

叶至明 主编

# 道教与人生



宗教文化出版社

ISBN 7-80123-418-9



9 787801 234186 >

ISBN 7-80123-418-9/B · 88

定价: 22.00 元

宗教文化出版社

# 道教与人生

叶至明 主编



# 道教与人生

叶至明 主编

宗教文化出版社



## 图书在版编目(CIP)数据

道教与人生/叶至明主编. —北京: 宗教文化出版社, 2002  
ISBN 7-80123-418-9

I. 道... II. 叶... III. 道教—宗教文化—学术会议—  
1998~2000—文集 IV. B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 013413 号

### 道教与人生

叶至明 主编

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215, 64095216

责任编辑: 霍克功(64095210)

印 刷: 北京秋豪印刷有限责任公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 15.5 印张 370 千字

2002 年 6 月第 1 版 2002 年 6 月第 1 次印刷

印 数: 1-3000

书 号: ISBN 7-80123-418-9/B·88

定 价: 22.00 元

---

## 序 一

道教,作为我国土生土长的古老宗教,有着博大精深的文化体系,它对我国传统文化乃至民族特质都产生了广泛而深远的影响。历史上,道教界中出现过许多大学问家,他们对道教文化的发展起了很大的推动作用,对中华文化的发展也有很大的贡献。虽然到了近代,道教文化的研究曾一度为世人所忽视,但道教在中国传统文化中的地位和在当代社会上的影响是不能被忽视的。正是由于这种深厚的社会历史根基和文化价值,道教文化在当代受到了国内外有识之士的重视。中国道教协会从成立之日起,就把开展道教文化研究作为主要工作之一。已故的陈撷宁会长,曾向中央统战部和国务院宗教局建议,希望党和政府支持和帮助开展对道教的研究工作。陈先生的建议,受到了党和政府的高度重视。1961年3月22日,由全国政协宗教组主持召开了开展道教学术研究座谈会,出席的有中央统战部部长李维汉、副部长张执一,卫生部部长李德全,国务院宗教局局长何成湘,中国道协代会长陈撷宁,著名学者陈垣等。座谈会上,一致确定“按道教本来面貌研究”的原则,防止片面、简单武断地批判道教;还确定了“搜集、整理、综合、研究”的工作方针。1961年11月中旬,中国道协成立了专门研究道教历史和学术的机构——研究室。从此,道教研究工作在党和政府的支持下以及学者们的大力合作下,开始启动了。

中国道协研究室成立后,在20世纪60年代先后完成了《道教起源》、《〈道藏〉分类目录新编》、《道教纪事年表》、《道教知识类编》、《中国道教史提纲》等十余种研究成果,并负责编辑出版《道协会刊》。“文革”中,中国道教协会停止了工作,道教研究工作也中

断了十几年。中国共产党十一届三中全会以后,宗教信仰自由政策重新得到了落实,道协的研究工作也再次活跃。

从20世纪80年代到现在,中国道协研究室的工作逐步走上了有计划、有系统的轨道,研究课题非常广泛,研究成果日益丰富。研究室人员先后撰写、编辑出版各种道教书籍近40种,其中主要的有:《道教大辞典》、《道教与养生》、《道教概说》、《道教史资料》、《道教手册》、《道教文化丛书》、《道法自然与环境保护》、《道教神仙信仰》等。原来不定期的《道协会刊》也于1987年改版为国内外公开发行的季刊《中国道教》,1999年又改为双月刊。

为了促进道教文化的研究和交流,中国道教协会又于1989年成立了中国道教文化研究所。研究所成立后,我作为研究所所长,首次发起倡议,与西安市道教协会、西安八仙宫共同组织召开了“西安中国道教文化研讨会”,取得了良好的反响。以后又在武当山召开了“武当山国际道教文化研讨会”。这两次会议的论文已作为《中国道教》杂志的增刊发表。

1998年和2000年,中国道教文化研究所与江西九江道协、庐山仙人洞道院共同组织召开了两次道教文化研讨会。在这两次研讨会上,专家、学者和道长们围绕着“道教文化与现代生活”、“道教文化与现代文明”等话题发表论文,并展开了热烈的讨论,各抒己见。虽然文章各有各的观点和思路,但大都以阐发道教根本信仰——《老子》哲学思想,解决现代世界文明出现的问题;从“道家道教”哲理中找出匡世办法,以辅德治、扶正世道。读者可以从中学到道家道教文化的现代价值,并受到启迪,很有裨益。今庐山仙人洞监院叶至明道长将会议论文结集整理出版,是件很好的事,故乐为之赘言简端。

中国道教协会会长 闵智亭

2001年11月15日

## 序 二

金桂飘香云阳照，匡庐丹枫迎客笑。收获的金秋，全国各地研究道教文化的专家学者和诸山洞府的道长以及港台和海外的朋友们云集庐山，隆重举行 2000 年庐山中国道教文化研讨会，以生活道教为主题，探索道教文化与当代人类生活紧密结合，从而走出一条道教文化发扬光大的新路，其意匪浅。在此，我谨代表江西省委统战部、江西省民族宗教局向大会表示衷心的祝贺，向与会的全体代表致以诚挚的问候！

伟大的文学家鲁迅先生说过，“中国的根柢全在道教”。精辟的一语，揭示了道教以及道教文化在中国历史上的地位和作用。道教文化这种由中国传统文化孕育发展起来的一种宗教文化，在中国历史上的应用极为广泛。道教文化对中华民族的政治、经济、哲学、天文、地理、冶金、化学、医学、药理学以及文学艺术、养生学、气功学甚至社会心理、社会习俗、思维方式等等各个方面都有过不同程度的影响，是中国古代文化遗产的一个有机组成部分。因此，如何摆正道教和道教文化的地位和作用，继承和发扬道教和道教文化的优良传统，是一个很值得研究的大课题。

大家都知道，在历史上，任何一种宗教思想要存在与发展，都必须解决好一个它与所处的社会相适应的问题。我们今天讲的宗教（包括道教）与社会主义社会相适应，不仅仅体现在政治上团结合作，爱国爱教，当然这是相适应的基础。也应该体现在道教文化的发扬光大上。‘发扬，就是要坚持和继承道教文化的优良传统，并且发展下去。光大，就是要不断地挖掘出道教文化的精髓，发现它的光点和亮点，不但满足信仰道教的群众的需要，也为当代社会生



活发挥积极作用,使道教文化这朵奇葩在中国宗教文化园中开放得更加鲜艳夺目。上一届研讨会的主题是道教文化与当代社会文明,本届的主题是道教文化与当代社会生活,都是紧扣当代社会生活这根主弦,都是在积极推动道教与社会主义社会相适应。

我们相信,通过大家坚持不懈的努力,能够使道教文化在为人们正确认识自我,正确对待人生,正确处理人与自然的关系,自我修养,陶冶情操方面提供积极有益的启示。我们由衷地希望中国道教文化研讨会一届比一届办得更好。

最后预祝本次研讨会圆满成功,祝各位代表事业有成,身体健康,生活愉快,万事如意!

谢谢大家。

江西省民族宗教局局长 陈卫民

(注:此文为作者在 2000 年庐山中国道教文化研讨会开幕式上的讲话)

## 序 三

2000年庐山中国道教文化研讨会在各级政府宗教事务部门和专家学者们的关心支持下,今天隆重召开了。中国道教协会闵智亭会长因赴纽约联合国参加“世界宗教领袖千年和平大会”,未能出席本次研讨会。在此,我谨代表中国道教协会向支持本次会议的江西省、九江市有关部门和庐山管理局表示诚挚的谢意!向各位远道而来的学者、道长表示热烈欢迎,并对你们的关心和支持表示衷心感谢。祝本次道教文化研讨会取得圆满成功!也祝愿“庐山国际文化旅游节”取得圆满成功!

根植于中华沃土的道教,是中国传统文化的重要组成部分,对我国的社会生活等方面产生过深刻影响。道教从东汉末年正式创立教团以来,至今已近两千年。在近两千年中,道教适应不同时代的要求,在教理教义、教规教制方面有许多变革和创新,故能顺应时代与时俱进,不断发展。当代道教的传承和弘扬,也要走与时俱进、更新发展的道路,这在当代中国来说就是要积极引导道教与社会主义社会相适应。因此,一方面,我们要继续发扬道教的优良传统;另一方面,我们要积极探索道教文化与当今时代精神文明相结合的途径,从而更好地服务现实社会,利益人群。我们召开这次研讨会,以“道教文化与现代生活”为主题,深入地进行讨论,以推动道教文化的弘扬,使之更好地服务社会人群,服务于社会主义两个文明建设。

道教文化是华夏民族文化的组成部分,继承和发扬道教文化是我们道教界责无旁贷的责任,服务社会人群则是其教化的基本准则,服务社会,“济世利人”是贯穿在整个教义中的。所有这些,

都是以现实社会为基础,以广大人群为对象的,也就是说都是以人们生活为内含的。是基于生活而又利益生活,目的是要使人们的物质生活和精神生活得到圆融,使人生得到圆满。所谓“生活道教”,就是要大力提倡和发扬道教教义中的积极因素,进一步促进道教与社会主义社会相适应,为我国改革开放,经济发展和社会稳定服务。这是非常值得深入探讨的课题。

参加本次会议的学者,大多是国内外知名的道教研究专家,相信大家定会对道教文化的弘扬和道教更好地服务现实社会生活提出深刻的见解和卓识。庐山仙人洞道院多年来积极致力于道教文化的弘扬,两次承办这样很有意义的道教文化研讨会,同时又把仙人洞整修得更加庄严典雅。希望仙人洞道院在政府及各方面的支持下百尺竿头更上一层楼。

祝各位身体健康、生活幸福!

中国道教协会秘书长 袁炳栋

(注:此文为作者在 2000 年庐山中国道教文化研讨会开幕式上的讲话。)

# 目 录

序一 .....	闵智亭(1)
序二 .....	陈卫民(3)
序三 .....	袁炳栋(5)

## ·道教文化与现代社会生活·

### 践行生活道教 德臻人间仙境

——关于道教与现实社会生活的探讨 .....	张继禹(2)
道教文化与现代社会生活 .....	卿希泰(18)
关于生活道教的思考 .....	牟钟鉴(26)
奏响道教对“生活”的赞歌	
——试说道教如何融入当代社会生活 .....	李养正(32)
论生活道教 .....	詹石窗(39)
从“道教之真精神”对生活道教的理解 .....	强 豆(52)
道教修持与现代生活 .....	王光德(64)
“尊道贵德”与当代社会生活 .....	袁宗善(72)
“生活道教”与爱国主义 .....	章伟文(77)
对道教在改革开放时期参与社会生活的思考 .....	张应超(87)
用道教文化服务现代生活 .....	张兴发(93)
面向社会与面向生活 .....	李大华(104)
道教对生活的态度及其现代意义 .....	尹志华(111)
道与人生 .....	黄胜得(118)



·道教文化与现代文明·

- 道教文化与社会精神文明 ..... 杨世华(125)  
道教济世利人学说的理想价值 ..... 张继禹(133)  
道教与现代文明——道教应与社会相适应 ..... 唐诚青(143)  
“性命双修”的普遍意义 ..... 牟钟鉴(145)

经国理身

- 论道教的终极理想及其现代意义 ..... 孙亦平(149)  
浅谈道教的社会哲学与人生的合理定位 ..... 李远国(155)  
从道教生命哲学看道教文化的现代意义 ..... 盖建民(160)  
道教命运观的主体精神及其现代启示 ..... 吕鹏志(167)  
道教如何面对现代科学 ..... 卢国龙(175)  
道教科技的现代意义

- 兼解“韦伯难题”和“李约瑟难题” ..... 姜 生(191)  
道教对生命科学的探索和社会文明的贡献 ..... 负信升(208)  
道教法术的社会功能和时代转换 ..... 刘仲宇(211)  
道教生态伦理观述要 ..... 李 刚(221)  
道教教义中的环境保护思想初探 ..... 尹志华(235)  
论道教对物种保护的贡献 ..... 李远国(249)  
道教礼仪的文化内涵

——浅谈湖南正一派道士的活动对现代社会的影响

- 和作用 ..... 马勇奇(263)  
太极拳是道教适应社会的产物 ..... 刘嗣传(270)  
道教劝善书与现代精神文明 ..... 丁常云(276)

·新世纪道教展望·

- 关于道教在 21 世纪使命的思考 ..... 赵匡为 王宜峨(288)  
道教如何答好新世纪答卷 ..... 朱越利(296)

## 加强道教教义思想的研究适应迅速发展变化的时代

- 从《病科学》说起……………陈耀庭(301)
- 新世纪如何管理道教宫观的几点思考……………杨世华(306)
- 选择与举措

## ——旅游景区道教场所面临现代社会的

- 机遇与尴尬……………袁志鸿(314)
- 培养适应新世纪的道教人才……………王书献(322)
- 试论道教的生命力……………周高德(327)
- 新世纪的道教文化……………张明心 王纯五(334)
- 廿一世纪之生活道教……………刘松飞(340)

## ·道家道教思想研究·

- 老子思想的当代意义……………许抗生(344)
- “无为而治”与现代企业管理……………葛荣晋(354)
- 老子的“无为”及其现实意义……………高 平(366)
- 试论老子“道法自然”……………任法融(371)
- 天人合一·道法自然·无为而治

- 读老子《道德经》一得……………严春忠(381)
- 《道德经》——智者必读之书……………施渭澄(387)
- 道家哲学的本原——本体论……………冯达文(391)
- 先秦道家的道德理论体系述评……………黄 钊(413)

## 知足常乐

- 试析道家人生观的现代意义……………樊光春(440)
- 对道家文化现代意义的几点思考……………王 健(447)
- 关于道教生命哲学基本特征的思考……………李大华(451)
- 全真之道与关心社会……………范恩君(459)
- 徐梵澄先生《老子臆解》中的善生思想……………孙 波(470)
- 后记……………(477)

# 道教文化与现代生活

## 践行生活道教 德臻人间仙境 ——关于道教与现实社会生活的探讨

张继禹

世界上的每一个民族,都有本民族共同的生活经验,都有本民族共同的生活经验的记忆。这种共同生活经验的长期积累,往往凝结为该民族特有的宗教文化。宗教作为各民族最初的文明形态,对人们的生活方式、社会制度和伦理规范的形成产生巨大影响。事实上,宗教曾是早期人类历史上最普遍的一种生活方式,后来仍然影响着广大民众,而且与社会生活保持着广泛的联系。道教作为中华民族固有的传统宗教,由本民族的原始宗教和夏、商、周三代礼乐文明等直接发展而来,因此,道教不仅蕴含着中华民族自古以来共同的生活经验记忆,而且将这些共同的生活经验和记忆升华为相对独立的信仰和教义体系,以适应时代发展的文化张力,积累起深厚的生活智慧,以开明通达的文化态度,彰显出对于现代生活的价值。

面对 21 世纪,世界各种文化和宗教都在进行着承继传统、面向当代的讨论,以期在当今的社会生活中发挥各自应有的积极作用。反思中国的道教,我们以为,道教作为一个重人贵生的宗教,更加重视现实,关心社会生活,所以对于生活也更有着深切的体悟,具有出世而入世的生活态度、生活方式、生活情怀、生活追求,对生命存在形式与意义也别有洞见。强调仙道要在乐生与济世,修行要从尽人道开始以致仙道。也就是说要在生活中修道,在修道中生活,通过这样的人生修行之路来达到合道永远、成仙得道的追求。一代龙门宗师王常月曾说:欲修仙道,必修人道;人道未修,仙道远矣。为此我们提出“生活道教”的理念,以继承和发扬道教



优良传统,进一步推动道教更好地适应当今社会。所谓“生活道教”,就是要在发扬爱国爱教、仙道贵生、慈爱和同、济世利人等优良教义思想的基础上实现道教关爱现实、利益人群、传扬真道、福臻家国、修道成仙的价值理想。将道教信仰落实于生活,将道教精神圆融于生活,运用道教的智慧解决生活中存在的各种困惑,从而觉悟人生,升华人生,圆满人生。生活道教指的是生命形态的全部,包括物质和精神两个层面。所以,它不仅是道教徒的生活方式,而且在当今人们的社会生活中,同样也有着重要的价值。

### 一、生活道教是道教的固有传统

道教教团的创立至今已有近两千年的历史,他的建立与发展无不以德臻人间仙境为现实追求,以成仙得道为终极目标。所以,道教总是站在关注社会现实的基础上,洋溢着关爱民众生活的情怀,积极地以其富于生活智慧的义理和追求美满生活的信仰来协调人们的生活、利益社会人群,传扬真道,并始终不渝地坚持这一宗旨,从而形成了自己的固有传统。

第一、道教的创建传扬了真道仙道,归导了人们的生活。我们知道,道教教团组织出现的东汉时代,社会动荡,思想文化也正在发生着深刻变化。传统的礼乐制度,原始宗教的信仰和习俗,正处在激剧的变化之中。传统意义上的“巫”已不复存在,而巫祝之术却流行乡里,借鬼神之事,建立房祀,弦歌鼓舞,烹杀六畜,酌祭邪鬼,荧惑百姓,受到当时社会贤达的批评。早期道教经书《三天内解经》中说:“自从汉光武以后,世俗渐衰,人鬼交错。”为不失传统且又利益风化,适应民情且又传扬真道,道教教团的初创者倡导以正一之道、三天正法伐诛邪伪,整理鬼(故)气,统承三天,佐国育民。所谓“真道”即太上所授正一之道,它要求“民不妄淫祀他鬼神,民人唯听五腊吉日祠家亲宗祖父母”。提出神不饮食,师不受钱;以清约廉耻治民,教人忏悔思过,诚信不听欺妄;贵重精神,清静为本;百行当修,万善当备;信道守诚,结志求生等教化之说。并

以治病及义舍济穷为实际行动,开展社会救助,教人奉习《道德经》,奉持正一法文。道教初创者所提出的这些教化主张,都是从当时社会现实和人们的精神需要出发的。其中既有对传统的继承,又赋予了新的教化内容,以生道即仙道、真道改造原有的巫鬼之道,建立起神仙道教基本的信仰宗旨和教戒内容,既确立了传扬道教的文化方向,也对社会风气产生了积极影响。道教早期经典中记述的有关“剪除诸鬼,令诸鬼舍邪归正,归神仙道,求学长生”等内容,便是对这一改造进程的历史反映。传说中的张道陵天师与六天魔王斗法等,就是这一改造进程的社会反映。从根本上说,这一改造进程之所以取得成功,就因为它既承继了华夏固有传统,又因应人们的生活需要,适应社会发展的方向。由此可见,早在道教创立之初,就通过推生道以益民、祛巫道以敦俗的行教方式,确立了利益民生的宗旨。《大洞真经》说:“仙道乐子生,鬼道乐子凶。但闻贵生道,不闻鬼道隆。”《度人经》说:“仙道贵生,无量度人。”都是对这一宗旨的阐释和概括。

第二,以道为最高信仰,以成仙得道为理想追求的神仙道教,使生活有了更高的追求,精神世界也有了更广阔的空间。道教以“道”为最高信仰,“道”是生化宇宙万物的源泉,是人生的最高准则。道教修持修炼的最高目的即人生终极目标是“成仙得道”,神仙既是“道”的体现,也是人生最美好的追求。“道”之精永恒常存,是天地万物生生不息的源泉活水。道之为“神”,既至高至尊,又潜移默运于万物之中,无处不在,无处不有;道的精神品格体现为“仙”,不仅永恒,获长生久视,而且逍遥自在,无忧无虑。这一以“道”为核心的神仙信仰体系,在道教创立时期就已大体形成,如《老子想尔注》说:“一者,道也。……一散形为气,聚形为太上老君。”在后来的发展中,又得到不断丰富,因此,道教也被称为“神仙道教”。神仙道教不仅确立了以“三清道祖”即“道”为最高信仰,以“玉皇大帝”即天(天法道)为尊神的信仰体系,神仙世界的美好和

神仙生活的逍遥无碍,也给人生提供了一个更大的生活空间,一个更高的理想追求。道教认为,只有得道才能成仙,所以人生应当学道、修道、行道、奉道、悟道,以道的体性为典范和追求,生命与道合一,理想与道合一,“道”的体性给人们生活提供了一个基于生活利益生活而又高于生活的价值理想。人们也由此活得更加潇洒,在进退维谷中,在功名利禄的缠绕中得以自如解脱,并从中真正体会到“宁静致远”、“有容乃大”的人生意境和宽广胸怀,精神世界有了更美好的人生理想。在中国历史上,从竹林七贤之旷达、李白诗境之调适而上遂到寻常百姓的生活智慧和情趣,无不受到道家 and 神仙道教的影响。

第三,功德成神观既因应人们的传统生活习俗,又整合提升了人们的朴素信仰理念。“神”的信念在中国人的观念中可谓日久根深,有关神仙和鬼神的故事人人都知晓一二,祭祖敬神的活动已成为人们生活和社会活动的一部分。基于这样的传统和现实,道教在道的信仰体系内对神的信仰和理解作了阐发。一谓神妙不测之谓神,二谓人身百骸皆有神,三谓功德而成神。神妙之神以示神无处不在,无处不有,是所谓头顶三尺有神明,曾对中国人的生活产生过深远影响,以教人正心处身,不着邪见。人身之神是让人们珍爱生命,注重持身养神,以至形神合同,祛病延年,对人们认识人生和生命的意义产生了重要影响。功德成神则更具有社会的和生活的意义,与华夏人民的生活息息相关。古老的鬼神观念及神道设教的传统观念,正是在功德成神观的影响和改造中得到整合与引导。所谓功德成神,既源于人们朴素的信仰和生活,又在道教的信仰体系中得以彰显。中国历史上许多为国家为民族为社会为人民建功立德的仁人志士,如华夏人文之祖黄帝炎帝,如海上保护神妈祖,如茅山的三茅真人、净明道的许逊真人,药王孙思邈等等,由于他们为中华民族和百姓的安宁、幸福及健康作了许多好事,所以深受百姓的崇敬和信仰,于是百姓自发地把他们供奉于殿堂,以香火

祭祀,表达自己的缅怀之情,斋醮祈愿他们利济苍生的精神像灯烛香火一样永不熄灭。同样有功德于民的地方神祇还有许多,他们都是历史上的真人真事,与人们的生活息息相关,百姓也就自发信仰供奉,并由此形成了诸多庙会 and 与道教密不可分的传统节日活动,如三元节和三元会等,从而道教的教义更加深入人们生活。道教则在这样的自发信仰的基础上,对人们的信仰活动进行了必要的规范整合与引导,注重立功积德的教化,并以这样的人与事为典范,教人不仅要敬拜之,更要从中学习如何做人,使自己成为一个对社会有用的人,能利济他人的人。道教的这一功德成神观是以民族血脉为基本、以人文精神为纽带的,在华夏民族的社会生活和精神生活中产生了积极影响,起到了润泽民德、利益民生、凝聚民心、高尚信仰的目的。

第四,修身济世、裨益生活、裨益世教。人的生老病死、人生的情趣和精神归宿,人的操行和社会的道德规范等等,都是道教所关心并以其教说积极倡导的内容。葛洪在《抱朴子》中说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”这既是生活道教的基本要素,也是道教修身济世的基本教义,主旨则是强调个人修行。首先,是要通过有效的持行教戒,检束自己,以戒除邪恶之念,诚信为人;继而诸恶莫作,众善奉行,积功累德,打通名利关、色欲关、自满关、妄想关、荣贵关、穷困关、诡诈关等人生关节,淡泊名利;做到不杀不害、不嫉不妒、不淫不盗、不贪不欲、齐同慈爱。对社会,道教强调要君仁臣忠、父慈子孝、夫信妇贞、兄敬弟顺;要乐人之吉、愍人之苦、周人之急、救人之穷、慈心于物,像水一样利万物而不争;进而达到行清静、行无为、行知足、致虚极的境界。祈愿的是国泰民安,风调雨顺。走的是一条检束自我、修炼自我、完善自我、济世利人,祈愿和平的修行之路。概而言之,是要以德为本,由德而上升为道。也就是说只要多行善举,积功累德,清静身心,体道自然,人人都有受人尊敬,升为



神仙的可能。道教的这种着眼于社会现实的济世利人的教义,贯穿于道教的全部历史进程,从天师道、太平道到上清、灵宝诸宗,莫不奉为圭臬,以致后来的净明道提出“忠孝神仙”,全真道强调行真功践真行、苦己利人等,而唐宋以来大量劝善书的出现正是这一教说的社会反响,是所谓道一风同。道教所行教化莫不以服务社会现实和人类和谐为根本,并贯彻到经典经书、斋醮仪范、修持炼养、道法教戒、祭拜神明以及神仙传说乃至道教徒的行住坐卧、生活起居等方方面面,开导人们入世应世以出世,注重社会的和谐,人民生活的和谐。从而为现实社会的和谐稳定,为导正人与人、人与社会等各个方面的关系,起到了积极的作用,是社会现实和人们生活不可缺少的重要助力。史载长春真人西域面见成吉思汗劝其止杀爱民,就是最好的例证。所以历代的许多帝王都说道教乃道德之宗,以清静宁民,遵和崇正,利济群生,有益世教。

第五,近现代道教界发扬道教优良传统的成就是生活道教的前奏。清代以来,传统的道教因自身的保守和外界的冲击,对社会生活中的积极作用减弱,形象受到损害,被某些人说成“充满了惊人的迷信,极少学术价值”。虽然当时也有一些有识之士,对道教的文化底蕴和文化精神作出了深切理解和中肯的评价,如刘师培、陈垣、陈寅恪等,陈撷宁先生更是积极倡导道教的仙学和道教的学术文化精神,以期通过仙学来发扬道教文化,利益人民生活,一些道教界人士也作出了自己的努力。但均因时世未济没有取得应有的成果,以至道教之真精神郁而不发。但诚如鲁迅先生所说:中国的根柢全在道教。道教作为中国固有信仰已深入人民的生活中,所以民间的信仰活动依然相当普遍。中华人民共和国成立后,国家实行宗教信仰自由政策,古老的道教得到了新生。道教界在人民政府的关心下,于1957年成立了全国性爱国道教组织中国道教协会,实现了全国道教徒祈盼已久的愿望,促进了全国道教徒的团结。特别是在中国共产党十一届三中全会后,中国道教协会在团

结联系、规范引导、发扬道教优良传统和学术文化等方面发挥了积极作用。当代许多高道积极阐扬道教优良教义和优良道德,以促进道教健康承传,福利社会人群。中国道教协会在成立之初就提出了发扬道教优良传统的号召,并在陈樱宁先生的主持下,对道教中的道德、无为、清静、抱朴、不争、柔弱、寡欲、养炼精气神等优良教义作了阐扬。20世纪八十年代后,发扬道教优良传统以造福于社会的宗旨得到了进一步的加强,陈莲笙道长著作《道风集》,提出“以道德之力振兴道教”,道教徒要“奉道行事、爱国爱教、学道为人、多行善功、适应时代、度人先度己”等主张。闵智亭道长在《略论道教徒的修养》中也强调:看一个人的道德品质高尚,只有从他的精神文明不文明去看。并说:道教徒在修养上,有“入世法”和“出世法”两种。入世法是养我浩然正气,为社会人类做好事,培功建德,抑恶扬善,宽宏大量等;出世法是关于自己身心性命的修养,必须从入世法积功累德做起,也就是从学做好人做起。1993年中国道教协会在北京召开了道教界爱国爱教先进表彰会,表彰了许多爱国爱教、德高望重、一心为道、福利社会、济困助人、植树造林等方面的道教界楷模。使道教造福于社会和人民生活的优良教义得到进一步提倡和发扬。从事道教文化研究的专家学者也从道教之真精神、道德性命学说、文化整合作用、科学探索精神等诸多方面进行了深入的研究,激发了道教文化的活力,阐扬了道教对于现实生活的文化价值。

港台地区的道教界也在社会发展的新的历史条件下,适时地进行自我调整。香港道教界积极开办学校、养老院,并开展施药济困等社会福利事业,宫观真正成为社区活动的场所。在教义中大力倡导中国传统的忠、孝、廉、节、义、信、仁、惠、礼。台湾的道教宫观庙宇也积极联络各方面研究道教文化的人士,阐扬道教文化。并在传统教义的基础上提出了“礼神明,敬祖宗,爱国家,保民族”和“做好人,学好样,读好书,办好事,说好话”等有益于人民生活的

教义,在精神和生活上给予道教徒、给予大众以引导,具有现实意义。

道教作为一种富于理想而又积极投入生活的宗教,根植于中华传统,深入于华夏民族的思想意识、民族情感、民族精神和生活习惯中,只是人们日用而不知。近现代道教在走过它的坎坷之后,正积极发扬优良教义和传统,又一次走近社会人群,并具有新的时代气息,必将为协调社会生活、提高生活质量发挥更加积极的作用。

## 二、生活道教是当代道教的根本宗趣

道教既向往美好的神仙天国,也向往现实的人间仙境。人间仙境里人们安居乐业,没有灾害、没有战争、没有病疫、物阜人康、太平和谐、人人心地善良、德养天年,万物繁荣、气象清新。当今社会,科学昌明,经济繁荣,社会发达,文化多元。人类在享受着当今文明成果的同时,又对由此带来的道德的、社会的、环境的等影响人类健康发展的负面问题感到忧虑。为此,道教的思想智慧和积极的生命态度日益为世人所重视,道教和道教思想文化不仅是中国的也是世界的,道教的思想文化正在国际间的文化交汇中闪烁着智慧的光芒。我们应更加努力地弘扬道教文化和优良教义,利益社会人群,为人间仙境的实现作出积极的努力。站在历史的和道教传统的角度来审视,生活道教既是道教的优良传统,也是道教和道教文化在现代社会中发挥积极作用的需要。为使人生达到圆满,本着道教的传统,我们应当以生活道教为宗趣,以人间仙境为目标,积极去践行。

### (一)让道教的智慧渗入世人的生活。

道教文化中蕴涵着丰富的生活智慧,如尊道贵德的教义宗旨、成仙得道的信仰理想、济世利人的社会责任感、慈爱和同的处世方式、顺应自然的行为原则、崇俭抑奢的生活信条、清静恬淡的精神境界、抱朴守真的价值取向、性命双修的养生思想、天人和谐的生

态智慧。这些思想对于现代人正确树立文化观、经济观和人生观、正确认识自我、正确认识人生的价值、正确处理人与人、人与社会、人与自然之间的关系,都具有启迪意义。

生活道教融道教的智慧、道教的精神、道教的优良教义于人们的社会生活和个体生活中,利益于社会人群。对务道好道者来说就是要在生活中修行,在修行中生活,因为道就在我们的生活中,生活的方式、生活的艺术、生活的困惑、生活的态度、生活的道理、生活的典范在道教的经书和教义中有着精辟的论述,只有学会生活、与现实社会和人民的生活愿望不相矛盾,不离生活而又升华生活,才是修道的最佳方式和出路。即所谓仙道不离于人道,从而达到居尘而出尘,并由此上升到成仙得道的最高精神境界。

要贯彻道教的精神和智慧,首先必须在生活中确立自我,认识自我,树立自信心,相信自己就是自己的主宰。然而个体的我又是渺小的,从道教修炼的境界来说,就是要将个体的我融入宇宙大化中,与万物齐一,与异骨相亲,齐同慈爱,效法自然。既不能骄傲自大,一切以自我为中心,又不要失去了自我,应像“道”一样无为而无不为。要明白自己本来就具有道性,只要按照自己本有的道性去行事,就能创造一个美好的生活,圆满的人生。只有固守自己原有的朴素本性,才能在纷繁复杂、变化万千的社会现实中站稳脚跟,进退自如,不至随波逐流。我们强调自我是为不失自我,就像一个民族一种文化需要有自己的个性和本色一样,并不是要排斥其他,我们每个人都应有自己的天地和自己的人文精神,同时在生活和交流中彼此充分尊重,互相吸纳包容,像道一样能海纳百川,有容乃大,择善而行之。也就是说自我与宇宙之大我要在对立的矛盾中求得统一,达到和谐。

由对立统一以至和谐可以说是道教的教义思想的基本特质,道分阴阳而化生宇宙万物,阴阳平衡则天地和谐。人之修炼在于一动一静,性命之道亦在于一动一静之间,只有动静结合,动静得

当,生命的活力才会得到增强,才有益于健康。道所要修的要悟的基本内涵就是要我们在对立的矛盾中求得统一,求得和谐。人生在世,一天天成长的同时也在一天天消耗生命的原真;财货名利等欲求既促进了物质文明的发展,但又会给社会道德和人性健康造成负面影响;还有生活中诸如喜怒与哀乐、争强与谦让、取予与得失等等都是矛盾的统一体,只有在矛盾中求得和谐才能使人生得到圆满。从而为现实社会的和谐发展作出有利的贡献。

## (二)关爱现实,热爱生活。

道教是一种宗教,也是现实存在的一种文化现象及一个社会实体,并具有丰富的人文和生活的内涵。既然道教是一种现实的存在,社会就不能漠视它,而道教自身则应当立足所处的现实社会,不断发扬优良教义和优秀传统利益社会人群。也就是说,实体的文化现象和个体人的生活不能脱离其所处的历史文化背景和现实的社会生活环境,从道教的历史传统来看,就是要“居尘而出尘”。而对现实社会环境和现实生活环境,无论是道教团体还是我们个人都既要立足现实、遵循社会的客观规律,又要努力在客观现实的基础上积极为国家、社会和人民作出自己的一份贡献,并努力使自己活得更充实和更有意义。不要虚度年华,浪费生命;不要脱离社会实际,自寻烦恼;不要为自己的不遇而苦恼。不要为名利荣华和财货美色所缠扰;不要被孤独或紧张击败,要与社会和他人和谐相处,虚心以待。诚然,人作为社会的一分子,自有许多东西是必需的。首先,要生活就要有衣食居所,也就是必须要有一定的物质条件和经济基础。但关键是不要执着生迷,应多思一思《道德经》“见素抱朴,少思寡欲”的教导。要警惕那些极有害于生命的嗜欲的侵扰,自觉抵制不健康的生活,远离毒品,不被邪伪的说教所迷惑。在社会和家庭中,要做一个遵纪守法的好公民,做一个具有慈爱心、责任心的社会成员和家庭成员,以促进社会、家庭的和谐与和睦。对父母师长要孝敬,对兄弟朋友要友爱诚信,对人对事对

物要存慈善谦让之心，正如图经所教导的那样，“慈爱和同”。

道教以为，人人皆有道性，“生”是道的一种体现。道经中说：一切众生悉有道性，称之遍有，种之则生，废之则不成。所以，我们讲立足现实、热爱生活，其根本宗趣就是要让人们热爱生命，珍惜生命，而不只是吃喝玩乐与荣华享受，而是高于这样一种生活的生活，注重生的意义和生命的质量。道教以“仙道贵生”的宗旨，贵生重生乐生，在道教的经书中，生命得到了最美好的歌颂和赞誉。《太平经》中则强调“要当重生，生为第一”。为此，道教在它的戒律中不仅反对任何形式的滥杀和自杀，并以不得杀生、不因恨杀人为第一要戒，并以此为基本，扩展到不得败人成功，离人骨肉，当以道助物，令九族雍和。对其他物命也要做到：不得杀生以自活；当悯济群生，慈爱广救，润及一切等等。

生的意义和生命质量的体现并不仅仅只是在言论中，而是要使真实的人在真实的生活中活得潇洒，活得充实，活得心情舒畅，活得健康，还要活得有益于他人，有利于社会。为此，道教一方面在山清水秀的风水宝地中建立起了洞天宫观及修炼场所，让人们在畅游名山洞天之际，寄情于山水，陶冶性情，清静心地，开阔胸怀，启迪智慧；另一方面探索并总结出了许多保养生命的方法，这其中有许多养生方法是非常实用和适用的。如《三洞众戒文》中所列的《十三禁文》：不要无节制伤失精气，使生命夭折；不要暴食不止，使气脉闭绝；不要暴饮不止，使膀胱尿急；不要过于燥热而伤害骨髓；不要过于受冷而伤害肌肉；不要吃生冷食物，使身体生病；不要随地吐痰，使身体缺少水分；不要长时间看某种东西而伤害眼睛；不要胡思乱想而精神恍惚；不要发怒而使心情不愉等。类似这样的道书还有很多。所有这些，都与人民生活有着密切的关系，有非常实用的生活价值。这其中重要的是保持平和的心态，少一些不切实际的私心欲望，保养好生命的根本精气神，使我们的人生幸福康宁。

### (三)圆融社会,利益生活。

圆融于社会就是要在立足现实、热爱生活的基础上,把道教融入于现实社会中,把道教的优良教义和有益于社会人群教化的学说融入于修道者的修行生活中、融入到百姓的生活中,作用于人们的生活,利益于社会。从道教的信仰角度来说,在过去、现在或将来都始终一贯地突出强调“功德成神”的信仰观;强调“上善若水”、“以德为基”的修行宗旨。因为真正的信仰和务道修行并不是为索取,为了满足个人欲望,而是为了精神上有所依靠,有所归依;是要按“道”的体用和经典所教的道理去身体力行;是要为自己的信仰和追求去奉献。我们信仰道祖三清,因为他们是“道”的体现,是道教徒归依的最核心的道、经、师三宝,皈依“道”使我们有了主宰,并有了更高的追求;皈依“经”使人们得闻正法;皈依“师”使我们不落邪见。还有,我们的许多信仰群众都要到宫观去敬拜财神和药王,一是为求财,一是为求健康。财资是人们的必需品,是社会发展的基础;健康是人生基本要求,是衡量一个社会发展的标准。信众们的祈求是正常人都有的心理寻求,也是道教所倡导和关心的。然而财神并不会保佑心存不良者去获取不义之财,因为财神赵公明本来就是一个不惧邪恶的正直之神,人们敬拜他是要在精神上得到他的护佑,懂得怎样去求财富。做到非义之财不取,君子取财有道。而道教的药王孙思邈或华佗、扁鹊,都是以精于医药医术,以医济世救人为己任,重医重德受人敬奉,他们的精神和卫生养生的健康之道正是保佑人们的不灭的神。强调的是立功立德。在圆融社会和人们生活中去利益社会、利益人群。所以道教的许多经书中都说:所谓善人,人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀。鼓励的是要大家都努力成为“善人”。道教所说的“善人”,与社会人群的道德规范实际上也是一致的,道教经书《太上感应篇》在总结前代的基础上对此作了精辟的阐述。书中所说的内容,可以归纳为:“是道则进,非道则退;不履邪径,不

欺暗室；积功累德，慈心于物；忠孝友悌，正己化人；矜孤恤寡，敬老怀幼；乐人之善，济人之急，救人之穷；见人之得如己之得，见人之失如己之失；不彰人短，不炫己长；遏恶扬善，推多取少；受辱不怨，受宠若惊；施恩不图报，与人不追悔。”《感应篇》所倡导的抑恶扬善之言和功德观早已融入人们的社会生活中，并为广大人群所接受。这就是道教圆融于社会和利益生活的最好体现，值得我们加以提倡。

诚信是做人的根本，只有诚信才有利于事业发展，有利于身体健康，有利于维护家庭和睦、维护社区安宁。在道教中诚信不诈、不淫不盗、慈俭素朴等是基本的、重要的教义，这与我们社会的精神文明要求是一致的，是道教圆融于人们的社会生活最基本的教义。诚信不诈与不淫不盗，读起来看似简单，但持之以恒地坚持就不是人人都能做到的，因为财货美色的诱惑太多，人的贪欲亦难泯除，但人生中还有更宝贵的东西——生命。只有不骗不诈，不淫不盗，以诚信为本，生命才更有意义，人生才能得到保养。为此，我们不但要坚持诚信，还要倡导慈俭素朴的生活方式，因为过度的消费或奢侈享乐正在使人私欲膨胀，地球有限的资源正在遭到过度的开发，人类正面临着严重的生态环境问题，同时不合理的贫富差距还难以弥合，我们应当提倡道教“慈俭素朴”的生活态度和慈爱和平，周穷救急，损有余补不足等周济社会人群的主张，以利益人们的身心健康和人类的生存和持续发展。

道教对“道”的信仰，功德成神的信仰实践，抑恶扬善，诚信不诈，慈爱和平等教义都是道教圆融于社会，利益生活的最终体现。在当今政治经济和社会文化的发展中，道教要积极发扬其优良教义和优良道德，摒弃一切不合时宜和有碍于社会发展的东西，特别是要整治道教历史发展中一直在整治但还未结束的巫觋鬼道等迷信。高扬“生”和“德”的生命意义和社会价值，进一步提高道教徒素养，健全教制，振兴道风，即重新疏理和制定符合传统，符合现实



要求,体现道教特点的教戒制度,提升宗教素养,树立良好的宗教风范,以传统而又崭新的面貌融入社会,裨益社会人群。

#### (四)健康生命,合道成真。

健康生命而升华生活就是要在道教基本教义精神的引导下再上一个层次,使物质生命和精神生命得到升华,这对学道务道者来说就是一个近道、行道、得道成真的过程。即以“出世的精神居尘处事”,尽人道而至仙道。居尘是要“和光同尘”,出尘则是要清静心身,不随波逐流,不与物累,不要执迷于身外之物而昧了本心,即在尽人道的基础上进入到仙道的修持修炼阶段。道经中反复说要反于俗,或说要有异于人处,即人好宝货,我意不贪;人好色欲,我意不动;人好高贵,我愿不然;人好骄乐,我心不愿;人好名誉,我所不尚;人好甘味,我所不美;人好方术,我不志愿;人好杂法,我不习用;人好扬非,我不称说;人好爱憎,我性平等;人好浮华,我尚敦朴。实即《想尔注》所说:与不谢,夺不恨,不随俗移,真思志道。核心是出世而入世,在尘而出尘,精神境界和信仰目标是得道成真。

得道成真或说成仙得道作为健康生活、升华生活的最高目标,其要在于“性命双修”,道书中说“夫道也,性与命而已”。性是指心性、理性、意识,丹经中谓之真意、真神、元神等;命是指形体、精气、存在,丹经中谓之元精、元气、炉鼎等。炼心性、元神,即品德修养叫做修性、炼性;炼元精元气即体质运炼叫做修命、炼命。在性命修炼的具体方法中有先性后命和先命后性之别,但都强调要“性命双修”。元代道士李道纯曾说:性无命不立,命无性不存,其名虽二,其理一也。并说:高上之士性命兼修,先持戒定慧而虚其心,后炼精气神而保其身,身安泰则命基永固,心虚澄则性本圆明,直入无为,性命双全,形神俱妙也。强调的是心神的修持修炼。即道经所谓:俗人持力养身,圣人持身养神。这是一个完整系统的生命工程,是以健康生命为基本,进一步高尚人格,圆满操行,升华个体的物质生命和精神生命的功夫。从而使生命达到“形神合同”、“生道

合一”的最高境界。

道教的性命之学以“道”为基本精神。道的基本精神用道教的教义名词来说即清静无为,柔弱不争,上善若水,虚心寡欲,抱道素朴,尊道贵德,道法自然等等。这就是说要学道有江海一样的胸怀,有水一样处于济物无求的奉献精神,以无为处事,以柔弱为用,以清静为本,从不抱有自己的私欲,从不去争强好胜,而是自然而然,生育万物自成其大而不为主宰。这些是生活中可以做到的,也是最高尚的德行。所以,张道陵天师在道教初创时就提出了“行无为,行柔弱,行守雌;行无名,行清静,行诸善;行忠孝,行知足,行推让”。是为九行二十七戒,集道德二篇之修行要义,为道俗同尊之科。后道教将其列为《老君二十七戒》,谓:“九行备者神仙,六行备者寿,三行备者增年。”道教健康生命,高尚人格,升华生活,即得道成真的标准,主要内容就是得道一样的高尚品德,积功累德,核心宗旨则是度己度人,合道永久。度己是要通过自身持之以恒地修持修炼健康心身,觉悟人生;度人则是要不断地帮助他人,利济他人,道经中说是济世利物,无量度人。从而达到《道德经》中说的“死而不亡者寿”和“长生久视”即精神生命和物质生命的永恒境界。

健康生命、升华生活需要一种精深的宗教教义或哲学思想为指导,传承了近三千年的《道德经》不仅是道教最重要的经典,是道教教义思想的根本,也是中国哲学史和世界哲学史上不朽的名著,在中国思想文化史上产生过深远影响,至今仍为中外思想家、政治家、宗教家及各界人士所重视,已被译成各种语言在不同人种、不同信仰的人群中传诵。《道德经》对人类文化的巨大贡献,古今中外已有不同程度的认识。在历史上,《道德经》五千文一直被道教看做是修仙学道及救度黎民的妙道。《太上中道妙法莲华经》中说:今诸修仙学道群仙,但得逍遥,为荡除其五欲,居山居廓,其谈妙道五千文,救彼黎民。在当今,不仅道教徒应高度重视,认真习

读以领悟其精深道理,不同信仰的人群也可以从中汲取思想智慧,觉悟人生,升华生活。

《道德经》所赞扬的既是永恒的“常道”,也包括了人生“可道”的智慧。是由人道以及天道即由可道以至常道的最精深的经典之作。其中既有“金玉满堂,莫之能守”的真实道理,又有“损有余补不足”的教化;既有“祸者福之所倚”的告诫,又有“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”的示导;既有“修之于邦,其德乃丰”的教导,又有“上善若水”及“上德不德,是谓玄德”的更高要求;既有“江海为百谷王”的胸怀,又有“生而不有,为而不恃,长而不宰”的德量;即有“有无相生,难易相成”的辩证思想,又有“有之以以为利,无之以以为用”的智思;既有“神得以一以灵”的天机,又有“致虚极,守静笃”的宗旨;既有“无为而无不为”的事理,又有“天法道,道法自然”的永恒之理。短短五千文包含了人天自然的大智慧,让人言之不能其尽言,论之不能畅其道,最好的方法就是你自己去体味,并通过自己的身历体行,结合道教的性命修炼之学,来健康生命,升华生活,实现人生的真正价值和生命的真正意义,即得道成真。

道教是一个以“道”为宗的宗教,神仙信仰、教义思想、斋醮济度、修持修炼等等都归根于“道”。生活道教的目标,就是要上达于“道”。道教中已有的热爱生活,圆融社会,利益人群,健康生命,升华生活的丰赡内涵,值得我们深入研究并加以挖掘整理和阐扬。道教作为人类的文化资产,在今天仍十分值得我们重新突出并强调,以更好地发扬道教优良传统和优良教义,服务人类的文明建设,服务有中国特色社会主义文化建设,促进道教不断地与社会相适应,为人类的健康幸福和社会的和谐安宁作出新的贡献。

(作者:中国道教协会副会长)

## 道教文化与现代社会生活

卿希泰

道教文化与现代社会生活,有着非常密切的关系,它表现在许许多多的方面,若要详细地加以研讨的话,是可以写一本厚厚的书的。这里,我们仅举出几外例子来作一简要的说明。

### 一、道教文化与民族精神

道教是中华民族的传统宗教,这个命题的内涵,至少包括以下内容:一是道教不仅为汉民族所信奉,也为许多少数民族所信奉,这一点,无论在历史上或者在现实的社会生活当中,都可以得到证实。那种把道教说成仅仅是汉民族的宗教的说法,是不符合事实的。二是道教在其产生和长期发展的过程中,一方面广泛吸收了中华民族许许多多的思想文化作为它的渊源,中华民族的许许多多传统的思想文化都汇集在道教文化当中;另一方面它又对中华民族的传统文化的许多方面都产生过辐射作用,渗透在这些传统文化的许多领域之中。套用鲁迅先生的话来说,它是“中国的根柢”。因此,它对于中华民族的共同心理素质和文化素质以及民族性格的形成和发展,不能不产生巨大的影响。特别是道教和儒家的“祖述尧舜”不一样,它是以黄帝为自己的祖宗,为黄帝树碑立传,这个影响更是十分广泛。现今的广大同胞和海外侨胞,不分男女老少,莫不以自己同是黄帝的子孙而彼此心心相印,这种“血浓于水”的民族感情,形成了中华民族的强大的凝聚力,它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器,在今天仍然显示着它的强大生命力。

道教这种发展精神的伟大力量,从反面也得到了证实。在日本占领我国领土台湾期间,日本统治者为了要达到彻底消灭中国人

民的民族感情,断绝中华文化的根,首先便从彻底消灭道教入手。他们采取一切手段摧毁所有道教宫观和道教神像,严禁中国人民信奉道教。从这个反面教员那里使我们认识到,道教文化是我们海峡两岸人民的共同语言,两岸人民携起手来,共同弘扬道教文化,必将有利于促进两岸的和平统一。

## 二、道教文化论对待人与自然的相互关系

道教文化在对待人与自然的相互关系问题上的基本出发点,乃是“天人合一”的思想。它从这个基本思想出发,提出了“天、地、人,本同一元气,分为三体”。<sup>①</sup>“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人”。<sup>②</sup>这天、地、人三气应当相互协调,“相爱相通,无复有害者”<sup>③</sup>,方能“并力同心,共生万物”<sup>④</sup>;“一气不通,百事乖错”<sup>⑤</sup>。道教的这种思想,首先是承认宇宙间万事万物都有其合理性与平等的存在地位,主张让宇宙万物任性自在,自足其性,得其自然之存在与发展,人当无为,勿加干预。《庄子》提出:“无以人灭天”<sup>⑥</sup>。《太平经》说:“凡物自有精神,亦好爱之,人爱之便来归人。”<sup>⑦</sup>《抱朴子内篇》认为:“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。”<sup>⑧</sup>因而主张“任自然……存亡任天。”清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称:“万物自生,岂劳人力也哉?”<sup>⑨</sup>不仅如此,这种思想还认为人也是自然的一部分,强调“道法自然”<sup>⑩</sup>、“自然之道

① 王明《太平经合校》第236页,北京,中华书局1960年版。

② 同上第19页。

③ 同上第148页。

④ 同上第148页。

⑤ 同上第18页。

⑥ 《庄子·秋水篇》。

⑦ 王明《太平经合校》第251页。

⑧ 王明《抱朴子内篇校释》第124页,北京,中华书局,1980年版。

⑨ 《藏外道书》第10册第300页。

⑩ 《道德经》第25章。

不可违”<sup>①</sup>，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然的客观规律办事。不应像西方文化所主张的那样把自己凌驾于万物之上地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至被大自然把整个人类都开除出“地球村”。儒家虽然也讲天人合一，但它又注重与自然之间的差异，强调人高出于一切事物的特殊价值，认为人贵物贱，“鸟兽不可与同群”<sup>②</sup>，这实质上也是一种以人类为中心的思想，与道教以平等态度对待自然的思想是不相同的。道教反对在人与自然之间分出高低贵贱，把人与自然对立起来，要求摒弃以人类自我为中心的思想，与大自然打成一片，进入天人相合无间的理想状态，这比儒家的思想境界更高出一筹。道教所主张的道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

### 三、道教文化论人与社会和人與人相互关系

道教是以“道”为最高信仰，以道家哲学作为自己的理论基础，赋予“道”以宇宙本体普遍规律的意义。并将“道”分为“天道”与“人道”，“天道”指自然的规律和法则，“人道”指人事的规律和法则，包括这里所说的人与社会和人與人的相互关系，二者乃是完全一致，密不可分的。在人与社会和人與人的互相关系问题上，它从“道生之，德畜之”<sup>③</sup>这一思想出发，认为“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤也”。<sup>④</sup>主张

① 《阴符经》。

② 《论语·微子》。

③ 《道德经》第51章。

④ 王明《太平经合校》第218页。

“凡事无大小，皆守道而行故无凶；今日失道，即致大乱”。<sup>①</sup> 这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物都是“天地和气”所生，属于社会公有，“物者，中和之有”。<sup>②</sup> “此中和之财物也”<sup>③</sup>，“中和有财，乐以养人”。<sup>④</sup> “天地乃生凡财物可以养人者”<sup>⑤</sup>，故不应为少数人所独占，为少数人所据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（封建帝王的私库）之钱财”，也“本非独以给一人也，其有不足者，悉当从其取也”。<sup>⑥</sup> 它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”。<sup>⑦</sup> 有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德救人。它还认为“天道助弱”<sup>⑧</sup>，“天之道”是“损有余而补不足”<sup>⑨</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”。<sup>⑩</sup> 它强调为人君父者，应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃

① 王明《太平经合校》第21页。

② 同上第246页。

③ 同上第242页。

④ 同上第248页。

⑤ 39同上第243页。

⑥ 同上第247页。

⑦ 《太上感应篇》。

⑧ 王明《太平经合校》第703页。

⑨ 《道德经》第77章。

⑩ 王明《太平经合校》第691页。

无争讼者，故可为人君父母也。”<sup>①</sup> 这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的重要问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>②</sup> 唐末五代道士谭峭在其《化书》中也揭示了统治者的强聚豪夺，残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因，指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素，他幻想建立一个像蚂蚁那样的没有剥削、没有压迫、君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会，他说：“蚂蚁也有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一料之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啗之；一罪无疑，与众戮之。”<sup>③</sup> 这样，统治者与百姓之间，使能做到“心相通而后神相通，神相同而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛”。<sup>④</sup> 彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，民不会起来造反，世界也就真正可以达到太平的境界了。表明道教对于社会现实的关怀，对于理想社会的渴望，对于施展治国平天下抱负的期待，和儒家相比，丝毫不逊色，绝不是人们通常所误解的那种“遁世主义”。而所有这些，都和西方文化的殖民主义思想是相反的。在西方殖民主义者看来，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是从属于他们的，都应当归他们所占有，他们认为只要凭借自己的军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的领土主权，夺取别人的生命财产。按照这种强盗逻辑办事，就必然会造成以强凌弱、以众暴寡、以富欺贫，招致天下大乱。反过来，如果每个人都

① 王明《太平经合校》第683页。

② 《道德经》第75章。

③ 《道藏》第23册第599页。

④ 《道藏》第23册第599页。



按照道教文化的上述思想办事,就可以处理好人与人之间的各种社会关系,使整个社会和谐有序;也可以处理好国与国之间的相互关系,使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处,整个世界自然也就会得到安宁。

#### 四、道教文化论个人生活准则

道教文化认为,人生的最高价值就是得道成真。所以,在个人的生活准则上,它强调要尊道贵德,惟道是求。为了求道,必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想,教人“抑情养性”、“贵生养生”,不追求外在的功名利禄和荣华富贵,不为个人的私欲而心神不安,始终保持一种“安时而处顺”、“知足常乐”的高尚情操,养成一种开朗旷达的胸怀,“遇人无忤,与物无争”,以崇尚节俭为荣,以攀比奢侈豪华为耻,明确主张“见素抱朴,少私寡欲”<sup>①</sup>和“去甚、去奢、去泰”<sup>②</sup>。此与西方文化影响下的那种拜金主义、享乐主义和个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容的。在个人生活的准则上,西方文化所倡导的是追求个人物质利益,鼓励人们为了满足个人物质利益而拼命竞争,相互之间比奢侈、比豪华,尔虞我诈,金钱第一。为了金钱和享受,可以不顾一切,包括出卖自己的良心和人格,终于导致整个社会的道德沦丧,歪风邪气蔓延滋长。相反,如果人人都能信守道教文化所倡导的个人生活准则,做到“是道则进,非道则退”<sup>③</sup>整个社会风气就可以大大好转,人们的思想素质也会大大提高,并把人们从金钱的奴役下解放出来,摆脱个人名利的精神枷锁,更好地发展个人的聪明才智,体现人的真正价值,促进社会的协调发展。

#### 五、道教文化的宽广能容思想

---

① 《道德经》第19章。

② 《道德经》第29章。

③ 《太上感应篇》。

道教奉行《道德经》里“知常容，容乃公”<sup>①</sup>的准则，这集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，主张宽广能容，善于向不同的文化学习，认为应像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，既没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”，也没有像那种视自己为正统别人为异端邪说的排他性。西方文化总认为“只有他们自己的文明才是惟一具有世界性的文明”，“所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯都强加于人”，而“对于其他人民的社会文化思想和传统却一无所知”<sup>②</sup>。儒家孔子虽然视“宽”为五德之一<sup>③</sup>，其弟子子张讲过“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。”<sup>④</sup>《中庸》也讲“万物并育而不相害，道并行而不相悖”<sup>⑤</sup>。但孔子同时又提出“攻乎异端，斯害也已。”<sup>⑥</sup>孟子更是认为“圣人之徒”，应以“辟杨墨”为己任，视杨墨为无父无君的禽兽；董仲舒则鼓吹“罢黜百家，独尊儒术”，走向宽容的反面。所以，宽容意识始终未能构成儒家的根本特色。而道家道教则不然，它一贯主张兼容并包，正如司马谈所说：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”<sup>⑦</sup>这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经常自我更新，充满勃勃生机，不但可以经久不衰，而且愈来愈繁荣昌盛。在新世纪里，一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的民族文化，为人类文化的发展作出新

① 《道德经》第16章。

② 李约瑟《东方和西方的对话》，载《四海之内》第1页，北京三联书店1991年版。

③ 《论语·阳货》。

④ 《论语·子张》。

⑤ 《中庸》第30章。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 《史记》，中华局标点本10册第3289页。

的贡献。

综上可知,道教文化并不是一种远离尘世、与世隔绝、和现代生活没有关系的文化,恰恰相反,它的许多思想对当前的现实生活都有十分重要的意义,有的甚至还可说是一种匡救时弊的救世良方,对社会主义的两个文明建设也很有参考价值。所以加强对道教文化的研究,即其精华,去其糟粕,是我们弘扬中华文化当中一项必不可少的重要任务。

(作者:四川大学宗教所名誉所长,教授)

## 关于生活道教的思考

牟钟鉴

一、张继禹道长提出“生活道教”的理念,我非常赞赏。能够发扬道教的优良传统,更好地适应新时代的需要,从而使道教焕发出新的生命。道教作为信仰,为道教界所关注;道教作为文化,则为全体中国人所关注。道教学界的朋友都诚心希望道教能在中国新时期健康发展,繁荣昌盛,为中国社会主义现代化事业做出更多的贡献。道教是我国五大宗教中唯一土生土长的宗教,它与中华民族的传统文化血肉相连,与人民群众的日常生活息息相关,它的文化源远流长,内涵丰富,有待开发的资源难以计量。因此,改革开放以来,道教和道教文化的研究受到社会各界和海内外特别优先的关注和推动,形成飞速发展和日新月异的态势,人才辈出,成果累累,令人欣喜。道教要兴旺,除了教内人士的努力,还必须有一大批教外的朋友,他们看重道教,理解道教,研究道教。事实上,道教界的人士正在以开放的心态欢迎教外学者参与道教文化建设;道教学者也正在以诚恳的态度与道教界人士携手合作,信仰上又互相尊重。教内外的团结气氛,从来没有像今天这样融洽友好,这是道教文化之福。当然,存在的困难和问题是不少的。长期以来,道教由于理论上缺少创新和活动上趋于保守,逐渐脱离时代,出现衰落和不断边缘化的趋势,令人担忧。目前虽然气象更新,走向复兴,仍然面临人才缺乏、教义脱离生活的诸多问题。但有利条件多于不利条件,只要大家共同努力,充分利用道教传统文化资源优势,勇于开拓进取,道教的衰而复兴是大有希望的。我在九十年代初写过一篇《道教精神略论》,为道教精神呐喊扬威。现在我想谈几点意见,以表示对“生活道教”理念的支持。

二、道教同所有宗教一样,都有超世的追求,它要摆脱世俗生活对人的各种束缚和痛苦,使人获得一种完满的幸福和自由。对道教来说,它的超世信仰便是长生不死、得道成仙。神仙是一种超人,完全超越了世俗的利害、是非、得失以及生老病死的困扰。在这个意义上,道教是非生活化的非现实化的,而是高于生活,超越生活,这正是它能吸引广大信众之所在。

三、道教同所有宗教一样,它的组织与信众又生活在现实世界里,与社会各界发生各种联系,并且必须与现实的社会制度相适应,以便为自己的生存与发展创造基本条件;同时又必须在现实与理想之间架起一座桥梁,以便引导人们通过修道,从现实出发走到得道的目标。因此道教又有入世的一面,具有现实的品格。

四、同其他宗教不一样,道教不是通过否定现实人生而达到超越现实人生的目标,而是通过改良现实人生达到超凡成道;不是通过否定肉体达到灵魂得救,而是通过强固肉体、脱胎换骨,获得永生。所以道教的现实品格比一般宗教更为突出和强烈,这是它的传统。“生活道教”的提法,确能体现道教所特有的精神。

五、“生活道教”的含义,并非仅指道教要走近现实生活,或者使道教生活化、世俗化,而应理解成要使道教影响生活、改良生活、提高生活、推动生活,以自己特有的方式为大众利益和社会进步服务。因此,它仍然要保持它的宗教理想,保持它的超越精神,保持它的神圣性和神秘性,只是它的超越精神不能脱离生活,恰恰只能在积极介入生活、改变生活中实现宗教的超越。所以把道教生活化理解为功利化是错误的,理解为随顺世俗也是错误的。

六、我的理解,“生活道教”的内涵和特征至少可以有以下几个方面的开展和说明。

(一)从生命宗教的角度阐扬。道教是重生的宗教,它教导人们热爱生命,尊重生命,炼养生命,以证成大道。主张性命双修,形神抱一,生理生命与精神生命并重,以“生道合一”为修道的最高目

标。而所谓“大道”，其本质就是宇宙生生不息的生机，是永恒的生命能量。所谓“修道”就是使个体生命与大道一体化，从大道吸取生命的能量，在精神上达到极高的境界，在生理上实现生命质量的飞跃。由于重生，道教的养生文化最为发达。它不仅是一整套生命信仰、生命哲学和生命科学的理论，而且还有各式各样的炼养途径和方法，以便于实践和操作。现今流行的中医药学和确有实效的气功功法，其中相当数量出自道教养生文化。这些文化资源的开发、整理和运用，必将大大促进我国生命科学的发展，为民众身心的健康造大福。由于重生，道教必然重视生态环境的保护，反对滥杀动物、破坏树木，以“道法自然”为宗旨，促进人与自然的和谐，积极参与社会环保事业，为切实改善我国的自然生态做出贡献。

(二)从仙道内含人道的角度阐扬。道教历来主张应纳人道入仙道，先学做人，后学成仙，在人道的基础上证成仙道，所以修人道是修仙道的必要的基本条件，这就保证了仙道之路始终是健康正道，不至陷溺为诡异邪说。葛洪云：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”<sup>①</sup>。道教内丹功法以“性命双修”为指导原则，而修性的重要内容便是德性的修养，它不仅是丹功的基础，也贯穿在整个修道的过程。而且道教向来主张功行两全，内修真功以长生，外修真行以济世，内外并重成为道教的优良传统。道教历史上的高道，之所以能振兴道业，影响社会，在民众中树立崇高威望，重要原因是他们关心社会，苦己利人、济困拔贫，为大众做了许多好事，所以得到社会的赞扬和支持。为了修道和救世，道教人士大力行善积德，开发救济事业，积极发展中医药学，治病救人，成为社会福利公益事业的一支重要推动力量，这个优良传统应该加以发扬。

(三)从爱国爱族的角度阐扬。道教历来被视为一种治国安民

<sup>①</sup> 《抱朴子·对俗》

之大术,其有为的道教领袖,也往往成为社会改革的推动者,从道教的角度反对战争和暴政,促进社会进步和安宁。例如全真七子之一丘处机劝说成吉思汗收敛杀戮之心,“以敬天爱民为本”,并且尽力救助困苦于战火中的难民,对于安定当时社会起了重要作用。道教历来热爱中华民族和民族文化,在历史上政治分裂时期,道教同儒学和佛教一道维持着中华民族的共同信仰,使中华民族作为文化的共同体始终没有分裂,从而为后来的政治统一创造了必要的思想条件,它是有历史功绩的。近代道教学者陈樱宁大师是一位爱国者,他在列强侵侮、国难当头的时候研究道教仙学,目的就是为爱国强族,振奋民族精神,强壮国民体魄,把道教看成“今日团结民族精神之工具”<sup>①</sup>,“须知信仰道教,即所以保身;弘扬道德,即所以救国”<sup>②</sup>。

陈樱宁大师开创了近代道教的爱国主义传统,他的精神感人至深。今日香港、澳门回归,台湾尚有待和平统一,当此之时,道教文化应当并且已经成为两岸统一的一个重要思想渠道。台湾道教界的主流是爱国的,他们的根在大陆。两岸的道教文化交流促进了文化的认同,有利于和平统一。香港道教界是爱国的,他们曾为香港的回归和大陆的建设做出过贡献,现在仍然为巩固香港的回归与清除香港殖民地文化继续在做贡献。

(四)从开放容纳的角度阐扬。道教具有老子所说的“容乃公,公乃王”的精神,因此上能够融纳诸说,兼综百家,在现实生活中最能与其他信仰或团体互相尊重,和平共处,合作共事,这是它的优良传统。这使它比较容易适应新的时代和新的文化,并且不断吸收新的营养,以丰富自己的文化。中国儒、佛、道三家都有包纳宽厚的传统,而以道教的容量最大。故《道藏》兼收诸子百家及医学、

① 《前中华全国道教会缘起》

② 《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》

化学、生物、天文、地理等多学科作品,使《道藏》成为中国文化一大资源宝库。道教文化的影响因而也远远超出教徒的范围,遍及于各个文化领域和社会各阶层,这是道教的一个特点。这其中特别应当提到道教对古代科学技术发展的推动。今后要发扬这种吸收先进思想文化的传统,大力吸收当代最先进的科技文化,使道教文化重新具有它的先进性。

(五)从道教的民间性阐发。道教产生的过程是古代民间信仰与道家理论相结合的过程,因此道教文化最具有草根性,与民间信仰接近,与民众文化交渗,对中华民族性格的形成有重要影响,因此鲁迅说:“中国的根柢全在道教”。从消极的方面说,道教往往由于民间信仰的影响而发生粗俗杂乱的现象,甚至使自家面貌不清。从积极的方面说,道教的健康发展可以带动民间信仰走向正规和高层,又能丰富大众文化的内容,形成良性的互动。

(六)从神仙信仰新理解的角度阐扬。传统的神仙形象,一是长生不死,二是逍遥自在,三是神通广大,现在相信的人不多了。应当对“神仙”的内涵作新的诠释,使人们觉得做神仙是可能的,而在现实生活中就有许多活神仙。我想神仙并不神秘,他是人修炼而成的,他应具有这样的特性:一是生命力深厚旺盛,因而能够健康长寿;二是精神境界高超,摆脱“小我”而成就“大我”,所以精神可以不死;三是智慧超群,有很高的洞察力和预见性,却又大智若愚,和光同尘;四是利而不害,为而不争,功德在世;五是潇洒自在,豁达从容,善于化解烦恼,始终保持喜乐的心境。能够做到以上五条,就可以称为活神仙。魏晋玄学家说得道者“应物而无累于物”,全真道高道说:“真性不乱,万缘不挂,不去不来,此是长生不死也”,他们已经指明所谓的神仙和长生不死,并不是指肉体能永生的人,而是指生活在高层次精神境界中的人,是不被异化、不失本性的人,是形神俱佳的人。这样的目标既是高明的,又是可能达到或部分达到的。所以应当像儒家提倡“人皆可以为尧舜”和佛教提



倡“人皆可以成佛”的口号那样,道教是否也可提倡“人皆可以成仙”的口号,以便推动人的生命的优化。所谓“神仙境界”,除了幸福快乐的人,便是优美宜人的环境。蓝天白云,青山绿水,鸟语花香,人民和平幸福的生活着,其乐融融,这就是人间的桃花源,人们只要努力建设,人间仙境是可以在眼前出现的,不需要到天国去寻找。

(作者:中央民族大学哲学系教授)

## 奏响道教对“生活”的赞歌 ——试说道教如何融入当代社会生活

李养正

道教是在我国社会生活的土壤上产生和发展的宗教,含藏着厚实的我国传统文化各方面的因素。有的学者赞誉它融摄性很强,有的则贬斥它杂而多端,有的说它是历史社会生活折射的映像,有的说它是有宗教特征的社会文化形式。总之,它有系统而博广的义理和独立而丰富多彩的道教文化。它是华夏领域天籁、地籁、人籁自然谱成的合奏曲,虽是空虚来声、百音齐鸣,而其基调则是和谐的和活泼的,抒发着关爱生命、热爱生活、追求长生久视的热烈情怀。其旋律充满对人生的兴味、对社会的兴味、对生活的兴味。它的一切根本性义理,可以说聚焦于人类及一切生物的“生命”与“生活”。向往的是天和、地和、人和,达到天乐、地乐、人乐;就人类自身来说,就是运用“贵生”的钥匙去打开和走进人间仙境之门。

第二届庐山中国道教文化研讨会的组织者,为此次研讨会定了一个主议题,即:“为发扬道教优良传统,探讨道教文化的现代价值。”意在探索“将道教的智慧、道教的精神、道教的义理思想贯彻到人的社会生活和个体生活中,立足于生活,圆融于生活,不离生活而又升华生活”的可行性与践行举措。也可以说,是面对新时代的要求与激励,提出“生活道教”这一新说法、新观念,引导道教进一步以新姿态积极融入现实社会生活,体现道教的存在价值与活力,从而为社会生活的更趋美好作出贡献。出发于爱国爱教的热忱,提出这样的课题,我以为是及时的、必要的。

我们探讨这一课题时,特别是我们道教界中人的思考这一课

题时,不能忘记,我们已经迈进了千禧之初的 20 世纪,面对的是一个物质文明和精神文明飞速发展的时代,是一个知识更替、生活方式与质量日新月异的时代,也是一个催人奋进的时代。挑战与希望,矛盾与喜悦,随时都可能出现在大家的社会生活之中,同时也承受考验。历史发展的洪流滚滚向前,疑虑、畏惧、逃避、滞阻都将只是洪流上飘浮的泡沫;只有认清客观形势,自觉地、积极地迎接新时代的启迪与机遇,更新观念,顺应和适应新时代发展的要求,跟上时代前进的步伐,这才是道教传承发展的制胜之路,必由之路。

虽说因应时代的要求,古老的道教观念上需要有所更新,在理论上需有所创新,在与社会生活方面需要有新的接轨。但这都不能仅凭热情与主观愿望办事,也不能只是抽象地议论一番;欲发挥道教的优势与潜力,更必须是实事求是,经过认真地观察与研究,用十分审慎的态度来具体对待。面对实际,明确其针对性,关注其实效性,从而显示其主动性与创新性。道教本来就存在于社会生活之中,道教的每个成员本来就是现实社会生活中的一分子,个体与整体,息息相关。进一步的融入,始于观念的进一步更新,现在因应时代发展的要求与推动,在对道教有一个中肯评估的基础上,提出新的有关导向的说法,主要就在于革新观念,明确方向,规范践行,跟上时代发展的前进步伐。故而新提法必须有明确的针对性、明确的界定、明确的宗旨与目的,特别是具体的践行方法,使之建立在合情、合理、合法、可行的基础之上。这样才能使奉道者接受,收到积极的效应,免致产生思想上、组织上、行动上的混乱、涣散。就“生活道教”的提法而言,其内涵的实质精神,务必是发扬道教的优良传统,在大陆地区具有引导道教同社会主义社会相适应的效益;在港澳地区具有促进爱国爱教团结进步并促进祖国统一大业的效应;在国际影响上也要运用道教信仰这条联系纽带,关切到世界奉道者之间的共同宗教情感与道教事业兴衰方面的共同意

愿,促进交流与团结进步。以道教的和谐之音,对化解世界上的冷战、对抗,起积极的影响。总的说,即用重生、贵生、乐生的生命观,唤起人类尊重和关爱生命,热爱和融入社会生活,从而热爱和平增进社会的繁荣发展,使人间社会成为人间仙境。往日的道教持行者,大多关怀的是己身的幸福与长寿,而今天便要拓展、延阔、开放这狭窄的心胸,以“道”心容纳整个社会、整个世界、整个人类以及环境与生态,在个人与自然环境、社会生活之间保持心态的开阔与平衡。只有关爱生活,才能树立贵生、重生意识,只有意识到个体生命不是孤立的,也不仅属于自己,只有融入社会、融入自然,只有大家彼此的关爱和谐,才能使生命的意义重大。

这并不是另辟道教持行新途径,而是遵循道教由入世而归根出世的持行传统,因应时代要求,开创道教事业的新局面、新前景、新的社会价值。形成既保持传统而又能适应现代社会的道教。

那么,在当前道教如何发挥自身的优良传统,更好地融入现实社会生活并服务当代的社会生活呢?我以为,立足现实,首先要关注的是大陆道教的前进之路,因为她毕竟是道教祖根与道教主体之所在;同时也要关切港澳地区的道教以及国际道教。

一、关心时事,积极融入当代政治生活;努力学习时事政策,扭转过去持行者不问政治的消极思想,打破不涉尘事的旧观念,从国家公民职责出发,以积极的态度,重政治、讲政治,参加国家政治生活,依据各人的社会位置与力量,作出奉献。坚定地拥护党的领导和社会主义制度,同全国各族人民团结一致,为建设有中国特色的社会主义社会而努力奋斗。同时,也利用一切与国际社会联系、交流的机会,宣传我国改革开放以来的卓越成就,扩展我国的威望,冰释国际上一切对我国存在有疑虑的悬念,特别是要鲜明地“反独促统”。对世界来说,也要支持一切正义、进步的事业,反对以强凌弱的霸权主义政治。

二、促进国家经济发展,融入社会经济生活:道教群体是社会

组成的部分,大家都生活在社会的经济生活之中。在我国大陆地区,只有社会主义祖国经济的繁荣、发展,广大人民的生活质量才能得到不断的改善。全民共同走进幸福的生活境地,必须建筑在充裕的经济基础之上。道教群体作为社会成员的部分,当然首先要依法搞好自身的经济状况,生产自养,减轻社会的宗教性质负担;同时道教所经营的自养事业,也要关切为社会服务,有利于民,有助于活跃社会经济。宫观自养有余,还理当本着取之于民、用之于民的原则,用之于“希望工程”、“爱心工程”以及地方灾害救济事业,减缓国家与地方财政困难。再者,道教也是联通国际各方面的纽带,搞好一处道教胜地,可以吸引来国际香客游人的参访,从而带来一方旅游等方面的经济效益。在国际友好交往中,有不少是奉道者,道教作为联系的纽带,沟通的渠道,我们从国家整体利益出发,应在力所能及的情况下,宣传祖国社会主义建设的成就,并为促进国家(或地方)经济发展作沟通与辅助性质服务。“宗教搭台,经济唱戏”,提法不妥,为宗教界人士所难以接受。我以为,从人民利益出发,兼而顾之,结合动作,既利道教,亦利国家(或地方)的经济发展,这也是爱国爱教的当然举措,也是市场经济发展带来的必然现象。当然也可以视为道教界对国家(或地方)在恩情上的回报。

三、保稳定,促进社会的团结进步:近二十年来,大陆地区道教界抓住改革开放的机遇,不论在宫观、组织、信仰者等方面皆有较快的发展,已经形成为我国爱国宗教团体中颇具新兴气象的力量之一,至于它的思想影响,则更可说是有超过以往的扩大,呈现走向世界的趋向。这就是说它仍具有较强的活力,影响着众多群众的精神世界。国家要繁荣发展,当然需要社会的安定以为保障,否则便难以成就。我国是实行社会主义民主法治的国家,道教界自身增强公民意识,严格遵守国家法纪,在国家宪法、法律、法规的规定范畴内开展宗教活动,反对邪教,并与封建迷信划清界限。还应

发扬道教尊道贵德的优良传统,树立良好的道风,为世人作有道德品格的楷范。还要运用道教可能的条件,尽力宣传我国传统的优良道德文化,劝人为善;宣传社会主义的法制,引导人们爱国守法,保持社会的稳定。道教本具有保持社会秩序的功能,而惟有为稳定一个繁荣发展、为中国人民所欢迎和热爱的社会献力,才是莫大的功德与光荣。社会各界皆来协力维护安定团结局面,我国就能团结进步,飞跃发展。

四、弘扬保健动静功法,增强人民体质:道教贵生、重生、乐生、追求长生久视,其唯生与务生的特征,十分显著。近两千年来,道教炼养者营构了系统的养生保健理论、方法与方术,其中殊多对人体康健有积极作用的宝贵经验与珍贵资料,是我国传统养生文化中的一朵奇葩。就其思想论,自然与鬼神皆不能对生命作出限制与承诺,而在于个人尽最大力量追求生活,既不信天命,也不拘于业果,而是勇猛地向人类生命的极限挑战,追求长生久视。由于历史条件的限制,它在探索、践行中遭受过无数的挫折与失落,同时也遭受过反对者尖厉地訕毁,但它依然相沿传承至今天。且看当今的科学进步,人类生命遗传基因研究的突破,表明未来的人有活到一千二百岁的潜力,现在科学家正在试图拨动人体的“生物钟”,一旦攻克,人可以至少活到五百岁以上。当代科学研究已经指向人类寿命的无限延长,这岂不证明道教的生命观及其以动静功法探索的“长生久视”之道并非完全荒谬的狂想吗?历史证明,道教正是“生命”、“生活”之学的开启者。“狂想”已变成理想,希望将变成事实。当然我们也要理智地看到,人类对生命认识的根本性变革,尚有相当长的时间距离,有待科学的继续发展。远水不解近渴,而道教所积累的养生延龄经验,仍然是有其一定现实应用价值的。道教理应加强研究力度,发挥能助人健身的功法潜力,有益增强全民体质,同时也增益人们关爱生命、热爱生活的观念。让大家在和平的社会里以充沛的精力建设社会、发展社会,享受生活。我

以为,这正是道教以其贵生教义、养生功法融入社会、造福社会的时机。

五、投入祖国统一大业,无愧为炎黄子孙:由于社会主义新中国综合国力的强大,香港、澳门已先后回归祖国怀抱。如今只有宝岛台湾,仍在美国反华势力庇护的台独分子阻挠下,未能和平回归祖国,完成伟大的祖国的统一大业。凡我炎黄子孙,无不引为憾事。以台湾有数千处道教活动场所,有数十万道教信众,道教是台湾第一大宗教。台湾道教与大陆道教同根同源,关系密切,交往频繁,道教界在促进祖国统一方面,可以大有作为。在交往中宣传大陆地区社会主义建设的辉煌成就以及人民生活的不断改善,可以化解他们受台独分子及西方反华反共分子的蛊惑所造成的疑虑,增进其爱国主义思想与血浓于水的同胞情怀,协力造成强有力的“和平统一”呼声,促进统一大业。

六、投入国内外生态环境保护事业及维护世界和平运动:人类及一切生物皆依赖大自然的恩惠才得以生存和繁衍,地球是我们人类和生物共同生活的家园。由于人为的破坏生态平衡与环境,污染大气以及到处战火纷飞,人类在自我毁灭家园,残害自身的生存,如不抓紧拯救,势必自食其恶果。道教道经义理自来尊重自然、重生乐生及主张和平、反对战争。当然我们应当积极投入生态环保事业。《度人经》不仅主张“仙道贵生”,而且主张“仙道贵实”,我们蒙受天地之恩,众生之惠,理应回报,不能把责任委之于鬼神,我们眼光要远大,着手要稳实,尽我心意,量力而为。可以植树护林、治沙防水、美化环境、爱护生物,清除污染;尽一切力量呼吁和平,消弭战争,使世界一派祥和,一切和谐相处,共建人间仙境。

我们在前面讲过,当今是一个充满喜悦而又充满矛盾的时代,是一个既有挑战而又催人奋进的时代。优胜劣汰,适者生存,是事物历史发展的规律。只有融入社会生活,才能与社会生活同步前进,而道教融入现实社会生活的主要方面,就是:讲政治、促经济、

保稳定、利健康、促统一、益环保、保和平。以革新求适应,在适应中求发展,开阔道教呼吸的空间。新中国建立以来,道教已经走过了一段从顺应到适应社会主义社会的过程,可以说是既经受考验与体现了现实存在价值;同时也在践行中日增其热爱社会生活的情怀。作为已呈现正在走向国际的道教,必须跟上世界时代文明前进的步伐;作为大陆地区的道教,必须进一步融入现实生活,在党和政府积极引导下走与社会主义社会相适应的道路,总结经验,明辨方向,坚定信念,不断前进。这内、外之间,虽有明显的区别,但也紧密相联,互不隶属而又互相协调,处理得当,则道教在全球的整体腾飞,是大有可能的。

(作者:中国道教学院副院长,研究员)



## 论生活道教

詹石窗

作为我国的传统宗教,道教不仅具有悠久的历史渊源,而且在社会民众生活中产生深刻影响。近两千年中,道教以其独特的思想文化和人文性格而著称于世。然而,自19世纪末以来,由于种种原因,道教无疑在外在形态上呈现了比较明显的衰落趋势。在科技突飞猛进的21世纪里,道教将以什么姿态面对社会?不论是道教界还是学术界对此都是很关心的。

近几年中,笔者曾多次与中国道教协会张继禹副会长等道教界学者接触,讨论道教的未来走向等问题。张继禹先生提出了“生活道教”这个概念。笔者以为,这个提法,既有坚实的文化历史根据,也符合现实需要,今就此略抒己见。

### 一、“生活道教”的命题根据

什么是“生活道教”呢?简单一句话,这就是人们现实生活中所需要的道教。展开一点来讲,所谓生活道教,乃是植根于现实生活并且因民众的现实需求而存在的道教。

就词汇角度看,“生活”一词并非出现于现代,而是古已有之。《孟子·尽心上》称:“民非水火不生活。”<sup>①</sup>在这里,“生活”的含义就是“生存”。在孟子心目中,“水火”是现实生活中不可缺少的物质,民众一旦离开了水火也难于生存下去了。当然,“生活”的语义不仅指“生存”,有时也泛指一切饮食起居的动作。《魏书·胡叟传》说:“蓬室草筵,惟以酒自适,谓友人金城宗舒曰:‘我此生活,似胜焦先。’”照此看来,“生活”最基本意义即生存与活计。将“生活”与

<sup>①</sup> 焦循《孟子正义》卷十三,第538页,《诸子集成》本。

“道教”联系起来所揭示的乃是道教存在的社会民生性。

### 1. 生活道教的历史根据

“生活道教”尽管是新的提法,却有厚重的文化历史根据。众所周知,道教的产生不是偶然的,而是有广博的思想底蕴的。道教以《易》学及先秦道家学派的思想为大宗,融摄了神仙方术、墨家理论以及儒家的伦理道德观念等。作为道教思想渊源的这些方面本来就与人们的现实生活休戚相关。就拿《易经》来说,只要真正进入这个古老的思想文化殿堂,就会感受到浓厚生活气息。《易经》六十四卦,几乎每一卦都与生活有关。甚至可以说,《易经》的大部分卦名本来自生活,是先民们实际生活的反映或者摹写,例如“小畜”、“大畜”、“同人”、“归妹”、“家人”、“丰”诸卦,令人很容易联想起种种生活景象或情境。再说从道家学派的文献中,我们同样可以找到许许多多关于实际生活的格言,如《道德经》第三章所云:“不贵难得之货,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。”道家创始人老子劝导治世者,不要特别标榜或者珍藏难得的财物。他认为这样就不会使人产生贪欲的妄念而沦为盗贼。在他看来,圣人治理天下的方法是先教人断除邪思妄念,断除伪诈心智,再就是注意解决民众温饱问题,不要使人饿肚子。——老子的这种思想显然是对现实生活敏锐观察之后所进行的思考,故而散发着沁人心脾的生活清香,在今天看来依然具有生活指导意义。至于墨家与儒家思想本来就立足于人们的现实生活,所传学术属“在世间法”,二者之世俗社会生活色彩之浓重可想而知。既然,道教在建立之初就吸纳了上述这些蕴蓄生活内涵的思想理念,其观念体系之中传递着关怀世俗生活的信息和情感,蓄存了种种生活经验,这也就具备了历史逻辑的内在根据。

当然,仅仅从思想渊源入手来探讨生活道教的根据,这是不够的。倘若我们进一步回顾历史就可以看出,道教一开始就将儒、道、墨以及神仙家的生活理念融入其体系之中,道教本来就因应了

社会生活的状况而产生的。早期道教经典《太平经》在解释“太平”理想时说:“太者,大也;平者,正也;气者,主养以通和也;得此以治,太平而和且大正也。”<sup>①</sup> 该书中所讲的“太平气”具有治理平均,公正无私,相爱无害的特征。毋庸置疑,这是出于当时的生活情境而提出来的。在《太平经》中具有明显的“民本”思想,撰者称:“治国之道,乃以民为本也。”<sup>②</sup> 既然,民是国之本,社会治理者就必须时刻考虑民众生计,“旦夕专以民为大急,忧其民也。”<sup>③</sup> 《太平经》这种以民“为大急”的思想体现了早期道教对民众生计的极大关注。此后,太平道与五斗米道以符水咒说为人治病,可以说是《太平经》关爱民众生活思想理念的宗教实践。魏晋以来,道教在组织形态上尽管发生了许多变化,但其关爱世人生活的理念依然包容于整个道教思想宝库之中。如果我们认真发掘,必能发现关于生活道教的丰富资料。

## 2. 生活道教的发展依据

“生活道教”这个提法不仅具有厚重的历史根据,而且因应了现实发展需要。所谓“现实”是一个包容性较大的概念。一般地说,“现实”首先指的是“客观实际”;其次,符合客观情况的举措也称作“现实”。从哲学的角度看,“现实”是与“可能性”相对的一个概念。它指的是相互联系,运动变化的各种客观事物和现象的总和。

道教作为传统宗教,不仅有自己的组织形式,而且在长期过程中形成了丰富的思想体系。一方面,它是实体性的;另一方面,它又属于中国传统意识形态的一个层面,或一部分内容。道教的存在,也是一种现实。基于这样一种认识,我们甚至可以径直提出

① 王明:《太平经合校》,中华书局,1960年版,第148页。

② 王明:《太平经合校》,第151页。

③ 王明:《太平经合校》,第151页。

“道教现实”的概念。它指的是道教实体与思想主张本身的相互关联、发展变化的现象总和。这个概念主要包含着两个层面的意义：首先，道教自身作为一种“现实”，其各项构成因素是相互联系、运动发展的。其次，道教是社会现实生活的一种特殊反映和表现形式，它不是孤立存在的，而与社会生存空间及其观念形态构成复杂关系。鲁迅先生所谓“中国根柢全在道教”<sup>①</sup>正是基于道教与中国社会的错综复杂关系事实而提出的。对于道教本身而言，与之组成复杂关系的诸多社会因素即是道教存在与发展的“环境”；而就社会的其他因素而言，道教同样具有“环境”的特质。这就是说，道教与社会诸多存在因素是互为环境的。彼此之间组成了社会生态与文化生态的结构关系。从生态学的立场看，生态组合链中的各种因素是相互影响的。一种因素的变化会引起其他因素的相应变化。

事实证明，道教并非浑然静止，而是处于运动变化过程中的。其运动变化，既有道教自身的内部原因，也有社会环境的原因。如果说两晋时期葛洪将“玄道”与传统纲常儒教思想进一步结合起来主要是出于道教修行伦理建设的需要，那么南北朝时期寇谦之与陆修静对原始天师道的改造则主要是为了适应当时的社会环境变化。唐朝之际，统治者溯源崇祖的各种活动和宽松的宗教政策为道教的发展营造了良好外部环境；而道教教理的日益完善也给当时社会政治生活、文化生活提供了某种参照关系。据《贞观政要》记载，道士出身的大臣——谏议大夫魏征等多为唐太宗进献良策，告之正身修心之法和“以百姓心为心”的道门治国方略。由于唐太宗能够采纳魏征等人的进谏，招贤纳士，与民休息，为民着想，这就是促使经济较快恢复，综合国力大大增长，出现了“贞观之治”的繁荣景象。此时，信仰自由与学术民主成为时代的一种特色，从而造

<sup>①</sup> 《鲁迅书信集》上卷，人民文学出版社，1976年版，第18页。

就了较为合理的社会文化生态。金元之际,道教进入了另一个重要发展时期。新道派纷纷问世,道教哲理与方术、文艺著述随之兴旺。这主要是由于社会民众精神慰藉的心理需求高涨,但与该时期道门中人之领袖人物善于因应社会,适时作出教理教义之调整有密切关系。由此可见,道教的运动变化是社会文化生态整体运动的一个环节,一个组成部分。道教的良性发展是社会文化生态平衡的需要。当社会文化生态环境发生变化时,道教如果主动作出必要的调整,那就能够获得新的生命力。“生活道教”这个概念从发展角度看,应该说是符合现代社会文化生态协调运动之需求的。

## 二、“生活道教”的思想品格

“生活道教”既然具备了历史与现实发展的根据,它的提出也就是合理的。因此,其思想品格也是可以透过道门中人的言行举止和其他诸多表象加以概括和把握的。所谓“思想品格”乃是指体系化的观念主张所具有的性质风度,即有别于它者的理论特色。

从逻辑的立场看,“生活道教”是与“出世道教”相比较而存在的。尽管道教的创立离不开现实生活,但在不同发展阶段或者不同的道教派别中,其思想主张又是有差异的。魏晋以来,由于战乱等诸多原因,许多人力图避世免祸,这种思想反映到道教中就是“隐居神仙”观念的产生与流行。历史上关于刘晨、阮肇进山采药而入“仙境”以及“世外桃源”一类故事曾经为人们所津津乐道,并且形成了许多故事变体,此类故事以其特有的艺术形象符号,表征、运载着避世的神仙思想追求。唐代道教诗人施肩吾在《仙客归乡词》中写道:“洞中日月洞中仙,不算离家是几年。出郭始知人代变,又须抛却古时钱。”<sup>①</sup> 这里描写的是离家进山隐居洞中的道人经历。乐做“洞中仙”的人看起来似乎没有时间意识,所以离开家

<sup>①</sup> 《全唐诗》卷494,中华书局,1966年版。

庭到底几年了都不在意。有一天,他突然想回家看看,身上带着的是出家时的“古钱”,结果朝代已改,“古钱”不能再用,只好抛却。这首诗形象地反映了隐居道人的情趣,由此可以看出历史上的道教确有避世的一派主张。

与出世道教的主张不同,生活道教乃是贴近现实的一种宗教存在形式。实际上,早在道家思想体系中便有“和其光,同其尘”<sup>①</sup>的说法。向来,人们对此有不同解释。唐代道士成玄英把“和其光”看做是“接愚俗”,而将“同其尘”说成是“混世事”<sup>②</sup>。所谓“接”含有接触和接纳的意思,而“混”乃是“掺合”的意思。成玄英是从修玄道的立场解说《道德经》的。照他看来,修道不是一种孤立行为,也不是高高在上的资格卖弄,而应该与世俗社会打成一片。成玄英这种观念有一定的代表性,稽考一下自汉代河上公以来大量注疏《道德经》的作品,我们都可以发现此等思想主张。

生活道教之所以贴近现实,是因为它以具有广大包容性的“道”为信仰的根基。在生活道教中人看来,作为宇宙本体与生化万物的“道”虽然是无形无状、无声无息,却又无所不在,无时不在。这就是说,“道在生活中,生活中有道”。首先,作为道教信仰核心的“道”外化出天地万物时,它蕴蓄的“上善”<sup>③</sup>利物、“无割”<sup>④</sup>广容精神就发散于实在的生活之中;其次,一个关爱社会的修行者通过生活的体验可以更好地领悟“法自然”<sup>⑤</sup>的道理。以“若水”<sup>⑥</sup>广济的胸怀汇于世间生活之巨流,这种“和光同尘”的生活最终便

① 老子《道德经》第56章。

② 《道藏》第13册第488页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店,1996年版。

③ 老子《道德经》第8章。

④ 老子《道德经》第28章。

⑤ 老子《道德经》第25章。

⑥ 老子《道德经》第8章。

进入了“玄同”<sup>①</sup>的理域。什么叫“玄同”呢？汉代的河上公以“玄”为“天”，谓“通行此上事，是谓与天同道也”<sup>②</sup>。成玄英疏：“前既断伏身心，次则和光晦迹，所以行充德满，故与玄理符同。”<sup>③</sup>所谓“与天同道”就是遵循宇宙自然理法；所谓“与玄理同”就是效法素朴无欺常理。由此可知，生活道教的世间法并非浑浑噩噩、没有远大目标的单纯混世行勤，而是在现实生活中印证道法的一种独特的修行方式。

生活道教之所以贴近现实，还因为它以宏观的生命伦理为前提，将个体的人格完善与社会的整体和谐统一起来。纵观世界，我们可以看出，任何一种成熟的宗教或者文化体系都有自己的伦理思想。中国号称伦理之邦，本来就有极为丰富的伦理资源。此等伦理资源的文化表现形态，在先秦主要是通过道家 and 儒家来建构和发展。如果说儒家主要是从社会宗法关系来建构和完善伦理文化体系，那么道家则主要从天人关系立场来考虑伦理原则。道教建立以来，一方面吸取了道家学派的“道体论”，另一方面则采撷了儒家的社会人伦思想，并将这种思想与关注生命的神仙信仰相结合，从而构造了具有宏观意义的生命伦理思想体系。“生命伦理”尽管是20世纪才兴起的概念，但就其观念而言却发生得相当之早。正如许多学者所指出的那样，道教是现今为止世界上最关注生命的一种宗教。从宇宙本原论出发，道教将生命现象置于宏观宇宙之中来加以考察。虽然在道教经典中也不乏“死亡”与“地狱”之类神秘性描述，但其着重点无疑还是倾向于“生”的一边。在道门中人看来，生命体与宇宙中的诸多天体一样，其本原都是“道”。人类生命与宇宙之间其他生命或物质存在的“共原性”决定了彼此的

① 老子《道德经》第56章。

② 《道藏》第13册第488页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1996年版。

③ 《道藏》第13册第488页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1996年版。

相关性。因此,生命本质及其价值就不是单一体现的,由此而形成的伦理思想便具有宏观意义,“生活道教”的伦理思想正是建构在这种对宇宙生命及其相互关系的认识根基上的。

毋庸置疑,生活道教也与历史上道教的其他存在形式一样提倡人类生命个体的完善,这是因为它不是突发性地“从天而降”,而是历史上道教之发展,所以它不可能在根本上背离道教的理论基础。不过,应该看到的是,由于生活道教是现代社会文化生态的一个组成部分,个体的生命完善就必须而且可能与现代社会整体和谐相适应。老子说:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。”<sup>①</sup> 老子所谓“修”,就是要通过种种途径来达到生命体的完善,进而推及家庭、社会、国家、天下。老子这种思想为关注现实生活的道门中人所接受和发展。著名道教学者杜光庭说:“少修少证,多学多得。故修之身,谓一身修;修之家,谓一家修,始于一身修,于天下例可知也。言善立之人,照了真性;真性清静,无诸伪杂;伪杂既尽,德乃真纯也。”<sup>②</sup> 又说:“身既有道,家必雍和。所谓父爱母慈子孝、兄友弟恭、夫信妇贞,上下和睦。如此,则子孙流福,善及后昆矣。”<sup>③</sup> 从这段解说可知,杜光庭“修”的起点在于个体的观念与行为。通过调整观念与行为,逐步地达到个体完善,这种“完善”包括品德完善、形体完善与服务社会的技能完善。“修”的过程是把完善了的人格逐步推广,由个体而家庭,由家庭而乡社,由乡社而邦国,进而及于天下。“修”的目标是达到道德普及的“雍和”境界——这就是生命个体与环境的和谐、平衡。

### 三、“生活道教”的功能走向

① 老子《道德经》第54章。

② 杜光庭《道德真经广圣义》卷38,《道藏》第14册第509页。

③ 杜光庭《道德真经广圣义》卷38,《道藏》第14册第509页。



任何一种事物或思想体系的存在都有其本身的功能,生活道教也不例外。就事物存在的一般状态而言,“功能”是由事物的组织结构及其相互关系的内容决定的,生活道教功能的发挥当然也取决于其自身组织结构及其相互关系。事实证明,事物的内容结构变化了,其功能也会相应地发生变化。可见,功能不是死的、静止的。因此,我们研究生活道教的功能走向,必须从其体系的内容结构和存在的诸多条件入手,综合地加以考察。

### 1. 生活道教的广泛适应性

就其范围来讲,“生活”二字具有极大的涵盖性,所以立足于现实的生活道教便具有广泛适应性。这就是说,生活道教不是被少数人束之高阁的精神花朵,而是能够为广大民众服务的宗教文化形态。之所以如此,首先是因为生活道教所谓“道”乃是“公道。当涂道士杜道坚说:“知常容,静而虚也。容乃公,虚而大也。公乃王,大,而天下归往也。王乃天,人法天也。天乃道,天法道也。道乃久,道法自然也。没身不殆,则吾之太极之先有一至虚至静未形者在,其不殆也明矣。”<sup>①</sup>杜道坚这段话既讲如何才能达到“公”的境界,也阐述了“公”的妙用。“公”本来是天道的一种德性,而人通过“虚静”的修养,也可以趋于“公”的境界。什么是“虚静”呢?这就是心灵的自我纯化,消除那么些混杂的意念,使本心与天道合一,汇通于太极之先那“至虚至静”的状态。其次,生活道教所谓“道”是“大道”。杜光庭说:“大道之体也,凝而为真一,融而为万化,泛然不系,论彼虚舟。……刻雕类状,无所不为,能应众象也;旁通万境,不局一方,可左右也,一以贯之,为天下式,无所偏名也。”<sup>②</sup>照杜光庭的解说,“大道”是“物”,但却不能以阴阳、刚柔一类字眼加以限定,它不皎不昧,却普照无方,这就是“大道”的无形功用。复

① 杜道坚《道德玄经原旨》卷1,《道藏》第12册第732页。

② 杜光庭《道德相似经广圣义》卷28,《道藏》第14册第447页。

次,生活道教所谓“道”是“善道”。老子曰:“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善。”<sup>①</sup>又曰:“圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。是谓袭明。”<sup>②</sup>老子申明:善良的人,要善待他;不善良的人,同样善待他。这样可以使人人向善。圣人之所以“圣”是因为他善于救人、救物,因此没有什么“弃人”、“弃物”。这体现了被道教尊为教主的老子慈悲仁爱之性。生活道教中人发挥了老子思想,以为“善者,因心所起,对恶得名。善因恶因彰,善胜则恶灭,人既善矣。圣人因而善之,所以诱其进也”<sup>③</sup>而“不善者,谓习染增迷,信邪背道。圣人亦以善道而引汲之。德善者,令化圣德而为善也”<sup>④</sup>。这是说,“善”是与“恶”相对而言的,不善就是恶。所谓恶是对“道”的背离。作为圣人并非把那些曾经不信道的“习染增迷”者抛弃,而是加以引导,使他们归向善道。——这番解说既符合老子原意,也体现了生活道教的救度本色。

## 2. 生活道教对社会多重需要的回应

生活道教所赖以支撑的“道”既然是博大的,因此它就以博大的胸襟来含容人类社会,它没有“占有”的欲望,也没有寻求回报的心念,因为它的原动力来自社会民间,本来就是勤劳百姓的“精神港湾”,可以为百姓们提供必要的心理慰藉。不过,必须看到,社会是复杂的,作为社会基本因素的“人”是有区别的。由于先天禀赋不同、家庭背景不同、教育程度不同、社会经历不同,人们的心理需求是一致的。因此,生活道教的广博之“道”是通过具体来表现的。“道”不是靠漂亮语汇修饰的“广告”;而是以素朴无华的实在行动来传递信息和显示运化之“功”。在生活道教的体系中,既有

① 老子《道德经》第49章。

② 老子《道德经》第27章。

③ 杜光庭《道德真经广圣义》卷36,《道藏》第14册第495页。

④ 杜光庭《道德真经广圣义》卷36,《道藏》第14册第495页。

作为形上学的“道”，也有具备可操作性的“法”与“术”。所谓“法”就是解决问题的具体方案，所谓“术”就是解决问题的技巧。“道”是“法”与“术”的灵魂，“法”与“术”是“道”的传播与实证的手段或工具。如果说“道”是永恒的，那么“法”与“术”则是因应社会百姓需求而变化的。面对人世间，生活道教以其坦然态度来讴歌每个“生命”的降临，肯定“生”的意义和通过劳动求取生存必备资料的合法性，使自然人性得以正常舒展，以“死而不亡者寿”<sup>①</sup>的精神引导生者“不失其所”<sup>②</sup>地立身处世，培养高尚道德情操。面对世人所遭遇的疾病、灾难、变故以及无法控制的动荡所带来的恐惧、忧伤、失望等等不幸与酸楚，生活道教以其“清宁”<sup>③</sup>法术与神明象征给世人带来精神伙伴和特有的宽慰，让世人以平常心对待自我，以冷静心看待世界，以超越心看待宇宙之变化。

### 3. 生活道教与传统道教及现代科技的关系

作为一种新的提法，“生活道教”有其特定的现代意义，但也并非割裂传统，更不是抛弃传统。就继承与创新的角度看，传统道教乃是现代生活道教极大的变化资源。当新世纪钟声回荡在绵绵宇宙空间时，生活道教首先必须稳妥地处理传统与现代关系。传统道教经过了近两千年的积累，形成了自己的一套神学信仰、斋醮科仪、禁忌戒律、符法咒术、组织规范等等。这些内容具有深厚的社会民众基础，它们是适应特定的民族文化心理需要而产生的，而它们的流传与演变乃是历史文化生态运动的必然结果。就发展的角度看，汉末的神仙体系、斋醮科仪与魏晋南北朝之后的神仙体系、斋醮科仪显然是不同的。之所以不同，是因为历代道教实践家与道教理论家们总是因应时代变迁作出及时的调整或改革。现代生

① 老子《道德经》第33章。

② 老子《道德经》第33章。

③ 老子《道德经》第39章有所谓“天得一以清，地得一以宁”之说。

活道教如果作出调整与改革,在基本点上也是符合传统道教的发展精神的。当然,这种调整与改革,并非是改变其有神论信仰,或者在科仪法度方面完全“另起炉灶”,而是以“道法自然”精神来顺应时代潮流。一方面,生活道教将具有自身一套新的解释学,通过符号象征系统的阐释,使道教礼仪等实在内容富有时代气息。因此,传统的“长生久视”神仙典型将保留其外在形态,而在内在方面则将运载符合时代教化需要的伦理道德内容,至于道教斋醮科仪也将成为信众不断超越自我、培养社会协作与和谐精神的符号象征。另一方面,根据大道“简而不烦”的原则,总结和建立一套适合于一般民众时间允许的蕴蓄宏观人文精神的普世化科仪。其次,生活道教既然是面对现实、服务于社会大众的,那就不会拒绝现代科技文明,而会注意吸收那些有益人类身心健康的现代科技成果。回顾一下道教发展历史,我们不难看出,杰出的道教理论家与实践家们向来是注意吸纳科技新成果的,汉末时期的魏伯阳如果没有借鉴当时的化学、天文学知识,那就不可能建立金丹学的理论与模型;南北朝的陶弘景、唐朝的孙思邈如果不是积极地涉足医学养生学领域,那也不可能在道教临床医学与本草学方面作出为世瞩目的贡献。事实证明,道教本来就有吸纳科技成就的传统。历史上有许多杰出的道教理论家与实践家在借鉴科技成果方面作出不懈努力,他们是生活道教理论建设与践履的楷模。

#### 4. 生活道教与人类社会的稳步发展

生活道教从历史走来,它既面对现实,也面对未来。人类的未来是由人类的现在决定的。有什么样的“现在”就将会有什么样的未来。当今世界,一方面是高科技有力推进了物质文明的发展,另一方面则是新的全球性危机的蕴聚和逐步显露。在人们欢呼核电站、电脑网络、以及“克隆”之类遗传工程技术所引起的“生活变革”的时候,化学污水的过度排放、淡水资源的逐步减少、海洋河流的污染、物种的大量灭绝、太空臭氧层的穿洞给人类的未来生存也敲

响了警钟！在新世纪变幻风云笼罩下，中华传统的“忧患”意识正通过生活道教的自然传递成长起来。虽然，生活道教不否认科技文明的进步，但却反对利用新的科学技术过分“盗取”大自然的物质资源，更反对以科学技术的新发现来满足那躁动不安的“人欲”。《黄帝阴符经》曰：“食其时，百骸理；动其机，万化安。”基于“天地人”三才相成为用的立场，生活道教理性地指出了人类对其过分欲望进行自我控制的重要性，这不但是为了人类之外其他生物的存在，而且也是为了人类自身的生存。生活道教以“道”为本，以“德”为教，以“和”为用，以“中”为法，以“柔”为术，以“明”为境，以“朴”为归，提倡人类的和平相处，宇宙万化相安有序。

培育清静人心，回归清宁生活，呼唤清明社会，化育清醇世界。——未来的生活道教将以“利万物”的上善精神来演奏“大通”世界之歌，宇宙自然之歌。

（作者：厦门大学宗教研究所所长，教授）

## 从“道教之真精神”对生活 道教的理解

强 昱

时光的流逝在不知不觉中又跨进了新的千年,生命在继续,生活在继续。回首过去一千年的人类历史,越接近于今天,越觉得人类生活仿佛处于不断加速前进的过程中,令人目不暇接。特别是最近几百年,不同的民族,不同的文化,在剧烈的生存竞争中,有的成为昨日黄花,由辉煌走向沉沦,一蹶不振;有的由过去的弱势,成为今天世界文化的主流;也有的经过自新,重新赢得了生存发展的机会,并逐步汇入新时代的文化大潮,继续作出自己的贡献。“周虽旧邦,其命维新”,这正是一百多年来中国人的命运,但西方文化的剧烈冲击,使我们早已失去了文化价值观上的自信,重新确立民族的自信心自豪感,只有在不断地向其他民族文化的学习比较中,才能实现。因此,对历史的回顾,不是发思古之幽情,而是通过反思保持了几千年来文化发展持续性的中华民族,曾经成功的经验,经受过的严重教训。衰落意味着创造力的减退,发展正是创造力的攀升,在民族文化发展中曾起过巨大作用的道教,如果还能够继续为人类提供精神成长的动力,那它一定具有现代价值转化的可能,从理论上说这是毋庸置疑的。而学者的使命,就是要将潜在于道教教义体系中的合理的精神资源,释放出来,以期先哲殚精竭虑的深刻认识,重新光显于世界。

陈寅恪提出了“道教之真精神”的论断,并对道教之真精神进行了阐发。他曾这样说:

中国儒家虽称格物致知,然其所殚精致意者,实仅人与人之关系。而道家则研究人与物之关系。故吾国之医药学术之发达出于

道教之贡献为多。其中固有怪诞不经之说,而尚能注意人与物之关系,较之佛教,实为近于常识人情之宗教。然则道教之所以为中国自造之宗教,而与自印度所输入之佛教终有区别者,或即在此等处也<sup>①</sup>。

切其真能于思想史上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也<sup>②</sup>。

六朝以后之道教,包罗至广,演变至繁,不似儒教之偏重政治社会制度,故思想上龙易融贯吸收。凡新儒家之学说,几无不有道教,或与道教有关之佛教为之先导<sup>③</sup>。

阅陈寅恪的有关论述,可将他的评价概括为以下几方面:第一,从儒道之别看,儒家重视人与人之间的关系,而道教重视人与自然的关系,道教更具有包容的特点。第二,从释道之别看,道教注意人与物的关系,其论多与人情日用相关,故较易为人接受,佛教则背家弃亲,不关心人与自然的关系,当然也不可能积极主动地提出变革现实生活的手段与方法。第三,从儒释道产生的社会功能来说,儒偏重政治社会制度,就思想文化的整体而言,具有严重的缺陷。道因重视人与自然的关系,适可纠正其不足,使民族文化在构成要素上,处于相对合理完善的地步。其长生不死肉身成仙的教义和精神追求,决定了道教必须通过相应的手段方法,成就自我,因而对医药科技等贡献为多。不仅如此,中国艺术,亦多与道家道教相关。至于释,陈寅恪在此虽未置言,但至少可以说,佛教

① 陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》,《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社,1992年,第181页。

② 《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,第512页。

③ 同上,第511页。

的输入中国,丰富了中国的思想文化学说。然而接引佛教传入中国,并将之消化,成为民族文化不可或缺的部分,道教在其中所作出的功绩,远远超过了儒学。陈寅恪并未着意对道教之真精神予以全面阐释,然而他的论述,不能不说从根源上,把握了儒释道的不同以及由此产生的社会功能的差别。

宗教的意义和价值,在现代社会似乎迷失了。从工业革命以来,科学以其巨大的能量改变了人们的观念,理性主义哲学与科学精神互为表里,将宗教视为人们的精神生活中无足轻重的东西,仿佛一夜之间,人类经过长期不懈努力创立的精神空间,被遗忘和唾弃。实际上,这种偏见或错误认识,严重混淆了科学、哲学与宗教的不同文化功能。就最基本的价值观念来说,科学、哲学、宗教以及艺术等,在人类的精神生活中,承担着不同的职责。如果说人类真正的本质是什么,不论古今中外,举凡同一地球上的人们,都是以不同的方式,自己对真善美的追求。作为人类最早的文明成果的宗教,在人类文化发展的初期,宗教包容了科学、哲学、艺术等等所以的文化创造。生产力水平的进步,虽然将各学科从宗教中先后分化出来,建立自己的知识体系和认知对象,但它依然不过是人类精神生活物质生活的具体表现形式而已,并没有本质的变化。自由是人类永恒的追求,而对自由的追求就不可能将宗教从人的精神深处剔除出去,自由不在人类自身之外,只在人的内心,在这种精神的渴望里,宗教所昭示的人格完善,同样是人类精神生活不可或缺的部分。人类不可能通过理性活动,尤其是科学与哲学,完全满足人类精神成长的需求。这就需求我们进一步有反省的必要,仔细地考虑宗教在人类的不同发展阶段所作出的成绩,以及宗教在今天可能发挥的积极作用。显而易见的事实是,今天人类的几大文明古国,或几种不同的文化类型,试想,离开了宗教在其中的作用,我们不知道还能有别的因素,让我们更加明确地认识到彼此之间的差别。这不是否认宗教在历史曾经起着某种对社会进步



的滞后因素,但是,新的文化形式突破旧有范式前进,从来没有一种新型的思想学说,不是从旧的文化成果中,汲取精神成长的合理资源,使文化传统得以延续并光大发扬。抛弃的只有不再适合生活需求的不合理的形式,那些真正代表了人类永恒向往的内核,经过思想家的解释和发掘,又获得了新的生命力,如此总是被各民族珍视如生命而永远流传。

道教在汉末的创立,是中华民族发展史的重大历史事件。稍对历史了解的人,都不能不承认,道教整合了前代和当时流传的各种文化因素,并以长生不死肉身成仙的中心追求加以贯通。道教之形成,诚佛教所谓以一大因缘出现于世间者也。而中国文化中尤其是先秦以来诸子百家的精神成果,特别是汉代人的宗教追求,由于道教出现,得到了前所未有的升华和提高,它以一种高度制度化组织化的形式,多方面的内容和鲜明特色,打破了日渐僵化的儒学对人的桎梏,为广大下层群众,贡献了一种富有生活理想和永恒情怀的终极境界,并随之渗透到社会各阶层成员中。从它诞生之日起,就从未像其他宗教那样,仅是将自己定位于心灵的解脱,而是把人世的幸福,与人体的不朽统一,将精气神合一与君臣民混一定位于自己最基本的价值理念,打通世间与出世间的界限,提出了重生积德服务人群及存思守一的实践主张,以期气化三清,实现自我。别的宗教都是在许诺人死后如何,道教则反其道而行,问如何才能不死。这一独树一帜的理想,表现了中国人的务实态度,但更重要的是,它成为推动科学进步的无可估量的力量。与那些投身庙堂的知识精英不同,张道陵创教之始,就将目光指向广大的下层群众,从物质生活和精神生活两方面,将不同时期不同民族长期流行的各种方术仪规,重新编排,建立了一整套可以满足不同阶层人士生活需要的规范,极大地增强了民族的凝聚力。正因为它是面向大众的,适应了时代的需求和民族心理的内在向往,与精英文化有所不同,才能广泛流行于中国社会。不论那些自为标榜

正统的上层阶层如何诋毁,还是不能消除百姓对它的热爱。

道教之可贵,还表现在它面对现实政治环境的参与态度。当太平道、天师道以三十六方、二十四治建立自己的教区时,包含了与封建王朝分庭抗礼的意识。王朝与宗教教团之间的张弛关系,有助于调节社会生活中不同利益集团的矛盾,至少对下层群众有了一个反映表达其意志的场所,使处于僵化的政治体制不得不面对宗教集团这样的政治力量,有所收敛。而宗教体制内部存在的科仪戒律、经典教义、宫观庙宇成为传承民族文化的载体,宗教戒律与国家法律互为表里,但更富有人性;宗教活动形式与社会生活的礼仪相互渗透,音乐、绘画、雕塑、建筑等艺术形式,因宗教而代代相继。正因为道教深深扎根于中国社会,我们才看到了历代信众以高度的宗教热情,刻经、造像、修庙,成为我们民族宝贵的历史文化遗迹,离开了这些,我们将无法直接面对我们先民伟大的文化创造和所取得的成就。世界是人活动的世界,世界的意义由人的活动而呈现,物质生活与精神生活由于人而永远统一在一起,从来没有相互排斥相互脱离的阶段。道教的思想意识表达了道教对世界对人生意义的理解,构成了中国思想文化的极其重要的组成部分,有了它中国人才对世界人生的了解不至于单薄而显得丰富多彩。有了对道教对现实生存状态的关注,有了“我命在我不在天”的豪迈情怀,以及内外丹的具体实践形式,道教才为日益固定化的生活提供变革的因素和力量。这就是道教一以贯之的传统,之所以如此,正在于道教始终关注人与自然的关系,从而使自己不脱离现实生活又具有超越现实的价值关怀。

关注人与自然的关系使道教在思想内涵上复杂丰满,这一特点及优势,使道教具有博大的胸怀,能够一方面吸收外来输入的新成分,又能立足民族本位,不断成长。在道教的宗教生活中,人是中心,神是对能够顺应自然智慧明觉的人的奖赏,一种预期的可能达到的最终目标。真正的人的生活生命,当他领悟了宇宙的奥秘,

世界向他洞开大门。勤勉地履行一个人在尘世的义务责任,充分地发挥自我能动的创造潜能,他将与宇宙万化同体而合一,不再有困惑烦恼,实现了真正的自由。因此,在面对自然、社会、自我的多重关系时,道教为大众提供了各种相互关联又富有弹性的解决之道,顺应自然虽然是最高的理想,然而顺应自然并不是在自然面前,仅是盲目被动地接受一切现成的秩序,无所作为,恰恰相反,而是要积极地认识自然,掌握宇宙的内在的机制,服务于人生。这样,人类将永远面对自然的挑战,在对自然挑战的回应中成就自己,这就将人类的终极命运和使命提升至永恒的无限的意义世界,超越了仅是关注现实的庸俗的领域,指明了人生的价值不是嘈杂的世俗的有限个体,不能因之而迷失自我。

挑战自然是人类能动力量的真切反映,从来没有一种宗教或哲学体系能够像道教那样,如此关注知识的价值问题在自身思想体系中的地位,不问人死后如何而苦苦寻问人如何不死的独特思考,使道教将一切知识部门都容纳到自己的关心的范围,在这世界文明史上是绝无仅有的特例。内丹学与医学、生理学、心理学等具有密切关系,外丹学与几乎所有的古典科学水乳交融。体现了道教精神价值的历代高道,几乎没有哪一个不是当时最博学的知识分子,他们往往是杰出的科学家、诗人、作家,为人景仰的哲人。离开了道教,我们不仅不能写出一部完整的中国化学史、物理学史、医学史、天文学史,而且也无法写出一部完整的文学史、音乐史、绘画史,等等。在中国古典文明的任何一个角落,我们将看到无所不在的道教的影子。否认了道教,其实是阉割了中国的文明成就,而道教之所以能够取得如此骄人的成就,其深层的原因依然在道教的在自然主义的旗帜下,长生不死肉身成仙气化三清宗教向往上。

道教是切近人情的宗教,切近人情表现于它为社会大众提供解决人生困惑的手段和方法,从生产实践到人伦日用,都可看到道

教具体的主张,它没有将生产与情感的需求脱离分割,而是完全融合为一。就拿科仪斋醮来说,以现代“科学”价值的马首是瞻的现代人,看到道教的法事仪规,往往视之为迷信,可他们忘记了,道教的法事仪规是宗教形式下的礼,所谓礼者,理也。从摇篮到墓地,人的自然存在体现着深刻的社会关怀,出生、成人、婚姻、死亡,前辈对后代,后人对前辈必然要借助一定的方法,来表达它们的向往,反映前辈对后人的希望,死亡虽然是不可抗拒的事情,然而正因为活着的人表达的哀思,将以血缘亲情为纽带联系起来的人,更紧密地联系在一起,将同一地域主要以自然村落为集团的人们,从生产到生活结合,互助互爱,调剂人与人之间的关系,满足人们情感的需求。“师不受钱,神不饮食”的清约,不仅是合理的,而且是超前的价值观念。人首先生产,物质资料的再生产和人口的再生产,然后才能从事科学、宗教、艺术、哲学的活动,问题是,我们面对的是永远无法全部可知的世界,人总是不能通过已有知识解决所面临的困难,当面对困难无法解决时,需要用一定的方法从苦恼中释放出来,包括生活中随时可见的不解茫然,如果没有一种可以从困惑中摆脱出来的方法以重新建立信心,人将举步不前,影响人们的现实创造,社会也不能继续进步。法事仪规正是在理性化的形式下,规范人们的生活,给社会大众以人性的温暖。道教将对神灵的敬畏,与日常的人伦日用结合,从而在世俗化方面,与儒沟通,在超越性方面,消化佛教,举凡中国社会的节庆、礼仪、庙会、贸易,从形式至其深层内容,道教的价值理想与行为规范都贯穿其中。历两千年而不衰的顽强生命力,反映了道教扎根于生活,且符合人性需求的合理性。这种合理性正是中国人心灵、情感、历史、文化任何一个方面须臾不离的表现形式。

生死之事,亦大矣,然在生生死死的链条中,道教在任何一个人们所能想像到的环节,都给了现实的人满足自己需要的手段,《易传》有曲成万物而不遗之说,揆之道教,若合符契。道教来自于

民间,但从未将自己降低至日常生活的水平,与自己崇高理想混淆不分的境地,它理解人民生活的所思所想,但为他们增添了精神超越的不朽因素,引导大众的生产实践的精神生活的方方面面,既积极面对现实又不沉沦迷醉于仅仅是具体的感性表象。深刻的信仰自律与履行道德义务的他律要求完整统一于道教,因其广泛的人民性及生活实践的全方位的参与,使传统的中国人,对自然、生命的敬畏,突破了时空的限制,表现出无穷的创造力和进取精神,为今天的人们所叹服,而现代人已丧失了古典时代深沉的精神自觉。

信仰的价值和意义,最直接地反映于对文化传统的服从和继承,它绝非是理性的对立物,而是理性真实的具体的表现。无论如何,理性是信仰的基础,没有理性信仰无从谈起,可是理性的深度在不同的人身上表现得极不相同,但信仰却可以将知性的贫乏提高至人性的最高层,显示从人性的尊严与伟大,映证生命的不朽。在人类历史上,直到今天,不同的宗教信仰之间还存在着较大的矛盾分歧,出现这一问题的原因不在于信仰,而在于理性判断失去了怀疑的本性,只将自己的认识判断当作真理,而否认了别的认识判断的真理性,与之相反,道教从来都承认别的宗教自有其价值,容忍与自己不同甚至是严重对立的東西,承认其反映了生活的许多内容,以开放的胸怀态度,吸收别人所长,丰富自己。对佛教如此,对摩尼教亦如此。这不仅没有丧失其特质,相反使它更圆满。避免了因宗教信仰的差别造成的流血冲突,这是别的文化区域中,不可想象的事实。由此来说,信仰离开了理性,实质上这样的信仰是一个封闭的不足以与其他思想相交流的体系,而使自己处于要么牺牲理性要么取消信仰的两难境地。近代化的一个严重不足,在主流倾向上,把理性与信仰对立,当然在古代,尤其是西方曾有过理性屈从于信仰的所谓中世纪,可我们至今也不能说中国人信仰与理性处于严重的对立冲突。这得益于中国人把人理解为人是自然中的人,自然是人观照下的自然,自然与人彼此之间理应和谐共

处的观念,这一认识,在中国古代当然是道家最先倡导而为道教继承光大的。在这一点上,中国的儒释道三教,向世界贡献了一种独具魅力的思想资源。是之故,信仰必须与盲从划清界限,而且从本真的意义来说,信仰从来都是盲从的直接敌人,就因为当理性在为信仰提供深沉的意义价值的底蕴时,是以怀疑为先决条件,不断用自身的知性能力证明自我的不足,又在价值的领域,厘定知情意的不同的作用,使人对自我的认识对世界的理解走向深入。其前提就在人从蒙昧进入文明时,先知己将人的价值摆在了世界的中心,对神的敬畏不过是一个高贵的可以逃避无知的巧妙借口。因此,在人生中,意义与价值存在着不同的层次,对这些不同层次问题及价值的相互关系的认识,是哲学家与那些堪称人类导师的先知、宗教领袖的贡献,能否贯彻于现实生活则主要是政治家的责任。历史上有过强调某一方面而贬低另一方面的时期,但没有愚蠢到把贬低的东西要彻底取消的程度。然而,只有理性、信仰、情感与现实政治环境及物质创造张弛有序,社会才是一个合乎理性化要求的社会。20世纪初期刚刚经受西方思想文化沐浴洗礼的中国优秀分子,在高扬民主科学理性的同时,却产生了一个严重的误解,道教几乎等同于迷信的代名词,由此表现出来的浅薄激愤,虽其情可原,但其流毒至深。

道教的真实内容,我们今天知道的依然十分有限,就有限所知的方面,我们也不难发现其蕴藏的丰富的思想。它不仅在本质上不与现代生活对立,相反是我们由今天迈向未来的难能可贵的文化基因宝库。如果我们要真正了解中国文化的过去,或者说我们要创造未来新型的符合中国人精神需要,又能够为其他民族有所借鉴的新文化,必须面对道教,与它广泛交流对话。应当期待同时呼唤,以理性精神而不是科学至上,历史上客观地将道教摆在三教并行的位置,而不在对它冷漠仇视;以对祖先的尊重而不是健忘,倾听古典时代的睿智,续上我们文化与血脉之根;让我们发扬前人兼

容并包而不失自我主宰的精神,积极创造,有足够的实力和能量,在世界文化争得一席之地,并最终统领潮流。只有解决了上述问题,我们才能比较容易看清楚道教究竟是什么,而眼前首要的任务,是要使学者和每一个人,从偏见和固执中解脱出来。

道教自身的历史发展过程早已证明,它本身从来是与社会生活息息相关,并积极推动社会进步的。汉末创教时期,西南少数民族与汉族共同参与了道教的成型,其后吸收借鉴佛教、儒学等已有精神成就的合理部分,为己所用,为我们保留了民族文化可贵的历史遗迹的变迁,这种尊重传统而又不为传统所囿的态度,如同深深扎根于大地的参天大树一样,吸收来自各方面的养分,也无所畏惧地抵御着风霜雨雪,它可能因雷击而遭损伤,但生机不息。因此我们说,继承传统而又不断吸收其他文化成果为我所用,胸怀博大不固步自封,随着时代的进步发展,是道教的真精神:关注人伦日用,不论在精神生活还是物质生活方面,以一种规范性的制度化的方式,为社会大众提供合情合理又内涵丰富的生活方式,既关心现实又面向未来,既注重精神超越又强调物质生活的改善,是道教的真精神;将自我的价值实现与对自然、社会的认识实践相关联,精神觉悟心灵纯洁与生活实践相统一,追求人格的完善与现实幸福统一是道教的真精神。

无可否认,道教在今天的生活中的影响力已远不如从前,这既有社会历史原因,也有道教自身的原因,而道教自身的原因肯定是主要的。愚意以为,调整科仪戒律等不适合的因素,发扬道教积极参与社会生活的优良传统,在环境治理及社会公益事业方面,积极投入,重新树立自己服务人群的形象,增进社会大众对道教的亲和力,与信息时代的节奏同步。道教同人努力提高自己的文化素质,利用现代高科技手段,同各方面广泛交流对话,使道教从传统形态向现代形态转化,扩大道教的影响力和参与社会事务的深度广度。教内外同人须加大对道教历史、经典、教义等研究的力度,以期将

蕴藏在道教内部的至今尚有很大生命力的东西,充分地揭示出来,服务于社会。如以现代科学的观念和实验手段,对外丹学中科学思想的总结,看它是否还有继续服务于社会的能力;以生理学、心理学的方法对内丹修炼机制的挖掘,为人体科学生命科学的发展提供不同于西方医学的参照,推动科学的成长;利用现代精密的实验仪器,分析道教丹药的成分,将之市场化,让更多的人享受道教先知为后人的创造的成果带来的福泽;整理数量众多的道乐、绘画、雕塑等,出版推广,满足人们娱乐休闲的需要,为社会贡献精神生活的丰厚资源,如斯等等。这些都是道教的价值理想与社会大众联系的载体,离开了这些具体的文化形式,道教将脱离人民群众,使自己孤立于社会。正反两方面的历史经验已经证明,当道教的价值理想既不失其时代性又具有其群众性时,总是道教的良性发展时期,反之,道教陷于困境。

今天,教内的朋友面对来自各方面的挑战,提出了生活道教的理念,可以说是在新的历史形势下,对道教的精神向往的合乎情理的把握,因为,道教从来都是生活化的,但它又体现了时代的鲜明特色,它是面对现代生活需要,以期更贴近现代生活的尝试。这种尝试反映了教内的朋友力图在全球意识下,立足传统而超越传统,进而回归传统,所以生活道教的理念又具有明显的时代性。所谓全球意识,正是一方面输入外来文化又不失民族文化为本位,不使自己游离于世界各民族之外,而坚持民族文化传统,这依然的道家的自然主义旗帜,只不过它在内涵上已不完全等同于传统;所谓现代意识,则是历史的发展无可避免地使世界各民族紧紧地联系在一起,任何一个人时时面对着来自如同爆炸了的信息的冲击,谁都无法逃避,是基于自己的生活需要及未来发展的思考与选择,早已不同于过去的旧有形式。所谓回归传统,恰恰是道家的自然主义具有的永恒真理性,经过新的解释在内涵上更加丰富深刻,为我们继承光大,从而为世界人民的未来,提供值得珍视的价值理想,以



和平消除战争,对话取代对抗。有容乃大,无欲则刚,这不仅是中华文化所昭示于后人的宝贵财富,也是道教的不朽精神。

(作者:北京师范大学哲学系副主任、副教授、博士)

## 道教修持与现代生活

王光德

道教从祖天师张道陵肇始之初,就是一个社会实体,以黄老道、方仙道的理论为导向,冠以祭拜、规戒、科事、法忏等形式,外求仙境、仙方、仙药,内修道、修德、修性命,强调事生为本,事死为末。出世入世,长生久视,成仙得道为根本信仰。道教徒在修炼中把“道”的追求,分为三个时期。

### 一、入山入洞悟玄机

修仙者入山入洞,唯恐山不大,唯恐林不密,寻求清静之地,以求与世隔绝,避世俗之人而独善其身。武当山有副对联是讲玄武修道的:“去皇宫而岩穴,木石居,鹿豕游,因做这超前轶后事业;屏红尘以悟道,机神静,元真觉,才成此极天蟠地文章”。这个时期应源于秦汉的神仙追求,仙是不死的,是由人修炼而成的。“若夫仙人,以药物养生,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧生不改,苟有其道,无以为难也”<sup>①</sup>,就是修炼之人,遵照修炼方法,行气服药,守静踵息,存想守一,吐纳导引,缘督胎息,辟谷炼丹等方术,是可以长生不老、形骸永存,仙道成矣。由于这种导向,遁入山林于寂静处潜心悟道,或追求神仙幻境,山中昆仑和海上蓬莱是理想的神仙洞府,陆地如三十六小洞天、七十二福地等。《山海经·西山经》曰:“又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居地也”。屈原《九章》吟道:“驾青虬兮骖白螭,吾与重华游兮瑶之圃。登昆仑兮食玉英,与天地兮比寿,与日月兮齐光。”反映当时神圣至真逍遥自在,神通广大,不食人间烟火,“入火不焚,入水不溺”,“天上人

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·论仙》

间,来去自由”。《山海经》说:丹水出焉,西流注入稷泽,其中多白玉,是有玉膏,其原沸沸汤汤,黄帝是食是飧,是生玄女。玉膏所出,以灌丹木。丹木五岁,五色乃清,五味乃馨。黄帝乃取山之玉荣而投入钟山之阳。瑾瑜之玉为良,坚粟精密,浊泽而有光。五色发作,以和柔刚。天地鬼神,是食是飧;君子服之,以御不祥。庄子在《逍遥游》中描述那个时期的人们心目中神仙形象和本领是:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”既有理想的神仙境地,就有许多追求之人,他们要挣脱自然和神仙的束缚,突破生死大限,与天地比寿,与万物为一。神仙思想意味着通过个体的奋斗,寻求“不死”之方,是完全可以达到长生久视的。

神仙家的兴起对巫祝文化冲击,是“巫者事鬼神祷解以治病请福”的历史走向衰落,是中国古代宗教观念经历了一次革命,也是政治思想一大变革,如《礼记·表记》中“尊神率民以事神”。由天人不相通的时代,变为通过“修炼”可养生疗病,也使医学从巫术中解脱出来。神仙家出于修仙成真的特需,或于山或于洞,修炼中侧重于导引行气、吐纳、服食类的方法达到健身治病的功效和养生延年、长生久视的目的。当然由先秦的神仙家、秦汉的方仙道、黄老道的神道活动,到东汉道教兴起,修炼成仙,是整个道教的核心教义。

## 二、住宫住观,弘扬道法

我国独有的求长生的神仙信仰,为西汉末东汉初产生的道教所继承,并成为道教徒的最终信仰。道教诞生后就是一个社会实体,是道家学派思想的继承与发展者,有组织,有规模,有固定地方进行全面系统的研究“长寿”之法,在探索与实践,构成了系统的益寿延年的人体科学体系,在较为固定环境的宫观内进行多元化的修炼。

东汉顺帝时(126—144)张道陵于四川鹤鸣山创立五斗米道

(天师道),著道书二十四篇,并以鹤鸣山为中心设二十四治,以阳平治为天师总部。传太上正一盟威之道,奉老子为教主,尊称为太上老君。张天师孙张鲁在汉中建立政权后,注《老子》五千文为定本,后称《老子想尔注》,为主要秘典。要求道徒信道必须奉行道教,炼养要积善成功,积精成神。道教初创,虽然组织机构简单,甚至经济与法律松散,修炼方法讲黄赤之道(男女合气之术),但因有其严格的道教信仰,认为“行其道,于己可获仙寿,于国则可致太平”。《想尔注》中说,修道必须行善事,积功德,“天地像道,仁于诸善,不仁于诸恶”,“心为诸恶,道去囊空”,“诸恶莫作,众善奉行”。早期道教的这一精神,对地方社会安定、生产的发展起到积极作用,同时也使道教有了发展。魏晋六朝天师道由北向南传播,道教著名人物葛洪跋山涉水万里,博览经史万卷,著《抱朴子》,其内篇是道教史上一部比较完整的理论体系和多种方术的包罗万象的重要著作,为道教理论的系统化作出了巨大贡献,后确立了以金丹道为中心的神仙理论体系,使符篆派为主的天师道向义理化方面进行演变,并有重大发展。当时鲍靓传《三皇经》系,魏华存为第一代传人的《上清经》系产生,葛洪重孙葛巢甫传《灵宝经》系的兴起,是道教逐步向上层统治者靠拢,得到了士族阶层的信仰与支持的结果,道教也更加注重炼养,宗教形式也日趋向斋醮礼仪义理化方面发展。由于佛教东传,其组织形式及佛经逐渐引进的影响,道教亦需要自文其教,维护其在社会中的地位,就必须改革一些不利于发展的弊端,寇谦之改革天师道,以清廉为本,贯以儒佛礼仪,强调通过养生修炼达到长生不老。把符篆、召神劾鬼、斋戒沐浴、金丹烧炼形成有规矩的科仪规诫,约制道徒身心,规范礼仪,诵经礼忏,用音乐伴奏,使道教从组织到教义都发生了很大变化,受到官方重视,与皇权结合,一度在北魏成为国教。

南朝刘宋道士陆修静“祖述三张、弘衍二葛”,继承发扬道教义理,整理道典得“上清”、“灵宝”、“三皇”经法,对新出道书进行鉴

别,将道教经书分为“三洞”,著录一千二百二十八卷,并编著道教仪范等书百余卷,扩充道教仪典,立道服之号,为道教教理、科仪的统一奠定了基础。最早为道教建立了道馆,设立了馆主,制定管理制度,出家道士集体生活,并有等级区别。道馆在隋唐后称为观、宫。宫观确立之后,一直沿袭到近代。

上清派传人陶弘景开创茅山宗,“不仅重斋仪,更重烧炼黄白及医药服饵”,主张三教合流,撰《真灵位业图》完善道教神仙谱系,进一步促进了道教理论的统一和系统化。

道教的发展与政治有着密切的联系。汉末到南北朝道教在民间传承,由于著名道教人物对道教的不断改革,完善理义,演变到逐渐依附于封建帝王,成为官方宗教,因此道教的发展同执政者的扶植分不开。封建统治者为自己地位的巩固,养生延年,长生成仙,而倡导符篆法术,祈福禳灾,修道持戒,劝善惩恶,无为而治,造成道教在两千年间有兴有衰。但道教的发展更重要的是人才,除前所述六朝之前著名道教振兴者外,隋唐崇道以崇奉老子为核心。唐初及唐玄宗时期,利用《道德经》清静无为思想治理国家,尊老子为圣祖,并册封为“玄元皇帝”。唐朝三百年间,道教居三教之首,定为国教。道教在唐代得到全面发展,出现繁荣的盛况。道教经籍,经戒法箓日益丰富,道教科仪经杜光庭天师系统的整理更趋完备,至今科仪法事活动仍以此为准。南北朝道教宫观制度形成后,到唐代道教宫观遍及全国,而且建筑规模宏大富丽,道教艺术也达到前所未有的水平。但无论道教如何发展,其炼养仍是以成仙为其宗旨。

两宋以后至元明清,道教宗派林立,北宋以前还注重以道法为主体的修炼,南宋后全真道的兴起,使道教的发展和修炼各具特色。以内丹修炼为主线,分析生命的由来,力争“我命由我不由天”,自己掌握生命之长短。

总括道教的发展,道教徒终生奋斗无外乎求长生之道,围绕这

个主题,诸仙贤从先秦抱元守一,黄老清静无为,阴阳五行,《参同契》、《抱朴子》、《黄庭经》、《阴符经》,改革黄赤之说,以培补天元之阳气,炼精化气,炼神还虚,乃至修性修命,玄关一窍,天人合一;口口相传不记文字。总之,明理见性,虔心悟道而成真。

### 三、应世顺变,上乘功法

出世人世、顺世应变,是修炼者的上乘功法。

道教仙辈警句,一期修炼入山入洞成地仙,仅度己而没度人;二期修炼住宫住观成神仙,度己亦度人;三期修炼在世间,功果圆满为大罗金仙,功在人间,否则,坐破铺毡也枉然。这几句话的精神概括了修道必须修德,道靠德培。

道教尊老子为教主,奉为太上老君,是无世不存的最高尊神,把《道德经》视为最主要的经典。《道德经》的基本思想是“道”与“德”。“道”是天地万物的本源,老子是道的化身,《老子想尔注》中说:“一者,道也”,“一散形为气,聚形为太上老君”。道教徒认为“道”是社会人生的最高境界,道超越时空永远存在,在天地万物中又具有现实品格,通过修道的多元化努力,促进社会道德修养,改造失道的社会人生,使人类生活与行为臻于大道。《道德经》三十九章:“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下正。”万事万物保持正常的生命形态,有着无限生机。道教重生贵生的积极精神既是道教修炼的核心,也影响着社会上相当大一部分人的宇宙观、人生观,对社会产生直接的、重要的影响。

当前中国社会的改革开放,由计划经济转向市场经济,体现《老子》的自然无为精神。社会生产力发展了,“供”与“求”产生了矛盾,计划经济不适应社会,背离自然之道,扼制社会所求,阻碍生产力的发展,使经济发展受阻和停滞。市场经济的发展,是整个国际社会经济按其自然本性而运动的结果。也就是老子所说“辅万

物之自然而不敢为”<sup>①</sup>的原则。

当今社会,社会主义市场经济高速发展。金钱是社会流通领域很重要的东西,没钱,生产不能发展,人们生活所需的物品不能购进,商品不能流通。但有那么些人金钱崇拜,为了赚钱,丧失道德,良知泯灭,没有廉耻,物欲横流,犯罪日增,生态日损,诸恶皆做。面对这种社会现象,一个道教徒应以道的伦理道德观,首先束缚自己,修持正心。对那些在迷途路上彷徨的人,需要大道指引。“道者导也,所以导万物也”,凡愿意探索正路者,大道能够告诉他,光明的前途在哪里。

道教最重视伦理道德修养,“天道承负”,要求信教者广行善事,积功累德;“诸恶莫作,众善奉行”,否则善恶到头终有报。《抱朴子·对俗》中说到:“欲求仙者,要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本,德行不修,而但务方术,皆不能长生也。行恶事大者,司命夺纪,小过夺算。人欲地仙当立三百善,欲求天仙立千二百善……,积善事未满,虽服仙药,亦无益也。”总之信道与否,关系生前死后的福祸,凡有利于人类社会进步、生物的发展皆为善,符合伦理纲常者谓之善,否则为恶,要遭报应,落入阴曹地府受罚。《太平经》说: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,则不能尽力共敬事其君,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,死偿有余责于地下”。道教在近两千年的发展实践中,把伦理道德与承负说联系起来,遵守道德规范,刊印和宣传道书、善书。《太上感应篇》、《太微仙君功过格》、《道门科范大全集》、《玄天上帝报父母恩重经》、《十戒功过格》、《关圣帝君觉世经》这些善书告诫人们:积德修行人道,人道修正,方能修仙道,《净明忠孝全书》中说“欲修仙道,先修人道”。修人道就是修心,是精神修养,也就是人的思想提高升华。道教讲性命双修,

<sup>①</sup> 《道德经》六十四章

重阳祖师在《立教十五论》中,“性者神也,命者气也”,伍守阳注云:“修仙者必用精气神三宝,此言只神气二者,以精在气中,精气本是一箇也”<sup>①</sup>。可见性命双修就是养神炼气。王重阳祖师说:“得道之人身在凡,而心在圣境矣。”<sup>②</sup>就是得道的人,不一定是长寿的人,但他的修为,积功累德,为国建功立业,为教著书立说,国家兴旺发达,道教亦兴旺,王重阳祖师年仅五十七岁,但创全真教,使道教迅速发展,而成为一代宗师,其弟子丘长春,贵为国师,创七十二丛林,道观普及全国,故有龙门派半边天之说,现全国各县皆有他们的祀奉宫观,再传弟子何至千万。丘长春祖师说:“吾宗所以不言长生,非不长生,超之也”<sup>③</sup>。正如在《净明四规明鉴经》中所述:“尚士学道,忠孝以立本也……,忠孝之道,非必长生,而长生之性存,死而不昧,列于仙班,谓之长生。”《性命圭旨·生死说》云:“死而去者,仅仅形骸耳,而我之真性命则通昼夜,配天地,彻古今者,何尝少有泯灭。”上述诸真圣人之语,死者为假体,真性则长存不死,是永恒的,是心灵境界的提高,也就超生死了。

在现实社会中,已开放为宗教活动场所的宫观中有数以万计之道教徒,分布于全国各地,很多著名宫观坐落在风景名胜区内和大都市中,我们每个教徒如何遵循教主的教导,行不言之教化,倡导每个教徒都是一个好公民的修为,“积德修形为修道之要务,倘若离德以言道,便是旁门左道,修道者当以道德为重,自有节操”。如何建功积德?我们必须有较强的顺世应变的能力,适应不断变化的社会,不断修改,充实教义的内容,更新其方式、方法。道教自古就有其融合性和包容性,当今现代科学文明在大力发展,我们的传统优秀文化要保护,要继承。几千年外丹黄白之术,需要化学实

① 《天仙正理直论·本序》注

② 《重阳立教十五论》

③ 《丘祖语录》



验、科学检验,符箓法术,斋醮需实践和灵感来体验,内丹修炼不仅对现有资料进行有据的分析,还要请名师指点。内丹学是道教徒长生久视,神仙思想奋斗的最终目标,是道德修持的结晶体,也是人体生命学者苦苦追求所需要获得的科学的依据。这些造福人类的伟大事业,是我们现代道教所要做出的贡献。

道教是由宗教信仰、道教经典、教团组织构成的社会实体,“人能弘道,道亦载人”,每个教团每个道教徒都在社会实际中生活,我们必须与社会方方面面相适应,遵纪守法,要有牢固的公民意识,学法、懂法、维护法的尊严,履行法律所规定的义务,并利用道教的伦理道德为社会主义服务;提高道德思想,发扬优良传统,制定切合实际的管理制度,树立新道风。一个地方宗教组织有没有与社会相适应的活力,关键是组织团结性、公正性、政策水平、文化水平、道学水平,必须要有整体的素质。随着时间的推移,老一辈教徒逐步减少,培养年青一代道教徒,是整个道教的当务之急。知贤善用,老一辈大胆起用年青教徒接班,是道教的发展所必须的。维护道教的合法权益,创造良好条件,决定道教活动场所的主管权,是道教与社会主义相适应的必要条件,依法加强宗教事务的管理,使教徒服务于建设有中国特色的社会主义。审时度势,道教与社会各方面相协调、相适应,才能顺利地传承与发展,才能完成毕生修道大业。

(作者:原中国道教协会副会长,武当山道教协会会长)

## “尊道贵德”与当代社会生活

袁宗善

道教文化博大精深,自成体系,历史悠久,是中华民族传统文化的重要组成部分,曾为人类社会生活的进步与发展起到积极而深远的影响,也做出了重大的贡献。

道教崇尚“道德”,追求个人修道积德、成仙成真与完美人类社会生活的自由平等、安居乐业、繁荣昌盛,本是道教弘道阐教的精神基础与美好理想。而今,道教是在宗教信仰自由政策的阳光照耀下,发扬优秀传统文化,“尊道贵德”,更好地服务于当代社会生活的最佳时期。

道教文化内涵广博,在这里我就道教文化与当代社会生活,试论如下个人浅见:

### 一、提倡忠孝友悌,家庭和谐

《唱道真言》中说:“太上教人修道,只是修身,身外无道。孝悌忠信,便是道也。玄门更无别,即此为是。登仙证果,率由乎此。人能尽得子臣弟友之道,天宫虚位以待。”我们的祖国是民族和睦的大家庭,生存的基础和繁衍昌盛的保证。忠诚于祖国,维护华夏民族利益,维护民族尊严,维护祖国统一,是我国各族人民义不容辞的共同责任。道教是中国这块土壤生长哺育的古老宗教,道教的命脉与中华这块土壤息息相关,道教人士爱国爱教的历史赋予每一个虔诚信仰者的天职。同时,道教还历来十分重视倡导敬老怀幼及家庭教育。

孝敬父母,为道教劝善教化的精神思想,也是华夏炎黄子孙的传统美德。万善孝当先,道教前贤说忤子媳,便是禽兽,定遭天报。道教讲因果循环报应,也可以说是辩证的方法论。俗话说:“黄河

后浪推前浪”。当一个人降生到这个世界,就那短短的几十年光景,瞬息生命守结,几度辉煌,转眼即逝,今天我的父母老了,需要我来赡养尽孝,很快我又像我现在的父母,面临着自己的儿女,那时也渴望他(她)们能行孝道。人人都如此,代代皆一样。假如在父母身边尽了孝道,确为将来儿女孝顺种下了种子,当然儿女受其良好的教育和影响,自然代代传其孝道风范,反之,观其社会上不孝顺老人者,儿女就像当年他(她)对待老人一样忤逆不孝。俗话说得好,“撒什么种子,结什么果”。这是很自然的道理。道教讲“善报天地,忠报国家,孝报父母,义报师长”。报答四恩为道教优良传统精神思想文化的重要组成部分,当代不过时,未来仍可用。

## 二、禁戒邪淫,确保社会生活文明与健康

世人常说:“奸则杀,赌则盗”。道教戒条中的“不得邪淫”,是对众生提出告诫,万恶淫为首,道教讲:男女各有婚配,这是人类文明进化的必然规律,如若乱了他,不要讲人与人之间情义乖戾,人伦道德丧失,便与禽兽无二。虽然戴帽穿衣,其实质与披毛带尾没有什么区别。然而,近年来,在人们物质生活普遍改善提高的同时,随之而出现一些“淫欲过度”,人伦道德滑坡的现象,严重影响着人们正常生活的健康发展与稳定。在这里略举几例如下:

1、不孝敬父母的现象增多;2、离弃率上升;3、色情传播,卖淫嫖娼泛滥;4、吸毒贩毒成灾;5、诈骗赌盗成群;6、捕杀野生动物成风等诸多恶劣现象已成了当代社会生活文明健康发展的公害。道教劝告人们,“诸恶莫作,众善奉行”,修道积德,如《道德经》第五十一章中说:“道生之,德蓄之,物形之,势成之。是以万物莫不尊‘道’而贵‘德’。”道教今天宣扬道之尊、德之贵,挖掘传统文化中的“慈心于物,忠孝友悌,正己化人,矜孤恤寡,敬老怀幼,昆虫草木,犹不可伤。宜悯人之凶,乐人之善,济人之急,救人之危。遏恶扬善,推多取少。施恩不求报,与人不追悔”。可与当代精神文明建设做“有理想、有道德、有文化、有纪律”作为互补完美。

### 三、戒杀放生,维护自然生态平衡

道教慈悲济世,不杀生屠杀,不随意损伤物命,昆虫草木犹不可伤。千百年来,道教有很多大德修行者,以言传身教为世人作出典范,而且劝诫人们,同在这一地球生存的一切生命,皆受命于天,与人类是亲密朋友,保护它们是人类文明进化的责任。可是,当代生活中却有那么一些利欲熏心的人,疯狂地捕杀动物,毁坏自然,造成自然生态失去平衡,这实属人们的无知及罪恶。道教认为,人为万物之灵,属宇宙间的高级生命,更须慈悲于世,应保护其他所有生命兴旺繁衍,这才是人类文明进化的必然规律。相反,近些年以来,总有那么一部分的人,为了饱口福,却无视国法,大肆捕杀珍禽动物充餐。无论是天上飞的、地上跑的、水中游的、土里长的,皆无幸免地填进他们的肚皮。尽管如此,餐桌上的山珍海鲜、美味佳肴,仍满足不了这些人的胃口,他们整天为吃得开心而上窜下跳、挖空心思,目望天上飞来一只天鹅,食其肉才算解馋!这些现象已表明,如今一些人享乐上的不知足,实属当代社会生活文明健康发展的病态,如果延续下去,各种珍物灭绝,一切美味吃尽,再还如何满足胃口,吃什么呢?!

《道德经》第四十六章说:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲行。”《感应篇》中说:“夫心起于善,善虽未为,而吉神已随之。或心起于恶,恶虽未为,而凶神已随之。”善恶源头在人心,一些人不敬天道、不事神明、不修善德、心念自私、恶意欲行,岂不给自己种下了恶果的种子!道教教理教义中指出,若人心头动念纯善,吉神便跟定他,待他善行圆满,福果降临;假如恶意欲行,凶煞便随着他,待他恶孽满盈,祸患多侵。如《感应篇》中说:“故吉人语善、视善、得善,一日有三善,三年天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶,一日有三恶,三年天必降之祸。”但愿世人仰恶扬善,奉道重德,发慈悲济世之心,为子孙后代多造点福果。

### 四、创建洞天福地,给当代旅游业发展打好了基础

我国旅游业的迅猛发展,已是当代发展经济和完美社会生活的重要组成部分,旅游事业的崛起,给今天人们的文化生活带来了丰富的多彩的乐趣。旅游可充实陶冶人们的思想情操,消除工作时陈积下的疲劳,缓解精神空虚;同时,使人们对祖国的锦绣河山、自然风光、名胜古迹、人文景观,风土人情等诸多方面更进一步的有所认识和了解。

道教仙山洞府,是我国旅游资源重点开发目标,当代我国的旅游业能够轰轰烈烈的发展,吸引无数海内外观光游览者和敬香朝拜者,有现在这样的条件基础,其很大程度上是与历代道教界人士长期艰苦创建和无私奉献精神分不开的。道教有三十六洞天,七十二福地,盘古以来,是神仙高真修道之境,自然风光绝对的奇妙纯净,优美静雅。沧海桑田,而今仙境已变成人神共居,旅游开发,创收营利场所,给发展旅游经济带来了取之不尽、用之不竭的财富资源。《清静经》上说:“大道无形,生育天地。大道无情,运行日月。大道无名,长养万物。”今天道教洞天福地为社会招财进宝,本是大道演化的自然现象,也是今人的福分呢!可是,有些人利用仙境捞到了财富,不但对道教神仙没有加深研究了解和维护之举,反而回过头来还要指着这面招财进宝的标牌冷嘲热讽,甚至破坏。可见他们还有什么道德文明可言呢?!《道德经》第四十九章中说:“善者,吾善之。不善者,吾亦善之。德善。”道教倡导与人为善,慈悲积德之精神,随着旅游事业的蓬勃发展,将更好地为海内外观光朝拜者提供道教优秀传统文化,让人们有所收益。

### 五、正己化人,共创人间真诚友善祥和的社会环境

道教宣扬“不言之教,无为之益”,自度度人,重视精神感化,进一步升华“尊道贵德”思想。历代道教仙真秉天道之正气,慈心于物,修积善功,传教济世。道教规范修持的千余条清规戒律,要求后人持戒正心,改恶从善,养浩然正气,修炼三宝,证虚无之妙道,阐教度人。戒条中的“不得违戾父母师长,反逆不孝;不得杀生屠

害，割截物命；不得叛逆君王，谋害国家；不得淫乱骨肉姑姨姊妹及其他妇女；不得欺凌孤贫、夺人财物；不得裸露三光，厌弃老病；不得耽酒任性，两舌恶口”等，与国家现行宪法、法律、法规不相矛盾，而且与爱国爱教的要求和当代社会生活精神文明建设相符合。道教讲，“是道则进，非道则退，不履邪径”。告诫人们，凡要做一件事，必须三思而后行，不可追风潮，钻空子。若是合理合法的事便勇往直前去做，这是趋吉的关头；假如不合法规的事，要悬崖勒马，不能去做，这是避凶的关头。如此慎行于事物，就会得到天道的护佑，“人皆敬之、福禄随之、众邪远之、神灵卫之、所作必成”。所谓“慎终如始，则无败事”。

今天，道教发扬“尊道贵德”，可弥补当代社会生活文明健康发展之不足。《道德经》第七十七章中说：“天之道，其犹张弓乎，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下？唯有道者。”道教遵照“天之道利而不害，圣人之道为而不争”的为人处世思想，顺应自然、平衡阴阳、把握适度、公平应物、慈悲济世，与社会各界共同努力、为当代社会生活创造一个团结、祥和、信任、协调、稳定的大环境。

（作者单位：甘肃省道教协会）

## “生活道教”与爱国主义

章伟文

张继禹先生在《中国道教》2000年第1期的特载《祝福你,新千年》中,提出了“生活道教”的主张。认为道教的教义思想中包含着许多生活的哲理,对当代人的生活有积极的启迪意义。提倡“生活道教”,就是要将古老道教中的文化精华和当代人的生活紧密结合起来,将道教的精神、道教的智慧从各个方面贯彻到人们的生活中。一方面给人们提供一种生存的智慧,引导人们妥善处理好生活中的各种问题,从而获得圆满的人生;另一方面也使古老道教在立足于生活、利益于生活、圆融于生活的过程中,不离生活又升华生活,从而使自身得到更新和发展。“生活道教”的内涵是非常丰富的,本文拟对“生活道教”及其与爱国主义的关系作一简要分析,以期发掘其中的积极内容,为社会服务。

### 一、道教是一种信仰,更是一种生活

张继禹先生认为,道教是一种信仰,更是一种生活。确实如此,关注生活、贴近生活始终是道教一贯的优良传统。从道教史的发展看,早期道教便具有民众宗教结社的性质,以救灾、济贫、疗病、劝善为宗旨,道众以劳苦民众为主体。它仿照汉代的行政制度,吸收民间巫鬼道建立起较为完整的宗教教团制度,有较浓的宗法政治的色彩。陆修静《道门科略》谓:“天师治治置职,犹阳官郡县治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。”葛洪《神仙传·张陵传》谓:“陵与弟子入蜀,往鹤鸣山,得正一盟威之道,能治病,百姓奉之为师。弟子户至数万,即立祭酒,分领其户,有如长官。并立条制,使诸弟子随事轮出半绢器物纸笔槌薪等。领人修复道路,不修复者,皆使疾病。陵又欲以廉耻治人,不喜施刑罚,使有疾病者

皆疏记生身以来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。”早期道教组织的这种宗法政治的色彩，和一般的宗教有所不同。它除了是一个宗教（即道教）信仰者的团体之外，更是一个聚合社会阶层的、能协调各种社会关系和行动的组  
织，这个组织的结构及功能随着当时社会形式的变化而不断发展，直接具有社会管理的职能，这便超出了一般的宗教团体的功能。因而，从一产生，道教就显得更为世俗化，也更贴近生活。

此后的魏晋神仙道教，以长生成仙作教旨，到南北朝时期发展为成熟的教会式宫观道教。隋唐时期，道教经过国教化的阶段，同中国的封建社会的上层建筑融为一体。这两个时期的道教除了同样具有上述早期道教和宗法政治的关系联系密切的特点之外，还有另外一个特点，即这两个时期的道教，因其价值准则、仪式和组织已趋于成熟，其文化对当时社会的影响也进一步加深。文化对社会生活的影响主要表现为它对民众的心理、思维方式和价值取向的影响，即对民众既有的行为习惯、风俗的反应、修正或改造的过程。这两个时期的道教，或提倡斋戒建功，或辨析玄理、持清静无为之旨。都深刻地影响到当时的社会生活。例如，葛洪就认为，成仙必须积德。“欲求长生者，必欲积善立功”。①“积善事未满，虽服仙药，亦无益也”。②道教的这种劝善伦理，对于劝导人们弃恶扬善，形成良好的社会风俗是积极有益的。又魏晋时期“越名教而任自然”的社会风习，其形成也跟道教的有关教义有关。当时，由于汉王朝推行的礼法制度越来越繁琐，越来越成为形式的东西。讲仁义博施的人，往往在那里赤裸裸地追求虚名；倡导礼仪的人，毫不掩饰地争权夺利；所表彰的一些所谓的忠信的人，往往是一些假名节之士。道教认为，对于这些“仁义”、“忠孝”等“下德”应该重新

① 《抱朴子·遐览》

② 《抱朴子·对俗》



估价,应该看到这些形式的局限性。补救的办法,便是以“无为”作为推行礼义的根本。道教“无为”的文化传统对魏晋时期“越名教而任自然”的社会风习的形成无疑是起了很大的作用。宋、金、元时期兴起的全真道还超越了神仙道教的长生不死之说,认定仙人就是体悟得道的人,神仙为人所做,人与神仙并没有质的区别。修道就是寻找真实的自我。是向人的自然本性的复归。这是以另一种方式更进一步地贴近人的生活。所以,综观道教发展的历史,可以看出,道教自始至终都是与人及其“生活”密不可分的,关注人的生活,贴近人的生活是道教产生、演变和发展的动力及基础。

如果我们再考察道教的教义思想,也可以看出道教与人的“生活”是相即不离的。“生活”是人为了生存和发展而进行的各种活动的总和。其中,生命的保存和生命价值的实现,是它的一个重大的问题。而道教是特别重视生命价值的宗教,一般宗教均认为人世是多灾多难的,人世即苦海,人生是在苦海中挣扎,诱导苦难者把对幸福的向往寄托于彼岸天国,企图灵魂得救、来生幸福或进入永远极乐的境地或天国。而道教的人生观与此则大不一样,认为能生活在现实世界是一种乐事,死亡才是最痛苦的,因而它乐生、重生。道教教义中重视生命价值的特点,是其贴近生活、溶于生活的一个重要表现。除此之外,道教还有很多的教义思想也与“生活”息息相连。如天人合一、道法自然的生态智慧,清静寡欲、淡泊名利的修养学说,慈爱和同、济世利人的社会美德,推崇黄帝、护国爱民的爱国传统等等,都是这样。例如,《道德经》云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”由此引申开来,道教的教义认为,尊重生命,善待万物,是大道本身所拥有的普济救世美德的最好体现。因此,道教要求人们爱及昆虫、草木、鸟兽,爱及山川河流,爱及日月天地,不要无辜伤害任何生命。这个观点对于维护生态平衡、保护人类生存、生活的生态环境是有重要的意义的。又如道教清心寡欲、淡泊名利的修养学说能净化人们的心灵,减少人际关系的磨

擦。而其行善积德、济世利人的教义,既是道教徒自我约束的伦理规戒,更是社会伦理道德的重要组成部分。从上述道教的主要教义思想,也可以看出道教直接关注着人们的社会生活,是和人的“生活”相即不离的。

总之,从道教的形成看,道教始终以利益社会、关心人生、精神升华作为宗教修养的目的。从道教的教义看,它也具有浓厚的“生活”气息。另外,它的外在教团组织与宗教制度,也均具有与我国宗法社会紧密联系的属性。因此,提倡“生活道教”,认为道教既是一种信仰,更是一种生活的观点,是切合于道教发展的实际情况的。

## 二、“生活道教”的理念必然导向爱国主义

爱国主义是源自于生活的一种高尚情感。爱国主义这种感情的源头从人们同国家的自然环境和社会环境的关系中涌出,在社会实践中逐步形成和发展起来,是人们的需要同国家的依存关系的一种特殊反映。每个民族的爱国主义情感首先是这个民族的主体即人民同其生存的自然环境和社会环境相互作用的结果。中华民族的爱国主义精神也是同其赖以生存的自然环境和社会环境相互作用的结果。人们对自己生息和活动于其中的自然环境和社会环境的一种“自我情感”,正是爱国主义基础的具体化表现。

道教是孕育、流传、发展于我国的宗教。道教的教义,具有浓厚的中华宗教观念及传统文化的色彩;道教所弘扬的规戒科禁,亦即宗教道德,与中国主流的传统伦理道德是相符的;道教的仪法,也基本是基于我国历来所重的宗法的礼仪形式。道教礼仪和文化对中国人的心理和社会行动的重大影响是毋庸置疑的,道教从内在的义理到外部的表现形式,都跟我国人民的“生活”息息相关,也与我国的社会文化传统密切相涉,正由于道教有重视“生活”的传统,能深入并溶于中国人生活的方方面面,因而道教中人生发出“爱国忧民”的情感、道教教义中蕴含有爱国主义的精神也就是自

然而然的了。事实上也正是如此。早期天师道,便推行平等便民的政治,企图解除下层人民的疾苦,为群众造福。《太平经》也提出“忠君”、“孝亲”的口号,认为“子不孝,则不能尽力养其亲;弟子不顺,则不能尽力修明其师道;臣不忠,则不能尽力共事其君。为此三行而不善,罪名不可除也”。古代的所谓的“忠君”或“爱民”跟“爱国”基本是联系在一起的。所以,倡导“忠君”、“爱民”在当时可以算作是一种爱国情感的流露。魏晋南北朝时期,寇谦之、陆修静重视斋戒仪范。陆修静《道门科略》说:“太上老君……故授天师正一盟威之道,禁戒律科,检示万民,……使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命。”认为内持斋戒,外持威仪,便能“佐时理化,助国扶命”,达到“道化宣流,家国太平”的目的。这种将道教修持与“助国扶命”、致“家国太平”相联系方式,也是道教爱国主义的一种表现。宋元间,在江西西山玉隆万寿宫,有“净明忠孝道”,简称“净明道”的兴起。“净明道”教义中最主要、最突出的内容,就是强调修道必须忠君孝亲。在当时强敌压境、国家处于危急的形势下,忠君孝亲,是具有爱国意识者捍卫家国的一种方式。

在近现代,道教界因关注国运、民生而更为入世、更为生活化了。在其“生活”化的过程中,又因其有鲜明的民族特色,因而在国家、民族遭受侵略的生死存亡之际,其爱国热情表现也更为强烈。近现代道教界的爱国主义的典型人物和事例是层出不穷、不胜枚举的。在教义方面,也出现了很多关于爱国主义的论述、主张。如陈樱宁先生根据道教重术的特点,提出了“仙道救国论”,希望在当时的那种环境下以“神通”来使中国摆脱任人宰割的命运,以救世人、救国家。在《答钱心君七问》一文中他说:“现在这个时代,是动真刀真枪的时代,不是弄笔杆子时代,说得好听,没有用处,必须要做出一点实在功夫,方足以使人相信。你若要救国,请你先研究仙学,等到门径了然之后,再去实行修炼。等到修炼成功之后,再出来做做救国的工作。”在《致庐山某先生书》中,他又说:“修道学仙,

诚为美事；但值国家多难，正乃志士效力之秋。……独善其身，已非今日大局所容许”，所以他劝人“暂图世务，静待良时”（同上）反对脱离现实生活，在国难当头时消极遁世的做法。在主张以仙道教救世救国的同时，陈还提出一种“道教文化救国论”。在著名的《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中，他尖锐地指出了文化宗教侵略的危害性，并且认道教为中华民族精神之所寄托。他说：“须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国，勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想、劫人灵魂，其害深。武力侵略我者，我沿能用武力对付之；文化宗教侵略我者，则我之武力无所施其技矣。若不利利用本国固有之文化宗教以相抵抗，将见数千年传统之思想，一朝丧其要基，四百兆民族之中心，终至失其信仰，祸患岂可胜言哉！”<sup>①</sup>他主张以传统的道教文化抵御外来文化的侵略。表现了一个道教知识分子救亡图存的爱国热忱。另外，民国初期于北京发起成立道教会提出的“入世救国论”。也充分显示了道教界的一些有志之士在当时国家衰弱的情况下，积极“入世”，对运用道学，振兴中华，造福人类的决心。道教会突出了道教的治世功能，“是出世法即为入世法”。着重宣扬治国太平以至世界大同之道，而对于脱离人世的修仙之道及拒绝新思想的守旧习气则不以为然。在当时共和取代帝制的新旧变革时代，道教会称其“有昌明道德，促进共和之义务”。<sup>②</sup>以“力挽颓风，表彰道脉，出世入世，化而之一，务求国利民富，以铸造高尚完全无缺之共和为宗旨”，“务使五族混化，万善同归”<sup>③</sup>，极力适应社会政治的需要，以振兴国家民族为己任。总体看来，近现代

① 《道教与养生》第7页）

② 《道教会要求民国政府承认条件》，《藏外道书》第24册第477页。

③ 《道教大纲》，《藏外道书》第24册第474页。

以来,道教界不仅积极参加了反帝爱国的旧民主主义的革命斗争,而且还支持了共产党领导的新民主主义的革命斗争。特别是当日本帝国主义者疯狂进行侵华战争期间,不少道教徒响应中国共产党号召,支持抗日军队,参加各种形式的抗日救亡活动,甚至为此而英勇献身,大大发扬了道教界的爱国主义精神。

总之,“生活”不仅是谋求个人的生存和发展的行为总和,更直接关系到国家的生存、民族的发展。倡导“生活道教”必然要求关心国家的命运、民族的命运,而从中产生爱国主义的情感也是必然的。所以,我们可以说,爱国主义是“生活道教”的应有之义。

### 三、提倡爱国主义的“生活道教”,服务社会、人群

提倡“生活道教”,目的在于服务社会、人群。正如张继禹先生所说:“我们期盼,道教的生活态度能引导人们正确认识自我,正确认识人生的意义,正确处理人与人、人与社会、人与自然之间的关系,陶冶情操,高尚道德,升华精神。”古老道教要和社会主义社会相适应,一方面要发扬其优良传统,另一方面又要大力倡导适合当代社会的教义内容。贴近生活,关注生活,是道教的一贯的优良传统。倡导“生活道教”,特别是“生活道教”中的爱国主义,将能使道教在当代人的生活中发挥更为积极的作用。也能使道教在当代得到更为健康的发展。当前,倡导爱国主义的“生活道教”,笔者认为重点应当侧重如下方面:

#### (一) 倡导道教界参加社会主义现代化建设。

爱国就要建设祖国。这个思想是源远流长的。早在战国时期,墨子就曾说过:“摩顶放踵,利天下而为之。”主张勤俭实干,艰苦奋斗来建设自己的国家。而后这种思想不断发展和完善,成为艰苦奋斗自强不息的精神。这种精神对中华民族性格、文化心理和建国兴邦意识的形成起了积极的作用。

建设社会主义,是中国历史上空前伟大的事业,它要求彻底改变中国经济文化的落后状况,把中国建设成具有高度物质文明和

高度精神文明的全体人民共同富裕的社会主义强国。但是,社会主义现代化事业是大众的事业,是全民族的事业,需要最广泛的人民群众的积极参加,需要组织浩浩荡荡的建设大军以极大的爱国热情投身于其中,团结奋斗。另外,社会主义现代化建设事业又是前无古人的事业,有许多新情况、新问题,是需要集中广大人民群众的智慧加以研究,提出解决问题的现实可行的方案,进一步探索社会主义现代化建设规律。爱国主义作为一种社会意识形态,具有巨大的感召力和凝聚力,它能最大限度地感染和召唤起民族的共同意志,这是一个国家生存和发展不可缺少的文化精神条件。如果没有爱国主义精神这个基础,整个社会、民族是一盘散沙,不能拧成一股绳,那么,社会主义现代化事业,轻则不能顺利进行,重则不能达到预定目标。所以,爱国主义和中华民族的复兴是息息相关的。今天,在我们社会主义国家,各地的道教宫观大都因地制宜,积极参加社会主义建设。宫观道院从事农业、造林护林、采药种药、医疗、手工业、旅游服务等各行各业的都有。例如四川青城山的道众根据道教秘方配制“洞天乳酒”,采茶制茶;崂山的道众从事医疗业;华山道众从事旅游服务业等等。倡导爱国主义的“生活道教”,道教界以振兴中华为己任,积极参加社会主义现代化建设,是新时期道教界爱国主义的一个表现。道教本有鼓励劳作以自养的教义。《太平经》中强调“人人应劳作,自食其筋力”,否则有罪。特别是全真派的宫观,自来就有耕作自养的传统作风。爱国主义的“生活道教”继承了这个优良传统,自觉地投身于社会主义现代化建设,表达了热爱社会主义祖国的强烈愿望。

(二) 弘扬道教文化,以文化的方式来增强中华民族的凝聚力,为民族团结、国家统一作贡献。

爱国主义情感是在祖国优秀民族文化的陶冶中产生和发展。文化传统和文化氛围,是社会环境的广泛而重要的内容,它激发人们的爱国主义认识,在很大的程度上决定着人们的爱国主义的形

成。尽管人们的爱国主义情感的形成是一个主体自觉的过程,但这过程不可能在真空中进行,只有在一定的文化环境的熏陶和影响下才能最后实现。笔者2000年6月份曾前往宝岛台湾参加“首届海峡两岸青年易学研究者论文发表会”,会上,针对海峡两岸的对立状况,台湾学者黄胜得先生运用《周易》中的卦象和原理,对两岸文化交流的意义作了形象而贴切的说明。他说:“《周易》中有一《否》卦,卦象天在上,地在下,天气上腾,地气下沉,天地阻隔不交,是凶险的。《周易》中又有一《泰》卦,是天在下,地在上,天地相交,万物化生,是吉利的。阻则险,交则吉。我们开这个学术交流会,使海峡两岸的青年学者可以在一起,切磋学业,增进了解。《泰》、《否》卦后还有一卦叫《同人》,有了了解,就会有认同感,这便是《同人》。两岸青年进行交流,对共有的中华古老文化宝典《易经》探讨、学习,必将加深双方的了解和情谊,对于缓解当前两岸的紧张局势是有帮助的。”在会议中,两岸学者还多次用到“中国文化”、“中国人”的词句,这也可以看出,中国文化对海峡两岸学人的深刻影响。

同样,道教文化作为中国文化的重要组成部分,在沟通海峡两岸中国人的认同感方面,无疑也有着重要的作用。笔者的一个台湾朋友曾说起过这么一件事。有一位台湾的老奶奶,对道教中的关圣帝君有着非常虔诚的信仰。后来,一些台独分子煽动她赞成台湾独立,当她正在犹豫不定的时候,有人对她说,你要是赞成台湾独立,那么,你信仰的关圣帝君就成了外国人了。老奶奶觉得这是不能接受的,也就不再赞同台独分子的“台独”主张了。从社会学的角度看,文化具有超越于个人或群体之上的外在性,又有影响人的意识的内在性。任何个人或群体在进行价值评判和行为选择时,一般均依从于既有文化规范,并期盼其他个体或群体也这样做,由此构成一种“外在”的人际秩序。同时,文化规范天长日久地积淀在人们的意识中,自觉或不自觉地影响人的现实行为,这又是

一种内在的制约性。道教文化同样具有一般的文化规范的这种作用,我们当前弘扬道教文化,尤其是道教文化中的“生活”性及爱国主义,以文化的方式来增强中华民族的凝聚力,将可以为中华民族的团结及国家统一和发展作出贡献。

当然,倡导爱国主义的“生活道教”,还有着许多方面的内容。笔者仅就自己的理解对此作了上述的一些粗浅阐释,敬请专家不吝指教。

(作者:中国道协研究室助理研究员,在读博士)



## 对道教在改革开放时期参与 社会生活的思考

张应超

当道长街上行走时,经常可以看见有人投以诧异的目光;当人们谈起佛、道教,经常可以听到有人分不清道观、佛寺与道士、和尚。之所以出现这种情况,固然是由于这些人对宗教知识的缺乏,但同时也启示我们,道教作为我国的五大宗教之一,在现代社会中,人们对它的了解,还是远远不够的,需要我们道教界和学术界从事道教文化研究的人士去做更多的工作。因此,我们这次研讨会以“道教与现代生活”为主题,是很有意义的。

道教从创立以来,一直和中国社会的发展有着密切的关系。在我国现代社会中,更是如此。所以,道教文化作为中华民族传统文化中的瑰宝,如何更好地在现代社会生活中发挥其特长,对我国的物质文明和精神文明建设做出更大的贡献,是很值得我们重视和研究的专题。

道教产生于中国社会,又广泛地参与了中国社会许多朝代的社会生活,在某些历史时代,甚至对中国社会有过巨大的影响。它在传播和发展的过程中,或受当权者重视,或为百姓尊崇,一直与中国历史的演变有密切的关系。在道教历史上,许多高道均深刻地认识到,道教要在其所处的时代生存与发展,就必须参与当时的社会生活。也正是由于他们的不懈努力,道教才得以广泛地传播并承传至今。

我国改革开放 20 多年来,道教的弘扬和发展出现了近现代历史上少见的大好局面。许多冤假错案得到平反,一大批道教活动场所得以修葺并开放,正常的道教活动受到国家法律的保护。同

时,道教界人士也继承和发扬道教文化的优良传统,为我国现今社会做出了可喜的贡献,显示出道教的生命活力,受到各界人士的赞誉,简要列举如下。

### 一、积极参政议政,协助党和政府贯彻执行宗教政策

改革开放以来,道教界人士参政议政的级别之高和人数之多,是中华人民共和国成立以来前所未有的。现任中国道教协会的会长和六位副会长均在政协或政府及社会团体担任职务,如:闵智亭任第九届全国政协常委、第九届陕西省人大代表、第十届西安市政协常委;张继禹副会长任第九届全国政协常委;任法融副会长任第九届全国政协委员;还有不少道教界人士在地方政协等组织中担任了职务。他们尽职尽责,提出建议,在参政议政中积极发挥作用。近几年来,中国道教协会还派人到四川、广东、河北、山西、陕西、上海、江苏、福建、安徽、浙江、湖南、湖北、辽宁等地调查了解贯彻落实政策的情况,听取信教群众的意见,与当地政府宗教部门交换意见,通过多方面共同努力,一些道教宫观的遗留问题得到协调解决。如:全真道教祖庭陕西户县重阳宫,江南著名道观上海城隍庙,已交给道教界管理。

### 二、保护和修葺了大批宗教文化建筑

道教建筑是我国古代建筑中的瑰宝,有着极高的历史文物和旅游观赏价值。但是,由于年久失修及其他原因,特别是“文化大革命”十年动乱的严重破坏,绝大多数道教宫观毁坏严重,残破不堪。改革开放以来,道教界人士千辛万苦,节衣缩食,多方筹集资金,保护、修葺了许多宫观。如陕西华山、楼观台、八仙宫、重阳宫、佳县白云山、山阳县天柱山、眉县太白山,湖北武当山宫观,四川青城山宫观、鹤鸣山宫观,广东罗浮山宫观等。笔者曾赴陕西山阳县天柱山道观实地考察,当地老道长和青年道友为修复道观,在常人难以想象的艰苦生活条件下,夜以继日,辛劳数年,终于完成初步建筑。据笔者统计,改革开放以来,国内各地修复的道教官观中,

著名的就有 200 座左右。这些宫观建筑,不仅是道教活动的场所,同时也是国家宝贵的文化遗产。道教界人士为保护和修葺宗教文化建筑花费的巨大心血和知难而进、艰苦创业的感人事迹,不仅为当代人们所钦敬,也必定会载入史册,成为教育后世人们的难得教材。

### 三、积极参与社会公益事业

济世救人是道教历来提倡和长期承传的优秀传统,道教界人士在医疗治病、捐资办学、救灾、修路、护林等社会公益事业中均尽心尽力,受到人们的赞誉。

道教中不少老道长都有独到的医术,特别难能可贵的是,他们为乡村百姓看病一般都收费很少,甚至免费诊治。曾任华山道教协会会长李静甫道长,50 多年来经手医治的患者达两万人左右。1998 年,已经 88 岁高龄的李道长为治病救人,还跋山五六十里,上华山采药。

强国富民,教育为本。道教界在捐资兴学中也有佳话,1993 年,中国道协与香港青松观、台北指南宫一次即捐给“希望工程”人民币 100 万元,香港信善玄宫近年来已为国内贫困地区兴办教育事业捐款人民币超过 300 万元。

1998 年长江流域发生特大水灾,道教界立即行动,踊跃捐资救灾,中国道协及白云观道众很快筹集救灾资金近 30 万元,及时发往灾区,以解燃眉之急。陕西道教界捐款 40 多万元,宁夏海原天都山道观年近 90 岁的张理穷道长,在天都山地区遭受旱灾、道观经济极为困难的情况下,还组织徒众为南方灾区捐钱 1200 元。道教界为南方灾区捐款总数达人民币 560 万元。

农村偏僻的地区交通不便,大大影响了群众的生活和经济发展,广东罗浮山酥醪观黄诚伦道长、陕西宝鸡县烽火台道观张至顺道长,急当地群众所急,多次捐资修路。此类善举,在国内其他地方亦时有所闻。因为许多道观均在山区,所以,保护山林及种植树

木,更是屡见不鲜,习以为常。

#### 四、研究道长文化,弘扬其中精华

道教文化在中华民族传统文化中占有非常重要的地位。改革开放以来,道教界在对道教文化的研究方面硕果累累。1987年,中国道协编辑出版的《中国道教》杂志公开发行,嗣后,上海、陕西、福建、广东等省道协办的道教刊物也相继出版。中国道协还组织编写了《道教大辞典》、《道教文化丛书》等很有分量的道教书籍。闵智亭会长的著作《道教仪范》、《道教全真派五祖七真金元高道传》、《全真正韵潜辑》,任法融副会长的著作《道德经释义》、《黄帝阴符经》、《黄石公素书释义》、《周易参同契释义》,张继禹副会长著《天师道史略》,震阳子(曹信义)道长的著作《道学皈元》,黄信阳副会长编《修道养生真诀》、《道教楹联选编》等,出版之后,均受到社会好评。特别值得一书的是,不少中青年道士亦有著作出版和文章发表,说明道教界在道教文化研究中后继有人。

#### 五、广泛开展对外道教文化交流,介绍优秀民族传统文化;友好往来,互相访参,引进外资

改革开放以来,道教界在对外交往方面取得的成绩是史无前例的。道教界人士曾应邀赴意大利、加拿大、新加坡、英国、日本、约旦、澳大利亚、斯洛文尼亚和美国等国家参访或出席会议,讲解、介绍中国道教历史、哲学、养生、音乐、经韵、武术等多方面内容,不仅增进了我国和这些国家人民的友谊,也使外国友人对我国博大精深的道教文化得以较多的了解和较全面的认识。此外,中国道协和各地道协还多次出访我国香港和台湾地区,对促进内地与港、台同胞间的友好交流起到了有力的推动作用。在出访的同时,中国道协和各地道协也接待了大量国外和港、台地区的来访人士。30多年来总数不下数十人次。在友好往来的基础上,还引进港、台资金用于道教宫观及道教名山道路修建等,如西安市道协近年来引进的港、台资金达人民币6000多万元,在西安临潼区修建了道教

医疗大楼和明圣宫,修复了户县重阳宫大殿、楼观台希声堂等道教建筑。

## 六、道教旅游的开发已初见成效

改革开放以来,我国的旅游业发展迅速,在国民经济中占有的地位日益重要。道教宫观因其或在风景名胜的山川幽雅之地;或历史悠久,故事传说甚多,令人神往;或二者兼备,使旅游者惊叹不已。所以,常常成为旅游者参访的首选之地。近些年来,随着党的宗教政策的落实,大批道教宫观已由道教界人士管理、保护和修葺,许多道教名山和宫观成为旅游热点,不仅解决了宫观的自养问题,还带动促进了当地旅游经济的发展。如陕西的华山、白云山、楼观台、八仙宫等道教宫观。尽管这方面的工作还只是初见成效,更多的地方尚处于起涉阶段,但的确是有了可喜的开端。

道教界在改革开放 20 多年来所取得的成就有目共睹,令人欣喜和鼓舞。但是,毋庸讳言,也存在不少需要研究和解决的问题,本文中主要谈两点。

### (一)道士的整体文化素养亟待提高

道教界的不少老道长和青年道友品学兼优,谦虚谨慎,一心向道,令人钦敬。然而,从总体看,长期存在的相当一部分道士文化素养不高的状况并未得到很好解决。这显然无法适应改革开放以后社会的需要,不仅不利于道教自身的发展,也大大妨碍了道教文化的对外交流和中国道教文化走向世界的进程。尽管这一问题已引起各级道教协会的重视,但由于经费、师资、校舍等多种条件限制,实际解决问题的力度显然不够。笔者认为,首先要消除认识上的误区。一方面道教界中有不少人士认为,修宫观殿堂事大,再花钱费力也愿意,而对办学提高道士的文化素养,则重视远远不够,或认为可有可无,不愿投资办学;另一方面部分道士也由于原来的文化基础薄弱,往往知难而退。因此,很有必要在道教界,特别是在青年道士中大力提倡学习文化知识,通过努力,逐渐形成风气。

如果认识明确,办学纵使有很大困难,只要下定决心,高度重视,多方筹措资金,订出切实可行的计划,严格要求,长抓不懈,通过五至十年或者更长的时间,一定可以达到既定目标。除中国道教学院培养外,省、市道教协会可报请上级主管部门同意,定期举办为期半年左右的学习班。在解决师资来源方面,陕西省和西安市道协采取请道教界有造诣和专长的人士、研究单位和高等学校的专家学者、政府宗教部门领导授课,效果颇好,这种方法值得借鉴。

## (二)努力开发道教文化旅游,为加快当地的经济发展和精神文明建设做出更大的贡献

改革开放二十多年来,道教文化旅游虽已起步,有的地方且初见成效,但还远未发挥其应有的作用。对我国的两个精神文明建设来说,仍有很大的潜力值得很好开发。要搞活搞好这方面的工作,需要政府部门和道教组织更多更好的配合,要花大力气对道教文化中宝贵精华做宣传介绍,使国内外广大旅游者对其真正了解;努力帮助道观解决道士培训、引进外资、宫观修葺、旅游道路修建等问题。对原来属道教管理、后来因种种原因由其他部门占用或管理的宫观,应根本党的宗教政策,妥善解决,交道教组织管理。由于经济利益等因素,暂时不能完全解决者,建议由政府上级部门出面协调,可采取交道教组织管理,经济利益分成的变通办法。据笔者了解,鉴于道教的特殊作用及其在社会上的广泛影响,凡道观交道教组织管理者,只要制度严格、方法得当,其经济收入会远远超过非道教组织管理者。因这些问题政策性强,情况复杂,可以在试行中不断改进和完善。总之,只要对国家的两个文明建设有利,从国家的全局利益出发,由政府领导部门出面,做好协调工作,不仅历史遗留的问题可以妥善解决,道教文化旅游一定会在我国经济建设和精神文明中发挥更大的作用。

(作者:陕西省社会科学宗教研究所副研究员)

## 用道教文化服务现代生活

张兴发

道教是一种思想信仰,一种文化,一种智慧,更是奉道者的生活方式与内涵。用道教的文化智慧,如“清心寡欲”的思想,“道法自然”的主张,“无为不争”的方法,“身心兼重”的观念,“我命在我”的精神,“济世利物”的行为等,融入和服务现代生活,必将有利于现代人群,造福于现代社会,给人类带来福祉。

### 一、用“清心寡欲”的思想净化人心

人的行为是由思想所支配的,思想不纯洁,行为就不端正,其结果会危害自己、他人及社会。因此道教特别强调心灵的纯洁,提出“清心寡欲”的思想。老子说:清静为天下正。就是说人心若清静,就会正确地去立身处世,如做人要正派,做官要公正廉明等等。在老子《道德经》中,“清静”和“寡欲”是两个颇为相似的概念,同时它和“无为”也有着一定的联系,后来道经常把它们联系在一起讲,即“清心寡欲”或“清静无为”。在《道德经》中,还有一个与它们相对的名词,那就是“浊”,并且还有着相生相化的关系,正如《道德经》第十五章所说:“混兮,其若浊;孰能浊以静之徐清?”意即有道之士,性体圆明,湛然清澈,处于万物之中,与天地浑然一体,民之所乐则乐,民之所忧则忧,和光同尘,没有什么区别。那么谁能除尽后天的七情六欲;荡尽尘俗一切污浊,使其心宁静呢?只有返回其先天的虚明体性,就如浊水慢慢而静,才能澄清而重现。所以有道之士,身虽处尘俗之中,其性顺物而任自然,不染不着,不滞不留,相似浑浊一样,其性体常住。<sup>①</sup> 这段话说的不仅仅是道家清静

<sup>①</sup> 据任法融《道德经释义》第38页,三秦出版社1990年版。

功夫,而且是一种生活方法,就是说,人处在一个纷繁芜杂的社会里,如何去避开尘世,抛开烦恼,达到清静,那就要做静功,当静功做到一定境界时,更要继续坚持下去,即会见到光明。老子认为这就是“道”的表现。对此,《清静经》说得更直接了当,经曰:“夫道者,有清有浊,有动有静”。指出“清”和“浊”是“道”表现出来的两个不同侧面。所以在老子的宇宙观中,“清静”是大自然最早的形态;在人生观中,“清静”是一种生活方式,就清与浊两个方面而言,后者必须服从于前者,因为老子是本着法地、法天、法道、法自然的宗旨来阐述大道的,所以人们的生活方式也必须与自然相协调,这样才能以万物养育群生。故而《清静经》说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”这里所说的“无形”、“无情”、“无名”都是说的“道”的“清静”,不但要“清静”,而且是“常清静”,要“真常应物,真常得性,常应常静”。“常应常静”就是“清静”的最高境界,也就是达到了心灵的净化。这种境界在道经中又叫“真静”,就是“心无其心”、“形无其形”、“物无其物”,以此能够“唯见于空”,且“观空亦空”,最后达到“湛然常寂”。

老子说:“见素抱朴,少私寡欲。”<sup>①</sup>同时他还说过一些“无欲”、“不欲”等和“寡欲”相类似的名词。在老子的思想中,对于人欲的节制,是非常重要的。《道德经》第四十六章说:罪莫大于可欲,祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。他的这一认识,是从他的“道”中体现来的。《道德经》第三十四章说:“大道泛兮,其可左右。万物恃之以生而不辞,功成不名有,爱养万物而不为主。常无欲,可名于小,万物归之而不为主。是名于大,是以圣人终不为大,故能成其大。”意即大道广泛流行,无所不至,无所不达,无所不遍,它可左可右,可上可下,可顺可逆,在方为方,在圆为圆,向无所定,形无定形,任其物性,顺其自然;它化生万物,创造世界而不推辞,作

① 《道德经》第十九章。



出巨大成就而不自以为有功,养育了万物而不加以宰制;它不求名利,无私无欲,可称它为“小”,万物归顺它不自以为大,可称它为“大”,由于它从来不自大,所以能够成就伟大。<sup>①</sup> 由此“道”的伟大是因为它“无欲”,“无欲”的后果就成了“道”的伟大,所以老子主张“寡欲”。可见“寡欲”是人心净化的基础。近现代,由于人欲的膨胀,人类社会爆发了两次大规模的战争,几乎使用了发明的所有武器,给人类社会带来了沉重的灾难。一些战争遗留下来的隐患(如核辐射、细菌等)至今仍威胁着人们的生命,这都是欲念膨胀给人类社会带来的深重灾难。

## 二、用“道法自然”的主张美化环境

环境是人类赖以生存的基础,环境的好坏直接影响着人类的健康。近些年来,由于现代工业的发展,人类生存的环境被破坏,有的破坏了饮用水资源,有的破坏了庄稼,有的污染了空气,有的甚至危及人的生命。至此人们不再陶醉于征服自然、主宰自然的行动中了,而是回过头来寻找保护自然环境的一些主张和措施。于是他们想到了中国的道教,道教“道法自然”的主张对于环境的美化有着积极的意义。

“道法自然”是老子《道德经》第二十五章所提出的,经曰:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”这里的“道”是最高范畴,她生天、生地、生万物,此中既包括实体,如土地、森林、飞禽、走兽等,也包括抽象,如思维、方法等。这里的“法”,指遵循、仿效之意。这里的“自然”不是一种实体,而是一种法则。对此王弼注曰:“道不违自然,方得其性。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。”这里老子提出了人类生活最基本的原则就是要“法自然”,人的思想行为一定要以自然为准则,否则必将导致失败。《道德经》第六十四章说:“是以圣人无为故无败,无执故无失。”就是说:

<sup>①</sup> 据任法融《道德经释义》第85页,三秦出版社1990年版。

圣人办事自然无为,因此不会失败,不会遭到损失。如果人类能自觉地“辅助万物的自然发展而不加干涉”,就能保持良好的生态环境,获得持久发展的生存空间,体现生命的真正价值。<sup>①</sup> 诚然现代科技给人类带来了进步,但对科技处理不当,必将给人类酿成苦果。本世纪初,当人类为发明原子弹而欢呼时,美国人却以此给日本人以回报,造成的阴影恐怕在日本人心里永远不会消失,核辐射至今仍然存在。如果当初美国人从自然环境的角度认真考虑一下,也许不会酿成今日之后果。所以道教“道法自然”的主张对于人类的生存发展有着重大的指导意义,正如著名的比利时科学家普利高津说:“中国文明对人类、社会和自然之间的关系,有着深刻的理解,中国的思想对于那些扩大西方科学范围和意义的哲学家和科学家来说,始终是一个启迪的源泉。”<sup>②</sup>

### 三、用“无为不争”的方法优化管理

所谓管理是指协调二人以上的活动,诸如领导、计划、组织、指挥、控制等。管理是一门艺术,大到国家,小到个人,均需要管理,管理好坏,直接关系到国家命运,个人前途。而中国的道教很早就把管理,放在一个至关重要的位置。

道教的管理方法是“无为不争”,这里所说的“无为”,并不是“无所作为”其意与儒家“知其不可为而为之”相对,指遵循自然,按照天道自然的法则办事,不妄作为。简而言之就是天道自然无为,人法道也应当无为。老子所说的“无为而无不为”、“无为而无不治”才是“无为”真正的宗旨。《老子河上公注》说:“法道无为,治身则有益精神,治国则有益万民。”可见“无为”既是修身处世的原则,

① 见张继禹主编《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》第7页,华夏出版社1998年版。

② 见普利高津《从混沌到有序——人与自然的新对话》第1页,上海译文出版社1987年版。

又是治理国家的政治准则。《淮南子·原道训》也说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无为者，因物之所为。”并举例说：“智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为患，可谓无为矣。”<sup>①</sup>并且强调“无为者，非谓其凝滞而不动也，以其莫从己出也”。<sup>②</sup>指出“人无为则活，有为则伤，无为而治者，载天地，为者不能有为；不能无为者，不能有为也”。<sup>③</sup>所以圣人内修其本质，而外饰其华表，保养精神，充分发挥他的聪明才智，漠然无为而无不为，淡然无治而无不治。<sup>④</sup>这里所说的“不争”，同样不是“不思进取”，而是“无不争”。老子说：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”<sup>⑤</sup>“天之道不争而善胜。”<sup>⑥</sup>可见在道教的眼里，不争不是一种目的，而是一种手段。将“无为不争”用于管理，就是对待事物和人事不要过多地干预它，应任其去自然地发展。比如一个当领导的，定好大政方针，让下级去执行就可以了，不能过多地干预下级工作，使其放不开手脚，应将更多的权放给下级，这是让下级适应实际办事，以调动下级的工作积极性，也可以使领导摆脱一般性的事务，自我超脱地处理大事，以便更好地工作。对于当今竞争激烈的社会，不是畏难而退，不思进取，而是该争的就要争，不该争的就不争，争得要正大光明，不能弄虚作假，徒有虚名，不能图外表、形式，不讲实际，要在根本问题上下功夫，踏踏实实地搞好基础工作，在管理上下功夫，才能真正达到“不争而善胜”的效果。

#### 四、用“身心兼重”的观念注重健康

健康不是一个单纯的概念，而是一个社会概念，生物概念，心

① 见《淮南子·诠言训》。

② 见《淮南子·主术训》。

③ 见《淮南子·说山训》。

④ 据《淮南子·原道训》。

⑤ 见《道德经》第二十二章。

⑥ 见《道德经》第七十三章。

理概念。它即包括身体的,也包括精神的,两者密不可分,通常人们将它说成“身心健康”或“身心健康”,就是这个道理。对此道教提出“身心兼重”的健康观,说身体和精神同等重要。

至于身体,有人认为是一个“臭皮囊”,而极大主张“肉体成仙”的道教却极力反对此说。早期道教《太平经》中就提出人要“自爱”、“自好”、“自亲”、“自养”的主张,要求人们通过自身的努力取得生命的长存。经中反复强调人的命运掌握在自己手中,不要抑呼于上天,“有身不自清,当清谁乎?有身不自爱,当爱谁乎?有身不自成,当成谁乎?有身不自念,当念谁乎?有身不自责,当责谁乎?复思此言,无怨鬼神”。<sup>①</sup>文中充满了自重精神。此外,道教还有几部道经也有此观念,如《周易参同契》:“引内养外,黄老自然,含德之厚,归根返元,近在我心,不离己身,抱一毋舍,可以长存。”《老子想尔注》:“不知长生之道,身皆尸行耳。”《钟吕传道集·论大道》:“刚柔宇宙存乎掌,万物生成只在身,“万物虽众,亦生乎身。”说明身体对于一个人来说特别重要,身体不健康,就无法工作和学习,所以人们通常说:身体是革命的本钱。

至于精神,道教亦十分重视,强调修仙道必须先修人道,人道不修不能成仙道。于是将人的行为与人的吉凶寿夭结合了起来,提出了天人感应的思想,认为人“过大者夺人纪,小者夺人算。故求仙之人,先去三尸,恬淡无欲,神静性明,积重善,乃服药有益,乃成仙”。<sup>②</sup>可见道教将得道成仙与炼养心性相结合,提出弃恶行善,修道积德,并以此来升华人的精神。将“身心兼重”的观念用于现代生活,对物质文明日益丰富,精神文明趋于薄弱的今天,无疑

① 见张继禹主编《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》第47页引,华夏出版社1998年版。

② 见张继禹主编《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》第47页引,华夏出版社1998年版。

是一件有益的事情。事实证明,人有一个好的身体,还要能够很好地生活工作学习,而且还要一个好的心情,二者缺一不可。然而有时我们为了追求物质财富,而忽视了精神财富,使日常的生活工作学习受到严重的失调。如果回过头来学习道教的一些思想,便会发现许多有益的东西,再运用于现实生活,定会收益匪浅。

### 五、用“我命在我”的精神提倡实践

“我命在我不在天,还丹成金亿万年”,这是《抱朴子内篇·黄中》中所提出的。有人认为这是一种注重自身生命的一种养生方法,其实它更是一种自我实践的精神。道教养生从外丹到内丹,始终贯穿着这种精神。《西升经》:“老子曰:我命在我,不属天地。”《悟真篇》:“大药修之有易难,也知由我不由天。”“一粒灵丹吞入腹,始知我命不由天。”这里充分显示了道教宏大的气魄和注重实践的精神。同时也说明炼丹不是一件容易的事情,而关键在于实践。事实证明,道教历代炼丹家都很注重实践,他们不仅自己炼丹,而且亲自服食外丹,如神农亲尝百草,以辨其滋味,一日数次中毒。东汉魏伯阳带领三个弟子入山炼丹,丹成,先服之,即死,弟子虞生曰:“吾师非凡人,服丹而死,将有意焉。”亦服丹而死,余二弟子疑不服,出山求棺木,伯阳即起,将虞生皆仙去,逢入山伐木人,作书寄二弟子,二弟子懊悔不已。唐代孙思邈,采药治病救人的过程,亦身体力行,常常品尝药物,以掌握其药性,并将其经验著成药书《摄生枕中方》、《千金药方》、《千金翼方》等,被世人尊为“药王”。诚然金丹药物在服食过程,有时会对人体有害,但他们这种自我实践、自我牺牲的精神,实在是难能可贵。正是他们这种执着的精神,促进了中国古代科技文明的发展。如果我们把这种精神用于现代生活,凡事都讲求实践,这样不仅有利于现代文明的进步,而且有利于生活质量的提高。

### 六、用“济世利物”的行为关爱生活

道教是一个主张扬善弃恶、普度众生、济养万物的宗教。《道

德经》第二章曰：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”说天下万物或善或美，或恶或丑，都是相对的，而不是绝对的，均具有两重性和可变性，美的可以造成恶的结果，善的可以造成不善的影响。<sup>①</sup> 所以道教要求人们“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”，<sup>②</sup> “去小知而大知明，去善而自善矣”。<sup>③</sup> 即要求人们在生活中，应该弃恶扬善，普济万物。对此道教从戒律、斋醮、实际行动上身体力行，关爱生活。

从戒律上看，道教首先从尊重人类自身生命价值出发，对人的行为加以约束。如《正一法文天师教戒经》曰：“己身不可不保，教戒不可不从。”《老君说一百八十戒》第三十九戒说：不得自杀；第四十二戒说：不得因恨杀人。《灵宝仙公请问经·太上十戒》：不得诽谤善人，毁坏同学。其次从尊重动物生命出发，反对“杀生”，反对惊吓、虐待动物。《太上洞玄灵宝智慧定志通微经·十戒》第一戒：不杀，当念众生。《升玄内教经·升玄九戒》：手不得杀害众生，歧行蠕动含血之属，皆不得杀。《老君说一百八十戒》：不得妄打六畜群众；不得以足踏六畜；不得有心践蹋虫蚁；不得便溺虫蚁上。相反道教主张救助动物，《六度生戒》说：一切动物，有困难求救于人，人如果能帮助它们排除险恶，使它们脱离死境，那么人在世间就会安康富强。其三道还尊重植物的生命，并认为植物和人一样具有灵性，在某种特定的环境下，也能修炼成仙，所以要加以保护。如《老君说一百八十戒》既要求：不得烧野田山林；不得妄伐树木；不得妄摘草花。最后道教还主张保护人和动植物赖以生存的环境。《老君说一百八十戒》说：不得以毒药投渊池江海中；不得妄凿山川；不得竭水泽；不得以污秽之物井中；不得塞池井；不得便溺生草上及

① 据任法融《道德经释义》第38页，三秦出版社1990年版。

② 见《道德经》第八章。

③ 见《南华经·外物》。

人所饮水中;不得妄开决陂湖。所有的规定均蕴含着积善慈济的思想。

从斋醮上看,道教为生者祈求天下太平、国家安宁、吉祥幸福、消灾度厄的吉祥道场,如金箓普天大醮,金箓周天大醮,金箓罗天大醮等;有为亡故者拔度幽魂的、令其早日超升的度亡道场,如黄箓斋、明真斋等;有普度一切饿鬼畜生,使其归依道门、早登仙界的超度道场,如涂炭斋等。上述斋醮,第一反映了清醮的内容,第二和第三反映了幽醮的内容,但三者均有着共同的作用,即普济万物。

从实际行动上看,道教自天师创教以来,宗旨一贯,奉老子慈俭无为之道,以利物利人为本。张道陵创教之时,就带领教民修复道路,以劝人请祷的“三官手书”为人治病,后又立治布化,收信米五斗作饥年灾荒之用,并著《老子想尔注》一书,宣扬重生道,务清静,守道奉诫,积善成功,致太平敬仰天道等思想。及至系师张鲁时,行宽厚仁慈之政,以道教化世人,设立义舍于路边,放置米肉于其中,让过路人量腹而食。<sup>①</sup>在他的影响下,诸祭酒<sup>②</sup>各起义舍于路旁,具置米肉以给行旅。<sup>③</sup>太平道出现后,其信奉的《太平经》中就认为粮食财物乃天下人公有,饥寒者皆有权利取得衣食,所以他们从事修路、济贫等善举。<sup>④</sup>魏晋时,灵宝派道士葛洪曾对弟子解释说:你们之所以不能够成为天仙,而做了个地仙,是因为“子辈前世学道受经,少作善功,唯念求道,不念他人得道”。<sup>⑤</sup>唐代,第三十二代天师张恒曾给唐高宗说:能无为则天下治。<sup>⑥</sup>宋末元初,战

① 见《三国志·张鲁传》

② 祭酒,早期道教官职。

③ 见《后汉书·刘焉传》。

④ 见《太平经》卷五十六至六十四。

⑤ 见《太上灵宝本行宿缘经》。

⑥ 见《道家经石略·龙虎山志序》。

乱频繁,每兵火之余,不得以寿终的人不计其数,此时最能看出道教接济危难的特点。当时南方天师道有一高道名叫郎如山的,每兵火之余,都设置黄箓大斋,按科普度死难者;他曾到余杭云游,看到讨饭者和孤儿寡母零散街头,难以生计,马上捐买一个姓赵人家的房院,将其改建成“龙德”、“通仙”两宫,以收容无家可归的人<sup>①</sup>。后来又有正一派著名道士张留孙以清静无为为本,慈俭不敢为天下先为宗旨,“其拯时救物,常密斡于几微,未尝心已为功,其高弟门人多聪明持达者”。<sup>②</sup>其中有一高徒徐德昭,曾出谷货以济难民,受他恩惠活下来的人数以千计。<sup>③</sup>元初,成吉思汗南下中原,许多人惨遭杀戮,于是全真道士丘处机就不远万里,赴雪山见成吉思汗,劝其要勤俭爱民,毋行杀戮,成吉思汗听取了他的建议。回到燕后(今北京)后,他又创十方丛林,收容遭受战乱无家可归的人,多达数以万计。所以后来清乾隆皇帝对此十分赞赏,写下了一副流传至今的对联:万古长春不用餐霞求秘诀,一言止杀始知济世有奇功。其后,清代道士闵一得,主持金盖山纯阳观,大振玄风,乐善好施,奖掖后进。

言行上的始终如一,使道教这种优良传统流传千古而不绝,并被当代道教所发扬光大。1993年9月25日,北京白云观、香港青松观、台北指南宫值举行“护国佑民的罗天大醮”之际,向希望工程捐款100万元人民币。1998年8月18日,值“第一届庐山中国道教文化研讨会”之机,向江西灾区捐款人民币10万元。1998年8月20日,值“中国道教协会第六届全国代表会议”之机,全国道教界向灾区人民捐款人民币400多万元。2000年1月7日,上海城隍庙向南市区求知中学、求是中学、市九中学、林荫中学、江南中学

① 见张伯淳《体玄崇教安道法师洞霄宫住持提点郎尊师墓志铭》。

② 见《道园学古录》。

③ 见《贞一斋杂录》。



各捐赠人民币2万元。以资助两百名特困学生,帮助他们获得继续求学的机会。近日,中国道教协会和上海市道教协会,又从“崇尚自然、热爱生命”的角度出发,举办了“自然——生命,动物是人类的朋友”大型画展,进一步体现了道教保护自然、尊重生命的措施。

综上所述,道教用自身的文化智慧,从人所生活的外部环境,到人体内部精神状态,提出了许多积极的、有意义的措施和主张,对于提高我们的物质生活和精神生活,有着至关重要的作用,以此来服务现代生活,必将产生积极而深远的影响。

(作者:中国道教协会研究室研究人员)

## 面向社会与面向生活

李大华

刚刚过去的世纪是一个科学昌明、知识爆炸及其社会生产力极大发展的世纪,同样也是问题多多的一个世纪,生产能力的巨大发展彻底改变了人们的物质生活状况,也陡增了超出生活需求的无限制的欲望;科学的日新月异既提供了改变生产条件、生活方式及其生存环境的手段,也产生了毁灭一切物质生活条件、生存环境,甚至毁掉人本身的危险;知识的急聚膨胀既极大地丰富了人们对周围世界和对人自身的认识,却也构成对生命本身的威胁。如此,人们企望以社会的进步和认知能力的改善解决所有问题的想法,在今天陷入了不能自拔的境地,“道高一尺,魔高一丈”,如同卢梭提出的人类每前进一步,不平等也同时前进一步一样,人类的单线进化的路径不是把人类带进到一个自由王国,而似乎是带入了某种不归路。从而也引发了人们的深思,如何才能使得社会和人发展步入一个健康而稳定的道路?是否需要在这种发展中贯彻某种超越人自身的人文精神?正是在这些意义上,神学家汉斯·昆提出推行宗教的普世伦理价值,社会学家丹尼尔·贝尔主张恢复传统的宗教信仰来拯救人类社会。宗教的价值再一次引起重视。

社会需要宗教,那么宗教自己能够在未来的社会当中扮演什么角色?这是宗教学家和宗教徒都必须认真思考的问题。扮演角色的重要程度取决于两个方面的因素:一是它是否能够摆对其向度,也就是服务方向;二是它是否能够成功而有效地履行自己的职责。前者是前提,后者是自己在确定方向的努力程度,因而这是同一个过程的两面。这里提出来面向社会、面向生活,意味着这个原本似乎不是问题,但在今天实在是个问题。道教作为民族宗教,

产生于社会危难时期,民众的生计和困苦无人关心,这个时候道教产生了,它一出现就充当了救治社会的角色。这在当时是不待商榷的事情,因为宗教意义就在于它有着普遍的人性和人道的关怀,在社会急需这样的关怀时刻,道教只能担当起责任来,而且当时的创教者也勇敢地站出来,成功地履行了自己的责任。当社会步入平静发展时期,道教又试图归宗到最开始的生命信仰上去。生命的关怀同样是普遍的关怀,尤其在社会充满了不平等,又缺乏对生老病死的关心时,这样的关怀显得很重要。问题是信道者和弘道者如何有个正确的面向。如果把自己的面向定位于向当道者或富贵人服务,甚至谋求当中的好处的话,那则确实有违于宗本。事实上,道教在历史上始终难摆脱类似的困惑,被司马承祯讥为求“终南捷径”的人,如潘旦、林灵素之类,就从根本上违背了道教的基本面向,放弃了对普罗大众的广泛关怀。当然,不止是道教受困于这样的问题,所有宗教概莫能外。但有一点是清楚,任何一个宗教,只要它离开了自己的服务对象,偏离了基本的面向,路就会越走越窄,必定不会长久。佛教的唯识宗只是因为思维的过分繁琐而不合中国习惯,曲高和寡,道教没有那样的问题,但道教的另一方面的问题:囿于自己的小圈子,远离世俗,安于守成,似活在另一个世界,形似超逸,被人们作为天外来客来供奉。《庄子》有则寓言,说牛是愿意被高贵地供奉在宗庙里呢?还是愿意滚一身泥土,活个自在呢?失去了自在,就失去了存在价值。

面向社会,面向生活,实际是同一个向度,只是中间有个递进的关系。面向社会,就是要将宗教普遍和普世的宗教关怀落实在社会行动中去。宗教不是游离在社会生活之外,而是存在于其中。这是宗教存在的理由之所在,是宗教性之所在。可以说世界上的各种宗教都很关心自己的信徒的增减,没有哪个宗教仅靠政府的提倡和保护而得以生存和发展的,宗教的根子只有扎在社会的深层,才有底子,才能经得起风吹雨打,也才能开花结果。《度人经》

强调要广济和超度所有的人,不管对象是什么样的,只有善于超度所有的人,修道者自己才能得到超度。所以说,道教是有这样的传统。在的当今社会条件下,人们因职业、地位、地域、文化、种族的不同及其价值取向的差异而分层和分类,日益呈现多元化,因而各自有其特殊的生活空间,但这并不意味着社会不需要关心。现代社会的多元化不仅没有占满所有的生存和生活空间,反而溢出了一个很大的公共社会活动空间,这个公共活动空间就是宗教的舞台。宗教需要以自己的行动证明存在的价值。这就是超于各个阶层、地域、文化等多元领域的特殊关系,实行没有偏见和偏私的大众关心,诸如关心社会的疾苦,为人排忧解难,调解人与人、人与社会的矛盾,缓解社会的冲突,引导人心向善,向往高尚与高贵,主张社会的正义和平等,把社会的发展和人的行为导向一个稳定而可预期的轨道,减少因为不了解和妒忌产生的相互不信任和敌视,增强彼此的信任感,等等。总的来说,宗教在社会的地位是与社会对它的需要相关的,而且也与它能够满足社会需要的程度相关。如果宗教在公共生活中能够在上述方面充分发挥作用,那么它就能够不同程度地满足社会的多方面需求,从而始终站稳自己的地位。如果在社会已经表现了公共关心的需求,而宗教并没这样的准备来履行公共关心的责任时,那么就只能被社会所遗忘。这是任何一种宗教都要避免的情形。道教要面向社会,也就是适应社会的需求,即满足社会关心尤其是对普罗大众的关注。如此,就不是被动的,而是主动地去扮演自己的角色,在社会还没有发出需要信号的情形下,都要随时作好准备。1999年台湾发生的地震灾害是一个很好的例子,佛、道教和基督教都很好地履行了责任,众多的人接受了宗教团体的帮助和关心,人民不会忘记宗教。

这里说的普世的关怀,是超越了民族关系的,是对人类共同问题的关怀。当今世界,由于各个国家、地区和民族的局部和特殊利益关系,将公共利益置于不顾,人类面临自己毁灭自己的情形。地

区与文化冲突、种族歧视、武器竞赛、环境恶化等等都是人类共同面临的,世界上的各个宗教都在对此作出回应,寻找各自解决问题的途径,为此,宗教之间也在展开对话。道教不能够对此保持缄默态度,也应该积极地回应,展开对话。以自己的传统理念和一贯态度对此作出表态。比如道教对人与环境和谐态度,对不同思想的宽容态度,及其一贯反对武力解决问题的主张,都是具有普世价值的,我相信道教是能够为人类的共同性问题作出重要意义的贡献的。人有种族与肤色的区别,宗教却没有这样的区别,而且要超越各种的区别。我们说道教是民族的宗教,只是在它产生文化背景及其产生地意义上讲的,它一产生出来,就是人类共同所享有的。参与对话的过程就是放大声音、扩大影响的过程,也是实现普世价值的过程。这如同自家有个宝贝,我们知道珍爱,却把它深藏起来。我们可以说没有丢失它,但不能说让它实现它的价值,它的价值恰恰在于在公开它的光亮,以便人类共赏。在这方面,任何的偏爱都是一种偏私。因此,我们需要的不仅仅是胆量和勇气,更需要一种全球和全人类共同利益的眼光和远见。

面向生活,就是要面向平实,面向平常人的生活,贴近现实,包括在话语系统上近人情。这也存在两个方面的内容:一是要走进生活,二是修道者自己的生活化。走进生活,就是走进现实生活。道教徒长期生活在山林之中,时间长了,与现实生活有了距离和隔膜,尽管他们每天也接触不少的人,但那只是外在的,他们与实际的、平常人难能有真正的交心。在天主教里尚且有个信众将自己的隐秘告诉神甫的制度,神甫要根据每个人的情况作出对错和善恶的判断,从而劝导人们应当如何规范自己的行为,以便取悦上帝,求得宽恕。这之中就有了深入的以心交心,所以神职人员虽然住在教堂里,却没有与生活隔离。道教没有这样的制度,信众到宫观求签或做祈祷,那是试图与神灵沟通,并不直接告诉神职人员多少隐私。道教徒如果不主动贴近现实生活,就难以了解人。既不

了解人,又怎样劝人为善呢?而且,神职人员不与人们深入接触,就不能发展信众。到目前为止,道教的信众主要靠的是传统的影响力及其人们本能的宗教感情,这种情况长期下去,道教就会失去自己的社会基础。这里还涉及道教的一个基本信念问题,即道在哪里的的问题。毫无疑问,进山入住,或出家修行,都是为了得道,但那也只是得道的方便,未必就一定得道。隐于山林,便于专心修道,山林与宫观提供了一个好的环境,有助于得道,却不必然得道,如果修道者身在山林,心在庙堂,怎可能得道!按照道教的基本理念,道普在一切现象,也普在每个人中间,也就是说,道可在山林,也可在山外,每个人能否得道,在于他的悟性的高低,及其信念是否坚定,意志是否顽强。所以,离开山林,走入生活的社会,未必就是离道远了,古云“大隐于朝,中隐于市,小隐于山”,讲得正是这个道理。有的人甚至就没有真正地入过山林,进过宫观,但他们却在真正地修道,未必他们就不能得道。当代中国兴起的新道家,是应当引起重视的社会现象。他们可以不重仪规,不信方术,但他们重视道家 and 道教的道德品行的修养,崇尚独立不苟、自由超拔的人格风范,看重道家对社会丑恶现象的批判能力。这些方面正是道家 and 道教的精髓所在,那么他们不仅能得道,甚至是先于世人而得道。佛教有“教外别传”的传统,禅宗六祖慧能得法嗣衣钵时还未入道,隐秘传教很多年才受印宗和尚的正式剃度。我的意思是,道教神职人员不仅在山里修道,更应当走出山林,在现实的生活中去宣教弘道,甚至应当向那些身在民间而修养很深的人士学习。如此,一能坚固和扩大宗教的社会基础,二能有利于自己修道得道。

修道者自己的生活化,是说修道人应该有平常心,做平等人。修道者既是出家人,又是平常人,有着与平常人一样的人性人情。穿上了道服,过上似与常人不同的生活,但这些只是外在的,实际上他们与平常人没有想象的那么大的差异。他们仍然有着平常人一样的躯体,过着平常人要过的生活,因而也必然地人同此心,心

同此理。不一样的在于,他们心中有个恒常的信念,并始终依照这个信念去做事。这就是说,出家人不应以外在的形貌的不同常人,而以为自己与别人格格不入,不食人间烟火。有个平常心未见得有什么不好,这恰恰是与别人相沟通的一个条件,也是混入人迹、深发道意的重要心理基础,因为理解了别人,才能够有效地劝导别人向善。南宋时期有个陈楠,道行颇高,却整天混同常人,以匠泥桶为业,人称“陈泥丸”,然而这既没有影响他有个平常心,更没有影响到他的修道。平常人的心不是人修道的障碍,而是一个方便,人心在此,道心则又在这之外,没有人心,即无道心。做平等人,是说道无偏私,对任何人都一样地平等对待,出家人与未出家人,只要是修道,就有平等入慧的权利,没有人可以有特权。对于修道者来说,需要以平等的心态对待别人,帮助别人或济度他人,这是功在他人,利在自己。自己只是普罗众生的一个成分,道给予自己的和别人的是同样的多,决不会给自己的多一些,给别人的少一些。同样,任何轻贱别人或自恃傲物的行为,都是对他人或他物的不平等,都是一种偏私,从而也都是道所不屑的。摆正自己的位置是修道者基本的操守,也就是将自己放在一个平常人的地位上,以平等心去求道。在当代社会,这是宗教适应社会的极其重要的一个环节。

面向社会和面向生活,这并不等于说不用坚持自己的信念,更不是说混同世俗或等同世俗。作为宗教,宗教信念是必须坚固的,求道决不是一种权宜之计,而是严肃而郑重的选择,所以,修道者应当用整个生命去追求,不管在什么地方或什么位置,信道的意志不可有倏忽的懈怠,在山林之中或山林之外,无论从事哪种事务,都应当被看做修道的实践。信念是要靠意志来维持的,宗教意志在任何一种宗教里都是十分重要的。在《圣经》里面,是把信奉上帝和追求真理看做同样的事情的,上帝所谕所示都是真理。我想道教也不会有例外,《道德经》里所讲的“道”绝对是真理,而且是完

整而绝对的真理,《老子想尔注》、《太平经》所讲的“道意”不过是真理的人格化罢了。道教徒及其道教学者所追奉的同样是而且只能是真理。人们之所以选取道家和道教,那是因为这种宗教和学说引导人们去追求真理,是一种特殊的追求真理的路径。宗教修炼的过程乃是实现真理的过程,道教教人不能只靠常规的认知方法,要体知体察,知行合一,甚至终身去追求。得,既可以在山林、宫观,也可以在市井百姓之中,如果修道者明白服务社会和深入生活只是一种宗教实践,是修道的一部分,那么就不会有疑惑,而且会采取主动的姿态,也不会因为进入世俗社会而随波逐流,改变信仰。既然我们踏入了一条追求真理之路,那么还有什么可以犹豫的!犹豫有两个方面的原因,一是对所信仰的对象信不过,二是信奉者自己缺乏勇气和意志。所以,既要坚定的信仰,又要无畏的勇气和执着的意志,可是意志本身是要在实践中经历磨练而增强的,没有亲身实践,不能说自己没有意志。在这个意义上来说,信道者应当理直气壮地面向社会,面向生活,还应该在实际的生活明确地表明自己的信念和对生活的态度。这里有一个问题值得提出来:修道者在适应社会、深入生活过程中,如何对自己言行作出恰当的规范。道教在深入世俗社会生活的过程中,决不可以放松道德方面的要求,反而应当强化自己宗教道德信念,恪守自己的训条,克勤克俭,经常反省自己的行为。这就是宗教的意志。在世俗生活中,修道者应该以自己的实际行为为世人作出表率,凸现异于世俗的情怀和高尚,“德合一里,行合一乡”。以宗教的关怀和热忱,用坚定的信念和不懈的意志,付诸全部的生命,来从事社会服务和追求真理,这就是宗教的精神。在今天,我们又是多么需要这样的精神!

(作者:广州社科院哲学文化研究所副所长,副教授,博士)



## 道教对生活的态度及其现代意义

尹志华

道教是一个以现实人生为出发点的宗教,在追求得道成仙的终极目标的过程中,致力于把现实世界建设成美好的人间仙境。道教历来强调,“仙道”不离“人道”,修道者必须在社会生活中积功累德,成为社会公认的做人楷模,才有长生成仙的希望。信奉道教,重要的是在生活中贯彻道教的精神,从而觉悟人生,提高境界。古云“不离日用常行内,直到先天未画前”,就是说要即世间而超世间,不离生活而又升华生活。我们认为,立足于生活,圆融于生活,服务社会,利益人群,这既是道教的优良传统,也是道教文化在现代社会中发挥积极作用的根本途径。

### 一、关注现实生活是道教的优良传统

道教创立于社会危机十分严重的东汉末年,一开始就是以解脱人们在现实生活中的各种苦难的面貌出现的。无论是张道陵创立的天师道,还是张角创立的太平道,都积极地以符水治病解除人们的疾苦。面对当时民不聊生的社会现实,张角领导太平道教徒发动黄巾起义,试图推翻汉王朝的黑暗统治。张鲁在汉中建立了割据政权,史称其政策宽惠,人民安居乐业。从道教初创时期的活动就可以看出,道教从一开始就十分关注人们的现实生活,具有济世度人的优良传统。

道教在长期的发展过程中,一直以度己度人为宗旨。《墉城集仙录》卷一引圣母元君的话说:“夫重长生者,始于一身,次及家乡,至于天下。为子尽孝,为臣尽忠,为上尽爱,为下尽顺,色味调和,与道合真也。若止一身独愿长生,久住无为,逃避上下,不营忠孝,不存兼济,偏善乖道,自是失德。纵能弃吾我之欢,忘色味之适,同

枯木死灰，复何足贵？夫修道者，在适而无累，和而常通，永劫无穷，济度一切。此之长生，乃可为重。长生难得，由忠孝仁义——忠孝仁义立者，功及于物，生自可延。无此德者，独守山林，木石为偶，徒丧一生，后方堕苦，先罪未释，今又无功，遂失人道，生处边夷，或生飞沉，群丑异类，永与道隔，深可悲夫！”这段话清楚地说明，修道者必须在生活中积功累德，才有长生成仙的希望。若只顾一己长生，离弃社会生活，则与枯木死灰无异，也就丧失了作为人的价值。

道教中人始终认为，“仙道”不离“人道”，“全人道”是“修仙道”的基础。清代著名高道王常月说：“欲修仙道，先修人道；人道未修，仙道远矣。”清末道教内丹家黄裳说：“道在伦常，德在心性，切不可孤修兀坐，以求仙丹之就。”只有很好地履行做人的社会职责，成为一个对社会有用的人，一个道德高尚的人，才谈得上修仙证道。道经中反复强调，只有对社会做出大量贡献，积累了巨大功德的人，才有长生成仙的资格。《老子想尔注》说，欲求长生者，“百行当修，万善当著。”葛洪《抱朴子内篇》中更具体规定：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。”陆修静《道门科略》说：“若救治天下百姓，扶危济弱，能度三命（过去、现在、未来）。”张伯端《悟真篇》说：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我亲冤，始合神仙本愿。”并警告修行者：“若非积行施阴德，动有群魔作障缘。”净明派更是以“忠孝”传教，要求“凡得净明法者，务在济物”。金元时期形成的全真道，其宗教实践分为内在的“真功”与外在的“真行”两方面，“真功”指心性、内丹修炼，“真行”即行道济世。可见，统一入世与出世，以积善为仙道的根基，是道教一贯的主张。

道教济世精神的一个重要表现是，在历史紧急关头，道教领袖往往能够挺身而出，为人民大众实在地解厄救苦，减少灾难的损害。最著名的是全真道龙门派祖师丘处机不远万里赶赴漠北，觐

见成吉思汗,劝成吉思汗戒杀的事迹。清代乾隆皇帝曾为此写下了“万古长生不用餐霞求秘诀,一言止杀始知济世有奇功”的对联。此外,在南宋、金、元的战乱之际,太一道四祖萧辅道、茅山宗高道杜道坚等,也利用自己的威望做了许多制止胜利者不要滥杀无辜的工作。

道教济世精神的另一个表现是行医施药救治病苦。医术与养生有很密切的关系,故自来为道教所重视。晋代道士葛洪、南朝梁道士陶弘景、唐代道士孙思邈等都是有名的医药学家,对我国医学的发展作出了重要贡献。普通道士一般也兼通医术,在缺医少药的中国古代社会,他们是一支重要的医疗队伍。

道教制作、宣传各种劝善书,也是出于对现实社会的关注。道教劝善书以通俗易懂的语言和警示性的故事,向人们宣传“善有善报,恶有恶报”的观念,旨在以“神道设教”的方式,促使人们遵循忠孝仁义等伦理规则。道教认为天地间有司过之神,时刻在监视着人们的一举一动。所以古人常说:“为人莫做亏心事,举头三尺有神明。”在劝人行善去恶问题上,道教凭借神灵所建立的威慑作用,显然比儒家单纯的理性说教具有更大的效力。因此,可以说,传统的伦理规范虽然是儒家所提出来的,但其在民间的实施则主要依赖于道教。

道教的“功德成神”观也具有现实意义。道教依据有功于民则奉之为神的原则,把历史上许多圣贤英杰,如关公、岳飞等等,纳入神灵体系之中,使他们的丰功伟绩不因时代的迁移而湮没无闻。道教通过对这些人物的宣传,为人们心目中的理想人格树立了典范,从而在塑造民族灵魂,弘扬民族精神,激励人们自强不息等方面,起了很大的作用。

## 二、道教生活智慧对现代人的启示

道教在近两千年的历史发展过程中,积累了丰富的思想文化,其中也蕴含着深刻的生活智慧。这种生活智慧对于现代人正确认识

识自我,正确认识人生的价值,正确处理人与人、人与社会、人与自然之间的关系,从而创建美好的人生,也是具有启迪意义的。

### 1. 济世利人的社会责任感

道教经典《度人经》有一句口号:“仙道贵生,无量度人”。要求道教信徒不仅要“度己”,而且要担负起“度人”的社会责任。度人的方式很多,如以我之德行去感化他人,以我之能力去帮助他人,以我之学识去教导他人,以我之宗教修持为大众服务等。只有积极地为社会作贡献,功德圆满,才能名登仙籍。

### 2. 慈爱和同的处世方式

人是生活在社会之中的,受到各种社会关系的制约。社会和谐有序,个人才会有美好的人生。那么,如何才能处理好各种社会关系呢?道教提出,每个人都应该具有慈爱之心,要仁慈、友善地对待他人,乐人之成,悯人之苦,济人之危。平等一心,和同一切,“不杀不害,不嫉不妒,不淫不盗,不贪不欲,不憎不妒,言无华绮,口无恶声”<sup>①</sup>。道教对人际关系的理想境界的描述是“齐同慈爱,异骨成亲”<sup>②</sup>,即所有的人,不分亲疏,都互相仁慈友爱,没有血缘关系的人都像血亲那样亲密。如果每个人都遵循道教仙圣的教导,世界一定会和平安宁。

### 3. 顺应自然的行为原则

顺应自然,即审时度势,顺应事物发展的本性,不强作妄为。每一个人,从领导者到普通老百姓,只有当他的行为顺应时势,顺应民心,顺应自然规律和社会规律,才能取得成功。否则就是蛮干和盲动,不管付出多少努力,都会失败。道教顺应自然的思想是从对宇宙人生和社会历史的深刻洞察中总结出来的,不管在什么时代,始终闪烁着智慧的光芒。

① 《度人经》

② 《度人经》

#### 4. 崇俭抑奢的生活信条

推崇俭朴的生活,反对奢侈浪费,是道教的传统美德。然而,在现代社会中,不少人踏入了消费的误区,以奢华摆阔为荣耀,以挥霍享乐为潇洒,以节俭朴素为寒酸。这种价值观念严重影响了社会风气,导致一些人盲目攀比,超前消费,为此债台高筑;一些人为了满足自己的挥霍而不择手段,或盗窃抢劫,或利用职权贪污受贿。这种现象如果蔓延开来,后果不堪设想。我们认为,在改革开放的今天,崇俭抑奢的古训仍然有着不可忽略的意义。让我们继续发扬道教的崇俭抑奢思想,在消费活动中,多一些理智,少一些盲从;多一些实在,少一些虚华;多一些精神追求,少一些物欲放纵。

#### 5. 清静恬淡的精神境界

道教所主张的人生,是一种艺术般的人生。人诗意地栖居于大地上,过着诗化般的生活,无拘无束、知足常乐的享受人生。道教引导人们放眼于广阔无垠的天地自然和历史长河之中,从一时一事的是非、得失、荣辱中超脱出来。这就需要有一种清静恬淡的心态,淡泊名利,随遇而安,流逝了的不去强求,来到了的也不躲避,不因丰厚的物质生活而欢悦,也不因贫贱简陋的处境而忧虑,不为个人的私欲而心神不安,不因为个人的不遇而情绪波动,怨天尤人,始终如一地追求崇高的精神境界。道教的这种思想能够引导人们冷静地面对曲折的人生,勇敢地承受无法避免的挫折和磨难,从而保持心理的平衡,确立健康的人格。无论人生的失败者还是成功者,都可凭借它诗意地栖居在这大地上。

#### 6. 抱朴守真的价值取向

抱朴守真即固守人的纯朴自然的本性,反对人性的扭曲和异化。抱朴守真意味着诚实不欺,敢讲真话,不媚上,不谄下,不弄虚作假;意味着坚守节操,不随波逐流,不朝秦暮楚;意味着以诚待人,不矫揉造作,不口是心非。可见,抱朴守真是人的多种美德的

汇合处。只有抱朴守真,才能消除人与人之间各种人为的障碍,形成一种和谐融洽的人际环境;才能更好地表现和发挥人的价值,促进社会的有序发展。只有抱朴守真,才能获得恬静旷达的心境,养成淡泊洒脱的胸怀。

#### 7. 性命双修的养生思想

随着经济的发展,生活水平的提高,人们越来越重视养生之道。社会上持续不衰的气功热就充分反映了人们对健康长寿的期望。道教有完整系统的养生思想,有各种切实可行的养生方法,值得现代人认真挖掘。道教基于形神统一的生命观,提出性命双修的养生原则。性指心性,命指身体。性命双修就是既要通过身体锻炼优化人的生理功能,又要通过心性修养净化人的灵魂。这跟西方养生学只注重饮食卫生和身体锻炼是完全不同的。道教的养生学是整个人生修养方法,借这个方法去达到“天人合一”、“道我一体”的人生最高境界。道教性命双修的养生方法对于现代人保持身体健康和心理健康都有极大的借鉴价值。道教的命功涵盖了当今社会上流行的气功的绝大部分功法。道教的性功即心理控制方法,类似于现代医学中的心理疗法。放眼当今商品化社会,竞争激烈,令人心理紧张,情绪焦虑,心理病人数量逐渐增加。如能学习借鉴道教的心理控制方法,可以缓解个人的焦虑情绪,减轻心理压力,保持良好的心态,从而促进心理健康发展。

#### 8. 天人和谐的生态智慧

道教认为,人与自然是有机同构互感整体。人必须依赖自然界生存,故人当爱护自然,保持与自然界的和谐关系。《阴符经》说:“自然之道不可违。”人们应充分认识自然的规律,要按自然规律办事,如果反其道而“妄作”,势必危害人类自身。道教主张对宇宙万物都施以仁慈的爱心,主张尊重自然界万物的属性,让宇宙万物自足其性,自然得到发展,而不横加干涉。在道教看来,人和自然万物之间存在着因果报应关系,人与宇宙万物是互相感应的,感

应的基础在于人和万物都有灵性,人与物信息相通。宇宙演化不停,生生不息,人作为宇宙共同体的一员,应该以促进整个宇宙更加和谐完美为目标,而不应该以毁灭各种自然物的行为来扼杀宇宙的生机。为了保持人与自然的和谐关系,道教在各种戒律中对保护环境作了许多具体的规定。在环境破坏成为全球性的严重问题的今天,道教的生态智慧对于解决人类的生存危机是有其现实意义的。

(作者:中国道教协会研究室助理研究员,在读博士)

# 道 与 人 生

黄胜得

诗云：

求道问道先问己，问心问身安舒否？

能安能舒何外求，安心舒身即是道。

人生无因不出生，无命无果不出世。

无缘相逢不相识，有缘千里来相会。

## 一、何谓道

《道德经》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，吾不知其名，字之曰道。”

“道”以字来分析，左为走部，右为首部，意为人生之道路应走在人之前头，作为人们之楷模，是众人遵守之目标，亦是大家公认之道理、准则或道路。一个人如为众人之领导或楷模，其言行、举动在食、衣、住、行中表现出来之动作，需合乎大家公认之标准、学习之准则。

如何达到此境界呢？先由“内心清化”开始，心与灵合一，思想纯正，脑神经指挥五官，手脚所表现出来之言行举动皆合乎道，一切为人民、社会、国家之福祉而行，就不会受到众生之批评、责难，久而久之，便受到众人之爱戴、尊敬。

内心清化意指“相由心造，境由心生”。社会风俗由众人行为习惯所形成，众人之行为由大多数人之思想所表现之，影响大多数人之思想则为大多数人之心态所造成，大多数人之心态由其成员每个人之心态所造成，每个人之心态又受五官（眼、耳、鼻、口、心）所影响。譬如，当眼睛看到美色即动心，所产生之心念是善是恶，依人之修养而定，定静高者，妙明之功大，并提高自己之正念与思



想,一切不致产生冲动、侵占和邪念的行为;定静弱者,经不起美色引诱,产生邪恶思想,为占有而攻击此美色,造成伤害对方,如强奸、抢夺等等,造成社会问题不断,故每人应当内心清化,使内心清静,当五官受外界影响所冲击时,内心则可自化,不造成歪念之思想,邪恶之行为。

心与灵合一则方寸不乱,永保清心,不受五贼所扰,因而心神定静,无思无念,久之必精神怡爽,脑神经(灵性)亦清静,促使脑液内浊水日渐自清,脑液清,智慧开,心灵合一,清静如神灵之智慧,知过去或未来,天人合一。

思想纯正——当心灵合一如神灵,则所思所想至公至正,无私、无为而为,代表圣贤之思想,一切以人民、社会、国家之福祉为依归。纯正思想即为圣贤思想,也是受万人所敬仰,圣贤思想为中国道统之思想,人民所学习之思想也。

脑神经指挥五官、手脚之行为——纯正思想代表圣贤思想,圣贤之脑神经所发出之声音、文字及手脚之行为,一定依社会之弊病而医治之,所言必有因,希能唤醒世人,文章必有救世之真理在,所到之处性能化灾弭劫,促使地境平安,故其行为为众人所敬仰之,亦为人所要学习之榜样,此行为可比美天地,为道之代表也。

## 二、何谓道教

综观各宗教,表面看来似乎是大相径庭,其实是因传教方式的迥异而呈现多样的面貌,基本上都离不开“道”,譬如基督教的“博爱”、佛教的“慈悲”、回教的“清真”、儒家的“忠恕”、道教的“道德”,个中的精髓无非是在劝世导善抑恶,将人性善升华到最高点,所以“道”其实是在教导人如何成为“人”本身,符合日常生活的需求而已,并非想象中的浮面不实或神秘难测。

一般而言,道教五千年来有分为很多的宗与派,但总的来讲,他们都是涵有道德的,且道德量是非常高的,只要他们能为邻里、为国家做更大的服务,他的果位就越高。以道教来说,“道”就是

“心之德”，那么何谓心之德呢？即一个人起心动念所产生的念头是善的，是慈悲的，是大智大慧的，我们称为“道”；但如何把“道”发扬出来，就须透过“教”来实践达成，也就是说将上述所说的心之德——大慈大悲、大智大慧、良知良能、清静无为——实践在人生之中，即称为“教”。

换言之，“道”就是心之德，“教”就是实践，也就是把心之德实践出来。我们知道万象由心造，所有的事理由心开始，人产生念头就会动到心，一个人思考的时候，心影响到他的思考，思考后变成一个人的思想，乃至思想之后产生行为，使一个人用语言来表达，用动作来表达，用每一个人的表情来表达，表达出来的种种，称为一个人的涵养，这种涵养就代表一个人的人格。古代的圣贤和仙佛都有他们的思想，这些思想是经过累积而来，道教就是要研究我们古代的圣贤和神仙，把神明的伟大精神传播下来，所以意识形态最重要了，意识形态统一，思想就统一，思想统一以后，就有一个指导的方向，根据指导的方向，他的动作、语言和表情就会朝着这方面做。

另一方面，道是中华传统之民族文化力量，它可溶化不同种族之生活习惯，共同和洽生活在一起；它代表人类生存方向，有不同种族所结合之人，共同奋进，开创未来之光明前途；它为中华民族团结之原动力。此巨轮将航行世界五大洲，此亿万吨巨轮承载无量数之有缘人，普渡有缘之男者、女者、老者、弱者、疾病者、残缺者。地无东西，位无尊卑，心无智愚，格无高下，才无短长，苟有一念之善，同此一苇而航。

### 三、修道与行德

“抱道”代表人之内涵，“行德”代表人之行为。人如能知“道”之意义，则知圣贤，仙佛之路也。道是靠人走出，做出来的，故人家时常听到“修道”、“行道”、“得道”、“成道”等名词，或许对此四句不大了解，今特以本身之体悟做简单之说明：

道者路也，供众生所遵行之方向，孔子曰：“大道之行也，天下为公”，“道”依字来言，为一首一走，首者头也，头者领导或楷模也，要做楷模或领导，必须靠本身思想、行为足为大家学习之榜样，故“修道”，修者，更正或修改错误，达到不二过也，曾子曰：“吾日三省，而不二过也”，老子曰：“道可道，非常道”，意为道是每个人都可以做得到的，但是否一生中都能做到，所言所行皆为人之模范，不失体、进退得法，有利于众生，如有犯错而不再犯同样错误呢？真是不简单、也不容易。但是只要有恒心、毅力，时时刻刻警惕自己，养成正心、正念、正思、正为，即可做得到，故曰“非常道”也。修道即是不二过，亦即非常道，要成为常道，只要思想行为正确，习惯成自然，便是一举一动、一言一行皆发自内心之德，即是道。

“行道”，行字左为双人旁，右为一丁也。行是否双人才能行呢？一人不能行吗？当然一人亦可行，为何行字要双人不单人呢？此意一个人有双我存在：一为灵魂之我，一为肉身之我。当肉身之我往生后，用物体往身上割、打、动时，肉身均无感觉。婴儿出生一刹那“哇”一声，就有喜、怒、哀、乐之觉，此在道教称为“灵性”，在基督教称为“灵魂”。如何使灵性与肉身合一，做到一个壮丁？古时壮丁为保家卫国的，故行之意即为人做到保家卫国之责，此行道是利于众生，所以元始天王太乙先天老祖曰：“行道是把心之德实践出来”，汶罗祖师曰：“行道是良知良能之实践”，太上三清三老祖曰：“行道是清静无为而无所不为以利众生”。

“得道”，道从心中来，得道就是得到人心也。得一人之心，为得一人之道；得众生之心，即得众生之道，众生向你学习，以你为榜样，尊敬你，模仿你之思想、行为，即是得道。故圣人无常心，以百姓之心为心，以万物之心为心，既然处处以百姓万物之心为心，所做之行为均利益于百姓、万物。故圣人必可获得百姓、万物之敬仰，故曰得道。人在生之时，既已得众生之道，到处受到欢迎，其人往生后，必获得众生之敬拜及皇帝之尊封，故曰“成道”。

“行德”在日常生活中,常听到“功德无量”这句话,德是由功所累积而来,而功是由善所积也。古人言要列入仙班必须具三千功、八百德。老子曰:“圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物”,“善人吾善之,不善之人,吾亦善之,曰德善”。“生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,曰玄德。”道生之、德畜之,比喻父母生育儿女,蓄养子女,从婴儿至长大成人,不为何利益而尽天职,不管自己如何辛苦、困苦以全力照顾抚养,教育子女成为有用之人。小孩长大后依其兴趣及意愿去发展,父母虽生之畜之子女,但并不占有、不恃有、不主宰,此种德行曰玄德,如道生育万物,以空气、阳光、水等等自然之养分,供给万物,无分别心、区别心,不会因人、动物、植物、空中飞、地下走、地下行、水中游而有区别不同,此种德行最高,故曰玄德。行德就是学习自然界之精神,以有生之年去服务、照顾四周之人、事、物,促进人类之和谐,往社会祥和之方向而努力。

一个人最重要的就是修养自己,内修要怎样来修,做事要怎样做,就是道教的“修心尽性”这四个字。佛教讲的是“明心见性”,而道教讲的其实就是“修心尽性”,“修心尽性”的功夫如汶罗祖师教我们的一些方法。一个人内在的修养要做到“纳、容、忍”三个字:首先要“纳”,就是要对我们每天遇到的任何事情、任何人要接纳他们,如果不接纳而排斥的话,就不可能有沟通,也不可能在一起谈事情,只有敌对,所以,不管对不对,我们应先接纳;第二能够“容”,包容他,如果我们能包容别人的错误,包容别人的批评,包容别人的阻挡,如果我们能包容这些,我们的技艺就更精了;第三个字“忍”,我们除了要坚忍不拔之外,更要忍别人所不能忍。另外三个字,是做事情要“公”,任何事情以国家利益、社会利益、团体利益或公司利益为主旨,不要考虑到自己的利益,以大公无私之精神来做人处事;第二个字是“正”,不偏不倚,做任何事情要光明正大,符合公理正道;第三个字是“理”,天下任何事情,有理走遍天下,无理

寸步难行。因此我们做任何事情,要用这六个字作为我们修身处事的原则。

在《百神论》(善养道体篇)中,诸位仙佛教导:修道须先从修身做起,修身者必先修心,修心者必先修意,修意者必先修神,修神者必先修灵,修灵者必先修炁。炁能凝固,灵才能清。灵清神怡,神怡意爽,意爽心正,心正则身心准大道而行,此为修身之基本观念。

夫修道之中心在于“心”,天理对良心,良心之发用即是天理之流行,亦即是道,故良心之行即为道;心为万象之源,现今社会风气之浇漓,是由众人不正之心所形成。如何使众“歪”心导入于正心?必须先由个人之正心去度化或感化他人之心,使其了解正理、真象与后果。人皆有恻隐之心,只要了解灾难之形成是由于众心之尔虞我诈,你争我斗,造成猜疑、不信任,以致不择手段地打击对手,因而死伤忧藉,以致怨气冲天,上干天和,故而灾劫频仍,应可悟出吉凶悔吝之道,在于人心正与不正之间。职是之故,若能讲明此理,感悟人心向善,必可由少而多,由近而远,渐使大部分人心明乎善不善、正不正之别,以自正其心、自为其善。所谓“一念回机,天地迥别”、“一朝克己复礼,天下归仁焉”,人心一正,自与天心相感应,不惟可消灾弭劫,祯祥续至可立而待也。

善养道体者须具备正心、善心,有此心才能发为有益于众生之行为,此即是德之表现。能行德者才能修内功,修内功须抱道而行,以期自身之品格能修至圣贤仙佛之境地。具有圣贤仙佛慈悲济度精神之人格,可称为神格,神格愈高,其德量愈大,其道格亦愈高,果位自是愈高。因此,仙佛苦口婆心、慈悲教导世人,无非是希望更多人能悟此道理,因而认理归真以向道,且禀此无畏之道心做出有益世界之事业。

(作者:台湾文化三清宫宫长)

# 道教文化与现代文明

## 道教文化与社会精神文明

杨世华

中华民族有着悠久的历史和文化,道教根植于深厚的中国文化土壤中,是中华民族传统文化的重要组成部分。在我国文化史上,道教与儒学、佛教鼎足而立,并称为“三教”。近两千年以来,它随同我国的历史发展而不断的调整、更新和演变,积累成丰富的道教文化,含融中华五千年文明,形成具有中华传统文化特质和特色的文化体系,对中国古代社会的哲学、政治、伦理、文学、艺术、道德、医药学、养生学、古化学、长生术、冶炼学、天文历算、术数、符图、建筑、生态平衡与环境保护等方面都产生了深刻和久远的影响。它以其独特的宗教形式映现了祖国历史文化的状况。

下面试着从五个方面浅说道教文化与社会精神文明。

### 一、博大精深的教义思想

道教作为一个在中国发展了两千年的历史悠久的宗教,其教义思想博大精深,是中国传统文化的一个重要组成部分。道教有完整的理论体系,有丰富的教义思想,其教义思想凝聚了中华民族历史形成的信仰、感情及传统的思维成果,结构庞大,内容丰富,根深叶茂,有鲜明的东方宗教特点和特色。

道教教义思想,归纳起来,主要有三个方面的内容:

第一是道教的宇宙观,即怎样才能认识宇宙、认识自然,怎样才能解释物质的本质等等,具有哲学的意义。

第二是道教的社会观,即怎样才能认识纷繁复杂的社会现象,怎样看待和处理人际关系,怎样认识和解开生死之迷,怎样惩恶扬善等等,具有社会学的意义。

第三是道教的神仙观,即怎样才能认识修道的最终归宿,怎样

去修道成仙,怎样认识理解神仙,怎样解释天人感应等奇特的现象,怎样认识和理解另一个世界,具有神学的意义。

“道”是道教最根本的信仰,是道教徒的精神皈依。道是宇宙万物的根本,道产生天地万物但却不主宰它,道是超越时空的。实践道的是人,人生臻至的最高境界是道的境界,更通俗地讲道本身就是自然,就是最完善的和谐,自然本来和谐的,自从有了人之后而有所改变,当今人类社会,缺乏和谐,人和自然已经走到了相互抵触的道路。如果人们遵循自然,按照自然的法则去做,一切就会安宁、和谐。因此从精神文明这个角度来讲,作为社会的人体的“人”,必须按照道的法则做到“五大和谐”,即:人与自然的和谐、人与社会的和谐、人与单位部门之间的和谐,人与人之间的和谐、人自身身心的和谐。道对万物是一视同仁的,万物就能自然而然的生长,人们按照“道”的要求来处世为人,就能达到“于道同体”。

“德”:道教将“德”按态度区分为“阴德”和“阳德”二类,所谓“阴德”是指个人不被他人知道的德行,所谓“阳德”是指个人被大家了解的德行。道教提倡“阴德”密惠,“大以及于人,小以及于物”,修身积德,明道立德,也就是通常所说的行善做好事,但做好事要持之以恒(做一点好事并不难,难的是一辈子做好事)。

“仙道贵生,长生久视”:道教自形成开始,长生不死、肉体成仙就是道教教义的中心内容,是道教区别于儒学和佛教的显著标志。道教的长生观念,并非是我们道教中人无缘无故而突发的奇思异想,而是深深植根于人类对自身健康长寿的关切之中,渊源于中国古代先民的福、寿、康、宁观念。中国古代的儒、道、佛面对生死问题表现出不同的理解和追求,今人也如此。儒家主“珍生”,强调人生的社会价值和道德价值;佛教主“无生”,将现实社会人生看做苦海罪业之场,追求彼岸世界中的精神解脱;道教求“长生”,突出了人体自然生命的保存、延长的意义,以“长生”为根本教义。作为社会的个体的“人”,无论你是有钱之人、有权之人,还是凡夫俗子,都



想有一个健康的身体,都想长寿。而道教讲的得道成仙,仙有天仙,地仙和人仙之分,所谓人仙,说白了就是长寿的代名词,也就是说,道教中人把身作为丹炉,作为修炼之所,经过不懈的勤修苦练,得道之人成“仙”后,将其长生的秘诀、长寿的方法、修炼的心得传给同道,教于世人,让道友、让众生都有一个健康的身体,都能够长寿,都能成“仙”,这就是道教《灵宝经》中的教义思想“仙道贵生,无量度人”。

## 二、崇奉向往的神仙世界

道教是多神教,我国道教的神仙系统,具有十分庞杂的特点,它不仅有最高最尊的主神,还有众多的辅神和护法、护卫诸神,这是我国本土地区不一、民族众多的情况在宗教方面的综合反映,道教神仙的来源是多方面的,既有远古社会自然崇拜的对象,也有万物有灵观念演变发展而来的山川河岳之神,还有炼养飞升的隐逸真人,这些来源不一、神性各异的神人和仙人,组成了一个庞大的道教神仙系统。这就是我国道教在其漫长的历史发展过程中所形成的独有特性。

在道教神仙中,女神仙超越了封建统治者的限定而享有崇高的威信,如西王母、斗姥、南岳夫人、天妃等,这些女神仙被供奉在道教的宫观殿堂之中,供信徒世人朝拜,这在我国封建时代是难以想象的。《道德经》中有“玄牝之门,是谓天地根”的伟大论断,可以这么说,封建时代道教对待妇女的态度,就已经从侧面体现了男女平等”的思想。

其实道教所信奉的神仙中,有很多是我国历史上的“圣贤”人物,这些人之所以被神化,是因为他们为国家,为民族立下了不朽的功勋,为民众、为地方做了许多好人好事,他们行孝尽忠,功及乡里,泽被国家,如岳飞、关羽、吕洞宾、三茅兄弟、葛洪、春申君、邱长春等。道教徒、后人把这些人神化,作为偶像来崇拜。道教是我国固有的土生土长的一种宗教,它和其他外来宗教有很大的差异和

区别。道教徒和道教信徒供奉崇拜这些“神仙”，是尊敬这些“神仙”的德行，是把这些神仙作为榜样、楷模而加以仿效和学习。按现在的说法就是两个文明建设中的“精神文明建设”。

### 三、扬善劝世的宫观楹联

楹联是我国特有的民族文学品种，而宫观楹联是道教文化长河中的重要组成部分，它语句精炼，内涵深刻，劝世扬善，耐人寻味，借景喻世，发人深省，溶入生活，流传久远。道教宫观大都建于名山大川或风景闹市，它不仅是道教信徒过宗教生活的场所，同时也是广大游人观光览胜之地。这些楹联刻挂于宫观殿堂、山门之上，醒目耀眼，许多宫观楹联内容与现实生活密不可分，每个信徒游人都是社会中的一个成员，楹联的含义必然会同每个人的身份、地位、家庭身世以及生活遭遇有所联系，往往一副道教楹联就能使一些信徒和游人观赏之后得到启发并产生联想，乃至于醒悟。比如茅山道院罄裁亭上有这样一副对联：“善为至宝一生用之不尽，心作良田百世耕而有余”，既形象又难忘；又如上海城隍庙有一副对联：“做个好人身正心安魂梦稳，行些善事天知地晓鬼神钦”，对仗亲切。茅山道院九霄宫大殿前有一副通俗易懂、含义深刻的对联：“在家不孝双父母，何必灵山见世尊”，几乎每一个上山进香游览之人进殿前都要念上一遍。在劝导人们孝敬父母，倡导家庭和睦方面，有很多道教楹联传于世间，如有些道观灵官殿里常见的“心存邪念，任尔烧香无点益；持身正大，见我不拜又何妨”，多么实在；有些醒世楹联读来震耳发聩，如贵州贵阳城隍庙楹联：“站着！你背地里做些什么？好大胆还来瞒我；想下？我这里轻饶哪个？快回头莫去害人”，真让那些干坏事的人心惊胆颤；有些警世楹联读来发人深省，如台湾台南城隍庙楹联：“阴报阳报，善报恶报，速报迟报，岂曰无报；天知地知，你知我知，神知鬼知，莫云不知”，可谓“举头三尺有神明，要想人不知，除非己莫为”。茅山道院九霄宫灵官殿有副楹联更具有现实意义，上联是“三眼难识天下事，一鞭

惊醒世间人”，下联是“灵则无私扶合境，官能正直佑斯民”。对精忠报国的民族英雄，道教也奉为神明加以崇拜，如岳王庙楹联：“千古奇冤，热血挥酒遍寰宇；百世留芳，天地常留民族魂”，读来荡气回肠，敬重有加……。这些道教楹联，从古至今，流传永久而且脍炙人口。

#### 四、规范行为的善书宝典

道教经典浩如烟海，其中有很多深奥难懂，但也有不少是比较通俗的道书、善书。如《太上感应篇》、《三茅真经》、《太微仙君功过格》、《关圣帝君觉世经》等。道门中人编写刊印和宣传这些善书、宝典，是为了培育信众的伦理道德，制约人们的行为。这些善书，阐述了善恶标准和奖惩办法，宣传“善有善报，恶有恶报”的天道承负思想。如《太上感应篇》上卷有“所谓善人、天道佑之、福禄随之、众邪远之、神灵卫之、所作必成、神仙可冀”，下卷有“故吉人语善、视善、行善，一曰有三善，三年天必降之富，凶人语恶、视恶、行恶，一曰有三恶，天必降之祸，胡不勉而行之。”词理可谓质朴意深，概括罗列善恶影响可谓微显阐幽，因此它一直受到人们的重视，并曾一度将其列之为士大夫子弟课诵塾师必授之课本，且流布甚广，被称为“三代以上之真言”，“君之持己立身之学”，可见其在当时作为人们修身立本教材之重要地位。文昌帝君《戒士子文》提倡“人生在世，贵尽忠孝节义等事，方于人道无愧”。《太上功过格》规定，医术不精杀人致命是五十过，辱人父母祖先，一句五过。这些规定，在一定程度上起到了伦理道德的作用。又如《三茅真经》中对行善之人的结论是：“若人有功，紫府标名，鬼神密佑，所愿咸成”；相反对作恶之人，其后果是：“若人奸佞，忤君逆亲，专行酷暴，不念困穷，阴谋暗险，杀害物命，天府抄记，寻禄诛魂，水火疾疫，灾殃殃身，永堕地狱，难出苦海。”制约和规范了人们的生活行为。综上所述，可以看出，我们道教十分重视伦理道德修养，其观念和规范，还是比较完整的，主要可以概括为：“忠君爱国，孝敬父母，尊老慈幼，

怜孤恤寡,济贫救若,隐恶扬善,和谐公平,崇朴尚俭,苦己利人,安贫守拙,热心公益,取财有道,恪守礼法……”。正是这一系列的规范和观念,在近两千年来的历史中,不仅制约、调节着道教徒的言行,同时也在一般的信众民众中产生了深刻的思想影响和精神作用,有的已经成为人们日常奉行的行为规范了。

### 五、文明开放的宫观道院

我国古代的道教官观,除信徒进香朝圣之外,偶尔也有些文人墨客光顾,加之每年定期的几次庙会热闹一些,一般游客是很少涉足的。现在的道教宫观随着社会的发展,时代的进步,人们生活水平的日益提高,和过去相比已经发生了根本性的变化,如今的道观,不仅是道教中人的修道栖息之家,而且是十方善信的宗教生活之所,更是广大游客的游览休憩之地,很多道观同时也是对外开放的“窗口”,名山大川,城镇乡村,白云深处,闹市一隅,古老而现代的宫观常于山水胜处或闹市城乡坐落,综天地之毓秀,蒙道教之神奇,闹中求静,静里悟玄,珠联璧合,构成旅游胜地、休闲佳处。由于生活在现代的人们工作频率高,思想负担重,生活节奏快,因此人们为调节身心,工作之余、闲暇之时最喜欢的去处往往是宫观道院。庄严的殿堂,神奇的壁画,古雅的道乐,悠远的钟声,使人有“久居樊笼里,复得返自然”之感。这种心态,用我们道教的话讲,可称之为“大道回归”。

宫观里举行的斋醮仪式,是我们道教徒表现其信仰和心理要求的一种行为,是道教教义思想的形象体现,也是道教徒受道教教义思想的主要途径,更是道士遵守戒律、坚定道教信仰的重要手段。现在有很多信众、一般民众或亡故之人的后来辈来道观要求做法场。道观在举行斋醮仪式时,参加道场的人们随着道士的跪拜,念诵,伴着古雅的道乐,在神坛前向往着神仙世界,追思着祖先的功德,默念着自己的祈愿,以此来满足其宗教生活,从而使其在精神上得到慰藉。

一个道观、一座名山,就有许许多多的神话故事和灵验传说,这些传统故事,往往以宫观或道教名山为中心,向周围地区广为传布,或演化成民间文学,或为民间文学的创作提供素材和启发。这些反映了民众在不同的历史条件下和社会环境中的人生观,包含着广大民众的爱憎,寄托着他们的思想感情、理想和愿望,它是一笔珍贵的精神财富,是宫观文化向社会辐射的产物,这些故事令人神往,使神仙道祖与民众的心靠得更近。

道教文化博大精深的思想体系,随着历史的推移发生了多方面的演变,直到当今,世界范围内还出现了“老子热”和“道教热”,并已引起社会科学家、自然科学家以及医药专家学者的广泛关注。在日益紧张的社会生活中,人们越来越多地憧憬道教的“返朴归真、长生久视、上善若水”的思想,回味道教的文化韵味,以改造充实丰富人生的精神生活。在中国的本土文化中,对中国社会影响最大的是道教的“自然无为之道”(即人与自然的关系)与儒家的“教化有为之道”(即人与社会的关系)。美国著名学者麦克·哈特在其著作《人类百名人排座次》中称“站在宇宙的高度去审视地球的往昔烟云时,只有这 100 位高大的身躯突出在烟云之上”,其中有八位出生在中国,其中就有我们道教奉为教祖的老子。麦克·哈特认为,老子《道德经》是所有介绍到中国境外的书中最伟大的一本,在世界范围内,对社会精神文明贡献最大的,《道德经》排在第二位(据联合国教科文组织统计,在世界文化名著中,译成外国文字发行最大的是《圣经》,其次就是《道德经》),虽然《道德经》只有五千字,但影响却大于孔子的著作,其光辉也闪烁在儒家思想中。

我们正面临着 20 世纪与 21 世纪之交,处在这样难得的历史时刻,是我们的幸运。在这世纪更迭之际,我们每一个人都在思考着如何迎接新世纪的到来,如何在下一个世纪让人们生活得更好。道教是社会这个大家庭的一员,我们道教徒是道教这个大家庭中的一员,振兴道教,弘扬道教文化是我们的神圣职责,而适应社会、

服务社会同样是我们的责任和义务,我以为,弘道扬教,服务社会,首先是要改变我们过去的陈旧观念,在教理教义上丰富和发展对“道”的认识。“道”是我们道教的基本信仰,信道崇道是不能改变的,但“道”的内容是应该随着社会的发展而相应地更新丰富和发展的,尤其是对“社会之道,人生之道”的论述,我们当代的教徒更应该作出补充和修正,赋予它新的内涵,让大道之树常青!

当前社会,物质文明在高速地发展,而精神文明与之相比未能有效地同步,现在的社会风气不能令人乐观,一些腐败现象和丑恶现象更令人担忧。我以为:在社会的精神文明建设方面,我们道教完全有其用武之地。明天和未来,我们道教中人,应该用我们的方法,让道德之力来教化世人,用教义思想来达到“三清”(清静人心、清静行为、清静社会风气),使人人都有“四乐”(自得其乐、苦中有乐、知足常乐、助人为乐)。按照“道”的解释,社会本应是自然和谐的大家庭,“只要我们人人都献出一点爱,世界定将会变成美好的人间”!

(作者:江苏省道教协会会长、茅山道教协会会长)

## 道教济世利人学说的理想价值

张继禹

道教在“仙道贵人，无量度人”的教义思想主导下，践行和光同尘、济世利人的教化，以实现自我的理想价值和社会作用。在近两千年的道教历史中，许多高道仙真和大德身体力行这一裨益社会人群的主张，为社会的整合、人心的化导发挥着积极的作用，在人们的精神生活和社会生活中产生了重要的影响。现将个人的一点学习感想和初浅认识叙述于后，请各位指教。

### 一

道教以“道”为核心，以理想的神仙世界为信仰，但也十分关注现实世界的社会人群，因为这才是道教立教的基础。《太清宝诰》曾赞“太清道德天尊”，曰：“历劫度人，为皇者师，帝者师，王者师，假名易号；立天之道，地之道，人之道，隐圣灵凡。”这段赞词就明确地表露了道教不仅关注天道也关注社会人群的旨趣。为了现实社会的和谐，人民亲善，国泰民安；为了更多的人能了达性命，修真合道，道教确立了“济世度人”的宗旨。这充分体现了道教重社会现实、重生命伦理、重济世利人，乐生贵生的思想义旨。

道教以道德为务。道教所言的道德，首先，她是生化宇宙万物的根源，至高无上、无处不有，无时不在，是宇宙间万事万物的自然理体，《道德经》第五十一章说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”作为生育宇宙万物的本体，她还有着无法用语言来形容的最高尚、最完美的品德。道虚怀若谷，有大海一样的胸怀；她像水一样无私地养育万物，柔弱不争；她生化了万物，却“为而不恃，长而不宰”，而是任万物自然生化。而“道”的体现就是“德”。《玄纲论·道德章》说：“通而生之之谓道；畜而成之之

谓德。”因而，道教以“道德”为宗。然而作为自然理体的道德，与人伦政治之道德也是相互应合的。《道德经》第六十二章说：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保”。《玄纲论·化时俗章》亦说：“道德者，天地之祖；天地者，万物之父；帝王者，三才之主。然则，道德、天地、帝王一也”。由此可见，道德不仅是自然理体，也是人伦政治之本，吴筠还说：“道德丧则礼乐不可理”。并说：“道德为礼之本，礼智为道之末”。也就是说：政治之礼乐，人伦之仁义，其根本都是道和德。所以太上主张：遣仁义，薄礼智以复其本。历代圣贤帝王则都是“内道德而外仁义”以保其本。道教融汇自然和人文，发天人之学，立天之道、地之道、人之道，为治世、修身、务道确立了远大的价值理想。

《老子想尔注》中说：“道普德溢，天下太平也。”道德作为人伦、治世、修真的宏纲，如何去宣扬道德，裨益天人，也早为道教所重视。《太平经》卷六十七中曾说：“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也。”“人积德无极，不肯力教人守德养性为谨，其罪不除也”。并说这是“断天生道，与天与怨”。“断地养德，与地与怨，在咎人也”。用现代的话说：即人积有无限道德，若不肯用心尽力地施教他人，是有罪并不可免除的。是在人为断绝了天生地养的道德，是与天地与怨，与人以咎。这里就道德施教提出了严肃的要求。再者，人以所积道德施教于人，对己是毫无损害的，对社会人群是有利的。对此《太平经》还说：“夫教人以道，比若以火予人矣。少人来取之，亦不伤其本也；无极人来取之，亦不伤其本。今幸可共之以教天下之，助天生物，助地养形，助帝修正”。又说：“夫德以教人，比若临大水而饮之也。少人往学，亦不伤其本；无极之人往学德，亦不伤其本也。如力教教之，皆使凡人知守柔抱德，各自爱其力。凡人莫不俱好德化而为善者也。为教如是，乃上有益于天，下有益于地，即大化之根本，助帝王养人民，其功著大，天地爱之”。道德像火一样可以燎原，像水一样饮之不竭，且有益于天人。所以



必须全力宣导,从一人开始,以致万人俱受教益,《太平经》中说:“夫一教导如此百愚人,百人俱归,各教万人,万人俱教,已化亿人,亿人俱教,教无极矣”。

积有道德的人有责任去施教,裨益天人使世人俱得闻道德,这是“上洽天心,下洞无极,人民莫不乐生为善”的最高善举。但作为受教者,也应力学践行,《太平经》中说:“知天有道而反贱德恶养,自轻为非,罪不除也”。

道教将信仰和人生修持相互应合,宏观和微观整体合一,也就是把对道的信仰与社会实践相结合,以人道合天道,即以可道以合常道,对道德的认识已提高到宇宙本体的高度,施教道德以济天人更得到认真对待和重视。道德实已成为道教济世利人学说的宗本,并不断得到丰富和阐扬,在现实社会中发挥着重大作用。

## 二

道德的施教在于亿万人俱得教益。为实现其理想目的,道教以道德为宗本,围绕着“济世”与“利人”展开了许多教说,并身体力行,丰富了道教教义,贴近了社会人群,在中国人观念中影响深远。其核心内容主要体现在以下四个方面。

第一,要学修道一样的德行。道长育万物,有“长而不宰”和“道法自然”的体性;有江海能纳百川一样的胸怀;有水一样的处下不争,无私奉献的精神;道因不自生,故能永恒常久。所以,张道陵在创立道教教团之初就提出了“行无为,行柔弱,行守雌勿先动;行无名,行清静,行诸善;行无欲,行知止足,行推让”的《道德尊经想尔戒》。以“道”所以的伟大品性,劝戒世人学修和践行。但在这个学修过程中,首先要树立的是“天地与我并生,万物与我为一”的自然和谐整体观,遵循自然无为的法则。其次是要着眼于社会人群的和谐,淳朴无伪,核心则是要有德。葛洪《抱朴子内篇·微旨》说:“必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,矜人之急,救人之穷,见人之得如己之得,见人之失如己之失,

不自贵,不自誉,不嫉妒胜己,不妄陷阴贼,如此乃为德。”简而言之,就是要胸怀广阔,尊重他人,排除妄心,无私奉献。其最重要的就是心性的修持功夫,即如何来“了达性命”。《清静经》中说:众生所以不得真道者,为有妄心,即有妄心,即生贪求,即是烦恼,永失真道。强调了修养心身与遣除“妄心”的必要性。以至到宋元时期,修心与养性被提高到等同于修道的高度。

第二,倡导贵生重人的理念。《度人经》说:“仙道贵生,无量度人。”道教的理想价值宗趣就是贵生、乐生、重人,祈愿世人都能终老天年,修道者能得道成仙。《太平经》中说:要当重生,生为第一。《老子想尔注》中则说:“生,道之别体也。”把“生”提到了等同“道”的高度,无生命既无大道。《坐忘论》开篇亦说:“夫人之所贵者生,生之所贵者道。”而“万物之中,人最为贵”。在道教经书中,生命得到了最美好的歌颂与赞誉。《九天生神章经》中说:人之受生,“三元养育,九气结形,故九月神布气满能声。声尚神具,九天称庆,太一执符,帝君品命,主录勒籍,司命定算,五帝监生,圣母卫房,天神地祇,三界各守。”并说:“夫人得还生于人道,濯形太阳,惊天骇地,贵亦难胜,天真地神,三界齐临,亦不轻也。”使人们对生命充满神圣,更加懂得了珍贵生命。

人生的神圣和可贵,促进了道教对生命存在价值和生命保养的高度重视,为此,许多经书都对如何保养生命、使生命得到升华,以及如何避免受到损害等作了精辟的论述。《道德经》第五十九章说:“深根固蒂,长生久视之道。”《西升经》则说:“神形合同,抱元守一,过度神仙。”《抱朴子内篇·黄白》则提出了:“我命在我不在天,还丹成金亿万年。”同时,通过正反两个方面理论和实践的比较,精炼提出了要少私寡欲,恬愉淡泊,涤除嗜欲,不兴妄想,无有染著,弃逐声利,薄滋味,去嗔怒,不为外物所累,不慕富贵荣名等言行要旨,以更好地保养自身的精气神,修炼好个体的生命,使人人都能各竟天年。加之举善、积功、累德、修炼心身,务道合真,使人生幸

福，福寿康宁，成仙得道。

第三，乐善好施，积功累德。举善积功是道教“济世利人”最重要的内容，也是修道成仙的基石，《道德经》中说：“上善若水”，《想尔注》中说：“百善当修，万善当备。”乐善行善，是积大功德通往仙国的必由之路。《抱朴子内篇·对俗》说：立功为上，除过次之，为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。又云：人欲地仙，当立三百善；欲天仙，当立千二百善功。《太上经戒》中亦说：“秘要之道，座难可闻，然秘要之阶，不过慈善。”而对世人来说，行善还是作恶，也与自身的幸福康宁有着密切的关系。道教从“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的思想出发，指出“祸福无门，唯人自召；善恶之报，如影随形”。所以，早在汉代的《太平经》里就郑重告诫世人：“为人先生祖父母不容易，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。”只有积善才能成福，积恶则必成祸。这就像“积木成林，积石成山，积水成海”（《盘山语录》）一样，人人都应慎之又慎之。

对修道者和世人来说，行善积功是多层面的。有“好生恶杀”，以体现天地好生之德；有“慈心于物，仁及一切”，使万物普得长育；有救穷济困，推通周足，舍己为人，使人人都能享受生活的必需品；有敬老怀幼，矜孤恤寡；有乐人之善，不彰人短，不炫己长。反对非义而动，背理而行，以恶为能，忍作残害，阴贼良善，暗侮君亲，受恩不感，念怨不休，扰乱国政，凌孤逼寡，耗人货财，离人骨肉等等。《太上感应篇》继《太平经》、《抱朴子内篇》等经书之后，对此作了非常说明的阐述，以规劝世人众善奉行，诸恶莫作。为张扬正气，传扬中华传统美德，裨益社会风气产生了重大影响，并使之在中国人的传统观念中深深地扎下了根。

第四，要当以忠孝和顺仁信为本。这是儒家圣学与道教仙学最默契和一致的济世美德，虽然儒家与道家道教最终旨趣不同，但治世修身的要求则是一致的，这也是时代和社会的需要。为此，道

教在建立之后,既注重务修道德,也注重以忠孝、仁信为核心的社会美德,以维护社会的稳定和谐。从《太平经》、《老子想尔注》开始,到六朝时得到了融汇和强调。“要当以忠孝和顺仁信为本”就是葛洪在《抱朴子内篇》中倡导的,同时,《正一法文天师教戒科经》也一再强调要“君仁臣忠,父慈子孝,夫信妇贞,兄敬弟顺”。使之成为道教务道成仙的基本内容,为历代道教中人所倡导和践行。两宋时期,道教净明派的兴起,更把忠孝上升为学道成仙的根本途径。《四规明鉴经·立本章》说:“学道以致仙,仙道非难也。忠孝者先之,不忠不孝而求乎道,而冀乎仙,未之有也。”《真诠·大道敦本章》则说:“净明之玄妙,不外人心忠孝,出忠入孝,即是修身之径,存诚居敬,乃为入道之门”。提出了以忠、孝为首的“忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍”为内容的“八极”之说,以济世度人。净明“忠孝神仙”的主张,在教内外产生了深远的影响,为道教修道不忘尽孝的生命伦理的传扬,为社会的稳定和谐起到积极作用。

道教济世利人学说的内容,是丰富且利益当时社会人群的,至今仍有着积极意义,需要我们当代人去继承和发扬,使之更加适应当代社会,裨益社会人群。

### 三

精湛而丰富的道教济世学说,修道学仙与社会伦理相贯通,使其有了积极的社会功能和现实价值,为了这一理想的并具有现实价值的济世学说在现实社会中得到实现,道教将其贯彻于全部教化过程中,使之在人们的精神生活和社会生活中产生重大影响。

其一为言传身教。《云笈七签·道教序》说:“教者,告也。有言、有理、有义、有授、有传。言则宣,教则告。”为了达到教化济世目的,道教积累了丰富浩繁的经典道书,旨在通过书言立义以阐扬。在我们所熟悉的经典道书中,有《道德经》、《太平经》、《老子想尔注》;有《正一法文天师教戒科经》、《大洞真经》、《参同契》、《阴符经》、《抱朴子》;有《太上老君说常清静经》、《化书》、《玄纲论》、《坐

忘论》、《大道论》、《了身经》、《三官北斗经》、《太上感应篇》；有《净明忠孝全书》、《中和集》、《重阳教化集》、《上清集》、《悟真篇》、《磻溪集》、《吕祖全书》等等。这其中既有天人共仰、思想精深的经典，也有贴近社会生活、人们喜闻的道书；既有天尊所说天真灵文，也有高道所著道德宏论，还有供经常诵读的日用功课。包含了丰富的生命伦理和有益济世的学说言论，使修道者有了阶梯途径，于世人多了一份宝贵的精神食粮。所以，经书特别强调要讲经诵经以度人集福，《度人经》说：“说经十遍，枯骨更生，皆起成人。轻诵此章，门户兴隆，世世昌炽。”《三官经》中说是“若诵此经，其福自应”。旨在通过神圣庄严的说经诵经，使更多的人明了人生处世之理，心灵得到净化，常行善举，积累功德，使人与人之间，人与社会之间更加和谐。

历代仙真高道还特别重视自我的身体力行，以践行太上所说“是以圣人常善救人”和“不言之教”的垂训。如魏伯阳元君、葛洪真人怀素朴之志，孙思邈以济物以功，张继先真君以虚静为务，长春真人济世止杀等等，仙传中还记载了众多济世利人而位列仙真的人物。他们中有的常行阴德，拯救于人，慈爱于物，累功积德，以至成仙；有的以自己高超的医术医德，治病施药，为世人解除病疫；有的散己所积，以济穷困，周贫救急；有的心胸博大，宽和待人，严于律己；有的除害荡妖，救灾拔难，功济生灵；有的克行孝道，忠信慈仁，清静俭约。凡此种种，不胜枚举，皆传扬了社会美德。《历世真仙体道通鉴》说是：“于以公评论于道德，于以揭仙圣之范模，用显真宗，赞扬大化。”

其二为功德成神。对神仙的供奉祭拜是道教信仰的体现。广大的道教信徒也大多是由祭拜神明到接受道教教化的。所以，在信仰和教化两个方面神尊都有着最重要的作用和重大影响。而在道教供奉的众多神仙里，不论是天尊、真君、元君，还是城隍土地，都包含有道和德的内容。道教信仰的最高尊神三清天尊就是“道”

的形象显现,《想尔注》曾说:道者,一也。散形为气,聚形为太上老君。《九天生神章》亦说:此三号虽殊,本同一也。然而,道教殿堂里深受百姓尊敬和崇拜的,还有许多利济苍生、为百姓建功立德的神明。黄帝作为中华民族的始祖,且集许多发明于一身,被道教奉为宗祖;太上历劫度人,垂教万方,道生德育,道教奉之为道祖;张道陵降魔护道,为百姓驱妖消灾,并宣传真道,被后世奉之为教祖;三茅真君在茅山治病救人、学道修真,被奉之为上清派的祖师;孙思邈毕生以医药济人,功及一切,被奉之为药王;丘祖一言止杀,且度人解难于战乱之际,为后世敬仰;妈祖救人于海难之中,则被奉之为海上保护神。他们为百姓的安宁、健康和幸福作了许多好事,赢得了百姓的尊敬和信仰,道教顺应民意把所有有功于民、有功于国的真人奉祀于殿堂,张扬他们利济苍生的精神,使后人从中受到教益和启迪。

另一方面,从理性而感性的信仰生活中,道教相信神明监察、奖赏惩罚的感应,通过神道设教使善人更努力为善,恶人不敢作恶。《太上感应篇》说:“是以天地有司过之神,依人所犯轻重,以夺人算。”又说:“又有三台北斗神君在人头上,录人罪恶,夺其纪算。只有善人,人皆敬之,天道祐之,福禄随之,从邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀。”吴筠在他的《玄纲论·畏神道章》中说:“夫心者,神灵之府,神栖于其间,苟心谋之,即神知之,神知之则天地神明悉知之矣。”将其上升到更理智的高度。正由于此,信仰者从中受到了教化,纯洁的心灵,精神得到升华,社会风气得以净化。

其三为依科演教。依科演教是指道教依科范进行的斋醮活动,即道教的宗教活动。道教的斋醮活动的内容非常丰富,有祝圣庆寿,有祈福保安,有消灾弭劫,有追思炼度等等。道教依科演教的形式是丰富的,从信仰方面来说,是沟通神明,申达意旨的重要仪范,从演教的方面来说:则是与信众沟通、宣传道教济世学说的重要形式。斋醮活动都是神圣肃穆的,由此也有助于净化人心。

从演教的层面来看,其核心主旨集中体现在斋醮炼度四字中。斋的原意是指齐和净,即“依科演教”之前要斋戒心身,洁净无染,使心得到修持,以达到“积德解愆,和神保寿”的目的。《三天内解经》说:“夫为学道,莫先乎斋,外则不染尘垢,内则五藏清虚,降则致神,与道合居。”醮的原意是祭,也是古代礼仪的延续。醮是要通过不同仪范来达到与神明交通,这其中有修炼,也有演教。修炼如高功要运炼自我心神以合神,演教则有诵经、步虚、颂谒、礼赞、疏表、发愿等内容,这其中不仅气氛庄严,令人有所感染,许多经赞表文则是直接宣称济度苍生之意的。如发愿之中有:一愿大道流行,普天怀德;二愿一切有生,咸皆悟道;三愿九讹悲魂,一时解脱;四愿孤魂无依,咸得归依;五愿天下太平,五谷丰熟;六愿臣忠子孝,君仁父慈;七愿四海通同,冤亲和解;八愿潜胞处卵,咸得生成;九愿积疾新疴,旋即痊愈;十愿孤露众生,丰衣足食。内容主旨都是为祈愿国泰民安、病愈灾消、健康幸福。这即是在对神祈祷,也是在向世人宣说。此外,炼与度亦是要炼己之心神,成就自我之功德,无量度人。其中心要义在于通过这样一个神圣庄严的活动,使人我都受到炼度,济世利人的教化得到宣说,裨益社会人群。

道教济世利人的教化形式是多种多样的,不言之教、以文彰道、以神设教、依科演教、以法显教都是重要的形式,核心和目的就是要“度己度人”。道教所行的教化,初旨则是通过戒止人的惰性和贪瞋,面向社会人群,有教无类;进而是要务道修行之士在立人道的基础上奉戒修行,精进道妙,即所谓“仙士道与俗人异”,所“异”的应该是在心身修养方面要求更高、更严格,最终达到度己度人,得道成仙的宗旨。所有这些都值得我们总结和深思。

总而言之,道教以无量度人为抱负,道教济世利人的学说有着可贵的理想和社会价值。其学说有核心主体,有丰富内容,有重要而神圣的教化形式,面向信教和不信教的人群,并能贴近社会生活。至今,无论是从裨益社会人群,还是从道教自身的承传来说,

都有着重要且积极的意义。当代道教徒,要切实把握其内容和形式,以道德为本,进一步提高素养,继承和发扬其优良内容,服务于社会主义精神文明建设,为社会人群的和谐幸福,为推动道教事业的弘扬和健康发展精勤努力,古老道教必将在现代社会文明进步中再结硕果。

---

**主要参考书目:**

- 1.《道德真经》。
- 2.《灵宝无量度人上品妙经》。
- 3.《太平经合校》。
- 4.《老子想尔注》。
- 5.《抱朴子内篇》。
- 6.《玄纲论》。
- 7.《太上感应篇》。
- 8.《道教正一授箓传度经教集》。
9. 李刚《劝善成仙——道教生命伦理学》。
10. 张继禹主编《道法自然与环境保护》。

(作者:中国道教协会副会长)



# 道教与现代文明

## ——道教应与社会相适应

唐诚青

中国是一个多民族、多宗教的国家。道教作为中华民族固有的宗教,在现代文明中起着不可忽视的作用。千百年来,道教文化对我国的政治、经济、文化等都产生过极其重大的影响。道教有它当行的仪规和当遵守的戒律,有些当信、当行、当守的仪规都能使道教在现代文明中不断地深化和发扬,使现代文明变得更真、更美,道教也在现代文明社会中得到更好的完善,并与现代文明相适应,与社会共同进步、发展。

### 一、道教与现代文明相适应

自古以来道教与不同社会相适应,这是不同时期不同社会对道教徒的要求。而今道教要与高度发达的现代文明社会相适应,这是党和政府对当代道教的更高要求。同时,也是我们道教顺应时代发展理所当然之事。北魏时寇谦之改革五斗米道,就是从上层道教的立场,对原有的民众道教进行了一系列的完善和改革。从此,道教适应了各个时代的社会潮流。

现代文明建设是全国各族人民共同关注的事情,理所当然地得到广大道教界的拥护和支持。作为具有爱国爱教优良传统的中国道教,其道教文化、宗教道德也必须与现代文明社会相协调,与社会主义社会相适应。

### 二、发扬道教的优良传统,为现代文明社会服务

道教已在中华大地有近二千年的历史,它具有浓厚的中国古代文化色彩,在漫长的历史岁月中对宇宙观、世界观、人生观具有独特的见解。道教的教理教义充溢着“奉献爱心”,提倡做“善事”,

行“善功”，倡导人们为社会作贡献，这些洋溢着克己奉公、助人为乐的美德将为现代文明社会服务。《道德经》说：“天道无亲，常与善人”，“慈心于物，正己化人”，这些道德、伦理观念，有利于现代文明道德的发展。

因此，我们道教界要不断地提高自身文化素质，发扬道教的优良传统，只有做好这两个方面才能创造一个幸福、和平的环境，而且才能成为现代文明社会的一个好公民、好教徒。

### 三、道教将随现代文明的发展同步跨入 21 世纪

几千年来，中华民族创造的辉煌历史，使中国成为四大文明古国之一，今天我们祖国能屹立于世界的东方，正因为含藏着老子“大道无为”精神与精勤实践的伟大结晶。道教经长期的沐浴，经过无数的坎坷历程，才迎来一个灿烂的今天，在党和政府的领导下，宗教界得以重见光明，得以新生，21 世纪的中国将与世界同步进入科技信息时代，社会高度进步、高度发展，道教也要同现代文明的发展同步进入 21 世纪。道教必须与社会发展相适应才能生存与发展，才能为社会服务。

为了使道教同现代文明共同前进，我们道教界要学法、守法，不断提高文化素质与道德修养。认真贯彻党的宗教信仰自由政策，继续高举爱国爱教的旗帜，在中国共产党的领导下，走有中国特色的社会主义道路，为现代文明社会服务，不久的将来道教将以崭新的风貌与现代文明共同奔向美好的 21 世纪。

（作者：中国道教协会副会长，青城山道协会会长）

## “性命双修”的普遍意义

牟钟鉴

一、道教的一个重要特点是它的文化与中华民族的传统文化血肉相连,互渗互动,相得而益彰。虽然正式出家的道教信徒为数不多,但道教文化远远超出教门的范围,而影响到整个社会和普通民众。例如从信仰的层面说,太上老君、玉皇大帝、东岳大帝、真武大帝、关圣帝君等,既是道教的崇拜对象,也是中国民间普遍祭祀的高位神灵。从文学艺术的层面说,道教仙话,如黄帝铸鼎、八仙过海、老君炼丹、吕祖点化、丘祖济世等,均成为脍炙人口的民间故事,也是文艺创作的重要源泉。从修道炼养的层面说,道教的炼养与中医密不可分,它的内丹功法衍生成百上千种气功功法,流传在社会上,为提高中华民族的体质做出积极贡献。道教根植于中国社会肥沃的文化土壤,这正是它的生命力能持久的原因所在;把道教文化的合理内核推广到社会民间,也是教内外道教学者应尽的社会责任。

二、道教文化中最具有现实价值并能济世利人的内容,便是它的养生文化。除了它的医药学具有较强专业性质以外,它的内丹学中能够治病强身、净化心灵的部分功法,经过重新解释,显露其普遍价值,比较容易普及于社会,对于民众的身心健康会有莫大补益。我以为内丹功法的炼养原则,即性命双修,是一种普遍性原则,不仅是道教徒的炼养要旨,也应该成为一切追求健康人生的人们的炼养要旨。

三、按照道书的说明,性是指人的灵明慧觉,命是指人的气血生身,性即是心性,命即是生命。《性命圭旨》说:“何谓之性?元始真如,一灵炯炯是也。何为之命?先天至精,一气氤氲是也。”又

说：“性之造化系乎心，命之造化系乎身。”（《性命说》）陈撄宁大师说：“性即是吾人之灵觉，命即是吾人之生机。”可谓既深刻，又生动。人的生命实际上是两个生命即精神生命和生理生命的双重融合，人们通常说要身心健康，亏其一即残缺不全。所以性命二字高度概括了人生的两大要素。

内丹家无一不主张性命双修，也就是既重视心理的炼养，也重视生理的炼养，只是在先后次序和比重上有所差异而已。

四、中国思想文化的核心是儒、佛、道三教。儒家追求成圣，佛教追求成佛，道教追求成仙。从早期的情况说，儒家注重修养道德人格，佛教注重解脱人生痛苦，两家皆偏重于心性，而忽略于身体；道教则偏重于健身长生之道，而忽略于心性。后来道教吸收了儒佛两家的心性学说，又发扬了自家传统的养生学说，遂形成性命双修的炼养理论。性功是道教与儒、佛相通的地方，而命功则是道教独有的传统，不讲命功，不是道教。陈撄宁大师认为，仙学乐生、贵生、重生、追求长生，所以它是生本主义，这正是道家仙学最具特色的地方。他认为性命相依，命为重。他用灯作比喻，灯油是命，灯光是性；有灯无油，灯必不能发光；徒有灯油而不能发光，则不能显现油灯照明之用；修道之意在教人积足油量，并教以点灯之法，则人生必充满光辉。

五、道教关于性命双修的理论，就其一般原则而言，既可以用于道教信众，亦可用于世俗人群，既可以用于古代社会，又可以用于现代社会。从一定意义上说，非教徒和现代人更应该重视性命双修，因为现代社会相当数量的人，性与命两个方面都出现严重的病态，如不加以解决，将危及人类的身心健康。心性生命即精神生命方面的病态主要是缺乏信仰和理想，趋向功利实用和短期行为，生活日益浅薄化和狭隘化。形体生命即生理生命方面的病态主要是环境恶化、不良嗜好以及过度享受造成生理损害、生命力脆弱和恶性疾病中。要解决这些问题固然要靠环境改善，同时也要靠人

的主观修炼,并且去改造环境。若多数人懂得并且去努力实践性命双修,人生与社会的健康化进程会大大加快。

六、性命双修作为一种普遍性原则的要点有:

1. 心理健康与生理健康同时并重。不但要追求强壮体魄,也要追求健全的心理素质,使精神生命和生理生命两个方面都得到活泼的发展,这才能有真正的幸福人生。《性命主旨》的说法是:“神不离气,气不离神”、“性不离命,命不离性”。

2. 以生理变化心理,以心理变化生理。体弱多病者先从命功入手,炼精化气,去病健身,然后心神安定,炼气化神,炼神还虚,提高精神境界。心理脆弱或行为不良者,则先从性功入手,炼己筑基,排除私心杂念,调整平衡,提高追求层次,开拓心胸情怀,然后配合服药和炼气,性能得到良好的效验。性功与命功可以在不同时候有不同侧重,但要互相带动,共同长进。

3. 性命双修要循序渐进,由低到高,由浅入深。内丹家有“初关、中关、上关”之说,有“得窍、炼己、和合、得药、脱胎”之说,有“先摄心修性,次炼化精气修命,最后粉碎虚空”之说,要不出初级、中级、高级三大阶段,次第而上,不可躐等。无论心灵的净化、境界的提升,还是气血的调适、体质的强化,都不是一蹴而就的事,要勤学苦练,长期坚持,不断体悟和反省,才能渐入佳境。当然渐中有顿,这是自然得来,不可强求。

4. 性命双修是一个综合的修习过程。它至少包括以下几项活动:

①理性认识活动,读书、请教、反省,对于自己的状态和追求的人生目标,有一个清醒认识。②道德修养活动,树立远大思想,养成利他习惯,协调人际关系,增强仁爱之心。③形体锻炼活动,包括治病、气功、运动、营养及良好的生活方式、作息制度等,不必求难贪高,只求简便易行,适合自己。④社会实践活动,内丹家强调“内外双修”、“功行两全”,不仅要修性功、命功,还要利物济生、苦

己利人、参与社会、积累功德,使性命双修在社会生活中见到实效。以上几项活动事实还是结合在一起,彼此穿插进行的,不可机械分割。

作为教外之士,很难理解和体会内丹家的具有宗教神秘性的高级修习状态,但一般人仍然可以从性命双修的理论中吸收做人、做事和健身的生命智慧,使人生变得更健康、更美好。

(作者:中央民族大学哲学系教授)

## 经国理身 ——论道教的终极理想及其现代意义

孙亦平

今天,当我们跨入新世纪而开始进行新的征程之际,如何汲取传统文化的精华,顺应时代的要求,建构符合现代人精神需要和社会发展需要的新文化成为我们不可避免的重要问题。本文认为,道教终极理想中的合理内核值得我们借鉴和参考。

—

从表面上看,道教是一种以得道成仙为根本信仰的宗教,它的理想目标是在世俗社会之外另求一个神仙世界。因此,有人认为,道教以得道成仙为最高的理想目标,追求个体生命的长存,并不关注国家和社会的治理。其实,这种看法是片面的。事实上,道教早在初创之时,就既关注人的长生成仙,又关注人赖以生存的社会的太平,“经国理身”是道教终极理想之不可分割的两翼。

道教所说的“理身”主要是围绕着人应当如何修身养性才能达到得道升玄之境而展开的,“经国”则主要是针对人应当如何治理好现实社会而言的、内以修身养性以求得道成仙,外以治国安民以求天下太平,这是“经国理身”的主要内容。从历史上看,“经国理身”、“身国同构”是道教一以贯之的思想,如果追根溯源,那么这种思想在老子《道德经》中就已初露端倪,但道教将其系统化并奉为终极理想。

《道德经》提出的“爱民治国,能无知乎”<sup>①</sup>、“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”<sup>②</sup>、“圣人无

---

① 《道德经》第十章

② 《道德经》第五十七章

常心,以百姓心为心”<sup>①</sup>等都体现了“经国理身”的精神。以至于唐末五代著名学者杜光庭在作《道德真经广圣义》之时,就认为“夫此道德二字者,宣道德生畜之源,经国理身之妙,莫不尽此也。”他不仅把“经国理身”视为《道德经》的根本要旨,而且将随后列出的《道德经》的38条大纲都围绕着“经(理)国理身”而展开,并在每一条之后都引经据典对什么是理(经)国,什么是理身细加说明,从而将“经国理身”的内容系统化。

如果说,老子思想对“经国理身”的论述还比较含糊的话,那么,创作于两汉之际的《河上公章句》则明确提出了:“用道治国则国富民昌,治身则寿命延长”<sup>②</sup>,强调“圣人治国与治身同也”<sup>③</sup>的道理。这种“身国一理”的思想无疑影响到老子旨为立教之本的道教。

## 二

道教起于民间,它对终极理想的设计是建立在现实社会和人生的不完美性及有限性的基础之上的。特别反映了普通民众的生活理想。因此,早期道教所关注的不仅是人的生命的久长,而且还有人所赖以生存的社会环境是否合道而太平,并将社会的太平视为人的生命能否久长的重要保证。道教创立的最初动因,不只是拜神仙。求长生,而是希冀能够在人间建立一个人人安居乐业的太平盛世。现在最早的一部道教经典《太平经》就以“道”为中心来展开经国理身,一方面从人体内部寻找长生成仙的根据,通过“受气尊神重精”的形神双修以求个体生命的无限延长;另一方面,又大力揭露社会的黑暗面,反对统治阶级聚敛财富,强调“治国之道,以民为本”,提出自食其力、救穷周急等一系列社会改良的方案。

① 《道德经》第四十九章

② 《河上公章句》第三十五章注

③ 《河上公章句》第三章注



因此明代白云霁在《道藏目录详注》中评价《太平经》“皆以修身养性，保精爱神，内则治身长生，外则治国太平”。早期道教的另一部重要经典《老子想尔注》在坚持以道理身的同时，也强调“治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德滋，太平至矣，吏民怀慕，则易治矣，悉如信道，皆仙寿矣。”<sup>①</sup>

虽然在不同的时代，不同的道教人物那里，对“经国”与“理身”有着不同的强调，但都未改变道教将“经国理身”奉为终极理想这一基本事实，即使像葛洪这样一位对长生成仙孜孜以求的神仙道教的代表人物，也主张“内以治身，外以治国”。他的代表作《抱朴子》之《内篇》虽专言“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，攘邪却祸之事”，但《外篇》却详论了“人间得失，世事臧否”<sup>②</sup>。可见，神仙道教在追求个体生命的长存，以得道成仙为最高理想目标的，并没有漠视对社会政治的关注，其仍然是将内神仙，外治世作为自己的终极理想。

道教的“经国理身”是以老子的无为之道为立论之本的。杜光庭曾明确指出：“老君垂教。以清静为用，无为为宗，清静则国泰身安，无为则道成人化。”<sup>③</sup>“经国理身”的重要特点就是通过清静无为，而恢复事物和人的自然本性。“理国执无为之道，民复朴而还淳，理身执无为之行，则神全而气王，气王者延年。神全者升玄，理国修身之要也。”<sup>④</sup>

“经国理身”还贯穿着道教“身国同构”的理念，这一理念体现着道教从宇宙、社会和人一体同源的思想出发来思考问题的基本特色。葛洪说：“一人之身，一国之象也。胸腔之位，犹宫室也。四

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，上海古籍出版社，1991年版，第40页

② 《抱朴子·自叙》

③ 《道德真经广圣义》，《道藏》第14册，第483页。

④ 同上，第380页

肢之列,犹郊境也。骨节之分,犹百官也。神犹君也,血犹臣也,气犹民也。故知治身,则能治国。”<sup>①</sup>葛洪认为人的身体就好比一个国家,因此,治身之道,也能用于治国。道教以治身为治国的参照系,从而将国家这种社会政治体制也作为一种动态的生命体来对待,这不仅与儒家以“家”为本位而建构的封建礼教政治构成了鲜明的差异,而且还表现出一种浓郁的生命情调!

道教“经国理身”的核心是重视生命。重视生命的意蕴不仅是追求肉体生命的长存,而且还强调通过“理心”来培养修道者高尚的精神境界。道教认为,道为万物之本,人禀道而来,故人性本自清静,无杂无染。但人的生命形成之后,就必须生活在于世俗世界之中,人为了满足自身的物质需要而往往偏离清静的本心。“夫罪之与祸,皆起于身。身之生恶,由于心想”<sup>②</sup>。当人起贪心,物欲障其本心之时,就会随外界的种种诱惑而生情。当情欲制约人心时,人也就迷失了真道,丧失了善的本性,从而万恶丛生,行为失道,身心健康受损。因此,在道教内,为善去恶的道德修养一向是与生命的寿夭相联系的,“善自命长,恶自命短”是道教的一个不证自明的原则。道教不仅从人心的角度解释了善与恶的根源,而且将如何促使人为善去恶以消除后天之情对先天本性的遮蔽,作为“理心”的主要内容,以促使人在生活中不断地“翦除欲心”,回归真道,延寿益年,提升精神境界。

道教的“经国理身”往往通过“理心”而联构起来。道教认为,人通过炼养,可以达到身正而德纯。身正而德纯之人,必然能感化周围的人。“修身理国,先己后人,故近修诸身,远形于物,立根固本,不倾不危,身德真纯,物感自化矣。身既有道,家必雍和,所谓父爱、母慈、子孝、兄友、弟恭、夫信、妇贞,上下和睦。如此则子孙

① 《抱朴子内篇·对俗》

② 《道德真经广圣义》,《道藏》第14册,第404页。

流福，善及后昆矣。”<sup>①</sup>如果每一个人都能“身正而德纯”。如果每一个家庭都能够“尊其长老，敬其幼小，教诲愚鄙，开导昏蒙，少长得宜、尊卑有序”，就会促进一个乡村风气之改善。如果每一个乡村都“风教肃肃、礼乐洗洗”，就可以促进一个国家“礼行化美，君信臣忠，境内无虞”。如果天子能体道恤民，敬天顺地，那么就能实现“王道无不被”的天下太平了。这种由“理心”而至理身理国的过程，就是将“道”由个体推及家、乡、国乃至天下的过程，也是道教终极理想得以实现的过程。

### 三

随着高科技在社会生活中的广泛运用，在 21 世纪里，人们的物质生活和精神生活都呈现出丰富性和多样性的发展态势。虽然今天道教要面对来自各方面的挑战，但以“经国理身”为终极理想的道教依然会以其独具的思想魅力在人们的精神文化中占有重要的地位，因为：

第一、道教对修身养性的重视，适应了新世纪人们对不断地提升生命质量的热切关注。道教既重视在人的内在精神世界中树立一种少私寡欲、恭谦无争的观念，以促进人们自觉地去追寻“声色不能诱，自归柔弱之道”的高尚精神境界，同时也重视“养神养气”的身体修炼。这种性命双修的理身观中所包含的许多宝贵经验，在一定程度上满足了今天人们希望通过强身健体以战胜疾病，延缓衰老，长生久寿的要求，满足了人们在有限的生命中不断提升精神境界、活得快乐充实的要求。

第二、道教不仅积极探求长生成仙之道，而且向往建议一种合道而太平的理想社会。道教的“经国理身”思想所表现出的与世俗生活相衔接的济世利人的精神，在今天也将成为人们努力创造美好的家园的文化资源。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》，《道藏》第 14 卷，第 509 页。

第三、道教的经国理身所强调的“理心”，包含着通过每个人的修道向善而提高全民道德素质和全社会道德风尚的向往，希望通过效法清静无为的自然之道，保持纯朴，来克服社会中物欲横流的现象，这对促进现代社会顺应自然之道而和谐发展和健康运行也具有一定的借鉴意义。

道教的“经国理身”既是其终极理想，也是它从宗教的角度为封建社会所建构的一种学说，以今天科学的眼光看，其中虽有一些不切实际的幻想，但“经国理身”思想中所体现的顺应自然，从我做起，尊重生命，提升道德，关怀社会等现实主义情怀，对处于知识经济时代的人如何安身立命，如何优化生存环境，还是具有一定的启示作用和借鉴意义的，这同时也将为道教思想在 21 世纪社会生活中发挥积极作用提供基础。

(作者：南京大学哲学系副教授)

## 浅谈道教的社会哲学 与人生的合理定位

李远国

道教文化的丰富内涵及其现代意义,日益引起人们关注与重视。因为这不仅是对一种传统的文化、古老宗教的发掘与总结,更是直接关系到当代道教的建设,关系到道教在 21 世纪的发展、影响以及地位。应该看到,任何文化的生命力,即在于直面现实,积极介入现实,回应现实,透过切实回应现实所提出以及可能提出的问题,推出相应的解决之道。唯其如此,文化才会不断找到新的“生长点”,从而伴随着时代的脚步,得以转化、更新、丰富、完善与提升,并发挥其应有的作用或影响。可见,重视对道教文化当代价值的探讨,是一项具有战略意义的举措。这里,仅就道教的社会哲学的内涵做一现代观照,以求正于道教界的大德及专家学者。

道教的社会哲学,犹如一棵饱经历史沧桑而仍傲然挺立的参天古树,内涵无限生机,一遇合适的外部条件就会发出新枝。这合适的外部条件就是人类对它的肯定、重视、需要,以及在此基础上对它的合理转化、丰富与提高。展望 21 世纪,在人类文明进步的问题上,道家社会哲学中最具启迪意义的,是关于人类的位置与人生的定位。

道家自老、庄开始,就十分注重从宏大宇宙视野上来观照人类,透视和定位人生。首先,在人类与天地万物的关系上,道教认为,人类是由宇宙的本原所造化出的万物中的一种十分普通的存在,由于生存空间的极为狭小和生命历程的极为短暂,人类的识见和能力存在着极为严重的局限性。认识到这种局限性,人类即应当破除其自我中心主义的观念,放弃自视优异的心态,走出自我生

存的狭小天地,置身于万物宇宙生命洪流之中,对自身做出合理定位。有了这种理性的估价和定位,人类才有望在成就自身伟大的同时,也能维持着宇宙整体和谐与平衡。

需要强调的是,在道家看来,如何理解宇宙与人类的关系,并非是一个纯粹抽象的哲学命题,而是一种提高生命质量的生活之道。在《道德经》一书中,谈到“天”是无私的,强调自然界的非道德属性,人应“无为”,要顺应“天道”,依照万物的“自见”,效法大道,效法天地自然。因为人类既然来自天地,理应法天则地,遵循大自然的规律,这是道家天人观念的要害,也决定了道家中人对自然和社会的观察、研究,都力图采取客观的立场和冷静的态度。正是这种效法天地的思想定势,唤起了道家、道教中人热爱大自然、尊重客观规律的美好情操。他们重视“天地与我并生,万物与我为一”的自然生态,强调自然界与人、万物之间,宇宙大生命与人体小生命之间的同构与互动关系,诱导人们亲近大自然,尊重生命。

老子及后来的道教学者,皆一致肯定了万有协和性、涵蕴性及依存性,指出宇宙、天地、万物和人类共同生存,万物与人体戚相关,不容分离,生死相依。道家的这种万物涵蕴、彼此相联的整体和合观,与西方哲学中心物二分、主客对立、人天分判的自然观是截然不同的。既然人类和大自然、万物本为一个和谐的有机的统一体,人类又有什么理由去暴殄万物,破坏人天共有的生态环境呢?所以老子说:圣人办事自然无为,因此不会失败,不会遭到损失。如人类能自觉地“辅助万物的自然发展而不加干涉”,就能保持宇宙的良好生态体系,获得万物并生、人天共存、持久发展的生存空间,体现生命的真正价值。

面对现实,反思历史,浩渺宇宙,天地自然,对于我们每一个人来说本是熟悉得不能再熟悉的客观存在。它是蓝色的天空,它是清澈的河水,它是四时有序的季节更替,它是神奇之余的赞叹与敬畏——但身处现代文明中的人们却发现,真实而洁净的原初大自

然已日渐远离我们的生活,变得越来越陌生、越来越不自然了。在现代人的心目中,已经存在了千万年的大自然,竟成了既无意义也不能自足自救的存在,它作为自我生长自我平衡存在的自足价值被漠视被遗忘了。结果是,在将一切都分解成为商品形式的制度下,地球受到侵犯,森林变成木材,海洋变成了渔场和污水坑,各种矿藏被掠夺性开采,温带热带森林的大量消失,动植物种类的迅速灭绝,这一切都是在人类进步的名义下进行的。20世纪是一个自然为人类工业化为代表的现代化迷梦付出最惨重代价的世纪,而且在一个新的千年来临的时候,我们还看不到它终结的确定的前景。

各种深刻的反思,使世界上更多的有识之士纷纷将目光投向东方古老的世界,投向中国传统的文化,这是现实的需要,也是历史的必要。以老子为代表的道家思想,在人类新文明的重建中,当自有相当的价值。人类因科学技术的强大和自我意识的膨胀,忽略了大自然本身的价值和固有的规律,背离了老子所说的道,对大自然无休止的掠夺,到头来反为自己挖掘了一座座难以自拔的陷阱。现代人类只有改变观念,采取新的思想、新的发展模式、新的生活方式,才能真正地避免走向毁灭,重造辉煌的未来。这当是道家天人合和思想与社会哲学,给我们最重要的启示。

人类在宇宙中的定位,涉及到整个人类及天地万物在未来的命运。就个人而言,只有真正弄清了这些问题后,才能在其生命的历程中,充实和完美自己的人生。就此,老子认为,理想的人生必须具有超远而充实的生命内涵,这是人生的根基之所在。为此,就必须超越世俗的名利智巧,“见素抱朴”,“根深蒂固”,提升其生命至于真率自然的最佳境界,畅然自如迈向其人生的每一阶段。针对春秋时人的价值普通的迷失,老子曾经讲过这样一段意味深长的话语:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎,令人心发狂,难得之货令人行妨。”在这里,老子为人们道出了一个

虽曰简单、但并非人人都能理解和接受的道理：即过分追求形而下的感官刺激与享乐，非但无益于人的身心健康，反易使人的身心倍受伤害，在各种各样的奢侈享乐中，人的精神外驰而不知复返，迷于享乐的对象而难以自拔，丧失了原本的自我，甚而陷入人而非人之境。

在老子看来，人的生命本相是丰富多面的。在各种官能欲求的上面，人还有形而上的超越层面上的追求，从而促使生命境界的超拔、提升。而在奢侈享乐中，官能的欲求完全左右了人的生命的方向，使其迷失了自我，无法正确地把握生命的方向。什么形上价值的追求，什么生命境界的提升，更是完全谈不上。人们赖以安身立命的宁静、祥和的精神家园，就此被吞噬尽。人完全堕为一种受官能欲求所驱使的不能自主的存在，生命从此失去了内在的价值，生活也不再恬静有致。

老子指出，时人不仅追求感官的刺激与享乐，而且还向慕人间的各种美誉，以求为自己的人生罩上耀眼的光环。这些美誉诱发了人的分别心与好争意识，同样打破了人心原有的平静。“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”人们一旦认识到各种美誉令名的可贵，随之而来，必然是对各种美誉的追逐。在老子看来，人们向慕和追逐仁义孝慈之类的美誉，其目的并不是为了自身生命境界的提升。相反，他们的目的主要是为了使自己争得能够显自身高贵于他人的外在资本。因此，对于各种美誉的追逐，非但没有提升人们生命的境界，反而加剧了人心的堕落。这与官能欲求对于人的生命所造成的伤害相比，实在过之而不及。官能的欲求与美誉的向慕，使名利享乐成为人生唯一追求，人的生命被逼进了狭小的名利场中，惟名是求，惟利是图，消磨了人本身所内含的奔腾上扬、超越提升的本性。社会，毫不夸张地说，成了一个人人争名逐利的战场。换言之，安详宁静的社会，在物质主义的魔法下，已经变成了一个超级的名利场。人亦成为了名利的奴隶，



逐步失去了自我。针对社会中这种从上至下普遍盛行的好货嗜利风气,老子沉痛地发出了警告:“名与身孰亲?身与货孰多?得与失孰病?甚爱必大费,多藏必厚亡。”他晓示人们,如果一味地追求名誉与财富,适足以伤身害心。在财富名利与自己的生命两者之间,究竟哪一个重要,人们应该警醒而分辨清楚。

为了矫正时人的价值迷失,重建一个健康圆满的社会,使人人都可以更好地安其身而立其命,老子以其超凡的哲人心灵,尽量避开情意层的种种困扰干扰,对世道人心的诸般情态,作了通盘、严肃的理性观照,从而建构了一种“见素抱朴”的生活理念。21世纪的人类,从道家的慧见中得到的最深切启发:应当就是如何正确地对待名与利。在对待名利问题上,人类宜首先认清它们对人生的负累,进而透过持续的生命锤炼,实现对名利的不断超越,找到其他为值得追求的人生价值目标,在对这些目标进行追求的过程中,不断丰富生活的意义。如此,即会成为拥有着丰富的生命内涵且又彰显着人生高大气象的真正文明的人类。

(作者:四川省社会科学院研究员)

## 从道教生命哲学看道教 文化的现代意义

盖建民

关于道教文化的地位和作用,鲁迅先生在1918年8月致许寿裳的一封信中曾做过这样一个论断:“中国根柢全在道教”。<sup>①</sup>近年来,随着道教文化学术研究的日益兴盛,学界围绕鲁迅先生这一名言展开了热烈讨论,发表了许多有见地的看法。<sup>②</sup>尽管学界对“中国根柢全在道教”这一命题的内涵还存在不同的理解,但道教作为中华传统文化的三大支柱之一,其在中华传统文化的重要地位和作用已是一个不争的事实。

然而,据笔者对国内外道教文化研究的不广识见,当下众多的研究,其视角属于“过去时态”,研究的焦点多集中于历史的“道教”及其文化蕴含,而“现代时态”的道教文化研究尚不多见。似乎给世人一种错觉,道教文化只是一尊供奉在历史博物馆中供人饭后闲余品味、咀嚼的“古化石”,而非具有现实社会意义的“活化石”。更有甚者,一些自命为现代派的文化人,一提及道教文化便下意识地将其与当今社会遗存的看相、卜卦、风水、请神弄鬼等愚昧现象挂起钩来,对古老的道教文化在现代社会中的积极意义和派生作用不屑一顾。导致这种现象的原因,固然有多种多样,但与学术界对道教文化所内蕴的现代价值和意义挖掘不力有很大关系。笔者

- 
- ① 鲁迅云:“前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。”《鲁迅书信集》上卷。
- ② 参见卿希泰主编:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社1990年版;卿希泰著:《乌尧集》,马蜀书社1997年版;陈兵:《道教与中华文化根柢》,载《道教之道》,今日中国出版社1995年版。

认为,道教文化作为中华优秀传统文化的一大文化宝库,其所内蕴的巨大文化资源对当代社会的物质文明和精神文明建设有着不容忽视的现代价值,尤其是在生态环保、社会伦理道德、文化旅游、生命科学等方面。限于篇幅,本文拟从道教生命哲学所内蕴的潜科学价值这一视角来透视道教文化的现代意义,不妥之处,敬请同好匡正。

生长壮老死是人类个体生命演化的自然规律。健康与长寿,自古以来就是人类普遍的愿望。《尚书·洪范》就将长寿列为人生追求的“五福”之道,<sup>①</sup>即所谓长寿、富贵、康宁、好德、善终。“五福寿为最”,这是中华民族挚爱人生的现实主义人生价值观的生动写照。道教作为中华民族的传统宗教,以长生不死、羽化登仙作为其宗教信仰的核心,这种神仙信仰集中体现了中华民族追求寿老的民族心理意识。对此我们可以从古文字老、寿、仙的涵义上窥见一斑。甲骨文中有大约出现了五种老字,其字形均以巨首、长发、伛偻或以伸手扶杖(或儿孙辈之人)为特征。汉代许慎在《说文解字》中释“老”为:“七十曰老,从人毛匕,言须发变白也,凡老之属皆从老”,这也是从须发变白这类的生理特征来解释。寿与老有密切关系,《说文》云:“寿,久也,从老省。”也就是说,人活得久即为寿。《说文》将七十岁称为老,八十岁称为耄,九十岁则称为耄。所以在古人看来,七十岁以上就算“寿”了。

至于“仙”字,古代有“仝”与“僊”两种写法。《说文》曰:“仝,人在山上邈,从人山。”“僊,长生僊去,从人僊(注:无亻)。”《释名·释长劝》云:“老而不死曰仙。”所以仙的最初涵义是指迁居山中不老不死之人。中国古代先民往往把长生的夙愿寄托在仙药和神仙身上,希冀通过服食仙药成为逍遥自在、长生不死的神仙。民间流传

① 《洪范》以寿、富、康宁、攸好德、考终命为五福,以凶、短、折、疾、忧、贫、恶、弱为六极,五福之首为长寿,六极多半是疾病。

甚广的神话故事“嫦娥奔月”，说的就是嫦娥偷吃了后羿从西王母处得来的不死之药，便飞上了月宫，成为月中仙子。在古籍文献中有许多关于神仙和不死仙药的神异描述和记载。《庄子·逍遥游》中就绘声绘色地将神仙刻划为“肌肤若冰雪，绰约如处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。在庄周笔下，这些神仙生命力特别旺盛，具有入火不热、入冰不冷、处雷不惊的功能。古巫书《山海经·海内西经》中也有“开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之”的记载。书中还有许多“不死之国”、“不死山”、“不死树”、“不死民”等等描述。这种对仙境的向往和憧憬，使得春秋战国时期神仙说大兴。特别是在燕齐两国，当时盛传渤海中有方丈、瀛州、蓬莱三座仙山，那里居住着众多的神仙，有无数长生不死之药。为此，齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海寻仙求药。

道教承袭了古代先民的长生理念和神仙思想，“上标老子，次述神仙，下袭张陵”，<sup>①</sup>形成了长生不死神仙信仰为核心的道教义理体系。其中以重生恶死为显著特色的道教生命哲学观是道教庞大教义体系中一块不可或缺的理论基石。

道教生命哲学主要有三个基本思想，即贵人重生、“生为第一”的乐生观；“我命在我不在天”的生命自主观；延生有术的生命操作观。这一生命哲学观蕴涵有极为丰富的潜科学价值和现实意义。

首先，道教在生死问题上历来重生恶死，形成了珍视现实人生生命价值的积极乐观主义生命观。道教自古以来就是一个贵人重生的宗教。早期五斗米道经典《老子想尔注》就将老子《道德经》“道大，天大，地大，王大”释解为“道大，天大，地大，生大”，指出“域中有四大，而生处一”<sup>②</sup>，明确提出“生，道之别体”的鲜明主张，将

① 刘勰：《灭惑论》。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第33页。

“生”提高到“道”的本体高度。

而早期道教的另一个主要道派太平道的经典《太平经》则响亮地喊出“生为第一”口号,所谓“是曹之要当重生,生为第一”。<sup>①</sup> 贵人重生思想在道书中比比皆是。葛洪在《抱朴子·内篇》卷十四《勤求》中云:“天地之大德曰生,生,好物者也。是以道家之所至秘而重者,莫过于长生之方也。”陶弘景在《养性延命录·序》中也云:“天禀气含灵唯人为贵,人所贵者,盖贵为生。”在道门看来,生命是极其可贵的,对现世美满幸福生活的追求要以生命存在为前提,而死亡则意味着生命的结束、美好生活的终结,这是一件极为可悲可叹之事。故道门认定:“生可惜也,死可畏也。”<sup>②</sup> 所以,道教向来以“仙道贵生”来标榜自己。

道教认为生命的存在本身就是一件极美好的事情,道书常以“死王乐为生鼠之喻”<sup>③</sup> 来表达这种对生命的热爱和眷念之情,死去的帝王连一只活的老鼠都不如!淋漓尽致地凸现了道教贵生、惜生、以生为乐的生命观。

重生恶死思想是道徒奉行的一条基本理念,对道教徒日常修行有着深刻的影响。如道徒在书符写经过程中有一条禁忌:“死字不居行首,生字不在行下”。<sup>④</sup> 意思是在写经书符时,遇“生”字不得写在一行最下端,遇“死”字不得写在行的最上端,这就是道门常说的不能“悬生露死”。这一禁忌典型地烘托出道教重生恶死的乐生观。

其次,与儒家“天命不可违”敬天服命的生命观相迥异,道教高举“我命由我不由天”的大旗,对战胜死亡、延长生命充满了信心

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第613页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1935年,第326页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年,第326页。

④ 《正一修真略仪》,《道藏》第32册,北京文化出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第181页。

《抱朴子·内篇》引《龟甲文》云：“我命在我不在天，还丹入口亿万年。”《西升经》云：“我命在我，不属天地。”张伯端在《悟真篇》也云：“一粒金丹吞入口，始知我命不由天。”道书《真气还元铭》曾对这一宣言作了如下阐释：“言性命生死，由人自己。人若能知自然之道，运动元和之气，外吞三景，内服五芽，动制百灵，静安五脏，则寒温饥渴不能侵，五兵白刃不能近。死生在手，变化由心，地不能埋，天不能煞。此之为我命在我也。”<sup>①</sup>这就是说人之性命，寿夭长短操之在我，人通过发挥自已的主观能动性，探求自然之道，通达天地万物造化之理，盗取天地之机，采取炼养元气等各种内修手段，不仅能防止自身机体衰老，竟其天年，甚至还可以扭转生命流动的时间之矢，逆修成仙，达到“深根固柢，长生久视”。

道教认为性命由己、生命操之在我的一个主要理念就是人可以通过自身主观努力，能不断提高个体生命的质与量，这是一种积极进取的生命自主观，有着重要的潜科学意义。道教所追求的蓬莱仙境固然难以实现，但道门中人孜孜以求、不畏艰辛苦炼各种外金丹和内金丹的宗教实践活动，在客观上却有助于加深人类对包括人体生命现象在内的自然界物质结构、运动及其变化规律的认识，从而推动包括医学养生学在内的科学发展。正是在这个意义上，我们认为道教的生命哲学观具有浓厚的潜科学价值的现实意义。

抗拒死亡、延长生命是人类普遍的一个理想。人，有生必有死，这是一种自然规律。但人类的寿命极限即天年却是可以通过种种努力、途径加以延伸的。虽然现代医学尚未能最终确定人类天年的限度，但根据调查统计资料，人类的平均寿命却是在不断增加。有资料表明，欧洲在不同时代的平均寿命是：古罗马 29—30 岁，文艺复兴 35 岁，18 世纪 36 岁，19 世纪 40—45 岁，1920 年 55

<sup>①</sup> 《真气还元铭》，《道藏》第 4 册，第 880 页。

岁,1935年60岁,1952年68.5岁。现今世界几个长寿国家的平均寿命,男性寿数依次为:冰岛(73岁)、日本(72.97岁)、瑞典(72.37岁)、荷兰(72岁)、挪威(71.85岁);女性依次为:冰岛(79.2岁)、瑞典(78.5岁)、荷兰(78.4岁)、日本(78.33岁)、挪威(78.12岁)。这就表明,随着人类科学的进步、生活水平和环境的改善,尤其是医疗保健手段的完善,人类的平均寿命是逐渐增加的。可以肯定,随着医学科学的进步,养生保健知识的普及,特别是基因工程技术的突破、克隆技术的合理应用,人类个体生命的天年绝不会以通常所说的120岁为极限。只要遵循和掌握一定的养生技法,做到起居有常、精气不耗、饮食有节等等,在现代医学科学的不断推动下,人类要达到道书《三元延寿参赞书》所提出的“人之寿,天元六十,地元六十,人元六十,共一百八十岁”这一寿数也并非不可能。从这个意义上说,道教“我命在我不在天”的生命自主思想蕴涵着极为深刻的科学精神和科学思想,它能激励人们去不断探索、创造各种能战胜疾病、抵御衰老和种种延年益寿的方法与措施,为科学的发展开辟道路。

第三,道教生命观强调“延生有术”。道教不仅珍视生命的价值和意义,以“生道合一”为基本教义,而且认为道与术密不可分,道寓术中。所以道门中人普遍认为欲求“长生久视之道”,必须“合修众术”。道门在成仙途径与方法上,虽然一宗一派都各有所崇,但普遍强调合修众术,反对偏修一事。葛洪在《抱朴子·内篇》卷六《微旨》中就指出:“凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择,偏修一事,不足必赖也。”葛洪提倡合修众术,主张“藉众术之共成长生”。<sup>①</sup>他在书中还严厉批判了“知玄素之术者,则曰唯房中之术可以度矣;明吐纳之道者,则曰唯行气可以延年矣;知屈伸之法者,则曰唯导引可以难老矣;知草木之方者,则曰唯药餌可以无穷矣”

<sup>①</sup> 王明:《抱朴子内篇校释》,第124页。

这样一些“偏修”短见。葛洪这一“藉众术之共成长生”的思想具体反映在他对各种道术的态度上。《抱朴子·内篇》一书对金丹、服食、导引、内视、辟谷、守一、吐纳、胎息、存思、房中诸术都予以认真研究,以期合修众术共成长生。葛洪所系统阐述的这一养生成仙方法论对道教影响深远。道教经籍的传统分类法即三洞四辅十二类九类法,第九类即为众术。唐代孟安排的《道教义枢》就训“众”为多,“术”为道,称“修炼多途,为人真初道”。陶弘景在《养性延命录·教诫篇》中也援引张湛《养生集叙》,认为养生有十大要,即啬神、爱气、养形、导引、言语、饮食、房室、反俗、医药、禁忌。所以,道教生命哲学观并非只是停留在贵生、乐生的抽象玄理层次,而是在充分肯定生命价值的基础上,强调延生有术,合修众术以共成长生。它激励道徒博采众生,积极不懈地探索各种延生、护生方法,具有极强的实践操作性。这对于推动古代医学养生学的发展有着积极的意义。

综上所述,正是在道教这一生命哲学观的影响下,道门因贵生而乐生、好生,并进而注重养生。道教的生命哲学观与佛教厌世恶生以及儒家“生死由命、富贵在天”形成了鲜明的对照。不难看出,就养生保健的科学意义来说,道教生命观远胜于儒佛,更有助于医学和生命科学的发展。也正因为道教乐生、贵生和重术,所以道门将古代先民各种延年益寿的养生方术都一一吸纳进来,并根据道教的宗教修持需要加以改造、发挥,客观上也推动了中国古代医药学、化学、天文地理学等学科的发展。因此,我们必须对道教生命哲学中蕴藏的潜科学思想和价值给予正确认识和评价,这对于弘扬中华优秀传统文化推动现代生命科学的研究和发展具有重要的现实意义。

(作者:厦门大学人文学院哲学系宗教所副研究员,哲学博士)



## 道教命运观的主体精神 及其现代启示

吕鹏志

在道教产生以前,命定论是古代中国最流行的命运观。儒家承袭了殷周“我生不有命在天”<sup>①</sup>的天命论,认为“死生有命,富贵在天”<sup>②</sup>。道家亦主张“知其不可奈何而安之若命”<sup>③</sup>,告诫“无以人灭天,无以故灭命”<sup>④</sup>。唯墨子对殷周以来的天命思想批评最力,认为事情之成败皆系于人之“力”,而并非由于“命”。但惜墨子之学不传,其思想渐没,中国人的头脑仍为命定论所笼罩。直待东汉末道教产生后,始给传统的命运观以猛烈冲击。道教从古代神仙信仰和巫祝方术发展而来,十分注重个体生命的维护和保养,以长生不死为人生追求的最高目的。这种宗教特征决定了道教必须有一个信念作为人生之前提,就是命非由天定而由人自己主宰。儒道两家就因为无此信念,所以也不追求长生,分别只求今生和齐生死而已。道教既有长生不死之追求,就必然要在命运观上有根本的革新。早在晋代,道教就鲜明地提出了自己的命运观。出于西晋的《西升经》假托老子说:“我命在我,不属天地。”东晋葛洪的《抱朴子内篇·黄白 3516 龟甲文》也称:“我命在我不在天,还丹成金亿万年。”“我命在我”这一命题就如同道教的宣言和口号一样,无论深入到道教的哪一方面,都可以感受到它的影响。在这个命题中,

① 《尚书·西伯戡黎》

② 《论语·颜渊》

③ 《庄子·人间世》

④ 《庄子·秋水》

“天地”是客，“我”是主。儒家和道家都将自家性命委之于天地，听凭其摆布，只有道教毫不客气地将命运的主宰权从天地那里收回，交给人自己去支配。道教对于命运的这种态度，充满了一种强烈的主体精神。对于生活在现代社会中的人，无疑也有诸多有益的启示。分析起来，主要体现于以下诸端。

### （一）自主精神

道教主张“我命在我不在天”，明确地说出了这个“我”，并在“我”与“天地”之间划清界限，而将命归之于“我”。这说明它完全摆脱了动物物我不分的混沌意识，对主客体关系有了清晰的理解。这乃是道教中人的主体意识和主体精神得以产生的前提，因为道教正是以此关系为基础来确立人的地位的。就个体而言，一个人一经有了“我”和“非我”的观念，就有了主体意识。但严格说来，主体意识真正形成的标志是出现自主意识。主体这一概念本身就含有自主的意思，自主意识可以说是主体本质力量的表现和主体地位的确证。儒家和道家将天地置于人之上，人的力量与地位相对被贬得很低，在命运面前只能俯首称臣。道教摆脱了天地对人及其命运的控制，人的力量与地位被高高扬起。道教明确指出，决定人命运的是人自己而非人以外的天。《道书十二种·象言破疑》说：“命由自主，不由天主。”《真气还元铭》说：“天法象我，我法象天。我命在我，不在于天。”《太玄朗然子进道诗》说：“只此云霄应有路，算来人命岂由天。”《悟真篇》也说：“一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”在古代中国，“天”常常被看做具有人格意义的神。道教对这样的神不仅不屈从，不膜拜，而且断然否定其能主宰自己的命运。绝大多数宗教都服膺于神灵的威力，列宁指出，“神的观念永远是奴隶状况（最坏的、没有出路的奴隶状况）的观念”<sup>①</sup>。但道教却与这些宗教迥异其趣，它虽然也制造了无计其数的神灵，但并不

① 《列宁全集》第35卷第110—111页

将其拔高到无可企及且具有绝对权威的地步。道教神学一再论证,神与人从本质来看其实有共通性,二者都是从道或气化生而来,只不过后者得到的道性或气性少些罢了。因此,人只要复归于其所从来的道或气,就可以将自己提升到与神相当的高度,此时还何愁不能掌握自己的命运?故《西升经·我命章》说:“吾与天地分一气而治,自守根本也。”韦处玄注云:“天地与我俱禀自然,一气之所生,各是一物耳,焉能生我命乎?”近代道教学者易心莹在《寄玄照楼书——论道教宗派》中也指出:“论胎元,返先天,悟死生之大理,不由乎天而在于我也。”而且,既然人的本质与神相当,人就必然有办法从自身中去开发主宰自我命运的潜能,而不需要向神乞讨。因此,道教一方面主张从自身所有的精气神下手修炼,长生成仙,如《悟真篇》说:“人人本有长生药(指精气神),自是迷途枉摆抛”,“此般至宝家家有,自是愚人识不全”。另一方面就是反对一味向鬼神祈祷,如吴筠《形神可固论·养形》说:“有此形骸而不能守养之,但拟取余长之财,设斋铸佛,行道吟咏,祈祷鬼神,以固形骸,还同止沸加薪,缉纱为缕,岂有得之者乎?”可见,道教宣布命运自主,是因为它自有自己的办法。在人的活动中,自主性对于客体来说是主体的自主,对于主体来说则是主体的自由。道教在确证人的自主性时,无疑也宣告获得了自由,也就是同时成为恩格斯所说的三种主人——自然的主人、社会的主人和自己的主人<sup>①</sup>。若用黑格尔的话来概括,就是“成为他的命运的主人”<sup>②</sup>。

道教的自主精神在当今社会仍然不失其价值,值得我们参考和借鉴。随着人类的进步,现代人的自主意识已大大增强。现在相信命运的人比过去少多了。但在一些人的头脑中,仍然有宿命论的思想在作怪。20世纪的一大奇特现象就是许多杰出的物理

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第443页

② 《精神现象学》中译本第128页,商务印书馆,1981

学家和诗人自杀,据说其中不少人就是因为预算出或感应到世界将要毁灭,认为劫数难逃,故而选择自杀,以及早解脱精神上的痛苦。众所周知,关于人类将在1999年7月毁灭的诺查丹玛斯预言曾长期而广泛地影响了西方世界和其他地区的人,相信此预言者大都体验过被宿命论的幽灵所纠缠的不安和惶惑。今天,仍有不少人相信卜卦、算命、相面、测字等等,这一类占卜活动在民间颇为流行,市场不小。凡此种种,皆可说明宿命论仍然是现代文明中尚存的负面因素之一。道教命运观中所蕴含的自主精神和反命运论的观念,无疑可以成为当代宿命论者的一剂良药。

## (二)能动精神

道教的命运观中也蕴含着一种能动精神,即人应当积极主动地关心自己的生命和命运。虽然保养生命的规律客观地存在着,人亦有能力主宰自己的命运,可有些人常常不知道或不愿知道生之可贵与养生之道,即或知道了也不去实践,相反却纵情肆欲,伤害自家性命。这种人在命运面前根本没有发挥出自己的主观能动性,也就是说毫无主体意识。如果说“我命在我”是针对主体而言的,这里所说的就是非主体的人。一般的人学理论都同意将主体与人作区分,认为主体是人,但反过来说人是主体则不一定正确。假如人有自由意志,也能自主活动,但他却并不去行动,那此人就只是可能的主体而非现实的主体。只有当此人去行动时,他才成为现实的主体。所以,道教鼓励众生积极发挥各自的主观能动性,认为只要去努力行动并得其法,定可长生成仙,命由自主。如《老子想尔注》说:“道人所以得仙寿者,不行尸行。”《抱朴子内篇·勤求》说:“仙之可学致,如黍稷之可播种得,甚炳然耳。然末有不耕而获嘉禾,末有不勤而获长生度世也。”《养性延命录》卷上引《大有经》也说:“夫形生愚智,天也,强弱寿夭,人也。天道自然,人道自己。始而胎气充实,生而乳食有余,长而滋味不足,壮而声色有节者,强而寿;始而胎气虚耗,生而乳食不足,长而滋味有余。壮而声

色自放者,弱而夭。生长全足,加之导养,年未可量。”同时,道教一方面批评那些自己不去实践和行动,只是幻想有神人来救护的人。如《太平经》说:“人命近在汝身,何为叩心仰呼天乎?有身不自清,当清谁乎?有身不自爱,当爱谁乎?有身不自成,当成谁乎?有身不自念,当念谁乎?有身不自责,当责谁乎?”《胎息经》注称:“道经云:我命在我,不在天也。所患人不能知其道,复知而不行。”《道典论》卷三引《本愿大诫经》所述七患为:患人得生人道,而不修德养性,以全于命;患闻经,而不信;患受经,而不讲诵,而不修其事;患不修身;患服药,而未应中忌;患道行不备,夸求升腾;患静斋读经,处幽山而不堪其忧。称此七患在人之身,若不戒之,身无济理。所谓“大患者,及我身”。另一方面,对那些早夭或短命者,道教则痛陈其不知养生之道,反而自害自伤的悲剧。如《西升经》说:“民之所以轻命早终者,民自令之尔,非天地毁,鬼神害,以其有知,以其形动故也。”《养性延命录》卷上说:“仙经曰:我命在我不在天。但愚人不能知此道为生命之要。所以致百病风邪者,皆由恣意极情,不知自惜,故虚损生也。”又引《道机》说:“人生而命有长短者,非自然也。皆由将身不谨,饮食过差,淫佚无度,忤逆阴阳,魂神不守,精竭命衰,百病萌生,故不终其寿。”总之,道教主张人要发挥其主观能动性,也就是在生命和命运面前表现为主体。这种精神在今天看来仍然是值得提倡的。

在当代社会中,无论是具备或是缺乏能动精神,我们都可以看到许多实实在在的例证。近期播出的一部四川方言电视剧《下课了,要雄起》揭示了一些失业下岗职工的生活和精神面貌,其中有两个对立的典型。副厂长被排挤下岗后,整日怨天尤人,烦恼缠身,又碍于面子,不愿去干身份较低的工作,结果弄得和家人反目,成天只能弹弄二胡消愁。而胖大嫂夫妇下岗后,并不自暴自弃,虽则穷,却不坠青云之志,先开小餐馆,经过一系列的挫折,仍不灰心丧气,最后终于建成了名扬天下的胖大嫂泡菜厂。可以说,副厂长

就是一个缺乏能动精神的人,而胖大嫂夫妇则是因具备能动精神而最终获得成功的典型。今天的人如果也能贯彻道教的能动精神,虽说不可能成神成仙,但在事业上可能会作出令人惊叹的成绩。在当代改革开放的时代浪潮中,涌现出了许多杰出的企业家和发明家,他们大多都是锐意进取的人,具有很强的能动意识,其精神风尚与古老道教所倡言者可谓形非而神似。今天,仍有不少人缺乏这种可贵的精神,一遇到挫折就失去信心,悲观失望,以至轻生自戕,或者自甘沉沦。我们相信,道教命运观所蕴含的能动精神或许能对现代人类的这些毛病有所救治。

### (三)理性的自由精神

道教并不认为人有了自主能力就可以为所欲为,相反,若要控制自己的命运,还必须以尊重客观规律为前提和条件。首先是了解客观规律。《丹房须知》认为炼丹求仙须具备相当的炼丹知识,要“上知天文,下知地理,达阴阳,穷卦象”。《太古上兑经》卷上称:“学道之士,先变镉石,次审炉火,三明药性,四达制伏,不晓四事,徒劳神思。”《云笈七签》卷五十六《元气论》指出,除善入无为外,还要能“通天文,通地理,通人事,通鬼神,通时机,通术数”。其次是遵循客观规律。在道教中,通常以道作为生命的本质,所谓“生道合一”也,而以气作为生命的物质基础。道与气二者就是生命的原则与规律,人只有与道、气相守,也就是把握住生命的规律,才可使自己的生命永存,不由天地任意宰割。故李荣注“我命在我”说:“若能存之以道,纳之以气,气续则命不绝,道在则寿自长,故云不属天地。”《云笈七签》卷五十六《元气论》说:“仙经云:我命在我,保精受气,寿无极也。又云:无劳尔形,无摇尔精,归心静默,可以长生。生命之根本,决在此道(元气之道)。”《真气还元铭》说:“我命在我,不在于天。”注云:“言人性命生死,由人自己。人若能知自然之道,运动元和之气,外吞三景,内服五芽,动制百灵,静安五藏,则寒温饥渴不能侵,五兵百刃不能近。死生在手,变化由心,地不能

埋,天不能煞。此之谓我命在我也。”有必要指出的是,道教一方面尊重客观规律,另一方面又不为其所囿。本来,天地万物会由生而壮,由壮而衰,由衰而亡,这是不以人的意志为转移的客观规律。但道教却要与此客观规律相抗争,以达到长生不死的根本目的。不过道教的命运自主说并不认为客观规律可以人为消除,因此它与客观规律相抗争的方式就不是去打破或消灭客观规律,而是积极寻求并遵从新的或特殊的规律,从而超越旧的或普遍的规律,以达到不死成仙的目的。例如在道教内丹仙学理论中,有所谓的“五行颠倒说”和“逆返成仙”说,可以说就是超越一般规律的特殊规律。道教虽然超越了旧的或一般的规律,但却不能不在其宗教实践中遵从新的或特殊的规律。因此道教宣布命运自主,并不是说它就打破或消灭了客观规律。它号召夺自然造化之功,正是以弄清并掌握自然之道为前提的。正因为道教始终将命运自主与对规律的把握联系在一起,因此我们可以说道教的命运观不是唯心论或唯意志论的。同时,在道教中人也并不因为有了客观规律的牵制就不能获得生命的自由,它恰恰通过对规律的把握,即“知自然之道”给自己开辟了通向自由的道路。用恩格斯评价黑格尔的话来说就是,其“自由是对必然的认识”<sup>①</sup>。这种不是靠任性而是因尊重规律获得的自由,在我们看来就是一种理性的自由。

自由是现代最流行的一种观念。从道教的自由观来看,现代人的自由意识并不是没有问题的。例如,在人与自然的关系方面,现代人类以人为中心,自认为是自然的主人,大肆开发利用大自然,以牺牲大自然来谋己之利。表面上人类在自然面前是自由的,但是同时也遭到了自然的报应,如生态环境大大恶化,危及人类自身的安全,这已经成了全球共同关注的问题。现代科技文明看来并没有真正把握大自然和宇宙的规律,它仅仅从认识和改造自然

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第153页

这一个角度入手去实施它的聪明才智,而没有从人与自然的相互关系这一更宽广的视野去考虑问题,采取更合理的作法。又如,在人与人和人与社会的关系方面,现代人过度膨胀的绝对自由观不能不遇到诸多矛盾。人在群体中生活,自由总不能没有限度。人总不当以自由为理由,举手打人。退一步说,也不当自由为理由闯红灯。自由有个限度,就是不得侵犯别人的自由,或者说破坏别人的幸福。也就是说,自由是立基于必然之上的。不遵守必然性规律而追求绝对自由,如杀人放火,导致的结果往往是自我毁灭。如果说道教的命动观是一种理性的自由思想,那么这种自由观就是一种非理性主义的自由观。应当说,道教所谓“观天之道,执天之行,尽矣”的理性的自由精神对现代人的自由观念是可以起到补偏纠弊的作用的。

最后特别值得一提的是,道教中的“我命在我”一语为道书广泛征引,俨然成了道教的一面大旗。它作为道教重要纲领,就像一股原动力,推动道教不断去探索自然界和人自身的奥秘,发展出道符和内外丹术等众多道法,为人类操纵自身命运的神圣事业做出了不可抹杀的贡献。而且,道教命运观所蕴含的主体精神对当代社会的精神文明建设也不无裨益,值得我们提倡和宣扬。

(作者:四川大学宗教研究所副教授)



## 道教如何面对现代科学

卢国龙

科学是从宗教中分化出来的知识以及求知体系。在不同的文明中,分化的方式和程度皆有所不同,但从总体上看,文明是一棵不断生长的树,走向枝节性的分化是必然趋势。趋向于分化或已经分化的宗教与科学,构成人类生活的双轨,奠定生活方式的基础,并且分别代表着人类的两种最高理想,即科学求真,而宗教求善。也正因为宗教与科学的最高理想不同,所以对于世界的理解和解释也相应不同,宗教相信世界是对于人类一种善意的安排,不管这种安排是出于神的意志还是出于自然大化,总之包含了一种引导人类迈向至善目标的秩序,而科学则认为世界只是一种有规律但无意志的存在。这两个不同,就是人们常说的世界观问题。处于分化状态的科学与宗教,如果不是受到人类生活完整性、联系性的限制,很可能进一步走向分裂——事实上,这种现象时有发生,所以对于人类来说,如何既保持科学与宗教的双轨平衡,建立二者相协调的文化机制,又保持二者之间的发展张力,使差异双方成为相互推动而非彼此抵消的力量,便成为必须面对的重大课题。尤其是在知识爆炸的今天,宗教与科学的有机联系越来越难以建立,孤往独行之路又已显示出种种危机,所以分化的双方都面临着许多前所未有的难题。

就科学而言,最感紧迫的问题也许不在于知识体系的内部,诸如量子力学与广义相对论如何能够统一起来等等,而是如何消除各种科技成果的异化,如何援引人文的价值理性来对付科技的工具理性,匡正其拷问真伪而不能甄别善恶的单向发展。正如人们时常忧虑的那样,科技成果作为一种工具理性,总具有正反两个方

面的作用。例如核技术,既可以帮助人类解除能源危机,也可能成为摧毁人类的最凶猛武器,那些挟持着“核匣子”而信仰核威慑的政治家,甚至以彻底的毁灭来为人类安全担保。生物技术也同样如此,它一方面可以帮助人类消除疾病,另一方面又可能制造出人类的灾难,生物化学武器已成为冲突地区的最大隐患,对人类生存构成极大威胁的艾滋病病毒,据报导也是从试验室里逃出来的。科学技术这些潜在或者已经暴露出来的负面作用,将现代人层层包围起来,使现代人生活在现代化、科技化的恐惧之中,四面楚歌。

宗教的处境可能比科学更尴尬。一方面,宗教关于世界图景、生命归宿的教理教义,同时也是宗教信仰赖以维系的基础,不断受到科学发展的冲击,甚至被瓦解,信仰的世界已风雨飘摇;另一方面,由现代化、科技化所引发的焦虑、恐惧,又强化了信仰的需要,于是有形形色色的极端宗教组织在世界各地滋生蔓延,不仅冲击着各种传统宗教,而且冲击着传统宗教经过曲折的历史所培养起来的面对危机和恐惧的理性批判精神。从某种意义上说,宗教的这种尴尬处境,并不是由于宗教的内部原因造成的,而产生于价值理性不能与工具理性取得平衡发展的矛盾,更确切地说,是人类文明之矛盾的一种反映,本世纪的科学主义思潮使矛盾日趋激化,而人类社会的种种冲突,诸如国家利益、种族生存空间、社会制度和意识形态的对抗等等,更使已经失衡的天平向工具理性一侧倾斜。宗教作为人类所创造出来的一种价值体系,能否容纳科学的知识内涵又不动摇其基础?宗教与科学是否注定要成为两种对立的知识和精神力量?宗教的价值理性能否为科技发展提供某种必要的治疗,以维护人类的最高幸福?诸如此类的问题已成为世界各门宗教所要面对的共同问题。

但是,由于各门宗教的传统互不相同,所以对于问题的探索也自有其不同的运思理路。

就宗教与科学相互抵触的一般关系而言,道教似乎是一个例

外。自 20 世纪四十年代以来,涉足道教研究的学者就普遍接受,至少是从未明确抵制这样一种说明:道教是“世界上惟一不强烈反对科学的神秘主义”。<sup>①</sup>所谓神秘主义,在这里是一种广义的用法,指不局限于经验知识、逻辑化理性的途径以建立某种信念或信仰,其中包括各种宗教。所谓“惟一”,是道教所具有的独特立场,即不像其他宗教那样与科学相抵触或试图予以限制。这种独特的立场,通过道教的历史传统表现出来,可以用全部道教史的追求方向来证实。历史地看,为了维护信仰而与科学发生冲突,主要是基督教曾经面临的问题,基督教为维护其信仰的神圣性,曾对天文学、生物学的发展施行制约,它援引亚里斯多德的地球中心说以证成其教义,所以当伽利略宣称宇宙的中心是太阳而非地球时,受到宗教裁判所的严厉惩罚,以至不得不公开承认自己通过望远镜所观察到的天文学结论是异端邪说。类似的例子还有达尔文等,所以就基督教与科学的历史关系而言,有人将宗教与科学看做是相互排斥的两种知识力量。在中国历史上,未曾出现过宗教制裁科学的现象,倒有不少政府迫害宗教的事例,如秦始皇焚书坑儒,佛教史上的“三武一宗”之法难,道教史上的元初两次焚经等等,所以单纯从历史的角度看,中国的儒释道都不强烈反对科学。但儒家对科技之事曾抱持某种程度的职业歧视,谓之“君子不技”,这一点或许与儒家作为中国伦理建设之精神支柱的地位有关;佛教各宗派的观点虽不可一概而论,但就其思想大旨而言,既断言一切物理变化皆属幻想,在精神上自然不愿为之挂碍;所以儒学和中国佛教之所以不强烈反对科学,从某种意义上说是由于它们与科学的关系相对淡漠,而中国古代的科学,又尚未发展到站在宗教立场上必须予以反对的程度。至于道家道教,则崇尚自然之理,道教的神仙信仰,甚至要依赖于科学技术的途径才能够实现,所以对于宗教与

① 李约瑟《中国之科学与文明》中译本第二册 49 页,台湾商务印书馆 1980 年版。

科学在历史的恩怨情仇,道教的基本立场是倾向于科学的,甚至可以说是科学的盟军。道教的这种独特立场,对于探讨宗教与科学的现代关系是否具有某种启示意义,是本文所要思考的焦点问题。

当然,在各种宗教已倾向于理性化的今天,我们没有任何理由假设站在宗教的立场上必然反对科学,正如许多对宗教忧虑具有深刻理解的学者所乐意强调的那样,以宗教的名义充当科学裁判,早已是尘烟往事,当代宗教之所以对科学的发展产生深切忧虑,是因为它体现着人类良知,不得不关注科学的价值归宿,问题的性质已完全不同于伽利略、达尔文时代,梵蒂冈于1992年为伽利略恢复名誉,也许可以作为广义的象征,表明宗教对待科学的立场和态度已发生重大转变。然而,宗教如何面对现代科学,又毕竟不是一个简单的立场或者态度问题,如果宗教的教理和信仰依然不能与科学的发展相兼容,那么立场或者态度的转变就很可能停留在文化姿态的表面。从这个角度讲,我们还有必要将问题引向深入,站在本文思索道教启示意义的角度,可以结合于历史提出这样一些问题来讨论:道教为什么不像其他宗教排斥科学?从它的教理和信仰中能否发现宗教与科学相兼容的可能性?道教又如何面对由于科学发展所造成的伦理困扰,从它的教理和信仰中能否找到科学与伦理相协调的可能性?

按照道教的自我阐述以及外界对它的了解,道教的最高教理是“道”,道的本质内涵是“自然”,概括言之,即老子所谓“道法自然”,也就是自然法则。放在中国思想史上看,道家的自然法则是先秦诸子百家对后世影响甚深的三大流派之一,另两派是儒家的先王法则和法家的功利法则。儒家讲“祖述尧舜,宪章文武”,但其仁义礼智之道绝不仅仅是尧舜文武之事的简单摹本,它本身就是历史反思的产物,将尧舜文武行之而未尝言的仁义礼智抽绎、彰显出来,将历史经验升华为理性,所以对于不同的历史阶段的人文建设具有普遍意义。法家着眼于现实状况,注重实际效果,锐意于利

害判断并提出一套操作性很强的具体措施,是对政治经验的理性化改造,思想本身未尝没有其合理性,但由于刑名法术之学所依附的政治体制不合理,所以推行法家政治的最终结果,往往是助纣为虐,即使专制政体的功能得以强化,也使独享专制的王朝更临近崩溃。道家自然法则的内涵,可以相对于儒家和法家来界定。一方面,正如儒家和法家一样,道家的“自然”也经过理性的升华,它本身就是作为一种理念提出来的,意即排除人文世界的种种干预,让万物顺任其可能而且理所当然的样子各自发展。自然状态虽有其不可违背的生灭循环,但没有蓄意的生杀予夺,所以构成万事万物的整体大和谐。这种“自然”,不是站在人文角度所描述的荒蛮、原始、野性状态,其中所包含的理性涵义,是超越人文世界的异化、对象化而返朴归真。另一方面,道儒法三家又属于同一个文明体系,彼此之间都具有整体性的思想联系。这种联系不仅体现在发生学的意义上,即三家是对同一种社会历史经验和记忆的不同理论阐释,而且体现在思想逻辑的意义上,法家之学源于道家老子,以老子的自然之道作为理论前提,是相传已长达两千年之久的历史知识,固不待详论;儒家推阐仁义,也同样认为出于人的本性,又将礼界定为缘于人情而为之节文,本性以及人情,统而言之都是自然人或曰人之自然性的表现。正因为儒家和法家都将“自然”作为其思想主张的合理性前提,而道家的致思方向在于明自然,所以道家的理论舒展,对于儒法两家具具有前提批判的意义,亦即考察其最高的合理性依据。道家在中国文明体系的定位,决定它有可能在儒法两家大行其道以至于异化的时候,发挥重接源头活水的作用,这在理论上,就是以自然之真破斥沉滞腐朽的人文之伪善,对“人道”亦即社会制度、文化机制进行结构的调整。

站在宏观历史的角度看,对社会制度、文化机制进行结构性调整,有时会表现为阶段性的历史需要,道家崇尚自然法则的精神因此复兴。如魏晋玄学针对汉末社会文化的僵化,从道家明自然的

思想前提出发,试图以本体之“无”疏导现实、现象之“有”,以自然之真检覈名教之伪,创造出中国思想史的一个辉煌阶段。而站在宏观文化结构的角度看,以自然法则规勉社会文化之演衍,是一种永久性的需要,所以秦汉以后道家作为一个学派虽已不复存在,但它崇尚自然法则的精神以及运思理路,却以道教为载体而保持着鲜活。早在道教形成为社会实体的东汉时期,就禀承道家的自然法则以展开现实的社会文化批判,针砭两汉经学的种种流弊,如章句训诂流于技术性繁琐却丧失价值关怀,经术的门户垄断造成文化隔离和黑箱政治等等,从基层社会首先掀起一股破除思想文化之沉滞的思潮。如《太平经》说:

书之为法,著也,明也。天下共以记事,当共所行也,可以记天下人之文章也。故文书者,天下人所当共读也,不为一人单孤生也。故天下共以记凡事也,圣人共以记天地文理,贤者用记圣人之文辞。凡人所当学而共读之,乃后得其意也。书之为类,乃当共原共策共记共诵读之,乃以无奸也。<sup>①</sup>

所谓文书不为一人单孤生,是批评经学专为帝王出谋划策,所谓凡人所当学而共读之,是批评经学的门户垄断。两汉自立五经博士之后,从最高政治决策到寻常断狱,皆一本于经术,经学作为一种文化,承担着制订政治规则、建构社会秩序的重任,对于社会文化的整合,发挥了极为重要的历史作用。但经师们挟经术以干人君世主,以垄断性的学术经营来维护自身的利益,不仅对全社会保持封闭状态,而且不同的经学流派之间也彼此隔离,长期流行的结果,必然造成社会文化的种种病态。在这种局面下,非大破不能大立,而大破又不能由经学本身来完成,今古文经学的流派之争以及两大流派内部的门户之争,已充分证明了这一点,所以必须跨越

<sup>①</sup> 王明《太平经合校》第419页,中华书局1960年版,下引同。

经学的思想畛域,重新确立自然法则的最高合理性,对整个经学文化展开理性的批判,这在《太平经》中,就表现以为“自然格法”为依据,重新审视由经学所建构的社会文化机制。毋庸置疑,不以道家的自然法则打破经学之壁垒,就不能开创出社会文化的新局面,所谓自然物理也就很难进入公共的知识体系。魏晋南北朝时,博物之学蔚然成风,作为一种新的知识体系而与玄学思潮相呼应,不同于经学思潮的章句训诂之旧格局,思想基础无疑是由自然法则奠定的。<sup>①</sup>

汉代道教怀疑经学思潮,还涉及价值层面的问题。如《老子想尔注》说:“多知浮华,不知守道,令身数尽,辄穷数。数非一也,不如学生,守中和之道。”《太平经》说:“贤明智乃包裹天地,积书无极,而不能自寿益命,此名空虚,无实道也。”“积文亿卷,不能得寿,何益于命乎?……积方重车,不能益寿,又何益于命乎?”<sup>②</sup>数或者方,是学术、知识的意思。经学家积累很丰富的知识,但那些知识绝大多数都是名物掌故方面的,或可用天治人,断不可用于养生而延命益寿,所以对于生命本身是无价值的。河上公的《老子章句》,甚至在开宗明义的第一章就将两种价值观划分开来,有“经术政教之道”,有“自然长生之道”,前者可以言说,价值实处在于政治,后者是不可言说的常道,价值实处在于养护生命。道教的这种价值观,试图突破以政治为核心的精神樊篱,表现出生命价值的自觉,也正是在这种价值观的推动下,道教踏上了科学探索的旅程。比较而言,如果说中国古代相对发达的天文历律之学是以布政农业生产为核心,那么与道教关系密切的医药学、化学以及冶炼技术等,则以凸现生命价值的养生为核心。

王充的《论衡》,是以道家自然主义批判经学思潮的汉代经典

① 参阅李申《中国古代哲学和自然科学》,中国社会科学出版社1993年版。

② 《太平经合校》第310、446页。

之作,但他同时也批评道家说:“道家论自然,不知引物事以验其言行,故自然之说见信也。”<sup>①</sup> 先秦道家站在哲学的层面上畅言自然法则,但不愿作出事实性的证明,以免羁绊其高情远致的精神,而中国人的一般性格特点,又是“志尽于有生,语绝于无验”,<sup>②</sup> 所以对道家的自然之说常保持一种将信将疑的态度。就科学发展必须立足于经验事实而言,中国人“语绝于无验”的性格特点是与科学精神相吻合的,所以与世界其他文明体系特别是其中的宗教、神话相比较,中国文明的夸诞成分不算多。但是,如果知识以及求知的视野仅仅局限于经验事实,而经验事实又停留在日常近知、日用近情的层面,就很难发展出体系化的科学思想。从这个角度看,如何将道家的自然法则与经验事实结合起来从而发展出实验科学的文化形态,是进一步改良、充实中国文明体系的可能途径。在这条途径上,东晋著名道教学者葛洪展开了具有代表性的探求。

无论是放在中国史还是世界史上来看,葛洪的科技成就在公元四世纪都是杰出的,李约瑟评价其科学观测,认为不但与亚里斯多德一样精确,“甚至凌驾当前西方所能产出的一切。”<sup>③</sup> 站在本文的角度来看,葛洪对于推进实验科学的文化形态,也同样取得了杰出的成就。一方面,葛洪虽继承道家的自然主义思想,但对于先秦道家诸子言不及实事的倾向却提出批评,如指《老子》“泛论较略”,指《文子》《庄子》“但演其大旨,永无至言”等等。<sup>④</sup> 这种批评,表现出葛洪试图将道家的自然之说引向实证的基本思路,也正是从这样的思路出发,另一方面又批评世俗之人局趣于日用近情、日常近知,不能接受日常经验之外的事实,探索未知世界的精神因而

① 《论衡·自然篇》。

② 章炳麟《驳建立孔教议》。

③ 《中国之科学与文明》同上译本第3册154页。

④ 见《抱朴子内篇·释滞》。



受到无形束缚。在葛洪的思想体系中,这个未知世界虽然主要是关于神仙存在的信仰世界,但他追求实证的途径却是一种实验科学。如批评说:“世人少所识,多所怪,或不知水银出于丹砂,告之终不肯信,云丹砂本赤物,从何得此白物。又云丹砂是石耳,今烧诸石皆成灰,而丹砂何独得尔。”<sup>①</sup> 烧炼红色丹砂而变成白色水银,是炼丹试验中产生的事实,承认这样的事实,意味着不能用日常经验作为判断标准,而承认与之相类似的一系列事实,则意味着突破以生活经验为主的儒家知识体系,所以葛洪说:“儒士卒览吾此书者,必谓吾非毁圣人。吾岂然哉?但欲穷物理耳,理尽事穷,则似于谤讪周孔矣。”<sup>②</sup> 不可否认,在探求自然物理的道路上,葛洪迈出一大步,就其突破知识体系旧樊篱的意义而言,或许不稍逊于哥白尼。作为天文学家,哥白尼首先发现地球围绕太阳公转的事实,但作为修道士,哥白尼又将其专著献给教皇保罗三世,直到即将离世时才公开出版,而早于哥白尼一千余年的葛洪却为物理事实而直言不讳,从中不难领会道家道教追求自然之真的精神。在道教史上,葛洪是探求自然物理的先驱之一,其后作为一代道教宗师的陶弘景,甚至宣称“一事不知,深以为耻”,表现出极其强烈的科学求知精神,而道教对于种种科技成果的开发,无不受到这种精神的推动。以科学技术发展的现代成果来衡量,道教在历史上的一切成果都可能是幼稚的、粗糙的,其中甚至包含各种搞不清的巫术成分,但是,如果我们能够准确地理解科学知识、科技成果的历史相对性,自也就不难理解道教推动科技发展的历史意义,尤其是它作为一种宗教却不在教理上排斥科学,更具有值得深思的启示意义,因为作为个案,它至少说明宗教与科学相兼容并非不可能。

① 见《抱朴子内篇·金丹》。

② 同上书《辩问》。

道教的信仰与其教理密切联系在一起。如果说按照现代人的理解方式可以将其教理划分为相对的两个层面,即自然法则和印证此种法则的实验科学,那么也可以按照同样的方式将其信仰划分为相对的两个层面,最高信仰“三清”对应于自然法则,是关于宇宙化生及其秩序的神学化阐释,通行的神仙信仰则对应于实验科学,神仙既是现实生活经验的延续,又是自然生命经过实验科学的途径所达到的升华。正如同其教理具有与科学相兼容的可能性一样,道教的信仰也具有这种相兼容的可能性。

在道教的神学体系中,“三清”的哲理象喻性特征是显而易见的。“清”的本义是澄而洁净之水,《说文》:“清,服也,澂水之貌。”道教所尊奉的《道德经》,采用比譬的方式,以有形可见的水阐释无形可见的道,谓之“上善若水”,水“几于道”。道教将最高神称作“三清”,也隐喻宇宙的化生兆始于洁净,如说:“天宝君治在玉清境,即清微天也,其气始青;灵宝君治在上清境,即禹余天也,其气元黄;神宝君治在太清境,即大赤天也,其气玄白。”始青之气也就是洁净之气,元黄、玄白则意谓不杂,大旨是转用《易传》所谓“天地玄黄”的本色之义。按照哲学的方式来理解,既然“三清”隐喻洁净之义,也就没有更繁复的规定性,所以又说:“三号虽殊,本同一也。”<sup>①</sup> 同一而洁净的宇宙化生之所以言称为三,是因为化用了《道德经》关于宇宙化生的哲学描述,即所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”三清神的造像,透露出化用哲学描述因而也具有其哲理象喻性的消息,即元始天尊(天宝君)握玉清诀或握一混沌丸,象征混沌未开的宇宙之始,是“道生一”;灵宝天尊(灵宝君)抱持太极图,象征阴阳二气始气,是“一生二”;道德天尊(神宝君)持扇,其中也有太极图,象征阴阳二气相交和,是“二生三,三生物”。采用这种神学化的形式来传达其

① 《云笈七签》卷3《道教三洞宗元》。

哲学思想,当然是出于宣喻信仰的需要,但道教的神学和信仰,实质上又非神的法则,而是自然法则。这一点从“三清”化用《道德经》的哲学描述可以看出来,从道教的经教中也可以看出来。道教经教即“三洞四辅”,“三洞”是“三清”神所演说的经典,各分为十二部,其中的第一部称作“本文”。所谓“本文”,意即“自然天书”,由宇宙化生的元气演化而成,既是最初的宇宙,也是最初始的宇宙秩序。如南梁道士宋文明在《灵宝经义疏》中说:“本文一条有二义,一者叙变文,二者论应用。变文有六。一者阴阳之分,有三元八会之炁,以成飞天之书,又有八万云篆明光之章也。此三元八会通诵之文者,分也,理也。析二仪故曰分也,理通万物故曰理也。”<sup>①</sup>宇宙的最初秩序,也就是万物化生的自然法则,而道教的“本文”道经,就是对自然法则的描摹,所以又称“云篆”,亦即如同云气变化一样形成的篆书文字。这种神学,无疑离不开中国象形字的文化背景,象形字被理解对于自然物理的摹写,道教神学则据之推演最初始的宇宙秩序,以此建立其关于自然法则的信仰。

在通向普遍理性的意义上,神的法则与自然法则或许是殊途而同归的,但二者的思想内涵以及情感满足方式又有其差异,不可不加以辨析。就思想内涵而言,神的法则所象征的普遍理性,是人类所特有的;有道教自然法则所象征的普遍理性,则包含人与自然在内。也或许正因为道教不将自然看做非理性状态,所以它在精神上、情感上不与探求自然之理的科学产生扞格。就满足方式而言,二者也有微妙的差别。当代基督教神学的一大发展趋势,是将神的法则理解为人类的普遍理性,上帝创造世界并且按照自己的形象塑造出人类的始祖亚当,又与亚当的后裔订立盟约等等,都可以理解为人类普遍理性的一种象征性表达方式。这种理解,似乎接受了费尔巴哈以来“异化”理论的洗礼,经历了一场否定之否定

① 参见拙著《中国重玄学》第2章4节,人民中国出版社1993年版。

的思维辩证运动,即费尔巴哈以否定的态度将上帝看做人的本质“异化”,而现代基督教神学则否定其否定,将上帝理解为人以普遍理性超越自我的需要。人之所以需要超越自我,在情感上大抵有“原罪”的背景,而道教有这种情感背景,它认为人类的罪恶来源于社会生活,至于自然本性,则是先天的合理状态,所以对于生活在现实社会中的人来说,需要的不是超越,而是复归。复归在神学和信仰上的意义,就是唤醒自然生命关于神的自觉,如唐宋时道书《修真太极混元图》说:“三清者,人之三田也;五太者,人之五行也。炼五行秀气而为内丹,合三田真气而为阳神。”<sup>①</sup>又如南宋道士萧应叟注《度人经》说:“元始天尊即法身之祖炁,所谓本来面目,不坏元神,名曰真铅者也。”<sup>②</sup>真铅是道教内丹用来表述生命源泉的术语。按照道教的信仰及修持,至上神“三清”就寓寄在每一个生命个体之中,生命体既是神圣的,也是自然的,依据自然法则进行修持,是扫落社会生活的各种翳障从而复归于神圣,也就是复归于人神相同一的“本我”、“本来面目”,所以在情感上对于神的亲和更重于敬畏。

人神亲和的情感满足方式,在道教通行的神仙信仰中表现得更明显。不过,神仙信仰自来有两种境界,即如《汉书·艺文志》所说:“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。然而或者专以为务,则诞欺怪迂之文弥以益多,非圣王之所以教也。”诞欺怪迂的例子非但不少,而且影响极大,如秦皇、汉武所喧器的神仙之事,用各种巫觋杂术奢求成仙,是由亲和而流于褻玩,搞迷信活动。这种流弊,是道教历来为人所诟病的一大原因。所谓“保性命之真”,主要是指维护精神生命的自然状态,不被斫伤,也不受诱惑。唐道士司马承祯著

① 《道藏》第3册94页,文物出版社等1992年版。

② 同上书第2册338页。

《天隐子》说：“神仙亦人也，在于修我虚气，勿为世俗所论折，遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣。”<sup>①</sup>这种神仙，也就是庄子所描述的“真人”。从道教的历史发展来看，这种神仙信仰越来越成为主流，尤其是在金元全真道兴起之后，更由思想上的主流趋势发展为基本教义。所谓“全真”，简言之就是自全性命本真。

维护精神生命的自然状态，是否意味着要顺任自然放弃修持、放弃生命升华的追求？这是六朝隋唐佛道论争时便曾出现过的老问题，佛教以此诘难道教，而道教的通常解释是，顺任自然的根本涵义在于体道悟道，道是自古以固存的，所以每一个生命个体也都具有长生乃至永恒的可能性。而修持，从根本上说不是对自然生命进行改变，而是保持其长生的可能性。它在理论上要求掌握自然造化的基本原理，即所谓“修丹与天地造化同途”，在实践中要求掌握符合自然造化之理的操作方法，即所谓方术。基本原理是科学层面的，操作方法是技术层面的，这也就是道教之所以不强烈反对科学的内因。

从道教教理和信仰所固有的思想逻辑来看，它对由于科学发展所造成的伦理困扰，如生物工程对传统伦理价值的冲击等等，也有自己独特的理解，与基督教的观点不尽相同。这种差别，既与其教义有关，也与两种宗教在各自文明体系的功能和地位有关。在西方文明体系中，基督教是伦理价值的精神支柱，而在中国的文明体系中，作为伦理价值之精神支柱的是儒家，至于道家道教，则发挥着伦理批判以推动其调整的作用。这种地位，决定了道家道教具有一种超越于现实伦理的视野，它将人从各种社会性的从属关系中解脱出来，还原为自然的本来面目，它所关注的人类幸福，简单说来是作为自然的人幸福。这种自然人，当然不是上帝的精致“作品”，而是大自然的美妙造化，是自然之道的物理合我，相应地，

<sup>①</sup> 《道藏》第21册699页，文物出版社等1992年版。

人所应当遵守的,也就不是上帝的秩序,而是自然法则。《列子·汤问篇》关于机器人“倡者”的寓言,也许可以代表道教关于人之自然或物理属性的看法。“倡者”是技工偃师制作的,不但歌合律、舞应节,而且能向周穆王的侍妾眉目传情,但拆解开来,只是革木胶漆诸物的合成成品而已,周穆王因而赞叹:“人之巧乃可以与造化者同功乎?”人力之所以能够夺造化,甚至制造出模拟自身功能和情态的机器,首先是因为万物皆有其自然物理,而人本身也只是自然物理的一种造化。既然人本身也出于自然造化,并不像人类所自赋的那样是宇宙的中心、目的或终极价值,那么由人类所设定的伦理也就不是最高法则,而只是有其历史相对性的生存方式而已。准此而言,人类伦理的基石是自然造化之理、自然法则,亦即道家道教之所谓“道德”,依据自然造化之理对人类伦理不断进行修正、调整,就不仅是合理的,而且是必然的,面对合理而必然的伦理调整,人类又有什么理由自觉困扰呢?

当然,道家道教也绝不是通常意义上的“科学主义”,它只是设定一个自然法则的大框架,既用这个框架来衡量科学的合理性,也用这个框架来衡量人文的合理性,衡量社会伦理、制度的合理性。按照道家道教的思想传统来理解,科学作为探讨自然物理的一种知识体系,之所以具有不利于人类生存和幸福的负面作用,根本原因并不在于科学本身,而在于社会制度以及生活在特定制度中的人的观念,严格说来,科学弊病只是社会弊病、人心弊病的扩张,所以克服弊病的合理途径,不在于为科学的发展设置禁区,设定规范,而在于改造社会制度、改造人的观念。如果社会制度和人的观念从根本上违背自然之理,在出发点就与自然之理背道而驰,那么不必等到拥有高度发达的现代科技,即使是原始简单的工具,也是以破坏人类寄生于其间的世界的和谐。站在这个角度,道家道教对于科技之事又抱持一种深重的忧虑。分析一则庄子寓言的两种道教诠释,可以理解道教对于科技发展既支持又忧虑的矛盾态度。

《庄子·天地篇》有寓言说，汉阴丈人拒绝以机械的方法取水浇园，坚持凿隧道入井，抱陶瓮取水，其理由是，“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”对于这位汉阴丈人，庄子评议为“假修浑沌氏之术者”，而道教的诠释则有褒贬两种倾向。其一如唐代道士成玄英说：“夫有机关之器者，必有机动之务；有机动之务者，必有机变之心。机变存乎胸府，则纯粹素白不圆备矣。纯粹素白不圆备，则精神县（悬）境，生灭不定。不定者，至道不载也，是以羞而不为。此未体真修，故抱一守白者也。”所谓真修，也就是顺应社会文明的变化发展，不抱残守缺，“夫事以适时为可，功以能遂为成。故力少而见功多者，则是适时能遂之机”。<sup>①</sup> 其一如宋代道士褚伯秀说：“舍劳就逸，人之常情；声名功利，亦人所欲。而世有弃至易而从至难，甘藜藿而安陆沈者，岂土木其身心而至是耶？盖见道笃而自知名，立志坚凝，有以胜之，久则安，安则化矣。此汉阴丈人所以耻机械而甘抱瓮，身畎亩而目云霄也。”<sup>②</sup> 对于汉阴丈人拒绝使用机械，成玄英的诠释是贬义的，而褚伯秀的诠释是褒义的。表面上看，两种诠释的分歧在于对“假修”的训释不同，成玄英训为真假，褚伯秀则训为假借，而实质上，分歧在于顺应社会文明发展与保持心灵自然纯朴的矛盾、是一个如何既不拒绝机械之事又不滋生机变之心的问题。从某种意义上说，这种矛盾是永恒的，自从发明了工具，人类始摆脱自然状态，而工具的不断改进，使人类具有越来越强大的独立于自然的能力，人类的心智因此而开发，因此而远离混沌。工具改进与心智开发是相辅相成的，按照道教的观点来看，人类所堪忧虑的问题，不是心智终于会有一天无能力驾驭自己所创造的工具，而是心智会被“机变”所充斥，彻底背离心

① 清郭庆藩辑《庄子集释》第2册434、437页，中华书局1961年版。

② 《南华真经义海纂微》卷38，《道藏》第15册379页。

灵所固有的自然纯朴,而以机变之心滥用高效能工具,必将造成人类的极大灾难。这种忧虑,因感于机变之心在社会生活中的膨胀而愈益深切,所以道教所期盼的,不是对科学发展仅设出一个合理尺度,而是净化人类的心灵以复归于自然纯朴。

(作者:中国社会科学院宗教所研究员)



## 道教科技的现代意义 ——兼解“韦伯难题”和“李约瑟难题”

姜 生

当今人类科技文明,在某些层面上已经发展到走火入魔的境地,东西方有识之士纷纷把目光投向东方,希望从这片古老、厚重而神奇的文明中,找到开启人类科技新时代的思想支点。在这种找寻过程中,人们很快把注意力转向道家 and 道教。道家系统论的自然哲学体系、道教科技的巨大成就,在人类文明史上闪烁着奇异的光芒;整体而言,它是古代社会条件下人类所能取得的最高成就之一<sup>①</sup>。在现代科学技术飞速发展甚至有时有“脱轨”之虞的今天,回顾过去的科技发展里程,探索人类过去的科技成就,首要的任务就是发掘它的科技哲学和科技思维方面的成就,引导今天的科技向着一个更合理、更有人性特征、使人类能够在发展科技的同时又能较好地保存人类自我的“新科学”时代。这又使人回想起法国数学家彭加勒<sup>②</sup>的一句名言:“科学史应该是我们的第一向导”。

这决不是危言耸听或造作其辞。事实上,人类科技向着自然和社会的日新月异的掘进,始终遵循的不过是这样一条规则:商业利益就是上帝。素以商业利益为原始动力的西式科技文明的危机及其拯救,已经成为有责任感的现代科学家思想家们至为关注的

---

① 但我们往往不能回避的是这样一类基本的问题,即:对于今天的人类,研究以往科技发展的历史,价值何在?是否只为了追寻我们过去那美好的时代,以便满足华夏人那需要保持的自尊?再也不应这样来理解科技史研究工作了。

② Jules Henri Poincaré, 1854—1912。

问题之一。我们认为,那些仍然迷恋于现代科学的成就而不能自拔、反对用人文精神对现代科学技术进行反省的所谓“乐观派”科学家和思想家,应当冷静对待人类科技发展方向问题。这个话题虽是老生常谈,却也总是随着不同时期新问题的出现而不能不提。

人类的合理生存观念,必须建立在合理的科学哲学的逻辑基础之上,才有可能被社会和它的整个文化机体所接受,转化为新的文化发展动力。

### “反者道之动”:对负熵的追求

在东方文明中,道家 and 道教,是非常独特的哲学和思想流派,其根源就在于道家 and 道教哲学有一个最重要的思想支点:“反者,道之动。”随着现代文明的发展和由此使人类生存所面临的种种巨大威胁,有识之士为之忧虑;对于“熵”的哲学思考,即发人深省。古今东西方哲学的这两种学说,在哲学思维上存在着十分重要的共性。探讨这种共性,将有利于现代人类去认真看待和继承我们东方古老而优秀的传统文化,从而在未来的时代,有意识地避免那些可能使人类及文明遭遇重大灾难的发展逻辑。

“反者道之动”乃是先秦道家哲学思维的原点,也是整个道家哲学学说的理论支点。老子把人类生命理想状态描述为“婴儿”,庄子对“古之真人”多所论述,成为道教修道中生命操作的理想典范。老子《道德经》论述的思想核心就是这样一种逆向思维逻辑:

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地之根。绵绵若存,用之不勤。

上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。

载营魄抱一,能无离乎?专其致柔,能婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?……天地开阖,能为雌乎?明白四达,能无知乎?

五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。

是以圣人去甚，去奢，去泰。

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。

反者，道之动；弱者，道之用。

治人，事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服，早服谓之重积德。重积德，则无不克；无不克，则莫知其极；莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根、固柢、长生、久视之道。<sup>①</sup>

这些论述的核心，归为一点，就是“反”则合“道”，则可得长生。因此，老子在提出“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“顺向”宇宙生成模式的同时，提出了“反者，道之动”的“逆向”辩证逻辑。这使得他的“一”论，既是宇宙生发论，也是宇宙整合论。顺之，则“一”生万物，“一”可致万，是万物之母，包容天地万物，这是宇宙的耗散过程；逆之，则“反者，道之动。”反则逆行，万物趣归元“一”，此时的“一”，乃是提纲挈领的“一”，是一切所归的原点，归一即归于道也，这是宇宙的聚合过程。故道家道教哲学之精髓，就是求返乎“一”，修行要求就是“守一”。及至归一，则天地人为一矣，于人则形神为一矣，这正是前期道教生命伦理的理想。庄子叹曰：“生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉？虽不足为而不可不为者，其为不免矣！夫欲免为形者，莫如弃世，弃世则无累，无累则正平，正平则与

① 以上分别见《道德经》六章、八章、十章、十二章、二十九章、二十八章、四十章、五十九章。

彼更生，更生则几矣！”<sup>①</sup>

宇宙现实就是铁一样冷酷的自然律在运转。在自然力面前，人的力量微不足道；而生命作为肉体的属性，有欲望，亦有生死，这就更难以把握它的命运。庄子所悲者，正是人类不具有把握与控制自身生死的力量，传统的养形之法，亦不能使人终免一死。故此，在其所谓“更生”的概念中，最重要的思想核心，仍是道家 and 道教所共同推崇的“自然”精神——以坦然之胸臆对待生死问题。这是一种自然主义的人生价值观，它的目标是使生命进入一种全新的境界，其途径则是通过弃世，从而达于无累、正平、更生的境界。这个“更生”之途就是使生命逐步达到对于现实世界之超越的过程；而这一过程的终点即是达到几于得道的状态。这种思想的哲学支点，就是“反”而得道的思想。同道家一样，道教认为，人类已经背离了他的本性，人性正在越来越多地受到非人类本性因素的威胁和排挤，因而人的生命不仅是脆弱的，而且是“非道”的。为此他必须寻找一条解脱这种困境的道路。与此同时，道教还有一种观念，就是认为，本来，处于至真状态的人类是不死的：“大浮黎国九气天君曰：自入此境以来，经九百九十万劫。初无学仙之人，人皆自然不死。”<sup>②</sup> 人类之有死，是同他的作为分不开的，因为他的很多行为都是属于背道而驰；如果人类意识到这一点并循道而行，反身而求，即回归再与道体相通、恢复与道一体的元一状态，则生命不死而成仙。

于是使生命无限延续直至永远不死的关键就是要修“道”，要去除种种世俗名利情欲，循道而“反”，回归到自然、纯真的人类本性。这是道教生命观的立足点，也是其为谋求生命之不死而发展其医学科学的信仰支柱。因为如果没有这一点，道教的修身成仙

① 《庄子·达生》。

② 《无上秘要》卷五“人寿命”。

理想就无以立足。葛洪云：“亦有以校验，知长生之可得，仙人之无种耳。”<sup>①</sup> 认定人类的长生之梦能够成为现实。又如《养性延命录》说：“人生大期，百年为限，节护之者，可至千岁。”认为人生寿命乃是由人自我决定的，“世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀多射利，聚毒攻神，……但能不思衣、不思食、不思声、不思色、不思胜、不思负、不思失、不思得、不思荣、不思辱，心不劳形，形不极常，导引纳气，胎息，尔可得千岁”。道教在生命问题上所给予人们以如此美好的许诺，引导人们去追求生命不死的理想，是其信仰精神和科学逻辑的一种奇特的混合物。这可以说是世界宗教中最为独特的一种生命观念。因为，生命的终结，是大自然中很直观的现象，人类早已认识到这一点。道教则认为生命是相对的。人们考察自然界中各种生命的存在情状，发现生命之期，没有一个绝对的常数，譬如龟鹤松柏寿可千年，远高于人寿。以此观之，则作为“有生最灵者”的人类，其寿更当无限。这就导致生命观上的相对论，并形成长生不死的理想，成为道教信仰的重要支柱。

因此“反者道之动”的思维方式，乃是贯穿整个道教理想和方法论的哲学纲领。它的一个重要思维特征，就是强调应当返回人类自身去寻找生命不死的根据和方法。这种思想方法论，不主张引导人们以不断向前突破的方式征服自然以保证人类自然生存的不断延续，而是主张通过人类自身进行控制，来达到使生命发生转化而长期延续的目的。这与传统的西方文化背景下的自然观和生命观形成重大反差。人们越来越深入地发现西方式的以征服自然为手段的人类生活方式，使科技本身成为目标和主体，这给人类自身带来巨大危害。道教科技不是以征服自然为目标，它以人类自身为主体。

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·金丹》。

可以说,作为一种文明思维方式,“反”的哲学,实质上是要求通过对人类自身观念的控制,来寻求“负熵”的增加。

“熵”的哲学,是在近代物理学基础上对现代科技文明反思的产物。19世纪奥地利物理学家玻耳兹曼(Ludwig Boltzmann)曾经提出:“生物为了生存而作的一般斗争,既不是为了物质,也不是为了能量,而是为了熵而斗争。”<sup>①</sup>此言切中实质。动物同受到文明改造的人类有很大的不同,而处于自然生存状态,其生命对自身的感受处于自然状态,因而其内部熵与负熵的“斗争”,其生命结构的反馈系统当有感受性的反应,信息反馈到大脑,于是动物能够感受到体内熵与负熵的“斗争”、乃至达到平衡(即死亡)的临界线,即预知其死期。事实上,即使在正常的生命维持过程中,动物的某些行为亦表明它们确实对自身与环境之间的物质和能量交换的生理感受比较准确,并逐渐形成为具有遗传特性的规律性行为。譬如冬眠动物熊每年秋季便自动积累用以过冬的能量——脂肪。尽管这属于动物的遗传行为特征,而非认识积累型特征,但同样证明动物能够从生理上感受和掌握自身与外界之间以获得负熵为目的的能量交换关系。

当代科学巨匠、著名的奥地利理论物理学家、量子力学的奠基人之一薛定谔(E. Schrodinger)的杰出成就为我们探索生命现象提供了重要的理论依据。在《生命是什么?》一书中,薛定谔第一次明确提出了“负熵”(Negative Entropy)的概念,并将其应用到生物学领域诸问题的探讨。他指出:“要摆脱死亡,就是说要活着,唯一的办法就是从环境中不断地汲取负熵。人们马上明白负熵是十分积极的东西,有机体就是赖负熵而生的。”<sup>②</sup>如果一个开放系统(譬如人体)能够不断地从周围环境中汲取并积累自由能,那么这个开放

① 引自宋毅、何国祥编著《耗散结构论》第38页,中国展望出版社,1986年。

② 前引《耗散结构论》第39页。

系统的有序化程度就会增高,它就产生了负熵。产生负熵的机制在生物这种极为高级而复杂的有序化自组织系统中比比皆是,如植物的光合作用、动物(包括人)的饮食消化等等,都是从与外界环境的物质和能量交换中获得负熵,以保持系统的稳定和有序。熵减少就意味着系统走向有序;而非平衡则是有序之源。开放系统在远离平衡态并存在负熵流时,有可能形成稳定化的有序的耗散结构。但是生命的衰老因素和严重疾病,则将导致系统内部稳定结构的破坏,于是获得负熵的功能逐渐退化,对负熵的转换和获得的能力受到抑制。而肉体的生命机能中负熵的转换能力决定着生命存在的维持能力。根据道家和道教生命控制理论,如果人类遵循“道”所提示的“反”的思维逻辑,通过对自身内部系统由于衰老而导致的无序化进程进行控制,将逐渐遏制和减缓体内熵增加的无序化进程;而积极的自我控制导向,经过长期的训练,则可对人体的内分泌系统产生逐渐增强的控制作用,从而达到控制体内各种重要体分泌和微循环的生理效果,这意味着人类自身可以对生命的生理过程进行干预性的调控和影响,从而加强生命有序化即产生负熵的能力。以自然的发展顺序为参照,如果说人类的普通思维模式是一种正向模式,那么道教的思维模式则是一种逆向模式。

从“熵”的哲学来看,道家“反”的逻辑,就是要使人类对自然和自身之可用能量的耗费,减低到“朴”——即维持正常生存所需的最低水准。这将意味着人类生命过程的延长,并将导致自然界可用能量使用期限的延长。因此“反者道之动”与“负熵”的追求是一致的。今天的哲学家已清楚地看到:“是历史有其注定的不可改变的进程,还是人类能够动用一定的自由意志来影响其发展,这是人们一直争论不休的问题。熵定律比其他任何理论都更有说服力地解决了这个问题。就决定时间的方向性而言,热力学第二定律为我们规定了必须遵循的界线。我们无法逆转时间或熵的过程,那

是早已决定了的。然而我们可以运用自由意志来决定熵的过程的发展速度。人类在这个地球上的一举一动都直接影响到熵的过程的缓急。我们可以通过对自身生活与行为方式的选择,决定世界上有效能量的耗散速度。在这一点上,科学与形而上学、伦理学可以说是殊途同归的。”<sup>①</sup>

“我们已习以为常地认为生物进化就是进步。然而我们现在却发现,在进化之链中,越是高级的生物,就要把越多的能量从有效状态转化为无效状态。进化过程中,越是新的种类就越为复杂,它转化有能量的能力就越强。然而真正让我们难以接受的,是意识到进化之链中越是高级的生物,它的能量流通就越大,它给宇宙带来的混乱也就越大。”

熵定律向我们表明,进化过程耗散着对地球上的生命有用的总能量。然而我们的进化观恰恰相反。我们相信进化神奇地在地球上创造着更大的价值和秩序。只是在我们环境的耗散和混乱变得如此显而易见,我们才开始重新反省我们的那进化、进步和创造物质财富的观念。”<sup>②</sup> 实质上,“进化意味着为建立起秩序越来越大的孤岛而必然带来更大混乱的海洋。”<sup>③</sup>

因此我们有必要更有责任对人类文明的发展进程和它的结局进行检讨;进一步或更明确地说,总结人类文明发展的历史经验,就会发现:在文明的传统意义上,人类的欲望是要给予某种“限制”的;因为“在本质上,人类‘心比天高’,欲若汪洋;汤汤之水则之以堤,即成为一往无前的巨流;人欲则之以理,辄文明彬彬进步。正因为这一点,才有了文明的不断进步。历史上各大文明中心的繁

① 杰里米·里夫金 特德·霍华德《熵:一种新的世界观》中译本,47,上海译文出版社,1987年。

② 《熵:一种新的世界观》,页51。

③ 《熵:一种新的世界观》,页52。



荣,以及世界各主要宗教的道德观,无不建立在这一文化基础之上。”<sup>①</sup> 西式文明的发展观,已经逐渐暴露出它的弱点,这主要就集中在对人类所赖以生存的自然环境和非再生性资源的恣意开发上。那么人们必然要关心这样一个问题,即“限制”将意味着什么?那就是使被限制者从另一个角度获得强化。如果新科学中增加人文精神的含量,对那些于人类不利的因素加以限制,那么我们完全可以相信,真正以人类自身而非商业利益为目标的科学技术新时代就必将到来。那将是为绝大多数人类真诚欢迎和接受的新文明的开始。

### 道教科学思想对当代文明有特殊意义

20世纪90年代,西方有人提出当代西方文化受到了道家毒害的观点。美国学者迈克尔·比林顿发表的题为《对20世纪科学的道家式扭曲》的文章<sup>②</sup>,认为西方文化在20世纪误入了歧途,而这与中国的道家思想有着重要的关系,认为这种误入歧途的西方科学文化反过来又输入了中国,损害了中国儒家的道德与科学传统。该文认为,西方六十年代的反文化现象出现以后,其文化没落是与禅宗、道教和其他各种各样的“中国神秘主义”缠结在一起的。而这些以反文化面目出现的事物,到八、九十年代被当做“已确立”的大众文化被人们所接受,譬如崇拜非理性主义的“生态主义”思潮已成为社会和政府所信奉的主流思想模式,而外来的神秘主义意识形态,特别是道教对以上现象的产生起了很大的作用。文章通过对西方科学界对道家思想的容纳过程,分析了道家思想与英国经验主义的合流,致使以柏拉图为源泉的理性主义受到冲击,以否定强调科学与物质文明之价值的西方文明。文章甚至认为:道

① 因此我认为,整个人类文明史的结论就是“人类通过自我控制达到了自我强化”均见拙著《宗教与人类自我控制》,页1,巴蜀书社,1996。

② 《战略与管理》杂志1995年第3期。

家思想及其与西方现代文化的融合,否定了科学进步观,并形成了道德相对主义,企图从根本上扼制人的创造性。因此该文认为:应当回到西方的文艺复兴、中国儒家思想的道路上去。

这是偏执和保守者的论调。与其说是西方科学受到道家思想的毒害,不如说是西方科学自身出了问题。文艺复兴以来的西方科学,一直受到商业精神的推动<sup>①</sup>,它把世界看做是上帝专供人类开发享用的对象,从不考虑人与自然之间关系的合理化问题。然而八、九十年代以来世界范围的生态失衡所造成的人类生存危机,越来越明显地向人们发出了严重的警告,可以说,西式的单向型开发思想已受到越来越多的人(尤其是科学界有识之士)的怀疑。在这种形势下,道家 and 道教基于“道法自然”、“天人合一”的自然观,恰恰可以为人们提供一个比较合理的思考人与自然关系的思维方法。

历史终将证明,东西方文化之汇合,是解决现代文明危机的最好方法。现代科学的发展,是以西方传统思维哲学的产物,但它的以分析思维模式为其主要支撑点的发展道路,已走到了尽头。未来的科学要取得更大进步,要发展更有利于人类、更符合人类同自然相和谐之伦理精神的科学成就,就必须认真思考道教科学技术思想所给予我们的科学哲学启示。加之道教被认为是世界上唯一不反对科学的宗教,它所提供的思想方法论,可以说是千百年东方智慧的结晶。道家和道教科学思想及其科技成就的研究,是中国传统科技研究史的关键,它将为当代人类科技进步提供新的启示。道教思想体系中,有独特而发达的科学理性成分,同它的宗教理想以极为奇特的方式结合在一起。道教的科学哲学思维模式,很多方面于今有极为重要的参考价值。

<sup>①</sup> 正如李约瑟所说:“在西方,商人的利益对于现代科学的勃兴起着重大的作用”(李约瑟:《四海之内:东方和西方的对话》,页80,三联书店,1987年)。

毋庸讳言,宗教认识论与科学认识论之间存在着矛盾;然而道教则因其成仙理想的主体和目标均在现实的人自身,使这一矛盾得到比较合理的解决。在世界历史上,道教以其独有的方式,将科学与宗教奇特地结合为一体。因此道教科技史的研究对象颇不同于一般意义上的科技史,它要研究是宗教体系内部的科技成分,要从纷繁复杂、神学气息弥漫的道教体系中发掘出它的科技成就。这就需要新的、独特的方法来指导整个研究工作。我们应当采取文献整理、多学科交叉研究和科学实验相结合的方法,去粗取精,去伪存真,发掘精华。

首先在研究中要有一种科学的思维方法论,使我们具有居高俯瞰整个课题领域及其思想、历史、文化背景的能力,从而达到这样一个重要目的:即从道教科技史的研究中,要能够通过破除宗教体系的神秘结构,不仅发掘出隐藏其中的宝贵的科技成果,更重要的是发掘出它所蕴藏的科学哲学上的思想财富,这应成为最重要的收获,从思维方法论上引导现代科技的发展,从思维上更正现代科技的一些致命性的科学哲学缺陷。在最理想的程度上,这甚至可能导致科技观念的更新。

今天,已有越来越多的西方科学家和思想家,深刻认识到现代西方科学发展的弊病和局限性,并在东方道家思想中,找到了解决的思路。道家和道教的科学哲学、思维方式,正在对后现代科学思潮(包括富有人文精神的科学思维)的形成和发展,产生重大的构造性影响;在有远见的思想家中,东西方文化的汇合,已成为未来人类文明进步的新动力。李约瑟博士指出:“毫无疑问,现代科学对于人类文明所起的最大作用就是使整个世界在地面上统一起来。人类在向更高级的组织和联合形式进展的过程中,在当前我们所面临的许多统一的任务之中,我想最重要的任务就莫过于欧

美文化之汇合了。”<sup>①</sup> 这种汇合的过程,首先就是批判和扬弃的过程,要对人类现存的文明观念进行前所未有的反思与重构,当作为基础的这一首要过程得到实现,适合现代世界文明结构的新伦理价值体系,将逐渐形成。美国学者霍斯蒂沃也曾经指出:“我们这些期待‘新科学’的人,不能肯定这种新科学会出现,也不能肯定它在什么地方出现。但是,当我们为了子孙后代而审视现在时,我们不能忽视意欲综合利用其三法(洋法、土法和新法)的中国,有可能给未来的科学史家带来这样一个令人困惑的问题:从21世纪才开始认识的新科学何以出现在中国,而不是出现在美国或其他地方。”<sup>②</sup>英国天文学家沙里斯(M. Shaliis)在《复活》(1985年)杂志发表的题为《新科学的诞生》的论文中,呼唤具有人文精神的新科学的诞生,认为新科学应当是一种符合人类伦理道德的科学,他把这种新科学产生的希望寄托在对东方文化的吸收这个基础之上:“你若问,是否有什么迹象表明,这样一种新科学将要问世,我信念是:前进的唯一道路是转过身来重新面向东方,带着对它的兴趣以及对其深远意义的理解离开污秽的西方,朝着神圣的东方前进!唯有到那时,我们才算达到了一个新的转折点……不管怎样,重新面向东方是可能的。但是改变方向的代价将是巨大的和创伤性的。”但是这种转变的痛楚过后,诞生的将是美好的新时代。况且,东西方思想和科学思维的汇通,符合系统论原理。我们完全可以预见,道家道教的科学思维,必将对后现代科技产生重大影响。因为,东方科技思维方法,似乎更为古老,但是它所包含的科技思维的独特方法论,以及它所蕴涵的科学人文精神,却是兴起于西方文明之中的现代科技思维中所缺乏的因素。因此,如果现代人类思想家和

<sup>①</sup> 《四海之内:东方和西方的对话》,页94。

<sup>②</sup> SalP. Restivo, "Joseph Needham and Comparative Sociology of Chinese and Modern Science", *Research in Sociology of Knowledge, Science and* vol. 2(1979), P. 25 - 51.

科学家,能够正视和注重对于东方道家和道教科技思想方式的研究,领略其中的奥妙,则可如虎添翼:既能去除西式科技思维的缺点,又可从古老的东方科技智慧中,吸取特殊的思想养分。从而培育出全新的富有人文精神的后现代科学技术。对于人类科技这个整体系统而言,这种回顾取譬式的做法,事实上就是系统主体接受反馈信息、调整系统内部运行机制,从而使系统进入新的更高、更可靠运行状态的过程。

按照道家崇“反”的思维哲学,人类必须从现在做起,对每一个行为进行检点、反省,避免在满足人的有限需求的同时作出更多不可逆的错误。对于当今盛行的人类科技而言,我们的人文精神是太弱了(甚至是遭到了排斥),而以天地为敌对自然的征服性质则太强了。人文精神之脆弱已到如此境地,以至于经不起任何冲击,人们无法想象 21 世纪的人类文明中,人们的肉体和精神将会在多大程度上受到科技手段的改造——其甚者如乐观大胆派干脆提出用某种生物电子器件来“改进”人的大脑!人们更无法想象在这种疯狂了的科技文明中,究竟在何种程度上,何种意义上,人类过去所创造的极为丰富的文化资源宝库和文化成就会得到应有的保留。我们知道,这种保留如果只是停留在外在化的形态上,那么距离它的消失也就不会太远。这些都可能是造成未来人类文明毁灭的最可怕因素。

当人们(包括正在追逐西方文明的东方人)真的开始“朝着神圣的东方前进”之际,就是人类未来的美好曙光的升起之时。

### 道教的经济与科技审美:“韦伯难题”和“李约瑟难题”求解

在国际汉学界,有两个著名的难题,一直受到汉学家们的重视。其一是德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)的疑问:“为什

么资本主义利益却不能在中国和印度产生同样的结果呢?<sup>①</sup> 为什么那里科学、艺术、政治或经济的发展没有进入西方所特有的合理化轨道呢?”<sup>②</sup> 其二是英国汉学家李约瑟的疑问:“(虽然中国过去在科学、数学和技术领域中已经取得了那么多的伟大成就)为什么现代科学的勃兴发生在西方而不发生在东亚的文明中?”<sup>③</sup> 为了回答这些问题,我们必须探讨古代中国科技的内在结构及其相应的发展动力问题。在这里,我们主张,如果将探讨的重心落在道教科技这个层面,或许得出的答案会更符合历史实际。

作为一种历史文化形态的道教科技,它的一个突出特点,就是“道”、“器”两兼,即融通自然科技与人文精神,而没有演变到妄执其一端而攻乎另端的地步,没有使科技成为与人文难以相容的东西。而“道家(引者按:包括先秦道家和道教)思想乃是中国的科学和技术的根本”<sup>④</sup>;因此我认为,道教科技的这个特点恰可用来解答“韦伯难题”和“李约瑟难题”。卫礼贤和荣格在《金华养生秘旨与分析心理学》一书中指出“中国人从来就没有迫使人性中的对立因素分离得太远,以至于丧失了各因素间所有自觉的联系。而中国人之所以具有这样一种包容各极的意识,是因为他们一直保持着原始心灵的特点,认为是与否本是近亲。尽管如此,他们仍然不可避免地感觉到对立因素的相互冲突,”<sup>⑤</sup> 于是,人们要寻找一条

① 这是指他所提出的“合理的法律结构和行政管理结构的重要性是毋庸置疑的。因为合理的现代资本主义体系和按章行事的行政管理缺席。……这样一种法律体系和这样的行政管理,能以如此完善的法律和形式为经济活动服务,也仅见于西方。”马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》,中译本页 24,四川人民出版社,1986 年。

② 《新教伦理与资本主义精神》中译本页 25。

③ 《四海之内:东方和西方的对话》,页 80。

④ 李约瑟:《中国科学技术史》第二卷“科学思想史”,中译本页 167,科学出版社、上海古籍出版社,1990 年,李约瑟还曾为明确地指出:“在古代,儒家提供了人道主义,而道家提供了科学。”见《四海之内:东方和西方的对话》,页 90。

⑤ 见该书译本页 81,东方出版社,1993 年。

无争无斗、自然无为的道路,以便从对立状态中解脱出来。他们的论述,也展示了道教科学哲学的特征。道教视天为父、视地为母,而以人为其子。按照传统的中国伦理学说,子敬奉父母且有不及之憾,又焉能对天地父母肆意征服与索取呢?于是我们看到的,中国历史的发展形势,犹如一幅天地人和谐相处的历史性的中国画。这就是说:

道教的自然无为论典型地代表了中国人的经济与技术的审美特征。正是这种经济与技术审美特征,注定了中国传统科技不会演变和发展为现代西方式的科技形态。

正是这一点,决定了中国古代科技的思维倾向及其发展的基本特征。这种特征,在道教的经济思想中得到了突出的体现。《太平经》说:“今皇天有道,以行生凡物,扰扰之属,悉仰命焉。……今幸可共之,以教天下之人,助天生物,助地养形,助帝王修正。……其心善,则助天地帝王养万二千物,各乐长生”;<sup>①</sup>“夫天命帝王之法,以有道德为大富,无道德为大贫困。名为无道无德者,恐不能安天地而失之也。”<sup>②</sup>它提出一种独特的“分别贫富法”是:“富之为言者,迺毕备足也。天以凡物悉生出为富足,故上皇气出,万二千物具(俱)生出,各为富足。中皇物小减,不能备足万二千物,故为小贫。下皇物复少于中皇,为大贫。无瑞应,善物不生,为极下贫。……万物不能备足为极下贫家,此天地之贫也。万二千物俱出,地养之不中伤为地富;而不善养,令小伤地为小贫;大伤地为大贫;善物畏见,伤于地形而不生,至为地下极贫;无珍宝物,万物半伤,为大困(困)贫也。悉伤为虚空贫家。此以天为父,以地为母,此父母贫极,则子愁贫矣。与王治相应。是故古者圣王治,能致万

① 王明:《太平经合校》,页343-344,中华书局,1960年。

② 《太平经合校》,页373。

二千物，为上富之君也。善物不足三分之二，为中富之君也。不足三分之一，为下富之君也。无有珍奇善物，为下贫君也。万物半伤，为衰家也。悉伤下为贫人。”<sup>①</sup>《太平经》的“二大急”（饮食用图生存、性色以传人类）和“半急”（衣服）说，也是超越一般意义上的财富观念，而以人类自身的生存为要务。

当然，这种思想并不能制约道教科技的发明动力，相反，道教有自身独特的科技发明动力，甚至提出了“测天地之机，晓造化之本”<sup>②</sup>的思想；但是，长生成仙这一宗教理想，才是道教徒进行人体、天地科学探索和技术发明的根本动力。这就决定了道教科技的发展同道教宗教系统的发展状况被束缚在一起、息息相关的特点。受制于各种历史和自身因素的道教发展状况，就直接影响着道教科技的发展状况，道教科技的发展也就因道教之盛衰而盛衰。在源于西方文化的现代科技意义上，科技乃是人类用以发展攫取自然资源能力的手段。而道教不以对天地自然的征服和索取为富为美，更不以采掘自然为急务。这种思想中虽有某些宗教观念掺杂其中，但它对保持自然与人之间的系统而合理关系的强调，却至今有其重要思想价值。

当然，道教科技的价值非仅仅体现在思想的和哲学的层面；作为古老东方文明奉献给人类的一个巨大宝藏，其中蕴藏的许多独具一格的科技成就，至今闪烁着迷人的异彩。我们要通过对于传统的道教科技成就的文献性、程式性的整理研究，从文献的海洋中汰选出传统科技的精华，以提供给正在谋求缔造新科技时代的人们。为此必须对这种极为独特的传统科技成就进行系统的、逻辑的、实证的研究，必要时还要辅之以现代科学实验手段，对其中包含的传统科技的合理成分进行理性论证，剥去附赘其上的传统的、

① 《太平经合校》，页30。

② 《道藏》第18册第671页。



纷繁芜杂的、宗教的神秘外衣,还其本来合理的科技面目。此外,我们不仅要研究它的自然科学和技术成就,它的科学思想与科学哲学,更要注意研究它那丰富而独特的社会科学成就,以及那些作为自然科学和社会科学之共同基础或二者之交叉科学的成分,如思维科学、心理科学、管理科学(包括有重要现实情况价值的社会控制技术)等等。通过研究,要总结中国传统科技发展的历史规律、经验和教训,探索某些重大历史疑难问题的答案。

(作者:四川大学宗教学研究所教授)

## 道教对生命科学的探索 和社会文明的贡献

负信升

在我国所有的宗教中,道教是我国本土固有的宗教,至今有近两千年的悠久历史。它犹如一条雄浑的大河,行进发展的途中曾高潮迭起,如东汉时建立过张鲁汉中政权,其后北魏太武帝、唐玄宗、宋真宗、宋徽宗、元太祖、明世宗等历代皇帝对道教优礼有加,影响甚巨。历代高道辈出,魏伯阳、陆修静、寇谦之、孙思邈、陈抟、张伯端、王重阳、邱处机、张三丰、张宇初等不仅彪炳道教史册,而且对中国和世界文明作出了杰出的贡献。道教流传广泛,很早就超越了国界,现在不仅在朝鲜、韩国、日本、东南亚,而且传入欧美,道教既是中国的古老宗教,也是在国际上已发生广泛影响的宗教。

道教根植于深厚的中国文化土壤之中,是中华文化的重要组成部分。在中华民族文化发展的历史过程中,道教积累了浩瀚的典籍,在遍布中华的名山大川建有众多美丽的宫观,并且拥有神奇的方术和庄严的仪礼,从而对中国的历史、哲学、文学、艺术、科技、医药、卫生、美术、建筑等方面产生了深远的影响。尤其是在养生长寿和人类健康等方面,起到了巨大的不可估量的推动作用。

考其历史,道教源自先秦道家,故其传统非常重生贵生,因而在养生长寿等生命科学实践中有其独特的见地,有众多行之有效的健身术。主要表现在道教医学、道教养生学、道教仙学方面。道教医学与传统中医学有密切的血缘关系,但又以道教秘方、气功治病治病等等构成独立于中医之外的独特医疗治病系统。道教养生学包括导引行气、食补食养以及日常生活等方法、技术和理论,它构成了我国传统养生学和保健学的主体与基本内容。道教仙学包

涵内丹、外丹等修仙之术,对人体科学、人的智能开发及古代化学等领域的研究实践做出了重要贡献。

道教主张“我命在我不在天”,即人的生命可由自己控制把握,人应发挥自己的主体能动作用,便可以延续生命的长度。关于这方面的途径与方法很多,可归结为两大方面:一个方面是养生修炼,另一个方面是道德修养。这种性命双修、功德兼备的养生修持思想,指导了道教对人体生命科学的历史实践,并对于现代社会具有重大的现实意义。因为它在理论上、方法上弥补了西方近现代医学、保健学在理论上和实践中的不足。这里,道教主张在养生活中应当身心并重,形神俱备,性命双修;在形体保健中强调心神完整与道德修持的双重意义。这种以养性修德为养生第一的修道特征,对于当今社会具有极其重大的指导意义。再次,道教提倡养生的全面性,即从精神修养、饮食、锻炼及日常生活卫生、心理平衡等方面来加以养生,强壮身体、促进健康和寿命的延伸。

道教认为,人的生命是一个大系统,一定要从各个方面采用各种手段与方法来予以维护和发展。再者,道教认为人的生命健康长寿的关键是人体内部精、气、神的充足旺盛。因此,养生修身的基本原则是内外、动静、形神的结合,炼与养的结合,更重要的是在提高与发展人的内在精神和静养精神。在方法上重视的是内炼精气,导引形体,饮食的补养,避弃那种激烈的过量运动。这样就构成了世界医疗保健体系中堪称独树一帜的具有中国文化特色的养生体系。由此得知,道教养生的方法无疑对延长人的生命,充实人的生活和健康具有重要的意义;然而仅就如此还是不够的,生命还欠缺了一方面,不能够尽善尽美。要使生命万古不朽,还应当的道德上下功夫,通过自己的努力,成为道德完美的君子。养生再加上道德修养,这样才能是完美无缺的人生,才能是圆满生命的坦途,这就是道教生命哲学的主体性原则。道教认为,要想从根本上解脱生死的烦恼,使人生走向永恒,必须加强身心的修炼,过上一种

合乎道德、合符天理的生活,从道教经书《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《清静经》、《太平经》至后来民间流行的功过格,都宣传的是伦理道德,友爱亲情,倡导的是慈爱之心,奉劝世人尊老爱幼,多做善事,发扬济世利人的精神。一个长期行善积德的人,光明正大,心中充满正气,自然就活得踏实自在。所谓“为人不做亏心事,半夜敲门心不跳”,这种充满浩然正气的心理状态,很自然对生理健康有极大的好处,人的健康长寿是由生理健康和心理健康相互作用完成的,一个有善良志趣的人,心田是清静自然的,抛弃了各种邪念,身心清静,志心为善,很自然有利于身体的健康,古人曰:“重积德,魔自远,功圆行满得自然”。总之,大善大德者必然会长寿,这是用道教的道德思想指引人生解决生命的准则,它对于精神文明建设和人的健康长寿具有重大的价值。

道教认为,要想长生不老,仅有个人的道德完美还不够,还必须积功累德,慈心于物,乐人之善,济人之急,救世利民。如果只满足个人的修炼,只能拯救自我的生命,是不能证道成仙的。只有大积阴德,广行方便,救世济物,做无量善事,自己的生命才能得以拯救。

道教的古圣先贤,历代祖师的诰训,是对道教徒思想行为的告诫规范,如孝敬父母、怜贫恤孤、损己利人、助人为乐、先人后己、解人之难、救人之危,抑恶扬善等等,这些都是传统美德,这些用于当今社会仍有积极意义。

(作者:陕西省道教协会副会长)

## 道教法术的社会功能 和时代转换

刘仲宇

道教的重要特点,是有极丰富的法术。广义地说,法术包括道教的一切宗教学说与行为系统。《魏书·释老志》所谓崔浩“受其(寇谦之)法术”便是泛指寇谦之所得的《老君云中音诵新科之戒》及各类服食茹炼的方法。狭义地说,指企图用神秘的手段造成对象(人、外物和鬼神)变化的一切方法,包括变化万物,祈祷禳祭,符水治病和超度亡灵等等。法术的仪式则有斋、醮、忏等等。法术是道教向社会提供宗教服务的主要手段,也是取得民众信赖、社会认同的重要载体。它们已经存在了二千年,当中国社会正发生深刻变化的时候,它们仍有存在的基础吗?面临新的历史条件,它们又将如何演变?要回答这些问题,要从它们的社会功能讨论起。

### 一、道教法术形成演变的历史环境和社会功能

道教法术渊源于上古,形成于东汉,绝大多数时间里,都是在封建时代的农耕社会中发展,同时打上了极深的农耕社会的烙印。

在长期的发展中,道教法术的社会功能,主要表现为下述几方面:

第一,社会安全感的追求和重建。安全需要是人类的基本需要之一。自古迄今,人们都寻求着安全的生活环境或现有生活环境的安全。在农耕社会里,由于个体家庭经济基础的薄弱以及地域性的水旱、疾疫等等,都给人们的安全造成极大的压力。自然,生产领域之外,社会的动乱,个人的遭际,也会形成这样的压力。这些压力的原因,有时对一定历史时期的个人或群体,是无法彻底认识和主动把握的,由此,有对其原因进行探讨的神秘的鬼神之

说。一般在灾祸发生,或灾祸的预兆出现时,人们会去求助于道教法术。通过查验(考召)和对治(祈祷、驱邪、送瘟等),一时一地的人们认为造成灾祸的根源已经去除,觉得安全有了保障,才能恢复生活的信心。尽管这种安全感的获得,常常只是一种想象中的承诺和慰藉。当道法形成体系的初期,这种出于安全感的考虑,恐怕是居于首位。像《正一法文经章官品》中反映的道法,以禳解生活中的灾患或可能会发生的灾患为主,诸如“护蚕”、“保苗”、“保远行”等等,都是以防范为主,反诅咒则是以防卫性的反击为主。当时的墓门解除等法术,重在使人鬼分途、解除复连,安全的考虑仍然放在首位。以后道法中消灾和祈祥同时发展,但出于安全性考虑的因素仍然极占地位。大的带有地域性的法术仪式,如太平清醮、祈雨、祷晴、驱瘟等等,这方面的作用尤其突出。人们为什么将建立安全保障的期望放在神和法术身上?学者们曾提出过各种解释,此处不来深论。一般来说,这是人们对生活中不安全因素无力预测也无力抵御时发生的。同时,人们对自己的行动可能引起的后果特别是可能引发的灾祸无法预料,也无力承担起消解的责任,因此将希望交给神与法术时,也将责任转移给了对方。这样,对安全感的担忧也一并转移了出去。这对消除过重的心理负担,以便轻松地坦然地面对前途的艰险有利。

第二,缓冲理想与生活缺陷的冲突。社会,是一个由低向高发展的没有止境的序列。追求更加完美的社会生活,克服生活中的局限,是人类普遍具有的倾向,这种倾向古代社会中释放得很缓慢,但毕竟这种心中的火花是不可熄灭的。人,有自己的理想,有时这种理想表现为明确的追求,也会表现为模糊的祈祷,以及超出常规的奇想,其中一部分,便以宗教的形式表现出来。企图借助于控制鬼神或其他神秘力量,以永久地控制对象,便是一种克服生活中缺陷,寻得逍遥自由的理想的表现。当着人们在狭隘的时空中受到种种局限时,便泛起对自由翱翔的向往,道教的羽人、飞行虚

空及种种修仙术,于是就产生了。当着对短暂生命的叹息转为长寿之方的寻访时,延生、礼斗一类的法术便有了广阔的需求。理想与生活缺陷的矛盾冲突,常常会引发激烈的个人心理或社会心理的冲突,法术的施行,是将这种冲突转化为冥冥中存在要予以克服的对象,又通过施法成功或圆满的展示,宣称控制了、克服了这种对象,从而在当事人观念上消除了理想与现实的矛盾,至少是缓冲了它们间的冲突。这种功能,使得道教法术参与对社会稳定的维系和巩固。

第三,加固家庭、宗教和地域中人们的联系。古代的自然经济,宗教内家庭内的关系对人们的生活举足轻重,所以加固这种联系显得十分必要,共同的祭祀,举办消弭灾祸的法术,是加固其联系的重要纽带。除血缘纽带以外,自然经济下一家一户的耕作,又使得家族与家族之间的关系疏离,而举办太平清醮一类地域性的法术,使一定地域的人们的共同利益得到强化和确认,因此又使非血缘的人际关系获得更多的亲和力。比如地域性的祈雨、祈晴、送瘟、驱蝗法事,当举行时,往往从地方官到全体民众都表现出空前的一致。他们共同遵守相关的禁忌,共同出资,或者一起直接参与。至于广东福建等地区的太平清醮,经常由村社或宗族出面组织,集体参与。这些法事的举行,使一地一族的民众认识到他们的共同利益,强化了共同的信仰,因而以神和法术为中介,促进了人际交往和地域宗族的团结。

第四,担任社会教化和历史文化传承的重要角色。法术不少已与社会的民俗结合在一起,对它的功能“利益”的认识已深入民众的集体无意识。因此,社会上普遍将之看成“行善”的象征。这样,它们的举行,便具备一定的伦理教化功能。度亡斋、醮的举行,与中国人孝、慈的观念结合在一起。道教的斋醮科仪,有一部分是为了尽人孝的义务的。报孝的科仪在《道藏》中著录的就有不少。即以《玄门报孝追荐仪》说就很典型。高功宣词中有这样的话:

臣闻人本乎祖，孝始于亲，自礼经而言，除七庙二祧余不在丞尝之列；以道书而论，则亿曾万祖犹应在荐拔之科。盖有先亡未受度而不得仙，亦有前世不祀祖而犹为罪。是故《女青契典》中有拔赎之文，《灵宝本章》首列超度之品，凡道士修真，此为先务。

这是道门以追荐先人即各种超度先亡的法术为行孝的手段。社会上对此，也早已认同。朱元璋说：“（佛）教与正一专以超脱特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉。”他指出，当时“官民之家若有丧事非僧非道难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者，是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里”。<sup>①</sup>显然，像超度亡亲的法术不仅一般地携带着道德教化因素，而且形成了巨大的社会舆论和习惯势力。为老人祈寿的延生醮，为母亲举办的破血湖法术。都有这样的意义。因此，它们身上积淀了若干传统文化的稳固因子，它们不断施行，便是这种文化因子的反复展示。这样，便完成着文化传递的任务。

上述社会功能，是道教法术立足于社会、流传近二千年的内在的根据。

## 二、道教法术的多数社会功能仍未过时

上面说的道教法术的社会功能，随着历史的发展，不断演变，局部地改变着自己的表现形式。时至20世纪中叶，中国社会发生了翻天覆地的变化，目前又马上就要跨入21世纪，道教法术的社会功能是否继续存在呢？从总体上说，绝大多数社会功能都继续存在，只是其表现形态，其在整个社会大系统中的地位，有所变化罢了。

像重建安全感，缓冲理想与生活缺陷的冲突，都不是在人类发展的任何一个发展阶段，可以一劳永逸地解决的。这是宗教赖以

<sup>①</sup> 《御制玄教斋醮仪文序》载《大明玄教立成醮仪范》



存在的重要原因,也是道教法术的尚有用武之地的重要原因。

就目前而言,我国的生产力发展程度尚不高,抵御自然灾害的能力还不够强。而且中国幅员广大,经济、文化发展都很不平衡。这样,必然出现一部分人在天灾人祸前束手无策,茫然不知适从,跑到道教宫观中寻求精神上的安慰和支撑。有的是一般的烧香礼拜,也有的去抽签,掷杯筊,卜问自己何时灾难消尽,否极泰来。另外,觉得病灾连连,流年不利,请法师做“解星”法事,或举行其他进表禳解的,目前仍有相当数量。遭了灾,惹了祸,已经是重大打击。如果心理阴影长期不能驱散,更易造成精神疲乏、焦躁,缺乏重新前进的信心,严重的甚至会精神崩溃。依赖于对道教法术的信赖、信仰、在承受了法术的施行以后,一定程度上取得了精神上的宽松,获得了是对前途安全的承诺。这对于他们用平静(或者说恢复平静)的心态处理生活中的问题,是有益的。

必须看到,中国目前正处于社会转型之中。以市场经济为基础的社会,正在形成过程中,至于中国的局部港澳台地区,早就实行着资本主义制度,市场经济对社会的进步起着巨大的动力作用。然而市场经济也充满着不确定的难以逆料的因素,市场经济的规律是在人们意识之外,独立地起着作用的,它是一个巨大的支配的力量。理解并顺应它的,会成为市场经济中的成功者。然而并不是所有人都能理解和运用规律,甚至可以说,在一定的时空领域内,市场经济规律的一切表现,并非都能认识;认识了,也并不一定能主动支配它。市场经济充满着机遇——似乎“运道”到处在显示,也不可避免地带来风险——一个人的理性不可能完全把握,有时甚至理性的判断结果却根本起到了愿望的反面。这样,冥冥的主宰命运的观念,也不会完全消失。安全感,理想与生活缺陷的冲突这些老话题仍在。道教法术可以找到新时代的经济基础。

像市场经济这样活跃、动荡、充满着种种不安分因素的经济机制,一方面极大地促进了国民经济的发展,同时也催发了各种宗教

或准宗教的情绪。其中有些人期望通过道门的禳解法术,帮自己抖掉生意场上的“晦气”,乞求道门护身符等法器法物,驱邪纳吉,祈祷神明佑护,事业顺当。这类法术,本来是传之近二千年的,但在新的时代中导入了新的内容,此类情形,正发生在我们的周围。

随着农耕社会向工业社会,向商品社会的转变,人际关系的内容发生着深刻的变化,各种政治的、社会的、经济的和信息交换上的联系,大大丰富和改观了人际关系的内涵。但是人际关系的冷漠和疏离也与不断地扩展着的经济利害关系一起增长。因此,由道教法术在宗族、地域联系中的纽带作用在减退,又不会完全消失。在中国传统社会结构中,血缘(宗族)和地缘关系具有极为重要的作用,甚至可以说是社会结构的重心。在市场经济条件下,人们的经济关系常以市场为纽带,建立起种种业缘。相对于血缘和地缘而言,业缘是不稳定的,同时因为它建立在共同利益的基础上,也不像前两者那样富有人情味。然而,在目前的社会转型中,中国人却巧妙地将三者结合起来。除了沿海的大都市以外,原来从乡村集镇走出来的生意人,乃至民工,往往都形成地域群落。地缘和血缘,成了这些人建立业缘的社会文化资源。至于在市场经济发展较早的福建沿海等处乡镇,则在将业缘越建越远的同时,在本乡本土,却又尽量地加强原本有的团结。传统的共同祭祀,共同举办神诞,共同施行祭厉、施食、驱瘟(放大暑船)等等法事,在这几年有所恢复,是不争的事实。民间的做法,不一定与道教相干,但其中显示出利用神为媒介,法术为纽带加强人际联系的倾向,却值得注意。它表现了在这方面的社会需求。至于一般的乡间,在婚丧中互通庆吊,在葬仪中某一家请道士做法事时,吸引周围亲友邻居的围观乃至部分参与,仍然是常见的习俗。它也同样是在加固人际联络的一种方式。

前面提到道教法术中携带着大量的传统价值观,道德观的内容,因此,法术的施行,同时也是传统价值观的反复展示。各种法

事中对“平安”——不仅是事主的平安,而且一般也广及祈求国泰民安或某一地域的安宁——的祈求。表现了中国人对生活质量的重视,和对生活幸福的见解。禳灾法事中常常掺入忏悔罪过的内容,表现了对个人道德完善的期待,以及将道德行为与人生理想紧紧结合在一起的倾向。至于度亡法事中对“孝”的肯定和颂扬,更是传统道德的主题思想的展现。在目前的社会转型过程中,人们的价值观和道德观在急剧转变。传统的价值观、道德观,是我们建立新的价值观、道德观的文化资源,这一资源,已经被过度地破坏。道教法术作为传递文化的一条纽带,尽管作用有限,但其客观的积极作用不可抹煞。在有限的范围内,它的作用仍是相当明显的。

### 三、道教法术必须适应社会完成时代转换

道教法术可以找到新的经济基础,然而并不意味着,它们就不需要加以调整,不需要适应时代的特点,充实自己。

事实上,道教法术的历史转换从本世纪以来,已经在悄悄进行,不少传统的法术内容,在近代已逐步淡化,甚至停止施行。因为从本世纪以来,人们的生活环境发生巨大的变化,到了当代,更明确地提出建立社会主义市场经济运行机制的目标。中国社会正由传统的农耕社会和计划经济的时代向新的社会结构演变。同时,近代以来,科学昌明,人们渐渐习惯于科学中寻找解决生活问题的方案。道教的法术中,本来裹挟着若干科学内容,如外丹黄白术中有原始化学,内丹气功学对人的生命活动提出了独特的见解。这些,为当代科学史家所认同。但是科学与法术,毕竟有根本区别。科学的昌明无疑是对法术的挑战。当天花消灭之后,禳痘便失去了对象。当抗洪救灾取得成绩,对洪水的成因有了合理解释之后,“镇蛟”的法术也不再被提起。正因为此,从本世纪以来,道教法术已经在自发地进行调整。

要使这种自发的进程向自觉的调整转变,还有许多事情要做。

就法术的适应时代而言,目前迫切的是,一要抢救恢复,二要

创造和阐释,三上述二条,都需人才,尤其是高道。

所谓抢救恢复,是指对现在尚存世,但随着法师的仙逝将会永远失传的法术内容,方法而言,比如,符、箓、掐诀及行持科仪。这些是道门的“看家本领”。对它们,应当先抢救,以资鉴别研究,然后再择其仍可施行者恢复之。

道教的法术,有自己的体系。道派不同,师承不同,具体的法术施行程式,又多各具自己的特点。历代法术经典,不少在法师中口耳相传,一部分逢着编修《道藏》的机会,得以保留其文献。但明万历以后,未再修补《道藏》,清代,近代虽有《道藏辑要》等的修纂,毕竟私家财力和威信有限,所收道书不可能全备。近代社会动荡,道教衰颓更甚。道教法术科范失传或文献散失,都极严重。连龙虎山的符箓都散失殆尽。加上改革开放前,道门有三十年来未收徒,法术的修习后继无人。自改革开放以来,道教获得近百年来生存发展的黄金时期。时不我待,搜集口传的或文献的施法科仪刻不容缓。这种抢救,是道教本身文化资源的抢救和利用。对当代道士来讲,是承先辈流风,不做,其流便会断绝。

所谓创造阐释,创造是指内容的更新,科仪的编制,阐释是理论的解释。有此能力者目前极少。

道教法术体系博大精深,其中可以分为操作层面、(行持)制度层面(科范)和理论层面。每一次法术的更新,都是这三大层面相互促进的结果。自魏晋以后,道教的法术体系愈益成熟,制度层面和理论层面的完善起过重要作用,而且其作用越来越重要。陆修静、张万福、杜光庭等人的贡献重在科范。但科范的内涵仍要靠理论阐释,事实上他们自己,也曾作过某些阐释。宋代出现五雷正法。五雷正法是宋以来最大的法术体系,也是符箓法术发展史上的一次大创新。五雷正法在神学思想上曾吸收上清、正一、北帝派等等的神谱或法术,但却迈越前修,且短时间内蔚为大观,其中重要的原因,是吸取了内丹的若干理论和功法,对雷、对人、对人所以

能驱雷,都做了比较系统的理论阐释。尤其像王文卿、张继先,及稍后的萨守坚、白玉蟾等人,阐发更加精粹。同时,也有一些其他的法师,不断地依据宗师们阐释的理论,对行持科范加以修订,流传中产生讹误者便为之改正。雷法的科范,常与理论阐释共传,二者可以说相互辉映。至于依科宣事的法师,大多数做的是我们称为操作的工作。其中部分人对理论和制度熟悉,行持一般也能正确无误。但操作方法师师相传,不可能没有讹误。理论修养差的,不知科范的内涵,往往没有能力识其讹。这种情况,有待于精熟科仪又通达理论者为之订正。比如明四十三代天师张宇初,便针对行持中错讹得不到改正的情况,写了《道门十规》等著作予以阐释和厘正。近代以来,这样的创释可就太少了。

温故可以知新。由于历史的原因,近代道法大量失传,即使有法师身怀绝技,也基本上停留在依制操作的层面,极少有理论素养高者,今天的年轻道长们学科仪,演道法,更是仅限于操作层面。显然这对于道法适应时代,极其不利。时代变了,科学昌明,技术发达,道法还有没有存在必要?道法形式古老,固然增添了庄严神圣的气氛,但今人语境不同,理解上难名困难,如何使人明白其内涵?等等此类,都需要道门人士自己来做出回答,在道教活动恢复了二十来年后,对它们的理论阐释,变得越来越迫切了。

所谓人才,是指通晓法术方法、科仪的法师以及其他道众。道书言:“道者,虚无之至尊也,术者,变化之玄使也。道无形,因术以济人,人有灵,因修而会道。”<sup>①</sup>道是法之本,人是法之主,会道行法,中心环节在人。道教史上,道教的发展,总依赖于高道。张道陵、葛玄、葛洪、陆修静、张万福、杜光庭、王文卿、张继先、白玉蟾、张宇初等等对道教法术的创造和更新有影响的人物,本身都是饱学之士,当然首先是虔诚而富有创新精神的人物。目前,这样的人

① 《云笈七签》卷四十五

物实在太缺。时代呼唤高道,高道的造就却不能光凭时代。而必须从对道教义理、科范都精通,而且与时代精神息息相关的道教徒中脱颖而出。也就是说,在时代风尚、生存环境改善的前提下,要有人——这儿当然说的是道教团体,自觉地去感应时代,回答时代提出的问题,承担适应时代的重任。道教和道教文化范围深广,就道教徒的宗教生活而言,宫观管理,日常焚修,科范,理论阐释,社会交往,乃至琴棋书画的个人涵养都有重要地位。但窃以为明道(理)合德、精于科范是道教宗教活动及联系社会的基本内容。道教的号召力一在道,二在神,三在法。而道由人传,道体法用,在最平常的宗教实践中,展示道的是法。精道法,能行持,理论素养较深,恐怕是高层次人才的基本要求之一。

上面说的,都关于道法的发展,都是道门自己的事,需要道门本身加以解决。参加道教学术研讨会,作为教外人士,贡献一得之见,对宏扬道教优秀文化,或可参考云。

(作者:上海华东师范大学宗教研究中心教授)

## 道教生态伦理观述要

李 刚

当代人面临严重的生态危机！如何防止人类的各项活动对地球生态系统的破坏？这是当今全世界都在思考的问题。也有人在追求太空中是否存在其他生命形态，一旦地球这个家园不能居住了，可不可以搬迁到另外的星球上找到新的生存空间。然而不幸的是，迄今为止人类的努力还毫无结果，人类脱离了地球能否生存也还是悬而未决的问题。因此，用更现实的眼光看，与其逃离地球不如重整旧河山，多考虑如何美化我们现有的家园。这种考虑应该是在祖先留给我们的生态智慧的基础上进行，亦即所谓温故而知新。所以作者认为：面对这有可能给人类带来毁灭性灾难的危机，重温古老的道教生态伦理观不无裨益，这种重温显然将启示我们怎样更好地生存，可持续地发展。这也就是本文的旨趣之所在。

—

所谓生态伦理是人与自然环境发生关系时的伦理。人与自然有没有一种伦理关系？人对自然是否像处理人际关系一样必须有某种道德规范的约定？回答当然是肯定的。人类对于自然不仅应该有一种科学的态度，也应该有一种道德的态度，如果仅仅只有前者，那就会失之偏颇，甚至走向危险的深渊，所以对自然保持虔敬的伦理态度是非常必要的。人类只有按照自然的本性去规范和调整人对自然的的活动，才能与自然打交道时获得自由。道教生态伦理观所要处理的就是人与自然打交道时必须恪守的伦常，不得随意收拾自然，对大自然既要有利用，也要有协调。或以为生态伦理学是当代一种全新的伦理学，其实在中国古代，在道教中早

已存在生态伦理观,只不过没有形成“学”,有实无名罢了。道教生态伦理观的目的是试图获得某种拯救自然环境使其免遭人为破坏的依据,为人们营造一种良好的生存空间,让大自然的美妙景色、悦耳音调、清新气息与我们人的视觉、听觉、味觉产生一种完美无缺的、令人感到神秘而又可爱的协调。道教并不反对人化的自然,而是主张人改造自然应有规则可依,应受道德规范的约束,应该把自然改变成一个令人赏心悦目的巨大花园,就如道教所想象的天上的神仙世界那般奇妙。道教更赋予自然以充满生命活力的美的意象,从而激发人们自觉地热爱自然、尊崇自然的美感和伦理感情,可以说许多在深山修道的道士就是这方面的典型代表。

为什么人与自然环境具有道德关系?因为二者是一个整体,相互发生影响和作用。道教生态伦理观就主张人与自然和谐相处,协调互补,共生共在,因为在道教眼里人与自然是同一个生态整体,相互作用,感应相生,即所谓“天人一体”。天人合一成为道教哲学的一个基本命题和特征,它要求人与天相合,即人需要天来将其合理化,肯定其存在;天也被人格化,具有了情感意志,与人相同一。天人相通相符,相感相应,道教是在人与自然的相互影响和作用中来理解二者间关系的。早期道教经典《太平经》认为:天在各方面都为人“垂象作法”,它的形象是绝对公正无私的,所谓“天道无私,但当独为谁生乎?”“天道无私,乃有自然,故不失法也,其事若神。”<sup>①</sup>天道无私,天道自然无为,并非独为人类所占有;天道执法公正,在人和自然界之间不会偏袒任何一方,故而处理事情十分神妙。《太平经》还认为:天人互相取象,“人取象于天,天取象于人”;天人互相感应,感应的原因就在于“天下之事,各从其类”,比如:“甲者,阳也,与木同类,故相应也。乙者,阴也,与草同类,故与乙相应也。”又如:“天道乃转而相因,更相使也。故兑为天地之口,

① 王明《太平经合校》第430、458页,中华书局1960年版。



人亦然。故以类相求，故人为天地谈也。”<sup>①</sup> 原来，人类与自然互感的原因就在于“同类”，因此可以“以类相从”、“以类相呼”，这便是《太平经》也是道教天人合一说的立论基石。<sup>②</sup> 由此出发，道教在处理人与自然的关系时，便像处理人与人的关系一样，建立了一整套伦理准则。

对道教来说，人和自然有一个共同的源头——道，正是“道”化生了自然万物与人，在道的面前人和自然无异是同胞兄弟，手足之情；人千万不要以万物主宰自居，自认为无所不能，任意宰割自然，这样就背离了道，就要受惩罚。唐代著名道教学者成玄英阐述了“道”自然性。他认为，道是自然存在的，人与万物都难逃自然之道的法则。他在其《庄子·大宗师疏》<sup>③</sup> 中所说的：“夫物不得豚者，自然也，孰能逃于自然之道乎！”就是阐明这个道理。在他眼中，道的本性为自然，老子讲“道法自然”的意思就是因为“道性自然，更无所法，体绝修学，故言法自然也”。<sup>④</sup> 道的自然本性决定了人必须崇尚自然，效法自然，循此人们才有可能得道。

对道教来说，一切有形体的东西，包括畜生、木石等都有“道性”。《道教义枢》卷八《道性义》指出：道性普遍地存在于一切事物中，不论是有识还是无识，此即所谓“一切含识，乃至畜生果木石者，皆有道性也”。<sup>⑤</sup> 果木石都属于无情无识者，无情而有道性，正显示了道性的普遍存在，放之四海而皆准。人与自然万物在具有道性这一点上是生而平等的，享有同等权利，既然如此，人就没有

① 王明《太平经合校》第 673、328、670、337 页，中华书局 1960 年版。

② 这一思想明显受到汉代哲学的影响。董仲舒《春秋繁露·阴阳义》即说：“以类合之，天人一也。”

③ 见（清）郭庆藩《庄子集释》，中华书局 1961 年版。

④ 成玄英《老子注》卷 2 第 19 页。本文所引成玄英的《老子注》据严灵峰《无求备斋老子集成初编》（三），台湾艺文印书馆 1965 年版。

⑤ 文物出版社等三家本《道藏》第 24 册第 832 页。

任何特权凌驾在自然之上作威作福,随心所欲。人与自然不是对立冲突、你死我活的关系,万物并不是为了人的掠取而存在,人不能无休止地奴役物种,蹂躏自然,人与自然应共存共荣,融化为一个生命体。这就是道教再三强调的天人合一之道。

道教生态伦理观的一个重要特点就是崇尚自然,即自然而然。“道”的法则就是自然而然的,而人的活动也应按自然规律进行,即《阴符经》所谓“观天之道,执天之行”,与自然暗暗相合。《阴符经》说:“天有五贼,见之者昌。五贼在心,施行于天。宇宙在乎手,万化生乎身。”仍谓“五贼”?<sup>①</sup> 李筌的解释是:“天生五行,谓之五贼”、“五贼者,五行之气也,则金木水火土焉。……所言贼者,害也,逆之不顺,则与人生害,故曰贼也。此言阴阳之中,包含五气,故云天有五贼。……贼者,五行更相制伏,递为生杀,昼夜不停,亦能盗窃人之生死,万物成败,故言贼也”。<sup>②</sup> 天生五行之气称为“五贼”。“贼”的含义包括:1、危害。客体对主体、自然对人的危害。五行之气逆而不顺则生害于人。人的主体性发挥不好,不善用之,也被客体所害。如五气在天为五星,在地为五岳,在位为五方,在物为五色,在声为五音,在食为五味,在人为五脏,在道为五德,人若不善利用则为其所害。2、这种危害是暗中进行的,主体不易察觉,就像窃贼之盗人财物一样,故叫做“贼害”。3、五行相生相克。这种生克是一无限的连续不断的过程,并“盗切”人的生死与万物成败,所以称之为“贼”。那是不是说人在自然面前束手就擒,主体对于客体完全处于被动地位呢?不是的,人也能主动地“盗窃”天机,即所谓“盗机”,从而“合天机而不失”,免祸得福。所以他指出:“人但能明此五行制伏之道、审阴阳兴废之源,则而行之……则为福德之昌盛也。……人用心观执五气而行,睹逆顺而不差,合天机

① 《神仙抱一演道章》,文物出版社等三家本《道藏》第2册第737页。

② 李筌《黄帝阴符经疏》卷上,文物出版社等三家本《道藏》第2册737页。

而不失,则宇宙在乎掌中,万物生乎身上。如此则吉无不利,与道同游,岂不为昌乎?”<sup>①</sup>人自觉地认识到阴阳五行的运动规律,按照这些法则行动,就能使客体掌握于主体的手中,人就在自然中获得了自由,化害为利,与道同游。反之,人若不按自然规律去作为,就一定会“妄作”,其结果必定是“凶”。在自然的面前人应当“无为”。所谓无为,不是无所作为,不是按照人的主观意志去乱为,而是随顺自然的本性(亦即遵循客观规律)去作为,这样便“无为而无不为”,“物我两全”。

为什么道教强调以自然无为的态度保护生态环境?因为道教认为自然环境是人存在的依据,为人立法。《太平经》说,人在自然面前,“顺之则吉昌,逆之则危亡”。<sup>②</sup>生态环境遭到人为破坏,不仅对现存的人有害,而且殃及后人。道教将天地比喻为人的父母,人贼害天地自然就是子女对父母不孝。道教指出人和自然万物有种因果报应关系,所谓善有善报,恶有恶报,也存在人和自然之间。自然不只是被动的受体,不是任人打扮的百依百顺的小女孩子,人征服自然,弄不好,它反过来就要报复人。所以人不能以征服者自居,不能自以为最尊贵,尊重自然其实也就是尊重人类自身。人的寿命也与自然相应,若想长寿就须遵行自然法则,人体生病即是与自然不协调的结果。道教在其产生不久就已经发现,自然环境对于人类的生存具有特别重要的意义和巨大影响。《太平经》指出:“人命在天地,天地常悦喜,乃理致太平,寿为后,是以吾居天地之间,常骇忿天地,故勉勉也。天地不和,不得竟吾年。”<sup>③</sup>人的生命存在与自然环境分不开,如果生态系统失去平衡,人就不能竟其天年,所以人必须敬畏自然,保护自然环境。

① 李筌《黄帝阴符经疏》卷上,文物出版社等三家本《道藏》第2册第737页

② 《太平经合校》第178页,中华书局1960年版。

③ 王明《太平经合校》第122页,中华书局1960年版。

在道教看来,人类的富足和物种多寡相关。《太平经》说:“富之为言者,乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足,故上皇气出,万二千物具生出,名为富足。中皇物小减,不能备足万二千物,故为小贫。下皇物复少于中皇,为大贫。无瑞应,善物不生,为极下贫。……万物不能备足为极下贫家,此天地之贫也。”<sup>①</sup> 自然物种越多,人就越富足,“万物不能备足”,人就“极下贫”,人类的贫富与自然资源的充足和匮乏休戚与共,所谓贫穷首先是指自然资源的贫乏。所以道教十分强调“善养”自然资源,保护生态环境。

## 二

怎样才能保护生态环境呢?怎样才能使人们的生存条件免遭日益变坏的厄运呢?道教认为其中措施之一就是:必须把人对自然万物的所作所为予以严格的道德评判。为此道教生态伦理观把人与自然的关系规定为一种人必须遵守的伦理关系,人类对于大自然的各项活动,必须按照某些特定的伦理规范去处理二者之间的关系。这些伦理规范包含在道教的各种各样戒条中。

对于动物,《初真十戒》告诫道士:“不得杀害含生,以充滋味,当行慈惠,以及昆虫。”<sup>②</sup> 为了人们自身的口福而伤生害命,把人的快乐建立在动物痛苦的基础上,这是道教坚决反对的。《老君说一百八十戒》<sup>③</sup>规定:不得以足踏六畜,不得渔猎伤煞众生,不得冬天发掘地中蛰藏虫物,不得妄上树探巢破卵,不得惊鸟兽,若人为己杀鸟兽鱼等皆不得食。<sup>④</sup> 这一系列规定都是为了保护动物,与

① 王明《太平经合校》第30页,中华书局1960年版。

② 《云笈七签》卷40,《道藏要籍选刊》第一册第280页,上海古籍出版社1989年版。

③ 道教对《老君说一百八十戒》非常重视,《陆先生道门科略》引道经说:“道上不受《老君百八十戒》,其身无德,则非道士。”(见《道藏要籍选刊》第8册第479页,上海古籍出版社1989年版)

④ 《云笈七签》卷39,《道藏要籍选刊》第1册第272-276页,上海古籍出版社1989年版。

当今的保护动物者协会相比较毫不逊色。《无上秘要》卷四十四《洞真三元品戒仪》之《中元品戒》把“屠割六畜杀生”、“射刺野兽飞鸟”、“烧山捕猎”、“捕鱼张筌”等都当作罪过。<sup>①</sup>《中极戒》规定：“不得食众生血肉，不得鞭打六畜，不得有心践踏虫蚁，不得便溺虫蚁上，不得笼罩鸟兽”。《太上感应篇》劝止人们“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”。<sup>②</sup>《阴鹭文》告诉人们：“举步常看虫蚁”；“勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾，勿宰耕牛”。<sup>③</sup>这些考虑的确太周详了，无疑是动物们的福音。《云笈七签》卷四十《说百病》甚至把“骂置虫畜”作为人生一病，同卷《崇百药》则把“不骂畜生”作为百药之一味，<sup>④</sup>以此来医治某些人打骂动物的毛病，可见其对动物爱护到了什么程度。

对于植物，《太平经》说：“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顿常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。”<sup>⑤</sup>人的生存有赖于草木，应对其加以谨慎的保护，尽管人需要草木作燃料之类，但最好是“取枯落不滋者”，这才符合自然之理，否则生存环境遭到破坏，殃及后人。《云笈七签》卷四十《崇百药》把“不烧山木”当作一味良药，<sup>⑥</sup>良药苦口而利于病。《老君说一百八十戒》规定：“不得烧野田山林，不得妄伐树木，不得妄摘草花，不得便溺生草上。”

① 《道藏要籍选刊》第10册第152页，上海古籍出版社1989年版。

② 守一子《道藏精华录》本第十集，浙江古籍出版社1989年版。

③ 袁啸波编《民间劝善书》第7页，上海古籍出版社1995年版。

④ 《道藏要籍选刊》第1册第279、280页，上海古籍出版社1989年版。

⑤ 王明《太平经合校》第572页，中华书局1960年版。

⑥ 《道藏要籍选刊》第1册第280页，上海古籍出版社1989年版。

⑦ 《云笈七签》卷39，《道藏要籍选刊》第1册第272-276页，上海古籍出版社1989年版。

《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》规定：“不得以火烧田野山林，不得教人以火烧田野山林。不得无故摘众草之华，不得教人无故摘众草之华。……不得无故伐树木，不得教人无故伐树木。”<sup>①</sup>《中极戒》也反对无故采摘花草，无故砍伐树木，火烧山林，便溺生草。《阴鹭文》大声疾呼：“禁火莫烧山林”。<sup>②</sup>保护林木植被，这是我们在道教的戒条中处处都可以看到的，道教早已发现森林对于人类的生存是多么紧要。

对于人们的生存环境，道教“十善”要求：放生养物，种诸果林；道边舍井，种树立桥；为人兴利除害。《老君说一百八十戒》规定：不得妄凿地毁山川，不得竭水泽，不得妄轻入江河中浴，不得在平地燃火，不得以秽物投井中，不得塞池井，不得无故走马驰车，不得以毒药投渊池江海中。<sup>③</sup>《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》也有：“道学不得以毒药投渊池江海中，道学不得教人以毒药投渊池江海中”，“道学不得塞井及沟池”，“道学不得以荆棘横人行道。”<sup>④</sup>《太上感应篇》反对人们“决水放火，以害民居，紊乱规模”。<sup>⑤</sup>这都对人们爱护自身所居住的环境提出了相当高的道德要求。

人与自然的关系到人与人的关系是交错在一起的，人对环境的破坏是在特定社会关系下人的活动所引起的，不能设想脱离社会关系而单独存在的人与自然环境的关系。故道教戒条中这二者往往是夹杂在一起的。《太平经》把天地比喻为人的父母，人贼害自然就像子女不孝顺父母，所以说：“天者养人命，地者养人形。今凡共贼害其父母。四时之气，天之按行也，而人逆之，则贼害其父；

① 《道藏要籍选刊》第10册第155页，上海古籍出版社1989年版。

② 袁啸波编《民间劝善书》第7页，上海古籍出版社1995年版。

③ 《云笈七签》卷39，《道藏要籍选刊》第1册第272—276页，上海古籍出版社1989年版。

④ 《道藏要籍选刊》第10册第155、157页，上海古籍出版社1989年版。

⑤ 守一子《道藏精华录》本第十集，浙江古籍出版社1989年。

以地为母,得衣食养育,不共爱利之,反贼害之。”<sup>①</sup>《太上十戒》要人平等一心;仁孝一切,即是指处理人与人和人与自然的关系时都必须遵守的准则。《云笈七签》卷三十九《修斋求道当奉十戒》的第二戒是:“守仁不煞,愍济群生,慈爱广救,润及一切”<sup>②</sup>“仁”本为儒家处理人与人之间的关系的道德准则,道教借用过来,推及宇宙间一切事物。《无上十戒》所谓不杀,当念众生;一切未得,我不有望,也是如此。《初真十戒》规定:“不得不忠不孝,不仁不信,当节君亲,推诚万物”;“不得阴贼潜谋,害物利己,当行阴德,广济群生”。<sup>③</sup>由人推及物,不论人对物,都是一视同仁,都得遵守道德规范。可以说,道教把处理人与人之间关系的道德准则完全推而广之到处理人与自然的关系上,形成人对自然应遵守的种种禁忌和道德条文。

由上述可见,道教戒条中制定了某些道德规范和行为准则来约束人们对自然的的活动,使其生态伦理原则具有强制性,成为信徒们必须遵守的道德律令。人们通常心中有个疑问:仅仅依靠人的良心和道德的这样一种道德主义能够解决生态环境遭到破坏的问题吗?其实对于道教来说,其道德规范和行为准则是通过戒条以神的律令形式发布的,体现为神对人的制裁,信仰者对神的虔诚的服从,因此其生态伦理于虔诚的信徒是完全可以解决问题的。而对于非道教信徒来说,则是智慧的开启,给人以强烈的警醒,提

① 王明《太平经合校》第115页,中华书局1960年版。

② 《道藏要籍选刊》第1册第227页,上海古籍出版社1989年版。

③ 《云笈七签》卷40,《道藏要籍选刊》第1册第281、280页,上海古籍出版社1989年版。

④ 实际上,“戒”就是被神化了的道德律令、道德规范,因此,戒在道教中又被称为“神戒”。这样一来,道德命令就从外在的他律化为内在的自律,神戒化为信徒的一种自觉信条,令其自我约束,自我完善。于是,外在的神的律令便和内在的从善意志相统一,信徒的道德主体性得以充分发挥。

醒人们关爱自然,谨防自然对人的报复。道教戒条还包含了人应当主动承担对自然环境的伦理责任的理念,认为这是人的道德生活中的一项不可缺少的重要内容,是人类主体性的一种表现。

### 三

生命中心主义是道教生态伦理观的一个鲜明特色,也是其核心的内容。本世纪产生的生命中心主义环境伦理学以敬畏生命的理念为基础,认为所有生命体都有内在于自身的“固有价值”,应受到同等的尊重。其代表人物之一法国学者施韦兹(一译史怀泽)指出:善的本质是保持生命,促进生命,使生命得到其最高的发展。恶的本质是毁灭生命,损害生命,阻碍生命的发展。因而伦理的基本原则是敬畏生命,只有敬畏生命的伦理才是完备的。<sup>①</sup>实际上,这样的思想并非本世纪人的专利,追究其知识产权,道教应当占有其中一份。道教的伦理学本质上就是生命伦理学,它以“劝善成仙”为主题,由生命哲学和伦理学两大板块构造而成,目的是要解决人类生命永恒存在的问题。<sup>②</sup>道教所谓生命不仅指人类生命,而且包括宇宙间一切生命在内。道教吸收了佛教“众生平等”、不杀生的信条,将之和自己原有的敬重生命的教义融合,形成以一切生命存在作为保护对象的伦理原则。这一原则在道教戒律中得到充分体现。道教《五戒》的第一戒就是不得杀生;《老君五戒》强调不杀乃至没有杀心然后才有自我生命的完成;道教《八戒》指出不得杀生以自活。《升玄九戒》之第四戒为手不得杀害众生。《老君说一百八十戒》的第一百七十六戒是:“不得绝断众生六畜之命。”<sup>③</sup>《云笈七签》卷三十八《说十戒》之第二戒为“不得杀生屠

① 参见施韦兹所著《敬畏生命》第91-92页,上海社会科学院出版社1992年版。

② 参见拙作《劝善成仙——道教生命伦理》四川人民出版社1994年版。

③ 《云笈七签》卷39,《道藏要籍选刊》第1册第276页,上海古籍出版社1989年版。



害,割截物命”。<sup>①</sup>《云笈七签》卷三十八《思微定志经十戒》的第一戒就是“不杀,当念众生”。<sup>②</sup>《云笈七签》卷四十《受持八戒斋文》规定“不得杀生以自活”。<sup>③</sup>《太上十戒》有不得杀生祠祀六天鬼神。《妙林经二十七戒》有“不得好杀物命”,“不得杀生淫祀”。<sup>④</sup>可以说几乎所有的道教戒条都规定了不得杀害生命,表现出鲜明的生命中心主义的伦理特色。同样的理念在道教经书中书宣扬的教义中也比比皆是。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》警告杀生者将有六祸临头:“杀害众生者,见世得短命,长宿牢狱,厄身过去生六畜中”;“六畜生身者,从杀生抵债中来”。反之,“济死度生者,普救一切,大弘福善,利益众生者,生天王国主身”。<sup>⑤</sup>《道门通教必用集》卷一《玄门入道求出家法身十七愿念》的第一愿就是“不杀生命,断圣种故”。<sup>⑥</sup>《皇上虚皇天尊四十九章经·不杀章第二十》称:“子欲学吾道,慎勿怀杀想。一切诸众生,贪生悉惧死。我命即他命,慎勿轻于彼。”<sup>⑦</sup>《阴鹭文》主张:“或买物而放生,或持斋戒杀,举步常看虫蚁。”这些都透射出道教对生命的高度敬畏和热爱以及尽可能多的保存物种生命的思想。

重视生命是道教的最基本特征,道教对“生”持一种虔敬尊重的态度,以生命为天地万物的自然本性,高度礼赞生命的神圣,以生死为人生第一要事。《太平经》说:生是根本。又说:“天上神仙都不贪图尊贵,但乐活命。”<sup>⑧</sup>只要能活着,什么荣华富贵都不在

① 《道藏要籍选刊》第1册第266页,上海古籍出版社1989年版。

② 《道藏要籍选刊》第1册第269页,上海古籍出版社1989年版。

③ 《道藏要籍选刊》第1册第283页,上海古籍出版社1989年版。

④ 《云笈七签》卷38,《道藏要籍选刊》第1册第271页,上海古籍出版社1989年版。

⑤ 《道藏要籍选刊》第8册512、513页,上海古籍出版社1989年版。

⑥ 《道藏要籍选刊》第8册第325页,上海古籍出版社1989年版。

⑦ 文物出版社等三家本《道藏》第1册第770页。

⑧ 王明《太平经合校》第53、288页,中华书局1960年版。

话下,因为“生”是第一要紧的。《老子想尔注》将“生”提到“道”的高度来体认:“生,道之别体也”。<sup>①</sup>《养性延命录序》称:人所宝贵的是生。《悟真外篇·石桥歌》唱道:“人生大事惟生死”。这些都充分展示了道教的“重生”、“贵生”思想。这些思想其实是以中国古代社会生命崇拜的继承,尤其是对道家唯生重生观的直接延续。老子主张厚生。《庄子·让王》说:天下至重,但不能以天下害其生。认为生命的价值比天下更为贵重。这一点在杨朱派道家中尤为突出。《韩非子·显学》称杨朱为“轻物重生之上”,《淮南子·汜论训》称杨朱“全生保真,不以物累形”。道教即继承了道家这种“轻物重生”、宇宙间唯有生命最高的价值观。

不仅如此,道家还发展完善了自己的一整套神仙长生的神仙学,追求永保肉体生命或者精神生命的境界。道教神仙长生思想的核心范畴是不死之“道”,人的生命与此种不死之道合而为一即可神仙长生,正如《云笈七签》卷十七引《太上老君内观经》说:“道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。若生亡则道废,道废则生亡,生道合一,则长生不死,羽化神仙。”<sup>②</sup>这样,道教就将其生命哲学与本体论接通,形成生命本体论型哲学。这种哲学的基础是永恒存在的自然之道,神仙存在的环境是最优美、最洁净,最令人陶醉的仙境,是自然之道造化的结晶。在道教看来,人的终极目标就是努力进入这一仙境,而人在现实世界的生存样态也尽可能使其仙境化。为了达到这个目的,人必须敬畏一切生命,重视一切生命,爱护自然,美化自然。所以对生命的珍惜和宝贵,是道教制定各类生态伦理准则的出发点。

道教从炼内丹追求长生不老出发,还特别强调了人的生命与宇宙之间的同构互动关系,指出人体生命节律与自然生态的共命

① 饶宗颐《老子想尔注校证》第33页,上海古籍出版社1991年版。

② 《道藏要籍选刊》第1册第130页,上海古籍出版社1989年版。

运,同呼吸。彭晓《周易参同契分章通真义序》说:魏伯阳“撰《参同契》者,谓修丹与天地造化同途”。<sup>①</sup>所谓修丹指炼内丹。所谓“天地造化”,即《庄子·大宗师》说的:“今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉!”炼内丹以人体为一小炉灶,与天地这个大炉灶“陶铸群物,锤锻苍生”<sup>②</sup>是相通的。而炼内丹是要解决人的生命永恒存在的问题,在内炼过程中,人的生命存在于天地自然之中,与自然的运行变化历程息息相关,人的生命由此而与宇宙相统一。《参同契》说:“法象莫大乎天地。”俞琰发挥说:“道之大,无可得而形容,若必欲形容此道,则惟有天地而已矣。天地者,法象之至大者也。……修丹者诚能法天象地,反而求之吾身,则身中自有一壶天。”<sup>③</sup>实际上,在《参同契》看来,人的生理构造同天地一样,天地一大宇宙,人体为一小宇宙,小宇宙法象大宇宙,修炼自会得到正果。《参同契》是把宇宙大系统和人体小系统作为一个有机整体来对待,认为人是宇宙的缩影,自然的运行规律,也是人的生命运动的规律,人是自然的有机组成部分,所以人们养生应与自然之道相对应,人的生命脉搏与自然的脉搏共振互动。道教在其生态伦理观的基础上,积极探索生命的奥秘,发展了中国古代的医药气功理论和养生术,为提高人类生命存在的数量(所谓长生)和质量(所谓久视)作了不懈的努力,这种努力是在与自然和谐相处的前提下进行的。

现代科学让我们知道,地球生命是一个整体,这个整体只有相互依赖、相互和谐地生存于良好的状态环境下,才能够可持续发展下去。这样的观念在道教中也是有的,只不过表述所用的语言不同罢了。总结起来,天人一体,自然无为,以“天地与我并生,万物

① 文物出版社等三家本《道藏》第20册第131页。

② 成玄英《庄子·大宗师疏》,(清)郭庆藩《庄子集释》,中华书局1961年版。

③ 俞琰《周易参同契发挥》卷8,文物出版社等三家《道藏》第20册第252页。

与我为一”的态度关怀自然,热爱自然,尊重自然规律,在人与自然之间建立起伦理关系,通过敬畏一切生命从而完善人类自我生命,达到“长生久视”的目的,这就是道教的生态伦理智慧。当代人,让我们去吮吸这智慧,使我们的生命存在更完善、更健康、更富足。

(作者:四川大学宗教所所长、教授)

## 道教教义中的环境保护思想初探

尹志华

自从“工业革命”大大提高了人类征服自然的能力以后,人类对自然资源的破坏性开发和掠夺性利用愈演愈烈,以至到了 20 世纪后半期,严峻的生态危机已给人类的生存与发展造成了巨大的威胁。面对全球性的环境恶化趋势,越来越多的人认识到:人类文明的发展必须与环境的保护相协调。为了增强人们的生态意识和环保观念,以促进人类文明的可持续发展,学术界正在重新探索人与自然的关系这一古老而又具有特殊现实意义的问题。在探索的过程中,奉行“天人合一”观念的中国传统文化,正日益引起海内外学者的重视。

作为中国传统文化重要组成部分的道教,在人与自然关系问题上所具有的深邃的生态智慧,尤为引人注目。可以说,道教的生态智慧乃是中国传统文化中的环境意识的最集中表现。本文拟对道教教义中所包含的环境保护思想作初步的探讨,不求完备,旨在抛砖引玉而已。

### 一、“天人合一”、“万物一体”:道教的生态整体思想

道教认为,人与万物有一个共同的本原,就是“道”。《道德经》第 42 章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”道教内丹学家张伯端《悟真篇》阐释为:“道自虚无生一气,便从一气产阴阳。阴阳再合成三体,三体重生万物昌。”<sup>①</sup> 世间的一切皆由“道”演化而来。万物皆以“道”为源泉和存在依据,都分享了同一个“道”。不仅如此,构成人与万物的物质基础也是一样的。《元气论》说:“人

<sup>①</sup> 《道藏》第 2 册第 944 页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988 年版。

与物类，皆禀一元之气而得生成。”<sup>①</sup>可见，人与万物在本原上和禀受上都有着同一性。因此，南宋著名道士白玉蟾说“天地与我同根，万物与我同体”。<sup>②</sup>

道教认为，人与天地不仅同源同禀，而且同构同律，因而有“人身一小天地，天地一大人身”的说法。《太平经》说，天人互相取象，“人取象于天，天取象于人。”<sup>③</sup>宋末元初道教学者俞琰《周易参同契发挥》说：“人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。”<sup>④</sup>因此，道教主张人的行为应该符合宇宙的自然法则。若能使自己的行为符合宇宙的律动，则可以“天人合发，万变定基”<sup>⑤</sup>，达到人与环境共振的和谐之美。

既然人身是一小天地，人体各部分皆与天地相符相应，因此，人的精气神无不与天地相通相感。这就是道教的天人感应说。其要点是说明人的行为能够给环境产生影响，然后环境又反过来影响人类。因此，人类在从事各种活动的时候，必须考虑其对环境的影响。忘记或忽视这一点，必然会受到自然界的惩罚。

道教从“天人合一”的整体观念出发，十分重视人对环境的依赖关系。道教认为，维护整个自然界的和谐与安宁，是人类本身赖以生存和发展的重要前提。《太平经》说：“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”<sup>⑥</sup>要“安天地”，就要认识和掌握自然规律，按自然规律办事。因此，《阴符经》开篇即说：“观天之道，执天之行，尽矣。”“观天之道”就是认识自然规律，“执天之行”就是掌握和利用自然规律。人类的本领就在于此，所以说“尽

① 《云笈七签》卷56，《道藏》第22册第383页。

② 《海琼白真人语录》卷3，《道藏》第33册第129页。

③ 王明：《太平经合校》第673页，中华书局1960年版。

④ 《道藏》20册第223页。

⑤ 《阴符经》，《道藏》第1册第821页。

⑥ 《太平经合校》第124页。

矣”。若不懂得自然规律,凭主观意志盲目行事,便如《道德经》所言,是“不知常”,必然“妄作,凶”。故而《阴符经》告诫人们:“自然之道不可违。”

## 二、“一切有形,皆含道性”:道教对自然价值的尊重

道教所说的“道”,既是万物的本原,又是万物的本体。道化生万物之后,也就作为万物的本体内在于万物之内,因此,从价值论的角度来看,道乃是所有价值的创生之源。宇宙万物都是“道生之、德畜之”的,是道的价值创造过程中的一个环节,因而具有了自身存在的价值。唐代道士王玄览《玄珠录》说:“道能遍物,即物是道。”<sup>①</sup>《道门经法相承次序》载道士潘师正对唐高宗说:“一切有形,皆含道性。”<sup>②</sup>唐代道士孟安排《道教义枢》亦称:“一切含识乃至畜生、果木石者,皆有道性也。”<sup>③</sup>道教以万物皆有道性的观点阐明了万物平等的主张,否定了人类有凌驾于万物之上的特权。《庄子·秋水》篇借北海神的话说:“以道观之,物无贵贱。”即从道的高度来看,人与万物之间不存在贵贱关系。唐代道士成玄英在疏释《庄子》时也指出:“夫大道自然,造物均等。”<sup>④</sup>《西升经》更明确宣称,“道非独在我,万物皆有之”。<sup>⑤</sup>因此,人类不能妄自尊大,以自己为中心,把大自然当成自己征服和统治的对象。

道教还认为,人与自然之间没有不可逾越的鸿沟。人与万物之间是可以互相转化的。人是由自然物合成的,人死之后又变成了自然物。而且,按照道教的生命观,动、植物都能够修炼变成人,变成仙。这就进一步打破了人与自然的界限。因此,道教关于“一切有形,皆含道性”的论断的意义就在于,它肯定了所有物类都包

① 《道藏》第23册第620页。

② 《道藏》第24册第786页。

③ 《道藏》第24册第832页。

④ 《道藏》第16册第371页。

⑤ 《道藏》第11册第510页。

含着“道”的种子,都有向上发展的希望,可以一层一层地向上提升生命存在的形式,直至达到与道合一的最高境界。因此,万物都有按照道赋予它的本性自然发展的权利,人类不应该随意对它们进行干涉,阻碍它们实现自己的价值。

道教关于“一切有形,皆含道性”的思想,对于当代生态伦理学的建构也有一定的借鉴作用。西方生态伦理学认为,生态伦理学使西方伦理学的发展走到了一个转折点,它探求超出人类义务范围的对象,提倡对所有生命的恰当尊重,要求建立一门非人类中心主义的生态伦理学。但是,西方生态伦理学在这个转折点上遇到了困难,因为传统的西方伦理学不承认人类主体之外的事物具有自身价值,它在事实与价值之间、是与应当之间、科学与道德之间约定了一条不可逾越的界限。但是,在道教中,则根本就不存在事实世界与价值世界的分裂、是与应当的对立。道教不仅把自然看成是一个充满着事实的世界,而且看做是一个在进化过程中不断创造着价值、也充满着价值的世界。道教认为,道是创造一切价值的最终根源,天地万物莫不尊道而生,贵德而成。道具有创造、促进、养育、保护万物的崇高德性。人应该效法天地之道,对万物“利而不害”,辅助万物成长,增进和维护自然的价值,而不应该违反道的本性,破坏和毁灭自然的价值。

### 三、自然无为与因应物性

崇尚自然是道教的重要特征。道教所说的“自然”,是“自然而然”的意思,指事物“自己如此的”、“天然的”、“非人为的”一种状态。道教认为,“自然”状态是事物的本真状态,人们应该尽量随顺事物的自然发展过程,不要以人力去强行改变。所以《道德经》说:“辅万物之自然而不敢为”。因为人的主观意志往往不符合客观规律,一旦轻举妄动,就有可能造成不好的后果。人类的活动对环境的破坏就是如此。那么,如何才能做到顺应自然而不违背自然呢?道教提出的方法就是“无为”。所谓“无为”,并不是消极地不行动,



什么事也不做,而是依自然而为,依循事物的内在本性和发展规律,根据客观条件采取适宜的行动,以无为的态度去为。英国科学家李约瑟博士指出:“‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’(refraining from activity to Nature),亦即不固执地要违反事物的本性,不强使物质材料完成它们所不适合的功能。”<sup>①</sup> 这一见解的确是深刻地把握了道家道教无为原则的真实含义。

道教认为,万物各有其性,应该顺应物性,因才而用,率性而行。《太平经》说:“天地之性,万物各自有宜。当任其所长,所能为。所不能为者,而不可强也。”<sup>②</sup> 成玄英在《南华真经注疏》中说:“随造化之物情,顺自然之本性,无容私作法术、措意治之,放而任之,则物我全之矣。”<sup>③</sup> 并指出:“万物咸禀自然,若措意治之,必乖造化。”<sup>④</sup> 人们应该遵循“天道无为,任物自然”<sup>⑤</sup> 的原则,让宇宙万物“任性自在”,自然发展。成玄英说:“虚心任物,物各自正”,“但处心无为,而物自化”。<sup>⑥</sup> 因此,懂得“自然妙理”的圣人“恬淡无为,大顺物情”,于是“一切万物,自然昌盛”。<sup>⑦</sup>

为了在对自然物采取的各种行为中正确地贯彻“自然无为”的原则,道教主张以“道”观物,反对以“我”观物。以“道”观物,实际上就是从宇宙整体的角度来审视万物,这样就能清楚地看到不同物种在生态系统中所处的序列,所起的作用,从而能够根据自然本身的价值,从生命物种的保存、进化和生态系统的完整、稳定、完美出发,采取符合生态规律的行动。以“我”观物,则往往会从自身利

① 《中国科学技术史》第二卷第 76 页,上海古籍出版社、科学出版社 1990 年版。

② 《太平经合校》第 203 页。

③ 《道藏》第 16 册第 384 页。

④ 《道藏》第 16 册第 417 页。

⑤ 《抱朴子内篇校释》第 136 页。

⑥ 《道藏》第 16 册第 417、418 页。

⑦ 《道藏》第 16 册第 384、416 页。

益或主观主义出发,导致干预自然的行为。现代科学已经证明,自然界是按照自身的本性运转的。为了取得自然平衡,总是通过相辅相成进行调节,形成一个有秩序有规律的统一整体。既然自然是一个统一整体,如果把人为的因素强加到自然中,就必然使自然失去平衡,引起各种不良现象出现。例如,在一些地方,牧民为保护羊群,而组织猎手把狼捕杀光了。由于没有了狼,兔子等小动物就大量繁殖,有把草原啃光的趋势。这一事实说明,人类对自然的干预,往往会诱发连锁反应,有时以想不到的形式,破坏了生态环境的平衡。道教提倡无为原则,主张对自然进行最小的干涉,相信事物会自己管理好自己,这种思想是很深刻的。

#### 四、少私寡欲与适度消费

老子在《道德经》中结合养生学的原理,以个体的生命为价值标准,阐明了节欲、崇俭的必要性,将少私寡欲、崇俭抑奢这些道德要求与人们希图健康长寿这一生理需要密切结合起来,将做人之道与养生之道密切结合起来。老子说:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂。”<sup>①</sup>认为沉溺于声色犬马等感官享受之中,将会大大的损害身体。有些人本来可以长寿,所以短命,也是“以其生生之厚”<sup>②</sup>,即放纵嗜欲的结果。因此,老子主张“见素抱朴,少私寡欲”<sup>③</sup>。

道教承袭并且衍化了道家的寡欲观。《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”,“不劳精思求财以养身,不以无功劫君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穿,不与俗争”<sup>④</sup>。东晋道士葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法,欲得恬愉澹泊,涤除嗜欲,内视

① 《道德经》第12章

② 《道德经》第50章

③ 《道德经》第19章

④ 饶宗颐《老子想尔注校证》第47、10页,上海古籍出版社1991年版。

反听,尸居无心”。<sup>①</sup>《西升经》对人的欲望持严厉的批判态度。《为道章》称:“欲者,凶害之根;无者,天地之原。莫知其根,莫知其原。圣人者,去欲入无,以辅其身也。”<sup>②</sup>唐代道士李荣注曰:“有欲,则伤身,故云:凶害之根。无欲,则会道,故云:天地之原。”<sup>③</sup>《清静经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界,而有欲则是“清静”的对立物。因此,《清静经》称:“常能遣其欲而心自静,澄其心而神自清。”<sup>④</sup>总之,道教以“清静无欲”作为修道的基本要求。

道教的“少私寡欲”思想,对于我们树立适度消费观念,以从根本上解决环境问题,具有重要的借鉴意义。

众所周知,为了维持人的生命存在,为了个人和社会的发展,合理的欲望是需要的。然而,人的欲海难填,放纵欲望会产生人们之间的对立抗争,导致生命与自然的破坏,人类之所以在今日的全球性生态困境中越陷越深而不能自拔,其根本原因就在于过度的贪欲,不知满足地追求物质财富和感官享受。1992年联合国环境与发展大会通过的《21世纪议程》指出:“地球所面临的最严重问题之一就是不当的消费和生产模式,导致环境恶化、贫困加剧和各国的发展失衡。”<sup>⑤</sup>现在,有一些人非常向往美国人的消费水平。可是,“为了使占世界人口6%的美国居民维持他们使人羡慕的消费水平,就需要耗费大约三分之一的世界矿物资源产量。假定世界上80%的人中一无所有,目前的能流量便至多可使18%的世界人口享受到美国的消费水平。”<sup>⑥</sup>可见,人类欲望炸弹的恶性膨胀,已对有限的自然资源、脆弱的生态环境、世界的经济和政治

① 《抱朴子内篇校释》第17页。

② 《道藏》第14册第588页。

③ 《道藏》第14册第588页。

④ 《道藏》第11册第344页。

⑤ 中国环境报社编:《迈向21世纪》,中国环境科学出版社1992年版,第82页。

⑥ 杰·里夫金等《熵:一种新的世界观》,吕明等译,上海译文出版社1987年版,172页。

局势,以及我们子孙后代的生存带来了毁灭性的威胁。正如英国历史学家汤因比所告诫人们的那样:“在所谓发达国家的生活方式中,贪欲是作为美德受到赞美的,但是我认为,在允许贪欲肆虐的社会里,前途是没有希望的。没有自制的贪婪将导致自灭。”<sup>①</sup> 为了维护个人与社会的和谐,人与自然的和谐,以使人类社会能够持续发展下去,我们必须把自己的欲望控制在合理的范围之内,不能让它过度泛滥。在这方面,道教关于“少私寡欲”的主张,是值得现代人加以提倡的。

人的消费方式问题,从深层次上说,就是人生价值的实现问题。在以占有物的多寡来衡量人们的身份、地位、荣誉和价值的社会里,不少人的消费在很大程度上不是为了满足自己的真正需要,而是为了体现自己的存在。正如西方经济学家 T·凡勃伦 (Veblen) 所说:“一个人要使他日常生活中遇到的那些漠不关心的观察者对他的金钱力量留下印象,唯一可行的办法是不断显示他的支付能力。”<sup>②</sup> 这样的价值观念激起的恶性消费和恶性开发不断向高峰推进,巨浪般吞噬着自然资源,自然环境的毁坏又反过来危害人自身。因此,要树立正确的消费观念,关键是要树立正确的人生价值观。道教认为,人生的价值在于提高生命存在的境界,通过将“小我”(个人的自我)扩充为“大我”(宇宙普遍的自我),达到与整个宇宙的合一。在对“大我”的觉醒过程中,自然而然地就把跟欲望相通的“小我”克服下去。圣人之所以能做到“见素抱朴”、“少私寡欲”,就在于他们已达到了“天地与我并生,而万物与我为一”<sup>③</sup> 的崇高的精神境界。道教认为,通过修炼,达到虚静空灵之境后,便

① 池田大作、汤因比:《展望 21 世纪》,苟春生等译,国际文化出版公司 1985 年版,第 57 页。

② T·凡勃伦《有闲阶级论》第 66 页,商务印书馆 1964 年版。

③ 《庄子·齐物论》。

能进入一种高功能的智慧状态。在这个时候,人的身心高度融洽、和谐,心灵恬静明彻,自然就会产生天人合一、道我一体的体验,就能使高度的直觉洞察力超越时空的局限,直接感受茫茫无际的宇宙现实,洞察自然的流变过程及其动态秩序。正是在这些令现代人大大感不解的神秘经验或体道认识中,道教形成了他们独特的生态洞见。

道教关于将小我统一于大我来克服人的过度贪欲的主张,与现代生态伦理学要求人类从所有生命物种的共同利益着眼来实现自己合理的利益的观点是一致的。非人类中心主义的生态伦理学认为,人类如果只顾满足自己的利益,就会破坏自然环境的完善和健康,危害生物圈中所有生命物种的整体利益,到头来也会危及自己的生存利益。而人类如果首先从生物圈的整体利益出发,在人和自然和睦相处的前提下有节制地满足自己的物质需求,就会有助于恢复生存环境的完整和健康,最终也将有利于人类更大利益的实现。

### 五、贵生戒杀与环境保护的具体规定

道教以“长生成仙”为最高目标,提倡贵生精神。敬重生命成为道教的一个重要原则。《太平经》说:“夫天道恶杀而好生,蠕动之属皆有知,无轻杀伤用之也。”<sup>①</sup> 五代道士谭峭所著《化书》认为动物跟人一样有伦理道德,书中说:“夫禽兽之于人也何异:有巢穴之居,有夫妇之配,有父子之性,有生死之情。乌反哺,仁也。雉恤胎,义也。蜂有君,礼也。羊跪乳,智也。雉不再接,信也。孰究其道?万物之中,五常百行,无所不有也。”<sup>②</sup> 针对人们杀戮动物的行为,谭峭愤怒地抨击说:“且夫焚其巢穴,非仁也;夺其亲爱,非义也;以斯为享,非礼也;教民残暴,非智也;使万物怀疑,非信也。夫

① 《太平经合校》第174页。

② 《道藏》第23册第598页。

膾炙之欲不止,杀害之机不已,羽毛虽无言,必状我为贪狼之与封豕;鳞介虽无知,必名我为长鲸之与巨虺也。胡为自安焉?得不耻吁?直疑自古无君子。”<sup>①</sup>从宇宙伦理的角度来看,人类凭借自己的强权,残杀众生,显然是不道德的。道教要求人们把慈悲之心扩大到自然物上,不要杀戮众生。《太上虚皇天尊四十九章经》说:“子欲学吾道,慎勿怀杀想。一切诸众生,贪生悉惧死。我命即他命,慎勿轻于彼,口腹乐甘肥,杀戮冲(充)啖食。能怀惻隐心,想念彼惊怖,故当不忍啖,心证慈悲行。”<sup>②</sup>《洞真太上八素真经三五行化妙诀》要求人们“慈爱一切,不异己身。身不损物,物不损身。一切含气,草木壤灰,皆如己身,念之如子,不生轻慢意,不起伤彼心。心恒念之与己同存,有识愿其进道,无识愿其识生。”<sup>③</sup>在道教看来,这种对众生的慈悲行为上应天德,乃万善之先,“久行朗达,与日月并明也”。<sup>④</sup>

道教认为,自然界的各种生物并不妨碍人类的生存,人类应该与其和睦相处。道经中说,“野外一切飞禽走兽、鱼鳖虾蟹,不与人争饮,不与人争食,并不与人争居。随天之造化而生,按四时之气化而活,皆有性命存焉。……如无故张弓射之,捕网取之,是于无罪处寻罪,无孽处造孽,将来定有奇祸也。戒之,戒之。”<sup>⑤</sup>为此,道教以因果报应说来劝阻人们对各种生物的杀戮行为。道教认为,人们善待万物,即有善报;虐待万物,即有恶报。葛洪在《抱朴子内篇·微旨》中说:“慈心于物,仁逮昆虫,手不伤生,‘如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。’”<sup>⑥</sup>《洞真太上八素真经三

① 《道藏》第23册第598页。

② 《道藏》第1册第770页。

③ 《道藏》第33册第474页。

④ 《道藏》第33册第474页。

⑤ 《劝世归真》,《藏外道书》第28册第91页。

⑥ 王明:《抱朴子内篇校释》第126页,中华书局1985年版。

五行化妙诀》说：“仁者好生恶杀，救败护成，禁忌杀伤，隔绝嫉妒，能和合阴阳，放生度死，慈悲嫌疑，念念弗忘，积仁成寿，遂登神仙。”<sup>①</sup>《警世功过格》规定：“救一有力于人之物命（牛马犬类），五功至五十功”，“救一无力于人之畜命（猪羊之类），三功”<sup>②</sup>《六度生戒》中不厌其烦地宣扬施惠于动物的好处：第三条说：“含血之类，有急投人，能为开度，济其死厄，见（同“现”）世康强，不遭横恶。”第四条说：“施惠鸟兽有生之类，割口（省下自己的口粮）饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”第五条说：“度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横。”第六条说：“常行慈心，愍济一切，救生度死，其功其重，令人见世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心。”<sup>③</sup>《文昌帝君阴骘文》甚至记有“救蚁中状元之选”的典故。相反，如果“弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎”，种种伤害众生的行为，“凡有一事，则是一罪，随事轻重，司命夺其算纪（预定的自然寿命），算尽则死。”<sup>④</sup>《警世功过格》规定：“教人渔猎，三十过”，“毒药杀鱼，三十过”，“杀一牲口，五过”，“杀禽鱼昆虫一命，三过”，“拘系禽兽一日，三过（致死一命者加）”<sup>⑤</sup>《十戒功过格》规定：“贪其滋味或利其毛骨而杀者，曰爱杀（如虾螺为馐、牡蛎为药、蚌珠为饰之类），一次为二过。至百命外加二过，千命为三十过”，“牢养调弄曰戏杀（如斗蟋蟀、拍蝴蝶之类），一命为一过。虽不伤命而调弄不放亦为一过。见卑幼牢养调弄可禁止者，不为禁止亦作一过”。<sup>⑥</sup>《无上内秘真藏经》所记杀生之罪更为严重：“好杀物命者，死入无间狱。杀生淫祀者，死入沸山狱。烧野田山

① 《道藏》第33册第475页。

② 《藏外道书》第12册第76页，巴蜀书社1994年版。

③ 《要修科仪戒律钞》卷6，《道藏》第6册第948页。

④ 《抱朴子内篇校释》第126页。

⑤ 《藏外道书》第12册第82、83页。

⑥ 《藏外道书》第12册第43页。

林游猎者，死人分形狱。”<sup>①</sup>可见，道教力图以神学的力量，引导人们走到关怀生命、保护生态环境的道德实践上来。

道教还在各种戒律中，对于保护环境作了具体的规定。道教有众多的戒律，内容庞杂，牵涉广泛，但无不以“戒杀生”为主要大戒。《洞玄灵宝斋十直》说：“道教五戒，一者不得杀生。”<sup>②</sup>刘宋道士陆修静所撰《受持八戒斋文》也规定：“一者，不得杀生以自活。”<sup>③</sup>《思微定志经十戒》的第一戒也是“不杀，当念众生”。<sup>④</sup>《初真十戒》的第二戒规定“不得杀害含生以充滋味”。<sup>⑤</sup>《妙林经二十七戒》、《老君说一百八十戒》、《三百大戒》等戒律中也都有“不得杀生”的规定。可见，戒杀是道教戒律中必不可少的内容。

道教不只是泛泛地谈禁止杀生，而是有周到的考虑。《老君说一百八十戒》中的第九十五条说：“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”第九十七条说：“不得妄上树探巢破卵。”第九十八条说：“不得笼罩鸟兽。”<sup>⑥</sup>《中极戒》第一百一十二条规定：“不得热水泼地致伤虫蚁。”<sup>⑦</sup>可见，戒律的制定者对保护动物考虑得多么周到。

除了“不杀生”外，道教还反对惊吓、虐待动物。《老君说一百八十戒》中的第一百三十二条规定：“不得惊鸟兽。”<sup>⑧</sup>《三百大戒》中亦规定：“不得惊恒鸟兽，蹴以穷地。”<sup>⑨</sup>此外，《老君说一百八十戒》中的第四十九条规定：“不得以足踏六畜。”第一百二十九条规

① 《道藏》第1册第476页。

② 《云笈七签》卷37，《道藏》第22册第258页。

③ 《云笈七签》卷40，《道藏》第22册第281页。

④ 《云笈七签》卷38，《道藏》第22册第267页。

⑤ 《云笈七签》卷40，《道藏》第22册第278页。

⑥ 《云笈七签》卷39，《道藏》第22册第272页。

⑦ 《道藏辑要》第10册第152页，吉林人民出版社1995年版。

⑧ 《云笈七签》卷39，《道藏》第22册第273页。

⑨ 《要修科仪戒律钞》卷6，《道藏》第6册第948页。



定：“不得妄鞭打六畜群众。”<sup>①</sup>

当代生态伦理学提出，人类要和自然建立伙伴关系模式，以取代把自然当成征服和统治对象的传统关系模式。大自然是一切事物最终的创造者和所有生命成长的母体，自然界中的任何事物都有其自身存在的价值和权利，都是人类的兄弟伙伴，都应当受到尊重。道教禁止杀生、反对惊吓或虐待动物的主张，反映了道教对动物的尊重。

写到这里，有一个问题需要说明。道教虽然在戒律中完全禁止杀生，但那是针对道门中人的，在世俗生活中，针对普通人，它只是要求人们不要滥杀动物，并非无条件地反对杀生。《石晋夫醒迷功过格》中有讨论戒杀原则的一段话，从中可以看出道教对杀生一事所采取的理性态度。

乞儿曰：“无论不杀生，方为万物之生，即如鸡鸭不杀，喂他何益？牛马不杀，胶皮何取？猪羊不杀，祭祀何有？若论不杀生，竹木不宜砍，柴薪何来？草木不宜伐，人宅无取。这真难也。”道长曰：“极容易的。鸡鸭不损其卵，不伤其小，又不妄费，当用之时，取其大者杀之，何得为杀？马有扶朝之功，牛有养人之德，临老自死，何必在杀？何至无取竹木？草苗方长不折，用时方伐，何得无用？”乞儿曰：“据道长说，这等看来，凡物当生旺之时杀之，方才为杀。至休囚衰弱之时杀之，不足为杀，可见生旺时天地发生万物之情，不可违悖天意。至乘天地收藏之时而取之，则用无穷也。”<sup>②</sup>

完全禁止杀生，对一般人来说，确实难以做到。而遵循生态规律，不滥杀动物，以保持生态平衡，则是人们可以而且应该做到的。

① 《云笈七签》卷39，《道藏》第22册第271、272页。

② 《藏外道书》第12册第88页。

道教对保护植物也作了一些规定。《太平经》要求人们“慎无烧山破石,延及草木,折华伤枝,实于市里,金刃加之,茎根俱尽。”当然,“人亦须草自给”,解决的办法是“但取枯落不滋者,是为顺常”。<sup>①</sup>《老君说一百八十戒》中的第十四条说:“不得焚烧田野山林。”第十八条说:“不得妄伐树木。”第十九条说:“不得妄摘草花。”<sup>②</sup>《妙林经二十七戒》中也有“不得烧野山林”的规定。<sup>③</sup>《三百大戒》中同样规定:“不得以火烧田野山林”,“不得无故摘众草之花”,“不得无故伐树木”<sup>④</sup>。把恩惠施及无情的草木,没有与万物为友的崇高的生态境界,是难以办到的。

道教戒律中还有保护土地及水资源的规定。《老君说一百八十戒》中的第三十六条说:“不得以毒药投渊池江海中。”第四十八条说:“不得妄凿地毁山川。”第五十三条说:“不得竭水泽。”第一百条说:“不得以秽污之物投井中。”第一百三十四条说:“不得妄开决陂湖。”<sup>⑤</sup>《三百大戒》中也规定:“不得以毒药投渊池江海中”,“不得竭陂池”,“不得塞井及沟池”<sup>⑥</sup>。这是在农业经济条件下反对环境污染的全面规定。

综上所述,道教在“天人合一”的生态整体观的指导下,对于如何正确处理人与自然的关系作了深刻的论述,并制定了一系列的环保措施。对道教教义中的环保思想进行挖掘、弘扬,不但可以为当代环保理论提供有价值的文化资源,而且对于增强人们的生态意识和环保观念,也具有一定的促进作用。

(作者:中国道教协会研究室助研,在读博士)

① 《太平经合校》第 572 页。

② 《云笈七签》卷 39,《道藏》第 22 册第 270 页。

③ 《云笈七签》卷 38,《道藏》第 22 册第 269 页。

④ 《要修科仪戒律钞》卷 6,《道藏》第 6 册第 947 页。

⑤ 《云笈七签》卷 39,《道藏》第 22 册第 271—273 页。

⑥ 《要修科仪戒律钞》卷 6,《道藏》第 6 册第 948 页。

## 论道教对物种保护的贡献

李远国

生物物种是构成我们所生存的大自然中最重要也是最活跃的基本要素,因为正是天地间成千上万的生命载体,亘古至今,绵延繁衍,使得这个万物并居的地球成为一只充满绿色生机的生命之舟。显然,对人类生存环境的保护,必然要涉及到对物种的保护。以便确保物种的多样性和基因库的发展,确保自然生态系统的平衡。对此,早在1980年3月5日便公布了《世界自然资源保护大纲》,这份由国际自然和自然资源保护联合会起草、经联合国环境计划委员会等有关国际组织审定的文件中,明确地提出了保护生物资源的目标:(1)保持人类及生物的生存所需要的生态条件。(2)保证遗传(物种生存和繁殖)的多样性。(3)确保生物物种和生态系统的延续性利用。从此,对自然界物种的保护开始进入一个国际性全面合作的历史阶段。

现实的工作需要历史的回顾,探索、总结前人的经验,以促进当今世界范围内的环境保护。那么,在这场关系着全人类未来命运的环保运动中,道教是否能够提供一些有价值的思想和宝贵的经验呢?这里仅就物种保护方面,论述道教在历史上的贡献。

—

对于一个社会的贫穷或是富足,不同的时代、不同的群体,其评判的标准显然是不同的。那么,道教对此有什么看法呢?东汉成书的《太平经》中指出:“富之为言者,乃毕备足也。天以万物悉生出为富足,故上皇气出,万二千物具生出,名为富足。”所谓“万二千物具生出”,是广义而言天下动物、植物皆兴旺生存,一派繁荣景象,这就是“上皇气出”的太平盛世。反之,物种不足万数者,故为

“小贫”；物种越来越少，便为“大贫”；当万物悉伤时，“无瑞应，善物不生，为极下贫”，“为衰家也”。至此帝王愁苦，天下大乱，万物俱毁。如此惊世骇人的言谈，早在道教成立之初即已提出，显示了道教思想家们对社会发展与物种保护之关系的冷静观察与精辟见解。因为在他们看来，人类在世界上最重要的责任之一，就是“助天生物也，助地养形也”。“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物。为其师长也。”<sup>①</sup>

应该看到，自生命体第一次出现以来，消亡就是生命面临的现实。目前地球上存在的几百万种物是曾经存在过的大约5亿种物种的幸存者，以往的消亡几乎都是自然过程引起的。但随着人类活动的日益加剧，到了今天，人类的行为已是物种灭绝的最主要因素。物种的平均生存时间约为500万年。目前最乐观的估计是在过去的2亿年中，每百万年平均有90万种消亡，即平均每 $1\frac{1}{9}$ 年灭绝一种物种。而现今由于人类引起的灭绝速度要高出数百倍，或者很可能是数千倍。<sup>②</sup>除非迅速采取全球性的保护措施。否则可以预料，目前存在的物种中至少有1/4，可能1/3甚至更多将会失去。

世界环境与发展委员会曾指出：“生物资源的保护——植物、动物和微生物以及它们赖以生存的环境中的无生命元素——对于发展来说是具有重要意义的。”<sup>③</sup>“应明确阐明物种和遗传多样的是人类的共同遗产这一思想”。<sup>④</sup>那么，在中国发展的历史上，道

① 见王明《太平经合校》第32页。

② 见世界环境与发展委员会编著《我们共同的未来》第130页，世界知识出版社1989年12月中文版。

③ 见《我们共同的未来》第126页。

④ 见《我们共同的未来》第142页。

教在保护人类共同遗产——物种方面,又有那些作为与贡献呢?

首先,基于对大自然的热爱,对万物生命的尊重,道教中人非常重视对物种的保护,希望建立一个万物均安的世界。《太平经》说:“风雨为其时节,万物为其好茂,百姓为其无言,鸟兽践行为其安静,是其效也。故治乐欲安国者,审其署置。夫天生万物,各有材能,又实各有所宜,犹龙升于天,鱼游渊,此之谓也。”<sup>①</sup> 在《洞玄灵宝诸天世界造化经》中,描述了以昆仑神山为中心的诸天世界的千姿百态,昆仑山以金银、琉璃、水精作之,有大海、粟金、刚铁、大风、金光,其周围四方遍布万物,有“帝王臣民、龙鬼蜃飞、践行蠕动之类”,或夭或寿,或善或勇,各禀其性,“尽其本寿,不遭枉横。”这是道教理想中的仙境。但若人类好杀众生,“射猎为事,屠割为业,不知修福,但行恶事”,以致天怒神怨,劫难降临,万物皆亡,天地同毁。“先为小劫,后为大劫。小劫至时,阴阳气变,水旱不调,五谷匮乏,一切木石草棘及众生指爪尽成刀剑,互相杀伐,人民死尽,兼人命短浅,忽自诬惑,七日之内相杀都尽,是洪水滔溢,洗荡天地山川,改换土地平坦。”至于大劫,更是令人恐怖:“大劫先起,二日并出,乃至三日、四日、五日、六日、七日一时俱为,是数亿万年河海干涸,众生死尽。”曾可谓“永劫无出期,衅毒由身植。”可见,在道教看来,对动物植物的保护,不仅仅是出于一种善良的理念,而是关系着天地生育、万物共存的根本大计,对动物植物的无情残害,归根结底亦是对人类自身的伤害,一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有,那就是“九幽地狱”——“纵横数十万里,其中冥冥,尽是罪人。”

站在热爱生命,保护生态的立场上,道教思想家猛烈的抨击了那些肆意杀生害物的种种恶行。晋代鲍敬言指出:混沌以无名自然为贵,群生以得意自适为欢。“故剥桂刻漆,非木之愿。拔鹳裂

<sup>①</sup> 见《太平经合校》第205页。

翠,非鸟所欲。促辔衔镳,非马之性。荷轨运重,非牛之乐。诈巧之萌,任力违真,伐生之根,以饰无用,捕飞禽以供华玩,穿本完之鼻,绊天放之脚,盖非万物并生之意”。<sup>①</sup> 五代谭峭《化书·畋渔》宣称:大禽兽与人类有多大的差异呢?它们亦“有巢居穴之居,有夫妇之配,有父子之性,有生死之情。乌反哺,仁也。隹悯胎,义也。蜂有君,礼也。羊跪乳,智也。雉不再接,信也。孰究其道,万物之中,五常百行,无所不有也。而教之为网罟,使之务畋渔。且夫焚其巢穴,非仁也。夺其亲爱,非义也。以斯为享,非礼也。教民残暴,非智也。使万物怀疑,非信也。夫羶臭之欲不止,杀害之机不止,羽毛虽无言,必状我为贪狼与封豕。鳞介虽无知,必名我为长鲸与巨魑也。胡为自安焉,得不耳耻吁!直疑古无君子。”严厉地批判了各种只顾满足少数人的私欲而大肆杀害动物的恶行,将他们等同于贪得无厌的豺狼与毫无道德的野猪。

从万物有灵的观点出发,道教认为动物植物皆有各自独特的价值,即《太平经》中所说的“有德有道”。如草木能够治疗各种各样的疾病,故谓之“神草木”;禽兽亦能治病,故称之为“天上神药”、“地精神药”。人们可以使用许多野生物种以制造药物,治疗疾病,这是物种在保护人类健康上的巨大价值。事实上,中国传统医学中所有药品配方的绝大多数都是来源于野生生物。时至今日,在全世界,这类由野生生物制成的药品或药材,包括无配方的野生生物药材及成药的商业总价值,估计每年多达近千亿美元。此外,野生物种也使现代农业、工业、科技等获得了难以计算的丰厚利润。宗教的、伦理学的、文化的、美学的和科学上的考虑,都为物种保护提供的充分的理由。但对那些要求算帐的人来说,仅物种遗传物质所固有的经济价值就是以为物种保护提供根据,因为对物种保护的投入在经济上也被证明是正当的、合算的。

① 见《抱朴子外篇·诘鲍篇》。

在利用万物、为人造福的发展过程中,道教的基本原则是善待其生,尽其物用。《太平经》说:“夫天道恶杀而好生,蠕动之属皆有知,无轻杀伤用之也。有可贼伤方化,须以成事,不得已乃后用之也。故万物芸芸,命系天,根在地,用而安之者在人,得天意者寿,失天意者亡。万物与天地为常,人为其王,为人王长者,不可不审且详也。”<sup>①</sup>

“审”,即慎重审察,不可掉以轻心,暴殄万物;“详”,即详细周密,考察物种的来源、特性及功能、用途。在观察自然、审用物种方面,道教中人可谓典范。用李约瑟的话来说:“道家的洞察力是如何之深邃,可见之于美国大昆虫学家惠勒和伯格曼的精彩论文。”<sup>②</sup>“因为老子是最懂自然的人。”<sup>③</sup>

## 二

从热爱自然,珍惜生命的基本理念出发,在对各种生物种类的收集、辨别、分析、研究方面,道教中人是下了大功夫的。由于炼丹修仙、治病求人需要,许多道士常年隐居深山老林,寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所载,道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药,包括贵重的金、银、珠、玉,大都列为上品。第二类是五芝,“五芝者有石芝,有木芝,有草芝,有肉芝,有菌芝,各有百许种也。”芝草本为秦始皇时方士所重,许慎《说文》解为“神草”,现代医学亦证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功,为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药,方士道徒们发现这一菌科生物乃是医药学上一大贡献。葛洪在《内篇·遐览》中已著录《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》各一卷,而《隋书·经籍志》中竟有《种神芝》一卷,看来在隋以前

① 见《太平经合校》第174页。

② 见李约瑟《中国科学技术史》第二卷第67页。

③ 见同书第179页。

修仙的道士中当有人工引种灵芝草的。今《道藏》中即收有《种芝草法》，述老子向黄帝传授种芝秘法，谓“服此四芝，皆长生不死”。葛洪所说的五芝，多为世间罕见神奇之物。如石芝一类，就包括石象芝、玉脂芝、七明芝、九光芝、石蜜芝、石柱芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝、石硫丹等百余种，大多存于海隅名山、石崖洞穴、悬崖危岸之处，甚为隐秘难得，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包含着的未凝固的天然矿物质。其他的木芝类有木威喜芝、樊桃芝、参成芝、木渠芝、建木芝、黄卢子、寻木华、玄液华、黄蘗檀栢芝，草芝类有独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、柴珠芝、白符芝、五德芝、龙衔芝，肉芝类有万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕等，菌芝类“或生深山之中，或生大木之下，或生泉之侧，其状或如宫室，或如车马，或如龙虎，或如人形，或如飞鸟，五色无常，亦百二十种，自有图也”。概而言之，菌芝为灵芝草类菌科生物，肉芝则为一些珍稀罕见的动物，草芝则为山林密处中难见的奇花异草，木芝则为树脂一类树的分泌物，或为树木的寄生物，或是一些珍奇植物和稀有草类。道教认为，这些生长在深山密林、大海绝域等人迹罕至的地方的稀奇古怪的动植物和少为人知的矿物，往往会有长生的神效，于是他们争相寻觅这些神秘的仙药，而五芝便是这类仙药的代表。

北宋的道书《太上灵宝芝草》中，列举了127种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短义，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效。如青玉芝生于扬州山，其味甘酸，其形状具四重，第二重有二枝，盖、茎并皆青色。“北方芝生于名山之阴，黑盖，茎三枝并生，其味甘美，食之仙矣。”“乌威芝生于南岳丘山之阴，赤盖，黑茎，其味酸，食之令人身轻不老。”“赤松子芝生于皖山，有千岁松树者，生于其间，状似木人形。”此外，龟威芝生于常山深渊，龙威芝生于太山之阴，火精芝生于霍山之阴，水神芝生于恒山，玉精芝生于大海中，云精芝生于华山，其产地分布三山五岳、深渊



大海,可见道士们为了寻找、收集这些物种,的确费尽了千辛万苦。道书中所记芝类虽语涉怪异,但不可一概视为虚谈。在各种各样的灵芝中,除了被误认和故意神化的因素之外,由于上千年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝,今天已不可能将它们一一考明。但道士在寻求五芝的过程认识了许多珍奇生物的药理作用,扩大了祖国本草医药的范围,功不可没。当然,这也有功于物种的收集、研究与保护。

葛洪所说的第三类仙药是一些具有滋神作用的草木药,多为《神农本草经》中所收载,至今亦常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用,从采集物种、保护物种的角度上看,道教的这类药学著作中包含着相当丰富的资源。如陶弘景所撰《神农本草经集注》中收有药物 365 种,包括草部、木部、谷部、石部、虫部,可谓之南朝时期一部物种辞典。孙思邈的《千金翼方》中收有药物竟多达 873 种,并详述其产地、药性、功用,分门别类,系统规范。《道藏》中尚收有《图经行义本草》四十二卷,共收药 1042 种,分为十部,计玉石部 163 种,草部 345 种,木部 172 种,人部 13 种,兽部 54 种,禽部 38 种,虫鱼部 111 种,果部 42 种,米谷部 41 种,菜部 63 种。各种附产地、图形,释以性能;广引《图经》、《唐本》、《外台秘要》、《圣惠方》、《经验方》、《千金方》、《肘后方》、《齐民要术》、《药性论》、《太平广记》、《续齐谐记》、《丹房镜源》、《博物志》、《述异记》、《南方草木状》、《太清石壁记》等百余种方书类言及陶弘景、孙思邈、青霞子、日华子、雷公、陈藏器、郭朴、陆机等历代名流语作注,内容涉及之广博令人惊叹,它不仅是一部非常重要的药类本草经典,同时亦当为中国历史上最重要的一部物类大全,其中饱含着道教对中华生物种类的采集、研究、保护的心血。类似的书籍在《道藏》尚有许多,如《白云仙人灵草歌》、《石药尔雅》、《神仙服饵丹石行药法》、《神仙服食灵草菖蒲丸方》、《纯阳吕真人药石制》、《巨胜歌》、《太极真人杂丹药方》及多达几百余部的《外丹经》、《养生要籍》中,都保存

着有关物种研究、物种保护的许多珍贵史料,这是道教留给今人的一笔财富,应该珍惜并加以利用,以造福当代社会。

在采集、研究、保护物种的活动中,道教中人曾走遍了中华广袤辽阔的大地,无论是在名山大川、江海湖泊,还是在大漠雪域、穷村僻址,都留下了他们辛勤的脚步。就道徒们修真求仙的洞天福地而言,多达上百处,每一处洞天福地,也就是一所采集物种、保护物种的基地。

茅山是道教上清派的祖庭,从汉代至清,高道辈出,宫观遍布。从上清派初祖三茅真君开始,历魏华存、陶弘景、孙游岳、司马承祯、刘混康等历代宗师,他们都亲自采药炼丹,致力于对各种物类的研究与保护。在元刘大彬《茅山志》中,记述了茅山特有的神芝奇药 36 种,如龙仙芝、参成芝、燕胎芝、夜光草、萤火芝、禹余粮、黄精、何首乌、菖蒲、茯苓等。还有许多名木异卉,如东晋许长史手植的左纽桧,展仙人遗种的白李,钱妙真所种的鸳鸯树。还有一株经台柏,则系宋末一道人自陕西老君说经台移植,“此槽亦翠碧,非凡木也”。可证道士们不辞千里之劳,移植各种名贵珍异树木,于洞天福地加以保护。时至今天,茅山的古对仍闻名遐迩,种类颇多,形态奇特,实属罕见,如三百多年的糙叶树,五百年的枸骨树,还有相传陶弘景手植的金边玉兰。这些即是文化历史遗产,亦是珍贵的自然资源。

罗浮山广袤二百五十余里,流泉飞瀑九百八十多处,山间悬崖怪壑,乱石丛林,形态各异,气象万千,其独特的地理环境衍生出众多的奇花异草,珍禽怪兽,故吸引了历代众多的高道来此隐居修道,采药炼丹,如安期生、朱灵之、华子期、王方平、毛公汉、阴长生、葛洪、鲍姑、黄野人等。据酶醪洞庄《浮山志》所载。罗浮山的珍异物类主要有古木、巨竹、禹余粮、鬼笋、枫林、葵叶、麦菜、茨姑、芡笋、水芹、支雾茶、石鳞鱼、鲮鱼、山花鱼、红鲷鱼、山猪、山羊、黄麋、野狸、竹鼠、山鼠、红蟹、金虾石蛎、无督螺、五色雀、青鸟、杜鹃、赤

白鱼、山魑、木客、古杉、万寿藤、灵芝、天葵、风兰、石莲、桂花寄生、松黄等，其观察之细致，记录之详尽，犹如一份科学考察报告。以下这段文句，即取自《浮山志》：“百花迳大蝴蝶，两翼如扇，红黑金采，名小凤凰，为人所知。偶得两茧，蝶出径尺，纯白，左右四太极晕，作红黑文。外来一蝶，无异烟绡雾壳，羽衣蹁跹，道众传观，诧为希有。两头蛇，大不逾指，颈颈相连，四目，二口两舌，并吐绿质白章。五色蜘蛛，身微长，文彩烂斑，足长五六寸，其行甚疾。”显然，这些记述皆出自细心观察、对比研究之后的成果。

武当山方圆八百余里。有七十二峰，三十六岩，二十四涧，以及众多的池、泉、潭、溪，错落有致，相互映衬，真可谓“绝胜之境”。由于地处中纬，阳光充沛，气候温和湿润，土地肥沃，使这里成了一个绿色生物世界，有近三千种植物和五百多种动物在这里安营扎寨。据刘道明《武当福地总真集》记载，山中尚有许多珍禽异兽，如黑虎、白蛇、灵鸟、白鹇、锦雉、飞鼠、我师禽、半部乐，其奇草灵木有万松、千年艾、榔梅、蕙兰、葛乳、松萝、天花、云竹、莎萝树、芭蕉树、石灯心等，这些皆为该地特有物种，非常珍贵。时至今日，武当山尚有银杏、青果树、水青树、天竺桂等十多种植物为国家二、三保护植物，老虎、金钱豹等稀有动物仍时有发现，各种鸟类亦自由地生活在丛林之中，所有的这一切，都与道教致力对武当的建设与保护分不开的。

青城山为传说中的“神仙都会”，它上承昆仑仙术，下启张陵正一大道，道教发祥圣地。山中多珍异之物，尤以灵药名茶闻名。其珍异物种有瑞圣花、红桅子花、牡丹、金星草、紫花梨、天师栗、古银杏、蹲鸱、薯药、灵竹、灵芽、桐花、桐花凤、护花鸟、巢鸟等。

此外，遍布中华大地的洞天福地，三山五岳，都生长、繁殖着大量的生物、植物种类，而身居其境的历代道士们都始终关心着山山水水的物种保护，并把他们自己的观察、研究心得写进了各种各样的名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵

的文化遗产。在这些名山宫观中,不仅留下了道教前辈们亲手种植的奇花异木,并且还制订了道观规法令,以道教的戒律及法令来监督对环境与物种的保护。

在西岳华山有许多处神林,“禁人采伐,如有犯者,立祸于身。”这是用信仰的力量来保护华山的森林。又有神姑林,“其林合围松数万根,禁人樵采”。还有晋代古柏几千根,“两傍烽堠以千字文为号,禁人牧放樵采”。<sup>①</sup> 为了保护茅山的动物植物,在高道李玄静的感召下,唐玄宗曾下诏明令:“茅山神秀,华阳洞天,法教之所源,群仙之所宅,固望秩之礼,虽有典常,而崇敬之心宜增精洁。自今以后茅山中令断采捕及渔猎。”至文宗大和七年(883年),朝廷再次应道士孙智清等所请,又下“大和禁山刺牒”,严令“茅山界内并不得令百姓戈猎采伐,及焚烧山林。”延及北宋真宗大中祥符二年(1009)年,针对一些不法分子肆意樵渔猎,焚烧山林,真宗亦发“敕禁山”令,“于茅山四面立定界上,严行指挥,断绝诸色并本山宫观祠宇主首以下,自今后不得辄有樵采斫伐,及故野火焚蕪。常令地分巡检官吏、耆老壮丁,觉察检校。如有违犯,即便收捕,押送所州县勘断,一律严惩不贷”。对于一些老残枯树,需要砍伐,亦必须经宫观主持与州县官府共同研究,“勒定数目去处,常依时栽种补填,务需别无空缺”。<sup>②</sup> 如此严厉的法令,这在中国环境保护史上亦是一笔重彩。

总而言之,道教对生物资源的保护,始终一贯,并上承秦汉道家传统。从老子、庄子开始,道家即关注天地万物的生存状况,并主张善待万物,追求与自然的和谐相处,而没有勘天役物的思想。庄子化蝶的寓言最能体现道家人天和合的境界,当庄子梦为蝴蝶时,他感到“自喻适志与”。这个蝴蝶,代表了人融入自然、齐同万

① 见王处一《西岳华山志》。

② 见刘大彬《茅山志》卷二、三。

物时,那种美好的黄金时代,而此种转变,是经过精神上的一个蜕变过程,即生命的实践过程。也只有经过了这样一个实践过程,才能达到人生圆满、美的境界。归根结底,道家、道教在物种保护方面的所有所为,都是根基于他们热爱自然、尊重生命的教理教义。现代科学事实证明,所有生命和一切具有持续发展能力的事物,都是处在宇宙循环往复的动态平衡之中,人类本身就受到植物周期性、海水周期性、天体周期性、原子周期性以及化学生物周期性的密切影响,人与动物、植物同处在地球上的岩石圈、水圈、大气圈之间的生物圈链之中,而形成一大关连的系统,其中任何一系统遭到破坏,势必辗转地影响到其他生命链。人类若不改变对待其他生命体——动物、植物等的恶劣态度,将会造成更加严重的生态失调,从而无形地加速了大地与人类的死亡。道教的大师们虽非环保专家,但其主张自然平衡、冲气为和的原理、力行保护环境、维护生态的行为,是现代社会追求生态平衡的不二法门,顺之则吉,逆之则凶。

### 三

从秦汉到明清的二千余年之中,道教史上有许多致力于维护生态、保护环境的代表人物。因为他们普遍慈悲为怀,以拯救万生命为己任,道德高尚,修持精深,故被世人目之为神仙,并留下了许多动人的故事。下面介绍一些代表人物。

祝鸡翁,秦时洛人。据《列仙传》记载,他在尸乡北山下养鸡育种长达百余年,规模颇大,种鸡有千余头,任其自由地在山中生息。“暮栖树上”,每一头鸡皆有名字,“欲引呼名,即依呼而止”。后来祝鸡翁又去吴地,作养鱼池,饲养各种各样的鱼类。鱼池傍的吴山上,又有白鹤、孔雀等珍稀动物,“常止其傍”。年来这位祝鸡翁对于鸡禽鱼虫非常热爱,正是出于保护、繁育这些动物,他才奔波各地,建立养殖保护区。他的目的并不是追求商业上的利润,因为他“卖鸡及子,得千余万,辄置钱去之”。这种与物致化的精神,深得

时人赞誉：“人禽虽殊，道固相通。祸翁傍通，牧鸡寄欢。有鳞道洽，栖鸡树端。物之致化，施而不刊。”

李奚子，据载为晋时东平太守李忠的祖母。《墉城集仙录》云：其心性善良慈悯，多行善助人，兼及动物，以阴德为事。“每兴一事，务于救人，大雪寒冻，积稻及谷于园庭，恐禽鸟饿死，其用心如此”。故人们谓其得道成仙，“而居华阳洞宫中也”。

韩西华，亦为一名热爱生命、保护动物植物的志愿者，《墉城集仙录》说：“韩西华，不知何许人也。慈爱于物，常行阴行，至于蝼蛄微命，皆爱而护之。学道得仙，今在嵩山洞天之中。”

董奉，字君异。三国时候官（今福建闽侯）人。《神仙传》称其精医学养生之道，交州判史杜奕得毒病已死三日，董奉以三丸药纳口中，食顷即目开手足动，得以救治。后隐居庐山，为人治病，不取报酬，“重病愈者，使栽杏五株，轻者一株，如此数年，计得十余万株，郁然成林。乃使山中百禽群兽，游戏其下”。这种奇特的方法，使得庐山增添了一大片森林，为老虎、珍禽等动物提供一处安养生息的天地，曾可谓保护环境、保护动植物的一大功绩。不仅如此，董奉还在林中设立仓库，时人欲买杏时，可将谷物放在仓中，自往取其相同价值的杏子，“每年货杏得谷，旋以赈救贫乏，供给行旅”。这样一来，又帮助许多贫困无助的人们。如此高尚的道德情操，感动了历代的民众，道教将其列为神仙，后世每以“杏从春暖”赞誉道教医家的崇高医德人品。

郑思远，东晋时著名高道。据《尚仙传》载，郑思远隐居庐江马迹山，慈爱济物，仁及鸟兽，所住山中有老虎生二子，“山下人格得虎母，虎父惊逸，虎子未能得食。思远见之，将还山舍养饲，虎父寻还，依思远”，从此三虎相伴郑氏，形影不离。后人对于这种善待动物、仁及鸟兽的行为大加赞扬：“《道德经》曰上善若水，水善利万物而不争。思远可谓上善者也。至于养道林泉，仁及鸟兽……可谓

道之高，德之厚，上善之感也。”<sup>①</sup>

陆法和为北齐隐士，不知何许人也。他隐于江陵百里州，其衣食居处如同苦修行者。或自谓出处嵩高，遍游名山，即入荆州。他随缘劝化，或显神迹，或示因果，规劝人们爱护动物，切勿滥杀无辜，据《北齐书·陆法和传》记载，他曾在襄阳城北大树下，令弟子掘之得一巨龟，身长尺半，法和谓此龟已有数百岁，放其归山，“龟乃入草”。有人戏截蛇头，来诣法和。法和说：“汝何意杀蛇？”因指以示之，“弟子乃见蛇头酢袴裆而不落。法和使忏悔，为蛇作功德”。陆法和飘泊江湖，所泊之处，“必于峰侧结表示；此处放生。渔者皆无所所得。才有少获，辄有大风雷，船人惧而放之，风雨乃定。晚虽将兵，获禁诸军渔捕，有穹违者，中夜猛兽必来欲吃之，或亡其船缆。”这些记载虽颇神奇，但陆法和苦心劝化、保护动物的善行是值得嘉许的。

李元基，为唐代道士。据《南昌郡乘》记载，唐武德年间（618—626年）隐居建昌葛山，精通道术，以符水丹药救人无数，且仁及禽兽，凡遇动物有急有难，务必拯救，“探虎骨，针鹊影，活鱼鳖，甚众”。与动物亲善相处，有人“见元基跨青鹿行如飞”。

太白老人，为唐代隐士，姓氏生平不详，隐居陕西褒中太白庙。唐玄宗开元初（713年），有百余名巴人入褒中随山伐木，到太白庙前，见有松树百余株，各大数十围。巴人大喜，伐之已倒二十余株。有老人载帽拄杖而至，劝阻巴人说：“这些都是神树，不能砍伐，必须停止。巴人不听仍伐。老人说：“若再不止，汝当俱死无益。”巴人仍不觉悟。“老人乃登山呼斑子，条尔有虎数百头相继而至”，伤其恶人向将松林护下，世人传说，这位老子就是太白神。

孙思邈，他不仅是一位大医学家，亦是一位保护动物的志愿者。《历世真仙体道通鉴》卷二九载：“常蕴仁慈，凡所举动，务行阴

<sup>①</sup> 见赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二四。

德，济物为功。”一次偶出路行，见牧牛童子捉杀一条小蛇，小蛇已受伤出血，“思邈求其童，脱衣赎而救之，以药封裹，放于草风。”类此的救护事迹甚多，后人评论说：“小蛇之伤，昆虫微，尔思邈以药封而放之，其德及昆虫，非人可乃。至于龙宫之报，感灵异之若此。《道德经》曰：常善救物，故无弃物。孙思邈以之。”

边洞元，唐开元时幽州女道士。据《塘城集仙录》记载：“幼而高洁每慧，仁慈好善，见微物之命有危急者，必俯而救之，救之未获间志忘其饥渴。每霜雪凝涸，鸟雀饥栖，必求米谷粒食以散喂之。岁月既深，鸟雀望而识之，或飞鸣前导，或翔舞后随。”后至成年不嫁，入观修道，多贮五谷之类，“每朝于后庭散米谷以饷禽鸟”。倘遇岁饥，又分所贮米麦以济贫者。如此行善积德，始终不懈，“三十年积聚五谷，饷饲禽虫”。以至道成功圆，传说飞升成仙。

王柯，字仙柯，四川青城横源人。《历世真仙体道通鉴》卷三九云：“形状异常，幼颖异拔，俗家巨富，不以经意，长则仁慈好善，见老弱穷困者，惻然哀之，形于颜色，周急施惠。每大雪时，施粒食以济禽鸟。”如此善待万物，道备功圆，相传于高宗仪凤三年（678年）飞升成仙。

马维藩，字介夫，号静元。明万历间安肃人。初为儒生，后遇异人授以方外之传，遂觉悟而入道。《保安府志》说：“维藩素慈祥，乐接引，于芽甲草木、含息蠢动之微，皆不欲伤之。与乡人言惟种阴德、存天理外，无长语。乡人皆敬信之。”

总而言之，道教中人在保护环境和保护动物植物和珍稀物种、维护生态平衡方面，始终一贯地身体力行，这种优良的传统非常可贵，应该总结、继承并光大发扬，并融入当代的世界范围内的环境保护运动。

（作者：四川省社会科学院研究员）



## 道教礼仪的文化内涵

### ——浅谈湖南正一派道士的活动对 现代社会的影响和作用

马勇奇

#### 一、道教正一派在湖南的发展

湖南,地处我国中南地区,是一个完全的内陆省份,南部与广东、广西接壤;东部与江西接壤;北部与湖北接壤;西部与四川、贵州毗邻,也是湖南少数民族聚居区。在历史上,受汉中地区五斗米道的发展和传统影响有多大,至今没有资料记载,也没有人进行认真的了解和研究。现在湖南汉族地区已知的正一派的发展,除了茅山上清派祖师魏华存夫人在南岳黄庭观得道飞升留有遗迹之外,主要就是从长沙地区和株洲地区向内发展的江西龙虎山派,以及从益阳、常德所发展过来的部分茅山派。何时传入,尚无资料可考。而发展至今,在湖南十四个地、市,一百多个县、市中,遍布城乡,成为为民众服务的一支极其广泛的队伍。

#### 二、道教活动的基本内容和活动形式

由于道教遍布城乡,道教活动司空见惯。在湖南民间,有一句俗语,叫做“三天没看戏,道场也要看一场”。因此,像节日、庙会、奠基、婚丧、贺庆等等,道教活动在其中所起的调节和充实作用,以及对整个活动的气氛形成,自然不容忽视。尤其是普遍进行的超度亡者的活动,更是与广大人民群众密切相关。民间进行的度亡活动,大多分为三天或五天进行。五天度亡活动的基本内容安排如下:

第一天,上午借地设坛,安立三清诸位神像,接着,张榜昭示,扬幡树杆,收煞封禁。然后除氛荡秽,诵八大神咒,在清理坛地场

所后，行香告庙，请土地爷协持护法，确保法事平安进行，至此设坛过程初毕，即可开坛进行超度活动。

进入午时，道士们焚香祷告。向上天进表上奏，礼请圣驾降坛，坛上桌前上果进供，法坛圆满开设。

下午，礼请三宝证明，行书画押，进司命疏，然后，礼请护法，破地狱门，接引亡魂出地狱，进行超度活动。其中，女亡魂需进行破血湖池，念血湖经，拜血湖忏等方面的活动。

晚上，再朝圣拜光，设四大功曹，五大元帅，把守坛口。进表，破幽冥境，引亡魂朝圣，再大留驾，肃坛，进行大禁坛法事。

第二天，开坛启醮，诵八大诵咒，荡秽，再进香朝圣。

上午，进三官表，祷告天、地、水三官。诵北斗经、雷祖经，然后，焚香进表，炼度还本，感谢神明，休坛。

下午，拜五方五圣，开方破狱，摄台进香，下度亡牒，撒水，洗服更衣，诵度人经，进度人表，超度亡魂。

晚上，祷告北斗七星，三光神祇，备酒安座，留驾禁坛，当日不再活动。

第三天，发鼓开坛，扶香上烛，诵八大神咒，除氛荡秽，然后，进《玉皇表》，上奏天庭。

上午，诵皇经，赦罪解恶。

中午，朝圣进香，上果献贡。

下午，诵三官经，救苦经，往生经等，超度亡魂。

晚上，拜斗姥元君，进祥光表，留驾禁坛。

第四天，子时开坛，朝圣拜章，进黄表，道众排班请师，宣章入户，绕棺行香，然后，送章谢师。

上午，肃坛、焚香扶烛，拜皇忏。

午朝，焚香，进黄表，明奏天庭，接引众生。

下午，拜十王忏，诵救苦经。

晚上，铁罐施食，赈济孤魂，之后请留圣驾，禁坛。

第五天,行香荡秽,诵八大神咒,行告度符,进表。还诸天烛

上午,祈祷亡魂升迁,进行酆都法忏,安魂定魄。

下午,进行慈悲法忏,上酒敬果,回报教主,然后送圣驾回銮。

晚上,奠土安神,焚化冥屋冥钱,然后谢地安神,祈保全家清吉平静,安居乐业。

至此,全坛五天法事终结。

湖南道教正一派道士的活动,历史上都有坛和坛口。每一个坛大致有7-12人不等,经常在一起,到信教群众家里进行活动。每个坛都隶属所发迹的宫观场所,祖师圣诞或举行大型的宫观活动,一般都回到场所参加。冬季,宫观所属分散的道友,还聚在一起,花一定的时间,进行道教活动的较正和学习。道友所带徒弟,都到宫观参学,举行拜师酒会,确认师徒关系,列入派谱,步入同堂演教之列,其发展和活动,基本比较正规。

从江西龙虎山传入长沙地区,原在长沙县麻林桥建有太清宫,是一个比较有规模的正一派道士活动场所。它在浏阳、长沙、望城、湘阴、汨罗、平江等几个县,没有分支坛点,绝大部分活动,都由太清宫统一调配安排。宫中每年都有多次集体活动安排,各季有学习时间安排。农闲季节,道友可聚在宫中交流学习。宫中常住道友8名,负责宫中日常事务。

后从龙虎山传入株洲地区茶陵县,在茶陵建长生道院,又从长生道院传入安仁等地,设有崇明观、大明观、崇祯观等,逐步辐射湘南广大地区,形成湖南正一派发展的重要力量。

在益阳和常德所存下来的茅山派,没有大的发展面,其影响力亦有限。至今,因为没有现存的资料,也没有很好的调查对象,其发展现状,无法进行很好的掌握。其活动是否有固定的宫观场所,也不清楚,无从多叙。

总之,在湖南的正一派道士,由于历史的原因,原有宫观绝大部分不复存在,侥幸遗存的宫观,已都作了它用,道士在宫观销声

匿迹。几十年的时间,广大道教徒,在没有宫观和合法组织依靠的情况下,大多自发地到信教群众家里,设立临时坛点进行活动,组织班子,相互串联和依存。信仰缺少足够的培养条件,活动无法形成规范。有事则聚,无事则散,漫无目的地进行道教活动。有的则变成似道若儒,造成松散的、没有正式组织的散居形式,服务于社会。以致形成现在在一段时间内,都难以引到规范化管理的局面,对社会的影响和作用,受到了一定的限制。

### 三、道教活动在社会发展中的作用

孙中山先生说:一个民族的形成,不外乎血统、宗教、语言文字、风俗习惯等几个方面,道教作为土生土长的宗教,来源于民众,深入于民间,一直成为人们日常生活中的风俗习惯,作为一种宗教,算是再普通不过了,每个人都在不知不觉中从事着。日本的酒井忠夫先生评价说:“道教同儒教一样,是中国固有的传统文化的代表,是中国各种要素和领域的复合体。道教内容随着时代的发展而变化,作为中国人或中国民众的一般文化,道教比儒教更具代表性。因此,道教是理解中国人以及中国文化,特别是理解中国民众文化的关键。”

在当今的社会之中,道教活动最普遍的是超度亡魂。对于超度亡魂的活动,持消极反对的意见的人认为:人总有一死,死就死了,不必要让死了的人难为活着人。为死了的人大操大办,耗费钱财,造成不良的社会风气,给条件较差的家庭带来不必要的经济负担。这是事实,我们无需辩驳。而持积极赞成意见的人认为:人只有一死,数十年光阴,数十年相聚,作为有养育之恩的父母、先辈,最后的离别,使人难分难舍。为报达养育之恩,也是作为尽最后的孝道,因此举行一定的离别仪式,并通过适当地道教活动,在从中间回忆父母前辈的过去,以塑父母先辈的美好未来,告慰生灵,应视为人之常情。同时,也让亲戚朋友一起聚一聚,交流感情,增进人们之间的相互往来和对人生的美好向往。为此而花一点钱热闹一

番,累一点,就这么最后一次,也不会感到有多大委屈。当然,父母先辈在活着的时候,努力尽赡养之孝道,应大力提倡,而道教徒在从事这方面活动中,应积极努力,适当增加有益的内容,以促进更良好的社会风气。

超度亡魂这种传统的道教活动,以社会现实而言,是在为社会安定团结而进行积极服务的。我们每个人都能体会到:一个人死了,如果像一条狗一样,抬着往山上掩埋或送到火葬场火化而直接了事的话,活着的人会怎样看待这种做法?我想,有不少会认为:人活着到底没有什么意思,死了连一条狗都不如。狗死了,还可以邀一些亲朋戚友,高高兴兴地聚一聚,端杯把盏,品尝狗肉。而人死了,毫无声响,会使活着的人觉得内疚和不安,以致让人产生自暴自弃的念头,成为社会最无聊、最恐怖、最难于管理的人,成为社会的祸患。因此,道教徒适当地进行道教活动尊重民俗习惯,尊重人与人之间传统的感情,在社会的稳定发展方面,将是起有不容忽视作用的。

#### 四、正一派道士的活动,对发展中的未来社会的影响和作用

从我国和世界各国的发展历史过程以及我们每个身边的人和事表明:哪个国家强大,哪个人强霸,哪个的个性就能够体现出来,而且还能尊重或认可。反之,谁贫穷和懦弱,谁就只能屈从,或只能表现出无奈,谁也就无法表现出,也不能表现出个性。

21 世纪,被不少人认为是中国人的世纪,如果这样,中国的传统思想文化,将会被逐渐体现出来,而逐步被人认同。道教,作为中华民族文化的代表,是民族性格和精神的主要体现,必将取得其应有的重视和地位。道教活动必将得到应有的完善,但这主要要从提高自身素质入手、转变观念,适当吸收适应新时期发展方面需要的东西,并从中进行努力。但不管努力得怎样,社会的发展也都会将其挟制到适合的位置,而从中所起到的作用,不外乎以下三点:

1. 促进社会的稳定。人类社会,毕竟是有思维、有感情的社会。人与人之间潜移默化影响,是有可低估的。作为人的一生,几十年光景,一朝离去,大家表示必要的尊重,使当事人觉得,在社会大家庭中,即便是有不尽人意的地方,但大家相处,还是比较可以的。人活着一辈子,也算没有白活,直到死,还能够热闹一番。这促使活着的人重视生命,热爱社会,而不会轻易做出危害社会的事。在大家相聚之时,道教活动在其中所起的调节作用,同样是不可低估的。

2. 促进社会精神文明。道教活动在社会上十分普遍,涉及形形色色的人员和家庭。因此,应尽可能完善道教活动,让与社会发展相适应的道教活动,服务于精神文明建设。正一派道士,在活动中,可以更多地增加关于尊老爱幼、互相帮助、互相谅解、厚养薄葬等方面的内容。对诸如《报恩经忏》、《解冤拔罪妙经》等一些方面的经典,进行一些通俗的宣传,倡导孝敬父母、前辈的风尚,为社会的精神文明建设服务,作出积极的贡献。

3. 丰富民间文化生活。现代社会的发展,在民间除了已逐渐使用电视机、视频机或进行唱歌之外,电影收缩了许多。在这种情况下,人们的文化生活越来越单调。因此,大赌小赌,蔚然成风,男女老少齐上阵,甚至废寝忘食,以至家庭纠纷、事业荒废等类事层出不穷。而适当地进行一定的道教活动,可以冲淡人们的虚空心理,让人积极参与一些民间活动。比如,祈祷风调雨顺、祈祷国泰民安、祈祷五谷丰登,祈祷消灾延寿等等,还有礼拜宗祖、先哲圣贤等方面的活动,促使人们文化活动丰富,生活充实,以至国泰民安。

总之,道教活动来源于社会,服务于社会,又在社会服务中得到不断提升和演化。它既体现了民族文化特色,又适当地满足了人民群众文化生活的需要。使它在遭受抑制和打击时期没有屈服,苦难的“浩劫”之期没有夭折,体现了极其强大的生命力。因此,作为民间广泛活动的正一派道士,对现代社会的影响和作用不

可低估,但其活动内容应该更完善、更充实、更广泛。

(作者:湖南省道教协会副会长、长沙市岳麓山云麓宫主持)

## 太极拳是道教适应社会的产物

刘嗣传

太极拳,作为运用我国传统道家哲理、阴阳学说和五行八卦演变之法,结合人体内外运行规律,形成刚柔相济、动静相间的健身防卫的优秀武术拳种,现已形成一种东方特色的太极文化浪潮,波及蔓延当今世界各个角落。蔚为大观的太极拳文化,既含有事物本质规律,又富有人哲理、处世原则,更有优美的人体运动造型;其丰富的文化内涵,让人解读不尽。

现代生活节奏和工业文明的生存方式,需要太极拳这种调节剂来滋润人们的身心;无论是现代生活造成的各种慢性病、职业病,还是人们心灵上的自危感、信仰危机,都可以从太极拳的锻炼中得到很好的预防、治疗,以至安慰和解脱。太极拳本身对人类身体健康是不药之良药。用强健的身体投身到火热生活,健康长寿,享受人间和谐、幸福美满的日子,也是与道教追求长生久视,重生贵生思想一致的人生主张。太极拳典型体现道教“清静天下正”、“柔弱胜刚强”、“反者道之动”等教理教义思想,是道教理论思想在拳架形体上的充分反映。道教与太极拳从内涵到形式都有一脉相承的姻缘。所以推广太极拳,也是弘扬道教文化,是道教适应社会的有利途径之一。

### 一、当今社会呼唤太极拳

笔者曾在河南焦作参加过“2000年中国·焦作(温县第六届)太极拳年会”。参加大会有182个团队,其中包括23支国外代表队。其开幕式规模之大,格调之高,出乎当初的想象,为当今同类集会之冠。借太极拳这一传统文化形式,办成融开发市场、旅游商贸、文化娱乐、全民健身、大众参与的特色文化活动,已成为当今人



们借题发挥的活动内容之一。许多地方打起这一文化牌,仅我所知还有邯郸永年、湖北武当等地,经常都有搭太极之台,唱经济之戏,风风火火地热闹一阵子。从我走过的地方(包括国外)和所知资讯:古老的太极拳越来越受到当今世界人们的喜爱。美国有大学设置太极拳课程;德国的经理们热衷于早晚练太极拳;英国的绅士寻觅中国的太极拳师傅;俄罗斯畅销太极拳书籍。全世界有难以统计的太极拳协会组织……。而这些仅仅是“太极热”的外在景象。

钟情太极拳,来源于关爱生命之健康。当今时代,科学昌明进步,经济飞速发达,生活条件改善,人们越发意识到生命和健康的重要。“健康不是一切,但没有健康就没有一切”。现代快节奏的生存空间,事业上的竞争、繁忙的工作、日新月异的声光信息,给人们心理带来无形压力,造成精神紧张,心态往往失去平衡,他们可以从太极拳中精神放松,调节身心平衡;现代紧凑的工作程序,电脑化操作,使人体运动量少而身心失衡,容易患上盛下虚之症,这更需要太极拳的保健功用;世界人口老龄化现象渐渐突出,可以用太极拳来防止老年病的发生,用健康之体,闪现夕阳红的余辉,安居度晚年。物质生活改善,但环境相对恶化,生命的凝聚与耗散失衡,多种职业病,“现代生活文明病”,尽管医药进步,光靠药物,不能解决根本问题,而太极拳整体活动和下肢运动,完全可以预防和治疗许多这类“社会并发症”。还有出于治安的顾虑,人们渴求既能健身、又能防身的太极拳体育运动。

人们为生活而奔波,“名”“利”之外,生活信仰空虚,付出疲惫的劳作后沉思,寻找寄托的终极关怀,想从佛道教中寻求他们实用的或心灵的慰藉,一面想求得神灵的保佑,更主要想从道术禅功中得到身心的解脱。太极拳和其丹道体系,可以给他们真实演绎一个新天地。无论他们有无信仰的外在形式,但总改变不了他对生命的关爱、对健康的渴求;无论他们是否承认,自己有没有宗教对

人类终极关怀的情愫；但总免不了心灵深处对今生希冀长久，来世一样平安圆满。简而易速效的太极拳功夫，至少可以给他们信仰生命的真谛——心理的健康、身体的健康。

太极拳比一些秘传神奇的气功要大众化，更便于普及推广；也可杜绝诸如“法轮功”一类邪魔歪道混水摸鱼。而且太极拳的健身医学原理，早已得到证明。中国古今养生家和太极拳师都以自身实践，尤其当代不胜枚举的慢性病患者，练好了身体得到好处而交口称赞。国外也从医学临床分析，验证其疗效，得到充分认可而使其风行全世界。众多的资料表明，太极拳对心血管类、消化系统、肢体老化等疾病都有很好的治疗效果。

## 二、太极拳是道教文化的形象体现

太极拳与我国古代道家道教有着千丝万缕的联系。首先，“太极”之名来源于《庄子·大宗师》：“夫道，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；……”而后才有用道家哲理名词解释《易经》的《系辞》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，……”而随后道教左仙翁（左慈）和葛公（葛玄）被称为“太极仙翁”、“太极真人”。他们的道学法术，被其孙徒葛洪接受，整理，乃至承传。最具传奇性的“太极图”跟五代道教高隐之士陈抟有关；他推演出内丹及太极内功的原理，秘授给后学，渐致出现宋代“理学”而成一宗新学术。一代高道张三丰集太极道学之大成，熔人体医学、力学、内丹学于一炉，在吸收前人经验基础上，编创“太极十三势”，总结太极丹道体系，为我们今天的太极拳奠定了不可动摇的基础。

其次，太极拳形架之源，与道教科仪踏罡步斗极其相似，其间“禹步”之术是我国古老的养生术，道教法术中的禹步，即为今天的八卦步、太极圆环步的雏形。“十三势”中最基本的招势，是我们今天还看得到的道教科仪中，高功手执朝简、经常要保持的姿势，其要求和形架与太极拳的招势一样，都有混元一气，抱元守一的意义，而只是作为拳技，可以有攻防之用的心理活动或形架作技击之

变。高功作法可有另一种存想的功用,它们相似相联,主要体现在心意功夫和内炼养生上。还如一些像“白鹤亮翅”、“手挥琵琶”等动作,仍保持科仪中高功作朝礼等动作相似的姿势,有些拳架保持了那些高功作法的原始痕迹。如果进入心神合一、内气带动、自然而发,甚至会出现“先天拳”的境界(此种观点在拙著《武当三丰太极拳》一书中有专门论证,限于篇幅此不赘述)。

还有主要的太极拳理论,直接来源于道教思想,道教继承和发展老庄道家思想,在重生贵生、尊道贵德宗旨指导下,有一系列养生修身炼己、以求长生久视的锻炼功法,集中且精当地体现在太极拳功法拳理上,“柔弱胜刚强”在太极拳中,借力打力,“四两拨千斤”。以柔克刚、以静制动,都来源于老庄哲学:《道德经》中“天下之至柔,驰骋天下之至坚”、庄子“示之以虚,开之以利,后之以发,先之以至”<sup>①</sup>。在“太极拳经”中,有“极柔软,然后极坚刚”,“物壮则老”与“无过不及,随曲就伸”,是太极拳推手的法则……。如此等等,太极拳中所讲究的中、正、松、柔、圆、活、平、灵等等特色风格,均在道教义理中,能找到丰富的实证和最恰当的解释。

太极拳还作为道教养生术——如内丹术的动功,与内丹术操练过程既有相同的理论渊源,又有相近的操作部位和要求,还有相似的内炼法诀,而且太极拳内功与内丹术是地道一脉,只是在目标上和层次上略有分歧。作为拳技,防身之用的太极拳,重在技击发人,用意用力于四肢,力显在外;而内丹术作为修道成仙的长生之术,则在更高的内炼和升华上,重在结成金丹,脱胎换骨,长生不老。

因此,无论是讲起太极拳渊源之创造,还会列举一些像许宣平、李道子等道教人物;谈起太极拳的理论思想一定会归宗到老子“清静无为”的道教义理上;说起太极拳形架拳势,也可以滔滔不绝

① 《庄子·说剑》

地形容“上善若水”“水善利万物而不争”的道教特色。总之提及太极拳,就会联想到道教,道教与太极拳有着不可分割的“血缘”关系,所以我们说,太极拳是道教文化的形象体现。

### 三、弘扬太极拳是道教适应社会的重要途径之一

太极拳之博大精深,其养生医疗价值、技击护身功用和艺术造型美感,三大功能融为一体。在中国武术宝库中独树一帜。它源于古老的道教,形成了新鲜的“太极拳学”。可以说是一门科学,是一本永远写不完的书。当今道教“行不言之教”,主张“柔弱不争”;致使“道教的太极拳”,被人曲解、误会,制造一些以讹传讹的闹剧。西方《现代物理学与东方神秘主义》认同“道教的太极拳”。中国古今道教界无一人大言不惭地自封为太极拳的创编者或发明人。他们都师法先贤、祖师,恪守“不敢为天下先”的谦逊美德。即使是集大成者,也是言法言理,不居功创拳。但历史和事实证明:太极拳是古代道家养生的产物,道教把它直接继承并发展,以至传播。太极拳虽不是道教的专利,但它与道家有“血缘”关系和道教抹不去的烙印。君不见,众多的拳家寻根归宗,登山求拜的是朝山谒祖;众多的黄头发、蓝眼睛到宗教圣地学艺求教;近代蓬勃发展的太极拳事业,使太极拳风格异彩纷呈。传统的武当、陈、杨、吴、武、孙、各式太极拳争相竞秀。建国后改编的各式新太极拳层出不穷,极大地丰富了太极大观园。而道教太极拳可以说是特产、是正宗,但却发展缓慢,研究落伍,传承更是不敢恭维,世人对太极拳的钟爱,超过了道教徒对自身附带物的感情,道教徒固然打坐修炼内丹及高层功夫,却忽视这附属物,一味去追求个人的自由逍遥或得丹升仙的神仙境界,这怎能适应社会需求?太极拳作为丹道动功,是不能让太极拳和道教脱开的。当今提倡利用道教积极进步的因素为社会服务,挖掘道教精华造福人类。时代呼唤全民健身的太极拳。道教与社会相适应,首当其冲就是利用道教的太极拳,在自身优势的仙山福地,开办太极拳学习、研究、推广中心。既给人们一个健

康的体魄,又宣讲它追求和谐、平等、自由的人生意义,还教化世人圆融世事,遇事平静心态,柔和不争,修似水善利人之德,如此利用太极拳形象,弘扬道教义理,以促进社会精神文明建设,正是道教徒的责任和义务。

全社会“太极拳好”的呼声越来越高。日本研究太极拳的学人,细致到脚底的角度变数;台湾等东南亚地区对柔化的精微处颇有心得,敢与大陆高手文武论战;陈式太极拳嫡系传人陈小旺先生,每年周游世界,传道授拳。武当派的后继之人,也多次出国交流和收留异国徒弟;孙式太极拳二代传人孙剑云说了一句“你们以后练孙式太极,要到日本找后藤”。这些或喜或忧的太极拳掌故,给我们道教界和太极拳丹道体系的是一个什么样的启示和冲击呢?道教只有拿出像太极拳这样有利于社会和人类的精华文化,奉献给社会,才更有适应和生存的余地,才能发展壮大。2001年7月13日,北京申办2008年奥运会成功,举国欢腾,同样给道教太极拳运动带来了走向世界的大好机遇。我们应该抓住国家昌盛、中华文明在全球影响日益扩大和举办国际体育盛会的时机,发扬道教健身文化传统,为社会作更大贡献。

(作者:中国道教学院学员)

## 道教劝善书与现代精神文明

丁常云

道教劝善书,是道教徒自我约束的伦理规戒,也是道教主要的伦理道德观念,更是社会伦理道德的重要组成部分。宋元以来,广泛流行于社会,对中国社会的民风、民俗、伦理道德及民众心理均产生过很大影响。特别是在端正社会风气、构建思想道德等方面起到了一定的积极作用。

改革开放以来,中国社会发生了翻天覆地的巨大变化,取得了令世人瞩目的伟大成就。特别是在经济体制上,基本实现了由社会主义计划经济向市场经济的转变;在社会结构调整中,经历了由原来封闭型和半封型的传统农业社会逐渐向开放型的现代化工业社会转变。但是,在这种社会转型过程中,同时也受到了来自外来文化和思想的影响,特别是市场经济大潮的冲击,人们传统的思想观念和伦理道德准则也受到了不同程度的影响。于是,一些人出现了精神生活的缺乏,社会伦理道德的缺乏,身心健康的缺乏。这种缺乏又直接影响到社会的稳定、家庭的美德、人与人之间的关系和社会道德思想。面对这一社会现象问题,就需要建立一套与之相适应、并能弥补社会主义精神文明的道德体系。因此,发掘和利用中华民族传统的伦理道德为现代社会服务就显得尤为重要。而道教的劝善书正是这一道德资源的宝库,它既可以弥补人们精神生活之不足,又可以弥补人们家庭道德之不足,同时也可以促进人们身心健康发展,促进社会稳定,对现代精神文明建设具有一定的补充功能。

### 一、精神生活的补充功能

精神生活,是人类社会生活的重要内容,它包括人的情绪、意

志、良心等。精神生活的充实与否,直接关系到人们的思想道德情操和社会理想。理想是人类精神生活的反映,所谓理想,有人把它比作照耀人生道路的火炬,也有人说它是行动的先导,是推动人们前进的动力。这些说法,都是对理想通俗形象的理解,有一定的道理。理想是人们对美好未来的向往和追求。人生在世,总会有所向往,有所追求,有所奋斗,问题只是在于向往、追求什么。邓小平同志曾经指出:我们一定要经常教育我们的人民,尤其是我们的青年,要有理想。邓小平同志讲的有理想,就是要有共产主义的远大理想,在现阶段就是要为建设四化、实现党的总任务目标而奋斗。这是我们国家和人民同心同德、团结战斗的精神支柱和强大动力。一个人有了崇高的理想,就会对未来充满希望和信念,就会有坚强的意志和奋发向上的精神。在革命战争年代,我们的革命先辈能战胜千难万险取得革命胜利,就是因为他们有共产主义信念。今天我国正在进行的改革,实质上是一场广泛而深刻的革命,这是一项极其复杂、艰巨的事业,需要在党的领导下,依靠群众的智慧和力量,才能取得成功。要做一个立志改革的人,就要有为崇高理想而献身的精神。

当前,在我国改革开放的进程中,涌现了越来越多的有理想、有抱负的先进分子。但也有少数人缺乏崇高的理想,片面强调物质利益,“一切向钱看”,说什么“理想,理想,有利就想;前途,前途,有钱就图”。他们只讲实惠,不讲理想,只求享乐,不思奋进。当今社会,随着商业的繁荣和市场经济的迅速发展,还有一些人在思想观念上和现实生活上跟不上时代的步伐,不能适应这样高速发展的社会。于是就出现了精神空虚、无所适从的精神状态。特别是在经济改革过程中出现的一些社会现象,如下岗问题,有些人就不能理解,甚至难以接受,于是就出现了一些消极的思想情绪。实际上“下岗,不是职工本身的原因,主要是多年以来形成、亟须改变的经济体制、经济结构以及劳动、分配等制度所造成的。”(1998年

5月1日《解放日报》转载《人民日报》社论《肩负起神圣的历史使命》)这是由于他们没有正确的人生观,缺乏应有的时代精神,不能勇敢地去面对人生、挑战人生。这些人虽然只有极少数,但确是当前亟须要解决的社会问题。要解决这些问题,首先要树立正确的人生观,坚定其崇高的理想信念,以饱满的热情和崇高的精神积极投身到社会主义建设事业中去;其次是要大力提倡和发扬中华民族传统美德中的重要内容,利用其传统的伦理道德思想来充实其精神生活。而道教的劝善书则正是这一重要内容之一,这一内容对当今人们的精神生活具有一定的补充功能。道教劝善书的伦理思想,首先体现了当时的社会公德。《云笈七签》卷三十八《太霄琅书经十善十恶》称:“恤死度生,救疾治病,施惠穷困”,以至“边道立井,植种果林”,提倡修桥补路,这都是社会上公认的“善行”。它又反对奸淫、偷盗、搬弄是非、说谎这些社会公认的恶行,这对于风俗的淳朴和社会道德都将起到一定的积极作用。《太上感应篇》则以“天人感应”和“因果报应”的思想来约束人们的言行。认为“祸福无门,惟人自召,善恶之报,如影随形”。也就是说,世间的一切祸害与幸福,原本是没有固定的门径,全都是由于自己不遵循社会公德而多作恶事所招致的。如果在世能多做好事必定会有福报,多作坏事也必定会有祸报。这种祸福报应就像人身上的影子一样,它始终是跟着人的形体寸步不离。这种立竿见影的祸福报应观,在某种程度上说,对人的意识、思维活动和心理状态皆有一定的影响,尤其是对人的心理状态有很大的威慑力,这与当代社会去恶扬善,追求真善美乃至提高人的思想情操是一致的,与时代精神中的社会伦理道德也是相一致的。

道教的劝善理论,从正面积极引导人们从善去恶,对信教者来说更是要求严格自律,加强道德修养,要人们自洁、守正、清静无为、淡泊名利,在遇到困难和挫折时要谦虚谨慎,而不要骄傲狂妄。要做到这一点,就必须要有高尚的道德情操和良好的思想修养。



这些内容,实际上也是社会主义精神文明建设中需要大力提倡的,也是人们精神生活的重要内容。因此,在加强现代精神文明建设的今天,首先要树立起良好的精神风范,挖掘传统伦理道德中的积极内容,为精神文明建设服务。道教的劝善理论,在促进当前精神文明建设等方面,仍然可以发挥它的积极作用,尤其是对人们的精神生活具有一定的补充功能。

## 二、思想道德建设的教化功能

道教的劝善理论,在其发展过程中,推动了社会伦理道德的发展,促使人们自觉遵守社会公德,对社会思想道德建设具有一定的教化功能。

在我们今天的社会里,严重违反社会主义伦理道德的人和事毕竟是极少数,特别是经过这几年来的大力加强社会主义精神文明建设,社会主义道德风尚已有了很大的发扬。但是,社会主义道德建设在许多方面还同社会主义现代化建设、同改革和开放的形势不相适应。少数一些人仍然存在损人利己、损公肥私、金钱至上、以权谋私、欺诈勒索的思想和行为,他们竟不顾社会伦理道德,任意放纵自己,缺乏一种道德思想的约束。特别是随着经济体制向市场经济的转轨,社会的伦理道德思想发生了深刻的变化,少数人在这个转轨时期,把握不住自己,顶不住金钱的诱惑,在拜金主义、享乐主义和个人主义等腐朽意识的影响下,道德的水准下降了,甚至连一些最起码的伦理道德都不要了,出现了所谓伦理道德真空的裂痕,原来的社会伦理道德评价体系开始解体,新的社会伦理道德评价体系尚未形成。于是,在一部分人的心目中便产生了是非颠倒、黑白混淆的价值判断标准,丧失了他们起码的伦理道德。当今社会,还有人提出要“更新观念”,即所谓“团结一致向钱看”,将应有的道德观“更新”掉了,而“新观念”却没有带来新道德。随之而来的却是有人见钱眼开,见利忘义。有人为追求金钱而出卖自己的灵魂,为贪图享受而不顾亲情;有的女青年以“傍大款”为

荣;有的暴发户,认为自己有钱,吃喝嫖赌,无所不为;有的干部,凭自己手中的权力,搞权钱交易。有一句顺口溜:“你有权,我有钱,我用我手中的钱买你手中的权,待我买到权就可以赚更多的钱。”还有贪污、行贿、受贿者,利用公款吃喝玩乐者,子孙不尊敬孝养父母者,父母抛弃迫害子女者,丈夫迫害妻子者,妻子迫害丈夫者屡有发生。这些人虽然只是极少数,但却败坏了整个社会的风气,污染了社会的环境,其影响十分恶劣,危害也极大。因此,这就更需要人们用更高的道德水准来约束自己,比如说,我们既要讲求经济效益,同时又要讲求职业道德,要做到“文明生产”、“文明经商”、“文明行医”、“文明服务”等等,为促进社会风气的根本好转做出积极的贡献。

道教的劝善伦理,对人们思想道德的教化功能主要表现在:对行善积德的规劝,对忠孝思想的说教,对得道成仙的宣传,以及提倡救济和公益事业、保护自然环境等。《太上感应篇》以“天人感应”和“因果报应”立论,以儒家道德规范和道教的宗教规戒为立身处世的原则,提出了行善的伦理标准。如“不履邪径,不欺暗室”,告诫世人不要去做那些违背良心的不正当的事情,更不要自欺欺人。特别是在阴暗的房室中没人看见时,遇到财色之类的事,切不可有自昧良心的行为,须知能瞒过世人耳目,但却不能瞒过神明。又如“忠孝友悌”、“敬老怀幼”,宣传的是忠孝伦理道德和友爱亲情,倡导的是慈爱之心,劝告世人要尊老爱幼,对世间那些最穷苦的孤、寡之人,要多加关心,对孤苦儿童要多献爱心。还有“积德累功,慈心于物”、“济世之急,救人之危”等等,这些伦理思想的宣传和倡导,对行善积德的规劝,于整个社会皆有一定的促进作用。特别是对当前加强人们的道德思想建设具有一定的补充功能。《太上感应篇》在列举众多善行标准之后,还提出了一个十分诱人的思想,就是“所作必成,神仙可冀”。也就是说善人(指能遵守其善行标准之人)有所作为都能成功,连做神仙也有希望成功。并称

“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善”，告戒他人，世间种种善报皆由积善而得，所谓善行必有善报，这是天道的福善。并用积善成仙说来规劝世人，要多行善积德，这种思想虽然具有一定的神学性，但是对社会的善功德行仍然具有一定的教化作用。同时，《感应篇》还列举了种种恶行，言明感应之理，劝告世人要以此为戒，否则恶报就会随之而来。这种思想对世间那些违背伦理道德者具有一定的威慑力。《文昌帝君阴骘文》则以通俗的形式劝人行善积阴德，久久必将得到神灵赐福。《元始天尊说梓潼帝君应验经》宣讲善恶报应，劝人奉道，改恶从善。所以这些劝善书对促进社会伦理，教化人们的道德思想都具有一定的积极作用。

道教劝善书中还有提倡社会救济和公益事业的思想，如“矜孤恤寡，敬老怜贫”，救人急难。要求人们“措衣食周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露”，并且“点夜灯以照人行，造河船以济人渡”，“修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥”，乃至舍药材、施茶水等种种善功德行，有些内容是值得提倡的。劝善书中还有诸多道德格言，涉及到各行各业的职业道德，有对商人不短斤缺两的要求，有对农夫不杀耕牛的劝告，有对学子敬惜字纸的戒条等等。有些是可以值得借鉴的，也是值得提倡的。在劝善文中，还有一些规范是专门为自然环境保护而立的，如不烧山林，禁毒鱼虾，反对张网摸鸟等等，这对保护自然生态平衡具有一定的积极作用。

可见，道教劝善书的诸多伦理思想，是与现代社会伦理有相通之处的，与人们在实际生活中的道德观念有着许多联系。因此，它可以补充社会伦理道德之不足，对当今社会的诸多现象以及不道德的行为具有一定的教化功能。

### 三、社会稳定的促进功能

社会稳定，是国家繁荣和发展的重要标志之一。保持社会稳定的条件，除法律、法规和有关政策外，道教劝善书中的善恶报应、行善积德以及慈爱和亲等思想又具有一定的促进作用。

善恶报应思想,于世人有一定的威慑力。《太上感应篇》称:“是以天地有司过之神,依人所犯轻重,以夺人算;算减则贫耗,多逢忧患,人皆恶之,刑祸随之,吉庆避之,恶星灾之,算尽则死。又有三台北斗神君,在人头上录人罪恶,夺人纪算。又有三尸神,在人身中,每到庚申日,辄上诣天曹,言人罪过。月晦之日,灶神亦然。”此即言明世人皆有神明监察,并记录其过失大小,以削减其寿命。劝告世人,凡事必须远绝过失。这种削减寿命的报应观,显然是针对社会上那些多行恶事之人而言,对他们的恶行自然会产生一定的约束力。《文昌帝君阴鹭文》开篇即从文昌帝君现身说法,来告诫世人,只要都能效法他行事,定能得到福报。称“吾一十七世为士大夫身,未尝虐民酷吏,济人之难,求人之急,悯人之孤,容人之过,广行阴鹭,上格苍穹,人能如我存心,天必赐汝以福。”这种正面阐述善报之说的思想,对世人影响很大。特别是那些追求功名和向往美好幸福之人,自然会多行善事,广积阴功,诸恶皆不敢去作。可见,这种善恶报应思想,是与人的道德行为联系在一起的。所谓“种善因必得善报,种恶因必得恶果”,这不仅与自身的幸福与否联系起来,而且也直接影响到子孙后代。这种思想自然有利于人心的净化,有利于社会的安定。

行善积德的思想,有利于世人众善奉行、诸恶莫作,促进社会积极向上。这种观念在老子《道德经》中已有记载,称“天道无亲,常与善人”。又称“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善”。这种天道与善说,是老子针对当时统治阶级提出来的,实际上也是对整个社会提出来的。道教自东汉创立后,将其行善思想纳入登仙之途。《老子想尔注》称:“积善成功,积精成神,神成仙寿。”《太上感应篇》则将行善与成仙直接联系在一起,认为“欲求天仙者,当立一千三百善;欲求地仙者,当立三百善。”《度人经》则提出“不杀、不害、不嫉、不妒、不淫、不盗、不贪、不憎、不疑”等具体善行规戒。所谓不杀不害,就是要爱惜生命,不伤生命;不嫉不妒,就是要严以律己,

宽以待人,对于别人的成就要感到高兴,不应该有嫉妒之心;不淫不盗,就是要在人际关系中遵守社会公德,切忌有邪淫之心,更不允许偷取别人的东西。不贪不欲,就是要淡泊人生,不生贪欲之心,要追求清静淡泊的人生理想,抛弃不正当的私欲;不憎不疑就是不要厌恶和猜疑别人。这些内容,实际上也是一些社会公德,是人民必须遵守奉行的。但是,在市场经济迅速发展的当今社会里,这种思想又往往都是人们比较容易忽略的问题,因此,道教的这些劝善观念,至今仍具有一定的现实意义。

道教劝善书在积极倡导善恶报应之余,还告诫世人要多行善积德。并用善恶因果说来净化人的心灵,促进人们弃恶从善,由此创造出一个“慈爱亲和”的道教理想社会。《度人经》称之为“齐同慈爱,异骨成亲;国安民丰,欣乐太平”。道教所追求的社会理想就是“太平”世界的理想,在这个世界里,人与人之间都是亲兄弟、亲姐妹,彼此之间没有压迫、没有欺骗、没有嫉妒、没有仇恨、没有偷盗、没有邪淫,大家相互尊重,相互帮助,国家平安,人民富裕,生活幸福。这样的世界就是“大同”世界,道教称之为“太平”世界。但是,道教的这种太平世界是用道来约束的,正因为广大道教徒是信道、崇道的,所以就能自觉遵守有关规戒和社会公德,追求一个理想美好的世界。这些劝善内容和道德规戒,虽然不能全部适应当今社会,但是仍有很多内容与现代社会公德有相通之处,它既可以促使人们弃恶从善、弘扬正气,又可以促使整个社会形成一个良好的社会风气,保持社会安定,人民团结,真可谓利国、利民又利家。因此,我们要充分利用这一积极因素,为改革开放服务,为促进社会稳定服务,为社会主义精神文明建设服务。正如《孝亲宝鉴》序称:“人心向善而社会安定,国家兴盛,进而世界和平也。”

#### 四、身心健康的引导功能

身心健康是指人们的思想意识和心理状态的表现。一个身心健康的人,就会有高尚的思想感情和道德情操,具有内在的心灵

美。对人来说,心灵美是最可贵的,也是最根本的。任何丑恶的灵魂、虚假的情意和扭曲的心态,都是身心不健康的表现。

现实社会生活中,就有一些人,缺乏良好的道德情操和健康的思想感情,对改革开放后出现的一些正常生活现象,不能正确地去认识,相反却产生一些不健康的想法。比如,看见别人生活的比自己好,就嫉妒;看见别人比自己强,就想法去恶言中伤;有的还会不择手段去盲目攀比,其结果只能是走向极端,甚至犯罪。在对待市场经济转轨时期社会出现的“下岗”问题,有些人更不能接受,认为一下岗就使自己的自尊心受到伤害,城市人所具有的“优越性”就荡然无存了。在这种不健康的心理驱动下,就产生了诸多过激行为。于是,打击报复者有之,偷盗抢劫者有之。甚至自杀走向绝路者也有之,所有这些行为都是身心不健康的表现。由于没有一个健康的身心和良好的道德情操,就很容易从一个极端走向另一个极端。然而,对于一个具有健康身心者来说,却能变被动为主动,在下岗问题上不但没有受到挫折,而且相反却成了一种动力,成了一种战胜困难的动力,最终获得成功,成为改革的带头人。因此,具有健康的身心是十分重要的。另外,还有一些人在身心健康缺乏的情况下,产生一种极为自私、狭隘的性格,对自身和社会都造成极坏的影响。如最近《生活周刊》社会写真栏刊登了一起硫酸毁容案,它是继潘平事件、杨玉霞事件的又一起重大毁容案。说的是上海彭浦新村,一后母用浓硫酸毁去了继女的美丽脸庞,而后服毒自杀之事。从表面上看,这位后母的手段实在太残忍,为天理所不容。但主要还是由于这位后母心胸太窄,也就是说缺乏健康的心理,才是这一惨剧产生的主要原因。这种由于不健康的身心所造成的严重后果,虽然将会受到全社会最严厉的谴责,但是随之而来的社会影响是令人深思的。

道教劝善书中的善恶报应理论,把现实人生与来世的生活联系在一起,使人们务必遵循现世的道德戒律,只有行善积德,坚持

不懈,方可期待来世获得永恒美好的生活。

另外,道观本身也是宣传文明活动的重要场所,人们进庙烧香、许愿、寻求护佑,不仅是精神上的寄托,对心灵也是一个极大的安慰。善书中的因果报应,虽然在不同程度上加深了人们对神灵的敬畏,但是对人们行善积德、树立美好的心灵、引导身心健康具有一定的积极作用。

道教劝善书,是以规范和劝导为主的,列举了大量的正反道德规戒,构成了劝善书的道德规范体系。《感应篇》主要是从反面进行规范的,而《阴骘文》主要是从正面进行说教,诱导劝化为主。这些道德信条,是规范和约束人们的伦理道德的,要人们遵循其道德规范行事,做到“诸恶莫作,众善奉行”,就会“永无恶曜加临,常有吉神拥护”,就“百福骈臻,千祥云集”。这样自然会使人心胸宽广,陶冶性情。凡高尚的情操,都能够激起人们内心最美好的感情,鼓舞人们去追求一切美好的事物;而且还可以启迪人的心灵,有益于人的身心健康。

此外,劝善书的积善成仙思想,对信徒来说又具有一定的吸引力。除《感应篇》的积善成仙说外,《抱朴子内篇·对俗》按《玉铃经中篇》称:“立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲为仙者,要当以忠孝和顺仁信为本;若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。行恶事大者,司命夺纪,小过夺算,随所犯轻重,故所夺有多少也。凡人受命得寿,自有本数,数本多者,则纪算难尽而迟死,若所禀本少,而所犯者多,则纪算速尽而早死。”道教的成仙途径和个人道德品行的完善是分不开的。这里所说的虽然是道教徒的信仰和追求,但是一个人有所追求,就会有理想,有崇高的理想,就会有良好的思想品德和高尚的道德情操。也只有在这样的道德品行支配下,才能具有一个健康的身心,才能具有良好的道德素质,才能以宽广的胸怀面对人生、面对社会,可见,道教的劝善书对人们的身心健康具有一定的积极引导功

能。

综上所述,道教的劝善书通过其伦理神学的形式,阐述了天人感应的善恶报应观,劝告世人要“诸恶莫作,众善奉行”。这对促进人心向善和加强现代精神文明建设都具有一定的积极作用。因此,我们在弘扬道教优秀传统文化时,要特别重视对劝善书的宣传,利用其“劝善”思想,为当代社会服务。

(作者:中国道教协会副会长、《上海道教》主编)



# 新世纪道教展望

## 关于道教在 21 世纪 使命的思考

赵匡为 王宜峨

1999 年,举国上下一片欢腾,用各种方式喜迎新千年,每个人都为自己能跨入 21 世纪而感到无比荣幸。但与此同时,人们不能不严肃认真地面对一个问题:在新世纪如何应对新的机遇与挑战?我们每个人在新世纪肩负的责任又是什么?具体到对道教文化的发展也是如此。这次会议的主题是“道教文化与当代社会生活”。这是一个非常好的题目。在世纪之交,大家能会聚一堂,研讨这样一个问题,对于道教文化在新世纪的走向意义深刻。下面就一些不成熟的思考,谈几点看法,供在座的道教朋友和专家学者参考

### 道教文化与中华民族五千年文明史

在中国历史上,没有一种宗教文化能像道教文化那样贯穿于中华民族五千年的文明史,也没有一种宗教能像道教那样与中华民族的兴衰,有如此密切的联系。从广义上讲宗教是一种文化现象,是一种带有信仰的文化现象。因此,一般来说,每一种宗教都有两个层面,信仰层面和文化层面。宗教信仰是宗教文化的核心与灵魂,而宗教文化是宗教信仰的最常见和最广泛的表现形式。在通常情况下,人们说到道教,事实上包含了道教的信仰和反映这种信仰的各种文化现象。我国现存的五大宗教:道教、佛教、伊斯兰教、天主教和基督教新教,只有道教是本土宗教。外来宗教的信仰和与信仰相联系的宗教文化现象大体上与这一宗教的传入是同时的。道教则不同。道教信仰和道教文化的许多内容都是承袭了中华民族古老文化传统,在道教形成之前早已存在。道教正式形成于汉末,它却继承了五千年来中华民族悠久的文化传统,不仅保

留发展了我们祖先对神仙的信仰,而且也继承了包括宇宙生成观、自然观、生死观、人生哲理等思想观念。使我们在研究与探索道教思想深邃的内涵的时候,不得不经常要追述到道教正式形成之前,甚至有时要追溯到中华民族的上古时代。与此同时,我们还看到另一个事实:明清以后,虽然道教作为统治者认可的宗教,其社会地位日益下降,但在民间却依然十分兴盛,道教文化与道教信仰的许多内容被融入民间信仰之中,直至今今天其对群众特别是对广大基层群众的影响没有太大改变,事实上依然扮演着我国意识形态领域主要精神支柱之一的角色。因此,我们不能因为今天道教宫观相对较少,而忽视道教文化在中国的社会地位和它的社会影响。

因为道教文化与中华民族如此密不可分,作为宗教的道教的兴衰也与中华民族的兴衰息息相关。在近代史上,当中华民族步入苦难深重的半封建半殖民地社会时,包括道教文化在内的中国传统文化遭到普遍轻视,道教也就成为最没有社会地位的一种宗教。1949年10月,新中国的建立标志着中华民族的重新崛起,结束了中华民族传统文化受歧视的年代,道教也因此进入了一个新的历史时期。虽然道教也同其他宗教一样受到了“左”的错误思想路线的冲击,经历了“文化大革命”的劫难,但是新中国的强盛给道教发展带来的机遇,是一个不能否认的事实。这里,我们不能不对以已故陈撄宁会长为代表的老一代新中国道教事业开拓者们表示敬意。这位曾在旧社会为道教文化复兴而四处奔走、倍受磨难的道教学者,在新中国成立后与其他道教工作者一起,为道教做出了重大的贡献。他们成立了中国道教协会,实现了中国道教徒在爱国基础上的大团结,并把重新整理研究道教资料和培养道教人才作为中国道教协会最主要的工作来做。也许今天看来,那一时期的成绩与今天相比已微不足道,然而今天道教文化研究的欣欣向荣,不正是在他们辛勤耕耘的土地上发展起来的吗?老一辈道教工作者这种高瞻远瞩、艰苦奋斗的精神,表现出了高尚的爱国情

怀。五千年中国历史给道教留下了最宝贵的遗产,就是:它与博大精深的中华文明融合一体的联系,具有对中华民族命运的鲜明认同感和对弘扬中华优秀传统文化的强烈责任感。因此可以相信,在新世纪振兴中华的伟大事业中,道教的这种爱国主义精神将继续对全世界所有华夏子孙产生巨大的凝聚作用。

### 道教文化与二十年改革开放

二十年来改革开放给中国经济建设带来的巨大发展和变化,现在已经被全世界所公认。对于中国的宗教,许多宗教界领袖都一致认为,改革开放这二十年是中国宗教最好的历史时期之一。道教由于它与中国传统文化深远的渊源,由于它具有的深厚民族底蕴,由于它同中华民族密不可分的联系,相对来讲变化与发展也是最大的。这一点,只要从二三十年代陈撄宁老先生孤身奋斗、几起几落的坎坷遭遇,同今天在这里召开的大会作一比较,就不难得出结论。改革开放二十年,道教发展的状况大体可以归纳为以下几点:

首先,从道教信仰的层面上讲,由于宗教政策上的“左”的错误路线与做法,得到了切实地纠正,群众的道教信仰受到了法律的保障。现在,道教将在社会主义社会长期存在已经成为大家的共识,全国道教活动基本正常,广大道教信徒正与全国人民一道奔小康,并为能在新世纪使中国的经济达到世界中等发达国家的发展水平而努力奋斗。

其次,从道教文化的发展上讲,二十年来,随着中国经济的腾飞,中国国际地位的提高,中国传统文化越来越受到国内与国际的重视,带动了传统文化的复兴。作为传统文化中古老的一员,道教文化也得到了社会各方面的关注,获得了发展的机遇。新《道藏》的编撰、《藏外道书》的出版、几种《道教大词典》的并行于世、数以千计的关于道教人物、道教历史、道教教义、道教宫观、道教文化的专著与论文发表,这样的繁荣景象,可以说,是一百多年以来,从不

曾有过的。

第三,从道教主张的道德思想影响上讲,在社会主义初级阶段,宗教中的许多积极思想,对于团结人民和稳定社会仍起着积极作用。和道教文化与传统文化的关系一样,道教主张的许多道德思想,实际上是继承与吸纳了中华民族许多传统美德。道教所遵循的“道法自然”,不仅是协调人与自然关系的重要准则,同样也可以成为协调人与社会关系的一条重要准则。道教教导信徒要力行正义、抑恶扬善、济世利民、崇尚自然等思想,至今在中国民众中特别是广大基层群众中,有十分广泛的影响,仍在起着协调社会关系和规范人们思想行为的重要作用。

第四,从道教服务人群的社会功能上讲,中国道教协会,以及遍布全国各地的地方道协和宫观组织,在宗教上,它们帮助道教信徒实践宗教信仰上的各种要求,代表道教信徒的合法权益,培养道教教职人员,组织道教的对外交流;在文化上,它们担负着发掘、整理、保管、传播道教文化的重大使命。许多古老宫观,以及宫观建筑和宫观内的收藏品,都具有极高的文化内涵,不仅代表古老的道教文化,而且是中国文化遗产不可多得的精品。在经济上,它们积极动员和组织道教信徒参加各种社会主义建设,道协组织与宫观自身也努力根据自己的条件,开展力所能及的活动,为国家现代化建设做贡献,涌现出了不少先进集体与模范个人。

第五,从维护祖国统一的贡献上讲,道教处于得天独厚的地位。道教作为中华民族古老文明的一部分,深受全世界炎黄子孙的青睐。无论是海峡彼岸的台胞,还是旅居世界各地的华侨华人,无不把道教信仰与道教文化看做是延续中华民族传统文明的重要内容,看成是维系中华民族民族感情的重要方面。因此,二十年来道教间的文化交流,也就起到了联络全世界华侨华人、增强中华民族凝聚力的不可替代的作用。

总之,改革开放二十年来,道教作为一部分群众的精神需求和

大多数中国人熟悉的文化现象,不仅得到了发展,而且在国家现代化建设中发挥了应有的作用。改革开放二十年给我们最主要的启示,就是:道教和道教文化应该而且完全可以与社会主义社会相适应,并在现代化建设中发挥自己的积极作用。由此,完全可以断言,道教文化在新世纪中国更大规模的现代化建设进程中,将继续发挥自己应有的积极作用。

### 道教文化与即将来临的 21 世纪

我们现在已站在了 21 世纪的门槛上。有人断言:21 世纪是亚洲的世纪,还有人预测:说 21 世纪将是属于中国的。21 世纪中国经济会有更大的发展,根据学者的估计,照目前的发展速度,我国国民生产总值将从现在的世界排名第七,到 2020 年有望达到排名第四,仅次于美国、日本和德国;到 2050 年,即建国一百周年的时候,争取达到人均 4 千美元,成为世界中等发达的国家。民族经济的新的腾飞,必将带来民族文化的新的繁荣。道教和道教文化在新世纪面临着新的机遇和挑战。

越来越多的事实表明,人类社会只有物质文明是不够的。物质文明和精神文明缺一不可。发展经济是硬道理。没有高度发展的物质文明,就不可能建立高度的精神文明;同样,没有与物质文明发展相适应的精神文明,社会稳定就受到影响,也不可能有物质文明的持续发展。这也就是我们所说的改革、发展和稳定三者的辩证关系。新的世纪中国将继续深化改革、扩大开放,只有深化改革、扩大开放,才会使我国更好地把握各种机遇,以最快的速度缩小同世界先进国家的差距。但经济的发展、社会的转型、分配制度上的变化,对原有生活方式的冲击,也会在相当多数的群众中带来心理上的不平衡,由此引发出许多新的矛盾。社会需要稳定、需要秩序、需要精神文化方面的正确引导、需要建立良好的社会道德伦理予以维护。

江泽民主席 1999 年 3 月在参加全国政协民族宗教组会议时,

对宗教与社会主义社会相适应的政治前提作了明确地阐述。他指出：“积极引导宗教与社会主义社会相适应，主要包括两方面的含义：一是信教群众要遵守社会主义国家的法律、法规和方针政策。法律保障宗教信仰自由，宗教必须在法律范围内活动；二是宗教活动要服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利益，宗教界人士要爱国、进步，要为祖国统一、民族团结和社会主义发展多做贡献。我国宗教界有爱国的好传统，要继续发扬光大。宗教界人士和宗教团体要运用自己的影响，引导信教群众爱国守法，抑恶扬善，服务社会。”

一切宗教都有他自己的信仰追求，例如道是道教的最高信仰，道教相信人通过修炼可以得道成仙长生久视。只要在社会行为上遵守国家法律，这种信仰追求就享有自由的权利，得到社会的尊重。同时，任何宗教又是属于当代人的宗教，都不可能离开与现世社会的联系，如果与现世社会格格不入，就无法生存下去；如果仇视社会、反社会，则会堕入邪教的泥坑，被历史所抛弃。传统宗教的生命力就在于它们能不断地调整自己，同社会发展始终保持相适应的态势，成为全民族文化的一个组成部分。道教继承了中华民族传统社会道德和伦理道德，历来十分重视积功累德、奉行善事，要求信徒“为道者当先立功德”，认为“欲求天仙者，要以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”<sup>①</sup>。中国道教协会会长闵智亭道长在今年二月出版的《道教杂讲随笔》一书中指出：“概括来说，凡中华民族的传统美德，都是道教继承和发扬的优良传统。这正是有中国文化特色的道教才具有的。具体说，道教的优良传统是重现实，重人生，不反对科学，力争掌握生命的主导权，认为我命在我不属天地。在社会生活中，既不追求功利的‘入世’，也不专注悲观的‘出世’，而要牢牢掌握这两种处世法来进

① 《抱朴子内篇·对俗》

行品德修养”。“行入世法,是为社会人类做好事,力行正义,苦己利人,抑恶扬善,谦虚忍让,宽宏大量,正身修身,戒除诈伪,行为端正,不谋私利,慈悲恻隐,导人向善。行出世法,必须从入世的积功累德做起,德业不雄厚,要去做出世的修炼是不可能得道的。”(94-95页)。中国道教协会副会长张继禹道长在今年《中国宗教》第一期上发表的题为《祝福新千年》文章中指出:“道教的发扬光大,需要走出一条更新发展的路。”他认为:“道教的更新发展,不在于她的外在形式的变化,而在于让她的思想文化与当代人的生活紧密结合起来,给人们的生活以启迪。所以在新千年开始之际,我们积极倡导生活道教。所谓生活道教,就是要将道教的精神、道教的智慧从各个方面贯彻到人们的生活中,立足于生活,利益于生活,圆融于生活,从而达到不离生活而又升华生活的目标。即由人道而至仙道”。他说:“我们期盼,道教的生活态度能够引导人们正确认识自我,正确认识人生意义,正确处理人与人、人与社会、人与自然之间的关系,陶冶情操,高尚道德,升华精神,从而创建美好的人生、和谐的环境”(《中国宗教》2000年第一期31页)。

闵智亭会长和张继禹副会长的上述主张,是对道教历史的高度概括,也是对新世纪道教发展方向的深刻思考。发扬道教“为道者当先立功德”和“让道教的思想文化与当代人的生活紧密结合起来”,就可以使道教在保持原有信仰不变的情况下,按照江泽民主席的要求,引导信教群众爱国守法,抑恶扬善,服务社会、为祖国统一、民族团结和社会主义发展做出更大贡献。要达到上述的目的,将是一个长期渐进的过程,有不少事情要做,需要付出巨大的努力。首先,要继承道教优良传统,就有一个扬弃几千年历史积淀下来的糟粕问题。需要认真发掘和大力弘扬道教中为中华民族公认的积极健康的思想,并在道教中形成一种共识,逐步得到社会的认可,造成一种社会氛围,使越来越多的信教群众自觉地接受与贯穿到实际中去。其次,道教信徒的信仰素质往往与人民群众的



思想文化水平有着密切的关系。提高大多数道教信徒的信仰素质,仅仅依靠正确的道教文化传播是做不到的,最主要的还是要依赖于整个社会的进步与发展,提高全社会的思想修养素质。因此要更自觉地引导和动员广大道教信徒参加社会主义两个文明的建设活动,使他们在建设社会主义的过程中,不断提高自己的思想文化水平。第三,要造就一支高素质的道教教职人员队伍。需要不断努力改善道教教育,使多数道教教职人员对道教教义的真谛有较深刻的理解,同时又能掌握一定的现代知识,了解现代社会,与国家现代化建设的进程相适应。

谁都知道,21 世纪将是一个信息技术大发展和经济进一步趋向全球一体化的时代。新世纪对道教和道教文化发展提出的要求,就是:道教本身必须加快现代化的进程,即在保持固有的信仰的前提下,如何使古老的道教与社会前进的步伐相合拍,跟上现代生活的节奏,立足于现代生活,关注于现代生活,贴近于现代生活,服务于现代生活,使群众的道教信仰向着更加伦理化和哲理化方向发展。

(作者:赵匡为,原国家宗教局宗教研究中心主任;王宜峨,中国道教协会《中国道教》副主编,副研究员。)

## 道教如何答好新世纪考卷

朱越利

新世纪是一张考卷。在同一张考卷面前,大家是平等的,道教也不例外。新世纪这张考卷,道教答得好不好,能不能令人民满意,关系着道教的兴衰成败。我知道,道教界和有关各方面的人士都在思索这张考卷。中国道教文化研究所和江西庐山仙人洞道院,召开第二届庐山中国道教文化研讨会暨道教文化笔会,不仅自己思索,而且礼贤下士,广开言路,敞开宫观大门,请教外人士一起来讨论。这也是一种智力引进,通俗地说叫做借脑办事。美国科技界就借用了不少中国人的大脑。中国道教界内界外都是中国人,中国人当然更可以借用中国人的大脑。借用别人的大脑,并不是自己不聪明,恰恰相反,是很聪明。因为,第一,开放才能集思广益,封闭只能孤陋寡闻;第二,借脑办事见效快,经济上也很划算。另一方面,被借脑的人也很愿意借,一是乐意为道教事业尽绵薄之力,二来也很想向高道们当面讨教,互相学习。当然,大主意还是道教界自己拿,没有人能够喧宾夺主、越俎代庖。

中国的道教现在主要面临的是国内经济高速发展和改革开放带来的思想观念的巨大变化,是世界新兴宗教潮流对国内的冲击,是民间信仰的活跃等等。道教作为传统宗教,同样面临重大挑战。社会文化分为两层,一层是大传统,一层是小传统。评判道教是否答好新世纪考卷,主要看道教的义理是否在大传统中占有一席之地,是否很好地回应了来自社会和国外的重大挑战,同时也要看道教能否继续慰藉信徒的心灵,教化信徒的言行,还要看道教文化艺术能否不断创新,丰富人民的文化生活。

儒家和道家,究竟谁是中国传统文化的主干,学者们还在争

论。不管是不是主干,道家思想对中国人影响很深,这是不容置疑的。道教是道家思想的继承者和保存者。拥有道家思想是道教义理的一大优势。面对科学技术的高度发展,面对物质生活丰富与精神生活贫乏的矛盾,道教可以道家思想参与当代世界哲学问题讨论,可以就战争与和平、对话与宽容、宗教与民族、环境保护、老龄社会、计划经济向市场经济转型、法制与道德、竞争与社会保障、文化思想的统一与多样化等一系列重大问题,发表很好的意见。道教只有在有力地回应来自社会和国外的不断挑战中,才能在大传统中占有一席之地。

向神仙祈祷,是中国民众信仰需求的一种特色,虽带有一定的功利性,但民众有需求,道教理应给予满足。随着经济的发展和文化的提高,信徒们会产生新的苦恼,精神生活的需求也会提高。因此,除了管理好宫观、作好经忏以满足信徒信仰和祈祷之外,道士还应通过多种形式在宫观里向信徒讲经。讲经应当通俗,将深奥的道教义理化为浅显易懂的语言。讲经应当结合实际,解决信徒的思想问题。讲经应侧重道教伦理观、人生观和社会观中的积极的内容,鼓励信徒充满爱心,发扬中华民族的传统美德,维护社会基本秩序,处理好追求物质生活与保持清心寡欲、追求个人发展与尽社会义务的关系,爱国爱教,遵纪守法。

新世纪里,人们对生命的长度和质量都有了更高的要求。随着老龄化社会的到来,老年人的比例越来越高。这些都使社会对养生的需求越来越迫切。道教在医药养生方面曾经做出巨大贡献,在养生理论和方法上具有优势。社会有需求,道教有优势,可以说一拍即合,何乐而不为?如果道教将擅长养生方术的道长组织起来,加强研究,有计划有组织地向社会推广道教养生思想和方术,相信会受到欢迎。在推广中,道教应同时对古老的养生思想和方术加以改进与发展,使其更科学,更容易被现代人所接受。

经过政府和道教界二十多年的共同努力,“十年浩劫”中全国

被破坏、占用或关闭的宫观,基本上得到修复、归还和开放。据1998年不完全统计,全国开放宫观已达1600余座。众所周知,宫观既是道教诸神的殿堂,也是道教艺术的博物馆。道教艺术门类众多,历史悠久,是传统文化的组成部分,在新世纪可以丰富人民的文化生活。道教界有责任将其发扬光大,贡献给全国以至全世界人民。道教可以多办一些展览,多举行一些活动。道教更应当培养出自己的杰出的建筑家、雕塑家、美术家、书法家、服装设计师、园林艺术家、音乐家等等,培养出一定数量的职业匠人。

只要保持并不断充实“正教”的内涵,能够满足文化素质越来越高的信徒的信仰需要,道教就可以自然融合或主动“收编”一部分民间信仰。

要做到上述几点,弘扬道教教义是关键。弘扬教义重要的方式是注经。道教本有注经的传统。河上公注《老子》,发挥养生思想,正是两汉黄老道流行之时。张鲁将《老子想尔注》作为道众的必读经本。六朝隋唐不少道士注《老子》,掀起了重玄学,发展了道教的教义。《周易参同契》、《黄庭经》、《悟真篇》也都有不少注,言人人殊。近现代陈撄宁先生注释诸经,建立仙学。弘扬教义的另一重要方式是著书立说,如《太平经》、《抱朴子内篇》等。这些都是大家熟知的事。当代道教也在这样做。任法融副会长撰写了《道德经释义》、《黄庭经释义》、《阴符经释义》等,张继禹副会长写了一部《道法自然与环境保护》,值得赞赏。我写了一篇题为《当代道教对道法自然和清静为正思想的解释》的文章,就是介绍他们二人的著作的,已经于今年8月2日,在“海峡两岸‘世纪之交的宗教与人类文明’学术研讨会”上宣读。

无论采用何种方式弘扬道教教义,都不能偏离道教最基本最核心的信仰,同时还必须根据现实社会的需要,推陈出新。《老子》说“道法自然”,道教深知万物皆化之理。偏离道教最基本最核心的信仰,是对道教的背离。同样,拒绝推陈出新,食古不化,把教义

看成僵化的教条,同样是对道教的背离。这就是说,弘扬道教教义,既要继承,又要发展。

弘扬道教教义,还要处理好世俗化与神圣性的关系。宗教都有世俗化的一面。只有世俗化才能与社会同进,才能拥有广大信众。但宗教终究不能等同于世俗社会,总还有它的神圣性的一面、出世性的一面,总是要与社会保持一致的距离,对社会的弊病有所批判。宗教的世俗化正是以神圣性为基础、为前提的。如果丧失了神圣性,宗教本身也就不存在了。北宋道教的世俗化就走过了头,变成了腐化堕落以及庸俗化,于是有全真道起来纠偏。新世纪道教在世俗化的时候,一定要注意保持道教神圣性的一面。

如果有人要归隐山林,要避世清修,我们为什么要反对呢?他们的作法对社会和他人并没有危害。由于传统和现实的原因,中国的知识分子大多不信仰宗教。他们安身立命主要依赖信念和道德。这可以说是理性的信仰,是道德的信仰。知识分子中的思想精英,尤其如此。他们更偏爱哲学的、道德的、科学的、艺术的或政治的思维。我相信,新世纪里,这种状况不会有太大的改变。我要说的是,中国的思想精英可以不信仰道教,但道教不能没有自己的思想精英。道教如果没有自己的思想精英努力继承与发展教义,解答现实问题,《道藏》就只是束之高阁的文献,道教义理就难以起到应有的作用,道教就无法回应全社会思想观念的变化,道教就有降格为民间宗教的危险。

新世纪在呼唤当代的葛洪、陶弘景、陆修静、寇谦之、司马承祯、陈抟、张伯端、王重阳、丘处机、张宇初、陈撄宁。道教思想精英的出现,主要靠有志的道士们,勇于承担弘扬道教义理、迎接世纪挑战的重担,牢记“书山有路勤为径,学海无涯苦作舟”的古训,刻苦钻研经典,努力学习理论,博学精思。另一方面,道教自身也要下力气培养自己的思想家和理论家,为他们的成长创造条件。比如说,培养研究生,送在大学去代培,送到国外去留学,请老道长传

授,减轻学问道士的行政事务负担,担任领导职务的道长学会抓大放小、挤时间读书、多组织学术会议,为道士的学术著作的出版提供资助,办好道教刊物,多购置图书等等。新世纪里,在全面做好道教工作的基础上,应当向道教学术和教育事业方面倾斜。

(作者:中央统战部二局调研员)

## 加强道教教义思想的研究 适应迅速发展变化的时代 ——从《病科学》说起

陈耀庭

最近,道教中人和我们研究道教的学者,都先后收到了一篇寄自浙江金华的文章《病科学》。这篇二千余字的文章,以作者理解的道家哲学来批判当代对于“科学”的看法,批判科学的功能。这就引起了大家的注意。今天是改革开放的时代,文章的作者可以自由地发表自己的看法。各人读了也有自己的想法,可以同意,可以不同意,也可以部分同意部分不同意,这些是个人自由的权利,是正常的。我读了以后,也认真想了文章有关的问题。这里,我把一些看法说出来,向大家请教。

第一,这是一篇企图以作者理解的“道”的思想来解释当代社会热点问题的文章。不管这篇文章写得如何,它告诉我们,如果我们中的人不去主动地宣传正确的“道”的教义思想,不去以“道”的思想解释当代社会热点问题,社会上就会有人代表我们去解释它们。

第二,这是一篇以作者理解的“道”的思想来解释当代社会热点问题的文章。不管作者是何许样人,它在社会上出现,人们就会以为,作者理解的“道”就是道教的“道”,或者就是道教的教义思想。于是,就会以为文章对于社会热点问题的看法,就是我们道教对于社会热点问题的看法。事实上,这篇文章对于“道”的看法与道教对“道”的解释有许多不同之处。结果,道教就会莫名其妙地背上“黑锅”。

第三,这篇文章发表在“科技是第一生产力”和“科教兴国”的

时代,并且实际证明,这些战略思想对于我们建设社会主义四个现代化都是非常重要而且行之有效的。我们的党和政府正在动员全国各条战线的力量去实现这些目标和任务。从文章的内容来看,这篇文章并不是“补台”的文章,而是“拆台”的文章,因此,这篇文章对于当今中国社会的作用只能是消极的。不管这篇文章是否吸引读者的注意,或者它是否会有社会作用,它告诉我们,如果我们不去主动地正确地以“道”的思想解释当代社会热点问题,那么,让一些貌似道家或道教教义思想的文章来解释社会问题,其结果就可能会败坏道教的名声,破坏道教的形象,而且可能会产生消极的社会作用。

正因为如此,我认为,《病科学》文章的出现,向我们提出了一个非常严肃、非常急迫的问题,那就是,要把建设适应社会主义时期的道教教义思想的任务迅速提到议事日程上来,并且要把完整地建设新的道教教义思想的任务作为我们走向新世纪、适应新时代的大事来抓。

改革开放以来,学术界和道教界对于中国社会历史发展的经验教训作了许多研究,其中,对于道教在明清两代以及民国时期发展的一个共同的想法,就是道教的教义思想由于停滞不前,没有创新,没有回答社会迅速发展中提出的各种问题,结果,对于道教信徒逐渐失去信仰的吸引力。于是,在三教融合的大趋势中道教逐渐呈现衰势。这个看法,应该说是符合历史事实的,确实是道教史的一个历史教训。因此,今天我们应该吸取这个教训,及时地不断地发展道教的教义思想,回答社会发展中提出的各种问题,用丰富的教义思想吸引信徒,恢复道教纯洁的信仰面貌。

改革开放以来,学术界和道教界对于中国道教的特点以及它与中国社会的关系也作了许多研究,其中,对于道教的贵生乐生以及积极入世的看法也是共同的。所谓贵生乐生以及积极入世,大家都认为应该理解为,信仰道教的人能够重视生命,能够积极面对



生活,能够乐观对待生活中的种种困难,能够与社会、与国家、与民族同呼吸共命运。因此,在今天就应该继续发扬道教这个优良的传统,在新的历史条件下,全面而完整地阐述道教的贵生乐生思想和积极入世态度的丰富内容,以丰富的教义思想吸引信徒,发扬道教的优良传统。

改革开放以来,学术界和道教界一直在讨论和研究道教如何与社会主义社会相适应的问题。对于这个问题的认识,从开始只是要求拥护社会主义制度,拥护中国共产党的领导。如今已经深入到如何挖掘道教文化中一切有进步意义的东西,用来服务社会、服务人群。道教是一种信仰组织,既然是信仰组织,道教的教义思想就是最重要的东西。道教能不能与社会主义社会相适应,关键是教义思想能否与社会的发展相适应。像《病科学》这样的文章,就不可能与当今的社会相适应。如果让《病科学》这样的文章来引导信徒,就会把信徒引导到与“科教兴国”相对立的道路上去。因此,在今天谈道教与社会主义社会相适应的问题,首先,要根据“道”的思想,对于社会生活作出正确与合理的解释,建立一整套完整的新的道教教义思想的体系。

改革开放以来,道教界一直在说道教也要在新的历史条件下,进行适当的改革,以适应正在发展变化的时代。对此,学术界很少发表什么看法,因为,这是道教界自己的事情。这些年来,各地的道教界都在进行一些改革,这是教内外都已经看到的事实。但是,给人的感觉是:步子不大,羞羞答答。什么原因呢?就是缺乏新的教义思想的指导。想改,不知道对不对;改了,也不知道自己是功还是过;做了,也不敢说;不做,也没有人批评。究其原因,我以为,就是现在还缺乏一个新时期道教教义思想的体系,或者框架,供道门中人在思考和进行适应社会主义社会新生活的改革举措时,作为是非标准。因此,为了使道教适应新的历史时期,进行大胆的改革和发展,也迫切需要对于道教的新的教义思想体系作出某种探

索和尝试。

现在的问题是,今天中国道教是否已经具备了建立新的道教教义思想体系的条件?我的回答是肯定的。我认为,今天中国道教已具备了建立新的道教教义思想体系的条件。

首先,今天中国道教界已经有了像任法融副会长那样对于道家 and 道教思想有深刻研究的高道。今天全社会对于道家 and 道教思想和历史的研究已经出现了一大批的研究成果,可以这么说,今天对于道家 and 道教的思想的研究已超过了历史上的任何一个时期。我们可以充分利用这些研究成果,确定今天的道教自己的教义思想体系。

其次,今天中国道教已经有了像张继禹副会长等以“道”的思想对于当前世界环境问题提出自己看法的尝试。已经有了像陈莲笙先生对于新时代道教徒修养的探索的尝试。在学术界,上海的刘仲宇教授也有以“道”的思想对于“克隆”技术的看法。这些表明道教界以及道教界的朋友已经在不同的领域里开始以道教教义思想来回答当代社会的物质生活和精神生活中的新问题。尽管,这些回答还不是很多,也没有系统化。但是,它说明我们有能力并且已经在从事这方面的工作。

再次,今天我们在庐山召开会议讨论“生活道教”的问题,事实上是对于新时期道教教义思想的全面的探讨。“生活道教”的问题正是建立在新时期教义思想的基础上的,是新时期道教教义思想特点的最集中的概括。“生活道教”包含着道教教义的全部内容。“生活”这两个字包含着物质和精神的全部内容,而不能狭隘地理解为仅仅是面向个人的生活。唯其如此,“生活道教”的内涵要回答当代生活的全部内容,包括:宇宙、人类、自然、社会、国际、国内、政治、经济、科学技术、文化艺术、伦理道德、环境保护以及个人的生活、情感乃至就业、婚姻、学习、养老等等。今天,我们有条件讨论“生活道教”的问题,就说明,系统地以道教教义思想来回答当

代中国和世界的问题的时机已经来到了。综上所述,我认为,以“生活道教”的提出为契机,中国道教也要像西方天主教的“梵二会议公报”那样,形成和发表这样一个文件,这个文件将以《道德经》的思想为基础和指针,全面地系统地总结中国道教历史上形成的教义思想,肯定某些具有积极意义的思想成果,扬弃某些不适当当今时代生活的思想观点,并且对于当今中国和世界的“生活”的方方面面完整地提出自己的看法,使得中国道教徒的信仰生活在这样一个规范的文件指引下健康地发展。当然,它也将使得中国道教能够适应社会主义社会的发展变化,随着时代的发展始终充满活力。

当然,如果有这样一个“生活道教”的文件作为指导,那么,今后再出现像《病科学》这样的文章,我们道门中的人,就很容易识破它,不会受到它的迷惑。社会上的人,也不会误认为这种不合时宜的观点是我们道教中人对于“科学”的看法,以致让我们莫名其妙地背上“黑锅”。

以上的想法,如果有不妥之处,请大家批评。

(作者:上海社会科学院宗教研究所研究员)

## 新世纪如何管理道教宫观 的几点思考

杨世华

20 世纪即将过去,新的千年已经来临,21 世纪,正是社会蓬勃发展的时代,也是知识经济和世界信息化的时代。新的世纪,又是机遇与挑战并存的时代。伴随着时代的步伐,古老的道教也由此进入一个崭新的世纪。面对新的世纪,我们道教将以什么样的面貌展现在世人面前,道教文化又如何更好地适应社会,这是我们道教界为之思考,并努力践行的重大课题。社会在不断地发展和进步,这种发展和进步不仅体现在物质文明的进步上,而且也将体现在精神文明的进步上。我认为,我国的道教,面对飞速发展的 21 世纪的中国社会,在继承传统的基础上,在坚持自己基本信仰的同时,在内容和形式上要有所变化和改造,也就是说,伴随着时代的发展、社会的进步,道教必须不断地自我调整、更新、演变、完善和适应,必须与社会发展同步,必须贴近社会,关爱人生。而这种调整和适应,必须是“自觉调整、主动适应”。这种适应性的变化,并不是某个人要求,而是时代的要求,社会发展的要求。

道教宫观,作为道教文化的重要载体之一,是道教徒弘道利生、修炼栖息之家;是信教群众过宗教生活、敬奉祈愿之家;同时也是广大游客游览参学、观光休闲之地。道教宫观,是社会了解道教的“窗口”,更是道教服务社会的“源头”,因此其调整 and 适应尤为迫切和必要。下面我拟从“新世纪,如何管理道教宫观”这个角度,谈几点不成熟的想法。归纳起来,我认为,新世纪道教宫观的管理应抓好四个方面的工作,即:“订好一套制度,选好二套班子,带好三支队伍,做好四个转变”。一套制度,就是切实可行的宫观管理制

度;二套班子,就是道教协会班子和宫观管理班子;三支队伍,就是道士队伍、职工队伍、信众队伍;四个转变,就是思想意识的转变、教义理论的转变、宫观功能的转变、服务观念的转变。一套制度是宫观管理的保证,二套班子是宫观管理的关键,三支队伍是宫观管理的基础,四个转变是宫观管理的根本。而四个转变中,思想意识的转变主要是“爱国守法”,教义理论的转变主要是“改革转型”,宫观功能的转变主要是“变化调整”,服务观念的转变主要是“努力适应”。

### 一、订好一套制度

制度就是道教宫观管理制度,也就是规章制度。过去我们叫“清规戒律”。规章制度也好,清规戒律也好,都是用来规范和制约道教徒的日常行为。过去的戒律是用以制约道教徒的思想言行,而清规是对违返戒律的道教徒的惩罚条例。这些清规戒律放在现在有些过时、有些不适用、有些已经同我国的法律相抵触,如跪香、打板、火焚等等。现在我们所制订的规章制度,从某种意义上讲,就是过去清规戒律的延续和发展,还可根据自身宫观的实际情况作相应的调整 and 改变,并不断地充实、丰富、完善制度内容。这一套制度,包括财务制度、学习制度、岗位制度、卫生保洁制度、用水用电制度、正一派的住观制度,全真派的挂单制度等等。我们江苏茅山道院还订有《道职工守则与奖惩细则》。比如财务制度:一个宫观必须是一本账、一支笔、每一分钱都必须上账,道职工不得私自接收信众游客的捐赠,不得身带现金到经济岗位,凡涉及经济工作的道职工必须交款不隔夜,财务出纳要记现金记账,财务主管要做收支月报表,(报道协和道观负责人和宗教事务部门主管、分管领导),财务账册要搞年度审计。学习制度:每月道观至少要召开一次道职工学习会,学习时事政治、政策法规、宗教知识、道协道观主要工作通报和执行制度情况等。岗位制度:道职工穿戴要整齐、清洁,树立自身形象,接待要积极主动、热情、耐心等。卫生

保洁制度:每个道职工要有自己的保洁区,人人参与,个个动手,确保道观环境每天都整洁卫生。总之,制订一套既符合道观实际的、又切实可行的、便于操作的规章制度是管理好道教宫观的必要保证。

## 二、选好两套班子

两套班子就是道教协会班子和宫观管理班子。而道教协会就过去而言可以说是“新生事物”。过去我们道教上有规模的道观全真派有方丈、监院、知客及三都(都讲、都管、都厨),五主(堂主、经主、殿主、化主、静主),八大执事(客堂、寮房、库房、账房、典房、经堂、堂房、号房),还有十八头(库头、庄头、堂头、钟头、鼓头、门头、茶头、水头、火头、饭头、菜头、仓头、磨头、碾头、圆头、囤头、槽头、净头)等,正一派有住持(监院)、当家、知客、账房等,龙虎山有天师,茅山有灵官,武当山有指点等。现在情况和过去不同,一是现在宫观规模较过去小,二是现在道职人员较过去少,三是现在道观对外开放,来道观的人不仅有信徒,还有大量游客。我们道教目前的实际情况是道协班子和宫观班子大都是“两块牌子,一套班子”,但道协班子又不等于道观班子,可二者又密不可分,各有侧重,因此,这两套班子虽然职能和功能不尽相同,但是它们的“健康”与否直接关系到一个道观兴衰。先说道协班子:道协班子很重要,它属于社会团体,它在宫观与主管部门之间,宫观与信教群众之间,宫观与社会之间起到桥梁和纽带作用。我以为,道协这套班子,要在统战和宗教事务部门的综合考察下,由道职人员代表(包括居士、职工代表)民主选举,也就是说,道协班子的人选问题,统战和宗教部门不能搞长官意志,不能凭个人感觉,要深入到“群众”中去,要倾听“群众”的呼声,要搞民意测评。唯有这样,我们选出的道协班子才坚强团结,才能有凝聚力,才能起到模范带头使用,才能使道职工信服,才能够真正起桥梁和纽带作用。再说宫观管理班子,所谓宫观管理班子,就是管理宫观内部的、具体的事务和宗教教务,

它的性质明显不同于道协班子,但道协班子的成员又大都是兼管宫观班子的主要负责人。因此,我们要吸收部分在道观中工作积极,办事公道,有一定管理能力的道职工充实到宫观管理班子中来。选好这两套班子,是管好道教宫观的关键。

### 三、带好三支队伍

三支队伍就是道职人员队伍、职工队伍和信众队伍。前两支队伍中道职人员队伍是主体,道职人员必须有信仰,而职工不一定有信仰,但起码要对道教有一定情感,职工在一定的条件下也可能转化为信仰道教的道职人员。现在的道职人员不同于过去,过去出家或者入道大致情况有五种情况:一是父母信教,子女出家入道的,二是子女众多,无力抚养送子女出家入道的,三是体弱多病,过世俗生活有困难出家入道的,四是宦海沉浮,仕途失意出家入道的,五是一心想修道成仙出家入道的。而现在的道教职业人员,出家或入道不同于过去,尽管出家入道的因素很多,但必须符合下列五个基本条件:首先必须是十八周岁以上,因为十八周岁已成人,也就是说有了自己的意志和选择能力;其次是要有基础信仰,有一定的文化,身体健康,品貌端正;三是要爱国爱教,遵纪守法;四是要本人自愿,家庭同意;五是要有一定的试用期和考验期。也就是说,现在的道职人员和过去在年龄结构、文化素养、身体状况、信仰程度、爱国意识等方面都有所不同,道教宫观里的职工,从某种程度上来说和过去也有所不同。过去道教宫观里请一些打杂和“帮春”,属于“临时行为”,不像现在一般宫观里都设有餐饮部、法物流通处、售检票处、照相部、小卖部、茶楼等带有服务性质的“行业”,需要一些职工来从事这些职业。宫观管理组织是否能带好这两支队伍,将检验出宫观管理班子的领导水平和组织能力。常言说:“没有落后的‘群众’,只有不称职的领导。”信众队伍,就是广大信教群众,信教群众的多寡能从一个侧面反映一个宗教的兴衰。信众的宗教需求是一切宗教存在的重要根据,没有宗教需求,或不能

满足社会的需求,任何一种宗教都不能存在,即使存在过,也必被淘汰,我们道教也不例外。在过去的近两千年岁月中,道教之所以在中国社会中长期存在,就是因为它以自己特有的方式,满足了人们的宗教需要,特别是注意适应不同层次的信众需要。上个世纪中叶,中国社会发生了翻天覆地的变化,道教所要服务的对象,状况已有根本的变化。随着新世纪的到来,我们信众的宗教需求会有哪些变化?他们要求于道教的有哪些新的内容?道教怎样才能满足自己的信众的需求?所有这些,都是我们“两套班子”面临的问题,必须认真研究并且拿出切实可行的措施。带好这支信众队伍,满足他们的宗教需求,使他们能够同全国各族人民一道,以饱满的热情,积极向上的精神面貌全身心地投入到社会主义建设大潮中去,是我们的责任和义务。

### 四、做好四个转变

#### (一)思想意识的转变

道教是我国五大宗教之一,是根植于我国的土生土长的宗教。从东汉至今承传近二千年。1949年社会主义新中国成立,古老的道教也随着历史的洪流,进入了崭新的时代。随着中华大地上政治、经济制度的变革,社会主义经济建设的发展,新的文化思想的兴起,我们道教界认识到拥护中国共产党的领导、拥护社会主义制度是全国各族人民的共同愿望和必然趋向,是宗教与全国各族人民团结前进的共同政治基础,是宗教得以在社会承传发展的基本立足点。因而我们道教界人士在政治上、思想上适应了这一重大转折,随着时代的发展与进步,作出了多方面的变通。新世纪,我国正朝着建立社会主义市场经济体制的目标迈进,我国社会处在伟大的变革之中。经济体制由计划经济向市场经济的转型改革,必然带来社会各方面的新变化,亦必然推动经济基础和上层建筑领域的适应性革新。我们思想意识的转变,就是道教在新世纪如何来更好地适应社会,道教为社会稳定服务,为社会主义两个文明



服务,为建设有中国特色社会主义的新情况和新要求服务。

## (二)教义理论的转变

道教作为一个在中国发展了近两千年且历史悠久的宗教,其教义思想博大精深,它是中国传统文化的一个重要组成部分。道教有完整的理论体系、有丰富的教义思想,其教义思想凝聚了中华民族历史形成的信仰、感情及传统的思维成果,结构庞大,内容丰富,根深叶茂,有鲜明的东方宗教特点和特色。道教教义理论归纳起来,主要有三个方面的内容:一是道教的宇宙观,即怎样才能认识宇宙、认识自然,怎样才能解释物质的本质等等,具有哲学的意义。二是道教的社会观,即怎样才能认识纷繁复杂的社会现象,怎样看待和处理人际关系,怎样认识和解开生死之谜,怎样惩恶扬善等等,具有社会学的意义。三是道教的神仙观,即怎样才能认识修道的最终归宿,怎样去修道成仙,怎样认识理解神仙,怎样解释天人感应等奇特现象,怎样认识和理解另一个世界等等,具有神学意义。我这里所讲的道教教义理论的转变就是道教随着社会的发展,在坚持自己的基本信仰的同时,其教义思想应赋予它新的内涵,并使之通俗化、生活化、现代化。例如对“道”的解释。道是我们道教最根本的信仰,是道教徒的精神的皈依。道是宇宙万物的根本,道产生了天地万物但却不主宰,道是超越时空的。践行道的是人,人生臻至的最高境界是道的境界,更通俗地讲道本身就是自然,就是最完美的和谐,自然本身是和谐的,自从有了人之后而有所改变,当今人类社会,缺乏和谐,人和自然已经走到了相互抵触的道路。如果我们遵循自然,按照自我的法则去做,一切就会安宁、和谐。因此从精神文明这个角度来讲,作为社会的个体“人”,必须按照道的法则做到“五大和谐”即“人与自然的和谐,人与社会的和谐,人与单位(部门)的和谐,人与人之间的和谐,人自身身心的和谐”。道对万物是一视同仁的,万物就能自然而然地生长,人们按照“道”的要求来处世为人,就能达到“与道合真”。再如对“仙

道贵生,长生久视”的解释,道教由形成开始,长生不死,肉体成仙就是道教教义的中心内容,是道教区别于儒学和佛教的显著标志。道教的长生观念,并非是我们道教中人无缘无故而突发的奇思异想,而是深深植根于人类对自身健康长寿的关切之中,渊源于中国古代先民的福、寿、康、宁观念。中国古代的儒、道、佛面对生死问题表现出不同的理解和追求,今人也是如此。道教求“长生”,突出了人体自然生命的保存、延长的意义,以“长生”为根本教义。作为社会的个体“人”,无论你是有钱之人、有权之人,还是凡夫俗子,都想有一个健康的身体,都想长寿。而道教讲的是得道成仙,仙有天仙、地仙和人仙之分,所谓人仙,说白了就是长寿的代名词,也就是说,道教中人把自身作为丹炉,作为修炼之所,经过不懈的勤修苦练,终于得道成仙,而成“仙”后把其长生的秘诀,长寿的方法,修炼的心得传给同道,教于世人,让道教、让众生都有一个健康的身体,都能够健康长寿,都能够成“仙”,也就是我们道教《灵宝经》(即《度人经》)中教义理论“仙道贵生、无量度人”的思想。

### (三)宫观功能的转变

我国古代的道教官观,除信徒进香朝圣之外,偶尔也有些文人墨客光顾,加之每年定期的一两次庙会热闹一些,一般游客是很少涉足的。现在的道教官观,随着社会的发展,时代的进步,人们生活水平的日益提高,同过去相比已经发生了根本性的变化,尤其是新的世纪,道教官观,不仅是道教中人修道栖息的地方,而且是十方善信的宗教生活之所,更是广大游客观光之地,很多道观同时也是对外开放的“窗口”。名山大川,城镇乡村,白云深处,闹市一隅,古老而现代的道教官观常于山水胜处或闹市城乡坐落,综天地之毓秀,蒙大道之神奇,闹中求静,静里悟玄,珠联璧合,构成祈愿之所,旅游胜地,休闲佳处。由于生活在现代的人们工作频率高,思想负担重,生活节奏快,因此为调节身心,工作之余,节假之时,信徒和普通的民众最理想的地方,最喜欢去的地方,往往是我们宫观

道院。宏伟的殿堂、庄严的神像、神奇的壁画、古雅的道乐、悠远的钟声,使人大有“久居樊笼里,复得返自然”的感觉。这种心态,用我们道教的话讲,可称之为“大道回归”。因此,道教宫观功能的转变,实际上已是势在必行。

#### (四)服务观念的转变

面对新世纪,我们道教中人要继承和弘扬道教的优良传统,要在继承和弘扬的基础上,大胆开拓和创新,也就是要有改革意识和创新精神,要把道教的优良传统赋予新的时代内容,适应新时代,以促进人类社会健康为宗旨,充分发挥道教服务众生的社会功能。我们道教宫观,有很多自养经济现在搞得不错,这些自养收入,用来维修殿堂,塑造神像,改善道职工的生活等等,这都不错,但我们不能光搞弘道扬教,还要去做弘法利生,济世利民,服务社会,造福群生的事。我们的经济来之于社会,也应该回报社会,也就是说社会公益事业,慈善福利事业我们也要做,并且要经常做,支助地方教育,救济孤寡老人,扶助失学儿童,支援灾区民众,支持旅游事业等等,这些都是我们在转变服务观念上的一些具体内容。

综上所述,新世纪,管理好道教宫观,是我们道教中人义不容辞的神圣职责和历史使命。

(作者:江苏省道教协会会长)

## 选择与举措

### ——旅游景区道教场所面临 现代社会的机遇和尴尬

袁志鸿

《旅游景区道教场所面临现代社会的机遇和尴尬》这个标题似乎怪僻,但道教的现实就是这样。当代道教界应该认清形势,明确方向,准确定位,走出困境,把握机遇,发挥自身优势,从而在新时代中更有作为,展示出特有的风采。

#### 一、道教有适应现代社会的深厚潜力

道教拥有旅游经济的深厚潜力。宗教名山景观在中国数不胜数,且不论其他宗教形式,仅道教的名山大观粗略计来,就有陕西的西岳华山诸多道观、终南山之楼观台、陇县药王洞、龙门洞、四川青城山、江苏茅山、广东罗浮山、福建武夷山、福清石竹山、浙江北雁北斗洞、南雁仙姑洞、安徽齐云山、江西龙虎山、庐山仙人洞、铅山葛仙山玉虚宫、湖北武当山、山西北武当、云南魏宝山、新疆天山王母池、甘肃崆峒山等等,有句世人皆知的俗语谓之“天下名山僧道多”,这正点明了一个事实,即名山胜境多为佛道教文化集中体现的区域,也正是社会人群乐于往返、开发旅游经济文化热点地区。在都市中道教亦有许多著名的宫观建筑,如北京白云观、上海市城隍庙、重庆市老君洞、广州市纯阳观、三元宫、惠州市玄庙观、福州市九仙观、泉州市元妙观、武汉市长春观、兰州市白云观、四川都江堰市二王庙、成都市青羊宫等等,都是道教面临旅游经济开发的深厚潜力。

假日旅游经济展示的奇观。今年“五·一”期间,笔者在华山亲眼目睹摩肩接踵人流登山入观。新闻媒体中也对上海、北京、广

州等全国几大城市盛况空前的旅游热潮进行了介绍。过去笔者曾在江苏茅山做过道观的基础管理工作,假日里名山宫观自然地客流增多,每当以道教节日为核心的香期庙会来临,那真是人流如潮。除去信仰的因素之外,人们对旅游观光的热衷由此可知。这说明群众喜爱旅游活动,需要有在工作之余放松身心的去处,社会需要旅游这一行业。事实上,随着社会人群物质生活水平的提高,更需要丰富的精神生活内容,这也是现代人所谓的“提高生活质量”的内涵吧?到道教的名山胜地去“旅游”,也是现代社会人群所乐于选择的提高“生活质量”的一种新生活内容。“旅游”这个词,说起来既古老又新鲜,但简单地说不就是“游山玩水”吗?过去,在中国老百姓的心目中,这可是一个奢侈的词句,那可是达官贵人、文人雅士的情调,是上流社会才可以享受到的生活形式或境界。

宗教是传统文化传承的宝贵财富。我国古代民众较为普遍参与的旅游形式也是有的,那时不一定称之为“旅游”。随着岁时季候的不同,正月十五逛花灯闹元宵,春暖花开时节的踏青郊游,九九重阳的登高之会,以及由宗教信仰而延伸出的庙会之类,都应是自然形成的群众旅游活动形式。古时人们每当重要的岁时节候,都有赴庙观聚会赛神的习俗,这都是由传统的社祀风俗延续下来。过去以观光游览悦性情者,为少数衣食无忧之上的雅兴。今天已经是新的时代,比较过去社会,人们的观念和意识,随着物质生活水平的提高,已发生了极大的变化。人们在衣食无忧之余,更需要高雅的业余活动,填补物质生活丰富后与精神需求所显现的落差。“旅游”,自然地被社会民众所了解和熟悉,遂之成为一种社会群众生活的时尚。

旅游资源大规模开发和利用,还是西方和东南亚一些国家起步较早,他们很自然地在其中获得了许多的利益和丰厚的实惠。在我国将“旅游”作为一种行业重视和运作,列入国民经济建设的内容,可能还是在中共十一届三中全会之后,社会有需求,自然就

会产生服务这种需求的行业,于是“旅游经济”就自然成为今天社会所应该研究的课题。社会如同动态的河流,每个团体组织和每个群体中的个人都是这条河流中的一滴水,我们每个人都愿意放开视野看看外面的世界,去参与到旅游的行列之中,所以,整个社会都面临旅游消费经济的现实。

传统文化是一个整体,包括历史传承的诸多方面,我们应该客观地去分析和认识这些历史的真实,不能只述一点不及其他,或将其肢解,更不能误导社会只将其理解为一种片面,过去人们谈文化言必论西方,这使中国这个文明古国礼仪之邦中的国民瞬间间有了飘忽无根的错觉。现在开始清醒了,注意自己的传统文化了,但又只是说儒家文化是中国文化的支柱,这实际又是一种片面。宗教文化已经很客观地渗入了中国传统的骨髓之中,所以无论人们如何漠视或回避,这都是事实。稍有认识的人都应该知道,中国传统文化有儒、释、道三家的思想文化互补,有人称之为“中国传统文化三大支柱”。后来天主教、基督教、伊斯兰教又传入中国,正因为如此,才使中国传统文化的内涵更加丰富多彩,才更加显示中华民族的敦厚的包容,更加展示中华民族的承负和伟大!正因为我们中华民族历史和现实的内容拥有,所以学者和当政者的眼睛不仅要看到中国的土地上有外来文化的影响和遗存,还要看到有历史悠久、内容丰富的儒家文化建筑遗存的山东曲阜孔府、孔庙、孔林,同样要看到山东境内亦有五岳之首的泰山岱庙、碧霞祠,在黄海之滨有青岛崂山太清宫,放开眼界还要看到在江西有龙虎山天师府,在陕西终南山有楼观台,那可是中国古老哲学经典《道德经》诞生的地方。这些都是道教的文化。我们为什么要回避宗教文化呢?这同样是祖先留存的财富,是中华民族宝贵的遗产。在社会主义“两个文明”建设中,道教及其文化内涵,同样有着深厚的有待开发的潜力和底蕴。

## 二、面临现代社会的许多尴尬

宗教就是宗教,道教宫观是宗教活动场所,不是企业经营单位。即使名山胜地中的道教宫观场所也不应刻意去为旅游经济服务,因为宗教活动场所就是宗教徒宗教信仰的地方。并存于名山胜地中的旅游业和道观宗教场所也谈不上谁为谁服务。宗教场所越是真实地、虔诚地表达体现出自己的宗教信仰气氛,海内外的信众就越认可,社会各界也会从浓厚的宗教氛围中,感悟到其间传统文化的内涵,于是朝山信徒、观光游客,各得其所,如此也就自然提高了名山胜地旅游价值。同样旅游服务行业加强服务质量,自然也会为名山胜地赢得声誉,有利于提高名山胜地的地位,如此相辅相成,当然也就促进了地方经济的发展。无论是历史还是今天,道教宫观场所面向社会,服务社会信教群众的职能,一直没有、也不会改变;也就是道教界和宗教工作者,所共同致力的使道教的宗教活动场所体现出,“道象道、庙象庙”的新时代道教宫观形象。

当前,我们道教的现状是不容乐观的。过去出现的“宗教搭台,经济唱戏”的不良影响,并没有完全消除,有些地方仍然还将道观宗教活动场所当作“不冒烟工厂”对待,当作企业生产单位,所以竟出现向道观宗教活动场所的香火布施收缴企业所得税的怪事。有些地方为了经济利益,可以不讲宗教政策,随意地以行政行为代替道教界自主的宫观管理。甚至对道教内部诸如宫观管理委员会负责人、宫观主持、当家之类纯系按宗教民主选举传统产生的宗教职务,也由某些领导或部门负责人以个人成见或好恶用行政任免的方式处理。有些地方为了一时的经济利益,甚至对历史悠久、经过多少世纪风雨,才得以保存下来的道教文物建筑,也舍得拆除。

就道教客观现实而言,也就是道教的人员素质和经济情况。目前许多的道观建筑设施亟待维修建设,这需要大量的资金投入,面临当今时代,现实社会状况发生巨大变化,人们的观念不断更新,科学技术的发展使人们的知识面更为宽广,在现代社会状况下

道教很自然地暴露出缺少方方面面的人才。

首先是缺少管理人才,今天的道观虽然是宗教活动场所,但已不似过去那样,仅仅是教徒修持的场所,而已是面向社会、拥有众多职能的社会场所。道观中的教徒已不仅只是有信仰、讲修持的道士,他(她)们同时必须承担为社会中来宫观中活动的信仰者和观光旅游者提供服务的职能,服务是各行各业的必须。服务需要条件:物质条件和经济基础。但这还不是主要,更主要的是参与服务者在服务中所体现出的综合素质。因为服务是管理水平、工作质量和业务能力的集中体现。

其次是缺少道教界自己的研究人才。道教需要建立起自己的研究队伍,站在道教自己的立场上,去研究、领会党和国家的政策、法规,探讨在道教界具体贯彻实施国家大政方针的措施和办法。积极引导宗教与社会主义社会相适应,是政府和宗教界共同致力 的事业,道教的研究队伍就是要面对当代道教的现实状况,站在道教的立场上,讲自己的话,提自己的建议。比如道教面临当今社会经济建设的各种情况,诸如房产、旅游、经营、教制、宫观及散居道士的管理、教育等等,都应该是我们研究的具体工作任务。当然所做的一切,最终目的还是推动道教整体“爱国爱教、团结进步”,与社会主义社会相适应。现在道教界开展研究方面的力量薄弱,当代道教的研究不容乐观,这也是缺少道教自己专业人才的缘故,所以道教界需要培养起一批自己的高层次的研究人才。

道教组织要引导道教徒和信教群众与社会主义社会相适应、爱国爱教、团结进步等等;道教的庙观,宗教活动场所需要维修建设,有自养性质的经营活动、与社会企业单位有经济往来、与海内外道教界有文化研究、友好往来活动等等职能。因为今天道观场所职能的增加,道教界必须适应这种现实的转变,所以今天的道观明显地暴露出与现代社会 的落差,暴露出缺少方方面面的人才。当然,道教场所需要的人才前提必须是要有道教信仰,由于现实是



道教界严重缺乏人才,所以这是道教面临现代社会现实的尴尬状况。

当代的社会是讲究现实的社会,道教就在现实社会中存在和活动。在参与社会经济运作的过程中,道教必须坚持传统,坚持信仰,犹如道教所言“真常须应物,应物要不迷”,否则道教必将因旅游经济大潮的冲击,因世俗化倾向之诱导,越来越失去自身固有的特色,最终为历史所淹没,被社会所遗忘(或曰淘汰)。所以今天的道教在积极参与社会主义经济建设的同时,必须摆脱现代社会文明和经济诱惑带来的诸多烦恼和尴尬,尽可能地寻求超脱,以达到精神追求的飞跃,当然这又是一个非常具体客观的现实和矛盾。

道教组织不仅应注重集体的形象,更要监督道士个人面对社会时的形象。如不是这样,道教将越来越引起人们的非议。道观、尤其是风景名胜区的道观与社会人群直接面对的岗位,比如对社会开放点上的售票检票,法物流通经营网点等等,都应该进行文明礼貌、职业技能、规范服务等等内容的培训学习。我们道教界面向社会的经营服务,如不规范服务形象,稍有不慎就会与人发生冲突,那将不可避免影响道教在社会中的清誉。事实上这种情况,在风景名胜区道观中已多次发生,应该引起道教界,尤其是风景名胜区内道教宫观管理组织的足够重视。

### 三、在社会经济建设中应有的选择和举措

面对当代社会,道教唯一正确的选择就是积极与社会主义社会相适应,应有的举措是学习,在学习中提高自身的素质,在学习中提高服务现实社会的能力与水平。

宗教文化的利用和开发,应该是社会主义经济建设的一个重要组成部分。实际上我国有悠久的文化历史,壮丽的山河,辽阔的国土资源,无与伦比的自然景观。丰富的旅游奇景有待规划利用,并开发为社会主义经济建设服务。在国家实施西部开发的过程中,宗教界更有机遇展示自身的价值和地位,因为最富有旅游经济

开发潜力的地区,是景观秀丽、环境幽雅、人文历史丰富的地区,这些地区自古以来都是宗教历史文化发育悠久的区域。西部地区的陕西、四川、甘肃、云南、贵州等地道教的名山宫观就有多处,并且都是自然景观秀丽、人文历史悠久、建筑古朴、文物众多,确是展示中华民族壮美山河、悠久文化历史底蕴的极好代表。

道教的名山景观,人文历史是宝贵的经济建设的无形资产。这一点不仅是我们教内人明白,实际上教外人更清楚、更明白,所以过去就曾出现过“宗教搭台、经济唱戏”之类的论调。但无可否认,道教界有参与地方经济建设、尤其是在旅游开发中的巨大潜力。至于如何参与地方经济建设,以什么方式和姿态去参与,在道教界来说,是一个政策性和技术性很强的新课题,但这是今后无法回避和拒绝的现实。当然这同时也是道教界进一步展示形象,有所作为的契机。

道教的传统和现代社会客观现实,要求道教界以积极的姿态参与社会的经济建设,造福社会人群。首先是经济对弘扬道教文化所起的作用重大;同时道教济世救人的教义需要具备相应的经济能力;道教自身建设也需要教会组织拥有相当大的经济实力。所以东汉张陵创教,教徒需交“五斗米”为信;重阳祖师在山东传教,也要依赖弟子丹阳马祖雄厚经济实力的支持,否则开辟坛场,广集弟子的经济支出何有着落?丘祖弘道,自身清修,广度有缘,济世救人,礪溪六载、艰辛布化、设渡建桥、造福世人等等功德,都告诉我们经济在道教事业中的地位。实际上道教所崇奉的神仙,都是以现实的济世救人,为其人世间功德圆满的成就。道者应知的“法、财、侣、地”四字真言,将“财”列于第二位,可见经济对道教事业的继承弘扬所起的重要作用。

所有的个人或团体组织,有作为才有地位,这是一个很明显的道理,所以如何作为,这是当代道教界必做的功课。笔者认为今后道教界所要致力的方向,还是应在学习的基础上,提高认识,适应

当今社会,更好地为当今社会提供优良的服务。通过学习不仅要深刻地了解道教自身的文化内涵,还应努力学习现代的科技文化,学习国家的法规政策,了解、研究当今的社会状况,这样才能更好地适应社会。在学习中不断进步,在学习中不断提高自身素质,促进我们道教服务社会的层次、内容和能力,这样道教在当今社会中才能更成功地扮演好自己的角色。

当然,道教的名山胜地挖掘旅游经济的潜力,自有许多政策性、专业性、技术性(包括历史文化、自然景观、服务设施的配套建设,以及国家法规、政策、尤其是宗教性质的法规政策)等等方面的研讨、论证和决策。这其中当然有全局与局部、国家与集体等等问题的协调与处理,这些我们且都不去讨论。道教面对现代社会经济建设,尤其是在旅游经济大潮中,如何面对现实,既维护道教自身利益,又积极参与,并能体现道教界与社会主义社会相适应,相协调。我们必须开展相应工作,就道教为经济建设作贡献的相应课题,开展行动,作出应答。

面临现代社会,道教界必须直面社会人生,任何避世脱俗的观念都是一种陈腐。在社会越来越现代化的今天,先进与落后之间的差距越来越大,都市与乡村之间的距离越来越近,过去隐者自谦的“山野”都将是人群回归自然的乐园。所以当代道教和社会人群应该思考:我们开发和利用自然,充分享受自然恩赐的人类,在享受与自然同在欢乐的同时,如何更好地保护自然,维护美好的生态环境,在人与自然,人与其他生命形式同在于时,努力尽一份高级动物——人应尽的责任。这也应该是道教和今天的人类,积极和应有的正确选择与举措。

(作者:中国道教协会副秘书长)

## 培养适应新世纪的道教人才

王书献

1999年11月13日—15日,中国道教协会召开六届二次常务理事会议,专题研究培养道教人才问题,会议形成了《中国道教协会常务理事会议座谈教育工作会议纪要》(以下简称《纪要》)。这是道教界跨世纪的一次重要会议,是新中国道教史上的重要一页。反复学习《纪要》,作为一个道教教育工作者,我既倍受鼓舞,又觉责任重大。《纪要》既认真总结了近二十年道教教育工作的成绩和经验,又客观分析了所存在的不足和面临的形势;对于培养跨世纪的道教人才,既指明了方向,有长远规划,又有近期目标。可以说,《纪要》是道教面向21世纪的宣言书,它向世人昭示,在新世纪,认真做好培养跨世纪爱国爱教的道教人才这一基础工程,道教界必将继续高举“爱国爱教、团结进步”的旗帜,发扬道教优良传统,积极与社会主义社会相适应。

“百年大计,教育为本”,回顾新中国大陆道教四十三年风雨历程,除了十年“文革”,培养道教人才工作一直是中国道协的重要工作之一,在党和政府的关心、支持下,先后开办中国道教协会道教知识专修班、进修班,创立中国道教学院,培养了一批道教人才,其中大多数已成为道教事业的骨干力量,正如《纪要》总结:“保证了道教的正常传承,促进道教爱国爱教的优良传统得以发扬光大。”四十三年实践证明,有老一辈爱国爱教道长们的言传身教,通过一大批具有较高道教素养的中青年爱国爱教的道教人士的辛勤努力,在中国共产党和人民政府的积极引导下,爱国的道教组织能够在宪法、法律、法规允许的范围内开展教务;能够协助党的政府,贯彻落实党的宗教政策,成为党和政府与信教群众联系的桥梁

与纽带;能够发扬济世利民的教义思想,举办社会公益事业;能够积极开展海外联谊,为祖国统一做贡献。一句话,就是能够积极促进道教走与社会主义相适应的道路。

但是,今天人类面临的社会,已经迈入知识经济时代,人们对知识的渴求、文化的需要超过以往任何时代,丰富人们的精神家园是人类面临的共同课题;中华民族的伟大复兴是每一个炎黄子孙前所未遇的光荣使命;世界经济的全球化必将带来东西文化的广泛交流与融合,占世界人口五分之一的中国,其传统文化的价值越来越引起世界瞩目。根植于中华文化沃土的古老道教作为中国传统文化的主干之一,如何顺应时代的潮流,为民族复兴、人类文明有所作为?作为中华民族传统文化三大支柱之一的道教又如何发挥其特有的东方智慧,服务于渐趋一体化的人类社会,促进人类的文明复归,倡导人与自然的和谐发展呢?其根本在于人才,“人能弘道,非道弘人”。不可否认,仅靠道教现有的人才素质,是难以自如应对上述问题的,必须站在世纪高度,培养一大批具有创新意识、服务意识,适应社会的通专结合的爱国爱教的人才,这就为道教教育工作提出了更高的要求 and 新的目标。

“有计划、有组织地培养一支热爱祖国、接受中国共产党的领导、坚持走社会主义道路、维护祖国统一和民族团结、有宗教知识、并能联系信教群众的宗教人员队伍”,这一宗教院校必须坚持的办学方针,为培养道教人才指明了方向。面临新的形势和教学目标,要确保办学方针的切实贯彻,必须在办学指导思想、课程设置、教育形式等方面有所突破。

一、办学指导思想的转变。道教传统的教育方法是师父带徒弟,口口相传,随着社会的进步,道教事业发展的需要,道教引入普通教育的班级授课制,打破“口口相传”的方式,扩大了受教育对象,加快了人才培养,特别是改革开放后的二十年来,全国各地相继举办道教知识培训班,中国道教协会创办中国道教学院。但基

于这个时期道教处在恢复和发展时期,培养具有道教基础知识的宫观管理人才和开展教务人才就成为其办学指导思想。今天,道教已处于历史上发展的最好时期,要在管理好宫观的同时,积极发挥其教义和宗教道德的积极因素,服务于今天人类文明建设。因此,21世纪的道教教育要在吸取原有的办学经验基础上,全面推进“素质教育”。道教文化其鲜明的民族特色和开放胸怀、追求精神超越和人与自然和谐的精神,对于东西方文明日趋交融的今日社会,将越来越显示其强大的生命力,对于弘道之才的综合素质要求越来越高。既然我们认同了道教是文化,那么,为道之士就应该成为知识分子,当然这不同于一般意义的知识分子,而是通过自己的言行展示道教风采与智慧,满足不同层次的信徒的精神需要,要贴近信众的生活,并能引导他们正信,善于将道教的深奥转变为浅显,要有超凡脱俗气质又有博爱之心。这些要求今天的道教教育不但要培养学员的道教学识,还要注重提高其适应当今社会的能力,培养他们作为当代道教徒的人格魅力和自信心;不但使学员研究道教文化典籍,还要使他们关心道教现状;不但要遵循道教“尊道贵德”的教理,还要充分阐扬“道”的内涵,发展道教教义,为信仰者提供丰富的精神食粮,运用道教思想精髓回答当今社会问题,纠正现代文明的误区。

“学修并进”,培养学员良好的道教修持并使之具有较高的道德修养,是宗教院校全面推进素质教育的题中之意,修道重立德,“欲修仙道,先修人道”,历史上的高道无一不是道德兼备,经过苦修得道成真。济世利人、见素抱朴、柔弱不争、和光同尘、清静无为、抱道守一等等,这些既是道教教义思想,又是教徒应该遵从的道德规范,只有坚持不懈地依此规范自己,才能达到与道合一的境界。一个道德修养差的道教徒,就不可能有好的道教修持,不可能热爱并奉献于道教事业,不可能在爱国爱教的道路上做出贡献,也不可能关爱整个人类社会。因此,道教教育要重视学员信仰层次

的提高,坚持不懈地通过道教仙真祖师的功德善行教育他们,教师的模范行为影响他们,严格管理制度规范他们。

二、课程设置科学化、现代化。面对时代的召唤,为了适应其新的教育目标和教育指导思想,仅仅传授传统的道教基本知识是不够的,要着眼于拓宽学生的知识面,丰富学生的知识结构。其教学内容应该是丰富多样,合于时代:专业课方面,既要有系统的道教基本知识介绍,又要重视道教经典的讲授,同时还要有儒学、佛学等其他宗教知识介绍;时事政策方面,既要有邓小平建设有中国特色社会主义理论课、宗教政策、宗教法规课,又要有《宪法》、《文物法》、《会计法》等专业法律知识介绍;文化课方面,既要有文学、哲学、史学、地理学、外国语课,也要有管理学、社会学、公共关系学、民俗学等知识讲座,还应有天文物理学,甚至生物基因等前沿科技知识介绍;在技能方面,加快开展计算机网络教育。

三、教育形式的灵活多样,根据道教的特点,为了培养通专结合的道教人才,要打破过去单一的必修课的课堂讲授的教学形式,采取灵活多样的教育实现方式,给受教育者更大的自主性。首先,实行选修课制,设必修课和选修课,必修课重在专业知识方面,包括道教知识、政治理论、文化知识等,培养学员的“专”。选修课重在拓宽知识面,包括一些与道教文化相关的学科知识,培养学员的“博”。其次学修并进的教学宗旨要求我们重视讨论课、自修课,使学员相互交流学习与修持的体会、交流对道教所面临的现实问题的看法。第三,多渠道办学,积极开展宫观内部教育,扩大受教育面,把教育对象从道教职业人员扩大到道教信徒。

总之,培养跨世纪的道教人才,全面提高中青年道教徒的素质,是时代的召唤,是道教与社会主义社会相适应的要求。这种人才应该坚定走“爱国爱教”的道路,既有较高的道教学识,又有良好的道教修持和高尚道德修养;应该是充分吸收传统文化的营养,又具有时代观念、创新意识;应该是对道教事业的发展有强烈的使命

感、责任感,又关心人类、关心社会问题,发扬道教“济世利人”优良传统。这是一项深具影响的事业、一项宏大工程、一项长期性工作。它需要我们有远见、有热情、有恒心、有信心。毫无疑问,搞好此项事业,离不开党和政府的关心、支持,更需要道教界有识之士和研究道教的专家学者的共同努力。愿关心这项事业的诸山大德、诸位学长们,共襄善举,共成此业。

(作者:中国道教学院教研室副主任)



## 试论道教的生命力

周高德

道教是中华民族生息的版图上土生土长的传统宗教。其历史悠久,源远流长。如人间沧桑巨变,道教亦几经盛衰。它之所以能克服种种危难使自己延之久远,其最根本的原因在于它自身能度己度人。这就是教道的生命力所在。

所谓“度己”,是指道教中人通过修炼以求延年益寿乃至得道成仙;所谓“度人”,即指广结善缘济世利人。下面分别简述之。

我们知道,道教是一个贵生、乐生的宗教。对于生命的价值有其独特的见解。道教认为,“道”是宇宙的本原,“道”生“气”,“气”生万物。并认为神仙和人只是由不同的“气”所化生而已。人的生命是实有的,是阴阳五行、精气神的聚集体。这个实体的生长、生命、生存,都是“道”的表现形式,《老子想尔注》中即说:“生,道之别体也”。因此道教认为“人生难得”<sup>①</sup>。道教有八难之说,其第一难便是——生人道难。老子曰:“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大,而人居其一焉”<sup>②</sup>。可见,人在宇宙中的地位是很高的。道教所构想的宇宙,无限广阔浩渺,上至极远之玄天,下至极深之地府,而人类就生活在这上下之中。人间之上有仙人游乐之仙境,再上有诸天帝之天庭。(神仙世界即是道教徒信仰和向往的地方。)人间之下则为黄泉、地府(地狱)。道教认为人死为鬼,鬼入阴曹地府,受阎罗王之审判,恶鬼即被打入地狱受惩。

因此,道教不认为人生充满了痛苦,而是认为人生活在世界上

① 《北斗经》

② 《道德经·二十五章》

是一件乐事——人生难得；认为死亡才是最可怕最痛苦的。是故，在理论上强调“仙道贵生，无量度人”<sup>①</sup>。在思想上，道教不信“命由天定”，相信“我命在我，不属天地”<sup>②</sup>，人生命的存亡，年寿的长短，决定于自我，不是取决于天命。可以说道教的生死观就是反乎自然，自我作主。值得说明的是，看似“反乎自然”，实际上是最高层次的“合乎自然”。

正因为道教贵生、乐生，追求长生成仙，因而便探求能够实现长生成仙这一理想的方法。为此，道教史上的众多高道，付出了很大的代价，并真实践履以期成仙证真。道教所行养生之术很多，如外丹、内丹、吐纳、服气、胎息、炼气、行气、存神、服饵、辟谷、导引、动功，等等。从理论上讲，道教强调形神相须，生道合一，以为欲长生就必须安神固形、性命双修。其炼养的原则是“逆以成仙”。

“逆以成仙”是道教“内丹”学的核心内容。陈抟祖师的《无极图》就是以图形阐发“顺以生人，逆以成仙”的内丹修炼方法。后世全真道士，则把内丹学作为得道成仙的途径。道教学者胡孚琛先生，高度评价“内丹学从某种意义上说几乎是世界所有宗教中最系统最完美的修持方法和行为模式”<sup>③</sup>。道教所说的“内丹”，相对于以身外的药物炼成的“外丹”而言，炼养体内精、气、神，使之凝结，将身体比作丹鼎，将精、气比作药物，将运神即以意领气比作火候，经过一定的历程，在丹田凝聚，谓之结丹。现存《正统道藏》中收有内丹经一百多种。元以后，其内丹炼养功法大致以《周易参同契》<sup>④</sup>为主，附以宋紫阳真人《悟真篇》，称为丹功中两种主要经典。道教在丹功传授上十分慎重，认为：得其人不传，要背过；不得其人

① 见《道藏》首经《太上灵宝无量度人上品妙经》

② 《西升经》

③ 《道教与仙学》胡孚琛著

④ 汉代魏伯阳祖师著

传,要遭天谴。正因为不敢乱传,又不能不传,所以才著诸《丹经》,让人自去参悟。又因为许多诀窍只可意会神解,难以言传身教,所以修炼内丹,一要有缘分,二要有悟性,三要有功夫。修炼内丹,小则可以祛病健身,延年益寿,大则可以得道成仙,与道合一。

在中华大地,自黄帝问“道”于广成子(太上老君所化)并修道开始,数千年来,或潜岩下,或入洞穴,或居茅庵,或就庐舍,或住宫观,恪守精研苦志修炼者不可胜举。从前的我正是因为羡慕仙道而步入玄门的。翻开中国道教史,历代高道辈出——令人仰慕不已。

近代道教学者原中国道教协会会长陈撄宁先生,对道教仙学养生术颇有研究,被后人誉为“仙学巨子”。他曾断言:道教仙学养生术——这个瑰宝存在,道教就会存在。当代道教大师闵智亭道长亦高度评价:“道教内丹学,是探讨生命元素、逆转生理机能,达到无药却病,健康长寿的科学。”指出,道教“仙道贵生,无量度人”的精神,将为全人类谋幸福。“仙道可学,长生可致”,将被全世界人们所公认、所采纳。

古往今来,人们无不渴望和追求健康长寿和得道成仙,从这个意义上讲,道教无论其形态发生何种改变,而它的精华——养生——将伴随人类永远存在。因此,仅从这一点,完全可以说道教具有强大的生命力。

同时,道教认为,欲要长生久视,仅有个人的道德实现是不完美的,还必须济世利人,广结善缘,建功立德。如果仅注重个人的修炼包括自身人格的完美,一言以蔽之,谓之“度己”,这是很不够的,而且不能证道成仙。是故,在“度己”的同时,还必须“度人”。即:要去广结善缘、广建阴德、济世利人。

道教度己度人的思想和行为一直伴随着道教的发展过程,并且认为,度人之善行不但重要,而且还是修炼成仙的首要条件。

在理论上,道教提出了“内以致寿,外以致理”<sup>①</sup>的养生和积德并重的宗教实践原则。认为“为道者,以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲求长生者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德功不修,而但务方术,皆不得长生也。”<sup>②</sup>金元之际兴起的全真道,又主张真功真行双全,以期成仙证真。其真功即内修,真行即外修。外修什么呢,概言之:济世利人,行善积德,广结善缘。明清时,道教劝善书,如《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》广为刊行于世。善男信女家中几乎皆藏之。

道教关于度化世人的言论主张,在道教经籍总集——《道藏》中比比皆是,这些言论主张无疑对世人有告谕和教化作用,旨在导人向善。

我们知道,任何宗教都要求做到言行一致,道教自然也不例外。道教从诞生至今,在济世利人方面做出了自己独特的贡献。在这里主要谈两点。其一,道教对祖国医药学发展的贡献。道教早期用符水咒说为人疗病,后来又发展到用医术为人疗病,以解除民众疾苦。加之道教认为医道通仙道,学仙先学医,因此,道教中涌现出了一大批著名的医生和药物学家,在济世利人方面做出了重大的贡献。如:东晋道士葛洪(283—363)既是东晋道教理论家、炼丹家,同时又是著名的医药学家。他撰有《金匱药方》100多卷,《肘后备急方》4卷。在古代医学方面,葛洪坚持预防医学思想,对症状学和治疗学都作出了伟大的贡献。葛洪关于用水银治疗皮肤病的记载,比意大利医生罗吉尔在12世纪使用水银软膏早800多年;关于对狂犬病的治疗,比法国著名化学家、微生物学家巴斯德约在1885年制成狂犬病疫苗早1500多年;关于恙虫病(沙虱病)的发现,比日本桥本1810年的发现早1400多年;关于疥虫的记

① 《太平经》

② 葛洪《抱朴子·对俗》

载,比阿拉伯医生阿文兹在 12 世纪的发现早 800 多年;关于天花的发现,比阿拉伯著名医学家累塞斯在 9 世纪鉴别天花与麻疹早 500 多年。因此,我们完全可以说,葛洪不仅是中国古代伟大的化学家,而且还是古代人类伟大的医药学家。无怪,中国被誉为古代四大文明古国之一。再如:唐代的孙思邈(581—682),他不仅是道教史上一位著名的道士,而且还是中国历史上最著名的医药学家。孙思邈祖师淡泊名利谢辞征召,而乐于山居著述,研讨医理性,行医民间。他广搜民间的验方、秘方、总结唐代以前的医学理论和医疗实践,加以分类记载,在医学和药物学方面做出了很大的贡献,被后世尊为“药王”。其代表作《千金要方》,被后世历代医家所推重。他救死扶伤的事迹,至今仍在民间广为传颂。北宋崇宁二年(1103 年),追封为“妙应真人”。道教宫观里建有供奉孙思邈祖师的药王殿。北京白云观药王殿之楹联,高度概括地总结了孙思邈祖师的一生:“弃爵位著千金精究医药行阴德;辞珠宝取仙方济世救人心存慈。”

正因为道教精湛的医术和高尚的医德,恩泽民众,所以,道教在民众中深受欢迎。这是道教能绵绵流传并充满生机的一个原因。

其二,道教在历史重要时刻,为国分忧,为民解难。如:在元代,丘处机祖师为拯救民生,以 71 岁高龄率十八弟子,从莱州出发,跋涉万里,历尽艰辛,历时两年多到达西域大雪山,与成吉思汗相会。“太祖时方西征,时事攻战,处机每言,欲一天下者,必在乎不嗜杀人;及问为治之方,则对以敬天爱民为本”。太祖深契其言,礼遇甚隆,尊为神仙。是故,丘祖“一言止杀”的功德,载入史册,令世人敬仰。

近代,在反帝、反封建和抗日战争期间,道教中有不少道徒同全国人民一道投入了反帝、反封建的斗争。武当山道众掩护红三军,救治红军伤病员;江苏茅山和广东罗浮山的道众积极支持新四

军、解放军抗击日寇和国民党反动派,还有不少人参加到革命队伍中。

道教这种济世利人的精神,一脉相传下来。新中国建立后,道教继续发扬济世利人的优良传统,为社会服务,深受世人欢迎。如1986年,即联合国倡导的国际和平年,为祈祷世界和平,中国道教界于6月隆重举行祈祥道场,祝愿“化干戈为玉帛,变阴霾为祥云”,“环宇万世清平,华夏国泰民安”,表达了全国道教界热爱和平,维护和平正义事业的深切愿望和决心。1993年9月,由北京白云观、香港青松观、台北指南宫主坛,上海白云观、湖北武当山等著名宫观,以及美、加、澳青松观共同参加的,以祈祷世界和平、护国佑民为目的的“罗天大醮”,在北京白云观内隆重举行,前后历时十天,并将这次功德100万元全部捐献资助希望工程。受到社会好评。此外,在国家遇到自然灾害(如水灾、地震)的困难时刻,道教界总是尽最大能力捐钱赠物,奉献爱心。

正因为道教与国家与人民同呼吸共命运,所以,道教在民众中深得人心。这是道教能绵绵流传并充满生机的一个重要原因。

综上所述,正是由于道教具有度己度人的两重精神,才使道教传衍至今,使道教充满生机。曾闻:宗教的生命力在于:社会需要宗教,宗教能满足社会需要,作为宗教之一的中国道教,其核心内容是信仰神仙长生,认为世间之人通过修习神仙之道,可以达到长生久视的境界。而长生愿望,又正是人类自古以来就有的传统。从远古开始,人的内心深处就隐藏着——长生不老——这个秘密愿望。而土生土长于中华大地的道教,为满足世人的愿望,历代道教徒经过不断探索,终于寻求到了令人满意的可致长生的修持方法——内丹仙学。向世人交了一份满意的答卷。如何科学地运用内丹术,运用于人民的保健事业,乃是一件功德无量的事。做好这件事,既能度人,又能度己。此外,道教文化中还保存了许多中华民族的美德,如孝敬父母,敬老恤孤,怜贫悯疾,先人后己,苦己利

人,助人为乐,解人之厄,扶人之危,抑恶扬善等等,概言之,广结善缘,济世利人。这样的美德也是社会所需要的。总而言之,只要道教具有度己度人的精神,并发扬光大,道教就会有强大的生命力。

---

**参考资料:**

《道教手册》(李养正主编)等。

(作者:中国道教学院教研室主任)

## 新世纪的道教文化

张明心 王纯五

人类即将进入 21 世纪,人们对这个新世纪作出了种种憧憬,称它为发达的信息社会、知识产业文明、机器人时代等等。在人类历史长河中,现代文明是过去文明的延续和发展,由此构成一幅绚丽多彩的文明形态的历史画卷。著名的英国历史学家阿诺尔德·J·汤因比在其巨著《历史研究》中列举了当代仍然存在的 5 种文明形态:以中国古文明为源头的中国、朝鲜、日本的东亚文明,美国及西欧等的基督教文明,中亚、北非和西南亚的伊斯兰教文明、东南欧和俄罗斯的东正教文明,南亚次大陆的印度文明。它们是人类现代文明的几个主要板块。当代文明以其发达的科技、便捷的交通、覆盖全球的信息网络、日趋一体化的世界经济,改善了人们的生活并带来新的希望。但 20 世纪也是一个屠杀和战争不停的年代,生态环境的急剧破坏,价值观念裂变,物欲横流,道德坠落。1992 年,英国历史学家艾瑞克·霍布斯鲍姆著文说:“短促的 20 世纪,即将在问题重重中落幕。没有人有解决方案,甚至没有人敢说他有方案。于是世纪末的人类,只好在弥漫全球的一片迷雾中摸索前进。”当代世界迫切需要寻找一种新的精神基础,以解决日益严重的生态和社会危机。西方目前的种种思潮都无力单独解决问题。于是东西方的人们都把目光不约而同地投向中国道家和道教的文化。

道家文化始自中国远古伏羲轩辕,源远流长。自太上老君出,著《道德经》,始以一个“道”字来概括天道、人道、地道之理,至此,“道”由一个具象(人所行道)所引申的哲学范畴,明确上升和抽象为一个统摄宇宙和人生的最后本源或本体理念。此“常道”实为道



教信仰的根本教义,千古不移的至理。祖天师张陵在汉安元年(公元142年)创建道教,以“道”为教名,标明其宗旨,称为“真道”。《老子想尔注》第十七章云:“真道藏,邪文出,世间常伪技称‘道教’,皆为大伪不可用。”它表明天师决心以真道教化百姓,反对邪伪。张天师弃政从教,立志“须为国家兴利除害,以济民庶”<sup>①</sup>。道教素以济世度人为弘旨。在世纪之交的今天,弘扬道教文化中的优良传统,以“真道”、“常道”传播于世,以解决当今世界的种种危机,是新时代赋予道教的神圣使命。傅圆天大师1991年春为黄海德、李刚编著的《简明道教词典》题词:“开展道教文化研究,弘扬中华民族文化,以贡献于今天的人类”,便寓含此种深意。1997年4月12日,为祝贺中国道教协会成立40周年,香港《文汇报》的记者专程前来青城山访问傅圆天大师,记者根据傅大师此次谈话,整理成《继往开来的中国道教》一文。傅大师说:“当前,中国道教的关键在于加大培养人才的步伐,努力传播正统道教,使广大道众不仅善于管理宫观,熟悉科仪,更要努力学习教理教义,讲经论法,多出好书,济世度人,弘扬正统道教。”“光大道教,便是光宗耀祖,光耀中华。中华优秀传统文化与世界其他优秀文化相结合,将会造福全人类”。

体悟道教文化的精髓,能与当代文明相契合而造福人类者,主要有两个方面:一是道教的生态伦理观,一是慈、俭、不争的和合精神。

以“天人合一”、“阴阳和合”的真道为指导思想的道家生态伦理,是人类宝贵的精神财富。在人类生存环境遭到严重破坏的今日,更觉道教思想弥足珍贵。《道德经》说:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”《南华经》说:“天地与我并生,万物与我为一”、“无以人灭天”。道家主张“无为而治”,所谓

① 见晋人葛洪《神仙传·张道陵传》

“无为”，并非无所作为，而是指不做违反自然规律的事，即王弼《老子注》所谓“于自然无违”。《太上老君清静经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物”。张陵天师《老子想尔注》说：“生，道之别体也”，《灵宝无量度人上品妙经》归纳其要旨为“仙道贵生，无量度人”。此种尊生贵生思想是包括一切自然物类的。《太平经》云：“人怀仁心，不复轻贼伤万物。”葛洪在《抱朴子内篇·微旨》中说：“必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫……手不伤生。”“弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎……败人苗稼，损人器物……以不清洁饮饲他人，凡有一事辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死”。早期道经《老子想尔戒》中的《女青鬼戒》提出：“不得灭天所生，妄杀走兽。”《虚皇天尊初真十戒文》告诫：“不得杀生。”《太极真人说二十四门戒经》告诫：“不窃幡花”，“不探巢破卵”，“不攀折花果，损伤园林”。《太上洞玄灵宝三元品戒功德经》禁止“火烧山林，牢笼飞鸟走兽，毒药投水伤生”。《抱朴子内篇·微旨》还提出了可贵的资源保护思想，说：“夫有尽之物，不能供无已之耗。”基于此种思想，天师道曾在巴蜀汉中“禁酒、限酿”，“又依月令，春夏禁杀”。四川民间道教信徒则流传一种朴素的“衣禄说”，认为：一个人终生所应享受的生活物资（即“衣禄”）是有定数的，若是花天酒地，挥霍无度，过早地消耗掉自己那份“衣禄”，便要折寿短命。在当今这个极度消耗资源的“高消费社会”，道教文化中的环境保护思想，无异于当头棒吼，发人深省。1995年，世界宗教与环境保护联盟在英国召开了“世界宗教与环境保护首脑会议”，中国道教协会代表团参加了这次会议并发表《道教和生态环境宣言》。1996年8月又与该联盟合作组成考察组，对道教名山四川青城山和陕西华山的道教与环境保护情况进行了考察。我们应当进一步弘扬道教文化的生态伦理精义，把全国的洞天福地和道教宫观建设成为生态良好，具有文明道风的仙山清修静苑和道教文化学校，在世界上作出表率，使世人在真道教化下摆

正人与自然的关系。

在国与国、民族与民族、人与人之间,道教主张济世利人,广结善缘。祖天师张陵在《老子想尔注》中提出“与善仁(注云:人当法水,心常乐善仁),言善信(注云:人当常相教为善,有诚信),政善治(注云:人君理国,常当法道为政,则致治)”,又说:“仙士道人,百行当修,万善当备”。行善就是要求道教徒多做有益于社会、有益于人类的好事,提出严格的教戒,又有“承负论”(善有善报,恶有恶报。并认为人的罪恶,是层层积累的,坏事太多,将产生人性失序,人伦失序,社会失序,进而宇宙失序,自食苦果)和功过格等。《道教义枢》卷二云:“戒律者,戒,止也,法善也。”此种行为规范,出自太上老君的常道至理。《老子道德经》说:“我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”他教人常怀慈爱之心,勇于谦让,而不是勇于争夺。爱心、同情心和宽容精神,是人类友好相处,万邦和合的基本动力。俭,是教人朴素节俭,节制人的欲望,不奢靡,不胡作非为,不贪赃枉法。不敢为天下先,是教人谦让不争,不称王称霸。老子身处战乱之秋,目睹各种暴力的残酷面,深深感到人与人之间爱心的缺乏,因而极力加以阐扬,用真道济世。本世纪著名的英国哲学家罗素曾说:“老子关于‘生而不有,为而不恃,长而不宰’的信念,与他本人关于‘鼓吹创造的冲动,而减少占有的冲动’这一社会改造的总原则完全一致。”<sup>①</sup>。稷下道家的《管子·幼官篇》提出:“畜之以道,养之以德。畜之以道,则民和;养之以德,则民合。和合故能习。习故能偕,偕习以悉,莫之能伤也。”这便是中国道家的“和合思想”。张岱年先生对此作了高度评价,他说:“近年来许多同志宣扬‘和合’观念,这是有其重要意义的。按‘和合’一词起源很早。用两个字表示,则称为‘和合’;用一个字表示,则称为‘和’。……许多不同事物之间保持一定的平衡,谓之

<sup>①</sup> 见罗素在上海的讲演《社会改造原理》,载于上海《晨报》1920年10月7日第3版。

和。(按:《老子想尔注》有‘道贵中和’)。和可以说是多样性的统一。‘和实生物’,和是新事物生成的规律。”<sup>①</sup>。道教从创生之日起,就奉行民族平等、男女平等的宗教政策。《太平广记·张道陵传》称他创教之后,“道化宣流,家国太平”,“民夷信向”,深得各族人民的拥护。道教提倡并引导不同文化之间的交流和融合,共同培育修道养德、返朴归真的精神人格。史家称道教“杂而多端”,也反映出其文化的多元性和开放性。道教的教理又有其日常实践的普及性。葛洪在《抱朴子内篇》中说:“非积善阴德,不足以感神明”,教人要“乐人之吉,愍人之苦,周人之急,救人之穷;手不伤生,口不劝祸,不自贵,不自誉,不嫉妒,不佞谄,如此乃为有德,受福于天。”《首入净明四规明鉴经》云:“学道以致仙,仙非难也,忠孝先之。不忠不孝而求乎道而冀乎仙,未之有也。”谭处端真人在《云水集》中说:“为官清正同修道,忠孝仁慈胜出家。行尽这般功德路,定将归去步云霞。”傅圆天大师 1989 年 11 月,道教全真派在北京白云观举行的传戒法会上,以《传戒之目的和我们受戒后的努力方向》为题,发表讲话说:“从古至今,没有不爱国、不爱父母、不敬师长,不讲社会道德的神仙。”1995 年 11 月,在青城山举行的道教全真派传戒法会上,他宣讲“道教修持”时进一步重申“先学会做人,才能学做神仙”,“人道未修,仙道远矣”,“天道无亲,常与善人”,“为道要饱含爱心,慈悯万物,与人为善,于国于教都有大益。正直刚强,也是修道之士必须具备的品质。古代高功大德,前辈祖师刚正不阿,正气直令鬼神钦。大家既来律坛受戒,就应当戒除自身散漫不拘的自私心性。遵守国家法纪和祖师戒律,身体力行,立功立德,为社会服务,为祖师道场服务。以人道立基,以仙道修命,坚持道教的正道宗旨,劝人为善,克制私欲,排除妄念。只有使思想纯净,心胸坦荡,才能修真养性,益寿延年。这才是道教学说的精义

<sup>①</sup> 张岱年:《漫谈和合》,见《中华文化研究通讯》,成都,1997 年第 5、6 期合刊。

要旨。”傅大师不仅语重心长地谆谆告诫受戒弟子,更主要的是身体力行,爱国爱教,坚持正道。他在《社会主义条件下宗教要为国家经济建设服务》一文中说:“当今市场经济蓬勃发展,人们的社会经济观念,好与坏、善与恶的道德观念,在人们心目中各有不同的标准。我们道教界就是要提倡大道,根本宗旨在于济世度人,我们要用道的标准来服务国家,服务社会。”

综上可知,世纪之交的中国道教,面临着济世度人,弘道于世界的机遇;也面临着对自身存在状况和道教文化的回顾和反思。认真研究和努力弘扬“常道”、“真道”的传统精华,把理论和修道实践紧密结合,跟上当代文明的前进步伐,就不但能促使道教与社会主义新时期相适应,更能为新世纪的人类文明带来福德,使道教走向世界。

(作者:张明心,四川青城山建福宫监院;王纯五,道教居士)

## 廿一世纪之生活道教

刘松飞

“生活道教”，确是一个值得探讨务实的好主题。什么是生活道教？简单来说其教理适合教化人群大众，人们精神上及生活上有此需要，发挥宗教博爱的伟大精神，引导人民行善积德，见义勇为，带领人民归于正道，有利国家，在实践中达到国泰民安，共享升平。其教理易为普通大众所接受，不是夸耀教理深奥，孤芳自赏。

面对 21 世纪道教应走之方向，本人谨提出数点微见，求诸大德、博学高才，多加指导，从而互相交流及实践，定能找定正确的路途。

### 一、训练道教人才

现今普遍地明白教理的人才很少，文化素质较低，信道者良莠不齐，是以须积极训练人才，弘扬道教。否则后继乏人，内部各自为政，缺乏有感染力之高人，团结一切，去弘扬道教文化。

### 二、重建及维修道教圣地及圣宫

岁月沧桑，世事无常。昔日宏伟宫殿，多有破烂，重修及重建圣宫，事有必要，此举可保存文化遗迹；宗教圣地，信士游人多临，可启发人们敬慕道教之心情；道门清修之地，可潜移默化他们世俗烦恼的情怀，向往修道之心。飞雁洞佛道社在香港只是一个数百尺的细小道堂，在这一方面，亦稍尽微力。数年间（用三年时间）筹得善款，在四川鹤鸣山，建立三圣宫。今又抱弘愿：广筹善款，在四川阳平观（原中央教区）建立八卦亭，敬奉太上道祖，建成时间约须三年之久。

### 三、宣道工作

举办宣道班、招收有兴趣人士，前来听讲道教经典。使他们明

白道经真谛,修道者,要修至“忠、孝、廉、节、义、信、仁、惠、礼”之九大美德。熔行于本性,一举一动,不违乎九美之境界。而性命达到双修(外修功果普济心,内修良心道可成)。先哲有云:“人无至德,其道不凝。”是以吕祖仙师训文篇篇,多指引修道者,应先修九美德。如此修行,对道教声誉及改良社会之风气,定有裨益。

飞雁洞佛道社会亦有办宣道工作,经常招善信及同门前来听讲太上道德经,希望他们能明白道祖的真实智慧,进而履行道德之真意,使五浊恶世,渐入清平,万民有福,安居乐业。本洞亦多印佛道书籍,及时编印道刊(福报)免费派发,以收宣道之效,这是生活道教,直接亲近群众,以道佛真理,春风化雨,指引人们慕道而进入道德修行,这是有助于政府当局推行教化的工作。

#### 四、学校教育

在外国学校,多设有圣经科。因此我国学校亦值得考虑加入道教教育科,以培养人才。为推广道教教育,飞雁洞佛道社与四川大学宗教研究所,达成合作计划,培训中国及本洞弟子,有志去四川大学研究道学,可获资助前往。本洞近获香港教育部批准,主办一间幼稚园,以训育幼苗成长,他日望能成为佛道人才。

#### 五、积极参与福利慈善事业

此举有助于道教的弘教,获得社会人士的认同;发扬道教慈悲渡世的精神。每年农历九月十九日,本佛道社均举办恭祝观音宝诞暨尊敬长者千人联欢晚宴,邀请官方首长、社会贤达,前来致词并训言加勉。本洞认为与群众走在一起,引渡他们向往佛道真理,对实践生活道教有重大意义。

#### 六、实践爱国爱教更要遵守国家法令

不可借兴教目的,阴谋违反政府的法令,煽动群众,达到不可告人的目的。

#### 七、推介中国文化主流之一的《道藏》

道家学说,综罗百代,博大精深。内藏有:天文、医学、养生、丹

鼎、等等学术,值得各界群众介绍认识,发扬我国传统文化。

#### 八、有宽恕及容人之量

《道德经》第六十七章,太上有云:“我有三宝:一慈、二俭、三不敢为天下先。”此是道教所应守的金科玉律,中国传统文化向以儒释道三教著称,儒释道好比三根巨大的鼎足,支撑起中国文化这个巨鼎,缺一不可。因此道教应重视儒佛教理、共同负起慈悲渡世的弘愿。吕祖仙师有云:“红荷白藕青莲叶,忠恕慈悲感应同。”十足发人深省。

#### 结论:

后学在道门工作,已历廿寒暑,运用上述八点,默默耕耘,不问收获。只因才疏学浅,无特大成就;只求尽力多学、问心无愧。现今世态炎凉,道德沦亡,追逐物欲,巧言令色,灵性污浊,极权称霸;科技发达,偶一不慎,引发核子战争,民无噍类矣!今日,恭逢盛会,互相交流,本人吁请大德学者,替那些权欲冲错头脑的人,开出道教药方,清醒剂,清凉剂,使他们清醒过来,共谋世界和平。

(作者:香港飞雁洞佛道社主持)



# 道家道教思想研究

## 老子思想的当代意义

许抗生

近几十年来,不论在国内,还是在海外,人们都对我国古代的哲人老子思想颇感兴趣,掀起了一股研究老子的热潮。现在世界上翻译《老子》的,“据说德文有 64 种,英文有 83 种,法文有 33 种,荷兰文 19 种,意大利文 11 种,日文 10 种,西班牙文 10 种,丹麦文 6 种,俄文、瑞典文、匈牙利文、波兰文各 4 种,芬兰文、捷克文各 3 种,冰岛文 2 种,葡萄牙文、越南文,世界语各 1 种<sup>①</sup>,可谓盛况空前。它在世界上的发行量仅次于《圣经》。”<sup>②</sup> 这一热潮的出现,不仅是为了玩味老子的深邃的哲思,更重要的是老子的思想符合我们当代社会的需要。当代社会需要老子的思想,而老子的思想的确也能给当代人的生活以巨大的启迪。

人类社会发展到今天,已进入了一个科学技术、人类文明高度发达的社会,人们把它称之为信息时代。这一物质文明的高度发展,一方面给人们带来了幸福和方便,另一方面也给人们带来了莫大的灾难。现代工业化的社会、信息化的时代,科学技术的高度发达,显示了人类征服自然的伟大力量,人似乎可以相信自己无限制地改造自然,向自然索取,但事物的发展总是“物极必反”的,这是一个铁的法则。人们的行为已经走到了这一极端,人在征服自然中,又毁坏了人赖以生存的家园——自然,破坏了人与自然的和谐,破坏了自然界的生态平衡,人成为了自己的掘墓人。正如日本的著名物理学家汤川秀树所说:“随着原子弹的出现,我的想法被

① 克努特·沃尔夫《西文道教书目》

② 黄友敬著《老子传真·前言》(海峡文艺出版社出版)。

迫发生了很大的变化。生活在科学文明之中,我们在原始自然界面前不再感到人的无能了。另一方面,我们现在不得不担忧人类会不会淹没到科学文明这种人类自造的第二自然界中去了。老子的‘天地不仁,以万物为刍狗’的声明获得了新的威胁性的意义。如果我们把天地都看做第二自然界在内的自然界,并把‘万物’看做包括人类本身在内的话。”<sup>①</sup> 人类破坏了自然界原有的和谐秩序,一向给人们以恩惠的自然界反过来也会报复人类、威胁人类的生存的。依汤川秀树看来,这就是老子所说的“天地不仁,以万物(包括人类自己)为刍狗”的表现。现代工业化的社会,不仅破坏了人与自然的和谐,同时也打乱了人类社会原有宁静的生活秩序。尤其是当今的信息时代,促进了世界市场经济的一体化,这样也就加剧了国内和国际间的竞争,加剧了企业的破产与失业,加速了社会的动荡,破坏了人与人之间的和谐秩序。现代化的社会,又由于快节奏、高速度、科学技术的急剧更新、信息量的猛增,再加环境的污染和破产失业的威胁,常使人们的精神总是处于高度紧张与疲劳之中,从而使人们的精神失去了平衡,产生了各种心理障碍和疾病(现代工业病)。总之,现代化工业社会,破坏了人与自然的和谐、人与人的和谐和人的自身的精神和谐,其负面作用对人类造成的危害是十分严重的。人自己创造了高度的科学文明,而这种高度的现代文明反过来又危害着人类的生存。这就是现代文明“异化”的表现。对于人类文明的异化现象,可以说老子是一位先知者。正如汤川秀树所说:“老子则似乎用惊人的洞察力看透个体和整个人类的最终命运。”<sup>②</sup> 出生于奥地利的著名物理学家卡普拉则认为:“道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧。它强调在自

① 董光璧著《当代新道家》第53-54页引汤川秀树著《老子》一文。

② 皆见董光璧著《当代新道家》一书。

然的循环过程中,个人和社会的一切现象和潜在两者的一致。”<sup>①</sup>这即是说,老子最深刻地提示了人与自然和谐一致的思想。英国的著名学者李约瑟先生甚至把人类的希望寄托在中国古代文化道家的思想上。他说:“近代科学与技术不论在物理学,化学还是生物学的领域里,现在每天都在作出各种对人类及其社会有巨大潜在危险的科学发现。对它的控制必须主要是伦理和政治的。而我将提出也许正是在这方面,中国人民中的特殊天才,可以影响整个人类世界。”<sup>②</sup>这里所谓的特殊的天才,就是指像老子那样一类的人才人物。

对于现代化文明异化的问题,不仅一些著名的科学家意识到了这一点,面对着文明异化的残酷现实,就连广大的民众也已觉醒了这一点,他们纷纷地起来大声疾呼地提出了反对这种文明异化的“回归自然”,“到大自然中去”和“返朴归真”的口号,并掀起了“绿色革命”等运动,以便克服现代工业文明所造成的不良后果,以拯救人类自己。人们在倡导这些思想和行动时,我们只要重温一下《老子》在两千五百年前所提出的思想,就会感到十分的亲切,我们的思想就会与老子的思想发生共鸣,我们能从老子的思想中得到不少训示与教训。这就是老子在当代的魅力。这也就是当前在世界上掀起老子热的真正原因之所在。

那么为什么我们现在的思想能与老子思想共鸣呢?又为什么说老子是文明异化的先知者呢?这就要从老子思想的本质特点谈起。自人类社会自原始蒙昧时代进入文明社会以来,随着人类文明的发展,随之也就产生了“文明异化”的现象。辩证法告诉我们事物总是一分为二的两点论,人类文明的进步也不例外,文明的产生与发展是人类的进步,伴随着这一进步的还有退步的存在,这就

① 皆见董光璧著《当代新道家》一书。

② 皆见董光璧著《当代新道家》一书。

是“文明的异化”的现象。可见“文明异化”的问题,不仅仅在现代  
社会存在,就是在古代社会亦复存在,不过不如当今社会暴露得那  
么严重而已,以此往往不为人们所关注。而老子有着敏锐的洞察  
力,他在我国历史上,早在两千五百多年前首次揭示出了文明异化  
的问题,并对这一现象进行了深刻的揭露和批评,并为人类提供了  
解决这一问题的基本原则和方法。这就是老子思想深邃而伟大之  
所在。

我们大家都知道,中国的古代文明是以礼义文明(礼文化)的  
产生而开始的。礼义文化成为了我国上古三代的传统文化。礼文  
化是维系我国古代文明社会秩序的纽带,是我国古代人文智慧的  
结晶。它自原始社会末期(父系氏族社会)产生以来,发展到了西  
周初年成为了一种完备而系统的成熟文化,其标志就是周公的“制  
礼作乐”,形成了一套礼乐文化制度。之后随着社会经济的发展,  
产生了西周社会的政治危机,原有社会的经济制度发生了动摇,直  
至春秋中代周王朝日趋衰落,维系周王朝的礼义文化也随之发生  
堕坏,出现了“礼崩乐坏”的局面。原来是维护古代文明社会秩序  
的纽带的礼文化,现在堕落成了人们手中夺权争利的工具,原有的  
真诚的礼文明,现在则成了虚伪欺诈的东西。这是我国古代礼文  
明的第一次出现的“异化”现象。面对着这一堕坏了的礼文化,老  
子道家与当时的其他学派一样,首先碰到的问题,就是如何对待这  
样一种传统文化的问题。在对待上古三代以来传统的礼文化的态  
度上,老子明显与孔子不一样,孔子站在继承和发扬殷周文化的立  
场上,以承继西周文化为己任,并在旧的礼文化中加进了新内容  
(仁爱思想)。老子则与孔子相反,举起了反对传统礼文化的旗子。  
正如李约瑟先生所说:“在某些方面,儒家思想太人文主义,……。  
它一直对人类社会之外的世界没有兴趣。它妨碍这样的兴趣。因  
此有道家哲学家,朦胧的老子和光辉而又可爱的庄子的伟大反  
叛。”确实儒家所维护的传统礼义文化“太人文主义”了。这里的

“太人文主义”强调的是儒家过分地注重社会伦理的一面,而忽视了人与自然关系的一面。以此老庄道家起来对传统的人文文化(礼义)实行了“伟大的反叛”,重视起了对自然的探讨,重视起了人与自然关系的探讨。当然道家并不是为研究自然而研究自然的,它是为了由自然而推及人事,从自然法则中得到解决社会人生的思想。由此可见,老子道家哲学也是一种人学。但这种人学与儒家不同,儒家人学以人与人之间的伦常关系来规范人性,强调的是人文性、人为性;而道家的人学讲的是人的自然性、人的自然素朴性,不加人为的自然天性。儒家讲的礼义文化是一种人文、人为的文化,这种文化的过分强调就可能限制或违背人的自然素朴性的发展,这种文化的堕落就会产生严重的异化现象,出现危害人类社会和人自身的存在与发展。有鉴于此,老子对礼义文化的异化现象进行了猛烈的批评,老子说:“礼者,忠信之薄而乱之首。”认为礼已经是人们手中搞虚伪、欺诈的工具,已经成为世乱的祸首。至于仁义,老子认为它只是在纯朴的“大道废”弃之后才产生的东西(“大道废,有仁义”)并不是根本的。当然老子也并不要全部抛弃传统文化,抛弃一切礼乐仁义的思想。他主要是反对那种虚伪的礼义教化,反对假仁假义,主张做人应敦厚朴实,反对虚伪浮华,所以《老子》一书中也讲礼(如讲丧礼等),也讲仁(如说:“予善仁”)等。

以上我们讨论的是老子反对人文方面的礼义文化的异化。至于老子对待科学技术文明的态度又是怎样呢?老子同样也看到了科学技术文明所带来的异化的现象。老子说:“民多利器而邦家滋昏。……法物滋章,而盗贼多有。”<sup>①</sup>利器,指锐利的武器和工具。法物,指珍好之物。老子认为,人们创造了利器和法物,结果带来的是“邦家滋昏”和“盗贼多有。”这是什么原因呢?这是因为“人多

① 《老子》第五十七章

智慧,而奇物滋起。”<sup>①</sup>这是由于人的智慧日开所造成的后果。正如王弼注中所以说:“民多智慧,则巧伪生,巧伪生,则邪事起。”所以《老子》说:“智慧出,有大伪。”<sup>②</sup>也正如庄子所说的有了“机械”就有了“机心”,有了“机心”也就会干出一切坏事来一样。智慧多了,“机心”充斥头脑,就会失去原有的纯朴人性,就会产生弄虚作假,勾心斗角,争名逐利和产生私心杂念等等。以此老子提出了“绝圣弃知,民利百倍”和“绝巧弃利,盗贼无有”的思想,并提出了一个素朴的不用科技文明,没有战争,没有文字,人们过着安居乐业的“小邦寡民”的理想社会的蓝图。“小邦寡民,使有十百之器而勿用,使民重死而不徙。有舟车无所乘之,有甲兵无所陈之,使民复结绳而用之。甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻邦相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。”<sup>③</sup>在这里老子看到了科技文明带给人们的危害,看到了科技文明的异化问题,但他忽视了科技文明促进人类社会的发展,带给人们以方便和幸福的一面,从而否定了科技文明,要求回复到蒙昧的初民时代的社会。这是老子思想的一大缺陷。

当今社会已经大不同于老子的时代,科学技术已经有了突飞猛进的发展,人文知识也得到了长足的进步,如果说老子的时代属于农业社会(以小农为主的自然经济社会)的话,而今的社会已是工业发达的现代化社会,那么老子在当时条件下所提出的反对文明异化的思想,在今日社会的条件下究竟还能起到怎样的作用呢?这是一个值得加以研究的问题。下面我们就这一问题试谈一下自己的一些看法。

我认为,老子的人法自然(即人因循自然,人与自然相和谐)的思想,老子的宇宙和谐的学说(“和曰常,知和曰明”)和老子调谐心

① 《老子》第五十七章

② 《老子》第十八章

③ 《老子》第八十章

态的主静思想诸方面,对于我们当今人们在调谐人与自然的关系,调谐人与人的关系和保持人的心态平衡方面,在克服现代文明的异化问题上,应该说皆有着重要的启发意义。

“道法自然”是老子哲学的基本思想。老子的名言是:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”这就是说,人应法地法天,最终应当法道法自然而行,一切都要因循自然而不违背自然,即按照事物本来的那个样子行事,而不得违背自然本有的本性。这就是要求人与自然的和谐一致。不过有些学者会提出,老子这里的“道法自然”并不是指的自然界,那么怎么能说老子讲了人与自然的和谐一致呢?确实老子讲的“自然”,并不是我们现在所说的自然,正如车载先生所说:“《老子》全书谈及‘自然’一辞的文字,计有五处,……《老子》书中提出‘自然’一辞,在各方面加以运用,从来没有把它看作是客观存在的自然界,而是运用自然一语,说明莫知其然而然的不加人为任其自然的状态,仅为《老子》全书中心思想‘无为’一语的写状而已。”<sup>①</sup>车先生说的甚是,“自然”一辞是不加人为的“无为”一语的写状词。在这里“自然”一词的本义是指“自己如此”而已。正如吴澄在注“功成遂事,百姓皆谓我自然”句的“自然”一词时说:“然,此也。百姓皆谓我自如此。”<sup>②</sup>《老子》书中谈及“自然”的其他四处文字皆应作这样的理解。如《老子》第51章说:“道生之,德畜之,物形之,而器成之(帛书本如是,通行本作势成之)。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,莫之令而常自然”。又64章说:“是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不学,复众人之所过,以辅万物之自然而不敢为。”这两处的“自然”,皆作自己本来如此解:上句指万物尊道贵德,没有谁命令而是自己如此的。下句是说圣人无欲无知,能辅助万物自己自然而然地成长而不敢加以妄

① 陈鼓应著《老子注译及评价》第132页引车载《论老子》

② 《道德真经注》



为。可见两者都是指的自己而然。至于 23 章中说：“希言自然，飘风不终朝，暴雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”这里的“希言自然”句似乎有些难解，好像不知其所云为何，其实细推究起来“自然”还是指“自己而然”，是说不用发号司令（“希言”），只有任其风雨的自己自然而然的变化的，不要强加人为。由此可见，“自然”者，自己如此也，自然而然也，不加人为也。所以说：“自然者，无为也。”《老子》一书中大量地运用了“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”、“自宾”、“自均”等等，皆是指的自己而然，无为而成的意思。因此“道法自然”的意思，决不是指道要效法道之外的自然，而是指“道应以‘无为’为法的意思”<sup>①</sup>。所以河上公注说：“道性自然，无所法也。”道本来自己就是如此，道性是无为的。

以上我们对老子的“自然”作了考察，可见“自然”一词并不直接表达我们现在所说的自然界。既然“自然”是指不加人为的自己而然的存在，那么这个“自然”一词既可包括我们现在所说的自然界，也可包括人类社会和人自身的自然而然的的存在。所以说老子的“自然”一词，其内涵与外延皆应包括我们现在所说的自然界在内的。至于老子所说的“能辅万物之自然而不敢为”，“人法地，地法天，天法道，道法自然”等等，理应包括人与自然界的和谐一致的思想在内。人法地法天和法道（道是宇宙的本原、宇宙的本体），很显然这里提出了人类行为的一个大原则，即是要效法自然，按照自然的法则办事。这就是人与自然界必须和谐一致的思想。人为什么要法天法地法道法自然呢？即按照自然本来的那个样子行事呢？这就是因为人本来就是宇宙本原“道”在自然演进过程中的产物。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”人是万物之一物，本是自然的产物，因此人要生存与发展就必须效法自然，按照自然的法则行事。不然的话，脱离自然，违背自然，人就不能生

<sup>①</sup> 车载《论老子》

存了。当然人又是“四大”(道大、天大、地大、人亦大)之一,与道、天、地并列为四。这是因为人能自觉地有意识地体道法道法自然而行事,这是人与其他自然物的根本区别。如果人不能法自然而行,反过来违背自然,甚至破坏自然,破坏人赖以生存与发展的自然生态环境,那么人就会走向自己的反面,自取灭亡的(“不道早已”)。这是古代老子给人类提出的忠告。今天看来,这一思想确是千真万确的,并越来越为我们当前的现实生活所证明。当前人们提出的“回归自然”和“保护生态环境”等思想,就充分地说明了老子思想在当代的无比正确性。

老子强调和谐为宇宙万物的根本法则。《老子》第五十五章说:“含德之厚者,比于赤子。……未知牝牡之会而媾作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。知和曰常(郭店本作“和曰常”),知常曰明(郭店本作“知和曰明)。”在这里通行本与郭店竹简本稍异,两者相较,郭店本为佳,应当作“和曰常,知和曰明。”这里强调的是,和为永恒的法则,赤子即婴儿是最能体现道的,婴儿是至和的,道也是至和的,认识到宇宙和谐的法则,这就是最有智慧(“明”)的表现。在我国历史上首先把和谐当作宇宙法则的应首推老子。同时老子又说:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”这即是说,万物皆是阴阳和谐的产物。这也是古人所说的“和实生物”的意思,没有和谐也就不可能有万物的存在。所以老子提倡“无争”,进求“和谐”,能在事物的矛盾对立中看出其和谐统一的思想(“相反相成”)。当然辩证法也讲对立的斗争,但斗争是手段,达到的目的仍然是和谐。在当前竞争剧烈的时代,恐怕我们也应当重温一下老子的思想,不能只要竞争,而不要社会的和谐,只讲争不讲和,那么这个社会就只能越争越乱,最后导致崩溃。我们提倡公平合理的竞争,以竞争达到社会的共同进步,以竞争求得和谐协调的发展。那种只顾自己不顾他人的唯利是图,损人利己的竞争是必须加以反对的。以此针对这些恶劣的竞争是必须加以反对的。以此针对这些恶劣

的社会现象,人们提出了“淡化名利”和“返朴归真”的思想,反对贪得无厌,提倡素朴归真的生活方式。在此我们重温一下老子的这方面的思想就更感亲切。

老子的主静说,主要是提倡在政治上的君主清静无为而治,同时老子的清静说也涉及到治心养性,调谐身心问题。在老子那里治国和养生本来就是合二为一的。老子提倡“至虚极,守静笃”,涤除外物对心境的干扰(涤除玄览),保持心态的虚静状态,老子认为只有达到这样的精神状态,才能体道得道。同时老子又说:“重为轻根,静为躁君,是以圣人终日行不离辎重,虽有荣观,燕处超然。”<sup>①</sup>老子要求圣人保持自己的心态的稳重和清静,虽处于繁华的闹市宫观之中,也能静心下来超然不为物累。这就是老子所倡导的主静说。这种主静说,对于调谐人的心理平衡,保持心的宁静,不为外物所伤害,确是能起到作用的。之后这一思想为庄子和道教的内养术所发展。直至今日,不少讲养生的气功学说,大都是在老、庄、道教的主静学说基础上发展起来的。它们对调谐人们身心健康的作用,是大家有目共睹的,所以能在当今社会上得以广泛的发展。

(作者:北京大学哲学系教授)

---

① 《老子》第二十六章

## “无为而治”与现代企业管理

葛荣晋

由于经济全球化和市场竞争的需要,世界上许多管理学家都把注意力由西方的管理模式转向了中国道家的管理原则与管理方法,特别是《老子》一书中的“无为而治”思想,更引起了他们的极大兴趣,并将它广泛地应用于企业管理与政治管理。美国管理学家约翰·海德在其所著《领导之道——新时代的领导战略》一书中,引用了不少《老子》的警句箴言,他很欣赏老子的“清静无为”思想,并且从管理学角度作出了自己的新的诠释。美国艾博契特在他所著的《二十二种新管理工具》一书中,在引用了《老子》的“善用人者为之下,是谓不争之德”后评论说:“从某种意义来看,管理者的历史,也就是试图实践这项基本观念的历史。”美籍华人学者张绪通教授就老子的“道”与现代表理之间的关系,专门撰写了《“道”的综合管理》和《道学的管理要旨》<sup>①</sup>。在美国出版的一本名叫《未来的行政首脑》一书,还把老子的“功成事遂,百姓皆谓我自然”<sup>②</sup>这句名言作为行政首脑赖以成功的圭臬。甚至连美国前总统里根在1987年的国情咨文中也引用了老子的“治大国若烹小鲜”<sup>③</sup>的至理名言,顿时使《老子》一书在美国身价百倍,一家公司竟花了13万美元从译者岱芬·米歇尔那里买下了这部名著的版权。

据统计,在《老子》八十一章中,至少有十章谈到“无为”,足见其重要。《老子》第三章云:“为无为,则无不治。”在这里,“为”是目

① 1992年,四川大学出版社

② 《老子》第十七章

③ 《老子》第六十章

的,“无为”是手段,“无不治”是“为无为”的结果。在“老子”第五十七章中,他进一步解释说:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”可见,老子所说的“无为而治”,并不是一种消极的、懒汉式的管理方法,而是一种“顺其自然”的“无为之有益”<sup>①</sup>、“无为故无败”<sup>②</sup>的积极进取的管理方法。实践证明,在当前世界经济激烈竞争的情况下,道家的“无为而治”是一种有利于应付激荡社会巨变的行之有效的科学柔性管理思想。

什么是道家的“无为而治”呢?在我看来,这一命题是由三部分组成。(一)、人道来源于天道。道家的“无为而治”是从老子的《大道论》引申出来的重要的管理思想。在老子看来,“道”作为宇宙万物的根源,“道常无为而无不为”。<sup>③</sup>这就是说,作为天地之始、万物之母的“道”,是自然运行、无虚妄、无偏执、无妄为、无思念,“万物恃之以生而不辞,功成而不有,衣养万物而不为主”(《老子》第三十四章),这就是道的“无为”本性。但是,宇宙天地万物,其中包括地球和地球上的人类、花草树木、鱼虫鸟兽等,又都是由“道”演化出来的,并且是由“道”主宰的,这又是“道”的“无不为”本性。实际上老子所说的“道”,是“有为”与“无为”的辩证统一。(二)、正因为如此,由道而派生的天地万物也是“莫之命而常自然”<sup>④</sup>、“天地无为也而无不为也。”<sup>⑤</sup>(三)、把“道常无为而无不为”的思想应用于治人、治国与管理企业,就必然引出“无为而治”的管理科学思想。在道家看来,既然圣人“唯道是从”<sup>⑥</sup>,对于天地人就理应要求“上

① 《老子》第四十三章

② 《老子》第六十四章

③ 《老子》第三十七章

④ 《老子》第五十一章

⑤ 《庄子·至乐》

⑥ 《老子》第二十一章

德无为而无以为”<sup>①</sup>，即只能从客观上辅助天地万物的自然本性，既不妄为亦不强为，更不图达到某种人生功利的目的。

从现代企业管理角度看，道家的“无为而治”思想，至少包涵有如下三层意义。

“无为而治”思想的第一层涵义是在企业决策上应“有所为，有所不为”，要求管理者在“小事”上有所不为，在“大事”上有所为，只有在“小事”上有所不为，然后才能在“大事”上有所作为。任何一个管理者，在现代企业中，随时都会碰到两类事情：一类是事关全局和长远利益的大事，另一类是无关紧要的琐碎小事。随着企业生产规模的不断扩大和部门层次的增多，即使是精明能干、智慧超群的领导者，也无法事事躬亲、样样“有为”。因为企业领导者也是能力有限的“人”，而不是法力无边的“神”。所以，一个高层次的企业领导者应不拘泥小事，善于在小事上“无为”，而在大事上“有为”。什么是管理者的“大事”呢？毛泽东同志指出：“领导者的责任，归结起来，主要的是出主意，用干部两件事。一切计划、决议、命令、指示等等，都属于‘出主意’一类。使这一切主意见之实行，必须团结干部，推动他们去做，属于‘用干部’一类。”<sup>②</sup>就现代企业而言，一个高层次的领导者的“有为”，不应是直接指向目的活动，而应是直接指向被领导者的活动。对于企业领导者的最基本要求，应是他能够组织企业员工“为”什么，而不只是他个人能够“为”什么。他应成为料理大事的“导演”，而不是扮演具体角色的“演员”。具体地说，企业的高层次的领导者要正确处理“管向”（对企业发展方向的引导）与“管事”（对企业具体事物的管理）、“管总”（对企业全局的管理）与“管分”（对企业局部事务的管理）、“管帅”（厂长、经理、董事长）与“管将”（企业副职领导干部及中层干部）、

① 《老子》第三十八章

② 《毛泽东选集》第2卷，第493页

“管兵”(普遍员工)的关系。只有正确处理好上述关系,才能确保领导集中精力抓好“大事”。比如一个高级军事指挥员,如果放弃制定作战计划、放弃组织战役和实施调兵遣将,而去参与肉搏式冲锋,那他就不是一位优秀的指挥员。因为他把作为一位高级指挥员的“有为”与“无为”的关系搞颠倒了。这样的领导者只能是一位事无巨细、忙忙碌碌的“事务员型”的领导,是一位头脑糊涂、事无成效的官僚主义者。中国汉代有一位名叫丙吉的丞相,有一次出门,他看见一群人在路上斗殴,“死伤横道”,他不下车过问,继续向前走;又“逢人逐牛,牛喘吐舌”,他立刻停车派人去向赶牛人查问原因,随行者不解丞相之意,认为丞相“前后失问”,或以讥之。丙吉解释说:“民斗相杀也”这是长安令、京兆尹的事,“宰相不亲小事,非所当于道路问也。”<sup>①</sup>认为现在正是春耕季节,天还不很热,看见耕牛口吐白沫,是不是“时气失节”?“调和阴阳”、国泰民安,这是关系到国计民生的大事,故当问之。“丙吉察牛”这则故事,所提示的正是道家“为而不为”的道理。美国山大铁路公司总经理斯托雷先生,在20多岁时,曾干过一件“劳而无功”的傻事。有一次,上司派他带三个助手去测量某处洼地的水深情况,由于他缺乏领导经验,每天从早到晚都亲自料理大小事务,事事给助手做出榜样,累得精疲力竭,使三位助手认为这位年轻领导人把什么都处理得十分妥当,也乐得清闲,在旁边饮水聊天。从这件事吸取教训,他懂得了领导者“抓全局”、“抓大事”的重要性,认为“领导人运用脑子比动用力气要重要得多”。从此以后,他改变了领导艺术,即抛弃事务型的工作方法,而采取“抽身谋大计”的领导艺术。法国著名管理学家法约尔极力地反对上层领导者“在工作细节上耗费大量时间”,在小事上“总是忙忙碌碌”,他主张“一个企业,经理应始终设法保持对重大事情的研究、领导和检查的思维自由和必要

① 《汉书·丙吉传》

的行动自由”。

法国社会学家帕斯卡指出：“人类对于琐碎事物的敏感和对于最主要的事物的麻木，标志着一种不可思议的错误。”然而在现代企业管理中，这种“不可思议的错误”是屡见不鲜的。日本占部都美根据“大事有为小事无为”的管理原则，把那些过于拘泥小事的企业家分为五种类型，即“①身居领导岗位，却无法免除事务人，即职员气质的‘事务员型’；②失去解决困难问题的热诚，为掩饰虚无感而热衷于开会、不干实事的‘会议型’；③参加各种轻松愉快的迎来送往的礼仪活动，却偏不干本职工作的‘礼仪型’；④没有政治或派系斗争，顿感无所事事，即处于虚脱状态的‘政治斗争型’；⑤碰到人就老谈过去之辉煌腾达的‘回顾型’”。①这是对那些只抓小事、不抓大事的无能管理者的真实写照。所以，高明的企业家善于“抓大事”，而昏庸的领导则喜于“管小事”。抓好“大事”则事事都得到治理，事半功倍；样样都管，而事事荒废，事倍功半。这就是“抓大事”与“抓小事”的辩证法。

“无为而治”思想的第二层涵义是要求高层领导者在识贤、求贤上有所为，在用贤上则无所为。一个高层的现代企业领导者，要想真正做到在“大事上有所为，在小事上有所不为”，就必须在使用干部上实行“君无为而臣有为”的管理方法。在中国古代，人们从历代治国成效经验中，早已认识到“君闲臣忙国必兴，君忙臣闲国必衰”的道理。所以，在管理之道上，黄老学派主张“君无为而臣有为”。《淮南子》作者指出：“上操约省之分，下效易为之功，是以君臣弥久而不相厌。”②在《淮南子》作者看来，“以天下之大托于一人之才，譬若悬千钧之重于一木之枝”③，是难以胜任的。正因为君

① 《观人、育人、用人》

② 《主术训》

③ 《说山训》



主个人才智难以治天下,故君主必须“因臣资,用众能”,方可达到“无为”的目的。《淮南子》以尧、舜为例论证说:“昔尧之佐九人,舜之佐七人,武王之佐五人。尧、舜、武王,于九、七、五者,不能一事焉。然而垂拱成功者,善乘人之资也。”(《道应训》)即认为辅佐尧者有禹、皋陶、稷、契、伯夷、捶、益、变、龙九个贤臣,辅佐舜者有禹、皋陶、程、契、变、龙七个贤臣,辅佐武王者有周公、召公、太公、毕公、毛公五个贤人,虽然辅佐人数不一样,但是都能“垂拱成功者”,皆因“善乘人之资也”。由此可见,“国之所以存者,非以有法也,以有贤人也;其所以亡者,非以无法也,以无贤人也。”<sup>①</sup>君子所以能够“无为”,是因为贤臣之“有为”。只要君主能够思贤如渴,用人得当,即可达到“无为而治”。正是从这一意义上,颇受道家思想影响的荀子曾指出:“故君人者,立隆政本朝而当,所使要百事者诚仁人也,则身佚而国治,功大而名美,上可以王,下可以霸。立隆政本朝不当,所使要百事者非仁人也,则身劳而国乱,功废而名辱,社稷必危,是人君者之枢机也。”通过“任官得其人”而达到“无为而治”的境界,这就要求企业的最高领导者必须具备伯乐识马、刘备三顾茅庐、萧何月下追韩信的精神,并且在用人上对于贤臣必须高度信任,充分放权,做到“疑人不用,用人不疑”,充分调动与发挥企业各级管理者和全体员工的主动精神和创造意识,而不是越俎代庖。在这里,有三种情况是值得注意的:一是由于不信任下属而包办下属工作,二是由于不了解下属而去干预下属工作,三是由于缺乏专业知识和指挥才能,而去干涉下属指挥。在企业管理中,这些错误做法,应力求避免。因为这些做法不但使企业领导者陷于杂乱无章的“小事”之中,而且还会压抑下属的积极性和创造性,使整个企业受到影响。“君无为而臣有为”的企业管理思想,现在已逐步被中国企业家所认识。深圳超顺集团吴谢冈先生在企业管理中推行

① 《论言训》

道家的“无为而治”的管理原则,是建立在他的切身体会基础上的,他说:在企业管理中,“以前,我参与太多,管得太细,带来的副作用就是管理人员觉得你不信任他,造成管的越多越管不好的状态”。“后来,我逐渐不再管了,交给下级管理人员去管,企业在各方面都转变得非常快”。从这一对比中,他认识到“无为而治”的价值,在他看来,所谓“无为而治”,“就是在企业中、在社会上创造出一种宽松的环境,减少人为的压力”。他认为老子的“无为而治”的管理模式是“人类的财富”,“一个社会要安定,你管得越多,就会越乱,好像我们这个企业,你管得太多,规矩越多,员工越怨声载道,牢骚满腹”。所以,在企业这一金字塔式的管理体系中,应该“为无为之为,用无用之用”。鞍钢无缝钢管厂厂长王泽普在谈到他担任厂长“何以轻松”的秘诀时,指出:“一个企业的领导,如果经常起五更睡半夜,那就说明生产杂乱无章,事情多得干不完”,要求“在我们厂,该上午办完事决不允许下午办,这叫生产秩序”。要求各级领导“各尽其责,该谁干的事,谁就必须把它干完、干好”。哈尔滨无线电厂在1990年以前,由于政府对企业过多地干预,大到决策,小到日常管理,企业毫无自主权,致使连续亏损,资不抵债。在困难之时,市政府将该厂租赁给深圳赛格集团,更名为哈尔滨赛格电子有限公司。赛格集团对该厂实行“无为而治”,即除了抓发展战略和总经理任命外,对于企业机构设置、中层干部选聘、日常生产管理,一概不问。正是这种“无为而治”,使哈尔滨赛格电子有限公司生机盎然。实践证明,只有敢于“无为”,才能大有所为。这就是企业管理的辩证法。

“君无为而臣有为”的企业管理思想,也为世界各国管理学家所采纳,被他们视为管理科学的珍宝。美国《企业管理百科全书》指出:“主管之职能,首在成事,而非作事。授权是成事之有效分身术,如主管把持过甚,事无巨细,事必躬亲,必无法成事。”美国管理学家 W·J·鲍莫尔在谈到企业家的素质和能力时,指出一个真正的

企业家要“精于授权”，即“大权独揽，小权分散，主要抓战略决策，日常的生产经营管理活动主要授权下边去办”。米勒所著《美国企业精神》一书，谈到一位企业总经理的领导艺术时说：“管理人员必须完全摆脱幻想。完全控制——事事都插手，既不可能又不需要。有趣的是，我们的管理人员发展，不试图完全控制，反而能得到更大的权力——完成事情的权力。”这里所说的，正是“君无为而臣有为”的最佳管理境界。日本松下幸之助说：“我虽然是经理，但是我并不是站在前头拼命工作，而是站在后面由各从业人员来替我做事情。”法国法约先生指出：一个企业经理应“去引导部下而不代替他们。”美国 H·米勒认为“真正的领导不是要事必躬亲，在于他要指出路来。”美国罗斯福认为“一位最佳的领导，是一位知人善任者。而在下属甘心从事于其职务时，领导得要有约束力量，切不可插手干涉他们。”周恩来总理生前曾会见日本松下电器产业公司松下先生，询问过他的经营之道。松下先生回答说：“只有坚持经营的基本方针，有使命感”，“就要尽可能地分散权限”，“下面干什么都可以，没有必要限制，这样可以提高效率。”这是对道家的“君无为而臣有为”思想的具体说明。英国大出版家诺思克利夫虽然事情很多，但他始终从容不迫、运用自如。其诀窍在哪里呢？他回答说：“我只担任指挥工作，一切事务性工作都交给那些能够胜任的人去做。我自己把精力放在计划创新上，一旦计划出笼，我又去考虑新的计划。”美国国家计算机公司经理帕特森认为，一个高明的企业领导人应该是机器的设计者而不是机器的制造者。他有一句至理名言：“不要去做可以交给别人做的事情。”美国凯罗柯电气公司负责人有一条领导原则：交给下属的工作，决不再故意察看，只有最后验收工作结果。这种高度的信任感，使下属更加努力工作，工作效率提高，下属心情也舒畅。这叫做“抽身谋大计”。美国纽约附近有个著名的贝尔实验室。贝尔实验室里有十个方面的研究工作名列世界第一：发明第一部电话机；发明第一架电传机，并因此获

得诺贝尔奖金；设计第一个通讯卫星；发明第一只太阳能电池；应用激光技术；发明第一部高传真电话唱片；发明第一盘有声唱片；发明电视传真电话；发明真空管；研究微型集成电路等。何以能够获得如此巨大的成就呢？该所负责人陈煜耀博士就告诉你，靠的是他办公桌前所挂的《老子》的“无为而治”的一张条幅。在这句格言下面有它的英语译文，即“最好的领导者是能帮助人，让人不需要他。”陈博士进一步解释说“领导者的责任在于既要做到你在领导，又要做到别人并不认为你在干预他”。贝尔实验室的成功，实际上也就是《老子》的“无为而治”管理思想的成功。道家所主张的“君无为而臣有为”的管理思想，同现代管理学家所提倡的“分级管理理论”在本质上是相同的。美国管理学家怀尔德在《管理大师如是说》一书中提出“分级管理”的原则。日本土光敏夫在《经营管理之道》一书中也主张“分级管理”，指出，“一般说来，首脑提出‘目的’，各级主要负责人将它变成‘目标’（达到目的战略），中层管理者将它转为方针（达到目的的方法），一般工作人员将它转为工作步骤。”在这里，现代管理学家要求企业家在实践中善于识别、选择人才，一旦选定录用，就要充分予以信任，通过授权和分权，实行分级管理，逐级监督，各司其责，正确处理集权与分权的关系，是现代管理的一个重要原则。实际上，任何一位高明的企业家的管理幅度都是有极限的，超过这个极限，只能造成管理系统的混乱和低效。只有分级管理，才能使管理者摆脱烦琐事务，集中精力抓全局性的“大事”。从这一意义上，现代“分级管理”理论，是对道家的“君无为而臣有为”思想的继承与发展。“无为而治”思想的第三层涵义是提倡“顺其自然”之为，“不采取反自然的行为”，并非是禁绝人的一切行动。“自然”是“道”的本体，也是“道”的本性。故由“道”派生出来的天地万物也是“自然而然”，而非人为如此的。“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），即宇宙的都是以“自然”为其本性的。这里所谓“自然”，并不是指存在于人

之外自然界,而是指“道”和由它派生的宇宙万物的“本性如此”、“本然如此”的自然状况和天赋的存在形式与运作方式。把这种“道法自然”思想,运用于治理国家和企业管理上,要求管理者“以辅万物之自然而不敢为。”<sup>①</sup>用老子的话说就是“治大国若烹小鲜”。<sup>②</sup>提倡“圣人处无为之事,行不言之教”。<sup>③</sup>深受道家“无为”思想影响的荀子,指出:“仁者之行道也,无为也;圣人之道也,无强也。”<sup>④</sup>即是说,要求管理者“行道”时既不要随心所欲地去做(“无为”),也不要脱离客观实际勉强地去做(“无强”),而要顺其自然,因势利导,严格按照客观规律办事。

在企业管理中,只要不违背客观经济规律,不任凭主观想象去发号施令,就能获得企业成功。日本经营之神松下幸之助在回答“你的经营秘诀是什么”这一问题时,指出:“我并没有什么秘诀,我经营的唯一方法是经常顺应自然的法则去做事。”在他看来,只有“遵照超越人类智慧的伟大的天地自然法则与道理去经营,才能获得成功”。“倘使人类以其微小的聪明才智去思考问题,依照自己所想的平庸方法去处理事务,违背了天地自然的道理,其失败与挫折即是意中的事”。<sup>⑤</sup>“有无相生”和商品寿命周期本是商品经济的客观规律,如能按照这一客观规律,采取“人无我有、人有我优、人优我转”的经营方针,根据市场经济形势,善于及时地将“无”转化为“有”,又及时地将“有”转化为“无”,不断地制造出适于市场需要的新产品,就能保持企业的青春活力。相反地,如果违背这一客观规律,企业迟早会被淘汰的。这类事例,在我国几十年的经济生活中,是屡见不鲜的。

① 《老子》第六十四章

② 《老子》第六十章

③ 《老子》第二章

④ 《荀子·解蔽》

⑤ 松下幸之助著:《实践经营哲学》

根据“以民为本”的企业宗旨,许多企业家已经认识到“顾客是企业的上帝”、“顾客是企业的衣食父母”、“顾客是企业的最终裁判者”的道理。长虹公司总裁倪润峰讲过一句至理名言:“得人心者得市场。”市场是无形的,但也是公正的。在无形的市场面前,任何企业家都不能随意而行,而必须顺其民心而为之,广泛调查市场,真正了解顾客喜欢什么,关心什么,认可什么,讨厌什么,并且根据顾客的心理和愿望,生产出品质优良的产品,努力做好售后服务,一切为顾客利益考虑,才能赢得顾客的心,占领市场,因顾客之所利而利之。如果依靠盗窃他人的商业技术情报,依靠坑蒙拐骗,必然会失去顾客,最终也会导致企业倒闭。在企业管理中,管理者也要善于根据被管理者的兴趣、爱好,而采取相应的激励方法,理顺职工情绪,以调动全体员工的积极性,达到人力资源的优化配置,从而达到“无为而治”的理想境界。

中国古代道家所主张的“顺其自然”的无为管理思想,同现代管理科学提出的“自动化管理”有某些相似之处。在现代企业管理中,需要“顺其自然的智慧”。有一位建筑设计师,当他设计的楼群建成后,楼与楼之间以及楼群之间尚未铺设道路。一位工人问他:“道路如何铺设呢?”他回答说:“将楼群之间的空地先种上草坪。”建筑工人照此办理。过了一段时间,住户根据需要便自然而然地走出了各种通道。这时,设计师“因民之利而利之”,便叫工人按照自然形成的道路加以铺设,既方便住户,又节约用地。这是一种“顺其自然”的“自动化管理”。在企业管理中,有些事情也要顺其自然而成,切不可人为地勉强地去做。违背自然法则,是没有不失败的。这样的惨痛教训在企业中是屡见不鲜的。这证明道家的“无为而治”思想在今天仍具有重要的社会价值。

对于一位企业领导者来说,选择“有为”与“无为”的时机,至关重要。企业高层领导者在有些事情上只需要在开始时“有为”,不必参与其全过程,如参加“奠基仪式”、“开工动员”等;有些事情则

只需在中间环节上“有为”,以促进高潮的到来;有些事情只需在最后阶段“有为”,如“竣工剪彩”、“庆功表彰会”,以鼓舞士气,以利再战。企业高层领导者并非什么时候都“有为”,也不是什么时候都“无为”。该“有为”时一定“有为”,使自己的文韬武略付诸实践,以促进企业成功。不该“有为”时不为,不仅会影响下属的主动性与积极性,而且还会妨碍、干扰下属的工作,使下属养成照抄照搬的依赖心理,缺乏独立工作的能力。不该“有为”时不为,必然会破坏整个领导机构的系统功能,影响各级领导者在“管理场”中的固定位置,导致工作秩序紊乱,使“金字塔式”的领导系统不能正常运行。不该“有为”时不为,还容易将领导的不成熟的意见强加于人,从而造成工作失误,祸害无穷。所以,一个企业的高层领导者只有真正站在金字塔尖上,考虑全局,掌握方向,出主意,用干部,而在具体事务上则持超脱态度,当“甩手掌柜”,才算是一位聪明的企业家。只有在具体事务上“有所不为”,才能在全局问题上“有所为”,历史的辩证法就是如此。

由此可见,“无为而治”并不是凭借“权力”和“法律”而实施管理,而是凭借“顺其自然”的哲学智慧而进行科学管理,这是一种以最小的领导行为获取最大的管理效果的高超管理艺术。在现代企业管理中,具有重要的指导意义。

(作者:中国人民大学哲学系教授)

## 老子的“无为”及其现实意义

高 平

作为一个中国的文学工作者,我认为自己很有必要研究中国先贤的哲学思想、文化成果和思维方式,汲取它的精华和营养来开拓自己的思考空间,深化自己对于人生、对于社会的认识。

说实话,对于博大精深的道教思想和道家文化,我的知识非常肤浅。我只能汇报一点肤浅的学习心得。

两千年以前的老子,是与孔子、释迦牟尼并驾齐驱的伟大思想家。老子开创了道家思想,被尊为道教的教主。因此,要研究道家的历史也好,谈论道教的现实也好,都不能不首先直接涉及老子的思想。

老子的思想深刻、系统而丰富,其中一个重要的内容就是人们所熟知的“无为”。

人世间有一种不会绝迹的、令人难过的现象,就是一个人、或者一种思想,或者一句话经常会遭到误解、篡改、阉割、歪曲。老子的“无为”,就是一个重要的例证。它长期以来被普遍误解为无所作为,决不动,什么都不干,并进而说它是一种消极的思想。

有过一些唯意志论者,他们太急于变革现实了,太梦想大有作为了,为了给好大喜功的做法扫清道路,到处寻找不符合自己意愿的东西当靶子。他们把“斗争哲学”推到了极限,又把老子的“无为”作为“不争哲学”放在了自己的对立面。这样,就导致了一个不应有的结论,即老子的思想与革命的要求和现实生活格格不入,即使不作为批评对象,起码也应当束之高阁了。

这个结论是错误的,错误的根子正是在于对“无为”的内涵的不求甚解。



老子真的是主张一般人所理解的那种无为吗？最有说服力的办法就是从《老子》一书中去找正确的答案。它从二章到八十一章一共有十几处论及“为”的问题。（为了节省篇幅、不再一一引证原文。）老子分别表达的是这样一些思想主张：

任万物自身去生长变化，不要替代，不要代庖，不要去人为地改变人家自身的规律。

不要夸大自己的力量，个人不要居功。

人的作为要像流水那样待机而动，那样自然。

事业成功了要自动引退。

不要妄为、妄作、轻举妄动。

不要勉强去搞。要去掉那些极端的、奢望的、过分的念头和做法。

做事要恰到好处、懂得适可而止。

不要故意表现自己、不要造做和炫耀。

不要过多地追求荣誉。追求过多的荣誉就没有了荣誉。

要以柔克刚。

不要去做自己不当做、不会做的事。

不要违反客观规律地强行去做。

综合以上的内容，足可证明，老子决不是主张什么都不干的那种“无为”的。他只是一而再、再而三地用锤敲击人们的头脑：切莫忽视事物的客观规律，不要单凭主观愿望行事，不要胡为、妄为、硬为、强为。

那么，老子当初为什么仅仅使用“无为”这两个容易引起误解的字，来表达他如此复杂的思想呢？我看，原因有三：

一、“为”字的本义含有人按主观愿望行事的意思，成了“人为”的同义语。老子在这个“为”字上加一个“无”字，是为了强调不要让主观意志去冒犯客观规律。

二、老子是针对当时的儒、墨、法家的“人为政治”提出的。是

对他们的那种“有为”的反驳。

三、老子是一位诗人，读他的著作就可以知道，他善于使用生动的比喻，善于用形象解释抽象，语言讲究节奏和韵律而且十分精炼。诗人有个共同的特点，就是爱用慨乎言之、痛乎言之的词句表达他感情的极点。为了对抗主观主义的“有为”，他宁可使用“无为”一词。又如，为了反对那些愚弄人的智谋、虚假的仁义道德说教、没有什么用处的所谓学问，他甚至使用过“绝圣弃知”、“绝仁弃义”、“绝学无忧”这样的词汇。他是带着很强烈的感情色彩，来表达他的很深刻的哲学思想的。

古人说：“入道之要，慧解为本。”我们应当用“得意忘言”“得鱼忘筌”的方法，抛开字词的表层含义，从本意上、实质上、整体上去理解老子关于“无为”的思想。

我想，我们可以在这一点上取得共识，即：老子并非主张无所作为，啥事不干，而是强调必须高度尊重万事万物自身所具有的客观规律。所谓顺其自然，就是千万不可单凭主观意愿强行做违反规律的事。老子在追求主观愿望与客观规律的统一上，高度重视、特别强调客观规律这个矛盾的主导方面，这对于警惕和克服主观主义、命令主义、好大喜功、浮躁心态都是非常有用的。

这样，老子的“无为”学说的真正的思想价值，它的巨大的现实意义，也就突出在我们的面前了。

这样，道家文化与现代生活的关系就密切起来了。

这样，道教的哲学基础就可以与马克思主义某些基本原理很容易地接轨了。

当然，老子的思想和马克思主义诞生的年代相去甚远，二者也远不是一个体系，但是在哲学范畴、至少在某些方面，纵不相同，却也相通。这并不奇怪，因为人类智慧的结晶，往往殊途同归。大家知道，马克思主义是讲社会和一切事物的发展规律的，是讲实事求是的，是讲唯物辩证法的，是反对唯心主义、唯意志论的。“不以人

的主观意志为转移”曾经是我们的口头禅。老子的“无为”就是要反对那些想以主观意志去转移客观规律的“有为”。

中国共产党先后作出过两个关于若干历史问题的决议,回顾我们在重大政治生活和国家经济建设的错误方面的教训,正是由于违背了或曲解了马克思主义,也有悖于老子的思想。一个最明显不过的主要症结就是,不顾客观规律,只凭主观愿望;在“为”的问题上搞唯意志论。诸如:人为地制造大量的、戴上各种帽子的阶级敌人;强行发动名目繁多、空前绝后的政治运动;主观地提出十几二十年内超英赶美;唯心地宣称“人有多大胆,地有多大产”;性急地变革生产关系,跑步进入共产主义;公然地呼喊“打倒帝、修、反”,充当世界革命人民的领袖;长期号召“人定胜天”,“向大自然索取”,肆无忌惮地破坏生态环境等等。它的后果,恰如老子所警告的“不知常,妄作,凶”。这些,大家已是有目共睹,我就不细说了。

看来,违反老子的“无为”思想实质的那些“有为”,只能导致并助长极左的思想行为。

而粉碎“四人帮”、落实政策,改革开放,统一祖国,加入 WTO,则都是顺乎自然,顺乎民心,顺乎世界潮流、符合事物发展规律的“有为”。

作为一个作家,我还要结合我的职业谈一点学习老子思想的心得。

如果我们的作家能按照老子所说的,不去“妄作”,能真正懂得并且遵循文学创作自身的规律,就不会像辛弃疾所批评的那样“为赋新词强说愁”,也不会像鲁迅所反对的那样“写不出”时还要“硬写”。就会少出好多赝品。

如果领导创作的人能按照老子所说的,不去“妄作”,就不会搞“主题先行”、“题材决定论”,就不会组织拉郎配式的集体创作,就不会弄出“领导出思想,群众出生活,作家出技巧”的那种三结合。

在对于文学艺术的领导问题上、我记得陈毅元帅和著名演员赵丹都建议要“无为而治”，也都遭到了误解甚至批判。

我的结论是：老子的学说是谨慎的、冷静的、顺应自然规律的行为科学体系。他不但讲了什么该为，什么不该为，讲了可为和不可为的时间和空间，还讲了应当怎样去“为”，其中包括了少为可以多办事、小为可以办大事的辩证的精辟主张。老子是我国历史上最早的反对胡作非为的大哲学家，是反对唯意志论的鼻祖，是辩证法大师，是思想认识和行为艺术方面的导师。我认为，这就是道家文化的精神价值之所在。它毫无疑问地应当包括在我们必须研究和发扬的中华民族优秀传统文化遗产的内容之内。

无可否认，以我们今人的观点来看，老子的思想同样有它不可避免的历史局限，有消极方面和偏颇之处。这方面已有专家的文章论及，也不在本文的讨论范围之内。

道教对于现实生活不是逃避的，而是介入的。它一开始就是以治病消灾为教义，在下层劳苦大众中传播。它在漫长的历史过程中，经过了与儒、释的融合，丰富发展了自己。现在，又迎来了一个同现代生活、同市场经济、高科技、信息社会相适应的新的历史时期。社会的改革和它自身的改革必将给它注入新的活力。

任何宗教的产生、生存和发展，都必须同当时的社会形态和人们的意识相适应，并且对它原有的文化内涵、清规戒律、活动方式进行改革。道教应当改革什么，怎样改革、以我的浅薄，实在不敢妄言。我只是觉得首先要做的是，正确认识老子，深刻研究老子，重新评价老子，弘扬其精华、实践其哲学，将道家文化融入现代生活，既可以避免或减少人为的社会悲剧和人为的自然灾难的发生，又可以促进我国的精神文明建设。

（作者：甘肃省作家协会主席）

## 试论老子“道法自然”

任法融

天地万物由自然而产生，亦由自然而运化，所以生长、收藏、治乱、安危、成败、兴衰、吉凶、祸福均属“自然”。

### 甲、天地之“自然”。

宇宙形成之后，自然形成天尊地卑的高下对仗之关系。然后随太阳东升西降，月亮亏盈圆缺，阴阳进退，伸屈盈缩。紫微星居中天之上。斗罡转向，星辰运移，明生岁成。斗柄东指，天下皆春，阳长阴消，气候温和，万物草木，随之葱生；斗柄南指，天下皆夏，阴尽阳极，暴暑炎热，万物繁茂；斗柄西指，天下皆秋，阴长阳消，气候萧凉，万物始凋；斗柄北指，天下皆冬，阳尽阴极，万物收敛。故太空中，日月往来，风云雷雨，自然始作。雷以动之，风以挠之，日以烜之，雨以润之，万物随之。山石草木，生长收藏，飞禽走兽，生老病死，无一不在大化中生息。这种造化，是天地之“自然”。故《庄子》云：“天其运乎，地其处乎，日月其争于所乎，孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推行是？”意即：天地运化，日月往来，无任何主观意志主宰和操纵，而是自然之造化。

### 乙、事物之“自然”。

天地之间，一切事物变化生息均属“自然”。飞禽生羽，自高飞翔；走兽四足，陆上行走。蛇无足仍可行，蜈蚣多足亦不累。物体构形，头上脚下，胸前背后，两臂左右。鸟不染自黑，鹤不洗自白，均属“自然”。种瓜得瓜，种豆得豆。其稼穡者，深翻土地，调和土壤，选好良种，随季节令，勤劳耕耘，花繁果丰。反之，则无收。亦是“自然”也。《素书》云：“饥在贱农，寒在惰织。”

### 丙、处事接物之“自然”。

人之处世，祸福安危，因果自然。福在积善，祸在积恶。故常言道：“积善之家，必有余庆，积恶之家，必有余殃。”《易传》云：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。”

1. 上下调理的自然因果。

令与心乖者废，后令谬前者毁。怒而无威者犯，慢其所敬者凶，亲谗远忠者亡，私人以官者浮，凌人取胜者侵，略己而责人者不治，以过弃功者殃。群下外，异者沦，行赏吝嗇者沮，贵而忘贱者不久，念小恶而弃新功者凶，用人不得正者殆，强用人者不畜，为人择官者乱，决策于不仁者强。所任不可信，所信不可任者浊，牧人以德者集，绳人以刑者散。小功不赏则大功不立，小怨不赦则大怨必生。赏不服人，罚不甘心者叛。赏及无功，罚及无罪者酷。轻上生罪，侮下无亲。这对人类社会，上治下，下应上，有什么因必有什么果，亦自然也。

2. 左右交结的自然因果。

在人群之间，上与下的调理对应，是纵向的自然之关系，然则左右的横向交接，亦有自然的因果关系。

以言取怨者祸，好直辱人者殃，自厚而薄人者弃；多许少与者怨；既迎而拒者乖；薄施厚望者不报；厚敛薄施者凋；闻善忽略，记过不忘者累；能有其有者妄；贪人之有者残。老子云：“富贵而骄，自遗其咎。”这里讲的“骄”有以下两种含意：一是骄慢不逊，欺凌侵犯，逼迫劣弱。二是奢侈不节，挥霍浪费，厌酒食，服文彩，贪淫乐，肆无忌惮。这里讲的“咎”，是殃之兆，祸之果，小则倾家丧身，大则祸国殃民。是怎样形成的？就因居豪门恃权位，欺凌人，仗富贵，厌酒食所致。亦属“自然”也。又云：“江海能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”意即：江海为什么能为百谷之王呢？是因为它善于处下。那百谷之水，自然趋下而归江海，因之它能为百谷王。那么，有道之圣人，取法江海处下能为百谷王的这一自然规律。又云：“是以圣人欲上人，以其言下之，欲先人，以其身后之。

是以处上而人不重,处前而不害。是以天下乐推而不厌。以其不争,故天下莫能与之争。”意即圣人其所以能得到众人之拥戴,是因为圣人首先谦下礼让,处后居下,重道德,行规范,贤才出众,感人心腑。如此日久,众人钦佩,而被众人心悦诚服推崇在先,拥戴于上。这样处先居上的,众人均感自愿,所以乐而不重、不害,最有生命力。这仍属“自然”。故经中讲的:“是以圣人后其身而身先,外其身而身存,非以其无私,故能成其私。”仍指此而言。又云:“以其不争,故天下莫能与之争。”意即:仁人君子,他不与人争,但人们亦莫人与他争,且不争而得到的,谁也争不去。与这里讲的“非以其无私,故能成其私”,均指体自然而不争之意。如《易》之谦卦。其卦象是上地(三)下山(三),其示意是山在土地下,必然自然稳固。故其卦辞曰:“谦亨,君子有终”。意即:行事谦虚而谨慎的仁人,办理事务必然亨通。

有伟大成就的君子,因廉必能保持善终,故曰:“……人道恶盈而好谦,谦尊而光,卑而不可逾,君子之终也。”劳谦君子有终吉,子曰:“劳而不伐,有功而不德,厚之至也,语以其功下者也”。

常人不知自然之妙用,不修道立德,崇德广业,反而有意去争先居上,结果适得其反,不但争不到,反而因争招殃引祸。《易》讼卦“上九,或锡(赐)之鞶带,终朝三褫(剥夺)之。”意即:以逞强用争而赢得的,即使得到不会持久。在一天之内,被人剥夺三次。《易》剥卦,其卦象上山(三)下地(三),正与谦卦相反。其示意是高山突出屹立在平地之上,必不稳固。其卦辞为“剥”,不利有攸往,人如行事,骄奢而处于众人之上,必被人剥夺,且侵蚀,不利于继续向前往。

同时人之安危,仍有因果之自然关系。故《易传》云:“危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也;是故君子安而不忘危,存而不忘亡;治而不忘乱;是以身安而国可保也。”《易》曰:“其亡其亡,系于包桑。”这段经意是说:安而思危,治而防乱。时时

刻刻对灭亡有警惕,且作准备。譬如开车的司机,常有倾覆之准备,对车时有检修,对道路观察细致,方免肇事突发。常人不知此妙,在安载的时局中,却任性逞狂,草率疏忽,其结果在此而导致危亡。这亦属自然。

#### 丁、“自然”一意在治国理民方面。

治国理民的唯一目的是国政昌荣,禁民为非,丰衣足食,安居乐业。《道德经》中涉及治国之方、理民之策较广。如五十二章讲的:“大道甚夷,而民好径。朝甚除,田甚芜,仓甚虚”。这节经意是说,理民之道是平常,亦是自然的,但执政者,好走歧途险径。朝廷不顾民众,为了分外安享,而大量修除,滥用民资民力,而百姓将大量耕耘的劳力投入于不必要的修除,结果田禾被荒芜,导致欠收,仓虚无有积蓄。民以食为天,因之导致出不足食引起不能安居乐业。七十五章讲“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治,民之轻死,以其求生之厚,是以轻死……”。此章经意说明两个问题。一是阐说人民的饥苦由何产生。它是说执政者,贪图享乐,奢侈不节,只求宫廷豪华,纵科派之条,横征暴敛,不怕民之饥寒,民因此而遭饥谨之患。二是讲说民难治的原因。民之难治者是因为政令繁苛,执政者随心所欲,任意妄为,民必抗拒而难治。故在五十八章中讲的“其政闷闷(宽容大度),其民淳淳(朴实敦厚),其政察察(在这里当苛察、烦琐、显示精明讲),其民缺缺(战慄不足)”,仍指朝廷所有的政令与百姓安危有自然之关系。《道德经》中五十七章中讲的“……我无为而民自化(上顺天理,下应民心,而不任性妄为),我无事而民自富(不求分外之厚享,不滥用民资民力,而人民自然富裕),我好静而民自正(执政者虚心恬淡,自然而然举措有常,物物各安其分内,事事有条不紊。而百姓亦自正矣),我无欲而民自朴(执政者真诚不妄,而百姓呢?自然敦厚真朴)。”由此可见,百姓庶民,安危灾祸,饥寒富贫,是与执政者的道德水准、情欲动态、言行举措,有同呼吸共命运的自然之关



系。

### 戊、“自然”在人的养生方面。

人的生命长短,健康病患,是与人们日常食息动止有自然关系,亦是自然形成的。故《阴符经》中讲:“食其时,百骸理,动其机,万化安……。”常言道:“病从口入,祸从口出。”人之饮食必须适时可节。例如:肉腻大饱,酗酒酩酊,酸甘不调,沉滞酒色,流吹欲海,破伤元阳,神魂昏迷,五脏不调,六腑不泰,久持必病。再如人之喜怒无常,以致情绪失度,神经错乱,气滞不通,血凝不畅,百脉不调,表里疾生,不能尽其天年,中道而夭。因之人的饮食必须生熟相一,五味调和均匀,饮食有规律,举止谦柔,言谈真诚,处理和顺。如此日久,五脏清凉,六腑调泰,骨髓之间通畅,气血营卫不紊。自然体健而长寿。享尽天年。由此可见,人之健康、病患,生命长短,均与人之日常举止生活有自然之关系。

### 己、“自然”在人生道路之环境方面。

人的处境宽松,人情和融,则使人生愉快。反之如处境乖戾,时局北扭,心情苦闷,神态不悦,仍由自我举措所致。本身心地动机,言行举止,不自我突出,顺应“自然”,其环境可以自然调理。《道德经》中涉及到这方面的章节较多,如二十四章“……自见者不明(在众人前显示自己有主见),自是者不彰(突出自己为是),自伐者无功(在人前夸耀自己有功),自矜者不长(认为自己比人长)”,“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”,此四者均令人讨厌,反被人们厌弃不悦,导致众人反感。这是因心念动机,为了在众人面前突出自身,让人们尊崇自己,超越了“自然”,反而被众人抛弃,就“自然”造成环境恶劣,事局艰难因之在二十二章中说:“是以圣人抱一为天下式,不自见,故明;不自足,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长……。”二十八章讲“知雄守雌,知白守黑,知荣守辱……”。五十八章中讲的“是以圣人方(行事规范)而不割(不以规范而伤不规范者),廉而不刿(不以清廉而害别人),直而不肆(不以仗己知见而显

耀于人)。”二十章讲“……俗人昭昭(显示自己聪明),我独若昏(我仍糊涂一样),俗人察察(烦琐苛察,显示精明),我独闷闷(我愚昧无知)……。”

人的境己乖戾不谐者,就因本身心地动机,及言行举措,失去“自然”,超常越分,显露自己,突出本人。使人们对自己犹如“余食”(吃饱饭而剩下的)赘行(人身多生出的肢体)般厌恶。《道德经》二十四章对在众人面前超越“自然”突出自我的行为,说“其于道也,曰余食赘行,物或恶之。故有道者不处”。为了显示自我,使人尊自己,因失去“自然”,反而被人厌弃,以致人际关系纷争纠结。

#### 庚、“自然”涉及到教育方面。

无论是先生教育学生,或者父母教育孩子,以及对愚顽之徒的教育,均须顺应“自然”,因势利导,方可能达到最佳效果。如父母对孩子,不能因孩子是本身生养,而过分的爱,父母对孩子爱戴是正常的,但过分的爱是溺爱,这样就导致成娇生惯养,故荡不羁,行不规范,事不勤奋,堕落为庸者。如过分严厉,高声怒责,执杖强制,倒使孩子相抗不屈,以致不谐。总之,对孩子溺爱惯养与执杖严厉,都是失去教育孩子的“自然”法则,以致有不良之效果。凡事逼迫过分时,别人就会兴起恶念来报复自己,当遭到对方以恶举对付本身时,还不知是何缘故。在此期间常人还怨天尤人,就是对自己的亲生孩子以自己超常的知见而逼迫强加在对方时,同样会遭到对方产生恶意对付自己。故孔子倡导“循循善诱之”的教导方法,也就是因势得导,潜移默化,由此方能达到最终目的。这是教育人的“自然”之道。

#### 辛、“自然”在人的动态及言行、举止方面。

人的言行、举止均顺应“自然”,才能有生命力。如人之行走,必须根据自身的气力强弱,腿足长短,道路环境优劣,一步一步向前行走,不但自身感觉不到疲困,且还能持久而继行,最终能达到目的,自自然然,不劳不累,这是行走的“自然”之道。同样,在站立

时,立端,大足着地,稳稳当当,自然平均舒服,可以久立而不疲倦。这是站立的“自然”之法。相反,如不根据自身气力与腿足的大小,迈开大步向前奔跃,一步跨越两步或脚跟翘起,脚尖着地,自感走的快,或立的高,但决不会永行且久立。这是因为超越了行、立的“自然”之道。故《道德经》中讲的“跛者不立,跨者不行”,即指此而言。人的心情动为亦应顺应“自然”。在众人面前显示自己有知见的人,其结果是不明大道理的人,以己为是者,自己未必处的是正确;在人面前夸耀的人,未必有功劳;自感比人长,且在人前傲慢者,显示自己有知见,自以为是,夸功,比人长,结果未必比人有长处,这是超越“自然”。故老子讲不能树己峰而异于人。无人我之分,高下之等,贤愚之介,物我一体。故曰“和其光,同其尘,是谓玄同……”。由此可见,人之言行动态,均须顺应“自然”。如超常越分,定无有生命力。同时在人的衣食仍随着自身之处境,顺应“自然”。在富贵时,因富贵而处之,贫穷时,同样以贫穷处事。如超常,便是不符合“自然”。如人的衣着,随着环境及年龄的大小而穿不同,本是在青少年阶段,必须穿上青少年的衣装,老年人穿上老年人的衣装,这样自己感觉舒适,众人亦观之雅致。相反,如青少年穿上老年人的衣装,或老年人穿上青少年的衣装,不但自己感觉到不舒服,且众人之观之讨厌。同样,在官府者应着官服。为民的根据环境条件,应着地方的民服。如清代一个府官,其生性是贪赃枉法,但为了在皇上面前表示自己清廉,专意命手下人四处索购旧官服,与此同时,将现有新官服命手下人在地上人为的弄脏,从而表示自己清贫廉洁。这些超常的举措,超常表示清贫、廉洁者,不属于“自然”,是“自然”在反面,正是富有、贪赃的真相。故《中庸》中说:“君子素其位而行,不愿乎其外,素富贵而行乎富贵,素贫贱而行乎贫贱,素夷狄而行乎夷狄,素患难而行乎患难,君子无人而不自得焉。”这里讲的“素”之一意是说现在的环境及条件。这处讲的“行”是遵循现在的环境条件运身处事及对应。这里讲的“不愿

乎其外”的“外”，其意思是不可超越现在之环境及条件，如超越了，就是违背“自然”。如违背“自然”，就属于虚伪。违背“自然”虚伪的举措，是无有生命力的。老子云：“甘其食，美其服，安其居，乐其俗……。”仍指事物应遵循现在的环境及条件而处之。

### 壬、“自然”与事物发展变化的因果关系。

事物之发展，无论是祸，是福，均有前因。如人们开始认为吸一点毒品，能兴奋一时，是小事，如不察觉它的危害性，便导致影响社会及人类，直接危害家庭、本人生命。再如不务正业，小偷小摸，以为方便，甚至能得大利，搞到一定程度，罪大不能自拔，以致家破人亡。故《易》坤卦之初爻“履霜，坚冰至”。其意思是：开始踏上霜，如不谨慎，再逐渐前进，可以遇坚冰。《易·传》云：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大戒，此小人之福也。”又去：“善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身，小人以小善为益，而弗为也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”《易》曰：“何校灭耳凶。”意即：声名卓著的人，都是素日积累了善行，所有遭到杀身灭绝之祸者，都是素日累积恶事。所以小人因为作点小善见无益处，就不去做。以致恶行累积，大而不可掩饰，以致犯罪到无法解脱的地步。所以《易·噬嗑》卦的九之爻辞说：脖项负上刑枷，磨伤了耳朵，这正是因恶积而不能掩饰致凶的结果。《老子》第六十四章中讲的“……为之于未有，治之于未乱，合抱之木，生于毫末，九层之台，起于垒土，千里之行始于足下……”。它是说合抱之大木，开始由毫末一点一点逐渐长大，九层高的台阶，由一筐一筐土而垒起的，千里的路程，是由一步一步行至的。仍指小人从恶而不戒慎，直至最后形成灭身之祸，所以人的心念之动机及人身的行事之举措，是祸、福之因，不可不慎。

### 癸、“自然”在天下治乱、社会安危的运用。

天下的治乱，社会的安危，仍出于“自然”。天下之大，社会之众，但治乱及安危在一人。故道家思想对治国平天下的首要条件

主张修身。《庄子》中讲：“黄帝闻知广成子有道，故往问：‘吾欲取天地之精，以佐五穀，以养民人，吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何？’”广成子因为黄帝所问的不是根本问题，故不愿答。因此黄帝第二次复往再问曰：“‘……敢问，治身奈何而可以长久？’广成子蹶而起，曰：‘善哉问乎！’”。广成子由此给黄帝传授了修身之法。那么，自后儒家思想，在治国平天下方面仍取法这一宗旨，因之儒家《四书》中最核心的一部《大学》中将修、齐、治、平之道讲的层次分明，条理井然。《大学》开宗明义说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。此节经意，是《大学》之纲领，其中讲的“明德”者，其涵义至广至深。人禀天地正气而生，人之本性，是将天地之理，人间之情而具备矣。因人情欲过甚而遮蔽，以致背理徇私。身不修，家不齐，国不治，社会天下不太平。故首讲，是属一个人，均须明其本性。此处讲的“亲民”的“亲”，古多作新讲。也就是使人先修自身，让自身先明晓我之本性。然后以此而教人们仍须摒除私欲，明其本身之德。由此可见，治国平天下，人们的自我修身，是为最根本的先决条件。故经中讲的：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本，其本乱而末治者否矣。”往古迄今，执政者，为官者，往往想办法治人，越治越乱。不先修好自我，舍本逐末所致。故老子云：“以智治国，国之贼，不以智治国，国之福”。《大学》中又讲：“故君子先诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人，所藏乎身不恕，而能喻诸人者未之有也。”这里讲的“恕”，它的含义是以己推人之义，本身有善之举，无恶之行，然后可以遵人之善，正人之恶。故经中讲的“一家仁，一国兴仁，一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱，其机如此，此谓一言僨事（僨：覆败堕落），一人定国”。故常言道：“国正天星顺，官清民自安。”

### 结语

“自然”是天地万物的始母，天地万物的归宿。故老子云：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命……”。这里讲的“静”

是指宇宙未形成之先的原始状态,即无声、无色、无味、无形之境地。讲的“命”是天地万类的生命渊源(自然)。常言道“由那里来(自然),最后仍向那里去(自然)。”

(作者:中国道教协会副会长、陕西省道教协会会长)

## 天人合一·道法自然·无为而治

### ——读老子《道德经》一得

严春忠

自《道德经》问世以来,人们对其研究探讨从未间断,仁者见仁,智者见智,众说纷纭,莫衷一是。我认为,“天人合一”的思想理念、“道法自然”的处事原则、“无为而治”的行为方式,是其思想精髓,值得认真研究,深刻思考。

#### 一、“天人合一”阐述了人与自然的关系,是人类养生和环境保护的哲学基础

《道德经》通篇渗透了“天人合一”的思想,是从“道”的概念出发,间接从各个不同侧面进行阐述的。“道”是虚空之间的一切有形世界与无形世界的本源,也是自然界和人类社会的总法则。“道可道,非常道”。“道”是难以言说的,能说清楚的就不是“常道”。“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”。“道”就是这样一种似无而有,似有实无的东西。“道”的本性是自然无为的,能化生万物。天的处事方法就是天道。当证明了天道自然,天道就成为表示自然规律的概念,老子认为天道是人们行为应该效法的原则。在研究社会现象时,老子发现天道和人道的不同,要求人们应该效法天道。当把天和放到一起研究时,发现天和人都遵循着同一原则,就是纷纭变化的事物都要回归到他们的出发点,并且是一种永恒现象,所以叫做“常”。认识了常,就能包容一切,处事公平,天下就会归从,也就能长久。人们效法天道,做到虚受一切包容万物。人与自然才能和谐相处,呈现“天人合一”的状态。

老子认为,要真正达到“天人合一”,人们就必须按“道”的要

求,加强自身的修养。思想上要淡泊名利,清心寡欲,虚静自守,包容一切;行为上要物我两忘,卑贱下处,柔弱守中,处于无争、无为、无欲的状态;待人上不骄不躁,诚恳谦虚,只作奉献,不求索取,行不言之教,处无为之事。所有这些,既反映了“道”对个人修养的要求,概括了中华文化关于做人的美德,也揭示了人类养生的要诀。人们若能真正按“道”的要求修身养性,进入清静无为、顺其自然的境界,就能海涵自然精气,滋心养身,延年益寿。对“天人合一”的思想,还可以从人患疾病时其症状变化中得到验证。人的疾病产生,是由人体内正气与邪气相互斗争,正不胜邪致使阴阳失去平衡的结果。其临床症状表现,又与天气的阴阳消长相关,大多数疾病在上午和白天症状较轻,而到了下午和晚上,其病症就会加重。原因是上午和白天,人体阳气增强,又得天之阳气的帮助,则阳盛阴衰正胜邪,故病症就减轻;而下午和晚上,人体阴气渐盛,又遭天之阴气的侵袭,则阴盛阳衰正不胜邪,所以病症加重。此外,有些时疫性的疾病,往往随着季节性的变化而产生或消失,就更能说明“天人合一”的道理了。

人类社会早期,生产力低下,科学技术不发达,且人数少,生活需求简单,易于得到满足,人对自然界的侵害不明显,人与自然能和谐相处。但随着生产力的发展和科技水平的提高,人们为了满足自己的物质欲望,开始对自然界进行掠夺性的开发利用,造成生态环境失去平衡。当今世界人与自然无法处于相对平衡状态,突发性的暴风、暴雨、暴雪、地震、干旱等自然灾害频频发生,给人类的生命财产造成了极大损失。其主要原因,是工业文明的发展,大量的废物和废气任意排放,给自然环境造成严重的污染;对地表和地下自然资源掠夺性的开发利用,破坏了植被和地壳结构,造成水土严重流失;大国搞军备竞赛,无限止进行空中和地下核试验,破坏了大气层和地壳的相对稳定结构。

二、“道法自然”揭示了宇宙中事物间的关系,是人们处理必须



## 遵循的原则

“人法地，地法天，天法道，道法自然”，这是老子在分析研究了宇宙各种事物的矛盾，找出了人、地、天、道之间的联系之后，所作出的论断。在广阔无垠的宇宙中，人受大地的承载之恩，所以其行为应该效法大地；而大地又受天的覆盖，因此大地应时时刻刻的效法天的法则而运行；然而“道”又是天的依归，所以天也是效法“道”的法则周流不息；“道”是化生天地的万物之母，其本性是无为的，其发展变化是自然而然的，这又好像“道”是效法“自然”的行为，因此说“道法自然”。实际上“自然”是“道”的自性，“道”本来就是自然无为的。

人们根据“道法自然”的思想，从思想和行为上仿效自然，以确定处事原则。按照自然的要求处事，就要时刻保持清静无为，谦卑自处的心态；办事要顺应民心，遵从自然法则，做到量力而行；始终不好胜争强，而要大智若愚，能委曲求全；还要不追求名利，事成后就功成身退。所有这些处事原则，既体现了“道法自然”的思想，也概括了富有特色的中华民族精神，是值得我们深入研究、继承和发扬的。我曾对三位长期坚持练气功的朋友作过调查，据他们讲述和我的细心观察，他们长期坚持练“宇宙自然功”，确收到了明显的效果。首先，私心欲念少了，能淡薄名利，待人更宽容，思想进入了一个新境界；其次，调整了生理功能，厌恶荤食，治好了原有的部分疾病，增强了体质；再次，提高了感悟能力，对事物的分配的判断能力更强，有一定的预测能力，改善了大脑的生理功能。这种“宇宙自然功”的特点是简便易学，效果明显，只要接收一次气师的发功，平时练功时保持清静、自然、无为，呈放松状况，无需施加“意念”，逐渐与自然融为一体，充分与大自然进行物质和能量交换，就可逐渐达到效果。很明显，“宇宙自然功”的练功要求，体现了“道”的“自然”和“无为”的本性，符合“道法自然”的处事原则，因而也就显示出其效果和威力。

事实上,当代科学技术进步的成果,也可看作是不自觉地运用了“道法自然”的结果。人们运用现代科学技术手段,对自然界各种生物的形态结构、生理功能、生化机制等,进行了深入细致的分析研究,发现器官、组织、细胞和分子等不同层次水平上的一些特殊规律,可以应用到现代工程技术上来,提出了仿生学和生物工程的理论。在宏观上,仿效自然界的鱼、鸟、蝙蝠、蛇等生物器官与自然界的空气、水等自然界物质的特殊关系,设计制造出各种不同形态和性能的轮船、飞机、声呐、雷达、响尾蛇式导弹等,使其性能出现了飞跃。在微观上,根据生殖细胞对生存环境的要求、蛋白质和遗传物质 DNA 等生命物质的结构和性能,模拟生殖环境,让人工授精卵在试管内繁殖,产生出试管婴儿;运用生物工程技术,人工合成胰岛素等蛋白质;对人体的遗传基因进行科学分析,用生物技术诊治遗传疾病。以上事实说明,我们对“道法自然”理解和运用,不能持消极和被动态度,而应在借助现代科技手段细致观察的基础上,不断地分析自然现象,认清自然中的奥秘,探索自然规律,然后按照规律开发和利用自然,使之产生的精神和物质财富,为人类社会进步服务。

### 三、“无为而治”强调要按客观规律办事,是人们应该采取的行为方式

依据“道”的理念看世间万事万物,其生长、发育都是自然而然的事。天地万物如此,人的思想行为方式也应该如此。人要按照“道”的“自然”和“无为”的本性,保持“清静无为”状态,把握好自己的思想情绪和行为尺度,遵从事物发展的客观规律,帮助事物按照自己的自然本性去发展,而不以自己的主观意志横加干涉,使之最后出现“无为而无不为”的局面。天下之事物极必反,阴极生阳,阳极生阴。成事之人,常以柔弱自处,大智若愚,反而成就他千古流芳。汉代史学家司马迁将老子这种思想,归结为“清静自正,无为自化”。

按照“无为而治”的道理治理国家,则领导者就应该把握好自己的行为方式,只掌握大的方针、政策和原则,而不要过多的干涉老百姓中的具体事物,给创业者以充分的自主权,这样老百姓就自然而然地心悦诚服了。此种情况,好像领导者似乎什么都不去做,却什么事情都办得很好,这就是“无为而治”。很显然,这里所说的“无为”,不是说什么事都不做,而主要是指处事不以个人的主观意志代替客观规律,要在调查研究掌握规律的基础上,顺应事物的变化规律,积极引导其自然发展,最后达到水到渠成的目的。而决不能理解为什么都不想、不作,结果什么事都会自然而然的办好。事实上,唐代李世民选择“清静无为”的思想作为治理天下的指导方针,坚持“以静养民”的治理方略,造就了“贞观之治”那样稳定而又繁荣的局面,也不是什么事都不作,而是对外不侵略,对内不扰民,不加重百姓税负,让百姓休养生息,才出现“无为而治”的效果。现实生活中的反面例证,也能说明这个道理。当前我国正处在由计划经济向市场经济过度的转换时期,而市场经济有其自身的运行规律,在实际工作中,只有严格按经济规律办事,而不以自己的主观意志强加干涉,才能使经济保持持续、稳定、健康发展,最后达到“无为而治”的目的。可从现实情况看,有的领导者为了突出自己任期内的“政绩”,思想上急于求成,不顾经济规律,脱离国情作决策,超越国力办事业,搞重复建设,浪费了大量的人力物力,使经济建设处于恶性循环之中,难走上持续、稳定、健康发展的轨道。这种以主观代替客观、不按经济规律办事所造成重大损失的教训,是值得深刻反思的。

自然、无为虽然很好,但现实中却很少有人能够实行。纵观世界各地,有的总想有所作为,机关算尽,反而不得成功;有的个人意愿把国家治理好,采用了种种措施,最后却导致了国家的灭亡;有的不择手段拼命积累财富,却招来盗贼等祸害;有的拼命饮食营养补药,却促成了夭亡短寿。所有这些,很重要的原因是私心欲念太

重,刻意追求自己的目的,无法达到“清静无为”的境界,最终物极必反,走向自己的反面。

(作者:江西省民族宗教事务局原局长)

## 《道德经》——智者必读之书

施渭澄

《道德经》是道教的重要经典，道教文化之精华，下面仅以《道德经》的几个章节来讨论“道教文化与当代社会生活”一题。

### 一

“知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强，知足者富，强行者有志，不失其所者久，死而不亡者寿”<sup>①</sup>。

“知人者智”。是说善于“知人”的人才是有智慧的人。所谓“知人”，至少是对他人具有了解、理解和谅解之情，对他人有一颗发自内心的至善至诚之心，善于宽容而不与他人为敌。其结果，首先自心得到安定，其次是会有更多的朋友，得到更多的支持和帮助，这是一个人走向成功的不可缺少的素质。所以说，这样的人才是智者。而知人则必先自知。

“自知者明”。是说对自己必须有清楚的、客观的、真实的认识，才是个明白人。“自知”首先必须清楚自己所处的位置，在家庭，在社会要摆对自己的位置，而且随着时间、环境的变化，自己的位置也在不断变化，自己的思维、行为必须与自己的位置相符，不能越位，否则就自寻烦恼，自取失败；第二，要明白自己的长短，扬长避短，去从事自己所长之事，成功的可能性就大，如果硬跟潮流，去做不适合于自己的事，必然导致失败；第三，明白自己的功过，多思过，少思功，不思功最好。多考虑自己的不足之处，加以改进，才有更大的功；第四，许多烦恼来自于“客观事物”不符合自己的意愿。希望改变别人来符合自己，是常人最易犯的错误。其不知，每

<sup>①</sup> 《道德经》第十三章

一个人,包括自己,都有自己的主张、习惯、处世方式,生活观念,这就是客观规律,任何人没有理由去要求别人来符合自己,也是不可能的。我们能够做到的,只有改变自己去符合客观规律,顺从客观规律,这样就顺心顺利了。

“自知”之内容,当然不止上述几条,以上只是笔者认为较为重要的几点,势必持一漏万。

“胜人者有力,自胜者强”。是说,战胜别人是说明有力量,而真正的强者,是自己善于战胜自己的人。故云:“自故英雄多,圣人少”。为什么?战胜了别人,都可以称英雄,一场战斗下来,必定有许多英雄。当然,当英雄也不易。圣人很少,因为圣人必须是善于自己战胜自己的人,即自胜,这就更难了。所以老子认为自胜更重要,况且不能自胜的人,又如何去胜人呢?胜人则必先自胜。

“知足者富”。虽说,真正富裕的人,是自己知道满足的人。与我们常说的“知足常乐”是一个意思。“知足”两字与当今社会的不断奋进精神似乎有些背离,其实不然,“知足”主要是指财物名利而言,其意是防贪,防妄,按规律行事。(后面的几句话可以说明。)

“强行者有志”。“强行”是指努力,去学自己不会的知识,去做自己不会做的事。例如《道德经》机理玄妙,深不可测,难读、难懂、确有望而生畏之感,但《道德经》又是中华传统文化之瑰宝,是学道、修道、做人之必读之书,必遵之训,那么只有硬着头皮去啃,反反复复,边学边修,一点一滴地去理解领悟,慢慢地有所收获。这一过程就是“强行”。从事任何一事情,从不懂到懂,从外行到内行,在增进学识,提高道德品质修养等方面都有一个强行过程,这就是“有志者”的表现,也属“自胜”之列。

“不失其所者久”。“不失其所”是指循理而行,按规律办事,顺其自然,不失分寸。凡是如此行事的人必然能够长久。

“死而不亡者寿”。“亡”作“妄”,意思是宁死而妄为者长寿。“妄”就是违背了常理,违背了规律,违背了自然,为了达到个人私

欲而胡作非为。此类人，即使不在法律、公论面前衰亡，也因精气神之耗损而夭折。

《道德经》的这段话归纳起来，是老子希望我们成为“智者”，“明白人”，“强者”，“富裕者”，“有志者”，“长久者”，“长寿者”，成为顺利成功的人，为此必须“自知、自胜”而莫妄为，任何时代的人都是如此，对于商品社会中的当代人来说，更是如此。此理智者自明。

## 二

“曲则全，枉则直；洼则盈，敝则新；少则得，多则惑”<sup>①</sup>

“曲而全，枉则直”。是说，受些委屈和冤枉，就能达到周全和成功。所以，“曲”和“枉”是走向“全”和“直”的路程中必须经过的若干驿站，不必放在心上，纵观人世，谁人不受委屈，有了正确态度，不仅可以少烦恼，不烦恼，而且可以转逆为顺。

“洼则盈，敝则新”。是说，凡是洼的器皿可以装满东西，凡是破旧的东西可以换成新的，这是要我们做人要“洼、敝”，要谦虚、要真正明白，自己的所知所能是微不足道的，而天下、宇宙间的知识却是无穷尽的，这样就可以不断丰富提高进步。所以老子又说：“知，不知，上；不知，知，病”。知而犹如不知，最好，不知而说知，是病。“知者不言，言者不知”。真正有知识的人不夸夸其谈，因为他知道，知识是无终点的，未知的东西比已知的多得多，而夸夸其谈的人，其实不会有什么真知，因为他还不明白知识是无终点的。俗话说：“初学三年，天下通行，再学三年，寸步难移。”无论是学习、修炼，都是如此，永无止境，没有顶点，没有最高，所以必须真正地“洼”、“敝”。

“少则得，多则惑”。是说，少拿点、可以得到，而贪多，就为惑了，反而什么也得不到。

<sup>①</sup> 《道德经》第二十二章

老子的这一段话，又是做人的金玉良言，他要我们“全”、“直”、“盈”、“新”、“得”而“不惑”，那就得“曲”、“枉”、“洼”、“敝”、“少”而不贪多。绝妙的辩证哲理，击中了人们做人的弊端。

### 三

“跛者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长”。<sup>①</sup>

这一段话的意思是：踮起脚跟站立是不稳不久的，大步行走是走不远的（要脚踏实地做人），只是看到自己的人不是个明白人，自以为是的人是得不到别人称赞的，自夸功劳的人反而变得没有功劳，自高自大的人是不能长久的。

仅从以上《道德经》的几个章节，足以说明，对于“道教文化与当代社会生活”这一问题的答案是积极的，肯定的。上述这些，不也正是现代社会中品质高尚者所应该具备的素质吗？对于个人来说，可以提高品质，增强在社会上的承受能力，竞争能力，提高成功率，对于社会来说，可以推动精神文明建设和社会安定。

《道德经》乃古今智者必读之书，读之终生受益。笔者受水平所限，仅以此抛砖引玉，以引起社会贤达之重视，并求前辈及学者们指正。

（作者：江西师范大学副教授）

① 《道德经》第二十四章



## 道家哲学的本源——本体论

冯达文

### (一)

在我看来,道家哲学发端于人作为社会与文化的存在的全面反省。

所谓人作为社会的存在,是指的人进入社会以关系的方式存在,在关系的存在方式中的角色扮演。道家对人作为社会的存在的反省,即是指的在关系的存在、角色的扮演中,人的本我丧失之可悲性的反省。

所谓人作为文化的存在,是指的人之被“文”化,或人之被德性化与知性化。人的道德承担亦即角色的自觉扮演,人的理知分判亦即角色的清醒意识。故人之被“文”化与被社会化是同一的。道家对人作为文化的存在的反省,便是指的人在被德性化与知性化即人的角色的自觉与清醒的扮演中,它的本真丧失之可悲性的反省。

道家对人作为社会的与文化的存在的这种反省,在先秦《老子》、《庄子》等书中,随处可见。如《老子·八十章》所说:

“小国寡民。使有什佰之器而不用,使民重死而不远徙,虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。”

“什佰之器”的发明,商业的发达与交通工具的进步,文字的广泛使用乃至心智的开启,这些都可谓社会的与文化的存在与发展的象征。而老子对此却取否定态度。何以如此?庄子所编子贡南游于楚的故事可以说是一个恰当的解释。《庄子·天地》篇称:

“子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人，方将为圃畦，凿隧而井，抱而出灌，滑滑然用力甚多，而见功寡。子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者仰而视之，曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如洸汤，共名为橦。’为圃者忿然作色而笑曰：‘吾闻之吾师：有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也！’”

机械的发明固显示了社会的进步与文化的发展。但在庄子看来，由机械发明引发的，不也就是“机心”的发达吗？故由机械发明所标识的社会的进步与文化的发展，所带来的即是“道”之丧失，何取之有？

庄子此处所谓“道”，亦即其所谓“全德”。庄子续借子贡之自省而称：

“执道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者圣人之道也……功利机巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为，虽以天下誉之，得其所谓，蹢然不顾；以天下非之，失其所谓，恍然不受，天下之非誉无益损焉，是谓全德之人哉！”

显然，庄子这里所说的“全德之人”，即是未被角色化与理智化从而不为外在社会评价左右的本我与本真。庄子对社会的进步与文化的发展不屑一顾，是因为它只会使人失去本我与本真。

庄子于《大宗师》篇又写道：

“今之大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铍！’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。”

“造化者”自然之谓。人们都以为离开自然进入社会才成为人。在

庄子看来,人一旦进入社会即为种种矛盾对待关系所肢解,所折磨。人由之不再有自我与自由。这是不祥之事,有何值得踊跃向往之!

庄子于《应帝王》篇又特别提到人的智性的开启给人带来的不幸:

“南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德,曰:‘人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而浑沌死。”

七窍成而浑沌死,即意谓:人之智性越发达,人之本真越丧去!

以上数例均说明,先秦道家的两位主要人物(或论著),对人之被社会化与被文化,持激烈的批评态度。

老庄又常常以“婴儿之未孩”<sup>①</sup>、“复归于婴儿”<sup>②</sup>喻人之未被社会化、未被文化为至境。按古代通行“冠礼”即“成人礼”,《礼记·冠义》记述:

“凡人之所以为人者,礼义也……故曰:冠者礼之始也。……已冠而字人,成人之道也。见于母,母拜之;见于兄弟,兄弟拜之;成人而与为礼也。玄冠玄端,奠挚于君,遂以挚见于乡大夫、乡先生,以成人见也。成人之者,将责成人礼焉也。责成人礼焉者,将责为人子,为人弟,为人臣,为人少者之礼行焉。将责四者之行于人,其礼可不重与?故孝弟忠顺之行立,而后可以为人。”

《礼记》此所谓“成人”,亦即进入社会扮演“为人子,为人弟,为人臣,为人少者”之角色;“成人”须行“成人礼”,意谓人将离开自然而被“文”化。这是儒家所嘉许的。故儒家实以社会与文化为本位。

① 《老子·二十章》

② 《老子·二十章》

与之相反,老庄眷恋“婴儿之未孩”,心仪“复归于婴儿”,即崇尚人未被社会角色化、被“文”化之自然一本然状态,老庄道家实以自然一本然为本位。

魏晋玄学之被誉为新道家,即在于他们认同了老道家这种自然一本然之本位观。王弼注《老子·二十七章》称:

“顺自然而行,不造不施,故物得至,而无辙迹也;顺物之性,不别不析,故无瑕疵可得其门也;因物之数,不假形也;因物自然,不设不施,故不用关键、绳约,而不可开解也。此五者,皆言不造不施,因物之性,不以形制物也。”

其于《老子·五章》注又谓:

“天地任自然,无为无造,万物自相治理,故不仁也。

仁者必造立施化,有恩有为。造立施化,则物失其真,有恩有为,则物不具存。物不具存,则不足以备载。”

此所谓“造立施化”、“以形制物”,即指社会以角色的要求框架、改铸人物。在王弼看来这样做只会使“物失其真”。“因物之性”、“因物自然”,即以自然为本位。自然者,天然也。故王弼以“天地任自然”立论。

魏晋士人对人之被社会化、被“文”化持强烈批评态度,又特见于当时关于自然与名教的关系的论争中。

关于名教与自然的关系,国内学者大多认定,魏晋玄学主“名教出于自然”、“名教即自然”。此说与汤用彤所持之看法有关。汤氏于其《魏晋玄学论稿》一书中曾谓:“向秀、郭象继王、何之旨,发明外王内圣之论。内圣亦外王,而名教乃合于自然。”<sup>①</sup>又于《魏晋思想的发展》一文中写道:

“郭象在他的《庄子注》中说明本书的宗旨是‘明内圣

<sup>①</sup> 《汤用彤学术论文集》,第284页,中华书局,1983。

外王之道’，‘内圣’就是要顺乎‘自然’，‘外王’则主张不为‘名教’，主张‘名教’合乎‘自然’，‘自然’为本为体，‘名教’为末为用。”<sup>①</sup>

诚然，汤氏持论不无所据。王弼在注《老子·三十二章》“始制有名，名亦既有，夫亦将知止”句时称：

“始制谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰：‘名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也。故曰：知止所以不殆也。’”

于此，王弼即以老子“朴散则为器”之说论名教不可不立。郭象于其《庄子·齐物论注》中亦称：

“臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉？”

此亦似乎把君臣上下的等级区别看做“天理自然”，而近“名教即自然”。

其实，这种理解并不确切。

首先，在王弼那里，在“失道”或“朴散”的情况下虽也以为“不可不立名分以定尊卑”，但他同时又指出，这种上下尊卑的区分作为“器”只是为了操作上的方便，而无“真”的意义。王弼于注《老子·二十八章》“朴散则为器，圣人用之，则为官长”句时说：“朴，真也。真散则百行出殊类生，若器也。”此即确认这一点。显然，在王弼那里，道、朴、自然，与器、物、社会等级施設（礼制），不是同一层次的东西，这哪里是说“名教即自然”？

其次，在郭象那里，其确认等级秩序的言论诚然不少。必须注意的是：郭象是在“任自然”的大前提下承认现实社会等级区分由于根源于人的天然“性分”而具合理性的，但他并未以此为“教”。

<sup>①</sup> 《汤用彤学术论文集》，第302—303页。

以此为“教”强调的是人为的、操作的，具规范意义的。而郭象所崇尚的“任自然”，恰恰是要否弃人为的、规范性的一切东西。天然“性分”即命当如此，其实仅属于一种信仰。在信仰的范围内，上下尊卑既然仅诉诸于每个人自己的确认，那么，每个人确认自己应属什么等级，仍然是自由的。由此引申出来的，就并不一定是着意维护现存等级体制的功能，也可以获得消解现存等级体制的功能。<sup>①</sup>

其三是，汤用彤先生虽然认为王弼、郭象所创之“新学”主“名教”合于“自然”，但汤氏又还指出，这种“新学”的基本观念，“是以老庄(自然)为体，儒学(名教)为用”。<sup>②</sup>而后来的许多学者却说，魏晋士人的“名教”合于“自然”认即是以“自然”认证封建“名教”的合理性，论证门阀统治制度的合理性。此岂不是变成以“名教”为体(终极目的)，以“自然”为用(工具或手段)了？

在“名教”与“自然”的关系问题上，其实是陈寅恪之持论更可参照。陈氏于其《陶渊明之思想与清淡之关系》一文中写道：

“故名教者，依魏晋人解释，以名为教，即以官长君臣之义为教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主张与崇尚自然即避世不仕者适相违反，此两者之不同，明白已甚。而所以成为问题者，在当时主张自然与名教互异之士大夫中，其崇尚名教一派之首领如王祥、何曾、荀顗等三大孝，即佐司马氏欺人孤儿寡妇，而致位魏末晋初之三公者也。（参晋书貳叁王祥传何曾传，貳玖荀顗传。）其眷

① 余英时于《名教思想与魏晋士风的演变》一文中说：“郭象虽然主张有君，却并无意恢复汉代的政治秩序，因为他所提倡的君道不但是无为的，而且还是‘各任其自为’的，即是使士大夫都能‘适性逍遥’的一种局面。所以西晋以下与自然合而为一的名教，其涵义早已暗中偷换。”（见《士与中国文化》第408页，上海人民出版社，1987）此说亦或可从。

② 《汤用彤学术论文集》，第301页。

怀魏室不趋赴典午者，皆标榜老庄之学，以自然为宗。‘七贤’之义即从论语‘作者七人’而来，则‘避世’‘避地’固其初旨也。然则当时诸人名教与自然主张之互异即是自身政治立场之不同，乃实际问题，非止玄想而已。”<sup>①</sup>

又谓：

“前已言魏末、晋初名士如嵇康、阮籍叔侄之流是自然而非名教者也，何曾之流是名教而非自然者也，山涛、王戎兄弟则老庄与周孔并尚，以自然名教为两是者也。其尚老庄是自然者，或避世，或禄仕，对于当时政权持反抗或消极不合作之态度，其崇尚周孔是名教者，则干世求进，对于当时政权持积极赞助之态度，故此二派之人往往互相非诋，其周孔老庄并崇，自然名教两是之徒，则日前退隐为高士，晚节急仕至达官，名利兼收，实最无耻之巧宦也。”<sup>②</sup>

陈寅恪先生于此对名教与自然二者不同关系的理解之缘起、政治背景与价值取向作了精辟的分析。陈氏决不笼统地把魏晋玄学归为自然与名教两是者，而指“两是者”“实最无耻之巧宦也”，此尤为一针见血。

陈寅恪的讨论毕竟过分局限于政治。以此无法说明西晋代魏以后何以仍有自然与名教的长期抗争。余英时的讨论开阔一些，余氏于其《名教思想与魏晋士风的演变》一文中谓：“事实上魏晋所谓‘名教’乃泛指整个人伦秩序而言，其中君臣与父子两伦更被看做全部秩序的基础。”<sup>③</sup> 依此放宽了的理解，他逐一讨论魏晋时期君臣关系的危机、家族伦理的危机，并特以“礼”与“情”的冲突来说

① 《陈寅恪史学论文选集》，第119页，上海古籍出版社，1992。

② 同上，第134页。

③ 《士与中国文化》，第416页。

明名教与自然的冲突。余氏所引的许多例证都是颇耐人寻味的：

“王安丰妇，常卿安丰。安丰曰：妇人卿婿，于礼为不敬，后勿复尔。妇曰：亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿？遂恒听之。”<sup>①</sup>

王安丰意欲以“礼”别夫妇，其妻却宁可以“情”同彼此。此即以“情”抗“礼”。又：

“王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简问：孩抱中物，何至于此？王曰：圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈！简服其言，更为之恻。”<sup>②</sup>

山简劝王戎以“礼”别父子，王戎却以“情”同骨肉，并谓“怀受害所钟，正在我辈”。此亦高扬“情”以抗“礼”。

“情”与“礼”之争作为“自然”与“名教”之争的直接表现，其所以亦体现了道家对人之被社会化、被文化之抗争，就因为：“情”是指在未经智性筛选、规范过的人的自然——本然的存在状态。未经知性筛选、规范过的自然——本然的存在最为自我，最是本真。故“触情而行”<sup>③</sup>的追求亦即体现了道家对被社会化、被文化的抗争与对自我与本真的执恋。

君主是“礼”或名教呵护之核心，陈寅恪所谓“依魏晋人解释，以名为教，即以官长君臣之义为教”是也。故魏晋士人批评名教、抗拒礼法最集中的表现为倡“无君”论。阮籍于《大人先生传》一文称：

“君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。欺愚诳拙，藏智自神。强者睥而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成贪，内险而外仁。罪至不悔过，幸遇则自矜。驰

① 《世说新语·惑溺》。

② 《世说新语·伤逝》。

③ 《嵇康集·释私论》。



此以奏除，故循滞而不振。”

“盖无君而庶物定，无臣而万事理，保身修性，不违其纪。惟兹若然，故能长久。”<sup>①</sup>

阮籍这里对君权的批评和主“无君”论，还主要是从社会治理的好坏方面检视之。鲍敬言则说得更尖锐、更深刻与更彻底。《抱朴子·诘鲍》篇记称：

“鲍生敬言，好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君。胜于今世。故其著论云：儒者曰，天生丞民而树之君。岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而校愚智，彼苍天果无事也。夫混茫以无名为贵，群生以得意为欢。故剥桂刻漆，非木之愿，鸛拔裂翠，非鸟所欲。促轡銜鑣，非马之性；荷轭运重，非牛之乐。囊古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不系，恢尔自得。……”

于此，鲍敬言直谓社会中君臣制度之施設是有违人之自然一本然性情的。至其所称“夫混茫以无名为贵，群生以得意为欢”，何以可以如此说？此直接涉及道家的本源—本体论之预设问题。是说，道家对人作为社会与文化存在的反省，是以某种特定的本源—本体论为依据，并借这种本源—本体论予以强化的。

那么，什么是道家哲学的本源—本体论呢？

## (二)

这里，首先要明确的是何谓本源—本体论？

“本源”一词，最早见于《管子·水地》篇。该篇谓：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也。”这是以

<sup>①</sup> 《阮籍集》，第66页，上海古籍出版社，1978。

水为万物的最初来源,并从万物的最初来源说明万物的现存状况与发展规律。这构成了中国哲学本源论的一个基本特点,尽管后来人们对什么是本源有非常不同的认定。依本源论,本源与万物有生成与被生成的关系,故也被称为宇宙生成论。本源论所讨论的纯属外在世界的存在与变化问题,本源与万物都具实存意义,故本源论亦可谓中国哲学的实存论。

“本体”而后为中国佛学与理学所常用。按玄学家王弼的提法为:“虽贵以无为用,不能舍无以为体。不能舍无以为体,则失其为大矣。”<sup>①</sup> 此谓“以无为用”必先以“无”为“体”。“体”具有“用”之根据的意义。又:“守用以存其子,崇本以举其末,则形名俱有,而邪不生。……舍其母而用其子,弃其本而适其末,名则有所分,形则有所止,虽极其大,必有不周,虽盛其美,必有患忧,功在为之,岂足处也?”<sup>②</sup> 此谓有形有名的东西作为事物之“末”其作用都是有限的;在有形有名的东西后面有某种无形无名的东西,它才是事物之“本”。唯“崇本”才可以“举末”,“弃其本而适其末”,则“必有患忧”。于此,“本”亦具“末”之根据的意义。这是中国哲学之“本体”概念的基本含义。

必须稍作辩正的是,冯友兰先生常常借“一般”与“个别”、“共相”与“殊相”的分析框架讨论中国哲学而指“一般”、“共相”为本体。这种说法其实只适合于论程朱理学,而不适合于论道家。这是因为:第一,“一般”与“个别”的关系,是一种互相确认,互相肯定的关系,而在道家那里,下面我们将会说到,“道”与“万物”的关系具有相互背离,相互否定的性质;第二,“一般”与“个别”的区分,是在知识论的进路下成立的。如冯先生以内涵与外延的关系论“有”、“无”,以为“有”为一最高类名,外延最大,故其内涵最小,小

① 《老子·三十八章注》。

② 《老子·三十八章注》。

至“没有规定性”便是“无”。<sup>①</sup>即是。知识论进路的特点是，把事物与主体分开予以对象化，进一步把对象作一般与个别、共相与殊相的区分而仅取一般、共相为“体”。此一般、共相之体虽有，但已抽象到没有任何内容，冯氏所谓“有就是无”是也。“体”既为纯抽象、纯形式，则亦是没有生命的东西。然而，道家“有”、“无”、“体”、“道”均不可作这种理解。大体而言，道家所谓“无”，是要破去、超越分别智—知识论，而还原出每一事物、每一存有在未知识心分别、抽象与改构过的具体整全性与丰富活泼性。这未经知识心分别、抽象与改构过的具体事物或存有所指的其实并不是进入认识领域与主体对峙的客观存物，而是主体心灵的一种期许，一种化境。故道家之本体论，其实不是实存论的，而是境界论的，或最终要归结于境界论的。

以上为道家哲学本源—本体论之概念辩证。在道家哲学家中，在涉及世界的终极层面或终极依托时，有的取本源论，有的取本体论，有的两者掺杂而混用。故在总体讨论道家哲学时，我们笼统以“本源—本体”论标识之。下面我们试逐一分疏之。

在道家思想家中，以本源论为依托的，最明显的为老子。《老子·四十二章》谓：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

老子这段话被誉为本源论的代表性话语，深深地影响着战国与秦汉时代。《庄子·天地》篇称：

“泰初有‘无’，无有无名。一之所起，有一而未形。

---

① 参见冯友兰《中国哲学史新编》第四册《通论玄学》章。该章写道：“有是一个最大类名，它的内涵就很难说了。因为天地万物除了它们都‘存在’以外，就没有别的共同性质了。所以这个最高类，就只能称为‘有’，这个最高类的规定性，就是‘没有规定性’。……直截了当地说，抽象的有就是无。”（见该书第31页，人民出版社，1986）。

物得以生谓之德。未形者有分，且然无间谓之命，流动而生物，物生成理谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。”

《列子·天瑞》篇称：

“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒。易变而为一，一变而为七，七变而为九，九变者，究也。乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。故天地含精，万物化生。”

《易传·系辞上》称：

“是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。”<sup>①</sup>

以上关于宇宙生成的种种说法，恐怕都来源于老子，或说与老子有关。由老子开创的宇宙本源或宇宙生成论构成为秦汉时期解释自然现象和社会生活的基本理论。

但是，必须注意的是，老子的本源与《易传》和两汉流行（以董仲舒为代表）的本源论有一重要差别。这就是如上所及的，在老子那里，本源与万物的关系为否定性关系，而在《易传》两汉流行的本源论，本源与万物之间的关系，为肯定性关系。汉人如董仲舒所说：“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁，身有情欲

① 按《易传》的这段话朱熹认为是说明揲著的程序的，但“易与天地准”《易》之筮法背后蕴含着先贤对于地生化的理解。故郑玄、孔颖达均以本源论观念注疏之。孔颖达谓：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初太一也。故老子云‘道生一’，即比太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰‘太极生两仪’，即老子云‘一生二’。不言天地而言两仪者，指其物体下与四象相对故曰两仪，谓两体容仪也。”（《周易正义》卷七）孔颖达此说直认《易传》此论渊源于老子。

桩,与天道一也。”<sup>①</sup>“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合。……君臣父子夫妇之义,皆取诸阴阳之道”;<sup>②</sup>等等提法,其确认宇宙有一本源,显然是为了解释现存经验事物的正当性,此即作为一种肯定性关系。而依老子的看法,道化生物的过程实为一坠落的过程,故有“失道而后德”<sup>③</sup>，“朴散则为器”，“为学日益,为道日损”<sup>④</sup>之论。老子经常用与经验事物相反的概念描述道,亦在强调本源对万物的否定性。而且,在老子那里,正是由于本源对经验事物否定的态度,其对社会与文化的反省才具深刻性。要知道儒家对社会问题亦不无反省精神。但是,在其把社会的诸种问题归结为圣贤是否出现与在位时,其反省就只滞留于个别性与偶然性上,唯使本源绝对地排斥经验事物,对社会与文化的反省才具绝对普遍的意义。

此为以老子为代表的本源论。

道家哲学之本体,亦超出经验视域,为经验所不能及。但对本体如何超出经验界限,不同哲学家或同一哲学家于不同场合,有不同的说法与理解或取向。

第一种理解认为,我们的经验知识只对应于具体物象,而具体物象是相对有限的;作为绝对无限的本体必然是无物无象的,故不可以为经验知识所把握。就在不可以为经验知识所把握的意义本体“道”亦可被称为“无”。

《庄子》之《秋水》、《则阳》等篇和王弼的许多提法,表现了这种本体论取向。《秋水》篇称:

“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。言

① 《春秋繁露·深察名号》。

② 《春秋繁露·基义》。

③ 《老子·三十八章》。

④ 《老子·四十八章》。

之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”

《则阳》篇称：

“安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成，此名实之可纪，精微之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物这所有，言之所尽，知之所至，极物而已。观者之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。……有名有实，是物之居；无名无实，在物之虚。可言可意，言而愈疏。”

物之精粗，以占有空间之状况言：“安危相易，祸福相生，……”以所处时间之状况言，依庄子此说，则凡存在于时间与空间中事物，都是可以言论致意，即可以为经验知识所把握的，本体道不在时空中，故不可以为经验知识所把握。

王弼《老子指略》谓：

“夫不能辩名，则不可与言理，不能定名，则不可以论实也。凡名生于形，示有形生于名者也。故有此名必有此形，有此形必其分。会不得谓之圣，智不得谓之仁，则各有其实矣。”

“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽。不兼则大殊其真，不尽则不可以名。……然则，言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。是以圣人以不言为主，则不违其常。不以名为常，则不离其真，不以为为事，则不败其性。不以执为制，则不失其原矣。”<sup>①</sup>

于此，王弼同样认可在经验知识范围内的名与实的相当性。但经验事物是相对有限的，对应于经验事物的经验知识必也是相对有限的。故具有作为事物的“常”、“真”、“性”、“原”意义的本体不可

<sup>①</sup> 楼宇烈：《王弼集校释》上册，第196—199页，中华书局，1980。

以在名言即在经验知识的范围内给出。

这种本体论取向的特点,是并不否认经验知识对应于经验事物的有效性。如果经验事物与经验知识包括现存社会的动作体制(礼制)的话,那么这种本体论也给这种体制以一个位置。但是,在其把本体设置于经验事物与经验知识之外之后时,它是否认这种体制之本真的与终极的意义的。

第二种关于本体的理解或本体论取向认为,所谓物象其本身就是人的主观经验所赋予的。既为主观经验所赋予,则此物象无真实可言,本体于是被体认为对未被主观经验遮盖过的存在状况的本真追求。

《庄子》之《齐物论》的许多提法,开启了道家哲学这一路向的本体追求。《齐物论》在诠释老子“道生一,一生二,二生三”这一论题时称:

“天地与我并生,万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三,自此以往,巧历不能得,而况其凡乎?”

按老子“道生一,……”之论题本是本源论命题,但庄子却把它转换为知识论命题,并借破斥知识论而成就本体论。

庄子这里所谓“天地与我并生,万物与我为一”,是说,在本来意义上,并不存在物我彼此的区别与对待,这是“一”。但是,一旦把事物的这种存在状况称为这“一”时,那么物我彼此不分的那种“一”的状况立刻被对象化了。本来的“一”与“谓之一”构成为主客对待关系。主客对待为“二”。有本来之“一”,有作为对象之“一”,有作为观念之“一”,于是便有“三”,“自此以往,巧历不能得,而况其凡乎?”

依庄子此说,显见,物我彼此所以有种种性质、状况的差别,实都起于经验知识,由人之认知赋予的,即如庄子所说:“随其成心而

师之”<sup>①</sup>使然。《庄子·齐物论》又以“狙公赋茅”况喻之：

“狙公赋茅。曰：朝三而暮四，众狙皆怒。曰：然则朝四而暮三。众狙皆悦。名实未亏，而喜怒为用，亦因是也。”

此所谓“名实未亏”者，即谓“朝三暮四”与“朝四暮三”并无分别（均为七）。之所以产生分别且“喜怒为用”，实根自于人之知识心。故庄子强调要破去知识心。事物之种种差别。既根自于人的经验知识，则无真的意义。故庄子认为只有破去经验知识，才可以见道之真。《庄子·齐物论》谓：

“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然，然于然；恶乎不然，不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。”

庄子的这些提法，常常被视为狡辩。但其实它恰恰揭明了经验知识的局限性：在名辩家中，有以为“指非指”、“马非马”者。而在庄子看来，这种提法只揭明某一特定概念之无对象性，这还是盖然的。唯有说：“所有概念都可以用以指谓某一特定概念指谓的东西，而某一特定概念指谓的东西并非此一特定概念所指谓者”，如是，方可揭明一切名言概念都无相应之对象作依托。“道行之而成，物谓之而然”，任一事物之被指认为某物，都是主观经验或认知的产物。就一切名言称谓本无确定的对象与之相当这点而言，完全可以说“天地一指”、“万物一马”。一当我们把在经验知识上的种种区分与界限打掉、消解之后（可不可，然不然），我们便可得道之真，是谓“道通为一”。

<sup>①</sup> 《庄子·齐物论》。



此为由庄子开启的第二种本体观或本体论取向。

按在道家以上两种本体论取向中,以第一种聚向为常见。这种本体论虽亦鄙弃经验知识,但毕竟承认经验知识在把握经验事物层面上的可靠性。如冯友兰所说的:这当是中国人的实在论心态的一种表现吧?① 由庄子开启的第二种本体论取向,直称经验知识并无实在性作依托,则是在与佛学中观论结论之后,才产生了较大影响。僧肇《不真空论》谓:

“夫以名求物,物无当名之实;以物求名,名无得物之功。物无当名之实,非物也;名无得物之功,非名也。是以名不当实,实不当名,名实无当,万物安在?中观云:物无彼此。而人以此为此,以彼为彼,彼亦以此为彼,以彼为此。此彼莫定乎一名,而惑者怀必然之志。”②

佛徒僧肇此亦以经验知识无真可言而于经验知识之外求真,与庄子甚合。庄学借揭明经验知识之虚妄性,打掉现存社会与文化的庄严性。是亦匠心独到。

上述两种本体论理解与取向虽各有差异,但都从反省经验知识切入,借对经验知识之鄙弃成就本体。

道家哲学的第三种本体论取向却不从反省经验知识切入,而从反省本体论切入。前两种本体论取向借鄙弃经验知识而确立本体论,此本体无经验内容,无可言说,是为“无”。第三种本体取向以为,如果本体被认定为“无”,则此本体对物象不可以给予任何东西,它对物象无任何意义。在物象之外、之后、之上,即不存在有一

① 冯友兰《中国哲学史》称:“佛学中派别虽多,然其大体之倾向,则在于说明‘诸行无常,诸法无我’。所谓外界,乃系吾人之心所现,虚妄不实,所谓空也。但由本书以上所讲观之,则中国人对于世界之见解,皆为实在论。即以为吾人主观之外,实有客观的外界,谓外界必依吾人之心,乃始有存在,在中国人视之,乃非常可怪之论。”(见该书下册,第661页,中华书局,1992)冯氏此说大体不错,但庄子应属例外。

② 石峻等编《中国佛教思想资料选编》,第一册,第146页,中华书局,1981。

具确定内容的统一本体,或这一本体对物象无任何支配、规限之意义。那么物象即是它自己的,它自己的任一存在方式、任一表现形式都是至当的,它以自己的任一存在方式、任一表现形式为本体。这种本体论取向,既可以说是消解了本体,亦可以说即物象即本体。

这种本体论取向,其实是第二种本体论取向的延伸,或借第二种本体论取向翻出。这也许即是郭象要取《庄子》而注之的理由?郭注《齐物论》有谓:

“无既无矣,则不能生有。有之未生,又不能为生。

然则生生者谁哉?块然而自生耳。”

郭注《秋水》又谓:

“知道者,知其无能也。无能也,则何能生我?我自

然而生耳。”

郭象认为这都是否认本体(道、无)对物象的统一的支配与规限意义而强调物的自生、自在性的。郭象乃至认为,即便形与影、影与罔两,亦无本末、体用、前后等相生与相待之意义。其《齐物论注》称:

“世或谓罔两待景,景待表,形待造物者。请问夫造

物者有耶?无耶?无也,则故能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。”

此所谓“独化于玄冥者”,即指物无所依待的自本自根性。即便同一物而有前后不同之变化,也不可以说其间有一主宰者 《庚桑楚注》曰:

“物之变化无时非生,生则所在皆本也。”

此即谓物之任一存在形式与变化形式都是它自己的,都具本体意义。

显见,以郭象为代表的道家的这一种本体论取向,是又重新回

到了物象,回到“有”之中了。但是,这不是回到经验事物、经验知识中来,对经验事物知识予以重新确认。在郭象哲学中之“物”、“有”,仍是指未进入知识理性范畴,未被框架过的事物的本然的存在状况。郭象特强调事物的“冥然独化”、“忽然自有”,即在于排斥知识理性。也正是在这点上,我们才可以说,郭象的本体论取向,依然是道家的;这种本体论取向,依然具有对社会与文化的反省与批判的意义。

### (三)

借反省社会与文化建立起来的道家哲学的各种本源一本体论,自当共同地具有批判社会与文化及其所导致的人的自我与本真丧失的价值功能。但是,在批判乃至否弃社会与文化之后,道家各思想家不同的本源一本体论取向,会引申出不同的生存目标与境界追求。

本源论把本源与本源化生万物的过程看做是实存的,故把人摆脱个别、特殊的形壳拘限回归无限、终极本源的过程亦理解为实存过程。由此开出了道教神仙论。

道教神仙论的基本信念是宇宙生化。道安《二教论》所谓:“佛法以有生为空幻,故忘身以济物;道法以吾我为真实,故服饵以养生。”<sup>①</sup>此说诚为不谬。当着道教徒们力图宇宙生化和真实吾我养生之信念转化为可操作性时,产生了中国古老的自然科学;<sup>②</sup>而在道教徒们深信这种养生还与个人的特定精神状态相关时,实又启动了中国古老的身心性命之学。如果以此来契入道教之精义,我个人认为道教甚至不一定要走向唐代之重玄学。重玄学过多地接受佛教的影响,过分地把有生空幻化了。从“知识”开展角

① 石峻等编《中国佛教思想资料选编》,第一册,第351页。

② 关于这种古老自然科学在认知上之客观性依据,拙著《中国哲学的探索与困惑·殷商—魏晋》第五章有所探究,此不详论。该书由中山大学出版社于1989年出版。

度看,似乎是把道家的学理上推进了;而从“生命”持守的角度看,却恰恰淡化了道教的真精神。<sup>①</sup>关于这一点,或需专文讨论之,此处不能不语焉不详。

道家哲学之本体论,则主要为精神境界论或最终要归结为精神境界论。

如上所述道家之第一、二种本体论取向,均借对经验世界的鄙弃而于经验世界之外、之上或之后另开一重本体世界,两重世界拉开距离并保持一种紧张性。一般说,由这种本体论取向引出的人生态度是傲世的。如庄子以“我宁游戏污浊之中自快,无为有国者所羁”<sup>②</sup>所自许者,王弼以“通傖不治名高”<sup>③</sup>所显露者,即是。但亦不无差异。最明显的差异为:第一种本体论取向既然承认经验知识对应于经验世界的有效性,无疑会给经验知识以一个位置。王弼在“末”与“用”的层面上谓“不可不立名分以定尊卑”以此。第二种本体论取向由于根本否认经验知识所出的经验世界的真实可靠性,乃更突出对经验知识与经验世界的游戏态度。但这不是以往一些评论者所说的悲观厌世的“虚无主义”和毫无原则的“混世主义”。以庄子为代表的这种本体论取向不仅有知识学的特定依据,<sup>④</sup>而且在其貌似玩世不恭的外在表现的后面,蕴含着其对内

---

① 成玄英于《道德经义疏》第一章疏解“玄之又玄”义而称:“有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无,故说一玄,以遣双执,又恐行者,滞于此玄,更祛后病,既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣,故曰玄之又玄。”此说即以佛教之中观论人言,过分地语言学化,从而遮盖了道教对真实生命的追求了。

② 《史记·老庄申韩列传》。

③ 《魏志》《钟会传》注引何劭王弼传。

④ 参见拙著《道·回归自然》附录二:《荒诞意识与超越精神》,广东人民出版社,1996。

在精神生命自由存在与发展的真挚追求。<sup>①</sup>庄子以“不失其性命之情”为“正正”(至正),<sup>②</sup>即体现了这种追求。这是一种理想人格追求。庄子以“素朴而民性得矣”为“善治天下者”,<sup>③</sup>又体现了他对以“不害其性”为原则的人与人之间的良好公共关系的向往。这是一种理想社会向往。有如此一种理想人格,如此一种理想社会,又岂可与“世”者同日而语?

道家哲学本体论的第三种聚迥排斥物象世界之外之后的任何本体设定,而直指物象的任何存在方式、任何表现形式为本体。此亦即确认人的任何意欲、任何行为的至当性。这种本体论取向直接地引发了魏晋风度乃至晚明士风。魏晋士人如阮籍,“时率意独驾,不由径路,车迹所穷,辄恸哭而反。”<sup>④</sup>此即郭象所谓“任足之自行无所趣”<sup>⑤</sup>、“忽然与之俱往”<sup>⑥</sup>者。这是不受任何预定之目标、任何理性之支配者。魏晋士人再如张翰(字季鹰),“纵任不拘,……或谓之曰:‘卿乃可纵适一时,独不为身后名邪?’答曰:‘使我有身后名,不如即时一杯酒。’”<sup>⑦</sup>此亦郭象所谓“纵体而自任”<sup>⑧</sup>、“不付之于我而属之于彼”<sup>⑨</sup>者。这是十足的个体主义与现世主

① 如果说庄子对经验知识的批判与佛学中观论相近的话,那么我们完全可以参照梶山雄一于其所著《佛教中观哲学》的如下说法:“所谓这个世界是幻是梦,实际上必须是这样;即是,倘若要依一义地固定的言语来理解这个世界,则只能说它是非断灭亦非恒常的幻。因此,龙树说世界是幻,即是说言语是幻。是梦是幻的东西,并不是真实不二的空的世界,而是言语的世界。”(中译本第103页,吴汝钧译,台湾佛光出版社,1990)

② 《庄子·骈拇》。

③ 《庄子·马蹄》。

④ 《晋书·阮籍传》。

⑤ 《庄子·庚桑楚注》。

⑥ 《庄子·则阳注》。

⑦ 《世说新语·任诞》。

⑧ 《庄子·庚桑楚注》。

⑨ 《庄子·肱篋注》。

义者。明末士人如袁宏道,其所示“五快活”之论称:

“目极世间之色,耳极世间之声,身极世间之安,口极世间之谈,一快活也。堂前列鼎,堂后度曲,宾客满席,男女交舄,烛气薰天,巾簪委地,皓魄入帷,花影流衣,二快活也。篋中藏万卷书,书皆珍异。宅畔置一馆,馆中约真正同心友十余人,就中择一识见极高,如司马迁、罗贯中、关汉卿者为主,分曹部署,各成一书,远文唐、酸儒之陋,近完一代未竟之篇,三快活也。千金买一舟,舟中置鼓吹一部,知己数人,游闲数人,泛家浮宅,不知老之将至,四快活也。然人生受用至此,不及十年,家资用地荡尽矣。然后一身狼贝,朝不谋夕,托钵歌妓之院,分餐孤老之盘,往来乡亲,恬不知耻,五快活也。士有此一者,生可无愧,死可不朽矣。”<sup>①</sup>

于此,我们很难看出袁宏道这里所表露的意念与魏晋士风有何不同。“袁宏道此间所表露的观念无疑是极其现世的、个我的:在这当中,没有以前和以后,没有因果的连续性或时间锁定性;没有我你他,不存在由相互关系所产生的责任与限定性,一切一切仅‘率心而行,无所忌憚’。‘率心而行’认肯的即是个人现世、现时、当下任何欲念的至当性;‘无所忌憚’认肯的则是个人对他人与社会无责任但当的自由性。”<sup>②</sup>

在这一意义上,这一本体论取向会引人坠落。但是,当着一个人面对着的社会是一极其工具化、极其功利化的社会,其“入世担当”即意味着也要被工具化与功利化,那么,在这种情况下人们又可以要求他们怎么样呢?

(作者:广州中山大学哲学系教授)

① 《龚惟长先生》,《袁中郎集》卷二十。

② 见拙著《宋明新儒学略论》第269—270页,广东人民出版社,1997。

## 先秦道家的道德理论体系述评

黄 钊

先秦道家在中国文化史上,享有特殊的地位,其道德理论体系同儒、墨诸家比起来,显得出特有的风格。道家的创始人是春秋末年的老聃,他以“贵柔”为思想特征,高高举起了道家的旗帜。战国中期的庄周学派和齐国稷下道家学派,从不同的侧面深化和发展了老子的思想,将道家学术推向了新的境界。老聃的思想,保存在今存的《老子》书中。该书究竟是老子自著的还是老子后学所著,因史载不确,今人难以考证,但它反映了老子的基本学术思想,是确凿无疑的。庄周的思想,保存在今存的《庄子》一书中。该书分内篇、外篇、杂篇三部分,共计三十三篇,其中既有庄子自著的文字,亦有庄子后学的篇章,可看做庄周学派的思想总集,是研究庄周学派的可靠资料。稷下道家学派的著作,很少保存下来。今人把《管子》书中的《心术》上、下篇以及《白心》、《内业》、《水地》等有关篇章视为稷下道家的遗著,这些篇可作为考证该学派学术思想的重要史料来看待。庄周学派和稷下道家学派分别从不同的侧面推进了道家之学。庄周学派从消极方面发展了老子的无为思想,在道德体系上表现出明哲保身的消极处世倾向;齐国稷下道家学派(后来演化为黄老学派)则从积极方面推进了老子的无为之德,将之付诸政治实践,反映了新兴地主阶级积极进取的道德追求。汉初的黄老之学,正是沿着稷下道家的路线,达到了光辉的顶点。因此我们探索先秦道家的道德文化体系,必须梳清这一脉络,从不同侧面面对之作多角度的透视。

### 一、关于道家的道德起源论

道德的起源问题,是伦理学本体论研究中一个十分重要的问

题,它要揭示的是这样互相联系的两个问题:其一,人类社会的道德观念究竟是从哪里来的?其二,每个生活于现实社会中的具体的人,其道德品格又是从哪里来的?对于这两个问题,不同的学派,有其不同的回答,以儒家和墨家的道德起源论为例,这两大学派,虽然在学术思想上有本质的分歧,但在关于道德的起源这个问题上,却有一点是相同的,那就是他们都陷入了“二元论”:一方面,他们都肯定社会教育在每个具体的人的道德品格形成中,具有重要作用;另一方面,他们又都拜在人格之天或意志之天的脚下:无论是孔子强调“天生德于予”,还是墨子将社会道德观念的出现归之于“天之意”,都陷入了道德先验论的泥潭。同儒、墨两家相比,道家关于道德起源的理论则别具一格。道家创始人老子认为,人们的道德观念既非上天有意赋予的,也不是人为地塑造、教育的结果,而是由“道”派生出来的。老子指出,世间一切事物都出之于“道”,而道生万物乃是遵循“法自然”的原则。他说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>①</sup>“法自然”,用庄子的话说,叫做“圣人不由而照之于天”。<sup>②</sup>将“道法自然”的命题运用于说明道德的起源,就得出道德起源于自然的结论。为了说明这一观点,庄子特别描述了“建德之国”和“至德之世”的道德状况,认为它们都是法自然的典型(参见《庄子》之《山木》和《天地》两篇)并予以热情的歌颂。这反映了道家关于社会纯真道德起源于自然的基本观点。

老庄把社会道德观念的出现和人们品格的形成,看成是一个自然的过程,这对于批判上帝创世说和道德先验论,有一定的积极意义,它引导人们摆脱对人格之天或意志之天的依赖,而重新思考道德的起源问题。但是,道家夸大了道家起源过程的“自然”属性,它的“道法自然”论未能揭示道德起源与发展的真正动力问题,并

① 《老子》第二十五章,下引此书只注章次。

② 《庄子·齐物论》下引此书只注篇名。



且它完全否定了作为社会主体的人在社会道德形成发展过程中的能动作用,这就难免走向谬误。因为,一方面,社会道德观念的出现,是社会存在的反映,只有社会生产力的发展达到一定程度,作为社会意识形态之一的道德观念才有可能应运而生。这是一个不以人们意志为转移的客观过程,“道法自然”无法揭示社会生产力的发展在道德形成和发展中的作用;另一方面,道德理论形态的建构,还离不开人的主观能动作用,离不开思想家们的智慧之思。“道法自然”的理论在本质上否定了作为社会主体的人在道德形成过程中创造作用,从而不可避免地陷入了消极命定论。将之贯彻下去,就会导致社会对道德发展采取不负责任的态度,这对于社会的文明进步无疑是极为不利的。

需要指出的是,在关于道德起源问题的思考方面,稷下道家有自己的独到见解。《管子·水地篇》有这样一段文字:

“水者,何也?万物之本原也,诸生之宗室也,美恶、贤不肖、愚俊之所产也。何以知其然也?夫齐之水道躁而复,故其民贪粗而好勇;楚之水淖弱而清,故其民轻果而敢;越之水浊重而洊,故其民愚疾而垢;秦之水洧戢而稽,淤滞而杂,故其民贪戾罔而好事;齐(参)晋之水(枯)[盐]旱而运(浑),淤滞而杂,故其民愚慧而好贞,轻疾百易死;宋之水轻劲而清,故其民(闲)[简]易而好正。是以圣人化世也,其解在水。”

阅读这一段文字,不难看出,作者是把水看做万物的本原,并且认为人的不同的道德性也是由水的质不同所致。这样,就道德起源的问题而言,该文的作者实际上是认为人的品性来源于水。显然,这是一朴素唯物论的观点。它比起老庄的“道法自然”的道德起源论来,似乎更实在一些。

关于道德的起源问题,《管子·心术上》有这样一段话:

“义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情、缘义之理而

为之节文者也。故礼者，谓有理也；理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”

仔细推敲这一段话，不难看出作者是要告诉人们，“礼”、“义”这些道德规范都出之于“理”，而“理”并非最后本原，它要“因乎宜”，就是说它必须宜于事、宜于时、宜于人、宜于政，一句话，它必须符合客观实际的需要。显然，这符合唯物论的反映论，从而在本质上改造了老庄的思想，显示出稷下道家积极入世的思想倾向。

## 二、关于道家的道德价值论

道德的价值问题亦即道德的社会功能问题。任何道德一经形成，就有其特有的社会价值。任何伦理学家，都要探讨道德的价值问题。道家亦是如此，他们关于道德的价值论，有一个最著名的命题，叫做“尊道贵德”。老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”<sup>①</sup>“尊道贵德”一语，集中体现了老子对道德价值的高度重视。那么，老子为什么要“尊道贵德”呢？关于这个问题，老子作了简要的说明，他说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”这是说，道家之所以尊道贵德，在于道德具有“常自然”的属性。所谓“常自然”，就是经常处于自己如此、自然而然的状态，所以《老子》在“夫莫之命而常自然”之后，接着说：“故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”这里所说的“生而不有，为而不恃，长而不宰”，都是顺乎自然亦即“无为”的表现，故“玄德”可以看做“无义”的同义语。由此可知，老子“尊道贵德”，其本意在于推崇“无为”之德。

任何一位思想家，在评价道德的价值时，总不是无的放矢。具体地说，思想家总是要高度评价自己所倡导的道德规范或曰道德信条。例如，儒家总是高度评价仁、义、礼、智、信的价值，墨家总是

<sup>①</sup> 第五十一章。

要高度评价兼相爱、交相利的价值。与此相一致,道家则总是高度评价“无为”的价值。老子有一句名言,叫做“无为而无不为”。其意是说,做到了“无为”,就可以无所不为。老子说:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”<sup>①</sup>在老子看来,只要做到了无为、好静、无事、无欲,就可以让老百姓自化、自正、自富、自朴,这正是对“无为而无不为”一语的最好注脚。

老子之后,庄子进一步阐发了无为之德的价值。他说:“无名故无为,无为而无不为”<sup>②</sup>在《天道篇》庄子指出:“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也,。明此以南乡(响),尧之为君也;明此以北面,舜之为臣也。以此处上,帝王天子之德也;以此处下,玄圣素王之道也。以此退居而闲游,江海山林之士服。以此进为而抚世,则功大名显而天下一也。”这些论述正是对“无为而无不为”思想的具体阐发。在该篇庄子又说:“无为也则用天下而有余,有为也,则为天下用而不足,故古之人贵夫无为也。”在《至乐篇》,庄子还说:“天无为以之清,地无为以之宁,故两无为相合,万物皆化生……万物职职,皆从无为殖。”这些都说明庄子十分重视无为之德的价值。

与庄子同时,齐国稷下道家也非常重视“无为”之德的价值。但是,他们从政治实践的角度,把“无为”改造为齐法家的术治理论。《管子·心术上》用“心”与“九窍”的关系,比喻君臣关系,说:“心之在体,君之位也,九窍之有职,官之分也。”“心术者,无为而制窍者也。”他们变为,君主控制臣下,如同心官控制九窍。文中一个“制”字,画龙点睛地勾画出君主的统治术。那么,君主怎样才能控制臣下呢?《心术上》说:“毋代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼。”这是说群主好比驾车的马夫,不必代替马走,只需坐在马车上驾驭走马,就可以使马尽力尽责;君主也好比养鸟和主人,不必

① 第五十七章。

② 《则阳篇》。

代替鸟飞,只需把鸟养得羽毛丰满,就可以使鸟全力奋飞。显然,这是一种统治术,用《心术上》的话说,叫做“无为而制窍”。实质上玩弄的是“以阴制阳,以静制动”的政治术。在《心术上》的作者看来,“无为”属于静因之道,他说:“无为之道,因也。因也者,无益无损也。”“故道贵因,因者,因其能者,言所用也。”所谓“毋代马走”,“毋代鸟飞”,都是“因其能”而为己所用。所谓“贵因”,也就是“贵夫无为”,表明了稷下道家的无为价值论。

总之,道家关于道德价值的论述,多通过阐述“无为”的价值表现出来。如果说,老子的“无为论”带有“君人南面之术”的性质,那么稷下道家则将这种“南面术”,付诸于政治实践,从而深化发展了老子的政治思想。而庄子关于“无为”的价值论,虽也有政治方面的倾向,但综观《庄子》全书,其从人生哲学的角度谈论消极“无为”、明哲保身的内容,似乎更能反映庄子的主流。

### 三、关于道家的道德理想

本来,研究一个学派的道德论体系,应当用力研究该学派所倡导的道德规范,但是,在这里,我们不研究道家的“道德规范”,而研究他的“道德理想”,这是因为:道家反对人为地制造出道德规范,去限制别人的行为,束缚人的本性。《庄子·骈拇》说:“且夫待钩绳规矩而正者,是削其性者也;待绳约胶漆而固者,是侵其德者也;屈折礼乐,响俞仁义,以慰天下之心者,此失其常然者。”道家认为,人类社会的道德应顺乎自然的产生和发展,一切都遵循“曲者不钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩”的原则。基于这一认识,在道家那里,似乎不存在作为行为“规范”的道德准则之类的东西。但是,道家仍有其道德追求。他们的道德追求,由于不具有“规范”的特性,我们姑且称之为“道德理想”。

如前所述,道家道德理想的集中体现是“无为”,他们的道德内容都是围绕“无为”而展开的。“无为”是道家一个特有的概念,它含义较为复杂,不同学派对之有不同的解释。概而论之,它至少包

括如下几种含义：一曰不作不为。《老子》第四十七章说：“圣人不行而知，不见而名，不为而成”。这里说的“不为”也就是不作不为；二曰任其自然，就是不要用人作为代替天为。庄子曰：“无以人灭天，无以故灭命”<sup>①</sup> 这里所讲的“无以人灭天”，就是主张不要用人作为代替天为，亦即任其自然之意；三曰无所作为。《庄子·逍遥游》曰：“今子有大树，患其无，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉”。不难看出，这里说的“无为”，就是无所作为。此外，在老庄那里，还常把“无欲”、“无私”、“无争”、“无名”、“无智”、“无用”等均看做“无为”的同义语。不管从哪一角度去看，它都表明了道家“清虚自守”、“卑弱自恃”的人生追求和价值取向，表达了弱者的世界观和人生观、价值观。基于这一总原则，道家反复申述了如下一些道德理想：

#### （一）提倡“不争之德”

“不争”是道家的一个重要标志。所谓“不争”，指的是不争名，不争利，不争权，不争位，不争功，不争先，不争上，不争宠，一句话，就是“与世无争”。老子说：“上善若水，水善利万物而不争”<sup>②</sup>；又说：“圣人之道，为而不争”<sup>③</sup>；“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下，是谓不争之德……”<sup>④</sup> 继老子之后，庄子也明确主张“不争”。他说：“智者之为，故动以百姓，不违其度，是以足而不争”<sup>⑤</sup>，又说：“掊斗折衡，而民不争。”<sup>⑥</sup>

需要特别指出的是，道家提倡“不争”，是不是完全抛弃功利

① 《秋水篇》。

② 第八章。

③ 第八十一章。

④ 第六十八章。

⑤ 《盗跖》。

⑥ 《胠箧》。

呢？似乎并非如此。综观《老子》书，可知他是从“不争”中求“有争”的。第二十二章说：“夫惟不争，故莫能与之争”；第六十六章又说：“以其无争，故天下莫能与之争”；第八章还说过：“夫惟不争，故无尤”。在老子看来，“不争”乃是最好的争，显然，道家也是讲功利的。在春秋战国时期统治阶级竞相争夺的历史条件下，道家倡导“不争之德”，这对于缓和当时的社会矛盾，使社会由动乱走向安定，有其不可忽视的积极意义；但是，老子把“不争”看成是最好的争，却是非常片面的。诚然，在特殊条件下，奉行不争之德，提倡互相谦让，也能赢得社会的尊敬，实现谦让的人生价值，但是，在民族矛盾和阶级矛盾无比尖锐的情况下，倡导“与世无争”，是只能磨灭进步阶级的斗争意志，导致反侵略斗争的失败。同理，在商业竞争处于你存我亡的情况下，奉行“不争之德”，也只能导致企业破产。因此，对于道家的“不争之德”，必须具体分析。特别是在今天市场经济日益发展的条件下，“不争之德”的局限性更是显而易见的。

### （二）主张“处柔守弱”

“柔弱胜刚强”是道家的又一个重要命题。老子说：“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：坚强者死之徒也，柔弱者生之徒也。是以兵强则不胜，木强则兵，故强大居下，柔弱居上”<sup>①</sup>，又说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之，弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”<sup>②</sup>又说：“见小曰明，守柔曰强。”<sup>③</sup>基于这些认识，老子主张在与人交往中坚持处柔守弱。所谓处柔守弱。就是安于弱小卑下的社会地位，《庄子·天下》所谓“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”讲的就是处柔守弱之意。这种处柔守弱的道德取向，与上文所说的

① 第七十六章。

② 第七十八章。

③ 第五十三章。

“不争之德”在价值天平上是一致的。它的推行,对于培养人们谦让的美德,克服盛气凌人、仗势欺人的社会丑恶现象,有其积极意义。但是,我们绝不能将处柔守弱的道德信条强调到不适当的程度。因为,过分地强调处柔守弱,就有可能磨灭人们的进取意识,扼杀人们的自强精神。特别是在今天市场经济的条件下,一味地强调处柔守弱,个人或社会集团就很难实现其自身价值,就不可能有所作为。

### (三)强调“知荣守辱”

在对待荣辱的问题上,道家也不同于凡俗。凡俗之人,追求荣华富贵,而千方百计避免遭受屈辱。道家则明确主张“知荣守辱”。所谓“知荣守辱”,意思是说,虽知荣华使人尊显,而却安于屈辱的境遇。老子说:“知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归于婴儿;知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极;知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。”<sup>①</sup>这里所说的“知雄守雌”、“知白守黑”同“知荣守辱”的意思都是一致,旨在表达一种不慕荣华而安于屈辱的人生价值取向。《庄子·天下》在评价老子的这一思想时,写道:“老聃曰:‘知其雄,守其雌,为天下谿;知其荣,守其辱,为天下谷’,人皆取先,己独取后;……人皆求福,己独曲全……常宽容于人。虽未至于极,关尹老聃乎,古之博大真人哉!”这是对老子“知荣守辱”道德取向的高度评价。庄子对老子“知荣守辱”的思想作了进一步发挥。《则阳篇》曰:“荣辱立然后睹所病,财货聚然后睹所争,今立人之所病,聚人之所争,穷困人之身,使无休时。”可见荣辱、财货危害之大。那么,怎么解决这一问题呢?庄子主张学习“古之君人”的作法。他说:“古之君人者,以得为在民,以失为在己;以正为在民,以枉为在己。故一形有失其形者,退而自责”。在他看来,古之君人不谋私

<sup>①</sup> 第二十八章。

利，不慕虚荣，一旦犯了错误，总是退而自责。这一切，比起老子所向往的“知荣守辱”来，似乎更为高尚。

#### (四)向往“少私寡欲”

“少私寡欲”是道家道德理想的又一重要内容。所谓“少私寡欲”，就是提倡摒弃私心和贪欲，以实现清虚自守的道德追求。老子说：“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>，又说：“无名之朴，夫亦将无欲，不欲以静，天下将自定”<sup>②</sup>；“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，知足之足常足矣”<sup>③</sup>；“知足不辱，知止不殆，可以长久”<sup>④</sup>。庄子继承并且发挥了老子的制欲观念，说：“同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣”<sup>⑤</sup>，并明确提出：“削形去皮，洒(洗)心去欲”<sup>⑥</sup>，说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”<sup>⑦</sup>他向往“建德之国”的人们“少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报”<sup>⑧</sup>的纯厚朴实的美德。

在春秋战国时期，道家提出“少私寡欲”的道德取向，这对于医治当时统治阶级人欲横流、利令智昏的社会病，不啻是一剂十分对症的药方，对于抑制统治阶级唯利是图的丑恶行为，有一定的积极意义。但是，道家提倡的“少私寡欲”，成为后来中国思想史上“禁欲主义”的重要渊源之一，其负面影响是不言而喻的。对比，我们应当有足够的认识。

#### (五)崇尚淳厚朴实

---

① 第十九章。

② 第三十七章。

③ 第四十六章。

④ 第四十四章。

⑤ 《马蹄》。

⑥ 《山木》。

⑦ 《天地》。

⑧ 《山木》。



道家向往淳厚朴实的美德。老子说：“大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。”<sup>①</sup>明确主张厚实朴真，反对浅薄虚华。老子常用婴儿来比喻道德的纯真，说：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”<sup>②</sup>意思是说，我淡泊无为没有情欲的形兆，好像婴儿还不知笑时那样质朴。老子还提出：“重为轻根”的命题，其旨意也是推崇厚重，反对轻薄。老子之后，庄子继承发展了这一思想。在《天地篇》，庄子构造了一个“至德之世”的寓言，说：“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使而不知以为赐。是故行而无迹，事而无传。”这是说，在“至德之世”（道德最高尚的时代），人们既无“尚贤”、“使能”的道德观念，也无“仁”、“义”、“忠”、“信”等道德观念，但当时的社会却表现出“上如标枝”、“民如野鹿”、“行而无迹，事而无传”以及相爱、诚实、互助、守信等高尚道德品性。这反映了庄子对朴实无华道德品格的追求。在《山木篇》庄子又构造了一个“建德之国”的寓言，指出：“南越有邑焉，名为建德之国，其民惠而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报，不知义之所适，不知礼之所将，猖狂妄行，乃蹈乎大方。”这是说，在“建德之国”那个地域，人们虽然“不知义之所适”（没有“义”的观念），“不知礼之所将”（没有“礼”的规范），“猖狂妄行”（无拘无束地生活，自由自在地行动），却都符合“大方”（即“大道”）。在庄子看来，“建德之国”的人们所表现出品格（“愚而朴”、“少私而寡欲”、“知作而不知藏”、“与而不求其报”）都是最纯真朴实的道德表现。与追求朴厚纯实之德相一致，道家还主张绝弃圣智巧利。关于这一点，我们将在后面探讨道家的德育方法时作进一步论述。

追求淳厚朴实之德，这是道家道德理想比儒家道德理想更为

① 第三十八章。

② 第二十章。

深刻、高尚之处。儒家学者所提倡的仁、义、忠、信等道德观念，在一定程度上体现了对人文精神的追求，它在特定条件下，也可以把人们的道德精神引向高尚境界；但是，由于儒家所提倡的“仁义忠信”等道德观念，深深打上了人为制造的烙印，一些人为了骗取在这方面的道德荣誉，不惜矫揉造作，弄虚作假，以致把本来高尚的道德搅得面目全非。宋明时代许多道貌岸然的假道学先生不能不说是虚伪的儒家道德的产物。

#### (六)追求理想人格

这里所说的“理想人格”指的是道德主体为实现自己的人生价值所设计出来的一种精神境界或曰人格形象。道家由于在道德理论方面独居一格，故在理想人格的追求方面，也有许多不同于儒墨诸家的独特创造。

在《道德经》中，老子虽然也把自己所追求的人格形象称之为“圣人”（全书 81 章，共有 25 章计 30 次使用过“圣人”这一用语），但他所说的“圣人”，同儒、墨诸家所说的“圣人”在概念的内涵上有本质差异。儒、墨诸家所说的“圣人”，都是“有为”的杰出人物。如孔子把“博施于民而能济众”之人，称之为“圣”<sup>①</sup>，墨子则把“为万民兴利除害”之人称之为“圣王”<sup>②</sup>，其共同点都是行“有为”之道。而老子所说的“圣人”，却是“无为”的典范。第二章说：“圣人处无为之事，行不言之教”；第三章说：“圣人之治……为无为，则无不治”；第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”；第五十七章说：“圣人云：‘我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。’”可见，老子所追慕的“圣人”，乃是行“无为”之道的典范。

庄子沿着老子的“无为”学说继续前进，在人格理论方面有许

① 《论语·雍也》。

② 《尚同中》。

多创造性的发挥。如果说,在老子的“无为”人格理论中,还明显存留着人世乃至治世的思想烙印,而在庄子的无为人格理论中,则明显烙印着超世、遁世的思想倾向。它通过对“真人”、“至人”、“神人”、“圣人”、“德人”、“大人”、“天人”、“全人”等各种不同的人格形象的描述,阐明了自己追求逍遥于尘世之外的人格价值取向,从而把道家的“无为”之德和理想人格推向了一个虚幻的精神境界。

为了研究的方便,在这里我们不妨用一点篇幅摘录庄子阐述理想人格的有关文字:

关于“真人”,庄子说:“古之真人,不逆寡,不雄成,不谄(谋)士(事)。若然者,过而弗悔,当而不自得也。若然者,登高不慄,入水不濡,入火不热,是知之能假于道者也,若此。古之真人,其寝不梦,其觉不忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。屈服者,其嗑言若哇;其耆欲深者,其天机浅。古之真人,不知说生,不知恶死。其出不沂,其入不距;悠然而往,悠然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终;受而喜之,忘而复之,是之谓不以心捐道,不以人助天,是之谓真人。”<sup>①</sup>

关于“至人”,庄子说:“至人,死生无变于己,而况利害之端乎”<sup>②</sup>“至人无己”<sup>③</sup>“子独不闻夫至人之自行邪?忘其肝胆,遗其耳目,芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无事之业,是谓为而不恃,长而不宰”、“彼至人者,归精神乎无始,而甘冥乎无何有之乡。”<sup>④</sup>、“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉涸而不能寒,疾雷破山,[飘]风振海而不能惊。若能者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。”<sup>⑤</sup>、“夫

① 《大宗师》。

② 《齐物论》。

③ 《逍遥游》。

④ 《达生》。

⑤ 《列御寇》。

至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。”<sup>①</sup>

关于“神人”，庄子说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”<sup>②</sup>“神人无功”<sup>③</sup>、“愿闻神人，曰：‘上神乘光，与形灭亡，是谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡。万物复情，此之谓混冥。’”<sup>④</sup>

关于“圣人”，庄子说：“夫圣人，鹑居而鷃食，鸟行而无彰。天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲，千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。三患莫至，身常无殃，则何辱之有？”<sup>⑤</sup>又说：“圣人从不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。”<sup>⑥</sup>“圣人遭之而不违，过之而不守。”<sup>⑦</sup>“圣人无名。”<sup>⑧</sup>“淡然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。”<sup>⑨</sup>“夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不涸。”<sup>⑩</sup>

关于“德人”，庄子说：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶。四海之内共利之之谓悦，共给之之谓安；罔乎若婴儿之失其母也，恍乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从，此之谓德人之容。”<sup>⑪</sup>

① 《齐物论》。

② 《田子方》。

③ 《逍遥游》。

④ 《田子方》。

⑤ 《天地》。

⑥ 《天地》。

⑦ 《齐物论》。

⑧ 《知北游》。

⑨ 《逍遥游》。

⑩ 《刻意》。

⑪ 《则阳》。

关于“大人”，庄子说：“大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方。挈汝适复之挠挠，以游无端；出入无旁，与日无始，颂论形躯，合乎大同，大同而无己。”<sup>①</sup>

关于“天人”，庄子说：“夫复讐不赧(愧)而忘人，忘人因以为天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者为然”<sup>②</sup>。又说：“不离于宗，谓之天人。”<sup>③</sup>

关于“全人”，庄子说：“圣人工乎天而拙乎人。夫工乎天而佞乎人者，唯全人能之。”<sup>④</sup>

以上庄子通过对各种不同的人格形象的描述，表达了自己的人生价值取向。虽然，这些不同的人格形象在内涵上各有其殊异之处，并且表现出层次高低的不同，但透过这些不同的描述，我们不难把握它们之间存在一些相互联系的共同点。研究它们的共同点，对于我们把握庄子理想人格的真谛是大有必要的。

那么，它们究竟有哪些共同点呢？

一是具有超脱现实人生的特征。人所共知，庄子所追求的，是人的个性自由。而人的人性自由总是受到现实生活环境的制约。庄子正是意识到了这一点，他企求超脱现实人生，希望由此实现自身存在的价值和获得个性自由的空间。因此，在他所描述的人格形象中，大多透露出超脱现实人生的特征。例如真人能够“悠然而往，悠然而来”(即毫无障碍约制，自由自在地往来)；至人“彷徨乎尘垢之外”；圣人亦“游乎尘垢之外”；神人则“游乎四海之外”；大人“处乎无响，行乎无方，……以游无端”；天人“忘人”(忘乎世俗之

① 《天地》。

② 《在宥》。

③ 《庚桑楚》。

④ 《天下》。

人)等,都具有超脱现实人生的特征。

二是具有超脱自我的特征。这里说的“自我”,包括精神的自我与形体的自我两个方面。庄子所追求的个性自由,不仅受社会环境与自然环境的制约,也受自身精神与形体的制约,为此,他主张超脱精神自我与形体自我。在他所描述的人格形象中,大多具有超脱两个自我的特征。例如,真人“登高不慄,入水不濡,入火不热”;至人“大泽焚而不能热,河汉涸而不能寒,疾雷破山,[飘]风振海而不能惊”;神人“至命尽性,天地乐而万事销亡”;圣人“不就利,不违害,不喜求,不缘道……”;德人“居无思,行无虑,不藏是非美恶”;天人“敬之而不喜,侮之而不怒”等,都是超脱精神自我的具体表现。需要指出的是,超脱精神的自我,只是超脱自我的一个方面,要实现对自我的整体超脱,必须努力超脱形体的自我。在这方面,恰恰是更为艰难的一步。庄子在超脱形体的自我方面也作了种种描述。如真人“不知说生,不知恶死”<sup>①</sup>;圣人“忘其肝胆,遗其耳目,死生无变于己”;神人“上神乘光,与形灭亡”;德人“颂论形躯,合乎大同,大同而无己”;天人“登高不惧,遗死生也”,等等,都是超脱形体自我的具体表述。

以上所阐述的两个“超脱”,反映了庄子追求个性自由的人生价值取向。他的这种人生价值观的形成不是偶然的,是对当时“福轻乎羽,莫之知载;祸重乎地,莫之知避”<sup>②</sup>的社会现实的强烈反抗,就这一点而言,无疑有其合理性的一面。但是,生活在现实社会中的人,既不可能超脱客观环境,也不可能完全超脱自我。因此,他的两个超脱的理想追求,又只能是一种虚幻的梦境,是永远无法实现的幻想。沿着庄子的路走下去,必然滑向宗教式的信仰追求。后来的道教神仙形象描述,在很大程度上就是取之庄子的

① 《庚桑楚》。

② 这是超脱形体的生与死。

理想人格论。

#### 四、关于道家的道德评估理论

道德评估是道德教育的重要组成部分。通过道德评估,一方面肯定社会上好的道德行为,另一方面否定社会上不好的道德行为,并进而形成社会道德舆论和道德风气,由此不断推进社会道德的进步与发展。先秦时期,在道德评估方面,儒家、墨家和法家都建构了自己的理论体系,形成了自己的评估方法与标准。然而,道家却别具一格。这可分为两种情况:一是早期道家对道德评估方法与标准。然而,道家却别具一格。这可分为两种情况:一是早期道家对道德评估持否定态度;二是晚期道家改造了早期道家的某些思想,在道德评估方面提出了自己的新见解。

##### (一)早期道家对道德评估持否定态度

1. 早期道家从“道法自然”的理论出发,否定道德评估的必要性。

道家由于崇尚自然之德,因而反对对人们道德行为的干预。在道家看来,道德的最佳表现形态,是“自然而然”地存在着,“曲者不以钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩”。故老子曰:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”这是说,天地不偏爱万物,任万物自生自灭;圣人不偏爱百姓,任百姓自作自息。把这一思想运用于道德教育领域,可知老子是反对搞道德评估的。老子曾明确抨击“代大匠斲”的现象,他说:“夫代大匠斲者,希有不伤其手矣!”庄子继承并发扬了这一思想,他明确主张“圣人不由而照之于天”这里所谓“照之于天”,也就是任其自然之意。庄子有一句名言,叫做“无以人灭天,无以故灭命”<sup>①</sup>,他曾讲了这样一个寓言故事:“南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。倏与忽相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善,倏与忽谋报浑沌之德曰:‘人皆

<sup>①</sup> 《应帝王》。

有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之’。日凿一窍，七日而浑沌死。”<sup>①</sup>这个寓言意在说明这样一个道理：人为必然毁坏自然，为了保存自然的完美，必须禁绝人为。把这一思想贯彻到道德教育领域，必然导致取消道德评估和道德教育活动。所以，从本质上说，道家不可能有什么道德评估理论。

## 2. 早期道家依据“不可知论”，否定道德评估标准的客观性。

要搞道德评估，首先必须有一个进行评估的客观标准。但是，道家由于奉行不可知论，因而也必然否定道德评估标准的客观性。道家创始人老子曾明确主张“知，不知，上；不知，知，病”。显然，这是主张放弃对事物的“知”。在老子看来，道是“玄之又玄”的东西，它“惚兮恍兮”，“恍兮惚兮”，“视之不见”，“听之不闻”，“博之不得”，一句话“深不可识”。这为后来的道家学派宣扬“不可知论”奠定了理论基础。庄子正是沿着这条路径将不可知论推到了极端。庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”这是说，客观世界是不可认识的。庄子认为事物之所以不可知，是因为它总是处于激烈变动之中，没有相对静止的时候。他有一段名言：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可<sup>②</sup>。”因此，事物运动变化的规律总是无法掌握的。他主张“和之以是非”，说“是非之彰也，道之所以亏也”。在庄子看来，“是”与“非”是没有客观标准的，他说：“即使我与若（尔，下同）辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而（尔）果非也耶？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与尔不能相知也，则人固受其黷暗，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既

① 《大宗师》。

② 《应帝王》。



同乎我与若矣,恶能正之,然则我与若与人,俱不能相)也,而待彼也焉?”<sup>①</sup> 这是告诉人们,是非之争是徒劳的,人们根本无法证明谁是谁非。这就从根本上否定了是非有其客观标准。将这一思想引申到道德教育领域,必然认为道德领域的是非也是没有客观标准的,这样,道德的评估就无法进行。

据以上论述,可知早期道家对道德评估持的是否定态度。

## (二)后期道家透露了道德评估的新见解

战国末年,随着社会的发展,先秦诸子百家的思想开始走向融合,道家学派中也出现了“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”的新道家(有人将之称为“黄老新道家”),对早期道家的某些观点作了必要的改造。在道德教育领域,他们也表明了自己的新见解,开始探索道德评估问题。这种情况在《庄子》一书中也有所反映,例如《列御寇篇》(该篇出之于庄子后学)有这样一段话:

“孔子曰:‘凡人心险于山川,难于知天。天犹有春夏秋冬夏旦暮之期,人者厚貌深情,故有貌愿(指表面谦虚老实)而益(通溢,骄傲自满),有长若不肖,有慎怀(固执保守)而达,有坚而缦(软弱),有缓而钎(急躁)。故其就义若渴者,其去义若热。故君子远使之而观其忠,近使之而观其敬,烦使之而观其能,座间问焉而观其智,急与之期而观其信,委之以财而观其仁,告之以危而观其节,醉之以酒而观其则,杂之以处而观其色。九征至,不肖人得矣。’”

这段话借孔子之口,表达了作者关于道德评估的独特见解。该文作者认为,“人心险于山川”,无比复杂,其表现常常给人以假象,不易识其真面目。尽管如此,仍然可以通过“观”察其品格特征。接着,作者提出了九种考查办法:

一是“远使之而观其忠”,即把他派遣到很远的地方去,就可以考察他的忠德;二是“近”使之而观其敬”,即让他在身边为您服务,

<sup>①</sup> 《齐物论》。

就可以考察他的“敬”德；三是“烦使之而观其能”，即给他干很复杂、很麻烦的工作，就可以考察他的才能；四是“卒然问焉而观其智”，即在仓促之间给他提问题，就可以考察他的机智；五是“急与之期而观其信”，即给他很短的期限让他完成某件急迫的任务，就可以考察他的信德；六是“委之以财而观其仁”，即让他掌握很大的财权，就可以考察他的仁德；七是“造之以危而观其节”，把即将到来的危难告诉他，就可以考察他的贞节；八是“醉之以酒而观其则”，即用酒把他灌醉，就可以考察他心中的准则；九是“杂之以处而观其色”，即让他处于男女杂居的环境，就可以考察他是否好色。以上讲的九种方法，对于道德评估的正确实施，有其独到之处。在作者看来，评价一个人的道德，不能凭主观臆测，而必须通过特定的环境和工作实践，进行实地考察，才能得出评价的正确结论。这个思想，无疑是难能可贵的，它对于我们今天仍具有不可忽视的借鉴意义。

需要指出的是，上引《列御寇》中的那段话，明清之际学者王船山认为非出庄子书，说：“唯人心险于山川一段，往往杂见他书，盖申韩之流，苛察纤诡之说，既非夫子之言，抑与庄子照之以天之旨显相抵牾，编录者不审，而附缀之耳”<sup>①</sup>。今人张恒寿也说：“全篇中只有第十四节孔子论知人章为儒家遗言混入庄书，‘故君子远使之而观其忠……’数语和《周书·官人篇》、《大戴礼·文王官人篇》里的论人语言，基本相同。《吕氏春秋·季春纪·论人》篇中所记之‘八观’、‘六验’等说，也相差不多。”<sup>②</sup>愚以为这些看法虽“持之有故”，但未必符合历史的真实。人所共知，《庄子》书并非庄周一人所著，其中包含了庄周后学的著作。庄子后学的思想同庄周思想有一定区别，这是人们早已公认的真理，因此，在《庄子》一书中与

① 王夫之《庄子解》卷三十二。

② 见张恒寿《庄子新探》，第286页。

庄周思想互相抵牾之处并非仅此一段,而是时有所见。例如,《天地篇》所谓“爱人利物之谓仁”,就是典型的儒家之言,而非庄子之语;又如《天道篇》所说:“上必无为而用天下,下必有为为天下用”之语,也同庄子“照之以天”之旨显相抵牾。这都说明,《庄子》书中收入了庄子后学的著作,其同庄周之旨相抵牾不足为奇。而且,战国末年的新道家,本就有“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”的特征,因此,上引的那段话虽然“同儒家法家遗言”相似,但仍然可作为庄子后学的思想来看待(庄子的后学中,已有人接近黄老思想),我们没有理由将它从庄子书中剔除出去。

既然那段话是庄子后学之语,则可知晚期道家已开始探讨了道德评估问题。他们主张考察一个人的道德素质,不能只依据他说的,而必须看他在种种特定条件下的现实表现。显然,这种评估理论有其合理性。它是晚期道家在道德评估领域坚持朴素唯物论的反映论的集中体现。

### 五、关于道家的道德教育方法论

道家在道德教育方面,也形成了自己特有的体系。它包括“道法自然”、“返朴归真”、“绝圣弃智”、“涤除玄览”等互相联系的一些方法,其中“道法自然”和“返朴归真”是最基本的两方法,它们是道家德育方法的根本指导原则,其余方法则是这两大方法的深化与展开。

#### (一)关于“道法自然”的方法

“道法自然”是老子最先提出的一个重要命题,老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”<sup>①</sup> 所谓“法自然”,就是主张以自然为法。这里所谓“法”,指的是效法;所谓“自然”,指的是自己如此,自然而然。把“道法自然”作为一种基本方法运用于道德教育领域,就是要求教育者做到无为目的。老子说:“我无为而民自化,我

<sup>①</sup> 第二十五章。

好静而民自正。”<sup>①</sup> 这里讲的“自然化”(自然开化)、“自正”(自然端正)都是自然而然的过程,没有主宰者人为的痕迹。老子还说:“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”。这里所谓“玄德”,指的是无为之德,所谓“不有”、“不恃”、“不宰”就是禁绝用人为代替自然。可见,从道德教育的角度来待老子的“道法自然”,就是要求教育者在道德教育中不搞人为的雕凿塑造,一切顺从自然之性,这一思想后来在《庄子》中得到了进一步的发挥。庄子曾把“自然”称之为“常然”,他说:“天下有常然,常然者,曲者不以钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩,附离不以胶漆,约束不以绳索。故天下诱然皆生而不知其所以生,同焉皆得而不知其所以得”<sup>②</sup> 这里说的既是万物化生所经历的自然而然的过程,也是社会文明进步(包括道德进化)自然而然的发展过程,其中没有任何人为的雕凿与塑造。我们在前面所引述的庄子对“建德之国”和“至德之世”道德状况的描写,就是道德进化之“常然”的表现。

“道法自然”作为一种道德教育方法,是道家“无为”之道的具体运用,它对于批判当时儒家道德教育过程中的虚伪性,有一定的积极意义。但是,这种方法也有其致命的局限性,它严重束缚了人的主观能动性(特别是教育者的能动性)在道德教育过程中的作用的发挥。对道德教育如果消极地任其自然,必然导致放任自流,以至无法形成全社会的道德规范,若此,则后果是不堪设想的。

## (二)关于“返朴归真”的方法

道家学者认为,人类社会的道德在远古时代是最淳厚朴实的,但随着历史的变化却每况愈下,愈来愈不如以前。老子说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,夫礼者,忠信之薄

① 第五十七章。

② 《骈拇》。

而乱之首。<sup>①</sup> 所以老子主张“执古之道，以御今之有”，就是主张运用古道来治理今天的现实。其方法就是“返朴归真”。所谓“返朴归真”，就是主张运用“复归”的方法，使人类道德回复到远古时代朴实纯真的状态。为此，老子多次强调“复归”。在第二十八章说：“复归于婴儿”、“复归于无极”、“复归于朴”。“复归”，就是复返、回归，即回归到原来的状态。所谓“复归于婴儿”，就是回归到婴儿朴实纯真的状态。在老子看来，婴儿是天真无邪的，他没有任何虚伪造作，人类的道德如果能回归到婴儿的淳朴，那就是最理想的了。“复归于无极”、“复归于朴”同“复归于婴儿”的意思是一致的，都旨在呼唤以往纯真道德的回归。

庄子继承并发挥了老子的返朴归真思想。他明确认为“至德之世”的人们，“同乎无智，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣”<sup>②</sup>，又说：“古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞如为天下，兴治化之流，澡淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知，而不足以定天下，然后附之文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性而复其初。”<sup>③</sup> 在庄子看来，古代淳厚朴实之德，最真实地体现了“民性”，到后来由于“兴治化之流”导致“澡淳散朴，离道以善，险德以行”，使本质纯朴的民性逐步丧失。庄子抨击说：“残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之

① 第三十八章。

② 《马蹄》。

③ 《缮性》。

过也”，为此，庄子明确主张“既雕既琢，复归于朴”。<sup>①</sup>指在“反其性情而复其初”。

“返朴归真”作为一种道德教育方法，对于引导人们摒弃道德教育中的虚伪，追求道德醇厚朴实的境界，有其不可忽视的积极意义，即使到了今天，也有其实用性的价值！但庄子的复归理论也有抵制社会进化的消极面，正是这一点，它又不利于社会的文明进步。

### （三）关于“绝圣弃智”的方法

道家认为，人类社会纯真道德之所以丧失，在于儒家倡导圣智、墨家倡导巧利所致。因此，为了实现向纯真道德的复归，他们主张绝弃圣智、巧利。老子说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”<sup>②</sup>又说：“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋张，盗贼多有。”<sup>③</sup>由此可见，老子对圣智巧利也是深恶痛绝的，他甘愿作一个“愚人”，说：“我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。”<sup>④</sup>显然，这是主张用“昏昏”代替“昭昭”，用“闷闷”代替“察察”，使自己处于糊涂状态，以实现向朴真道德的复归。庄子也较鲜明地发挥了这一思想。他认为，“举贤则民相轧，任智则民相盗”，“举贤”、“任智”的结果，导致人欲横流，出现“子有杀父，臣有杀君，正昼为盗，日中穴坯”的丑恶现象。为此，他也明确主张“绝圣弃智”，说：“绝圣弃知，大盗乃止；摘玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论义。摧乱六律，铄绝竽瑟，塞聒旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离珠

① 《山木》。

② 第十九章。

③ 第五十七章。

④ 第二十章。

之目，则天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，搥工垂之指，而天下始人有其巧矣；削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”<sup>①</sup> 这些论述，把老子“绝圣弃智”的思想阐述得多么明白，由此继进，庄子明确强调“去智与故”，说：“去智与故，循天之理，故无天灾，无物累，无人非，无鬼责……其神纯粹，其魂不罢，虚无恬淡，乃合天德。”<sup>②</sup> 又说：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”<sup>③</sup> 可见，庄子之所以强调“去智与故”，其目的在于使“心”能“载道”，不断提高自身的道德境界。

“绝圣弃智”或“去智与故”，作为一种道德教育方法，对于批判圣智巧利的虚伪性，有其独到之处，但这种方法过于偏激，它把对高尚道德的追求同社会的文明进步对立起来，乃至主张“摘玉毁珠”、“焚符破玺”、“掊斗折衡”、“灭文章、散五彩”，要人们重新回到结绳记事的原始时代，这无疑是很荒唐的。它只能导致社会的倒退、毁灭。

#### （四）关于“涤除玄览”的方法

“涤除玄览”是老子的又一个重要命题。老子说：“涤除玄览，能无疵乎？”<sup>④</sup> “玄览”，高亨先生认为应读作“玄鉴”。“鉴”，镜子，“玄鉴”，即深远玄妙的镜子，指“心”。“涤除玄览，能无疵乎？”，就是主张把“心镜”打扫得干干净净，使之没有一点污秽。显然，这是一种修养方法。老子修养要达到最高目标，就是实现“无为”，故又曰：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”<sup>⑤</sup> “无为”，常表现为无私、无欲、无智、无名、无用等种种形

① 《胠箴》。

② 《刻意》。

③ 《天地》。

④ 第十章。

⑤ 第四十八章。

态,所以,其“涤除玄览”,就是消除私心杂念以达到清静无为的境界。这是一个“损之又损”的过程。为此,老子主张“致虚极,守静笃”、“见素抱朴,少私寡欲”<sup>①</sup>、“塞其兑,闭其门”、“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。”<sup>②</sup> 所有这一切,都旨在“涤除玄览”,达到精神上的虚静境界。

“涤除玄览”,后来被庄子发展为“心斋”、“坐忘”的修养方法。关于“心斋”,庄子说:“若一志,无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚,虚者,心斋也。”<sup>③</sup> 可见,“心斋”就是使心达到极度虚静境界的一种修养方法,在庄子看来,只有使“心”达到虚静,才能“载道”,故曰:“唯道集虚”。所以,虚的目的在于得“道”。这同老子“致虚极,守静笃”的思想是完全一致的。

庄子还提出过“坐忘”的修养方法。何谓“坐忘”?庄子说:“堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通,此谓坐忘。”<sup>④</sup> 这里讲的似乎是一种气功修养方法。“堕肢体”,有人释为“毁掉身体”,似不确。“堕”,《辞海》注曰:“本作‘陟’,下坠也。”“堕肢体”,当指的是使身体向下坠(即呈下坐的姿态);“黜聪明”,即是让人的视觉、听觉处于停止状态;“离形去智”就是使精神离开自己的形体,抛弃一切私心杂念;“同于大通”,就是达到“天地与我并生,万物与我为一”<sup>⑤</sup>的境界。这个境界也就是实现忘我、忘物达到极度虚静的境界。显然,“坐忘”类似我们今天所讲的气功修养方法。这种方法,在《齐物论》中也有类似的表述:“南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘,荅焉似丧其耦”,所谓“荅焉似丧其耦”同“坐忘”方法所讲的“离形去智”

① 第十九章。

② 第四章。

③ 《人间世》。

④ 《大宗师》。

⑤ 《齐物论》。



是一脉相通的,都旨在强调忘己忘物,实现精神上的极度虚静。

道家把“涤除玄览”作为一种修身方法,诚然在特定条件下对于引导人们超脱物欲的困惑有其积极意义,但这种方法要求人们忘物忘我,“死生惊惧不入乎其胸中”(即超越“死生”,“惊惧”),这必然要把人的正常修养引向宗教修炼的途径。后来道教所宣扬的“重玄”之学,溯其源,盖出于此。

(作者:武汉大学哲学系教授)

## 知足常乐

### ——试析道家人生观的现代意义

樊光春

世界各主要宗教诞生以来,人类社会经历了两千年左右的历史。在多种社会力量的共同作用下,人类社会及其赖以生存的地球自然界发生了沧海桑田的巨大变化。到20世纪末,人类的的生活方式与两千年前相比,已是天壤之别。现代科学技术的突飞猛进,使人类日渐告别自然的生活方式,超音速飞机和家有电脑使地球变得越来越小。同时,伴随着日益发达的哲学思维、日益健全的法律体系、日益先进的管理模式,各个国家的民主与法制建设、经济和社会管理机制似乎越来越符合人类的根本利益。但是,人类在对待和处理人与自然、人与人之间的关系方面,却碰到了一个棘手的问题。人口膨胀、粮食短缺、能源危机、环境污染,与人类社会的物欲无节、恶性竞争、道德沦丧不无关系。无数的哲学家,包括许多宗教哲学家都力求从不同的角度对这种现象进行调适,成效甚微。究其原因,还在于错误的观念尚未得到清除,正确的人生观还没有建立起来,古老道家的基本教义和道教团体的某些教规,虽历经数千年仍放射着真理的光辉,于现代社会不无启迪。

道家道教人生观的核心是知止、知足。<sup>①</sup>具体表现在如下四个方面:

① 《老子》第四十章:“知足不辱,知止不殆,可以长久。”32章:“知人者智,自知者明;胜人者有力,自胜者强。知足者富,强行者有志,不失其所者久,死而不亡者寿。”《抱朴子内篇畅玄》:“知足者则能肥遁勿用,……含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味淡。”

### 1. 享乐观

道家道教的本质是服从自然,将人视为自然的一份子,而决不是自然的主宰,这是道家道教区别于许多哲学思想(包括基督教教义<sup>①</sup>)的根本标志。道家先哲们早就认识到,自然资源不是无穷无尽的,不可以无节制的掠夺。因此,道教团体将自己的人生消费限定在自然资源的循环再生范围之内,视滥用浪费为大敌。老子所说“三宝”即慈、俭、不为天下先,<sup>②</sup>是道家道教享乐的理论基石。所谓慈,不仅指对人的宽厚仁慈,也指对自然万物的慈爱之心;俭,即节约一切自然资源;不为天下先,是指在物质享受方面不与他人竞争。道教的人生追求是“成仙”,其具体途径是通过自身的修炼而实现。葛洪曾说:“夫求长生,修至道,决在于志,不在于富贵也。学仙之法,欲得恬愉淡泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心。”<sup>③</sup>修炼长生之术虽与常人有所区别,也不能不消费,不能离开一定的物质条件。但一味追求奇方仙药,势必浪费人力物力,背离修仙的本意。就是日常饮食,也不宜过量。《太平经》极力反对大吃大喝,认为有此不良习欲者,“百疾从此而生,至大饥年当死”<sup>④</sup>。全真道为了实践勤俭的原则要求出家者住庵修行,自造庐舍,耕田自给。王重阳认为:“雕梁峻宇,亦非上土之作为;大殿高堂,岂是道人活计。”<sup>⑤</sup>与全真道同时代的真大道长期奉行自己动手、丰衣足食的原则,“不务化缘,日用衣食,自力耕桑”<sup>⑥</sup>,“治生以耕耘蚕织为业,

① 基督教认为上帝创造万物——甚至包括太阳月亮在内——目的都是为了人的生存,由人代替他本人管理世上万物。《旧约全书创世纪》第一章说:“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”

② 《老子》第六十七章:“吾有三宝,保而持之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”

③ 《抱朴子内篇·论仙》。

④ 《太平经辛部》,见《太平经合校》卷120,中华书局,1960。

⑤ 王重阳:《全真立教十五论》。

⑥ 《重修隆阳宫碑》,见陈垣等编《道家金石略》,文物出版社,1988年,第821页。

四体不贪于安逸也。纤毫不乞于人，情不贪于嗜欲也。”<sup>①</sup>

老子说：“不贵难得之货。”<sup>②</sup> 葛洪解释说，老子所说的意思，是指劳民伤财所取而又并无实用价值之物。<sup>③</sup> 在社会生活中，取珍贵之物作奢华消费，导致资源大量浪费。现代自然科学把地球能源消耗用“熵值”来衡量，高能耗为高熵社会，低能耗为低熵社会，呼吁人们尽量减少能量消耗。这种呼吁目前仍是一厢情愿。我们现在满目所见，珍稀物类大量灭绝，山珍野味充斥席间。论其营养价值，实难超过果蔬米面，而社会为之付出的代价，却远远高出农业和畜牧业。对后世产生的负面影响更是巨大。

历史证明，人类生存需要几个基本条件：衣、食、住、行、卫生、娱乐、教育。在满足这几个基本条件的前提下，多样化的生活方式和水准只是一种点缀。效率的高低，色彩的浓淡，对于人类生存来说，都是居于次要地位的因素。声色犬马、酒池肉林，无止境的物质追求，不是人类生存的必需。相反，它是人类社会走向灭亡的加速器。而提倡适度消费，主张勤俭节约，尽量减慢能源消耗的速度，向低熵社会回归，才是人类的长治久安之道。

## 2. 名利观

人生在世，不能离开名利二字，绝对地不求名不求利，只是一句善良的口号。然而，名利只能随着个人的诚实劳动、勤奋思索、守信积德、奉公守法而出现，决不可靠着投机取巧、损人利己去获得。一旦获得名利，也应当谨慎对待它。名利的最高表现，是所谓富与贵。老子认为，对待名利，当适可而止，不可以锋芒毕露。如果财富聚集得无处存放，家人因为富贵而骄奢淫逸，败亡就不远

① 《大道延祥观碑》，见陈垣等编《道家金石略》，文物出版社，1988年，第822页

② 《老子》第三章。

③ 《抱朴子内篇·黄白》。

了。<sup>①</sup>所以,一个明智的人,他就应该见好就收,无论是在财富面前,还是在功名前程面前,都应当急流勇退,清修保身。西汉开国元勋张良,地位不可谓不高,俸禄不可谓不厚,战乱一经结束,他立即称病辞职,闭门辟谷,终成一世英名。常人面对突然得到的名利时,常常不能摆脱“受宠若惊”的心理,由于不能正确应对,往往招致祸患。《老子想尔注》在解释《老子》中“宠辱若惊,贵大患若身”<sup>②</sup>时说:“道不喜强求尊贵,有宠则有辱。……违道求荣,患归若身矣。”看当代中国,高官名人受名利之患者,史不乏人。林彪,一代名将,权倾军国,耐不住等候接班的寂寞,抢班夺权,篡党窃国,给中华民族制造了一场大灾难,自己也落得个魂归异乡的悲惨结局。成克杰,平步青云,高官厚禄满足不了其贪财好色的欲望,大肆倾吞国家财产,收受巨额贿赂。最终难逃法网,被判极刑。

### 3. 智识观

老子曾说过:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”<sup>③</sup>老子在这里所说的“智”,并非广义的知识、智慧,而是违背自然之道的巧智、与诚实相背的狡智。老子认为,摈弃巧智、狡智,返朴归真,才是治国的福音。当然,这决不是愚民政策。庄子也曾就这个问题发表了自己的看法。他认为,在上古时代,人与自然和睦相处,“织而衣,耕而食”,“山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可系羁而游,鸟雀之巢可攀缘而窥。”<sup>④</sup>庄子所描绘的这种景象,不正是今日的生态主义者们孜孜不倦所追寻的乐园吗?在两千多年前,这种景象就已受到严重的

① 《老子》第九章:“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。功遂自退,天之道。”

② 《老子》第十三章。

③ 《老子》第六十五章。

④ 《庄子·马蹄》。

损害。所以,庄子和老子同样地表示出怀念的心情,并且共同认为生态失衡的根本原因,就是知识的滥用,导致巧智、狡智破坏了人们的道德基础(即人与人、人与自然交往的基本原则“四法”和“三宝”<sup>①</sup>),仁义礼乐也难以改变现实。

巧智、狡智基于人的贪欲,如不加以节制,必将祸国殃民。与老庄的认识相仿,20世纪美国学者杰里夫里夫金和特德霍华德认为,人类历史是一个逐步倒退的过程,人类思想认识也并非一直进步。<sup>②</sup>科学技术对于人类社会可谓功莫大焉,但这种技术一旦掌握在心术不正之人手中,就会出现远离科学发明初衷的后果。于全球而言,核武器的诞生已经给人类造成过巨大的灾难,而且更加危险的灾难后果时刻威慑着世人。于社会而言,假货(包括假币、假证件)、盗版、电脑病毒,日益成为扰乱社会生活的三大祸害,而这三害的出现,正是利用了发达的科技。科学技术这把双刃剑,在给人们开辟光明前景的同时,也在坦途上设下一个个陷阱。一个名叫卡逊的西方学者认为,人类一方面在创造高度文明,另一方面又在毁灭已有的文明。生态环境恶化如不及时遏制,人类将“生活在幸福的坟墓之中”。<sup>③</sup>所以,返朴归真,从心理上适当节制人的欲望,是实现可持续发展的关键。

#### 4. 畏惧心

人类诞生以来,出于对自然的依赖,由衷地对其产生敬畏之心。强有力的社会力量或社会规则,也能使人产生这种敬畏之心。这是人的本能,也是维持社会稳定的基本条件之一。由于每个人的先天素质和后天调教不同,对自然力量和社会权威的敬畏程度

① 四法即老子所言“人法地,地法天,天法道,道法自然。”见《老子》第二十五章。三宝见《老子》第六十七章。

② 吕明、袁舟译《嫡:一种新的世界观》,上海译文出版社,1987,第42页。

③ 甘师俊等:《可待续发展——跨世纪的抉择》,中共中央党出版社、广东科技出版社,1997,第11页。

也不同。贪欲和无知,是一切恶行的根源。对某些素质低劣的人群,道德说教、刑律惩戒,都无济于事。但是,贪生怕死,却是几乎所有人的天性。在这一领域,宗教教义中的天堂地狱、鬼神报应,社会作用十分明显。道教文献在这一方面下了很大的功夫。根据老子所言“民不畏威,则大威至”(按:第二个威字,当作危解)<sup>①</sup>,“天网恢恢,疏而不失”<sup>②</sup> 道教经典作了详尽的阐释。《太平经》说,世上往往有口善心恶之人,初时大恶不犯,小恶不断,监司其身之神就会助长其恶行,直至犯罪伏法。<sup>③</sup>《太上感应篇》直截了当地告诫世人:“祸福无门,惟人自召。善恶之报,如影随形。是以天地有司过之神,依人所犯轻重,以夺人算。算减则贫耗,多逢忧思,人皆忍之,形祸随之,吉庆避之,恶星灾之。”在现代社会中,用鬼神一类来使恶人戒惧,不一定能奏效,但佛道教的承负、报应之说,应当还是有相当的劝诫力。违背自然规律而使人类自食恶果是一种报应,违抗社会生活规则(道德、法律等)不也是一种报应吗?天不怕,地不怕,终是死路一条。

道家的人生观是一个丰富的宝藏,它需要许多人去发掘、去弘扬,其中当然也包括以继承道家优良传统为己任的道教团体。新时代的教团,随着时代的演进,出现了朝气蓬勃的景象。社会上的新思想、新技术为广大的道众所接受,社会上的某些不良风气也在侵蚀道教肌体。因此,弘扬道家的人生观,首先有一个自我学习、自我完善的过程,应当时刻反躬自省。在俗人看来,出家修道是很神圣的事,寺观教堂是一方净土。这种楷模作用,实有待教内外同仁齐

① 《老子》第七十二章。

② 《老子》第七十三章。

③ 《太平经·庚部之十二不孝不可久生诀第一百九十四》:“求生难死之人,……攻取劫盗,既无休止,自以长年,复见白首。不知天遣候神居其左右,入其身内,促其所为。令使凶,当断其年,不可令久。其扬声为恶,不欲止。上至县官,捕得正法,不得久生。一死为比,安得复生?或为鬼神所害。”

心发挥。只要人人都能自觉奉行知止知足的人生观,美好的未来就在我们面前。

(作者:陕西社会科学院研究员)



## 对道家文化现代意义的几点思考

王 健

所谓当代社会生活之“当代”，是一个共性指称，可以理解为人们当前所处的社会或时代。我们中国人当前无疑是处在全球现代化的历史大趋势中。从传统社会向现代社会的转换，是一场不同以往的历史变革，这场变革的深层次内涵是文化的变迁。

文化的变迁大致可以分为四个层次，首先是物质层次，其次是制度层次，其三是风俗习惯，最后是思想观念和精神价值的更新。一般而论，物质的、有形的变迁比较容易，比如中国近代以来，特别是近二十多年，中国学习和引进先进国家的科学技术几乎没有遇到什么阻碍，而中国人生活方式变化的速度也快得惊人。但是就精神层次的转型来看，特别是价值系统的建构，可以说，这一百多年来，没有根本的突破，总之，科技、制度以至风俗习惯生活方式，虽然都与百年前截然异趣，然而由于缺少深层次的价值理念的支撑，因此，我们身处其中的当代社会就不能不潜伏着道德伦理的危机，而这种精神灵魂上的危机，是最大的隐忧。

从文化的整体性和历史性来看，价值系统是每个民族文化体系的核心。这个核心至少有三种文化功能，一是构成建立各种缺席的合法性基础；第二与前者相关联，又是评判各种制度和社会行业（尤其是政府行为）的标准；第三，如果被社会大多数成员认同，它就会成为整合社会、凝聚人心的精神动员力量。目前中国社会显然缺少具有这三种社会功能的价值体系。造成价值缺席的根本原因是现代中国人尚没有一个文化精神的统绪，明确地讲，就是我们还未梳理出以儒家和道家文化为主要资源的传统文化中的精神方向，因此，也就无从确立建构现代社会价值系统的生长点。缺少

传统文化精神支撑的现代社会,是“无根”的社会。正如有的学者所说:“中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱;而把传统文化和现代生活笼统地看做两个不容的对立体,尤其是乱源所在。”(余英时)

其实,任何国家和民族都不能以铲除传统为代价来换取现代化。比如,作为现代化先行者的西方国家,科学与民主,虽然是从基督教权威下解放出来的伟大成就,然而,另一方面,基督教传统经过宗教改革的转化之后,又成为西方现代化的重要精神动力之一。因为一种先进的文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。以科学而言,伏尔泰曾说,传道师不过告诉孩子们有上帝的存在,牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。在科学精神的范畴中,终极存在和真理的确是上帝的另一别名。另外,政治社会思想方面的“天赋人权”观念具有基督教背景,而个人主义(个人自做主宰)与基督教改革之后出现的“良心自由”(Freedom of conscience)观念密切相关,这些已成为学术界的共识。由此可见,作为西方传统文化的基督教在现代化的转型中有着双重命运:组织化与形式化的中古教会权威在的近代科学的冲击下彻底崩溃,但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。换句话说,西方所走的现代化途径必然受它的特殊文化传统的限定,否则它的现代精神就无所依托。可以这样说,无论西方还是东方,建设真正意义上的现代化就不能割断与传统的联系。在废墟上重建历史的代价是巨大的。问题的关键在于阐扬出传统中的文化精神和基本价值,而不是那些表面的形式。

那么,如何在传统的文化精神之上建构中国现代社会的价值系统?换言之,也就是如何使传统化是现代意义并发挥创造力量?在回答这些问题时,我们首先会遭遇到这样的话问:何为中国文化的基本价值?何为中国传统的文化精神?坦率地讲,本人还没有

能力下这方面的定义。这是一个时代的问题,由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱,中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪掩盖了理性思考:不是以“西方文化”来打倒“中国传统”,便是以“中国传统”来抗拒“西方文化”。因此,中国的基本价值虽然存在,却始终处于“日用而不知”的境况之中。今天,我们已经具备了理性而客观地梳理传统文化的历史条件,所以应该带着中国当代社会生活中的问题在学理上自觉地进行探讨。因为价值系统问题在理论上长久沉迷,会给中国文化招致毁灭性的后果,所谓现代转化只能是一句空话。

价值系统的建构有着丰富的理论和实践内容。尽管本人尚不能系统明晰地回答以上提出的基本问题,全是原意谈出一个思路,即以所谓“历史性”(与历史主义“不了解过去就不懂得现在”的思路不同,历史性主张“不了解现在就不知道过去”,即从现实的问题出发来发掘传统的价值)的思路来认识传统文化精神的意义。

无论现代社会的价值系统内容多么丰富,它都必须遵循一条根本的原则,即人性的原则。就社会生活的基本结构来说,人性标准至少体现在两个方面,一是社会的,二是个人的。道家文化在这两方面具有现代意义。

就社会而言,道家“自然”原是反对文明形式对人的本真生命的异化,从而揭示人类生命本质中的深刻悖论。《庄子》说:“有机械者必有机事。有机事必有机心。机心存于胸则纯白不备,纯白不备则神生不定。神生不定者,道之所不载也。”庄子这里所说的机械是汲井水用的桔槔,是最简单的原始工具,我们可以把它符号化为人类的文明形式,包括现代社会中的科技及各类物质形态。我理解庄子和道家绝不是反对人类对文明的创造,而是反对文明对人性的异化,警示人类不要在为自我创造的奴隶。就世界现代化进程来看,原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等等都对人类自身生命的威胁。“科技”不但征服了世界,也主宰了人。

用海德格尔的话说,人已不是“科技”的主人,而成为“科技”的“后备队”。我们中国人从“五四”以来,向往西方的科学,而实际上是以“科技”为正面价值,“四个现代化”全是“科技”的表达,以追求“科技”来达到“富强”的目的对一个民族的发展来说是很危险的。道家对文明异性的批判,在“勘天役物”观念濒临破产的今天,道家的这一思想足以发人深省。

再就个人而言,道家强调个人生命的自由和尊严。在这一点上,道家也是以自然为根本。道家所说的自然,与儒家所说的自然不同。儒家以人文成自然,在自然原有的素朴世界里,通过诗礼教化,赋予人文色彩,成就文化传统。道家讲自然,是价值的意义。道家反对人为造作所形成的矫饰虚伪,礼为之僵化,反成人性的束缚。在这种意义上,道家提出“天地不仁”“圣人不仁”的思想,承认人有自觉能力,主张无为无不为。我想道家并不是反对儒家的仁义思想,而是担心儒家的道德感和使命感如果过于强烈,会形成意识形态的压迫和话语霸权,从而侵扰他人的生命存在和精神自由。儒家有心,在道家看来,没有自由,就是无心,无心便可无为,无为就可以开出无不为。如果我无为,不再去决定他人,我放下了对他人的负担,而别人也不受干扰。我自由的同时,他人也得以自在有了自我。道家自然无为的思想在中国建设自由民主的社会过程中不是很有现代意义吗?它告诉我们,无论是政权性的意识形态压迫,还是在道德理想旗帜下的文化挤压,都会使人丧失生命自由和尊严。

道家文化的精神意蕴是非常丰富的,有待我们在传统与现代关系的大视野中深入探讨。

(作者:中国社科院世界宗教研究所副研究员)

## 关于道教生命哲学 基本特征的思考

李大华

道教乃是自本自根的本土宗教,道教生命哲学乃是其宗教信仰、宗教观念的哲学凝结。因而,我们在对其生命哲学进行追问过程中,能够得到一些关于它的基本特征的启示。

### 一、本体即现象

这一特征并非道教所独有,中国哲学皆有此特征,但它在道教生命哲学中却很重要。道教最重本体论,几乎每一位道教理论家或每一本道教经典都要先论本体,再论运用,从本性说开去。道教对此本体与现象关系的论证集中体现在道与气的关系问题上,也即是“道与气合”。对于道,道教理论家们都作了形而上的理解;对于气,他们作了诸多方面的研究,不仅有结构层次上的,也有性质、意义、方位、功用等方面的,其表述建立在体验基础上,当它被理解为精微、无形质、精神特性时,往往作了“一、二、三”序次的原初(元)、阴阳等物质现象的根源性的解释,甚至将它与形而上的道等同起来;当被理解为粗、有形质的聚而成物的物质性的特性时,又被作了形而下作用的解释,甚而同“器”等同起来,因为一切器皆气所为。不管怎样,把道与气对置起来,其目的是为了表示最为基本的本体与现象的关系,道、气成了这种关系的最为合适的代名词。关于“道气合一”的观点建立在以下理解之上:首先,本体的道与现象的气乃是创生与派生的关系。本体的道表示了“本然”、“本源”,本然本源的道自我具有创生的能力,它从自身混沌不分的“一”中分裂出“二”,再衍生“三”——自然万象。这也为“一”与“多”的关系,“多”从“一”中分出来。现象的“多”从本体的“一”分离出来后,

并不脱离本体,而是“多”中自然蕴含着“一”。本体的“一”创生现象的“多”时,也把自身的意义散布在现象之中,以至于“一”可以统“众”。“即”的语义,不仅是“是”,也是“不离不异”,具有“渗入”的意思,所以有“道即气”、“气即道”的命题。其次,表现为本质与现象的关系。在道教生命哲学中,本质一般作了本体的理解,在任何个别物质现象的背后都隐含了理(道),而理外分别孤立地存在着,任一个理都是道,掌握了现象背后的理,就掌握了道。这种关系的认识建立在道家、道教根深蒂固的真理不可分的观念基础上,这在《庄子》中有非常生动的表达。这一关系在道教文献中多以“体用”来表明,本体是体,现象是用,体不离用,用不离体,“即体即用”,体用不二。当然,体用不仅用在本体与现象关系上,也用在实体与作用功能关系上,但后者是从前者衍化推展而来。其三,对本体与现象作出了主体与对象关系的理解。在《老子》书中,道还是远离人的某种客观精神,本体并不代表主体,尽管有着将道转化为人有所得的德的倾向。但在《老子想尔注》、《老子河上公章句》以后,道逐渐地与有人性特征的道性联系起来,而道性与心性并无根本区别,以至于谈论道不再像是在谈论与己无关的别的什么东西,论道的同时,也就在论自己,道中有一个不言而喻的“我”,修道即修炼自身,得道即是以自身发现并体认道,使道不离己。隋唐时期的道教理论家大谈心性论,甚至带有强烈的心本体意味,原因正在于此。

## 二、精神生命与肉体生命不分离

道教所讲的生命,包含两个基本要素,即性与命。性指人的精神、意识,因为与生俱来,故又称本性;命指人体的躯体、形体,随受于天,又称本命。道教认为,性命和合,人得以生,性命离异,人得以死。也就是说,人的生死只在于性命的合离状态,性、命各自没有单独存在的权利,实际上两者的分离即是不存在。性是存在者的存在意义,命是存在意义的存在者,存在意义与存在者不能分离。对于道教来说,一切存在者都有其存在意义,但意义不能单独

存在,从不主张只一味追求某种抽象的意义,而主张不脱离具体存在的意义,把抽象蛰藏于具体之中,这样才是生动的有意义的存在。也才是生命的存在,才是现实性的存在,以此为基点,在宗教超越上,主张精神的超越与肉体的长存不朽分不开。道教神仙境界尚且讲求“超脱分形”“化身五五”,性与命仍紧密合体。因而,在修炼方法上,也讲究修性与修命相结合,道教内丹派有先命后性或先性后命的分野,在性命双修上没有区别。与性命相产在,在神与气、神与形等问题上,也强调神气合一、形神合一,把两者的和合作为生命存在的基础,把两者和合的程度作为修炼层次与境界的标准,即便五代以后所谓成仙多有精神长存意义,却也从不曾放弃形体,只是在形神和合的方式上并不主张形体现实地超升。这与儒佛全然不同。儒学讲究道德理性,讲究人的精神生命,不讲肉体的生命,对人的自然物质需求作了非人的理解,即与禽兽无异,因而这种生命最终流于抽象的、灭人欲的、道德理性的精神。佛学一概否认现实性,现实的存在者是虚幻不实的,对于佛者来说,只有存在意义没有存在者,因而修炼就是如何去死,死而后才超生,而超生只是存在意义的超生,即精神的超生。

### 三、有中存无

在道教生命哲学中,有、无是最难把握的问题之一,这是因为这一对形而上学范畴,在形上与形下之间来回游荡,当你欲在形上的意义去理解它时,它却在形下呈现;当你在形下意义去理解时,它却又站在形之上;可是你若在欲申明这对范畴超出定义领域不可界定时,却又感觉到在道教生命哲学中它有着十分重要的意义。如此,如欲真正领悟它的确定意义,就只能采取在这种哲学体系中“重新发现”(狄尔泰语)自己的方法,即在深入体验中来理解它。<sup>①</sup>笼统地说有、无是什么,如同站在门外猜想屋里有些什么人物角

① 狄尔泰语,引自《理解生命》98页,中央编译出版社1994年版。

色,以及他们谈论些什么,只有走进屋去加入其中,才能了彻。同样,只有跟着生命的律动才能领悟生命的哲学。在我看来,有、无至少应在三种情形下来理解:第一,存在论上的有无;第二,修炼过程中的有与无;第三,境界论上的有与无。存在论上的有无,乃是本体论上的,亦即宇宙本体、生命本体上的基本因素。庄子在《齐物论》中曾对生成上的有无关系作了推究,其结果是“有”之上存在着“无”,“无”之上又存在着“未始有无”,推论无穷尽,有无亦无穷尽,推论过程实际变成了存在论(论有有、有无),而存在论则呈现出有无相生相因的逻辑链条,这样便克服了《老子》既肯定“有生于无”,又断言“有无相生”的矛盾。魏晋玄学兴盛的时代是一个重概念、范畴规范意义的时代,对传统思想中固有概念、范畴进行阐释,使之内涵深化,阐释的前提条件是将概念从原文中择取出来,纵横深发其可能涉及到的论域。王弼深化了“无”,认为“无”是万有的根源,“无”成了本体;郭象发展了“有”,认为“有”毋须从无而“有”,“有”自己就产生了有。应该说两人都是有根据的创造性的阐释,但都偏离了庄子的有无相生相因的链条,或者是以这个链条中摘取了一个片断,尽管这个片断(有或无)一定是下一个片断(有或无)的根据、原因,即不知它们本身也是上一个片断生成的结果。这正是庄子早已批评过的“偏”。佛学三论宗及天台宗从印度引进了“中道”原则,以不落两边(非有、非无)思想方法凌驾有无之上,又统摄有无。道教重玄思想家则以非非有、非非无、三翻、四极的超越方法,将有无重新放回到相生相因的无穷链条中,不去究竟有无关系,全超越有无,只在重玄、境界中体会“有”中有“无”,“无”中有“有”。很显然,存在论上有、无只是就本体的存在状态而言,“有”是存在,“无”也是存在,本体论上包括“有无”的存在是生命哲学的基础,什么也不存在的“无”不是生命哲学本体论上的“无”。本体论上“有无”只是显与隐的区别。修炼论上的“有无”,依修炼感受与层次而论,与本体论上的“有无”不同,有与无是就其可视可



感而言的。在人体生命构成上,促动五脏六腑、三田、五行、奇经八脉等等都是实有,在其功能上又是无形无象的;在修炼层次上,尽管各家体会不尽相同,都有一个认同的过程,即“有中生有”与“遣有归无”。修炼有目的是要炼就内丹,但在修炼伊始,并无内丹,因而是“无”;修炼中无中生出有形可观的“丹”,丹家描述为光灼灼、圆陀陀,如躁动的胎儿,此“有”为有形可视可感。再上一个层次,则要将此“有”——丹,又化作无,即不滞着于有,而能化为无形之象,打破虚空,与宇宙同体,这时的“无”正是一种高蹈的“有”。境界论上的有无为存在论上的和修炼论上的升华,出有入无,即从有形有象进入无形无象,有无不再相对执,而是玄同冥合的超世谷的世界。

#### 四、融合理性与非理性

作为宗教,道教原本不是理性的,信仰总是第一位的,况且其生命哲学张扬的决不是理性的认识,而是人的生命的直接感悟与体验。对于宗教来说,理性可以诱导信仰,即通过严密的逻辑程式,使人相信理性的绝对可靠性,而理性却充当了神性的替身,基督教的做法正是以理性论证了神性。然而,知识的认识最终解决不了信仰的问题,信仰需要直接的体验,需要宗教的感情、意志,所以基督教在“信仰高于理性”的原则实现了二者矛盾的结合(或叫“悖论”)。中国没有过希腊式的理性辉煌,在道教理论体系的建构之时也没有理性主义的传统可借用,因而没有理性与信仰的强烈对执,也不会产生将理性贬为信仰的“奴婢”的愿望。道教对理性的运用完且始于不自觉。道教将先秦道家作为自己创教的理论基础,而先秦道家(特别是《老子》)典籍中确已具备了完整的理论模型,其中不乏概念、命题的规范,道教理论的进一步发展无非是其继续推演而已。六朝时期,佛教及其印度因明逻辑在中土的泛滥,使道教理论家感到自己论辩乏力,意识到非有理性的宗教哲学便不足以产生说服力,宗教布道总少不了说出一些道理,而道理成

立、解释与被人接受,排除不了知识,这才自觉地运用理性。此时一批自生的、承继的、转借的理智范畴出现在道书中,理性意味厚起来。但即便在那时,也不讲“纯粹”的理性。对于道教生命哲学,它本身也是宗教哲学,它在讲求生命意志及其冲动时,必须要排除盲目性,因而它需要理性。在道教的生命哲学体系中,可以看到自始至终的理智的作用,如起念、导引、凝神、观照等等。可是,生命哲学总伴随着生命的生动性,其非理性倾向性比理性倾向性更为突出,其个性比普遍性更为重要,柏格森认为生命本身是非理性的,“抽象理智不足以把握经验的丰富性”。<sup>①</sup> 修仙之术百途,每人修炼都有不同于他人的体会感受,普遍的原则是起有限的作用,认识只是在身体力行的践履体验中才会有益,所以其认识修炼论在体会中实现。道教生命哲学相信有绝对的本质,即道,人人修道都是为了契合这个绝对的本质。但修道者并不以某种绝对有效的理智去实行,各人的生活经历与样式具有相对性,以相对把握绝对不是一种途径,所以理性只能扮演相对辅助角色,非理性与超理性扮演主角。理性与非理性就以这样一种互不排斥的态度融合在一起。与此相关,在道德理性与生命观念上也实现了结合。道德理性是重要的,人人需要德行的积累,需要为自己树一面功德碑;生命观念更为重要,即不戕害生命与长生第一,济物利人为二,救度别人是在自己生命健康基础上才能进行。因而既要长生,又要积德,彼此不相诋毁。两者融合自然产生这样一种恒常的信念:遵循生命序次,爱养自然,就是最大的道德。

### 五、融合个体生命与宇宙生命

道教把整个宇宙看做生生不息、恒常流动的大生命,万物皆有灵,自然的持久变化为宇宙生命之源。《庄子》、《抱朴子》、《化书》、《太平广记》都生动地描述了一切物质现象又都是生命现象,各类

<sup>①</sup> 引自段德智译威廉·巴雷特《非理性的人》15页,上海译文出版社1992年版。

生命现象以自然的、永恒的“道化”规律相互发生转化,转化符合道的目的性,即从道开始,最终又回复道,因而又称“顺化”,在“道化”的链条上,一切生命现象都要服从“顺化”,都只有暂时性,或者说道化的暂时、相对的静止状态。由于道一定要将目的性贯穿到底,因而这个目的性不仅成为一切生命的转化的动力,也成为“来不可遏,去不可拔”的“势”,生命只能顺应,不能逆反。道化有了目的性,就排斥了具体生命现象的自由具有目的性。尽管万物都有灵,似乎都有意识、意志,但它们只有顺从的自由,没有自我选择的自由,因而是到底,对于有灵的万物来说,它们的生命是没有目的的。道教其实将万物有灵与道化只是作为生命哲学的一个前提。在道教生命哲学看来,除了宇宙大生命之外,我身是一个小宇宙,是完整的可与大宇宙相对应的生命系统,大宇宙里所拥有的。我自身都同样拥有。而“我”的生命系统不仅仅是生命的存在,重要的是,“我”是一个完整的个体,“我”具有主体性质,“我”的主动性、“我”的意识、意志与感情随着生命的律动,会产生强烈的冲创性。这种冲创性不是盲目的冲动,它自身就是目的性,具有足够的动力,它承认宇宙生命与规律,却能“盗”其“机”为我所用,敢于逆天而动,即敢不遵循大宇宙“顺化”之则,提出“我命在我不在天”的主体性原则。随着修炼层次的提升,这一原则得到了强化。所以个体性、主体性原则,乃是道教生命哲学赖以展开的基础。突出生命个体、主体性并非不与宇宙生命发生关系,个体生命总归是有限的,宇宙生命是无限的,道教生命哲学的终极关怀,乃是欲以有限生命混合无限的生命。在道化过程中,任何具体都将生生灭灭,道化作为无限的循环,总是活动着的生命,即具体的有生死,普遍的道总在转化中实现着自己无穷的生命力。道教生命哲学所讲述的修炼,实质还是对道化自然总过程的模拟,亦即对超越具体生死模拟,在个体的具体中实现普遍的无限的生命。同时,在修炼所达到的境界上,也是根据将自己有限投放到宇宙的无限,实现以有到无的境界

提升,“死生无变于已”,才是超生越死。

(作者:广州社会科学院哲学文化研究所副研究员)

## 全真之道与关心社会

范恩君

全真教是当今最主要的两大道教派别之一。全真之道将入世“致太平”，出世“证仙成真”融为一体。其出世思想，也正如《重阳立教十五论》“第十五论离凡世”所说：“离凡世者，非身离也，言心地也，身如藕根心似莲花，根在泥而花在濂空矣。得道之人身在凡而心在圣境矣”，形寄于尘世而心明于物外，追求入世而超世。全真教入世利益社会关心人群可谓其优良传统，在当今倡导道教与现代文明相结合、道教与社会主义社会相适应的时代，深刻理解全真之道的信仰内涵，发扬其关心社会冀求“致太平”的理念精神，积极实践“真功”、“真行”，无疑是具有重要的现实意义的。

本文试就全真之道，即全真教信仰的真谛和基本教义，全真之道的政治理念和社会伦理道德思想等问题予以阐述探讨，以期抛砖引玉，就正于方家。

### 一、全真教信仰的真谛和基本教义

为了便于更深刻地理解全真教的基本信仰和主要教义，首先我们应该了解当时的社会政治背景和宗教背景。全真教兴起兴盛于宋、金、元时期，这一时期战争频仍山河易主，民族矛盾社会矛盾空前尖锐。国破家亡的隐痛深埋在一代人的心底，备受心灵创伤的北方汉族人民，需要汉民族自己本土传统文化形成的道教予以精神慰藉。然而汉魏以来一直为道教主流的符篆派，晚唐以来兴盛数百年的道教外丹黄白术及服气、守一等传统炼养术渐趋没落及其凋弊。同时，晚唐、五代以来内丹修炼兴起，再加上佛教禅宗迅速勃兴、理学昌盛等因素的刺激，全真教、太一教、真大道、净明道等“新道教”乘势崛起。

在这样的背景下,王重阳祖师直承先秦老庄道家、钟吕金丹道,又融儒家忠孝仁义之学及禅宗心性之学于一体,创立全真之教,《长春真人本行碑》称:“全真一派,道为之源。鼻祖其谁,圣哉玄元。谁其导之,重阳伊始。谁其大之,予长春子。”全真教以老子为道祖,按我们道教的说法,其传授法系是:老子传东华帝君王玄甫,东华帝君传正阳帝君钟离权,正阳帝君传纯阳帝君吕洞宾和纯佑帝君刘海蟾,吕洞宾又传王重阳,刘海蟾传张紫阳(一说钟离权传吕洞宾,吕洞宾传刘海蟾、王重阳,刘海蟾传张紫阳)。王重阳传马丹阳、谭长真、刘长生、邱长春、王玉阳、郝太古、孙不二“七真”,开全真北宗一脉。张紫阳开南宗一脉,与石杏林、薛道光、陈泥丸、白玉蟾被尊为“南五祖”。从这个传授体系也可以看出,全真教标榜直承老子之旨,在修炼上承继钟吕内丹修炼体系。

重阳祖师创教伊始,认为“东方教法年久敝深,吾往拆洗之”、“道之大原,玄文五千。诞夸索隐,匪其正传”,一反当时流行的传统道教,以老子之“道”为最高信仰,以《道德经》为根本经典,重立教。老子之道,乃虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。先天地而莫知其始,后天地而莫知其终。其静则归根复命,动则物各芸芸,大无不包,细无不入,无物不有,无时不然。《道德经》阐述老子之“道”,从天道自然无为,大道化生万物的宇宙生成论出发,本着天人合一,天道与人事相通,治国与治身相同的观点,用自然法则来论述治国养生之道。将清静无为的自然之道与治国之道、养生之道融为一体,寻求国家太平长治、个人长生久视。全真教通五千言之至理,不言而传,不行而到。

遵循长生久视之道,追求成仙证真的信仰也是全真教义的主要内容之一。与传统的神仙道教追求“肉体长生,飞升成仙”不同,全真教认为“屏去妄幻,独全其真者,神仙也”<sup>①</sup>。《重阳立教十五

① 《全真教祖碑》

论》“论超三界”云：“心忘虑念，即超欲界；心忘诸境，即超色界；不著空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣！”“论离凡世”亦认为“得道之人，身在凡而心在圣境矣”、“欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也！”因此，确切地说，全真教追求成为“真人”而非“仙人”。那么，何谓“真人”？全真教承继南华真人之说《庄子》中说：“有真人而后有真知”，也就是说有“真知”的人就是“真人”。所谓“真知”就是“知天之所为，知人之所为”，天之所为即天道，人之所为即人道，体天道以善人生的人就是真人。概括地说，真人就是存养本性悟得大道的人。关于道教追求的长生久视问题，全真教认为，“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也”（邱祖语）。真人超生死，非肉体长生，乃元神不死。

所谓“全真”，乃真功、真行双全之义。全教承袭钟吕金丹道，以识心见性、性命双修的内丹学为“真功”。认为“凡有七窍者，皆可成真”（邱祖语），成仙证真之本乃“真性”。《重阳授丹阳二十四诀》说：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”因此炼丹修真者应“先求明心，心本是道，道即是心”。在内丹修炼原则上，全真教力倡性命双修。《重阳立教十五论》中说：“性命是修行之根本，谨紧锻炼矣”，白玉蟾在《紫清指玄集·性命日月论》中指出：“性命之在人，如日月之在天，日与月合则常明，性与命合则长生。”但是，在性命双修的内丹修炼方法上，全真教南宗、北宗却不尽相同。北宗主张先修性后修命，《邱祖全书》中说：“有为功夫命功也，无为妙道性学也”，“三分命功，七分性学”，“吾宗惟贵见性，而水火配合其次也”。“水火配合”即指修命之术。南宗张伯端一脉则主张先修命后修性，认为“命之不存，性将焉存”（紫阳真人语），“修性先修命，方人修行径，修命不修性，此是修行第一病<sup>①</sup>”。

全真教不拘一相、不主一教，主张圆融三教、三教合一。重阳

① 刘一明《参同契经文直指》

祖师以“圆融三教、三教合一”作为全真基本教义,也是顺应当时文化思想潮流的。魏晋南北朝之后,儒、释、道三教成为中国文化思想的三大支柱,唐代三教并尊,唐中叶以后的总趋势为三教合一。在当时三教文化劫后待兴之际,重阳祖师欲一统三教而高树教帜,给中国传统文化保存了一线生脉。他认为,“儒门释户道相通,三教从来一祖风”<sup>①</sup>、“三教者不离真道也,喻曰:似一根树生三枝也”<sup>②</sup>。关于“三教”,李道纯在《中和集》中讲得更为具体,他说:“禅宗理学与全真,教立三门接后人……会得万殊归一致,熙台内外总登春。”将全真与禅宗、理学并称。

重阳祖师每接人之初,必使人诵持《道德经》和《心经》、《孝经》,《心经》是佛教禅宗的重要经典。

禅宗是佛教中国化的结果,其始祖是南梁时来华的印度和尚菩提达摩,中间经过慧可、僧灿、道信、弘忍,至唐代中叶六祖惠能正式立宗后,经唐、五代的发展,到北宋时形成五家七宗的局面,在佛教各宗中占有最重要的地位。禅宗融合了中国传统文化中的有关思想,尤其是儒家孟子、《中庸》一系的思想,以心外无佛、明心见性为宗旨,把修炼的重心结为心性的明悟。作为全真信士必须要学习禅宗。全真信士还必须要洞悉孔孟儒学、宋明理学。理学是在儒学与佛教、道教相结合的基础上孕育发展起来的,它以儒家思想的内容为主,同时也吸收了佛学和道教思想。宋代理学探讨的中心问题是“性与天道”。理学的集大成者朱熹以“天理”作为天地万物的本原,人生、物生均源于天理,天理寓于人身物体,经过了阴阳交感五行妙合的过程。人要完善自身的伦理道德,就必须“穷天理,灭人欲”。朱子认为,恶在人身上的具体表现就是“人欲”,他说:“不完全等同于私欲,人们对物质生活的正当要求和正常的生

① 《重阳全真集》

② 《金关玉锁诀》



理需要,都是天理。他形象地区别了人的正常生活需求和“人欲”的关系,当有人问饮食之间,孰为天理,孰为人欲时,他回答道:“饮食者,天理也;要求美味,人欲也<sup>①</sup>。”也就是说,凡是超过节度的,无休止的欲望就是“人欲”,反之,只要在道德规范范围内的要求和需要,都是天理。理学的“灭人欲”思想与道教“少私寡欲”思想是相通的,它的许多内容为全真教吸融。

三教圆融,三教合一,是基于三教有共通之处,“天下无二道,圣人不两心”,三教同源一致,三教宗极之旨源于仙圣佛以心所体之道。而“道”作为宇宙最高理则,唯一无二,故仙圣佛体道证道之心亦无二,人之“心性”为三教共同之源。无论儒家“修心养性”,佛家“明心见性”,还是道家“识心见性”,都离不开“心性”。李道纯谓心性者,儒家名太极,佛家名圆觉,道教名金丹,实则名三而体一。他还把三教义理的一致点归结为“中”和“虚”。这种三教同源一致说,宋元以来颇具普遍性。重阳祖师出身儒门,熟谙儒典,在修道中深入佛教“七年风害,悟切《心经》无挂碍”,又上承老庄道家、钟吕金丹道一脉,创立三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉花会、三教平等会,他本身就是圆融三教的典范。

总之,全真教即信奉老子之道,圆融钟吕内丹之学,禅宗与理学,以证仙成真和济世救人为目标,力倡真功真行的新型道教。

## 二、全真之道与关心社会

真功、真行双全是谓全真。真功清静证元初,真行救人疾苦。《重阳立教十五论》指出:“入圣之道,须苦志多年,积功累行”,“只修内功,不修外行,如画饼充饥,积雪为粮,虚劳众力,到了成空”,特别强调“外行”的重要性。只有做到了“功行两全,是谓真人”<sup>②</sup>。可见,全真教非常注重关心社会,把传道济世的社会活动作为“全

① 《朱子语类》卷十三

② 《晋真人语录》

真”之道不可或缺的重要方面。全真教中颇具代表性的龙门派，主张以道合德，特别是邱祖西行觐见及尹志平掌教之后，由积功累行来证道，贯穿伦理道德于修道之中，“教门用功，大起尘劳”成为振兴教门的重心。

全真教关心社会最突出的表现是其“致太平”，让老百姓丰衣足食的政治思想。在当时宋、金、元时期，战祸频繁，民不聊生，甚至面临“鞑人攻城无不破，破则不问妍丑老幼贫富逆顺皆诛之，略不少恕”<sup>①</sup>的野蛮杀戮。长春真人发出“天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦。万灵日夜相凌迟，饮气吞声死无语。仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。安得大士复混沌，免教造物生精灵”悲愍呼声。长春真人本着老子《道德经》“佳兵者不祥之器”、“杀之众以哀悲泣之，战胜以丧礼处之”，“以道佐人主者，不以兵强天下”，以及“圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物”的垂训，抱着“我之帝所临河上，欲罢干戈致太平”的弘愿，审时度势应成吉思汗诏请，以七十高龄，风雨四载，跋涉万里，赴西域大雪山谒见成吉思汗。据《元史·邱长春本传》载：太祖时方西征，日事攻城。处机每言，欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本；问长生久视之道，则告以清心寡欲为要，成吉思汗深契其言，赐之虎符，副以玺书，尊邱祖“神仙”。“诏顺命者不诛，许降城而免死，宥驱丁而得赎，放俘口以从良，四百州半获安生，数万里率皆受赐”（秦志安语）。不仅如此，邱祖还抓住成吉思汗允许道教自由发展的时机，利用道观，广发度牒，以独特的方式“救民”。《元史·释老志》载曰：“时国兵践蹂中原，河南北尤甚，民惧俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，毋虚二、三万人，中州人至今称道之。”邱祖止杀救民的大功德，后世乾隆帝称赞说：“万古长生不用餐霞救秘诀，一

① 宋孟洪《蒙魁备录》

言止杀始知济世有奇功”。

全真教“救民疾苦”，还主张让老百姓丰衣足食，使饥饿者得食，劳动者得息，时寒时暑皆有所养。尹志平在《清和真人北游语录》中提出：“中道几乎变易，故知后人未易行，却不若积累功行最为有效。必有志于功行，莫如接待，凡所过者，饥得食，劳得息，时寒时暑，皆得其安息。德施于人者有如此而功可不谓之太乎？”把让百姓富足安乐当做积功累行的目标。

全真道的政治思想还有着明显的忠君尊王观念。《户县秦渡镇重修志道观碑》谓：“全真之教虽遗世独立，而尊君亲上之心常存；虽遐遁隐居，而爱人利物之仁愈切”，可谓一语中的。《金关玉锁诀》就将“忠君王”作为持戒的重要条件。丹阳真人《十劝》文中，“第一不得犯国法”，《立誓状文》强调要“谨以国法为先”。《初真十戒》“第一戒者，不得不忠孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万行”，将忠君孝亲列为首务。这些教义有利于维护君主统治和社会稳定，与统治者的政治利益是一致的，因而得到了国家的支持，从而更加强了道教的世俗化倾向。联想到现实，“谨以国法为先”“不得犯国法”，这与宗教与社会主义社会相适应的要求，即“宗教必须遵守社会主义社会现阶段的国家法律、法规及方针政策。法律保障宗教信仰自由，但宗教必须在法律范围内活动，必须按国家的方针政策办事，而不能同法律、法规及方针政策相冲突”，是完全相符的，全真道的某些教义完全可以在当代社会发挥积极作用。

全真道关心社会还表现在重视“德治”，注重社会伦理道德方面。《终南山重阳祖师仙迹记》云：“今观终南山重阳祖师，始于业儒，其卒成道，凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝诘纯一，及其立说，多引六经为据，其在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者凡五，皆所以明正心诚意，少思寡欲之理，不主一相，不居一教也。”重阳祖师把儒家的“正心诚意”的道德修养论与道教“少思寡欲”的宗教修养论结合在一起，教人“孝谨纯一”，十分重视

儒家《孝经》，并将“孝敬父母师资”作为修持的重要内容之一。对于广大的居家信众，全真教劝以忠孝仁慈修善积德。长真真人《赠韩家郎君在家修行》诗云：“崇真起善立玄堂，谨奉朝昏两炷香。内侍孀亲行孝道，外持真正合三光。常行矜悯拯贫困，每施慈悲契下殃。他日聪明如省悟，也应归去到仙乡。”又有诗云：“为官清正同修道，忠孝仁慈胜出家。行尽这般功德路，定将归去步云霞。”谓“忠孝仁慈”、“为官清正”是得道成仙的“功德路”。清和真人尹志平主张未学仙道先修人道，个人修身先做个“谨慎君子”，其《北游语录》中说：“凡学道虽未能到通天彻地处，先作个谨慎君子亦不亏已，然大圣大贤皆自此出”，以儒家的圣人标准作为修道准则。姬志真在《云山集》吟“实德”、“实行”两诗中大体概括了全真教处世的行为准则。《实德》诗云：“才生一德鬼神知，元本良心不可欺。济物利性忘取舍，从人屈己事谦卑。私邪偏见寻常拔，忠孝仁慈上下移。恭谨至诚无谄曲，人天何处不相宜。”《实行》诗曰：“后已先人谦又谦，常怀本分自清廉。利生接物仁无义，契理明真义亦兼。莫幻骄邪惊世欲，休生诡辩狂间阎。本行德业能深积，向上机关不用拈。”以恳心低下，断继人我，施诸方便，利益群生，忠孝仁慈，恭谨至诚等为行为规范，与儒家道德观相比，又确有自己的特色。

全真的社会伦理道德思想也是积极的现实意义的。仙经万卷，忠孝为先。忠孝为诸戒之道，百行之原，学者之先务。《初真十戒文》称：“大忠者不昧其心，至一物不欺。大孝者不悖于理，至一体皆爱。一语欺心即非忠，一事悖理即非孝。《忠经·天在神明章》云：“天之所覆，地之所载，人之所履，莫大乎忠。忠者，中也，至公无私。天无私，四时行；地无私，物生；人无私，大享贞。忠也者，一其心之谓也。为国之本，何莫由忠？”把“忠”看做天地万物正常发展的根本，“忠”有利于群体、国家的统一和凝聚，有利于社会的有序进行和稳定，它所体现的为国家、民族、天下不惜牺牲个人私利的爱国主义、集体主义精神，与精神文明建设是一致的。《孝经》把

“孝”分为天子之孝、士大夫之孝、庶民之孝，把自爱其身、修身慎行作为“孝之始也”，以报父母生育之恩，师长教诲之恩。帝王官吏“为官清正”、“以百姓心为心”亦为“孝”。“孝”有利于家庭亲情关系的和谐、社会人际关系的稳定，当然，应该指出的是继承和发扬忠孝的道德，并不是要完全以过去的“忠孝”标准行事。

全真教亦讲“仁慈”。“仁”是儒家基本的道德思想，其核心是爱人。“仁”包括忠恕、克己、孝悌、自爱，还包括智、勇、恭、宽、信、敏、惠等道德规范。全真教“仁慈”与此相通，并多有借鉴，“善人吾善之，不善人吾亦善之”，提倡人与人相爱，尊重人的价值，同情人，帮助人，在现实生活人际关系中，仁慈思想的道德规范仍然具有重要的意义。

“信义”变是全真教社会伦理道德的重要内容。全真教讲求诚实有信，“利生接物仁无失，契理明真义亦兼”。特别是在市场经济情况下，社会上暂时出现的某些一切以经济利益为轴心，不顾社会效益，“唯利是图”、“见利忘义”的不良现象势必使社会风气日益败坏。全真教重“信义”的原则无疑会对维护正常的经济秩序和社会秩序具有积极的现实意义。

全真教还倡扬三纲五常。元初道士陈致虚在《金丹大要·道德经序》中明确提出“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道知纲常而出，非出纲常之外别有道也”，又说：“群臣也，父子也，夫妇也，朋友也，此大道之纲常也，万世不可易。”以道教之天道喻儒教之纲常，以“道”为纲常伦理之本，将儒道从根本上来统一起来，规定了人在社会关系中的权利义务。剔除纲常道德中的等级观念、男尊女卑等等不适合现代社会的消极因素，对孟子提出的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的五伦关系和《礼记·礼运》所强调的“十义”，即父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇贞、长惠、幼顺、君仁、臣忠”赋予符合时代要求的新内涵，无疑对于改善人伦关系，促进社会稳定和发展会有积极的作用。

全真教“少私寡欲”、“不敢为天下先”的名利观念也是值得提倡的。《道德经》中说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”对于物质追求的过度奢靡，必将给人性命和社会带来极大的危害，致使社会上层贪赃枉法，腐败风行，社会下层欺诈横生，劫贼蜂起，最终将导致资源枯竭、环境污染乃至毁灭性战争，人类自我毁灭。当然，指出不加节制的物欲的危害，并不是否认人正常的生活目标和生存需要，而是让人们懂得不为物役才能获得幸福，体味真生活。修道立德，淡泊名利，平和心性才能享受生命本有的快乐，正如禅诗所云：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪，若无闲事心头挂，便是人间好时节。”

全真教关于人与自然是—个和谐的整体，追求“天人合一”的教义思想，对生态环境保护也是有积极意义的。全真戒律中体现了这种思想，如《中极三百大戒》中，保护动物鸟类的有：“不得杀害一切众生物命”、“不得有心践踏虫蚁”、“不得上树探巢破卵”等；不得虐待惊吓动物鸟类的有：“不得鞭打六畜”、“不得惊散栖伏”、“不得惊惧鸟兽促致穷地”等；保护植被的有：“不得无故采摘花草”、“不得无故砍伐树木”、“不得以火烧田野山林”等；保护水源的有：“不得便溺人所食水中”、“不得误以毒药投诸水中”、“不得塞井及沟池”、“不得竭陂池水泽”等等……这些规范无疑有益于环境道德建设。

全真教中一些具有普遍意义的伦理规范，如悯孤恤寡，敬老怜贫，济人救铖，修桥补路，施药治病，隐恶扬善，解释冤怨，以道助物，令九族雍和，戒偷盗，戒淫邪，戒说谎等等与当代社会公德也是相适用的。

全真教把出家修仙证真与世俗的忠孝仁义相为表里，把道教社会化，具有“致太平”“忠君尊王”的政治观念和儒家社会伦理色彩，倡扬三教，合一儒释，无怪乎陈恒先生在《南宋河北新道教考》中直谓全真教“非儒非释”，亦不能“漫以道教目之”，“若必以为道

教,亦道教中之一改革派耳”,甚至极言全真教乃“儒教的一个支派”。今天,我们探讨全真教关心社会的政治和社会伦理道德思想,其用意也就是发扬其关心社会的优良传统,赋予它新的时代内容。

(作者:山东省道教协会副会长)

## 徐梵澄先生《老子臆解》中的善生思想

孙 波

解说老子，自先秦以降，代不乏人。今返观历史而挽于民国，注释所见之简策者岂能以百数计？何也，皆因其理欲穷究又尝有尽解者也。解之者，予人以启发，足己；解之高明者，洞明其奥义，胜出。

1988年，中华书局推出徐梵澄先生（1909.10 - 2000.3）《老子臆解》，可堪称探骊得珠之作。该书是根据长沙马王堆老子帛书二种，并在斟酌其他版本的基础上完成的。在其疏释过程中，先生融摄周易及先秦古说和古、近印度与西方哲学家的思想，打通疑难，寓以新意，抽发理隐，大畅玄风，给读者以沛然淋漓之感和极大的精神享受。

梵澄先生主治近世印度“圣哲”室利·阿罗频多（Sri Aurobindo 1972 - 1950）精神哲学。该为印度哲学和社会活动家，一生著述甚丰。他精研印度古代哲学，在继承传统的吠檀多唯心主义哲学的基础上，大量吸收西方哲学和自然科学的成果，特别是进化论思想。他的哲学亦称“精神进化论”或“整体不二”论。

“不二”与“一体”之概念，大致不异，但亦有些微区别。我们说，“道在万事万物中，万事万物在道中”，所谓“一体”，指道不能有两个；所谓“不二”，指“万事万物”究竟与“道”不同，说“不二”，是着重“无分别”义，不是“唯一”义。故道者为超乎宇宙之上，为不可思议（认知）又在宇宙之内，为最基本而可证会的存在。此“存在”为形上之“有”宗者。

“有”宗与“无”宗对举，梵澄先生说：“《奥义书》之《吠陀》教，是谓‘有’宗者，‘有’宗，不外乎指超世界人类以上，有存在者。反之，



为‘无’宗。胜论,数论,瑜伽,因明,皆属前者;顺世,佛都(原始),耆那皆属后者。设若‘以《吠陀》教为正,则原始佛教为反,而合于大乘。以大乘为正,则密乘为反,而合于印度教诸宗。辩证之迹,昭昭乎著。’<sup>①</sup>吠陀教之最高概念,也就是印度文化的中坚思想之最高概念,即“大梵”,在中国表述为“道”,在希腊或西方表述为“逻各斯”或“上帝”。三者同为最高本体概念,亦可称最高的善,故可汇合为一圆满理念(highest good)。

然而,中国、印度与西方的哲学形态有所不同。在中国,孕育出“天人即分也合”的生命哲学;在印度,生长成“天人不分”的宗教性哲学;在西方,发展了“天人相分”的知性哲学。知性哲学,“天人相分”,上帝在彼岸;生命哲学与宗教性哲学,“天人”、“不二”、“大梵”或“道”在彼面亦在此面。也就是说,“大梵”与“道”包举两个方面,若然我们以可被感知的“时”“空”世界为正,则不可知界为负;反之,我们以不可知界为正,则可被感知的“时”“空”世界为负。正负彼此互为必需,合为一“大全”、“太极”、“宇宙”、“它自体”(室利·阿罗频多)、“物自体”(康德)、“绝对理念”(黑格尔)。

依《吠陀》之旨,“大梵”即“自我”也。万事万物在“大梵”中,“大梵”亦在万事万物中,“大梵”即是此万事万物。在此为彼,在彼为此,此即彼也,万物一体。故其口号曰:“汝即彼也”,而一而万,推至数之无穷,还归太一。“是已有矣,万物皆真,真曰存在,存在曰智,智,知觉性之谓也,万物皆本于一知觉性。在‘是’为有,为有即乐。故说宇宙人生之真理,不过三言,曰‘真、智、乐’,而三而一,而一而三,即体即用,即用即体。”<sup>②</sup>“梵”体(“道”体)之真实存在贯通正(形下)负(形上)两界,贯通者也即知觉性也。知觉性,在人为心思、性灵、超心思;在有机之动植物,为下心思或感知;在无机物,

① 《五十奥义书》·序

② 《五十奥义书》·序

为知觉性之粗胚而潜涵能量。如若我们把宇宙设想为一地球,则“超心思”可达至北极而进入彼面;反之,知觉性之粗胚(无机物)本身就是“自然”物,与南极连结。要之,室利已说:上帝(大梵)既已全般化为“自然”,“自然”也求进步地化为上帝。<sup>①</sup>《吠陀》之要义,归极与至真合契,即自亲证与“真、智、乐”为一。亦如老子曰:“复命、常也”。<sup>②</sup>

“有宗”者,无非持理念者也。梵澄先生说:“此理何由而明耶?曰:亦信之于始,行之于中,证之于末而已。其始于信,犹假定之陈于前也,而后推论,则转而为知,此非闻见之知也,必自心证知为‘同一知’,则期与至真合契。”<sup>③</sup>与至真合契,为一圆满之存有,“为有即乐”,“乐”,“富乐”也,圆善也,“于是而从入之道万殊”(同上)也即万物之所(道)从生。善生理念端出乎于此。

例一。“是以圣人居无为之事,行不言之教。”<sup>④</sup>臆解:“‘无为’者,非谓无所作为也。倘人皆无所作为,则人事皆息,而文明亦于是乎止,此即西哲康德所谓不善,不可普遍化者也。老氏人所谓‘无为’,兹也其三语曰:弗治,任人民自然而治;弗恃,即无所负,无所赖;弗居,于事不居其功。由是则弗去,即不违,亦不离也。”<sup>⑤</sup>

康德之“至善”(上帝)理念,为人事社会之范导,其意义在于“普遍化”,即“普遍的适用性”。反过来说,普遍化者,也可以说能社会化者,即符合善理念。举若欺诈、偷盗蔓延,则会民不聊生,社会解体。故民生为第一要义,即普遍的生为善。

例二。“是对圣人之治也,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。

① 《神圣人生论》上册 P48

② 《道德经》第十六章

③ 《五十奥义书》·序

④ 《道德经》二章

⑤ 《老子臆解》P4

恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已。则无不治也。”<sup>①</sup>臆解：“‘虚心’四句，四其字皆指人民。‘恒使民无知无欲也’，非谓使其蠢如鹿豕，人肉视息者也。谓无知于其所不当知，无欲于其所不当欲。虚心谓谦柔，则不争。实腹谓温饱，则不盗。老弱谓无所妄冀，骨强谓气力沈雄。要之使人不为乱事，心即不敢，力亦不为。”

“不当知”、“不当欲”，为知止；“不争”、“不欲”，为守礼。安定与生息不可分割。生息接后段<sup>②</sup>“虚而不屈，动而愈出”——“动而愈出”，无动必无所成。表天地间“生生之厚”。以人事言，则劳动所以生产。<sup>③</sup>

例三。用西哲见解点染，可表其时代精神。“视之而弗见，名之曰微。听之而弗闻，名之曰希。搢之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故罔而为一。一者，其上不攸，其下不忽，寻寻兮，不可名也！复归于无物。——是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。随而不见其后，迎而不见其首。执今之，以御今之有。以知古始，是谓道纪。”<sup>④</sup>

臆解：“此章于道乃作直述。”

“微、希、夷，谓其不可见，不可闻，换言之，非识感所得者，攸、忽者，明、昧也。上、下者，显、隐也。谓显亦不为明，隐亦不为昧。既此一无限之存在。名言相状，皆非此物也。名之名之，而终非也，则‘复归于无物’。——盖事物之自体，Ding-an-Sich，终不可得，康德哲学，亦尝有见于此。——不得已而姑谓之曰‘无状之状，无物之相’。”

“柏拉图尝谓吾人之寻求事物真理，其事有如拘于暗室，微光

① 《道德经》三章

② 《道德经》五章

③ 《老子臆解》P8

④ 《道德经》十四章

自后来,所见前,前壁上之影像耳。以是喻此‘惚恍’,恰合。”

“此义亦通于易:‘见乃谓之象。’老氏未尝否定存在。谓恍惚中有象有物。不见其首尾后先,第谓‘不见’之耳。由是亦与绝对之‘虚无主义’(nihilism)不同,亦与‘心有境无’之说异撰。仍可以王辅嗣之语解之曰:‘老子是(言)有者也。’”

“进而论之,谓首尾后先皆不可得,是综合观于空间、时间,空无际,时亦无穷也。若谓因生缘起,则因无限,缘亦无尽也。是于究极皆不可知,于人生有尽之时空内,得其今之少分而已矣。故曰‘执今之道,以御今之有’,意即以今之世之理,治今世之事。——此外一字之异,可观儒家与道家之处世不同。‘祖述尧、舜,宪章文、武’,此所谓‘执古之道以御今之有’者也。儒家之法先王,举不外此。然时不返古,世必日进,执古御今,有必不可能者。执今御今,斯可矣。由今而返推至古,古可知也。‘是谓道纪’,纪,理也。”<sup>①</sup>

首尾后先皆不可得,谓:道无始终。金岳霖先生说:“道无始,无始底极为无极”,“道无终,无终底极为太极”<sup>②</sup> 无极为既往之终极原因,太极为既来之终极目的,二者皆为绝对理念,只可思议,不可认知。而历史是人事之事,人之所能,在于尽性,尽性是现实历程中的目标,也是势之求达于理(理念)的过程。

康德谓:人的目的。非谓后人是今人的目的,今人是前人的目的,否则,“人是目的”不能普遍化。宇宙为一大整全之“时”“空”,又可分为无穷尽之若干个“时”“空”。于后者,普遍化在“空”,为人人是目的,在“时”,为代代是目的。一人者,一代者,若能“执今御今”——“斯可矣”。

例四。“圣人恒无心,以百姓之心为心。善者善之,不善者亦

① 《老子臆解》P19-20

② 《论道》P193,210

善之，德善也。信者信之，不信者亦信之，德信之。圣人之在天下也，歙歙焉。为天下，浑浑焉。百姓皆注其耳目焉，圣人皆咳之。”<sup>①</sup>

臆解：“道与儒，亦不相胜也。自汉文、景用黄老，而汉武乃独尊儒。观于其本义，岂不有同者？谈此章而益信。

“‘圣人’，谓治国者。而曰‘无心’，岂无心于治国哉？无为也。‘以百姓之心为心’者也。则大公而无私心者也。则百姓而治百姓者也。则百姓自治也。乐民之乐，忧民之忧，进贤去不肖，皆徵之于国人，此孟子说齐宣王也。相本义之大同也。”

“曰：‘善者，善之；不善者，亦善之’，何也？善者，善之，固矣；然亦善不善。谓‘不信者，亦信之’，又且信不信，是何说也——是且昭大善大信于天下，将大而化成之也。百姓诚不能皆信皆善，生有不齐，品质殊异，才器各别，均之皆中等，视为上者之倡导而转移。孔子对季康子问政，曰：‘子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’小人，非恶人也，平民而已。君子，为政者也。”

.....

“为政者，平民皆注其耳目。得善矣，得信矣，则其安天下也，‘歙歙焉’，翕翕然如敛翼振起也。‘浑浑焉’，浩洗乎若无所止。混混然皆与道合。且将使百姓安乐，圣人咳然而笑也。”（《老子臆解》第70-71）

儒家言性，重人道，道家言命，重自然。自然摄于并大于人道，人道亦需有自然法则（Providence，天道）的依据。进化之理，即自然之道。于此可探道德之源，曰天道好生，亦人群善生之理也。诚如康德所言：“大自然的历史是由善开始的，因为它是上帝的创作。”（《历史理性批判》第68页）大自然赐予人以“自由”，于是文明

<sup>①</sup> 《道德经》八章

起,道德生。儒道相互平视可谓可举,而“由博返约”入超上境,指归未有不同。

善其生,所以善其死。在儒家善生者,是谓“天行健,君子自强不息”;善死者,是谓“鞠躬尽瘁,死而后已”。于后者,道家同样又别样,同样者,如言“死而不忘者,寿也。”(道三十三)梵澄先生解比句一今言“精神不化”。身歿、其功、其言在后世不忘,可谓不朽。不朽,寿也。(《老子臆解》第47页)别样者,则呈从容相,如言“人所归为鬼”(“鬼即为归”)。(同上书,第88页)同样与别样者,都透出“死为生一态”的精神和“向死而生”的气概,属向上一路。观乎此,见儒道两家实则殊途而同归,犹如江汉朝宗于海,汇合为一而返乎同,盖吾中华文化之所以灿烂矣!

## 后 记

道教是中国本土宗教,道教文化博大精深,包罗至广,演变至繁,涵盖哲学、军事、天文、地理、冶金、化学、医药、养生、文学、艺术等等,无所不及,是中华优秀传统文化的重要组成部分。古老的道教传扬至今,是因为它既自成体系,又不断创新;既立根于中华民族固有的生活方式,深明天道,贴近人情,又能融贯吸收外来学说,以开明的胸襟面对世界性文化交流与融合。今日国家一派勃勃生机,万物繁荣,民富国强,是千载难逢的大好弘道时机,承继道教优秀传统文化,弘扬道教精神,推动道教健康发展,是我辈义不容辞的天职。

1998年8月,第一届庐山中国道教文化研讨会在“世界文化景观”庐山举行。其时长江水患,九江受困数日。与会人士压缩会期,节俭办会,挤出拾万元人民币,支援九江抗洪抢险。此举与研讨会主题——“道教与现代文明”相辉映,突显尊道贵德之本旨,深得社会各界赞扬。两年之后,2000年9月,庐山仙人洞道院举办第二届中国道教文化研讨会,以“生活道教”的鲜明主题,再掀弘扬道教文化之热浪。

两次研讨会,专家学者,高道大德,纷至沓来。主题鲜明,把道教之贡献,道教存在的社会价值——评点。一篇篇论文,一场场答辩,引经据典,旁征博引,纵论大道之精神,道教文化与当今社会的紧密联系,使研讨会内容得以升华,显现道教文化之深厚底蕴。为使道教发扬光大,坚定信仰,不断丰富教理教义,满足人们精神生活之所需,同时又适应社会的发展,倡导道教与社会主义社会相适应,与时俱进,激发新的活力,现将两届研讨会论文编辑成册,以与各界信士共同分享道教文化之惠泽。本论文集的编辑过程中,承

蒙闵智亭会长作序、张继禹副会长、袁炳栋秘书长、卢国龙教授、尹志华先生和宗教文化出版社霍克功先生在编辑出版中大力支持，在此谨表由衷谢忱。

叶至明

2000年5月15日于庐山仙人洞天倪阁