

# 道家与传统文化研究

王明◎著



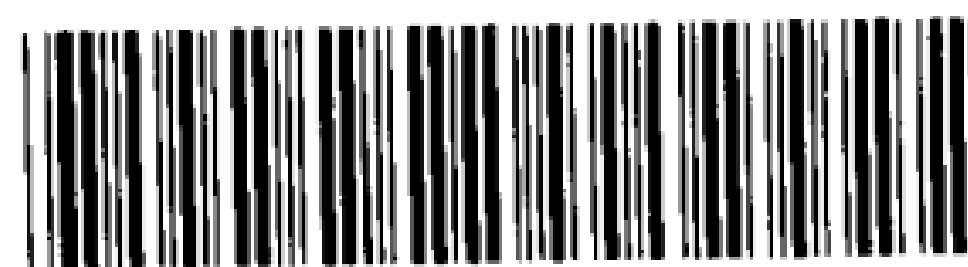
中国社会科学出版社



91757

B958  
7

王明◎著



\*200038217\*

# 道家与传统文化研究

中国社会科学出版社

新平如覺  
PDG

(京) 新登字030号

图书在版编目 (CIP) 数据

道家与传统文化研究/王明著.-北京:中国社会科学出版社,  
1995.4

ISBN 7-5004-1589-3

I.道… II.王… III.道教-关系-传统文化-研究-文集  
IV.B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 09416 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

地质印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 4 月第 1 版 1995 年 4 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 9.625 插页: 2

字数: 240 千字 印数: 1—3000 册

定价: 14.80 元

新  
学  
社  
PDG

DZ04/17

## 目 录

自序.....	(1)
---------	-----

### 上 编

周初齐鲁两条文化路线的发展和影响 .....	(13)
再论齐文化的发展 .....	(22)
《周易·咸卦》新解 .....	(35)
以乾卦的解释为例,看李景春同志的 《周易哲学》方法论问题 .....	(42)
先秦天人关系论 .....	(49)
先秦两汉唯物主义表现形态的演变 .....	(64)
老子其人和《老子》其书 .....	(77)
墨子兼爱尚贤论透析 .....	(84)
荀子不是法家.....	(120)
论董仲舒的思想方法.....	(129)
董仲舒及其政治思想.....	(137)
汉代哲学思想中关于原始物质的理论.....	(151)
魏晋玄学研究中的两个问题.....	(162)
清初市民阶级的政治思想家唐甄.....	(166)
怎样对待一个哲学家的自相矛盾的思想.....	(188)
道家古籍存佚和流变简论.....	(193)



## 下 编

道教基本理论的几个来源·····	(203)
道教哲学·····	(212)
谈谈道教哲学的范畴·····	(216)
论道教的生死观与传统思想·····	(222)
中国道家到道教的演变和若干 科学技术的关系·····	(228)
道教与中国传统文化·····	(234)
《太平经》和《抱朴子》在文化史上的价值·····	(256)
葛洪有无佛教思想的探讨·····	(263)
《中国道教史》序·····	(267)
《道教通论——兼论道家学说》序——兼论黄帝 在中国民族文化史上的地位和作用·····	(276)
《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》序·····	(284)
隋唐道教·····	(291)
附录	
王明教授学术年谱·····	(296)
王明先生学术传略·····	(299)
编后记·····	(304)

## 自序

我国历史悠久,先民创造的思想文化丰富多彩。这些传统思想经过长期累积而成,其中有优有劣,有精华,也有糟粕,不能一概而论。中国传统文化与外来文化接触后,内容起了一定的变化,增添了许多新的因素,更加上在当代社会经济和政治文化的影响下所萌生的各种思潮,所有这些使整个思想文化交织成错综复杂、形形色色的发展网络和层次。经过历史的选择,有增也有减,有的形象清晰,有的模糊。如果研究起来,总结思维的经验教训,可为现代文明建设的借鉴。

我国传统思想文化是多元的,不是单一的,这就可以比较异同长短,相互促进发展。例如西周初年,齐鲁两国就各自执行两条不同的文化思想路线,这是文化史上值得重视的现象,影响到后来的重大发展。到了春秋战国,在当时社会的条件下,形成百家争鸣的学术繁荣的局面,这是历史上首次的出现文化灿烂的时期。可是到了汉武帝以后,罢黜百家,儒术定为一尊,整个形势起了根本的变化。当然不是说,儒术一旦定为独尊后,其它百家都被一笔勾销了,而是其它学派或受压抑、受排斥,或偃旗息鼓,或退居次要的地位了。这是历史上专制君主为了维护封建统治而实施思想文化控制的时期。但做为代表齐、鲁传统文化的两条干线在其发展过程中,或明或暗、或旗帜鲜明、或隐蔽在曲折迂回的道路上,进行各种不同形式的起伏和斗争。

在汉代，董仲舒是一个关键性的人物。他少时治《春秋》，他的论著发挥《春秋》大义，多主《公羊》而往往兼涉阴阳五行。史称董仲舒“始推阴阳，为儒者宗”，这个特征是表明董仲舒成为汉代新儒家，有别于先秦的儒家传统。汉代新儒家的天人感应学说，也并非自董仲舒突然涌现，盖其由来也渐。比如汉初，陆贾作《新语》，已有“治道失于下，则天文度于上；恶政流于民，则虫灾生于地”（《明诚篇》）的说法。到董仲舒则进一步附会发挥，系统化、理论化，而为风靡一代的天人感应论和灾异谴告说的典型。从此以后，许许多多经学家、谶纬学家、《白虎通义》等相继著论，被朝廷钦定为不刊之说。这是汉代文化专制主义的盛世，也是儒家经学得势的黄金时代。在以后的年代里，总的说来，儒术始终居于统治的地位，但物极必反，新儒家由盛而衰，渐趋式微。至东汉，有王充出，大倡道家黄老自然的宗旨，批判汉代新儒家的天人感应论，这是居于非正统地位的道家向正宗儒家的一场严重挑战。

自从儒术定为独尊以后，鲁文化就居于执牛耳的显赫统治地位。齐文化道家却黯然不彰，潜伏逆流于整个思想文化的深渊。做为鲁文化路线的不同对立面，齐文化在遇到适当时机和气候时，就以道家的面目出现，直接向居于统治地位的儒家发动挑战与抗争。这个抗争的作用和影响是不能低估的。前面已经提到，东汉王充著《论衡》，在我国思想文化史上首次打了冲锋陷阵的扫荡战，影响十分深远。接着在东汉末年，农民起义军领袖张角组织太平道，正式规定由祭酒教道民诵习道家《老子》五千言，广为宣传，准备推翻腐朽没落的汉王朝，建立新政权。晋代倡导无君论的鲍敬言，也是采取道家老庄书做为理论武器。晚唐的无能子，正值黄巢农民起义军势如破竹的时候，隐姓埋名，撰《无能子》三卷，大胆否定君臣的名分，反对忠孝伦理道德，抨击“杜乱臣贼子之心”，对贵贱的等级，贫富的差别，尊卑的礼节等不平等说教，深恶痛绝，甘愿做时代的狂人。他也是根据老庄自然主义的宗旨，激发反抗封建统治的时代精

神。宋代王安石是我国十一世纪著名改革家，他特别爱读《老子》书，撰《老子注》等，做为革新变法的精神武器。我国近代的魏源，有感于内忧外患交迫，中国封建社会沦为半封建半殖民地社会，政治经济上的危机甚深，国运衰颓，危在旦夕，他做为著名的爱国思想家，撰《老子本义》。在《论老子》一文里，他断言：“《老子》，救世书也”。可见他是以《老子》为革新救世的宝书。

以上所举一系列的事例说明了一个重要问题，中国儒术定为一尊后，它的主要任务就是维护封建统治。等到封建统治发生严重危机、不可收拾的时候，一些具有革新思想的有志之士，纷纷向儒术对立面的道家理论武库中寻找革新救弊的利器。这是中国文化思想史上值得特别重视的现象。这也反映了中国漫长的封建社会，处于小农经济的自然状态下，缺乏更高更新的理论做为推动社会发展的动力。同时也表明道家《老子》书确实具有一定革新救弊的积极作用。像近代著名思想家严复，生当多灾多难的旧中国，他是早期向西方寻找真理的代表人物之一。他翻译了许多西方资产阶级学说的名著，如赫胥黎的《天演论》，亚当·斯密的《原富》，孟德斯鸠的《法意》等。他曾经积极宣传进化论，早期也向往西方民主政治。值得注意的，他曾评点过我国道家经典著作《老子》，着重指出：“中国未曾有民主之制”，反复强调“《老子》者，民主之治之所用也”。以为《老子》第80章所描述的就是“古小国民主之治”。当十九世纪末期，我国思想界，像严复试图改变现状，不在我国别的诸子百家寻找“民主之治”，偏偏要在《老子》书里去找，这是值得深思的事。我想《老子》书中某些学说特别是它的朴素辩证法，委实蕴含着破旧革新的积极成分，具有启迪反思的作用。所以我国在将近二千年的历史里，不少革新政治家或有革命思想倾向的理论家，都对道家经典《老子》发生浓厚的兴趣，竟向《老子》书中寻找理论的武器，其原因恐怕就在于此。

以上说的是中国思想文化史上一个值得重视的特点。



中国思想文化传统的另一种情况和特点,就是从周秦以来,对天地万物生成的物质要素或元素极为重视。在先秦,较早的有阴阳五行说,如周宣王时虢文公说:“阴阳分布,震雷出滞”(《国语·周语上》)。周幽王时伯阳父说:“夫天地气,不失其序。若失其序,民乱之也。阴迫而不能烝,于是有地震”(同上)。这些,都是把阴阳做为物质要素来看待。至于五行说的出现,也是相当早的。两周末年,已经明确提出有五种物质要素生成万物的说法。如周太史史伯云:“先王以土与金、木、水、火杂,以成百物”,并且指明“和实生物,同则不继”的深层原理(《国语·郑语》)。春秋时,五行的学说阐发得更多。如鲁文公时,晋郤缺说:“水、火、金、木、土、谷谓之六府”。鲁襄公时,子罕云:“天生五材,民并用之,废一不可”(《左传》襄公二十七年),所谓五材,就是指金、木、水、火、土五行。鲁僖公时,展禽说:“地之五行,所以生殖也”(《国语·鲁语上》)。水、火、木、金、土五种物质要素能够生殖万物的说法,已经为越来越多的人所肯定了。

战国时,学术界百家争鸣,形成绚烂多彩的新局面。思想家们除了继续发展阴阳五行学说外,更提出不少关于天地万物生成要素的新说,如水地说。“地”就是“土”的别名,“地者,万物之本原,诸生之根荄也”(《管子·水地篇》)。“水”也是生物所不可缺少的重要物质,认为“水”也是“万物之本原也,诸生之宗室也”。

此外,还有气说。春秋时,有人将阴、阳、风、雨、晦、明叫做六气(左昭六年)。战国时人,认为阴阳是“气之大者也”(《庄子·则阳》)。《庄子》的《至乐篇》和《知北游篇》都认为生死是气变,所谓“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死”。《管子·枢言》也说:“有气则生,无气则死,生者以其气”的论断。《知北游篇》更进一步做了理论性的概括,说:“通天下一气耳”。“气”是指宇宙间最细微的物质,气说理论直观地猜测到天地万物生成都是气变的普遍原理。

精气说。首先是人体精气说,《管子·内业》云:“凡人之生也,

天出其精，地出其形，合此以为人”。《心术下》云：“一气能变曰精”。精气是人体生理不可缺少的物质。汉代的《淮南子·精神篇》更明确断言：“精气为人”。我国最早的医经《黄帝内经》也说：“精化为气”，“气生形”（《素问·阴阳应象大论》）。精气在人体内维持着生命的活动，这个理论长期支配着我国医学的原理。王充《论衡》说：“人之所以生者，精气也。死而精气灭。能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽”（《论死》）。显然，这个理论是从《内经》的医学原理推论发挥出来的。再从人体精气说扩大而为生物精气说，像《吕氏春秋·尽数篇》所描述那样，已经包括所有生物乃至某些非生物的种类了。

应当指出，上举五行说是多元要素说，水地说是次多元要素说，再向前发展，出现了一元化的倾向，如气说即是。还有太极说，表明最高一元化的说法。《周易·系辞传上》：“《易》有太极，是生两仪”，太极是最高的东西，在天地阴阳形成之前就存在了。究竟“太极”是什么呢？东汉郑玄说是“淳和未分之气”。即认为“太极”是浑然未分的原初的物质。汉代学者刘歆说：“太极元气，涵三为一”，就是说它蕴含着天、地、人三大类物质合一的东西。

除太极说外，还有太一说。太一的含义，说法不一。其中一种说法见于大抵作于秦汉之际的《礼记》：“夫礼必本于太一，分而为天地”（《礼运》），唐代孔颖达解释“太一”是“混沌之元气”。盖极大为“太”，未分为“一”，其气既极广大而未分化，故名“太一”。《淮南子·诠言篇》说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”。从《淮南子》其它有关各篇参合来看，太一是“未成形之气”。“一”是指物质性的实体，“太一”是至高无上的物质性实体。太一说是两汉元气论的前奏曲。

两汉的元气是做为天、地、人、万物构成的原始物质而提出来的。在董仲舒《春秋繁露》里，《天地之行》篇和《王道》篇都有“元气”这个词儿，但没有做为天地万物本原的含义。在《淮南子》里，好

几篇如《天文》《俶真》《精神》《诠言》都有混沌之气化生天地万物的描述,但是没有“元气”这个词儿。从现存的史料看,倒是在纬书里残存不少元气论的资料。如《河图括地象》云:“元气无形,汹汹蒙蒙,偃者为地,伏者为天”;《春秋说题辞》亦云:“元气以为天,混沌无形体”。尤其《太平御览》天部引《礼统》说得更明确:“天地者,元气之所生,万物之所自焉”,表明天地万物都是元气生成的。

到后汉,王充和王符是元气论的杰出代表。《论衡》引说《易》者曰:“元气未分,浑沌为一”(《谈天》)。及其分离,清者为天,浊者为地。并且说:“俱禀元气,或独为人,或为禽兽”(《幸偶》);“万物之生,皆禀元气”(《言毒》)。确认天、地、人、万物都是元气所生。之后,王符作《潜夫论》,在《本训》篇里更详明地说:“上古之世,太素之时,元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御。若斯久之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳,阴阳有体,实生两仪。天地壹郁,万物化淳,和气生人,以理统之”。就是说,太古的时候,元气混而为一,过了很长很长的时间,元气这个原初物质“翻然自化”,分别清浊,变成阴阳,由阴阳而生天地,于是人和万物都一一化生了。这个天、地、人、万物生成的元气论,也被东汉原始道教经典《太平经》所吸收,做了较多的论述,如说“元气有三名:太阳、太阴、中和。形体有三名:天、地、人”。又说,“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也。因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。”如此等等。还须指出,从汉代开始,论者还进一步将普遍性的“道”描述为无所不在的“气”。这方面也值得注意。

三国时嵇康作《明胆论》,云:“夫元气陶铸,众生禀焉”。晋代葛洪说:“夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也”(《抱朴子内篇·至理》)。他也是受《论衡》和《太平经》的影响。

至唐代,柳宗元《天对》云:“庞昧革化,惟元气存”。刘禹锡《天论下》说:“两位既仪,还相为庸,嘘为雨露,噫为雷风,乘气而生,群分汇从,植类曰生,动类曰虫,倮虫之长,为智最大”。表明天地间的



雨、露、风、雷，以至动植物和人类都是“气”所生的。晚唐有《无能子》亦云：“天地未分，混沌一气。一气充溢，分为二仪”；“阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉”（《圣过》）。人，属于裸虫。五代谭峭作《化书》，提出气化说，以为“虚化神，神化气，气化形，形化精”（《大化》）。到宋代，张载进一步提出“太虚”与“气”的关系，说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”。又说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”（《正蒙·太和篇》）。明嘉靖年间，王廷相更事发挥道：“天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之玄机也。有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始无所终之妙也”。“有太虚之气，而后有天地，有天地而后有气化，有气化而后有牝牡，有牝牡而后有夫妇”（《慎言·道体篇》）。他强调“气有聚散，无灭息”。比如雨水之始，气化也，得火之炎，复蒸而为气；草木之生，气结也，得火之灼，复化而为烟。从外形来看，好像有“有”与“无”的区别，但是实质上，气这个物质只有聚散，是永远不灭的。罗钦顺也说：“盖通天地，亘古今，无非一气而已”（《困知记》上），“理是气之理，当于气之转折处观之，往而来，来而往，便是转折处”（《续记》上）。说明了宇宙万物构成的本原以及“理”只是“气”的运动变化的法则。到了清初王船山，对传统的气说阐发得更缜密、更深刻，达到了一个崭新的高度。他认为气之为物，有聚有散，“散而归于太虚，复其絪縕之本体，非消灭也；聚而为庶物之生，自絪縕之常性，非幻成也”。又说：“凡虚空皆气也，聚而显，显则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无。神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见”。理无迹可见，则“理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一而无二者也”（《正蒙·太和篇》注）。从阴阳未分，二气混一而为絪縕太和，迨太和分为两体。“惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体”。这里，由原始的阴阳合一，而为絪縕太和的实体，所谓“合者，阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于



一也”(同上)。这就构成“一”——“两”——“一”辩证的统一、对立的统一的初级形式,达到了理论思维的较高级的形态。

我国传统思想文化史上由原始阴阳五行说经过水地说、气说(包括精气说)、太极说、太一说进入元气论,这个注重物质要素的气说或元气说经历二、三千年而绵延不断,做为天、地、人、万物生成的宇宙观,与我国自然科学如天文学、医学、农学、生物学、化学等学科发达分不开的,也标志着唯物主义传统理论的发展经久不衰,这是中华民族文化遗产优秀的部分之一,值得深入研究,发扬光大。

道教思想文化与传统的思想文化密切相关,做为一种宗教的意识形态,除了有它自己的特点外,它的发生、发展及其影响,都与中国社会传统文化分不开的。比如道教理论的来源,和早先的阴阳五行学说、道家、儒家、墨家等思想发生密切的联系。所以研究道教史,不能不了解中国的历史和整个思想文化史。单就宗教论宗教,有许多道理就说不清楚,更不能探讨深层道理和究极原因。

道教的内容,杂而多端,牵涉的问题很广。我觉得有两方面的问题,首先值得特别注意。一是道教与政治思想的关系,二是道教与科学技术的关系。当然,这不是说,和其它像哲学、文学、艺术等关系就不重要了。

东汉早期道教的形成,像太平道、五斗米道,都与当时的社会政治密切相关。汉末农民起义军黄巾的领袖就是太平道的创始人张角。五斗米道也参加当时反抗封建统治的活动。这些决不是偶然发生的现象。早期道教经典《太平经》里还保存着一些宝贵史料,反映当时农民的愿望,如主张自食其力,反对残酷剥削,劝人救穷周急等。这是道教典籍里极其罕见的思想言论,在尔后神仙道教的发展史上,再也不见类似这样的进步议论了。神仙道教的伦理政治思想,大率与维护封建统治的世俗思想家相类似,这从神仙道教的

主要经典、戒律和劝善书中可以看得一清二楚。

神仙道教的发展,在政治伦理思想方面的保守性和落后性,跟当时门阀士族和一般封建士大夫的社会性、阶级利益的偏见是分不开的。这是一方面。另一方面,神仙道教在方术上,比早期民间道教的名目繁杂得多、内容奥秘得多,尤其有关科学技术部分,是一些道教学者的注意和兴趣所在,比如医学和药理学,他们精心钻研,治疗疾病,超越了民间道教沿用的符水咒语迷信的陋习。又如内丹法的强身保健作用,外丹、金液还丹的化学实验,天文、历象、潮汐的测算与试验,山川地理以及其它物理现象的探索等等。像晋葛洪、梁陶弘景、唐初孙思邈辈都是杰出的代表人物。他们在各个科技领域里的卓越贡献令人难忘,他们比初期民间道教优胜的地方也是不能否认的。

最后需要说明一点,这本集子选辑各篇文字,是解放后累年陆续写成的。“道家与道教文化研究”这个题目,包含的内容很广。笔者在1987年8月间在北京昌平爱智山庄由中国社会科学院哲学研究所为日本友好人士举办的中国历史文化研究班上做了关于“道教与中国传统文化”的扼要演讲。由于时间关系,压缩了许多。后来,讲稿的大纲曾在日本国《净土》杂志1988年第5、6、7期上连续刊登,并蒙前大正大学校长安居香山先生做了解说。之后,我又将其中的章节略加扩增,而成为现今的样子。本书上编着重探讨中国道家等传统思想,下编专谈道教文化,二者彼此互相沟通。有些论点,是笔者多年来的想法,例如《老子》这部道家经典著作,在我国文化思想史上发挥摧枯拉朽破旧革新的催化作用,就是其中之一。希望给对中国传统思想文化和道教史有兴趣的同志们做些参考。倘有不妥和纰缪之处,敬请读者不吝赐教。

王 明

1991年12月



# 上 编



## 周初齐鲁两条文化路线的 发展和影响

当今学术界，谈传统文化的如雨后春笋，喜逢一片蓬勃景象。我在这里，借鉴于历史，谈一点不成熟的想法。远古的不去说，只举西周初年两个同时分封的侯国齐和鲁的情况来比较和评述，可能有利于总结经验而得到一些启示。

周武王继文王之业灭了殷商而建立周王朝，有两位关键性的卓越军事家和政治家在起作用。一位是太公望吕尚，一位是周公旦。太公望吕尚，东海人，其先祖有功，封于吕，姓姜氏。吕尚当处士隐海滨，后归周西伯昌（即文王）。文王死，武王即位，太公望为师，周公旦为辅。武王既灭殷，于是大封功臣谋士，而“师尚父为首封”，封尚父于营丘（今山东省临淄境），这就是齐国；封弟周公旦于曲阜（今山东省曲阜县），这就是鲁国（《史记·周本纪》）。《淮南子·要略》说：

文王之时，纣为天子，赋敛无度，杀戮无止，康梁沈湎，宫中成市，作为炮烙之刑，剗谏者，剔孕妇，天下同心而苦之，文王四世累害，修德行义，处岐周之间，地方不过百里，天下二垂归之，文王欲以卑弱制强暴，以为天下去残除贼而成王道，故太公之谋生焉。

《史记·齐太公世家》亦云：

吕尚阴谋修德以倾商政，其事多兵杖与奇计。故后世之言

兵及周之阴权，皆宗太公为本谋（中略）。天下三分，其二归周者，太公之谋计居多。

可见吕尚在文王时已屡建奇谋。文王死，武王即位，太公为师尚父。既而武王平商而王天下，又是“师尚父谋居多”（同上）。武王既封太公于齐营丘，营丘与东方莱夷接壤，当时周王初定，未能统一远方，所以莱夷与太公争国。“太公至国修政，因其俗，简其礼，通商工之业，便鱼盐之利，而人民多归齐，齐为大国”（同上）。这是太公封于齐以后取得显著的政绩。

《史记·货殖列传》又说：

太公封于营丘，地泻卤，人民寡，于是太公劝其女功，极技巧，通鱼盐，则人物为之，缁至而辐凑，故齐冠带衣履天下，海岱之间，敛袂而往朝焉。

这是说，太公的封疆原是一片盐碱地，人口又是稀少，自然条件很差。但是太公大力谋划生产，奖劝女工，重视手工工艺技巧，通工商之业，收鱼盐之利，所以远近人民都纷纷归朝于齐，这是太公首先重视功利、发展生产的必然结果。

鲁国和齐国虽则同时受封于山东，而且鲁公为周天子的皇亲，齐太公为周室的军师，二人均有巨大的功勋。但是周公治鲁和太公治齐，二人奉行不同的路线。《吕氏春秋·长见篇》有一段重要的记载：

吕太公望封于齐，周公旦封于鲁。二君者甚相善也。相谓曰：何以治国？太公望曰：尊贤上功。周公旦曰：亲亲上恩。太公望曰：鲁自此削矣。周公旦曰：鲁虽削，有齐者亦必非吕氏也。其后齐日以大，至于霸，二十四世而田成子有齐国。鲁公以削，至于覲存，三十四世而亡。

伯禽代周公治鲁，执行一条“亲亲尚恩”的政治路线和思想路线；太公望治齐，执行的是“尊贤尚功”的政治和思想路线。这两条不同路线直接或间接影响到尔后三千余年中华民族传统文化的多元发



展,是中国传统文化的两大干流,其它许多支流和分派都曲曲折折汇归于这两大干流里奔向世界浩瀚的海洋。

《史记·鲁周公世家》又言:

鲁公伯禽之初受封之鲁,三年而后报政周公。周公曰:何迟也?伯禽曰:变其俗,革其礼丧,三年然后除之,故迟。太公亦封于齐,五月而报政周公。周公曰:何疾也?曰:吾简其君臣礼,从其俗为也。及后闻伯禽报政迟,乃叹曰:呜呼!鲁后世其北面事齐矣。夫政不简不易,民不有近,平易近民,民必归之。这里说明太公治齐的根本方法,简政从俗,注重功利和效益,办事速度快,工作效率高。伯禽治鲁,重视繁文缛节,变其礼俗,推行三年之丧,办事速度慢,效率低,忽视了人民实际所得的利益。只有为政简易,便民从俗,才能使人民亲近归附。齐鲁两国当年非但推行的基本路线有所不同,而且在工作方法上亦有繁简、效率亦有高低的显著差别。

伯禽治鲁路线的重要特征是以维护和巩固宗法社会情感为宗旨,周公叫做“亲亲尚恩”。恩多则迁就照顾人情多,缺乏法治精神,威武不行,威武不行故削弱。但宗法社会的结构长期不加改革,亲亲尚恩的情感就容易滋长,做为一条政治路线和思想路线就会长期延续下去。后来儒家思想的形成正是继承这个传统文化而发展。所谓“亲亲仁也”,正是道破孔子仁学思想的命根。伯禽治鲁的政治路线和思想路线所以得到贯彻,三年之丧的礼制得以推行,以及后来儒家相继发挥“亲亲仁也”的基本原理,都是根据宗法情感的需求和满足为前提。《淮南子·要略》说:“周公受封于鲁,以此移风易俗。孔子修成康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠,修其篇籍,故儒者之学生焉”。从周公到孔子的思想传统一脉相承的发展,都离不开宗法情感的基础,离不开亲亲血缘的灌溉和培养。

太公望治齐路线的特征是“尊贤尚功”。尊贤才,尚功利。不讲究宗法情感和血缘亲疏的关系。《周书阴谋》云:“凡治国有三常,一



曰君以举贤为常，二曰官以任贤为常，三曰士以敬贤为常”。这是尊贤的具体施政纲领。又云：“夫天下，非常一人之天下也；天下之国，非常一人之国也。莫常有之，惟有道者取之”。有道之人就是贤者，也就是不以亲亲划线的贤者。《金匱》强调：“天道无亲，常与善人”<sup>①</sup>，也就是这个意思。尊贤尚功学说，孕育着后来道家、墨家、法家、兵家等某些特点。

《汉书·艺文志》道家类著录：《太公》二百三十七篇，包括《谋》八十一篇，《言》七十一篇，《兵》八十五篇。《谋》即太公的《阴谋》；《言》，即太公的《金匱》；《兵》，即太公《兵法》。《太公》是它的总名称，《谋》《言》《兵》就二百三十七篇分别来说。按《太公》书已亡，不得其详。依据后世史家所记，其为道家性质，殆无疑义。道家的涵义，如司马谈所论：“道家，使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化。立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。”（《论六家要旨》）。这虽论汉代黄老之学，《太公》书既属道家一类，它大体上包含后来儒、墨、名、法、兵、阴阳诸家的某些说法，就不足为奇了。

太公路线的纵向发展，影响所及，在先秦时期，曾经开了两朵花，结了两个果。一、到春秋时，完成了齐桓公和管仲的霸业；二、到战国时，产生以齐都临淄稷下为文化中心的学派。秦汉统一，法家和道家一度占据主导地位。秦以法治，汉初文景主要以黄老治，时间都很短。等到汉武帝当政以后，儒术定为一尊，法家则退居次要地位，黄老之说，湮没不彰。

管子学说，既属道家，又属法家。又包含儒家某些道德因素，如云礼义廉耻，国之四维。管仲既任用于齐，齐桓公以霸，九合诸侯，一匡天下，管仲之谋也。这是他在国际交往方面的显著业绩。至于内政方面，他对齐制国的规划方案，《国语·齐语》里有详细的记

---

<sup>①</sup> 今见《周书阴谋》《金匱》《六韬》等古文献，大概战国时人托诸太公所作，盖多兵家言，大率与太公路线的基本精神相符，属道家类。

载。管仲相齐，“以区区之齐在海滨，通货积财，富国强兵，与俗好恶，故其称曰：仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固，四维不张，国乃灭亡。下令如流水之原，令顺民心，故论卑易行。俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之。其为政也善，因祸而为福，转败而为功，贵轻重，慎权衡”（《史记·管晏列传》）。这是包含法家所推行的通货积财富国强兵的政策；注重经济与道德的密切关系，提倡礼义廉耻四维的教育，比后来儒家片面强调伦理道德更有实效。其所谓“俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之”，正是齐太公“因其俗，简其礼”政治路线的继续。其所谓“其为政也善，因祸而为福，转败而为功”，又是符合《老子》辩证思维的具体应用。由此观之，管仲足智多谋，使齐桓公国富兵强，称为霸主，决非偶然。

到了战国，齐国经济继续发展，临淄成为一个经济繁荣的大都市。齐宣王时，齐地方二千里，带甲数十万，粟如丘山。“临淄甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹴鞠者。临淄之途，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨，家敦而富，志高而扬”（《战国策·齐策一》）。临淄经济繁荣，稷下是临淄的城门，文化最为发达。当时齐国学士皆云集于稷门之下，建筑高门大厦，招纳天下诸侯贤士，皆命曰列大夫，称稷下先生，著名的有淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭等。而赵人荀卿，齐襄王时尊为老师，在稷下三为祭酒（《史记·孟子荀卿列传》）。当时稷下这个文化中心，便有许多不同学派的文化人，“各著书言治乱之事，以干世主”，施展社会政治活动。其中有法家，如慎到、环渊、接子、田骈，均属道家；驺奭，属阴阳家。荀卿，属儒家。淳于髡，齐人，博闻强记，学无所主，不好归到哪个学派。这就是战国时期齐国稷下学术昌盛、百家争鸣的概况。

秦始皇统一天下，厉行法治。有敢藏诗书百家语者，悉诣守尉杂烧之；有敢偶语诗书，弃市；以古非今者族。于是坑杀诸生在咸阳者四百六十余人。儒家第一次遭受严厉的打击。

汉初，孝文帝本好刑名之言，及至景帝不任儒者，而窦太后又好黄老之术，儒者赵绾王臧皆得罪自杀。这是儒家第二次遭到严厉的打击。但不久，窦太后死，田蚡为丞相，罢黜黄老刑名百家言，延揽文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，天下之士靡然乡风矣（《史记·儒林列传》）。自汉武帝开始，采纳董仲舒的建议定儒术为一尊，这是我国政治文化史上一大转折，关系后世极大。之后，历朝君主大抵以明经取士，定为制度，经学的盛行，与夫儒生之醉心仕途，实由朝廷以功名利禄为诱饵。

本来，西周初年齐鲁两国各自实行不同的路线和政策，它的性质的不同，显而易见。只因各自为谋，还未见正面冲突，当时齐国尊贤尚功的政策，已经隐约孕育着后来道家 and 法家的学说。鲁国亲亲尚恩的政策，已经比较明显地看出就是后来儒家学说的端倪。然而“道不同不相为谋”，可能成为一条相当普遍的规律。就日后发展的情况来观察，儒家和道家总是不免互相排斥，所谓“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子”（《史记·老庄申韩列传》）。《庄子·盗跖篇》已经假借盗跖之口大骂孔丘的激烈言论。秦始皇以法治天下，则有焚书坑儒之举。汉初窦太后好黄老之术，逼令儒者赵绾王臧自杀。至武帝信用儒术，尊宠公孙弘，而学黄老言的汲黯则常诋毁儒者。公孙弘怀恨汲黯，武帝亦不悦，欲诛之以事（《汉书·汲黯传》）。可见这时候儒家和道家已经有了摩擦和斗争。董仲舒对策，推尊孔子之术，罢黜百家，皆绝其道，武帝采用了它。而法家之学，原本于黄老而主刑名，道家和法家则往往互相贯通。在法家看来，“儒以文乱法，侠以武犯禁”（《韩非子·五蠹》），法家与文学之士的政见又不免相左，各执是非。西汉中叶，盐铁会议上的针锋相对的辩论，文学代表儒家，大夫代表法家，儒家和法家在盐铁专卖政策上的斗争是一桩突出的例证。

我国自汉武帝独尊儒术以后，儒、道、法几个主要学派的力量虽有不同程度的起伏与升降，但有一点是明确的，就是二千余年



来,儒术始终是居于统治的地位。它紧紧依附于宗法封建社会,得到帝王们的大力支持,根深蒂固异乎寻常。儒家的创始人孔子被尊为至圣先师,晋封为文宣王,各地都设文庙,定时隆重祭拜,成为我国传统文化独一无二的偶像。这个特殊的畸形发展的现象,做为中国整个文化史来研究,不能不引起人们严肃认真的思考。究竟儒术基本内容的最显著的标志是什么,它比其它学派有哪些长处和缺陷,独尊儒术后对中国文化的发展有哪些不良的影响。

早期儒家的代表人物是孔子,孔子是儒家思想的总源头。儒术最注重政治伦理的学说,其基本内容是一套如何修身、齐家、治国、平天下的理论。孔子的政治思想是比较保守的,就是极力维护已经发生动摇了的旧社会的伦常和秩序,提倡正名:君君、臣臣、父父、子子。孔子标榜“为政以德”,反对刑政,就是维系旧氏族贵族的统治方式,排斥新兴阶级的法治。旧社会的宗法情感特别重视亲亲和血缘亲疏的关系,儒家倡导“亲亲仁也”,正是适应这种政治伦理的需要。它的流弊,在于只知有家,不知有国,家庭成员犯了法,父为子隐,子为父隐,层层包庇,姑息养奸,遗毒蔓延,至今仍未弊绝风清。孔子的天命思想也是保守落后的,对天道观说得甚少,比他的前辈郑子产、齐晏婴都差得远。但孔子做为伟大的教育家,他在求知论和人生审美情操方面有着卓越的见解和特殊的贡献。他非但以学而不厌诲人不倦的精神首开“有教无类”的局面,还以身作则强调学习和思考并重,不耻下问,多闻缺疑,坦率承认,知道就知道,不知道就不知道。在人生态度上,坚持有过失必定改正。并且赞赏学生曾点言志,当暮春三月,“与童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的乐得其所的情趣。孔子的思想情操,长处应当肯定,它的短缺也必须指明批判。虚心求知和审美教育,是其长处。短处在政治和天命思想落后,道德伦理意识偏至,这些都是关键性的问题。尤其是缺乏国民生计的功利观念,最为严重。孔子说:“君子喻于义,小人喻于利”,把“义”和“利”对立起来,只讲义,不讲利,如同

在刑德问题上只鼓吹“德”的偏重，而抹煞刑法的应有作用（在刑德问题上，孔子比周公主张“义刑义杀”后退了许多）。孔子排斥功利的思想，流弊深远，成为正统儒家根深蒂固的通病。战国时孟子论治国方针，偏执“王何必曰利，亦有仁义而已矣”。汉代大儒董仲舒云：“夫仁者，正其谊不谋其利，明其道不计其功”。北宋著名道学家程颢就十分赞赏董仲舒这两句箴言式的口号。南宋时理学集大成者朱熹更断言：义是天理，利是人欲。在其《四书章句集注》中广为宣传，影响甚坏。排斥功利的恶果，势必导致轻视国民生产、使经济萎缩，文化偏枯。与此相联系，排斥功利，则使科学工艺技巧遭受歧视、压制和惩罚，如儒家经典《礼记·王制》明文规定：凡“奇技奇器以疑众，杀”，把“奇技奇器”和“执左道以乱政”视为同样犯罪行为而受到极刑的处决。这跟太公望治齐的路线鼓励女工极技巧的政策完全背道而驰，形成两条路线相反的鲜明对照。幸赖有处于非统治地位的学派与之相抗衡，起了一定的缓冲作用，保持了国民文化的生机。

片面反对功利观念，是正统儒家异于其他几个重要学派如道家、墨家、兵家、法家等的致命弱点，是儒家道德偏至论的突出标志。就社会生活而言，齐国太公望已经观察到“天下攘攘，皆为利往；天下熙熙，皆为利来”（《六韬》）。治国者注意到社会物质生活和道德行为的密切联系，所以说，仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。礼生于有而废于无。实践表明，自从太公治齐，通工商之业，便鱼盐之利，而人民多归齐，齐为大国而富强。至春秋时，齐国农业上已经用铁制的农具耕种，政治上齐桓公得称霸主。战国时，临淄成为经济、政治、文化的中心，人才辈出。至汉代，齐带山海，膏壤千里，宜植桑麻，兼擅盐铁之利，人民多文彩布帛，“其俗宽缓阔达，而足智好议论”。（《史记·货殖列传》）齐人邹阳也说：“邹鲁守经学，齐楚多辩知”（《汉书·邹阳传》）。齐地经济所以这样繁荣，文化所以这样昌盛，看来是贯彻尊贤才、尚功利路线的结果。这个功利学说，当

然属于历史上狭隘功利主义的范畴,有它的局限性,但不能视为损公肥私的自私自利,旧题《太公六韬》强调“不以私害公”,表述了道家和法家的基本精神所在。历史事实表明,它有利于生产,在一定程度上也有益于人民。

总而言之,周初齐鲁两条路线的发展及其影响,做为历史的经验教训,可以总结和借鉴。

(原载《哲学研究》1988年第7期)

## 再论齐文化的发展

长期以来,我国学术界对鲁文化尤其是儒家的思想阐发特多,这是从汉代以后儒术定为一尊的缘故。独尊儒术是历代帝王为了巩固封建统治而大力提倡的结果,以致其它学术流派在不同程度上遭受歧视或压抑,相形见绌。

学术界对齐文化的注意较少,尤其对周初齐文化这个源头不甚了了。它的发展有哪些支流分衍,也不很了然。

笔者曾撰《周初齐鲁两条文化路线的发展和影响》一文,发表在《哲学研究》1988年第七期上。觉得意犹未尽,现在续缀数章如次。

齐文化在学术流派上的孳乳,总的说来,主要表现为道家思想(它的范围比后来黄老、老庄的思想要广阔得多),包含某些兵家、法家、墨家等重要学派的理论特点。在先秦,道家的名称尚未出现,但不能说没有道家的思想言论。《庄子·天下篇》说:“天下之治方术者多矣”,古之所谓道术者,无乎不在。这个“道术”,包括关尹、老、庄等许多学术流派。到西汉,《淮南子·要略》首先提出太公之谋和周公之训,隐隐含着道家 and 儒家的思想渊源。在司马谈《论六家之要指》里,才揭橥“道家”的名称,并且总括道家学说的基本内容。到刘歆撰《七略·诸子略》,沿用道家之名,而为九流十家之一,从此成为班固《汉书·艺文志》上通用的名称。由此可见,历史上道家的思想源远流长,而“道家”这个术语和名称是在漫长的岁月里



逐渐形成的。因此道家言论的内容,比较错综复杂,并不像儒家那样单纯明了。

道家的思想言论,包括兵家和法家等某些思想,从下述情况可以得到说明。《汉书·艺文志》道家类著录《太公二百三十七篇》,其中《谋》八十一篇,《言》七十一篇,《兵》八十五篇。谋,即太公的《阴谋》;言,即太公的《金匱》;兵,即《太公兵法》。又据《汉书·艺文志》道家类著录,在《太公》书之前,还有《伊尹》五十一篇。伊尹为商汤王相,《史记·殷本纪》载伊尹言素王及九主之事。刘宋裴骃《史记集解》引刘向《别录》说:九主者,有法君、专君、授君、劳君、等君、寄君、破君、国君、三岁社君,凡九品,图画其形。唐司马贞《史记索隐》谓素王指太素上皇,其道质素,故称素王。这些,大概都是战国时人依托的政治言论,实际上应当属于法家。把殷周之时伊尹、太公的兵谋秘计和政论属于道家,这个道家的内涵就庞大了。

齐文化的发展,自太公望之后,到春秋时有管仲。管仲相齐桓公,为霸之首,九合诸侯,一匡天下,管仲之谋也。《汉志》道家类著录《管子》八十六篇,已佚。《史记正义》引《七略》云,《管子》十八篇在法家。《隋志》改列在法家之首。可知原来的《管子》,它的言论性质,既属道家,又属法家。道家和法家确有极为密切的关系。齐文化道家的特征,至少有下列几项:(1)任用贤才,不依氏族宗法情感定亲疏;(2)提倡功利,重视国计民生,不片面鼓吹仁义道德;(3)表现特殊的军事才能和政治经济的谋略,它的学术思想包括后来所谓兵家和法家的主要内容。所以道家和法家、兵家紧密联系在一起。《鹖冠子·兵政篇》说:“道生法”。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《经法·道法篇》也说:“道生法”,“故执道者生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也”。《管子·君臣上》云:“此道法之所从来,是治本也”。又云:“治民有常道,而生财有常法”,阐述了道与法的理论联系。

道家学说又称黄老之学,法家思想也称刑名法术之学。战国



时，史称申不害之学“本于黄老而主刑名”。韩非亦“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”（《史记·老庄申韩列传》）。今按《韩非子》有《解老》《喻老》二篇，显系崇尚黄老道家的铁证。《史记》又说：法家慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人。尽管他们生活的地域不同，但“皆学黄老之术”（《孟子荀卿列传》），各著书有所论列。

至于道家与兵家的关系也很密切。道家姜太公的谋略，多半属兵家言。《老子》一书，既是道家言，又有兵家的理论。秦汉之际的张良，善用兵，曾在下邳得《太公兵法》，辅佐汉王刘邦灭秦成帝业。后来欲从赤松子游，“乃学辟谷导引轻身”的法术（《史记·留侯世家》）。这是道家兼兵家的人物。史称乐毅贤好兵，乐氏之族有乐瑕公、乐臣公（臣公一作巨公）。乐臣公善行黄帝老子之言，显闻于齐，称贤师。太史公曰：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人……河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师”（《史记·乐毅列传》）。按高密正是齐胶东之地。乐氏好用兵，又善黄老之学。自战国至汉初，这个传授系统厘然清晰，历世不衰。这是汉武帝定儒术为独尊以前齐文化流传的史迹，很值得注意。后来《黄帝阴符经》一书也是道家言，又是兵书。该书的注解，无论是六家注本（集太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮、李筌六家注）、七家注本（除与六家注相同外，又加伊尹一家）；《新唐书·艺文志》还有十一家注本，比六家注多出李淳风、李治、李鉴、李锐、杨晟五家。值得注意的是，这三个集注的本子都有太公、范蠡、张良、诸葛亮、李筌等一系列卓越的军事思想家和政治家。我们姑且不管这些注解是否都是他们做的，如果说其中有些注或是后人假托，为什么不去假托他人，偏偏假托这些人物呢？这里一定有它不可忽视的原因。至少表明周初齐文化这个学术传统经过这些人一直不断传播与发扬光大。当然，在时间上推移愈久，在空间上愈不受原来齐国地域性的限制，而成为全国性传统文化重要的学派。不过，饮水思源，追根究

底,还是要从西周初年齐文化的开山祖太公望说起。

现在说齐文化的主要历史人物。齐人司马穰苴,齐景公时为将军,撰《司马兵法》,见《隋书·经籍志》著录。《史记·司马穰苴列传》则称古有《司马兵法》,齐威王使穰苴之法附于其中,因号曰《司马穰苴兵法》。今本《司马法》,疑非穰苴所自撰。

我国现存最古的兵书,首推《孙子》十三篇。春秋时齐国杰出的军事理论家孙武撰。《史记·孙子吴起列传》载孙子以兵法见吴王阖庐,阖庐曰:“子之十三篇,吾尽观之矣”。十三篇古兵书流传至今,为“百代谈兵之祖”<sup>①</sup>,蜚声中外,为世界古代第一兵书。它不仅总结了历代战略战术的许多具有规律性的经验,而且阐发了精粹的哲学思想。孙武死后百余年,有孙臆。臆亦孙武后世的裔孙,齐威王以孙臆为军师,“坐为计谋”,大破魏军,马陵战役中,魏将庞涓死,孙臆以此名显天下。《孙臆兵法》在失传一千七百余年之后,1972年从山东临沂银雀山汉墓中发现《孙臆兵法》残简。它比《孙子兵法》的论点发展了不少。比如,关于战争观,《孙子·计篇》只说“兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也”。《孙臆兵法·见威王》则进一步指出,战争是除暴乱、禁争夺,实现国家统一的重要手段。因此,认为战争是不可完全避免的。又如攻战问题,由于春秋以前,战争以车兵为主,而车兵不宜攻城,《孙子·作战篇》认为“攻城则力屈”;至战国时,战争发展至以步兵为主,车骑为辅,所以孙臆提出了“必攻不守”(《威王问》)的战略思想。历史表明,战国时期攻城战略思想是很成功的。再如,古代的阵法问题,《孙子·势篇》云:“凡治众如治寡,分数是也(曹操注:部曲为分,什伍为数);斗众如斗寡,形名是也(杜牧注:形者,陈形也;名者,旌旗也)”。并未对阵法展开详细地论述,《孙臆兵法》的《八阵》和《十阵》两篇论述战争布阵的原则和阵法较详。十阵就是方阵、员阵、疎阵、数

<sup>①</sup> 明胡应麟《少室山房笔丛》卷二十七《九流绪论上》。

阵、锥行之阵、雁行之阵、钩行之阵、玄襄之阵、火阵、水阵十种阵形的用途和布列方法,各有说明<sup>①</sup>。由此可见孙武、孙臆二人先后对古代军事学都有卓越的贡献,这是齐文化遗产极其宝贵的一部分。

《汉书·艺文志》兵书略兵权谋除了著录《孙子兵法》和《孙臆兵法》外,还有《公孙鞅二十七篇》、《吴起四十八篇》、《范蠡二篇》等。他们都是受齐文化薰陶很深的杰出人物。其源可上溯至道家《太公》书。而“道”又生“法”,则道家、法家、军事理论家构成一体,同条共贯。

公孙鞅是秦国变法的著名人物,少好刑名之学,以强国之术说秦孝公,主张“三代不同礼而王,五伯不同法而霸”,置县制,为田开阡陌封疆而赋税平,平斗桶权衡丈尺。行之五年,秦人富强,诸侯毕贺。而秦国宗室贵戚的特权大受限制,故多怨望。今本《商君书》,未必出商鞅之手,但大意可观,其政治主张以耕战富国强兵为特点。《荀子·议兵篇》也曾指出:秦之卫鞅,是世俗之所谓善用兵者也。

吴起也是战国时期变法的人物,又善用兵。魏文侯用为将,击秦拔五城,任西河守。魏文侯卒,吴起事其子武侯,有“治国在德不在险”的警句。后吴起惧得罪,去魏之楚,楚悼王素闻吴起贤,至则相楚,明法审令。于是南平百越,北并陈蔡,却三晋,西伐秦,楚国大强,诸侯都害怕起来。《汉志》兵书略著录《吴起四十八篇》,已佚。今本《吴子》,疑系伪书。

范蠡为春秋时越王勾践的谋臣。越是小国,勾践困于会稽之上,乃用范蠡,卧薪尝胆,报复了吴仇,卒灭吴国,观兵中国,勾践以霸,这主要是范蠡的功绩。范蠡既雪会稽之耻,不恋功名利禄,运用道家功成名遂身退的处世哲学,乘扁舟,变名易姓,逃往齐国,利用

---

<sup>①</sup> 参看邓泽宗、陈济康《略谈〈孙臆兵法〉对〈孙子兵法〉的发展》,载《古籍整理出版情况简报》1988年第195期。关于古八阵法,张震泽有《八阵考》一文,载张著《孙臆兵法校理》,可参阅。



齐国的有利条件，经营货殖，财产遂至巨万，故言富者皆称陶朱公。其所以弃仕经商，以为大名之下，难以久居；而且看透勾践为人，“可与共患难，不可与共乐”。这个洞察和决断，确是他比同僚大夫种高明的地方，也是道家精神的应用。诸葛亮有《论让夺》一文，亦言“范蠡以去贵为高”。他不但具有杰出的政治军事才能和货殖本领，而且有一套深刻的理论。《国语·越语》载范蠡对越王勾践说：“持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。……天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客。人事不起，弗为之始”。范蠡把这套理论运用到政治军事上，毕竟使越王勾践伐吴取得决定性的巨大胜利。范蠡不失为道家、兵家、法家传统齐文化中的继承和发扬光大的比较全面的人物。

到了汉代，这个齐文化的传统继续蔓延。由于时势的变迁，所以具体表现的方式也不一样。前面提到的张良是其中的一种。东汉末年，由于政治经济发生了空前的危机，以太平道首领张角组织的黄巾起义军一举摧毁了汉封建帝国的政权，同时群雄割据，混战不已。当其时，出现了两个杰出的人物，运用齐文化传统的精神和智慧，在激烈的交争中，取得部分的统一，奠定了三国鼎立的局面，这就是曹操和诸葛亮。他们二人的为人作风和品格，相距很远，历来评论各异。但在生平事业和思想表现上却有几个共同点：精通兵法，各有奇特的军事指挥才能，此其一；具有法治思想，延揽人才，赏罚分明，此其二；曹操有道家神仙的思想，诸葛亮虽无神仙观念，但原先有身处乱世、不求闻达的栖隐山林思想。后世小说传奇中把诸葛孔明描绘成羽扇纶巾、能呼风唤雨、神机妙算的人物，在民间传说中仿佛就是神仙模样，此其三。现再分述如下：

曹操精通《孙子兵法》，现存最古的《孙子》注，是曹操撰的，列在通行本《十一家孙子注》之首。他在战争实践中表现出非凡出色的指挥本领。如《三国志·魏武帝纪》载：关中诸将马超韩遂等与曹军交战，超、遂等败走凉州，杨秋奔安定，关中平。诸将或问曹军所

以取胜的道理，曹操作了回答，并且着重指出：“所谓疾雷不及掩耳，兵之变化，固非一道也”。裴松之注引《魏书》云：“议者多言‘关西兵强，习长矛，非精选前锋，则不可以当也’。公谓诸将曰：‘战在我，非在贼也，贼虽习长矛，将使不得以刺，诸君但观之耳’”。从这里，可见曹操足智多谋，对指挥军事的主观能动性的高度运用。《魏书》又曰：“太祖自统御海内，芟夷群雄，其行军用师，大较依孙、吴兵法。而因事设奇，讎敌制胜，变化如神。自作兵书十余万言，诸将征伐，皆以《新书》从事，临时又手为节度。与虏对阵，意思安闲，如不欲战然。及至决策乘胜，气势盈溢，故每战必克，军无幸胜”。这些论述，文辞上虽则不免有些溢美，但亦大体合于实际情况。诸葛亮亦深究兵法，精算谋，《隋书·经籍志》著录《诸葛亮兵法五卷》，已佚。史称诸葛亮推演兵法，作八阵图。后世依托诸葛亮其他兵书还有不少，如《心书》《阴符经注》等。诸葛孔明的军事奇谋，不仅发挥了兵战的才能，而且能妙用心战。他有《南征教》云：“用兵之道，攻心为上，攻城为下；心战为上，兵战为下”。由是取得南征孟获的彻底胜利，致令当时西南少数民族和后世人士感激无已，赞颂备至。诸葛亮生平好为《梁甫吟》，诗云：“步出齐城门，遥望荡阴里。里中有三坟，……二桃杀三士，谁能为此谋，国相齐晏子”。按晏子为齐国著名贤者，即此可见孔明的思想深受齐文化的影响。唐代大诗人杜甫作《咏怀古迹》云：“诸葛大名垂宇宙，宗臣遗像肃清高；三分割据纡筹策，万古云霄一羽毛；伯仲之间见伊、吕，指挥若定失萧、曹”。也以齐文化道家的伊尹、吕望相赞许。明胡应麟对此评论说：“杜诗‘伯仲之间见伊、吕’，盖千载论孔明者至是始定”<sup>①</sup>。这是历史上几家共同的认识。

曹操有法治精神，年二十，举孝廉为郎，除洛阳北部尉，初入尉廨，造五色棒，悬四门左右各十余枚，有犯禁者，不避豪强，皆棒杀

---

<sup>①</sup> 《少室山房笔丛》卷十六《史书佔毕》。

之。后数月，灵帝爱幸小黄门蹇硕叔父夜行，曹操遂即杀了他。由此京师敛迹，莫敢犯者。后迁为济南相，国有十余县，长吏多阿附贵戚，贪赃犯法，于是奏免其八，禁断淫祀，奸宄逃窜，政教大行，一郡肃然。有一次，行经麦田，下令：“士卒无败麦，犯者死”。曹操自己骑的马腾入麦中，敕主簿议罪。主簿不敢加罪。曹操说：“制法而自犯之，何以制下？然孤为军师，不可自杀，请自刑”。遂即拔剑割发以置地。他持法严峻，往往趋于极端，对下属猜忌太甚，以致“酷虐变诈”，令人生怨。

曹操几次下令求贤，强调“唯才是举”，不计德行，说：“若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世？今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者乎？又得无盗嫂受金而未遇无知者乎？”又说：“有行之士，未必能进取，进取之士，未必能有行也”。并且指明“陈平岂笃行，苏秦岂守信耶？而陈平定汉业，苏秦济弱燕”。这又是一个极端。曹操这种求才不拘德行的思想影响颇大。当时建安七才子之一徐幹撰《中论·智行篇》就说才智之士，能够“殷民阜利”立功于世，如“汉高祖数赖张子房权谋，以建帝业；四皓虽美行，而何益夫倒悬？”后来晋朝葛洪撰《抱朴子·仁明篇》也阐述“明智”比“德行”更为重要，主张“舍仁用明”。且以为“介洁而无政事者，非拨乱之器；儒雅而乏治略者，非翼亮之才”（《博喻篇》）。认为虽有德行不如才智发挥实效。

诸葛亮确是著名的法家。朱熹说，孔明之学，出于申韩。章炳麟《旭书·正葛》亦言“葛氏亦法家也”。但他与商鞅、吴起辈有所不同，和曹操亦异其趣。孔明曾说：“治世以大德，不以小惠”。胡应麟据此认为：“斯言即周、孔亡以易矣。吾故标而暴之，为千古法家之准”<sup>①</sup>。诸葛治蜀，主张严刑峻法，但亦不废“大德”，这是一个特点。他《答法正书》云：“蜀土人士，专权自恣，君臣之道，渐以陵替，宠之以位，位极则贱，顺之以恩，恩竭则慢。所以致弊，实在于此”。现在

<sup>①</sup> 《少室山房笔丛》卷二十七《九流绪论上》。



“威之以法，法行则知恩，限之以爵，爵加则知荣；恩荣并济，上下有节，为治之要，於斯而著”。针对着当时蜀中官吏骄横狡诈、诽谤伤人的恶劣情况，故断然绳之以法。如李严，当诸葛亮进军祁山，李严催督运事，值天霖雨，运粮不继，呼亮来还，亮承以退军。李严闻军退，乃更佯惊说：军粮饶足，何以便归！欲以解己不办之责，显亮不进之罪。亮具出其前后手笔书疏本末，上表揭发，废李严为民。又如廖立，刘先主时为侍中，刘后主立，迁为长水校尉。廖立自谓才名宜在诸葛亮之贰，常心怀不满。又讪谤丞相掾李邵、蒋琬。诸葛亮上表揭露廖立诽谤先帝，诋毁众臣，遂废为民。诸葛亮北伐，使马谡督军在前，与张郃战于街亭。谡违孔明节度，失了街亭要地，为张郃所破。于是诸葛亮忍痛斩马谡以谢众，上疏自贬三等，以明“咎皆在臣，授任无方”之责。这些都是法家精神的表现。后来习凿齿加以评论云：诸葛亮既死，廖立闻之垂泣；李严闻之，发病致死。盖水至平而邪者取法，镜至明而醜者无怨，以其无私也。“法行于不可不用，刑加乎自犯之罪，爵之而非私，诛之而不怒，天下有不服者乎？诸葛亮可谓能用刑矣。自秦汉以来，未之有也”。这个评论，符合诸葛亮自己说的：“吾心如秤，不能为人作轻重”（《杂言》）；“孙、吴所以能制胜于天下者，用法明也”（《论斩马谡》）。诸葛亮用刑无私，既循法，又以真情感人，所以得人心，在传统法家中最为明睿公允。

曹操平定了汉中张鲁，迁移张鲁一伙及五斗米道道徒于河北。并招引四方术士如左慈、甘始、封君达等，集中于魏，不使游散。他自己又好养性法，《神龟虽寿》诗云：“盈缩之期，不但在天；养怡之福，可得永年”。不但怡情养性，而且渴慕神仙，《气出唱》云：“仙人玉女，下来翱游，骖驾六龙饮玉浆”；东到蓬莱山，赤松相对，四面顾望。“愿得神之人，乘驾云车，骖驾白鹿，上到天之门，来赐神之药”。《陌上桑》云：“济天汉，至昆仑，见西王母谒东君，交赤松，及羡门，受要秘道爱精神。食芝英，饮醴泉，拄杖枝……寿如南山不忘愆”。这种神仙意识是曹操道家思想又一极端化。

诸葛亮只有道家的人生修养,并无神仙思想。他的《戒子书》云:“非澹泊无以明志,非宁静无以致远”。澹泊、宁静是道家的养性工夫。有志建功立业的人,往往热衷于功名利禄,但诸葛亮早年隐居隆中的时候,本来怀着“既全性命于乱世,不求闻达于诸侯”,这是澹泊宁静的表现。他既然答应刘备出山,就负起“兴复汉室”的重任,为蜀汉创业立功,南征北战,在整个形势危难的局面下,以出攻代坐守,不计成败利钝,但愿“鞠躬尽力,死而后已”。这是意志坚贞不拔的表现。魏源《论老子》云:“孔明澹泊宁静,法制严明,似黄老而非黄老,手写申韩教后主而实非申韩”。他是综合继承并体现齐文化最全面最出色的历史人物,所以令人觉得难以形容描写:似黄老而非黄老,似申韩而又非申韩。

齐文化主要是道家的文化。西周初年,以太公望为代表。鲁文化主要是儒家的文化,以周公旦为代表(伯禽代周公执行鲁文化路线)。到了春秋战国,诸子蜂起,百家争鸣,道家文化以老聃为代表,儒家文化以孔丘为代表。儒、道两家文化的起源同样古远,道家流派繁衍,像兵家、法家的理论思维和实践活动都与道家密切不可分。可以说,儒、道二者本来人均力敌,旗鼓相当。论理论思维,《老子》比《论语》似乎更深刻、更浓厚些。汉武帝独尊儒术以前,道家文化的影响,实居于优势。汉武帝独尊儒术以后,道家的地位则骤然下降。但道家的思想,仍潜流不息,而且产生杰出的人物。

或者有人要问:“‘半部《论语》可以治天下’,《老子》能做什么呢”?我们回答:“如果相信半部《论语》可以治天下,那末我们敢言‘半部《老子》可以革天下’”。请看下列历史的事例:(1)汉末,天下大乱,太平道组织农民起义军,推翻汉王朝,宣称“苍天已死,黄天当立”,明确规定由祭酒令人诵习《老子》五千文。由此可见《老子》能起革天下的作用。(2)汉自武帝以后,儒术定为一尊。两汉经学,盛极一时,阴阳五行、讖纬灾异的学说,像乌烟瘴气一般,弥漫整个学术界。而东汉王充,坚持黄老自然的观点,高举疾虚妄的大



旗,进行扫除廓清,把矛头直接对准儒家的孔子和孟子(《论衡》有《问孔》《刺孟》二篇)。这是两汉学术思想界革新的创举。(3)晋朝有个鲍敬言,生当乱世,与葛洪同时,著《无君论》,以为古时无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息,泛然如不系之舟,恢尔自得,没有剥削劫夺,没有兼并,没有攻伐,向往一个自由快乐的世界。他的思想渊源是“好老庄之书”(《抱朴子外篇·诘鲍》)。(4)唐末无能子,与黄巢起义军同时,隐姓埋名,著《无能子》,其《圣过篇》云:“降及后代,嗜欲愈炽,于是背仁义忠信,踰礼乐而争焉。谓之圣人者悔之,不得已乃设刑法与兵以制之,小则刑之,大则兵之,于是縲继桎梏鞭笞流窜之罪充于国,戈铤弓矢之伐充于天下,覆家亡国之祸,绵绵不绝,生民困贫夭折之苦,漫漫不止”。其说原本于道家老庄自然的宗旨,认为社会上所以纷争不止,闹到这个地步,都是由于“圣人”的过错(《圣过》第一)。对历史上所谓“圣人”,严加谴责。他又有一篇狂人日记,在《纪见》中借托狂人的口吻说:“被冠带,节起居,爱家人,敬乡里,我岂自然哉?清而上者曰天,黄而下者曰地,烛昼者曰日,烛夜者曰月;以至风云雨露,烟雾霜雪;以至山岳江海,草木鸟兽;以至华夏夷狄,帝王公侯;以至士农工商,皂隶臧获;以至是非善恶,邪正荣辱,皆妄作者强名之也”。这样大胆的反常的言论,是当唐末农民起义军势如破竹的时候说的,不能不说它具有否定和破坏一切封建统治秩序的作用。所谓帝王公侯,士农工商,皂隶臧获,是非善恶,邪正荣辱等,都是封建社会规定的礼俗和伦常制度。无能子在这里批判现实社会不合理的统治制度和抨击封建礼俗是很突出的,犹如《庄子·盗跖篇》以寓言的方式,假托盗跖批判孔丘一样,其中蕴涵着改革旧社会传统文化的异端思想。(4)到了宋代,在政治文化上出了一位著名改革家王安石,他的变法运动在政治上推行一系列新法,在学术上推行新学。这是法家精神的一种表现。他撰有《老子注》,继承并运用辩证法思想,强调事物相反相成的道理。并且在《字说》中提出了“新故相

除”的观点,做为变法的理论依据。改造《老子》学说中消极无为的因素而成为积极有为,提出“待人力而后万物以成”的观点批判《老子》的无为好静,所以“不能无言也,无为也”。圣人以礼、乐、刑、政四术以成万物。“今知‘无’之为车用,‘无’之为天下用,然不知所以为用也……‘无’之所以为天下用者,以有礼、乐、刑、政也”(《临川先生文集》卷68《老子》)。这里礼、乐、刑、政是泛指变法革新以成万物的内涵。(5)中国到了近代,原来的封建社会沦为半封建半殖民地社会,内忧外患交迫,政治经济上积弊甚深,国运衰颓,岌岌可危,所以有志之士救弊革新的心情异常迫切。魏源是我国近代史上早期的著名爱国思想家,著《老子本义》,在《论老子》一文中,认为《老子》是“救世书”,说古今“气化递嬗,如寒暑然。太古之不能不唐、虞、三代,唐、虞、三代之不能不后世,一家高曾祖父子姓,有不能同。故忠、质、文皆递以救弊,而弊极则将复返其初”。他推崇《老子》为救世书,把它做为革新救弊的宝典,这是历史上从未有过的新说,但也正是把《老子》做为革天下的传统文化的继续。为什么从汉、唐、宋直至晚清近代,当封建王朝发生严重危机的时候,却没有人再讲“半部《论语》治天下”,似非偶然。

纵观我国整个历史文化,历代国家的兴亡,朝代的改换,天下一治一乱,由分而合,在多数情况下,莫不以战争解决问题。战争大约分为两大类:一类是正义的战争,包括对内除暴安良,对外抵抗侵略,保卫人民生命财产,这种战争是得人心的,所谓得道者多助,最后必定胜利;另一类是非正义的战争,对内残酷镇压本国人民,对外穷兵黩武,疯狂侵略别国,丧尽人心,结果必败。还有一种情况,双方为了争夺土地和人口资源而发动战争,这种战争也是属于不义的一类。如交战的一方由实力对比得居优势,可能暂时取胜;但也可能因势均力敌,两败俱伤。不论是正义的战争或非正义的战争,都不免互相残杀。古代战争是这样,从世界现代史看,第一次世界大战和第二次世界大战也是这样。特别是不发达的弱国不能不

有忧患感和危机感,从而提高警惕,有所准备。国不论大小,应当联合起来,防止战争,保卫和平,这是长期的神圣职责。正因为战争总是要死伤很多人,要消耗大量物资的,所以战争本身并非好事。《老子》说过:“兵者不祥之器,非君子之器,不得已而用之”。所谓“不得已而用之”,历史事实告诉我们,在一定的時候和条件下,不管人们愿意不愿意,战争殆难避免。战争既难避免,而战争又是“国之大事,死生之地,存亡之道”(《孙子·计篇》)。一句话,战争是关系着国家民族存亡的大事,势必要求审慎从事和重视研究工作,所以历代军事学家、政治学家都钻研战争的复杂情况及其变化的规律,以达到以战止战的最终目的。我国军事学的研究起源甚古,远的不说,西周初年以姜太公为代表的齐文化,就包含着很大比重的兵家言。后来发展至管仲、孙武、孙臆、司马穰苴、范蠡、张良、曹操、诸葛亮等等,继续步步发挥和应用,这个文化传统纵贯古今,遍及全国四方。齐文化的另一个因素是法家言,包含富国兴邦的政治经济理论和实践,注重功利,都与国计民生密切相关。原先的法家人物如太公望、管仲并不排斥伦理道德的应有作用,只是轻重点有所不同罢了。到战国时某些法家如商鞅,则流于偏宕的一面,走上极端的途径。可是至三国时,蜀汉诸葛亮这个法家人物,执法严明公平,不废“大德”,以情感人。兵家言、法家言,统归于齐文化道家的总名下,源远流长,体大而用宏,不尚空谈。历代国家治、乱、兴、衰的复杂诸矛盾,离开了它的理论和办法,问题似乎就解决不了。所以这个齐文化的发生和发展的历史值得人们认真研究、总结和借鉴。

(原载《中国哲学史研究》1989年第3期)

## 《周易·咸卦》新解

《周易》为儒家五部著名经典著作之一，分经和传两部分，蕴涵着丰富的哲学思想，尤其是传。卦、卦辞、爻辞属经，时代较早，大约编撰于周初；传包括所谓十翼，时代较晚，并非一时一人的手笔，大抵写于春秋末年至战国时期，主要发挥了儒家的哲学思想，也吸收了别家的一些学说。

《易经》向来号称难读。有些卦爻辞，到如今还是难以解释清楚。因为古代社会的民俗和生活，和现今迥然不同，难得了解全貌，一也。古文字太简，诸家的训诂，往往歧异，出入很大，难得通解，二也。《易》本占筮之书，爻辞每借历史的和民间生活的故事缀合成章，占筮的人就这样那样说起吉凶休咎来了。到儒家说《易》，是怀着一定的政治目的，就是以伦理道德思想教育为主要内容，这跟原来经文的意义相距甚远，有的甚至完全不相符合。但儒家旧说，久已深渗学者的观念里，难得跳出陈旧的樊笼，别出新裁，三也。现在研究《易经》的工作，对于一些难题，首先需要搞清它原来的意义，还它一个本来面目。为了把《咸》卦经文诠释明白，现分总说、经解、译文和余论四部分，撰次如下。

### 总 说

《周易·咸卦》，旧时儒家的说法，以为讲的是夫妇之道，礼义



所由生。《荀子·大略篇》说：“《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也”。《周易·序卦传》也说：“有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错”。这些议论的阐发，强调君臣父子上下的伦常秩序，是造端乎夫妇。只有夫妇之道正，君臣父子上下的伦常才有巩固的基础。这是儒家重视礼义的根本。《周易·咸卦》的经文并无这个意思。

近世学者对本卦经文的解说，也不令人惬意，有的根本不符合古代社会的风俗，反而讲些大杀情景的话。其实，《咸》卦卦辞确是筮问娶女，这是没有疑问的。但是，《咸》卦爻辞六条，是利用旧有的筮辞編集而成，<sup>①</sup>我认为它是素描一个有趣的民间故事，本来没有其它的意思。

这是一对少男少女相亲相悦的民间故事，恋爱的情节是：他（她）俩幽会的当儿，彼此偎倚在一起，年轻人情不自禁，显露出一副动手动脚，粗鲁而天真的姿态。

本卦“咸”字，都作动词用，就是“动”的意思（详见下文经解）。在不同的身体部位，施展不同的动作。试瞧少男对少女，开头儿捏她的脚拇趾，接着拧她肥嫩的脚肚，又摸她的大腿，逐步依次向上，摸她的喉间梅核（在口之下，心胸之上），一直到亲她的面颊，吻她的嘴儿。全部动作的过程，由下而上，从足趾到头面，一着紧接一着，终至达到亲嘴的高峰。其间的动作，有轻轻的，如摸她的喉间梅核，所以没有妨害。也有在不知不觉间使劲过度，害得对方痛不可忍，如拧她的小腿肚，使她痛得几乎要逃跑了。即六二爻辞所谓“咸其腓，凶”。幸而用好言好语安慰和劝释，终算留住，所谓“居吉”。

---

<sup>①</sup> 我同意这样的说法：“卦爻辞之编纂，有大部分是编录旧有的筮辞，有小部分是编者的著作。”“卦爻辞编纂年代，当在西周初叶。”（见李镜池：《周易筮辞考》，载《古史辨》第三册第226页）《咸》卦的爻辞就是周初人编录旧有的筮辞。



整篇爻辞，文字异常简炼，结构缜密，描绘朴素，只有直叙动作和情景，并没有点滴议论。跟后来说《易》的人发挥所谓礼义之道本来不相关涉。从开头到末了，几项动作，紧相衔接。六二爻是个关键，是情节紧张的一幕。上六爻达到了美满的高潮。

## 经 解



艮下兑上 咸。亨，利贞，取女吉。

这里包括卦象、卦名和卦辞，属于《周易》经文的一部分。艮下兑上是卦象。咸是卦名，亨至取女吉，是卦辞。

《咸》卦的卦象，艮下兑上。艮为男，兑为女，是说男女相亲的事。清朱骏声说：“男下女者，亲迎之义，初昏之所以为礼也”。（《六十四卦经解》卷五《咸》卦）《乾卦·文言》曰：“亨者，嘉之会也”。“嘉会足以合礼”。嘉会，为喜事举行宴会，就是办酒食，宴请喜宾。朱骏声又云：“亨，享同字，百嘉会聚而通也”。“五礼有吉、凶、军、宾、嘉，故以嘉合于礼也”（《六十四卦经解》卷一《乾》卦）。按嘉礼包括婚礼。这是说，古人将举行婚礼，曾筮问遇得《咸》卦，所以云“亨”。亨即“享”字，假借为“飨”。筮问婚事有利，故云“利贞”。筮得此卦，默示娶女吉祥，故云“取女吉”。

这是作《易》者编成《咸》卦的卦辞，就是本卦的主题。以下是《咸》卦的爻辞，描述少男少女幽会恋爱的故事。

**初六，咸其拇。**

这里的“初”，表示爻数的开始，也就是爻辞——故事的开始。初六和以下六二、九三、九四、九五、上六都是爻名。阴爻称六，阳爻称九。初、二、三、四、五、上，自下而上，标明爻数的先后次序，也就是爻位。爻名以下，就是爻辞，属于《周易》经文

的主体。

《咸》，《彖》传云：“感也”。唐李鼎祚《周易集解》卷十七引虞翻、郑玄皆说：“咸，感也”。清李道平《周易集解纂疏》五云：“咸，感古今字也”。“咸”读作“感”。《尔雅·释诂》：“感，动也”。“感”字直训为“动”，《广韵》的解说同。咸、感古今字，那末，“咸”就是“动”的意思。《说文》：“感，动人心也。从心咸声”。窃按动人心为“感”，触动人体亦谓之“感”。“感”古文作“咸”。“感”与“撼”通。今人通常的用法，凡动内心以“感”字，动外物以“撼”字。有的同志说《咸》卦之《咸》，即今之“砍”字；“本卦咸字，皆斩伤之义”（见《周易古经今注》和《周易大传今注》）。我认为这个说法是不正确的，因为它不能通解《咸》卦卦爻辞本来的意义。

拇，《经典释文》云：“马、郑、薛云：足大指也。子复作踬，荀作母”。《周易古经今注》云：“拇本字，踬俗字，母借字”。所说是。

## 六二，咸其腓，凶，居吉。

腓，《经典释文》云：“荀作肥”。唐李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：“腓，脚膊”。宋朱熹云：“腓，足肚也”（《周易本义》）。清朱骏声也说是足肚，“在胫上股下”（《六十四卦经解》）。由此可见腓就是小腿肚。

“凶，居吉”，这是化凶为吉，详见上文总说。

## 九三，咸其股，执其随，往吝。

李鼎祚《周易集解》引崔憬云：“股，脍，而次于腓”。股，俗称大腿，在膝的上部。“执其随”，朱骏声云：“《诗》：‘赤芾在股，邪幅在下’。胫本曰股，足膝曰下，似下亦足膝之名（按‘下’当作‘随’）”。<sup>①</sup>从此可见“执其随”有“执下”之义，足膝曰下，“执

---

<sup>①</sup> 朱骏声《六十四卦经解》古籍出版社一九五八年版排印本第138页作“胫本曰股，足膝曰下，似下亦足膝之名”。疑有讹字。窃按“足膝曰下”，已将“下”字古训说了，接着又说“似下亦足膝之名”，义殊重复。推其上下文意，当作“似随亦足膝之名”，“下”为“随”字之误。

其随”即握住她的膝盖。“往吝”，不好意思跑开了。

**九四，贞吉。悔亡。憧憧往来，朋从尔思。**

憧，音童。憧憧，《经典释文》：“马云，行貌。王肃云，往来不绝貌”。朋从，多人相从。思，语辞。但《系辞传下》把“朋从尔思”的“思”字，当作思虑的“思”，大肆发挥议论，道：“天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑”。真是纵笔疾书，离题万里，与经文的本义毫不相干，只是各说各的罢了。

**九五，咸其脢，无悔。**

《玉篇》：“脢者，心之上，口之下”。《经典释文》：“脢，音每，心之上，口之下也”。朱骏声云：“脢在口下心上，即喉间梅核，今谓之三思台是也。或曰，背也，非是”。按旧训“脢”为背上的肉，不足取，应作“喉间梅核”解。

**上六，咸其辅颊舌。**

李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“耳目之间称辅颊”。《经典释文》：“辅，马云，上颌也。虞作辅，云：耳目之间”。朱骏声说：“辅，上颌也。颊，耳目之间也。兑为口舌”（《六十四卦经解》卷五）。

## 译 文

䷞ 艮下  
兑上

咸卦。享礼，有利于筮问，娶女吉祥。

初六爻，少男捏少女的脚母趾。

六二爻，少男使劲拧她的脚肚子，她觉痛得很，企图逃跑；幸而好言劝慰，留下来，安吉。

九三爻，轻轻摸她的大腿，紧握住她的膝盖，不好意思跑了。

九四爻，筮问吉利。要想逃跑，觉得难为情。瞧这么多的人往来不绝，都跟着你哩！

九五爻，抚摸她的喉间梅核，不碍事。

上六爻，亲她的脸儿，吻她的嘴和舌。

## 馀 论

《咸》卦爻辞原是描绘一对青年男女相爱的故事，《咸》卦卦辞也只是表明筮问娶女吉利而已。本卦经文的本义，并无讲明人伦之始，礼义所由生。到《易传》里，经儒家说《易》，才发挥出那么多的天地万物、男女夫妇、父子君臣上下的大道理，并且着重指出：“有上下，然后礼义有所错”。这说明我国先哲立论的一个突出的特点，尤其是儒家，标榜五经或六艺，依附五经或六艺来发挥自己的理论。比如《诗经》的《关雎》，明明是一首优美的抒情的歌谣，诗序却说是“《关雎》，后妃之德也”。还说什么：“周南召南，正始之道，王化之基，是以《关雎》乐得淑女以配君子，爱在进贤，不淫其色，哀窈窕思贤才而无伤善之心焉”。这些话语，并不是在那里说诗，而是宣扬政治伦理道德的教义。又如《春秋》经，本是鲁国的史记，记载着极其简单的历史事实，被王安石讥为“断烂朝报”。儒家为了惩恶劝善，规定义例，然后“其微显阐幽，裁成义类者，皆据旧例而发义，指行事以正褒贬”（晋杜预《春秋序》）。《春秋》经以一字为褒贬，加上传文依数句以为断，这些都是先后由儒家苦心搞出来的。

“经”书的地位被儒家捧得很高，所谓“经”是“恒久之至道，不刊之鸿教”，因此后世的思想家立论，往往依附某一古代经书，发挥



自己的学说,就不足怪了。一直到十七世纪,我国杰出的唯物主义哲学家王夫之,他的许多重要的哲学著作,也往往是借助古经来阐发自己卓越的见解。例如《周易外传》、《周易内传》、《尚书引义》等都是。

《咸》卦的经和传,它们的时代先后不同,内容很不一致。爻辞说的男女相爱的故事,可以作为古代社会民俗学和文学的研究资料,是非常有价值的。《咸》卦的传文,做为儒家思想的一部分来探讨,也是很好的材料。我们研究《周易》的经文,还它历史的本来面目,不与后来的说法相混淆,这是历史学的研究工作。研究《周易》传文,结合着一定的历史背景,阐明儒家思想的内涵及其发展,这又是一种史学研究工作。二者需要分别对待,但是并行不悖。

(原载《中国哲学》第七辑,1982年,生活·  
读书·新知三联书店出版)

## 以乾卦的解释为例,看李景春同志的《周易哲学》方法论问题

近来读了李景春同志的《周易哲学及其辩证法因素》(以下简称《周易哲学》)一书,觉得他把古人现代化的研究方法是十分严重的。现在只举该书对于乾卦的解释为例,谈谈个人的看法。

《周易哲学》中最大的问题是界线不清,混淆了不同时代的界线和不同阶级的界线。

首先将《周易》经文(卦爻辞)和传文(所谓十翼)混淆不清,再是作者今天所了解的马克思列宁主义的和古人的思想混淆不清。

这一“经”、“传”合论就混淆了不同时代和不同阶级的界线。在“经”里原来好多没有什么哲理的卦爻辞,到“传”里开始出现某些哲学思想了。在“经”里原来含有某些哲理意味的卦爻辞,到“传”里引申发挥而为长篇议论了,如乾卦《文言传》。我们知道易“传”主要不是对易“经”作文字方面的注释,而是发挥自己的哲学思想。有些没有多大哲理意味的卦爻辞,到“传”里,添油加醋,泡制而为哲学的议论了。例如乾卦九二爻辞:

“见龙在田,利见大人”。

龙是一种古代的爬虫动物。“见龙在田”,就是看到这条龙在田里。这条爻辞告诉占筮的人说:“利见大人”。“大人”在当时指奴隶主或奴隶主贵族。就是从见龙在田,推测出有利于见到奴隶主贵族。请

问,这里究竟有多大哲理呢?到《象传》里,还只引申道:“见龙在田,德施普也”寥寥几个字;但到《文言传》里,就大大发挥起来了,说:“见龙在田,利见大人,何谓也?子曰:龙德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闭邪存其诚,普世而不伐,德博而化。《易》曰:见龙在田,利见大人,君德也”。还说什么“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之。《易》曰:见龙在田,利见大人,君德也”。所有这些传文的议论,怎么也看不出是“见龙在田,利见大人”这条爻辞原有的含义!但《周易哲学》的作者竟将“经”和“传”合论,以致将讨论易“经”和易“传”对象的时代性首先混淆起来。

关于易“经”和易“传”产生于不同时代和不同社会的意识形态,在研究的时候,不能混淆它们的界线,就简单地谈到这里。以下想着重谈谈把今天所了解的马克思列宁主义思想和古人的思想混淆不清的方面。

上述乾卦“见龙在田,利见大人”这一爻辞,到《文言传》里把它发挥出这么多的思想,这是为九二爻辞原来所没有的。现在《周易哲学》的作者更凭主观的设想对这一爻辞加以发挥道:

“田,是被耕作的农业用的土地,主要是生产粮食的土地。在这里,由见龙在田,说明利见大人,物象人事,互相阐明,是有其根据的。田之耕稼,利益普及于人民,施政之要,首先足食,吃饭是每个人的首先要满足的物质需要,粮食是宝中之宝,耕稼、种田,受到重视,是与人民的利益一致的。大德之人利见于天下,有如田之耕稼有益于人,故称田以明之”。

又说:

这种重田,这对于农业的重要性,特别是对于粮食的重要性的初步认识是对的。当然,这里只是朴素的、初步的、极不完备的认识,可是它具有初步的唯物的观点。(《周易哲学》第34页)

“见龙在田”的“田”,只是表明见到龙所在的位置是“田”。“在田”与

“在山”、“在水”或“在天”的文法一样。这田可能是农业耕用的土地，也可能是野草丛生的荒地，这是没有必要作这样那样的推断的。就说是农耕用的土地吧，也没有必要在“在田”二字上大作文章，强调是“生产粮食的土地”、“粮食是宝中之宝”。而且从这里更进一步发挥以下的议论：“田之耕稼，利益普及于人民，施政之要，首在足食”。“耕稼、种田，受到重视，是与人民的利益一致的”。更从这些议论的基础上最后说明：“大德之人利见于天下，有如田之耕稼有益于人，故称田以明之”。作者没有想到：当时在田里耕稼的主要是过着牛马生活的奴隶，奴隶所创造的财富，首先被奴隶主全部掠夺去了，并非“利益普及于人民”。“大人”（奴隶主）的利益怎能与“人民的利益一致的”呢？作者抓住“见龙在田”的“田”字，大发议论，转了几个拐弯，归结到底，说明“利见大人”是“大德之人利见于天下，有如田之耕稼有益于人”。请问这是乾卦九二爻辞原来的意思吗？还是《周易哲学》的作者自己的想法呢？如果说是原来的意思，那末何以知之？究竟“在田”二字有没有包含这么多的内涵？如果是作者自己的想法，那末离开历史唯物主义的研究方法多么遥远啊！见到“田”字，就说是“重田”，从而断言具有唯物的观点。那末见到“渊”字，也可以说是“重渊”；见到“天”字，也可以说是“重天”，“渊”和“天”都有它们的许多用途，从而都可以说具有唯物的观点，请问：唯物、唯心，就这样加以判断吗？

再如乾卦九四爻辞说：“或跃在渊，无咎”。这是说田里的龙或者跳进深潭里，是无妨碍的。这并没有什么了不起的意义和精神。但是《周易哲学》的作者随意发挥道：这是说明“否定的作用，辩证的作用，已接近成熟了，必须以跃进的精神，必须以由九渊跃到九天的大跃进的精神摘取胜利的果实。在接近胜利的时候，仍然会遇到困难，甚至会发生表面的、部分的、暂时的波折，可是这都是能够克服和必须克服的，这时必须前进，必须勇敢地前进”。“可是在发生曲折的过程的时候，应当采取适时的战术，有时采取猛攻的战



术,有时采取迂迴前进的战术,有时还要采取诱敌深入的战术,在一进一退中歼灭敌人”。“这里的问题只在于敢不敢胜利,只要敢于胜利,坚持跃进去夺取胜利,胜利是在望中了”(41页至42页)。这里所谓必须以“大跃进的精神”,遇到“暂时的波折”,“应当采取适时的战术”,“只要敢于胜利”,胜利是在望了,等等,都是《周易》的“经”和“传”原来所没有的,而是作者纵笔一挥,凭空发出来的议论。还说什么这是《周易》“对认识与实践的一致性、认识必须为实践服务的道理的一种朴素的初步的了解”。问题不在于了解是否初步,而在于这一爻辞里究竟有没有“对认识与实践的一致性”的了解。这些明明是无中生有,以今人的思想意识,强加在古人身上,混淆了今天无产阶级革命的思想与二三千年前古人思想的界线!

还有“利见大人”的“大人”,无论是殷周之际一般奴隶主也罢,或者是奴隶主贵族也罢,都需要用阶级的观点去具体分析、评判,不能笼统地颂扬他是“大德之人”。《文言传》以唯心的说法描绘这个“大人”,所谓“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时”。对于这样一种“天人合一”的神秘主义的观点,李景春同志非但没有根据历史唯物主义原理给以应有的批判,反而更进一步跟着无原则地吹捧起来。他说:“在这里(按指上面所引《文言传》的话),进一步说明了大德之人获得了胜利以后的作为,他有崇高的品质,他有明智的措施,他应时制宜,合于客观的需要。这样他就能发挥创造性的作用,‘先天而天弗违’,以创天地未有之奇。这样他就能推广已经考验的良法,‘后天而奉天时’,以效人世已有之法。这样,人的能动性就能得到充分的发挥了”(《周易哲学》43页)。竟是把这个“大人”说成有“崇高的品质”、“明智的措施”、“应时制宜,合于客观的需要”。并且说他能“创天地未有之奇”,“人的能动性就能得到充分的发挥”,所有这些歌颂的话,都是离开阶级分析的方法来说的。这

里,如果说《文言传》对乾卦的“大人”有着封建时代神秘主义打扮的话,那末《周易哲学》的作者似乎给这个“大人”穿上现代社会主义化的服装了。

无论就一条条的爻辞说,还是就一个名辞说,《周易哲学》都犯了混淆古今的毛病。就整个卦说,也是不免如此,例如乾卦。

他断言乾卦说明否定的意义和作用。“否定所代表的是新生的力量,它以新生的力量克服腐朽的旧事物,它在社会关系上摧毁旧社会,创立新社会,开辟光明的道路,它起着革命的作用。它有丰富的战斗性,它体现着革命的暴力,这种革命的暴力的胜利的结果,必然促成社会在政治上、在经济上、在思想上巨大的高涨”(《周易哲学》23至24页)。我们初念这节文字,好像是在读现代革命理论的文章,很难相信那是如实地说明距今三千年前的《周易·乾卦》的意义!

他又说:“乾卦是以六个阳爻组成的,它具有强烈的否定性,即是具有强烈的战斗性,是一个剧烈的变化过程,自始至终是变化的展开”。现在就来略看乾卦六爻:

初九,潜龙勿用。

九二,见龙在田。

九三,君子终日乾乾。

九四,或跃在渊。

九五,飞龙在天。

上九,亢龙有悔。

这里,从“潜”到“飞”,是龙在不同空间位置里的活动形态,由下而上,象征着一些人由低下的政治地位爬到高贵的政治地位,但是爬到顶点,不免跌下来的,所以说:“亢龙有悔”。全卦的意思,充其量,不过是写当时奴隶主阶级的知识分子勉励自己要终日乾乾,努力向上;但同时要戒骄戒盈,免却爬得高,跌得重。但是,《周易哲学》的作者说这种由“潜”到“飞”的转化,是“由新鲜事物在斗争中代替

旧事物居于主导地位而达到完成。新鲜事物虽然弱小,可是它所代表的是新生的力量,是前进的力量,它的前途是光明的。它的优越性日益呈现出来,以至于取旧事物的主导地位而代之”(33页)。我看从潜龙到飞龙,哪一个也不能代表新鲜的事物和新生的力量,更说不上“它的前途是光明的”。如果像那样说,只有把今天的马克思主义的革命理论和三千年前的古人的思想混淆了。恩格斯教导我们:“每一时代的理论的思维(我们这一时代的理论的思维也是如此)都是一种历史的产物,在不同的时代具有非常不同的形式,并且具有非常不同的内容。因此,关于思维的科学,正如其他的任何科学一样,是一种历史的科学,关于人的思维的历史发展的科学”(《自然辩证法》23页)。关于人的思维的历史发展的科学,不能不严格依照历史的方法进行研究,这是不容怀疑的。

《周易哲学》的作者曾说过:“不同的时代有着不同的情况,不同的背景,不同的内容,哲学总是具有时代色彩的,它是一定的社会发展在思想方面的反映(《周易哲学》页2《前言》)。但是问题不在于说了这样的话,而是在于有没有按照历史唯物主义的方法去作。恩格斯又说:“我们的历史观首先是个进行研究工作的指南,而不是一种用以按黑格尔学派方式构造体系的手段。全部历史都应该开始重新研究。首先必须详细研究各种社会形态的生存条件,然后方可试图从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教等等的观点”(《马克思恩格斯文选》第2卷,487页)。把唯物史观做为研究工作的指南,研究各个时代的社会形态的生存条件,从其中找出政治、哲学等等的观点,这是真正的科学研究。这样做,当然是一种艰巨的工作,但也是一种意义重大的工作。我国历史悠久,文化遗产十分丰富,要想从其中剔除糟粕,撷取菁华,并且找出历史发展规律,在各个研究领域里,必须紧紧地把握住历史唯物主义的方法认真从事研究。

总的说来,《周易哲学》作者“古为今用”的热忱是值得佩服的,

只要虚心考虑、正确理解、改正方法、认真研究,我想一定能作出较好的成绩来。至于我个人的看法,限于水平,未必尽对。不妥当的地方,还请李景春同志和其他同志指正。

(原载 1963 年 8 月 30 日《光明日报》)



# 先秦天人关系论

## 一、殷周人的宗教信仰

殷人好龟卜，举凡祭祀、征伐、畋猎、种庄稼、年成以及风、雨、雪、蛭等天象，有关人们利害祸福吉凶的疑问，必采占卜以决疑。以郭沫若氏《卜辞通纂》和其它殷虚文字记载为例，如“帝令雨足年。贞帝令雨弗其足年”（《通纂》第363片）。“帝佳癸其雨”（第364片）。“今二月帝不令雨”（第365片）。“庚戌卜，贞帝其降堇”（第371片）。“上帝若王又又”。<sup>①</sup>从这些卜辞里，可以见得殷人相信有个“帝”或“上帝”在冥冥中作主宰。“帝”、“上帝”就是指天帝，就是殷人信仰的至上神，表明人与上帝存在着特殊的关系。这个至上神也就是殷人的祖先高祖夔。由此可知殷人的上帝信仰和祖先崇拜是合二而一的。

大约到殷周之际，出现了作为至上神的“天”字。在周代制作的钟鼎彝器上往往刻有铭文。从铭名里反映出周人的宗教信仰，其突出的主要部分是出现了“天”或“皇天”，成为主宰人间的至上神。例如《大丰殷》：“王祀于天室降，天亡尤王”；《大盂鼎》：“天翼临子，法保先王”；《毛公鼎》：“丕显文武，皇天弘厌厥德”；《大克鼎》：“克佑于皇天”；《宗周钟》：“我佳司配皇天王。”“天”、“皇天”是最高神，

---

<sup>①</sup> 《殷虚文字甲编》一一六四。

也就是上帝。它有神圣的威严,令人生畏,如《大盂鼎》云:“畏天威。”天能赐人以福,《曾伯鞶簠》云:“天赐之福。”天能授帝王之命,《大盂鼎》云:“丕显文王,受天有大命”;《叔夷钟》:“尊受天命”。天命的思想,周代极其盛行,统治阶级的首脑都宣称自己秉承天命,替代前朝的君主来统治百姓的。

值得注意的是,西周初年人在信仰“天”和“天命”的同时,以大政治家思想家周公旦为代表,总结历史的经验教训,采取对周氏族和殷氏族内外不同的政治策略。对殷氏族宣传说:“今商王受,弗敬上天,降灾下民,沈缅冒色,敢行暴虐”。商罪盈贯,“皇天震怒”,“天命诛之”。<sup>①</sup>“今予发,惟恭行天之罚”。<sup>②</sup>“予惟小子,不敢替上帝命,天休于宁王,兴我小邦周”<sup>③</sup>。这是说,由于商纣王暴虐无道,恶贯盈满,皇天震怒,命周武王伐纣,武王恭行天罚,灭殷兴周。认为这都是天意和天命,告诫殷族遗民们不得怨天和仇周。

另一方面,对周族内部来讲,周替代殷统治天下,是受命于天。但是又说:“天不可信”,天命不是不可以改变的。倘若君主失德无道,象殷人“坠命”的先例就会降临了<sup>④</sup>。这是告诫周朝君臣百姓务必“明德”“敬德”,努力作好人事。这是周公旦在政治上对“天命”观采取二重的策略。就是对殷民着重讲天命攸归于周,对周族内部既讲天命,又告诫说天命是靠不住的,不能躺在天命的安乐椅上做永远无忧的美梦,在世界观上反映出对“天”的宗教信仰抱着某些怀疑的现实态度。

## 二、天人关系论

天人关系的中心问题是:将“天”看做有意志的至上神呢?还是

---

① 《尚书·泰誓上》。  
② 《尚书·牧誓》。  
③ 《尚书·大诰》  
④ 《尚书·君奭》。

将“天”看做无意志无目的的大自然呢？如果将“天”看做有意志的至上神，必然将人们引到宗教信仰的迷途上去。至上神的信仰是极其简单的信念，但是它有复杂的社会原因和自然原因。在阶级社会里，把原始宗教哲理化，编造了宗教神学，长期迷惑着人们，以致有人殉道而死，更多的人是维护个人或少数人的利益而牺牲别人的利益。有些人对于自然现象不能说全然无知，但对于社会原因始终不得其解，或者不敢正视，从而做了这样那样蒙昧的说教。有些人对自然原因和社会原因都不理解，只是昏昏沉沉，把“天”当做超自然的神来膜拜，这是属于有神论者或者是有神论的盲从者。

把“天”看做无意志的大自然，也有两种基本不同的态度。一种人把“天”当做完美无缺的至善至美的自然境界，绝对理念的化身，人们只能对它赞美、依顺和服从，丝毫不能改变它，以致人们在自然面前，显得非常渺小，成为大自然的俘虏，现实社会的赘瘤，如庄子。

另一种人把“天”看做与人关系密切的自然界，人们应当努力认识自然界变化的规律，从而采取两种相辅相成的办法：（1）征服自然，改造自然；（2）与自然规律相适应，保护自然。二者同样利用自然条件为人类服务，如荀子。

人，或者说人生，也有两种含义的区分：（1）人的生命，包括生命的来源、成长和灭亡；（2）人的生活 and 行为，包括生活的穷、通、苦、乐，行为的吉、凶、善、恶等。前者关系着生命学说的医学和养生学，如《素问》的《上古天真论》《生气通天论》《阴阳应象大论》以及《吕氏春秋》的《尽数》《先己》两篇所论。后者关系古代政治经济学和伦理学，如孔子、墨子、老子、庄子、孟子、荀子等哲人所说。

现在从哲学史的角度，对“天”的概念和天人关系的各种主要思想逐一作些考察。

“天”的概念，从现存的古文献看，大约在西周初年，就有两种相反的含义。一种是有意志的天神，一种是自然的天体、苍苍者天。

以《周易》的经文为例,《乾卦》九五爻辞:“飞龙在天”,《中孚卦》上九爻辞“翰音登于天”,这些都是指自然的苍苍者天。上天与下地相对,如《明夷卦》上六爻辞:“初登于天,后入于地。”这是一种。另一种是有意志的天,也就是天神,如《大有卦》上九爻辞:“自天祐之,吉无不利”;又《大畜卦》上九爻辞:“何天之衢,亨。”“何”一作“荷”,“衢”当读为“休”<sup>①</sup>,如同《毛诗·商颂·长发》:“何天之休”一样,是指有意志的皇天上帝。

在《尚书》里,也有许多“天”字。从比较可信的今文《尚书·周书》中可以看到有意志的天和自然的天在同一种文献里出现。如《金縢》篇说:“天大雷电以风,禾尽偃”,又说:“王出郊,天乃雨”,天有雷、电、风、雨,当指自然的天象有了不同的变化,并无什么神秘的意义。至于说“今天动威”,“无坠天之降宝命”,这是将“天”拟人化,无疑是有意志的天神了。说“天动威”,在语义和语法上如同《泰誓》所谓“皇天震怒”一般。

再看天命的思想,在《尚书》里比比皆是。单就《周书》的部分,举例如下:

《泰誓上》:商罪贯盈,天命诛之。

《大诰》:其有能格知天命……尔亦不知天命不易,……天命不僭。

《康诰》:亦唯助王宅天命。

《酒诰》:惟天降命。

《召诰》:有夏服天命,……有殷受天命,……我受天命。

《多士》:时惟天命。

《无逸》:严恭寅畏天命。

《君奭》:天命不易。

《多方》:尔乃不大宅天命,尔乃屑播天命。

---

<sup>①</sup> 《文选·鲁灵光殿赋》注引“何”作“荷”。高亨《周易古经今注》云:“衢”当读作“休”。



《吕刑》：尔尚敬逆天命。

.....

天命的思想，就其维护一定王朝的统治而言，属于政治的范畴；就其相信天有意志，能够降吉凶祸福于人而言，则属于有神论的世界观，包括拥有至上神主宰的天道观和决定个人命运的人生观，所以成为中国哲学史上尤其是先秦时期一个大课题。

天命观在历史上曾经是一股强大的社会思潮，是一种唯心主义哲学的表现。在不同的历史阶段，因不同的历史条件，许多思想家曾经以不同的方式提出对天命思想的挑战，形成唯物主义和唯心主义的矛盾和斗争。为了叙述方便起见，现依历史时期的先后，阐述天人关系如下。

西周时期论天人关系。西周时，“天”为至上神的思想，占据着主流的地位。可是就在西周初年，因政治上的需要，周公旦提出“天难谌”“天不可信”，用以敦促周成王及其大臣们的政治警惕性，客观上是开始贬低了天的威信和作用。尔后，从《毛诗》里可见，当周厉王暴虐无道，士大夫们每每指责上天，如（《毛诗·大雅·板》）云“天之方难，无然宪宪；天之方蹶，无然泄泄”；“天之方虐，无然谑谑”。当周幽王无道，士人即频频发出怨天的声音，如（《毛诗·小雅·节南山》）云：“昊天不佣，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾”；“不吊昊天，乱靡有定”。在天与人的关系上，由于政治上黑暗腐败的教训，对神权的信仰发生了动摇，出现了重人事而轻天道的倾向，如（《毛诗·小雅·十月之交》）云：“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人”；（《毛诗·大雅·瞻印》）云：“乱匪降自天，生自妇人”。从前相信天命的说法，认为君权是神授的，上天保佑下民，如同帝王保佑老百姓一样。现在许多的事实教训着人们，荒淫暴虐的君主只图自己和自己周围少数特权贵族的利益，不顾众民的死活，所以诗人对统治者丧失信心，从而对天也抱着怀疑和怨恨的态度，开始对人事的好坏重视起来。重人事，轻天道，对尔后的政治家思想家

发生深远的影响。

《左传》昭公十八年：《左传》

春秋时期论天人关系。西周的这个对天怀疑的传统，沿至春秋时期，一些著名的史家、政治家、思想家往往更加重视人事而藐视天道迷信。比如，有一次，宋国落下了陨星，又有六只鹤鸟退着飞过宋国都城，宋襄公问周内史叔兴道：“这些事是什么机祥？管什么吉凶？”周内史回答：“这是阴阳变化之事，‘非吉凶所生也，吉凶由人’<sup>①</sup>。”他是以阴阳变化的自然原因，否定陨星坠落和鹤鸟退飞对人事吉凶发生什么关系。又有一次，火星开始在一个夏天的傍晚出现，两子那天刮起风来了。宋、卫、陈、郑四国都发生了火灾。郑国的官员急忙请出宝贵的玉器去禳除火灾。但执政大臣子产不答应，并且说：“天道远，人道迩，非所及也”。他坚持不给玉器禳灾，却积极布置一系列防备火灾的紧急措施，如使司寇出新客，禁旧客勿出于宫；使子宽、子上巡群屏摄，至于大宫；使祝史徙主柁于周庙，饗于先君；使府人、库人各做其事，等等。这样一来，火灾毕竟没有再发生了<sup>②</sup>。这是一桩重人事轻天道的典型范例，无论在理论上或行动上都具有非常重要的意义。

在天人关系上，否定天道迷信，强调人事的重要性，只是一个方面。还有重要的一面，是如何利用自然条件（天时地利），结合着人事上的主观努力，来实现预定的目标，这需要运用高度的智慧和丰富的经验。我国杰出的兵家，在春秋晚期，总结了历史上无数次的战争经验，形成宝贵的军事理论。如齐国孙武的《孙子·计篇》就提出天时、地利、人和的极端重要性。他说的“天”，不是指有意志的人格化了的天神，而是指阴阳、寒暑、春夏秋冬四时变化的自然现象。他所谓地利，指的是地理距离的远近、形势的险易、面积的广狭、死地生地的利害。他说的人和，指内得民心，所以得死力；能得死力，所以能共患难而不怕牺牲。他概括人和的概念叫做“道”。就

① 《左传》僖公十六年。

② 《左传》昭公十八年。

是说，人主有道，即得民心。《孙子·地形篇》还强调认识天时地利的重要作用：“知天知地，胜乃不穷”；同时指出深入了解人事的必要性：“知彼知己，胜乃不殆”。兵家非常重视天时地利和对敌我双方情况的了解，认为只有在这些条件都具备的情况下，才能百战百胜。孙武这一套天时、地利、人和的军事思想对后世的影响是很大的。如一九七二年山东临沂银雀山汉墓发现的竹简《孙臆兵法·八阵篇》亦云：“知道者，上知天之道，下知地之理，内得其民之心，外知敌之情。”看来孙臆所说和孙武兵法思想有着极其密切的渊源关系。

还有越王勾践的大夫范蠡在军事上也十分重视天时和人事，并形成深刻的理论，成为历史上著名的战争策略的典范之一。《国语·越语》记载范蠡的军事政治的言论道：

持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。……天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。

这是说，想保持国家强盛就要顺从天时的法则，想转危为安就要顺从人事的法则，想处理政事得当就要顺从地理的法则。自然法则总是完满而不过分，盛大而不骄傲，劳苦而不自夸有功。聪明的人顺着天时行事，叫做守时。敌人没有天灾，不要发动进攻；敌人没有人祸，不要挑起事端。越王勾践不听范蠡这些说论和忠言，没等到国家富足起来，就做出过分的行动；没等到国势强盛，就骄傲起来；没有劳苦，就自夸有功；敌人没有天灾，就发动进攻；敌人没有人祸，就要挑起事端。这是违反自然法则，不顺人心的愚蠢作法。越王勾践固执己见，结果被吴国打败，大蒙会稽之辱。之后，越王勾践悔悟过来，听从范蠡的深谋和战略，卧薪尝胆，励精图治，转危为安，转弱为强，终至灭了吴国。范蠡关于天人的言论，除上述部分外，还有不少精辟的见解，如云：天时一定会有转变，人事也一定有间隙可乘；生和死依据天地的法则，天依据人，圣人依据天；人事方面具备



了,只是自然的应验还没有达到,需要暂时等待;自然的应验已经达到了,可是人事还没有尽到,也需要暂时等一等。总之,人事一定要和天地相互配合起来,然后可以成功<sup>①</sup>。范蠡在军事政治上注重天时、地利、人事三方面相互配合,终于取得了巨大的胜利。

这里需要连带说明的,我国先秦时期的军事政治家、思想家,大都注重天时、地利、人和,形成一个优良的传统,除上述孙武范蠡以外,又如战国时孟子说:“天时不如地利,地利不如人和。三里之城,七里之郭,环而攻之不胜。夫环而攻之,必有得天时者矣。然而不胜者,是天时不如地利也。城非不高也,池非不深也,兵革非不坚利也,米粟非不多也,委而去之,是地利不如人和也。”<sup>②</sup> 天时、地利、人和都应当注意,而孟子归结于人和最为重要。《尉繚子·战威篇》亦云:“天时不如地利,地利不如人和。圣人所贵,人事而已。”在《尉繚子》的其它篇章里,也频频强调人事的重要性。荀子说:“上不失天时,下不失地利,中得人和而百事不废,是之谓政令行,风俗美,以守则固,以征则强,居则有名,动则有功。”<sup>③</sup> 荀子的弟子韩非说:明君之所以立功成名者四,其中一曰天时,二曰人心。“非天时,虽十尧不能冬生一穗;逆人心,虽贲育不能尽人力”<sup>④</sup>。此外,象一九七三年长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》乙本前古佚书《十六经·前道》中云:“治国固有前道,上知天时,下知地利,中知人事。”这可以代表战国末至汉初的黄老家言。可见这个注重天时地利人和的传统,差不多是为先秦的兵家、儒家、法家、道家所共守的治国之道,经常被反复地议论着。

儒家学派的创始人孔子,生当春秋末叶,正值新旧社会矛盾逐渐激化的过渡时期,他的思想也反映出过渡时期各种矛盾的特点。

---

① 见《国语·越语》。战国时期成书的《管子·势篇》也采取这样的理论:“天因人,圣人因天。天时不作,勿为客;人事不起,勿为始”。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《韩非子·功名》。



孔子的天命观,基本上保持旧的传统。他说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”<sup>①</sup>有意志的天,在孔子的嘴里是经常流露出来的。如云:“获罪于天,无所祷也。”<sup>②</sup>“吾欲欺,欺天乎?”<sup>③</sup>“天丧予,天丧予!”<sup>④</sup>他的高足弟子子夏有两句通俗的话:“死生有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)实在简明扼要,流传甚广,发生了极为深远的消极影响。孔子自己也承认“五十而知天命”<sup>⑤</sup>。到年届半百,对于天命思想,才深有体会。孔子虽然相信天命,但不是陶醉在天命观念里过无所作为的日子。他一生中足足有十四个年头周游列国,栖栖皇皇,席不暇暖,求有益于当世。直到晚年,终不得志,才返回鲁国,整理古文献,留传后世。我们可以说,孔子在政治上主张改良主义,毕竟是失败了;在私人讲学方面首次开创“有教无类”的新局面和首次私家整理古文献是有着特殊的贡献。他的天命观是保守的,但他又说:“未能事人,焉能事鬼?”“未知生,焉知死?”<sup>⑥</sup>而且生平“不语怪、力、乱、神”<sup>⑦</sup>,在生死鬼神问题上,特别重视现实的人生,不能不说有一定进步的意义。

战国时期论天人关系。战国初年,墨家学派的创始人墨翟对儒家的天命学说反响甚大。令人难以理解的是他将天命分为两概,崇信“天”而反对“命”。认为天是有意志的,有好恶,能赏善罚恶。墨子说:“我有天志,譬若轮人之有规,匠人之有矩,轮匠执其规矩,以度天下之方员,曰:中者是也,不中者非也。”<sup>⑧</sup>可见他以天意为人间是非的标准。我们知道墨子的阶级性是代表当时小生产者——“农与工肆之人”的利益。农与工肆之人,被当时上层社会视为“贱人”,墨子也并不否认自己属于“贱人”。“贱人”的主张和言论,往往

---

① 《论语·季氏》。  
② 《论语·八佾》。  
③ 《论语·子罕》。  
④ 《论语·先进》。  
⑤ 《论语·为政》。  
⑥ 《论语·先进》。  
⑦ 《论语·述而》。  
⑧ 《墨子·天志上》。

得不到人们的重视。墨子所以特地揭橥“天志”为人间是非善恶的标准,似乎有他的苦衷;可能是为了提高并加重自己言论的份量和效用。比如说:“天之意,不欲大国之攻小国也,大家之乱小家也,强之暴寡,诈之谋愚,贵之傲贱,此天之所不欲也。不止此而已,欲人之有力相营,有道相教,有财相分也。”<sup>①</sup> 墨子这些言论,同当时小有产者阶层的地位、身份、思想是十分相当的,可是他偏偏不敢明说是自己的主张,却借托于天意。就这一点而论,应考查他的动机和效果,似乎不能一概以鼓吹宗教信仰的“天”而完全否定它。

至于非命的思想,墨子的态度是异常鲜明而坚决的。他批判执有命者之言曰:命富则富,命贫则贫,命众则众,命寡则寡,命治则治,命乱则乱,命寿则寿,命夭则夭。那末人们无论怎样辛勤努力,还有什么用处呢?《非儒篇》又说:“有强执有命以说议曰:寿夭贫富,安危治乱,固有天命,不可损益,穷达赏罚幸否有极,人之知力,不能为焉。群吏信之,则怠于分职;庶人信之,则怠于从事。”这样一来,什么都做不成了。墨子指出:“命者,暴王所作,穷人所述。”(《非命下》) 儒家宣扬有命论,真是毒害天下的人不浅。墨子把批判的矛头紧紧对准儒家“固有天命,不可损益”的有害思想,成为先秦时期批判有命论的急先锋。他的主要功绩是肯定人们的智力的积极作用。

战国时期的道家则有另外一种情况。《老子》不大讲“命”,但是讲“天”。它虽则大力提倡自然主义——“天法道,道法自然”,可是频频讲有意志的天,象“天将救之,以慈卫之”(六十七章);“天之所恶,孰知其故”,“天网恢恢,疏而不失”(七十三章)。这些都是传统思想的残余。在天人关系上,往往把天和人相提并论,如云“治人事天莫若啬”(五十九章)。认为“事天”和“治人”都采取俭啬的态度。《老子》成书于社会上各种矛盾激烈的时代,反映在天道观和人道观上

---

<sup>①</sup> 《天志中》。

也有相反的看法，“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余”（七十七章）；“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”（八十一章）。天之道和人之道如此矛盾或不协调，正是社会上客观矛盾存在的反映。

庄子与《老子》有所不同。庄周大讲“天”，也讲命。他讲的“天”，几乎都是指自然或自然的境界，是与“人”或“人为”相对立的。意识到“人”处在矛盾重重的现实世界，极不自由，因而企图解脱，在主观精神上追求绝对自由的自然王国，混合天人的最高境界。他完全顺着自然，“依乎天理”<sup>①</sup>，决“不以人助天”<sup>②</sup>，或者如庄周后学所言，“无以人灭天”<sup>③</sup>。不以人为改变自然，由“天与人不相胜”，企图达到“吾之所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”<sup>④</sup>——天与人完全混而为一。

庄周为了逃避现实矛盾而苦心构思出一个超现实的天人混合的境界，他自己是否可以心安理得呢？这从庄子的言论里只能得出否定的答案。他的现实遭遇将他的超现实的幻想破灭了，在无可奈何的情况下他不得不归结于“命”，来宽慰自己。《大宗师》篇有一段论述很能说明问题：子桑既遭饥饿，鼓琴曰：“父耶？母耶？天乎？人乎？”他探究受饥饿的原因，把问题都提出来了，但是得不到应有的答案。“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私复，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”这番话，讲得非常坦率动人。的确，父母不会要他贫困，天地也不会使他贫困。“人乎”，人事的原因，似乎直觉地接触到问题本质的边缘，但由于阶级成见的蒙蔽和时代条件的限制，庄周不可能把问题的社会原因揭示出来。最后不得不归结于“命”——“然而至此极者，命也夫！”他无可奈何地把沦落贫困的原因推到

---

① 《庄子·养生主》。

② 《大宗师》。

③ 《秋水》。

④ 《大宗师》。

“命”上去！

真是一幅绝妙的画图：在传统的天命观上，庄子否定了有意志的“天”，却捡来了“知其无可奈何而安之”的“命”。他尽心追求的自然（天），到头来无非是“命”。这同墨子的思想恰恰成了相反的对照：墨子坚决非命，但是保存了传统的天意。墨子的非命论，在当时和后世具有积极的意义和影响。庄周的宿命论，无论在当时和后世，只有起麻痹人们意志的消极作用。

庄周那样陶醉自然（天），排斥人为（人），抹煞人的主观能动性，放弃人为的努力，对此，战国末年的荀况提出批评道：“庄子蔽于天而不知人。”<sup>①</sup> 这是十分恰当的评论，道出了庄子哲学内在的症结。

约略与庄子同时的有儒家孟子。孟轲和庄周同属唯心主义哲学家，在天人关系等一系列的问题上，则表现各异其趣。孟子讲的“天”，有时是苍苍者天，如“天油然作云，沛然下雨”<sup>②</sup>；有时指有意志的至上神，如“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉”<sup>③</sup>；“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨”<sup>④</sup>；有时指一种类似先天性的东西，如云：“其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”<sup>⑤</sup>孟子又把先验性的天命论同心性之学揉合在一起，构成一种独特的思辨哲学。他说：

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，

所以事天也。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也<sup>⑥</sup>。

这是将心、性、天融贯为一体，达到人性就是天性、天性也就是人性

---

① 《荀子·解蔽》。  
② 《孟子·梁惠王上》。  
③ 《孟子·万章上》。  
④ 《孟子·告子下》。  
⑤ 《孟子·万章上》。  
⑥ 《孟子·尽心上》。



的境地。这里首先要从内心修养出发,尽其心就能知性,知性就能知天;能知天、事天,就可以安身立命。最后企图达到人与天地万物同流的精神境界。

孟子思辨哲学的神秘性,还表现为下述的天人关系论上:

是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也<sup>①</sup>。

这是把“诚”做为“天之道”和“人之道”的推动力量。孟子最重视内心反省的工夫,能反省内心就能得到“诚”这股动力,所谓“反身而诚”<sup>②</sup>。“诚”是天人关系中仿佛有一种魔术似的莫大的动力。相传孔子的孙子子思作《中庸》,但今本《中庸》是小戴《礼记》中的一篇,其中谓“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”可以说这是对孟子论“诚”与天道人道的最恰当的注脚。《中庸》还说:“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。”从尽人之性,尽物之性,到与天地相参合,都是靠至诚的力量。又说:“至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善必先知之,不善必先知之。故至诚如神。”这一系列“至诚”的议论,同样从内心反省开始,将人性和物性融合贯通起来,达到人与天地相参的境地。最后强调至诚可以先知,“至诚如神”。这是以先验主义的人性论、道德论和认识论为基础,特别拈出一个“诚”字,融贯天、地、人为一体,构成神秘主义的思想体系。

到战国末年,荀子把批判的矛头对准各个学派,连儒家内部的子思、孟轲、子张、子夏、子游都不得幸免。这样扬弃了各个学派的短处,汲取了它们的长处,组成自己精深博大的思想体系。他认为

① 《孟子·离娄上》。

② 《尽心上》。

“天”就是无意志的天体，在天人关系上，首倡“天人之分”<sup>①</sup>，否定国家的治、乱、兴、亡是天的意志所决定，否定人的贫穷、疾病、灾祸，由天所降。明确指出：“治乱非天也”，“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。”<sup>②</sup> 摈斥天意，强调人事的重要性。“天人之分”的提出，就是充分肯定事在人为。天道是无意志无目的的，“天有常道”，“天行有常”，宇宙运行变化自有一定的规律。人的重要任务，就在于努力认识它、控制它、利用它。他曾以诗一般的语言，描述人定胜天的哲理：

大天而思之，孰与物畜而制之；

从天而颂之，孰与制天命而用之；

望时而待之，孰与应时而使之；

因物而多之，孰与骋能而化之；

思物而物之，孰与理物而勿失之也！<sup>③</sup>

对着天，对着天时，对着自然界的芸芸物类，只有“人”运用自己的智能，认识它的变化规律，改造它，利用它为人类服务。决不能放弃人为的努力而空想天道，坐失征服自然、保护自然、生化千万事物的时机。这是为人定胜天奠定新的理论基础，为人定胜天的实践开辟广阔的前景。殷周以来的天命思想，往往束缚着人们的头脑，总以为在冥冥之中有天神上帝主宰着人们的命运。道家庄周否定有意志的天是可取的，但主张完全依从自然的天，一笔抹煞了人的主观能动作用，成为大自然的奴隶，这是很大的缺陷。而荀子则卓然主张：“善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人。”<sup>④</sup> 就是说，善于谈论古的，一定要有现今的事物作检验；善于谈论天的，一定要有人事作检证。表明了古为今用、天为人用的思想。这几句有关

---

① 大约成书于秦汉之际的《文子·上义篇》亦有“凡学者能明于天人之分，通于治乱之本”云云。

② 《荀子·天论》。

③ 同上。

④ 《性恶》。

方法论的名言，影响很是深远。如古医经《素问·举痛篇》就完全汲取了它，由此可以进一步了解荀子说的“明天人之分”，并不是说“天”和“人”截然没有关系，只是阐明人间的善恶行为并不能感动无意志的苍天，人间的政事治乱，并不是什么天的意志决定的。这就完全推翻了旧传统的天命思想和天道观，体现了新兴地主阶级思想迫切要求改造客观世界的宏图和气魄。

（原载《中国哲学史研究》1985年第4期）

## 先秦两汉唯物主义表现形态的演变

我国先秦唯物主义表现的形态比较复杂多端,春秋以前,首先提出的有阴阳说和五行说。战国时则有水地说,气、精气说,太极说,太一说等。到了汉代,有元气说的出现。唯物主义传统与唯心主义传统构成交互错综的关系。同一术语,唯物主义的含义跟唯心主义的含义根本不同。要想了解某一种唯物主义形态的发生和变迁,不可不同时了解相对待的唯心主义形态发展的情况。有时由于古文字的含义不够明确,注释家的解释分歧,以致哪是唯物主义,哪是唯心主义,往往令人捉摸不定,一时难以判然分清。基于这些复杂情况的存在,所以就先秦两汉的唯物主义传统做一番认真的仔细的考察,对于我国整个唯物主义发展史的研究来说,是很有必要的。

### 一、先秦唯物主义阴阳五行说

阴阳说发生最早,可是早至什么时候就有不同的看法了。好像给人一个广泛的笼统的印象,《周易》是论阴阳的。我们知道在《易经》的卦爻辞里,没有明确的阴阳概念,更没有唯物主义的阴阳说。后来习惯上称做阴爻(--)和阳爻(—),它们原来象征的意义到底是什么,学术界还有不同的说法。有人说是象征男女的生殖器,也有可能代表用以占筮的蓍草的奇数和偶数。总之,似乎还不能断



定。当然,向着太阳的地方叫“阳”,背着太阳的地方叫“阴”,《说文解字》阜部所谓“水之南山之北”叫阴,反之,山之南叫阳。《说文》云部又说今人阴阳字之阴作“霝”,谓“云覆日也”。《说文》勿部还有阴阳之阳字作“易”。这些描述实际事物形象的简单的字义是会较早发生的。迄今为止,甲骨文已见阳字,金文已经有了阴阳字,可是它们都没有哲理的意义。即使有了表示阴阳的原始符号,本来只是做为占筮用的,从原始的简单的符号发展到含有一定哲理的阴阳学说还需要一个相当的过程。大抵作于战国末年的《庄子·天下》说“易以道阴阳”,若指后出的易传而言则可,若指《周易》的经文已经含有阴阳的哲理殆与史实不符。我们所以区别原始符号、文字与后来哲理的发展,就是为了坚持哲学史中严格的历史性。据记载,大约西周晚期,已经有了阴阳的说法。如周宣王时的虢文公说:“阴阳分布,震雷出滞。”<sup>①</sup> 周幽王时伯阳父说:“夫天地之气,不失其序,若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能烝,于是有地震。”<sup>②</sup> 在一年四季里,什么时候开始打雷,什么时候处于休眠状态的蛰虫蠢动起来,都和月令上的阴阳分布有关;而地震的发生,也由于阴阳二气相迫的缘故。这些理解,排除了上帝鬼神主宰的说法,却以事物内部阴阳两个对立的物质要素变化来说明,是属于朴素唯物主义的理论。到战国时期,唯物主义的阴阳说有很大发展和更大范围的应用,如孙臆用于兵法,荀况用于天论,《管子·乘马》用于天时历法,《黄帝内经》用于医学原理。战国时期陆续写成的《易传》(通常叫《十翼》。尤其是《系辞传》,哲理更是丰富),唯物主义的、唯心主义的说法都有,不是一时一人之作。另一方面,唯心主义派的阴阳说也有很大的发展,最著名的是邹衍。史称他“深观阴阳消息,而作怪迂之变,终始大圣之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠”。他又“称引天地剖判以来,五德转

① 《国语·周语上》。

② 同上。

移，治各有宜，而符应若兹”<sup>①</sup>这个新的阴阳学派五德终始的思想，对后世的政治历史影响很大。

先秦时期除阴阳说外，五行说也是相当早的。今本《尚书·洪范》的五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。又说明五行的性能是：水润下，火炎上，木曲直，金从革，土爰稼穡。这些言论，虽然没有五行化生万物的思想，也还相当朴素平实。至于下文说“润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘”，是贯彻五味配合五行，未免有些玄了。我们知道《洪范》说的九畴，是一篇有完整体系的论文，神秘主义的气味很是浓厚。一些学者认为《洪范》的五行，可能发生较早，但是这些五行说，是否就是西周初年箕子的言论，是有疑问的。《左传》虽则曾引《尚书》的文句（文公五年，成公六年，襄公三年），见于今本《尚书·洪范》的“皇极”、“三德”、“稽疑”，唯独没有“五行”。《尚书·洪范》关于五行学说的全文，是否都在《左传》所引的《尚书》之中，仍然不得而知。可能在《左传》所引的《尚书》里，尚无《洪范》其名。古佚书中的片言只语见于另外某书某篇的例子颇多，不一定某书某篇就是古佚书的原文。据史料记载，我们认为西周末年已有五种物质要素生成万物的说法，如周太史史伯云：“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物”。并且用五行阐明这样的理论：“和实生物，同则不继，以他平他谓之和，故能丰长而物归之，若以同裨同，尽乃弃矣。”<sup>②</sup>史伯这番言论，除了首次创说以金、木、水、火、土五种要素混合生成百物外，还提出“和实生物，同则不继”的深刻见解，带有对立物和合的哲理意味。

春秋时，对五行学说的议论发挥得更多。如鲁文公时，晋郤缺说：“水、火、金、木、土、谷，谓之六府；正德、利用、厚生，谓之三事。”<sup>③</sup>鲁襄公时，子罕说：“天生五材（杜注：五材，金木水火土也），

---

① 《史记·孟子荀卿列传》。

② 《国语·郑语》。

③ 《左传》文公七年，后来《管子·五行》又有立五行之官，分掌六府的说法。

民并用之，废一不可。”<sup>①</sup>昭公时，史墨说天有三辰，地有五行<sup>②</sup>。僖公时，展禽曾说：“天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也。”<sup>③</sup>水、火、木、金、土五种物质要素能够生殖万物的说法，已经被越来越多的人所肯定了。

春秋战国时，把五行相克说应用于人事，如《孙子·虚实》云：“五行无常胜”，强调兵无常势。又如占筮军事方面，史墨有“火胜金”、“水胜火”之说。政治历史方面，邹衍言“五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火”<sup>④</sup>。这里说的土德从虞舜开始，《吕氏春秋·应同》却是从黄帝开始，可见五德终始是以五行相克套用编造的政治历史。有一点是不变的，总是下一朝代克前一朝代，也就是新王朝克老王朝。例如周属火德，“代火者必将水”，秦灭周，所以秦是水德。虚构这一套五德终始的政治历史，主要是以神秘主义五行说为当代的统治王朝替代前朝统治寻找神圣的理论根据。

## 二、战国时期唯物主义的水地说，气说， 精气说，太极说，太一说

战国时，学术界百家争鸣，成为盛极一时的风尚。因此，思想家们纷纷寻找宇宙万物的本原，除阴阳五行说继续发展外，或先或后又提出了众多的新说法。

**水地说** 作于战国时期的《管子·水地》明白指出：“地者，万物之本原，诸生之根荄也。”《周易·离卦·彖辞》云：“日月丽乎天，百谷草木丽乎土”。可知百谷草木的生长与土地有不可分割的联系。水是生物所不可缺少的重要物质，《水地》把它叫做“地”的血

---

① 《左传》襄公二十七年。

② 《左传》昭公三十三年。

③ 《国语·鲁语上》。

④ 《淮南子·齐俗》高注引。

气,指明“水”也是“万物之本原也,诸生之宗室也”。“人,水也,男女精气合,而水流形”,可以说,人也是水作的。主张“水地”是万物的本原,“地”是“土之别名”<sup>①</sup>,也就是肯定五行中“水”和“土”二要素为万物的本原。这个说法值得注意的一点,它表明以五种物质要素向二种物质要素筛选和净化。古希腊唯物主义哲学家泰勒斯也曾主张“水”是世界万物的始基。从现在看,说“水”是万物生成的本原,虽则是不合科学的说法,但是就在某种有形体的东西中,在一个特殊的東西中去寻找自然现象无限多样性的统一,肯定物质的东西是万物的本原,无疑是朴素唯物主义的说法。

**气说** 春秋时有把阴、阳、风、雨、晦、明叫六气<sup>②</sup>。战国时期,认为阴阳是“气之大者也”<sup>③</sup>。此外,天气,地气,和气,燥气,湿气等零散的提法着实不少<sup>④</sup>。单提气的也有,如《荀子·王制》说水火和人都有气,但还未说气是万物的本原。《庄子》外篇《至乐》说:“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也”。生死的变化,总归是气变。《庄子》外篇《知北游》干脆说:“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。”阐明了生死无非是“气”的聚散,这就是《管子·枢言》所谓“有气则生,无气则死,生者以其气”的论断。《知北游》篇更从人的生死是气的聚散,进一步作了理论的概括,说:“通天下一气耳”。这是庄子学派一个新创的唯物主义的命题,意思是说宇宙万物的生灭都是由于气化。它的普遍意义,已经大大超出了人的生死是气化的范围。可惜它没有更进一步展开论述,只是一种天才的直观的猜测罢了。

**精气说** 约分为二:首先是人体精气说。《管子·内业》云:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”“气者,身之充也”,

---

① 《太平御览》卷十七引《乐记》。

② 《左传》昭公元年。

③ 《庄子·则阳》。

④ 参见《管子·幼官》。



“一气能变曰精”<sup>①</sup>。精气是人体生理不可缺少的物质。战国时的养生家很注重精气在人身上的流通和新陈代谢的作用，这从《吕氏春秋》的《尽数》和《先己》可以看出。到了汉代，一些学者断言：“精气为人。”<sup>②</sup> 我国最早的医经《黄帝内经》说：“精化为气”，“气生形”<sup>③</sup>；“所谓五藏者，藏精气而不写也”<sup>④</sup>。医经有所谓营气和卫气，营气是水谷所化成的精气，它和调于五藏，输布于六腑<sup>⑤</sup>。精气在人体内维持着生命的活动。这个理论长期支配着我国医学的原理。王充《论衡·论死》说：“人之所以生者精气也；死而精气灭。能为精气者血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽”。这个说法受古医经的影响，是与《素问》的医学原理相通的。

复次是生物精气说 凡是有生命的东西，包括一切动植物在内，都有精气的聚集和流通。这比上述人体精气说的范围大多了。“精气之集也，必有入也：集于羽鸟，与为飞扬；集于走兽，与为流行；集于珠玉，与为精朗；集于树木，与为茂长；集于圣人，与为睿明。”<sup>⑥</sup> 就是说，精气聚集在鸟儿身上，就能使之飞翔；聚集在走兽身上，就能使它奔驰；聚集在珍珠美玉之中，就能使之晶莹发光。《说文》云：“珠，蚌中阴精也。”可见珍珠也是属于生物类的产物。至于玉，是石之美者，精气能够聚集于美玉，则已扩大进入非生物的矿石之中了。聚集在树木身上，就能使它茂盛生长。一般人都有精气，这里特别指出，聚集在“圣人”身上，就能异常聪明。这是把人体精气说更加扩大，推广到所有生物乃至某些非生物的范围了。

**太极说** 应当指出，朴素唯物主义五行说是多要素说，水地说是属于次多要素说。再向前发展，出现了最高级一元化的说法。

---

① 《管子·心术下》。  
② 《淮南子·精神训》。  
③ 《素问·阴阳应象大论》。  
④ 《素问·五藏生成论》。  
⑤ 《素问·痹论》。  
⑥ 《吕氏春秋·尽数》。

《周易·系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”表明“太极”是最高的东西，在天地阴阳形成之前就存在了。“太极”到底是什么呢？依照东汉郑玄的解释，太极是“淳和未分之气”；刘宋郑道子《神不灭论》云：“太极为两仪之母，两仪为万物之本，彼太极者，浑元之气而已”；唐孔颖达说太极是“天地未分以前，元气混而为一，即是太初太一也。”这三家说法有一个共同点，即认为“太极”是原初的物质。它的重要历史意义，就是由传统的并列的物质多要素发展为最高的单一要素。“太极”这个词儿，到了汉代，受天文律历有关学术的影响，在刘歆《钟律书》里，有所谓“太极元气，函三为一”<sup>①</sup>。函三的“三”，意指天、地、人。就是说，“太极元气”蕴含着三大类：天、地、人。用现代的术语讲，微观的物质蕴育着宏观的世界。在先秦，只有单独称“太极”，“太极”的含义，似乎还不甚了了。到了汉代，“太极”之下，加上“元气”二字，合称“太极元气”，而且接着申述“函三为一”。这样概括成物质性的概念，既承前，又启后，自然比单用“太极”一词明朗得多了。这是进一步明确了属于唯物主义传统的一种说法。

**太一说** 从战国末期经秦至汉一段时间里，随着新兴的封建帝国在政治上逐渐趋向大一统，反映在意识形态上要求新的统一，出现“太一”的概念。“太一”有三种不同含义(或说法)的区分。

首先是太一天神，《楚辞·九歌》有《东皇太一》篇。东皇太一是战国时楚地区的神名。太一是天上的星名，就是北极星，一名北辰。它既是星辰，又是天上的尊神。《史记·封禅书》称：“天神贵者太一”。汉武帝提倡祭祀太一神。从此以后，太一神被奉为天皇大帝，统驭四方。《春秋合诚图》云：“天皇大帝，北辰也。含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制驭四方”。它被认为居天上紫微宫的中央，统治四方的最高职位的天神。故曰：“太一，天皇大帝也。”<sup>②</sup>地上最高统

<sup>①</sup> 《汉书·律历志》。

<sup>②</sup> 《汉书·李寻传》注引孟康说。

治者是大一统王朝的皇帝，与此相对应，天上的“太一”被奉为最尊的天神。应当指出，这个“太一”，既是宗教信仰，又是政治的虚幻反映，不属于唯物主义传统的范畴。

复次，太一是“道”。《吕氏春秋·大乐》云：“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”又说：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”这些论调跟前述《易系辞》说的太极生两仪，在意义上并无什么差别。《系辞传》所谓“太极”，注释家们都说是浑然未分之气。那末，《大乐》“太一”的含义，看来同易传里“太极”的含义，实相符合或者极相近似。《大乐》的下文又申述“道”是“太一”的同义语，不可为形，不可为名，表明“太一”是象“道”那样精微而无法形容的概念。

最后，“太一”是元气论的前奏。大抵作于秦汉之际的《礼记·礼运》说：“夫礼必本于太一，分而为天地”。这里的“太一”，唐孔颖达疏云：“必本于太一者，谓天地未分，混沌之元气也。极大曰太，未分曰一。其气既极大而未分，故曰太一”。无疑，这是比较中肯的解释。

到了汉代，《淮南鸿烈》里“太一”的含义，除了部分还指天神外，主要描写“太一”是一种物质性的实体。《淮南子·诠言训》有一段重要的话：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异。有鸟、有鱼、有兽，谓之分物。方以类别，物以群分。”这十句话基本上描述了“太一”的形态和性质。为了便于跟同类文章作比较认识，不妨先看《淮南子》里另外几篇有关天地尚未形成的描述。(1)《天文训》：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漏漏，故曰太始。”<sup>①</sup>(2)《俶真训》：“天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。”(3)《精神训》：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，溷濛鸿洞，莫知其门。”汉高诱

<sup>①</sup> “太始”原作“太昭”，清王引之说“太昭”当是“太始”之误，天地未形谓之太始。今据订正。

注云：“皆未成形之气也。”这是平实合理的解释。天地万物尚未形成以前的状态，任何具体的“分物”都没有，只有洞洞窈窈、浑浑沌沌的气。再回头看《诠言训》说的“太一”，洞洞濛濛，不分天地，浑沌一团，未造而成物的状态，也无非是“未成形之气”。这正同《淮南子·精神训》称“一生二，二生三，三生万物”高诱的注引或说“一者，元气也”的意思相当。我们可以说，“一”指物质性的实体，“太一”表明它是至高无上的物质性实体。西汉前期朴素唯物主义传统的太一说，是两汉元气论的前奏曲。

### 三、两汉元气说

汉代的封建帝国，在政治上基本是统一的。汉代的唯物主义形态元气说的产生，虽经曲折的过程，毕竟形成了。“元气”一词，在先秦的典籍里，未曾见过。殆始见于董仲舒《春秋繁露》，其《天地之行》说：国君布恩施惠，“若元气之流皮毛腠理也，百姓皆得其所。”这只是把“元气”当作一个比喻来使用，它的意义与“精气”相若。《王道》又云：“王者，人之始也。王正则元气和顺”。这里贯串着天人感应的思想。董仲舒决没有把“元气”作为天地万物本原的意思。《淮南子》里好多篇章如《天文训》、《俶真训》、《精神训》、《诠言训》诸篇都有混沌之气化生天地万物的意思和描写，但是没有“元气”这个词儿<sup>①</sup>。这是刘安门下宾客撰集《淮南鸿烈》的特异现象。奇怪的是，到西汉末期间世的纬书里，大肆宣传谶纬神话，反而纷纷谈起元气来了。如《河图括地象》云：“元气无形，汹汹蒙蒙，偃者为地，伏者为天。”《春秋说题辞》云：“元气以为天，浑沌无形体。”尤其下列两则材料，更为重要。《太平御览》卷一天部引《礼统》说：“天地者，元气之所生，万物之所自焉。”《白虎通·天地》亦云：“地者，元

<sup>①</sup> 《太平御览》一引作“宇宙生元气”。疑引用有误。



气之所生，万物之祖也。”这些明言天地万物都是元气产生的，属于朴素唯物主义的观点。应当指出，在《白虎通》和纬书里混杂着个别的唯物主义观点，并不是不可理解的。犹如刘歆一面附会阴阳五行，谬论灾异；另一面概述天文律历，不离元气。如云：“太极元气，函三为一”，“太极中央元气，故为黄鍾。”<sup>①</sup>《孝经钩命决》还有“五运”的说法：“天地未分之前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分谓之太易，元气始萌谓之太初，气形之端谓之太始，形变有质谓之太素，质形已具谓之太极。”<sup>②</sup>这样多层次的设想，探讨天地未分以前的自然界的状态，不能不说是具有唯物主义哲理的探索。它同谶纬神话的基本性质并不相侔，但是这些理论，毕竟混杂在充满神秘主义的纬书之中。

与刘歆同时，扬雄也有一些零星的元气说，表明唯物主义的传统在潜流不息。扬雄作《覈灵赋》，云：“太易之始，太初之先，冯冯沈沈，奋搏无端”。又云：“自今推古，至于元气始化，古不览今，名号迭毁。”<sup>③</sup>这里的“太易”，是指《孝经钩命决》所谓“形象未分”的状态；“太初”就是指《孝经钩命决》所谓“元气始萌”的状态。明白这个“元气始化”的说法，就可以进一步了解扬雄《太玄》的基本观点。《太玄·玄攡》说：“玄者，幽攡（音离，张也）万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，攡（音关，手相关付也）神明而定摹，通同古今以开类，攡措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。”意思是说：“玄”能化生天地、阴阳、万物，但是看不见它的形迹。《太玄》卷一《玄首》又说：“驯乎玄，浑乎无穷，正象天。阴阳坻（坻，音比，配合也）参，以一阳乘一统，万物资形。”这是说，“玄”浑沦而行，好像天体运动，昼夜无休时，于是有阴阳相配合，化生万物。“玄”能够浑沦而行变化，相当于元气。扬雄《解嘲》说：作《太玄》五千文，“深者入黄泉，高者出苍天，

① 《汉书·律历志上》。

② 《白虎通疏证》九《天地》引。

③ 《全汉文》卷五十二。

大者含元气，纤者入无伦”<sup>①</sup>，亦以元气形容太玄的浩大无边。扬雄说的“玄”，犹如刘歆的“太极元气”一般，承认元气是天地万物的本原。《太玄》的思想，对后汉天文学家张衡的影响甚大。张衡曾注《太玄》，又作《灵宪》云：“元气剖判，刚柔始分，清浊异位，天成于外，地定于内”。也说混沌未判的元气是形成天地的本原。这正是朴素唯物主义传统的说法。

在后汉，王充高举“疾虚妄”的批判大旗，继承并捍卫了唯物主义传统。他在《论衡》里对元气说有广泛而深入的阐述。《谈天》引说《易》者曰：“元气未分，浑沌为一”；儒者又言：“溟滓濛濛，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。”这些都是前汉哲人的言论。王充继承这个唯物主义的传统，肯定儒者之言“有所见”。并加发挥道：“俱禀元气，或独为人，或为禽兽”（《幸偶》）。《齐世》：“上世之民，下世之民也，俱禀元气。元气纯和，古今不异。”《言毒》又说：“万物之生，皆禀元气”。这个元气论，构成王充唯物主义自然观的核心。东汉时期进步的思想家们，普遍接受这个观点。

王充之后，王符著《潜夫论》，在《本训》里有颇为详明委细的论述：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化。清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳，和气生人，以理统之。”这是说，远古的时候，只有未成形兆的元气，混而为一；经过了很久很久，元气“翻然自化”，分别清浊，变成阴阳。阴阳生天地，天地生万物。人是由阴阳二气合成的“和气”（或名冲气）化生的。他确认元气这个原始物质是天、地、人万物产生的本原。接着他更进一步描述“气”的功能和作用是无穷无尽的。在正常的情况下，“天之以动，地之以静，日以之光，月以之明，四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变异吉凶，何非气然！”在反常的情况下，比如“天之尊也气裂之，地之大也

---

① 《汉书·扬雄传》。

气动之，山之重也气徙之，水之流也气绝之，日月神也气蚀之，星辰虚也气陨之，旦有昼晦，宵有（光），大风飞车拔树，僨电为冰，温泉成汤，麟龙鸾凤，螯虺蜮蝗，莫不气之所为也”。这是以物质（气）自身变化的观点阐明自然界形形色色正常和反常的诸现象。王符对汉代传统元气论的充实与发挥，作出了新的贡献。

稍后，约当安、顺帝之际，原始道教经典《太平经》对元气说也有不少阐述。如《太平经钞》乙部《和三气兴帝王法》云：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人。”<sup>①</sup> 阳气、阴气、中和之气，各是元气的一部分，都未有形迹可见。天、地、人是元气化生的三大基本形体，人们可以见到的。元气溟濛，“乃包裹天地八方，莫不受其气而生”<sup>②</sup>。分别来讲，“一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物”<sup>③</sup>。又说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”<sup>④</sup> 总之，“天、地、人本同一元气，分为三体，各自有祖始”<sup>⑤</sup>。天、地、人三大类，包括草木鸟兽虫鱼等一切生物和非生物，都是禀受元气而生的。元气是宇宙万物生成的总根源。

应当指出，整个说来，《太平经》是宣扬有神论，但个别观点，因受当代盛行元气论的影响，也表现了唯物主义的自然观。作于东汉中期晚期的河上公《老子章句》，也说“元气生万物而不有”（第二章），“万物之中皆有元气”（第四十二章）。这时元气论已经很流行了，所以见之于当时道家的《老子》注。

\*

\*

\*

总的说来，我国唯物主义的传统，在先秦最早出现的形态是阴阳说和五行说，从西周晚期至春秋，基本上没有什么变更。战国时，

---

① 《太平经合校》，第19页。  
② 《太平经》卷四十《分解本末法》。  
③ 《太平经钞》癸部第八叶。  
④ 《太平经钞》戊部第十叶。  
⑤ 《三五优劣诀》。

政治上列强争雄,学术上百家争鸣,思想界出现唯物主义的水地说,气、精气说,太极说,太一说等,整个发展的趋势,是由分散的多元,逐渐统归于一元。但这个统而为一的过程却相当缓慢而长久。太极说和太一说是这个统而为一的先导,尤其太一说,是元气论的前奏。先秦没有明白确定的元气学说。“元气”这个概念的形成和元气论的确立,到汉代才完成。两汉唯物主义发展的形态,主要是元气说。元气论做为我国古代唯物主义的传统,比之以前的阴阳说,五行说,水地说,精气说等,更能够表明从万有现象的多样性中找到一个最高的统一的东西。战国时期的水地说,大率与农业发达有关,精气说与医学养生论有关。汉代元气论成为唯物主义宇宙观是与当时天文学、历学、医学等有着密切的关系。汉初,张苍首定律历;武帝时,《淮南鸿烈》之书既言天文地形,又论时则;宣帝时,耿寿昌为考天象之言;王莽时,刘歆作《三统历》,扬雄核论浑天之学。后汉张衡,精研天文历算,做浑天仪,冠绝当世。至于医学,最古医典《黄帝内经》即成书于汉代;汉初名医仓公(淳于意),后汉张仲景,皆精通医道。凡此种种,都有利于唯物主义自然观的形成与流行。从汉以后若干历史阶段里,元气或气仍然是哲学家们在探索万物本原时所使用的基本概念。在欧洲,古希腊哲学家们探索世界万物的本原,先后提出水、火、气、原子等;古印度则有地、水、火、风四大要素,都从物质中去寻找本原,大抵与我国先秦两汉朴素唯物主义形态相近似。彼此之间,因民族和历史条件的不同,而各显自己的特色。

(原载《哲学研究》1985年第5期)



## 老子其人和《老子》其书

老子，是中国先秦时代的哲学家，道家学派的创始人。

关于老子的姓字，历来说法不一。《庄子》称他为老聃，书中内篇《德充符》、外篇《天地》、《天运》、《田子方》、《知北游》等都把老子视为前辈，这是战国中晚期道家学派笔下的老子。秦汉之际成书的《礼记》中《曾子问》篇也把老子视为与孔子同时代的知礼守礼的长者。《史记·老子韩非列传》大体上把老子描写为道家，其中掺入老莱子和太史儋两个名字。据《史记·仲尼弟子列传》解释说，“于周则老子”，“于楚老莱子”，可见老子 and 老莱子是两人。至于太史儋，司马迁说，自老子死后百二十九年，有周太史儋见秦献公云云。清代到近代学者汪中、梁启超等把老子世系同太史儋联系起来研究，认为老子就是太史儋，战国时人，是《老子》的作者。也有学者认为“老”可能是老子的姓或氏，其名为聃，故称老聃。他们提出，《庄子·天下篇》曾综述关于老聃的学说，《吕氏春秋·不二篇》也称“老聃贵柔”，名字与思想相一致，故老聃就是老子。但是《老子》书中说：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首”，与传说中孔子问礼于老聃有矛盾；《老子》书里有些词句不可能出现在春秋时期，如“万乘之主”，当时并没有万乘的大国，也不见于战国以前的著作；另外有一些文字也存在类似的情况。所以《老子》书是否为老聃所作也有疑问。当今学术界不少人认为老子其人可能生活于春秋末年，《老子》一书却是战国时期的作品。但探讨老子哲学，只能以《老子》一

书为依据。

“道”是老子思想体系的核心,他说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第四十二章),认为一切由“道”生出。当前学术界对老子“道”的理解,有较多的分歧。一种意见认为“道”是先天地而生的精神性实体。《老子》第二十一章说:“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”。第十四章又说:“无状之状,无象之象,是谓惚恍”。这里恍惚的“道”就是观念,或说是超时空的绝对理念。又如第二十五章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。”这里的“道”,也是先天地而生的世界万物的本原,是无形无声,独立于整个自然界之外而永远不变的绝对精神。第四十章说:“天下万物生于有,有生于无”。在这里生于“无”,即是生于“道”,“道”就是“无”,二者都是虚无的本体或精神的实体,从而表现出客观唯心主义的宇宙观。另有一种意见认为,老子的“道”在哲学上不反映唯心论,因为“道”是有“象”有“物”的,《老子》的“道生一”,等于《淮南子·天文训》的“道始于一”,“一”是“道”相对于个别事物的一种称谓。此外,还有人认为老子的哲学思想是矛盾的,既有唯心主义的一面,也有唯物主义的一面,总体上可归结为客观唯心主义。

老子认为自然界和人类社会都是变动不居的。他观察到天地间万物万事存在着互相矛盾两个对立面,例如有无、刚柔、强弱、祸福、兴废等等,它们都是互相依存、互相联结的。他认为,没有“有”,就无所谓“无”;没有“难”,就无所谓“易”;没有“长”,就无所谓“短”。所以说,“有无相生,难易相成,长短相形”。还说,“贵以贱为本,高以下为基”,“祸兮福所倚,福兮祸所伏”,表明了对立面双方的同一性。老子还认识到对立面不是一成不变的,它们在向相反的一面转化,他说:“正复为奇,善复为妖”,认为正常能转化为反常,善良能转化为妖孽,委曲反能保全,屈枉反能伸直,低下反能充满,破旧反能新鲜,少取反能多得。老子虽讲对立面的同一性,但不讲

对立面的斗争。他反复强调“圣人之道，为而不争”，“以其不争，故天下莫能与之争”。这不是以实际行动去解决矛盾，而是极力保持现状，回避矛盾的急剧转化。

老子的辩证法思想在军事战略战术的运用方面也很突出。在战术上，他主张“以奇用兵”，并且指出：一个好的军人不会耀武扬威，一个善于打仗的人不会暴躁发怒，一个善于战胜敌人的人不会跟敌人硬拼。还要注意“将欲弱之，必固强之”，“将欲夺之，必固与之”。在战略上，他提出“柔弱胜刚强”的指导思想，他说天下没有比水更柔弱的东西，但攻坚的力量莫过于它。他还举例说明柔弱的东西属于生存一类，从树木强大会折断，推断出军队强大就会覆灭。这种战略思想有防止盲目骄傲的一面，但也具有极大的片面性。

老子否认人的认识来源于感性经验，说“不出户，知天下；不窥牖，知天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”。这是一种唯心主义的先验论。他还宣扬“涤除玄览”的直观方法，教人们洗心内照。他站在统治者的立场上，反对启迪民智，要人们做到“绝圣弃智”，“绝学无忧”。他认为，“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多”。因此，他公开主张实行愚民政策，要求做到“常使民无知无欲”。

老子主张“小国寡民，使民有什佰之器而不用，使民垂死而不远徙。虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之”，“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”，向往结绳记事的原始社会，认为在这种社会中人民会“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，表现出复古倒退的消极思想。

老子在宇宙观上摆脱天的主宰，首先提出了“道”这一最高的哲学概念，以“道”为天地万物存在的本原。对于历代思想家曾发生过深刻的影响：

1. 战国末年的韩非，利用并改造了老子关于“道”的学说，认为“道”是万事万物的总法则。战国时期形成到汉初盛行的道家学

派的黄老之学，也利用老子的“道”缔造自己的学说体系。长沙马王堆汉墓出土的《经法·道法》说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也”。将“道”和法家思想直接联系起来。导源于老子的黄老自然主义对无神论思想产生了很大的影响。汉武帝时，杨王孙学黄老之术，认为“死者，终生之化”，人死，“其尸块然独处”，反对人死有知的观点，主张裸葬。东汉唯物主义者王充著《论衡》，亦取道家自然之说，认为天道自然无为。其《薄葬篇》阐述了“死人无知，厚葬无益”的道理。

2. 老子对道教哲学影响深远。东汉时，道教形成，五斗米道规定信徒诵习《老子》五千文。《老子》书原有“长生久视之道”，河上公《老子章句》着重宣扬“自然长生之道”。《老子想尔注》亦言“不知长生之道，身皆尸行耳”。练形长生，成为道教哲学的中心思想。

3. 魏晋玄学盛行时，《老子》为三玄之一，何晏作《道德论》，王弼撰《老子注》，发挥了唯心主义本体论。

4. 老子对后世儒家也有很大的影响，宋朝胡安国说：“老氏五千言，如我无事，我好静，我有三宝之说，亦皆至论也”。朱熹说，张子房深于老子之学，扬子云作《太玄》，亦自老庄中来，程大昌著《易老通言》，以为老庄之书，言微趣深，助发道秘，尤为精要，苟能博取，当大有补。

5. 老子对革新、改良派也有相当影响，宋代王安石平生最喜读《老子》，曾作《老子注》。清代思想家魏源作《老子本义》，在《论老子》中说“《老子》，救世书也”。严复曾评点《老子》，指出“中国未尝有民主之制”，反复强调“《老子》者，民主之治之所用也”。认为《老子》第八十章所描述的，就是“古小国民主之治”。

两千多年来，对老子哲学历代有各种各样的解说和注评，有接近原著本义，有的不构原著，肆意发挥。老子哲学作为中国古代思想的重要遗产，它在哲学、政治、人生诸方面，都曾发生过积极的或消极的重大影响。



《老子》这部书,是中国古代重要哲学著作。又称《道德经》,共 81 章,5000 余言,分上下篇。

相传老子修道德,著书上下篇。春秋末期已有老子其人。现在通行本《老子》,多数学者认为在孔子、墨翟之后,可能成书于战国中前期。王弼注本、傅奕本上篇言道,下篇言德。1973 年长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》甲、乙本,则上篇为“德篇”,下篇为“道篇”。在上下篇中分章次第,以及《道德经》的题名都是后人所加。

现存《老子》的版本,以帛书甲、乙本为最早。甲本文字,不避汉高祖刘邦讳,可证它是刘邦称帝以前抄写的。乙本避刘邦讳,但不避惠帝刘盈、文帝刘恒讳,可知它是刘邦称帝以后,刘盈、刘恒为帝以前抄写的。甲、乙本皆分二篇,乙本末标出《德》3041 字,《道》2426 字,合计 5467 字。甲本尾题残缺不明。两本都不分章次。

东汉时成书的《老子河上公章句》,分 81 章,上篇道经 37 章,下篇德经 44 章,河上本复于每章章次之首冠以“章题”二字。魏王弼《老子注》,只分 81 章,并无章题名称。唐傅奕校定《道德经古本篇》,据宋代谢守灏《混元圣纪》记载:傅奕考核众本,勘数其字。项羽妾本,齐武平五年,彭城人开项羽妾冢得之;安丘望之本,魏太和中,道士寇谦之得之;河上文人本,齐处士仇岳得之。其中项羽妾本迄今仍有相当高的学术价值。另外尚有题为西汉末严遵撰的《道德真经指归》,章句颇与诸本不同,今存残本,但有人认为是后人伪托。

现存《老子》的版本,除汉初帛书本外,还有许多版本流传。约略统计,石刻 14 种,其中以唐太宗时虞世南校写的石刻《老子》为最古。其次为唐中宗景龙二年(708)易州龙兴观道德经碑。唐写本《老子》残卷,散见于各地保存的敦煌经卷中,为数颇多。今见木刻诸本中,以宋刊《老子道德经河上公章句》为较古,商务印书馆《四部丛刊》初编有影印本。明正统《道藏》搜集《道德经》本文及汉、魏、唐、宋、金、元、明众注本,总计有 41 种之多。

历代学者研讨和考释《老子》的著作不下千百家，但存者少、佚者多。其中主要有：战国末年，喜黄老刑名之学的韩非，最早著《解老》《喻老》两篇；西汉《老子邻氏经传》、《老子傅氏经传》、《老子徐氏经传》以及《刘向说老子》等，均已散失。东汉时，道教成立，河上公《老子章句》宣扬练气可以久寿长存；《老子想尔注》强调学道练形，能致长生。魏晋时期，何晏作《老子道德论》，王弼撰《老子注》，阐发以虚为主，以无为本的玄学理论。南北朝时，佛学和道教并盛，佛门亦耽玄理，释氏注释《老子》的很多。据《隋书·经籍志》著录：刘宋时，释惠琳、释惠严各注《老子道德经》2卷，释慧观撰《老子义疏》1卷。《旧唐书·经籍志》著录：姚秦鸠摩罗什撰《老子注》2卷。梁武帝萧衍笃信佛法，誓为佛门弟子，亦著《老子讲疏》6卷。

唐代，因皇帝与老子同姓李氏，故大力提倡道教，设置崇玄学，令生徒论习《道德经》，道俗学人，先后注《老子》的名家有孙思邈、傅奕、尹知章、成玄英、唐明皇、李荣、强思齐、杜光庭等。强思齐《道德真经玄德纂疏》20卷，以唐明皇御注并疏为主，集河上公、严君平、李荣注、成玄英和强思齐疏，弥补了成玄英《老子疏》已亡之缺。

宋代注解《老子》的亦多名著，道士陈景元撰《道德真经藏室纂微》10卷，范应元撰《老子道德经古本集注》2卷，有《续古逸丛书》影印宋刊本，明正统《道藏》未收，元明以来亦少引用，是书搜罗古本旧注颇多，弥足珍贵。司马光著《道德真经论》，第一章无名、有名、无欲、有欲，皆于“无”与“有”字下断句，与先儒不同。王安石喜读《老子》，作《老子注》，第一章句读与司马光相同，但王安石阐释“道”时，认为“道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间”，以气一元论解释“道”。司马光则认为“道生一”，道是虚无，即自无入有。王安石儿子王雱，同党吕惠卿、陆佃、刘仲平皆有《老子注》。彭耜撰《道德真经集注》18卷，所引注本，或存或亡。其胪列解老者诸姓名，亦为珍贵的史料。到了元代，吴澄作《老子注》，更改为68章，独成一家言。他在第一章，以无名、有名、常无欲、常

有欲断句，与王安石、司马光不同；在第三十五章注“道生一”一节时说：“道自无中生出冲虚之一气，冲虚一气生阳生阴，分而为二，阴阳二气，合冲一气为三，故曰生三”。又注“天下万物生于有，有生于无”时说：“万物以气聚而有形，形生于气，气生于道，气形有而道则无”。这些解释，大抵合于《老子》本义。明代焦竑撰《老子翼》，采集韩非以后解《老子》者 64 家，并附以焦氏《笔乘》，共成 65 家，各取精语，于诸家注中推为博赡而有理致。并附《考异》，识其异同。清代毕沅撰《老子道德经考异》，以唐傅奕校定本为底本，参校河上公、王弼、顾欢、陆德明、彭耜、《永乐大典》、焦竑《考异》等，间有不合于古者，则折衷众说，以定所是。但毕沅《考异》，详于宋、元诸本，忽于唐本。近人罗振玉针对毕沅这个缺陷，撰《道德经考异》，他根据景龙本、开元御注本、广明本、景福本等四个唐石刻本以及六朝和唐写本残卷 10 种撰成。他说，上下二经 81 章中，未见唐抄者才 4 章耳。唐以后诸本，不复阑入，期与毕书相辅而行。这是该书的特色。罗本再加上马王堆汉墓帛书本、焦竑和毕沅《考异》，则汉、唐、宋、元、明诸本《老子》文字的异同，都可以考定了。

（原载《中国大百科全书·哲学》卷，分老子和  
《老子》两条，现并为一，改题今名）

# 墨子兼爱尚贤论透析

## 一 春秋、战国之际社会政治制度发展的概况

周代是以姬姓氏族贵族为领导核心和其他同姓的异姓的氏族贵族集团(即诸侯)联盟的政治。周王是姬姓的及异姓的氏族贵族集团——即各国诸侯的共主。王兴诸侯之间,确定了君臣的关系。但这种关系,开始就不很坚固。到春秋时期,这种关系逐渐动摇解体。到战国时期,周王已经形同虚设。从春秋到战国,各氏族贵族集团间发生许多矛盾和斗争,各氏族贵族集团的内部也发生许多矛盾和斗争,氏族贵族与人民间又发生许多矛盾和斗争。它的趋势,愈来愈激烈。城乡自由民的力量逐渐发达,氏族贵族终至没落。代之而兴的是新的统一的王权和官僚机构的政治。

墨子生在春秋、战国之际,这段时期的历史,文籍纪载,很是缺略。春秋和战国两个时期社会政治制度和思想意识形态的变化,根据春秋和战国的史料,一般发展的情况,大体上还是可以了解的。农业生产是进步了,但农民的生活,因受氏族贵族的剥削而不得改善。工商业逐渐发达,一般自由民首先是城市自由民的力量逐渐抬头,士人的活动日盛一日,氏族贵族的势力逐渐没落。关于政治制度和意识形态等方面,在战国不同于春秋时期的,像顾炎武说:

春秋时,犹尊礼重信,而七国则绝不言礼与信矣;春秋时



犹宗周王，而七国则绝不言王矣；春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主。<sup>①</sup>

总括顾氏所说，可分为三点：

（一）从春秋到战国，以姬姓氏族贵族为领导核心和诸同姓的及异姓的氏族贵族集团联盟的贵族政治崩溃了。

（二）维持宗周的氏族贵族政治组织的道德和礼制象礼与信、祭祀与朝聘等都破坏了。

（三）士人活动的兴盛。

现在把上列三点分开细说，先说第一点：

原来周初封诸侯，有与王室同姓的亲族、异姓的功臣及“明德”（如所谓尧、舜、禹）的后裔。到春秋时，有的是旧的封国，有的是新兴民族建立的国。姬姓的如鲁、郑、晋、燕等分布于四方。异姓的，如：东有齐，姜姓；南有陈，妫姓；西有秦，嬴姓；至于蛮夷，其较著的，南有楚，后来东南有越，都是芊姓<sup>②</sup>。这些姬姓的和异姓的诸国，各在不同的领域上建立氏族贵族集团的政权。一个氏族贵族集团，在发展过程里，就有不少氏族贵族，如：在鲁，有孟孙氏（亦称仲孙氏）、叔孙氏、季孙氏占有很优越的势力，他如臧孙氏也相当有势力；在晋国，范氏、荀氏、栾氏、郤氏等贵族的力量很不小，后来韩氏、赵氏、魏氏也占有很大的势力；在齐国，有高氏、国氏、陈氏等大贵族；在楚国，斗氏、蒯氏、屈氏等贵族是著名的<sup>③</sup>。这些氏族贵族在政治上大率是占据卿大夫的地位。他们与国君（即氏族贵族集团的首长）之间有矛盾和斗争，即所谓私门和公室的斗争。卿大夫彼

① 《日知录》卷十三周末风俗条。

② 《国语·郑语》：“芊姓夔越”。韦昭注：“夔越，芊姓之别国也”。世本氏姓篇、韦昭吴语注等皆云越，芊姓。史记越世家以越为夏禹后，此乃后起越人自托之说；因此有以越为姁姓，误。（参吴其昌金文世族谱第九篇媼姓谱）

③ 参阅顾栋高春秋大事表十一至十二春秋列国姓氏表及春秋卿大夫世系表。

此间也有矛盾和斗争,即墨子所谓“大夫之相乱家”<sup>①</sup>。各氏族贵族集团即诸侯间也有矛盾和斗争,也就是墨子所谓“诸侯之相攻国”。在春秋时期,周王的实权和地位已经衰微了,齐桓公首先称霸,名义上虽还尊王,然而天下征伐的命令已经不是从天子出。如鲁庄公三十年,齐桓公北伐山戎;鲁僖公四年,桓公又南伐楚;僖公九年,桓公盟会诸侯于葵丘。既盟之后,周公宰孔先归,路遇晋侯说:“齐侯不务德而勤远略,故北伐山戎,南伐楚。”言下表示很不满意,叫晋侯不必赶去参加盟会<sup>②</sup>。继齐桓公称霸的是晋文公,《春秋》僖公二十八年,“天王狩于河阳”。杜预注:“晋实召王”。换句话说,就是晋文公把周襄王叫了去的。可见春秋前期礼乐征伐已自诸侯出了。还有一件事,说明晋文公的心目中已经没有天子与诸侯间君臣的名分了,如襄王黜狄后,狄人伐周,“王乃出居于郑,晋文公纳之。晋文公既定襄王于郑,王劳之以地,辞,请隧焉,王不许”。依韦昭的解释,隧谓六隧,天子郊远之地,有六卿,“外有六隧,掌供王之贡赋,唯天子有隧,诸侯则无也”。可见晋文公以诸侯的身份,请周王所独有的隧,这已经不顾君臣的名分了<sup>③</sup>。在春秋齐桓公、晋文公迭相称霸的时候,周天子的实力和名分已经动摇衰微得这样,到春秋末期,周天子的地位更加破落了。《左传》昭公三十二年载:周敬王畏子朝乱党的威胁,请晋侯修成周的城,说:“伯父若肆大惠,复二文之业,弛周室之忧,徼文武之福,以固盟主,宣昭令名,则余一人有大顾矣。”又说:“今我欲徼福假灵于成王,修成周之城,俾戍人无勤,诸侯用宁,螫贼远屏,晋之力也!其委诸伯父,使伯父实重图之,俾我一人,无徵怨於百姓,而伯父有荣施,先王庸之。”说了一番乞怜(如“肆大惠”)和夸奖(如“晋之力”、“有荣施”)的话,总算感动了

① 《兼爱上》。

② 参《左传·僖九年传》,《国语·晋语二》。

③ 参阅《国语·周语中》、《晋语四》,《春秋左氏·僖公二十五年传》,《国语》详而《左传》略。

晋侯，晋派魏舒、韩不信到京师，合诸侯的大夫于狄泉，“寻盟，且令城成周，魏子南面”。“南面”即居“君位”，卫彪傒批评魏舒“干位以令大事”。从上举几个例子看来，春秋时诸氏族贵族集团虽还名义上宗奉周王，可是已经一天不如一天了。

至于各氏族贵族集团即大小列国，延及春秋之初，还存有一百二十四个，可是经过春秋时期二百四十二年的斗争，如楚国陆续吞并四十二国，齐国兼并十国，晋国所灭有二十国之地，其他比较小的国像鲁与宋，都是直接和墨子言论行动有密切关系的，鲁在春秋时，就兼并九国之地，宋也兼并六国之地。从春秋入战国的过渡时期里，当然还有许多吞并。在这些吞并的过程中，有一种趋势是值得注意的，就是把许多小国夷灭为邑乃至裂为郡县，如楚灭申、息两国为县，后来晋国也有四十县。顾栋高说：“终春秋之世，而国之灭为县邑者强半天下，而诸国卒以强盛。则当日之势，较之周初，已稍异矣。虽盛王复起，不得不变其制也。”这种变制，就是把氏族贵族所寄生的制度破坏了。墨子从表面现象上观察，说：“诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。”<sup>①</sup>其实，从许多原始的小国（即小氏族贵族集团）的割据分裂局面到改变为小的行政单位，隶属于某个大国，这是春秋、战国社会发展中一种必要的改革。像水利、交通、度量衡、文字等，都需要一个统一的局面，建立新的划一的制度。在这样发展的趋势之下，所以到战国时期，只剩下七雄并立，最后归于新的统一。至于各氏族贵族集团内部君臣间的斗争，就是卿大夫与国君的斗争，也就是“怙富而卑其上”的类型，它的发展情况是政自大夫出。如春秋襄公十四年，孙林父、宁殖逐卫侯；春秋襄公二十五年，齐崔杼弑其君光；《左传》昭公二十年，宋国华定、华亥等杀诸公子并劫元公；《左传》昭公二十五年，鲁季孙意如逐其君。这些都是破坏了君臣的名分。至于卿大夫（即氏族贵族）间的斗争，例

---

<sup>①</sup> 《兼爱上》。

如栾氏在晋国是一大的氏族,《左传》襄公二十一年载:栾桓子娶了范宣子的女儿,名叫栾祁,生栾盈。桓子死,盈母与州宾私通,淫乱得一塌糊涂,栾祁怕栾盈讨伐她,遂在范宣子面前控诉说:“盈将为乱”,“盈好士,士多归之”。范宣子畏其多士,遂逐栾盈。盈出奔楚,又奔齐。鲁襄公二十三年,齐庄公使人偷偷地把栾盈送归曲沃,栾盈帅甲入绛攻范宣子,不克,奔回曲沃。后来范宣子反攻,克曲沃,杀栾盈,灭栾氏<sup>①</sup>。这段晋国氏族贵族间斗争的历史,表明范氏、栾氏两贵族执政权斗争,从范宣子畏栾盈多士一点可以看见,栾祁淫丑的事不过是这次斗争的导火线罢了。栾氏这一系,从栾叔、栾宾直至栾盈,已经八世,这次被灭,是晋国氏族贵族集团内部互相斗争的结果。至于人民与贵族间的斗争,人民因被氏族贵族剥削压迫的结果,穷得饥无食、寒无衣,有许多人被迫逃亡,“铤而走险”,在过去的官书上,这些穷民往往被称为“盗贼”。如《左传》里有一段记载:昭公二十年,郑子大叔为政,“郑国多盗,取人于萑苻之泽”,大叔“兴徒兵以攻萑苻之盗,尽杀之,盗少止”。这些“盗贼”,经过“尽杀之”后,仅达“少止”的程度,可见被压榨的穷民,还是在不断地起来抗争,不能杀尽。被榨取被压迫者还是同榨取和支配的贵族阶级继续做斗争。

以上所述各种类型的斗争,大体都能在争夺经济利益的原因中去了解。如左传庄公十九年载:“周惠王即位,取芮国之圃以为圃;边伯之宫,近于王宫,王取之。王夺子禽、祝跪与詹父田(杜注:三子,周大夫),而收膳夫之秩(膳夫是石速)。故芮国、边伯、石速、詹父、子禽、祝跪作乱,因苏氏(杜注:苏氏,周大夫,桓王夺其十二邑以与郑,自此以来遂不和)。秋,五大夫奉子颓以伐王,不克,出奔温(温,苏氏邑)。苏子奉子颓以奔卫,卫师、燕师伐周。”这件事表示周王与他的大夫争田,大夫不服,起而作乱。又《左传》闵公二年,

---

<sup>①</sup> 参《国语·晋语八》。



“公傅夺卜齮田，公不禁。”结果闵公死于鲁大夫卜齮之手。这是私门为了经济利益和公室的斗争。至于卿大夫间彼此争夺私产的，如范宣子与和大夫争田<sup>①</sup>，晋邢侯与雍子争鄆田<sup>②</sup>，先是晋郤锜夺夷阳五田，郤准与长鱼矫又争田，酿成晋杀三郤——郤锜、郤准、郤至，郤氏这一族算是被灭了；而栾书、中行偃杀了晋厉公，形成晋国氏族贵族集团内部激烈的斗争。<sup>③</sup>至于民众与贵族间矛盾和斗争，看农民劳动生活的情形就可知道。《国语·晋语一》记晋大夫郭偃的话：“其犹隶农也，虽获沃田，而勤易之，将不克飧，为人而已！”这些农民，都是种田的奴隶，虽终年勤耕苦作，但不得享用自己劳动的果实，都是为贵族阶级生产罢了。这种残酷剥削的生产关系，必然引起“民弃其上”<sup>④</sup>的结果。这就是被压榨的“隶农”向那些靠剥削寄生的贵族反抗和斗争。

总之，以上各种类型的矛盾和斗争，它的发展趋势是氏族贵族政治逐渐衰落而至于灭亡。随着氏族贵族政治组织的动摇和崩溃，一切服务于氏族贵族的道德和礼制也因之破坏了。

现在说第二点：

春秋时所谓礼与信是维系氏族贵族政治的上层建筑。到春秋中叶，申叔时犹说：“信以守礼，礼以庇身，信礼之亡，欲免得乎？”<sup>⑤</sup>这种礼是依不同的身份分别若干的等级。《左传》昭公七年芊尹无宇说：“天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？故诗曰：普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。天有十日，人有十等：下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧，以待百事。”原来氏族贵族政治的阶层组织

---

① 《国语·晋语八》。

② 《左传》昭公十四年。

③ 参《左传》成公十七年、十八年，《国语·晋语六》。

④ 《左传》昭公二十年。

⑤ 《左传》成公十五年。

是这样严密的,但至春秋时期,逐渐动摇破坏,周王固然没有实力支配诸侯,诸侯的实权也渐渐为卿大夫所替代。所谓礼乐征伐不自天子出,降至自诸侯出,再降至自大夫出。这种发展的情形,到春秋后期,表现得非常明显。例如鲁国吧,《左传》昭公五年叔齐谓晋侯道:今鲁政在家,“公室四分,民食于他”。杜预注:“他,谓三家也,言鲁君与民无异”。当时三家四分公室,鲁君如民,求食于三家。叔齐说,“礼所以守其国,行其政令,无失其民者也”。可是鲁君既不能行政令,又失其民,国政落在大夫手里,因此说鲁君不知礼。其实,上层氏族贵族非不要礼,只因腐败无能,已经不能维持旧氏族贵族中心(公室)的礼,加以新兴显贵的富强,就把旧社会的礼制破坏了。所谓“无礼而好凌人,怙富而卑其上”<sup>①</sup>,正是指这种情形说的。因此鲁“大夫不止僭诸侯而旅泰山,以雍徹僭天子矣;陪臣不止僭大夫,而窃宝弓、祀先公僭诸侯矣”。<sup>②</sup> 这种情形,若依“家施不及国”的礼来衡量,也是非“礼”的。但当公室尽量搜括的时候,大夫之家能隐救穷困,因之甚得民心,如鲁季平子那样,也不能不使史官就事论事,不拘于礼了。《左传》昭公三十二年晋史墨道:“王有公,诸侯有卿,皆有贰也。天生季氏,以贰鲁侯,为日久矣。民之服也,不亦宜乎?鲁君世从其失,季氏世修其勤,民忘君矣。虽死于外,其谁怜之?社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。”史墨所谓“社稷无常奉,君臣无常位”,显然承认历史的变迁而不泥守于礼了。至于朝聘的礼,到春秋时期,也破坏了上下尊卑的体统,顾栋高说:“东迁而后,王政不纲,诸侯放恣,于是列邦不修朝覲之礼,而天王且下聘矣,归赕矣,锡命矣。终春秋之世,鲁之朝王者二,如京师者一;而如齐至十有一,如晋至二十,甚者旅见而朝于楚焉。天王来聘者七,而鲁大夫之聘周者仅四。其聘齐至十有六,聘晋至二十四。而其受列国之朝,则从未尝报聘焉。由鲁以知天下,而王室之微,诸侯之不

① 《左传》昭公元年。

② 参《论语》八佾篇,左传定公八年,《困学纪闻》卷六春秋篇。

臣，概可见矣。”<sup>①</sup>春秋时期，各国争霸权忙，交结霸主忙，诸侯对周王并无什么“比年一小聘，三年一大聘，五年一朝”<sup>②</sup>，——事实上等于贡赋性质的礼了。到战国，霸统废绝，连诸侯间聘问会盟的礼也很少了。

现在接着说第三点，关于士人的活动：

士人的活动是跟着氏族贵族的政治礼制破坏而来的。春秋晚年，孔子及他的门人是一种士人活动；春秋、战国之交，墨子及他的门弟子又是一种士人的活动。原来所谓士，“大抵皆有识之人”<sup>③</sup>，《国语·晋语四》说：“大夫食邑，士食田”，士是受公田的。礼记王制：“诸侯之下士视上农夫，禄足以代其耕也。中士倍下士，上士倍中士”。但“春秋以后，游士日多”，而“战国之君，遂以士为轻重”<sup>④</sup>。所谓游士，不是食公田的有识的士，而是学习道艺作自由政治活动的士人。因为他学习道艺，懂得许多历史掌故，又关心当时的社会政治，有他自己的见解和主张。那些见解和主张是能反映一定阶级的社会意识形态。无论游士的出身阶级怎样，他大抵总是脱离劳动生产而从事观念活动的人，这就是所谓劳心者。士或士君子所活动的不外是治人的事或治人的理论。他的职业在于仕，所谓“士之仕也，犹农夫之耕也”<sup>⑤</sup>。士的兴起是当氏族贵族政治的世卿制度动摇破坏之时。春秋末期，孔子以士人活动为鲁司寇，孔子弟子仕于各国的也很多。春秋、战国之交，“墨子是士的大师”<sup>⑥</sup>，相传做过宋国大夫，他的尚贤学说，就是希望“有贤良之士，厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术”，来做“社稷之佐”<sup>⑦</sup>。墨子教授弟子，就以“吾将仕

---

① 见《春秋大事表》十七春秋宾礼表叙，参《困学纪闻》卷六春秋篇“公如京师”条，周王与鲁侯的君臣尊卑的名分已经不明了。

② 《礼记·王制》。

③ 《日知录》卷七士何事条。

④ 顾炎武语。

⑤ 《孟子·滕文公下》。

⑥ 见范文澜先生《中国通史简编》第四章第八节。

⑦ 《尚贤·上篇》。

子”相劝诱。他的弟子仕于各国的着实不少,而且师弟子间经常保持连系。墨子劝告当时贵族养士,贵义篇里有一节记载:“墨子对卫大夫公良桓子说:“今简子之家,饰车数百乘,马食菽粟者数百匹,妇人衣文绣者数百人。吾取饰车食马之费与绣衣之财以畜士,必千人有余。若有患难,则使百人处于前,数百(人处)于后,与妇人数百人处前后,孰安?吾以为不若畜士之安也。”战国时候,贵族畜士是一种新的风气,但在春秋末年,士的身份并不怎样尊贵,还只能同贵族门庭中的妇人争长计短。战国时的情形就大不相同了,如《战国策·齐策四》载齐宣王见颜斶,王曰:“王者贵乎?士贵乎?”对曰:“士贵耳。”这可反映士的地位已经大大提高了。

从春秋晚年到战国时期,氏族贵族政治的世卿制度在动摇崩坏,于是出现士人的活动。这种变化,究竟是在什么经济条件上造成的呢?春秋时期,铁制的工具已经使用了。这对于农耕和手工业的发展,起了很大的促进作用。随着工农业的逐渐发展,剩余的农产品即做为简单商品而交换,尤其是手工业,已成为专门的行业。如鲁国的手工业是很发达的,《左传》成公二年载:“楚侵及阳桥(鲁地),孟孙请往赂之:以执斲、执钺、织经皆百人”以请盟,楚人许和。这里就包括木匠(也许还有金石匠在内)、钺绣和织缙布的女工。单就木工说,据《周礼·考工记》即可分为七项:轮、舆、弓、庐、匠、车、梓。主要是关于战争用的车工和弓工等。还有晏子春秋谏下篇载:“景公为履,黄金之綦,饰以银,连以珠,良玉之紃,其长尺”。这样华贵的鞋子就是鲁工制的,晏子嫌太奢靡,“令吏拘鲁工,令人送出境,使不得入”。这个故事也可反映鲁工的精巧。与墨子同时的公输般,就是鲁国极著名的巧匠。墨子鲁人,他的手艺也很不错。《论语·子张篇》子夏说:“百工居肆,以成其事。”子夏,卫国人,从孔子游学于鲁,他所说的百工,可能是指鲁国的百工。要不然就是卫国的百工,春秋晚期卫国的工商业也是很发达的。《左传》定公八年载:晋师将盟卫侯于鄆泽,卫侯受辱,卫大夫王孙贾欲以激怒国人,



说：“苟卫国有难，工商未尝不为患。”国人皆曰：“晋五伐我，犹可以能战。”遂叛晋。可见工商业者在卫国人中的重要性。这里还须注意的是，所谓“百工居肆”的工人，大率是城市里以手工艺为生的自由民，不是那“处工就官府”<sup>①</sup>的工奴了。随着小商品生产的发达，做为一般商品即货币的流通量也扩大了。如《国语·周语下》载周景王二十一年（公元前524）铸大钱，当时单穆公虽然表示反对，但是大钱既行，史称“百姓蒙利焉”<sup>②</sup>。又像郑国的商业发达得很早，郑桓公与商人立盟曰：“尔无我叛，我无强贾”<sup>③</sup>。《左传》僖公三十三年载：秦师欲袭郑，“郑商人弦高将市于周，遇之，以乘韦先牛十二犒师”。秦师以为郑国有准备，遂不攻郑。可见郑国弦高是做国际贸易的大商人，而且能够从事政治上的应变。又秦范雎说，天下的君王，不如郑贾的聪明，<sup>④</sup> 这些都可以说明郑国商业的发达。又齐国本有鱼盐之利，商业也很发达，如“临淄甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹴鞠者，临淄之途，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨、家敦而富，志高而扬”<sup>⑤</sup>。又如晋国，绛的富商，“能金玉其车，文错其服，能行诸侯之贿”<sup>⑥</sup>。商人在政治地位上虽然低微，而实力却有那么雄厚。有资本的士人既经商，又从事政治活动，如“子赣既学于仲尼，退而仕于卫，废著鬻财曹、鲁之间，七十子之徒，赐最为饶益”。“子贡结驷连骑，束帛之币，以聘享诸侯。所至国君，无不分庭与之抗礼。夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也”<sup>⑦</sup>。范蠡也是从政治上退下来而去经商的大富商。吕不韦也是一个做国际贸易的大商人，他从图利的观点出发，进而做政治上的生意。《战国策·秦策五》：“濮阳人吕不韦贾于

- 
- ① 《国语·齐语》。
  - ② 《汉书·食货志下》。
  - ③ 《左传》昭公十六年。
  - ④ 《战国策·秦策三》。
  - ⑤ 《战国策·齐策一》。
  - ⑥ 《国语·晋语八》。
  - ⑦ 《史记·货殖列传》。

邯郸，见秦质子异人，归而谓父曰：“耕田之利几倍？”曰：“十倍。”“珠玉之赢几倍？”曰：“百倍。”“立国家之主赢几位？”曰：“无数。”曰：“今力田疾作，不得暖衣余食；今建国立君，泽可以遗世，愿往事之。”<sup>①</sup>珠宝的商人可能赢利百倍，至于一般商贾的赢利，诗经里就说“如贾三倍”。战国初，墨子说：“商人之四方，市贾倍徙，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之”<sup>②</sup>。按徙通徙，五倍曰徙，可见一般商人的赢利，能达到五倍光景。单就墨子所处的时代说，商人在某些方面已经与士相提并论，并且士还有自惭不如的感觉。《墨子·贵义篇》：“子墨子曰，今士之用身，不若商人之用一布之慎也。”又说：“士之计利，不若商人之察。”到战国时期，商人在营利方面表现的聪明才智，非但为士所不及，而且天下君王也是不如的。《战国策·秦策三》：“是天下之王，不如郑贾之智也。”这些城市里自由的商人和工人等，在春秋、战国的史料里，就叫做“国人”。《墨子·尚贤》上篇：“国中之众，四鄙之萌人。”《周礼·地官》：“小司徒之职，掌建邦之教法，以稽国中，及四郊都鄙之夫家。”这些所谓“国中”，都指城郭之中的意思。《左传》襄公二十八年：“以其棺尸崔杼于市，国人犹知之，皆曰崔子也。”是可证国人在城市中。《左传》昭公十三年传楚右尹子革曰：“请待于郊，以听国人。”是说待于郊外，听城中市民的意见。《左传》闵公二年：“狄人伐卫，卫懿公好鹤，鹤有乘轩者。将战，国人受甲者，皆曰使鹤，鹤实有禄位，余焉能战？”结果卫师败绩，狄人遂灭卫。可见“国人”（即市民）在战时是武装的队伍，他们的向背，对战争的胜负能起决定性的作用。到战国时期，孟子很重视“国人”的意见，所谓“国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用

① 所谓“今力田疾作，不得暖衣余食”，这可反映当时农民的生活是很穷苦的。主要原因当然是被贵族统治阶级尽量榨取了之故。至于商人，大概被剥削轻些，同时商人还会剥削农民，所以赢利颇厚。《战国策·秦策四》顿弱说：“有其实而无其名者，商人是也。无把铤推耨之劳，而有积粟之实；此有其实而无其名者也。无其实而有其名者，农夫是也。解冻而耕，暴背而耨，无积粟之实；此无其实而有其名者也。”所以司马迁说：“用贫求富，农不如工，工不如商。”《史记·货殖列传》

② 《墨子·贵义》。

之”；“国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之”<sup>①</sup>。“国人”在政治上的要求，是春秋、战国时代日渐发展的趋势。

## 二 墨子所代表的阶级性

上节所述的“国人”，是城市中的自由民，他们的成份大体包括商人和手工艺的工人。尤其富商，凭其在经济上的势力，已经从事政治的活动。这在氏族贵族政治未崩坏以前是不可能的事。墨子生于春秋末年战国初期的时代，城市中自由民的力量已经抬头，市民入仕的过渡身份是士，自由农民入仕的过渡身份也是士，士是脱离劳动生产而诵习道艺的人，士与君子同类，也可以称君子，“君子劳心，小人劳力”，<sup>②</sup>或“君子务治，而小人务力”<sup>③</sup>。墨子常把“士君子”连称，有时还说“王公大人士君子”，士与统治阶级已经很接近。所谓礼不下庶人刑不上大夫，士是介于庶人与大夫之间的一个阶层，他是居四民之首，固然有可能代表庶人的意见，可士是已经脱离生产劳动而准备务治的人，向上爬一层，即可为统治阶级。士当其未爬上统治阶级的时候，对上层统治者说，都算是贱人。范雎对秦王说：“臣，东鄙之贱人也。”<sup>④</sup>这是述说他入仕于秦前的情形。《战国策·秦策一》：“贵贱不相信。”高诱注：“贵谓卿，贱谓士。”又《战国策·齐策四》：“今夫士之高者，乃称匹夫，徒步而处农亩，下则鄙野监门闾里，士之贱也亦甚矣。”郑康成解周礼诸文：“贵贱相对，皆以为贵谓卿大夫，贱谓士。”<sup>⑤</sup>不但士称“贱人”，即下层统治者对上层统治者也称“贱人”，如昭公二十七年记载楚大夫郤宛曰：“我贱人也，不足以辱令尹。”郤氏虽官大夫，但比令尹，又显得

① 《孟子·梁惠王下》。

② 《左传》襄公九年，《国语·鲁语下》。

③ 《国语·鲁语上》。

④ 《战国策·秦策三》。

⑤ 见《周礼·地官》小司徒之职贾公彦疏。

贱了。又《左传》昭公三十一年传：“邾黑肱以滥来奔，贱而书名，重地故也。”黑肱虽是大夫，但“非命卿，故曰贱”（杜注）。《墨子·尚贤》下篇说：“今也天下之士君子，皆欲富贵而恶贫贱。”可见士未能爬上统治阶级以前，还是贫而贱的。孔子说：“吾少也贱。”《墨子·贵义》篇说：

子墨子南游于楚，见楚献惠王。献惠王以老辞，使穆贺见子墨子，子墨子说穆贺，穆贺大说，谓子墨子曰，子之言则成善矣；而君王，天下之大王也，毋乃曰，贱人之所为，而不用乎？子墨子曰，唯其可行。譬若药然，草之本，天子食之，以顺其疾，岂曰，一草之本而不食哉？今农夫人其税于大人，大人为酒醴粢盛，以祭上帝鬼神。岂曰，贱人之所为而不享哉？故虽贱人也，上比之农，下比之药，曾不若一草之本乎？且主君亦尝闻汤之说乎？昔者汤将往见伊尹，令彭氏之子御，彭氏之子，半道而问曰，君将何之？汤曰，将往见伊尹。彭氏之子曰，伊尹，天下之贱人也，若君欲见之，亦令召问焉，彼受赐矣。汤曰，非汝所知也。（下略）

这里穆贺说墨子为贱人，就是因为他是贫贱的士。这士所代表的阶级性，很可能是城市中从事工商的自由民及自由耕稼的农民。墨子说：“今农夫人其税于大人”，这农夫必是居于鄙野的自由的农民。《墨子·尚贤》上篇说：

然则我不可不为义，逮至远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，闻之，皆竞为义。

又说：

古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之。

这里所谓“农与工肆之人”，“工肆”即所谓“百工居肆”，是指手工艺的工人，“农”即是“四鄙之萌人”，如“鲁之南鄙人有吴虑者，冬陶夏



耕，自比于舜”<sup>①</sup>。“国中之众”就是以前所述的“国人”，即城市中自由的工商业者。这些自由的农工商人，就是墨子以士的身份所代表的阶级性。其实，墨子所代表的阶级还只是一部分自由民，是一部分小有产者。春秋、战国之交的自由民，一部分是政治觉悟较高的，富有积极性的进步分子，以李悝、吴起辈为代表，他们的政治经济政策，是改革腐朽的氏族贵族制度，在实践中是起了推动社会发展的作用。另一些自由民，以墨子为代表，比较软弱的，保守的，尽管在言论上也表示不满意氏族贵族，但是仅仅要求参预政治，改良政治，并非从根本上改革氏族贵族的政治经济制度。相传墨子做过宋国大夫，这姑且不论，他的嫡传弟子仕于各国的实在不少，但没有一个在政治上实行过贵族制度的改革，这决不是偶然的事。对氏族贵族政治在崩坏过程中所发生的许多矛盾，他们是取改良主义的调和态度。这反映于墨子的思想里，非常显明。

### 三 墨子“兼爱”论透析

小有产者自由民的改良主义，幻想“安居乐业”，厌忌任何社会矛盾和斗争。他们的思想，不是针对现实，解决矛盾，而是对现实的矛盾加以调和。在第一节里已经说过，春秋时期，氏族贵族政治渐渐动摇解体，在贵族政治动摇崩坏的过程中，各氏族贵族集团（即诸侯）间发生许多矛盾和斗争，各氏族贵族集团内部的贵族彼此间也发生许多矛盾和斗争，氏族贵族与人民间又发生许多矛盾和斗争。这些类型的矛盾和斗争爆发的时候，必有首先发动的，这首先发动的一方，即墨子所谓“攻”。墨子非攻的学说，就是针对着从春秋入战国时期社会上所发生的各种类型的矛盾和斗争而加以反

---

<sup>①</sup> 《墨子·鲁问》。

对。现在约举墨子时代及其稍前稍后各种斗争的情形如下<sup>①</sup>：

周敬王三十六年(公元前 484) 齐伐鲁,吴兴鲁败齐。

敬王三十九年(前 481) 齐田常杀简公,相平公,专国政。

元王元年(前 475) 晋荀瑶(知伯)伐郑。

元王四年(前 472) 越灭吴。

定王三年(前 466) 鲁悼公元年,三桓胜,鲁如小侯。

定王十六年(前 453) 赵襄子败知伯晋阳,与魏、韩三分其地。

定王二十二年(前 447) 楚灭蔡。

定王二十四年(前 445) 楚灭杞。

考王元年(前 440) 墨子止楚攻宋,约当此时或稍前。

考王十年(前 431) 楚灭莒。

威烈王三年(前 423) 郑幽公元年,韩武子伐郑,杀幽公。

威烈王六年(前 420) “盗”杀晋幽公。

威烈王十二年(前 414) 越子朱勾伐郑。

威烈王十四年(前 412) 齐伐鲁、莒及安阳。

威烈王十五年(前 411) 齐伐鲁,取都。

威烈王十七年(前 409) 魏伐秦。

威烈王十八年(前 408) 齐伐鲁取郕。魏伐中山,又西攻秦至郑。

威烈王二十年(前 406) 魏灭中山。

威烈王二十三年(前 403) 魏、韩、赵始列为诸侯。史称战国时期从此始。

威烈王二十四年(前 402) “盗”杀楚声王。

安王元年(前 401) 秦、魏交战。

安王四年(前 398) 楚败郑师,郑人杀其相子阳。

---

<sup>①</sup> 参《竹书纪年》、《史记·十二诸侯年表》、《史记·六国年表》、孙诒让《墨子年表》及钱穆氏《先秦诸子系年》等。

安王六年(前 396)	郑子阳之徒,杀其君繻公。
安王八年(前 394)	齐伐晋,取最。
安王九年(前 393)	楚伐韩,取负黍。
安王十一年(前 391)	秦伐韩宜阳,取六邑。
安王十二年(前 390)	鲁败齐平陆。
安王十三年(前 389)	秦侵晋。
安王十六年(前 386)	齐田和始列为诸侯。魏袭邯郸,败。
安王十七年(前 385)	齐伐鲁,破之。韩伐郑,取阳城;伐宋,到彭城,执宋君。
安王十九年(前 383)	魏败赵兔台。
安王二十二年(前 380)	齐伐燕,取桑丘。魏、韩、赵伐齐。
安王二十三年(前 379)	齐康公卒,田氏并齐。

从春秋入战国初期的一段时间里,史文记载,颇为缺佚,仅看以上简表,知道公元前五世纪至四世纪间的攻伐征战之事是很频繁的,杀君之事也屡见不鲜。《墨子·非攻》下篇说:“今天下好战之国:齐、晋、楚、越。”又《节葬》下篇说:“圣王既没,天下失义,诸侯力征。南有楚越之王,而北有齐晋之君,此皆砥砺其卒伍,以攻伐并兼为政于天下。”现在举“攻国”——即一个氏族贵族集团攻伐另一个氏族贵族集团为例,如越攻吴而灭之,墨子是表示反对的,《非攻》中篇就述说这件事:“东方有莒之国者,其为国甚小,间于大国之间,不敬事于大,大国亦弗之从而爱利。是以东者越人夹削其壤地,西者齐人兼而有之。计莒之所以亡于齐越之间者,以是攻战也。”像莒这样一个旧氏族贵族集团所割据分立的小国,在一般大小氏族贵族集团彼此互相斗争中,为了实现新的统一的局面,被兼并灭亡,是不可避免的事。可是墨子还想以很勉强的办法,维持旧社会的矛盾。他不但非议大国之攻小国为弗兼爱,同时责备小国不“敬事”大国也是不义呢?墨子基于调和主义的观点,对于历史上的事情是这样评论,对现实问题也持同样的见解。《鲁问》篇:“鲁君谓子墨子

曰：“吾恐齐之攻我也，可救乎？”子墨子曰：“可。”“吾愿主君之上者尊天事鬼，下者爱利百姓。厚为皮币，卑辞令，亟徧礼四邻诸侯，敝国而以事齐，患可救也，非此，顾无可为者。”这所谓“敝国而以事齐”，正是竭力调和齐、鲁两国间利害矛盾的办法。虽则调和矛盾，而矛盾依然存在着。鲁大夫子服景伯说：“小所以事大，信也；大所以保小，仁也，背大国不信，伐小国不仁。”<sup>①</sup> 墨子的见解，基本上是和子服景伯的说法如出一辙。至于荀子的意见，却与墨子相反。《荀子·富国》篇说：“持国之难易，事强暴之国难，使强暴之国事我易。事之以货宝，则货宝单而交不结；约信盟誓，则约定而畔无日。割国之锱铢以赂之，则割定而欲无厌，事之弥烦，其侵入愈甚，必至于资单国举然后已。虽左尧而右舜，未有能以此道得免焉者也。”这是采取一种比较不调和妥协的态度。

至于家与家相并，即氏族贵族彼此间的斗争与灭亡，墨子的举例和见解如下：

昔者晋有六将军，而智伯莫为强焉。计其土地之博，人徒之众，欲以抗诸侯，以为英名。攻战之速，故差论其爪牙之士，皆列其舟车之众，以攻中行氏而有之。以其谋为既已足矣，又攻兹范氏而大败之，并三家以为一家而不止，又围赵襄子于晋阳，及若此，则韩魏亦相从而谋曰，古者有语，唇亡则齿寒，赵氏朝亡，我夕从之。赵氏夕亡，我朝从之。诗曰，鱼水不务，陆将何及乎？是以三主之君，一心戮力，辟门除道，奉甲兴士，韩、魏自外，赵氏自内，击智伯，大败之。是故子墨子言曰，古者有语曰，君子不镜于水，而镜于人；镜于水，见面之容；镜于人，则知吉与凶。今以攻战为利，则盖尝鉴之于智伯之事乎？此其不为不吉而凶，既可得而知矣。<sup>②</sup>

智和中行原来是晋国氏族贵族集团里荀氏的二族，智伯兼并中行

① 《左传》哀公七年。

② 《墨子·非攻》。



氏,是同一个氏族内部的斗争,智伯攻范氏又围赵襄子,是荀氏族对其他氏族的斗争。这是氏族贵族政治没落过程中的现象。墨子的意思,是想维持氏族贵族间固有的局面。所谓“不吉而凶”,也是氏族贵族内部的凶事。氏族贵族间的矛盾和斗争,必然有的胜利,有的败亡。可是做整个氏族贵族的剥削统治阶级看,从春秋到战国,它必然走上崩溃和灭亡的道路。

至于家门和公室的斗争,如《左传》昭公三年载齐晏婴与晋叔向的谈话,晏子说齐国“公聚朽蠹,而三老冻馁,国之诸市,屡贱踊贵”。但是大夫陈(田)氏呢,大斗出货,小斗收回,“山林如市,弗加于山,鱼盐蜃蛤,弗加于海”,较之“民参其力,二入于公,而衣食其一”的被剥削情形,的确好得多了,无怪乎晏子承认“公弃其民而归于陈氏”。陈氏在齐国的经济政治上都占很大的势力,陈僖子乞在鲁哀公六年杀其君荼,乞的儿子陈成子恒(常)在哀公十四年杀其君简公于舒州。照氏族贵族的旧礼说:家施不及国,而弑君罪大。但是陈恒毕竟在政治上甚得民心,当时民歌唱道:“妣乎采芑,归乎田成子。”<sup>①</sup>及齐康公死,陈氏终并了齐。叔向说晋国公室衰落及私家兴起的情形,它就是在斗争中发展而来的。又如《左传》昭公二十九年载:“晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨,遂赋晋国一鼓铁,以铸刑鼎,著范宣子所为刑书焉。”按赵鞅辈所为,可以反映当时新兴的有产者的要求。铸刑书于鼎,宣示百姓,这是明确规定了自由民私有财产的权利。表现在政治斗争上,必使“贵贱无序”。到鲁定公十三年,赵鞅入于晋阳以叛,荀寅与士吉射入于朝歌以叛。这次斗争赵是胜利者,结果韩、魏请赵鞅归于晋,盟于公宫。从此可见,无论大夫之相乱家,或家门与公室的斗争,都能反映一定的政治经济上的斗争。墨子对于这些斗争所表现的攻伐或“叛乱”,都一律加以反对。如《非儒》篇极力攻击孔子“劝下乱上,教臣杀君”,而他自己却取“务

---

① 参《左传》哀公六年、十四年、及《史记·田敬仲世家》。

合其君臣之亲，而弭其上下之怨”的调和态度。郭沫若先生说：墨子是反对乱党的，“乱党是什么？在当时都要算是比较能够代表民意的新兴势力”。<sup>①</sup> 这是很平允的见解。

至于人民与氏族贵族间的斗争，例如晋国大夫伯宗的妻说：“民恶其上。”<sup>②</sup> 可见晋国上层氏族贵族的剥削的情形很利害，人民向上层贵族反抗斗争的结果，使上层贵族政权转移到下层贵族手里，因为下层贵族比较能够适应人民的要求。如叔向说：“虽吾公室，今亦季世也，戎马不驾，卿无军行。公乘无人，卒列无长。庶民罢敝，而宫室滋侈。道殣相望，而女富溢尤。民闻公命，如逃寇讎。”人民对于上层贵族统治阶级的命令，视同寇仇一样的逃避，这就是表示反抗与斗争，这也就是所谓“民弃其上”<sup>③</sup>的行为。在氏族贵族统治压迫之下，“民弃其上”以后的出路，如果不是依附比较开明的下层贵族来反抗其上，就是直接行动，去做“寇乱盗贼”。《左传》宣公十五年说：“民反德为乱”，可见被压迫的人民起来反抗压迫者的统治，加以统治集团内部的矛盾，于是“大臣背叛，民为寇盗”<sup>④</sup>。《墨子·明鬼》下篇说：

民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。

这所谓“寇乱盗贼”，是指那些不堪被压迫的非自由的人民。他们被剥削的结果，穷得饥无食，寒无衣，不得不为“寇乱盗贼”。他们所劫夺的对象是拥有“车马衣裘”的人们，这些“人”显然是少数富贵的特殊阶级。说特殊阶级的人“无罪”而遇劫，反之，劫夺特殊阶级的“寇盗”自然是犯罪了。墨子对于这些“寇乱盗贼”，表示要镇压除灭的。《节用》上篇说：

其为甲盾五兵何？以为以围寇乱盗贼。若有寇乱盗贼，有

① 见《十批判书》八〇页孔墨的批判。

② 《左传》成公十五年。

③ 《左传》昭公二十三年。

④ 《春秋·穀梁传》僖公十九年。

甲盾五兵者胜，无者不胜。

甲盾五兵即用以镇压“寇乱盗贼”的，这种论调近于“唯武器论”，而忽略了被压迫的人民团结反抗的力量。墨子这种站在拥护私有财产制的“别”的立场上，基本上是和郑大叔采取杀的手段来对付“萑苻之盗”一般，这和他的兼爱学说的精神根本相反的。同时可以了解兼爱学说，正是调和不同阶级利益的矛盾，具有空想主义的性质。

《非攻》下篇说：“昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？子墨子曰，子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。”这是墨子想用攻诛异类说来弥补其非攻论的缺陷。他承认“禹征有苗”等既成史实，犹如孟子说禹不传于贤而传于子是“天与”之意一样的勉强。墨子虽用攻诛异类说勉强解释历史上的事变，但对于现实问题，他就解决不了，把原来调和主义的立场很显明地表露出来了。《鲁问》篇载鲁阳文君将攻郑，子墨子闻而止之。

鲁阳文君曰，先生何止我攻郑也？我攻郑，顺于天之志，郑人三世杀其父，天加诛焉，使三年不全，我将助天诛也。子墨子曰，郑人三世杀其父，而天加诛焉，使三年不全，天诛足矣。今又举兵，将以攻郑。曰，吾攻郑也，顺于天之志。譬有人于此，其子强梁不材，故其父笞之，其邻家之父，举木而击之，曰，吾击之也，顺于其父之志，则岂不悖哉？

鲁阳文君攻郑，为的是“郑人三世杀其父”，墨子也承认“郑人三世杀其父”为不义，不过以为只待“天诛足矣”，用不着鲁阳文君举兵而伐之。所谓“天诛足矣”，完全是唯心的遁词，实际上等于没有任何物质力量去诛伐。换句话说，还是维持其非攻的主张，不过拿形而上的“天”来搪塞人的行为。不然，就只有承认“郑人三世杀其父”是义；可是墨子一贯的论调，决不会承认“郑人三世杀其父”是义的。至于墨子取譬：有人之子强梁不材，用不着邻家之父举木而

击之。照这样说来，“汤伐桀，武王伐纣”，也如邻家之父举木击邻家不材之子一样的不义，这显然是墨子非攻理论中很严重的矛盾。这矛盾的根源，非攻是墨子根本的主张，不过对于历史上像“汤伐桀、武王伐纣”的事解释不通，所以补充声明非攻而不非诛的说法，结果在联系现实问题上又无法解决其矛盾。墨子真正的态度，就是调和矛盾。《耕柱》篇说：

子夏之徒问于子墨子曰，君子有斗乎？子墨子曰，君子无斗。子夏之徒曰，狗彘犹有斗，恶有士而无斗矣？子墨子曰，伤矣哉，言则称于汤文，行则譬于狗彘，伤矣哉！

“君子无斗”，这是墨子真正的态度，它和非攻的主张完全一致。看他批评子夏之徒所带感伤的语气，很像一个彬彬有礼的调和主义者。所以《庄子·天下》篇批评墨子：“其道不怒。”孙诒让《墨子间诂·自序》批评墨子说：“至其接世，务为和同”，这些都是很中肯的话。至于墨子“自处绝艰苦，持之太过，或流于偏激”，乃是另一回事，跟他的调和主义不相冲突的。因为墨子虽有“苦行”的精神，但根本上不是代表当时被压迫的非自由民的利益，他只是代表当时一部分中间阶级的自由民，以非斗的协调的态度，要求参预政治罢了。

对于调和派的非攻救守之说，到战国晚期的学者便有所批评。如《晏子春秋·问下》篇说：“其用兵为众屏患，故民不疾其劳。”如果晏子春秋是墨子学派的书<sup>①</sup>，那末墨子后学对墨子非攻说已有所修正。《吕氏春秋·荡兵》篇说：“古圣王有义兵，而无有偃兵。”又《禁塞》篇说：“取攻伐者不可非，攻伐不可取；救守不可非，救守不可取，惟义兵为可。兵苟义，攻伐亦可，救守亦可；兵不义，攻伐不可，救守不可。”这是综合诸家的说法，以义为准，辩证事之可与不

---

<sup>①</sup> 柳宗元《辩晏子春秋》云：“吾疑其墨子之徒有齐人者为之”。“为是书者，墨之道也。”（《增广注释音辨唐柳先生集》卷四）。宋晁公武《郡斋读书志》、明宋濂《诸子辩》皆赞同柳宗元的说法。



可,比较算是针对问题解决问题的议论。但墨子偏主“攻伐不可取”,“而疾取救守”,这是无条件的非攻论。因为墨子所处的时代,正是各氏族贵族集团内外矛盾齐发的时候,小氏族贵族集团处于崩溃的前夕,所以墨子虽则提倡贵义,而实际上,像《吕氏春秋》批评的:“在于不论其义,而疾取救守。”这就表明墨子的思想,基本上是维持氏族贵族政治下的矛盾,并非想根本改革当时疾趋没落的氏族贵族的政治经济制度。

从春秋晚期入战国时代,社会上一切矛盾和斗争,可用三句话来描写:(1)“怙富而卑其上”,(2)“民弃其上”,(3)“天下遍用兵”。所谓怙富而卑其上,是那些代表新兴的有产者向上层氏族贵族的斗争。所谓民弃其上,是下层民众不堪上层氏族贵族的压迫,起而反抗的表示。所谓天下遍用兵,是指旧氏族贵族集团内外的矛盾日益激烈,斗争普遍地展开。在这些情形下,墨子以调和主义的态度,坚决主张非攻。从调和现实的一切矛盾斗争的非攻思想出发,进而提倡兼爱主义以为非攻的理论根据。先有非攻的思想实际,后有兼爱的理论说明<sup>①</sup>。换句话说,墨子先从反对斗争的实际出发,然后孕成一种反对斗争调和矛盾的理论。反对斗争的另一面,是维持社会现状的“刑政之治”。“刑政之治”的基础是上下差别的政治经济制度。在上下差别的制度上谈“兼相爱,交相利”,实质上是调和不同阶级利益的口号。假如忽视了这一点,单独看重“兼相爱,交相利”几个字面,就认为墨子主张人类平等,那是大谬。墨子非攻的主张已见于他的行动,如止楚攻宋、止鲁阳文君攻郑,但是兼爱只是空想的理论罢了。《兼爱》上篇开宗明义地说:

圣人以治天下为事者也。必知乱之所自起,焉能治之。不知乱之所自起,则不能治。譬之如医之攻人之疾者然,必知疾之所自起,焉能攻之。不知疾之所自起,则弗能攻。治乱者何

---

<sup>①</sup> 关于墨子先提倡非攻说,进而更倡兼爱,方授楚氏的《墨学源流》一书中第七十五页已经说到。

独不然？必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则弗能治。圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起，起不相爱。

《兼爱》中篇又说：

是故诸侯不相爱，则必野战；家主不相爱，则必相篡；人与人不相爱，则必相贼；君臣不相爱，则不惠忠；父子不相爱，则不慈孝；兄弟不相爱，则不和调；天下之人，皆不相爱，强必执弱，（众必劫寡）富必侮贫，贵必傲贱，诈必欺愚。凡天下之祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。

墨子不厌反复地说明乱的起源，其结论是：“起不相爱”。但是我们认为“不相爱”是一种人对另一种人的心理活动，是一种人对另一种人所表示怨恨或憎怒的行为，并不是乱之所发生的根源。何况在阶级社会里，怎么有普遍的相爱呢？马克思和恩格斯在《共产党宣言》上说：“压迫者与被压迫者，始终是处于互相对抗的地位，进行着不断的、有时是隐藏、有时是公开的斗争。”墨子以兼爱主义为非攻的理论根据，本质上还是唯心的说法。唯心的说法不能解决由社会变化所发生的问题。《兼爱》下篇说：

当今之时，天下之害孰为大？曰，若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱，此天下之害也。

墨子认为这是“别”而不“兼”的害处。《天志》中篇又说：

尧、舜、禹、汤、文、武，焉所从事？曰，从事兼，不从事别。兼者，处大国不攻小国，处大家不乱小家，强不劫弱，众不暴寡，诈不谋愚，贵不傲贱。

这里所谓“别”，显然是指不同的社会阶层的状况；所谓“兼”，是指调和混合不同社会阶层的状况。大小、强弱、众寡、诈愚（应该说是知愚）都是表明不同社会阶层的力量的对比。这些不同社会阶层的力量在相互斗争过程中不断地变化，他们的力量的对比，也随着客

观情况的发展而改变。春秋时代所谓诸国,无非是代表某些氏族贵族集团的政权。从春秋初年还存在一百二十四个大小氏族贵族集团,经过长期斗争并吞的结果,到战国只剩七雄交争,最后出现了新的统一的局面,这难道不合于社会进步的要求吗?所谓“大家”、“小家”,都是指强弱不同、众寡不同、知愚不同的卿大夫,他们在彼此斗争的过程中,看谁能代表新生的力量,即决定谁是胜利者。如季氏在鲁,田氏在齐,都能努力把新兴的力量团结到自己的周围,所以能得“众”,能“强”。只有那些企图保守固有特殊地位和利益的氏族贵族,漠然不顾人民群众的要求,陷于孤立无助而至于变成众矢之的,结果不免自取灭亡,这才是“愚”。所以说,氏族贵族力量的强弱,氏族贵族所拥有人民的众寡,在他们互相斗争的过程中不是一成不变的。如果不问谁能代表新兴的力量,谁是代表保守落后的势力,只是勉强维持固有的强弱众寡的局面,谁也不许谁干犯既得利益的现状,把这样维持现状的办法叫做“兼”,实际上就是调和不同社会阶层的矛盾和斗争。这样的“兼”法,对春秋战国时期社会的发展,决不会起推进的作用。看见社会中各种矛盾和斗争的现象,就一律否定它;对于对立面的斗争,不问孰是孰非,不问谁是朋友,谁是敌人,只是笼统抽象地要求大家“兼爱”,这是社会上中间阶层的消极分子维持矛盾取消问题的态度。墨子纵有“救世”的主观愿望,以自苦为极,努力调和当时社会上的各种矛盾,结果不免徒劳而无功。所以荀子批评道:

故墨术诚行,则天下尚俭而弥贫,非斗而日争,劳苦顿萃而愈无功,愀然忧戚非乐而日不和。<sup>①</sup>

墨子面临社会上各种尖锐矛盾和激烈斗争的时代,他的主观愿望是调和矛盾,消弭战争。可是依他的非攻和兼爱的主张,客观的效果,是会“非斗而日争,劳苦顿萃而愈无功”的。《庄子·天道》篇也

---

① 《荀子·富国》。

批评“兼爱”是迂阔的话，虽说无私，实质上还是为了私的。总之，墨子的兼爱学说，恰是反映当时一部分小有产者在各种激烈斗争的场面下的幻想。从厌恶现实的攻伐征战出发，首先主张非攻，更进而幻想兼爱，以调和社会上不同阶级和阶层的矛盾和斗争。

#### 四 墨子“尚贤”论透析

墨子代表当时一部分自由民，关心政治，要求参预政治，改良政治。他的全部学说的重心，差不多都集中在政治学说之上。《墨子·鲁问》篇说：

子墨子曰，凡入国，必择务而从事焉：国家昏乱，则语之尚贤尚同；国家贫，则语之节用节葬；国家熹音湛湎，则语之非乐非命；国家淫僻无礼。则语之尊天事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱非攻。故曰择务而从事焉。

“兼爱非攻”是墨子学说中极重要的部分，前面已经透析过了。“尚贤尚同”也是墨子政治思想中极重要的主题。尚贤与尚同二者的关系极为密切。现在先分析他的尚同说，随后评判他的尚贤论，其中“辅佐”说是构成尚贤论很重要的部分。“兼爱”论是从非攻出发的一种根本的理论，“辅佐”说是从尚贤论引申出来一种很重要的方法。“兼爱”与“辅佐”在这里表示两种不同范畴的意义。这“辅佐”说的名称，是取“尚贤”中下两篇里“承嗣辅佐”、“群属辅佐”的两个现成字汇。辅佐说的目的就是要帮助王公大人人们的统治。《尚同》上篇说：

夫明虐天下之所以乱者，生于无政长。是故选择天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子三公既以立，以天下为博大，远土异国之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，

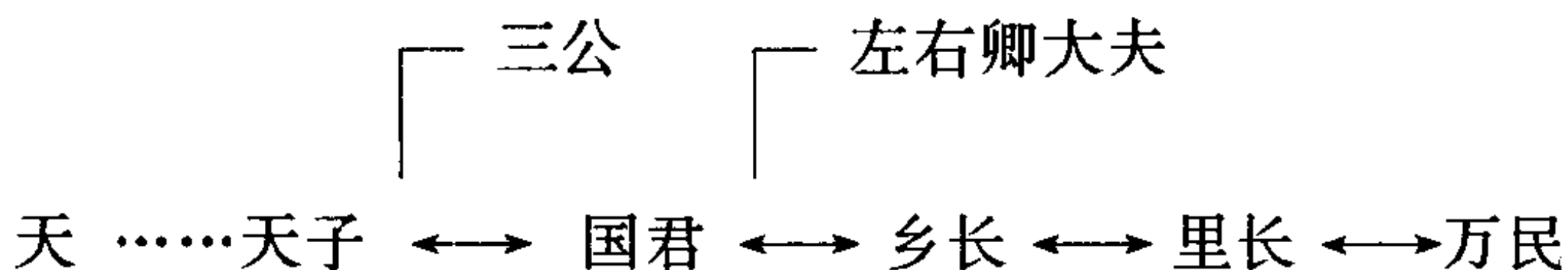


置立之以为正长。

《尚同》中篇说：

设以为万诸侯国君，使从事乎一同其国之义。国君既已立矣，又以为唯其耳目之请，不能一同其国之义，是故择其国之贤者，置以为左右将军大夫，以远至乎乡里之长，与从事乎一同其国之义。天子(下)诸侯之君，民之正长，既已定矣。天子为发政施教曰，凡闻见善者，必以告其上；闻见不善者，亦必以告其上。上之所是，必亦是之。上之所非，必亦非之。已有善，傍荐之。上有过，规谏之。尚同义其上，而毋有下比之心。

这样，“里长既同其里之义，率其里之万民，以尚同乎乡长”，乡长“有率其乡万民，以尚同乎国君”，国君“有率其国之万民，以尚同乎天子”，天子更“尚同乎天”。其政治组织的系统如下表：(向左的指标，表示尚同；向右的指标，表示自上而下的统治)



万民是最下层的被治的人民，最下层的正长是里长，稍高些是乡长，里长乡长都代表下层的统治者。至于上层统治阶级是天子诸侯，也就是墨子所谓王公大人。至于三公、左右卿大夫在名位上是上层统治阶级的辅佐之官。三公是帮天子的忙，所以我在上列的表中，不把他们列入直系正统的政长里。所谓左右将军大夫，据孙诒让氏注：“将军，谓卿也。《周礼·夏官》，军将皆命卿。春秋、战国时，侯国亦皆以卿为将，通谓之将军。”所以将军大夫即谓卿大夫，是帮助诸侯国君来统治的官，在上列表中，也列入旁系，不算正宗的政长。三公、左右卿大夫虽不属于正宗的政长，然而仍不失为统治阶级的代表。墨子的意思，欲求乡里治，国与天下治，须“上同而不下比”，最后尚同于形而上的天(表中以虚线表示天与天子以下的关

系),仰赖天的意志,这是富有宗教的特色和作用。现在需要注意的,就是尚贤论与政治组织的关系,是要进贤良之士做帮助天子诸侯的三公左右卿大夫,也就是举贤士为帮助王公大人即上层统治阶级的辅佐之官,《尚贤》上篇说:

故士者,所以为辅相承嗣者也。故得士则谋不困,体不劳,名立而功成,美章而恶不生,则由得士也。是故子墨子曰,得意贤士不可不举,不得意贤士不可不举,尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道,将不可以不尚贤。夫尚贤者,政之本也。

士之用就是做“辅相承嗣”,或“承嗣辅佐”,一句话,就是帮王公大人的忙。既然要贤士帮王公大人的忙,那就要“高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令”。所以墨子的尚贤论的用意,基本上是要维持和巩固王公大人(即当时天子诸侯)的政权,决没有想根本改变当时氏族贵族的政权。《尚贤》中篇开首很显明地说:

子墨子言曰:今王公大人之君人民,主社稷,治国家,欲修保而勿失,故不察尚贤为政之本也?

这社稷,这国家,无疑地是王公大人的社稷和国家。尚贤的目的,就是要使王公大人的社稷和国家“修保而勿失”。像历史上晏子历事齐灵公、庄公、景公,称为“社稷之臣”。当崔杼因庄公通其妻而杀庄公,晏子立于崔氏的门外,说:“君民者,岂以陵民,社稷是主。臣君者,岂为其口实,社稷是养。故君为社稷死,则死之;为社稷亡,则亡之。若为己死而为己亡,非其私暱,谁敢任之?”启门而入,哭之成礼而去。及崔杼立景公,杼与庆封为左右相,盟国人于大宫。晏子又说:“婴所不唯忠于君,利社稷者是与。”<sup>①</sup>晏子所谓社稷,是指代表氏族贵族集团的政权,不止对于君主的个人。对氏族贵族阶级的政权的国家负责,并不仅是等于对个别的君主负责。春秋晚期,晏子的贤人政治,对于墨子的影响是不小的。晏子和墨子的贤能政治,

---

① 《左传》襄公二十五年。

尽管有些方面和程度上的不同,可是有一共同之点,就是都要为保存王公大人的社稷国家而努力。我们试看鲁国季孙意如叛昭公的故事,晋国史墨对赵简子说:“鲁君世从其失,季氏世修其勤,民忘君矣,虽死于外,其谁矜之?社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。”<sup>①</sup>史墨的见解,所谓“社稷无常奉,君臣无常位”,这是晏婴、墨翟辈所意想不到的议论。后世史家,拥护封建统治阶级,也还批评“史墨之对,何其悖哉!”<sup>②</sup>晏婴自承为社稷之臣,墨翟尚贤,也只想做王公大人的“社稷之佐”。墨子书中有两句名言是有些学者所特别重视的,所谓“官无常贵,而民无终贱”,殊不知这所谓官,是指“社稷之佐”的官,是做量功分禄的三公或卿大夫等,贤士的目的,仅想参政,在王公大人之侧改良政治,而不是想从根本上改革贵族的政治经济制度,更谈不上君臣易位,做社稷之主。所谓“民无终贱”,是在氏族贵族政治崩坏过程中必然的事,如《左传》哀公二年说,克敌者“庶人工商遂”。杜预注:“得遂进仕。”克敌有功的农工商人可以得仕,墨子也说“虽在农与工肆之人”,量功而分禄,使民无终贱,历史发展的趋势,的确如此。《尚贤》上篇说:

有贤良之士,厚乎德行,辩乎言谈,博乎道术者乎。此固国家之珍,而社稷之佐也。

贤良之士,固可为“社稷之佐”,还要王公大人“富之贵之,敬之誉之”。《尚贤》中篇就以汤举伊尹、武丁举傅说为例,这些都是在上的治者举在下的贤者。士够为“社稷之佐”的条件是一回事,王公大人举士为“社稷之佐”又是一回事。尚贤的学说,一方面要求王公大人举士为社稷之佐,不受原来富贵亲近之人的范围的限制。“虽在农与工肆之人,有能则举之”,就这一点说,墨子的学说是有其进步性的一面。但墨子向王公大人要求举贤士参预政治,做“承嗣辅佐”,做“社稷之佐”,基本上是帮王公大人的忙。所以墨子要求忠臣做到

① 《左传》昭公三十二年。

② 《困学纪闻·左氏篇》。

这样：

上有过，则微之以谏。己有善，则访之上，而无敢以告。外匡其邪，而入其善，尚同而无下比。是以美善在上，而怨讎在下；安乐在上，而忧戚在臣。此翟之所谓忠臣也。<sup>①</sup>

为王公大人服务的忠臣要做到“尚同而无下比”，“美善在上，而怨讎在下；安乐在上，而忧戚在臣”，他这样强调君臣上下利害苦乐的不同，《天志》上篇说：“天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。”显然是以在上的王公大人的利益为前提。在这一方面，表现墨子不彻底的改良主义的缺点。

墨子提倡王公大人尚贤，希望氏族贵族畜士。由此一方面士可得参政，开辟出路；另一方面，氏族贵族政治得以改良，氏族贵族的政权——社稷和国家得以巩固。当然，大批士人参政的结果，客观上逐渐会使氏族贵族政治起变化，走到官僚政治的路上去。所谓尚贤，事实上，与墨子同时代的上层氏族贵族已经礼贤下士。如鲁缪公尊贤者子思、泄柳、申详<sup>②</sup>；魏文侯师卜子夏，友田子方，礼段干木，又任用李悝、吴起<sup>③</sup>，都是举贤任能的证明。墨子在鲁缪公、魏文侯时代的风气里，提倡尚贤，对于士这一阶层是很有利的，因为士人有了参预政治的出路。同时一般士人为争出路，彼此不免矛盾和斗争，道家就持反对的态度，老子说：“不尚贤，使民不争。”《庄子·庚桑楚》篇也说：“举贤则民相轧。”法家主张法治，更反对贤人政治，如《韩非子·忠孝篇》说：“废常上贤则乱，舍法任智则危。故曰，上法而不上贤。”我们观察历史上真正改革氏族贵族制度的，正是法家。如吴起在楚，商鞅在秦，都曾与氏族贵族做不调和的斗争。“吴起为楚悼罢无能，废无用，损不急之官，塞私门之请，壹楚国之

---

① 《墨子·鲁问》。

② 参《孟子》公孙丑下、滕文公下、万章下、告子下。

③ 参《吕氏春秋》举难篇、察贤篇、期贤篇，《史记·平准书》，《汉书·食货志》等。



俗”<sup>①</sup>。“废公族疏远者，以抚养战斗之士”，“故楚之贵戚，尽欲害吴起”<sup>②</sup>，及楚悼王死，吴起遂被射杀。参与这次反攻吴起的贵族中有阳城君，而墨者钜子孟胜，正为阳城君所重任，孟胜以死为阳城君守，弟子死者百八十三人<sup>③</sup>。这事虽闹得轰轰烈烈，且在墨家故事中播为美谈，但透视它的内容，无非以孟胜为首的一群墨者忠事反动贵族的一幕悲剧罢了。至于“商君为孝公平权衡，正度量，调轻重，决裂阡陌，教民耕战，是以兵动而地广，兵休而国富，故秦无敌于天下，立威诸侯”<sup>④</sup>。变法之后，“秦民大说，道不拾遗，山无盗贼，家给人足，民勇于公战，怯于私斗，乡邑大治”<sup>⑤</sup>。商鞅变法，人民固然很欢喜，但贵族怀恨，孝公死，商君遂被车裂。总之，吴起、商鞅的变法，都是与氏族贵族斗争中所得到的极重要的改革。如秦孝公十二年，“初取小邑为三十一县，令为田开阡陌”<sup>⑥</sup>。这种改采邑为县，就是把世禄的贵族制度变革了。吴起、商鞅的政治措施，跟改良主义的贤能政治显然有本质上的区别。

墨子的尚贤使能的政治学说，基本上是帮王公大人即上层氏族贵族的忙。换句话说，墨子主张贤良之士参政，基本上还是改良主义的政治。贤人只是在“王公大人之侧”做“群属辅佐”。《尚贤》中篇说：

古者圣王，唯毋得贤人而使之，般爵以贵之，裂地以封之，终身不厌。贤人唯毋得明君而事之。竭四肢之力，以任君之事，终身不倦。

墨子的辅佐说，就是要贤人“竭四肢之力，以任君之事”，即是贤人辅助王公大人的统治。《非命》下篇说：

---

① 《战国策·秦策三》。

② 《史记·吴起传》。

③ 《吕氏春秋·上德》。

④ 《战国策·秦策三》。

⑤ 《史记·商君列传》。

⑥ 《史记·六国表》。

今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思虑之知，内治官府，外敛关市山林泽梁之利，以实官府，而不敢怠倦者，何也？

曰，彼以为强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱，故不敢怠倦。从王公大人那里得到荣华富贵，就是士君子努力“为贤”的目的。这是代表当时一部分小有产者自由民从个人利益出发的要求。《尚贤》下篇说：

今也天下之士君子，皆欲富贵而恶贫贱。曰，然。女何为而得富贵而辟贫贱，莫若为贤。

为贤之道将奈何？说：

有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。

上层贵族统治阶级的首领是需要得众贤之助的，《尚同》中篇说：

天子之视听也神。先王之言曰，非神也。夫唯能使人之耳目，助己视听；使人之吻，助己言谈；使人之心，助己思虑；使人之股肱，助己动作。助之视听者众，则其所闻见者远矣；助之言谈者众，则其德音之所抚循者博矣；助之思虑者众，则其“谈”谋度速得矣；助之动作者众，即其举事速成矣。

天子这样得到多方面的帮助，“所以济事成功，垂名于后世”。实际上，他是靠许多人帮助其统治的。《尚同》下篇又说：

是故古者天子之立三公诸侯卿之宰乡长家君，非特富贵游佚而择之也，将使助治乱刑政也。故古者建国设都，乃立后王君公，奉以卿士师长，此非欲用说也，唯辩而使助治天明也。不论天子立三公也罢，诸侯设卿大夫也罢，都是在于帮助实施刑政之治。贤者之为天子（或诸侯）打算，无异孝子之为其亲打算一般。孝子为其亲打算，“无敢舍余力，隐谋遗利”<sup>①</sup>。（孙注：隐谋，谓隐匿其智谋）“仁者之为天下度”，亦“无敢舍余力，隐谋遗利”。这所谓“天下”，即指天子的天下，所谓普天之下，莫非王土。因为尚同的缘

---

① 《墨子·节葬》。

故，天之志也“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也”<sup>①</sup>。就是要天下士君子都能尽忠事上，不要隐匿余道余力。《非儒》下篇说：

（儒者）又曰：“君子若鍾，击之则鸣，弗击不鸣。”应之曰：“夫仁人事上竭忠，事亲得孝，务善则美，有过则谏，此为人臣之道也。今击之则鸣，隐知豫力，恬漠待问而后对，虽有君亲之大利，弗问不言。若将有大寇乱，盗贼将作，若机辟将发也，他人不知，已独知之。虽其君亲皆在，不问不言，是夫大乱之贼也。”

所谓“隐知豫力”，隐知就是隐匿智谋，豫力就是舍余力，这些行为都是不利于王公大人的统治，间接助长了“寇乱”，墨子都表示强烈的反对。

在士人方面说，应该尽其为贤之道：就是要“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”。在王公大人方面说，也应该做到贤的当赏，暴的当罚。不然的话，

其所赏者，已无故（功）矣，其所罚者，亦无罪。是以使百姓皆攸心解体，沮以为善，垂其股肱之力，而不相劳来也；腐臭余财，而不相分资也；隐匿良道，而不相教诲也。若此，则饥者不得食，寒者不得衣，乱者不得治<sup>②</sup>。

像齐国的处士鍾离子是能“助王养其民”，叶阳子能“助王息其民”<sup>③</sup>。依照墨子的尚贤说，都应该“高予之爵，重予之禄”。假如对贤士不授爵分禄，个别的士人不得富贵倒是小事，一般士人从此不辅助君主，不与君主合作，那问题就关系很大了。墨子的社会历史观，以为“古者民始生，未有刑政之时”，“天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，

① 《墨子·天志》。

② 《墨子·尚贤》下。

③ 《战国策·齐策四》。

不以相教”<sup>①</sup>。是说没有阶级没有刑政的社会，是“别”的相乱的世界；有了阶级对立有了刑政之治以后，才有“兼”的帮助。《墨子·兼爱》下篇说：

子墨子曰，别非而兼是者，出乎若方也。今吾将正求与天下之利而取之，以兼为正。是以聪耳明目，相与视听乎！是以股肱毕强，相为动宰乎！而有道肆相教诲。

墨子这辅佐说，主要是针对当时“怙富而卑其上”的新兴有产的显贵和“民弃其上”的被迫反抗的人民而言。新兴有产者和被迫反抗的人民对当时上层氏族贵族往往取离叛的行动，使上层氏族贵族不得有效地统治。“辅佐”说就是在于使孤立无援的上层氏族贵族得到多方面的帮助，得到多方面的合作，这就是人们有了刑政之治以后的所谓“兼”。其实，这所谓“兼”，在“上同而不下比”的差别制度上，那里是真正普遍的“兼”呢？本质上还是“别”。《墨子·明鬼》下篇说，“民之为淫暴寇乱盗贼”，“夺人车马衣裘以自利者”，这“人”显然指少数富贵的特殊阶级而言。

墨子既然要求士君子实行“为贤之道”，才能得到富贵爵禄。墨家自己的团体里，大概就有合于“为贤之道”的公约之类，尤其关于余财相分一项，在墨子的书里还保存了显明的记载。《耕柱》篇说：

子墨子游荆（“荆”是衍文，当删）耕柱子于楚，二三子过之，食之三升，客之不厚。二三子复于子墨子曰，耕柱子处楚无益矣，二三子过之，食之三升，客之不厚。子墨子曰，未可智也。毋几何，而遗十金于子墨子曰，后生不敢死，有十金于此，愿夫子之用也。子墨子曰，果未可智也。

墨子“游耕柱子于楚”即使耕柱子仕于楚。从这个故事里，可见墨者团体里有人做官而富贵起来，对于师长同学，都有物质上帮助的义务。《鲁问》篇又有一个故事说：

---

<sup>①</sup> 《墨子·尚同》上。



子墨子出曹公子于宋，三年而反，睹子墨子曰，始吾游于子之门，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，则夕弗得，祭祀鬼神（孙诒让注：“祭祀”上疑当重“弗得”二字）。今而以夫子之教，家厚于始也，有家厚（享），谨祭祀鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛于病，吾未知夫子之道之可用也。子墨子曰，不然，夫鬼神之所欲于人者多，欲人之处高爵禄，则以让贤也；多财，则以分贫也。夫鬼神岂唯擢季（王引之说，季，盖黍字之讹。）拊肺之为欲哉？今子处高爵禄，而不以让贤，一不祥也；多财而不以分贫，二不祥也。

曹公子仕于宋，算是“始贱卒而贵，始贫卒而富”，但是他多财不以分贫，是违犯了墨者“为贤之道”的公约之一，所以鬼神也给他不祥的“报应”。墨子后学更发挥余财相分的意思道：

据财不能以分人者，不足与友。<sup>①</sup>

《晏子春秋·问下》篇说：“积多不能分人而厚自养，谓之吝；不能分人又不能自养，谓之爱。”“吝爱者，小人之行也。”这指斥“积多不能分人”的行为是“小人之行”，就是和墨子余财相分的教义相符合。但墨子并不仅看重余财相分这一点，《鲁问》篇说：

鲁君谓子墨子曰，我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？子墨子曰，未可知也。……吾愿主君之合其志功而观焉。

士是诵习道艺而务治的人，所以很注重有余道以相教，《鲁问》篇又说：

鲁之南鄙人有吴虑者，冬陶夏耕，自比于舜。子墨子闻而见之，吴虑谓子墨子曰：义耳义耳，焉用言之哉？子墨子曰，子之所谓义者，亦有力以劳人，有财以分人乎？吴虑曰，有。子墨子曰，翟尝计之矣，翟虑耕而食天下之人矣，盛，然后当一农

<sup>①</sup> 《墨子·修身》。

之耕，分诸天下，不能人得一升粟；籍而以为得一升粟，其不能饱天下之饥者，既可睹矣。翟虑织而衣天下之人矣，盛，然后当一妇人之织，分诸天下，不能人得尺布；籍而以为得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟虑被坚执锐，救诸侯之患，盛，然后当一夫之战；一夫之战，其不御三军，既可睹矣。翟以为不若诵先王之道，而求其说，通圣人之言，而察其辞，上说王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，国必治；匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以为虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之，织而衣之者也。

墨子这番话，把务治不务力的士君子的本色完全暴露出来了。坐而论道的务治的士君子，其功是贤于务力的耕织之人与被坚执锐的战斗之士。总之，墨子的意思，以为诵习道艺而务治的士人，要比从事劳动生产和实际战斗的人优胜得多。由此可以了解墨子毕竟属于游士这一类型，他的言论，虽则基本上能代表一部分小有产者自由民，可是就墨子改良主义理论的本质来认识，他是代表那些具有妥协性保守性的小有产者。代表那些小有产者的士人，很可能上升为旧社会服务的统治阶级。墨子自己说“上无君上之事，下无耕农之难”<sup>①</sup>，所谓“无耕农之难”，正是脱离了生产劳动；虽“无君上之事”，然而墨子全部学说，所议论的都不离“君上之事”。务治的事或务治的议论，其出发的立场和观点都是一致的。贤士预备做“承嗣辅佐”或“社稷之佐”，游于墨翟之门的弟子，墨子也首先答应“吾将仕子”。墨子是很重视刑政之治的士人，他的主观愿望为求士人参政，改良王公大人的政治，基本上是维持并帮助了上层贵族统治阶级的政权。

---

① 《墨子·贵义》。

## 五 结 论

墨子生于春秋末年战国初期的时候,当时氏族贵族政治崩坏,社会上各种矛盾一齐迸发,他是代表一部分比较软弱的小有产者自由民,以士的身份出现,对于各种矛盾和斗争,都想加以调和。他的学说,主要是从非攻出发,进而提倡兼爱,以为非攻或非斗的理论根据。所谓“兼相爱、交相利”,无非是在上下差别的制度上调和不同阶级利益的口号。墨子眼见当时氏族贵族政治所表现的腐败无能而至于崩溃的现象,认为非尚贤不足以挽救危亡的局面,非尚贤不能永保王公大人的社稷和国家,所以竭力提倡举贤任能,改良王公大人的政治,同时也正适合士人参政的要求。他的“辅佐”说——有余力以助人,有余财以分人,有余道以教人——是做为“为贤之道”而特别提出来的,这是改良主义的贤能政治论极重要的方法。他不采取任何斗争的方式来实现贵族政治的改革,而是要求士君子具备帮忙的条件,得上层氏族贵族的赏识,把他选拔到政治舞台上来。贤士的希望,在于做“承嗣辅佐”或“社稷之佐”。当那些代表新兴有产者“怙富而卑其上”和被压榨的人民叛离其上的时候,墨子的主意,以为必须有辅助合作精神的贤士出来,不辞劳瘁,调和各种尖锐的矛盾和激烈的斗争,实行尚同的刑政之治,使新兴的有产者和叛弃其上的民众,对上层氏族贵族即王公大人们,转变离心为向心,转变叛离为合作,达到所谓“内者万民亲之,贤人归之”的地步。这是墨子以为王公大人的利益也就是百姓万民的利益之调和的说法。

(原载《史学集刊》第七期第一、二分合刊,1950年)

# 荀子不是法家

“四人帮”以评法批儒为名，任意歪曲和颠倒历史，他们硬把荀况打扮成战国末期“法家的重要代表”，信口雌黄，大造反革命舆论。荀况果真是个法家吗？今天有必要从历史上来重新认真考查，把问题搞清楚。

## 一 荀况是非正统的儒家

自从孔丘始创儒家学派以后，到战国末期的荀况，其间约经二百余年之久。整个社会发生了急剧的根本的变革。儒家本身也分化为八个派别。<sup>①</sup>其中主要的有两派：先有维护奴隶制的顽固守旧派，也就是儒家的正统派，以子思、孟轲为代表；后有拥护封建制的进步派，也就是儒家的非正统派，以荀况为代表。子思是孔丘的孙子，孟轲是子思的再传弟子，他们被认为儒家的正统，一直散布唯心主义的谬论，流毒很广。荀况对他们进行严肃地批判和斗争。他对其他几个学派的批判，都还承认“其持之有故，其言之成理”，唯独对思孟学派不加这两句评语，而且明斥为“子思孟轲之罪”。<sup>②</sup>可见非正统儒家跟正统儒家严重地对立。荀况声讨其罪，把儒家的旗帜夺过来，改弦易辙，建立崭新的唯物主义思想体系。这好比德国

---

① 《韩非子·显学》。

② 《荀子·非十二子》，以下引荀子，只举篇名。



费尔巴哈的发展过程,他本是一个非正统的黑格尔主义者,后来变为唯物主义者。

战国末期,由于各国地主阶级的政权普遍地相继成立了,主要的问题是怎样巩固统治和进行统一。反映在意识形态领域里,荀况站在新兴地主阶级立场上进行总结,批判地吸收“百家”(包括法家)的长处,意味着春秋战国时期“百家争鸣”的局面趋向结束,开始出现新的统一。他站在儒家的旗帜下,单在《非十二子》这篇论文里,一口气批判了六个学派十二个代表人物。他坚决表示:“务息十二子之说,如是则天下之害除”,以达到“统一天下”、“四面八方的人没有不来服从”的局面。这就是新兴地主阶级为统一政权和统一意识形态而努力。荀况的非正统儒家跟正统儒家不同点之一,是在不同历史条件下兼容并蓄法家的若干思想,就是为着统一政权、统一意识形态的需要。如说:“礼者,法之大分”,<sup>①</sup>就是说“礼”是“法”的总纲。这里没有倒过来说“法”是“礼”的总纲,可见“礼”为主,“法”为从。又说:“学也者,礼法也”,“非礼,是无法也”。<sup>②</sup>这里说学习礼法,如果没有“礼”,就没有“法”,也是以“礼”为主,“礼”统帅着“法”。有时虽则礼法连称,但礼居突出地位,所谓“国之命在礼”。<sup>③</sup>所以经常强调“隆礼”。表明他虽则开始了儒法兼容,但仍以儒为主。

考察荀况是不是儒家,首先看他对于儒家的态度。他虽然痛斥儒家内部有“俗儒”、“陋儒”、“散儒”和“贱儒”,却宣扬“大儒”能够“法后王,统礼义,一制度”。<sup>④</sup>“大儒”是荀况一派理想的美好的称号,这表明他没有脱离儒家。当人家藐视儒家时,他总是竭力替儒家辩护。有一次,秦昭王对他说:“儒无益于人之国”。荀况说:“儒

---

① 《劝学》。

② 《修身》。

③ 《天论》。

④ 《儒效》。

者在本朝则美政，在下位则美俗”。<sup>①</sup> 他是说明儒家对于国家是有许多益处的。

荀况的学问，据清人考证，出于孔门的仲弓。他也曾经传授儒家许多经典，劝人学习诗、书、礼、乐、春秋等。<sup>②</sup> 至于法家商鞅则认为诗、书等“无益于治”<sup>③</sup>，干脆把它们烧掉。韩非也主张不要诗、书、礼、乐等“书简之文”，只是“以法为教”，“以吏为师”<sup>④</sup> 就够了。儒法两家对于诗、书、礼、乐等传统文化，是各抱截然相反的态度。

正统儒家和非正统儒家都重视德治或礼治，所学习的经典和使用道德的、政治的术语大体上都是一样的。其主要区别是：前者为没落奴隶主贵族效劳，后者为新兴地主阶级服务；前者的自然观是唯心的，社会政治思想是守旧的反动的，后者的自然观是唯物的，社会思想是进步的；前者跟法家形成对立和斗争，后者接近法家，吸收法家的长处，开封建时代儒法交流的先河。非正统儒家这些转变，阶级立场的转变是关键。马克思、恩格斯在《共产党宣言》里教导我们说：“在阶级斗争接近决战的时期，统治阶级内部的、整个旧社会内部的瓦解过程，就达到非常强烈、非常尖锐的程度，甚至使得统治阶级中一小部分人脱离统治阶级而归附于革命的阶级，即掌握着未来的阶级”。荀况就是当阶级斗争决战的时期一个脱离旧统治阶级而归附于革命阶级的思想家。但他对孔丘、子弓在形式上保持尊重，表明他没有脱离儒家。

荀况对于法家慎到、申不害、商鞅以及他的弟子韩非、李斯都有所批判。慎到站在法家的立场上，公开宣称：“法虽不善，犹愈于无法”。<sup>⑤</sup> 荀子就指责他“尚法而无法”。<sup>⑥</sup> 就是说，口头上崇尚法

---

① 《儒效》。

② 《劝学》。

③ 《商君书·农战》。

④ 《韩非子·五蠹》。

⑤ 《慎子·威德》。

⑥ 《非十二子》。

治,实际上等于没有法治。法家尚法而不尚贤,尊君而不尊贤。慎到反对尊贤说:“立君而尊贤,是贤与君争,其乱也甚于无君。”<sup>①</sup>意思是说君主至尊无上,不得有人同君主争贤;法律是代表君主的意志,他认为最好不过,再也用不着贤才了。荀子按照儒家的观点,批评他“蔽于法而不知贤”。<sup>②</sup>在荀子看来,“法不能独立”,“得其人则存,失其人则亡”。<sup>③</sup>所以不能单靠法律,法律是死板板的条文,还要靠有贤才的人去忠实执行。荀子又批评申不害“蔽于势而不知智”。<sup>④</sup>就是说他被权势所蒙蔽,而不晓得有才智的作用。韩非因属法家,拒绝老师的意见,却接受申不害的观点,认为“明主之道,一法而不求智”。<sup>⑤</sup>就是说英明君主治国的原则,是按照统一法律来办而不求取有才智的人。可见荀况的儒家思想同慎到、申不害、韩非的法家观点多么泾渭分明而互相排斥啊!

在王霸问题上,荀况也是根据儒家的观点断定“王”比“霸”优胜。其优劣次序,首先是王,其次是霸。“上可以王,下可以霸”。<sup>⑥</sup>王者“修仁义”,“以德兼人”;霸者“严刑罚”,“以力兼人”。<sup>⑦</sup>法家讲霸道不讲王道。对王霸的态度,非正统儒家和正统儒家是有差别的。荀子不像孟轲那样极端否定霸道。孟轲说:“五伯者,三王之罪人也”。<sup>⑧</sup>荀况说:“卑者五伯”。<sup>⑨</sup>是说五伯的功业比王者低下。但仍然承认五伯之首的齐桓公有天下之“大节”、“大知”和“大决”等优点,虽然还没有资格进入“大君子之门”。<sup>⑩</sup>这里的“大君子”就是儒者。类似的情形,还有荀况参观了秦国后发表的评论,说:秦国的山

- 
- ① 《慎子》佚文。
  - ② 《解蔽》。
  - ③ 《君道》。
  - ④ 《解蔽》。
  - ⑤ 《五蠹》。
  - ⑥ 《王霸》。
  - ⑦ 《王制》、《议兵》。
  - ⑧ 《孟子·告子下》。
  - ⑨ 《王霸》。
  - ⑩ 《仲尼》。

川地理形势好,百姓风俗好,地方官吏作风好,朝廷里政务处理得既快且好,唯独有一个缺陷,若以“王者”的标准来衡量,还差得远,就是由于没有儒者的缘故吧!① 可见他始终没有摈弃儒家王道的理想。

## 二 荀况重礼治,开礼法杂用之端

“礼治”和“法治”是儒家和法家两套各不相同的理论和政策。“礼治”注重以礼治国,主要强调礼义教化的思想工作。“法治”注重以刑罚和赏赐贯彻推行法令。荀况认为用刑罚威压人,用赏赐利诱人,毕竟不是好办法。所谓“有治人,无治法”。② 只有用礼义教化出来的人民,才会有很高的“自觉性”,具体表现为:“赏不用而民劝,罚不用而民服”,“四海之民不待令而一”。③ 据他看来,法令刑赏本身并不能发挥治国的作用,能发挥作用的是“人”不是“法”。他很注重“身教”,上行下效,所谓“上好礼义”,“则下亦将綦辞让”。④ 这是儒家礼治的主张。

礼治就是仁治。它和儒家提倡仁义道德紧密相联系。荀况说“礼”是原本于仁义的,所以统治者应该行仁义,存诚意。所谓“唯仁之为守,唯义之为行”,“不诚不能化万民”。⑤ 荀子强调仁义诚意的作用,是与法家法治学说背道而驰的。比如商鞅指责当时统治者“进仁义”而“后功力”,⑥ 又痛斥“世之所谓义者,暴之道也”。⑦ 韩非也认为“明主举实事,去无用,不道仁义”,⑧ 因为仁义不可以治国。在治军路线上,儒法两家更显得对立。荀子的治军观点,强调

---

① 《疆国》。

②③④ 《君道》。

⑤ 《不苟》。

⑥ 《商君书·慎法》。

⑦ 《商君书·开塞》。

⑧ 《韩非子·显学》。



“以仁义为本”，提倡“仁义之兵行于天下”。<sup>①</sup> 他抨击商鞅用兵诡诈，斥之为“盗兵”。同李斯也发生过冲突。李斯认为秦国“兵强海内，威行诸侯，非以仁义为之也，以便从事而已”。荀子坚持儒家的观点，对着李斯批评道：你不懂啊！“吾所谓仁义者，大便之便也”。因为只有“仁义之兵”才能“亲其上”，“乐其君”，<sup>②</sup>甘愿拼死命打仗。可见儒法两家围绕着要不要仁义教化诸问题，彼此没有调和的余地。

礼治即德治。尚德和尚刑也是儒法分歧的焦点。儒法两家在用刑罚对付劳动人民这点上是一致的。但对刑罚是否用到士大夫身上，儒法是有分歧的。荀况说：“由士以上”用礼乐调节，众庶百姓用刑法制裁。<sup>③</sup> 这样对封建士大夫用礼治，对老百姓用刑治，显然是因袭“礼不下庶人，刑不上大夫”的儒家观念来的，与商鞅“刑无等级”的主张相对立。法家主张采取重刑政策，商鞅说：“禁奸止过，莫若重刑”，甚至对犯罪的人，采取“刑及三族”。<sup>④</sup> 荀子不同意法家重刑的政策，主张刑罚的轻重要同犯罪的情节相当，认为“刑称罪则治，不称罪则乱”。<sup>⑤</sup> 尤其反对“以族论罪”：<sup>⑥</sup> 一人有罪，三族皆诛。他还坚持“先教”后诛的政策，<sup>⑦</sup> 认为教化和刑罚，不可偏废。

“刑”和“德”本来是西周初年以来奴隶主贵族进行统治的两种手段，<sup>⑧</sup> 并行不悖。它们是列宁所谓“刽子手的职能”和“牧师的职能”。但从春秋末期至战国中期的儒法斗争中，各从不同阶级的地位和斗争的需要出发，儒家重德轻刑，法家则重刑弃德。儒家为什么要重德轻刑，上文已略作说明。法家代表新兴地主阶级的利益，

①② 《议兵》。

③ 《富国》。

④ 《商君书·赏刑》。

⑤ 《正论》。

⑥ 《君子》。

⑦ 《致士》。

⑧ 《尚书》《召诰》《君奭》等篇很重视“敬德”“明德”，《康诰》篇强调“明德慎罚”和“义刑义杀”。

急欲推翻奴隶主贵族的统治,建立自己的政权,常处于主动进攻的地位。强调战争和刑杀,以武力夺取政权,以刑罚杀戮镇压一切敌人的反抗,把维护旧社会秩序的道德礼教一扫而光。在刑和德两种传统的统治手段中,接受了“刑”,抛弃了“德”。在法家看来,仁义道德,根本无用,所以一概排斥道德思想教育,既不要旧的,也不讲新的。法家对于被压迫的人民一开始就采取严刑镇压的方针和政策。商鞅更从理论上阐明采取重刑政策的必要性,说:“重刑而连其罪,则褊急之民不斗,狠刚之民不讼,怠惰之民不游,费资之民不作,巧谀恶心之民无变也”。<sup>①</sup> 重刑政策的矛头紧紧对准广大人民。如果遵守法令参加战争而立了功的人,就给以奖赏。《商君书·赏刑篇》和《韩非子·二柄篇》强调赏赐和刑罚,就是这个意思。法家所津津乐道的庆赏,在荀况看来,无非是“佣徒鬻卖之道”。<sup>②</sup> 好比被雇佣的穷人出卖力气,为的是多赚几个钱,不得不这样干,并非真正尽心竭力。韩非更坦率地承认:“臣尽死力以与君市,君垂爵禄以与臣市”。<sup>③</sup> 君臣之间的关系完全是做买卖人的交易关系,所以儒家“羞而不道”。法家单靠刑罚和赏赐来贯彻实行法治,再也没有道德教育之类的东西了。他们认为对那些能够服从法令而立功的人给以庆赏,本身就是教育。甚至强调“德生于刑”。<sup>④</sup> 就是说,恩德是从刑罚产生的。刑罚越繁重,人们越不敢犯法,那末所受的恩德就越多。这是法家的根本不同于儒家的刑德观念。

到战国末年,韩非集法家学说之大成。他阐述严刑政策说:“夫严家无悍虏,而慈母有败子。吾以此知威势之可以禁暴,而德厚之不足以止乱也。”最后归结于一句话:“故不务德而务法”。<sup>⑤</sup> 把“德”和“法”对立起来,不讲求“德”而讲求“法”,这是法家一贯的思想和

---

① 《商君书·垦令》。

② 《议兵》。

③ 《韩非子·难一》。

④ 《商君书·说民》。

⑤ 《显学》。

制订政策法令的原则。

上述儒家正统派重德轻刑，法家重刑弃德，各偏一端。

战国末期，各国地主阶级的政权已经建立，用武力夺取政权的问题基本上是解决了，维护并巩固封建政权成为主要的问题。荀况作为新兴地主阶级的思想家，“长虑顾后”，交融儒法。他的治国理论和政策，扼要而明了地说：

“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁；明德慎罚，国家既治四海平。”（《成相篇》）

这里可以看得相当清楚，荀况说的“治之经，礼与刑”，一方面纠正了法家弃“礼”重“刑”的绝对化，另一方面也纠正了正统儒家重“德”轻“刑”的片面性。从封建统治的实际需要出发，重新强调“明德慎罚”的必要性，开始宣扬礼刑杂用的治国论。“刑”和“德”作为古代国家学说的重要组成部分，随着从西周奴隶社会经春秋战国之际的新旧社会过渡到战国末期封建社会的完全确立，“刑”和“德”也由二者并用经二者分离最后到二者杂用的变化过程。

荀况这个非正统儒家的治国理论，显而易见，不是法家的理论，所以未能为一贯推行法家路线的秦王朝所接受。他站在地主阶级立场上，总结历史上奴隶主贵族统治所以覆亡的原因而提出“安民”的办法，也不为韩非、李斯所理会。荀况拿形象而生动的语言说：

“君者，舟也。庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”（《王制篇》）

水能覆舟的比喻，说明人民群众的力量能够推翻压迫阶级的总头目——君主。他总结历史上奴隶主阶级统治的经验教训，把它应用到封建阶级的政治上，指出：“庶人骇政，则君子不安位”。就是说，老百姓对于压迫阶级的统治深感恐惧，在上的统治者就不能安于职位了。也就是意味着老百姓将要起来造反，君主要被推翻。这个见解，无疑是锐利而深刻的。那末怎样才好呢？他认为“庶人骇

政，则莫若惠之”。就是说，要采取种种措施，使他们得到一些恩惠，心理上不要感到可怕。比如“选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷”，这样老百姓就安于被治了。我们知道，荀况毕竟是地主阶级的思想家，即使有远见，也只能开有利于封建统治的“药方”。他们认为有了以上礼治的办法，就能作到以宽服民，安定民心，即缓和地主阶级对农民的矛盾。但这些却是法家所不注意的。先秦时期法家和非正统儒家都是为地主阶级政治服务，但根据的理论和采取政策的重点各不相同。法家一贯主张实行法治，始终排斥礼义教化。而荀况提出治国的理论，已由礼治兼容一部分法治，但未见诸实行，其重要的历史意义是开汉以后儒法交流、礼刑杂用的端绪。

（原载《南开大学学报》1977年第6期）



## 论董仲舒的思想方法

董仲舒是西汉一个重要思想家。他的基本思想，片面地反映了西汉王朝全盛时期政治、经济和文化上统一的问题，终结了战国以来百家异端的学说，开始奠定了以儒家为正宗的思想。本文只着重讨论他的主要思想方法与其时代背景的关系。

这样一个影响当代乃至后世的重要思想家，他的思想方法变化是曲折复杂的。我们要分析批判他，也决不能采取简单否定的态度。我认为他的思想方法中原来有辩证法因素，由于历史条件和阶级立场的限制，他只强调辩证法的个别方面而否认其他方面，甚至将其他很重要的方面也忽略了。把相对而言是部分方面的片面夸大，脱离了客观实际的情况。所以他的思想方法，是从具有辩证法成份转到形而上学，辩证法还未成为他系统的思想方法，就被形而上学和唯心主义所替代了。

西汉王朝建立以后六、七十年间，社会上存在着三种基本的矛盾：贫富阶级的矛盾，地方割据与中央集权的矛盾，黄老思想与儒家思想的矛盾。除社会贫富的矛盾始终不得解决外，其它两种矛盾到汉武帝时都暂时地解决了。

秦朝末年的农民起义，打垮了秦王朝暴虐的统治。接着建立西汉王朝。但是社会问题，没有得到适当地解决。汉初，人民失业，关中大饥，米斛万钱，以致人相食，死亡过了半数。高祖令民卖子，就食蜀汉。文帝时，贾谊说，兵旱的年头，饥寒交迫，有勇力的人，“聚

徒而横击”；老残的人，“易子而咬其骨”。景帝时，晁错也说，现今农民耕田，收入不够维持一家人的生活；加以“被水旱之灾，急政暴虐，赋敛不时”，那些家里有些粮食的，被逼着半价出售。没有粮食的，只得借高利贷，到期还不清债务，不得不卖田宅和妻儿了。到武帝初年，董仲舒说，自秦至汉社会上贫富的情形是：“富者田连阡陌，贫者亡立锥之地”，“或耕豪民之田，见税十五。故贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑罚妄加。民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼。赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改”<sup>①</sup>。可见秦时社会贫富悬殊的情形，到西汉王朝建立以后，始终没有改变。

董仲舒对当时社会贫富矛盾的严重性是了解的，但是，身为汉朝的儒宗，他对封建主阶级的根本利益又是维护的，因而不可能提出根本解决这个矛盾的办法，而只能拟议改良主义的方法。这个办法就是主张“限民名田，以贍不足，塞并兼之路，盐铁皆归于民。去奴婢，除专杀之威，薄赋敛，省徭役，以宽民力”<sup>②</sup>。名田即占田，就是想限制豪富之家占有庞大数量的田地，使贫穷的人家也有少量的土地可耕。《春秋繁露·度制篇》也表达了这种改良主义的精神，以为社会上有大富大贫的现象是可怕的，但愿“富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧”。这还不是真的“塞并兼之路”，而是相当限制漫无止境的兼并的办法。这种办法实质上没有触犯封建主阶级的根本利益，而只是中小地主对大地主大商人恣意兼并的一种限制。如果这种“限民名田”的办法能够见诸实行，对于社会阶级的矛盾可能暂时得到一些缓和，但不能根本解决矛盾。所以就本质上说，只能算是调和矛盾的办法。从此可见，董仲舒对于当时社会上富人与贫人对立存在的现象是清楚的，同时也担心这种悬殊现象发展下去的危险。就这一点说，他的观察事物的方法能够

① 《汉书·食货志》。

② 《汉书·食货志》。

反映一定的客观实际,具有辩证法的因素。但是他受着封建阶级立场的限制,对于贫富悬殊问题的解决,不能不从调和矛盾的改良主义着想。实际上社会敌对阶级利益的矛盾不是用调和的方法所能解决的。因此他的思想方法中,虽然具有辩证法的因素,但只强调对立面“合”的方面(详下文),抹杀对立面的相互排斥,这就是主张阶级调和的一种反映,归根到底,陷入主观主义。

现在再从汉初封建统治阶级内部存在的矛盾——地方割据与中央集权问题来考察。

汉初,分封异姓功臣的诸侯王。他们拥兵据地,与朝廷相对抗,不久次第被翦灭了。汉廷又怨于秦世孤立而致败亡,乃分封同姓子弟为王。诸王据有土地,一切官制,都如汉廷。地方势力日渐强大,形成尾大不掉的割据局面。故文帝时,贾谊进削地分封的策略,企图把诸侯王的领地加以缩小,当时始分齐赵。景帝时,吴楚七国,更为骄横。像吴王濞招致亡命之徒,即山铸钱,煮海为盐,从经济上的扩张独立到政治上的抗命中央,都给汉廷以很大的威胁。晁错于是建议削弱同姓诸王,他预料到“今削之亦反,不削之亦反。削之其反亟,祸小,不削反迟,祸大”<sup>①</sup>。建议刚被采纳,七国同时反叛。七国平定后,诸侯王任用官吏的权柄都归中央。至武帝时,经淮南王衡山王反抗中央失败后,从此“诸侯惟得衣食租税,不与政事”<sup>②</sup>。中央政权才控制了地方,统一的局面遂奠定下来。

西汉王朝内部统一了,中央集权与地方割据的矛盾算暂时解决了。董仲舒针对着这个暂时形成的事实,在理论上把它绝对化、固定化起来。认为大一统是天经地义,古今通行的道理。“所谓春秋大一统者,天地之常经,古今之通谊也”<sup>③</sup>。证明诸侯皆统于天子,不得自专。所谓春秋的大一统,实际上是汉朝大一统的写照。

---

① 《史记·吴王濞传》。

② 《汉书·诸侯王表》。

③ 《汉书》本传。

汉初,统治阶级在思想意识上的矛盾也是很显著的。黄老思想,表现在政治上主张“无为而治”。但儒家思想,无论对内对外,都不主张无为,与黄老思想的斗争是激烈的。像辕固生、赵绾、王臧好儒术,而窦太后好黄老言。在相互斗争中,辕固生被凌辱,赵绾、王臧死,连丞相窦婴、太尉田蚡也被免官。这些斗争在董仲舒的心目中留下深刻的印象。武帝建元六年(公元前135年),窦太后死。次年,元光元年诏贤良对策,董仲舒等儒生都应时出来了。董氏在对策中主张罢黜百家,定儒家为一尊,说:

今师异道,人异论,百家殊方,指意不同。是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺六科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。<sup>①</sup>

这里显然排斥殊方异道,“勿使并进”,特别强调“一统”的重要性。从此儒家思想、孔子之术,随大一统的政治局面,而成为汉朝的主导的统治思想。这种专制主义的思想统制,必然否认任何事物根本的变化。董仲舒说:“道之大原出于天,天不变,道亦不变”<sup>②</sup>。由此可以看出,董仲舒是认识到了当时社会阶级间、统治集团内部以及他们的思想意识中所存在的矛盾的。可是他站在最高统治者的立场,以为事物虽有矛盾,但必须从统治阶级的意向和需要出发,把它们一统起来。而经过这么一统以后,就不再容许有什么根本的变化和发展了。所以,他的思想方法,初则具有辩证法因素,终至转为形而上学和唯心主义。

我们说董仲舒的思想方法中,初则有辩证法的因素,以后发展为形而上学,还有如下的论据。

董仲舒是承认两个相反的东西互为存在的。他在《春秋繁露·基义篇》说:“凡物必有合;合必有上,必有下;必有左,必有右;必有

<sup>①</sup> 《汉书》本传。

<sup>②</sup> 《汉书》本传。



前,必有后;必有表,必有里;有美必有恶;有顺必有逆;有喜必有怒;有寒必有暑;有昼必有夜;此皆其合也”。这里所谓上下、左右、前后、表里、美恶、顺逆等等,就是事物现象关系的规定中的矛盾和对立,矛盾着和对立着的東西是互相联结的。原来“一切事物中包含的矛盾方面的相互依赖和相互斗争,决定一切事物的生命,推动一切事物的发展”<sup>①</sup>。但董仲舒所注意的,只是事物中包含的矛盾方面的相互依赖、相互联结,却不是相互斗争、相互排斥。这种片面性的理论,《楚庄王篇》又说:“百物皆有合偶,偶之合之,仇之匹之,善矣”。合或合偶,是指对立面的相互联系,相互依赖。董仲舒更从阴阳学说推论说,“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合,物莫无合,而合各有阴阳。阳兼于阴,阴兼于阳;夫兼于妻,妻兼于夫;父兼于子,子兼于父;君兼于臣,臣兼于君”。这说明互相对偶的事物,彼此相互贯通、相互联结,是不错的。但是对偶物的相互依赖和相互联结,仅是矛盾的一方面,而且这一方面还是有条件的,相对的。重要的生动的方面,还有对立面的相互斗争,这是贯串于事物过程的始终,则是无条件的,绝对的。董仲舒对问题的提法,首先强调相反之物“合”的方面,所谓“凡物必有合”,“百物皆有合偶”,这是指对立物相互联系,此其一;再则,董仲舒不承认对立物的相互斗争,而主张调和。《春秋繁露·阴阳终始篇》说:“阴俛而西入,阳仰而东出,出入之处,常相反也,多少调和之,适当相顺也。有多而无溢,有少而无绝”。这是说调和相反而归于相顺。多而不至于溢,少而不至于绝。据他们看来,“溢”与“绝”是截然相反的,如果加以调和,多少差别些,也会相顺。《基义篇》也强调这个意思。把这个观点应用于社会现象上,就是主张调和社会上的大富与大贫,“使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧,以此为度而调均之”<sup>②</sup>。董氏的限民名田的主张,正与这种理论相印证。此

① 《矛盾论》,《毛泽东选集》第二卷。

② 《春秋繁露·度制》。

其二。由于否认对立物的相互斗争,贯穿于事物过程的始终,所以认为事物的运动变化,到某一时候是会终结的,接着就会出现旧事物的简单重复和循环,没有发生什么根本的变化。《阴阳终始篇》说:“天之道,终而复始”。《天道无二篇》又说:“故开一塞一,起一废一,至毕时而止,终有(又)复始于一”。所谓“至毕时而止”,是说事物在运动变化的过程中到一定时候是会停止的;而这种运动变化的发生,则由于外因,不由于内在矛盾,所以会停止。“终有复始于一”,是说从此事物的出现只是简单的重复和循环。此其三。

上述第一点“凡物必有合”,董仲舒只是片面地强调对立物的相互联结方面,否认相互斗争方面,所以必然会导致第二点的调和主义。既然否认事物内部包含两个相反因素的相互斗争,在事物运动过程中自然不会有根本的变化和发展,所以第三点循环论又成为必然引出的结论。

我们知道,董仲舒正处在西汉王朝大一统的时代,从政治、经济到文化思想上都出现相对的暂时的一统的局面。董仲舒只看见对立物的相互联结的“合”和“一”,而没有理会它们之间对立面的斗争,只重视目前新的统一体的形成,同时以统治阶级的利益和愿望,把它绝对化、僵固化起来。这样,就违背了客观现实发展的情况,成为主观上永恒不变的东西。他的思想方法,从辩证法因素到形而上学的过程,就是这样转变了的。

在思想方法上,从辩证法因素到形而上学的转变,自然前后矛盾,显露破绽。他的合于辩证法的一个命题:“凡物必有合,合必有上,必有下;必有左,必有右……”但又说:“天之大数,相反之物也,不得俱出”<sup>①</sup>。“天之常道,相反之物也,不得两起,故谓之一”<sup>②</sup>。既然肯定“凡物必有合”,相反的东西互为存在,那末怎样又说“相反之物也,不得俱出”,“相反之物也,不得两起”呢?他以自然现象机

---

① 《阴阳出入篇》。

② 《天道无二篇》。

械地指说：“春出阳而入阴，秋出阴而入阳，夏右阳而左阴，冬右阴而左阳。阴出而阳入，阳出而阴入，阴右而阳左，阴左而阳右”。其实，在阴阳消长转化的过程中，阴交阳，阳交阴，二者始终在整个统一体中斗争着。董仲舒特别强调“不得两起”或“不得俱出”，显然与他的“凡物必有合”的命题相矛盾。至于理论上为什么发生这样的矛盾和破绽呢？这是因为他的强烈的主观愿望在于求“一”。他坚决反对“不一”，说：“不一者，故患之所由生也。故君子贱二而贵一”<sup>①</sup>。所谓“君子贱二而贵一”，显然是统治者主观的意志，不能反映客观事物相反而皆相成的原理。

相反之物，“不得两起”、“不得俱出”，都是排斥“不一”的理论。在封建王朝归于“一”的统治下，农民的经济生活和人格都依附于封建主，农民不得与封建主“两起”、“俱出”，更不许农民反抗封建主和农民阶级地位与封建主阶级地位的相互转化。在统治阶级内部，诸侯王一统于天子，诸侯王便不得与天子“两起”、“俱出”。在思想意识上，董仲舒主张儒家的思想定为一尊，其它黄老等诸子百家的思想，就不能与儒家思想“两起”、“俱出”。所谓“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”。这是露骨的独尊儒术的表现。为什么要这样做呢？因为儒术行，“邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣”。这就是西汉大一统封建王朝所需要的专制主义的理论。

总的来说，我们知道董仲舒是汉代一个有重大影响的唯心主义思想家。他的议论有些成为唯心主义的格言，例如“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，在封建社会里长时期做为统治阶级宣传重观念、轻功利的教条。我们知道原始的阴阳学说，蕴含着自发的辩证法观念。董仲舒“始推阴阳，为儒者宗”，就是他开始把阴阳学说推演到儒家理论中去，我们从他的《春秋繁露》这部著作里还得

---

<sup>①</sup> 《天道无二篇》。

见某些辩证法因素的迹象,但也处处可见他比附阴阳术数的荒谬思想。就他的思想方法而论,他明显地认为一个东西有它正和反的两面,而且这正和反的对立的两面互为存在、互相联结。在这一点上,不能不说它含有辩证法的因素。但是由于历史条件和阶级立场的限制,他否认一切事物和现象的对立面的斗争,因而他认为现实世界没有什么根本的变化,所谓“天不变,道亦不变”。既然不承认对立面的斗争和事物的变化发展,那便主张对立面的调和和折中,从而事物的变化,也只有简单的重复和循环了。董仲舒的思想方法中具有辩证法的因素,归结为形而上学和唯心主义占了上风,正是为西汉封建王朝大一统时期的统治阶级的立场所决定的。阶级立场决定思想方法,在古代思想史里,这可以说是典型性的例证之一。

(原载《争鸣》月刊第3期,1957年)



# 董仲舒及其政治思想

## 一、董仲舒的生平及其著作

董仲舒，广川（在今河北省枣强县东）人。由于研究《春秋》，西汉景帝时为博士。设帐讲学，据说三年不窥园。武帝时，举贤良对策，先后担任江都相和胶西相，后来去职家居，不理产业，“以修学著书为事”<sup>①</sup>。通五经，尤明《公羊春秋》。据《汉书·艺文志》著录，在《春秋》类有《公羊董仲舒治狱》十六篇，儒家类有《董仲舒》百二十三篇。《汉书·董仲舒传》又载：“说春秋事得失，《闻举》《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属复数十篇，十余万言，皆传于后世”。现在流传的有《春秋繁露》十七卷，《汉书·董仲舒传》里几篇对策和《汉书》《食货志》及《五行志》中一些议论。清代黄奭辑有《董仲舒公羊治狱》，严可均《全汉文》里辑存董仲舒文二卷。

据桓谭《新论》说：“董仲舒专精于述古，年至六十余”<sup>②</sup>。他的生卒年月不明。《春秋繁露·止两篇》：二十一年八月云云，从武帝建元元年到元狩三年计二十一年，那末他至少到武帝元狩三年还活着。由此可以推知董仲舒大约生于吕后在位（公元前187—180）的时候，卒于武帝元狩三年以后的几年里。

从现存的资料来考察，董仲舒是西汉一个重要思想家。他开始

<sup>①</sup> 《史记·董仲舒传》。

<sup>②</sup> 《太平御览》卷976引。

把阴阳的学说推演到儒家理论中去,相信上天有支配人的意志和力量。他是汉代唯心主义新儒家。他的思想方法是曲折的,值得指出,其中有辩证法的因素。这是他的理论基础的部分。这里先加以叙述。叙述了他的理论基础之后,进而考察他的政治思想。

他的政治思想,主要的方面,是绝对拥护统一的王权,同时具有调和阶级矛盾的改良主义的特色。他代表着中小地主阶级的利益,跟当时大地主大商人集团有矛盾。这种矛盾,是统治阶级内部的矛盾,解决的办法,他主张折衷调和。对于统治剥削阶级与被统治剥削阶级间的矛盾,他也是主张用调和矛盾的改良主义的办法。这跟他的主张任德教而不任刑罚的思想是息息相通的。

必须指出,董仲舒虽则在景帝时为博士,但是因为“孝景不任儒,窦太后又好黄、老术,故诸博士具官待问,未有进者”<sup>①</sup>,所以董仲舒在景帝时,实际上并未发挥作用。董仲舒系统阐述他的政治思想,是在武帝的时候。武帝策问贤良,董仲舒三次对策,反映了西汉政治局面有新的重要的发展。

## 二、董仲舒的理论基础

董仲舒的思维是曲折复杂的,初则有辩证法的因素,继即发展为形而上学。这个理论基础跟他的政治思想有密切的关系,不可不先行论述。

董仲舒是承认两个相反的东西互为存在的,他在《春秋繁露·基义篇》说:“凡物必有合。合必有上,必有下;必有左,必有右,必有前,必有后;必有表,必有里;有美必有恶;有顺必有逆;有喜必有怒;有寒必有暑;有昼必有夜;此皆其合也”。这里所谓上下、左右、前后、表里、美恶、顺逆等等,就是指事物现象关系的规定中的矛盾

---

<sup>①</sup> 《汉书·儒林传》。

和对立。矛盾和对立着的东西是互相联结的。原来“一切事物中包含的矛盾方面的相互依赖和相互斗争,决定一切事物的生命,推动一切事物的发展”<sup>①</sup>。但是董仲舒所注意的只是事物中包含的矛盾方面的相互依赖、互相联结,却不是相互斗争、相互排斥。关于这种片面性的理论,《楚庄王篇》又说:“凡物皆有合偶,偶之合之,仇之匹之,善矣”。合或合偶,是指对立面的相互联系、相互依赖。董仲舒从阴阳学说推论说:“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合,物莫无合,而合各有阴阳。阳兼于阴,阴兼于阳;夫兼于妻,妻兼于夫;父兼于子,子兼于父;君兼于臣,臣兼于君”<sup>②</sup>。这说明互相对立的事物,彼此互相贯通、互相联结,是不错的。但是对立物的相互依赖和互相联结,仅是矛盾的一方面。而且这一方面还是有条件的、相对的。重要的生动的方面,还有对立物的相互斗争,这是贯串于事物过程的始终,是无条件的、绝对的。董仲舒对问题的提法,首先强调相反之物“合”的方面,所谓“凡物必有合”,“百物皆有合偶”,这是指对立物互相联结,这是一点。再则,董仲舒不承认对立物的斗争,而主张调和。《春秋繁露·阴阳终始篇》说:“阴俛而西入,阳仰而东出,出入之处,常相反也,多少调和之,适常相通也。有多而无溢,有少而无绝”。这是说调和相反而归于相顺。多而不至于溢,少而不至于绝,据他们看来,“溢”与“绝”是截然相反的,如果加以调和,多少差别些,也会相顺。《基义篇》也强调这个意思。把这个观点应用于社会现象上,就是主张调和社会上的大富与大贫。董氏的限民名田的主张,正与此项理论相印证,这是第二点。由于否认对立物的相互斗争贯串于事物过程的始终,所以认为事物的运动变化,到某一时候是会终结的,接着就出现旧事物的简单重复和循环,没有发生什么根本的变化。《阴阳终始篇》说:“天之道,终而复始”。《天道无二篇》又说:“故开一塞一,起一废一,至毕时而

① 《毛泽东选集》第一卷《矛盾论》。

② 《基义》篇。

止,终有(又)复始于一”。所谓“至毕时而止”,是说事物在运动变化的过程中到一定时候是会停止的,而这种运动变化的发生,则由于外因,不由于内在的矛盾,所以会停止。“终有复始于一”,是说从此事物的出现只是简单的重复和循环,这是第三点。

上述第一点“凡物必有合”,董仲舒只是片面地强调对立物的相互联结方面,否认相互斗争方面,所以必然会导致第二点的调和主义。既然否认事物内部包含两个相反因素的相互斗争,在事物运动过程中自然不会有根本的变化和发展,所以第三点循环论又成为必然引出的结论。

我们知道,董仲舒正处在西汉王朝大一统的时代,从政治、经济到文化思想上都出现相对的暂时的一统局面。董仲舒只看见对立物的相互联结的“合”和“一”,而没有理会它们之间对立面的斗争;只重视目前新的统一体的形成,同时以封建主阶级的利益和愿望,把它绝对化、僵固化起来。这样,就违背了客观现实发展的情况,变为主观上永恒不变的东西。他的理论基础,从辩证法因素到形而上学的过程,就是这样转变了的。

在理论基础方面,从辩证法因素到形而上学的转变,自然前后矛盾,显露破绽。他的合于辩证法的一个命题:“凡物必有合,合必有上,必有下;必有左,必有右……”。但又说:“天道大数,相反之物也,不得俱出”<sup>①</sup>。“天之常道,相反之物也,不得两起,故谓之一”<sup>②</sup>。既然肯定“凡物必有合”,相反的东西互为存在,那末怎样又说“相反之物也,不得俱出”、“相反之物也,不得两起”呢?他以自然界现象机械地指说:“春出阳而入阴,秋出阴而入阳,夏右阳而左阴,冬右阴而左阳。阴出则阳入,阳入则阴出,阴右则阳左,阴左则阳右”<sup>③</sup>。其实,在阴阳消长转化的过程中,阴以阳为根,阳以阴为

---

① 《阴阳出入篇》。

② 《天道无二篇》。

③ 《阴阳出入篇》。



基,二者始终在整个统一体中斗争着。董仲舒特别强调“不得两起”或“不得俱出”,显然与他的“凡物必有合”的命题相矛盾。至于理论上为什么发生这样的矛盾和破绽呢?这是因为他的强烈的主观愿望在于求“一”。他反对“不一”,说:“不一者,故患之所由生也。故君子贱二而贵一”<sup>①</sup>。所谓“君子贱二而贵一”,显然是统治者主观的意志,不能反映客观事物相反而皆相成的原理。

相反之物,“不得两起”,“不得俱出”,都是排斥“不一”的理论,在封建王朝归于“一”的统治下,农民的经济生活和人格都隶属于封建主,农民不得与封建主“两起”、“俱出”,更不许农民反抗封建主和农民阶级地位与封建主阶级地位相互转化。在统治阶级内部,诸侯王一统于天子,诸侯王便不得与天子“两起”、“俱出”。在思想意识上,董仲舒主张儒家的思想定为一尊后,其他黄老、纵横等异端的思想,就不能与儒家思想“两起”、“俱出”。这就是西汉大一统封建王朝所需要的专制主义的理论。这种专制主义的理论,是属于新儒家的,与秦朝崇尚法家的理论不同。

### 三、董仲舒的政治思想

董仲舒的政治思想,通过天人关系论、德教的主张、大一统的思想,表现出新儒家的基本精神。调均大富大贫,限民名田,是新儒家的社会改良思想。现在分述他的学说如下:

#### (1) 天人关系论

《春秋繁露·玉杯篇》说:“《春秋》之法,以人随君,以君随天”。所谓“以人随君”,是显明地说老百姓要服从君主,为了伸张君权,所以说:“屈民而伸君”。所谓“以君随天”,是说君主要服从上帝,为了伸张神权,所以说,“屈君而伸天”。在君权之上,加了冥冥的神

---

<sup>①</sup> 《天道无二》篇。

权,大抵有两层作用:首先是维护并巩固专制主义的君权,再则是监视专制主义的君权并预防君权的败亡。例如,董仲舒相信天是任德不任刑的<sup>①</sup>,能任德,则国必治,君权就得到维护和巩固。如果“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之。尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也”<sup>②</sup>。这就是上天监视君权并且预防君权遭致败亡。

《春秋繁露·必仁且智》篇说:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威”。有人认为灾异之说,所以委曲傅会,由于“尊君之义已定,以民臣折之则嫌于不顺;以天临之则不嫌于逆,要在儆戒人主而已”<sup>③</sup>。这似乎说有以上天限制绝对君权的意义。实际上所谓“天谴”、“天威”、“天意”,无非是代表改良主义的新儒家的意志而已。他说“屈民而伸君”,是符合当时实际政治状况的;至于“屈君而伸天”,这“天”乃是神秘主义的虚幻。所以这样说,表面上显示压抑君主的威风,实际上正是为了人间专制的君主加上一重天神护佑的外衣。

## (2) 德教的主张

董仲舒的贤良对策第一策里批评“汉得天下以来,常欲善治,而至今不可善治者,失之于当更化而不更化也。古人有言曰,临渊羡鱼,不如退而结网。今临政而愿治,七十余岁矣。不如退而更化,更化则可善治”。“更化”的反面是因循。汉初数十年间,的确处于因陋就简,因循前代之弊而不改的局面。他现在希望“善治”,极力主张“更化”。这“更化”有更新的意思,指的是种种改制,代表着反黄老之治的无为方面而为有为的一种精神。其中重要的一点,他以儒家的观点,企图更变秦朝法治之弊和汉初黄老刑名之治,而主张以德教治天下。采取的措施是兴太学,求贤养士。他在对策第二策

---

① 《汉书·董仲舒传》。

② 贤良第一策,参《春秋繁露·必仁且智》篇。

③ 苏舆:《春秋繁露义证》卷八。

里抨击秦朝“师申、商之法，行韩非之说，憎帝王之道，以贪狼为俗，非有文德以教训于天下也”。而秦的“遗毒余烈，至今未灭”。他在第一策里说：“王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。今废先王德教之官，而独任执法之吏治民，毋乃任刑之意与”<sup>①</sup>。史称汉文帝为宽厚有道的皇帝，但是他本好刑名之言<sup>②</sup>，也不免负“外有轻刑之名，内实杀人”<sup>③</sup>的恶评。汉初黄老的政治，虽尚无为，但是刑法是很严峻的。武帝即位以后，逐渐变无为政治为有为，法纲仍然步步严密，而“奸邪”、“盗贼”层出不穷。董仲舒以新儒家的身分，认为王者“南面而治天下，莫不以教化为大务”<sup>④</sup>。教化政策的宗旨，是在于着重预防“奸邪盗贼”的发生，预防于未萌之前，不是等到“奸邪盗贼”发生以后，采取严刑重罚的办法。这种德化的思想就是要积极更改秦朝法治的流毒和汉初黄老刑名之治。新儒家的兴起，这就是他的特征之一。

### (3) 大一统的思想

有战国时代的大一统思想，有汉初大一统思想。董仲舒以“《春秋》之道，奉天而法古”<sup>⑤</sup>，从后者贯通前者。

《春秋》公羊学本是战国时期齐学的一支，它和邹衍的学说相类似，有一种主张大一统的政治哲学。公羊学从公羊高起，口传了五世，到汉景帝的时候，由公羊寿和齐人胡毋生写在简帛上。《春秋经》隐公元年，春王正月。《公羊传》说：“曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也”。这种大一统的政治思想，主要是战国纷争时要求统一的反映。董仲舒发挥《公羊春秋》，他在贤良对策里认为大一统是天经地义。所谓“春秋大一统者，天地之常

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《汉书·儒林传》。

③ 《汉书·刑法志》。

④ 《汉书·本传》。

⑤ 《春秋繁露·楚庄王篇》。

经，古今之通谊也”<sup>①</sup>。这里说的春秋大一统，实际上是汉朝大一统的写照。他又在《春秋繁露·符瑞篇》里说：“明改制之义，一统乎天子”，阐述《春秋》的微言大义，记古改制，其目的之一在于说明诸侯王皆一统于天子，不得自专。《春秋》公羊学的理论在董仲舒手里正为西汉统一王朝服务。

西汉统一王朝的形成与巩固的过程是这样：自从汉高祖定天下，凡是功臣，大的封王，小的封侯。高祖初封子弟同姓为王的九人，异姓为王的一人，而功臣受封为侯的计有一百多人。这些诸侯王受封之地，“大者或五六郡，连城数十，置百官宫观，僭于天子”<sup>②</sup>。又高祖十二年诏诸侯王“皆令自置吏，得赋敛”<sup>③</sup>。从此地方势力日渐强大，形成尾大不掉的割据局面。所以文帝时，贾谊进削地分封的策略，企图把诸侯王的领地缩小，当时始分齐、赵。景帝时，吴、楚七国更为骄横，像吴王濞招致亡命之徒，即山铸钱，煮海为盐，从经济上的扩张独立到政治上的抗命中央，都给朝廷以很大威胁。晁错又建议削弱同姓诸王，他预料到“今削之亦反，不削之亦反。削之其反亟，祸小；不削反迟，祸大”<sup>④</sup>。建议刚被采纳，七国同时反叛。七国平定后，朝廷大大减削了诸侯王的官吏。至武帝用主父偃的计策，使诸侯王得分国邑以封子弟，于是诸侯王的地盘逐渐缩小了。太史公所谓从此“大国不过十余城，小侯不过数十里，上足以奉贡职，下足以供养祭祀，以蕃辅京师。而汉郡八、九十，形错诸侯间，犬牙相临，秉其阨塞地利，强本干、弱枝叶之势也”<sup>⑤</sup>。这种“强干弱枝”的主张，就是诸侯王一统于天子的思想，在董仲舒《春秋繁露》的《盟会要》和《十指》两篇里也有鲜明的反映。

等到淮南王、衡山王反抗中央失败后，从此“诸侯惟得衣食税

---

① 《汉书·本传》。

② 《史记·汉兴以来诸侯王年表》。

③ 《汉书·高祖纪》。

④ 《史记·吴王濞传》。

⑤ 《史记·汉兴以来诸侯王年表》。



租，不与政事”<sup>①</sup>。中央政权方控制了地方，统一的基础遂奠定下来。

董仲舒的大一统思想，正是在西汉大一统的政治局面形成的过程中反映出来的。它反映了当时中央集权这个客观的趋势，同时促进这个趋势加速完成，并且在理论上企图把这个统一的局面永远固定下来。

从汉初到武帝的时候，经济、政治方面，逐渐趋向繁荣和统一了。在这样的基础上，学术思想才有统一的可能。像跟董仲舒同时的齐人主父偃原来是“学长短纵横之术”的<sup>②</sup>，这是一套适应割据纷争局面下的游说术，在国家统一的时候是决定吃不开的，所以主父偃后来改变了，“晚乃学《易》、《春秋》、百家言”。这是一种令人不得不变的客观的趋势。董仲舒依据这个总的趋势，提出以儒家思想来统制其他百家。他的贤良对策第三策说：

今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪僻之说灭息，然后纪统可一，而法度可明，民知所从矣<sup>③</sup>。

这所谓异道殊方，指的是黄老之言、纵横之术等等。这些都不利于当时中央集权的专制主义的实行。西汉初期，黄老思想与儒家思想的斗争是激烈的。像辕固生、赵绾、王臧好儒术，而窦太后好黄老言。在相互斗争中，辕固生被凌辱，赵绾、王臧死，连丞相窦婴太尉田蚡也被免官。等到窦太后死，董仲舒主张罢黜百家，定儒术为一尊，正是企图适应大一统的政治局面而为西汉的主导的统治思想。

#### **(4) 调和大富大贫矛盾的思想**

董仲舒在《春秋繁露·度制篇》说：

---

① 《汉书·诸侯王表》。  
② 《汉书·主父偃传》。  
③ 《汉书·本传》。

孔子曰：“不患贫而患不均”。故有所积重，则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧；忧则为盗，骄则为暴。此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生，故其制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之，是以财不匮，而上下相安，故易治也。今世有其度制，而各从其欲，欲无所穷，而俗得自恣，其势无极。大人病不足于上，而小民羸瘠于下，则富者愈贪利而不肯为义，贫者日犯禁而不可得止，是世之所以难治也。

董仲舒指出当时社会上的基本矛盾是大富大贫的悬殊。大富则骄，骄则为暴，暴则不得善治；大贫则忧，忧则为盗，盗亦使国不得治。大贫大富矛盾的结果，势必破坏原有的统治秩序，而解决这个矛盾的方法，他主张采取调和的办法。所谓使“富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧”，这就是调和两极端的限度。从心理上说，人生不能没有欲望，但也不能有过度的欲望，所谓“圣人之制民，使之有欲，不得过节；使之敦朴，不得无欲”<sup>①</sup>。董仲舒第三次对策里也说：“人欲之谓情，情非度制不节”。无论人欲或情都要一个限度。他一而再地强调这个调和矛盾的基本原则：“少而不至绝，多而不至溢”<sup>②</sup>。“多”和“少”的差别是被肯定了的，不过各有一定的极限，即“少”的极限是“不至绝”，“多”的极限是“不至溢”。这个调和矛盾的原则就是改良主义的理论核心。

还得指明，上面所引董仲舒一番“调均”的议论，多少受了荀子思想的影响，但是具有汉代精神的特殊性。荀子说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争”。所以要“制礼义以分之，以养人之欲，给人之求”<sup>③</sup>。制礼定分，主要是为了防止不分贵贱上下，大家都要满足自己的欲望；但是各人欲望无

---

① 《春秋繁露·保位权》。

② 《春秋繁露》、《基义篇》、《阴阳终始篇》。

③ 《荀子·礼论》。

穷,结果一定会出争乱,所以主张要有“别”。就是所谓“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”<sup>①</sup>。这是当战国晚年中国封建主义新确立的时候,在理论上规定社会等级制度的必要性和重要性。董仲舒虽然也注意到“各从其欲,欲无所穷”<sup>②</sup>的危险性,但是他的主要着眼点,还不在于封建等级制度的建立和巩固,而摆在眼前的社会矛盾,是贫富的阶级差别太悬殊了。所以他的《度制篇》(一名《调匀篇》)开首引孔子的话:“不患贫而患不均”,这是对于私有财产过度集中的忧虑,对于大富大贫两极端现象发展下去的不安。当然,这种忧虑和不安,是从统治阶级的根本利益打算的。所以主张“调匀”,就是调匀彼此间的太多与太少,也就是调和贫富悬殊的矛盾。

从不远的历史观察,西汉王朝建立以后六、七十年间,社会上存在着贫富阶级的矛盾是当时越来越显著的基本矛盾之一。

秦朝末年的农民起义,打垮了嬴秦暴虐的统治。接着刘邦建立西汉王朝,但是社会问题,没有得到适当地解决。汉初,人民失业,关中大饥,米一斛,值万钱,以致人相食,死亡过了半数。高祖令民卖子,就食蜀汉。文帝时,贾谊说,兵旱的年头,饥寒交迫,有勇力的人,“聚徒而衡击”,老弱的人,“易子而咬其骨”。晁错也说,现在农民耕田,收入不够一家人的生活;加以“被水旱之灾,急政暴虐,赋敛不时”,那末家里有些粮食的,被逼着半价出售;没有粮食的,只得借高利贷,到期还不清债务,不得不卖田宅和妻子了。他们观察到这种社会危机,都认为政府今后必须重农务本。贾谊说:“今驱民而归之农,皆著于本,使天下各食其力;末技游食之民,转而缘南晦,则畜积足,而人乐其所矣”。晁错也认为:“方今之务,莫若使民务农而已矣”<sup>③</sup>。到武帝时,社会上一般生产力有了显著的提高,而

---

① 《荀子·礼论》。

② 《度制篇》。

③ 《汉书·食货志》。

剥削兼并的现象也越来越严重。董仲舒说自秦至汉社会上贫富的情形：“富者田连阡陌，贫者亡立锥之地”，“或耕豪民之田，见税十五。故贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加。民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼。赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改”<sup>①</sup>。可知秦时社会贫富悬殊的情形，到西汉王朝建立以后，并没有改变。

值得注意的，汉初五、六十年间社会贫富悬殊的问题，贾谊、晁错已经注意到，可是他们仅仅认为重农务本就是解决的办法。到董仲舒，比他们具有独到的见解，在于看到了农业生产资料大量集中后，许多农民没有生产资料；而稍微有些生产资料的农民，也由于赋税太重，繇役太繁，大大阻碍着生产的进行。所以他提出这样鲜明的主张：

限民名田，以澹不足。塞并兼之路，盐铁皆归于民。

去奴婢，除专杀之威。薄赋敛，省繇役，以宽民力。然后可善治也。<sup>②</sup>

名田即占田。“限民名田”，就是想限制豪富人家占有庞大数量的田地，使贫苦的农民也有少量土地可耕。这是中国封建社会里土地私有制问题上第一次提出缓和矛盾的办法。为了防止官商垄断，主张盐铁皆归于民间产销。既要解放奴隶人身的压迫（去奴婢），也要减轻封建的剥削（薄赋敛，省繇役）。《春秋繁露》的《五行变救篇》和《五行相胜篇》都有减轻掠夺民间财货和劳动力的意思。这些解决社会问题的主张，当然是站在封建主阶级的立场上为他们根本利益着想。它的性质是属于改良主义的，就是要防止社会上大富大贫两个极端发生的危险。

董仲舒的改良主义表现在另一方面是主张高位厚禄的人不得与民争利。所谓“已有大者，不得有小者，天数也。夫已有大者，又

<sup>①</sup> 《汉书·食货志》。

<sup>②</sup> 《汉书·食货志》。



兼小者，天不能足之，况人乎？故明圣者象天所为为制度，使诸有大奉禄亦皆不得兼小利与民争利业，乃天理也”<sup>①</sup>。贤良对策第三策更透辟地说：“身宠而载高位，家温而食厚禄。因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉？是故众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业，畜其积委，务此而亡已，以迫蹙民，民日削月朘，寢以大穷。富者奢侈羨溢，贫者穷急愁苦。穷急愁苦，而上不救，则民不乐生。民不乐生，尚不避死，安能避罪？此刑罚之所以蕃，而奸邪不可胜者也”。这说明与民争利的结果，势必至于人民穷急愁苦，“民不乐生”，起而与统治剥削者作殊死斗，这是统治阶级的危机。为了避免这样的危机，所以要求“受禄之家，食禄而已，不与民争业”。它的好处就会“利可均布，而民可家足”。社会的危机也得避免了。

董仲舒在反对与民争利的言论中，值得注意的一点，是他揭露阶级剥削与压迫的情况颇为逼真。因为有大俸禄的富贵人家，在政治上既有权势，在经济上又有雄厚的财产，与庶民争夺利业，吃亏受苦的当然是庶民。就这一点说，他是反映了一些真实的社会情况。但是，是否因此可以说他替被剥削的庶民讲话呢？不是的。因为他首先承认高位厚禄的人既得大宗的私有财产，即所谓“已有大者”。然后注意到统治阶级比较长远的、根本的利益，认为与民争利——“又兼小者”，结果对统治阶级不利。这个立场是明显的。他认为统治者不得与民争利，叫做“天数”或“天理”，这正是客观唯心主义者在神秘外衣下，宣扬他的缓和阶级矛盾的社会改良思想。《春秋繁露·止雨篇》说：“天意常在于利民”，这一点“利民”的同情心，也正是儒家防“乱”之源的深意。

---

① 《春秋繁露·度制篇》。

## 四、简短的结语

董仲舒是西汉一个重要思想家。他的理论基础里有辩证法因素,认为一个东西有它正和反的两面。这对立的两面互为存在,互相联结。但是由于站在封建主阶级立场和历史条件的限制,他否认一切事物和现象的对立面的斗争,因而他认为现实世界没有什么根本性的变化。所谓“天不变,道亦不变”,归结为形而上学和唯心主义占了上风。既然不承认对立面的斗争和发展,那便主张对立面的调和与折中。这在他的政治思想里,鲜明地表述出来。像调和大富大贫两极端矛盾的思想以及限民名田的主张等都是。

他的政治思想主要的特点,跟贾谊、晁错等不同的地方,就在于他们主张以重农抑商的办法解决社会贫富悬殊的危机,董仲舒则看中贫富两极端的矛盾,由于富者所占的生产资料太多,贫人所占有的太少乃至无。富者骄奢羨溢,贫人穷急愁苦。因而主张“调匀”,主张“限民名田”。论其性质,是调和矛盾的改良主义的思想。这种改良主义的思想,出现在西汉鼎盛的时候,是值得注意的。

他的大一统的思想是西汉政治、经济乃至思想意识上归向统一的反映。它和天人关系论、德教的主张,都是代表当时统治阶级新儒家的意志,具有调和社会矛盾的企图。

(原载《历史教学》1958年第3期)

## 汉代哲学思想中关于 原始物质的理论

我国古代哲学思想中关于天、地、人和万物起源诸问题的探讨,分为对立的两派:一派是宗教唯心论的解释,他们认为天地万物的化生,是由于至上神的意志和力量所创造;一派是朴素唯物论的解释,他们认为天地万物的化生,是由于精微的“原始物质”自身变化的结果。我国汉代(包括前汉和后汉)关于原始物质的理论,对于天、地、人和万物起源的解释,根据一些片断的记载来看,基本是属于朴素唯物论的。其所以基本上会是唯物论的,大抵因为从先秦的时候,唯物论的自然观跟神学的自然观在相互斗争中,前者已经取得相当优胜的结果。到了汉代,加以天文历算、医学、药理学等专门科学的日益发达,以及炼金术的出现,都直接给唯物论以巨大的影响。而且秦汉之际、西汉末年和东汉的历次农民起义,对于当时封建统治阶级和维护统治阶级根本利益的唯心论思想的打击,在一定程度上也巩固了唯物论的自然观的基础并且加以发展。

还有早期的阴阳五行的学说,对于汉代的原始物质理论也不能不有所影响。早期的阴阳对立和消长转化的学说,有其自发的辩证法因素。早期的五行学说,水、火、木、金、土的相生相克,都是指自然界基本元素的变化,具有朴素唯物论的性质。在这些早期的阴阳五行学说影响之下,再探索天地万物怎样起源的问题,也会帮助得到唯物论的理解。至于汉代阴阳五行学说之被统治阶级的思想

家变为刻板的公式以及应用于灾异迷信诸方面,那是另外一回事了。

汉代的天文历算,在《淮南子·天文篇》、《史记·天官书》和《历书》、前后《汉书》的《天文志》和《律历志》各有详细的记载。汉武帝时的太初历和后汉张衡的浑天仪,更是划时代的创作。现在世界上公认为最早的日中黑子的纪录是前汉成帝河平元年(公元前28年)三月所看见的太阳黑子<sup>①</sup>;而且实际上早在《淮南子·精神篇》和《春秋·元命苞》里已经有了关于日中黑子的记载了。

此外《淮南子》又有《地形篇》的叙述。在汉代的纬书里,保存了我国先民光辉的地动学说。《尚书考灵曜》说:“春则星辰西游,夏则星辰北游,秋则星辰东游,冬则星辰南游。地有四游”。所谓“地有四游”,就是直观地说明了地球的公转。又说:“地恒动不止,而人不知。譬如人在大舟中,闭牖而坐,舟行而人不觉也”(《古微书》卷一)。这是说地球的自转<sup>②</sup>。到后汉,张衡又创造了候风地动仪,这是我国汉代科学家研究地震和测验风向的辉煌的发明。

至于医学、药物学,汉初淳于意精通医术药论。后汉张机洞察内科病理,并且总结诊断治疗的丰富经验,著有《伤寒论》和《金匱》等医学杰作,后世推为医中之圣。王莽时,已经有人身解剖的实验。《灵枢》卷三《经水篇》说病人的尸体可以解剖来观察。所谓《黄帝内经素问》,是一部医学理论的经典名著。本草学的兴盛,对于无机物有机物的形态、性质和作用,也加以研究了。

炼金术的出现,意味着化学知识的开始萌芽。前汉淮南王刘安招致方术之士,著书言神仙黄白之术。后汉魏伯阳著《参同契》,更论述炼金丹的重要意义。炼金术的发生及其发展,不管炼金者的动机怎样,实际上对于某些矿石和金属物的形态及性质的变化,从实验中增加了感性认识。

---

<sup>①②</sup> 关于日中黑子和地动说,参陈遵妫:中国古代天文学简史第60—61、158—159页,上海人民出版社版。



由于汉代天文历算、医学、药物学的发达,炼金术的发生和发展,使得当时一些学者对于天地人万物各种具体物质形态的分化与生成,基本上从“原始物质”自身变化为出发点来考察的。这样的观点是唯物主义的观点。当然,这种唯物主义的观点,从前汉到后汉,自有发展的过程。例如《淮南子》里所表述天地万物化生的原始物质理论,它的唯物主义自然观,远不及后汉王充所论的系统而明畅。《淮南子·俶真篇》还想穷天地终始之变,《论衡·道虚篇》则说天地是无始无终的。纬书中所涉及的原始物质理论,也不及后汉《太平经》里所保存的思想材料比较周密而清晰。这样具体的例子,下面就可以看见,这里不必多述。无论前汉或后汉的唯物论者(包括具有唯物论因素的作者),他们的理论,因受历史条件的限制,当然不可能是完备的和彻底的。它往往或多或少混杂着形而上学的、唯心论的成分。尤其那些从自然界现象推论到社会人事方面,往往步入乃至陷落神秘主义和宗教迷信的泥沼里。不过我们就汉代一些学者探究自然现象化生的根源方面而言,大体说来,他们的观点基本上是唯物主义的。

\*

\*

\*

我国在先秦的时候,关于原始物质的理论,道家已有所谓“混沌”的观念。“混沌是当作存在着的世界的没有形式的基础”。<sup>①</sup> 值得注意的,从“混沌”这一个观念发展为“元气”这一个概念,这是一大进步。因为“元气”这个概念,在探究“原始物质”的意义上更加明显,从而提出了宇宙万物构造的问题。

在先秦的哲学思想里,也曾说过“气”。如《庄子·知北游篇》说:“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死”。是说气与生人的密切关系。《管子·枢言篇》也说“有气则生,无气则死”。《荀子·王制篇》又指出水和火虽是无生物,但是有气。这些都是说明生物如

---

① 恩格斯:《自然辩证法》第203页,引黑格尔百科全书,人民出版社版。

人以及无生物如水火对于气不可脱离的关系。到了汉代,才形成“元气”这个概念。应该承认,做为探求天地万物的无限多样性的物质基础和根源来说,气的概念,自然比早期阴阳、五行学说进了一步。但是以“气”与“元气”相比较,气的种类,可分为多种,总归是气。作为概括一切物质形态的没有形式的原始物质,“气”自然不及“元气”这个名词把所谓物质的最后本性显示出来了。就是说,“元气”两字联为一个名词,在思想上已经表达元始或元初物质的意思。

在哲学的意义上说,古人探究原始物质的重要性,主要在于直观地认识到自然界所有芸芸万类的物质现象,归根到底是由于原始物质自身变化和生成的。在这里,自然没有任何神秘主义和信仰主义的作用。换句话说,万物的起源不是由于什么神或上帝所创造,也并不意味着有什么超物质的精神的力量,而是原始的物质自身。

汉代哲学思想中关于万物始基的理论,主要地集中表现在元气论上。所谓元气,是指原始的运动着的极其细微的物质。它弥漫于太空里,可以说像一种浑沌的状态。因为人们的肉眼不能够看见,所以也说它是无形的。无论众星日月,一切无机物、有机物乃至高等动物的人类,形形色色,都是由于元气变化而生成的。

《淮南子·天文篇》论天地万物化生的过程说:“天地未形,冯冯翼翼,洞洞漉漉,故曰太始。太始生虚霁,虚霁生宇宙,宇宙生气”<sup>①</sup>。又说:“气有涯垠,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地”。“天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物”。积阳之热气久而生火,火气之精者为日。积阴之寒气久而为水,水气之精者为月。“日月之淫为精者为星辰”。这里说天地万物自然化生的道理是比较明显的。不过关于原始物质的名词,还不很了然。

---

<sup>①</sup> 这节文字,颇多讹误(参看刘文典《淮南鸿烈集解》卷三)。虽经整理,上下文仍有难以通解的地方。“宇宙生气”《太平御览》天部一引作“宇宙生元气”。我怀疑这“元气”的“元”字是后人臆增的。

如“太始”是什么？比较晚出的《易纬·乾凿度》说“太初者，气之始也；太始者，形之始也”。这所谓太始，显然不是《淮南子》里的太始。《淮南子》所谓“太始”，还是肉眼所不能见的无形的本原物质。《天文篇》说：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太始”，高诱注：“冯冯翼翼，无形之貌”。魏张揖《广雅·释训篇》说：“冯冯翼翼”是元气，这是符合《淮南子》的文意的。《淮南子》所谓“太始”，既然指的就是无形的元气，那末从“太始”以下的“虚霁”和“宇宙”到底是什么性质的东西呢？王逸注《楚辞·天问篇》说：“太始之元，虚构无形”（廓与霁同）。所以“虚霁”还是从元气初步发展出来的无形的物质性的东西。虚霁生宇宙，宇是指四方上下的空间，宙是指往古来今的时间，空间和时间同是物质存在的客观形式。从此可见“太始”是指原始物质，“虚霁”和“宇宙”也是物质性的东西了。《天文篇》正是从元气为天地万物化生的始基来论述的，而不是论述天地万物由于什么上帝或超物质的精神来生成的。

《淮南子·精神篇》又说：“古未有天地之时，惟像无形。窈窈冥冥，芒芟漠闵，溷蒙鸿洞，莫知其门”。这些说的是什么呢？后汉高诱注：“皆未成形之气也”。这气就是天地万物未形成以前的原始物质。从这原始物质演变化生为天地阴阳万物。其中生物的虫是由“烦气”变成的，人是由“精气”变成的。我们把《淮南子·天文篇》和《精神篇》这些话参合来看，可以了解他们的理论是承认自然界本身是物质的，而且把世界各种物质形态（如天地阴阳万物）都归结为原始物质——元气所化生。

“元气”这个名词，前汉武帝时董仲舒的《春秋繁露·王道篇》和《天地之行篇》里都已经提到。董仲舒是汉代方士化的唯心论的儒家，我们推测像《淮南子》里所论述的原始物质——元气，在当时已是相当流行的万物始基的物质观念，所以在董仲舒的著作里也有它的痕迹。后来刘歆的《钟律书》又有“太极元气”的说法。汉代的纬书里论及元气的地方更多。如《河图纬》说：“元气闾阳为天”，



“元气无形，汹汹隆隆，偃者为地，伏者为天”。《春秋说题辞》：“元气以为天，混沌无形体”。这些都说天是从元气而生的。《白虎通·天地篇》还保存这样的思想材料：天地是“元气之所生”。汉代杰出的天文家张衡的《灵宪》说：元气剖判，以定天地。又汉代伟大的唯物论者王充的《论衡》引说《易》者道：“元气未分，浑沌为一”。又引儒者说：“溟滓濛濛，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地”（《谈天篇》）。又说：“人禀元气于天”（《无形篇》）。“万物之生，皆禀元气”（《言毒篇》）这些说法，把元气当作原始物质的浑沌为一的状态表明出来了。从这浑沌为一的原始物质，分化变生为天、为地、为人、为万物，各具特殊的形态。这就是汉代原始物质理论的中心。

天地人和万物的生成，由于元气的分化。元气约略可以分为三类：天气、地气、人气。以人而论，“天地合气，命之曰人”（《素问·宝命全形论》）。《论衡》也说：“天地合气，人偶自生也”（《物势篇》）。“人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中”（《论死篇》）。这理论肯定了人是由细微的物质本身化生而成的（所谓人死复归于元气，这可意味着物质不灭），不是由于什么上帝创造出来的。更具体地说，人之所以生者，由于精气（《论死篇》）。所谓“夫妇合气，子则自生也”（《物势篇》）。人是有形体的，气之变生为人，就是“气生形”的各种必要过程（参《淮南子·精神篇》，《素问·阴阳应象大论篇》）。《易乾凿度》说：“有形者生于无形”。“无形”指人们肉眼所不能见的原始物质，“有形”指从原始物质所化生的各式各样具体物质的形态。其中作为高等动物的人也是如此，《淮南子·诠言篇》所谓“人生于无、形于有”，也就表明这样的意思。

所谓天气、地气、人气相当于太阳、太阴、中和三气。由原始物质的元气分为太阳、太阴、中和三气，从而构成天地人的形体。后汉的《太平经》说：“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始”（卷六十六，《三五优劣诀》）。又说：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人”（原文已佚，见《太平经钞》乙部）。“元气恍惚，自



然共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也”（《太平经钞》戊部）。元气中“一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物”（《太平经钞》癸部）。太阳之气生天，太阴之气生地，中和之气生人，三气合为元气。天地人未化生之前，元气已存；天地人既生之后，元气仍然长存不灭。所以说，元气溟蒙，是“包裹天地八方”，万物莫不受其气而生”的（《太平经》卷四十，《分解本末法》）。

《太平经圣君秘旨》又说：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明”。所谓“人本生混沌之气”，就是说，人禀受元气而生。“气生精”，就是中和之气化生为精。凡精粹的气或液都叫做精。微妙的变化通达叫做神，《淮南子·精神篇》所谓“通则神，神则以视无不见，以听无不闻也”。能够认识客观的存在叫做明，《淮南子·精神篇》说：“耳目清，听视达，谓之明”。从气生精、精生神、神生明的说法，逻辑上也就说明了先有物质而后有精神的基本理论，同时还显示着人体的构造和作用跟其他动物是有区别的。《素问》说：“心者，君主之官也，神明出焉”（《灵兰秘典论》）。我们知道古人还不明白脑是思维的器官，只是笼统地意识到“心”是思维的器官。可是有一点是肯定的，就是认为意识（“神明”）是一定物质（“心”）的产物。换句话说，意识出于物质。人为万物之灵，人所以比较其他动物为有“神明”，并不是由于上帝的禀赋特别优厚，而是由于有“心”这个能够思维的器官。《太平经》这一节文章理论的次序，大抵合于这样一个结论：物质的人体在先，意识的反映在后，精神是依赖于肉体的。这样的基本观点，是属于唯物论的。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《道藏》里《太平经》大体为后汉时道教原始的经典，其中包罗儒、道、神仙谶纬的学说，并论天地阴阳生化等事。经文缺佚很多。《太平经钞》及《太平经圣君秘旨》都是从《太平经》文选辑而成的（《钞的甲部》疑是伪的，应除外）。前者详，后者只有几个重点，均视同《太平经》文。本篇所引《太平经》中关于天地万物生成的一些思想资料，应看作汉代一些学者的比较正确的理论。这样的理论，在《太平经》里并非一体贯彻的。尤其《太平经》的作者辗转发挥，推论到人生信仰方面，更落到宗教唯心论的窠臼里去了。这是应当区别的地方。

还有“太极”，“太一”两个名词也是汉代一些学者所说元气的同义语，与汉代的原始物质的学说有着密切的关系，不可不论。《易系辞传》说：“易有太极，是生两仪”。依照汉代人的论释，太极是指元气。《易乾凿度》曰：“易始于太极，太极分而为二，故生天地”。郑康成注：“气象未分之时，天地之所始也”。《河图括地象》说：“易有太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。清浊既分，伏者为天，偃者为地”。天地未分以前的混沌状态的物质就是元气。刘歆说：“太极元气，函三为一”（《汉书·律历志》）。太极元气合为一个名词，表明太极即元气的意思。函三的“三”，即指天、地、人。太极元气在未分化以前，即包涵天地人三者生成的原素而为统一体。太极这个名词的涵义，到唐朝孔颖达解释《易传》，更为明白。他说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初太一”。所谓“太初”，照《乾凿度》的解说，就是“气之始”。我们可以理解这也就是指混沌元气的概念。

至于“太一”，《淮南子·诠言篇》说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异。有鸟有鱼有兽，谓之分物。方以类别，物以群分，性命不同，皆形于有。隔而不通，分而为万物”。这说“太一”是浑沌为朴，未造而成万物的东西，当然是指浑沌状态的元气，还未化生天地万物的原始物质。从这原始物质的元气分化变为万物，例如动物中的鸟、鱼、兽只是一部分物质的东西“谓之分物”。而且它们各具不同的形态和特性，所以说：“同出于一，所为各异”，“性命不同，皆形于有”。《淮南子·本经篇》又说：“帝者体太一，王者法阴阳”。《礼记·礼运篇》说：“夫礼必本于太一，分而为天地”。《吕氏春秋·大乐篇》不但说“太一出两仪”，而且说“万物所出，造于太一”，从“太一”分化为天地阴阳万物，那末“太一”就是元气的同义语。孔颖达的《礼记》疏里直截了当地解说道：“必本于太一者，谓天地未分，混沌之元气也”。这虽是唐人的解释，也正和汉人唯物的自然观相吻合。这里还需要指明的，就是汉人对

于“太一”的观念，也分朴素唯物论和宗教唯心论两种根本不同的说法，前者如上文所引淮南子的学说。后者在西汉时，就有把“太一”看作最尊贵的天神，我们从《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》里都可以看见。后汉高诱注《淮南子·诠言》和《本经》两篇中的“太一”，都把它曲解为天神。我们乍看汉代人的说法，觉得很混乱。实际上由于存在着两派对立的思想。汉人不但对“太一”这个名词有对立两派不同的解释，就是对于“一”字，也有彼此不同性质的说法。如《淮南子·精神篇》引老子的话：“一生二，二生三，三生万物”。高诱注说：“一谓道也，二曰神明也，三曰和气也”，这是高诱把“一”解为抽象的理念，是唯心的说法。但幸而高诱注里还保存着另一正确的解释：“或说一者，元气也；生二者，乾坤也”。这是代表唯物主义的解说。唯物主义者直观地表述了自然界“原始物质”的存在及其变化。唯心主义者陷入神秘主义的宗教的泥坑，他们信仰“太一”是最高的统一的天神，这是汉统一帝国拥有无上权力的最高封建主的虚幻反映。

最后说到“道”。“道”这个名词，古人往往随着不同的时间和场合，表达不同的意义。就是同一个作者在同一作品里，用同一“道”字，可是往往意义各别。在这些地方，应分别地通观文义，不能执一而论。这里所说的“道”，是跟原始物质理论密切联系着，是具有物质性的，甚至后人还直截了当地把它界说为原始物质。上文曾述“太一”就是元气的同义语；《吕氏春秋·大乐篇》还说“道”也可以叫做“太一”，这可见“太一”、“道”与元气的交互关系。《淮南子·原道篇》把“道”指为自然界普遍存在的做为万物始基的气或元气。这是很值得注意的。《原道篇》说：“夫道者，复天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测；包裹天地，禀受无形；原流泉淖，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕；舒之幌于六合，卷之不盈于一握；约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，紘宇宙而章三光。



甚淖而滯，甚纖而微。山以之高，淵以之深；獸以之走，鳥以之飛；日月以之明，星歷以之行”。这里所论的“道”具有几个特征：（1）它是充塞于天地之间，混混沌沌，甚纖而微的东西；（2）它具有相反相成的能动作用的性能，所谓约而能张、弱而能强；（3）它是天地万物所以运动变化的决定因素，日月星辰靠它能够发光，鸟兽靠它能够飞行。这样的“道”，不能不说它是具有物质性的。《吕氏春秋·尽数篇》有一段话在时代上跟淮南子相衔接，所述的内容，很可能给《淮南子·原道篇》的理论以深刻的影响。它说：“精气之集也，必有入也。集于羽鸟，与为飞翔；集于走兽，与为流行；集于珠玉，与为精朗；集于树木，与为茂长；集于圣人，与为睿明”。这把鸟兽的飞行，珠玉的发亮，树木的畅茂，人的聪明，都归结于精气的聚集。精气就是气之精者。再来考察《淮南子》所谓“兽以之走，鸟以之飞”的“道”，是不是具有物质性呢？大致是可以肯定的。后汉天文家郗萌记述他的先师相传的宣夜之书说：“日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止，皆须气焉”（《晋书·天文志上》引）。这说明日月众星的行止，都是要依靠气的。再看《淮南子》所谓“日月以之明，星历以之行”的“道”，是不是具有物质性呢？也是可以肯定的吧。

由于《淮南子·原道篇》里的“道”具有物质性，跟气或元气的范畴相符合，所以后人更直截了当地解说“道”就是气或元气。《道藏》里著录有《元气论》，可惜已经失传了；但《云笈七签》卷五十六辑存《元气论》一篇，上半篇为比较系统地叙述天地万物生成的理论。其中说：“道即元气也”。梁陶弘景《养性延命录》引《服气经》云：“道者气也”。唐王悬河《三洞珠囊》卷四《绝粒品》引老君曰：“道者，气也”。唐释法琳《辩正论》说：“君子曰，原道所先，以气为体。何以明之？案《养生服气经》云：道者，气也”（卷六）。又说：“道本无形，但是元气。《养生经》云：道者，气也”（卷八）。这些说法都是汉以后的道家把“道”直截了当地说成原始物质自身。我们知道，先秦道家像在《管子·内业篇》所说的“道”，已经约略指为物质性



的精气,这是第一阶段的认识;到汉初,《淮南子·原道篇》又系统地周密地描述“道”为气或元气,这是认识的第二阶段;汉以后的道家简单明了地承认“道”就是元气,这是认识的第三阶段。这些表明对于物质性的“道”的认识,存在着由粗略而繁细而简明的过程。

\*

\*

\*

总的说来,汉代一些学者关于天地万物起源的说法,主要在于首先认识原始物质——元气是万物的始基。从元气论所表现的诸方面看来,它的理论,基本上是唯物主义的。这是应该肯定的积极方面,也是我国古代思想中的精华。可是汉代的原始物质理论,由于历史条件的限制,还带有朴素性和直观性。尤其汉代初期的学者,说到人的精神与形体的关系,由于根据形而上学的看法,因而就有唯心论的解释。例如《淮南子》的作者把人的精神和形体分裂开来,并行的对立起来。认为“精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也”(《精神篇》)。这样把精神与形体分裂并立的结果,自然得到形体虽毁、精神不灭的结论。这显然是唯心论的说法。这种唯心论的说法,到后汉桓谭王充加以唯物论的纠正。《新论·祛蔽篇》说:“精神居形体,犹火之燃烛矣”。《论衡·论死篇》说:“人之所以生者,精气也。死而精气灭”。又说:“人之精神,藏于形体之内,犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽,精神散”。王充又很巧妙地把精神随着形体朽败而散亡,譬作“犹火之灭也,火灭而耀不照”。这说明了精神是依存于物质的。精神本身不能离开形体而独立存在的,犹如火光不能离开火而独立存在一般。这种关于精神与物质关系的唯物主义的观念,又做为我国古代哲学思想中优良的传统被珍贵地继承下来。

(原载《哲学研究》1957年第6期)

## 魏晋玄学研究中的两个问题

我想略谈玄学研究中两个问题：一、葛洪是否归玄学家之列？二、对魏晋玄学怎样评价。

在魏晋玄学研究中有些问题需要首先澄清。比如，哪些人是玄学家，哪些人是非玄学的思想家，哪些人是反玄学的思想家。这里需要个衡量的标准，否则难以说清。魏晋玄学做为哲学形态区别于汉代哲学的主要标识或界限是什么？汤用彤先生曾经简括地说：汉代哲学是宇宙论，魏晋玄学是本体论。我认为这个区分是抓住了问题的关键。汉代哲学的主流是探讨天地万物以气为本原，元气论的宇宙生成论成为汉代哲学主要的理论。前汉的《淮南鸿烈》、某些纬书的作者，刘歆、扬雄以及后汉的王充、王符等，都有这样宇宙生成论的思想。这个思想表明了汉代哲学中宇宙观的唯物主义性质。魏晋玄学则不然，玄学讲的是本体论，如王弼主张天地万物皆以“无”为本，以“无”为本，不是说“无”生天地阴阳万物，也不是说“无”生“有”。“无”与“有”的关系，是本与末、体与用的关系，也就是本质和现象的关系。玄学家所探讨的根本问题，不是天地万物怎样生成的理论问题，而是以思辨方法阐述天地万物变化现象所依据的那个超经验的最高原理原则。王弼说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣”（《周易·复卦》注）。这是玄学家王弼唯心主义本体论的典型材料。

我觉得魏晋时期，真正的玄学家并不很多，非玄学的思想家和

反玄学的思想家倒是不少。举个例说吧，葛洪是晋代一个著名思想家、道教学者，但不是玄学家。虽然他有时用的词和玄学家用的词相同，但是所述的旨趣各异。从葛洪的思想发展来看，他在《抱朴子外篇》里，对于汉末腐败的政治制度和丑恶的习俗，极表不满和感慨，发愤精治儒家的经典，立志以儒教拯世，企图“兴儒教以救微言之绝”（外篇《嘉遁》），要求司马氏统治集团“必当竞尚儒术，撙节艺文，释老庄之不急，精六经之正道”（外篇《崇教》）。俨然以复兴儒学自任，抨击“老庄之诞谈”，毅然与玄学势不两立。后来由于内忧外患荐臻，整个时局急剧转变，以及个人的挫折遭遇，才从儒家积极救世的热情，退为道家消极遁世的意志，所谓“百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，可无恋也”（内篇《论仙》）。因此他决心舍儒从道。这个“道”，实际上不是老庄的道论，而是皈依神仙道教，企求长生不死。虽然，思辨玄学家不是神仙道教的宣讲人。

在葛洪的文章里也遇见有、无、本、末的词儿，当他论形神关系时，曾经提到“有无”，说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也”（内篇《至理》）。他将“形”视作“有”，“神”视作“无”，好像也在玄谈“有无”，可是葛洪谈的是：“有”依靠“无”而生，“形”依靠“神”而立。玄学主张以“无”为本，“有”为末，不谈什么“无”生“有”的问题。所以有、无两词儿虽则相同，但彼此所表述的宗旨是根本不同的。他无非借“有无”来说明形神的关系罢了。

葛洪在《抱朴子内篇》里又说道本儒末，“道者，儒之本也；儒者，道之末也”（《明本》）。他好象魏晋玄学那样谈起儒道异同本末来了。但玄学家主张“崇本息末”，葛洪说的则是道为本源，儒为末流。说来说去，归结为：“道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所适”。说得更明白些，就是得道成仙，“或升太清，或翔紫霄”（同上）。这和玄学的思想并无共同的地方。由此我们进一步可以了解《抱朴子内篇·畅玄》的“玄”，并不是魏晋玄学家所说玄远之学的

“玄”，而是神仙道教神秘主义的“玄道”。这个玄道，“得之乎内，守之乎外，用之者神，忘之者器，此思玄之要言也”（《畅玄》）。得到这个玄道的人就能成仙，就能“乘流光，策居景，凌六虚，贯涵溶”，咽九华于云端，咀六气于丹霞（同上）。玄学家是搞思辨哲学的理论家，不可能有凌云咀气的神仙思想。

特别重要的一层，就葛洪哲学的自然观而言，就是主张“气”生天地万物，《至理》篇说：“自天地至于万物，无不须气以生者也”。比如“云、雨、霜、雪，皆天地之气也”（《黄白》）。这个以“气”为本原孳生天地万物的理论，恰恰是汉代元气论宇宙观的传统，与魏晋玄学的本体论形成南辕北辙的分界线。就这一方面说，也可证明葛洪不属于玄学家之列。

至于对魏晋玄学的评价，似乎从不同的角度有各种不同的看法。现在单就哲学思想而言，“全部哲学最高问题，即思维对存在、精神对自然界的关系问题”，也就是精神和自然界何者是第一性的问题。魏晋玄学的本体论，做为不以反映客观存在的思维方式，以先天原则为依据的超经验的思辨哲学，不能不是唯心主义的。汉代的宇宙论，以原始物质的元气为本原，探究天地万物的起源和生成，承认物质是第一性，是属于唯物主义的。就这一点而论，从汉代哲学的宇宙论到魏晋玄学的本体论的发展，并无进步之可言，相反，却似有倒退的感觉。就是跟魏晋同时代那些反玄学思想以及非玄学思想相比较，究竟优劣何在，影响如何，也是值得深究的。当然，做为一种抽象思维方式的玄学方法，确有相当大的自由，可以摆脱陈言和烦琐诠释，比较细密地深入思考，独标玄解，引人入胜，所以言皆“玄远”或“玄虚”，给人有某种清新的感觉。这些，可以说是构成玄学独特风格之一，有它的长处，不容忽视。可是好多玄远、玄虚的言论，所标“新理”，辨则辨矣，立论虽精苦，然究不能正确反映客观真理，到头来还是一枝不结果实的花朵！

一些魏晋名士的言行，由于反抗司马氏集团政治迫害而苦心



造作,在某种意义上说,有一定解放思想的作用。矫情偏激,不拘礼教,居丧饮酒食肉,非汤武,薄周孔,实际上是对司马氏统治集团愤懑而发。若说这是思想解放,似乎还不及汉末孔融的言论大胆而深刻。孔融说:“父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳!子之于母,亦复奚为?譬如寄物瓶中,出则离矣”(《后汉书·孔融传》)。汉朝素号以孝治天下,而这些背叛伦常名教的言论,竟出于孔“圣人”二十世裔孙孔融之口,真是空前的思想解放!

评价玄学家的思想言论,应该紧密结合当时的政治背景去观察分析,不偏好,不猎奇,实事求是,抓住哲学根本问题,不渲染夸张某些细节,才能做出客观的评价。

(原载《文史哲》1985年第3期)

# 清初市民阶级的 政治思想家唐甄

## 一 清初的社会经济概况

约当十六、七世纪之际,中国封建社会内商品经济已经有了迅速的发展,在各重要市镇里蕴育着资本主义经济因素的萌芽。但是到十七世纪五十年代至十八世纪初年,正当清师入关侵略中国到逐渐稳定地统治着中国的时期,他们对中国人民的生命、财产,残忍地屠杀和劫掠。无论城市的或乡村的社会经济,都遭受惨重的破坏。随野蛮的征服之后,接着就实行高压和怀柔政策相结合的统治。可是中国人民一面坚持抗清的斗争,一面辛勤劳动,使社会生产逐渐恢复和趋向发展。在逐渐恢复生产的阶段,清政府对中国人民更进行残酷的封建剥削,形成中国广大人民与清朝封建统治者新的矛盾。

就农业生产说,清顺治八年(公元 1651 年)的全国耕地面积总数,田地、山荡、畦地合计 2908607 顷又 41 亩<sup>①</sup>,到康熙元年(1662 年),增至 5311358 顷又 14 亩<sup>②</sup>,到康熙三十九年(1700 年),就扩增至 5986985 顷又 54 亩<sup>③</sup>。这些耕地面积虽则还没有恢复到明朝

---

① 《东华录》顺治十七。

② 《东华录》康熙二。

③ 《东华录》康熙六十六。

万历初年全国耕地面积 7023976 顷的数额<sup>①</sup>，但在这 50 年间，先后比较，已经增加到一倍有余。这说明清初这一时期里在农业生产上的恢复是相当快的。随着农业生产的恢复和发展，田地的价格也步步上涨。“顺治初，良田不过二三两；康熙年间，长至四五两不等”<sup>②</sup>。这期间的田价，前后也约涨一倍。同时土地兼并的现象日甚一日。初则清朝贵族任意圈占民间田地，这是靠政治特权来强夺的，此外，清初大臣和各地豪家，也大量兼并土地。如江南松江府的大地主有一户而拥田数万亩，次则也有三、四、五万至一、二万亩的<sup>③</sup>。又如大官僚大地主徐乾学买“无锡县田一万顷”，又在“苏州、太仓、昆山、吴县、长洲、常熟、吴江等州县，俱系徐府房屋田地”<sup>④</sup>。至于山东富豪之家，亦田连阡陌<sup>⑤</sup>。穷民无田，只得租地耕种，受超经济的封建剥削。顺治年间，清廷征索钱粮也逐步加严。如顺治八年，增江苏之吴县、长洲、嘉定、昆山、常熟、吴江、华亭、上海、青浦、武进、宜兴、无锡、江阴；浙江之嘉兴、秀水、海盐、崇德、嘉善、桐乡、平湖、归安、乌程、德清、长兴管粮主簿各一<sup>⑥</sup>。这些管粮主簿的增置，显然是为了进一步搜刮人民所负担的赋税。到顺治末年，如江南的苏州、松江、常州、镇江四府，凡是拖欠钱粮的，“不问大僚，不分多寡，在籍绅衿，按名黜革；现在缙绅，概行降调”。到康熙初年，仍继续追索。所谓“止欠一厘而降调”，“欠七丝而黜革”<sup>⑦</sup>。对于帮助清朝统治的缙绅尚且如此苛细征敛，对于一般老百姓严追欠赋的情况，可想而知了。

后来康熙帝渐渐懂得笼络豪绅地主，稍稍给些优特。但是却使一般农民额外加重负担，因此更困苦不堪。如康熙元、二、三年间，

① 《续通典》卷三《食货》三。这是明神宗万历六年至八年丈量的数目。

② 钱泳《履园丛话》卷一《旧闻田价》条。

③ 叶梦珠《阅世编》卷一《田产篇》一。

④ 《东华录》康熙四十四。

⑤ 《东华录》康熙四十五。

⑥ 《东华录》顺治十七。

⑦ 叶梦珠《阅世编》卷六《赋税篇》。

差役四出，“里中小户，有田三亩五亩者，役及毫厘”，因之破家荡产。而中人之产，亦“化为乌有”<sup>①</sup>。又从当时清朝统治者的口中述说山东的情形：“凡绅衿贡监户下，均免杂差，以致偏累小民。富豪之家，田连阡陌，不应差役。遂有奸猾百姓，将田亩诡寄绅衿贡监户下，希图避役，……若不力为禁革，小民困苦，何日得除？”<sup>②</sup>农民在这种超经济的封建剥削之下，无法生活，只得流徙他乡。如康熙四十六年七月戊寅谕中说：“今巡行边外，见各处皆有山东人，或行商，或力田，至数十万之多”<sup>③</sup>。这边外的许多流民决不是一年半载之间去的，而是在若干年间陆续到了的，不过康熙帝在这次巡行时才见到罢了。穷苦无告的农民除了一部分跑到边外谋生外，还有一部分流入城市，或从事手工业生产，或经营小本生意，甚至还有过着流浪汉生活的。

工商业城市中，像苏州、杭州、江宁三府为丝织业中心，松江府为棉织业生产的主要地区。松江府的棉纺织业明代已经旺盛。据康熙二年刊松江府志载：“纺织不止乡落，虽城中亦然。里媪晨抱纱入市，易木绵以归。明旦复抱纱以出，无顷刻闲。织者率日成一匹，有通宵不寐者。田家收获，输官偿息外，未卒岁，室庐已空。其衣食全赖此”<sup>④</sup>。这里有木棉布、云布、兼丝布、三梭布等品类，而三梭布、漆纱、剪絨毯等皆是“天下第一”。郊西尤墩布轻细洁白，“市肆取以造袜，诸商收鬻，称于四方”。清初上海叶梦珠说：“棉花布吾邑所产，已有三等，而松城之飞花、尤墩、眉织不与焉。上阔尖细者曰标布，出于三林塘者为最精，周浦次之，邑城为下，俱走秦晋京边诸路。每匹约值银一钱五六分，最精不过一钱七八分至二钱而止”。到顺治八年，每匹价至三钱三分，十一年十二月间每匹价至四五钱。

① 《阅世编》卷一《田产一篇》。

② 《东华录》康熙四十五。

③ 《东华录》康熙八十。

④ 《松江府志》卷五引顾清《志》。参顾公燮《消夏闲记摘抄》卷中《芙蓉塘》条。



又有比标布稍狭而长的叫做中机，走销湖广江西两广诸路，价与标布等。“前朝标布盛行，富商巨贾，操重货而来者，白银动以数万计，多或数十万两，少亦以万计。以故牙行奉布商如王侯，而争布商如对垒。牙行非借势要之家，不能立也。中机客少，货本亦微，而所出之布亦无几”。至清初，标布的生意回落，中机布的行情一度转盛。康熙二十三年，因棉花价贱，中机布销路不畅，都改作木棉标布。最上等的每匹价格纹银二钱上下，粗的每匹只有一钱三四五分光景<sup>①</sup>。可见清初松江府棉纺织业在恢复的过程中是相当困难和迁缓的。

至于丝织业，织造的规模较大，在手工业中的地位也较重要。江宁、苏州、杭州都有官营丝织局。除官营的外，民间经营的丝织业虽能逐渐恢复，但在趋向发展的道路上，还存在着严重的矛盾。

单就苏州一府说，民间丝织业原先是很繁盛的。像冯梦龙在《醒世恒言》里所描写，明朝嘉靖年间，苏州府吴江县盛泽镇，镇上居民稠密，都以蚕桑为业。“男女勤谨，络纬机杼之声，通宵彻夜。那市上两岸绉丝牙行，约有千百余家，远近村坊织成绉匹，俱到此上市。四方商贾来收买的，蜂攒蚁集，挨挤不开，路途无伫足之隙。乃出产锦绣之乡，积聚绫罗之地。江南养蚕所在甚多，惟此镇处最盛”。其中如施复原是个小户儿，不上十年，居然发展到三四十张绉机<sup>②</sup>。这个故事主要反映了当时苏州府丝织业和经营丝织品的商业是很发达的。到清初，苏州府所属各县的丝织业在清侵略军的摧残之后逐渐恢复起来。唐甄说吴江县的“震泽之蚕半稼，其织半耕”，“一亩之桑，获丝八斤，为绉二十匹”<sup>③</sup>。这里把从事养蚕和织绉的劳动成果合计起来，就相当于震泽整个户口农耕的生产了。他又说：“吴丝衣天下，聚于双林（它的地理位置在震泽西南）。吴越闽

① 《阅世编》卷七《食货五》。

② 明冯梦龙《醒世恒言》第十八卷《施润泽滩阙遇友》。

③ 唐甄《潜书·惰贫篇》。

番,至于海岛,皆来市焉。五月载银而至,委如瓦砾。吴南诸乡,岁有百十万之益。是以虽赋重困穷,民未至于空虚。室庐舟楫之繁,庶胜于他所,此蚕之厚利也”<sup>①</sup>。像吴南诸乡,虽有蚕丝之利,但在恢复整个丝织业生产过程中,由于清朝“赋重”,以致人民“困穷”。这给扩大再生产和商品经济发展的道路上以严重的阻滞。

自从顺治十二年(1655年)清政府害怕郑成功在海上坚持抗清的斗争,严立海禁,“毋许片帆入海,违者立置重典”<sup>②</sup>。直到康熙二十三年(1684年)开放海禁<sup>③</sup>,其间禁止沿海居民从事海外贸易和海上交通的几达30年之久。这显然阻止了海外商业的恢复和发展。海禁开放的明年(1685年),上海始设海关。从此“往来海舶,俱入黄浦编号。海外百货俱集,然皆运至吴门发贩。海邑之民,殊无甚利。唯邑商有愿行货海外者,较远人颇便。大概商于浙闽及日本者居多”<sup>④</sup>。从这里可知:一、海禁开放后,沿海地区的商业还没有得到顺利的开展;二、海外百货到上海报关后,皆运到吴门发贩,那末吴门势必成为当时一个繁盛的商业都市。它一面为外货散销的市场,一面为附近土产发售的中心地方。唐甄就曾在这个繁盛的吴市里参加了仅只“日食不匮”的商贾生活。《潜书·食难篇》说唐甄为牙于吴市,“贾客满堂,酒脯在厨,日得微利以活家人;妻奴相保,居于市廛,日食不匮,此救死之术也。”

从以上所述清初50余年间农工商业主要方面的几个重点,大致的情况是:中国社会经济在被清朝严重破坏和摧残的基础上,由于中国人民的勤劳,有的恢复较快,但是封建剥削也加重,如农业;有的恢复较慢,如棉纺织业;丝织业在恢复生产过程中也存在着严重的困难。而商业呢,由于海禁30年之久,断绝了海外贸易;又因

---

① 《潜书·教蚕篇》。

② 《东华录》顺治二十四。

③ 《东华录》康熙三十四。

④ 《阅世编》卷三《建设篇》。

当时税重,大吏贪聚银两,市面上货币极少流通,以致“百货不行,良贾失业”<sup>①</sup>,这表明一方面中国人民力图恢复和发展生产,通其市易;另一方面清朝统治阶级却加以残酷的封建剥削,使中国广大人民陷于十分贫困,结果严重地阻滞了经济恢复和发展的道路。这种社会现实的矛盾,首先反映在当时市民阶级<sup>②</sup> 的先进的思想里。

## 二 唐甄的社会地位和阶级的转化

唐甄,原来的名字叫做大陶,字铸万,别号圃亭。原籍为四川省夔州府之达州。生于明崇祯三年(公元1630年),死于清康熙四十三年(1704年),活了75岁。8岁时(崇祯十年,公元1637年),父为南京苏州府吴江县令,唐甄跟着到了吴江。后来因农民起义军张献忠入四川,遂家于吴。15岁的时候(1644年),明朝被清灭亡了。

唐甄的家里,原有下等的田四十亩,佃人租谷四十一石。据他计算:“赋十五,加耗加斛及诸费又一焉,为二十三石。大熟则余十八石,可为六口半年之用。半熟则尽税无余,岁凶则典物以纳。尝通七岁计之,赋一百五十四石。丰凶相半,佃之所获,不足于赋。典物以益之者六斛,而典息不与焉。于是有田而无食,且有害于食,将及于冻馁矣”。怎么办呢?“今欲假布粟于亲戚而不可得,假束藁于邻里而不可得,或得担粟于朋友而不可为常”<sup>③</sup>。摆在面前的问题,是如何“救死”。从这里可见唐甄的家庭,原是一户小地主。但由于清政府赋税苛重的原故,至于“有田而无食”,且将不免于饿死。这表明了当时那些中产之家的没落。这种情形,当然不只唐甄一家,

---

① 《潜书·更币篇》。

② 这个市民阶级的阶层基本上包括城市里中等阶级破产分子、流入城市的贫苦农民乃至没落破产的小地主改操工商业者以及原有的手工业工人和一般商贾等。

③ 《潜书·食难篇》。

而是相当普遍的现象。所谓“数十年以来，富室空虚，中产沦亡，穷民无所为赖”<sup>①</sup>。在这种情形之下，唐甄首先考虑到要卖掉田地。听说丝的买卖可作，“于是贱鬻其田，得六十余金。使衷及原贩于震泽（属吴江县），卖于吴市，有少利焉。已而经之，得失不常。乃迁于城东，虚其堂，已居于内不出，使衷、原为牙主经客，有少利焉”<sup>②</sup>。这就是唐甄迫于衣食，决计抛弃了没落小地主的生活，转到“为牙于吴市”，过那“居于市廛，日食不匮”的市民阶级的生活。

清顺治十四年（1657年），唐甄28岁，归四川，中举人试。曾任山西省潞安府长子县的知县，但只作了10个月，因“逃人诖误去职”<sup>③</sup>。他在长子县任内，主要做了这些事：（一）首先教民种桑养蚕。他自己亲自下乡劝导，一月之间，植桑80万株之多，使民生财致富。（二）长子风俗好斗狠累讼，素号“多奸”，当一般官吏习用重刑统治的时候，唐甄10个月的政事，重教化，轻刑罚，所谓“夹棍非刑，废置不用”，使县内的老百姓，得以安居乐业。从第一点看，是为人民增加生产；从第二点看，并没有干虐害人民的事情。

10个月地方官的生涯，是唐甄平生第一次也是最后一次的出仕。这是他历史上的一条分界线。在此以前，唐甄是列于士大夫之林的。在此之后，唐甄却转降为老百姓了。这在唐甄的自我意识里是非常明朗而深刻的。他说：“吾为贫而仕，为知县十月而革为民。吾犹是市里山谷之民也，不敢与大夫士论尊卑也”<sup>④</sup>。在封建社会里，向称“士为四民之首”，已经跻上士大夫之列的，没有人自己想退而为平民。可是唐甄从历史上观察，认为贫士降志屈身，追求富贵，实在可耻；而当今之世，士亦实不可为。所以不愿再作士大夫，也就脱离了封建统治阶级利益的维护者，而愿作老百姓。这就表示

---

① 《潜书·富民篇》。

② 《潜书·食难篇》。

③ 王闻远《西蜀唐圃亭先生行略》。

④ 《潜书·守贱篇》。



他的社会地位和身分的转变。

从家庭的阶级成分看,唐甄已经从小地主阶级没落、转变为市民阶级了。从社会地位和身分看,唐甄也由士大夫、官吏转变为“市里山谷之民”了。唐甄的政治经济思想,是反映了当时先进的市民阶级的观点。这种市民阶级的观点,决不单是替自己的狭隘利益着想。他曾穷到无以为生,每餐吃的是七分糠、三分碎米,邻人见而吊之。唐甄回答说:“子曷以吊我者,吊天下乎!”<sup>①</sup>可见他观察社会问题是从当时广大人民的忧乐出发的。

### 三 唐甄的政治经济思想

#### 一 市民阶级的自我觉醒 及民主思想的萌芽

唐甄的政治思想,从市民阶级的观点出发,表露了个人主义的自我觉醒,否定了腐朽的封建伦理关系。他引《礼记·中庸篇》所谓君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交的五达道说:“自古有五伦,我独阙其一焉”,这就是“君臣之伦,不达于我也”,从而“不敢言君臣之义”,坦率地承认“吾犹是市里山谷之民”<sup>②</sup>。他决不依附腐朽的封建统治阶级,跟他们同流合污,宁可“伏于户牖,食于贱业,保其妻孥,不慕荣贵,所以守璞也”<sup>③</sup>。

作为市民阶级先进的代言人,唐甄认为徇名、徇爵、徇财都是人生的大患,所以主张自爱。他说:

我不自爱,孰能爱我?我不自憎,孰能憎我?不能爱我者,

---

① 《潜书·大命篇》。

② 《潜书·守贱篇》。

③ 《潜书·受任篇》。

不能辱我。不能憎我者，不能杀我。<sup>①</sup>

这是说，独立的市民阶级的人要作到自爱，才能防止他人污辱我；要辨别自己憎恶的东西，不要上当，才能防止他人陷害我。譬如被养畜之士不可为<sup>②</sup>，富贵之家不可客<sup>③</sup>。士和客都是自爱的人憎恶的东西，如果为士为客，就会像奴隶般的受辱受害。自爱自立，倒不如从事其他自由民的职业如商贾。作了商贾，虽然“人以为辱其身而不知所以不辱其身也”<sup>④</sup>，就是因为可以过自由的独立的生活。

当时的市民阶级，是比较进步的阶级，所以他们的言论，是代表一般人民的利益和要求的。唐甄说他自己著书的动机：“不忧世之不我知，而伤天下之民不遂其生，郁结于中，不可以已，发而为言”<sup>⑤</sup>。这“天下之民”，包括农人、百工和商贾。而特别强调农和贾<sup>⑥</sup>。因为当时的一般手工业在较大程度上还是和农业相结合的，资本主义社会存在的工业与农业分离的现象，在这阶段上还只表现于萌芽的状态中。

市民阶级以自己的观点代表着全体人民说话，表达民本也即蕴育出近代民主主义的思想。<sup>⑦</sup>唐甄明白地提出“众为邦本”<sup>⑧</sup>。他很重视占人口绝大多数的农民，说“农民者，王后之本”<sup>⑨</sup>。一切居统治地位的寄生阶级都是依靠农民养活的。所谓“自天子至于县丞史，皆食于农”<sup>⑩</sup>，无论大官小吏都是“民养之”<sup>⑪</sup>。国家的一切生产建设事业都是靠广大人民的劳动，例如“封疆，民固之；府库，民充

---

① 《潜书·独乐篇》。

② 参《潜书·食难篇》。

③ 《潜书·养重篇》。

④ 《潜书·养重篇》。

⑤ 《潜书·潜存篇》。

⑥ 参《潜书·善施篇》、《达政篇》、《厚本篇》。

⑦ 参侯外庐《近代中国思想学说史》上册三三七页。

⑧ 《潜书·卿牧篇》。

⑨ 《潜书·太子篇》。

⑩ 《潜书·制禄篇》。

⑪ 《潜书·明鉴篇》。

之”<sup>①</sup>。既然人民对国家的担负如此之重，那末“虽官有百职，职有百务，要归于养民”<sup>②</sup>。一切制度要随时变更，有一个原则必须遵守，就是“归于百姓之便利”<sup>③</sup>。如果统治者一意暴虐，“无道于民。虽九州为宅，九川为防，九山为阻，破之如椎雀卵也。虽尽荆蛮之金以为兵，尽畿省之籍以为卒，推之如蹶弱童也”<sup>④</sup>，可见人民群众反抗黑暗统治的力量是多么巨大啊！

## 二 平等观念

唐甄从市民阶级的自我觉醒及萌芽状态的民主思想出发，认为人都是平等的。在现实社会里，虽有贵、贱、知、愚区分的现象，但是并非一成不变的。只要有信心，不妄自菲薄，在实际奋斗中，“阜人可以为圣人，丐人可以为圣人，蛮人可以为圣人”<sup>⑤</sup>。一国之内，“天子虽尊，亦人也”<sup>⑥</sup>，把专制的君主拉到跟一般人民同样看待，自然否定了神权统治下把君主看做“天帝大神”那样的尊严。

人是平等的，男人女人都是人，但在封建社会里，男人和女人显然是不平等的，对此唐甄表示反对。例如封建社会里重男轻女，所以生男则抱而庙见，生女则不然。唐甄反对这种歧视女性的行为，他自己生女必抱而庙见<sup>⑦</sup>。我们别管“庙见”的行为应该不应该，这是次要的问题；重要的是从这里可以了解他的男女平等的观念。

正由于社会上存在着对女性的歧视，因而表现在夫妇关系上也是不平等的。他说：“今人多暴其妻，屈于外而威于内，忍于仆而逞于内，以妻为迁怒之地。不祥如是，何以为家？”他愤慨“人伦不

---

① 《潜书·明鉴篇》。  
② 《潜书·考功篇》。  
③ 《潜书·匪更篇》。  
④ 《潜书·远谏篇》。  
⑤ 《潜书·格定篇》。  
⑥ 《潜书·善游篇》、《抑尊篇》。  
⑦ 王闻远《唐圃亭先生行略》。

明，莫甚于夫妻”<sup>①</sup>。有人对唐甄说，你有贤妻，“故能相和以处。妇人智窒而见不通，尝不顺于其家，非尽夫之过也”。唐甄回答说：“不然。天之生物，厚者美之，薄者恶之，故不平也。君子于人，不因其故，嘉美而矜恶，所以平之也”<sup>②</sup>。所谓“妇人智窒而见不通”，并非是妇人天生的缺陷，而是在封建社会里被歧视的结果。而且所谓妇人之“见不通”、“不顺于其家”，还是男人站在封建家长制上面片面的要求。这些，唐甄由于历史条件的限制，虽然未曾加以辨明。但是唐甄同情妇女，平等看待妇女，这一点是完全正确的。

因为同情妇女，所以对于历史和传说上被谴责的妇女则提出新的看法。封建士大夫发抒政论，说“桀之亡于妹喜”、“纣之亡于妲己”、“幽王之亡于褒姒”，往往表示十分痛恨女人。但唐甄认为不是这样，他说：“然女子微也弱也，可与为善，可与为不善”。假使这三个女子“生于文王之世，入于文王之宫”，那末这三个女子都会变成“窈窕之淑女”了<sup>③</sup>。这样从时代环境生活之不同，解释女子可与为善，也可与为不善，在当时还是进步的看法。

由于数千年来男女不平等的积习难返，所以唐甄特别强调爱恤妇女。他说：“均是子也，乃我之恤女则甚于男”。因为“今之暴内者多，故尤恤女”<sup>④</sup>。这言论只能看做矫枉过正的一番用心，但不能认为他偏偏爱恤女子。

这种男女平等的思想，跟唐甄同时的颜元，也有相似的言论。颜元说：“世俗非类相从，止知斥辱女子之失身，不知律以守身之道；男子之失身，更宜斥辱也”<sup>⑤</sup>。从此可见当时反对男女不平等思想的一斑。

---

① 《潜书·内伦篇》。

② 《潜书·夫妇篇》。

③ 《潜书·女御篇》。

④ 《潜书·夫妇篇》。

⑤ 《颜实斋先生言行录》卷上《理欲》第二，四存学会校刊《颜李丛书本》。



### 三 猛烈反对封建帝王及其爪牙 的残酷剥削与统治

唐甄从自身生活的体验和当时“百姓困穷”普遍现象的认识，以为社会上最不平的事，莫如贫富阶级生活的悬殊。他说：

天下之大，生民之多，饥无食，寒无衣，父母不得养，兄弟妻子离散，婴儿之委于草莽者不知其数矣。当是之时，天地不能容其生，鬼神不能救其死，心为之痛而手不能援。吾其如彼何哉？<sup>①</sup>

唐甄眼见天下百姓从饥寒交迫的境地到死亡的缘边，切感“心为之痛而手不能援”，这种强烈的同情心是完全可以理解的。他在《潜书·存言篇》更说得具体而又概括：

清兴五十余年矣。四海之内，日益穷困：农空、工空、市空、仕空。谷贱而艰于食，布帛贱而艰于衣，舟转市集而货折费，居官者去官而无以为家，是四空也。金钱，所以通有无也。中产之家，尝旬月不睹一金，不见缗钱，无以通之。故农民冻馁，百货皆死，丰年如凶，良贾无算。行于都市，列肆辉煌，冠服华靡，入其家室，朝则熄无烟，寒则蜎体不申。

因此，如“吴中之民，多鬻男女于远方，男之美者为优，恶者为奴。女之美者为妾，恶者为婢，遍满海内矣”。问题不在于年荒岁饥的时候，百姓穷困，因为年荒岁饥毕竟是偶有的自然灾害的影响。问题的严重性，在于“年谷屡丰”的时候，而一般人民日益穷困，以致农工商各界都空虚了。这是社会上一个极严重的问题，亦即“天下之大忧也”。论理说，“清兴五十余年矣”，又当“年谷屡丰”，社会上各种生业应该很快地恢复并加以发展，但是由于清朝统治阶级的虐政害民，所以使社会生产和市易应该恢复的没有恢复，应该发展的

<sup>①</sup> 《潜书·恤孤篇》。

没有发展,从而四海之内,发生“日益穷困”的现象。这种思想意识,反映在唐甄的言论里是非常明显的。他说:

征之在昔,天下既定,苟无害民之政,未有一二十年而民不丰殖者也。

这就是清朝的“害民之政”与当时中国人民的利益和要求的矛盾。

这害民之政的最根本的表现是残酷地剥削人民。就是所谓“虐政亟行,厚敛日加”<sup>①</sup>。这是广大人民贫困的原因,也是广大人民起而武装斗争的原因。作为物质财富代表的钱财,是“国之宝也,民之命也”。但是钱财不在人民的手里,而“输于倖臣之家,藏于巨室之窟。蠹多则树槁,痈肥则体敝,此穷富之源,治乱之分也”<sup>②</sup>。“倖臣”和“巨室”都是封建帝王的爪牙,他们之所以富,是由于虐取的结果。他又说:

虐取者取之一金,丧其百金;取之一室,丧其百室。

“虐取”就是凭政治的强制力量实行强取豪夺。所谓“取之一金,丧其百金”,举例说,兖州东门外边,“有鬻羊餐者,业之二世矣。其妻子傭走之属食之者十余人。或诬其盗羊,罚之三石粟。上猎其一,下攘其十,尽鬻其釜甑之器而未足也,遂失业而乞于道”。至于说“取之一室,丧其百室”,例如潞安府西山中有苗姓人家,“富于铁冶,业之数世矣,多致四方之贾。椎凿鼓泻担輓,所借而食之者,常百余人。或诬其主盗,上猎其一,下攘其十,其冶遂废。向之借而食之者,无所得食,皆流亡于河漳之上”。这种虐取的行为,竟使生产破坏,人民失业。虐取于民者是谁?是贪暴的官吏。“天下之大害莫如贪,盖十百于重赋焉”。因为贪虐是无止境的,如填深谷大壑,没有满足的一天。所以

数十年以来,富室空虚,中产沦亡,穷民无所为赖。妻去其

① 《潜书·厚本篇》。

② 《潜书·富民篇》。

夫，子离其父，常叹其生之不犬马若也。<sup>①</sup>

这是一方面的情形。另一方面，“今之为吏者，一裘之裘，值二三百金，其他锦绣视此矣。优人之饰，必数千金，其他玩物视此矣。金钱银罽珠玉珊瑚奇巧之器，不可胜计”。单就贪吏的奢侈用品而言，已经如此繁富；但是人民穷困到无衣无食，濒于死亡。唐甄更论当时封建大吏竞相敛藏银货币的现象：

当今之世，无人不穷。非穷于财，穷于银也。于是枫桥之市，粟麦壅积；南濠之市，百货不行；良贾失业，不得旋归。万金之家，不五六年而为窶人者，予既数见之矣。夫财之害在聚。银者，易聚之物也，……人所贪爱。囊之瘞之，为物甚约；一库之藏，以钱则百库，虽尽四海，而不见溢也。大吏则箕翥斗斛，岁运月转，轻于隼逝。<sup>②</sup>

一方面官吏大量敛藏银货币，成为死货；另一方面，广大人民穷不见银，市易不通。两相对照，社会上存在着如此穷富悬殊的现象，这是最不平的事。唐甄说：

天地之道故平，平则万物各得其所。及其不平也，此厚则彼薄，此乐则彼忧。为高台者必有洿池，为安乘者必有蚩足。王公之家，一宴之味，费上农夫一岁之获，犹食之而不甘。吴西之民，非凶岁，为覲粥杂以收秆之灰，无食者见之，以为是天下之美味也。人之生也，无不同也。今若此，不平甚矣<sup>③</sup>。

造成这些不平社会现象的，是腐朽的封建统治剥削阶级。种种残酷剥削人民的社会经济制度，主要集中表现于政治。执行封建制统治的有各级大官小吏，而帝王或君主正是一国最高的统治者，他是封建统治阶级最高的代表。所以国家的一切罪恶，都应该归咎于他。

---

① 《潜书·富民篇》。  
② 《潜书·更币篇》。  
③ 《潜书·大命篇》。

唐甄说：“四海困穷之时，君为仇敌。”<sup>①</sup> 这把君主看作跟老百姓对抗的敌人了。《潜书·室语篇》更痛快淋漓地说：

自秦以来，凡为帝王者，皆贼也。

理由是：

今也有负数匹布或担数斗粟而行于涂者，或杀之而有其布粟，是贼乎？非贼乎？曰，是贼矣。唐子曰，杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼，杀天下之人而尽有其布粟之富，乃反不谓之贼乎？

这就是黄宗羲所谓“今也天下之人，怨恶其君，视之如寇仇”的意思<sup>②</sup>，而语气更激烈。唐甄又说天下有种种杀人的人，实质上都归结于天子这个大刽子手。他说：

大将杀人，非大将杀之，天子实杀之。偏将杀人，非偏将杀之，天子实杀之。卒伍杀人，非卒伍杀之，天子实杀之。官吏杀人，非官吏杀之，天子实杀之。杀人者众手，实天子为之大手。

据唐甄自己说，《室语篇》的意思从来没有告诉过他人，因夜间在家里饮酒乐甚，只偷偷地告诉家人罢了。从这里我们可以理解，唐甄生当清朝兴文字狱的时候<sup>③</sup>，他这样仇恨专制君主的话，自然不可公然告诉他人。同时反映了《室语篇》的言论是站在当时广大人民的立场上很大胆很彻底地说出来了。别处还有类似性质的言论，似乎还没有那样彻底。如《潜书·全学篇》说：

近者二三十年，屠绝百城，荆棘千里。杀人之事，盗贼居其半，帝王居其半。大乱既定，君臣安荣，海内之男女死者已十六七矣。

《潜书》中有“清兴五十余年矣”<sup>④</sup> 和“行年六十二矣”<sup>⑤</sup> 等语，所谓

① 《潜书·明鉴篇》。

② 《明夷待访录·原君篇》。

③ 参清顾公燮《消夏闲记摘抄》卷上《朱佑民谋财之报》条。

④ 《潜书·存言篇》。

⑤ 《潜书·病获篇》。



“近者二三十年”，毫无疑问是指清入关以后的初期而言。原来清入关后，明室诸王及各地义军纷纷起而反抗。但清师四出“征讨，历十有八年，翦除殆尽。四方屠戮之苦，惨不可言”<sup>①</sup>。那末所谓“杀人之事”，实际上清朝帝王不只“居其半”了。这虽则没有像《室语篇》那样全面肯定天子杀人，但仍是大胆的言论。他又说：

自秦以来，屠杀二千余年，不可究止。嗟乎，何帝王盗贼之毒，至于如此其极哉？（《全学篇》）

他从历史上观察，“古之用兵，皆以生民，非以杀民。后之用兵者，皆以杀民，非以生民”。“自二千年以来，时际易命，盗贼杀其半，帝王杀其半，百姓之死于兵者，不可胜道矣，可不哀乎？”<sup>②</sup> 又说：

悲哉！周秦以后，君将豪杰，皆鼓刀之屠人。父老妇子，皆其羊豕也。处平世无事之时，刑狱冻饿，多不得毕命。当用兵革之时，积尸如山，血流成河，千里无人烟，四海少户口。岂不悲哉？岂不悲哉？<sup>③</sup>

这里所谓“周秦以后”、“二千余年”以来，意即指封建社会。腐朽的封建统治阶级的罪恶已被暴露出来了。从这些言论里，反映了当时市民阶级对于封建君主及其爪牙屠杀人民的仇恨。就这一方面说，他是代表着广大人民的心声。这是积极的方面，也是他伟大的进步的地方。就另方面说，市民阶级基本上属于小私有者，还重视个人的生命财产，畏惧激烈的农民战争，所以他屡次提到明末张献忠起义军入蜀时杀人之多<sup>④</sup>，这不能不说是受了阶级局限性的影响。

封建统治阶级的政治措施处处抛弃人民、虐待人民。试看那些高高在上的官吏，位既“显荣”，但“观其境内，冻饿僵死犹昔也，豕食丐衣犹昔也，田野荒莽犹昔也，庐舍倾圯犹昔也”。不管他们有

① 《消夏闲记摘抄》卷上《明末杀运循环》条。

② 《潜书·仁师篇》。

③ 《潜书·止杀篇》。

④ 参《潜书·仁师篇》、《止杀篇》。这还受了封建主阶级恶意宣传的影响。

“才”没有“才”，究竟是贪是“廉”，都是一丘之貉。概括说来，“天下之官，皆弃民之官；天下之事，皆弃民之事”<sup>①</sup>。因为他们压根儿“心不在民”，所以“虽田园荒芜，庐舍倾倒而不一顾也。虽父兄冻饿，子弟死亡，而莫之恤也”<sup>②</sup>。举凡口头上纸面上欺骗人的“仁政”，结果“岂徒无益，必有大害”。如清朝初年统治中国人民，口头上纸面上也说严禁酷虐之刑，但事实上处处用酷刑镇压中国人民。唐甄以其所了解和亲见的事例说明当时刑法的残酷。他说：山东惯用重刑，杖用大竹连根做的，长八尺，头径六寸，厚五寸。狱卒必选长大有强力的人，临用杖时，剥开犯人的袴，狱卒“大呼跃进，身杖俱下，乃一撻之。不闻撻声，但觉地动。一皂一杖，撻二十则易二十人，撻三十则易三十人”，唯恐一人再撻，气力就会减小了。纵使发现犯人中有被冤枉的，可以免死，也“必撻而后释之”，经过杖撻二十，抬出去也就死了。这是山东重刑的情形。

至于江南的情形，例如“吴民号为柔弱，习用轻刑”。但是唐甄亲见巡抚杖罚一个伪造荐书的人，“血肉飞溅四旁，四旁方丈之间，青草皆为赭地。此亦何轻于山东者？”可见清朝统治者镇压中国人民，地无分南北，事实上都是用重刑的。

又有一种叫做夹棍的刑法。用夹棍后，“异日复夹，胫肿如股，不可入，皂举踵踏入，复夹之”。更撻一杖，“皮不少损而内肉糜烂，如腐瓜之瓤”<sup>③</sup>。出狱后虽经医治，十人中至少要死去一半。这也是重刑之一法。

唐甄从人道主义出发，反对清朝统治者的酷刑峻法。他当年在山西省长子县十个月任内，真正实行了减省刑罚。他说“山西之民，非弱于山东也。长子之民，又号多奸。唐子为吏一年，夹刑非刑，废而不用”。只有“治群杀数人之狱二，狱成未尝加一杖于杀人者之

---

① 《潜书·考功篇》。

② 《潜书·达政篇》。

③ 关于重刑的叙述，均见《潜书·省刑篇》。

身”。内司谏以过宽，唐甄说：“不然，彼杀人者岂其始念则然哉？逞一时之忿，自陷其身于死，而不徐为之虑也。既以一死抵一死，亦足以蔽其辜矣。又从而杖之，是淫刑也。吾不加一杖者，是为至平，不为过宽”<sup>①</sup>。对一定的杀人犯，不得已以一死抵一死，不用杖刑，这是人道主义的宽刑的具体表现。

对人民讲人道主义，但对那些虐害人民的封建统治者就不能讲人道主义。唐甄说：“刑不可为治也，而亦有时乎为之者”<sup>②</sup>。“刑不可为治”，指对人民而言。“有时乎为之者”，乃指对虐害人民的官吏和一定的杀人犯而言。他明白主张“以刑狐鼠之官，以刑豺狼之官，而重以刑匿狐鼠养豺狼之官”<sup>③</sup>。不但对狐鼠豺狼之官用刑，至于封建帝王“无故而杀人，虽百其身，不足以抵其杀一人之罪”<sup>④</sup>，自然也应该加重的用刑。这就是主张严厉惩办虐害人民的封建统治者。

#### 四 富民的主张

清初顾炎武有“富国之策”的议论，又有“藏富于郡国”的思想，但不主张发展城市<sup>⑤</sup>。黄宗羲却认为城市里工商业都是本，不是末<sup>⑥</sup>。唐甄的主张跟这种思想很接近。

唐甄一方面反对当时清朝封建统治阶级虐民的政治，迫切要求改变当时社会上“农空、工空、市空”的穷困的现状。所以另方面积极地提出富民的主张。他说：

立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编民，不在府库。若编户空虚，虽府库之财，积如丘山，

① 关于重刑的叙述，均见《潜书·省刑篇》。

② 《潜书·权实篇》。

③ 《潜书·权实篇》。

④ 《潜书·室语篇》。

⑤ 《亭林文集》卷一《郡县论六》，《日知录》卷十二《财用》条《人聚》条。

⑥ 《明夷待访录》《财计三》。

实为贫国，不可以为国矣。国家五十年以来，为政者无一人以富民为事，上言者无一人以富民为言。至于为家，则营田园，计子孙，莫不求富而忧贫。何其明于家而昧于国也？<sup>①</sup>

这里显明地说，所谓富，不是极少数的大官僚、大地主高度集中土地和大量聚敛货币的富，也不是官府仓库的富足，而是应该使一般编户平民人人富有起来。换句话说，“为政之道，必先田市”。如果“农安于田，贾安于市”，则财用足。如果“农不安田，贾不安市，其国必贫”<sup>②</sup>。这里所谓田市，包括两个概念，田是指农业的乡村，市是指工商业的城市。在城市里，唐甄把商贾的地位特别突出地提出来，这是一反封建社会轻视商人的思想。原来封建社会末期，商品经济有长足的发展，但是受到封建制的阻碍，这是一种矛盾现象。反映在唐甄的思想里是重视商贾，要求通其市易。同时唐甄本人行贾，一些抱有封建社会传统观念的人鄙视他操此“贱业”，劝他改图生计。他却自慰说：“吕尚卖饭于孟津，唐甄为牙于吴市，其义一也”<sup>③</sup>。所以他特别有意提高商贾的行业，把它与农业相提并论。如从历史传说上说“神农氏为耒耜，为市货”<sup>④</sup>。如果当今治国有道，应该使“农贾乐业，衣食滋殖”<sup>⑤</sup>。所谓“农贾”，实际上简括百工在内。如当时的丝织业本身是一种手工业，但它和农民的蚕桑业不可分离。唐甄的文章里屡次论说发展蚕桑业<sup>⑥</sup>，它在广义上包括丝织业在内。所谓“震泽之蚕半稼，其织半耕”。如“一亩之桑，获丝八斤，为绸二十四匹”<sup>⑦</sup>。由桑饲蚕，由蚕获丝，由丝成绸，一系列的生产，总名蚕丝事业。

在唐甄的思想里，农业是占着首要的地位。他说养民之善政十

---

① 《潜书·存言篇》。

② 《潜书·善施篇》。

③ 《潜书·食难篇》。

④ 《潜书·有归篇》。

⑤ 《潜书·厚本篇》。

⑥ 参《潜书·权实篇》、《情贫篇》、《教蚕篇》。

⑦ 《潜书·情贫篇》。



有八项,上善政六,中善政六,下善政六。如“勤农丰谷,土田不荒芜,为上善政一。桑肥棉茂,麻苧勃郁,为上善政一。山林多材,池沼多鱼,园多果蔬,栏多羊豕,为上善政一”<sup>①</sup>。所谓“桑肥棉茂,麻苧勃郁”,桑、棉、麻、苧都是农业上商品作物。棉、麻、苧直接是纺织手工业的重要原料。由桑得丝,更是丝织业唯一原料。有了丰产的纺织原料,才能谈到纺织手工业的发展。顾亭林说纺织之利,为人民致富之一术<sup>②</sup>,唐甄也有发展纺织业的思想。如果农业繁荣了,手工业如纺织业发达了,其次就要讲究市易,发展商业。所以唐甄说:“居货不欺,商贾如归,为中善政一”<sup>③</sup>。商业昌盛,反过来,也可刺激农工业的生产。无论农工商业的发达,总的利益,唯在富民。

只有民富以后,才可以谈礼义廉耻等道德。所谓“财用足,礼义兴”<sup>④</sup>，“衣食足而知廉耻”<sup>⑤</sup>。反之,“节之立不立,由于食之足不足”,如“荆士骆子之不能守其节者,食不足也”<sup>⑥</sup>。“冻饿偪矣,不可以言礼”<sup>⑦</sup>。腐朽的封建统治阶级既不为民谋富,但行虐民之政,置民于穷困和死亡的境地。又片面提倡所谓“礼义廉耻”,来束缚、麻醉人民反抗的思想;唐甄对这种倒行逆施的封建统治表示深切的反对,又从理论上加以大胆的否定。这在当时不能不说是进步的思想。

## 四 简短的结语

约当十六、七世纪之际,中国封建社会的商品经济已有迅速的发展。在各重要市镇里渐有资本主义经济因素的萌芽。由于清军

- 
- ① 《潜书·达政篇》。
  - ② 《日知录》卷十《纺织之利》条。
  - ③ 《潜书·达政篇》。
  - ④ 《潜书·善施篇》。
  - ⑤ 《潜书·厚本篇》。
  - ⑥ 《潜书·养重篇》。
  - ⑦ 《潜书·交实篇》。

入关，野蛮地征服了中国，残酷地统治着中国人民，使刚刚萌芽的资本主义经济因素，受到摧残和窒息。作为清政府统治下市民阶级觉醒的代表者唐甄，深深地感到中国农工商业恢复和发展道路上的最大障碍，就是腐朽的封建统治阶级。封建统治阶级中直接危害人民的是各级贪暴的官吏，最后归结于最高的封建统治者帝王。唐甄对这班贪暴的官吏和杀人的魔王，都给以大胆的猛烈的抨击。他认为所有的人，无论男女，都是平等的。最大的不平，莫过于封建剥削阶级和被剥削人民间贫富的悬殊。从而积极地提出增加生产、通其市易的富民的主张，为发展中国社会新生的经济因素开辟道路。唐甄的卓越的政治经济思想，它的积极作用，就在于此。

唐甄这些进步的政治经济思想，有些是跟他同时代而稍早的黄宗羲（一六一〇——一六九五年）的思想很接近。他们的思想言论都是当时客观现实的反映，各自从当时社会发展的情况中观察和体验得来。很难看出，黄宗羲对于唐甄存在着什么影响。唐甄所交游的朋友里有顾景范、王昆绳、魏叔子等，可是没有黄梨洲。他晚年讲学论道，服膺知行合一之教（参阅《潜书·法王篇》、《知行篇》），这方面又与黄梨洲宗阳明良知之学相似，但在他的著作中，从无彼此关涉的地方。

无可讳言，唐甄晚年讲学论道，是宣扬唯心主义的。它跟讲学以前的政治思想言论是不一致的。他认为少年不能学道，壮年也不能学道。“壮之所学者闻见，非道也”。及至“血气既衰，五欲与之俱衰”，“且以来日不长，心归于寂”，始可求道（《潜书·七十篇》）。他把见闻之学排斥于学“道”范围之外，在认识论上就把所见所闻的客观现实跟主观的感受映象割裂开来，于是得出这样主观唯心主义的结论：所谓“时有穷达，心无穷达；地有苦乐，心无苦乐；人有顺逆，心无顺逆”（《悦人篇》）。这就想把客观实在的遭遇同主观意识上的反映完全隔绝了。这种用“悦人”的方法使“心归于寂”，就是一种脱离现实的自我麻醉。这与他在讲学以前“多见不平，多见非

理”的现实主义精神是相矛盾的。这方面的问题，因与本文主题牵涉较远，这里无需多述。

总之，唐甄的政治经济思想是有他的阶级局限性的，例如他反对封建统治阶级的剥削和压迫，可是畏惧农民战争。他的世界观的发展，也有缺陷，如晚年讲学论道，宗孟子之言，效王阳明之说。但这些比较是次要的。值得注意的重要问题，是他在清初封建社会里，从市民阶级的立场出发，表述了这样大胆的卓越的政治经济思想和其所起推动资本主义因素发展的积极作用。

一九五五年七月

（原载《中国历史人物论集》，三联书店 1957 年出版）

## 怎样对待一个哲学家的 自相矛盾的思想

在中国哲学史研究的领域中,往往遇见一个哲学家的观点或者一部哲学著作的思想,有自相矛盾之处,我们应该怎样对待和解释呢?

当然,我们希望能见到每个哲学家的思想体系在各个方面的观点,都能保持一贯,不相抵触。这样,哲学史工作者分析评价起来,就顺当,省事得多了。但是,实际情况总是复杂得多,并没有如想象中那样简单和纯粹。那末,我们应该怎样对待呢?首先要尊重历史、文献的记载,除非有充分的确凿的证据足以推翻某种历史文献的记载。例如,春秋末期大哲学家、教育家孔丘曾经说:“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),这是注重后天环境影响和教育的人性论,具有合理的成份。但是他又紧接着说:“唯上智与下愚不移”(同上)。在别处更说:“生而知之者,上也;学而知者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣”(《论语·季氏》)。这里明白主张有所谓“生而知之”的上等人,显然,这是先验主义的人性论,与上引“性相近,习相远”的言论相矛盾。历史上从来没有人怀疑这两个自相矛盾的言论不是孔子说的,也没有历史材料可以说明这些矛盾言论是在哪个特定的时间和地点说的。看来在时间阶段性上分辨这些言论的孰先孰后也难办到。因此我们只能实事求是,承认它们都是孔丘的思想,把《论语》和《左传》里孔子全部与人性论有联系的论点加以整体的考察,说明哪一种人性论才是孔子



1 A 4  
主导的思想,哪是次要的。除此以外,似乎没有别的更好的办法。

后汉原始道教经典《太平经》是一部思想内容庞杂的巨著,但是缺佚很多。依现存的篇章看来,无论在宇宙观、认识论、社会政治思想等方面都有自相矛盾的言论。尤其是社会政治思想,纷歧矛盾最为突出。例如主张任用贤才、减省刑罚、抨击厚葬、沟通民意,这些都是改良主义的思想。特别令人注意的,是那些反映农民的思想:反对残酷剥削,主张人各自食其力和憧憬财产共有的观念。剥削阶级自己决不会反对剥削,剥削统治阶级靠剥削为生,决不会主张自食其力,豪家人家决不会有财产共有的想法。这几个思想特征可以说是区别剥削统治者与被剥削统治的农民的重要标志。《太平经》的这些言论,无论同当时或者更早时候一般进步的言论相比较,都是异常突出,可以说绝无而仅有。相此相反,却也有维护封建等级制度和私有财产观念的保守言论乃至反动思想。反对残酷剥削、主张自食其力的思想显然跟维护封建等级秩序的言论相矛盾。维护封建统治的反动言论也跟改革社会的思想相冲突。可是这三种互相矛盾的社会政治思想在《太平经》里确实确实存在着。怎样解释呢?我们认为原书一百七十卷的《太平经》在汉代是罕见的巨著,它不是一时一人的创作,所以内容庞杂,互相矛盾,并不足怪。能不能由于《经》中有保守反动的言论,为了把它讲成内容单一、思想纯粹的体系,以便“旗帜鲜明”地批判那些落后乃至反动的思想,就把那些反映农民阶级的观念的进步言论随便加以抹煞和曲解呢?我们认为批判是应该的,但这种作法,不是实事求是,不能反映全书的本来面目。若照一般情况来推理,这部道书经过统治阶级代表的审查,认为“妖妄不经”,加以收藏禁止,那末很可能其中合于剥削统治阶级的要求和口味的应该全部保留,在现存残卷里所占的分量应是最多的;不利于剥削统治阶级的话应被删削和窜改,所余无几。无论如何,现存这些反映农民的进步思想,虽则不多,但是很宝贵(我另有文论述,兹不赘)。应当实事求是,充分估计此书

的复杂内容,不能为了削足适履,加以抹煞和曲解。

外国《圣经》作为整体来读,也有自相矛盾的言论,一面强调“以伤还伤,以眼还眼,以牙还牙”(利未记第二十四章),但又教人“不以恶报恶,以辱骂还辱骂,倒要祝福”(彼得前书第三章),强调“通达人能忍辱藏羞”(箴言第十二章)。这些教导人的话,彼此也是抵牾的。

以上说的是一个哲学家或者一部著作的思想存在着自相矛盾的情况。遗憾的是在时间上无法分辨哪些思想在先,哪些思想在后。本来一个哲学家的思想并不是一成不变的。可能由于时势和社会生活诸条件的重大变化而有早期和晚期之分。早年有哪样的思想,中年变了,晚年又回到早年哪样,这也是可能的。具体的情况则宜具体分析。从其中可以看得出一个哲学家思想的变化,是积极向前进呢?还是消极向后退呢?这是一个值得总结经验教训的有趣问题。下面试图扼要说明这方面的情形。

晋葛洪的一生,经历着西晋和东晋,可以说前期和后期的主要思想变化很大。他撰著的《抱朴子》,原来分外篇和内篇,各自成书。思想体系完全不同。外篇思想体系属儒家。他对汉魏以来的政治缺失、风俗颓败,极为不满,竭力主张用儒家思想来挽救衰世,纠正时弊,这是代表着他前期的入世思想。后来他对整个时势和个人遭遇感到悲观失望,不再抱经世济俗的思想,于是著内篇,大力宣扬神仙道教。同前期思想根本相反,认为“道”是根本,“儒”是末节,决心避俗,遁迹山林,寻求长生不死、沉迷出世的思想。内篇和外篇思想的相互矛盾,分别代表着前期和后期的不同。可是在有的哲学思想史和文章里,把葛洪《抱朴子》外、内篇的不同思想体系揉成一团,说成一个,所谓内神仙而外儒术。这恐怕与实际思想情况不相符合。因为葛洪著外篇和内篇,不是内外并重两用。他先从外篇的崇儒,后到内篇道本儒末的主张,是一个思想的巨大转折。实际上后来他归结这样的地步:贬低了儒家,离开了儒术,皈依道教信仰,

大大抬高了神仙道教的地位。

一个人生平的思想、观点具有自相矛盾的现象,如果能够在时间上分别出前后阶段的不同,这正好说明一个人思想的前后变迁发展的过程。从而寻究内在的和外部的原因去说明它,这是富有历史意义的。明末清初的著名思想家黄宗羲,是刘宗周的弟子,在学派系统上直溯王阳明之门。但他对明代唯物主义思想家罗钦顺的宇宙观非常赞赏,说:“先生之论理气,最为精确,谓通天地,亘古今,无非一气而已”(《明儒学案》卷四十七《诸儒学案中一》)。黄宗羲又在他自己写的一篇文章里重述“通天地,亘古今,无非一气而已”这几句名言(《宋元学案》卷十二《濂溪学案》附梨洲《太极图讲义》)。在《明儒学案》卷七《河东学案》里,黄宗羲明确主张“理为气之理,无气则无理”。当他写到《明儒学案》最后一卷他的先师《蕺山学案》时,举出“盈天地间,一气而已矣”的语录,并且概括为“盈天地间皆气也”的命题。所有这些话说明了“气”是宇宙万物生成的总根源,无疑是朴素唯物主义的说法。但是黄宗羲到临死前二年,即清康熙三十二年(公元1693年),他写《明儒学案·自序》时,劈头就提出“盈天地皆心也”,竟与《明儒学案》里其它地方多次阐述和强调的命题“盈天地间皆气也”正相反对。这种前后矛盾的观点是客观地摆着,无法掩饰和抹煞,只有如实地加以分析研究,联系到他一生的政治斗争和学术活动的经历,做出历史唯物主义的评价。

再联系到近代史上一些人物,他们的思想和行动,也有前后期矛盾的分别。因为时代接近,可以看得比较清楚。譬如,章太炎和吴又陵同属一个类型。他们的思想,早先是进步的,但后来落伍了。我们知道,在中国长期封建社会里,有一套维系封建制度、桎梏人心的礼教,到满清末年、辛亥革命前后,随着民主革命浪潮的激荡,加上家庭的刺激,吴又陵逐渐形成非儒非孝的反封建思想。到了“五·四”时期,他成为反对吃人礼教的急先锋,打倒孔家店的旗手。这时候的吴虞的思想无疑是进步的。时代不停地前进,但吴又

陵后来生活不检,意志颓唐,思想落后了。章太炎是近代著名的革命家和学问家,用鲁迅先生的话来评价,他“虽先前以革命家现身,后来却退居于宁静的学者,用自己所手造的和别人所帮造的墙,和时代隔绝了”。他“既离民众,渐入颓唐,后来参与投壶,接收馈赠,遂为论者所不满”(《关于太炎先生二三事》)。章太炎在民主革命时期,确是一位和当时顽固势力做斗争的健者,是进步的。但曾几何时,遂从前进的道路上退下来,落伍了。至于在政治生涯上,有两个完全相反的典型例子。一个是汪精卫,他在清朝末年,民主革命时期,曾经好像是一个喧赫一时的急进活跃分子,但是到了八年抗日战争时期,利欲熏心,出卖民族利益,堕落为投靠日本帝国主义的政治傀儡,成为中华民族的千古罪人!另一个相反的例子是杨度。他生于满清季世,曾是策动袁世凯帝制而组织筹安会的中坚分子,但后来思想急剧转变,迫切追求革命真理,认清历史前进的方向,毕竟成为一个共产党人。从发展观点看,这是由原来落后守旧到先进革新的人生历程,是难能可贵、不可多得的过渡人物。我们学习历史,贵在鉴往以知今,惩前以毖后,总结人们思维的经验教训,推动历史车轮不断前进!

(原载《中国哲学史研究》1983年第1期,1989年10月增订)



# 道家古籍存佚和流变简论

## 一、道家的起源

道家流派的名称,形成虽则较晚,到汉代才成立。但其渊源可上溯至西周初年的太公望。以《汉书·艺文志》为中心的道书著录就有《太公二百三十七篇》,其中有《谋》八十一篇,《言》七十一篇,《兵》八十五篇。《淮南子·要略》云:“文王之时,纣为天子,赋敛无度,杀戮无止,康梁沈湎,宫中成市,作为炮烙之刑,剔孕妇,天下同心而苦之。文王四世累善,修德行文,处岐、周之间,地方不过百里,天下二垂归之。文王欲以卑弱制强暴,以为天下去残贼而成王道,故太公之谋生焉”。这就说明了太公之谋产生的时代背景。

《汉志》所著录的道书,正如《隋书·经籍志》所指出:“汉时诸子、道书之流,有三十七家,大旨皆去健羨,处冲虚而已,无上天官符籙之事,其《黄帝》四篇,《老子》二篇,最得深旨”。这就把诸子道书和后来道教经典区别开来,不相混淆。本文所论道书存佚的情况,正是指诸子道书而言的。

## 二、道书存佚概况和流变

道家古籍的代表作,就只有《老子》和《庄子》等几部。其它道书,绝大部分已经亡佚。《文子》也是佚、残、杂。《汉志》道家三十七

部,九百九十三篇,如《伊尹》五十一篇,《太公》二百三十七篇,《管子》八十六篇,均亡。《老子》无本文,只著录《老子鄰氏经传》四篇,《老子傅氏经说》三十篇,《老子徐氏经说》六篇,《刘向说老子》四篇,亦均已亡佚。其它著名道书,如《列子》《关尹子》《鶡冠子》等已亡,虽经后人伪撰,然非本来原著,只能算是道家的流变。所谓伪书,只是成书时代问题,不能目为原来的书籍,若放在一定时代来考察,不失为有一定学术价值的文献。《列子》,大多数学者认为是魏晋时人伪托;《关尹子》,大率是唐宋人依托,均有理致,不能因为后人伪托而废弃不顾。古人著书,每喜依附前贤而作,不爱夸耀自己的名字,著书如此,注书亦复如尔。如《阴符经》系晚出道书,不知成书时代和作者<sup>①</sup>。而《集注阴符经》七家注题黄帝撰,竟有伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮诸贤注,所有这些,无疑是伪托的,不可轻信。非但此也,为了取信于人,今见通行本《关尹子》,并有汉刘向叙录和晋葛洪序的依托。

现在考察道书存佚的概况。

《汉志》道家类著录 37 家,993 篇,绝大部分早已亡佚。儒家著录 53 家,836 篇。两相比较,儒家多出 16 家,而篇数则少 157 篇。其中属先秦部分,儒道两派存佚约相等,各存二家(《论语》归六艺略),而儒家亡 29 家,道家亡 30 家。属于汉代部分,儒家存、残、亡计 21 家,而道家仅著录 5 家,均亡。两相比较,道家则猛跌,大大落后了,不足儒家的四分之一数。由此可见自从汉武帝独尊儒术、罢黜百家以后,形势顿起变化,道家大受排斥和压抑,所以道家书数,相形见绌远甚。

到《隋书·经籍志》,儒家著录 62 部,530 卷。道家著录 78 部,

---

<sup>①</sup> 我曾考《阴符经》成书时代,约在公元 531 至 580 年这段期间。到唐初广开献书之路,这部久经秘藏的书也出来了。作者大抵是北朝一位久经世变的隐者,对于天文历算,易老阴阳之学,多所该涉,对历史事件及当代事变,亦能研综。他在兵荒马乱之中,度无名氏的隐居生涯。故他所著书不露姓名。该书唐初欧阳询、褚遂良已写成《阴符经》法帖。到中唐李筌才撰《阴符经》注。参拙著《道家 and 道教思想研究》146 页。《阴符经》是道家书,李筌注也是以道家观点写的,张果注乃是发挥神仙家的说法。

525 卷(其中大多数系老子、庄子义疏之类。还有其他少数诸子道论。间杂道教典籍,如《抱朴子内篇》。总的说来,基本上还是道家书。)两相比较,道家多 16 部,而卷数则少 5 卷。到《旧唐书·经籍志》,儒家著录 28 部,凡 776 卷;道家(包括神仙道教)则增至 125 部,960 卷(内老子 61 家,庄子 17 家,道释诸说 47 家)。《唐书·艺文志》儒家著录 69 家,92 部,791 卷;道家类著录 137 家,74 部,1240 卷(包括神仙家),还是道家居大多数。这是因为唐朝皇帝姓李,认李老聃为远祖,大力尊崇老子为道教教祖,兼褒庄子,朝廷上下,纷纷注释《老子》《庄子》等,成为一时代的风尚。此风至宋代未衰,世俗学者著名的有王安石、王雱父子,司马光、苏辙等,道教学者有陈景元、褚伯秀辈,都是杰出的代表人物。

到《清史稿·艺文志》,儒家著录 422 部,2502 卷;《清史稿·艺文志补编》,儒家著录 229 部,733 卷;道家仅著录 95 部,351 卷(内除《老子》《庄子》《阴符经》注说外,并窜入道教典籍多种及马国翰辑佚道书 17 种)。儒道两相比较,儒家则居绝大多数的优势,单是部数就多出六倍有余,卷数则多九倍有余。这是因为满清王朝提倡理学、揄扬儒家所致。而道家则处于被压抑和冷落的境地,只在民间潜伏。

### 三、关于道书中几个问题

这里值得提出的几个问题:(1)《淮南鸿烈》一书,本是道家书籍,但是从《汉志》开始,就归入杂家类,这是没有什么道理的。《淮南鸿烈》虽是淮南王刘安邀集宾客所作,但组织周详,上自天文,下至地理,中涉历法、人事、政治、人伦诸项,如《要略》所叙,都贯串着道家的原理原则,刘安也是有学问的道家学者。(2)《汉志》道家类著录《黄帝四经四篇》,亡;《黄帝铭六篇》,残;《黄帝君臣十篇》,亡;

《杂黄帝五十八篇》，亡。这些所谓黄帝书，亡佚已久。太史公《史记》记载申不害之学，本于黄老而主刑名；韩非亦喜刑名法术之学，而其归本于黄老。我们对先秦黄老道书，只闻其名，未见其实。道书之难窥全豹，有如是者。1973年，长沙马王堆三号汉墓出土大批帛书道经，其中有佚书四种，即是《经法》《十六经》《称》和《道原》，整理佚书的同志总称它为《经法》。《经法》这部古佚书，从来没有著录，也没有征引过。它的发现，震撼了学术界。我国黄老学派形成于战国，到汉初曾博取窦太后、汉文帝的高度重视，而成为占统治地位的意识形态。黄老之学盛行，除了有相传的《老子》五千文外，别无其它文献的依据。这次帛书道经的发现，为所谓黄老学说填补了一个空白。据唐兰先生考证，认为《汉志》载黄帝书中有《黄帝四经》四篇，从篇数说，与古佚书的四篇正相符合。如果此说成立，所谓黄老刑名之学，就有了着落了。无论如何，新出土的古佚书是属于黄帝老子学说的道书是没有疑问的。古佚书四篇，首篇是《道法》，总论“道生法”。道是宇宙万物的法则。《十六经》很多关于黄帝讲刑名的学说。这是没有经过文人润饰的原始资料，很是宝贵。

(3)汉武帝独尊儒术以前，道书繁多，亡佚亦多。所有后人伪补的道书，不与原书相符合，只能算是道家流变的书。有些名家的注说，如王弼何晏注《老子》，向秀郭象注《庄子》，皆依附玄学而成。《列子》的张湛注亦自成体系。唐代成玄英的《庄子义疏》，杂取佛道诸说。这些都属于道书的流变。若分别研究，可以反映时代精神及其发展的特点。

(4)《阴符经》是晚出道书的上乘。《隋书经籍志》著录有《太公阴符铃录》《周书阴符》列入兵家，已亡。但此书恐非彼书，因书名类似而生疑窦，实际上并无确凿的证据。自《黄帝阴符经》问世之后，因书中义理精蕴，用辞遣句简炼而奇峻，唐初著名书法家欧阳询、褚遂良相继写成字帖，注释则代不乏人。中唐李筌首先是注释《阴符经》的名家，或谓李筌自作书，复自作注，此说却不可信。同时有神仙家张果根据道教学说作了注。据《唐书·艺文志》道家类



载《集注阴符经》一卷,其中还有李淳风、李筌、李治、李鉴、李锐、李晟诸家,皆是唐人。与李筌同时代的吴筠,在其《宗玄先生文集》卷中《神仙可固论》引了《阴符经》。宋郑樵《通志略》著录《阴符经》注及其经诀,计有 39 部,54 卷,真是洋洋大观。明正统《道藏》收录《阴符经》注本及发挥经义的著述共计 22 部。到《清史稿·艺文志》著录《阴符经》注六部,其中徐大椿系清代道家学者和著名的医生,撰有《阴符经注》,其自序作于乾隆二十五年,见《徐灵胎十二种全集》。他大体上以道家观点写的,比较朴素谨严,并无神仙家气。《阴符经》虽是晚出道书,然而理论概括性很强,甚有特色,在学术思想界影响很大,可以比美《老子》。

#### 四、道书在历史上的重大影响和总结意义

道家文化渊源于西周初年,距今已经有三千余年的历史。到春秋时期,出了一个李老聃,他是著名的道家代表人物,儒家孔丘曾经问礼于老聃。老聃教导孔丘说:“吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲、态色与淫志,是皆无益于子之身,吾所告子,若是而已”。孔丘回去,告诉他的弟子们,说:“吾今日见老子,其犹龙耶!”表示非常钦佩。到了战国,道家文化与黄老刑名相结合,提出“道生法”的指导思想。自从《太公》书二百三十七篇以来,《老子》八十一章也是,其中都有许多兵家的言论,战略战术的概括。道家与兵家法家由此结不解之缘,丰富了政治经济及军事的理论。到汉初,窦太后、汉文帝当政,黄老道曾居思想文化界统治的地位。司马谈《论六家要旨》对道家评论甚高,以为“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化。立俗施事,无所不宜。指约而易操,事少而功多”。但至窦太后死,汉武帝竭力推行独尊儒术、罢黜百家的政策,道家则遭受严重的打击,不得不退居隐晦的地位,潜伏在民间活动。例如严君平,隐居成都

市,以卖卜为生。但道家学说,并未熄灭。他们窥视着儒家思想文化发生严重危机的时候,出来宣扬破旧更新的言论,如东汉王充著《论衡》,根据道家自然的学说,高举“疾虚妄”的批判大旗,对汉代新儒家天人感应的乌烟瘴气从事扫荡廓清的工作。到东汉末,封建王朝的政治腐败透顶,民不聊生,农民起义军领袖张角借太平道的活动,组织动员民众,叫道民诵习《老子》五千文,以为政治号召。到了三国,张鲁在汉中的反抗封建统治的活动虽则失败,接着在晋代,农民暴动在江东等地此起彼伏。有鲍敬言其人,好老庄之书,治剧辩之言,首倡无君论,以为“曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息,汎然不系,恢尔自得,不竞不营,无荣无辱。势利不萌,祸乱不作,干戈不用,万物玄同”。“安得聚敛以夺民财,安得严刑以为坑阱”。这是对封建君主残酷统治的控诉。到了晚唐,农民起义军王仙芝、黄巢等在全国风起云涌、所向无敌的时候,有无能子,隐姓埋名,避地流转,昼卧不寐,随以笔札,发挥老庄自然的宗旨,配合起义军,作《无能子》,大胆倡导“非圣无法”的言论,概括封建帝王的罪恶统治叫做“圣过”,就是公然谴责“圣君”的最大罪过。又作《纪见》篇,假借狂人的口吻,抨击社会上存在一切陈旧的不合理的习俗和制度,从上而天,下而地,“以至华夏夷狄,帝王公侯;以至士农工商,皂隶臧获;以至是非善恶,邪正荣辱”各种名目,以为“皆妄作者强名之也。人久习之,不见其强名之初,故沿之而不敢移焉”。这样否定一切陈旧习俗和制度,还不是“无法无天”的异端表现吗?到了宋代,著名改革家王安石生平最爱读《老子》书,曾作《老子注》,广事理论阐释。到了近代,神州大地沦为半封建半殖民地社会,国势衰颓,危在旦夕,爱国志士,纷纷思欲起而挽救。魏源为杰出爱国主义思想家,作《老子本义》,寄托忧思。其《论老子》直云:“《老子》救世书也”,大声疾呼世人注意《老子》五千文。满清封建王朝最后推崇《老子》的两人中,另一个是严复,他生当多灾多难的旧中国,早年曾经向往西方资本主义的新说,翻译了

许多名著,如赫胥黎的《天演论》,亚当斯密的《原富》,孟德斯鸠的《法意》等。他曾经积极宣传进化论,早期也向往西方民主的政治。这样一位重要思想家,他在中国传统文化遗产中,特别重视道家《老子》,曾经评点过《老子》,认为“中国未尝有民主之制”,反复强调“《老子》者,民主之治之所用也”。以为《老子》第80章所描绘的就是“古小国民主之治”。当十九世纪末,我国思想界,像严复试图改革现状,不在其他诸子百家去寻找“民主之治”,偏要在《老子》书里去找,这是值得特别深思的事。我时常想,也在不同的场合时常说:自从汉武帝独尊儒术以后,约二千余年的历史,真正道家书籍很少,又长期处于被压抑的劣势,然而在历史上各个关键时期所焕发出来的能量的确不小,影响很大,如上所述。它们都是针对着封建势力统治下的政治文化危机而发,想改变现状,但又提不出更切合实际的主张,只是憧憬着一种幻想。这是历史的限制,也是历史的悲剧。但它决非偶然发生的现象,道家老庄书的学说中,确实包含有不寻常的积极因素,所以令人反思。因为缺乏新的生产力和生产关系的机制做为前进的动力,尤其在满清王朝末期,在国际帝国主义、国内封建地主阶级和买办阶级三座大山联合高压下,若不首先谋求全民族政治上的解放,那末任何美妙的梦想到头来只能是竹篮子提水一场空。

据历史记载,道家者流,盖出于史官,“历记成败、存亡、祸福、古今之道。然后秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持”。这就要求客观地全面地总结历史的经验教训,清虚自守,立于不败之地。《老子》这部道书确实具有这样的特点。从辩证法的正反两方面看,对立物相互依存和转化,不回避否定,不讳言生和灭的必然过程,清虚自守,胜利了不致于冲虚头脑,挫折或失败了也不至于气馁。

道家文化研究的领域,源远流长,有广阔的天地。道家学说,包括法家的政治经济学,所谓“道生法”。“执道者,生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也”。道家学说,又兼涉兵家的战略战术,《太公

书》《老子》和《阴符经》里都有。所以道家书和孳乳流派，在历史上发生过重大影响，不容忽视，值得深入研究和总结，以为现代文明建设的借鉴。现今海内外研究道家的学者日益增多，国内有陈鼓应先生牵头，主办《道家文化研究》这样一个专门刊物，是学术界空前的创举，欣见在这片肥沃的土地上，盛开灿烂的花朵，结出累累的硕果来，我为此表示衷心地祝贺。

一九九一年初冬时节

(原载《道家文化研究》创刊号)



# 下 编



## 道教基本理论的几个来源

我国道教形成于东汉，充实发展于魏晋南北朝，至隋唐而入鼎盛时期。做为我国整个思想文化一部分的道教，它的基本理论，比较复杂，所受影响是多方面的。比较而言，又以渊源于先秦的道家、儒家和墨家居多。道家的影响主要在于本体论，儒家的影响在于伦理道德，墨家的影响在于政治经济思想。汉代的谶纬神学亦有影响。晋以后的道典，并袭取外来的佛教思想。至于阴阳家、五行家、神仙家等，多表现于术数与方技的各个方面，对于道教众多方术的影响既深且巨。特别是神仙思想，令人企求长生不死。这种思想兴于战国，流行于秦汉的上层社会，初则形成方仙道，后来发展而为神仙道教。现在仅就道教基本理论的几个来源，概述如次：

### 一、道 家

先秦道家，一般首推老庄。老子庄子皆以“道”为中心概念。老子由历史人物逐渐神化而为道教的教祖。道教之所以以“道”名教，大抵与《老子》这部经典的思想体系的核心——“道”有着莫大的关系。当然，“道”在《老子》那里，原来是个抽象的玄之又玄的概念，它的含义，并非一目了然，可以随时随人而有不同的解说。战国末年，韩非对《老子》的“道”有一种解释，西汉淮南王刘安的宾客撰集《淮南鸿烈》所引老子五千文，又有一种解释。东汉初年，已经有人附会

“老子之道，为可以度世”（《论衡·道虚》）。桓灵之世，祭祀老子，求长生福，已为帝王贵族之恒事。约当这个时候，有隐者托名河上公，撰《老子章句》云：“道可道，谓经术政教之道也。非常道，非自然长生之道也”。特别强调“自然长生之道”是常道，目的在于达到长生不死，成为神仙。这是《老子》的“道”由道家的哲学概念改变为道教神学概念的重要关键。

汉魏之际，《老子想尔注》更认为“道”合自然，可以长生久视。“道”就是“一”，“一散形为气，聚形为太上老君”。这太上老君，就是被神化了的老子的尊称。

到了晋代，著名道教学者葛洪首创一个道教思想体系。在理论上，他首先提出“玄”的本体概念。认为“玄者，自然之始祖，而万殊的大宗也”。这个玄，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追”（《抱朴子内篇·畅玄》）。它能使天高，使地卑，使云行，使雨施，这是一个神秘的本体，宇宙万物变化的依据。实际上葛洪所谓“玄”，也就是“道”。《明本》篇说：“凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之”。这个“道”和《畅玄》篇所说“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”的“玄”，意义并无差别。《道意》篇进一步阐明：“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉”。强名为“道”，已失其真。由于葛洪嫌道家传统的“道”这个概念容易失真，所以另外提出“玄”的概念做为道教理论体系的核心。

到了东晋南朝，上清经派对“道”另有一种说法。《真诰·甄命授第一》云：“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也”。这一系的话表明四个层次，三个组合。四个层次是：道—元气—太极—天地。道生元气是一个组合；元气在前，太极在后，又是一个组合；最后一个组合是太极生天地。这是一套独特的理论。它和《周易·系辞传》太极生两仪之说显然不同，因为《真诰》在“太极”之上还有“元气”和“道”，它和河上公《老子章句》



把“道”视为“元气”也有所不同。就第一个组合看来,近似《老子》说的“道生一”,但下文完全不同了。有一点是清楚的也是固定不移的,就是“道”成为道教的最高范畴。这里,纵有千差万别,但寻根溯源,不能不归结于道家老子,所以《道德经》毕竟成为道教首要的经典。

复次,“道”的概念与“气”也有密切的联系。战国时一些道家往往讲“气”讲“精”也讲“道”。《老子》书里大量讲“道”,也提到“气”和“精”,如所谓“专气致柔”,“未知牝牡之合而峻作,精之致也”。《庄子》(尤其《外篇》)论气的地方更多,而且含有普遍性的物质意义,所谓“通天下一气耳”。《管子·内业》云:“凡道,无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道”。这是说,“道”能生万物,又云:“精也者,气之精者也,气,道乃生”<sup>①</sup>。这里把“气”和“道”直接联系起来,表明气得“道”乃能生。《管子·枢言》:“道之在天者日也,其在人者心也,故曰有气则生,无气则死,生者以其气”。到了汉代,《淮南子·原道篇》的“道”具有物质性的含义,跟“气”或“元气”的范畴相符合<sup>②</sup>。《越绝书》也说“道生气,气生阴,阴生阳,阳生天地”<sup>③</sup>。后汉河上公《老子章句》把“道生万物”(第10章)和“元气生万物”(第2章)相提并论,实际上已经把“道”看成“元气”了。南北朝时,《养生服气经》云:“道者,气也”(梁陶弘景《养生延命录·服气疗病篇》引。又唐初释法琳《辨正论》引)。明正统《道藏》洞神部收《太上养生胎息气经》一卷,不著撰人,亦云:“道者,气也”。这《养生胎息气经》也许就是陶弘景、法琳所引的《养生服气经》或者袭取其它服气经的文字,也未可知。《道藏》著录有《元气论》,可惜早已缺佚。但《云笈七签》卷五十六辑存《元气论》一篇,其中亦云:“道即

① “气”字逗句,据于省吾《双剑谿管子新证》从安井衡说。

② 拙撰《汉代哲学思想中关于原始物质的理论》(《哲学研究》1957年第6期)已有论证,兹不赘。

③ 《越绝书》卷十三《越绝外传枕中第十六》,张宗祥校注本。据焦竑、胡应麟、姚际恒、卢文绍及《四库总目提要》等考证,《越绝书》为东汉会稽人袁康所撰。

元气也”。唐高宗时道士李荣与僧人辩论名理，曾立“道生万物义”<sup>①</sup>。道生万物，意味着元气生万物。由上所述，可见“道”和“气”的关系，包含两种不同的说法，一为道生气，一为道即气。前者符合《老子》的本义，后者从《淮南子》、河上公《老子章句》到《养生服气经》等都是一步步把“道”和“气”紧紧结合起来，直至“道者气也”这个定义的完成，道教理论家多数倾向后者。

## 二、儒家

儒家提倡礼治或德治，最注重道德伦常为维系社会秩序的工具。人伦之尊者莫如君、父、师，加以神道设教，逐渐形成天地君亲师五位一体的信仰。这是由儒家导其源，原始道教继其绪，反复宣扬，遂成为我国社会上相当普遍的宗教信仰。《荀子·礼论》云：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。

《大戴礼记·礼三本》因此做了专篇的论述。后汉《白虎通义》亦云：“天有三光日月星，地有三形高下平，人有三等君父师”（《封公侯》）。这些都是依据儒家的观点立论。原始道教经典《太平经》继承儒家的旨趣，大事宣扬天、地、君、父、师信仰的重要。儒家尊此五者，大率分别来讲，或者君、父、师三者并论，《太平经》除分论这五者外，更合“天地君父师”为一体。这个提法，就是后来社会上流行“天地君亲师”信仰的由来。为什么以“天地”为首位呢？《太平经》卷九十六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》云：

---

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》卷丁《今上召佛道二宗入内评述名理事第一》。

天者乃道之真，道之纲，道之所因縁而行也。地者乃德之长，德之纪，德之所因縁而止也。

“天地”既然是道德的纪纲，而《太平经》又以奉天地为本，所以五位一体的信仰中，自然以天地居首位。至于君、亲、师的重要性怎样呢？《太平经》卷四十七《上善弟子为君父师得仙方诀》云：

夫人乃得生于父母，得成道德于师，得尊荣于君。

因为父母是生命根源，师是完成智慧道德的恩人，君是探获尊荣的门户。所以《太平经》认为：人生为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺。如果“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之；死尚余责于地下”<sup>①</sup>。有此不忠不孝不顺行为的人的死灵魂，还经常于月尽朔旦被天神拘捕去对讯。这些言论表明儒家的善恶观念被道教所接受，并且把它纳入自己的思想体系之中。

晋葛洪撰《抱朴子》，也以忠孝和顺等德行为修仙的必备条件。他说：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修，而务求方术，皆不得长生也”（《对俗》）。修仙的人注意德行，与儒家世俗的道德相契合，也就是以儒家的道德为本。尔后许多道教经典中经常强调对君要忠，对父母要孝，对师长要敬。如《天师教戒科经》说，诸欲修道者，务必臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺；尤其强调：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠”。《太上戒经》的十戒中，也明文规定：不得违戾父母师长，反逆不孝；不得叛逆君王，谋害家国。北周武帝宇文邕撰集《无上秘要》卷五十二亦历数不敬天地君父师之罪。由此可见道教的戒律吸收儒家的道德规范，同样为维护封建社会的伦常和秩序发挥特定的作用。

---

① 《太平经》卷九十六《六极六竟孝顺忠诀》。

### 三、墨 家

墨子揭示尊天明鬼的思想,显然被道教信仰吸收过来,这方面毋须多加说明。墨子站在“农与工肆之人”即小生产者阶层的立场上,提倡自食其力和互助互利,其思想对原始道教经典《太平经》的思想影响是值得重视的。墨子曾提出“赖其力者生,不赖其力不生”的劳动原则,《太平经》亦云“夫人各自衣食其力”<sup>①</sup>,强调人们应该靠自己的劳动来维持其生活。但是小有产者的生活往往是很不稳定的,所以墨子更提出这样的主张:

- (1)有力者疾以助人,
- (2)有财者勉以分人,
- (3)有道者劝以教人。<sup>②</sup>

这个互助的宗旨,在《墨子》其它篇章里从正面反面多次讲过,是构成墨家政治经济学说的重要部分之一。秦汉帝国实行中央集权的专制政治以后,墨学跟墨侠一起消沉下去。到了东汉后期,原始道教在民间开始活动,墨子这个互助学说才被原始道教经典吸收过来,成为民间道教思想精华的一部分。

墨子提倡以“道”教人,《太平经》的作者以宗教家的笔调写道:

人积道无极,不肯教人开蒙求生,罪不除也。<sup>③</sup>

墨子提倡有力相助,《太平经》也主张“力强当养力弱者”。(同上书第 695 页)

墨子提倡以财助人,《太平经》也说:

或积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也。或身即坐,或流后生。所以然者,乃此中和之财物也。天地所以

---

① 《分别贫富法》。

② 《尚贤下》。

③ 《太平经合校》第 241 页。



行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得徧也，也天地和气为仇。<sup>①</sup>

依据《太平经》的理论，认为人间的财物，无非是“中和之财物”，用以共养活人的，不应被个人所独占。现在有人积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，他的罪恶不能免除，理当得到“承负”的报应。这里，《太平经》阐明的道理，不仅限于墨子有财相分的意义，而且进一步否定豪强人家独占大量财富的合理性了。

墨子的互助思想对原始道教理论的影响到此为止，以后别无什么继承发展了。但神仙道教的方术方面，依托墨子之名而作的书倒是不少。《抱朴子内篇·金丹》曾记有《墨子丹法》，《遐览》篇称：“变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷，昔刘君安（根）未仙去时，钞取其要，以为一卷，其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，戚面即为老翁，踞地即为小儿，执仗即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮土成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也”。据此，《五行记》变化神术的内容，这里可以得见其梗概。葛洪《神仙传·墨子传》亦云墨子撰《五行记》，《隋书·经籍志》著录《墨子枕内五行纪要》一卷和《墨子枕中五行要记》一卷，前者虽入医方，后者入五行，但看来两者可能是同书复出。又有《五行变化墨子》五卷，亦属五行，《通志·艺文略》著录《墨子枕中记》二卷，《文献通考·经籍考》：《太上墨子枕中记》一卷，云《中兴文艺志》不知作者，书载匿形幻化之术”。依所举《墨子枕中记》的主要内容和性质看来，与《墨子五行记》所撮述的内容极相类似，也许就是同书异名吧。《神仙传》又记孙博、封衡（衡字君达，见《后汉书方术列传》）皆宗墨子，孙博治墨子之术，能令草、木、金、石皆为火光，照耀数里，亦使身成火，口中吐火云云。封衡自幼学道，有《墨子隐形法》一篇。《通志略》又著录崔知操撰《灵奇墨子术经》七卷。这些都

<sup>①</sup> 《太平经合校》第242页。

是神仙方技的书依托于墨子者。墨子在道教信仰中的吸引力确是不小。他与道教的关系大概包括上述理论和方术的两个方面。墨子被神化,有的说他得道成地仙,有的说他为太极仙卿。

## 四、释 家

佛教传入中国后,开始时朝廷贵族将黄老之学和佛教并重。东汉明帝时,楚王英晚年喜黄老学,为浮屠斋戒祭祀。桓帝时,襄楷亦言宫中立黄老浮屠之祠。但在当时社会上就有“老子入夷狄为浮屠”的造说。道教成立后,道士跟道人不断争强斗胜,总想凌驾外来的佛教之上,于是曹魏时有《老子化胡经》的出现。道教徒与佛教徒的争斗是一个方面,另一方面,道教与佛教在理论上也有相互吸收和渗透的情况。就道教而言,例如大概成书于东晋至萧齐时期的道教典籍《太上洞渊神咒经》吸收了佛教般若本无论的思想。约作于晋宋之际的《度人经》采取了佛教三界及随劫轮回的思想。梁朝著名道教学者陶弘景撰的《真诰》,大量窃取《佛说四十二章经》的说法,其中有许多文字只是将“佛言”变换为神仙说而已。隋世的《本际妙经》宣传诸法皆空寂无常,一切果报由业缘来,这也是吸收佛教思想。唐史崇等编《一切道经妙门由起》,广搜道经,称引佛教三千大千世界之说。王玄览著《玄珠录》,所述道教理论,杂采佛教大乘空宗的说法,如谓“道体实是空,不与空同”,“心生诸法生,心灭诸法灭。若证无心定,无生亦无灭”。此外,《清静妙经》采用许多佛教术语,并发挥空无的思想,成为后来道教全真派必读的经典之一。及至金世,王嘉首创全真道派,公开主张三教合一,宣扬“释道从来是一家”,“儒门释户道相通,三教从来一祖风”<sup>①</sup>。综上所述,可见道教在理论上与佛教的关系,经历着不同历史阶段的变迁,由

---

<sup>①</sup> 《重阳全真集》。

于不同民族文化和信仰的对立而逐渐渗透和吸收,最后达到二者混合为一的境地。

(原载《宗教学研究》1985年第1期)

# 道 教 哲 学

**道教哲学** 产生于中国东汉晚期的一种以神秘化了的“道”为宇宙本原的宗教哲学。它把道家的“道”予以神学的阐释,结合儒学,融合佛学,形成了独特的理论。

**道教** 产生于中国的传统宗教,渊源于古代的巫术,秦汉时的神仙方术,黄老道是早期道教的前身。东汉顺帝时张陵倡导的“五斗米道”,奉事老子为教主,道教逐渐形成。东汉灵帝时张角创立的“太平道”为早期道教的另一重要派别。道教的基本信仰和教义是“道”,视“道”为造化之根,神明之本,天地之元。把“道”人格化为神,又把老子加以神化,视其为天尊。宣扬以神秘方术求得长生不死,度世成仙的观点。提倡修炼丹药,实施祈祷、礼忏等宗教仪式。道教自东汉形成后,经两晋、南北朝得到进一步发展,到隋、唐、宋、元更加兴盛,构成中国儒、释、道三教之一。明代中叶以后才逐渐趋向衰落。在道教的长期演变发展过程中,许多道教学者著书立说,阐释道教教义,宣扬道教思想,其中包含着重要的哲学思想和伦理道德观。

**道教的哲学思想** 有关道教的思想与方术,在汉魏期间,传播迅速。道教哲学思想体系是东晋葛洪奠定的。他把道教的理论和方法粘合在一起,在理论上,提出“玄”的本体概念;在方法上,提出思玄之道和守一之道。他说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖



乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰”。这个玄，“金石不能比其刚，湛露不能争其柔。方而不矩，圆而不规，来焉莫见，往焉莫追”。它能使天以之高，地以之卑，云以之行，雨以之施。它是一个神秘主义的本体，产生宇宙万物的根源。这个超自然的“玄”，是道教唯心主义思想体系的核心。对于这个“玄道”，修仙的人，感到高不可攀，深不可测，只有用冥思玄想去探求。葛洪说：“得之乎内，守之乎外，用之者神，忘之者器，此思玄之要言也”。葛洪还把玄称之为“一”，他很重视守一的方法，把守一分为“守真一”和“守玄一”两种，“玄一”和“真一”的内容差不多，只是前者加了一种分形术。

在葛洪看来，“玄”也就是“道”，说“凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之”。这里说的“道”和《畅玄》篇所谓“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类的“玄”，意思相符合。“道”和“玄”，其字虽异，涵义实同，都先于物质而存在。到了唐代，吴筠作《玄纲论》，说：“道者，何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源，其大无外，其微无内”，“万象以之生，五行以之成，生者无极，成者有亏。生生成成，今古不移，此之谓道也”。同样把“道”描绘为虚无的本体，宇宙万物生成的总根源。《玄纲论》最后还指明：“天地不能自有”，“太极不能自运，运太极者真精”。“真精”是神明，“实曰虚皇”，高居太清之上。天地万物是由这个天皇主宰着。

**道教的道德观** 道教规定了许多戒律，它们是世俗道德善恶观念和宗教信仰善恶观念的综合反映。道教有五戒、八戒、十戒、十二戒、二十七戒乃至一百八十戒等。戒是禁恶的意思，与禁恶相对的是劝善。所以十善与十恶，往往相提并论。道教的“老君五戒”为：（1）不得杀生；（2）不得荤酒；（3）不得口是心非或不得妄语；（4）不得偷盗；（5）不得邪淫。第一戒不得杀生，是指不得伤害一切有生命的动物，如鸟、兽、虫、鱼等等。这是摹仿佛教体现慈悲的戒条，属于宗教信仰的善恶观念，与世俗道德无干。第二戒不得荤酒，这

与世俗道德也不一样。至于戒偷盗、戒邪淫、戒口是心非，皆与世俗道德观念相一致。《玉清经》的十戒里，有“不得违戾父母师长，反逆不孝”和“不得叛逆君王，谋害家国”两戒，与洞玄灵宝十善中“一念孝顺父母”、“二念忠事君师”相对应。世俗的传统道德大力提倡忠孝，道教的戒律也极为重视这点，表现出世俗道德与某些道教信仰的善恶观念相符的特点。但十戒里有“不得毁谤道法，轻泄经文”和“不得污漫静坛，单衣裸露”两条，主要是对道教徒们说的。属于道教徒自身信守的道德规范，一般说来，不涉及世俗的道德，这是戒律的另一特点。道教耽信凡人常行五戒十善，“恒有天人善神卫之，永灭灾殃，长臻福祐”。这是认为人间的善恶行为，必定获得天上神灵的祸福报应。足见道教的戒律体现着维护神学尊严和社会纲常秩序的永恒性。

**佛道理论的斗争与融合** 道教是中国土生土长的宗教，佛教是外来的宗教，教义各不相同。东汉时，佛教传入后，中国即有老子入夷狄为浮屠的传说。西晋时，出现《老子化胡经》。南朝时，道士倡夷夏论，以华夏的宗教文化排斥外来的宗教文化，释氏则有反夷夏论。北朝佛道的斗争，政治色彩特别浓厚。魏太武帝太平真君七年(446)，司徒崔浩联合著名道士寇谦之攻击佛教。至唐代，佛道的斗争更是频繁和激烈。唐高祖和太宗时，太史令傅奕(554—639)附和道士，上书抨击佛教；释氏法琳作《辩正论》、《破邪论》为佛教辩护。高宗时，道士李荣与沙门入宫辩论。武宗笃信神仙，会昌五年(845)，听从道士赵归真的话，发动了毁佛拆寺、僧尼还俗的运动。道教与佛教在理论上又有相互吸收和渗透的情况。约成书于东晋至萧齐时期的道教典籍《太上洞渊神咒经》，吸收了佛教般若本无论的思想。梁朝著名道教学者陶弘景修撰《真诰》，大量拾取《佛说四十二章经》的说法。到了唐代，上清道派宗师司马承祯撰《坐忘论》，既然撷取禅法“定慧”之说，又在《天隐子》里主张道有渐门，“不能顿悟”。道教的这些理论，受了佛教的影响。中国佛学也有道

教思想的渗透。隋时天台宗大师智顗撰《修习止观坐禅法要》，吸收了道教内丹的说法。到宋、金、元时期，北方广大地区，流行着全真道，宣传三教融合，崇拜老子、孔子、释迦牟尼，劝人诵习道家的《道德经》、儒家的《孝经》和佛教的《般若心经》，在经典理论上不单独尊崇道教，形成三教平等合一的形势。

（原载《中国大百科全书·哲学卷》）

## 谈谈道教哲学的范畴

道教哲学的范畴,有各种各样。有起源不很了然,到道教才把它确立起来,如“混元”。有道教独创的,如“承负”。有原来是道家的术语,道教自己则充实以新义,如“道”。有原来是道家的术语,道教受了佛学的影响,因而唱类似的论调,如“有无”。有的是儒家的词汇,道家也用,道教则进一步条分缕析,说得更细致些,如“动静”。有的是儒家的词汇,道教则吸收佛学的教义来解释,如“六情”。质言之,我们总的想法,是欲以某些道教哲学的范畴为例,试图说明它们的出现、演变和受各家各派影响的关系。

**混元** 混(或作浑)元一词,它的源起,不很了然。后汉班固《典引》云:“外运浑元,内沾豪芒”<sup>①</sup>。这里浑元,指广大无垠的自然空间,浑元与豪芒相对,如同《荀子·赋篇》“精微乎毫毛,而大盈乎大寓”的比喻。又班固《幽通赋》:“浑元运物,流不处兮”(《汉书·叙传上》),这儿的浑元,也泛指广大无边的地方。张衡《应间》云:“浑元初基,灵轨未纪”<sup>②</sup>。以及曹操的乐府诗《陌上桑》云:“绝人事,遊浑元”。这里所谓浑元,约指大自然的原始形态。《四部丛刊》景印明嘉靖刊本《徐干中论·序》云:“考混元于未形,补圣德之空缺”。这里混元,亦概指天地未形成以前的一种状态。按此序为无名氏撰,序云“余数侍坐,观君之言”,则知撰序者是徐干同时代的人,当为

---

① 《文选》卷48。

② 《后汉书·张衡传》。



后汉末世。日人大渊忍尔《敦煌道经·图录编》S1857号《老子化胡经·序》：“浑元未始，老君唯先长”，浑元未始，与《中论序》“混元于未形”同一含义。后汉边韶《老子铭》：“以老子离合于混沌之气，与三光为终始”<sup>①</sup>。这里所谓“离合于混沌之气”，殆与《老子化胡经·序》“浑元未始”之意相近似。至葛洪《枕中书》则有较多的描述：“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄”。这就是《太始经》所谓“洪源”。《太上老君开天经》云：“洪元之时，亦未有天地，虚空未分，清浊未判，玄虚寂寥之裡，洪元一治，至于万劫。洪元既判，而有混元。混元一治，万劫至于百成，百成亦八十一万年，而有太初”<sup>②</sup>。这样看来，“混元”还是在“洪元”之后的历史阶段，至于“太初”更远在“混元”之后。《孝经钩命诀》有五运的说法，五运谓天地未分之前，有太易、太初、太始、太素、太极，是为五运。并说“元气始萌，谓之太初”<sup>③</sup>。这和《列子·天瑞篇》所说大体相同，都以太初为气之始。《天瑞篇》云：“太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也”。浑沦似即混沌。一般都认为天地开辟之前，只是存在混沌状态。道教则认为“混沌”之前有“混元”，“混元”之前更有“洪元”。这是道教学者想象中的有关原始大自然的模糊概念。《云笈七笺》卷二进一步界说：“混元者，记事于混沌之前，元气之始也”。这表明“混元”是对混沌之先、元气之初状态的概括。盖“混元之时，三气（即玄气、元气、始气）混沌，九气（三气各分为三）未分，天地未立，乍存乍亡”<sup>④</sup>。这是道教学者对于元气形成之光、原始混沌状态以前的描述。由混元状态而至三气分明，天地于是开辟，人、神、鸟、兽、虫“五有识”和金、木、水、火、土“五无

① 《隶释三》。

② 《云笈七笺》卷二。

③ 《白虎通疏证》九《天地篇》引。

④ 《道教义枢》卷七《混元义》。

识”都一一化生了。这个宇宙万物生成的学说最基本概念是道教首创的,但是经历着相当长远的演变过程。但也有人,如主张《神不灭论》的刘宋郑道子说:太极为两仪之母,“彼太极者,浑元之气而已”<sup>①</sup>。这就把“浑元”说成是一种气,而不是三气混沌、九气未分的状态。唐代张弧撰《素履子·履道篇》说:“道本无名。无名,居天地之始。天地之始,号曰混元。混元之初,无形无象,既分二仪,能生万物,故云之为道”。他把“混元”和“道”联系起来,后来进一步发展,经过“道”把“混元”和老子扯在一起。如北宋真宗大中祥符六年,加号老子为“太上老君混元上德皇帝”<sup>②</sup>。到南宋,道士谢守灏撰《混元圣纪》和《太上混元老子史略》,都直截了当以“混元”冠称老子了。

**承负** 道教原始经典中有所谓“承负”,是道教首创的报应概念。《太平经》说:“凡人之行,或有力行善,反常得恶;或有力行恶,反得善”。这是什么缘故呢?“力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后,积来害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积蓄之功,来流及此人也”<sup>③</sup>。我国善恶报应的思想,由来已久,《周易·坤卦文言》说:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”。《易纬·乾凿度》云:“善虽微细,必有吉瑞;恶虽纤介,必有悔吝”。这些都是就一方面说的。但世人行善,未必得吉,行恶未必得凶,这也是事实。于是《孝经援神契》又有说法:“命有三科:有受命以保庆,有遭命以谪暴,有随命以督行。受命谓年寿也,遭命谓行善遇凶也,随命谓随其善恶而报之”。这是以人的不同命运来解释可能行善不逢吉,行恶不得凶。《太平经》承负之说,正是针对着人们行善而得恶报、行恶而得善报而发。这个说法的特点,就是人的善恶报应,除本人善有善报、恶有恶报外,还特别表明受先人善恶功过的影响,所

① 《弘明集》卷五。

② 《宋史》卷八。

③ 《太平经钞》乙部《解承负诀》。

以叫“承负”。这个报应的范畴，不知为什么，以后不再使用了。

**道** 道教有不少概念、范畴是从先秦道家来的，但赋与特定的含义。如《老子》的“道”概念，是《老子》书里思想体系的核心。根据《老子》“道生一”以及“天下万物生于有，有生于无”的一系列言论看来，足见“道”就是“无”。到了东汉，道教开始成立，有关养生的道书相继出现，描写呼吸导引、练气长生的有《老子河上公章句》。它跟《淮南子·天文篇》一样，只讲“道始于一”，不讲“道生一”，这是值得注意的一点。“道始于一”是说“道”从“一”开始，意味着“道”就是“一”。“道生一”是“道”在前，是母；“一”在后，是子。前者孳生后者。河上公还说“道生万物”<sup>①</sup>。“道生万物”就是“元气生万物”<sup>②</sup>。这是把“道”视为“元气”，是受了汉代关于宇宙生成论的元气论思潮的影响。后来到南北朝时期，有《养生服气经》说：“道者，气也”<sup>③</sup>。更后，有佚名人的著作《元气论》干脆加以界定：“道即元气也”<sup>④</sup>。可见《老子》这个“道”的范畴的固有含义经过道教著作的解说发生了很大的变化。

**有无** 《老子》书里已经有“有无”的范畴，所谓“有无相生”。《老子》认为“有”与“无”是两个对立的观念，而宇宙万物的化生，最后是靠“无”起决定性的作用。所以魏晋玄学家做了“以无为本”的概括。后来道教经典也谈“有无”，但不是就《老子》说“有无”的本义上讲的，而是袭取中国佛学思想来讲的。东晋著名佛学理论家僧肇著《肇论》，它的《不真空论》认为天下万物“虽有而非有”，“虽无而非无”。“然则非有非无者，信真谛之谈也”。在本体论上他主张非有非无的统一。道书《升玄经》说：“真性常一，未始暂有，未始暂无。真既非有，亦非非有；真既非无，亦非非无也”<sup>⑤</sup>。这里道教经典所

① 《老子》第51章章句。

② 《老子》第2章章句。

③ 梁陶弘景《养性延命录》引，又唐初释法琳《辩正论》引。

④ 《云笈七签》卷五十六引。

⑤ 《道教义枢》卷十《有无义》引。

谓“真既非有”、“真既非无”，同《不真空论》说的“非有非无”的提法甚相契合，是受了佛学理论的影响。

**动静** “动静”的范畴，起源较早。《易系辞》上：“动静有常”。又云：“寂然不动，感而遂通天下之故”。后来儒家亦多发挥其说。道书《鹖冠子·环流篇》云：“动静无非气”，“物极则反，命曰环流”。这个提法和论点，就比较深刻得多了。道教著作继承“动静”范畴的词儿，更为条分缕析。如云：“动之于寂，具有六义：一、寂然不动，二、动而不寂，三、即寂即动，四、即动即寂，五、寂而能动，六、动而能寂”。并且举例来比喻说：“寂而不动，若嵩山盘踞，不改于地；北辰夔极，自处乎天。动而不寂，天门西转，健而不息；水流东趋，逝而莫止。即寂即动者，若临水看月，光逐波摇；鹫回观岳，山从眼转。即动即静者，若乾行不息，毕昂常如其度；后流未已，淮海无追其源。寂而能动者，如悬石比竹，直置寂然，吹击成音，乃为生动。动而能寂者，如吹息韵停，乐止音谢”<sup>①</sup>。这样据事析理，阐明动寂的各种不同情况，比之诸儒简单而无味的议论一番，实在别有理致得多。

**六情** 我国儒家原来有“六情”的范畴，《白虎通义·性性篇》载：人有五性六情，何谓六情？“喜、怒、哀、乐、爱、恶谓六情”。佛教传入后，道教寝受佛学的影响，却以人的“六根”解释“六情”。佛经把眼、耳、鼻、舌、身、意六种人体功能叫六根，也即所谓“六情”。《太平经钞·甲部》云：“破坏五德，争任六情”。《太上老君戒经》：“六情者，六欲也。眼欲淫色，耳欲淫声，鼻欲芬芳，舌欲脂味，身欲柔滑，意欲放佚。如此六事，皆成乎心，故为之情也。并是三涂恶业，故制而去也”。由于六情就是六欲，而欲必禁，所以针对六情提出六戒。《太上洞玄灵宝智慧上品大戒经》中就有六情戒，唐张万福编《三洞众戒文》（卷下）中“灵宝初盟闭塞六情戒文”六条与《太上洞玄智慧上品大戒经》中“闭塞六情上品戒”全同。《道教义枢》卷四《六情

<sup>①</sup> 《道教义枢》卷十《动寂义》。



义》引道书《定志经》云：“六情一染，动之弊秽”；《大戒经》云：“六情恬夷，神自归也”。道教接受了眼、耳、鼻、舌、身、意（心）为六情的说法，并且阐明“眼以色见，耳以听声，鼻以闻香，舌以知味，身以能觉为义，心以知理为义”。又引《上元真书》云：“情者，成也。放六情者，凶恶自成；制六情者，吉善亦成”。从此可知，由六情推演为六戒，成为修道者制欲的戒律。这个道教“六情”范畴的定名，原自儒家，但是它的含义，则袭取佛教。这是道教理论受佛教影响之一例。

（原载《求索》1984年第2期，现加增订）

## 论道教的生死观与传统思想

生死是人的大事,凡是正常的人莫不爱生而恶死。但人一生必有一死,这是生理自然演变的规律,无所逃于天地之间。人生在世,往往希望尽量多活几年、几十年,这是人之常情,也是我国先民的一种传统观念。《尚书·洪范篇》有所谓“五福”和“六极”,五福的第一项叫“寿”,即延年长寿;六极的第一项叫“凶短折”,就是短命早死。这里已经提出生死吉凶的问题,但只是认为长寿是人生的一种幸福,并没有长生不死的思想。据《左传》昭公二十年记载:齐景公乐于饮酒,曰:“古而无死,其乐若何?”晏子对曰:“古而无死,则古之乐也,君何得焉?”这是现存的历史材料中,提出古人不死的想法的较早文献。值得注意的是:齐景公作为一国氏族贵族的首脑,过着人间荣华富贵的极乐生活,但他潜存着乐极生悲的心理,害怕一旦死去,身后什么也享受不到,所以才有不死之乐的念头,这是一般老百姓的思想中所没有的。后世秦始皇、汉武帝都热衷于寻求不死之药,大抵都出于同一的原因。什么叫神仙?神仙就是所谓长生不死的人。天地间有没有长生不死的人,当然只是一种内心的幻想。原始道教经典《太平经》说:“夫物生者,皆有终尽,人生亦有死,天地之格法也。”(《合校》341页)承认人生有死是自然的规律。《无上秘要》卷四十二引《洞真太上隐书经》云:“夫仙者心学,心诚则仙,道者内求,内密则道来。”可见仙道确是主观想象的“心学”,并无客观的物质基础。可是,神仙思想随着长生不死的追求而愈演愈

烈，成为彼岸世界的宗教信仰。它是有鬼论的变种，不与有鬼论同一类型。有鬼论是从灵魂不灭来的，人死为鬼；神仙论不否认灵魂不灭，但主要差异之点是主张练形可以长生。

在生死观上，道教的不死愿望是非常强烈的。它和佛教追求涅槃、无生的生死观迥然不同。在我国古代著名思想家中，儒家的生死观比较倾向于现实，承认凡人皆有死，人生在世，栖栖皇皇，应该做一些要做的事；生死问题，不必多作无谓的忧虑。所谓“未知生，焉知死”。墨子相信有鬼，但一生以自苦为极，其死也薄葬，并无长生不老的思想。老聃、庄周，后世并称道家，然亦风格各殊，思想有别。《老子》书中明白提出长生久视之道（59章），也谈摄生的功用（50章），显然受了养生家、神仙家的影响。从这方面看，老子成为后来道教的教主太上老君，实非偶然。至于庄周及其后学一派，在生死观问题上，则是另外一种情况。庄子非但不同于老子，庄周本人也有异于庄子后学，应作具体分析。

庄周这个人物的确别具风格，他认为世间变化无常，是非莫定，生欤死欤，不足计较，以天下为沈浊，不可与庄语，超拔世俗，悠悠然飘飘然“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”<sup>①</sup>。所谓“外死生”，就是《齐物论》说的“死生无变于己”，认为死和生并无利害好坏的分别。在《大宗师篇》里，他一则说生是劳苦的，死是安息的，故“善吾生者，乃所以善吾死也”；再则说，生像赘瘤一般，不值得高兴；死如痈疮溃散，不值得可惜。总之，“古之真人，不知说生，不知恶死”。对生死问题如此彻底看破，自然不会有什么长生不死的要求了。死生既然看破，人生的哀乐的情感也就与众不同了。《至乐篇》载：庄子妻死，惠施往吊，看见庄子正在那里鼓盆而歌。惠施说：老婆死了你不哭已经够了，现在还鼓盆而歌，不亦太甚吗？庄子接着论人的生死是气变，由生而变死，犹如春夏秋冬四时循环运

---

① 《庄子·天下篇》。

行一般,有何哀乐之可言?这就进一步从哲学方面把情感消融于理智之中。我认为《至乐篇》属庄子外篇,生死气化的解释虽则不是庄周本人的思想,然而表达了庄周对生死问题满不在乎的基本态度。庄子内篇强调“道通为一”,这是唯心论的命题;外篇“通下一气耳”,则是唯物论的命题。采取“道”与“气”的不同解释,是庄子内篇和外篇根本不同的标志。同时从这里又可作这样的区别:庄周看破了生死,不存在练养形体以求长生不死的思想;而庄子后学在外篇《刻意》里所描述的“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣;此导引之士,养形之人,彭祖寿考者之所为也”的练养工夫,也不代表庄周本人的思想。庄子学派的言论发展变化很快,《天地篇》云:“千岁厌世,去而上仙;乘彼白云,至于帝乡”,这是热心向往神仙的境界;《在宥篇》强调治身:“无劳女形,无摇女精,乃可以长生”;《庚桑楚篇》大肆发挥“抱一”乃卫生之经的道理,等等。所有这些言论,成为后世道教徒鼓吹神仙方术的依据,大大改变了庄周生死观的本来形象。

道教的生死观作为练形长生一面来考察,跟《老子》五千文有一定的联系,跟庄周本人思想格格不合,跟庄子学派却又挂上了钩。道教作为宗教意识形态之一种,经常与神仙世界打交道,也就是和彼岸世界的幻想不可分。大量的道书著作和文学艺术创造,围绕着神仙世界漫游和驰骋,从社会上层深入下层民众,成为中国本土生长的宗教干流之一。

珍视延年长寿,是我国先民优秀的传统观念之一。长寿有道,延年有术,端赖中医中药以及其它合理的健身方法。道教继承先民传统,并加以不断充实和发展,产生了各种各样防病保健的理论和技巧,这在世界文明库藏里是一份宝贵的精神财富,值得发扬光大。在此基础上兼取西医之所长,相互补充,精益求精,将为现代医学文明做出更新更多的贡献。

人类长寿的限度到底是多少,似乎缺乏确凿的统计材料。1963



年9月1日美联社从德黑兰报道,在伊朗的巴克—阿丹村落活着一个结过五次婚的191岁长寿老人,当时伴他的是一个105岁的妻子。目前世界上是否有比这老翁更长寿的人,尚不得而知。依照中国传统的说法,下寿60岁,中寿80岁(一说下寿80岁,中寿100岁),上寿120岁。据我看到的零星报道,世界各地超过120岁的老人着实不少。如德新社不久前报道,一位现年131岁的老人获得尼泊尔年纪最大的荣誉。居住在苏联高加索一个山村里的长寿老人,今年122岁。印度一位名叫迪拉赫·巴巴的老人,住在亚穆纳河畔,现年150周岁(1987年12月11日《北京晚报》)。在埃及北部伊斯玛依里省的一个村子里,居住着一位现年160岁的老人,名叫易卜拉欣·阿里·哈桑·凯立米,据说是当今世界上年龄最大的老寿星(1988年4月16日《北京晚报》)。这些,都已超过中国上寿120岁的限度了。看来,超长寿的老人会不断地增多。

按照自然规律,人总是要死的,不可能永生。长生不老只是一种幻想,一种超现实的宗教信仰。这种信仰吸引着人们的情感,产生一种如痴如狂的迷人力量,这是很难用理智说清楚的。文学艺术可以运用夸张的手法、瑰丽的词句,驰骋想象于上天下地,遨游于神仙境界,逍遥自在,独往独来,悠然自得。这些都是社会上层特权阶级精神生活的颠倒反映,一般老百姓是无缘享受这种“永生不死”的境界的,也没有兴趣去作这种超现实的美梦。

道教的生死观念,千言万语,约有二说:一为刻意求长生不死。《抱朴子·黄白篇》龟甲文曰:“我命在我不在天。”《西升经》云:“我命在我,不属在天。”都是企图以人为方术免死永生。其中至要的方术之一,就是寻求神丹妙药,令人寿无穷极,与天地相毕。二为听之自然,生死无可无不可。所谓“生死之道,弘之在人。生死,常也,确乎在天。但禀以自然,则生死之意,无可而无不可也。”生死问题情况复杂:“或未生而已死,或已死而重生,或不可以生而生,或不可以死而死,或可以死而不死,或可以生而不生,或有生而不如无生,

或惜死而所以致死。是以致死之地则生，致生之地则死。或为知而不可以死，或为时而不可以生。或云劳我以生，生者好物也，不可恶其生；或云休我以死，死者恶物也，不可好其死。凡人，心非不好其生，不能全其生；非不恶其死，不能远其死。”（《云笈七签》卷九十《七部语要》）。正因为有这么多错综复杂的情况，有些道教徒采取无可而无可的态度，似乎不失为无办法中的一种办法。现在通行本《关尹子·符篇》所谓“人之厌生死，超生死者，皆是大患也。”这也是表明生死听其自然的观点。

还有一点需要说明的是，人总是求生而不求死，凡是动物都是避死而营生，何况高等动物的人呢！但是，《左传》成公十七年载：“晋范文子反自鄢陵，使其祝宗祈死曰，君骄侈而克敌，是天益其疾也，难将作矣。爱我者唯祝我速死，无及于难，范氏之福也。”范文子求人帮助他速死，认为这是幸福的事，真是稀奇得很。当今世界上有所谓“安乐死”的社会问题。比如有人在患有无法治愈并伴有无法抑制之痛苦的重病时，本人是否有权要求在别人的帮助下安乐死去，从法律的观点看这种要求是否合法，这个问题在当今世界上还是有争议的，值得讨论。范文子要求速死，是想避免政治漩涡里波及的大难临头；“安乐死”的要求，是想避免生理上受长期的折磨和痛苦。两者也是有区别的。至于道教，一向重生练形，首先要求延年益寿，更进而幻想长生不死，决无祈死的说法。它强调修仙求道的人，首要的先决条件就是身体没有什么疾病。

记得清代有一位普通知识分子的话说得好：“血肉之躯，断无不蔽，世安得有长生者。秦皇、汉武，前车也。其实长生者，德盛于身，业垂于世，千秋百世后，歌其功，颂其德，常见其为人，乃是不朽。若块然躯壳，任是八百遐龄，终于草木同腐。况饮之、食之、裘之、葛之，一无裨益于世，为造物虚生之人，即果白日升天，亦与殇子无二。”（王有光《吴下谚联》卷四《长生》条）这确是发人深省的警句。我们认为，人到了晚年，希望过健康长寿的生活是应该的。在

我国也有敬老养老的优良传统。不过,人生在世,总有一死,不可轻生,也不应畏死。死有重于泰山,有轻于鸿毛。生命的价值,不在于地位的高低,名声的显晦,而在于对社会贡献的大小。纵观历史上有不少“三不朽”的人物,死的时候年纪轻轻,但无论立言、立德或立功,对社会倒是做出了很大的贡献。贡献的大小,不一定和年龄长短成正比。例如,魏哲学家王弼 23 岁死,著作丰赡;唐诗人王勃 29 岁死,才思敏捷,文采冠众,留下了华丽的词章;南宋爱国名将岳飞 39 岁死,一生精忠报国,传诵千古;清末,《革命军》的作者邹容死时仅 21 岁,成为早期民主主义革命的先驱之一;全国解放前夕,刘胡兰为中国人民的解放事业英勇地献出了自己年轻的生命,她只度过了 15 个春秋;抗美援朝时,黄继光 22 岁杀敌成仁,成为国际主义和爱国主义的战斗英雄;雷锋也只有 22 岁,公而忘私,以身殉职,成为共产主义的革命战士。凡此种种,都是立功、立德、立言的模范人物,年纪虽小,贡献实大。千载以下,令人感泣和赞美不止。由此我们深深感到,除对老年人应当敬重外,对年纪轻而贡献巨大的人,尤其是那些抱有崇高献身精神的英雄们,更应引起由衷的敬仰。这是中华民族优秀的儿女,万古不朽的精英!

(原载《中国社会科学院研究生院学报》1988 年第 5 期)

## 中国道家到道教的演变和若干 科学技术的关系

先秦道家著作《老子》思想体系的核心是“道”。“道”是凌驾于一切之上的绝对精神。所谓“道法自然”，是说“道”是顺从自然而然的精神本体，不是任何人为的力量所能改变的。

到了汉代，新的封建国家统一以后，黄老学派主张推行清静无为的政治。《史记·曹相国世家》记载：汉初，胶东有盖公，善治黄老的学说，“言治道贵清静，而民自定”。他这一套黄老学，曹参为齐国丞相时，用了它，齐国因之大治。后来曹参被调到汉中央政府担任相国，也是采取这种理论去施政，结果老百姓很高兴，纷纷歌颂他。黄老学是一种治国的理论和方法，大约起源于战国，盛行于汉初。这种学说的内容，过去不大清楚。到了最近，1973年在湖南省长沙市马王堆三号汉墓出土了大批帛书，其中有古佚书四种，反映了黄老的思想。例如《道法》篇说：“道生法”。这就明确地把“道”和“法”紧密联系起来。以“道”治国，意味着以“法”治国，这就是所谓黄老刑名之学。又如《君正》篇强调“（省）苛事，节赋敛，毋夺民时，治之安”。这种理论，在汉初黄老之治，大体上清静安定的局面下，广大人民能够从休养生息中得到体现。

从《老子》原来的“道”的概念到汉初黄老学派的论“道”是一个演变，从汉初黄老学派论“道”到后汉河上公章句对“道”的阐释，又是一个重要的演变。



河上公章句对于《老子》的“道可道，非常道”两句话所作的阐释如下：

道可道——谓经术政教之道也。

非常道——非自然长生之道也。

这里把“自然长生之道”和“经术政教之道”对立起来。“经术政教之道”，指汉初黄老学派的治国理论和方法。“自然长生之道”是道教鼓吹治身不死的方术。显然，他是有意识地贬低经术政教的道，抬高自然长生的道，认为只有“自然长生之道”才是“常道”。这是一个演变。这个演变是从先秦的道家，经过汉初的黄老学派，直到后汉的道教才形成的。

在理论上，从道家到道教，“道”的概念有这些主要的变化。在若干科学技术方面，从道家到道教，也可以看出一些继承和发展的关系。

先秦道家庄子就有一套养生的说法，所谓“保身”、“全生”、“尽年”（《庄子·养生主》）。又说：“养形足以存生”（《庄子·达生》）。《庄子·刻意篇》更述一些养生的具体方法：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”。导引是一种健身的体育活动，动摇关节，流通血脉，促进深呼吸。战国时期还有石刻文字《行气玉佩铭》，记述深呼吸运动，是导引的方法之一，也就是一种气功。又如湖南长沙马王堆三号汉墓出土的帛画《导引图》，有立、坐、蹲、卧各种姿态的导引形象，甚为逼真。比庄子更早，春秋时期，晋国有良医扁鹊能诊察心、肺、脾、肝、肾五脏的症结。秦国有医缓及医和，医术也是很高明的。以后，秦汉的方士还寻求长生不老的仙药。所有这些，把它们综合起来，构成《汉书·艺文志》方技略的基本内容。

方技略包括四个方面：医经、经方、房中、神仙。这里说个概略。其中“医经”，如《黄帝内经》，是中国最早医学理论的经典，具有丰富的朴素辩证法思想和朴素唯物主义观点，是一部杰出的医学理

论著作，在中国医学史上享有极为崇高的位置。它完整地保存在十五世纪四十年代编纂的《道藏》——也就是现在流传的明正统《道藏》太玄部里。至于“经方”，凡是人体内五脏六腑患风湿的痹症，就有专门治病的医方；五脏六腑患心腹气的疝症和患黄瘴病的各有医方。妇女和婴孩患病，还有《妇人婴儿方》，以及其他等等，可见分科已经相当细密。所有这些医方，都是长期累积前人诊治不同类型疾病的经验，写成专门的著作。这些著作，为后世医师们临床所应用和传授。至于“神仙”，其中有三家值得特别注意：《黄帝歧伯按摩》是一家，所谓按摩，是从头到脚包括五官、四肢、胸、腰、腹、腿等部位的摩擦方法。勤操按摩，可以使人无病，患慢性病的人也能减轻以至于痊愈，达到保健长寿。《黄帝杂子芝菌》又是一家，它是教人服食芝菌的方法。芝菌是中国草药里所谓灵芝草，是一种滋补强身的名贵的药材。人们对它怎样采集、加工和服饵，依照一定的方法，才能发生良好的效果。《泰壹杂子黄冶》又是一家。黄冶，就是冶铸黄金，道家所谓冶炼丹砂可以变成黄金。它属于金丹黄白术，是化学实验的前驱。后世炼丹家在实验过程中，除了观察丹药本身的变化和反应以外，还把硫黄、硝石和木炭混合在一起，无意地能起火药的作用，例如唐初孙思邈的“伏火硫黄法”，这在化学史上的意义特大。可见这里所谓“神仙”，不一定完全是宗教神话的玩艺儿，像上述三家，只要加以分析说明，便可以了解它们是有合理的内容和一定科学的意义。

《汉书·艺文志》的方技略共计三十六家。它们的中心内容是教人治病养生延命的理论和方法。早在二千多年以前，中国道教尚未正式成立，就已经被人们所注意。等到道教成立以后，方技略的基本内容，就为道教学者所继承并且加以发展。

中国的道教，是崇拜多神的宗教。它的显著的特征就是神。我们知道，上述《汉书·艺文志》的方技略中，无论“医经”或“经方”里所说的五脏六腑，都是切中人们的身体内生理组织而言。但到道教

的经典里就不同了，它突出一个“神”字，认为五脏藏五神，这就是宗教信仰之所以成为宗教信仰一个显明的标志。例如道教原始经典《太平经》卷七十二《斋戒思神救死诀》说：“此四时五行精神，入为五藏神，出为四时五行神精”；并且按照五行（金、木、水、火、土）的方位和颜色，把五方神像描述出来。《老子河上公章句》说：“人能养神则不死，神谓五藏神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志，五藏尽伤则五神去”（第六章）。这里所谓“神”，开始还是对“形”说的。到了大约第三世纪成书的《黄庭经》，便大肆鼓吹五脏神，成为早期道教著名的经典之一。《黄庭经》除描写五脏神外，还有所谓发神、脑神、眼神、鼻神、耳神、舌神、齿神，等等。文章以七言为句，写得像诗一般。作者深信歌咏万遍，千灾可消，百病可痊，能够却老延年，上升三天。他完全陶醉于宗教信念之中。到了唐代，孙思邈撰有《五脏傍通导养图》，则属医方类；到九世纪四十年代，有见素女子胡愔著《黄庭内景五脏六腑图》，它的目录次序是：先图说，次修养法，次相病法，次医方，次治脏腑六气法，次月禁食忌法，次导引法。所论述的是五脏六腑的生理及其病状，主张以药物治其标，行气导引固其本，所言极少神秘的宗教性质，可以说是实际摄生的医经。所以北宋王尧臣等撰的《崇文总目》把它归入医书类。《黄庭经》本来把人的五脏六腑同宗教神话糅合而为一，但《黄庭内景五脏六腑图》却力图摆脱道教迷信而复归于医术。远在上古时代，原来巫与医不分，后来医学与巫术逐渐分途。等到道教成立后，某些医术又比附道教方术和神话。再往后发展下去，医学又与巫术分离了。这种由巫医不分，到分而合，合而分的变化过程，正是体现了科学技术本身终究趋向独立发展的道路。但这绝不是说，中国的医药学与道教就没有关系了。实际的情况是：中国医学和药物学的发展，同道教学者的关系是十分密切的。因为他们认为“上药令人身安命延”，“中药养性，下药除病”（《抱朴子内篇·仙药》）。所以像早期道教的理论家葛洪（公元283—363）兼攻医学和药物学，著有



《金匱药方》一百卷,《肘后救卒方》四卷,等等。这些都是离开道教的方术而独立研究的成果。又如著名的道教徒陶弘景(公元456—536)在药理学方面的贡献也是很大的。原来《神农本草》经过汉晋时期的乱离散失,只剩了四卷,分类异常混乱,冷热的性能也搞错了。他针对着当时本草经这些严重的错误和缺点,参考了大量有关的图籍,加以整理研究,确定《神农本草经》三百六十五种为主外,还增加了名医别录三百六十五种,合为七百三十种,撰成《本草经集注》,写了有名的《叙录》,合为七卷。这是一部有条理、有系统、内容丰富的药理学名著。隋唐以后的本草学专家们,都利用这部有科学价值的文化遗产。此外,陶弘景还撰有《药总诀》、《肘后百一方》、《效验方》等专著,对于医学和药理学都有卓越的贡献。又如唐初的孙思邈(公元581—681),是一个长寿的道教信徒,精通医学和药理学。他的医学名著有《千金方》三十卷,《千金翼方》三十卷,又有《千金髓方》二十卷。他论述病理,除根据《黄帝内经》外,还采纳后来医家的学说。他临床应用的方剂,兼采古医方和当时治疗有效的单方和杂方。前面提到过《汉书·艺文志》经方中著录《妇人婴儿方》,孙思邈对妇人科和小儿科更加深入研究,在医药卫生方面作了科学的处理。他是历史上极享盛名的民间医生,医德高超,精巧勤劳,跋山涉水,亲自采集药材,总结经验,写出符合科学价值的说明。后世的人们尊称他为药王。

人们有了疾病,用医药来治疗,这是一个方面。未患疾病,为了保持健康,增强抵抗力,采取措施,预防疾病,又是一个方面。葛洪在《抱朴子内篇·极言》中说:世人“唯怨风冷与暑湿,不知风冷暑湿不能伤壮实之人也。徒患体虚气少者,不能堪之,故为所中耳”。比如有几个人,年纪老壮相同,服食厚薄相等,都到沙漠之地,冒守严寒之夜,上降白雪,下结厚冰,寒风凛冽,咳唾凝成珠粒,“其中将有独中冷者,而不必尽病也,非冷气之有偏,盖人体有不耐者耳”。这样看来,人在平时,如果不注意养身锻炼,体质已经亏损了,一下



子遇到风寒暑湿,就会生病。倘使“正气不衰,形神相卫,莫能伤也”。这里所谓“正气”,近似我们现在通常说的人体的抵抗力。怎样增强抵抗力呢?葛洪举例说:“知龟鹤之遐寿,故效其导引以增年”(《抱朴子内篇·对俗》)。早在第三世纪时,著名医生华佗说:人体要经常动摇,动摇则食物消化,血脉流通,病不得生。并且他用“户枢不朽”的比喻,就是继承先秦养生家所谓“流水不腐,户枢不蠹”(《吕氏春秋·尽数》)的说法。他提倡“五禽”的游戏,就是一种导引的方法。第五、六世纪间的陶弘景著《养生延命录》,强调导引、按摩诸方法;他又撰《导引图》。第七世纪的孙思邈为了养生强身,经常作按摩、导引和气功。第八世纪的司马承祯也很注意服气和导引。上述葛洪、陶弘景、孙思邈等都是中国著名的道教信徒和学者。他们既精通医药学,治疗疾病;又重视导引、按摩,增强抵抗能力,预防疾病。中国医学上有一个悠久的优良传统,就是注重预防疾病,所谓“不治已病,治未病”(《素问·上古天真论》)。道教学者们继承这个优良的传统,除医疗疾病外,在预防疾病方面,加以提倡和推广,是有其不可磨灭的功绩。到如今,我国人民为了增强体质,却除疾病,努力工作,实现四个现代化的建设,纷纷自愿地经常作保健按摩或者导引如打太极拳之类的体育活动,不能不说是批判地继承并发扬光大祖国优秀的科学文化遗产。

(这是先师王明先生 1979 年 9 月出席瑞士苏黎世第三次国际道教学术会议的论文,会议发起单位拟出版这次会议的论文集,以资纪念。)

# 道教与中国传统文化

## 一、引言

一个民族或多民族国家的传统文化是经过长期积累演变而成的。在每个历史阶段,由于一定生产力和生产关系的限制、民情风俗习惯的相互制约、时代潮流的影响,逐渐形成不同的生活态度、价值观念和宗教信仰等。其中有比较进步的优良传统,也有比较落后的腐臭的沉渣,精华和糟粕纷然杂陈,很难笼统地说历史上那种思想文化都是纯粹完美无缺,万古常新;而另一种思想文化都是腐臭不堪,应该完全肃清抛弃。所以对待历史上各种传统文化,应该具体剖析,区别对待。通过大量的分析和批判工作,辨别哪些带有科学性和民主性的精华,哪些是迷信和专断,阻碍着前进的道路,从而总结思维经验和教训,为现代文明建设提供借鉴。其中一个至关重要的问题,就是要从本国现实需要出发,在辩证唯物主义思想指导下,不断地发现问题,逐步探索,深化认识,去伪存真,去粗取精。剖天地之古今,熔万物于一炉,广开众流,不囿门户之见,广泛地吸收和借鉴古今中外一切优秀文化的成果,为创建有中国特色的社会主义文明而努力。这个现代化建设,是当今时代赋与我们理论工作者和学术界整个文明建设的使命。

道教文化是我国思想文化组成的一部分,是体现着传统文化

的渊源和演变。上自天文,下至地理,中涉社会政治理想和人生种种修炼方术,包括今天有关自然科学和社会科学的好些方面的问题。内容庞杂而多端,值得认真发掘和研究。

贯串道教理论和方术的总的思想是变的观念。变的观念主要渊源于中国传统文化思想《易》、《老》和阴阳五行学说,这是我国传统文化思想的一个主要特点。

就道教文化来说,它主要接受传统思想变的观念并加以发展。道教的宇宙观是变的哲学。原始道教经典《太平经》认为:“天下凡事,皆一阴一阳,乃能相生,乃能相养,一阳不施生,一阴并空虚,无可养也。一阴不受化,一阳无可施生统也”<sup>①</sup>。以为宇宙万物的生成和变化是由于阴阳二对立物的交合而成。它更进一步说:“阴气阳气更相磨砺,乃能相生”(《合校》727页)。“磨砺”指事物的矛盾运动的一种状态。凡百事物都由于对立物自身运动而变生其它东西。《太平经》还说:“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,故能长相生也”<sup>②</sup>。又说:“极上者当反下,极外者当反内。故阳极当反阴,极于下者当反上;故阴极反阳,极于末者当反本”<sup>③</sup>。无论阳极反阴,阴极反阳;上极反下,下极反上,都是表明对立物依照一定的条件(所谓“极”)向它的相反一面转化。这个变的哲学影响着道教诸派别的各个方面的思想。

晋朝著名道教学者葛洪(283—363)集晋以前道教理论和方术之大成,著《抱朴子内篇》,它的总的指导思想就是变的哲学。他认为天地万物变化的现象是很复杂和微妙的,有各种各样不同的情况,不可一概而论。“夫存亡终始,诚是大体。其异同参差,或然或否,变化万品,奇怪无方,物是事非,本钩末乖,未可一也。夫言始者必有终者多矣,混而齐之,非通理矣。谓夏必长,而莽麦枯焉。谓冬

---

① 《太平经合校》第221页。

② 同上,第44页。

③ 同上,第96页。

必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉。盛阳宜暑，而夏天未必无凉日也。极阴宜寒，而严冬未必无暂温也。百川东注，而有北流之活活。坤道至静，而或震动而崩弛。水性纯冷，而有温谷之汤泉；火体宜炽，而有萧丘之寒焰；重类应沉，而南海有浮石之山；轻物当浮，而牂牁有沉羽之流。万殊之类，不可以一概断之，正如此也久矣”<sup>①</sup>。说明客观世界的事物变化多端，超出寻常认识范围之外。倘若以动、植物变化为例，因“受气皆有一定，则雉之为蜃，雀之为蛤，壤虫假翼，川蛙翻飞，水蛭为蛉，苳苓为蛆，田鼠为鴽，腐草为萤，鼯之为虎，蛇之为龙，皆不然乎”<sup>②</sup>？动、植物中的变化有这些多的情况，人是高等动物中的最灵者，他们的变化更是复杂得很。他举了牛哀成虎，楚姬为鼯，枝离为柳，秦女为石，死而更生，男女易形，老彭之寿，殇子之夭，等等不同的例子，企图说明长生不死的仙人是可以修炼而成的。葛洪又说：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也”<sup>③</sup>。他认为这个道理，“拘俗守常”的浅见之徒是不会理解的。只要根据变的指导思想，以坚强的意志，巧妙的方法，人就能改变自己的寿命，提出“我命在我不在天”的口号，也就是《西升经》说的“我命在我，不属天地”。这个依仗人力改变常态的变动哲学，道教徒们是深信不疑的。一直到宋代张伯端作著名的《悟真篇》也还是说：“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天”。炼丹家无论外丹或内丹，都抱有这样的信念。这个信念，虽属幻想的成分居多，然亦不无蕴含着某些合理因素的一面。首先他们相信人的意志和力量可以改变某些事物的本性，因此人的一般寿命必定由生到老而死，但在特殊的条件下，也可能改变为长寿和返老还童。这个超现实的大

---

① 《抱朴子内篇·论仙》。

② 同上。

③ 同上。



胆设想,是和儒家宣扬的“死生有命,富贵在天”传统观念相对立。这是极堪注意的一点。一般说来,宇宙间芸芸万物,都在不停地变动,只有在变动中生生不息;变化不止,认识也无止境,这个道理是不能否定的。

早期道教的丹经《周易参同契》,东汉魏伯阳撰。它描写炼丹的原理,就是把传统的《易》、《老》里变化的思想具体应用到炉火之事上。《易》取阴爻阳爻的错综变化,由八卦而至六十四卦,每取相反成对,如乾与坤成对,泰与否成对,坎与离成对,损与益成对,革与鼎成对,巽与兑成对,既济与未济成对,等等,都是在对立面中显现变化。《说卦》云:“观变于阴阳而立卦”,泰卦九三爻辞所谓“无平不陂,无往不复”是也。《系辞传》指出:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”。并且强调“易穷则变,变则通”,足见变的观念在《周易》中起了多么重要的作用。炼丹就是要从药物变化中修炼人的生命,延长人的寿命,幻想达到永生的境地。《参同契》说:“巨胜尚延年,还丹可入口。金性不败朽,故为万物宝。术士服食之,寿命得长久。”“金砂入五内,雾散若风雨,薰蒸达四肢,颜色悦泽好。发白皆变黑,齿落生旧所。老翁复丁壮,耆妪成姹女,改形免世厄,号之曰真人”。认为金液还丹之所以可贵,因为金性永远不会败朽,服食金丹,也可以使人体生理组织永不衰败和死亡,从而改形易貌,变为长生不老的真人。当然,这只是炼丹家的幻想和信念。

至于《老子》一书,论证变化的道理是很深刻的。它从正反两方面观察事物的变化,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”(第2章),得出这样的结论:“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已”。这是合于朴素辩证的观点。它认为天、地、人、万物都在不停地变动之中,“飘风不终朝,骤雨不终日,孰能为此?天地。天地尚不能久,而况于人乎”(23章)?变的观念,在《老子》书中是很突出的。但是《老子》也有神秘的语言,渗

透着战国神仙家的思想。如云：“盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵，兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其力”（50章）。又有所谓“死而不亡者寿”（33章），“长生久视之道”（59章），相信人能长寿不死。所以《参同契》用《周易》原理为主旨，混合黄老、炉火之事为三相类，同条共贯，构成金液还丹的理论。所谓“大易情性，各如其度，黄老用究，较而可御，炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路”。就是描述这个意思。同时，在老聃被逐渐神化的过程中，《老子》一书也有托名为河上公的章句，把《老子》的大义解释为道教修炼长生之道。如云：“治身不害神明，则身体安而大寿”<sup>①</sup>、“治身者爱气则身全”<sup>②</sup>、“当湛然安静，故能长存不亡”<sup>③</sup>、“魂静志道不乱，魄安得寿延年”<sup>④</sup>、“中士闻道，治身以长存”<sup>⑤</sup>、“和气潜通，故得长生也”<sup>⑥</sup>。它用以修炼的主要方法，是传统的呼吸导引、爱精养气、除情去欲，保养精神等内养法，这就是内丹家所谓精、气、神三宝的练养工夫。与《周易参同契》强调靠金丹外物改变人体组织成分的外丹法大异其趣。不过无论内丹法或外丹法，都有一个共同的目标，就是要变，企图变暂短的人生为长存不死的仙人。整个神仙道教都是在这样一个神秘目标指引下展开各种精神活动。《汉书·艺文志》已有不少术数方技书的著录。桓谭《新论·辨惑篇》云：汉元帝时，王仲都能忍寒暑，隆冬盛寒日，令袒衣，载以驷马，于上林昆明池上环冰而驰，卧于池台上，曛然自若，此耐寒也。至夏大暑日，使曝坐，又环以十炉火，不言热而身不汗出，此乃耐暑也。后汉以来又有许多方术之士神异的活动，如徐登善为巫术，能禁溪水，水为不流；赵炳能为越方禁咒，以气禁于人，人不能

- 
- ① 《仁德》第35章。
  - ② 《能为》第10章。
  - ③ 《无源》第4章。
  - ④ 《能为》第10章。
  - ⑤ 《同异》第41章。
  - ⑥ 《道化》第42章。

起,禁虎伏地,低头就缚;又以大钉钉柱入尺余,以气吹之,钉即跃出射去,如弩箭之发。又如左慈知补导之术,又能在铜盆贮水,以竹竿饵钓,立刻引一鲈鱼出。后曹操欲捕杀左慈,左慈混入市中,见者又欲捕之,而市人皆变形与左慈同,莫知谁是。又解奴辜、张貂皆能隐沦出入,不由门户。解奴辜能变易物形,以诳幻人。王真能行胎息胎食之方,嗽口下泉咽之,断谷二百余日,肉色光美,力过数人<sup>①</sup>。董仲君少时行气炼形,曾犯罪系狱,佯死数日,目陷虫出,既而复生,尸解而去。“彼仲君者,乃能藏其气,尸其体,烂其肤,出其虫,无乃大怪乎”<sup>②</sup>?又如甘始以药含生鱼,而煮之于沸脂中,其无无药者,熟而可食,其衔药者,游戏终日,如在水中也<sup>③</sup>。则知天下之事,不尽可知,而以臆断之,不可任也。道教的方技方术的核心思想在于崇尚变化,其中充满着怪诞幻想的成份,但亦蕴含着某些可能合理的因素。这些合理的因素,能扩大人们的想象力,若在一定的条件下,引导发展到科学技术创新的思路上去,说不定会产生意想不到的效果。

## 二、道教哲学思想与中国传统文化的关系

### (1) 本体论

道教本体论的核心是“道”,它的来源出自道家。先秦《老子》、《庄子》都曾论道,其他思想家亦论道。两汉魏晋以降,学者亦纷纷论道,但说各不同。特别是从宇宙万物生成的观点论道,纷然杂陈,差异甚大。《老子》说:“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负

---

① 《后汉书·方术传》并注。

② 曹植《辩道论》。

③ 曹植《释疑论》。

阴而抱阳，冲气以为和”。这是一种较早的具有代表性的说法。“道生一”，应理解“一”是“道”之子。那末，“一”是什么，“道”是什么，一连串问题发生了。《管子·内业篇》云：“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成”，肯定“道”生万物。《韩非子·解老篇》说：“道”是“万物之所然也。万理之所稽也。理者，成物之文也。道者，万物之所以成也”。这是把“道”说成万物生成的规律。这是韩非个人的见解，未必与《老子》本意相符合。《鹖冠子·兵政篇》和《经法·道法篇》都说“道生法”，这是黄老刑名法术家的说法。西汉淮南王刘安撰集《淮南鸿烈》，首列《原道》，以为“道”是“覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀受无形”。言宇宙万物未形成之前，皆生于无形的“道”。这无形的“道”的性质，还不清楚。《天文篇》云：“道始于一”，“一”若是气，即以“道”为气，就比较明朗了。《精神篇》所谓“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芘漠闵，溷濛鸿洞，莫知其门”。描述的都是未成形的气，浑然一气。等到“别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人”，强调人生于无形的气，无形生有形。《淮南子》所论的“道”，大体上具有物质性的含义，跟“气”或“元气”的范畴相当。后汉河上公《老子章句》把“道生万物”（第10章）和“元气生万物”（第2章）相提并论，实际上已经把“道”看做元气了<sup>①</sup>。原始道教经典《太平经》亦有类似的言论：“夫道，何等也？万物之元首，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。故元气无形，以制有形”<sup>②</sup>。又云：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人”<sup>③</sup>。“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地”<sup>④</sup>。这就进一步把“道”和“元气”结合起

---

① 东汉袁康撰《越绝书》卷十三云：“道生气，气生阴，阴生阳，阳生天地”，则是另一种说法。

② 《合校》第16页。

③ 同上，第19页。

④ 同上，第21页。



来,产生有形体的天、地、人和万物。这是汉代流行的宇宙万物生成论对原始道教理论深刻的影响,是比较突出的一个方面。从此以后,不少道教典籍总是把“道”和“气”紧密相联乃至等同起来,例如梁陶弘景撰《养性延命录》,引《服气经》云:“道者,气也”。隋唐时代的高僧释法琳撰《辩正论》,他多次征引《养生服气经》:“道者,气也”的论断。明正统《道藏》著录有《元气论》,可惜早已散失,但《云笈七籤》卷56辑存《元气论》一篇,其中也说:“道即元气也”。不仅道教徒这样说,而且很有影响的世俗思想家也有类似的主张,如宋代王安石注《老子》,说:“道有体有用。体者,元气之不动;用者,冲气运行于天地之间”。盖元气为体,冲气为元气之所生<sup>①</sup>。也说“道”是元气的本体。解释“道即气”,从《淮南子》开始,经河上公《老子章句》,到南北朝《养生服气经》,是道家 and 道教理论家多数倾向的一种看法。至明末清初,有无名氏《性命圭旨》出,融合道、儒、释三教教旨,其《大道篇》亦云:“道也者,果何谓也?一言以定之曰:气也”。表明宇宙万物生成的究极原因在于物质性的气,这是道教理论基本特征之一。但魏晋玄学家的见解则不然,王弼认为《老子》的本体论“以无为本”,说“凡有皆始于无”,“万物始于微而后成,始于无而后生”<sup>②</sup>。这是和《老子》主张“天下万物生于有,有生于无”本意相吻合,都是说《老子》的“道”是以“无”为本体的。以后,唐明皇、李荣等对“道”的解释,都认为“道”是虚无。值得注意的,晋代道教学者葛洪首创一个道教思想体系,提出“玄”的本体概念。认为“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也”<sup>③</sup>。他所谓“玄”,实际上也就是“道”。《明本》篇说:“凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之”。这个“道”和《畅玄》篇说“胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类”的“玄”,意义并无差别。《道意篇》进一步阐明“道者,涵乾括坤,其

① 宋彭耜《道德真经集注》卷二、元刘惟永《道德真经集义》卷九。

② 《老子注》。

③ 《抱朴子内篇·畅玄》。

本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉”。实际上将“道”依违于崇有与贵无之间，拈出“玄”的概念做为道教本体论的核心。

到了东晋南朝，道教一个著名派别上清经派对“道”另有一种说法。《真诰·甄命授第一》云：“道者混然，是生元气，元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也”。这一系列的话表明四个层次，三个组合。四个层次是：道——元气——太极——天地。“道”生元气是一个组合；元气在先，太极在后，又是一个组合；最后一个组合是太极生天地。这是一套独特的理论。它和《周易·系辞传》太极生两仪的说法显然不同。因为《真诰》在“太极”之上，还有“元气”和“道”。它和河上公《老子章句》把“道”视为元气也有所不同。就第一个组合看来，近似《老子》说的“道生一”，把“一”做“气”解释，但下文又说太极生天地，乱了套了。造成这样混乱的原因，还不清楚。

这时道教在本体论上的困境，除了借助神秘的方术来补充外，还大量吸收佛教的思想，这就构成道教理论与中国传统文化、外来文化的错综复杂的关系。

## (2) 天 命 观

天命思想，是我国古老传统观念之一。殷周时期，天命思想极为盛行。后来儒家笃信天命，孔子高足弟子子夏概括成两句通俗流行的口号：“死生有命，富贵在天”，它的影响十分深远。墨子相信天，不信命，是为杰出的代表。道家老聃不谈命，庄周崇拜自然，达观一切，但也讲命。他说：“死生，命也”<sup>①</sup>。“知其无可奈何而安之若命，德之至也”<sup>②</sup>。庄子坚持以“道通为一”的办法来消除一切矛盾，实际上并不坚信传统的天命论，但又没有办法摆脱所谓命运似的

<sup>①</sup> 《庄子·大宗师》。

<sup>②</sup> 《人间世》。

支配力量,所以说“安之若命”。“安之”,就是在无可奈何的情况下,努力在心理上顺从那无法抗拒的支配力量。《大宗师》篇有一个故事说:子桑既遭饥饿,鼓琴曰:“父耶?母耶?天乎?人乎?”他探索遭受饥饿的原因,把问题都提出来了,但是得不出应有的答案。“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉?天无私复,地无私载,天地岂私贫我哉?求其为之者而不得也。然而至此极者,命也夫!”这番话,讲得坦率动人。真的,父母不会要他贫穷,天地也不会使他贫穷。“人乎”?他提出人事的原因,似乎直觉地接触到问题的边缘,但由于阶级意识的蒙蔽和历史条件的限制,庄周不可能把问题真正的原因揭示出来。最后不得不归结于命,——“然而至此极者,命也夫!”《吕氏春秋·知分篇》也说:“命也者,不知所以然而然者也,人事智巧以举错者不得与焉。故命也者,就之未得,去之未失”。命定论的思想令人迷惑难解,就在于它“不知所以然而然”的缘故。

汉兴,贾谊识时命,淮南子亦知命,董仲舒倡“人始生有大命”<sup>①</sup>,复述孔子“三畏”的陈言,首畏天命<sup>②</sup>。汉末,严君平《老子指归》倡天命、遭命、随命之说,纬书《孝经援神契》又有受命、遭命、随命之论。扬雄亦云:“命者,天之命也,非人为也,人为不为命”<sup>③</sup>。自此以后,群儒讲论,率据三命立言。班固撰《白虎通义》,综说命有三科:有寿命以保度,有遭命以遇暴,有随命以应行”<sup>④</sup>。这里的区别,针对着社会上行为善恶的结果而言,行善得善曰寿命,寿命就是正命;行善得恶曰遭命;行恶得恶曰随命。根据每人具体情况而采取的分类法。王充作《论衡》,猛烈批判流俗虚妄的言论,但是接受传统的三命之说(正命、随命、遭命),并且加以发挥议论,认为“性与命异,或性善而命凶,或性恶而命吉”,“使命吉之人虽不行善,未必

①② 《春秋繁露·重政》。

③ 《法言·问明》。

④ 《白虎通义·寿命》。



无福；凶命之人虽勉操行，未必无祸”<sup>①</sup>。说来说去，也相信吉凶祸福是命中注定的。《辨崇篇》两次征引“死生有命，富贵在天”之说，论证人之于世，祸福有命，人之死生，竟自有命。可见命定论这一关是很难打破的。无论儒家或道家对这个传统的信念就是那末根深蒂固，尤其值得注目的怪事，像高举批判大旗的王充，对命定论也是盲从无异议。后来道教形成，对传统的命论也是持肯定的态度。《太平经》说，“人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也。子欲知其审实，若鱼虽乘水，而不因水气而蜚，龙亦乘水，因水气乃上青云为天使乎？贵贱实有命”<sup>②</sup>。既然承认人生命中注定有贵贱，那末信道学道还有什么意义呢？在这里，宗教理论家却留有余地，认为信仰天命的人，如大贤学之必得大度，中贤学之亦可得大寿，下愚为之，可得小寿。“子欲知其效，同若凡人学耳。大贤学可得大官，中贤学可得中官，愚人学者可得小吏。夫小吏使于白衣之民乎！以是言之，犹当勉学耳”（同上）。把勉励学道做为一定伸缩的余地。在有命论的前提下，又不放弃学道的希望。所以有些道书强调“我命在我不在天”，就是从这个角度出发，可能自觉或不自觉地突破宿命论，成为人类发挥主观能动性的呼声。晋葛洪的《抱朴子》就是一个典型的代表。他笃信神仙道教的长生不死，但世间俗人表示怀疑。他说不信道的人也是命中注定的。“苟无其命，终不肯信，亦安可强令信哉？”<sup>③</sup>《塞难》篇更进一步阐述命与仙道的关系：“命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也”。他更把宿命论与先验的人性论撮合在一起，又把宿命论同神秘的胎气说联结起来。《辨问篇》说：“按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性。及其有识，则心好其事，必遭明

---

① 《论衡·命义》。

② 《太平经合校》第289页。

③ 《抱朴子内篇·对俗》。



师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也”。他引《玉铃经》上说的：“人之吉凶，制在给胎受气之日，皆上得列宿之精”。其值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，“值仙宿则仙”。反复说明人生本有定命，“苟不受神仙之命，则必无好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也”<sup>①</sup>。就是说，一个人先有神仙之命，才有好仙的心。有了好仙的心，才能去求仙。只有求神仙，才能成神仙。归根到底，相信“命”是成仙的基础。虽然，神仙可求，寿命在我不在天，也是学道的人必具的信念。“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也”<sup>②</sup>。他在《神仙传·老子篇》着重申明“老子盖得道之尤精者”，并非是天生有什么神异。为什么这样讲呢？“若谓老子是得道者，则人必勉力竞慕。若谓是神灵异类，则非可学也”。显然，如一意强调先天命定，觉得不利于学仙得道。既然令人学道，又说有命，企图在勉学和宿命之间，依违两可，折中成说，避免矛盾，也是不得已的事。平心而论，宿命论是人们最落后的愚昧的传统信念，但多少人陷于迷惑不解的境地（包括东汉王充），多少思想家对它兴叹“不知所以然而然”。《列子·黄帝篇》说：“不知吾所以然而然，命也”。张湛注：“自然之理不可以智知，知其不可知，谓之命也”。道教理论家对着“自然之理不可以智知”，也接受了宿命论，似乎并不足怪。况且道教大力主张练形求仙，企图以人为改变自然，提出“我命在我不在天”，在宗教神学支配下，对宿命论开始有了一定突破性的意念，这个倾向应该说是好的一面。我们知道，在历史上墨家不相信有命，主要是从打破当时氏族贵族垄断政治制度出发而进行“非命”的，道教提出“我命在我不在天”，则是从人体生理学着眼，认为人是能够掌握自己的寿命的。据最近外国某些医学研究人员对婴儿进行研究的结果表明，一个人寿命的

① 《抱朴子内篇·对俗》。

② 《抱朴子内篇·论仙》。

长短,主要取决于他的遗传基因,而不在于他的后天养育(美联社1988年三月二十四报导)。这个说法,古人是不会理解的。如果道教徒只限于以药物养身,以术数延命,尽可能希望达到健康长寿,那完全是对的。可惜神仙家的希求超过了合理的界限,幻想成仙,长生不死,这就由正确变成荒谬,差之毫厘,谬以千里了。我们今天研究道教与传统思想的关系,只能肯定合理的因素,发扬光大,否定、批判其不合理的荒诞说法,才是正当的科学态度。

### (3) 物类相感、天人感应、善恶报应

物类相感、天人感应和善恶报应是三个不同的概念,但有一定程度的关联和联系,有时彼此容易混淆界限。

物类相感,在自然界可以举出很多的事例。比如《易·文言传》说:“同声相应,同气相求,水流湿,火就燥,云从龙,风从虎”,各从其类也。这是比较早而且大家也熟悉的。《吕氏春秋·召类》云:“类同相召,气同则合,声比则应。故鼓宫而宫应,鼓角而角动,以龙致雨,以形逐影”,都是阐明同类相感的意思。物类相感的自然现象容易观察,但是为什么发生这种相感的原理则较难知。《淮南子·览冥训》云:“夫物类之相应,玄妙深微,知不能论,辨不能解,故东风至而酒湛溢,蚕叫丝而商弦绝,或感之也。画随灰而月运阙,鲸鱼死而彗星出,或动之也。”又云:“故山云草莽,水云鱼鳞,旱云烟火,涔云波水,各象其形类所以感之。夫阳燧取火于日,方诸取露于月,天地之间,巧历不能举其数,乎征忽恍,不能览其光。然以掌握之中,引类于太极之上,而水火可立致者,阴阳同气相动也”。单就这些物理现象而言,在当时科学技术水平的条件下,有些深层的原理是难以阐释清楚的。《泰族训》又说:“故天之且风,草木未动而鸟已翔矣;其且雨也,阴曚未集而鱼已噞矣,以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿,以类相从,声响疾徐,以音相应也”。看来,用阴阳之气相动来解释,这是比较合理的说法。因为用阴阳之气代表客观物质对立的

因素来说明物理现象的变化,毕竟没有什么神秘的意义。然而阳燧之取火于日,慈石之引铁,蟹之败漆,葵之向日,其所以然者在古人那里仍然是不清楚的,故《淮南子·览冥训》又认为,“耳目之察,不足以分物理,心意之论,不足以定是非”。认为感性认识和理性认识都没能真正达到认识的作用,这时候,不可知论很容易被引入神秘主义的思维境界,构成唯心之论。认为人的精神,能够上通于天。所谓“圣人者,怀天心,声然能动化天下者也。故精诚感于内,形气动于天,则景星见,黄龙下,祥凤至,醴泉出,嘉穀生,河不满溢,海不溶波,故《诗》云,怀柔百神,及河峤岳”<sup>①</sup>。这就是所谓祥瑞的感应。相反,若“逆天暴物,则日月薄蚀,五星失行,四时干乖,昼冥宵光,山崩川涸,冬雷夏霜,《诗》曰,正月繁霜,我心忧伤”<sup>②</sup>。这就是所谓灾异的感应。无论祥瑞或灾异,它所以发生,是由于“天之与人,有以相通也”。故“国危亡而天文变,世惑乱而虹蜺见,万物有以相连,精祲有以相荡也。故神明之事,不可以智巧为也,不可以筋力致也”。把世间政事的好坏,决定影响了天地万物的变动,相信这是“神明之事”,不是人们的“智巧”和“筋力”所能办到。这就开始引人走上宗教的信仰,步入神秘主义的奥堂。汉代以董仲舒为代表的天人感应论者,用一系列阴阳五行学说阐述自然现象与人事的关系,许多政论家也从不同的角度,极言灾异谴告,从而使感应之说成为汉代风靡一时的思潮。围绕着《洪范五行传》这个中心理论,推阴阳,言灾异,董仲舒、夏侯始昌、夏侯胜、刘向、歆父子、眭孟、京房、谷永、李寻之徒,所陈行事,见于《汉书·五行志》者,连篇累牍,缕述不绝。天人感应论从此成为封建主义理论家的秘宝,宗教神学的思想支柱。上自天文,下及人间政治,都受着感动、支配,所谓“政失于此,则变见于彼”,人主之情,上通于天也。

物极必反。历史辩证法表明正确思维与错误思潮的相互斗争,

---

① 《淮南子·泰族训》。

② 同上书。



不以人们的意志为转移。天人感应的思潮从西汉末年扬雄桓谭辈开始进行反击,到东汉王充高举批判的旗帜,达到了高峰。他以超奇的眼光,锋利的笔法,针对着社会上流行的天人同应的说法,认为都是虚妄之言,进行认真的批判,使思想界的淤泥浊水,乌烟瘴气,得到一番大扫除,这是空前的创举(参见《论衡》的《感虚》《变虚》《福虚》《祸虚》《道虚》《变动》等篇)。王充认为:人的精诚,不能上感皇天;人间的善恶行为,不能感召上天降以祸福,这就从根本上打破天人感应的传统观念。特别值得注意的一点,就是指明天与人的关系,在于天能感动人和物,而人、物不能感动天。他说:“天能动物,物焉能动天?何则?人物系于天,天为人物主也”。“天气变于上,人物应于下矣”。比如天且雨,商羊起舞,蝼蚁徙,蚯蚓出,琴弦缓,固疾发。这些都是“物为天所动之验也”。所以“天且风,巢居之虫动;且雨,穴处之物扰,风雨之气感虫物也”。是的,大自然气象和山川地形的变异,是能感动人类和万物,比如冰川、洪水、地震、龙卷风、太阳黑子等不可抗拒的自然活动力量,“天气动物,物应天气之验”,比比皆是。反之,不能说人物动于下,天气相应变于上。为什么呢?因为“人在天地之间,犹蚤虱之在衣裳之内,蝼蚁之在穴隙之中,蚤虱蝼蚁为逆顺横从,能令衣裳穴隙之间气变动乎?蚤虱蝼蚁不能,而独谓人能,不达物气之理也。夫风至而树枝动,树枝不能致风。是故夏末,蜻蛚鸣,寒蜩啼,感阴气也。雷动而雉惊,发蛰而蛇出,起气也。夜及半而鹤鸣,晨将旦而鸡鸣,此虽非变,天气动物,物应天气之验也”。这个道理阐明人和物不能感动天地、人的精气不能感动苍天,杜绝了人间政事与自然灾异的关系,消除了董仲舒所谓天人相与之际甚可畏也的谴告说。这是汉代天人感应论首次受到猛烈的冲击。此其一。

复次,一种社会思潮的兴衰和消长有它复杂的原因。它所以能得盛而不衰,有它众多的支持力量,力量的对比决定着事态的发展,并不是像一般人所想象那样的简单,有人出来否定、反对一番,



它就会马上消声匿迹。或者短时间沉寂一阵子,但不久又会死灰复燃,在新的形势下改变方式,继续出现,甚至愈演愈烈,也是常有的事。像西汉天人感应论的社会思潮,经过东汉杰出唯物主义者王充辈的抨击,非但没有被廓清干净,在当时的社会历史条件下,反而进一步发展而成为善恶报应论的精神支柱。

善恶报应思想,由来已久。旧题《太公六韬·文韬》云:“人主动作举事,善则天应之以德,恶则天应之以刑”。如响之应声,如影之应形。这是代表道家思想。《周易·文言传》所谓“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”。这是代表早期儒家的思想。所谓余庆是积善之人,必然首蒙其福;所谓余殃,是积恶之人,先罹其祸,祸福的报应,比若影之随形。汉代灾异祸福之论,亦缘国家政治得失而兴,董仲舒说:“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之。不知自省,又出怪异以警惧之。尚不知变,而伤败乃至”<sup>①</sup>。人事与天道,息息相通。人们的善恶行为,也凭阴阳之气上通于天。宗教神学正是需要这种理论建立它的善恶报应论。道家严君平《老子指归》卷十三亦谓“动合天心,静得地意,言无不通,默无不利,谓之善”。“动与天逆,静与地反,言伤人物,默而害鬼之谓不善”。原始道教经典《太平经》讲得更露骨:“地上善即天上善也,地上恶即天上恶也。故人为善于地上,天上亦应之为善;人为恶于地上,天上亦应之为恶,乃其气上通也”<sup>②</sup>。在理论上说明人间善恶行为与吉凶福祸的因果报应是完全对应的。但是客观的事实往往则不然,为善的人并不一定得到善报,为恶的人并不一定得到恶报。到底怎样讲呢?于是原始道教创建承负报应论来弥补这个缺失。说:“凡人之行,或有力行善,反常得恶;或有力行恶,反得善。因自言为贤者,非也。力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后,积来害此人也。

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《太平经合校》第664页。

其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流入此人也”<sup>①</sup> 如果根据这个说法来讲，善人得祸，恶人得福，都能解释得通。天地开辟以来，或烈病而死尽，或水而死尽，或岳崩而死尽，都可以用承负的厄运来解释了。

承负说的基本特点，个人善恶的行为不限于自身报应。佛教有三世报应之说，何谓三世报应，一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受（释慧远《三报论》）。虽有三世的分别，善恶报应可以流及后身，然而止于本人。佛经宣传父作不善，子不代受；子作不善，后世子孙，也不代受。它的要旨，善自获福，恶自受殃，虽不一定现报，然报应无论早晚，只限于自身。道教突破自身报应的界限，强调余庆余殃可以从本人流及子孙后世。这个特点大概是受中国传统的宗法社会血缘关系的影响。一个人一旦遇到幸运，非但自身快乐得很，而且可以光宗耀祖，余荫可以遍及九族（包括父族、母族和妻族）。一个人若惨遭恶运，非但罪及妻孥，甚至连累九族受刑。所谓祸淫福善，善有善报，恶有恶报，显然还是笼统的不能兑现的宣传手法。原始道教把易传余庆余殃的传统思想加以伸延和扩充，强调凡人积罪，“或身即坐，或流后世”，在善恶报应论方面，更加发挥迷惑众人的作用。从此以后，“承负”这个道教术语，虽然不再通用了，但在许多道书中差不多异口同声地鼓吹余庆余殃的善恶报应。例如《列仙传》元俗转载：河间王病瘕，俗谓乃系六世余殃。《抱朴子内篇·微旨》云：若乃憎善好杀，口是心非，虐下欺上，废公为私，刑加无辜，教人为恶，蔽人之善，坏人佳事，夺人所爱等，凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺算纪。“若算纪未尽而自死者，皆殃及子孙也”。《真诰·甄命授第四》说：祖父有阴德，当庆流七世。按因果报应学说，从现身报到来生报，是扩大了一步；从

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》第22页。

来生报到后生报又扩大了时限,但都限于作善恶人的自身。承负说则坚决主张从自身报应扩充到后世子孙,甚至推广到遥远的将来,而且不限于本人承担善恶的因果报应,乃兼承祖先和流及后世子孙分担余庆余殃。它的劝善惩恶的社会作用和影响,更加广泛而深远了。总之,承负说是道教自己特殊的善恶报应论,继承儒家余庆余殃的传统思想为基础,发挥出具有迷惑性更大的因果理论,为维护宗法社会伦常秩序的宗教神学之一。

此外,还有晋宋之际问世的《洞渊神咒经》卷九云:“道言,富贵贫贱,一人耳,亦禀一命,有何异也?但自富贵贫贱,先身之缘,自有先世习道,道未成,故复来此。……复有先身造立功德,今为大富贵,流及子孙;先世应仙,未即升腾,今故大富贵也。……今人大贫困,至死无有六畜财物者,先身重罪,不作功德,不信经道,六畜中来,或奴婢生口中来。道士以贵人天上生来也,自非先身之积善者,终不得作沙门道士矣”。这个报应论,盖沿袭原始道教承负说,兼采佛氏三世报应思想,混合组成变异的报应学说。

综上所述,物类相感是说自然界的客观现象对人所产生的人力不可抗拒的巨大影响和作用;因而它是大自然对自然物以及人类发生特殊作用,而不是人们的善恶行为对大自然的变异发生作用。天人感应思想是以社会上人们的善恶行为为依据,夸大并想象它们对大自然的影响和作用;既是天神上帝对人间的谴告;又是人们对冥冥上帝的恐怖和反省,从而成为宗教迷信的精神支柱。善恶报应论完全从宗教心理出发,强调善恶行为的因果报应,为劝善惩恶的宗教教义宣传服务。

### 三、道教的社会政治思想与传统观念

道教的社会政治思想,可区分为原始民间道教活动阶段和后来神仙道教兴盛阶段这不同两种的类型。原始道教形成于东汉晚

期,当时政治异常腐败,民不聊生,社会危机四伏,一般有志之士纷纷提出改良政治的要求,有些言论反映了农民的善良愿望和幻想。他们吸取历史上优秀的传统文化做为当前革故鼎新的榜样。先秦的墨子学派以“农与工肆之人”的自由民阶层反对氏族贵族的专制和特权,曾经提出尚贤贵义的三个标准:

1. 有力者疾以助人,
2. 有财者勉以分人,
3. 有道者劝以教人<sup>①</sup>。

这三个选贤的标准条件主张“欲人之有力相营,有道相教,有财相分”,在不同场合,墨子反复宣讲过。但墨学自秦汉以后,如同墨侠一样消沉下去。值得注意的,墨子从民间手工业小生产者出发所主张人们互助、互爱、互利的思想,以及反映劳动人民本性的自食其力的观点,都是墨学的优秀传统文化。它遭遇过封建统治者严重打击和遏制之后,黯淡地渡过一个相当长的时间,到后汉晚期,遇到适合的气候,被我国原始道教经典吸收进去,成为原始民间道教思想精华的部分。

《太平经》以宗教家的笔触,强调“有余力不能以相劳”,是应该坚决反对的,说:“或多智反欺不足者,或力强反欺弱者,或后生反欺老者,皆为逆。……然智者当苞养愚者,反欺之,一逆也;力强当养力弱者,反欺之,二逆也;后生者当养老者,反欺之,三逆也”<sup>②</sup>。所谓“力强当养力弱者”,相当于墨子说的有力相助,如果有力者不肯相扶助,力强者反而欺凌力弱者,《太平经》认为这是犯了不可饶恕的罪逆。至于多智者反欺不足,相当于墨子说的有道不肯相教,也是一种罪恶。

墨子反对贵族富豪“腐朽余财,不以相分”。《太平经》也说:“积

---

① 《墨子·尚贤下》。

② 《太平经合校》第 695 页。



财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”<sup>①</sup>。它还进一步作了朴素而生动的描述：“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂，见人穷困往求，骂詈不予；既予不即许，必求取增倍也。而或但一增，或四、五乃止。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之”。为什么结下这样深怨大仇呢？它着重说明这里的原故：“所以然者，此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；小内之钱财，本非独以给一人也，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也”<sup>②</sup>。这样描述贵族富豪藏匿大量财物，皆使腐朽，并写富人发放高利贷，敲剥四、五倍的利息，以及对穷人欺诈谩骂的凶恶嘴脸，致使贫苦黎民饥寒而死，这就犯了弥天大罪。反映了后汉晚期社会上贫富极端悬殊，被压榨人民生活的颠连无告的惨状，所以原始道教太平道的领袖张角等登高一呼，万方响应，农民起义军的爆发，如洪涛澎湃，冲垮了东汉王朝的黑暗统治。原始道教在这儿反映出人民性的思想要求和揭露封建统治的罪恶是很深刻的，而原始道教的这些思想，又显然受到了墨子思想的影响。

《太平经》说积财亿万富豪，不肯救穷周急，令人饥寒而死，是罪不可除。因为大量的财物都是“天地中和所有，以共养人也”。谁也不能独占为私有，即使封建帝王府库里的私财，也不是独给一人的，认为凡是无衣缺食的贫民都可以到皇帝私财储藏的府库里去取。这在封建专制主义统治的王朝里，竟敢说出这样藐视天子、抨击私有财产的言论，真是大胆得很。凡事不平则鸣，压迫愈重，则反抗愈烈，这是理之常也。事物的辩证法表明对立物达到一定的条件就会互相转化。这种变化思想做为一般原理，比较容易理解。但在阶级社会里，由于人与人利害关系的冲突，顽固的纲常思想的

---

① 《太平经合校》第242页。

② 同上，第247页。

蒙蔽和束缚,人们就有不同态度的表现。如1973年长沙马王堆三号汉墓出土的黄老学派的古佚书《经法》,其中《四度篇》虽则承认“极而反,盛而衰,天地之道也”。但是强调“君臣易位谓之逆”。明确指责君臣(包括君民)易位是反悖人伦纲常的大逆不道。显然,这是汉初维护封建社会秩序的正统言论。到了后汉晚期,封建社会危机四伏,纲常秩序,陷于颠倒动荡的境地,反映在原始道教经典里,就有君、民转化无常的打破旧传统的思想,大胆提出:“一衰一盛,高下平也;盛而为君,衰而为民”<sup>①</sup>十六字革命箴言,在当时正统思想家看来无疑是异端邪说。这个“异端邪说”,却是合于历史辩证法。《左传》昭公三十二年记载史墨论鲁国季氏说:“天生季氏,以贰鲁侯,为日久矣。民之服焉,不亦宜乎?鲁君世从其失,季氏世修其勤,民忘君矣,虽死于外,其谁矜之?社稷无常奉,君臣无常位,自古以然”。这里所谓“社稷无常奉,君臣无常位”,是这位史家深察历来政治变迁历史所得的结论,与客观史实相符合。《太平经》说“盛而为君,衰即为民”,正是继承春秋时史墨的政治哲学和历史辩证法,是我国优秀传统文化的引申和应用,具有进步的意义。

以上说的是我国原始道教表现的部分异端思想,与传统文化的关系,是当时现实社会矛盾的反映。至于社会上传统的正宗思想,为维护封建统治的言论也有的是,如《太平经》里有尊卑贵贱等级的思想,把人分为从无形委气之神人到奴隶九等,并且认为贵贱都是命中注定的;还有维护私有制的言论、反对犯上作乱的思想,跟前述进步思想相抵触。为什么出现这样的矛盾呢?因为《太平经》全书编纂的过程,不是出于一时一人之手,所以内容庞杂得很。到魏晋以后,民间道教活动被取缔,神仙道教则迅速发展,晋葛洪是这方面的典型代表。他广为传播的维护封建秩序的政治伦理规范,道德观念正是那些忠、孝、和、顺、仁、信诸教条。他敌视民间

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》第723页。

道教的异端活动,信仰上层社会流行的神仙,为巩固封建特权阶级既得利益而制造舆论。这方面落后保守的思想、陈腔滥调,并无光彩之可言。后来道教许许多多戒律科条,如修持五戒、十戒、二十七戒,乃至一百八十戒等等,皆是围绕着传统的封建善恶观念和神仙长生思想来制订的。还有不少劝善书的问世,如《太上感应篇》《阴骘文》《功过格》的传布,也是配合封建政治道德教育实施的工具。所以把原始民间道教和后来神仙道教的政治伦理思想加以区分是有必要的,同时我们科学工作者应该具体分析传统文化的本质有优有劣,影响有好有坏,从而采取不同的评价。

附记:王明先生于1987年8月在爱智山庄为参加中国历史文化研究班的日本学者讲课时,曾写出《道教与中国传统文化》的大纲及讲稿,至年底增扩成文时,即患不治之症。先师在住医院治疗期间,在文稿中抽出一节,嘱我整理后送《中国社会科学院研究生院学报》发表,这就是《论道教的生死观与传统思想》一文。当时先师病危,我深知他的心情,那篇文章便是一个学者面对死亡的态度和感想。至日本《净土》杂志登出《道教与中国传统文化》的大纲及安居香山先生的解说时,先师又命我翻译给他听。此文是先师在病中费工最多的一个长篇。胡孚琛记于1992年10月4日夜。

## 《太平经》和《抱朴子》在 文化史上的价值

我提出《太平经》和《抱朴子内篇》两部道书在我国思想文化史上的价值,为的是它们先后代表最早两个不同性质道教类型,非但对道教的形成和发展有着重要的意义,而且对我国思想文化的发展也有着特殊贡献和价值。

《太平经》是后汉时原始道教的经典,流行于民间,属民间道教的性质,它的理论思维基本上代表民间道教类型的特色。

《抱朴子内篇》是晋代神仙道教的代表著作,是在魏晋之际民间道教被官方抑制以后,上层社会门阀士族崇信神仙道教的理论和方术集大成的专著。

原始道教产生的气候和土壤是当时社会、政治、文化、信仰诸矛盾的存在。原始道教的活动家、理论家同世俗的政治活动家、理论家一样,都是企图解决现实社会的矛盾问题,不过所采取的表现方式和途径有所不同罢了。

神仙道教所关心的不是民间的疾苦、现实政治的黑暗腐败等问题,而是统治者的既得利益和地位,想方设法,妄图达到长生不死、永远在天国里享受人间帝王、贵族一般的荣华富贵的生活。这就决定着民间道教和神仙道教性质的不同,后者对前者采取对立和排斥的态度。



道教是神学宗教形态的一种。神学宗教最普遍的基本特征就是相信有神。道教是在中国的土壤里生长的,有它自己的特色。首先,原始道教的形成在汉代,因之在原始道教的经典《太平经》里往往反映出汉代社会政治文化思潮的特色。其次,它又是经过较长时间的累积,不同手笔的增修而形成的庞杂体系,兼容并蓄着不少思想文化的精华与糟粕,须要细心剖析,认真评价。在这篇短文里,不能详谈,只能有重点地简略说明几个社会政治思想的问题。

比如,《太平经》里有维护封建统治的言论,这在当时思想界是相当普遍的现象,拥有一百七十卷巨帙的《太平经》并非世外桃源的产物,故也未能例外。也有改良主义的言论,不可忽视。这些言论,与豪门势族的思想不一样,主张任用贤才,公平办事;减省刑罚,避免重刑死法,保障老百姓的生命安全;反对贵族豪家穷奢厚葬,靡费社会上大量财力和物力。又主张沟通民意,下情上达,能使万民直言疾苦和弊害。《太平经》认为,做到这些,这大致符合国家太平的气象。

特别是那些反映农民善良愿望的言论尤为难能可贵,最值得珍视。众所周知,封建社会里生产劳动的主要负担者是广大农民(手工业往往是农民的副业)。所以农民群众主张自食其力是天经地义。“夫人各自衣食其力”,“人自有筋力,可以衣食者”。这是农民群众的生活原则。剥削阶级靠别人供给衣食,绝没有这样的亲身感受和想法。自食其力的反面是四肢不勤地剥削他人,剥削的对象是终日勤劳衣食无着的穷民。《太平经》描写富翁剥削穷人说:“或有遇得善富地,并得天地中和之财,积之乃亿亿万种,珍物金银亿万,藏于幽室,令皆腐涂。见人穷困往求,骂詈不予,既予不即许,必求取增倍也;而或但一增,或四五乃止。赐予富人,绝去贫子。令使

其饥寒而死,不以道理,反就笑之”<sup>①</sup>。富翁们就是这样贪得无厌,狠毒心肠!在《太平经》看来,天地间的财物,原是用以共养众人的,不能让个人或极少数人独占为私有。“此财物乃天地中和所有,以共养人也。此家但遇得其聚处,比若仓中之鼠,常独足食,此大仓之粟,本非鼠独有也,小内之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也。愚人无知,以为终古独当有之,不知乃万户之委输,皆当得衣食于是也”。《太平经》认为天地间的财物应该公有公用,谁也不许独占,即如帝王私人府库里的钱财,原来也是从天下万户百姓那里征调得来的。比如大仓里的米粟,本来不是老鼠所独有的。这个劳动人民自己体验的道理很通俗,很切近实际,可是蕴含着十分深刻的真理和智慧的光芒。从劳动人民自食其力的主张,到天地间万物共养人的道理一贯性,做为原始道教理论的一个方面,不仅是尔后道教史上绝无仅有的思想,而且其通俗透辟感人肺腑的力量,也是当时世俗的政论家所望尘莫及的。早期民间道教思想的精髓就在于此。

这种进步的社会政治思想不是孤立的出现、偶然的流露。它和《太平经》里某些朴素唯物论和朴素辩证法有着血肉相通处。因为该书残缺甚多,现在仅存五十七卷,只能略引一些主要文字,以见一斑。在宇宙生成论方面,主张原初物质——元气产生天地万物,“天地人本同一元气,分为三体,各自有祖始”。又说:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也”<sup>②</sup>。天、地、人三才都是从元气自然而然化生而成。这里没有涉及超自然的上帝或其它什么神秘的力量创造天地人和万物。显然,这是吸收了汉代流行的元气论的唯物主义观点。看来似乎有些奇怪,宗教本来宣扬神学,但同时有意无意地宣传唯物论,这个矛盾,令人难以理解,这同汉代谶纬迷信书

① 《太平经合校》第 246 页。

② 《太平经合校》第 305 页。

里出现元气论一样,事情的错综复杂的状况是如此,并不值得大惊小怪。

《太平经》的言论本是以阴阳五行为家,原始阴阳五行学说含有朴素辩证法的因素。它说:“天下凡事,皆一阴一阳,乃能相生,乃能相养”<sup>①</sup>。相生相养,即对立物的相互联结,是一方面的情况。另一方面,是对立物的相互转化。只要事物的变化达到一定的极限,阴能变为阳,阳能变为阴。所谓“阴极反生阳”,就是这个意思。反之亦然。这在自然界是容易理解的,如气候的变化即是寒极反暖,暖极反寒。但一论及人间社会,受根深蒂固的封建伦常思想的束缚,就难以坚持这个阴阳互相转化的原理了。如1973年长沙马王堆三号汉墓出土的黄老学派的古佚书《经法》,其《四度篇》虽则承认“极而反,盛而衰,天地之道也”。但是强调“君臣易位谓之逆”。指责君臣(包括君民)易位是反悖纲常的大逆。而《太平经》没有受这种礼教的约束,竟有君、民变化无常的思想,断言“一盛一衰,高下平也;盛而为君,衰即为民”<sup>②</sup>这个十六字箴言,在当时正统思想家看来无疑是异端谬说。由此可见汉初黄老之学与东汉原始道教经典中某些思想有着根本的区别。史称汉顺帝时,有司奏宫崇所上《太平清领书》为“妖妄不经”,把它收藏起来了。这是《太平经》首次遭受不幸的厄运。原始道教经典的这些思想,做为教义教理的一部分,除了对汉末民间道教如太平道、五斗米道和隋以前李氏(李弘等)道的活动有若干影响外,在道教史上毕竟成为绝唱,不再有什么继承发扬和传播的迹象了。因为它同封建统治阶级的利益相冲突,官方舆论和法令不允许。应时而兴的是神仙道教,神仙道教迅速得到广泛地发展。

① 《太平经合校》第221页。

② 《太平经合校》第723页。

我国神仙思想,起源很早。魏晋时期,继民间道教而兴的神仙道教具有系统的理论和众多的方术,它完成于晋代葛洪的《抱朴子内篇》。

神仙道教的最大目标,就是幻想成为长生不死的神仙。民间道教追求的是现世的利益,贫苦人家要求富人减轻剥削,救穷周急;要求穷哥儿们自愿互助互济,有疾病则乞求神灵的符水来解除痛苦,如此等等。他们现世生活的日子很不好过,决没有想求什么长生不死的快乐。只有帝王贵戚门阀豪族平时享尽荣华富贵而又厌倦这种物质的生活,想到世事变幻无常,人生不免一死;一死,什么都享受不到,精神上感觉无限空虚,内心里发生一阵阵悲凉的情绪。长生不死的神仙信仰,才成为他们的玄思和梦想。抱朴子深信天地间有不少特异的现象,比如夏天草木都在生长,而荞麦枯萎了。冬季草木凋落,而竹柏长青。常言生必有死,而龟鹤能够长存。由此推论,“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也”<sup>①</sup>。这种似是而非的言论,所谓以药物养身、术数延命,是有可能的;但过此而往,超越延年益寿的界限,妄求长生不死,这就荒谬透顶了。他强调学仙的方法,必须恬愉澹泊,涤除嗜欲;必欲静寂无为,忘其形骸;必欲止绝臭腥,休粮清肠,如此等等。清静无为,恬愉澹泊,止绝臭腥,如果控制适中,对保健身体来说,可能有一定的益处,但欲以此求长生,成神仙,未免想入非非,不可究诘了。

抱朴子提倡神仙道教,在理论上反复申述神仙是可学的。在方术上历举金丹、仙药等方诀,令人勤求道法,相信成仙。方术纷纭,

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·论仙》。



首推金丹为仙道之大要。丹法众多,或得自祖传师授,或亲自搜访所得,详加审核,并做试验。神仙道教的主观愿望——贪求长生不死是荒谬的。但是炼丹术的实验,客观上对原始化学的贡献是不可抹煞的。从炼制金丹的实验中观察到的化学变化,有两句概括的名言:“丹砂烧之成水银,积变又成丹砂”<sup>①</sup>。丹砂就是硫化汞,将丹砂烧炼,其中所含的硫变成二氧化硫,游离出水银。再使水银和硫黄化合,便生成硫化汞。这是抱朴子对还丹总结的话。又如葛洪对于铅的化学变化的认识也是深刻的。他说:“铅性白也,而赤之以为丹;丹性赤也,而白之以为铅”<sup>②</sup>。“铅性白也”,是说铅经过化学变化可以变成胡粉,即铅白。铅白加热后经过化学变化,成为赤色的铅丹。这两句简括的话,正是对铅的化学变化做了一系列实验之后得出的结论。举此二例,可见他对于炼丹过程的观察是严密认真的,具有科学家实验的精神。在这里,他没有以宗教家的幻想代替科学研究,所以在科技史上能够做出卓越的贡献。

炼丹家往往兼攻药物学和医学。《抱朴子内篇》的《仙药篇》更详述诸芝、五玉、云母、雄黄、真珠、桂、巨胜等等,据说服之可以延年益寿,甚至相信可以成仙。此外,他还撰有《金匱药方》(疑即玉函方)一百卷,《肘后备急方》八卷,《神仙服食药方》十卷等医药书籍多种。就现存《肘后备急方》一书看来,他对传染病如天花、结核病等都有研究,对免疫法也有准确的认识,贡献不小。特别值得重视的,他从化学实验的变化,观察到一些自然物能够以人工的方法来制造。外国科技成果新工艺产品的输入,也给他以启迪。他说:“外国作水精碗,实是合五种灰以作之。今交、广多有得其法而铸作之者”<sup>③</sup>。水精本是自然之物,属玉石之类,现在可以用人工方法制成。葛洪进一步认为云、雨、霜、雪是天地间自然物的变化,只要人

① 《抱朴子内篇·金丹篇》。

② 《抱朴子内篇·黄白篇》。

③ 《抱朴子内篇·论仙》。

们掌握自然变化规律的方法,都可以人工制造。他明确地说:“云、雨、霜、雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也”<sup>①</sup>。抱朴子生于一千七百年前的封建社会,已经探索用人工的方法制造人造雨、人造冰、人造雪,真是古代文化史上了不起的科学实验家。

《抱朴子·杂应篇》还有这样的话:“或用枣心木为飞车,以牛革结环剑以引其机”。从这寥寥十余字中,透露了中国最早的关于飞机螺旋桨的原理。这是科学家的巧思,绝不是宗教家的玄想。今人古工艺史家王振铎为此创制了飞车复原图,登载在《中国历史博物馆馆刊》1984年第六期上。

总的说来,《太平经》做为原始道教的经典,它的特点,与神仙道教的《抱朴子内篇》不同,理论多,方术少。在庞杂的思想体系中,一些有关社会政治的进步言论尤为出色,反映了当时社会政治经济中存在着严重的矛盾。这不但为后来神仙道教所不能言和不敢言,就是比世俗思想家的言论也是更大胆、更深刻,大大超越了一般宗教教义的性质和范围。

神仙道教做为民间道教的对立面而出现,在《抱朴子内篇》里,诸方术加多,有关社会政治思想,偏向维护封建秩序,这是神仙道教的本质和立场所决定的,是消极方面。另一方面,葛洪做为学问渊博的道教学者,注重自然科学技术的探索与观察,客观上做出了积极的有益的贡献,在文化史上的价值也是应该肯定的。

(原载 1987 年《文史知识》第 5 期道教与传统文化专号)

---

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·黄白篇》。

## 葛洪有无佛教思想的探讨

晋朝葛洪(公元283—363)是我国著名的道教学者,神仙道教的巨擘。他出身于名门士族,青幼年时代,攻读《孝经》《论语》《诗》《易》等儒家经典,以儒学知名,曾经发愤精治五经,立志为文儒。在他的早期著作《抱朴子外篇》里,毅然声称以振兴儒教为己任,十分强调“君道”和“臣节”等伦常名教,处处维护儒家传统的道德和礼俗,企图强化封建统治。后来他的思想从入世转而出世,认为道本儒末,在《抱朴子内篇》里大力宣扬神仙道教,仍然念念不忘以忠孝伦理为根本德行。他说:“欲求仙者,要当以忠、孝、仁、信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也”<sup>①</sup>。可见他的儒家思想是相当根深蒂固的。明确这一点,对于认识葛洪有无佛教思想,是有帮助的。我所以提出葛洪是否有佛教思想的问题,由于明《正统道藏》洞神部本文类《洞神八帝妙精经》一书中有《抱朴密言》一文而产生的。到底这篇《抱朴密言》是否为葛洪自撰呢?细看它的主要内容和文章风格,觉得与葛洪神仙道教代表作《抱朴子内篇》的基本思想极不相侔。我们知道《抱朴子内篇》中并无佛教思想,而《抱朴密言》一开首就称:“洪闻五浊之世,则真源不立”。这是问题的重要线索所在。按“五浊”系佛学术语,《大藏经》《妙法莲华经·方便品第二》云:“诸佛出于五浊恶世,所谓劫浊、烦恼浊、众生浊、见浊、命浊”,是谓五浊<sup>②</sup>。又《杂阿含经》卷三十二:“佛言,如是迦叶,命

① 《抱朴子内篇·对俗》。

② 后秦龟兹三藏法师鸠摩罗什译。

浊、烦恼浊、劫浊、众生浊、见浊”<sup>①</sup>。此外，我国刘宋诗人谢灵运《庐山慧远法师诔》云：“五浊暂隆”<sup>②</sup>。道士陆修静亦云：“夫人体非性真，而身处五浊，三尸强盛，内生攻疾，九窍四关，各有所趣”<sup>③</sup>。可见“五浊”这个佛教术语，到刘宋时，已经很流行了。《抱朴密言》开头“洪闻五浊之世”云云，看起来好像是葛洪自撰的语气。但作伪的人往往直举名氏，以掩饰其冒充的拙劣手法。例如今本《关尹子》，据某些学者考证，出于宋孝宗之世，或谓唐五代间方士能文者之所为。无论如何，旧本题葛洪撰《关尹子序》，为后人伪托，殆无疑义。今核诸《抱朴密言》的语气和文意，亦为后人所伪造。“密言”这个词儿，亦系佛家语，又译“真言”或“密语”，即陀罗尼。问题是在葛洪自己的著作里，究竟有没有佛教思想。这个问题，从现存史料方面考察，情况纠缠，比较复杂。与此问题有牵连的还有两部道书都提到“五浊”。一部是《汉武帝内传》。《汉武内传》云：“五浊之人，耽酒荣利，嗜味淫色，固其常也”。显然，这里的“五浊”，窃用佛家思想。但《汉武内传》的作者，旧本题汉班固撰，可是来历不明。《隋书·经籍志》杂传类作《汉武内传》二卷，《旧唐书·经籍志》作《汉武内传》一卷，均不注班固撰。宋晁公武《郡斋读书志》作二卷，不题撰人。《宋史·艺文志》《汉武内传》二卷，不知作者。可见此书一直到了元代，仍然不知撰人为谁。至于明代道士白云齐撰《道藏目录详注》云东方朔述。盖率尔操觚，不可信。但唐张柬之《洞冥记跋》云：“昔葛洪造《汉武内传》”（自注云：见《续谈助》）。余嘉锡氏《四库提要辨证》卷十八谓：“张柬之语未必无据，证以《抱朴子》所言，与此书相出入，尤觉信而有征，当从柬之定为葛洪所依托”。我觉得这个论断是有问题的。因为余氏所谓“证以《抱朴子》所言，与此书相出入，尤觉信而有征”。但《汉武帝内传》里一个显著的特点是窃取佛教思想，

① 刘宋天竺三藏求那跋罗陀译。

② 《广弘明集》卷二十六。

③ 《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》。



而《抱朴子》里了无佛教思想。所以不能以《抱朴子》来衡量《汉武内传》，说《汉武内传》是葛洪造的。明胡应麟《四部正讹》说：“《汉武内传》不著名氏，详其文体，是六朝人作，盖齐、梁间好事者为之也”。清钱熙祚《守山阁丛书》本《汉武内传》序云：此书“大约东晋以后，浮华之士，造作诞妄，转相祖述，其谁氏所作，不足深究也”。近代大文豪鲁迅在他的《中国小说史略》里说：《汉武内传》一卷，“其文虽繁而浮浅，且窃取释家言，又多用《十洲记》及《汉武故事》中语，可知较二书为后出矣。宋时尚不题撰人，至明乃并《汉武故事》皆称班固作，盖以固名重，因连类依托之”。看来胡应麟、钱熙祚和鲁迅诸氏所论比较平允，不能遽谓葛洪所伪托，更不能说是班固所撰了。

还有一部书是《神仙传》。《神仙传·阴长生传》载阴长生诗云：“惟余束发，少好道德，弃家随师，东西南北，委放五浊，避世自匿”。按《神仙传》为葛洪撰，大体无疑问。葛洪在《抱朴子内篇》了无佛教思想，《阴长生传》所谓“委放五浊”，盖或偶用释家个别术语，只是表示避世遁俗的意思。核其实，葛洪的整个思想体系与佛教并不相协。

此外，《抱朴子内篇》里究竟有无其它佛教术语和思想呢？其中《对俗篇》说到修道的人当先立功德，才能成仙，这是神仙道教的一贯思想。故云“善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善”。这儿说布施求报，不算善事。“布施”这个用语，早见于《庄子·外物篇》引《诗》曰：“青青之麦，生于陵陂，生不布施，死何含珠为！”《文子·道原篇》云：“收藏畜积而不加富，布施禀受而不益贫”。《淮南子·原道篇》亦云：“布施而不既”。《齐俗篇》：“为义者布施而德”等。布施的观念和行为，我国先民早已有之。《抱朴子》所谓“布施”，应当说采自《庄子》《文子》等，而非源自外来佛教。至于后世道教经典，如《太上洞玄灵宝净土生神经》，大肆宣扬布施功德，分别布施项目二十种之多，如以

身布施,以力布施,以妻子布施,以饮食布施,以衣服布施,等等,并说“布谓遍布无穷,施谓施与一切,故曰布施”。(参见大渊忍尔《敦煌道经·图录编》)这是后来演变的说法,可能受佛教一定的影响。至于《抱朴子·对俗篇》所谓布施不求报,详审上下文意,当属道教积善修仙的固有思想,与佛教无涉。

总之,从整体来看,我认为葛洪没有佛教思想,得到以下几点认识:

葛洪学问博洽,著述丰赡。凡经著录,多至六十余种。盛名之下,其中有不少书系后人伪托,如《抱朴子别旨》《抱朴子养生论》虽收录于明《正统道藏》,但不是葛洪自撰。

《抱朴密言》虽则也收录于《洞神八帝妙精经》中,并且俨然以抱朴子自著者的语气行文,但仍难掩盖其作伪的漏洞。主要可疑之点,就是葛洪神仙道教的代表作《抱朴子内篇》里并无佛教思想,而《抱朴密言》开头就称“五浊之世”,以佛教思想为前提立论,二者极不相协,此其一。

《汉武帝内传》虽亦采“五浊”之说,但此书著录,向来不著撰人名氏,其言葛洪撰者之说为晚出,而且更重要的是证据亦不足,故未可征信,此其二。

《神仙传·阴长生传》云:“委放五浊”,疑系葛洪偶然拾用当世流行的个别佛教术语,不足以证明葛洪信仰佛教的系统思想。葛洪一生,初则醉心儒学,继则提倡神仙道教。为了大力宣扬神仙道教,长时间从事搜罗丹方和制炼金丹,并且精研医药学,撰成巨著。主要原因,道与佛的信仰宗旨相违,神仙道教刻意希求长生,佛教则主张涅槃无生。兼以儒家的伦理道德礼俗亦与佛家相抵触。所以他对于佛教思想并没有多大兴趣。此其三。

根据以上有关史料的考订和分析,我认为抱朴子葛洪并无佛教思想。《抱朴密言》一文是后人伪托的。

(原载《世界宗教研究》1990年第2期)

## 《中国道教史》序

我国道教史研究,解放前,基础比较薄弱。解放后,起步较晚。十年动乱后,随着拨乱反正,大力开展社会主义现代化建设的实施,在社会科学领域里,道教史的研究,在第六个五年计划期间列为研究项目之一。由四川大学宗教学研究所承担,卿希泰教授任主编。预计出四卷,要到“七五”计划内陆续出齐。现已完成第一卷,包括秦汉魏晋南北朝时期,约40余万字,与读者见面,这是一项以马克思主义为指导思想的开拓性的大型科学研究工作,是十分可喜的事。编者要我写篇序言,我乐为之序。

我国道教的产生,开始时候主要在民间活动,如汉末太平道和五斗米道等。早期道教经典如《太平经》,其中民间的色彩颇为浓厚,有些言论是反映了广大农民的善良愿望。太平道和五斗米道的社会政治活动,如张角、张脩、张鲁辈,都是和当时封建统治相对抗的。以太平道的名义组织成汉末黄巾农民大起义,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应,提出“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”的口号。州郡失守,长吏多逃亡,声势浩大,旬日之间,天下响应,京师大为震动。后来黄巾起义军被官军镇压下去,改编的改编了,遣散的遣散了。太平道从此消声匿迹,无法东山再起。五斗米道传至张鲁,据汉中传教,自号师君,其来学者,初名鬼卒,后号祭酒,祭酒各领部众,皆授以诚信,不听欺妄,有病但令首过而已。大抵与黄巾相似。诸祭酒各起

义舍于路，悬置米肉，以给行旅，食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原，然后行刑。五斗米道在汉中实施的办法，跟封建统治的政制截然不同，不置长吏，一以祭酒治理。后来曹操西征张鲁，鲁举汉中投降，并将张鲁的部属信徒北迁至魏地以后，受官方的严密监视和管辖。原来的五斗米道起了分化，或潜伏于民间，或转向上层传播。晋时一些地方的起义军，还有利用民间道教为号召。李家道在民间的活动，葛洪认为是妖道，宜在禁绝。

民间道教活动的困阻和受控制之日，即代表上层社会官方意识的神仙道教兴起之时。鼓吹神仙道教、反对民间道教的典型人物就是晋朝的葛洪。他有一整套神仙道教的理论和众多的神仙方术，他的代表著作就是《抱朴子内篇》。还须指出，葛洪是一个学问渊博、好学深思的道教学者。

就道教发展史来观察，葛洪确是一个关键性的重要人物。他抨击民间道教的活动那末起劲，民间道教的社会活动基本上从此一蹶不振；他大力提倡神仙道教，神仙道教从此取得主导的地位，在上层社会盛行不息。这个情况，说明门阀地主阶级多么需要神仙道教来维护封建统治！

我们知道，封建社会的巩固和发展，封建地主阶级秩序的维护，是依赖一系列的制度和文化的。无论经济、政治、法律、道德、哲学、宗教诸方面都要互相配合，构成整个封建社会机体的不同层次和网络。我国汉末时候，社会危机四伏，原始道教在民间活动，带有浓厚的农民意识和愿望，反剥削、反贪暴，主张均平无私等等，在封建正统思想家看来，这是叛逆的行为，违天背理的表现，断断不能容许的。但是早期道教的社会活动对当时热衷于争权夺利的封建地主阶级来说，已经构成很大的威胁，如魏的曹操，东吴的孙策，都是民间道教的死对头，或以武力相镇压，或以利禄来羁縻和感化。所谓感化，就是以封建地主阶级的意志和权力把民间道教引向神仙道教，为封建统治服务。晋代的葛洪就是神仙道教的理论家和实



践者。

从东晋至南北朝,社会上道派的传播、道派的孳乳、教义科仪的充实和制订,大体上都是在神仙道教的范围内进行。无论灵宝经派、上清经派、天师道派等,都是在神仙道教的轨道上运行。这期间,民间道教的活动,只有孙恩卢循在江南暴动的规模较大,以及李弘这个传说人物对农民起义发生一定的影响外,整个说来,民间道教的活动已近尾声。代之而兴的主要有民间佛教等活动。五斗米道自身的分化,逐渐与神仙道教合流,丧失其原始民间道教的本色。

神仙道派的孳乳和繁衍,表明神仙道在扩充势力。葛洪提倡的神仙道教,其修炼方法最重金丹。上清经派则以内视存思为仙道之至经,把金丹放在次要的位置上。他们的修炼方法,重点有所不同,但总的来说,都是神仙道教,同是为封建地主阶级的需要服务的。

神仙道教所以得到扩充势力,神仙道教的文化(封建地主阶级文化的一部分)所以不断得到弘扬,主要靠封建帝王、贵族、官僚、士大夫们的提倡和支持。以上清经派为例,南岳夫人魏华存是晋司徒魏舒的女儿,幼而好道,志慕神仙。杨羲、许谧世为江南望族,魏华存降授上清经于司徒琅琊王舍人杨羲,使作隶书写出,以传长史许谧(一名许穆)、谧子翔。宋明帝时,吴兴陆脩静,本是吴丞相陆凯的后裔,勤修道法,好方外游,明帝遣使招引,取杨、许真人上清经法付陆脩静,总括三洞,撰《三洞经书目录》,为世宗师。陆氏门徒得道者,有东阳孙游岳。陶弘景为江南著名士族,曾从孙游岳咨禀道家符图经法,成为上清经茅山道派的宗师。琅琊望族王远知,父为陈车骑将军、扬州刺史,王远知居茅山,传上清经箓,入唐为国师。司马承祯为晋彭城王权的后裔,祖父晟仕隋为亲侍大都督,父仁最,唐哀、滑二州长史,承祯修上清道,自号天台白云子,撰《坐忘论》《修真秘旨》等。

从以上简略地叙述情况看来,上清经派师徒的传授,都是封建

社会的望族和官吏的家庭，都是神仙道教的信徒，都是封建社会上层的上道士。一般说来，封建社会的知识分子，大致有两条出路：一条是为官从政，所谓学而优则仕。这一条名义上是康庄大道，可是宦海风波和坎坷的命运也是难以幸免。一条是变相出卖知识技能来糊口，如采药医病，绘画，书法，奏乐，以及其它迷信方术包括占卜、算命、看风水等旁门邪道。神仙道教的信仰主要是前条出路颠倒曲折的反映。但也有不得已走出卖知识技能的道路的。实际上他们经常想望作官过幸福的生活，或者不作官仍然过优裕清闲的生活，但是现实的人生逆境，往往令人悒悒不得志，于是幻想在神仙世界里满足自己的欲望。说它是一种精神解脱也罢，或者说是精神麻醉也罢，反正幻想的比现实的快活得多，自由舒适得多，这一点是可以肯定的。也拿上清经派宗师陶弘景为例，他从萧齐时已经在朝廷作官，到三十六岁，还只当个奉朝请的闲曹，悒悒不得志，他给从兄的信里说：仕官期四十左右作尚书郎，即抽簪高迈，“今年三十六矣，方作奉朝请，此头颅可知矣，不如早去，无自劳辱”！史称陶弘景因家境贫寒，求宰县不遂。可见他的退隐山林，皈依神仙道教，直接原因，多半因为人间仕途受阻之故。可是由于社会身份属士族高门，曾为南齐朝安成、宜都二王侍读，与上层社会关系很深，所以同王公贵戚都有交情。及梁武帝萧衍即位，国家每有大事，必遣使咨询，时人皆称陶隐居为山中宰相。朝廷里宰相当不成，当了山中宰相，也算门阀士族实现了学而优则仕的夙愿。门阀士族所以竟相信神仙道教，主要是因为封建地主阶级利益的一致性。门阀士族是依附封建社会基础的，做为封建社会上层建筑之一神仙道教对基础发挥支撑和维护的作用。这样，经济基础、门阀士族、神仙道教结成三位一体，就是这个时期封建社会的基本特征之一。

神仙道教信仰的最终目标是幻想成为神仙。依照传统的观念，认为神仙是长生不死、能升登天国的活真仙，和人死后归入阴间的“鬼”不同。鬼，是脱离人体躯壳的死灵魂，能作祟、加害于人，有杀

鬼、邪鬼、疫鬼等名称，所以令人发生害怕的心理。神仙，意味着在天国逍遥的仙官神吏，由修道而成，有道术威力，能劾鬼度人，给人的印象，具有洒脱善变、和蔼可亲的风度。这是统治者通过各种教育的手段如经典、传奇、小说、戏剧等塑造出来的，表明神仙道教比民间的鬼道优胜得多。旧题东方朔撰的《五岳古本真形图·序》云：“东岳太山君领群神五千九百人，主治死生百鬼之主帅也”。这里就包含地位高低三个阶层，最高的“太山君”，属神君；其次是“群神”，属神君的僚佐；最低层是“百鬼”，是被统治被役使的众鬼。尊卑大小，等级森严，主要是仙和鬼的区别。同是神仙，又有上下品级之分。《真诰·甄命授第一》云：“仙官有上下，各有次秩”。陶弘景又说：仙官的等级甚多，“虽同号真人，真品乃有数，俱目仙人，仙亦有等级千亿”。就玉清仙境而言，首推元始天尊为主，仙位最高，列在“上第一中位”，依次有第二中位，第三中位以至第七中位。每个中位更分左位和右位<sup>①</sup>。他又云：“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称曰道君，次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君，夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也”。“凡称太上者，皆一官之所尊。又有太清右仙公，蓬莱左仙公，太极仙侯，真伯，仙监，仙郎，仙宾”<sup>②</sup>。神仙世界仙官的秩位如此繁多，等级如此森严，正是反映了两晋南北朝士族官僚的等级制、彼此爵号的异同以及士庶贵贱的区别。神仙道教给人的幻想，恰是弥补现实社会人生的不足和缺陷。试看《真诰》里描绘诸真人、仙夫人下凡的富丽堂皇雍容阔绰的情景，仿佛不能不引人羡慕神仙生涯的乐趣。

追求神仙入迷而夭亡的典型例子莫过于陶弘景的弟子周子良。据《周氏冥通记》所载：周子良本是豫州汝南县人，寓居丹阳（在今南京市），“世为胄族，江左有闻，晚叶凋流，沦胥以瘁”，原来是个衰落的士族子弟。七岁亡父。母永嘉徐净光。周岁时为姨母宝光

① 《真灵位业图》及序。

② 《太平御览》卷 662 引《登真隐诀》。



所摄养，大概幼年得不到家庭里母爱的温存。年十二，随从陶弘景为弟子，始受《仙灵篆》《西岳公禁虎豹符》《老子五千文》，后又受《五岳图》《三皇内文》等道书研读。到梁天监十四年乙未岁着迷了，恒垂帘掩扉，烧香独住，日中止进一升蜜餐，老是梦见众仙人找他谈话。后来求仙心更切，白天黑夜，梦愈频繁。有一回，梦见仙童告以“勿区区于世间，流连于亲识，眷眄富贵，希求味欲，此并积罪之山川，煮身之鼎镬，善思此辞，勿足为乐。若必写此，则仙道谐矣”。这是说明求仙，不要眷恋人间的富贵享乐。但是在另一次梦中，见桐柏仙人来相告：当今保晨司有缺，请选卿以补之，周子良便问：

“不审此位若为羽仪？”

徐仙人答曰：

“亦不可为定，更由功业之高下，理有丹龙录车，玄羽之盖，素毛之节，青衣玉女五人，朱衣玉童七人，执鸿翻之扇，建扶灵之冠，服紫羽之帔，绛霄之衣，带宝玉之铃，六丁为使，万神受保。”

这里值得注意的是：周子良精勤学道，梦见众仙人来相召为保晨司的官位。这种官位的获得，人间做不到，只有在幻梦的仙境里得到满足了。这是一点。再者，保晨司虽则不能算是怎样高级的仙官，但他的仪仗服饰和侍从是相当阔气的。什么丹龙录车，玄羽之盖，素毛之节，有玉女五人，玉童七人，执鸿翻之扇，服紫羽之帔，还有六丁为使，万神受保。俨然一派高官贵吏的威风。一个刚满二十岁的年轻读书人，由于信仰神仙道教着了迷，精神失常，陷入如痴如呆的境地，白天黑夜经常在作梦，梦见仙人召他当仙官，最后得知他的名字已上东华宫，定为保晨司，还马上追问这个仙位的羽仪到底如何，这反映了潜在的心理、下意识的愿望，正是符合封建官僚社会士族子弟学而优则仕的传统思想。

周子良那样早晚烧香，渴求长生成仙。他那脆弱的神经，抵不住梦中仙官仙童的劝诱和压力，终于二十岁就不幸短命死矣，这是



对求仙者莫大的讽刺，也是神仙道教导演的一幕悲剧。这个悲剧，和俗人追求现世功名富贵而死同出于一个社会根源，不过采取的途径不同罢了。

神仙道教的主要目标是追求长生不死，维护社会上层特权阶级的利益；民间道教的活动，崇拜鬼道，企图解除下层人民的疾苦，为群众造福，这是根本的区别。

早期的五斗米道，大抵从民间流行的巫鬼道演变而来。张鲁据汉中，以鬼道教民，以符咒治病消灾，实行政教合一，“不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之”。张鲁推行的平等便民的政治，与传统的封建等级制大异其趣。现存本《太平经》辛部十七卷全佚，但敦煌出的《太平经目录》卷一百三十二存《平等度世戒》篇目，所谓“平等度世”，顾名思义，度人的原则，是不拘等级差别，一视同仁。《太平经》卷四十八《三合相通诀》解释“太平”二字说：“太者，大也”，“平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也”。这是说处理政事要坚持平均、公平的原则，不发生冤枉不平的事。《太平经》卷九十八《包天裹地守气不绝诀》说：“平之为言者，乃平平无冤者，故为平也”。无冤枉不平，那末人间就没有什么争讼的事。所以《经》卷一百十九《道祐三人诀》又说：“天地施化得均，尊卑大小如一，乃无争讼者”。这里说的“尊卑大小如一”，就是表示平均、平等的意义。在封建私有制占统治时，最能体现平均、平等精神的莫过于财产的分配。《太平经》则明确主张：“天之有道，乐与人共之；地有德，乐与人同之；中和有财，乐以养人”。又说：“财物乃天地中和所有，以共养人也”（《六罪十治诀》）。认为人间的财物，是天地中和所公有，是用以共同养活人们的生命，不许少数人聚敛独占。这是早期道教对平均、平等的憧憬和幻想，表示初期民间道教的特征之一。后来《老子想尔注》也强调道人要“分均，宁与人多，勿为人所与多”。重视平均分配财物的原则性。

民间道教的社会活动被迫衰落和停滞，神仙道教乘机勃兴，平

均、平等的意识顿时消沉,尊卑等级的观念步步加强,大力维护封建秩序。两晋南北朝的道教,基本上沿着神仙道教这个趋势发展,直至唐代,达到了最高峰。

唐代道教之盛,朝廷宣布道、儒、释三教中,以道教领先,它的原因,大抵是:在隋末唐初之际,各地一些有胆识的道士热心赞助李唐建国有功,因此得到报偿;再者,唐室姓李,冒认李老聃为唐帝室的祖先,借此抬高其氏族的地位,并且想得到神灵的保佑,这些都有利于唐朝的统治。神仙道教本来在上层社会活动,唐代道教的盛况,正是如此。上自帝王、后妃、公主、宰相、大臣以至文人学士,纷纷崇信道教,幻想长生成仙。在当时思想文化领域里,神仙道教的影响占了很大的比重,经久未衰。

神仙道教同初期民间道教相比较,由于神仙道教偏向社会上层活动,保护社会上层的利益,所以在社会政治思想方面,表现得相当保守和落后,甚至发生与人民群众敌对的现象,这是消极的一面,必须批判。另一方面,信仰神仙道教的一些知识分子,有湛深的文化素养,对经学诸子百家肯钻研,对某些科学技术发生兴趣,勇于探索,因此成为不可多得的道教学者。这些道教学者特别对于某些科学文化的发展,如医学、药物学、原始化学炼丹术、气功学、养生学等等,客观上做出了卓越的贡献。例如晋代的葛洪(283—363)、梁朝的陶弘景(456—536)、唐初孙思邈(581—682)等是。还有对道经的搜集与整理,如刘宋陆修静(406—477)、唐末杜光庭(850—933)等做了大量的工作,在道教文化史上的功绩也是不可磨灭的。

道教的内容,杂而多端。从早期道教的形成到神仙道教的发展,不仅各种道派孳乳很多,教义教理、科仪斋醮、方技方术等名目也是十分繁富。教义教理,包含哲学(世界观、生死观)、社会政治、伦理等思想;科仪斋醮,与道教自身活动的规模和方式密切相关;方技方术,也是道教开展活动的重要手段。方技的概念,开始范围

较小,如《汉书·艺文志·方技略》所载,只限于医经、经方、房中、神仙四端,主要有医药学、按摩导引法、冶炼黄白术,包括稀有植物灵芝的服食,性的调节保健等,大抵属于科学技术知识的性质。后来它的范围逐渐扩大了,把《汉书·艺文志·数术略》的大部分的项目也网罗进去加以发展,也叫做方术。它的内容显得更是冗杂,荒诞神秘不堪了。包括占卜、算命、骨相、风水、神咒符篆、驱役百鬼等迷信伎俩。若从科学技术的角度来考查道教的众多方术,剔除其带迷信的部分,发扬比较有价值的历史文化遗产,那末神仙道教的学者做出的贡献确比民间道教为多为优,因为原始道教在民间的活动主要停留在符水禁咒等落后迷信的手段上,缺乏向科学文化方面深入探索的努力。至于道家的重要理论著作如《老子》、《庄子》、《文子》、《阴符经》等,唐宋以来一些有文化素养的道士纷纷加以注释和发挥,成绩显著,迄今保存在《道藏》里为数颇巨,有些书不失为一代道教学者的名著,给研究道教史、思想史的学人提供了丰富而有价值的资料。

最后,我觉得写一部中国道教史,涉及的文化知识面很广,头绪也颇纷繁,在多种专题研究的基础上,有重点地系统地来一个大综合。既要就近看清一棵棵的树木,又要站在高处总览大片茂密的森林。订短之学不足以语通史,空言无物亦无补于通史。欲矫二弊,端赖宏观与微观相结合,坚持实事求是的学风。本书是开拓性的科研新成果,史料翔实,观点鲜明,文笔晓畅,有自己的特色,在双百方针指引下繁荣学术,读后可得丰硕的专业知识和历史线索的深刻印象。

以上拉杂写来,只是一些粗线条的看法,倘有不当之处,敬请读者批评指正。

(原载《世界宗教研究》1987年第3期)

# 《道教通论——兼论道家学说》序

## ——兼论黄帝在中国民族文化史上的 地位和作用

近几年,海内外学者研究中国道教的日渐增多。国内不少专家大力开展道家和道教文化的探讨。现在中年学者牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟三位同志共同主编《道教通论——兼论道家学说》一书,是国家社会科学基金资助科研项目,就是近期集体创制的科研新成果之一。他们精力充沛,除自己辛勤写作外,还联络十多位同龄上下的专业研究人员,各就所长,分工负责,编著成书,是别具一格的合作方式,是学术界可喜的现象。个人年迈,幸观其成。

对道教的研究,不仅仅限于宗教史。若从整个中华民族文化史来着眼,似乎能看得更广阔些,更深远些。鲁迅先生在七十年前说过:“前曾言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有多种问题可以迎刃而解”<sup>①</sup>。按“中国根柢全在道教”这句名言,含意丰赡,可以从好多方面去阐释。我在这里,只就道家和道教学者对记载中华民族最早统一、繁衍和上古文化的创造发明做些考察,谈点体会。

这要从黄帝谈起。

黄帝,这个上古历史人物的记载,它的史料来源,大略分为三

<sup>①</sup> 《鲁迅书信集》上卷第18页1918年8月20日《致许寿裳》,1976年人民文学出版社版。



个系统：

一、古史传说系统。主要采撷《左传》、《国语》、《世本》以及经传诸子百家等。如《左传》则有僖公二十五年卜遇黄帝战于阪泉之北；昭公十七年载郑子言黄帝以云纪事，故以云为师而云名；《国语·晋语四》则有载：“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝炎帝”，黄帝姓姬，“黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已”。《世本》则有《作篇》，叙黄帝之世，始立史官，苍颉作文字，沮诵苍颉作书，史皇作图，容成作历，大挠作甲子，隶首作数，黄帝作冕，等等。

至于经传诸子百家记载的亦多。如《周易·系辞下》：“神农氏殁，黄帝尧舜氏作”，“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”。《礼记·祭法》言：“祭法，有虞氏禘黄帝而郊喾”，“黄帝正名百物，以明民共财”。《管子·轻重篇》：“黄帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无肠胃之病”。《庄子·大宗师篇》：黄帝得道以登云天，《徐无鬼篇》黄帝见大隗于具茨之山，与牧马童子对话；《在宥》篇黄帝问道于广成子。《吕氏春秋·荡兵篇》：“黄炎故用水火矣”。黄，指黄帝；炎，炎帝。其它像两汉魏晋的《淮南子》、《大戴礼记》、《论衡》、《列子》、《抱朴子》等记载的很多。这里不一一列举。最值得注意的，司马迁《史记·五帝本纪》记载黄帝的事迹，主要就是根据《左传》、《国语》、《世本》<sup>①</sup>以及部分诸子百家言而成的重要文献。

二、以《山海经》为主的神话系统和汉代纬书所载。如《山海经》的《西山经》记黄帝食白玉膏；《大荒东经》记黄帝生禺虢，禺虢处东海，是为海神；《大荒北经》载蚩尤作兵器，伐黄帝，蚩尤又请风伯雨师，纵大风雨，黄帝止雨，杀蚩尤。《海内经》载黄帝之妻雷祖（雷亦作嫫或嫫）生曷意。前两条属神话，后两条则属古史。纬书如《孝经钩命诀》云：“附宝出，降大灵，生帝轩”。附宝，黄帝母；轩，轩辕黄帝。《河图握矩记》：“黄帝名轩，北斗黄神之精。母，地祇之女

<sup>①</sup> 司马迁所见《世本》，或谓与今见本不同。

附宝之郊野，大霓绕北斗枢星，耀感附宝，生轩辕，胸文曰黄帝”。《河图挺佐辅》载：黄帝召天老而问梦见两龙挺白图及黄帝游于洛，见鲤鱼长三丈，青身无鳞，赤文成字。这些都属于神话。

三、道教仙传系统。这指道教成立后有关黄帝事迹和传说的神仙传记。首先，《列仙传》所载《黄帝传》内容甚为简略，如云黄帝卒，葬桥山，此本《史记·五帝本纪》；又说黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下，有龙下迎，帝乃升天，此本《史记·封禅书》。晋葛洪撰《神仙传》，并未为黄帝立传，只是在《广成子传》中略述黄帝就广成子问道的故事，这亦采自《庄子在宥篇》而成。但葛洪在《抱朴子内篇》中缕述黄帝于荆山之下，飞九丹成，乃乘云登天（《微旨》）；黄帝服九鼎神丹，遂以升仙（《金丹》）；黄帝陟王屋而受丹经，到鼎湖而飞流沫，登崆峒而问广成，之具茨而事大隗，适东岱而奉中黄，入金谷而咨涓子，论道养则资玄、素二女，精推步则访山稽、力牧，讲占候则询风后，著体诊则受雷、岐，审攻战则纳五音之策，穷神奸则记白泽之辞，相地理则书青鸟之说，救伤残则缀金冶之术（《极言》）。如此等等，极言黄帝穷道尽真，以至乎仙。这对唐宋时期道教撰述黄帝的纪传，影响颇大。

《抱朴子内篇》系葛洪平生精心结撰之作。所述黄帝事迹传说，皆有所本。《极言篇》云：“言黄帝仙者，见于道书及百家之说者甚多”。《遐览篇》列举《黄老仙录》、《玄女经》、《素女经》、《龙首经》、《荆山记》等，均与黄帝有关。但葛洪未曾为黄帝专篇立传。到了唐代，才有王瓘撰《广黄帝本行记》继《史记·五帝本纪》之后问世。据《唐书·艺文志·杂记传类》著录，《广黄帝本行记》原有三卷，今见《正统道藏》本，仅存下卷，残缺不全<sup>①</sup>，它的大旨，原自《抱朴子内篇》和南北朝道书。至宋代，张君房撰集《云笈七籤》，卷一百《轩辕本纪》又取材于《广黄帝本行记》。在平津馆丛书本《广黄帝本行

<sup>①</sup> 参孙星衍平津馆丛书本《广黄帝本行记》顾广圻序。

记》之次,有《轩辕黄帝传》,殆亦系宋人所撰。以《轩辕黄帝传》与《云笈七籋》本《轩辕本纪》相校,内容大体相同,仅文句间有出入。可知《轩辕本纪》以王瓘《广黄帝本行记》为蓝本,而《轩辕黄帝传》又以《轩辕本纪》为蓝本<sup>①</sup>。《轩辕本纪》可谓有宋一代黄帝事迹传说的代表作。到了元代,道士赵道一编撰《历世真仙体道通鉴》于卷一《轩辕黄帝》中绝大部分采用《云笈七籋》本《轩辕本纪》,只是最后一小部分文字略有差异。可见有关轩辕黄帝的种种史迹和传说,到了宋代,以张君房编撰的《轩辕本纪》成为定型的代表作。它的重要历史意义,在于显示道教心目中黄帝这个古史人物的光辉形象,主要表现在两大方面:

1. 中华民族最早融合和繁衍的形象;
2. 中华民族文化最早首创(包括重修再造)的形象。

据《史记》记载:当神农氏世衰时,诸部落酋长互相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征,于是轩辕氏出征,诸部落酋长都来归从,其中以蚩尤最为凶暴,没能讨伐。而炎帝又企图侵袭诸部落,轩辕与炎帝战于阪泉之野,取得了胜利。但蚩尤作乱,不听命令,于是轩辕氏征召诸部落酋长,与蚩尤战于涿鹿之野,遂擒杀蚩尤。接着又北逐熏鬻之戎,天下才得大定统一的局面。因此诸部落酋长都来推奉轩辕为天子,是为黄帝。由此可见当时诸部落酋长战乱频繁,百姓深受其害,轩辕氏乃“修德振兵”,平定叛乱,取得彻底胜利,被推戴为黄帝,形成一个新的统一的局面。《史记》确认黄帝为五帝之首,也是我国上古史上第一个创业建国、有丰功伟绩的帝王。他的子孙繁衍,可以稽考而有显赫名号的,如帝颡顼系黄帝之孙;帝嚳,黄帝的曾孙;帝尧,黄帝的玄孙;帝舜,黄帝八代孙;夏禹,亦黄帝的玄孙;商汤,黄帝的十七代孙;周发(武王),黄帝二十二代孙,等等。据王瓘《广黄帝本行记》云:黄帝有九子,各封一国,总三十二氏,出黄

---

<sup>①</sup> 参平津馆丛书本《轩辕黄帝传》顾广圻序。

帝之后，子孙相承，凡一千二百五十年。自黄帝巳酉岁至大唐广明二年辛丑岁，计三千四百七十二年矣。直到如今，我国中华民族亿万同胞，都认同自己是黄帝的后裔，依照通常习惯的说法，也叫炎黄子孙。这是祖国亿万同胞共同意识，是悠久历史铸成了牢固的民族观念。

我国历史悠久，从原始社会到文明社会，由于祖祖辈辈的辛勤劳动，陆陆续续创造发明了许多文化的业绩。实际上有很多创造发明，很难说是某一个人完成的。在历史的长河中，尤其是远古历史时期，由于先民生活上的需要，人们不断创造发明和改进，而后世口头传说或文字记载的，往往只是记在少数几个杰出人物的名下，这是可以理解的。我国轩辕黄帝，在正史里列居五帝之首，他（包括他的元妃和大臣们）在文化创造方面所做的贡献也是首屈一指，这从《史记·轩辕本纪》到道教撰的黄帝传记里，总汇起来，主要有下列许多项目：

黄帝元妃嫫祖始养蚕为丝。

有臣曹胡造衣，臣伯余造裳，臣于则造履。帝作冠冕。

帝见浮叶方为舟，即有共鼓、化狄二臣助作舟楫。

帝观转蓬之象以作车。

帝始教人乘马，有臣肱作服牛以用之，所谓服牛乘马，引重致远。

有臣黄雍父始作春，所谓断木为杵，掘地为臼。

帝作灶以著经，始令铸釜造甑，于是蒸饭而烹粥。

有臣挥始作弓，臣夷牟作矢。

帝始作屋，筑宫室，以避寒暑燥湿；又令筑城邑以居之。

帝又易古之衣薪，葬以棺槨。

有臣沮颂苍颉观鸟迹以作文字，此为文字之始。

帝得河图洛书，于是定百物之名；作八卦之说，谓之八索；所制



《归藏》书，为《易》之始。

于时大挠作甲乙十干以名日，立子丑十二辰以名月，以鸟兽配为十二辰属之，以成六旬，谓造甲子也。

帝观伏羲之三画成八卦，合成二十四气，即作纪历以定年。

帝使伶伦采钟龙之竹，为黄钟之音，为十二律吕。

有臣隶首，善算法，始作数，著算术。

臣伶伦作权量秤斗。

帝获宝鼎，乃迎日推策，作盖天仪，测玄象，推分星度，以二十八宿为十二次，此始为观象之法。

帝使羲和占日，常仪占月，鬼臾区占星；帝作占候之法，占日之书。

帝以景云之瑞，即以云纪官，故有缙云之官。

帝作几巾之法。

有臣史玉始造画。

有大医岐伯善说草木之药性味，帝请主方药；又有雷公述炮炙方；帝问岐伯脉法，又制《素问》等书。

令采首山之金，始铸刀造弩。

令作蹴鞠之戏，以练武士。

帝举风后为相，力牧为将，为将相之始。

帝又得风胡为将，作五牙旗及烽火战攻之具，著兵法五篇。

帝与蚩尤大战，令风后法斗机，作指南车以别四方。

有玄女教帝三宫秘略五音权谋阴阳之术；玄女又传《阴符经》三百言。

帝述六甲阴阳之道，作胜负握机之图及兵法要诀，黄帝兵法三卷，黄帝十八阵图二卷等多种。

帝以伐叛之功，始令岐伯作军乐鼓吹。

黄河出于昆仑山东南脚下，帝令竖亥步行测量四方里数。

有青乌子能相地理，帝问之以制经。

容成子初为黄帝造律历,又以容成子为乐师。帝作云门大奏咸池之乐。

以上这许多发明创造的事迹都标黄帝之名或出自黄帝时代的臣僚。当然,我们不会轻易断言这些全是黄帝个人的信史。孟轲曾言,尽信书不如无书。问题是,自从《史记·轩辕本纪》开端,一直到道教学者编撰黄帝的传记里,为什么把这许多上古的发明创造都集中写在轩辕黄帝一个时代和一个人的名下,这是值得注意的重要问题。世界各国远古的历史,都有自己先民活动的传说,谁也无法否定。我们中华民族远祖的活动,迄今无法断定是哪个祖先创造哪些文化,这本是祖祖辈辈长时期改进和积累而成,恐怕无名氏英雄居多。比如,有巢氏,无非是纪念先民从穴居野处转到筑巢以居的象征性的名号;燧人氏,也无非是从茹毛饮血腥臊臭恶的原始生活转入取火熟食的象征性的名号。轩辕黄帝,司马迁在《史记》里,把他列入五帝之首。我们知道,司马氏世典周史,司马谈又习黄老之术于黄生。道家观点,是司马氏史家的传统。《史记》述往事,从黄帝开始,这与儒家经典《尚书》从帝尧开始,显然大不相同。后来道教完全继承司马氏这个道家传统,这是个不可忽视的特点。黄帝的诸多活动,由零散记载,到逐渐集中加详,尤其关于许多文化创造,虽则夹杂种种传说,在道教学者的笔下,都把它们列入黄帝的传记里。因此我们把它视为轩辕氏这个历史时期前后乃至整个上古文明荟萃的总代表,似乎未尝不可。黄帝成为历史上中华民族首次融合统一的先例,中华民族古文化创造发明之母,后世子孙值得引为自豪的。如果从这个角度来考察和理解,那末历来道教学者写的黄帝事迹和传说(剔除神话部分外),他的艰苦奋斗、创造发明的优良传统,就有重要的历史意义了。

总的说来,黄帝做为《史记·五帝本纪》第一位民族统一的帝王,建立了艰苦创业的丰功伟绩,接着在道教学者综合撰写的传记

里，胪列了许许多多创造发明的业绩，使黄帝这个历史伟人更加煊赫，成为中华民族最早时期文化荟萃的代表。千载以下，我国亿万同胞莫不认同炎黄子孙以为荣，焕发出中华民族的内在的无与伦比的凝聚力和创造力。这个黄帝历史的传述，主要是我国道家和道教学者的卓识和贡献，不能不标而出之，用为“中国根柢全在道教”这句名言的例证和诠释。一言以蔽之，他是中华民族文化的“根”，值得后人永远精心培养，发扬光大。

王 明  
一九九〇年阳春之月

## 《魏晋神仙道教——抱朴子 内篇研究》序

有晋一代，内容丰赡、影响较大的子书，为数不多，而且现在能见到的大率残缺不全。如张华《博物志》，原有四百卷，曾经芟删，分为十卷。然今见十卷本，亦非张华原本，乃从后世类书中录出。又如傅玄撰《傅子》，隋唐志著录有一百二十卷，到宋代，只存二十三篇，传本久佚，清修《四库全书》，从《永乐大典》辑出，得文义完具者，仅十有二篇。至于《搜神记》二十卷，亦经后人缀辑，疑非干宝原书，而且内容不免单薄。葛洪著《抱朴子内篇》二十卷，则是晋以前道教理论和方术集大成的著作，也是魏晋神仙道教的代表作。它所涉及的学术内容并不局限于道教本身。总的说来，约有下列几个主要特点：

一、自从东汉后期的民间原始道教活动到晋代神仙道教的形成，社会上各种道经、方术、符图等撰作粗具规模，数量不少，大半散失，然而保存在《抱朴子内篇》里的题目篇卷和内容撮述算是最多的。这些资料，比较集中而系统化，是研究道教史、思想史和科技史的不可多得的原始史料。

二、从道教理论到各种方术，内外共贯，荟萃在一起，且将主要方术融合于理论体系之中，如将守玄一和守真一纳入《畅玄》之中，构成神秘主义的体系。

道教方术繁富，凡是养生的人，欲令多闻而体要，博见而善择，



偏修一事,是不够也是靠不住的。比如知玄素之术者,则曰唯房中之术,可以度世矣;明吐纳之道者,则曰唯行气可以延年矣;知草木之方者,则曰唯药饵可以无穷矣<sup>①</sup>。这些孤行偏好的方法,是真正学道的人所不取的。因为学道的人要“藉众术之共长生也”<sup>②</sup>。然而总揽大要,不能什么都搞,还是要善择重点,比如求仙至要,在于宝精、行气和服药。而三者之中,特别是金丹大药,最为重要。葛洪说,吾师郑君告诉我:“杂道书卷卷有佳事,但当校其精粗,而择所施行,不事尽谙诵,以妨日月而劳意思耳。若金丹一成,则此辈一切不用也”<sup>③</sup>。可见在《抱朴子》的修仙方术中,金丹大药是头等重要的事。行气、房中等都不过是配合的项目罢了。这是葛洪提倡神仙道教最大的特色之一。道教派别众多,对方术的应用畸轻畸重,往往表明自己的中心思想和特色。如稍后兴盛的上清经派注重内视存思是它的特色。《抱朴子·遐览篇》著录了《黄庭经》和《内视经》等道书,但对它们并不特别加以重视和宣扬。而在上清经派的早期著作《真诰》里则说:“食草木之药,不知房中之法及行气导引,服药无益也,终不得道。若但知行房中导引行气,不知神丹之法,亦不得仙也。若得金钗神丹,不须其他术也,立便仙矣。若得《大洞真经》者,复不须金丹之道也。读之万过毕,便仙也”<sup>④</sup>。由此可见上清经派认为仙道之至经是《大洞真经》,比金丹大药更为重要。这就是《抱朴子》的求仙思想和上清经派的主要区别。

三、道教的方术繁多,修仙的人虽则应当普遍注意,但是更要选择重点,精心修炼,如前所述。学道的人,尤其对于“真道”和“伪文”“伪技”,务必严格加以区别,不容混淆。这一点,无论对哪一派的道教徒都有着同样的要求。如《太平经》卷四十二《验道真伪诀》云:“天下文书且悉尽正,人亦且尽正,皆入真道,无复邪伪文绝去,

① 《抱朴子内篇·微旨》。

② 同上。

③ 《抱朴子内篇·遐览》。

④ 《真诰·甄命授》。

人人自谨”。表明“真道”与“伪文”势不两立。《老子想尔注》云：“真道藏，邪文出，世间常伪技称道教，皆为大伪不可用”。又云：“道教人结精成神，今世间伪技诈称道”，“人等当欲事师，当求善能知真道者，不当事邪伪伎巧，邪知骄奢也”。《周易参同契》亦云：“世人好小术，不审道浅深，弃正从邪径，欲速阙不通”。看来早期道教诸派别的主张和活动内容很是混乱和秽杂，所以一些有影响的道教徒强调要区别“真道”和“伪文”。这种排他性的思想和举动，可能具有各种复杂的情况，不能一概而论。葛洪神仙道教的排他性，更臻明显的发展，至少表现在以下两个方面：（1）对于民间道教诸派别的社会政治活动是极端仇视的，主张应予消灭和禁绝。他说：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，不纯（纠）自伏其辜”。“又诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限制，市买所具，务于丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列”<sup>①</sup>。这是对异己教派的活动采取严厉取缔的手段。（2）主张刑杀巫祝妖邪，“俗所谓道，率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药后之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，……淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息”<sup>②</sup>。这是对坑害人民的巫祝采取极为严峻的惩处。无论民间教派的社会活动和巫祝坑害民众的罪恶勾当，在提倡神仙道教的葛洪看来，都是死对头，应该杀无赦。前者代表门阀士族仇视披着宗教外衣起义人民的阶级本性的表现，后者是做为精通医药的科学家反对巫祝坑害人民的

① 《抱朴子内篇·道意》。

② 同上。

正义行径。二者虽则都属排他性行为,但是非迥然不同,务必具体分析和评价。

四、道教做为一种社会文化现象来说,千言万语,它的奥秘,归结为变化二字。无论许许多多奇诡的方术都是变化出来的,就是一些科学技术的初步创造发明,也是在变化过程中产生。可以说,没有变化,就没有道教方术;没有变化,也没有科学技术。在这一点上,它跟中国传统文化的正宗儒家大异其趣。儒家祖师孔子就正襟危坐,不语怪、力、乱、神。儒家崇拜周公孔子“圣人”的话,或者远溯到尧、舜、禹、汤、文、武等,称其书曰“经”。“经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也”。儒家一切的学问,都在经书里兜圈子,信守述而不作,不能侈谈变化,不能离经叛道,不敢谈创造发明,深怕惑乱民心而动摇国家纲常秩序的根本。至于道家或道教则不然,敢于在另一精神世界里,想象种种奇谈怪事。或能坐致风雨,立起云雾,划地为河,撮土为山;或能崩高山,塞深渊,收束虎豹,召致蛟龙;或能分形易貌,坐在立亡,隐蔽六军,白日为暝;或能乘云步虚,越海凌波;或能入火不灼,入水不濡,刃射不中,冬冻不寒,夏曝不汗;或能千变万化,恣意所为,禽兽草木,万物立成;或能防灾度厄,辟却众害,延年益寿,返老还童……如此等等,不一而足。所有这些超现实的方术,看起来很是荒唐可笑,但是在不同的程度上,似能帮助人们扩大想象力,开阔眼前狭小的天地。道书往往说,“我命在我不在天”,就含有发挥某些人的主观能动的作用。当然,有些幻想,可能永远是幻想,可是也有使某些暂时无能为力的奇事,创造条件,逐渐变成可行的实事。这一点,可以说,倘从未来学的观点看来,神话般的奇谈怪事,未必不蕴藏着某些合理的因素,说不定在未来的岁月里为创造发明播下潜在的意想不到的种子。比如说人体返老还童,在过去只是一种玄思和幻想,现在,国外某些科学家正在从事科学试验,探索抵抗衰老的原因,认为衰老的神经细胞一旦得到某种“营养因子”,就能返老还童,发挥其神经突起再生的能力。这就以合



乎科学试验的手段,逐步深入地探究抵抗衰老的途径之一。在不久的将来,很有可能获得有效的方法。就这一点说,在原先社会物质条件和科学技术的条件限制下,认为神秘主义的奇事,随着时间的推移,条件改变了,可能会成为非神秘主义的实事哩!

五、至于有关科学技术方面,葛洪做为一个杰出的科学实验家,是十分重视自然变化和人工创造的诸物理现象。他说:“水火在天,而取之以诸、燧。铅性白也,而赤之以为丹;丹性赤也,而白之而为铅。云、雨、霜、雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也”<sup>①</sup>。这说明水和火是自然物,但人工用特定的工具可以采取它。在炼丹过程中,铅白可以变赤丹,赤丹亦可以变铅白。云、雨、霜、雪,都是天地间的自然物,但可以用药物制造,制造出的东西,同自然物一样逼真。他又说:“变化者,乃天地之自然,何为嫌金银之不可以异物作乎?譬诸阳燧所得之火,方诸所得之水,与常水火,岂有别哉?蛇之成龙,茅糝为膏;亦与自生者无异也。然其根源之所缘由,皆自然之感致,非穷理尽性者,不能知其指归,非原始见终者,不能得其情状也”<sup>②</sup>。他在这儿说的“穷理尽性”,是穷究自然界各种物理的性能,“原始见终”,也是指自然物变化的情状,不是儒家通常说的人们的心性之学。这就表明科学实验家自己努力的本色。据称,道士又有“彻视之方,行之未百日,夜卧即便见天文及四邻了了,不觉复有屋舍篱障”<sup>③</sup>。这在当时听来,是不经的事,决不可信。所谓彻视之方,类似我们今天的透视法,已经成为实事了。早在春秋时,名医扁鹊得禁方,透视隔墙病人,“尽见五脏症结”。《西京杂记》卷三载:有方镜可照见肠胃五藏,人有疾病在内,则掩心而照之,则知病之所在。这种医学上透视技术的揣测,不仅中国传统文化有之,外

---

① 《抱朴子内篇·黄白》。

② 同上。

③ 同上。



国佛教也有。后汉安世高译《佛说栳女祇域因缘经》云：“祇域逢一小儿担樵，望视悉见此儿五藏肠胃，缕悉分明。祇域心念，本草经说有药王树，从外照内，见人腹脏。此儿樵中得无有药王耶？即往问儿，卖樵几钱，儿白十钱。便雇钱取樵……便解两束，一一取之，以著小儿腹上。……如是尽两束樵，最后有一枝，裁长尺余，试取以照，具见腹内。祇域大喜，知此小枝定是药王”<sup>①</sup>。看来这仿佛是奇事，实际上也不算奇了。只要肯钻研，细心观察和实验，自有惊人的发现。葛洪又从乘蹻之法精思：“或用枣心木为飞车，以牛革结环剑以引其机……上升四十里，名为太清。太清之中，其气甚刚，能胜人也。师言鸢飞转高，则但直舒两翅，了不复扇摇之而自进者，渐乘刚气故也”<sup>②</sup>。这里道出了直升飞机螺旋桨的原理，以及提到有关大气压的问题。值得注意的，它是距今一千六百多年前世界上远没有发明直升飞机和螺旋桨的时候提出来的，奇就奇在这里有大胆变革、创新的思想。这不是一般宗教家的幻想，而是杰出科学家的巧思。一切因循守旧的腐儒们休想进入科学技术的殿堂。

《抱朴子内篇》具有这些特点，在魏晋神仙道教中，无论就理论、方术以及科学技术诸方面来说，都有极其丰富的内容，足资研究。胡孚琛同志原来在南开大学学自然科学，后来到中山大学转攻哲学，他在中国社会科学院研究生院足足度过三个寒暑，辛勤学习，攻读有关原著，广泛参考中外学人的著作，对《抱朴子》进行比较全面地、细致地考察，就魏晋时期道教发展的形势，神仙道教的形成、道教的哲学、神学，神仙方术以及某些科学技术等，从不同角度、不同层次，做了有系统的全面阐述，资料翔实，观点鲜明，并相应提出自己独到的见解。《抱朴子内篇》这部名著一向为中外学者所重视，可是对它作全面探讨的学术专著，似乎尚未多见，所以觉得这个科研新成果，值得一读。希望今后学术界，在此基础上，有更

① 《大正新修大藏经》第十四卷 896 页。

② 《抱朴子内篇·杂应》。

多更深入的以《抱朴子》为中心的鸿篇巨制继续问世！

（原载《世界宗教研究》1989 年第 2 期）

## 隋唐道教

道教经北魏寇谦之、刘宋陆修静分别加以革新改造后,在南北朝后期得到新的发展;中经隋朝,至唐前期而达于极盛。安史之乱后,道教随唐帝国的没落而衰微。但是一直受到唐朝统治者的崇奉。

**隋代道教** 隋文帝杨坚建立隋朝以后,道士焦子顺、张宾因曾预言他当为天子,而并得封官。但杨坚幼年曾受尼智仙抚养,认为释氏的功劳更大,所以隋初佛教的地位又高于道教。杨广即位后,佛教和道教并重,很多道士得以方术进用。嵩山道士潘诞为炀帝合炼金丹,所费巨万,六年不成。杨广为晋王镇守扬州时,曾邀茅山道士王远知相见。以后炀帝至涿郡(今北京),又召见王远知于临朔宫,亲执弟子礼。炀帝南巡扬州,王远知进谏不宜远离京都,炀帝不听。隋末农民起义军中一支曾利用道教“李弘为天子”的预言,进行反隋斗争。

隋朝继承南北朝的道教经籍,但搜集到的道书为数不多,计有经戒、服饰、符篆等,合计 377 部,2216 卷。隋代道士讲经,以《老子》为主,其次讲《庄子》、《灵宝经》、《升玄经》等。

**唐代道教** 唐王朝建立后,道教的地位即升于佛教、儒学之上。从高祖以后,经太宗、高宗,除武则天一度偏尚佛教外,道教一直在持续发展,玄宗时达到了最高峰。道教的教祖李耳的地位之尊,道教代表人物之多,道书编撰之繁富,可称盛况空前。道教文化

已渗入上层社会精神生活的各个方面。

**尊崇道教的原因** 隋大业十三年(617),李渊起兵于晋阳(今山西省太原西南),他的女儿(后封平阳公主)带兵应接,楼观道士岐辉曾以资粮相助。李渊兵到蒲津关,岐辉又改名平定,预祝李渊平定四方。同时宣称霍山神奉太上老君的谶言,唐公李渊必得天下。道士王远知也密传符命。唐武德年间,王远知和道士薛颐都曾对秦王李世民说,秦王当有天下,愿王自爱。这些记载表明,在唐朝代隋之际,道士们竞相预言李渊父子的胜利以邀结欢心。而唐王朝尊崇道教,既是回报道徒的表示,也是企图借道教的助力以巩固统治。武德八年(625),高祖确定了道先、儒次、佛末三者的次序,宣布了尊崇道教的方针。

**尊崇道教的概况** 唐太宗即位后,声称道教教祖李耳是李唐帝室的远祖,再次申令道先佛后,规定道士、女道士在僧尼之前,借以提高氏姓地位,巩固唐朝的统治。乾封元年(666),唐高宗至亳州(今安徽亳县)祭拜老君庙,追号老子为太上玄元皇帝。仪凤三年(678),下诏以《道德经》为上经。中宗即位后,诏天下诸州建中兴寺、观,神龙三年(707)改名龙兴寺、观。开元二十一年(733),唐玄宗亲注《道德经》令人诵习。天宝元年(742),玄宗亲祀玄元皇帝于新庙,下诏在《汉书·古今人表》中把老子升入上圣;封庄子号为南华真人,文子号为通玄真人,列子号为冲虚真人,庚桑子号为洞灵真人;改四子书皆称真经。玄宗一再给老子加封尊号,表现了他对道教格外的笃信和虔诚。

唐代统治阶层普遍重视道教。有的皇帝亲自拜伏道士,如高宗。有的皇帝亲受道士的法箓,如玄宗。有些公主出家为女道士,如睿宗的金仙、玉真二公主;天宝年间,新昌公主和永穆公主相继出家为女冠。玄宗时,荆南节度副使李筌曾入山访道;集贤院学士贺知章请度为道士。这些事实表明,道士、女道士在唐代的社会地位是很高的。



**主要教派和代表人物** 上清派是唐代道教的一大宗派，师徒传授分明，影响深远。唐初王远知(528—635)师事臧矜法师，传其道法，深为太宗敬重。潘师正(585—682)师事王远知，王远知将道门隐诀及符箓传授给他。潘师正居嵩山，为高宗与武后所尊敬。司马承祯(647—735)师事潘师正，传其符箓及辟谷、导引、服饵等方术，住天台山。承祯兼长篆隶书法，玄宗令其依蔡邕三体石经写《道德经》，置石柱于景龙观。他的著述主要有《坐忘论》、《天隐子》等。坐忘就是“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”。《天隐子》汲取禅法，主张渐进修仙，排斥顿悟。茅山道士李含光(683—769)继承司马承祯的道业，纂修上清经法。玄宗曾受上清经诰于大同殿。李含光著有《仙学传记》、《老庄周易学记》等。

还有吴筠(?—778)，本是儒生，通经义，善诗文，后入嵩山，从潘师正为道士，传上清法。开元中，南访金陵茅山，东游会稽天台。玄宗召吴筠至京师，令其待诏翰林。所著《玄纲论》，颇涉哲理；又撰《神仙可学论》和《形神可固论》，宣扬仙道、服气、养形、守神。他还写了不少《游仙诗》和《步虚词》等，又与诗人李白、孔巢父相友好。史称吴筠词理宏通，文采焕发。他对道教思想的传布起了不小的作用。

张果，武周时隐居中条山(在今山西西南部、黄河与涑水河、沁河间)。曾著《阴符经玄解》，大旨强调“心”的玄妙作用，反对李筌的注说。他又奉献所撰《气诀》、《神仙得道灵药经》、《丹砂诀》给玄宗。据说张果有长寿秘术，玄宗想把玉真公主嫁给他，他大笑谢绝了。张果老是世俗所传的八仙之一。

唐代道教学者众多。如孙思邈(581—682)注《老子》、《庄子》，撰《千金方》，在医学上贡献甚大。太宗时，道士成玄英曾为《老子五经注》和《庄子郭象注》作疏。武周时，道士王玄览(626—697)喜欢论道，撰《玄珠录》。他认为众生和万物都禀道而生，“道”是不生不灭，独立永存于客观世界之外的绝对精神，而一切事物及其现象无

非是由人们的感觉意识产生的。感觉意识一消灭，一切事物现象也都消失了。即所谓“心生诸法生，心灭诸法灭”。这是一种融合道家老庄和佛教的主观唯心主义的理论。

另外还有正一派，所传的经戒法箓也不少。如玄宗时太清观道士张万福和唐末道士杜光庭(850—933)等均有所编撰。

**金丹黄白术** 炼丹是道教重要的方术之一。唐高宗广征各地道术之士合炼黄白，又令道士刘道合合还丹。玄宗命道士在嵩阳观炼丹。安禄山叛乱后，肃宗即位，玄宗退为太上皇，还念念不忘往日金灶烧炼丹药事。乾元元年(758)，肃宗进奉烧丹灶于玄宗。李唐一代，撰成金丹黄白术一类的书颇多。如《太清石壁记》、《石药尔雅》、《金石簿五九数诀》、《铅汞甲庚至宝集成》等，都保存在明正统《道藏》中。炼丹术与早期的化学实验密切相关。唐后期有几个皇帝都是为了长生成仙，服食丹药而死的。

**道经的编修** 在唐代，无论旧有的或新著的道书都相当多。开元元年(713)，命道士史崇玄等修《一切道经音义》，又搜求道经，纂成藏目，名曰《三洞琼纲》。天宝七载(748)，诏令传写一切道经，以广流布。这是一次规模宏大的编目和传布道经。直到唐末，杜光庭还继续搜访道书并加编纂。此后，宋、金、元、明各代皆曾编修《道藏》，现在通行的《正统道藏》和《万历续道藏》即刊行于明代。

**道观和道教徒的数字** 据《新唐书·百官志》的记载，唐代道观总计1687所，道士776人，女冠988人。这个数字不一定完全精确，但总比佛寺和僧尼数字少多了。这说明唐朝廷虽然大力提倡道教，但当时道教的主要活动范围实际上局限于社会上层的帝王、贵族、士大夫之间。由于社会上道士和女冠的人数很少，各地道教组织也不怎么普遍和活跃，所以它还没有成为一支大的社会力量。

**佛道之争** 在唐代的上层社会，道教徒与佛教徒不断进行斗争，有时甚至很激烈。高祖和太宗时，傅奕(554—639)还是站在儒学立场上抨击佛教。高宗时，发生了道士李荣与沙门入宫辩论的事

件。唐朝后期,武宗笃信神仙,以道士赵归真为师,亲受法箓,佛道斗争加剧。会昌五年(845),唐武宗下令毁佛拆寺,僧尼还俗,史称“会昌废佛”,对佛教徒的打击甚大。但在唐末,经过农民起义军的扫荡,诸州道观多被毁坏,道教也趋于衰落。

(原载《中国大百科全书·中国历史·隋唐五代史》卷,1988年)

## 附 录

### 王明教授学术年谱

胡孚琛撰

1911年10月10日,王明生于浙江省乐清县蒲岐镇铎锹村。

1919年,就读于铎锹私塾。

1920年至1922年,在铎锹国民小学读书。

1923年至1925年,在虹桥镇沙河县立第二高等小学读书。

1926年至1928年,在温州市立第十中学读书。

1929年至1931年,先后在温州十中、杭州省立高级中学读高中。

1932年至1936年,考入北京大学中国文学系读书,并在《国闻周报》、北平《晨报》副刊、天津《益世报》、《食货半月刊》发表《论文人无行》、《黄梨洲的文学主张》、《欧阳修的治学精神》、《墨子的伦理学》、《落后的宋氏族》等文。曾就学于马裕藻、郑奠、顾颉刚、罗庸、钱穆、胡适、陶希圣诸学者。

1937年,北京大学中国文学系毕业,撰写毕业论文《先秦儒学字义考》,并考取中央研究院历史语言研究所的研究生,主考人为陈寅恪教授。

1938年,因战乱回乡,在乐清居士林自修攻读。

1939年至1940年,赴云南昆明,考取北京大学文科研究所的首届研究生。在北京大学及西南联合大学就读期间,曾师事汤用彤、陈寅恪、唐兰、余嘉锡、黄节、顾随诸学者。



- 1941年,北京大学文科研究所毕业,获哲学硕士学位,并以助理研究员的职称分配到中央研究院历史语言研究所工作。在导师汤用彤、唐兰先生指导下编纂《太平经合校》并撰写了《太平经合校·导言》长篇论文。
- 1942年至1943年,在中研院史语所工作,撰成《周易参同契考证》、《黄庭经考》、《论太平经钞·甲部之伪》等论文。
- 1944年至1946年,回温州省亲,就任浙江乐清师范学校校长。在乐清县印刷《新易学》等小册子,在《中山半月刊》发表《论忠孝不能两全》。
- 1947年至1948年,回中央研究院历史语言研究所工作,在《历史语言研究所集刊》先后发表《论太平经钞·甲部之伪》、《黄庭经考》、《周易参同契考证》,在《北京大学五十周年纪念文集》上发表《老子河上公章句考》,还在其他报刊上发表《元气说》、《释种民》、《儒、释、道三教论报应》、《论老子与道教》、《曹操论》等。
- 1949年,返回温州,建国后赴北京,入中国科学院工作。
- 1950年至1956年,在中国科学院考古研究所工作。1950年曾到华北人民革命大学就读,改造思想,树立马克思主义观点。这期间还由艾思奇授课,学习辩证唯物主义和历史唯物主义,成为治学的指导思想。王明先生在此期间曾研究中国古代造纸术,在《考古学报》上发表《蔡伦与中国造纸术的发明》、《隋唐时代的造纸》、《简和帛》等论文。
- 1957年至1966年,调入中国科学院哲学研究所工作。其间曾到河南新乡七里营、湖北襄阳参加农业劳动或农村社会主义教育(“四清”)运动。王明先生曾和中国哲学史研究室的其他学者合作编写《中国哲学史资料选辑》、《中国大同思想资料》,出版专著《太平经合校》,参加《中国哲学史》的编撰。同时,还发表了关于董仲舒、唐甄、《易经》、《阴符经》、《太平经》的研究

论文。

1966年至1976年，因政治动乱无发表著作。

1977年至1982年，中国科学院哲学社会科学学部改名中国社会科学院，王明先生任中国社会科学院哲学研究所研究员、学术委员、中国哲学史研究室主任、中国哲学史学会副会长等职，并兼任国务院古籍整理出版规划小组成员。1979年被中国社会科学院研究生院聘为教授、博士生导师，还应邀出席了在瑞士苏黎世召开的第三次国际道教学术会议。在这期间先后出版《抱朴子内篇校释》、《无能子校注》，并发表多篇论文，指导二届硕士研究生。

1983年，《抱朴子内篇校释》获中国社会科学院哲学所优秀科研成果一等奖。

1984年至1987年，招收和指导博士研究生，出版《道家和道教思想研究》、《抱朴子内篇校释》增订版，并发表学术论文多篇。

1988年至1991年，患肾功能衰竭、肾硬化、尿毒症、心脏病等多种疾患，靠血液透析维持生命，收集、撰写论文集《道家和道教文化研究》。

1992年3月13日，王明先生病逝，享年81岁。

## 王明先生学术传略

胡孚琛撰

王明(1911—1992),字则诚,别号九思,浙江乐清人。1911年10月生于乐清县蒲岐镇铎锹村,1937年毕业于北京大学中国文学系,1941年北京大学文科研究所毕业,获哲学硕士学位,后任国立中央研究院历史语言研究所助理研究员。1949年以后,任中国科学院考古研究所助理研究员、副研究员,兼该所学术秘书。后转至哲学研究所从事哲学思想史的研究,1978年任中国社会科学院哲学所中国哲学史研究室主任,并历任哲学所学术委员会委员、研究员、中国社会科学院研究生院教授、博士生导师,兼国务院古籍整理出版规划小组成员,全国中国哲学史学会副会长等职。主要从事中国哲学思想史、道家和道教文化的研究。

王明先生的出生地铎锹村负山面海,村民以农业为主,兼业捕鱼晒盐。王明之父王国彦,身体魁伟,曾读私塾多年,但无科举功名;母林氏。王明先生五岁丧母,其父督以读书,家教严峻,逐渐性格内向,狷介不俗,养成不好娱乐,不爱交游,离群索居,沉静拘谨的习惯。幼时在私塾和初级小学诵习,启蒙老师率为前清秀才。到1923年,始负笈至虹桥镇沙河高等小学受新式教育,学习国语拼音和英语等课程。1926年考入温州第十中学,离开家乡长途跋涉间关至温州,初接触中等城市的生活,耳目为之一新。温州省立十中为较有名气的公办中学,首任校长是清末名儒孙诒让,师资力量甚强。时值广东革命军北伐,政局动荡,王明利用学校图书馆等优越条件如饥似渴地博览群书,知识增长较快,思想上也接受了无神

论等新思潮。1931年由温州高中转学至杭州省立高中,乘轮船、火车途经上海等大城市来到风景秀丽的省城杭州,更增长了社会知识。是年发生沈阳九·一八事变,日寇侵略东北,国难当头,王明亦情绪激昂,参加青年学生的抗日活动,并用心温习功课准备考大学。

1932年王明先生考入北京大学中国文学系,他对北平这一文化名城的宫殿建筑、名胜古迹、街道园林、社会风俗颇多感触。北京大学乃人才荟萃之地,学术空气十分自由,教授们的思想,新旧皆有,观点杂陈。学生除学习本系的必修课程之外,可以选修历史、哲学、政治等别系科目,以自学为主,听课为辅。当时胡适先生是文学院院长,后来又接替马裕藻先生(章太炎门人)兼任中国文学系主任。胡适先生在文学史和思想史领域开创新风气,在学术界影响甚大,王明修习了胡适先生的中国文学史、思想史课程,深受其影响。同时,王明又选修了钱穆先生的中国古代史课程,认真学习钱穆先生作学问的方法。他还到法学院政治系选修陶希圣先生的中国政治思想史和中国社会史课程,为以后治学打下了广阔的功底。此外,他也修习过马裕藻先生的中国文字声韵学和经学史课,郑奠、罗庸诸先生的文学史及文学批评史等课程。王明先生大学期间对文史哲俱有爱好,稍偏于史,大学毕业论文为《先秦儒学字义考》,对孝、礼等儒学范畴作了考证,得到系主任胡适的好评。

1937年王明大学毕业,又考取中央研究院历史语言研究所的研究生,主考人为陈寅恪先生。是年爆发“七七”芦沟桥事变,全国抗日战争开始,王明暂归故里,1939年又至昆明西南联合大学,考取北京大学文科研究所首届研究生,导师为汤用彤、唐兰两先生。王明和同学十余人同住昆明青云街靛花巷3号的楼上,在大房间集体生活,毗邻翠湖公园,学习紧张,生活别有一番情趣。当时没带家属的陈寅恪先生就住隔壁,王明朝夕求教,陈先生有问必答,甚有点古式书院教学的亲切感。后来王明先生回忆说:“我在北京大



学本科和西南联大研究院的老师为数不少,各有特点。他们之中,如胡适、钱穆、汤用彤、陈寅恪、陶希圣诸位老师对我的影响是比较深的。此外,我还听过余嘉锡先生的目录学,黄节先生三国曹氏父子的诗,顾随先生的词选,广征博引,剖析入微,令人兴趣盎然。”王明先生求学的方法是,学无常师,不主一派,他认为求学就如蜜蜂采集百花酿蜜一样。王明在导师汤用彤先生的指导下编纂《太平经合校》和撰写《太平经合校·导言》长篇论文,跨入了道教文化的研究领域。1941年王明先生在北京大学文科研究所毕业,获哲学硕士学位,分配到中央研究院历史语言研究所工作,开始了漫长的学术生涯。

国立中央研究院为当时全国最高学术研究机构,傅斯年先生任史语所所长,陈寅恪、李济、李方桂、吴定良等分任历史、考古、语言、人类学等研究组主任,董作宾、岑仲勉、陈槃、丁声树等饱学之士任研究员。史语所研究人员十分精干,皆闭门著述,《史语所集刊》对论文要求极严,且不给稿酬,科研成果有特色并经得住时间考验。这时史语所已从昆明迁至四川南溪县李庄镇板栗坳乡下,居住宽敞,周围稻田纵横,流水潺缓,一片碧绿,环境异常清幽,可避免敌机轰炸,能集中精力作学问。英国学者李约瑟博士曾至史语所山村作中国科学技术史的演讲,后又来函和王明讨论《周易参同契》成书年代问题。

抗日战争胜利后,史语所从四川搬回南京,王明亦重返史语所董理学术生涯。他研究热情甚高,在《史语所集刊》上陆续发表《论太平经钞·甲部之伪》、《周易参同契考证》、《黄庭经考》等高质量的学术论文,在道教文化的研究领域里独辟蹊径,奠定了在这个领域的拓荒者和学术领路人的身份。

1949年之后,王明先生在中国科学院考古研究所工作,后又归口到哲学所。他像我国其他老一辈学者一样,经历过学习马克思主义,改造思想,以及多次政治运动,还在《光明日报》等刊物上发

表过一些政治和学术批判文章。那时,道教史的学术领域尚是块不毛之地,而且当时的学术气氛也使诸多学者将道教经典视为禁区,但王明先生始终不渝地钻研道教古经,筚路蓝缕,创业维艰,甚至在“十年动乱”下放劳动期间还默默地校释《抱朴子内篇》。十年动乱之后,他在中国社会科学院哲学研究所中国哲学研究室工作,《太平经合校》、《抱朴子内篇校释》、《无能子校注》等学术专著亦多次重版,论文集《道家和道教思想研究》在国内外造成巨大影响。1979年,他应邀出席了在瑞士苏黎世市召开的第三次国际道教学术会议,宣读了《中国道家到道教的演变和若干科学技术关系》的论文。

王明先生是中国研究道家和道教文化的杰出专家,被这个领域的国内外学者仰为泰山北斗。他在学术研究上坚持实事求是的原则,倡导平实的学风、刻苦的精神和创新的见解。他反对将古史现代化和伪造历史,力戒华而不实,认为社会历史是客观存在,学者应如实地认识它,描述它,然后评判是非得失,汲取经验教训。在治学施教上,他主张独立思考,兼取众长,不守门户之见。他对培养的研究生要求甚严,提出一要学会做人,有良好的学术道德;二要会作学问,有坚实的学术功力;三要有坐一辈子冷板凳的精神,为学术事业奋斗终生。他在研究生院为哲学系和世界宗教系培养了两届硕士生,有王卡、陈静等多人;一届博士生,有胡孚琛、王卡;还有国内外一大批中青年学者沐其教泽,如刘国梁、李家彦等。

王明先生一生为人学最大的特点,可以用“认真”二字概括之。他读书认真,常以细密工整的字迹写笔记、作批注和制卡片,甚至连报纸上的政论文章都肯细心阅读。他治学认真,他的力作《太平经合校》和《抱朴子内篇校释》,都是最吃力、最费工、令人头晕目眩的“虫鱼”之学,而他却在大量别人难得一见的古道经中勾稽材料,订讹辨误,考证爬梳,肯为一本书花上十几年艰苦劳动,这是别人很难做到的。他施教认真,对学生规定必读书目,教以考据、训

诂、校注、收集材料、研究问题的方法,讲述自己师传的体会和治学经验,亲自为研究生修改论文,比其他导师多花费数倍的时间和精力。他待人处事认真,一生从无半句戏言,言出必行,别人当作表面文章的事,他却认认真真地去做,领导在会议上的号召和要求,他都信而不疑地执行。王明先生青年时期在明师指导下认真地完成了学业,中年时代又认真地使用学到的知识开拓了道教研究的新领域,建国后他又认真地接受思想改造,真诚地信仰马克思主义,并尽力在学术研究上运用辩证唯物主义和历史唯物主义的观点,读者不难从他晚年的著述中看到这一点。王明先生一生立身正直,作风正派,遵纪守法,克己奉公,对人以诚相待,在工作中推甘就苦,深得群众的信任和尊重。王明先生一生走过的道路,在中国知识分子中间甚为典型。他成年累月孜孜矻矻、焚膏继晷地追求学术上的建树,直到积劳成疾,鞠躬尽瘁而后已。他一生留下的主要著述有:《太平经合校》(中华书局 1960 年出版,1979 年第 2 版,1985 年第 3 次印刷);《抱朴子内篇校释》(中华书局 1980 年出版,1985 年出版增订本,1988 年增订本第 3 次印刷);《无能子校注》(中华书局 1982 年出版);《道家和道教思想研究》(中国社会科学出版社,1984 年出版,1987 年精装本第 2 次印刷);《道教与传统文化研究》亦由中国社会科学出版社出版。此外,还有集体合编的《中国哲学史资料选辑》先秦之部至近代之部共六部(中华书局 1984 年增订本出版);《中国大同思想资料》(中华书局 1959 年出版);《中国哲学史》(人民出版社 1963 年、1964 年出版)。

(按:《中国哲学年鉴》1993“中国已故哲学家传略”中,收有《道教文化研究领域的拓荒者——王明传略》,详细记述了王明先生求学、治学、教学、为人的旅程和治学经验,可供参考。)



## 编 后 记

古之道家者流，尝言世事成败，多由定数，人间离合，各有缘份，所谓天下事有“以人的意志为转移”者，有“不以人的意志为转移”者也。余本从师南开大学杨石先教授、中山大学黄友谋教授学习自然科学，忽一朝对道家与道教萌发兴趣，遂受教于先师王明先生。求学之道，古哲有“见贤思齐”之训。王明师立身正直，生无媚骨，有气节，守信用，为治学一生孜孜矻矻、焚膏继晷，道德文章堪为师表，此余所深服而能学者。王明师为人慎思明辨，谨慎安分，语言精练，遵纪守法而性拘谨；余则喜特立独行，谋于大而疏于小，信口谈而性痴讷，不拘礼而纵性情，此余虽慕师之贤而难以思齐者。明李卓吾先生叹曰：“客生曾对我言，‘我与公大略相同，但我事过便过，公则认真耳’。余时甚愧其言，以谓世间戏场耳，戏文演得好和歹，一时总散，何必太认真乎！然性气带来是个不知讨便宜的人，可奈何？”<sup>①</sup>盖古来中国学者，虽云喜治道家之学，而儒家人格者居多。余与王明师处事皆太认真，其利也在斯，其弊也在斯。然余近年连遭京华，倍感生计分心，学步维艰，早已不敢认真。而先师竟不改初衷，执为恒节，一生认真而未逢颠复，偶有执拗，朋友亦笑而谅之，此为先师大过人处。余虽与先师性情稍异，然同游八载，相知弥深，其间莫非真有缘份在乎！

丁卯岁末，王明师渐感病体不支，余稍知医，见症有危象，急四处奔走联系医院，几经周折，待住进医院时，哲人已萎瘁矣。先师病非一日起，然身患不治之症而浑然不觉，至面目水肿，仍不过服药

---

<sup>①</sup> 《焚书》卷二。



观书而已。斯人也，而有斯疾也！先师于病危之时，嘱余将其散见于各报刊的文章编集成书，并告知一些篇目。幸而医院的肾病专家治疗有术，先师复转危为安，靠血液透析（人工肾）维持生命。以后四年多先师病情时急时缓，已无力外出，遂自己收集旧作，总结一生所学，强支病体新写文稿十余万字。四年间夏日挥汗如雨，冬日寒风凛冽，先师为撰稿操劳于内，余则为其查资料、借图书、收信件、送工资、探病问医、报销药费等杂务而奔走于外，不觉时光之匆匆矣。今年三月十日，余因外出开会向王明师辞行，并送月薪、药费及信件、稿纸等，陈静君亦探病同往。王明师面嘱我返京后速将书稿取走，为他编定出版。余整理行装，尚未出发，即传来噩耗，及去收取书稿，先师已一瞑不视矣，悲夫！今秉承先师遗意，伏案数月，编定遗稿，定名为《道教与传统文化研究》，与先师所著《道家和道教思想研究》成姊妹篇，并撰成《年谱》、《传略》，办妥出版事宜，庶几可以告慰于先师矣！

夫大道乃宇宙之自然，学术乃天下之公器。此书虽难免有脱漏之文，失校之字，然学道博雅君子，自能扬榷是非，纠其疏漏。先师在日，对余治学著文管教甚严，一字之错，即斥斥连声。余之著述，先师皆为之序，今哲人逝矣，余不揣冒昧，反而编定先师之书，对先师之道德人格又特意描述评议，以求为后之研究者留下线索，不自审其有当否也。

幸同门师妹陈静应邀责任编辑此书，王生平君亦为书稿尽心。此书问世与有力者，还有郑文林、王俊义、叶秀山、陈筠泉、余谋昌、黄浩涛等先生；同门王卡君和先师哲嗣王海波君；及中国社会科学院哲学所诸贤达。《道经》云“行善不怠，必获吉报”，岂虚言哉！

胡孚琛

恭记于中国社会科学院哲学研究所

1992年12月5日

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 道家与传统文化研究

作者 = 王明

页数 = 3 0 5

S S 号 = 1 0 1 5 6 9 1 1

出版日期 = 1 9 9 5 年 0 4 月 第 1 版

封面  
书名  
版权  
目录  
自序  
上编

周初齐鲁两条文化路线的发展和影响  
再论齐文化的发展  
《周易·咸卦》新解  
以乾卦的解释为例，看李景春同志的《周易哲学》方法论问题  
先秦天人关系论  
先秦两汉唯物主义表现形态的演变  
老子其人和《老子》其书  
墨子兼爱尚贤论透析  
荀子不是法家  
论董仲舒的思想方法  
董仲舒及其政治思想  
汉代哲学思想中关于原始物质的理论  
魏晋玄学研究中的两个问题  
清初市民阶级的政治思想家唐甄  
怎样对待一个哲学家的自相矛盾的思想  
道家古籍存佚和流变简论

下编

道教基本理论的几个来源  
道教哲学  
谈谈道教哲学的范畴  
论道教的生死观与传统思想  
中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系  
道教与中国传统文化  
《太平经》和《抱朴子》在文化史上的价值  
葛洪有无佛教思想的探讨  
《中国道教史》序  
《道教通论 - - 兼论道家学说》序 - - 兼论黄帝在中国民族文化史上的  
地位和作用  
《魏晋神仙道教 - - 抱朴子内篇研究》序  
隋唐道教

附录

王明教授学术年谱  
王明先生学术传略

编后记