

# 道德



## 经纬

中南大学伦理学研究书系·导师文丛

主编：李建华

◎吕锡琛 著

湖南人民出版社

# 道德经纬

DAODEJINGWEI



ISBN 978-7-5438-5405-5



9 787543 854055 >

定价：45.00 元



# 道德



# 经纬

中南大学伦理学研究书系·导师文丛

主编：李建华

◎吕锡琛 著

湖南人民出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

道德经纬/ 吕锡琛著. —长沙: 湖南人民出版社,

2008. 8

ISBN 978 - 7 - 5438 - 5405 - 5

I. 道... II. ①李... ②吕... III. 道德 - 研究 - 中国

IV. D82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 135785 号

## 道德经纬

吕锡琛 著

出 版 人: 李建国

责 任 编 辑: 章红立 黎晓慧

装 帧 设 计: 周 云

出版、发行: 湖南人民出版社

网 址: <http://www.hnppp.com>

地 址: 长沙市营盘东路 3 号

邮 编: 410005

经 销: 湖南省新华书店

印 刷: 长沙富洲印刷厂

印 次: 2008 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

开 本: 710 × 1000 1 / 16

印 张: 22.5

字 数: 318000

书 号: ISBN 978 - 7 - 5438 - 5405 - 5

定 价: 45.00 元

---

营销电话: 0731 - 2226732

(如发现印装质量问题请与承印厂调换)

## 总 序

伦理学作为经典的人文科学，在现代社会具有不可替代的地位和独特的社会功能。

伦理学的价值不在于提供物质财富或实用工具与技术，而是为人类构建一个意义的世界，守护一个精神的家园，使人类的心灵有所安顿、有所归依，使人格高尚起来。

伦理学也可以推动社会经济技术的进步，因为它能提供有实用性的人文知识，能营造一个有助于经济技术发展的人文环境。不过，为人类的经济与技术行为框定终极意义或规范价值取向，为人类的生存构建一个理想精神世界，却是伦理学更为重要的使命。

伦理学对人的价值、人的尊严的关怀，对人的精神理想的守护，对精神彼岸世界的不懈追求，使它与社会中占主导地位的政治、经济或科技力量之间保持一定的距离，从而形成一种对社会发展进程起矫正、平衡弥补功能的人文精神力量。这样一种具有超越性和理想性的人文精神力量，将有助于保证经济的增长和科技的进步符合人类的要求和造福于人类，从而避免它们异化为人类的对立物去支配或奴役人类自身。

在人类经济高度发展、科技急速飞跃的今天，人类在精神上守护这样一种理想，在文化上保持这样一种超越性的力量，是十分必要的。伦理学以构建和更新人类文化价值体系，唤起人类的理性和良知，提高人的精神境界，开发人的心性资源，开拓更博大的人道主义和人格力量等方式来推动历史发展和人类进步。

中南大学伦理学学科始建于 20 世纪 70 年代末，由我国著名伦理学家曾钊新先生所开创。1990 年获伦理学专业硕士学位授予权，2002 年获伦理学专业博士点；同年在基础医学一级学科博士点下自主设置

生命伦理学二级学科博士点；2006 年成为湖南省重点学科，2007 年获博士后科研流动站，目前已经成为我国伦理学研究和伦理学人才培养的重要基地之一。中南大学伦理学开创了道德心理学与伦理社会学研究，形成了伦理学基础理论、传统伦理思想及比较、应用伦理学、生命伦理学四个稳定而有特色的研究方向，曾组织出版《负面文化研究丛书》、《走出误区丛书》、《伦理新视野丛书》等大型学术研究丛书，编辑出版有《伦理学与公共事务》等大型学术年刊。目前希望在核心价值体系建设、政治伦理、科技伦理、公共伦理、心智伦理等领域有所作为。

《中南大学伦理学研究书系》正是基于我们对伦理学事业的挚爱与追求而组织的反映中南大学伦理学学科建设的大型研究丛书，初步拟定为《导师文丛》、《博士论丛》、《文本课堂》、《教材建设》、《经典译丛》、《公共伦理》、《政治伦理》、《道德伦理》、《传统伦理》、《生命伦理》等系列。它既是对过去研究成果的总结，也是对新的研究领域的拓展；既是研究者个体智慧的体现，也是师生共同劳作的结晶。

书系不是一种学术体系的宣示，仅仅是一种研究组合；书系没有框定的思维和统一的风格，相反充满着研究者个性的光彩；书系没有不可一世的盛气，只有对先人和大家的无限敬仰；书系是中国伦理学百花园中的一片绿叶，追求的是关爱与忠诚，祈盼的是尊重与宽容。

李建华

2008 年 2 月 18 日

## 传统育德健心智慧及其现代价值

- 道学育德健心智慧的现代价值 /003
- 论道家道德教育思想及其现代启示 /020
- 试论道家思想对以人为本心理学的影响 /033
- 兼论中国哲学的普适价值及东西方文化的融会互补
- 论道家养德调心的意义治疗思想 /048
- 道教的道德培育机制 /065
- 论道教心性修炼的心理调治功能 /077
- 道家思想对调治焦虑 / 抑郁心理的启示 /096
- 《吕氏春秋》“审顺其天而以行欲”的健心思想 /109
- 《淮南子》的道德教育思想 /120
- 《抱朴子》养德调心的心理保健智慧 /133
- 论嵇康“安心全身”的养生心理学思想 /140

## 传统政治伦理与古代政治

- 论道家对于社会正义的诉求 /151
- 道家官德论管窥 /166
- 王船山官德思想片论 /177
- 略论道家政治伦理对中国古代政治的影响 /190
- 道教对中国古代政治的影响 /200
- 新道家的厄运与秦王朝的衰微 /214
- 贞观君臣对道家政治伦理的践履及其成效 /228
- 道教政治伦理对成吉思汗的影响 /247

## 传统伦理思想与民族性格

- 论先贤山水之乐的道德涵蕴及其现代启示 /263
- 论中国先贤对诚信道德的价值分析 /272
- 论道家崇俭抑奢思想的社会意义 /284
- 道家抱朴守真思想与民族精神研究 /300
- 论《太平经》的伦理思想 /312
- 论郭象的自然与名教之辨 /325
- 郭象认为“名教即自然”吗？
- 论净明道对儒家伦理的吸收改造及其意义 /337

# 目录

001

CHUANTONG YUDE JIANXIN ZHIHUI JIQI XIANDAI JIAZHI

# 传统育德健心智慧及其现代价值



## 道学育德健 心智慧的现 代价值

促进人格的发展和完善是人类所关切的永恒话题，也是关系到 21 世纪人类的命运和前途的重大课题。不少学者都认识到，现代诸多社会问题、政治问题、经济问题皆与人格的扭曲以及价值观念上的偏差有着千丝万缕的联系<sup>①</sup>。故如何化解精神心理层面的困扰，以促使人格的健康发展和不断完善，这是现代人类面临的重大课题。

在这方面，道学<sup>②</sup>的道德培育和心理调治智慧蕴含着独特而丰富的资源，具有超越时空的普适意义。概括地说，道学的道德培育和心理调治智慧的现代价值主要体现在以下几方面：不为物役的精神超越价值、宠辱不惊的心理调适价值、去伪归真的内外统合价值、人己互利的和谐凝聚价值、劝善戒恶的约束警示价值、尊道率性的协调发展价值。以下分而论之。

<sup>①</sup>欧文·拉兹洛著，杜默译：《巨变》，中信出版社 2002 年版；胡孚琛：《再论 21 世纪的新道学文化战略》，《东方论坛》，2005 年第 4 期。

<sup>②</sup>胡孚琛先生认为，“道学应指中国传统文化中以老子的道的学说为理论基础形成的学术系统，包括道家、道教和丹道三个大的分支。”详见胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社 2004 年版，第 3 页。



## 第一节 不为物役的精神超越价值

身处错综复杂的世俗社会并在商品经济浪潮的冲击之下，不为外物所动，保持意志的独立自主，持守道德节操，维护人格尊严，这是道德人格主体确立的基础和重要特征。在这方面，素以清操独立而著称于世的道家能为人们提供意志自主的精神支撑动力。

道学追求对于“常道”或“大道”的认识和体悟，倡导淡泊名利，超越世俗的物欲和名利的羁绊，而不要为声名、财货这些世俗的物质利益而丧失自我，以免妨碍“体道”、“悟道”人生理想的实现。而道家所追求的“常道”或“大道”即是世界的本质或至善至美境界，因此，追求“体道”、“悟道”实质上是一种力图超越现有或表象世界、认识世界本质的活动，它体现着作为主体的人对于真善美的不懈追求和不为物役、不与物迁的超越精神。

《老子》以激烈的语言揭示了为外物所累的严重恶果——沉溺于感官享乐将损害身心的健康：“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”<sup>①</sup>；过分地聚敛财货、贪图名位反致败亡，自取祸咎：“甚爱必大费，多藏必厚亡”<sup>②</sup>，“祸莫大于不知足”<sup>③</sup>。《庄子》则告诫人们，荣华富贵只是暂寄于人的身外之物，它的到来或失去是主观意愿无法控制的：“轩冕在身，非性命也。物之悦来，寄也。寄之，其来不可圉（御），其去不可止。”<sup>④</sup> 所以不必为荣华富贵而存心放肆，亦不需为穷困而趋世媚俗。有了这份“不为轩冕肆志”的淡泊情怀，自然能够不为物役，自作主宰。

道家告诫人们，人生的真正幸福或快乐不在于物质的充裕或地位的荣华，而在于精神的充实，在于与大道或自然的相和，如魏晋玄学家稽康强调“以大和为乐”，“以恬淡为至味”，追求身心相和、天人

①《老子》第十二章。

②《老子》第四十四章。

③《老子》第四十六章。

④《庄子·缮性》。

相和这种高层次的人生快乐，就不需贪恋荣华富贵；以恬淡朴素为最好的味道，就不会贪羡醇酒美色。人生的真正快乐就来自于主体内心的充实：“有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。”<sup>①</sup> 在天人合一、体悟大道的过程中自有那怡然自得的精神愉悦。

这种着重于提高主体自身的道德修养和素质、超越外在物质环境、追求精神快乐的生活态度，正是保持意志自主性的必要前提。

不少道家学者认识到，一味追求外物或感官快乐的人必然为外物所役，因而无法获得意志自主性，“无主于内”，只得“借外物以乐之”。然而，依赖外物却又是无法真正得到快乐的。因为对于外物的追求永无止境，以外物为“足”，难免“无往而不乏”，“居荣华而忧，虽与荣华偕老，亦所以终身长愁耳”。<sup>②</sup> 可见，为物欲所累必将失去精神上的独立与自由，导致“终身长愁”的心理失衡和精神困扰，阻碍人格的健康成长和精神境界的提升。

道学人士深谙身为物役的弊害，对荣华富贵淡然处之。唐代道教学者司马承祯在《坐忘论》中告诫人们：“不以名害生，不以位易道。”晋代道教学者葛洪更以精神贵族的风姿傲视人间，他宣称：“立德践言，行全操清，斯则富矣。何必金玉之崇乎？高尚其志，不降不辱，斯则贵矣。何必青紫之兼乎？”<sup>③</sup> 富豪权贵何足羨？在葛洪心目中，高洁的品行实乃充裕的精神财富，坚贞的操守方称真正的尊严与高贵。这是对世俗价值标准的根本性颠覆。如此，就在自己的心中开出了一片精神上的王道乐土，在精神的自足与逍遥中获得了人之所以为人的高贵。

由于认识到精神的崇高价值，故道家强调“有主于中”<sup>④</sup>，“顺人

---

①嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八。

②同上。

③葛洪：《抱朴子·外篇·广譬》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

④《淮南子》，上海古籍出版社1989年版。

而不失己”<sup>①</sup>，“不为物役”，“不与物迁”<sup>②</sup>，不因环境的压力而改易操节，丧失自我，放弃大道。在艰苦的环境中，庄子向往“独与天地精神相往来”、“乘天地之正，而御六气之辩以游无穷”<sup>③</sup>，努力让自己的思绪上遂于广阔无垠的天地自然，超越现实的束缚而追求精神的自由和独立。请看庄子笔下“至人”的风采：“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊……死生无变于己。”<sup>④</sup>透过这些夸张的文学语言，我们看到了不为外在环境所动、保持高度意志自主的道德理想人格，体悟到庄子对于超越环境的独立自由精神的向往。

以上思想对于处在物质文明高度发展时期而失去了精神家园的现代人类具有特别的启示意义。在商品经济的浪潮中，一些人经不起外物的诱惑和冲击，放弃道德操守和人生理想，沉溺于感官享乐的欲海；一些人脱离实际经济能力，趋附世俗的高消费浪潮；一些人贪得无厌地追求外在物质利益，为外物而殚精竭虑甚至出卖人格，触犯法律。诸如此类，皆可谓为物所累，为物所役，为物所害，正如弗洛姆所说：“人成了实现经济目标的工具。”<sup>⑤</sup>如此，人也就迷失了自我，而导致精神的空虚和人生的无意义感。

而道学不为物役的人生态度则体现出人类所特有的自作主宰、超越环境的主观能动性，为道德主体保持意志自主性提供着坚实的精神支撑作用：促使人们超越外物的羁绊，避免为财货物欲或名利地位而抛却人格；促使人们超越小我，淡化私欲，摆脱一味追求金钱、权力、感官享乐等病态需要，治疗拜金主义、享乐主义等时代痼疾，走向追求精神升华和精神自由的广阔天地，实现道德人格的完善。

①《庄子·外物》。

②《庄子·德充符》。

③《庄子·逍遥游》。

④郭象：《庄子注·逍遥游》。

⑤弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版公司1988年版，第273页。

## 第二节 宠辱不惊的心理调适价值

宠辱不惊的独立道德意志是与稳定平和的心态和高水平的心理调控能力密切相连的，道学所崇尚的宠辱不惊的人生旨趣为意志自主性建构着坚实的心理基地。在不少道学人物身上常常体现出宠辱不惊的人格特征，正如葛洪在《抱朴子·畅玄》所描述的：“含醇守朴，无欲无忧……不以外物汨其至精，不以利害污其纯粹。故穷富极贵，不足以诱之焉，称颂何足以悦之乎？谤诽何足以威之乎？”这是何等超凡脱俗的风骨！它既体现出一种稳定和谐的心理状态和较强的心理调适能力，更反映出良好的个体品质。它是支撑着老子、庄子、葛洪以及深受道学思想影响的李白、苏轼等文化名人穷且益坚、不堕青云之志的精神支柱。而道学所特有的思维方式、人生态度、道德要求、价值取向及其修炼方法则是形成宠辱不惊的品质和心理调适能力的内在机制。以下试作分析。

第一，道学在探索自然和社会的发展规律、总结人生经验的过程中，积累了丰富的哲学智慧，故能以朴素辩证法思想来看待世间的成败得失：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”<sup>①</sup>；“反者道之动”<sup>②</sup>。在“道”这一根本规律的支配下，事物的对立双方会向其相反的方面转化，一切都不是最终结局，而只是一个不断变化的过程。这就有助于人们克服思想偏执，冷静地面对和应付重大生活事件的刺激，帮助人们在逆境或挫折面前很好地调控情绪，冷静沉着，保持信心；同时，也告诫人们在成功和胜利面前不要头脑发热、欣喜若狂，而要戒骄戒躁、居安思危。它让人们认识到，失败和劣势是可以转化和改变的；成功和优势也是可能转化和改变的，以这种智慧来看待成败得失就能使人获得败而不馁的精神安慰以及胜而不骄的苦口良药和清醒剂，从而乐观豁达地面对人生的祸福成败，从容进退，宠辱不惊，保持高洁

<sup>①</sup>《老子》第五十八章。

<sup>②</sup>《老子》第四十章。

的操守。

第二，道学主张淡化自我，无己无待。从心理辅导的实践经验来看，不能正确地认识自我，不能正确地处理自我与他人的关系，以自我为中心，个人主义极度膨胀，往往是产生烦恼、孤独、焦虑等心理障碍的重要原因。对此，《老子》早有清醒的认识，它在第十三章说：“吾之所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”就是说，我之所以有大的忧患，是因为常想到自己，如能淡化自我，则会减少许多个人的忧伤——“吾有何患？”《庄子·知北游》中更是通过舜与辅臣的对话，表达了一种淡化自我和彻底的非占有心态。舜问辅臣：“道可得而有乎？”答曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道？”舜又问：“吾身非吾有也，孰有之哉？”辅臣的回答是：“是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也。”这就是说，个体的身体和精神（性命）统辖不过是天地自然化生的产物，而不是一己的私有之物。这是何等豁达无私的洒脱胸怀！这当然有助于淡化和疏导由于过分关注自我而导致的烦恼。

第三，道学追求天人合一的境界，具有“万物与我为一”的宽阔胸怀和广远视野，将人类视为自然界中的一员，以浩渺的宇宙作为大坐标来衡量万事万物和个人的成败得失，这就促使人们从更高、更广的视角来看待个人利益。例如，《庄子·秋水》就通过多种层次的参照比较，帮助人们从日常的空间和视野中超脱出来。文中说，四海之在天地之间，好似磊空之在大泽；中国之在海内，好似粟米在太仓。而在这个无限广阔的宇宙空间和万事万物之中，人类只是其中的一员：“号物之数谓之万，人处一焉……不似毫末之在马体乎？”这就启示人们以极其开阔的视野和广阔的胸怀来认识人类在自然界的位置和个人的私利，故能高瞻远瞩，超然物外，淡化私欲，淡化自我。

第四，道学倡导“安时处顺”、“顺应自然”、“动息知止，无往不足”，启迪人们顺应时势，以静制动，不因外界的环境或个人的境遇扰乱心灵，保持乐观自在的情绪。

第五，道学又通过“致虚守静”、“心斋”、“坐忘”、“境上炼心”

等具体的身心修炼方法，直接训练和提高着人的心理调控能力，促进体内精气神的有序运化，从而有效地排除外界的不良干扰，达到心志平和，情绪稳定。

宠辱不惊的心理调适功能在现代社会有着十分重要的意义。它不仅能帮助人们在竞争激烈的现代社会中正确对待挫折，保持心理健康，而且有助于道德人格的完善。社会生活的复杂性决定了个体主观力量也许一时无法扭转逆境，改变现实。面对这种不利的环境，一味地怨天尤人、悲观消极，不仅有损于身心健康，更不利于主体道德力量的发展和潜能的发挥。而道学所倡导的“祸福相倚”、“无己无待”、“顺应自然”、“致虚守静”等人生智慧，充分体现出行为主体超越现实的能动精神以及审时度势的智慧，有助于人们形成宠辱不惊的优秀品质和心理调适能力，从而坦然面对人生道路上的风云变幻。

### 第三节 去伪归真的人格统合价值

道家崇尚真朴，反对虚伪智诈，认为“朴”是道的特性。《老子》第三十二章说：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣也。”“朴”即未经雕琢装饰的天然状态，也即事物自身所固有的本质和规定性。道家认为这种本然状态是最高的理想道德境界，主张保持纯朴天真的自然本性，“见素抱朴”<sup>①</sup>，“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”<sup>②</sup>，渴望改变浇薄浮华的世风，使天下“复归于朴”<sup>③</sup>。湖北郭店战国楚墓的竹简《老子》中更是明确提出“绝伪弃诈，民复孝慈”。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“利仁义者众”以及“仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器”的道德虚

---

①《老子》第十九章。

②《老子》第三十八章。

③《老子》第二十八章。

伪和形式主义。<sup>①</sup> 故他崇尚“法天贵真，不拘于俗”<sup>②</sup> 的圣人，排斥一切人为，主张因顺于本性。这些思想虽然不无偏颇，但其强调不尚虚华，保持纯朴本性，倡导人与人之间真诚相待，却是具有其深刻意义的。

老庄抱朴守真的人生旨趣在魏晋玄学家那里得到极大的认同和响应：王弼高唱“名教本于自然”，将返璞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，主张“越名任心”，从虚伪的仁义礼教中摆脱出来，恢复人的纯真本性。郭象则通过诠释《庄子》而对现实中的道德形式主义进行反思和指斥。他强调，礼之精意绝不在于外在的行为或名声，如果“矜乎名声，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！”<sup>③</sup> 这种徒饰外表的礼义必将导致道德虚伪：“礼义之弊，有斯饰也。”<sup>④</sup> 他力图消解名教这一封建道德规范与自然人性之间的矛盾，提出了“捐迹反一”等主张，呼吁时人摒弃死守仁义礼法这一“圣人之迹”，去除道德虚伪和形式主义，重新回归自然大道，获得道德重建的精神力量和理论根据。

以上几位玄学家的观点尽管存在差异，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；或表现出对于自然本性的尊重；或透露出消解封建纲常名教与自然人性之间的矛盾的企业盼。这里分明蕴含着共同的道德诉求：只有合于自然，不违反本性的道德才是合理的；造立名教束缚人性，甚至玩弄智诈以窃取道德虚名的行为是应该摒弃的。他们力图协调名教与自然的关系，舒解人性自然和社会行为规范之间的紧张，促使人们将践履道德视为自我完善的内在需要，重塑表里如一、内外一致的道德人格。

这种返璞归真、绝伪弃诈的取向乃是一种保存和成为自己的根源性回归，是一种“非对象化”（马克思语）的活动，是“自己与自己的融合”（黑格尔语）。在“复归于朴”这一意图的引领下，道家肯定

①《庄子·徐无鬼》。

②《庄子·渔父》。

③郭象：《大宗师注》。

④郭象：《田子方注》。

人各有性，故应该因性而为，各尽其宜。《淮南子》主张让人才“大小修短各得其所宜，规矩方圆各有所施”，郭象将庄子的“超越逍遥”转化为“足性逍遥”，并提出“性分论”以论证人各有性、各当其分的主张。他的理论虽然消解了庄子哲学原有的向上、向外，与天地万物为一的超越精神，有其内在的缺陷和困境<sup>①</sup>，但其中“各安性命”的人生智慧却是不容忽略的。他认为，人生的意义在于追求符合和遂顺主体之真性的生活：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”<sup>②</sup>在他看来，世俗的尊卑贵贱并不足介怀，每一个人只要认识并发挥了自己的“真性”，根据自己的本性和才能来做事，尽自己之职分，也就获得了人生的意义，皆能够实现精神上的自由——“逍遥一也”<sup>③</sup>。在这种“任其性”且“当其分”的觉醒中，个体接通了自我与社会的本质联系，意识到“我”对于他人、对于社会不可推卸的责任，从而将尊重、顺应个体的内在本性与承担社会角色统一起来，在与外在环境的复杂联系中，道德人格主体不仅认识到自我的独特价值，更体悟到内在人格价值和外在社会价值的统一。

唐代著名道士成玄英在他的《庄子疏》中论述了修身养德与主体内在本性的一致性，强调修德致善不单是为了邀取美名，更是出于道德主体的内在需要：“虽复劝令修身以致名誉，而皆须因其素分，任其天然，不可矫性伪情以要令闻也。”<sup>④</sup>而道德仁义之行，乃是体悟大道，与物冥合之后的自然结果，“夫能与物冥者，故当非仁非义而应夫仁义……千变万化，与物无穷，无所偏执，故是道德之正。”<sup>⑤</sup>在追求体悟大道的过程中，道德主体自觉地遵循着“道”的真朴无为之

① 详见刘笑敢《从超越逍遥到适性逍遥的转化》、王中江《郭象哲学的“内在困境”及其“瓦解”》等文以及“王弼与郭象——经典诠释与哲学体系的建构”国际学术会议论文。

② 郭象：《庄子·逍遥游注》。

③ 郭象：《庄子·外物注》。

④ 《庄子·天道疏》。

⑤ 《庄子·骈拇疏》。



性，将其奉为内心的道德律令和处世原则，从而也就日益趋近“道”之真善美的境界。这种将修道与修德合二为一的追求，能够有力地促进主体道德人格的内在道德意识与外在道德行为的统合一致。

#### 第四节 人己互利的和谐凝聚价值

人是群居的社会性动物，人际关系的状况对个体发展具有重要影响。能够正确处理人际关系，建立和谐的人际环境，这是人格健全者的又一重要特点。社会心理学告诉我们，影响人际关系的两条重要规律是：趋利避害原则和对等交换与互动原则。因此，损人利己、虚伪狡诈、多疑好忌、自以为是、暴躁狂妄等行为是很不受欢迎的。道家在长期的社会生活中积累起了丰富的人生智慧，倡导朴实诚信、柔弱不争、宽容谦下、克己辞让等行为规范，这些处世信条正确地反映了人际交往的客观规律，有助于人们建立起和谐的人际关系。

诚信宽容是道家人际交往和立身处世的基本信条，老子告诫人们：“大丈夫处其实不居其华”<sup>①</sup>；“善者，吾善之；不善者，吾亦善之。”“信者，吾信之；不信者，吾亦信之。”<sup>②</sup> 不仅以真诚无欺的态度与人交往、与人为善，而且还要“报怨以德”，以广阔的胸怀去包容和宽恕那些“不信”、“不善”之人，以广博的“爱心”和“爱行”为世人树立标范，凝聚人心，构建“德信”、“德善”的社会心理环境与和谐淳正的社会道德风俗。

在上述诚信宽容原则规导下的人际交往活动就不再是将对方当做实现自我利益的工具，而是一种相互尊重、寻求共同发展的主体间活动，它有利于交往双方产生信任、尊重等良性情感，降低交往成本，迅速建立起稳定积极的人际关系，相互支持，取长补短。这对于保持进而促进人与人之间的和谐与合作，推进人己双方的利益实现是十分重要的。

①《老子》第三十八章。

②《老子》第四十九章。

柔弱不争是道家倡导的另一处世原则。柔弱不争不是自甘落后，不思进取，而是谦虚谨慎，不自矜夸；不是屈从强权，随波逐流，而是外柔内刚，“顺人而不失己”<sup>①</sup>；不是懦弱无能，而是以柔克刚，以弱胜强。但这种“克”和“胜”不是你死我活地吃掉对方，而是一种“善者吾善之，不善者吾亦善之”的包容和接纳，是一种人已互利、共同发展的“双赢”。

柔弱不争是道家基于对自然和社会的观察和思考而提出来的一种人生智慧。老子认为，天地的重要特性是“生而不有，为而不恃，长而不宰”<sup>②</sup>。大自然默默地哺育万物，不争己功，正因其如此，才能立于不败之地：“天之道，不争而善胜”，“天地所以长且久者，以其不自生，故能长生。”<sup>③</sup>不自生，即不为自己而生，也即无私的意思，如此才能“善胜”，“长且久”。这就启发人们，只有付出和奉献才能更好地实现自身的价值。

《老子》正确地阐明了利人与利己的辩证关系，强调利人与利己的统一：“既以为人已愈有，既以与人己愈多”<sup>④</sup>；“后其身而身先”<sup>⑤</sup>。这些人生箴言告诉人们：“为人”、“与人”不仅仅只是付出和牺牲，同时也是有功于己的行为，由此而换来的精神上的充实与愉快是任何物质财富都无法换取的；同时，根据人际交往的互动规律，“为人”、“与人”的行为将会在不同范围内产生人际的互酬互动，形成一个有利于个体生存和发展的空间。相反，唯利是图，唯我独尊，则必然损害他人利益，造成人际关系的恶化，引起诸多烦恼和心理问题。故吸收道家人生智慧，能帮助个体更明智地调整自己的行为，协调人我，建立和谐的人际关系，促进个体的生存发展。

汉末道家学者严遵通过诠释《老子》进一步从正反两方面论证了不争不积对于人际和谐以及个体身心和谐的重要作用。他指出，“损

①《庄子·外物》。

②《老子》第十章。

③《老子》第七章。

④《老子》第八十一章。

⑤《老子》第七章。

盈益虚，不足者养，有余者丧”乃是天地自然的客观规律，在这种损盈补虚的调节机制制约下，“贪叨多积，自遗祸殃”。因此，贪婪、巧取豪夺这些行为不仅不合于人伦道德，更是与天地自然的大秩序相违背。同时，过分看重个人的名利得失，亦将导致诸多危害：“失之而忧，得之而喜。一喜一忧，魂魄浮游；一忧一喜，神明去矣。身死名灭，祸及子孙。”相反，“养物而不自生，与物而不自存”，“和正以公”，“正直平均”等利人行为亦不仅是一种有利于人际和谐的社会道德，而且是合于天地自然规律的美德，因而也就必然与天地自然相和谐，有助于身心的和谐和家庭的康宁：“信顺之间，足以存神，室家之业，足以终年”；“动顺天地，故不可危；殊利异害，故能常然”。<sup>①</sup>

可见，道学以其敏锐的目光和深刻的哲理阐明了利己与利人的辩证统一关系，从正反两个方面总结了立身处世的基本法则及其相应的结果，这就促使人们自觉戒除唯利是图、逞强好斗、自以为是等恶习，促使人们自觉地助人利人、持中有度、谦虚不骄、以诚待人，更为明智地处理和协调人际关系，成为一个充满亲和力和凝聚力的人。

## 第五节 劝善戒恶的约束警示价值

基于“反者道之动”这一事物发展规律以及对历史教训和人生经验的总结，道家又提出了去甚去奢、持中有度等主张，以约束和警示世人。《老子》告诫说：“甚爱必大费，多藏必厚亡。”<sup>②</sup> 葛洪在《抱朴子》中发挥老子这一思想说：“祸莫大于无足，福莫厚乎知止……情不可极，欲不可满，达人以道制情，以计遣欲。”<sup>③</sup> 这里所说的“不知足”、“欲得”，皆指对财富、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。贪欲奢侈本身不仅是一种过恶，而且又往往导致更为深重的罪恶：不知适可而止，挥霍无度，穷奢极欲，必然见

①以上皆见严遵：《老子指归·名身孰亲篇》，中华书局1997年版。

②《老子》第四十四章。

③葛洪：《抱朴子·外篇·知止》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

利忘义，无所不为，甚至触犯刑律，身败名裂，自取其祸。故《老子》警示人们：“难得之货令人行妨”<sup>①</sup>，“富贵而骄自遗其咎”<sup>②</sup>。崇俭寡欲，柔弱不争，谦下谨慎，才能保身保家，立于不败之地。在中国历史上，谦受益，满招损；奢侈者败，俭约者兴的教训真是数不胜数。这些事实都反复印证着老子的上述训条，强化着它对人们的约束警示功能。

道教学者继承和发展了老子上述思想，认识到一味追求物质财富易引起人与人之间的纷争，将崇俭抑奢作为修道延命的必要行为规范。《洞神监乾经》告诫人们：“夫欲修道与三天同命者，当忽彼奢，广乐此俭约；轻彼荣贵，安此贱辱，恶披锦绣，被褐怀玉，不戚戚于贫鄙，不孜孜于势禄，此延命之要。”<sup>③</sup>

为了促使人们对道教道德规范的认同和遵循，达到劝善戒恶的目的，道教建立了相当完整的道德监督和道德赏罚体系。最有代表性的是身神与天神结合的道德监督体系，这是一个位于世俗的法律惩罚体系之上的道德法庭。道教认为它比世俗的法庭更准确、更公正地实施惩恶赏善的功能：“天报有功，不与无德……吉凶之会，相去万里。”<sup>④</sup>《抱朴子》等道经进而以司命之神威慑人们，警告人们不得作恶：

坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人……以恶易好，强取强求，掳掠致害，不公不平，淫佚倾斜，凌孤暴寡，拾遗取施，欺伪诬诈，好说人私，持人短长……假借不还，换货不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人困，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物……凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽辄死。但有恶心而无恶迹者，夺算；若恶事而损于人者，夺纪。若算纪未尽而自死者，皆殃及子孙也。诸横夺人财物者，或计其妻子家当填之，以致死丧，

①《老子》第十二章。

②《老子》第九章。

③《无上秘要》卷六。

④王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第573页。

但不即至耳。其恶行若不足以煞其家人者，久久终遭水火劫盗，及遗失器物，或县官疾病，自营医药，烹牲祭祀，所用之费，要当令足，以尽其取者也。<sup>①</sup>

由于所有恶行均会依其作恶大小而遭到减算夺纪或水火劫盗疾病等不同报应，因此，“取非义之财”等损人利己的行为，无异是以“鸩酒解渴，非不暂饱，而死亦及之”。<sup>②</sup> 只有迅速改过自新，止恶从善，才能获得解免。在世俗的法律赏罚、道德赏罚体系尚不完善的封建社会中，依靠神灵的威慑作用所产生的警示约束功能无疑是有效的。宋代以来，在此基础上发展形成的功过格等道教劝善书更是通过量化的形式强化着这一约束警示功能。

道教还直接通过众多戒律来约束和警示道众。例如，《玉清下元戒品》就以戒律的形式禁止骄奢淫逸的行为，如：“不得自贵，不得自骄，不得自是用性，不得持威势以凌世间，不得阿党所亲，不得金银器食饮死厚葬骸骨，不得贪乐荣禄王位，等等。”

此外，道教的斋醮科仪中蕴含着的惩恶奖善价值目标也促使人们以一种诚惶诚恐的心态忏悔过恶，反省自新，约束警示民众恪守其道德规范，强化道德信念，进而将外在的道德戒律逐步内化为自身的道德品质。人类社会的历史和道德的现实状况告诉我们，人的理性和自我约束能力是有限的，法律和道德的力量和作用也是有限的，道教将行为与结果之间的必然联系通过“以神道设教”的方式展现出来，以期实现更有效的道德监控目的，进而促进社会的有序与和谐，这种劝善戒恶的约束警示功能在历史上曾经发挥过净化社会风气、优化个体道德品质的积极作用，在当代社会如何激活这一功能，也是值得人们进一步研究和重视的。

<sup>①</sup>葛洪：《抱朴子·内篇·微旨》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

<sup>②</sup>同上。

## 第六节 尊道率性的协调发展价值

人既是一种个体性存在物，又是一种社会性的存在物，人存在的二重性决定了个体在寻求自我发展的同时必须保持与社会的协调。

一般说来，在如何处理个体与群体关系的问题上，存在着两个极端的向度：儒家特别是后来帝王专制化了的儒家强调个体服从整体的原则，这一原则对于维护国家的统一，增强民族凝聚力虽然发挥过积极作用，但在封建专制制度下，专制帝王常常以此为借口堂而皇之地剥夺民众正当的发展权利，将民众沦为满足一己之私的工具，个体的特性和创造精神遭到粗暴的压抑；而西方的个人主义则在人己、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，这在西方现代化过程中虽然曾发挥过反对封建主义的重要作用，但其负面价值也是不可忽略的：它使人失去了对他人、对社会的责任和义务。可见，片面地要求个体服从群体的整体主义或一味地强调发展个性的个人主义都是不利于社会进步与个体完善的。

而道学所追求的却是一种个体与社会相协调的人格发展模式——尊道与率性的有机结合。

一方面，道学倡导率性而行，即顺应人的内在本然之性，正视个体，反对帝王专制化的儒学所强调的个体服从群体、压抑个性的整体主义，尊重不同个体的特性，承认物各有宜，人各有长，因材施教。道学在这方面有相当多的论述。《淮南子》强调“物各有宜”，“因其天性而用之”；玄学家郭象更是通过注释《庄子》而进一步揭示人的多样性，反对以一种标准来规范天下众生，他在《骈拇注》中疾呼：“以一正万，则万不正矣”！这就是说，以某种固定的道德来要求或纠正有着千差万别之特性的众人是不合理的，也是不可能达到目的的，实现“物任其性，事称其能”<sup>①</sup>，才是合乎正义的理想社会。

但是，率性绝不是随心所欲，为所欲为，而是以尊道贵德为前提

<sup>①</sup>郭象：《庄子·逍遥游注》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1984年版。

的。“道”即是世界的本源和万事万物的本质规律，“德”即是“道”落实或体现在具体的事物之中的规律或本性。“尊道贵德”体现在社会生活中，就是遵循社会发展规律、遵循人际交往规律，尊重民心、尊重个人的特性。《老子》提出的“尊道贵德”原则为历代道学人物所信守。汉代严遵发挥《老子》的思想，告诫人们常怀敬畏之心：“太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏人”，否则将会“患大祸深，以至灭亡。”<sup>①</sup>这就警戒人们：客观规律不可抗拒，敬畏、尊崇“大道”，使自己的行为符合“大道”，有所警惧，有所约束，时时自省，才能防大患于未然。

因此，在重视发展个性的同时，道家亦强调不能肆无忌惮，强作妄为，纵一己之私，而是要保持与他人、与社会的协调与合作。《老子》启示人们“善利万物而不争”，“不自见，故明；不自是，故彰”，“圣人无心，以百姓心为心”；《吕氏春秋》更是提醒为政者“凡举事无逆天数，必顺其时，乃顺其类”，“失民心而立功名者，未之曾有也”。警示人们必须预防私欲膨胀、损人利己，独断专行，以自我为中心。

显然，道家倡导的是一种既尊道又率性的原则，这就为人格的协调发展提供了一个富有启示意义的模式。在现代社会中，这一发展模式尤其凸显出其合理价值。因为现代社会既需要个人创造力的发挥和个性的发展，又需要与他人合作与协调、与社会协调，需要遵守和顺应外部世界的秩序和规律，根据客观规律来安排人类的活动。而顺道与率性相结合能够较好地处理个性发展与人际合作以及社会发展的关系，既可避免整体主义对个体的压抑，又能防止片面强调个人权利而放弃社会责任的极端个人主义的偏颇，是一种内外兼顾的人格发展模式。

千百年来，众多道家道教学者以毕生精力探究如何保存和提升人的生命、如何发展和完善人格等方面，留下了极其丰富而宝贵的文化遗产，当代学人有责任将先贤的智慧与时代精神相融合，让这些独特

<sup>①</sup>严遵：《老子指归·民不畏威篇》，中华书局1997年版。

而深刻的人生智慧走进现代人的生活世界，为现代人类道德人格的发展与完善提供精神营养。

**主要参考文献：**

1. 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
2. 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1984 年版。
3. 《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。
4. 王明：《太平经合校》，中华书局 1997 年版。
5. （汉）严遵：《老子指归》，中华书局 1997 年版。
6. （晋）郭象：《庄子注》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局 1984 年版。
7. （晋）葛洪：《抱朴子》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社 1989 年版。
8. 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社 2004 年版。
9. 高玉祥：《健全人格及其塑造》，北京师范大学出版社 1998 年版。

（原载于“道教与社会进步”第三次全国学术研讨会论文集《道教与伦理道德建设》，言实出版社 2004 年版。）



## 论道家道德教育思想及其现代启示

020

道家文化中蕴含着丰富的道德教育思想，但长期以来，人们偏重于儒家道德教育理论和实践的研究，而对道家的相关资源有所忽略；还有的学者由于道家主张“绝仁弃义”、“道法自然”，因而断言道家不讲道德教育。对此，笔者不敢苟同。愚意以为，道家深刻地洞察到崇尚仁义礼法而导致的人性扭曲和道德形式主义等时弊，故提出了独特的道德教育思想，在中国历史上曾发挥净化心灵、移风易俗的积极作用，潜移默化地影响着中国人的心理性格。发掘这些宝贵的文化资源，将为当代道德教育提供有益的启示。

### 一、道家道德教育的基本原则

道德教育的目标是促使教育对象接受施教者所倡导的道德准则和要求，将外在的道德要求纳入自身的道德品质结构之中，实现向善弃恶之变化。而要实现这一目标，就必须充分地考虑和尊重受教对象的心理需要、认识水平和性格特性等诸多因素。道家的道德教育原则正是基此而生。

道家认为，人类依顺于天地自然之场域而生存，而天地自然自发地存在着一种和谐秩序，顺应自然、自如其如地彰显人的自然本性就可获得人与天地万物乃至与人文世界的和谐。同时，道家认为刻意以仁义礼法来规范人们的行为将令人“失其常然”<sup>①</sup>，并导致“利仁义者众”，故呼吁“无以人灭天”。<sup>②</sup>玄学家郭象更是通过注释《庄子》而进一步揭示人的多样性，反对以一种标准来规范天下众生，他在《骈拇注》中疾呼：“以一正万，则万不正矣”！这就是说，以某种固定的道德来要求或纠正有着千差万别之特性的众人是不合理的，也是不可能达到目的的。

那么，依顺何种原则进行道德教育才是合理而有效的？从人性本朴，顺应自然的基本观点出发，道家提出了“尊道贵德”、“因性而教”的道德教育原则。“道”乃是人类以及宇宙万物造化之本源和根本规律；“德”乃是“道”贯通、落实于具体的事物而展现出来的本性或规律；“德”落实到个体生命则体现为各自不同的自然本性，落实到个体的道德实践层面及社会生活层面，则体现为道家所倡导的立身处世之伦理道德要求。所谓尊道，即是尊奉“道”这一世界本源和根本规律；所谓贵德，即是遵循人的本性以及“道”落实于个体道德实践层面及社会生活层面的伦理道德要求；所谓因性，即是因任“道”贯通于个体生命而展现出来的本然之性，因顺、保持和复归于个体的本然之性，“复归于朴”，“见素抱朴”。<sup>③</sup>

秦代新道家的代表作《吕氏春秋》的作者继承了老庄因顺自然的教育思想，作者在《适威》中指出违逆人性而施教的危害说：

乱国之君使其民，不论人之性，不反人之情，烦为教而过不识……故乱烦则不庄，业烦则无功，令苛则不听，禁多则不行。

由顺应自然的原则出发，该书提出了顺情而教的思想。这里所说的“情”包括本性、情感、特性、人之常情等多重含义。顺情而教首

①《庄子·骈拇》，《二十二子》，上海古籍出版社1987年版。

②同上。

③《老子》第二十八、十九章，《二十二子》，上海古籍出版社1987年版。

先体现在重视培养学生安定、愉快、舒适、自由的学习心理：

达师之教也，使弟子安焉，乐焉，休焉，游焉，肃焉，严焉。此六者得于学，则邪辟之道塞矣，理义之术胜矣。此六者不得于学，则君不能令于臣，父不能令于子，师不能令于徒。人之性，不能乐其所不安，不能得于其所不乐。为之而乐矣，奚待贤者？虽不肖者犹劝之。为之而苦矣，奚待不肖者？虽贤者犹不能久。反诸人情，则得所以劝学矣。<sup>①</sup>

作者注意到，人们不会乐意做自己所不安心做的事、不能在自己没有兴趣的方面有所收获，这是普遍的“人之性”。如果人们感到接受教育很愉快，则不需待贤能者的引导，即使平庸者不好学的人也会努力学习；如果接受教育使人感到痛苦，则即使贤能的人也难以持久地学习。因此，教师在教育过程中应该善于顺应这一“人之性”，以顺利地达到教育目标。这一思想与现代教育心理学所倡导的愉快教育原则十分吻合。

汉代的《淮南子》对于因性而教的问题有更为深刻和详细的论述，强调只有认识和顺应受教者之自然本性施以教化，才能收到良好的效果。《泰族训》说：“因其性则天下听从，拂其性则法县而不用。”道德教育决非要改易受教育者原来的特有本性，而是因势利导地进行引导教育：“非易民性也，拊循其所有而涤荡之”。因此，必须在体察民众的情感、欲求的基础上劝善诫恶才能达到目的：“因其所喜以劝善，因其所恶以禁奸，故刑罚不用而威行如流，政令约省而化耀如神。”

由此，《淮南子》的作者以颜回、子夏等孔门高足“夭死”、“失明”、“为厉”等事实，指斥儒学的道德教育方式“迫性拂情而不得其和”。在《精神训》中，作者通过子夏徘徊于富贵和道德这两种追求之间而影响身心健康这一故事，说明儒者并不是不贪求富贵，不追求享乐，而是压抑自己的情欲，用道义来规范自己。这种“迫性闭欲，以义自防”的结果是：心情郁闷，“形性屈竭”，还是不能止己之情

<sup>①</sup>《吕氏春秋·诬徒》，《二十二子》，上海古籍出版社1987年版。

欲，“故莫能终其天年”。可见，“儒者非能使人弗欲，而能止之；非能使人勿乐，而能禁之。使天下畏刑而不敢盗，岂若能使无有盗心哉！”止欲、禁乐、畏刑而不敢盗都只是治标之术，而治本之策在于改变人们追逐享乐的价值观念，“使人弗欲”、“无有盗心”，淡化人们对物欲的追求，让人懂得过分的物欲对人是无意义的，“知夏日之裘无用于己，则万物之变为尘埃矣”。因此，不必强制性地禁止人们的物欲，而只要能够“适情辞余，以己为度，不随物而动，岂有此大患哉！”即适顺个体的天性，以适合个体的正常需求为度，则自然可以避免为追求外物而国亡身死的大祸。在这里，作者完全否定了儒家以义制欲思想的道德意义，固然失之偏颇。因为以道德理性来制约对物欲的过度追求，正是体现出人的高贵和尊严，不失为抵御沦为物欲之奴隶的一个重要方式。但不可否认，重外在的抑制而轻内在的化解的确是儒家伦理的不足之处，而《淮南子》反对一味地“迫性闭欲”，并认识到由此将引起“形性屈竭”等弊端，主张通过调节人的内在需要，树立正确的价值观念来淡化对物质享乐的崇拜和追逐，这种釜底抽薪的方式，较之一味地灭焰扑火显然是更为深刻和高明的。

与“迫性闭欲”的德教模式密切相连的是治标不治本的道德教育方法，《精神训》中针对当时统治者所施行的这类方法进行反思说：“不本其所以欲而禁其所欲，不原其所以乐而闭其所乐，是犹决江河之源而障之以手也。”这种道德教育方式的失误就在于，不是从根源上探究某种行为或欲求产生的原因，而只是强制性地对民众进行“禁”或“闭”，忽略民众的内在需要。作者对于这种违逆人性的政治治理方法的批评是十分深刻的，历史和现实的经验都证明，违逆或不尊重人性，试图通过强制手段以遏制人的欲求，强迫民众接受某种生活方式的做法都是难以达到理想效果的。

需要指出的是，在因性而教的问题上，道家学派的认识呈现着一个调和儒道的变化发展过程。例如《淮南子》就试图在某种程度上缓解仁义礼法与人性自然的对立，认为礼乐法制乃先王根据民众的自然本性和喜好而制订出来的，它与人性自然有着某种一致性：“先王之制法也，因民之所好而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼，故男

女有别；因其喜音而正雅颂之声，故风俗不流；因其宁家室、乐妻子，教之以顺，故父子有亲；因其喜朋友而教之以悌，故长幼有序。”同样，孝悌礼义等道德规范均有其内在的人性根据，“皆人之所有于性，而圣人之所匠成也”<sup>①</sup>。同时，作者对于老子绝学弃知、摒弃儒家礼义之学的倾向亦有所修改，认为在绝大多数人的成长过程中，先天本性与后天的教育皆不可缺少：“夫物有以自然，而后人事有治也”，“故无其性不可教训，有其性无其养不能遵道”，“人之性有仁义之资，非圣人为之法度以教导之，则不可使嚮方。”<sup>②</sup>因此，他们认为后天的学习与因循本性不仅不相矛盾，而且还是“循性”的必要条件，“欲弃学而循性”，好比释船而欲涉水，“知人无务，不若愚而后学”，<sup>③</sup>显示出道家在道德教育问题上有了更为多元的思路和认识。

## 二、道家道德教育的施教方法

在“尊道贵德”、“因性而教”道德教育原则的引领下，道家提出了“行不言之教”、生德相依和“以诚动化”等道德教育方法。以下分而论之。

### （一）行不言之教

老子特别强调道教者“行不言之教”，<sup>④</sup>即施教者自身带头践履道德，以良好的道德形象现身说法，为受教者树立行为标范，促使受教育者的思想或行为不断地弃恶向善，潜移默化地将外在的道德教育要求逐步内化为自己的品德。老子总结行不言之教所产生的显著效果说：“我无为而民自化，我好静而民自正……我无欲而民自朴。”<sup>⑤</sup>在这里，“我”指的是实施道德教育活动的行为主体——封建统治者。统治者“无为”、“好静”、“无欲”等崇高的道德形象将产生着道德示范和道

①《淮南子·泰族训》，《二十二子》，上海古籍出版社1987年版。

②同上。

③《淮南子·修务训》，《二十二子》，上海古籍出版社1987年版。

④《老子》第二章。

⑤《老子》第五十七章。

德导向的作用，必然能够唤起受教育者的道德情感，在他们心中产生强烈的道德认同，引导民众自觉地效法模仿，促使其思想或行为向好的方面转化，在不断的道德实践中，将教育内容逐步地内化为自己的品德。

《淮南子》的作者进一步通过对于古代社会的描画，阐述了“行不言之教”的主张。书中说：“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？”<sup>①</sup>古代的有道之君以自身的榜样教化百姓，而不多责臣民，用身教而不用言教，他们先在自己身上确立起“道”的原则，然后再去培养别人，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？

老庄“行不言之教”的主张存在着忽略言教的缺陷，他们希望民众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”，这当然有其片面性，因为言教也是对广大民众进行道德教育的重要形式之一。但不言之教的道德培育方法仍然是极具价值的，其强调身教重于言教，强调统治者自身进行道德修养、践履道德规范的必要性和重要性，劝诫统治者以自身崇高的道德行为和人格风范感化和引领民众，反对片面地要求下属和民众履行道德规范，反对作为最高统治者的君主搞道德形式主义，这无疑有助于民众从内心接受和认同“无为”、“好静”、“无欲”等伦理道德要求，创建一个有利于道德培育的上行下效的良好社会伦理环境，促进政府官员和普通民众的美德的陶铸。中国历史上文景之治和贞观之治所展现出的社会成员个人美德和良好的社会道德风尚都充分证明了“行不言之教”道德培育方法的显著效果。

《吕氏春秋》的作者则从上行下效的社会心理现象倡导“行不言之教”的重要作用。书中的《上德》篇说，作为施教者的君主如果能够“以德以义”则可实现“不赏而民劝，不罚而邪止”；如果能够做到效法顺应天地自然无私善施的特性，“虚素以公”，就能唤起和激发广大民众本性中的善性，使他们自觉地接受教化，“变容改俗”而不

<sup>①</sup>《淮南子·人间世》。

知自己这些变化受之于何处。之所以如此，就在于为政者以身作则，用自己的实际行动激励起民众的道德情感和道德行为。作者充分估计到施教者道德影响力在社会道德教育中的作用，并注意根据民众习于仿效在上者的特性来实施道德教育，这些认识无论对当代道德教育工作者或是现代政府官员都是富有启迪意义的。

《淮南子》对于老子“行不言之教”的道德教育思想有了进一步发展，在道德培育问题上更提出了非常有启示意义的见解。作者提醒统治者要善于启发民众的善良天性，防止民众萌生邪恶，正确地引导民众朝着向善弃恶的正道上发展：“诚决其善志，防其邪心，启其善道，塞其奸路，与同出一道，则民性可善，而风俗可美也。”但如何才能有效地引导民众向善弃恶呢？作者认识到，这种引导绝非口头说教所能够奏效，而是依赖于统治者身体力行所产生的示范效应：“民之化也，不从其所言，而从其所行。”<sup>①</sup>君主“处静以修身，俭约以率下”，“虚心而弱志”，臣下才会“莫不尽其能”。<sup>②</sup>君主持守无为俭约之道，这就为民众树立了良好的道德标范，为他们接受教育奠定了坚实的心理基础。因此，不言之教的作用高于声教法令：“言之用者，昭昭乎小哉；不言之用者，旷旷乎大哉。”<sup>③</sup>教育者垂范于民所产生的“不言之用”是力量无穷的。这里体现了一个非常重要的思想，即作为教育主体的统治者必须修德养性，以身作则，才能使之民众服膺于其所倡导的道德要求，感而化之，化而从之。

比老庄思想更为合理的是，《吕氏春秋》、《淮南子》等秦汉黄老道家不仅重视不言之教的教育方法，亦在一定程度上肯定了声教礼法的教育作用和儒墨两家的道德教化效果，承认采取多种道德教育形式的必要性。如《淮南子·泰族训》中说：“圣王在上，明好恶以示之，经诽誉以导之，亲贤而进之，贱不肖而退之，无被创流血之苦，而有高世尊显之名（尊贵显赫的名声），民孰不从？”这充分显示出道家在

①《淮南子·泰族训》。

②《淮南子·主术训》。

③《淮南子·缪称训》。

道德教育方法上兼收并蓄、不断发展的特色。

## （二）生德相依

生德相依，以养生促育德，是道家道德培育中又一颇有特色的方法。道家认为，养生和养德是相通一致的，又是相互依存、相互促进的。损人利己的不道德行为将有损于行为者自身的身心健康。机巧智诈，孜孜于名利财富，这将大大地伤害健康；而超然物外，不为物累，才能求得心灵安和、肉体健康和精神自由，才能体道、得道，而体道、得道之人的德行又是最为圆满的。反过来说，体道、得道之人由于能遵道而行，即顺应客观规律，故体现为真诚坦荡的崇高德行，而这样的生活态度和精神境界又是大大有益于养生延寿的。《庄子·天地》中就指出：“执道者德全，德全者形全，形全者神全。”得道、守道之人能够遵循道的原则而行事，从而也就能在个人生活和社会生活的层面展现出“德”；相反，“机心存于胸中”，则心神不定，“神生不定者，道之所不载也”，精神不宁则身心不健，这是绝对无法作为“道”的体现者和承担者的，因此也不可能具有高尚之德行。《庄子·天地》篇中明确地将抱朴守真、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”，胸怀坦荡，顺应自然，“与物委蛇而同其波”，在进行人际交往时，“不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事”，如此便无祸福病灾的困扰；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。

《吕氏春秋》的《有度》篇中更是明确地提出了“通乎性命之情，当无私”的观点。作者认为，教育和帮助人们去除私心的有效方法是“通于性命之情”。书中通过季子答客问，阐述了通于养生之理则必然无私节己的观点：

通乎性命之情，当无私矣。夏不衣裘，非爱裘也，暖有余也。冬不用扇，非爱扇也，清有余也。圣人之不为私也非爱费也，节乎己也。节己，虽贪污之心犹若止，又况乎圣人？

所谓“通乎性命之情”即是通晓养生之道，而俭啬寡欲是道家所倡导的养生第一要义。作者认识到，私欲这一动机乃是促使人们绞尽



脑汁争夺名利财富的内驱力，而动机是与需要密切相联系的，一个深明俭啬寡欲以养生之理的人必然不会为声色财富这些个人私欲所牵累，自然能够在实践中做到去奢去贪，崇俭节欲，从内心深处认同俭朴廉洁等道德要求，将其化为自身的品德。这是从人们贵生、养生的基本需求出发，通过确立珍爱生命这一价值取向，来调节人们的需要结构，从而淡化人们对于外物的过分贪欲，以实现社会道德风俗的净化，这不能不说有其独到之明。

以上生德相依、以养生促育德的方法，正确地揭示了人的道德状况与身心健康之间的密切关系，与现代心身医学和心理治疗理论多有相通，更为当今道德教育方法的改革提供了新的思路。这种生德相依、寓养生之道于道德教育之中、以养生促育德的方法与人的心理发展需要紧密结合，为道德教育奠定了心理基础。按照马斯洛人的需要层次理论，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、自我实现需要这些高级需要紧密地结合起来，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，促使上述各条道德原则不仅依赖于人们的道德自觉得以推行，而且依托于人们对于生命的珍惜和热爱而得以实现，使人们逐渐实现由道德他律向道德自律的转化。

### （三）以诚动化

道家强调情感在道德教育中的作用，重视教育者和被教育者双方的沟通和交流。《淮南子·泰族训》说：“为仁者必以哀乐论之……强亲者虽笑不和，情发于中而声应于外。”这就是说，作为倡导仁义的道德教育主体一定要以内在的情感作为基础，以哀乐之情去感染他人，而这种喜怒哀乐之情，是内心有所感动而自然产生，而不是勉强做作出来的。只有发自内心的关爱才能感化广大民众：“至诚而能动化

矣。”《齐俗训》也指出说，“故礼丰不足以效爱，而诚心可以怀远”，意即仅有物质方面的丰厚礼遇是不够的，唯有真诚地为民谋福，才能够促使教育对象动而化之，促使远方之民归而化之。

《淮南子》一书中对现实生活中道德教育缺乏实效的原因进行了探寻，《泰族训》中指出，阐发大道理让民众接受，而民众不肯听从，是由于统治者“诚心弗施也”。道德教育的最终目标是要促使受教育者将道德教育的内容纳入自身的道德品质结构中，而教育对象则是具有情感和主观能动性的个人，因此，缺乏双方的沟通，这一内化过程是无法实现的。教育主体只有以诚挚之情，才能够唤起被教育者认同、感动、服膺的心理效应，进而实现道德要求的内化。

作者试图就这一问题寻求出路，强调精神感化的巨大力量，认为君主怀着质朴之情，献出诚挚之心，就能“感动天地，神谕方外”；而悬法设赏不能移风易俗，就是因为实行赏罚者“诚心弗施也”。统治者“动于上”，发号施令却“不应于下者”，是因为“情与令殊也”。<sup>①</sup>法令不能孤立地实行，必须依靠执政者自律、爱民的精诚之心，必须营造一种尊重人、关爱人的良好社会氛围，也就是必须有书中所说的“精诚之气”，法令才能够发挥作用。作者特别指出，在道德教育过程中，教育者自身“反求诸己”、动之以情才能取得良好的教育效果：“故舜不降席而天下治，桀不下陛而天下乱，盖情甚乎叫呼也。无诸己，求诸人，古今未之闻也。”作者阐述说，作为教育主体的统治者之所以获得民众的赞同和信任，是由于在说话之前就有诚心；之所以“同令而民化”，是由于“诚在令外也”；之所以使民众“迁而化”，是由于“情以先之也”，以诚动人的精神力量是无穷的。

### 三、道家道德教育的自我感悟

现代教育理论认为道德教育不仅包括施教者从外部进行教育而且受教者在教育活动中亦具有主体地位，强调受教者不单纯是一个被动

<sup>①</sup>《淮南子·缪称训》。

地接受教育的客体，而且是一个具有进行自我道德教育能力的主体。道家的道德教育思想与这一现代教育理论不谋而合，其特别强调道德主体自我进行道德感悟的重要性，充分相信每个个体具有自足的独立能力，如庄子不向往相濡以沫而主张“相忘于江湖”，郭象在《庄子注》中更是提出“万物皆造于自”，“独化于玄冥”。<sup>①</sup>由这一观点出发，道家强调人人具有尊德向善的能力，故重视激发行为主体对于道德的内在需要，强调道德主体进行自我道德感悟。

道家倡导道德主体主动地从大自然中学习和感悟，“效法自然”，以物为师。有人据此而得出道家无教育思想的结论，这实在是囿于字面的一种看法。我们以为，“效法自然”正是老子所使用的对教育对象施以系统影响的一种独特方法，即是通过观察或概括自然现象与自然规律而体悟道德启示，进而将其化为主体立身处世的道德准则和个人美德。老子所说的“自然”，已被赋予了他的道德准则和道德理想，而不是那种无意志、无目的的自然界。老庄要人们从大自然的事物或自然规律中体悟为人处世之道，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”，<sup>②</sup>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。

老子推崇柔弱不争之德，而在他看来，最能体现此德者莫过于水，故以水喻上善之德，期望人们像水那样柔弱、利他。他说：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”<sup>③</sup>这段话的意思是说，最高的善行就像水那样，滋养着万物，利益群生，但却顺应自然而不争。它流于众人所厌恶的卑下之地，故能接近于“道”。人类应该效法水德，处世为人如水处于洼地那样谦下；心如水

<sup>①</sup>郭象：《庄子·达生注》、《庄子·齐物论注》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1984年版。

<sup>②</sup>《老子》第七章。

<sup>③</sup>《老子》第八章。

渊那样沉静，兼容百流；如水滋养万物那样滋润群生，不求其报；如水那样涤污去秽。平定高下，不逞能而又无所不能；行动如水那样，因地而形，善于顺应时势；治理国家应如水那样清静无为，效法水的这种柔弱不争之德，就能使人无怨无尤。他还要人们像江海那样，兼纳百川，处下不争：“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”<sup>①</sup>

效法自然的教育方法生动直观、自然贴切，教育材料丰富多彩，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。

道家道德教育强调自我感悟的思路为我们提供了在道德教育活动中道德教育主客体关系多样化、动态化的一种新思路：老庄等道德先觉者将自己的道德要求和理想与自然现象或自然规律相结合，并引导以往作为道德教育主体的统治者和作为教育客体的民众皆以天地自然为师，努力从各自观察到的自然现象中去体悟道德新知。这一教育过程又主要体现为一种道德的自我教育，它不是靠教育者单方面的灌输，而是充分发挥受教者的主观能动性。在这里，教育的主体和客体不再被定格为统治者和广大民众；教育对象不再是被动的道德规范的接受者，而是转变为积极主动地进行观察、思考、学习的活动主体；教育者也不再一味地采取说教的形式，在道德教育活动中独霸教育主体的地位，而是将自己的道德理想和要求投射到天地自然这一客体，并从中归纳引申出规律性的结论，以此启发、引导受教者转而成为道德教育的主体，成为道德教育活动中具有主观能动性的主角。它启示我们实现道德教育由权威型向民主型的转变，唤起社会成员的自我教育能力，激发他们热爱自然、细致观察、独立思考，让人们在道德教育的活剧中既是演员又是观众，在道德活动中逐步获得更多的自由。

诚然，道家的道德培育模式也存在着阶级和时代的局限，比如忽略理性在道德教育中的作用，反对启发民众的道德自觉，等等。但道家强调道德教育应该尊重人的本性，因性而教、顺应规律，强调教育

---

<sup>①</sup>《老子》第六十六章。

者必须以身垂范、以诚相待、以情动人，实现教育主客双方的心灵沟通，注重激发人们内在的道德需要，引导受教者自我感悟、自我教育。这些合理因素在今天依然是值得我们认真思考和借鉴的，对其进行认真的研究和总结，可以为我们的道德教育工作的改革提供借鉴和新的思路。

（原载于《中国传统哲学与现代化》，中国文史出版社2007年版。）

## 试论道家思想 对人本心理 学的影响

### ——兼论中国哲学的普适价值及东西方文化的融会互补

人本心理学是 20 世纪 50 年代在西方兴起的心理学流派。针对盲目照搬自然科学方法的机械主义心理学的种种弊端，人本心理学重新回到哲学理论中寻求智慧，对于道家以及融合了道家精髓的禅宗思想，人本心理学家表示出青睐并对此加以运用。罗杰斯吸收老子思想而创立“以人为中心疗法”；被誉为“人本心理学之父”的马斯洛，更是对道家思想表现出特殊的喜好。一些学者认为，马斯洛在晚年才接受道家思想，而据霍夫曼《马斯洛传》等书，早在 1942 年前后，马斯洛就深为完形心理学家惠特海默（M. Wertheimer）关于老子和禅宗的演讲所震动，这对他“正在形成中的人格理论产生了极大的影响”，并促使他开始阅读道家书籍。<sup>①</sup>而且，惠特海默卒于 1943 年，此亦可证实马斯洛于 40 年代初即接触道家哲学。“在心理学中探险并走遍了各条道路”、“认真考虑全部道家的观点”之

<sup>①</sup>霍夫曼著，许金声译：《马斯洛传：做人的权利》，改革出版社 1998 年版，第 107 页。

后，马斯洛甚至将道家形象作为“代表着人本主义科学家形象的多种因素”，并主张作为科学家、医师、教师、父母的人们“必须把我们的形象转换为更符合道家追求的形象”<sup>①</sup>。在20世纪，“玻尔现象”（即丹麦物理学家玻尔受老子思想启发而在量子力学研究领域卓有建树）曾广泛受到中西学人的关注。然而，在更深层次上吸收道家思想的罗杰斯现象、马斯洛现象却未能引起学术界足够的重视，这是令人遗憾的。道家哲学对人本心理学的影响主要体现在哪些方面？这一文化现象对我们认识道家哲学的普适价值及其现代转换有何启示？对我们进行东西方文化的融会互补有何借鉴？本文试就这些问题略抒浅见。

## 第一节 复归于朴的人性论之相契

对人性的基本认识和估价是一切以人为研究对象之学科的理论基础。马斯洛与罗杰斯等心理学家在人性问题上与道家的观点有相当多的一致，这是他们接受道家思想影响的思想基础。

道家认为，人的自然本性是一种纯朴无邪的最完满的善，而仁义礼法等外在规范控制和压抑人的纯朴本性，“屈折礼乐，响俞仁义”，不仅使人扭曲本性，“失其常然”<sup>②</sup>，更会造成“捐仁义者寡，而利仁义者众”<sup>③</sup>的市俗行为和道德虚伪现象。《老子》反对为外物或世俗陈规所束缚、迷惑而泯灭质朴本性，丧失“真我”，主张保持和发展本真之性，追求“复归于朴”，认为纯朴而真实地立身处世的人才是实现了人生价值的大丈夫：“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”，如果一味追求外在的声名利禄和浮华享乐，不仅有损于社会 and 他人，更会自陷于患得患失、焦虑不安等负面心理之中。这些看法实质上隐含了避免过度社会化、倡导个性自由、保持发展个性等极富前瞻性的重要观点。

①马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社1987年版，第8~20页。

②《庄子·骈拇》。

③《庄子·徐无鬼》。

在人本主义心理学家这里，可以明显地看到道家上述思想的影响。马斯洛、罗杰斯均驳斥将人性解释为恶的动物性这一“西方文明已普遍相信”的观点之片面性。<sup>①</sup> 马斯洛认为人的本性是由自然演变而形成的人类所特有的“似本能”所决定的，而人类这一共同特性是中性的，是“先于善和恶”的，如果压抑或否定这种本性则将引起疾病或阻碍人的成长。

基于这种对人性的乐观估计，马斯洛等提出了与西方传统心理学家不同的人格理论和心理治疗理论。他既不同意斯金纳提出的以社会规范等外在力量控制、压抑人的生物本性来达到个人完善的主张，又不同意弗洛伊德提出的通过代表社会价值的“超我”对“本我”的压抑或实现升华来促进个人完善的主张，而是强调发现和保持人的内在本性对于发展人格的重要意义，认为人应该合乎本性地生活，“摘下面具”，“没有任何做作”，并且，心理治疗和自我治疗的首要途径就是发现一个人的真实本性<sup>②</sup>，倡导“处世朴素单纯，保持一双真诚的眼睛”<sup>③</sup>。马斯洛还注意到社会文化对人类本性的压抑，他认为：由于人们“适应社会上存在的文化，这种出生时就赋予人们的潜能和基本特性被掩盖，或被抑制而大多丧失了”。<sup>④</sup>

基于对人性的充分相信，罗杰斯创立了“以人为中心疗法”。他主张：“在每个生命体内都具有一种实现的倾向——一种生长的倾向，一种发展的倾向，直到它完全表现自己的才能。这就是人类建设性的本能，它促使我们朝向更复杂而且更完善的方面迈进。”<sup>⑤</sup> 罗杰斯强调，“以人为中心疗法”与西方文化影响下所形成的许多机构的疗法的根本不同之处就在于它是建立在对人信任的基础之上的，而西方

---

①马斯洛：《基本需要的类似本能性质》，罗杰斯：《我的人际关系哲学及其形成》，林方主编《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版。

②马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社1987年版，第111~112页。

③马斯洛著，许金声译：《洞察未来》，改革出版社1998年版，第145页。

④马斯洛：《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第199页。

⑤罗杰斯著，李绍昆译：《以人为中心疗法》，杨鑫辉主编《心理技术应用研究》第2辑，河海大学出版社1992年版。



“几乎所有教育、行政、商业、宗教、家庭生活甚至心理治疗都基于对人的不信任!”在西方传统的观念下,“个体人生来就是罪人,就是坏人,就是心理保健懒人,甚至这个个体人,三种人兼而有之!因此,这种人必须不断地受到监视!”“个体人必须有别人替他设定目标,教师、父母、长官都必须发展一套教个人迈向既定目标的方法。”<sup>①</sup>

正由于罗杰斯从积极的角度来认识人之本性,因此,他与马斯洛一样,亦提出了与西方传统心理学家不同的心理治疗目标。他在《成为一个人意味着什么》等文中指出,促使来访者“抛弃那用来应付生活的伪装、面具”,乃是咨询者的目标,他的“以人为中心疗法”正是要让来访者“变成自己”。在这种理论指导下,亦形成了不同于以往的真诚和谐的医患关系。关于这一问题我们将在后面详述。

从一定意义上说,这些主张颇似道家上述思想的现代翻版。不过,与道家过于注重个人修养的内在超越型模式不同,马斯洛等人肯定良好的环境对保持、发展本性的积极作用,故强调社会改革和教育改革的重要性并在现实中推动这种改革。还值得一提的是,晚年的马斯洛认识到,人本心理学原先简单地用生物机体或遗传天性解释人性以及“人性本善”论述在概念上的模糊,于去世前几周,他在《人性的精髓是什么》一文中指出,他并不认为人在本质上是善的,而是认为人性依环境的不同而表现出善或心理病态和丑恶行为,他强调,在良好条件下,人们渴望表现出利他、友善、诚实、仁慈等高级本性,并力图说明具体需要哪些条件。<sup>②</sup> 马斯洛等人的主张纠正了人本心理学忽视社会环境和社会实践对现实人性形成和发展之重要意义的偏颇,这些当然是道家所无法企及的。

## 第二节 顺应自然的思想原则之影响

基于对人性的高度信赖以及对西方心理学界一味模仿自然科学而

①罗杰斯著,李绍昆译:《以人为中心疗法》,杨鑫辉主编《心理技术应用研究》第2辑,河海大学出版社1992年版。

②马斯洛著,许金声译:《洞察未来》,改革出版社1998年版,第82~83页。

将人当成“物”来研究等弊病的深刻反思，人本心理学家吸收了道家顺应自然的原则。马斯洛主张以“道家的客观”来弥补传统科学客观的不足。科学的客观来自于自然科学对物、对无生命研究对象的处理，在以人为对象的心理学研究中一味强调这种方法只能导致学科发展偏离正确的方向。而“道家的客观”则是基于对认识对象一种关爱、宽容的态度，“赞许它的存在，欣赏它的本来面目，能使我们成为不打扰，不操纵，不干预的观察者”<sup>①</sup>，改变实验科学一味强调“主动的操作、设计、安排和预先安排”的做法，转而重视“道家的了解事物的途径”<sup>②</sup>。这种顺应自然的立场，迥然不同于以往心理学将事实与价值、“是”与“应该”相分裂的方法，而是追求二者的统一，通过认识自己的特定本性（“是”）来达到伦理和价值的决定（“应该”），这也正与道家“贵真”的主张相吻合。道家反对刻意地以忠孝礼义等外在规范来束缚人，而强调持守本真（是），如此，“事亲则孝慈，事君则忠贞”<sup>③</sup>，也就是说，持守本性（“是”）和达到伦理和价值的决定（“应该”）是统一的，发自内心，顺应本真的行为才真正具有道德价值。这就提出了如何协调社会规范与人的自然本性之间的矛盾这一具有普遍意义的问题。

道家顺应自然的原则被人本心理学家运用于心理治疗中。马斯洛主张，心理治疗的基本方法应该是有帮助的任其自然，心理咨询家应该充当的理想角色是承担责任的亲爱的兄长帮助弟弟进步，而不是“教导无知者”。心理咨询不是告诉人应该做什么和如何做。它是一种“道的”启示和启示后的帮助。“道的”意味着不干预，“任其自然”。因此，马斯洛强调：“好的咨询家是尊重求助者的内在本性、本质和精华所在，让他认识到，让他达到美好生活的最佳途径就是充分地成为

---

①马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社1987年版，第23页。

②同上。

③《庄子·渔父》。

他自己。”<sup>①</sup>

马斯洛反复强调，能否遵循任其自然的原则，这是成为一个优秀的心理治疗家的基本条件。他说：“优秀的治疗家必须能在接受的意义而不是在获取的意义上听，以便能够听到实际说的是什么，而不是听到他期望听到的，或他要求听到的东西，他必须不对自己施加影响而是让话自然地流到他的耳朵中来。能否成为接受的和被动的，这是划分任何学派优秀的和蹩脚的治疗家的标准。好的治疗家能够根据每一个人自己的鲜明的实际情况感知他们，而并不强求类化、成规化和分等级。蹩脚的治疗家只能在一生的医疗经验中发现从他的事业开始所学到的那些理论的重复确证。”<sup>②</sup> 在这里，治疗家所采取的“接受的和被动的态度”，“根据每一个人自己的鲜明的实际情况感知他们，而并不强求类化”，正是马斯洛在心理治疗实践中对道家自然无为、各尽其宜等思想所作出的现代诠释。

在罗杰斯的医疗活动中，也深深渗透着老子无为而治、“见素抱朴”等思想，他强调，《老子》“我无为而民自化”等话语乃是他“最喜欢的并总结了他很多更为深刻的信念”的箴言，<sup>③</sup> 他创立的“以人为中心疗法”亦正是道家上述思想智慧所浇灌出来的成果。

如前所述，罗杰斯对人性寄予了极大的信任，相信人的内部有一个能够改变自己的形象、态度或行为的辽阔的资源。如何把握这些资源呢？罗杰斯认为，这需要具备某些支持心理常态的氛围，而促进这种氛围的成长有以下三个条件。我们注意到，这三个条件在很大程度上与道家顺应自然、见素抱朴等原则相通。

第一个条件是真诚、实在与和谐。他认为：“一旦治疗师与当事人建立了良好的关系，把个人的和职务上的假面具去掉，当事人就会

<sup>①</sup>马斯洛：《自我实现及其超越》，林方主编《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第266~267页。

<sup>②</sup>马斯洛著，李文滢译：《存在心理学探索》，云南人民出版社1987年版，第78页。

<sup>③</sup>罗杰斯著，吴聿衡译：《我的人际关系哲学及其形成》，林方主编《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版。

积极地成长。”如何才能建立起这种良好关系呢？这就需要真诚、实在，也就是让治疗师的感情和态度自然地表现出来，“在治疗师与当事人之间浮现出一种真诚，让他们感觉到一种自觉、自然的内心发泄。”<sup>①</sup>

第二个条件是要制造一种改变环境的氛围，以期能做到接纳、关怀并达到无条件的积极关注。而这种氛围的产生需要治疗师采取这样的态度：“当治疗师怀着积极的又毫无判断的心态，对当事人表示全面接受的那一时刻，治疗的效果就会产生，而行为上的改变也会接踵而来。”

我们看到，上述那种“真诚”、“实在”、“让治疗师的感情和态度自自然然地表现出来”、“怀着积极的又毫无判断的心态”等，正与道家的自然无为、抱朴守真等宗旨相类似。难怪罗杰斯那么喜欢《老子》“我无为而民自化”等箴言。从这些实例来看，罗杰斯不仅“最喜欢”老子的这些箴言，更重要的是，他将这种智慧深入到自己的心理治疗实践之中。

马斯洛、罗杰斯分别将顺应自然等宗旨推广到教育领域，提出“学习者中心”的教育论，主张学校教育的基本方法应是“有帮助的任其自然”，教师应以“道家的辅导者或老师”为楷模<sup>②</sup>，从而有力地推动了美国的教育改革。

马斯洛还通过实证研究以证明上述理论的意义。他对几十名自我实现者进行调查研究后发现，这些达到人格发展高级阶段的杰出人物正是充分认识并能够顺应自然真性之人，他们“是恬然自发，天然情真的人，他们比其他人更易于把握自己的真性”<sup>③</sup>。这种理论与实证研究互补的方法，证实了道家顺应自然思想对人格发展的积极作用，有

---

①罗杰斯著，李绍昆译：《以人为中心疗法》，杨鑫辉主编《心理技术应用研究》第2辑，河海大学出版社1992年版。

②马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社1987年版，第189页。

③马斯洛：《超越性动机论——价值生命的生物基础》，林方主编《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版。

助于人们认同和接受这些理论，同时也为今天如何促使理论顺利地渗入现实生活提供了有益的启示。

这种理论与实践操作紧密结合的治学方法，又帮助马斯洛及时发现道家“自然无为”思想所可能产生的问题。在实践中，他看到了任其自然所可能导致的放任自流等负面影响，他说：“放任自流与无组织状态能带来鼓舞人心的力量和自我实现的最佳环境；但我也看到了放任自流同样能使个人的无能、缺乏才能和心理障碍等一切弱点暴露无遗。”<sup>①</sup>这说明，他不是盲目地照搬，而是注意在实践中恰当地运用道家思想。

### 第三节 致虚守静的认知方式之影响

道家追求人与自然的相融相合，希图在人与万物相冥合的体验中，体悟“道”这一世界的本质规律，实现物我两忘的逍遥境界。道家认为，既然人天在本源上统一于“道”，人是宇宙的全息，故认识主体对于自身的内省观照便可体认“大道”。因此，道家提出了与西方主客二分的认知途径迥然有别的“静观”、“玄览”的直觉致思途径，要求主体“致虚极，守静笃”，“无知、无欲”，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”，意即收视返听，摆脱外物的干扰，弱化意识的控制，进入自然放松、无思无虑的虚静状态，方能达到主体与客观世界的冥合，从而体悟大道。这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的直觉致思途径，是不同于西方的观察、实验和逻辑推导的另一种特殊认识活动，它具有悟性、突发性和意识的非可控性等特点。在这种思维方式中，人们的思考焦点会由自我转移到外部的宇宙自然，获得天人合一、物我两忘的美好感受。

人本心理学家对以上迥异于西方的认知方式十分推崇，罗杰斯在《我的人际关系哲学及其形成》一文中引《老子》“致虚极，守静笃”

<sup>①</sup>弗兰克·戈布尔：《第三思潮——马斯洛心理学》第9章，译文出版社1987年版。

等语以阐释他的心理治疗方法“非指导性”一面，还认为只有保持内心安静，不试图去强求什么，才能认识事物的真相。马斯洛更是将道家“静观默察、缄口不言之能力、善忍耐、守静笃”的方式称为“妙悟”的方法，称道“真正的道家之妙悟实为难能之举”，推崇“把自己作为静观默察的沉思者”、“不事干扰，对于体验的接受”这一道家式认知方式的积极意义：“在许多情况下这是一条通往更为可靠、更为真实的认知之路。”<sup>①</sup>

在《存在心理学探索》一书中，马斯洛进一步将这种道家式的认知方式称之为“存在认知”，并将其与平常的认知作了根本的区别：“平常的认知是非常积极的过程，其特点是，它是认知者的一种塑造和选择。他选择他要感知的东西和不要感知的东西，他把它们同他的需要、畏惧和兴趣联系起来，给它们以结构，整理它们和进一步整理它们。”这种认知是消耗精力的过程，因此，它是使人疲劳的。

而“存在认知与平常认知相比要被动得多，接受性更多”，马斯洛称其为“没有欲求的觉知”，认为对这一认知方式的最好的描述“出自东方的哲学家特别是来自老子和道教哲学家”。<sup>②</sup>他说：“道教‘听其自然’的概念说的也是我力图去说的东西即知觉可能是无所求的，而不是有所求的；是沉思的，而不是强求的。它在体验面前可能是恭顺的、不干预的、接受的，而不是强取的，它能让知觉成为其自身。……这种知觉是被动的而不是主动的，是无自我的而不是自我中心的，是轻松的而不是警惕的，是容忍的而不是不容忍的。它对体验是注视而不是打量它，或向它投降和屈从。”<sup>③</sup>

他不仅赞赏道家这种“掌握事物本质的方法”，并将其与他的高峰体验理论联系起来。他认为，传送这种独特的存在认知感是以一种完全不同的古老的方式，它是“非意志的而不是有意志作用的……在高峰体验的认知中，意志没有干预，它被暂时抑制了，所以是接受而

①马斯洛：《科学与科学心理》第十章，北京大学出版社1989年版。

②马斯洛著，李文滢译：《存在心理学探索》，云南人民出版社1987年版，第78页。

③同上。

不是要求。”<sup>①</sup> 在高峰体验中会产生一种非同寻常的认知，感觉好像与宇宙融为了一体。他特别指出：“我的这些发现与禅宗和道家哲学更吻合”，他强调，高峰体验都是以突如其来的方式发生的，当人们抱着道家那种听其自然的态度时，便处于最易于形成这种体验的精神状态，这将“重新激发起对道家学说和禅宗教义的兴趣。”<sup>②</sup> 当然，马斯洛对道家致虚守静、天人合一等“妙悟”方法还只是浅层次的理解。但上述话语的确反映出高峰体验理论对道家认知方式的借鉴与相通之处，同时也启示我们以一种浅显通俗的方式对道家致虚守静等心性修养方法进行现代诠释，进而发掘其中关于开发潜能、调节心理的丰富文化资源。

马斯洛对于自然亦有着道家式的体悟，而明显不同于西方的主客两分思维，他在《超越性动机论——价值生命的生物基础》一文中说：“人把自然领悟为真、善、美——有朝一日会被理解为个体自身存在和充分发挥潜能的一种方式，理解为安适自如的一种方式。”这实际上揭示了天人合一思维方式所具有的心理保健和心理治疗意义，这些认识也明显有别于西方将人与自然对立的传统观念，而流露出一种人天相和、亲近自然以怡情养性的道家情怀。

#### 第四节 少私寡欲的人生境界之影响

在对于道家思想的体悟和自身所经历的高峰经验的感受中，马斯洛等人本心理学家对人性获得了更为深刻的认识。不同于西方传统的以压抑、控制人的本能或自然本性为鹄的的外在超越型理论，他提出了充满东方特色的、以发现和舒展本性为宗旨的需要层次理论，而其中的“超越性需要”更是具有道家思想的深刻烙印。他体悟到，人有超越个体性的需求，这需求若得满足，个人及社会都将受惠，反之，

<sup>①</sup>马斯洛著，李文滢译：《存在心理学探索》，云南人民出版社1987年版，第79页。

<sup>②</sup>马斯洛：《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第373页。

将导致他所谓的“终极态”，变得极其空虚、缺乏意义感、焦虑不安。这又促使马斯洛发展其需要层次理论而更接近道家的人生境界。

从表面上看，道家主张清心寡欲，而马斯洛主张首先应满足人的生理需要，二者似乎相左，但如果进一步对其需要层次论作全面考察，就不难发现二者的一致性——即强调由低层需要向高层需要的发展。老庄倡导超越私欲、外身无己，又揭示出利他与利己的辩证统一关系，强调利他行为对于人格发展的意义：“既以为人己愈有，既以予人己愈多”<sup>①</sup>。以马斯洛的需要层次理论来分析，为人、予人的行为满足了主体的归宿需要、自尊需要、自我实现的需要，因而主体精神振奋，人生充实——“己愈有”、“愈多”。

处于物质匮乏、等级森严且缺乏公平竞争的中国封建社会，道家主张在维持基本生存需要的前提下，超越物质欲望而追求精神的升华，告诫人们在物质生活方面应知止知足，不为物累，“不与物迁”<sup>②</sup>；不要为物欲或名利地位而丧失人格，“丧己于物”<sup>③</sup>；不要沉迷于权势财富或声色犬马而损害宝贵的生命；避免为追求身外之物而泯灭了人生的真正价值。他们认为，人生的真正幸福不在于物质的充裕或地位的荣华，只有与大道或自然的合一，才能获得高层次的快乐，即所谓“与天和者，谓之天乐”<sup>④</sup>。道家的后继者、玄学家嵇康发展了这些思想，向往“以大和为乐”，将身心相和、天人相和这种高层次的精神和谐视为最大快乐，认为依赖外物无法得到真正的快乐，“外物虽丰，哀亦备矣”，将陷于“终身长愁”的心理失衡状态，故引导人们摆脱对外物或感官享乐的贪恋，强调需要层次的提升，“以内乐外”<sup>⑤</sup>，追求精神的满足。

根据多年的临床经验，马斯洛亦得出了与道家相似的结论：满足于对金钱或权力的无度追求等病态需要不仅不会带来真正的快乐，反

---

①《老子》第八十一章。

②《庄子·德充符》。

③《庄子·缮性》。

④《庄子·天道》。

⑤嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。



而是导致神经症的重要原因<sup>①</sup>；相反，对安全与爱、尊重这类需要的满足，则会使人健康。马斯洛虽肯定满足人的低层需要的合理性，但满足的目的是为了促使高级需要的出现，“高级需要（爱的需要、尊重的需要、自我实现的需要）的满足能引起更深刻的幸福感、宁静感以及内心生活的丰富感”，“高级需要的追求与满足具有有益于公众和社会的效果。在一定程度上，需要越高级，就一定越少自私”，“高级需要的追求与满足导致更伟大、更坚强以及更真实的个性”。<sup>②</sup>因此，他将帮助个人提高满足其基本需要的能力，不断向高级需要发展，视为“所有心理治疗的最终目标”。<sup>③</sup>

而到了晚年，马斯洛又发展了他那影响深远的需求层次论，在自我实现层次上增添了自我超越层次，认为超越性需要的剥夺会酿成超越性病症即灵魂病。马斯洛这些新的思想突破，推动了被称为第三思潮的人本心理学发展为追求以宇宙为中心、超越自我及自我实现的第四思潮——超个人心理学。在《超越的种种意义》和《Z理论》这两篇标志其超越动机理论最后完成的作品中，马斯洛对自我超越型人格的特征有不少描述，据笔者的考察，这些特征与道家相合之处多达近20处，关于这方面的内容，我们将在最后一章进行详细论述。

当然，马斯洛的需要层次理论是建立在扬弃、整合西方生物进化论和各派心理学研究成果及东方智慧基础上的，故其理论更为系统、更具有普遍意义，且认识到由低层需要向高层需要的递进过程，从而也更具有可操作性。而道家缺乏层次的划分，操作起来有一定难度。但道家强调不为外物所累，追求独与天地精神相往来的精神自由，推崇宠辱不惊的人生态度，这又有助于在非良好环境中的个体超越逆境，养德调心，由低层需要而直抵高层需要，实现人生境界的升华，这又是马斯洛所不及的。

①弗兰克·戈布尔著，吕明等译：《第三思潮——马斯洛心理学》，译文出版社1987年版，第84页。

②马斯洛：《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第202页。

③马斯洛：《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第94页。

## 五、几点启示

人本心理学涉及心理学、哲学、自然科学、医学、文学、历史、宗教、教育、管理科学诸多领域，其内部亦存在着不同观点的对立和纷争，其理论体系还尚待完善，而马斯洛、罗杰斯等人对道家思想的理解也未必十分准确，对道家精华的了解也相当有限。但是，人本心理学家吸收和运用道家哲学并在西方现代社会产生实际效用，这一文化现象却是意味深长的，它给予我们诸多启示。

第一，道家哲学乃至中国哲学具有超越时空的独特智慧和现实普适价值，除了从哲学史、思想史、伦理学、政治学等角度对其进行学术研究之外，还应从生活的层面阐发顺应自然、和谐有度、抱朴守真、慈爱宽容等思想智慧在心理保健、人格发展、精神超越等方面的功能和价值。从事中国哲学史研究的理论工作者和从事心理学、管理学、教育学等应用学科的研究者需要携手并肩，认真而谦虚地体悟和发掘这一可供人类共享的思想宝藏。人本心理学家在理论和实践方面的成功尝试亦向人们昭示，中国哲学具有融通东西文化并进行现代转换的可能性和现实性，对于人类的安身立命和文化发展具有重要的普适价值，中国人切不可妄自菲薄，全盘否定自己的传统文化，重演“抛却自家无尽藏，沿街托钵效贫儿”的悲剧。

第二，在深入了解自身的基础上吸收异质文化之长。人本心理学家超越了自身文化传统的限制，抛弃了西方文化中心论和文化霸权主义，以一种平等谦逊的态度和兼收并蓄的开放胸襟来理解和吸收非西方文化资源，这是十分难得的，这种追求真理的勇气令人敬佩。而他们对道家的服膺和吸纳，乃是建立在深切了解西方文化和心理学发展的历史和现状，扬弃存在主义、现象学和纳金斯、弗洛伊德等理论之基础上的。他们卓有成效的学习过程说明，能否成功地实现对于异质文化精华的有效吸收，又取决于对自身文化传统和现实状况的认识和把握，深刻地“知己”方能更清醒地“知彼”、“学彼”，有针对性地取长补短。

第三，超越二歧式思维，整合多种学派和方法特别是整合东西方文化不仅是可能而且是必要的。科学研究的途径、方法是多样的，科学真理是整合的，东西方文化虽然存在着不同的价值理念和话语系统，各有其优长和缺陷，但仍然具有相互融会补充的潜质和可能，相互理解、沟通、互动，才能创造出更完美的新文化。而能否将这种可能性化为现实，将潜质发展成显态，关键还在于作为文化创造主体的人自身能否采取兼收博采的明智态度和正确合理的方法。人本主义心理学家正是这样做了，他们从西方机械主义心理学盲目照搬自然科学的还原论方法而导致以“人”为研究对象的心理学偏离健康轨道的失误中认识到，必须超越非此即彼或排斥异己的二歧式思维，转而接受“整合一统的、协同一致的思维”，因此，他们努力地整合多种学派和方法，吸收异质文化，坦言“道教、佛教以及两者在禅宗中的融合，对今日西方具有如此的重要性。”<sup>①</sup>他们在融通东西方文化方面进行了可贵的实践，从而向世人展示了东西方文化融会互补的灿烂曙光。

第四，不断改进和发展已有的理论，有选择地吸收前人思想精华并加以现代诠释。人本心理学家不仅超越了西方流行的“各种关于原罪、人类堕落和本性邪恶的说法”，又突破了本学派原先只注重从生物学基础来静态地认识人性的偏颇立场，<sup>②</sup>进而认识到人性善恶与社会环境和文化因素的密切联系，因而强调人性的动态发展；同时，鉴于60年代美国社会自恋型文化现状以及人本思潮过度强调自我个体性而导致自恋症、自我中心等弊端，马斯洛、罗杰斯等人及时认识到人本理论的缺陷并吸收道家等东方智慧予以修正，从而由人本心理学开启了超个人心理学这一新的发展方向。

人本心理学家对道家思想的吸收又是经过改造或有选择的，马斯洛就强调应该“以一种‘美国式的道家’为指导”<sup>③</sup>。他在《谈谈高峰体验》中指出，一个人要想创造，要想进行深邃的思索和理论研

①弗洛姆：《禅宗与精神分析》，辽宁教育出版社1988年版，第92、96页。

②马斯洛著，许金声译：《洞察未来》，改革出版社1998年版，第82页。

③马斯洛：《洞察未来》，改革出版社1998年版，第95页。

究，要想保持良好的人际关系，就必须将道家顺应自然、不加控制、谦恭、信赖、松弛与坚定、顽强、固执、戒备、警惕、气盛、好胜这“两个不同方面的特点和能力恰当地结合在一起”。他对于自然无为等思想也并非盲目崇拜或照搬，而是结合实践中出现的放任自流等弊病，指出其可能产生的问题。这种对外来文化所保持的清醒审慎态度无疑是明智的。

第五，注重理论与实践的互动。人本心理学家一方面充分认识哲学理论对具体科学的指导和推动作用，及时地觉察到鄙薄哲学理论的错误倾向导致心理学日益陷入困境，故强调哲学理论对心理学的指导，东西方哲学智慧启迪他们开辟了心理学研究的新天地，并将这些新的理论成果运用于心理咨询和心理治疗实践，还以此促进了美国在教育领域和管理领域的改革。另一方面，他们的实证研究和应用研究又验证和推动着理论的完善和发展。在这个重实用、轻理论，哲学无用论充斥于世的当代社会中，这些富有创造性的探索不是让人振聋发聩吗？

（原载《哲学研究》，2003年第4期，《人大复印资料·中国哲学》2003年第7期全文转载，收入本集时作了补充和修改。）

## 论道家养德 调心的意义 治疗思想

048

在社会转型、物质生活水平有了大幅度提高的当代中国，如何达到物质生活与精神生活的平衡，获得人生的意义，保持心理健康，这成为迫切需要面对的问题。在这方面，奥地利著名心理医生弗兰克（Viktor Frank）创立的意义治疗学（Logotherapy）颇能为人们提供启示。

意义治疗学是异于弗洛伊德（Freud）（第一维也纳学派）与阿德勒（Adler）（第二维也纳学派）之外的第三维也纳学派。弗兰克认为，无论是弗洛伊德的快乐原则或阿德勒的权力意志（后改为成就意志），都无法真正解决人存在的本质问题，不足以充分完成治疗学所赋予的任务，不能面对人存在的根本事实。弗兰克根据现象学的理论分析人存在的根本事实乃是：“与其他存在体接触并追求意义以实现它的存在”，人是追求意义的存在。因此，意义治疗学的重心不能放在心理层面或社会层面，而必须放在存在的意义层面。

可见，意义治疗学本身就具有浓厚的哲学意味，甚至有学者将弗兰克视为在伦理学领域富有建树的学者，认为他“与康德一样，构筑了一门注重实践理性的学说。与康

德一样，从形而上学转向认识论，又从认识论转向伦理学。”<sup>①</sup>

意义治疗学与中国传统人生哲学有着很大的契合。中国的儒释道皆认为人生的目的不只在物欲的满足，更在于意义的抉择与实践。这些意义可以指道德生命的践行，也可以指个人生命的解脱，亦可以指自然生命的冥契。这三者所包含的世俗层次的人生意义与高度精神性或宗教性层次的终极意义，其实都能满足意义治疗学对精神层面或神学层面的要求。<sup>②</sup>台湾学者傅伟勋、林安梧等先生将儒释道哲学与意义治疗相结合而进行的研究开启了这方面的探索。<sup>③</sup>

本文针对现实生活中的心理问题，更进一步运用意义治疗的具体理论阐发道家相关思想的心理治疗价值，以图为建构道家意义疗法等中国本土的心理治疗和心理咨询理论提供文化资源。

## 一、意义治疗的主旨

弗兰克在第二次世界大战中，曾经历纳粹集中营的苦难，意义治疗就是他将自己的亲身经历与存在主义哲学相结合的成果。在人们感到精神空虚、意义失落的西方现代社会，这一理论引起了很大反响，弗兰克的代表作《意义的追寻》一书被列为美国十大最具影响力的书籍之一，被译成24种文字出版，它支撑和挽救了众多处于人生困境和精神迷惘中的人。

意义治疗旨在追寻人生的意义，将人生信念和价值论引入了心理治疗，将心理治疗建立在精神层面的价值感的获得之上。弗兰克看到以往的心理治疗忽略精神层面的局限性，认为心理医生要帮患者克服不正确的价值观和人生理想，从精神概念来进行心理治疗。他在实践中认识到：“如果病人的人生观是正确的，心理治疗将是不必要的，因

---

①[美] William Blair Gould 著，常晓玲等译：《弗兰克尔：意义与人生》，中国轻工业出版社2000年版，第110页。

②尉迟淦：《论儒家意义治疗的两重意义》，《应用伦理学研究通讯》（台湾），1998年第7期。

③林安梧：《中国宗教与意义治疗》（台湾），文海基金会出版社1996年版。

为一个正当的人生观我们没必要去修正。反之，如果病人的人生观是错误的，则心理治疗也将无能为力。因为心理治疗没有办法矫正一个扭曲的人生观。因此，在面对所有的灵性问题上，旧式的心理治疗被证实是不适当的，因为这些问题不在它的能力所统辖范围之内。”<sup>①</sup>因此他在《从存在主义到精神分析》中提出：“精神医师在处理一个对生命极端绝望的病人时，一套完美的人生哲学将是他最重要的本钱。”意义治疗正是将人生观的问题作为治疗的一个重要面向。

这样，弗兰克就从一般的心理治疗发展到意义治疗。弗兰克一方面驳斥弗洛伊德心理学所倡导的以性欲满足为主要追求的“快乐意志”，另一方面批判阿德勒的个体心理学强调的“权力意志”，而认为追求意义的意志是人的基本动机。弗兰克认为，人是具有内在意义的精神存在物，每个人皆具有探求种种真善美价值的人生意义的意志，这是一个健康人的精神支柱。人生是一种任务和使命，如果一个人无法找到生活的意义和价值，势必沦入一种存在的空虚，他称之为“意向性精神病”。意义疗法的目的是要协助人们追求三种价值，即通过以下三种方法来发现生活中的意义：第一，创造性的价值，从努力工作中获得；第二，经验性价值，从人生各种经验中获得，包括山水之色、音乐欣赏、天伦之乐、道德的同情等；第三，态度性价值，从经历艰苦中获得。<sup>②</sup>

弗兰克特别推崇第三种“态度的价值”，认为这是“人类存在的最高价值所在”，态度的价值强调的是当个体面对不可改变的命运时，所决定采取的态度，“他在苦难时表现出何种勇气，他面对不幸或死亡时表现出何种尊严，这些将被用来评量他生命的实现程度。”这一新的价值领域的发现，对我们每个人都是一个极大的鼓舞，因为“实现态度价值的机会一直延续到生命结束的最后一刻”。接着，弗兰克特别以一个瘫痪病人为例——此人虽然再也没有机会实现创造的价值，

<sup>①</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司 1991 年版，第 31 页。

<sup>②</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》第五章，台湾远流出版事业公司 1991 年版。

但经验价值的大门依然向他敞开：他鼓励和安慰其他病人，带给他们愉悦和信心，并从阅读和音乐中实现着经验的价值。当濒临死亡，他以勇敢的态度面对，表现出极大的勇气和尊严，从而在最后一刻实现着生命的意义。<sup>①</sup>

弗兰克上述理论揭示了作为人生意义核心的价值观对于心理健康的重要影响，侧重从精神向度开展治疗，也启示我们认识道德修养、道德教育与心理治疗和心理辅导的密切联系。实际上，不少心理疾病实际上是一种道德问题与心理问题交相缠绕而产生的综合并发症，很多心理问题和心理疾病多与道德扭曲和价值观的偏差有密切关系；而贪污腐败、拜金主义、享乐主义、以自我为中心等不仅是道德上的毛病，同时也是心理疾病。这就需要我们加强学科间的互动，将心理调治与道德调治相结合，从心理的向度和精神的向度进行综合调整和治疗，才能相互促进，提高疗效。

中国古代虽然没有意义治疗这一名词，但先贤们重视对真善美的追求，强调心性道德修养，讲求安身立命之学，与意义治疗的思路 and 理论多有相通之处。

弗兰克将具有负责的精神视为人之异于禽兽的重要特性，因而强调承担责任，这一主张似乎与儒家更接近。但在他这里，责任是建立在个体的独特性基础之上的，根源于人的独特性，这种将责任与个人的独特性相结合的观点，在更深的层次上与道家相合。以下我们就从意义治疗学的视阈来观照道家的心理调治智慧。

## 二、返璞归真，因性而为

弗兰克将具有负责的精神视为人之异于禽兽的重要特性，因而强调承担责任。在他这里，责任是建立在个体的独特性基础之上的，根源于人的独特性，应该尊重和依照主体的独特个性来完成人生的责任。

---

<sup>①</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第62~63页。



弗兰克强调，每个人都是独特的：“存在于这个世界中的每一个人都是独特而唯一的。”<sup>①</sup>人也不可能尽善尽美，人的这种不完美性同时也构成了他的唯一性。每个个体都是不可重复、不可取代的，各自皆具有独特的价值，担负着不可推卸的使命，必须承担责任，这构成了生命意义的基本要素。

这种将责任与个人的独特性、唯一性相结合的观点，在更深的层次上与道家抱朴守真、因性而为的主张相契合。

道家强调顺应自然，尊重、保持和复归于个体的自然本性，“复归于朴”<sup>②</sup>，“见素抱朴”<sup>③</sup>，“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”<sup>④</sup>。《淮南子·主术训》强调，“才有修短”，应该“各便其性”，尊重不同个体的独特价值。这种“复归于朴”，“各便其性”，乃是一种保存和成为自己的根源性回归，是一种“非对象化”（马克思语）的活动，是“自己与自己的融合”（黑格尔语）。

这种回归自我、复归于朴的价值取向所具有的治疗作用是值得重视的。临床经验证明，不能尊重和保持自己的本性，脱离实际，盲目与他人攀比，追求过高的目标，凡事皆求完美，或者好用机心、猜疑虚假，往往容易产生焦虑、烦恼、无助、后悔等不良情绪甚至导致精神衰弱症、精神不正常或精神错乱；对于社会角色的过度认同，往往也会使人失去本真之性，产生各种身心障碍。

而倡导返璞归真、“复归于朴”、“见素抱朴”，就是要从世俗的设名定形的限制中超越出来，从过度社会化的束缚中解脱出来，从冀利望誉、争名逞智的漩涡中升华出来，在生命之场中自如其如地显示自己，这既是一种精神的回归，同时又提供了一种更为合理的人生选择和行为方式。

我们认为，在认识和保持个体的独特本性基础上的承担责任，是

①弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司 1991 年版，第 5 页。

②《老子》第二十八章。

③《老子》第十九章。

④《老子》第三十八章。

一种具有更深意义和更高价值的负责精神。因为，在认识和强调了主体的独特性时，也就从根源上突显出了他的唯一性和不可替代性，这就为主体更好地承担自己的独特责任提供了内驱力，从而能够促使主体更主动地担负自己的责任，完成天赋的使命。对此，在分析玄学家的有关论述时，可以更清楚地说明这一点。

在“复归于朴”、成为自己这一意图的引领下，道家肯定人各有性，故应该因性而为，各尽其宜。《淮南子》主张让人才“大小修短各得其所宜，规矩方圆各有所施”。玄学家郭象认为，人生的意义在于追求符合和遂顺主体之真性的生活：“夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”<sup>①</sup>“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业……”<sup>②</sup>在他看来，世俗的尊卑贵贱并不足介怀，每一个人只要认识并发挥自己的“真性”，根据自己的本性和才能来做事，尽自己的职分，也就获得了人生的意义，皆能够实现精神上的自由——“逍遥一也”。即使处于社会下层，亦可“自安其业”，根本不须在意世俗的贵贱等级或胜负成败观念的束缚，也不必顾及世俗的毁誉评说，而只要顺应主体的本性和才能，处身做事：“性之所能，不得不为也；性所不能，不得强为。”<sup>③</sup>

郭象关于“自安其业”的主张，与弗兰克的意义治疗理论有着异曲同工之妙。弗兰克曾开导那些埋怨生命平凡、生活枯燥的心理疾病患者说：“一个人所从事的职业及担任的职位不具有什么重要性，关键所在是他如何发挥自己的最大能力，是否有尽到自己的本分。一个平凡的老百姓如果在职业生活及家庭生活中都发挥了最好的表现，则尽管他的社会身份较‘低微’，但比起一个草菅人命的政治家或军事将领，绝对要来得更‘伟大’。”<sup>④</sup>

①郭象著：《庄子注·逍遥游》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

②郭象著：《庄子注·齐物论》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

③郭象著：《庄子注·外物》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

④弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第61页。

以上思想对于处在物质文明高度发展时期而失去了精神家园的现代人类来说是有启示意义的。在现代社会商品经济的冲击下，不少人为经济利益或各种利益所驱动，一味地赶潮流，求同从众，从而迷失了自我，导致精神空虚和无意义感。正如弗洛姆所指出的：“人成了实现经济目标的工具”，“丧失了自我意识而依赖于他人的评价。因此，他趋于求同，缺乏安全感”。<sup>①</sup>

故抱朴守真、因性而为主张为人类指明了一条心理健康和消除异化之路径，它启示我们，一方面要正确认识自我，了解自我，接纳自我，量力而行，因性而动，不违背客观规律和主观条件强作妄为，不勉强做自己不能做的事情；另一方面，又要兼容并蓄，接纳他人，豁达大度，不对他人求全责备。这就为自己创造了一个舒展本真之性的空间，就能在自我的生命之场中彰显自己、成为自己，完成自己的人生使命。

弗兰克还特别强调，应该尊重患者的独立自主能力，反对在心理治疗过程中将治疗者自己的哲学理念强迫性灌输给患者。他说：“医生必须记住，属于个人的哲学和价值理念，绝不可与病患有移情现象的发生……意义治疗所特别强调的是责任感的教育过程，病人必须独立自主地寻求自身存在的意义。”<sup>②</sup> 弗兰克认为，这才有助于实现心理治疗的目标——恢复个体精神的健康。

这种尊重个体的独立性、不将教育者的意愿强加于人的主张，正是道家的一贯思想。

道家倡导无为而治，顺应自然，也即反对治理者或教育者的主观意愿强加于人，追求抱朴守真、保持自我特性，向往无待于外、“相忘于江湖”、“相忘于道术”的独立自主境界。魏晋玄学家郭象沿着这一向度，进一步发展了顺应与尊重个体及其特性的思想。他通过注释《庄子》，将顺性、无待的人生哲学发展为“独化”、“自生”的主体精

<sup>①</sup>弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版公司1988年版，第273页。

<sup>②</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第11页。

神。他认为，万物独立生长而无所资借，“独化于玄冥”，不待外物而独化于玄之又玄、浑然无别的绝对的至无。任何事物都是自己自然而然地生发出来的：“物各自生而无所出焉”，“无待”于任何力量的主宰。故应“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”，从事物的内部寻求力量，才能够“任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹”<sup>①</sup>。郭象提出的“因众之自为而任”<sup>②</sup>的主张，就是其“独化”思路的逻辑发展。

唐代道教重玄学家成玄英也通过疏解《庄子》，继承发展了郭象“独化于玄冥”的思想，认为万物都是独立自生、无待于外的主体，“是知一切万有，无相因待，悉皆独化，金曰自然”。成玄英以“阴夜有形而无影”的事实推出“影必不待形，而独化之理彰也”，“形影尚不相待，而况他物乎！是知一切万法，悉皆独化也”。<sup>③</sup>

这种“因众之自为而任”、“无待”、“独化”的主张反映出道家追求人格独立、精神自由的思想倾向，这在极其缺乏自由的中国封建社会中尤其具有积极意义。而我们今天从意义治疗学的角度来对其进行理解和诠释亦不乏启示。它显示出一种“对自己的生命负责，借着自己的抉择来回答生命的发问”<sup>④</sup>。

具有这种“自为而任”、“无待”、“独化”独立精神的人，正是个体走向成熟的表现，一个人一旦有了思想和智慧，就必然要寻找自己，承担起自己独特的责任，以独自的方式去发现、证实自己在芸芸众生中的存在意义，发现独特的自己，而不易受外界物欲横流的冲击，率真质朴，从容坦荡，这是一种很高的人生境界，如此，也才能找到了一块自己的“精神家园”，感受到人生的价值和意义。

---

①郭象著：《庄子注·齐物论》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

②郭象著：《庄子注·在有》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

③成玄英著：《庄子疏·寓言》，郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1982年版。

④弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第10页。

### 三、“为人与人”，超越自我

如前所述，意义治疗认为，获得生命的意义有三种途径：通过创造或工作；通过某种经历感受或爱他人；通过对不可避免的苦难所采取的态度。而且，人们要想获得存在的终极意义，就必须在一定意义上“忘掉”自己，停止消极的自我探索，去积极探索人生的意义，从而获得人性的解放，超越自我。弗兰克强调，在忘我的状态下才能更好地实现自我，获得人生的意义，他称之为“人存在的自我超越”。

道家在这些方面早就有着深刻的认识。《老子》第八十一章说“既以为人己愈有，既以与人己愈多”，通过“为人”、“与人”的活动，行为主体以各种方式帮助了他人，从他人身上看到了自身的价值，与对象产生了道德的感通与情感的互动，因而感受到精神上的欣慰与充实，从而获得人生的意义。道家还启发人们力图超越自我，而不要执著于一己之私，庄子追求“至人无己”、“圣人无名”的理想人生境界；<sup>①</sup> 老子告诫人们说：“吾之所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”<sup>②</sup> 这就是说，我之所以有大的忧患，是因为过于关注自身，如能淡化自我，则会减少许多个人的忧伤。这些看法也是很有道理的。从心理辅导的实践经验来看，不能正确地认识自我，不能正确地处理自我与他人的关系，以自我为中心，个人主义极度膨胀，往往是产生烦恼、孤独、焦虑等心理障碍的重要原因。就一般人来说，要达到“无己”、“无名”这种理想人格虽然颇不容易，却也让我们认识到过分执著于“身”、“己”、“名”而造成的负面影响，从而启示我们超越自我的狭隘空间，淡化对名利的追逐，在一定程度上忘掉自己，将会更有效地去除烦恼和焦虑，养成一种高远豁达的胸怀。

从意义治疗的角度来诠释老子的这些思想，会使我们对其心理治疗意义有更深认识。“停止反省法”（亦称为“去反思技术”）是意

<sup>①</sup>《庄子·逍遥游》。

<sup>②</sup>《老子》第十三章。

义治疗的一个主要技术。弗兰克认为,不少人由于对某些病症或消极情感过度关注和畏惧,从而陷入神经性焦虑或虚无感,他称之为过度反思。这一方法的立意是要将患者的注意力导向积极的层面,而不要一直集中在自己的症状上,应“忽视”自己的症状;将自己的注意焦点放在生活的课题上,而不要放在自身的障碍或干扰上。患者“要对他的特殊工作及生命中的使命进行一种再取向,他必须去面对自己存在的意义”。弗兰克特别强调说,切断那个恶性循环链的并不是患者的“自我关心”,相反,治疗的关键在于“自我付出”。<sup>①</sup>这一方法用于治疗失眠症或疑病症等具有预期性焦虑的神经症疗效不错,如引导疑病症患者不去想自己的身体转而去帮助别人,让那些因为害怕失眠而辗转难眠的人干脆起床去做些其他的事情,通过这种“停止反思”的活动,往往有助于缓解病症,恢复健康。这些思想与老子上述通过忽略自我、超越自我或向外付出而减轻焦虑的方式(“及吾无身,吾有何患”;“既以为人己愈有,既以与人己愈多”)不是有着异曲同工之妙吗?

如何才能更有效地超越自我,淡化自我,达到“无身”、“无己”呢?除了自觉地关爱他人、淡化私欲之外,道家那种“天地与我共生,万物与我为—”的天人合一的境界亦是一剂良方。庄子在这方面的论述颇值得玩味。《庄子·秋水》说:“计四海之在天地之间也,不似磊空之在大泽乎?计中国之在海内,不似稊米之在太仓乎?号物之数谓之万,人处一焉……不似毫末之在马体乎?”庄子将人类视为自然界中的一员,以浩渺的宇宙作为大坐标来衡量万事万物和个人的成败得失,促使人们从更高、更广的视角来看待个人利益。这就帮助人们从日常生活的空间超脱出来,以开阔的视野和广阔的胸怀来认识个人的私利和烦恼,故能高瞻远瞩,超然物外,化解对于自我名利的贪取和个人烦恼的执著,从而更为轻松自由地开启新的人生。

弗兰克曾指出,意义治疗的目标“就在于使病人能在生活中做最

---

<sup>①</sup>弗兰克著,游恒山译:《生存的理由》,台湾远流出版事业公司1991年版,第246~249页。



可能的专注和最大的奉献”<sup>①</sup>。我们看到，道家倡导淡泊名利、率性而行的人生旨趣，正是有助于人们“做最可能的专注和最大的奉献”，从而通过满腔热情地投入工作而实现创造的价值，获得人生的意义。《庄子·养生主》中所记载的庖丁解牛的寓言，就为我们展现了一个全身心地投入工作而获得人生意义的典型。在一般人看来，宰牛只是一种平凡不过的谋生手段，但是庖丁却将这一平凡的工作变为了一种创造性的活动。他全身心地投入工作，超越了世俗的功利层面，从宰牛这一平凡的工作中去探究事物之“道”，从而自得其乐，获得了人生的意义。他十九年如一日，将宰牛的技术磨炼得炉火纯青：“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会……以神遇而不以目视，官知止而神欲行……恢恢乎其于游刃必有余地。”从这些对一个普通劳动者高超的解牛技术的生动描写，我们深深感受到庄子对这位庖丁“好道”而“进乎技”的忘我精神和创造热情的推崇、赞颂。这位不起眼的小人物对工作所倾注的热情令人肃然起敬并予人启迪：他超越了“技”这一仅为个人谋生手段的追求，而将人生目标定位在“好道”的价值取向，故达到了精神的升华和人生意义的实现。

#### 四、“不与物迁”，宠辱不惊

弗兰克认为，具有“选择的自由”是人之异于禽兽的一个重要特点，即在任何艰难的处境下，人都能够决定自己在精神上和心灵上成为什么样的人。“环境无法完全塑造一个人，人可以决定要采取怎样的态度来对待环境。”<sup>②</sup>他以自己在纳粹死亡营的亲身经历，实践和证实了这种选择的自由对于保持心理健康的积极作用。他当时身处牢笼，在客观环境上完全受制于人，但自我意识却是独立的、超脱于肉体束

---

<sup>①</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司 1991 年版，第 75 页。

<sup>②</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司 1991 年版，第 17 页。

缚之外。在刺激与反应之间，他发现自己还有选择如何反应的自由与能力，可以选择适合的心态应对生活的挑战。他运用“自我脱离”的精神超越法将自己从“环绕我们的灾难中脱离出来，化身其外而观之”<sup>①</sup>。

弗兰克认为，人在终极意义上是可以决定自己的“存在”与“成长”的，因此他强调“我们教育的方向应该是在训练人们从事决定的能力”<sup>②</sup>。

这种“选择的自由”体现出一种人类的精神自由对于外在环境的超越，而道家正是充满了这种追求精神的自由、不为外在环境所动的风骨。他们一方面倡导“顺应自然”、“安时处顺”，要求主体根据客观环境作出必要调适，以利于生存；另一方面，这种“顺”并非放弃内心的精神追求，完全屈服于客观环境，心甘情愿地被逆境所束，或与流俗同流合污，而是“有主于中”<sup>③</sup>，“顺人而不失己”<sup>④</sup>，“不与物迁”<sup>⑤</sup>，不为外物所动，不因环境的恶劣而改易操节，丧失自我，放弃大道。

因此，在艰苦的环境中，庄子向往“独与天地精神相往来”、“乘天地之正，而御六气之辩以游无穷”，<sup>⑥</sup>努力让自己的思绪上遂于广阔无垠的天地自然，超越现实的束缚而追求精神的自由，在艰苦的环境下保持安然自得的良好心态。他心目中所崇尚的正是这种不为外在环境所动的“至人”：“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊，死生无变于己。”<sup>⑦</sup>透过这些夸张的文学语言，我们体悟到的是庄子对于人类超越环境的自由精神的向往。

---

①法兰可（即弗兰克）著，郑纳无译：《意义的呼唤》，台湾心灵工坊文化公司2001年版，第166页。

②弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第18页。

③嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

④《庄子·外物》。

⑤《庄子·德充符》。

⑥《庄子·逍遥游》。

⑦郭象：《庄子注·逍遥游》。



当然，从本质上看，庄子这种“独与天地精神相往来”的“逍遥游”与弗兰克所说的“选择的自由”不是同一个层面的活动，他们所要达到的“精神自由”也不是同一个层面的境界，前者是个体摒弃意识活动或自我意识而与大道合而为一，是在潜意识的精神状态下才能达到的精神自由，而后者则是个体在自我意识支配下选择应对和超越外在环境的态度，是在意识活动状态下所达到的精神自由。这种本质性差异是我们必须要厘清的。

但是，庄子的“逍遥游”与弗兰克“选择的自由”、“自我脱离”的精神超越法一样，亦体现出人类的精神自由对于外在环境的超越。全真道继承道家的超越精神并吸收佛教思想，强调不为外在环境所动、提倡“境上炼心”，此亦是一种中国式的“自我脱离”精神超越法。马丹阳曾用这种精神超越法来引导弟子修炼，他说：“必去其外慕，虽见纷华之在眼前，正如深山穷谷之中，方是道人心肠。”<sup>①</sup> 郝太古亦强调说：“静处炼气，闹处炼神，行住坐卧皆是道也。”<sup>②</sup>

“不与物迁”、宠辱不惊既是一种“操之在我”而不为外在环境所动的心理调控能力，又是一种精神操守。具有这种心理调控能力和精神操守的人就实现了“选择的自由”，他能够自我控制情绪，自己决定自己。在道家这种不为环境所限的超越精神陶冶下，陶渊明就能够“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔，心远地自偏”；葛洪就能够“不以外物汨其至精”，“穷富极贵不足以诱之”，“称颂何足以悦之”、“谤诽何足戚之”？<sup>③</sup> 这种不受外在环境所左右、超越了世俗毁誉评价的人正是充分发挥了人所独有的“选择的自由”，顺变不惊，泰然处之，保持心理的平衡，确立健康的人格。这种人格的确立，对于现代中国人乃至整个人类都是大有裨益的。

①马丹阳：《丹阳真人语录》，《道藏·太玄部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社 1988 年版。

②郝太古：《郝太古真人语录》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社 1988 年版。

③葛洪：《抱朴子·畅玄》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社 1989 年版。

## 五、清心寡欲，不为物累

弗兰克倡导在精神层面上升华自己的意志和态度，认为试图依赖荣誉来建立生命的意义是人们所犯的最大错误，他也批驳那种以享乐作为人生目标的错误观点，强调“生命的意义不是追求享乐”，他深刻地指出：“我们如果把快乐视为生命的全部意义，则在最后的分析中，生命在我们看来将是毫无意义的。”他还举出了许多例子以证明将感官快乐作为“所有奋斗的最终目标”这一论点的荒谬。<sup>①</sup>

这种淡泊名利和感官享乐的人生态度也正是道家所崇尚的。道家认为“轩冕在身，非性命也。物之傥来，寄也。寄之，其来不可围，其去不可止。故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同。故无忧而已矣”<sup>②</sup>。荣华富贵不是性命以内的东西，外物的意外得来，只是暂寄存的东西，而暂时寄存的东西的到来或失去都是不可制止的。所以不必为荣华富贵而存心放肆，不应当因为穷困而趋从世俗。不为外物所烦扰，就能无忧无虑。这就是一个精神超越的过程。要超越世俗的物欲和名利的羁绊，保持淳朴的本性，而不随波逐流，不为声名、财货这些世俗的物质利益而丧失自我。

道家鄙薄荣华富贵，认为精神充实、道德高尚、行为高洁才是真正的富有与尊贵。葛洪说：“立德践言，行全操清，斯则富矣。何必金玉之崇乎？高尚其志，不降不辱，斯则贵矣。何必青紫之兼乎？”<sup>③</sup>道家用运动变化和发展的眼光来观察事物，从历史的长河中去度量世事的成败得失，因此，财富权势只不过是过眼烟云：“荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若

---

<sup>①</sup>弗兰克著，游恒山译：《生存的理由》，台湾远流出版事业公司1991年版，第51~54页。

<sup>②</sup>《庄子·缮性》。

<sup>③</sup>葛洪：《抱朴子·广譬》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

春华须臾凋落，得之不喜，失之安悲？”<sup>①</sup> 因此，应该将自己短暂的生命投入到一些更有长远意义的创造性活动和精神文化方面的追求，而不必汲汲于争夺名利地位这些眼前利益。

由于人的情绪、情感状态与人的精神需要和物质需要满足程度相关，需要得以满足，会产生愉快等正向情绪情感，反之则会产生焦虑、愤怒等负向情绪情感。而需要的满足又是与个人的价值观密切相关的，将感官享乐视为人生第一需要的人，会不顾一切地追求声色滋味等享乐，为追求无止境的物质享受而陷入无尽的烦恼；而珍爱生命、崇尚自然的人，则喜好恬淡的生活，追求心灵的充实宁静。故价值观在很大的程度上影响着人的身心健康，只有在生活上寡欲有度才能量力而行，不为物役，获得安然自在的良好心态。道家清心寡欲的主张对于调节心理，保持心理的平和是有积极意义的。寡欲是节制物欲、感官享乐之欲或其他卑劣之欲，而不是抑制高尚欲望或健康欲望，因为后者处在理性和德性的指引之下，不会放纵无度而损害他人或社会的利益。老子曾指出物欲膨胀所导致的严重恶果：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”<sup>②</sup> “祸莫大于不知足。”<sup>③</sup> 这里的“不知足”是指对财富、权势、感官享乐等欲望贪得无厌的追求，受这种贪欲支配的人，心为物役，身为物累，在金钱和物质的诱惑或冲击下，引起心理失衡和诸多心理问题，难以达到物质生活与精神生活的平衡。

道家告诫人们，人生的真正幸福或快乐不在于物质上的充裕或地位的荣华，而在于精神的充实。这种重在提高主体自身的心理调控能力、追求精神快乐而不贪恋物欲和感官享乐的价值取向，正是一种有益于身心健康的积极的生活方式。为物欲所累，过分强调物质生活的舒适，轻视精神超越，必然会降低甚至取消人类求真向善的精神超越，必然会导致“终身长愁”的心理失衡状态，损害身心健康。

吸收道家清心寡欲、不为物累的主张，有助于人们摆脱一味追求

<sup>①</sup>葛洪：《抱朴子·自叙》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

<sup>②</sup>《老子》第九章。

<sup>③</sup>《老子》第四十六章。

金钱、权力、感官享乐等病态需要，追求精神的升华，获得人生的意义，实现人性的完满。

这些智慧不仅曾给予处在封建专制重压下的中国人以精神抚慰，亦可为陷入精神空虚、意义失落的现代人类提供养德、安神和健心之方。

当然，产生于现代西方的意义治疗学与道家必然存在诸多相异之处。较为突出的一点，弗兰克反对一味强调协调，认为某种程度的紧张是心理健康的基础，例如在人格发展中“已经达成”与“还应该完成”二者之间的紧张、人“是什么”与“应该成为什么”之间的紧张等等，这是心理健康不可或缺的条件。<sup>①</sup>而道家则显然更倾向于事实与价值的统一，在道家看来，人的本然状态（“是什么”）与理想状态（“应该成为什么”）是一致的，他们就是希望通过修炼活动而复归于朴，这才是心理健康的理想状态。虽然道家所追求的向本性的复归是为了达到更高层次的本然状态，但道家更重视和追求人的本然状态（“是什么”）与理想状态（“应该成为什么”）之间的同一性和协调性，而排斥二者之间的“紧张”。

又如，道家强调心灵的平衡，但弗兰克却认为，“如果认为人最主要的需求是‘平衡’，是没有紧张的状态，那将是心理卫生上的一种危险的错误观念。人真正最需要的并非不紧张，而是为了某一值得的目标而奋斗地挣扎。他所需要的不是生物学的平衡，而是我所称的‘心灵动力学’——心灵动力在紧张的两极之中，一极代表需实现的‘意义’，另一极代表必须实现此意义的‘人’。我们不要以为这只有对正常情况中的人才是如此，其实对于精神官能症病人甚至更加确实。如果治疗者希望增长病人的心理健康，就不必害怕经由再次探索其生命的意义而增加他的负荷。”<sup>②</sup>认真体味弗兰克的这些思想，无疑可以让我们认识道家思想的某些局限，从而借“他山之石”来建立和完善

---

①弗兰克著，赵可式、沈锦惠合译：《从集中营说到存在主义——活出意义来》，台湾光启出版社1987年版，第119页。

②弗兰克著，赵可式、沈锦惠合译：《从集中营说到存在主义——活出意义来》，台湾光启出版社1987年版，第119~120页。

中国特色的心理保健和心理治疗学。

意义治疗学揭示出人生意义的失落与心理疾病的密切联系，强调依据个体的特性承担责任、树立正确的价值观和人生理想对于保持心理健康的重要作用，这些思想与道家重视精神超越、心德互养、抱朴守真、不与物迁、无己无待等人生旨趣遥相呼应。因此，借鉴弗兰克的意义治疗理论发掘道家智慧，有助于我们认识道德培育与心理治疗、心理辅导的内在联系，将弘扬传统美德与心理保健工作相配合，引导人们在认识个性特征的基础上寻求人生的意义，提高心理辅导和道德培育的实效。

（原载于《道德与文明》2002年第5期，收入本书时作了充实和修改。）

## 道教的道德 培育机制

如何将社会所倡导的伦理道德要求化为道德主体内在的需要，化为人们自觉的道德行为和内在道德品质？这是道德培育的主要任务。在这方面，中国本土宗教道教有其独特的运行机制，值得今人认真总结。

### 一、神道设教的道德教化内蕴

要提高道德培育的效度，很重要的一点就是要缓解康德所指出的现实生活中道德与幸福的二律背反现象。康德无法在现实生活中解决这一问题，而只得将这一矛盾提到精神领域中去解决，因此他在《实践理性批判》中指出，道德与幸福的必然结合，不可能是现实的经验的综合，唯一可能就是先验的综合，必须借助于宗教的力量，故他又将灵魂不朽和上帝存在作为实现至善境界的必要前提。因此，“假设神的存在，在道德上乃是必要的”。现代宗教哲学家鲍恩也曾指出，人们总处在追求美德与追求幸福生活两种不同价值系列的冲突之中，而克服这种冲突的唯一方

式，只能是诉诸宗教伦理。<sup>①</sup>

这些认识，虽然不无偏颇之处，但却揭示了道德对于宗教的内在需要。不同的是，上述所论的宗教乃是将幸福寄托于彼岸世界的基督教，故它对于只关注此岸世界的人们仍然是无效的，而作为中国本土宗教的道教在这方面却有着独特的功效。道教追求现世的幸福与身心的安康和生命的久驻，试图在追求现世幸福与追求美德之间建立紧密的联系。因而，它与世俗社会的伦理道德有着更为密切的联系。

而且，道教还在本源意义上与道德有着特殊的亲缘关系。从其原始意义上说，道教这一名称并非指宗教，而是指“以道为教化”之意。宗教意义上的道教之名是在南北朝时期佛道论争的过程中逐渐形成的。故有学者将道教视为一个推行教化的文化系统，认为它是中国古代礼乐文明之整体的有机组成部分，在其“神道设教”的背后，蕴含着一种人文精神，这种人文精神体现为，将人性人情与社会的“人文化成”看作一个因果互动的整体，顾念人性人情的要求而探索“人文化成”之路。<sup>②</sup>究竟应如何认识道教与古代礼乐文明的关系，愚认为尚须作进一步研究，但上述意见将道教视为一个推行教化的文化系统，并强调“神道设教”的背后蕴含着一种人文精神，这一观点是富有见地和启发意义的。

本人认为，道教“以神道设教”的意义是十分深远的，其不同于儒家德教传统主要实施统治者对于民众的教化，更为重要的是，通过这种“神道设教”，道德上的先觉者，即那些具有博古通今文化素养和深谙道家伦理道德理论的高道，不仅借助神灵方术和道德赏罚等理论来教化一般的社会成员，同时也以此规约封建统治集团的成员，努力高扬仁慈和公正的原则，按照他们心目中社会政治运行的“应然”来规范政治行政活动，以图实现政治治理的有序与和谐。因此，我们认为，“神道设教”的“人文化成”意义，主要体现为鲜明的道德价

①万俊人：《宗教与道德之间：关于“信念伦理”的对话》，《东西方宗教伦理及其他》，中央编译出版社1997年版。

②卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1998年版。

值，蕴含着深刻的道教教化内涵。

道教学者试图通过自命为上天之代表而“为天陈法”，为自身确立起道德权威地位，以教化民众，并建构了以众多神灵为主体的道德监督和道德赏罚体系，推动着人们对伦理规范的践履和内化。

## 二、“天道赏善罚恶”的激励机制

道教将“道”这一无所不在、支配并维护世界秩序的控制力发展为一种具有道德约束力量的、有意志的人格神，如道教早期经典《老子想尔注》一书中说：“道设生以赏善，设死以威恶。”在这里，“道”成为具有赏善罚恶功能的人格神，他掌握人间的生死大权，并实施赏善罚恶，还将鬼神信仰与儒家的封建伦理纲常、道家的处世之道、佛教的因果报应说结合起来，认为人的行为决定祸福穷达等人生命运，以德福一致观教化、引导和约束广大民众，希望以此威慑人们向善弃恶。

为了加强道德的约束作用，道教建构了一套道德监控体系。道德监督的主体是处于人身内外的各种神祇：人身之外高高在上的道德监督者是天上的诸神：“天上诸神共记好杀伤之人，咄射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。”人体内部则是处于各个器官内的身神，人行善恶自有身神知之：“为善亦神自知之，恶亦神自知之。”人身中有无数的神灵，随时在向天上的司命之君报告人的善恶行止，“生死罪福，莫不先由身神”，从而迫使人们时时处处不忘谨慎守道，去恶从善。若犯有罪过，亦将向神相通报，给以自我反省的机会。这就将道德自律与道德反省寓于宗教神学之中，形成无形无象却无所不在的道德监控机制，从而加速着道德控制由外向内的进程。身神、天神连成了纵横交织、包罗无遗的道德监督体系，为上天实施道德赏罚提供了依据，这就形成了一个位于世俗的法律惩罚体系之上的道德法庭。这一道德法庭实施着惩恶赏善的功能：“天道无亲，唯善是与”，“天报有功，不与无德。吉凶之会，相



去万里”。<sup>①</sup>

《太平经》的作者特别强调对贪赃枉法的官吏实行道德惩罚：“欲得大官，以起名誉，因而盗采财利，以公趣私，背上利下，是即乱败正治，天地之害国家之贼也。民之虎狼，父母之恶子也。天地憎之，鬼神恶之，故其罪泄见者，时时见诛于帝王，以称天心，以解民之大害也。”<sup>②</sup>

道教的众多经书皆将人的生命之延促、命运之祸福和道德主体的行为直接相联系，以死亡相威胁，迫使人们务必弃恶从善。福报观念大量地存在于道经中，形成了道教的功过格等道德清算体系。如：《十戒功过格》说：“一戒杀，二戒贪，三戒淫，四戒恶口，五戒两舌，六戒绮语，七戒妄语，八戒贪，九戒嗔，十戒痴。”“凡人有过，大则夺纪，小则夺算，其过大小有数百事。欲求长生者，先须避之。是道则进，非道则退。不履邪径，不欺暗室。积功累德，慈心于物，忠孝友悌，正己化人。……敬老怀幼，昆虫草木，犹不可伤。济人之急，救人之危，不彰不短，不衒己长。施恩不求报，与人不追悔。”<sup>③</sup>

道教认为，由于天神是实施道德赏罚的主体，故能在一定程度上避免世俗社会赏罚运行中阻碍赏罚公正的某些因素，无论是处于社会最上层的帝王还是处于下层的民众，行道德则上天以瑞象应之以示奖赏：“帝王行道德兴盛，日大明，少道德少明；皇后行道德，月大光明，少道德少光明；众贤行道德，星历大耀，少道德少耀。四根俱行道德，天下安宁，瑞应出，大光远。”<sup>④</sup>如果能够“常守要道与要德，虽遭际会，不死亡也。夫天命帝王治国之法，以有道德为大富，无道德为大贫困。名为无道无德者，恐不能安天地而失之也”<sup>⑤</sup>。

从北宋末年开，适应强化封建皇权的政治需要，以《太上感应篇》为代表的道教劝善书将儒家伦理道德、佛教因果报应说、道教的

①王明：《太平经合校》，第537页。

②王明：《太平经合校》，第442页。

③《藏外道书》第十二册，第213页。

④王明：《太平经合校》，第303页。

⑤王明：《太平经合校》，第374页。

承负说和司功过之神以及长生成仙的理论加以整合，更直接地将善恶行为与祸福报应紧密结合起来，《太上感应篇》说：“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”，“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。”《阴鹭文》告诫人们：“欲广福田，须凭心地，行时时方便，作种种之阴功。”“诸善奉行，诸恶莫作。”对于广大民众来说，这种祸福报应具有较强的警束作用，它从宗教信仰这一更深层的意识领域中推动人们对于道教政治伦理规范的认同和内化。

因此，本人不能同意韦伯认为道教将来世命运与伦理要求联系起来的想法“始终无结果”的论断。实际上，道教关于祸福报应的理论不仅在中国古代影响深远，溶入了中国人的民族性格之中，甚至在现代中国人这里仍然保留着它的烙印。王庭在为朱律久所注《太上感应篇》所作序言中指出祸福报应的道德警示作用时说：“令村童野叟豺豸贪昧之夫，闻之心怖而却走，诵之口讷而舌咋。”应该说，这些话语并非毫无根据的。

从表面上看，这些福报观念是在鬼神这一神秘力量支配下的产物，但实际上，却是道门内的道德先觉者通过鬼神这一至高权威，向人们展示行为与结果之间的深刻因果联系，它是现实的人际交往对等互动规律的曲折反映。

道教建立起来的以天神为主体的道德赏罚系统，虽然在事实上是一种虚幻的赏罚机制，但其体现了道教学者试图纠正和避免世俗社会赏罚极端不公正之弊病的努力，体现了对美好道德理想的追求。在当时缺乏制度公正、政治黑暗、邪恶势力当道的现实环境中，社会赏罚系统已经产生了混乱和颠倒，这对于政治主体的价值取向和道德选择无疑产生着负面影响。同时，任何社会赏罚都不可避免地存在着鞭长莫及的疏漏，道教学者深感社会生活中道德与幸福的严重相背离的现实状况，试图依赖神灵的威慑作用，虚拟出一个无处不在的身神和天神的道德监督和道德赏罚体系以弥补上述缺陷，可谓是用心良苦。其对于缓解追求美德与追求幸福生活的二律背反现象，促进个人美德的培育与社会道德风尚的纯净，组织、号召民众反抗黑暗的封建政治统

治，还是有一定积极意义的。

道教还对中国传统的道德惩罚理论——“承负说”提出了修正。所谓承负说即指前人的恶行所产生的后果由后人来承担：“承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。”<sup>①</sup>而且，这种道德惩罚不仅限于作恶者自身，而是“前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也。”因此，承负说具有后人承前人之过、“前后更相负”、“先人负于后生”等多重含义，在重视血缘关系的中国封建家族制度下，这种道德惩罚论的力量似乎更强于一般的善恶报应论。但是，《太平经》的作者认识到“承负”这一道德惩罚机制的不合理之处——前人犯下的过恶却要无辜的后人来承负，这显然是不公平的，故作者指出：“承负之责最剧，故使人死，善恶不复分别也。大咎在此。”这种不公正的道德惩罚机制反而会扰乱道德秩序，故作者宣称要改变这一状况：“故吾书应天教，今欲一断绝承负责也。”<sup>②</sup>上天甚忧“承负之灾四流”，使天师“陈列天书”，传道济人，只要信道，则“承负之厄小大悉且除也”。<sup>③</sup>作者强调，个人对自己的行为负责，吉凶祸福是道德主体的具体行为在现世的报应，力图避免在惩罚作恶者时殃及无辜。

道教所设计的道德赏罚系统的重心是有恶必罚，而不是有善必报，这是有其社会意义的。因为“赏”虽然能刺激出善行，但却难以培养出真正的善德；由“赏”而激励出来的善行，会随着“赏”的消失而消失。因此，如果一味强调行善必报，则不可避免地造就大批翼利望誉、患得患失的市侩，出现一味为功利而行善的“利仁义者”，这是早在先秦时期就被庄子所觉察并极力抨击的。《太平经》的作者明确地斥责行善而图报的市侩行为：“今日授人力，后日往报之，不名为

①王明：《太平经合校》，第70页。

②王明：《太平经合校》，第370页。

③王明：《太平经合校》，第64页。

助人，名为交功。”<sup>①</sup>作者毫不留情地指出，如果行善乃是为了日后图回报，这就属于利益交换行为，完全不具备正面的道德价值，故不能得到上天的奖赏，“如此者皆无天报也”。

那么，什么样的人 and 什么样的行为才可称为善人善举而得到上天的奖赏呢？作者进行了逐一的列举：“人不佑吾，吾独阴佑之，天报此人。言我为恶，我独为善，天报此人。人不加功于我，我独乐加功焉，天报此人。……人尽习教为虚伪行，以相欺殆，我独教人为善，至诚信，天报此人。”<sup>②</sup>

作者启发人们，应该端正行善的道德动机，作为道德主体的个人，在他人“不佑吾”、“不加功于我”的情境下，却能自觉地对他人履行“佑人”、“加功于人”、“至诚信”等道德义务，而不以获得某种权利和奖赏为前提条件或行为目标，这乃出自于高度自觉的奉献精神 and 发源于内在良知的要求，是真正体现着“人类精神的自律”的道德行为。作为社会或群体，本应该对这种不求回报的善人、善行进行大力的褒扬和奖赏，惟其如此，才能让上述道德精神和道德行为更具有感召力量 and 示范意义，促进其他社会成员向善弃恶。然而，处于缺乏正义的制度安排的中国封建社会中，作者深深感到社会现实生活中道德与幸福“二律背反”现象的普遍存在，故作者只得将希望的目光投向上天和神灵，坚信以上这些善人善行终将得到上天的报偿。可见，《太平经》虽然希望通过道德赏罚以强化道德培育的效果，但却力图超越世俗急功近利的浅薄心态，激发民众不图回报的奉献精神，引领民众从更为高远的视角来认识福报问题，这对于促进道德培育的实效亦是具有积极作用的。

道教的这一价值取向在全真道盘山派掌门王志谨这里体现得更为清晰。曾有一匠人向王氏问及义务修盖大殿将有何果报时，他断然予以否定，认为此举“不如清净人默坐一时辰”。因为在他看来，行善而不求回报才是真正有意义的善举，为图果报而行善的动机本身只是

①王明：《太平经合校》，第464页。

②王明：《太平经合校》，第465页。

一种买卖行为，故一开始便失去了其道德价值，因此，不会得到上天的福报。而且，为行善而行善，其所做的功德乃属为之事，而不图回报的善行则是无为之事，二者具有不同的性质：“有为之福有坏，无为之福无坏。”前者是有局限的，后者则是无限的，因为情义无价，道德永恒。

道教上述主张并非鼓吹完全不计功利的道义论，而是在一定程度上认识到了道德培育不可过分依赖于赏罚这一外在因素，力图消除道德生活中存在的急功近利、等价交换的浮躁心态，缓解民众中因为恶者得福、善者遭祸等社会现实而导致的心理不平衡。这一价值导向具有积极的社会意义，如果只图报答而行善将使人类失去仁爱、同情这些最宝贵的道德，将会导致人类行为乃至人类自身的商品化，只会使人类的良知萎缩，陷入鼠目寸光、斤斤计较、锱铢必争的狭隘之中，从长远来看，这是不利于人类的个体发展和整体完善的。故道教一方面宣扬“善恶之报，如影相随”的道德赏罚论，另一方面又强调超越道德赏罚，行善不图报，为而不恃，宠辱不惊，这就有助于人们实现“人类精神的自律”，将道德化为一种真正的内在需要和自然而然的举动，从而缓解民众“求福报”等急功近利的浮躁心理，从更高更远的视角来选择自己的行为，以更为豁达的态度立身处世。

### 三、修德以致寿成仙的内驱机制

除了通过神灵进行外在的道德监控和道德赏罚之外，道教更针对民众期望延年益寿或得道成仙的心理，论述积善修德的意义，以图激发人们对于道德的内在需求。

在继承道家生德相养理论的基础上，道教进一步发掘了道德行为对于提高生命质量的重要价值，认为修身养德是健康长寿的前提，揭示了道德与养生之间的必然联系。一些道经甚至直接将高尚的道德和利他的道德行为奉为祛病强身的药方。如《云笈七签》卷四十所载的《崇百药》一文就说：“体弱性柔是一药，行宽心和是一药……除去欲心是一药，推分引义是一药，不取非分是一药，虽憎犹爱是一药，救

祸济难是一药，教化愚蔽是一药，谏正邪乱是一药，开导迷误是一药，扶接老弱是一药，以力助人是一药，与穷恤寡是一药……语言谦逊是一药，不争是非是一药，受辱不怨是一药，推善隐恶是一药，推多取少是一药，见贤自省是一药，不自彰显是一药，不自伐善是一药，不掩人功是一药，劳苦不恨是一药，安贫不怨是一药，不自尊大是一药，好成为功是一药，不评论人是一药，好言善语是一药，施不望报是一药，心静意定是一药，不念旧恶是一药，忿怒自制是一药……尊奉老者是一药，内修孝悌是一药，蔽恶扬善是一药，清廉守分是一药，助人执忠是一药……恬淡宽舒是一药……立功不倦是一药，尊天敬地是一药，恬淡无欲是一药，仁顺谦让是一药，好生恶杀是一药，不多聚财是一药，不犯禁忌是一药，廉洁忠信是一药，不多贪财是一药，不烧山木是一药……喜人有德是一药，代老负担是一药，除情去爱是一药，慈心悯念是一药……”总之，一切善行以及符合道教伦理道德要求的行为皆有益于身心健康，故称之为“百药”。而疾病之起，亦与平日言行上的过失密不可分。故该文中又指出：“人有疾病，绵有过恶，阴掩不见，故应以疾病。因缘饮食风寒温气而起……”

以上论述将善行作为一种治疾病的药方，从某种意义上看，正类似于现代西方人本主义心理学关于心理治疗的某些理论和方法，并正确地揭示了人的道德状况、心理状况与健康、疾病之间的密切关系。

道教还认为，行善积德不仅有利于生命质量的提高与生命的延续，更为重要的是，它与得道成仙的人生最高追求密切相关，道教将修德作为得道成仙的重要前提。他们强调，在复杂的社会生活中求得心态的安和、肉体的健全、精神的高洁，这是体道、得道的前提条件。从追逐名利、地位、金钱、患得患失等人生的各种困扰中超越出来，保持宠辱不惊的道德操守和健全心理，才能实现对于大道的体认。

早在唐代以前，一些道教学者就将道德修养与服丹药、诵道经作为得道成仙的必由之路，“太极真人”要求信道之士，首先做到忍人所不能忍，割人所不能割，行人所不能行，居人所不能居，衣人所不能衣，食人所不能食，守人所不能守，学人所不能学，其次“乃镇以灵药，秽浊消灭，三宫调畅，五脏安闲，静诵洞经，兼以丹液，如是

者岂有不得升仙之道乎?”《十戒功过格》说:“欲求天仙者,当立一千三百善,欲求地仙者,当立三百善。”可见,欲求成仙,实现生命无限延续就必须修德,要去除各种世俗名利情欲,回归到自然、纯真的人类本性,凭借自己的力量,通过各种艰苦的道德修养与身心修炼,进入与“道”合而为一的状态,成为“无所待”的真人,实现生命的逆转和无限延续,从而得道成仙。

至宋元时期,全真道更是将道德修养与得道成仙紧密联系起来。例如,以丘处机、尹志平为首的龙门派就吸收了儒家的伦理思想,从修心与积功相结合的角度来论述心性修炼,提出了内外双修的宗旨。丘处机强调:“大抵外修德行,内固精神,内外功深,则仙阶可进,洞天可游矣。”<sup>①</sup>他将这种内外双修的方法表述为内外日用。他说:“舍己从人,克己复礼,乃外日用;饶人忍辱,绝尽思虑,物物心体,乃内日用。”“先人后己,以己方人,乃外日用;清静做修行,乃内日用。”这里所说的“内日用”,指的是宽容仁厚、无私恬淡、宠辱不惊等道德心理调控能力以及建立在这一基础上的致虚守静、存神固气的修炼功夫;而所谓“外日用”,则指积德修善、“先人后己”、“舍己从人,克己复礼”等道德实践活动。

至于高举“净明忠孝”旗帜的净明道则更是以宋代理学的道德修养理论来改革净明教法,其教团首领刘玉就强调,“欲修仙道,先修人道”,只有先把自己的心地整理好了,然后才能“心明性达”<sup>②</sup>,“今吾法子,若不自躬行践履上做起,只讲寻常修炼精气之术,是谓不明理而学道,却行而求前,纵有小成,亦不能升入清虚之境。……若以公忠正直仁孝廉明修学者,则可与道合真,上超种民之天,无不成就者矣。”<sup>③</sup>这几乎就是儒家学者在进行道德教化了。

明代高道张三丰则直接将恪守忠孝信诚等道德规范作为成仙的阶梯。他指出:“只要素行阴德,仁慈悲悯,忠孝信诚,全于人道,仙

①丘处机:《真仙直指语录·寄西州道友书》。

②《道藏》第24册,第636、646页。

③《道藏》第24册,第637~638页。

道自然不远也。”<sup>①</sup>因此，修道之人必然以修身养德为先，他在《大道论》下篇中又阐述说：“直言之，修道以修身为大，然修身必先正心诚意，意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本……忠孝两全，仁义博施，暗行方便，默积阴功，但以死生为念，不以名利关心，日则少虑无思，夜则清心寡欲，以此神全气壮，髓满精盈。”

可见，道教各派均重视个体精神境界的提升和道德品质的完善，追求超越于世俗物质欲求的崇高价值目标，坚持不懈地进行心性道德修养，如此，才可能达到体内各系统的平衡，身心安和，从而才能实现得道成仙的理想。

#### 四、斋醮科仪的道德劝导机制

以祈福延生消灾为目标的斋醮科仪活动同样蕴含着教化众生、引导民众向善弃恶的道德培育内蕴。斋醮科仪力图用“道”的力量，佐国度人，救物立功，感化天下一切众生，使之转恶向善，共臻道德之风，悟解做人之道。如五代道士杜光庭的《太上黄录斋仪》就可以充分反映出这一道德意义。黄录斋通过“发愿”的仪节，祈愿天下太平，臣忠子孝，君仁父慈，四海通同，国安民丰；同时，又包含使斋主认过忏悔、解冤释愁、超度转生，认为只要斋主束身修行自检，有归善向道之心，道法即允许开度。认为对人心灵的拯救，可使海外环中同臻道化，使天下太平，六合清静，达到道教理想的社会治理局面。<sup>②</sup>故道教徒从道德约束的角度来论述斋醮科仪的起源及其功能，例如道教典籍《说光烛戒罚灯愿仪》中说：“圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法，因事息事，禁戒以闭内寇，威仪以防外贼，礼诵以役身口，乘动以反静，思神以役心念，御有以归虚无，能静能虚，则与道合。”这段话可谓是提纲挈领地道出了道教斋醮科仪所具有的道德培育和心理调节的功能。

<sup>①</sup>张三丰：《大道论》上篇，《张三丰全集》卷一。

<sup>②</sup>张泽洪：《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社1999年版，第262页。



在道教发展过程中，一些素质低下的道士唯声利是趋，弃本逐末，遂失去了符箓斋醮的致敬竭诚、检束身心之本意，故身为符箓派大师的正一道天师张宇初对符箓斋醮、科范仪典作出了检讨和反省，他在《道门十规》中说：“自秦汉以来，方士竞出，若文成、五利之以金石草木徒杀身取祸，遂世称方术矣。外而施之，则有祷祈祠祝之事，自寇、杜、葛、陆之徒，其说方盛。由后之师匠增损夸诞，奔竞声利，而世曰异端矣。然二者太上之初所未彰显。后之不究其本、不探其源者，流而忘返，眩异失同，则去太上之本、虚无清静无为不言之妙日远矣。”<sup>①</sup>张宇初的这番话语，意在扭转和批评道教末流不注重道德修养、唯利是图，致使道教科仪流于形式的弊病，力图整饬道风，返归尊道贵德这一道教之本源，弘扬道教科仪劝善弃恶之真意，这也从另一个角度凸显了符箓斋醮的道德培育内蕴。

（原文为《道家道教与中国古代政治》一书的第七章：《道教的道德培育机制》。）

<sup>①</sup>张宇初：《道藏》第33册，《道门十规》第三。

## 论道教心性 修炼的心理 调治功能

心性修炼是道教宗教生活的重要组成部分，是道教徒为了实现得道成仙这一人生理想目标而以毕生精力孜孜以求的活动，它既有特定的宗教信仰，又包含着一套宇宙观、本体论、人生观和修养论。笔者认为，从现代心理学的视角来看，心性修炼乃是一种特殊的心理训练和心理调治活动，蕴含着丰富的心理保健、心理调节和心理治疗的智慧，它不仅在中国历史上曾产生过净化人心、养性延命等积极作用，而且还可能在当代社会中发挥心理调治、心理优化和心理保健功能。本文试结合现代心理治疗理论对其进行一番梳理与现代诠释，以期为现代心理治疗和自我心理保健提供文化资源和启示。

### 一、道教心性修炼的心理调治意蕴

在心理学发展史上，道家和道教最早认识到精神心理状态对人类生命活动的重要影响，高度重视心性修炼对于保持身心健康、提高生命质量、发展整体素质的积极作用。愚意以为，道教所说的心性乃是一种精神心理状态，是人

体在长期进化过程中所形成的信息系统；而所谓“心性修炼”，实际上就是要通过艰苦的修炼而促进人体内信息系统的有序和优化，返回先天的“真心”、“真性”，从而达到人体节律与宇宙内在节律——“道”的感通与冥合。

道教将心性修炼作为修道活动的核心内容，认为修道与修心是密不可分的，约在唐代出现的一些道经曾就这一问题作过论述。《了心经》强调：“心为道宗”，“若夫修道，先观其心”。《清静经》指出，妨碍人们得道的根本原因在于“有妄心”，“众生所以不得真道者，为有妄心”。《内观经》对于修道与修心的密切关系进行了更为详细的论述，文中说：“道者，有而无形，无而有情，变化不测，通神群生。在人之身，则为神明，所谓心也。所以教人修道，则修心也。教人修心，则修道也。”道是万事万物的本源，又统领和贯穿着万事万物，“道”落实到人的生命活动中则显现为“心”，这个“心”原本是清澄纯净的，也唯有这种清澄纯净的状态才能与“道”相合，作为“道”的载体。这种状态对于人的生存是有益的：“心若清静，则万祸不生。”但是，“人以难伏，唯在于心”，“心”极容易受到外在种种因素的影响而失去其纯净的本然状态，生出“妄心”、“贪心”，令人陷入孤苦无依的精神漂泊状态：“所以流浪生死，沉沦恶道，皆由心也。妄想憎爱，取舍去来，染着聚结，渐自缠绕，转转系缚，不能解脱，便至灭亡。由如牛马，引重趋泥，转增陷没，不能自出，遂至于死。”

上述资料表明，唐代道教学者已经十分清楚地认识到人类的心理问题得不到有效解决时将导致的严重后果：由“妄想憎爱，取舍去来”会引起心理问题——“染着聚结，渐自缠绕”，而当这些心理问题不能及时疏导和解决——“转转系缚，不能解脱”，就会进一步转化为心理疾病，而心理疾病“转增陷没，不能自出”，便会对人的健康产生严重的威胁——“遂至于死”。这里所揭示的由心理问题到心理疾病进而对人的生命构成损害的认识与现代心身医学的观点是相一致的。

正由于修心与修道具有密切的关系，故道教的诸多宗教活动均围绕“心”的炼养来进行，正如《内观经》所说，“千经万术，惟在心

也”；杜光庭亦认为：“理身之道，先理其心”，“道果所极，皆起于炼心”，<sup>①</sup>以下我们主要围绕内丹修炼理论来阐发其中所蕴含的心理调治和心理保健意蕴。

内丹修炼以人的身体为鼎炉，以体内的精、气、神为炼丹药物，通过“命功”修炼，结丹于体内，同时以各种方法进行心理、意识、道德方面的“性功”修炼，以求明心见性，炼精化气，炼气化神，炼神还虚，最终达到体道成仙的最高目标。内丹家主张“性命双修”，即不仅修炼“心性”（性）等精神方面的因素，而且亦修炼“精”、“气”（命）等生理方面的。虽然在修炼的次第和方式上，内丹各派有着“先命后性”、“先性后命”、“性主命从”等区别，但强调心性修炼乃是各派的突出特点，它或者被视为修炼的入手功夫，或者被当作修炼过程中贯彻始终的重要手段，或者被奉为修炼的最高目标。

道教内丹术发轫于东汉，这一时期问世的魏伯阳的《周易参同契》后来被内丹家尊为“千古丹经王”。《参同契》继承了《老子》致虚守静、抱朴守真等炼养思想，将其作为内丹修炼的宗旨。书中说：“内以养己，安静虚无”，“委志归虚无，无念以为常”，明确地表达了在修炼中进行自我心理调治的要求。

自宋代以来，内丹术日趋成熟，修炼实践中的经验和教训促使内丹修炼各派日益认识到心理调控和道德修养在心性修炼中的重要地位，认识到道德素质与心理素质的密切关系及其对修炼成败的影响，关于心理调治方面的论述也逐渐深入。以张伯端为代表的金丹派南宗（又称内修南宗）将老子清静无为的思想与道教修炼实践相结合，并吸收禅宗明心见性思想和理学正心诚意思想，形成了先命后性的心性修炼体系，即首先按照命功功法的步骤进行修炼，以求延命，因为命是性的载体，首先要有一个完好的命体作为基础，方可进而求性。故张伯端在其代表作品《悟真篇·自序》中就强调说：“命之不存，性将焉存？”

<sup>①</sup>杜光庭：《道德真经广圣义》卷49，《道藏要籍选选刊》第二册，上海古籍出版社1985年版。

从心理训练和道德修养的角度来看，“修命”主要是通过浅层次的人静状态和基本的心理调节能力训练而促进身体内各个系统的和谐与平衡，优化各脏腑的功能，从而实现身与心的良性互动，达到身心健康；而“修性”则属于更高层次的心理训练和道德修养活动，通过这一活动，以求达到纯净、无私、宽容、慈爱、恬淡等良好心理状态和道德境界，返归先天之性，与道相合。

张伯端虽然主张先命后性的修炼次第，但他又强调，修命与修性、道德修养与心理调节是相互联系的，只有淡泊名利、真朴无诈、与人为善，才可能进入虚静恬淡、心平气和的理想修炼状态。因此，作为入手功夫的止念入静，既是性功修心之法，也是命功修炼的下手功夫。故他又在《青华秘文·下手功夫》中指出，静坐修炼须先行“闭息之道”，行此道“千万不可动心”，同时，只有心静无事，“真性”才能不为“气性”所役，去除欲念，凝神定息。而且，在命功修炼中，火候的掌握就是以神为体，以意为用，掌握精气运行的迟缓，这就需要很强的心性调控能力。他告诫说：“纵识朱砂与黑铅，不知火候亦如闲，大都全藉修持力，毫发差殊不作丹。”“要假修成九转，先须炼己持心，依时采取定浮沉，进火仍防危甚。”这就是说，在修炼命功的过程中，火候的掌握必须凭借深厚的“修持力”，而这种“修持力”既是一种良好的心理调控能力，又是一种深厚的道德修养功夫，修炼者平日清心寡欲、不为物役、心气平和、无愧无作，才能在修炼中把握好自己的心性，依一定的时节调节火候，适时温养，不致火候太过而失败。

张伯端还强调，心理调控和道德修养的水平还决定着修炼者能否排除魔障，以保证修炼顺利进行。他说：“大道修之有易难，也知由我也由天。若非积行于阴德，动有群魔作障缘。”所谓“由我”，指的是必须依仗修炼者的主观努力；“由天”，指的是修炼者的先天条件或外在的机缘。“由天”乃可遇不可求，“由我”则在于主体自我的积德行善、潜心苦修等主观努力，如果不积阴德，修炼就会受到魔的干扰。可见，心理调控和道德水平在命功修炼中的重要地位。他的另外几首《西江月》也指出：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我与亲

冤，始合神仙本愿。”这些材料都说明，张伯端虽然主张先命后性，但实际上仍将深度的心理调控和道德修养功夫贯穿于命功修炼的过程之中，即使是在被认为“惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究”的《悟真篇》正文中，仍然在多处强调心理调控和道德修养之重要性。正如他的第十一首律诗所说：“黄芽白雪不难寻，达者须凭德行深。”显然，命功修炼不仅是一个施行技术的过程，而且以良好的心理调控能力和积德修善作为先决条件。而命功修炼完成后，还必须由命养性，向上参究心性，炼神还虚，达到无生无灭的境界。这里涉及深层的生命科学奥秘，但如果从心理学和伦理学的角度来理解的话，这一阶段也反映出修炼主体获得极强的心理调控能力，而达到精神自由的境界。

宋元时期的全真道继承唐末五代钟离权、吕洞宾的内丹学，进一步融摄儒佛道三家，倡导性命双修、炼心养性，体现出追求自我精神世界的提升、追求品德完善和身心健康价值取向，其修炼理论和方法虽然仍围绕得道成仙的宗教目的而展开，但却将前代肉身成仙的观念转换为精神成仙，其创教者王重阳明确提出：“离凡世者，非身离也，言心地也。”<sup>①</sup>后继者马丹阳进一步明确地以心理和道德调控能力的完善作为成仙的标准：“但能澄心遣欲，便是神仙。”<sup>②</sup>

全真道龙门派进一步将心性修炼与得道成仙紧密联系起来以论述其重要性。丘处机强调：“大抵外修德行，内固精神，内外功深，则仙阶可进，洞天可游矣。”<sup>③</sup>尹志平认为修行首先是要修心，“修行治心为重，既明损益，把世人一切所行事，心上都颠倒行过，则身中之气亦自随之，百骸自理，性自止，息自调，命自固，去仙道不远。”<sup>④</sup>所谓“治心为重”，也就是重视个体心理品质的完善和精神境界的提升，

①王重阳：《重阳立教十五论·离凡世》，《道藏》第32册，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社1988年版，第153~154页。

②马钰：《丹阳真人直言》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社1988年版。

③丘处机：《真仙直指语录·寄西州道友书》，《道藏·正一部》。

④尹志平：《北游语录》，《道藏·正一部》。

从而达到心理平和的良好心理状态，进而保持人体内各个系统的有序与协调，身心健康，如此也就实现了得道成仙的理想。

元代道教学者李道纯融会内丹修炼南北二宗而开创中派。他也通过阐述炼气与养心的互动关系，凸显了养德调心在内丹命功修炼中的重要作用。一方面，“全气可以养心”，另一方面，修炼心性，保持心性清静又是全气的必要前提：“欲全其气，先要心清静，清静则无念，故气全也。”因此，“炼气之要在乎心”。<sup>①</sup>也就是说，养心乃是命功修炼——“炼气”的关键。而养心的内涵包括心理保健和道德修养两重含义，故心理调治与道德修养在命功修炼中的重要地位也就不言自明了。

由以上材料可以看出，道教内丹修炼各派的心性论都具有非常丰富的心理调治内蕴，同时，这些思想不仅只局限于心理层面的调治，而且深入到精神层面的调控，揭示出心理调治与道德修养相互联系、相互促进、相互支撑的互动关系。这些认识对于现代心理治疗、心理咨询和道德培育皆富有启示意义。实践证明，不少心理疾病实际上是一种道德问题与心理问题交相缠绕而产生的综合并发症，人生意义的失落既可诱发心理问题，亦是导致道德缺失和道德扭曲的重要原因，而贪污腐化、拜金主义、享乐主义、极端个人主义等道德问题亦与妒忌心理、从众心理和心理失衡密切相关。因此，加强伦理学与心理学的学科融合，从心理的向度和道德的向度进行综合调整和治疗将会取得更好的疗效，而道教内丹家将养德作为心性修炼的首要内容，将心理调治与道德调节紧密相结合，这一心理调治模式无疑可为现代心理治疗理论和实践的发展提供有益的借鉴。

## 二、道教心性修炼的心理优化功能

在修道求真的实践活动中，道教总结和创造了种类繁多的修炼功法，它们既有生理层面的技术性操作，亦有精神心理层面的保养，心

<sup>①</sup>李道纯：《中和集·全真活法》，《道藏·洞真部》。

性修炼属于后一种功法，“心斋”、“坐忘”、“定观”、“双遣”等就是具有心理保健和心理优化作用的心性修炼方法。

心斋、坐忘的方法均源自《庄子》。该书《人间世》中说：“若一志，无听以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气；听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”心斋的方法由听息入手，排除杂念，心志纯一，对外界听而不闻，心神停止与外界接触，摆脱一切外物之累，以守虚静，从而与“道”合一。道教将其发展为一种上乘的心性修炼方法，其要旨为摒弃嗜欲，断绝思虑，澡雪精神，除却秽累，专一于道，而达于虚静无我的境界，体道悟道。

司马承祯专门撰著《坐忘论》来论述这一修炼方法，将坐忘分为“敬信”、“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”、“得道”七个阶段，最终达到“内不觉其一身，外不觉其宇宙，与道冥一，万念俱遣”的境界。

道教灵宝派还将佛教的止观之法与虚静寡欲的方法相结合而创建了定观的修炼方法。《洞玄灵宝定观经》论述这一方法说：“夫欲修道，先能舍事，外事都绝，无与忤心。然后安坐，内观心起，若觉一念起，即须除灭，务令安静。”通过这样的训练而达到心理的安静平和，“浮游乱想亦尽灭除。行而久之，自然得道”，这就进一步丰富了道教的心理保健和道德修养方法。

道教重玄学家则吸收佛教“有无双遣”等思想，将遣之又遣的双遣之法引入炼心活动，认为炼心也就是使主体达到“不执不忘”的境界。杜光庭说：“修心之法，执之则滞著，忘之则失归，宗在于不执不忘，惟精惟一尔。”达到“去住任运”、“不著有”也就契合了“长生久视升玄之道”。他吸收佛教的心性修炼理论和方法：“心法之中，唯《定观经》得其旨矣。经曰：欲修道，先以能舍事，外事都绝，无起于心，然后安坐，内观心起，若觉一念心起，即须除灭，随



动随灭……”<sup>①</sup>如此则与道相契：“灭心则契道”<sup>②</sup>，因为人的心性原本是清静而“合于道”的，但出生之后，“有诸染欲，湮乱其真”，故需要“闭其六欲，息其五情，内虚灵台而索其真性，复归元本”，进而“心寂境忘，两途不滞”。<sup>③</sup>

从现代心理学的角度来看，上述诸多心性修炼方法可以视为一种通过致虚守静排遣意识干扰的心理训练，它们类似于日本禅学家铃木大拙所说的“受过训练的无意识”，能够促使修炼者“从理智的意识干扰中解脱出来”，起到有效的心理保健作用，排遣不良心态，从而使“恐惧、焦虑或不安全等扰乱人心的感情没有任何机会来烦扰他”<sup>④</sup>。通过心性修炼活动，主体将身心调整到平和和有序的良好状态，也就有利于更好地发挥大脑的功能，促使头脑中已有信息的释放、沟通和重组，超越原有的思维定式向多维方向发展，发现在常态下不能发现和解决的问题，在凝神虚静的功能态中感受天地万物的本质或整体规律，即“同于大通”、体悟大道。这里所蕴含的心理保健、心理优化、发展思维能力、开发心理潜能的生命奥秘，值得现代心理学重视和研究。

以下我们联系西方著名心理学家马斯洛所提出的高峰体验等思想，也许能够进一步说明心性修炼所具有的心理保健、心理优化和开发心理潜能的功能。

“高峰体验”是指在日常生活、学习、工作、文艺欣赏或投身于大自然时，感受到一种奇妙、着迷、忘我并与外部世界融为一体的美好感觉。它“自由自在、悠然自得、洒脱出尘、无往不适，不为压抑、约束和怀疑所囿，以存在认知为乐，超越自我中心和手段中心，

①杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十九。

②杜光庭：《道德真经广圣义》卷八。

③杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十三。

④铃木大拙：《禅宗讲座》，《禅宗与精神分析》，辽宁教育出版社1988年版，第152页。

超越时空、超越历史和地域”<sup>①</sup>。马斯洛的研究证明，心理健康的人会有更多的“高峰体验”，那些心理健康的成功者几乎都有这种“高峰体验”，而且次数频繁，他们的成就阈值更高，更有自信心；同时，在“高峰体验”中高涨的情绪和美妙的感觉可以更好地排遣抑郁等消极情绪，愈合心灵创伤，使人振奋向上。

如何才能获得高峰体验呢？马斯洛认为，全身心地投入某项工作、欣赏自然美景等活动均可能进入这种体验，但最易于形成高峰体验的方法则是道家式的态度。这位对道家<sup>②</sup>推崇备至的人本心理学创始者在《谈谈高峰体验》一文中谈到，在高峰体验中会产生一种认知，这种认知与一般的认知不同。这时的体验好像是与宇宙融为一体的，他说，当人们抱有“道家那种对万事万物听其自然、不加干涉的态度时，你们便处于最易于形成这种体验的精神状态。你们一定要能够放弃自己的骄傲、意志和支配感，不要力图操纵和控制自己的感情。你们要能够放松自己，让高峰体验自然而然地产生。我想这会使你们和我一样，重新激发起对道家学说和禅宗教义的兴趣。”他特别指出，这种人生体验与禅宗和道家的一致性：“我的这些发现与禅宗和道家哲学更吻合远远超过其他任何宗教神秘主义。”<sup>③</sup>

显然，马斯洛所说的这种“顺应自然”、“放松自己”等要求正是道教心性修炼的最基本要求，此外，道教心性修炼所追求的理想境界和生命存在层级，也与马斯洛的高峰体验特别是与他后来所提出的超个人心理学的人格特征有相当多的类似之处。从马斯洛以上论述可以看出，他对道家修炼方式以及天人合一的致思途径有着相当深刻的体悟。这一事实也启示我们如何进一步从道教的心性修炼方法中整理总结出可操作的技术手段，使之化为现代心理保健和心理优化的良方，促使高峰体验这类有益于心理健康的感受得以持续或重复，这是一个相当有意义的课题。

---

①马斯洛著，许金声、刘锋等译：《自我实现的人》，三联书店1987年版，第269页。

②与不少西方学者一样，马斯洛所说的道家亦包括道家和道教。

③林方主编：《人的潜能和价值》，华夏出版社1987年版，第373页。

### 三、“恬淡寡欲”的心理调节功能

“恬淡寡欲”是道家道教所崇尚的生活态度，又是贯穿于心性修炼活动之始终的基本要求，在现代生活中，它具有不容忽视的自我心理调节功能。因为人的情绪、情感状态与人的精神需要和物质需要满足程度相关，需要得以满足，才会产生愉快等正向情绪情感，反之则会产生焦虑、愤怒等负向情绪情感。过度追求声色滋味等感官享乐、过于看重物质利益和物质生活之满足的人，往往会由于达不到目的而陷入无尽的烦恼；而注重精神上的充实、对于物质生活寡欲有度的人才能不为物役，量力而行，获得安然自在的良好心态。

马斯洛曾根据多年的临床经验指出，满足病态的需要（如贪得无厌地对金钱或权力的追求）不会带来真正的快乐，<sup>①</sup>不顾一切地要满足自己的病态要求往往是导致神经症的重要原因；相反，对安全与爱、尊重这类需要的满足，则会使人健康。马斯洛虽肯定满足人的低层次需要的合理性，但满足的目的亦是为了促使高级需要的出现，他认识到，“高级需要（爱的需要、尊重的需要、自我实现的需要）的满足能引起更深刻的幸福感、宁静感以及内心生活的丰富感”，“追求和满足高级需要代表了一种普遍健康的趋势，一种脱离心理病态的趋势”。他更进一步认识到，“高级需要的追求与满足具有有益于公众和社会的效果。在一定程度上，需要越高级，就一定越少自私。”“高级需要的追求与满足导致更伟大、更坚强以及更真实的个性。”<sup>②</sup>因此，他将帮助个人提高满足其基本需要的能力，不断向高级需要发展，视为“所有心理治疗的最终目标”。<sup>③</sup>

道家道教“恬淡寡欲”、不为物累等主张，正是帮助人们摆脱一

①弗兰克、戈布尔著，吕明等译：《第三思潮——马斯洛心理学》，上海译文出版社1987年版，第84页。

②马斯洛：《高级需要和低级需要》，《人的潜能和价值》，第202页。

③弗兰克、戈布尔著，吕明等译：《第三思潮——马斯洛心理学》，上海译文出版社1987年版，第94页。

味追求金钱、权力、感官享乐等病态需要，提高需要层次，实现精神升华的有效药方。

《老子》清醒地认识到沉溺于感官享乐对心理健康的危害：“驰骋田猎令人心发狂”，它还指出物欲膨胀所导致的严重恶果：“祸莫大于不知足。”<sup>①</sup>这里的“不知足”指对财富、权势、感官享乐等欲望贪得无厌的追求，恬淡寡欲是节制物欲、感官享乐之欲或其他卑劣之欲，而不是抑制高尚欲望或健康欲望，因为后者处在理性和德性的指引之下，不会放纵无度而损害他人或社会的利益。而受各种享乐之欲或贪婪之欲支配的人，必然会心为物役，身为物累，在金钱和物质的诱惑或冲击下，引起心理失衡和诸多心理问题，难以达到物质生活与精神生活的平衡。故《淮南子》告诫人们，如果沉溺于感官享乐之中必将拂乱心性。导致“变心易志”、“摇荡精神”，进而影响到人的道德行为：“是故神越者其言华，德荡者其行伪……滑心浊神而惑乱其本矣。”<sup>②</sup>显然，“言华”、“行伪”等道德失范现象与“神越”、“德荡”、“滑心浊神”等精神心理的失衡状态密切相关，而“滑心浊神”等精神心理层面上的问题又将直接危害人的生命——“惑乱其本”。故道家将俭啬奉为养德和养身的根本法则：“治人事天莫若啬”，<sup>③</sup>主张“少私寡欲”，恬淡俭啬。

道教早期经典《老子想尔注》发展《老子》清心寡欲主张而提出了无欲闭心的心性修养方法。作者指出，无欲、无情是大道的特性，“道常无欲，乐清静，故令天地常正”。<sup>④</sup>人应该效法大道，排遣感官欲望、世俗的功利之欲以及由此而产生的喜怒哀乐好恶等情感，闭心绝念以制欲。心不随情感而动：“心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之”，“情性不动，喜怒不发，五脏皆和同相生，与道同光尘也”。<sup>⑤</sup>此后，道教各派均将恬淡寡欲视为心性修炼的不二法门。约产生于唐代

①《老子》第四十六章。

②《淮南子·俶真训》。

③《老子》第五十九章。

④饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第47页。

⑤饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第7页。

的《内观经》等道教经书均反复提醒人们，为感官欲望所牵累将导致的严重后果：“眼则贪色，耳则殚声，口则耽味，鼻则受馨，意随健羨，身欲肥轻，从此流浪，莫能自悟。”因此，人需要通过“内观己身”以澄其心，才能实现心理的安宁。

显然，以上思想已经清楚地认识到了沉溺于物质欲望将引起心理失衡和精神漂泊等一系列心理问题，而且初步提出了淡化物欲、收视返听，由追逐外物转向自我静心寡欲等对治方法，以帮助人们排遣心为物役所引起的心理问题。

后世的内丹家更在心性修炼实践中进一步发展了虚静寡欲的调治方法。唐代重玄学者司马承祯在《坐忘论》中指出，人之心体以道为本，但为外物所染而失去了清静平和的“真心”，从而与“道”相分离，“蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔”。因此，学道的起始工夫就是“收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无”，通过心性修炼回复到清静的本然状态，方能与大道相契相合：“今若能净除心垢，开释神本，名曰修道”。他从宗教修炼的角度总结了“归根”、“静定”、“正基”、“虚心”、“安心”等收心功法，以图达到“在物而心不染，处动而神不乱”的稳定而良好的心态。

五代时期的杜光庭进而结合“心”的特性来说明“恬淡寡欲”的重要性，他说：“心之照也，通贯有无，周遍天地，因机即运，随境即驰，不以澄静制之，则动沦染欲，既滞染欲，则万恶生焉。万恶生则疵病作焉。”正因为心具有这种极大的自由性，极易受扰动、受染污，损害身心健康。因此，静心寡欲也就十分重要：“老君戒人洗涤除理，翦去欲心，心照清静，则无疵病。……故使制志意，远思虑者，是谓教人修其心也。”<sup>①</sup>经常进行自我心理调治，提高心理调控能力，保持心灵的恬淡与虚静，是健体强身进而体悟“大道”的心理基础。

全真道进一步将清静寡欲与结丹成仙的人生理想紧密结合，全真七子之一的马丹阳说：“惟常清静难行，但悟万缘虚假，心自澄，欲

<sup>①</sup>杜光庭：《道德真经广圣义》卷十一。

自遣，性自定，命自位，丹自结，仙自做。”<sup>①</sup>

元代李道纯则综合道教《清静经》与宋明理学的修养方法而提出“以道制欲”和“忘物我”的主张，他认识到，人之所以不能体悟大道，并非能力所限，而是由于心为物牵，物欲阻碍着得道悟道，故须以天理克之。他在《清静经注》中说：“绝欲之要，必先忘物我。忘物我者，内忘其心，外忘其形，远忘其物。三者既忘，复全天理”；“以道制欲，神所以清，心所以静。……常能制欲，则归心不动，归心不动，则自然澄澄湛湛，绝点翳纯清，复其本然清静之大矣。”修道之士特别要注意灭除始初产生、处于萌芽状态的物欲妄念，“常道之士固当谨始，始若不慎，焉得有终？……妄念始萌，不自知觉，神为心役，心为物牵，纵三尸之炽盛，为六欲之扰攘，岂得不著物耶？”

显然，李道纯“绝欲以全天理”的思想有着宋明理学家“存天理，灭人欲”主张的深刻烙印，但不同的是，理学家将天理与人的自然生命完全对立起来，而李道纯通过“以道制欲”来达到“常清常静”，“以全天理”，以求“真常之道”的活动却是一种通过提升精神生命以护养自然生命，精神生命与自然生命相互促进的辩证统一过程，它与修炼主体自身提升生命质量的人生理想紧密相连，因此具有更为强烈的内在驱动力和心理调治实效。

在内丹修炼者看来，得道成仙、与道合一乃是生命的终极价值之所在，是真正值得追求的，因此，他们对于世俗的名位财富持一种淡然的态度，正如抱朴子葛洪在《抱朴子内篇·畅玄》中所说：“得之者贵，不待黄钺之威；体之者富，不须难得之货……动息知止，无往不足。……泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地。”恬淡安和的心理状态和体悟大道的精神境界是比财富和权位重要得多的人生需求，得道者才是在人格上最高贵的人，体道者才是精神上最富有充实的人。

内丹心性修炼者不仅能够从精神的层面获得愉悦和充实感，而且

---

<sup>①</sup>马钰：《真仙直指语录·马丹阳语录》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社1988年版。

能在修炼的实践过程中感受到各种生理上的快乐和愉悦，关于这方面，不少内丹修炼作品在论述得药的感受时，均有非常生动的描述。这些生理上自得其乐的亲身体验进一步加深了心性修炼者对于恬淡寡欲这一修炼要求的认同，这对于修炼者形成稳定平和的心理品质是有所裨益的。

以上恬淡寡欲的方法对于排遣、调节当代社会因物欲膨胀而带来的诸多心理问题是具有积极意义的。心理治疗实践证明，沉溺于物欲和感官享受或以此作为人生目标的人常常会因私欲不能满足而产生烦恼、郁闷等不良情绪，引起诸多心理问题。因此，马斯洛将帮助个人不断由低级需要向高级需要发展视为“所有心理治疗的最终目标”，这是颇有眼光的。

在马斯洛的需要层次理论中，对于精神品质方面的追求属于人的高层次需要，高层次需要的出现必须以生理需要等低层次需要的满足为前提。但道教心性修炼活动却始终将精神的提升和品德的完善作为人生的价值目标，在清贫恬淡的生活和少私寡欲的状态中，修道者虽然并未获得马斯洛所说的低层次需要的满足，但他们却超越了人的低层次需要，在心性修炼和对于大道的追求体悟中，感受到自在逍遥、与道冥合的精神愉悦，体验到周身通泰、难以言表的生理快乐，从而跳跃式地达到健康人格发展的高峰——成为恬然自乐、真朴本然、超越自我、超越当前情境的“自我实现的人”、“自我超越型的人”。在中国历史上，诸多高道以自己毕生的亲修实证卓有成效地提高着自身的身心健康水平，谱写着这一有中国特色的人的需要理论和人的发展模式，充分显示出道教恬淡寡欲等生活态度在心理调治方面的实效。

恬淡寡欲在物质匮乏的中国封建社会中曾发挥着修身养性、调节心理、平和身心的积极作用，在物质生活资料前所未有地充实但人们却贪得无厌、享乐无度的今天，阐发恬淡寡欲对身心健康的重要价值，对于人们克服享乐主义、盲目攀比等心理问题，调节心为物役所引起的心理失衡亦是有所帮助的。

#### 四、反省忏悔的认知治疗功能

为了保持心灵的安定平和与虚静，以利于修道活动的顺利进行，道教还将自我的反省忏悔作为心性修炼的重要内容，要求修炼主体从心灵深处进行自我反省和忏悔，以及时克治排除一切与大道相悖的不良意念和心态。这与现代心理治疗中的认知治疗法相当契合。

认知治疗法是西方现代心理治疗的主要方法之一。在现实生活中，不正确的价值观、对社会环境和人际关系适应不良的性格、思维与归因方式、情绪反应方式与行为方式，是造成精神应激和心理问题的重要原因，不少心理问题的产生与价值观的偏差、人生意义的失落有着密切关系；而拜金主义、享乐主义将导致精神空虚，产生心理问题和心理疾病。故美国著名心理学家马斯洛告诫人们：“价值观的丧失是我们时代的最终痼疾。”

认知治疗法通过说服、自我反省等多种途径，让患者接受一种较为合理的价值观对自己思想或行为进行自我矫正和调整，以转变患者错误的价值观。中国精神医学家杨德森教授于20世纪90年代将老子的养生思想和人生价值观与西方的认知疗法相结合，创建了道家认知疗法，即从《老子》中总结出32字养生口诀，让患者用老子的人生价值观对自己的思想进行重新审视、重新思考、重新定向，使个体的价值观更加接近客观实际，更好地适应社会生活。

在这一方面，道教心性思想中蕴含着更为丰富的资源，道教徒早已将类似于心理认知疗法的做法运用到实际修炼活动中。自我道德反省是道教心性修炼不可缺少的方式。早在汉代，《老子想尔注》的作者就曾论述这一问题，该书中的道德反省包括自劝、自勉、自约三方面的内容。自劝即自我劝诫以行道；自勉即在内心要确立志道的意向；自约即对自己不合道的想法和欲念要自我制止。另外，对于“恶人”则应“申道诫示之，畏以天威，令自改也”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>饶宗颐：《老子想尔注校证》，第21页。



五代道教学者杜光庭告诫人们，对于人际关系的错误认识将影响人们对大道的体认和身心健康。他阐发《西升经》的思想说：“‘生我者神，杀我者心’，以其心有人我，故形有生死，无心者可阶道矣。”<sup>①</sup>为何心能杀人，就是因为“心”被一己之私所蒙蔽、所牵累，产生“人我”之分，“为我为己”，私欲难填。如此一来，人我之间就处于一种对抗甚至你死我活的敌对状态，这种心理上的敌意和对抗状态将形成一种自我攻击，对自我的身心健康产生极大危害。可见，人的精神活动、道德状况，可直接影响到肉体的生死。道德主体掌握着自我生命的寿夭，而取消了高居于人之上的某种神灵对生命的主宰。这就在突出人的主体价值的基础上，将道德与生命紧密地结合了起来。

全真道将内心的反省功夫作为修道的重要内容，认为修道不在于打坐等外在形式，而是要达到心地清净的境界，现出先天的清净之心。更明确地说，就是要去除世俗的私心，正如马丹阳的后继者刘长生所说：“若心上无私，常清静，做彻便是道人。”<sup>②</sup>可见，全真道心性修炼所追求的清静，也就是道德主体去除心灵的尘垢，抛却名利、贪纵等私心杂念，而达到恬淡无私的崇高精神境界并保持平和安定的心理状态。

元代全真道盘山派的开创者王志谨结合道徒在修行中的问题而告诫说：“居大众中，及有作务，专防自心，不可易动，常搜己过，莫管他非，乃是功行，事临头上，便要承当，诸境万尘，不逐他去，自己明了，一切莫魔，如此过目，初心不退，自获大功也。”“修行之人，忌说人长短是非。”<sup>③</sup>这些话语主要是针对人们普遍存在的只要求他人尽义务讲道德、好论人非却不作自我检束的通病而发，是启发修炼者从自我做起，“事临头上，便要承当”，敢于承担责任，勇于自我批评。如果“但说是非”，只注意对他人评头论足，难免会“昧了自

①杜光庭：《道德真经广圣义》卷五十。

②刘处玄：《真仙直指语录·长生刘真人语录》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社1988年版。

③王志谨：《盘山语录》，《道藏要籍选选刊》第三册，上海古籍出版社1985年版。

己”，放松对自己的检束，看不到自己的缺点。“常搜己过”，经常进行自我道德反思，才会看到他人的长处，去除自我的矜胜之心。保持谦下无我的虚静心态，方可与大道相契相合。

道德反省还包括克治恶念，王志谨在《盘山语录》中说：“修行之人，以道德为心，以清静为念，削除诈伪贪求妄作，一时遣尽，忘形忘我，身外之物，未尝用心”，“把从来私情眷恋、图谋计较……坑人陷人的心一刀两断着，又把所着的酒色财气、是非人我、攀缘爱念、私心、邪心、利心、欲心一一罢尽。”只有抛弃以上种种不良之心，方能外无牵累，内无染着，“外无所累则身轻快，内无染着则心轻快，内外轻快，久久纯熟，自无妄念”。在王志谨这里，所谓妄念，也就是种种不良的图谋和感官欲望、私心杂念、是非纠葛等不健康的心理和恶念。在这类不良心理和恶念干扰支配下的人们，不仅难以保持心灵的平和宁静，而且可能导致种种恶行，进而危害身心健康，损德殒命。只有排除这些妄念，才能获得心灵的宁静，提高主体的道德心理调控能力，进而才能“尘垢净尽，一物不留，他时自然显露自己本命元神，受用自在，便是个无上道人也”。

李道纯亦将“正己”的道德修养功夫作为炼心入圣的重要门径：“进德修业莫若正己。己一正则无所不正……是故进修之要必以正己为立基。正己接人，人亦归正；正己处事，事亦归正；正己应物，物亦归正。惟天下之一正为能通天下之万变，是知正己者，进修之大用也，入圣之阶梯也。”<sup>①</sup>从认知疗法的角度来看，“正己”就是一种调整和修正行为者在认知上的错误观念，树立正确的价值观的过程，将“正己”视为“入圣”的阶梯，就将人们修仙入圣的人生追求，扩展为对于心理健康的关注和优良道德品质的培养。

可见，从某种意义上说，道教心性修炼追求清静，也就是道德主体通过自我反省，对自己思想或行为进行自我矫正和调整，去除心灵的尘垢，抛却各种不良心念，达到恬淡无私的崇高精神境界。这种通过主体的自我反省和矫正错误的思想行为的做法，有助于行为主体重

<sup>①</sup>李道纯：《中和集·玄门宗旨》，《道藏·洞真部》。

新拨正人生的航船，寻求人生的真正意义和价值，在问心无愧的坦荡心态中，重新获得平和宁静的心态，恢复心理健康。

道教心性修炼作为一种宗教修炼活动，与现代心理调治理论和方法当然存在诸多差异，但亦不乏相通之处，它所具有的心理保健、心理优化、心理调节和心理治疗功能不容忽视。在心理疾病发病率日趋上升，心理失衡、精神空虚等问题困扰着人类的现代社会中，如何更好地发掘道教中蕴含的丰富的心理调治智慧，将它们与来自西方的心理咨询和心理治疗学有机地结合起来，建立起适合中国人的心理治疗和心理调节模式，是当代中国学人义不容辞的工作。

#### 主要参考文献：

1. 《老子》，上海古籍出版社 1990 年版。
2. 郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局 1982 年版。
3. 《修真十书》，《道藏要籍选选刊》第三册，上海古籍出版社 1985 年版。
4. 《真仙直指语录》，《道藏·正一部》，上海书店、天津古籍出版社、文物出版社 1988 年版。
5. 王重阳：《重阳全真集》，《道藏·太平部》。
6. 杜光庭：《道德真经广圣义》，《道藏要籍选选刊》第二册，上海古籍出版社 1985 年版。
7. 李道纯：《中和集》，《道藏·洞真部》。
8. 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社 1999 年版。
9. 张春兴：《现代心理学》，上海人民出版社 1998 年版。
10. 钱铭怡：《心理咨询与心理治疗》，北京大学出版社 1995 年版。
11. 林安梧：《中国宗教与意义治疗》，台湾文海基金会 1996 年版。
12. 马斯洛、罗杰斯等著，林方主编：《人的潜能和价值》，华夏出版社 1987 年版。
13. 马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社

1987年版。

14. 杨德森：《中国人心理解读》，安徽科学技术出版社 2003 年版。

15. 张广保：《金元全真道内丹心性学》，三联书店 1996 年版。

16. 弗兰克·戈布尔著，吕明、陈红雯译：《第三思潮——马斯洛心理学》，译文出版社 1987 年版。

（原载于《道家文化研究》第 21 辑，三联书店 2006 年版。）

## 道家思想对 调治焦虑/ 抑郁心理的 启示

焦虑已成为现代人普遍的“心病”，有人甚至说当代就是一个“焦虑的年代”。焦虑是在社会生活中，对于可能造成心理冲突或挫折的事物、情境作出的一种特殊反应，是一种带有烦躁郁闷等不愉快色调的适应行为。当一个人在事实上或在观念中，觉得面临困难、处于逆境、遭到不幸，自认为将有强大得无法克服、无法逃避的危险，对即将来临的危险、灾难不能采取有效措施加以防止之时，当一个人对需要付出特殊努力的事情，无法预计其结果，或予以解决之时，他们常常会产生无能为力的苦恼，引发心理紧张，或者觉得前途未卜，未来一片黑暗，总是觉得有失败的可能，这就是焦虑反应。<sup>①</sup> 在人生征途上，时时处处都面临着选择，充满了竞争，当面临危险或威胁时，焦虑是人们所表现的最普通的情绪反应，特别是在当今瞬息万变的社会，对将来必要的担心和忧虑是应该的，适度的焦虑是一种正常的心理现象，过度焦虑才会成为一种疾病。

<sup>①</sup>张国钧、张新芬：《青年六大心理障碍》第四章，中国青年出版社1993年版。

而且，焦虑症者的焦虑不是来自现实环境中真正存在的实际危险，而是杞人忧天似的虚无空想。

不少心理学家认为，焦虑和抑郁是一对孪生兄妹。抑郁者表现为持续的情绪低落，悲伤、失望、兴趣下降、无乐趣，常伴随紧张不安、失眠早醒、体重下降、周身不适等躯体症状，其与焦虑症的临床反应虽然不同，但却有着共同的根源。如美国斯坦福大学的生物科学及神经学教授萨波斯基（Robert Sapolsky）就指出：“焦虑与抑郁彼此相关，只不过一方处于随时警戒，另一方则处于长期无助的状态。”但他强调，这两种看起来似乎相当不同的症状皆与生活压力密切相关：“压力在焦虑与忧郁症中扮演着举足轻重的角色”，至于压力是引起抑郁还是焦虑，这“似乎是由压力期间的长短而定”。<sup>①</sup>同时，过高的成就目标或凡事非得与别人争先后、比高低亦是引发焦虑或抑郁症的重要原因。

焦虑和抑郁虽然需要不同的医疗策略，但由于二者在病源上存在一些共同性，在心理调治对策方面有相通性，故我们将二者合而论之。

如何理智地调适这种由生存环境引发的过分的紧张感，赶走焦虑的阴影？如何正确地面对人生的各种难题和挫折、失败，及时地排遣苦闷、悲伤、失望、沮丧等不良心理？俗话说，心病还须心药医，帮助焦虑者重新评估对危险的夸大想象，调整自己的不合理信念，帮助抑郁者正确面对生活事件的打击和人生的各种压力、失败，改变错误的思维方式，这是解决问题的重要途径。在这方面，道家人生智慧能够给我们诸多启示。下面我们试运用认知疗法、分析心理治疗和意义治疗法等现代心理治疗方法和理论，对道家的顺应自然、安时处顺、宽容不苛、祸福相倚、致虚守静等智慧进行现代诠释，以纠正或调节不合理思维和信念，帮助人们排除或缓解焦虑、抑郁心理。

---

<sup>①</sup>[美]萨波斯基著，潘震译：《克服生活中的压力》，引自台湾《科学人》杂志网站。

## 一、顺应自然以解郁虑

过于看重别人的评价，过分执著于行为的预期结果的实现往往是引起焦虑的重要原因之一，认知疗法代表人物艾利斯（A. Ellis）的理性情绪疗法将这类倾向归纳为“绝对化的要求”，并将这类不合理信念作为首当其冲的矫治对象，它在临床上表现为以下一些想法：“我必须得到其他每个人的爱和赞许”，“我必须具有极强的竞争力、独特性，而且在别人眼中我是最杰出的、最有价值的”；以自己的意愿为出发点，对某一事物怀有认为其必定会发生或不会发生的信念，当某些事物的发生与患者对事物的绝对化要求相悖时，他们就会难以接受、难以适应并陷入情绪困扰。<sup>①</sup>产生以上不合理信念的一个重要原因是主观偏执，故需要改变这种极端的思维方式，学会以合理的方法去看待自己和周围的人与事物。

让我们尝试以道家顺应自然、反对主观妄为等思想对上述不合理信念进行调治。老子认为，天地万物的产生以及万事万物的发展都受着一种不可抗拒的必然规律和内在的力量的统摄，这种内在的规律和力量就是“道”：“道常无为而无不为”，<sup>②</sup>“道”自然而然，顺其自然，但万事万物却无不由它生之成之。人们若能持守大道这种自然无为的特性，则万物自可从而化之——“万物将自宾”。故老子告诫人们，必须顺应自然之道：“以辅万物之自然而不敢为”；<sup>③</sup>这里所说的“不敢为”、“无为”不是畏首畏尾、无所作为，而是不主观妄为，顺势而为，仰仗和依赖众人之力而为，如此，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。这也就是《老子》第三章中“为无为则无不治”的道理。行为主体“为无为”，倚众人之力，顺事物之势，才能够达到“无不为”、“无不治”

①汪新建：《西方心理治疗范式的转换及其整合》第二章，天津人民出版社2003年版。

②《老子》第三十二章。

③《老子》第六十四章。

的结果。

这就告诉人们，万事万物的发展均有其自身的客观规律，受到诸多外在条件的制约，任何人都不能无视这些规律而强作妄为，而必须摒弃从主观自我出发的“必须”“应该”的偏执信念，因为客观事物的发生、发展都有其规律，不可能按照个人的主观意愿发展，更不会因个人的意志而转移。

顺应自然的另一层含义是万物各有其性，庄子就告诫人们说，万物有其特性，各人也有自己的长处，因而统治者不应该让众人做同样的工作，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。……是之谓条达而福持。”<sup>①</sup> 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。根据这一认识，《庄子》进而提出了“安其性命之情”的主张，要求人们根据各人的不同特点而从事不同的工作。汉代的道家杰作《淮南子》亦精辟地阐述了“各有所适”、“物各有宜”的主张。每个个体都有自己的特长和局限，必须顺应万物之性而为，不可能凭一己之力而事事遂心。

这就启示我们，虽然我们应该努力追求优秀的工作表现，努力实现行为的目标，但是，为各种主客观因素所决定，任何人都不可能在每一件事情上都具有极强的竞争力，不可能被每一个人所认可，每一个个体都是不完满的、有缺陷的，试图让自己在每一个领域都“具有极强的竞争力”、“被别人视为最杰出、最有价值”，或试图“得到每个人的爱和赞许”等想法是极不切合实际的，也是任何个体根本不可能做到的，朝着这样的目标盲目努力只能落得身心疲惫、自卑自责，陷入对失败的恐惧之中。

唐代著名道教学者司马承祯曾在《坐忘论》中告诫人们要善于估计自己的能力，善于根据自己的能力来做事：“不任非常之事，事非常则伤于智力，务过分则敝于形神”；“较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之”。可悲的是，世人往往只知道不顾一切、贪得无厌地

<sup>①</sup>《庄子·至乐》



赚取财富或谋求名利地位，不懂得量力而行、适可而止。故司马承祯警告说：“财有害气，积则伤人”，“不以名害生，不以位易道”。他开导人们说，衣食住行方面的生活用品好比渡海时所必需的船舫，渡海完毕则不需留，“虽有营求，但不可生得失之心。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，则无忧无失，自无烦恼，这些话启示人们，人虽然需要营求衣食住行，但它们只是为人的生存和健康服务的工具，如果为了谋求这些身外之物而损害自己的身心健康，不是反客为主，得不偿失了吗？人享受物质财富的能力是有限的，人获得物质财富的空间是有限的，物质财富对人的价值更是有限的。俗话说，良田万顷，日食三钟；广厦千间，夜眠七尺。但是，人却有着追求精神升华的无限空间，有获得精神愉悦的无数种方式，有享受精神财富的广阔天地。在人生道路上顺应自然、量力而行，根据自己特有的条件和周围环境来安排自己的人生，才能获得身与心的和谐、人与人之间的和谐、人与环境的和谐，保持身心的健康。

放下执著，顺应客观规律而为，顺应时势而为，顺应外在的条件而为，顺应自我的特性和能力而为，体味工作本身的意义和价值，寻求工作过程中的快乐和意义，焦虑也就会离我们远去。

## 二、“穷反终始”以奋精神

以“糟糕至极”等判断来评价生活事件也是引起焦虑的重要原因，因此认知疗法将它列为第二个需要改变的不合理信念。这种信念往往认为如果一件不好的事发生了，将是非常可怕、非常糟糕的，甚至是一场灾难。认为“如果事情的状况和发展与我的愿望不一致，那将是极大的灾难”的想法，这将导致个体陷入极端不良的情绪体验如耻辱、自责自罪、焦虑、悲观、抑郁的恶性循环之中，而难以自拔。埃利斯批评这种不合理的信念说，没有任何一件事情可以定义为是百分之百糟透了，任何事情都有可能发生比之更好的情形。

以上不合理信念出自于对自己、对他人及对周围环境的绝对化。

要调整 and 改变这种绝对化的错误思考方式，就需要我们学会辩证地看问题，确立多向思考的思维方式。

道家正反相因、祸福相倚的思想正是充满着辩证智慧的哲理，正有助于人们确立多向思考的思维方式，从而在挫折和失败的黑暗中看到成绩，看到希望的曙光，纠正“糟糕至极”等不合理思维和信念。

老子在对天地自然和社会人生的发展变化进行深刻观察的基础上，总结出“反者道之动”的规律<sup>①</sup>，认为“道”的运动循环往复，生生不已，向着相反的方向发展是“道”运动发展的规律，所有事物各自向着其对立面转化。因此世界上任何事物都不是绝对的、静止不变的，既没有绝对的好，也不存在绝对的坏。“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”<sup>②</sup>，这就是说，事物是相反相成的，不断变化发展的，在“道”这一根本规律的支配下，事物的对立双方会向其相反的方面转化。《老子》第二章说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，前后相随，恒也。”好和坏，善和恶、有和无、难和易、前和后、长和短等对立的事物都是在相互比较、相互依存的情况下彰显自身的特点和价值的。同时，对立的事物也会向其相反的方面转化。

《庄子·则阳》中亦通过一位名叫大公调的智者之口，发挥了老子关于对立面相互转化的辩证法思想。文中说：“安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。此名实之可纪，精之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。”这就是说，安全和危险互相更替，祸福依伏互生，缓慢和迅急互相影响，聚散生死因而形成。这是有名称事实可以识别的，有精微妙理可以认记的。依循四时相替的规律而相变，就像桔梗此起彼伏而升降运行的变化，物极则返，周而复始：这是万物所具有的现象。

这些辩证智慧告诉人们，安危、祸福、得失、成败等对立的方面是相互转化、不断变化的。因此，失败是可以改变的，认真总结经验，吸取教训，调整策略，往往能够转败为胜。

<sup>①</sup>《老子》第四十四章。

<sup>②</sup>《老子》第五十八章。

这些智慧给了人们转败为胜、笑迎厄运的精神信念，这就有助于行为主体为自己减轻精神压力。它让我们明白，厄运尽管是冷峻无情的、令人痛苦的，但却又是促进人成长的营养，它能使人砥砺意志、塑造品格、增长智意，能够迫使我们更准确地把握自己，更审慎地认识环境，促使自己更为坚强和成熟。著名的奥地利心理医生弗兰克以自己的亲身经历告诉人们：“痛苦有时可以是人性的伟业。”<sup>①</sup>他在二战期间被囚禁在法西斯的集中营中，这对于任何人来说都是一场人生的灾难，但这段人生磨难却促成了他人格的成长和事业的进步，就在囚室之中，他创建了“意义治疗法”这一全新的心理治疗理论和方法，成为20世纪最有影响的心理学家之一。

道家的朴素辩证法说明，世界上没有绝对的好或坏，一切都不是最终结局，而只是一个不断变化的过程，这就有助于人们克服思想偏执，避免钻牛角尖而不能自拔，从而乐观豁达地面对人生的祸福成败，冷静地面对和应付重大生活事件的刺激，保持一种平和淡泊的人生态度。它不仅帮助人们在逆境或挫折面前很好地调控情绪，冷静沉着，同时也告诫人们在成功和胜利面前不要头脑发热，欣喜若狂，而要戒骄戒躁，居安思危。它让人们认识到，失败和劣势是可以转化和改变的，成功和优势也是可能转化和改变的，以这种智慧来看待成败得失就能使人获得败而不馁的精神安慰，从中吸取胜而不骄的苦口良药和清醒剂。正反相因、祸福相倚这种多向思维的辩证智慧能够帮助人们走出人生低谷，增添冲出困境的精神动力。

让我们体悟道家有无相生、祸福相倚、成败相因的辩证智慧，学会多向度地分析问题，在挫折和失败中学习，不屈不挠，从而转败为胜、转祸为福，在人生道路上“达到光辉的顶点”。

<sup>①</sup>弗兰克著，赵可式译：《从集中营说到存在主义——活出意义来》，台湾光启出版社1987年版，第117页。

### 三、安时处顺以调情绪

在道家看来，既然应该顺应自然，那么当生活现状难以改变或遇到生活中的突发事件时，就应当以平和的心态理智地接受现实，随遇而安，而不要怨天尤人，因为这样只会徒增烦恼。道家将这种直面人生、面对现实的态度称之为安时处顺，即要人们善于适应环境，在艰苦的环境中安然自得，不因外界的环境或个人的境遇扰乱心灵的安静。安时处顺是庄子率先提出来的，他将“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑”等各种状况皆视为“事之变，命之行”，<sup>①</sup>故主张“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解”<sup>②</sup>。只有做到安时处顺，才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”<sup>③</sup>。因为“生死皆气之变化”<sup>④</sup>，应该以一种明智的态度来看待它。

这种态度与埃利斯的理性情绪疗法所倡导的原则是一致的。埃利斯指出，必须努力去接受现实，尽可能地去改变这种状况；在不可能时，则要学会在这种状况下生活下去。

道家安时处顺的态度亦类似于弗兰克意义治疗中的“矛盾取向法”技术（又译为“矛盾意向法”）。这一方法认为，对于一些精神官能性的害怕，如患者为某种思维定势或某种预期性症状所困扰时，他要做的不是与此种定势或预期作斗争，而是故意纵容这种想法或预期，“使畏惧症的病人故意去要他所害怕的东西”，“如果他害怕什么，就以矛盾的希望来代替”。<sup>⑤</sup>此方法被不少心理治疗师成功地运用，一些“恐旷症”、“惧细菌症”、“恐失眠症”等患者，都在这一方法的治疗

①《庄子·德充符》。

②《庄子·养生主》。

③《庄子·天地》。

④《庄子·知北游》。

⑤弗兰克著，赵可式、沈锦惠合译：《从集中营说到存在主义——活出意义来》，台湾光启出版社1987年版，第141页。

下痊愈。<sup>①</sup>

“矛盾取向法”强调对于某些引起恐惧感的事物不恐惧，不躲避，勇敢直面，坦然承担，这不正是道家安时处顺人生态度的精髓吗？

在现实生活中，利益的冲突和争夺是引起焦虑的重要原因，每个个体在人生的道路上必然会有自己的独特需要，必然要追求需要的满足。然而，在现实生活中，由于生产力发展水平的限制，由于人们需要的不断发展以及资源的稀缺，每个人的利益不可能都得到实现。各种需求难以如愿以偿，这都会使人感到精神压力，陷入焦虑；而在追求满足需要的过程中，必然会发生各种冲突和争夺，有冲突、有争夺，必然会由冲突和争夺以及随之而来的得失胜败而产生焦虑。

道家倡导知止知足、宠辱不惊、淡泊名利的的生活态度，主张对物质生活条件的追求适可而止，而不必过分地贪求对外物的占有。这种思想有助于人们自觉地选择一种有助于减轻压力的生活态度，在利益面前采取一种超脱的态度，调治因得失成败而导致的焦虑。

《庄子·知北游》中通过舜与辅相的对话，彰显了一种彻底的非占有心态，以此引导人们淡化对外物的占有和贪求。舜问辅臣：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道？”舜又问：“吾身非吾有也，孰有之哉？”辅臣的回答是：“是天地之委形也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蛭也。”这就揭示出“悟道者”那种豁达无私的洒脱胸怀！既然个体的身体和精神（性命）包括子孙统统不过是天地自然化生的产物，而不是一己的私有之物，不必要为之患得患失，又更何况那些声名利禄等身外之物呢？能够以这样的角度来看待问题，当然有助于淡化和疏导由于过分关注名利得失而导致的烦恼。

晋代著名道教学者葛洪是一位实践道家上述人生态度的代表。在政治腐败、家道中落、仕途坎坷的逆境之中，他不尚权贵，安贫乐道，将立德立言视为君子之本，以归隐著书作为自己的人生目标，在他的

<sup>①</sup>弗兰克著，赵可式、沈锦惠合译：《从集中营说到存在主义——活出意义来》，台湾光启出版社1987年版，第141~144页。

人生道路上，道家道教既是他的终身事业，亦成为他贫贱不移、安身立命的精神支柱。对于道家道教这种心理保健功能，葛洪有着明确的认识，他说：“外物弃智，涤荡机变，忘富迁贵，杜遏劝沮，不恤乎穷，不荣乎达，不戚乎毁，不悦乎誉，道家之业也。”<sup>①</sup>

道家道教这种旷达的人生态度够让人在贫富、穷达、毁誉等不同人生境遇面前保持宠辱不惊的良好心态，从心理治疗学的角度来分析，这正是一种较好地应对人生重大事件的心理调适智慧。

希求人生的成功与通达是人们普遍所具有的一种愿望。但是，由于社会生活的错综复杂，由于社会的政治、经济等外部形势的变化起落，由于每个个体所处的社会地位和社会关系的差异，个体的通达与否往往又是主体自身所难以预料或把握的，这就令人产生一种命运无常的茫然心理。过分地为这种心理所左右，过分地好荣畏辱，无异给自己增加过多的心理压力，显然是不利于身心健康的。

对此，汉末道家学者严遵有着深刻的认识，他通过诠释《老子》论证了过分看重名利得失而导致的诸多危害：“失之而忧，得之而喜。一喜一忧，魂魄浮游；一忧一喜，神明去矣。身死名灭，祸及子孙。”<sup>②</sup>

懂得了人生“焉能事事如意”之理，明白了患得患失之害，道者自然就多了几分顺变不惊、安时处顺的气度。“处顺境固能适然，处逆境尤当如是。况事由天定，得之不足喜，失之不足忧。修行人孤云野鹤，方是行径，岂可困于一隅，局于一方，与二三浊物，同休戚哉？”<sup>③</sup>

上述告诫对现代人仍然是极具启示的。有关资料证明，富裕起来的现代中国人对财富的追寻并未相应增加个人幸福，而是带来更多的压力、更多的沮丧、普遍的失望和挫折感。故有人认为，现代中国社

①葛洪：《抱朴子·塞难》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

②严遵：《老子指归·名身孰亲篇》，中华书局1997年版。

③王全启：《道乡集·孚佑帝师训》，徐兆仁主编《东方修道文库·仙道正传》，中国人民大学出版社1993年版，第113~114页。

会正在迅速蔓延一种精神疾患，中国人集体陷入了“财富抑郁症”——由于对财富的过度追求所导致的一种普遍的不幸福感。这种疾患在拥有更多财富的企业家那里最为严重。据北京心理危机研究与干预中心的统计，以往的20年中我国已有1200多名企业家因种种心理障碍走向自杀之路，造成企业家各种心理障碍的最主要原因就是工作压力。<sup>①</sup>正是这种对于财富和成功的过分执著追求，让一些成功的企业家不由自主地卷入了疯狂的竞争，他们将财富视为炫耀自己、维持身份的唯一底牌，因而对其“得之若惊，失之若惊”，于是，财富没有给他们带来幸福和自由，反而让他们陷入对失败的极度恐惧、惶惶不可终日的焦虑之中。如果能够放下这种患得患失的心态，以安时处顺的态度对待成败得失，是否可以让人摆脱自己所设置的牢笼，让心灵获得更多的自由呢？

安时处顺的心态来自恬淡的生活态度，因此道学所倡导的“守简”、“适情”等人生态度不失为从根源上医治上述现代痼疾的对症之方。不少道教徒将“守简”、“守易”作为养生之要义。所谓“守简”、“守易”，就是倡导去除奢华，过简单生活。《七部名数要语》说：“圣人食足以充虚接气，衣足以盖形蔽寒，适情辟（辞）余，不贪多积……量腹而食，度形而衣，容身而居，适情而行。”这种生活态度与当今世界范围内崇尚简单生活的健康潮流是完全一致的。

人们越来越深刻地认识到，过多的物质欲求只会让人陷入无穷无尽的烦恼，心逐于外，与自身内在的精神生命日益疏离，引起心理方面的问题和疾病。例如，20年来致力于研究如何在现代社会追求高品质生活的牛津大学经济历史学教授阿夫纳·奥费尔就在其新作《富裕的挑战》中指出，我们的敌人不是失业、贫困、恐怖主义或禽流感，而是伴随我们的成功而来的财富。“社会的富裕正在破坏它带来的幸福，成功带来富裕的生活，富裕生活又孕育了无止境的期望。”奥费尔通过研究大量案例而得出结论：“我们匆匆摘下成功的果实，但却

<sup>①</sup>魏云芳：《追逐财富之累 精英群体成身心疾患重灾区》，《董事会》2005年10月9日。

忘记品尝它们的味道，最终，我们失去了享受简单生活的能力，陷入不断追求成功的漩涡，陷入急躁和忧虑的漩涡。”因此，奥费尔建议现代人选择简单生活，从而“为自己寻找一条通向快乐的道路”。<sup>①</sup>

其实，道家早就向人们提出过类似的告诫。葛洪在他的《抱朴子》一书中就提醒人们，不要因为外在的得失而影响情绪，损害身心健康。他在《广譬》说：“好荣，故乐誉之欲多；畏辱，则憎毁之情急。”针对“好荣欲多”、“畏辱情急”等心理失衡的问题，葛洪提出了自我心理调节方法，主张以一种顺应自然的平静心态来对待人生的成败穷达：“穷之与达，不能求也。……通塞有命，道贵正直，否泰付之自然，津涂何足多咨？”<sup>②</sup>“士能为可贵之行，而不能使俗必贵之也；能为可用之才，而不能使世必用之也”<sup>③</sup>。人生的穷与达往往并非个人的主观意志所能强求或左右，也往往不与个人的才华或品格成正比，甚至越是才智过众、品行超群的杰出人才，反而越难为世俗之人所识别和认可，正所谓“千里马常有而伯乐不常有”。对于这点，葛洪有着太深的体会：“高世之器，非浅俗所能识也。”但也正由于是“高士之器”、“逸伦之士”，故更应“不以莫知而暗其质”，“不以否塞而薄其节。乐天任命，何怨何尤”？<sup>④</sup>

根据安时处顺、宠辱不惊的主张，后世的道家学者还作了《养心说》等一系列作品，从保持心理健康的角度阐发了道家的这一信条，其文曰：“未事不可先迎，遇事不可过扰，既事不可留住，听其自来，应以自然，任其自去，忿怒恐惧，好乐忧患，皆德其正，此养生之法也。”这就告诉我们，不必为一些还没有发生的事情而心神不定，坐立不安；而一旦事情发生了，则不必过于担心和自扰；已经过去的事情不可挽回，不必为之耿耿于怀。如果整天沉溺于后悔或悲痛之中，忧郁伤感，反而会丧失自己前进的信心和勇气。不如面对现实，顺其

①魏云芳：《追逐财富之累 精英群体成身心疾患重灾区》，《董事会》2005年10月9日。

②《金钱并非幸福源头》，《中国日报》2000年4月2日。

③《抱朴子·任命》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

④《抱朴子·广譬》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。



自然，顺应客观外界的规律和社会的要求，尽量以理性的态度调整自己的情绪，使喜怒忧思悲恐惊等情绪保持适度。

这些充满着道家意味的养生健心智慧，不是给我们启迪吗？

（原载《上海师范大学学报》哲社版2007年第1期，《人大复印资料·心理学》2007年第7期全文转载。）

## 《吕氏春秋》 “审顺其天而 以行欲”的 健心思想

人的欲望是一个非常复杂的系统，如何对待各种欲望，特别是如何对待物质欲望，这是一个自古以来就引起人们激烈争论的话题，禁欲、纵欲还是寡欲、适欲？为此，中西思想家们进行了几千年的思考和论争。在建立社会主义市场经济体制、发展商品经济的今天，如何使欲望更加合乎理性的要求，让其更有利于个人和社会的发展？这些问题又一次突出地摆在了我们面前。战国时期，黄老新道家的代表作品《吕氏春秋》中的论述颇发人深省。该书由秦相吕不韦召集门人宾客编纂，它以道家思想为基本原则，兼容并蓄，融会吸收儒、墨、阴阳等各家学派之长，构成了一个包揽天地自然和社会、人身的庞大理论体系。书中提出的“节欲”、“适欲”、“审顺其天以行欲”等思想主张，将养生与养德紧密结合，力求达到欲望、生命和理性的和谐统一，对于纠正现代社会中的享乐主义，保持身心健康，具有诸多启示。

## 一、“求得欲之道”的理性思考

从主流上来说，中国古代大多数的思想家基本上是贬低欲望、压抑欲望的，在物质匮乏、等级森严的中国封建社会，这些主张有其产生的历史必然性和一定的合理性，但一味地贬低和压抑欲望又压抑了个性发展，扭曲了自然人性。在这种文化背景下，《吕氏春秋》的主张显出其独特的智慧。

首先，作者不是绝对地贬低欲望，倡导禁欲，而是深刻地分析了欲望在社会和个人的发展中所可能产生的积极作用：“使民无欲，上虽贤犹不能用。夫无欲者，其视为天子也与为舆隶同，其视有天下也与无立锥之地同，其视为彭祖也与为殇子同。天子至贵也，天下至富也，彭祖至寿也，诚无欲则是三者不足以劝。舆隶至贱也，无立锥之地至贫也，殇子至夭也，诚无欲则是三者不足以禁。会有一欲，则北至大夏，南至北户，西至三危，东至扶木，不敢乱矣；犯白刃，冒流矢，趣水火，不敢却也；晨寤兴，务耕疾庸，异为烦辱，不敢休矣。故人之欲多者，其可得用亦多，人之欲少者，其可得用亦少，无欲者不可得用也。人之欲虽多，而上无以令之，人虽得其欲，人犹不可得用也，令人得欲之道，不可不审矣。”<sup>①</sup>作者在这里提出了要注意“得欲之道”的问题，所谓“得欲之道”，实际上就是满足欲望的方法。作者强调这一问题的重要性，目的虽然是为了帮助君主更好地用人，但却引发了关于如何对待且理智地调节欲望等一系列论述。

这里所说的“欲”，类似于现代心理学中的需求、动机等概念。心理学认为，动机是促使个体从事各种活动的内在原因，它引起、维持个体的活动并促使该活动朝向某一目标进行。以上论述相当深刻地认识到了需求、动机与行为活动的密切联系：求贵、求富、求寿等各类欲望推动着人们按照社会的要求而努力地从事各种活动，在实现自己的目标 and 个体价值的同时，也实现着人的社会价值，获得生存的意义。

<sup>①</sup>《吕氏春秋·为欲》，上海古籍出版社1987年版。

义。从这一角度来看，欲望和成就是成正比的，“故人之欲多者，其可得用亦多。”而没有任何欲望的驱动，则行为失去了动力和目标，丧失了进取的活力，主体难以更好地发挥个人的潜力，人的生命将黯然无光，故“无欲者不可得用”。

其次，《吕氏春秋》扬弃了老子的情欲心理思想，纠正了其否定感官欲望的偏颇，肯定人的感官欲望的合理性：认为“欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳”是人的本性。如果能够满足人的这些基本需要，则产生积极的情感，“四欲得，四恶除，则心适矣”。<sup>①</sup>

该书还专门设有《情欲》一篇，集中地论述了欲望与人的本性的关系：“天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以制欲，故不过行其情也。耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝其与桀、纣同。圣人之所以异者，得其情也。由贵生动则得其情矣，不由贵生动则失其情矣。此二者，死生存亡之本也。”<sup>②</sup>这段论述中的“情”字，有着多种理解，有的学者释为“情绪”，有的学者释为“情欲”，我们认为，此处所说的“情”并不完全是一般意义上的情绪或情欲，而是一种与“性”密切相连的“本性之情”或“情性”（即本性），因为此篇还有多段话中的“情”字亦与此相类似，例如：“人与天地也同，万物之形虽异，其情一体也。”这里如果将“情”解释为“情欲”，则显然是说不过去的。又如，《适音》中说“耳之情欲声”，“目之情欲色”，《论威》篇中有“人情欲生而恶死，欲荣而恶辱”等语，意为感官之本性喜好声色，人之本性欲生恶死、欲荣恶辱，这里的“人情”，亦是从小人的意义上来阐述的。据此，我们认为，以上这段文字包含了以下几个观点：第一，“欲”是上天赋予人类的一种自然禀赋，欲望出于人的本然情性，有其内在的人性根据（“欲有情”）；第二，人的感官对于“五声”、“五色”、“五味”的欲求是合于人之本性的；第

①《吕氏春秋·适音》。

②《吕氏春秋·情欲》。

三，无论贵贱智愚或圣贤暴君皆有声色之欲，圣人与其他人不同的可贵之处在于能够顺应本然之性而行欲——“得其情也”；第四，行欲者是否能够顺应本然之性，在于行为主体是否珍爱生命——“贵生”；第五，能否顺应本性而行欲乃关系到“死生存亡之本”，不可不察。食色等生理欲望是出于人性自然的合理要求，但欲望的满足不能以损害宝贵的生命为代价，而必须以珍爱和保护生命为前提，必须实现欲望与生命的和谐统一。

## 二、“嗜欲失天”的深刻警示

为了实现欲望和生命的和谐统一，作者充分论述了纵欲的危害。在这里，纵欲指的是放纵感官欲望或卑劣欲望，而不是高尚欲望或健康欲望，因为后者处在理性和德性的指引之下，不会放纵无度而损害个人或社会的利益。为了防止人们放纵感官欲望，作者从三个方面阐明了“嗜欲无穷”的负面影响：

第一，奢侈生活不利于人的生命健康：“出则以车，入则以辇，务以自佚，命之曰招蹶之机；肥肉厚酒，务以自强，命之曰烂肠之食；靡曼皓齿，郑、卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。三患者，贵富之所致也。”<sup>①</sup> 在这里，作者将纵情于声色、沉溺于肥肉厚酒对于健康的危害作了贴切的比喻，这与现代医学的观点是完全一致的。对照现实生活中那些因营养过剩、缺乏体育锻炼而导致各种富贵病的患者，对照那些纵欲挥霍者的身体现状及其每况愈下的发展趋势，以上告诫不是依然没有过时吗？作者还抬出古代君主的俭朴生活方式以进一步论证说，古代君主不住太大的房屋，不修建太高的亭台，不吃过多的珍馐美味，不穿太厚太暖的衣服。穿得过厚过暖，就会使脉理阻塞，气血不通；吃过多的珍馐美味就会使肠胃过饱，腹中闷胀，气血不通。这样就不可能长寿。因此，古代圣王修造宫室，只要能够避免燥热潮湿就够了，置办衣服只要能够保暖就行了，调制饮食只要能充饥就行

<sup>①</sup>《吕氏春秋·本生》。

了。恬淡适度的物质生活有益于人体各种营养的平衡，应避免营养过剩而引发的各种疾病，去除过分的感官享乐而保障人的身心健康。

第二，嗜欲无度对人的行为产生负面作用：“事随心，心随欲。欲无度者，其心无度；心无度者，则其所为不可知矣。”<sup>①</sup>这就告诉人们，人的行为受精神心理活动的支配，而心理活动又受需要的制约，受物欲的支配，毫无止尽地追求外物，会影响人正常的心理活动，产生心理障碍；而且，过强的欲望往往会造成人行为的失常，导致人的行为失去理智的控制。这些认识与现代心理学理论和一些心理学家的看法不无相通之处。从健康心理学的角度来看，贪婪与纵欲者皆是一种人性的扭曲与心理的病态。西方著名心理学家弗洛姆也曾经根据多年的临床经验得出结论说，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”。<sup>②</sup>

第三，为物欲所惑，更会危害天性和德行：“生也者，其身固静，或（通惑）而后知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲，制乎嗜欲无穷，则必失其天矣。且夫嗜欲无穷，则必有贪鄙悖乱之心、淫佚奸诈之事矣。”<sup>③</sup>这就是说，人的天性虽然本来是清静安定的，但外界的惑乱却会使其产生感知，不知控制，就会纵欲而不可收拾，为嗜欲所制，丧失天性。而为嗜欲所制，则难免利令智昏，为了满足嗜欲而不择手段，产生偏执，“悖乱之心”、“淫佚奸诈之事”的产生也就不可避免了。这些认识在今天也是极有现实意义的，现实生活中的一些腐败分子，多是为物质欲望、感官欲望所驱使而失去理智，不择手段，最终走向犯罪道路的。

总之，嗜欲无度将会有损于人的身心健康、本性德行，而这些因素均直接影响到人的生命质量，故不可不审之、察之。因为在作者看

---

①《吕氏春秋·观表》。

②弗洛姆：《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，三联书店1991年版，第107页。

③《吕氏春秋·侈乐》。

来，生命具有极高的价值，即使贵为天子，也不足以和我的生命相比；即使富有天下，也不能交换我的生命。<sup>①</sup>“圣人深虑天下，莫贵于生。”而耳目口鼻等感官只是维持生命的工具——“生之役”。因此，人不能为感官欲望所控制，一味地去追逐享乐：“耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者不欲，利于生则为。……耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官职，不得擅为，必有所制。此贵生之术也。”<sup>②</sup>

作者同时还强调，生命固然可贵，在不受辱的前提下，以全生为上，但如果受辱而迫生，则不如死，所谓“辱莫大于不义，故不义，迫生也……迫生不若死”。<sup>③</sup>故为了嗜欲的满足而妨害德行，这种不义的行为也是对于生命和生性的压制（“迫生”），是一个尊重生命的明智者所不屑为之的。在这里，作者强调了“义”在生命中的价值，“义”，宜也，即行为举止适宜，合乎一定的道德行为规范，表现为道德理性。将“义”与“生”相结合，也就体现为追求生命与道德理性和谐统一的价值目标，这是作者吸收儒家重义轻利思想，融合儒道两家价值观的思想结晶。

### 三、顺天行欲的调节原则

诸多人生的经验教训告诉人们，将欲望控制在适度的范围之内是非常重要的。欲望太多太高难免会超出人的能力，使人的心力交瘁，不堪重负，产生诸多烦恼；放纵或过分追逐感官欲望，会损性伤身；强制压抑生理欲望，亦将损害身心健康，转而引发其他的身心疾病；而没有欲望则又使生命失去活力。欲望是多种多样的，有的欲望给人带来无穷的烦恼，有的欲望却使人获得勃勃生机，有的欲望将人引向罪恶的深渊，有的欲望又推动人实现人生境界的升华。如何发挥欲望

①《吕氏春秋·重己》。

②《吕氏春秋·贵生》。

③《吕氏春秋·贵生》。

的积极作用而避免它的负面结果呢？这是古今中外众多哲人十分关注的问题。

对此，《吕氏春秋》作出了充满睿智的回答。作者在《为欲》中说：“蛮夷反舌殊俗异习之国……其为欲一也。三王不能革，不能革而功成者，顺其天也；桀、纣不能离，不能离而国亡者，逆其天也。……性与非性，不可不熟。不闻道者，何以去非性哉？无以去非性，则欲未尝正矣。欲不正，以治身则夭，以治国则亡。故古之圣王，审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣。”

以上这段话中所提出的“审顺其天而以行欲”是一个极高明的主张。何谓“顺其天”呢？就是要人们审察、顺应大自然的生命节律，顺应人之自然天性，“审顺其天而以行欲”，也就是强调不能放纵私欲或感官享乐之欲，而要审慎地因顺自然之道，以符合养生的原则以“行欲”。这一主张与《先己》篇中所说的“无为之道曰胜天”的含义相近。这里所说的“胜天”之“胜”，不是指“胜利”或“制服”之意，而是“尽”或“任”的意思，“胜天”即“尽天”、“任天”，也就是要因任自然，顺应自然，不强作妄为。“顺其天”与任天，皆指自然无为，顺应自然。

在上面这段史料中，作者承认了欲望的普遍性，由此亦隐含了对欲望之合理性的肯定，欲望人皆有之，即使是衣食住行、声色滋味皆异的蛮夷之人亦然；无论是贤王或暴君亦“不能革”、“不能离”，但明智的圣王却懂得“令人得欲之道，不可不审”的道理，能够认真地审视让人们满足欲望的方法，将人们的欲望控制在符合自然规律的合理范围内；能够依据“性与非性”的标准而区分欲望的种类，去除违逆自然的“非性”一类的欲望；更能够利用人的欲望来建功立业。而亡国之君则由于违逆天性以行欲，故身夭国亡。

如果我们用现代的话语来理解以上这段话，作者所谓“审顺其天而以行欲”、区分“性与非性”，去除“非性”、以正其欲等主张，实际上就是要去除违逆养生之道以及对于人生无益或多余的欲望，减少欲望中的盲目冲动，体现出作者在欲望问题上的理性态度。

更为可贵的是，作者还明确地提出了以理性来审视和管理欲望的



观点。《适音》中说，正确地满足人们“欲寿”、“欲安”、“欲荣”、“欲逸”等欲望的途径在于“胜理”：“四欲之得也，在于胜理。胜理以治身则生全，生全则寿长矣。……故适心之务在于胜理。”<sup>①</sup>这就是说，以上“四欲”的满足不能为所欲为，而必须顺应和适应一定的“理”，这个“理”是广义的，包括自然、社会、人生之规律和法则，将欲望控制在合理和适度的范围以内，从而有益于个人和社会发展，有益于身心健康。

由此看来，要使欲望发挥正面效应，避免负面效应，关键在于顺应人的纯朴天性来调节人们的欲望，依顺着纯朴的天性以行欲也就是“适欲”。作者继承发展了《庄子》“适欲”的思想，强调“圣人必先适欲”<sup>②</sup>。为了帮助人们做到这点，作者因顺人们珍爱生命的心理需求阐述了适欲与养生的密切联系：

“所谓尊生者，全生之谓。所谓全生者，六欲皆得其宜也。……亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。……所谓迫生者，六欲莫得其宜也？”<sup>③</sup>“寒温劳逸饥饱，此六者非适也。凡养也者，瞻非适而以之适者也。能以久处其适，则生长矣。”<sup>④</sup>

因此，要保持安定而清静的生命不为外在的嗜欲所感所制，重要的方法是将其与贵生的愿望相联系，以有益于养生为原则：“耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者不欲，利于生则为。”<sup>⑤</sup>

由“适欲”的原则出发，作者对于被以往的道家学者所否定的体育、艺术等娱乐活动有了更全面的认识，认为在“适欲”的智慧指引下，这些活动将是有益于身心健康的。

因此，《吕氏春秋》的作者不再一概地认为“驰骋田猎令人心发狂”，而是认识到，这些活动对身心健康的影响取决于参与者自身的

①《吕氏春秋·适音》。

②《吕氏春秋·重己》。

③《吕氏春秋·贵生》。

④《吕氏春秋·侈乐》。

⑤《吕氏春秋·贵生》。

素质和态度，不同的行为主体将会产生完全不同的结果：“田猎、驰骋，弋射走狗，贤者非不为也，为之而智日得焉，不肖主为之而智日失焉。”贤主从这些活动中体悟到智慧，而昏君只会沉溺于声色犬马的感官享受而损性伤身、玩物丧志。这是因为，贤主以一种理智的态度来看待六艺：“非特具之而已也，所以就大务也。夫事无大小，固相与通。”万物之中莫不有“道”，由“田猎、驰骋、弋射”这些技艺中体味大道，从而有益于身心健康，“智日得焉”。<sup>①</sup>

同样，作者也不再一概地指斥“五音令人耳聋”，而是将有损于身心健康的“侈乐”和有益于身心健康的“大乐”明确区别开来，奢华的“侈乐”“失乐之情……其民必怨，其生必伤。其生之与乐，若冰之于炎日，反以自兵”<sup>②</sup>；而平和的“大乐”则能够让“君臣父子长少之所欢欣而说”<sup>③</sup>，发挥养生悦情、培育健康的社会心理的积极作用。作者将和谐平适作为音乐的价值取向：“乐无太，平和者是也。”<sup>④</sup>故音乐不仅能够“教民平好恶，行理义”，更能起到协调和合人心、有益于民众的身心健康的作用：“乐之务在于和心”<sup>⑤</sup>。这些论述，进一步发展了《乐记》对于音乐功能的认识，追求合于自然的“平和”之乐，强调音乐的“和心”功能，以之调节心理，有益身心健康。

如何更好地将适欲的原则贯穿到生活中去呢？作者由顺应自然的宗旨出发，提出了顺情而教的思想。这里所说的“情”包括本性、情感、特性、人之常情等多重含义。即要根据人的本性而施教：“人之性，不能乐其所不安，不能得于其所不乐。……反诸人情，则得所以劝学矣。”<sup>⑥</sup>从这一观点出发，作者从人们乐生恶死的人之常情来倡导适欲。作者举例说，古代的圣王，对于衣食住行等物质条件皆无过分奢侈的追求，而只是求得“适味充虚”、“安性自娱”或“辟燥湿”而

①《吕氏春秋·贵当》。

②《吕氏春秋·侈乐》。

③《吕氏春秋·大乐》。

④《吕氏春秋·适音》。

⑤同上。

⑥《吕氏春秋·诬徒》。

己，这并非由于他们“好俭而恶费也”，而是出于“节乎性”的养生需要。<sup>①</sup>同样，许由等贤者之所以有高洁的德行，并非其有特殊的过人之处，而只是由于他们懂得生命的珍贵与养生的道理——“通乎性命之情”，“有所通则贪污之利外矣”。<sup>②</sup>故能坚守节操，不为外在之诱惑所动。这种从追求生命的健康长寿这一最低的需要入手来调节人们的物质欲望和道德行为的理论，以一种平实的态度来看待圣贤的大德高行，使民众对他们有了更多的心理上的理解、沟通与认同，这对于提升民众的道德、选择健康的生活方式，又是有着积极作用的。

在社会生活中，私欲往往阻碍着人们履行适欲的原则，而这又进一步令人失去理智，失去正确的感知能力和认知能力，作者对此有着清醒的认识。文中指出私视、私听、私虑所带来的各种灾难：“夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私，则智无由公。智不公，则福日衰，灾日隆。”<sup>③</sup>那么，如何有效地去除私欲呢？作者认为，“通乎性命之情”是一个有效的方法：“通乎性命之情，当无私矣。夏不衣裘，非爱裘也，暖有余也。冬不用扇，非爱扇也，清有余也。圣人之不为私也，非爱费也，节乎己也。节己，虽贪污之心犹若止，又况乎圣人？”<sup>④</sup>我们知道，私欲这一动机乃是促使人们绞尽脑汁争夺名利财富的内驱力，动机又是与需要密切相联系的，而人真正的物质需要其实是很有局限的，超出实际需要和能力的欲望只会徒添烦恼，自引其咎，损身伤神。“通乎性命之情”的人深刻认识到这些道理，懂得生命的价值高于外在的物质财富，懂得根据养生之理来取用生活物质、节制有益于身心健康的物欲，故能够以理智的态度化解那些过分而不必要的欲望，故“贪污之心”也就不抑而自止，从而能够较为顺利地履行“无私”、“节制”等道德要求。可见，无私、节己等道德要求必须与贵生的心理需求相结合才能更顺利地化为人的内在品质。作者顺应人们贵生、养生的基本需求，由此而启发人们自觉自愿地调节需要

①《吕氏春秋·诬徒》。

②《吕氏春秋·有度》。

③《吕氏春秋·序意》。

④《吕氏春秋·有度》。

结构，消解那种贪得无厌地占有物质财富的“贪污之心”，淡化妨碍身心健康的私欲，确有其独到之明。

由此我们看到，《吕氏春秋》关于如何对待和调节欲望的一系列主张实乃养德修身、保持心理健康的人生智慧，对其进行扬弃和整合，有助于现代人类调节心理、抵御享乐主义，演奏出理性、欲望与生命和谐统一、丰富多彩的人生乐章，它既闪耀着理性的光辉，又荡漾着欲望得到合理满足后的愉悦，更充满着保持生命健康的勃勃生机。

（原载于《中南工业大学学报》2000年第1期。）

## 《淮南子》 的道德教育 思想

120

《淮南子》以道家思想为主干，兼取儒、墨、法、阴阳诸家学派之长，“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理”<sup>①</sup>，不仅蕴含着对于天地自然的深邃认识和治国安民的宝贵启示，而且重视道德教育对于化民美俗的重要作用：“诚决其善志，防其邪心，启其善道，塞其奸路，与同出一道，则民性可善，而风俗可美也。”<sup>②</sup>提醒统治者要善于启发民众的善良天性，防止民众萌生邪恶，围绕这一目的，作者提出了颇具特色的育德与调心主张。

### 一、因性而教的德教原则

以老庄为代表的先秦道家曾对仁义礼等儒家所倡导的道德规范进行过激烈的抨击，反对以此教育民众、化治天下。作为汉代新道家代表作品的《淮南子》又是如何看待这类问题的呢？一方面，作者继承了老庄的观点，认为仁、

①《淮南子·要略》。

②《淮南子·泰族训》。

义是道德衰败的产物，“率性而行谓之道，得其主性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣”，它们是“衰世之造也，末世之用也”<sup>①</sup>。另一方面，作者亦承认这些伦理规范有其产生的历史必然性和现实合理性，认为仁义礼的产生乃由于“人众财寡，事力劳而养不足”等经济因素以及由此而产生的“忿争”，为了解决这些纷争以及男女无别、“怀机械巧故之心而性失”、性命不和等混乱和无序现象，需要制定相应的行为规范以调节矛盾。但尽管如此，仁义礼乐也只有某个方面的“救败”功能，而“非通治之至”<sup>②</sup>。作者否认仁义等道德规范能够真正为人们所接受并践行，认为“孔墨之弟子以仁义之术教导于世”，自己却不能身体力行，“身犹不能行也。又况所教乎？”其原因在于，仁义礼乐只是外在形式，是末而不是本，以之教化民众，是“以末求返于本”，故难以对民众产生真正的影响，实现将道德要求内化的教育效果。而作者在这里提出一个独特的观点，即只要真正懂得了“性命之情”，则不难在道德主体身上培育仁义等伦理道德，甚至可以让道德主体自然而然地拥有仁义之德：“诚达于性命之情，而仁义固附矣”<sup>③</sup>。如此看来，道德培育就将会是一种自然而轻松的过程。

那么，何以“诚达于性命之情”就可以获得如此良好的道德培育效果呢？要回答这一问题，我们首先必须理解《淮南子》“性命之情”的内涵。

“性命之情”这一观念始见于《庄子》，是指一种生命的本真状态，也即返璞归真之意，《庄子》将安其性命之情视为最高的人生境界，如《骈拇》中说：“彼正正者，不失其性命之情”；《在宥》中说：“自三代以下者，匈匈焉，终于赏罚为事，彼何遑安其性命之情哉”。此后，《吕氏春秋》等道家作品中亦多次出现这一观念。《吕氏春秋·有度》中指出：“能治天下者，固必通乎性命之情，通乎性命之情，

①《淮南子·齐俗训》。

②《淮南子·本经训》。

③《淮南子·俶真训》。

当无私矣”；“唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣”。显然，《淮南子》“诚达于性命之情，而仁义固附矣”思想的源头在《庄子》，更是对《吕氏春秋》的直接继承。

在他们看来，人的本真状态是安静纯朴，与大道相通的，只有当人们为后天的情欲和外在的不良环境所扰，失去了本真之状态，才会产生智诈、纷争、邪淫和罪恶，才需要仁义礼乐来规范人们的行为，以制止争乱和邪恶。一旦人们领悟到生命的本真状态，恢复纯朴清静之本然之性，则能够循道而行，促使人性中的善良因素顺利生长，当然也就“仁义固附”了。通晓了“性命之情”，更会懂得人生的价值和意义不在于物欲的满足，故能够“通洞条达，恬漠无事，无所凝滞，虚静以待”，如此，则能进入作者所追求的道德理想境界，实现“真人”这一道德理想人格：“势利不能诱也，辩者不能说也，声色不能淫也，美者不能滥也，智者不能动也，勇者不能恐也；此真人之道也。”<sup>①</sup>

可见，通达性命之情才能从根本上协调社会成员间的利益关系、去除“忿争”、调和性命，而仁义礼乐不是理想的教化民众、治理天下之道。作者深刻地指出，如果不能认识到仁义礼乐的这种局限性，一味压抑人的本性，强制人们实施这种外在的行为规范，则必然失去其“救败”的初衷，反而加剧人际矛盾，这已成为当时社会现实中不可忽视的弊端：“今世之为礼者，恭敬而怯；为义者，布施而德。君臣以相非，骨肉以生怨，则失礼义之本也。”<sup>②</sup>

出于对儒家仁义礼制道德在实施过程中所产生的问题，《淮南子》的作者将“因其性”作为道德教育过程中的重要原则，强调应该认识和顺应民众之自然本性，因势利导地加以施教化：“非易民性也，拊循其所有而涤荡之”，“因其性则天下听从，拂其性则法县而不用”，“因其所喜以劝善，因其所恶以禁奸，故刑罚不用而威行如流，政令

①《淮南子·俶真训》。

②《淮南子·齐俗训》。

约省而化耀如神”。<sup>①</sup>

从这一观点出发，作者批评儒家倡导的道德规范违逆了人的本性：“不本其所以欲而禁其所欲，不原其所以乐而闭其所乐，是犹决江河之源而障之以手也。夫牧民者，犹畜禽兽也。不塞其囿垣，使有野心，系绊其足，以禁其动，而欲修生寿终，岂可得乎？”作者以颜回、子夏等孔门高足“夭死”、“失明”的例子，来说明儒学“迫性拂情而不得其和”，并通过子夏徘徊于富贵和道德这两种追求因而影响身心健康这一故事，说明儒者并不是不贪求富贵，不追求享乐，只是压抑自己的情欲，用道义来规范自己。而这种“迫性闭欲，以崑义自防”的结果是：心情郁闷，“形性屈竭”，还是不能止己之情欲，“故莫能终其天年”<sup>②</sup>。可见，“儒者非能使人弗欲，而能止之；非能使人勿乐，而能禁之。使天下畏刑而不敢盗，岂若能使无有盗心哉！”<sup>③</sup> 止欲、禁乐、畏刑而不敢盗都只是治标之术，而治本之策在于改变人们追逐享乐的价值观念，“使人弗欲”、“无有盗心”，淡化人们对物欲的追求，让人懂得过分的物欲对人是无意义的，“知夏日之裘无用于己，则万物之变为尘埃矣。”因此，不必强制性地禁止人们的物欲，而只要能够“适情辞余，以己为度，不随物而动，岂有此大患哉！”<sup>④</sup> 即适顺个体的天性，以适合个体的正常需求为度，则自然可以避免为追求外物而国亡身死的大祸。

在这里，作者完全否定了儒家以义制欲思想的道德意义，固然失之偏颇。因为以道德理性来制约对物欲的过度追求，正是体现出人的高贵和尊严，不失为抵御沦为物欲之奴隶的一个重要方式。但不可否认，重外在的抑制而轻内在的化解的确是儒家伦理的不足之处，而《淮南子》反对一味地“迫性闭欲”，并认识到由此将引起“形性屈竭”等弊端，主张通过调节人的内在需要，树立正确的价值观念来淡化对物质享乐的崇拜和追逐，这种釜底抽薪的方式，较之一味地灭焰

①《淮南子·泰族训》。

②《淮南子·精神训》。

③同上。

④同上。



扑火显然是更为深刻和高明的。历史和现实的经验告诉我们，试图遏制消除人们的某些基本生理心理需要而塑造起“社会良知”的做法难以真正达到道德教育的目的。宋明理学希望通过道德教育来灭人欲而存天理，“文革”期间要人们狠斗私字一闪念，这些“教育”最终都因违逆人性而失败。《淮南子》强调道德教育必须顺应人性，保持、调节主体的正常需求而不是与之相悖，才能真正获得效果。这些主张是颇有见地的。

不过，在因性而教的问题上，《淮南子》在扬道抑儒的同时，亦在一定程度上对儒道两家的德教思想进行了调和，这主要体现在以下几方面。

第一，老庄强调礼乐孝悌与人性自然的对立，“夫礼者忠信之薄而乱之首”，使人“失其常然”；而《淮南子》则认为礼乐法制乃先王根据民众的自然本性和喜好而制订出来的，它与人性自然有着某种一致性，而“先王之制法也，因民之所好而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼，故男女有别；因其喜音而正雅颂之声，故风俗不流；因其宁家室、乐妻子，教之以顺，故父子有亲；因其喜朋友而教之以悌，故长幼有序。”<sup>①</sup> 同样，孝悌礼义等道德规范均有其内在的人性根据，“皆人之所有于性，而圣人之所匠成也”<sup>②</sup>。第二，老子主张绝学弃知，复归于婴儿，否认儒家的礼义之学，《淮南子》则强调，在绝大多数人的成长过程中，先天本性与后天的教育皆不可缺少：“夫物有以自然，而后人事有治也”，“故无其性不可教训，有其性无其养不能遵道”，“人之性有仁义之资，非圣人为之法度以教导之，则不可使嚮方”。<sup>③</sup> 因此，书中扬弃了老子“绝学弃知”的主张，认为后天的学习与因循本性不仅不相矛盾，而且还是“循性”的必要条件，“欲弃学而循性”，好比释船而欲涉水，“知人无为，不若愚而后学”<sup>④</sup>，展示出黄老新道家对于教育问题上的认识有了进一步的深化。

①《淮南子·泰族训》。

②同上。

③同上。

④《淮南子·修务训》。

## 二、“神化为贵”的德教境界

出于对仁义礼乐之局限性的认识,《淮南子》提出了“神化为贵”这一道德教育的最高境界。所谓“神化”,是指君主保持纯朴之本性,怀仁诚之心,践崇高之德,以崇高的道德形象为天下之人树立标范,从精神的层面教化和感化民众。作者认为,天地之间的事物有着某种相互感应的关系:“寒暑燥湿,以类相从;声响疾徐,以音相应也。”<sup>①</sup>而“神化”就是这种相互感应的关系在人类社会中的某种体现:“圣人怀天气,抱天心,执中含和,不下庙堂而衍四海,变习易俗,民化而迁善,若性诸己,能以神化也。”<sup>②</sup>从表面上看,这里所说的“神化”似乎有些神秘色彩,但仔细分析就可以体味到,《淮南子》所说的“神化”并非指某种不可感知的神秘力量在实施教化,而是强调作为施教者的圣人应该拥有顺应天地自然之道的宇宙情怀,秉持中和之道,怀有和合万物、和洽天下的仁厚之心,如此,施教者与受教者之间才可能产生心灵的共鸣,才可能以道德情感来感化民众,从而顺利地实现道德培育的目标:“变习易俗,民化而迁善”,促使民众将德教的内容化为自我的道德品质,“若性诸己”。那么,“神化”这一精神感化目标如何实现呢,其形成的内在机制是什么呢?关于这方面的内容,我们将在第三节进行分析。

作者比较了精神感化、以仁义礼制禁民为非和赏贤罚暴这三种不同治理方式的高下优劣:“太上神化,其次使不得为非,其次赏贤而罚暴。”“圣人块然保真,抱德推诚,天下从之如响之应声、景之像形,其所修者本也。刑罚不足以移风,杀戮不足以禁奸,唯神化为贵。”<sup>③</sup>因为仁义礼乐只能在某一个方面发挥惩弊纠偏的作用:“夫仁者所以救争也,义者所以救失也,礼者所以救淫也,乐者所以救忧也。

①《淮南子·泰族训》。

②同上。

③《淮南子·主术训》。

神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财用足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。道德定于天下而民纯朴，则目不营于色，耳不淫于声……由此观之，礼乐不用也。”<sup>①</sup>作者在这里提出的“神明定”这一概念是与“神化”直接相联系的，“神明定”是实现“神化”的心理基础，“神化”是“神明定”的必然结果。“神明”指人的精神或心灵，“神明定”是一种心理安定、精神清明、澄澈纯朴的状态。神明定于天下，就能令民众“心反其初”，复归于出生之初那种自然纯朴的本性，进而引导民众向善弃恶，与天地阴阳相和合，纯朴自然，恬淡寡欲，达到返璞归真、忿争不生的理想道德境界。值得注意的是，作者不仅认为应该引导民众纯朴守愚，而且将其作为统治者所应信守的基本原则。这是因为，玩弄智诈将妨碍人们体认大道，保全德性：“道有智则惑，德有心则险”，因此，愚朴去智也是君主的重要品质，亦是君主获得人才的基本前提：“处愚称德则圣人为之谋”<sup>②</sup>。在这里，“处愚”实际上是与真朴坦诚、虚己谦下相通的美德，君民皆以纯朴精诚之心相处，则心心相印，息息相通，不需要推行仁义，亦不必以赏罚手段来控制民众，就能达到风俗淳美、天下安定。这就对老子“非以明之，将以愚之”的原则作了更为明确的阐发，那种认为道家主张愚民政策的观点，实在是以偏概全。

以上论述揭示了心理调治与道德教育之间相辅相成的密切联系，认识到清明平和的心理状态对纯朴恬淡的道德境界的支撑作用，对其作进一步的研究将有助于道德培育和道德心理学理论的深化和拓展。

### 三、“以诚动化”的育德方法

如何达到道德教育的最高境界——“神化”呢？首先必须在教育者和被教育者双方营造一种发自内心的情感沟通和交流。

①《淮南子·本经训》。

②《淮南子·主术训》。

作者强调，道德教育主体必须以情动人，“情发于中”，文中指出：“为仁者必以哀乐论之……强亲者虽笑不和，情发于中而声应于外。”这就是说，作为倡导仁义的道德教育主体一定要以内在的情感作为基础，以哀乐之情去感染他人，而这种喜怒哀乐之情，是内心有所感动而自然产生，不是勉强做作出来的。只有发自内心的关爱才是最可宝贵的，故厘负羈送给晋广公一壶饭食，胜过晋献公的垂棘宝璧，“故礼丰不足以效爱，而诚心可以怀远。”<sup>①</sup> 为了说明情感在道德教化中的作用，作者打了一个生动的比喻：矢之所以射得远并穿透硬物，靠的是弓弩的力量，但其之所以能够射中目标，还得靠人的心智，“故弩虽强不能独中，令虽明不能独行”，必须有精诚之气来帮助才能发挥其作用。可见，阐发大道理让民众接受，而民众不肯听从，是由于统治者“诚心弗施也”。<sup>②</sup> 因为道德教育的最终目标是要促使受教育者将道德教育的内容纳入自身的道德品质结构中，而教育对象则是具有情感和主观能动性的个人，因此，缺乏双方的沟通，这一内化过程是无法实现的。教育主体只有以诚挚之情，才能够唤起被教育者认同、感动、服膺的心理效应，进而实现道德要求的内化。

关于这一点，作者有着深刻的认识。书中阐述精神感化的巨大力量说：“至精之所动，若春气之生，秋气之杀也，虽驰传骛置，不若此其亟。”君主怀着质朴之情，献出诚挚之心，就能“感动天地，神谕方外”，而悬法设赏不能移风易俗，就是因为实行赏罚者“诚心弗施也”。统治者“动于上”，发号施令却“不应于下者”，是因为“情与令殊也”<sup>③</sup>。法令不能孤立地实行，必须依靠执政者的精诚之心，必须要有精诚之气来帮助其发挥作用。书中指出，在道德教育过程中，教育者自身“反求诸己”、动之以情才能取得良好的教育效果：“故舜不降席而天下治，桀不下陛而天下乱，盖情甚乎叫呼也。无诸己，求诸人，古今未之闻也。”作者阐述说，作为教育主体的统治者之所以

①《淮南子·齐俗训》。

②《淮南子·泰族训》。

③《淮南子·缪称训》。

获得民众的赞同和信任，是由于在说话之前就有诚心；之所以“同令而民化”，是由于“诚在令外也”；之所以使民众“迁而化”，是由于“情以先之也”。可见，“神化”的功效来自于以诚动人的精神力量：“施而仁，言而信，怒而威，是以精诚感之者也；施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌为之者也。”因此，统治者以精诚化民优于以法度来强制规范民众：“太上养神，其次养形；治国，太上养化，其次正法”<sup>①</sup>；不言之教的作用高于声教法令：“言之用者，昭昭乎小哉；不言之用者，旷旷乎大哉。”<sup>②</sup>声教法令的作用是很有限的，“廓然无形、寂然无声”、“无劳役”、“无冤刑”、民众仰上之德、四海归服的局面，并非“户辩而家说之”的结果；而教育者垂范于民、以情动人所产生的“不言之用”则是力量无穷的。

由此，作者设计了“以诚动化”的道德教育方法：“推其诚心，施之天下而已矣”，“圣人养心莫善于诚，至诚而能动化矣。”<sup>③</sup>这里体现了一个非常重要的思想，即道德教育主体的自我道德培育是对教育对象实施道德教育的前提，也就是说，作为教育主体的统治者必须首先修德养性，以身作则，方能以诚动人，使民众服膺于教育主体所倡导的道德要求。也就是说，引导民众向善弃恶，决非口头说教所能够奏效，而是依赖于统治者身体力行所产生的示范效应：“民之化也，不从其所言，而从其所行。”<sup>④</sup>作者继承了老子“行不言之教”的道德教育主张，认为君主的行为对民众产生着直接的影响：“上多故则下多诈，上多事则下多态……上多求则下交争”，“驰骋田猎，出入不时……则百官务乱，事勤财匮，万民愁苦，生业不修矣”；相反，君主“处静以修身，俭约以率下”，“虚心而弱志”，臣下才会“莫不尽其能”，“圣人事省而易治，求寡而易澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不为而成”。<sup>⑤</sup>君主持守无为俭约之道，这就为民众树立了良好的

①《淮南子·泰族训》。

②《淮南子·缪称训》。

③《淮南子·泰族训》。

④同上。

⑤《淮南子·主术训》。

道德标范，为他们接受道德教育奠定了坚实的心理基础，这才可能感而化之，化而从之。相比之下，“使不得为非”、“赏贤罚暴”等手段缺乏情感动因，缺乏感而动之的内驱力，而且在执行过程中容易受到各种因素的干扰，即使能取得某些效果，也往往停留于行为主体外在的“从”，而非内在的“化”。

但是，《淮南子》对于老子“行不言之教”的道德教育思想有所突破和发展。老子否定仁义礼制等道德规范，否定声教法令的作用，主张教育者以“无为”、“无欲”的道德行为垂范于天下，以求达到“民自化”、“民自正”、“民自朴”的效果。而《淮南子》则在重视不言之教的同时，亦肯定了儒墨两家的道德教化效果和声教礼法的教育作用：孔子的弟子“入孝出悌，言为文章，行为仪表，教之所成也”；墨子的弟子“赴火蹈刀，死不还踵，化之所致也”。所以，采取多种道德教育形式显然都是必要的：“圣王在上，明好恶以示之，经诽誉以导之，亲贤而进之，贱不肖而退之，无被创流血之苦，而有高世尊显之名，民孰不从？”<sup>①</sup> 这充分显示出《淮南子》在道德教育方法上兼收并蓄的特色。

#### 四、虚静恬愉的调治之道

《淮南子》的作者看到，在道德培育的问题上，“雕琢其性，矫拂其情”，“钳阴阳之和而迫性命之情”的强制方法是非常低劣的。而通达“至道”的人则完全不同，他们“理情性，治心术；养以和，持以适”<sup>②</sup>，即调理思想性情，训练心理自控能力，保持心灵的和谐，让自己的思想和行为适当。在这里，道德培育和心理疏导、心理调适紧密结合在一起，因此，他们可以达到“乐道而忘贱，安德而忘贫”的效果，作者认为，这种“原心返本”之路才是“可以为天下仪”<sup>③</sup>的正

①《淮南子·泰族训》。

②《淮南子·俶真训》。

③同上。

确途径，因为这一“原心返本”的思路注重开启人的恬淡纯朴之本性，启发行为主体淡化感官享乐和私欲，“知冬日之扇、夏日之裘无用于己，则万物之变为尘埃”，因而能够“适情辞余，以己为度”，从根本上去除私心和贪欲，有效地进行自我心理调治。

《淮南子》的作者对《老子》虚静恬淡的思想进行了合理的发挥，承认五声、五味乃“天下之所养性也，然皆人累也”。既承认感官欲望的合理性，但又反对为其所累，因为沉溺于感官享受是有害于身心健康的：“嗜欲者使人之气越，而好憎者使人之心劳。弗疾去则志气日耗。”<sup>①</sup>由此，作者提出了虚静恬愉以养神的心理调治思想。

书中认为，人的感官是只知追逐物欲享乐，而不懂得利害关系的：“目好色，耳好声，口好味，接而欲之，不知利害，嗜欲也。”而人的心则懂得孰为利害，故能以理智节制欲望：“食之不宁于体，听之不合于道，视之不利于性。三官交争，以义为制者，心也。”感官不能够对于短暂利益和长远利益、眼前快乐和长久健康这些问题作出正确的分辨和取舍，因此不能光凭欲望行事。而心却具有认知能力和控制能力，懂得忍受一时的痛苦能换来长久健康，满足一时的欲望会导致伤身害性，“心为之制”，才能“各行其所”。作者又认为，人的感官欲望与心性是对立、相损相害的：“邪与正相伤，欲与性相害，不可两立，一置一废。”<sup>②</sup>依据心性处事还是依凭欲望处事，这是圣人和众人的重要区别，由此，则产生了完全不同的价值取向和行为原则：君子行正气——“内便于性，外合于义，循理而动，不系于物”；小人行邪气——“重于滋味，淫于声色，发于喜怒，不顾后患”。<sup>③</sup>而一味追求感官享乐对于人的身心健康的损害是难以估量的：“夫声色五味，远国珍怪，环异奇物，足以变心易志，摇荡精神，感动血气者，不可胜计也。”<sup>④</sup>作者认识到，外在的感官享乐是有限的，丰饶的物质生活不能满足精神上的空虚，耳听钟鼓管弦，眼瞧靡曼之色，陈酒行

①《淮南子·精神训》。

②《淮南子·诠言训》。

③同上。

④《淮南子·本经训》。

觞，夜以继日，弩弋高鸟，犬逐狡兔，这样寻欢作乐，声势显赫，似乎令人羡慕，但是，“解车休马，罢酒彻乐”之后，精神上却感到“忽然若有所丧，怅然若有所亡也”。这是什么原因呢？作者深刻地分析说：“不以内乐外，而以外乐内。”所谓“以内乐外”，是主体以精神上的欢愉、以内在的审美情趣去感受外界的欢乐；而“以外乐内”则是单纯追求或依赖外在的物质享乐来刺激感官，以求欢乐。如此，必然为外物所左右，陷入“乐作而喜，曲终而悲，悲喜转而相生，精神乱营，不得须臾平”的被动状态。因此，这种为外物所左右的感官享乐，对于人是毫无益处的：是故内不得于中，稟授于外而以自饰也，而不浸于肌肤，不浹于骨髓，不留于心志，不滞于五脏。相反，只会“日以伤生，失其得者也”。<sup>①</sup> 这些论述阐明了这样一个真理：精神快乐高于感官享乐，内心充实才能获得真正的愉悦。这些看法对于陷入精神空虚和人生意义失落的现代人类亦有着深刻的启示意义。

作者强调，过分追求外在的物质欲望必然忽略内心的修养而导致心理失衡，“变心易志”、“摇荡精神”，进而影响到人的道德行为：“是故神越者其言华，德荡者其行伪，至精亡于中，而言行观于外，此不免以身役物矣。夫趋舍行伪者，为精求于外也，精有湫尽，而行无穷极，则滑心浊神而惑乱其本矣。其所守者不定，而外淫于世俗之风。”<sup>②</sup> 在作者看来，之所以会产生“以身役物”、“言华”、“行伪”、“外淫于世俗之风”等道德问题，其心理基础乃是由于“神越”、“德荡”、“滑心浊神”等心理失衡状态。相反，“气志虚静恬愉而省奢欲，五藏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越”<sup>③</sup>，“神清者嗜欲弗能乱”<sup>④</sup>，精神心理上保持虚静恬愉清纯的状态，则能够寡欲节欲，使五脏统于心而功能有序，精神旺盛而气聚不散，并有着坚强的道德意志，能够自控、自制，抵御物欲诱惑。以上论述认识到清明平和的心理状态对纯朴恬淡的道德境界的支撑作用，揭示了心理调节与道德矫治之

①《淮南子·原道训》。

②《淮南子·俶真训》。

③《淮南子·精神训》。

④《淮南子·俶真训》。



间相辅相成的密切联系，提出了通过心理调治手段以强化人们的道德行为、道德意志，提升人们的道德境界，这无疑有助于心理调治和道德培育的互动互促，并有助于道德心理学理论的深化和拓展。

当然，《淮南子》的育德与调心主张亦显示出某些局限性，例如，作者在强调情感的同时却相对地忽略了理性在道德教育中的作用，体现出中国传统文化重情感而轻理性的特点。但处于罢黜百家、独尊儒术的思想专制格局初步形成的形势下，作者主张进行道德教育应该因性而行、身教重于言教，强调教育者必须以诚相待、以真情动人，实现教育主客双方的心灵沟通，注重激发人们内在的道德需要，这无疑体现出作者追求自由、不满专制的进步倾向和远见卓识，其中不少合理因素在今天依然是值得我们认真思考和借鉴的。

（原文为《论〈淮南子〉的道德教育思想》，发表于《道德与文明》2001年第1期，《人大复印资料·伦理学》2001年第9期全文转载。收入本集时作了充实和修改。）

## 《抱朴子》 养德调心的 心理保健智 慧

作为中国的本土宗教，道教吸收并发展了老庄为代表的道家学者随遇而安、知止知足、恬淡寡欲、宠辱不惊的思想，充分体现出处于封建专制高压之下的中国人寻求身心两全、安身立命的智慧，亦可为心理失衡、心理问题日益严重的当代人类提供心理保健的良方。

《抱朴子》是早期道教的重要典籍，为晋代著名道教学者葛洪所著，其内容涉及治国安民、处身立世、修身养性、神仙方术、养生延年等各个方面，更蕴含着值得珍视的育德调心思想，本文以该书为例，以窥道教的育德调心智慧之一斑。以下试从三个方面进行论述。

### 一、“否泰付之自然”

葛洪在政治腐败、家道中落、仕途坎坷的逆境之中，不尚权贵，安贫乐道，将立德立言视为君子之本，以归隐著书作为自己的人生目标，在他的人生道路上，道家道教既是他的终身事业，亦成为他贫贱不移、安身立命的精神

支柱。对于道家道教这种心理保健功能，葛洪有着明确的认识，他说：“外物弃智，涤荡机变，忘富迁贵，杜遏劝沮，不恤乎穷，不荣乎达，不戚乎毁，不悦乎誉，道家之业也。”<sup>①</sup> 道家道教这种旷达的人生态度够让人在贫富、穷达、毁誉等不同人生境遇面前保持宠辱不惊的良好心态，从心理治疗学的角度来分析，这正是一种较好的应对人生重大事件的心理调适智慧。

希求人生通达是人们普遍所具有的一种愿望。但是，由于社会生活的错综复杂，由于社会的政治、经济等外部形势的变化起落，由于每个个体所处的社会地位和社会关系的差异，个体的通达与否往往又是主体自身所难以预料或把握的，这就令人产生一种命运无常的茫然心理。过分地为这种心理所左右，过分地好荣畏辱，显然是不利于身心健康的。对此，葛洪有着深刻的认识，他在《广譬》中说：“好荣，故乐誉之欲多；畏辱，则憎毁之情急。”针对“好荣欲多”、“畏辱情急”等心理失衡的问题，葛洪提出了自我心理调节方法，主张以一种顺应自然的平静心态来对待人生的成败穷达：“穷之与达，不能求也。……通塞有命，道贵正直，否泰付之自然，津涂何足多咨？”<sup>②</sup> “士能为可贵之行，而不能使俗必贵之也；能为可用之才，而不能使世必用之也。”<sup>③</sup> 人生的穷与达往往并非个人的主观意志所能强求或左右，也往往不与个人的才华或品格成正比，甚至越是才智过众、品行超群的杰出人才，反而越难为世俗之人所识别和认可，正所谓“千里马常有而伯乐不常有”。对于这点，葛洪有着太深的体会：“高世之器，非浅俗所能识也”。但也正由于是“高士之器”、“逸伦之士”，故“不以莫知而暗其质”，“不以否塞而薄其节。乐天任命，何怨何尤”。<sup>④</sup>

这种乐天任命、无怨无尤的精神决非有些人所说的那样是一种消极的人生态度，而是一种在怀才不遇的境遇中保持自信，在政治黑暗

<sup>①</sup>葛洪：《抱朴子·塞难》，《道藏要籍选刊》第五册，上海古籍出版社1989年版。

<sup>②</sup>《抱朴子·交际》。

<sup>③</sup>《抱朴子·任命》。

<sup>④</sup>《抱朴子·广譬》。

的情形下持守节义，在困穷挫折面前不屈不挠的可贵品质：“被褐茹草……则心欢意得，如将终身。服冕乘輅，兼朱重紫，则若固有之常如布衣。此至人之用怀也。”<sup>①</sup>以这种宠辱不惊的心态对待外在荣华富贵，能帮助主体在各种复杂的人生境遇中皆保持一种良好的心理状态，它支撑着人们直面人生、豁达乐观，持守正道，行所当行，走自己的人生道路，从而获得人生真正意义。

## 二、“扫涤诱慕收之以正”

葛洪继承和发展了稷下黄老道家《管子》等作品中关于心身相依的思想，进一步论述了形神之间的相互依存关系，他在《至理》篇中说：“形须神而立焉……形者，神之宅也……身劳则神散，气竭则命终。”<sup>②</sup>精神是肉体的灵魂和统帅，而形体则是精神的物质载体，身形过分劳损，不能养气节欲，就会如同破溃的堤坝无法留住水、燃尽的蜡烛无法有火燃烧一样，精神也就失去了依托而耗散，以致“精灵离身”。这也涉及了精神和心理健康与肉体健康相互影响的问题，养身与养神、养心不可或缺。

颐养心神的重要途径是恬淡寡欲，《道意》篇说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素。”相反，放纵奢欲，“心受制於奢玩，情浊乱於波荡”，就会令“精灵困於烦扰，荣卫消於役用”，从而危害身形，“煎熬形气，刻削天和”。

葛洪援引老子关于知止知足的思想来论述恬淡寡欲的重要作用：“祸莫大于无足，福莫厚乎知止。抱盈居冲者，必全之算也。宴安盛满者，难保之危也。……情不可极，欲不可满，达人以道制情，以计遣欲。为谋者犹宜使忠。况自为策而不详哉！盖知足者常足，不知足者无足也。常足者，福之所赴也；无足者，祸之所钟也。生生之厚，

①《抱朴子·任命》。

②《抱朴子·至理》。

杀我生生矣。”<sup>①</sup>

这里所说的“知足”，是指对于物质欲求适可而止的明智态度，而“无足”则是对于感官享乐和物质欲求的过分贪求，身为物欲所牵累，往往会使人陷入对于身外之物无止境的追逐之中，各种烦恼也就随之而来。葛洪深感于此，故提出了寡欲的具体要求：“含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居平味澹。藐然不喜流俗之誉，坦尔不惧雷同之毁。不以外物汨其至精，不以利害污其纯粹。故穷富极贵，不足以诱之焉，称颂何足以悦之乎？直刃沸镬，不足以劫之焉，谤讟何足以威之乎？常无心于众烦，而未始与物杂也。”<sup>②</sup>

但葛洪又认识到，单纯依靠强制性的无欲、寡欲是难以达到目的的，故他根据人们避祸求福的普遍心理促使人们调整需要结构，去除脱离现实条件的奢望，改变错误的价值取向：“扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。”<sup>③</sup>为了升华人的需求，葛洪力图树立一种不同于世俗观念的价值观。他指出，只有品德的高洁与学问的精深才是值得追求和引以为自豪的财富和尊贵：“立德践言，行全操清，斯则富矣。何必玉珠之崇乎？高尚其志，不降不辱，斯则贵矣。何必青紫之兼乎？”<sup>④</sup>“六艺备研，八索必该，斯则富矣，振翰离藻，德音无穷，斯则贵矣。……曷肯忧贫而与贾竖争利，戚穷而与凡琐竞达哉！”

他看到，为了追逐外在的声名财富，人们尔虞我诈、不择手段、竭尽心力、身心憔悴，在这种永无宁日的追逐之中，人们失去了德性、健康、自主、自由这些人之所以为人的宝贵财富。

故葛洪告诫人们的同时也勉励自己，体悟大道的人生追求远比世俗的荣华富贵更有价值，若能认识到这一点，就不屑于与俗人争名于朝，争利于市，就能以恬淡平和的态度对待外在的荣华富贵，在各种不同的人生境遇中均能保持良好的心理状态。可见，体悟了“玄道”

①《抱朴子·知止》。

②《抱朴子·畅玄》。

③《抱朴子·道意》。

④《抱朴子·广譬》。

的人才是最为充实而富有的：“得之者贵，不待黄钺之威；体之者富，不须难得之货……动息知止，无往不足。弃赫奕之朝华，避僨车之险路。泰尔有余欢于无为之场。”<sup>①</sup>“夫有道之士，视爵位如汤镬……视金玉如土粪。”<sup>②</sup>

在这里，作者将品德、知识和悟道视为高于财富和权位的需求，这种需求在马斯洛人的需要理论中属于高层次的需要。马斯洛认为高层次需要的出现必须以低层次需要的满足为前提，但葛洪却强调以既定的价值取向来决定人的需要，即使是在低层次需要未获得满足的情形之下，依然不为贫贱而易志，不能改变自己的价值观。葛洪笔下的“有道之士”早已超越了对于低次层需要的追求，而从追求知识、提升品德、体悟大道的活动中获得精神上的满足和愉悦，“泰尔有余欢于无为之场”，“曷肯忧贫而与贾竖争利，戚穷而与凡琐竞达”。这实际上是一种有中国特色的需要理论，葛洪本人就是这一理论的创立者和积极践行者，历史上也还有不少像葛洪这样的高道以自己的人生实践续写着这一理论。他们以自己贫贱不移的高风亮节和辉煌的文化成果，谱写了中国特色的自我实现型人格的不朽篇章。

步入小康社会之后，中国人如何提升自己的精神境界，顺应本性地追求属于自己、成为自己的生活，实现人的全面发展？如何抵御物欲膨胀和享乐主义，以避免陷入骄奢淫逸的堕落之中？这是必须认真面对的课题，葛洪的上述思想对此有着积极的启示意义。

### 三、“齐得失于一指”

由于葛洪超越了世俗之人以权位财富为贵的价值观，将品德的高洁与学问的精深视为值得追求的财富和引以为自豪的尊贵，故他不屑于为世俗的得失和情绪而扰乱心灵。

葛洪认识到，爱欲憎恶等情感、患得患失的心态往往是扰乱心灵

①《抱朴子·畅玄》。

②《抱朴子·论仙》。

宁静，导致心理不平衡的原因，因而要超越得失之扰，以避免为此而影响心理健康。其具体的方法是“齐贵贱”、“齐得失”，通过与大自然相合，来淡化个人的私欲，“忻然齐贵贱于不争之地”<sup>①</sup>；“若夫通精元一，合契造化，混盈虚以同条，齐得失于一指者，爱恶未始有所系，穷通不足以滑和”<sup>②</sup>；“荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华须臾凋落，得之不喜，失之安悲？”<sup>③</sup> 荣华富贵如过眼烟云，为之影响心理的平和，影响体悟大道的人生理想的实现，的确是毫无意义的。

通过以上的心理调节方法，个体就能够获得更多的精神自由，这就为个体实现得道的人生理想打开了通道，从而达到修炼者所向往的特殊的心理状态和精神境界，这才是葛洪所崇尚和追求的、值得珍视的真正的“得”：“凌六虚，贯涵溶，出乎无上，入乎无下。……游乎窈眇之野，逍遥恍惚之中……咽九华于云端，咀六气于丹霞。此得之者也。”<sup>④</sup>

这是葛洪心理调适方法所能达到的最高境界，这种方法是对庄子“逍遥”、“齐物”等心理调适方法的进一步发展。

《抱朴子》将“恬淡”这一道德要求与体道得道的人生追求联系起来，认为淡泊于权位财富是得道之人所具有的心态。这既是一种崇高的道德境界，又是一种平和的心理状态，是对人生追求在深层次上的定位，它对人的道德生活产生着积极的促进作用。有了这份淡泊之境界和心态就不会在世俗中随波逐流，追名逐利，也不会对世事牢骚满腹，更不会对他人嫉妒仇视，从而能够更好地适应社会生活，与他人和谐相处，获得良好的人际关系。

在竞争激烈的现代社会，如何正确对待挫折，如何在逆境中自处，保持心理健康？这是东西方社会共同面临的问题。发掘《抱朴子》上

①《抱朴子·畅玄》。

②《抱朴子·广譬》。

③《抱朴子·自叙》。

④《抱朴子·畅玄》。

述心理调节智慧，能够帮助人们以豁达的态度对待挫折，顺变不惊，泰然处之，提高自我控制能力、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，及时地调适心态，保持一种在名利得失面前宠辱不惊的豁达心态，保持心理健康。这对于现代中国人乃至整个人类都是大有裨益的。

（原载于《中国道教》2005年第4期，原名为《抱朴子的心理保健智慧》。）



## 论嵇康“安心全身”的养生心理学思想

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，“勿壅勿阏”。对于这种错误论调，以嵇康为代表的玄学家予以了有力的批驳，他继承和发展了道家贵生节欲的传统，从珍爱生命这一人的基本心理需求出发，论述纵欲之害，主张安心全身，修身养性，身德互养，这些主张不仅在当时起着激浊扬清的积极作用，且对于今天沉溺于享乐主义泥潭者不无警醒作用，吸取其精华，有助于现代人净化心灵，提升道德，追求积极健康的生活方式，保持身心健康，建构有中国特色的养生心理学理论。

### 一、“安心以全身”

重视心理因素对身体健康的影响，追求身心两全是嵇康养生心理学思想的主旨，而心身关系问题亦是现代心理学和医学心理学等学科所共同关注的一个问题，其将中枢

神经、大脑、内分泌系统、五脏系统及环境因素等综合起来，科学地探索身心（脑）之间的密切关系，促使人体机能更好地适应现代生活。在中国古代，关于这一问题的论述主要表现为形神关系论、心身关系论，嵇康亦如此。他继承了《淮南子·原道》“形者，生之舍；神者，生之制”以及《太平经》中“保养精神，故能长存”等思想，集中地论述了精神心理与养生健体的密切关系，他在《养生论》中说：“精神之于形骸，犹国之有君也。神躁于中，而形丧于外，犹君昏于上，国乱于下也……故君子知形恃神以立，神须形以存。悟生理之易失，知一过之害生。故修性以保神，安心以全身。”这里所说的“安心”之“心”，并非仅限于现代医学生理学上的心脏，而是包括“精神”——人的精神意识指挥系统，故此处的“心”、“神”意义相同。这段话阐明了精神活动——“神”对于身体——“形”的统领作用，强调人的精神心理状态对人的身体的影响，强调通过“修性”、“安心”以达到身体健康，这是很可贵的科学认识。从某种意义上说，从《淮南子》到嵇康《养生论》等古代典籍在这方面的论述，堪称是世界上较早的心身医学思想。

嵇康认识到控制调节情绪、情感对于身心健康的重要作用，他将“喜怒难除”、“神虑转发”作为养生“五难”中的两大难，而这两难皆属于情绪的控制与调节问题。他认为，如果能排遣这些有碍于健康的因素，“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。”<sup>①</sup>故他主张“爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平，又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。”<sup>②</sup>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，不善调节控制自己的感情，动辄狂喜、暴怒或极度忧伤、情绪波动大起大落，不仅极度伤害身心健康，更会导致与别人的关系疏远、紧张，将自己置身于恶劣的人际环境中，进而反过来影响自我的身心健康。

<sup>①</sup>嵇康：《养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

<sup>②</sup>同上。

现代医学和心理学家皆发现，过分强烈的情感波动，不仅会破坏消化功能与心智的安宁，影响身体的排泄与内分泌，甚至会直接威胁生命。故嵇康将调控情绪与呼吸吐纳皆视为养生的重要方法是很有道理的。他主张忧喜爱憎“不栖于情，不留于意”，就是以一种理性的态度把握和控制情绪，以一种平静、超然和不过分、不偏激的态度处理事物，这正是保持身心健康所必需的，亦是求得良好的外部人际环境的基础。

嵇康主张超越世俗的情感羁绊，倡导少私寡欲，恬淡节情，实际上就是要求人们提高自控能力，调节自我情绪和情感。这些思想与现代心理学重视情绪智力（EQ）的主张也是不谋而合的。情绪智力的重要内容即个体认识自身情绪的能力和妥善管理和调节自身情绪的能力。由此，我们更可体会到嵇康在心身关系问题上的深刻智慧。

## 二、“用智遂生”

嵇康肯定人的基本食色之欲的合理性，承认“感而思室，饥而后食”是自然之理。故他并非要人们“不室不食”，而是要让“室、食得理”<sup>①</sup>，即要使人们的食色之欲合乎一定的道德规范，亦不应损害身心健康，在感官享乐的诱惑面前，要以道德理性和养生之理加以调控：“纵令滋味当染于口，声色已开于心，则可以至理遣之，多算胜之。”<sup>②</sup>

在《答向子期难养生论》一文中，嵇康对纵情于感官之欲的危害进行了详论，他将“名利不灭”、“声色不去”、“滋味不绝”作为养生之“五难”中的三大阻碍，反对嗜欲无度。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。”故欲养生者必须节欲。他驳斥当时以纵欲为“得生”、“得性”的错误论调说：“以顺欲为得生，虽有厚生之情，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”，将这种沉溺

①嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

②同上。

于感官享乐的行为视为顺应“天理自然”，这是沦为了物欲的奴隶，丧失了主体所应持守的志向和操行：“役身以物，丧志于欲。原性命之情有累于所论矣。”他举例说，“渴者唯水之是见，酌者唯酒之是求”，这种为满足感官欲求而不顾身体健康的行为，人人皆知将产生疾病，“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。”可见，将毫无节制地顺应感官之欲的行为视为“得性”、顺应“天理自然”，无异于认同以上那些妨碍健康的行为，不仅会“动之死地”，为物所役，玩物丧志，而且有可能为桀、跖等坏人恣情作恶提供理论依据。

为了将人们的欲望调整到有益于健康的范围之内，嵇康提出了“用智遂生”的主张。所谓“用智遂生”，即以有利于身心健康的智慧来取用物质生活资料，来决定个体的行为：“使动足资生，不滥于物；知正其身，不营于外，背其所害，向其所利，此所以用智遂生之道也。”<sup>①</sup> 嵇康主张用这种养生智慧来调整人们的行为，而不是单纯以克己利人等外在的社会要求来抑制对于“名位”、“厚味”的追逐。他认为，善于养生的人之所以能够做到“清虚静泰，少私寡欲”，乃是由于其深知追逐名利、恣情纵欲对于生命的危害：“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。”“古之人知酒肉为甘鸩，弃之如遗，识名位为香饵，逝而不顾。”<sup>②</sup> 恬淡寡欲既是道德要求，又是养生的需要。这就适应了人们皆渴望健体强身这一人类基本的需要，从而加速着人们对少私寡欲等养生、养德原则的认同，将其更为顺利地内化为个体自身的品德。

嵇康深刻地认识到，强制性地止欲只是治标之术，而治本之策在于改变人们追逐享乐的价值观念，淡化人们对物欲的追求，使人懂得过分的物欲对人是无意义的：“游心于道义，偃息乎卑室，恬愉无遘而神气条达，岂须荣华然后乃贵哉！耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，则余天下之财。犹渴者饮河，快然以足，不羨洪流，岂待积敛然后乃

<sup>①</sup>嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

<sup>②</sup>同上。

富哉。君子之用心若此，盖将以名位为赘瘤，资财为尘垢也，安用富贵乎！”<sup>①</sup>不必强制性地禁止人们的物欲，而只是以适合个体的正常需求为度，则自然可以避免逐欲而伤身。这是通过调节人的内在需要来化解对物欲的崇拜和追逐，较之那种只知一味地灭欲、窒欲的方式，这种尊重人性、注重心理疏导的方式显然更能够从根本上解决问题。

### 三、积微处顺

嵇康认识到，身心的损害或养护均是一个积微而成著的渐变过程，而世人对此却鲜有明确认识，“世常谓一怒不足以侵性，一衰不足以伤身，轻而肆之。”故他告诫说：“至于措身失理，亡之于微，积微成损，积损成衰，从衰得白，从白得老，从老得终，闷若无端，中智以下，谓之自然，纵少觉悟，咸叹恨于所遇之初，而不知慎众险于未兆。是由桓侯抱将死之疾，而怒扁鹊之先见，以觉痛之日，为受病之始也。害成于微，而救之于著，故有无功之治。”<sup>②</sup>同样，身心健康的护持调理同样也是一个积微而功成的过程，持之以恒方能奏效，故他劝导人们不要半途而废：“自力服药，半年一年，劳而未验，志以厌衰，中路复废，或益之以蚘蚘，而泄之以尾闾。”“夫至物微妙，可以理知，难以目识。譬犹豫章生七年，然后可觉耳。”<sup>③</sup>因此，嵇康强调养生不能急功近利，而只能顺应自然，他指出，如果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。……以躁竞之心，涉希静之途，意速而事迟，望近而应远，故莫能相终。”道家养生原则的核心在于守静处顺，而以上诸种心态均有悖于此，或患得患失，或急功近利，或犹豫不安，或强行压抑，这些皆直接造成心理上的失衡或压

①嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

②同上。

③同上。

抑，故不利于身心和谐。

嵇康反对违逆自然的外在抑制，反对一味地“抑情忍欲”，而是继承道家顺应自然、致虚守静、守一等方法以进行自我心理调节：“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。”<sup>①</sup>这种方式通过主体进行心理调控以达到精神安和，不强求、不勉强，量力而行，持中有度、顺乎自然，不失为一种保持身心健康的养生智慧。

#### 四、“以大和为乐”

心理学认为，人的情绪、情感状态与人的精神需要和物质需要满足程度相关。凡是某些需要得以满足，会产生愉快等正向情绪情感，反之则会产生焦虑、愤怒等负向情绪情感。而需要的满足又是与个人的价值观密切相关的，将感官享乐视为人生第一需要的人，会不顾一切地追求声色滋味等享乐；而珍爱生命、崇尚自然的人，则喜好恬淡的生活，追求心灵的充实宁静。故价值观在很大的程度上影响着人的身心健康。嵇康对此亦有较深刻的认识，他看到，“人性以从欲为欢”<sup>②</sup>，顺从或满足了人的欲求则会产生愉快的情绪情感，但他又认识到，需求和欲望的具体内容及其满足方式又受制于个体的精神境界及人格成熟程度：“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。”<sup>③</sup>这就是说，随着人阅历的增长、人格的成熟和思想境界的升华，就会淡漠对于荣

①嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

②嵇康：《难自然好学论》。

③嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

华富贵或感官享受的追求，而向往精神上的愉悦。

嵇康继承了道家淡泊名利、贵生崇道的价值观，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，而在于生命质量的提高，在于与大道或自然合一，顺应自然之道，则可感受到最大的快乐和幸福，故《庄子·天道篇》说：“与天和者，谓之天乐。”嵇康将这一思想作了发展，他“以大和为乐”，“以恬淡为至味”，认为钦慕荣华酒色是由于行为主体“无主于内”，故须“借外物以乐之”，但依赖外物是无法得到真正的快乐的，“外物虽丰，哀亦备矣”，人生的真正快乐，不在于荣华富贵等外物，而在于内心的充实：“有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。”<sup>①</sup>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。这是主体以精神上的欢愉、以内在的审美情趣去感受外界的欢乐，这种内在的快乐，来自于高雅的人生追求和文化品位，来自于“意足”、“有主于中”的精神充实。

因此，嵇康认为，精神上的充实远远胜过世俗的荣华富贵。他说：“世之难得者，非财也，非荣也，患意不足耳。意足者，虽耦耕畎亩，被褐啜菽，莫不自得；不足者，虽养以天下，委以万物，犹未惬。然则足者不须外，不足者，无外之不须也。无不须，故无往而不乏；无所须，故无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约趋俗，混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵也。”这种宠辱不惊、精神充实的心态来自于“少私寡欲、清虚泰定”的涵养，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食。这种追求精神上的幸福和快乐，而不贪恋物欲或感官享乐的价值取向，正是一种有益于身心健康的积极的生活方式。与此相反，那些“不足者”之所以感到不足，是由于其将荣华富贵等身外之物作为人生的目标，单纯追求或依赖外在的物质享乐来刺激感官，以求欢乐。如此，必然为外物所左右和奴役。同时，对于外物的追求是无止境的，以外物为

<sup>①</sup>嵇康：《答向子期难养生论》，《全三国文》卷四十八，中华书局1987年版。

“足”，难免“无往而不乏”，故即使“外物虽丰”，却仍然“哀亦备矣”。而从根本上说，这些“不足者”病在其心灵的“不足”，精神空虚，故需要以外物来填补其空虚的心灵，而精神的贫乏却不是依靠物质所能够填补的，因此，其必然会“无往而不乏”。故嵇康一针见血地指出：“今居荣华而忧，虽与荣华偕老，亦所以终身长愁耳。”这种为物欲所累而“终身长愁”的心态，对于身心健康是极其有害的。

嵇康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对于身心健康的重要影响，认识到单纯的物质生活的满足并不是幸福之源，阐明了精神快乐高于感官享乐，内心充实才能获得真正的愉悦这一真理，引导人们不要为外在的物质条件所束缚，而应努力去追求精神的充实和内心的平和。这些养生智慧在现代社会生活中，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。

（原载于《船山学刊》2000年第1期。）





CHUANTONG ZHENGZHI LUNLI YU GUDAI ZHENGZHI

# 传统政治伦理与古代政治



## 论道家对于 社会正义的 诉求

追求社会正义是古往今来无数志士仁人为之奋斗的目标，正义的内涵虽然会由于历史文化背景和政治利益的分歧而大不相同。但是，平等、自由却是为大多数人所公认的正义原则和人类的普适价值。

一些学者认为，平等、自由等原则是西方文化的特产，中国传统文化中缺乏这方面的思想资源，故中国现代的政治民主建设只能从西方寻求资源。笔者认为，这些看法是不全面的，我们认为，道家学者在深察古今之变的基础上所提出来的政治主张，就蕴含着对于平等、自由等社会正义原则的诉求，以下拟就这方面的问题进行探讨。

---

西方近代政治理论认为，平等、自由是人的自然权利（即天赋人权）。自然权利的理论基础则是自然律，二者之

间存在着一种天然的同盟关系。<sup>①</sup>自然律的思想产生于古希腊斯多葛学派，在西方思想史上，它的内涵曾经历了一个变化的过程，西方思想家认为，自然律是人类社会一切律则，包括宗教戒律、道德准则、教会法和国家法律的来源和依据。中世纪基督教认为，自然律的神圣性、权威性和合理性来自造物主。但及至近代，笛卡儿等不少思想家都强调，就是上帝也得服从自然律，这成为“法律面前，人人平等”这一法治思想的重要理论基础和文化资源。在西方近代，自然律主要指作为“自然人”所必须遵循的社会法则和自然界的法则，人类凭借自身的自然能力即可认识（或感悟）和践履的神圣规律，它不但适用与全人类，而且充斥于天地万物之间，自然律的“自然”本义即“本性”，它既是世界的本性，也是人的本性。人性也是自然的一部分，因而也就是自然的或天赋的，人天然地（自然地）就有权享有属于人性的一切。

不少学者认为，在中国始终没有出现一种强而有力的、由自然科学所派生的自然律的观念，也没有形成与之相联系的自然权利的观念。笔者认为，这一看法是不全面的。赵敦华教授就曾在《儒家的道统与基督宗教的自然律》一文中指出，自然律的这一核心观念与儒家倡导的天道和人道合一的传统思想有不少相似之处。笔者认同赵教授的看法。但也必须指出，在儒家这里看不到西方那种由不可交易的自然律过渡到无可置疑的自然权利的自然而然的逻辑推论。而且，西方享有自然权利的人是个人，是自然状态之中的个人，而儒家思想中却找不到自然状态之中的个人。贯穿着儒家理论的中心思想是个体与群体的统一，在儒家的思维方式里，个体与群体的关系从来都不应是对立的、冲突的，在这个统一体中，个体是融于群体之中的。这一群体优先的取向虽然也有其不可忽视的价值，但其容易被封建专制统治者

<sup>①</sup>如洛克就基于“自然律”理论发展出“自然权利”的思想。他指出：“在自然状态有一种为所有人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。”（《政府论·下篇》第二章《论自然状态》，商务印书馆1996年版）

所利用，特别是儒家思想成为统治者的工具之后，个人更是没有自己独立存在的价值或权利。在政治化的儒家思想如宋明理学中，这种个体与群体的统一是以压抑个体而达到的统一，所谓“天下无不是的君主”，“君要臣死，臣不得不死，不死谓之不忠”等话语就是这种通过压抑个体而达到统一的极端表述方式。

但是，当我们将目光转向道家时，却可以得出不同的答案。在道家这里，不仅有着类似于自然律的观念，而且也有着与自然权利相通的立场以及自然状态下的独立的个体等一系列思想。关于自然权利等方面的问题我们将在第二部分论述，这里主要就自然律问题进行讨论。

“道”是道家思想中最为重要的范畴，笔者认为，“道”就是一种与西方的自然律相通的中国式的自然律。所不同的是，西方自然律的神圣性、权威性和合理性来自造物主，而道家的“道”则是天地之间一种自然而然的、自发的内在秩序和规律，“道”的效用、表现和可知性完全在人。道家认为，“道”是天地万物和人的根源、基础，又是统领支配天地万物和人的总规律、总法则，《老子》第二十五章对此作了高度的概括：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母……人法地，地法天，天法道，道法自然”。《庄子·渔父》说：“道者，万物之所由也。”在道家看来，宇宙之间有一种规律和合理的秩序及安排——道，无论是人类，还是天地，都必须效法和顺应“道”这一根本规律和秩序，“是以万物莫不尊道而贵德，道之尊也，德之贵也，夫莫之命而常自然”<sup>①</sup>。即使是拥有至高无上皇权的封建君主也莫能例外，“侯王若能守之，万物将自宾”，<sup>②</sup>“以辅万物之自然而不敢为”。<sup>③</sup>“遵道”而“不敢为”，不是无所作为，而是顺应自然规律，不强作妄为，方能达到“无为而无不为”的效果。《吕氏春秋·君道》进而警告人间至尊的君主说：“顺道者昌，

①《老子》第五十一章。

②《老子》第三十二章。

③《老子》第六十四章。

逆道者亡。”顺应“道”这一根本规律和秩序，才能够建功立业，繁荣昌盛，社会才能够各安其位，各尽其宜，组成一个和谐的共同体。

道家认为，“道”落实于具体的事物则体现为“德”，“道”是“德”的根源和本体，“德”是“道”的落实和展现。在不同的个体和人类社会生活中，“道”体现为特定的心理品质、行为方式或行为规范，与“道”相合相通的行为或品德（如“朴”、“无为”、“俭啬”等）才是人类社会的理想状态。老子指出，当时的社会道德和礼法制度与“道”相隔，是“道”衰亡的产物：“大道废，有仁义”；<sup>①</sup>“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。失义而后礼”<sup>②</sup>。因此，老子对于现实中的仁义礼法持批判的态度，主张“绝仁弃义”，认为它们不是理想的道德和政治制度。现实中一切不良的行为乃是对“道”的背离和隔绝：“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余；是谓盗夸，非道也哉！”<sup>③</sup>而背离“道”的行为必然走向灭亡：“物壮则老，是谓不道。不道早已。”<sup>④</sup>

总之，“道”充斥于天地万物之间，既是自然界的法则也是人类社会所应遵循的法则；既是世界的本性，也是人的本性。不管何人，不管他具有何种贵贱等级的社会身份，皆必须受“道”的支配和制约，必须遵守“道”所彰显于、落实于、贯穿于具体事物中的规律和行为规范，“道”就是天地之间的根本之法，人人皆必须遵守这一根本大法，这无疑有利于形成一种对至高无上的君主特权的约束和扼制，它与在“法律面前，人人平等”的现代法治精神是相通的。“尊道贵德”的传统以及对于“非道”之言行的批判态度成为道家抨击封建专制，呼唤平等、自由的理论武器和思想源泉。

①《老子》第十八章。

②《老子》第三十八章。

③《老子》第五十三章。

④《老子》第三十章。

## 二

西方近代思想家强调个人独立存在的价值，其思想体系中的人是自然状态之中的个人，由这些个人根据自愿的契约行为组成政治状态，以保障个人的自然权利。平等、自由等思想，是从个人独立存在的价值里面推导出来的。

在强调服从大道，“尊道贵德”这一思想的支配下，道家提出了强调人的个体性、尊重人的自然特性等与西方自然权利相通的一系列思想，以下我们就此进行讨论。

在以老庄为代表的道家这里，首先强调的是人的自然状态，是抱朴守真、自然而然的本然状态的人，是无待于外、“相忘于江湖”、“相忘于道术”的作为独立个体的人。魏晋玄学家郭象沿着这一向度，进一步发展了顺应与尊重个体及其特性的思想。他通过注释《庄子》，将顺性、无待的人生哲学发展为“独化”、“自生”的主体精神。他认为，万物独立生长而无所资借，“独化于玄冥”，不待外物而独化于玄之又玄、浑然无别的绝对的至无。任何事物都是自己自然而然地生发出来的：“物各自生而无所出焉”，“无待”于任何力量的主宰。故应“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”，从事物的内部寻求力量，才能够“任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹”<sup>①</sup>。郭象提出的“因众之自为而任”<sup>②</sup>的主张，就是其“独化”思路的逻辑发展。

道家这种尊重人的自然本性，强调个体独立自足的主张，铺平了通往要求自然权利的道路。生命、自由及财产权是自然权利的基本内容。由于在“普天之下莫非王土”的中国古代社会不可能有严格意义上的私有财产，这就决定了道家对于财产权问题缺少关注，这一局限

①郭象：《庄子注·齐物论》。

②郭象：《在宥注》。



性当然是应该充分认识的。<sup>①</sup>但道家关于生命、自由方面的诉求却是相当有价值的。

珍视生命、尊重生命是道家道教的重要价值原则，他们不仅为了护养生命而倾注大量精力和智慧，而且告诫帝王不得任意侵犯人的生命。《老子》警告说：“夫乐杀人者，则不可得志於天下矣。”<sup>②</sup>“民不畏死，奈何以死惧之……夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。”<sup>③</sup>汉代道家学者严遵通过阐发《老子》意旨，更是表达了类似于自然权利的主张，他指出：“万物之性，各有分度，不得相干。”<sup>④</sup>这就是说，万物皆有其自身的特性，各有其应处的职分和社会位置，均具有生命存在和发展之价值，这是任何力量所不应该干涉，不能够侵犯，不能够否定的。这实质上隐含着每个个体均有存在和发展的权利这一可贵的思想，在一定程度上与西方自然权利的某些主张相通。

### 三

在人类政治思想史上，系统的政治自由理论是由西方近代资产阶级思想家所提出来的。早在19世纪，英国著名政治学家密尔（J. S Mill）就专门围绕这一问题著书立说，留下了《论自由》这一名著，该书的主旨就是：“对于统治者施用于群体权力的限制”，使统治者按照被统治者的意志进行统治，保证社会成为一个活泼生机之场。这成为现代民主政治的理论基础。民主政治所追求的政治自由实质上就是被统治者使统治者按照自己的意志进行统治的权利。在现代社会，这种权利表现为人民的参政权，它包括选举、罢免、创制、复决四种

①洛克认为，财产权是人类最重要的自然权利，是人类其他权利的前提，在没有私有财产和所有权的地方就无所谓正义或公平，故提出了“无财产的地方亦无公正”这一命题。

②《老子》第三十一章。

③《老子》第七十四章。

④严遵：《老子指归》卷之二，《名身孰亲篇》。

权利。

在实行封建专制制度的中国古代社会，这当然是不可设想的。因此，中国资产阶级启蒙思想家严复在引进这一西方先进思想时，就将密尔《论自由》中译本的书名译成《群己权界论》，因为千百年以来，自由这一概念乃为国人“所深畏”。因为中国早期国家政权的建立是武力征服的结果，故被征服者毫无政治自由可言，而秦汉以后封建专制制度的确立更将中国民众置于专制暴政之中，这与古希腊市民阶层不断向贵族争取自由和权利的历史形成对照。

但是，中华民族决非生来不向往自由而甘愿受压迫、被奴役。自由的核心是政治自由，而政治自由的实质是要求统治者按照被统治者的意志进行统治。早在先秦时期，老庄就以自己的政治智慧对这一问题进行了思考，对君主提出了按照被统治者的意志进行统治的要求。这与近代的政治自由虽不可同日而语，但却有着极大的相通之处，反映出道家对于封建专制这一缺乏道德正义性的政治制度的批判态度。《老子》第四十九章提出：“圣人常无心，以百姓心为心。”这就要求君主在公共政治事务中必须“常无心”，即严格约束个人的意志，不能恣意妄为，必须高度尊重民众的愿望，“以百姓心为心”，按照被统治者的意志进行统治。唐代道教学者成玄英通过注疏《庄子》，提出了“顺黔黎之心”的政治主张，强调只有“上符天道，下顺苍生，垂拱无为，因循任物”，才能实现“天下治”的目标。君主如若违逆被统治者的意志进行统治，“逆万国之欢心”，“则祸乱生也”。<sup>①</sup> 他指责那些不能顺应民心的统治者：“以己身为本，引物使归，令天下异形，从我之化”，不仅导致“物之失性”，而且殃祸后人：“后世之患，自斯而始也”。<sup>②</sup> 这对于无视民意、为所欲为的封建专制君主是深刻的警告！

这些思想不仅具有反对封建压迫的历史意义，而且对于促进当代政治改革和社会正义的实现也极具启示。如何处理执政者与民众的关

<sup>①</sup>成玄英：《庄子疏·骈拇》。

<sup>②</sup>成玄英：《天地疏》。

系，如何在政治治理中顺应民心和民意，真正代表人民群众的利益，为民众办实事、办好事，这是衡量政治统治是否具有道德正义性的重要标准，是当代中国进行政治改革的要义和核心内容，也是实现社会长治久安和持续发展的必备条件。

自由还包括个体自由发展的权利，允许个体按照自己的愿望和本性自由地发展，这是老庄顺应自然、无为而治的题中之意。由循道而行、顺应自然的原则，又导出了物各有宜、率性而行的主张。《庄子·至乐》篇中说：“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。”这就启示人们，万物各有特性，各有好恶长短，应该充分认识和因顺万物的特性。《淮南子》的《泰族训》、《主术训》等篇章中更是明确提出“物各有宜”、“各便其性”、“率性而行”等主张。《庄子》及后来的注《庄子》者还构想了政治自由的理想图景，什么才是政治治理的最高境界——“至正”呢？那就是“不以己正天下”，“使天下各得其正”<sup>①</sup>，也即不以统治者的一己之意威逼民从，胁迫民众服从自己，而是让天下之人各自根据己之所应然来发展自己，各展其性，各可其可，成为自己：“放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分”<sup>②</sup>。在封建专制高压统治之下，这种反对封建专制压迫的自由精神是非常可贵的，其中所蕴含的追求个性发展的主张亦值得现代中国人重视和弘扬！

在中国封建社会，民众历来只是被统治者用固定的礼教和道德所“化”、所“导”的对象，作为施教主体的统治者是不考虑教育对象的特性而进行德教的。而在成玄英看来，作为施教对象的普通民众虽然“贤愚各异”，但却应该尊重他们各自的特殊本性和情感，顺应他们的特点，力图做到“化导得所”。这些思想暗含着尊重个人权利与个性自由的宝贵精华，在“使人不成其为人”的封建制度下，这些主张有着特殊的积极意义。

在中国历史上，这些思想一直成为历代异端思想家反对封建专制、

①《庄子疏·骈拇》。

②郭象：《庄子注·逍遥游》。

向往民主自由的智慧源泉，从力主“君道贵因”、“天下非一人之天下，天下人之天下”的《吕氏春秋》，到“遂其天真、无所司牧”的《无能子》，从主张让民众“自治”、“自理”的李贽，到强调“分治之以群工（官）”的黄宗羲和“善治必达情”的唐甄，无不反射出老庄思想的光辉。处于封建专制制度高度发展而弊端丛生的清代，严复更是认识到民主自由对于社会发展和国家富强的重要作用，故他通过阐发老庄思想以表达追求政治民主的理想。

通过对《庄子·应帝王》的评语，严复更是阐发了自由民主的理想政治：“此篇言治国宜听民之自由、自化……顺物自然，而不容私焉，而天下治矣……明王之治，功盖天下，而似不自己，化贷万物，而民弗恃。”“治国宜顺自然，听其自由，不可多所干涉。”他将郭象“无心而任乎自化，应为帝王”的注语与西方民主政治相等同，他这里所说的帝王，只是一国的“主治行政者”，而无论其政体是君主制抑或民主制，故郭象“任乎自化，应为帝王”的思想“与晚近欧西言治者所主张合”。严复赋予了传统经典以崭新的意义，希望从中国传统文化资源中寻求民主政治的理论依据，以图在现实政治中推行民主政治作思想文化和心理上的铺垫，这也有力地证明了道家政治智慧所具有的现代价值。

#### 四

反对特权，实现人格上的平等，这是从臣民社会向公民社会转型的重要指标，是社会正义的另一要义。平等与不平等可以分为自然的与社会的两大类型。前者基于自然，后者起因于人的自觉活动，因而可以进行道德评价。

首先，道家论证了人类的自然平等。由道生万物，天人同源，通下一气等基本观点，逻辑地引出了人类在本源上是平等的思想。庄子则更是强调“万物一体”，“恢诡谲怪，道通为一”，“齐万物”<sup>①</sup>，

<sup>①</sup>《庄子·齐物论》



“至仁无亲”，表现出对尊卑有等的封建等级制度以及与儒家亲亲尊尊原则的差异。进而，由自然平等到社会平等。《老子》强调，明智的统治者应该平等无偏私地对待百姓：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”《老子》承认每个人都具有价值，要求统治者“无弃人，无弃物”。

社会平等实乃权利平等，反对特权，关于这一点，亦有不少道家学者提出过类似主张。《吕氏春秋》要求限制君主滥用权力，反对君主专制：“天下非一人之天下，天下之天下”；“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公”，“得天下者，其得之以公，其失之必以偏”。<sup>①</sup>

严遵通过注疏《老子》更为明确地表达了平等的意向：“造化之心，和正以公，自然一概，正直平均，无所爱恶，与物通同。”<sup>②</sup>天地自然之间存在一个公平和正、无所偏私的合理秩序，遵循着公正平等的原则，给每一个具体的人与其他人一样的生命存在和发展之价值，这在相当大的程度上接近了西方的平等思想。

由上述人人平等的思想，导出了经济平等的要求。老子认为，天道是毫无私心和非常公平的。如天地的阴阳二气相合，就降下了甘露，人民并不需指令控制，它也自然会很均匀：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”他希望统治者效法天道，抑强扶弱，对百姓行使平均之道。《老子》第七十七章说：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。”天之道行使的是“损有余以补不足”的公正原则，促使社会的财富流向贫困者，而不合理的“人之道”却是“损不足以奉有余”。唯有“有道者”才能够“有余以奉天下”，效法天之道而改善人类社会的不平等、不合理现象，实现财富由“有余”向“不足”的方向流动。这种经济上的平等要求虽然属于一种分配上的平均主义，反映出自然经济下小农思想的局限性，但它批判和否定了当时现实社会中不平等的分配制度和方式，并为后

<sup>①</sup>《吕氏春秋·贵公》。

<sup>②</sup>严遵：《老子指归》卷二，《名身孰亲篇》。

世追求社会正义的农民起义提供了思想资料。

经济平等的要求反映了对于分配正义的追求，而分配正义是正义理论的重要内容。故亚当·斯密、罗尔斯和马斯洛等思想家皆看到了分配不公和贫富两极分化将导致的严重后果，提出了促使社会财富向广大民众流动的主张。而道家在 2000 多年以前就注意到了这一问题，这也是不该被忽略的。

## 五

如何实现社会正义呢？现代政治学学者将宪政视为实现社会正义的唯一途径：通过宪政所确立的法治和法律正义来实现，通过宪政的政治制度和法律制度来保障和维护个人的基本自由权利不受侵犯。道家学者则将无为而治视为具有道德正义性的治理模式，认为只有“无为”，才能达到“无不治”的治理效果，实现公正太平的社会理想。可见，在道家这里，无为而治乃是实现社会正义的必由之路。值得注意的是，无为而治治理模式与要求限制政府权力的宪政精神有不少相通之处。

道家无为而治的政治主张是基于压抑人性、缺乏道德正义的封建政治治理方式进行批判而提出来的。具体地说，就是在指斥“有为政治”的基础上提出来的。所谓“有为”，即是统治者强作妄为，毫无约束地行使国家权力，过多地干涉和强制民众的生产、生活和自由。有为政治的结果是压而不服，天下多事：“民之难治，以其上之有为，是以难治”<sup>①</sup>；“天下多忌讳，而民弥贫……法令滋章，而盗贼多有”<sup>②</sup>。

有鉴于此，老子提出了与有为政治相对立的无为而治的治理模式：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有……

①《老子》第七十五章。

②《老子》第五十七章。

功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”<sup>①</sup>所谓“无为”，并非无所作为，而是一个蕴含着深刻智慧、有着丰富内涵的范畴，本文仅从社会正义的角度阐发其内蕴。在老子这里，无为主要表现为以下两层含义：第一，顺任社会治理对象的天性而治：“以辅万物之自然而不敢为”<sup>②</sup>；第二，行使不干涉主义，给民众一个自为的空间：“为无为，事无事”，“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”<sup>③</sup>，不把自己的主观意志强加于社会生活：“功成事遂，百姓皆谓我自然”。

故无为政治实际上包含两个方面：即统治者的“为无为”或“不治”和民众的“自为自治”。我们先来看“为无为”这个方面。陈鼓应先生在《老子注释及评价》一书中，将“为无为、事无事”这段话解释为“以‘无为’的态度去作为，以不搅扰的方式去作事”，这是深得老子之旨的。“无为而治”是对社会治理对象“不施加”什么，让他们保持自身的本然状态，放弃统治者个人的主观成见，遵循事物自身的法则，不要越俎代庖和横加干涉。毋代马走，毋代鸟飞，以天下之目视，以天下之耳听。

汉代《淮南子》进一步将“无为”限定为“人主之术”，并对“无为”的内涵作了更为明确的阐释。《主术训》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。”即要求限制君主滥用权力，限制君主以个人意愿干扰公共政治，干扰民众的日常生活，要求君主遵循客观规律而行事，顺应时势和众智众能而建功立业。而在实际政治生活中，道家无为而治的原则也在某种程度上启示着汉文帝、唐太宗、宋太宗等明智之君慎用权力，警束自我，实施休养生息的治国方略，推动着文景之治、贞观之治等政治清明局面的到来。<sup>④</sup>

无为而治的理论前提是由于认识到作为最高统治者的君主的有限

①《老子》第二章。

②《老子》第六十四章。

③《老子》第二十九章。

④吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南人民出版社2002年版。

性。道家认为，作为个体的圣王是非常有限的：“强不能遍立，智不能尽谋。”<sup>①</sup>“故贵必以贱为本，高必以下为基”<sup>②</sup>，不固执己见、不自以为是、虚怀若谷才能保持政治的清明：“不自见，故明；不自是，故彰。”<sup>③</sup>

玄学家郭象通过注解《庄子》进一步揭示专制君主的有限性及其固执己见的弊端说：“己与天下，相因而成者也。今以一己而专制天下，则天下塞矣，己岂通哉！”<sup>④</sup>“以一己而专制天下”是封建独裁专制统治的特征，郭象指斥其导致“天下塞”的弊端，表达了道家人物对封建专制制度扼杀民众才智的批判态度。

郭象《庄子疏》中进而将“无为”视作成为“圣王”的最重要的政治素质。他认为，圣王之所以可贵，并不在于他有治天下的能力，而在于其能够顺应人的自然本性而治之：“性之所能，不得不为也；性所不能，不得强为；故圣人唯莫之制，则同焉皆得而不知所以得也。”<sup>⑤</sup>君主做到尽民之性，努力达到社会管理与保持人性自然的统一，是实现理想政治的必由之路。

无为政治在统治者方面是实行“为无为”或“不治”的治理方式，在被统治者方面则是“自为自治”。郭象通过注释庄子而阐述这一主张说：“物各自任，则罪责除也”<sup>⑥</sup>；“就其殊而任之则万物莫不当也”<sup>⑦</sup>；“指麾顾盼而民各至其性也，任其自为”<sup>⑧</sup>。君主在统治和御使民众时必须顺应和发挥其自然之性，给予民众“自为”的空间，才能实现“圣治”。

道家学者还打出古代圣贤的治平之功业以论证让民众“自为”的必要性，郭象说：“夫欲为人之国者，不因众之自为而以己为之者，此

①《管子·心术上》

②《老子》第三十九章。

③《老子》第二十二章。

④郭象：《庄子·在宥注》。

⑤郭象：《庄子·外物注》。

⑥郭象：《庄子·天道注》。

⑦郭象：《庄子·秋水注》。

⑧郭象：《天地注》。



为徒求三王主物之利而不见己为之患也。然则三王之所以利，岂为之哉？因天下之自为而任耳。”<sup>①</sup>成玄英说：“自轩项已下，迄于尧舜，治道艺术，方法甚多，皆随有物之情，顺其所为之性，任群品之动植。”<sup>②</sup>“因天下之自为而任”，“因众之自为”，乃是古代圣贤之所以利益群生，造福天下的根本原因。

“自为自治”不仅是放手让民众进行自我治理，给民众松绑，而且是相信每个人都具有成熟的理性和健全和谐的人格，承认每个人都有为自己的生命、自由、幸福奋斗的权利和能力。而这种“自为自治”的独立自主精神蕴含着通往现代公民意识的可能性。公民意识就是民众意识到自己具有自由支配自己的意志和行为的权利，西方在其历史发展过程中，形成了“公民意识即权利意识”的传统，而权利意识作为一种伦理精神，首先体现为自主自立精神，保持个体人格之独立性，而这也正与强调“不与物迁”、不为物役，“独化”、“自生”的道家风骨相通相合。

当然，道家还不可能真正意识到“个人权利”以及保障个人权利的“法治”精神，故道家“自为自治”的独立自主精神与现代公民意识有着本质区别。无为而治的模式在一定程度上与宪政精神存在着不可忽视的本质差别。这是我们应该充分认识的。

由于历史的局限，道家对于社会正义的诉求未能转化和落实为制度上的安排、实现向制度正义的转化，这是非常令人遗憾的。<sup>③</sup>但是，实现平等、自由等为大多数人所公认的正义原则，这是历史发展的趋势，因此，当代学者有责任将祖先的政治智慧进行现代诠释与转换，让它与平等、自由等正义原则和普适价值相结合，滋养富有中国特色的社会正义之果。

①郭象：《庄子·在宥注》。

②成玄英：《庄子疏·天下》。

③洛克认为，财产权是人类最重要的自然权利，是人类其他权利的前提，在没有私有财产和所有权的地方就无所谓正义或公平，而古代中国正是这样一个“没有私有财产和所有权的地方”，因此，这一历史遗憾是不可避免的。

**主要参考文献：**

1. 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
2. 郭庆藩：《老子注译及评介》，中华书局 1982 年版。
3. 王明点校：《太平经合校》，中华书局 1985 年版。
4. （汉）严遵：《老子指归》，中华书局 1997 年版。
5. [英] 洛克：《论政府》，商务印书馆 1996 年版。
6. [美] 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社 1999 年版。
7. 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店 1987 年版。
8. 高兆明：《制度公正论》，上海文艺出版社 2001 年版。

（原载于《湖北大学学报》2006 年第 6 期。）



## 道家官德论 管窥

道家精于“君人南面之术”，“历记成败、存亡、祸福、古今之道”<sup>①</sup>。他们深刻地认识到政府官员特别是君主的道德素质对政治治理的重要影响，故围绕为官者的道德要求问题进行了深入思考。其思想精华不仅在历史上曾发挥推进政治清明、经济发展的积极作用，<sup>②</sup>而且对于现代管理伦理学和政府官员行政道德建设具有启示意义。以下择其要者述之。

### 一、守朴去智

守朴去智是道家官德的基本原则和核心内容，老子主张“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”。不少学者据此认为老子提倡愚民政策，但如果我们全面地审视老子的相关思想，就不难发现，《老子》守愚去智主张首先是针对统治者特别是针对最高统治者——君主而言的。《老子》

<sup>①</sup>《汉书·艺文志》。

<sup>②</sup>吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南人民出版社2002年版。

倡导：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之德”；“绝圣去智，民利百倍”，“见素抱朴”，<sup>①</sup>“复归于朴”<sup>②</sup>；“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”<sup>③</sup>。这说明，守朴去智乃是老子对为官者所提出的道德要求，其深意乃是反对行政长官以权谋智诈作为政治治理手段，倡导以诚待下，以信取民，并将诚信作为调节管理者与被管理者关系的重要道德原则。在上述语境中，“智”，乃是智诈之“智”；而“不以智”、“愚”，实为大智若愚之“愚”，是真诚、“淳朴不欺”的同义词。因为老子认识到，“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”<sup>④</sup>。在行政治理活动中，主体和客体存在着一种双向的互动关系：统治者以何种治理手段御众，将直接影响民众的道德风尚和政治态度；在行政治理中贯彻宽厚淳朴的精神，民众则以淳厚之德应之；而为官者智诈苛察，则只会令机巧狡诈之风气蔓延，毒化和腐蚀正常有序的行政管理秩序。

到了汉代，一位托名为河上公的隐士将老子抱朴守愚主张作了更为明白的诠释。在《老子河上公章句》中，作者强调：“古之善以道治身及治国者，不以教民，明知巧诈也。将以道德教民，使质朴不诈伪。”<sup>⑤</sup>认为多智之民必为伪诈，多智之君必远道德，妄作祸福。因此，君主不仅要以愚朴教民，更要自守愚朴，如此方能“民守正直，不为邪饰，上下相亲，君臣同力”<sup>⑥</sup>。主张以质朴之德作为普遍的道德规范，以之调节君臣上下以及执政者与民众的关系。

《淮南子》更是明白地指出，守愚去智主要是统治者所应信守的道德原则，“处愚称德则圣人为之谋”<sup>⑦</sup>，在这里，“处愚称德”实际上是一种真朴坦诚、虚己谦下的美德，君主以此纯朴精诚之德与臣下相

①《老子》第十九章。

②《老子》第二十八章。

③《老子》第三十八章。

④《老子》第五十八章。

⑤《老子河上公章句》第六十五章注。

⑥《老子河上公章句》

⑦《淮南子·主术训》。

处，则君臣之间必然能够心心相印，息息相通，圣贤之士必然竭力而为。而这种君臣彼此以真朴坦诚之心相处的政治氛围，必然形成一种安定淳厚的社会风气：“神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财用足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。”<sup>①</sup>“神明”指人的精神或心灵，“神明定”是一种精神安定、心灵澄澈纯朴的状态，能达此状态，民众就会复归于真朴之道，向善弃恶，而不需要人为地推行仁义，亦不必以赏罚手段来控制民众，就能达到风俗淳美、天下安定。这就对老子“非以明之，将以愚之”的原则作了更为全面的诠释。

作者归纳出三种不同的治民之策并比较其高下优劣：“太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴。”所谓“神化”，是指君主保持纯朴之本性，怀仁诚之心，践崇高之德，从精神上教化和感化民众，以治平天下的治国方略：“圣人块然保真，抱德推诚，天下从之如响之应声、景之像形，其所修者本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵。”<sup>②</sup>“使不得为非”和“赏贤罚暴”凭借的是外在的强制手段，而“神化”则是通过统治者自身“块然抱真，抱德推诚”的道德示范而产生的政治凝聚力和感召力，故能达到理想的（“太上”）政治治理目标，践履此德将收到显著的政治治理效果。

由此，作者提出了以守朴推诚为核心的德治方案：“推其诚心，施之天下而已矣”，“故圣人养心莫善于诚，至诚而能动化矣。”<sup>③</sup>这里体现了一个非常重要的思想，执政者首先应当以诚朴作为自身道德修养的最高目标，谨守诚朴等道德规范，推其至诚之心施于天下，从而感化民众，以德化民。这是一种先治己身、而后治民的德治模式，在推行德治，对民众进行道德教育的过程中，君主必须首先谨守诚朴之德，“反求诸己”、动之以情，才能取得良好的教育效果：“故舜不降席而天下治，桀不下陛而天下乱，盖情甚乎叫呼也。无诸己，求诸人，

①《淮南子·本经训》。

②《淮南子·主术训》。

③《淮南子·泰族训》。

古今未之闻也。”这无疑是对被封建强权所片面化了的封建道德要求的反思，统治者“无诸己”，而仅仅要求下属和民众履行道德责任，自然难以达到治理目标。

国家公共行政领域内德治的实现，是建立在治国者对自身进行德治的基础之上的。统治者自身加强道德修养，树立崇高的道德人格风范才能感化和引领民众，促使民众从内心接受和认同“无为”、“好静”、“无欲”等政治伦理道德要求，创建一个上行下效的良好社会伦理环境，促进政府官员美德和普通民众美德的陶铸。因此，行政管理必须抓住自身的道德实践这一根本，修德养性，以身作则，以诚动人，才能使民众服膺于教育主体所倡导的道德要求，感而化之，化而从之，大治天下。中国历史上文景之治和贞观之治所展现出的社会成员个人美德和良好的社会道德风尚都充分证明了君主自身守朴去诈、修德养性的显著成效。

在守朴去智这一核心道德的基础上，《老子》还提出了“三宝”，以之作为必须持守的政治伦理道德要求：“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”。<sup>①</sup> 以下分而述之。

## 二、以慈为怀

“慈”在以上三条政治伦理要求中居于首要地位。“慈”体现了一种尊重人、关心人、爱护人的人道主义精神，是行政长官感召和凝聚人心的重要道德素质，是其人格魅力重心之所在。《老子》强调“慈”对于行政长官的重要意义，第六十七章说：“慈，故能勇。”君主具有慈爱之心，士卒才能勇敢抵御敌人，保卫国家，巩固政权。老子认为，“慈”与道家所抨击的“仁”是两个不同的概念。仁是以血缘关系为基础的，《中庸》就明确地指出：“仁者人也，亲亲为大”，孔子虽然强调“仁者爱人”，但这种爱同样是有亲疏之别的，它“自爱亲始”，按照“亲亲”、“尊尊”的次序而推衍开来，故孝悌是仁的根本：“孝

<sup>①</sup>《老子》第六十七章。

悌也者，其为仁之本欤！”<sup>①</sup>

而道家的慈则是不分亲疏的普遍之爱，《老子》第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”就是表达了这样一种无偏私、无彼此的普遍之爱。

庄子更是提出了“至仁无亲”这一包含着博大之慈爱的命题。他认为，“至仁”是“孝德”所远远无法相比的，因为孝只是局限于血缘关系以内的道德规范，而至仁则是“使天下兼忘我”、“利泽施于万世，天下莫知”<sup>②</sup>的广阔胸怀。在这里，“我”是指君主，此话的意思是说，作为政治治理的最高长官，要使天下之人皆淡忘掉我这个君主，自足自适，日用而不知，虽然有利益恩泽施于万世之后，但却无人知道恩泽之所自，这就是天下皆忘我的至仁境界。这里所追求的“至仁”，是一种发乎自然、出自内心、泛利天下而不图回报的崇高境界，是告诫统治者应该自然无为，让人民各得其所，自足自足，其道德意义和社会意义显然是“孝”道所不能相比的。

汉代的《老子河上公章句》更是大大地发展了《老子》法自然的思想，明确提出“圣人爱养万民，不以仁恩，法天地之行自然”<sup>③</sup>，强调“不责望其报”<sup>④</sup>。这是何等博大的胸怀！这些思想反映出道家学者对于人类社会的理想政治治理方式的深刻思考，折射出下层民众对封建专制制度的反抗。

作者反对一味任以刑罚，特别是反对“不先以道德化人而先以刑罚”<sup>⑤</sup>。“以道德化人”是顺应民性，以情化人，以行感人，而先以刑罚治民必然是违逆民情，以势压人，以力制民，如此，则必生两大弊病：一是“失人情”，二是“失天心”：“任刑者，失人情，必有余怨及于良人。一人吁嗟则失天心，安可以和怨为善也！”<sup>⑥</sup>而人情和人心

①《论语·学而》。

②《庄子·天运》。

③《老子河上公章句》第五章注。

④《老子河上公章句》第四十九章注。

⑤《老子河上公章句》第七十四章注。

⑥《老子河上公章句》第七十九章注。

是天下和谐的要素，不得不重之。而且，爱育长养万物是天地自然的特性，“天生万物爱育之，令长，天无所伤害也”<sup>①</sup>。因此，君主应该法天地自然之道，“人君当宽刑罚”<sup>②</sup>。

道家学者之所以倡导“爱养万民，不以仁恩，法天地之行自然”，是因为他们认识到，天地自然那种无目的、无意识的属性背后，正蕴含着某种内在的和谐、秩序和化成万物的功能。爱育长养万物是天地自然的特性。在道家看来，这种宽刑仁德决不是统治者对百姓的恩惠，这在中国封建社会是特别可贵的思想。

因为在封建专制制度下，重德轻刑的德治模式似乎总有一种在上者对在下者的恩宠施惠之意，而不是政治行政自身内在的道德要求。而道家则力图将这种宽刑爱民视为政治行政活动中“法天地之行自然”的理所当然的政治行为，因此，高明的统治者虽然爱养万民，但却不自以为“仁恩”，而是社会行政管理者所应承担的社会责任，是义务道德，而不是期望道德，丝毫不应期望民众对实施德治的君主感恩戴德：“圣人爱念百姓如婴孩赤子，长养之而不责望其报。”<sup>③</sup>

对于统治者来说，慈还体现为军事上慎动兵革的反战思想，《老子》告诫统治者，在准备使用武力时候，一定要慎之又慎，而不能逞一己之私，纵一时之气，文中反复强调：“以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。”<sup>④</sup>“夫兵者，不祥之器，物或恶之。故有道者不处。”<sup>⑤</sup>穷兵黩武、以兵强天下，必然造成生产的破坏和无辜民众的牺牲，“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”<sup>⑥</sup>因此，统治者是否有对民众的慈爱之德，关系到万民生命之安危，社会经济之盛衰，同时也关系到自身统治的安危。

①《老子河上公章句》第八十一章注。

②《老子河上公章句》第七十四章注。

③《老子河上公章句》第四十九章注。

④《老子》第三十章。

⑤《老子》第三十一章。

⑥《老子》第三十章。



### 三、崇俭寡欲

俭啬是“三宝”的另一要素，“俭，故能广”<sup>①</sup>，统治者持守俭德，才能富国强兵，民众地广。《老子》将俭奉为治国和养生的根本法则：“治人事天莫若啬。夫为啬，是以早服。早服谓之重积德；重积德则无不克，无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”<sup>②</sup> 治人即统治百姓，事天即奉养天赋之身心。而所谓“啬”，则是指俭约不奢，爱惜财物，节制过分的物质享受欲望。在老子看来，俭约不奢既是为政之德亦是全生之道，持守俭啬之德，就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。需要指出的是，道家所主张的“寡欲”，不是不加区别地减省一切欲望，而主要是节制过度的感官享乐欲望或财富名位等个人私欲。

值得指出的是，道家倡导崇俭抑奢，首先是针对封建统治者而提出的道德要求，在这一方面，道家的立场较儒家更为合理。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，处于尊位的封建统治者在生活上的种种豪华铺张之举往往是合乎封建礼制的，因此也就具有道德正义和伦理合理性。可见，由这一道德标准出发，崇俭抑奢这一道德要求主要是针对处于卑贱之位的普通民众和品级低微之官员而非约束君主和高官权贵的。但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，而且将俭啬寡欲作为君主个人美德的核心道德要求，既向最高统治者提出了“治人事天莫若啬”的规劝，而且强调从最高统治者自身做起的积极社会意义：“我好静而民自正……我无欲

①《老子》第六十七章。

②《老子》第五十九章。

而民自朴”<sup>①</sup>。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君主自身，这是很有眼光、也是很有实际意义的。因为至高无上的权力为专制君主恣情纵欲提供了足够的条件，如不注意以俭约寡欲的原则约束自己，奢侈挥霍，享乐无度，往往会造成财富的生产与消耗之间不平衡的加剧，使整个社会出现物质的普遍匮乏，激化阶级矛盾，导致天怨人怒，丧身败国。而且，封建君主还是臣民心目中至高无上的偶像，他们对君主充满着顶礼膜拜和盲目服从的心理，故君主若能躬行节俭，抑奢寡欲，必能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。而最高统治者追求奢侈生活，又必然直接影响社会各阶层，引起奢靡之风的盛行，促使贪欲膨胀，巧取豪夺，扰乱社会秩序。

道家俭啬寡欲的主张是基于对中国封建社会的实际状况的考察而提出来的。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。而中国封建社会低下的生产力水平决定了社会财富的有限，统治者如果追求奢侈的满足，必定伤害或遏制大部分人基本生存欲望的满足；统治者对财富的贪婪聚敛，必然造成大部分人的贫困和饥寒。对此，老子早有明确认识，《老子》第七十五章说：“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于统治者的奢侈。奢侈的满足必然加大对人民的赋税盘剥，大兴土木必然要征调劳力，这都将加重民众的徭役负担，妨碍民众的正常生产和生存，“奉己害民，伤财敛怨”，引起民众的不满和社会的动荡，导致政治统治的危机。

故《老子》告诫说：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其

<sup>①</sup>《老子》第五十七章。

咎。”<sup>①</sup>“甚爱必大费，多藏必厚亡。”<sup>②</sup> 这些思想运用矛盾对立面相互转化的辩证观点，深刻阐明了过分的物质欲望对于国家治理和个体自身安全的危害。能否持俭去奢不仅关乎个体而属于一种个人美德，更是一种直接关联着王朝盛衰兴亡的社会政治伦理规范。

#### 四、谦下不争

老子主张“不争”，又将“不敢为天下先”奉为“三宝”的内容之一，这是老子基于物极必反的发展规律和对于自然社会进行深入观察而提出来的。这一思想虽然有时被庸人懦夫作为甘居落后的借口，但如果我们对这一思想作全面的理解，就可以体会到老子这一主张的政治伦理意义。作为政治美德，“不敢为天下先”主要体现为谦下不争。《老子》认识到，处于高位、尊位的统治者“自我”意识强，容易产生自我中心、自以为是、唯我独尊等不良心态，故对于强者、贵者来说，持守虚己谦下、处柔守弱之德更为重要。《老子》将谦下作为一条重要的管理原则，特别强调谦下之德对于统治者的意义，文中强调：“不敢为天下先，故能为器长。”<sup>③</sup>“善用人者为之下”，<sup>④</sup>“贵必以贱为本，高必以下为基”，<sup>⑤</sup>“圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”<sup>⑥</sup>。善于用人的统治者是礼贤下士，善于听取属下的意见，谦下不骄的，而独尊、独断则是非常有害的。他告诫人们“不自见，故明；不自是，故彰”<sup>⑦</sup>。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。守虚戒盈，甘处柔弱，才能保持常德，立于不败之地；不固执己见，不自以为是，才能够明察

①《老子》第九章。

②《老子》第四十四章。

③《老子》第六十七章。

④《老子》第六十八章。

⑤《老子》第三十九章。

⑥《老子》第六十六章。

⑦《老子》第二十二章。

事物。

玄学家郭象通过注解《庄子》也提出了不执己见、兼收并蓄的管理道德，他在《则阳注》中说：“我所不知，物有知之者矣，故用物之知则无所不知，独任我知，知甚寡矣。”他还指斥说：“己与天下，相因而成者也。今以一己而专制天下，则天下塞矣，己岂通哉！”<sup>①</sup>“独任我知”，“以一己而专制天下”是封建独裁专制统治的特征，郭象指出其导致“天下塞”的弊端，实际上在一定程度上认识到了封建专制统治对于社会发展的阻碍，这对于惯于自以为是、独断专行的专制君主实在是一剂良药。

西汉末期的隐士严遵更是通过阐发老子“民不畏威故大威至”的思想，将谦下之德的内涵扩充为“常体忧畏”的道德要求：“常体忧畏，慄慄震震……太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏人，其次畏身。”<sup>②</sup>

此段文字的中心乃是“忧畏”二字，“忧畏”不是鼓励人们多愁善感或怯懦畏惧，而是提醒人们居安思危，敬肃自律，是包含着深刻的辩证智慧和丰富人生阅历及历史经验的警世之言。人是有着太多局限性的动物，而客观事物的规律不可抗拒，故对于身处高位、手握大权的管理者来说，自以为是、骄姿任意往往可能铸成大错，有所警惧，有所约束，时时自省，不断改过迁善，才能防大患于未然。可见，“忧畏”乃是促使个体不断自觉地进行道德自省和自我完善的个人美德，至今仍然值得管理者重视。

严遵又将老子谦退处下的道德要求归结为卑损之道而极力推崇之。他说：“卑损之为道也，大矣！百害不能伤，知力不能取。……夫溪谷为卑不为东西，故能达而不穷；江海处下不为广大，故能王而不休。是以明王圣主之欲尚民也，以自然之性，盛德之恩，容卑辞敬，比于庶人。视身如地，奉民若天。……不以役物，反以后民，民履之

<sup>①</sup>郭象：《庄子·在宥注》。

<sup>②</sup>严遵：《老子指归·民不畏威篇》。

如地。”<sup>①</sup>

由对于客观规律的遵从，对天地自然的敬畏——“畏道”、“畏天”、“畏地”，进而推衍到对民众的尊重——“畏人”，“奉民若天”，无不体现出作者试图防止国家公共政治权力滥用的思想。作者由劝诫君主自我约束，谨慎自省，进而提出谦下柔弱的“卑损之道”，更是对于拥有无上权力的封建专制君主所开出的一剂清神醒脑之药方。

道家的官德论是针对封建专制制度及其引起的一系列社会弊病而提出来的，有其深刻的合理性和前瞻意义及现代启示。一些明智的封建统治者曾将其运用于治国安民并取得积极效果。然而，由于缺乏相应的政治法律制度作为支撑和保证，它们被封建统治者所践履的程度又是非常有限的，这一教训也是当今进行行政道德建设时所应该吸取的。

#### 主要参考文献：

1. 王明点校：《太平经合校》，中华书局 1985 年版。
2. 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
3. 罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。
4. 唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社 2001 年版。
5. 李建华：《中国官德》，四川人民出版社 2000 年版。
6. 王伟：《行政伦理概述》，人民出版社 2001 年版。
7. 吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南人民出版社 2002 年版。

（原载于《求索》，2003 年第 2 期。）

<sup>①</sup>严遵：《老子指归·江海篇》。

## 王船山官德 思想片论

官德是指政府官员为官从政时所应具有的道德素养和应遵循的道德原则、道德规范。在德治传统源远流长的中国古代,不少思想家都曾就官德问题进行论述。伟大思想家王船山就这方面的思考尤为深刻。他深刻认识到为官之德对于安邦治国的重要作用,特别强调了作为国家最高行政长官——君主的为政之德对政治治理的重要影响,其真知灼见至今仍然发人深省,本文试图从这一视角作些探索。

### 一、“大公至正”的为政原则

在封建君主专制统治模式之下,封建帝王统领政府机构对社会公共事务进行垄断性和强制性管理,将公共政治权力据为一家一姓的私产。对于这一不合理的政治制度,历代思想家曾以不同的方式进行反思。“公天下”的主张成为中国古代最重要的政治伦理理论。《礼记·礼运》中将“天下为公”视为大同理想社会的首要内容;秦代新道家的《吕氏春秋》更是专撰《贵公》一篇,针对秦王嬴政的独裁政治而提出了“贵公”政治主张:“凡主之立也,

生于公”，甚至发出了“天下非一人之天下，天下之天下”的惊世骇俗之呼声。成书于汉代的《六韬》开卷就强调“至公”，亦重申了“天下为公”和“天下非一人之天下”的思想。在以上诸家这里，“公”的基本内涵就是从天下民众之利益出发，为天下民众谋福祉，而不将天下视为君主之私产，惟其如此，才能国治民安。正如《吕氏春秋·贵公》中所言：“公则天下平矣，平得于公。”虽然在封建专制制度日趋强化的封建社会，这些主张并未得以化为具体的制度安排，但它或多或少地为保持政治的清明发挥过一定的作用。

在封建专制制度病人膏肓的明清之际，王船山对于封建独裁政治更是作出了深刻的反思，在继承前人政治主张的基础上，他进一步指出，作为最高行政长官的君主如果出于私己自爱的目的而钳制民众，那就失去了统治天下的合法性，失去了实现长治久安的基础：“恶有为天下王者自爱而制人，可以宰九州建千祀者乎！”<sup>①</sup>

为了以史为鉴，教育后世的为官者，王船山将秉公持正的原则作为根本的道德评价标准贯穿在史评之中。在《读通鉴论·叙论》中他提出：“以天下论者，必循天下之公，天下……非一姓之私也”，政府官员必须以天下安危和民族利益为重，而不能囿于一家一姓之私，因此，替“已亡无道之国延消谢之命”是没有意义的。在《黄书》中，他更是明确提出，统治者应该秉公持正，以维护和实现公共利益作为行政活动的原则和目标，保持政治治理的公正性、合理性：“不以一人疑天下，不以天下私一人，休养厉精”，在制定国家的有关政策和法令法规时，以国家和民族的整体利益出发，正确处理个人或小集团的私利与公共利益的关系，“以仁爱人，以义制我”。如此，则必能“保延千祀”，“固其族而无忧”。<sup>②</sup>

上述主张突破了封建社会的忠君之德，极具现代价值。我们知道，唤起政府官员尊重民众及其根本利益的良知，代表广大民众的利益，正确地处理个人利益与公共利益的关系，为全体居民而不是为自我、

①王船山：《黄书·任官》，岳麓书社1992年版。

②王船山：《黄书·宰制》，岳麓书社1992年版。

家庭、小集团或一帮人的利益服务，这是现代行政伦理的基本原则，亦是现代官德建设的核心内容。可以说，王船山所提出的“不以天下私一人”和“必循天下之公”的道德原则，正是这一伦理原则的古典表述。

王船山将“大公至正”的道德原则贯彻于史评之中，希图通过对具体案例的评判阐发“公天下”的主张，教育后世的为官者。他评价汉哀帝推行限田政策时指出，自秦代建立封建专制制度以来，“富贵擅于一人”，皇帝是天下最大的土地占有者。但汉哀帝面对土地兼并这一封建社会的痼疾时，却不能以“大公之德”反求诸己，并从多方面进行综合治理，而试图简单地以限田的法令来解决这一复杂的社会问题。“乃欲芟夷天下之智力，均之于柔愚，而独自擅于九州之上”，其结果只能是民怨四起，“虽日杀戮而只以益怨”。王船山尖锐地指出，仅仅限制民众对土地的占有，毫不限止皇家对土地的兼并和侵吞，是极不公平的：“限也者均也，均也者公也。天子无大公之德，以立于人上，独灭裂小民而使之公，是仁义中正为帝王桎梏天下之具，而躬行藏恕为迂远之过计矣。”<sup>①</sup>

上述主张是十分可贵的。因为在中国封建社会，法律只是惩罚民众的刑法，道德在很大程度上也是要求民众履行的片面道德义务，它们是专制君主制服臣民的工具，而不是对君主自身的约束，汉哀帝的限田正是上述专门限制民众的不合理要求在经济领域的扩展。正是针对这种现象，船山明确地提出，如果君主不具备“大公之德”，仅仅“灭裂小民而使之公”，利用冠冕堂皇的道德旗号来桎梏天下，“仁义中正”这些美好的道德就会沦为专制君主残害民众的工具。这些批判何其深刻！

上述以天下之利益为重的价值取向，促使船山突破了拘泥于一家一姓的传统忠君道德：“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也。”<sup>②</sup>他更反对唯上是从的愚忠，强调决不能顺遂君主个人之情而牺牲天下

<sup>①</sup>王船山：《读通鉴论》卷五，岳麓书社1992年版。

<sup>②</sup>王船山：《读通鉴论》卷七，岳麓书社1992年版。



民众的利益：“顺一人之情，为兆民之患”，认为如果只依顺君主个人的好恶而以感情用事，就可能形成隋炀帝治理下的那种败局：“或成怨隙，或避私怨，亡国之政，炀帝之世是也。”<sup>①</sup>

从公天下的原则出发，船山反对专制君主利用教育制度和取士制度来为自己的集权统治服务，“使天下之英雄尽入吾之彀中”，而是强调帝王必须“以公天下之心，扶进人才”<sup>②</sup>，“始于大公，终于至正”<sup>③</sup>，从国家利益出发来选拔任用有真才实学、能为国家和社会作出实际贡献的人才。他指斥宋明君主从一己之私出发，利用科举制度作为换取士人效忠私己的“笼络之术”，乃是“窃天地之恩以鬻贩人民而胶饴其心”，然而，这种“施天下以私而责其公报”的用心，其结果往往适得其反，这就好比是假敌之戈而望其稽伏，反而为敌所伤。在船山看来，宋代统治者将公共权力攫为手中私财以作交换的行径正是沦为“陋宋”的原因。故他呼吁“革陋宋鬻贩之私，则大公报行矣”，然后才可望“登德行，立庠序，讲正学，人维固，禽心息”，迎来一个“沄沄陶陶，太和旋复”的美好世界。<sup>④</sup>

## 二、仁爱诚信的惠民情怀

如何激发为官者的公心，促进他们秉公行政呢？处于封建专制制度之下的王船山不可能从制度约束的向度来考虑问题。他只能沿袭德治这一传统模式，将培育仁爱之心作为激发公正之德的心理基地。

王船山认识到，君主是否具有笃爱民众的仁爱之心，乃是践履“公天下”之原则的思想基础：“仁莫切于笃其类……笃其类者，必公天下而无疑。君天下之理得，而后可公于人”<sup>⑤</sup>。“笃其类”也就是关爱人类，关注民众的需求和利益，如此也必然会践履“公天下”的原

①王船山：《读通鉴论》卷二十，岳麓书社1992年版。

②王船山：《读通鉴论》卷十七，岳麓书社1992年版。

③王船山：《黄书·慎选》，岳麓书社1992年版。

④王船山：《黄书·慎选》

⑤王船山：《尚书引义》卷五，岳麓书社1992年版。

则，这种将公天下的原则与仁爱之德和人道精神相结合的思考乃是值得进一步发掘的珍贵文化资源。

关于这一问题，王船山在《四书训义》中有充分的表述。他强调，仁心之在未发之时则为“不忍人之心”，而发乎其外时“则必有大顺乎人之事。”<sup>①</sup>对于高级官员而言，所谓“大顺乎人之事”也就是顺应天下人心、合乎民众利益的大公之行。王船山特别告诫统治者将心比心，存养体察民众之欲望好恶的仁心，对于民众“生养安全”的欲望，应该“推吾欲以公之而使各得”；对于民众所厌恶的“冻饿离散之苦”，应该“公吾恶而不以相加”，才能“得心以得民，而得天下”。

船山将仁德视为“通人已之志而互相保者”，它是维系政权稳定的生命线：“如其不仁矣，天下叛之，亲戚离之，孤立于众怨之间，虽欲自保，其能得乎？天子不仁，则有四海而四海不保也，诸侯起而之；诸侯不仁，则有社稷而社稷不保矣，邻国起而兼之矣；卿大夫不仁，则有宗庙而宗庙不保矣，诛夷之祸随之矣……”然而，让船山感到痛心疾首的是，自三代以后，“群天下贵贱智愚俱相率以趋于不仁”，从而导致无穷灾祸。因此，他“亟与人言仁，思以救之”<sup>②</sup>，希望警醒统治者努力培育仁德，以挽狂澜于既倒。

船山从历史事实痛切地认识到，天下之人“相率以趋于不仁”不仅导致君臣、君民之间难以互保，同时亦造成了君民上下之间相互隔绝的弊端：“上之与民，势相绝而心不相信，久矣。”<sup>③</sup>这恰恰是明朝衰败的重要原因。因此，他力图促进君臣上下、君民上下的感通和互动，推进社会的和谐。

他继承了《易传》“推天道以论人事”的传统，将万物相互感通这一宇宙间的普遍规律用来阐释社会治理之道。通过阐释《周易·泰卦》的《彖传》，他将上下之间的互动相通提升到了“得失存亡之几”

①王船山：《四书训义》卷三十一，《孟子·离娄上》，岳麓书社1992年版。

②同上。

③王船山：《四书训义·论语二》。

的高度。他说：“阴阳易位以相应，为天气下施，地气上应，君民志感之象，亨之道也。君以其心下体愚贱之情，而奠其日用饮食之质，民且上体君心，而与同忧乐。”如此，则“施化盛大而亨者见”。相反，《否》卦则象征着上下不交，君民“各据其是以相非，貌虽应而情相离”。因此，船山认为“《彖传》于此二卦，畅言天地万物消长通塞之机，在往来之际，所以示古今治乱道术邪正之大经，而戒人主之亲贤远奸”。<sup>①</sup> 针对封建专制君主压服、强制民众的通病，王船山强调统治者对民众之情感和欲望的尊重。应设身处地“下体愚贱之情”，“奠其日用饮食之质”，而民众亦应“上体君心，而与同忧乐”。也就是说，为官者首先应以仁爱之心体察民情，以此为前提，民众才可能体察君心，实现上下同心的局面。显然，这里不再是民众对长官意志的被动服从，也不是为官者对民众的压服和控制，而是体现出君民上下之间相互理解、相互关切的互动。

船山还强调，诚信亦是官员必须持守的道德规范。因为行政管理目标的实现绝对不可能通过权威压服、法律强制或行智诈阴谋等手段来达到，而是有赖于君臣上下之间的相互信任，坦诚相待，同舟共济。而要做到这点，首先取决于君主能否摒弃“一姓之私”，从大局出发，重天下之利。如果仅从个人固位专权的目的考虑问题，“忌大臣之持权而颠倒在握，行不测之威福以图固天位”<sup>②</sup>，必然猜忌防范臣下，不能与下属和谐相处，这是实现有效的行政管理之主要障碍。船山从历史和现实的经验教训出发，对君主猜疑臣下所产生的负面作用进行了总结：第一，将导致对国家人才资源的破坏和压抑：“君主上多猜则忠直果断之士不达，上多猜而忠直果断者拙，而士相习于茸靡，虽有贞志发焉而不成。”<sup>③</sup> 治国之才得不到很好的发挥和利用，这对于国家当是一个重大损失。第二，导致了宦官专权的混乱政治局面。他举例说，东汉末年宦官专权之根源就在于皇帝怀疑大臣，不亲属下：“崇

①王船山：《周易内传》卷一下，岳麓书社1992年版。

②王船山：《宋论》卷二。

③王船山：《读通鉴论》卷十五。

三公之位，而削其权，大臣不相亲也；厚其疑于非所疑，使冲人孤立于上，而权臣制之，不委心膂于刑人，将谁委乎？”大臣之权被削，中主不胜其劳，而代言之臣重，然而代言之臣位秩卑下，不能近君主，这就为秉笔之宦官持权提供了机会，“祸乱之兴，莫挽其流矣”。<sup>①</sup>第三，将导致人心涣散，人人自危：“大臣或有一二端之欺己，而遂厚致其疑；然其疑君子也，必不信小人；君子且疑，而小人愈惧。”君臣相互防范，臣下惧悚乎上，离心离德，人人自危，忠直之士报国无门，甚至横遭打击压制，国家衰败当然也就在所难免了。故船山总结说：“明主一怀疑而乱以十世，疑之灭德甚矣哉！”<sup>②</sup>

为了更有效地清除君主疑忌臣下的痼疾，船山进一步挖掘其思想根源，认为这是出于一己之私、一家之私的狭隘立场。他批评赵匡胤为保赵氏江山而削将帅之兵权的集权措施，因为他认为，“创业之主而委任大臣，非仅为己计也”<sup>③</sup>，作为一个明智之君，不能为了自己的一姓之私利而“斤斤然畏专擅以削将帅之权”，如其子孙不肖，“则宁丧天下于庙堂，而不忍无知赤子窥窃弄兵以相吞噬也”<sup>④</sup>。

当然，船山也深知，欲使君主做到“宁丧天下于庙堂，而不忍无知赤子窥窃弄兵以相吞噬”是不可能的。故他更着重论述了不讲信义、滥逞私意对于君主之长远利益的危害：“夫宋之所以生受其敝者，无他，忌大臣之持权而颠倒在握，行不测之威福以图固天位耳。”<sup>⑤</sup>宋太祖为一己之私而削大臣之权，不仅导致了国家的疲弱，更直接动摇了赵宋的一统江山。这一历史教训，充分说明了君主疑忌臣下而背弃大公之德的严重危害，这说明，单从一家之私利出发来进行制度安排，其结果只能是事与愿违。

君主对臣下应该去疑守诚，而臣下亦应持守诚德以事君主：“为臣而尽敬于君，诚也。”在王船山看来，对于臣下来说，诚德意味着

①王船山：《读通鉴论》卷七。

②同上。

③同上。

④王船山：《读通鉴论》卷十七。

⑤王船山：《宋论》卷二。

以实事求是的态度对待君主和自身的行为：“君之不善，不敢以为圣明；己之无罪，不敢自以为罪，亦莫非诚也。”这就是说，臣下不能毫无原则地容忍或附和君主的过恶，亦不能一味屈服于君主的淫威。王船山严厉地批评那种不分是非曲直、一味归罪于臣下的积习，他说：“‘臣罪当诛，天王圣明’，则欺天欺人，欺君欺己以涂饰罔昧冥行于人伦之际，而可以为诚乎？”<sup>①</sup>在日益强化的封建专制制度下，君主即是真理的化身，“臣罪当诛，天王圣明”的观念已经深深地渗入无数臣子的头脑中，臣下的自主人格和政治判断能力受到极大的压抑，这对于封建国家政治治理的有序和合理化是极具破坏力的，王船山对此深恶痛绝，力图摒除这一封建专制制度下产生的弊端，将“诚”的内涵诠释为刚正不阿、正道直行的政治品德，这是具有特殊意义的。

对于行政官员来说，诚德更意味着在行政管理中讲求诚信。王船山继承孔子“民无信不立”的主张，将讲求信义作为“立政之本”和政府官员的重要道德素质，治国不可失信于民，民众对政府失去信心则国将不立。故“食”、“兵”、“信”三要素中，“惟以信为先务”。船山还进一步扩展了孔子此话的含义，将之推广为对民众进行诚信教育。他强调，如果仅仅以军事力量“卫之”，以充足的物质“养之”，而不注重道德教育，不讲求信义，“纳其民于偷存幸免之中”，将会导致民风浇薄，尔虞我诈，“以成乎不可革之俗”。而人与人之间的信用危机又将危害全社会伦理关系的维系和社会的安定：“民无信，而君民意异，父子情离，乡邻姻党相为欺侵，为君者虽欲整齐而安处之，必不得矣。”

船山将信义这一道德要求扩充为君民共同信守的行为规范，强调君民应该互讲诚信，努力创造一种上下同心的道德氛围。故诚信决不仅是对民众的要求，更重要的是行政长官讲求诚信，如此，才能够在国家贫弱之时化为凝聚人心的精神力量。故船山要求君主：“必先结之以恩，示之以诚，孚之以教，使民与上相信也，民与民亦相信也。

<sup>①</sup>王船山：《读四书大全说》，中华书局1971年版，第622页。

立百年不可拔之基，以固结而图存。”<sup>①</sup> 这里虽然仍然未脱离传统德治模式中君主施恩于民的传统思路，并具有不切实际的理想化色彩，但要求作为行政长官的君主首先必须对民众施以诚信，方能实现君民上下的和谐与共、同舟共济，这一主张显然是具有积极意义和现代启示的。

### 三、“躬行于上”的自律信条

行政官员自身的道德状况直接影响行政管理活动的效率和质量。因为行政官员既是行政伦理行为的发出者，又是行政伦理行为道德化的前提，一个道德品质低下的行政官员是绝不可能道德地进行公共事务管理的。特别是在德治治理模式下的中国古代，政府官员自身特别是君主自身的道德状况更是直接影响着行政伦理行为、行政伦理关系以及政治行政活动的效果。船山充分认识到“为政者”道德品质的这种重要作用，强调最高统治者应该率先谨守制度礼法：“谨制度、修礼法当自天子始。天子正而后诸侯正，诸侯正而后大夫莫敢不正；反是则乱之始也。”<sup>②</sup> 众所周知，在中国封建专制制度下，君主具有至高无上的地位，在实际政治生活中，君权是无所制约的，制度礼法主要针对臣民而设立的约束。而王船山却要求至尊至大、素无约束的天子应该首先正己，率先“谨制度、修礼法”，由此带动整个统治集团成员的正身律己行动，并且强调统治者谨制修礼的自我约束对于政治稳定的重要作用，这一认识是极具积极意义的。由这一思想出发，王船山围绕统治者率先垂范、以德化民的问题进行了诸多论述。

他指出，“使民敬”、“劝以忠”乃是实现行政管理目标的重要前提，“诚为政者之所急图”，但如何引导民众践履忠、敬之德呢？通过论述这一问题，船山阐发了以德化民的行政管理方法。他认为，虽然民众的本性之中具有“自可使之敬，使之忠，使之劝”的善性，但要

<sup>①</sup>王船山：《四书训义·论语·十二》。

<sup>②</sup>王船山：《礼记章句》卷九。

将这些善性扩充为“忠”、“敬”之品德，则决非仅凭行政官员们夸夸其谈的说教所能奏效，而需要管理者“有以动之”，通过在行政管理活动中表现出来的道德行为来树立标范：“使之敬者，唯在有以示之焉。当临民之际，言无戏言也，动无妄动也，则使玩褻于法官令仪之下，而其心必有所不能安者矣，潜移其愚悍之气，不知其恪恭何自而生也。使之忠者，唯在有以化之焉。使之劝者，唯在有以导之也。”<sup>①</sup>

以上这段话，实在蕴含着很深刻的管理伦理智慧。他告诉人们，“使民敬”、“劝以忠”的管理目标的真正实现，必须以感而化之的真实情感为基础，它的深层内驱力来自于管理者道德人格魅力，而不能通过外在的权力控制或其他强制手段来产生。民众的恭敬之心，来自于对管理者在管理活动中“言无戏言”、“动无妄动”的自律行为之感召，来自于对政治行政活动之公正合理性的认同；而民众的忠诚之德，来自于对行政管理者崇高道德品质和道德行为所产生的衷心敬重与服膺。“有以示之”、“有以化之”、“有以导之”的关键在于“有”：行政官员首先要具有存之于心、显之于形的真真实实的良好道德品质，要具有贯穿于管理活动乃至家庭生活中的付诸实践的良好道德行为。有了这一切，才能够真正实现“导之”、“化之”的功效。故船山接着说：“敦仁厚之心，自孝于亲也，自慈于众也，则令怀愿以事敦本笃爱之主，而其心必有不能自容者矣，密革其变诈之情，自知亲上之不可二也。”<sup>②</sup>

这里所说的“法官令仪”即是指法令礼仪这些政治生活中不可缺少的行为规范。船山认识到，民众之所以会“玩褻于法官令仪之下”，其重要原因还在于行政官员自己不能以身作则地践履这些行为规范，言有“戏言”，行有“妄动”，因而缺乏使人信服的力量。而要促使行政官员更好地践行这些规则，其根本措施仍在于提高他们的道德水平。因为能否真正理解并正确地运用行为规范最终还是取决于行为者的道德状况。正如现代西方德性伦理学的代表人物麦金太尔所指出的：

①王船山：《四书训义》卷六，《论语》二。

②同上。

“只有拥有正义美德的人，才能了解如何去运用法则。”行政官员只有真正具备了仁厚之德，“敦仁厚之心”，才可能在行政活动中毫无勉强地践履忠孝慈爱等伦理规范，“自孝于亲”，“自慈于众”。而一个具有“仁厚孝慈”、“敦本笃爱”之人格魅力的管理者，会产生一种强烈的感化力量，由此能让那些对国家法令轻慢不恭之人心生不安，让那些心怀二心的下属内心产生疚愧而“不能自容”，从而洗心革面，“密革其变诈之情”。

船山告诫说，君主和大臣等高层管理者的道德素质对天下之人起着重要的示范导向作用：“天子大臣急于功，则人以功为尚矣；急于位，则人以位为荣矣。俭者，先自俭也，让者，先自让也，非可绳人而卑约之者也。其为崛起而图王，则缓称王，缓称帝，而众志争。”高层管理者急于争权夺利，则必将导致众人汲汲于权利之争而影响整个战略目标的实现，船山褒扬汉高祖在这方面的明智态度：“汉高之战成皋也，项羽一日未平，则一日犹与韩、彭、张、吴齿，故韩信请王，终夺之而不敢怨。”高层管理者在这方面树立表率，必将起到凝聚人心、整肃纲纪的重要作用：“君与大臣之志明，则天下臣民之志定，岂恃综核裁抑以立纲纪哉！”<sup>①</sup>因此，王船山称道最高管理者身体力行的引导之功：“化行俗美，先王先公之以忠厚开国，躬行于上而教施于下者，唯此焉耳。”<sup>②</sup>这种以身作则的德教活动，具有一种风卷残云之势，令人不得不心向往之，不得不起而行之，从善弃恶，风至草偃。

在行政管理活动中，行政权力和职位是进行管理的必要条件，但单纯依仗权力又是难以达到良好的管理效果的。因为管理活动以人为对象，而人是有情感、有意志的动物，故外在权威能在多大程度上控制、影响管理对象，管理对象的主观能动性有多大程度的发挥，将直接影响行政管理的效果。

船山对于权位的这种局限性有深刻认识。他在《周易内传·观

<sup>①</sup>王船山：《读通鉴论》卷十二。

<sup>②</sup>王船山：《四书训义·论语二》。



卦》中，通过对坤下巽上，二阳爻居于四阴爻之上这一卦象，进一步阐述了为官者不能单纯依凭权力地位压服民众，而必须以德示人。他说：“岂徒位之足据哉！”在行政管理活动中，徒有其职位而不具备行政长官所应有的忠信、笃敬等行政伦理道德是不足以服众的，只有做到“言必忠信，行必笃敬，动必庄莅，确然端己而有威可畏，有仪可象，有礼可敬，有义可服”，才能够令下属心悦诚服地遵守法令规章，接受管理，“使方长之阴潜消其侵陵而乐观其令仪”<sup>①</sup>。

通过发挥《易经·坤卦》的思想，王船山提出了“以坤治人”的主张：“君子体坤之德，顺以受物”。为何要“以坤治人”呢？船山解释说：“虽乾坤之大德，而以刚健治物则物之性违；柔顺处己，则己之道废。惟以乾自强，以坤治人，而内圣外王之道备矣。”“以乾自强”，是严于律己，而“以坤治人”，则是以宽厚谦仁之胸怀接纳他人，“合天下之智愚贵贱皆顺其性而成之，不以己之所能，责人之不逮”<sup>②</sup>。如此，管理者方能增强凝聚力，对已有的人力资源进行优化配置，实现管理目标：“而内圣外王之道备矣”<sup>③</sup>。这些思想实际上认识到了在政治治理中，行政官员的人格魅力的作用问题。

王船山发挥孟子的仁政思想，强调君主应该“以大仁育天下，以大义正天下”。如此，方能获得民众的爱戴和尊崇，令“天下亲之”，“天下尊之”。如果“恣其凶暴以绝天地之生理”，则失去了为君的资格，成为独夫民贼，“孰与亲之，孰与尊之？众叛亲离，谓之一独夫而已”<sup>④</sup>。

特别可贵的是，船山提出，当在下者有“侵陵”之举时，不能仅仅归咎于下属，高级官员更应该反省自己的行为是否合于道德：“能为人观者，必先自观。语默动静，有一不协于君子之道，则时去势孤，位且不保。不可徒咎在下者之侵陵，而咎实在己。”“故当此位者，必

①王船山：《周易内传》卷二上。

②王船山：《周易内传·坤卦》

③同上。

④王船山：《四书训义》卷二十六。

‘观我生’；果其为君子，而后无咎，以其刚健中正之道未亡，责之备也。”<sup>①</sup> 这一认识，将政府官员权位的合理性与官员道德和伦理行为紧密联系了起来，为官者谨守道德，“躬行于上”，才能服众抚民，才具备为官掌权的合法性与合理性，而缺乏“君子之道”的官员是没有理由责备在下者的不恭或侵陵之举的。这无疑是对封建专制制度的有力冲击。

王船山官德思想主要集中在对于最高行政长官——君主之德的论述，这说明他仍然将治平天下的希望目光集中于封建官僚制度金字塔的顶端，反映出中国士大夫作帝王之师的政治抱负和幻想。在当时的历史条件下，这些主张虽然并未在中国的政治生活中产生实际效应，但这些总结了历代深刻历史教训的政治智慧是超越时空的，他所提出的“大公至正”、“仁爱诚信”、“躬行于上”等道德要求，对于提高当代政府官员的道德素质仍然具有深刻的启示意义。

#### 主要参考文献：

1. 《船山学论》，《船山学刊》杂志社 1993 年版。
2. 王船山：《读四书大全说》，中华书局 1971 年版
3. 王船山：《尚书引义》，岳麓书社 1992 年版。
4. 王船山：《宋论》，岳麓书社 1992 年版。
5. 王船山：《四书训义》，岳麓书社 1990 年版。
6. 王船山：《读通鉴论》，岳麓书社 1992 年版。
7. 王船山：《黄书》，岳麓书社 1992 年版。
8. 王船山：《周易内传》，岳麓书社 1992 年版。
- 9 吕振羽：《中国政治思想史》，人民出版社 1981 年版。
10. 李建华：《中国官德》，四川人民出版社 2000 年版。
11. 王伟：《行政伦理概述》，人民出版社 2001 年版。

（原载于《衡阳师范学院学报》2005 年第 4 期。）

---

①王船山：《周易内传·卷二上》



## 略论道家政治伦理对中国古代政治的影响

政治伦理学是适应现代民主政治的发展和多元化社会需要而兴起的学科。在中国古代，虽然未形成系统的政治伦理学理论体系，但儒、道诸家却积累了异常丰富的政治伦理思想。对于儒家的政治伦理思想特别是德治理论，先贤多有探究；而关于道家道教的政治伦理及其对中国古代政治的影响，则鲜有系统而全面的研究。之所以造成这一状况，在很大程度上源于人们对道家的误解，厘清误解，才有可能让这一济世安民的伟大智慧为现代人类所知、所识、所用、所扬。

### 一、厘清对道家思想的误解

在一些人的心目中，儒者是中国政治舞台上的主角，而道家、道教在中国政治史上的作用或者被有意无意地忽略、掩盖、歪曲，或者被夸大和神化。因此，当人们注目于这些问题时，总是感到扑朔迷离、真伪难辨。不少人认为，道家的代表人物老子主张愚民政策，宣扬无所作为、消极退让的懦夫懒汉哲学；而所谓道家的“君人南面之

术”不过是一些控制臣下的阴谋权术；至于道流人物则是远离政治，出世隐居，只知独善其身，不关心民族和国家的命运，缺乏应有的社会责任感。总之，不少人认为道家对中国历史的影响主要是消极的。

以上看法虽不能说全无道理，但却是相当片面的。老子的一些思想虽然也曾被一些庸主昏君作为怠惰纵恣的借口，但从其主流来看，这套理论在古代政治治理中更多的时候是发挥了治国安民积极作用的。关于这方面，明太祖朱元璋在《三教论》中的论述颇有说服力。他曾就世人“误陷老子已有年”的历史性误解进行澄清说：“孰不知老子之道非金丹黄冠之术，乃有国有家者，日用常行有不可阙者也。古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子之道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又非升霞禅定之机，实与仲尼之志齐。言简而意深，时人不识，故弗用。”<sup>①</sup> 朱元璋极力否定老子思想与道教修炼的联系，虽然不免武断，但其力证老子思想决非“虚无”，而是在治理国家和修养道德方面具有重要意义的经典，特别是具有“密三皇五帝之仁，法天正己”的政治伦理意义。这些认识是颇有见地的。

忽略道家道教政治理论和实践活动在历史上的影响是令人遗憾的。因为这不仅影响我们客观、全面地考察思想文化与社会政治互联、互动的历史格局和发展的概貌，更阻碍我们继承和弘扬道家、道教在治国安民问题上的诸多宏论高见，阻碍我们发掘道家道教的行政管理伦理智慧这一宝贵的思想文化资源，这是极为遗憾的。

在人类文化史上，道家学派的代表作《老子》先后被四位最高统治者从政治治理的角度进行注释（除此之外，《老子》还是迄今世界上除《圣经》之外被翻译的语种和出版版本最多的作品），自唐代以来，先后有唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖对其进行研究注疏，虽然他们对《老子》的理解有深浅的不同，践履和运用的程度有别，但是，如此多的最高统治者对同一部作品予以如此高度的关注，这在全人类的文化史上可谓是无与伦比的。

《老子》受到如此重视绝不是偶然的。道家政治伦理思想和治国

---

<sup>①</sup>朱元璋：《明太祖集》卷十，黄山书社1991年版。

之术，是对于古代统治经验和历史教训的深刻总结，又吸取了儒家、墨家、法家、阴阳家等各家的政治伦理和政治治理智慧，力图协调以封建血缘家族关系为基础的社会角色与个体本真之性的内在矛盾与紧张，包含着如何合乎正义地进行政治行政管理、如何实现社会的和谐与稳定的深刻智慧，其理论价值弥足珍贵。

以老子为代表的道家学派以其恢宏深邃、旷达宽容以及充满政治智慧的独特风采而著称于世，包含着先人对于自然、社会的根本规律和人类生命奥秘进行艰苦探索的结晶，它对中国的哲学、经济、医学、化学、天文、地理、社会习俗、文学艺术乃至民族性格，都曾产生过重大影响，在中国古代的政治舞台上，更是留下了巨大的投影。

道家以其独特的方式深切地关注着政治，充满着忧国忧民的情怀。在道家学派的代表作《老子》全文的 81 章中，就有 60 余章直接谈论治国安民用兵之道，包含了深刻的政治伦理主张。他们虽然重视个人修炼，但却认为养生与治国同理，修身之道可以推而广之，用于齐家、治国，圣人的个人修炼与帝王之功业是统一的，故《庄子》中“帝王之事业，圣人之余事”的概括是不无道理的。

从中国历史发展的史实我们可以看到，道家的政治伦理智慧与历史上最为辉煌的汉唐盛世的出现有着相当密切的关系。这一文化现象充分说明了以《老子》为代表的道家学说在政治治理方面的睿智，也证明了以《老子》为代表的道家学派在中国古代政治舞台的重要地位。

诚然，在道家的庄子、列子一派人物中，有着疏离政治、意欲作逍遥游、御风行的出世退隐倾向，但他们也只是道家中的一派，道家学派中更主要的成分是以老子为代表的学派以及后来的黄老新道家。而且，即使是庄子，也不是绝对的退隐，不是完全不问政治。他们的隐居行为本身就是对于黑暗政治的抗议，其中不少人是社会批判意识的承担者。而且，当社会的政治气候出现由暗而明的历史转机时，道家中的退隐者往往也就因时而动，佐辅进步政治势力，复出从政，一展其济世安民之志。有的人则强调，应当先“匡济帝王，解除祸患，

使国宁民安，然后乃得隐靖修学”<sup>①</sup>。至于道家学派中以老子为代表的一派以及后来的黄老学派，则始终深切地关注着政治，他们根据察古观今的历史经验和对于现实政治的深刻反思，提出了丰富的政治伦理思想，力图为统治者提供较为合理、公正的治国安邦之术，体现出人类理性对于政治制度和政治行政治理之合理性、正当性的道德反思及批判。

## 二、道家政治伦理对古代政治的影响

道家、道教影响王朝政治的历史虽然离我们远去，但回顾历史却令人获得教益。一方面，它提醒我们深入考察思想与社会、宗教与社会的互动关系，另一方面，它让我们真实地感受到道德的巨大力量。

在考察思想、道德与社会政治之互动关系的过程中，我们注意到有学者提出了“道德与思想意图的谬误”，即否定“认为道德与思想意图可以直接有效地导致政治秩序的建立的观念”，而沿袭西方自由主义的观点，认为法治是政治秩序的基础。<sup>②</sup>我们认为，上述看法强调法治对于政治秩序的重要作用无疑是正确的，但全然否认道德与思想对政治治理发生作用的观点却是片面的。

从世界范围来看，西方著名社会学家马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书虽然是从价值取向的角度研究伦理思想对经济发展的作用，但由此也启发我们应该注意伦理道德与社会政治的关系。庞朴先生亦曾提出，注意社会的思想（观念）化和思想的社会（物质）化的形态、过程、问题等等的研究，“是一片广阔的未曾垦殖的园地，有着无数深邃的等待解决的课题！”<sup>③</sup>这一看法是相当中肯的。我们所进行的道家政治伦理与中国古代政治之互动关系的研讨，正是尝试在这片“急待垦殖的园地”之一隅进行拓荒工作。在《史鉴篇》

---

①《无上秘要》卷四二，《道藏要籍选刊》第十册，上海古籍出版社1986年版，第143页。

②林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店1996年版，第124～125页。

③庞朴：《思想与社会互动关系研究笔谈》，《天津社会科学》2001年第4期。

中，我们将从诸多历史事实中看到，道家道教特别是其中的政治伦理思想是如何对中国古代政治产生深刻的影响，并在社会历史发展过程中呈现出什么样的景观。

从我们的考察来看，道德、思想、宗教与社会的互动关系是复杂的。

虽然受中国封建社会政治体制的制约，道家政治伦理思想并未能很好地与实际的政治制度安排进行有效的配置，远远未能从制度的层面充分彰显其价值，其中对于封建政治制度和政治治理方式的道德批判在很大程度上亦未能顺利转化为推动封建社会实行政治改革的动力，其对于封建社会发展所发挥的作用是有限的。

尽管如此，我们却没有理由忽略道家道教政治伦理对制度建设的重要价值，因为缺乏道德批判和政治伦理的理论建设，要推动政治制度的改革，使之具有更多的伦理合理性和道德正义性几乎是不可能的。我们看到，在封建专制制度下，道家反对严刑酷法、苛捐重税、压抑民性，倡导在政治治理中遵循“自然无为”、“任性当分”、“以百姓心为心”、“各得其所宜”、“无弃人”、“无弃物”、“因众之自为”、“行不言之教”、“百家众技皆有所长”等道德原则和道德规范，主张政治主体持守俭啬寡欲、真朴去诈、谦退处下、以慈为怀、不自见、不自是等政治美德，这是极具伦理价值和社会意义的。而在政治生活实践中，一些明智的统治者确也在一定程度上运用了道家政治伦理智慧，以改革前代的苛政和不合理的政治制度，医治久经战乱的社会创伤，恢复衰败残破的社会经济，缓和各类社会矛盾，稳定社会秩序，取得了独到的功效。它不但有助于行为主体在群雄并起的局面中建功立业，而且能在成就帝业之后，为拨乱反正、补偏救弊提供思想启示，发挥凝聚人心、稳定政局、发展经济等积极作用。（当然，这些政治治理成效的取得，还有着其他诸多因素在发生作用，故显然不能单纯归结为道家道教政治伦理的功劳。本书只是侧重于这方面的考察，决无否定或忽略其他因素之意）不过，由于道家道教的政治伦理道德要求对封建统治者是一种约束和限制，它们与封建君主专制制度的基本原则存在着较大的冲突，因而，封建统治者又不可能长期自觉地遵循这些

伦理要求。一旦迫使他们约束限制自己的历史条件消失时，他们往往会背道而驰，而这样一来，则又重演朝政腐败、上下离心、大厦将倾的悲剧。

另一方面，由于老子的“无为”等思想比较抽象，有的还近似“模糊”，故可能被人们误解或各取所需，从而使人流于平庸和无所作为。而且，掌握不当又容易使之放任自流，而导致经济秩序的混乱以及地方势力的膨胀，造成新的社会矛盾。

一般说来，当君主在政治上比较清醒明智之时，或是对于前朝的弊病认识得较深刻之时，往往能够遵循顺应自然、抑奢崇俭、宽容谦下、去诈守朴等政治伦理要求，从积极的方面发挥道家道教的政治治理原则。而在这种时候，他们是生气勃勃、充满自信的，即使出于政治目的而需要借助老子或其他神灵之威，也仅仅是一种利用，而并不完全依赖于外在的异己力量，故他们的崇道活动也往往是有节制的，而崇道的重心也主要在于“以神道设教”的道德教化和自我的道德约束、以德化人、以德聚人、君臣同心、革故鼎新、开创盛世。

从汉初、唐初、宋初、明初一些明智的统治者践履道家道教政治伦理精华而带来政治清明局面的事实，我们可以深切地感受到，伦理道德不是空洞的说教，它一旦被政治治理主体所践履，就能够推动政治行政治理和决策向着合理和正当的方面发展，较好地调节政治人之间的关系，它会形成一种正面的道德力，对于社会的安定、民众的生活、经济的发展产生实实在在的推动作用。

相反，当君主在政治上出现蜕变或是君主昏庸腐朽之时，他们往往将道家的安民、抑奢、谦下等政治伦理要求置诸脑后，而高拱无为、静摄修养就成了他们荒于政事、怠惰无为的借口。在这种情况下，他们或多或少地丧失了治国安邦的责任感和除弊革新的魄力及自信心，而更多的是对于个人的权力和生命的高度关注。他们往往将苟且偷安和延年益寿的希望寄托于神灵和方术，企图通过祈神求仙来达到个人生命的无限延续和对皇权的永久占有。这时，道家中所蕴含的道德内蕴和人文精神被昏君庸主所抛弃，以神道设教就沦为迷信，帝王也就成为匍匐于神鬼之灵光中的傀儡，使自己最终成为仙药、方术的受害



者或王朝的掘墓人，这里所体现的则是负面道德力的消极作用。

在这里，我们并非宣扬道德决定论。因为道家政治伦理思想不是学者们凭空想象出来的，而是对于社会实际生活进行深入考察和思考的结果，是社会存在的反映，并受制于社会的政治、经济诸多因素。而它之所以能够对社会发挥积极作用，也正是由于它客观正确地概括了社会历史发展和政治治理的某些客观规律。因此，我们的立场与那种将道德视为历史发展的唯一决定因素的道德决定论是迥然不同的。

而且，由以上正反两方面的例证进一步往深处思考，又能让我们更深刻地认识到道德本身所具有的局限性：尽管道家努力阐明生德相养、身国同治的理论，以图促进统治者由珍爱生命而激发内在的道德需要，增强其修养道德和恪守道德的内在驱动力，促使其践履道家政治伦理要求，趋近政治治理的理想目标，但这些因素发挥作用的空间仍然是有限的。因为中国封建社会既缺乏真正的法治秩序，又未能从制度的层面来保证道家道教政治伦理主张的实施。道家道教对政治制度的道德批判和政治理想的建构最终只能在这一背景下展开。

因此，道家道教所提出的道德要求能否对政治主体产生影响和制约，能产生多大的影响和制约，只能取决于统治集团中具体个人自身的道德感悟能力及其对于这些理论的认同程度。而事实上，没有相应的制度作保障，道家道教的政治伦理主张是难以在较大的范围内被政治主体所普遍地遵循而发生制约作用的。拙作《道家道教与中国古代政治·史鉴篇》中所揭示的暴君、昏君、佞臣、邪道的所作所为就证明了这一点。显然，中国封建社会政治秩序的稳定与维持常常受制于统治者个人的政治道德素质，而这当然是极不可靠的，这不能不说是中国传统政治理论设计中的一大缺陷。

学术界曾有学者提出“文化力”的概念，认为每一种民族的文化体系，都有着自身独到的文化力，“文化力对社会生活乃至对整个世界发挥着巨大的影响”。<sup>①</sup>这一看法是颇有见地的。我们认为，“文化

<sup>①</sup>樊浩：《中国伦理精神的现代建构》，江苏人民出版社1997年版，第252页。

力”的核心是“道德力”，它通过主体的道德实践活动而产生，进而作用于社会。笔者在对道家道教政治伦理与中国政治的互动关系的考察过程中，实实在在地感受到了伦理道德的力量，从而将思维焦点集中于探讨“道德力”对古代政治和社会发展的作用问题。道德具有正面道德和负面道德，因此，这种道德力亦具有“正面道德力”和“负面道德力”，在《道家道教与中国古代政治·史鉴篇》中，我们将会看到正反两方面的典型例证。

封建统治者践履道家所倡导的政治治理方法和政治伦理道德要求，呈现出的是一种正面道德力，其对中国古代政治行政活动产生着积极的影响，对于中国古代社会发展发挥着正面的效应；而统治者溺信道术，背弃道家政治伦理要求，则形成一种负面的道德力，从而导致政治腐败，误国误身。

### 三、道家管理伦理和政治伦理极具现代价值

道家政治伦理思想虽然是在中国封建社会的土壤中结出的果实，但是总结来自正反两个方面的历史经验和教训，不仅可以为今天的政治治理和行政管理、企业管理提供宝贵的启示和借鉴，更有助于我们深刻认识党中央“以德治国”方略的重要性和必要性，从而更自觉地发掘中国传统行政伦理和政治伦理智慧这些宝贵的文化遗产。

道家行政伦理思想已超越了时空的限制，走向了世界，在现代的行政管理和政治生活、经济生活中勃发出它的生命力。例如1987年美国总统一根就在国情咨文中引用了《老子》中“治大国若烹小鲜”的名言，《老子》英译本一度成为美国的畅销书；美国、日本等一些国家的企业也将上面这句话和无为而治等思想作为重要的管理原则。美国的管理学家约翰·海德的《领导之道——新时代的领导战略》一书中，就引用了不少《老子》的话；艾博契特所著《二十二种新管理工具 序言》中，就引用《老子》的“善用人者为之下，是谓不争之德，是谓用人之力”。他说：“讲这句话至今已有2000年的历史，它代表见识不凡的管理者的管理术，长久以来人们都在努力，但仍未有人趋

近这种‘道’的境界。从某种意义来看，管理的历史，也就是试图实践这项基本观念的历史。”20世纪80年代美国出版的《未来的行政首脑》一书中，引述《老子》“功事遂，百姓皆谓我自然”一句，将其奉为成功的行政首脑的圭臬。<sup>①</sup>可见，《老子》思想对于现代西方行政管理和企业管理皆富有启示意义。

道家思想中所蕴含的政治伦理智慧在今天更是一种宝贵的思想资源。

在现代社会，尽管法治已成为现代社会政治的重要治理之道，但对于政治行政伦理资源的需求仍然十分迫切，故伦理学家万俊人先生将其视为“现代社会政治治理的一种稀缺资源，成为现代性政治和现代性道德过度硬化的一种价值解毒剂”<sup>②</sup>。

特别值得一提的是，在关于传统及其现代化的讨论中，由中国传统文化能否开出自由、民主等现代价值，一直是人们所关注的热门话题。对此，当代新儒家的代表人物牟宗三先生主张通过“良知的自我坎陷”以开出知性主体，开出民主和科学。这一主张反映出中国知识分子力图对传统做进一步创新的不懈追求，对后人是有启发意义的。然而，这一主张的现实可能性却值得商榷。这不仅涉及方法论上的问题，更因为儒学在这方面的资源较为有限。

但是，当我们将目光由儒家扩展到道家，却可以看到令人振奋的景象。通过对道家政治伦理思想的剖析，我们完全可以肯定地说，道家典籍中蕴含着丰富的与自由、民主等现代价值相通的思想资源。例如《吕氏春秋》说：“凡举事必先审民心，然后可举”、“得天下者，其得之以公，其失之必以偏”，强调统治者应该顺应和尊重民意，而不能逞一己之私。又如，《老子》主张“我无为而民自化”，“生而不有，为而不恃，长而不宰”；《庄子》崇尚“上如标枝，民如野鹿”的社会理想；郭象则通过注释《庄子》而发出“因其自生，任其自成，

<sup>①</sup>葛荣晋主编：《道家思想与现代文明》，中国人民大学出版社1991年版，第121页。

<sup>②</sup>万俊人：《德治的政治伦理视角》，《学术研究》2001年第4期。

万物各得自为”的呼声。这些主张皆强烈地表达出对于政治自由的向往，反对过分干扰民众的日常生活，反对封建专制者对民众权利的侵犯，主张民众应该拥有一个自由发展的空间。再如，道家还要求限制君主滥用权力，反对君主专制。《吕氏春秋·贵公》中宣称：“天下非一人之天下，天下之天下”，“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公”；《淮南子·修务训》通过阐释“无为”的内涵而提出了“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术”的政治道德要求；郭象在《庄子·天运注》则揭示出实行专制统治的弊端：“以一正万，则万不正矣”。这是多么值得珍视的政治伦理文化资源！对其进行现代诠释和转换、运用，必将丰富中国政治伦理理论，提高当代为政者的道德素质，并能为现代中国的政治改革和社会进步提供文化资源。

（原载于《道家道教与中国古代政治》一书，湖南人民出版社2002年版，本文为该书《前言》和《结语》的节选。）

## 道教对中国 古代政治的 影响

200

研究宗教与社会发展之关系，是一个值得深究的课题。关于宗教与政治的联系，前人曾经有过不少深刻的论述。马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中指出：“宗教是人民的鸦片”，它为颠倒的世界提供“道德上的核准”，感情上的“安慰”和理论上的“辩护”，它以神的名义论证剥削制度的合理和神圣性。与此同时，马克思也指出，宗教是对“现实的苦难的抗议，宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”、“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”。<sup>①</sup>恩格斯也指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”<sup>②</sup>

以上论述可以归纳为几点：第一，宗教以神的名义维护统治阶级的利益，论证政治统治和剥削制度的合理和神

<sup>①</sup>《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第1~2页。

<sup>②</sup>恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第354页。

圣性；第二，宗教为深受压迫的苦难民众提供了反抗压迫的精神力量和情感安慰，反映了他们向往合理公正社会制度的美好愿望和要求；第三，宗教反映了人们对某种超人间的客观支配力量的崇拜。

继马克思、恩格斯之后，德国学者马克斯·韦伯的研究具有突破意义。他受马克思有关研究的启发，注意到宗教对社会的作用。但他感到马克思看到的主要是宗教所起的否定性或消极性社会作用，而他则试图从另一个方向切入——探索宗教对社会所起的肯定性和积极性作用。他认为，宗教及其观念体系和伦理思想能在许多关键之处影响社会变化的进程，并在一定程度上推动社会历史的发展。他的《新教伦理与资本主义精神》就是探索宗教对社会发挥积极性作用的力作。

以上研究虽然主要是围绕国外的基督教等宗教而展开，但也为我们分析中国本土宗教道教与政治的关系提供了启示。其启示我们，宗教对于社会所起的作用是复杂的，这种作用是积极的还是消极的，应该根据具体的历史事实进行实事求是的分析之后才能得出可靠的结论。

## 一、道教在中国古代政治舞台上的复杂面相

在中国古代社会，宗教的教职制度和社会的政治制度是分离开的，未能像世界上一些信奉基督教、伊斯兰教、佛教的国家或民族那样，出现过政教合一的政治体制，但是，作为本土宗教的道教却以各种方式直接或间接地影响和制约着中国古代政治。<sup>①</sup>从历代王朝兴衰过程来看，道教神学思想及方术影响王朝政治的方式是多样的，绝不能简单地将其视为只是封建统治者麻醉、愚弄人民的工具，更不能将道流人物统统视为栾大、林灵素一类的骗子。在道教的门下，虽有装神弄鬼之徒和虚妄妖邪之术，也有隐遁修炼之士，还有经世济民之才、治国安邦之策和救死扶伤、健身强体之道。

---

<sup>①</sup>道教是全面地继承了中国古代原始宗教文化的本土宗教，故许地山先生所撰《道教史》将道教前史作为该书的上编。据此，本书论述道教与古代政治的关系亦包括道教前史，即古代的鬼神信仰、方术巫术、五德终始和灾异论等。

由于在佛教的影响日趋扩大的情况下，道教徒需要有自己的教主和理论以与外来的佛教相抗衡，而《道德经》中关于养生修炼的理论，与神仙方士所追求的目标相一致，老子所崇尚的“道”具有一种玄妙莫测而又无所不在、支配万物的特性，这就为道士的附会 and 神化提供了思想基础。故道教尊奉老子为教主，将《道德经》奉为其教理教义的基础。这对于提高道教徒的政治素质和理论水平具有十分重要的作用。从此，《道德经》成为道教的基本宗旨而渗入到道教徒的修炼实践活动中，他们根据修炼的体会和需要，从修炼的层次上不断充实、发展着道家理论，从而促使道家思想摆脱了“清淡”的窠臼，扩充了道家思想体系的深度和厚度。教徒们通过注释《老》、《庄》诸经来阐发自己的思想，发展道教理论。他们有的借助于书中的“道”、“玄”、“一”等概念或范畴，宣扬宗教神学思想；有的发挥其中的养生之道或气功之理；更有不少人从政治治理的角度注释《老》、《庄》等道家思想，阐发其中的政治伦理主张及治国之术。

道教既继承发展了道家政治伦理，又整合了儒家的政治伦理，还吸收了原始宗教、神仙信仰和古代礼乐文化的神学思想和祈神仪式及各种方术，以神道设教的方式阐发着其政治伦理内蕴。前一方面反映了人类理性在政治行政领域的深刻思考 and 对于政治主体个人美德的要求，它的历史意义和现代价值都是值得重视的。后一个方面则既是人类非理性的产物，又是人类意识到自己作为有限存在物并试图超越这种有限而努力提升自我或向异己力量寻求救助、追求无限绝对的一种方式。它们既可能对政治制度、政治行为、统治者个人品德等方面的缺陷发挥某种纠偏补弊或牵制约束的功能，又可能将上述缺陷恶性扩张。

对于道教神学和各种方术的历史作用也要作具体分析，在具有不同政治素质的君主身上，在不同的社会背景下，它们所发挥的作用是迥然相异的。

道教的方术、神学可被封建统治者利用，成为他们愚弄和奴役人民、维护封建统治秩序的工具，但是，由敬神畏天的宗教情怀，又可推衍出一种对于客观规律的敬畏感和对于民心民意的重视，故道教的

神学方术又能在一定程度上制约或劝诫那些至高无上的君主，使这些人间至尊的君主不致毫无顾忌地滥施暴政，在一定程度上矫治专制君主肆意妄为的弊端。<sup>①</sup>

统治者沉溺于神学方术，常常会加剧政治上的昏庸、腐朽和混乱，导致生活上的奢侈，并为某些权奸的干政乱政提供可乘之机，从而激化各类社会矛盾，引起各种各样的家国惨祸。但神学方术一旦为某些进步政治势力所利用，则又能从心理上、舆论上鼓舞和支持着进步政治势力的崛起，在推翻腐朽王朝或战胜腐朽政治势力的斗争中发挥聚合人心、号召群众的作用。因此，绝不能仅将道教简单地概括为统治者利用神权维护皇权，或者是统治者利用宗教欺骗和愚弄人民。道教在中国古代政治舞台上的面相是多样的，它与中国古代政治的联系是复杂的，这种复杂性下面具体论之。

## 二、统治者利用神权增添政治合法和道德正当的光辉

为了实现对社会的有效治理和控制，必须确立统治者的权威，政治学理论告诉我们，权威的大小强弱取决于权威施加对象对其合法性的认同。正如美国现代政治学家阿尔蒙德所说：“当公民和精英人物都相信权威的合法性时，要使人们遵守法规就容易得多。”<sup>②</sup>这虽然是就现代社会政治生活中的现象而发，但其所揭示的政权合法性对于确立政治权威的重要作用却是具有普遍意义的。在中国封建社会，封建统治者认识到论证政权的合法性对于维护其统治是至关重要的。为了达到这一目的，他们利用天地鬼神崇拜以及由此产生的一系列神学思想来论证自己身份的神圣性、政权的政治合法性和道德正当性以维护自己的统治和利益。道教在形成过程中，充分注意并适应了这一政治

---

<sup>①</sup>当然，这种制约是非常有限的，特别是对于昏君庸主来说更是如此。宋徽宗那种极为功利的态度对待灾变就是一个典型的例证，他因彗星出现而“诏求直言”，“震恐责己”，而又因彗星隐去而下诏“星变已消，要求直言”。

<sup>②</sup>G·A·阿尔蒙德等：《比较政治学：体系、过程和政策》，上海译文出版社1987年版，第35页。



需要，这是道教影响中国古代政治的方式之一。

早在殷商时代，统治者就创造了一个居住在天上的最高神——上帝，而商王则是上帝的代表，他自己就是巫的首领。据卜辞所载，商王常卜问气候、祭祀或征伐等大事，他掌握着沟通神人、表达神意的特权，<sup>①</sup>希图借助于神的威力制服被统治者。周代统治者为了论证其伐商和代商的政治合理性和道德正当性，将伐商之举附会于神的意旨：“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。”<sup>②</sup>将代商而王说成是上天的意志：“皇天既付中国民，越厥疆土，于先王肆”<sup>③</sup>，“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”<sup>④</sup>，以这套理论来慑服殷商的遗民。

战国时期，为了夺权和争霸的需要，各国统治者更为普遍地利用神权为自己的政权服务，齐国方士邹衍的五德终始理论便应运而生，他将阴阳五行说的原理用来说明社会的变化，以之论证王朝的兴衰更替，使君权神授说更富于理论色彩，为诸侯称霸或改朝换代制造了理论依据，因而深得各国君主的青睐，显于一时。不久，秦相吕不韦手下的方士集团对祥瑞说和五德终始论进行了总结和发展，不但以“类同相召，气同则合”的思想为“帝王将兴，天必见祥于下民”的观点找到了理论根据，而且还依次叙述了从禹、汤、文王至秦等各王朝五德转移的情形。从秦始皇开始，五德终始理论就在实际政治中产生作用，在他即位之后，即“推终始五德之传，以为……方今水德之始”<sup>⑤</sup>。并据此而制定了刻削寡恩的政治治理原则。此后，历代皇帝都将自己说成是承五德转移之运而王，号称“奉天承运皇帝”，为皇权和政治治理模式涂上神圣的灵光。

同样，与五德终始论相联系的符瑞、谶纬迷信也在王权的争夺和转换过程中，起着各种特殊的作用。历代统治者都利用祥瑞或谶语为其登台制造神学依据，在他们登台前后，总是流传着各种各样拥护其

①陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

②《周书·康诰》。

③《周书·梓材》。

④《周书·召诰》。

⑤《史记·秦始皇本纪》，金陵书局本。

上台的谶语或祥瑞出现、神灵显灵的传说，以表示上天授命之意，为其统治寻求合理性与道德正当性的神学根据。

正由于符瑞、图谶和以占星术为主要内容的纬书具有所谓传达神意、预告政权转换趋势的功能，因此历代统治者对它们表现出高度的重视和警觉：利用谶纬践祚的光武帝奉谶纬为国宪和行动指南；而大多数的统治者则在上台以后对他们曾经利用过的谶纬之学大兴禁剿，特别是北魏孝文帝和隋炀帝更是对其采取了大规模的毁灭性打击措施；不许私习天文、星占的禁令一直延续到明朝末年；妄说灾祥、妖言惑众也一直被冠以大逆不道的罪名。总之，封建统治者想方设法将神权控制在皇权的股掌之中。

为了获得统治者的认可和支持，道教徒也自觉地将神权纳入皇权的权威之下。早期道教经典《太平经》就指出：“帝王，天之子也；皇后，地之子也。是天地第一神气也。”<sup>①</sup> 强调移孝为忠，忠孝合一，将孝德提到了相当重要的位置。书中说：“天下之事，孝为上第一。”同时，作者适应着统治者的需要，要求人们将孝这一家庭伦理拓展到政治领域，成为对君主和王朝的忠：“不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷。”<sup>②</sup> 晋代道士葛洪将君主与上天等同起来，他说：“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”<sup>③</sup> 到北魏时，天师道上层人物寇谦之迎合统治者的需要，强烈抨击张角造反是“违道叛德”。他对民间道教进行了重要改革，吸收了儒家的伦理道德，提出“兼修儒教，辅助太平真君”<sup>④</sup> 的主张。寇氏的这一行动，使他一跃而成为国师，魏太武帝亲受符箓，自称太平真君，国号亦改为太平真君，道教首次获得国教的地位。而李唐统治者所宣扬的在霍山、羊角山发生的霍山神和老君显灵扶助李唐之事，则更是道士将神权服务于皇权、皇权利用神权的典型活剧。宋真宗还与道士串通一气，像煞有介事地编造所谓“天书降临”、“赵

①王明：《太平经合校》，第21页。

②《太平经合校》，第593页。

③《抱朴子·外篇·良规》。

④《魏书·崔浩传》。

氏始祖下凡”等事件，徽宗甚至自称“教主道君皇帝”，集皇权教权为一身，以图借助于道教神仙的灵威，挽救政治上、军事上的严重危机。

上述种种行动，使封建统治者和道教神学更紧密地联系在一起，促使着道教政治伦理为稳定和调节社会政治秩序、巩固皇权发挥特殊的功效。

### 三、神权对皇权产生一定的道德规约作用

神虽然是人特别是统治者出于现实政治的需要而创造出来的，但是，当神被确立后，这种虚幻的形象往往又反过来成为一种主宰力量，在一定程度上约束和控制着他们。因此，在君主专制的中国封建社会中，一方面，神权受制于皇权；另一方面，由于人们对天地鬼神的崇尚、迷信，再加上为巩固政权和维护统治集团的长远利益的需要，故神权对于皇权往往又起着某种约束和道德规劝的作用，这是道教影响王朝政治的另一方式。<sup>①</sup>

在周朝取代殷朝后，为了说明以周代殷的道德正当性，周朝统治者在鼓吹君权神授的同时，又提出了“以德配天”的神学理论，“天命”的观念有了新的含义，它与人的行为和道德结合了起来，帝王的统治如果违反了德，就要受到天的惩罚，“天命”就会转移。《尚书·周书·泰誓上》说：“商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧。”这些话语，为周王伐商纣，提供了充分的理由。他们认为，君主行为的善恶，将得到上天不同的反应：君主敬肃，将随之以及时的雨；君主有条理，将随之以及时的阳光；君主的明智，将随之以及时的热；君主能谋虑，将随之以及时的寒；君主的圣明，将随之以及时的风；君主的猖狂，将随之以连续的雨；君主的越礼，将随之以连续的阳光；

<sup>①</sup>牟宗三先生曾在《政道与治道》中指出，对于政权的合法化、合法性问题，中国的各种理论都没有涉及。本人不同意这一论断。因为仅仅在道教神学中，就有相当多的内容乃是围绕这一问题进行讨论的。

君主的逸乐，将随之以连续的酷热；君主的急躁，将随之以连续的严寒；君主的愚昧，将随之以连续的风。<sup>①</sup>初步提出了灾异谴告论。

春秋时期，占卜家进一步发展了上述思想。公元前530年，宋国一位精于卜筮星占的博士就以灾异说谏宋元王。他说，桀纣之时，“赋敛无度，杀戮无方……与天帝争强，逆乱四时，先百鬼尝”，因而遭到了上天的报复：“天数枯旱，国多妖祥……民不安其处，鬼神不享……日月并蚀……列星奔乱，皆绝纪纲。以是观之，安得久长？”<sup>②</sup>将这些自然现象视为天谴和王朝败亡的征兆。

如果我们拂去掩盖在灾异谴告论表层的虚妄尘埃，就可以发现，这一在今天看来荒诞不经的理论实质上蕴含着深刻的政治伦理内蕴。它以超人间的权威身份，对人间至高无上的君主发挥着道德规劝、道德警示乃至道德赏罚作用。

进入战国时期以后，灾异说进一步流传，但在这群雄争胜的年代，争于气力比争于道德更加具有实际效果。因此，在纷争中取胜的是急功近利、不重道德却拥有实力的秦王嬴政。但是，“攻守之术异也”，在夺取天下以后，重功不重德的原则却无法巩固江山，秦人功利主义的文化传统以及与此相联系的毫无伦理色彩的鬼神观念，<sup>③</sup>致使秦朝统治者毫无顾忌，为所欲为，从而迅速走向灭亡。

这一事实充分说明，毫无伦理色彩的鬼神观念在政治生活中不仅毫无价值，而且还对政治治理产生着负面的效应。这类只求功利而无道德价值的方术虽然也有部分内容后来被道教所吸收，但只是其中次

①《尚书·洪范》。

②《史记》卷一二八，《龟策列传》。

③秦人认为，神、鬼、福、灾与人的道德无关，故其求福消灾也毫无伦理色彩，而具有极明显的功利主义特点。这从秦人求福消灾的《日书》中可以反映出来。例如，湖北云梦睡虎地秦简的《日书》（“简732”）载：“阳日，百事顺成，邦郡得年，小夫四成，以蔡（祭）上下群神，乡（飨）之乃盈志。”认为只要选择好日子祭神便可得福，与祭祀者本人的行为道德无干。《日书》中也找不到德、仁、义这类表示伦理的字句，而多见吉凶、福祸、贫富、利害等与伦理无关的字眼。（参见林剑鸣：《从秦人的价值观看秦文化的特点》，《历史研究》1987年第3期）

而又次的内容。对这方面的内容，理所当然地应该予以抛弃，这是因为，缺少道德价值的鬼神观念只能是荒诞的迷信，诚如黑格尔所指出的：“从宗教中取走了道德的动因，则宗教就成了迷信。”<sup>①</sup>

亡秦之鉴和楚人的文化传统，促使汉代统治者对于灾祥说等天人感应神学思想格外重视。这不仅体现在陆贾的《新语》、贾谊的《新书》、刘安的《淮南子》以及朝臣的奏议中，也不仅体现在汉武帝的多次策问和董仲舒的对策和著述中，更表现在君主们因天灾或日食、星变而下诏罪己、求贤纳谏和撤换处置丞相等一系列具体行动上。

自汉以后，灾异说等天人感应思想一直深刻地影响着历代王朝政治。从大量的历史文献中，我们可以看到，当日食、月食或自然灾害、怪异现象发生时，随之而来的便是：君主罪己诏令的颁发和对于王朝政治的种种反省和变更，以及求贤纳谏、蠲免赈济等措施的制定或实施。总之，在这种时刻，统治者往往表现出一种发自内心的惶恐和少有的谨慎。这些事实都说明了神学思想在实际的政治生活中所发挥的道德约束功能。

神学思想的道德约束作用在晚年的汉武帝身上尤其显著。他在晚年摒弃酷法之臣，起用宽仁之臣，实现政治上的改弦易辙，向休养生息的政策转折，故被史家称为“有亡秦之失而免亡秦之祸”<sup>②</sup>。而促使汉武帝实现这一重大政治转折的契机，就是负责守卫高祖陵庙的高寝郎田千秋声称汉高祖神灵托梦而向武帝上谏，令汉武帝“大感寤”<sup>③</sup>。而倡导政治宽仁的田千秋被汉武帝视为“高庙神灵使公教我”而被擢为武帝之辅佐，进而进行深刻的道德反省，他说：“朕即位以来，所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔。”对自己以往沉溺于方士求仙长生之骗术、穷奢极欲、繁刑重赋等行为进行深刻反省，同时将这种思想的反省落实为体恤民情、轻徭薄赋、节支减刑、罢轮台屯田、罢西筑

①《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第438页。

②《资治通鉴》卷二二。

③究竟是真有高祖神灵托梦一事，还是田千秋假托神灵而向武帝上谏，抑或根本就是武帝出于改弦更张的需要而使用的政治手段，我们今天已难考辨。但是，无论是哪一种情况皆足以说明宗教神灵对政治生活的重要影响。

亭障、停止穷兵黩武等具体政策，并力图以“禁苛暴，止擅赋，力本农”等政治伦理要求约束自己，对于“伤害百姓、靡费天下者悉罢之”<sup>①</sup>，顺应时势和民心，向休养生息政策转折，促使政治制度朝着合理、合道德的方向作出了调整，从而汉王朝免遭败亡而走向中兴。

神权对于皇权的制约，还体现在方士、道士的活动和一些道书中。西汉成帝时，方士甘忠可据阴阳灾异，论统治吉凶，假天帝、真人的旗号，提出汉家当“更受命”的主张，要求君主“尊天地、重阴阳、敬四时、严月令，顺之以善政”，<sup>②</sup>反映了方士企图通过神权影响、制约皇权，以挽救政治危机的愿望。这次假神权干预朝政的行动虽以失败而告终，但这一方式却仍被后来的方士和道士所沿用。他们在一些道书中，常借助神灵的威慑力量以告诫统治者，并虚构了承负报应、神赐祸福等神学理论，试图借助于这些超人间的权威，促使当权者接受轻刑慎杀济贫等政治伦理主张。

至于道士通过谶纬和各种方术假借神意来影响制约君主、君主也受制于这些因素的事例则更是不胜枚举。例如在《尚书》、《左传》、《国语》等古代文献以及马王堆出土的帛书《五星占》和《开元占经》所辑的古代星占书中，都可以找到有关这方面的内容。秦始皇因“亡秦者胡也”的谶语而导致了修长城、逐匈奴的重大军事行动，因“明年祖龙死”的谶语和“游徙吉”的卜词而长途游徙，最终丧命于旅途之中；汉武帝因迷信厌胜之术而对朝廷重臣乃至亲生骨肉大加杀戮；东汉光武帝以谶纬决定军国大事；梁武帝萧衍根据道士陶弘景所引的谶文而立国号为“梁”；唐睿宗提早禅位于唐玄宗，其中一个重要的原因是听信于道士的星占；宋徽宗决定禅位于钦宗，在很大程度上是为了顺应道士求神占卦之结果；甚至隋炀帝修运河、宋徽宗君臣大兴花石纲等行动，也与道士之附会不无关系；明世宗则利用某些方术所显示的神意而黜、赦大臣。此外，方士和道士还以各种仙方仙药来迷惑君主，致使他们如痴如狂地坠入神仙之梦中。

①以上皆见《资治通鉴》卷二二；《汉书》卷九六，《西域传》。

②《汉书》卷七五，《李寻传》。

上述事实足以说明，巫师、方士、道士在服从、迎合皇权的同时，又以其神学理论和各种法术影响或制约着君王。以往我们对于这些影响多持否定态度，其实，神权对于皇权的影响和制约，既有消极的一面，也还有积极的一面。

从消极的一面看，作为大权在握的君主，如果惑于神的意旨，受制于一些寓意含糊或偶然性极大的谶语，听从某句谶语或道士之言而兴师动众，必然会使自己的行动或国家的政策措施带上极大的盲目性，脱离现实的政治需要和经济基础，加剧人治政治所带来的弊病。同时，帝王对于神灵的顶礼膜拜，无疑要分散其本应用于治国方面的精力，特别是在国家民族处于危难之际，一味依赖于神灵，则必然影响人们主观力量的发挥，从而贻误军机，招来亡国之祸。君主迷信神鬼方术，往往又使一些奸臣佞道获宠而行奸，中伤功臣直士，挑拨君臣关系，误国乱政。至于那些热衷于求仙服丹以望长生的君主们，更是反倒折身损寿，中毒而亡，甚至演出骨肉相残的悲剧。

从积极的一面看，天谴论、灾异说等天人感应理论强调天意与民意的一致性，这就在一定的历史条件下和一定的程度上制约着君主的肆意妄为。从某种意义上说，这些理论是利用各种自然灾害，以一种特殊的方式谏告君主，它们的实际作用常常高于一般人的强谏直言。因为在封建君主专制的情况下，除了上天神灵，还有谁的言语更能够打动那些至高至贵的君主呢？

特别是对于那些在政治上较清醒的君主来说，灾异说常常促使他们对自己的政治治理进行自我反省和检束。如贞观八年，唐太宗君臣就因为彗星的出现而专门就政治治理方面进行道德反省，他因为“上天见变”，“惕焉震惧”，魏征则强调“但能修德，灾变自销，陛下因有天变，遂能戒惧，反复思量，深自剋责”。<sup>①</sup>这种对于灾异出现而产生的戒惧心理和道德反省无疑对保持政治上的清明起着积极的作用。

不过，神权对于皇权的制约作用，我们也不可估计过高。例如宋

①《贞观政要》第三十八九，《灾祥》。

徽宗时，儒生因玉清宫遭火灾而上谏，收到了一定效果，<sup>①</sup>而董仲舒因辽东高庙、长陵高园遭火灾而上谏则险些掉了脑袋，还有汉代甘忠可假天帝、真人干预朝政而被入狱。这些事例都充分说明，神权对皇权的制约程度是因人因时而异的，其作用也是有限的。

#### 四、进步政治势力利用道教与腐朽当权者作斗争

除了皇权利用神权、神权制约并影响着皇权这两类形式之外，道教的政治伦理和神学、方术还以另外一种形式影响着王朝政治，那就是进步政治势力往往利用它们与腐朽的当权者作斗争。

道教学者受道统万物、身国同治思维模式的影响，继承发展了由老子开其端、黄老道家继其后的研习君人南面之术的传统，对于治国安民理论有着深入的探讨。

道教政治伦理经过汉代严遵、河上公开其端，晋代葛洪，唐代成玄英、李荣继其后，到五代时期的杜光庭、唐峭，元代的刘玉，明代的张三丰等道教各派的学者这里更有了较深入的发展。严遵的《老子指归》、河上公的《老子章句》、成玄英的《庄子疏》、杜光庭的《道德真经广圣义》等作品皆是道教学者阐发《老》、《庄》政治伦理思想的代表作品。他们不仅通过注疏《老》、《庄》来阐发其政治主张和修身治世原则，更借重于古人以叙述自己的政治伦理思想，提出了不少相当有价值的治国安民主张。

例如杜光庭就将《道德经》奉为“经国理身之妙莫不尽此”<sup>②</sup>的法宝，为了便于人们掌握《道德经》的宗旨，他将全书概括出三十八条内容，其中有很大一部分是针对君王诸侯而发的，如教以无为理国，教以修道于天下，教以道理国，教化人以无事无欲，教诸侯政无苛暴，教诸侯不穷兵黩武等等，呈现出强烈的政治伦理色彩。该书不仅从理

①(宋)李元纲：《厚德录》，《说郛》卷九四。

②杜光庭：《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》，《道藏要籍选刊》第二册，上海古籍出版社1989年版。



论上阐发老子的政治伦理主张，而且引征大量史实来论证其正确性，甚有说服力。

因此，被视为方外之士的道教学者并非只是独善其身，不问国事，其中不少人乃是身在山林，心忧天下，胸怀经世济民社会责任感的道义之士，还有的人原本就是满腹经纶而又屡试不中的落第儒生。他们具有博古通今的文化素养和治国安民的政治素质，又勤于著书立说，从而推动着道教政治伦理思想的丰富和发展。故道教中蕴含着比佛教乃至后来传入的基督教更为丰富的政治伦理思想，道教经典中的政治伦理思想可说是俯拾皆是。这又在更广的范围内促进着道教徒政治素养的提高，从思想上为道流人物的参政、议政、辅政提供了理论基础，储备了人才，一旦机会来临，他们便能与进步政治势力联手或辅佐王政，一展济世安民的政治理想。

在封建社会中，人们为君权神授、忠君等传统观念所束缚，当朝政腐败、政治黑暗、官逼民反、民不得不铤而走险之时，人们常常只是为求生路而聚众起事，却不敢轻易提出取代腐朽王朝的口号。这时，只有利用神灵的神威，以谶语、符命、方术编织出顺天行道的堂皇旗帜，才足以冲破君君臣臣的封建伦理罗网，号召、组织群众，战胜腐朽的统治者。从陈胜、吴广、项梁的起兵，到李渊父子的发难等等，都曾借助过这一手段。

除了起到号召群众的作用之外，符命灾祥和方术对于进步政治集团首领的精神鼓舞作用也是不容忽视的。当腐朽的政治集团掌握着政权时，代表着进步势力的一方往往处于被动、压抑的地位。在这种力量对比悬殊、进步势力处境艰难的情况下，方术、符命常常可以促使他们作出果断起事的抉择，或是从心理上得到精神安慰并增添战胜强大对手的信心。方术、符命的这种作用，颇似社会功能学派、人类学家马林诺夫斯基关于巫术的文化功能的论述。他认为，巫术给原始人一种坚定的信念，使人坚信自己有成功的力量，使人进行最重要的事

务而有自信心，使人在困难的情况下能保持心理上的平衡与完整。<sup>①</sup>我们看到，陈胜、吴广起义前曾经占卜，朱元璋投奔起义队伍前曾占卜，李隆基则在方士为之卜筮和言符命之后，越发坚定和加快了解决韦氏集团的决心和步骤。这些记载有的或许只是成功者事后的附会，但大多数还是可信的。

借助于神灵削弱了人的主体精神，表现出对异己力量的屈从，故我国不少学者对此是持消极评价的。然而，我们不得不承认，人类毕竟是有限的存在物，既需要有荀子“制天命而用之”<sup>②</sup>的主观能动精神，又幻想获得神灵帮助，以克服在自然力或未被认识、尚不理解的社会发展规律面前的软弱无力，特别是对于身处被压迫地位的广大下层民众来说，更企望在内心世界受挫和现实生活中遭到失意或不幸时，从神灵那里获得社会补偿和精神满足。更为重要的是，在超越世俗社会的宗教世界中，代表下层民众利益的思想家们往往可以借助神灵批判现实政治制度的不合理，构想和寄托自己的政治理想，组织和发动群众或者是从理论的层面与腐朽的政治势力或没落的当权者作斗争。

以上事实充分说明了宗教既是“人民的鸦片”，又是对“现实的苦难的抗议”，是“被压迫生灵的叹息”<sup>③</sup>全面地认识宗教的社会作用乃是十分必要的。

至于道教何以会影响中国古代政治，其深刻的社会基础、心理基础和政治、传统诸方面的原因是什么，则是我们在另文所要讨论的问题。<sup>④</sup>

（原为《道家道教与中国古代政治》一书的第八章《道教对中国古代政治的影响》，湖南人民出版社2002年版。收入本集时作了增删。）

①马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文学出版社1986年版，第75～78页。

②《荀子·天论》。

③《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

④吕锡琛：《道家道教与中国古代政治·史鉴篇》，湖南人民出版社2002年版。

## 新道家的厄 运与秦王朝 的衰微

在秦帝国统一全国的前夕，宫廷内发生了一场激烈的政治冲突，即秦王嬴政与相国吕不韦的斗争。长期以来，这一事件被桃色迷雾所笼罩，致使人们较少从政治因素上去考虑问题。即使考虑，也多半局限于他们的个人恩怨和权利斗争。而拨去迷雾，放开视野，我们就可以看到，这场冲突固然包含权力斗争，但从本质上来分析，乃是以吕不韦为代表的新道家与嬴政为代表的法家这两种思潮、两种政治势力的冲突与较量。这场冲突以吕不韦的败亡和嬴政的胜利而告终。随之而来的是，新道家被打入冷宫，法家的君主专制思想被片面地加以发挥，成为秦朝统治者所奉行的政治纲领。这一局面，极大地影响了秦王朝的命运。

### 一、吕不韦与黄老新道家

吕不韦原是河南阳翟的一位富商，他曾出谋划策并倾以巨资，帮助在赵国充当人质的子楚<sup>①</sup>获得王储嫡嗣的地

<sup>①</sup>秦国王储安国君之子，秦王政之父。

位，因此当子楚立为秦国国君之后，立即兑现了当初“分秦国与君共之”<sup>①</sup>的诺言，任吕氏为丞相，封为文信侯，食河南洛阳十万户。13岁的嬴政即位后，又尊其为仲父<sup>②</sup>。从此，吕氏摄朝政，权倾朝野。

不少人认为，吕氏资助子楚的一系列活动是“一宗政治投机买卖”<sup>③</sup>，由于他以商人的眼光认识到身为入质的子楚“奇货可居”，<sup>④</sup>“立定国之主”将赢利“无数”<sup>⑤</sup>，因而才不惜血本，鼎力相助。

然而，不论吕氏援助子楚的目的如何，与他为秦国所作出的贡献相比，他所得的一切是当之无愧的。历史证明，吕不韦不仅是一位商人，更是一位具有雄才大略的政治家，他对秦国的发展和统一大业作出了重要贡献。在军事上，他积极进行“欲以并天下”<sup>⑥</sup>的活动：东周君与诸侯谋秦；秦相吕不韦诛之，尽灭其国，迁东周君于阳人，周亡；此后，他策划进攻赵、魏、韩等国，还派兵击退了赵、楚、魏、燕、韩五国联军的进攻，粉碎了战国时期的最后一次“合纵”行动。在政治上，他做了一件重要的事件，即组织其手下的门人宾客编纂了《吕氏春秋》一书，为秦帝国设计了未来的政治蓝图，提出了一套长治久安的治国方略。

《吕氏春秋》一书，班固将其列为杂家，当代亦有不少学者持此种看法。笔者认为，这一看法不甚确切。《吕氏春秋》与《黄帝四经》及后来的《淮南子》等书当同属黄老学派，其虽然博采众家，但并不是“东抄西抄”，或者是“杂七杂八”的大拼盘，而是以早期道家的基本原则为主旨，兼容并蓄，融会吸收儒、墨、阴阳等各家学派之长而形成的新学派。它继承了老子思想的基本宗旨，但又对其做了新的改造，故有的学者将其称为“新道家”。笔者认为，这一看法是有道理的。

①《史记》卷八五，《吕不韦列传》。

②仲父，犹如叔父。

③何汉：《秦史述评》，黄山书社1986年版。

④《史记》卷八五，《吕不韦传》。

⑤《战国策·秦策》。

⑥《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

吕不韦是《吕氏春秋》一书的组织编纂者，故此书虽为其手下的门人宾客所作，但乃反映和代表着吕不韦的学术倾向和政治主张。笔者以为，仅仅将吕不韦看做一位商人是不够的，他同时又是一位颇有政治远见的政治家。由他出面来组织编纂《吕氏春秋》这部黄老之学的大作，这绝不是偶然的。

笔者推断，吕不韦与黄老新道家早就有着某些联系。吕不韦虽然是河南阳翟人，但作为一个大商人，他走南闯北，见多识广，赵国是他的主要活动地区。齐、赵之地正是黄老之学盛行的区域，如汉初善黄老之学的田叔即为赵人。以治黄老之学而被延为曹参之国师的盖公亦受学于赵人，他的黄老之学来自早已由赵人齐的乐毅之后人乐臣公。<sup>①</sup> 因此，在吕不韦入秦任相之前，很可能即已在他经常驻住的赵国接受过黄老思想的某些影响，在他担任秦国丞相之后，组织门客编纂黄老之学的著作，则应当是顺理成章之事。

当然，吕不韦组织大量人力物力著书绝不仅出于对黄老之学的特殊偏好，而是出于政治上的考虑。当时，统一天下已成必然之势，在统一之后，采取何种治国方略以治天下，成为摆在统治者面前的重要而现实的问题。

对于这一问题，在秦国统治集团内部存在着巨大的分歧：以秦王嬴政为首的政治势力倾向的是法家的君主专制理论；而吕不韦为首的政治势力倾向的则是新道家的顺应自然、与民生息的主张。吕不韦之所以选择黄老新道家，一方面固然是出于与秦王分享权力的要求和目的，而另一方面，则是出于对秦帝国长远利益的考虑。

为了秦帝国的长治久安以及他自身的利益，身为仲父和丞相的吕不韦希望以他的独特身份，规劝在政治上日趋骄横专断、在生活上日趋奢侈淫逸的秦王嬴政，这是吕不韦组织编纂此书的一个重要目的。这一点，在《吕氏春秋·序意》中说得十分清楚：“良人请问十二纪。文信侯曰：尝得学黄帝之所以海颡项矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”十二纪，即《孟春纪》、《仲春纪》等十二纪，

①一作乐巨公，见《史记》卷八十，《乐毅列传》。

它们是《吕氏春秋》的主体内容，吕氏这段关于十二纪的回答，说明了吕氏编书的动机是要效法黄帝教诲颡顼，在书中提出一系列思想行为规范以教训秦王朝，使之遵循此训，做一个“为民父母”、“以德得民心”的“有道之主”。

## 二、仲父的道德规劝

通过《吕氏春秋》一书，身为仲父和丞相的吕不韦，以他高度的责任感和政治上的远见卓识，对政治上日趋骄横专断、生活上日趋奢侈淫逸的秦王嬴政进行了用心良苦的道德规劝。该书既吸收了儒、墨等各家学派的营养，又遵循道家道法自然、无为而治的主旨，运用治国与养生一理的原则劝诫君主。<sup>①</sup>

### （一）君主纵欲则身夭国亡

书中强调，治身、治家、治国、治天下，四者“异位同本”<sup>②</sup>，“夫治身与治国，一理之术也”<sup>③</sup>。这个“一理之术”是什么呢？那就是法乎天地，顺乎自然。书中说：“古之治身与天下者，必法天地”<sup>④</sup>，要求统治者顺应和遵循自然、社会 and 人体本身的内在规律，在这一前提下“制万物”<sup>⑤</sup>。因此，适欲是统治者首要的品德：“圣人必先适欲”<sup>⑥</sup>，“审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣”，而“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”<sup>⑦</sup>。君主必须审慎地顺应自然的规律，将自己的欲望节制在适度的范围内，才能有效地治理国家，建立功业。书中没有以空洞的道德说教来劝说君主，而是根据人类希图长生活命的本能要求，从人们乐生恶死的人之常情来倡导适欲。作者举例说，

①关于《吕氏春秋》中治身治国一理的思想，详见吕锡琛《略论〈吕氏春秋〉治身治国一理的思想》，载《湘潭大学学报》1990年第2期。

②《吕氏春秋·执一》。

③《吕氏春秋·审分览》。

④《吕氏春秋·情欲》。

⑤《吕氏春秋·本生》。

⑥《吕氏春秋·重己》。

⑦《吕氏春秋·为欲》。

古代的圣王，对于衣食住行等物质条件皆无过分奢侈的追求，而只是求得“适味充虚”、“安性自娱”或“辟燥湿”而已，这并非由于他们“好俭而恶费也”，而是出于“节乎性”的养生需要。该书从养生的角度来倡导节欲和勤俭：“肥肉厚酒”是“烂肠之食”，“靡曼皓齿、郑卫之音”是“伐性之斧”<sup>①</sup>；居高台大室将引起人的“阴阳不适之患”<sup>②</sup>；昂贵的毛皮服装过于厚暖，会使人脉理闭塞而气不畅通。可见，纵欲将直接损害生命，奢侈生活将不利于长生。节欲崇俭并非出于道德上的考虑，而是养生保命的需要，能够节欲崇俭便能长生。而君主能做到节欲崇俭，则也必定不会聚敛民财、劳民不止，因此就能使天下长治久安，故“适欲”则“民无不令”，“功无不立”。<sup>③</sup>

## （二）君主擅权用智则伤身危国

书中告诫君主，思虑过度将“自伤”，用智过度将“自亡”，强行其能将“自殃”，<sup>④</sup>这都是与养生之道相悖的。如果好弄权势，好用智谋，“胸中欺诈”，疏远端直之人，亲近邪佞之人，则“百病怒起，乱难时至，以此君人，为身大忧”<sup>⑤</sup>。该书要求君主不要事必躬亲，自恃才智，越俎代庖，过多地干扰社会生活。它认为，善于统治天下的明君，“非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也”<sup>⑥</sup>。“善为君者，矜服性命之情，而百官已治矣，黔首已亲矣。”<sup>⑦</sup>明君自己不逞智显能，事必躬亲，而是善于发挥文武百官各自的职能，谨慎地顺应性命之情，遵循养生之道，则政平民亲，化育天下，“养其神、修其德而化矣，岂必劳形愁弊耳目哉！”<sup>⑧</sup>

①《吕氏春秋·本生》。

②《吕氏春秋·重己》。

③同上。

④《吕氏春秋·君守》。

⑤《吕氏春秋·情欲》。

⑥《吕氏春秋·知度》。

⑦《吕氏春秋·勿躬》。

⑧同上。

### (三) “精气郁”则身病,“国郁”则政危

《吕氏春秋》还用医学养生的理论说明上下互通声气的必要性。书中说,保持健康的身体,必须使血脉流通,心志平和,精气流行,“若此,则病无所居而恶无由生”。它分析疾病产生或不愈的原因说:“病之留、恶之生也,精气郁也。”<sup>①</sup>“郁”即阻塞不通。这就是说,疾病缠身是由于精气郁滞不通。该书将这一理论推之于治国,指出:“国亦有郁”。国家的言路阻塞,上意不能下达,下情无法上通,此则为“国之郁”。“国郁处久则百恶并起,而万灾丛至矣。”<sup>②</sup>它还继承《国语·周语》的思想,提出必须让社会各阶层的人士都有说话的机会,君主应广泛地听取臣民们的各种意见,国家才不至于生“郁”而败亡。<sup>③</sup>

为了使秦王接受规劝,《吕氏春秋》从人追求生命的健康长寿这一最低的需要入手对君主进行道德规劝,将其节欲崇俭、清静无为、上下相通等主张构筑在养生理论的基础上,以一种贵生养生的平实态度来评价圣贤的节俭、清静等德行,使之从可望而难及的道德巅峰走下。这样似乎淡化了这些道德典范的崇高与神圣,但却促使君主对节欲抑奢等道德要求产生更多的理解与认同,从而有助于以上美德的培育,这是颇为高明的。因为,为封建君主专制制度和剥削阶级的本性所决定,纵欲、专权、拒谏是君主们的痼疾,要他们自觉地以清静无为、节欲爱民、虚心纳谏等政治伦理来规范自己的行为,自然是十分困难的。而将治国与养生之道融为一体,性命攸关,则君主比较可能有所顾忌,三思而后行。

然而,令人遗憾的是,秦王政虽然畏惧死亡,梦想长生不死,但他却幻想通过寻求仙药的途径来达到这一目的,而不愿放弃享乐机会去“节欲”、顺“性命之情”,更不能安守清静,放权于臣。他没有遵从仲父苦口婆心的劝海,而走上了另一条虚幻荒诞、劳而无功的求仙

①《吕氏春秋·达郁》。

②同上。

③同上。



之路，由此而酿成了另一场影响国家命运的灾难。关于这一问题将在下章论述。

### 三、“贵公”“贵因”的政治伦理主张

秦王嬴政 13 岁即位后，国内主要是两股势力分掌秦国大权：一派是以嫪毐为首的太后派，“秦始皇帝即位，尚幼，委政太后”；<sup>①</sup>一派是以吕不韦为首的大臣派，“王年少，初即位，委国事大臣”<sup>②</sup>。嫪毐虽然依仗太后而权势显赫，但这伙人只不过是醉心享乐的既得利益者，真正富有政治谋略而又确实对秦国的发展作出了贡献的，则是以吕不韦为首的政治集团。

随着嬴政年龄的增长，这两大政治集团与王权的矛盾也与日俱增。为了保住自己手中的权力，也为了秦帝国的长远利益，吕不韦集团在《吕氏春秋》一书中提出了一套制约君主的政治主张，这些主张综合诸家思想，并继承、发展了道家“道法自然”、“无为而治”的理论，其锋芒所向，直指封建专制君主，这是吕氏组织门客编撰此书的又一深意之所在。概而言之，其内容主要有以下几点。

#### （一）贵公去私

封建专制制度的特点是家天下，将国家政权这一公共政治权力据为一家一姓的私有财产，天下是一家之天下，是一人之天下，这是极大的不合理、不道德的政治制度。对于这一制度的道德批判，从庄子就已开始，《庄子》的《胠箧》就形象地揭露了这些“窃国大盗”的丑恶嘴脸。《礼记·礼运》中更是将“天下为公”作为理想的大同社会“大道之行”的重要内容。沿着这一思路，《吕氏春秋》就这一问题进行了相当中肯的道德批判。该书的《去私》篇开宗明义地指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。”公而无私是天地自然的本性，它虽然养育了人类，但“生而弗子”；虽然生

<sup>①</sup>《汉书》卷二十七，《五行志》。

<sup>②</sup>《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

成了万物，但“成而弗有”。“万物皆被其泽得其利而莫知其所由始，此三皇五帝之德也。”<sup>①</sup> 三皇五帝正是效法了天地自然公而无私之大德。故书中毫不含糊地宣布：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公。尝试观于上志<sup>②</sup>，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公……天下非一人之天下也，天下之天下也。”<sup>③</sup>

针对封建家天下的不合理政治制度，作者将公平去私作为君主定国立基的基础，实际上提出了将公正作为评价政权合理性的准绳这一政治主张，喊出了“天下非一人之天下也，天下之天下”的惊世骇俗的呼声，这真是极为伟大而大胆的分权宣言。公就是要求君主不徇私，“万民之主，不阿一人”，“无偏无党”，“无偏无颇”。该书告诫君主不要“贪戾”，不要追求“私利”<sup>④</sup>。书中还大胆地批评将天下据为己之私产的君主世袭制：“今世之人主，皆欲世勿失矣，而与其子孙。立官不能使之方，以私欲乱之也。”<sup>⑤</sup> 因为怀有这种期冀世代据有天下的私欲，而致使人君宁可将君位传与不肖之子孙却不愿传与有才能任国君的贤能者，最终反倒致乱而失国。书中称赞尧舜实行的禅让制：尧舜“皆以贤者为后，不肯与其子孙，犹若立官必使之方”<sup>⑥</sup>。这种“以贤者为后”的制度，才是“至公”：“尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹，至公也。”<sup>⑦</sup>

这里实际上通过评价历史而否定了凭借血缘关系而获取国家政权的君主世袭制，同时也隐含了对秦王嬴政君位之合法性的怀疑和否定，这对嬴姓王朝的政治权威不能不说是极大的冲击和威胁。单凭这点，就足以构成吕不韦与秦王嬴政在政治上的尖锐对立了。

①《吕氏春秋·贵公》。

②即古代记载。

③《吕氏春秋·贵公》。

④同上。

⑤《吕氏春秋·圜道》。

⑥同上。

⑦《吕氏春秋·去私》。



## （二）君道“贵因”

因，即因循、顺乎自然之意。《吕氏春秋》主张君主因循自然，不强自为。它说：“作者忧，因者平。惟彼君道得命之情，故任天下而不强，此之谓全人。”<sup>①</sup>又说：“因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉！故曰：君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。”<sup>②</sup>“有道之主，因而不为。”<sup>③</sup>这就是要求君主不争强逞能、包揽一切。书中认为，只有“人主之惑者”，才会“以其智强智，以其能强能，以其为强为”，这样就使自己“处人臣之职”，“处人臣之职，而欲无壅塞，虽舜不能为”。因此，书中反复强调说：“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。”<sup>④</sup>君主清静无为、不强自为，才能使群臣各自发挥能力和智慧，正所谓“大圣无事而千官尽能”<sup>⑤</sup>。

“因”的另一层含义是因民心。《贵因》篇指出：“三代所宝莫如因，因则无敌。”接着，书中举例说明“因”的含义：“禹通三江五湖……因水之力也；舜一徙成邑，再徙成国，而尧授之禅位，因人之心也；汤武以千乘制夏商，因民之欲也。”《顺民》篇指出：“先王先顺民心，故功名成。夫以德得民心立大功名者，上世多有之矣；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。”因人心，因民欲，“以德得民心”，皆是强调统治者必须遵循顺应民众意愿、代表民众利益的政治伦理原则，提高自身的道德素质，才能得到民众的拥护，实现对社会的治理，建功立业。这些思想是对先秦民本思想，特别是《老子》“圣人无心，以百姓之心为心”思想的重要发挥。

①《吕氏春秋·君守》。

②《吕氏春秋·任数》。

③《吕氏春秋·知度》。

④《吕氏春秋·分职》。

⑤《吕氏春秋·君守》。

### (三) 罚过诛暴

从贵公顺民的思想出发,《吕氏春秋》一书进而提出了约束专制君主的主张,该书指出,君主担负着“执民之命”的重任,因此,“不得以快志为故”,<sup>①</sup>为所欲为,而应该注重对自己的约束。书中引历史教训说明这一论点:“昔上世之亡主以罪为在人,故日杀戮而不止,以至于亡而不悟。三代之兴主以罪为在己,故日功而不衰,以至于王。”<sup>②</sup> 诿罪于人则亡,引罪于己则王,故君主必须律己自责。

该书认为,作为臣下,则应以国事为重,敢于犯颜,“君虽尊,以白为黑,臣不能听”<sup>③</sup>。书中并且大胆地指出,天子有过,臣下应该执法不阿,“行罚不辟天子”<sup>④</sup>。在《直谏》篇中,作者还援引葆申荅荆文王一事论证行罚不避天子的必要性。书中说,荆王纵情声色犬马而不理国政,葆申认为“王之罪当笞”,并拒绝荆王“请变更而无笞”的要求。他说:“臣承先王之令,不敢废也。王不受笞,是废先王之令也。臣宁抵罪于王,毋抵罪于先王。”坚持处罚了荆王,促使荆王改过。此后,荆国日益强大,兼并 39 个诸侯国。书中赞叹说:“令荆国广大至于此者,葆申之力也,极言之功也。”在这些话语的字里行间,分明闪动着吕不韦这位仲父的身影,透露出这位辅国重臣的权威和责任感。

《吕氏春秋》不仅认为天子有过必罚之,甚至认为应该用武力诛杀暴君。他说:“子之在上无道,倨傲荒怠,贪戾虐众,恣睢自用也,辟远圣制,警丑先王,排訾旧典,上不顺天,下不惠民,征敛无期,求索无厌,罪杀不辜,庆赏不当。若此者天之所诛也,人之所仇也,不当为君!今兵之来也,将以诛不当为君者也,以除民之仇而顺天之道也。”<sup>⑤</sup> 这段话语,一方面固然是在为秦国的武力兼并政策造舆论,但更主要的则是对于专制君主的抨击。

①《吕氏春秋·行论》。

②《吕氏春秋·论人》。

③《吕氏春秋·应同》。

④《吕氏春秋·简选》。

⑤《吕氏春秋·怀宠》。

《吕氏春秋》对于封建专制君主制度的批评是空前激烈的。在此之前，虽有周公提出过“唯命不予常”<sup>①</sup>的思想。<sup>②</sup>《慎子》也提出过“立天子以为天下，非立天下以为天子”的主张。师旷、孟子、荀子等人也都肯定过臣民诛杀、推翻暴君的合理性。<sup>③</sup>然而，像《吕氏春秋》这样说得如此痛快、明朗，并将其纳入“顺天之道”的大旗之下的，则还是前所未有。兼丞相、仲父于一身的吕不韦，已经从渐趋成年的嬴政身上觉察出专制君主的某些恶习，上面这一系列话语，既是对他嬴政的训诫和警告，也反映了吕氏集团与秦王嬴政在思想上、政治上的尖锐对立。

#### 四、吕不韦其人其书的厄运与秦王朝的衰微

《吕氏春秋》写成之后，吕不韦曾将其“布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客，有能增损一字者，予千金”<sup>④</sup>。此举轰动一时。

此举的目的何在？有人认为，此乃吕氏为了炫耀其书之高明；有人认为，此乃吕氏为显示其门下郁郁多士的气派；也有人认为，此举的确出于虚心求教之意。<sup>⑤</sup>笔者则认为，此举还有着更为重要的目的。据清人孙星衍考证，此书成于秦灭东周后的第八年，即秦王嬴政即位后的第六年（公元前241年）。此年嬴政19岁，正是少年气盛之时，他日益对自己头上这位太上皇吕不韦感到不满。因此，这时也正是吕不韦与秦王嬴政的矛盾日趋激化的时期。在这种时刻，一般性地炫耀此书文字或内容的高超，或是显示强秦多才以与信陵、春申等四公子争高下，都已是无关紧要的事情。此时的重要问题是与秦王的矛盾。因此，与吕不韦组织编纂此书的目的相一致，上述行动正是吕、嬴政

①《尚书·康诰》。

②即认为上天之命并非固定，谁能做到敬德保民，上天就会授以大命，反之则将被天所废弃。

③见《左传·襄公十四年》、《孟子·梁惠王下》、《荀子·富国》等篇。

④《史记》卷八五，《吕不韦列传》。

⑤[日]泷川资言：《史记考证》。

治斗争的一个重要组成部分。采取易一字予千金的手段，正是为了将书中反对君主专制、虚君分权等政治主张传播于天下，为吕氏主持朝政并继续分享权力制造舆论。因为人们尽管慑于吕不韦的权势而不敢真对该书增损修改，但一字千金这一昂贵代价必然引起人们强烈的好奇心，激发起人们细读全文、深揣文意的强烈兴趣，从而使其思想主张不胫而走，深入人心。

遗憾的是，对于《吕氏春秋》中一系列劝诫和警告，秦王嬴政不但没有接受，反而对吕氏产生了更大的政治仇恨。他借嫪毐叛乱事件而翦除了吕不韦这一异己力量。据史籍记载，吕不韦是引进嫪毐之人，故因此而被免相，进而被逼自杀。而据马非百先生考证，“嫪毐与太后本有同乡关系……何待吕不韦之推荐。”<sup>①</sup> 笔者同意马先生这一意见。而且，嫪毐被诛并夷三族之后，为吕不韦游说者甚众，以至于事隔一年零一个月才将吕氏免去官职。如果吕氏果为引进嫪毐之人，则罪责重大，绝不可能有如此众多的人敢于挺身而出为之说情，也绝不至于拖延一年多时间才作处理。

可见，吕不韦的厄运，实因为与秦王的尖锐政治分歧所带来的，而将吕氏牵进嫪毐事件（“事连丞相吕不韦”），只是秦王利用这场谁也无法弄清的桃色事件，扫除掉吕不韦这一专权的障碍罢了。

秦王虽然铲除了自己头上的太上皇，但吕氏集团仍有相当大的势力，要真正彻底地扫除异己力量，却还不是太容易的事情。如吕氏被免相后，仍然出现了“诸侯宾客使者相望于道，请文信侯”的场面，以至于秦王政“恐其为变”<sup>②</sup> 而大加防范，终于迫使吕不韦饮鸩自尽。特别是《吕氏春秋》一书影响甚大，司马迁在《报任安书》中说：“不韦迁蜀，世传《吕览》”，意为吕不韦虽然被罢官并被迫迁蜀，《吕氏春秋》仍然为世人广为流传，可见其影响之大。

因此，如何在理论上肃清以吕氏为代表的新道家政治思想的影响，如何才能防止大臣专权，巩固自己已经夺到的实权，这是嬴政所亟待

<sup>①</sup>马非百：《秦集史·人物传》九之二。

<sup>②</sup>《史记》卷八五，《吕不韦列传》。

解决的一个大问题。正在这段时间内，秦王看到了流入秦国的韩非著作《孤愤》、《五蠹》等篇。文中告诫君主：“今大臣执柄独断而上弗知收，是人主之不明也。”“万乘之患，大臣太重；千乘之患，左右太信，此人主之所公患也。”<sup>①</sup>“是故乱国之俗，其学者则称先王之道……而饰辩说，以疑当世之法而贰人主之心。”他主张：“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”<sup>②</sup>吕不韦手操权柄，《吕氏春秋》动辄称道先王以讽今主，这正是秦王深恶难容之处。而韩非的这些话语，鼓吹君主个人专制独裁，通揽一切大权，钳制言论、思想、文化，正中秦王之下怀，无怪乎他发出慨叹：“寡人得见此人与之游，死不恨矣。”<sup>③</sup>进而，他想方设法将韩非留在秦国。后来韩非虽遭李斯的陷害而被迫自杀，并未替秦王效力，但他所鼓吹的君主专制思想却被秦始皇作为独操权柄的政治理论武器。嬴政正需要利用这套集权理论与《吕氏春秋》虚君分权的政治主张相抗衡。

作为与专制王权分庭抗礼的吕不韦集团失败了，代表着新道家政治主张的《吕氏春秋》自然也被打入冷宫。对于秦王嬴政来说，这场胜利消除了大权旁落的隐患，这似乎是嬴氏王朝的福音，然而从长远来看，以吕氏为首的政治集团被赶出政治舞台，却给秦朝历史带来了极大的不幸。因为吕氏集团虽然同属于封建统治集团，但他们继承发展了道家政治伦理精华，又具有广采博纳诸家之长的学养，故能着眼于王朝的长远利益，提出节欲崇敛、清静无为、纳谏用贤、反对专制独裁等政治伦理主张，是统治者中较为明智的一派。这派政治势力的存在，还能在一定程度上约束专制君主，使之不得肆意妄为。而吕氏败亡后，嬴政则失却了巩固政权所必需的制约力，他把韩非的专权理论片面地加以发挥，肆无忌惮地滥施专制君主的淫威，“意得欲从，以为自古莫及己……丞相诸大臣皆受成事、倚办于上……天下畏罪恃禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谄欺以取容。”<sup>④</sup>他独揽大

①《韩非子·孤愤》。

②《韩非子·五蠹》。

③《史记》卷六三，《老子韩非列传》。

④《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

权，钳制舆论，把天下臣民都变为他手中的驯服工具。

历史的辩证法是那样的无情，尽管嬴政是如此的嗜权如命，千方百计地维护它，企图传之“千万世”，以至“无穷”，但他那至高至贵的皇位却只勉强传到二世就被人民起义的汹涌浪潮所吞没；尽管嬴政是那样畏惧吕不韦的政治影响，想方设法置之于死地，但《吕氏春秋》中的基本思想和思维方式却在汉代《淮南子》一书中再现且深刻地影响着汉人的思想，特别是书中君道无为、顺应民心、简约适欲、求贤纳谏等政治主张，在经历了“伐无道，诛暴秦”的战火洗礼之后，于西汉初年在一定程度上得以实施并取得较好的社会效果。这不禁使我们作出这样的设想：如果《吕氏春秋》中这套新道家的政治主张得到秦王嬴政的青睐，而被当做统一之后秦王朝的施政方略的话，那么，展现在我们面前的，也许会是一幅完全不同的历史画卷吧。

（本文为《道家道教与中国古代政治》一书的第十章，湖南人民出版社 2002 年版。）



## 贞观君臣对 道家政治伦 理的践履及 其成效

东汉以后，黄老之学演化发展为魏晋玄学。玄学继承了老庄的自然虚无思想，并糅合儒家的纲常名教，成为魏晋时期占统治地位的思潮。两汉时期，通经术成为士人们趋之若鹜的终南捷径，经学愈演愈繁，日益流于繁琐荒诞，为人们所厌恶。加之，统治者所奉行的名教政治助长了欺世盗名、名实不符的颓风，因此，以自然朴素、“审察名理”的黄老道家成为一些思想家批判现实的理论武器，王充、郭林宗、蔡邕、杨厚等人皆为研习和传播黄老之学的代表，汉魏之际兴起的、以循名责实为主要内容的名理学正是直接继承黄老之学形名思想的产物。同时，东汉末年黄巾大起义失败后，豪强混战，统治集团内部的争斗不断加剧，曹魏代汉、司马氏代魏，都是通过宫廷政变而得以实现的。统治阶级之间的争权夺利，造成了社会的动乱、恐怖和黑暗，人们期望从道家思想中寻找精神避难所。这一切，为道家重登历史舞台提供了社会环境和理论基础，于是，以道家思想为主干，以道解儒、综合儒道的新理论体系——魏晋玄学应运而生。“竹林七贤”中的阮籍、嵇康生活在魏晋交替的政治动荡时代，他们不满司马氏的篡

位阴谋，以老庄之学作为安身立命的精神支柱，讲求黄老养生之学，疾恨封建礼法的虚伪，崇尚自然放达，成为社会批判思潮的承担者，体现出明显的以道合儒的思想倾向。

玄学家试图弥补儒家以名教压抑人性、使人拘谨自守的缺陷，以恬淡自然的态度取代礼教的繁文缛节，并一扫汉儒繁琐陈腐的学风，围绕着本末关系、有无关系、名教与自然的关系诸问题作出了深刻的哲学思考，给学术界带来了清新空气，对于提高道家思想的理论思维水平，进而提高民族哲学思维能力，都是有重要意义的。他们希望通过调和名教与自然的矛盾使社会重新步入有序，以求得政局的稳定。玄言清谈在东晋时期得以盛行正是这种政治需要使然，而东晋王朝虽然偏安江南，却能延续百年之久，不能不说在某种程度上得益于此。但玄学家狂放不羁的行为与世俗的封建礼教相左，其玄远、虚玄的理论与中国传统的重实用、重经世致用的发展方向不相吻合，这就为其日后的衰微埋下了伏笔，最终为隋唐重玄学所扬弃。

到了唐朝初年，出于政治上的种种需要，老子被李唐统治者奉为了始祖，《老子》一书的思想也被整个统治集团所崇尚，成为他们制定国策的理论依据。

诚然，李世民也曾宣称其“唯好尧、舜、周、孔之道”，<sup>①</sup>一些学者据此而否认《老子》等道家思想在唐初政治中的重要地位。然而，只要我们细揣这段话的整体文意，就能体会到它的特定含义。李世民这段话是这样说的：“梁武帝君臣惟谈苦空，侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所围，犹讲《老子》，百官戎服以听。此深足为戒。朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”在这里，李世民虽然对讲求“尧、舜、周、孔之道”的儒家学说表现出高度的重视，但此语乃是针对梁武帝、梁元帝空谈佛、老，不务实事，因而国败身亡的历史教训而发，其深意在于称道和强调儒学的人世态度和求治务实精神，并不能以它来否定老子思想在唐初政治中的重要作用。

<sup>①</sup>《资治通鉴》卷一九二。

综观唐初意识形态领域，我们可以看到，儒、道两家的作用是各有偏重的：“儒为教化之本”<sup>①</sup>，主要在道德教化方面发挥作用；而在政治领域内，作为“南面之术”的道家学说，则更为唐初统治者所推崇。他们一扫魏晋玄学的清谈之风，从务实致用的角度来运用《老子》中的政治伦理智慧，从而为贞观盛世的出现奠定了思想基础。

## 一、清静无为

清静无为是《老子》政治伦理的基本原则，文中反复强调，为政者顺应自然，清静无为，则天下自可太平安定。相反，天下难治的原因，正是由于统治者不遵循自然无为的规律，强作妄为，扰民致祸，故《老子》告诫为政者说：“民之难治者，以其上之有为也，是以难治。”<sup>②</sup>

唐初统治者深刻认识到自然无为思想的重要性，并从积极的方面发展了这些思想。道士出生的魏征强调说：“无为而治，德之上也”<sup>③</sup>；监察御史高季辅向李世民提出“敦朴素，革浇浮……杜其利欲之心，载以清静之化”<sup>④</sup>的主张；就是宫中的妃嫔，也大谈“为政之本，贵在无”<sup>⑤</sup>；作为最高统治者的李世民不仅高度认可臣下清静无为的政治主张，提出“君无为则人乐”<sup>⑥</sup>的观点，而且还以隋亡的历史教训，论证清静无为原则的必要性。他回顾历史说：“往昔初平京师，宫中美女珍玩，无院不满。炀帝意犹不足，征求无已。兼东西征讨，穷兵黩武，百姓不堪，遂致亡灭。”为了免蹈隋亡的覆辙，他“夙夜孜孜，惟欲清静，使天下无事”。他将治国比作栽树，“本根不摇，则枝叶茂

①《旧唐书》卷八一，《刘祥道传》。

②《老子》第七十五章。

③（唐）吴兢：《贞观政要·君道》，上海古籍出版社1978年版。

④《旧唐书》卷七十八，《高季辅传》。

⑤《贞观政要·安边》。

⑥（唐）吴兢：《贞观政要·务农》，上海古籍出版社1978年版。

荣；君能清静，百姓何得不安乐乎？”<sup>①</sup>魏征还在认真总结历史教训后分析隋亡唐兴的根本原因说：“隋氏以富强而丧败，动之也；我以贫穷而安宁，静之也。静之则安，动之则乱。”他进而向唐太宗指出：“臣愿当今之动静，必思隋氏以为殷鉴，则存亡治乱，可得而知。”<sup>②</sup>魏征在这里所说的“动”，乃是对隋代统治者种种扰民妄动举措的概括，而“静”则是对李唐统治者清静无为政治方略的描述。

为了更好地吸收和运用道家政治伦理思想的精华以指导治国安邦，贞观君臣颇费了一番心思来研读《老子》，并侧重从自我道德约束的角度来理解《老子》的政治伦理主张，因而从积极的方面运用《老子》的政治智慧。我们注意到，魏征奉唐太宗之命而编纂的《群书治要》收录的《老子》读本本是《河上公章句》。而该书对老子思想有诸多积极的发展。例如，从清静无为的角度对《老子》“小国寡民”社会理想所作的积极阐释就是一个突出的例证。在《老子》一书中，“小国寡民”这段话语常被目为“复古倒退”的典型而多遭指责。自古以来，对此见仁见智，歧义甚多，而《河上公章句》的作者以无为之治为基点来解读这段话，可谓高人一筹。在此，“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”的理想不是作者复古倒退的幻境，而是一幅在无为之治管理模式中人民安居乐业的理想社会蓝图，是一段劝诫君主俭约自律的道德箴言，是一帖医治君主骄奢淫逸之痼疾的药方。魏征在诸多注《老子》的作品中选择了《河上公章句》收入《群书治

①(唐)吴兢：《贞观政要·政体》，上海古籍出版社1978年版。

②同上。

要》，说明他对该书观点的认可和赞同。而《群书治要》一书，又是唐太宗为了学习前人治国之道而特嘱魏征编纂的。书成之后，他认真研读，并称赞此书：“博而且见，见所未见，闻所未闻，使朕致治稽古，临事不惑。其为劳也，不亦大哉！”<sup>①</sup>由此可以推断，该书对李世民是有影响的。

老子清静无为等政治伦理思想成为贞观君臣的基本国策，他们对这些政治伦理原则的运用和践履主要体现在慎动兵革、轻徭简政、抑情损欲和谦退去智等几个方面。

## 二、慎动兵革

慎动兵革是《老子》守静原则的重要内容之一，书中认识到战争给社会经济所造成的破坏：“师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年”，故要求统治者在用兵的问题上要慎之又慎，“不以兵强于天下”，只能在迫不得已的情况之下“不得已而用之”<sup>②</sup>。

《老子》的这些主张受到唐初统治者的高度重视，并在实际的政治生活中得到充分体现，偃武修文的方略就是在这一思想的指导下提出来的。李世民登基伊始，不少人上书建议：“宜震耀威武，征讨四夷。”唯有魏征劝李世民说：“偃武修文，中国即安，四夷自服。”李世民对魏征的意见十分赞赏，他明智地认识到：“戡乱以武，守成以文，文武之用，各随其时。”<sup>③</sup>从而确立了以静为基调的建国方略。这一方略的确立，不仅有利于由天下大乱到天下大治的实现，而且为经济文化的繁荣与发展铺平了道路。

对于周边的小国和少数民族，唐太宗主要采取怀之以德的方针，尽量不动刀兵。例如，贞观四年，附属国林邑对唐朝的“表疏不顺”，有人上书建议发兵征讨，唐太宗没有采纳。他引用《老子》中话语来

①《全唐文》卷九，《答魏征上〈群书理要〉手诏》。

②《老子》第三十、第三十一章。

③《资治通鉴》卷一九二。

阐明在这一问题上的立场说：“兵者凶器，不得已而用之。自古以来，穷兵极武，未有不亡者也。”<sup>①</sup>依据这一原则，李世民没动一兵一卒，和平地平息了此事。林邑是西南的一小国，即便是对唐“不顺”，也无关大局，对此采取宽容的态度是十分明智的。如果为此大动干戈，劳民伤财，这是很不合算的。又如，贞观初年，岭南诸州官吏上奏说岭表的蛮族首领冯盎等人反叛唐朝。朝中不少人主张用兵镇压，唐太宗却接受了魏征的建议，采取了和平解决的方式缓解矛盾，遣使前往抚慰，从而使“岭表悉定”。事后，李世民感慨地说，由于听从了魏征“怀之以德”的谏言，“遂得岭表无事，不劳而定，胜于十万之师”。<sup>②</sup>

李世民采取怀之以德的策略，并非废除武力，一概反对战争，而是既反对“好战”，又不能“忘战”。他认为：“夫兵甲者，国家凶器也。土地虽广，好战是民凋；中国虽安，忘战则民殆。凋非保全之术，殆非拟寇之方，不可以全除，不可以常用。”<sup>③</sup>因为他认识到，穷兵黩武将使人民困苦不堪，放弃武装则将丧失防御力量。可见，要根据具体情况用兵，这是很重要的。

在对待突厥的问题上，李世民正是这样做的。唐初，突厥多次进犯。李世民刚即位，他们又大举进攻中原，一直打到长安附近的渭水河北岸。唐军严阵以待，突厥被迫讲和，与唐朝订盟而还。其实，在其求和之时，唐军本可以对其发动突袭取胜，但李世民考虑到：“吾即位日浅，国家未安，百姓未实，且当静以抚之。一与虏战，所损甚多；虏结怨既深，惧而备，则吾未可以得志矣。”而暂时“卷甲韬戈”，麻痹敌人，使之“不复设备，然后养威伺衅，一举可灭也”。接着，李世民引用《老子》“将欲取之，必固与之”的话来说明自己的策略。<sup>④</sup>而在三年之后，唐朝国力稍强时，李世民便抓住战机，令将士一举击溃突厥，消除了边患。

①《贞观政要·征伐》。

②同上。

③同上。

④《通鉴纪事本末》卷二八，《太宗平突厥》。

好大喜功是中国大多数帝王的通病，争取异国的依附，“以求远服之名”，这是他们所热衷的事情。但李世民在这类问题上却比较谨慎，以避免劳百姓而取虚名。贞观五年，远处葱岭外的康国请求依附于唐，但李世民考虑到罹遭战乱的百姓尚未恢复元气，而康国内附后，如有急难，唐朝必须前往营救，“师行万里，岂不疲劳！劳百姓以取虚名，朕不为也”。他没有接受康国的要求，从而减去了一件“无益于用而糜弊百姓”的事情。<sup>①</sup>

偃武方略的实施，收效甚著。据史籍所载，不到 20 年时间，“天下大宁，绝域君长，皆来朝贡，九夷重译，相望于道”<sup>②</sup>。因此，唐太宗曾得意地说：“昔人谓御戎无上策，朕今治安中国，而四夷自服，岂非上策乎？”<sup>③</sup>的确，贞观时期，国内稳定，边疆安宁，汉民族与少数民族、唐帝国与西域各国的交流频繁，李世民堪称中国古代帝王中能够较好地处理民族关系和中外关系的智者。而这些功绩的取得，与他运用老子慎动兵革、以柔克刚等政治伦理智慧是密切相关的。

### 三、轻徭简政

在政治治理中，如何更加符合广大民众的利益，更为顺应人性，这是评价政治法律制度的道德正当性与伦理合理性很重要的一个指标。在这方面，《老子》的思考是富有意义的。《老子》说：“法令滋章，而盗贼多有”<sup>④</sup>，“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥”<sup>⑤</sup>。统治者不顾及民众的疾苦，任意增加赋役，法令繁苛，这是导致天下不安宁和民不聊生的重要原因。唐初统治者在考虑如何维持社会稳定，以防止民众为盗这一问题时，就充分吸取了老子这方面的政治伦理思想资源。

①《资治通鉴》卷一九三。

②《贞观政要·诚信》。

③《资治通鉴》卷一九三。

④《老子》第五十七章。

⑤《老子》第七十五章。

贞观初年，唐太宗与臣下讨论止盗一事，有人主张“重法以禁之”。李世民当即否定了这种主张，他指出民为盗的原因说：“民之所以为盗者，由赋繁役重，官吏贪求，饥寒切身，故不暇顾廉耻耳！”因而，他提出的止盗措施是：“去奢省费，轻徭薄赋，选用廉吏，使民衣食有余，则自不为盗，安用重法邪！”<sup>①</sup>李世民的止盗之策首先从对统治者自身的道德约束开始，去奢省费，廉洁去贪，这是十分明智的。因为统治者的奢侈挥霍、赋役繁重，致使民不聊生、饥寒交迫，这才是产生盗贼的根本原因，而仅仅对这些为生存而被迫为盗的人们绳以重法，虽然能够暂时止盗，却未能从根本上解决问题。而政府官员率先垂范，厉行节约，切实减轻人民的负担，让民众休养生息，衣食无虞，才能从根本上解决民为盗的问题。

从这一基本立场出发，唐初统治者在制定国家的法律和政治经济制度时，就注意将减轻民众的负担作为首先考虑的因素。在贞观前期，统治者较注意减轻人民的经济负担。贞观年间人民负担的减轻，主要表现在轻徭方面。因久经战乱，国库空虚，做到薄赋是有困难的。唐太宗明白这一点，他把轻徭作为与民休养的主要手段。他说：“自朕有天下以来，存心抚养，无有所科差，人人皆得营生，守其资财，即朕所赐。向使朕科唤不已，虽数资赏赐，亦不如不得。”<sup>②</sup>

为了更有力地落实轻徭薄赋的政策，李世民不但自己不滥征役，而且还运用法律手段来约束官吏滥征徭役。在《唐律》中，就专门有对“非法兴造”的处罚，其规定：诸非法兴造及杂徭役，驱使十庸以上者，以坐赃罪论处。

轻徭的实现，一方面使人民能够将时间较多地用于生产，发展经济，并使自身获得较多的生活必需品；同时，由于劳役的减少，百姓生活安定，便可以减少一些额外的花费，保持相对稳定的生活水平。

鉴于隋朝令繁刑重的恶果，唐朝统治者还采取了轻刑简政的做法。

①《资治通鉴》卷一九二。

②《贞观政要·政体》。



早在唐高祖李渊起兵后，便“布宽大之令”，“尽削大业所用烦峻之法”。<sup>①</sup>唐太宗刚即位，就下诏说：“有隋御宇，政刻刑烦，自今以后，宜革前弊。”<sup>②</sup>他一改隋制之苛，实施轻刑方针，不但适度地轻刑，还能注意及时纠正在实际的执法过程中量刑过重的偏向。贞观十一年，李世民发觉“近时刑网稍密”，便责问主管刑法的大理寺卿刘德威。刘指出，这里的原因“在主上，不在群臣。人主好宽则宽，好急则急……今失人无辜，失出更获大罪”。即官吏量刑时，如失之过严则无事，而失之过宽，则自身将获罪受罚。因此，官吏为了免遭量刑过宽所带来的罪名和处罚，以保全自身，于是“竟就深文”，争相对犯人绳以重法。他告诉李世民，纠正这一偏向的办法在于，对断罪过宽或过严的官吏“一断以律”，统统加以处罚，“则此风立变矣”。李世民接受并听从了他的建议，“由是断狱平允”<sup>③</sup>，较好地落实了轻刑的政策。

简政主要包括两方面的内容，一是不轻易变制，二是精简法律条文。唐太宗说：“法令不可数变，数变则烦，官长不能尽记，又前后差违，吏得以为奸。自今变法，皆宜详慎而行之。”<sup>④</sup>“国家法令，惟须简约，不可一罪做数种条。格式既多，官人不能尽记，更生奸诈，若欲出罪即引轻条，若欲入罪即引重条。数变法者，实不益道理，宜令审细，勿使互文。”<sup>⑤</sup>的确，法令繁苛多变，必然为奸吏鱼肉百姓、贪赃枉法提供便利，更使人民动辄得咎，无所适从，天下自然难得太平。

唐初统治者关于轻刑简政的原则，在李世民主持制定的《唐律》中得到贯彻。简约、宽容是这部国家法律的重要特点，其“削繁去蠹，变重为轻者，不可胜纪”。仅死刑条目，就比古代的死刑减去了一半，和隋代《开皇律》相比，减死刑92条，减流刑为徒刑的71条，

①《旧唐书》卷五十，《刑法志》。

②（唐）刘肃：《大唐新语》卷十。

③《资治通鉴》卷一九四。

④同上。

⑤《贞观政要·赦令》。

并废除了断指等酷刑。<sup>①</sup> 这些措施，对于安定民心，稳定社会秩序是卓有成效的。

#### 四、抑情损欲

少私寡欲、俭约去奢是《老子》清静无为政治伦理原则的应有之义，这一思想对于统治者来说也是十分重要的。因为要使天下安宁，首先须使人民自身丰足，没有过重的经济负担。而要减轻人民的经济负担，轻徭薄赋，其关键又在于统治者自身抑情损欲，去奢省费。李世民看到了这一点，并将其与国家之安危联系起来。他曾对臣下说：“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。”正因如此，他常以此为戒：“朕常以此思之，故不敢纵欲也。”<sup>②</sup> 他还说：“君多欲，则民苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”<sup>③</sup> 李世民将这些认识付诸实际行动。贞观二年秋，众臣认为宫中卑湿，建议李世民修造一阁以居之。李世民患有气病，不宜居低下潮湿之处，但他考虑到修建楼阁“靡费良多”，并追思汉文帝当年将起露台而惜十家之产一事，认为“朕德不逮于汉帝，而所费过之，岂谓为民父母之道也”<sup>④</sup>，故没有接受修阁的建议。李世民不但运用《老子》关于制欲的思想来约束自己，而且还以此来教育和要求臣下和王公贵戚。贞观元年，李世民计划营造一座宫殿，材料皆备，但“远想秦皇之事，遂不复作也”。联系这件事，他引用《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，则危亡之期可立待也。”接着，他下令：“自王公以下，第宅车服、婚嫁丧葬，准品秩不合服用者，宜一切禁断。”<sup>⑤</sup>

①《旧唐书》卷五十，《刑法志》。

②《资治通鉴》卷一九二。

③《贞观政要·务农》。

④《旧唐书》卷二，《太宗本纪》上。

⑤《贞观政要·俭约》。

老子和李世民都将“不见可欲”作为止乱的方案，这一认识显然是片面的。因为民心乱的根本原因并不是“见可欲”，而是统治者本身的纵欲，是因为他们的穷奢极欲加重了劳动人民的负担，导致民不聊生、大乱四起的局面。不过，唐太宗由此而将禁奢的范围推及封建统治集团的成员以及他自己的身上，这一行动却是积极的。

李世民还以“多藏而速祸”的道理诲人节俭，倡导薄葬。他下诏说：前代帝王中实行厚葬的人“莫不因多藏而束祸，由有利而招辱”。<sup>①</sup>他告诫人们：“由此观之，奢侈者可以为戒，节俭者可以为师矣。”<sup>①</sup>不仅教育别人，他自己也能身体力行。为了防止子孙操办后事时，“习于流俗，犹循常礼”，“劳扰百姓”，他特意预为终制，明示子孙：“务从俭约，于九嶷之山，足容棺而已。”<sup>②</sup>他死后，其寝宫内的遗物仅“梳箱一，柞木梳一，黑角篦一，草根刷子一”，以“传示子孙，永存节俭”。<sup>③</sup>

由于唐太宗较能节欲崇俭，因而上行下效，“由是二十年间，风俗简朴，衣无锦绣……”<sup>④</sup>历史文献上的这些记载虽可能有夸张之处，但基本上是可信的。

这里需要指出的是，在生产力低下、生活用品有限的封建社会，知止知足的思想对保持社会安定起着很大的作用。一方面，它使劳动群众安于贫困，逆来顺受，这对社会的前进无疑是一种阻力，是消极的。但另一方面，对统治者而言，这一思想又有着积极的一面。因为封建统治者那无边的欲壑，将吞没巨额的人力、物力，将耗费众多能工巧匠的聪明才智，给人民带来贫困、饥饿、灾难和死亡，严重阻碍社会生产力的发展。君主如果能够知止知足，抑情损欲，这对社会的发展又将起到有益的作用。

①《贞观政要·俭约》。

②《旧唐书》卷二，《太宗本纪》下。

③（宋）洪迈：《容斋续笔》卷十四。

④《贞观政要·俭约》。

## 五、谦退去智

虚怀谦下、去诈守朴是老子所倡导的为人处世之道，更是他所推崇的为政者的个人政治道德。《老子》告诫为政者说：“果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐”<sup>①</sup>，“不自见，故明；不自是，故彰；不自矜，故长”<sup>②</sup>，“不敢为天下先”<sup>③</sup>，“不以智治国，国之福”<sup>④</sup>。这些原则运用在政治上，就是要求君主不自专自是，不越俎代庖，不玩弄智诈，而是注重发挥众人之力，广泛听取臣下之言，谦退不争，放权分权，以诚信待下。

关于这一方面，贞观君臣的论述颇多。李世民要求自己，“常怀畏惧”，“自守谦恭”。他认识到：“凡为天子，若惟自尊崇，不守谦恭者，在身倘有不是之事，谁肯犯颜谏奏？”<sup>⑤</sup>因此，在即位之初，李世民就召见臣下张玄素，“访以政道”。张氏指出，隋室丧乱的重要原因是“其君自专”，因而“其法日乱”。他分析说，君主“自专庶务，日断十事而五条不中”，如此，日积月累则乖缪益多，“不亡何待”。他指出：“如其广任贤良，高居深视，百司奉职，谁敢犯之！”<sup>⑥</sup>魏征亦多次提醒李世民：“人君虽圣哲，犹当虚己以受人，故智者献其谋，勇者竭其力。炀帝恃其峻才，骄矜自用，故口诵尧舜之言，而身为桀纣之行，曾不自知，以至覆亡也。”“人君兼听广纳，则贵臣不得壅蔽，而下情得以上通也。”<sup>⑦</sup>他还指出，君主如能注重自身的道德修养，“知足”、“知止”、“谦冲”、“慎始”，使众人各尽其才，就可达到“不言而化”的境界。因此，他劝唐太宗，“何必劳神苦思，代下司

①《老子》第三十章。

②《老子》第二十二章。

③《老子》第六十七章。

④《老子》第六十五章。

⑤《贞观政要·谦让》。

⑥《旧唐书》卷七五，《张玄素传》。

⑦《资治通鉴》卷一九二。

职，役聪明之耳目，亏无为之道哉！”<sup>①</sup> 侍臣张行成也曾上谏，以“汝惟不矜，天下莫与汝争能”<sup>②</sup> 等思想劝诫李世民不要自矜，与臣下争功。

李世民不但接受了魏征等人的意见，并且批评隋文帝独揽大权、劳神苦形的弊病，将其作为隋朝灭亡的一条重要教训。他说：“文帝不明而喜察。不明则照有不通，喜察则多疑于物，事皆自决，不任群臣。天下至广，一日万机，虽复劳神苦形，岂能一一中理！群臣既知主意，唯取决受成，虽有愆违，莫敢谏争，此所以二世而亡也。朕则不然，择天下贤才真<sup>③</sup>之百官，使思天下之事，关由宰相，审熟便安，然后奏闻。”<sup>④</sup> 李世民这种调动臣下之积极性，使之各司其职的做法是很高明的。因为君主以一人之身心，理天下之万机，当然不能“一一中理”，而且，君主每事自决，不任群臣，非但不能妥善地处理政事，而且还将培养臣下唯唯诺诺、取决受成的恶习。君臣如此，何能不亡！

隋文帝、隋炀帝的悲剧，使李世民认识到求谏纳谏与王朝生死存亡的内在联系，他将这一道理反复阐明，以督促臣下直言上谏。他说：“自今诏敕行有未便者，皆应执奏，毋得阿从，不尽己意。”<sup>⑤</sup> “若君自贤，臣不匡正，欲不危亡，不可得也。君失其国，臣亦不能独全其家。”<sup>⑥</sup> 由于他的积极倡导，遂开一代诤谏之风，出现了一大批敢于直言上谏的直臣，除了被唐太宗誉为使之“知得失”的“明镜”——魏征之外，见于史书的直谏者还有薛收、孙伏伽、温彦博、虞世南、马周等 10 多人。<sup>⑦</sup> 甚至有的上谏者将唐太宗与隋炀帝和桀、纣相比时，李世民也不与之计较，而采取择其善者而从之的态度。<sup>⑧</sup> 尽管李世民有时（特别是在他的晚年）也有拒谏的情形发生，但总的说来，他在

①《贞观政要·君道》。

②《旧唐书》卷七八，《张行成传》。

③真，置也。

④《资治通鉴》卷一九二。

⑤同上。

⑥《贞观政要·君臣鉴戒》。

⑦（清）赵翼：《廿二史札记》第十九。

⑧《贞观政要·纳谏》。

求谏纳谏方面是做得很突出的。

除了虚心求谏纳谏之外，谦下不争的政治道德更要求君主不与臣下争功，不居功自傲，这反映了君主和臣僚共理天下的政治意图。李世民在这方面也是做得比较好的。贞观六年，他宴请三品以上的官员，对他们说：“朕与公辈，共理天下，今中夏义安，四方静肃，并由公等咸尽忠诚，共康庶政之所致耳。”<sup>①</sup>

贞观四年，魏征提出的“偃武修文”方略已大见成效，唐太宗没有将这一切归功于自己，而特别指出，这是魏征的功劳，“其功岂独在朕乎！”<sup>②</sup>

李世民谦下不争的作风促使他较好地协调着与统治集团其他成员之间的关系，更有利于调动臣下的积极性。对照《老子》的一系列思想主张，我们可以发现，李世民的政治作风与之是一脉相通的。

去诈守朴是李世民在与臣下相处时所持守的另一政治道德。他认识到，要达到无为而治的理想政治局面，必须让官员各当其任：“使得各当所在，则无为而治矣。”<sup>③</sup>

那么，如何才能使官员“各当所任”呢？正确地发现和选择使用人才固然是重要的条件，然而更紧要的是，君主要信任臣下，敢于放手让官员“各当所任”。像隋文帝父子那样喜察多疑，只能是“事皆自决，不任群臣”。这就要求君主以诚信驭下，而不玩弄智诈，这应该也是老子反对“以智治国”，倡导“绝圣去智”、“不以智治国”等政治伦理主张的深意。<sup>④</sup>这种不用智、去智的做法其实是一种大智，是大智若愚的政治智慧，惟其如此，君主才能真正赢得臣下之心，有助于形成上下协力同心的和谐政治局面，它超越了以往那种将臣下随意支配、甚至可以随心所欲地把玩于股掌的“君术”，体现出老子对政治客体的尊重以及对君臣上下和谐与共的政治局面的期盼，其中的政治伦理蕴涵不可低估。

①魏征：《魏郑公谏录》卷三。

②《资治通鉴》卷一九三。

③《贞观政要·择官》。

④《老子》第十九章、第六十五章。

被魏征收入《群书治要》的《河上公老子章句》在这一问题上正是深契老子之意，书中阐释“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”这句话语说：“使智慧之人治国，必远道德，妄作威福，为国之贼。不使智慧之人知国之政事，则民守正直，上下相亲，故为国之福也。”书中是这样理解《老子》中的“智”和“愚”的：“智”和“伪诈”等意思相近，而“愚”则是“质朴”的同义词，如河上公解释《老子》中“将以愚之”一句说：“将以道德教民，使质朴不伪诈也。”<sup>①</sup>

老子以上政治伦理思想为贞观君臣所继承和运用。唐太宗在政治生活中持守去智守朴的原则，不滥施权术，不猜忌苛察。有一次，有人向唐太宗献上识别佞臣的方法：“与群臣言，或阳怒以试之。彼直理不屈者，直臣也；畏威顺旨者，佞臣也。”唐太宗拒绝这样做，他说：“君自为诈，何以责臣下之直乎！朕方以至诚治天下，见前世帝王好以权譎小数接其臣下者，常窃耻之。卿策虽善，朕不取也。”<sup>②</sup>的确，君主猜忌苛察，必然使君臣之间隔阂重重，是非横生，无端地损耗统治力量。李世民对此认识是很清楚的，他说：“倘君臣相疑……实为国之大害也。”<sup>③</sup>在实际政治生活中，李世民确实也是这样做的，他注意以诚信待下，例如他大胆地选拔和委任原来曾是仇敌的建成、元吉的旧属，魏征、王珪、韦挺等人的被重用就是突出的例子。对原来参与谋害自己的东宫旧党，李世民竟“复引居左右近侍，心术豁然，不有疑阻”<sup>④</sup>。李世民的这些做法与隋文帝“好为小数，不达大体”<sup>⑤</sup>的行为正好形成了鲜明的对照。

由于李世民采取诚信待人的态度，因而争取了人心，稳定了局势，消除了隐患，为贞观时期政治上的安定局面奠定了基础。

①《群书治要》卷三十四。

②《资治通鉴》卷一九二。

③《贞观政要·政体》。

④同上。

⑤《隋书》卷三，《高祖本纪》。

## 六、贞观君臣遵循道家政治伦理的原因

贞观君臣遵循和运用《老子》中的政治伦理主张，在相当大的程度上注意以老子倡导的道德规范约束自身，慎动兵革、抑情损欲、宽刑简政、谦退去智，从而缓和了阶级矛盾，协调了不同政治集团之间的利益关系，赢得了民心，这对于贞观之治的出现，是起了较大推动作用的。

那么，是什么社会历史原因促使唐初统治者以《老子》思想来约束自身呢？其原因是多方面的。

第一，隋末农民战争教育了唐初统治者，这是最主要的。自611年王薄在山东长白山首举义旗后，不久，反隋烈火燃及全国，“所致摧殄，无抗拒者”，隋王朝的殿堂在农民革命烈火中崩溃。所有这一切，都为唐初统治者所耳闻目睹。“不畏死”的民众所爆发出的巨大威力使他们大为震惧，也使他们获得“以杀不能治乱”、“天下不可以力胜”的认识，不能不采取相对缓和的政策，以调和阶级矛盾和本阶级内部的矛盾。特别是魏征这个人物，曾直接参加过瓦岗军和窦建德的军队，对农民的疾苦和要求有较深的了解，更加认识到以清静无为思想治国的必要性。

第二，鉴于隋王朝灭亡的教训。唐初统治者看到，“甲兵疆锐……风行万里，威动殊俗”的隋王朝由于“驱天下以从欲”，“徭役无时，干戈不戢”，遂落得个“率土分崩”的可悲下场。故不得不改弦易辙。<sup>①</sup>

第三，出于当时经济衰败的现实。由于多年的国内战争，人口流散，生产破坏，社会经济凋敝。为了保证国家的赋税来源，巩固在亡隋的废墟上建立起来的政权，必须采取与民生息的方针。

第四，晋阳起兵的胜利，显示了《老子》守静慎动，“不为天下先”等策略思想的特殊作用。晋阳起兵主要的策划者是李渊，而年仅

<sup>①</sup>《贞观政要·君道》。



20岁、勇猛气盛的李世民只是对起兵起了推波助澜的作用。这一点，王夫之看得很清楚，他说：“人谓唐之有天下也，秦王之勇略志大而功成，不知高祖慎重之心，持之固，养之深……非秦王之所可及也。”“高祖犹慎之又慎，迟回而不迫起，故秦王之阴结豪杰，高祖不知也；非不知也，王勇于有为，而高祖坚忍自持，姑且听之而以静镇之也。”<sup>①</sup>王夫之的这番评论是很有见地的。

早在隋大业九年（613年），杨玄感起兵反隋前后，李渊就已生叛隋之心，曾与宇文士及“夜中密论时事”。但他没有轻举妄动，反而“纵酒纳赂以自晦”，并向炀帝献鹰犬，以麻痹猜忌成性的炀帝，<sup>②</sup>自己则暗中窥测，静候时机，积极进行各方面的准备。直到大业十二年，起义风暴席卷中原，隋亡已成定局时，李渊父子才于大业十三年五月杀掉监视他们的副留守，正式起兵反隋。继而挥师南下，插入长安，“用人之力”建立起李唐王朝。

晋阳起兵的成功，是《老子》静、慎、后等策略的胜利。这一重大胜利，在年轻的李世民的脑海中留下了深刻的烙印，这对他登基后的治国政策，无疑是有影响的。

第五，在镇压刘黑闥起义过程中，剿杀和安抚两种策略的不同结局，对李世民更是直接的教训。刘黑闥曾是窦建德的部下，起义失败后返回故里。由于地方官吏对起义群众横加迫害，他被迫于公元621年在漳南（今山东武城县东北）聚众起义。前往镇压的李世民采用水淹、屠杀等高压手段没能使他们屈服。不久，刘氏重又起兵，尽复故地。唐廷改派李建成前去镇压。与李世民的强攻政策不同，李建成采纳了魏征的意见，实行安抚政策，仅杀害了刘黑闥等人，释放了其他绝大部分俘虏，刘军不战而溃，遂平定了河北，解决了李世民用武力没能解决的问题。这一以柔克刚的事例对李世民也是有所刺激的。

出于上述原因，故唐初统治者在神化尊崇老子的同时，更注意遵循和运用着老子的治国之术。

<sup>①</sup>王夫之：《读通鉴论》卷二十，岳麓书社1992年版。

<sup>②</sup>《新唐书》卷一，《高祖本纪》。

但我们也要看到,《老子》所倡导的俭啬寡欲、谦下不争、清静无为等思想,对统治者来说是一种对自身的全面约束,阶级本性决定了他们是不可能自觉地约束自己的,他们的清静无为是被迫的。当迫使他们受约束的客观条件一旦改变,当他们感到手中积蓄了一定的财力、人力时,那压抑的私欲就开始膨胀,他们就开始反其道而行之了。唐太宗早期和晚期的作为,就说明了这一规律。在晚年,他由早期的“无为无欲,清静之化”,变为“求骏马于万里,市珍奇于域外”;由“爱民犹子,每存简约,无所营为”,变为“纵欲以劳人”;由“捐金抵璧,返朴还淳”,变为“好尚奇异难得之货,无远不臻”;由“求贤若渴”,变为“由心好恶”;由“屈己从人”,变为“负圣智之明,心轻当代”。以上只是魏征上太宗的《十渐疏》中所指出的几个方面,某些言词虽有过激之处,但基本上是有根据的。唐太宗见疏后,虽有所收敛,但已经远非贞观前期的那种气派。

随着李世民晚年在政治上的滑坡,他崇道的侧重点也逐渐转移。在早年,他更侧重于道家、道教的治国之道,而不信神仙长生之术。但到了晚年,他一反常态,不但要国内的道士为其炼制长生之药,还将破天竺时得到的外国方士请到宫中,制长生药。并“发使四方求奇药异石,又发使诣婆罗门诸国采药”<sup>①</sup>,后来竟发展到服丹药中毒而死。与这种倾向相一致,晚年的李世民还常常惑于星占图谶。例如,贞观二十二年,太白星昼见,太史占为“女主昌”,当时又有“唐三世后,女主武王当有天下”的谶语流行。李世民对此至为重视,常常因此而猜疑臣下。在一次宴会中,左卫将军李君羡无意中说出自己小名“五娘子”,李世民马上联想起上面的谶语,认为李君羡是武安人,被封为武连郡公,任武卫将军,又在玄武门值班,“五”与“武”谐音,“娘”字又是女称,故将谶语中的“女主武王”与李君羡联系起来。不久,这位屡建战功的李将军竟遭诛杀,成为李世民迷信观念的牺牲品。<sup>②</sup>还有刑部尚书张亮,也被人告以宣传图谶谋不轨,李世

<sup>①</sup>《旧唐书》卷一九七,《天竺传》。

<sup>②</sup>《旧唐书》卷六十九,《李君羡传》;《资治通鉴》卷一九九。

民明知张亮“反形未具”，却于盛怒之下将其斩杀。原本融洽无间的君臣关系出现了严重的裂痕。李世民由诚信待下、用人不疑，转变为偏执猜忌，这与他后期对于星占谶语的迷信是有密切联系的。

我们看到，当君主明智之时，他的崇道往往偏重于道家、道教的政治伦理智慧，而当君主政治上发生蜕变时，他的崇道则常常溺于道家的虚玄思想或道教的方术迷信。唐太宗如此，在唐玄宗身上，更是鲜明地再现了这种倾向。导致这种思想转变的内在原因是什么？这里有什么令人深思的教训和鉴戒？关于这些问题，有待我们进一步探索和研究。

（原载《道家道教与中国古代政治》第十七章，湖南人民出版社2002年版。收入本书时作了修改。）

## 道教政治伦理对成吉思汗的影响

全真道领袖丘处机西行论道，是道教史上令人瞩目的历史事件。以成吉思汗为首的蒙古贵族集团，虽然信奉萨满教和喇嘛教，但对于汉民族的宗教——道教，却仍然表现出了高度的重视，遣使敦请丘处机前往中亚论道。而丘处机则从济世度人的宗教信条和教团自身发展需要出发，不远万里，以道教的政治伦理信条和养生箴言及修炼之术对成吉思汗进行了坦诚的劝诫。本文拟就此作些考察。

### 一、道教政治伦理影响成吉思汗的契机

公元1219年，远在中亚进行西征的成吉思汗派遣侍臣刘温（字仲禄）不远万里来到中原，敦请道教全真教派领袖丘处机前往中亚。从表面上看来，成吉思汗此举的目的乃是为了向“丘神仙”学习长生之术，但如果我们联系当时的社会背景作些思考，则不难体察个中深意。

当时，北方的大片土地沦入金人之手，民族矛盾与阶级矛盾交织，社会动荡，民不聊生。这种社会环境，促使人们寻求精神避难所，全真道正是这种特定历史环境下的

产物。作为宋朝遗民，全真道的创始者王重阳目睹宋末符录、烧炼等道术对朝政的危害，因此他从宗教理论和修行方法、组织机构等方面对北宋的道教进行改革，摒弃了符录、烧炼诸术，主张道、释、儒三教合一，融合、吸收儒、释二家人道，强调清心寡欲的内修真功和积德行善的外修真行相结合，并且，又将“救一切众”与“忠君王”<sup>①</sup>紧密结合起来。这样，全真道就既为封建统治者所认可，又吸引着包括落魄士人在内的众多民众。其所到之处“人如云集”，“闻其风者咸敬”。<sup>②</sup>王重阳的门徒继承了他的宗旨，他们周济众人，大获民心。丘处机成为全真道领袖人物后，主要在山东的登州、莱州等地的道观中进行宗教活动。这时，广大人民常处于天灾人祸的不幸之中，他们将全真道视为救星，而作为教团领袖的丘处机，其名望之高也就可想而知了。甚至山东杨安儿、耿格的起义，政府官员也要请他出面止乱，“所至皆投戈拜命，二州遂定”<sup>③</sup>。

成吉思汗正是看中了丘处机作为道教领袖的声望和地位，以及他那套抚众安民的道家学说。当时，蒙古军队已经攻下金的中都，由于金军的顽强抵抗，成吉思汗意识到不可能在短期内征服金国，于是他委命木华黎负责管理新占领区的政治和军事，自己则率师西征，占领了西辽旧属的大片领土，并开始攻入中亚大国花剌子模。但是，单纯依靠武力占据众多的国家和地区，显然是不稳定的。成吉思汗深深地懂得，要有效地统治被征服的广大地区的众多民族，单靠武力镇压是不行的，还必须辅之以安抚手段。而道教以及道家学说的安抚之术就是征服人心的重要武器。

成吉思汗延请丘处机还有着更为深远的意图。当时，他虽然领兵西征，但并未忘记，在黄河以南，还苟延残喘着蒙古人的世仇金国。消灭金国是成吉思汗的夙愿。从金国的兵力部署和地理形势看，假道于宋进攻金国是最为便利的捷径，而宋金是多年的仇敌，故成吉思汗

①《重阳真人金关玉锁诀》。

②《重阳全真集·序》。

③《长春真人本行碑》，《道家金石略》。

策划联宋灭金。

不过，成吉思汗的意图还不仅在此，他还希图在灭金之后，进而取代南宋政权，统治广大的汉人地区。全真道是在汉人中影响颇大的宗教。道家学说颇重抚众安民之术，因此，无论从收服民心、稳固阵脚的需要考虑，还是为日后的联宋灭金进而统治全中国作准备，召请丘处机这位道教领袖都是十分必要的。

成吉思汗的上述意图，可以从他召请丘处机的手诏中清楚地反映出来。诏书是这样写的：

“天厌中原骄华太极之性，朕居北野嗜欲莫生之情，反朴还淳、去奢从俭，每一衣一食，与牛豕马圈共弊同糗。视民如赤子，养士若弟兄……七载之中成大业，六合之内为一统。非朕之行有德，盖金之政无恒，是以受之天佑……然而任大守重，治平犹惧有阙……聘贤选佐，将已安天下也……访闻丘师先生，体真履规，博物怡闻，探赜穷理，道充德著……朕心仰怀无已。岂不闻渭水同车，茅庐三顾之事，奈何山川弦阔，有失躬迎之礼……选差近侍官刘仲禄备轻骑素车，不远数千里，谨邀先生暂屈仙步，不以沙漠游远为念，或以忧民当世之务，或以恤朕保身之术，朕亲侍仙座，钦惟先生将咳唾之余，但授一言，斯可矣。”<sup>①</sup>

在诏书的前半段，他首先指责统治中原地区的金统治者腐朽奢华，已为上天所厌弃。接着，极力表白自己素来遵循反朴还淳、去奢从俭、谦退爱民等宗旨，因而得到上天的护佑，建立殊功伟业。这样，就从理论上否定了宋、金政权存在的合理性，并显示了蒙古人取而代之的合法性。同时，还从感情上拉近了与丘处机以及广大汉人之间的距离，从而为统治广大汉族地区作了舆论上的准备。在诏书的后半段，成吉思汗则充分地表示了求贤辅治的意图，明白地提出要向丘处机求取治国安民和保身之术。这份诏书既彰显出以德配天、为政以德、任贤选能以及受命论等儒家政治伦理色彩，又渗透着尊道贵德、反朴还淳、去奢从俭等道家政治伦理主张，显然出自一位满腹经纶的汉人士大夫

<sup>①</sup>《重阳宫圣旨碑》，陈垣编《道家金石略》，北京文物出版社1988年版。

之手，这也充分说明以成吉思汗为代表的蒙古贵族集团对汉族文化的认同。而诏书的字里行间亦透露出成吉思汗个人既留意于道教的长生之术，又希图通过缓和民族矛盾，稳定阵脚、巩固统治的意图。这些政治和文化上的背景，为丘处机以道教政治伦理主张影响成吉思汗提供了契机。

正因为成吉思汗有着上述高远的战略计划，因此虽然处于戎马倥偬之中，他仍对于召请丘处机之事表现出了特殊的关注和重视。他命前往中原敦请丘处机的刘温，挂上虎头金牌，上面写着：“如朕亲行，便宜行事”，使他沿途享有方便行事的各种特权，为了保证丘处机及其随行人员的安全，他专门“抽兵以卫之”，防止不测，并且多次传旨，向丘处机嘘寒问暖。

## 二、丘处机万里应诏的目的

作为道教领袖人物的丘处机对于成吉思汗的召请，也表现出了与往常大不相同的态度。以往，他曾多次拒绝了金和南宋的召请，而这次却不惧艰辛，接受了远在中亚的成吉思汗的召请。丘处机之所以如此，是出于以下几方面的考虑。

第一，他希望此行能够劝诫以成吉思汗为首的蒙古贵族集团，使他们不至于杀戮太过。当时，蒙古军队以残暴见称，他们屠杀人民，毁灭城镇，《蒙鞑备录·军政》就记载了这一状况：“凡攻大城，先击小都，掠其人民，以供驱使。乃下令曰：每一骑兵，必欲掠十人。人足备，则每名需草或柴薪，或土石若干，昼夜追逐，缓者杀之。追逐填塞，壕堑立平。或供鹅洞炮尘等用，不惜数万人。以此攻城壁，无不破者。城破，不问老、幼、妍、丑、贫、富、逆、顺皆诛之，略不少恕。”丘处机对于兵祸给人民所带来的灾难是深有感触的，因此他力图通过对成吉思汗的劝诫，减轻人民所受的兵祸之苦。他在赴召北上途中寄友人的诗中，就充分表现了这种抱负。诗中说：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。去年幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。不辞

岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。”<sup>①</sup>当到达中亚的阿姆河附近时，丘处机与成吉思汗第三子窝阔台的医官郑景贤相遇，他在给郑医官的诗中，再次表明自己赴诏西行的目的：“我之帝所临河上，欲罢干戈致太平。”<sup>②</sup>

第二，希望通过此行影响蒙古上层统治集团接受中原地区原有的统治方式，稳定这一广大地区的社会秩序。处于较低社会发展阶段的蒙古民族进入中原后，破坏着这一地区的社会经济和人民的的生活秩序，而金朝和南宋的统治已是日薄西山，再也没有力量稳定局势。因此，中原地区的不少汉族地主阶级成员只得寄望于锐气正旺的蒙古帝国的统治者。丘处机的应诏，在很大程度上代表了这种意向。

第三，希望通过此行为全真教的进一步发展奠定基础。丘处机以及全真道的其他一些成员都认识到，要发展自己的势力，必须借助于统治者的扶助。丘处机看到，金和南宋政权已是末日将至，而成吉思汗及其后继者则很有可能成为一统天下的霸主，只有借助于以他为首的蒙古贵族统治集团，才可望扩大全真道的影响，促进全真道的发展。因此，在答宣抚使王巨川的诗中，丘处机将自己的西行论道与老子化胡联系起来，诗中说：“良朋出塞同归燕，破帽经霜更续貂，一自玄元西去后，到今似无北庭招。”<sup>③</sup>虽然谦称自己的西行是“续貂”，却也足以说明他此行的动机。正是出于这些原因，丘处机才不顾自己已经 72 岁的高龄，毅然应召，不远万里，历尽艰辛，来到成吉思汗的帐前。

### 三、丘处机对成吉思汗的道德规劝

丘处机与成吉思汗正式论道共有三次，成吉思汗令人将论道内容用蒙、汉两种文字记录，并命“勿泄于外”。后来，侍臣奉敕将其整

①李志常：《长春真人西游记》，《道藏》正一部，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

②同上。

③同上。



理，编成《玄风庆会录》，这就使我们得以了解到，丘处机是如何规劝成吉思汗的。

### （一）长生之道在于节欲

在初次见到成吉思汗时，成吉思汗向丘处机询问长生之药。丘处机坦率地回答他说，并无长生之药，而只有养生防病的卫生之道。在正式论道时，丘处机围绕这一问题进行了详细的论述，他以道家的崇俭寡欲主张和精气理论来阐述养生之道。他说：“人以饮食为本，其清者为精气……气全则生，气亡则死，气盛则壮，气衰则老”，如果恣情于声、色、味、情，则散气伤身：“眼见乎色，耳听乎声，口嗜乎味，性逐乎情，则散其气。……人以气为主，逐物动念则元气散。……愚迷之徒，以酒为浆，以妄为常，恣其情，逐其欢，耗其精，损其神，是致阳衰而阴盛，则沉于地为鬼，如水之流下也。”而知晓修炼长生之术的学道之士则与之相反，他们“去声色，以清静为娱；屏滋味，以恬淡为美。……去奢屏欲，固精守神，唯炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙，如火之炎上也”。

丘处机否定长生之药并摒弃了道教肉身成仙等神话，以道家的俭啬寡欲作为卫生长寿之术，这是对全真道以精神成仙理念取代肉身成仙信仰这一道教史上革命性转折的继承和发展，但此时此地，它的意义已经远远超越了宗教信仰、神学理论和修炼方法。众所周知，自秦汉以来，历代帝王为寻求长生成仙而轻信邪道佞臣，劳民伤财，不知造成了多少政治上的昏乱，不知给天下民众带来多少苦难和负担，秦皇汉武等人所折腾的求仙闹剧及其政治弊害，实可谓前车之鉴。面对这位来自大漠草原的蒙古贵族，丘处机断然打破了那个曾经让众多汉族帝王痴迷的长生美梦，他将道家道教抑奢崇俭寡欲的道德要求与长生延寿的人生企望紧密联系起来，引导成吉思汗谨守节欲去奢等养生伦理信条，这是极具政治伦理意义的。

### （二）帝王修行应“外修阴德，内固精神”

为了迎合和打动成吉思汗，丘处机以君权神授的理论美化成吉思汗，将其打扮成“皇天眷命”派来管理人间的“天人”，即天上之仙官。他说：“陛下本天人耳，皇天眷命，假手我家，除残去暴，为元

元父母，恭行天罚……克艰克难，功成限毕，即升天复位。”作为天人下凡，恭行天罚的皇帝更需要珍重自己的身体，清静节欲：“在世之间，切宜减声色，省嗜欲，得圣体康宁，睿弄遐远耳。”但是，帝王妃嫔成群，因而比常人更加难以节欲。于是，丘处机反复警告成吉思汗：“贪欲好色则丧精好气，乃成衰惫，陛下宜加珍啬。”

然而，丘氏又认为，仅仅做到节欲，这还只是平常之人的修炼内容，皇帝的修炼之道则又与此不同。丘处机指出：“陛下修行之法无他，当外修阴德，内固精神耳。恤民保众，使天下怀安则为外行，省欲保神为乎内行。”这就是说，“省欲保神”只是做到了修行的“内行”，还必须“外修阴德”，即是要做到“恤民保众，使天下怀安”。

为了使自己的劝诫具有更大的权威性，丘处机向成吉思汗鼓吹，道教经典乃上天所降：“上天屡降经教，劝人为善……东汉时，干吉受《太平经》一百五十卷，皆修真治国之方，中国道人诵之行之，可获福成道”，道经“皆治心修道，祈福攘灾，扫除魑魅，拯疾疫之术”。而上天降经的目的，是要“使古今帝王臣民皆令行善”。他又将《太平经》等道经中宣扬过的承负说和佛教轮回说加以改造，以之告诫成吉思汗：“行善进道则升天为之仙；作恶背道，则入地为之鬼。……帝王悉天人滴降人间，若行善修福，则升天之时位逾前职，不行善修福则反是。天人有功微行薄者，再令下世修福济民，方得高位。昔轩辕氏天命降世，一世为民，再世为臣，三世为君，济世安民，累功积德，数尽升天而位尊于昔。”他努力将道教的“修真治国之方”和积善行道之术影响成吉思汗，强调只要能够“积善行道，胡患不能为仙乎？”在这里，丘处机明确地阐发全真道精神成仙的主张，将修道成仙与治国行善联为一体，以图促使成吉思汗接受道家道教的政治伦理规范，恤民保众，平治天下。

如果仅从传授道教延年益寿的养生修炼之道的角度来说，丘处机上面关于道教养生之术的讲述颇有几分敷衍的味道，因为不论是以丘处机在延年养生方面的深厚素养还是从他千里迢迢应诏的劳累奔波来说，上述的回答的确是过于简略。由此，我们也足以看出丘处机此行的醉翁之意。

### （三）建议选贤与能治理中原

丘处机运用道家治身治国一体的理论，将个人养命长生的话题引向了济世安民之术，向成吉思汗提出了“恤民保众，使天下怀安”的要求。这乃是他这次万里赴诏的主要目的。围绕着济世安民的目的，丘处机还献上了具体的治平之策。他首先向成吉思汗指出，中原地区具有丰富的物产、高度发达的物质文明和完备的治国之术：“普天之下，所有国土不啻亿兆，奇珍异宝比比出之，皆不如中原天垂经教，治国治身之术为之大备。山东、河北，天下美地，多出良禾、美蔬、鱼、盐、丝、蚕，以给四方之用，自古得之者为大国。所以，历代有国家者，唯争此地耳。”因此，治理好中原地区是十分重要和必要的。然而，此地区目前却是“兵火相继，流散未集”，急需派遣精明能干的官员前去治理。他还建议免除其三年赋税，以便使国家和军队“足丝、帛之用”，使老百姓“获苏息之安”，这是“安民祈福”的一个重要方面。关于上述安抚山东、河北等地的建议，丘处机在论道过程中曾反复提起。在此，他又强调，如果派遣廉洁、干练的官员前去按上述筹划行事，则“必当天心”，如果让那些无才无德的人去统治中原，则“不徒无益，反为害也”。接着，丘处机建议成吉思汗仿效金朝，在不熟悉中原的情况时，先立傀儡皇帝统治中原，然后再取而代之。

## 四、道教政治伦理影响成吉思汗的政治意义

丘处机万里赴诏、西行论道，以道教的政治伦理影响成吉思汗，此举有着较大的社会政治意义。

第一，在一定程度上减少了成吉思汗的屠杀行为。

丘处机的上述一系列主张适应了成吉思汗巩固政权，进而统一中国的长远计划，并且还为之涂抹上了几缕上天神灵的光芒。因此，成吉思汗对丘处机的这番话语十分重视，认为这是“天锡仙翁，以寤朕志”，从而“命左右书之，且以训诸子焉”<sup>①</sup>。他对丘处机说：“淳淳

<sup>①</sup>《元史》卷二百二，《释老传》。

道海，敬闻命矣。斯皆难行之事，然则敢不遵依仙命、勤而行之？”当然，其遵依的程度如何，尚无详细的记载。不过，从历史文献来看，丘处机对于成吉思汗的劝诫在某种程度上是发生了一些实际作用的。据《长春真人西游记》记载：岁癸未（1223年），成吉思汗猎于东山，因马蹶而失驭，摔于马下。丘处机谏曰：“天道好生，今圣寿已高，宜少出猎。坠马，天戒也。”成吉思汗马上接受他的谏言说：“朕已深省，神仙劝我良是。我蒙古人骑射，少所习，未能遽已。虽然，神仙之教在衷焉。”还对臣下表示：“但神仙劝我语，以后都依也。”此后，他在较长一段时间内没有打猎。

特别值得指出的是，在丘处机会见成吉思汗以后，其军事政策有了一些变化。在此以前，成吉思汗奉行的完全是武力征服和屠杀政策。1219年，他开始了进攻中亚大国花剌子模的战争，使中亚地区陷入了血海。据史书记载，在这段时间内，成吉思汗直接插手的屠杀行动有：1220年2月攻下不花刺城，3万多抵抗者全部被杀；3月，投降的康里将卒3万多人全部被杀；1220年夏，蒙军攻入花剌子模的首都玉龙杰赤城，除了将居民中的年轻妇女和儿童掳为奴婢外，其余人尽被屠杀。杀掠之后，又决阿母河堤，放水灌城，藏在城中的人全被淹死；1220年秋，成吉思汗统大军攻下阿母河北岸要塞忒耳迷，毁其城堡，尽屠其民；1221年初，率军进攻塔里寒，7个月后攻克此地，守军和人民被屠杀殆尽。而在1222年年底即丘处机与成吉思汗论道之后，情况似乎有了一些变化。1223年成吉思汗起程东归，“这段期间，蒙古人似乎没有在钦察草原进行大征战”<sup>①</sup>。在1226年秋开始进攻西夏的战争中，成吉思汗还因为出现了五星聚于西南这一天象而下令不杀掠。到第二年六月，他又再次向臣下提起这件事说：“朕自去冬五星聚时，已尝许不杀掠，遽忘下诏耶。今可布告中外，令彼行人，亦知朕意。”<sup>②</sup>这样做的目的，无非是要利用星占术证明自己顺乎天道，并力图通过丘处机曾主张的止杀这一怀柔之术来获取民心。

①韩儒林主编：《元朝史》上册，人民出版社1986年版，第156页。

②《元史》卷一，《太祖本纪》。

以上事实说明，丘处机向成吉思汗论道以后，成吉思汗的军事政策曾有了明显的转变。应该说，恰好在 1222 年底出现政策转变，这并不是时间上的某种巧合。我认为，之所以产生这种转折，除了军事形势、气候和地理条件等方面的因素之外，也不应排除丘处机对成吉思汗的影响。当然，关于丘处机对成吉思汗的劝诫所发生的作用，我们也不应估计太高。例如，1225 年成吉思汗从西域返回蒙古后，第二年就大举攻西夏，在这一战争中，进行过抵抗的肃州、中兴等城居民遭到残酷屠杀，肃州城民幸免者仅 106 户。<sup>①</sup> 这说明，成吉思汗对丘处机止杀等劝诫的遵循程度又是有限的。

## 第二，促进了统一中国的事业。

丘处机西行论道，从而直接观察和了解到成吉思汗及其整个政治集团的状况，更进一步地认识到了蒙古政权取代濒临灭亡的宋、金统治者，统一全中国的必然性。因此，在回到中原以后，丘处机便将这些认识化为一些具体的行动。当时，护送丘处机东归的宣差阿里鲜要去山东诏谕各支抗蒙武装，使之停止抵抗，归顺成吉思汗。他要求丘处机予以帮助，并对他说，如果皇帝派大军前往，必然杀害许多生灵，求大宗师以慈悲为怀，派人同去。丘处机看到这些零星的武装力量不足以与蒙古军队相抗衡，于是派弟子尹志平与阿里鲜同往，并手书两封信函，以诏谕抵抗者，为蒙古军队的统一事业效力。

丘处机去世以后，其弟子继续奉行与蒙古统治者合作的宗旨，他们宣扬“北方气运将回”<sup>②</sup>，鼓吹“今皇朝应运，奄有诸夏，朔南漠北，东海西凉，异轨殊途，咸归一统……多方顺化，四海归仁，亦臣子之至愿也”<sup>③</sup>。要人们顺乎天命，停止抵抗，做新皇朝的顺民。这一切，从舆论上支持着蒙古统治者统一全中国的事业。而从历史发展的必然趋势看问题的话，这些协助蒙古政权统一中国的行为是顺乎历史发展潮流的。

<sup>①</sup>《元史》卷一二二，《昔里铃传》。

<sup>②</sup>姚燧：《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》，《甘水仙源录》卷二，《道藏·洞神部》。

<sup>③</sup>姬志真：《京兆普渡碑》，《云山集》卷八，《道藏·太平部》。

第三，解救了部分沦为“驱口”的群众。

丘处机与成吉思汗论道，甚获这位蒙古大汗的欢心，从而拥有了显赫的地位和某些特权。当丘处机载誉东归之时，中原广大地区正处于蒙古军队的铁骑之下，灾难深重。战争使广大人民沦为近乎奴隶的“驱口”，严重地破坏着这一地区社会生产力的发展。史籍记载说：“时国兵蹂践中原，河南、北犹甚，民罹浮戮，无所逃命。”<sup>①</sup> 在这种情况下，丘处机利用他的特殊地位拯救人民：“处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良与滨死而得更生者，毋虑二、三万人，中州人至今称道之。”<sup>②</sup> 甚至有人认为，当时投归教门以求避难者甚众，以至于河朔之人十分之二都成为全真教徒。<sup>③</sup> 这些记载，也许不无夸张之处，但有些学者对丘处机这方面的功绩估计太低，则是不公平的。行善积德是全真道教徒修炼外行的重要内容，更何况丘处机素以悲天悯人、济世救民自诩，他曾赋诗抒怀说：“天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦？万灵日夜相凌迟，饮气吞生死无语。仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。”<sup>④</sup> 目睹生灵涂炭，丘处机派出他的门徒持牒四处奔走，招徕百姓，使沦为奴隶的人民恢复人身自由。虽然这些活动的动力来自宗教信仰，其最终目的也是为了发展壮大全真教的阵地，但我们也应该承认，在当时的历史条件下，丘处机及其门徒的这些努力，在客观上救助了部分濒于绝境的人们。

第四，促进了“汉法”的采用。

丘处机与蒙古统治集团的接触，对于后来“汉法”的采用也有某些促进作用。早在丘氏与成吉思汗论道时，就曾陈述以农业为主的中原文明的优越性，强调农副业生产产品足以供应军国之用，并建议尊重汉地的风俗，保留原有的统治方式。当时，一直在成吉思汗身边听讲并且担任记录任务的是契丹人耶律楚材。他曾与丘处机“联句和

①《元史》卷二百二，《释老传》。

②同上。

③元好问：《怀州清真观记》，《遗山集》卷三五，《四库全书·集部》。

④丘处机：《磻溪集·愍物诗》，《道藏·太平部》。

诗，焚香煮茗，春游遂圃，夜话寒斋……”<sup>①</sup> 二人关系非常融洽，丘处机对他产生影响是顺理成章之事。在此后的一段时期内，身为佛教徒的耶律楚材采取了联合全真教徒的态度。虽然后来因全真道势力的膨胀及政治形势的变化，耶律楚材在丘处机死后反对全真道，并在其《西游录》中批驳丘处机十谬，但丘处机的一些思想影响却难以随着政治风云的变化而消除，在后来蒙古统治者之间发生“汉法”与“旧俗”之争时，耶律楚材一直是坚持推行“汉法”的重要人物。

所谓“汉法”，乃是中原地区较先进的生产方式和与之相适应的全部上层建筑，它与落后的蒙古“旧俗”是对立的。从蒙古建国之初到元朝建立以后，统治者之间一直存在着“汉法”与“旧俗”之争。成吉思汗之子窝阔台执政时，蒙古贵族别迭等人认为：“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地。”主张以落后的蒙古“旧俗”来统治汉地，取代汉地先进的生产方式。耶律楚材坚决反对这种倒退的做法，他驳斥“汉人无补于国”的谬论。有意思的是，他所持的理由，与丘处机论道时所谈的内容十分相似。他说：“陛下将南伐，军需有所资。诚均定中原地税、商税、盐、酒、铁冶、山泽之利，岁可得银五十万两、帛八万匹，足以供给，何谓无补哉？”<sup>②</sup> 他又将征收来的中原物产让窝阔台过目，促使这位大汗体会了行“汉法”的好处。耶律楚材前后任事近30年，官至中书令。在职期间，他参照汉法定策立仪制、建议军民分治、建立赋税制度、废屠城旧制，奠定了元朝封建国家的立国规模。元朝建立后，以忽必烈为首的当权者为了巩固统治，不得不任用汉人，采用汉法。而这一政策的确立，与耶律楚材在前代所作出的努力是分不开的。耶律楚材之所以能够这样做，除了他较早地接受了汉文化的熏陶等主观条件之外，丘处机对他的影响也是不容忽视的。

### 主要参考文献：

1. 张廷玉：《元史》，中华书局1987年版。

<sup>①</sup>耶律楚材：《西游录》，中华书局2000年版。

<sup>②</sup>《元史》卷一四六，《耶律楚材传》。

2. 李志常：《长春真人西游记》，《道藏》第34册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
3. 丘处机：《磻溪集·愍物诗》，《道藏》第25册。
4. 王喆：《重阳全真集》，《道藏》第34册。
5. 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一、二卷，四川人民出版社1988年版。
6. 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版。
7. 陈垣：《南宋初河北新道教考》卷一，《全真篇》上，中华书局1989年版。

（原载于《中国道教》2003年第1期，原名为《丘处机西行论道及其社会意义探析》。）





CHUANTONG LUNLI SIXIANG YU MINZHU XINGGE

# 传统伦理思想与民族性格

---



## 论先贤山水之乐的道德涵蕴及其现代启示

随着社会的进步和经济的发展,休闲已成为当代中国人社会文化活动中的重要组成部分,到自然山水中旅游,常常是人们首选的休闲方式。如何在发展旅游经济的同时增加山水旅游的文化含量,促使山水旅游不仅成为拉动经济消费的杠杆,更成为提高道德境界的精神营养大餐,这是一个值得注意的现实问题。在这方面,古代先贤可给予我们诸多启示。自古以来,文人雅士就喜好从美丽的自然风光中寻求山水之乐,以排忧解难,舒展本性,陶情养性,启智悟道,安顿身心。这与西方著名休闲社会学家约翰·凯利的有关论点不谋而合。在凯利的休闲学名著《走向自由》一书中,他曾提出一个重要观点,即休闲应被理解为一种“成为人”的过程,而“成为人”最主要的内容则意味着:“摆脱必需后的自由;超越意识,获得人性的本真;探索和谐与美的原则,引导行动的能量。”<sup>①</sup> 本文试结合休闲学理论,对先贤山水之乐的道德涵蕴作一番梳理,以期

---

<sup>①</sup>约翰·凯利著,赵冉译:《走向自由》,云南人民出版社2000年版,第277页。

为现代人类的休闲生活及闲暇道德提供借鉴。

## 一、回归自然，返璞归真

中国古代先贤强调人与自然的和谐，庄子向往“万物与我共生，天地与我为一”的天人合一境界，这种天人合一的思维方式形成了中国人对自然山水的独特爱好，回归自然，寄情于山水，常常令中国历代士人心驰神往：行于山间小道上，他们欣赏着“山川自相映发，使人应接不暇”（王献之）的美景；荡舟于江流之中，他们感悟到“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）的惬意；在风雨中可以观赏“细雨鱼儿出，微风燕子斜”（杜甫）之趣；在阳光下可以领略“清晨入古寺，初日照高村”（孟浩然）之爽。旅游途中无所牵挂，忘却一切俗务，“朝友麋鹿。暮猿与栖”，所游不受时间、路线和目标的限制，全凭兴致所至，尽兴而返。

人从自然中来，是自然的儿子，与自然有着割舍不断的天然联系，而对于世俗的功利或感官享乐的无度追求，对社会角色的过度认同，往往使人疏离自然，失去本真之性，矫情曲性，产生各种身心障碍。而徜徉于自然山水的怀抱之中，犹如儿童回归母亲的怀抱，让人暂时放下社会面具，舒展自己的本真之性，也启迪人们从世俗的设名定形的限制中超越出来，从过度社会化的束缚中解脱出来，从冀利望誉、争名逞智的漩涡中升华出来，这对于人格的发展是非常重要的。

因此，我们也就不难理解为何“仁以为己任”的孔子会在各言其志的诸位学生中作出“吾与（曾）点”的选择了。孔子所赞赏的曾点之乐，就是一种山水之乐：“莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”<sup>①</sup>春回大地，脱下冬衣，与友人相约而出，在清澈的江水中濯涤污垢，感受着和煦春风的爱抚，放歌而归。从这幅春游图中，我们看到的是凡而不俗、平常中寓高雅的休闲方式，感受到的是自然率真、人天相和、悠然自得、热爱自然、

<sup>①</sup>《论语·先进》。

热爱人生的精神流露，悠游于这一场域之中，心灵自可得到陶冶和净化。

不过，孔子向往的春游之乐只是他的理想而并未成为人生实践中的主旋律。真正实践了“复返自然”人生理想的典型是晋代名士陶渊明。陶渊明无力与当时的封建黑暗势力抗争，然而又不肯与之同流合污，于是选择了归田的道路，与其说这是逃避矛盾的软弱表现，不如说是以不合作的态度来保持自己的节操，以另一种方式实现着人生的价值。陶渊明性格朴实率真，“少无适俗韵，性本爱丘山”<sup>①</sup>，而在尔虞我诈的封建官场之上，是无法保持自然率真之性，实现人生价值的，“外坦荡而内淳至”的他必然与封建官场格格不入，使他产生“久在樊笼里”的感觉，辞官离去，“得复返自然”，仍是寻求本性的复归，在丘山、田园之中，和大自然亲切对话，从而为人类文化创造出显露本真之我的不朽作品。这就是“复返自然”深厚的道德内蕴与文化价值。

## 二、淡化小我，排忧解难郁

寄情于山水又是一种淡化小我、排忧解难的心理治疗和心理调节方式。重视与自然和谐相处的中国人不是将人类临驾于自然之上，谋求对自然的征服，而是将人视为自然界中的一员，《庄子·秋水篇》中说：“计四海之在天地之间也，不似磊空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在太仓乎？号物之数谓之万，人处一焉……不似毫末之在马体乎？”这就帮助人们从日常生活的空间超脱出来，以开阔的视野和广阔的胸怀，从人类在自然界中的位置来认识个人私利，从而高瞻远瞩，超然物外，淡化私欲，超越世俗物欲和名利的羁绊。

唐代著名文学家柳宗元正是一位善于寄情于山水以排忧解难、愉悦身心的人。这在他的《永州八记》中表现得淋漓尽致。他以独到的艺术眼光发现了未经人工雕琢、未被世人所识的大自然美景，也使他

---

<sup>①</sup>陶渊明：《归田园居》。



独辟山水游记一类文体，留下了不少传世之作。在《永州八记》之首篇《始得西山宴游记》一文中，我们可以看到一个以山水之乐排遣忧愁的典型。在被贬于永州后，他虽数次游历西山，但只有此次始得悟到深层次的回归自然之妙：“穷山之高而止，攀援而登”，“览数州之壤，皆在衽席之下”，欣赏到“外与天际，四望如一”的邈远境界，进而进入一种更深层次的与大自然合一的境界：“悠悠乎与灏气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷……心凝神释，与万化冥合，然后知吾向之未始游，游于是乎始。”人与宇宙的浩然之气融为一体，又如与造物者同游于天地之间，与万物冥合，这种天人合一、物我两忘的“神游”与往日的那种“形游”相比较，实在不可同日而语。往日的形游根本未得游山之真趣，故曰“未始游”，而只有这种“神游”才达到了精神层面的回归自然之游，使柳宗元更好地领略了存在的意义，排遣了被贬之后郁积的“恒惴惴”的心理障碍，获得了心灵上的解脱，更加增添了以山水之乐排遣忧郁的人生经验，使他“乐居夷而忘故土”<sup>①</sup>，久居荒凉边远之地却仍能乐此不疲。韩愈曾在《柳子厚墓志铭》中揭示柳宗元坎坷的人生境遇对其文学成就的促进作用，他认为，柳宗元遭斥贬固然不幸，但如斥不久，穷不极，那么，即使才气过人，文章亦不会如此精妙而传于后世，所以“孰得孰失，必有能辨之者”。但我们还要说，如果他不善于从山水之乐中寻求精神慰藉，进行心理调节，恐怕也是不可能在如此长的时间之内有一个恬淡平和的心态，而这正是发现美、感悟美，进而将自然之美和山水之趣诉诸笔端、传之后世的基本前提。

白居易贬为江州司马后，亦常借大自然秀色来遣怀寄兴，以庐山之美景娱情致乐，“若远行客过故乡，恋恋不能去”<sup>②</sup>，竟盖屋居其间，日日“仰观山，俯听泉”，从而达到“外适内和”，体宁心恬之境界。仕途坎坷、屡遭贬斥的李白、苏轼更是善于借山水之乐荡涤心头之郁闷、抒胸中之豪情的乐天派。

<sup>①</sup>柳宗元：《钴鉞潭记》。

<sup>②</sup>白居易：《庐山草堂记》。

虽然在封建专制的黑暗统治下，山水之乐不可能从根本上为这些正直文人完全去除忧戚，但毕竟让他们受伤的心灵得到抚慰和治疗，获得心理的平衡，这又为他们持守高洁的德操奠定着心理支撑。虽然面对青山绿水，这些怀才不遇的人们也会产生“寒山一带伤心碧”（李白）、“伤高怀远几时穷”（张先）的离愁别恨，但毕竟让他们心中的不平之情找到了发泄之所。而在现代社会，这种心理调节方式对人类仍有重要启示。心理学家在医疗实践中发现，对于自我的过分关注往往是忧虑、苦恼的重要来源之一。这正如《老子》所说：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”<sup>①</sup> 这就是说，人之所以常有忧戚，在很大程度上往往是由于过分关注自我，私欲太重，患得患失，如能淡化自我，将会扫却不少烦恼和忧虑。当我们遭受挫折或处于逆境之时，如能暂时告别尘世的喧嚣，将自己溶入大自然的怀抱中，登高远眺或极目碧波，我们会深深地感到自我的渺小，会被赏心悦目的自然风光所吸引而转移注意力，“相望试登高，心随雁飞灭”<sup>②</sup>，从而淡化小我，淡化私欲，忘却忧伤，振奋精神，甚至进入一种天人合一的超脱境界。

### 三、怡情养性，纯净心灵

古人认识并重视自然风光对于陶冶性情、纯净心灵的积极作用。魏晋时期的玄学家将人的精神气韵与自然山水相融相合，使之进入一种“玄对山水”的人生意境，从休闲学的角度来看，“玄对山水”也即“闲对山水”，是以一种平和、宁静、自然而然的心态与大自然沟通融会，用徐复观先生的话来说，就是“以超越于世俗之上的虚静之心对山水；此时的山水，乃能以其纯净之姿，进入于虚静之心的里面，而与人的生命融为一体，因而人与自然，由相化而相忘”<sup>③</sup>。

<sup>①</sup>《老子》第十三章。

<sup>②</sup>孟浩然：《秋登兰山》。

<sup>③</sup>徐复观：《中国艺术精神》，春风文艺出版社1987年版，第201页。



李白的著名诗篇《望庐山瀑布》正是一种闲对山水的咏叹：“西登香炉峰，南见瀑布水。挂流三百丈，喷壑数百里。……初惊河汉落，半洒云天里。仰观势转雄，壮哉造化功。……而我乐名山，对之心益闲。无论漱琼液，且得洗尘颜。”诗人为香炉峰、瀑布水的雄壮气势和纯净之姿所陶醉，因而得以洗净尘颜，进入物我相忘、“江月照还空”的无己境界，获得恬然自适的心境：“而我乐名山，对之心益闲。”处于这种虚静的心态之下，最能够摆脱世俗的各种束缚，以外在的山水之美陶冶内在的性情之美。这正是唐代诗人常建所感悟的“山光悦身性，潭影空人心”！陶渊明、王维、李白、孟浩然、柳宗元等一大批山水田园诗人以及他们的作品正是这方面的典型。

大自然的确能使人缓冲心理紧张，陶冶人的性情。观山水可以养志涤情，流连于纯净无瑕的自然山水中，可以净化我们的心灵，让我们感悟到江海的宽阔、山岳的崇高、白云的飘逸、明月的皎洁。“乱石穿空，惊涛拍岸，卷起千堆雪”<sup>①</sup>的场景让人心胸宽阔豪放；“天与云与山与水，上下一白”<sup>②</sup>的画面让人心灵开阔纯净；“崇山峻岭，茂林修竹，清流激湍”的景致让人“快然自足”。<sup>③</sup>

在现代社会，日益丰富的物质生活越来越将人们束缚在一个狭小的生活圈子中，与自然日益扩大的疏远感，使人感觉钝化，心理功能产生障碍，从而导致了人性的异化。流连于山水之间，亲近自然，将帮助人们从这种异化中解脱出来，在自然生命之场中彰显自我的纯真之性，回归到真实的自我。

冯至先生曾论述大自然对人性情陶冶的作用：“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。”<sup>④</sup>西方休闲学专家则在更为广阔的视域中强调休闲对人格发展的重要意义。

①苏轼：《赤壁怀古》。

②张岱：《湖心亭看雪》。

③王羲之：《兰亭集序》。

④冯至：《冯至选集》第2卷，《山水》。

美国休闲学专家依索-赫拉在《休闲与娱乐的社会心理学》中指出,休闲“为人们实现自我,追求高尚的精神生活,获得‘畅’或‘心醉神迷’的心灵体验提供了机会”<sup>①</sup>。由此看来,中国士人闲对山水,以陶冶性情、纯净心灵,追求人与自然和谐融洽的山水之乐,正是这样一种富有积极意义的休闲,它帮助人们达到精神的纯净、身心的和谐,更好地激发个体潜力,为人生事业和生命充电加油。它的人文价值是时下的快餐式旅游、被动型或依赖型旅游所无法比拟的。

#### 四、效法自然,启智悟道

人类不仅能以各种自然生态作为养生怡情的必要环境,而且更能从静谧的自然山水中沉思深省,许多先贤都重视从大自然中获得道德启示,以天地为师。道家认为人与天地万物同源同构并有着共同的法则,故主张“推天道以明人事”,从天地的无意志、无目的特征引申出“不自生”、“生而不有,为而不恃,长而不宰”等美德,从水的诸种特性引申出“善利万物而不争”、“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治”等美德,并昭示人们予以效法:“是以圣人后其身而身先,外其身而身存”。<sup>②</sup>

自然界有许多宝贵的教训,可以充实我们的心灵感受。在广阔的天地自然中,人们可以寻到精神自由,让思绪自由驰骋,更可获得启示和灵感。试看苏轼与客泛舟游于赤壁之下,“白露横江,水光接天。纵一苇之所如,凌万顷之茫然”,虽然生发出人生之短暂和个体之有限惆怅和感叹,“寄蜉蝣于天地,渺沧海之一粟。哀吾生之须臾,羡长江之无穷”,但更多的是从自然中获得有益的启示:体会自然万物的“盈虚消长”,认识到“自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬;自其不变者而观之,则物与我皆无尽也,而又何羡乎?且夫天地之间,

①马惠娣:《西方休闲学研究述评》,《自然辩证法研究》2001年第5期。

②《老子》,第七、第八章。



物各有主。苟非吾之所有，虽一毫而莫取”<sup>①</sup>。这些从自然山水中所悟得的人生哲理何其深刻！

美国著名心理学家马斯洛曾高度推崇这种从自然界中获取启示的方式，他在《超越性动机论——价值生命的生物基础》一文中说：“不仅人是自然的一部分，自然是人的一部分，而且人必须与自然多少有那么一点同型，以便在自然中能够存活。自然使人演化发展。”“人把自然领悟为真、善、美——有朝一日会被理解为一种人的自我认识或自我体验，理解为个体自身存在和充分发挥潜能的一种方式，理解为安适自如的一种方式。”这段话充分突现出中国先贤从自然中获得精神充实和心灵宁静这种致思虑途径的现代价值。

古代的文人在纵情于山水时注重自己的感受体验和自己的发现。清代那位自称游遍神州、唯“蜀中黔中与滇南”未到的沈复，就十分强调游山水贵在发挥主观想象，而不必人云亦云：“余凡事喜独出己见，不屑随人是非，即论诗品画，莫不存人珍我弃，人弃我取之意；故名胜所在贵乎心得，有名胜而不觉其佳者，有非名胜而自以为妙者。”<sup>②</sup>在游历中任由思绪驰骋想象，能让人拥有一个自由想象的广阔空间，可以充分发挥主体的创造性，其精神和文化的价值远远超过现代旅游中借重导游的方式。

以一种真正休闲的存在状态，以超越功利的审美态度流连于山水之间，常常可以触发人们的灵感。根据心理学家的研究，这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的直觉，是不同于西方的观察、实验和逻辑推导的另一种特殊认识活动，它具有悟性、突发性和意识的非可控性等特点，能在不经意之时，获得意想不到的思想成果。正如美国著名的休闲社会学家约翰·凯利和皮普尔所指出的：“这种休闲中或许存在一种悖论：越是不重结果，越可能产生重要的结果。当我沉醉于行动本身而不是努力满足生产期望时，我们可能最有创造力——对自我、共同体，甚至物质产品的创造。”

①苏轼：《前赤壁赋》。

②沈复：《浮生六记·浪游快记》。

这种休闲将有助于人们获得“使自己沉浸在‘整个创造过程中’的机会和能力”<sup>①</sup>，故而对人的成长有着重要的意义。

中国士人的山水之乐有着丰富的人文内蕴，其启示我们：真正有积极意义的休闲不是浮光掠影的快餐式的几日游，也不需要一窝蜂地拥到数量有限的几个著名景点，亦步亦趋地跟着导游，在奇山秀水面前被导游牵着鼻子指指点点，而是要用自己的眼睛和心灵来发现和感悟自然之美和天地之化，以达到心灵与自然的沟通，让清纯的山水来荡涤心中的尘垢郁闷，开启智慧，提升精神境界，体悟生命的意义。

古人的山水之乐还启示我们：吸取西方的休闲学理论和方法，对中国古代文人雅士所创造的内涵十分丰富的休闲文化进行系统的梳理，取其精华，将有助于促进人的全面发展，促进精神文明建设，进而促进和丰富中国的休闲理论研究。

#### 主要参考文献：

1. 孔子：《论语》，《十三经注疏》，中华书局 1979 年版。
- 2 《老子》，《二十二子》，上海古籍出版社 1988 年版。
3. [美] 约翰·凯利著，赵冉译：《走向自由》，云南人民出版社 2000 年版。
4. 马惠娣、刘耳：《西方休闲学研究述评》，《自然辩证法研究》，2001 年第 5 期。
5. [美] 马斯洛：《人的潜能和价值》，华夏出版社 1987 年版。

（原载于《佛山科技学院学报》2002 年第 3 期，《人大复印资料伦理学》2002 年第 11 期全文转载。）

---

<sup>①</sup>约翰·凯利、皮普尔：《走向自由》，云南人民出版社 2000 年版，第 276 页。



## 论中国先贤 对诚信道德 的价值分析

诚信作为中国传统伦理精神的重要组成部分，曾经是国人所崇尚和践履的立身处世之信条，诚信道德在中国古代社会为何能够顺利运行？这固然与古代以家族为社会单位的熟人社会以及相应的制度设置（如中人或保人制度等）密不可分，亦得益于历代先贤对诚信道德之价值的深刻体认和论述，他们认为，诚信作为一种调节人们利益关系的行为规范，其价值体现是多元的，不仅具有内在的精神价值，而且具有现实的功利价值，这些看法有助于人们产生道德认同，增强人们践履诚信的内驱力，实现从道德他律向自律的转化。

### 一、

在中国古代，“诚”有多层面的意义。第一，指一般的德行意义。《荀子·修身篇》说：“端悫诚信，拘守而详。”第二，指修养的工夫。《庄子·徐无鬼》说：“修胸中之诚，以应天地之情而勿撓”；《荀子·不苟》说：“君子养心莫善于诚”。第三，指一种道德的境界。《中庸》

说：“自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”“君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。”第四，是宇宙万物实存之本体。《中庸》说：“诚者物之终始，不诚无物”；王夫之说：“尽天地只是个诚”，<sup>①</sup>将“诚”视为客观事物的真实状况和固有之理。

“信”与“诚”的意义相近，亦具有德行意义、修养工夫、道德境界和万事万物固有的本质等几方面的含义。“诚”、“信”常常被互训互用，但“诚”主要是一种道德主体的内在德性，“信”则主要表现为在人际关系中对“诚德”的践行，二者互为表里。

中国古代先贤对于诚信道德的价值进行了深刻的思考和论述，在伦理思想史上，关于道德价值的讨论存在着道德目的论和道德工具论这两种相互对垒而又相互联系的道德价值理论，中国古代先贤对诚信道德的价值分析亦可归纳为这两个方面，但在中国思想家这里，这两个方面似乎趋向于一种协调和统一，在这种统一的过程中更加充分地凸显出诚信道德对于人的存在的重要价值。

中国古代不少思想家认为诚信道德具有至高无上的终极价值，是天地万物在现实世界中的实存和彰显，诚信是人之所为本质的规定性，践履诚信是实现自己的本质、体现自己的价值的必由之路，《中庸》和《孟子·离娄上》的两段话集中地反映了这一观点。《孟子·离娄上》说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”《中庸》说：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”在作者看来，“诚”是天所固有之道，执守诚德则是人所应尽之道，达到最高的诚则能够充分体现人之为本质的规定性，故进入“至诚”这一道德境界本身就是至高无上的终极目的。另一方面，具备了最高之诚的人，才能充分实现天赋的本性，而能够充分发挥人的本性则能够掌握万物之性，进而能够产生化育之功，创造人类最为伟大的勋业：赞天地之化育，与天地参。在这里，“诚”这一道德本身既是人性的最高体现，具有至高无上的价值，是值得人

<sup>①</sup>王船山：《读四书大全说》卷九。

们终身追求的目的，又是帮助人类实现化育万物、与天地并立这一伟大目标，从而更充分地彰显人类的本质力量的手段。因此，这里的目  
的和手段不是断裂的、对立的，而是相互渗透、相互补充，实现了有机的统一。

同样，“信”也被古代先贤视为万事万物所固有的本质功能，但这种本质功能只有在被践履的过程中才能得以展现。《吕氏春秋·贵信》中的阐述较为典型地表达了“信”的这一内涵。文中说：“天行不信，不能成岁；地行不信，草木不大。春之德风；风不信，其华不盛，华不盛，则果实不生。夏之德暑，暑不信，其土不肥，土不肥，则长遂不精。秋之德雨，雨不信，其谷不坚，谷不坚，则五种不成。冬之德寒，寒不信，其地不刚，地不刚，则冻闭不开。”天地四时具有生成、哺育万物的伟大功能，但只有在实际运行中信守各自的常道，才能保证这些功能的实现，而无信则不能实现主体的本质力量。

## 二、

诚信是天地万物实存之根本，是人之为人的根据，但天地“无心以立教”，故需要圣人将此理传于众生，“以诚立教”。<sup>①</sup> 如何有效地在社会成员身上培育起诚信道德呢？仅仅从本体论的层面阐明诚信道德的内在价值显然是不够的，更重要的是从工具意义的层面揭示其在社会现实生活中的价值与功用，才能让民众产生价值认同，才能自觉地接受诚信道德，践履诚信道德。

从政治领域阐述诚信道德的价值和功用是中国先贤关注的重点，因为古代思想家充分认识到居于支配地位的为政者对全社会产生着价值导向和道德示范作用。不少思想家告诫从政者，“信”乃是国家安定和长存的基础，《左传》说：“信，国之宝也，民之所庇也”；<sup>②</sup> “弃

<sup>①</sup>王船山：《读四书大全说》卷九。

<sup>②</sup>《左传·僖公二十五年》，中华书局1981年版。

信而坏其主，在国必乱，在家必亡”。<sup>①</sup> 管仲则认为诚信是集结人心、使天下人团结一致的保证：“先王贵诚信。诚信者，天下之结也。”<sup>②</sup> 孔子强调“信”在国家治理中的重要作用，认为即使“去兵”、“去食”，也不能“去信”，因为“民无信不立”。<sup>③</sup> 不仅如此，孔子还提出“信”是国与国相交的道义标准：“道千乘之国，敬事而信。”<sup>④</sup> 荀子将“诚”奉为“政事之本”，诚实守信可以产生神奇的社会效果，相反虚夸妄诞则产生社会感乱：“诚信生神，夸诞生惑。”

《中庸》在强调“诚”具有“知天地之化育”作用的同时，亦将其作为经国治世的根本：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本……夫焉有所倚？”“凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”社会生活与政治治理虽有不少具体的纲领，而促使它们得到推行的只有一个东西，这个东西是什么呢？仔细体味上下文意，我们不难觉察到，这个能够促使治国纲领得以推行和实施的东西就是“诚”，“诚”具有沟通各级官员、促进政治机构正常运行、实现国家兴旺和天下安宁的多种社会功能。

《吕氏春秋》的作者将信的功能和价值由天地自然而推至人类社会，从各个角度论述了“信”对于人类社会特别是在政治治理中的重要作用：“夫可与为始，可与为终，可与尊通，可与卑穷者，其唯信乎！信而又信，重袭于身，乃通于天。以此治人，则膏雨甘露降矣，寒暑四时当矣。”从正面来说，“信之为功大矣”，信立“则六合之内皆为己府矣”；“人主有见此论者，其王不久矣”；“人臣有知此论者，可以为王者佐矣”。从反面来看，无信则“百事不满也”，“君臣不信，则百姓诽谤，社稷不宁。处官不信，则少不畏长，贵贱相轻。赏罚不信，则民易犯法，不可使令。”<sup>⑤</sup> 在政治生活中，作为政治主体的君臣守信是实现政治清明的基础，君臣守信意味着承担责任，履行敬德保

①《左传·文公四年》，中华书局1981年版。

②《管子·枢言》，上海古籍出版社1989年影印本。

③《论语·颜渊》。

④《论语·学而》。

⑤《吕氏春秋·贵信》，上海古籍出版社1989年影印本。



民的诺言，体现的是向民众负责的精神，有了这种精神，政府官员才能恪尽职守，各司其职。政府官员不讲信用，赏罚不公，则难以树立政府的威信，取信于民；而君臣缺乏信用，更是无法形成同心同德的和谐政治局面。

继承和发展《吕氏春秋》思想的《淮南子》一书，更是强调政治主体履行诚信的重要意义，君主如能以坦诚之心面对民众则能感而化之，治平天下，“至诚而能动化”，<sup>①</sup>这也正是“舜不降席而天下治”的重要原因。作者总结说，为政者之所以获得民众的赞同和信任，是因为在说话之前就有为民的诚心；之所以“同令而民化”，是由于“诚在令外也”；圣人能够让民众“迁而化”，是由于“情以先之也”。<sup>②</sup>为了进一步说明诚信在政治治理中的作用，作者打了一个生动的比喻：箭矢之所以射得远并穿透硬物，靠的是弓弩的力量，但它能够射中目标，还得靠人的心智；赏善罚恶需要通过政令来颁发，但赏善罚恶要能产生出激励机制，则需要执政者有为民谋利益的精诚之心。可见，“弩虽强不能独中，令虽明不能独行”，必须要有为政者的精诚之气才能使之发挥作用。民众不接受为政者的说教，乃是由于其“诚心弗施也”，<sup>③</sup>诚心诚意地为民众服务，对民众坦诚相待，自然能让天下之人心悦诚服，归而化之。

明清之际的王船山从历史经验和现实教训中深刻认识到君臣、君民上下之间缺乏诚信所造成的弊端，认为“上之与民，势相绝而心不相信”是导致明朝衰败的重要原因。他指出，管理目标的实现不可能通过权威压服、法律强制或行智诈阴谋等手段来达到，而是有赖于上下之间的相互信任、坦诚相待。君主对臣下应该去疑守诚，而臣下亦应持守诚德以事君主：“为臣而尽敬于君，诚也。”在王船山看来，对于臣下来说，诚德意味着以实事求是的态度对待君主和自身的行为：“君之不善，不敢以为圣明；己之无罪，不敢自以为罪，亦莫非诚

①《淮南子·泰族训》，上海古籍出版社1989年影印本。

②《淮南子·缪称训》，上海古籍出版社1989年影印本。

③《淮南子·泰族训》，上海古籍出版社1989年影印本。

也。”<sup>①</sup> 臣下持守诚德，首先表现为敢讲真话，而不能毫无原则地附和或容忍君主的过恶，亦不能一味屈服于君主的淫威。

中国古代的思想家都认识到，君主自身践履诚信道德乃是社会成员信守诚信的关键。《论语·子路》说：“上好信，则民莫敢不用情。”《吕氏春秋·贵信》中特别强调，诚信应该从君主自身做起：“凡人主必信，信而又信，谁人不亲？”船山在强调君民应该互讲诚信的同时，更强调从政者自身讲求诚信，如此，才能够在国家贫弱之时化为凝聚人心的精神力量。故船山要求君主：“必先结之以恩，示之以诚，孚之以教，使民与上相信也，民与民亦相信也。立百年不可拔之基，以固结而图存。”<sup>②</sup>

为了确立诚信为立国之本的崇高地位，一些思想家还通过分析一些脍炙人口而又具有道德两难性质的典故，以凸显诚信道德的价值，引导人们更好地处理现实生活中诚信与利益的关系问题。例如，战国时期的郑国商人弦高在路遇试图偷袭自己祖国的秦军时，牺牲自己的牛而诈称前来犒赏秦军，从而智退敌兵。对于这一为了国家利益而弃信行诈之举，《淮南子》的作者是这样处理的：当弦高智退秦兵而使国家转危为安之后，郑伯以存国之功赏弦高，弦高辞而不受，说出了一番含义颇深的话语：“诞而得赏，则郑国之信废矣。为国而无信，是俗败也。赏一人而败国俗，仁者弗为也；以不信得厚赏，义者弗为也。遂以其属迁东夷，终身不返。”

关于弦高智退秦兵的记载出于《史记·秦本纪》，而查寻《秦本纪》却并无弦高辞赏这一记载，故《淮南子》的作者所述之事是否为史实尚不得而知。但作者却通过这一故事表达了诚信在政治生活中的崇高价值：第一，“信”是国家立国定俗的根本，是国家所推崇的最高道德，处于“经”的地位，不可因一时的利益需要而动摇根本，放弃信德；第二，以诈术退敌只是一时的国家安全需要，处于“权”的地位，尽管弦高是为了国家安全而弃信行诈，但从国家长远利益着眼，

①王船山：《四书训义·论语二》，《船山全书》，岳麓书社1990年版。

②王船山：《四书训义·论语十二》，《船山全书》，岳麓书社1990年版。

则决不能褒扬不守诚信的行为，也就是说，在任何情况下，“不信”者都不应得到奖赏，君主的赏罚体现了价值导向，更是不可不慎；第三，弦高在守信和卫国行诈的道德两难选择中虽然选择了后者，但却由于违背了诚信道德而羞于在祖国立足，故举家迁到文明不发达的“东夷”且“终身不返”，足以显示守信在个体人生道路上亦具有崇高地位。

### 三、

古代思想家还将诚信道德作为社会成员开展交往活动并保证交往者实现预期目的和利益的基础。《周易·乾》说：“修辞立其诚，所以居业也。”说话、立论诚实不欺，才能有个体的建功立业。儒家学派中的一些学者也觉察到假仁假义等道德虚伪现象，强调应该真诚地践履仁义道德。孔子将信视为立身之本，强调“人而无信，不知其可”，他的门生曾子更是强调“忠信”，疾呼“为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？”他自己更是身体力行，为了信守诺言而杀猪的故事已成为家喻户晓的诚信道德教育名典。孟子继承了孔子关于“信”的基本思想，并进一步把“朋友有信”与“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序”并列为“五伦”，把“信”作为为人与为政不可移易的基本准则。<sup>①</sup>

在“君臣有义、父子有亲、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”的中国传统五伦中，唯有“朋友有信”完全摆脱了中国传统的宰制性、顺服性伦理色彩，成为一种超越隶属关系而相互平等的行为法则，成为一种出于个体的自由意志而订立的契约性道德，因此具有特别的意义，它几乎可以直接运用于现代社会。

道家学派亦强调对于诚信道德的真践实履。《老子》强调，守“信”必须从自身做起，所谓“信者吾信之，不信者吾亦信之，德

<sup>①</sup>《孟子·滕文公上》。

信”<sup>①</sup>。在这种以德感人的示范作用之下，才能创造诚信的道德氛围，才可能推而广之，成为普遍的社会风尚。《庄子·渔父》提出的“贵真”，就是要将真诚之道由主体的精神信仰落实为“用于人理”的行为原则，如此则“事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀”。

有学者指出，中国传统的诚信道德主要是一种主体道德，而不是一种交往道德。愚意却认为，在中国古代自给自足的自然经济条件下，人们的交往虽然受到限制，但诚信仍然是传统社会中人们所信守的重要交往道德。例如，先秦道家的代表作品《吕氏春秋》一书就专设《贵信》一篇告诫人们：“交友不信，则离散郁怨，不能相亲。百工不信，则器械苦伪，丹漆染色不贞。”显然，作者是将诚信作为一种人际交往道德以及商业道德来强调的，缺乏信用，既无法维系朋友之间的友情，更难以建立基本的商业交换关系。

在商品经济有了一定程度发展的明清之际，一些思想家更是突破了人伦之信这一传统格局，而认识到“信”的经济伦理意义，将诚信视为连接各种不同利益的桥梁和纽带。即使是王船山这位曾经着重于阐发“信”的政治伦理意义的思想家，在晚年也开始从经济伦理的角度立论，将“信”和人与人之间的利益实现联系起来。

在《读四书大全说》卷五中，王船山通过阐发孔子“人而无信，不知其可”的名言，将“信”这一道德规范的践履与人们的利益实现和互利互惠紧密地联系起来。王船山深刻地指出，“信”这一道德规范乃是协调和整合各种利益关系、保证不同组织或个体实现各自利益的重要基础。他指出，人与人之间虽然“各有所趋而不能合”，“其情本异”，有着不同的利益追求，也可能存在着各种各样的分歧，但只要遵守“信”这一道德规范，履行各自的诺言和责任，就能够协调、沟通和整合各自的意愿和欲求，收到互利互惠的效果：“使我之意喻乎人，人之用效乎我”。相反，如果不守信用，则只能是自食其果：“无信者欺人而人亦欺之，疑人而人亦疑之，众且叛、亲且离矣，虽

<sup>①</sup>《老子·四十九章》。

有智力，亦将何用哉！”失信之人虽然可能一时得利，但终究是害人害己，其最终结果就是众叛亲离，“自丧其生平”，“无益于功业”！故他意味深长地说：“故信者，尽人之所必务，愚不肖者不可违，而贤智者亦所必据也。”<sup>①</sup>

在孔子“人而无信，不知其可”这句话中，“信”主要是作为主体道德而提出来的，王船山则超越了主体道德而将“信”推广为一种联结和保证人际之间利益关系的交往道德，视其为“维系人已”、整合各种不同利益实体而生“利用”的行为规范，他扩展了孔子“大车无輹”、“小车无輹”的比喻，将信德比喻为连接牛与牛车、马与马车的横木上的“輹”和“輹”，“能使马牛之力效乎车，车之轮毂运转系乎马牛者，在大车则为輹，在小车则为輹，所以维系车与马牛相合为一而利用者也。信之以维系人已而使我之意喻乎人，人之用效乎我，亦如是矣。”没有横木上的活销（“輹”和“輹”）就无法将牛马与车连接起来，而不讲信德，则不能很好地整合各种不同利益，实现行为主体各自的目标：“车自车也，马与牛自马牛也……人而无信，则如大车之无輹，而无以服牛以任乎重！小车之无輹，而无以驭马而陟乎险；则马牛散逸以去，而车何以行？”王船山的告诫是深刻的，如果在人际交往中虚伪欺诈，不讲诚信，则人际交往的网络必然出现短路甚至烧毁；以诚信待人，才可动人、得人，形成和谐持久的人际交往纽带和畅通无阻的利益生长机制。

王船山强调，“信”是维持社会生活最基本的行为原则，故不能够等到经济发展以后再讲求信用，如果“待其足而后有廉耻，待其阜而后有礼乐”，那么，在未能达到“仓廩实、衣食足”之时必然出现道德真空，造成人们为了追求利益而无所不为，丧尽廉耻，行为失范，“可以得利者无不为也，于是廉耻缺而礼乐之实丧”，<sup>②</sup>必将导致信用危机、道德危机，影响社会的安定，甚至造成社会秩序的混乱而不可收拾。因此，在发展经济的同时，不能放松信义教育，不能以牺牲道

<sup>①</sup>王船山：《读四书大全说》卷五。

<sup>②</sup>《读通鉴论》卷二。

德文明为代价来发展经济，这对于我们今天进行精神文明和物质文明建设，推动经济社会全面发展是深具警示意义的。

在现代社会中，“信”这一道德规范的内涵已经有了很大的扩充，“信”不仅表现为“守信”、“诚信”，更由此而形成了交易各方的“信用关系”。市场经济是信用经济，信用是市场关系的基本准则，良好的信用关系是国民经济健康运行的基本保证，信用维系着错综复杂的市场交换关系和正常有序的市场秩序。讲求信用，遵守诺言，实践成约，才可能赢得良好信誉和发展机会。若一方不守信用，等价交换关系就会遭到破坏，必然失去合作者的信任，从而失掉商机，受到惩罚。缺乏信用，更会导致交易成本过大，资源配置效率受影响。违反诚信原则，即使可能一时得利，终究会失去顾客的信赖，失去市场。真诚守信实在是保证企业可持续发展的生命线，是创名牌、立名店的真正法宝。王船山等思想家“无信者欺人而人亦欺之”、“信者尽人之所必务”等告诫对于今人特别是对于企业经营者着实有着振聋发聩的作用！

#### 四、

中国先贤还将践履诚信视为保持个体身心健康的基础，诚实守信则心安理得，仰不愧于天，俯不忤于人，问心无愧，堂堂正正地做人。正如王船山所说：“此心分明不昧，仰不愧天，俯不忤人，言则可言，行则可行者，是曰信。”<sup>①</sup>

以精于养生延命之道而著称于世的道家最为深刻地论述了诚信道德对于保持心理健康的价值。在道家看来，践履真诚不伪之德首先是个体身心健康的需要。真诚朴实才能保持内心的宁静，身心康泰，自如其如地生活在人世间，而仁义礼等道德规范只是“大道”衰败的产物，是使人“失其常然”的外在强制。因此，道家对那些出于望誉冀利之目的而“做”出来的假仁假义之行予以了激烈的抨击。《老子》

---

<sup>①</sup>王船山：《读四书大全说·论语》。

主张去除世俗的假仁假义，“绝仁弃义”，摒弃那种为获仁慈之名而做出来的“善行”，主张“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”，<sup>①</sup> 纯朴而真实地立身处世才是实现了人生价值的大丈夫。

《淮南子》崇尚“精诚”，认为那些不守诚信之德、矫饰虚伪的“趋舍行伪”之人将大大地影响心灵的宁静而危害身心健康，因为他们“为精求于外也……滑心浊神而惑乱其本矣。”为外物所惑而弄虚作假，最终也将伤害自己的心性。因此，作者告诫说，世俗之人如果“各欲行其知伪”，则将“失其大宗之本”，“世之所以丧性命，所由来者久矣！”<sup>②</sup> 可见，如果不是发自内心地去体验他扩充道德情感，培养德性，而是出于冀利望誉的动机而做出些许美言善行，那么，这些装出来的善行终究是一种面具和油彩，这种生活在面具和油彩中的人是很不自在的，久而久之就会形成人格的分裂，导致“丧性命”的严重后果。

上述认识是有科学根据的。现代心理治疗的临床经验证明，言行不一，虚伪狡诈的人容易产生焦虑、烦恼等不良情绪，造成人格的分裂，甚至导致精神衰弱症、精神不正常或精神错乱。可见，不讲诚信、虚伪狡诈、唯利是图、尔虞我诈等行为不仅会损害他人的利益，更是一种危害自己身心健康的愚蠢之举，为各种外在的利益所牵引，背弃诚信，不能真实地活着，将会使自己陷于患得患失、焦虑不安、猜疑惶恐等不良心理状态之中。行为者即使获得了眼前的物质利益，但却失去了精神的自由和人生的自在，打破了心灵的宁静，破坏了自己的精神生命得以栖息的精神家园。

道家的上述思想适应人们保生延寿的基本需要，正确地阐明了真诚道德对于人的生存和发展的现实价值，不仅在历史上有助于诚信道德的培育，而且对现代社会亦具有启示意义。其不仅传给后人一种处世之道，更是启迪人们追寻个体生命的自处之道，达到人性在更高层次上的复归，它从人的本性和生命的层面上激发人们对纯真、诚信等

①《老子》第三十八章。

②《淮南子·俶真训》。

美好道德的内在需要，让人们认识到，执守诚信乃是人的内在生命的需求和呼唤，率真质朴，从容坦荡，在生命之场中彰显自己、成为自己，才真正能找到一块属于自己的“精神家园”，拥有一片舒展本真之性的空间，实现身心健全和人格完善。

诚信道德能否化为人们的实际行动，取决于人们对诚信道德之价值和功用的认识程度，取决于人们对于诚信道德需要的自觉程度。因为需要是一切行为的内在动力，需要引发动机，动机导致行为，对诚信道德满足人的多种需要的价值和功用认识得越深刻、越全面，就愈能够增强人们对它的价值认同，自觉将它纳入自身的品格结构之中，更加坚定地履行这一道德规范。中国古代思想家对诚信道德的内在精神价值和现实功利价值的全面阐明，对于促进诚信之德在社会生活中的运行具有积极的作用。对这些道德文化遗产进行整理和继承，有助于启发现代人类更深刻地认识诚信的价值和功用，激发起对诚信的道德需要，提高践履诚信道德的自觉性，促进诚信道德在当代中国的生长和弘扬。

#### 主要参考文献：

1. 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
2. 郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局 1984 年版。
3. 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。
4. 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社 1984 年版。
5. 严遵：《老子指归》，中华书局 1997 年版。
6. 罗国杰：《道德教育与价值导向》，教育科学出版社 2000 年版。
7. 焦国成：《中国伦理学通论》，山西教育出版社 1998 年版。
8. 夏澍耘：《中国传统诚信源流》，《光明日报》2002 年 4 月 9 日。

（原载于《船山学刊》2005 年第 3 期。）



## 论道家崇俭抑奢思想的社会意义

284

节俭是中华民族自古以来所倡导的品德，先秦诸子都将节俭作为一条重要的道德规范。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。<sup>①</sup>在先秦诸子中，力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。

### 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。<sup>②</sup> 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

<sup>①</sup>《庄子》。

<sup>②</sup>《老子》第五十九章。

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。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，“俭”这一道德要求在很大程度上是对民而不对官的。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，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。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”<sup>①</sup>。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”，他在《化书·俭化》中说：“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，俭于嫔嬙可以保寿命，俭于心可以出生死。是知俭可以为万化之柄。”

道家俭啬寡欲的主张更是基于对中国封建社会的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

---

<sup>①</sup>《老子》第五十七章。

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。统治者的极欲、纵欲，必定伤害或遏制大部分人基本生存欲望的满足；统治者对财富的贪婪聚敛，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。”<sup>①</sup>他认识到，俭奢为“荣辱之端”，“故桀纣肆情而祸结，尧舜约己而福延”。<sup>②</sup>“君多欲，则民苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”<sup>③</sup>观其言，察其行，李世民的确在较大程度上将这些认识付诸实际行动。他几次取消新建楼阁的计划，明示子孙自己的后事应“务从俭约”<sup>④</sup>。当他流于奢侈时，就不听魏征之意见，并要杀魏征，长孙皇后盛服而贺之，说明君明则臣直的道理，令他接受意见。

宋太宗赵匡义以五代时期君主速亡的历史教训警戒自己：“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。”<sup>⑤</sup>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，听言纳海。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。

①《资治通鉴》卷一九二。

②《帝范后序》，载《唐太宗集》。

③（唐）吴兢：《贞观政要·务农》，上海古籍出版社1978年版。

④《旧唐书·太宗·本纪》。

⑤《续资治通鉴》卷十二。

……勿鄙人短，勿持己长，乃可永久富贵，以保终吉。”<sup>①</sup>

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，仍然信守崇俭抑奢，将其作为修齐治平的一条基本原则。

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，这就为那些善于逢迎、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备受摧残。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。正因为俭与奢密切关联着王朝的盛衰兴亡，因此，崇俭抑奢的原则被不少统治者奉为治国安邦的重要保证而加以推行。

## 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，是维持生命安康的需要。老子警告世人：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”<sup>②</sup> 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。”<sup>③</sup> “甚爱必大费，多藏必厚亡。”<sup>④</sup> 这些思想是对商周以来节俭主张的重要发展。它运用矛盾对立面相互转化的辩证观点，深刻阐明了关于财

①《宋朝事实类苑》卷二。

②《老子》第四十六章。

③《老子》第九章。

④《老子》第四十四章。

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：“五色令人色盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂。”<sup>①</sup>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，而物质欲望往往无穷，对于一般臣民来说，不注意道德修养，听任物质欲望无限制地膨胀，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，<sup>②</sup>这就在一定程度上克服了老子思想的片面性。

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的内在价值。

保持身心健康，这是安身的第一层含义。道家认为，要保持身心健康，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

①《老子》第十二章。

②见《庄子》的《天地》、《达生》诸篇。

“招蹶之机”<sup>①</sup>。书中以古人、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”而只是出于养生节性的需要，“由重生故也”<sup>②</sup>。

安然自在是安身的第二层含义，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，遇粗粝不下咽，得布素不温暖，其不自由又何如乎？”<sup>③</sup> 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。充满道家风范的苏东坡更是以他的人生实践给后人以深刻启示。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”；且“岁比不登……斋厨索然”，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，放忌肆志”。这种怡然自得的心境，来自于甘守恬淡俭朴、不为物累的襟怀。他道出“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

①蹶，跌仆之意。

②《吕氏春秋·本生》。

③《蔡元培教育论集》。

自由。正是那种超然物外、顺应自然的精神态度，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，但他却能苦中求乐，苦中求适，时至今日，我们还可从不少地方感受到苏东坡热爱生活、善于安排生活的智者风貌。虽然物质匮乏，苏东坡却生活得趣味盎然，他研究养生、美食、酿酒、品茶，至今还为民众所喜爱的东坡豆腐、东坡肉大约都是他的发明。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，而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”，元人许名奎《劝忍百箴》的“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，从而招致同僚的攻击，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。”<sup>①</sup>清代的鄂尔泰虽然身为雍正、乾隆两朝的重臣，但亦持守俭德。据《清稗类钞·教育类·鄂尔泰诫弟》所载，他路过其弟鄂尔奇的书斋时，见房内陈设侈丽，故不入而离去。其弟急问原因，他立于庭中指责说：“今偶得志而侈泰若是，吾知祸不旋踵矣。”此后，果如其言，鄂尔奇为直隶总督李卫所弹劾，以奢侈而败。

<sup>①</sup>《北史·崔罔传》。

安身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，由有利而招辱。由此观之，奢侈者可以为戒，节俭者可以为师矣”<sup>①</sup>。

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。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。”<sup>②</sup> 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。崇俭抑奢的生活信条还来自人们对世事变化、盛衰相因之规律的体认：万事万物都是变动不居的，富贵尊荣不可能固定不移，今日还着蟒袍玉带，明日则可能贬为一介草民，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。故司马光在《训俭示康》一文中所征引的宰相张知白的事迹和认识是耐人寻味的。张氏虽然贵为宰相，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·俭嗇》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嗇。王氏回答说：“今以宰相祭墓，诚为太俭，昌后

①《贞观政要·俭约》。

②喻岳衡：《中国古代家训·曾国藩家训》，岳麓书社1992年版。



子孙侔于庶人，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？

### 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，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》第七十五章说：“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于统治者的奢欲。奢欲的满足必须以财富为基础，这就必须加大对人民的赋税盘剥，而在生产产品有限的情况下，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，且官府作坊在生产上不计成本，浪费极大。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。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。中国古代的不少思想家和政治家都认识到这一点，并且由此而提出崇俭抑奢的主张。

统治者对于奢侈生活的大肆追求，又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耗之间不平衡的加剧，使整个社会出现物质的普遍匮乏。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，史载：“由是二十年间，风俗简朴，衣无锦绣。”<sup>①</sup> 这是贞观时期国富民丰的一个重要前提条件。

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，奢侈之风迅速蔓延。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，将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。西方著名社会学家麦克斯·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。韦伯的这一看法虽然未必符合中国社会的情况，但也启示我们反思明中叶奢侈之风对于资本原始积累、扩大再生产的负面作用，这是否成为导致中国资本主义萌芽生长缓慢的因素之一呢？通过对于这一历史事实的回顾，是否能对当今中国社会经济和企业的长足发展

<sup>①</sup>《贞观政要·俭约》。

有所裨益呢？

#### 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”<sup>①</sup>，即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”<sup>②</sup>，即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。”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。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。在上述思想家这里，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，为了追求感官欲望的满足，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

<sup>①</sup>《道德经》第十二章。

<sup>②</sup>《道德经》第五十七章。

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人,他们甘居清贫,向往朴实淡泊的生活,惟其如此,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。

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”。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>不可否认,一味地崇俭抑奢可能会让人们满足于一种平均的贫困状况,不注重发展生产、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挥霍、崇尚恬淡俭约风尚,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。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

①《潜书·尚治》。

②《亭林文集》卷四。

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黯然失色。几十年来的经验教训告诉我们，在社会主义条件下，崇俭抑奢仍然是十分必要的。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”<sup>①</sup>，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。概括地说，其有以下几方面的意义：

#### （一）中国的国情决定了必须崇俭抑奢

其一，我国电力发展规划要求人均达到 1000 瓦，下世纪中国人口 15 亿，则要求我国发电总量达 15 亿度。但问题在于，要达到此数字，我国的煤炭、水、核资源难以承受，故此只是一奢想。因而要大力提倡节电。其二，我国水资源开发利用规划也显示了高标准用水的趋向。但我国水资源十分有限，南水北调的水量也远远不能满足需求。其三，在住的方面，我国人均耕地目前仅 1.2 亩，是世界人均面积的五分之一。近年来我国耕地面积每年减少 600 万亩，而人口每年大约增加 1500 万左右。目前，我国对农村居民人均居住面积的最高限额无明确规定，预留下了吞占耕地的因素。其四，中国人恐怕也不能做“轿车梦”，根本原因，在于我国城市人口密度大，人均道路面积相当少。

<sup>①</sup>《吕氏春秋·贵生》。

我们显然不能采用西方发达国家的交通轿车化模式，只能选择优先发展公共交通为主的方针，否则，道路面积和停车场地的大量增加，势必又要牺牲大量耕地，这是我国的资源状况无力承担的。其五，在吃的方面，我们也不能采用“高肉食”的方案，因我国人多耕地少，没有更多的粮食可转化为肉食品。这些数据说明，建设有中国特色的现代化，仍然需要艰苦奋斗和节欲勤劳精神。

## （二）有助于我们利用外资发展生产

改革开放初期，由于我们缺乏对崇俭抑奢必要性的认识，故在引进外资方面一度步入误区。从1979至1984年，我国引入外资172亿美元，已用于建设了几十个大企业，改造了上千个中小企业，但都是些什么企业呢？高级宾馆、高级酒吧、高级餐厅、高级消费品、大型游乐场、高级家用电器，基本上都在消费领域。说是引进技术，实际是引进消费，说是引进促进工业发展，实际是引进刺激消费水平提高，如广东引进的“迪斯尼”式游乐园就有13个，而游玩的费用高达100多元，超过一般工薪族的消费能力，高级宾馆和饭店的费用也是高得惊人，这又导致了公款消费风的蔓延，导致了政府官员的腐败行为。因此，加强对崇俭抑奢精神的引导，才能更好地吸引外资用于发展科学技术，发展生产，真正推动中国的现代化进程。

## （三）有助于消除腐败，反腐倡廉

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，沉溺于物欲，往往令人丧失理智，不择手段，贪赃枉法，行贿受贿，偷盗抢劫，胡作非为。而以崇俭抑奢的美德节制自己的感官欲望，指导自己的行动，才能够避免沦为物的奴隶，才不会为求得物欲的满足而丧失理智，才能保持廉洁正直的美德。

## （四）人的发展和完善需要节制物欲

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，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状况，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、腐朽性消费。这些行为对社会产生着恶劣的影响，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，以刻苦发奋为傻帽。在这种错误的价值观念指导下，一些人在生活上追求奢侈，因此而债台高筑。同时，过于优厚的物质条件往往妨碍儿童健康成长，据某报读者对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。发展市场经济固然不能没有消费，消费和生产是相互依存、互为前提的。但是，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。因此，富裕不应该流于奢侈，提高生活水平绝非可以任意浪费。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。

因此，我们需要的是健康而适当的消费，而奢侈挥霍、脱离中国国情的超前消费则是一种畸形消费、炫耀性消费、攀比型消费，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。因为穷奢极欲的生活是不利于精神升华和创造性活动的，而精神升华和创造性活动正是人类真正幸福的源泉，人的需要是多层次的，感官欲望的满足只是低层次的需要。停留于这种低层次需要，不注意提升需要的层次，就不可避免地陷入精神空虚。故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。

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；而那些挥金如土的人，迟早要断送自己的事业和家业，而一个追求奢华和享乐成风的社会，必定会走向衰落。总之，

为了人类自身的完善和发展，为了中华民族的振兴，为了社会的长治久安和可持续发展，必须发扬道家崇俭抑奢思想中的合理因素。

（原载于《学术月刊》1994年第4期，《人大复印资料》1995年第2期全文转载。）



## 道家抱朴守真思想与民族精神研究

在漫长的历史长河中，作为中国传统文化主干之一的道家思想对于民族精神起着重要的陶冶作用。道家认为“真”、“朴”是道的本性，故抱朴守真是其追求的最高境界，这一价值取向深深地渗透到民族精神之中，成为中华民族的一份精神财富，影响着中国人的行为原则、处世态度、社会理想和审美情趣等各个方面，本文拟围绕这一问题进行研究。

### 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，《道德经》第三十二章说：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣也。”“朴”即未经雕琢装饰的天然状态，也即事物自身所固有的本质和规定性，道家认为这种本然状态是最高的理想道德境界，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”<sup>①</sup>，渴望改变浇薄浮华的世风，使天下“复归于朴”<sup>②</sup>。

庄子亦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”，<sup>③</sup>他所崇尚的圣人是“法天贵真，不拘于俗”<sup>④</sup>。他指出，人的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，<sup>⑤</sup>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。其希望抛弃理性的指导，追求一切顺于本心，随心所欲，这是不能提倡的，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，互助互利，不求回报，并强调这种利他精神应该出于自然，而不能掺杂其他虚伪做作、沽名钓誉等不良居心，却是有其深刻意义的。这些思想对民族精神产生着积极的影响，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。

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，它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他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之间的密切关系。本文讨论的主要是后面这层意义，即真诚之德与其他道德规范的内在联系以及道德规范与人性自然之间的密切关系。

①《道德经》第十九章。

②《道德经》第二十八章。

③《马蹄》。

④《渔父》。

⑤《天地》。

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，亦必自有怠而不能终掩者。”<sup>①</sup>出于冀利望誉的动机而做出些许美言善行，而不发自内心地去体验、扩充道德情感，培养道德品质，那么，一切美好的品德也就永远不会溶入其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，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。因此，追求真和善的统一，这对于道德品德的培养有着十分重要的意义。

另一方面，受道家抱朴守真思想的影响，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。基于这一观点，王弼从“名教本于自然”的角度提出了抱朴守真的主张，认为“兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实”<sup>②</sup>，将返璞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”，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”。<sup>③</sup>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，认为统治者以名教对人民进行统治是合于人性的。万物各有自己的规定性，“性各有分”，应该“各安其分”，“各守其业”，<sup>④</sup>力图消解名教这一封建道德规范与自然人性之间的矛盾。

上述各家的观点尽管有着种种差异，但他们或流露出对现实道德

①《宋稗类钞·格言》，书目文献出版社1985年版。

②《老子指略》。

③《难自然好学论》。

④《齐物论注》。

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，或透露出消解封建纲常名教与自然人性之间矛盾的企图。这里分明蕴含着这样的潜台词：只有合于自然，不违反本性的道德才是合理的，人伦礼义应该保证人性的正常发展，应该推进理想人生的实现；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。这正好反映出道家抱朴守真思想在人们心灵深处的浸润和渗透，这种价值取向将人性自然作为自己的最终目的，从正面肯定了人的价值、人的自由和人的尊严。

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。李贽的“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。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。”<sup>①</sup>“童心”即人本来具有的真实思想，发自童心之言，才是“有德之言”。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。

追求朴实自然往往是人们饱览世事迁移，透悟人生变故，艺术造诣达到炉火纯青境界之后，向更高层次的复归，故不少文学家在晚年的艺术风格往往趋向于平淡自然。明代洪应明在《菜根谭》一书中说：“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，而且还是最高的文学审美追求。

在中国文学艺术史上，真朴自然、“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”，是李白诗歌语言最生动的概括。李贽“童心说”的基础就是对“自然之性”的崇尚，这一思想在明代文学界留下了至为深远的影响。以唐顺之为代表的

<sup>①</sup>《焚书》卷三，《童心说》。

“唐宋派”、袁氏三兄弟为代表的“公安派”、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，他们独抒性灵，直抒胸臆，成为晚明文艺的一代风潮。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。<sup>①</sup> 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。这些都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。

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，都有一些敢于在专制君主座前面折廷争、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。这些实是求是的“真人”自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精神的积淀，这是民族精神中的光辉因素，值得很好地发扬光大。

## 二、绝仁弃义，斥虚去诈

老子认为，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。”<sup>②</sup> “失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”<sup>③</sup> 大道废弃，社会混乱，产

<sup>①</sup>谢国桢：《明末清初的学风》，上海书店2005年版，第46页。

<sup>②</sup>《老子》第十八章。

<sup>③</sup>《老子》第三十八章。

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。

老子还认为，“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”<sup>①</sup>。

庄子也认为，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。”<sup>②</sup>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。他认为道德应该是维持人的常然状态，而不是用外在的规范去进行教化；他告诫人们不要因生死存亡、穷达贫富或名利地位等身外之物而丧失自我的本性，扰乱平静的心灵；他反对刻意标榜仁义忠信等名声，假仁假义，更反对利用这些名声以谋取个人私利；他倡导恬淡虚无，复归自然，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。

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。只有诚朴不诈，才能持久地保持人际间的合作和谐，这是正常而有效地进行社会活动所需要的。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，在《齐俗训》中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”，认为君主应该遵循笃真的天性，以诚相待，才能使君臣之间和谐相处，“效爱怀远”。晋人王导则从平治天下、整饬教化的高度力陈虚伪之危害。他说：“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。”<sup>③</sup>

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，由于居统治地位的家门阀的日

①《老子》第十九章。

②《骈拇》。

③王导：《上疏请修学校》，《全晋文》卷十九，中华书局1987年版。

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：“察孝行，父别居。寒清素白浊如泥……”<sup>①</sup> 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，封建礼教走向“以礼杀人”的封建野蛮以及与之相伴而生的极端虚伪，从而受到诸多思想家的反对。王阳明从儒学内部冲击着“圣贤”、“六经”这些儒学权威，认为“圣人之道不是这等捆缚苦楚的，不是妆做道学模样”。<sup>②</sup> 王学后继者李贽以贬斥“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，人类成为真诚不虚的人类，写出表达人之真情真性的“至文”。这些思想唤醒着“人的自觉”和个性解放，为民族精神注入了新的光华。关于这一点，将在下文中进行详尽的论述。

### 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，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。庄子力求改变“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”<sup>③</sup>。统治者虽然身居高位，但如树林之梢，未见其尊，他们效法天地自然之道，实行不干涉政策，也不需

①葛洪：《抱朴子·察举》。

②王阳明：《传习录》下。

③《庄子·天地》。

要刻意地标榜自己，或要百姓崇尚自己。人民则如野外之兽那样自由自在。当然，在封建专制制度下，庄子的这些主张是不可能实现的，故其只得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。”<sup>①</sup> 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而领略，这是一种超世的、精神上的“自由”。显然，庄子的自由观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，但是，其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，给中华民族的民族精神以十分深远的影响。

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”，<sup>②</sup> 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，力图冲破封建束缚，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理想，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》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

---

①《逍遥游》。

②《后汉书·逸民列传》。



天下也，天下之天下也。”<sup>①</sup>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。此话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》中抨击封建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，欺愚逛拙，藏智自神。”与阮籍互相呼应的是著名的无政府主义者鲍敬言，其反封建专制君主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。”君臣之道是强力的结果，<sup>②</sup>他揭露君主制对民众的侵扰：“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。”提出了一个无君无臣的无政府世界，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”<sup>③</sup>，这是一副以老庄无为而治社会理想为模式而规划的蓝图。

唐代一位隐姓埋名的道家学者在其所作的《无能子》一书中多角度地批判了封建专制主义对于人性的扭曲。其指出，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……”<sup>④</sup>

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，其认为，传统的名教秩序和封建礼俗乃至是非善恶都是前代妄作者“强名之”的产物，是违逆其自然本性的。人们对这一切习以为常，反而对识其虚妄并予以反对者“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。”<sup>⑤</sup>这真是一篇不可多得

①《吕氏春秋·贵公》。

②《抱朴子·诘鲍》。

③同上。

④《无能子·圣过》。

⑤《无能子·纪见》。

的反对封建礼教和传统束缚的叛逆者宣言。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，在这里大胆地否定传统的名教秩序、封建礼俗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”，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。

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”。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。”<sup>①</sup> 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。也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陶铸着民族精神。

#### 四、向往自然，寄情山水

向往自然，寄情山水是抱朴守真这一价值取向的必然归宿，因为处于封建专制王权的淫威下，置身于封建官场钩心斗角的险恶风浪中，无疑是难以保持淳朴自然之性的，而山林田园则是抱朴守真的最好去处和保全身心的避难之所，故寄情山水成为中国士人生活方式的重要侧面。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”<sup>②</sup>；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

<sup>①</sup>《焚书》卷三。

<sup>②</sup>《世说新语·言语》。

适”<sup>①</sup>；平居于家中，他们必定要在住宅周围植木种竹，置石挖池，“何可一日无此君（竹）”的居宅要求，正是中国人钟情于自然之美的表露。

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寄情于山水的情怀。文中说，官爵珠玉随时可能失去，是不值得爱也是靠不住的，唯有“天地自然而然者”，才能够“爱之而不失，资之而不穷”，大自然才是值得钟爱的。对于那种终日汲汲于名利地位或财富，甚至不惜出卖原则和人格的人，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。

在政治黑暗的历史时期，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腾宾在《普天乐》中吟唱道：“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。”人们对陶渊明等归隐守节之人充满着羡慕和崇敬：“汉子陵，晋渊明，二人到今香汗青。”<sup>②</sup>

在更多的情况下，人们希望在回归自然的过程中陶冶性格，净化心灵。林语堂先生说：“越接近自然，越能保持体格上与道德上之健康状态。”他认为，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”。<sup>③</sup>

道家抱朴守真的价值取向陶铸了中华民族朴实无华、真诚不欺、实事求是和热爱自然等民族精神，这些精神正是当代中国人所应该继承和发扬的。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，而只有真诚纯朴，弃虚去诈，才能消除人与人之间的各种障碍，形成和谐融洽的人际环境，才能改善社会风气，提高人们的道德水平，

①《前赤壁赋》。

②鲜于必仁：《寨儿令》。

③林语堂：《吾国与吾民》，华龄出版社1995年版，第34页。

促进社会的有序发展,才能更好地根据自己的个性,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;在人们改造自然、改造社会的实践中,只有实事求是,才能正确地认识和评价各种实践活动的价值,及时地将自己的行为调整到最佳状态,取得更好的效益;当人们从商品社会的喧嚣嘈杂中走出,回归自然,寄情山水,将会忘却个人的种种烦恼,更深切地体会到人天相谐的乐趣和意义,领略到大自然的伟大和自我的渺小,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。

## 论《太平经》 的伦理思想

《太平经》是早期道教的重要经典，该书的作者痛感当时宦官专权，政治黑暗，贫富分化严重，风俗浇薄，而官方道德又已失去教化民众、维系人心的社会调控作用，故以代天化民为己任，继承发扬古代“以神道设教”的传统，吸收天人感应这一时代思潮，在继承发展前人理论的基础上，营造了一个独特而又庞杂的伦理道德体系，对后来道教伦理思想产生了深刻的影响。

### 一、“为天陈法”的道德教化论

道德教育是贯穿于《太平经》全书的主线，书中大量的论述均围绕劝善戒恶这一主题而展开。为了达到这一目的，作者针对人们畏天祈福等心理特性以强化道德教育的穿透力，故书中的道德教育思想主要通过“为天陈法”的方式呈现。

第一，实施道德教化乃是顺天时、奉神意之举。作者认为，历史呈现着善恶成败循环变化的周期，目前正值人类历史由衰转盛之时，必须顺应这一转变，依天时、奉神

意进行道德教化，书中说：“吾上敬受天书……承顺天心开辟之，大开上古太平之路，令使人乐为善者，不复知为恶之术。”<sup>①</sup>

第二，“积善者”方能生存和进化。作者告诫说，不接受道德教化者将被“沉没”，凶恶无德者将遭“荡尽”，唯有“积善者”才能免除灾难，获得长生，“长为种民”。所谓种民，即是“圣贤长生之类”，而且包含有传宗接代者的含义。这实际上提出了一种道德优选论——从善者才能获得在品德和身体素质等方面的优势，实现人类的进化。比起达尔文进化论“优胜劣汰”的原则，这种道德上的优胜劣汰论虽然缺乏严格的科学依据，但对于启发民众的道德意识却不无实际意义。

第三，恶人“命不在天地”、“与禽兽同命”。在《太平经》的作者看来，“人无贵无贱，皆天所生，但录籍相命不存耳。”<sup>②</sup> 故书中主要不是以社会地位或出身门第高下作为区分贵贱的根据。然而，作者又强调，人是有着等级差别的，这种等级差别的划分以道德作为基础——无德之人无录籍相命；又以是否顺“天道”为标准——“天道为法”，“以是分别别人优劣”<sup>③</sup>。人禽之别在于是否合乎顺应天道，是否有德。无道德之人，“亦好相触冒，胜者为右。其气与禽兽同，故同命也”<sup>④</sup>。他们缺乏人类所特有的谦让友爱，其习性同于弱肉强食的禽兽，因此其命不在天地，而与禽兽同命。故作者告诫人们爱惜自己的道德生命，因为爱惜道德生命也就是爱惜自然生命：“爱之慎之念之，慎勿加所不当为而枉人。”

书中重视道德教育和学习活动对于道德意志、道德人格培养的重要意义，《急学真法》一文指出：“人安得生为君子哉？皆由学之耳。学之以道，其人道；学之以德，其人得；学之以善，其人善”，“不旦夕力学善，失善即入恶”。善与恶此消彼长，为善必须持之以恒，方能积善成德，成就“大益善良”的道德理想人格。作者还认识到，教

①王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第160页。文以下凡引本书，只注页码。

②第576页。

③第424页。

④第424页。

育影响着民众的道德，而民众的道德状况又成为一种社会道德环境，转而影响民众道德人格的塑造：“五帝教化多以德，其人民多类经德也……五霸教化多以武，其人民多悉武好怒，尚强勇……故善人之乡者多善人，恶人之乡者多恶人，此非相易也。”<sup>①</sup>

道德教育及道德环境对于人的道德质量形成固然有着十分重要的影响，但作者更注重道德意识对主体道德质量形成的主导作用，认为虽然有精气鬼神居于人体内，起着“治人、学人、教人”的作用，这种作用既可能是正面的“善”，也可能是负面的“恶”，而鬼神对人发挥或善或恶的牵引作用主要取决于道德主体自身的道德意识：“于人念正善，因教人为善”。<sup>②</sup>可见，个体道德水平的高低与主体的道德选择、道德追求和主观努力密切相连：“乐善得善，乐恶得恶，是复何言。夫善恶安危，各从其类，亦不失也……是故乐道者道来聚，乐德者德来聚，乐武者武来聚。”

道德教育的终极目标是以德治天下，《太平经》整合了儒道两家的道德主张，提出了以道德治国的方略。作者通过分析比较以道、德、仁、义、礼、文等不同方略治国而产生的相应社会效应，凸显了以道治国方略所具有的最大的合理性：“亲人合心为一家，灾害悉去无祸殃，帝王行之，天下兴昌。”这里一方面继承了道家崇道德而贱礼义的思想倾向，另一方面又对先秦道家所贬斥的“仁”这一德目作了相当程度的肯定，而对“义”这一道德原则却是毁誉参半，显现出对儒家思想的吸收与调和。比以往的思想家更为深刻之处是，作者认识到单纯使用某种治理方法皆存在着局限性，书中提醒统治者，应该认真考虑以德、仁、义、礼、文、法、武“七事”治身治国各自有何利弊？其可行性如何？如果不可行的话，又有什么补救措施？作者认识到，这七种治理方式各有不同，各有所长，各有不足，必须相互补充，兼而行之：“亦不可无，亦不可纯行……治民乃有大术也。使万物生，各得其所，能使六极八方远近欢喜，万物不失其所……德、仁、义、

<sup>①</sup>第 650 页。

<sup>②</sup>第 706 页。

礼、文、法、武七事各异治，俱善有不达，而各有可长，亦不可废，亦不可纯行。”<sup>①</sup> 不能局限于某种治理方法，而应兼取德、仁、义、礼、文、法、武七事之长，以之用于治身和治国，这就超越了前人重德轻刑、刑德并用、德治论或法治论等模式，而将政治和伦理进一步结合，拓展了中国的政治伦理理论。

## 二、《太平经》所倡导的道德要求

《太平经》将道视为天地万物的本源和运动变化的内在动力：道是“万化之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”由“道”这一最高原则又产生出一系列道德要求，现试概括如下。

### （一）顺应天地

效法顺应天地是基本的道德原则和善恶标准：“善者，乃绝洞无上，与道同称；天之所爱，地之所养，帝王所当急，仕人君所当与同心并力也。夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善。”而只有“与天同心、与地合意”的人才可称“圣贤”；<sup>②</sup> 只有“命系天地，当更象天地以道德治”的君主才可称“上德之君”。<sup>③</sup> 相反，所谓“恶”，就是违逆天道和人意：“夫恶者，事逆天心，常伤人意；好反天道，不顺四时，令神祇所憎，最天下绝凋凶败之名字也。”<sup>④</sup> 善乃是至高无上的、“与道同称”的概念，是道的同义词，为天地所爱所养，是帝王和君子均应该努力为之的。为善就是要合天心，顺人意。不过，书中所说的天地不完全同于老子所说的自然之天，而是兼有神灵的含义；书中所说的“道”不完全同于老子所说的“道法自然”之道，而是“与皇天同骨法血脉”、“疾恶好杀”之道。<sup>⑤</sup>

①第 729 页。

②第 158 ~ 160 页。

③第 425 页。

④第 158 页。

⑤第 166 页。





顺应自然的原则体现在社会政治管理方面，则是因材而用、因性而治的思想。《太平经》强调，万物各有其性，顺应其性的政治治理才是合理和有成效的：“帝王所以能安天下者，各因天下之心而安之，故得天下之心矣。”<sup>①</sup>“天地之性，万物各自有宜，当任其所长。”<sup>②</sup>“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”。<sup>③</sup>相反，如不顾其自然之本性，“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”，则人民“愁苦困穷，即仰而呼皇天”，引起“灾变纷纷”，“不能致太平，咎正在此”，<sup>④</sup>书中呼吁，这种违背民性的做法是“大害之根”，“危亡之路”，<sup>⑤</sup>统治者对民众进行封建强制压迫不仅是极不合理、而且是极其危险的政治治理方式。这些话语正是对于扼杀人的自主性、桎梏人性自由的封建专制统治的激烈批判。

## （二）贵生乐生

《太平经》强调珍爱生命，而在万物之中，人的生命是最珍贵的：“天地之性，万二千物，人命最重。”<sup>⑥</sup>根据贵生的价值取向，作者对人的行为按照道德价值的大小作出了排列：“人最善者，莫若常欲乐生……其次莫若善于乐成，常悒悒欲成之，比若自忧身，乃后可也。其次莫若善于仁施，与见人贫乏，为其愁心，比若自忧饥寒，乃可也。其次莫若善为设法，不欲乐害，但惧而置之，乃可也。其次人有过莫善于治，而不陷于罪，乃可也。其次人既陷罪也，心不欲深害之，乃可也。其次人有过触死，事无可奈何，能不使其家与比伍，乃可也。其次罪过及家比伍也，愿指有罪者，慎毋尽灭煞人种类，乃可也。”这是因为，人“乃天地之神统”，灭煞人的生命，乃是“断绝天地神

①第 726 页。

②第 203 页。

③第 206 页。

④第 202 ~ 203 页。

⑤第 204 页。

⑥第 34 页。

统，有可伤败于天地之体”，将导致天对人类的报复：“灭煞人世类”<sup>①</sup>。

出于贵生的目的，作者反对违背人性的禁欲主义，而肯定饮食男女的合理性：“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。”饮食男女是维持人类生存和繁衍的必要条件，缺乏这些基本条件，则“天下无人”，但超过了维持生存这一需要的“奇伪之物”，则“反多以致伪奸，使治不平”。更为严重的是，人们追逐奢侈之物，将会危害人的宝贵生命：“天下贫困愁苦，灾变连起……自愁自害，不得竟其天年。”<sup>②</sup>《太平经》围绕珍爱生命、保护生命这一核心来论述节欲问题，既是对道家思想的继承，又有其独特的立场。老庄以及《吕氏春秋》等新老道家的节欲理论主要是针对统治者而言的，故节欲是出于治国和养生的需要。而《太平经》对于“奇伪之物”的节制虽然亦有上述目的，但更多地体现出对全体民众特别是对下层民众的关切，唯恐他们“贫困愁苦”，“不得竟其天年”。可见，《太平经》倡导贵生乐生，其主旨就是强调热爱生命，珍爱生命，将提高人的生命质量作为政治治理模式的最高价值目标。

《太平经》的贵生伦理，还体现在对于自然万物生命的保护和珍爱，书中说：“地者万物之母也”，“伤地形，皆为凶。深贼地，多不寿。”<sup>③</sup>“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。”<sup>④</sup> 作者认为，人类取用自然资源应限于维持基本生存，超越这一限度则将对自然界万物造成破坏，从而导致天地共怒而惩罚行为者。这实际上是在天谴论的神秘外衣下表达了破坏自然则遭到自然报复这一客观真理。

### （三）移孝为忠

东汉时期，孝德被统治者抬到了无以复加的至高地位，移孝为忠、忠孝合一成为这一时期伦理文化的主旋律。受这一时代思潮的影响，

①第80页。

②第45~46页。

③第120~121页。

④第572页。

《太平经》的作者吸取儒家的忠孝伦理规范，亦将忠孝之德提到了相当重要的位置。书中说：“天下之事，孝为上第一。”同时，作者适应着统治者的需要，要求人们将孝这一家庭伦理拓展到政治领域，成为对君主和王朝的忠：“不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷。”<sup>①</sup>反映出作者适应时代潮流而对本教团的道德规范进行及时调整的灵活态度，亦反映出儒道两家伦理思想开始合流的时代走向。

#### （四）至诚无欺

真朴无伪是老庄推崇备至的品质。《太平经》在前人的基础上，提出了“至诚”的道德要求，主张以“至诚”为“急务”。所谓“至诚”，也就是要求外显的道德行为与内隐的思想动机相一致，外在的道德行为必须以内在的真情为基础，这种价值追求乃是道家学派的重要特点。但与老庄和《淮南子》有所不同的是，《太平经》中的至诚之德，首先是一种调节人与自然之关系的道德要求，进而才推广到人际交往之中。作者指出，至诚才能够感动天地神灵：“至诚于五内者，动神灵也。”人类从内心真诚地感念和遵循天地好善恶恶之德，效法天地道德而行，才能感动心神，进而感动上天，产生“天地乃为其移，凡神为其动”的效果。以此为基点，作者将至诚之德延伸到人际交往中：“与人交，日益厚善者，是其相得心意也；而反日凶恶薄者，是其相失心意也。”<sup>②</sup>人际交往如能以至诚之情为基础，则心意相得，心心相印。

#### （五）尚柔求寡

柔弱不争是道家所倡导的一个基本的道德规范，老子将柔弱不争奉为古往今来与天相配的极则。在对自然社会进行深入观察的基础上，老子认识到，天地万事万物的发展过程中，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，故“柔弱胜刚

<sup>①</sup>第 593 页。

<sup>②</sup>第 415 页。

强”<sup>①</sup>，柔弱才是真正的强者，“守柔曰强”<sup>②</sup>。《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。”

《太平经》的作者在继承了柔弱这一道德规范的同时，又提出了“求寡”的道德要求。书中将“弱”和“寡”分别视为“道之用”与“道之要”：“天道助弱。弱者，道之用也；寡者，道之要也。”顺应天道，践履“弱”、“寡”之德，故能获得一个和谐的人际环境，建立功业。

### 三、道德监督和道德赏罚论

劝善戒恶是古今中外政治家、思想家所共同关注的问题，为了使民众自觉地践履道德，必须确保道德赏罚的准确和公正，为此，《太平经》的作者设想了一系列高居于人类社会之上的明察秋毫、严密无隙的道德监督神灵。

天地神灵为何要对人类实施道德赏罚？作者回答说，因为天地人是一个彼此相忧相利、相依为命的大系统，道德促使天地人相连接、共命运：“道德连之使同命”，丧失道德将导致人类自取灭亡，而且带来“天地亦乱毁”的悲剧，故天地必然对于人类的道德状况予以特殊的关注和干预。<sup>③</sup>

道德监督的主体是处于人身内外的各种神祇。身神处于人体内部，人行善恶自有身神知之：“为善亦神自知之，恶亦神自知之。”人身之外高高在上的道德监督者是天上的诸神：“天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。”身神、诸天神的严密监督，为上天实施道德赏罚提供了准确而公正的依据，这就形成了一个位于世俗的法律惩罚体系

①《老子》第三十六章。

②《老子》第五十二章。

③第374页。



之上的道德法庭，这一道德法庭实施着惩恶赏善的功能：“神无私亲，善人为效。”“天报有功，不与无德。”<sup>①</sup>

《太平经》的作者建立起来的以天神为主体的道德赏罚系统，鲜明地体现了对美好道德理想的追求，体现了试图纠正和避免世俗社会赏罚不公之种种弊病的努力。因为在当时政治黑暗、邪恶势力当道的现实下，社会赏罚系统必然随之而产生混乱和颠倒，这对于人们的价值取向和行为选择无疑产生着负面的示范作用。同时，任何社会赏罚都不可避免地存在着鞭长莫及的疏漏，而作者宣称由上天实施道德赏罚显然是试图弥补这些缺陷。

作者对传统的承负说提出了自己的修正。所谓承负说，即指前人的行为所产生的后果由后人来承担：

“承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也。”<sup>②</sup> 这种道德惩罚不仅限于作恶者自身，而且具有后人承前人之过、“前后更相负”、“先人负于后生”等多重含义，在重视血缘关系的中国封建家族制度下，这种道德惩罚论的威慑作用似乎更强于一般的善恶报应论。但作者亦认识到此说的缺陷之处，即前人的过恶要无辜的后人来承负，“承负之责最剧，故使人死，善恶不复分别也。大咎在此”。因此，这反而会导致赏罚不公，扰乱天道，“故吾书应天教，今欲一断绝承负责也”<sup>③</sup>。上天甚忧“承负之灾四流”，使天师“陈列天书”，传道济人，只要诵读天书，则“承负之厄小大悉且已除也”。<sup>④</sup> 为了避免作恶者殃及无辜，作者强调个体对自己的行为负责，吉凶祸福是个人善恶行为在现世的报应。

从全书来看，作者所设计的道德赏罚系统的重心是有恶必罚，而

①第18页。

②第70页。

③第370页。

④第64页。

不是有善必报，这是有其价值导向意义的。因为如果一味强调后者，则不可避免地造成普遍的冀利望誉、患得患失的庸俗人格，塑造出一味为眼前功利而行善的“买卖型人格”。故作者又反复强调应该端正行善的道德动机，如果行善乃是为了日后图回报，那么，这种善行的道德意义是会大大折扣的：“今日食人，而后日往食人，不名为食人，名为寄粮。今日饮人，而后日往饮之，不名为饮人，名为寄浆。今日代人负重，而后日往寄重焉，不名代人持重，乃名寄装。今日授人力，而后日往报之，不名为助人，名为交功。”这种建立在利益交换基础上的行为，不是一种道德行为，故不能得到上天的奖赏，“如此者皆无天报也。”<sup>①</sup>相反，“人不佑吾，吾独阴佑之，天报此人。言我为恶，我独为善，天报此人。人不加功于我，我独乐加功焉，天报此人。人不食饮我，我独乐食饮之，天报此人。人尽习教为虚伪行，以相欺殆，我独教人为善，至诚信，天报此人。人尽言天地无知，我独阴畏承事之，天报此人。人尽阴欲欺其君上，我独阴佑之，不敢欺，天报此人。父母不爱我，我独爱佑之，天报此人。”<sup>②</sup>在这里，作者并非鼓吹完全不计功利的道义论，而是在一定程度上认识到了道德教育不可过分依赖于赏罚这一外在因素，力图消除道德生活中存在的急功近利、等价交换等浮躁心态，缓解民众中因恶者得福、善者遭祸等社会现实而导致的心理不平衡。作者认识到，情义无价，如果只图报答而行善将使人类失去仁爱、同情这些最富贵的道德，将会导致人类行为乃至人类自身的商品化，只会使人类的良知萎缩，陷入鼠目寸光、斤斤计较、锱铢必争的狭隘之中，从长远来看，这是不利于人类的个体发展和整体完善的。

#### 四、阴阳中和，三气通一的道德理想

《太平经》与《道德经》尚阴的思想相反，而与董仲舒贵阳贱阴

<sup>①</sup>第464页。

<sup>②</sup>第465页。

的价值取向正相吻合。为何尊阳而贱阴呢？作者的理由是：“阳所以独名尊而贵者，守本常盈而有实也；阴所以独名卑且贱者，以其虚空而无实也，故见恶见贱也……实者核实也，则仁好施，又有核实也，故阳得称尊而贵也。”而男尊女卑的根据亦是由于双方在生殖器官的构造上存在着虚和实的差别，“阴为女，所以卑而贱者，其所受命处，户空而虚，无盈余，又无实，故见卑且贱也。”<sup>①</sup> 尊阳的原因是由于男性生殖器官盈而有实，贱阴的原因是由于女性生殖器官虚而无实，这种崇盈贱虚的取向与老子诚盈守虚的主张亦恰恰相反。

从历史发展的事实来看，男尊女卑格局形成的原因在于双方经济地位的差异以及由此产生的政治地位的差异。正由于如此，在男性占据统治地位的社会中，男尊女卑是天经地义、理所当然的，“唯女子与小人难养”等歧视女性的判断不需要任何前提条件便自然成立。而《太平经》的作者却试图从自然生理差别的角度来解释男尊女卑的原因，这本身就在一定程度上激起人们对男尊女卑的传统格局的怀疑和冲击，而且在上述解释中，事实判断的成分似乎更多于价值判断，它与统治者所倡导的男尊女卑的价值判断是有区别的。因此，在《太平经》中，更主要的倾向是阴阳互补，和谐相生，缺一不可。书中说：“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。书中举例说：“男女不相得，便绝无后世。天下无人，何有夫妇父子君臣师弟子乎？何以相生而相治哉？”<sup>②</sup> 这就是说，男女双方的相和相得是人类社会一切社会关系和社会秩序存在的基础，这样，妇女的地位得到了公正的确认。

由这一思想出发，作者激烈地抨击了当时“多贱女子，而反贼杀之”的陋俗，因为男子承天统，应天之气，女子承地统，应地之气，贼杀女子就公“断绝地统”，“贼害杀地气”，“令地气绝，灾害益多，

①第386页。

②第44页。

其罪何重!”因此,必须将禁杀女子的条文,记之竹白,让“天下无复杀女”。<sup>①</sup>作者认为,阴阳相生相养,而又相互转化,《守三实法》说:“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,应该防止走极端。为了防止偏阴或偏阳的倾向,作者还提出了“中和之气”的概念:“太阴、太阳、中和三气共为理,更相感动。”“中和之气”,当为介于阴阳之间或调和阴阳的物质,是构成太平之世的重要因素之一:“纯行阳,则地不肯尽成;纯行阴,则天不肯尽生。当合三统,阴阳相得,乃和在中也。古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,百事乖错。”<sup>②</sup>“阴阳者,要在中和,中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”<sup>③</sup>均衡和谐、阴阳和顺的“中和”局面,才能使万物得以滋生,物产丰足,人民和乐,实现太平之治。

在政治领域内,阴阳相谐相通、持中守和体现为君、臣、民的相通与合作。作者强调,君、臣、民“三气不善相通,太平安得成哉?”因此,君、臣、民之间存在着相辅相成的关系:“君为父,象天;臣为母,象地;民为子,象和。天之命法,凡扰扰之属,悉当三合相通,并力同心,乃共治成一事,共成一家,共成一体也,乃天使相须而行,不可无一也。一事有冤结,不得其处,便三毁三凶矣。故君者须臣,臣须民,民须臣,臣须君,乃后成一事,不足一,使三不成也。故君而无民臣,无以名为君;有臣民而无君,亦不成臣民;臣民无君,亦乱,不能自治理,亦不能成善臣民也;此三相须而立,相得乃成,故君臣民当应天法,三合相通,并力同心,共为一家也,比若夫妇共为一家也,不可以相无,是天要道也。”<sup>④</sup>在这里,君尊臣卑的封建伦理道德观念被淡化了,反复强调的乃是君臣民“三合相通,并力同心,

①第34~36页。

②第18页。

③第20页。

④第150页。



共成一事”，缺一不可的协作关系。

由上述“三合相通”的思想进而引出了政治上平等和经济上平均的要求，该书中的太平理想即是无贵贱之分的平等社会。《三合相通诀》说：“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天也；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。”<sup>①</sup> 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”。<sup>②</sup> 以上思想，既表达出社会上层的改良派人士融会儒道，力求君臣民相通相谐的“中和”理想，又反映了下层民众痛恨贫富分化、要求实现政治上和经济平等的愿望。故《太平经》既能为改革和重新整合官方道德提供素材，又成为后来激励和号召人民揭竿而起的旗帜，书中的不少道德主张积淀为广大下层民众的道德规范和美好追求，在今天仍然有积极意义。

#### 主要参考文献：

1. 王明：《太平经合校》，中华书局 1997 年版。
2. 罗国杰：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。
3. 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社 1995 年版。
4. 姜生：《宗教与人类自我控制》，巴蜀书社 1996 年版。

（原载台湾《哲学与文化月刊》2002 年第 6 期。）

①第 683 页。

②第 242、247 页。

## 论郭象的自然与名教之辨

### ——郭象认为“名教即自然”吗？

名教与自然的关系问题，是魏晋玄学家们所深为关注的问题。王弼认为“名教本于自然”，嵇康进而主张“越名教而任自然”，在前人的基础上，郭象对此亦进行了深刻的思考。由于他本人在论述名教与自然的关系时未能如王、嵇那样作出简明的概括，更由于他“任职当权，熏灼内外”，故学术界将他视为“腐朽的门阀士族的代言人”，不少学者以“名教”即“自然”来概括郭象对名教与自然关系的认识，人们普遍认为，郭象儒化了道家的“自然”这一范畴，力求论证名教与自然的一致性，认为任了自然，也就遂了名教，尽了名教规定的义务，亦尽了自然之性。我们认为，以上看法值得重新审视，以“名教”即“自然”来概括郭象关于名教与自然之关系的看法是欠准确的。郭象究竟是如何回答自然名教之辨这一时代论题的？以下拟从五个方面进行论述。



## 一、名教乃自然之迹

所谓“名教”，就是将符合封建统治利益的政治观念、道德规范等立为名分，定为名目，号为名节，制为功名，以之进行教化，称“以名为教”，即是以正名定分为主的封建礼教，其具体内容表现为儒家的仁义礼教、三纲五常等一系列具体的道德规范和礼法制度。所谓“自然”，即道家所崇尚的天然、本然、质朴状态和无形无象的本体。“名教即自然”就是将仁义纲常等具体的封建道德礼法与自然这一永恒的本体完全等同起来，将遵循、固守封建名教视为顺应本性的合理行为。然而，细究郭象的有关论述却并非如此。

我们认为，在名教与自然的关系问题上，郭象继承和发展了庄子和王弼的思想，将自然视为根本，而名教乃自然之迹。他顺着《庄子》名教礼制皆为古圣之行迹的思路对封建名教进行剖析说：“圣人道同而帝王殊迹。”<sup>①</sup>“皇王之迹，与世俱迁，而圣人之道未始不全也。”<sup>②</sup>这就是说，大道是天地万物的根本法则，有着极大的通约性，在不同的历史时期，道这一根本法则是不会改变的，但各个时期的统治者则会根据时势的变化而制订与时相应的名教礼制。

他进而通过对尧舜这些圣人的评价，阐发仁义礼制乃古圣因时而显之迹的观点：“夫尧舜帝王之名，皆其迹耳。我寄斯迹，而迹非我也……粗之与妙，自途之夷险耳，游者岂常改其足哉？故圣人一也，而有尧、舜、汤、武之异，明斯异者，时世之名耳，未足以名圣人之实也。故夫尧舜者，岂直一尧舜而已哉！是以虽有矜愁之貌、仁义之迹，而所以迹者故全也。”<sup>③</sup>这是说，足迹的粗大与微小，是由道路之平坦与险阻这些外在条件决定的，与主体自我并无内在联系，作为行为主体的行路之人虽因道路的夷险而调整其脚步，但却未因此而改变

①《天地·注》。

②《缮性注》。

③《在宥注》。

自己的双足。尧舜等圣人，其内在的精神主旨是一致的，只是由于时代与环境等诸多条件的不同而形成了他们各自相异的外在表现。因此，他们的“矜愁之貌、仁义之迹”都不过是朴实之本性因时宜而表现出来的外在形迹，而且，正由于他们是名实相符的圣人，故虽行仁义之迹，却仍然能保全其“所以迹”的纯朴之本性。从以上话语的字里行间，透露出一个鲜明的观点，这就是：名教礼制乃是自然本性在特定历史时期的体现，名教礼制乃是自然之迹，而不是永恒不变的。

儒家经典是封建道德礼教的理论依据，故郭象又分析了儒家经典与“真性”、“自然”的关系：“所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则六经也。况今之人事，则以自然为履，《六经》为迹。”<sup>①</sup> 他将《六经》视为“任物之真性者”所表现出来的行迹，“自然为履，《六经》为迹”。所以，统治者对民众应该采取“任其自化”的政策，而不宜实行强制教育，硬性地向他们灌输儒经：“若播《六经》以说则疏也。”<sup>②</sup> 因为儒家经典只是自然的派生物，拘泥于这些派生物，以此禁锢民众则是本末颠倒的不明智之举。

郭象认为，被视为神圣的儒家典籍礼法，只是前代圣人外在的行迹，而不能体现出大道的精粹。因此，拘于诗书礼法这些陈迹，不得其中之精意，则反倒为害。他还通过轮扁讽齐桓公读古书这一寓言阐发了不可固守古制的观点：“当古之事，已灭于古矣，虽或传之，岂能使古在今哉！古不在今，今事已变，故绝学任性，与时变化而后至焉。”<sup>③</sup> 这就明确地批评了儒者拘于诗礼而害道的倾向，强调不应拘守于外在的名教礼法，而应该体味其中的精意。因此，他鄙视那些明于诗书礼乐的儒生，认为他们对于古代文化只是“能明其迹耳，岂所以迹哉！”<sup>④</sup> 只了解其外在的形式，而不能明了其内在的本质和精蕴，抱残守缺，这就将禁锢社会发展的活力，导致民族思维能力的僵化和文化的停滞。郭象认识到固守前人礼法的弊端，这在中国思想文化史上

①《天运注》。

②同上。

③《天道注》。

④《天下注》。

有其重要意义。

## 二、名教不足固守

正由于名教只是自然之迹，故郭象认为仁义礼法等名教不能作为固守的永恒法则，名教是不足恃的。在继承庄子思想的基础上，他对这一论点作了进一步的阐发。

郭象赞同庄子视仁义礼乐为道德衰败、本性扭曲之产物的观点，并进一步阐释《庄子·马蹄》中“道德不废安取仁义，性情不离安用礼乐”之语说：“凡此皆变朴为华，弃本崇末，于其天素，有残废矣，世虽贵之，非其贵也。”<sup>①</sup> 仁义礼乐的产生是“变朴为华，弃本崇末”，是残害自然天性的。故世俗之人所尊奉的仁义礼乐不仅不足贵，而且将导致诸多弊病。

首先，他认为，仁义礼教将导致道德虚伪，徒饰外表：“礼义之弊，有斯饰也。”<sup>②</sup> 刻意地标榜仁义之迹则是节外生枝，将扰乱等级有序的局面：“令天下之人外饰其性以眩惑众人，恶直丑正，蕃徒相引。是以任真者失其据，而崇伪者窃其柄，于是主忧于上，民困于下。”<sup>③</sup> 因为“仁义有形，固伪形必作”<sup>④</sup>。具体的仁义道德规范有外在的形迹可循，若只注重于这些有形有象的仁义礼法，就为那些伪善者追求仁义之名提供了机会。因此，他继承了庄子的思想，反对以孔子这样的仁义之人作为治国的支柱和道德典范，认为：“至人以民静为安。今一为贞干，则遗高迹于万世，令饰竞于仁义而凋画其毛彩，百姓既危，至人亦无以为安也。……后世人君，慕仲尼之遐轨，而遂忍性自矫伪以临民，上下相习，遂不自知也。”<sup>⑤</sup> 孔子的仁义之行是孔子这一具体的个人在具体的历史时期所产生，有其特殊的时空条件，后人若脱离

①《马蹄注》。

②《田子方注》。

③《在有注》。

④《徐无鬼注》。

⑤《列御寇注》。

诸多具体的条件盲目效法或树立僵化的标范，必然导致以华伪之迹教民，使民众丧失自然本性而流于矫伪，故不足称道。在这里，郭象深刻地看到，只有合乎时代潮流和自然人性的道德礼法才是合理的，实在难能可贵。

其次，郭象认识到，固守具体的礼法制度可能被暴君利用为害民的工具。他发挥《庄子》中圣法为大盗之具的观点，揭露窃国大盗利用圣法残害民众的事实：“暴乱之君，亦得据君人之威以戮贤人而莫之敢亢者，皆圣法之由也。向无圣法，则桀纣焉得守斯位而放其毒，使天下侧目哉！”<sup>①</sup>

再者，郭象认为，具体的礼法制度皆有其局限性，不区分具体的时空条件而固守礼法，必然生弊。他指出：“夫礼义，当其时而用之，则西施也；时过而不弃，则丑人也。”<sup>②</sup> 礼法是因时而变化的，能够顺应时势而运用之则宜而美，不知因时而用，执滞固守之则令人生厌。

为何不能死守仁义礼法呢，郭象回答说：“诗礼者，先王之陈迹也。苟非其人，道不虚行。故夫儒者乃有用之为奸，则迹不足恃也。”<sup>③</sup> 单纯效法古代圣人的礼法制度是不足安天下、守天下的：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也，奚足尚而执之哉！执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣，所以守国而为人守之也。”<sup>④</sup> 执守圣人之陈迹，而不知变通，终于不能适应变化的时势，因而国家为他人所有。这一论述的积极意义在于，它为后人因顺时代和人性不断改革更新现有的礼法制度提供了思想资料和理论依据。

### 三、“自然”高于“君命”

三纲五常是封建名教的核心内容，而“君为臣纲”又是三纲五常的中心。故讨论自然与名教之关系时，这是一个必然要涉及的问题。

①《肱篋注》。

②《天运注》。

③《外物》。

④同上。

在郭象的《庄子注》中，这一问题是通过论述“自然”与“君命”来展开的。在论述中，自然是置于君命之上的。他阐发庄子“人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎”一段话语说：“夫真者，不假于物而自然也。夫自然之不可避，岂值（值，相当）君命而已哉！”<sup>①</sup> 庄子的原意是说，人们之所以甘愿为君主而献身，是由于君主超过自己（“愈乎己”），更何况那支配万物的“道”（真）呢（“而况其真乎”）？而郭象则进一步阐明说，“真”是不依赖他物，自然而然、不可抗拒的一种客观必然性，服从自然的支配是理所当然的必然规律，这是君命所不可比拟的（“岂值君命而已哉”）。这就明确地表示，服从自然高于服从君命，这也清楚地说明，郭象并未将自然与名教等量齐观。应该说，崇尚自然的立场促使郭象在某种程度上冲破了“三纲”等封建名教的樊篱。相反，那些名教维护者则总是力图论证封建伦理纲常是至高无上的天理和自然秩序，总是利用自然天理以抬高和突出封建名教的至高地位和合理性，这与郭象的认识是不可同日而语的。

诚然，郭象也曾承认：“夫仁义者，人之性也。”<sup>②</sup> 但是，如果我们对此段话语作全面考察，则不难发现其中的新意。紧接着上句话之后，郭象又强调人性是变化的：“人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥，若滞而系于一方则见。见则伪生，伪生而责多矣。”<sup>③</sup> 可见，郭象虽然承认仁义是人之性，体现出与庄子的差别性，但其并非认为仁义是千古不变、绝对合理的，而是随着古今不同、不断变化的人性而改变的，执守不变则弊端生之。“时移事异，礼亦宜变”，才能“不劳而有功”。<sup>④</sup> 这就使他区别于那些将仁义礼法奉为永恒法则的封建卫道士。

在指斥郭象维护封建名教时，人们还常常引用他的另一句话，即

①《大宗师注》。

②《天运注》。

③同上。

④同上。

“君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉！”<sup>①</sup> 此语取自郭象阐发《庄子·天运》中关于人体百骸六脏之关系的一段论述，在这句话的前后，还有几句关键性的话语，故有必要将此段话完整地引出：“若皆私之（即对体内的百骸六脏不分轻重皆很珍爱），则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉！夫臣妾但各当其分耳，未为不足以相治也。相治者，若手足耳目、四肢百体，各有所司而更相御用也。夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉！虽无错于当而必自当也。”在他看来，君臣上下的位置如同四肢百骸，它们有着功能上的轻重之别，各有所司，不可相互替代，人们对它们的呵护和关注也应有轻重之别、上下之分。此段话语的中心是强调“物皆自然，无使物然”，万物“非相为使也，故任之而理自至”。这就在一定程度上否定了统治者对万物的御使。文中虽然承认君臣上下之分乃天理自然，但这一天理之自然又是以“贤”和“才”为内在根据的（“时之所贤者为君，才不应世者为臣”），君之为君，臣之为臣，是由“贤”和“才”所决定的。这说明，郭象虽然身为门阀士族成员，但其却注重德和才的重要性，顺应时势，因时而动者则时人贤之，推之为君，才不足以应世者则只能为臣。德才必当其任，具有“时之所贤”之德方可履君之位，具有为君之才方能承担为君之任，而不能任由私意；只有臣妾之才却不安于臣妾之任，以下冒上则是错误的。这一认识是对道家“物各有宜”，“因材而用”思想的发展，是一种朴素的社会分工论。其可贵之处在于，他认识到，君臣上下的社会等级不是世袭或命定的，不是超自然的异己力量强制规定的，而是社会生活和历史潮流选择和造就的结果。此语的深意乃在于止息当时篡位夺权之风，摒除某些士族觊觎君权的野心，特别是从德和才这两个方面强调了为君者所必备的素质，同时也间接地批评了对当时以门第高下为取士任职标准的九品中制，对于调整当时不合理的社会关系，革除“不求才干”、

<sup>①</sup>《齐物论注》。



“取才失所”的社会弊病具有警示作用。

#### 四、“天性所受，各有本分”

人既是独立自足、有血有肉的个体，又处在各种社会关系网络之中。如何解决社会伦理法度与自然人性的关系？如何协调社会角色和自然人的矛盾？这是名教与自然之辨的实质问题。在这一问题上，郭象既克服了崇有派以抽象名教的合理性论证现实名教合理性的片面性，又超越了贵无派以现实名教的不合理性全盘否定名教之价值的偏激，而试图建立既顺应时代变化又合乎人性自然的道德礼法。他是如下展开思路的。

首先，他承认天地之间存在着“尊卑先后之序”，紧接着，他指出，这种“尊卑先后之序”是建立在自然基础之上的，尊卑先后的内在根据是众生各自不同的自然天性，而不是世袭或靠强制手段而获取的：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”<sup>①</sup>在郭象所处的现实社会中，世袭制度和九品中正制度决定了人们的社会地位的贵贱高下取决于出身门第，这是一种扼杀进取精神和创造能力的极不合理的腐朽制度，而郭象却将自然本性作为贵贱高下的内在根据，从人的自然禀赋存在着差异这一客观事实出发，阐发“性”与“分”的相互依存关系：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”<sup>②</sup>因此，“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业……”<sup>③</sup>只要是符合和遂顺主体之真性，则即使处于社会下层，亦能“自安其业”，自得其乐，而不需顾及外在的毁誉评说。

因此，能否因顺本性而治之，这是社会达到整体和谐的关键：

①《养生主注》。

②《逍遥游注》。

③《齐物论注》。

“因其性而任之则治，反其性而凌之则乱。”<sup>①</sup> “物各自任，则罪责除也。”<sup>②</sup> “若夫任自然而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”<sup>③</sup> 作为管理者应当努力创造一个“物任其性，事称其能，各当其分”的环境，而作为被管理者则应当安守其位，不作非分之想，即不能“志过其分”。

郭象上述性分论的理论基础是“万物独化于玄冥”<sup>④</sup> 的本体论。郭象否定了董仲舒“天者，万物之祖”<sup>⑤</sup> 的论断和天人感应的神学目的论，认为万物不是“天”这一至高无上的、有意志的主宰的产物，即不待外物而独化于玄之又玄、浑然无别的绝对的至无。任何事物的产生、存在和变化，都是无原因、无目的、无条件、自然而然地孤立生发出来的：“万物皆造于自尔”<sup>⑥</sup>，“物各自生而无所出焉”，“不知所以因而自因”，<sup>⑦</sup>“无待”于任何力量的主宰。

为了突出万物独立生长而无所资借的“独化”特征，郭象甚至撇开了为道家思想家们所共同崇尚的“道”。他说：“凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。”<sup>⑧</sup> 由此出发，他主张“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”。即应求之于内，求之于自，从事物的内部寻求力量，才能够“任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹”。而“宗物于外”，则会要“丧主于内”。注重从内部寻求事物发生、发展的原因，突出主体自身的力量，这在封建社会中是一种极有意义的思想。

按照封建专制主义的逻辑，民众是必须依赖于君主的，君主是民众的救星，正如斯大林所分析的，小农具有皇权主义思想，这种皇权主义的特征就是盼望一个高高在上的君主从上面给他们施以阳光雨露。

①《在宥注》。

②《天道注》。

③《在宥注》。

④《齐物论注》。

⑤《春秋繁露·顺命》。

⑥《达生注》。

⑦《齐物论注》。

⑧《大宗师注》。

然而，郭象却由道家的无为而治的主张出发，否定了民众对于封建专制君主的依赖性，强调“明王皆就足物性，故人人皆云我自尔，而莫知恃赖于明王”<sup>①</sup>。他肯定了万物的主体性：“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”，指出而圣王之所以可贵，并不在于其有能力治天下，而在于他能够因顺民众之本性，任物之自为：“故所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。”<sup>②</sup> 无为政治的核心就是让“万物各得自为”。他说：“无为者，因其自生，任其自成，万物各得自为。”<sup>③</sup> 在封建专制制度下，郭象的这种“各反所宗，而不待乎外”的思想有利于引导人们崇尚自我的主观努力，发现和肯定自我价值，从而有利于缓解封建专制制度对人性自然的摧残。

当然，郭象的性分论中亦有不足之处，例如，他将“知”（智）和“愚”视为人的本性而不可改变：“性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也。”<sup>④</sup> 这就将人的自然禀赋差异绝对化、固定化，显然是失之偏颇的。

## 五、“捐迹反一”的理想

郭象对于名教与自然之关系的思考，乃是为了解决现实的社会问题。具体地说，乃是为了免蹈西晋统治者毁裂名教而又以名教禁锢天下、以名教杀人的弊政，试图弥合自然与名教的分裂和尖锐对立，重建合于时代要求和自然人性的道德礼法。在以上深刻思考的基础上，郭象提出了“捐迹反一”的主张。

他认为，顺乎自然而行的举措是无外在行迹可循的。鸟行而无彰迹，因为其“率性而动，无常迹”<sup>⑤</sup>。而着意地循求外在之迹，则必然失其本然。他强调，作为圣人的黄帝并非刻意为了仁义而行仁义：“夫

①《应帝王注》。

②《在有注》。

③《天下注》。

④《齐物论注》。

⑤《天地注》。

黄帝非为仁义也，直与物冥，则仁义之迹自见，则后世之心必自殉之，是亦黄帝之迹使物纓也。”<sup>①</sup> 黄帝的仁义之举只是他与天下之民亲和冥合而自然显现出来的，如果缺乏与物冥合的真情，而单纯追求外在的仁义之迹，则反而扰乱天下。因此：“夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉；故当而无伤者，非仁义之招也。然而天下奔驰，弃我徇彼以失其常然。故……挠世不由于恶而恒由仁义，则仁义者，挠天下之具也。”<sup>②</sup> 自然无为则与物无伤，万理皆当，这并非为仁义而仁义，却自然显现出仁义的行为和效果。这才是值得肯定的。相反，为求仁义之名而奔走争斗，丧失自我本性，则反而扰乱天下，走向了仁义的反面。

他强调，礼之精意绝不在于外在的行为规范，而必须由外在的规范培养出内在的道德情感：“知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。”如果“矜乎名声，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！”<sup>③</sup>

通过发挥《庄子》中仁义残害天下的思想，郭象激烈地抨击了“不思捐迹反一”的时弊：“由腐儒守迹”，故导致了“殊死者相枕”，“刑戮者相望”的惨祸。他们“不思捐迹反一，而方复攘臂用迹治迹，可谓无愧而不知耻之甚也”。<sup>④</sup> 他指出，不追求反本还原，专事效法外在形迹，“莫知反一以息迹而逐迹以求一”，其结果只会是“愈得迹，愈失一，斯大谬矣”。<sup>⑤</sup> 这些充满愤懑的语调，鲜明地表达了郭象对于封建仁义礼制伤性害民这一社会现实的不满，对于“捐迹反一”、返璞归真社会理想的殷切期望。

我们认为，“名教乃自然之迹”或“捐迹反一”的命题较之“名教即自然”更能确切地反映出郭象对名教与自然关系的认识。以上论述充分说明，在郭象这里，仁义礼法等封建名教与自然绝不可相提

①《在宥注》。

②《骈拇注》。

③《大宗师注》。

④《在宥注》。

⑤《缮性注》。

并论的，二者是“迹”与“所以迹”（“本”）的关系，前者是因时而生，因时而用，因而易的，后者却是万事万物之本，是超越时空的永恒存在，是人性的最终依据和归宿，仁义礼制这些名教只是自然在特定时空或某种程度上的显现，不足奉为万世不变之宝，应该由注重外在形式（“迹”）返归大道、自然（“一”），及时地改革更新现实中不合理的礼法制度，制订出顺应历史潮流和自然人性的道德礼法。

郭象继承和发展了王弼崇本息末的思想，试图通过阐发《庄子》思想，解除人们由于背本就末而导致的顽鄙和苦闷，清扫名实不符的道德虚伪现象，促使礼义忠信与自然本性合而为一，使道德成为人们的内在需要；他力图冲破现有礼法制度对于人性的束缚，调和名教与自然的矛盾，使社会实现有序稳定及整体和谐。从王弼的“名教本于自然”、嵇康的“越名教而任自然”发展到郭象的“捐迹反一”，反映出郭象对于名教与自然的关系这一问题认识的深化，展现出郭象玄学融会儒道而走向圆熟，将魏晋玄学提高到一个新的理论层次。郭象的自然名教之辩以及在此基础上形成的对于本迹关系的认识还直接影响了后来的道教学者，无论是初唐融会道教各派教义的《道教义枢》中“摄迹还本”的主张，<sup>①</sup> 还是重玄学者成玄英所提出的本迹相即、从本降迹、摄迹归本等命题，均与郭象的理论有着明显的渊源关系。郭象在道家道教思想史上的重要地位，值得人们进一步认识和探讨。

（原载于《哲学研究》1999年第7期，《人大复印资料·中国哲学》1999年第11期全文转载。）

<sup>①</sup>《道教义枢》卷二《七部义》。

## 论净明道对 儒家伦理的 吸收改造及 其意义

净明道是宋元时期在江西南昌西山兴起的道教流派，其适应封建社会的政治需要，大量吸纳儒家的伦理道德，主张“以忠孝为本，敬天崇道、济生度死为事”<sup>①</sup>，将儒家的忠孝道德与道教净明成仙的心性修炼之学有机结合，形成了社会伦理规范与个体道德心理相结合的理论及操作方法，其吸纳儒家伦理道德的方式体现在以下几方面：将忠孝道德与长寿、成仙的人生理想相联系，将心性道德修养与祈福去祸愿望相结合，将忠孝道德与炼形、救度法术相融会，有利于激发主体内在的道德需要，激发起被压抑的主体精神和责任感，促进实施道德修养的自觉性。本文拟就这些问题作一探讨。

### 一、对儒家忠孝道德之内涵的扩展

家国同构是中国封建社会政治结构的重要特征，家是国的缩影和基础，国是家的放大，忠孝道德成为维系封建

<sup>①</sup>《西山隐士玉真刘先生传》，《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册。

等级社会稳定有序的基本伦理原则，忠孝成为中国封建社会伦理文化中的主旋律。忠孝道德是儒家倡导的主要道德规范，自汉武帝开始，儒家以能够“维持三纲五常之道”而受到统治者的青睐，获得独尊的地位，至此，以孔孟为代表的生活化的儒学亦逐步演化为帝皇专制化的儒学，忠孝道德被政治化、形上化、绝对化，对君父的顺从也即对上天的尊奉：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也。不奉顺于天者，其罪如此。”<sup>①</sup>“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”<sup>②</sup>“天之所覆，地之所载，人之所履，莫大乎忠。”<sup>③</sup>忠孝这一人伦道德上升为天地自然的法则，成为一种不得不服从的至高无上的绝对命令。

宋明理学家更是将忠孝道德上升为具有本体意义的天理：“亲亲之杀，尊贤之等，皆天理也。”<sup>④</sup>以忠孝道德为核心的封建伦理是不得不践履的绝对命令“三纲之要，五常之本，人伦天理之至，无所逃于天地间。”<sup>⑤</sup>“孝悌者，天之所以命我而不能不然之事也。”<sup>⑥</sup>忠孝道德被抬到了无以复加的至高地位。

为适应封建社会的政治需要，道教吸收儒家伦理道德，亦将忠孝之德提到了相当重要的位置。《太平经》中说：“天下之事，孝为上第一”，并将“孝”拓展为对君主和王朝的“忠”——“不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷”<sup>⑦</sup>。《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》教导信众：“忠孝仁义，永为身宝。”将忠孝奉为立身根本，认为能够做到忠信慈惠，孝敬和顺，“则与道同”。《葛仙翁太极冲玄至道心传》告诫：“仙学道之士，忠孝为本，利济为先。”净明道继承了上述思想，将忠孝道德视为学道之本和得

①董仲舒：《春秋繁露·顺命》。

②《孝经·三才章》。

③《忠经·尽忠章》。

④朱熹：《四书集注·中庸注》。

⑤《朱文公文集·癸未垂拱奏扎二》。

⑥《朱子四书或问·论语或问》卷一。

⑦《太平经》。

道成仙的要途。《净明四规·明鉴经》指出：“上士学道，忠孝以立本也，本立而道日生矣。”《净明大道说》强调：“要不在参禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明，四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”

净明道虽然吸收了儒家忠君孝亲、扶植纲常的思想，但并非如有的学者所说，只是简单地照搬儒家思想，并将其变成宗教信仰和宗教行为而已，而是在思想内涵方面进行了扩充和改选。净明道所倡导的“忠孝”乃是一种与内丹修炼有密切关系的宗教实践，与金丹派南宗有着相承的关系，是服务于道教“得道成仙”之终极目标的。净明道徒讲求自我修炼和解脱，擅长符篆法术，融摄儒佛而又以道为主：“于三教之旨了然解悟，而以老氏为宗”<sup>①</sup>。

在此，我们进一步联系金丹道南宗的思想，将净明道与儒家的伦理道德做些比较，以探究净明道对儒家伦理道德的扩充和改造。

净明道与儒家的相异之处首先体现在忠孝道德的具体内涵方面。在儒家这里，“忠”最初虽然是作为社会人际交往准则而提出来的（如孔门弟子曾子就强调“为人谋不忠乎”）。在封建专制制度的社会背景下，帝王专制化的儒学成为儒学发展的主要向度，封建统治者将“忠”发展为臣民对君主所必须遵奉的片面伦理原则。而净明道则重新还原和扩充了“忠”的原初含义，并将老子去伪诈、守真朴的思想融入其内，强调忠于自己的良心：“心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也”；“一物不欺”乃是“大忠”。“孝”在儒家那里本来只限于对父母的遵从和敬爱，是以血缘亲疏为基础的、有差等的伦理原则，而净明道则将儒家这种“有差等”的爱改造为“大孝者，一体皆爱”的无差等的道德关怀。<sup>②</sup>

净明道对儒家伦理道德要求的扩展更反映在人生终极目标和道德理想境界方面。净明道的人生终极目标仍然是道教的得道成仙：“心地上顿悟本净元明，性天中力行真忠至孝”，做到“行己无亏，用心

①《净明忠孝全书》卷一，《道藏》第24册，第631页。

②《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷3。



切到，功圆果满，德贵道尊”，甚至成为许逊那样“万年不朽”的神仙。<sup>①</sup> 故忠孝道德只是步入仙道的“立本”之功，是达到“净明”境界的必由之路，忠孝净明“四美俱备”，才能接近终极人生目标——“神渐通灵”。

因此，净明道的人生最高理想就不仅限于儒家所标举的做一个践履忠孝道德的忠臣孝子，而是更进一步深入到对于个体内在精神心理状态的追求。他们认为，作为万物中“最贵”的人，除了践履忠孝道德之外，还应该努力达到极净极明的精神心理境界：“万物之中，惟人最贵，不忠不孝，不如豺狼蝼蚁乎？不能净明者，不如蝼蚁饮露乎？”<sup>②</sup> 而所谓净明，既是一种“心定神慧”的心理稳定宁静状态：“心定神慧，是为净明”<sup>③</sup>，又是一种“无幽不烛，纤尘不污”的心理纯洁明净状态<sup>④</sup>，还是一种“正心诚意”、“不染不触”的道德修养功夫。<sup>⑤</sup>

净明道对于心性净明精神境界的追求与金丹道南宗一脉相承。张伯端的四传弟子白玉蟾就用“虚静灵明、冲和温粹”来概括“心”的特点<sup>⑥</sup>，强调炼就“无心之心”，认为达到空灵虚静、澄澈清明的状态，这才是进入了修炼的最高境界：“无心之心无有形，无中养就婴儿灵。学仙学到婴儿处，月在寒潭静处明。”<sup>⑦</sup>

净明道所尊奉的“净明”，也与白玉蟾乃至其他道教学者所说的“道”在内涵上有很多相同之处，几乎就是“道”的别名。它不仅是修炼者所要达到的人生最高目标，是个体道德和心理的理想境界，又是贯穿于天地人的“无形大道”：“净明者，无形大道，先天之宗本也。在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹元绛宫。此三者同

①《净明忠孝全书》卷2，《道藏》第24册，第636页。

②《净明忠孝全书》卷2，《道藏》第24册，第633~634页。

③《净明忠孝全书》卷2，《道藏》第24册，第612页。

④《太上灵宝净明法序》，《道藏》第10册，第526页。

⑤《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷3，《道藏》第24册。

⑥《修真十书杂著·指玄篇·谢张紫阳书》。

⑦《修真十书杂著·指玄篇·大道歌》。

出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。明此理者，净明也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”<sup>①</sup> 这种清虚明澈的精神境界、无形无象、先天地而存在、贯通和支配着天人的万物之本，不正是道教所尊奉的“道”吗？

而在白玉蟾这里，“道”同样是不受任何事物的钳制、不为任何事物所化的永恒本体：“此道之在天下，不容以物物，不容以化化。”<sup>②</sup> “道”是生命的根源，又是个体生命与天地自然相接的基础，是人类生命活动的动力：“人之有生，禀大道一元之气，在母胞胎系，与母同呼吸，及乎降诞之后，剪去脐带，一点元阳栖于丹田之中，真息出入，通于天门，与天相接。上入泥丸，会于元神；下入丹田，通于元气。”因此，与道合一是人类长生延年的必由之路：“人能屏去诸念，真息自定，身入无形，与道为一，在世长年。由是观之，道之在身，岂不尊乎，岂不贵乎！”<sup>③</sup>

净明道与白玉蟾的三教合一主张也是一致的。融通三教是金丹道南宗等宋代以来诸多道教流派的主张，白玉蟾就在心性修炼的层次寻求三教归一，他说：“天下无二道，圣人无两心。会万化而归一道。”既然天下无二道，儒佛道三家也就殊途同归，而心性修炼乃是儒佛道三家之学的核心：“炼形以养神，明心以合道，皆一意也。”<sup>④</sup> 儒佛道三教皆在心性道德修养这一目标上归一。

刘玉同样认为，儒佛道三家“皆是化人归善，世间皆阙不得”，但如果释道二教过盛，则会对封建伦理纲常有所伤害，故他假托许逊意旨以儒家实理正学对净明教法进行改革，力图“以实理正学”整饬道、佛末流，消除其疏离封建纲常名教之弊端。

①黄元吉：《玉真灵宝坛记》，《净明忠孝全书》卷2，《道藏》第24册，第633页。

②《修真十书杂著·指玄篇·谢张紫阳书》。

③《修真十书杂著·指玄篇·阴阳升降论》。

④《修真十书杂著·指玄篇·谢张紫阳书》。

## 二、对儒家道德教育方法的发展

忠孝道德体现着“作为社会关系总和”的人所应该承担的家庭责任和社会责任，是一个社会成员所应该具备的基本道德。故道教特别是净明道吸纳儒家所倡导的忠孝道德乃是合理而明智的，而他们吸纳儒家伦理道德的方法也是颇有特色的。为了更清楚地凸显其特色，我们不妨将其与儒家道德教育方法作一比较。为了促使民众将忠孝道德化为内心的道德律令，儒家设计了多种途径。

第一，强调践履礼制来规范人们的外在行为。礼制将忠孝道德制度化、具体化，对人们的衣食住行作出严格规定，促使人们在日常生活中形成孝亲敬长忠君等道德习惯，进而习惯成自然，“日使之渐入礼义而不苦其难，入于中和而不知其故”。<sup>①</sup>

第二，通过“乐”和“仁”激活人们的内在道德情感，柔化和缓解礼制强制所造成的压抑。由于礼制是建立在封建等级制度基础之上的，体现着严格的尊卑上下等级关系，故对人是一种压抑和约束。为了弥补这一缺陷，孔子为代表的儒家又倡导“仁”和“乐”作为“礼”的补充和内核，强调礼必须以仁作为内在基础，否则，外在的礼制是没有意义的：“人而不仁，如礼何？”宋明理学家也将恪守封建名教的绝对命令建立在“仁”和“恻隐之心”之上，希望通过“仁”所产生的温情和“乐”所带来的精神快感来缓解礼制对人的压抑、约束以及随之而产生的心理紧张。但无论如何，礼毕竟是外在的、强制的行为规范，在这种强制下，实现道德内化的路程显然是艰难的。

第三，开展各种形式的道德教育。无论是在血缘亲情中进行的家庭教育，还是在师道尊严下进行的社会教育，无一不将“孝悌为本，忠义为主”的劝勉作为必修课，忠孝道德教育处于重中之重的地位。

上述途径对于忠孝道德的培养曾产生重要作用，但是，如前所述，在封建专制制度下，忠孝道德日益变成了只要求臣民片面履行的绝对

<sup>①</sup>王阳明：《阳明全书》卷二，《语录》二。

义务。朱熹在《论语集注·学而》篇中说：“尽己之谓忠。”而所谓“尽己”，就是要竭尽全力地奉献自己：“尽时须是十分尽得方是尽，若七分尽得，三分未尽，也不是忠。”<sup>①</sup>理学家不仅将忠孝道德诠释为毫无个人权利的绝对义务，而且主张对君主和父母无条件的盲目顺从：“臣子无说君父不是底道理，此便见得是君臣之义外。”<sup>②</sup>忠孝道德衍化为一种否定个体之基本权利、扼杀个体之独立人格的精神桎梏。理学家将道德视为与个人的生命、幸福、利益完全无关甚至相冲突的绝对律令，这一主张在特定的历史时期或特定的道德情境下当然有其合理性，且具有突出人之尊严，提升人之精神生命的深刻意义。但如此一来，践履道德与主体之内在情感及自然生命的内在需要之间就存在着较大的鸿沟，将此作为普遍性的道德原则和责任，则显然是不现实也不合理的。

正因为如此，儒家进行道德教育的方式往往流于说教甚至依托于法律强制。在这种丧失主体精神的强制下，人们对忠孝道德的践履不是作为独立个体的自由意志下作出的道德选择，其直接后果就是造成了心口不一的伪君子。

在这方面，净明道的解决方式是颇值得注意的。刘玉曾指出儒家在道德教育方面流于形式、方法陈旧等弊病：“世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去”，故他强调对于忠孝道德的“真践实履”<sup>③</sup>，又努力在真忠真孝的道德践履中弘扬主体精神，主要采取了以下一些方式。

第一，将忠孝道德的践履直接与主体的修炼、长寿、成仙的人生理想相联系，有利于激发内在道德需要和主体精神。净明道的修炼步骤是：“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”<sup>④</sup>对于修道者个体来说，忠孝道德是达到净明理想人生境界的修炼基础和必由之路：“忠孝之道，非必长生而长生之性存，死而不昧，列于仙班”<sup>⑤</sup>，

①朱熹：《朱子语类》卷二十一。

②朱熹：《朱子语类》卷十三。

③刘玉：《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷3，《道藏》第24册。

④刘玉：《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷5，《道藏》第24册。

⑤同上。

又是修炼进程中的衡量标准：“以孝悌为之准式，修炼为之方术行持之秘要，积累相资，磨砢智慧，而后道气坚完，神人伏役，一瞬息间可达玄理”。<sup>①</sup> 这对于人们产生道德认同和道德需要，是有积极作用的。而通过宣扬许逊通过践履孝道而飞升成仙的传说，也标榜了一个由遵奉顺从之德转而高扬主体精神的典范——自我压抑和顺从到极致就能获得高度自由，从而给处在压抑痛苦之中的民众些许安慰。

第二，借助神灵的威慑作用促使人们践履忠孝道德，并防范主体过分膨胀而产生的弊端。净明道沿袭了中国古代“以神道设教”的手段，如其初创者何真公就依附于道教灵宝派，通过假托“六真”降授的“灵宝净明秘法”，对民众实施道德培育，“化民以忠孝廉慎”，所谓“六真降神于渝川，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教”。<sup>②</sup> 这种借助于对神灵的尊崇而产生的道德服从虽然同样是外在的强制，但它却与人们延寿祈福成仙的个体人生理想联系在一起，与人类追求无限的本质特性联系在一起，因此较之慑于刑罚的道德服从更具有内控力。

第三，净明道的救度思想有助于人们将社会责任与主体精神有机地融为一体。净明道法的三大要素是忠孝、炼形、救度。而救度的重要内容是要通过主体自身发扬主观能动性开导蒙昧，净化人心，造福社会，将忠孝道德推之于天下，正如《真诠·明善诚身章》所说：“以吾心之真净，化天下之贪染；以吾心之光明，化天下之蒙昧；以吾愿之必忠，化天下之迷图。”更要为天下之君父祈福免灾：“为国王父母资崇福寿”<sup>③</sup>，“使君上安而民自阜”<sup>④</sup>。

显然，这种以救度为己任的道徒已不再只是匍匐于君父脚下的臣民，救度者既要践履忠君孝父的服从之德，又高扬济物度人的主体精神，他以自身良好的心态为民众化解恶习和心理障碍，凭借主体的道德人格力量为众生树立道德典范，特别是以自身的法力为父母和君主

①刘玉：《太上灵宝净明法序》，《道藏》第10册，第526页。

②《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·序》，《道藏》第10册，第547页。

③《太上灵宝净明入遁品》。

④刘玉：《玉真先生语录别集》，《净明忠孝全书》卷5，《道藏》第24册。

祈福资寿。这不仅是一种主体精神的肯定，更是一种对于自我超凡力量的自信与高扬，是对自我主体地位的一种高度肯定，它无疑有利于重新唤醒在绝对服从的道德束缚下泯灭的主体精神。

### 三、对儒家道德修养方法的发展

以上各种方法主要是一种外在的教育，而要有效地吸纳儒家伦理道德，促使道众自觉地践履忠孝道德，更需要通过主体自身的内在活动，将忠孝之德化入自身的道德品质结构之中，成为一种道德自觉，这种内在活动的主要形式是道德修养。道德修养是一个有赖于主体高度自觉而进行的持之以恒的磨砺过程，这种持之以恒的行动需要行为主体发于自身的内驱力来支撑，而内驱力的产生则又是和人的内在需要直接相联系的。

儒家通过人性本善、求其“放心”、道德乃人禽之别等论点来激发人们进行道德修养的需要，强调自我教育即主体自觉地进行道德修养，努力“存理去欲”、“格物致知穷理”，“必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极度”。<sup>①</sup> 强调“读圣贤书，于凡节要之言皆体贴到自己身心上，必欲实得而力践乃有益”。儒家还将道德修养活动与天地造化之源相沟通，理学家所说的：“一念警策，便觉与天地相似”，就是这种认识的典型表述。

为了促使人们自觉地进行道德修养，儒家设计了慎独、寡欲、正心诚意、格物致知、学思并进、知先行后、知行合一、行先知后等多种方法，试图通过主体的这些活动将忠孝道德化为人们内心的道德信念。不可否认，这些方法对于培养人的高尚情操，提高中华民族的道德水平，曾产生重要作用，至今仍然是一笔宝贵的精神遗产，但这些修养方法与人的祈福、延寿、免灾避祸等人性的内在需要有一定的距离，故虽然统治者也使用各种精神的和物质的方式来加强效果，以激发人们对忠孝道德的践履，但中国历史上的假道学先生仍然层出不穷，

---

<sup>①</sup>朱熹：《大学章句》第六章。



而真践实履者仍然寥若晨星。

而净明道则力图从人的内在需要来激发人们进行道德修养的自觉性，将心性道德修炼与得道成仙的宗教目标和祈福延寿的人性需求紧密结合起来。刘玉强调：“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身，是教人整理性天心地工夫。”修仙学道首先应从修心着手，即“整理心地”，使自己的心地合乎“正道”，然后才能“心明性达”。<sup>①</sup>故净明道不是如儒家那样，将惩忿窒欲仅仅作为世俗的道德修养手段，而是个人进行内丹修炼的需要。刘玉告诫道徒说：“惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧则元神日壮，福德日增。”<sup>②</sup>因此，正心修身、惩忿窒欲等“修人道”的活动又是“修仙道”的前提：“欲修仙道，先修人道”。出于这一认识，刘玉反对“不崇内行，惟务外求”的修炼之术。他说：“每见世间一种号为学道之士，十二时中使心用计，奸邪谬僻之不除，险波倾侧之犹在，任是满口说出黄芽白雪、黑汞红铅，到底只成个妄想去，所以千八万人学，终无一二成，究竟何以云然，只是不曾先去整理心地故也……若心地不好，根浮脚浅之士，何可望其有成。”<sup>③</sup>

这一重视道德和心性道德修炼的倾向是对金丹道南宗的继承。金丹道南宗虽然主张先命后性，但这只是从修炼次序上来说，若从命功与性功的作用来看，南宗更重视性功，张伯端在《悟真篇》中说：“要假修成九转，先须炼己持心，依时采取定浮沉，进火仍防危甚。”从伦理学和心理学的角度来看，性功在很大程度上是一种心理调节能力和道德修养境界，炼己持心实质上是提高精神心理调控能力和道德境界的活动。张伯端认为，心性道德修养是保证修炼顺利进行、排除魔障的重要条件。《悟真篇》说：“大道修之有易难，也知由我也由天。若非积行于阴德，动有群魔作障缘。”所谓“由我”，指的是必须依仗修炼者的主观努力，“由天”，指的是修炼者的先天条件或外在的

①刘玉：《玉真先生语录内集》，《净明忠孝全书》卷3，《道藏》第24册。

②同上。

③同上。

机缘。“由天”乃可遇不可求，“由我”则在于主体自我的积德行善、潜心苦修等主观努力。如果不积阴德，修炼就会受到魔的干扰。而积德累功，提高心性道德水平乃是成仙的必要条件：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我与亲冤，始合神仙本愿。”“黄芽白雪不难寻，达者须凭德行深。”在张氏看来，命功修炼不仅是一个精气神运行的技术操作过程，而且是提高心理调控能力和道德修养的过程，后者是前者的必要条件。命功修炼完成后，还必须由命养性，向上参究心性，炼神还虚，达到对境无心的精神自由境界，这更是一种修养道德、净化心灵的功夫。白玉蟾同样重视心性道德在修炼中的地位，他主张“权将有作归无作”，以矫正注重命功（有作）而忽略性功（无作）的偏向，明确指出修炼之事“非存思，非举意，非是身中运精气”。

金丹道立足于人体自身的修炼，强调得道成仙目标的实现取决于修炼者的自身努力，白玉蟾强调这种主观能动性在修炼中的关键作用说：“只此火候与药物，顺之则凡，逆之则圣。”这就将以往道教徒修炼的重心从人体外部移到了内部，从而大大地突出了人的主体性和主观能动性。

净明道不仅将这种重视心性道德的传统贯穿于修炼活动中，而且还继承了《玉铃经》和葛洪等人以忠孝为仙术之本的传统。在《抱朴子·对俗》中，葛洪就强调“为道者当先立功德”，并引《玉铃经中篇》为据，论述忠孝等道德与求仙的密切联系，文中说：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”刘玉进一步将这一思想发展为道德修养对于科仪方术的重要意义。认为行法者不具备高尚德行，而先行斋醮，则将适得其反：“今人无德，有道未戒，先斋，可谓抱薪救火。”<sup>①</sup> 祈祷活动是否有“感应”，也取决于平日的道德修养：“至诚求诸，乌得不应？若平日操修涵养，不能上合天心，一旦欲求其应，不亦难乎！”<sup>②</sup> 他甚至简化

①刘玉：《玉真先生语录》，《净明忠孝全书》卷3，《道藏》第24册。

②同上。



了传统道教斋醮中的上章仪式，面对人们“今只上家书，无乃太简”的置疑，他解释说：“古者忠臣孝子只是一念精诚，感而遂通”，而平日不修道德，临事“只靠烧化文字，所以往往不应”，“若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事”，只有那些“平日能惩忿窒欲、不昧天心”者，才能有求必应，“自有感通”。<sup>①</sup>

刘玉将“诚”这一儒家所强调的个体道德作为行持道教方术的基础，认为一切斋醮科仪均可简略，只要求行法者具有诚意。为了打破人们过于迷信符篆、科法的弊端，他甚至否定法术，认为“万法皆空，一诚惟实”，<sup>②</sup>这样，道德的功能就不仅限于精神的领域，而且对道教方术祈福消灾等功能性活动具有关键的调节作用，这对于提高教徒进行道德修养的自觉性和持恒性是十分有益的。

刘玉反对大量运用符篆，认为符篆的精义是助人“心定神慧”，而以往传授的法术存在着许多外在的东西，是后天之学。故主张对以往的符咒方术进行改造，化繁为简，返真还原，归复先天之学。他说：“吾净明大教，以神合真，以心契道，不堕言诠，不落法尘”，“欲使学者由博而约，从修而证，回后天而先天。”<sup>③</sup>后天是外在的、习得的知识，故可能流于形式和表面，而由后天返先天，则是与人的内在生命需求相接，扎扎实实从内心下工夫：“有能忠孝立本方寸净明者，自己心天与上天黄中道气血脉贯通，此感彼应，应与道合真。”<sup>④</sup>将忠孝道德与心性修养和本体论、人生理想结合为一体。

刘玉解释这一改革说：“至道不烦，只是以善化恶”，“每见后天之法，不曾究竟得一个大本领，搬出许多枝梢花叶，徒为已堕之魂添许多妄想。净明先天之学，只要了得核中有个仁，仁中有一点生意藏之土中，春气才动，根生干长，都出自然”。<sup>⑤</sup>他认为，对以往的法术

①刘玉：《玉真先生语录》，《净明忠孝全书》卷3，《道藏》第24册。

②同上。

③同上。

④同上。

⑤同上。

进行由繁而简的实质性改革，重在开发人们的内在仁心善根，顺乎自然地将忠孝道德化入自身的品德结构之中。

净明道在更深的层次上调和了儒道，在吸收儒家伦理道德的过程中，不仅拓展了儒家忠孝道德的内涵，而且在道德培育方法上亦具有鲜明特色，将忠孝等社会政治伦理与个人得道延命的价值目标结合起来，将本体论与境界论、修养论、人生理想联成一气，从而为社会伦理规范的践履提供了坚实的心理基础，从心理的层面激活了人们的内在道德需要和践履忠孝道德的自觉性，同时也为净明道的心性修炼活动获得了社会政治方面的支持，促使道教进一步适应了世俗社会需要，拓展了自身的生长空间。这些融会儒道伦理文化的思路 and 方式不仅对于后世道教产生了重要影响，而且对现代伦理文化的建设以及更有效地进行道德教育亦不乏启示。

#### 主要参考文献：

1. 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社 1994 年版。
2. 詹石窗：《南宋金元的道教》，上海古籍出版社 1989 年版。
3. 孙亦平：《论净明道三教融合的思想特色》，《世界宗教研究》，2001 年第 2 期。
4. 朱汉民：《忠孝道德与臣民精神》，河南人民出版社 1994 年版。
5. 《净明忠孝全书》，《道藏》第 24 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本。

（原载于《世界宗教研究》2003 年第 3 期，原名《论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义》。）