

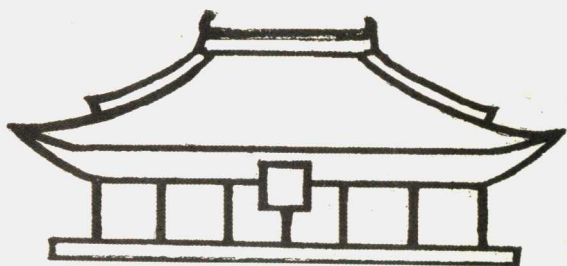
国家社会科学研究青年基金项目

道家与民族性格

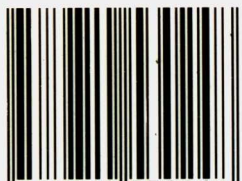
吕锡琛 著



湖南大学出版社



ISBN 7-81053-024-0



9 787810 530248 >

ISBN7-81053-024-0/B·2

定价 15.80元

道家与民族性格

吕锡琛 著



湖南大学出版社

内 容 提 要

本书以深沉的笔调剖析了道家思想对中华民族思维方式、行为原则、价值取向、处世之道等各个层面的深刻影响及其正负效应;以真诚的关怀指点现代人如何拥有人生、美化人生、塑造人生。

道家与民族性格

Daojia Yu Minzu Xingge

吕锡琛 著

☐责任编辑 熊志庭 韩 虹

☐装帧设计 王 维

☐出版发行 湖南大学出版社

社址 长沙市岳麓山 邮码 410082

电话 0731-8821691 0731-8821315

☐经 销 湖南省新华书店

☐印 装 诚成(湖南)影印有限公司

☐开本 850×1168 32开 ☐印张 9 ☐字数 218千

☐版次 1996年6月第1版 ☐1998年1月第2次印刷

☐印数 3 001-6 000册

☐书号 ISBN 7-81053-024-0/B·2

☐定价 15.80元

(湖南大学版图书凡有印装差错,请向承印厂调换)

序 一

萧蓬父

道家学脉，源远流长，其思想积淀，可溯源到远古时代。

母系氏族社会中的原始平等意识、母性崇拜意识，以及物我一体、人天同构的自然生态意识，尤其是原始社会末期公社成员中产生一部分“避世之士”所坚持的自由精神和对于阶级分化与权力异化的自发反抗意识等，都为道家思想奠定了原发性的文化基因。至于以后道家的文化积累与理论升华，由古代论道诸家的个别观点到《老子》一书的集其大成，由祖述老聃，阐扬道论，南北道家各派的系统到黄老治术思潮的形成，在汉初一度用世并取得文景之治的效益而又迅速被罢黜。经过这一番起落和发展，道家思想大体被定位为与儒学正宗相对立的“异端”，依附于隐者，流播于民间，在中国传统文化中别树一帜。它不仅勇于参与历代的学术争鸣，而且广泛渗透到中华民族精神生活的各个层面，浸入无意识深层，化为民族性格。这是不争的事实。

但是，长期以来，人们容忍一种流行的模糊观念，似乎儒家文化即可以代替或代表整个中国传统文化，从而把中国传统文化单一化、凝固化、儒家化。这显然是不符合历史实际的。与此相关，即使承认道家文化的存在，而囿于传统偏见，也对道家思想的历史作用贬斥居多。这也显然不是历史的公论。80年

代以来,情况有了一些变化。随着我国改革开放的不断发展,文化问题讨论的日益深入,文化视野的不断扩大,道家文化的研究也有了多方面的新进展。一些历史形成的文化偏见,由于研究领域的纵向和横向的扩展,研究方法与诠释角度的转换和更新而得以逐步克服。因而,近几年涌现了一批卓有新意的关于道家思想的研究论著。吕锡琛同志继《道家方士与王朝政治》一书之后,又推出了《道家与民族性格》一书,正是这批脱颖而出的优秀论著之一。

吕锡琛同志执教湘南,神游柱下,潜心研究道家思想文化多年,其《道家方士与王朝政治》一书,着重研究了道家和道教以及方士在中国古代政治舞台上的角色和巨大影响,从文化功能的角度突出了道家的政治关怀。现在新完成的《道家与民族性格》一书,则从更广阔的视野,通观中国人的精神世界和生活现实,试图揭示道家思想在中国人的民族性格中留下的深刻烙印。这一研究的目的性非常明确,旨在披沙拣金,去伪存真,以促进民族性格的改善和更新。

吕锡琛同志的这本新著,围绕着“道家思想与民族性格的互动关系”这一主题,展开了多视角、多层面的系统论述。该著注意到小农经济与君主专制及等级结构是道家思想依存的社会基础;分析了道家思想影响民族性格的具体途径和方法;强调了道家思想既是民族性格的理性反映,又反过来多方陶冶着民族性格;并由此引出前瞻性的结论:肯定道家提出的顺应自然、兼收并蓄、抱朴守真、崇俭抑奢、柔弱不争、不与物迁等行为原则和道德要求,不仅在历史上发挥着指导人生,净化风俗、稳定社会秩序的积极作用,而且,时至今日,在社会主义精神文明建设和改善民族性格、促进人类进化等方面,仍将发挥其特有的功能。作者这种理与史相结合、古与今相贯通的论证分析,把道家思想文化的研究引向现实、具体和深化,令人

耳目一新。

民族性格是一个非常复杂的概念，内涵丰富，歧解很多。中华民族的性格特征，则更是一个繁难问题。由于中国是在空前的民族危机中步入近代，近代以来中西文化在激烈的冲突中进行对比，民族性格或国民性问题成为文化论争中的一个焦点，成为各种观点中分歧最大的一个论题。作者在本书中对于各种观点详加论列，慎予综合，尊重前修，而不苟同，特别是对于前人论述不多的道家思想对民族性格的渗透和影响的问题，进行了较深入的独立探讨，所作出的一系列论证和结论，虽尚有某些可商酌之处，但大都持论有据，言之成理，自为经纬，成一家言。

作者在本书中力图贯彻多维发展的文化史观和矛盾两分的评价原则。书中在阐述道家思想对民族性格的影响时，往往引述儒家思想的影响作对比分析；肯定传统文化中多元并存、多维发展的格局，注意揭示儒、道两家作为两大文化主潮的互补机制和协调作用。书中在评价道家思想对民族性格的历史铸造和现实投影时，往往注意到它的正、负面作用及其复杂的二重性，力求作出具体的矛盾分析。如书中论述分析“柔弱不争之德”主要体现了人们对封建专制制度的适应和屈从，同时也发挥了调节人际关系的功能；至于道家“抱朴守真”的思想原则可以发展为对扭曲人性的封建专制主义及其虚伪道德的抨击和抗议，在其影响下生发的“童心说”、“性灵说”等则更起着振聋发聩的启蒙作用，但同时也给处在封建政治高压之下的中国人一席退避和喘息之地。这样的具体分析，较能避免形而上学直线性思维的片面性和绝对化，而力求做到论述全面，评判公允。

本书还有一个显著特点，就是坚持历史科学的现实性和前瞻性，清理过去是为了开拓未来。作者强调，一方面要如实探

讨在民族性格的形成过程中，道家曾产生过哪些积极或消极的影响；另一方面更要努力弘扬道家思想中的优秀传统，开掘其中蕴藏的有利于民族性格优化、有助于人类全面发展的精华，摒弃其消极因素，进而对中华优秀传统文化进行全面清理和重新整合，使之形成新的民族性格，藉以强化中华民族对外来文化的消化力与鉴别力以及拒腐抗病的免疫力，促使民族性格的优化发展，使之昂首挺胸地自立于世界民族之林。作者的这些论述中，跳动着强劲的时代脉搏，必然会在广大读者的心灵中激起深沉的共鸣。

在中华优秀传统文化的多维发展的浩瀚洪流中，道家思想文化的研究急待扩大和加深。吕锡琛同志有志于此，勤读道书，扬权古今，笔耕不辍；书稿撰成后，作者曾由湘江远寄汉皋，虚怀下问，乐于切磋。今书将出版，余喜为之序。

1996年元月勿序于北海

序 二

唐明邦

在五千年漫长历史年代里，伟大的中华民族，饱经人间沧桑，屡遭危亡考验，却有如傲霜劲松，卓然挺立于世界民族之林，不断焕发青春。中华民族永驻青春的光辉史实，雄辩地证明了悠久博厚的中华优秀传统文化所哺育的炎黄子孙，具有坚毅不拔的民族性格。当此世纪之交，世界各族人民正面临新的历史考验，对中华民族奋发进取的民族性格，正投以钦佩的目光。我炎黄子孙正当进行历史反思，总结历史经验，昂扬民族斗志，同心同德，奋勇向前，迎接新世纪的挑战。

中华民族的民族性格，是在优秀传统文化的不断哺育下，在历史风浪的严峻考验中，日新月异逐渐积累而成。中华民族数千年来日益增强的凝聚力，是民族性格的集中体现，显示了传统文化的无穷魅力。通过对中华优秀传统文化深层结构的审视，不难理解它对于中华民族性格的形成，有着极为重要的作用。

经过长期研究，人们日益取得共识，中华优秀传统文化的主流，乃由相反相成的儒家文化与道家文化共同构成。在漫长历史长河中，二者相互激荡、相互涵摄，终于融合为统一的民族文化传统。儒家文化以北方华夏文化为根基，其特点是倾向人文主义；道家文化以南方荆楚文化为代表，其特征在以自然主义为依归。前者重礼法，后者法自然，自成体系，各有千秋。众所周知，重礼法的儒家，讲修身齐家、治国平天下的“内圣外王”之道；在观察人类社会，解决现实矛盾，安定社会秩序等方面，有其独特理论，无愧为经邦济世的伟大法宝；然而在观察自然，研究科学，发展人的独立性格等方面，多有欠缺，逊

于道家。法自然的道家，讲顺应天道，回归自然，宣扬人天合一的自然无为之道；在玄思宇宙，揭示生命奥秘，拒斥伦理异化，发展个性自由方面，有其独特魅力，为中华民族生息繁衍提供指导原则；然而它在面对社会矛盾，处理人际关系，凝聚社会群体方面，存在较大局限，逊于儒家。正由于儒道二家文化思想，一阴一阳，一柔一刚，对立互补，影响着中华民族性格，使中华民族的性格具有多重特征。

道家思想文化绵延数千年，蕴藏着巨大精神财富，然而在较长时期，为人们所忽视。吕锡琛同志近年来倾注大量心血，潜心钻研，取得多方面研究成果。继《道家方士与王朝政治》之后，撰此新著——《道家与民族性格》，竭力阐发道家思想文化在培育中华民族性格中所发挥的独特作用，指出这主要表现为：道法自然、人天合一的自然主义精神；无为不争，谦和慈让的和平处世精神；海纳百川，有容乃大的文化包容精神；返朴归真，谦虚自守的自我超越精神等，同儒家文化传统所倡导的自强进取精神，彼此融通，终于陶冶了自立自强、刚毅进取的民族性格，至今显示其勃勃生机。

吕锡琛同志在《道家与民族性格》中，不止对道家的基本精神作了多层次的剖析，尤为可贵的，是全面揭示了道家思想文化在改善民族性格方面可能发挥的多重功能：诸如以心换心的人际协调功能；宠辱不惊的自我心理调适功能；抑奢戒骄的社会警示功能；体道悟道的精神超越功能；顺道率性的和谐发展功能等。不少观点发前人之所未发，予人以深刻启迪。

《道家与民族性格》的出版，其现实意义是显而易见的，不止有利于各族人民对中华民族性格的深入认识，提高民族整体素质，增强民族凝聚力；更有利于世界人民加深对中华民族的认识，扩展中华民族精神的世界影响。是为序。

1995年12月24日于云鹤书房

目 次

序 一	萧楚父
序 二	唐明邦
前 言	(1)
绪 论	(5)
一、道家的基本思想及其社会基础	(7)
二、中华民族的性格特征	(17)
三、道家思想与民族性格的互动关系	(28)
第一章 天人合一的思维方式	(50)
一、道生万物,人天同源	(52)
二、道统万物,人天相感	(58)
三、物极必反,贵和有度	(68)
四、体道之途,静观玄览	(76)
五、天人合一思维方式评价	(80)
第二章 顺应自然的行为原则	(88)
一、顺应时势,无为而治	(88)
二、物各有宜,率性而行	(98)
三、宽容不苛,兼收并蓄	(105)
四、随遇而安,知止知足	(110)
五、顺应自然思想的现代意义	(118)
第三章 抱朴守真的价值取向	(127)

一、求真尚朴,独抒性灵	(127)
二、绝仁弃义,斥虚去诈	(139)
三、崇尚自由,反对专制	(148)
四、向往自然,寄情山水	(155)
五、抱朴守真思想的现代意义	(160)
第四章 崇俭抑奢的生活信条	(164)
一、恭行俭德,治国兴邦	(165)
二、持俭守约,安身振家	(169)
三、抑奢少费,富国裕民	(176)
四、淡泊廉俭,养德正俗	(182)
五、崇俭抑奢思想的现代意义	(187)
第五章 柔弱不争的处世之道	(194)
一、以柔克刚,谦下不争	(195)
二、顾全大局,为公而让	(202)
三、协调人我,慈让少私	(205)
四、功遂身退,退隐守节	(213)
五、退让全身,假让徇私	(219)
六、柔弱不争思想评价及其现代意义	(225)
第六章 重生养生的人生追求	(233)
一、少私寡欲,恬淡节情	(234)
二、致虚守静,见素抱朴	(241)
三、无己无待,不为物累	(248)
四、缘督为经,安时处顺	(255)
五、重生养生思想的现代意义	(259)
结语——道家思想精华改善民族性格的功能	(263)
主要参考书目	(274)
后 记	(277)

前 言

随着人们对于中国传统文化了解和研究的深入,随着现代文明弊病的暴露和蔓延,在世界范围内,道家思想的独特价值日益为人们所认识和重视。开一代风气的世界哲坛大家海德格尔等人十分重视老子思想,他甚至抨击以往的欧洲哲学,视老子哲学为源头活水;美国学者蒲克明预言,《老子》一书将成为“未来大同世界家喻户晓的一本书”;当代一些科学家如汤川秀树、卡普拉等人赞誉道家的生态智慧,重视道家哲学某些基本观点对于现代科学的启发意义;日本学者福永光司十分重视老子的“道”哲学对于现代医学、医疗的指导作用;据《梅纽因谈话录》所载,美国当代著名音乐家梅纽因将《老子》一书随身携带,视其为“最值得经常拿出来看看的著作”。海峡两岸的不少著名学者也高度评价道家文化的历史价值和现代意义。这些事实向人们昭示,道家思想对于中国人乃至整个人类的精神成长、人格完善及社会发展均有着值得珍视的独特作用,同时也激励着中华学子们更加努力地挖掘这份宝贵的文化遗产。

四年前,作者在拙作《道家方士与王朝政治》一书中曾粗略地勾勒了道家在中国古代上层政治生活中的巨大投影,阐述了道家在治国安民等方面所发挥的正负效应及其对今人的深刻启示。此后,作者又将视角从封建王朝的政治舞台移向了中国人的精神世界、人伦日用、行为风习等更为广阔的领域,试图从中寻觅道家思想在民族性格中留下的深刻烙印。现在奉献在

读者面前的这本小书便是作者的探寻记录。

在探寻过程中，作者深深地认识到，道家思想作为一种文化传统制约和影响众多的中国人，让人们自觉或不自觉地接受着它，它正如老子所崇尚的水德，潜移默化，润物无声。几乎在每个炎黄子孙的血管中都流淌着道家的血液。而由于道家思想是中国封建社会自然经济条件下的产物，故不可避免地带有各种局限性；加之，其理论博奥艰深，其概念又十分抽象，甚至近于“模糊”，故人们对它的理解和诠释往往见仁见智，对它的发挥和运用更是各有侧重、各取所需，因而由此所产生的社会效应自然又是十分复杂的。

如何对待道家这一历史文化遗产？它给民族性格造就了什么样的特性？在中华民族向现代化迈进的过程中，它有哪些正面和负面的价值？历史前进的主体是人，社会现代化首先是人的现代化，中国的进步与中华民族素质的提高是密不可分的。在致力于民族性格的改善与更新的过程中，我们一方面应该充分认识和发挥道家文化的积极作用；另一方面，又不能在道家文化兴起的热潮中盲目自大，忽略道家思想给民族性格所带来的各种消极影响。因此，披沙拣金，去伪存真，以促进民族性格的更新和完善，这是当代中国人在文化领域内所面临的一项重要任务。

要实现对民族性格的改善，首先应在一些基本的概念上取得共识。由于特定的历史环境所决定，“五四”时期的文化先驱者们在反省传统文化时，是以民族性的弱点来界定国民性这一概念的内涵的，将国民性等同于民族的劣根性。这一看法至今仍然在较大的程度上影响着学术界。例如，有人认为：“民族精神和国民性是一个民族精神风貌的两极，一极是基本的、积极向上的、激励人心的；一极则是非基本的、消极的、有害国民的。”（戴桂斌：《民族精神片论》，载《佳木斯教育学院学报》1992

年第2期)我们赞赏作者对民族精神的界定,但不同意对国民性的理解。我们认为,国民性应该是民族性格这一概念的另一表述,二者皆相当于英语中的 **National character** 一词。民族的劣根性只是国民性即民族性格中消极落后的方面,而国民性中更有着积极向上的方面。改善民族性格只是要摒弃国民性中的落后因素,决不是要全盘否定国民性。将国民性与民族的劣根性混为一谈,难免造成逻辑上的混乱,而且在客观上还可能为民族虚无主义或全盘西化论者提供口实,不利于改善民族性格这一任务的顺利进行。

民族性格主要是民族传统文化积淀的结果。故上述民族性格中的二重性,是由中国传统文化的二重性所决定的。民族性格中的积极向上的方面是民族性格的承担主体对传统文化精华进行继承发展的结果,而民族的劣根性主要来自传统文化中消极落后因素的影响。总的看来,在中华民族的民族性格中,优点是占优势的,民族性格中的优秀成份在民族生存过程中不断整合,升华为民族精神,在中华民族的形成发展过程中,发挥着激励和凝聚民族成员的作用,支撑着中华民族的精神大厦,是中华民族进一步兴旺发达的精神支柱。

因此,改善民族性格,一方面是要发扬民族性格中基本的、积极向上的、激励人心的因素,也就是说,要弘扬民族精神;另一方面,则是要改造民族的劣根性。这两个方面是相辅相成,不可或缺的,但又是不能等量齐观的,在不同的历史时期,二者的侧重点是不相同的。本世纪20、30年代,在中华民族积贫积弱的历史条件下,鲁迅等人论改造国民性主要侧重于国民的劣根性,他的论述虽有偏颇之处,但这主要是由当时的历史任务所决定的。考察中国落后的根源是那个时代的当务之急,从民族自身的素质来寻找落后的原因,表现了自省以图强的精神。而在世纪之交的今天,我们所面临的则是不同的局面:一方面,由

于西方现代社会的弊病日趋暴露,面对现代化所产生的问题,中国传统文化在不少发达国家日趋受到有识之士的重视,展现出东西方文化融会互补的发展前景;另一方面,由于十年动乱等造成了文化断层,致使中华传统美德在民族成员身上出现了淡化或消退;加之,改革开放以来,形形色色的西方文化进入中国,既为中国的经济发展和现代化建设增添了活力,提供了启示,但一些精神糟粕也对中国社会产生着恶劣的影响,腐蚀着当代中国人的灵魂。笔者认为,在这种历史条件下,改善民族性格的工作,既不能忽略民族的劣根性,更要弘扬民族的优秀传统,后者应该是更为重要的任务。

出于上述认识,作者给本书规定了两个方面的任务:第一是探讨在民族性格的形成过程中,道家曾产生过哪些积极或消极的影响?第二则要努力弘扬道家思想中的优秀传统,开掘其中蕴含的有益于民族性格的优化、有助于人类完善和发展的精华,并摒弃其中的消极因素。要完成后一个任务,就不能仅仅将视野局限于对大多数民族成员最频的、永续的人格特性的研究,而是要在此基础上,进一步对民族成员中的先进典型进行剖析,审视和捕捉道家思想的精华在他们身上所激起的闪光,树立标杆,推而广之,化先进人格为普遍人格,促进道家思想之精华对大多数民族成员的影响,在优化民族性格的过程中发挥更大的作用。同时,还要对历史上某些反面人物或消极现象进行评判,考察道家思想的糟粕或遭到歪曲变形的道家思想所产生的负面效应,从而以此为鉴,纠正和预防道家思想给人们带来的消极影响。这是改善民族性格所必须完成的基础性工作之一。当然,要完成这一预定任务,单凭作者的绵薄之力是难以胜任的,我期待着更多方家同仁的共同努力。

绪 论

在中国历史上，道家是儒家的主要对立面，又是儒家的重要补充者，正如方克立先生所说，儒道两家构成了中华民族文化传统的主干。儒家学说具有阳刚的特征，表现出自强不息、积极有为、锐意进取和入世的人生态度，具有强烈的社会责任感，以天下为己任，向往着建功立业，强调以封建伦理道德教化人民，力图维护君臣父子的封建等级制度。道家学说具有阴柔的特征，表现出顺应自然、超然物外、守朴尚俭、重生贵生、以退为进、以柔克刚和出世的人生态度，向往山林田园，视显赫的“帝王之功”为“圣人之余事”，寻求自然无为的治民之道和因性而教的化民之方，强调统治者以身作则，行不言之教。

儒家努力进取自强，以图建功立业，这种勇往直前的精神对民族性格的塑造起着积极的作用。但是，漫长的人生道路不可能总是一帆风顺，而是充满着曲折和坎坷的。特别是在封建专制制度下，个人境遇的通达与否往往有着十分复杂的原因。当怀才不遇，壮志难酬，建功立业的志向受阻时，当个体或家族的各种不幸或灾难来临时，人们需要寻求心灵的慰藉和精神的寄托，以便从沮丧、消沉、痛苦等消极情绪中解脱出来，重新调整人生的航程。而道家的思想主张正好适应了这一需要。儒道两家的思想主张和价值取向，分别适应着人们在“穷”、“达”等不同境遇中的精神需要，因而唐明邦先生曾概括说：

“儒家以其长于经世务实精神而显扬于世,道家则以其玄虚旷达而为人钟爱。”道家引导人们放眼于广阔无垠的天地自然和历史长河之中,超越世俗的名利地位或一时一事的成败得失,“不为物累”、“安时处顺”,以“体道”、“悟道”为价值目标,这就有利于人们在更高的精神境界中实现心理平衡。

儒家强调对于封建等级制度的服从,并建构了一套封建伦理道德来规范人们的思想和行为。对于有思想、有情感、有意识的人来说,长期处于这种尊卑有等、唯上是从的氛围中,其受压抑、受束缚的痛苦程度是可想而知的。梁漱溟先生曾在其《中国文化要义》中抨击封建道德对人的压抑说:“到处弥漫着义务观念之中国,其个人几乎没有地位,此时个人失没于伦理之中,殆将永不被发现。……中国文化最大之偏失,就在个人永不被发现这一点上。一个人简直没有站在自己立场上说话的机会,多少感情要求被压抑,被抹杀。”这种情感被压抑、被抹杀的状况长期延续,往往造成人性的扭曲、心理的变态,既不利于自身的身心健康,也可能造成对他人或社会的破坏行为。而道家反对封建等级制度对人性的束缚,反对封建的繁文缛礼,倡导无为而治,返朴归真,不阿权贵,这就在一定程度上有助于人们寻求精神上的自由,抚平心灵的创伤,减轻恶劣心境对自身或他人的损害。

儒家强调个体对于群体的服从,主张通过以个体融入群体的方式来保持群体的和谐统一,宣扬重义轻利,当个体的生命与道义相冲突时,则要求人们杀身成仁,舍生取义。按照马斯洛的需要层次理论来分析,这种致力于现实社会秩序的安定和人际关系的和谐的价值取向已经超出了安全需要等较低层次的需要,而属于最高需要层次——自我实现这一层次的内容。此外,儒家的仁义忠孝等道德要求也都是建立在较高的需要层次上的,对于大多数人来说,上升到这种高层次需要并非轻而易举

举。而道家倡导抱朴守真、柔弱不争、俭啬寡欲，其目的虽然同样也是为了安定社会秩序，协调人际关系乃至人天关系，但其实现目标的途径却有别于儒家。道家是通过肯定个体的价值、保持个体的身心两全，以求达到上述目标的。在道家看来，抱朴守真、柔弱不争、俭啬寡欲乃是实现个体价值和全生保身的必要前提，在这一基础上，才能实现精神的自由以及与外界的和谐，这就将属于较低层次的安全需要与属于最高层次的我实现的需要紧密地结合在一起，这种结合似乎更加切近大多数社会成员的实际状况和需求，从而在道德实践的范围内补充了儒家的某种不足。

马克思主义认为，理论在一个国家实现的程度，取决于该社会对这一理论的需要程度。它对人们心理性格发生影响的程度，更取决于人们对它的需要程度。由于社会生活的错综复杂，个体命运的变迁多样，故需要能够适应不同境遇和形势的多种理论，以便凝聚群体、协调人我、平衡心理。儒道两家正好分别发挥着各自特有的功能，在中国历史上，相辅相成，互为补充，陶冶着中华民族的心理性格。因此，改变重儒轻道的研究状况，纠正视儒家为民族性格之主要塑造者的偏见，实事求是地、系统地探究道家对民族性格的影响是十分必要的。

一、 道家的基本思想及其社会基础

（一） 道家的基本思想

道家思想是一个不断发展变化的体系，它经历了由老学到田骈、慎到、宋研、尹文等人的思想、庄周学派、汉初黄老之学、汉末道教至魏晋玄学等不同的发展阶段，又影响到儒、佛之学和不少异端思想家。尽管道家是一个流派众多的庞大体系，

各派之间有着不少差异，但它们又有着共同的基本思想，展现出道家学派所独有的风采。为了便于从整体上把握道家思想的概貌，我们对其基本思想作一简述。

1. 道统万物

“道”是道家思想的核心，“体道”、“得道”是道家学者们梦寐以求的最高境界。“道”具有以下特性，它是天地万物的本源，老子说“道生一，一生二，二生三，三生万物”；（《道德经》第四二章，下引此书，只注章名）“道”又是宇宙万物的根本规律，它以及由它所派生的阴阳这一对矛盾普遍地存在于天地万物之中，统帅着天地万物，天地万物与人有着共同的法则：“人法地，地法天，天法道，道法自然”；（第二章）“道”在时空上都是无限的，没有任何具体性质，超越一切具体的事物，而又内于万物之中；“道”是自然无为的，“道常无为而无不为”，（第三十七章）它无形无象，难以用语言表达，“道可道非常道”，（第一章）因此，“道”无法通过一般的认识途径获得，而只有在无知无欲、致虚守静的境界中才能“体道”、“悟道”。

上述思想着重于从整体的、运动的、联系的观点去认识事物，将“道”作为宇宙万物的总规律，揭示了各种事物之间存在着相互依赖，相互影响的普遍联系，这有助于人们在认识世界的过程中，提纲挈领，综观全局，把握事物的总体和一般本质。但这种思维模式过于抽象笼统，模糊了不同事物之间的本质差别，妨碍着人们对于具体事物和局部细节进行细致入微的精确分析。“致虚守静”以求悟道的直觉认识方法，有助于人的身心处于平和和有序的良好状态，有利于发挥大脑的功能，促使主体的心理活动能够超越原有的思维定势向多维方向发展，开发智慧，增强创造力。但这种内省的致思途径割裂了感官经验、后天知识、逻辑思维和直觉认识的辩证关系，阻碍了中华民族对天地自然作全面的探索，影响了中华民族的认识能力的全面

发展。

2. 抱朴守真

道家认为，朴是道的本性：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾”。（第三二章）抱朴守真则能令天下臣服。“朴”即未经雕凿装饰的天然状态，也即事物自身所固有的本质和规定性。道家认为人们应该效法“道”的这一特性，纯朴自然，发展自身的本质和规定性，“处其实，不居其华”，（第三十八章）“见素抱朴”，（第一九章）主张以“真”、“朴”等道德要求教化民众，改变虚伪浇薄的世风，抨击刻意追求仁义礼智等道德之名的道德形式主义，反对封建道德对于人性的束缚和扭曲，进而生发出向往自由、反对专制的倾向。萧蓬父先生曾经说：“中国历史上的异端思想和批判意识的承担者中，有不少是具有道家风骨的隐逸人物。”（萧蓬父：《道家、隐者、思想异端》，载《吹沙录》，巴蜀书社1991年版）这是萧先生总揽百家而后作出的正确结论，同时也体现出道家抱朴守真思想的深刻社会意义。

3. 自然无为

自然无为即不着人为、自然化生的意思。道家认识到，天地万物有其自身的客观规律，人类不能无视这些规律而胡作妄为；万物各有其自身的本性，人类亦不能违逆它们各自的特殊本性，不能以自己的主观意志任意改变这种本性或自以为是地强求一致。故道家将其奉为一种行为原则。老子明确指出：“以辅万物之自然而不敢为。”（第六四章）顺应自然，才能让万物自由自在地生长，发挥各自的优势、长处和特点，达到“无不为”的效果。这是道家对于自然、社会、人生进行反思的结晶，它与儒家自强不息的精神是互为补充、不可或缺的。只有遵循自然和社会的内在规律，自强不息和勇于进取才不会陷于蛮干和盲动的歧途；只有在进取精神的支撑下顺应自然，发展本性，

才可能最大限度地发挥人的主观能动性，在务实中求应变，在应变中求进取。当然，由这一思想也可衍化出听天由命、无所作为的庸人懒汉哲学，导致知足安命，不思进取的消极人生观，这是应该注意防止的。

4. 崇俭抑奢

老子将俭啬视为立身处事治国所必须持守的“三宝”之一，认为“治人事天莫若啬”。俭啬就是俭约不奢，爱惜财物，减省物质欲望。但老子在论述这一思想时，完全否定人的感官欲望：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，……”（第一章）这显然又走向了另一个极端。庄子修正了老子的思想，认为追求声色滋味是人的本性，只有无节制的物质享受才是既有损于自己又有损于他人和群体的，故他提出了节制饮食色欲的观点，（见《庄子·达生》）这就使道家崇俭寡欲的道德要求有了更多的合理性。

老子完全否认人的感官享受，这是有失偏颇的。但他看到，有的人为了满足自己的物质欲望，或者为了追求稀世珍宝，往往利令智昏，导致行为败坏。而统治者奢侈纵欲，则将严重地危害民众的利益，导致身败国亡。故崇俭抑奢不仅是保全身家性命的需要，是维持生命健康的需要，而且是治国安邦的需要。这些认识对于立身治家安邦都是很有启发意义的。

更值得指出的是，崇俭寡欲的主张引导着人们淡泊物欲，“不与物迁”，（《庄子·德充符》）“不为物役”，（《庄子·逍遥游》）实现精神的超越和自由。这种自由虽然只是一种精神上的自由，是通过对客观必然性的自我超脱而获得的自由，而不是对于客观必然性的认识和对客观世界进行物质改造中所获得的自由，但却有助于人们不受外物的诱惑和影响，保持操守和人格的独立。

5. 柔弱不争

老子又将“不敢为天下先”奉为必须持而守之的“三宝”之一，（第六七章）将柔弱不争奉为古往今来与天相配的极则。柔弱不争的内涵主要是：以柔克刚——“弱之胜强，柔之胜刚”；（第七八章）谦下不骄——“善用人者为之下”；（第六八章）功成不居——“生而不有，为而不恃，长而不宰”，（第一〇章）“善利万物而不争”，（第八章）“功遂身退”。（第九章）老子认识到：“物壮则老”，（第五〇章）“反者道之动”，（第四〇章）事物向着其对立面发展转化是道的运动规律，强大壮盛之后，则将走向衰老退化。为了防止事物朝不利的方向发展、转化，只有效法“功遂身退”的“天之道”，才能保身保家；只有甘处柔弱、卑辱的地位，才能保持常德，扩充常德，立于不败之地。

因此，柔弱不争思想虽然反映出对封建专制的适应和屈从，虽然曾被曲解，成为庸人懦夫不思进取、退缩不前的借口，影响了民族前进的步伐。但老子倡导“柔弱不争”的原意并不是要人们自甘落后，消极无为，而主要是一种用来调节人我关系、人群关系的道德原则以及充满辩证智慧的取胜之道，是教育人们消除逞强自大、自以为是的陋见，防止居功自傲，避免无谓的争斗。在现代社会中这些精神仍然是不可缺少的。

6. 重生养生

重生养生是道家人物的显著特点。他们认识到，身心健康是体道、得道的基础，超然物外，不为物累，才能实现身心两全，而实现身心两全，求得心灵的安和，肉体的健全，精神的自由，才能体道、得道，胸藏“机心”或身心不健全的人是无法体悟“大道”的。这与儒家偏重于养德的圣贤理想人格不同，道家的道德理想人格是以身心理健康为基础的，是建立在对于现世生命的珍惜和热爱基础之上的，养德和养生是紧密相联的，其各条思想原则不仅依赖于人们的理性认识而得以认同，而且依托于人们对于生命的珍惜和热爱而得以奉行。它们不仅是一种

立身处世原则，更是一种养生之道；不仅具有升华精神境界的意义，而且具有延年益寿、改善生命的功能。

道家上述基本思想主张是相互联系、密不可分的。道统万物的思想是处于核心地位的、起支配作用的，是与道家的宇宙观、自然观和历史观紧密相联的、被高度地理论化了的思想，其反映出道家对于世界的统一性与多样性之关系的稳定看法，属于思维方式的范畴。抱朴守真反映的是一种价值取向，而价值取向是由思维方式所派生而来的。一定的价值取向又派生并规定着实现价值的行为原则，故由抱朴守真的价值取向而导致了顺应自然的行为原则和崇俭抑奢的生活信条以及不与物迁的处世原则。而柔弱不争则是在体悟了“反者道之动”这一“道”的特性之后而提出来的处世之道。重生养生则是为了全真葆生，保持和恢复人的纯真本性，进而实现体道、得道这一终极目标，因为身心健康、形神皆全才能“载道”、“执道”，才能够成为“道”的体悟者和承担者。在具体的个体身上，更是体现着上述基本思想的密切联系：体察了天地自然客观规律，必然能够顺应自然、不为物累、不与物迁；而具有不为物累、俭约不奢的崇高品德，才能做到抱朴守真、柔弱不争；崇尚质朴、不争私利者一定能保持淡泊宁静、节俭不奢；而能做到崇俭抑奢、顺应自然、不为物累、抱朴守真的人则自然深得养生之道，能够保持自身的身心健康，实现人格的完善。在中国封建社会特定的氛围和土壤中，以上各种思想和行为原则相伴相生，从多方面塑造着中华民族的性格。

（二） 道家思想的社会基础

历史唯物主义认为，经济基础是思想理论的最终根源。道家上述思想原则是中国封建社会特定的经济基础、政治制度的产物，是基于对中国封建社会的社会结构、社会氛围和人际关系的体察、对社会发展规律的认识而提出来的，故有必要对道

家思想的社会基础进行一番考察。如此，将帮助我们更深刻地探究道家思想的理论意义和实践意义，亦能促使我们更全面地理解和体察道家与民族性格的互动关系。

1. 以小农为主的自然经济基础

以小农为主的自然经济是中国封建社会经济结构的基本特征，正如马克思所指出的，在漫长的中国古代社会中，自然经济的“小农业和家庭手工业的统一形成了生产方式的广阔基础”。（《资本论》第3卷，第372页）小农经济是一种极为脆弱的经济形式，它缺乏抵御自然灾害的实力，亦无法改良或合理使用土地。这一经济结构决定了人们对自然界的依赖关系，人们生长于大自然的怀抱之中，依靠着大自然的阳光雨露而进行生产活动。生产实践告诉人们，农业生产的每一个环节皆必须遵循自然节令，违逆自然便会带来农业生产活动的受损与失败，这是道家顺应自然原则的经济基础。

小农经济占主导地位的这种情形又造成了中国封建社会生产力水平的低下，社会财富的匮乏，因此，如不强调节俭积蓄，人们在自然灾害袭来时，无疑将难以生存。同时，在财富匮乏的状况下，一部分人对财富的挥霍浪费，必然造成另一部分人的贫困和饥寒，引起社会的动荡和不安，故历代明智的统治者都将崇俭抑奢与王朝兴亡联系起来。此外，统治者过分追求奢侈的生活享受，必然耗费劳动人民大量的聪明才智和人力物力，从而阻碍生产力的健康发展，不利于封建国家经济实力的强盛，故历代理财家都将开源节流、崇俭抑奢作为重要的国策。

2. 家国同构的社会结构

家国同构是中国封建社会结构的一个重要特点。与西方社会不同，中国古代在进入文明社会时，没有打破血缘家族关系，而是保留了氏族制度的残余。统治者利用国家政权的强制力量，将氏族制度发展为宗法制度，以宗法血缘的纽带将家和国联系

在一起，形成了家国一体的结构。这种社会结构，使人们保存着原始社会中那种个人利益与氏族利益一致的观念，个体的利益与氏族的兴衰密切相关，个体的生存依赖于氏族，群体利益的实现是个体利益实现的基础。这种个体与群体紧密相联的状况，形成了重群体，重人伦的道德原则，进而又上升、抽象为部分与全体交融互摄的思维模式，这种思维模式推及于自然界，便产生了天地人交融互摄、天人合一的人天整体观。道家以“道”作为天地人的本源和规律，强调事物之间的相互联系，这些认识，与上述社会背景有着一定的联系。

在家国同构的中国封建社会中，家庭具有特殊重要的地位，社会的基本单位是以父家长为核心的宗法制大家庭，这种大家庭的人口众多，关系复杂，极易引起磨擦和矛盾，导致大家庭的不安和解体。因此，在这种大家庭里，不但需要以孝悌慈爱来调节父子、兄弟之间的关系，还需要以不争的原则来调节同辈之间的各种复杂关系。柔弱不争成为了维系家族和谐的不可缺少的原则。

既然家国同构，维系家族和谐的柔弱不争之德也就很自然地向着家族之外的社会延伸，维系家庭需要不争之德，维持社会的安定更要强调不争。它与儒家所倡导的礼义廉耻等道德规范互相补充，共同维护着封建统治秩序。

由于家庭的重要地位，故振兴家族自然成为了人们重要的生活目的。在等级森严的中国封建社会，挥霍骄奢常常给家族带来灭顶之灾。相反，持守俭德，才能使家财丰裕，给家族带来繁荣兴旺。故许多明智者将崇俭抑奢奉为圭臬。

家族兴旺的重要标志是人丁兴旺。因为在农业生产占主导地位的中国封建社会中，人口的增加是扩大生产规模的基本条件，人们需要人丁以膨胀家族的力量，故传宗接代一向为人们所重视，“不孝有三，无后为大”，不能使家族得以延续是最大

的不孝。而要很好地完成传宗接代的任务，其前提是个体生命的健康，因而珍惜爱护生命不仅仅与个人的性命悠关，而且关系到家族的昌盛。于是，道家重生珍身的价值取向就具有了更为深厚而广阔的社会基础。而抱朴守真、崇俭抑奢、柔弱不争、安时处顺、少私寡欲、不为物累等思想既是人生价值目标，又是生活信条、处世原则或道德要求，还是养生的重要规约。在重生珍身的价值取向引导下，这些思想也就为各个阶层的人们所追求。

3. 尊卑有等的社会组织原则

如前所述，中国古代在进入文明社会时，没有打破血缘家族关系，而是保留了氏族制度的残余，故以血缘关系为纽带的父系家长制演变为宗法制，进入周代以后，其结合政权的分封而进一步完备。宗法制度维系着分封制，将族权与政权合为一体，形成了“王臣公，公臣大夫，大夫臣士”的等级结构。在封建大家族中，按照血缘的辈分年龄规定尊卑长幼秩序，家长统领着生产、分配等一切大权，成员必须绝对地服从家长。国则是家的扩大，皇帝既是本家族的家长，又是全国臣民的家长，统辖着全国的财产和臣民。

战国以后，封建官僚制虽然取代宗法制而成为国家政治结构中基本的组织原则，但是，宗法等级关系在家族中得以保存并发展，自给自足的自然经济为这种以家族为本位的、以血缘关系为纽带的宗法等级关系的巩固提供了广阔的土壤。其成为官僚制度的社会基础，与官僚制相辅相成。全国上下形成了层层累积起来的金字塔，在顶端的是封建皇帝，依次是贵族和各级官僚、地主，农民……人人处在等级森严、尊卑有序的名分关系中。遵守这种尊卑等级关系是中国封建社会的基本原则，是维护封建统治秩序的基础。为了强化这一原则，需要以儒家“君君臣臣父父子子夫夫妻妻”的伦理道德观念制约人们。但是，

这套尊卑有序的等级制度以及与之相适应的伦理纲常不仅无法作出合乎逻辑的理论说明，相反，逻辑思辨倒是极可能导致对于封建等级制度和伦理纲常的非议和质疑，故统治者只能借助于天人感应的观念将自然现象与社会现象进行附会，以论证尊卑有等制度的合理性，并倡导人们通过神秘的直觉对其加以体认，这就促使重直觉、轻分析的致思途径和天人合一的思维方式得以形成和巩固发展。同时，以道家的“柔弱不争”、“少私寡欲”、“崇俭抑奢”等原则来调节人们的行为和心理，亦是促使人们服从等级制度的重要手段。历代人士皆将“争心”视为“乱之萌”，而俭啬寡欲，不争知足才会遵循既有的尊卑有等的社会秩序，才会固守原有的社会地位和社会角色，安分守己，各司其职，才不会产生改变这一状态的非分之想，才不会出现试图逾越等级制度的行为，尊卑有等的社会格局才能得以维持。

4. 封建君主专制的政治制度

封建君主专制是中国封建社会的又一重要特点。在这一制度下，君主的旨意就是法律，他总揽着从中央到地方的一切权力，为了实现专制独裁，皇帝必须防止臣下势力的扩张，特别是惟恐武官反叛，故重文轻武，用文官治国成为重要的防范手段，这种“尚文”精神导致了文弱柔和的风气。另一方面，封建专制制度必然产生专制独裁等痼疾，君主必然要求臣下压缩自我，必然向全社会推崇不争之德。因此，直言上谏者大多命运多舛，才华出众者往往危机四伏。唐代的孔颖达等就是因才华过人而罹祸的典型。韬光养晦、以屈求伸、不为人先就成为人们不可缺少的生存方略。

然而，王朝兴衰的历史教训又使统治者不得不认识到刚愎自用、唯我独尊对于封建王朝的严重危害，为了保证封建王朝的长治久安，君主亦不得不以谦下不争的原则来约束自己，不得不虚怀纳谏，礼贤下士。明太祖朱元璋就曾对臣下说过：“居

高位者易骄，……骄则善言不入，而过不闻。”（《明史·太祖本纪》）因此，对于君主来说，既需要倡导臣下持守柔弱以维护专制独裁政权；又需要在一定程度上践履谦下原则以保证王朝的长治久安。对于臣下来说，既需要遵循不为人先、功成不居的原则以适应专制独裁制度，调节与君主和同僚的关系，全身免祸；又需要提醒君主谦下纳谏，去奢去骄，以协调封建国家机器的正常运行。正是在这种适应和调节的过程中，柔弱谦下、不为人先、功成不居、崇俭抑骄等思想获得了存在的价值和社会意义。

二、 中华民族的性格特征

美国著名人类学者本尼迪克特论及社会文化环境与民族性格的关系说：“每一文化之内，总有一些特别的，没必要为其他类型的社会分享的目的。在对这些目的的服从过程中，每一民族越来越深入地强化着它的经验，并且与这些内驱力的紧迫性相适应，行为的异质项就会采取愈来愈一致的形式。”（《文化模式》，华夏出版社1987年版，第36页）道家思想适应了我国封建社会特定社会结构、社会氛围和人际关系中的各种目的，以其超群的智慧、深刻的哲理和透辟的经验总结吸引着人们，又作为一种特定的传统文化环境和文化背景影响着人们，故人们在对于中国封建社会的特别目的的服从过程中，逐渐消溶着“行为的异质项”，自觉或不自觉地将道家思想纳入自己的心理性格中。

为了更清楚地反映道家思想对民族性格的影响，必须了解中华民族具有哪些性格特征，故以下我们对中华民族的性格特征作一概览。

(一) 民族性格的定义

要考察中华民族的性格特征，首先应该对民族性格这一概念作出界定。民族性格是一个内涵非常丰富的概念，学者们从各个角度对其进行定义。沙莲香教授在其《中国国民性》一书中认为，民族性格是用来表示渗透在一个民族或一个国家的文化中的精神或意义，它是某种在民族内部“一以贯之”的文化精神，它具体地表现为民族心理和由民族心理构成的特有民族性格、民族风采、民族风调。是一个民族多数成员共有的反复出现的心理特质和性格特点的总和，是人格的综合体。

燕国材先生则从剖析性格入手，以此作为研究民族性格的基础。他将性格划分为以下四个层次：第一，世界观。它是由认识、观点、信念与理想四个基本因素组成的完整结构。第二，现实态度。包括对己（如谦逊、自尊、傲慢、自卑等）、对人（如坦率、同情、无私、诚实、虚伪等）、对事（如进取、勤劳、安时处顺、负责细心等）三个方面。第三，心理特征。包括性格的理智特征（表现在感知、想象、思维、智力等方面）、性格的情绪特征（表现在强度、稳定性、持久性和主导心境等方面）、性格的意志特征（表现在坚持性、自制性、独立性、应变性等）。第四，行为方式。行为方式的基本内容表现为做什么和怎么做。燕先生认为性格的这四个层次，“对于研究中国人的性格是完全适用的。”（燕国材：《中国传统文化与中国人的性格》，载《中国人的心理与行为学术研讨会论文集》）

美国学者英格尔斯在对于社会性格及民族性格的大量考察的基础上，对民族性格作出了一种统计意义上的概念规定，将民族性格规定为成年人中间最频的、比较永续的人格特性和方式。他和汉夫曼、贝尔等西方学者都认为，民族性格的研究应该由两部分组成，首先是要确定某一特定民族群体或某一主要亚群体的典型的人格模式；其次是要研究人格模式与社会文化

的各个方面之间的关系。(参见迈克·彭等著《中国人的心理》，新华出版社1990年版，第100页)

以上各位学者对于民族性格所作出的定义，反映了他们在这一问题上的不同视角，其大致可以分为几类：以文化为基础进行研究，从心理学的角度或从社会学、社会心理学的角度进行定义和研究。这些意见为我们理解民族性格这一内涵提供了富有启发意义的参考。

我们认为，民族性格是由共同的社会文化背景陶冶而成的、由民族的多数成年成员共同的思维方式、人生态度、价值观念、行为方式、心理特征等多种要素和多种层次组合而成的有机整体，它通过众多个体成员的性格特点得以凸现。

我们注意到，上面各位学者对民族性格这一概念所作的定义虽然见仁见智，各不相同，但大多注重社会文化与民族性格的相互关系的探讨，这一研究视角无疑是很有眼光的。因为民族性格的基础是该民族群体的典型人格，它的主体承担者是众多民族成员。他们通过社会化，将文化模式内化为心理过程和心理尺度，最后养成固有的思考方式和行为方式。这一过程的实质即个体对该民族文化模式的认同和内化。因此，在这一过程中，文化因素的重要作用是不言而喻的。正如美国的文化人类学家林顿在其《人格的文化背景》中所指出的那样：“文化必须视为各社会建立基本人格类型，及建立每一社会之特质的诸身份人格系列之支配因素。”

探寻社会文化与民族性格的互动关系，这也正是我们这本书的基本出发点。不过，由于社会文化的内容包括物质文化、制度文化、精神文化三个层面。笼统地考察其与民族性格的关系，显然非作者个人的能力所能及，本书所论仅限于狭义的文化即精神文化。而由于精神文化中的儒家思想与民族性格的关系前人多有论及，故本书主要围绕中国传统文化主干之一的道家思

想对民族性格的影响这一主线展开。当然，文化的各个层面又是互相联系、互相影响的，道家思想是特定的经济基础和政治背景的产物，它的发展更取决于社会各个历史时期的政治、经济等各方面的因素，受着以上各种因素的制约。因此，在研究道家对民族性格的影响时，又不能仅仅局限于精神文化的范围，从思想到思想，完全脱离社会的物质文化和制度文化，而必须将各个历史时期特定的政治、经济等各种具体条件联系起来进行考察，才可能深入地认识道家与民族性格的内在联系。

（二）中华民族的性格特征

关于民族性格特征的讨论，是世界范围内各种不同民族文化彼此发生碰撞交汇之后所必然产生的一种文化现象。民族的性格特征体现为某些较稳固的对现实的态度和习惯化了的行为方式及心理特征。中华民族有哪些性格特征？这是一个很难回答的问题。由中国人自己作出结论，多少会有几分“不识庐山真面目，只缘身在此山中”的遗憾，而外国人的答案，则又难免产生管中窥豹、雾里看花的缺陷。故对于这一问题的回答至今仍然众说纷纭，充满歧义。

早在19世纪后期，处在欧风美雨冲击下的中国人，就开始审视东西方民族性格的差异，以图改造中华民族的民族性格。当时，中国的一位驻法官员曾作出“西人之性好动”，“华人之性好静”的论断。随着中西文化交流和碰撞的日趋频繁，这一问题也越来越受到普遍关注，很多有志于中国社会改革或中国文化建设的士人，如严复、梁启超、李大钊、鲁迅、胡适之、陶行知等人对于中华民族的性格特征多有论及。由于社会文化对民族性格的形成具有支配性作用，故民族性格的特征在很大程度上受制于该民族特定的文化类型。因此，对于民族性格的研究往往是与民族文化的研究特别是与中西文化的比较研究结合在一起的。对于中国人来说，这是寻求进入现代文化的一种

尝试,反映着中华民族的志士仁人们希望自立于世界民族之林的孜孜追求。故近百年来,关于文化积淀对民族性格的影响与改造的问题,多次为人们所关注。到了80、90年代,在对于再度而来的欧风美雨的回应中,这一问题自然又成为热门话题。对此,学术界有着不同的看法和结论,概而言之,主要有三大类:完全暴露弱点;只列举优点;优劣特点并举。这里试转引几种有代表性的意见。

李大钊在《东西文明之根本异点》中,将东西文明的根本不同点归之于主静、主动,其具体表现为:一为自然的,一为人为的;一为安息的,一为战争的;一为消极的,一为积极的;一为依赖的,一为独立的;一为因袭的,一为创造的;一为保守的,一为进步的;一为直觉的,一为理智的;一为精神的,一为物质的;一为自然支配人间的,一为人间征服自然的……在这些对比的字里行间所流露出来的价值取向是十分明显的,其中不无偏执之见。但我们可以理解,李大钊试图通过这种比较,揭示出民族性格的弱点,激发起人们学习西方文化的热情。

台湾《孔孟月刊》发行人陈立夫将中国传统文化视为能够拯救世界人类的良方,认为惟有“重人兼重德的中华文化,才为人类所欢迎”,“苟我国国民人人能身体力行中国之文化道统”,“则不独国族能强,即世界和平,人类幸福,亦将受其赐矣。”(陈立夫:《中国文化何以能救世界人类》,载《天府新论》1994年第4期)

鲁迅曾在其许多作品中揭示“国民的劣根性”,如自私、卑怯、调和、折衷、不为最先、不容改革、无持操、无是非观、阿Q式的精神胜利法等。他提出了改革国民性格的问题,其中虽不无真知灼见,但偏激之词也是显而易见的。

林语堂在《中国人》一书中将民族特性概括为:(1)稳健,(2)单纯,(3)酷爱自然,(4)忍耐,(5)消极避世,(6)超

脱老猾，(7)多产，(8)勤劳，(9)节俭，(10)热爱家庭生活，(11)和平主义，(12)知足常乐，(13)幽默滑稽，(14)因循守旧，(15)耽于声色。

沙莲香先生则认为，中国民族性格的结构特点具有双重性及匀称性，基于民族性格结构的民族精神是魂和知的圆满结合，刚和柔的圆满结合。她对中外学者关于中国文化和民族性格研究的500多个观点进行了分类，在大量数据的基础上，作者统计出了每类观点出现的频率，它们依次为：勤俭耐劳、安贫乐道，占24.4%；自私自利、虚伪嫉妒，占22.3%；第三位至第八位是家族至上，权威主义（12.9%）；仁爱慈悲，反躬修己（11.6%）；笼统无知（8.5%）；中庸谦恭、圆熟含蓄（8.3%）；聪慧灵巧、自强不息（6.8%）；至大至刚、和平宽厚（5.2%）。（《中国民族性》（二）第十一章）这种建立在大量资料统计基础上的结论，对于我们了解以往有关中国民族性格研究的基本观点及其分布状态是大有裨益的。

以上诸位先生在资料占有和时代背景上有着较大的差异，故各人的研究深度和价值判断也各不相同。总的说来，其中既反映了可贵的自我解剖精神和改善民族性格的强烈愿望，包含着深思熟虑后的精当之语，又不无以偏概全的片面之见。

我们认为，中华民族的民族性格主要有以下一些特性：

1. 整体直观

中国人的传统思维是一种从整体出发的、以经验为基础的整体直观思维。天人合一的思维方式就是这种思维的典型代表。道家 and 宋明理学家以“道”或“理”来作为天地万物的根源和基础，认为宇宙间的一切都是受其统摄的有机统一的整体。道家追求“天地与我并生，万物与我为一”。孟子认为通过“尽心、知性”便可“知天”。阴阳五行理论支配着中国古代的哲学、医学、化学、天文学、物理学等各个学科。整体思维方法将自然、

社会和人身作为一个整体的巨系统来观察思考，强调各个子系统之间的普遍联系和相互影响，强调各个子系统之间的协调和平衡，有助于人们认识和把握事物的整体及其普遍联系。但是，这种思维偏重于对现象进行整体综合，有着笼统、模糊的弱点。故中国人往往不求精确，“差不多”、“大概”、“好象”这类话语成为大家熟悉的口头禅。特别是在广大农村，长期以来计算重量用斗不用秤，算时间论季节月份而不论日期和时分秒，缺少量的精确性和质的规定性，胡适笔下的“差不多先生”恐怕在绝大多数中国人这里都颇有似曾相识之感。这对于认识的准确、深入都是不利的。

2. 重德求善

中国人强调，人是有道德理想的人，而不是生物学意义上的人，个人的情感、欲望必须受某种原则的制约，而不能随心所欲，为所欲为。儒家认为，礼义廉耻是人人必须具备的基本道德，个人的情感、欲望的满足，必须与社会的理想和要求相统一。主张“发乎情，止乎礼义”，个人的情感欲望不能逾越礼义道德的准则。强调重义轻利，反对因为个人的利益而违背“义”的原则。要求个体用“反省内求”的道德修养来抑制不符合“义”的言行。不少思想家主张以伦理道德的内在修养来排斥外界的名利羁绊。儒家讲求“吾日三省吾身”，“反身而诚”，革除人欲，恢复天理，以修齐治平为人生导向，以道德的自我完善为人生价值的第一取向。

道家则认为，个人的情感、欲望的满足必须顺应和符合养生的原则，而这些养生原则无不充满着伦理道德的气息。他们抨击儒家的仁义道德具有虚伪性，强调真诚不欺，提倡“善利万物而不争”的仁爱精神，并将仁慈、谦让作为立身处事的基本原则。他们追求人的本性的恢复，强调不以物累，全生葆真。他们虽然激烈地抨击儒家的仁义礼智，但其目的仍然是为了标

树自家所倡导的道德规范。墨家倡导“兼爱”，要人们为他人和国家民族的利益而献身，斥责那些为个人私欲而损害他人的行为。他们扶危济困，奔走呼号，其目的也是为了贯彻“均平”、“尚同”的道德观。佛家教人明心见性，积善修德，试图通过一系列宗教戒律，促使人们在其道德理想王国中，向着至善的目标迈进。在社会基层中，奉礼有德者会受到亲族乡邻的赞誉和官府的表彰推举，而缺德损德之人则会受到来自各方的惩罚：“明有官府之典刑，幽有鬼神之谴责，不协于亲族，不齿于乡党”，（陈耆卿：《赤诚志》卷三七）更会受到“断子绝孙”、“不得好死”、“遭雷打”等等唾骂。

中华民族重德求善的优良传统，培育着中国知识分子和广大人民的正义感和是非心，培养了民族气节和爱国主义精神。在国家多难，民族存亡的关键时刻，人们总是以国家和民族的利益为重，宁折不弯，不屈不挠。但这一价值取向将人们局限于道德领域，忽略了对于自然的探求，阻碍了人的全面发展。西方人由水沸冲动水壶盖而发明蒸汽机，由苹果落地而发现地心引力，而中国人则善于从自然现象中体悟出道德启示，据学者们的研究，孔子在《论语》中虽有 50 多次提及自然物，但无一不是从政治伦理方面阐发其意义。

3. 自强不息

中国人具有自强不息的特性。《易传》说：“天行健，君子以自强不息。”孔子提倡并努力实践“发愤忘食”的精神，斥责“饱食终日，无所用心”的人生态度。这种自强不息的精神深刻地影响着历代的人们，激励着人们勇于进取，积极有为，为实现自己的远大目标而努力奋斗。当外族入侵特别是政权易手之后，中国人民总是以不屈不挠的精神，反抗侵略和压迫。它激励着中华民族自力更生、不断前进；但向消极的方面发展，则可流于逞强自伐，固执盲干。

4. 柔弱克己

柔弱克己是众多中国人的信条。道家倡导柔弱不争，谦下不骄。儒家也劝人谦虚不骄，强调“三人行必有我师”。这些主张成为广大民众的处世原则。民谚说：“吃亏是福”，“让三分处事，退一步做人”，“退一步风平浪静，让三分海阔天空”，“退为进的张本”，“不为祸始，不为福先”。明代刘文征在《滇志》卷三中描述说，当地人民“少有不平，宁弃不争”。《嘉庆重修一统志》第四七六卷载，云南府“民气和柔”，第一九一卷载，广西府（今云南泸洲、师宗、丘北等地）的民风“礼让相尚，以诟讼为耻”。清代薛渭川《嵩明州志》卷二称当地人民“敦朴素著，……不好争讼”。《通海备征志·风俗志》载：“遇不平事，宁弃不争”。这些记载都真实地反映出中国人柔弱克己的性格特征。在个人权利缺乏保障的中国封建社会，它往往是一种自我保护的方式。对此，清代的李光弟曾在《日知录·家事》的注文中深有感触地说：“世无百年全盛之家，人无数十年平夷之运，……荣华枯陨，曾不须臾”，在这种风云莫测的社会环境中，安身处世的保全之策是什么呢？李氏以自己丰富的人生阅历回答说：“收敛约素，和顺谦卑，所以护其根而宿其焰也。”从积极的方面来说，柔弱谦下，克己不争有利于人际关系的谐调，有利于在逆境中应付各种复杂的情况，在保存自身的基础上以求发展。从消极的方面发展，这一信条亦可流于懦弱退缩，消极避世，优柔寡断。

5. 贵和守中

中国人重视和谐，主张持中不偏。老子基于“反者道之动”这一事物发展的必然规律，反对走极端，教人“去甚，去奢，去泰”，“高者抑之，下者举之”，劝人宽容和顺：“知和曰常，知常曰明”。孔子强调：“礼之用，和为贵”。而中庸不偏，无过无不及，则是达到“和”的前提。《礼记》将“和”视为天

下之“达道”。中国古代论性格、气质的专著《人物论》中，将“中和”奉为最可贵的心理品质，大加推崇。溶儒释道为一炉的元极道的经典《元极秘笈》说：“无有和，则生阴阳；阴阳和，则生天地；天地和，则生物；物和，则化形；形和，则化象；象和，则返无；无和，则返生。”认为天地万物生化返运动的根源是“和”。“和”主宰着天地万物的生发，调控着天地万物的归根与合一。天地万物只有在“和”的状态下才能生发、运化、发展。中国人强调个体与群体、社会的统一性，认为个体的存在、发展必须与他人和社会的存在、发展统一起来，二者之间不应该分裂和对抗；历代思想家和农民起义皆反对经济上两极分化的极端现象，强调损有余补不足，以实现财富的平均；中国民间素有“和气生财”之说，又告诫人们“福不可享尽，话不可说尽”，“水至清则无鱼，人至察则无徒”。乡民们常说，“三条大路走中间”。这些无不体现着中国人贵和守中的性格。

贵和守中的性格有助于维护祖国统一和民族团结，有助于社会的和谐与稳定，有助于人们处事时不走极端，适中有度。但朝消极方面发展，也可能导致对于个性和创新精神的压抑，亦可能导致不讲是非、放弃原则、调和折衷、平均主义等弊病，如与富于侵略态度者相处，则将受其损害。

6. 朴实节俭

中国人的性格朴实无华，广大农民执着地相信“一分耕耘，一分收获”，他们拙朴实在，厌恶虚伪和狡诈。多数中国人讲求脚踏实地，循序渐进，注重实践而反对空谈，鄙视华而不实的作风，言行不一、奸诈狡猾、哗众取宠者常常是人们谴责的对象。中国人崇尚节俭，对衣食住行都力求俭约，反对奢华浪费。孔子褒扬陋巷疏食的贫贱生活，道家强调抱朴守真、少私寡欲，墨家主张节用、节葬。节俭成为一种重要的生活美德和治家格言，不仅经济匮乏的家庭讲求节俭，不少明智的官宦士人也以

俭约教训弟子。民谚说：“新三年，旧三年，缝缝补补又三年”；“滴水成河，粒米成箩”；“一粥一饭，当思来之不易”。人们将勤俭度日视为“惜福延寿之道”，而浪费粮食者则会被认为要遭雷打。著名作家柳青在小说《创业史》中，描写出外买稻种的梁生宝及其乡亲们那种“一分钱恨不得掰作两半花”的心理，正是对中国农民那种节俭精神的生动写照。朴实的性格培养了不尚空谈，埋头苦干的作风，但过于注重利用厚生，又阻碍了中国人对于自然的探索和对于科学的发明。崇俭抑奢帮助人们在众多的灾害和荒年中生存延续，促使人们转而追求精神的充实和愉悦，但过分的节俭常可流于吝啬，将使人安守贫困，失去创造的动力。

7. 随遇而安

中国人乐观知足，颇能随遇而安。民谚说：“车到山前必有路”。在民间广为流传的《增广贤文》云：“别人骑马我骑驴，仔细思量我不如。等我回头看，还有挑脚汉。”湖南湘西的农民则称：“住在川湖界，豆腐当小菜，烤着木炭火，除了神仙就是我。”黑龙江的农民也说：“只图安居乐业，不求大富大贵。”广大民众对于物质生活没有太高的要求，对于人生道路上的挫折，往往具有较大的心理承受能力，既可以用“顺其自然”的思想进行自我调适，也能用“艰难困苦，玉汝于成”的态度来自我激励，以豁达乐观的态度为着自己的理想而奋斗。《易经》说：“无平不陂，无往不复”，“否极泰来”，毛泽东说：“道路是曲折的，前途是光明的”，都是这种随遇而安、豁达乐观精神的积淀和转化。从消极的方面来看，随遇而安的性格也可发展为逆来顺受，麻木不仁，玩世不恭，阻碍着民族的进步。

以上我们只是对于民族性格特征做了一些粗略的描述，而试图全面而准确地概括中华民族这一占世界人口四分之一的巨大群体的性格特征远非作者个人力量所能及。据沙莲香教授的

统计和研究,中外学者在这一问题上存在着 500 多种不同的观点,足可见其复杂和困难的程度。作者之所以“知其不可为而为之”,并大量征引前人的有关成果,其目的是力图通过对民族性格特征的审视,追寻道家思想在其中的巨大投影,进而探寻二者的互动关系。

三、道家思想与民族性格的互动关系

以上我们粗略地概括了中华民族的性格特征,在上述诸多性格特征中,与道家思想有关的至少有以下几种:主静贵柔、顺应自然、不为人先、消极避世、知足常乐、随遇而安、贵和守中、忍耐谦恭、和平宽厚、节俭不奢、重整体轻分析等。对中国古代文化深有研究的李约瑟博士曾说:“中国人性格中有许多最吸引人的因素都来源于道家思想。中国如果没有道家思想,就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。”(《中国科学技术史》第 2 卷,科学出版社 1990 年版,第 178 页)以上性格特征中当然不无消极成分,但的确有不少“吸引人的因素”。这些正面或负面的性格特征无不反映出道家思想与民族性格的密切联系。可见,在考察中国传统文化对于民族性格的影响时,应该改变以往那种偏重于儒家的倾向,如此,方能较为全面地把握中国传统文化与民族性格的相互关系。

(一) 道家影响民族性格的内在机制

以上我们分析了道家思想的社会基础,这是道家影响民族性格的外部环境,而道家思想之所以能够在人们的心灵深处积淀,还取决于该学说本身具有较强的渗透力,这种渗透力在很大程度上来自其独特而有效的化民方法和主张。笔者不同意那

种认为道家不讲道德教化的看法，愚意以为，道家并非一概地排斥道德教化，而是将自己的道德要求和思想主张通过独特的方式向人们施加系统影响，这些方式能够较有效地激发人们的道德情感，唤起人们的道德需要，增强人们的道德信念，加速着人们对其思想主张的认同和内化，这是道家影响民族性格的内在机制。

1. 以事为诚

“以事为诚”即通过史事或寓言故事等具体事例来阐发各种思想主张，以达到劝诫世人的目的。老子身为周朝的守藏史，担负着征集收藏文献图书的任务。这一工作使他对于以往的历史经验和教训有着丰富的了解，对于社会和人生有着深刻的认识，这种知识结构促使他既善于从具体史事中总结经验教训，概括出事物发展的一般规律；又善于运用具体事例来阐发抽象原则以教化世人。这种由事到理，以事论理，以事为诚的方法直接影响了后来的道家学者，使之成为道家训诫世人所常用的一个方法。《道德经》说：“物壮则老”，（第五十五章）“兵强则不胜”，（第七十六章）“甚爱必大费，多藏必厚亡”，（第四十四章）都是通过具体事例来阐明“反者道之动”这一抽象理论的。《庄子》更是大量地运用具体事例，仅在《让王》一文中，作者就引用了近20个寓言或史事来说明以生命为贵、以名利为轻的重生思想。以事为诚的方法生动具体，深入浅出，适合中国人重直观经验的思维特点，故易于为人们所接受。千百年来，“庖丁解牛”、“井底之蛙”等寓言一直广为流传，就充分说明了这一教育方法对人们心灵深处的渗透力。

2. 养生须修德

道家认为，养生和修德是密不可分的，损人利己的不道德行为将有害于行为者自身的身心健康。庄子明确地将抱朴守真、自然无为这些道德要求与保持身心健康联系起来。他指出，抱

朴守真是有益于身心的“卫生之经”，在进行人际交往时，胸怀坦荡，“不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事”，便无祸福病灾的困扰；（《庄子·庚桑楚》）而违背抱朴守真这一道德要求，好用智诈，弄虚作假，乃是养生之大害。这些看法，正确地揭示了人的道德状况与身心健康之间的密切关系，不但对现代身心医学多有启迪，更为道德教育方法的改革提供了新的思路。这种寓养生之道于道德教育之中、以养生促育德的方法与人的基本需要紧密结合，为道德教育奠定了心理基础。按照马斯洛的需要层次理论，追求生命的安全是人的较低层次的需要，而追求人际的和谐，追求精神上的满足，渴望按自己的本性来发展、完善自我，实现自我的价值，这些需要分别属于归属需要、自我实现需要等中、高层次需要。一般来说，需要层次越高，出现就越慢，道家将养生与养德统一起来，强调养生必须养德，无德必然害身，这就将保全生命这一低级需要与归属需要、自我实现需要这些中、高级需要紧密地结合起来，就为教育对象接受道德要求提供了坚实的心理基础，从而能够更为有效地激发起人们的道德需要，促使人们打开心灵，主动地将道德教育的内容纳入自己的道德品质结构之中，加速由道德他律向道德自律的转化。

为了更全面地考察道家这一思想主张的化民效果，我们不妨将儒家的道德教育方法与之作一对比：儒家的道德教育理论主要是以性善论为理论基础的，其道德教育的主旨是启发个体的内在意识，强调将先验的善端自我扩充。这种以个体为本位、注重主观努力的道德自律路线虽然有其积极意义，但作为其理论基础的性善论却是一种假设的、不真实的道德先验论，建立在这种道德先验论基础上的道德教育理论及方法就必然存在着局限性，从而影响着道德教育的效果。因此，尽管封建统治者采用了各种方式来推行儒家的伦理道德，但在实际的运作中，道

德形式主义依然层出不穷。而道家进行道德教育的力度和广度虽然远不能与儒家相比,但其仍然深入人心,甚至渗入儒学内部,成为与儒家势均力敌的思想意识而影响着民族性格的各个层面。形成这一差别的原因当然是多方面的,但道家以养生促育德的方法显然是其中的一个重要因素。

3. 以身教化民

出于“无为而治”的政治主张,老子要求统治者以“不言之教”来教化民众。所谓“不言之教”,是要求统治者不立声教法令,而是以身作则,以自己的良好行为为人们树立标范,通过身教来体现和传达道德要求,从而将道德理想和价值标准具体化,通过崇高的道德行为和道德形象,使受教育者获得道德启示,激发起道德情感,心悦诚服地、潜移默化地将教育者所倡导的道德要求纳入自己的品质结构之中。老子认为,不言之教的教育效果是无可比拟的:“我无为而民自化,我好静而民自正,……我无欲而民自朴。”(第五十七章)我们认为,言教是实施道德教育的重要形式之一,完全否认言教的作用,这当然是片面的,也是不现实的。但道家因此而强调统治者自身进行道德修养和践履道德规范的重要性,这的确有助于人们对其道德要求的接受和认同。榜样的力量是无穷的,俗话说,身教重于言教,上梁不正下梁歪。中国历史上文景之治和贞观之治等史实都证明,统治者本身的道德状况对民众的行为和社会风俗有着重要的引导作用。

4. 效法自然

“效法自然”即从大自然的事物或自然规律中体悟为人处事之道,并仿而效之。老子以“无为”来概括自然界那种无意志、无目的的本质属性,将其称为“玄德”,主张人们效法这种自然无为的“玄德”。他说:“天地所以长且久者,以其不自生,故能长生。”(第七章)认为只有效法天地这种“不自生”的无私

品德，才能长存而不败。他要人们学习水的柔弱不争精神：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）效法自然的教育方法生动直观，自然贴切，教育材料丰富多采，便于人们随时从天地自然中领悟道家所倡导的道德要求，获得道德新知，受到道德启示，并将其化入为人处世的实践中。先秦的儒家也常常从自然物中推导出政治意义或道德意义，但儒家的结论往往是一种描述性或比喻性的，而且似乎在得出某种结论后便停留不前了。如孔子说：“君子之德风，小人之德草。”（《论语·颜渊》）“岁寒然后知松柏之后凋也。”（《论语·子罕》）他以风和草分别比喻君子和小人之德；又以松柏比喻君子的高洁操守，揭示时穷节乃现，乱世识英雄之理。这虽然也能获得某种道德启迪，但由于其是以人伦关系为主要研究对象的，故不可能如道家那样对于自然界有深刻的认识，更不可能强调效法自然，以物为师（后来的宋明理学重视从自然界中体会人伦道德，这主要是受道家的影响所致）。而道家认为自然与人类有着内在的一致性，这种哲学思想促使其更自觉地认识自然，发现自然，不仅从自然物中获得道德启示，而且注重其道德标范意义，强调师之、效之，并从正反两个方面阐明相应的结果或效应，具有鲜明的道德导向性。如，老子说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”（第六十六章）这就能够更为有效地激发起受教育者的注意和需要，从而有助于从广度和深度上推进道德教化的实施，这些都促使民族成员对于道家思想的认同和接受。

（二）道家影响民族性格的途径

道家思想虽然有其深厚的社会基础，但作为一种理论，不会自然而然地化入民族性格的结构之中，它需要借助于各种有形或无形的途径对民族性格施加影响。下面让我们看看道家思

想主要是通过哪些具体途径影响民族性格的。

1. 封建统治者的倡导

民族成员的价值观念、行为原则、生活信条的形成依赖于民族成员的相互感染、相互模仿以及相互强化。在这一过程中,社会的权威机构发挥着重要的作用。由于道家所提出的顺应自然、安时处顺、柔弱不争、崇俭抑奢等原则有利于稳定封建统治秩序,协调社会各阶级、阶层和政治集团的利益,故一些明智的统治者在推崇儒家思想的同时,还积极倡导道家思想。其方式主要有二:其一是亲自研读、注疏,力求把握道家思想的精神,以之治国安邦。西汉初年的窦太后、汉文帝以及唐玄宗、明太祖等人皆是。其二是运用政治权力推广普及道家思想。他们通过行政手段要求广大臣民学习道家经典,唐玄宗曾亲自注疏《道德经》并将其颁行全国,令士庶百姓必须家藏《老子》一本,并且在科举考试中减去《尚书》、《论语》等儒家经典的内容,而将《老子》一书增为必考科目。崇玄学,置生徒,令习道家经典,每年准明经例考试,合格者与贡举及第者同等待遇。(见《旧唐书·玄宗纪》)从《宋史·哲宗纪》中宋哲宗所下的诏令可以看出,老庄之言在宋代曾被列为科举考试的试题。这些来自最高权威的倡导,起着一种上行下效的推动作用,也极大地引导着梦想步入仕途的士人们对于道家思想的研习。

2. 家庭教育

美国人类学家本尼迪克特在她的《文化模式》一书中指出:“个人生活史的主轴是对社会所遗留下来的传统模式和准则的顺应。每一个人,从他诞生的那一刻起,他所面对的那些风俗便塑造了他的经验和行为。到了孩子能说话的时候,他已成了他所从属的那种文化的小小造物了。待等孩子长大成人,能参与各种活动时,该社会的习惯成了他的习惯,该社会的信仰就成了他的信仰,该社会的禁忌就成了他的禁忌。”在中国封建社会,

家庭具有特殊重要的地位，广大民众受教育的机会少，与外界接触少，人们长期生活在父母身旁和血缘家庭中，故对于古代中国人来说，本尼迪克特所说的人格社会化过程基本上是在家庭内完成的。中国人在心理上和精神上的“断乳期”十分漫长，在人格形成过程中，家庭教育起着特殊的重要作用，长辈对于后代的言传身教往往会成为一种文化定势而影响孩子的一生。在中国封建社会已有的文化氛围中，家长们根据社会所要求的道德规范、价值标准、风俗习惯来判断子女的行为，将抱朴守真、崇俭抑奢、柔弱不争等等已被自己内化了的道德经验、道德信念灌输给子女，并以自己生存发展或挫折失败等经验教训强化着教育效果，促使后代接受这些理解或尚不理解的行为准则。

3. 历代史家的总结训诫

重视经世致用是中国史学的重要传统，作为周代史官的老子在作《道德经》时就体现了述往以观今的宗旨。历代史家继承了这一传统，他们研究历史、撰写史书的主要目的乃是为了鉴古以观今，为当代和后人提供成败兴衰的借鉴，为封建政治服务，“征诸人事，将施有政”。（杜佑：《通典》）封建专制制度又决定了“人治”在中国古代政治生活中的重要地位，统治者的素质高低成为了决定国家治乱的关键因素。因此，历代史书作者在“鉴前世之兴衰，考当今之得失”之时，十分重视总结立身处世之道，以供统治阶级特别是供封建帝王“嘉善矜恶，取是舍非”。（司马光：《进资治通鉴表》）出于这一目的，历代史家通过众多历史事例，不断地总结着谦者盛、骄者败，俭者兴、奢者亡等经验教训，不断应证着道家立身处世的大智慧，从而促使人们从历史这面镜子中获取教益，自觉地依据道家的主张调整自己的行为。

4. 知名人物对道家经典的注解阐释

由于《老子》、《庄子》等道家经典言简意赅，古奥难明，哲理深邃，有着供人们的思维纵横驰骋的广阔天地，可成为人们的精神寄托之所，故历代人士注释阐发老、庄者颇多。当代学者牟钟鉴先生在《道教通论》中一口气例举了隋唐以来的近百位注者，如，唐代的颜师古、唐玄宗、杜光庭等，宋元时期的王安石、司马光、苏轼、叶梦得、李道纯、吴澄等，明清时期的明太祖、李贽、归有光、王夫之、清世祖、傅山、纪昀、毕沅、俞樾、严复、王先谦、章炳麟、刘师培等，民国以来有杨树达、闻一多、吴承仕、丁福保、郭庆藩、钱基博、王力、高亨、钱穆、朱谦之、任继愈、陈鼓应等。这份名单充分展示出道家研究者的阵营，其中不仅有著名学者、思想家、文学家，还有政治家和作为最高统治者的皇帝，具有很大的权威性和社会影响力。他们的研究和注释，充分反映着道家文化与民族性格的双向互动关系。他们既是道家文化的继承者，同时又是道家文化的创造者。当他们对道家的作品进行深入的研究后，其中的一些思想原则便被内化为心理品格和心理尺度，进而又以这些内化了的观念来认识、调节和处理人与自然、人与社会、自身与他人的关系，对已有的经验和知识进行总结、综合和升华，著书立说，进一步丰富、传播和发展着道家思想文化，大大推动着道家思想在社会中、上层的传播。同时，由于精英文化与俗民文化之间存在着的上下双向对流运动，这些属于精英文化范围的作品在长期的推广和普及过程中，又会逐渐地渗入俗民社会，为一些下层民众所了解和接受。

5. 渗入各学派后转而向社会辐射

道家思想有着极为深远的历史渊源，其理论源于原始道家。学术界一般将《老子》一书的问世作为道家学派形成的标志，但《汉书·艺文志》载道书 37 家 993 篇，在《老子》成书以前就已有道家作品 600 余篇之多，可见先秦时期道家学派渊源之深

远，阵营之庞大。

按照传播学理论，文化累积是文化传播的前提，而文化传播是对文化累积的扩散。一般说来，文化累积多，积淀层深，其传播能力也越强。道家深厚的文化累积，使其具有很强的传播力和渗透力，春秋战国时期，道家思想已成为影响整个社会的传统思想。如，无为而治的话语，已是社会上流传已久的熟语，申不害、商鞅、韩非、孔子、孟子等各派学者皆受到道家思想的影响。由战国至西汉，道家学者广采百家之长，发展成被誉之为“牢笼天地，博极古今”的大智慧之学，（见俞琰：《席上腐谈》）历代学者不断从道家思想中吸取着营养，而这些浸染着道家风范的思想主张又转而向全社会辐射，溶入民族性格中。如，由于宋明理学对于道家思想的吸收，故其学说渗透了大量的道家因素，统治者对于这一学派的推崇，便间接促使道家某些思想浸润到士民心灵深处。

6. 佛、道二教的传播

道教将老子尊为教主和尊神，以《老子》为诸道经之首，将《庄子》、《列子》、《文子》等道家著作列为道教经典，道家思想成为道教的理论基础，特别是在较为成熟的道教教派如全真道教义中，更是明显地体现出老庄思想的哲理意蕴。道家的宇宙论、养生论以及柔弱不争、崇俭抑奢等道德规范溶入广大道教信徒们的世界观、人生观和道德观，指导着他们立身处世。尤其是在社会动乱时期，民不聊生，政治上的混乱局面致使封建统治者在意识形态方面处于失控状况，急需寻求精神避难所的人们常常于此时投入宗教之门，接受其思想主张。如，东汉时期的太平道、宋元之际的大道教、全真教、太一教等道教门派，就曾对广大民众有着很大的感召力，全真教首领所到之处“人如云集”，“闻其风者咸敬”，（见《重阳全真集序》）就是这种感召力量的生动体现。

风靡于宋、元、明、清时期的道教劝戒书《太上感应篇》及其注本也曾极大地推动着道家思想在民间的传播。如在宋代李昌龄所传注的《太上感应篇》中，直接引用和发挥《道德经》思想的就有近二十处之多。《太上感应篇》对中国社会影响极广，《红楼梦》中的迎春小姐以读此书来排遣外界的纷扰和自身的苦恼；《子夜》中的吴老太爷二十年如一日地抱着用黄绫作书套的恭楷手抄本《太上感应篇》以作为护身法宝。通过这些以神灵和报应理论作为后盾的劝戒书，道家思想得以在广大民众中更为深入普遍地流传。

此外，佛教在传入中国之后，为了在中国扎根，亦附会黄老之学，吸收了道家思想，禅宗即是中国化了的佛教。而所谓中国化，从某种意义上来说，也就是道家化，无论是六祖惠能还是其后继者石头希迁、马祖道一的身上，无不散发着道家的气息，禅道二学有着深刻的内在一致性。

在中国封建社会，佛道二教有着广阔的群众基础，他们对道家思想的吸收更加速着这一思想向社会下层的传播。

7. 文艺作品的薰染

道家思想塑造了中国文学自然隽永的艺术风格，成为古代田园诗、山水诗的灵魂。在陶渊明、李白、苏轼、马致远、曹雪芹等大家的作品中，无不展现出道家的风韵。正如林语堂先生所说：“一切优美的中国文学，稍有价值为可读的，能愉快地愉悦人类的心灵的，都深染着这种道家精神。”（《吾国与吾民》第51页）道家精神滋润和启迪着文人们的文学灵感，而洋溢着道家精神的优美作品又以其不可抗拒的艺术魅力影响着一代又一代的中国人。特别是不少士人常常咏物以喻志，借景以抒情，用诗词歌赋等文学形式表达自己对于道家理想人格的追求，晋代张华的《鹪鹩赋》、阮籍的《大人先生传》、陶渊明的《归园田居》、苏东坡的前、后《赤壁赋》等，都是这类有着强

烈感染力的优秀作品。此外，宋代的道教徒为了便于传教，往往根据各种曲牌填词演唱，蕴含着道家思想的道经常常以诗词的形式出现，这种文学与音乐相结合的方式更能动人心弦，在情感共鸣的过程中，道家的思想潜移默化地溶入人们的心理性格中。

8. 养生修炼之法的陶冶

道家重视个体的生命价值，将全生葆真作为重要的价值目标，在总结中国古代养生原则和方法的基础上，将生理——心理——社会三者相互联系起来进行动态考察，提出了集养生、修心与处世、治国为一体的修身养性的原则。如，“少私寡欲”、“柔弱不争”、“崇俭抑奢”、“抱朴守真”等。这些原则适应和满足了人们追求健康长寿的要求，故能较快地内化为个体的品质。此外，老庄还总结了“静观”、“玄览”、“致虚极、守静笃”、“心斋”、“坐忘”等具体的修炼方法。这些原则和方法有效地促进着人们的身心健康，例如，爱国诗人陆游就勤于人体修炼，他的《夏日》一诗即是一首炼功诗，他曾记述具体的炼功方法说：“默观鼻端白，正气徐自还。”（《病后作》）他晚年保持着良好的身体状况，“已迫九龄身愈健，熟视万卷眼猫明”。（《戏遣老怀》）这不能不说是得益于养生修炼之法。苏轼更是总结这一方法的益处说：“其效初不甚觉，但积累百余日，功用不可量，比之服药，其效百倍。”这种在治病强身方面不可否认的实际效果，促使人们对上述原则和方法的崇尚、遵从和模习。而道家的人体修炼方法与“寡欲”、“虚静”、“守朴”等思想又是紧密结合的，人们通过人体修炼这些可操作的具体手段，可以加深对道家思想的理解。如，道教的“守一”、“主静”，宋明理学的“主敬”、“主静”、“静坐”等思想和方法，皆与老子“守静”的思想和修炼方法有着渊源关系。又如，有益于强身健体的中华武术亦浸透着“柔弱胜刚强”、“无为而无不为”、“返朴归真”等

道家理论，这必然也促使人们逐渐将道家的思想原则和道德要求化入自己的品德结构中。

（三）道家思想与民族性格的互动关系

道家思想与民族性格是一个双向互动的动态发展系统。所谓互动，是指事物之间、人际之间通过各种方式接近、接触发生信息传播、交流而产生相互影响、相互依赖的过程。道家思想与民族性格的互动关系主要体现在以下几个方面：

1. 道家思想是民族性格的理性反映

作为理论形态的道家思想是对于民族成员在长期的共同生活中所形成的思想倾向、生活准则、价值观念、历史经验的理论总结和概括，是民族性格的理性反映。

道家思想有着极为深远的历史渊源，彝族学者刘尧汉先生从实地社会调查所得的民族学资料考证，道家思想源出于彝族原始先民的虎宇宙观和太阳历。老庄思想与彝族古文化传统密切相关。（见刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究文集》，云南人民出版社1985年版）又据龙建民《市场的起源探索》一文所载，彝族宗教文化传统的一个极其重要的特征是贵左尊女，凉山彝谚说：“庄稼养麦大，人间母亲大”，川、滇之间泸湖畔彝语支摩梭人的观念中，以雌雄定大小，自然万物凡大者为雌，小者为雄，（见《彝族文化研究文集》）这正与《道德经》中崇尚“牝”、“母”、“雌”、“圣人执左券而不责于人”等思想相通。此外，彝族尚黑，不仅族称和人称用“黑”冠之，传统的彝族服饰也以“黑”为庄重，而《道德经》中则强调“守黑”，崇尚“玄德”，这是否也说明其在观念上与彝族先民有着某种联系？

胡孚琛等学者认为，以老子为代表的道家文化渊源于原始道家，而原始道家则来源于伏羲时代的母系氏族社会的原始宗教。原始道家思想为我国上古社会治国的政治传统，古代文献

《书经》、《诗经》等书中多有原始道家思想，三代以来的古代帝王皆受原始道家思想的影响。产生于父权制社会的卜筮之书《易经》中虽然崇尚阳刚，男尊女卑，以君权父权为中心的宗法礼教思想占了优势，但其中原始道家思想亦俯拾皆是。老子作为周代的守藏室之吏，将原始道家这一古代文化传统继承下来，著成道家的经典著作。

道家思想直接渊源于史官文化，《汉书·艺文志》说：“道家者流，盖出于史官。历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持。”明确指出了道家对于民族文化传统的深刻了解。老子作为周朝的史官，熟知民族成员长期以来所形成的思想观念、行为原则和历史经验，这就为其对民族性格进行升华和提炼奠定了基础。据胡孚琛、黄钊先生的统计和研究，《道德经》一书中共有 26 次提到古代圣人，并多次引用前人的话语。如，第二章说：“是以圣人处无为之事，行不言之教”，第二二章中说：“古之所谓曲则全者，岂虚言哉”，“古之善为道者，非以明民，将以愚之”等等，这是对于前人政治思想和处世之道的直接继承；而书中“甚爱必大费，多藏必厚亡”，“法令滋章而盗贼多有”，“天下多忌讳而民弥贫”，“物壮则老”等等告诫则是对以往历史经验的理论总结，是对广大民众的思想观念、行为原则和人生经验的升华和概括；《道德经》中还有许多思想与古代典籍有着明显的渊源关系，如，《尚书·太甲》说：“慎乃俭德，惟怀永图”；《周书·无逸》中说：“微柔懿恭，怀保小民”；《诗经》中的《蟋蟀》、《十亩之间》等篇皆体现了知足退隐的情怀；作为古代卜筮之书的《易经》中关于矛盾转化的思想和对于谦德的崇尚，更是与《道德经》多有相通之处。《道德经》等道家作品正是在这种丰厚的思想文化积累的基础上，对上古以来流传已久的原始道家传统理论进行总结和概括的产物。可见，中华民族先民们的实践活动以及在

此基础上形成的民族性格，是道家思想的源泉。

2. 道家思想陶冶着民族性格

在对于历史经验和民众的观念行为进行理论概括和升华的基础上形成的道家思想，以其超凡的智慧吸引着民族成员，指导和影响他们的思想行为、认知水平和处世能力，进而在中国人的心灵中凝结积淀，融入中华民族的心理性格之中，对于民族性格起着重要的陶冶作用。

西汉初年，在崇道的社会氛围中产生了《淮南子》这样的鸿篇大作，其对老庄的宇宙论、无为论、养生论、修养论等都作了详尽的发挥，而且以塞翁失马等生动的故事以及各种贴切恰当的比喻和古代圣王的事例阐发矛盾转化、顺应自然等思想，又加速着人们对道家思想的认同。千百年来，塞翁失马的寓言脍炙人口，成为帮助人们平衡心理的有效药方。《劝忍百箴》说：“塞翁失马，祸兮福倚。得丧荣辱，奚足介意？”唐伯虎高吟：“塞翁得失浑无累，胸次悠然觉静虚”。

在政治实践中，人们认识到道家思想对于稳定政局、恢复经济的独特功效，故在长期战乱之后的各个历史时期，道家思想都曾受到统治者的崇尚：西汉初年实行无为之治；东汉光武帝以柔道治天下；唐太宗“惟欲清静，使天下无事”；宋太祖“慎罚薄敛，与世休息”；明太祖奉行“休养安息”之策；成吉思汗亦以“反朴还淳，去奢从俭”自诩。在人生旅途中，道家的处世智慧有着指导人生，调节心理，寄托精神等独特的作用，故人们常以其思想主张作为行动指南，东汉崔瑗的《座右铭》云：“无道人之短，无说己之长。施人慎勿念，受施慎勿忘。世誉不足慕，唯仁为纪纲。隐身而后动，谤议庸何伤。无使名过实，守愚圣所臧。在涅贵不淄，暧暧内含光。柔弱生之徒，老氏诚刚强，……慎言节饮食，知足胜不祥，行之苟有恒，久久自芬芳。”历史上以道家信条教育子孙的家训更是不可胜数，它们促使着

道家思想世代相传。

道家“损有余补不足”、“顺应自然”等主张，成为历代农民起义“均平”理想的理论渊源，东汉末年黄巾起义所尊奉的《太平经》一书中，就对《道德经》中的诸多思想作了继承发展：作者由“天地施化得均”的自然现象，推演出“尊卑大小如一”的政治平等原则，认为那些不能履行损有余补不足，积财亿万而不周穷救急的人，是罪大恶极，“死尚有余罪，当流后生”；（《太平经合校·六罪十字诀》）强调任用官吏时必须“因其天性而任之”，任其所长。（同上书）黄巾起义的领袖张鲁还曾在汉中以《老子》为教本号召民众。在道家抱朴守真的价值取向影响下而生发的“童心说”、“抒性灵”等思想主张，也以其强大的生命力向社会辐射，那些令人震聋发聩的呼声，对处在封建专制压迫下的中国人起着解放思想的启蒙作用。

由于道教将《道德经》奉为经典，故道家的各种思想主张随之溶入信徒们的心中，指导着他们立身处世。据《大道延祥观碑》所载，金元时期的太一道第二代祖师萧道熙就曾极力推崇老子的柔弱之道，他说：“做仙佛不难，只依一弱字便是，曰：弱者道之用也”；（王恽：《秋涧集》卷四七）同时期的大道教“以清静无为为宗，真常慈俭为宝，……恤困苦，去纷争，无私邪，守本分……远近之民，愿为弟子，随方立观者不少焉。”这一时期，社会混乱，“父不能召其子，兄不能克其弟，礼义无以制其本，刑罚无以惩其末”，而全真道却能“救之荡然大坏不收之后，杀心炽然，如大火聚，力为扑灭之。”（《元遗山集》卷三五）这些史料说明，在社会动乱时期，封建统治者在意识形态方面失控，儒家思想往往难以发挥作用，而道家思想则为苦难中的人们提供着精神避难所，渗透到广大民众的心中。

道家思想亦与佛教的某些思想相结合，对中国佛教产生着影响。如禅宗主张“不立文字”，要人们不执着于文字，这与道

家“道可道，非常道；名可名，非常名”的意旨是相通的。又如，禅宗的重要人物希迁在其所作的《参同契》中提出“明中有暗”、“暗中有明”、“万物自有功”等思想，这与道家的“有无相生”、“物各有性”的思想有渊源关系；“平常心是道”是马祖道一在晚年提出来的著名主张。何谓“平常心”呢？他是这样解释的：“无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡圣，只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。”（《马祖道一语录》）这是对老子“道法自然”、庄子“齐是非”等思想的发挥。禅宗还认为，对于佛性的体认，不能通过把握概念，进行逻辑推理，而只能依靠直觉，向心内证悟，这与道家向心内求的直觉思维方法是一致的。

道家思想又深深地渗入中国的文学、艺术、园林、建筑、医学、养生等各个领域之中。中国山水诗、山水画、中国园林无不透露出恬淡自然而又空灵幽远的意境；《高山流水》、《渔舟唱晚》、《阳春白雪》、《春江花月夜》、《二泉映月》、《梅花三弄》等中国民族音乐的代表作品无不蕴含着热爱自然、天人合一的情趣；中国最杰出的一些文学家如陶渊明、李白、苏轼、曹雪芹等人的思想中无不充溢着道家思想的气息；中国建筑无论在选址和环境建设方面都强烈地表现出天人合一、崇尚自然、直观象征等文化意念；中国医学的阴阳平衡、辨证施治、天人合一、顺应自然、整体直观等理论宗旨和思维特征更是对道家思想的运用和发挥。

中国古代的士大夫崇尚道家那种清静恬淡、安适悠闲、高雅脱俗的生活方式，广大下层民众特别是占人口绝大多数的农民更是持守俭朴不奢，知足常乐的生活信条。“只图安居乐业，不求大富大贵”的心理正是道家思想在世俗生活中打下的深刻烙印。

3. 民族成员对道家思想的认同和实践推动其发展、完善或

变化

人作为具有能动作用的主体，他又不仅仅只是社会文化的被动接受者，他既是传统文化的继承者，同时又是文化的创造者。在中国封建社会中，道家思想以其特有的功能受到人们的认可和喜好，通过各种渠道熔铸着相应的人格。当人们对道家的思想原则进行认同并将其内化之后，又会在实践活动中对已有的观念、经验和知识进行总结、完善、升华，进一步丰富、传播和发展着道家思想文化，为其提供着动力和新鲜血液。

例如，西汉初年黄老之学的兴盛促进着道家思想的普及，长沙马王堆三号汉墓墓主以《黄帝四经》和《道德经》为殉葬物，足可窥见当时道家思想的普及程度和人们对它的喜好。而广大社会成员崇尚道家的这一文化氛围，又为道家理论的发展奠定了基础，如《淮南子》的作者来自社会的各个阶层，在汉初黄老之学盛行了几十年的社会文化背景下，他们将自己生活中的实践知识与道家思想融会贯通，并广采儒、法、名、墨、阴阳各家之长，建构了一个穷究“天地之理”、“人间之事”和“帝王之道”的理论体系，从而极大地丰富和发展了道家理论。

唐代大力倡导道家思想，不仅最高统治者以道家思想作为治国方略，就连宫中的妃嫔也大谈“为政之本，贵在为”。（《贞观政要·安边》）这种崇道的社会思潮，又推动着道家理论的发展。如，唐末五代时活动于社会下层的道家学者无能子、谭峭等人对道家“俭”、“均”、“自然无为”等思想的深入论述和发展，就与有唐一代崇道之风有着密切关系。而道家思想是否能朝着积极的方向发展，则又与统治者在政治上的明智程度呈正相关的态势。一个最为明显的例证是，魏征奉唐太宗之命编纂《群书治要》时，即选用了河上公的《老子章句》，该书对《道德经》中“小国寡民”这段消极色彩较浓的话语就作了积极的理解和发展。“小国寡民”一句被释为：“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”；“使民重死”一句被释为：“君能为人兴利除害，各得其所，则民重死而贪生也”；“不远徙”一句被释为：“政令不烦，则民安其业，故不远迁离其常处也”；“虽有舟舆无所乘之”一句被释为：“清静无为，不好出入”；“甘其食，美其衣，安其居”被释为：“甘其蔬食，不渔食百姓也；美其恶衣，不贵五色；安其茅茨，不好文饰之屋。”在这里，“小国寡民”不是复古倒退的理想社会蓝图，而是被用作了防止和医治君主骄奢淫逸之病的药方。唐太宗对《群书治要》曾作了十分认真的研读，称其“博而且要，见所未见，闻所未闻，使朕致治稽古，临事不惑”。（《答魏征上〈群书治要〉手诏》，《全唐文》卷九）由此可见，政治上明智的唐初统治者从积极的方面对老子思想进行了运用和发展。

经过近百年的政治实践，至唐玄宗时，道家思想又发展到一个新的高度。他不但在政治实践中运用道家思想，而且还精研道家经典，亲自注疏《道德经》。作为政治家的唐玄宗，此举的目的在于囊括“修身之本”和“理国之方”，以助于时人和后代，他将自己的崇尚道家、兼宗儒佛的统治方略揉入了《注》、《疏》之中。他在其《道德经注》中解释“至仁无亲”时就引用了儒家经典《礼记》中“不独亲其亲”、“不独子其子”的话语；在《注》、《疏》中多次引用佛家的“法”、“空”等术语，用佛教“一切皆空”的思想解释道家的“相反相成”观点。故唐玄宗的注疏不但发展了道家的无为、谦退、崇俭等理论，而且促进了儒佛道三家的融合。纵观中国学术发展史，三教合一的倾向始于唐末，似乎可以这样说，唐玄宗以其政治家的气度和胸怀注释发挥《道德经》，因而突破了学术上一家一派的藩篱，为后来的三教合一思潮开理论先河。

在儒佛道三教合一的历史潮流中，出现了《太上感应篇》这种熔三教于一炉的劝善书。在该书的众多注本中，作者不仅广

泛地援引老庄的思想和历史事例来劝戒民众遵从该书所倡导的道德规范，而且以儒家的封建伦理纲常和道教的鬼神信仰、承负说以及佛教的因果报应说来印证道家处世之道的合理性，从而导致以哲理见长、富于异端色彩的道家学说产生宗教化和正统化的衍变。同时，三教合一的趋势也推动道家学者超出一家之见的藩篱，以更为宽容和客观的态度认识、阐述并引用儒佛的思想，在对各家学术观点或概念进行比较、借鉴的基础上，进一步深化了道家的思想范畴。如李昌龄在传注《太上感应篇》中“刚强不仁”一句时说：“太上所戒之刚，乃刚强之刚。忿然常见乎外，小人之刚也，凌人暴物，焉得仁哉。故以不仁。”作者还特别指出，这里所贬斥的“刚强”之“刚”，不同于孔子所褒扬的“近仁”之“刚”，“孔子所取之刚，乃刚毅之刚，确然不夺乎内，君子之刚也，有杀身以成仁，故曰近仁”。他还举例说：“包孝肃内刚不屈，僚属有所阙白，多面折之；至于所言中理，亦未尝不怡然而改。由是人皆服其刚而不愎。此即刚毅之刚，与刚强之刚有所不同。”这就明确告诫人们，应当戒除的是凌人暴物的刚暴之刚，而刚毅之刚则是不可或缺的。这些思想揉合儒道，从积极的方面引导着人们运用道家的柔弱之道。

以上事例虽然各有其不同的历史意义和道德价值，但它们都充分地展示了民族成员对道家思想进行认同内化后又反过来促使道家文化发展和变化的互动态势。

在道家思想与民族性格这种双向互动的发展过程中，道家思想与民族性格进一步水乳交融。

（四）如何评价道家对民族性格的影响

如何评价和认识道家对民族性格的影响，这是一个十分复杂的问题。有的学者虽然看到了道家的作用，但对这种作用的认识却不够全面甚至多有曲解。如，鲁迅先生曾评价儒道两家的“柔弱之道”说：“老，是尚柔的；……孔也尚柔，但孔以柔

进取，而老却以柔退走。这关键，即在孔子为‘知其不可为而为之’的事无大小，均不放松的实行者，在老子则是‘无为而无不为’的一事不做，徒作大言的空谈家。”（鲁迅《出关的“关”》，《鲁迅全集》第六卷 520—521 页）林语堂先生在《吾国与吾民》中指责道家哲学导致了消极的人生观。他说，老子鼓吹“无知”，“教人以无为之道……这一意识使积极的人生观变成消极的人生观，它的色彩染遍了全部东方文化。”他认为，“孔子之对待人生的眼光是积极的，而道家家的眼光则是消极的。由于这两种根本不同的元素的煅冶，产生一种永生不灭的所谓中国民族德性。”他又在《中国人之聪明》中认为老庄哲学“已近老滑巨奸之哲学，不为天下先，则永远打不倒，盖老滑巨奸之哲学无疑。”又认为老庄教人退而守愚，藏拙以全其身，看破一切，致使中国文明由动转入静，主退，主守，主安分，主适中，而成为重持久不重进取，重和让不重战争之文明。有人在分析当代中国的社会心态时指出：“国人既有儒家文化所倡导的积极进取、追求个人福祉的内心渴求，又有道家文化中强调无为，以不变应万变的意识潜流。”（张建国：《当前不可忽视的几种社会心态》，载《决策探索》1994 年第 8 期）有的学者认为，道家不为人先的处世之道阻碍了人们的进取精神，是造成民族心理的缺陷，形成“自我压缩”这一畸型人格的重要原因。

与此相反，另外一些学者却十分推崇道家思想对于中国民族性格所起的积极作用。以陈鼓应先生为代表的一些学者认为道家思想构成了中国传统文化的主干；（见《哲学研究》1990 年第 1 期）萧蓬父先生认为，道家独特的“大知”学风，是很值得挖掘的优秀思想遗产；唐明邦先生认为道家的直觉思维可纯化人们的思想，将人们引向追求超现实的终极目标；卿希泰先生认为道教的某些伦理道德对我国当前的道德建设具有重要的借鉴意义；胡孚琛先生认为，道的学说体现了人类文明的最高

智慧，是中华民族最伟大的文化资源，必将成为世界文明相互交融的凝聚点；罗智光先生认为，使道学与科学结合，可作出惊世发明。（见张洪泽：《道家、道教与中国文化学术研讨会综述》，载《哲学动态》1995年第4期）不少人还认识到，道家思想塑造了勤俭朴实、谦虚谨慎、和平温厚等优秀的民族性格；林语堂先生在大谈道家思想的消极之处的同时，也向人们提议：“有时看看庄子，是好的。接近大自然，是更好的。”（《记钓鱼》）他在《中国人》一书中说：“在艺术、哲学与生活中的这种田园理想，深深地扎根在中国普通人的意识中，它在很大程度上是我们今天的种族繁荣与健康的原因。……接近自然就意味着身体与精神上的康健。……这是使中国文明得以长期延续的既微妙又深刻的方面。”

愚意以为，之所以形成以上一些大相径庭的看法，其原因是多方面的。其中的一个主要原因是，道家所提出的一些思想和概念比较抽象，甚至近于模糊，加之，其代表人物老子的思维模式有着“正言若反”的特点，正如汤一介先生指出的那样，其常常从“相反的方面、否定的方面、负的方面来表达他所要肯定的和建立的”。（汤一介：《论〈道德经〉建立哲学体系的方法》，载《哲学研究》1986年第1期）因此，这就给全面、准确地理解道家思想，客观地评价其社会效应带来了困难。我们认为，要得到公允的结论，必须摆脱玄学式的思辨传统，将理论层与行为层结合起来进行考察，即不但要从理论上对道家的有关思想进行分析，而且还必须放眼于古往今来社会生活的各个领域，从众多中国人的思想、行为来考察道家思想如何指导人们待人接物、立身处世？在哪些方面影响着民族心理性格？在中国封建社会这一特殊的历史环境中，道家思想原则曾经产生过什么样的社会效应？在我们改造和完善中华民族的民族性格的过程中，道家思想有哪些值得吸取的精华，又有哪些应该抛

弃的糟粕？关于这些问题，我们将在本书的各个章节中进行具体的论述。

第 一 章

天人合一的思维方式

思维方式主要包括思维模式与致思途径两大方面。所谓思维模式，是指人们在思维中把握世界的整体联系，特别是对于世界的统一性与多样性之关系的稳定的看法，是由一系列基本观念所规定和制约的、被模式化了的思维的整体程式。所谓致思途径，是指人们在认识过程中通过何种方式、方法、步骤去由此及彼、由表及里、去粗取精、去伪存真，获得关于事物本质的认识。

中国传统的思维方式是天人合一的人天整体观，整体思维与直觉是其主要特点。虽然有的同志认为西方古代也存在天人合一的整体思维方式，否认这是中国传统思维方式的特点。但我们认为，古希腊的毕达哥拉斯为代表的西方哲学家虽然也提出过大、小宇宙说等类似于天人合一的理论，但二者在各自民族历史上的影响是不可同日而语的。在中国思想史上，虽然也有人提出过天人相分、天人相胜等命题，但大体说来，天人合一的有机整体观仍然是一条贯彻始终而又旁通诸学的主线，不仅存在于儒家、道家、阴阳家等各家学派之中，而且渗入到传统医学、农学、美学、天文学、地理学以及政治学说等等领域中。

天人合一的思维方式有其深刻的社会历史背景。中华民族

自古以来就是农业型的民族，农业耕作需要人们长期定居于某个地区，必须根据气候和季节的变化规律来进行生产，依靠大自然的雨露阳光所繁衍的万物而供养衣食，故人们对于自然有着很深的依赖关系。而为了更好地进行农业生产，抵御自然灾害，在定居的区域内长期共存，又需要家族成员之间保持密切的关系。加之，中国古代在进入文明社会时保留了氏族制度的残余，中国封建社会的社会结构是以血缘、宗法关系为纽带而建立起来的，每个个体都是血缘关系网上的一个成员，有着维系群体关系的义务，个体与群体有着天然的密切联系。在这样的社会环境下，人们不仅需要追求人与自然的和谐，而且需要保持人与人之间的和谐。以上这两个不同层次的和谐在人们头脑中互为前提，积淀为一种稳定的思维模式，成为中华民族的心理性格的重要组成部分。”直觉的致思途径也与中国封建社会的特殊历史条件相关。在中国封建社会，家族制度与专制制度紧密结合，皇帝是最高统治者，又是最高的家长，家与国，个体与群体交融互摄，皇帝的旨意即当然的法令，臣民无权作具体分析，只须在心中体悟；而且，君君臣臣父父子子的封建伦理纲常无法作出合乎逻辑的理论说明，而只能借助于天人感应的观念，将自然现象与社会现象进行附会，以论证其合理性，并以神秘的直觉加以体认。加之，中国传统的人体修炼方法更是强调在致虚守静、无思无虑的状态中，与天地之道相契合，通过直觉的方法获得对世界本质的体认。这一切，形成了重综合、重直觉的思维模式和致思途径。以道家为代表的天人合一的人天整体观正是在这种历史土壤中生长并进而影响着中华民族的思维方式。

和古代中国个体对家族的依赖状况相反，古代的希腊、罗马在进入文明的门槛时消灭了氏族制度，个体挣脱了血缘关系的纽带而具有更大的独立性，而只有长子才能继承财产的法律

规定，更是培养了人们的自力更生精神。与这一社会背景相适应，在个体与群体、部分与整体的关系问题上，强调个体，强调分析始终是西方文化的主要特点，西方的哲学强调个体的独立自主，他们不像中国哲学那样强调“一多相摄”，而是首先承认“一”与“多”的对立，而后寻求“一”与“多”的统一。

关于天人合一有机整体观的思想源头，学术界有着诸多不同看法。但人们无法否认，这一思想在以老子为代表的道家学派中有着特殊的地位，与道家学派有着密切的渊源关系。在道家这里，天人合一的有机整体观是通过对于“道”的论述来展现的。老子从宇宙论的角度来论“道”，将先秦以来的具体事物之“道”发展到哲学之“道”，不仅标志着人们理论思维的飞跃，而且也反映出人们对于天人关系认识的深化，在更高的认识水平上将天人统一起来进行联系的、整体的考察，由此而得出了人天同源、道统万物、正反相因、贵和有度等思想和静观玄览的致思途径。

一、道生万物，人天同源

《道德经》在前代阴阳学说的基础上，作了进一步的抽象和升华，明确地指出，“道”以及由它所派生的阴阳这一对矛盾普遍地存在于天地万物之中，“道”是天地万物的根源：“有物混成，先天地生，……独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”（第二章）在这里，“道”是一个“混成”的整体，它克服了古代阴阳五行说或水本原说将具体物质作为万物本原而无法说明世界统一性的缺陷，将中国古代对于本体论问题的理论探讨推到了新的高度，奠定了人天整体观的哲学基础。同时，

上面这段话也表明，“道”的运动形式是“逝”，即作为最高本体的“道”是发展变化流逝的。《道德经》一书中还对以“道”为本体的世界生成模式作了以下描述：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”这里的“一”指阴阳未分以前，宇宙混沌一体；“二”指宇宙剖分为阴阳；“三”即阴阳运动产生新的和谐统一体；所谓“三生万物”，即通过阴阳运动生成新的统一体后生化出世界万物。可见，“一”还不是世界的本源，它是由“道”产生的，这个比“一”更根本的“道”究竟是什么呢？《道德经》说：“道可道，非常道”，这种作为世界本体的“道”不是用一般的语言所能够说清楚的。它无形，无声，看不见，摸不着，是天地万物的根源和基础，宇宙间的一切自然物，都是以“道”为其最大共性和最初本源的有机统一整体。

《庄子》一书中对“道”作了进一步的描述，《大宗师》篇说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不老。”“道”这一天地万物的最初本源无形无象，无初无始，无处不在。在道生万物的思想基础上，庄子对《道德经》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成模式作了更为丰富而清晰的阐发：由无形无象的“道”进而产生“一”。“一”是什么呢？《天地篇》说：“有一而未形”，《知北游》说：“通天下一气耳”，可见，“一”是尚未形成具体形状的混沌一气。一方面，形气可以互相转化，“生死皆气之变化”，“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”。另一方面，大千世界的万事万物也可以互相转化：“故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。”（《知北游》）人和万物都是由气聚合而成的，各种事物虽然有美恶等各种区别，但它们可以相互转化；每个具体的个人或事

物虽然形态各异，但他们在本源上却是相同的，皆由气聚合而成，是“假于异物，托于同体”，（《大宗师》）天地万物是统一的：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜而莫之能滑。”（《田子方》）天地万物，其本体为一，懂得此理，则物我同一，视百体为尘垢，视生死如昼夜交替而不足以介怀。

老庄道生万物、气生万物、形气转化的思想对古代中国人的思维模式产生了深远的影响。新道家的代表作《吕氏春秋》将《道德经》“道生万物”和《易传》“太极生两仪”的思想相结合，提出了自己的宇宙生成论。该书的《大乐篇》说：“太一出两仪，两仪生阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。……万物所出，造于太一，化于阴阳。”这里的“太一”指的是一种元初之气，以“太一”取代“道”、“太极”等概念，将其视为“万物所出”的本源，这就更为明确地将物质性的“元初之气”作为世界本体。

汉初统治者对于黄老之学的尊崇，促进了两汉时期道家思想在各个领域的渗透和发展，而汉代思想文化在汉民族文化形成过程中的重要地位，又决定着道家思想对汉民族心理性格的重要影响。

在黄老之学盛行几十年的社会文化氛围中，产生了像《淮南子》这样的以道为宗，广采众长的道家理论著作，该书对老子“道生万物”的生成论进行了具体发挥：“天地以设，分而为阴阳，阳生于阴，阴生于阳，阴阳相错，四维万通，或死或生，万物乃成。”（《天文训》）由“道”产生的“气”具有清阳重浊等性质上的差别，故可分为阴阳二气，“于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。”（《精神训》）阴阳二气刚柔相成，由此而化生出天地万物等不同事物以及作为万物之灵的人类。

特别引人注目的是，沿着思孟学派的路线，这一时期儒家的德行观念更为深入地与道家的宇宙观相融合，为董仲舒新儒学的天人合一宇宙论奠定了思想基础。这一趋势可从陆贾、贾谊等人的著作中得到反映。请看陆贾笔下的君子形象：“君子握道而治，据德而行，席仁而坐，仗义而缙，虚无寂寞，通动无量。”（《新语·道基》）这里所说的君子既有道家“握道”、“据德”的胸怀和“虚无寂寞”的风度，又具备儒者“席仁”、“仗义”的德行，是道家智慧与儒家道德合而为一的理想人格典型。贾谊则在强调“道”为“德”之本的同时，又将“道、仁、义、忠、信、密”视为“德”之“六美”，故仁、义、忠、信等道德规范成为了“德”的体现。这是贾谊对“德”的重要改造。在老庄那里，“道”与“德”是体与用的关系，“道”为“德”之体，“德”为“道”之用，“德”是“道”丧失之后才产生的。但贾氏却在一定的程度上模糊了“道”与“德”的主从关系，“道”成为了“德”的某种体现，成为了与仁义等道德规范并列的“德之六美”之一。贾谊虽然也承认“道为德之本”这一道家基本立场，但同时却又将道家所抨击的“失德”而后产生的仁义道德视为“德”之“六美”的内容。在这里，道家的“德”不仅与儒家的仁义等道德规范成为了同一层次的概念，而且在内容上也趋于同一，道家的宇宙观与儒家的伦理观紧密地融合为一体。与此同时，“德”的作用也被大大地提升了，“德”之“盈”不仅可平治天下，而且能“生阴阳、天地、人与万物”。（《新书·道德说》）这种宇宙观与伦理观相结合的趋势为董仲舒天人合一的神学理论开了先声。

道生万物的思维模式被宋明理学家用来说明世界的统一性，并以之构筑他们的理论体系。理学的开山祖师周敦颐认为，“二气五行，化生万物。五殊二实，二枉则一。是万为五，一实万分。万一各正，小大有定。”（《易通》）即是说，天地万物乃

阴阳二气和金木水火土五行化生而成，五行与阴阳二气各有其不同的质，但它们的本源是“一”，因此，万物皆生于一道，一道分而为万物。这与老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想有着明显的内在联系。理学家提出的“理一分殊”命题与“道生万物”的概念亦十分相似。

人天同源的思想支配着明代的众多思想家。人们说：“天地万物不越乎气机聚散而已。”（王廷相：《慎言·乾运篇》）“天地万物只是一气之聚散。”（吕坤：《呻吟语》）王阳明虽然强调“心”在宇宙万物中的至高地位，但其仍然认为天人之间有着共同的本源，“盖天地万物与人原是一体”，而这个共同的本源就是“气”。这种本源上的统一，奠定了人与天相通的基础，天与人“同此一气，故能相通耳”。（《传习录下》）这些都体现着道家道生万物、人天同源的思想对中国人的思维模式的深刻影响。

道生万物、人天同源的思想对中华民族哲学思维水平的提高起着重要的作用。中国古代为何能产生张载、王夫之等如此杰出的唯物主义思想家，他们的“气一元论”思想的理论渊源来自何处？对此，学术界似乎尚未有一公认或明确的认识。有的学者认为，这一思想来自于汉代的王充，也有的学者认为，其源于成书于汉代的《黄帝内经》，但我们认为，这一思想的源头至少应该追溯到庄子。

沿着老庄的思路，中医学的经典著作《黄帝内经》提出，气是构成宇宙及天地万物和人的最基本的物质实体，气充塞于整个“太虚”之中，有形的天地万物皆为“气”所化生出来：“气合而有形。”（《素问·六节藏象》）这一思想的提出，标志着中国古代朴素唯物主义的“气一元论”的初步形成，它对中国人世界观的影响是十分深远的。

“气一元论”的世界观成为中国思想家反对神学迷信的理论武器，气（道）生万物的思想支持着多数中国人以一种客观的

态度来认识人与天地万物的关系，从而为避免陷入宗教迷狂奠定了坚实的思想基础。在继承庄子生死乃气之聚散思想的基础上，东汉的唯物主义思想家王充以“精气说”驳斥了“人死为鬼，有知，能害人”的虚妄之论。他说：“人之所以生者，精气也，死而精气灭”，“死而形体朽，精气散”，“何用为鬼”？人死不能为鬼，亦不能有所知，因为“人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中。人未生，无所知，其死，归无知之本，何能有知乎？”“死而精神亦灭，安能为害祸？”（《论衡·论死》）由于精气的聚合而产生了人的一系列生命活动，而人死之后则精气散逸，一切生命活动也就随之而停止，故不可能有知觉，更不可能为鬼害人，于是，人死为鬼并能害人的论调也就不攻自破。

以上的资料足可说明，“气一元论”的思想与道家有着十分密切的联系。尽管张载曾提出“知太虚即气则无无”的观点驳斥道家“有生于无”之说，但这里的分歧主要是由于张载对道家“无”这一概念的不同理解所造成的，而在思维模式上，两者却是一致的，“太虚即气”这一命题与庄子“通天下一气”的思想并不相矛盾，只是更为明确地表述了天地自然皆统一于“气”这一基本观点。我们将张载和王夫之的有关论述与庄子“通天下一气”、“生死皆气之变化”的思想作一比较，便不难看出其内在的联系。张载在《正蒙·太和篇》中说：“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物。”这个“一物”不是别的，正是“气”这一基本物质。“气聚，则离明得施而有形；不聚，则离明不得施而无形。”王夫之在《张子正蒙注·太和篇》中对张载的观点进行发挥说：“人物之生皆氤氲一气之伸聚。”“氤氲之中，阴阳具足，而变易以出，万物并育于其中。”人和万物皆统一于气，他们虽然形态各异，却皆是由“气”的聚散变化生成的。

道生万物、人天同源是道家思想体系中的一个基本观点，是道家其它思想的理论基础：既然世间万物与人类有着共同的本源，那么，人与自然万物就有着共同的规律和法则，就有着天然的内在联系，人类不应以自我为中心，而应与自然万物保持和谐，顺应自然；既然不同的个体在本源上是相同的，那么，人与人之间就应该不分贵贱，无偏私，无偏爱，一视同仁，“以百姓为刍狗”，（第五章）人与人之间就应该以诚朴相见，“不相与为谋”；（《庄子·庚桑楚》）既然人之生死皆为气之聚散，如同昼夜的交替，那么，就不必悦生恶死，乐寿哀夭，而应该节哀顺变，齐生死；既然不同的事物和个体只是“假于异物”，腐朽与神奇之物可以相互转化，故人们不应自视清高，自高自大，而应该谦下不骄，戒盈守虚，兼容并蓄，“无弃人……无弃物。”（第二十七章）

二、道统万物，人天相感

人与自然万物皆有着共同的本源，又有着共同的内在规律和法则。“道”既是万物的本源，又是统领支配天地人的总规律和总法则：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二章）

将天地人视为一个整体，一切都是从整体上来加以把握，天地人都有着共同的法则或规律，这是老子天人合一的思维方式的**大特点。这种认识又表现为对于“一”的崇尚。《道德经》第三十九章说：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”第二十二章说：“圣人抱一为天下式。”“一”是“道”所生，它也可以代表“道”，“得一”也就是“得道”，“抱一”也就是

“抱道”。无论是天地万物或是神灵、侯王、圣人，能够得一守道就会朝着最好的方向发展。

由于万事万物有着共同的本源和内在规律，故它们之间必然有着相互影响、相互联系的密切关系。庄子以这一基本理论来认识天人关系，认为自然与人类是相参相连，相互影响的，这种互动关系表现于：人体的阴阳失和将影响自然气候；自然气候的失和又将反过来影响人类健康。他指出，大喜则伤阳，大怒则伤阴，如果不注意调和心志，大喜大怒，就会伤害体内阴阳，使之失和。而人体内部的阴阳失和，又会影响自然气候，导致“四时不至，寒暑之和不成”，进而反过来影响人类：“其反伤人之形”。（《庄子·在宥》）自然气候对人类健康有着重要的影响，这是中国古代关于天人关系认识中很有价值的思想财富。

道统万物、人天相感的观点成为祖国医学理论的哲学基础，指导着中国人研究和探讨生命奥秘。中医学的经典著作《黄帝内经》论述阴阳之道对于人类和自然界的制约关系说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始。”（《素问·阴阳应象大论》）其将阴阳的对立统一运动视为天地万物运动变化的总规律，天地间的万事万物都是阴阳作用的结果。如，《素问·阴阳离合论》中说：“阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，万之大，不可胜数，然其要一也。”其认识到，阴阳之道是众多的具体事物皆具有的本质性的一般规律，只要能够认识和掌握这一本质规律，就能举一反三，触类旁通，由浅及深，由表及里。《素问·标本病传论》说：“夫阴阳逆从标本之为道也，小而大，言一而知百病之害，少而多，浅而博，可以言一而知百也。以浅而知深，察近而知远。”作者还进一步将明了规律与认识和把握无限联系起来，《素问·气交变大论》说：“宣明大道，通于无穷，究于无极也。”充分显示了中华民族在认识自然，把握规律问题上的智慧。

既然天和人皆应服从阴阳之道这一共同规律，人体的生理活动规律与自然界的规律是相通的，“人之常数”即“天之常数”，（《素问·血气形志篇》）因此，应该将研究自然界和研究人体统一起来：“圣人之为道者，上合于天，下合于地，中合于人事。”（《灵枢·逆顺肥瘦》）

从上述思路出发，《黄帝内经》用普遍联系的观点来考察疾病产生的原因，强调将内部因素和外部因素结合起来进行综合研究。从外部原因来看，致病的原因分为六淫、七情、饮食劳伤等三个方面，“六淫”即自然界的风、寒、热、湿、燥、火六气太过、不及或非其时而生，在此情况下，将损害人体健康；“七情”即喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种情绪变化，外界刺激引起情绪发生过多的波动，会造成体内阴阳失调或气的运行失常，引起疾病；饮食过饱，劳累过度，也将造成疾病。此外，该书还提示人们从气候、地理条件等自然环境去寻求病因。（见《素问·异法方宜论》）除了外部因素之外，《内经》又强调从内部因素追寻病因，文中说：“风雨寒热，不得虚，邪不能独伤人。卒然逢疾风暴雨而不病者，盖无虚，故邪不能独伤人。此必因虚邪之风，与其身形，两虚相得，乃客其形。”（《灵枢·百病始生》）机体本身的健康状况对于疾病的产生及其轻重和性质也有重要作用。在外邪入侵时，如果人体健康无虚，则外邪不能使人致病，生病是内因和外因共同起作用的结果。这种内外结合的病因论较全面地揭示了疾病产生的原因。

道统万物的思想将自然社会和人身作为一个整体的系统来观察思考，这一思维模式又深入到中国古代政治家的头脑中，形成了最具中国特色的行政管理理论。老子在《道德经》这部被称为“君人南面之术”的著作中，论述了养生与治国一理的观点，该书第五十四章说：“修之身，其德乃真；修之家，其德乃余；……修之邦，其德乃丰；修之天下，其德乃溥。”这就是说，

“道”是可以用于修身、修家、修国、修天下的法宝。

在《庄子·让王》中，作者以“帝王之功，圣人之余事”这种恢弘的气度，对老子的这一思想作了进一步的认同，并在《天道》篇中，通过尧舜讨论统治之道的一段对话，发挥了天道与人道一理、效法天道以治人事的主张。文中说，尧的治民方略是行仁道：“不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人”。但舜却认为这并非最理想的治民之道，最高的治道应该是效法天地自然，无为而治，他说：“天德而出宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣！”尧闻此言后自叹不如地说道：“子，天之合也；我，人之合也。”与天相合即效法自然，不着人为。故书中总结说：“夫天地者，古之所大也，而黄帝、尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣”。在《知北游》中，其进而强调说：“圣人者，厚天地之美而达万物之理，是故圣人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”体察天地万物的规律并加以效法，达到与天地自然的相通合一，这是圣人才能做到的。这才是最好的统治之道。

《吕氏春秋》在老庄的基础上，将治国与养生高度统一起来。《本生篇》云：“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，下为匹夫而不悛，此之谓全德之人。”作者认为，善于“全天”的养生者也是道德完善的“全德之人”，上则能做明君，下则能成良民，养生与治国并行不悖。《执一篇》中说：治身、治家、治国、治天下，“异位同本”，这个“本”，即是法乎天地，顺应自然，“治身与天下者，必法天地”。（《情欲》）君主“审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣”，如果“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”。（《为欲》）该书在全面地考察了天

地自然和人类社会的基础上，以阴阳消长理论为核心，将阴阳五行、天文地理与农事、政治结合为一个整体，建立起一套符合自然、社会法则的系统——“十二纪”：“十二纪者：所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人。若此，则是非不可无所遁矣。天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。行也者，行其理也。”其将天地人三个方面的因素进行综合全面的考察，顺应其内在的规律，循理而行，详细规定了一年十二个月每个月所应做之事和应禁之事，以求达到天地人之间的动态平衡。这一系统强调各个子系统之间的普遍联系和相互影响，强调各个子系统之间的协调和平衡，金春峰等学者认为它是“能够反映中国古代民族文化和思维特质的最典型、最普泛，影响并支配一切的形式”。（引自李宗桂：《中国文化概论》第一二章）

《韩非子》进一步将道统万物的思想作了详细的论述，《解老篇》说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。……天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。道与尧舜俱智，与接舆俱狂，与桀纣俱灭，与汤武俱昌。以为近乎，游于四极；以为远乎，常在吾侧；以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥……万物得之以死，得之以生，万事得之以败，得之以成。”在他看来，“道”是支配着万物“所以然”、“所以成”的内在规律，其统领着具体的、形态各异的万事万物之理；顺应和遵循“道”，则天地日月星辰得以正常运转，四季得以正常更替，统治者得以统治四方，养生家得以益寿延年……；它无所不在，亦近亦远，亦明亦暗，难以为感官所感知；万物之生死、万事之成败均受制于“道”的运动变化。韩非子的这些论述不但准确地把握了道家之“道”的内涵，而且将它

的性质及其统摄支配万物的作用描述得极为详尽，足见其在学术思想上与道家的源流关系，难怪司马迁在《史记》一书中将韩非与老庄同传。

《易传》一书的作者以“阴阳”来说明“道”的性质：“一阴一阳之谓道。”认为所有的事物内部都包含着阴阳这两个对立面，在阴阳交感的对立统一运动中，万事万物进行着生生不息的运动变化。这一思想反映出《易传》的作者从道家思想中吸收了营养，从而超越了先秦儒家重在探索人际关系，关心社会政治问题的范围，而将天地自然和人类社会作为一个整体来研究和思考。作者认识到，天地自然和人类有着共同的规律——阴阳之道，人类的最高境界是掌握这种规律。作者将能够体察人天规律的人奉之为“大人”：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”（《乾卦·文言传》）这说明，天地自然乃至于鬼神皆有着共同的规律，具有最高修养的“大人”能够体察这一共同规律，因此，他的思想意识和行为能与天地自然的规律相通相合。阴阳之道着重于从天人关系的高度来阐述“道”的内涵，其远远超出了儒家从社会的政治、道德论“道”的局限，与道家有着明显的渊源关系。关于这一点，陈鼓应、牟钟鉴、胡孚琛等先生都有过详细论述。

道家“人天相参”的人天整体观还明显地渗透到儒家学者的思想中。先秦儒学的集大成者荀子虽然主张天人相分，认为自然界均循着其自身的客观法则而运动：“天行有常”，否定神学目的论。但是，他仍然承认天地万物有着共同规律，而“大圣”具有通晓这一共同规律的能力：“所谓大圣者，通乎大道，应变而不穷，……大道者，所以变化遂成万物也。”（《荀子·哀公》）他在吸收道家天道自然观时，也将道家的人天整体观融入了自己的思想体系。

秦汉时期，阴阳学说与五行学说结合起来，渗入到各个具体领域，道生万物、道统万物的思想有了更为丰富的内涵和表现形式。但与此同时，也使这一思维模式的缺陷和不足明显地凸现了出来。

汉代新儒家的代表人物董仲舒循着道家治身治国一理的思想，以人体器官的生理活动与君臣的政治活动相比附。他说：“一国之君犹一体之心也，隐居深宫，若心之藏于胸；至贵无与敌，若心之神无与双也；……任群臣而无所亲，若四肢之各有职也；内有四辅，若心之有肝肺脾肾也；外有百官，若心之有形体孔窍也；亲圣近贤，若神明皆聚于心也；……是故君臣之礼若心之与体，心不可以不坚，君不可以不贤；体不可以不顺，臣不可以不忠。心所以全者，体之力也；君所以安者，臣之功也。”（《春秋繁露·天地之行美也》）这种近取诸身、治身与治国一理的理论模式，虽然便于人们理解君臣相谐，上下同心这些政治原则的重要性，但是，笼统地将不同的事物进行比附，又限制着中国古代政治思想的理论化、严密化，并强化着政治领域内的“人治”传统。道统万物，人天相感的思想又成为其天人感应理论的来源之一。他将阴阳五行理论与道家的道统万物、道法自然的原则结合起来，将天时、物候、人事统而为一，组成了一个五行相生相克的自然——社会系统，提出了“法天之行”的主张。他说：“以无为为道，以不私为宝，立无为之位，而乘备具之官……此人主所以法天之行也。”（《春秋繁露·离合根》）具体地说，就是要顺应自然时令和五行的物性而施政，否则，上天就会降下灾异祸乱，以示警告。故君主应该及时调整自己的行为，以顺天意。这一思想在中国历史上的影响是深远的，它既成为忠直之士指陈时弊，上言进谏的理论依据，又为政治上的反对势力的改朝换代活动提供着最有力的理论工具。

宋明理学家亦对于道家之“道”作了继承和发展。强调天道与人道的同一，强调“道”（理）的至高无上的地位，是宋明理学的重要特点。从这一角度来说，道家为宋明理学输入了灵魂，理学之所以被称之为道学，正是反映了其与道家的这一血缘关系。在程朱理学那里，天人是一道或一理的。程颐说：“道一也，岂人道自是人道，天道自是天道？”“天地人只是一道也。”（《河南程氏遗书》卷一八）朱熹继承程氏，认为“天人本只一理”。（《朱子语类》卷一七）陆九渊和王阳明进而将“道”发展为“心”，以“心”取代了那个统摄一切的“理”，认为人心与天是合一的，宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。陆九渊说：“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”（《语录》下，《陆九渊集》卷三五）王阳明说：“心者，天地万物之主也，心即天，言心则天地万物皆举矣。”（《答季明德》，《王文成公全书》卷六）

程朱理学和陆王心学，尽管存在着上述差别，在认识和处理天人关系问题上的具体思路也有差异，前者强调整体的自我向外开拓，这一过程须受“理”这一客观精神的支配和制约；而后者则强调整体的自我向内扩展，沟通吾心与宇宙，使天地万物与吾心一体，与吾心相合，而无须借助于任何中介。但无论是向内扩展或是向外开拓，其思维模式皆脱胎于道家天人相参、天人合一的思想。所不同的是，理学家走的是宇宙论与伦理学相结合、以宇宙论始、以伦理学终的路子，故其“理”或“心”主要是社会性的和伦理学的；而道家讨论的则是宇宙论的问题，故他们所说的“道”或“气”的内涵主要是本体或规律。

不仅理学家的思维方式与道家有很大的共同点，即使在反理学家的阵营中，同样与之有千丝万缕的联系。例如，叶适就将道统万物的思想用作了批驳理学“理先气后”观点的理论武器。叶适指出，道和物是不可分离的，它不能离开具体事物而

独立存在。有物才有道，“物之所在，道则在焉”。（《习学记言》卷四七）道（理）不是先于天地而存在的，而是与事物同在、内在于事物的客观规律。

文学艺术等活动是人类生活的一个重要方面，在从事这些活动时，人们追求什么样的审美情趣，这从另一个重要的侧面反映着民族性格。道统万物，天人相感的思想渗透到中国古代文学艺术等各个领域，天人合一是中国古典美学的传统命题，中国传统美学的最后目的是达于“天”，也即达于那个统摄心物、化育万有的天地之道。例如，在山水诗歌创作中，人们强调：“必使山情水性，因绘声绘色而曲得其真，务期天巧地灵，借人工入籁而毕传其妙，则以人之性情通山水之性情，以人之精神合山水之精神，并与天地之性情、精神相通相合矣。”（朱庭珍：《筱园诗话》）也就是说，创作主体的主观心理要与客观自然对象相联系，努力使自己的情感、性格与审美对象的情致沟通合一，并通过主体的各种创作手段将体悟到的天地自然的精神和性情传达、表现出来。这里虽然是在谈山水诗的创作，实际上却反映了中国文学艺术创作的共同追求。故古人强调在文学艺术创作中“神与物游”、“应目会心”、“传神”。而审美主体的心之所以能够与自然合一，传自然之神，表自然之情，是因为人之心乃天地之精。宗炳说：“圣人含道应物，贤者澄怀味象。至于山水，质而有趣灵。”自己画山水是为了“澄怀观道，卧以游之”。（《宋书·宗炳传》）就是说，山水万物皆体现着天地之道；而画山水、观山水是为了从赏玩山水之象以体悟天地之道。因此，人以己之心，参物之神，心与物妙合之时，就是达于天道之时。追求“无常形”的万事万物之中的“常理”，成为宋代的社会思潮，“至于山石竹木，水波烟云，虽无常形，而有常理”。苏轼的这段话正是代表了这种试图追求天地万物共同规律的思维特征。在古人看来，物也带有人的性情，物与心之间存在着

某种交融；而这种物与心交融，正是一种无与伦比的审美享受。明代唐志契《绘事微言·山水性情》说：“凡画山水，最要得山水性情”；“得其性情”，则“山性即我性，山情即我情”，“水性即我性，水情即我情”。总之，追求审美主体与审美客体在精神上的统一，达到一个即人即物、又无人无物的浑然一体的境界，达到心与物的和谐统一，是中国古代美术创作的最高境界。

从我国一些少数民族民居的特点，也可反映出道家天人合一思想的印记。据学者考察，彝族“因受道家天人合一思想的影响，民居建筑十分注意内部安排，无不遵从某种图案或秩序——天、地、人的秩序。民居正房堂屋靠墙处是天地祖宗牌位，供桌上陈设敬天地奉祖宗的香炉、虎、狮等图腾雕象；正中摆八仙桌，用于接人待客；左侧是长年不熄的火塘，它是彝族家庭兴衰的标志。……正房两侧屋间是当家的儿子媳妇的卧室，老人、小孩及客人的卧室在侧厢房。……畜厩在面房楼下。彝族民居内屋的这种传统秩序，把天、地、人和老、中、青，人和物，生产和生活有机地安排，使道家所倡导的天人合一思想在居住秩序中得到了体现。”（杨甫旺：《云南彝族民居文化简论》，载《中南民族学院学报》1995年第2期）除了与道家有历史渊源的彝族之外，客家人和苗族等民族的民居布局也体现出天人合一观念的影响。

西方心理学家曾经进行一项研究，使用了齐格尔—卡甘（Siegel—Kagan）分类测验，对一组中国小学生和一组美国小学生分别进行测试，要求他们在三张图片中选出两种相似的，并说出为什么相似。在中国学生中，语境相关成为最常见的分类方法，而很少有描述——分析式的分类方法。相反，美国学生则倾向于依据推理进行分类以及进行描述分析，很少作语境相关式的分类。这一结果表明，中国人偏爱于依据内在依赖性和相互关系进行分类，而美国人对刺激物进行分析并推论出共同

特征。由于内在依赖性和相互关系是产生有组织的整体的条件，心理学家由此推断说，这一实验结果表明中国人的最主要的思维方式是综合的，而非分析的。这一整体性的知觉方式，被一些学者看作是中国人的主要心理特点，而这与所谓中国人具有综合取向这一观点是一致的。（迈克·彭：《中国人的心理》，新华出版社1990年版，第137页）上述研究说明，时至现代，受天人合一思想影响而形成的整体思维模式在中国人这里仍然占据着重要的位置，整体的、联系的认知方式仍然是中国人的思维特点。

三、物极必反，贵和有度

“道”是天地万物的本源和共同规律，天地人皆受着这一共同规律的支配。在对于自然现象和社会现象的观察中，老子认识到“道”有着自身的运动规律，这就是“反者道之动”。“反者道之动”包含着非常丰富的内涵，我们将其主要精神概括为“物极必反”，这里的“反”字，有对立转化和返本复初等方面的含义。老子认为，一切事物都包含着两个相反相成的方面：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也。”（第二章）这就是说，有无、难易、高下、前后等对立的两个方面是相互依存的，各自以对方为其存在的基础，处于一个统一体中：在相互比较、相互联系中，才能显示出事物的长短高下；对立的双方又相生相渗，各向其相反的方面转化，这是“道”的永久不变的运动规律。

老子通过“有无”这对范畴深刻地阐明了对立统一的思想。老子认为，有形之物是由无形无象之物生发出来的：“天下物生于有，有生于无。”（第四〇章）具体事物都是“有”与“无”的

统一体，缺一不可，没有“无”，“有”也就没法存在和发挥作用。书中举例说：“凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”（第十一章）“有”是房屋的实体部分，“无”是空虚部分。房屋之所以有用，是因为其中是空虚的，虚空比实体更根本。老子对事物虚空部分——“无”的作用的叙述有其合理的因素。“有”之所以能够利人，必须有赖于“无”的作用，没有空虚的部分就无事物的功用。老子例举这一例子，意在说明“无”的妙用，进而说明“道”的妙用；“道”虽然无形无象，但其作用却奥妙无比，也正由于道体虚无，才能有此无穷的妙用。

老子还举过很多对立面相互转化的例子：“物壮则老”，（第五十七章）“兵强则不胜”，（第七十六章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，（第五十八章）等等。《淮南子》的作者通过“塞翁失马”这一寓言，更为生动地阐发了祸福转化的规律。罗贯中在《三国演义》中概括的“分久必合、合久必分”的治乱规律，曹雪芹在《红楼梦》中着力展现贾府盛极而衰以及封建社会“乱纷纷你方唱罢我登场”的历史过程，都是对道家“反者道之动”这一思想的深刻理解与认同。

正因为老子深谙物极必反这一事物普遍的运动规律，为了防止事物向着不利的方面发展，老子强调要“去甚，去奢，去泰”，（第二十九章）即去除极端、奢侈和过分的行为，以保持事物内部的动态平衡，才能防患于未然。他别出心裁地将这一原理运用于实际生活中，注重从反面思考问题，制定策略。如，他强调“道恒无为而无不为”。（第三十七章）“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之”。（第三十六章）“夫唯不争，故天下莫能与之争”。（第二十二章）“圣人后其身而身先，外其身而身存”。（第七章）“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长”。（第

二二章)自觉地从反面入手,促使事物向着有利的方向转化。

由物极必反的认识,又逻辑地引出了贵和有度的思想。“和”即和谐,“有度”即适度不过分。《道德经》第五五章中说:“知和曰常,知常曰明。”即是说,懂得保持和谐这一道理就懂得了天地万物运动变化的永恒法则(“常”),懂得了这一永恒法则就可称之为清明。老子认为,“天之道”是和谐的、适中的,其调控维持着事物的动态平衡。第七七章说:“天之道,其犹张弓欤,高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。”天道的作用犹如将弦扣在弓上,弦高了则将其压低,弦低了则将其升高,弦长了就将其减损,弦短了则将其补上。天之道是和谐公平的,它减损有余者以弥补不足者。老子谴责“损不足以奉有余”的“人之道”,盘剥不足者以供奉有余者,强调“有道者”才能够效法天道,调整多寡的不均,“有余以奉天下”,将有余的财物供给天下不足者。《老子》将“损有余而补不足”作为最高原则“天之道”,体现出其追求和谐、平衡、平均的理想,这一思想影响着孔子而发展为中庸之道,二者互相呼应,从各自的路径塑造着民族的心理性格。

道家这一思想深刻地影响着中国传统医学。可以这样说,整个中医学理论及其价值目标就是建立在阴阳转化、阴阳平衡、阴阳和谐原则之上的。《黄帝内经·素问·六元正纪篇》说:“动复则静,阳极反阴”,阴阳发展到一定的程度就会向其对立面转化。人体致病的根本原因是什么?治疗疾病的基本原则是什么?对于这些问题的不同回答,构成了中国医学和西方医学的不同特色。在致病原因问题上,西医学着重对于外因的研究;在治疗方法上,西医着重局部的、分析的原则和方法,头痛医头,脚痛医脚代表了典型的西医传统治疗方法。与此相反,中医学则强调从人体内部寻找病因,以联系的、整体的观点来考察病因,以综合平衡的原则来治疗疾病。《黄帝内经》一书指出,人体内

部的阴阳如不能平衡则将引起疾病：“阴阳相倾，气乱于卫，血逆于经，血气离居。”（《灵枢·终始》）保持阴阳平衡，才能身体健康：“阴阳匀平，以充其形，九候若一，命曰平人。”（《素问·调经论》）“阴阳和平之人其阴阳之气和，血脉调。”（《灵枢·通天》）“平人者不病。”（《灵枢·终始》）故该书将实现体内的和谐平衡作为防病治病的关键，《素问·至真要大论》说：“谨察阴阳之所在，以平为期。”为了达到目的，书中概括出从实践中摸索出的各种具体方法：“治诸胜复；寒者热之，热者寒之；温者清之，清者温之；散者收之，抑者散之；燥者润之；急者缓之；坚者软之，脆者坚之；衰者补之，强者泻之。各安其气，必清必静，则病气衰者，归其所宗，此治之大体也。……坚者削之，客者除之，劳者温之，结者散之，留者攻之，燥者濡之，急者缓之，散者收之，损者益之，逸者行之，惊者平之，上之下之……适事为故。”在作者看来，尽管患者有着寒、热、温、清、燥、急、坚、脆、衰、强、劳、损、逸、惊等各种各样的体质或病情，但总的治疗原则无非就是以“平和适中”为目标，对症下药，以实现体内各个方面的和谐平衡。

书中不仅认为阴阳平衡可使气血调和，达到抵御疾病，保持肉体健康的目的，而且还是优化性格，改善品质的必由之路：“阴阳和平之人，居处安静，无为惧惧，无为欣欣，婉然从物，或与不争，与时变化，尊则谦谦，谭而不治，是谓至治。”（同上）也就是说，阴阳平衡之人有着良好的心理状态，内心安静平和，与外物和谐相处，有着较强的适应能力，虽处尊位却能谦和不骄，无为而治，在治身治国等方面实现最为理想的“至治”。这里认识到了人的身体状况与心理因素、心理状况与道德状况的内在联系，重视通过实现人体的阴阳平衡以保持良好的心理状态，调节人的道德认识和道德行为，这些正是现代医学和道德心理学所关注的问题，在一千多年以前的《黄帝内经》能

够提出这些思想,这充分说明了道家守中贵和思想的高度智慧。

从道统万物的观点出发,《黄帝内经》又将追求和谐平衡的“天之道”扩展到人体与外界的关系,认为人应该顺应阴阳之道,注意与自然气候和四时的协调,实现人体与天地自然的动态平衡。书中说:“智者之养生也,必顺四时,而适寒暑,和喜怒而安居处,节阴阳而调刚柔,如是则僻邪不至,长生久视。”(《黄帝内经·灵枢》)

道家关于平衡适度,不走极端的思想被《吕氏春秋》的作者用于指导农业生产。该书的《任地》篇在谈到对于土地の利用与耕种时说:“凡耕之大方,力者欲柔,柔者欲力;息者欲劳,劳者欲息;棘者欲肥,肥者欲棘;急者欲缓,缓者欲急;湿者欲燥,燥者欲湿。”

在中国古代兵家思想中。也体现出道家对立统一的辩证思想。《孙子·势篇》说:“乱生于治,怯生于勇,弱生于强。治乱,数也;勇怯,势也;强弱,形也。”治乱、勇怯、强弱这些对立的方面相互依存而又相互转化。《孙子》一书中还强调“以柔胜刚”,像水那样因势而制胜。《虚实篇》说:“夫兵形象水,水之形,避高而趋下;兵之形,避实而击虚。水因地而制流,兵因敌而制胜。故兵无常势,水无常形,能因敌变化而取胜者,谓之神。”

新道家则运用老子上述朴素辩证法思想来制定统治方略。《淮南子·原道》指出,天地万物都包含着对立的两个方面,但这些对立面又是“两相养,时相成”的。“贵者必以贱为号,而高者必以下为基。托小以包大,在中以制外,行柔而刚,用弱而强,转化推移,得一之道,而以少正多”。《黄老帛书》的作者则认为,贵贱、高下、刚柔、大小,这些对立面是互相依存的,可以“转化推移”,因此,他们同样强调应该掌握事物的“度”和“数”,提醒统治者在制定政策时,“勿失天极。(究)数

而止”，（《黄老帛书·称》）“抱道执度”，（《黄老帛书·道原》）而不要走极端：“过极失当，天将降殃。”（同上书，《国次》）如果随心所欲，不知适可而止，违逆自然规律而行事，则将身危致祸。可见，作为一个统治者来说，掌握和谐有度的原则是非常重要的一个方面。如此，他才能够成功地将各种因素组合为一个整体，建立和维系一个既有尊卑等级而又和谐有序的一统天下。这些思想适应了当时统治者希望建立统一的封建政权的政治要求，反映了民众厌恶战乱争斗、渴望和平统一、和谐共存的历史潮流。

随着统一的封建专制国家的建立，和谐守中的思想有了进一步的发展。我国古代著名的心理思想专著《人物志》的作者刘邵在书中将“中和”奉为最可贵的心理品质，因为“中和之质必平淡无味，故能调成五材，变化应节”。（《人物志·九征》）“中和之质”之所以最为可贵，就是因为这一品质能够“调成五材”、“变化应节”，即能够协调各种具有不同性格的人，善于适应环境，最终达到整体和谐的“中和”局面。

道家上述思想，还通过道教影响着广大下层民众。东汉时期成书的道教典籍《太平经》说：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”阴阳双方的对立统一是万事万物的普遍规律，独阳不生，孤阴不养，二者相互结合，才能相生相养，发挥其各自的功能。该书的《守三实法》一文认为，阴阳相生相养，而又相互转化：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。”书中的《乐怒吉凶诀》更为清楚地阐明了物极必反的必然规律：“阴之与阳，乃更相反，阳兴则阴衰，阴兴则阳衰。”阴阳双方发展到极限，便会朝着相反的方面转化。因此，应该防止走极端，持中守和。

该书作者将持中守和、调和阴阳作为实现太平理想的首要条件。《和三气兴帝王法》说：“阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”阴阳和顺，才能使万物得以滋生，物产丰足，人民和乐，实现太平之治。所谓中和，即追求均衡和谐。故在该书中，“太平”被释为“均平”之意。《三合相通诀》说：“平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。”这里的“平均”，既指经济上的平均，又包括政治上的平等。作者强调，政治上均等无争的实现是“为人君”的前提，故书中说：“天地施化得均，尊卑大小如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”（《道佑三人诀》）同样，在经济上也不允许少数人聚敛独占，作者直言不讳地宣称：“财物乃天地中和所有，以共养人也”，帝王府库中的财物是大家“委输”的，“本非独给一人也”，穷人也应当从中取用，那些将天地间的财物据为己有的人，是“天地之间大不仁人”。文中还运用因果报应的理论预言，合于平均的原则而去周济穷困的人是会要增寿得福的，相反，那些有劳动能力而不劳动，专去掠夺贫苦者之财物的人，那些“积财亿万，不肯周穷救急，使人饥寒而死”的人，则罪大恶极，“死尚有余罪，当流后生”。（《六罪十字诀》）

尊卑有序的等级制度是中国封建社会的基本政治原则，而作者却由“天地施化得均”的自然现象，推演出“尊卑大小如一”的政治平等原则，而且强调这是“为人君父母”的必要条件；专制君主对于财物的独占本是专制制度下天经地义的信条，而作者却断言天下的财物是“天地中和所有，以共养人”，甚至帝王府库中的财物也不能由君主独霸，穷人也应当从中取用。这些话语，既是对现实社会中贫富悬殊现象的揭露，也是对统治者任意杀戮人民，掠夺强占财物罪行的抨击，更反映了下层人民对于政治平等和经济平等理想社会的强烈向往。自东汉以来，该书一直在民间秘密流传，当汉末农民大起义的风暴掀起，书

中对于理想社会的构想，就成为了激励和号召人民揭竿而起的旗帜，而经济上的平均和政治上的平等这些思想，更是为后来历代农民起义者所继承和发展，对民族性格的形成起着积极的作用。

道家关于矛盾双方对立统一的思想在儒家学者这里也得到了发展。宋代大儒吴澄在其《老子注》中，阐发这一思想说：“物之有无，事之难易，形之长短，势之高下，音之辟翕，声之清浊，位之前后，两相对待。一有则俱有，一无则俱无。”“盖利之以利则有利亦有害；利之以不利则常利而不害。”（第三〇章注）正因为其认识到事物对立面相互转化是事物发展过程中的普遍规律，故他主张应防止走极端，以保持事物的度。他运用这一思想来论述和探讨长治久安之道，指出：“相反而相因”，“圣人知其势之必至于此也，而处之有其道焉：凡过盛必衰，衰则亡之渐也，惟不使之过盛，则可以不衰，而又何有于亡？去甚者，欲其常如俭之时；去泰者，欲其常如约之时。能不过盛，则可以保天下之不长。”

贵和守中的思想在中国普通民众中有着广阔的基础。民间素来崇尚“和气生财”之说，历代农民起义和进步思想家皆主张经济上的平均，反对贫富分化，中国的民众在欣赏文艺作品时，往往期待和向往大团圆，中国的传统剧目也大多以大团圆为结局。中国人善于运用阴阳平衡的原则调理身体：当身体不适时，民众大致上能够区分自己患的是热症还是寒症，当外感风寒、畏冷流涕时，人们往往不愿服用康泰克、速效感冒胶囊等西药，而是赶快喝上大碗的姜汤以驱赶风寒；凡是遇上口干便秘、喉肿牙痛、长疖生疔等毛病，民间最普遍的治疗方法往往不是吃西药以求局部的消炎，而是服上一帖清凉药方或吃一些凉性食物以降火气，从整体上调理，以求得体内阴阳平衡。阴阳调和是中国人公认的最佳身体状态；心志平和、心平气和是

中国人推崇的良好性格和心理状态；人们只有处在一个和睦融洽的环境中，才觉得心安气顺，才有安全感、幸福感。中国人认为，人天不和，会有天灾；人际不和，定有人祸；体内不和，必生疾病。

林语堂在其著作《吾国与吾民》中曾描述中国人持中的心态说，中国有一种流行的谦约箴，常说：“钱财不可用罄，福分不可享尽。”独断过甚或利用个人之地位过甚，俗称为“锋芒太露”，锋芒太露常被视为粗鄙之行为而为颠覆之预兆。（《吾国与吾民》第55页）《增广贤文》说：“乐不可极，乐极生哀；欲不可纵，纵欲成灾。”向人们点明了享乐无度，穷奢极欲的危害。而元代李鹏飞“欲不可绝，欲不可早，欲不可纵，欲不可强，欲有所忌，欲有所避”的告诫则阐述了性生活的适中有度对养生健体的重要性，（《三元延寿参赞书》）其既反对禁欲主义，又反对纵欲无度，较为典型地代表着中国古代在房中养生问题上适中有度的主张。这些都无不反映着道家贵和有度思想对民族性格的影响。

四、体道之途，静观玄览

如何体认“道”这一万事万物共同的普遍规律呢？由上述人天同源、人天相感相谐的思维模式逻辑地导出了“静观”、“玄览”的直觉致思途径。因为既然人天在本源上是同一的，人是宇宙的全息，天地人都受着“道”这一共同的普遍规律的支配，那么，要体认“道”这一普遍规律，只需通过人自身的内省观照便可达到目的，因此，以老子为代表的道家提出了“静观”、“玄览”这种直觉致思途径。

什么是直觉呢？一般认为，所谓直觉是一种不受逻辑规则

约束而在潜意识领域内发生的直接领悟到事物本质或内在意义的一种致思途径，是不同于观察、实验和逻辑推导的另一种特殊的认识活动和认识能力，它具有了悟性、突发性和意识的非可控性等特点。（参见夏基松：《现代西方社会思潮》第327页；胡潇：《文化现象学》第五章）

在《道德经》中，“观”这一概念，不是以感官对客观外界的观察，而是一种向内的观照。其要求主体在“致虚极守静笃”、“无私无知无欲”的状态下，反观内照，即要求人们保持虚静、排除一切杂念，通过“心”这面特殊的镜子（“玄览”、“玄鉴”），以达到主观和客观的沟通，从而认识和掌握“道”这一事物的本质规律。老子认为，真正的“道”只能靠默识体会，只可意会而不可言传：“道可道，非常道”，能够用语言表述的不是恒常之道，通过人的感官而获得的认识不是高妙的认识。《道德经》中“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，“为学日益，为道日损”，“其出弥远，其知弥少”等等判断，皆是这种直觉致思途径的典型表述。

《庄子》一书中对老子这种直觉致思途径作了进一步的论述。作者追求认识主体与天地自然合一的境界：“天地与我并生，万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）但他又认识到，通过一般的途径不可能达到这一境界，仅仅凭借感官经验和思虑不可能认识“真知”，不可能“知道”、“得道”、“体道”、“闻道”，只有通过特殊的方式，才能获得“大道”。这一特殊的方式是什么呢？《知北游》中说：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”。如何进入这种“无思无虑”、“无处无服”的状态呢？在《大宗师》篇中，庄子叙述了这种特殊修养的具体过程：“参日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独。”这与上面老子所言的“致虚守

静”、排除一切杂念的境界相同，但其更为具体地描述了修炼的步骤：依次由“外天下”到“外物”、“外生”，即在修炼期间，从纷繁的世事中超脱出来，忘却天下万物，忘却自我，无思无虑，然后才能大彻大悟，认识大道。这种修炼境界也称之为“坐忘”，在该篇中，这一境界是通过仲尼与颜回的问答来阐述的。其文曰：“仲尼蹴然曰：何谓坐忘？颜回曰：堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

上述方法是要人们摆脱外物的干扰，进入一种高度虚静的状态，进而体道、得道，后人对于这一问题作了详细的论述。河上公《老子章句·归根篇》云：“得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极。”其继承了老子的思想，认为需要摒弃后天的感性认识和理性认识，使心灵处于无知无欲的纯净状态，就可实现认识主体与客体的合一，感知外界事物：“心居玄冥之处，览知万事”。（《老子章句·能为》）唐代道教学者王玄览和司马承祯皆强调只有通过“坐忘”才能获得对于“道”的体认。司马承祯还对于庄子的坐忘之法作了具体描述，认为坐忘即内不觉有身、外不觉有宇宙，与“道”合为一体。具体方法即收心离境，不执著于物，自然而然进入虚静状态，“静则生慧，动则成昏”，（《坐忘论·收心》）心静则生智慧，进而与“道”相通相合。

直觉是一种内求的认识方法，道家认为唯此才能体悟大道，而常规的学习方法则是有碍于悟道的。后人在这一问题上走得更远，如宋元之际的异端思想家邓牧不仅认为常规的学习和闻见妨碍对大道的体悟，而且，认为作为人类文化知识载体的书本亦是悟道的累赘。邓牧有位立志体道的朋友曾于深山中“炼元养素”，斋居三年，却未能获道。其蓄书数千卷，筑室而藏之，并与方外之奇士在此游居讲习。邓氏对此评价说，蓄书讲学虽然可嘉，但对于有志于道的人来说，“书亦累也”。他进一步指

斥世俗之士为书本知识所蔽，不能虚心以体道的弊病说：“比见世读书者，四方万里无所不通，上下数千载无所不闻；归而求其本心，则虚焉者寡矣。圣人之道，遂为绝学，可叹也！”他向这位朋友建议：“愿君悉弃所蕴于无何有之乡，然后即方寸之地，朝而辟焉，暮而涤焉，使介然之有，不得累乎其中，君益矣。”他还以《庄子》中颜回“坐忘”的记载为例，说明虚静体道的高超。他说：“颜子始好学，终坐忘；唯道集虚，盖深造自得之妙。”（《伯牙琴·集虚书院记》）书本知识是人类知识和经验的一种累积形式，是支持人类文化传承持续的重要载体，直觉的获得必须建立在一定的知识和经验的基础之上，完全否认和摒弃书本知识，这当然是片面的。不过，这段话启发人们认识书本知识的局限性，却是有积极意义的。特别是其提出“归而求其本心”，通过虚静等方法体悟某种知识，这种“向心内求”的传统认识途径虽然经常受到今人的指责，但这一方法是否有益于发展人的直觉思维？是否从另一条途径开启人的智慧或获得创作灵感？有关这一问题，宋代学者叶梦得在《避暑录话》中的体会或许能提供某些启示，中国科技文化史专家李约瑟博士将叶氏这段话载入了《中国科学技术史》一书，表明其对此事的关注。叶氏说：“天下真理，日见于前，未尝不昭然与人相接。但人役于外；与之俱驰，自不见耳。惟静者乃能得之。”之所以发此感慨，是由于作者以亲身体会验证了人在静定之时可感知某些自然气候与自身疾病的联系以及体内气之运动的规律，“长而验之，知其不诬也”，故他作出结论说：“乃知惟一静，大可以察天地，近可以候一身，而况理之至者乎？”在中国古代，这类记载并不少见，这大约不至于全是幻觉，而是体现了中国人特殊的致思途径，如何摒弃其不合理的成份，探索其中的奥秘？似乎值得进一步研究。

道家的直觉体悟之法对于中国古代艺术的影响也是十分深

远的。体悟被艺术家们作为一个重要的艺术创作方法和审美方法运用于艺术实践活动中。宗炳《画山水序》说：“夫以应目会心为理者，类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得。”“应目会心”，即不经过逻辑思维，从对于形的感观到对神的把握的直接飞跃，即所谓直觉。刘勰论“神思”，强调“思理之妙，神与物游。”（《文心雕龙·神思》）这里显然不是仅用感官去感知，也不是进行逻辑分析，而是进行心理体验。虞世南亦强调直觉体悟在书法艺术中的重要性，他在《笔髓论》中论学书法说：“书道玄妙，必资神遇，不可以力求也；机巧必须心悟，不可以目取也。”（见《佩文斋书画谱》卷五）在审美活动中强调“悟”，是与以天地之道为美的审美观分不开的。庄子说，道“有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见”。（《庄子·大宗师》）故对道的认识只能“以神遇而不以目视”，可得于心、应于手，而“口不能言”，即要通过直觉才能体悟天地之道。强调通过妙悟，以己之心会物之神，以达于天地之道，这是中国传统美学的精髓。

上述直觉的认识方法，由于时代的局限而蒙上了神秘主义的尘土，对此，我们不应简单地斥之为唯心主义而加以否定，也不应由于其语言的隐晦难明而放弃研究，更不应以西方的认识方式为参照标准而加以鄙薄轻视，而应该以实事求是的科学态度进行认真的评价、清理和发掘。

五、天人合一思维方式评价

道家天人合一的思维方式，十分典型地体现了中国人的世界观，它既包括了本体论，又包括了认识论、方法论，贯穿于整个道家思想体系之中，并成为其理论基础。道家的顺应自然、

抱朴守真、崇俭抑奢、柔弱不争、全生葆真等思想原则，无不与其有着内在的逻辑联系，它影响着中华民族的心理性格的各个层次，有关这些内容，我们将在以下的各个章节中具体论述。

道家天人合一的思维方式是中国古代社会土壤中生发出来的果实，它不可避免地带上了时代的局限性。这种整体直观的思维模式是建立在经验的基础上的，认识主体对于客体的认识主要依靠主体在经验的范围内进行类比类推，而难以用明确的逻辑概念来表现和把握，故有着笼统性、模糊性的缺陷，且容易流于不可知论。这种思维方式导致了中国人在认识或描述事物时较为笼统、模糊，不善于分析思维和逻辑推理，习惯于用“气”、“阴阳”等笼统概念来解释森罗万象的客观事物，这就影响着人们对于客体进行精确细微的认识，阻碍着人们全面而深刻地认识和把握客观世界，堵塞了实证科学的发展道路，也限制了自然科学的理论发展。最典型的例子是中医学，其忽视对于人体各个脏腑器官进行分门别类的具体研究，而只注重从整体的角度进行观察，进行调理，以期达到整体的动态平衡。其用药时亦习惯于将药分为温补类、祛寒类、清火类等大的门类，对各种中药的性质和效用的认识也是集中于该药的整个实体上，而不注意分析其具体成分。人参、鹿茸、当归等中药其各自的性质如何，其中有些什么化学成分在起作用？传统医学对其是不作具体剖析的。这就妨碍着人们对中药进行药理学上的认识，影响着中医学向着定性定量的科学方向发展。这是天人合一思维模式的明显缺陷。

另一方面，道家的人天整体观的长处亦是很突出的，其包含着对于人天关系认识的合理因素，这一长处同样亦在中医学上体现出来。中医学注重人体的有机整体联系，将人体内部各个系统、各个器官联系起来进行考察，将人的生理、心理和病理情况与自然环境、气候条件结合起来进行考察，从而有利于

把握人体内部、人与自然界所固有的复杂密切的相互联系，在此基础上制定对症下药的方案，因而能够从整体上对人体进行调理，从根本上诊治多种疾病。现代的大量科学研究成果也说明，人天之间的确有着各种密切的联系。如，天体运行节律对人体有着程度不一的影响，不少生理功能随着季节的变化而改变：春季脑下垂体活动增强，激素分泌增加，甲状腺分泌功能冬强夏弱，血液和二氧化碳结合力冬强春弱；肝组织中的核糖核酸和脱氧核糖核酸含量及组织结构，均有四季节律变化。至于现代医学的“生物钟”学说、太阳黑子的周期性活动对气候及人体生理、病理发生直接影响，更是众所周知。同样，人类的活动也会影响自然界，转而又对人类造成影响。如，由于人类对于氟利昂的使用，造成了对臭氧层的破坏，这就让来自太空中的各种有害辐射得以长驱直入，危害人体健康。这些事实都证明了道家人天整体观的合理性。

道家天人合一的人天整体观在现代社会有着十分重要的意义。面对现代科学技术的社会危机，面对日益严重的环境问题，人类逐渐认识到人类中心主义、“人与自然的分离”等等错误观念的局限，道家的道法自然、阴阳平衡等思想的价值被重新发现。美国当代科学人文主义物理学家卡普拉曾说：“在诸伟大传统中，据我看来，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。”（董光璧：《当代新道家》，华夏出版社1991年版，第63页）他基于道家阴与阳的平衡循环、自然无为等基本观点，建构了其世界文化模式，认为最好的状态不是阴或阳，而是两者之间的平衡。他认为，理性知识是自我中心的或阳性活动，而直觉智慧则是以生态的或阴性的活动为基础的。同时，他还对文化的价值和态度作了阴阳分类对比：阴——女性的、收缩的、保守的、应战的、合作的、直觉的、综合的；阳——男性的、扩

张的、进取的、挑战的、竞争的、理性的、分析的。按照这种分类，卡普拉分析了西方文化的现状，得出阳性文化超过阴性文化的结论，而文化的这种阴阳不平衡正是当代世界危机的根源。

罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇也曾对于当代人丢失了整体观念的现象充满了忧虑。他指出，当代人在陶醉于自己的能力和眼前的成绩时，“并未意识到，在许多情况下，明天将为今天的收益偿付重大的代价。此外，他们从各个方面使用科学论证的同时，却疏忽了唯一能够不断起协调作用的哲学、伦理和信仰。……最重要的一点就是当代人已经丢失了的整体感。这是一种严重的倒退，……现代社会应该恢复这种观念。”（《世界的未来》，中国对外翻译出版公司 1985 年版，第 89 页）

当然，现代社会所“应该恢复”的整体观念不应是道家整体观的简单复归，而是建立在对于客观世界更深刻、更全面的认识基础之上的更高阶段的复归，二者有着本质的区别。但现代理论必须扎根于传统之中才能有深厚的根基。故时至今日，我们重温道家的人天整体观，有助于纠正以往那种人类为中心的片面观点，自觉地调整人类的行为，使之与天地自然相谐；有助于性格的陶冶，克服狂妄自大的错误观点和以自我为中心的利己主义，自觉地调整个体的行为，以求达到自身体内的和谐、与外界环境的和谐，更好地保持身心健康。

我们对道家以内省为特征的直觉致思途径亦应该从两个方面进行评价。人类认识自然主要有两个途径，一是以西方的分析科学为代表的外求的方法，一是以东方虚静内观为代表的内省的方法，两种方法各有优劣。中国传统的内省的致思途径割裂了感官经验、后天知识、逻辑思维和直觉认识的辩证关系，一味强调内省内求，试图单纯以这种认识方法来达到主观和客观的统一，这当然是片面的，它在某种程度上导致了思维上的封

闭性。而且，此法受着很多主客观条件的限制，有赖于认识主体坚持不懈的修养锻炼方可达到一定的境界，故有着明显的局限性。这一重内观的认识方法阻碍了中华民族对天地自然作全面探索，影响了中华民族的认识能力的全面发展。因此，我们应该学习西方的“科学思维方式”，努力向客观外界开拓探索，努力提高逻辑思维水平，借助于西方的现代科学技术，更为精确细微地认识和探索客观世界，扩大对于未知领域的了解。

但是，我们也切切不可低估或轻率地摒弃以道家为代表的内省方法，这一致思途径在认识论方面的意义，值得人们进行深入的研究。外求的认识方法将视角或思维的焦点对准客观外界，得到的是客观事物的声色形状等外观的认识，或者是关于具体事物的本质和个别运动的规律；内省的方法则是将思维的焦点置于内心的心理体验，其不是依靠逻辑推理去认识和把握世界，而试图在一种特殊的凝神专注的功能状态中体悟事物和宇宙的本质或整体规律。这一致思途径基于人天同源、人天同道的理论：认为人是小宇宙，蕴藏着宇宙的信息和能量，而通过修炼，便可逐步达到与天地自然的沟通，与天地自然的节律相合，从而感知宇宙的信息，认识宇宙的根本规律。一些学者认为，老子“静观”、“玄览”的认识方法，“是人除感觉器官外的另一条接受外界信息的渠道，即是以人体生物场与外界电磁场交感后产生的一种信息传递功能”。而且，这一方法力图“将认识推进到人们无法直接感知的无限大的宏观世界与无限小的微观世界。”（肖汉明：《论老子“玄览”与“静观”的直觉主义认识论》，载《哲学研究》1986年第9期）这些看法对于我们深入地认识道家直觉的认识方法，开发现代中国人的思维潜能，不无启发意义。

心理学家认为：“直觉是一种最佳的创造性能力，是创造性思维能力、创造性想象能力和记忆能力的巧妙的融合，因而能

使问题获得迅速的解决。”（王极盛：《直觉的本质及作用》，载《辩证唯物主义原理辅导》，中国人民大学出版社1983年版）“静观”、“玄览”的致思途径本质上是一种直觉的认识方法，在“致虚极守静笃”的状态中，人们通过心理过程来调整自己的生理过程，使自己的身心处于平和有序的良好状态，从而有利于很好地发挥大脑的功能，促使主体的心理活动，能够超越原有的思维定势向多维方向发展，促使头脑中已有信息的释放、沟通和有序排列组合，获得某种重要的思路或启示，发现和解决在常态下不能发现和解决的问题。

静观、玄览的致思途径对于开发智慧，增强创造力的作用，还可从中国古代的众多实例得到证明。在中国古代史上，一些才华出众的杰出人物如老子、庄子、陶弘景、李白、白居易、苏轼、陆游、周敦颐、朱熹、刘基、王阳明等人，往往重视致虚守静的人体修炼方法，这些内容大量地体现在他们的学术著作和诗词歌赋等文学作品中。对于这一事实作进一步的深入研究，也许能对今天的思维科学提供某些启示。

直觉思维方法受到现代西方科学家的重视，被誉为最具魅力和自由创造力的现代思维方式。卡普拉在比较了理性和直觉这两类致思途径后指出，理性的思考是线性的、集中的和分析的，它属于智力范围，辨别、测量和分类是它的功能。这样的理性知识倾向是不完整的。而直觉的知识是以直接的、非智力的实在经验为基础的，它的倾向是综合的、整体的和非线性的。这两种致思途径需要相互补充。马赫则通过考察西蒙·斯台文发现斜面原理的事例，说明经由直觉认识的科学形成的过程。他说：“最强的直觉与最大的抽象陈述力的结合独自构成伟大的自然探索者，这是毫无疑问的。”（见董光壁：《当代新道家》华夏出版社1992年版，第63、130页）爱因斯坦、马赫、彭加勒等人亦十分推崇直觉思维在科学发现中的重要作用。现代西方科

学哲学学派的代表人物波普曾在他的《科学发现的逻辑》一书中引用爱因斯坦的话说：“高度普遍的定律的寻求是没有逻辑途径的”，“它只有通过一种建立在对经验客体的理解的直觉上才能达到”，以此来说明直觉在科学发现中的重要作用。诚然，直觉思维必须建立在感性经验和已有知识的基础之上，离开感性经验和已有知识去作一味的玄想当然是不可能获得有益的结果的。但是，当我们着手清理传统的致思途径时，这些话语将启发我们在洗涤污垢的同时，不至于弃置掉蕴藏于其中的明珠。

最后，作者还想指出，偏重于从整体的角度来观察事物，强调事物之间的普遍联系，这是中国和西方一切朴素辩证法思想的共同特征，但我们不得不承认这样一个事实，在西方，由于近代科学的产生和发展，这一思维方式已为科学分析的方法所取代，而在中国，这一观念特别发达，其渗透延伸到医学养生、天文地理、政治、军事等各个领域，这些方法至今还在中医学、养生学等领域被广泛地使用，并取得了无可否认的实际效果。这里的原因除了前面所分析过的社会历史特点、文化传统等因素之外，还有一个值得注意的原因是，中国天人合一的人天整体观是建立在中国特有的生态环境和人体修炼这些基础之上的，其在一定程度上揭示了人与自然的本质联系及其内在规律，揭示了人体生命现象与自然界的合节律性，而不只是某些思想家思辩玄想的结果。千百年来，它在指导中国人社会实践的过程中不断巩固发展；被养生家的修炼实践所证实；又被医家运用于临床实践，发挥着防病治病的积极作用。故其虽然存在某些缺陷和弱点，但仍然有着顽强的生命力，历经几千年风雨而不衰。

今天，西方哲学家已经认识到建立在近代自然科学基础之上的“科学思维方式”的缺陷和不足，注重综合整体正在成为西方现代科学的一个重要发展方向，东西方思维方式互补互融

的条件逐渐成熟，我们应该吸收西方思维方式的长处，发挥传统思维方式的优点，克服其局限性，在这一基础上，谱写出辉煌的东西文化合璧的崭新篇章。

第二章

顺应自然的行为原则

自然无为是道家思想的主旋律，在这里，“自然”不是自然界中的具体事物，而是指不加人为强制力量的本然状态；无为不是无所作为，而是顺应本性、不强作妄为。道家认为，由于统摄万物的“道”之特性是朴实自然无为的，故人们必须持守和顺应这种纯朴自然之道。顺应自然主要表现为一种行为原则，它强调对于自然之性和客观规律的遵从和顺应。在靠天吃饭的中国人这里，它成为一种十分重要的行为原则，在漫长的历史过程中，它以其自身丰富的内涵渗入到历代统治者经国治民之术，影响着老百姓的立身处事之道。在顺应自然这一主旋律的支配下，构成了道家所独有的政治观、人生观、道德观以及现实态度和理想追求。这一切，通过各种途径，世代相沿，在中国人的心灵中凝结积淀，逐渐成为民族性格的一个重要组成部分。具体来说，体现在以下几个方面。

一、顺应时势，无为而治

老子认为：“道常无为而无不为。”（《道德经》第三十七章，以下凡引本书，只注章名）“道”作为宇宙的本体和支配世界万

物的根本规律，其基本属性是自然无为。老子强调应该效法大道，顺应万物的自然本性：“以辅万物之自然而不敢为。”（第六章）“是以万物尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（第五章）顺应自然，才能让万物自由自在地生长，发挥各自的优势、长处和特点，达到“无不为”的效果。

这里体现了非常可贵的认识，即天地万物有其自身的客观规律，人类不能无视这些规律而胡作妄为，而应该在努力认识这些规律的基础上，顺应时势、依照自然规律行事。

老子将这一原则推及政治领域：“侯王若能守之，万物将自宾”。（第三二章）统治者如果遵循此道，顺应自然，万物将会自觉地从属于他，受治于他，故书中提出了“圣人处无为之事”的主张。具体来说，就是要因循自然，顺应万物的本性，少去干涉和役使人民，不将统治者的主观意志强加于民众和客观规律，如此便可收到治平天下之功效：“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。”（第五十七章）相反，统治者如果违逆自然之道而“有为”，则会事与愿违：“民之难治者，以其上之有为也，是以难治。”（第七十五章）“法令滋章，而盗贼多有。”（第五十七章）统治者过多地干预人民，过多地束缚人民的自由，法令过于繁苛，人民动辄得咎，无法生活，故盗贼反而日益增多。“其政察察，其民缺缺；其政闷闷，其民淳淳。”（第五十八章）政治苛察，则越是民风浇伪，民心不古；政策宽厚，则百姓安居乐业，人心淳朴。老子总结历史现象说：“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，故无败；无执，故无失。”（第二九章）据河上公注释，神器即指天下之人，若能依顺人之本性治理天下，就能立于不败之地。与这一主张相联，老子要求统治者顺应民心：“圣人无心，以百姓之心为心。”（第四九章）

《庄子》继承和发展了自然无为的原则，强调人类应该顺应

自然规律。庖丁解牛的故事，深刻地表达了“依乎天理”、“因其固然”的主张，继承和发展了老子的自然无为思想。特别值得注意的是，在这则故事中，庄子强调了人的主观能动性的重要作用，认为人类只要通过不断地实践，善于总结经验，就能够认识掌握自然规律，进而利用自然规律为人类造福。应该说，这是庄子对老子思想的一个积极发展。

庄子认为，儒家恤穷困，悲死者，悯妇孺的仁政并不是最理想的政治，最伟大的统治应该是这样的：“天德而出宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣！”（《庄子·天道》）“古之君天下，无为也，天德而已矣。”（《庄子·天地》）君主效法天地之道，则将出现天下安宁的局面，如同日月的照耀，四季的转换，昼夜的交替，雨水的降下，一切都是自然而然地进行，没有任何人为的做作。庄子认为，这种虚静无为的理想政治才是最理想的，其包括以下几方面的内容：

第一，君主不自言其德，不自言其是：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）天地虽然对万物施予了很多好处，但却从不自言其德；四时转换虽有明确的规律，但却不议不论；万物虽各有自己的既成规律，但却从不解说。圣人效法天地万物这种虚静无为的特性，无为不恃，明白了天地自然这种无为之道，就掌握了治天下的根本，从而能够“均调天下，与人和”，“天下莫能与之争美”。（《庄子·天道》）

第二，君主不自恃聪明，不自逞其能。“古之正天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽彰万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。……故曰：帝王之德配天地。此乘天地，驰万物，而用人群之道也。”（《庄子·天道》）古代的帝王虽然无所不知，智慧

过人，能言善辩，才能超群，但却委之臣下，自己不用心智，不多言说，自然无为，而天下大治。可见，只要合自然无为之道，用百官之能，就能驾驭自然，驱使万物，役用人民。

第三，君主重在责己，以自身的榜样教化百姓，用身教而不用言教：“古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行？”（《庄子·人间世》）古代的有道之君，自己首先努力遵循“道”的原则，民众自然从而化之。自己尚且动摇不定，何能教育感化残暴之人，阻止他们做坏事呢？

第四，君主应顺应人的自然本性，“安其性命之情”，根据各人的不同特点而用之。庄子认识到，万物有其特性，各人也有自己的长处，因而统治者应该顺应各自的特性和长处。他说：“鱼处水而生，人处水而死。彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。”（《庄子·至乐》）鱼有水才能生存，而人在水中却要淹死。他们相互各有特性，好恶本来就不相同。因此，先圣不将他们的能力、才能等量齐观，不使他们的工作相同。名义应与实际相符，义理要确定得适宜，这样就能使天下之事有条不紊，使天下之人心情舒畅，从而使国家长保福祉。

在以农业为主的中国封建社会，人们日出而作，日入而息，春播夏长，秋收冬藏，一切都因循着自然节令的推移而变化。顺应自然的原则既是对这一现实状况的适应和认识，又反过来直接影响着农业生产活动的兴衰。农谚说：“不懂季节，不算农人”，“季节不等人，一刻值千金”，“人误地一时，地误人一年”，农民反对揠苗助长，强调瓜熟蒂落，水到渠成。这些劳动者从实践中总结出来的经验，鲜明地反映出顺应自然的原则在农业生产中的关键意义。正因为道家顺应自然原则有着如此深厚的社会基础，故能在中国人心中引起深沉的回应。

对于老庄顺应自然原则作出积极发展的是秦汉时期的新道

家。《吕氏春秋》、《新语》、《淮南子》和长沙马王堆出土的帛书《黄帝四经》等书皆为新道家的代表作。

秦相吕不韦主编的《吕氏春秋》一书，就是在顺应自然原则指导下的产物。书中按照春夏秋冬四季和十二个月编成十二纪，将政治、农事、天文、地理、气象、物候等十多个方面结合起来综合考察，彼此互相配合关联，依阴阳消长和季节转换而相应发生变化。王者应顺应天地自然之规律，依据自然变化规律行事布政：“凡举事无逆天数，必顺其时，乃顺其类”。（《仲秋纪》）《孟春纪》中规定：孟春之月，“禁止伐木”，“无聚大众，无置城廓”，“不可称兵”等。十二纪的内容在《管子》、《淮南子》中均有出现，汉儒将其作为三代之遗法而编入《礼记》，对后世产生着深远影响。十二纪的框架，既反映出天人合一、天人相参思维模式的深刻烙印，又是顺应自然的行为原则在社会生活特别是农业生产中的具体运用，后世产生的指导人们衣食住行等日常生活的皇历，很有可能就是在此基础上揉合阴阳家的思想发展而来的。

由于受科学发展水平和认识水平的局限，《吕氏春秋》等书将有些并无内在联系的事物硬扯在一起。如，书中将道家顺应自然的思想与阴阳家的天人感应论揉合起来，认为政令与时令有着神密的感应关系，合时令则风调雨顺，否则将产生自然灾害。后世的皇历则更是具体标明“某日不可动土”，“某日不宜远行”等等。这些禁忌与特定的时令虽然有着某种联系，并非完全一无是处。但是，这些思想中或多或少地掺杂了一种神秘的异己力量，从而冲淡了人类的自主能动精神，这些消极因素对于民族性格的不良影响是应该注意剔除的。

《吕氏春秋》又将顺应自然的行为原则融入安邦治国的方略之中。在老子那里，顺应自然的思想主要是通过“无为”这一概念来表述的。从字面上看，这一概念容易被误解或曲解为

无所作为。对此,《吕氏春秋》等新道家的著作给予了更为具体而明确的规定。书中将无为阐述为君道无为,也就是要因循自然,故该书又强调君道“贵因”。书中说:“因者,君术也;为者,臣道也。为则扰矣,因则静矣。……君道无知无为,而贤于有知有为,则得之矣。”(《任数》)君主不要事必躬亲,自恃才智,这样才能充分发挥臣下的聪明才智:“夫君人而知无恃其能,勇力诚信则近之矣。”(《勿躬》)“君也者,处虚素服而无智,故能使众智也;智反无能,故能使众能也;能执无为,故能使众为也。无智、无能、无为,此君之所执也。”(《分职》)君主清静无为,才能够调动众人之力,发挥集体智慧,以治平天下,反映出其对于政治统治规律的正确认识,也流露出以吕不韦为首的新道家对于秦始皇骄横专制,统揽一切,无视天下,逆民心而动等暴行的不满和规劝。

顺应民心是为无为而治的另一层意义。该书发展了老子顺应民心的思想,强调“欲为天子,民之所走,不可不察”,(《功名》)“先王先顺民心,故功名成……失民心而立功名者,未之曾有也”,“故凡举事必先审民心,然后可举”。(《顺民》)在一般情况下,民心往往代表或反映着历史发展的趋势,顺应民心,实际上是顺应了历史潮流,顺应了历史前进的方向,民能载舟,亦能覆舟的深刻哲理就在于此。吕不韦及其宾客尽管不可能从这一高度来认识问题,但其强调顺应民心、调动“众能”、“众为”的思想是中华民族性格中值得大大继承发展的。

虽然由于政治利益的尖锐冲突,吕不韦被罢官免职,《吕氏春秋》中的一系列政治主张亦被束之高阁,未能为秦始皇所采用。然而,这套符合社会发展规律的政治统治原则,在经历了秦末农民起义的风暴之后愈加显出其睿智,其中的一些统治原则被汉代君主吸收并运用于政治实践中,取得了安定政局,收服民心的积极社会效应。

汉初特定的社会历史条件，迫使统治者在政治、经济各个领域实践着自然无为的政治主张：“惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。”（《史记·吕后本纪》）“文帝本修黄老之言……其治尚清静无为。”第一次在信史中向后人展示了在无为而治统治原则指导下而演出的威武雄壮的活剧。这一原则在政治实践中的成功，为中国古代的统治者们树立了标范，其对民族性格的影响是极为深刻的。此后，自然无为的原则以及崇俭抑奢、柔弱不争等与之相联的一些思想一直成为人们议政或评史时津津乐道的话题，并且为明智的统治者所崇尚和效法。

在淮南王刘安主编的《淮南子》中，作者针对日益强化的封建专制统治，进一步发挥了《吕氏春秋》关于自然无为的主张。书中明确指出，“无为”并不是放任自流，无所作为，绝非“漠然不动”，“寂然无声”，“凝滞不动”。认识到，如果“听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立”。因此，作者阐释“无为”的含义说：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功”，（《修务训》、《主术训》）即顺应事物的客观规律而行动；“无为”又指“不先物为”，即不脱离客观条件而强为之。（《原道训》）与之相对立，“有为”则是指“用己而背自然”的行为。在《主术训》中，发展了前代“君道无为”的主张，“其言莫从己出也”，君主如能“虚心而弱志”，则臣下“莫不尽其能”，“乘众人之智则无不任也，用众人之力则无不胜也”。相反，君主“专用其心则独身不能保也”，强调将顺应自然与发挥臣下的主观能动性结合起来。这说明，在政治实践中，新道家对于顺应自然这一法则作出了进一步的丰富和发展。

在中国历史上，将顺应自然原则最为成功地运用于政治实践的当数开创了贞观盛世的唐初统治者，他们以务实致用的态

度改造了道家思想中的消极因素,摒弃了魏晋玄学的清谈之风,从而收到了积极的社会效果。

李世民从隋朝灭亡的历史教训中认识到自然无为的必要性,他将治国比做栽树,“本根不摇,则枝叶茂荣;君能清静,百姓何得不安乐乎”?因而自己“夙夜孜孜,惟欲清静,使天下无事”。(吴兢:《贞观政要·政体》)魏征将“无为而治”奉为最高的道德,甚至宫中的妃嫔亦在高谈“为政之本,贵在为无”。(同上书,《君道》、《安边》)李世民不仅从思想上认识到无为而治的必要性,而且将其作为治国方略付诸实施。它具体表现为慎动兵革,轻徭薄赋,简政轻刑以及使各级官员“各当所任”等等,为稳定政局,恢复经济,开创贞观之治奠定了基础。(详见拙作《道家方士与王朝政治》第179—186页)

唐玄宗李隆基继承了先辈自然无为的原则,并在理论和实践上加以阐述和发展。他解释《道德经》中“无为而治”的思想说:“爱民者,使之不暴卒,役之不伤性;理国者,务农而重谷,事简而不烦。则人安其生,不言而化也。此无为也。”(《唐玄宗御制道德真经疏释题》)从这一认识出发,他注意宽简安民,不重敛百姓,不因科差而耽误农业生产。他曾专门下诏制止那些妨害农事的工役:“三农在候,聚众兴役,妨时害功,特宜禁止。”(《唐明皇诏下庆唐观》,《道藏要籍选刊》第七册)他认为,以烦苛的政令扰民反而难以使天下安定:“令苛则人扰,网密则刑烦,百姓不安,四方离散,欲求摄化,不亦难乎?”(《唐玄宗御制道德真经疏》卷六)

处于社会中下层的道教学者虽然远离政治权力,但他们都将顺应自然视为一种美好的政治理想。早期道教经典《太平经》说:“顺天地者,其治长久;顺四时者,其王日兴。”《三皇经》认为君臣邦国皆天道所立,因而治国“顺天者吉,不顺者凶”。(引自《无上秘要》卷六,《道藏要籍选刊》第十册)出现

于唐代的《阴符经》在篇首就指出了掌握和遵循自然规律的重要性：“观天之道，执天之行，尽矣。”意为了解并遵循天道运行的规律是人类所应尽的职能。而遵天之道是为了更好地行人事：“立天之道，以定人也。”其指出，如果认识了金木水火土五行相生相克的规律，顺应天道而行事，即可支配宇宙万物，获得“宇宙在乎手，万物生乎身”的能力。当然，这里过分地夸大了人的主观能动作用，但其强调遵循自然法则使之服务于人类社会的思想却是十分难得的。

更为可贵的是，顺应自然的行为原则还促使人们在某种程度上冲破英雄史观的樊篱，如，北齐的刘昼就在《刘子》一书中指出，杰出人物建功立业必须顺应时势与客观规律：“后稷虽善播植，不能使稼冬生，逆天时也；禹善治水，凿山穴川，不能回水西流，逆地势也；人虽才智卓绝，不能悖理成行，逆人道也。故循理处情，虽愚蠢可以立名；反道为务，虽贤哲犹有祸害君子。”顺应自然规律，则凡夫俗子皆可寿比神仙，愚人蠢汉亦可建立功名；相反，违逆自然之道，则圣人贤哲也难免成为“祸害君子”。因此，任何杰出人物不论其多么才智卓绝，也只有在顺应时势，遵循自然规律的前提下进行各种社会活动，方能取得成功，而违逆自然之道而行，则圣贤亦可能祸害民众。《刘子》这段话是发人深省的，也是十分精彩的，它毫不留情地将人间的一切权威置于客观规律的制约下，也为处于社会下层的“愚蠢”者们的建功立业提供着理论依据和行动纲领。在自然规律面前，尊尊卑卑的原则似乎也失去了它那神圣的光芒。顺应自然的思想使处在专制君主淫威压迫下的中国人迸发出如此夺目的思想火花。

顺应自然的思想又被中国人视为保持身心健康的一条重要养生原则。孙思邈在《孙真人养性论》中告诫人们说：“人能依时摄养，故得免其夭枉也”。顺应四时以调养身体，就能避免夭

折短命而冤枉地送掉性命。这是强调顺应自然时令以养生的重要性。而嵇康则强调自然无为对于保持身心健康的作用，他认为，怀着患得患失，急功近利的心态进行养生修炼，是不可能收到效果的，修性养生只能顺应自然：“爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平。……旷然无忧患，寂然无思虑，……同乎大顺。”（嵇康：《养生论》，《全三国文》卷四八）这是在深刻地体察了人生之理和养生之理以后才获得的一份自然平淡之心，这大约是中国人所追求的养生最高境界吧。

在中国人的礼仪和民俗中，亦渗透着顺应自然的精神。据《吕氏春秋》、《续汉书·郊祀志》等书所载，古代在立春之日要举行盛大的迎春礼仪，天子带领三公、九卿和诸侯、大夫迎春于东郊：“青车旗服，歌青阳，……立青幡，百官衣皆青”，以表顺应时令、祈求丰收之意。而到了冬天，民间又编了《九九消寒歌》，以安度寒冬、顺应节气，安排农事。民间还有画“九九消寒图”的习俗，即在冬至这天画一棵素梅，枝上有花瓣八十一瓣，每日涂一瓣，至整棵梅花皆红，则度过了九九寒冬而春天来到。红梅一束报春来，真是别出心裁，情趣盎然，活脱地透露出中国人顺应自然的智慧。中国的很多传统节日也是在自然节令上发展起来的，“节日”即是年月日与气候变化相结合而排定的节气时令。最早的节日就是在二十四个节气中占有突出位置的立春、立夏、立秋、立冬和春分、夏至、秋分、冬至，它们是预报农事季候的节日。月亮的朔望圆缺也定出了某些特殊的日子，如元日、十五，春节、元宵、中秋等节日即是这样产生的。这些千年流传下来的民俗，无不是顺应自然时势原则在民族性格中的积淀。

顺应时势，顺应民心，顺应自然规律和社会规律，不过多地干扰百姓，不强为妄作，这些思想凝聚着中华民族一代又一代人认识自然、社会和人生的智慧结晶，它又进一步指导着中

国人更好地认识自然、社会和人生，创建着灿烂的中华文明。在今天的社会生活中，它依然启示我们尊重客观规律，顺应时势，走向成功。

二、物各有宜，率性而行

顺应自然原则的另一层重要含义是：万物各有其性，物各有宜，应该顺应物性，因才而用，率性而行。《庄子》一书中反复阐述逆自然之性的弊害，疾呼“无以人灭天”！（《庄子·秋水》）该书曾经以一则生动的寓言故事讽刺了违逆自然本性而妄为的行为：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。七日而浑沌死。”（《应帝王》）万物各有其性，浑沌无七窍，这是它特有的自然本性，而倏、忽二帝却忽略这一特性，以常规度之，结果反而事与愿违。因此，人类只能顺任自然，“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主，体尽无穷而游无朕，尽其所受乎天而无见得，亦虚而已矣。”（同上）也就是说，彻底地去除一切人为的干涉，让万物自名、自谋、自任、自为、自知，则能驰骋万物而无穷。万物各有其自身的本性，人类亦不能违逆它们各自的特殊本性，不能以自己的主观意志任意改变这种本性或自以为是地强求一致。只有顺应万物的本性，使之服务于人类社会。

《淮南子》运用道家的这一思想，精辟而详尽地阐述了任官用人的主张。其认为，万事万物“各有所适”，“物各有宜”，（《泰族训》）每个人的才智是各有所长的；商汤、武王虽然是圣主，却不能像熟悉水性的越人那样，驾着小舟浮游于江湖之

上；伊尹虽然是贤相，却不能像惯于游牧的胡人那样，驾驭烈马，驯服野马；孔子、墨子虽然学问博通，却不能像山居之人那样，在草木丛生的崎岖山路上攀登。因此欲治天下，专凭自己的才能是不行的，君主应该顺应人们的特性去使用人才，“以天下之目视，以天下之耳听，以天下之智虑，以天下之力争”，“乘众人之智则无不任也，用众人之力则无不胜也”。（《主术训》）而要做到这点，必须善于识别和使用各种人才。书中告诫说：“马不可以服重，牛不可以追速，铅不可以为刀，铜不可以为弩”，“鹿之上山，獐不能跂也，及其下，牧竖能追之”。这是因为，“才有修短也”。（同上）君主应该顺应其自然之本性，审慎地量才授任，并给予各种人才一个适当的环境，使他们“各便其性，安其居，处其宜，为其能”，（《齐俗训》）自由地发挥各自的长处。《淮南子》的这些主张，既反映了诸侯王对于汉代日益强化的中央集权统治的不满，又表达了封建统治集团中的明智者一种合符理性的用人思想。

物各有宜的用人思想被道教学者作为重要的政治主张而不断地陈述，《太平经》说：“天地之性；万物各自有宜，当任其所长”，“因其天性而任之”，才能“所治无失”，“得天下之欢心，其治日兴太平”。晋代的葛洪也认为，“剑戟不长于缝辑，锥钻不可以击断，牛马不能吠守，鸡犬不任驾乘，役其所长，则事无废功；避其所短，则世无弃材矣。”（《抱朴子外篇·务正》）

中国的民众则以“龙游浅水遭虾戏，虎落平阳被犬欺”的民谚，深刻地阐发着顺应自然、顺应物性的重要性。这条谚语告诉人们，缺乏适宜的环境，违逆固有的特性，纵有天大的本事也可能为平庸者所制，而难以发挥威力，施展才华。

既然物各有宜，就应该顺应其各自的特点，因材而用。对这一思想作出系统阐述的是三国时的刘邵。他的《人物志》一书，就是以这一思想为主旨而展开的。他认识到：“人材各有所

宜……夫人材不同，能各有异”，有修己洁身、总御百官的“自任之能”，“有立法使人从之之能”，有能言善辩、周旋得节之能，“有德教师人之能”，“有行事使人让之之能”，有善于督察是非之能，有善于使用奇计、成事立功之能，“有威猛之能”，等等。“材能既殊，任政亦异。”对于这些不同的人材，应该分别委以不同的职务：“自任之能，清节之材也，故在朝也，则冢宰之任，为国则矫直之政；立法之能，治家之材也，故在朝也，则司寇之任，为国则公正之政；计策之能，术家之材也，故在朝也，则三孤之任，为国则变化之政；人事之能，智意之材也，故在朝也，则冢宰之佐，为国则谐合之政；……威猛之能，豪杰之材也，故在朝也，则将帅之任，为国则严厉之政。”以上各种不同的人材只是具有一方面的才能，故刘邵称其为“偏材”，他们“长于办一官，而短于为一国”。只适宜担任某一官职，而不能统理天下。因为他们只具有“一味之美”，只能够“以一味协五味”，而各地的风俗民情不同，如以这单一的才能治国，就会失之偏颇，故治理天下需要“以无味和五味”。也就是说，君主应该像无味的水那样，和合五味，善于协调、和合众人之才，因才而用，“能君众材”。因此，君主之能是不同于人臣的：“臣以自任为能，君以用人为能；臣以能言为能，君以能听为能。”（《人物志·材能》）在这里，因才而用和君道无为的主张紧密结合为一体，先秦以来的君道无为主张也从更高的理论层次上得到了论证和说明。

人是自然界和社会劳动的最高产物，每个行为主体都有着各自的感官头脑，他们用自己的耳目去感受世界，用自己的头脑去进行思维，产生着各不相同的精神活动，这就决定了个体的不可重复性和不可替代性；另一方面，纷繁万端的大千世界和错综复杂的社会生活造就了丰富多样的个性和人生，规定了主体自身有着多种多样的需求。道家自然人性论的进步意义就

在于，它充分肯定了主体价值活动的多元化倾向。以这一观点指导人的生存和发展，无疑有助于充分满足主体的能动意识和创造精神，较充分地实现人生的价值，这对于人类的进步和发展是有积极意义的。

关于这一点，在中国科技史的发展过程中得到了验证。朱亚宗先生在其《中国科技批评史》的《科学主义》一章中指出，魏晋玄学中的“万物自治”、“性各有分”思想与数学家刘徽的科学主义精神有着内在联系，而另一位科学主义奇人徐霞客亦明显受到道家的影响。据《徐霞客墓志铭》所载，他从小仰慕“一切冲举高蹈之迹”，“裘马少年之习，秉心耻之”。他在给友人的信中曾自言作西南万里之游乃是“效青牛出关之辙”（作者按：此引老子骑青牛西出潼关之典故）。本书所说的科学主义采用了朱著中的观点，即是指科技批判中“为科学而科学”的价值观，而不是人们通常所说的“科学精神与科学方法适于一切的信仰”。科学主义有别于经世致用的工具主义科技价值观，其对于科学的探索只是出于自己的喜好和兴趣，对科学真理的追求胜于对科学真理的占有，探索之外别无他求。“它是推动现实科技进步的重要精神力量，尤其是培育虽无眼前实用价值而有深远理论意义及潜在应用价值的基础科学成果的精神摇篮。而且它可以丰富人类精神文明的内容并提高精神文明的品位。”（朱亚宗：《中国科技批评史》第42页脚注）这些论述正确地阐发了科学主义精神的思想价值。

当然，我们并非要否定经世致用的工具主义科技价值观的意义，这两种价值观各有其存在的意义。一个有功功于现实，一个有益于未来。对于人类社会来说，经世致用精神是不可缺少的，而不计功利的科学探索精神更难能可贵，二者相互补充，不可偏废。但长期以来，人们似乎过于看重眼前功利而忽略了科学主义的思想价值，这不能不说是一种偏向。

从古今中外的历史来看，科学主义者皆为凤毛麟角，而上述中国科技史上千载难求的两位科学主义者皆与道家有涉，个中原因是不难理解的。这里除了道家积极探索自然之道、“不为物累”等因素之外，物各有宜、率性而行的主张亦是有力的促进力量。如果说，科学主义是培育具有深远理论意义的基础科学成果的精神摇篮，那么，道家“不为物累”、“物各有宜”等主张则是蕴育科学主义精神的沃土。因为这些思想主张肯定了主体价值活动的多元化倾向，有助于人们顺应本性，突破“学而优则仕”的世俗观念，从皓首穷经、科举入仕的狭隘道路中超脱出来，在更为广阔的天地自然中驰骋求索，展露才华，这应该是道家与科学结下不解之缘的重要内在因素。因此，人们在赞誉上述两位伟大科学家的科学成就时，既不应忽视这些重大成就与科学主义精神不可分割的内在联系，更不应忽视对于科学主义精神的思想渊源——道家思想精华的探寻。

顺应自然，因性而用的思想被一些明智的统治者作为重要的用人原则运用于政治实践中。明太祖朱元璋就是一位善于因人之性，用人之长的君主。他认识到：“人之才有长短，亦犹工师之艺有能否。善攻木者，不能攻石；善斫轮者，不能为舟。若任人之际，量能授官，则无不可用之才矣。”“任人之道，因材而授职，譬如良工之于木，大小曲直，各当其用，则无弃材。夫人亦然，有大器者或乏小能，或有小能不足当大事，用之者在审察其宜耳。”（余继登：《典故纪闻》卷五）他将合理任用人才作为治理好天下的重要条件之一：“为人上者，能量才授职，则无施不可。盖士之进退，系乎国之治否，吾以一人之智，岂足以尽理天下？必赖天下之贤，然后足以有为。”（《典故纪闻》卷四）在这种量才而用的思想指导下，明初统治集团形成了一个较好的人才结构体系：如，徐达娴于韬略，即派他领兵于外；常遇春勇猛善战，便以他为先锋；刘基善于运筹，则以他为军师，

较好地发挥了各人的长处。这为朱元璋在群雄争斗中后来居上，独胜群雄奠定了重要基础。

物各有性的思想用于行政领域，导出了因才而用的主张，而运用其指导人生，则逻辑地导出了率性而行的结论。王弼、阮籍等魏晋玄学家因循了庄子的人性自然论，“人生天地之中，体自然之形。”（《达庄论》）他们将“达于自然之分”作为理想社会的重要原则，主张顺自然而行，不造不施，从自己的本性出发而行动，追求自然朴实之德，反对以外在的、统一的规范和流于形式的繁文缛礼来束缚自然人性。柳宗元在《种树郭橐驼传》中通过生动的寓言，向封建统治者阐明了因性而治，率性而行的重要性。慧能主张顿悟的修行方法，强调纯任自然，不加造作的修行生活，抛开繁琐的宗教戒律，率性而行，“著衣吃饭，困来即卧”，将宗教所追求的庄严境界化入“运水搬柴”的日常生活中，反对执著于外物，要求保持意识的“通用无滞”，这都浸透着道家顺应自然的精神。

沿着道家顺应自然，率性而行的思想继续前行，常常发展成为异端思想家反对封建专制的主张。唐代无名氏所作的《无能子》中指责封建君主“强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以一其事，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生，俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命。”（《无能子·圣过》）李贽则强调个人独立的人格价值：“夫天生一人，自有一人之用”，因此，应该让人们“自治”，使其“各从所好，各骋所长，无一人之不中用。”（《答耿中丞》）体现着作为异端思想家的李贽追求个性解放，反对封建纲常的进步主张。在封建专制主义达到登峰造极地步的清代，龚自珍面对统治者扼杀个性、垄断言路、“万马齐喑”的沉闷局面，发出“穷予生之光阴”以治疗病梅的誓言，要将那些被人们束缚扭曲了的病梅“纵之，顺之”，“解其棕缚”，（《病梅馆记》）复全其本性，更是对封建专制制度摧

残人性、扼杀人才的黑暗现实的揭露和抨击，折射出人的觉醒之曙光。

如果说，以上思想家的言论反映了统治阶级内部的成员反对封建专制统治的过分控制、向往增大自主权和自由度的要求的话，那么，作为农民起义旗帜的《太平经》则代表下层人民发出了反对封建压迫、争取生存自由的强烈呼声。其告诫统治者说，如不顾民众的自然本性，“强作其所不及，而难其所不能”，又不加以引导，反而多加责难，“使其冤结”，人民在此走投无路的情况之下，必然“愁苦困穷，即仰而呼皇天”，从而引起“灾变纷纷”，“不能致太平，咎正在此”。因此，这种违背人民自然本性的统治方法是“大害之根”，“危亡之路”（《太平经合校·三合相通诀》）。

《太平经》中要求顺应本性而治的主张是空前激烈的，也是具有划时代意义的。中国古代诸多思想家虽然以各种形式阐述过物各有宜，顺应自然的主张，但作为统治阶级的成员，他们毕竟还拥有一定的自由度，与广大下层人民相比，其所受到的压迫和束缚毕竟还是有限的，因此他们所发出的呼声是温和的。而在广大的下层人民这里，各种赋税徭役使他们陷入了疲于奔命的困境，不仅人身自由遭到极度的轻视和践踏，更为严重的是，生存的危机无时不在威胁着全家妻小。作者正是在这种切肤之痛的感受之中，深切地认识到强民所难，欺压百姓的统治将使王朝走上“危亡之路”；预感到揭竿而起的“大害”正在酝酿之中。

综上所述，我们认为，道家顺应自然，率性而行的思想孕育了中国人民反对封建专制暴政，争取自由的要求，是中华民族性格中最具有光彩的因素之一，关于这方面的内容，我们将在下章进行详细论述，此不赘。

还需要指出的是，道家强调率性而行，其目的在于反对封

建伦理道德对于人的自然本性的束缚和钳制，而并非主张恣情于感官享乐，放纵贪得无厌的私欲。在老庄看来，人的自然本性是至纯至朴的，是恬淡虚静的；嵇康和阮籍则认为，民性“好安而恶危”，喜好自由自在的生活。因此，对其不逼不扰，才能令其愿得志从，服从于统治。他们向往怡然自得，不为外物所累，“情不系于所欲，矜尚不存乎心”，“物情顺通”，“大道无违，越名任心”，让自己的本性与“大道”这一自然社会的总规律相合相契，发展自己的本性，这是道家率性而行思想的主流。此外，在道家家中还有列子一派以享乐主义来阐释率性而行的思想，认为享乐才是顺乎人性的：“逸乐，顺性者也”，而“名教”以及名位财货都是令人“不得休息”、“犯性”、“矫情”的，主张满足感官的快乐，肆情纵欲，“不违自然之所好”，（《列子·杨朱》）反映出门阀士族的腐朽和没落的生活方式和人生态度。这种享乐主义的人生观虽然曾被某些酒色之徒用作恣情纵欲的辩护词，但这只是道家学派中的一小股浊流，大多数中国人对其是鄙视的。

三、宽容不苛 兼收并蓄

与因才而用的原则相联系的是宽容的气度。既然物各有性，物各有宜，那么，就应该宽容不苛，接纳各种人才，兼收不同的思想主张，顺应自然，因物而用。因此老子又告诫统治者说：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物……故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”（第二十七章）圣人能够因性而治，故能够拯救不良者，使人尽其才，故没有被遗弃之人；能够顺应物情，使物尽其用，故没有被遗弃之物。可见，善人是不善之人的老师，能够教化不善之人；而不善之人

则可警示善人，以资诫鉴。老子所倡导的宽容精神，不是毫无原则的迁就，而是充满辩证法的智慧之言。

道家这一恢弘博大的气度来自他们对于“道”那种相反相成、无所不包而又无所不在的特性的理解。既然万事万物是相反相成，互相转化的，故道家迥异于“攻乎异端”的儒家正统立场。《道德经》中主张“容乃公”、“无弃人”，“无弃物”，“善者吾善之，不善者吾亦善之”；《庄子》承认“百家众技皆有所长”。《吕氏春秋》从广罗人才的角度阐发道家的宽容精神说：“以全举人，固难尽物之情也。”“以人之小恶，亡人之大美，此人主之所以失天下之士也。”汉初的黄老道家更是实践着“采儒墨之善，撮名法之要”的思想，这都是基于对“道”的认识而提出来的。这种博大的胸怀，造就了中华民族兼收并蓄的性格，丰富了中华民族的宽容精神。

著名的史学评论家刘知几曾深刻地指出：“五常异禀，百行殊势，能有兼偏，知有长短。苟随才而任使，则片善不遗；必求务而后用，则举世莫可。”（《史通·自序》）大千世界，纷繁万端；芸芸众生，千姿百态。不顾自然规律，求全责备，则必然一无所用，而因势利导才能成其天功，人尽其才，物尽其用。

在封建等级制度发生危机的明清之际，思想家陈元震进而对老子“无弃人”、“无弃物”的思想赋予了新的内容。他说：“使贵贱各得其所，故无弃人也。常善救物，所以常教民顺四时……以救万物之残伤也，故无弃物。圣人不贱石而贵玉，玉者有玉之德，石者有石之德，故视之如一也。”（陈元震：《老子经通考·巧用》）在贵贱有别，等级森严的封建专制制度下，陈氏强调“圣人不贱石而贵玉”，玉、石各有其德，各有其用，这就大胆地肯定了贱者的价值。这里虽然还未能完全超出等级观念的樊篱，但却在某种程度上透露出平等思想的萌芽。

宽容精神在中国的民众这里得到了普遍的认同。人们崇尚

宽容不苛，以德报怨的态度。民间谚语说：“金无足赤，人无全人”。在人际交往中，人们主张“人善我，我亦善之，人不善我，我则引之，进退而已矣”，“人偏急，我爱之以宽容，人险仄，我待之以坦荡”，“居不必无恶邻，会不必无恶友，惟善自恃者两得之”，“居有恶邻，坐有损友，借以检点自慎，亦是进得之资”，“大人不计小人过”，“宰相肚里能撑船”，“居心要宽，持身要严”。社会是复杂的，在芸芸众生中，好人与坏人并存，在人生道路上，损友与益友同在，这本是十分自然的现象。不能容忍他人，或者因别人的缺点错误而发怒，无异于以他人的错误惩罚自己。而对其持宽容态度，同时注意自身守德自持，则不仅能抵御不良的影响，还能够感化教育不良者，或是从中吸取教训，引以为戒，促进自我的完善，因而能够“两得之”，获“进得之资”。这些宽以待人，严于律己的信条，正是民众对道家宽容精神的接受和运用。

这种豁达大度的恢弘气度被用于政治实践中。曹操曾经指出：“若必廉士而后用，则齐桓公何以霸世”？“文俗之吏，高才异质”，但在实际的战事中未必能独当一面；而那些“污辱之名，见笑之行”，或“不仁不孝”之徒，则可能“有治国用兵之术”。因此，应该“唯才是举”，“勿有所遗”。

宋太宗赵匡义曾专门就老子宽容治民的思想发表感慨说：“老子云，善者吾善之，不善者吾亦善之。此言善恶无不包容，治身治国者，其术如是。若每事不能容纳，则何以治天下哉！”（李攸：《宋朝事实》卷三）他将宽容原则用于政事的处理，如，他闻知“汴水辇运卒有私贸市者”，就采取了宽容的态度，臣下吕蒙正十分赞同这一“正合黄老之道”的处理意见，并引用道家思想论证说：“水至清则无鱼，人至察则无徒，小人情伪，在君子岂不知之？若以大度兼容，则万事兼济。曹参不扰狱市者，以其兼受善恶，穷之则奸慝无所容，故慎勿扰也。”（同上）政

治生活中的宽容并非放纵恶行，而是要君主不过于苛察，求全责备，以便让臣民有一个发挥才干的宽松局面，而不是谨小慎微，人人自危。

对老子思想深有研究的朱元璋清楚地认识到宽容不苛对于国家政权的重要性。为了广求人才，他曾专门下诏说：“良工琢玉，不弃小疵；朝廷用人，必赦小过。故改过迁善，圣人与之，弃短录长，人君务焉。苟因一事之失而弃一人，则天下无全人矣。……凡士人因小过罢黜及迁谪远方者，如其才德果优，并听举用。”（《典故纪闻》卷四）当时，一些有才德但犯有小过失的官员被免去官职，朱元璋针对这一情况下诏说：“近内外官员有微罪罢免者，其中多明经老成，练达政务，一旦废黜，不得展尽其才能，朕甚惜之”，命令将这些人迎回京城任职。（同上）在他统治期间，曾经十多次下诏，在全国访求人才，大批有用之士被选送到国家的各级政府机构中，为大明帝国的兴旺创造了基本的条件。

当然，我们也必须看到，虽然不少封建统治者在思想上认识到因才而用，宽容不苛的必要性，但是，为眼前的切身利益所制约，在实际的政治生活中他们的很多行动又是与之背道而驰的。因此，在封建专制统治条件下，更多的是对于人才的压抑和浪费、摧残。朱元璋为了独擅皇权、荫庇子孙而大杀功臣的行动，就是一个突出的例证。

与宽容精神并行的是兼收并蓄的气度，虽然为地理环境等条件所限，在文化交流的频度和深度方面，中国无法同西亚、欧洲等地区的一些国家相比，但封闭排外绝非中华民族所固有的风格，正如台湾学者胡秋原先生在《文化复兴与超越前进论》一书中所说，中国文化有着较强的包容性，“孤立主义不是中国文化精神。”在相当长的一段历史时期内，中国人颇有兼收并蓄的气度，我们认为，这种文化上的恢弘气度正是道家精神的体现。

自《庄子·天下篇》提出：“百家众技，皆有所长，时有所用”之后，《吕氏春秋》、《淮南子》相继博采众家，以道家为主旨，融汇吸收各家之长而形成新道家。特别是后来编纂的道教经书总辑《道藏》，更是广采博收，不仅收入了历代的各种道经和斋醮仪式的典籍，还收录了从先秦至编书时的明代的诸子之书，以及关于医药、养生、炼丹等内容的文献，几乎称得上是半部中国古代思想史、文化史的小百科全书。

这种兼收并蓄的恢弘气度十分突出地体现在对待外来文化的态度上，在与周边民族和域外民族的交往过程中，中华民族不断地吸收了中亚游牧文化、波斯文化、印度佛教文化、阿拉伯文化等其他民族的文化，借以丰富和完善着自身的文化。在崇尚道家思想的盛唐时期，十分典型地表现了这种兼收并蓄的大家气派。这一时期，在对待外来文化的态度上表现出特有的开放。唐代的音乐、舞蹈、美术、医学、宗教、建筑、服饰以及一些政治、经济制度，无不体现着兼收并蓄的特色。据有关资料介绍，当时，京都长安的各国侨民和往来客商甚多，地位显要的外国人常常受到朝廷的重用，人们偏好西域风习，衣食住行皆效法西域，胡乐、胡舞风行于长安、洛阳。杨贵妃、安禄山皆擅长康国的胡旋舞蹈，白居易的《新乐府·胡旋女》还生动地描写了胡旋舞女的风采：“人间物类无可比，奔车轮缓旋风迟”。元稹的《法曲》云：“胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”长安成为名符其实的一座国际都市，在文化上也达到了中国古代的高峰。英国学者威尔斯在其《世界简史》中曾赞誉盛唐时期的这种兼收并蓄精神说：“当西方人的心灵为神学所缠迷而处于蒙昧黑暗之中时，中国人的思想却是开放的、兼收并蓄而好探求的。”这种宽容开放的文化精神的形成，固然有多方面的原因，但处于一个上下崇尚道家的社会氛围中，道家兼收并蓄风格的影响，无疑是其中一个不可忽视的重要因素。

四、随遇而安，知止知足

顺应自然原则对于民族性格另一方面的影响是，造成了随遇而安、知止知足的性格特色。

所谓随遇而安，就是要人们能适应环境，在任何环境中安然自得，不因外界的环境或个人的境遇扰乱心灵的安静；所谓知止知足，一般是指对物质生活条件和精神生活条件的追求适可而止，不脱离客观现实条件去追求过高的享乐。这是一种明智的生活态度，但其朝着消极的方面发展，又会产生安于现状，得过且过，不求进取，不求变革的保守倾向。

在道家看来，既然人应该效法天道，顺应自然，因而，随遇而安、知止知足就理所当然地成为人们的处世原则和人生态度。老子告诫人们：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，“知止不殆，可以长久”。（第四四、四六章）庄子十分推崇随遇而安的生活态度，认为“知其无可奈何而安之若命”，这是最好的“至德”，（《庄子·人间世》）“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑是事之变、命之行也。”（《庄子·德充符》）“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”（《庄子·养生主》）只有做到安时处顺，就能无所牵累而逍遥自在。因此，人们应该从悦生恶死的情绪中超脱出来，“不乐寿，不哀夭”。（《庄子·天地》）因为“生死皆气之变化”，（《庄子·知北游》）应该以一种明智的态度来看待它：“圣人体达死生为一，故其生也如天道之运行，其死也类万物之变化”，（《庄子·刻意》）生生死死的转换正如同春夏秋冬四时的运行。事物有其自身的发展规律，不可强求，强求则将引起自身与外界的矛盾，伤害身心健康，甚至丢掉性命。因此，他对死亡既不恐

惧，也不回避，而是采取顺应自然的超脱态度。妻子去世却鼓盆而歌，自己将逝亦不忧不虑。

这种人生态度在中国古代的各个阶层中都极其普遍。元代许名奎在《劝忍百箴》中劝戒人们：“盖有得有失者，物之常理。患得患失者，目之为鄙。塞翁失马，祸兮福倚。得丧荣辱，奚足介意。”（《劝忍百箴·失之忍》）“多得少得，自有定分；一阶一级，造物所靳。……付得失于自然，庶神怡而心旷。”（同上书，《不满之忍》）有得必有失，这是事物发展的客观规律。故对于得失荣辱不要看得过重，应采取一种不介意的态度，才能够怡然自得。唐伯虎诗云：“塞翁得失浑无累，胸次悠然觉静虚。”（《齐云岩纵目》）淋漓尽致地道出了这种随遇而安的性格。

与随遇而安紧密相联的是知止知足的生活态度。人们只有不为得失荣辱所累，没有过高的生活欲求，才能随遇而安；只有适可而止，不去追求过高的享乐，才能在任何时候不失乐观之心境。知足与乐观是不可分离的，故中国有句老话，叫做“知足常乐”。其它如“安步当车，无罪当贵”、“布衣暖，菜饭饱”，都体现着这种知足常乐的心态特征。唐伯虎曾劝诫人们说：“万事由天莫强求，何须苦苦用机谋？饱三餐饭常知足，得一风帆便可收。……”（《叹世》）“富贵荣华莫强求，强求不出反成羞；有伸脚处须伸脚，得缩头时且缩头。地宅方圆人不在，儿孙长大我难留；皇天老早安排定，不用忧煎不用愁。”（《叹世》）清代在民间广为流传的《增广贤文》说：“别人骑马我骑驴，仔细思量我不如。等我回头看，还有挑脚汉。”

知足常乐的生活态度将人的需求限定在维持最低的生活需要上，阻碍人们追求更高的物质生活水平，这有可能导致懒惰和不思进取等思想和行为，无疑是不利于人类的发展和社会物质文明发展的；另一方面，这一思想又能使人在艰苦的生活环境中保持乐观自在的情绪，不因逆境而垂头丧气、烦躁不安，从

而保持必要的心理平衡。

在社会的政治气候比较恶劣，人们的身心受到严重压抑时，道家的这一思想往往成为较为普遍的社会心理。例如，元代乔吉所作《卖花声·悟世》，就表达了处于元朝黑暗统治下的士人对于富贵功名的淡漠态度：“肝肠百炼炉间铁，富贵三更枕上蝶，功名两字酒中蛇。尖风薄雪，残杯冷炙，掩清灯竹篱茅舍。”在这里，他将富贵比做虚幻的梦中之蝶，将功名视为杯弓蛇影，因而不如安处于清贫淡泊的生活，一盏青灯，竹篱茅舍，悠然自得，无牵无挂。

另一位元曲作者则用另一种方式，表达了对于功名的态度：“大江东去，长安西去。为功名走遍天涯路。厌舟车，喜琴书，早星星鬓影瓜田暮。心待足时名便足。高，高处苦；低，低处苦。”（马九皋：《山坡羊述怀》）这里使用了对比的方式，将封建官场与山林进行比较，以退隐归田，弹琴读书的惬意生活反衬出求功名、入官场的辛劳，从而得出“心待足时名便足”的结论。这里虽有消极避世的成分，但又表现出他对当时黑暗现实的批判态度和对元朝统治者的离异意识。

随遇而安的心理在历代各类人物那里都有不同程度的体现，就连为人们所熟知的豪放派词人辛弃疾亦是如此。在人们的心目中，这位驰骋疆场、叱咤风云的民族英雄一生都在积极进取，“金戈铁马，气吞万里如虎”。（《永遇乐》）这是何等的豪情壮志！但是，在他的诗词中，却又有为数不少的作品透露出另外一种情调，请看：“老去浑身无着处，天教只住山林。”（《临江仙》）“名利奔驰，宠辱惊疑，旧家时都有些儿。而今老矣，识破关机；算不如闲，不如醉，不如痴。”（《行香子》）“随缘道理应须会，过分功名莫强求。”（《水调歌头》）

上述这些词句，无不反映出与奋发有为精神相为表里的中国人的另一面性格特征——求安知足，安时处顺。对于这一性

格，人们的评价往往是否定的。但平心而论，在当时的情况下，除此之外又能如何呢？满怀报国壮志的辛弃疾由于不与当权的投降派妥协，故在政治上屡受打击，长期被腐朽昏庸的南宋王朝所冷落，从1182年至1203年这一漫长的人生旅途中，仅有近三年的时间受到朝廷的起用。怀才不遇，报国无门，“雕弓挂壁无用，照影落清杯。”（《水调歌头》）这种难以言说的痛苦只有在道家安时处顺等思想中才能求得几分解脱和慰藉，难怪他要慨叹“怎得身似庄周，梦中蝴蝶”。（《念奴娇》）我们不是要提倡这种人生态度，但是，简单地指斥其悲观避世而一概否定的态度也是不恰当的，从这些退隐避世的情调中分明透露出几分怀才不遇的无奈，发散着对于昏庸的封建统治者压制人才的愤懑，更流露出在挫折和坎坷中进行自我调适的智慧。

在中国历史上，随遇而安的思想内涵是复杂的，一方面，人们可以从这些思想中找到安于现状、无所作为等消极的因素；另一方面，它也可以让人获得一种不为得失所累的旷达心理，这种旷达态度，既来自于对事物发展规律的认识，亦源于对坎坷人生的洞察，又反映了在封建专制制度下人们无法主宰自己的命运，无力施展自己的抱负的无奈。在中国封建社会人治政治的环境中，个体的理想抱负能否实现，才华智慧能否发挥，在很大程度上取决于君主的个人喜好，取决于实践主体所在的政治集团的兴衰，因而具有极大的偶然性。在这种社会环境中，安时处顺不失为一种较为聪明的处世原则。因此，在社会大环境不妙，个人不得志的情况下，即使是力主奋发有为的孔子，也主张“乘桴浮于海”。（《论语·公冶长》）“穷则独善其身，达则兼济天下”成了广大士人的信条。而要在失意的境况下还能做到“独善其身”，很重要的一条就是要保持心理平衡，这时，道家淡泊名利，随遇而安的主张就成为实现心理平衡的不可或缺的药方。

值得指出的是，庄子提倡随遇而安，安时处顺，与时俱化，但是，这种“顺”并非与流俗混一，同流合污，而是“顺人而不失己”。（《庄子·外物》）一方面，根据客观环境作出必要调适，以便于主体的生存；另一方面，又持守操行，“不以物挫志”，（《庄子·天地》）“不与物迁”，（《庄子·德充符》）不为贫贱而忧戚，不因失意而郁闷，不因外物而丧失自我，放弃大道，努力保持一种在名利得失面前宠辱不惊的豁达心态。这是道家安时处顺思想中最有积极意义的精华。这一思想与儒家的重义轻利、安贫乐道等行为原则互相结合，成为中华民族无数志士仁人的精神支柱。

三国时魏国的李康所撰的《命运论》，较好地阐发了道家这一思想。其文说：“夫治乱，运也；穷达，命也；贵贱，时也。……吉凶成败，各以数至，咸皆不求而自合，不介而自亲矣。……然则圣人所以为圣者，盖在乎乐天知命矣。故遇之而不怨，居之而不疑也。其身可抑，而道不可屈；其位可排，而名不可夺。”在这里，如果仅仅将治乱、穷达、贵贱皆归之于人的主观意志所难以把握的命运，这是一种典型的宿命论，停留于这种宿命论，那是没有积极意义可言的。可贵的是，作者还认识到，个人的穷达贵贱、吉凶成败又受着“时”、“数”这些客观外界的因素或规律的影响，并将孔孟强调气节与庄子“不与物迁”的独立人格精神相结合，高扬“身可抑而道不可屈”的气节以及支撑着这段气节的淡泊于名利富贵的心态，因而具有了特别的意义。

对于李康思想作出进一步发挥的是南朝时的刘孝标。刘氏才识过人，50岁以前一直积极用世，但一再受排斥打击，在这种对于腐败政治深感失望而又无力抗衡的情况下，只好隐于金华山，潜心著述。刘氏的经历使其对李康的论断产生了共鸣，但却认为《命运论》未能详尽地将问题阐述清楚。他以《辩命

论》为题，进一步进行了充分的论述。他列举了大量历史事实，力图证明人的穷达和吉凶成败皆由于天命，而与人的主观条件无直接联系，亦非人力之所能改变。“大道”化生万物而不以主宰居之，人们对于万物变化只能知其然而不能知其所以然，这就叫自然。可见，人无法明白自己何以富贵，何以贫贱，而只能认命。位极人臣的宰相与社会最下层的奴仆，长寿的彭祖与幼年夭亡的殇子，“咸得之于自然，不假道于才智”。同样，人的成败穷达与人在道德上的善恶亦无直接关联：“邪正由于人，吉凶在乎命”。

刘氏批驳了传统的“积善余庆”这一功利主义的劝善论，实事求是地指出：“为善一，为恶均，而祸福异其流，废兴殊其迹。”同样是为善或同样是作恶，其结局却未必相同。可见，上天并不会赏善罚恶，积善余庆之说只是出于“立教”的需要。接着，他援引《诗经》“风雨如晦，鸡鸣不已”的诗句，以表达君子虽居乱世而不改气节的志向。于是，刘孝标就对于“命运自天”的消极的宿命论作出了极有意义的升华，他说，食稻粱，衣狐貉，这是普通人的迫切要求，“非有求而为也”。而修道德，习仁义，立忠贞，这是君子的迫切要求，同样是“非有求而为也”，并非别有所求才如此。因此，君子的人生态度是：“居正体道，乐天知命，明其无可奈何，识其不由智力。逝而不召，来而不距（拒），生而不喜，死而不戚。瑶台夏屋，不能悦其神；土室编蓬，未足忧其虑。不充离于富贵，不遑遑于所欲。岂有史公、董相不遇之文乎？”（《刘孝标集校注》）

在这段表面上散发着儒家气息的文字中，分明贯穿着庄子“知其无可奈何而安之若命”的思想主张。富贵、穷达、生死“咸得之于自然”，受制于人力所无法抗拒也无法解释的自然规律和各种复杂的因素，不是才智能力或道德品格等主观因素所能决定的。如此彻悟但却毫不消沉，依然行君子之道，为善不

止。这里并未以群体的利益和价值来压抑个体的利益和价值,也并非忽略个体价值,扼杀个性,而是要人们淡泊名利,随遇而安,流逝了的不去强求,来到了的也不躲避,不因丰厚的物质生活而欢悦,也不因贫贱简陋的处境而忧虑,不为个人的私欲而心神不安,不因为个人的不遇而情绪波动、怨天尤人,始终如一地追求崇高的精神境界。这种宠辱不惊、富贵不动的君子气度是民族性格中极其可贵的精神。

我们当然希望在人生的旅途上顺利如意,但“天有不测之风云,人有旦夕之祸福”,而且事物的发展往往受诸多复杂因素的制约,挫折和失意总是难免的。晋代的将军羊祜就曾慨叹:“天下不如意事十常居八九”。一个将军尚且如此,更何况普通百姓了。故失败和成功就如同一对兄弟而伴随着人的整个一生。这就需要人们在总结失败教训的同时,豁达地对待各种挫折和不幸,需要一种在困境中坚守节操的气概:“善人为善,焉有息哉!”刘孝标给我们的启示是巨大的。

在这里,我们不禁想到了与刘孝标同样怀才不遇的贾谊。试想贾谊如果能有几分这样的豁达,不因为怀才不遇而郁郁伤身的话,那么,他将在另一个天地里为社会留下更多的精神财富,从而更好地实现自己的人生价值!因此,我们一方面对封建专制统治者压制人才的行为愤懑不平;另一方面,我们又为志大才高识远但却不能安时处顺的贾谊而深深惋惜。一方面,我们衷心祝愿人们顺利如意,并努力为人尽其才创造一个良好的社会环境;另一方面,我们也希望人们能够冷静地面对曲折的人生,能够勇敢地承受无法避免的挫折和磨难。

安时处顺,随遇而安的态度不仅使人们冷静地对待生死穷达这些人生的大事,同时,在人们偶遇不顺时亦能帮助人们不恼不躁,安然处之。请看南宋词人张孝祥的《西江月》词:“满载一船秋色,平铺十里湖光。波神留我看斜阳,泛起鳞鳞细浪。

今宵露宿何妨？……水晶宫里奏《霓裳》，准拟岳阳楼上。”张孝祥一生仕途坎坷，对南宋朝廷的黑暗现实强烈不满，故常从老庄思想中寻求精神寄托。这首词是他行船经过洞庭湖时遇上风浪受阻而作。旅途中遇上了风浪，无法前进，这本来是件不愉快的事情。但深受道家思想影响的作者在无可奈何的困境之中，却别出心裁地想象“波神留我看斜阳”，怡然自得地领受“水晶宫里奏《霓裳》”的乐趣，憧憬“明日风回更好”的美景，这种遇到困难挫折而乐观旷达的态度，正是支撑着中华民族不屈不挠，勇往直前的潜在精神力量。

道家顺应自然的思想是出于客观规律不可违逆这一认识而提出来的。他们看到了封建专制统治者的专横对于社会造成的极度危害，他们的为所欲为，给国家带来了战乱和灾难，使农业生产遭到破坏和毁灭，摧残着人的自然本性和生命，压抑着人的创造精神和能力的发挥，阻碍着社会的健康发展。上述基于黑暗的社会现实而提出来的顺应自然、无为而治、因才而用、宽容不苛等一系列主张是切中时弊的。它是道家学者对于先哲的思想以及自然、社会、人生的深刻反思的结晶。诸多历史事实证明，遵守这一行为原则，能够促使人们更自觉地认识和顺应自然和社会的客观规律，顺应民心，与民休息，恢复和发展社会经济。随遇而安、知止知足的思想既可以帮助人们在艰苦的环境或逆境中保持乐观的心态，又可以发展为听天由命、不思进取的消极人生观和无所作为、随波逐流的庸人懒汉哲学。民间谚语“命里有时终须有，命里无时莫强求”，就是这一思想在普通民众心理性格上的反映。当个人的理想前途与现实生活发生矛盾和冲突时，完全排斥人的主观能动性，过于强调安时处顺，往往会导致片面地适应或将就环境，而放弃改造现实或发展理想，这对于个性的完善和社会的发展是不利的。

五、顺应自然思想的现代意义

据英国心理学家迈克·彭等编著的《中国人的心理》一书介绍，西方当代心理学家莫利斯(Morris)和他的同事们曾研究了美国、中国和其他国家的国民的价值观，要求受试者选择十三种生活方式。通过对十三种生活方式的 averages 的偏好的跨文化比较，莫利斯发现，只有中国学生最偏爱第十三种方式——顺应自然，来自其它文化群体的学生全都把这种生活方式放在一种可以接受的方式中最低的等级上。这一研究结果说明，顺应自然的思想在当代中国人身上还占有相当重要的地位。

如上所述，顺应自然的原则有着十分丰富的内涵，只有具体分析其在民族性格形成过程中所起的消极的和积极的影响，才能去其糟粕，取其精华，实现民族性格的改造、更新和完善。那么，应该如何评价顺应自然这一思想，或者说，这一思想对于民族性格的形成和改善有什么积极意义或消极影响？它有什么现代意义？

要回答这一问题，有必要对于当代中国人在心理性格方面存在的弱点和问题进行一些了解。

知足常乐的思想在当代中国乡民中仍然是一种相当普遍的心态。青年学者陈光今对当前中国乡民生活方式进行研究后指出：“生活目的为满足型的农民是当今乡土中国的主体。”（胡潇主编：《世纪之交的乡土中国》第六章，湖南出版社1991年版）文中引用了农民王驾远写的中堂：“依山傍水，瓦房几间，朝也安然，暮也安然。耕种几亩责任田，种也由俺，丰收靠俺不靠天。大米白面日三餐，早也香甜，晚也香甜。的良的卡身上穿，长也称心，短也如意。人间邪恶我不干，坐也心闲，行

也心闲。晚归妻子儿女话灯前，古也交谈，今也交谈。农民政策喜心田，如今欢乐在人间，不是神仙，胜似神仙。”（《农民王驾远写中堂》，载 1983 年 2 月 24 日《人民日报》）这里除了“丰收靠俺不靠天”一句揉入了新的思想内容之外，作者所描画的，不正是道家所追求的那种知足常乐的生活模式吗？这种满足型的生活目的，正是中国大多数乡民们所追求的。湖南湘西的农民说：“住在川湖界，豆腐当小菜，烤着木炭火，除了神仙就是我。”黑龙江的农民则说：“只图安居乐业，不求大富大贵。”而沉石等学者对中国乡民的幸福观的测量结果也表明，在 9 项指标中，将“有吃有穿”和“家庭和睦”视为生活最大幸福的人数最多。“安土重迁”、“穷乡难舍，熟地难离”的意识仍然萦绕在绝大多数的中国民众的心中。可见，知足常乐、随遇而安的信条至今仍有着深厚的群众基础。在中国人民努力向现代化迈进，加强经济建设，赶超世界先进水平的今天，上述满足型的生活信条无疑是阻碍社会的进步与发展的。由此，我们不难看到道家知足思想对民族性格的消极影响。清除这一不利于经济发展和社会进步的消极因素，才能加速广大农民脱贫致富，改变中国农村的落后面貌，故这是改善民族性格诸项工作中的当务之急。

顺应自然的原则在现代社会中又有诸多积极意义。据我国社会心理学家所作的一系列调查研究资料表明，目前我国成年人中有几种值得注意的负面心态。其一，恋旧惧变心态。其以僵固的思维定势和消极的思想基调怀念 50、60 年代的党风和社会风气，以社会形态的低标准和人的需求的低层次来怀念 50、60 年代的社会安定，对竞争、改革不大理解，常以旧体制下的一些表象来论证改革的不完善之处，以抵制改革。其二，被剥夺的心态。这种心态在老年职工中较明显。其不再有以前那种“老大”的优越感，面对市场，他们不再享有什么特权。他们认

为自己辛辛苦苦为社会主义做了大半辈子,却被挤到了一边,有着较严重的失落感。其三,自危恐慌心态。这是个体在社会压力下产生的一种心理紧张状态,是其价值观念和自我定位、对环境认识与态度的心理障碍引起的。面对日新月异的改革潮流和激烈的竞争,产生强烈的危机感,对社会的一系列变化怀有恐慌心理,整日为自己的人身安全和身心健康而担忧,为企业的命运担忧,有一种跟不上时代步伐,将被淘汰的危机感,严重者会给人一种神经质的感觉。其四,随波逐流的心态。一些年轻人开始自认为可以大有作为,对自己抱有很高的期望,但在现实中遭受到各种挫折,感到难以自由地发挥和实现原来的美好理想以后,他们由于缺乏必要的心理承受能力,便由一个极端走向另一个极端,消极颓废,一蹶不振,随大流、混日子。其五,盲目攀比心态。不比工作成绩和贡献的大小,而是比生活标准、物质待遇、经济报酬,不仅与同事攀比,也与外单位的同行攀比,与社会上其他劳动者攀比,与暴利获取者攀比。其结果是越比情绪越低,干劲越小,越比越失去对理想和精神的追求。

上述负面心态如果不加以正确引导,就有可能朝着更为消极的方向发展,不利于社会的安定团结和改革开放的深入进行。心理学家们指出,要解决这些思想问题,需要加速改革步伐,教育人们正确认识改革中出现的一系列问题,帮助职工正确分析社会转型时期的不正常现象,提高其价值判断能力,树立正确的人生观、价值观。还要进行“期望”心理引导,许多负面心态都是个体对社会或个人期望太高而又不能达到目标时所引起的心理失衡,帮助职工正确认识自己,正确处理国家、集体、个人三者间的利益关系,维护自己的正当利益,但又不见利忘义,唯利是图,不为个人利益而尔虞我诈,患得患失。(参见严闻广:《当前我国职工心态透视》,载《现代企业导刊》1994年第5期;

张建国：《当前不可忽视的几种社会心态》，载《决策探索》1994年第8期）我们认为，道家顺应自然的思想能够在上述心理学家们开出的药方中发挥作用。

道家顺应自然原则的核心是顺应时势，尊重和遵循客观规律。改革开放正是历史发展的必然趋势，是当今世界的潮流所向，顺时者昌，逆时者亡。改革才能使国家和民族走向富强繁荣，才能使广大人民得到幸福生活，给个体带来更多的发展机会。但改革又是需要付出代价的，在这一过程中，不可避免地会损害某些个人或局部的利益，会出现各种问题，会有许多不完善的地方，这些都是历史的转形时期不可避免的现象。故重温道家顺应自然、宽容不苛等思想，有助于人们顺应潮流，安时处顺，更清楚地认识改革开放这一历史的必然趋势，正确对待改革开放中出现的问题，摆正个人利益和国家利益、眼前利益和长远利益、局部利益和整体利益的关系，自觉地适应改革开放这一大时势，客观地看待社会变革过程中的问题，排除不健康的心理因素，宽容乐观地对待人生。

道家顺应自然原则对于民族性格的影响是深远而复杂的：在人生的道路上，当个人的理想、前途与现实生活发生矛盾和冲突时，当个体遇到挫折和失败时，就会在心理上产生强烈的不平衡。对此，有几种调节的方法：一种是进一步努力，发展理想，改变现实，从而达到理想境界，争取成功；另一种是放弃努力，降低理想，听天由命，随波逐流，或以阿Q式的精神胜利法作自我安慰。显而易见，前一种方法是积极的，后一种方法是消极的。当个人的理想前途与现实生活发生矛盾和冲突时，过于强调安时处顺，会导致片面地适应或将就环境，而放弃改造现实或发展理想。道家随遇而安，安时处顺的思想往往成为这种消极人生态度的理论依据，这是应该加以摒弃的。但是，社会生活往往又是复杂的，为各种现实问题所羁绊和局限，

客观环境的改善往往又不是一蹴而就的。这就意味着，人们有可能在较长时间内难以发展理想，改变现实，争取成功。这就需要行为主体善于控制自己的情绪，冷静地思考对策，调整计划。在这里，学一点道家的安时处顺、随遇而安，可以及时地调适心态，恢复心理平衡，为今后的成功奠定基础。

道家这种特有的功效在现代社会中有重要的意义。众所周知，在西方现代工业社会中，新技术急剧更新、信息量猛增，竞争加剧，破产与失业无时不在威胁着人们，令人处于沮丧、受挫和精神高度紧张的状态中，使人们失去了心理的平衡与宁静，产生绝望、苦闷、焦虑等不良心理以及自杀、自残、攻击等极端行为，导致各种现代化社会的疾病。中国在走向现代化的过程中，虽然可以避免资本主义制度所带来的弊病，但市场经济的发展，竞争的加剧，既能为人们提供更多的成功机会，也不可避免地使人们遭遇到各种挫折，品尝失败的痛苦。不可否认，经历一些挫折和痛苦能够增强个体情绪反应的力量和必要的心理承受能力，提高个体的认识水平。《菜根谭》中说：“横逆困穷，是锻炼豪杰的一副炉锤。”叔本华将痛苦视为人生的“净化炉”，只有勇敢地承受挫折，正视痛苦，总结经验，吸取教训，人们才能更好地生存和发展。

但是，心理学研究表明，挫折对个体心理影响的消极成分大于积极成分。个体遭受挫折后，如不能采取积极的自我心理防卫形式，将会引起情绪低落，导致神经系统特别是大脑功能紊乱失调，降低个体创造性思维活动的水平，减弱自我控制能力，发生行为偏差，危害他人或社会。由于不能实现目标而引起紧张、苦恼，焦虑等心态，情况严重而得不到解决时，就发展为应激状态。应激状态的延续能击溃个体的自我化学保护机制，降低抵抗力，并成为激发精神病、神经衰弱、癌症等疾病的发病机制。故联合国卫生组织认为，自我控制的能力、正确

对待外界影响的能力和保持内心平衡和满足状态的能力是健康的主要标志。强调个体要善于控制自己的情绪，积极地适应与外界的关系，在挫折面前，冷静沉着，采取积极的措施予以补救。因此，如何在逆境中自处，如何正确对待挫折，采取积极的心理防卫形式，保持健康的人格，这是东西方社会所共同面临的问题。当代美国的成人教育专家卡耐基将如何克服烦恼作为一个重要的课题，他在《克服烦恼的艺术》这一风行全球的著作中劝诫人们说：“如为了满足物质需求而懊恼怨尤，将会破坏你的日常生活，这时可给予你慰藉的就是哲学。”他推崇伊比库特塔斯的关于哲学的定义：“哲学的真髓，即为尽可能不受外界事物的干扰而自得其乐的过日子”。这一定义当然不无偏颇，但它在很大程度上反映了西方世界对于如何保持心灵宁静这一问题的特殊关注。从这一角度来看，道家正是这样一种饱含着“哲学的真髓”，让人们“不受外界事物的干扰而自得其乐”的智慧。

道家顺应自然的原则已经被成功地运用于心理治疗的临床实践中。日本著名心理学家森田根据道家这一原则创立了森田疗法，半个世纪以来在日本得到了广泛的应用，使为数众多的神经症患者获得了新生。其方法是将患者固着于自身的精神能量改变方向，使其外向化，其核心是顺应自然，要求患者一方面放弃对症状的排斥心理，接受、承认症状；另一方面，忍受痛苦，进行有目的、积极的建设性活动，在切实可行的日常生活中，打破种种交互作用，使症状渐消。可见，从积极的方面发挥道家安时处顺，随遇而安，顺应自然的思想，能够抚慰受伤的心灵，帮助个体以豁达的态度对待挫折，泰然处之，顺变不惊，保持心理的平衡，确立健康的人格。这对于现代中国人乃至整个人类都是大有裨益的。

知止知足的态度对于人们保持与他人的和谐，保持与自然

界的和谐有着很大的启发意义。在物质利益面前若没有一种知止知足的态度，就会妨碍或损害他人的利益，造成人际关系的紧张与冲突；对自然资源的开发若不遵循知止知足的原则，必然导致滥采滥伐，加速自然环境的恶化。在这方面，人类的教训真是太多太多。

道家物各有性，率性而行的思想对于当今较为普遍的浮躁心态也不失为一帖清醒剂。不少单位或个人不顾自己原有的基础和特长爱好，盲目地受制于经济利益，一窝蜂地赶潮流，争先恐后地开办或学习热门专业、短线专业；一些名牌企业或老字号商店纷纷改头换面，追求洋化、高档化、豪华化；一些并不善于经商的人却偏要趋从众人往风急浪高的商海中跳。结果是邯郸学步，既丧失了原有的优势和特色，又不能适应新的角色要求，浪费了人才和物力，延误了发展事业的时机，反而在激烈的市场竞争中落伍。在教育方面也存在着忽视规律、违反本性的现象：不少家长望子成龙心切，不顾孩子的本性、爱好和主观条件，强制性地让孩子参加绘画、外语、乐器或舞蹈、体操等各种学习班；教师为了提高升学率，也在节假日大量补课或是布置过多的家庭作业。这些违反教育规律的人为强制教育，阻碍着少年儿童发展自己的本性和优势，不利于他们的健康成长。重温道家顺应自然，率性而行的训诫，或许有助于人们走出误区。

道家率性而行的思想充分肯定了主体价值活动的多元化倾向，有利于主体培养创造精神，启发人们超脱工具主义科技价值观，努力追求科学真理，追求学术独立，从而在更深刻的范围内推动科学技术的进步与发展。而且，现代社会的发展，为人们提供了更多的发展机会，也需要人们在方式方法上采取更大的灵活性，当发现目标无法实现时，不妨采取多种方法进行调适：既可以进一步加大努力达到目标，也可以暂时放弃原有

的具体目标，改变方向，重新确立适合于自己的奋斗目标，以另一方面的成功来加以补偿，“失之东隅，收之桑榆”。在这时，道家物各有性，顺应时势，随遇而安的思想无疑能给人以启发，它将促使个体自觉地寻求更为适合自己发展的方向或更便于发挥自己才干的目标，让自己的个性得以充分的发展，也让每个人对他人的个性予以尊重和理解，从而为个体或群体的和谐发展提供一个较合理的模式。在这一方面，美国贝尔实验室的成功就是一个典型的事例。美国贝尔实验室的科学家曾创造了十来项世界第一的科技成果，第一架电传机、第一个通讯卫星设计等均诞生在这里。该所何以能有如此大的成就？该所所长陈煜耀博士的治所之道也许能给我们启示，这一治所之道就是挂在办公室墙上的老子“无为而治”的信条。（葛荣晋主编：《道家与现代文明》）这一信条指导着管理者为职员们创设了一个自由地发挥各自的特长和创造性的和谐环境，从而有效地调动了每个人的聪明才智。贝尔实验室的经验有力地证明了道家顺道率性的和谐发展原则的功能效应。

道家顺应自然原则还有另一方面的积极意义，在其影响下而形成的兼收并蓄、宽容不苛的气度，促使中华民族在漫长的岁月中不断地吸取其他民族文化的长处，从而带来了中国古代文化的发达和繁荣。遗憾的是，从明代开始特别是进入清代以后，随着封建统治阶级自身在政治上的没落，加之在政治上的各种复杂原因而导致了闭关锁国政策的产生，中华民族性格中这一最有生命力的因素受到了粗暴的压抑。与此同时，儒家学派中排斥异端的正统观念却由于适应了封建统治者的需要而逐步占据了意识形态领域的主要空间，这种思想在中国近代特殊的历史环境下而发展为盲目排外的狭隘民族主义，这实在是中华民族的大不幸。在改革开放的今天，道家所倡导的宽容不苛、兼收并蓄的传统值得炎黄子孙大大地复兴。

英克尔斯在《人的现代化》一书中提出，衡量现代人的标准之一是头脑开放，尊重并愿意考虑各方面的不同意见和看法，这更显示出宽容不苛、兼收并蓄的胸怀对于人的现代化的重要意义。唯其如此，人们才能尊重他人，更好地发挥各个人的聪明才智，为社会作出更大的贡献，才能实现马克思所憧憬的“以每个人的全面发展为前提的一切人的全面发展”的美好社会理想，不断地完善和发展我们的事业；唯其如此，中华文化才能从多元发展的世界文化中不断地吸收新鲜血液，在吐故纳新，融会中西、博采众长的过程中再造民族文化的辉煌！

总之，顺应自然原则对于民族性格的影响是复杂的：顺应时势，尊重客观规律，不强为妄作，知止知足将帮助我们更好地认识和改造自然，与大自然建立起协调的关系；有助于我们更好地认识社会的发展规律，顺应时势，顺应民心，发挥广大群众的积极性和创造精神；安时处顺的思想促使我们从容地面对各种艰难挫折，宠辱不惊，百折不回，积极地适应环境，及时地调整社会角色之间的关系和自己的位置；物各有性、顺应物性、因材施教、宽容不苛等思想有利于我们全面地、客观地认识自己和他人，更好地扬长避短，发挥各自的优势，更好地实现人生的价值；有助于领导者正确地识别人才，使用人才，为下属创立自我实现、施展才干、发展能力的环境和条件；有助于教育者因材施教，因势利导，避免揠苗助长。兼收并蓄的思想则更是发展和繁荣民族文化所不可缺少的。这些积极因素是现代中国人所应该发扬的。而听天由命、安于现状，无所作为或放任自流则是道家思想对民族心理性格的消极影响，必须加以剔除。

第 三 章

抱朴守真的价值取向

道家追求体悟大道，与道合一，而他们认为，“真”、“朴”是道的本性，故抱朴守真就成为道家所追求的最高境界。这种价值取向深深地渗透到中华民族的心理性格中，影响着中国人的价值观念、行为原则、处世态度、审美情趣等各个方面。

一、求真尚朴，独抒性灵

追求朴实真诚是抱朴守真这一思想的中心内容，老子将朴视为道的本性：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣也。”（第三章）朴即未经雕凿装饰的天然状态，也即事物自身所固有的本质和规定性。老子视“朴”、“真”等品质为最高的理想道德，主张保持纯朴天真的自然本性，保持和发展自身的本质和规定性，“见素抱朴”，（第十九章）“敦兮其若朴”。（第一章）认为大丈夫为人处事，应该“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”。（第三十八章）老子痛感封建社会中人与人之间的巧伪欺诈，造成种种社会弊端，渴望改变这一现实，改变浇薄浮华的世风，使天下“复归于朴”。（第二十八章）

老子所倡导的“抱朴守真”的理想道德，又含有愚民的用

意。他断言，古代那些善于治民的统治者，实行的是“非以明民，将以愚之”，“恒使民无知无欲”的政策。（第六五章、三章）而且，为了使天下复归于朴，他反对启发群众的道德自觉，企图使人类社会退回到原始社会那种落后的质朴状态，这固然反映了其思想中消极的一面。但是，老子也倡导君主自身亦抱朴守真，启发统治者持守质朴之道：“侯王若能守之，万物将自宾。”（第三二章）他将守朴作为天下臣服的重要前提，将返朴归真的希望寄托于统治者自身的身体力行。正如冯友兰先生所说，在道家这里，“愚”不是一个缺点，而是一个大优点，“愚”的意思是“淳朴和天真”，圣人不只希望他的人民愚，而且希望他自己也愚。但圣人的愚是大智若愚，是自觉修养的结果，它比知识更高，而普通人的“愚”则是自然的产物，二者有极大的不同，但道家似乎在有些地方混淆了二者。（见《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第124至125页）

总的来说，老子“返朴归真”的道德理想意在强调人类保持纯朴自然的本性，提倡人与人之间真诚相待，反对弄虚作假，反对尔虞我诈，这是有积极意义的。关于这一方面，我们还将下面进一步论述。

返朴归真的道德理想在庄子这里得到了很大的扩展。庄子所处的时代，是一个充满着血与火的时代，封建地主取代了奴隶主的统治，他们一方面竭力对人民进行剥削掠夺，另一方面又加剧着相互之间的争斗，他们在成为社会的统治者的同时，自己又为野心、权势、财物所统治，所奴役，从而日益失去了自己的本性。面对这一切，庄子比老子更为痛切地感受到“人为物役”的社会弊病，他以更为强烈的声音疾呼“不物于物”，“不为物累”，将恢复真朴的本性视为最高的道德境界。他所设计的道德理想社会是人民保持着朴素本性，“含哺而熙，鼓腹而游”，“同与禽兽居，族与万物并”。（《庄子·马蹄》）他所崇尚

的圣人是“法天贵真，不拘于俗”。（《庄子·渔父》）他指出，心性道德经过修养以后，应该回复到初始的朴素虚无的状态中去：“性修反德，德至同于初”，如此，则能进入与万物毫无抵牾的“大顺”境界。（《庄子·天地》）实现与自然环境高度协调，与社会环境高度协调，与他人高度协调的和谐状态。

庄子认为，世俗的仁义礼乐如同骈拇枝指，而非自然之道，以此规范人们的行为，不但会残害和束缚人的自然之性，更将令人失去纯朴真诚，导致矫饰虚伪。故他反复强调返朴归真的道德意义。通过孔子向圣人请教“真”的含义这一寓言，庄子阐明了“贵真”的思想。他指出，“真”即是“精诚之至”，真诚是最可贵的品德，“不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。”真情发于内，才能以情动人，“神动于外”，将真诚之心“用于人理”，才能产生名实相符的慈孝忠贞和发自内心的喜怒哀乐：“事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀”，“故圣人法天贵真”。建立在自然真朴基础之上的言语和行为才是有意义的，而世俗的礼乐之制则是人为地造出来的某种固定模式，因而，无论事亲、饮酒还是处丧，都应追求一种由衷的真朴之情，不应限于礼制这种固定的模式，“事亲以适”，而不必拘泥于何种方式；“饮酒以乐”，而不用选择饮酒的器具；“处丧以哀”，不应也不必讲究礼节仪式。（见《庄子·渔父》）庄子不仅反对以人为的规范制约人的自然本性，而且认为，世俗的是非好恶之心也是与人的自然本性相迁的，它是人的本性被残害之后再生长出来的，一切是非、善恶之争都是毫无意义的。（《庄子·齐物论》）

道德规范和是非标准的产生是人类社会的进步，它标志着人类脱离了蒙昧的原始状况，对自身有了理性认识。而在阶级

社会中，受着阶级和历史的局限，道德有其不完美和不合理的地方，这是道德发展过程中不可避免的。为了纠正现实社会中虚伪欺诈等各种弊端和道德不合理现象，道家试图让民众返回到原始社会那种无知无欲的蒙昧状态，这是偏颇的，也是不现实的。但我们也要看到，老庄觉察到了随着人类文明的产生而带来的一系列弊病，并努力寻求着解决问题的办法，却是可贵的。同时，老庄又对少数圣人倡导“与天地相合”，“同乎大顺”的“玄德”，而“玄德”是要通过特殊的修养方法才能获得的，“性修反德，德至同于初”。它与大道相合，是在否定了现实社会的道德沦丧、道德形式主义的基础之上的一种更高层次的回归，是一种更高的道德境界。它启示后人：文明的进步不应以道德的沦丧为代价，不应桎梏或违逆人的自然本性；现有的道德并不完美，人类应该寻求更理想的道德，进入到更高的道德境界。

庄子泯灭一切是非的道德相对主义当然也是错误的，但也启迪我们在一些非原则问题和一些小是小非方面不妨超脱和宽容一些，从而将更多的精力用于更有意义的工作，也使我们的心灵多几分宁静和温馨。道家希望抛弃理性的指导，一切顺于本性，这也是不能提倡的，但其强调人类保持纯朴自然的本性，提倡人与人之间真诚相待，倡导人与人之间互助互利而不求报答的崇高道德，并强调这种利他精神应该出于自然，而不能掺杂其它虚伪做作、沽名钓誉等不良居心，这却是有其深刻意义的。这些思想对中国民族性格产生着积极的影响。在中国封建社会的不同历史时期，人们以不同的形式对其作出回应，在不同的社会环境下发展变化，呈现出各种表现形式。

追求真和善的统一是中国人孜孜以求的目标。“真”这一概念主要有两层意义，第一层意义指理性之真，用于衡量主观与客观的一致性程度；第二层意义指真诚不欺这一道德规范，用

于衡量主体自身内隐的思想、动机、情感与外显的思想、动机、情感的一致性程度。真和善的统一，既包括真理与至善的同一和转化，又包括真诚这一道德规范与其它道德规范之间的内在联系，包括道德规范与真朴自然之人性的关系。这里主要讨论真诚之德及其与其它道德规范的内在联系以及道德规范与人性自然的关系。

中国人认为，一切善的德行首先必须是真诚无伪的，真诚是善行的前提和重要内容，无真诚之情，善行也就失去了意义。故宋人认识到“人之操行，莫先于无伪。能不为伪，虽小善亦有可观，其积累之必可成其大。苟出于伪，虽有甚善，不特久之终不能欺人，亦必自有息而不能终掩者。即一时作为大言以掠美，……或能窃取须臾之誉，因以得利，然外虽未知，未有不先为奴婢窥其后而窃笑者。虽欲久可乎？”（《宋稗类钞·格言》，书目文献出版社1985年版）这就告诉人们，如果不是发自内心地去体验、扩充道德情感，培养道德品质，而是出于冀利望誉的动机而做出些许美言善行，那么，这些自欺欺人的行为是无意义的。因为，由于希求个人名利而在外表装出来的善行终究是一种面具和油彩，而任何美好的道德行为如果仅仅停留在外表，就永远不会溶入道德主体自身的品德结构之中，就会形成人格的分裂，成为靠面具和油彩苟活的“假人”；相反，操行真诚无伪，说明道德主体自身内隐的思想、动机、情感与外显的思想、动机、情感达到了高度的统一，已经实现了品德的内化。此时，即使只有一点“小善”，但由于它是真实的，是行为主体自身的精神财富，因而它是可贵的。真心实意地、一点一滴地积善去恶，就能日益趋近道德理想境界，“必可成其大”。这些认识，对于道德品质的培养有着重要的启发意义。

另一方面，受道家思想的影响，不少中国人认为，道德规范的制定应该不违背人的自然本性，道德如果不与人性自然结

合起来，其合理性也是值得怀疑的。基于这一观点，王弼从“名教本于自然”的角度提出了见素抱朴的主张，认为“竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。”（《老子指略》）将返朴归真作为维护和挽救名教危机的药方。嵇康从摆脱名教束缚的目标出发，喊出了“越名教而任自然”的惊世之声。他指出，统治者“造立”名教是违反人之真性的：“造立仁义，以婴其心；制为名分，以检其外；劝学讲文，以神其教。”其结果是导致了人们争名夺利，破坏了自然之性：“六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉。”（《难自然好学论》）主张“越名任心”，从虚伪的仁义礼教中摆脱出来，恢复人的自然本性。郭象则从名教与自然合一的角度论证了仁义道德与自然之性的一致性，提出“名教即自然”的结论，故统治者以名教对人民进行统治是合于人性的。他宣称，万物各有自己的规定性，“性各有分”，应该“各安其分”，“各守其业”。（《齐物论注》）力图消解名教这一封建道德规范与自然人性之间的矛盾。与王弼和嵇康相比，郭象的注解带有强烈的保守性，他将违逆自然的封建名教也阐释为自然而加以认同和臣服，这种曲解在很大程度上消解了老庄所倡导的独立精神，为封建礼教的实施起着推波助澜的作用。

上述各家的观点尽管有着不小的差异，但他们或流露出对现实道德实践中虚伪现象的强烈不满和去伪求真的理想；或表现出对于自然的向往，对本性的崇尚；或反映出消解封建纲常名教与自然人性之间的冲突与矛盾的企图。这里分明蕴含着这样的潜台词：只有合于自然，不违反本性的制度和道德才是合理的，人伦礼义不能违逆人性的自然发展；而造立名教束缚人性，甚至玩弄智诈以盗虚声的行为是应该摒弃的。这正好折射出道家抱朴守真思想在人们心灵深处的浸润，这种价值取向将

人性自然作为自己的最终目的，反映出魏晋时期人们对人的价值、人的自由和人的尊严的觉醒和重视。

在中国人的心目中，真朴之士值得崇敬，而伪善之人倍受鄙视，故以坦诚纯朴而著称的阮籍在人们的心目中是充满魅力的。尽管他表面上不拘封建道德礼法，不屑于世俗的繁文缛礼，当母亲亡故时，他不屑以世俗的方式表达哀思，似乎显得冷漠无情，但从“吐血数升，毁瘠骨立，殆致灭性”的记载中，人们可以深切地感受到他那至真至诚地痛悼亡母的孝子之情。他不避男女之嫌，醉卧于邻家卖酒少妇之侧，又与将归宁的嫂嫂“相见与别”，径往素不相识之家吊唁有才色而夭亡的兵家女，“尽哀而还”。（《晋书·阮籍传》）之所以做出种种悖礼之举，是因为他意识到封建礼教已流于虚伪，并沦为猎取名利的工具，破坏了诚朴醇厚的道德风尚：“名利之途开，则忠信之诚薄”，因而他要否定、摒弃徒有其名的礼教，倡导发自内心的孝亲之情和坦荡无邪的磊落之行。他要以由衷的真朴之情抵制名教礼制这一固定模式，“事亲以适”，而不必拘泥于何种方式；“处丧以哀”，不应也不必讲究礼节仪式，这不正是对庄子“贵真”主张的回应和实践吗？

对于阮籍这种“外坦荡而内淳至”之人，当时的礼法之士虽然“疾之若仇”，但从《晋书·阮籍传》的记载中，我们明显地可以感到作者对他的欣赏，也不难看出当时大多数人对他的理解。这种感情也不时地出现在后人的作品中。至于一生将真诚朴实作为人生价值目标的陶渊明，更是成为后人长期咏唱吟颂的楷模。这都反映出中华民族对于人间之真情的崇尚。

对于真朴之情的崇尚，是基于封建礼教的虚矫和束缚而生发的社会心理，故在封建制度日渐衰微的明清之际，这一思潮在启蒙思想家这里表现得十分突出。李贽热切地呼唤“童心”的复归，他说：“夫童心者，真心也……夫童心者，绝假纯真，最

初一念之本心也。”“童心”即人本来具有的自然之性和真实思想。他认为，发自童心之言，才是“有德之言”。而耳目见闻和读书识理则会导致童心的丧失。这与老庄“含德之厚，比于赤子”，“绝学弃智”，“德至同于初”的主张何其相似乃尔！可以说，“童心说”实际上是道家抱朴守真、绝学弃智思想在新的历史条件下的翻新。李贽呼吁人们保持一颗至真的童心，则“无时不文，无人不文”，“天下之至文，未有不出于童心者”。（《焚书》卷三，《童心说》）李贽深刻地看到封建社会的环境和封建文化对于纯朴本性的摧残，强调出自纯真之情才可能创作出上乘的文学精品，民族文化兴盛的曙光就孕育在这真朴之心。这些主张在当时和后世的影响都是十分深远的。

崇尚朴实自然往往又是饱览世事迁移，透悟人生变故之后的一种向更高层次的复归。这在明代文学复古主义者王世贞晚年艺术趋向的变化中表现得十分明显。王氏后期开始放弃拟古主张，在艺术上趋于自然平淡。故张汝瑚《王弇州传》中评价说，王世贞迨乎晚年，“阅尽天地间盛衰祸福之倚伏，江河陵谷之迁流，与夫国体政事之真是非，才品文章之真脉胳，而慨然悟水落石出之旨于纷浓繁盛之时，故其诗文尽脱去牙角绳缚而以怡然自然为宗。”与其差不多同时的洪应明在他的《菜根谭》一书中，也表达了类似的思想。他说：“文章做到极处，无有他异，只是恰好；人品做到极处，无有他异，只是本然。”“作人只是一味率真，踪迹虽隐还显。”此话高度概括了中国人的价值取向和审美情趣。可见，抱朴守真不仅是中华民族的道德理想，而且还是最高的审美追求。

中国人向往真朴自然的人生情趣还可以从音乐审美活动中体现出来。人们最欣赏纯任自然，不假他物，出自人身发音器官的声音，故有“丝不如竹，竹不如肉”的说法，意为弹弦（丝）、吹管（竹）乐器不如歌喉的乐声更能表达人的情感。此

语虽然不无偏颇，但亦反映出中国人在音乐欣赏中追求本然的审美情趣。试以啸咏为例，啸，一指噉口出声。《啸旨》曰：“气激于舌端而清谓之啸”，类似于今日人们吹口哨。一指唱出清越而悠长的乐音。啸咏、啸歌皆属此类。这两种形式都为古人所钟爱。中国古代文献中有很多关于啸咏的记载。《诗经·小雅·白华》曰：“啸歌伤怀，念彼硕人”。晋代郭璞《游仙诗》曰：“啸傲遗世罗，纵情在独往”。《世说新语》载，阮籍“箕踞啸歌，酣放自若”；周仆射“傲然啸歌”。陶渊明《饮酒诗》曰：“啸傲东轩下，聊复得此生”。柳宗元《夏初雨后得寻愚溪诗》云：“幸此息营营，啸歌静炎燠”。岳飞《满江红》中“抬望眼，仰天长啸”的词句更是脍炙人口。这些记载反映出古人对于啸咏的爱好。之所以如此，是由于啸咏是一种极其自然的抒怀形式，不同于有曲有词的唱歌这种较为规范的娱乐形式，而是无词无曲，“有声而无字”，无拘无束，纯任自然的自娱自乐活动。

晋代的成公绥曾在其《啸赋》中淋漓尽致地叙述了啸咏的天然奇趣，其文云：“逸群公子，体奇好异，傲世忘荣，绝弃人事，睇高慕古，长想远思。将登箕山以抗节，浮沧海以游志。于是延友生，集同好，精性命之至机，研道德之玄奥，愍流俗之未悟，独超然而先觉。……邈娉俗而退身，乃慷慨而长啸。……逍遥携手，踌躇步趾。发妙声于丹唇，激哀音于皓齿，……飘游云于泰清，集长风乎万里。曲既终而响绝，遗馀玩而未已。良自然之至音，非丝竹之所拟。是故声不假器，用不借物，近取诸身，役心御气。动唇有曲，发口成音，触类感物，因歌随吟。……清激切于竽笙，优润和于瑟琴，玄妙足以通神悟灵，精微足以穷幽测深，……唱引万变，曲用无方，和乐怡怿，悲伤摧藏。时幽散而将绝，中矫厉而慨慷，徐婉约而优游，纷繁翥而激扬。情既思而能反，心虽哀而不伤。总八音之至和，固极乐而无荒。若乃登高台以临远，披文轩而骋望，……或舒肆而自

反，或徘徊而复放，或冉弱而柔挠，或澎湃而奔壮。……故能因形创声，随事造曲，应物无穷……若乃游崇岗，陵景山，临岩侧，望流川，坐磐石，漱清泉，……乃吟咏而发散，声骆驿而响连，舒蓄思之悱愤，奋久结之缠绵，心涤荡而无累，志离俗而飘然。……曲无定制，行而不流，止而不滞。随口吻而发扬，假芳气而远逝。音要妙而流响，声激曜而清厉。信自然之极丽，羌殊尤而绝世。越韶夏与咸池，何徒取异乎郑、卫！……乃知长啸之奇妙，盖亦音声之至极。”（《文选》卷一八）

长啸之妙，就在于它乃“自然之至音”，“声不假器，用不借物”。更在于它毫无拘束，变化无端。“引唱万变，曲用无方”，“因形创声，随事造曲，应物无穷”。“曲无定制，行而不流、止而不滞”。因此，对于久处于封建礼法桎梏之下或文字冤狱罗网之中，连赋诗作文、喜怒哀乐皆可能获罪，只得慎言以远祸的中国人来说，这种不落文字的娱乐形式更宜于自由地抒发情怀。因而“口不论人过”的阮籍却是一位啸咏的能手。试想，处于“终身履薄冰，谁知我心焦”的境遇中，（阮籍：《咏怀》）能投入到大自然的怀抱中自由自在地昂首长啸，无须受拘于节拍板眼，也不用记诵曲谱歌词，不用担心因言得祸，发口成音，因歌随吟，高低长短，轻重缓急，一任于心，“舒蓄思之悱愤，奋久结之缠绵，心涤荡而无累，志离俗而飘然”，无穷之思绪，难言之隐语，尽可借这无词之声汹涌而倾出，岂非人生一大快事哉！难怪唐伯虎在其《啸旨·后序》中畅言：“登泰山，望蓬莱，烈然一声，林石震越，海水起立，此亦此生之大快也！”这里所蕴含的对于啸咏这一娱乐形式的丰富文化内涵的理解和体味，对于自然人声之美的欣赏，对于人与自然和谐之美的追求是难以用言语道尽的。

抱朴守真的价值取向更是汹涌在中国文学史的长河中。虽然由于统治者的倡导而先后有骈体文、“台阁体”等追求形式美

的文体在文坛上一度占据统治地位，但是，真朴自然的审美追求却常常冲破束缚而形成时代潮流，“大巧若拙”成为历代文人墨客所追求的最高意境。“清水出芙蓉，天然去雕饰”，是对李白诗歌语言最生动的形容和概括。李贽“童心说”的思想基础就是对“真朴之性”的崇尚，这一主张对晚明文学界留下了至为深远的影响。以唐顺之为代表的“唐宋派”，以袁氏三兄弟为代表的“公安派”，以汤显祖为代表的“临川派”都自觉或不自觉地受到“童心说”的洗礼，独抒性灵，直抒胸臆，成为晚明文艺的一代风潮。唐顺之、茅坤等人都强调摆脱束缚，力求表现作者真实的思想感情。茅坤认为唐宋八大家之文所以动人，就因为其“各得其物之情而肆于心故也，而固非区区字句之激射者”。（《明史·茅坤传》）公安派代表人物三袁兄弟尊李贽为师，阐发李贽的“童心说”，袁宏道赞美“独抒性灵，不拘格套，从自己胸臆中流出”的创作风格，重视“真声”、“任情”和赤子婴儿的自然之“趣”。（《小修诗叙》）明清之际的诗文更是反对模仿，而强调表现真挚性情的“真”。魏际端说：“万分之似，不如一分之真”。顾炎武说：“诗主性情，不贵奇巧”。黄宗羲、王船山也极力主张写真性情，反对空虚无物。清代诗人袁枚认为个性真情是作诗的根本，主张诗写“性情”，诗人不能“失其赤子之心”。（《随园诗话》卷三）。以上均反映出追求个性解放的时代意向。在这一时期，那些单纯追求文字技巧或热衷于模仿因袭，而缺乏真情的作品，即使其技巧高超，却往往成为攻击的目标或被目之为下品。如，黄宗羲就曾批评钱谦益的诗“以排比为波澜，诈伪百出，止留其肤受”。（参见谢国桢：《黄梨洲学谱》）明代文学评论家屠隆也指斥当时诗歌创作中因循拘束而无个性的流弊，他说：“我明之诗，则不患其不雅，而患其太袭；不患其无辞采，而患其鲜自得也。夫鲜自得，则不至也”。（《鸿苞·论诗文》）这既点出了明代不少诗文流于下乘的根本

原因，也可看出中国人在文学审美方面不尚雕琢，而追求真朴自然的价值取向。

这一价值取向亦贯通于中国的园林艺术中。曹雪芹曾在《红楼梦》“大观园试才题对额”一回中，描写宝玉批评稻香村的“人力造作”，而推崇潇湘馆等处的真朴自然。宝玉说：“此处置一田庄，分明是人力造作而成。……那及先数处（即潇湘馆等处）有自然之理，得自然之趣呢？虽种竹引泉亦不伤穿凿。古人云‘天然图画’四字，正恐非其地而强为其地，非其山而强为其山，即百般精巧，终非相宜。”这番议论，实际上是阐发了作为文学巨匠的曹雪芹自己关于园林艺术的审美主张。这种贵在“得自然之趣”的审美主张，一直是中国园林艺术的指导思想。我国著名的建筑学家陈从周先生在他关于园林建筑艺术的论文《说园》中强调，园林建筑应该“得真趣”，“真则存神，假则失之。园林失真，有如布景，书画失真，则同印刷。故画栋雕梁，徒眩眼目；竹篱茅舍，引人遐思。”（《书带集》，花城出版社1984年版）长期以来，中国人正是根据求真尚朴的审美理想来创建园林这一人化的自然美。

当然，这里还需要指出，在不同的历史条件下，道家抱朴守真的这一价值取向在具体内容上又是有所不同的。明代李贽等人所崇尚的自然之情，特别是公安、竟陵派的性灵之说与传统道家的自然之性在具体内容上有着不少差异，这种差异反映了道家思想在不同时代和不同个体身上的发展和变异，这是我们考察道家与民族性格时所应该充分注意到的。独抒性灵的文学主张是时代精神的折射，它是中国人对长期的封建专制束缚的一种思想反抗形式。这一主张不再停留或满足于前代那种借自然山水以抒发情怀的山水诗，而是要直抒胸臆，独抒性灵，使个体在现实生活中被压抑、被摧残的自然本性得到复苏和回归，将创作主体心底的情感倾泻于笔端，在文学艺术的天地里展现

一个真实的自我，一个独特的自我，这正是追求个性解放的时代意向，也是道家求真尚朴思想在新的历史条件下的投影，这令人更深刻地认识到道家在调节心理、塑造民族性格方面的积极意义。

抱朴守真这一原则与儒家重义轻利、讲求气节的传统相结合，还孕育了实事求是，敢讲真话的作风。在中国历史的各个时期，都有一些不畏强权，敢于面折廷争，一吐真言的直士。东汉的桓谭忠直不阿，当面指陈光武帝迷信谶纬符命之谬；唐代的魏征直言不讳，多次指明唐太宗之过；明代的海瑞直言强谏，痛数明世宗溺于道教，妄信祥瑞，败坏朝纲之弊；不少史学家坚持信史直录的传统，为了秉笔直书，不惜遭受贬逐甚至牺牲生命。这些实事求是的“真人”从古及今都受到中国人民由衷的景仰和纪念，在这些伟大人格的思想深处，我们可以感受到道家求真尚朴精神的积淀。

二、绝仁弃义，斥虚去诈

道家认为，要恢复真朴之本性，必须摒弃阻碍真朴本性复归的仁义礼智。其指出，世俗的仁义礼智不是理想的道德，而是社会道德退化的结果：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（第一十八章）“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（第三十八章）大道废弃，社会混乱，产生邪恶，才需制定仁义礼智等一系列道德规范来制约人们的行为，这些思想正确地反映了封建道德产生的历史过程。

老子不但认为仁义礼智等道德规范的建立是道德衰败的结果，而且认为“善”这一道德标准的建立将被人们利用，因此

反而生害。故他主张“绝仁弃义”，去除世俗的假仁假义，否定那种为获仁慈之名而做作出来的“善行”，以便使“民复孝慈”。（第一章）

老子对仁义礼信等道德规范的抨击，还包含有反对宗法血缘道德的意义。众所周知，孔子虽然主张“泛爱众”，但他所倡导的仁爱又是“爱有差等”的。明清之际的思想家陈元贇在其《老子经通考·俗薄》中明确指出了这一点，他说：“仁者有所爱也，义者有所别也，以其有爱，有别，此大道所以废也。”而老子所提倡的却是一种无差别的慈爱，“天道无亲，常与善人”正是鲜明地表达了这种超越了宗法血缘关系的慈爱思想。在老子看来，由不分亲疏地彼此相爱到以“爱亲”为基础的有差等的仁爱，这当然是一种道德的蜕化现象。

处在社会矛盾、阶级矛盾激化的战国时期，庄子更为痛切地感受到封建礼义道德对人的束缚和压抑，他在更广阔的范围发展了老子绝仁弃义的思想，认为，仁义礼智违背人的自然本性：“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”（《庄子·骈拇》）以仁义礼智等固定的道德规范框架来约束具有不同性格的人们，这就使他们失去了正常的状态，从而扼杀了人的自然本性。他认为道德应该维持人的常然状态，而不是用外在的规范去进行教化。他更反对人们因生死存亡、穷达贫富或名利地位等身外之物而丧失了自我的本性，扰乱了平静的心灵。强调恬淡虚无，复归自然。

庄子指出，帝王如果不能无为清虚，体合天道，而以智诈统治天下，则天下必然大乱。他说：“上诚好智而无道，则天下大乱矣！”他以捕捉鸟兽为例，说明了攻之愈密、避之愈巧，巧诈愈多，悖乱愈盛的道理。他总结说：“故天下每每大乱，罪在于好知。”“夫好智之乱天下也！”（《庄子·胠篋》）因此，“绝圣去智”，“绝仁弃义”，这才是体合天道的重要途径。他说：

“绝圣弃智，大盗乃止；擿（zhì 同‘掷’）玉毁珠，小盗不起；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；擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离珠之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，掊工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙。削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”（同上）抛弃睿圣和智慧，窃国大盗就不会再出现；扔掉珠玉，小偷就不会产生；焚烧砸掉表示诚信的符玺，狡诈之人就无法利用其欺世盗名，于是人民归于纯朴；劈碎折断计量的斗和秤，人们就不会争利；彻底摧毁天下之圣法，才可能与人民谈论大道；搞乱音律，销毁乐器，堵塞精通音乐者的耳朵，毁灭图文五采，合上眼力最好者的眼睛，人民就会隐含各自的聪明，纯朴自得；摒弃丈量曲直方圆的工具，折断工倕这位公认的能工巧匠的手指，人们就会无拘无束地各展所能，夺天工之巧。因此说：自然纯朴，不着人为，才是最高明的巧。铲除曾参、史鱼那种孝顺忠直的品行，钳闭杨朱、墨翟那样的雄辩之口，攘弃仁义，天下之人才能保全本性，达到老子所说的与大道合一的玄同境界。

在抨击世俗的仁义礼乐的基础之上，庄子对这些概念作出了新的解释。书中说：“夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也；义明而物亲，忠也；中纯实而返乎情，乐也；信行容体而顺乎文，礼也。”（《庄子·缮性》）这就是说，与一切事物都相和相容，即是仁爱；一切都合于自然之理，即是义；明于自然之理，与物相亲，即是忠；心中朴实，返于自然本性，则感到快乐；行为守信、宽容，顺乎自然之文理节度，即是礼。总之，仁义礼乐应该顺乎自然之理，合于自然人性，与外物相和相容相亲。因此，应该纠正世俗的“礼乐偏行”的弊病，才能使天下复归于和谐有序。

可见，道家欲纠正的只是不合于自然之理的“礼乐偏行”弊病，而并非不要一切道德，庄子所憧憬的道德理想社会是这样的：“至德之世，其行填填，其视颠颠。”“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”（《庄子·马蹄》）道家的目的在于去仁义礼乐之名，复“端正”、“相爱”之实。《天地》篇中鲜明地体现了这一去名求实的精神，文中说：“至德之世……端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。”在道德最高尚的时代，人们都非常质朴稳重，无所外求，各安其居，无争夺，守质朴，无智诈，无欲望，不失自然之本性。人们品德端正却不知这就是“义”，彼此相亲相爱却不知这就是“仁”，诚实无欺却不知这就是“忠”，互相帮助却不知这就是“赐”。

在这里，庄子认为仁义礼信等道德规范的产生是自然之道被破坏的结果，不是道德的理想境界，道德的理想境界应该是浑浑沌沌，不辨仁义礼信的道德自然状态。庄子否定仁义礼信等道德规范在道德生活中的积极作用，并在某种程度上流露出反对道德自觉的倾向，这固然有其片面和消极之处；但他却提出了“素朴”这一有别于儒家仁义忠信的道德规范，并非笼统地排斥所有的道德规范，其实质是反对刻意标榜仁义忠信等名声，反对利用这些名声以谋取个人私利，倡导真朴无华，追求人与人之间坦诚相待，互助互爱，保持人与自然万物之间的和谐共处。

还值得指出的是，道家虽然有反对道德自觉的倾向，但并不是一概地反对道德自觉，而是认为这是作为道德先知的真人、圣人才能从事的活动，故对于他们，老庄不厌其烦地将最高的“善”——“上善”和最高的“德”——“上德”阐发出来，以便于让其遵循之。《道德经》说：“上善若水，水善利万物而不争”。（第八章）像水那样滋润万物而不争功劳，这是最高尚的

善行；“上德不德，是以有德”。（第三十八章）“上德”不自恃有德，因而最具有德性。而对于芸芸众生来说，则只须让他们循着道德先知们的“不言之教”而行动便足矣。因为老子认为，使天下之人“皆知善之为善，斯不善已”。（第二章）这里否认的是“皆知善之为善”，即不能让天下所有的人都知道什么是善。老庄看到，与善恶相随的将是善名、恶名以及与之相应的各种形式的奖赏和惩罚，故让众人知道何为善恶，便会导致人们为了求得某种利益而做出仁义礼智等各种虚假的善行；让人们都把握了善恶标准，他们就会为了毁誉褒贬的道德评价而争斗不休。故只有“不尚贤”，才能达到“使民不争”的目的。故其主张让民众处于一种“无知无欲”的状态，浑浑沌沌，不分善恶，而只是依照和模仿统治者的“不言之教”所表现出来的道德要求，实现道德行为上的“朴”、“正”、“无欲”。而广大民众“同乎无知”，“同乎无欲”，就是进入了最高的道德理想社会——“至德之世”。

老庄所向往的道德自然状态带有原始道德的朴素性，在这里，道德意识形式还未表现为抽象概念和系统规范，而是表现为直接的行动模式和习俗、传统。而一旦有了道德自觉，概念、规范与行为模式就会分离开来，这一分离既反映着人类道德思维能力的提高，有助于人类更自觉地履行道德规范，但同时也潜在着概念、规范与行为相脱离的可能，为道德形式主义的产生创造前提条件。老庄意识到了道德自觉所可能产生的这一弊端并力图寻求克服的方法，这是可贵的。但其未能认识到道德自觉所具有的前一种意义，因而反对通过启发民众的道德自觉来促进道德实践活动，而是因噎废食，取消民众的道德自觉，这又是片面的。

总之，万物各有所能，各有其性，故不应以某种固定的模式来规范万民，使他们丧失自己的特性，盲目效法外物，更不

能引导他们为获得善名以及与此相应的利益而弄虚作假，这就是老庄的本意之所在。

老庄主张斥虚去诈，摒弃在道德实践中的虚伪做作行为，这些思想有着积极的意义。在中国封建社会，统治者为了维护上下有别、亲疏有别的封建等级制度，不仅倡导和推行一系列封建道德规范，而且还设立了一套系统而严格的礼仪制度，这些道德和礼仪对于调整人际关系，维护社会秩序虽然有着一定的意义，但随着封建专制制度的加强，其越来越发展为一种束缚自然人性的精神枷锁；那些过于繁琐的礼仪制度在实施过程中常常不免流于形式，走向虚伪。一些人为了获取名誉和利益甚至玩弄权术，欺世盗名。这对于封建统治秩序的巩固是十分不利的，对个体道德品质的形成和社会道德风尚的净化是十分有害的。而且，在人际关系错综复杂的中国封建社会，要维系社会成员之间的正常交往，除了倡导不争、忍让之德外，还必须斥虚去伪，摒智弃诈。因为只有诚朴不诈，才能产生人际之间的理解和信任，才能持久地保持人际间的合作与和谐，这是正常而有效地进行社会活动所需要的。正如宋代的贾昌朝戒其子孙时所总结的那样：“重厚朴实，乃能立功立事，享悠久之福。”

出于这些认识，道家斥虚去诈的主张就被社会各阶层人士所认同。《淮南子》的编著者刘安有感于汉王朝的现实状况，指斥流于表面形式的礼仪和虚仁假义导致了“道德迁”，“纯朴散”，认为“礼丰不足以效爱，而诚心可以怀远”。（《淮南子·齐俗训》）仅仅靠表面的仁义礼仪并不能维系君主与诸侯王之间的臣属关系，君主遵循笃真的天性，以诚相待，才能使君臣之间和谐相处，“效爱怀远”。宋人张方平也认为：“帝王接物以至诚为先，权数不足任也。……人君能以至诚接其下，而臣下不务倾心竭力以报其上者，未有也。”（《渊鉴类函》卷五一《诚信》）强调君主以真诚不诈的原则驭下才能保证臣下竭诚尽力。

当然，在独裁专制的情形下，君臣关系常常处于利益冲突之中，要求专制君主对臣下以诚相待，这在大多数情况下只能是一种不切实际的幻想。不过在特定的历史条件制约下，某些明智的统治者出于现实利益的需要，还是能够以摒智弃诈的原则处理君臣关系的。在这些人中，最有代表性的是唐太宗李世民。他从隋代的历史教训中认识到，隋文帝“好为小数”、喜察多疑的行为不利于发挥臣下的能力，不利于君臣关系的协调，故接受了道家去智守朴的思想，不猜忌苛察，滥施权术。有人曾要他与臣下言事时佯怒以识别忠佞，李世民拒绝说：“君自为诈，何以责臣下之直乎！朕方以至诚治天下，见前世帝王好以权谲小数接其臣下者，常窃耻之。卿策虽善，朕不取也。”（《资治通鉴》卷一九二）君主好施智诈权术，猜忌臣下，必然造成君臣之间的隔阂，无法形成一个齐心协力的统治集团，这对于国家是十分有害的。由于有了这样的认识，故其注意以诚信待下，大胆地选拔和委任原来曾是仇敌的建成、元吉的旧属，对曾经参与谋害自己的东宫旧党，“复引居左右近侍，心术豁然，不有疑阻”。（《贞观政要·政体》）魏征、韦挺等人的被重用正是其以诚信不疑态度对待臣下的实际例证。去诈守朴原则的实施，争取了人心，稳定了局势，消除了隐患，为政治上的安定奠定了必要的基础。

在中国历史上，一些明智者也从平治天下、整饬教化的高度力陈虚伪之危害。三国时的董昭说：“凡有天下者，莫不贵尚敦朴忠信之士，深疾虚伪不真之人者，以其毁教乱治，败俗伤化也。”（《陈末流之弊疏》，《全三国文》卷二五，中华书局1987年版）晋人王导则认识到：“敦素之业著，浮伪之道息”，进而就能形成臣忠君仁的理想政治局面：“以之事君则忠，用之莅下则仁。”（《上疏请修学校》，《全晋文》，卷一九，中华书局1987年版）

广大民众和士人对于玩弄智诈之人也怀有一种鄙视和讥讽的态度。民谚说：“聪明反被聪明误”，“害人终害己”。明代唐伯虎曾吟诗劝诫那些好用机谋之人说：“万事由天莫强求，何须苦苦用机谋？……生事事生何日了？害人人害几时休？”（《唐伯虎全集》卷二）人际交往是交往双方相互作用的过程，在交往中，人们会根据自己已有的知识经验来观察分析对方言行举止的目的意图，作出反馈，及时地调节自己的言行。而玩弄智诈的行为往往出自个人私利的驱动，其将个人私利的获得建立在对他人利益的漠视和损害的基础上，是对他人的人格和尊严的蔑视和否定。因此，玩弄智巧欺诈的人虽然总是极力自我掩饰，但由于其外显的言行与内隐的思想动机有着很大的差别，故他们的险恶用心迟早又是会被人识破的，“害人者，人必从而害之”。于是，欺诈者终究会转化为自欺者，以损人开始必定会以害己告终，这就是“聪明反被聪明误”、“害人终害己”的内在原因。

对道家斥虚去伪态度的认同，更为主要地表现在对于虚伪的封建礼教的揭露和斥责。

汉末魏晋时期，由于居统治地位的世族门阀的日趋腐朽，由于统治阶级内部各政治集团斗争的加剧，出现了名位与德行相悖的腐败现象，名教成了“纯盗虚声”的手段，成了剪除异己的工具。对此，广大民众以民谣这种方式进行讥讽和抨击：“举秀才，不知书；察孝行，父别居。寒清白浊如泥，高第良将怯如鸡。”（《抱朴子·察举》）作为社会精英的士大夫们则著书作文，或故作违悖礼教之举以表露对于上述社会现象的不满和批判。

宋明理学将天理和人欲截然对立，更进一步加剧了仁义道德与自然本性的矛盾，导致了封建礼教“以礼杀人”的封建野蛮和蒙昧以及与之相伴而生的极端虚伪。这一方面引起了人们

对于理学束缚自然人性的反抗，另一方面也促使人们对于真朴之性的向往。因而，束缚人性的封建礼教受到诸多思想家的反对。唐伯虎曾作《焚香默坐歌》，辛辣地讽刺了假仁假义的伪君子，批驳了理学家完全否定食色人欲的不合理。其曰：“焚香默坐自省己，口里喃喃想心里；心中有甚害人谋？口中有甚欺人语？为人能把口应心，孝弟忠信从此始；其余小德或出入，焉能磨涅吾行止？……食色性也古人言，今人乃以之为耻。及至心中与口中，多少欺人没天理；阴为不善阳掩之，则何益矣徒劳耳！”（《唐伯虎全集》卷一）这首小诗对于那些心口不一、名实不符的假道学家的揭露真可谓入木三分，故后来公安派领袖袁宏道称其“说尽假道学”。

在宋明理学盛行之时，产生上述那种“口心不一”的假道学先生，这是有其深刻的社会原因的。在“存天理，灭人欲”的理论指导下，人的个性和主体性统统消融在贵贱有差，尊卑有等的名分之中，人的基本生理需求被当作“人欲”而强制性地加以消灭。这是一种极度违反人性自然的道德理论，要求广大臣民对其加以自觉地践履自然是十分困难的。这就不能不进一步重演前朝的故伎，依靠政府的力量，通过强化法律惩罚和物质刺激的手段来促进封建道德的推行：一个不能履行忠孝道德的人，不仅会被目为不齿于人类的“禽兽”，更会受到严厉的法律惩罚；一个有“孝子”等美名的男子，会受到政府的褒奖，一个获得节妇或烈女称号的女子，会得到一座牌坊。道德沦为邀名冀利的工具，虚伪做作就不可避免地成为最难医治的社会痼疾，李贽所痛斥的“必讲道学以为取富贵之资”的假道学先生当然也就层出不穷了。在这种社会历史条件下，道家斥虚去伪的主张，就具有了更为深刻的社会意义。

明中叶王阳明学派的崛起，从儒学内部冲击着“圣贤”、“六经”这些儒学权威，其公开宣称治学不应“拘执一方”，（见

徐爱：《传习录序》）认为“圣人之学不是这等捆缚苦楚的，不是妆做道学模样”。（《传习录》下）强调“顺导其志意，调理其性情”，“各随分限所及”的道德教育方法，主张“学贵得之于心”，（《传习录》中、下）扩大内心自我的作用，而不以孔子之是非为是非。这些思想成为明代个性解放思潮的催化剂。

王学后继者李贽深刻地看到封建社会的环境和封建文化对于纯朴本性的摧残，认为，在这种文化氛围中读书识理只会导致童心的丧失，故其作出的文章就不是发自真心真情，这种“以假人言假言，而事假事、文假文，”“无所不假”的状况，正是李氏深恶痛绝的。他一生以砭斥“假道学”，追求“真道学”为己任，痛斥由于封建礼教而导致人格分裂所产生的“假人、假言、假事、假文”、“无所不假”的状况，呼唤“童心”的回归，力图消除道德理论与道德实践之间的不一致现象，实现理想观念与实际行为的统一，渴望世界成为真实的世界，道德归复于真实的道德，人成为真诚不虚的真人，写出表达人之真情真性的“至文”。这些思想充分体现出，在中国封建社会的各个历史时期，道家思想发挥着唤醒“人的自觉”和促进个性解放的积极作用，推动着民族性格的发展和进步。关于这一点，我们在下文中将更为详尽的论述。

三、崇尚自由，反对专制

道家主张绝仁弃义，意在摒弃封建道德的虚伪，意在摆脱封建专制制度及其繁文缛礼对于人性的束缚，因此，在这些思想中，必然孕育着对于封建专制制度的反叛精神（故研究中国古代科技文化的英国学者李约瑟博士在《中国科学技术史》第二卷中曾赞赏道家对整个封建制度展开了尖锐而激烈的抨击）。

在庄子思想中，突出地反映了崇尚自由，反对专制的倾向。他认为，以“大道”来观察评说天下万物，是无所谓贵贱之分的：“以道观之，物无贵贱”。（《庄子·秋水》）这是对于贵贱有等的封建制度的蔑视和抗争。他深刻地感受到“使人不成其为人”的封建专制制度对人的压抑，深刻地体察到人们为外物所役的痛苦。他指出：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。”（《庄子·骈拇》）他们虽然“事业不同，声名异号”，但皆为了外物而牺牲了个体的本性。庄子力求改变这种“人为物役”的现实，“物物而不物于物”，宁愿自由自在地“曳尾于涂中”而不受楚王之聘。庄子认为，最为理想的至德之世，其君主不自以为尊，其人民自由自在：“上如标枝，民如野鹿”，（《庄子·天地》）统治者虽然身居高位，但如树林之梢，未见其尊。统治者效法天地自然之道，实行不干涉政策，也不需要刻意地标榜自己，人民则如野外之兽那样自由自在。

上述主张十分鲜明地反映了庄子反对封建专制制度对人的压抑和束缚，追求个性自由的精神。然而，在封建专制制度下，庄子的这些主张当然是不可能实现的，故其只得放弃客观现实中的追求，“知其无可奈何而安之若命”，（《庄子·人间世》）转而追求精神上的自由：“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”。（《庄子·逍遥游》）这种自由不是通过对于客观必然性的认识和对客观世界进行改造来获得，而是通过对客观必然性的自我超脱来领略，这是一种超世的“自由”。如何才能实现这种自由呢？庄子设计了“齐是非”、“齐万物”、“齐生死”的相对主义路径和“心斋”、“坐忘”等修炼方法，企图以此摆脱外物之累而进入“无己”、“无待”、“逍遥游”的境界。庄子这种自由观虽然存在着客观与主观的尖锐矛盾，并没有真正解决现实人生与世俗的对立，但他第一次在中国封建社会中呼喊出对于

自由的追求，抨击了封建专制制度压迫民众、扼杀个性的罪恶，对中华民族的民族性格以十分深远的影响。

一部分士人在社会生活中以自己的行动实践着道家崇尚自由的精神，洁身自好，傲视王侯，“羞与卿相等列，至乃抗愤而不顾”，（《后汉书·逸民列传》）以保持人格的独立和尊严。东汉的严光拒绝光武帝之征召而退隐山中，晋代的陶渊明“不为五斗米折腰”，南朝的范缜“辩摧众口”，宣称决不“卖论取官”。唐代的李白更是追求自由、蔑视封建王权的典范。他将对于自由的追求从庄子的“游心”推向了客观现实。当他在政治实践中认识到建功立业的理想难以实现，当他意识到事奉王侯、立身宦海与追求自由相抵牾时，便选择了与封建统治者的不合作态度，“天子呼来不上船，自称臣是酒中仙”，“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”，他蔑视封建权贵，冲破封建束缚，保持人格的尊严，追求身心的自由，从而将道家“游心”的自由观推进了一大步。

更多的士人则在理论上继承和阐发着道家追求自由的思想，他们著书立说，在思想领域内回应着道家批判封建专制，要求个性自由的呼声。

《吕氏春秋》首先对庄子反封建专制的思想进行了发挥。在该书的《去私篇》中开宗明义地指出，公而无私是天地自然的本性：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”。因此，君主应该效法天地自然这一本性：“凡主之立也，生于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。”（《贵公篇》）这句话明确地提出了反对君主独裁的思想，在当时可谓惊世骇俗。在题为姜太公所作的《六韬·武韬》（为道家学派的作品，后人考证系战国时人所作，或认为系汉代人的作品）中亦称：“天下者非一人之天下也”。此语后来多次为具有道家思想倾向的思想家们所引用，成为中国思想史上反对封建专制主义

的有力武器。

道家反对封建专制的呼声在魏晋时期得到了广泛的回应，魏晋风度的代表人物阮籍就曾在他的《大人先生传》中抨击专制君主对于人民的束缚和欺压。他说：“君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民，欺愚诳拙，藏智自神。”与阮籍互相呼应的是当时另一位深谙道家学说的才子——潘尼，他在其所作的《乘舆箴》中进一步深化了反对封建专制君主制度的思想。文中指出，设立君主的目的本来是为了管理人民，“导群生之性，而理万物之情”，而决非满足专制君主一人的欲望：“岂以宠一人之身，极无量之欲如斯而已哉！”他通过古今对比，揭露封建专制制度下君主纵欲、自利、争夺无已的丑恶行径，他说：“夫古之为君者，无欲而至公，故有茅茨土阶之俭；而后之为君，有欲而自利，故有瑶台玉室之奢。无欲者，天下共推之；有欲者，天下共争之。推之之极，虽禅代犹脱屣；争之之极，虽劫杀而不避。”在这里，他以道家无为而治的政治理想来理解和设计封建君主的产生及其职能，这虽然未能正确地揭示历史的原貌，但这些批判却是深刻的。出于对专制君主视天下为一己之私物，任意妄为的愤慨，他接过《吕氏春秋·贵公篇》中“天下非一人之天下”的口号，对独裁君主发出了谴责：“天下非一人之天下，乃天下之天下。安可求而得，辞而已者乎！”（《晋书·潘尼传》）这些抨击封建专制君主的言词为后来的启蒙思想家李贽、黄宗羲、唐甄、傅山等人提供了可贵的思想资料。

这一时期，著名的无政府主义者鲍敬言反封建专制的思想中也明显地散发着道家思想的气息。鲍氏认为，君臣之义并非自古即有，更非如董仲舒所说是“不变”之道。他说：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。”后世的君臣之道是强力征服的结果。他揭露君主制对民众的侵扰说：“君臣既立，……夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则

百姓困，奉上厚则下民贫。”因此，无君无臣的无政府世界才是一块乐土：人们“身无在公之役，家无输调之费。安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势力之争”。（《抱朴子·诰鲍》）这是一副以老庄无为而治社会理想为模式而规划的蓝图。这种政治理想不断地在历代道家学者的笔下再现。

唐代一位隐姓埋名的道家学者在其所作的《无能子》一书中指出，人类与虫同源而平等，人类应当“任其自然，遂其天真，无所司牧，濛濛淳淳”，而后来的圣人君主“强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以激其争，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生，俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命。迷迷相死，古今不复。谓之圣人者之过也”。（《无能子·圣过》）君主残天下之民，激天下之争，为自己谋取了尊贵之位，但在作者看来，这种“所谓贵且尊”的“天子”，只不过是占天下十分之一二的中国疆域内“徇喜怒、专生杀而已”，“择土木以广宫室，集缙帛珍宝以繁车服”，穷奢极欲，死后却与“匹夫匹妇一也，天子之贵何有哉？”（《无能子·严陵说》）这些思想都可看作《明夷待访录》的前导，近人陈登原在《国史旧闻》第二分册中曾考证了二书的渊源关系。

该书还假托狂人之言，启发人们从拘于名教，束于礼乐的现状中摆脱出来，这位狂者说：“被冠带，节起居，爱家人，敬乡里，岂我自然哉？盖昔有妄作者，文之以为礼，使人习之至于今，……知之而反之者，则反以为不知，又名之曰狂。且万物之名，亦岂自然哉？……以至是非善恶、邪正荣辱，皆妄作者强名之也。人久习之，不见其强名之初，故沿之而不敢移焉。”这真是惊世骇俗之语！在这里，传统的名教秩序和封建礼俗乃至是非善恶统统都失去了往日的灵光，它既不是董仲舒所说的出自“天次之序”，也不是如韩愈所说来自圣人的创建和教化，而是前代一位狂妄之人胡乱编造、强而名之的产物，是违逆其

自然本性的。但人们对这一切习以为常，反而对识其虚妄并于以反对者“名之曰狂”。作者还大胆宣告：“我亦人也，彼人何以强名，我人胡为不可哉？则冠带起居，吾得以随意取舍；万状之物，吾得以随意自名。”（《无能子·纪见》）这真是一篇不可多得的反对封建礼教，反对传统习惯势力的叛逆者宣言，已故的道家研究专家王明先生在其《无能子校注·序》中称其为“唐末《狂人日记》”。当然，文中提出要“随意取舍”自己的行为，这种脱离社会历史条件和具体的社会关系的自由观是不正确的。但是，其大胆地否定传统的名教秩序和封建伦理道德的是非善恶观念，宣告要对现存的一切重新“随意自名”，这就体现了作者对于封建专制主义的批判，对于自由的追求，对于个性的高扬，对于创造精神的崇尚，因此是民族性格中值得珍视的精神财产。

在封建专制主义达到登峰造极地步的明清时代，启蒙思想家更是运用道家思想发起了对于封建专制主义的进攻。李贽、傅山等人都崇尚道家，对老庄学说深有研究。

李贽猛烈地攻击封建礼教“拂人之性”，故不能使民“格心从化”。“天下至大，万民至众”，各有不同的个性和特点，明智的作法是让个性自由发展，“圣人且任之矣”，（《明灯道古录》卷上）而不应“逆天道之常”。（《明灯道古录》卷下）统治者应该让百姓“自治”、“自理”，“因其政，不易其俗；顺其性，不拂其能。……动止安矣，不欲重之以桎梏，恐其繁而颠且仆也”。（《焚书·论政》）他反对以封建礼义道德束缚人民。他说：“世儒既不知礼为人心之所同然，本是一个千变万化活泼泼之理，而执之以为一定不可易之物，故又不知齐为何等，而故欲强而齐之，是以虽有德之主，亦不免于刑政之用也。”（《明灯道古录》）为了让人们冲破道学家的礼义禁锢，他批驳了将礼义与人之情性绝对对立起来的论调，认为礼义即在情性之中，“自

然发于情性，则自然止于礼义，非情性之外，复有礼义可止也。惟矫强乃失之”。（《焚书》卷三，《读律肤说》）礼义既然就在情性之中，故顺人之情性，也就是合于礼义的，从而论证了情欲的合理性。他还以道家思想为基础，提出了顺应自然的主张：“至道无为，至治无声，至教无言”。（《焚书》卷三）晚明的朱健向往道家所倡导的无为而治，推崇“以不备备，以不防防”的宽松政治局面，而反对“以备备”，“以防防”的严苛统治。这些话语虽然表面上与先秦道家无异，但是，在资本主义萌芽已经产生的新的历史条件下，它们蕴含着反映市民阶层利益的反对封建束缚、发展个性、争取个性自由等进步要求的新因素。

自号“朱衣道人”的傅山从道家思想中汲取了崇尚自由的精神，宣称自己的诗作“不衷于法”。（《霜红龕集》卷一八）反映出其冲破封建礼法束缚的理想。他在注释《道常无名章》时又征引了《吕氏春秋》中“天下者非一人之天下，天下之天下”的名言，表达了他反对君主专制的思想。我们看到，从《吕氏春秋》、《六韬》到潘尼的《乘輿箴》以及傅山对道家著作的注释中，这句著名的反封建名言屡屡出现在道家学者之作品中，其思想内涵固然因时代不同而有着本质上的差别，但在应该让谁拥有天下这一问题上，各位道家思想家居然有着如此紧密的承袭关系和一致之处，却不是偶然的巧合。这足以证明，在道家思想体系中蕴含着反对专制独裁的血统。正因为如此，近代启蒙思想家严复将卢梭《民约论》中的思想与庄子相联系，认为“卢梭之殫残法制，还复本初，以遂其自由平等之性者，与漆园之论，为有合也”。（严复：《庄子评点·在宥》）严复虽然认为庄子学说中已经包含了平等自由思想，“详玩其说，皆可见也”，但他也看到了卢梭的“还复本初”与庄子的“返朴归真”有着本质的不同，他所要追求的是在更高水平上的自由平等，而不是复古倒退，反映了近代中国资产阶级启蒙思想家对传统道

家学说的继承和超越。正是这种内容上的更新，为道家崇尚自由的思想注入了新的内容和活力，促使其在更加深远的意义上和更加广阔的范围内影响着民族性格。

四、向往自然，寄情山水

道家所说的“自然”有两层含义，一是指事物的“自然而然”、“本然如此”的状态或事物固有的、内在的规律；一是指天地自然。这两层含义既有区别又有联系。这里所说的“自然”主要指第二种意义即天地自然。从某种意义上说，回归自然，向往自然是抱朴守真这一价值取向的必然归宿。这是因为，在等级森严、勾心斗角的封建官场上，无疑是难以保持淳朴自然之性的。故陶渊明归隐之后，才如释重负，吟出了“久在樊笼里，复得返自然”的心声。这说明，在中国封建社会，山林田园是抱朴守真的最好去处。因此，回归自然，寄情于山水，常常令中国历代士人心驰神往。

车尔尼雪夫斯基曾说：“那些为生活所折磨，厌倦了跟人们交往的人，是会以双倍的力量眷恋着自然的。”这一话语似乎也可用来解释中国古代社会中绵延不断地涌动着“归田”理想的社会根源。

处于封建专制王权的淫威下，置身于封建官场的险恶风浪中，中国古代的士人在向往着建功立业的同时，常常将回归自然作为调适身心的最好去处。特别是在遭到挫折时，山水田园更是他们保全身心的避难之所。中国古代士人的归隐，当然有着各自的主观和客观的原因，但道家崇尚自然、全身葆真、不为物累等等思想传统的影响，显然是一个最为重要的内在驱动力。正是这些价值取向和人生态度，为历代士人们提供着精神

支柱，回归自然，归隐山林田园，成为不少士人生活方式的重要侧面。

东汉的仲长统在官场失意后，就曾表达归田的意向，设计了这样一个理想的安身之所：“使居有良田广宅，背山临流，沟池环匝，竹木周布……跼蹐畦苑，游戏平林。濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿，……安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛……逍遥一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永保性命之期。如是则可以凌霄汉，出宇宙之外矣，岂羡夫入帝王之门哉！”（《后汉书·仲长统传》）仲长统仅过不惑之年就逝去，他的归田理想是否得以实现，不得而知。而清代的文学家袁枚则在充满自然情趣的随园中度过了四十余年。据《水窗春呓》所载，随园于深谷中依山而建，“上下悉出天然。谷有流水，为湖、为桥、为亭、为舫。……莺声掠窗，……万花竞放，众绿环生，……园外无垣墙，惟修竹万竿，一碧如海。”这真是一个生机盎然的大自然之缩影。当然，拥有如此优越环境的人毕竟极少，故归于山间林下是更多的士人的理想。晋代的陶渊明是实现了回归自然之理想的典型人物，他终身追求“真朴”，这一追求通过其对于自然的崇尚而体现出来：“少无适俗韵，性本爱丘山”。（《归园田居》）虽然曾经混迹官场“误入尘网中”，但最终仍然“得复返自然”。在大自然的怀抱里，他怡然自得，“采菊东篱下，悠然见南山”的名句，正流露出他对于物顺自然，各有所归境界的欣慰。

流连于大自然的美景，构成了中国人特别是中国士大夫特有的审美情趣。行于山间小道上，他们看到的是“山川自相映发，使人应接不暇，若秋冬之际，尤难为怀”；（《世说新语·言语》）荡舟于江流之中，他们想到的是“唯江上之清风与松间之明月……是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适”；（苏轼：《前赤壁赋》）处于山林之间，他们“危坐终日，纵目四顾，以

求其趣”；（范宽：《图画见闻志》）营居室，他们要植竹安石，“何可一日无此君（竹）”。

人们热爱大自然，向往大自然，而现实生活又使得绝大多数的人们不可能常常流连忘返于自然山水之中，于是庄子的“游心”、“不动心”等精神解脱法就为后人所大大地发展，有所谓“市隐”、“朝隐”的生活方式，有所谓“结庐人境”、身居尘世却能“心远地自偏”的心理调控，也有的在住宅内安置盆景或种花置木。而更富有文化意蕴的则是对于山水画的喜好。南朝隐士宗炳的“卧游”最典型地表达了人们从山水画中所获得的审美情趣。宗氏酷爱山水，后来因病无法远行，于是将名山大川绘成图画，不时欣赏，他将这一方式称为“卧以游之”。郭熙曾在《林泉高致》一文中概括中国山水画所蕴含的这种自然情趣和审美价值，他说：“君子之所以爱夫山水者，其旨安在？丘林养素，所常处也；泉石傲啸，所常乐也；渔樵隐逸，所常适也；猿鹤飞鸣，所常亲也。尘嚣缰锁，此人情所常厌也；烟霞仙圣，此人情所常愿而不得见也。……然林泉之志，烟霞之侣，梦寐在焉，耳目断绝。今得妙手，郁然出之，不下堂筵，坐穷林壑；猿啼鸟鸣，依约在耳；山光水色，滉漾夺目。此岂不快人意，实获我心哉！”虽然不能亲历名山大川，但是，置身于或山清水秀、柳暗花明，或峰峦起伏、怪石嶙峋，或波涛汹涌、惊涛拍岸的画面之前，会令人产生身临其境的美感，而平心静气，细心品评，更将使人的思绪超越这盈尺画面，翱翔于千里之外，从中获取回归自然的妙趣。这恐怕是中国人喜好山水画的一个重要原因。

在明代才子唐伯虎的《爱溪记》中，我们更可深切地体察出中国人对于寄情于山水的生活方式的深切认同。此文是唐氏为一位自号“爱溪”的友人洪氏而作，文章一开头便说，人人皆有所爱，有所资，一旦失去则“伤其衷”，“困其生”。官爵珠

玉都有可能被剥夺，“剥夺而贱贫，则失其所爱与资”。惟有“天地自然然而者”，才能够“爱之而不失，资之而不穷”。可见，财富官爵都是不值得爱也是靠不住的，大自然才是值得钟爱的。在文中，唐伯虎赞赏洪氏热爱自然的价值取向，并表明自己的人生态度说：“余谓文士之处世，失其所爱与资，奔走于不可得已之间，俯仰于无可奈何之际，盖心兹恐惧，身措无地，安能上传而下育也？得其所爱与资，而非其道，以富贵自炫，而骄其妻妾，齐人也。翻覆酌量于两三之间，余则以为洪君之计为得。”（《唐伯虎全集》卷五）终日汲汲于名利地位或财富，甚至不惜出卖原则和人格，对于这种人，唐氏表示出轻蔑，明确表示要选择那种回归自然，恬淡适意的生活方式。这正是代表了中国古代士人一种较普遍的人生态度。

这种心态在政治黑暗的历史时期尤其突出。当此之时，归隐自然更是士人的理想。如，处在元代的民族压迫和黑暗统治下，山水归隐便成了元曲的两大主题之一。曾任江西儒学提举的滕宾吟唱道：“叹光阴，如流水，区区终日，枉用心机。辞是非，绝名利。笔砚诗书为活计。乐簪盐豉子山妻，茅舍数间，田园二顷，归去来兮。”（滕宾：《普天乐》）人们对严光、陶渊明等隐逸人物充满着羡慕和崇敬：“汉子陵，晋渊明，二人到今香汗青”。（鲜于必仁：《寨儿令》）

在政治黑暗时期，中国人将归隐山林田园作为保持气节的一种方式，在更多的情况下，人们希望在回归自然的过程中陶冶性情，净化心灵。冯至先生正是这样认识大自然在这方面所具有的重要价值，他认为：“多和大自然与造型艺术接触，无形中能使人恬静旷达，维持精神与心理的健康。在众生万物面前不自居为‘万物之灵’，方能祛除我们的狂妄，打破纸醉金迷的俗梦，养成淡泊洒脱的胸怀，同时扩大我们的同情心。”（《冯至选集》第2卷，《山水》）林语堂先生也提出过类似的看法，他

说：“越接近自然，越能保持体格上与道德上之健康状态。”追求与赞美朴素的田园生活，“对于中华民族之长存，实有微妙而渊博之贡献。”（林语堂：《吾国与吾民》第34页）

应该指出的是，在回归自然的意向中又隐含着一种放弃社会责任的消极倾向。如晋代的张翰就是一个明显的例子。张氏原为齐王之幕客，当秋季来临时，突然念起家乡吴郡的菰菜、鲈鱼脍，他说：“人生贵得适志，何能羁宦数千里以要名乎？”于是乎卒然离职，“命驾而归”。史载其“任心自适，不求当世”。有人对他说：“卿乃可纵适一时，独不为身后名邪？”他回答说：“使我有身后名，不如即时一杯酒。”（《晋书·张翰传》）

很显然，这种单纯强调个人适志，而不顾社会责任的行为是错误的。汲汲于个人名利，一切以此为价值目标，这是“为外物所累”，固然是不值得的；为了获取个人名利而玩弄手段甚至欺世盗名，更是不可取并应予以揭露的。道家倡导淡泊名利，其积极意义正在于此。但是，“行”与“名”又是有着密切联系的，一定的行为会产生相应的效果，从而产生相应的评价——一种不期然而然的“名”。在不少情况下，“名”反映了社会对于某种行为或业绩的认可程度和评价，这种“名”是个体为社会作出贡献并得到社会承认的结果，是个体实现了其个体价值和社会价值的标志，是个体价值与社会价值的统一，这种意义上的“名”是应该予以肯定的。而且，功名心作为一种希望得到社会承认的心理在客观上可能起着某种良好的作用，会激发人们追求上进的积极性，因而对其又是不能一概否定的。像张翰这种宁要“即时一杯酒”，不顾“身后之名”的价值取向，只是以淡泊名利作为自己及时行乐的借口，为了满足个人的欲求，为了达到个人的适意和逍遥，不顾自己正在承担着的社会职责，一时的心血来潮就要回归田园，这种随心所欲、个人至上的举措只会导致虚度年华，枉为人生，而这种个体价值与社会价值

的分离，最终也将阻碍个体价值的更好实现。

五、抱朴守真思想的现代意义

老庄主张斥虚去诈，摒弃在道德实践中的虚伪做作行为，这些思想是有积极意义的。在中国封建专制制度的淫威下，文化主体牺牲自己的个性，屈从于控制自己的某种势力，强迫自己去充当贯彻异己文化的工具，这就导致人们在人格上产生某些不健康的面具性格甚至分裂性人格，这对于人性是一种极大的摧残和扭曲。道家抱朴守真、斥虚去诈的思想主张正是对于摧残、扭曲人类本性的封建专制制度及其派生物封建道德的一种反抗；是对于封建官场中争名夺利之黑暗现实的抨击；是对于封建统治阶级假仁假义行为的揭露。对于处在“使人不成其为人”的封建专制统治和封建礼教束缚下的中国人来说，其无异是沙漠中的一片绿洲，帮助人们抗拒和克服着人性的扭曲以及这种扭曲所带来的痛苦，为民族性格的发育提供着不可或缺的营养。

由于真诚这一范畴反映着主体自身内隐的思想、动机、情感与外显的思想、动机、情感的一致性程度，故自然质朴、真诚不欺是诸多美好道德的重要基础之一，是人的多种美好品质的汇合处。一个具有宽容、无私、慈爱、正直、廉俭等美德的人，一个洁身自好，严于律己的人必定能够真诚不欺，勇敢无愧地敞开自己的胸怀，坦露和正视自己的缺点或过失。又如，朴与俭可谓相伴相生，尚朴无欺者必然重视内在自我的完善，追求精神的充实，淡泊崇俭，不好奢华；节俭不奢者往往性格质朴，淡泊名利与富贵荣华。故人们描述中国人的性格时，常将俭与朴并提，这是有深刻道理的。

真诚朴实在现代中国人的品格结构中依然有着重要的位置。真朴依然是中国广大农民的品格，他们执着地相信，“一分耕耘，一分收获”，他们拙朴实在，厌恶虚伪和狡诈。尽管这种质朴与教育缺乏和文化落后存在着内在联系，但通过文化教育和现代科学的洗礼，这种真朴品格将在中华民族性格中焕发出璀灿的闪光。

不少思想家十分推崇真朴品质。罗家伦先生将其视为人生最可宝贵的，他曾经说过一段道家味道很浓的话语：“真挚的天性，是人生最可宝贵的一件东西。人与人之间，要能以诚相见，以真挚相处，才能彼此信任，相安无事，而达到所谓‘忘机’的境界。……假如人人都存着机心，则‘尔虞我诈’，互相猜忌，必致大家互相抵防，互相戒备；甚至别人眉眼一动，就疑心他有害我的意思。在这种‘四面楚歌’的情形之下，人生优美的灵性，便完全丧失，那里还会有什么人生的乐趣。”（罗家伦：《新人生观》）贺麟先生在《文化与人生》中也表达了类似的话语，他说：“一个人的言行达到本然或符合本性的程度，也就是他理得心安的时候。当他矫揉造作，言行失掉本然，违反本性的时候，也就是他脱离根本，戕贼本性，徬徨无依，痛苦万状的时候。”之所以会如此，是因为他失去了真我，失去了自己存在的本质和意义，失去了所以托命的源泉，靠面具和油彩生活，怎么会有人生的乐趣和自由？

人是社会关系的总和，他无时不处在各种社会关系之中，真诚不欺不但是顺利进行和保持人际交往、增强理解和信任的基础，也是保持生理和心理健康的必要前提，因而是每个明智的人所必不可少的。在现代生活社会中，一些人为某种利益关系所驱使而抛弃了这一原则，尽管其可能暂时得利，但这种重利轻义的短视行为违背了人际交往所应遵循的内在规律，终究将会受到应有的惩罚，民谚“聪明反被聪明误”正是对违反真朴

原则而产生后患的经验总结。真诚纯朴，弃虚去诈，才能实现人性的复归；才能消除人与人之间各种人为的障碍，形成一种和谐融洽的人际环境；才能更好地表现和发挥人的价值，促进社会的有序发展，这是任何一个健康的社会所必需的。现代工业生产的发展，需要人与人之间建立更为广泛和密切的合作关系，人类自身的发展，也要求人们彼此之间的关系更为融洽。只有那些对人诚恳朴实，不计较个人物质利益的人，才能与他人建立起积极的联系，才能使自己置身于和谐快乐的人际环境中。而那些好猜忌，甚至好用智诈机关、只为自己争利的人，必然不能与他人建立和谐的关系，这对于自己和社会的发展都将是不利的。

可见，在当今社会，真诚质朴的品格对于人类的发展和完善仍然有着重要的价值。关于这一问题，马克思曾经说过一段令人寻味的话语，他说：“一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是儿童的天真不使他感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把自己的真实再现出来吗？……为什么历史上的人类童年时代，在它发展得最完善的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？”（马克思恩格斯全集》第12卷，第762页）

在人们改造自然、改造社会的实践中，抱朴守真的原则亦有其重要意义。实事求是，敢讲真话、不搞浮夸虚报，才能正确地认识和评价人们实践活动的价值，才能及时地将人们的行为调整到最佳状态，取得更好的效益；不迷信陈规旧俗，高扬个性，自由创造，才能够有所前进，有所创新，从而更好地发挥自己的特长，在社会作出贡献的过程中，更好地实现个体的人生价值。

真诚不欺，表里如一，又是改善社会风气，提高人们的道德水平的重要途径。衡量一个国家或民族的道德水平，评价某

个社会历史时期的道德风尚，决不仅仅在于言语上的伟大或高尚，更重要的是，要看这个国家、民族或社会的成员的道德内化程度、道德自律状况。只有当人们信守真诚质朴的原则，表里如一、真诚不欺地自觉按照社会发展所需要的道德原则来规范自己的行为时，才能自豪地宣布：一个道德高尚，风气纯正的社会已经到来！

寄情山水，回归自然对于人们陶冶性情，净化心灵有着独到的功效。当人们从工业社会的嘈杂喧嚣中走出，置身于自然美景之中，人们常常会感到心旷神怡，心胸开阔，领略到大自然的伟大和自我的渺小，会忘却个人的各种烦恼，会更深切地体会到天人相谐的乐趣和意义，维持精神与心理的健康，打破纸醉金迷的俗梦，从而获得恬静旷达的心境，养成淡泊洒脱的胸怀。

第四章

崇俭抑奢的生活信条

俭是中华民族自古以来所倡导的品德。《易经·节卦》说：“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”认为制定适当的制度以节制财政支出，才能不伤害国家财政和人民的生活。《商书·太甲》说：“慎乃俭德，惟怀永图。”这就进而将慎守俭德与国家的长治久安联系起来。这些思想为后人进一步所发展和充实。先秦诸子都将节俭作为一条重要的道德规范，孔子说：“奢则不逊，俭则固，与其不逊，宁固。”他鄙视那些“耻恶衣恶食”的士人，讴歌“饭疏食饮水”而乐在其中的志士。（《论语·述而》）孟子则着重从道德修养和磨炼人才的角度，阐述了俭朴艰苦生活的意义。墨家主张“节用”、“节葬”，他们“多以裘褐为衣，以跣跣为服”，努力实践着节俭的主张。（见《庄子·天下》）在先秦诸子中，大倡俭德并对节俭思想的重要性作出全面论述的，当首推以老子为代表的道家学派。

在几千年的中国封建社会中，道家崇俭抑奢的主张与孔孟所提倡的安贫乐道、宋明理学家所提倡的存理去欲等道德主张互相补充，深刻地影响着中华民族的心理性格，成为广大中国人的基本生活信条。在实际的社会生活中，各个阶层的有识之士将这一信条与治国兴邦、安身振家、富国裕民、养德正俗等理想结合起来，从不同的角度论述了这一思想的意义，并以各

自的方式遵循和实践着崇俭抑奢的原则。

一、恭行俭德，治国兴邦

老子将俭啬视为立身处事所必须持守的“三宝”之一，是治国修身的根本法则：“治人事天莫若啬”。认为只有俭啬才能在灾祸来临之前及早服从于道，而及早服从于道就是厚积德。如此，则能战无不胜，就能掌握国家政权。懂得了这一道理，以之治国则可长治久安，用于治身则可生命长存。（见第五十九章）俭啬不同于吝啬，吝啬是将财物视为珍宝，将保存财物作为目的本身，从而忽略它作为消费品的有益用途，使人的利益和需要遭受损失，故是不可取的。而俭啬是指俭约不奢，节省精神，爱惜财物，只保证基本的生活物质需求，节制过分的物质享受欲望。

在先秦诸子中，道家的俭奢观有着特别的意义。众所周知，孔子的俭奢观是以“礼”为标准的，衣食住行的俭奢与否是严格按照封建等级而规定的，在这一前提下，只要合符礼制，即使极尽铺陈也是无可非议的。因此，“俭”这一道德要求在很大程度上是对民而不对官的。墨家虽然抛弃儒学，“以为其礼烦而不悦，厚葬靡财而贫民”，（《淮南子·要略》）并提出“节用”、“节葬”等进步主张。但由其社会地位所决定，墨家主要只是在自身的社会活动中实践着节俭的主张。同时，由于秦汉以来，以兼爱为主要特征的墨学不能适应专制集权政治的需要，故逐渐衰落，成为绝学。因而，无论从时间或空间来说，墨家的节俭主张的影响都有较大局限性。而渊源于史官文化的道家则以其“历记成败、存亡、祸福、古今之道”的学识和智慧为世人所瞩目。以老子为代表的道家不仅激烈地抨击儒家的礼制，反对以

礼这一外在的规范束缚民众，盼望改变浮华的世风，使天下“复归于朴”，（第二十八章）而且认为应该通过最高统治者的道德实践来实现这一理想。故他们所倡导的节俭首先是针对封建统治者而提出的道德要求。老子认为，那些不关心生产，一味热衷于追求奢侈生活、聚敛财富、满足私欲的人，是不配作统治者的，他将这种人痛斥为“盗夸”（即强盗头子）。他说：“田甚芜，仓甚虚，服文采，……财货有余，是谓盗夸”。（第五三章）为了实现崇俭抑奢的目标，老子向最高统治者提出了从“我”做起这一非常有价值的思想：“我好静而民自正，……我无欲而民自朴”。（第五七章）很明显，这里所说的“我”，指的是统治者，即强调统治者必须以身作则，寡欲崇俭抑奢，为天下民众作出典范，如此，百姓则自然崇尚纯朴，俭约不奢。老子认识到道德范例对于民众的教育作用，将崇俭抑奢的道德要求落实在封建统治者自身，这是很有眼光、也是很有实际意义的。因为在中国封建社会中，他们不仅是社会财富的主要占有者和支配者，而且是广大臣民心目中至高无上的偶像，统治者若能躬行节俭，抑奢寡欲，就能较为适度地使用社会财富，较为合理地支配生产社会财富的劳动者，同时，为天下的臣民树立良好的道德标范，发挥上行下效的价值导向作用。

以老子思想为理论基础的道教学者进一步发展了老子崇俭抑奢的思想。唐代道士谭峭将俭德奉为“万化之柄”，他说：“俭于听可以养虚，俭于视可以养神，俭于言可以养气，俭于私可以获富，俭于公可以保贵，俭于门闾可以无盗贼，俭于环卫可以无叛乱，俭于职官可以无奸佞，俭于嫔嫱可以保寿命，俭于心可以出生死。是知俭可以为万化之柄。”（《化书·化柄》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版）唐末五代道士杜光庭通过诠释《道德经》中“自爱不自贵”这句话，强调俭啬与寡欲的内在联系及其重要性。他说，自爱即是绝嗜禁

欲，自贵即是奢华铺张。自爱则神安心泰，自贵则奉己害民，伤财斂怨。自爱其身则必然俭约，“俭约则嗜好不行，……无嗜好则人富。如此内睦九族，下亲万民，远怀近悦，上下交爱。却千里之马，惜十家之财，菲饮食，卑宫室，外无征伐，境无劳人，享祚久长，可以永托于天下。”（《道德真经广圣义》卷一三，《道藏要籍选刊》第二册）

这些论述阐明了俭啬寡欲这一行为原则的多重意义，是对于历史经验的深刻总结。历史经验表明，统治者纵欲挥霍，必然聚斂无度，侵害民财，荒废政事，败家亡国。

道家俭啬寡欲的主张更是基于对中国封建社会实际状况的考察而提出来的。在这一社会中，生产力水平是较低的，社会财富也是有限的，统治者为了满足自己的奢侈，只能加重对人民的盘剥，从而直接影响人民的基本生存。《道德经》曾深刻地分析说：“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥。”（第七章）统治者的极欲、纵欲，必定伤害或遏制大部分人的基本生存欲望的满足；统治者对财富的贪婪聚斂，必然造成大部分人的贫困和饥寒，正所谓“奉己害民，伤财斂怨”，引起社会的动荡和不安。同时，统治者过分追求奢侈的生活享受，必然耗费劳动人民大量的聪明才智和人力物力，从而阻碍生产力的健康发展。而对于封建专制君主来说，至高无上的权力为他们恣情纵欲提供了足够的条件，在这种情况下，不注意以俭约寡欲的原则约束自己，奢侈挥霍，享乐无度，往往会激化阶级矛盾，导致天怨人怒，丧身败国。因此，历代明智的统治者都将崇俭抑奢与王朝兴亡联系起来。

唐太宗李世民曾经反复与臣下讨论这一问题。他说：“夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”（《资治通鉴》卷一九二，武德九年）他认识到，俭奢为“荣辱之端”，“五关近闭，则令德远盈；千欲内攻，则凶源

外发。……故桀纣肆情而祸结，尧舜约己而福延。”（《帝范·后序》，载《唐太宗集》）

宋太宗赵光义以五代时期君主速亡的历史教训警诫自己：“朕观五代以来，帝王始则勤俭，终仍忘其艰难，覆亡之速，皆自贻也。在人上者，当以为戒。”（《续资治通鉴》卷一二，雍熙元年）为了让子孙后代持守俭德，他留书后人曰：“朕即位以来，十三年矣。朕持俭素，外绝游观之乐，内却声色之娱，……汝等生于富贵，长自深宫，民庶艰难，人之善恶，必是未晓，略说其本，岂尽余怀。夫帝子亲王先须克己厉情，听言纳诲。每著一衣，则悯蚕妇；每餐一食，则念耕夫。至于听断之间，勿先恣其喜怒。……勿鄙人短，勿持己长，乃可永久富贵，以保终吉。”（《宋朝事实类苑》卷二）

明太祖朱元璋起自民间，他更是痛切地看到崇俭抑奢的必要性。他在总结自己战胜群雄的经验时，将躬行节俭作为重要的成功要诀。夺取全国政权之后，仍然始终信守崇俭抑奢，将其作为修齐治平的一条基本原则。他联系社会政治实际，从治国安民的角度来理解和发挥《道德经》的思想。在该书中，崇俭抑奢是他阐述的重要内容之一。在阐述中，他对老子的思想进行了积极的理解和发挥。例如，老子“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”的言辞，完全否定了人的感官享受，失于片面。而朱元璋在解释这句话时，却作了合理的发挥。他认为，老子所说的“五色”、“五音”、“五味”只是一种比喻，“即是外作禽荒，内作色荒，酗酒嗜音，峻宇雕墙是也。”这种解释是否合乎老子的原意，自然值得讨论，但其将人的正常的感官享受与过度的挥霍享乐明确区别开来，指出老子此话的目的乃是：“专戒好贪欲，绝游玩，美声色，贵货财者。”这就明确规定了他所要反对的只是那种毫无节制的狂嗜滥欲和贪得无厌，从而避免了片面的禁欲主义。更为可贵的是，他在这里进

而提出，应该让“五色、五音、五味、田猎、货财皆欲使民有乐之”。君主虽然拥有它们，却不取用享受。如此才能够“身先”、“身存”，统治人民，巩固皇位。他以元代君主兴亡的事例来说明俭则成大业，奢则亡国家的规律，并以之教育臣下和子孙后代说：“元世祖在位，躬行俭朴，遂成一统之业。至庚申帝骄淫奢侈，饫粱肉于犬豕，致怨怒于神人，逸豫未终，败亡随至。此近代之事，可为明鉴。朕常以此训诸子，使之所警戒，则可以长保国家矣。”（《明太祖实录》卷一〇六）

作为最高统治者的封建君主对于崇俭抑奢的重要性的认识，不仅直接影响着他们的生活方式，还指导着他们的政治实践活动。这是因为，君主沉溺于声色犬马之中，必然荒废朝政，这不仅直接危害国家政治，而且为那些善于逢迎、助桀为虐的奸臣开辟晋升之道。当此之时，那些清明正直、以国为重，敢于廷争面折的忠臣则往往倍受摧残。如此，必然加剧朝政的腐败，激化各种社会矛盾。另一方面，君主的喜好有着上行下效的示范作用，所谓“楚王好细腰，宫中多饿死”；所谓“上梁不正下梁歪”。因而，君主追求奢侈，在无形中起着一种价值导向的作用，从而引起奢靡之风的盛行，促使贪欲膨胀，巧取豪夺，争斗不已，败坏社会风气，扰乱社会秩序。正因为俭与奢密切相关联着王朝的盛衰兴亡，因此，崇俭抑奢的原则被不少明智的统治者奉为治国安邦的重要保证而加以尊崇。

二、持俭守约，安身振家

崇俭抑奢不仅是治国安邦的需要，而且是保全身家性命的需要，是维持生命健康的需要。老子将多欲不节的危害警告世人：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”（第四十六章）这里的

“不知足”、“欲得”均指对财富、权势的贪得无厌，受这种贪欲支配的人，往往事与愿违，反招祸咎。故《道德经》中又明确地指出：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”（第九章）“甚爱必大费，多藏必厚亡。”（第四十四章）这些思想是对商周以来节俭主张的重要发展。他运用矛盾对立面相互转化的辩证观点，深刻阐明了关于财富权位的某些得失规律，将持守俭德与人们企望安全、健康的生理和心理需求直接联系在一起，从而具有了更强的警世作用。

为了强调崇俭抑奢思想的重要性，老子使用了偏激的言语，他说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂。”（第二章）当然，这里完全否认感官享受，固然有失偏颇，但也不是没有道理。过分追求色彩的享受，视觉器官长期受到绚丽色彩的刺激，必致视力减退；整日追求美味佳肴，必定导致食欲减退；经常纵情于骑马游猎，当然将心神不宁。人的生理需要有限，而物质欲望无穷，对于一般臣民来说，不注意道德修养，听任物质欲望无限地膨胀，欲海难填，必然自招痛苦。而为了满足个人的贪欲，则又常常使得一些人利令智昏，不择手段，其结果必然是受到各种惩罚，给自己招来祸灾。对于最高统治者来说，至高无上的权力为他们恣情纵欲提供了足够的条件，在这种情况下，不注意以俭约寡欲的原则约束自己，则将大大地激化社会矛盾，导致丧身败国。因此，老子上述一系列警句又是极其深刻的。

庄子继老子之后发展了崇俭抑奢、俭啬寡欲的思想，他虽然也认为声色滋味“皆生之害”，但是又承认人们对其的追求是“人之性也”，只有过度的物质享受才会损害身体。从这一认识出发，他进而提出了节制饮食色欲的观点。（《天地》、《达生》）这就在一定程度上克服了老子思想的片面性。

庄子特别指出作为一国之主的统治者纵欲的危害，他说：

“万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口，夫神者不自许也。夫神者，好和而恶奸。夫奸，病也，故劳之。”（《庄子·徐无鬼》）这就是说，统治者剥削全国的老百姓，以他们的劳苦来换取自己耳目鼻口的感官享受。然而，耳目鼻口虽受到了奉养，而心神却不会感到舒服。因为心神喜好平和适度的生活而厌恶奢侈生活。追求酒肉声色就会阴阳失调，心神紊乱，导致生病。因此，崇俭抑奢、俭啬寡欲不但是治国的需要，而且是养生的首要原则。

老庄的这些劝诫，促使人们从个体安身立命的角度来认识崇俭抑奢这一道德规范。

保持身心健康，这是安身立命的第一层含义。中国古代的养生家普遍认为，要保持身心健康，就必须崇俭抑奢。《吕氏春秋·重己》中指出，不正当的欲望是危害身体的：“欲不正，以治身则身亡。”骄奢淫逸，恣情纵欲，将严重地损害健康，出入以车辇，将导致血脉不周流，骨干不坚利，故为“招蹶之机”（蹶，跌仆之意）；“肥肉厚酒”是“烂肠之食”；“靡曼皓齿，郑、卫之音”乃“伐性之斧”。（《吕氏春秋·本生》）这是由富贵奢侈所引起的三大祸患。对声色滋味的欲望进行节制，是“贵生之术”。（《吕氏春秋·贵生》）书中抬出古人、圣王为例说，圣王建筑宫室只求能避燥湿就足够了，穿衣服只求能保暖就足够了，饮食只要能充饥肠就足够了。他们之所以要这样做，并非“好俭而恶费”，而是出于养生节性的需要。“由重生故也”。（《吕氏春秋·本生》）

安然自得是安身立命的第二层意义，蔡元培先生称其为自由。他指出，只有保持衣食住行方面的俭朴不奢，才能达到这种“无往不宜”，安然自由的境地。而那些“习于奢侈者，非美衣不衣，非美食不食；一旦遇世乱，美衣美食不可得，遇粗糲不下咽，得布素不温暖，其不自由又何如乎？”（见《蔡元培教

育论集》)习于奢侈则必然为外在的物资条件所奴役、所支配,主体当然无法获得那种可贵的安然自适的心境。而安于俭朴则必然超然物外,不为物累,不为外部环境所左右,怡然自得地面对人生的坎坷和变故。在这方面,古代众多的贤人志士为我们树立了典范。孔子的《论语》赞美了箪食陋巷而不改其乐的颜回,描画了饭疏食枕肱股却乐在其中的君子形象,深得道家哲理的苏东坡更是以他坎坷而又充实乐观的人生给后人以深刻的启示。

由于苏东坡率真而正直的性格,使他在封建官场上屡受打击,大半辈子都在被贬逐流放中度过,物质生活方面是比较匮乏的。但他却始终不放弃自己的政治主张,不向权奸低头,始终保持着乐观洒脱的生活态度。之所以能够如此,他在《超然台记》一文中作出了回答。当时,作者离开了他喜爱的风景优美的苏杭之地而来到胶西,“去雕墙之美,而蔽采椽之居;背湖山之观,而适叠麻之野”,且“岁比不登……斋厨索然”,“人固疑余之不乐也”,但苏东坡却悠然自得,“治其园圃,洁其庭宇”,修葺旧台,“时相与登览,放曛肆志”。这种怡然自得的心境,来自于甘守恬淡,不为物累的襟怀。他在文中说:“凡物皆有可观。苟有可观,皆有可乐,非必怪奇伟丽者也。鲋糟啜醢,皆可以醉;果蔬草木,皆可以饱。推此类也,吾安往而不乐?”。他进一步道出“乐”的原因说:“余之无所往而不乐者,盖游于物之外也”。所谓“游于物之外”,就是淡泊名利荣华,俭约寡欲,摆脱外物对精神的束缚,不为环境所支配,因而能够“无所往而不乐”,获得精神自由。

美国当代教育专家卡耐基曾经说过:“一个人心灵的平静和生活的乐趣,并非取决于他拥有何物,有何地位,或置身何种情境——要之,与个人的外在条件几乎毫无关联,而是取决于个人的精神态度。”(《克服烦恼的艺术》,广东人民出版社 1993

年版，第102页）此话虽然过分地夸大了主观因素的作用，但也启发我们认识精神力量的巨大作用。在苏东坡身上，此话的确在某种程度上得到了映证。正是那种超然物外，顺应自然的精神，支撑着一生坎坷颠沛的苏轼始终保持着乐观旷达的人生态度。尽管物质生活条件相当艰苦，而他却反倒“貌加丰，发之白者，日以反黑”。甚至在他流放海南，处于“食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭”的困境之中时，也依然不改旷达之情。他在贬居的最后一年所写的一篇笔记中说，自己在月夜与友人“步城西，入僧舍，历小巷”，至三更方归舍，却还“放杖而笑”。这种“无往不宜”、“无往不乐”的超然风度，源于他那不为物累，俭约淡泊的崇高品质。正是由于具备了这些崇高品质，苏轼才能恒久地保持心灵的恬静和快乐，用自己的整个身心去拥抱大自然，体悟自然和人生的真谛，在恬然地度过宝贵人生的同时，为人类文化的宝库中增添一份财富。

在复杂的社会环境中免遭祸咎，保存自身，这是安身立命的第三层含义。持守俭德是免祸的必要前提。《易·否卦象》曰：“君子以俭德辟难，”元代许名奎《劝忍百箴》说：“以俭治身则无忧，”说的都是这个道理。因为，中国封建社会等级森严，尊卑有序，法网严密。在这个社会中，人们的衣食住行是不能随意选择的。无论是宅第器物，还是车马服饰，均有一套严格的规定，这些规定与政治地位的尊卑贵贱紧密相连，因而是不能逾越的。而生活上的奢侈腐败则必将骄恣忘形，必将在宅第器服等方面铺张炫耀，犯禁逾制，从而召致同僚的攻击，引起君主的猜忌、不满。自汉代以来，侯王子弟骄恣纵欲者多被灭身丧族、削邑夺地。晋代的石崇奢侈以极，争奢斗富，超四豪，逾五侯，终为赵王伦所诛杀，就是一个典型事例。因此，人们将俭啬恭谨奉为“福之舆”，将奢侈傲慢喻为“祸之机”，并告诫后人说“乘福舆者浸以康休，蹈祸机者忽而倾覆。”（《北史·

崔罔传》)

安身立命的最后一层含义是指身后之安，即死后安眠于地下而无被盗墓之灾。古贤认识到，丧葬从俭方可免遭此害。他们常常从这一意义上理解老子“多藏必厚亡”的告诫。如，唐太宗李世民曾经下诏说，前代帝王行厚葬者“莫不因多藏而速祸，则有利而招辱。由此观之，奢侈者可以为戒，节俭者可以为师矣”。（《贞观政要·俭约》）

关于这一问题，晋人皇甫谧的《笃终论》颇有代表意义。文中首先以道家返朴归真的思想说明裸葬是符合“天地之性”和“反（返）真之理”的。而死后以衣衾棺槨装敛死者则是违背“反真之理”的，不过，这一理想毕竟难以为一般人所接受，因此，他又以“多藏必厚亡”的道理警戒世人。他说：“夫葬者，藏也。藏也者，令人之不得见也，而大为棺槨，备赠存物，无异于埋金路隅，而书表于上也。虽甚愚之人，必将笑之。丰财厚葬，以启奸心。或剖破棺槨，或牵曳形骸，或剥臂捋金环，或扞肠求珠玉，焚如之形，不痛于是。”自古及今，鲜有不被发掘之墓。从长远来看，厚葬的结果必然是“弃死者之所属”。因此，明智者是不会做此等愚蠢之事的。作者向往古代“衣之以薪，葬之中野，不封不树”的丧葬风俗，称道这才是“死得归真，亡不损生”的明智之举。作者还表示，自己将力行薄葬措施：“吾欲朝死夕葬，夕死朝葬，不设棺槨，不加缠敛，不修沐浴，不造新服。殓含之物，一皆绝之。”作者告诉后人说，自己本欲露形入坑，以身亲土，只是考虑到人情染俗以久，一时难以理解和接受此举，故采取“俭不露形”的方案：“气绝之后，便即时服，幅巾故衣”，仅以《孝经》一部作为陪葬物，葬于不毛之地，其上亦不封不树，使人不知。作者认为，这样就能令人“不见可欲，奸不生心”，因而便能够“终始无怵惕，千载不虑患，形骸与后土同体，魂爽与元气合灵”，这样处理后事，才表达了生

者对死者最纯真的爱心，“真笃爱之至也”！（《全晋文》卷七一）这些思想，不仅对于当时的厚葬陋习起着震聋发聩的积极作用，而且对于在丧葬活动上日趋铺张的今人，亦富有教育意义。

能否崇俭抑奢，还直接关系到家族的兴衰。这是因为：其一，在中国封建社会的株连制度下，个体奢侈逾制所带来的祸咎必然累及整个家族；其二，挥霍奢侈必将坐吃山空，导致家道中落，而持守俭德，才能使家财丰裕；其三，唯有在俭朴勤劳的家风熏陶下，才可能培养出奋发有为的后代，从而给家族带来繁荣兴旺。正是由于崇俭抑奢思想对于个人和家族的发展具有如此重要的影响，因此，中国古代的家训以大量的篇幅论述这一问题。颜之推告诫子孙说，秦皇、汉武贵为天子，而其穷奢极欲，“犹自败累，况士庶乎？”“形骸之内尚不得奢靡”，己身之外，更是不应该骄泰。（见《颜氏家训·止足》）司马光在家训中说：“何曾日食万钱，至孙以骄溢倾家；石崇以奢靡夸人，卒以此死东市；近世寇莱公豪侈冠一时，……子孙习其家风，今多穷困。”（《训俭示康》）曾国藩曾经多次在家书中教诲家人：“切不可贪爱奢华，不可惯习懒惰。无论大家小家，士农工商，勤苦俭约，未有不兴；骄奢倦怠，未有不败。”（喻岳衡编：《中国古代家训》，岳麓书社1992年版）这些充满人生智慧的话语深刻道出了艰苦奋斗与家族兴盛的必然联系。

人们还从盛衰转化的发展变化规律来认识崇俭抑奢的意义：万事万物都是变动不居的，富贵尊荣不可能固定不移，在封建社会的人治政治中，臣民们的命运更是变化莫测的，今日还着蟒袍玉带，明日则可能被贬为一介草民，甚至锁链加身。而由奢入俭难，虽然情况发生变化，奢侈之习却难以顿去，在这种状况下，安身尚难，更不用说保家振家了。因此，司马光在《训俭示康》一文中所征引的宰相张知白的认识耐人寻味。张氏

虽贵为宰相，却俭约不奢，同僚劝他宜稍从众，他回答说：“吾今日之俸，虽举家锦衣玉食，何患不能！顾人之常情，由俭入奢易，由奢入俭难。吾今日之俸，岂能长存？一旦异于今日，家人习奢以久，不能顿俭，必致失所。岂若吾居位去位，身存身亡常如一日乎？”清代宰相王子雍的言行亦有异曲同工之妙。据易宗夔《新世说·俭啬》所载，王氏祭墓不用牲牢，而以蔬果代之，有人认为这未免过于俭啬。王氏回答说：“今以宰相祭墓，诚为太俭，日后子孙侪于庶人，则易于措办。”这些话语中所透露出来的盛衰转化、居安思危的道家智慧，不是仍然很值得我们深思吗？

俭约之德仍为当今广大乡民所崇尚。据沉石、米有录主编的《中国农村家庭的变迁》一书所载，有72.7%的乡民主张勤俭节约，计划开支，将多余的钱投入生产或存入银行；仅有3.5%的乡民主张大把挣钱大把花钱。民众珍惜劳动成果，贬斥挥霍浪费，成人们常常用“浪费粮食要遭雷打”这类警告来教育孩子，“新三年，旧三年，缝缝补补又三年”、“爱惜有时钱”是他们的口头禅。当然，在操办建房、娶亲、丧葬三件大事时，乡民们往往又会一反俭朴的常规而讲求排场。这种行为又来自“爱面子”和因循守旧等传统心理的支配。尽管如此，节俭惜物依然是广大乡民主要的生活信条。

三、抑奢少费，富国裕民

国家的富足须以保证民众的基本生活作为基础，而在生产水平有限的封建社会，要做到这一点，统治者崇俭抑奢是一个先决条件。如果统治者追求奢侈生活，则必然将妨害劳动人民的基本生存。关于这一点，老子早有明确认识，《道德经》第七

五章说：“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥。”这里的“食税”泛指徭役和赋税等负担，徭役和赋税太多的原因主要来自统治者的奢欲。奢欲的满足必须以财富为基础，这就会加大对人民的赋税盘剥，而在生产有限的情况下，赋税过重无疑将直接影响民众的基本生活。大兴土木或贪得无厌地追求奢侈品，是奢侈者的重要特征。大兴土木自然要征调劳力，这必然加重人民的徭役负担；而奢侈品绝大多数是来自官营手工业作坊的高级工艺品，这就需要在全国范围内征集能工巧匠。官府作坊在生产上不计成本，浪费极大。据《汉书·贡禹传》记载，蜀广汉制造金银器，“岁各用五百万，三工官官费五千万，东西织室亦然。”这些奢侈品的生产不仅耗资巨万，而且极其费时费工。故大兴土木和奢侈品的生产必然严重地妨碍劳动人民的正常生产活动，进而影响其获取基本生活物质。战国时的李悝说：“雕文刻镂，害农之事也；锦绣纂组，伤女工者也。农事害则饥之七也，女工伤则寒之原也。”（《说苑·反质篇》）明清之际的启蒙思想家黄宗羲更是明确地将工商业分为“切于民用”和“不切于民用”两大类，主张发展切于民用的生活用品，抑制那些不切于民用的奢侈品。

经济学原理告诉我们，生产和消费必须保持适当的比例，才能保证社会经济的正常发展。中国古代的一些杰出思想家和政治家在一定程度上认识到这一点，并且由此而提出崇俭抑奢的主张。

明清之际的进步思想家唐甄指出：社会各阶层的俭朴是国富民丰的必要前提，他说：“后宫不得有珠锦之饰，贵戚不得有田宅之饶，民庶不得有侈丽之好，不以营作伤财，不以多事伤财，三年必生，五年必成，十年必富。”（《潜书·卿牧》，中华书局1963年版）而在各阶层当中，君主又是最为关键的：“人君能俭，则百官化之，庶民化之；于是官不扰民，民不伤财。人

君能俭，则因生以制取，因取以制用，生十取一，取三余一，……可使菽粟如水火，金钱如土壤，而天下大治。”（《潜书·富民》）他认为，君主率先实行节俭，天下便会纷纷效法，人们将根据物质生产的能力来制订消费水平，“因生以制取，因取以制用”，并使消费水平低于生产水平，“生十取一”，这才能够实现物质财富的丰足。唐氏忽略了发展生产的作用，将富国裕民的希望完全寄托在推行节俭之上，这当然是片面的，但其中亦有合理因素。在中国封建社会，社会生产力的水平是很低的，人们抵御自然灾害的能力也是很有限的，如果不注意节俭，必将入不敷出，致使生产和消费之间失去平衡，从而导致物质生活的匮乏，引起财政危机；不进行积蓄，就会在灾害降临之时，衣食无着，坐以待毙。

当代学者胡如雷先生在他的《中国封建社会形态研究》一书中指出，封建统治集团的奢侈浪费是造成财政危机的一个重要原因。在中国历史上，地主阶级生活腐化的程度往往与其进行土地兼并的速度是同步的，而且又是互为因果的。地主阶级占有的土地越多，其消费能力越强，在生活上必然越追求奢侈；而对于豪华奢侈生活的追求，则又必然促使他们更加疯狂地兼并土地。而封建国家财政收入的重要来源是赋税，自耕农是提供赋税的主要阶层。当土地兼并恶性发展时，自耕农大量破产，这就直接造成封建国家的税源枯竭，加之，富族豪强又设法逃税，“不佐公家之急”，从而促使国家产生日趋严重的财政危机。因此，必须倡导崇俭抑奢，才能保证封建国家的整体利益，实现国家的富足。

统治者对于奢侈生活的大肆追求，必然直接影响社会各阶层，导致社会风气的奢侈。这就更加会造成财富的生产与消费之间不平衡的加剧，使整个社会出现物质的普遍匮乏。五代时期的道教学者谭峭曾经深刻地指出：“王好奢则臣不足，臣好奢

则士不足，士好奢则民不足，民好奢则天下不足。”（《化书·食象》）明代宰相张居正在向明穆宗所上的《陈六事疏》中亦指出，当时“风俗侈靡，官民服舍俱无限制”，是造成“财用之所以日匮”的重要原因。（《张文忠公全集》，汉口善成堂书局刊印本）

对于奢靡之风所带来的这一社会危机，历代的一些明智之君是有充分认识的。唐太宗曾经引用老子的话教育臣下说：“古人云，不见可欲，使民心不乱。固知见可欲，其心必乱矣。至于雕镂器物，珠玉服玩，若恣其骄奢，则危亡之期立可待也。”因此，他下令在全国范围内实行禁奢。同时，李世民自己也力行俭朴，从而更加推动着整个社会俭朴之风的形成，“由是二十年间，风俗简朴，衣无锦绣”。（《贞观政要·俭约》）这是贞观时期国富民丰的一个重要前提条件。

如果说唐太宗为人们树立了一个正面的典范的话，那么，他的后代唐玄宗李隆基却从正反两方面为后人提供着教训。在他政治生涯的前期，政治上尚保持清醒之时，他是强调崇俭抑奢的。在即位后，他曾多次下达禁奢命令，他在命令中强调：“雕文刻镂伤农事，锦绣纂组害女红。粟帛之本或亏，饥寒之患斯及。”（《禁断奢侈勅》，《全唐文》卷三五）他发挥老子“我无欲则民自朴”的思想，以检束自己。他说：“人君诚能内守冲和，外无营欲，则下之感化，自纯朴也。人君不尚纯朴而好浮华，则百姓效上而为奢泰，驰竞淫饰，日以繁多。”（同上书，卷八）“递相仿效，既捐财于无穷，仍作巧以相矜，败俗伤农，莫斯为甚。”（《唐大诏令集》卷七三）为了有效地纠正从武则天后期以来的奢侈风气，他在开元二年发布命令，在殿前焚毁宫中的珠玉锦绣，并熔铸金银器物以供军国之用。何以采取如此严厉的禁奢措施？李隆基在命令中作了回答，他说：“朕若躬服珠玉，自玩锦绣，而欲公卿节俭，黎庶敦朴，是使扬汤止沸，涉海无

濡，不可得也。是知文质之风，自上而始。”李隆基的这一措施，虽然有些矫枉过正，但作为一国之君，他以自己的实际行动践履着老子崇俭抑奢的原则，强调君主自身崇俭抑奢对社会风气的导向作用，这对于改变当时奢靡成风的社会心理，发挥着不可低估的效应。开元、天宝之际，家国殷富，财物山积，与武则天后期“农功虚费，府库空竭”的状况形成鲜明的对比，应该说，这一局面的出现，与李隆基上述努力是分不开的。然而，随着李隆基在政治上的蜕化，他在生活上亦日趋奢侈腐化，往日那些崇俭抑奢的话语被抛在了脑后。穷奢极欲的生活又促使着政治的腐败，加速着各种社会矛盾的激化。当他沉溺于轻歌曼舞、饮宴游乐之中的时候，安禄山等割据势力乘机反叛，“渔阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲”，政治上的动荡带来经济的衰退，唐王朝从此由盛而衰，一蹶不振。

社会风气的俭奢对于社会经济发展的重要影响，更可从明代中叶社会历史的曲折进程中体现出来。当时，商品经济的发展促进着资本主义萌芽的生长，但封建统治者实行的重农政策和海禁政策，限制了资金不能大量用来扩大再生产或进行海外贸易，骤富之人除了将大量资金用于购买土地外，其余的更大一部分便是用于奢侈生活。人们转相效仿，好奢之风迅速蔓延。明万历时的吏部尚书张瀚曾在《松窗梦语·风俗纪》中批评嘉靖、万历年间那种崇尚靡丽的社会风尚说：“毋论富豪贵介，纨绮相望，即贫乏者，强饰华丽，扬扬矜诩，为富贵容”。人们追求衣饰华贵，即使是囊中羞涩者也要打肿脸充胖子，强饰华丽，摆出富贵之态，社会的畸型消费态势可见一斑。另据山东《博平县志》所载，自嘉靖中叶以后，“流风愈趋愈是，……互尚荒佚，以欢宴放饮为豁达，以珍味艳色为盛礼。其流至于市井販鬻厮隶走卒，亦多纓帽湘鞋，纱裙细裤，酒庐茶肆，异调新声，泊泊浸淫，靡焉不正。”不仅衣服以昂贵的吴綢、宋锦、云縑、

驼褐为面料，即使是裤子、袜子亦以纯采为之。（见万历《通洲志》卷二，《风俗》）江苏、浙江、福建、江西等省的一些县城，富家贵族常常宴席不断，菜肴至数十品，设果品数十种，费用达数十金。住宅方面的逾制现象也十分普遍，江南不少地方的庶民之家，纷纷仿效品官第宅，高堂广厦，画栋雕梁。

上述文献的作者对奢侈风气的批评反映着中国人崇俭抑奢的生活信条和价值观念，文中所描述的某一时期内的奢侈风气虽然不能代表民族性格，但是，其对于社会生活各个方面的负面影响却是不可忽视的。生活上的逾制现象虽然冲击着封建等级制度，反映着拥有了经济实力的市民阶层对于封建制度的挑战。但是，生活上的逾制虽然能够在一定程度上形成对封建制度的冲击，却不能增强逾制者与封建势力相抗衡的力量。相反，过度的奢侈挥霍在很大程度上阻碍着资本主义萌芽的正常发育，减弱着新兴的市民阶层经济力量的增长。因为资本的原始积累需要大量资金，生活消费领域大量地吞噬着原可用来发展生产的资金，必然就给资本的原始积累带来了釜底抽薪的灾难，直接影响着原始积累的速度和规模。关于这一点，我们与西方社会的情况进行一些比较便可清楚地说明问题。西方著名社会学家马克斯·韦伯曾在他的《新教伦理与资本主义精神》一书中指出，在欧洲从封建社会到资本主义社会的过渡期间，“资本占有者”和“现代企业家”多半是基督教新教徒，而且主要是新教中加尔文派的信徒。而资本的原始积累的前提是自我控制、节欲和禁欲，这种精神与新教伦理、尤其是与清教徒的风尚一拍即合。故他认为对资本主义发展起决定性作用的乃是那种“具有禁欲主义倾向”的新教加尔文派、清教派和虔信派。在这里，韦伯撇开了西方资本主义在原始积累时期对广大殖民地、半殖民地人民的侵略掠夺这一事实，将建立在血与火基础之上的西方资本主义原始积累单纯说成是节欲和禁欲的结果，这显然

是不符合历史事实的。但韦伯的这一观点又包含着合理的因素，即他看到了资本主义萌芽的生长离不开生活上的自我控制和节欲。对照西方和中国的近邻日本资本主义发展的情况，我们不得不承认，过分的追求奢华，喜好享乐，必将导致资金的分散，妨碍扩大再生产，影响资本原始积累的规模和速度，这是致使明代中叶资本主义萌芽生长缓慢的因素之一。

促使生产者对资金的挥霍当然主要是封建统治者推行重农和海禁政策所致，有其深刻的历史必然性。但通过对于这一历史事实的回顾，可以帮助我们总结经验，吸取教训。如果说，在中国封建社会，由于封建统治者的各种限制迫使资金所有者不能扩大再生产而不得不将资金挥霍于奢侈生活中的话，那么，在党的改革开放政策为投资者扩大再生产创建了良好环境的今天，企业经营者仍不注意积累和扩大再生产而将资金任意挥霍，那就是一种丧失社会责任、胸无大志、目光短浅的愚蠢行为。

四、淡泊廉俭，养德正俗

重德求善是中国传统文化的一大特征。历代思想家都十分重视社会道德风尚和个人道德修养问题，不少人认识到，崇俭抑奢直接影响着个人的道德修养和整个社会风气。《道德经》说：“难得之货，令人行妨”，（第一二章）追求稀世珍宝等奢侈之物将导致行为败坏；“我无欲而民自朴”，（第五七章）统治者俭啬寡欲则民众自然朴素。春秋时期鲁国的御孙认识到：“俭，德之共也；奢，恶之大也。”对此，宋人司马光曾经在家训中作了很好地阐释，他说：“共，同也，言有德者皆由俭来也。夫俭则寡欲。君子寡欲，则不役于物，可以直道而行；小人寡欲，则能谨身节用，远罪丰家。故曰：俭，德之共也。侈则多欲，君子

多欲则贪慕富贵，枉道速祸；小人多欲则多求妄用，败家丧身，是以居官必贿，居乡必盗。故曰：侈，恶之大也。”（选自《历代名家家训》，岳麓书社1992年版）追求奢侈又会导致贪婪欺诈行为的产生。清代陆清献在《日知录·宋世风俗》的注文中说：“富者炫耀，贫者效尤，物力既绌，则继之以贪诈。”三国时的诸葛亮在其《戒子书》中说：“俭以养德”，视节俭为道德之基，认为节俭才能培养良好的道德品格。清代裕谦说：“养心莫善于寡欲，寡欲莫善于明理，理明则能见义而有以胜其欲矣，理明则能安命而有以淡其欲矣，理明则能畏天而有以制其欲矣。”（裕谦：《勉益斋续丰稿》卷四）

古人的上述话语是富有启发意义的，它们道出了节俭与寡欲、俭啬寡欲与正直、廉洁等道德规范之间互相联系、互相依存、互相转化的密切关系，阐明了节俭寡欲这一道德规范在个人道德修养中的重要地位；阐明了道德认识对于节制欲望的指导作用。在中国古代思想家这里，寡欲主要是指个体对自身感官欲望的节制，他们强调这种节制应该建立在“明理”、“见义”这种道德认识的基础之上，这是十分深刻的。道德主体以道德理性节制自己的感官欲望，指导自己的行动，就能够避免沦为物的奴隶，就不会为求得物欲的满足而丧失理智，也就必然能够作自我的主人，直道而行，保持廉洁正直的美德。而奢侈多欲则往往令人沉溺于感官享受，丧失高尚理想，导致低俗化倾向，将对于财富的占有和挥霍视为人生的最高目的，将物欲的满足作为最大的幸福，使整个宝贵的人生始终停留在较低级的需要层次；更严重的是，放纵沉溺于物欲，往往令人丧失理智，为了感官欲望的满足，就会不择手段，甚至不惜出卖自己的灵魂，贪赃枉法，行贿受贿，偷盗抢劫，胡作非为。

恬淡寡欲的生活有助于人们保持心灵的宁静，促使人们更好地进行自我反省，进一步调节与外界、与他人、与群体的关

系，提高道德境界，实现精神的升华；有助于人们更深入地思考，促使个体的完善和潜能的发挥。反过来说，一个有着崇高的人生理想和高尚情操的人，往往又是厌恶奢华挥霍，不屑于将宝贵的时光过多地抛弃在感官享乐之中的，他们甘居清贫，向往朴实淡泊的生活，唯其如此，才会拥有一个清洁宜人的氛围以便从事精神产品的创造，才能将宝贵的时光和财富用于治国安民、科学探索、学术研究、文艺创作、济人扶困等更有价值的活动。在这一方面，“游于物之外”的苏轼为人们作出了表率，被誉为“明代科学与艺术的巨星”的朱载堉更是为人们提供了深刻的启示。当其父亲蒙冤削爵之时，他于土室席地而居，苦学清修，长达十九年；而当父亲平反昭雪，复位回宫之时，他毫不介意于郑王世子的地位和享用，“俭而易足”，七次上书辞去王位，（见《明史·诸王四》）自号“句曲山人”。可以说，是俭约安贫的精神支撑着他安居土室，而十九年的土室生涯也造就了他，磨炼了他；当王位加身之时，又是“俭而易足”的生活信条和献身于科学、艺术的崇高品德激励着他，促使他自觉地放弃荣华富贵，选择了一条艰苦而更有意义的人生道路，以自己的心血为人类的科学文化事业浇灌出绚烂的鲜花。他的这种高风亮节受到当地人民的热爱，在其住地河南沁阳，朱载堉的传说至今流传不衰，（见《朱载堉的传说》，河南沁阳文管会编，文化艺术出版社1986年版）充分体现着中国人民对于俭朴不奢、淡泊荣华和献身科学等精神的崇尚和认同。

崇俭抑奢不仅是培养良好的个体道德、发挥潜力、全面实现人生价值的基础，而且是形成良好社会风气的必由之路。明清之际的著名思想家唐甄曾就这一问题进行过专门的论述，他指出：“人情之相尚，或朴或雕，或鄙或经”，“转阴阳，判治乱”，都是“风使之然”。如果“得其机而操之”，则可以“天下大治”。这里所说的“风”，大致相当于我们今天所说的社会风

气。“风之机”，即社会风气转变之关键。他认为，只要能掌握社会风气转变之关键，就可以实现天下大治。那么，掌握“风之机”的方法是什么呢？唐氏回答说，是崇俭抑奢。他指出：“圣人执风之机以化天下，其道在去奢而守朴”。因此，明君应当持守恬淡的生活，目的是为了树立良好的道德范例，“以养天下之心”。（《潜书·尚治》）与唐氏同时期的另外一位思想家顾炎武，也将“革奢侈”作为改革社会风气的根本途径。（见《亭林文集》卷四）

在中国封建社会，人们之所以重视崇俭抑奢对于道德修养和社会风气方面的影响，还由于这一生活信条促使人们从内心恪守封建等级制度和封建道德规范，消解犯禁逾制的内在驱动力。为了维护封建统治，达到尊卑有序，封建统治者制订了一套严格的等级制度，“贵贱有章，丰杀有度，车服田宅莫敢僭逾，虽积货财无所设施”，常常被视为治世的标志；而“货力苟备，无欲不成，奉养丰丽，上侔王者之尊”，从来被视为乱世的象征。这是因为，在“贵贱有章”的社会环境中，人们才会“咸安其分，罕徇贪求”；而任由富豪们“奉养丰丽”，同于帝王，他们就会“不虞宪章，肆其贪婪”。（见陆贽：《陆宣公集》，《均节赋税恤百姓》）故崇俭抑奢的生活信条是促使人们遵循封建道德，使之不至于逾礼越制的重要保证。

不可否认，这一信条让人们满足于一种平均的贫困状况，不注重发展生产和提高生活水平，阻碍着生产力的发展，这是其消极的一面。但另一方面，在道家思想的影响下，中华民族形成了鄙薄奢侈恣挥霍，崇尚恬淡俭约的风尚，而在这一风尚的背后，蕴含着追求精神的超越，反对物欲横流的价值取向。最能反映这种价值取向的事例，莫过于人们对于晋代的金谷之会、《金谷诗序》与兰亭之会、《兰亭序》判然有别的评价。金谷园和兰亭是晋代两种不同风格的园林，金谷之会与兰亭之会皆为

晋代著名的文酒之会，与之相联系的是石崇的《金谷诗序》和王羲之的《兰亭序》。从艺术水平上看，两序均为骈散结合，情景交融的文学精品。但是，《金谷诗序》至今几乎已被遗忘，而《兰亭序》却妇孺皆知。苏轼曾以“鸱鸢之于鸿鹄”为喻来比较这两个文酒之会：一为草中之鸱，一为凌云之鸿，好恶鲜明，高下判然。二者的不同遭际虽然有着“地以文传”等因素的影响，但更为深刻的内蕴是社会的和思想的因素。对此，今人陈书良先生在他的《六朝烟水》一书中曾作了中肯的分析。陈文指出，“对于石崇这样品德恶劣的人，在华丽的庄园里的纵欲荒宴，尽管当时声名显赫，尽管《金谷诗序》也写得声调铿锵，后世总还是不耻于口的。这就是为什么金谷之会和《金谷诗序》遭到历史冷落的原因之一。在这方面，后于金谷之会五十年的兰亭之会及王羲之的《兰亭序》恰成了鲜明的对比。”（《六朝烟水》第51页，现代出版社1990年版）陈先生的看法确为中的之语。

金谷园雕梁画栋，楼台亭阁，极尽奢侈，是典型的宫廷建筑风格园林。金谷之会的本质内容是统治阶级寻欢逐乐，“备娱目欢心之物”，“昼夜游宴，屡迁其坐”，“琴瑟笙筑，合载车中，道路并作”。可见，金谷之会的主要内容只是醉生梦死的饮宴狂欢。因而，一度金碧辉煌的金谷园所留给后人的只是“繁华事散逐香尘，流水无情草自春”。（杜牧：《金谷园诗》）与金谷园的奢华气象大相径庭，兰亭却是在崇尚自然的审美标准下建造的江南私家园林，简朴淡泊，富有书卷气。兰亭之会是充满着高雅清新之气氛的聚会，谢安、王羲之、孙绰等文士名流在此临流赋诗，探讨哲理，借景抒情，“携笔落云藻，微言剖纤毫。……时珍岂不甘，忘味在闻《韶》”（孙绰：《兰亭集诗》）。他们置身于茂林修竹、清流激湍之旁，“虽无丝竹管弦之盛，一觴一咏，亦足以畅叙幽情。……天朗气清，惠风和畅，仰观宇宙之

大，俯察品类之盛，是以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也。”（王羲之：《兰亭序》）在这里，人们超越了时珍美味等属于低层次需要的感官享乐，而陶醉于赋诗论理等高雅的精神活动和创造的乐趣之中，体现出人与自然的和谐浑一；观察思考着自然和社会的历史变迁，表现出对超越个人感伤的历史觉醒，蕴含着深刻的哲理。

兰亭之会显然为中国人所推崇和钟爱，不仅《兰亭集诗》、《兰亭序》广为流传，人们还为此作画。名为《兰亭流觞曲水图》的图画就曾珍藏于明王室，朱元璋还专门为之作《记》，详述画中王献之等几十个人物或吟、或咏、或坐、或舞的风姿，“由斯知晋代之衣冠，人情之风美！”（《兰亭流觞曲水图记》，《明太祖集》卷一四，黄山书社1991年版）一幅古画居然引起皇帝诺大的兴趣，一一为之细细描画，这固然由于其中的丹青之妙，但更大的魅力恐怕还是源于画中的“人情之风美”，源于画中所洋溢的清幽恬淡、高雅脱俗的文化氛围，这里追求的是自然之情趣、精神之超越和心灵的沟通，这一切，吸引着人们心向往之。兰亭之会较之沉溺于物欲之欢，醉生梦死的金谷之会，何异于天壤之别！这就是金谷之会和《金谷诗序》为中国人所冷落的深刻原因。也正是这种轻物欲享受，重精神追求的价值取向，激励着一代又一代的中国人孜孜不倦地修养道德，磨砺精神，不为物役，成为真正意义上的大写的“人”！

五、崇俭抑奢思想的现代意义

在中国历史漫长的发展过程中，历代有识之士从政治安定、经济繁荣、个人安身、家庭昌盛、道德修养等方面论述了崇俭抑奢思想的重要意义，并以自己的实际行动实践和丰富了这一

思想原则。这些理论和实践，促使着崇俭抑奢的生活信条代代相传，凝聚为中华民族的传统美德，在中国社会发展的不同历史时期发挥着重要的作用。民主革命时期，在中国人民推翻三座大山的艰苦斗争中，它激励着人们战胜困难，夺取全国胜利。正如方志敏烈士在《清贫》一文中所说，清贫的生活，乃是我们共产党人战胜一切艰难困苦的力量源泉。在这方面，一大批无产阶级革命家为我们作出了光辉的榜样。李大钊同志一直过着“茹苦食淡，冬一絮衣，夏一布衫”的生活；周恩来总理一直睡硬板床，吃粗茶淡饭，衬衣鞋袜总是缝补再三……当全国革命胜利即将来临之际，毛泽东同志曾英明地预见到，贪图享乐的情绪对于执政党的严重危害，一再告诫全党同志务必“继续地保持艰苦奋斗的作风”。（见《在中国共产党第七届中央委员会第二次全体会议上的报告》）

毛泽东同志的教诲是十分正确和深刻的，在中国人民向现代化迈进的今天，这一思想并未因为时间的流逝而失色。几十年来的经验教训告诉我们，在现代社会中，崇俭抑奢仍然是十分必要的。当然，我们必须看到，道家崇俭抑奢的生活信条是自然经济条件下生产力低下、消费品极度匮乏的产物，对其全盘照搬无疑不能适应现代社会发展商品经济的需要、不能满足广大人民群众日趋增长的物质文化需求。但是，道家及其后继者的思想中仍然有不少因素是值得继承和发展的。如，老子将节欲与养生的需要相结合，将恬淡俭约视为修德和养生的重要要求，告诫人们防止为物欲的满足而贪得无厌，行为败伤，并倡导统治者率先实行节俭；《庄子》和《吕氏春秋》强调节制情欲，“不得擅行，必有所制”。（《吕氏春秋·贵生》）反对纵欲无度；受道家影响的士大夫超然物外，强调保持个性，追求清新高雅和精神充实并有益于身心健康的生活方式，这些都是极富现实意义的。

由于在十年动乱期间对于中国传统文化和中国传统美德的全盘否定，致使不少年轻人在社会化过程中缺少了了解传统文化、正确地评价传统文化这重要的一课；更由于各种复杂的社会原因所造成的富裕阶层文化和道德水平偏低的状态，致使他们缺乏正确使用钱财的素质，故不时踏入消费的误区。在富裕阶层中，程度不一地存在着奢侈消费、畸形消费、挥霍型消费、腐朽性消费等行为。歌厅舞厅一度成了大亨们斗富比阔的场所，他们或抛出成百上千的钞票，独霸歌台，或为点歌而一掷千金，有人甚至以五万元的高价请某位红歌星复出演唱；在衣着吃喝方面，他们更是炫耀挥霍：在杰尼亚时装北京中心店内，一位中国大亨甩出 3500 美元，购置了全套杰尼亚服装，在西单购物中心，一位老板一次就提走了两瓶标价为 8000 元的法国名酒。更有花几十万元住一住总统套间，花上十余万元吃一桌酒宴，以此来满足虚荣心的人们。更为严重的是，这种挥霍摆阔行为对一些缺乏正确的价值观和传统美德教育的人们产生着恶劣的影响：导致一些人脱离经济实力盲目效阔，超前消费；导致一部分人的价值观念错位，以奢华摆阔为荣耀，以节俭朴素为寒酸，以挥霍享乐为潇洒，以刻苦发奋为傻冒。在这种错误的价值观念指导下，一些人在生活上特别是在婚丧寿庆等活动中奢侈攀比，对独生子女骄宠无节，有求必应，学业荒废，工作怠惰……据上海市的调查，当代青年的结婚费用在 5 万至 10 万元的占结婚总对数的 65%，在 10 万元以上的占 19%，在 2 至 3 万元的仅占 2.3%。（见《解放日报》1994 年 5 月 6 日《沉重的婚纱》）这些高消费带来了严重的负面效应，不少青年为此而债台高筑，或将负担转移给父母，甚至走向犯罪的道路；过于优厚的物质条件往往成为妨碍儿童健康成长的因素，据某报记者对 6 所小学的调查，发现“双差生”（指学习成绩和思想品德）中有 80% 来自富裕家庭。

对于这一切，每一位有良知的中国人都深感忧虑。针对现实社会中的错误消费方式和消费习惯，人们呼吁建立文明健康的生活方式，促进人的身心健康。经济学家们提出了合理消费原则，即既能满足消费者自身的消费需要，又有利于经济和社会发展的消费原则。他们认为，根据我国的国情和现实，实现合理消费应当遵循勤俭节约的原则、适度消费原则、讲求效益原则、结构合理原则、生态平衡原则等。（见《尹世杰消费经济思想研究》，湖南出版社1995年版，第49、116页）这些看法，是对于当今各种错误消费现象作出深刻反思后所提出来的观点，应予充分重视。毋庸置疑，发展市场经济，不能没有消费，消费和生产是相互依存、互为前提的。马克思曾经分析二者的关系说：“没有生产，就没有消费，但是，没有消费，也就没有生产”，“消费创造出新的生产的需要，因而创造出生产的观念上的内在动机，后者是生产的前提”。（《马克思恩格斯选集》第2卷，第205、206页）我们还应该看到，无论是生产或者是消费，都不是最终目的，人类的全面发展和不断完善才是高于一切的。“生产和消费必须服从于人发展的需要，而不是相反。……物质资源的浪费和愚蠢的为消费而消费的观念，是有损于人的成熟发展的。”（《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》王泽应译，三联书店上海分店1991年版，第117页）

因此，富裕不应该流于奢侈，提高生活水平决非可以任意浪费。有理智的消费才能“创造”出真正意义上的“新的生产需要”；有节制的消费才能不断积累资本，不断地扩大再生产，增长社会财富，使国家和民族实现恒久的富强。更为重要的是，我们需要的是健康而适当的消费，我们应该追求的是文化上的高品位消费，而奢侈挥霍、盲目攀比或脱离中国国情的超前消费则是一种病态和畸形的消费，低品位的高消费更是一种令人庸俗和堕落的消费。听任这种病态、畸形和堕落的消费风气蔓

延，只会导致民族的退化和沉沦！感官欲望的满足所带来的幸福感是短暂的，纵欲极欲之后随之而来的仍然是精神上的空虚和无聊。

对于穷奢极欲现象的原因及其恶劣后果，西方心理学家弗洛姆曾作过专门的研究并有着深切的感受。根据多年的临床经验，弗洛姆得出结论说，暴饮暴食与穷奢极欲的行为往往是意志消沉和极度焦虑的结果，那些在精神上感到空虚或绝望的人常常试图通过“消费的需求而获得充实，但实际上并没有解决内心的消极、空虚、焦虑和压抑等问题——因为，生活在某种程度上仍毫无意义。”（《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，第107页）消极、空虚、焦虑的心理状态往往来源于人生追求的低下和精神生活的贫乏，而物欲的满足解决不了精神上的饥荒，因此，在富裕者的行列中，“巨财烦恼症”患者、空虚孤独者、为寻求刺激而吸毒者不乏其人。可见，财富和欲望的满足所带来的并不全是欢乐，缺乏崇高的理想和追求，纵有家财万贯，却难免不发出“除钱以外一无所有”的哀叹。

古今中外的历史说明，一切有作为的企业家，都是靠崇俭抑奢起家 and 发展的；那些在事业上建树卓著的人，往往善于节制物欲和享乐，全身心地投入工作；那些品德崇高、精神生活丰富多彩的人，常常能够超然物外、豁达乐观地面对人生；一个具有艰苦奋斗、吃苦耐劳精神的民族和国家，才能够自立于世界民族之林。而那些挥金如土的人，迟早要断送自己的事业和家业；那些穷奢极欲的人难免乐极生悲；一个追求奢华和享乐成风的社会，必定会走向衰落。

崇俭抑奢的思想在反腐败斗争中有着特殊的意义。据1993年《党建文汇》所载，以贪污受贿为主体的经济案件连年居高不下，逐步上升，某市纪检系统从1984年至1988年5年中，所处分经济违法违纪党员占受处分党员总数的28.68%，而在

1989年至1992年4年中，这个比例增长到45.4%。在近年来的贪污受贿和盗窃抢劫罪犯中，真正因为生活所迫而作案的比例极少，他们中间的大多数人，乃是在拜金主义和享乐之风的袭击下败下阵来，由“崇阔”、“效阔”、无止境地扩张物欲，从而走向犯罪道路的。奢侈之风还直接导致着挥霍公款、吃喝享乐等腐败现象在一部分党员、干部中滋生蔓延。据1993年9月2日《文萃》报所载，在过去的一年里，全国因吃喝、旅游而花掉的公款已突破1000亿元大关。我国仅在吃喝方面的挥霍浪费就十分惊人。据1988年9月29日《文汇报》上《“少数”不少》一文所载，北京市大小餐馆每天倒掉的残饭剩菜价值共达800万元左右，另据有人测算，全国一年在各种名义的酒宴中约吃掉400亿，而吃不完倒掉浪费的菜肴亦达400亿！上千元一桌的酒宴早已司空见惯，一些人的目光已在向万元的标准看齐，吃喝者的魔掌甚至还伸向了一类二类受保护的珍贵动物。

广大人民群众对于这些任意挥霍国家财产的现象深恶痛绝，这些社会主义的蛀虫严重地损害着我们党和政府的形象，给社会主义的国家政权带来了极大的危害。挥霍奢侈，腐化堕落不但在政治上造成恶劣影响，而且极大地阻碍着中华民族向现代化的进发。有位关心中国发展的美国人曾经说，如此吃喝下去，即使是金山银山也要被吃垮！此风不刹，要发展经济，奔向小康，岂可得乎？在改革开放的今天，人民的生活水平有了很大幅度的提高，但崇俭抑奢的古训对于我们仍然有着不可忽略的意义。

我们在普遍地提高人民生活水平的同时，还必须坚决反对在生活上毫无节制的淫嗜滥欲，因为那样只会使人丧志散志，失去德性、失去理想而与动物无异。作为有理智、有德性的人，必须要以道德来调节人的各种欲望，而崇俭抑奢、恬淡寡欲正是对症之药方。恬淡寡欲，谨守节俭，才能不为外物所役，保持

清正廉洁的作风，提高自律能力。因此，反腐败斗争一方面须从完善国家的政治经济体制和各项制度、加强法制建设入手，而另一方面，则还必需加强思想品德教育，大力提倡崇俭抑奢，努力提高人们的道德水平，提高人们的精神境界，只有这样，才能从人们的内心世界中铲除滋生腐败现象的土壤，将反腐败的斗争长期而有效地进行下去。

从世界范围来看，崇俭抑奢的思想对西方社会那些沦为物欲所支配的“消费人”亦不无警示意义。当代西方著名学者弗洛姆曾经忧心忡忡地指出贪得无厌地追求生活消费的严重后果说：“如果对消费有一种无止境的贪心，那么在可预见的将来，就不会有能满足每个人无止境的消费欲望的经济。只要消费人的品格结构仍占支配地位，就永远不会有真正的‘丰裕’（指心理学意义上的）。对于贪婪的人来说，永远存在着贫乏，因为他永远没有足够的东西，不管他实际上是多么的富有。此外，他还会对其他每一个人都有一种垂涎、竞争之感。从根本上讲，他是孤立的、恐惧的，他不能真正地享受艺术或其他文化。”因此，弗洛姆强调必须改变这种畸形的消费，“由最大限度的消费变成最适宜的消费”。（《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，第107页）弗洛姆的主张反映了西方有识之士对高消费所带来的弊病的深刻反思，同时也加深了我们对崇俭抑奢这一优秀传统的现代价值的认识。

为了人类自身的不断完善和发展，为了中华民族的振兴，为了社会的长治久安，为了富国裕民，早日实现几代人的宿愿，让我们发扬道家崇俭抑奢思想中的合理因素，让我们在消费活动中，多一些理智，少一些盲从；多一些实在，少一些虚华；多一些精神追求，少一些物欲放纵，让消费的文化品位高一些，更高一些。

第五章

柔弱不争的处世之道

柔弱不争是中国民族性格的重要特点之一。在诸家学派中，赋予柔弱不争之德以丰富的内涵，并将其奉为基本处世之道的，则是被誉为“生命的大智慧”的道家代表作《道德经》。

关于道家柔弱不争思想的评价，是一个充满歧义的问题。有些学者认为，它塑造了谦虚谨慎这一优秀的民族性格；另一些学者则认为，不为人先的处世之道阻碍了人们的进取精神，促使着“自我压缩”畸型人格的形成。

愚意以为，在《道德经》中，柔弱不争思想至少包含谦下不争、以柔克刚、慈让克己、退让全身、功遂身退等多层含义。在中国历史上，这一原则随着特定的社会历史环境和具体的情境，随着行为主体特定的价值目标而显现出各种不同的内容和形式。因此，要对其作出公允的评价，必须将其置于中国封建社会这一特定的历史背景下，从它本身所包含的多层含义中，从众多历史人物的行为、活动和观念中，来考察其曾如何指导着人们待人接物、立身处世？如何影响着民族心理性格的形成？又曾经产生过什么样的社会效应？

一、以柔克刚，谦下不争

老子将柔弱不争奉为古往今来与天相配的极则，又将“不敢为天下先”奉为必须持而守之的“三宝”之一。（《道德经》第六十七章）他认为，柔弱是道的作用和体现：“弱者道之用”。在对于自然社会进行深入观察的基础上，老子认识到，在天地万物的发展过程中，柔弱的一类事物往往更有生命力，而坚硬刚强的一类事物往往容易被毁坏；凡是坚强的东西，都是属于死亡的一类；凡是柔弱的东西，都是属于生存的一类。他举出若干实例以说明这一道理：“人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。”（第七十六章）在社会生活中，强暴之人常常是没有好下场的：“强梁者不得其死。”（第四二章）相反，柔弱的反而能胜过刚强的：“柔弱胜刚强”，（第三十六章）“天下之至柔，驰骋天下之至刚。”（第四三章）天下最柔软的东西，却能够驾驭天下最坚硬的东西：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”（第七十八章）可见，表面上的坚硬刚强往往并不是真正的强者，柔弱才是真正的强者。因此，老子说：“守柔曰强。”（第五二章）要持守柔弱这种真正的、实质上的坚强，而要戒除表面上的刚强。

《庄子》继承了守柔处弱的思想，该书的《天下篇》中指出，刚强的事物往往容易摧毁：“坚则毁矣，锐则挫矣”。

以上守柔处弱的思想，既体现出对封建专制制度的适应和屈从，又反映了一种非常深刻的大智慧，是一种独特的取胜之道和生存之道。因为从事物内部的发展过程来看，柔弱的事物往往处于发展向上的地位，充满着生机；柔韧的事物往往能够

更好地抵抗承受外来的破坏力。在用兵作战时，强大的一方常常恃强而骄，反而容易遭致失败；逞强好斗之人凶残暴虐，容易激化矛盾，引人怨恨，为人所伤害。树苗由弱而强，长大成材后，反而会被砍伐。树木高大者易遭大风所折，正所谓：木秀于林，风必摧之。而小草看似柔弱，却能在大风袭来时安然无恙。它不怕水淹，不怕火烧，压上一块大石头，它还能从坚硬沉重的石块旁顽强而曲折地伸展出那柔韧的身躯来。

在中国古代社会中，柔弱之道被处于封建专制制度统治下的灾难深重的广大民众所奉行，亦为处于宦海风浪中的仕者所遵循，它成为中国人颇为普遍的处世之道和生存之道。

待人谦下是柔弱不争之德的首要内容。谦虚不骄是中国传统道德的重要内容之一。《易经》中唯有《谦卦》全无悔吝凶咎，下三爻皆吉，上三爻皆利；孔子强调“君子无所争”。（《论语·八佾》）这些记载反映出上古社会和儒家学派对谦德的崇尚。但对谦德的内容和作用作出系统论述的则是以老子为代表的道家。老子将谦下作为一条重要的管理原则和处世原则。他强调：“贵必以贱为本，高必以下为基。”善于用人的统治者是谦下不争的：“善用人者为之下，”（第六十八章）而独尊、独断是非常有害的，他告诫人们：“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”（第二十四章）相反，“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长”。（第二十二章）看事情不专靠自己的眼睛，所以才能看得明白；不自以为是，所以才能明断是非；不自我炫耀，所以才有功劳；不自以为高明，所以才能有所长进，为人之长。文中强调：“知不知，尚矣；不知知，病也。”（第七一章）意思是说，能知道自己无知，这是最高明的；不知道却自以为知道，则势必阻碍自己的前进，因而是一大缺点。《吕氏春秋·似顺论》中曾发挥上述思想说：“知不知，上矣。过者之患，不知而自以为知。”为何作者如此推崇“知不

知”呢？这是因为，知道自己无知，就会不耻下问，广采众长，因而这是最高明的，而产生过错则是由于自以为是，固执己见，主观武断。

在老子这里，柔弱不争又是一种独特的取胜之道。“不为人先”是以退为进，养精蓄锐，厚积薄发，后发制胜。是启发人们退而结网，而不要临渊羡鱼。退是为了更好地进，退才能够更好地进，这也就是民谚所说的：“退即为进的张本”。

老子认为，最能体现这种柔弱不争精神的莫过于水，故以水喻上善之德：“上善若水，水善利万物而不争，处人人之所恶，故几于道。”（第八章）“利万物”即滋养万物，滋养万物却不与他物争高下，而是甘处人们所厌恶的卑下之地，因而能够近于“道”。圣人应该仿而效之：“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。”（同上）就是说，立身处事应如水居卑下之地那样谦下，心应如水渊那样清明沉静，兼容百流；与人交往应如水滋养万物那样慈爱无私，而不求回报；说话如水那样汛期而至，不言而信；治国应如水那样清静无为；做事应如水那样涤污去秽，平定高下，不逞能而能；行动应如水那样，善于顺应时势。

由此可见，老子所提出的“柔弱不争之德”既是一种与众不同的取胜之道，又是一种用来调节人我关系、个人与社会的关系的重要原则。在实际生活中，这一原则虽然曾被某些人曲解，成为懒汉懦夫消极混世的托词，但老子的原意决非要人们自甘落后，无所事事，消极无为，而是力求消除人们逞强自大，自以为是的陋见，力图告诫人们不要为眼前之私利而争斗不已，是在启发人们顺应自然之道，更加有效地“为”。

老子柔弱不争的思想原则，是基于对自然规律的认识、是基于对中国封建社会特定的社会氛围和人际关系的体察、基于对历史教训和人生经验的总结而提出来的。在中国历史上，谦

受益，满招损的教训真是数不胜数。故它较好地反映了中国封建社会中人我交往的内在规律，适应和满足着中国封建社会各方面的需要，积淀为中华民族的传统道德。

谦让不争的道德原则历来为社会各阶层的人士所遵奉：“尧让许由，舜让善卷，禹让稷契，汤让务光”，（《渊鉴类函》卷五二）这些自古相传的古代圣人让位之举，历来为史家所津津乐道；历代君主举行即位之礼时总要来一番谦让，“西向让者三，南向让者再”几乎成为固定的程式，（《史记·孝文本纪》）帝王的诏书也宣称：“廉让宜崇，浮竞宜黜”；（《晋书·李重传》）臣民们则在家训中告诫后代说：“终身让路，不枉百步；终身让畔，不失一段”，（朱仁轨：《戒子通录》）“古人有言，终身让路，不失尺寸，老氏以让为宝……一味谦和谨饬，则人情服而名誉日起”；（张英：《聪训斋语》）历代史家也在他们的著述中，不厌其烦地将让者生存、争者败亡的历史教训反复不断地总结陈述：《左传》称：“让，德之主也。”（《左传·昭公十年》）司马迁在《史记·淮阴侯列传》中说：“假令韩信学道谦让，不伐己功，不矜其能”，其功勋足可比于“周、召、太公之徒”，然而，由于他不守谦退之道，“乃谋畔逆”，因而遭夷灭宗族之祸，此乃是事之必然。《晋书》的作者在该书总结历史教训说：“争竞之遭灾也，故犯而不校；知好伐之招怨也，故有功而不德。……行则由乎不争之涂。”（《晋书·潘尼传》）

人们常常从自我的进步和完善来理解老子“谦下不争”和“不自见、不自是、不自伐、不自矜”的告诫。陆游在《放翁家训》中说：“虽高官，亦当力请居其下。”明代庞尚鹏在家训中教育子孙说：“傲，凶德也。凡以富贵学问骄人，皆自作孽耳。即使功德冠古今，亦分内事，何与于人。天道恶盈，惟谦受益，予阅历中外，备尝之矣。”（《庞氏家训·严约束》）明代的洪应明在其《菜根谭》中说：“鹤立鸡群，可谓超然无侣矣。然进而

观于大海之鹏，则渺然自小；又进而求之九霄之凤，则巍乎莫及。所以至人常若无若虚，而盛德多不矜不伐也。”客观世界是无限的，人们对客观世界的认识也是无限的，天外有天，山外有山，楼外有楼。随着对外界的认识的深化和见识的扩展，人们会不断地发现新的天地，意识到自身的差距和不足，因而也就更加体会到守虚不骄的重要。可见，自大自满自足不仅是知识浅薄的表现，更是一种作茧自缚的不明智行为。

出于这些认识，一些有见地的人士更加强调统治者谨守谦下之德。据《史记》所载，战国初期，魏国的大臣田子方曾经开导年轻气盛的太子击说：国君傲慢，会失去民心；大夫傲慢，会引人反感；贫穷之人志向高洁，可以轻易地离开一个国家。因此，富贵荣达之人不可有傲慢之心，贫贱无名之人却可以尊大自傲。此话虽然不无片面之处，但还是有深刻道理的。身处贫贱之位的人不可因为求利而失去自己做人的尊严，故其怀有一身傲骨往往令人敬佩。而作为处于尊贵之位的统治者则不然，他们负有管理天下的职责，只有虚怀纳谏才能够广采众长，广收民心，协调各种人际关系，保证各级国家机构的正常运转。特别是在中国封建社会这一特定的历史环境下，谨守谦下不争之德对于最高统治者尤为重要。这是因为，封建专制制度虽然为君主独操权柄提供了保证，但是，个人的智慧和才干必竟是有限的，独尊独断的作风无疑是无法保证封建王朝的长治久安的，故一些明智的统治者从历史教训中领悟到谦下不争的重要意义。从长远利益着眼，他们不得不承认谦下纳谏，礼贤下士的必要性。如，战国时的信陵君礼贤下士，“士无贤不肖皆谦而礼交之，不敢以其富贵骄士。士以此方数千里争往归之，致食客三千人。”礼贤下士大大加强了魏国的实力，致使诸侯“不敢加兵谋魏十余年”。（《史记·魏公子列传》）唐代的孔颖达告诫唐太宗说，君主应当“内蕴神明，外当玄默。若位居尊极，炫耀

聪明，以才凌人，饰非拒谏，则下情不通矣”。（《渊鉴类函》卷五二）唐太宗接受他和魏征的意见，求谏纳谏，广泛听取臣下的意见，“常怀畏惧”，“自守谦恭”，推功于臣下，终于达到了天下大治。朱熹说：“如古之圣贤之君，以谦下人，则位尊而愈光；若骄奢自大，则虽尊而不光。”（《朱子语类·易六·谦》）明太祖朱元璋曾对臣下说过：“居高位者易骄，……骄则善言不入，而过不闻。”（《明史·太祖本纪》）历代统治者的政治实践都证明，凡是能够谦下纳谏者，其在位时一般多能形成较为和谐清明的政治局面，拥有较为强大的经济实力，在军事上亦常常处于优势地位。

与此相反，屡战屡胜的项羽却因为自以为是而损兵折将，无面见江东父老，最终自刎于乌江。苻坚之军号称百万，投鞭断流，却因为骄傲轻敌而弄得草木皆兵，丢盔弃甲，大败于淝水。这种例子真是不胜枚举。无数历史教训促使道家持虚诚盈的思想深入人心，民间谚语反复地将这一朴素的真理向人们昭示：“虚心人，万事可成；自满人，十事九空。”“谦虚使人进步，骄傲使人落后，”“弓太满则折，月太满则缺。”“自大人不尊，自高人不睬。”（《中国谚语集成·湖南分卷》）

可见，道家倡导柔弱，意在引导人们以柔克刚、谦下不争，而不是放弃原则，不讲节操；道家反对刚强，意在戒除逞强好斗和暴虐急躁。宋代李昌龄所传注的《太上感应篇》中就在多处引用《道德经》的有关原文以及大量史实以证明这一思想。传注者阐释书中的“刚强不仁”一句说：“太上所戒之刚，乃刚强之刚。忿然常见乎外，小人之刚也，凌人暴物，焉得仁哉。故以不仁。又曰：强梁者不得其死。又曰：坚强者死之徒”。大抵刚强之刚不能自戒，则便有不仁之失在乎其间。传注者指出，这里所贬斥的“刚强”之“刚”，不同于孔子所褒扬的“近仁”之“刚”，“孔子所取之刚，乃刚毅之刚，确然不夺乎内，君子之刚

也，有杀身以成仁，故曰近仁”。（《太上感应篇》卷八）他明确地区分了“小人之刚”和“君子之刚”这两种意义完全不同的“刚”：逞强好斗、凌人暴物，这是“小人之刚”，是应该戒除的；而“君子之刚”则是刚毅不拔，谦下纳言而又坚持原则，刚正不阿而又不刚愎自用，勇于批评而又严于律己，这才是传注者所倡导的。《太上感应篇》风靡于宋元明清时期，对于中国各阶层都曾产生过深刻影响，传注者上述阐释发挥，既说明了他对于道家思想的崇尚，又反映出他对儒家思想的吸收，于此，我们可以窥见儒道互补，共同影响民族性格的文化走向。

在中国历史上，将柔弱不争的处世之道成功地运用于人生的是自言“以儒墨为体，庄老为用”的曾国藩。他对于柔弱不争之道的理解很值得我们注意，在致其弟的信中说：“天地之道刚柔互用，不用偏废，太柔则靡，太刚则折。刚非暴虐之谓也，强矫而已；柔非卑弱之谓也，谦退而已。趋事赴公，则当强矫；争名逐利，则当谦退；开创家业，则当强矫；守成安乐，则当谦退；出与人物应接，则当强矫；入与妻孥享受，则当谦退；若一面建功立业，外享大名，一面求田问舍，内图厚实，二者皆有盈满之象，全无谦退之意，而断不能久。此余所深信，而弟宜默默体验者也。”（《曾国藩家书》）曾氏一生的确可谓是刚柔并济，一方面发奋图强，自认为“倔强二字却不可少，功业文章，皆须此二字贯注其中。”但与此同时，他又是持守谦退之道的，特别是在他功名渐盛、地位渐高之时，更是恬退谦谨，在他奔丧回籍而又再度出山后，更是“一以柔道行之，以至成此巨功，毫无沾沾自喜之色。”（参见萧一山：《曾国藩传》，海南出版社1994年版，第51页至54页）

总之，柔不能流于柔媚懦弱，刚不能失之骄矜暴虐，谦退不能放弃原则和节操，这就是中华民族所追求的理想境界和精神。尽管在实际生活中，理想与现实仍然有着一定的距离，但

通过各种努力将这种精神发扬光大，却是炎黄子孙共同的责任。

二、顾全大局，为公而让

顾全大局，为公而让是与谦下不争思想紧密相联系的，或者说是谦下不争思想的推衍和发挥。注重群体利益，强调个人利益与群体利益相统一，主张个体的发展必须与整个国家和民族的发展相统一，这是中国传统道德的基本精神，道家的不争之德也体现了这一基本精神。在不争之德的熏陶下，人们常常会以全局为重，以公利为重，忍让不争。

战国时代的蔺相如是这一形式的典型代表。当大将廉颇自认为“有攻城野战之大功”，不满相如居己之上，试图羞辱相如之时，在秦王面前视死如归、勇叱强敌的蔺相如却以大局为重，“先国家之急而后私仇”，处处避匿，不与其争。之所以如此，是因为他认识到，“两虎共斗，其势不俱生”，必使强秦坐收渔人之利，为了国家的利益，他不争个人意气，忍辱退让，为人们树立了光辉道德范例，这种不争之德无疑是值得大大发扬的。对此，司马迁赞颂道：“相如一奋其气，威信敌国，退而让颇，名重太山，其处智勇，可谓兼之矣！”（《史记·廉颇蔺相如列传》）千百年来，负荆请罪的典故脍炙人口，《将相和》的剧目令人百看不厌，深刻地反映着人们对这种顾全大局的忍让精神的赞许。

为公而让又是协调统治集团内部矛盾的需要。在封建统治集团内部，存在着各派势力，它们有着各自的利益要求，这些不同的利益要求必将导致他们之间发生激烈的冲突和矛盾。要保证封建国家的整体利益和政府机构的正常运转，就必须协调封建统治集团内部的利益关系，这就需要提倡不争之德。例如，

西汉吕后执政时，诸吕专横跋扈，严重影响着刘氏王朝的整体利益，大臣周勃、陈平等入翦除诸吕，扶助汉文帝就位后，明智地认识到倡导不争之德的必要性。他们吸取诸吕专权的教训，专为窦皇后的兄弟选择“有节行者”为其师傅宾客，在这些谦谦君子的教育影响下，这两位国舅成为了“退让君子，不敢以尊贵骄人”，从而保证了汉王室的安宁。（见《史记·外戚世家》）这种以谦柔退让为美德的价值标准，有利于统治集团整体利益的协调和平衡，有利于王朝的安定，故又成为中国封建社会中挑选后妃的重要原则，并与男尊女卑的儒家道德相辅相成，渗入中国古代女子教育之中，成为妇德的一个重要内容。

在中国历史上，统治集团内部由于不能恰当地协调各派政治势力之间的利益和冲突，互相争斗，因而导致严重后果的事例是很多的。不少朝代出现过的所谓“党争”及其后果就是突出的例子。“党争”这一历史现象内容较为复杂，这里既有开明派与腐朽派的斗争，也有改革派与保守派的斗争，还有爱国派与卖国派的斗争，又有腐朽势力集团内部利益分配不均而引起的斗争。不可否认，在不少情况下，党争中进步的一方抨击了腐朽的朝政，揭露了封建统治集团内部的黑暗，具有一定的积极意义。但是，这种斗争往往又发展为不顾是非的意气之争，致使国事纷乱，两败俱伤，殃及国家和广大民众。例如，明末的党争就是一个沉痛的历史教训。明朝万历十年张居正死后，言官攻击不已，吴中行、赵用贤等人以论夺情被杖，得到清议的赞许，至是号召群言，纷争渐起。至万历末年，明神宗怠于政事，“廷臣益务为危言激论，以自标异。于是部党角立，另成一门户攻击之局。”崇祯帝登位以后，“各立门户互攻争胜之习，则已牢不可破，是非蜂起，叫嚣蹲沓，以至于亡。”（《赵翼：《廿二史札记》第三五卷）因此，不少史学家和思想家对党争所带来的严重后果均进行过深刻认识和总结。如，明清之际的思想

家王夫之曾经沉痛地看到，明朝晚年的党争越演越烈，直至清兵入关，大敌当前的情况下，南明小朝廷还在拉帮结党，争权夺利，“至桂林播越，旦夕不支，而吴、楚之树党相倾，犹南都翻案之故态也。”（《明史》第二七九卷《赞语》）这种不顾大局的争斗削弱和抵消了抗清力量，致使抗清复明的斗争付诸东流，王夫之自己也陷入党争，并遭到“吴党”的暗算，“激愤咯血”，险些丢掉性命。因此，王夫之虽然同情东汉时期反对宦官的党人，更尊敬明末与阉党这一黑暗政治势力作斗争的东林党领袖高攀龙等人。但他对于那种不顾国家和民族的大局而争斗不已的党争是持反对态度的。他从历史教训中认识到，党争的后果往往是“士得虚名获实祸，而国受其败”。（《读通鉴论》卷四）为了避免重蹈明亡的复辙，他反复强调要以“国家之公是公非”为重，不要为了小集团的利益而争斗不已，意气用事，不顾大局，泄私愤，争私名，影响国家和民族的整体利益。这是王夫之对于明末历史教训的深刻总结。

在处理同少数民族的矛盾时，柔弱不争思想也有利于当政者更恰当地解决问题。如，汉朝初年，匈奴在给汉廷的书信中侮辱吕后，从安定天下的大局出发，统治者否定了发兵匈奴以报仇雪耻的意见，采取了忍辱不争的策略，从而有利于人民的休养生息，为发展经济创造了必要的条件。以上这类从全局考虑、为了国家和公众的利益而不计个人恩怨或小集团的名利，忍辱不争的精神，是我们今天所应该大力提倡的。

为了整体利益或长远利益而忍让不争的道德原则，已经为广大人民群众所认同，如《增广贤文》中说：“若争小可，便失大道。”“饶人不是痴汉，痴汉不会饶人。”民间谚语说：“让人非我弱。”虽然在民族性格中还存在着“窝里斗”的劣根性，但是，为了整体利益而求大同、存小异，为维护整体利益而不惜牺牲个人或局部利益的价值取向，则成为了不少明智之士的选

择，并为广大民众所崇尚。我们期盼着这一优良道德传统发扬光大，让那些“窝里斗”的“勇士们”惭愧汗颜！

三、协调人我，慈让少私

柔弱不争思想的又一层含义是慈让少私，不争私利。老子认为，“为而不争”、“生而不有”、“功成而不居”是“道”所具有的一个重要特性。“道”的品德是“生而不有，为而不恃，长而不宰”。（第一〇章）它生长万物，却不据为己有；作育万物，却不夸耀其能；长养万物却不主宰它们。他又说：“天地所以长且久者，以其不自生，故能长生。”（第七章）不自生，即不为自己而生，也即无私的意思。天地创造万物却毫无私心，因此永恒而长久。这是基于对天地自然无目的、无意志的自然属性的概括。老子将其引申为一种处世之道，在实际的社会生活中，其衍化为中国传统道德中慈让济人、不争私利、“只管耕耘，不问收获”等无私精神。

尽管行为主体“为而不争”，不图回报。但顺应规律地辛勤耕耘，努力作为，又是必然会有丰硕成果的。因此，老子又向人们昭示上述无私行为的客观效果说：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。”（第七三章）圣人体察了这一道理，故仿而效之，后其身，外其身，谦虚退让不争，把自己的利害得失置之度外，结果反倒“后其身而身先……非以其无私耶？故能成其私”，（第七章）“夫唯不争，故天下莫能与之争”。（第二二章）在这里，首先强调的是统治者应该具有“后其身”、“外其身”、“不争”等道德品质以及相应的道德行为，通过这些道德行为的直观演示，感染、影响他人，因而产生崇敬、服从等心理，产生着“善应”、“自来”的客观效应，使之产生深层的

道德认同，进而引发相应的道德情感和道德行为。对于少私不争行为的客观效应，晋代的潘尼也曾有过确切的认识，他说：“安身而不为私，故身正而私全……谨行而不求名，故行成而名美。止则立乎无私之域，行则由乎不争之涂（途），必将通天下之理，而济万物之性。”

道家上述主张为历代的有识之士所倡导。明清之际的陈元贇在其《老子经通考》中说：“不争者，不争功名。”近代启蒙思想家魏源对道家不争私利的思想作了更为详细准确的理解和阐发。他认为，老子之学是救世之书。（见《论老子》）无私无欲是黄老之学的主要内容。他在《老子本义》中说：“浑一于物我之间，外无不容，而内无或私者，庶乎真知之矣。”浑一物我，内无或私，这才是达到了“真知之”这一最高的境界。他指出，柔弱处下，无私无欲以救时济世是圣人的初衷，“圣人处柔处下，本以先人而后其身也，而人愈贵之；寡欲无求，本以利人而外其身也，而人愈不害之。”（《老子本义》第六章）先人后己，无私寡欲才能获得他人的尊崇和拥戴，才能取得成功。与此相反，汲汲于个人私利却可能适得其反。他告诫那些为了个人私利而患得患失的人说：“盖患得患失，无所不至，则求荣者适足以取辱，求生者反以之死，自厌而后天人亦厌之矣。”一心只考虑获取个人私利，“厌劳则慕逸，厌辱则思荣，厌忧患则思安乐”，必然会不顾廉耻，不顾他人，无所不至，结果引起天怨人怒，受到应有的惩罚，取辱亡身。通过对老子柔弱不争思想的论述，魏源阐发了利己与利他、先人与成己之间的辩证关系。在人际交往中，一方的行为必然会对另一方产生影响，“爱人者，人必从而爱之；恶人者，人必从而恶之”。（《墨子·兼爱》）谦让友爱的行为，必然会使他人受到感动、感染、感化，引起积极的道德情感和行为。爱的反馈是社会互动中的一个普遍现象，在中国社会中尤为突出，投桃报李，有恩必报是中国人所信守的做

人准则。因此，利他和利己是相辅相成的，以先人后己、利人外身为出发点的行为自然会赢得他人的尊敬和理解，个人利益在他人利益或整体利益中将得到更好的实现。这就明确地从不争私利的角度定义了“不争”的内涵。这些阐述，映证了陈鼓应先生的结论：“老子的不争，并不是一种自我放弃，……乃是为了消除人类社会不平的争端而提出的。……主要的目的乃在于消弭人类的占有冲动。”（陈鼓应：《老子注译及评价》，中华书局1984年版，第42页）

在中国封建社会中，不争私利有着多方面的重要功能。首先是维系家庭关系的功能。在中国封建社会中，以父家长为核心的宗法制大家庭人口高度密集，人际距离过近，关系复杂，除了父辈与子辈的关系之外，还有各种同辈关系。同辈不仅包括兄弟姐妹等血亲关系，而且还包括妯娌、姑嫂、叔婶等姻亲关系，他们之间无骨肉之亲和手足之情，故极易产生磨擦和冲突，导致大家庭的不安。为了维护家庭的稳定，不但需要以孝悌慈爱来调节父子、兄弟之间的关系，还需要以不争的原则来调节同辈之间的各种复杂关系。历史上记载的五世同居、九世同居的大家庭，其治家之道皆为一个“忍”字。（见吴亮：《忍经》）只有相互克己忍让，才能和睦相处，相安无事，人口密集的大家庭才能得以维持。因此，倡导不争私利，成为历代家训的重要内容。明代的杨继盛教子说：“与人相处之道，第一要谦下诚实，同干事则勿避劳苦，同饮食则勿贪甘美，同行走则勿择好路，同睡寝则勿占床席，宁让人，勿使人让。”（《父椒山喻应尾、应箕两儿》）张岱在《自为墓志铭》中也说：“夺利争名，甘居人后；现场游戏，宁让人先。”

家庭是中国封建社会的基础，家齐才能国治。维系家庭需要倡导不争之德，维持社会的安定更要强调不争。不仅需要倡导“忠”这一道德原则调节上下级、上下辈之间的关系以及个

体与整体、个体与他人之间的关系，也需要以谦让不争等道德规范来调节同辈或同级之间的人际关系。因此，它与儒家所倡导的礼义廉耻等道德规范互相补充，共同维护着封建统治秩序。正如晋人阮种所说：“礼义立，则君子轨道而让于善，……若廉耻不存而惟刑是御，则风俗凋弊，人失其性……皆有争心，虽峻刑严辟，犹不胜矣。”故他强调，必须提倡“克让之风”、“不争之俗”。（见《晋书·阮种传》）略晚于阮种的潘岳之从子潘尼则在其所著之《安身论》中警告世人说，如果听任知进忘退之风蔓延，则将“爱恶相攻，与夺交战，……风颓于上，俗弊于下。……大者倾国丧家，次则覆身灭祀。”因此，他将出于私欲的争伐视为“乱之萌”，“怨之府”，惊呼“怨乱既构，危害及之，得不惧乎？”（《晋书·潘尼传》）明代著名科学家徐光启更是将不争视为通向儒家修齐治平的理想社会的必由之路，他说：“一家不争便是家齐，一国不争便是国治，天下多不争便是天下平。如唐尧之圣……总来也只是个不争。”（《经筵讲义》，载《徐光启集》，上海古籍出版社1984年版，第521页）徐光启的这段话，阐明了不争之德对于维护社会安定的重要意义，而“六尺巷”的典故，更是以生动的事例展现着不争之德在协调人际关系方面的实际功能。

清代礼部尚书张英在处理家人与邻居为建围墙而争地皮一事时，采取了谦让的态度，他赋诗劝导为此事来信求助的家人说：“千里修书只为墙，再让三尺又何妨？万里长城今犹在，不见当年秦始皇。”家人见诗后，马上把将要建的围墙让后三尺，邻居见此，便也将正欲修建的围墙退让三尺，于是，两家的围墙之间，就形成了一条六尺宽的小巷。身居礼部尚书之要职，张英不是像某些权贵那样，依仗权势为家族争利，而是持守柔弱不争的原则，以生动的历史事实教育家人，淡化家人的争斗意识。张家的退让态度立即引起了相应的积极效应：你退我也让。

六尺巷成为了互让互谅的道德丰碑,给后人留下了教益和启示。这种不以权势争私利的精神,受到广大民众的由衷景仰,六尺巷的故事成为古今美谈,六尺巷至今仍是桐城一景,充分说明中国人民对于不争之德的认同。

在中国历史上,凡是能做到见利不争、功成不居的人,总是受到人们的尊敬和称道。如东汉开国功勋冯异,跟随刘秀南征北战,战功卓著,但他却谦退不伐,每当诸将论功封赏之时,他总是一人独自站在树下,一言不发,从来不因为自己有功而争权夺利,被人们尊为“大树将军”,传为美谈。后唐明宗皇帝李嗣源微时亦谦和不骄,每当战胜凯旋而归,同僚称功自伐,他却不言己功,只是徐徐言曰:“人战以口,我战以手”。这种有功而不矜夸自伐的作风,很快赢得了众人的钦佩和信服,“众皆心服其能”。(孙光宪:《北梦琐言》卷一八)

明代的朱载堉更是以其“让国之风”而深受人民爱戴。他虽然身为仁宗庶子郑靖王之后,但他却先后七次上疏辞去郑王之爵位,“俭而易足”,“清修苦修,薄海共知”。(《明实录》卷四二七)正因为他具有这种淡泊于荣华富贵,“深执让节”(《明史·朱载堉传》)的高尚品格,故能集中精神进行科学研究,潜心著述。从他“俭而易足”、“深执让节”这些品行来看,其显然受到道家的深刻影响。这位具有让节和俭德的王子,受到人民由衷的喜爱,在其住地河南沁阳,关于他的传说至今广为流传。(见《朱载堉的传说》)足见中国民众的价值取向。

人们之所以如此推重柔弱不争之德,这又是中国封建社会特定的社会条件以及由此而产生的社会需要所决定的。中国自秦代以后就确立了封建专制的中央集权制度,君主集各种权力于一身,各级官员只是由君主所操纵的工具。故地方官吏不同于西方那些集立法、司法、征税等各种特权于一身的封建领主,他们并非是自己统辖区域的真正主人。加之在唐代以后,地方

官吏实行定期轮换制度,这往往刺激着他们的私欲恶性膨胀,在利益问题上采取一种杀鸡取蛋的短期行为,每到一地便加紧榨取民财,有利必争,而不考虑长远利益,故历代贪官污吏屡禁不止。在封建官场上,争名夺利风气的蔓延亦不利于政府官员政治素质的提高,不利于社会道德风气的纯正,危害封建国家的整体利益。为了防止各地的“父母官”利用手中的权力争一己之私利,为了维护封建国家的利益和社会的长治久安,除了制定严厉的刑法和各种监察制度之外,还必须借助于道德力量来约束人们,使之在利益面前能够保持一种较为适宜的态度。因此,既需要提倡儒家的重义轻利思想,亦需要推奖道家的柔弱不争之德。

出于这种认识,在政治生活中,人们还将不争私利的思想与儒家重义轻利的原则结合起来进行论述。徐元端在《吏学指南·不竞》中指出,在官场上,前后任官员进行交接时常常多有所争,其症结就在于旧官争私利,“或据其居而不徙,或专其田而不分,或匿其公物不尽以相援,使新者怀不平而无所诉”。他认为,这不是君子的善后之道,公义与私利“势不并处,义亲则利疏,利近则义远”,一个身为民师的父母官而“专务于利,其聚怨纳侮,视市井之小人不若也”。这就深刻地鞭策了那些贪得无厌的封建官僚。他将不争私利作为政府官员的一条重要职业道德规范,他说:“君子之从政也,宁公而贫,不私而富;宁让而损己,不竞而损人。”不争私利才能廉洁,廉洁才能公正不阿,宁守义奉公而贫,不徇私争利而富,这一思想至今仍可为从政者所深思。

在政治实践中人们认识到,不仅维持封建国家机器的正常运转和政治上的清明需要推崇不争之德,个体的安身立命亦需要持守不争之德。对此,晋代的潘尼曾作《安身论》,专门详细地论述了这一问题。其文曰:“盖崇德莫大乎安身,安身莫尚乎

存正，存正莫重乎无私，无私莫深乎寡欲。……忧患之接，必生于自私，而兴于有欲。自私者不能成其私，有欲者不能济其欲，理之至也。欲苟不济，能无争乎？私苟不从，能无伐乎？人人自私，家家有欲，众欲并争，群私交伐。争，则乱之萌也；伐，则怨之府也。……风颓于上，俗弊于下。祸结而恨争也不强，患至而悔伐之未辩，大者倾国丧家，次则覆身灭祀。其故何邪？岂不始于私欲而终于争伐哉！”

一心为了求得私欲的满足往往会不顾廉耻，唯利是图，无所不为，将国家和民族的利益置于脑后，从而倾国丧家，败身灭祀。在陈述了为私欲而争伐的危害之后，潘氏论述了柔弱不争之道的的重要作用。他说：“君子则不然。知自私之害公也，然后外其身；知有欲之伤德也，故远绝荣利；知争竞之构灾也，故犯而不校；知好伐之招怨也，故有功而不德。……进也者，进乎德者也。”（《晋书·潘尼传》）在这里，作者亦将不争的内涵交待得十分清楚，即不为满足个人的私欲而争，不因为争私利而损害公家之利。君子所应该追求的“进”，是精神境界的升华，是道德上的长进：“进也者，进乎德者也”，而不是争一己之私，足一己之欲。

《安身论》主要是从个人安身这一角度来论述柔弱不争之德的意义，故基本上是在人伦关系这一层次来认识这一问题的。更值得一提的是，道家那种“与天地为一”的追求，又促使他们超越世俗之情，而从更高的层次来看待个人的私利。例如，道家气息甚浓并自号“青藤道人”的明代著名文学家徐渭的《涉江赋》就是这样来看待问题的。这首赋写道：“量大块之无垠兮，旷荡荡其焉期。计四海之在天地兮，似垒空之在大泽。中国之在海内兮，太仓之取一稊物。以万数，而人处其一，则又似乎毫末之在马厓。彼营营之微声，沾沾之细利，又何殊于曳虫股，噉蝇脾，入孔穴，实粮资，第因小而形大，曾一蚁之何加？”在

这里，作者从日常生活的空间超脱出来，以开阔的视野和广阔的胸怀，从个人在自然界中的位置这一层次来认识个人私利，故能高瞻远瞩，见人之所未见，发人之所未发。置身于宽阔无垠的宇宙之中，人类是如此的微不足道，耿耿于个人的进退和得失，实在太不明智，太不值得。

以上各种见解代表了中国人对柔弱不争这一处世原则之积极性的认识，它们对于民族性格的优化有着积极的意义。

不争私利的思想深深地渗入一般民众的心中，《增广贤文》告诫世人不要为个人利益而斤斤计较，文中说：“用心计较般般错，退步思量步步宽。”民谚说“让一分，心平气和。退一步，天高地宽”，“吃亏是福”，“让三分处事，退一步做人”。史籍中关于民气民风的记载亦反映出柔弱不争的特性：明代刘文征在《滇志》卷三中描述说，当地人民“少有不平，宁弃不争”；《嘉庆重修一统志》第四七六卷载，云南府“民气和柔”；第一九一卷载，广西府（今云南泸洲、师宗、丘北等地）的民风“礼让相尚，以讦讼为耻”；清代薛渭川《嵩明州志》卷二称当地人民“敦朴素著，……不好争讼”；《通海备征志·风俗志》载：“遇不平事，宁弃不争”，这些记载都是对中国人柔弱不争性格特征的写照。当然，一味地逆来顺受，委曲求全，毫无原则地放弃个人应有的权益，遇有不平之事也宁弃不争，这种行为原则是封建专制制度或奴隶制度下的必然产物，反映着处于强权政治统治下的广大人民那种不幸和无奈。必须指出，一味地逆来顺受，无原则地放弃正当权益这是在特定历史条件下形成的处世原则，是民族性格中的弱点，它不利于人格的健全，是与时代的步伐不合拍的，它将极大地阻碍着中国民族性格的现代化；而慈让不争、克己为人，这些中华民族的优良传统却仍然值得加以继承和发扬。

还应该指出，现代意义上的竞争是资本主义条件下的产物，

其理论前提是天赋人权平等，并以法制为制约的，缺乏这两个前提，竞争就只能导致混乱。在等级森严的中国封建社会中既无平等可言，又缺乏法律的约束，故在这种社会条件下，竞争只能是以权势和关系为后盾的不公平竞争，对于这种竞争如不加以控制，必将导致道德的沦丧和趋利忘义之徒的得势，进而带来社会的无序和混乱。因此，不审察竞争这一概念的具体内涵，忽略社会性质的根本区别，笼统地褒扬倡导竞争或批评贬斥不争，都是失之片面的。

四、功遂身退，退隐守节

基于“反者道之动”这一对于事物发展变化普遍规律的正确认识，老子又提出了“功遂身退”的主张，这是柔弱不争的又一种表现形式。老子告诫人们：“物壮则老”，（第五〇章）事物在强大壮盛之后，则将衰老退化。“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”。（第九章）水盈满了就要溢出，故在满盈之前就要赶快停止；刀锥磨得太锋利就要折断；过分的搜括民财，积蓄财宝，必定要引来民怨天怒，因此反而要丧失它们；恃富贵而骄奢放纵，更是自取祸咎。因此，只有效法“功遂身退”的“天之道”，才能保身保家；只有知雄守雌，知白守黑，知荣守辱，甘处柔弱、卑辱的地位，才能保持常德，扩充常德，立于不败之地。

老子的这些思想是基于君主专制的中国封建社会特征和历史经验教训而提出来的。专制君主为了保全自身的权位，必然千方百计地防止臣下功高震主，害怕其名声和势力的扩张。故他们对于功臣怀有一种发自内心的畏惧和猜忌。因此，历代明智的功臣大多信守“功遂身退”、“功成不居”、“为而不恃”的

“天之道”。范蠡助越王勾践败吴复国，张良助刘邦立汉，功成之后皆辞官隐退，是为功遂身退的典型。

不少思想家还运用《道德经》中的这些思想来分析历史人物败亡的教训。明代思想家唐甄在其著名的《潜书》中，曾评价位冠群臣、功勋卓著而身后却遭破棺戮尸之祸的张居正说：“位已极矣，犹恐人之不我屈；权已重矣，犹恐人之不我威；功已大矣，犹恐人之颂我者不至；时当退矣，犹固位而不能释。”因而导致君主忿积于中，群臣怨结于下，结果终遭戮尸之辱。他指出，如果张居正“不矜其能，不伐其功”，推功于群臣，谦下待人，功遂身退，则将“善始善终”。由此，他总结说：“是知居高，乃所以自卑也；立威，乃所以自侮也；好誉，乃所以自毁也；求固，乃所以自灭也。”（《潜书·善功》，中华书局1984年版）这些论述，既是对功遂身退思想的认同和运用，又是对柔弱谦退主张所作的生动而深刻的注脚。

在社会生活中，功遂身退又包括激流勇退之义。据宋代方勺《泊宅编》卷上所载，其父于六十五岁时，认为自己年高体弱，“仕无补于上下”，于是告老还乡，并作词言志曰：“老去支离何用。浩然归弄。似黄鹤秋风相送。尘事塞翁心，浮世庄生梦。漾舟遥指烟波，群山森动。神闲意耸，回首利名鞅，此情谁共，……”因年事已高，自感无补于上下，便自动提出告老还乡，荡舟于江湖，寄情于山水，这种激流勇退的精神不是应该赞许的吗？

对于一般官员来说，激流勇退是一种明智的选择，而对于一国之君来说，能够审时度势，及时传位，则更是国家之幸、生民之福了。当然，在实行君主独裁制度和皇位终身制度的中国封建社会，帝王往往不可能自动地放弃至高无上的皇权，这种现象只是在崇尚道家的唐代较为突出，尽管这种禅让是被动甚至是迫不得已的，但毕竟还是成为了事实。在崇道的文化氛围

中，道家那种柔弱不争、淡泊无为的信条已不同程度地、自觉或不自觉地化入人们的潜意识中，这就多少使得帝王们较容易超脱权力欲的羁绊，获得精神寄托和心理平衡，故唐代几位禅让的皇帝，都表示了将寄情于道的心绪：唐高祖在《禅位太子诏》中说，退位以后，他将“游心恬淡，安神玄默，无为拱揖”；唐睿宗、唐玄宗也在退位制书中表达了“神与化游，思与道合，无为无事，凝神静虑”的心愿。（见《唐大诏令集》卷三〇）唐代历史的兴衰证明，暮年的君主及时退位，这对于唐王朝的振兴，有着极大的意义：唐高祖李渊让位于太子李世民，带来了贞观之治的盛况；才智平庸的唐睿宗李旦让位于胸怀大志的太子李隆基，致使屡经骚乱的唐王朝有了新的生机和希望，继而出现开元之治；安禄山叛乱，唐祚危殆，暮气沉沉的唐玄宗李隆基让位于太子李亨，也起到了定大局，聚人心的作用。对比之下，女皇武则天就显得太不明智，为了她的大周王朝得以延续，她在传位太子的问题上犹豫再三，自己虽然年事已高且衰老多病却迟迟不愿退位。在她统治的后期，政局混乱，经济衰退，人心涣散，这不能不归咎于她没有及时退位所致。

道家主张柔弱不争，和顺外物，但其所倡导的这种柔弱和顺决非懦弱无能，与流俗同流合污，而是柔而不媚，外柔内刚，“顺人而不失己”，（《庄子·外物》）不因险恶的外部环境而放弃大道，丧失自我。这也正是现代著名画家徐悲鸿先生所信守的“人不可有傲气，但不可无傲骨”的原则。这里的“傲气”是指那种为道家所批评的“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”；而“傲骨”则是保持人格的独立，不为邪恶权势所屈服的崇高节操。这一原则，颇有代表性地反映出道家对中国知识分子的性格的塑造。

由于封建专制制度和经济地位等诸因素所决定，中国的士人和广大民众处在缺乏自由的空间之中，特别是在中国封建社

会的黑暗时期，欲持守气节而又保存自我，不得不作出退隐以守节的选择，故退隐亦成为柔弱不争的一种方式。

在黑暗的封建官场或恶劣的政治气候中混迹，常常必须在良心和利禄之间作出选择，封建官僚中为了保住个人的功名利禄，为求得一官半职而出卖良心者不乏其人。而一些正直的人们，为了保持名节，则毅然选择了退隐的道路。明代万历时，阁臣王家屏屡次上谏而不被采用，王氏遂引疾求罢，不与昏君同流合污；陶渊明不为五斗米折腰，为保持气节而隐退田园；李白高吟“安能摧眉折腰事权贵”，弃官而寄情于山水诗酒之间。他们是退隐守节的典型。人们常将退隐视为逃避人生的消极之举，这其实是以官本位为价值标准而作出的评价，认为从政才是人生的唯一事业。这一看法显然是有失片面的。人生是丰富多彩的，各人的才干是千差万别的，政治上的建功立业更是受制于各种复杂因素，不能经世济民则埋头著述，立德立言同样是不朽的千秋功业，从官场上隐退也许更有利于在其他领域的进取。对此，清代著名史家和诗人赵翼其实早已作出了回答。他在《偶书》一诗中说：“不能立勋业，及早奉身退。……从军无奇功，作吏无奇绩，始知天下事，不能任其责。知难而亟退，归将文字补，白首托一编，此意亦良苦。”（《瓯北集》卷一五、二三）“同乎俗吏为，吾意既不欲，异乎俗吏为，吾力又不足。是以谏然止，中岁返初服。……既要作好官，又要作好诗，势必难两遂，去官攻文词。”（同上书，《书怀》）当政治黑暗、报国无门之时，赵氏毅然退隐，潜心于文史研究，终于在史学和诗歌领域内独树一帜，成果斐然。他以另一种方式为社会作出了自己的贡献，也以实际行动证明了退隐行为的独特社会价值。

因此，退隐行为固然反映了退隐者对于黑暗现实无力抗争的软弱性一面，但是，他们不与黑暗势力同流合污，为追求高洁的情操而抛弃个人私利的行为，却又是令人钦佩的，值得讴

歌的。特别是在退隐之后，他们并未忘记天下，而是用自己的笔来警悟世人，写下了一批不朽的作品，为人类社会创造了宝贵的精神财富，从而更好地实现了自己的人生价值。此中的积极意义更是不言而喻的。明代的洪应明在《菜根谭》中说：“隐逸林中无荣辱，道义路上泯炎凉”。正是表现出对退隐行为的认同和欣赏。

在特定的历史环境下，退隐不争不仅有助于个体洁身自好或更全面地实现人生价值；在选拔官吏时，推奖退隐之士，打击争利之徒，还能起到激浊扬清、整饬士风、澄清吏治的进步作用。在封建官僚制度下，政府官员中普遍存在着“政绩无闻”，“因资次而进”，贤能之人倍受压抑、退隐不出的弊病。统治集团内部的一些明智人士将病根归之为“让道废”，“争竞之心生”。他们认识到，在这种社会风气下，那些热衷于争名夺利而又无真才实学的人，为了达到自己的目的，必然忌恨有才干、有能力者，必然处心积虑地毁谤那些超过自己，阻碍自己仕进的人。这就导致了“毁誉交错，优劣不分”，“贤能之人日见谤毁”的局面。要改变这一状况，用贤使能，就必须“贵让”：“让道兴，贤能之人不求而自出矣……推让之风行，则贤与不肖灼然殊矣”，“贤智显出，能否之美历历相次，不可得而乱也。”这样，天下之人皆知进身求通别无它途，“非修之于己则无由矣”，于是，那些从歪门邪道营求利禄者，也随之而息了。（见《晋书·刘寔传》）可见，推崇不争之德是保证政府官员素质的必要前提，历代统治者特别是新即位者都重视推举隐逸之士，从这里也不难找出部分原因。

由于封建官僚制度本身所存在的缺陷和弊病，官员的升迁与个人的能力、德行往往会发生很大的分离，而行政权力又与个人的私利息息相关，俗话说：“三年清知府，十万白花银。”故那些利欲熏心者自然会为了争得一官半职而不择手段。因此，在

封建官场上，“竞争”这一名词与争权夺利是可以划等号的。故明中叶的思想家王廷相根据“争”与“让”这两种不同态度来区分君子和小人：“夫恬静，君子也；奔竞，小人也。”他认为，恬退之风盛，则“足以康济世务，风励时俗”，而争名夺利之小人充斥于朝，乃国家之大害：“其为世道不祥，莫大焉。”（余继登：《典故纪闻》卷一七）明末的一位首辅叶向高也对这种争于名利的风气表示了极大的忧虑，他在向明熹宗所上的《条陈时务疏》中揭露说：“语云：争名于朝，争利于市。名利之必争，其来久矣。然昔之争在于昏夜，今之争在于白昼。”一个官位常有数人相争。“甚至坐席未温，又图他徙。虽恬淡无营之君子，自世不乏，然十人竞而一人恬，则恬者亦不能自立。臣等窃恐其波流茅靡之无纪极也！朝廷设一官，则有一事，今官愈多而事愈不治，皆由躁竞之为害。诚是在主爵之臣，力奖其恬静，而深抑其嚷抢者，庶几其有瘳耳。”（《明经世文编》卷四六二）叶氏在文中指斥争名争利导致了风俗的日益浇薄，主张打击名利必争之徒，推奖恬淡无营之士，并将这一措施作为使国家恢复元气的良策。他期望政府官员“以竞官之心竞事”，“以让事之心让官”，在事业上勇于进取，而在职位利禄上恬静不争。具有这种胸怀，则堪称国家的栋梁：“何事之不可为”，“何官之不可做”！很清楚，中国古代不少人士所倡导的谦让和不争是有其特定领域的：在职位和名利等个人利益面前，应该谦让不争；在遇到困难和风险时，在承担责任时，在开创事业时，则不能谦让，而应当勇敢争先。

在实际生活中，要恰当地将上述原则运用于不同的领域是颇不容易的。事业、责任和名利、地位常常是联系在一起，难以截然分开的。故在有些情况下，不争名利、退隐守节也可能导致不负责任，胸无大志，得过且过，失却创新精神等弊病。因此，在社会实践中，主张自强有为、建功立业的儒家就显示出

不可或缺的重要作用，儒道互补成为民族性格中的基本要素。

五、退让全身，假让徇私

柔弱不争之德又可发展为退让全身的价值目标，这是柔弱不争之德的又一重要表现形式。

退让以全身亦是封建社会特定社会氛围的产物。封建专制制度的根本特性是专制独裁，因此，君主必然千方百计地防止臣下势力的扩张，特别是害怕武官反叛，故他们大权在握之后，常常用文官治国，在治世时，同一品级的官员中，文官的地位总是高于武官，这种重文轻武的倾向与道家的守弱精神结合在一起，就形成了一种文弱柔儒的性格。自古以来，人们不大重视体魄的强健，不喜好剧烈的体力活动，有着明显的嫌弃运动的倾向。即使是进行登高、郊游等活动，大多数人首先所注重的也不是其体育锻炼的内涵，而是它的审美价值和娱乐功能。中国传统的健身形式不是拳击、跑步等竞争激烈的活动，而是打太极拳、导引、舞剑、练气功这些以柔为主或外柔内刚的活动，即使是中国的武术，也深受道家理论的影响，其柔中有刚，寓柔于刚，迥然不同于以刚劲为特点的西方拳术。据学者考证，风行于日本的柔道，也是明清之际具有道家倾向的陈元震东渡日本后揉和中日拳法而创建的。（见衷尔钜辑注：《陈元震集·前言》）

另一方面，封建君主为了达到独裁的目的，总是力图阻止臣下影响的增大，臣下功勋卓著，广得民心，他们必然担心其功高震主，危及君权，于是各种制裁手段便会接踵而至。萧何在功臣中应该算是恭谨不争的典范了，却也曾因功高望重而多次遭到刘邦的疑忌。有一次，他由于向刘邦提出将皇家林苑的

空地用作民田而被拘系。其原因何在呢？刘邦曾振振有词地回答说：臣下应该“有善归主，有恶自与。今相国多受贾竖金而为民请吾苑，以自媚于民，故系治之”。（《史记·萧相国世家》）作为一个堂堂的相国，无任何不轨之处而无端地遭到拘捕，其理由仅仅是“自媚于民”，使君主失去了一次收揽民心并显示克己爱民之德的机会。真是欲加之罪，何患无词！专制君主对臣下的猜忌之深，可见一斑。出于这种唯我独尊的需要，君主必然要求臣下压缩自我，必然向全社会推崇不争之德。

同时，由于封建专制制度所造成的特殊环境，君主必然滋生唯我独尊的心态，在他们的潜意识里，充满着占上风的心理。他们总是自觉或不自觉地妒忌着那些超过自己的人，在其擅长或者是喜好的领域内更是如此，这就使得那些才华出众者充满着种种危机。例如，隋代的薛道衡就因为超群的文才而被自负才学的隋炀帝忌恨，终以“负才悖逆，有无君之心”的罪名被缢杀。相反，刘宋时擅长书法的王僧虔深知时君孝武帝欲独擅书名，于是以“拙笔之字而获免”。（见许名奎：《劝忍百箴·妒之忍》），不但君主如此，即使在同僚当中，由于论资排辈的传统心理定势的影响和现实利害关系的制约，也使得那些才学出众者难以立身。青年时代的孔颖达就曾因为才胜群儒而险遭暗算。

刚愎自用是封建专制制度的必然产物，谦下纳谏的明君当然屈指可数，因此，直言上谏者大多命运多舛。《明史》的作者曾在杨思忠、杨继盛等直言者之传中慨叹：“进言者多得重谴”，“重者显戮，次乃长系，最幸者得贬斥，未有苟全者。”（《明史·杨思忠传赞语》）这虽然是史官对明代嘉靖年间上谏者遭遇的概括，但也是中国封建社会中绝大部分直言者命运的写照。特别是那些敢于任事的人，更是动则得咎。明代嘉靖年间整顿海防的朱纨即是因为“清强峭直，勇于任事”，从而为势家富豪所

忌恨、陷害而死。为了保全自身，政府官员不负责任，推诿成风，于是，不为人先的原则又成为封建官场中保全自身的护身符。

如果说，上述险恶的政治环境所造就的是一种无可奈何的不争心理的话，那么，功成身退、功成不居，则是对不争之德积极而明智的理解和运用。对于君主来说，居高位而骄将不利于长治久安，对于臣下而言，恃功而骄则更是直接危及身家性命。因此，功成不居、功遂身退的积极原则与推诿退让以求全身自保的消极信条往往又是交错并存的。

在封建专制独裁君主的统治下，功臣的命运是充满危险的。所谓“狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏”正是对封建社会中君臣关系的真实写照。如，文种、韩信自伐己功，贪恋利禄，不知谦退，终遭诛杀。明代的开国元勋蓝玉，居功自傲，“骄蹇自恣，乘势暴横”，结果以谋反之罪而被诛，亲属部下受株连而丧命者达一万五千人。造成中国历史上这一骇人听闻之大血案，朱元璋固然是罪魁祸首，但蓝玉居功自傲，身处富贵而志满气溢，横暴自恣，也是触发事端的重要原因。（见《明史·蓝玉传》）出于这些教训，一些官员不仅自己信守退让之道，而且教育家人忍让不争。清代张英在家训中训教子孙说：“揆之天道，有满损虚益之义；揆之鬼神，有亏盈福谦之理。自古只闻忍让，足以消无穷之灾悔，未闻忍与让，翻以酿后来之祸患也。”（《聪训斋语》卷二）清代李光地以他丰富的人生阅历告诫人们说：“夫世无百年全盛之家，人无数十年平夷之运。兴衰激极存乎其人。吾所阅乡邦旧家朝著显籍多矣，荣华枯陨曾不须臾，天幸其可傲乎？祖泽其可恃乎？譬之花木，不冲寒犯之，则根可护；譬之炉火，不当风扬之，则火可宿。收敛约素，和顺谦卑，所以护其根而宿其焰也。”（顾炎武：《日知录·家事》注文）

在实际生活中，柔弱不争以求保身的处世之道还渗入到佛

门之内，与佛家“忍辱”的主张相融相合。如，在厦门南普陀寺外的摩崖石刻上所刻的憨山大师《警世歌》就体现了这种倾向。其文曰：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方。从来硬弩弦先断，每见钢刀口易伤。惹祸定从闲口舌，招灾多为热心肠。是非不必争人我，好歹何须论短长。世界本来称缺陷，此身焉得不无常。吃些亏处原无害，让几分时也不妨。春日才看杨柳绿，秋风又观菊花黄。荣华总是三更梦，富贵还同九月霜。……休即斗胜莫争强，百年浑是戏文场。顷刻戏文锣鼓歇，不知何处是家乡。”这里所开出的“忍辱柔和”之“妙方”，既饱含着在封建专制制度下历尽人生坎坷的辛酸教训，又流露出由于屡遭打击和痛苦而演变成的冷漠心态以及对于人生无常的哀叹。从积极的方面来看，它告诫人们不要毫无策略地硬拼硬干，不要计较个人得失，应该淡泊荣华富贵，这对世人是颇有裨益的；从消极的方面来看，它否定了民族性格中的侠义肝胆、古道热肠、仗义直言等优秀品格，教人不论是非，不管亦不助他人，明哲保身。这些思想又是应该予以剔除的。

出于避祸全身的目的，不为人先的原则又发展为一种消极的“不出头”的心理，民谚曰：“为人不出头，出头不自由。”“出头的椽子先烂。”“枪打出头鸟，叉刺浮头鱼。”正是集中体现了这样的心理。在代表着庶民意识的《王梵志诗集》中，有着大量教人退让而避祸全身的劝诫。例如，“逢人须敛手，避道莫前荡。忽若相冲着，他强必自伤。见贵当须避，知强远离他。”这里强调的是对于强者、贵者的避让。但如若对方是弱者或地位低贱者，则是否也应信守不争的信条呢？关于这一点，书中没有明说。这说明，其行为动机仅仅是为了个人的免灾息祸。这种忍让不争，虽然是基于封建社会中贵族豪强仗势欺人的黑暗现实而采取的无可奈何的求安手段，但这种屈从于强者、惧怕强者的不争心理，只能纵容恶势力的横行，只能培养懦弱的性

格，只能强化自幼就养成的绝对顺从尊者的意识。这种不争心理进而将发展为躲避一切争端、麻木不仁的性格。这就是书中所说的：“逢争不须看，见打莫前围。”这种明哲保身的行为方针，往往使人趋于自私，丧失社会责任感和正义感，削弱着群体乃至民族、国家的凝聚力，它是对道家柔弱不争思想的消极发展，对于社会进步和人的完善产生着负效应。

在国家和民族危难之时，守弱又容易导致斗志涣散和失败主义，不利于振奋民族精神。故当此之时，守弱思想往往受到进步思想家的指责。明清之际的唐甄就将“弱”视为最可悲的行为。他说：“人之大患，莫过于弱矣。……以之为国，必衰其国；以之为家，必索其家；以之为学，必废其学。即有智慧异敏，而卒与众人同没者，惟弱之故也。”他呼吁天下之人说：“吾志必往，谁能阻之！”他鼓励天下之人说：“吾诚不安于弱，又当困厄；有以愤发，虽弱可强。”（《潜书·思愤》）与之同时代的王夫之亦激烈地斥责道家的柔弱之说，认为君子应该去柔守刚，“君子者，知刚而已矣，不知柔也”，即使是迫于形势而暂处柔弱，也是为了日后更加刚强：“君子之柔，所以刚也”，他们“柔之而益刚”，“屈伸变化”乃是为了实现振兴民族的大志。（《诗广传·卫风》，中华书局1981年版）这些激急之词是在特定历史条件下的产物。当时，清兵入主中原，明王朝国破君亡，不少人悲观消极，唐、王二人对于柔弱思想的抨击，是要激励人们冲出失望、颓唐的阴影！是要呼唤和陶铸不甘沉沦、自强不息的民族脊梁！当此之时，主张刚强有为，自强不息的儒家思想往往成为振兴民族的旗帜和引导时代思潮的灵魂。

但是，由于柔弱不争之德在大多数历史时期适应着中国封建社会的基本需要，它仍然受到各方人士的推崇和提倡，被奉为中国传统道德中非常重要的美德。因此，一些野心家、阴谋家又利用其售奸谋私，以柔弱不争的外衣来掩盖自己的种种恶

行。王夫之曾经提出要将道家之谦与君子之谦加以区分，认为君子之谦出于“情理之自然”，而道家之谦是“离诚而用伪”，“以私智窥天地鬼神之机，持人情之好恶，欲张固翕，以其至柔驰骋天下之至刚”，是一种微利的手段，故其“始于谦者终于悻”，难免走向谦道的反面。（见《周易内传》中华书局1977年版，第171至173页）王夫之将假让徇私的行为归之于道家，这显然是偏颇不适之词，因为老庄谦下柔弱的主张恰恰是对于天地人“情理之自然”的深刻体察之后所提出来的；而且，老庄强调做人应该真诚不欺，保持本色，“离诚而用伪”也正是他们所反对的。但王夫之的指责又的确反映了历史上某些野心家利用道家谦下柔弱之道以“悦人”、“求利”的现象。对于这些假让徇私者予以披露，有助于人们识别真伪，以防受骗上当，因而是很有必要的。

在假让徇私的伪君子中，篡汉自立的王莽是个典型人物。在取而代之的目标未实现之前，他是一个以“谦约退让”为“常节”的“楷模”。明明期望自己的女儿被选为皇后，却偏要上书称其不宜采选，暗中又策划群臣上书选其女为后。当其女被选为后时，他还“深辞让，迫不得已，然后受诏”；明明一心期望篡权自立，却偏要对皇室所封的“安汉公”等名号辞让再三。就在这种谦谦君子的外衣下，他一步步实现了其篡汉称帝的野心。（《汉书·王莽传》）还有那个专擅国政，日谋代汉的司马昭，明明极欲废魏帝自立，正所谓“司马昭之心，路人所知也”。但他在傀儡皇帝给他封晋公、授相国时，却要“固让”、“固辞”，甚至于“固辞策命，至于八九”。（《晋书·文帝纪》）对于这类借谦让之名而行其阴谋的伪君子，我们应该加以注意和提防。对此，前人早有揭露。洪应明在《菜根谭》中就曾提醒人们，要警惕那些虚伪、过分的谦让，他说：“让，懿行也，过则为足恭，为曲礼，多出机心。”足恭，即过分的谦恭；曲礼，不正之礼；

机心，智巧变诈之心计。在这种虚伪的谦让之中，隐藏着不可告人的机心，这是特别应该加以防备的。

又由于明智的政治家认识到推崇不争之德是保证政府官员素质的必要前提，历代统治者特别是新上任者都重视推举隐逸之士，因此，在中国历史上又出现了一种貌似退隐，但却与其有着本质区别的行为。例如，嘉靖年间，吏部尚书廖纪曾揭露说：“正德以来，士多务虚誉而希美官，假恬退而为捷径，或因官非要地，或因职业不举，或因事权掣肘，或因地方多故，辄假托养病致仕，甚有出位妄言弃官而去者，其意皆藉此以避祸掩过，为异日拔擢计，而往往卒遂其所欲。以故人急于修职，巧于取名，相效成风，士习大坏。”（余继登：《典故纪闻》卷一七）这里所勾划的几种伪君子正是假让以徇私的典型。他们的所谓恬退只是为了避祸掩过，只是为了日后争得一份地位更高、油水更足、更加便于弄权谋利，更加清闲自在的美职，总而言之，他们的“退”完全是为了更有效地争得一己之私利。这种以争私利为行为目标的退让之风流行，只会如叶向高所谴责的，争官则蜂至，理事则无人，“官愈多而事愈不治”，终将导致伦理道德的败坏，社会矛盾的激化，怠惰之习的蔓延，不利于民族性格的改善。

六、柔弱不争思想评价及其现代意义

从以上的论述中，我们可以看到，道家所提倡的柔弱不争之德适应着中国封建社会这一特殊环境的需要，受到社会各阶层人士的推崇，逐渐化为普遍的社会心理，进而对民族心理性格产生了非常深远的影响。在漫长的历史岁月中，柔弱不争之德又在各种特殊的政治历史环境中不断衍化，发展为内涵更为

丰富的行为原则，成为中华民族的心理性格中一个重要的方面。在这一处世原则中，既有积极的、值得发扬光大的精华；又有消极的、应该摒弃的糟粕。柔弱不争体现出对封建专制统治的适应和屈从，由这一原则演变而来的遇事退缩不前，不敢出头，退让避祸，明哲保身等态度无疑是应该坚决予以剔除的糟粕。它又是处理人我关系的一种积极的道德原则，谦下不骄、不争私利、为公而让、退隐全节、功成不居等思想或行为皆是这一原则在不同情境下的具体表现形式。这些不同表现形式又是互相联系、互相包容、相互作用的。能做到为公而让、退隐全节的人必然不屑于汲汲而争私利；而具有不争私利的崇高道德，必然又促使人们在关键时刻义无反顾地作出为公而让、退隐全节的道德选择。退隐全节、谦下不争、不争私利又是避祸全身的必要前提。孔子说“放于利而行，多怨。”（《论语·里仁》）正是从另一个角度论证了这个道理。又如张英在《聪训斋语》中所说：“凡事最不可想占便宜，便宜者天下人之所共争也。我一人据之，则怨萃于我矣。我失便宜，则众怨消。故终身失便宜，乃终身得便宜也。”在这段话中，前面所说的“便宜”是指一般意义上的个人私利，而最后一句中所说的“便宜”，其含义则包括安身无恙或他人的尊敬等精神方面的因素。只考虑个人，争权夺利，必然损害他人的利益，故在争得了一己之私利的同时，却引来了怨恨和不满，失去了友谊和亲情。而在不少的情况下，放弃了个人的私利，却能够成全他人，从而获得他人的感激和敬重，获得一个互敬互助，和谐友好的人际环境，免去一些无谓的争斗或猜忌，平安和乐。所谓“终身得便宜”，指的就是这个意思。

道家的柔弱不争之德又是一种与众不同的取胜之道，但是，这里特别要指出的是，它虽然是一种取胜之道，却不同于后来被阴谋家所片面发挥了的欲取固与之道。应该指出，欲取固与

之道虽然是老子所提出来的，但这是他在用兵和制御臣下时所提出的一种策略。对于这一思想，我们应该从整体上来把握。在《道德经》第三十六章中，老子提出：“将欲取之，必固张之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。……国之利器不可以示人。”在这里，我们可以看出，老子将“欲取固与”之道限定在君主制御臣下的范围内，强调“国之利器不可以示人”，明确指出这是一种“不可以示人”的君主驭臣之术，而不是一种具有普遍意义的处世原则。这固然体现了老子为封建君主提供南面之术的用心，同时也暴露出老子思想的阶级局限性，但其明白地反映出欲取固与之道只是一种政治策略，其与柔弱不争的处世原则是有本质区别的。至于欲取固与之道后来被阴谋家发展为一种以谋取个人私利为主要目的的阴谋权术，这固然应该予以揭露，但却不应算在老子的账上，不能认为老子此段话是教人们搞阴谋权术。恰恰相反，老子正是预见到了欲取固与之道可能被阴谋家所利用，故特别强调此道“不可以示人”。

为了促使人们履行柔弱不争之德，《道德经》中多次例举了柔弱胜刚强的事例，阐述了谦退不争的客观效应。“后其身而身先，外其身而身存”的告诫正是以极其简洁的语言概括和揭示了社会互动和人际交往中的某种客观规律以及遵循这一规律所产生的客观效应。在这里，“后其身”、“外其身”是行为动机，而“身先”、“身存”是客观效果。这也正是老子在第八章中所说的：“既以为人己愈有，既以与人己愈多”。这里所说的“愈有”、“愈多”主要就是指对方的尊敬、友谊以及行为主体在“为人”、“与人”后所感受到的愉悦等精神财富。有人认为老子的柔弱不争是玩弄阴谋，明让暗争；假让而争，这是欠妥的。我们必须将老子所倡导的主观动机和他对于由此而产生的客观效果的阐述加以区别，才能公正地评价上述思想的道德价值。老子并非教人们以“后其身”、“外其身”为手段去获取个人私利，

恰恰相反，老子不争之德还发展为不争世俗私利的思想。书中所提倡的“为而不争”，“功成而不居”，“功遂身退”等原则，都是要人们不争私利，像天地哺育万物那样，毫无私心，“生而不有，为而不恃”，超越自我，由狭隘的一己之私走向“善利万物而不争”的广阔天地；教育人们消除逞强自大、自以为是陋见，告诫人们不要居功自傲，不要为区区小事而争斗不已；老子及其后继者庄子都真诚地告诫人们淡泊名利，清心寡欲，不要为了声名、财货这些世俗的物质利益而丧失了自我；道家要人们追求精神境界的升华，在更高的层次上实现人生的价值。其通过各种事例启发人们正确对待物质利益的分配、正确对待世俗的名利地位，超越世俗的名利，进入更高的精神境界，塑造更完善的自我。因此，柔弱不争不失为一条合理地调节人际关系的积极原则。

在现代社会中，需要竞争和开拓，传统的不争之德是否已经过时了呢？一些人认为，它已不能适应现代社会的要求，故不宜提倡。如新加坡的洪生先生专门写过《不宜谦让》一文，文中说：“读华文书的人有一个最大的缺点，便是凡事总是谦让一番，不肯据理力争，或当仁不让。明明是实至名归，仍要推推搡搡。……今日世界更是你争我夺的时代，谁敢毛遂自荐，谁就能捷足先登，占尽先机，而胜算也在把握了。最怕是一番礼让，别人信以为真，把你看作庸碌之辈，冷藏一旁。”故他认为，还是少提倡谦让这种美德，“因为与其让不学无术者尽荣登宝座，倒不如任由有德者角逐而得之更公平、合理些。”（《人性谈》）

我们认为洪先生的看法并非没有道理，但是却过于偏颇了一些。如前所述，在复杂的社会历史发展过程中，柔弱不争是一个内涵十分复杂的处世原则，故对于这一道德原则应该进行具体的分析。为了求得个人的安宁而屈服于落后势力，压抑自

己，以免成为出头鸟；在原则问题上退让不争，和稀泥，随大流；虚伪不实的谦让和假借让名而行私等，都是不利于社会进步，不利于个人完善，不利于民族发展的消极行为，这是我们力图加以批判和摒弃的。而慈让克己、公而抑私、谦下不争、功成不居、以柔克刚等精神，则是中华民族的优秀传统，这是现在和将来都必须努力继承并加以发扬光大的。为公而让的行为方针是在正确地认识了整体与个体利益的辩证关系的基础上所作出的明智抉择，顾全大局，公而抑私，不逞私愤，才能团结一致，合力对外，才能在更广阔的范围内为集体、为国家、为民族更有效、更有利地争。而少私不争、谦下不争等精神更是维系良好的人际关系所不可缺少的。根据社会学关于人际关系的理论，要建立和维持、发展人际关系，必须遵循人际关系的发展规律，互惠互酬即是其中的一条重要规律。如果不考虑他人的利益，时时处处为自己争权夺利，不尊重他人的意见，事事处处自以为是，唯我独尊，则必然损害他人的利益，从而招人怨恨，造成人际关系的恶化，成为众矢之的，若恃富贵而骄，则更是自取其祸。大邱庄庄主禹作敏就是现代社会中一个恃富而骄，由骄而败的典型事例。

为了更好地从积极的方面去发扬不争之德，我们在践履这一道德规范时，应该掌握以下几个原则：第一，自尊自信的原则。我们倡导的不争之德是建立在尊重他人同时也自信自尊的基础之上的，是胸怀全局，志存高远，对自我和他人有了一个较为客观的认识的结果，而决不是自卑而尊人，不求进取，放弃努力，自暴自弃。第二，真诚的原则。不争之德不是虚情假意，装模作样，它是建立在对于社会、人生的深刻认识基础之上的，正如法国哲学家柏格森所说：“真正的谦虚只能是对虚荣心进行了深思以后的产物。”（柏格森：《笑的研究》）第三，因时因事制宜的原则。不争之德是中华民族的美德，在实际生活

中，我们应该充分注意文化背景的差异性，与外籍人士交往时，则不能按照这一传统原则行事，否则，将很可能造成误解，坐失良机，造成不必要的损失。面对机遇和挑战，需要实事求是地亮出自己的实力，当仁不让。特别是当外族入侵、强敌当前、民族利益受到损害或威胁时，应当义无反顾地奋起争斗，决不能与强盗讲谦让不争。第四，适中的原则。任何事物都有一个适当的界限，所谓过犹不及，而不应不合实际地、过分地谦让。

毛泽东同志在全国胜利后反复告诫人们，务必继续保持谦虚谨慎、不骄不躁的作风。（《毛泽东选集》合订本第1328至1329页）毛泽东的告诫是很有远见的。柔弱不争的处世之道在现代社会仍然有其积极的意义。然而，在十年动乱中，不争之德遭到了歪曲和践踏，斗争哲学成为了人们普遍的行为方针，同志之间、师生之间、邻里之间、父子之间、夫妻之间无不贯穿着这根“红线”。其结果是人际关系的恶化和冷漠，人与人之间的不信任感加强，“窝里斗”现象增多，内耗严重，从而大大影响了正常的工作秩序，大大减慢了生产力的发展速度，大大地损害着人们自身的身心健康。时至今日，其仍然颇有市场。“一个中国人是条龙，三个中国人是条虫”的说法虽然不无偏颇，但却道出了搞内耗，好争斗所带来的严重恶果。在一些人的心目中，总是将谦让不争与懦弱无能、甘居落后等同起来，认为谦让就是无用、窝囊、低人一等，谦虚只是故作姿态，是假谦虚，在有些人那里，谦谦君子几乎成为了伪君子的代名词。这种是与非的颠倒，导致了唯我独尊，有利必争，争则必得的骄横心态，导致了不注重道德的升华和精神的超越而一味追求眼前物质利益和个人私利的低俗化倾向，这不能不说是国民性格的蜕化。

在现实生活中，因为不能忍让而酿成大错和悲剧的事例真是不胜枚举。一些人为了区区小事而争斗不休，势不两立，进

而大打出手，以此而流血致残，甚至赔上几条人命；一些人在公共场所不讲社会公德，为了自己的舒适方便而推老操幼，奋勇争先，势不可挡；一些人为了争得金钱、名利、地位，不择手段，丧失人格；一些司机在拥挤的公路上抢道争先，致使本来就已十分严重的公路交通问题更趋恶化，不但给人们带来时间上的巨大浪费，而且给人民的生命财产造成极大损失。

笔者在实践中也深深体会到，向全社会倡导柔弱不争的处世原则有着十分重要的现实意义。1994年8月，我们曾去湖南省女子监狱为服刑人员开办道德教育讲座，在讲课中，我根据罪犯的实际情况向他们讲授中国传统伦理思想中的柔弱不争之德，并例举了“六尺巷”的事例说明柔弱不争思想对于调节人际关系的积极意义，对罪犯触动很大。有一个因犯故意杀人罪被判死缓的女犯说，“六尺巷的故事令我刻骨铭心，……我就是不能忍让，与人发生争执，导致严重后果入狱的。如果当初能够谦和忍让，就不至于落到现在这个悲惨的地步。”从这一发自内心的悔悟之言中，我们更深刻地领悟到了道家柔弱不争人生智慧的意义。

在此，作者还必须指出，由于十年浩劫所造成的负面影响以及我们对于中国传统美德教育的忽略，在当代中国人身上，谦让不争等中华民族的优良传统正在逐渐失落。根据《中国妇女报》1995年9月19日《你向下一代灌输什么样的价值观》一文所载，在1995年进行的一项全球比照性综合调查——世界公民文化与消费潮流调查结果显示：“礼貌、责任感和尊重别人”是三个在世界范围内得到人们广泛支持的价值观。但是只有不到30%的中国人认为容忍和尊重别人是重要的，这个数字比世界平均水平低了近10个百分点。这一数据来自素有礼义之邦美称的中华民族，不能不令人感到深深的忧虑。市场经济固然需要竞争，但只有相互平等、相互尊重的竞争才是健康的竞争，同

时，即使在强调竞争的市场经济条件下，也决不意味着不要谦让和合作，谦下、宽容和尊重他人是维持人际关系的和谐与社会稳定的重要前提，也是具有教养和道德修养的重要标志，是保持人类社会健康发展所必须遵循的基本道德原则，更是振兴民族、加强民族凝聚力的不可缺少的强化剂。

上述事实告诉我们，优秀的文化传统不会自然而然地遗传给民族成员及其后继者，因此，我们必须努力通过各种教育方法，从积极的方面倡导和发扬柔弱不争之德，这将大大有助于我们更为恰当地对待各种利益关系，更为明智地协调各种人际关系，获得一个和谐的工作和生活环境，开朗乐观地创造新的生活，豁达大度地直面纷繁复杂的人生，以文明礼貌的形象自立于世界民族之林。

第 六 章

重生养生的人生追求

道家主张齐生死、外生死，却又重生惜身，这似乎是矛盾现象。但只要我们对道家学说作进一步的体味，就不难发现这两者的内在统一性。在道家看来，在复杂的社会生活中求得心态的安和，肉体的健全，精神的洒脱，这是体道、得道的前提条件。外生死、齐生死，正是为了帮助人们摆脱人生的各种困扰，从对于死亡、疾病、灾祸的恐惧之中解脱出来，保持内心的宁静和心理的平衡，达到身心健康，才能进而实现对于大道的体认。出于这一目的，在漫长的历史长河中，道家学派以其全部身心，弹奏着音响丰富的生命奏鸣曲。他们重视个体的生命价值，将重生养生作为人生的追求，将全生葆真作为人生的理想，力求在复杂的社会环境中得以身心两全。从现代健康学的角度来说，所谓身心两全，即是保持生理的健康和心理的健康，一方面求得肉体的不受伤害，另一方面则是要求保持良好的精神状态。

老庄认识到，道德因素与健康状况有着密切的联系，道德水平的高低将直接影响到身心健全的程度。从全生葆真、身心两全的人生价值目标出发，老庄提出了丰富的养生理论以及一系列有关的道德要求、道德原则和道德修养方法。在这些方法影响下，构成了中国人所特有的重生养生的理论和实践。

一、少私寡欲，恬淡节情

老子和庄子都将“少私寡欲”作为一条重要的道德要求和必不可少的养生原则。应该指出，人的欲望是多种多样的，其中有着高下善恶的区别。培根就曾充分肯定人的“促进和完善其本质的欲望”以及“把它扩展到他物之上的欲望”，认为这是一种“积极的善”。而道家所主张的“寡欲”，不是不加区别地减省一切欲望，而主要是指对于物质欲望或个人私欲的节制。此后的道家学者论及这一问题时，基本也是循着这一思路前进的。为了促使人们认识这一原则的重要性，老子对人群中生死夭寿的情况作了一个大致的估计。他指出：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。”（第五〇章）意思是说，人出生以后，能够长寿的，占人群的十分之三；短命夭亡的，占人群的十分之三；本来可以长寿，而自己踏入死路的，亦占人群的十分之三。其原因何在呢？是因为奉养太厚、享受太过而造成的。因此，必须防止物质生活调养不当而损折寿命。

出于这一目的，老子使用了非常偏激的言词：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”。（第二章）认为沉溺于声色滋味等感官享受之中，将会大大的损害身体，因此，应当“少私寡欲”，恬淡俭啬。他指出：“治人事天莫若啬。”这里的“天”，指天赋的身体、本性。“事天”即奉养身体的意思。“啬”，就是爱惜精神，节省智识。这句话的意思是说，治民和养生的最好方法莫过于爱惜财物，节情少虑。只有做到了啬，才能及早服从于道，从而达到自然无为而“无不克”。老子认为，这就是“深根固柢，长生久视之道”。（第五九章）

庄子继承了老子清心寡欲的主张，但比老子的观点更为全面。在《盗跖篇》中，庄子通过假设人物无足与知和的对话，表明了自己对物欲所采取的原则。一方面，他肯定了人们对于“声色滋味”等感官享受的追求乃“人之性也”，“孰能辞之”！既然如此，明智的统治者所采取的原则是：“动以百姓，不违其度”。结合其上下文意来看，此话之意是要求统治者顺应百姓的欲求，而又不背离和超越养性这一尺度和标准。他认识到，保养身体离不开衣食等物质条件，“养形必先之以物”；另一方面，他又指出，过度的物质享受是会损害身体的：“物有余而形不养”，（《庄子·达生》）沉溺于玩乐酒醴之中必将拂乱心性。因此，他告诫人们，对于饮食色欲之事要有所节制：“人之所取畏者，衽席之上，饮食之间，而不知为之戒者，过也。”（同上）

庄子特别指出，作为一国之主的统治者纵欲的危害。他说：“万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口，夫神者不自许也。夫神者，好和而恶奸。夫奸，病也，故劳之。”（《庄子·徐无鬼》）这就是说，统治者剥削全国的老百姓，以他们的劳苦来换取自己耳目鼻口的感官享受，然而，耳目鼻口虽受到了奉养，而心神却不会感到舒服。因为心神喜好平和适度的生活而厌恶奢侈生活。追求酒肉声色就会阴阳失调，心神紊乱，导致生病。（据曹础基《庄子浅注》）因此，寡欲节欲的生活是养生的首要原则。

但是节欲决非禁欲，庄子反对禁欲，特别是对于那种为求善名而禁欲的行为，他表示出明显的厌弃态度，他指责说，为此而“苦体绝甘，约养以持生，则亦久病长厄而不死者也”。据此，书中提出了“平为福，有余为害”的结论，倡导一种平和适度的物质生活。这一主张深刻地影响了后世的养生伦理思想。

秦汉时期的新道家在《庄子》上述思想的基础上，就这一问题作了较全面的发挥，《吕氏春秋》肯定了人的物质欲望和感

官享受的合理性：“耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。”对于这些感官享受的欲望，是人人皆同的：“此三者，贵贱愚智贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝其与桀纣同。”（《吕氏春秋·情欲》）所不同的是，圣人能将其控制在适度的范围内，“圣人必先适欲。”（《吕氏春秋·重己》）将人的欲望控制在适度的范围内。为什么必须“适欲”呢？这是因为，不正当的欲望是危害身体的：“欲不正，以治身则夭，以治国则亡。”相反，“审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣。”（《吕氏春秋·为欲》）其取舍的标准是，利于性命则取之，不利于性命则舍之。书中陈述奉养过厚所造成的危害说，衣服过厚过暖，将使人脉理闭塞，气不畅通；吃众多的山珍海味，会引起消化系统的疾病；“室大则多阴，台高则多阳，”居住在高台大室中将引起“阴阳不适之患”。（《吕氏春秋·重己》）可见，过分的安逸、舒适的生活是不利于健康的。至于骄奢淫逸，恣情纵欲，则更是严重地损害着生命健康。书中告诫人们说，出入以车辇，将导致血脉不周流，骨干不坚利，故为“招蹶之机”（蹶，跌仆之意）；“肥肉厚酒”是“烂肠之食”；“靡曼皓齿，郑、卫之音”乃“伐性之斧”。这都是由富贵奢侈所引起的三大祸患。（《吕氏春秋·本生》）

因此，出于养生的需要，人们必须对声色滋味的欲望进行节制：“耳目鼻口不得擅行，必有所制，此贵生之术也。”（《吕氏春秋·贵生》）书中抬出古人、圣王为例说：“古之人有不肯富贵者矣，由重生故也。”（《吕氏春秋·本生》）圣王建筑宫室只求能避燥湿就足够了，穿衣服只求能保暖就足够了，饮食只要能充饥肠就足够了。他们之所以要这样做，并非“好俭而恶费”，而只是出于养生节性的需要。（同上）

寡欲、崇俭是儒家、道家、墨家所共同倡导的品德。儒家强调“君子谋道不谋食”，（《论语·卫灵公》）“养心莫善于寡

欲”，（《孟子·尽心下》）提倡安贫乐道。墨家“量腹而食，度身而衣”，“以自苦为极”。主张“节用”。（《墨子·鲁问》、《庄子·天下》）但儒墨两家仅限于从道德行为、道德修养、道德规范的角度立论，他们都强调道德理性对于个人欲望的把握。道德理性与社会规约都具有约束力，但前者更多地体现在个人自觉上，能把“外来的”约束转化为“自我的”约束。而要获得道德理性，提高对个人欲望的控制能力，就必须从道德修养入手，必须经历一个日积月累的长期修养过程，诚如荀子所说：“博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”（《荀子·劝学》）

道家则结合养生学的原理，以个体的生命价值为价值标准，阐明节欲、崇俭的必要性，将少私寡欲、崇俭抑奢这些道德要求与人们希图长寿健康这一生理需要密切结合起来，将做人之道与养生之道密切结合起来，被号为“万古丹经王”的道家修炼之书《周易参同契》强调，修丹养生应该“挟怀朴素，不乐权荣，栖迟避陋，忽略名利，执守恬淡，希时安宁。”可见，道家不是单纯以克己抑贪等外在的社会要求来抑制人们对于“名位”“厚味”的追逐，而是如嵇康所说的那样：“知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也；识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也。”（《养生论》）恬淡寡欲既是道德要求，又是养生的需要。这就适应着人们皆渴望健体强身这一人类基本的需要，从而加速着少私寡欲、崇俭抑奢等道德要求内化为自身的品德，促使他律道德转化成为自律道德。因此，它与儒家的道德修养论相辅相成，有着殊途同归、异曲同工之妙。

对于纵欲给身体造成的危害，社会各阶层的人士都有所认识，《增广贤文》说：“少年不节嗜欲，每致中道而殁。”这些警句显然亦来自于道家少私寡欲的主张。沿着道家养生与寡欲养德密切相联的路径，历代思想家对这一思想进行了详尽的论述。

《刘子》将导致性邪身亡的根源归之于情欲。书中说：“人

之性贞，所以邪者，欲眩之也。身之有欲，如树之有蝎。树抱蝎则还自凿，身抱欲而返自害，故蝎盛则木折，欲炽则身亡。”他将目、耳、口、鼻、身称之为“五关”，它们是“情欲之路，嗜好之府”，寡欲首先要把守住“五关”。他承认，耳、目、口、鼻等感官对于维持生命是不可少的，关键在于如何正确适度地使用这些感官。他说：“此五者所以养生亦以伤生，耳目之于声色，鼻口之于芳味，肌体之于安适，其情一也。然亦以之死，亦以之生。或为贤智，或为庸愚，由于取之异也。”他打了一个生动的比方，以说明正确适度地使用这些感官的必要性。他说：“愚者之养鱼鸟也，见天之寒则内鱼于温汤之中，而栖鸟于火林之上。水木者，所以养鱼鸟也，养之失理必至焦烂。色声芳味，所以悦人也，悦之过理，还以害生。故明者剝情以遣累，约欲以守负，食足以充虚接气，衣足以盖形御寒，靡丽之华，不以滑性，哀乐之感，不以乱神，处于止足之泉，立于无害之岸，此全性之道也。”（《刘子·防欲》，《道藏要籍选刊》第五册）对于人来说，身体感官如同水之养鱼、木之栖鸟，是维持生命、保证人体正常机能必不可少的，但如果不以一定的养生原则加以节制，“养之失理”，“悦之过理”，极感官之欲，则反而会伤害人的生命。

魏晋时期，“天下多故”，当权者在生死无常的政局下，深感前途不测，人生渺茫，只得寄情于酒色逸乐之中，在此背景下，泛起了以《列子·杨朱》篇为代表的纵欲主义的养生论。其认为，养生就是要肆情纵欲，最大限度地满足感官享受，“勿壅勿阂”，“忧苦，犯性者也；逸乐，顺性者也。”对于这种纵欲养生论，当时的玄学家即予以了批驳。

嵇康对纵欲之害进行了详论，他说：“夫嗜欲虽出于人，而非道之正，犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯。”他驳斥那种以纵欲为“得生”、“得性”

的论调说：“以顺欲为得生，虽有后生之情，而不识生生之理。故动之死地也。……以酒色为供养，谓长生为无聊”，以“结驷连骑，食方丈于前”为欢乐，“俟此而后为足，谓之天理自然者，皆役身以物，丧志于欲。原性命之情有累于所论矣。夫渴者唯水之是见，酌者唯酒之是求，人皆知乎生于有疾也，今若以纵欲为得性，则渴酌者非病，淫湎者非过，桀跖之徒皆得自然，非本论所以明至理之意也。……”这就是说，毫无节制地顺应感官之欲，不仅会“动之死地”，为物所役，玩物丧志，而且会为桀跖这些坏人恣情作恶提供理论依据。

他认为，随着年龄的增长和思想境界的升华，人的追求是会发生变化的，而不会长久地停留在某一事物或感官之欲这一层次上：“人从少至长，降杀好恶有盛衰，或稚年所乐，壮而弃之，始之所薄，终而重之，当其所悦，谓不可夺，值其所丑，谓不可欢。以大和为至乐，则荣华不足顾也；以恬淡为至味，则酒色不足钦也。苟得意有地，俗之所乐，皆粪土耳，何足恋哉。”（《答向子期难养生论》）当人们的精神境界升华到一个较高的层次时，就会淡漠对于感官享受的追求，而获得精神上的充实。其承认人基本的食色之欲的合理性，承认“感而思室，饥而后食”是自然之理，养生之道并非要人们“不室不食”，而是要让“室、食得理”，（《养生论》，《全三国文》卷四八）即要使人们的食色之欲符合一定的原则。

嵇康指出，养生有“五难”：“名利不灭，此一难也；喜怒不除，此二难也；声色不去，此三难也；滋味不绝，此四难也；神虑转发，此五难也。五者必存，虽心希难老，口颂至言，咀嚼英华，呼吸太阳，不能不回其操，不夭其所也；五者无于胸中，则信顺日济，玄德日全，不祈喜而有福，不求寿而自延，此养生大理之所效也。”（同上）嵇康的这段话，被著名医学家、养生家孙思邈加以引用，以论证其抑情损欲以养性的主张。孙氏

在《千金要方》中提出了以养性为主要内容的养生思想，而他所强调的养性，其实质内容就是寡欲。他在该书《养性》中指出：“若夫人之所以多病，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。”告诫人们不要为了一时的尽性而埋下病根。

道家认为，沉溺于喜怒忧思悲恐惊等情感中，将伤生害生，妨碍人们体认大道，故将心志平和作为养生一大要素。人们发挥这一思想说：“行宽心和是一药，心平气和是一药，心静意定是一药。”晋代的葛洪在其《养生论》中具体论述了各种过度的情绪体验对身体的损伤：“夫多思则神散，多念则心劳，多笑则脏腑上翻，多言则气海虚脱，多喜则膀胱纳客风，多怒则腠理奔血，多乐则心神邪荡，多愁则头鬓焦枯，多好则志气倾溢，多恶则精爽奔腾，多事则筋脉干急，多机则智虑沉迷，斯乃伐人之生甚于斤斧，损人之命猛于豺狼。”因而提出了节制欲念和情感、少用机诈的“十二少”主张。

人是有思维、有感情的动物，喜怒忧思悲恐惊“七情”与人的欲望一样，是人的自然本能的表现，“无情未必真豪杰”。但是，过分的思虑或过大的情感波动常常会妨碍人们身心健康和正常的生活，《内经》上就有“怒伤肝，喜伤心，思伤脾，忧伤肺，恐伤肾”的记载。更为严重的是，丧失理智，为情所制，甚至还会为罪恶行为提供温床。因此，需要以理智和道德节制感情。亚里士多德认为，以理性将情感控制在适度的范围内是“德性的特点”。（周辅成主编：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第297页）故道家主张人们超越世俗的情感羁绊，倡导少私寡欲，恬淡节情，强调少用“机心”，不无合理之处。

二、致虚守静，见素抱朴

要达到清心寡欲，必须做到虚静无为。老庄认为，这是养生的另一要义。他指出，虚静恬淡无为是最高道德，处于这种清虚平静，自然无为的境界中，就能从容自得，忧患不入，“年寿长矣”。无论是为君为臣，为江海山林之士，只要能守此道，就能“与天和”，“均调天下”，“与人和”，协调人与自然的矛盾、协调人与社会的矛盾、协调人与人之间的矛盾。如此，也就能达到知天乐，知人乐，“其魂不疲”，“无天怨，无人非，无物累”的境界。（《庄子·天道》）

虚静无为，也就是要致虚守静，保持自己的自然本性。老庄认为，知识以及智巧是有损于身心健康的。所以，老子认为“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”（第四十八章）其意是说，学习知识将使人增益情欲智巧，而“为道”才能日减情欲智巧，不断的减损知欲，从而达到“无为”的境界。老子还认为，知识是忧愁烦恼的根源，“绝学”才能“无忧”。（第二十章）“知”，不但指学问知识，而且还包括智巧伪诈。他向往一种混沌沌沌，没有任何伪诈智巧，非常纯朴自然的状态，呼吁“见素抱朴”，“复归于朴”。（第十九章、二八章）

对于老子绝学弃智的主张，我们应该从两方面来评价：一方面，这一主张是片面的。因为，知识是引导人们走出蒙昧的深渊，通向理性王国的明灯，它促使人们更正确地认识自我，认识他人，认识社会，促使人们更敏锐地洞察到各种危机和不合理现象。这固然给人们带来忧虑和烦恼，但正是这种忧虑和危机感，推动着人们不断地改造和完善主、客观世界，促进着社会的进步。以自甘蒙昧、绝学弃知的方法来躲避忧愁和烦恼，

以求心灵的安宁，这当然无异于因噎废食，是不可取的。但另一方面，老子反对智诈，反对为争善名而趋于虚伪，这对人们的道德培养和身心健康却是有益的。

庄子进而更明确地将虚静无为这一道德境界与身心健康联系起来。在《庄子·在宥》中，作者通过黄帝向广成子请教长生之道的对话，为人们提供了具体的方法。书中说：“无视无听，抱神以静，形将自正，必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。”在这里，长生之道无非就是守心宁神，虚静无为。而达到这一宁静心态的前提之一是“无视无听”，也就是要摒除外界对人的心灵的干扰。

要持守虚静无为这一有益于身心的“卫生之经”，必须努力保持朴实的自然本性。庄子在《庚桑楚》一文中指出，胸怀开朗，无所牵挂，保持一种孩童般的纯真，“行不知所之，居不知所为，与物委蛇而同其波”，“不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事”，坦诚无挂，如此，便无祸福病灾的困扰。“藏不虞以生心，敬中以达彼”，心中无思无虑，心神才有生气；心中真诚才能与外物相通。这些告诫都是要人们信守诚实无诈的道德原则，并把这些道德原则的实施与身心健康的需要联系起来。道德与心理是密切相关的，虚静宁神是一种平和的心理状态，这一心理状态往往受制于行为主体的道德水平。诚实无诈，胸怀开阔，公而少私，与人为善的人，才能心志平和，无疚无愧，乐观少忧。

在《在宥》篇中，庄子向人们描述了“古之存身者”的“存身之道”，他们不用巧言智谋，也不以自己的智谋使天下人困顿，更不以智谋困扰自己的心性，独处于他应处的地方而回复于自己的本性。不过，庄子又强调，以任其自然的态度对待“知”，就能避免以上由“知”所造成的弊病。他指出：“古之治

道者，以恬养知，知生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”这就是说，古代以道治身治国的圣人，必以恬淡的性情养知，如此，则不会因知而扰乱自然本性。这就叫“以恬养知”；无须凭借智慧行事，任其自知，故称“以知养恬”。知而非为，则无害于恬；恬而自为，则无伤于知。故称“知与恬交相养”。（参见郭庆藩：《庄子集释·缮性》）透过这些话语，我们可以体会到，庄子并非一味地反对“知”，而是要人们不因知识和智巧而扰乱恬淡之性，而不是违背自己的自然本性去刻意用智。

循着这一观点，庄子认为，儒家的仁义道德束缚了人的自然本性，使人“残生伤性”，（《庄子·骈拇》）因而对儒家的仁义礼乐等道德规范赋予了新的含义：与一切事物都和顺相容，就是仁爱；一切都合于自然之理，就是义；明于自然之理，与物相亲，这就是忠；心中朴实，返于自然本性，则与外物相容和顺，故感到快乐；行为守信、宽容，合于自然的文理、节度，这就是礼。而不合于自然本性、不合于自然节度的“礼乐”只会导致“天下乱矣”。（《庄子·缮性》）因此，庄子主张，人的心性道德经过修养以后，不是成为恪守世俗的仁义忠信礼等道德规范的君子，而应该回复到初始的朴素虚无的状态中去：“性修反德，德至同于初”，进入与万物毫无抵牾的“大顺”境界。（《庄子·天地》）这种境界是一种与自然环境高度协调，与社会环境高度协调，与他人高度协调的和谐状态。生活于这样的环境之中，无疑是大大地有益于身心健康的。可见，抱朴守真不仅是理想的道德境界，而且也是养生的基本原则，违背这一原则，好用智诈，心术不正，乃是养生之大害。庄子这一思想是有科学道理的，违逆自己的自然本性，或是虚伪欺骗，猜忌不信，这无异于给自己套上精神枷锁。现代心理学实验证明，人在说谎之时，心跳加快，情绪紧张不安；人与人之间的不信任

或猜忌等不良情绪亦将直接损害人的身心健康；而诚实坦率，随和无诈，就会造成一种彼此和谐融洽的人际环境，生活在这种环境当中，必然心情愉快，情绪高昂，有益于身心健康。庄子在几千年前就认识到了这一问题，颇为难得。

与上述思想相联系，庄子认为，世俗的是非好恶之心也是与人的自然本性相违的，它是人的本性被残害之后再生长出来的，误将其作为人的本性，就会危害身心，甚至会造成恶疾并作，不可收拾。从善恶观、是非观上的相对主义出发，庄子指出，是非、善恶之争都是毫无意义的。人们一旦卷入是非之辩，就将“其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗”，日夜心神烦乱，形体不安，整日与人周旋，勾心斗角。这种状态对于身心的摧残，犹如秋冬之寒气肃杀万物那样严酷。如此，则身心日衰，“莫使复阳也”。（《庄子·齐物论》）因此，庄子强调，人们修生养性一定要清除是非好恶之心。

从伦理学的角度看，是非好恶之心是一种道德判断、道德评价的能力和从善弃恶的内心信念，它对于个体和群体道德水平的提高，对于社会风尚的改善，都有着重要的促进作用。庄子上述思想显然是错误的。不过，从另一个角度来看，庄子此语也未必全无启迪意义——在一些非原则问题和一些小事小非面前，我们是否可以多一点宽容和超然，求大同，存小异，尽量避免无谓的争斗，从而使我们的灵魂多几分宁静和温馨呢？从这一角度来看，庄子这一主张倒不失为一种人生智慧，它教中国人从容大度地处理现实生活中复杂的人际关系。

在这些思想影响下，中国人善于用“眼不见，心不烦”，“心宽体胖”这种态度来看待生活中不愉快的事情，避免为这些事情扰乱宁静的心灵。中国人还懂得，有不少事情特别是在人生中占重要地位的家族和家庭事务本是难断是非的，它们是说不清、道不明、理还乱的。欲对其分个高下，论个短长，只能

是自寻烦恼，损害身体健康。因此，不妨索性采取不争不论的态度。做父母的教导子孙们说：“上房下房，子侄宜亲，是非休习，长短休争。……闲事闲非，不入我门。”（宋若华：《女论语》）民谚说“清官难断家务事”，“来说是非者，便是是非人”，都是这种人生智慧的某种体现。而要保持这种超越是非的心境，必须怀有与人为善，以诚相待的坦荡胸怀，以这种淳朴之情才能理解或化解人际之间的误解和不必要的纷争，保持人际间的和谐。否则便会使自己成为八面玲珑的“乡愿”、市侩或者“坐山观虎斗”的阴谋家，为他人所不齿。

见素抱朴的养生原则影响了后世的养生家，他们也深切地认识到虚伪欺诈对于养生的危害。他们结合自己的实践经验，将“戒欺”作为修性养德的首要步骤和要旨。如《金丹心法》强调“修真必自戒欺始”，认为如果有虚伪之习，则不能够“固精凝神而养气，况欺之未戒，则情涉浮游而真意不生，曷以妙返观之用？”养生修炼是一种返观内省的实践活动，需要实实在在地下功夫，任何虚伪做作、欺诈浮夸都只能是自欺欺人，害人害己。人存欺心，则难免心神不定，致使精神紧张，难以固精凝神而养气，妨碍主体对于“道”的体认，影响主体进行养生修炼的实效。故作者告诫说，“惟立心应物，毋俾一息矫诬，则意罔不诚人尽而天心合矣。无妄则可盟金石……此戒欺为天德王道之大闲，亦即修真之要旨。”

人类社会是一个充满着各种矛盾和冲突的大千世界，在复杂的社会生活中，人们只有及时地调节由各种矛盾所引起的心理冲突，才能够保持心理的平静和平衡。在这方面，老庄虚静无为的养生原则有其独到的功效，故其成为中国历史上心性修养的主要思想与重要原则，影响着道教、佛教乃至宋明理学，以及医学养生等具体学科的发展。

道教将致虚守静作为其修炼和得道的必由之路，发展了老

庄守静以养生的思想。其认为“常清，常净，不起纤毫尘念，则方是修行。……但自澄心遣欲，万缘不起染，便是道也。”宋代著名道教学者张伯端论述“静”在养生中的作用说：“心惟静，则不外驰；心惟静，则和；心惟静，则清；一言以蔽之曰，静，精气神始得而用矣。”心静才能心志平和，使精气神聚于体内而不耗散。他们认识到，去欲与静心是相互联系的，“若能常遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清，自然六欲不生，三毒消灭。”（《太上老君说常清静妙经》）唐代道士吴筠在他的养生著作《形神可固论》中，论述了守静与寡欲的密切联系。书中认为，人之所以不能与天地齐寿，原因就在于“为嗜欲之机所束也”。若做到了守静去躁就能“守神固气”，长存天年之寿。他说：“主人安静，神则居之；躁动，神则去之。神去，则身死者矣。”（《形神可固论·服气》）“静则神生而形和，躁则神劳而形毙，深根宁极，可以修其性情哉。”（《心目论》）“欲不可纵，纵之必亡；神不可辱，辱之必伤。伤者无返期，朽者无生理。但能止嗜欲，戒荒淫，则百骸理，则万化安。”（《形神可固论·养形》）

道教学者认识到，要做到心静，必须排除杂念，心境虚空。司马承桢将静定、安心、虚心作为修炼的重要步骤，他在《坐忘论》中说：“若烦邪乱想，随觉则除。若闻毁誉之名，善恶等事，皆即拔去，莫将心受。若心受之，即心满，心满则道无所居。所有闻见，如不闻见，则是非美恶不入于心，心不受外，名曰虚心。心不逐外，名曰安心。心安而虚，则道自来止。故经云，人能虚心无为，非欲于道，道自归之。”（《坐忘论》）《抱朴子·养生论》告诫说：“心内澄则真神守其位，气内定则邪物去其身。行欺诈则神悲，行争竞则神沮……常以宽泰自居，恬淡自守，则身形安静，灾害不干。”《太上保真养生论》说：“若乃恣情快意于驰骋之上，劳神役思于巧伪之间，重其货财，耽

其宠乐，不营保护之术，不务慎守之规，须臾气竭在愤竞之前，形枯于声色之际。以此观之，足甚省悟。盖不知心源静则神魂安，嗜欲兴则真灵溃。”（见《道藏养生书十种》，中医古籍出版社1990年版）

理学的开山祖师周敦颐在其《太极图说》中进一步发挥了道家虚静的思想，将“静”作为人类社会的最高原则，提出“主静立人极”。他将儒家道德与《道德经》中“不欲以静”、清静寡欲的思想相结合，以之作为制欲的重要手段，提出了“无欲故静”的命题，即认为“无欲”才能达到“静”这一人伦之极。周氏对道家虚静思想的这一发挥，一方面促进着理学家对于道家静坐养生的修炼方法的吸收，如朱熹就曾主张，学者半日读书，半日静坐，“如此三年，无不进者……大要只是把定一心，不令散乱，久后光明自发。”（《朱子全书》卷六）另一方面，又使得原本作为养生之道的虚静寡欲原则日益成为通往封建礼教的必由之路，从而脱离了健体养生的初衷，而转化为扼杀生命、戕贼人性的工具，这实在是一个历史的遗憾。

古人还根据道家清静恬淡的养生原则将人的饮食起居方面的行为作了分类：节食、素食、少睡、早起、节房事等属于清静的行为；是有益于身心健康的；暴食、荤食、贪睡、晏起、多房事等属于浑浊的行为，是有害于身心健康的。因此，应该追求一种朴素清静的生活，“淡粥朝夕渴自消，麻油润喉足津液，就中粳米饭偏宜，淡面鰕鮓也相益。”（《胎息秘要歌诀》）

道家的致虚守静主张从养生的需要出发，提出了对于言语行为的一系列要求，这些要求对于保持身心健康有一定的积极作用，但过分地强调控制情绪，守静寡欢，这又在一定程度上压抑了人的本性，与道家顺应自然的宗旨相悖，而与儒家“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”的说教相互补充。中国人言行拘谨，性格内向，不能不说与此思想主张有关。

道家致虚守静，见素抱朴的主张虽然有其消极之处，但其主张注意饮食起居，保持清静朴素的生活；强调保持心态的宁静有序，胸怀开朗，强调人与人之间坦诚相待，“不相与为谋，不相与为事”，便自然身心健康，无祸福病灾的困扰，这就将崇俭抑奢、诚实无诈的道德要求与保持身心健康的需要联系起来。这些认识实际上触及到了养生与养德的关系问题、个人养生与外部环境的关系问题。而这一问题，正是现代医学养生学和现代健康伦理学所要讨论的内容。现代社会生活的发展，要求人们彼此之间建立更为密切的联系。只有那些心志平和，诚恳朴实的人，才能与他人建立起积极的联系，使自己置身于和谐快乐的人际环境中，这是保持身心健康所不可缺少的。而那些好猜忌，好用智诈机心、孜孜于争一己私利的人，只会使自己陷于众叛亲离，四面楚歌的境地，导致身体各个系统的失调与紊乱，损害身心健康。民谚曰：“多行不义必自毙”。《增广贤文》说：“善必寿考，恶必早亡”。曹雪芹在《红楼梦》中对心狠手辣、好用心机的凤姐的可悲下场作了一个恰到好处的总结：“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命”。这皆是中国人在道家养生原则影响下，从生活实践中得出的认识。

三、无己无待，不为物累

人们生活在大千世界之中，外部环境的各种因素都无时无刻不在影响着身心健康。以老庄为代表的道家深刻认识到，如果人不能正确处理与外部环境的关系，就将对自己造成过重的精神压力。环境因素包括物的环境因素、事的环境因素和人的环境因素。其中物的环境因素主要指各种物质利益、物质欲望等等，如果对其有一个正确的态度，就会有利于健康，反之则损害健

康；事的环境因素主要包括各项活动或者措施的安排与选择，如果选择得当，安排合理，就会有利于健康，反之，就不利于健康。人的环境因素指心理环境，主要指群体中的人际关系。如果一个人生活在人际关系协调的群体中，就会有益于身体健康，反之则不利于身体健康。而要调整好以上的各种关系，又都与个人的道德水平和道德境界密切相联。

如何才能正确处理与外部环境的关系，以保持身心两全呢？围绕这一问题，庄子提出了“无己无待”，“不为物累”的主张，从而较为全面地阐述了环境因素与个人养生的关系问题。他认为，对于名利、财富等身外之物的过分追求，将人为地造成对自我的精神压力，将会害生伤身。故其主张淡泊名利，不为外物所累。他看到，一些人汲汲于名誉、地位、利禄、财富，为了这一切绞尽脑汁，劳神费心，甚至不惜出卖自己的灵魂。然而，由于其过分的争名、争利、争得，反而极大地损害了自己的肉体 and 纯真的本性，妨碍了身心健康。老庄认为，为此而损害健康是不值得的。老子说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”（第四十四章）他要人们思考：虚名与自身相比，哪个更重要？生命和财富相比，哪个更重要？获得名利和丧失生命，哪个更有害？答案显然是不言而喻的。

庄子更是指出了人们多因外物而伤生的现实：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！小人则以身殉利；士则以身殉名；大夫则以身殉家；圣人则以身殉天下。”庄子认为，上述种种人士，虽然其所追求的事业不同，声名异号，然而，“其于伤性以身为殉，一也。”（《庄子·骈拇》）在这段论述中，庄子以“活命”为目标，对于以身殉天下，以身殉事业等道德行为笼统采取否定态度，这是不可取的。但我们如果对其加以改造，以此引导人们不去为虚名、私利、淫威争斗角逐，这却是有积极意义的。

对于这种“危身弃生以殉物”的行为，庄子打了一个颇为贴切的比方，他说：“今且有人于此，以随侯之珠，弹千仞之雀，世必笑之。是何也？则其所用者重而所要者轻也。夫生者岂特随侯之（珠）重哉！”（《庄子·让王》）他向人们指出，真正的得志，在于保全内心纯朴的心性，而不在于仕途亨通、官位显达。因为高官厚禄不是性命所固有的，而是暂时寄身、来去无定的身外之物。所以，明智之人“不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同，故无忧而已矣。”以豁达的态度对待富贵穷约，才能无忧无虑。相反，即使身居高位而快乐肆志，但由于总是担心失掉官职，因而总会患得患失，心慌意乱，神不守舍。庄子将这些为求外物而丧失了自己，受世俗观念影响而丢掉了本性的人称为本末倒置之人：“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”（《庄子·缮性》）

在《秋水》中，庄子具体分析了人们为外物所累，从而危害身体健康的各种情况。他指出，天下之人皆崇尚“富贵寿善”，皆喜好“身安厚味美服好色音声”，如果没有得到这些，“则大忧以惧，其为形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣！夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣！人之生也，与忧俱生。寿者昏昏，久忧不死，何苦也！其为形也亦远矣！”庄子指出，过分的喜怒哀乐将会令人伤身，大喜则令人偏于阳，大怒则令人偏于阴，阴阳并偏，“四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形”。（《庄子·在宥》）

庄子进而指出，不能正确处理养生与外物的关系，将会使人走向弄虚作假的道德堕落。这种人有着过多的分外之求，贪多务得，竞逐名利，总想为人所重用，因而如商人一样唯利是图，自我标榜。然而，这些人由于贪利求名，心灵躁竞，苟且于浮华，不能自容，更不能容人。“不能容人者无亲，无亲者尽人”。过分的贪求外物，导致其偏狭难以容人，因而仇逆甚多而

无亲者，处于如此紧张的人际关系中，欲求安泰，其可得乎？故庄子称之为“尽人”，意即“自尽之人”。一心只想获取个人的名利地位，急功近利，甚至采取不道德的手段沽名钓誉，这种行为必然要损害他人的利益，理所当然地会受到众人的唾弃，不可避免地使自己陷于众叛亲离之境。这种恶劣处境，无疑将极大地折损身心健康。庄子这些分析，可谓深审世事之言，特别是对于那些损人利己者来说，更是苦口之良药，发聩之警钟！

道家这种不为名利而伤身的观点深刻地影响了后世。在陶弘景（或言孙思邈）所集的《养性延命录》中援引《名医叙病论》一书，书中分析了“邀名射利”对于身体的损害，文中说：“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，聚毒攻神，内伤骨髓，外贬筋肉，血气将无，经脉便壅，肉理空疏，唯招蛊疾，正气日衰，邪气日盛矣。不异举沧波以注燭火，颓华岭而断涓流，语其易也，甚于兹矣。”该书又引古代著名长寿者彭祖的长寿之道，其中除了主张节制对于衣食声色的欲求之外，还将淡泊得失荣辱作为重要的原则，其文说：“道不在烦，但能……不思胜，不思负，不思失，不思得，不思荣，不思辱，心不劳，形不极，……”

茅山处士刘词在《混俗颐生录·患劳消息》一文中指出为外物所累造成的危害说：“昼暮晨兴，驰逐名利，加以情欲相牵，运用心机，自然神散形劳，焉得不撓疾瘵。”（《道藏养生书十种》，中医古籍出版社1990年版）道出了人们为名利物欲所牵累，从而身心劳损，疾病缠身的因果关系。

司马承桢在其《坐忘论》中告诫人们，要正确地估计自己，不要脱离实际情况，勉强自己做力所不能及的事情，“不任非常之事，事非常则伤于智力，务过分则敝于形神。”他要人们“较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之。”“财有害气，积则伤人。虽少犹累，而况多乎。”对于名誉、地位同样如此，“不

以名害生，不以位易道。”对于衣食等生活必需品，司马氏的态度是：“虽有营求，但不可生得失之心”。他将这些视为渡海时所必需的船舫，我欲渡海，必须借助于船舫，而渡海完毕则不须留。因此，虽然需要营求衣食，但不能为此患得患失，“有事无事，心常安泰。与物同求而不同贪，与物同得而不同积。不贪故无忧，不积故无失。”求物而不贪，物得而不积，如此，则无忧无失，自无烦恼。

道家学者认为，人生的真正的幸福或快乐不在于物质上的充裕或地位的荣华，而在合于道或自然，顺应自然之道，如此，才是获得了最高的快乐和最大的幸福，故《庄子·天道》篇说：“与天和者，谓之天乐”。后代的玄学家嵇康将这一思想作了发展。他在《答向子期难养生论》中说：“若以大和为乐，则荣华不足顾也；……故以荣华为生具，谓济万世不足以喜耳，此皆无主于内。借外物以乐之，外物虽丰，哀亦务矣。有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。”在这里，他提出，人生的真正快乐，不在于荣华富贵等外物，因为对于外物的追求是无止境的，以外物为“足”，难免“无往而不乏”，故即使“外物虽丰”，“与荣华偕老，亦所以终身长愁”。而唯有内在的精神上的快乐，以意为“足”，才会“无适而不足”，才能超越物质条件，达到“虽无钟鼓，乐已具矣”的境界。他指出，这种内在的快乐，来自于精神上的充实，即“意足”、“有主于中”。他说：“世之难得者，非财也，非荣也，患意不足耳。意足者，虽耦耕畊亩，被褐啜菽，莫不自得；不足者，虽养天下委以万物，犹未愜然。”所谓“意足”，就是精神上的充实感，这种充实感来自于“少私寡欲、清虚泰定”的内心涵养，来自于对于自然人生的彻悟。将身心相和、天人相和这种高层次和谐视为最大快乐，就不会念恋荣华富贵；以恬淡朴素为最好的味道，就不会贪羨美酒和美色：“若以大和为至乐，则荣华不足顾也；以恬淡

为至味，则酒色不足钦也。”也就是说，追求精神上的幸福和快乐，就不会贪恋物欲或感官的快乐。

什么才是幸福或快乐，如何获得幸福或快乐？是反求诸己，还是外求于物？这一问题构成了中西方伦理学上的一个重要分歧。虽然早期的斯多葛派认为幸福存在于依照自然和本性生活的德性之中，但西方公认的具有代表性的幸福理论主要是目的论的幸福理论和功利论的幸福理论，这两派理论都不仅从精神领域而且从社会生活中论述实现幸福的条件，他们虽然不否认精神幸福和德性对幸福的意义，但强调实现幸福不能脱离人们肉体欲望的满足，不能离开一定的物质条件。这些幸福理论是导致近现代西方社会片面追求物质享乐而忽略精神道德的重要思想根源之一。而道家的上述主张虽然有着忽略物质条件的片面性，但其看到了精神修养和充实的精神生活的重要性，认识到单纯的物质生活的满足并不是幸福之源，引导人们不要为外在的物质条件所束缚，不要为荣华富贵、功名利禄所牵累，应努力去追求精神的充实和内心的平和，这样的快乐才是长远而无限的。这些看法在现代社会生活中，仍然有着特殊的意义，特别是对于那些失去了终极追求的拜金主义者和享乐主义者，更是一剂良药。

不为物累、无己无待是一种不图名利的崇高道德境界。道德心理学认为，道德对于心理有着重要的调控作用，具有不为物累的高尚品德的人，也就有着较强的心理调适能力，他能够较少地受到外部环境的干扰，较快地使自己适应环境，保持必要的心理平衡；同时，心理亦能够影响道德，心志平和的良好心态，往往又有助于道德主体以诚待人，与人为善，从而正确地处理各种利益关系，强化道德情感，坚定道德信念。在这种道德与心理互相促进的良性循环中，个体同时也就实现并保持着身心健康。在这里，我们又想到了深得道家之旨的苏轼，他

持守以德养生、身心相养的养生之道，他将节俭视为“延寿之道”，他的长生秘方是：“无事以当贵，早寝以当富，安步以当车，晚食以当肉”。（见林语堂：《苏东坡传》第十七章，海南出版社 1994 年版）他游于物外，宠辱不惊，顺应自然，恬淡守朴，因而尽管一生颠沛流离，流放生活相当艰苦，他却反而“貌加丰，发之白者，日以反黑”。这一事例向人们证实着养生与养德的密切联系。

道家注重养生与养德的结合，强调二者的一致性，这成为了中国人重生养生人生追求的一大特点。中国古代著名的养生书《孙真人养性论》就将修德置于重要的地位，书中提出了诸多道德要求，并告诫养生者应该经常“内省身心”，“当自思念，深生耻愧，减勒身心，常修善事”。明代的张鼐松曾明确提出“当为天下养身，不当为天下惜身”的观点。何谓“养身”，何谓“惜身”？他阐述说：“省嗜欲，减思虑，戒仇怒，节饮食，此养身也。规利害，避劳怨，营窟宅，守妻子，此惜身也。”张氏对这两种不同的生活态度进行评价说：“养身者静而大，惜身者臃而细”，意思是说，保养身体的人，态度恬静从容而心胸广大；吝惜身体的人，举止市俗而心胸狭窄。应该保养身体而不是吝惜身体。（《却金堂四箴》）为什么倡导“养生”而反对“惜身”呢？因为“养生”的内容是“省嗜欲，减思虑，戒仇怒，节饮食”，这是要求人们少私寡欲，心志平和，起居有度。这种保养身体的方法是与养德紧密联系在一起的，是符合道德要求的生活，因而也就能恬静从容而心胸广大。而“惜身”的内容则是“规利害，避劳怨，营窟宅，守妻子”，这是一心为个人营建安乐窝，避劳苦，营私利，一切行为的价值目标皆指向个人，是违背道德要求的生活，持这种自私自利态度的人，当然会心胸狭窄，患得患失，争权夺利，必然难以建立起和谐的人际关系，也不可能保持平和的心态，因而有碍于养生。

正因为养生与养德的密切关系，故庄子提出“弃世”以伤生的主张也就必然地遭到人们的指责。他在《达生》一文提出：“弃世则无累”。认为抛弃世事，忘却人生，才能使心性纯正平和，身体不劳累，精神不亏损，进而身体健康，精气复初，与自然合一。这种弃世以避免损伤个体生命的养生方法与中国广大士人积极入世、经世致用的价值目标明显相背离。为了追求个人的生命价值而抛弃世事，这当然是自私和消极的，也是不现实的。人来到世界上，不仅要追求个体的生命价值，而且应该努力实现他的社会价值，为了保全自己的生命而弃世遁世的人，同样不是身心健康的人。而且，人是社会的人，他无可选择地处于各种社会关系之中，弃世遁世，岂可得乎？

四、缘督为经，安时处顺

为了保持身心两全，庄子在《养生主》中，还提出了另一养生原则：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”。（《庄子·养生主》）什么是缘督以为经呢？其包含两方面的意义：一是指气功修炼时，丹田之气沿着脊椎部位的督脉运行；二是指为人处世应顺中道而行，即“顺中以为常”。庄子认为名誉与刑罚都是有害于养生的，故主张为善不要追求名誉，为恶亦不要触犯刑法，而要走一条处于名与刑之间的中间道路。具体说来，就是要安时处顺，与世俯仰，身在尘世之内，而心游尘世之外。

所谓安时处顺，就是要人们顺应自然，随遇而安，以免强求妄求而生烦恼，“乘物以游心，托不得已以养中”。（《庄子·人间世》）将“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑”等皆视为“事之变，命之行”。（《庄子·德充符》）

因为他认为，悲喜哀乐等情绪会引起身体的阴阳失调，伤害身心，故懂得调养自己的心性的人，决不会因为哀乐而改变自己当时的心境。他认为，“知其无可奈何而安之若命”不仅是最高的道德修养境界，（见《庄子·人间世》）又是最明智的养生方法：“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。”（《庄子·养生主》）只有做到安时处顺，就能无所牵累而逍遥自在，哀乐之情均不能入于心中而损害健康。

在学道养生的问题上，庄子同样持顺应自然的观点。在《让王》中，他通过中山公子牟与瞻子的对话，说明勉强修道亦不利养生的道理。中山公子牟为求道而退隐，然而，他虽身居江湖，但仍念着宫廷生活，为了解决这一身心不一致的矛盾，他请教瞻子。瞻子告诉他：“重生则利轻”。当魏牟表示自己虽知此理却难以抑制自我时，瞻子强调说：“不能自胜则从，神无恶乎！”即要他任其自然，不要因为难以自胜而心神厌烦，并告诫说，不能自胜而又强迫自己去做则心情更加烦恼，因而重伤心性，“此之谓重伤。重伤之人，无寿类矣！”

对生死之变化，庄子亦采取了异常旷达的态度。他要人们从悦生恶死的情绪中超脱出来，“不乐寿，不哀夭”。（《庄子·天地》）因为“生死皆气之变化”，（《庄子·知北游》）应该以一种明智的态度来看待它：“圣人体达死生为一，故其生也如天道之运行，其死也类万物之变化”。（《庄子·刻意》）生生死死的转换正如同春夏秋冬四时的运行。他对死亡既不恐惧，也不回避，而是采取顺应自然的超脱态度。妻子去世，他鼓盆而歌；己身将逝，亦态度坦然。这决非没有情感，而是由于庄子认识到：“外物不可必”。即事物有其自身的发展规律，不可强求，强求则将引起自身与外界的矛盾，其结果，必然激化矛盾，轻则伤害身心健康，重则丢掉性命。因为一味强求则将导致心神过分忧虑，阴阳不调，“心若悬于天地之间”，躁动不安，苦闷沉

郁，利害在心中纠缠摩擦，产生心火，进而败坏纯洁健康的心性。（《庄子·外物》）

道家上述豁达心态在很大程度上是出于对万物之理的彻悟，“对万物的自然本性有完全的理解，所以无情。可是这并不是说他没有感情，这宁可说是，他不为情所扰乱”。（冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第133页）这也正如斯宾诺莎所说：“有知的人，在他有知的范围内，简直可以不动心，而且由于理解他自己、上帝、万物都有一定的永恒必然性，他也就永远存在，永远享受灵魂的和平”。（《伦理学》第五部分）同样，只有透悟“月有阴晴圆缺，人有悲欢离合”的必然规律，才能生发出“但愿人长久，千里共婵娟”的达观，这是以理节情，以理化情，体现出行为主体高度的理智。

刘昼在《刘子》一书中，从天地自然的运动来论证顺应自然对于人体养生的必要性。他说：“七纬顺度以光天象，五性顺理以成人行。行象为美，美于顺也。夫人为失，失在于逆。故七纬逆则天象变，五性逆则人道败。变而不生灾，败而不伤行者，未之有也。”他以持剑须握剑柄而不能倒置为例，来说明养生须顺应自然。他说，如果持剑者将剑柄向外而倒提剑锋，则“必刎其指而不能以陷腐木”，而手持剑柄，将剑锋向外，“虽则凡夫可以陆斩犀象，水截蛟龙矣。”顺理而行则若执剑柄，逆情而动则如执剑锋，“欲无伤乎其可得乎？”这些话语形象地论述了在养生的问题上顺应自然的必要性。

嵇康继承道家守中处顺的养生思想，强调养生应顺应自然，不能过分地追求，患得患失，急功近利，他指出，怀着以下几种心态进行养生修炼，皆不可成：“欲坐望显报者，或抑情忍欲，割弃荣愿，而嗜好常在耳目之前，所希在数十年之后，又恐两失，内怀犹豫，心战于内，物诱于外，交赊相倾，如此复败者。”而善于养生者的态度应该是：“安心以全身，爱憎不栖于情，忧

喜不留于意。泊然无感，而体气和平。……旷然无忧患，寂然无思虑，又守之以一，养之以和，和理日济，同乎大顺。……无为自得，体妙心玄，忘欢而后乐足，遗生而后身存。”（《养生论》，《全三国文》卷四八）嵇康所强调的顺应自然，其主旨在于不强求，这与《彭祖摄生养性论》的思想是一致的。该文也强调，如果勉强去做力所不能及的事，将有损于身。其文云：“才所不至而极思之，则志伤也；力所不胜而极举之，则形伤也；积忧不已，则魂神伤矣。”在实际生活中量力而行，不给自己施加太大的心理压力，这种持中有度、顺乎自然的态度是中国人较为普遍的养生之道。

例如，曾国藩在其家训中，就曾向后人阐明庄子顺乎自然的养生之道说：“尔虽体弱多病，然只宜清净调养，不宜妄施攻治。庄生云：闻在宥天下，不闻治天下也，东坡取此二语以为养生之法。尔熟于小学，试取‘在宥’二字之训诂，体味一番，则知庄、苏皆有顺其自然之意。养生亦然，治天下亦然。若服药而日更数方，无故而终年峻补，疾轻而妄施攻伐，强求发汗，则如商君治秦，荆公治宋，全失自然之妙。……余教尔从眠、食二端用功，看似粗浅，却得自然之妙，尔以后不轻服药，自然日就健壮矣。”（《曾文正公家训》）

安时处顺又包含着顺应自然时令变化以养生的意义。唐代医学家王冰在注释《内经·四时调神大论》时归纳其大旨说：“养生者必谨奉天时”，从顺应自然时令这一角度阐发了道家安时处顺的养生原则。唐代的另一位养生家孙思邈还详尽地阐发了《黄帝内经》中关于四时养生的方法。他认为，善于养生的人应该顺应四季的气候变化，他在《孙真人养性论》一书中分别就一年四季的养生之道作了论述。文中说，春天是万物生长的季节，此时应夜卧早起，广步于庭，生而勿杀。夏天是万物华实的季节，应夜卧早起，使志无怒。秋天则应早卧早起，使

志安宁，收敛神气。冬天则应早卧晚起，去寒就温。总之，必须使自身的气血运动与自然的气候变化规律相合，这是在道统万物、天人合一的思维方式影响下，对道家安时处顺养生原则的运用和发展。

从健康学的角度来说，安时处顺，顺应自然的原则是强调对外部环境的适应能力。当代学者将其列为现代人健康的基本原则之一。适应原则在主观方面表现为一种满意和愉快的心理体验和心境，对人生的道路有着较强的自信心，能克服内心的不稳定性。适应原则并非要求人们认可不满意的现实，但要求在通常的情况下，能正确对待各种挫折、痛苦或其它不顺心之事，时常保持一种豁达开朗、坦然平静的心态，而不会因个人利益的得失或外部环境的顺逆而不安和焦虑。可见，学点道家的不为物累，安时处顺思想，对培养和增强适应能力不无裨益。

五、重生养生思想的现代意义

道家主张通过清心寡欲、致虚守静、见素抱朴、不以物累、安时处顺等原则的实施，达到全生葆真的目的，这些主张中不可避免地包含着一些消极因素。如，老子全盘否定人们的物质欲望和对知识的追求，庄子忽略人的社会价值和社会责任，片面强调主体对于外物的顺从和适应，过分追求心理的平衡，这就容易使人滋生逆来顺受、不思进取、明哲保身的消极思想。这些当然是我们今天所应该抛弃的。我们不是倡导“回到老庄”，因为我们主张对生活积极地肯定。但是，积极的生活是与合于道德的追求联在一起的，而道德，说到底就是以集体、社会的利益为目标的行为。因此，我们在审视人生包括自己的生命价值时，都应该以这把尺子去度量和设计。

但是，去除道家思想中的尘垢，我们不难发现，道家重生养生思想并未失去生命力。在今人所吟唱的一首《养生三字经》中说：“过花甲，是老年，欲长寿，养为先。贵知足，常乐观。平心态，少病缠。名不贪，利不沾。甘淡泊，不为钱。养性情，人和善。……心宁静，是桃源。无荣辱，无忧患。阴阳和，多恬淡。……戒奢侈，重节俭。……胸怀广，纳百川。识时务，随遇安。退一步，自然宽。……老病死，顺自然。”（摘自1995年11月2日《天津日报》）几乎可以说，道家思想贯通在这一歌诀的全篇之中，体现着这一文化传统对当代人的影响，更显示出道家重生养生思想有着不可低估的现代意义。

随着经济的发展，人们的生活在逐步得到改善，这无疑将促进健康水平的提高。但是，我们也不应忽略，随之而产生的一些不良生活方式也在危害着人们的身心健康。听着看着歌厅舞厅中那震耳欲聋的音乐和眼花缭乱的灯光，令人对老子“五音令人耳聋，五色令人目盲”的话语由衷地认同；看着那些营养过剩的胖墩儿，看着那有增无减的宴席和狂饮滥喝的酒徒，我们真想送上一句“动之死地，以其生生之厚”的告诫；对于那些通宵达旦地“砌长城”的赌徒和恣情纵欲的淫乱者，我们不禁要大喝一声：“形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭。”（《庄子·刻意》）

道家重视道德与健康的密切关系，强调身心两全，以心养身，这也是有积极意义的。现代医学家和心理学都日益认识到养德与养生的密切联系。经常做坏事的人无论是发病率或是死亡率都远远高于品德高尚者。这是因为，前者既要算计别人，又要防备别人暗算或报复，大脑时刻处于紧张状态，心中总是充满了惊慌、恐惧、愤怒、沮丧等不良情绪，致使身体各系统功能失调，免疫力下降，疾病丛生。巴西有位医生曾对犯有各种贪污受贿罪的580名官员与同样数目的廉洁官员进行比较，发

现前者患病致死占 60%，后者仅占 16%。因为有腐败行为者做贼心虚，经常处于惶恐不安之中，而过度地担心害怕，强烈而持久的烦恼，反复刺激大脑皮层，可导致交感神经功能紊乱，使心率加快，血压升高，在精神和身体上会受到自体攻击，致使各种疾病的产生，甚至死亡。可见，因腐败行为引起的心病不可等闲视之。心病还需心药医，而道家少私寡欲，不为物累等道德要求，正是治疗这类心病的良药。

现代科学技术的发展，造成了一个紧张的社会环境，各种竞争也日趋激烈，这就给人们带来了极大的心理压力，与此有关的各种疾病和心理失衡者日趋增多。面对这种状况，人们日益认识到心理健康的重要性，1974 年，联合国卫生组织提出了关于健康的新定义，并具体提出了健康的三大标志：1、自我控制的能力；2、正确对待外界影响的能力；3、保持内心平衡和满足状态的能力。还有人预测整体医疗将是未来保健的新趋向，而所谓整体医疗，就是充分利用一些有效的非药物治疗以提高人体各方面的功能水平，包括身体的健康和心理的稳定，以及社会适应能力的健全和伦理道德的完好，从而达到增进健康、预防疾病或加速康复、益寿延年的目的。人们还认识到心理性格与疾病的内在联系。美国心脏病专家迈弗里德曼观察了自己和大量冠心病患者，经过许多研究工作，在国际心肺和血液病学会上提出，A 型行为特征是影响冠心病患者的一个危险因素。A 型行为特征具有以下性格特点：争强好胜、性情急躁，具有时间紧迫感，容易产生敌意情绪。因此，改变不良性格，保持心理健康是防病治病的重要环节。

那么，如何保持心理健康，如何摒弃不良的性格呢？心理学认为，个人性格除了受先天遗传因素影响以外，后天的学习、教育及社会环境都会起重要作用。故精神医学家和心理学家给人们开出处方说：“第一，在社会生活中，急躁、任性、情绪波

动大和好胜、攻击性强的人容易造成人际关系的紧张，而温和、冷静、情绪反应有所克制、与人为善、不与人争的人，精神生活更为健康。第二，根据个人能力制定奋斗目标，则成功的机会较大，维持精神健康也有较大的把握，而不顾个人实际能力与客观现实，好高骛远，必然经常受挫折，郁郁寡欢，不利于精神健康。第三，要努力创造一个互助、互敬、互让、互爱、互谅的人际环境，而不要互相猜疑、互相攻击。第四，遇事要作好两手准备，失败时不要惊慌失措而出现强烈的心理应激状态。”（参见杨德森主编：《行为医学》，湖南师范大学出版社1990年版，第30至31页）

从以上关于健康的三大标志以及心理学家向人们提供的保持心理健康的四条告诫来看，道家的养生原则和道德要求与之有着一致之处。以上诸种能力的培养和原则的实行，当然需要多方面的努力，而若能对于老庄所提倡的少私寡欲、见素抱朴、安时处顺、不为物累等思想进行一番扬弃改造，将能帮助人们更好地控制自我、正确对待外界的影响，保持心理平衡，矫治不良性格，进而推进民族性格的优化。

结 语

道家思想精华改善民族性格的功能

民族性格在一定的社会历史条件下形成,又随着社会结构的变更和历史主体的创造性活动而变化。故其既有稳定性、延续性的一面,又是动态发展的。近百年来,中国社会发生了翻天覆地的本质变化,社会的一系列巨变,必将导致或正在导致民族性格发生改变。改善民族性格,促使其朝着优化的方向发展,这是民族振兴和腾飞的前提。作者曾在前言中指出,在不同的历史时期,改善民族性格有着不同的侧重点。在即将步入21世纪的今天,西方发达国家的社会弊病日益暴露,一些有识之士将寻求救治之方的目光投向中华文化;而与此同时,中国传统文化精华却被中国的年轻一代所忽略,西方文化的糟粕从各种渠道侵袭着中华民族的肌体。在这种社会现实面前,努力弘扬民族的优秀传统是改善民族性格工作中更为突出的任务。

如何才能更好地弘扬民族的优秀传统?应该看到,民族性格的优秀传统虽然有其生理基础,但却不会自然而然地遗传给民族的后继者。能否继承、发展和弘扬民族性格中的优秀传统,这取决于诸多条件和努力,而其中的一个重要条件和任务是,民族性格的承担主体通过认真的反思,区分良莠,将优秀传统文化与时代精神相融合,赋予其时代意义;还需要通过各种途径和方法对其进行倡导和推行,促使民族多数成员对这种具有了

时代意义的优秀传统文化作出自觉认同。否则的话，优秀传统文化就可能会逐渐地凝固在故纸堆中，或留驻在学者们的著述内，成为一种供奉在象牙塔中的国宝。在这种情形下，民族的劣根性、民族虚无主义以及西方文化的糟粕，有可能借助于一定的社会环境和气候，乘虚而入，沉渣泛起，淡化民族的优秀传统，侵蚀民族的精神支柱，这是不可掉以轻心的。因此，我们迫切需要在马克思主义思想原则的指导下，对道家乃至中国传统文化进行全面的剖析和选择；将那些有利于民族群体生存、有益于人类发展、但却未被充分认识甚至还被误解或摒弃的因素加以整合、完善，使之成为民族性格的组成部分；对那些不利于群体生存和发展的因素加以批驳，将其从民族性格中剔除出去或是防止其融入民族性格之中。

围绕以上宗旨，本书考察了在中华民族形成和发展的漫长历史中，道家对于民族性格的塑造、陶铸作用及其现代意义。

一方面，由于时代和阶级给道家思想所带来的局限性，也由于后人对道家思想的曲解，致使道家思想对民族性格产生着消极的作用，其具体表现在以下几个方面：就思维方式方面来说，道统万物、人天相参的思想具有笼统模糊、重直觉轻理性和逻辑、重综合轻分析等弱点，贵和守中的思想可能产生调和折衷、平均主义等弊病；就行为原则方面来说，随遇而安、知足知止的观念朝着消极方向发展，则促使人们安于现状，不求改革，消极地适应环境；就处世原则方面来说，柔弱不争朝着消极的方向发展，则导致了重文轻武、好静少动、不思进取和随大流等偏向；就生活信条方面来说，过分强调俭啬寡欲，易使民众满足于维持最低生活需求，安于贫困落后；就人生追求方面来说，只顾个人全生养生有可能导致偏重于个体的生命价值而忽视个体的社会价值，为了追求个体的身心两全而放弃社会责任，这不仅是一种道德缺失，同时也阻碍着人生价值的全

面实现。这说明,产生于自然经济土壤中的思想文化,常常容易成为障碍人们向现代化迈进的“历史惰性力”。以上消极因素,曾经妨碍着中华民族的进步和发展,这是我们所必须进行深刻反思,认真纠正,努力摒弃的。

另一方面,我们又要看到,道家提出顺应自然、兼收并蓄、抱朴守真、崇俭寡欲、柔弱不争、不与物迁等行为原则和道德要求,在中国历史上发挥着指导人生,净化风俗,稳定社会秩序,协调人际关系的积极作用。时至今日,其中的思想精华并未随着时间的流逝而失去光彩,而仍然是一份值得珍视的精神财富。有资料表明,在当今世界,道家思想日益受到人们的重视:在美国,不少现代管理学家在其专著中将《道德经》的一些管理思想奉为成功的行政首脑之圭臬;在日本,《道德经》中有关“无为”、“清静”等箴言被企业界广为应用;在德国,几乎每个家庭都有一本德文的《道德经》,有些人当生活上出现问题时,往往求助于《道德经》。(见葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》,中国人民大学出版社,1991年版)这些现象与本书《前言》中所列举的西方精英人物对道家的崇尚,无不从各种角度展现着道家思想在现代社会的独特魅力和光华。

在完善个体人格、优化民族性格、促进社会发展等方面,道家思想可以从以下几个方面发挥着积极的功能。

1. 调适心理

道家崇尚宠辱不惊的处世态度,这种态度既是一种淡泊名利,持守节操的高贵品德,又体现出较强的心理调适能力。道德心理学认为,道德对心理有着重要的调控作用,故这种心理平衡能力与个体的道德水平有着密切关系,具有独立人格,精神充实,有着崇高的人生目标的人,才能够真正做到宠辱不惊。道家以“善利万物而不争”、“容乃公”的宽阔胸怀,以祸福相倚,有无相生的深邃智慧,引导人们从更高、更广的角度来看

待物质利益和眼前得失，不要为声名、财货这些世俗的物质利益而丧失了自我，扰乱宁静的心灵，损害自己的身心健康，而应“抱朴守真”、“安时处顺”、“不与物迁”。这就促使人们运用道德矫治手段，以这些思想原则及时地调节心理失衡，从容坦荡地对待人生历程中的成败得失，保持必要的心理平衡。而这种心理上的平衡状态，又能进一步坚定道德主体的道德信念，抗拒外物的诱惑，保持操守，始终如一地向道德理想人格迈进。

在社会生活中特别是在创造性劳动中，宠辱不惊是一种十分可贵的心理素质。创造性劳动具有较大的风险，据资料统计，科学研究的失败率高达90%以上。而且，很多重大的创造往往难以在短期内被众人理解或接受；另一方面，成功、胜利以及随之而来的荣誉、地位会给创造者带来继续前进的动力，也会使意志薄弱者忘乎所以，在鲜花和掌声中走向平庸甚至陷入深渊。因此，只有具备了宠辱不惊的心理调适能力，百折不挠、不畏艰难、不计功利、不怕压力、富于牺牲精神、敢于坚持真理的人，只有豁达乐观、淡泊名利、虚怀若谷的人，才有可能获得深刻而持久的科研成果，“才有希望达到光辉的顶点”。而道家所倡导的“自然无为”、“致虚守静”、“不为物累”、“无己无待”、“少私寡欲”、“柔弱不争”等道德要求，正能够为人们履行上述行为原则构筑一片坚实的心理基地。

2. 协调人我

老庄抱朴守真、谦下不争等思想主张来自于对社会、人生的客观规律的正确认识，故能在协调人际关系中发挥着积极的作用。从人际交往的角度来说，抱朴守真，就是要以一颗纯真无欺的诚心去对待他人；谦下不争就是要谦虚谨慎，尊重他人，不争私利，不恃己功。人际交往是双向互动的，俗话说，人心换人心，爱的反馈是社会互动中的一个普遍现象。诚恳、谦让等友爱的言行，往往会引起对方相应的、积极的道德情感和行

为。在中国历史上，以诚相待、谦下不争、克己让人等高尚行为带来积极社会效应的事例不胜枚举，“六尺巷”的典故集中地体现了谦让克己所产生的人心换人心的人际协调功能和效应，它不仅为两家种下了安宁幸福之树，而且给后人留下了永久的道德丰碑。可以设想，如果张英的家人依仗权势争斗不已，当然可以为家族争得数尺地盘，但必然也在家门口埋下了怨恨的祸根，它随时可能结出各种苦果、恶果，让家庭成员甚至子孙后代尝不尽品不完。另一方面，在人际交往中，以诚相待，坦露心声，又有利于交往双方在心理上产生道德交流，加深理解，相互取长补短，形成道德认同，从而实现个体道德的升华，促进并保持人际间的协调与合作，实现与社会环境高度协调，与他人高度协调的和谐状态。

现代社会虽然需要竞争和开拓，但更不可缺少合作与协调，故柔弱不争等思想并未失去意义，对其进行一番正本清源、去粗取精的工夫，就能在现代社会中焕发新的光华。柔弱不争等处世之道的精华在于启发人们克己慈让，不逞私愤，谦下虚己，厚积薄发，静以待时，顾全大局，并非有些人所曲解的那样——要人们甘居落后，不思进取。发扬其精华，就能团结一致，获得一个良好、和谐的工作和生存环境，从而在更有价值的范围内，在更高的层次上为个人也为集体、为国家、为民族更有效、更有利地竞争。

3. 抑奢戒骄

基于“反者道之动”这一对自然规律的认识，基于对历史教训和人生经验的总结，道家告诫人们：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，这里所说的“不知足”、“欲得”是指对财富、权势的贪恋和追求，意在揭示贪得无厌的物欲对于人的危害。故其又明确指出：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”，“甚爱必大费，多藏必厚亡”，主张要自觉地避免盛满，“持而盈

之，不如其已”，应该效法“功遂身退”的“天之道”，崇俭寡欲，柔弱不争，谦下谨慎，才能保持常德，扩充常德，才能保身保家，立于不败之地。中国历史上，谦受益，满招损；奢侈者败，俭约者兴的教训真是数不胜数。唐太宗崇尚道家思想，崇俭抑奢，求谏纳谏，“自守谦恭”，推功于臣下，终于达到了天下大治。隋炀帝骄矜自用，驱天下之民以足己之奢侈，终于落得“率土分崩”的下场。晋代的石崇以奢为荣，与他人争奢斗富，结果自取灭亡。这些事实都反复验证着老子戒奢，戒骄的训条，促使其发挥着较强的社会警示功能。

奢侈挥霍是精神空虚、理想低俗的表现，而不知适可而止，挥霍无度，往往又会令人丧失奋发精神，见利忘义，以至出卖自己的灵魂，甚至触犯刑律，身败名裂，而自恃富贵，目无法纪，肆无忌惮，则更是自取其祸；骄傲自大是浅薄无知、目光短浅的反映，如果不尊重他人的意见，事事处处自以为是，唯我独尊，排斥异己，则必然极大地妨碍自我的进步，损害他人的利益，从而招人怨恨，造成人际关系的恶化，成为众矢之的，众叛亲离。老子以其敏锐的目光和精炼的词句从正反两个方面总结了立身处世的基本法则及其相应后果，这就促使人们时时反省自己，谦虚不骄，广采众长，持中有度，廉俭自律，促进民族成员的自我完善和健康发展。

4. 追求超越

道家追求对于“常道”、“大道”的认识和体悟。所谓“常道”或“大道”即世界本质或自然万物的根本规律或至善至美境界。因此，追求“体道”、“悟道”实质上是力图超越现有或表象世界，认识世界的本质或万事万物的根本规律，体现着作为主体的人对于真善美的不懈追求，对于自我的不断超越。这种超越精神具有多层意义。

第一层意义是对于现有的或常规知识的超越。道家虽然倡

导知止知足，但这是针对物质利益或物质欲望而言的。而对于现有的常规知识特别是对于世俗的政教礼乐之学，道家则持有一种怀疑和超越的态度。《道德经》第四十八章说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。”“为学”指学习现有的、具体的知识（主要指政教礼乐之学，依河上公注），如此，则产生智巧和感官欲望；“为道”即持守自然虚静的心态以体悟世界的本质和规律——“大道”，如此，则能减少智巧和欲望，达到“无为”即体认“大道”的境地。可见，“大道”是不能用现有的、具体的知识和概念来认识的，这类知识只会妨碍人们对它的体认。故《道德经》说：“道可道非常道，名可名非常名”，“道”具有难以用常规性知识和概念来进行描述的本质特征。道家完全否定现有的、具体的、常规知识，这当然是片面的，但他们看到了常规的学习方法和认识途径的局限性，从而试图超越这种局限，力求通过直觉思维体悟和把握作为世界本质和事物根本规律的“常道”，这又有助于人们意识到语言的局限性和“可名”、“可道”等常规知识的局限性，而努力超越已知，不断追求真理。这就向人们提供着自由探索的活力和勇气，突破学术上的陈见，为科学的发展和创新开辟道路。

第二层意义是指对于现有道德的超越。道家认为现有的仁义礼智等道德是“大道”丧失以后的产物，不是最完美的道德，引导人们跳出以冀名望利为动机的仁义之举，摒除道德生活中的形式主义和虚伪现象，将体现了“道”之特性的“抱朴守真”作为价值取向，渴望超越当时世俗的社会道德，通过主体的不懈努力，以实现道德上的升华，趋近“上善”、“至善”等道德的最高境界。

第三层意义是对于悦生恶死等情感的超越。道家认为，沉溺于喜怒忧思悲恐惊等情感中，将有益于身心健康，妨碍人们体认大道，故主张人们超越这些世俗的情感羁绊。庄子认为，

“悦生而恶死”是人生的桎梏，提出“万物一府，死生同状”的命题，认为“通天下一气”，人之生死只是气的聚和散的变化。既然如此，生死就如同四时的运转，不必“悦生而恶死”。这种对于感情的超脱，并非对于人类的痛苦无动于衷，而是出于对客观规律的深刻理解，是“以理化情”而并非“无情”。上述那些貌似冷漠的话语，其实质却是“道是无情却有情”，体现着庄子深切同情并力图解脱人类痛苦的某种努力，比“尝尽愁滋味”而“欲说还休”的无奈更多几分理智。人是有感情的动物，但过大的情感波动常常会损害人们的身心健康，妨碍正常的生活和工作；丧失理智，为情所制，往往还可能为罪恶的产生提供温床。故道家那种顺自然、齐生死的豁达态度，有助于人们在痛苦灾难面前，特别是在生离死别的大悲大恸之时，节哀顺变，减轻精神创伤，脱越情感的羁绊，解除思想包袱，乐观豁达地直面人生。

第四层意义是对于外物的超越。道家要人们淡泊名利，俭嗇寡欲，“不为物累”，“不物于物”，努力体认大道，与大道合一，达到“无己”、“无功”、“无名”的圣人境界，这就是一个精神超越的过程。从积极的方面发扬这种超然物外的精神有着很大的现实意义：它引导人们探索自然万物和人的生命之奥秘，孕育出勇于探索自然、为科学而献身的科学主义精神；启示人们“善利万物而不争”，“生而不有，为而不恃”，超越世俗的物欲和名利的羁绊，避免为财货物欲或名利地位而抛却人格，丧失自我；要求人们努力体悟宇宙、社会和人生的根本规律，以宇宙和人类的发展作为大座标来衡量万事万物，将生命看作一个过程，将个人一时的成败得失置于历史的长河中去认识和度量，从而使人们的胸怀更为宽广；激励人们克服环境的困扰，在非良好的条件下，超越生理需要、安全需要、归属需要、自尊需要这些低级、中级需要，而向自我实现这一高层次需要发展。

不可否认，俭啬寡欲的生活信条使人满足于贫困，这在某种程度上妨碍着人们积极创新、发展生产。但从另一个角度来看，我们也可以说，正是这种不与物迁、俭朴淡泊的风骨激励着陶渊明、孙思邈、苏东坡、徐霞客、朱载堉等一大批文化巨人，支撑着他们在物质条件欠缺的环境下，不甘平庸，超越低级、中级需要层次，最大限度地实现着人生的价值，创造出当时独步世界的辉煌成果。这种超越精神不是更为鲜明地体现了人类所特有的超越现有、超越自我的主观能动性？不是更值得讴歌和弘扬吗？

5. 和谐发展

道家既强调顺道，即顺应自然之道，遵循客观外界的规律，又强调率性，即顺应人的内在本然之性，重视个性的发展。故其追求的是顺道与率性的结合。要与“大道”这一自然社会的总规律相合相契，在这一前提下发展自己的本性，而不能随心所欲，强作妄为。这一思想为个体的和谐发展提供了一个较为理想的模式，具有重大的理论意义和社会意义。

儒家要求个人利益服从家族利益，个体发展服从群体需要，这对于增强民族的凝聚力，保证社会的稳定与和谐是有积极意义的。但片面地要求个体服从群体，又在一定的程度上压抑了个体的发展，影响着社会的发展和进步。相反，西方的人本主义则主张在人己、群己、公私关系上突出个性自由和个人权利，保持个人对社会的独立性。在此基础上形成的个人主义则认为，人人都在追求自己的利益，人的本性是自私的，人应该有最大限度的自由和责任去选择他的目标和达到目标的手段。这种个人主义的伦理道德，对于反对封建统治曾经起到了一定的推动作用，但其负面价值也是不可忽略的：个人主义走向极端，使得不少人失去了人所应有的信仰和情感，失去了对美好生活的渴望和追求，失去了对他人、对社会的责任和义务，这不能不

在很大程度上归咎于个人主义所带来的恶果。在当今资本主义社会，个人主义的恶性膨胀而导致了人为物役，个人的个性和独立性服从于物（追求物质享受、为满足物质生活欲望而牺牲了其它方面的追求），在这个意义上，个性和个人的发展同样受到压制，它同样妨碍个人的自由全面发展。

可见，忽略个人的价值，压抑人的个性，片面地要求个体服从群体，这固然妨碍社会的发展与个体的完善；而单纯地强调率性，往往容易流于主观盲干，私欲膨胀，纵欲享乐（如杨朱学派认为享乐才是顺乎人性的，主张肆情纵欲，这种只讲“率性”，不求“顺道”的倾向是对道家率性而行思想的片面发挥），同样也是不利于社会进步与个体完善的。而以老庄为代表的道家将率性与顺道相结合，故率性而行是以顺应客观规律为理论前提的。正因为如此，其在大谈抱朴守真、率性而行的同时，又强调顺应自然、柔弱不争、崇俭抑奢，体现着对自然和社会规律的遵从，体现着协调我人关系、协调人群关系的自觉性。这种顺道与率性相结合的发展模式有着较多的合理性。它既有利于个体顺乎本性地自由发展（“物各有宜”，“因其天性而用之”），避免外物或群体对个性的压抑和束缚（“不与物迁”，“不为物累”）；又引导人们遵循客观规律（“凡举事无逆天数，必顺其时，乃顺其类”），追求与他人、与社会的和谐与配合（“善利万物而不争”，“不自见，故明；不自是，故彰”），利他与利己的统一（“既以为人已愈有，既以与人已愈多”），避免私欲膨胀、损人利己（“多藏必厚亡”），防止独断专行，以自我为中心（“失民心而立功名者，未之曾有也”），从而为个体或群体的和谐发展提供了一个较合理的模式。关于这一点，美国贝尔实验室以老子“无为而治”为管理宗旨而获得成功就是一个典型的事例。“无为而治”即顺应自然规律而治，既要求顺应外界的客观规律，又尊重和发挥个体的本性，是顺道和率性

的结合，如此，则能在一个和谐的环境下较好地发挥各人的特长和创造性。

此外，道家“顺应自然”的行为原则、“知止不殆”的告诫和“天人合一”的和谐整体观，皆有助于人们克服人类与自然对抗、人类万能以及滥采滥用自然资源等错误观念或行为，自觉地调节自身的思想和行为，在人天相谐的基础上求得社会的进步与持续发展。

必须指出，道家思想毕竟是从中国古代自然经济土壤中生长出来的果实，原封不动地照搬或企望从中找到振兴中华、救治现代社会弊病的根本途径等想法都是不现实的。但通过以上的发掘和诠释，我们却可以看到：道家思想对现代人类确实具有启迪意义和调节功能，弘扬道家思想中的精华，有助于人们更为自觉地顺应客观规律，探索自然奥秘，有利于促进民族成员挖掘潜能，勇于创造，发展个性，协调群体；提高民族自信心和拒腐抗病的免疫力，加强中华民族对于外来文化的吸收和选择能力，更能促使中华民族在昂首挺胸地自立于世界民族之林的同时，推动中华文化走向世界，造福人类！

主要参考书目

《二十二子》，上海古籍出版社 1987 年版。

《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1987 年版。

余培林：《生命的大智慧》，河北人民出版社 1988 年版。

曹础基：《庄子浅注》，中华书局 1982 年版。

陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。

陈鼓应：《庄子今注今译》，台湾商务印书馆出版。

郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局 1982 年版。

王利器点校：《新语校注》，中华书局 1986 年版。

《史记》，中华书局 1979 年版。

《汉书》，中华书局 1980 年版。

《后汉书》，中华书局 1981 年版。

《晋书》，中华书局 1987 年版。

《旧唐书》，中华书局 1985 年版。

《明史》，中华书局 1988 年版。

《道藏要籍选刊》，第二至六册，上海古籍出版社 1989 年版。

《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

唐 吴兢：《贞观政要》，中华书局 1982 年版。

宋 张载：《张子全书》，上海古籍出版社，四库全书本。

宋 邓牧：《伯牙琴》，中华书局 1981 年版。

宋 苏轼：《东坡志林》，中华书局 1981 年版。

元 许名奎：《劝忍百箴》，中国华侨出版公司 1992 年版。

明 朱元璋：《明太祖集》，黄山书社 1991 年版。

明 余继登：《典故纪闻》，中华书局 1981 年版。

明 顾炎武：《日知录》，上海古籍出版社 1985 年版。

明 王夫之：《读通鉴论》，岳麓书社 1988 年版。

明 黄宗羲：《明夷待访录》，中华书局 1984 年版。

- 明 唐甄：《潜书》，中华书局 1984 年版。
- 清 潘永因编：《宋稗类钞》，书目文献出版社 1985 年版。
- 徐珂编：《清稗类钞》，中华书局 1984 年版。
- 吕振羽：《中国政治思想史》，人民出版社 1981 年版。
- 王明点校：《无能子校注》，中华书局 1981 年版。
- 王明点校：《太平经合校》，中华书局 1985 年版。
- 萧蓬父、李锦全主编：《中国哲学史》，人民出版社 1983 年版。
- 《增广贤文溯源》，江西人民出版社 1992 年版。
- 喻岳衡编：《中国古代家训》，岳麓书社 1992 年版。
- 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。
- 袁尔钜辑注：《陈元靓集》，辽宁人民出版社 1993 年版。
- 杨杰主编：《政范·官箴》、《帝范·臣轨》、《世范·人范》、《家范·家训》，海南出版社 1992 年版。
- 黄家章编著：《为人处世与〈菜根谭〉》，广西民族出版社 1991 年版。
- 沙莲香：《中国民族性》（一）、（二），中国人民大学出版社 1989 年版。
- [英] 迈克·彭：《中国人的心理》，新华出版社 1990 年版。
- 牟钟鉴、胡孚琛等主编：《道教通论》，齐鲁书社 1991 年版。
- 萧蓬父、罗炽主编：《众妙之门》，湖南教育出版社 1991 年版。
- 黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社 1991 年版。
- 谭电波、宁泽璞主编：《道教养生》，岳麓书社 1993 年版。
- 葛荣晋主编：《道家文化与现代文明》，中国人民大学出版社 1991 年版。
- 张立文、许启贤编：《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社 1989 年版。
- 罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。
- 周辅成主编：《西方伦理学名著选辑》，商务印书馆 1987 年版。
- 焦国成：《中国古代人我关系论》，中国人民大学出版社 1991 年版。
- [英] 本尼迪克特：《文化模式》，华夏出版社 1987 年版。
- [英] 李约瑟：《中国科学技术史》，第二卷《科学思想史》，科学出版社 1990 年版。
- [德] 弗洛姆：《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，三联书店上海分店 1991 年版。

- 萧蓬父：《吹沙集》，巴蜀书社 1991 年版。
- 董光璧：《当代新道家》，华夏出版社 1991 年版。
- 朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，华东师范大学出版社 1989 年版。
- 许苏民：《中华民族文化心理素质简论》，云南人民出版社 1987 年版。
- 陈书良：《六朝烟水》，现代出版社 1990 年版。
- 林语堂：《吾国与吾民》，中国戏剧出版社 1991 年版。
- [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社 1986 年版。
- [美] 英格尔斯：《人的现代化》，四川人民出版社 1985 年版。
- 张立文：《中国哲学范畴发展史》（天道篇），中国人民大学出版社 1989 年版。
- 时蓉华：《现代社会心理学》，华东师范大学出版社 1989 年版。
- 曾钊新：《德性的心灵奥秘——道德心理学引论》，辽宁人民出版社 1992 年版。
- 曾钊新：《心灵的碰撞》，湖南出版社 1993 年版。
- 唐凯麟：《走向近代的先声》，湖南教育出版社 1993 年版。
- 许金声：《走向人格新大陆》，工人出版社 1988 年版。
- 胡潇：《文化现象学》，湖南出版社 1991 年版。
- 胡潇主编：《世纪之交的乡土中国》，湖南出版社 1991 年版。
- 李宗桂：《中国文化概论》，中山大学出版社 1988 年版。
- 李生龙：《无为论》，湖南师范大学出版社 1992 年版。
- 张志祥：《元极学选编》，科学出版社 1994 年版。
- 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社 1989 年版。
- 朱义禄：《儒家理想人格与中国文化》，辽宁教育出版社 1991 年版。
- 朱亚宗：《中国科技批评史》，国防科技大学出版社 1995 年版。
- 翁福清编注：《中国古代家训集成》，中国国际广播出版社 1991 年版。
- 杜维运：《赵翼传》，台湾时报出版公司出版。

后 记

历时三载的课题终于划上了句号。此时的我，固然不乏完成任务之后的轻松和喜悦，但萦绕在心头的，更有那难以忘怀的感激、任重力薄的遗憾以及改善民族性格的渴望。

四年以前，当拙作《道家方士与王朝政治》一书问世之时，中国社会科学院研究生院院长方克立教授在该书《序言》中提出，应进一步研究道家思想对民族性格的深刻影响。在方先生的启示和鼓励下，我将研究视角从中国封建社会的上层政治舞台转向广大中国人的日常生活和精神世界，开始探寻道家思想在塑造中国民族心理性格过程中的作用及其正负社会效应。承蒙清华大学思想文化研究所何兆武教授、中国社会科学院历史研究所黄宣民研究员的推荐，承蒙湘潭师范学院科研处和文化史研究所领导的积极支持和申报，本课题被列为1992年“全国社会科学研究青年基金项目”。

此后，由于工作调动及专业方向的调整，我不得不分出较大一部分时间和精力以适应环境和专业的变化。因工作需要，在三年时间内，我曾先后担任“中国传统伦理思想专题研究”、“现代西方伦理思潮评价”、“社会心理学”、“中国传统伦理思想与现代化”等六门研究生和本科生课程，从而影响了课题的进度。但专业方向的变动和新教学任务的承压，却促使我的知识结构和治学方法得到了调整和更新，这又为深化本课题的研究提供了良好的契机。

然而，由于道家思想体系恢弘博大，其概念深奥抽象，更

由于诠释者和运用者自身的文化素质、阶级属性、性格特征、行为动机、思想倾向以及时代特点等方面的差异，故道家对于民族性格的陶冶作用是异常错综复杂的。同时，民族性格更是一个内涵丰富，歧解很多的概念。因此，尽管作者殚精竭虑，“为伊消得人憔悴”，但限于学识水平、认识能力、人生阅历等方面的不足，仍然不可能对这一涉及多门学科的课题进行全面而详尽、深刻的剖析。作者盼望通过这些粗浅的探寻，为改善民族性格献上绵薄之力，更渴望这本小书成为引玉之砖，以求更多的同仁方家对于这一重大课题予以关注和探讨。

本书在撰写和付梓的过程中，先后得力于诸多前辈和领导的帮助：作者所在单位——中南工业大学法律系伦理学研究所的曾钊新教授审读了部分初稿，对作者指教甚多；武汉大学的萧蓬父、唐明邦二位教授在赴美国和南方诸省讲学归来后不辞辛劳审读了部分书稿，提出修改意见并撰写《序言》；原社会科学出版社编审傅白芦教授、湖南省社会科学院哲学研究所所长王兴国研究员以及曾钊新教授等专家对书稿进行了认真的评审；国家社会科学规划办公室、湖南省社会科学规划办公室和中南工业大学科研处对本课题的工作给予了很大的支持和关怀；湖南师范大学艺术系刘镇钰教授、中南工业大学赵新娜教授、李建华副教授热情提供了个人珍藏的资料；湖南大学出版社社长韩虹副教授为本书的完善提出了很好的意见，为本书的出版付出了艰苦的劳动；湖南大学出版社的领导在出版社初创、出版经费紧张的情况下，将本书列入重新组建后的首批出版计划，大力支持本书的出版和发行。以上这一切，作者是难以忘怀的，在此谨致以深深的谢意。

吕锡琛

1995年12月于岳麓山下