;阴阳宗我,五行符我”<sup>⑧</sup>。这些内容,一方面反映了在当时科学技术发展水平还不高的情况

① 《道藏·太上太清天童护命妙经注》。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

③ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

④ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑤ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑥ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑦ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑧ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

下，人们对所不了解的一些天文、地理现象的敬畏；另一方面也朦胧地显露出人与自然和谐相处，保护自然，爱护环境，天人合一的主观意向。而后者对于我们今天所倡导的可持续发展战略、环境保护的全球化战略，具有明显的借鉴意义。

#### 第四节 教学原则及方法

如上所述，《天童护命妙经》中的教育内容主要是关于宗教信仰的教育。这些内容很多缺乏科学理论依据，是经不起实践检验的，但这篇经文却能得以广泛流传，究其原因，其中它所倡导和使用的教学原则与方法起了重要作用。

##### 一 直观

直观是指在教学过程中通过受教育者对所学事物的观察，或教育者语言的形象描述，引导受教育者对所学事物形成清晰表象，丰富他们的感性知识，从而能够更好地理解所学知识、发展认识能力的教学。《天童护命妙经》在这方面提供了一些经验。

首先，《天童护命妙经》中的主要内容是采用符篆的形式，把日月星辰、神仙名称更形象地呈现在 24 种符号中。这 24 枚符号，形态各异，使人产生种种联想，而且大多奇形怪状，难以辨认，使人从心理上产生敬畏之感，从而使人对经文中所宣扬这些符号能祛病除邪，消灾免难，更加深信不疑。

此外，经文中还多处采用直观的语言，进行生动形象的描述，使人产生大量的再造想象。如：

有老人须发皓白，素及乌冠，乘白马，骏尾及蹄皆赤……言讫腾空而去。<sup>①</sup>

俄有紫云弥复其所，须臾见一羽衣眉皓首，长髯如雪，乘白马自空而下……仰观圣真，复乘马嘶鸣凌空而去。<sup>②</sup>

① 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。



这些描述，使人在头脑中形成栩栩如生、飘然来去的神仙形象。这就使原本神话传说中虚构的人在观者头脑中实体化，也就使整篇经文中所记述的事件显得更为“真实可信”，从而增加了经文的说服力和可信度。

## 二 暗示

暗示是指用含蓄、间接的方法对人的心理和行为产生影响。这种心理影响表现为使人按一定的方式行动，或接受一定的意识或信念。在《天童护命妙经》中，有多处使用这种方法，巧妙地对受教育者施加影响。

经文中重视学习者对所学内容的心理准备。经文开头太上宣说的四歌诀与其核心内容 24 枚神符之间，看上去似乎没有什么联系，其实不然，太上将自己与各种世间尊崇的事物相联系，说明自己具有无边的神力——“保神不使？何令不行？”<sup>①</sup> 使学习者产生一种心理定势，从心理上对后面 24 枚神符的学习具备特定的心理准备，而接着又用“执节捧符与我同游太上摄京，天大吉昌，二十四符与星俱历”<sup>②</sup>。通过这些暗示，使人产生幻想，认为如能深刻理解、准确掌握这 24 枚神符之含义，最终便能够化身为仙，与太上同游天上仙境。这种暗示主要是从外部激发学习动机。经文中还利用一些暗示来激发学习者内在的学习动机，如“唯在志诚”<sup>③</sup>、“凡有所求，虔心祈祷，无不感应”<sup>④</sup>，暗示学习者应不受外界干扰，潜心钻研，埋头于经文之中。经文为吸引学习者的注意力，使他们不易产生不满社会现实的思想，还多处采用积极反馈的暗示方式，如“果符前验”<sup>⑤</sup>：“亳州有枯桧再生以为验天下太平……天下大定，而枯桧果更生焉。”<sup>⑥</sup> 这种对前面假设给予肯定、验证结果的反馈形式，从心理上暗示学习者，只要认真研读经文，按照太上所说的去做，接受太上所宣说的信念；“神力无边”的太上终会给你赐福降瑞。这对于养成学习者驯服的性格，使学习者更主动自觉地学习，起到了促进作用。

① 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

③ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

④ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑤ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

⑥ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

### 三 领悟

《天童护命妙经》中把梁悟真学习本经文的过程说成是受仙人指点，突然得到领悟，“梁自此却粒，神观顿异，平时庸愚，未尝识字，至是能书诵经，靡不通晓，示人灾福，历历如神<sup>①</sup>”。梁悟真平时表现得很愚笨，从未识字，突然间便能写能读，而且对于经文内容无所不通。这神化了梁悟真的实习过程，不太可信。但经文中所描述的这种非渐进而突然领悟的学习过程，却和现代早期认知派格式塔学派的“顿悟说”有相似之处。

“顿悟说”认为，学习就是知觉的重新组织。这种知觉经验变化的过程不是渐进的尝试错误的过程，而是突然领悟的。在这里，“顿悟”不是凭空产生的，要以一定的先前知觉作为基础。《天童护命妙经》中也注意到了“顿悟”所产生的这种基础，它说：“汝服役勤功，有志于道，而一无所遇。”<sup>②</sup>经过长期刻苦学习“道”，虽然结果是“一无所遇”，但在认知结构内部却已经积累了大量的知觉经验，只是组合方式不恰当。一旦调整知觉经验结构，达到最佳组织形式，便产生了“顿悟”。

在重视积累知觉经验的前提下，《天童护命妙经》还注意到了过渡学习的重要性。它说：“能每日清朝念此经三遍至七遍乃至百遍……旦夕持诵……兼书篆此灵符二十四道，佩带则驱邪，吞服则治病。”<sup>③</sup>从念经三到七遍乃至百遍一旦夕持诵一书篆一佩带灵符一吞服这一过程说明，经文中注意到过渡学习与知觉保持效果之间的关系。现代教育心理学表明，对于所学材料达到刚刚成诵后，再附加一定程度的过渡学习，确能增加保持的效果。以这种方式增加知觉经验的总量，对于“顿悟”的产生显然是有利的，也是很有必要的。

由于受到社会历史发展的局限，《天童护命妙经》的主导思想是宣扬宗教信仰，为统治阶级维护其统治服务。然而，这样一篇以宣扬宗教迷信为主要内容的经文，却能得以十分广泛地流传，这正好证明其教育思想方面有独到之处，特别是其教育内容所包含的合理因素，其实施教化的具体方法等方面，均有可取之处，值得我们研究、探讨，为今天的教育提供参考。

① 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

② 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

③ 《道藏·太上太清天童护命妙经》。

## 后 记

本书编写者大多是我的学生，在十几年的学习和科研实践中，他们迅速地成长起来，都已获得博士学位，有的已在业务上崭露头角。当这本书付梓的时候，我不仅看到我们十几年辛苦研究的成果得以问世，更高兴的是看到教育史学科领域青年人才队伍正在日益壮大。相信他们会在今后的研究领域取得更丰硕的成果。

本书在编写过程中，得到顾明远、王炳照、郭齐家、田正平、杨焕英、雷克啸、武海顺、秦良玉、刘子学、许小红等教授的热情鼓励和支持。侯慧明、白娴棠二位博士为本书书稿录入电脑做了大量辛苦的工作。本书在出版过程中得到社会科学文献出版社周志宽、梁艳玲等同志的大力帮助和支持，他们付出了艰辛的劳动。本书出版经费获得了山西师范大学的资助，特别是武海顺校长给以大力支持，在此一并表示衷心的感谢！

本卷由我组织、设计、审稿、定稿，由于学术水平和能力有限，许多地方不尽如人意，但如果能起到抛砖引玉的作用，或者能引起学术争论，进一步推动这方面的研究，我们的愿望即已达到。

今年适逢山西师范大学 50 周年校庆，谨以此书作为献礼！

陈德安

2008 年 6 月 15 日