

中国当代中青年学者学术精华书系

先秦两汉
道家思想研究

顾问 李学勤

中国当代
中青年学者
学术精华
书系

先秦两汉 道家思想研究

张运华 著

这
些书的
选题，在不
同学科中都有
其前沿性。在充分
吸取综合国内外研究成
果的同时，作出了自身的裁
断和创新。书中的大多数，不仅
对特定对象进行严肃认真的探讨，而
且注意了新方法的试验和新领域的开拓。

吉林教育出版社

(吉)新登字 02 号

中国当代中青年学者学术精华书系

先秦两汉道家思想研究

张运华 著

责任编辑:房海滨

封面设计:王劲涛

出版:吉林教育出版社 850×1168 毫米 32 开本 12 印张 6 插页 222 000 字

发行:吉林教育出版社 1998 年 12 月第 1 版 1998 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—1 000 册 定价:30.00 元

印刷:长春新华印刷厂 ISBN 7-5383-3699-0/G·3337

总序

吉林教育出版社的编辑先生来谈，组织出版一套《中国当代中青年学者学术精华书系》，我觉得这是非常具有远见的举措，衷心表示赞成和支持。

《中国当代中青年学者学术精华书系》的问世，刚好在20世纪幕布即将垂下的时刻。在这个当口，选择发表活跃于学术界的若干中青年学人的最近成果，欢迎就要到来的我国学术进展的新时代，无疑是很有意义的。有人说，什么世纪不世纪，只不过是人造的日历上的问题，这个看法不对。当前我们面对的世纪之交，不管对中国还是对整个人类来说，都是不平凡的变革时期。关心中国学术命运的人，此时此际，难免有百种情结，万般思绪。

回忆上一个世纪之交，经历了戊戌、庚子之变，中国社会所处环境形势可谓险恶，但当时的先驱学者，对新世纪学术的进步都有非常乐观的前瞻。20世纪方一来到，梁启超便在《新民丛报》上写了《中国学术思想变迁之大势》，综论有清以来的学术说：“此二百余年总可命为中国之‘文艺复兴时代’，特其兴也渐而非顿耳。然固俨然若一有机体之发达，至今日而葱葱郁郁，有方

春之气焉。吾于我思想界之前途抱无穷希望也。”18年后，他在名著《清代学术概论》的结语中，仍然说：“吾感谢吾先民之饷遗我者至厚，吾觉有极灿烂庄严之将来横于吾前。”实际上，20世纪间中国学术演进的迅速，内涵的丰富，变化无穷，波澜叠起，仍远非梁启超所能料及。

梁氏于《清代学术概论》开端，标举他所谓“时代思潮”的概念。他说：“凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境之变迁与夫心理之感召，不期而思想之进路同趋于一方向，于是相与呼应，汹涌如潮然。”虽然他对这种潮流出现的解释是很不够的，其间道理我们都懂得，而他描述的潮流“无不由‘继续的群众运动’而成，所谓运动者，非必有意识、有计划、有组织，不能分为谁主动、谁被动。其参加运动之人员每各不相谋，各不相知，其从事运动时所任之职役各各不同，所采之手段亦互异”云云，确可算是“妙于形容”之语。

历史的潮流不仅如梁启超所说，是“观念之势力”，亲身经历过20世纪数不尽的动荡变迁的人，于此都有深切的体认。即以学术而论，其潮流运动来势之雄伟，规模之壮阔，亦有非梁氏如椽之笔所能描述者。自晚清以来，东西文化的接触、交流和碰撞，是一大潮流；马克思主义的传播和发展，是更重要的潮流；至于改革开放在学术文化上带来的新的大潮，现在仍在澎湃升起，我们于其走势趋向中，如何自觉地找到应处的位置，积极地起到推波助澜的作用，尤其是需要深思的问题。

因此，我们和上一个世纪之交的学者们一样，迫切地感觉到总结过去、展望将来的必要，这正是最近几年中国学术史，特别是20世纪学术史大受学术界、出版界青睐的原因。看看各个书店中推出的形形色色有关学术史的作品，许多自然科学、社会科学和人文学者的全集、选集、传记、日记，就会感受到这方面的热度。中国人研究历史，总是强调鉴古足以知今，大家正在通过20世纪学术史的考察，体现着历史的实际功效。

我们这些研究历史的人，习惯于从时间一维的延伸去看世界，这也给自己带来一种短处，即有时会忽略周围的现状。20世纪我们身历其境，但大家热心去谈论的，主阿是已成为既往的大师名家和他们的杰作，很少涉及构成学术潮流最新一波的当代学人，更罕于注意其间的中青年学者。

说到中青年，我总觉得这个词的涵义今昔有太大的变迁。在20世纪前半，人们对中青年学者的观感，和很多人想像的并不相同。比如近年好多人艳称的清华国学研究院，有著名的四位导师、一位讲师，1925年他们开始任职，王国维49岁，陈寅恪36岁，赵元任33岁，李济只有29岁。用今天的标准讲，他们都是中青年。50年代初，中国科学院建院时，早已被尊称郭老的郭沫若院长，也不过50多岁，各研究所的学术带头人的年龄多数还要更轻，这是很多人都能记忆的。希望主张做学问必须长期积累，年轻人很难在人文等学科有大成就的，考虑一下学术史上这样的事实。

如果我们在回顾与前瞻的同时，细心地环顾一下现今的学术界，便会发现改革开放的20年间，业已涌现了力量相当雄厚的中青年学者群。他们的机遇比我们好，背景和训练与我们不同，有很多很多优长之处。他们具有的能力，有的是我们曾经想望而由于以往的主客观条件不幸未能取得的，有的是新的事物而我们已没有可能再去学习的。即使我们不同意他们的一些学术观点，不妨去尝试用他们的眼睛怎样去看过去、现在和未来的世界。

应该认识，中青年学者们已经是当前学术界的重要力量，而且在他们手里的是21世纪中国学术的未来。我们的社会，有必要给他们更多的机会去学习，去研究，去发表，在时代的潮流中前进，并创造新的历史潮流。

《中国当代中青年学者学术精华书系》的作者们，都属于建国后诞生，现在三四十岁的年龄段，大多有着学位，有的已是教授，是博士生导师了。这些书的选题，在不同学科中都有其前沿性。在充分吸取综合国内外研究成果的同时，作出了自身的裁断和创新。书中的大多数，不仅对特定对象进行严肃认真的探讨，而且注意了新方法的试验和新领域的开拓。由于学科的界限，我自然不能看懂所有这些书，但和各位读者一样，面对范围博大的这套书系，心中充满了喜悦。

比起过去的梁启超来，我们更有信心说，下一世纪的中国学术“有极灿烂庄严之将来横于吾前”。

李学勤

1998年5月2日

于中国社会科学院寓所

序

道家是先秦诸子中的一个重要流派，与儒、墨两家不同，如老、庄等人多是属于隐士一类，在当时社会上也没有什么活动，不像儒家的孔、孟，在社会上教育生徒并到列国游说；墨家更是一个有严格组织的团体来进行活动，所以在社会上会产生更大影响，儒、墨两家在先秦被韩非称为“显学”，而道家这个名称到汉代才出现。还有法家在先秦虽不是有组织的学术流派，但申、商等人都是政治实干家，韩非的思想和政治策略又为秦始皇所赏识，可以说从官方渠道散播他们的思想。儒、道、墨、法在先秦学术流派中被称为四大家，而道家的社会影响可能是最沉寂的。

进入汉代，随着政治形势的发展，先秦各学术流派出现新的分化组合。儒、道、墨、法四大家，有说是出现“儒、道存而墨、法废”的情况。墨家在汉以后学统中绝，散落江湖的游侠可能有点墨家的思想作风，但有的也已经变质了。至于法家，大体成为封建统治者“以霸王道杂之”两手策略中的一手，“儒表法里”也是一种表现形式，作为独立学术流派的法家就难以见到了。至于儒家，如众所周知，从董仲舒提倡独尊之后逐渐为当政者所认同，从而成为官方统治思想，在传统文化中亦

居于正宗地位。但是道家作为思想流派仍然独立存在,并且随着时势的变化还继续发展。如从先秦避世的老庄,到汉初出现黄老的治国之术,东汉末又与神仙家结合而衍生出道教。先秦道家原是儒家的反对派,后来也出现一些儒道互补的现象。唐宋以后,道与儒、释被称为三教,而宋儒虽以孔、孟的正统自居,表面上还排斥佛、老,但实际上却吸取对方的思辩性以促使儒学的哲理化。在中国传统文化中,虽然一般认为儒家是正宗,但学术界也有人认为,从哲学理论思维的贡献来说,也许道家思想是主干。我这里不想争论两家的短长,但看两家思想的创始人,孔子与老子在世界文化史上的地位,应该说都是得到公认的。

上面我对先秦学术流派和儒、道两家作了一些泛论,为的是想说明道家在传统思想文化中的地位。当然简单说明是不够的,而且讲的也不一定对,我只是想作为一种导向,引导读者看张运华写的《先秦两汉道家思想研究》。

张运华这部著作,在选题方面似乎没有多少新意,因为对先秦两汉道家思想,各种讲述中国思想史、哲学史及有关研究道家思想的论著,都会对此谈及,那么张著有什么特点呢?正因为他选的是通识性课题,能写出超越前人的成果当然更不容易。我认为本书的价值是在于研究的拓宽与深入,在这两方面力求有所突破。

本书内容架构,从道家思想的产生到道家向道教的衍化,即包括道家在先秦两汉发展的全过程,这是纵的方面,横的方面则是阐述道家思想的自身流变及对外影

响。如本书上篇讲先秦部分，将道家学术分为关列、杨朱、庄周、稷下四派，并分析其特点。对先秦诸子，则分别论述道家思想与儒、法、杂、兵各家的关系，特别在《易传》的理论体系中，怎样看待道家思想所起的作用，在学术界是有争议的问题，本书的观点应该更受到关注。

本书下篇是讲述两汉部分。重点解剖汉初黄老之学的《黄帝四经》，作为代表汉代道家理论的《淮南子》，还有标志着道家自然思想重大发挥的《老子指归》。另外道家思想所阐发的元气论和养生论，对汉代学术和道教的产生都有重大影响。总的来说，下篇全面论证了道家思想在两汉时期的地位和作用。

从以上简略的介绍，虽然全书的架构像是一部断代道家思想史，但论述的内容确是从拓宽和深入两方面下功夫的。现在学术界也出版有道家思想史和中国道教史等一类著作，对道家文化研究也发表有不少论文，这些论著当然是各有所长，本书作者也是注意汲取各方面营养，但本书作为一部系统的学术专著来说，可以说是博取众长，断以己意，在众多研究的基础上提出自己的见解，并表现出本书研究的特点。全书结构紧密、条理清楚，是一部史论结合和可读性较强的著作，可供对中国传统文化有兴趣的人阅读和参考。本书作者亦欢迎学术界同仁和读者们提出商讨和批评意见，以匡不逮，并希望共同为弘扬祖国优秀文化遗产而作出贡献。是为序。

李锦全

1998年5月7日

目 录

上 篇

第一章 道家思想的产生·····	(3)
第一节 道与道家·····	(3)
第二节 道家思想与古代文化·····	(7)
第三节 道家思想产生的社会土壤 ·····	(25)
第二章 道家的流派 ·····	(34)
第一节 关列派 ·····	(35)
第二节 杨朱派 ·····	(40)
第三节 庄周派 ·····	(44)
第四节 稷下派 ·····	(51)
第三章 道家思想与先秦诸子 ·····	(57)
第一节 道家与儒家 ·····	(58)
第二节 道家与法家 ·····	(98)
第三节 道家与杂家·····	(125)
第四节 道家与兵家·····	(134)
第五节 道家思想与《易传》·····	(148)

下 篇

第四章 黄老之学·《黄帝四经》·黄老之治·····	(165)
第一节 黄老之学产生的历史考察·····	(165)
第二节 汉代黄老之学的核心——《黄帝四经》·····	(171)
第三节 以黄老之学为政治理论指导的黄老之治·····	(188)
第五章 汉代道家理论的代表——《淮南子》·····	(197)
第一节 道范畴的理论深化·····	(197)
第二节 自然哲学与政治哲学的结合·····	(209)
第三节 儒、道结合的养生论·····	(219)
第六章 道家思想与汉代学术·····	(231)
第一节 朴素唯物论形态——元气论的产生·····	(231)
第二节 理论思维的深化·····	(238)
第三节 对经学的影响·····	(245)
第四节 社会批判的理论武器·····	(251)
第七章 道家自然思想的重大发挥——《老子指归》·····	(257)
第一节 严君平与《老子指归》·····	(257)
第二节 “道开虚无”的自然哲学·····	(263)
第三节 “体玄”、“守一”的认识方法·····	(273)

第四节	自然无为的政治思想·····	(278)
第八章	身国并重的道家养生论——《老子河 上公注》·····	(287)
第一节	以“元气”解道的宇宙学说·····	(291)
第二节	“致太平”的政治思想·····	(294)
第三节	爱气养神的长生论·····	(298)
第九章	道家思想的宗教化——道教·····	(307)
第一节	依托于道家的道教·····	(307)
第二节	早期道教组织及其经典·····	(315)
第三节	《太平经》对道家思想的宗教化·····	(326)
第四节	以神学注解《老子》的《老子想尔 注》·····	(344)
主要参考书目	·····	(365)
后记		

上篇

第一章

道家思想的产生

道家是创始于我国先秦时期的一个重要学术派别，千百年来，它一直基本上处于一种潜流状态与儒家思想相互对立，相互补充，成为中国传统观念文化的重要组成部分。道家思想以其具有深刻的理论思维，在中国传统思想文化的历史发展中，发挥着独特作用，具有重要的地位。

第一节 道与道家

要探讨道家思想的产生，就必须弄清楚什么是道家？道与道家有什么关系？

道在金文《貉子卣》和《曾伯簠》中就已经出现，《易经》“履”卦九二爻辞有：“履道坦坦”之说，意思是说行走的大路平平坦坦。《尔雅·释宫》说：“一达谓之道”，许慎《说文解字》说：“道，所行道也。从辵首。一达谓之道。”由此看来，道的本义就是指有一定指向的道路。道的这种涵义经过演变，不断衍生出新的涵义，如

道为法则、轨道、世界本原、某种主张或学说、治国方略、祭祀路神的活动等意思，这些都是先秦古籍中所具有的。在这众多的涵义之中，唯有道为世界本原具有哲学内涵，因为当道作为本原的涵义来使用时，就已经具有了世界统一性的意义，它既从源流关系上反映了世界的统一，又从本末关系上反映了世界的基础。前者是指道生化天地万物，世界上的一切都来源于道，后者是指复杂纷纭的世界依赖于道，道是大千世界赖以存在的共同基础。道所具有的这种哲学内涵，在先秦典籍中，只有《老子》首先进行了充分的论述和彻底的表达。《老子》第1章就说：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”第25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。”第4章也说：“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”这就是说，天地万物都由道而产生，道是天地万物的始祖，一切事物都依赖于道而生。在第41章中，老子简略地描述了道生万物的程序，它说：“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。”这表明，道是天地万物的根本，也就是说道具有世界本原的意义。在整个《老子》五千言中，“道”字是出现次数最多的，共达73次，由此可见道在《老子》一书中的重要性。老子也正是围绕道来建立其哲学体系的，这表明，道成了老子哲学的基本范畴，因此，司马谈《论六家要指》将《老子》一书作为道家形成的标志，而把以老子思想为宗脉的学术

派别总称为道家。

不过，学术界也有人认为，在周秦的古书中，把“南面术”即统治者驾驭臣下，压制百姓的一套手法和权术，叫做“道”；“古代人把这种术的体和用总结出一套有系统的理论，这便是‘道论’；宣扬这种理论的，便是‘道家’”^①；“《老子》一书，是战国时期讲求这门学问的老专家们裒辑自来阐明‘人君南面术’比较精要的理论书”^②。对这种观点，我们认为还有进一步探讨的必要。固然，《老子》书中含有这一方面思想因素，但这并不是《老子》书的基本特征。第一，“道家”之名在先秦时期并不存在，这一名称最早见于汉代司马谈《论六家要指》，当时称为“道德家”，班固《汉书·艺文志》称为“道家”，并列为九流之一。这两人所说的道家并不是指宣扬人君南面术的学派，如《论六家要指》说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而操，事少而功多”，又说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知，其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业。有度无度，因物与合。”从这里我们可以看到，尽管司马谈所论是黄老新道家的思想特征，但

① 张舜徽：《周秦道论发微》第9页，中华书局1982年11月版。

② 同上，第93页。

其理论重心仍然是作为世界本原的道，所谓“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入径道”^①，就是最好的概括；班固《汉书·艺文志》说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”，这里班固主要着眼于将道家的自然论与无为论运用于政治，实际上这只是道家基本理论实际操作的结果，而并不能说是道家思想的主要方面；况且，在班固时期，儒家思想已占有优势地位，黄老道家已失去了汉初时期的光彩，而正是黄老道家创造性地将先秦道家的思想运用于政治与人生，因此，班固的叙述就难免有褒儒贬道的倾向，他对司马迁“先黄老而后六经”的不满态度就是充分的证明。第二，《老子》书中虽然讲到了治国理民的原则，如第60章说：“治大国若烹小鲜”，第65章说：“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”，第74章说：“民不畏死，奈何以死惧之？”等等，但这些并不是《老子》一书的主要内容，其基本理论是以道为核心的自然论与无为论，其它一切都是这一基本理论的展开和延伸，因此，我们不能因为《老子》一书中有关于治国理民的言论，而撇开其基本理论，将之称为“人君南面术”的精要理论书，这正如我们不能因为《老子》书中有兵家者言而称之为兵书一样。至于道家思想在某一时期演变为政治权

① 《淮南子·序》。

术，演变为军事辩证法，演变为养生长寿之道，那是学术思想发展的结果，这种结果与道家思想本身应是流与源的关系，我们既不要以流替源，也不要以源掩流。第三，将道作为治国方略来解释的，在先秦时期并不只是老子，有些学派也是如此使用，如儒家的代表人物孔子就曾从治国方略的角度来理解道，《论语·季氏》载：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”，意思就是说，遵循正确的治国方略，天下治理得井井有条，那么一切抉择、号令就必然出于天子；反之，就会大权旁落、号令旁出，使诸侯僭位越轨。如果说道家的思想特征就是宣扬南面术理论，那么孔子也就归属于道家了。这种划分显然并不见得精当。第四，先秦诸子是以术而干诸侯，要达到这一目的，诸子们就得拿出自己的一套理论和主张，使统治者接受，自己也乘机施展治国的抱负。这些理论和主张不外乎就是君主怎样立国、治国等，也就是所谓的“南面术”。如果说宣扬南面术都是道家的话，那么先秦诸子百家就只有“道家”了，其它各种学术派别就不复存在了，这显然是不符合历史事实的。因此，将老子的思想归结为南面术，而忽略了他在哲学理论思维发展史上的巨大贡献，那就不够公正了。

第二节 道家思想与古代文化

任何一种思想的发生和兴起都离不开对前人思想资

料的批判继承。《老子》一书的问世标志着道家的形成，也是道家理论的代表作，因此，要弄清道家产生的文化理论渊源，就必须考察《老子》一书的思想来源，对此，《庄子·天下》篇说：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之”，这说明老子之学是来自古之道术，其实，老子本人也是承认这一点的，因此书中常有“圣人云”，“用兵者言”，“古之所谓”等用语，只不过老子没有具体说明其思想源自何处。同时《老子》一书全用韵文写成，文约义丰，使人们很难看出它与某种思想互相关联的脉络。这就给人们探讨道家思想的产生带来了一定困难，但思想的承继性肯定存在，也是必须正视的，否则，道家思想的发生和兴起就成了无源之水，无本之木。我们将以《老子》一书为依据，来追寻道家思想的源头。

一、《老子》与原始宗教

老子道的哲学体系的建立，消除了人格神，剔除了鬼神迷信，突破了殷周以来的宗教观，但老子不是通过对客观事物的具体研究而得以实现的，而是从原始宗教中吸取养料，然后进行理论深化而得出结论。因此，老子思想与原始宗教不可避免地有着千丝万缕的联系，这种现象看来有些矛盾，实际上这正是人类理论思维螺旋形演变发展的路径。对此，经典作家早就指出：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭了宗教本身，另一方面就它的积极内容来说，它自己还只是在

这个理想化的，化为思想的宗教领域内活动。”^①

原始宗教是在母系氏族公社时期形成的一种自发宗教，它是原始人类在共同的生存斗争中集体思维的产物，是整个氏族成员的集体信仰，因而渗透于氏族社会的各个方面。这种原始宗教的基本内容包括自然崇拜、图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜等。在母系氏族中，最有特色的还是女性崇拜，这种崇拜包括女始祖崇拜和女阴崇拜。据考古学的发现，远古人类大致都经历了母系氏族阶段，都有着最早的原始宗教体系——母神崇拜。在欧洲有距今二三万年前属于奥瑞纳文化期的法国格里马底洞的女体圆雕，劳塞尔（Lawssel）洞的持角女体浮雕，奥地利温林多夫（Willendorf）的圆雕裸女，这些石雕都十分突出地夸张了乳房、腹部、阴部和臀部，而面部却混沌不清，具有强烈的神秘意味，这显然是为了强调母体的生殖功能。这种母神崇拜形成了西起西班牙，东至西伯利亚，南到埃及的“维纳斯环带”，这种母神崇拜后来逐步规范化，并发展出了一套相应的祭祀仪式。在土耳其卡托尔——胡由克发现的8000年前的新石器文化遗址中，除了有与奥瑞纳文化母神崇拜大体相同的特征以外，还发现了母神偶像供奉在神庙里，其中排列了40个神坛，每坛的主神都是母神。在距今6000年前的幼发拉底河支流哈布尔河畔特勒希拉夫的母神像，头部作了变

① 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第26页，人民出版社1979年9月版。

形处理，全身涂以纹饰，富于神秘感。在我国也发现了大量的母系氏族社会的文化遗存，陕西华阴横阵村所发现的二次集体葬墓地，墓中的遗骨完全按照同女始祖关系的远近依次排列，很显然反映了当时存在的女始祖崇拜。^①辽宁牛河梁女神庙红山文化遗址中，发现了大规模的女神庙，有庙堂、祭坛、墓冢等，庙堂有主、侧室之分，墓分为中心大墓和环绕小墓，墓中随葬的玉器等物品秩序井然，排列整齐。值得注意的是，在这个遗址中，出现了大小不一的众多女神，并构成了以体魄硕大的主神为中心，其它诸神为辅佐的母神谱系，这是新石器时代母系氏族公社典型的女性崇拜遗迹。^②这种女性崇拜的原始宗教，对氏族成员有着强大的约束力，每个氏族成员都必须坚信不疑，严格遵守，因而在漫长的原始社会中就逐渐形成一种传统力量，女性崇拜的思想和习俗就成了传统文化的一部分，在后来文化的发展中，这种女性崇拜的痕迹随处可见。尽管经过先秦周鲁文化、史官文化和儒家思想等正统文化对女性崇拜思想和习俗的否定，但大量的记载仍透露了这种信息，《竹书纪年》载黄帝族的女始祖附宝见电光感生黄帝；《帝王世纪》说炎帝族女祖遇龙感生炎帝，此外如伏羲之母华胥氏，感履苍帝灵威仰之迹，而生伏羲，少昊氏之母娥皇感太白之

① 《陕西华阴横阵村发掘简报》，《考古》1960年第9期。

② 《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢发掘简报》，《文物》1986年第8期。

精而生少昊，颛顼氏之母女枢感瑶光之星而生颛顼等，都是母系氏族社会女始祖崇拜的遗迹。正是女性崇拜作为一种传统发挥着巨大的惰性作用，使后起的文化传统没法彻底摆脱它旧有的习俗，因而在老子的思想中留下女性崇拜的印记就显得毫不奇怪了。

关于老子思想与原始宗教的这种关系，前人早就指出过，如著名学者闻一多先生在《道教的精神》一文中就说：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。”吕思勉先生也注意到，老子思想中有女权优于男权的观念，表明老子思想来源于极早时代^①，尽管吕思勉先生十分严谨，没有说明这种思想就来自于母系氏族社会，但在人类社会的发展史上，母系氏族是女权优于男权的黄金时代，其他时代都是这一原始习俗的遗留。那么，《老子》一书中到底透露了哪些原始宗教的女性崇拜痕迹呢？第一，以母论道。道是老子整个哲学体系的核心范畴，这是一个不可名、不可道的物质实体，惟恍惟惚，但为了让人对道有着直观的了解，老子勉强对道进行了一系列说明，而这一系列说明的总原则就是母性（女性）特征。如说道为天地万物的根源，老子就称之为

① 吕思勉：《先秦学术概论》第27页，中国大百科全书出版社1985年6月版。

“天下母”，又将道称为“天地之始”，而始和母都是称呼女性之词，《说文》就说：“始，女之初也。”在说明道的特性时，老子也常常用“静”等来加以描述，他说道，“牝常以静胜牡”，“静”就体现了道的女性精神（特征），“清静”的特性就是万物的本源和基准，天地万物最后都归根于作为“天地根”的“玄牝之门”，也就是归根于道。因此，老子又将此扩展开来，提出了“食母”、“守雌”、“善下”、“好静”等一系列展现道的女性特征的原则，来作为其方法论和人生观的根据。老子也将道称作“谷神”，第6章说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”，而谷与月乃一声之转，可以互通，因此，谷神也就是月神，而月神不是别人，正是女娲。汉代砖像中女娲上方常有一个月亮就证明了这一点。女娲是中国史籍中第一位具有创世身份的神，《说文》云：“娲，古之神圣女，化万物者也”；《山海经》曰：“女娲之肠，化为神，处栗广之野”；郭璞注曰：“女娲，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十变”，《风俗通义》云：“天地开辟，女娲抟黄土作人”；《易·乾凿度》郑玄注曰：“女娲……道人神运轴，腾天元气，令物生生相续，新新不停”。老子正是从这种母神创世神话中吸取了思想营养来探究万物的来源、宇宙的本根等哲学根本问题，论证了道的本原性，从而从起源和构成上对世界作了总体把握，将“母神这个形象思维的符号”抽象为

道这样具有“逻辑思维的符号”^①，因此，有人指出老子对道的描述背后有着“创世女神女娲的影子”^②，而这种影子正是女性崇拜的原始宗教的遗意。第二，政治原则与理想社会。母系氏族是人类社会的第一个组织形式，在这种组织形式中，人们以老祖母作为部族酋长，所有的部族成员都是其子孙，人们靠血缘纽带互相联系在一起，因而氏族女领袖对部族的管理多以慈爱为主，成员之间少欲不争，一切顺应自然，人们和睦相处，共同劳动，共同享受，没有强迫，没有压制，氏族首领仅是一种荣誉称号，没有像后世父系氏族社会时期那样的严刑峻法，刻薄少恩。《庄子·盗跖》篇描述了母系氏族的社会现实，他说：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也”，这种母系氏族政治的传统，反映到老子的思想中，就强调“其政闷闷，其民淳淳”，为政要慈、俭，不敢为天下先，反对严刑峻法，反对仁义礼智，“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣”^③，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”^④，主张无为而治，“生

① 赵有声等：《生死·享乐·自由》第7页，国际文化出版公司1988年12月版。

② 王博：《老子与夏文化》，《哲学研究》1989年第1期。

③ 《老子》第18章。

④ 同上，第19章。

而不有，为而不恃，长而不宰”^①，这种政治原则与母系氏族的政治传统是一脉相承的。为此，老子还十分形象地描述了他理想的社会图景：“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之，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。”^② 这种社会情景就是母系氏族社会的现实，现代考古学和民族学的材料已经证明了这点，只不过老子的理想社会有些美化罢了。第三，尚玄。玄即黑，在母系氏族的原始宗教中，流行着崇尚黑色的习俗，属于伏羲氏部族的羌戎就以黑为尚，后来的夏王朝继承了这一传统，一切尚黑，将祖庙称为“玄堂”，器物也多成黑色，属于夏文化遗存的山西襄汾陶寺的龙山文化陶器中，相当数量的为磨光黑陶，彩绘陶器一般也都以黑色陶衣为地，所以《礼记·檀弓上》说：“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，胜用玄”，这种习俗一直积淀在中国文化的发展过程中，因而老子思想接受了这种遗传密码，尚玄崇黑，第28章说：“知其白，守其黑，为天下式”，第41章有“大白若辱”之句，辱与白相对，有黑之义。此外，在《老子》一书中还多处用“玄”来修饰道、德等，如“玄之又玄，众妙之门”，“玄德”、“玄览”、“玄鉴”等，所谓玄也就是黑之义。这种尚玄的习俗，在今天的云南

① 《老子》第10章。

② 同上，第80章。

哀牢山区的彝族文化中仍有流传。这表明，老子尚玄的思想继承了母系氏族社会的文化传统。

二、《老子》与《易经》

关于《老子》与《易经》的关系，古今学者都有谈及，汉代桓谭《新论·闵文》中即说“伏羲氏谓之易，老子谓之道”，将易与道等而视之，认为可以互通，这恐怕是最早论及《老子》与《易经》关系的话。唐代陆希声《道德经传》序亦说：“昔伏羲氏画八卦，象万物，穷性命之理，顺道德之和；老氏亦先天地，本阴阳，推性命之极，原道德之奥，此与伏羲同其原也。文王观大易九六之动，贵刚尚变，而要之以中；老氏亦察大易七八之正，致柔守静，而流之以大，此与文王通其字也。”宋代邵雍更说“老子得《易》之体”，即谓老子承袭了《周易》的根本道理，到元代，袁桷更按章句详细论述了《周易》与《老子》的关系，如“众妙之门，易之门也”，“多言数穷，吉人之辞寡也”等。现当代许多学者如詹剑峰、黄钊等都指出了《老子》与《易经》具有一种血缘关系。下面，我们将从《老子》与《易经》的内在思想联系，对两者的关系作一说明。

第一，推崇谦虚的思想。《易经》有谦卦，在《周易》六十四卦中，这是唯一的卦辞与六个爻辞都吉利的卦，《周易》载：

谦：亨，君子有终。

初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

六二，鸣谦，贞吉。

九三，劳谦，君子有终，吉。

六四，无不利，执谦。

六五，不富，以其邻利用征伐，无不利。

上六，鸣谦，利用行师，征邑国。

谦卦下三爻皆吉，上三爻皆利，全无凶咎悔吝，而且就全卦来看，谦则亨，不必再有别的条件，由此可见《易经》对谦虚的推崇，因此胡一桂说：“《谦》一卦六爻，下三爻皆吉而无凶，上三爻皆利而无害。《易》中吉利，罕有若是纯全者，谦之效如此也。”实际上在六十四卦中，谦卦排在大有卦之后，并非一种偶然。而是有其思想内容的，《序卦传》说：“有大者不可以盈，故受之以谦。”这是说事物发展到一定限度就要满盈，而满盈就会发生变化，走向反面，唯有经常保持谦虚，才能避免事物变化而发生衰乱，因此，谦卦告诫人们，越是富有就越要谦虚。

老子在其著作中，虽然没有直接出现“谦”字，但是老子主张谦虚，反对骄傲的观点却多处可见，如第61章说：“故大国以下小国；则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。”第22章说：“不自见，故明；不自足，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”其它所谓“不敢为天下先”，“不为”、“不宰”、“不恃”等都是谦德的表现，因为谦就是“有其德而不居”（程颐语），因此，老子极力反骄傲，认为这会带来无穷祸患，最典型的莫过于第24章所说：“企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不

彰，自伐者无功，自矜者不长。”这也就是人们后来所说的“满招损、谦受益”之意。所以《汉书·艺文志》称道家为“《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也”。

第二，对水的重视与推崇。上古之时，水与人类社会休戚相关，成了关系上古人类生死、国家存亡的最大自然因素，因此，在古代的史籍中便出现了有关治水的记载，其中最早的治水人物当推共工，《国语·周语下》载：

昔共工……虞于湛乐，欲雍防百川，堕高堙庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。

又曰：

鲧播其淫心，遂称共工之过，尧用殛之于羽山。共工与鲧治水都以失败而告终，主要不是他们“虞于湛乐”，而是没有认识水的性质，所以没有找到有效的办法来治理洪水。只有禹才取得了治水的成功，《国语·周语下》曰：

禹……共工之从孙，四岳佐之……疏川导滞，钟水丰物，封崇九山。决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九藪，汨越九原，宅里九隩，合通四海，……皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰姒，氏曰有夏，谓其能以嘉祉生物也，祚四岳国，命以候伯，赐姓曰姜，氏曰有吕，谓能为禹股肱心膂，以养物丰民人也。

禹治水的成功，给上古人类认识自然树立了一块里程碑，也对后来古代思想的发展产生了重大影响。

由于水患带给人类深重的灾难，因而，人们对水十分重视，到商代还有所谓“冥勤其官而水死”^①的记载，反映到思想观念上。在《周易》经文中水成了一个反复出现的主题，在400多句简短的卦爻辞中，就出现了十几次“涉大川”之语，如《需》卦辞说：“需，肖孚，光亨，贞吉，利涉大川。”其它如《同人》、《蛊》、《大畜》、《益》、《涣》、《中孚》、《讼》卦的卦辞和《颐》上九、《未济》六三爻辞都出现了此语。此外，《坤》卦六二爻辞占问以方舟渡河之事，《泰》卦九二爻辞占问用葫芦渡河之事，都是讲涉水。用占卦来预测涉水之事，说明了人们对水的重视，同时也反映了人们对水的认识。

老子也十分重视水，常常以水来喻道，如论道有不争的性质，则曰：“上善若水，水善利万物而不争，处人之所恶，故几于道。”^②论道与万物的关系，则说：“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”^③为了说明柔弱的功用，则曰：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”^④为了明瞭“处下”的价值，则曰：“大国者下流，天下之交。”^⑤“江海所以能为百谷王者，以其善下之，

① 《国语·鲁语上》。

② 《老子》第8章。

③ 同上，第32章。

④ 同上，第78章。

⑤ 同上，第61章。

故能为百谷王。”^①体道之士的精神状态也用水的状态加以描述：“豫焉若冬涉川”，“涣兮若冰之将释”^②，讲治国之术也与水相连，“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”^③。从这些论述来看，从哲学到人生、政治等，老子都以水来作喻，难怪有学者称“老子学说主要取譬于水”^④了，由此足见老子对水的重视和推崇了。

第三，事物的相互对立及其转化。《易经》对事物的互相对立及其转化有了一定的认识，首先卦画阴和阳就处于一种对立地位，《易》的八卦乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，都是两两相对，由此而组成的六十四卦也是两两相对，互相对立；其次，《易》的卦名及卦爻反映了事物对立的思想，对此，朱伯崑先生论述说：“《周易》的卦爻讲到许多对立的事物。就卦名说，有乾坤、泰否、损益、即济未济等；就社会地位说，有王君、大人、小人、夫妇、丈夫、儿子等。就生活遭遇说，有吉凶、得丧、利不利等。”^⑤《易经》不仅承认对立，也承认转化。这种转化不仅用六十四卦之间的互相转化加以体现，而且《易经》还用卦爻辞点明了这种转化，如泰卦九三爻

① 《老子》第66章。

② 同上，第15章。

③ 同上，第36章。

④ 刘宝才：《尚水与守雌》，见《老子与中华文明》第126页，陕西人民教育出版社1993年10月版。

⑤ 朱伯崑：《易学哲学史》上册第16页，北京大学出版社1986年11月版。

辞说：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎。”也就是说平陂、往复是可以相互转化的，虽遇艰险，也可免咎。又如泰卦是“小往大来，吉亨”，否卦是“不利君子贞。大往小来”，这是说大小往来，泰否吉凶都是能够互相转化的。

《老子》书中也十分注重事物的对立和转化，提出了一系列的对立概念，如高下、祸福、曲全、枉直、洼盈、敝新等。据统计，在《老子》一书中，这种对立的概念达七八十对之多，而且许多概念与《易》所用完全相同。由事物的这种对立现象，老子提出了“万物负阴而抱阳”的重要命题，说明万事万物都包含着阴阳两个对立面，揭示了事物对立的一种普遍性的法则，有人认为，老子这一命题“可能是对诸卦之卦画中包含着‘— —’、‘—’两个对立面情形的概括总结”^①。老子不仅承认事物的转化是不可避免的，并明确提出了“反者道之动”的命题，把转化看作是自然界的普遍法则，这显然是在继承《易》的有关事物转化观点上的深化。

第四，谨慎言行。《易》节卦初九爻辞说：“初九，不出户庭，无咎。”户庭，即户外之庭。不出户庭，呆在家中不动，什么地方也不去，什么人也不接触，什么事情也不干，谨慎自己的言行，这样就不会咎难。

老子也主张少言，谨防祸从口出，告诫人们“多言

① 黄钊主编：《道家思想史纲》第22页，湖南师范大学出版社1991年4月版。

必失”，并认为少言是符合自然规律，“希言自然”，因此老子要求统治者应“行不言之教……天下希及之”，没有什么能赶上不言之教的功效。在认识上，他不主张靠人的实践来丰富，主张少行，“不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”^①，这显然接受了《易》不出户庭的影响。

《老子》与《易经》的关系不仅表现在思想内容上，在文体、文句上也有一定联系，《易经》中许多卦名如兑、丰、损、益、复、泰、观等不仅在《老子》中出现过，而且许多词的用法也完全相同，在文句上也有很多相似之处，如《中孚卦》有“得敌，或鼓或罢，或泣或歌”，《老子》第29章有“夫物，或行或随，或歔或吹”，《困卦》有“有言不信”，《老子》第81章为“美言不信”等等。

《老子》与《易》的这种关系，并非毫无缘由的。首先，《易》成书于西周时期，在《老子》之前。因此，老子的思想受《易》的影响是完全可能的；其次，《易》是一部由史官编纂并掌管的卜筮之书，正如朱伯崑所说：“关于《周易》的编纂，近人认为出于当时的史官之手，《周易》是经过多次整理而成的。史官在古代兼管占卜之事，据《左传》所载，春秋时期从事占筮的人，有周史、史墨、史鱼、史赵、史苏、蔡墨等，他们都是周王朝和

^① 《老子》第47章。

诸侯国的史官。《周易》这部典籍的编纂，出于西周的史官之手，也是可信的”^①，老子为周朝史官，熟悉《周易》当为无可怀疑之事。

三、《老子》与《诗经》

《诗经》是我国第一部诗歌总集，其文体多采韵文，而《老子》几乎通篇用韵，是除《易》、《诗》之外，用韵最古的书，《老子》书中的用韵有不少地方与《诗经》相同，这一点，前代学者如邓廷桢、刘师培、朱谦之都有详论。从前代学者的这些论述来看，《老子》一书的写作在文体上可能受到了《诗经》的影响。

如果说在文体上用韵的相同还只是一种外象的话，那么，《老子》中许多与《诗经》相似的用语就反映了其内在联系。如《小雅·谷风》有：“父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我覆我，出入腹我”；《老子》第51章有：“道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之”；又如《大雅·荡》有：“天生蒸民，其命匪湛；靡不有初，鲜克有终”；《老子》第64章有：“民之从事，常于几成而败之，慎终如始，则无败事。”但最值得注意的当为《诗经》中“无为”一词的出现。《王风·兔爰》曰：

有兔爰爰，雉离于罗。我生之初尚无为，我生之后逢此百罹，尚寐无吽。

这大概是古文献中最早出现的关于“无为”概念的记述，

^① 朱伯崑：《易学哲学史》上册第10页，北京大学出版社1986年11月版。

这里的“无为”据高亨先生解释应为“无所作为，清闲自在”^①之意。这一词在《陈风·泽陂》中又反复出现，其文曰：

彼泽之陂，有蒲与荷，有美一人，伤如之何，寤寐无为，涕泗滂沱。

彼泽之陂，有蒲与兰，有美一人，硕兰且卷，寤寐无为，中心悁悁。

彼泽之陂，有蒲菡萏，有美一人，硕大且俨，寤寐无为，辗转伏枕。

这与上文中出现的“无为”意思大体相近。在整部《诗经》中，“无为”一词仅出现于《陈风》和《王风》，而老子正是陈国人，又为周守藏史，因而《老子》中的“无为”范畴与《诗经》的“无为”一词，不应仅是一种巧合，应当承认它们之间存在着先后影响的关系。

当然，“无为”是老子哲学最重要的一个观念，属于哲学范畴，与《诗经》中“无为”的意义并不相同，但是它们之间的相互联系却不能否认。在《老子》中，“无为”经常与“清静”、“无事”相互联系在一起。如第57章说：“我无为而民自化；我好静而民自正；我无事而民自富”，第48章也说：“无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”，这和《诗经》中“无为”所具有的“清闲自在”之意颇为相近。

① 高亨：《诗经今注》第187～188页，上海古籍出版社1980年10月版。

四、《老子》与《尚书》、《左传》、《国语》

“尚柔”是老子思想的一个重要特色,《吕氏春秋》在概括老子思想时就曾指出:“老聃贵柔”,但这种思想在老子之前就已产生,《尚书·皋陶谟》说:“皋陶曰:‘宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,疆而义’”,这里不仅提出了“柔”这一范畴,而且将“柔”作为“立”的条件,认为是九德之一。《洪范》又说:“三德:一曰正直,二曰刚克,三曰柔克,平康正直,强弗友刚克,夔友柔克,沉潜刚克,高明柔克。”这里首次将刚柔对言。老子后来继承了这种思想,发挥《洪范》“高明柔克”之义,盛言柔弱之功用。运用刚柔范畴,提出了柔弱胜刚强的思想。

盈虚祸福互相转化的思想,在老子思想中有着充分体现,第9章说:“持而盈之,不知其已。揣而锐之,不可长保,金玉满堂,莫之能守,富贵而骄,自遗其咎。功遂身退,天之道。”《国语·越语下》有:“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功”,两者之间的一致性一目了然。这种盈虚祸福转化的观念在《左传》、《国语》的其它部分也多有表现,《左传·庄公四年》载,楚武王“将齐,入告夫人邓曼曰:‘余心荡’”,邓曼叹曰:‘王禄尽矣,盈而荡,天之道也’”。《左传·哀公十一年》也说:“盈必毁,天之道也”,荡与毁都是“盈”所造成的后果,而这种物极必反的现象,是一种自然规律,“天之道也”,因此人们要戒盈。这表明当时盈虚祸福互相转化的观念已经被人们普遍接受,这些思想应当说是老子思想的前驱,

它们之间存在着源与流的关系。

老子面对社会进化和人类文明进步而造成人类社会的种种异化现象，深感叹惜，因而他大声疾呼自然无为，愚朴守之，反对以智治国，以智开民。他说：“慧智出，有大伪”，“绝圣弃智，民利百倍；绝巧弃利，盗贼无有”，这种反对用智的思想，在《国语》和《左传》中都有与之类似的观点。如《国语·鲁语下》载，公父文伯之母说：“昔者圣王之处民也，择瘠土而处之，劳其民而用之，故长王天下”，意思是说，圣王治理天下，故意使人民贫困，故意让人民劳苦，以此来保持国家的长治久安；这表明老子所说的“古之善为道者”所实行的“非以明民，将以愚之”的治国方针，确是实有，而非向壁虚构。《左传·昭公十八年》还载，十八年（公元前524年）秋，葬曹平公，鲁国使者往见周原伯鲁焉，“与之语，不说学”。于是归以语闵子马，闵子马曰：“周其乱乎，夫必多有是说而后及其大人，大人患失而感，又曰：可以无学，无学不害”，这虽然只是闵子马的一种推测，但却说明在春秋之时，反对学习知识的人是存在的。《老子》反对以智治国的思想可能与此有着某种曲折的联系。

第三节 道家思想产生的社会土壤

一种思想的产生不仅有着不可忽视的思想根源，同时也有着深刻的社会背景。学术界对老子及其道家思想产生的社会根源已多有阐述，我们不拟对老子及道家思

想产生的社会背景作全面考虑，只是就老子及道家思想的中心范畴——道与社会背景的关系进行考察，以达到窥一斑而知全豹的目的。

春秋战国之时，整个社会正处于一种激剧的转型期，在这种“古今一大变革之会”的历史时期，社会现实发生着激烈的变化。在经济上，首先就表现为古老的井田制的破坏和氏族公社结构的彻底解体，随着井田制的破坏，导致了土地私有制度的兴起和分散，私有的小农经济生产方式的出现，这样就破坏了自然经济的绝对统治地位，使工商业大大发展起来，人们可以“耕多少，计贵贱，以其所有，易其所无，买贱鬻贵”^①，因而能够各取所需，互相补充而不受行业、居地之限制，“泽人足乎木，山人员乎鱼，农夫不斫削，不陶冶而足械用，工贾不耕田而足菽粟”^②，这种情形尽管最终形成于战国中晚期，但其发端应是很早的事情。否则，春秋时期就不会有“商农工贾，不败其业”^③的记载了。

经济上的这种变化，使得当时阶级斗争十分激化，具体表现为在新型剥削制度下的劳动者不甘心忍受宰割，纷纷起而反抗。随着旧制度的解体和衰落，统治者一方面发动了大量旨在争城略地的战争，使得无数冤魂暴骨

① 《管子·小匡》。

② 《荀子·王制》。

③ 《左传·宣公十二年》。

原野，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”^①，就是对这种残酷战争的真实写照；另一方面，统治者为了增强国力，加重对外战争的筹码，对本国人民残酷剥削，加重赋税和徭役，“厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财”^②，使社会严重贫富不均，两极分化，“富者累巨万，而贫者食糟糠”，“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍”^③，在这种“富者奢侈，孤寡者冻馁，虽欲无乱，不可得也”的情况下，不甘宰割的人们纷纷铤而走险，聚而为“盗”，以武器的批判对付批判的武器。所以史籍上“多盗”之辞，屡见不鲜，《左传·襄公二十年》有“鲁多盗”，《左传·昭公二十年》有“郑多盗”，《左传·襄公三十一年》有晋国“盗贱分行”等等，更著名的是春秋末期以“盗跖”为首的“叛乱”，这次暴乱，盗跖率“从卒九千，横行天下，侵暴诸侯”，使统治者惶惶不可终日。

这种经济基础的变革，尤其是下层统治者的“叛乱”，对当时的思想界产生了重大影响，具有重大作用，“在一定的条件下决定着哲学思想的精神面貌，在一定的条件下给哲学家出了题目”^④，老子“道”范畴的出现，就

① 《孟子·离娄上》。

②③ 《墨子·辞过》。

④ 任继愈：《历代农民革命战争对中国哲学史的作用》，《光明日报》1959年4月5日；又见任继愈：《中国哲学史论集》第94页，上海人民出版社1981年6月版。

反映了这种哲学思想的精神面貌，给出了这个题目的答案。

人类思想产生之初，由于生产力水平的低下，人们控制自然力量的微弱，对自然界的变化和灾害无法预测，也无法抵御，于是就产生了一种有目的的自然崇拜，形成了古老的原始宗教，随着人类文明的进化，进入文明社会以后，统治阶级就借用这种原始宗教来作为自己统治的思想工具，他们宣称自己为天帝之子，企图借天帝的权威来维护自己王权的至上性和神秘性，以确保自己统治的巩固。《诗经·商颂》就说：“帝立子生商。”《尚书·多士》说：“非我小国敢弋殷命，唯天不畀。”不过，统治者也明白，仅仅依靠天的权威无法完全解释一切社会现象，于是又提出了“祀天敬祖”的统治理论，使严酷的阶级统治罩上了一层温情脉脉的面纱，但无情的现实撕破了这层温情的面纱，在各种社会危机日益严重，内忧外患，天灾人祸纷至沓来的动荡环境下，人们普遍产生了严重的怀疑情绪和不满的呼声，怨声载道，于是开始把矛头直接指向了赏善罚恶，降灾祛祸的至上神——天。

《诗·小雅·雨无正》：

浩浩昊天，不骏其德，降丧饥馑，斩伐四国。昊天疾威，弗虑弗图，舍彼有罪，既伏其辜；若此无罪，沦胥以辅。周宗既灭，靡所止戾；正大夫离居，莫知我勸。三事大夫，莫肯夙夜；邦君诸侯，莫肯朝夕。庶曰式臧，覆出为恶。如何昊天，辟言不行，

如彼行迈，则靡所臻。凡百君子，各敬尔身。胡不相畏，不畏于天？

意思是说，苍天你浩浩渺渺，不能够常施恩惠，却横降死丧饥馑，杀伐四方之国，你还有什么仁慈呢？苍天威虐暴戾，不肯思虑计议，放掉罪犯不管，对有罪之人不加惩罚，却使大量无辜之人横遭惨祸，陷入苦难，这难道就是你的善良吗？无可奈何，茫茫苍天，不信法度之言，犹如远行千里，无路到达彼地，由此看来，上天赏善罚恶的话是不可信的。君子众卿，各自慎重谨严，为何不知敬畏，不畏浩浩苍天呢？这是一种失望中的期望和困惑。

失望带来探讨，迷惑意味觉醒，客观现实使人们对天的神灵由怀疑、疑问发展到责难和抨击：“民今方殆，视天梦梦，既克有定，靡天弗胜，有皇上帝，伊谁云憎？”^①广大人民正在受苦受难，你上天却不闻不问，昏昏蒙蒙，居心安在！如果上天真能止乱，按其魔力，应当战无不胜，没有谁能扼制它，然而它却“舍彼有罪，既伏其辜，若此无罪，沦胥以辅”，这不是颠倒是非，混淆黑白吗？试问，伟大的上帝你心中对谁憎对谁恨。

正是在这种重重的诘难、深深的怀疑中，天的神秘光环开始暗淡下来，上天再也不是一切的主宰，再也不是赏善罚恶的“正义”者，“天命不彻”^②，天命并不循行

① 《诗·小雅·正月》。

② 《诗·小雅·十月之交》。

法度，人们不必再对之顶礼膜拜了，于是人们公开喊出了“天命不可信”^①，“不畏于天”^②的呼声，这无疑是一磅重型炸弹，轰塌了神学世界观所构筑的藩篱，显示了人类理性力量的伟大。

对上天信仰的动摇，实际上是对地上王权发生危机的反映，因为天子是上天的代言人和化身。上天威信的丧失，就给理性的产生提供了契机，于是就出现了一个否定上帝至上性的观念——道。这个道是天地之母，在上帝之先，天地万物都由它而生，并回归于它。这样就建立了一个由理性精神所建构的宇宙论和方法论，从而对殷周以来传统的宗教观念残渣，进行了彻底的扫荡，顺应了当时“摆脱原始巫术宗教的种种观念传统”和“开始奠定汉民族的文化——心理结构”^③的学术思潮。成了中国文化自觉时代来临的重要组成部分。

道范畴的产生还与当时自然科学的发展，尤其是天文学的发展密切相关。我国是古代天文历法较为发达的国家之一，《尚书·尧典》中就载有鸟、昂、虚、火等星名；《洪范》中有好雨、好风等星，《诗经》中有火、箕、斗、室、牵牛、织女等星。春秋时期建立了星宿的分野，并记载了大量的日蚀现象，在《春秋经》和《左传》中

① 《尚书·君奭》。

② 《诗·小雅·何人斯》。

③ 李泽厚：《美的历程》第59页，中国社会科学出版社1984年7月版。

出现了37次日蚀记载，据近代历法家推算，其中33次是正确的，只有4次是误记，这表明当时天文历法的水平已相当高。在古代，天文和历法不是截然分开的，两者往往交织在一起，《周礼·春官宗伯》记载，保章氏“掌天星以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域皆有分星，以观妖祥。以十有二岁之相，观天下之妖祥，以五云之物，辨吉凶水旱，降丰荒之祲象，以十有二风，察天地之和，命乖别之妖祥”。冯相氏“掌十有二岁，十有二月，十有二辰，十日、二十八星之位，辨其叙事，以会天位，冬夏致日，春秋致月以辨四时之叙”。前者侧重于天文，后者侧重于历法。在长期的天文观测中，人们还发现了星座的运行规律，战国中期，齐人甘德、魏人石申编制了包括120颗恒星的黄经度和距离北极的度数的恒星表，这是世界上第一张恒星表，距今约2400年。

正是随着天文历法的进步，人们逐步认识到了天道的运行具有一定的规律，这个规律任何人也无法改变，天道运行的结果人们能够预先得知，并非神秘不可知，因此，人们就从天道的具体法则中，抽象出“道”作为一般范畴，来概括自然、社会和人类思想发展的普遍规律。这种抽象历程的努力，在老子这里得到实现和完成，他从“天道”中发展出“道”作为自己哲学的基本观念和核心范畴，因而老子对“道”的描述就时时透露出了其哲学范畴的科学来源，我们试举几例以证明之：

《老子》第25章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥

兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反”，此处所说的“独立”，意为天道的运行有其规律，不以任何人的意志为转移；“周行”是讲黄道、赤道上的运行，“大曰逝，逝曰远，远曰反”与春秋时代所用的岁星纪年法契合若符。当时所用的岁星纪年法，约12年一度移“次”，天上其他星辰，到了一定时期又回到原来的状态和位置。这里，老子显然是从“天道”的运行而联系到“道”，借“天道”来描述“道”的特性。

《老子》第28章说：“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。”据有人考证，这里的“式”是当时太史用来占天文的一种工具^①，这种工具是用旋转的两块木板，中间有轴，上面一块木板是图形，像天；下面一块木板为方形，像地。上下两块木板上分别刻着天干、地支。在这里，老子以式喻道，认为如果循道而行，以道为式，就能明确地处理世界上纷杂繁乱的现象。很显然这是用天文工具来论说道之功能。

《老子》第47章有：“不窥牖，见天道。”春秋晚期，

① 任继愈：《春秋时代天文学和老子的唯物主义思想》，《北京大学学报》1959年第4期。此观点在《释〈老子〉书中的“式”》（《文汇报》1961年12月10日）一文中更有详细考证。两文见任继愈著《中国哲学史论》第225、252页，上海人民出版社1981年6月版。

天文学的计算方法逐渐建立起来，形成了一套较完整的理论体系，因而人们能够测算日食、朔望，并使历法更加精确。老子上述言论，就是对当时天文学进步的客观反映，后来的孟子也说：“千岁之日至可坐而致。”^①应该说两者所反映的客观现实是完全一致的。

这表明，道与当时科学的发展尤其是天文学的发展密切相关，说明哲学与自然科学从一开始就结成了亲密盟友，体现了我国古代哲学的特点，实现了理论思维与科技思维的双重统一。

^① 《孟子·离娄下》。

第二章

道家的流派

《老子》一书的问世标志着道家学派的形成，老子理所当然的成了道家的开山祖。与“儒分为八”，“墨离为三”一样，道家学派在“道术将为天下裂”的时代，也发生了分化，形成了不同的派别。据班固《汉书·艺文志》所载，道书有37家，共993篇，仅《老子》之后就有《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《庄子》、《列子》、《田子》、《老莱子》、《鹖冠子》、《黄帝四经》（又名《黄老帛书》，即1973年在长沙马王堆汉墓出土的《经法》、《称》、《十六经》、《道原》四篇帛书）、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》等12部著作，由此可见先秦时期道家学派数量的众多和庞大，但是由于老子以自隐无名为务，因而不像孔子那样公开招徒讲学，传授学问，也不像墨子那样利用结社团体，传播自己的学说，致使后人无法考察在老子思想体系形成后，道家学说的传播和道家学派的分化情况。这里，我们主要依据《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》所载，来大致论述道家学派的分化情况。

我们认为，在老子以后道家学说大致有四大派别：一

是关列派；二是杨朱派；三是庄周派；四是稷下派。下面分别予以叙述。

第一节 关列派

所谓关列派，指的是关尹、列御寇一派。这一派的学术特点是“绝去礼学，兼弃仁义”，“独任清虚”^①。在论述它们的思想之前，我们应首先提到庚桑楚这个人物。

庚桑楚，姓庚名桑楚，生卒年代与籍贯由于史无记载，我们不得而知。据《庄子·庚桑楚》所载，庚桑楚为“老聃之役”，役即弟子之意，由此看来，庚桑楚应为老子的学生。庚桑楚也与老子一样，对当时的社会进行了猛烈的抨击，反对儒家的仁义政治，他说：“大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者。”在政治上主张“无为而治”，并亲自实践，庄子说他在“畏垒”实行无为政治，成效显著，“居三年，畏垒大壤”，赢得一片赞誉。庄子十分推崇庚桑楚，认为他“遍得老聃之道”，深得老学精髓。《列子·仲尼》篇也称庚桑楚“得聃之道，能以耳视而目听”^②。唐代注道大家成玄英在《庄子疏》中更明确指出“老君大圣，弟子极多，门人之中，庚桑楚最胜”。由此可见，庚桑楚在老学传播和发展过程中的重要作用和地位。但

① 《汉书·艺文志》。

② 在《列子·仲尼》中，庚桑楚作亢仓子。

庚桑楚没有任何著作留传下来，现今流传的两卷本《亢仓子》，系唐代开元末襄阳处士王士源所伪作，因此，关于庚桑楚的思想概况就只能存而不论了。

关尹，并非人名，而是一个官职名，但关尹为谁，史无记载，其姓名已隐，后世就以官职称之。生平事迹不详。据司马迁《史记·老庄申韩列传》所载，关尹曾为函谷关（今河南灵宝县一带）令，老子“见周之衰”，离周西去函谷关时，关尹十分高兴，对老子说：“子将隐矣，彊为我著书。”于是老子“乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去”。关尹与老子一样，也是一位隐逸之士；曾自著《关尹子》9篇。后来亡佚，今本《关尹子》为唐、宋时期的依托之作。关尹的思想与老子基本相同，《庄子·天下》指出，关尹的学术理论是“建之以常、无、有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。并指出关尹是对“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居”的“古之道术”，“闻其风而悦之”而创建了其学术理论，以关尹的理论来看，他主张“道”为本（“建之以常、无、有，主之以太一”），崇尚柔弱和空虚，与老子“道”为宇宙之本，尚柔崇下的思想基本一致，所以，庄子将他与老子并列，称之为“古之博大真人哉”。不仅如此，关尹又说：“其动若水，其静若镜，其应若响，苟乎若亡，寂乎若清”，主张人在认识事物时，应使自己的心灵处于清寂的状态，不要掺杂任何个人的主观偏见，如实客观地反映万事万物的本来面目，犹如明镜清水对事物的映照一样。《吕氏春秋·不二》云“关

尹贵清”就是针对上述观点而说的。

列子，又名列御寇，郑人（今河南新郑）。《汉书·艺文志》载有《列子》8篇，传为列御寇所著，对这一记载在唐代以前人们不置一词，然而在唐代玄宗天宝元年（公元742年），《列子》被奉为《冲虚至德真经》，成为道教“四大真经”后，人们便对这部著作的真伪产生了怀疑。“唐宋八大家”之一的柳宗元率先发难，继之而起的有宋代高似孙等，后来，关于该书真伪的考辨就不绝于史，至今仍聚讼不休，辩论不止。不过，人们大多认为现传《列子》一书为魏晋之际的伪书，并非先秦《列子》之旧，正如近人马叙伦先生在《列子伪书考》中所说：“盖列子书出晚而亡早，……魏晋以来，好事之徒，聚敛《管子》、《晏子》、《论语》、《山海经》、《墨子》、《庄子》、《尸佼》、《韩非》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《淮南》、《说苑》、《新序》、《新法》之言，附益晚说，成此八篇，假为向《序》以见重。”

《列子》一书虽伪，但列子其人却是真实地存在。《汉书·艺文志》曾注“圉寇，先庄子，庄子称之”，而在《庄子》书中确也保留了大量有关列子生平、师承、学术思想的资料，据统计，《庄子》书中大约有十多处提到了列子。《庄子·让王篇》记载“列子穷，容貌有饥色，客有言之于郑子阳者”。子阳在郑繻公二十五年（公元前389年）时为郑相，并被杀，二十七年，子阳之党又共弑繻公（见《史记·郑世家》。《吕氏春秋·适威》、《淮南子·汜论》所载与此稍异）。由此可见列子与子阳约为同

时代人；《庄子·达生篇》载，列子曾就学于关尹、壶子，并向关尹请教至人“潜水不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗”的原因，关尹答曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。”由此可知列子之学有得于关尹；《庄子·列御寇》载伯昏瞀人问列子“恶呼惊”？列子曰：“身劳于国而知尽于事。彼将任我以事，而效我以功，吾是以惊。”伯昏瞀人对此大加赞赏，“善哉观乎”，并对列子说：“巧者劳而知者忧，无能者无所求，饱食而敖游，泛若不系之舟，虚而敖游者也。”这实际上就是列子学术的主旨，即《吕氏春秋·不二》和《尸子·广泽》所说的“子列子贵虚”之义的阐发。这与《列子·天瑞》篇所载列子对于“贵虚”之义的阐述也相吻合。《列子·天瑞》载：“或谓列子曰：‘子奚贵虚？’列子曰：‘虚者无贵也。’子列子曰：‘非其名也，莫如静，莫如虚。静也虚也，得其居矣；取也与也，失其所矣。事之破败为而后有舞仁义者，弗能复也。’”这里需要指出的是，《战国策·韩策》载史疾之言，却谓列子“贵正”。其文曰：“史疾为韩使楚，楚王问曰：‘宾何方所循？’曰：‘治列子圉寇之言。’曰：‘何贵？’曰：‘贵正。’”郑国于公元前375年为韩所灭，韩迁徙至郑地，而史疾由此熟悉列子之言，似属可信。然“贵正”与“贵虚”恰好自相矛盾，正者正名也，虚者无名也。实际上从《庄子》所描述的列子行事来看，他追求的是“离形去智，泊然虚无，飘然与大化游”的境界，因而“贵虚”才真正反映了其学术宗旨。上述史

疾之言只不过反映了列子“不为重利所动的凛然正气”^①。列子“贵虚”之旨实际上已开庄学风气之先，对后来道家的发展有着一定的影响，有人将之称为“南方道家的先驱”^②。

《列子》虽为魏晋伪书，“然时亦有先秦遗言”^③，因此，《列子》一书并非全盘伪造，而是伪中杂真，《列子》首篇的《天瑞》篇就保留有先秦《列子》的佚文^④，这段文字是：“有生不生，有化不化，不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化，常生常化者，无时不生，无时不化，阴阳尔，四时尔。不生者疑独，不化者往复。”生，指有形体的具体事物，不生，指能够派生他物而自身不被他物所生，实际上是指世界的本原，也就是道。疑者疑也，固定不变之意。这段话的意思也就是说：有被他物所生的，有不被他物所生的；有被他物所化的，有不被他物所化的。不被他物所生的能够产生万物，不被他物所化的能够使万物变化。被生的事物不得产生，变化的事物不得不

① 黄钊主编：《道家思想史纲》第80页，湖南师范大学出版社1991年4月版。

② 牟钟鉴等主编：《道学通论——兼论道家学说》第46页，齐鲁书社1991年11月版。

③ 钱穆：《先秦诸子系年·列御寇考》第177页，中华书局1985年10月版。

④ 严兆溟、严捷译注：《列子译注》“前言”，上海古籍出版社1986年9月版。

发生变化。所以事物经常产生，经常变化。所谓经常产生经常变化，就是无时无刻不产生，无时无刻不变化，阴阳呀，四时呀，都如此而已。不被他物所生的就是独立永存的实体，不被他物所化的就是循环往复的运动。^①从这里可以看出，列子是把“道”作为世界的本原，由道而产生出有生有化的具体事物，这与老子所主张的“道”旨是相符的，道不仅独立存在，化生万物，而且还发生循环往复的运动，但其本身却无增无减，这与老子所说的“独立而不改”“往者，道之反”之意也颇吻合。由此也可知，列子确为道家人物，并对道家的发展具有一定的影响。由于《列子》一书真伪参杂，良莠难辨，因此对其思想我们只能作一大致的描述。

第二节 杨朱派

杨朱即阳子居，又称作阳子、阳生、杨氏等，相传为卫人（今河南淇县、滑县一带），《史记》未载其人，《汉书·艺文志》也没有关于他的著作的记载，尽管在《庄子》书中被屡次提到（如《应帝王》、《寓言》、《山木》、《天地》、《徐无鬼》、《胠箧》等），但不少人以《庄子》一书“寓言十九”而否认杨朱的存在及其杨朱与老子的师生关系。实际上杨朱确为老子的弟子，这在《庄

① 译文参见严兆溟、严捷译注：《列子译注》，上海古籍出版社1986年9月版。

子》中是有明文记载的，请看下面两段文字：

阳子居见老聃，曰：“有人如此，向疾强梁，物彻疏明，学道不勌，如是者可比明王乎？”老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也，且也虎豹之文来由，猨狙之便来藉。如是者，可比明王乎？”阳子居蹙然曰：“敢问明王之治？”老聃曰：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃。有莫举名，使物自喜，立乎不测而游于无有者也。”①

阳子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁而遇老子。老子中道仰天而叹曰：“始以汝为可教，今不可也。”阳子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱屣户外，膝行而前曰：“向者弟子欲请夫子，夫子行不闲，是以不敢。今闲矣，请问其过。”老子曰：“而唯唯盱盱，而谁与居？大白若辱，盛德若不足。”阳子居蹴然变容曰：“敬闻命矣！”其往也，舍者将迎，其家公执席，妻执巾栉，舍者避席，炆者避灶。其反也，舍者与之争席矣。②

从这里我们可以看出，杨朱曾师事于老子，并深受老子学说的影响，“避席”与“争席”就反映了杨朱接受老子思想影响前后的变化，在《庄子》书中，尽管“寓言十九，重言十七”，但其寓言部分，“除完全架空的人物以外，对历史人

① 《庄子·应帝王》。

② 《庄子·寓言》。

物相互关系的行辈,则从无紊乱”^①。因此杨朱的存在是无法抹煞的,“就像墨翟我们不能抹煞的一样,杨朱我们也断然不能煞杀的”。“老聃与杨朱的存在如被抹杀,则彭蒙之师,彭蒙、宋钐、环渊、庄周等派别不同的道家便全无归属。”^②

先秦时期,杨朱的学说影响很大,许多史籍中往往是杨、墨并称,孟子更指出:“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨。”^③但由于杨朱没有著作留传下来(《列子·杨朱》篇为魏晋伪作,不可代表杨朱的思想),我们无法全面了解其学说,但在先秦的不少著作,如《庄子》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等中保留了一些零星的资料片断。

《孟子·滕文公下》在对杨朱进行批判时,指出杨朱的学说主旨是“为我”,并认为这是一种“无君”的“禽兽”之论,因此,孟子以“距杨、墨,放淫辞,邪说者不得作”为己任,“能言距杨、墨者,圣人之徒也”。在《尽心上》中,孟子更进一步指出“杨朱取为我,拔一毛而利天下不为也”,也就是说,杨朱的“为我”之旨,是一种彻底的利己主义,于天下有利之事,哪怕是拔取一

① 徐复观:《有关老子其人其书的再检讨》,转引自陈鼓应:《老庄新论》第47页,上海古籍出版社1992年8月版。

② 郭沫若:《十批判书·稷下黄老学派的批判》,人民出版社1954年6月版。

③ 《孟子·滕文公下》。

根毫毛，杨朱都是不肯干的。孟子的这种说法给后世影响很大，后世说杨朱自私利己的说法都来自于孟子。实际上这是对杨朱思想的一种误解。《韩非子·显学》曾指出，杨朱“不以天下大利易其胫一毛；世主必从而礼之，贵其志而高其行，以为轻物重生之士也”。在这里韩非子以为杨朱的思想核心是“轻物重生”，这种观点在《淮南子·汜论》也得到了回应，该篇曰：“全性保真，不以物累形，杨子之所言也，而孟子非之。”由此可以看出，孟子所说的“拔一毛而利天下不为”，实际上就是韩非所说“不以天下大利易其胫一毛”，也是对《淮南子·汜论》所说“全性保真，不以物累形”的一种夸张化和形象化。杨朱的这种思想，是主张珍视生命，不为外物所累，抛弃一切功名利禄，顺应自然，这与老子的“厚生”主张是一致的，也是对老子“厚生”学说的一种极端发展。正因为此，有人认为杨朱是“春秋战国时期一个独立学派的开创者”，而与道家无关。^①实际上这种主张是对“个体生命的尊重与个人的阐扬，体现了道家崇尚自然生命的一贯特点”^②。后来宋钘“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加阻（沮）”，就正是杨朱“贵己”精神的体现。

① 参见詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第113页，湖北人民出版社1982年9月版。

② 陈鼓应：《老庄新论》第103页，上海古籍出版社1992年8月版。

杨朱不仅不是一位利己主义者，相反，他却是一位“泯却小我的人”^①，《庄子·山木》谓杨朱曾言“行贤而去自贤之行，安往而不爱哉”？《韩非子·说林上》也有类似记载：“行贤而去自贤之心，焉往而不美？”杨朱的“舍者与之争席”就正是其泯却小我的一种体现，是一种为我主义，也就是《吕氏春秋·不二》所说的“阳生贵己”之意。这种泯却自我的思想与道家去盈守虚，知荣守辱的思想是完全相通的。

第三节 庄周派

庄周派是指庄子及其后学而形成的道家派别。庄周即庄子，周为其名，宋国蒙城人（今河南商丘东北），约生于公元前369年，卒于公元前286年。庄周曾做到漆园小吏，但生活十分贫困，在穷闾陋巷之中，以编织草鞋为生，有时还不得不向别人借贷才能勉强度日，《庄子·列御寇》说：庄子“处穷闾陋巷，困窘织屦，槁项黄馘”，《外物》篇也说：“庄周家贫，故往贷粟于监河侯。”在这样一种生活环境中，庄子仍不改其乐，不堕其志，孜孜以求，致力于道家学说的发展和创造，使由老子开创的道家学派真正发展成了一个大的学派，而与儒、墨并驾齐驱，势均力敌，庄子也由此而成了老子之后先秦时

① 郭沫若：《十批判书·稷下黄老学派的批判》，人民出版社1954年6月版。

期道家的集大成者。

庄子的思想主要集中在《庄子》一书中，据《汉书·艺文志》道家类载《庄子》共52篇，今本《庄子》33篇，分为内篇7，外篇15，杂篇11，这是晋人郭象注《庄》时所定。本来，在汉代以前，《庄子》一书无内、外、杂篇之分，刘向校书删除重复之处时，才产生了内、外、杂篇的区分。^①司马彪注本21卷，52篇，本刘向原本所来，仍分为内、外、杂3篇。一般认为，内篇代表庄子本人的思想，而外、杂篇代表庄子后学的思想，两者同中有异，但庄子后学对庄子思想没有体系上的突破，因而《庄子》一书可视为一个整体，基本上代表着庄子的思想。

司马迁在论述庄子思想时，指出庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”。因此，庄子也以“道”为其哲学最高概念，将“道”作为产生世界万事万物的最后本体，《大宗师》说：

夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在太极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

在这里，庄子认为“道”尽管“无为无形”，但却是一种真实的存在，但这种真实的存在是超越时空的，它不表现为具体的事物，人们靠感官无法感应它的存在，只有

^① 参见唐兰先生的有关考证。

用心灵才能对之加以体悟，“可传而不可受，可得而不可见”，就正是说的这种意思。这种感官无法感应的道无处不在，无时不有，并非高不可攀，为一虚空的概念，而是内附于万物之中，《知北游》所载东郭子问“道”的话，就明确地表达了这种思想，“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰：‘夫子之问，固不及质。正获之问于监布履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物’”。

道虽然产生天地万物，内附于万物，但道产生万物的过程却没有任何意识性和目的性，因此天地万物的生长都是自然的，自发的，没有任何神的主宰和创造，《秋水》篇说：“‘道’无终始，物有死生，不恃其成；……物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”这就是说，事物的变化发展，并不是外力使然，而是事物各自依据自身的状态而发展变化，“固将自化”就是强调事物的这种自发性。这与老子所说的“道法自然”^①是一致的。这也是庄子及其后学对老子思想的直接继承。

从道为天地万物之本和道与万物的关系来看，庄子哲学主要是承继老子而来，但庄子作为一位思想家，才华横溢，视角独特，对老子学说进行了创造性的发展，从

^① 《老子》第25章。

而把老子的道家学说引到了一个新的方向，这主要体现在庄子对“道”的发展和改造上。

首先，庄子将“气”引入道论之中。气是中国古代哲学的一个重要范畴，从西周伯阳父论地震开始，气成为一个哲学范畴后^①，在后来的发展历程中得到了长足的发展，庄子气论是中国古代气范畴发展不可或缺的重要一环。在老子那里，虽有“冲气以为和”、“抔气致柔”等说法，但老子未将道与气联系起来进行论述，更没有说明道与气之间的关系。庄子认为道依托于气，天地万物的生灭变化都是气变化的结果，也就是说道的自然性是通过气来体现的，所以庄子说：“天下一气耳。”^②气是构成天地万物的最基本的因素，气聚而物生，气散而物消，连最为天下贵的人的生命也是气的暂时聚合，“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”^③，人生从气而来，人死复归于气，因此，庄子在其妻死时，“则方箕踞鼓盆而歌”^④。经过庄子这一发挥，气就变成了道家的一个基本概念，由此而形成了道家贵精守气的学术特色。这给后来道教的长生理论和实践带来了很大影响。

其次，在老子道论的启迪下，庄子从认识论的角度

① 参见拙文《气与元气的辨析》，《西北大学学报》（哲社版）1992年第3期。

②③ 《庄子·知北游》。

④ 《庄子·至乐》。

提出了道的整体性。《庄子》书中，道既是宇宙万物的根源和事物发展的规律，同时又具有整体性的含义，在《齐物论》中，庄子说：

“道”恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？

“道”恶乎往而不存？言恶乎存而不可？“道”隐于小成，言隐于荣华。

“小成”，王先谦注曰：“谓各执所成以为道，不知道之大也。”也就是说是一种片面的认识。这种片面的认识掩盖了事物的本来面目，因而不能反映事物的全部，即“道”。庄子认为，这种片面的认识都是人的“成心”所致，是人的主观成见所造成的，当时各个学派的争鸣，就是这种“成心”的产物，“以是其所非而非其所是”。庄子说与其这样是非相对，还不如抛弃成见，让事物以本然状态而发展，“欲是其所非而非其所是，则莫若以明”。在庄子看来，世界上事物之间纷纭杂乱的差别，从其本质来看，都是一样的，都是同质的，《德充符》说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”《齐物论》也说：“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。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”这也就是说，道是整体的。正是由于道是整体的，任何事物的本质都是道，因此就可以“齐万物”、“齐是非”、“齐物我”，从而达到一种自由自在，无执无著的逍遥之境。

第三，将老子的“道”内化为一种精神境界。老子

是“道”的创始者，在老子那里，主要是论证道为宇宙的本体，“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①，“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗”^②，并由此对“道”的真实永存性作了许多描述，第21章说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”第25章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”因此，道在老子的学说中，主要是赋予其客观性，这也是老子道论能够涤除鬼神作用的一个重要原因。但老子这种客观的道论，到庄子时就发生了一个重要变化，道成为一种最高的精神境界，变成了纯主观的东西。

庄子将“道”作为一种境界，大多是借人物的体验修养而呈现出来，也就是说庄子将“道”与人紧紧联系在一起。庄子把体道之人称为至人、圣人、神人、真人，并对他们的体道境界进行了描述，如至人“上闻青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”^③，“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。……乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变

① 《老子》第42章。

② 同上，第4章。

③ 《庄子·田子方》。

于己”^①；圣人“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”，“旁日月，挟宇宙……参万岁而一成纯”^②；神人“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”^③；真人“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“不知说生，不知恶死……恹然而往，恹然而来……不忘其所始，不求其所终……其心志（忘），其容寂，其颡颥，凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极”^④。“精神四达并流，无所不际，上际于天，下蟠于地……能体纯素。”^⑤ 这种理想境界体现了人与自然的一种和谐关系，它可以使人与大自然互相交融，突破有限的形体对人生的局限，使人的精神空间无限扩大，达到“天地与我并生，而万物与我为一”，“独与天地精神往来”的目的。人要想达到这种理想境界，最重要的就是要突破个体的局限，这种局限既包括形体的外在局限，更指人内心的各种欲念，只有突破了这种局限，摆脱了各种欲念的引诱，求得精神的独立自主，才能真正进入“道”的理想境界，从而无执无著，逍遥自在。

①② 《庄子·齐物论》。

③ 《庄子·逍遥游》。

④ 《庄子·大宗师》。

⑤ 《庄子·刻意》。

第四节 稷下派

稷下派是指战国时期在齐国都城临淄所形成的稷下学派中的道家学派。

战国时期，诸子学说逐渐由互相交流争辩而趋向汇合，尤其在中后期以后，这种趋势更加明显，并形成了几个具有影响的学派，如管子学派、黄老学派、稷下学派等，这些学派都以一种思想为主而同时兼容其它各派。

稷下学派由兴起于齐国都城临淄城稷门而得名。齐国在齐桓公田午之时，在都城临淄稷下之地创设学府，延揽各方智士，讲学论辩，著书立说，兼容并包，自由发展，因而吸引了许多文人学士，迄今可考者有淳于髡、彭蒙、宋钐、尹文、接子、田骈、孟子、荀子等19人，使稷下之地成为了当时一个重要的文化中心和学派汇集地。在稷下学派中，各种学派都有，汉代司马迁在《论六家要旨》中将其归纳为儒、墨、名、法、阴阳、道德六家。实际上这也只是当时的主要派别。这六大派别各有其代表人物，属于道家派别的代表人物有彭蒙、田骈、慎到、环渊、接子、宋钐、尹文。

据史料记载，彭蒙、田骈都是齐国人，都是稷下学士。《庄子·天下篇》、《史记·孟荀列传》、《淮南子·人间训》都提到了有关田骈的事迹，从这些记载来看，彭蒙为田骈的学生，两人学说大致相同。彭蒙无书传世，但田骈却有《田子》25篇，但今已亡佚。田骈好言善辩，议

论惊人，经常进行游说，因而被人称作“天口骈”，《文选·宣德皇后令》李注引《七略》说：“齐田骈，好谈论，故齐人为语曰：‘天口骈’，天口者，言田骈不可穷其口，若事天。”田骈好议论、善言辩的特点我们从《淮南子·道应训》所载田骈游说齐王的故事中可以得到验证，《淮南子·道应训》说：“田骈以道术说齐王，王应之曰：‘寡人所有，齐国也。道术难以除患，愿闻国之政。’田骈对曰：‘臣之言无政，而可以为政，譬之若林木无林而可以为材。……此老聃之所谓无状之状，无物之象者也。’”从这里我们可以看出，田骈是以《老子》道论为指导思想来进行游说、议政，上文中的“臣之言无政，而可以为政”，正是《老子》“无状之状”，“无为而无不为”的命题的引申。从此也可看出田骈与老子思想的联系，但田骈的学说也具有鲜明的特色，《尸子·广泽》篇说“田子贵均”，《吕氏春秋·不二》篇说“陈骈贵齐”，高诱注也说“齐陈骈……齐生死，等古今”，不过，对田骈学说进行详细介绍的还是《庄子·天下篇》，该文说彭蒙、田骈的学说特点是：

公而不当，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往，古之道术有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之，齐万物以为首，曰：天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之，知万物皆有所可，有所不可，故曰选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。

从这里可以看出，彭蒙、田骈的思想渊源于《老子》关于道为天地万物根本并在万物之上的观点。因为天地各有所私，各有所偏，地只能载，天只能覆，而道却兼而有之，根据“人法地，地法天，天法道”的原则，人们就只有“齐生死，等古今”、“齐一万物”才是合情合理的，也只有这样，才是对道的一种深切体验，才是人生的一种理想境界。这种观点对庄子及魏晋玄学都产生了重大影响。

慎到在《庄子·天下篇》中被列为彭蒙、田骈一派，并说他继承并发展了老子的学术旨意，因此荀子在《非十二子》中指责慎到“不知贤”、“有见于后，无见于先”。慎到曾著有《慎子》42篇，但大多亡佚，今存《慎子》却集中反映了慎到论法的思想，因此也有不少人将慎到作为早期法家的代表，或称之为道法家。不过他还算不上真正的法家，从其学术倾向来看还应归属于道家学派。

环渊又作范环、范蜎、蜎子，楚人，老子弟子，在宣王末或湣王时游学稷下，大约与庄子并世。《史记·孟荀列传》说他“学黄老道德之术，因发明序其旨意，著《上下篇》”，有人认为《上下篇》就是《道德经》^①，也就是说环渊录其师老子之说，《汉书·艺文志》载有《蜎子》13篇，因此有人说环渊的著作是关于《老子》“上下

① 张成秋：《先秦道家之资料问题》，《中国哲学史研究》1981年第3期。

篇的诠释性的作品”^①。

接子又作接予、捷子，《史记·孟荀列传》称其为“齐人”，并说他“学黄老道德之术，因发明序其旨意”。《汉书·艺文志》著录有《捷子》两篇，并注曰：“齐人，武帝时说”，然据《盐铁论·论儒》谓“湣王之末，慎到接子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚”。由此看来，接子并非汉武帝时人，而应为齐宣王至齐襄王时人，与慎到年世相先后，比孟轲、淳于髡略晚。^②为齐之贤人，《通志·氏族略》引《风俗通》说接子“本邾公子捷菑之后，以王父字为氏”。关于接子的学术特点，《庄子·则阳篇》说：“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏于其理？”对此成玄英疏曰：“季真以无为为道，接子谓道有使物之功。”由此看来，接子为老子信徒是不成问题的。近人有人认为季真的莫为之旨，“近于机械的自然论”，而接子的或使之旨，“其殆主命定之论者耶”^③？限于资料的局限，对其学说我们只能有此了解。

宋钘，又作宋轻、宋荣，宋人，与尹文俱游稷下，在稷下历齐威王、宣王二世，是稷下最有影响的学者之一。《汉书·艺文志》小说家类著有《宋子》18篇，班固自注

① 牟钟鉴等：《道教通论——兼论道家学说》第266页，齐鲁书社1991年11月版。

②③ 参见钱穆：《先秦诸子系年》（下）第429页，中华书局1985年10月版。

云：“孙卿道宋子，其言黄老意。”书已佚。据考证，《管子》书中的《内业》、《白心》、《心术》上下属于宋钘、尹文的遗著^①，其学说主旨大体是以戒满戒斗、寡欲正名为指归，但并不反对儒家的礼法与仁义圣智，《庄子·天下篇》对此作了详尽的叙述，它说：

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心，古之道术有在于是者。宋钘，尹文闻其风而悦之。作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰心之行；以聃合驩，以调海内，请欲置之以为主，见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也。虽然，其为人太多，其自为太少，曰：“请欲固置，五升之饭足矣。”先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休，曰：“我必得活哉！”图傲乎救世之士哉！曰：“君子不为苛察，不以身假物。”以为无益于天下者，明之不如己也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止。

在《孟子·告子下》、《荀子·正论》、《天论》、《解蔽》、《非十二子》、《韩非子·显学》中都提到了宋钘、尹文一派的学术宗旨，将之与《管子》中的4篇遗著联系起来考

^① 参见郭沫若：《宋钘尹文遗著考》，《青铜时代》新文艺出版社1951年10月版。

察，其戒满、戒斗、寡欲之旨，大体与《庄子·天下篇》所述相符，很显然，宋钘、尹文一派继承了道家的思想并兼采儒、墨。宋钘、尹文一派在理论上的重大贡献就是改造了老子的道的理论，提出了“精气”说。他们认为气或精气是构成世界物质的基本要素，也是人的生命和智慧的源泉，“凡物之精，此则为生；下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人，是故名气”^①。这种思想对中国古代哲学和自然科学的发展都产生了重大影响。

^① 《管子·内业》。

第三章

道家思想与先秦诸子

春秋战国时期，是我国学术文化大解放、大发展的时期，这一时期，学说蜂起，学派林立，各种学说，各个学派在春秋战国所提供的历史大舞台上竞相表演，互相诘难，各是其所是，非其所非，由此形成了百家争鸣的学术繁荣局面。对于这一时期的学术有人用“吹万不同”来加以描述，称这一时代为“道术将为天下裂”的时代。在这样一种学术情势下，任何学派都不可能“洁身自好”，丝毫不受其它学术和学派的影响。实际上在这种沸沸扬扬的学术论争中，各种学说，各个学派，都从对方的理论中吸取了丰富的营养，从而来充实、完善、发展自己，正是这样的互相吸收，互相融合，最后才出现了“天下一致而百虑，殊途而同归”的学术一统的局面。因此，从中国哲学起源于先秦诸子来看，最初虽然呈现着一种多元横面并起的局势，但在一个相对统一的地域中所产生的多种思想，其互相影响、互相渗透却是无法避免的，也就是说，先秦时期的学术发展是多向横面而又相互交错的，决不是单线纵向而彼此孤立的。

在春秋战国这样一种学术氛围下，作为重要学术派别的道家，不仅孕育、繁衍了其它道家诸派，而且对先秦其它学术派别也产生了不同程度的影响，这种影响以对儒、兵、法、墨（主要是后期墨家）最为显著。下面我们分别对此加以论述。

第一节 道家与儒家

道家与儒家的对立是十分明显的，这种对立性不仅表现在两个学派的创始人老子和孔子那里，如老子崇尚人的自然性与自主性，抨击礼为“忠信之薄，而乱之首”，孔子却卫护礼，信守礼，主张“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^①，把礼作为社会的极则；老子主张“天”的自然性，认为“人法地，地法天，天法道，道法自然”^②，消除了传统天命观的神秘性和欺骗性，而孔子却不否认天的神性，认为“死生有命，富贵在天”，“获罪于天，无所祷也”。老子喜言天道，而孔子却“罕言天道”等等；而且信奉、学习两家学说的学人也彼此诋难，互相对立，“世之学老者则诋儒学；儒学亦诋老子”^③，司马迁认为这是“道不同”，所以才会“不相为谋”。其实这只是问题的一个方面，一个学派之所以成其

① 《论语·颜渊》。

② 《老子》第25章。

③ 《史记·老庄申韩列传》。

为一个学派，就必须有自己存在的依据，要有自己学说本身的特色，否则其本身也就不能存在，无法立足了。从春秋战国的学术氛围来看，道家与儒家除了相互冲突之外，也还有着互相影响、互相吸收的一面。道家与儒家这种互相影响、互相吸收的关系，我们可以从这样几个方面来得到说明。

第一，从孔、老的关系看道家对儒家的影响。关于孔、老的关系，汉代司马迁的《史记·老庄申韩列传》中有这样一段记载：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与其骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子者，若是而已。”

这段话的意思是：你所说的那个时代的人已经死了，连骨头也已经腐朽，流传于世的只有言论。君子生当其时就应辅佐君王，从事社会活动，生不逢时就应该像断了根的蓬草随风飘荡，不要强为己难。我听说，善于做生意的人把珍贵的货物藏起来，装做什么也没有，盛德的君子外表上却像个傻瓜。你要去掉你现在这种旺盛的精力，去掉你过份的欲望，去掉你的进取之态，这些对你没有任何好处。我所要告诫于你，仅仅如此而已。这里形象地反映了一位饱经风霜，体验了世态炎凉的老者心态，整个对话情形俨然一位慈祥的老者在谆谆告诫血

气方刚的年轻人。不仅如此，司马迁还以传神之笔，记载了孔子对老子的印象：

孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为网，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不知其乘风云而上天。吾今日见老子其犹龙耶！”^①

能飞的鸟，可以用箭来射；能游的鱼，可以用鱼钩来钩；能奔跑的野兽，可以用网来捕捉。至于乘风云而上天的龙，就无法抓住它了。而老子就正像龙一样。意谓老子给人的印象高深莫测，不可捉摸，无法把握。

对于这段文字中所记载的事实，唐代以前没有任何歧义，但从唐代韩愈起，就开始痛斥孔子师老子之说，不过，韩愈的痛斥纯粹是从维护“道统”的角度而进行的义气之争，没有多少事实的根据，所以后人说韩愈是“卫道有心，论辩无据”^②。韩愈开了这个头，宋儒就更加激进，开始怀疑老子其人的存在，如叶适就曾说：“孔子赞其为龙，则是为黄老学者，借孔子以重其师之辞也”，“教孔子者必非著书之老子，而为此书者，必非礼家所谓老聃，妄人讹而合之尔”^③。人都不存在，那孔子向老子问礼之事就更是子虚乌有的了。后来汪中、毕沅、崔述都怀疑老聃其人的真实性。近现代学者中的怀疑派以梁

① 《史记·老庄申韩列传》。

② 罗根泽：《古史辨》第6册自序。

③ 叶适：《习学记言》。

启超、钱穆、冯友兰最为典型。

对于怀疑派的种种言论，许多学者都作了详细的辨析，这里我们不再作赘述。我们认为，孔子问礼于老聃是有其事，而不是向壁虚构，依据许多学者的观点，我们进一步申述其说。我们认为孔子问礼于老聃这一事实是真实的，主要理由是：

其一，司马迁是我国古代一位伟大的史学家，能够据实直书，对于史料能够本着“信以传信，疑以传疑”的态度加以剪裁和断定，因此其记载应当是可信的。

其二，除《史记》外，在先秦的许多典籍中，如《庄子》、《礼记》、《吕氏春秋》都记载了孔子问礼于老子的史实。《庄子》属于道家学派的著作，在《庄子》一书中，称引孔子者达42处，称引老子者达19处，而记述老子与孔子关系的达11处^①，而在记述孔、老关系的文字中，老子总是以孔子前辈的姿态出现，如在《天地》篇中记述老子跟孔子谈论“至道”：“夫子问于老聃曰：‘有人治道若相放，可不可，然不然。……若是，则可谓圣人乎？’老聃曰：‘是胥易技系，劳形怵心者也。……丘！予告若，……有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天’”；《田子方》篇记述老子跟孔子谈论“天道”问题：“孔子见老聃，老聃新沐，方将披发而乾……孔子便而待之。……老聃曰：‘至阴肃肃，至

① 参见詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第48页，湖北人民出版社1982年9月版。

阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。”另外在《知北游》篇中还有老子跟孔子谈论天地万物自发性问题的记载，在《天运》篇中有老子跟孔子谈论“三皇五帝治天下”、六经等问题的记载等等。《庄子》一书，尽管“寓言十九，重言十七”，然在寓言部分中，“除完全架空的人物以外，对历史人物相互关系的行辈，则从无紊乱”^①。这也就充分说明，《庄子》书中所记载的此事，也是完全可信的。正如唐兰先生所说，《庄子》书所记孔子和老聃的谈话，“固然是因各崇其师的缘故，对于他们两人谈话的记载全都难信，但其事实总是真的，何以庄子不写成孔子见杨朱墨翟，而单写见老聃，可见孔子的确见过老聃的”^②。

《礼记》是一部传自儒家系统的著作，在其《曾子问》中，有4段材料涉及了孔、老的关系，其中3段材料明说“吾闻诸老聃曰”，如“子夏曰：‘金革之事无辟也者，非欤？’孔子曰：吾闻诸老聃曰：‘昔者鲁公伯禽有为之也。’今以三年之丧从其利者，吾弗知也”。有一段材料中还说到“吾从老聃助葬于巷党。”这些材料所反映的内容，都是孔子在一些特殊事变下，从老聃那里得到

① 徐复观：《中国人性论史》附录一《有关老子其人其书的再检讨》，台湾东海大学1963年版。转引自陈鼓应：《老庄新论》第47页，上海古籍出版社1992年8月版。

② 唐兰：《老聃的姓名和时代考》，《古史辨》第4册，上海古籍出版社1982年8月版。

有关礼的启示。如果说《庄子》作为道家著作，本着为尊者讳，有“借孔子以重其师之辞”的倾向，然《曾子问》却是传自儒家的著作，与道家迥然有别，如果不是真有其事，儒家著作是不会记下此事的，况且“《礼记》编定于汉朝，儒、道两家的对立，已甚为明显。若《曾子问》中的4个故事，非传自先秦儒家之旧，则汉初儒家，又何肯将其杂入，以长他人的志气呢”^①？著名学者张岱年先生也表述了同样的观点，并断定“《曾子问》所述，必然反映一些历史事实”^②。如果说《礼记·曾子问》所载属于儒家典籍孤证的话，我们还可以从《韩诗外传》中得到佐证。《韩诗外传》中有这样一段记载：

哀公问于子夏曰：“必学然后可以安国保民乎？”
子夏曰：“不学而能安国保民者，未之有也”，哀公曰：“然则五帝有师乎？”子夏曰：“臣闻黄帝学乎大坟，颡项学乎线图，帝喾学乎赤松子，尧学乎务成子附，禹学乎西王国，汤学乎贷子相，文王学乎成锡畴子斯，武王学乎太公，周公学乎虢叔，仲尼学乎老聃。此十二圣人未遭此师，则功业不能著乎天

① 徐复观：《有关老子其人其书的再检讨》，台湾东海大学1963年版，转引自陈鼓应：《老庄新论》第47页，上海古籍出版社1992年8月版。

② 张岱年：《老子哲学辨微》，见《中国哲学发微》第332页，山西人民出版社1981年12月版。

下，名号不能传乎后世者也。”

这段文字，尽管没有说明“仲尼学乎老聃”的具体内容，但从孔子的思想和政治态度来看，礼应该是孔子向老聃学习的内容之一。不仅如此，子夏还认为，孔子之所以能功业著乎天下，名号传于后世，正是由于孔子向老聃请教的缘故，也就是说，正是由于老子对孔子的施教，孔子才能成为“圣人”。子夏是孔子弟子“七十二贤”之一，他的说法应该是十分可靠的。况且《韩诗外传》属于汉代儒家的作品，当时儒术独尊的叫喊已日嚣尘上，在这种情况下，属于儒家自身的典籍仍然有“仲尼学乎老聃”的记载，可见此事不会有诬。另外这条记载，在刘向的《新序》中也被采用，只是有关姓名与此稍异，如将“大坟”写作“大真”，“线图”写作“禄图”。这说明子夏、刘向等人都承认老聃为孔子老师。既然儒家典籍都毫不隐晦地承认此事，我们又何须为此多费笔墨，耗精费神呢？

其三，将《史记·老庄申韩列传》所载老子告诫孔子的言论，与今本《道德经》和帛书《老子》相对照，思想完全吻合，如“良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚”，今本《老子》中有“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝”^①，帛书本老子除“若”俱作“如”和其它字若有不同外，其它都一样；第16章中还有“致虚极，守静笃”。

^① 《老子》第41章。

又“去子之骄气与多欲，态色与淫志”，今本《老子》中“揣而锐之，不可常保。……富贵而骄，自遗其咎”^①。“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”^②，“夫唯不争，故天下莫能与之争”^③，帛书本除个别字句外，基本与此相同。从这些简单的比较中，我们可以看到，《史记》所载是有根有据的，与老子思想没有任何冲突，双方若合符契。

孔、老的这种师生关系，说明了老子长于孔子，道家思想的产生要先于儒家，儒家从道家那里吸取了思想养料。这一点从《论语》中就可得到确证，更不用说宋明时期儒家学者借出道家的概念、范畴来建立理学的思想体系。正是儒、道学派的两位创始人之间，有着这样一种特殊的关系，所以才会出现儒、道之间你中有我，我中有你，说不清，道不明的现象，也才会导致一些儒家学者贬道扬儒，如韩愈、宋儒等，也才会出现在儒学长期占统治地位的社会氛围中，道家学说始终绵绵若存，永不断绝。因为儒家学说需要不断的从道家学说中吸取养料来充实、丰富、发展自己，儒学的几次重大质变都吸收了道家的思想理论，受到了道家的影响。

第二，从《论语》所载言论看道家对儒家的影响。上面我们已经说过，孔子曾以老子为师，向老子请教过许

① 《老子》第9章。

② 同上，第12章。

③ 同上，第22章。

多问题，学到了许多知识，最后成为了“圣人”。既然孔子师从于老子，那么其思想就多多少少要受到老子思想的影响，不会与老子思想毫无联系。这种思想联系我们在《论语》中可以得到佐证。

《论语》是人们所公认的研究孔子思想的最可靠的材料，是孔子的弟子及其再传弟子所辑录的孔子言行的语录体著作。下面我们将《论语》所载的有关言论加以胪列，并与老子的思想加以简单比较，以便说明这一问题。

1. 《论语·卫灵公》有：“子曰：‘无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。’”“无为而治”是老子的政治思想，在《老子》一书中，有许多章都论述了“无为而治”的思想，如第10章说：“爱民治国，能无为乎”，第64章说：“为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败，无执，故无失。”尽管“无为”二字不出自老子，《诗经·兔爰》曰：“我生之初尚无为，我生之后逢此百罹”，这大概是有关“无为”最早的文献。但“无为而治”的政治思想，是老子区别于其它诸子一个显著特征，这是毫无疑议的。孔子所言：“无为而治者其舜也与？”只不过是想用舜来对此加以证明。很显然，孔子在这一观点上受到了老子思想的影响。正如张岱年先生所说：“孔子的政治理想并非无为，何以忽然提出‘无为而治’来？如果认为这是对老子学说的反响，不是容易理

解吗？”^①以“大胆假设，精心求证”而整理国故的胡适先生也认为孔子“无为而治”的学说受到了老子的影响。^②

2.《论语·阳货》记载：“子曰：饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博奕者乎？为之犹贤乎已！”对老子“无为而治”的学说，孔子一方面是在为政的原则上加以推崇，另一方面又在个人原则上加以批评。这段话就正是孔子对老子无为学说的批评。孔子认为，“无为而治”作为为政原则，运用在政治上是可以的，但是对个人来说却不宜无所作为而应有所作为，所以他奉行“知其不可为而为之”，即使惶惶如丧家之犬也不改初衷。

以上两段材料，一方面是说孔子对老子“无为而治”思想的推崇，一方面是说孔子对老子“无为而治”思想的批评，无论是推崇还是批评，应该说这都是老子思想对孔子思想影响的一种反映，从而也从侧面反映了道家对儒家的影响及其儒、道之间的关系。

3.《论语·宪问》载：“或曰：‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”《论语》这

① 张岱年：《老子哲学辨微》，见《中国哲学史论文集》，山东人民出版社1979年版；又见张岱年：《中国哲学发微》，山西人民出版社1981年12月版。

② 胡适：《与冯友兰先生论〈老子〉问题书》，《古史辨》第4册第419页，上海古籍出版社1982年8月版；另外黄方刚先生也持此说，见黄方刚：《〈老子〉年代之考证》，同上书第354页。

里所引的“报怨以德”，来源于《老子》第63章，其文曰：“为无为，事无事，味无味，大小多少，报怨以德。”有人将“大小多少，报怨以德”解释为：“‘大小’者，大其小也，小而以为大也。‘多少’者，多其少也，少而以为多也。”^①“德其怨也，怨而以为德也。”^②意谓谨小慎微。孔子却将此解释为“以直报怨，以德报德”，即用公平正直来回答怨恨，拿恩惠来酬答恩惠。孔子在《里仁》、《公冶长》、《尧曰》等7篇中讲“无怨”、“不怨”、“远怨”、“匿怨”、“又何怨”、“又谁怨”达12处之多，可见，孔子对“怨”何其重视。如果说老子采取的是一种逆来顺受的态度，而孔子采取的却是一种等值回报的态度，两相比较，双方宗旨泾渭分明，针锋相对。我们前面已经说过，老子曾为孔子师，而《论语》又直接引用老子之言进行评论，尽管孔子与老子之旨相悖，但不可否认，正是老子的言论为孔子树立了靶子，才引发了孔子的这种议论，换句话说，孔子的这种灵感来源老子触媒的刺激，没有老子这一触媒，也就没有孔子的灵感，因而孔子受老子的影响是很显然的，正如有的研究者指出的一样，“孔子于《宪问》答曰：‘何以报德？’此适与老子‘大小多少’句针锋相对”，因此，“孔子有老子学说

① 高亨：《老子正诂》第132页，古籍出版社1956年10月版。

② 张松如：《老子校读》第348页，吉林人民出版社1981年5月版。

在其心中也”^①。

4. 《论语·述而》载：“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”这一段话中的“亡而为有，虚而为盈，约而为泰”，很明显是有所指的，而且这段话也很容易使我们想到《老子》中的有关言论，“大成若缺”，“大盈若冲”，“大直若屈”，“大巧若拙”，“大辨若讷”，“大白若辱”。孔子是从反到正（如“亡”与“有”，“虚”与“盈”，“约”与“泰”），老子是从正到反（如“成”与“缺”，“巧与拙”，“直”与“屈”）。尽管表达方式不一，但孔子是有所本的，而且孔子对这种人生态度是不赞成的，认为这样的人难于保持一定的操守。有的学者认为孔子在这里评述的正是老子^②。孔子虽然对这种人生态度颇有微词，但在实际行动中又不自觉地加以践履，《泰伯》篇载：“有若无，实若虚，犯而不较，昔者吾友有从事于斯者矣”，尽管历代注家都认为这里的“吾友”是指颜回，然而又“安知不是孔子呢”^③？

以上两条材料，是孔子对老子学说的评论，体现了孔子对老子学说的基本态度，同时，也反映了老子思想

① 黄方刚：《〈老子〉年代之考证》，《古史辨》第4册第354页，上海古籍出版社1982年8月版。

② 李泰棻：《老庄研究》第12页，人民出版社1958年5月版。

③ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第58页，湖北人民出版社1982年9月版。

对孔子的影响。

5. 《论语·宪问》载：“子曰：‘仁者必有勇，勇者不必有仁。’”意谓仁人一定勇敢，但勇敢的人不一定仁。“仁”是孔子人学的一条主线，在伦理道德意义的层面上，它包括“爱人”、“克己复礼”、“恭”、“敬”、“惠”、“义”、“宽”、“信”等^①含义，孔子的“爱人”是一种有等差的爱，主要用来调整君臣、父子等的关系，因而包含有“慈”的含义。在《老子》第67章中有“慈，故能勇”。将此与上段《论语》中的记载相对照，可以发现孔子所说实际上是《老子》一语的扩大。因此，孔子这句话很可能是从《老子》那儿来的。^②

6. 《论语·泰伯》载：“子曰：‘巍巍乎，舜、禹之有天下也而不与焉！’”老子主张顺任自然，无为而无不为，并提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”^③的理论，要求人道效法天道，像天道一样“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”^④，这构成了老子思想的一大特色，因此，《泰伯》篇所说“有天下而

① 参见张岂之主编：《中国儒学思想史》第29～32页，陕西人民出版社1990年4月版。

② 参见黄方刚：《〈老子〉年代之考证》，《古史辨》第4册第354页，上海古籍出版社1982年8月版。

③ 《老子》第25章。

④ 同上，第2章。

不与”的观点可能是从《老子》那儿来的。^①

这两段材料是从思想来源上说明了孔子与老子的关系，反映了老子思想对孔子的影响。

7.《论语·公冶长》载：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海。’”《述而》载孔子谓颜回曰：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”孔子是主张积极入世的，这种无奈避世的思想恐怕与受老子影响有关。将这些话与《史记》本传中所载老子告诫孔子之言“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行”，互相对照，便会发现两者正相一致。这种观点也反映在孟子的思想中，孟子所说“达则兼济天下，穷则独善其身”就是这种思想的体现。

《论语》中还有一些材料可以说明孔子曾受老子的影响，我们就不一一列举了，从上面所列的材料中，我们可以看到，老子确实对孔子思想有着影响，这种影响不仅仅是个人之间的影响，而且是两大学派、两种思想体系的互相影响。随着时间的推移和两大学派本身的发展，这种影响越来越明显。

第三，从荀子哲学看道家对儒家的影响。儒家学派自春秋时期创立以来，经过春秋战国的诸子争鸣，在孔子死后，儒家学派就发生了剧烈的分化，据《韩非子·显学》记载：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之

① 参见陈鼓应：《老学先于孔学》，《哲学研究》1988年第9期；又见《老庄新论》，上海古籍出版社1992年8月版。

儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”这就是人们所说的“儒分为八”。在这八派中，除了孙氏之儒（即荀子）“综合各家思想，代表了向上的发展并与法家结合以外，其余各派均已失去孔学的优良传统”^①。

荀子，名况，字孙卿，主要活动时期在公元前298～238年，赵国郗（今山西临猗）人，战国末期儒家学派的主要代表。荀子生活的这一时期，学术文化发展的趋向是由分而合，因而批判地综合诸子思想就成了这一时期的主要学术思潮和各家共同的特色，出现了许多学术批评的专著，如《庄子·天下》、《韩非子·显学》、《荀子·非十二子》等。在《非十二子》等篇中，荀子对其以前或和他同时的学派，除了仲尼和子弓以外，几乎各家各派都有所指摘和批判，即使儒家各派也不能幸免。但这只是问题的一方面，另一方面，在批评诸子的同时，荀子又受到了他所批判的对象的影响。在这种影响中，要数道家的影响最显著、最深刻。

在荀子的著作中，对道家人物的评价既涉及了道家创始人老子，同时也言及了道家后学庄子及稷下道家宋钘等，这里我们不妨将有关材料抄录下来。

关于老子，荀子指出：“老子有见于诎（屈），无见于信（伸）。……有诎而无信，则贵贱不分。”^②

① 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第191页，人民出版社1957年3月版。

② 《荀子·天论》。

关于庄子，荀子指出：“庄子蔽于天而不知人。……由天谓之，道尽因矣。”^①关于宋钘（荀子称为“宋子”），荀子评述颇多，共有四段材料：

宋子有见子少，无见于多。……有少而无多，则群众不化。^②

宋子蔽于欲而不知得。……由欲谓之，道尽嗛（慊）矣。^③

子宋子曰：“明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也，知见侮之为不辱，则不斗矣。”应之曰：“然则亦以人之情为不恶侮乎？”曰：“恶而不辱也。”曰：“若是，则必不得所求焉。凡人之斗也，必以其恶之为说，非以其辱之为故也。今俳优侏儒狎徒冒侮而不斗者，是岂钜知见侮之不为辱哉！然而不斗者，不恶故也。今人或入其圉渎，窃其猪彘，则援剑戟而逐之，不避死伤，是岂以丧猪为辱也哉！然而民惮斗者，恶之故也。虽以见侮为辱也，不恶则不斗；虽知见侮而不辱，恶之则必斗。然则斗与不斗邪（也），亡于辱之与不辱也，乃在于恶与不恶也。”^④

子宋子曰：“人之情，欲寡；而皆以己之情，为欲多；是过也。”故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，

①③ 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·天论》。

④ 《荀子·正论》。

将使人知情之欲寡也。应之曰：“然则亦以人之情为（欲），目不欲綦色，耳不欲綦声，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚，此五綦者，亦以人之情为不欲乎？”曰：“人之情欲是已。”曰：“若是，则说必不行矣。以人之情为欲此五綦者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。古之人为不然：以人之为欲多而不欲寡，故赏以富厚而罚以杀损也，是百王之所同也。故上贤禄天下，次贤禄一国，下贤禄田邑，愿恣之民完衣食。今子宋子以是之情为欲寡而不欲多也，然而先王以人之所不欲者赏，而以人之所欲者罚邪？乱莫大焉。”①

由这些材料，我们可以看到荀子是站在儒家传统的立场上，对道家进行批判。关于老庄，荀子主要批判了其天人思想，关于宋钘，主要批判了其“见侮不辱”和“情欲寡少”的观点，尽管文字不多，但却把握了各自的理论特色，正是在这种深入理解、批评的过程中，荀子部分地接受了道家的理论并对之作了一番改造的功夫，荀子对道家思想的吸收和改造主要表现在天道观、认识论和无为论三个方面。

在先秦天道观的发展进程中，以老子的“道”的提出作为一个里程碑，从而使中国古代思想进入了一个崭新的发展时期。老子“道”范畴的提出，极大地冲击了

① 《荀子·正论》

自殷周以来人格神的天的权威，建立了一个超绝时空的形而上学的本体，这些是前无古人的。在老子的思想中，“道”是宇宙万物的本体，“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①，它无形无象，无声无臭，搏之不可得，视之不可见，听之不可闻，不能为人的感官所感知和接触，但它决不是虚幻的存在，而是一种实实在在的本体。这种本体不依赖于任何个人意志，它完全是一种自然的客观现象，并有着其固有的规则，“人法地、地法天、天法道、道法自然”^②。这种天道观给荀子以极大影响，荀子吸收了道家天道观的成果，把道家的“道”纳入自己的学说，并作为自己学说的基础，以此建构其思想体系。

首先，荀子对“道”作出了自己的界说，他认为“夫道，体常而尽变，一隅不足以举之”^③。道能囊括一切变化，任何具体的变化都不能概括它，世界上的万事万物都是道的特性在某一个方面的表现，“万物为道一偏，一物为万物一偏”^④，一切事物的变化发展都体现道的运动规律，万事万物都由道所产生，道是天地万物的最后本源，“所谓大圣者，知通乎天道……大道者所以变化遂成万物也”^⑤。

① 《老子》第42章。

② 同上，第25章。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 《荀子·天论》。

⑤ 《荀子·哀公》。

在此基础上，荀子明确提出了“明于天人之分”的思想，认为天与人各有各的职分，各有各的运行规律，两者互不干涉。天地万物的运动变化都是自己的变化，都有其客观的规律性，而不是任何神意的体现，也不受任何天神的主宰，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”^①。即使是人们少见的一些自然界中的怪异现象也是自然界本身变化的结果，与人的意志了无关联，他说：

星队（坠）、木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也，而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党（僇）见，是无世而不常有之。^②

星坠指的是天空中行星的殒落，木鸣指的是社庙中的树木有时因环境的变化而发出的各种异常的声响，怪星可能指的就是慧星。当时人们对这些少见的自然现象不能理解，更不能作出科学的解释，由此便觉得这是鬼神在作怪。荀子以道家天道观为理论工具，指出这种现象仍然是天地变化的一种自然现象，只不过不经常发生而已。人们对此觉得奇怪是可以的，但对此感到害怕就大可不必了。荀子的这种解释虽然简单，但却剔除了鬼神的成份，否定了鬼神的意志，大大地解放了人们的思想，而且透露出了荀子对偶然性与必然性关系的认识，尤其是“无世而不常有之”的观点，是对“自然科学发展所作的

①② 《荀子·天论》。

具有历史性的总结”^①，其“无何也”的说法，也用通俗的语言表达了一种深刻的思想，对后世的思想家产生了很大影响，清代著名学者熊伯龙就采用了荀子“无何”的说法，将自己的著作命名为《无何集》。

由于荀子承认自然界的客观规律性，“明于天人之分”，因此，他进一步指出，社会的治乱与天时毫无关系，他说：

治乱天邪？曰：日月、星辰、瑞历，是禹、桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启、蕃长于春夏，蓄积收藏于秋冬，是又禹、桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非时也。^②

这就是说，社会的治乱与自然现象没有任何内在联系，自然现象没有主观意志，既不体现人的情绪，也不受人的意志支配，不以任何人的主观意志为转移，“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广”^③。这样一来，儒家传统的天命观，到荀子这里就发生了重大变化。因为儒家从孔子开始，中经思孟学派，都承认天有意志，都把天看作是主宰人类命运的最高人格神，所谓“死生有命，富贵在天”就是其天命神权思想的集中体现。而荀子却否认“天命”，否认天有意志，“明于天人之分”，这样就把儒家有意志的天变成了自然的天，物质的天，这

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦）第679页，人民出版社1983年10月版。

②③ 《荀子·天论》。

种转变“显然受了道家的自然天道观的影响”^①。

“自然无为”是《老子》一书的思想中心，“无为”论是老子的一个重要观点，因此，在《老子》一书中，多次出现了“无为”的字眼，如“道常无为而无不为”（第37章），“爱民治国，能无为乎”（第10章），“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自高，我无欲而民自朴”（第57章），“为无为，则无不治”（第3章）等，尽管老子在这里所说的“无为”不是无所作为，消极等待的意思，而是要求人们顺应事物本来的发展状态，不妄为，不干涉，但老子没有说明人在客观事物按其本来状态发展过程中究竟起着什么作用，应该起什么作用。因此，在老子的哲学中“只见到顺服自然，因任自然，没有见到征服自然”^②，这也体现了老子哲学的历史局限性，“以为人是被动的，人是无力去改变世界的”^③。对此，荀子一方面继承了道家自然无为的思想，认为天道“不为而成”，“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施”^④是一种自然现象，任何人都无法改变它，也不要改变它，否则，将自食恶果（仅对当时人们的认

① 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第531页，人民出版社1957年3月版。

② 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第376页，湖北人民出版社1982年9月版。

③ 杨兴顺著、杨超译：《中国古代哲学家老子及其学说》第56页，科学出版社1957年5月版。

④ 《荀子·天论》

识能力、科学水准而言)。因此,人不应与天“争职”,“不为而得,不求而神,夫是之谓天职。如是者,虽深,其人不加虑焉;虽大,不加能焉;虽精,不加察焉。夫是之谓不与天争职”^①。这也就是说,人应该遵循自然规律,不要胡作妄为,“与天争职”,这也就是老子所说的“无为”之意。

但是,荀子并没有到此止步,他继续深入地探讨了人与天道的关系。他认为人不应作自然的奴隶,在自然规则面前无所事事,等待上天的恩赐,而应该充分发挥人的主动性,来把握自然规则,驾驭自然。人类认识世界的目的就是利用自然规则来改造客观世界,荀子《天论》说:

所志于天者,已其见象之可以期者矣。所志于地者,已其见宜之可以息者矣。所志于四时者,已其见数之可以事者矣。所志于阴阳者,已见其和之可以治者矣。官人守天,而自为守道也。

这是说,人们认识天体,就是要根据各种天体的运行规则去推测时令的转化;认识地,就是要根据土地条件来种植适宜生长的庄稼;认识四季,就是要根据四季的变化规律来确定各种农事活动;认识阴阳,就是要根据阴阳所显现的变化来处理事情。正是基于这一目的,荀子在“明于天人之分”的基础上,进而提出了“制天命而用之”的思想,并留下了一段万古传颂、脍炙人口的名言:

^① 《荀子·天论》

大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与聘能而化之？思物而物之，孰与理物而失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？^①

与其顺天，颂天，一心等待上天的恩赐，还不如充分发挥人的主动性，因时制宜地利用天时。只要人们一方面遵循客观规则，同时又充分发挥人的主动性，就能达到凡是“天之所覆，地之所载”都能变为人类财富的目的。

这种雄伟的气魄，一方面是人类征服自然力的强劲信心的表现，同时，也应该是在道家天道自然无为思想的启示下，荀子对道家无为思想的补充和扩展，如果离开了道家思想这一触媒，荀子这种“人定胜天”的思想恐怕会是另一番情形。荀子的这种无为论，体现了儒家谋求进取，积极入世的精神，对道家可能出现的颓废情绪是一个有力的纠偏。

荀子在认识论上所受道家影响，主要表现在“虚壹而静”的认识论原则的提出和对“天官”“天君”问题的论述。“虚壹而静”是荀子认识论的一个重要原则，这一原则的提出是荀子对道家有关思想吸收和改造的结果。在道家创始人老子那里，十分重视虚与静，认为万物的根源就是虚静的状态，“致虚极，守静笃，……夫物芸芸，

① 《荀子·天论》。

各复归其根，归根曰静”^①，因此，老子主张“不行而知，不见而名，不为而成。”要求人们“不出户，知天下，不窥牖，见天道”^②，后来稷下道家宋钘、尹文学派对老子的“致虚”、“守静”的认识原则加以继承和发挥，提出了“静因之道”的认识理论，“其处也，若无知；其应物也，若偶之，静因之道也。”其具体办法就是“洁其宫，开其门”，宫者，心也；门者，耳目也，“心也者，智之舍也，故曰宫；洁之者，去好恶也；门者，谓耳目也，耳目者，所以闻见也”^③，承认耳目等感官器官是获得认识的一个途径；但必须要保持心灵的平静，精神的专一，“敬除其舍”，“不以物乱官，不以官乱心”^④。这种认识原则固然比老子否定向外探求，排除感官见闻的认识主张具有更多的合理性，但在这里，却表现出了一种忽视主体的能动作用的倾向，将主体的认识作用仅仅看作是对客体的一种摹写、复印，是一种完全消极被动的反映，犹如镜中影、水中月一样，宋钘学派就指出：“因也者，无益无损也；以其形因为之名，此因之术也。”^⑤所谓“无益无损”就是主体对客体不作任何主观损益，而且要使内心保持一种绝对的虚静，洁白如纸，不要以任何主观偏见来妨害对客观事物的认识。对这种认识原则，荀子进

① 《老子》第16章。

② 同上，第47章。

③⑤ 《管子·心术上》。

④ 《管子·内业》。

行了批判地继承，并沿用了其术语，提出了“虚壹而静”的认识原则。

荀子认为，要正确地认识客观事物，必须剔除各种主观成见，亦即去“蔽”。荀子列举了一些蔽的方面，如古今之蔽、欲恶之蔽、始终之蔽、远近之蔽、博浅之蔽等，要去掉这些“蔽”，就必须保持心的虚静状态，专心致志，才能获得真正的知识。如果心不虚静，精神不集中，胡思乱想，往往就会影响正常的思维活动，荀子还举例来对此加以说明，他说，如果一个人学习唱歌，看到了打拍子的竹棍，就想到可以用这根竹棍来打老鼠，这种人是永远也学不好的，因为其心思不定，心术不一。所以荀子强调指出：“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。”^①如果思想不集中，心思不定，连粗浅的道理也无法认识清楚。在这一点上，荀子与稷下道家是非常接近的，所以有的研究者指出“在这方面，荀子接受宋、尹的影响，尤为显著”^②，也就是说，荀子的思想明显的受到了道家的影响。

但这只是问题的一方面，另一方面荀子在强调要保持内心虚静的同时，又指出“心未尝不两也”，“心未尝不动也。”“心未尝不藏也。”^③这样一来，就与稷下道家所说的虚、静之义明显不同。稷下道家认为“虚”，就是空

①③ 《荀子·解蔽》。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第537页，人民出版社1957年3月版。

无，犹如白纸一张，“虚者无藏也”^①，荀子却针锋相对地指出：“心未尝不藏也，然而有所谓虚。”“人生而有知，知而有志。志也者，藏也；然而有所谓虚，不以所已藏害所将受谓之虚”^②，这也就是说，不让已有的知识去妨碍即将接受的新知识，就是虚。荀子认为人们已经取得的知识，即“所已藏”在一定条件下可能妨碍人们对新知识的接受，但同时也可能有助于人们对新知的理解和吸收，所以荀子在认识论上反对“蔽”，却并不反对对旧知识的积累。这种“虚”，与稷下道家所说的“无藏”之“虚”显然不一样。

对“静”的理解，荀子也与稷下道家显出了分歧，宋、尹学派理解的“静”，主要是为了复性、养生^③，因而主张以静制动，以静养心，如《心术上》就说：“毋先物动，以观其则，动则失位，静乃自得”，“故物至则应，过则舍矣。‘舍矣’者，言复所于虚也”。《内业》也说：“心静气理，道乃可止。”荀子却认为人的心不会处在绝对的虚静状态下，人的思维活动永远不会停止，他说：

心未尝不动也，然而有所谓静。……心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而

① 《管子·心术上》。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第540页，人民出版社1957年3月版。

③ 《荀子·解蔽》。

有所谓静。不以梦剧乱知，谓之静。^①

在荀子看来，只要不以混乱不清的胡思乱想去淆乱人的认识活动，这就是静。因此，荀子所理解的“静”是动中有静，是相对的，与稷下道家所说的“静则不变”，将动静绝对对立有着原则上的不同。

关于“壹”，稷下道家主要从“独”的角度加以理解，所谓“独”就是要求心静如水，一心一意，“专于意，一于心”^②，并把这看作虚静的结果。在稷下道家看来，心是不能兼知的，因此在认识新事物之前，必须保持内心的洁净，否则就无法得到正确的认识。荀子一方面承认在认识事物时，心有时可能集中于一面，而且也只有这样，才能学问精进，事业成功。因此他对历史上能专“壹”而功成名传的仓颉、后稷、造父等大加赞赏，并说“自古及今，未有两而能精者也”^③。但是荀子也认为心具有兼知的作用和功能，只要两物不互相妨碍，从而影响人们的认识，就是壹，他说：

心未尝不两也，然而有所谓一。……心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一。不以夫（彼）一害此一谓之壹。^④

荀子承认“此一”与“彼一”两者不是绝对的对立，在

①③④ 《荀子·解蔽》。

② 《管子·心术下》。

一定条件下，既可能互相妨害，也可能相辅相承，人的认识是无止境的，决不会永远停留在一个水平和一种事物上，任何新知都得益于旧知的积累和启迪，心能“同时兼知之”。心能兼知，因此不须独，兼知而不害，因此不须内存。在这里，荀子与稷下道家又发生了分歧，其观点比稷下道家的思想更具合理性。

这样一来，荀子的“虚壹而静”就是要求人的思维活动必须保持高度的清醒状态，在认识事物时专心静意，不受干扰，荀子将这种状态称为“大清明”，只有这样才是认识的最高境界，才能掌握自然界和人类社会变化的规律，他说：

万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位，坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里（理）矣。^①

荀子“大清明”的说法也是借用了稷下道家术语，在《管子·内业》中有“鉴于大清，视于大明”的说法，“于”者如也，其意是说在开阔而清澈的水面上照影，在明月普照之下视物，清清楚楚，明明白白，荀子借此来说明“虚壹而静”的主旨，确是颇具匠心的。

在古代，由于自然科学发展水平和人类认识能力的限制，人们往往把心作为思维的器官，并且认为心主宰着人的一切，因而将心形象地称为“天君”，而其它五官、

① 《荀子·解蔽》。

四肢称为“天官”。这种说法具体出现于何时，一时难以考定，在荀子以前，儒家学派中的孟子虽有“耳目之官”与“心之官”的区分，却都称为“官”，没有“君”之说，稷下道家中出现了“官”与“君”的说法，并指出了它们相互之间的关系，《管子·心术上》说：“心之在体，君之位也；九窍之有职官之分也”，心统治着其它器官，而每一器官都有特定的职责，心不必承担任何具体器官所承担的职责，只要处其道，其它器官就会尽职尽责，各得其所。“心处其道，九窍循理”，如果心不能处于一种无为状态，不能顺其自然，那么就会出现“目不见色，耳不闻声”，“物过而目不见，声至而耳不闻也”的情形，也就是“上离其道，下失其事”^①。因此，治心的要道就在于无为，也只有这样，心才能处在“君”之位，“心术者，无为而制窍者也，故曰：君”^②。由于心处在“君”之位，所以“我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者，心也；安之者，心也。心以藏心，心之中又有心焉”^③。

荀子继承了稷下道家关于官与君的区分，有许多说法几乎就是稷下道家的翻版，如《解蔽》篇说：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。”“自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也”，“心居中，虚以治五官，夫是之谓天君”。但荀子却将这种说法从认

①② 《管子·心术上》。

③ 《管子·内业》。

识论的角度对之加以扩展，在他看来，心的作用并不仅仅是对天官的消极无为，它还具有“征知”的积极作用，也就是说，心要对天官所获取的信息和知识进行综合与判断，有时还要指挥天官去接触各种事物，“当簿其类”，“形、体、色、理以目异。……说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也”^①。这样一来，心就不是纯粹的“无为而制窍”了，而发挥着一种积极的作用。这种积极作用在稷下道家那里是看不到的。

荀子所受道家思想的影响还不止于此，其关于正名问题的论述，也可能受到了稷下道家宋、尹学派的影响，有些地方很接近于宋、尹学派的观点。从这些事实来看，道家思想是荀子学术思想体系得以建立的一个重要理论来源，尤其是作为其学说基础的自然观，更得益于道家。当然，荀子作为中国古代思想的综合者，没有改变其儒家的立场，其思想体系中不可能只有道家思想的影响痕迹，也不可能只对道家思想进行汲取和改造，我们在这里只不过着重分析了道家思想对荀子的影响。正由于荀子是古代思想的综合者，吸取了各家思想的养分，所以清代就有学者指出：“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经。”^②

① 《荀子·正名》。

② 汪中：《荀卿子通论》。

荀子所受道家思想的影响不是毫无缘由的。从其生平活动来看,荀子约生于公元前315年,主要活动时期约在公元前298~238年之间。这一时期,兴起于齐国的稷下之学十分盛行。稷下,又作“棘下”,因齐国都城临淄城稷门而得名。战国时期,齐国政府在稷门外设置学馆讲堂,招聘天下贤人来此讲学,“不治而议论”,故名为“稷下之学”,其馆则称为“稷下之宫”。稷下学宫,创始于齐桓公田午时,历经齐威王、齐宣王、齐湣王、齐襄王前后五世,约百余年。当时的各个学派都在这里留下了自己的印记。主要学派有儒、道、名、法、阴阳、墨等,兴盛时期,前来稷下的学者多达千余人,许多著名学者如淳于髡、彭蒙、宋钐、尹文、儿说、告子、孟轲、季真、接子、田骈、邹衍、慎到、环渊等都曾在稷下讲过学或活动过。这些不同的学派和学者,相聚一堂,携徒属而演道术,穷事理而致诘难,不断促进着当时学术文化的分化与融合,其发展趋势大致是由黄老而转入名法。从整体上来看,“所谓稷下之学,前期(桓公——宣王)以道家(黄老)为主体,后期(湣王——王建)以名法为时尚”^①。儒家之学深受这种时代学风的影响。

据记载,荀子15岁曾游学稷下(《史记·孟子荀卿列传》误为50岁),这时,齐国稷下学宫再度兴盛,《史记·孟子荀卿列传》说宣王时“齐稷下学士复盛”,《盐铁论·论儒》也说“齐宣王褒儒尊学,孟轲,淳于髡之

^① 张秉楠:《稷下钩沉》第2页,上海古籍出版社1991年5月版。

徒，受上大夫之禄，不任职而论国事。盖齐稷下先生，千有余人”。聚集于稷下的诸家学者，互相诘难，自由言说，致使稷下学宫成了学者荟萃的中心和繁荣学术文化的自由讲坛。年龄15的荀子正处在风华正茂、求知若渴的年龄，对稷下学宫的各种学说肯定大感兴趣，并深受影响。正因为此，荀子在离齐去楚之后，又在齐襄王初年第二次到稷下。荀子离开齐国的原因，是由于与当权者政见不合，在《荀子》一书中有一段关于“荀卿子说齐相”的记载。《强国》篇说：“今巨楚县吾前，大燕蓟吾后，劲魏钩吾右，西壤之不绝若绳，楚人则乃有襄贲、开阳以临吾左，是一国作谋，则三国必起而乘我，如是，则齐必断而为四三，国若假城然耳，必为天下大笑。曷若？两者孰足为也？”但荀子的谏议齐相并未采纳。在当时“合则留，不合则去”的自由气氛下，荀子离齐而适楚。在当时，离开稷下的并非荀子一人，许多学者都相继离去，其中原因大概是齐湣王看到齐国的势力逐渐强大，便骄傲自大，居功自傲，而不像其前任者一样鼓励学士们评论国事，将他们视为治理国家的“智囊团”，对学士们的谏说充耳不闻。《盐铁论·说儒》说当时齐湣王“矜功不休，百姓不堪，诸儒谏不从，各分散，慎到，接子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚”。荀子第三次来到稷下学宫是在齐襄王末年，这次到稷下时，原来大批著名学者大多已为耄耋老者，或已作古，正如司马迁所说“田骈之属皆

已死”^①，因此，荀子“最为老师”，并被稷下学宫的学士们推举为“祭酒”。《史记·孟子荀卿列传》记载说：“齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚脩列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。”“荀卿”三为“祭酒”的时间，据有人考证是在襄王六年至十九年^②，前后大约14年时间。由于荀子活动于此时此地，他受到当时稷下之学的影响是完全可以肯定的。

在稷下期间，荀子曾经以宋钲为师^③，因此在《荀子》一书中屡称宋钲为“子宋子”或“宋子”。如果荀子未对宋钲执弟子之礼，荀子是不会在宋子之上更冠以“子”的。荀子的思想反映了宋钲对他的影响，宋钲治学的显著特点是“以眇合驩，以调海内”^④，杂揉百家之学，融合百家之学，而荀子的最大特点也是兼采各家，刺取诸说，因此有人指出：“看来，荀子刺取诸说，综合百家正是师于宋钲。”^⑤这样，我们也就不难理解荀子采用宋、尹学派的术语，甚至照搬宋、尹学派的整句话了。

从荀子的生平和学术经历来看，荀子与稷下学宫关系十分密切，其大部分时间都是在稷下度过的，可以说

① 《史记·孟子荀卿列传》。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第551页，人民出版社1957年3月版。

③ 荀子与宋钲的师承关系，学术界有不同意见，此采郭沫若《十批判书》之说。

④ 《庄子·天下》。

⑤ 郭志坤：《荀学论稿》第38页，上海三联书店1991年9月版。

他是“学于稷下，成于稷下”，其思想深受稷下学士和先秦诸子的影响。在这种影响中，稷下道家的影响是不容忽视的，也是十分明显的。由此也可以看出，道家思想确对儒家有所影响。

第四，从孟子学说看道家对儒家的影响。孟子名轲，战国邹（今山东邹县）人，生卒年代已无法详考。大约生于公元前372年，卒于公元前289年。他十分推崇孔子，说孔子是“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”的“圣之时者也”^①。“自有生民以来未有”^②之奇才，并自诩为孔子的私淑弟子，“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”^③。因此，他以孔子的继承者自居，曾说“乃所愿，则学孔子也”^④。孟子继承和发展了孔子创立的儒家学说，奠定了封建社会的孔孟之道，在中国封建社会享有一仅次于孔子“至圣”的“亚圣”地位，是儒学发展史上的一个重要人物。

孟子虽以孔子的继承者自居，然其学术的承继关系却是由曾子、子思一系而来。^⑤在孟子所生活的时代，正是诸子百家学说蜂起，纷争不已之时，各种思想和学说互相影响、互相融合，因此，在孟子的思想中可以发现所受其它学派影响的痕迹，如墨子的类概念对孟子逻辑

①②④ 《孟子·公孙丑上》、《万章下》。

③ 《孟子·离娄下》。

⑤ 关于孟子的这种学术承继关系，学术界有不同看法。此采侯外庐说。

思想的影响，墨家宗教思想对孟子的影响，道家学派对孟子的养心说、寡欲说等的影响。本文仅着重探讨道家学说对孟子的影响。

孟子为了实现其政治理想，继承了孔子的“德政”主张，并对之加以发展，提出了完整、系统的“仁政”学说。这种“仁政”学说的主要措施就是在经济上要保持农业生产的相对稳定，适当满足农民的土地要求，在政治上要争取民心，施行王道，使用贤才等。要真正做到“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”^①。这也就是“仁政”的真正内涵。实行仁政就是将一套伦理的道德原则推广到社会的全体成员身上。“仁政”学说的哲学基础就是“不忍人之心”，“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”^②。这种不忍人之心，就是仁、义、礼、智四种道德观念，孟子称之为“四端”。这四种道德观念是天赋的，是与生俱来的，为人本身所固有，“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也”^③。因此，要保证“仁政”的施行，就必须时刻保持这种道德观念的完善，使其不受任何熏染，

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·告子上》。

即所谓“赤子之心”^①，孟子认为只有存心养性才能达到这一目的，“存其心，养其性，所以事天也”^②。其具体措施就是寡欲说与养心说。

在《尽心下》中，孟子提出：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”其意思是说，修养心性的方法最好是减少物质欲望。他的为人，欲望不多，那善性纵有丧失，也不会多；他的为人，欲望很多，那善性纵使有所保存，也是极少的了。在这里，孟子认为，一个人欲望的多少与其保持善心（即仁、义、礼、智）的多少是互相关联的，欲多则善心少，欲少则善心多。按照孟子的逻辑，欲望越少，善心保存得越多。如果能够彻底无欲，就能保存善心完整。这就成了后来宋明理学家们“存天理，灭人欲”的直接理论来源。但孟子这种观点，很明显是接受了道家的影响。我们知道，在儒学的创始人孔子的学说中，对欲是没有什么论说的，而在道家学派那里则大不一样，他们极力反对各种物质欲望，老子就曾说：“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。”^③因而主张绝圣弃智，无知无欲，少私寡欲，庄子更将无知寡欲作为一种理想的人生，并把具备这种品行的人称为“至人”、“真人”；

① 《孟子·离娄下》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《老子》第12章。

稷下道家的宋尹学派也反对“嗜欲充盈”，主张“虚其欲，神将入舍，扫除不洁，神乃留处”^①，要求人们“不以物乱官，不以官乱心”^②，而孟子也主张“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣”^③。两者意思完全相同。宋尹学派认为只有虚欲，人身才能充满精气，才能达到“心全于中，形全于外，不逢天，不遇人害”^④，只有这样的人，才能称为圣人，孟子也认为只有满足心的需要，树立心的重要地位，才能保证善心的存在，才能成为君子，“先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣”。“从其大体为大人，从其小体为小人。”^⑤这完全是宋尹学派主张的另一种说明。实际上，孟子对心与耳目等具体器官用大小来加以分别，也是从宋尹学派所来，《心术上》有所谓“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。耳目者，视听之官也。心而无与于视听之事，则官得守其分矣。夫心有欲者，物过而目不见。声至而耳不闻也”。在宋尹学派那里，心与耳目有着君和官的区别，而孟子只是将君与官换成了大与小，尽管名称有所变化，但其中的承继关系却是十分明显。这样一来，孟子的“寡欲”说不仅在理论表述上与宋尹学派完全一致，就连使用的有关术语，也是从宋尹学派那里套用来的，难怪郭沫若先生称孟子的“养心莫善于寡欲”之说，是其受

① 《管子·心术上》。

②④ 《管子·内业》。

③⑤ 《孟子·告子上》。

宋尹学派影响最显著的一项了。^①

孟子深知，人不可能彻底无欲，因此，在提出寡欲说后，他又提出了存心养性的另一方法：养心。所谓养心，也就是养气，即孟子所说的“我善养吾浩然之气”。这是孟子对春秋以来的气论学说加以改造而提出的一种修养理论，他说：

我知言，我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。^②

“直养”，即培养此气不杂以私心，“配义与道”是说此气与道义互相结合在一起。这种至大至刚的气实际是一种精神性的气质，这种精神力量一方面是靠理性认识掌握了道与义而形成的，如果行为有过错，内心感到理屈，这种气就会软疲无力；另一方面还要靠坚持不懈的长久修养和锻炼，即所谓“是集义所生，非义袭取之也”。孟子这种观点实际上是从宋尹学派而来的。如果我们将宋尹学派的有关论述与之互相比照，就可以很明显地看出这点。在《内业》篇中有这样的论述：

是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德。

① 郭沫若：《宋钘尹文遗著考》，《青铜时代》，新文艺出版社1951年10月版。

② 《孟子·公孙丑上》。

精存自生，其外安乐，内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂达，乃能穷天地，被四海。

大心而放，宽气而广，其形安而不移，能守一而弃万苛（科）。见利不诱，见害不惧，宽舒而仁，独乐其身，是谓灵气，意行似天。

在这里，宋尹学派和孟子一样，也是对“气”大加赞美，只不过孟子强调刚，强调义，而宋尹学派却强调宽，强调仁。尽管有所不同，但我们可以看到，孟子所说只是宋尹学派的一个翻版，其“浩然之气”的名词正脱胎于宋尹学派的“浩然和平以为气渊”，其“以直养而无害”，“集义所生”正是宋尹学派所说的“安以德”之意；尤其是孟子说出“配义与道”，将道与义相配，更说明孟子此说深受宋尹学派影响，因为“道”是道家学说的基石和主干，宋尹学派站在道家立场上称颂道，认为道无处不在，无时不在，无物不有，无方能囿，“道天地之间也，其大无外，其小无内”，“虚而无形谓之道”^①，“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道”^②，并称之为无、虚、心、气、精、神等。在宋尹学派看来，道虚之则为精神，实之则为灵气，本来都是一样的东西，没有什么区别，这与道家所主张的本体之道的涵义是完全相符的。孟子的养气说，主要是讲人格的修养，从而

① 《管子·心术上》。

② 《管子·内业》。

达到理想的君子人格，这与早期儒家人学的宗旨是一致的，但孟子既言义又言道，使道毫无着落（当然这是从儒、道学说的主旨而言），很显然，这是孟子所受宋尹学派影响的一种反映。有人更指出，孟子在咏叹“浩然之气”的时候，凭空说出一“道”字来，不仅有些“不伦不类”，而且很显明是一种“赃品”^①。在孟子的言论中，有些言论在文法上几乎也与宋尹所说一样，如《孟子·公孙丑上》说：“人之有是四端也，犹其有四体也；……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海”，这种文法正与宋尹所谓“渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂达，乃能穷天地，被四海”一样，只不过字句有所改换而已。

孟子是一位好辨之士，能言善辨，以辟杨墨为己任，但对宋钘、尹文却十分尊敬，在《孟子》一书中，宋钘作宋牼，孟子称之为“先生”而自称本名曰“轲”^②，这大概是宋钘比孟子年长的缘故，也可能是宋钘与孟子年龄不相上下，但孟子对其学识十分佩服，而自然流露出来的一种崇敬之情。孟子与宋钘、尹文都曾同游稷下，而且孟子十分服膺宋钘、尹文学说，因此，孟子受到它们的影响也就是很自然的事情了。

以上我们分别论述了道家思想对孔子、孟子、荀子

① 郭沫若：《宋钘尹文遗著考》，《青铜时代》新文艺出版社1951年10月版。

② 《孟子·告子下》。

思想的影响，在先秦儒学的发展史上，孔、孟、荀的思想分别代表着春秋末期、战国中期和战国末期儒家发展的三个阶段，这三个阶段也就是先秦儒家从产生、发展到最后完成的全过程，正如有的学者所说：“孔孟荀为先秦儒家产生发展到完成的过程。”^①也就是说，在先秦时期，儒家学说从一产生起就受到了道家思想的影响，而且这种影响一直贯穿着其发展的全过程。既然如此，那么，我们说儒家思想接受了道家思想的影响大概就不会是痴人说梦、信口雌黄了。

第二节 道家与法家

法家被《汉志》列为九流之一，是我国古代一个重要的学术派别，尽管它的出现比较迟。《汉志》认为法家之学“出于理官”，所谓理官大概是指法家的能法之士，即指从事变法活动的一批政治家，如李悝——法家的开山祖——曾为魏文侯相，吴起为楚悼王时令尹，商鞅为秦孝王时左庶长，正是这批从事变法的政治家，使法家学说产生了巨大影响和显著的社会效益，所以《汉志》如此说。然而从其理论渊源上来考察的话，法家学说与道家关系十分密切。

道家是反对以法治国的，这在其创始人老子的思想

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦）第283页，人民出版社1983年10月版。

中就充分体现了这点，老子曾愤愤不平地指出：“法令滋彰，盗贼多有”，“天下多忌讳而民弥贫”^①，认为法令越分明，盗贼反倒越多；天下的禁令越多，人民越陷入贫穷，因而他主张统治者应该无为、好静、无事、无欲，然而正是老子的思想对以后法家的出现产生了重大的影响。这从法家几位著名人物慎到、申不害、韩非的思想中就得到了充分体现。

据《史记·孟荀列传》载，慎到，赵人，曾游学稷下学宫，生卒年月已不可详考。班固《汉书·艺文志》慎子条下自注说：“名到，先申、韩，申、韩称之。”由此看来，慎到比申子早，比孟子也要长若干岁。慎到曾写有系统反映其学术思想的著作，《史记·孟荀列传》说“慎到著十二论”，班固《汉志》也说“慎子四十二篇”。但原书已经散佚无存，现在的通行本“分《威德》、《因循》、《民杂》、《德立》、《君人》5篇，严可均（《四录堂》本）、钱熙祚（《守山阁》本）、缪荃孙（《四部丛刊》本）从《群书治要》辑出《知忠》、《君臣》两篇，并旧有者为7篇。书虽非伪，而断简残编，亦非秦、汉旧观”^②。

慎到是一位处于道法之间的过渡人物，《庄子·天下》篇将其与彭蒙、田骈列为一派，并将他们的学术观

① 《老子》第57章。

② 罗根泽：《慎懋赏本慎子辨伪》，《燕京学报》第6期，转引自侯外庐：《中国思想通史》第1卷。人民出版社1957年3月版。

点概括为：“公而不觉，易而无私，决然无主，趋物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，分之俱往。”也就是说，这一派主张公正无私，无偏无党，不存偏见，对待万事万物都一律平等，一视同仁，顺其自然，摒弃思虑智谋。这种观点很显然与老子的道家学说互相契合。

老子主张“道”是事物的根本，世界上的万事万物都由道所派生，“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①，就反映了道与万物之间的本末关系，作为事物根本的“道”没有任何意志，不具有任何喜怒好恶，因而一任事物自然发展，“天地不仁，以万物为刍狗”^②。只有这样，事物才能各得其所，各适其性。慎到在建立其法学政治思想时，正是吸取了老子的这种观点。首先，慎到认为法是道作为事物本体的人事化、社会化的表现，也就是说哲学范畴的道转化为政治范畴就成了法，因而法也就与道具备了相同的性质。一方面它要包容万物，同时又要对万物一视同仁，这样，法就变成了衡量事物的一个标准，能够起到“一人心”^③的作用，但法必须以道为根本，要遵道、循道，所以慎到又将法称之为“道术”、“常道”、“法度”。其次，慎到提出，法既要遵道，但又必须与社会现实相符，用他的话说就是要“合乎人心”，慎到说：“法非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心

① 《老子》，第42章。

② 同上，第5章。

③ 《慎子·威德》。

而已。”^①所谓“合人心”也就是因人情，这显然是从道家的天道观出发，然后推及人事而得出的结论，在《因循》篇中，慎到说：“天道，因则大，化则细。因也者，因人之情也，人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣。”这段话可与《庄子·天下》篇记载的慎到一派的学说联系起来考察，《天下》篇说慎到一派“齐万物以为首。曰：天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之”，天能覆，地能载，都只具有一方面的功能，只能各以其一德而及物，因此说“化则细”。“大道能包之而不能辨之”，所以需“因”，只有因循道，才能包罗万象，毫无遗漏，使事物处于本然的状态，一任事物自然发展。

因为要循道，在政治上就要任人自为，所以慎到又站在君主的立场，提出了“君无事而臣有事”的驭臣之术。慎到所说的“君无事”，并非指君主犹如木偶一样的摆设，无所事事，而是要君主忘了发挥臣下的聪明才智，让他们完成所有事情，干好所有的事情，做到臣尽其力，君收其功，坐享其成，慎到认为，君主的主要职责，就是驾驭群臣，而不是代臣行事，否则就是君臣易位，就要带来难以预料的后果，“君臣易位……谓之倒逆，倒逆则乱矣”^②。不仅如此，慎到还指出，君主不要指望臣下无条件地忠于自己，也不要使用忠臣。他认为，君主应

① 《慎子·佚文》。

② 《慎子·民杂》。

“用人之自为，不用人之为我”，按照循道的原则，要顺其自然，因人情，而“人莫不自为也”，“化而使之为我”，这就违背了道的原则，实际上也“莫可得而用矣”，更主要的是，从政治角度考虑一个把自己的一切都置之度外的人，对君主也不会是可靠的，而且这样君主也失去了使用臣下的基础。为什么要人不用忠臣呢？慎到之论颇有见地。首先，忠与法互相对立，忠臣往往越法行事，不在其位而谋其政，但按照法律的规定，臣下只能在法律规定的职守范围内尽其智力，“忠不得过职，而职不得过官”。其次，使用忠臣与亡国与否并没有必然的联系，“乱世之中，亡国之臣，非独无忠臣也。治国之中，显君之臣，非独能尽忠也”。总之，慎到认为“将治乱，在乎贤使任职，而不在于忠也。故智盈天下，泽及其君；忠盈天下，害及其国”^①。这种论调在先秦时期“人们普遍呼喊要忠臣，认为忠臣不见用是亡国的重要原因”的喧嚣声中，算得上是先秦诸子中的“一曲绝唱”^②。

这种观点与老子的“国家昏乱，有忠臣”是一脉相承的，慎到也继承了老子反对人治的传统。老子在政治上主张自然无为，因此，激烈反对贤人为政，“不尚贤，使民不争”，认为以贤人为政，是导致社会动乱的根本原因。慎到也正告君主，尚贤是十分危险的，他说：“立君

① 《慎子·知忠》。

② 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》第117页，南开大学出版社1992年1月版。

而尊贤，是贤与君争，其乱甚于无君。”^①也就是说，尚贤政治降低了君主的威信，影响了君主的至上权威，将会导致民慕贤而不尊君的后果。在慎到看来，这种后果比无君所造成的危害还要大。因此他极力主张法治，“事断于法，是国之大道也”^②。一切依法而行，“唯法所在”。在这里显示出了慎到作为法家思想重要代表人物的理论特色。将道与法有机地结合在一起，所以有人说慎到是“法家中最先把道法结合起来的人物”^③。

从上所述来看，慎到有关法的理论，直接导源于道家学说，道家学说是其法理论的哲学基础，其从君主的角度来议论政治的方法也与道家相一致。由此看来，司马迁说慎到“学黄、老道德之术”^④决非虚言。现代也有人指出：“慎到确是学了老子之术并发明老子旨意的。荀况批评慎到‘不知贤’，‘有见于后，无见于先’，也还是有根据的。”^⑤

申不害，生年不可详考，卒年约为公元前337年，大约与商鞅同时。《史记·老子韩非列传》载：“申不害者，京人也。故郑之贱臣，学术以干韩昭侯，……申子之学，

①② 《慎子·佚文》。

③ 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》第117页，南开大学出版社1992年1月版。

④ 《史记·孟荀列传》。

⑤ 吴光：《黄老之学通论》第85页，浙江人民出版社1985年7月版。

本于黄、老，而主刑名”，其著作为《申子》，原书已佚，马国翰的《玉涵山房辑佚书》中有辑本。

申不害与商鞅一起，被后世并称为申、商，是战国中期法家的三大臣擘之一。申不害的法家理论，主要是其术治论。在现存的申不害的言论中，对什么是术，申不害没有明确论述，但后来法家的集大成者韩非子对术有过明确的论述。韩非子说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，谋群臣之能者也，此人主之所执也。”^①从此来看，术为君主所独操，其运用的对象主要是针对各级大小官吏，而不是全体民众。术必须秘密，隐藏在心中，决不能公开，只有这样，才能翻手为云，覆手为雨，有效地控制臣下，否则就失去了术的功能，术也就不成其为术了。这里对术的叙说，与申不害所说相差不远。

在申不害的术治论中，有一种静因无为之术。这种静因无为之术，就是要求君主以静制动，以无为之名行有为之实，“因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣”^②。因此，申不害要求君主一方面要巧于用人，掌握用人之道，让臣下尽智尽力，君主坐享其成，千万不要陷入事务主义的圈子。只有这样，才能收到纲举目张的效果，申不害说：“鼓不与于五音，而为五音主。有道者不为五官之事，而为治主。君知其道也，官人知其

① 《韩非子·定法》。

② 《吕氏春秋·任数》。

事也。十言十当，百为百当者，人臣之事，非君人之道也。”^①在申不害看来，一个人的精力是有限的，认识也要受到各方面的限制，因此，凭君主一人的精力与智慧去处理天下的事情就不可避免地出现漏洞，得出片面的结论，无法将事情办好。另一方面，君主要善于深藏不露，这是“无为”之术的关键。所谓深藏不露，就是把自己装成无智无虑的样子，对任何事情在决断之前都不要表示自己的好恶、是非、智愚。因为只要君主有任何倾向性的表示，都会被臣下捉弄或钻空子，从而出现“专君”之臣，造成“蔽君之明，塞君之听，夺之政而专其令，有其民而取其国矣”^②的恶果。他打了一个形象的比喻，说：“今使乌获，彭祖负千钧之重而怀琬琰之美，令孟贲、成荆带干将之剑卫之，行乎幽道，则盗犹偷之矣”，而“今人君之力非贤乎孟获、彭祖而勇非贤乎孟贲、成荆也，其所守者非特琬琰之美，千钧之重也，而欲勿失，其可得耶”^③？同时，君主以个人的认识来处理芸芸众事，难免出现片面性。因此，君主只有抛弃个人的主观成见，方能明察事物，办事公道，才是真正的聪明。所以申不害说：“去听无以闻则聪，去视无以见则明，去智无以知则公。去三者不任（用）则治，三者任则乱。”^④又说：“至智弃智，至仁忘仁，至德不德”，申不害之所以如此说，就在于在他看来，君主有为，就会成为众矢之

①②③ 《申子·大体》。

④ 《吕氏春秋·任数》。

的，随时都有亡国的危险，“示人有余者，人夺之”，相反，“示人不足者，人与人”^①，帮助弱者，锄除强者，这是人类的本性，也为当时历史的发展所证实。所以他认为，“善为主者，倚于愚，立于不盈，设于不敢，藏于无事，官端匿疏，示天下无为”^②。这使我们很容易想起老子的有关言论，《老子》第38章曰：“上德不德，是以有德。”第63章曰：“为无为，事无事，味无味。”第52章曰：“塞其兑，闭其门，终身不勤。”第65章曰：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”第56章曰：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”将此与申不害的言论相比较，很显然申不害的思想受到了老子思想的影响。因此，有的研究者明确指出，申不害的这种思想充分表现了其“黄老道德”思想的气息。^③

申不害对“静”的推崇，也反映了老子思想对他的影响。我们知道，老子对“静”十分重视，在《老子》书中，许多地方都谈到了“静”。如第26章曰：“重为轻根，静为躁居。”第45章曰：“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”第37章曰：“不欲以静，天下将自定。”第57章曰：“我好静而民自正。”关于“静”的观念的提出，一方面是以道为本体的自然哲学的必然结论，因为老子认为天地人道与自然之间的关系是：“人法地，地法天，天法道，

①② 《申子·大体》

③ 参见侯外庐：《中国思想通史》第1卷第597页，人民出版社1957年3月版。

道法自然。”(第25章),而自然的特点就是静,也就是第16章中所说的“致虚极,守静笃……夫物芸芸,各复归其根,归根回静”。另一方面是老子看到当时统治阶级的纵欲生活,耽溺于感官刺激,追逐着声色之娱,因此他告诫统治者要欲中求静,不要妄扰百姓。所以老子谈“静”,主要是从政治的角度立论,“在《老子》书上,除了第16章以外,凡是谈到‘静’字的地方,论旨都在政治方面,而且都是针对为政者的弊端而发的”^①。申不害的思路与老子的完全一样,他认为天地自然规律的特点就是“静”,“地道不作,是以常静。常静是以正方举事为之,乃有恒常之静者”^②。尽管申不害也承认动,不否认动,但他认为在动静两者之间,静为动之本。在《大体》篇中,他说:“刚则折,危者覆,动者摇,静者安,名自正也,事自定也。”正因为如此,所以申不害指出:君主应该“于天下无为”^③。这样,“静”就成为了其术治论的哲学基础,其落脚点最终是在政治方面。这与老子的用意是完全一致的,立论的角度也完全相同。因此可以说,关于“术”的思想,正是道家与法家两者相结合

① 陈鼓应:《老庄新论》第33页,上海古籍出版社1992年8月版。

② 《北堂书钞》第157卷引。

③ 《申子·大体》。

的产物，两者之间的密切关系也正由于此。^①

法家思想发展到战国末期，已经出现了以法、术、势为主的三种理论，但这三种理论都存在着一定的缺陷和偏颇，尚法者“徒法而无术”，“无术以知奸，则以其富强也资人臣而已矣”^②；尚术者“虽用术于上，法不勤饰（饬）于官之患也”，“而奸臣犹有所谲其辞矣”^③；尚势者“不可以经国定分”^④。因此必须要有一套完备的法制理论才能纠其谬，补其弊，才能适应当时封建政治的发展。这一任务就历史地落到了法家思想的集大成者韩非的身上。

韩非（约公元前280～前233年），韩国人，祖上原为韩国贵族，后来家境败落，至韩非时已下降为士阶层。韩非与后来成为秦国名相的李斯同学于荀子，后来冤死狱中，成为异乡鬼。韩非不善言辞，但文章写得十分漂亮，据说秦王政看到他的著作后，禁不住拍案叫绝，并大发感叹：“嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣。”^⑤韩非的著作保存在《韩非子》一书中，共55篇。

作为法家理论的集大成者，韩非的思想来源十分复杂，他不仅吸取了前期法家的经验和教训（如他不作变

① 参见侯外庐：《中国思想通史》第1卷第596页，人民出版社1957年3月版。

②③ 《韩非子·定法》。

④ 《荀子·非十二子》。

⑤ 《史记·老庄申韩列传》。

法事业家〔能法之士〕而宁愿作为变法思想家〔智术之士〕^①即是一例)，而且广泛吸收了各家各派的思想，如墨家思想、道家老庄思想和儒家荀子的思想等。但在韩非的哲学思想中，道家思想的影响痕迹较明显，司马迁就曾经指出，韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”^②。在韩非的著作中，也有《解老》、《喻老》两篇，专门阐释老子哲学，反映了韩非对老子哲学的理解，体现了道家思想对法家的影响，在其它一些篇中，如《扬权》、《内储说》、《外储说》、《主道》等，也都有受道家思想影响的痕迹。具体来说，韩非所受道家思想的影响，具体表现在这样几个方面：第一，君道同体说；第二，“道理”范畴的提出；第三，文化专制说；第四，尚法不尚贤；第五，反对“前识”的认识说；第六，“誓不两立”的矛盾说；第七，“无为”的术治论。下面我们对此分别加以叙述。

1. 君道同体说。这是韩非法治思想的理论基础之一，它是通过吸收和改造老子关于“道”的哲学理论后，将之用于政治领域的产物。“道”是老子哲学的最高范畴，这是人所共知的。在老子的论述中，“道”具有两个最基本的含义，一方面它是指事物的规律。韩非继承了老子关于“道”的上述思想，他说：“道者，万物之所然也，……

① 此本侯外庐：《中国思想通史》第1卷中的说法。

② 《史记·老庄申韩列传》。

万物之所以成也。”^①也就是说,“道”是世界上万事万物得以形成的总根源,任何具体事物都是作为万物本源的道的体现,都受着道的制约,道充塞整个宇宙,无边无际,无所不载,无所不包。“天得之以高,地得之以藏,维斗得之以成其威,日月得之以恒其光,五常得之以常其位,列星得之以端其行,四时得之以御其变气。”^②道“功成天地,和化雷霆,宇内之物,恃之以成”^③。不仅自然界是如此,整个人类生活也是如此,“道与尧舜俱智,与桀纣俱狂,与桀、纣俱灭,与汤武俱昌”^④。正因为万事万物都受着道的制约,因此韩非强调,在社会生活中,人们的行动一定要符合道的要求,一定要按照自然规律来办事,“非天时,虽十尧不能冬生一穗”^⑤,“故冬耕之稼,后稷不能羡也;丰年大禾,臧获不能恶也。以一人力,则后稷不足;随自然,则臧获有余”^⑥。违背自然规律,即使像尧和后稷那样的圣人,在冬天种植庄稼也不会获得收成;如果遵循客观规律,即使地位十分卑贱的人,也会获得收成。这种体现社会生活规律的道被韩非称为“必然之道”。按照“必然之道”的要求,统治者首先必然考察社会现状,“审于是非之实,察于治乱之情”^⑦,然后才能做到“赏罚随是非”、“祸福随善恶”、

①②③④ 《韩非子·解老》。

⑤ 《韩非子·功名》。

⑥ 《韩非子·喻老》。

⑦ 《韩非子·奸劫弑臣》。

“死生随法度”^①。正是从这里，韩非得出了“抱法处势则治，背法去势则乱”^②的结论，也就是说，要治理国家，使国家富强，就必须建立一套“法术势”为主体的政治措施。这是作为宇宙本体和事物规律的道在社会生活中的自然体现和基本要求，任何人都无法抗拒也抗拒不得。

既然如此，道是否可以认识呢？这个问题在老子那里没有得到很好地解决，他曾说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^③“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。”^④韩非则明确地肯定了道的可知性，他说：“道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端”^⑤，意思是说，“道”是万物的本体，是是非的纲纪。英明的君主只要掌握了“道”，就能够知道万物的根源和成败的缘由。而这种能够认识的“道”，就存在于“事”中，它与具体事物结合在一起，决不是玄虚的，无法捉摸的，在《扬权》篇中，

① 《韩非子·安危》。

② 《韩非子·难势》。

③ 《老子》第25章。

④ 同上，第21章。这段文字，在帛书本《老子》中为：“道之物，惟恍惟惚，忽呵恍呵，中有象呵。窈呵冥呵，中有精呵。其精甚真，其中有信。自古及今，以顺众父。”

⑤ 《韩非子·主道》。

他指出：“道者，下周于事，因稽天命，与时生死，参名与事，通一同情”，这也就是说，道普遍存在于一切事物之中，顺应自然法则，有兴有灭，并参照名称和事情，使人的言行得以统一会通。这种理论是对老子“道”论的一种扬弃。在此基础上，韩非为当政者设计了许多“治国之道”，他认为只要掌握了这些治国之道，治理天下者不必是贤主，只要有中人之才，就可达到“治千而乱一”^①的效果。

按照韩非的理论，道只能为君主所掌握，而道又是独一无二的，它起着左右和支配一切的作用。因此，道不同于具体事物。《扬权》说：“道不同于万物，德不同于阴阳”，也正由于道的独一无二，所以他称之为“一”，“道无双，故曰一”^②。在这里，韩非将“道”称作“一”，完全是沿用了老子的说法，《老子》第39章中有这样一段话：“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，侯王得一以为天下贞”，这里的“一”就是“道”。道的特性决定了任何人只能依道而行，循道而为，决不能反道而行，逆道而为，即使君主也毫不例外，必须服从“道”，“有术之君，不随适然之善，而行必然之道”^③。但这仅仅是理论的设计，在现实生活中，君主就是一切，至高无上，独一无二，“君不同于群臣”，

① 《韩非子·难势》。

② 《韩非子·扬权》。

③ 《韩非子·显学》。

按照道与万物的关系，君与道相等同，臣民与万物相齐一。这样一来，君主就成了道的代名词，两者成了一体。君即道，道即君，韩非的君道同体说就这样产生了，其法治学说也从这里找到了理论基石。这也就是朕即法，法即朕的理论形态，只不过，老子的“道”论经过这样一番改造，其中的自然唯物主义思想也就变成了“圣化君主强化君主专制的辩护词”^①。

2. “道理”范畴的提出。“道”与“理”本是两个不同的哲学范畴，“道”作为哲学范畴产生于老子之时，而“理”作为哲学范畴较之“道”要晚出，将“道”和“理”结合起来称为“道理”，始于慎到^②，《庄子·天下》载：“是故慎到弃知去己，而缘不得已，冷汰于物，以为道理。”在其著作中，也提到了“道理”这一范畴，《慎子·威德》说：“官不足则道理匮，道理匮则慕贤知。”但慎到的著作大多亡佚，因此在现存的著作中，我们无法全面考察他对“道”与“理”的关系问题的论述。韩非在对老子“道”论进行解说时，也对“理”进行了论述，从而提出了“道理”这一术语——韩非思想里的新

① 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》第140页，南开大学出版社1992年1月版。

② 也有人认为韩非是中国哲学史上使“理”与“道”相结合的首倡者。见谷方：《“道”和“理”》，《中国哲学史研究集刊》第2辑。

颖的概念。^①

韩非认为，道是事物普遍规律，是各种规律的体现；理表示着事物的具体属性和特殊规律，是道在各个事物上的具体表现。他说：“道者……，万理之所稽也。理者，成物之文也。”^②既然理也是一种规律，因此，它与道一样，同是一种客观存在，人们必然遵循它，顺应它，不可违背它，抗拒它，否则将一事无成，他说：“夫缘道理以从事者，无不能成。无不能者，大能成天子之势尊，而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，而下有猗顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其财资也。”^③在这里，道与理实际上是一回事，这也就是老子所说的“道，理之得也”^④，但道与理毕竟有所不同，理还表示着事物本身具有的属性，“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理，理定而物易割也”，“理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后物可得道也”^⑤。事物千差万别，因而表现出来的属性也千姿百态，“万物各异理”，但认识了不同事物的理，也就认识了道，不同理的总和就构成了道，“万物各异理而道尽”^⑥，这也就是说，要把握道，就必须先从理着手，把握了理也就可以把握道，这样，在韩非的学说中，道与理就统一起来了。这比老庄强调万物的整体和统一性，

① 参见侯外庐主编：《中国思想通史》第1卷第627页，人民出版社1957年3月版。

②③④⑤⑥ 《韩非子·解老》。

“玄同”万物，泯灭是非，取消彼此。“齐万物而为一”的观点，无疑是一大进步、一大发展。尽管如此，韩非与道家思想之间的承继关系却是无法否认的。

3. 文化专制说。这是韩非法治思想中最受人非议的部分。韩非文化专制说的主要内容就是要用法来规范人的思想，总的原则是“言行而不轨于法令者必禁”^①，他认为，防奸之法，最紧要的就是要人没有独立思考的权利，要让人无思无欲，犹如行尸走肉一般，“禁奸之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事”^②。从根本上扼杀人的一切精神生产活动。正因如此，他将法术之学与诸子之学视为不共戴天之敌，誓不两立，并对诸子之学，尤其对儒墨显学进行了猛烈抨击，他指责儒家为“帮之蠹”，并认为儒家是导致覆亡的根本原因，而且只要儒学存在，就不可能避免亡国灭家的悲剧，“海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣”^③。他主张要将一切无用之学与无用之人统统清除，完全禁绝，以法为教，以吏为师，他说：

今修文学，习言谈，则无耕之劳，而有富之实，无战之危，而有贵之尊，则人孰不为也？是以百人事智而一人用力，事智者众则法败，用力者寡则国贫，此世之所以乱也。故明主之国，无书简之文，以

① 《韩非子·问辨》。

② 《韩非子·说疑》。

③ 《韩非子·五蠹》。

法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。^①

这种学说，后来被秦始皇所采纳，成为秦始皇焚书坑儒，消灭文化，实行愚民政策的理论根据，给中国古代文化的发展带来了极大的摧残和浩劫。

不可否认，韩非的这种文化专制说是非常残酷的，也与其政治上的极端君主专制主张相一致。从思想发展的角度来考察，我们发现，这种学说并非韩非的独创，它一方面继承了法家先辈的思想，另一方面也是对道家老子批评社会进化对人类造成种种苦难，从而极力反对社会进化思想的一种极端扩展。

在法家人物商鞅那里，就曾主张燔《诗》、《书》，禁止异端邪说，巩固国家政权，韩非的文化专制说很显然继承了这种思想。

在老子所生活的时代，一方面是社会的进步，文化的发展，但同时这种进步和发展也给社会带来了巨大的灾难，给人类精神带来了极大的限制和束缚，因此产生了一种严重的异化现象^②，并苦苦思索如何消除这种异化现象。经过一番冥思苦想，老子认为造成这种异化现

① 《韩非子·五蠹》。

② 有人认为，“在思想史上，老子是第一个注意到异化现象的”。见陈鼓应：《老子与孔子思想的比较研究》，《哲学研究》1988年第9期；观《老庄新论》第85页，上海古籍出版社1992年8月版。

象的一个根本原因，就是文化的发展，文明的进步。因此，他主张毁掉文化，以及文化发展所产生的奇巧利器，他说：“以智治国国之贼，不以智治国国之德”^①，“绝学无忧”^②，“绝圣弃智，民利百倍”^③，并提出了一种理想的国家形态——小国寡民，在这个理想国度里，人们无忧无虑地生活，没有任何奸巧诈伪，也没有任何文化与技术，完全是一幅世外桃源的美景，不信，请看：

使民有什佰之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。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。^④

也就是说，消灭一切技术，消灭一切文化，人们的社会关系变得极其简单、纯朴，交往也降到了最低限度。很显然，老子在这里，“主要不是反对压迫与剥削，而是反对文明与技术进步”^⑤。后来，庄子继承了老子这一思想，也对人类的进化和知识进行了尖锐的批判，他认为原始社会的人们由于无知无识，过着一种无忧无虑的和平生活，后来，随着人类知识的增长和社会的进化，使得人

① 《老子》第65章。

② 同上，第20章。

③ 同上，第19章。

④ 同上，第80章。

⑤ 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》第172页，南开大学出版社1992年1月版。

们竞相追逐聪明，施计斗巧，不仅使人性遭受了损失，而且也造成了“亡国戮民无已”^①的灾难，所以他说：“举贤则民相轧，任知则民相盗”^②，因此人应返朴归真，与天为一。

韩非的这种文化专制说，很显然是对老庄这种反对文明与知识思想的一个极端发展，只不过，韩非并非反对所有的文化，而是反对那些不行耕战，不利富国强兵的学说，说穿了，实际上也就是要废除法家以外的其它诸子学说。

4. 尚法不尚贤。韩非是法、术、势的集大成者，他认为这三者都是帝王进行统治的工具，《难三》说：“人主之大物，非法则术也”，因此，在国家的治理上，他极力反对儒墨的人治、德治，明确提出“上法而不上贤”^③的政治主张。他认为立法的根本作用并不在于选拔贤才，而在于防止盗跖之乱，君主也并不需要等待贤才才能治理国家，“立法非所以备曾、史也，所以庸主能止盗跖也”^④。

韩非不尚贤，还有其独特的理论，他认为，君主如果尚贤将有可能被贤者所控制、所制服，“信人则制于

① 《庄子·徐无鬼》。

② 《庄子·庚桑楚》。

③ 《韩非子·忠孝》。

④ 《韩非子·守道》。

人”^①，但韩非也并非不要贤人，只不过越少越好，《五蠹》说：“贞信之士不盈于十。”另外，韩非认为在历史上暴君与贤君都是千世不一出，绝大多数的君主都是“中人”。只要“抱法处势”，就可治理天下，那怕是桀、纣那样的暴君也不例外。很明显，这是为其封建专制服务的一种理论。这与其前辈的思想是完全一致的，但其中老庄“不上贤”思想影响的痕迹也是不可否认的，这一点我们在前面论述慎到思想所受道家影响时，已作了详细论述，这里就不再赘述了。

5. 反对“前识”的认识论。这是韩非对老子“道”论的继承和发展。“前识”就是所谓先见之明，最早出自何处，笔者没有详考，但在《老子》中已经出现了这一名词，因此，其最晚也不会晚于春秋时期。在《老子》一书中，老子反对“前识”，认为“前识”是道的虚华，是愚昧的开始，与道朴实无华的本质相违背，因此他反对“前识”，主张求实去华，《老子》第38章说：“前识者，道之华而愚之始。是以，大丈夫处其厚，不居其薄，处其实，不居其华。故去彼取此。”但在老子的论述中，并没有说明“前识”是怎么形成的？怎样才能求实去华？韩非沿着老子思考的路径，在《解老》篇中，对此作了回答。他说：“先物行，先理动，之谓‘前识’。前识者，无缘而妄意度也。”按照韩非的解释，在事物发生之前和事理发现之前就确定了对事物的认识，这就是前识。“前

^① 《韩非子·备内》。

识”就是一种无凭无据的胡思乱想，没有任何科学性，完全是随兴所至，随意而动。因此，就必须“缘理”而“不径绝也”，“去貌径绝而取缘理好情实也”^①。也就是说对事物下判断作结论，必须抛弃假象，依据事理，追求真情实据，而不能主观武断，凭想象，从而造成事理隔绝。这也就是老子所说的“处其实，不居其华”，“去彼取此”的涵义。

韩非这种观点，是对老子关于道的思想的重要发展，也是“先秦哲学的最高成就之一”^②，从以上所述来看，韩非与老子不仅在对待“前识”的态度上完全一致，而且韩非“取缘理而好情实”的唯物主义思想，也正是在老子学说的启发下，通过解说老子思想并对之加以发挥而形成的。在这一过程中，老子学说起了重要的触媒作用，离开了这一触媒，韩非的这种观点或许无从产生，无法形成。由此也可以看出老子思想对韩非的影响是多么巨大。

6. “誓不两立”的矛盾说。这是韩非法思想的理论基础之一。从这一学说中，可以看出老子辩证思维的理论影响。在先秦哲学史上，老子是最具辩证思维的思想家，他使用了大量的具有辩证思维的范畴，有关于事物形象方面的刚柔、强弱、有无、成缺，有关于事物功能方面的巧拙、讷辩、易难、正奇；有关于社会人事方面

① 《韩非子·解老》。

② 谷方：《“道”和“理”》，《中国哲学史研究集刊》第2辑，上海人民出版社1982年7月版。

的善恶、荣辱、祸福、兴废等等，老子认为这些范畴之间都是相互制约、相反相成的，一方的存在必须以另一方的存在作为前提，否则其本身也就失去了存在的条件，也就根本无法存在，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”^①就是此意。同时，这些矛盾的范畴相互之间可以互相转化，老子有句名言，叫做“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”^②，通俗地说明了事物之间的这种转化，但老子没有论述这种转化的条件性，难免使其辩证思维的理论具有一定局限性。老子根据其“道”论的哲学体系，本着“弱者道之用”^③的原则，提出了“柔弱胜刚强”的理论，因此，在老子的辩证思维理论中，注重弱，反对强，崇尚柔，反对刚，提倡以退为上，反对积极进取。

韩非接受了老子的这种辩证思维的理论成果，认为整个自然界和人类社会都充满着矛盾，他说：“万物必有盛衰，万事必有弛张，国家必有文武，官治必有赏罚。”^④这些矛盾着的双方在一定条件下可以互相转化，“扁鹊之治其病也，以刀刺骨；圣人之救危国也，以忠拂耳。刺骨，故小痛在体而长利在身；拂耳，故小逆在心而久福

① 《老子》第2章。

② 同上，第58章。

③ 同上，第40卷。

④ 《韩非子·解老》。

在国”^①。医刀虽然刻骨，却可治病；忠言虽然逆耳，但国家可以得到治理。尽管如此，韩非所强调的不是事物矛盾之间的互相转化，而是强调矛盾双方的对立和排斥，他曾明确表示矛盾的双方水火不容，势不两立，“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治”^②，就是这种观点的典型表述，他主张对待矛盾双方的态度应当着眼于其“异”，而不能着眼于其“同”。

将这种理论应用于政治领域，韩非就提醒君主牢牢地掌握手中权力，防止臣下对权力的蚕食，在他看来，君臣之间的矛盾是对立的，它们之间“一日百战”^③，所有的臣子时时刻刻都在觊觎着君主的权位，因此，君主对臣下须时时提防，不敢稍有松懈。《备内》篇说：“夫以妻之近与子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣。”《八经》篇也说：“知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀。”他认为，矛盾双方势均力敌，不分上下是造成祸乱的根本原因，“一国两主”、“一栖两雄”、“一家两贵”、“夫妻持政”就永远无法安宁，“万物皆盛，而不与其宁”^④，这样韩非就主张彻底消灭矛盾（仅指政治生活），用绝对力量来消灭与己并存的一方，即使不能消灭它，也要使它处于支配的、次要的地位，绝对不能采取折中或平衡的立场，否则，将祸患无穷。他用驯鸟的事

① 《韩非子·安危》。

② 《韩非子·显学》。

③④ 《韩非子·扬权》。

例对此加以形象地说明，他说：“驯鸟者断其下翎焉，断其下翎则必恃人而食，焉得不驯乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之禄，不得无服上之名。夫利君之禄，服上之名，焉得不服？”^①这种主张是韩非对待矛盾的一种基本态度，并贯穿在他的全部政治理论中。这种尚刚的主张是对老子尚柔辩证思想的一种纠偏。

7. “无为”的术治论。所谓“术治”就是帝王驾驭臣民、统治臣民的一套手法和权术，也叫“南面术”或“帝王术”，《老子》本不是专讲“南面术”的著作，但其中却谈到了不少在上者如何治理天下的理论，这些理论后经过许多理论家的发挥和政治家们自觉不自觉地运用，老子似乎成了精研权术的大师，《老子》一书也就成了“阐明‘人君南面术’比较精要的理论书”^②

“无为而治”是老子的政治主张，为达此目的，老子认为统治者应当减少政事活动，要“去甚，去奢，去泰”^③，即薄税敛，尚节俭，轻刑罚，慎用兵，“处无为之事，行不言之教”^④，同时要使老百姓无智无欲，消除各种有为的社会条件，这样才能“为无为则无不治”^⑤，韩非也和老子一样，完全站在君主的立场来议论政治，韩

① 《韩非子·外储说右上》。

② 张舜徽：《周秦道论发微》第93页，中华书局1982年11月版。

③ 《老子》第29章。

④ 同上，第2章。

⑤ 同上，第3章。

非认为君主要有效地治理国家，必须使用“术”治，“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也”^①。由于“术”是君主控制臣下的一个秘宝，所以术一定要暗藏，要显而不露，“法莫如显而术不欲见”^②。这样，君主就必须保持一种“无为”状态，以防大臣察言观色，揣摸君主的意图。在韩非所说的君主“无为”状态中，有一种典型的方法，就是装聋作哑，以暗见疵。《主道》说：“道在不可见，用在不可知。虚静无事，以暗见疵。见而不见，闻而不闻，知而不知。”正是君主这种表面上的“无为”，才能达到实际政治的有为，实现“事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效”^③的政治格局。

由此看来，韩非的这种无为理论，主要是指君主用术来控制、驾驭臣下，着眼点在臣下而不包括万民，这显然与老子的“无为政治”有所差异；另外，韩非主张的君主无为，完全是为了建立其法、术、势的政治理论体系，因而主要着眼于政治，而老子的无为而治的政治原理是从他的“天道自然观”而引发出来的，也就是说宇宙观和社会观是完全统一的。尽管如此，韩非的这种“无为”的术治论，很显然就是从老子的无为政治而来的，继承了老子无为而治的思想，只不过韩非过于强调某一方面而已。

①② 《韩非子·难三》。

③ 《韩非子·扬权》。

第三节 道家与杂家

杂家，作为一个学派名称，始出于班固的《汉书·艺文志》，在《汉志》中，班固说：杂家者流“盖出于议官。兼儒、墨，合名、法，知国体之有比，见王治之无不贯，此其所长也”。杂家巨著有《吕氏春秋》，为我国古代流传至今的属于先秦时期的杂家巨著^①。

《吕氏春秋》又名《吕览》，是吕不韦利用担任宰相的便利条件指示其门客编撰写成的，关于其成书情况，《史记·吕不韦传》记载说：“吕不韦乃使其客，人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言。”《汉书·艺文志》也说：“杂家《吕氏春秋》，二十六卷，秦相吕不韦辑智略士作。”全书共26篇，分为纪12篇，览8篇，论6篇。全书的写作原则是“上揆之天，下验之地，中审之人”^②，力图全面、系统地为行将统一的封建王朝提供思想统治的理论体系，“全书从论天、治国，到做人、养身；从政治、经济、军事，到哲学、历史、道德、音乐，一个封建国家中央政权所应处理的各个领域的问题，

① 《吕氏春秋》成书约在公元前239年左右，为秦统一中国前夕。

② 《吕氏春秋·序意》，以下凡引此书，只注篇名。引文全据陈奇猷《吕氏春秋校释》一书，学林出版社1984年4月版。

它基本上都设想到了”^①。因而思想渊源极其复杂，既有道家、墨家、儒家、法家、兵家的思想，也有阴阳五行学说和农家言，但全书的理论原则是用老庄哲学来加以建构的，也就是说，《吕氏春秋》是以道家理论来作为其社会政治思想的哲学基础，这也就是东汉高诱所概括的“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪”^②，正因为如此，学术界有人将其作为道家著作或“新道家”的代表作。

《吕氏春秋》“以道德为标的，以无为为纲纪”，首先表现在宇宙观方面。关于宇宙的演化、万物的生成，老子提出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的模式，在这样一个模式中，最可贵的是否定了造物主，剔除了鬼神的因素。《吕氏春秋》在论述宇宙演化、万物生成时，也同样不承认造物主，而且借用了老子的理论范畴，它说：“万物所出，造于太一，化于阴阳”，“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章”^③。这里所说的“太一”实际上就是老子的“道”或“一”，《吕氏春秋·大乐》也明确地对此进行了说明，它说：“道也者……谓之‘太一’。”这说明《吕氏春秋》主张“太一”生万物的观点完全来源于老子，不仅如此，《吕

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉）第14页，人民出版社1985年2月版。

② 《吕氏春秋·序》。

③ 《大乐》。

氏春秋》关于描述道的语句也与《老子》一书完全相同，《大乐》说：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状”，“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓之‘太一’”，《鬲道》也说：“一也者至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终”，这种说法很显然就是对老子用语的一种继承与模仿。关于天道的运行，《吕氏春秋》也继承了老子的观点，它认为天地运行依循着终而复始的规律，是一种循环运动，《大乐》篇对此说得十分明确，“天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当”。“阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常”，天地的这种循环运动，犹如日夜交替，星宿推移，四时往复一般，是不可改变的，《吕氏春秋》也和老子一样，用“道”来指称这种规律，并指出事物的本性及其规律是一种客观存在，有其必然性，人们不能随意加以改变或违背，《贵当》说：“性者万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也”，事物的各种变化都是“天之容物理也，而不得不然之数也”^①。

· 在天人关系上，《吕氏春秋》从老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”^②的思维路径出发，引申出了“是法天地”^③的法则。所谓“法天地”就是要人们效仿

① 《知分》。

② 《老子》第25章。

③ 《序意》。

天地，遵循事物的本来规则，不可勉强而为，只有这样，才是顺应天道，才能使天道与人道相适应，从而取得事业的成功，在《序意》中，记载吕不韦论12纪的宗旨时，有这样一段话：

文信侯曰：尝得学黄帝之所以诲顓頊矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也，上揆之天，下验之地，中审之人；若此，则是非可不可无所遁矣。天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听，三者咸当无为而行。行也者，行其理也。行其数，循其理，平其私。

这里的“行其数，循其理，平其私”，就是讲只要人们的行为符合事物发展的趋势，遵循事物发展的本来规则，排除各种私心杂念的干扰，就能取得事业的成功，就能功成名就。

《吕氏春秋》在此基础上，更进一步地提出了“因”的范畴，用来阐明人们如何利用客观规律及其意义，《贵因》篇对“因”的内涵和作用作了专门论述，它说：“夫审天者，察列星而知四时，因也。推历者，视月行而知晦朔，因也。禹之裸国，裸入衣出，因也。墨子见荆王，锦衣吹笙，因也。孔子道弥子瑕见釐夫人，因也。汤武遭乱世，临若民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙，因者无敌。”从这段话里，我们可以看出，《吕氏春秋》所说的“因”，主要是说要在尊重客观规律，在认

识和掌握客观规律的基础上来改造自然，这种客观规律反映在社会领域就表现为顺应民心，符合民情，反映在个人行为处事方面就表现为机敏善断，灵活处事，因而，“因”就不是消极无为，也不是因循守旧，而是表现为积极进取，因势利导。这种认识论的范畴，在道家老庄的思想里是没有的，因而是对老庄认识学说的一大发展，也是“《吕氏春秋》对于认识发展史所做出的贡献”^①。

在关于精神来源的问题上，《吕氏春秋》继承了稷下道家的“精气”说，稷下道家曾用“精气”来解释万物得以产生和精神得以形成的根源，《内业》说：“凡物之精，此（化）则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间谓之鬼神，藏于胸中，谓之圣人。”《吕氏春秋》继承和发展了这一学说，它说：

精气之集也，必有入也。集于羽鸟，与为飞扬；
集于走兽，与为流行；集于珠玉，与为精朗；集于
树木，与为茂长；集于圣人，与为琼明。精气之来
也，因走而行之，因美而良之，因长而养之，因智
而明之。

这样，“精气”既是羽鸟、走兽、珠玉、树木等一切生命运动的源泉，也是圣人“琼明”得以产生的根本，也就是说，“精气”既是生命运动的源泉，也是思维运动的物质基础。

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉）第26页，人民出版社1985年2月版。

在政治理论方面,《吕氏春秋》吸取了道家“无为而治”的理论,但这种无为主要是对君而言,而不是说整个国家政治,在《吕氏春秋》看来,“无为而治”就是君无为,臣有为,这种无为实际上在很大程度上就是一种权术,《分职》说:“夫君也者,处虚素服而无智,故能使众智也;智反无能,故能使众能也;能执无为,故能使众为也。无智、无能、无为,此君之所执也。”这样,人君的主要职责就是对臣下进行督责,不需自奋智能,包揽一切,“君也者以无为为当,无得为得者也。当与得不在于君而在于臣”^①。对这种权术,《吕氏春秋》沿用了稷下道家的说法,称之为“因”,它说:“因者君术也,为者臣道也”^②,就是说,君主应当因而不为,而臣下却应积极有为,因此君主的“无为”就不是一味地顺其自然,而是控制臣下,达到国治民安的目的,从而长保其统治。

从此政治理论出发,在政治理想上,《吕氏春秋》继承了老、庄古代民本的思想,认为君主应当效法天地,要像天地一样,无偏无党,公正无私,并提出了“天下非一人之天下,天下之天下也”^③的政治名言。因此,《吕氏春秋》盛赞老聃为“至公”之人,在《贵公》中有这样一则故事:“荆人有遗弓者,而不肯索,曰:‘荆人遗

① 《君守》。

② 《任数》。

③ 《贵公》。

之，又何索焉？’孔子闻之曰：‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰：‘去其人而可矣。’”由此《吕氏春秋》说：“老聃则至公矣。天地大矣，生而弗予，成而弗有，万物皆被其泽、得其力，而莫知其所由始。”这里不仅体现了《吕氏春秋》对老子的评价比孔子要高（在整本书中，凡是孔、老并举的地方，老子都要高出孔子一筹），而且《吕氏春秋》用来阐释的理论也与道家相一致，反映了《吕氏春秋》对道家思想的吸收与继承。

在养生理论方面，《吕氏春秋》也接受了老庄道家思想的影响，并依据当时的医学科学知识，对道家养生学作了系统的发挥，清人汪中《述学补遗·吕氏春秋序》说：“贵生、情顺、尽数、审分、君守五篇，尚清静养生之术，即道家流也。”其实，《吕氏春秋》对道家养生学的阐述，并不仅仅限于上述5篇之中，在其它篇中，如《本生》、《重己》、《审为》等，也有所体现。

首先，《吕氏春秋》继承了道家“贵生重己”的理论。贵生重己是道家学派的一贯主张，在早期道家杨朱那里就有“轻物重生”，“拔一毛而利天下不为也”的主张，庄子更是重视对生、形的保护，为了“全形养生”，他要求人们“藏其身”，无思无虑，“无以好恶内伤其身”^①，正确处理形生与用养的关系，“不以所用养害所养”，“虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形”，一切以生命为重，即使能享有天下，却要危及人生命的话，也是断断不可

^① 《庄子·德充符》。

为的，“夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎”。因此，庄子极力批判那些将生命置之度外而一味追求高官尊爵的人。“今世之人居高官尊爵者，皆重失之，见利轻亡其身，岂不惑哉？”^①《吕氏春秋》也深受这种贵生重己理论的影响，在《贵生》中，《吕氏春秋》明确提出：“圣人深虚天下，莫贵于生”，并说：“今吾身之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以为此焉！论其轻重，富有天下，不可以易之，论其安危，一曙之失，终身不复得。此三者，有道者之所惧焉。”^②很显然，这种主张与道家贵生重己的养生论是一脉相通的。同时，《吕氏春秋》还提出了“迫生不若死”的主张，迫者，逼也，所谓“迫生”，就是六欲（生、死、耳、目、口、鼻）莫得其宜，又不得死，且在屈辱之下而生，《贵生》说：“迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服是也，辱是也。辱莫大于不义，故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。”这种思想并不是“儒家‘舍生取义’思想的流露”^③，而是由于“迫生”的境遇与死的状态相比，死更符合“全生”的标准。因为“全生”并非仅有其生而已，还必须“六欲皆得其宜”，“六欲皆得其宜”的标准就是乐其所乐，而在“迫生”的情

① 皆见《庄子·让王》。

② 《重己》。

③ 黄钊主编：《道家思想史纲》第146页，湖南师范大学出版社1991年4月版。

形下，一切都是被动而动，死者，外物不能对它施加影响，反而能处于一种平静状态^①，故曰“迫生不若死”。当然《吕氏春秋》追求的是“六欲皆得其宜”的全生境界。这种境界实际上就是庄子所说的真人、至人的境界。

其次，《吕氏春秋》继承了老子少私寡欲的养生主张，提出了适性制欲的养生理论。老子曾明确指出，人必须控制情欲，如果任由情欲的膨胀，将危及人的生命，它说：“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”^②，因此老子主张“少私寡欲”^③，《吕氏春秋》承认人的欲求是一种天性，“天生人而使有贪有欲”，但不能任其泛滥，必须有所节制，“欲有情，情有节”^④，因此，对各种感官要充分节制，不可擅行，“耳目鼻口，不得擅行，必有所制”，只有这样，才能达到“全生”的目的，才是“贵生之术”^⑤。要对情欲进行节制，理所当然地就要反对各种有危害养生的过分之举，如在饮食方面要防止暴饮暴食，要去掉烈品厚味，精神上要尽量保持安静、轻松，不以物喜，不以己悲，不要大喜、大怒、大恐、大哀等；对所居住的环境要冷暖相宜，干湿适度，要防止大寒、大热、

① 参见陈奇猷：《吕氏春秋校释》第81～83页，学林出版社1984年4月版。

② 《老子》第12章。

③ 同上，第19章。

④ 《情欲》。

⑤ 《贵生》。

大燥、大湿等。这种观点实际上是老子“去甚，去泰，去奢”思想的一种具体运用。

《吕氏春秋》所受道家影响并非仅仅止于上述几个方面，但这几点构成了此书的主干，其他的观点都是围绕这一主干而展开并连贯在一起的。实际上在《吕氏春秋》中有许多地方直接借用了道家尤其是老庄的原话，许多观点都是从老庄的理论中引伸出来的。因此，《吕氏春秋》在评价诸子时，总是把老子的地位置于其它诸子之上，包括孔墨，这实际上也反映了《吕氏春秋》的一种学术倾向。

第四节 道家与兵家

道家与兵家本属不同学派，两派宗旨也大相径庭，但由于老子书中有不少论用兵的章节，概括了一系列军事战略战术，致使后世言兵者多受老子影响，因而“兵家之言，与道法二家，最为相近”^①，在班固《汉书·艺文志》道家类著作中著录有《太公》237篇，其中有《兵》85篇，“从这里可知道家与兵家往往相通”^②。这里我们仅以老子与兵家的关系来说明道家与兵家的关系。

① 吕思勉：《先秦学术概论》第134页，中国大百科全书出版社1985年6月版。

② 王明：《道家 and 道教思想研究》第27页，中国社会科学出版社1984年6月版。

《老子》一书，本不是什么兵书，而是先秦时期的一部哲学著作^①，但在老子书中，多处引用了“古之用兵者”之言，有许多地方涉及到了论兵的问题，并将用兵之道与政治斗争的战略策略互相联系，对之加以世界观和方法论的阐述。因此，南北朝时就有人开始撰述老子论兵的书，《隋书·经籍志》兵家类著录有《老子兵书》一卷，无撰者姓名。南宋郑樵作《通志略》，又将此书著录于兵家。但此书现已失传。唐朝时王真撰《道德经论兵要义述》^②，以《道德经》论兵为主题，依循《老子》81章立论，用儒家的基本观点来修正《老子》的本意，成了一部“儒道合璧的兵书”^③，这恐怕是今存最早的以《道德经》论兵为主题的书。在该书中，王真指出，一本5000言的《老子》，“未尝有一章不属意兵也”。后来，《老子》是兵书的看法逐渐普遍，王夫之在《宋论》中指出，《老子》为“言兵者师之”，近代资产阶级革命家章太炎在《馗书·儒道》中，指出《老子》5000言是“约《金版》、《六韬》之旨”，即《老子》概括了《金版》、《六韬》等古代兵书的主旨。到现代毛泽东在撰写其军事

① 对于《老子》一书的性质，目前学术界仍有不同意见，有人认为它是兵书，但大多数人却否认这一点。

② 此书现存正统《道藏》洞神部“玉诀类”，《四库全书未收书目》也著录此书。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》第31页，中国社会科学出版社1984年6月版。

文献时也曾引用过《老子》的话，并对它给予了较高的评价。由此看来，老子与兵家确有不解之缘。那么，老子到底有哪些论兵的观点对兵家有影响，被兵家所吸收呢？

第一，反战论。战争是一种残酷的流血斗争，它犹如人间恶魔，吞噬生命，涂炭生灵，灭绝人性。“君不见青海头，古来白骨无人收。新鬼烦冤旧鬼哭，天阴雨湿声啾啾。”这种寂冷阴森的情景，令人不寒而栗。春秋战国时期，大小战争连绵不断，不知有多少无辜的生命充当了冤死鬼，“争地以战，杀人盈野，争城以战，杀人盈城”就是当时的真实写照。老子深知战争的祸烈，耳闻目睹战争所造成的悲惨情状，因此，他极力反对战争，表现了强烈的反战意识，他说：“夫唯兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”^①兵器是一种不吉利的东西，谁都厌恶它，所以有“道”的人不接近它，并认为战争是国家政治混乱的一种表现，因此，他奉劝辅助君王的有德之士不要用兵力炫耀自己的威力，不要用战争的方法来解决问题，否则，即使自己取胜也不会有多大好处，“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年”。

与老子一样，以研究战争为对象的兵家也反对战争，号称兵家鼻祖的孙武提出了一种“全胜”的谋略，这种“全胜”谋略主要是指“不战而屈人之兵”，也就是用政治、经济、外交等非军事的手段来达到军事目的，“不战

^① 《老子》第31章。

而屈人之兵”的核心就是“伐交”、“伐谋”，前者是指用外交手段来破坏、打击敌人的势力，后者是指运用谋略手段战胜敌人，前者是后者的补充和深化，所以孙武指出，在军事斗争中，战争的手段并不高明，最高明的手段就是运用谋略战胜敌人，“上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城”^①，凡是善于用兵的将领，“屈人之兵而非战也，拔人之城而非攻也，毁人之国而非久也”，“百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也”^②，这种“不战而屈人之兵”的思想实际上就是一种反对战争的观点，也是运用军事手段的最高要求和表现。《司马法》也主张避免国家危亡的最好办法就是“大善用本，其次用末”，所谓“本”就是仁义，“末”就是战争，他说：“凡大善用本，其次用末。执略守微，本末惟权，战也。”^③也就是说，只有用和平的手段来解决双方的矛盾才是最根本的，战争只是一种辅助手段。将战争作为治国之“末”，也就可见其对战争的态度了。《尉繚子》指出“兵者，凶器也”^④，并提出了“以武为植，以文为种”的思想，也就是说要以和平手段作为政治的根本，而让战争手段从属于和平手段，因此，《尉繚子》在提出获得政治胜利的三种方式中，将“力”取胜即战争取胜，放

①② 《孙子兵法·谋攻》。

③ 《司马法·严位》。

④ 《尉繚子·兵令上》。

在最后一条，不到迫不得已时决不使用，他说：“凡兵有以道胜，有以威胜，有以力胜。讲武料敌，使敌之气失而师散，虽形全而不为之用，此道胜也。审法制，明赏罚，便器用，使民有必战之心，此威胜也。破军杀将，乘间发机，溃众夺地，成功乃返，此力胜也。”^①所谓“道胜”，就是运用政治手段使敌人不战自溃；“威胜”就是采取富国强民，严明赏罚，壮大国威来威慑敌人；而“力胜”就是直接运用军事进攻来夺取胜利。《尉繚子》将“力胜”作为取得政治胜利的最后途径。由此，也反映了尉繚子是不主张战争的。

第二，不得已而战。老子尽管反对战争，但人世间总免不了要发生战争，这并不以某个人的主观意志为转移，正所谓“树欲静而风不止”。强大者贪欲不止，虎视眈眈；弱小者众志成城，誓死捍卫。如是乎，战争总是要爆发的。因此，老子一方面说“兵者不祥之器，非君子之器”^②，另一方面又认为在“不得已”的情况下，仍然可以使用兵器，仍然要进行战争，当然，老子没有指出什么情形属于“不得已”，但这种“不得已”的说法却包含着丰富的内容。首先，它反映了老子对战争的一种慎重态度。战争要消耗大量的人力、物力，是一种流血的政治，需要周密计划，慎重行事，决不可贸然为之。这种观点给了兵家深远的影响，在现存的兵法中，几乎都

① 《尉繚子·战威》。

② 《老子》第31章。

和老子一样，认为对待战争要慎重。兵学鼻祖孙武在其兵法的开篇就指出：“兵者，国家大事；死生之地，死亡之道，不可不察也”^①，他明确提出“非危不战”，不到危急紧迫之时决不开战，因此，他认为国君决不能凭一时恼怒而兴兵作战，将帅凭一时怨愤与敌交锋，否则，就要给国家造成不可估量的损失。《孙子兵法·火攻篇》说：“主不可以怒而兴师，将不可以愠而致战……怒可以复喜，愠可以复悦，亡国不可以复存，死者不可以复生。”在他看来，“不战而屈人之兵”才是政治运用的高超艺术和最完善结局，也是运用军事手段的最高要求和表现。《司马法》认为只有在“以战止战”的情况下，才可以进行战争，它说：“以战止战，虽战可也。”^②这大概也是老子所说的“不得已而战”的一种情形。所谓“以战止战”，就是用战争来消灭战争，从而求得国家的安定与和平。因此，《司马法》严正警告那些好战的君主，“国虽大，好战必亡”，在《司马法》看来，维持社会的和平与稳定，首要的是以“仁义”思想为根本，只有在和平状态遭到破坏的这一特殊情况下，才能用战争来赢得和平，但即使这样，也要慎重考虑，反复权衡，“相为重轻”。《兵法奇略·好战》更是明言“夫兵凶器也，战危事也，不得已而用之”，“凡兵之兴，不得已也”。这里在语言的使用上几乎都与老子一样，由此可以看出，老子“不得

① 《孙子兵法·计篇》。

② 《司马法·仁本篇》。

已而战”的思想对兵家的影响。

其次，老子“不得已而战”的说法，包含一种伟大的人道主义精神，这同样也给予兵家以深远影响。老子认为在“不得已”的情况下进行战争，也要“恬淡为上，胜而不美”，“善有果而已，不敢以强取”^①，即使战争取得了胜利，也不要自以为了不起，战争只要很好地达到成功就算了，不敢用兵来逞强。“胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”^②因为战争的胜利，是以杀死对方的有生力量为代价的，而每一个被杀的人，“都是和你一般的，从呱呱坠地，由母亲含辛茹苦地抚养成起来的，从每一张青年的脸孔上，可以体味出多少母爱，母爱之中蕴藏了多少辛酸血泪，岂料无辜地被驱使到战场上，在瞬间间被打得血肉模糊，血水迸流”^③。所以老子主张“杀人之众以悲哀泣之，战胜以丧礼处之”^④。从这里就反映出了老子爱惜生命，以生命为重的一种人道主义精神。兵家虽然以研究战争为对象，但在他们的军事理论中，人道主义精神也有着充分的体现。这种人道主义精神不仅表现在他们对战争的目的、性质等方面的论述，而且也表现在它们对战争中的一些要素如军队建设、官兵关系等方面的看法。在《司

① 《老子》第30章。

②④ 同上，第31章。

③ 陈鼓应：《老庄新论》第39页，上海古籍出版社1992年8月版。

《司马法》中，明确指出战争的目的就是“讨伐不义”，并在《仁本篇》中列出9种“不义”的对象：恃强欺弱，以大侵小者；虐杀贤良，蹂躏人民者；违反禁令，不守法度者；以下叛上，驱逐或杀害国君者；六亲不认，残杀骨肉者；不守礼度，内外淫乱者；使田野荒芜，民众逃散者等，即使讨伐这些“不义”者，也是“攻其国，爱其民”，以拯救对方国家的人民为宗旨，以和平为最后目的，因而，在进攻这些“不义”者时，要做到“入罪之地，无暴圣祗，无行田猎，无毁土功，无燔墙屋，无伐林木，无取六畜、禾黍、器械，见其老幼，奉归勿伤。虽遇壮者，不校勿敌，敌若伤之，医药归之”^①。这与那种“杀人盈城”、“杀人盈野”的战争形成了多么鲜明的对比。《尉繚子》也指出，战争是用来伸张正义、维护正义的一种手段，其根本目的是讨伐暴乱，惩治不义，它说：“兵者，凶器也。战者，逆德也。争者，事之末也。故王者，伐暴乱，本仁义焉。”^②《百战奇略》认为战争是用来“禁暴救乱”的，一切都是为了国家的和平，人民的安定，而不是残杀百姓，制造混乱，所谓“国乱之是除，民暴之是去，非是残民而生乱也”，就正是这个意思。与战争有关的人的因素就是军队，兵家的人道主义精神在这里也有所表现，孙臆指出，将帅应“爱兵”、“爱卒”，对士卒

① 《司马法·仁本篇》。

② 《尉繚子·兵令上》。

要“爱之若孩童，敬之若严师”^①，并将当时通行的关于人道主义的人际关系的规范仁、义、德、智、信等引入其兵法专论中，《将义》篇说：“将者不可以不义，不义则不严，不严则不威，不威则卒弗死。故义者，兵之首也。将者不可以不仁，不仁则军不克，军不克则军无功。故仁者，兵之腹也。将者不可以无德，无德则无力，无力则三军之利不得。故德者，兵之手也。将者不可以不信，不信则令不行，令不行则军不转，军不转则无名。故信者，兵之足也。”兵家的这种论述，扩大了老子的人道主义精神的范围，也是对老子人道主义精神的一种发展。当然，我们这里所说的人道主义不是指兴起于14世纪至16世纪欧洲文艺复兴时期，新兴的资产阶级为了反对和摆脱经院哲学和宗教统治而提出的一种思想体系，而是一种古典的人道主义，也就是我们通常意义上所说的“人本主义”或“民本主义”。

第三，以奇用兵。老子认为治理国家与率兵打仗所执行的原则是完全不同的，前者所面对的基本上是根本利益相同的臣民，而后者所面对的是利益根本冲突的敌人，因此，老子认为治理国家要坦诚无欺，而用兵则要或实或虚，他说：“以正治国，以奇用兵。”^②在老子看来，战争是一种艺术，指挥者必须灵活地变换战术，才能达到“出奇制胜”的目的，因而所谓“正”和“奇”都是

① 《孙子兵法·将德》。

② 《老子》第57章。

相对而言的，两者之间的关系也是辩证的，“正”能够变成“奇”，“奇”也能变成“正”（当然这都得以一定的条件为前提），所谓“正复为奇”就是这个意思。兵家也认为，“战势不过奇正”，并反复强调，在战争中，只有出“奇”才能制胜，才能打败敌人。孙子就指出：“兵者，诡道也”^①，意思是说用兵是一种诡诈的行为。既然用兵是一种诡诈的行为，那么在战争中就不能恪守某种正规的战法和定法，应该灵活多变，以变出奇，从而战胜敌人，有时，还要制造种种假象来迷惑敌人，在《孙子兵法》中，孙武列举了大量迷惑敌人的假象，“能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之”。孙武认为这是军事家指挥的奥妙，要随着战况的变化而采取不同的战略，不能事先呆板的规定好。孙臆将此战术运用于具体战争中，在桂陵活擒敌国大将庞涓。《六韬》也指出：“大智不智，大谋不谋，大勇不勇，大利不利。”^② 这种说法很容易使我们想起老子所说的“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之，是谓微明”，^③ “大智若愚”等，两相对照，应该说兵家的说法受到了老子的影响，而且“大智不智”这种句式也与老子

① 《孙子兵法·计篇》。

② 《六韬·武韬·发启篇》。

③ 《老子》第36章。

的“上德不德”的句式完全一致。

军事中的诡道是一种“奇”、“正”的互相变化，所以兵家十分重视对“奇”、“正”战法的运用，孙武就曾指出：“凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河”^①，孙武认为，大凡出兵作战都是用“正”兵阻挡敌人，用“奇”兵来夺取胜利，所以善于出“奇”兵的将帅，其战法变化就像天地那样运行无穷，像江河那样奔流不息。整个作战形式尽管只有“奇”、“正”两种，然而它们之间的变化却无穷尽，犹如音乐中的五音，能奏出听不胜听的乐曲，颜色中的五色，能变幻出绚丽多彩，眼花缭乱的图画，五味的调和，能烹制出令人叹为观止、尝不胜尝的美味。他说：“战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？”^②孙臆也十分重视战争中“奇”、“正”战术的变化，在他所说的“破强敌、取猛将”的用兵“四道”中，其中之一就是“变”，这里的“变”也就是奇正变化，按孙臆的说法，“形以应形，正也；无形而制形，奇也”。也就是说只有用特殊的、未形的战法才是奇，在《奇正》篇中，孙臆特地说明了“异”才是奇，他说：“故以异为奇。是以静为动奇，佚为劳奇，饱为饥奇，治为乱奇，众为寡奇，发而为正，其未发者奇也。”奇正的这种对立不是绝对的，在一定条件下，是可以互相转化的，“至则反，

①②《孙子兵法·势篇》。

盈则败”^①，因此在战争中就不可能用一种固定不变的战法去取胜各种不同的敌人，“以一形之胜胜万形，不可”，“胜不可一”。因此，孙臆依据奇正变化的原理，提出了一系列具体的对应战法，“两军相当”则“以轻卒尝之”，“微阵以触其侧”；“我众敌寡”，就要“毁卒乱行”，引敌必战；“敌众我寡”则要“以待敌罢（疲）”；“以一击十”必须“攻其不备，出其不意”。总之，要依据不同的情势，采取不同的战法，千万不要墨守成规，死搬硬套。孙臆在齐、魏马陵之战中，就采用了“批亢捣虚”、“围魏救赵”的战法，收到了以“奇”而取胜的效果，尤其是其“减灶”以示弱的迷惑法，更令人拍案叫绝。由于“奇”、“正”在战争中的不同作用和相互转化的关系，所以，后来的兵法著作，一方面强调“正合奇胜”，认为“有正无奇，虽整不烈，无以致胜也；有奇无正，虽锐无恃，难以控御也”^②。另一方面又强调“奇正相生”，认为“以奇为正者，敌意其奇，则吾正击之；以正为奇者，敌意其正，则吾奇击之”^③。这种说法与老子的“以奇用兵”、“正复为奇”的思想如出一辙，有着异曲同工之妙。

第四，柔弱胜刚强。老子是一位尚柔的哲学家，因此，在《老子》5000言中，约有20多处论述了柔弱与刚强的辩证关系。老子认为刚强与柔弱是互相对立，互相

① 《孙臆兵法·奇正》。

② 《阵纪·卷二·奇正虚实》。

③ 《唐李问对·中卷》。

依存，各自以对方的存在为自己存在的条件。没有刚就没有柔，没有柔也没有刚，强与弱的关系也是如此。刚与柔，强与弱不可截然分开，刚中有柔，柔中有刚，强中有弱，弱中有强。刚强表明事物已从柔弱发展壮大，失去了发展的潜能，会逐步走向衰亡，而柔弱显示事物有着巨大的发展潜能，比刚强更具生命力，所以老子说：“柔之胜刚，弱之胜强”，“柔弱胜刚强”。为了形象地说明这一问题，老子多处借用“水”来作比喻。在第78章中，老子强调指出：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”意思是说：天下没有比水更柔弱的东西，但攻击坚强的力量没有能胜过它的，因为没有什么能代替它。由此老子认为天下最柔弱的东西，能在最坚硬的东西中穿来穿去。柔弱的东西所显示出的力量，能够透过没有空隙的东西，“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间”^①。在这里老子以水作为柔弱的代表，利用水因地制流，避高趋下的自然特性，说明柔弱可以转化为刚强，并战胜刚强。

在兵家的著作中可发现老子这种思想影响的痕迹。首先，关于强弱的问题。在“兵学经典”《孙子兵法》中就说过：“弱生于强”，“强弱形也”^②。这说明强与弱不是一成不变的，没有任何固定的态势。在《孙膑兵法》中也有“敌众我寡，敌强我弱，用之奈何”、“以一击十有

① 《老子》第43章。

② 《孙子兵法·势篇》。

道乎”的军事问题。孙臆提出了以寡击众、以弱击强的种种阵法，意在说明弱能胜强，寡能败众，肯定了柔弱的力量和作用。作为兵家的孙武不仅在理论上说明了弱能胜强，而且亲自在实践中加以运用。公元前506年，吴王阖闾率兵伐楚，令孙武为帅，孙武率领吴军3万人，一举打败楚国20万大军，仅用10天时间，就一举攻克了楚国的国都，取得了辉煌的战绩。使“文身断发”的蛮夷之国吴国成了“西破强楚，北威齐鲁，南服越人”^①的一大霸国，孙武指挥的这次战役，也成了中国历史上以少胜多、以弱胜强的著名战例，并为历代兵家所称道。其次，以水作喻的问题。老子以水为柔弱的代表，并反复强调水的“处下”、“柔弱”等特征。兵家也反复地用水来喻兵、论势，认为用兵犹如流水一般，要避实击虚，因敌制胜，孙武曾说：“夫兵形象水，水之形，避高而趋下，兵之形，避实而击虚，水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。”^②在这里，孙武将用兵的规律以水的运动规律来比喻，说明作战没有固定的方式，要做到用兵如神，必须根据敌情的变化而决定不同的战略战术。孙武还用“激水漂石”来比喻军队的态势，说明凡是善于指挥作战的人，都要造成险峻的态势，只有这样才能使军队像张满的弓弩一般，威猛无比，他说：“激水之疾，至于漂石者，势也……”

① 《史记·伍子胥列传》。

② 《孙子兵法·虚实》。

是故善战者，其势险……势如彍弩。”^①孙臆也反复强调，打仗如行水，一定要遵循战争规律，不能反其道而行之，否则将会得不偿失，甚至惨败。由于兵家是以研究战争为主，因而在以水喻兵时，没有像老子一样，赞美其“不争”、“处下”的特性，而是从其自然特性着笔，赞美其韧劲和强势，在这里又显出了与老子的差别。

第五节 道家思想与《易传》

战国中后期时，各学派由先前的纷争对立逐渐走向汇合融会，整个学术发展的过程实际上就是诸子百家不断汇合融会的过程，这种学术趋势也就是汉代司马迁所说的“天下一致而百虑，同归而殊涂（途）”^②。正是在这种汇合融会的学术发展大潮中，道家思想实现了自己的转换，其学说理论不断扩展并与其它学派融合，因而使道家思想获得了无穷的活力和丰富的营养，为以后道家思想发展的多元化打下了坚实的基础。

道家思想的首次转换，其学说理论的不断延伸及其与其它学派的融合首先就表现在《易传》中。

《易传》是指战国以来对《周易》进行系统解释的著作，它包括《彖》上下，《象》上下，《系辞》上下，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》，共7种10篇，《易纬·

① 《孙子兵法·虚实》。

② 《论六家要指》。

乾凿度》和东汉经师称之为“十翼”，“翼”者，辅助也。由于汉代将儒家经典称为“经”，因而解释儒家经典的著作就被称作传，所以“十翼”就被称作《易传》。不过，在汉初的经学家们，有时将自己对《周易》解释的著作，也称为《易传》，因而后人将自己解释《周易》的著述，也叫做《易传》。但司马迁在《史记·太史公自序》中说：“先人有言，自周公卒，五百岁而有孔子。孔子卒后，至于今五百岁。有能绍明也，正易传，继春秋，本诗书礼乐之际？意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”认为《易传》乃孔子所作。^① 东汉经学家们为了区别孔子所作之《易传》和一般经师的著述，就采用《易纬》的说法，将战国以来对《周易》进行解释的著作称为“十翼”。

《易传》不是出自一人之手，也不是一个时代的作品，而是战国以来陆续形成的解易作品。尽管各篇形成的年代不一，但大致成书于战国后期是可以确定的。^②

《易传》形成时期，正是诸子百家互相渗透的时期，《易传》正是在对诸子百家的选择中建立了其理论体系，因而在它的理论体系中体现着各家学说理论的影响。《易传》与道家思想的融合主要表现在这样几个方面：

第一，从道家的辩证思维出发，建立了自己的辩证思维系统。

① 经许多学者考证，孔子作《易传》是不能成立的。

② 参见朱伯崑：《易学哲学史》上册第39页，北京大学出版社1986年11月版。

我国古代有着丰富的辩证理论思维,在先秦诸子中,老子是最具辩证思维的思想家,他提出了一系列的辩证范畴,给中国古代辩证思维的发展产生了深远的影响。《易传》的辩证思维理论,从道家的辩证思维出发,吸收和融合了老子及道家的理论成果,形成了自己的理论系统。《易传》在辩证思维方面最具特色的命题就是“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推,变在其中矣”。

“一阴一阳之谓道”出自《系辞》,其文曰:

一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,君子之道鲜矣。

这段话的大意是说:有阴有阳,阴阳互变,这就是“道”。凡是继承这一法则的,便是完善的,凡是具备一阴一阳的,就完成了其本性。但一般人总是看不到阴阳两个方面,或见仁不见智,或见智不见仁,仅将自己所见的一面作为道。而百姓只是在日常生活中运用此道,并不懂得其道理。这样,君子之道也就少了。从这段论述中,我们可以发现《易传》将《周易》的基本原理概括为“一阴一阳”,并把它作为64卦及整个世界的普遍规则。从64卦本身来说,奇偶二数,阴阳二爻,都是一阴一阳,乾坤震离坎巽艮兑八基卦都两两相对,阴阳互相对立,是一阴一阳;整个64卦,阴阳卦各为32个,由32个对立面构成,也是一阴一阳;从自然现象来看天为阳,地为阴;日为阳,月为阴;暑为阳,寒为阴;昼为阳,夜为阴等,都是一阴一阳,互相对立;从事物性质来看刚

为阳，柔为阴；健为阳，顺为阴；明为阳，幽为阴等，也是一阴一阳；从社会现象看君为阳，民为阴；君子为阳，小人为阴等，还是一阴一阳。总之从自然现象到人类社会都与64卦一样存在着对立面，没有阴阳的对立就没有64卦，没有《周易》；同样没有阴阳的对立也就没有人类社会。而且正是由于阴阳的相互作用，决定着整个事物的发展变化。很显然，《易传》在这里不是就阴阳的本义来解释《周易》，而是将事物的本质及其变化规律抽象为“一阴一阳”，给人们提供了一种观察问题的方法，要求人们认识事物时必须注意其对立面的统一，不可偏废任何一方。因此，《易传》的这一命题被人称为“我国古代哲学中两点论的代表”，“是对先秦以来辩证思维发展的总结”^①。

《易传》用阴阳为范畴，来说明卦象、爻象和事物的根本性质，并将“一阴一阳之谓道”作为其易学哲学的基本原理，并不是向壁虚构突发奇想。这种思想的产生与受道家思想影响有着密切的关系。

阴、阳起源很早，最初肇始于气象方面，甲骨文中就已有“阳”字，它象征着阳光照射。在金文中，已经有“阴阳”连用的现象。这都是用阴阳来表示阳光的照射，后来又用阴阳来表示方位，所谓山南阳北阴，水北阳南阴。然而用阴阳的观念对事物的性质和变化加以论

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册）第77页，北京大学出版社1986年11月版。

说的，始于西周末年的史官伯阳父。公元前780年，即幽王二年，泾、渭、洛三川发生地震，对这一自然现象的发生，伯阳父有这样一段解释：“夫天地之气，不失其序……阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”^①从此以后人们就开始用阴阳来解释一切自然现象，周内史叔兴就曾用“是阴阳之事，非吉凶所生也”^②来解释六鹤退飞过宋都之事，周景王时期，乐官州鸠在论述音乐的作用时曾说：“于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备乐成，上下不罢，故曰乐正”^③，春秋末年范蠡曾指出：“阳至而阴，阴至而阳”^④，到老子时，将阴阳作为哲学范畴，解释天地万物的性质，《老子》第42章说：“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。”在这里，老子所说的阴阳，就是指的阴阳二气，认为万事万物都具有阴阳两方面的性质。这种阴阳学说的理论被庄子继承和发挥，据统计，《庄子》全书中“阴阳”一词出现了20多次^⑤，其意义主要是指两种对立之气，如《大宗师》所说“阴阳

① 《国语·周语上》。

② 《左传·僖公十六年》。

③ 《国语·周语下》。

④ 《国语·越语下》。

⑤ 参见陈鼓应：《老庄新论》第274页，上海古籍出版社1992年8月版。

之气有诊”，《则阳》所说“阴阳者，气之大者也”。不仅如此，更重要的在于庄子认为人的生命及万物都是气所产生的，《大宗师》说：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母”，《则阳》说：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死”，《至乐》说：“察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”正由于万物由阴阳二气所生，事物的内部包含阴阳二气，因此，对待事物就必须兼顾阴阳两个方面，注重清静，调和，《秋水》说：“盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也，是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣”，如果阴阳不和，就会伤及人身和万物，“阴阳不和，寒暑不时，以伤庶物”^①，“阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎”^②？黄老道家也主阴阳说，《管子·枢言》说：“凡万物阴阳，两生而参视”，很显然，这是对《老子》“万物负阴而抱阳”的发挥。

正是在道家对阴阳学说的倡导下，《易传》将阴阳与《易经》的卦画互相结合起来，用阴阳来解释《周易》，构筑了以阴阳为核心，以《周易》构架为外观的思想结构，“这个结合改变了《周易》的面貌，完成了由卜筮之书向

① 《庄子·渔父》。

② 《庄子·在宥》。

哲学的转变”^①。因为在《易经》中没有“阴阳”二字，春秋时期的人也没有用“阴阳”对《周易》进行解释，就《易传》本身来说，在《系辞》之前，只有《彖》、《象》、《文言》用“阴阳”来解释《周易》。《彖》用“阴阳”解释《周易》，只见于泰、否两卦，即“内阳而外阴，内健而外顺”，“内阴而外阳，内柔而外刚”，刚柔亦即阴阳，《象》以阴阳解易，仅见于乾坤两卦，乾卦初九爻辞说：“潜龙勿用，阳在下也。”坤卦初六爻辞说：“履霜坚冰，阴始凝也。”《文言》卦上九爻辞说：“阴凝于阳必战，为其嫌于无阳也。”此三传都成于战国中期以后，承此三传之绪，《系辞》又用阴阳说，对卦象和爻象进行了全面解释，如对八卦性质的解释，《系辞》说：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。”并认为《周易》的最高原则就是阴阳简易之理，“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”。正是在这种解释中，《系辞》提出了“一阴一阳之谓道”的命题，将它作为宇宙的根本规律，因此《庄子·天下》说：“《易》以道阴阳。”《说卦传》也说：“观变于阴阳而立卦。”

在“一阴一阳之谓道”的基础上，《易传·系辞》又

① 张立文：《中国哲学范畴发展史》（天道篇）第270页，中国人民大学出版社1988年1月版。

提出了“刚柔相推，变在其中矣”的命题，刚柔也就是阴阳的另一种说法，《系辞》认为卦象和爻象的变化，是来于阴阳二爻的互相推移，“相推”就说明，阴阳二爻不仅互变，而且上下往来，互相消长，因此，《系辞》又说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。……变化者，进退之象也。”这就是说，刚柔互相推移的结果，就会产生进退的变化，而这种进退的变化，是宇宙的普遍法则，犹如日月运行，寒暑更替一样不可更改，只有这种变化，才能推动社会的发展，人类的前进，也只有穷尽事物变化的道理，才是最高的德行，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龙蛇之蛰以存身也。精义入神以致用也。利用安身以崇德也。过此以往未之或知也。穷神知化，德之盛也”。

这种变化观，着重强调事物之间的对立，认为没有对立就没有变易，没有对立面的互相推移，就没有事物的变化。将事物对立面的相互作用看作事物变化的根本原因，这是“中国古代内因论的先驱”^①，正是着重于事物内部的对立，因此《易传》崇尚“刚强”，以“天行健，君子当自强不息”为标的，主张奋发有为，反对消极柔弱，这样就克服了老子所主张的“守雌”、“尚柔”、“主

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册）第80页，北京大学出版社1986年11月版。

静”思想的片面性。因而，在辩证思维方面就形成了有别于老庄哲学系统的《周易》系统。

《周易》系统的辩证思维，从理论渊源上来说，受到了道家思想的影响，阴阳说的流行得益于道家，而与儒家了不相涉，以阴阳解《易》，“不是出于孔子的传统”^①，“从孔子到孟子都不讲阴阳说。《论语》中无阴阳辞句。孟子是战国中期的儒学大师，《孟子》中亦无阴阳说”。总之，“战国中期鲁国的儒家学者，并不以阴阳为一种范畴解释事物的性质和变化”^②，而崇尚“刚强”的辩证思维，又是对老子“尚柔”思想的扬弃。《易传》的这种辩证思维理论对先秦以来辩证思维的发展作了一次总结，也对后来易学和哲学的发展产生了深刻的影响。

第二，改造道家宇宙生成论范畴，诱发了新的宇宙生成系统。

在中国哲学史上，老子以道代替天的最高主宰地位，并提出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”^③的宇宙生成模式，以此标志着中国“宇宙哲学”的正式成立，出现了“系统的宇宙论学说”^④，庄子继承了老子道为天

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），第37页，北京大学出版社1986年11月版。

② 同上，第33～34页。

③ 《老子》第42章。

④ 张岱年：《中国哲学大纲》第5页，中国社会科学出版社1982年8月版。

地万物根本的思想，并作了进一步的申说，《庄子·大宗师》说：

夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先（上）而不为高，在太极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

在这里，庄子明确指出，道虽然不可感知，但却是“自古以固存”，“神鬼神帝，生天生地”的客观实体。值得注意的是，庄子还对道的空间存在范围作了描述，指出道“在太极之上而不为高，在太极之下而不为深”。从整个中国哲学的发展来看，“太极”是仅次于“道”的关于宇宙根本的重要学说^①。在先秦典籍中，这是首次出现“太极”一辞，正是这个词，被《易传》作者加以改造，用来作为64卦的最初根源，并由此进一步引伸形成了有区别《老子》“道生一”的新的宇宙生成论系统。

庄子用“太极”来作为空间的最高极限，《易传》作者借用这一范畴，纳入自己的解易系统，对之进行改造，用来解释撰著和画卦的过程，《系辞》说：

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。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇

① 参见张岱年：《中国哲学大纲》第25页，中国社会科学出版社1982年8月版。

高莫大乎富贵。备物致用，立功成器以为天下利，莫大乎圣人。探颐索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

对于这段话的解释，古今颇有异议，一种认为这是讲整个世界形成的过程，以太极作为最高实体或最初本源，郑玄释太极云：“极中之道，浮和未分之气也。”^①虞翻说：“太极，太一也，分为天地，故生两仪也。”^②一种认为这是讲揲蓍和画卦的过程，此以宋朱熹和清代李塨为代表。朱熹说：“太极者，象数未形之全体也。两仪者，一为阳而--为阴，阳数一而阴数二也。四象者，阳之上生一阳则为☰，而谓之太阳，生一阴则为☷，而谓之少阴。阴之上生一阳则为☲，而谓之少阳；生一阴则为☵，而谓之太阴也。……八卦者，太阳之上生一阳，则为☰而名乾；生一阴，则为☶而名兑。少阴之上生一阳，则为☱而名离；生一阴，则为☴而名震。少阳之上生一阳，则为☲而名巽；生一阴，则为☵而名坎。太阳之上生一阳则为☰而名艮；生一阴则为☷而名坤。……至于八卦之上，又各生一阴一阳则为四画者十有六。……四画之上，又各生一阴一阳，则为五画者三十有二。……五画之上，又各生一阴一阳，则为六画之卦六十有四。”^③李塨认为《系辞》所说“易有太极”，“非谓太极为一物而生天地万

① 《文选》注引。

② 李鼎祚：《周易集解》。

③ 《文集·与郭冲晦》。

物也”^①，而是指揲蓍，他说：“易变也。然必有不变者而变者以生。”崔憬曰：“五十有一不用，太极也，不变者也。有太极之一，乃可用四十九策，分而为二，有奇有偶也。是有太极，乃生两仪，仪，匹也，一阴一阳相匹也。”^②从《周易》本身来看，《系辞》所说的“易有太极”四句，讲的是筮法，而不是讲自然观中的宇宙论或本体论。《系辞》关于太极也没有作过多的论说，从先秦文献来考察，先秦时期“太极尚无实体的涵义”^③，“其最初涵义是指空间的最高极限，其次指64卦的根源”^④，也就是说“太极”还不是实体的概念，自然也就还不是宇宙的“本根”。

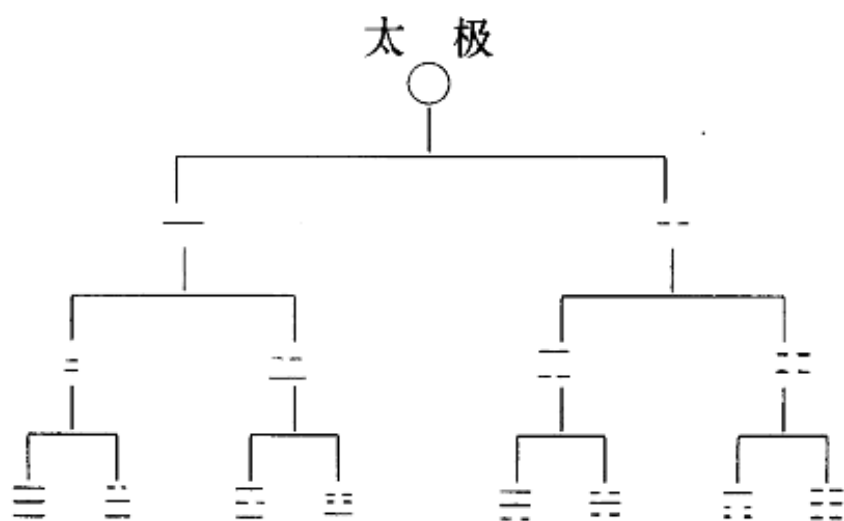
但是《系辞》在这里将以蓍求卦的过程理论化了，它认为从太极到八卦是一个生化的过程或分化的过程，即太极→两仪（阴、阳）→四象（太阳、太阴、少阴，少阳）→八卦（乾、坤、震、离、坎、巽、艮、兑），用图式可以表示为：

① 《存学编书后》。

② 《周易传注》。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》（上册）第63页，北京大学出版社1986年11月版。

④ 同上，第64页。



这种理论思维的方法，给后来的易学史和哲学史发生了深刻的影响，正是在这种思路的导向下，到汉代时，太极就成了一个实体性的概念，具有了实体的涵义，成了说明“世界的始基和本体的范畴”^①。因此，“易有太极”四句也就被用来说明世界形成的过程，这样就形成了一套关于宇宙形成的理论系统。

这种宇宙形成理论系统与老子的宇宙学说完全不同，“老子道论以规律之究竟者为宇宙本根，太极论则以阴阳未分之体为宇宙本根。而一阴一阳之道非是本根。老子道论所谓道，指阴阳之所以，谓有道而后有阴阳；太极论中所谓道，则指阴阳变易之常则，谓有阴阳乃有所谓道；实为对立之两说”^②。

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册）第64页，北京大学出版社1986年11月版。

② 张岱年：《中国哲学大纲》第29页，中国社会科学出版社1982年8月版。

从上面叙述来看，尽管《易传》在辩证思维和宇宙观方面都受到了道家的影响，但《易传》却有着创造性的发展，建立了与道家不同甚至完全对立的学说，而这两方面又构成了《易传》理论架构的主干，因此，我们认为《易传》并非“道家系统的著作”^①，它有着自己的理论系统和思维方式。

① 陈鼓应：《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》，《哲学研究》1989年第1期；又见《老庄新论》第269页，上海古籍出版社1992年8月版。

下篇

第四章

黄老之学·《黄帝四经》·黄老之治

第一节 黄老之学产生的历史考察

黄老之学产生于战国，兴盛于汉初，是黄学与老学的统称。黄即指黄帝，老即为老子，在先秦古籍中并没有“黄老”合称的说法，但到汉代司马迁作《史记》时，首先出现了“黄老”并称的提法，班固《汉书》继而倡之，因而此说一直沿袭至今。

黄帝与老子本无牵涉，前者为远古传说中的人物，而后者却实有其人，它们互相联在一起，实与久已形成的黄老崇尚思潮密切相关。

黄帝是远古氏族社会出现的一位部族领袖。在古文献中，最早记载黄帝传闻和故事的，应为《左传》，其后《国语》、《逸周书》继之。据《左传·僖公二十五年》载：

秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：“求诸侯，莫如勤王。诸侯信之，且大义也。继文之业，而信宣于诸侯，今为可矣。”使卜偃卜之，曰：“吉，

遇黄帝战于阪泉之兆。”

这里仅转述了卜辞上所记黄帝之事，没有真实具体的内容，同书昭公十七年又有“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名”的记载，也只不过是传闻的神话，告诉人们黄帝部族是以云作为自己的图腾。到《国语》中，关于黄帝的记载，就逐渐详细起来，《鲁语上》说：

黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。……故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹……

从这里我们可以看到，黄帝已具有了祖先崇拜的意义，成为祖先崇拜的对象，肯定了黄帝作为华夏民族始祖的传说，《礼记·祭法》也有类似的记载：

有舜氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧，夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而郊汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而郊武王。黄帝这种始祖地位的确定，为以后各家黄帝形象的塑造树立了权威，为“百家言黄帝”^①提供了坚实的基础。

由于黄帝始祖地位的确立，许多部族出于各自的需要，纷纷与黄帝接上弦，如《国语·晋语四》曾载司空季子之言，曰：“黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已，唯青阳与夷鼓皆为己姓。……唯青阳与巷林氏同于黄帝，故皆为姬姓，同德之难也如是。”这里已清楚地表明，黄帝成为了姬姓周族的始祖。春秋末年，处于边陲之地的

^① 《史记·五帝本纪》。

秦国奋起于西方，为了表示对祖先的感激之情，秦灵公于雍旁“作吴阳上畤，祭黄帝”^①，因为“秦之先”为“帝颛顼之苗裔”^②，属黄帝之后，所以秦灵公要作上畤祭黄帝。这样一来，到战国时期，黄帝便成了风行一时的人物，并成为真实存在，在战国中期的青铜器《陈侯因簋敦》上所刻铭文就反映了这一事实，该铭文说：

唯正六月癸未，陈侯因簋曰：皇考孝武桓公（陈侯午）恭哉，大谟克成。其唯因簋，扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓文，朝向诸侯，合扬厥德。诸侯盥荐吉金，用作孝武桓公祭器敦。以蒸以尝，保有齐邦，豈万子孙，永为典常。

铭文中所说的陈侯因簋就是齐威王，桓公就是威王之父陈侯午，即齐桓公。威王宣称“高祖黄帝，迺嗣桓文”，就是说远要祖述黄帝，近则要继承齐桓公、晋文公的霸主之业，以此来表明他的政治抱负，同时也是向世人宣称，田氏代齐，继承大业是完全合理合法的。在这里黄帝就成为一种政治象征。这一时期，由于大国争霸局面的出现和形势的需要，黄帝被塑造成不同的形象。在政治上是统一的象征，军事上是一位能征善战、统一天下的大英雄。在银雀山汉墓出土的《孙子兵法》中就记载有黄帝战胜青帝、赤帝、白帝、黑帝，从而“大有天下”的故事。值得注意的是，这时诸子百家中的不少人

① 《史记·封禅书》。

② 《史记·秦本纪》。

物开始借黄帝来表达其思想和观点。如法家的商鞅就说：“黄帝作为君臣上下之仪，兄弟之礼，夫妇妃匹之合，内行刀锯，外用甲兵，故时变也。”^①韩非也说：“黄帝有言曰：上下一日百战。下匿其私，用试其上；上操度量，以割其下。”^②杂家《吕氏春秋》也载有“黄帝曰帝无常处也”^③之言。这一时期也正是各个学派互相融合、互相论辩比较激烈的时期，为了同“祖述尧舜，宪章文武”的孔孟儒家互相抗衡，道家的后学及一批深受道家影响的法家人物，就将黄帝与老子联在一起，将老子道德之意，视为黄帝修德思想的继续，并合称为“黄老道德之术”。庄子首先进行了这一工作，在《庄子·知北游》中记载了黄帝的一段话：

夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可至，德不可至，仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰“先道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也”。故曰“为道者日损，损之又损之以至于无为，无为而无不为也”。

这段语言几乎与《老子》一书完全相似。由于庄子将黄老联系在一起，后来受道家影响的许多人物大都以黄老为宗归，如申不害“本于黄老，而主刑名”，韩非“喜刑

① 《商君书·画策》。

② 《韩非子·扬权》。

③ 《吕氏春秋·圜道》。

名法术之学，而其归本于黄老”^①，另外如慎到、田骈、接子、环渊”皆学黄老道德之术”^②，这种风气到秦汉时期更加盛行，《淮南子·修务训》说：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝而后能入说。”正是在这种风气的影响下，处在这样的时代氛围中，出现了许多托名为黄帝或与黄帝相关的书，在思想文化理论方面，形成了一个黄帝的著述时代。现仅据《汉书·艺文志》所载托为黄帝书或与黄帝有关之书列为下表：

类别	书 名	篇或卷数	备 注
道家	《黄帝四经》 《黄帝铭》 《黄帝君臣》 《杂黄帝》 《力牧》	4 篇 6 篇 10 篇 58 篇 22 篇	起六国时，与《老子》相似也。 六国时贤者作。 六国时所作，托之力牧。力牧， 黄帝相。
阴阳家	《黄帝泰素》	20 篇	六国时韩诸公子所作
小说家	《黄帝说》	40 篇	迂诞依托
兵阴阳	《黄帝》 《封胡》 《风后》 《力牧》 《鬼容区》	16 篇 5 篇 13 篇 15 篇 3 篇	图 3 卷。 黄帝臣，依托也。 图 2 卷，黄帝臣，依托也。 黄帝臣，依托之。 图 1 卷，黄帝臣，依托。
天文	《黄帝杂子气》 《泰阶六符》	33 篇 1 卷	
历谱	《黄帝五家历》	33 卷	

① 《史记·老庄申韩列传》。

② 《史记·孟子荀卿列传》。

续表

类别	书 名	篇或卷数	备 注
五行	《黄帝阴阳》	25 卷	
	《黄帝诸子论阴阳》	25 卷	
杂占	《黄帝长柳占梦》	11 卷	
医经	《黄帝内经》	18 卷	
经方	《泰始黄帝扁鹊俞拊方》	23 卷	
	《神农黄帝食禁》	7 卷	
房中	《黄帝三王养阳方》	20 卷	
神仙	《黄帝杂子步引》	12 卷	
	《黄帝歧伯按摩》	10 卷	
	《黄帝杂子芝菌》	18 卷	
	《黄帝杂子十九家方》	21 卷	

从以上表格中，我们可以看到，有关黄帝的书共有12类26种之多，其中诸子略中4种共78篇；兵书略中1种16篇，图3卷；数术略中共5种94卷33篇；方技略中共9种166卷。但这些书籍，大多已经亡佚，其内容已无法稽考，从《汉志》所载这些书籍来看，属于道家的书占了主要部分，因而使黄帝获得了理论权威的象征。

从上所述，我们可以知道，黄老之学在战国中期即已形成，从严格意义上来说，只有正式以黄帝、老子命名的学说才是名符其实的黄老之学，但老子后学中有一部分向法家转化，形成了道法家，而道法家又兼容阴阳、儒、墨、兵各家思想，因此又可以说不管是否以黄帝之名，只要是以道法为主，兼采各家的综合性思潮，都可看作是黄老之学，这实际上也就是黄老之学的狭义与广义之别。

从狭义上来说，黄老学派是确实存在的，它们之间

的传授关系也十分明显，司马迁在《史记》中保存了此派传授关系最系统最具体的资料，《史记·乐毅列传》载：

乐臣公学黄帝、老子。其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。

这个传授体系，从盖公以上已不可细考，但说明了黄老之学从战国中期产生以后就相续不断，并由此而达到了汉初的鼎盛时期，对汉初政治产生了直接影响。

第二节 汉代黄老之学的核心

——《黄帝四经》

1973年12月在长沙马王堆三号汉墓中出土的《老子》帛书甲、乙本，在乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》4篇古佚书。^①书中避邦字讳，不避惠帝刘盈讳，抄写年代应在惠帝至文帝初年，4篇古佚书尽管体裁有别，但从书中的思想体系和用语来看，仍然互相联系，构成了一个整体，是一部比较完整的书。有人认

① 这4篇佚书和《老子》帛书的图版、释文、注解，1974年即出版为《马王堆汉墓帛书（壹）》线装本，使4篇佚书广为人知。1976年又以《经法》为书题，出版了4篇佚文的释文单行本，1980年又印行了《马王堆汉墓帛书（壹）》的精装本。

为这4篇佚书就是《汉书·艺文志》所载的《黄帝四经》^①，也有人将它们称为《黄老帛书》。但不管何种说法，都认为4篇佚书是汉初黄老之学的核心，是研究西汉黄老思想的宝贵资料。

《黄帝四经》共4篇24节，其中《经法》9节，《十六经》（刚发表时为《十大经》）15节，《称》和《道原》不分节，全书用韵文写成，一般认为，其成书时代应为战国中期，即成书于公元前4世纪左右^②，也有人认为此书成于韩非之后，为战国末年，秦汉之际。^③我们认为前说比较有根据，故依此而立说。

黄老之学由先秦道家发展而来，因而它也与《老子》一样，将道作为其哲学的最高范畴，并由此而展开了对道的一系列论述。《黄帝四经》认为，道是超越时间、空间的绝对存在，“是故上道高而不可察也，深而不可测（测）也。显明弗能为名，广大弗能为刑（形），独立不偶。万物莫之能令”^④。具体的事物受着时空的限制，有形有名，因而是相对的，只有道无形、无名，不受任何

① 唐兰：《黄帝四经初探》，《文物》1974年第10期。李学勤《马王堆帛书与〈鹖冠子〉》（《江汉考古》1983年第2期）、余明光《黄帝四经与黄老思想》（黑龙江人民出版社1989年8月版）都赞同唐兰先生说。

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

③ 钟肇鹏：《论黄老之学》，《世界宗教研究》1981年第2期。

④ 《道原》。

制约，因此道“盈四海之内，又包其外”，至大无外，至小无内，使人高深莫测，捉摸不定，它存在于天地万物未形成之时，“恒无之初，迺同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦”^①，“迺”即“洞”，为道在宇宙形成之前的存在状态，正是这个如同太虚一样的道，成了万物产生的根源，宇宙天地，人类万物都以道作为自己存在的根本原因。《道原》说，因为有了“道”，“天地阴阳，〔四〕时日月，星辰云气，规（玆）行饶（绕）重（动），戴根之徒，皆取生”。即宇宙、天地、动物、植物都依道而生，并由此形成了天地万物的各自特性和本质，“小以成小，大以成大……鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走”，总之，有了道才能使“万物得之以生，万事得之以成”^②。道生万物，成万事，但它本身并不会随着万物的增加而增加，也不会随着万物的减少而减少。所谓“道弗为益少；皆反焉，道弗为益多”^③，就是说的这个意思。

道既然渗透于万物之中，万事莫不包含有道，那么万事万物所具有的自身规则，就是道的总规则的体现，也是道发挥作用的结果，道落实在不同层面，就表现出不同的规则。这种总规则和具体规则的联系与区别的观点，在《老子》书中只是原则的提出，而在《四经》中才得到如此深刻的阐述。在自然层面，道表现为自然规则，《经法·四度》说：“日月星辰之期，四时之度，〔动静〕

①②③《道原》。

之立（位），外内之处，天之稽也。高〔下〕不蔽其形，美恶不匿其情，地之稽也。”稽就是准则、法则的意思，“天之稽”、“地之稽”就是指天地的规则，这种规则《黄帝四经》又称之为“理”、“数”、“纪”等，《经法·论约》说：“四时有度，天地之李（理）也。日月星辰有数，天地之纪也。三时成功，一时刑杀。天地之道也。……一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始，〔人〕事之理也。”在社会层面上，道就表现为社会规则，《经法·道法》说：“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒位，贤不肖不相放。畜臣之恒道，任能毋过其所长。”在这里，《黄帝四经》实际上是以“道”作为理论基础，论证新的封建社会等级制度和社会关系，符合于天道人理，坚定人们对现行社会制度的信念。各安其分，各守其业，以确保社会的稳定，体现了黄老之学鲜明的政治倾向性。在人生层面上，道成了个人行事、道德及其修养的根源和依据，《经法·名理》说：“道者，神明之原也。处于度之内而见之于度之外者也。处于度之〔内〕者，不言而信。见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也。见于度之外，动而不可化也。静而不移，动而不化，故曰神。神明者，见知之稽也。”所谓“神明”就是人的精神智慧，它是人们认识能力的源泉和标准，有了它，人才有精神智慧，才有认识能力。由于道为神明之源，因此体道的不同，也就决定了人的智慧不一，能

力不一，从而就有了贤恶愚智的区别，那些能按道的规则修身养性即充分体道者，就能达到“神之极，见知不惑”的地步。《经法·论》对此强调说：“惠（慧）生正，正生静。静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。至神之〔极，见〕知不惑”，也就是说，凡是充分体道者，其聪明智慧就可达到至精至微的地步，就会无所不知，就会不受任何外在的诱惑。人要体道就必须充分认识和掌握道，但《黄帝四经》认为，一般人无法认识和掌握道，只有圣人才能认识和掌握道，所以《道原》说：“故唯圣人能察无形，能听无声，知虚之实。”正因为如此，圣人就能够“通天地之精”，察知全体，无所不知，无所不能，“知人之所不能知，服人之所不能得”^①，由此看来，圣贤智愚是早就安排好了的，人的任何努力也无济于事。因此就安天乐命，安分守己吧，不要有任何非分之想。从这里也可以看出，《黄帝四经》的“道”论含蕴着后来魏晋玄学的思想因素。

《黄帝四经》也与《老子》一样，具有丰富的辩证思维思想。首先，《黄帝四经》认为，一切事物都包含着互相对立的方面，都是对立面的互相统一，正是事物这种既对立又统一的属性，促成了事物的运动变化，《十六经·果童》说：

不险则不可平，不堪则不可正，观正于上，观地于下，而稽之男女。夫天有榦，地有恒常。合□□

^① 《道原》。

常，以是有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有丑（恶）。地俗德以静，而天正名以作。静作相养，德虐相成。两若有名，相与则成。阴阳备，物化变乃生。

这里所说的晦明、阴阳、山泽、黑白、动静、德虐、美恶、祸福等等，都是一种对立的统一，它们都是“两相养，时相成”^①，互为存在的条件，离开了一方，另一方也就不存在了。事物不仅存在着这种统一性，而且还时刻处于一种对峙的状态。《十六经·姓争》说：“夫天地之道，寒涅（热）燥湿，不能并立”，“刚柔阴阳固不两行”，所谓“不并立”、“不两行”，就是指事物之间互相斗争，双方不能和平共处，整个事物呈现一种动态的变化，而不是静止不变，死水一潭。这是支配宇宙万物的一个根本法则，是“天地之道”，所以《黄帝四经》十分重视“争”的作用，认为只有争，才能保证事业的成功和生命的发展。这与老子以不争为争的思想显出了明显的差异，也杜绝了老子“不争”所具有的消极保守，明哲保身，不图进取的思维偏向。

事物的矛盾双方既然存在着相互对峙，那么对峙就必然造成双方力量的彼消此长，存在着互相转化的可能。《经法·道法》说：

绝而复属，亡而复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知其极。反索之无形，故知祸福之所以

^① 《十六经·姓争》。

生。

故同出冥冥，或以死，或以生；或以败，或以成。祸福同道，莫知其所丛生。见知之道，唯虚无有。

事物虽然存在着这种生死、祸福、存亡的转化，但最终结果仍然是双方共处于一个平衡体中，即在新的基础上的平衡，任何事物的变化都是由不平衡到平衡的过程。这种由不平衡到平衡的过程就是事物转化的规则，即所谓“应化之道，平衡而止”^①。既然是一种规则，那么人们就可以认识它，掌握它，“反索之无形，故知祸福之所丛生”，见知之道，唯虚无有”，这样人们在事物的转化面前就不会束手无策，坐以待毙了，所以《经法·论约》说：“故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，审其刑（形）名，刑（形）名以定，逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处。然后参于天地之恒道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故乃举不失理，论天下而无遗策。故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（谓）有道。”这种对兴亡、祸福的审视，是以人对事物认识的主动性为前提的，因此，《黄帝四经》十分重视发挥人的主观努力对事物转化的作用。在《经法·论》中，《黄帝四经》提出要成功帝王之道，就必须“审三名”，“执六柄”，“察逆顺”，“知虚实”，其中的“六柄”就是观、论、动、转、变、化，其内容分别是：“观则知死生之国，论则知存亡

^① 《经法·道法》。

兴坏之所在，动则能破强兴弱，转则不失讳（韪）非之口，变则伐死养生，化则能明德除害”，由此看来，观和论是指人对客观事物的认识，是发挥人的主动性之所在，属于主观认识范畴；而动、转、变、化是指人们根据自己的认识而采取的行动和实践，是人行动的生动性。这样《黄帝四经》既包含了人认识的主动性，又包含了人行动的主动性，说明了其学说是一种认识与实践的统一，理论与行动的统一，显示出了一股积极进取的蓬勃精神。这样也就克服了老子在道的规范下，使人对自然无能为力的理论缺陷。

在《黄帝四经》的辩证思维中，虽然强调“争”，重视“争”，但这种“争”并不是一种无条件的蛮争、盲动，而是对时机的一种把握，对事物规则的一种认识，所以《黄帝四经》反对逞强冒进，轻举妄动，提倡贵柔。《十六经·雌雄节》说：

凡人好用雄节，是胃（谓）方（妨）生。大人则毁，小人则亡。以守不宁，以作事〔不成，以求不得，以战不〕克。厥身不寿，子孙不殖。是胃（谓）凶节，是胃（谓）散德。凡人好用〔雌节〕。是胃（谓）承禄。富者则昌，贫者则谷。以守则宁，以作事则成，以求则得，以单（战）则克。厥身则寿，子孙则殖，是〔谓吉〕节，是胃（谓）綽德。故德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡（向）

在自己势力较弱的时候，一定要善于创造条件，变弱为

强,《黄帝四经》以怎样战胜蚩尤为例,说明了这一战略思想。为了战胜蚩尤,先“将因其事,盈其寺,射其力,而投之代,……勿惊□戒,其逆事乃始。吾将遂是其逆而缪(戮)其身。……(以)其民作而自戏也,吾或使之自靡也”^①,也就是说,首先应不加阻止地让蚩尤为所欲为,尽力搜刮财物,扩充势力,以骄其志,让他最终多行不义以自毙。在这时,自己就应抓住时机,兢兢业业,发奋图强,“不为宛(怨)谋(媒),不阴谋,不擅断疑,不谋削人之野,不谋劫人之字。慎案其众,以隋(随)天地之从。不擅作事,以寺(待)逆节所穷”^②,这样就可使敌弱我强,达到战而胜之的目的。如果不抓住这一时机,就无法促成敌我力量强弱的转化,也无法消灭敌人,所以《十六经·观》说:“圣人不巧,时反是守”,“当天时,与之皆断。当断不断,反受其乱”,《十六经·姓争》也说:“争(静)作得时,天地与之”,“静作失时,天地夺之”。这样,《黄帝四经》虽然也提倡贵柔,如《经法·名理》说:“以刚为柔者枯(活),以柔为刚者伐。重柔者吉,重刚者威(灭)。”但这并不是单纯的后退、懦弱,也没有把贵柔守雌绝对化,而是以退为进,有条件地转化,显示了《黄帝四经》辩证思维的时代特征,弥补了老子关于转化和贵柔守雌理论的某种不足。

① 《十六经·正乱》。

② 《十六经·顺道》。

从上述《黄帝四经》对道的界说及其辩证思维来看，《黄帝四经》的道论是以老子的道论为基础，顺着老子的思维路径，对老子的道论作了系列的发挥和论述，从而使老子的道范畴得以进一步深化，同时多少克服了老子道论的某些不足，也给以后道家的发展探明了方向。应当指出，后来中国哲学的发展，比如明末清初之际是一个高潮，其时王夫之关于道的论述和《黄帝四经》内容基本相同。王夫之《老子衍》也指出了老子道的若干不足。这当然不是说王夫之读过《黄帝四经》，而是说《黄帝四经》的若干观点后来散见于汉代以后的道家著作中，王夫之真正地对道家思想作出了他那个时代最高水平的总结。

《黄帝四经》的道论及其辩证思维都是为其政治哲学服务的，是其整个政治哲学的理论基础。在中国思想文化中并没有真正的所谓“出世”哲学。道家思想并非“出世”，而是从另一个理论角度论述了治国的道理。在《黄帝四经》的政治哲学中，刑德思想具有重要意义，是全部帛书思想的核心。

《黄帝四经》认为，治理国家既要有强制性的刑罚，又要有使人心悦诚服的德教，因此它主张“刑德相养”，缺一不可，《十六经·观》说：“刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈□无匡。”《姓争》也说：“天德皇皇，非刑不行。繆（穆）繆（穆）天刑，非德必顷（倾），刑德相养，逆顺若成。”尽管刑德相辅相成，缺一不可，但两者并非等而视之，平行用之，而是德先刑后，德主刑从。

《十六经·观》说：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生”，“君臣上下，交得其志，天因而成之。夫并时以养民功，先德后刑，顺于天”。《黄帝四经》强调按照自然规则的变化来实行刑德。春夏之时，万物复苏，百姓忙于农事，所以这时主政者就不要轻举妄动，干扰百姓，以便让老百姓安心地从事农业生产。秋冬时节，万物凋零，百姓的生产活动已告一段落，这时就可以惩治坏人，实施刑法了。如果违背了时令，就会导致国家的动荡，百姓的怨恨，使自己处于被动的地位。“时静不静，国家不定，可作不作，天稽环周，人反为之〔客〕”^①，《黄帝四经》将这种失时的刑德称为“阳察”“阴蔽”，并以一年为例对此进行了具体说明，《十六经·观》说：

其时羸而事绌，阴节复次，地尤复收。正名修刑，执（蛰）虫不出，雪霜复清，孟谷乃萧（肃），此材（灾）□生，如此者举事将不成。其时绌而事羸，阳节复次，地尤不收，正名施（驰）刑，执（蛰）虫发声，草苴复荣，已阳而有（又）阳，重时而无光，如此者举事将不行。

正是这种按时令施行德刑的思想，因而《黄帝四经》强调天德天刑，形成了治国的自然哲学。应当指出，这是中国思想文化史上很有价值的思想。众所皆知，儒学重德治。但是，一个社会如果只靠德治，那是不够的。历史的经验告诉人们：中国古代比较完善的政治学是法治

^① 《十六经·姓争》。

与德治的结合，这在《黄帝四经》中已有了比较详细的论述。

《黄帝四经》的刑包括两方面的内容，一方面是实行法治，一方面是伐乱禁暴。《黄帝四经》十分重视法。《经法·道法》说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者医毆（也）。故执道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢废（也）。”强调法来源于“道”，赋予道以神圣的意义，法成了人们判断是非、得失、曲直的标准，有了法，就可以保持社会的稳定。“法度者，正之至也，而以法度治者，不可乱也”^①，因此要以法为符，一切皆断于法，不偏袒，不循私，赏必当功，罚必当罪，做到“受赏无德，受罪无怨”^②，使法律真正起到警戒世人的作用。“谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人。”^③但《黄帝四经》坚决反对那种过分的极端政策，明确主张“操正以正奇”，严格按照法律条文行事，避免“过极失当”，导致适得其反的结果。《经法·亡论》说：“抹（昧）利，襦传，达刑，为乱首，为怨媒，此五者祸皆反自及也”，《十六经·观》说：“不达天刑，不襦不传”，此处所说的“达刑”就是“过极失当”的现象。这就是说，在实行刑罚时，一定要有一个限度，如果超过了这个限度，就要自受祸害。《经法·国次》说：“过极失当，天将降殃（殃）。”《亡论》也说：“兴兵失理，所伐不当，天

①②《经法·君正》。

③《十六经·正乱》。

降二央（殃）”，“赢极而不静，是胃（谓）失天。动举而不正，〔是〕胃（谓）后命。大杀服民，僇（戮）降人，刑无罪，过（祸）皆反自及也。所伐当罪，其祸五之。所伐不当，其祸什之”。上面所引的“后命”就是指违背了自然规则，刑罚超过了一定限制，这样就会自受惩罚，“其祸什之”，甚至要亡地更君。

禁暴伐乱主要是指对外战争。《黄帝四经》十分注重战争的性质，它把世上的战争分为三种类型。《十六经·本伐》说：“世兵道三：有为利者，有为义者，有行忿者”，所谓“为利”者，即为统治者谋取利益的战争；“行忿”者，即为统治者发泄私愤而进行的战争，“义”者，就是禁暴伐乱的正义战争，“所谓为义者，伐乱禁暴，起贤废不肖，所谓义也”。只有这种义战，才能得到民众的拥护，“众之所死也”，才能取得最终胜利。《经法·国次》说：

故圣人之伐也，兼人之国，堕其城郭，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者，是谓天功。

而其它各种战争，即使能侥幸取胜，最终都难免要遭受祸殃，“国家有幸，当者受央（殃）”^①。“兼人之国，修其城郭，处其廊庙，听其钟鼓，利其资财，妻其子女，是谓□逆以荒，国危破亡。”^② 凡发动这种战争的国家，就

① 《十六经·兵容》。

② 《经法·国次》。

必须对之进行讨伐。为了强调这种讨伐的合理性和正义性,《黄帝四经》将之称为“天刑”、“天诛”。《经法·亡论》说:“凡犯禁绝理,天诛必至。”《论约》说:“不循无常,不节民力,周迁而无功。养死伐生,命曰逆成。不有人僇(戮),必有天刑。”这种“天刑”、“天诛”另一方面就是镇压那些叛乱的诸侯,“臣不亲其主,下不亲其上,百族不亲其事,则内理逆矣。逆之所在胃(谓)之死国,伐之”^①。这种主张对于汉初统治者来说真是一种及时雨,因而被他们所接受。黄老思想能够成为汉初数十年的统治思想,其中奥秘于此也可见一斑。

《黄帝四经》中的德,主要不是对老百姓进行仁义教化,而是指物质恩惠,从帛书所论来看,其内容主要包括慈惠爱民、节俭省欲、主惠臣忠等。

《黄帝四经》认为,百姓是国家的根本,因而要保持国家的强大,就必须得到百姓的拥护,否则将本不固而邦不宁。《十六经·立命》托黄帝言曰:“吾畏天爱〔地〕亲民”,畏天与亲民相并提,就在于只有亲民才能受命为天子。要获得民心,得到人民的拥护,主政者就必须实行仁政,慈惠爱民。《称》说:“行曾(憎)而索爱,父弗得子;行母(侮)而索敬,君弗得臣。”也就是说自己对别人不爱,而要求别人对自己爱,即使父亲对儿子这样要求也办不到。自己不尊敬别人,而要求别人尊敬自己,即使君对臣这样要求也办不到。那么如何才

^① 《经法·论》。

是爱民呢？总原则就是符民心，合民利。《经法·君正》说：“号令合于民心，则民听令，兼爱无私，则民亲上”，具体办法就是省苛事，节赋敛，不夺民时。《经法·君正》说：

人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用
用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时
而树，节民力以使，则财生，赋敛有度，则民富……
苛事，节赋敛，毋夺民时，治之安。

这样就会使上下同心，民富国强，是统治者的“守固单（战）朕（胜）之道”^①。其实这样的观点并不仅限于道家，在儒家的政治哲学中也含有同样的内容。可见人本思想乃是儒道共有的思想。

节俭省欲是德的第二个内容。《黄帝四经》主张节俭，反对纵欲，它认为“恭俭”是一个人的福之所在，而纵欲是人凶险之所在，因此，它反复劝告统治者生活要节俭，要适可而止。《经法·六分》说：“不知王述（术）不王天下。知王述（术）者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），饮食喜乐而不面（湎）康，玩好鬻好而不惑心”，君主的为王之术，就是要用理智控制自己的情感，适当节制自己的欲望，不可放纵不羁，否则就会贪得无厌，敛财不已，造成民不聊生、政治败亡的结局。《经法·四度》说：“黄金珠玉藏积，怨之本也。女乐玩好燔材，乱之基也。守怨之本，养乱之基，虽有圣人，不能为谋。”《称》也

^① 《经法·君正》。

说：“宫室过度，上帝所恶”，也就是说，纵欲奢侈不仅老百姓会怨恨，就连上天也会厌恶。这种崇尚节俭的思想，在汉初产生了积极影响，有利于汉初社会经济的发展。

主惠臣忠主要是讲君主与臣下的关系。《黄帝四经》认为君臣关系在很大程度上决定着国家的兴衰成败，君是各项政令方针的最高制定者，臣是这些政令方针的执行者和贯彻者，从一定意义上来说，臣是君的延伸，君臣是一体的，因而，《黄帝四经》要求主惠臣忠。《经法·六分》说：

主惠臣忠者，其国安。主主臣臣，上下不赳者，其国强。主执度，臣循理者，其国朝（霸）昌。主得〔位〕，臣福（辐）属者，王。

要达到主惠臣忠的目的，君主就不要用权谋驾驭臣下，要与臣下坦诚相待，建立一种师友关系。《称》说：

帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。朝（霸）者臣，名臣也，其实〔宾也。危者〕臣，名臣也，其实庸也。亡者臣，名臣也，其实虏也。

帝王视臣为师友，霸者视臣为宾客；危亡之国君视臣下为雇佣或俘虏，很显然，《黄帝四经》认为君臣为师友是一种最好的关系，也是主惠臣忠的结果。要建立这种师友关系，君主就必须礼贤下士，不可高高在上。《经法·六分》说：

王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱

财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。

正是在这种礼贤下士的氛围中，才能真正实现主惠臣忠，也才能“长利国家社稷，世利万夫百生（姓）”^①。由此来看，《黄帝四经》中并没有系统的关于人身依附关系的论述，还含有一种与人本思想相联系的古代民本思想的若干因素。到了东汉时代，由于封建统治的强化，汉章帝时期的《白虎通义》一书就和《黄帝四经》大异其趣，强制性的人身依附关系的论述就表述得十分明显。

刑德又被《黄帝四经》称为文武之道，“文”即指德，“武”即指刑。《经法·君正》说：“审于行文武之道，则天下宾矣。”《经法·四度》说：“武刃而以文随其后，则有成功矣，用二文一武者王。”文是德的体现，武是刑的象征，因而文武的关系也与刑德的关系一样，必须先文后武，文武并用。不过，这里的文不是文化、文明，而是指物质方面的恩惠利益。《黄帝四经》这种刑德兼行、文武并用的思想，是对历史经验的一种总结。在春秋时期管仲就对齐桓公说：“夫诸侯之会，其德刑礼义，无国不记。”^②《左传·宣公十二年》也载有“（楚）德刑政事，典礼不易，不可敌也”，“德立刑成，政成时事，典从礼顺，若之何敌之”，都强调了刑德的作用。《黄帝四经》在新的历史条件下，又对刑德思想作了新的总结和发展。

① 《十六经·前道》。

② 《左传·僖公七年》。

《黄帝四经》关于刑德思想的统治术，兼采各家之长，能治国安民，因而受到当初当政者的重视，开启了后来儒、道并用的局面。

第三节 以黄老之学为政治理论 论指导的黄老之治

公元前221年，秦国消灭了最后一位争霸对手齐国，建立了第一个统一的封建王朝，结束了近260年的分裂战乱局面，人们满以为可以安居乐业，平静地生活，然而由于秦王朝以法为教，以吏为师，举措太众，刑罚太极，仅仅10年时间就爆发了陈胜、吴广所领导的农民起义，秦王朝也随之寿终正寝。随之而来的楚汉战争，又经历了7年的血腥搏杀。到公元前202年刘邦才又重新统一了中国，结束了大规模的战乱。这时整个社会已是遍地伤痕，满目疮痍了，呈现出一幅凄凉破败的景象，对此《汉书·食货志》有着形象的记载：“汉，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。天下既定，民无盖藏。自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。”残酷的战争，已使社会生产力破坏到了极限，土地荒芜，人民流离失所，人口死亡过半。因此，摆在汉朝统治者面前的首要任务，就是如何医治战争创伤，恢复和发展社会生产，让人们生活安定，从而巩固、强大新政权。要达到这样的目的，就必须保持政治的相对稳定，与民休养

生息。而黄老之学则反对统治者干扰老百姓，主张无为而治，提倡以静制动，这些理论都有助于社会的恢复和发展，尽快地使老百姓安著于土地，平静地生活。这种政治的需要与人们的心态恰相吻合，在长期战乱之后，饱受战争苦难的人们，都迫切希望社会安定，经济发展。残酷的战争，固然使老百姓不堪重负，生灵涂炭，即使统治者也精神疲惫，心力交瘁，无力再斗争下去了，《史记·吕太后本纪》载：“孝惠高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为”，所谓“君臣俱欲休息乎无为”，就反映了这种人心思治，人心求安的客观趋势，正是在这种时代思潮发生大转折的氛围中，汉初统治者顺应历史潮流，将黄老之学确立为新的统治思想，以此作为汉初政治实践的理论指导。

其实，历史的事实并非如此简单，汉初统治思想的确立也经历了一番激烈的争论和斗争。

汉朝初建，刚登皇位的高祖刘邦“不好文学”，鄙视儒生，因而在确立巩固政权的统治思想时，刘邦与其谋臣陆贾发生了激烈的争论，据《史记·郅生陆贾列传》载：“陆生时前说称《诗》、《书》，高帝骂之曰：‘乃公居马上得之，安事《诗》、《书》？’陆生曰：‘居马上得之，宁可马上治之乎？且汤武逆取而顺守之，文武并用，长久之道也。……方使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？’高祖不怿而有惭色。乃谓陆生曰：‘试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成败之国。’陆生乃粗述存亡之征，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未尝

不称善，左右呼万岁，号其书曰《新语》。”从这段记载来看，尽管刘邦起初显得粗鲁、幼稚，但最终还是彬彬有礼，善待陆生，令其总结秦亡的教训，正是围绕这个历史问题，陆贾上言陈说，令高祖醒悟，并大加赞誉，这说明陆贾的主张已被汉朝最高执政者所接受，而陆贾的主张的核心内容就是“无为而治”，他说：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，而天下治”^①，“君子之为治也，决然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民”^②，这种文武并用，无为而治的思想正与黄老之学相吻合，黄老之学作为统治思想就由此而确定下来了。

汉高祖刘邦对陆贾“无为而治”主张的认可，就确定了以后继任者的基本执政方针，尽管刘邦还未来得及将这一主张付诸实践，就匆匆驾崩了，但“无为而治”已作为既定方针，被其后任者付诸政治实践。

惠帝和高后首先将“无为而治”付诸实践，史称“惠帝垂拱”，高后“政不出户”^③，这显然是一种无为而治的路线。值得注意的是，惠帝一开始并非想完全实行无为而治，这从他对汉相曹参的责怪就可得到说明。曹参早年在齐国任丞相，为了寻求治国安民之法，他召集

① 《新语·无为》。

② 《新语·至德》。

③ 《史记·吕后本纪》。

当地的耆老长者，询问如何才能“安集百姓”，经过一番辩论，曹参决定以善治黄老之学的胶西盖公为师，运用其“治道贵清静而民自定”理论，治理齐国，并切实加以贯彻执行，“择郡国吏木诘于文辞，重厚长者，即召除为丞相史。吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之”^①，结果取得了显著成效，“相齐九年，齐国安集”，曹参也声誉鹊起，“大称贤相”^②。正因为如此，所以在萧何死后，曹参于惠帝二年（公元前193年）就代萧何为相。到中央后，曹参继续执行在齐国取得实效的黄老政治，因而“举事无所变更，一遵萧何约束”，但年轻的惠帝对此无法理解，就不免对他加以责怪，曹参对于惠帝的责怪，进行了充分的解释，他说：

“陛下自察圣武孰与高帝？”上曰：“朕乃安敢望先帝乎！”曰：“陛下观臣孰与萧何贤？”上曰：“君似不及也。”参曰：“陛下言之是也。且高帝与萧何定天下，法令既明，令陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”惠帝曰：“善。君休矣！”^③

经过曹参如此疏导，惠帝终于恍然大悟，理解了黄老政治的真谛。事实也充分证明，曹参的黄老无为之治卓有成效，致使惠帝、吕后时期出现了“天下晏然”^④，“衣食滋殖”，“流民既归，户口亦息”^⑤的繁荣景象，史载“当孝惠、高后时，百姓新免毒蠹，人欲长幼养老，萧、曹

①②③④《史记·曹相国世家》。

⑤《汉书·刑法志》。

为相，填（镇）以无为，从民之欲而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀”^①。老百姓对曹参这种清静无为的政治给予了高度赞扬，并为此作了一首颂歌：“萧何为法，邈若画一。曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”^②史家们也对此赞誉不止：“参为汉相国，清静极言合道。然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下称其美矣。”^③

在惠帝、高后之后，文帝与景帝继续推行清静无为、与民休息的政策。汉文帝亲耕籍田，提倡农耕，免除天下农田租税凡12年，废除肉刑，生活简朴，节俭省欲，《汉书·文帝纪》赞曰：

孝文皇帝即位二十三年，宫室苑囿，车骑服御，无所增益，有不便辄以利民。尝欲作露台，召匠计之，直百金。上曰：“百金，中民十家之产，吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为！”上常衣赆绨，所幸慎夫人，衣不曳地，帷帐无文绣，以示敦朴，为天下先。治霸陵皆瓦器。不得以金银铜锡为饰。

汉文帝的这种作法给了其儿子、后来登位即帝的汉景帝巨大影响，景帝念念不忘文帝的功绩，《史记·孝文本纪》载，景帝曾诏告天下说：

孝文皇帝临天下，通关梁，不异远方，除诽谤，去肉刑，赏赐长者，收恤孤独，以育群生。减嗜欲，

① 《汉书·刑法志》。

②③ 《史记·曹相国世家》。

不受献，不私其利也。罪人不奴，不诛无罪，除宫刑，出美人……此皆上古所不及。

因此景帝继续推行无为而治的基本方针，采取三十税一法，收民田半租，进一步减轻农民负担，减免各种苛捐杂税，因此，到文景之时，西汉的社会经济水平就超过了战国，实行了初步的繁荣。据《汉书·地理志》记载，西汉末年，民户数已达12 233 062户，人口达59 594 978人，垦田数为8 270 536顷，这是前所未有的。尽管这是西汉末年的统计数字，但是西汉前期六七十年尤其是文、景之时近40年的发展，无疑是具有重大的作用，没有这样的基础，西汉末年的经济就无法达到这样的水平。所以文景之治历来被人们所称道。

正是由于文景之治，使西汉经济获得了迅速的恢复和发展，因此到武帝即位时，汉代社会经济的繁荣与初期的凄凉景象宛若洞天，“非遇水旱，则民人给家足，都鄙廩庾尽满，而府库余财，京师之钱累巨万，贯朽而不可校，太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食”，人民生活水平显著提高，社会财富急剧增长，“庶众街巷有马，仟佰之间成群，乘犢牝者捫而不得会聚”^①，出现了我国封建社会初期的盛世局面。黄老思想充分显示了其功能，取得了显著的成效。这种为政思想和措施，给我国后来封建政权的建设，产生了极大影响，以后每一个新王朝在初建时期，差不多都吸收了汉初“黄老之

^① 《汉书·食货志》。

治”的思想成果，采取清静无为、与民休息的措施，来医治战争的创伤，稳定社会秩序，缓和阶级矛盾，尽快恢复和发展社会生产，以巩固新生政权。

汉初虽然选定了黄老思想作为政治理论指导，但在具体的实施过程中并不是一帆风顺的，这期间，黄老思想与儒、法等进行了激烈的斗争，最著名的有两次，都发生在景帝时期。第一次是深谙黄老“道论”的黄生与儒林博士辕固生之间的尖锐争论，《史记·儒林列传》载：

辕固生……以治《诗》，孝景时为博士。与黄生争论景帝前。黄生曰：“汤武非受命，乃弑也。”辕固生曰：“不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命而何？”黄生曰：“冠虽弊，必加于首，履虽新，必关于足。何者，上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？”辕固生曰：“必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？”于是景帝曰：“食肉不食马肝，不为不知味；然学者无言汤武受命，不为愚。”遂罢。

从以上记载来看，黄生与辕固生辩论的中心是汤武取桀纣而代之是受天命还是臣弑君。黄生按照黄老新道家思想，强调君臣上下之分不能颠倒，极力维护上下尊卑森严的等级制度，驳斥了辕固生“受天命”的理论，因而黄生的观点得到了汉景帝的支持，使得一段时间内“学

者莫敢明命受放杀者”^①。这表明“汤武革命”的儒家旧义，已不符合于汉初政治形势的发展，因而受到了排斥和打击。

不久，又发生了窦太后与辕固生之间的第二次激烈冲突。窦太后因奉侍吕太后进入皇宫，后被赐与代王，即后来的汉文帝，成了文帝的皇后，景帝的母亲。窦太后十分爱好黄老之学，信奉黄老思想，《史记·儒林列传》记载：“及至孝景，不任儒者。而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。”窦太后对黄老思想的信奉，给文帝、景帝造成了直接影响，《史记·外戚世家》载：“窦太后好黄帝、老子言，帝及太子诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术”，窦太后正是通过文帝和景帝将整个国家的大政方针都纳入黄老思想的指导之下，可以说，窦太后是汉初推行“黄老”思想，执行“黄老”政策的强有力的领导者之一。面对这样一位深信黄老思想的窦太后，辕固生却与之就《老子》一书的评价问题展开了直接交锋，《史记·儒林列传》记载：

窦太后好《老子》书，召辕固生问《老子》书，固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎？”乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒，而固直言无罪，乃假固利兵，下圈刺豕正中其心，一刺，豕应手而倒。太后默然，无以复罪，罢之。

这种激烈的学术论争后来就逐渐变为了政治斗争，尽管

^① 《史记·儒林列传》。

窦太后也采取了铁血手腕，将“坐请毋奏事太皇太后”的御史大夫赵绾、王臧下狱，令其自杀身亡，窦婴和田蚡等政治官僚也被罢职免官，但到建元六年（公元前135年），窦太后死后，儒家思想就逐渐取代了黄老思想而成为统治思想，黄老思想也就从政治前台退守到了后台，结束了其辉煌的鼎盛时期。

第五章

汉代道家理论的代表

——《淮南子》

第一节 道范畴的理论深化

由《黄帝四经》开其端的汉代道家思想的理论探讨，经过六七十年的政治实践和理论发展，在社会上逐渐形成了一股强大的思潮，因而到汉代中期时，出现了一部总结汉初以来道家思想的理论巨著，这就是以“辨博善为文辞”著称的淮南王刘安组织宾客方术之士编撰而成的《淮南子》。它的出现标志着汉代道家思想理论发展的高峰，也是汉代道家理论的代表作。

《淮南子》本名《鸿烈》，共21篇，据《汉书·淮南衡山济北王传》载，刘安曾招致宾客数千人，著有“内书”20篇，这就是现在流传的《淮南子》。由于刘安认为此书“纪纲道德，经纬人事”，究“天地之理”，接“人

间之事”，备“帝王之道”^①，因而，在建元二年（前139），即武帝即位第二年就急不可待地敬献武帝，结果武帝爱而秘之，藏而不用。《汉书·淮南衡山济北王传》记载此事说：“时武帝方好艺文，以安属为诸父，辨博善为文辞，甚尊重之……初，安入朝，献所作《内篇》，新出，上爱秘之。”后来，刘向、刘歆父子校订宫中图书时，就将此定名为《淮南子》或《淮南鸿烈》。

《淮南子》以老庄哲学为基础，兼综儒、法、阴阳各家的思想，具有鲜明的道家色彩，对此，东汉高诱早就指出，《淮南子》一书，“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道。言其大也，则寿夭载地，说其细也，则沦于无垠，及古今治乱存亡祸福，世间诡异瑰奇之事。其义也著，其文也富，物事之类，无所不载，然其大较归之于道”^②。

《淮南子》的“道”概念，来源于《老子》，通过对道的论述，《淮南子》详尽地发挥了《老子》关于天道自然无为和道化生万物的思想，由此形成了系统的自然宇宙观，并以此作为全书的理论基础。《淮南子》的道论主要集中在《原道训》、《精神训》、《俶真训》、《览冥训》等篇中。

首先，《淮南子》认为，道是无限的独立存在。《原

① 《淮南子·要略》，本章所引的《淮南子》均据中华书局“新编诸子集成”本。

② 高诱：《淮南子·叙目》。

道训》说：“夫道者覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形，原流泉淳，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕。舒之而幌于六合，卷之不盈于一握。”这说明道既具有时间的无限性，又具有空间的无限性，它可大可小，但充满着全部宇宙空间，“上通九天，下贯九野”，“至高无上，至深无下”^①。正是由于道的这种无限性，所以它能“包裹天地，而无表里，洞同覆载，而无所碍”^②。道的这种无限性无法具体言说，也不可用任何东西进行实际度量，“圆不中规，方不中矩，大浑而为一”^③。道为什么会具有这种特性呢？《淮南子》认为最根本的原因就是在于道没有具体的质的规定性，它既可以弱，又可以强，既可以柔，又可以刚，既能够阴，又能够阳，既大又小，既幽又明。《道应训》就说：“吾知道之可以弱，可以强，可以柔，可以刚，可以阴，可以阳，可以窈，可以明，可以包裹天地，可以应待无方。”《原道训》也说：道“约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚”。正是撇开了事物的具体性质，撇开了事物的表面现象，道才获得了这种无限性。如果道具有了某一具体的性质，它就变成相对的了，是圆的，就不能同时也是方的，是弱的，就不能同时也是强的，等等。应当指出，这是哲学理论的重要发展。哲学理论的特点

①② 《淮南子·缪称训》。

③ 《淮南子·原道》。

在于抽象。抽象有两种，一种是科学抽象，一种是空洞抽象。前者是诸种事物特点的概括，其外延越大，则其科学的抽象意义越深。《淮南子》书中的“道”明显地具有科学抽象的特色，这和此书的写作有一部分是汉代天文学家的参加是分不开的。

道没有质的规定性与其无形性是联系在一起的。《兵略训》说：“凡物有朕，唯道无朕”，天下万物，其中任何一种都有其具体的形状，唯有撇开了事物表面现象的道，才是无形的，“夫无形者，物之大祖也”^①，无形即指道，道也就是无形，在天地未形成之前，道的存在状态就是无形的，“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，溷濛鸿洞，莫知其门”^②，“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漶漶”^③，“窈窈冥冥”、“冯翼翼洞漶”，就是对道的“无形之象”、“无形之貌”的描述。正因为道没有质的规定性，无形无象，所以道“视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身”^④。《道应训》更进一步指出，凡是凭人们的感官所能感知的东西，都不是道，道只有用人的思维去理解、去把握，“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也”。道的这种不可见、不可闻、不可言的特性，实质上是对本质的认识和描述，可见、可闻、可言的东西都是有形的，是一种表

①④ 《淮南子·原道训》。

② 《淮南子·精神训》。

③ 《淮南子·天文训》。

面现象，为了与这些表面现象相区别，《淮南子》反复强调了道的无形性，也就是说，《淮南子》的道是为了区别事物的种种表面现象才去强调无形的。

这种无形的道，《淮南子》又把它叫做“一”或“太一”。《诠言训》说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”，“一也者，万物之本也”。《天文训》更直接说：“道始于一。”《淮南子》对道的这种解说影响了汉代的其它思想家，被称为汉代“异端思想家”的王充就继承了这一思想，在《论衡·谈天》中，王充就说：“元气未分，混沌为一”，很显然，这种思想是承《淮南子》而来的。

《淮南子》虽然强调道是无形的，但这种无形的道，决不是一种虚无飘渺的绝对精神，人们可以通过各种具体的事物来感知它的存在。《原道训》说：“道者，一立而万物生矣。是故一之理，施四海，一之解，际天地。其全也，纯兮若璞，其散也，混兮若浊，浊而徐清，冲而徐盈，澹兮其若深渊，汎兮其若浮云；若无而有，若亡而存。……其动无形，变化若神，其行无迹，常后而先。”“山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”道虽不可见，但人们可以通过渊泉、浮云、高山、走兽、飞鸟、日月、星历、麟、凤等具体的事物来推知道的存在，来感知道的存在，也就是说，道是通过有形之物来作中介而被人所感知的。这种道实际上就是一种“气”，这种气是事物产生的基础和源泉，事物的各种变化都是由于气的作用。

《淮南子》在这里将气作为构成物质世界的物质基础，尽管它不能对复杂纷纭、气象万千的物质世界的存在和发展作出科学的说明（以在当时的科学水平，也不可能科学的说明），但这种物质性的气，被当作客观物质世界存在的基础，就否认了超存在的绝对精神，因而具有鲜明的唯物论倾向，实际上，道即气的观念也是《淮南子》整个哲学思想的核心。

其次，道贯穿于宇宙发生发展的全过程。《淮南子》认为，宇宙间的一切事物，都由道所派生，都由道所构成，不论山川日月，还是飞鸟昆虫，无不如此。《诠言训》说，世间万物“同出于一，所为各异，有鸟、有鱼、有兽，谓之分物，方以类别，物以群分，性命不同，皆形于有，隔而不通，分而为万物”，“一”即道，由道衍生出整个宇宙万物，大千世界。为了说明道的演化过程，《淮南子》发挥了《庄子·齐物论》的思想，将道演化为宇宙万物的过程分为三个阶段：有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。即有一个“开始”阶段，还有没有开始之前的“开始”阶段，再往前还有一个没有开始之前的那个开始的“开始”阶段。在每个阶段，事物的演化程度和层次是不一样的。《俶真训》对每一个阶段加以详细具体地解释：

所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒^①，
无无蠕蠕，将欲生兴而未成物类。

① 据王念孙删去“埒埒”两字。

这个阶段，万物虽经孕育但还没有产生，尽管萌兆芽蘖，但没有形成物类，都处在一种萌动而未成形之时，犹如十月怀胎即将临盆的婴儿一般。

有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茺苳，欲与物接而未成兆朕。

这个阶段，天地已经开辟，无生命的事物已经形成，阴阳二气在整个宇宙之间，“相与优游”动植物正在酝酿发展形成之中。

有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气未扬，虚无寂寞，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。

这个阶段，天地刚刚形成，阴阳二气还没有接触，整个宇宙还处于一片混沌之中，似有似无，没有形成任何具体事物。

《淮南子》用这三个阶段，描述了在宇宙形成之后，从天地判剖到万物孕育的过程。这只是《淮南子》宇宙演化论的一个阶段，并不是宇宙演化的全过程，在宇宙产生之前还有演化的过程。《淮南子》在这里采取从万物发生时起，一层层向内探求的方法，虽然增强了人们关于事物发生的逻辑秩序的观念，但这种探求保留了宇宙必然有开端的逻辑思路，很容易陷入上帝创造宇宙万物的结论。

与上述宇宙演化的三个阶段相联系，《淮南子》又论述了宇宙万物发展形成的四种形态，即“有有者，有无

者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者”。也就是说，道演化、发展形成万物，有四种形态：有“有”的形态，有“无”的形态，还有没有无之前的“无”的形态，更有没有无无之前的“无”的形态。《俶真训》对这四种形态解释说：

有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑
蘆炫煌，蠓飞蠕动，蛟行吮息，可切循把握而有数
量。

“有”是指现实存在着的万事万物，在这个状态中，人们可以感知到生机盎然的大自然，也可以对其中的任何一种事物进行度量、测定。

有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之
不可得也，望之不可极也。储与庖治，浩浩瀚瀚，不
可隐仪揆度而通光耀者。

“无”是指现实存在背后的无形世界，不可直接感知，它广阔无边，不可度量。

有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通
混冥，深閼广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内，
无环堵之宇而生有无之根。

在这种状态中，天地已经形成，在辽阔无垠的宇宙之中，宇宙万物正处在由“无”到有的孕育分化之中，这个“有未始有有无者”就是道。

有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未
判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫
见其形。

这种状态中，天地未分，宇宙万物都是混沌一团，阴阳、四时还没有产生，但作为万物根本的道仍然存在。

道演化宇宙万物的这四种状态，与其生成万物的三个阶段可以大致对应起来，“有有者”与“有无者”大致对应于“有始者”；“有未始有有无者”大致对应于“有未始有有始者”；“有未始有夫未始有有无者”大致对应于“有未始有夫未始有有始者”。通过对宇宙万物发生的三个阶段、四种形态的论述，《淮南子》肯定了宇宙万物都是由“道”所构成，整个宇宙万物，都是自然而然地由“无”到有，处在由简单到复杂的不断变化中。在宇宙万物演化发展过程中，始终贯穿着道。

在《天文训》中，《淮南子》进一步叙述了宇宙演化的过程，它说：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之专合易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。“道”作为世界的原始状态，经历了“虚廓”、“宇宙”、“气”几个阶段，这几个阶段包括了时间与空间。气活动于广阔无垠的宇宙空间，并分化为轻清和重浊两部分，前者构成了天，后者形成了地。天地中的阴阳二气，又形成了四时和万物，“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，

阴阳合而万物生。故曰一生二，二生三，三生万物”^①。道产生天地，然后分成阴阳二气，由阴阳二气合成万物。由《淮南子》比较完整地阐述的关于天地演化过程的概说，对汉代天文学浑天说有一定的影响。

《淮南子》通过这些论述，建立了其系统的宇宙理论体系，这标志着人类认识能力的提高和观察视野的扩大。尽管其中有着不科学的成份，甚至还谈不上严格意义的宇宙理论，但其对宇宙发展所进行的创造性探索是应当加以肯定的。

第三，道是宇宙万物统一的基础。《淮南子》在庄子“道通为一”的思想启迪下，提出了“今专言道则无不在焉”的命题，将道内化为事物的本性，使道贯通于万物，消融于万物，因此大千世界从表面上看，尽管纷纭复杂，各具特性，但从本质上看都是道的体现，都统一于道，所以《俶真训》说：

夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而阅一和也。是故槐榆与橘柚，合而为兄弟，有苗与三危，通为一家。夫目视鸿鹄之飞，耳听琴瑟之声，而心在雁门之间，一身之中，神之分离剖判。六合之内，一举而千万里。是故自其异者视之，肝胆胡越。自其同者视之，万物一圈也。

因为万物都生于道，由道所产生的万物具有共同的组成

^① 《淮南子·天文训》。

部分，彼此相连成为一个整体，因而天下万物就在道的基础上获得了统一。

道虽然是万物统一的基础，但道的这种统一性是在万物的多样性中获得的，《淮南子》认为，道在产生万物之后，就已不再独立存在，而消融于万物之中内化为万物的特性，所谓“物物者亡乎万物之中”^①就是说的这个意思。道体现于具体事物就是“德”，“道者，物之所导也，德者，性之所扶也”^②，万物含德就不会出现异常，失去其内在本性，“虹蜺不出，贼星不行，含德之所致也”^③，“夫举天下万物，蚊虻贞虫，蠕动蚊作，皆知其所喜憎利害者，何也？以其性之在焉而不离也。忽去之则骨肉无伦矣”^④。因此，《淮南子》肯定万物多样存在的合理性，《说山训》说：

稻生于水，而不能生于湍濑之流，紫芝生于山，而不能生于盘石之上，慈石能引铁，及其于铜，则不行也。

《齐俗训》也说：

击舟水中，鸟闻之而高翔，鱼闻之而渊藏，故所趋而异，而皆得所便。故惠子从车百乘，以过孟诸，庄子见之弃其余鱼，鸛胡饮水数斗而不足，鲋鱼入口若露而死。智伯有三晋而欲不澹，林类、荣

① 《淮南子·诠言训》。

② 《淮南子·缪称训》。

③④ 《淮南子·原道训》。

启期衣若县衰而意不慊。由此观之，则趋行各异，何以相非也！

这就是说，自然界的一切事物都有其各自的特性，失去了这些特性，事物也就失去了存在的依据，事物所表现的各自特性都有着同等的价值，人们应该根据事物“形殊性诡”的特点，遵循事物发展的规则，“不避丑，遵天之道；不为始，不专己，循天之理；不豫谋，不弃时，与天为期；不求得，不辞福，从天之则”^①，如果违背了事物发展的规律，就不可避免地要自食其果，受到自然的惩罚，“逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乘，昼冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜”^②。

这样，在道是万物统一的基础这一问题上，《淮南子》虽然继承了庄子“道通为一”的思想，但它克服了庄子的相对主义，承认道的这种统一是多样性与特殊性的统一，既注意了事物的统一性，又肯定了事物的多样性，而将两者统一起来，这是当时思想理论上的重大创见。清初大思想家王夫之关于多样性和同一性的论述，大体上还是采取了《淮南子》一书的思维模式。

从上所述，我们可以看到，《淮南子》的道论主要是论述了道的整体性、无限性及其演化阶段和理论，通过这些论述，使老子以来的道家理论得以深化，显示了逻辑与历史的统一。

① 《淮南子·诠言训》。

② 《淮南子·泰族训》。

第二节 自然哲学与政治哲学的结合

《淮南子》自然哲学与政治哲学的统一，主要体现为无为论，这是该书的一大理论创造。《淮南子》以道无为于自然、任顺万物之自然作为哲学基础，提出了其无为理论。通观《淮南子》全书，其无为理论主要是从两个层面来展开论述的。第一个层面是自然，主要论述人与自然的关系。在这个层面上，《淮南子》所说的“无为”就是自然现象的客观法则，因此，在人类的实践活动中，人们如何遵循自然现象的客观法则，也就构成了这个层面的主要问题。第二个层面是政治，主要论述君主与政治的关系。在这个层面上，《淮南子》将先秦道家天道自然无为的观点创造性地运用于政治领域，这样，“无为”就成为一种治国之术，所以在这个层面上，君主如何行“无为”之术并从而治理天下，也就成了一个重要论题。

在人与自然的关系上，《淮南子》认为人在自然面前不能随意妄为，人只能顺应自然，服从自然，遵循事物固有的规律。从这个角度来说，自然状态是第一位的，而人对自然的作用是第二位的。它说：

所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为；所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。^①

^① 《淮南子·原道训》。

这就是说，在认识事物的时候，人们要排除主观臆测，才能按照事物固有的特性来认识，使客观事物为己所用，取得无所不为的效果。客观事物的这种自然法则，不是任何人所规定和赋予的，因而任何人也改变不了。“万物固以自然，圣人又何事焉”^①，正由于客观事物的自然法则是不可抗拒的，因此《淮南子》反复强调遵守客观法则的重要性，有时甚至把人对客观事物的认识，当作一种机械的折射，人几乎成了自然的奴隶，有着夸大客观规则、否认人的主动作用的倾向。“天下之事不可为也，因其自然而推之”^②，《诠言训》更说：

圣人无思虑，无设储，来者弗迎，去者弗将。人虽东西南北，独立中央，故处众枉之中，不失其真。天下皆流，独不离其坛域，故不为善，不避丑，遵天之道，不为始，不专己，循天之理；不豫谋，不弃时，与天为期；不求得，不辞福，从天之则。

在这里，《淮南子》所说的“遵天之道”、“循天之理”、“以天为期”、“从天之则”，实际上就是客观事物的自然法则。强调客观事物的自然法则是完全正确的，但真正按照客观事物的自然法则来操作，还需要人的认识的一系列加工制作过程，而不是仅仅依靠机械的折射就能达到的。但我们如果仅凭这些就说《淮南子》完全忽视人的主动性，则是不恰当的。因为《淮南子》在很多地方还论述了人应该在认识客观事物固有法则的基础上，充

①②《淮南子·原道训》。

分发挥人的主动作用。另外，《淮南子》在这里所体现的这种直觉思维方式，也为我们提供了一种认识事物的方法，其理论价值是不容忽视的。

既然客观事物的自然法则是不可抗拒的，那么人类在这种自然法则面前采取什么态度呢？是消极顺应还是积极改造？《淮南子》明确主张，不应等待自然的恩赐，而要在尊重客观规则的基础上，充分发挥人的主动性。《修务训》说：“故自天子以下至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求澹者，未之闻也。”这就是说，只有充分发挥人的主动性，才能使客观事物更好地为人类服务；人类发挥这种主动性，简单地说，就是在事物自然性能上添加人力的作用。《修务训》说：

夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自然，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。

虽然水的规则是向下流的，庄稼是春天生长的，但如果没有人力的作用，不发挥人的主观性，不对其“事焉”、“加功焉”，而“听其自流”、“待其自生”，那么水也不会“潦得谷行”，五谷也不会“遂长”。在《淮南子》看来，这就是“无为”，所以《修务训》解释“无为”说：

若吾所谓“无为”者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立，权自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。

这种“无为”“循理而举事”，完全按照客观规则办事，而

不是主观臆断,《淮南子》将这种“无为”称为“通而无为”^①

人的主动性的发挥,必须以尊重客观事物的自然法则为前提,如果违背自然规则,就是一种主观蛮干,盲目有为。《泰族训》说:

故因则大,化则细矣。禹凿龙门,辟伊阙,决江濬河,东注之海,因水之流也。后稷垦草发菑,粪土树谷,使五种各得其宜,因地之势也。汤武革车三百乘,甲卒三千人,讨暴乱,制夏、商,因民之欲也。故能因,则无敌于天下。夫物有以自然,而后人事治也。

“因”就是尊重客观规则,所以能“无敌于天下”;“化”就是违背自然规律的妄为,因此“化则细”。《修务训》更举例说:“若夫以火熯井,以淮灌山,此用己而背自然,故谓之有为。”夸大人力作用的有为,《淮南子》称之为“塞而无为”。

《淮南子》指出有“通而无为”、“塞而无为”,两者尽管“无为”之称相同,但其内涵却是完全不同的,不可加以混淆——“故通而无为也,与塞而无为也同,其无为则同,其所以无为则异”^②。

在人与自然的层面上,《淮南子》的“无为”概念,既肯定了客观事物的自然法则,又承认并容纳了人的主动性。这种思想倾向说明中国思想文化的特点之一在于

^{①②} 《淮南子·要略》。

它的融合性，它善于会通各种不同的观点，如孔子所说的“和而不同”。从《吕氏春秋》一书开始了道、儒的汇合，到《淮南子》一书儒、道的汇合，并以道家为主，兼容儒学，表现得十分明显。如果我们把上述引文和《荀子·天论》相对照，就会发现其基本观点上的一致性。《荀子·天论》说：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。”荀子在这里明确指出，人类利用和支配自然界是自然万物本性的一种体现，所以他指出：“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。”在荀子看来，自然界万事万物的生存发展是有其规则的，人对这种规则只能遵守，不可违背，但对这种自然规则人是可以掌握并加以利用的。这就既承认了客观事物的自然法则，又承认并容纳了人的主动性，深刻地阐明了人和自然的辩证关系。

在政治层面上，《淮南子》总结了历史上兴亡、成败、祸福的正反经验，尤其是秦王朝的速亡和汉初依靠无为而治迅速复兴的现实，认为君主治国的根本大法就是无为。只有无为才能保证国泰民安，实现社会的有序发展。在《主术训》中，《淮南子》系统论述了经过改造的“无

为”的政治理论。《主术训》开篇说：

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。是故心知规而师傅谕导，口能言而行人称辞，足能行而相者先导，耳能听而执政进谏。是故虑无失策，谋无过事，言为文章，行为仪表于天下，进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒，名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。

在这里，《淮南子》对无为而治作了一个概括的说明。在它看来，君主的无为不是那种无思无虑、静默拱手的无为，也不是那种凭一己私意的轻举妄动，而是赏罚公正，秉众人之智，用众人之力的无为。要做到这种无为，君主就应该“心知规”、“口能言”、“足能行”、“耳能听”，这与《修务训》所批评的那种“寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往”的无为迥然有别。这种无为实际上是对汉初无为政治的一种理论总结。

既然无为的中心内容就是要求君主无为，那么君主为什么能够实行无为而治呢？《淮南子》认为，这完全是由君主的地位和权势决定的。在中国封建社会，君主至尊无上，不受任何法律的约束，“朕即法，法即朕”，君令就是法令。君主能够“摄权势之柄”，令行禁止，而不需亲举玉趾，劳形伤神——“权势之柄，其以移风易俗矣。尧为匹夫，不能仁化一里；桀在上位，令行禁止。由

此观之，贤不足以为治，而势可以易俗明矣”^①。《淮南子》将君主的权势作为君主实行无为的首要条件，这种分析是有其深刻性的，它反映了当时中国封建社会的政治现实，体现了人们对这种政治体制的一种认识，尽管这种认识还不全面。

君主的这种权势和地位既决定了君主能够“无为”而治，同时也决定了君主必须“无为”而治。首先，君主身居高位，为众人所仰，必须以一种“无为”的姿态显示自己的仁德，体现自己的智慧、宽大、平正——“人主之君也，如日月之明也。天下之所同侧目而视，侧耳而听，延颈举踵而望也。是故非澹薄无以明德，非宁静无以致远，非宽大无以兼覆，非慈厚无以怀众，非平正无以制断”。因此，《主术训》十分注重君主的言行举止，要求君主“虑无失策，谋为过事，言为文章，行为仪表于天下”。第二，君主这种至高无上的地位，造成了其见闻的局限。高楼深院，使君主不知闾里之情。山泽之形，目不能见十里之前，耳不能闻百步之外。“人主深居隐处以避燥湿，闺门重袭以避奸贼，内不知闾里之情，外不知山泽之形，惟幕之外，目不能见十里之前，耳不能闻百步之外。”第三，君主本人的智慧、力量也是有限的，如果要以一己之能来遍照万物，穷治万事，是根本不可能的，也是愚蠢的——“汤、武，圣主也，而不能与越人乘幹舟而浮于江湖；伊尹，贤相也，而不能与胡人骑

^① 《淮南子·主术训》。本节此后不注明出处者均出自此篇。

驺马而服驹騄；孔、墨博通，而不能与山居者入榛薄险阻也。由此观之，则人之知于物也，浅矣。而欲以遍照海内，存万方，不因道之教，而专己之能，则其穷不达矣”。

通过对君主实行“无为”政治必要性的论述，《淮南子》提出了君主“无为”的目的就是明“治国之道”，使群臣“莫不尽其能者”，“夫人主之听治也，虚心而弱志，清明而不闻，是故群臣辐辳并进，无愚智贤不肖，莫不尽其能者”。因此，君主的无为就成了臣下的有为，君主依靠群臣的“有为”来实现“无为”而治的目的。既然君主无为的实现必须依赖于臣下的有为，于是，任人就成了君主无为的一个重要内容。《淮南子》认为，要使群臣有为，在任人问题上必须注意以下几个方面：第一，慎重任用大臣。君主虽然处于万人之上，具有至高无上的权力，但国家的法令必须依靠各级大臣来贯彻执行，君主如果任用大臣得当，就会形成国治民安、君臣和睦的局面，反之则会导致国危民乱、君臣乖怨的结果——“所任者得其人，则国家治，上下和，君臣亲，百姓附，所任非其人，则国家危，上下乖，群臣怨，百姓乱”。所以“人主之一举也，不可不慎也”。第二，因任授官。《淮南子》认为，对群臣的任用也要像对待自然界的事物一样，遵循其固有规则。正如猫头鹰晚上可以捉跳蚤，蚊子白天却无法看见大山，良马一日能行千里，但要追逐兔子却不如豺狼。因此，在用人时君主一定要因人制宜，按照各自的特长，授予不同的官职，充分发挥每个人的

作用，而不能拂自然之理，诡自然之性——“故古之为车也，漆者不画，凿者不斫，工无二伎，士不兼官，各守其职，不得相奸。人得其宜，物得其安，是以器械不苦而职事不嫚。夫责少者易偿，职寡者易守，任轻者易权。上操约省之分，下效易为之功，是以君臣弥久而不相厌”；“是故有大略者不可责以捷巧，有小智者不可任以大功。人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百而尚轻”。只有这样，君主才能使群臣的作用得到充分的发挥，犹如巧工之制木，“无小大修短，各得其所宜，规矩方圆，各有所施”。

正是臣下的这种有为，君主才能“乘众人之智”，“用众人之力”，实现“无为”而治的目的。《淮南子》中反复强调“乘众人之智，则无不任也；用众人之力，则无不胜也”，“故积力之所举，则无不胜也；众智之所为，则无不成也”，都是为了说明君主任用众智之长的重要性。

《淮南子》这种要求君主无为、臣下有为的政治理论，实际上就是君主任用群臣的一种领导艺术。因此，在政治层面上，“无为”论就成了一种治国用人之术。我们从这里再次看到，随着政治的统一，必然出现思想文化的会通和融合。把上面的引文和《韩非子》的《喻老》、《解老》对照起来看，有些地方简直如出一辙，道、法的汇合，企图使道家学说运用于现实政治，并为法家学说作形而上的理论说明，《淮南子》与《韩非子》的《解老》、《喻老》一脉相承。刘安的门客中有些是法家学者，

有些是道家论者，还有些是天文历算专家，真正的儒家学者并不多。

要实行无为政治，《淮南子》提出君主必须节制情欲，因此，节欲也就成了“无为”论的一个有机组成部分。《淮南子》认为，世道的衰败，社会的动乱，主要是由处于上位的君主而引起的，“夫水浊则鱼噍，政苛则民乱。……是以上多故则下多诈，上多事则下多态，上烦扰则下不定，上多求则下交争”，“是故人主好鸷鸟猛兽，珍怪奇物，狡躁康荒，不爱民力，驰骋田猎，出入不时，如此则百官政乱，事勤财匱，万民愁苦，生业不修矣。人主好高台深池，雕琢刻镂，黻黻文章，绋绌绮繡，宝玩珠玉，则赋敛无度而万民力竭矣”。君主的奢侈腐化，纵欲无度，导致了天下大乱，所以《繆称训》说：“福生于无为，患生于多欲”，《齐俗训》更把节制君主的情欲，当作一个关系生死存亡的根本问题，它说：“夫纵欲而失性，动未尝正也，以治身则危，以治国则乱，以入军则破，是故不闻道者无以反性。故古之圣王能得诸己，故令行禁止，名传后世，德施四海。是故凡将举事，必先平意清神，神清意平，物乃可正。”因此，《淮南子》尖锐地批判了那种有为的烦苛政治，《主术训》说：“末世之政则不然，上好取而无量，下贪狠而无让，民贫苦而忿争，事力劳而无功，智诈萌兴，盗贼滋彰，上下相怨，号令不行，执政有司，不务反道，矫拂其本，而事修其末。削薄其德，曾累其刑，而欲以为治，无以异于执弹而来鸟，捫桷而狎犬也，乱乃逾甚。”这种批评，实际上是对汉朝

日益显露的“君主有为”政治的不满，警告统治者不要重蹈覆辙。

《淮南子》的“无为”论除了上述两个方面外，还包含着贵因、贵后、守柔等思想，但任人与节欲是其最明显、最突出的部分。《淮南子》认为君主只要实现了真正的“无为”，那么就会出现“圣主在上，廓然无形，寂然无声。官府若无事，朝廷若无人。无隐士，无逸民，无劳役，无冤刑。四海之内，莫不仰上之德，象主之指。夷狄之国，重译而至。非户辩而家说也，推其诚心，施之天下而已矣”^①的理想政治局面，这也是《淮南子》提出无为政治理论的最终目的。

令人感兴趣的是，汉初《淮南子》一书中关于当时社会风尚的论述和有独立见解的贾谊《治安策》有不少的相似点。《淮南子》偏重于道家，而贾谊则偏重于儒学。他们从两极对西汉初期社会进行观察，而所得结论有不少相同之点，这岂不是又从一个侧面说明儒、道融合的思想学术倾向吗？

第三节 儒、道结合的养生论

养神是《淮南子》养生论的重要原则，也是道、儒养生论结合的切入点，《泰族训》说：“治身太上养神，其次养形”，养神之所以成为养生的首要原则，就是因为神

^① 《淮南子·泰族训》。

可以脱离形体而永存不死，神高于形，主宰着形，《诠言训》说：“万乘之主卒，葬其骸于广野之中，祀其鬼神于明堂之上，神贵于形也。故神制则形从，形胜则神穷，聪明虽用，必反诸神，谓之太冲”，《精神训》也说：神“以视无不见，以听无不闻也，以为无不成也”。《淮南子》的养神论以其宇宙论为基础，主要包括养神的方法，养神达到的境界等内容。

《淮南子》的宇宙论认为，道是宇宙的全体，贯穿着事物发展的全过程，由道衍生出万事万物，包括人。对人的构成，《淮南子》有着自己的认识，它认为人由精气而成，人的精神来源于天，而人的形体来源于地，“烦气为虫，精气为人，是故精神天之有也。而骨骸者地之有也。精神入其门，而骨骸反其根”，“夫精神者，所受于天也，而形体者，所禀于地也”^①。《淮南子》之所以认为人的形成来源于地，很可能是来源于人们的一种直观，因为人们以五谷杂粮等来滋养着身体，而这些东西都取之于地，所以说形体禀受于地。根据当时人们对自身水平的认识，《淮南子》还详尽地描述了形体的发展过程，“一月而膏，二月而肤（《太平御览》作“血”），三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生，形体以成，五藏乃形”，这一胚胎发育过程，大体上是符合实际的。正是在这样的认识基础上，《淮南子》把形、气、神作为人生命的三大

① 《淮南子·精神训》。

基本要素，《原道训》说：

形神气志，各居其宜，以随天地之所为。夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。一失位，则三者伤矣。……故夫形者其所安也而处之则废，气不当其所充而用之则泄，神非其所宜而行之则昧。……今人之所以眊然能视，聵然能听，形体能抗，而百节可屈伸，能察分黑白，视丑美，而知能别同异，明是非者，何也？气为之充，而神为之使也。

在这里，“形”是生命的基础，是一种有形的构造；“神”是一种精神活动，对人的生命活动起着支配作用；“气”又叫“气志”或称为“血气”，是一种可以流动的物质系统，它可聚可散，可内可外，但无法看到它。《淮南子》这种形、气、神三要素的提出，是关于人的生理结构和精神活动相统一的论述。这和《黄帝内经》所云“血气者人之神”^①，“五味入口藏于肠胃，味有所藏，以养五气，气和而生，津液相成，神乃自生”^②的观点是一致的。

在形、气、神三者之中，《淮南子》尽管承认三者互相依赖，密不可分，但精神却对人的生命活动具有主导作用，“心者形之主也，而神者心之宝也”^③，因此人要有

① 《内经·八正神明论》。

② 《内经·六节藏象论》。

③ 《淮南子·精神训》。

理智的生活，健康的体魄，就必须保养精神，保持精神的旺盛和丰富。《淮南子》认为保养精神，最根本的方法就是使精神内守形骸而不外越，要做到这一点就必须排除外界的一切诱惑，“闭四关止五遁”^①，“四关”即耳、目、心、口，“五遁”即指滞遁于五种物质享受，也就是滞遁于金、木、水、火、土五种物质享受，只有这样，才能使精神处于一种虚静的状态，保持精神的清明，《精神训》说：

使耳目精神玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五脏定夺充盈而不泄，精神内守形骸而不外越，则望于往世之前视于来世之后，犹未足为也，岂直祸福之间哉？

能使精神内守骸，保持其清明的状态，一切嗜欲都不会使其受到干扰，《俶真训》说：“夫鉴明者，尘垢弗能藴；神清者，嗜欲弗能乱。”在《淮南子》看来，这种方法不仅是一种养生的好办法，也是一种处世的好办法，“望于往世之前而视于来世之后”，可以使人避祸趋福。反之，如果精神不能内守形骸，驰骋于外的话，就无法抵挡各种诱惑，使人自迷于欲望的泥潭，即使大祸临头也毫无察觉，不得而知，在这种情况下，要使人杜绝外物干扰，无异于缘木求鱼，舍本逐末，《精神训》说：

夫孔窍，精神之户牖也；而血气者，五脏之使候也。耳目淫于声色之乐，则五脏摇动而不定矣。五

^① 《淮南子·本经训》。

脏摇动而不定，则血气滔荡而不休矣。血气滔荡而不休，则精神驰骋于外而不守矣。精神驰骋于外而不守，则祸福之至，虽台丘山，无由识之矣。

《俶真训》也强调说：

精神已越于外，而事复返之，是失之于本，而求之于末也。外内夫符，而欲与物接，弊其玄光，而求知之于耳、目，是释其炤炤，而道其冥冥也，是之谓失道。

因此，《淮南子》主张节制欲望，“薄气以瘖，惊怖为狂；忧悲多患，病乃成积；好憎繁多，祸乃相随”^①，反对追求物质享乐，《精神训》指出：

五色乱目使目不明，五声哗耳使耳不聪，五味乱口使口爽伤，趣舍滑心使行飞扬。此四者，天下之所养性也，然皆人累也。故曰嗜欲者使人之气越，而好憎者使人之心察，弗疾则志气日耗。夫人之所以不能终其寿命而中道夭于刑戮者何也？以其生生之厚。夫惟能无以生为者，则所以修得生也。^②

《淮南子》认为，人生真正的快乐并不是感官的刺激和满足，也不是富贵声色滋味犬马，而是一种精神的充实和美好，“乐亡乎富贵而在于德和”^③，只要人的精神是充实美好的，那么人的周身都会充满欢乐，包括身体、肌肤、

① 《淮南子·俶真训》。

② 俞越认为“修得生”为“得修生”之误。

③ 《淮南子·原道训》。

骨髓、心志等，因此，内心愉悦要远远超过感官的快乐。

《淮南子》的这种说法，显然吸收了早期儒家的养生理论。早期儒家曾提出要掌握“三戒”原则，来节制人们超常的欲望，从而保持内心的宁静、精神的清明。孔子就说：“君子有三戒，少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气已衰，戒之在得”^①，孟子更明确提出“养心莫善于寡欲”^②，在它们看来只有节欲，防止欲望超出正常的需求，才能保持身心的健康，颐养天年。这种理论，对后来养生学产生了一定影响。从《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》的养生论都带有这种理论的痕迹，这又进一步反映出儒、道融合的思想倾向。然而《淮南子》的这种养生论和《黄帝内经》有着更加密切的关系。

《黄帝内经》作为一部中医学的理论著作，其根本目的，就是要确保人类身体的健康，它认为，人要保持健康，就必须顺应自然界，尤其是气候的变化，《素问·五常政大论》说：“故大要曰。无代化，无违时，必养必和，待其来复，此之谓也”，并反复强调“化不可待，时不可违”^③，在《内经》看来，能否保持身体健康，关键就在于是否懂得并掌握“养生之道”，为此《内经》提出了

① 《论语·季氏》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《素问·五常政大论》。

“法于阴阳”、“饮食有节”、“起居有常”、“不妄作劳”、“精神内守”等具体原则。

《黄帝内经》主张节制欲望，反对追求物质享受和感官刺激，在他指出今时之人“半百而衰”的原因时指出：“以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精。以耗其真，不知持满不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节。”^①认为这样违背了养生之道，不能形与神俱，易为虚邪贼风所袭，是自戕其生，因此，人要长生，就要恬淡虚无，形与神俱，内外安和，道合德全，“是以志闲而少欲，心安而不惧，形劳而不倦，气从以顺，各从其欲，皆得所愿，故美其食，任其服，乐其俗，高下不相慕，其民故曰朴。是以嗜欲不能劳其目，淫邪不能惑其心，愚智贤不肖，不惧于物，故合于道，所以能年皆度百岁”^②。在《内经》看来，养生的根本原则就是养性存神，返朴归真，所以，它一再强调人应保持精神安闲，内心的恬淡，使人处于一种“恬愉”的心理状态，“内无思想之患，以恬愉为务”^③，这样就能增进人体健康，防止疾病，“此恬愉之世，邪不能深入也”^④。以此达到养生长寿的根本目的，《阴阳应象大论》更明确指出：“是以圣人处无为之事，乐恬愉之能，从欲快志于虚无之守，故寿命无穷，与天地终，此圣人之治身也。”

《黄帝内经》根据养生境地的差异而把人们分为真

①②③《素问·上古天真论》。

④《素问·精变气论》。

人、至人、圣人、贤人四等，并对它们的养生之道进行了介绍，《上古天真论》说真人能“提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地，无有终时”。至人能“浮德全道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神，游行天地之间，视听八达之外”；圣人能“处天地之和，从八风之理，适嗜欲于世俗之间。无恚嗔之心，行不欲离于世，被服章，举不欲观于俗，外不劳形于事，内无思想之患，以恬愉为务，以自得为功，形体不敝，精神不散”；贤人能“法则天地，象似日月，辨列星辰，逆从阴阳，分别四时”。这种养生境地的分别，也使《黄帝内经》与《淮南子》有着直接的联系。当然作为一部医学著作，《内经》也从医学方面提出了长寿的条件，《灵枢·天年》说：“五脏坚固，血脉和调，肌肉解剖，皮肤致密，营卫之行，不失其常，呼吸微徐，气以度行，六府化谷，津液布扬，各如其常，故能长久。”这里没有指出如何达到这个要求，但有着明显的恬憺虚无，精神内守，处无为之事的主静思想倾向。

《淮南子》强调人应养神，但每一个人养神所达到的境界是不一样的，因而，在《淮南子》看来，保养精神有所谓圣人境界和真人境界之分，前者是低层次的，后者属高层次的，也是《淮南子》养神的重点和终极目的。圣人的境界是：

以无应有，必究其理；以虚受实，必究其节。恬愉虚静，以终其命。是故无所甚疏，而无所甚亲。抱德炀和，以顺于天，与道为际，与德为邻，不为福

始，不为祸先，魂魄处其宇，而精神守其根，死生无变于己，故曰至神。^①

从这段描述，我们可以看到圣人境界具有这样几个特点：第一，圣人是一种接近于道的人，但没有入道；第二，圣人与凡人一样，生活于世俗之中，有生有死，但圣人能内守形骸，使精神不外越，因而生死不足以动摇其心；第三，圣人的境界，生活于世俗中的人通过修养是可以达到的。

真人境界则不一样，它是一种绝对的精神状态，真人已与道完全融为一体，是道的代名词，“所谓真人者，性合于道也，故有而若无，实而若虚。处其一不知其二，治其内不识其外。明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊，茫然仿佯尘垢之外，而消摇无事之业”^②，在这种境界中，人的精神处于一种绝对纯净无瑕的状态，没有任何目的，没有任何欲望，也没有生死、荣辱、穷达的喜惧，“浩浩荡荡乎，机械知巧，弗载于心。是故死生亦大矣，而不为变；虽天地覆育，亦不与之扞抱矣；审乎无瑕而不与物糅，见事之乱而能守其宗。……居不知所为，行不知所之，浑然而往，遽然而来，形若槁木，心若死灰，忘其五藏，损其形骸，不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩”，达到这种境界的人，能够处惊不变，临危不乱，任何变故都奈何不了他，“大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而

^{①②}《淮南子·精神训》。

不能伤也”，这时人已完全沉没于万物之中，与万物同呼吸，共振动，一切都已毫无区别，“是故视珍宝、珠玉犹石砾也，视毛嫱西施，犹颠丑也，以死生为一化，以万物为一方，同精于太清之本。而游于忽区之傍。有精而不使，有神而不行，契大浑之朴，而立至清之中”^①。

《淮南子》这种养生境界的区分，很显然与《黄帝内经》关于人们养生境地的划分，具有一定联系，同时，与其人性理论也可能具有一定的联系。在《修务训》中，它把人性分为三等：“性命可说，不待学问而合于道者，尧舜文王也。沉湎耽荒不可教以道，不可喻以德，严父弗能正，贤师不能化者，丹朱商均也。……夫上不及尧舜，下不若商均，美不及西施，恶不若嫫母，此教训之所谕也，而芳泽之所施”，这也就是说，上善不须教，下恶不可教，中人之性要经过教化，才能达到上善。这与养神论所说的经过修养达到圣人境界，进而真人境界正相吻合。这种人性理论与孔子所说“上智与下愚不移”也具有一定内在联系。

在《淮南子》的养神论中，还有两点值得注意，第一，《淮南子》养神的重点在培养一种超生死，齐万物的精神状态，但在论述这种精神状态时，《淮南子》引用了一些神仙人物来作为例证，如《泰族训》说：“王乔、赤松，去尘埃之间，离群慝之纷，吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹀虚轻举，乘云激雾，可谓

^① 《淮南子·精神训》。

养性矣。”《齐俗训》说：“今夫王乔，赤松子，吹呕呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇，上通云天。”在这里《淮南子》就通过王乔、赤松等神仙人物将养生与成仙联系起来了，使养神成了一种神仙方术。尽管《淮南子》崇尚的并不是长生不死的神仙，但这种联系已预示着道家思想的转向，同时也使“道家的养生发生了方向和性质的变化”^①。第二，《淮南子》认为要达到超万物、齐生死的境界并非依靠主观努力就行了，还要“有系于世”，《俶真训》说：

逮至夏桀殷纣，燔生人，辜谏者，剖贤人之心，析才士之胫，醢鬼侯之女，醢梅伯之骸。当此之时，峽山崩，三川涸，飞鸟铍翼，走兽挤脚，当此之时，岂独无圣人哉？然而不能通其道者，不遇其世。夫鸟飞千仞之上，兽走丛薄之中，祸犹及之，又况编户齐民乎？由此观之，体道者不专于我。

这种“有系于世”的认识，是当时《淮南子》的编撰者刘安们所处政治处境的一种现实反映，因为当时汉王朝逐步采取削藩政策，诸侯王一个个被讨伐、翦除，面对这种政治上的变化，它们想反抗又无力反抗，只有逆来顺受，只好用精神的超脱来消融残酷的现实，但现实却非常险峻，诸侯王犹如“两绊骐驎”，“置猿檻中”，被

① 金春峰：《汉代思想史》第256页，中国社会科学出版社1987年4月版。

“一国同伐之”，这样，“虽欲久生岂可得乎”^①。理想与现实的这种矛盾使他们行动上束手无策，精神上感到痛苦，因而发出了生不逢时的感叹。

^① 《淮南子·俶真训》。

第六章

道家思想与汉代学术

第一节 朴素唯物论形态

——元气论的产生

道家思想产生以后不断地与其它学派融合，在这种融合中不断改变自己的表现形态，完成其思想的转换。在汉代，道家思想与古代气论相融合，成为我国古代朴素唯物论的理论形态。

气论作为一个哲学范畴，产生于先秦时期，但“气”开始仅作为一种自然现象并没有予以哲学升华，更没有所谓气生化宇宙万物的理论，但老子提出了道为宇宙万物之本的理论，并认为宇宙演化的过程是：道生一，一生二，二生三，三生万物。这套宇宙演化的理论给了后世很大影响。它建立了一个由理性精神所建构的宇宙论和方法论，从而使殷周以来传统的宗教观念残渣，受到了巨大的冲击，取消了神灵世界的独立地位。老子哲学这一成就为人类进一步认识和支配外界开始了前景，

使人类思维从幼稚的具有形象思维特色的宗教迷信阶段,进入了成熟的以抽象思维为特征的哲学思考阶段,在人类思维的发展中起了划时代的作用”。^①后来的气论者正是在老子哲学思维的启迪下,提出了气生成万物的思想。首开其端者当为宋钘、尹文的“精气”说,他们认为气或精气是生成天地万物的本源,是构成万物的基本材料。《内业》说:“凡物之精,此(一作“比”)则为生,下生五谷,上为列星,流于天地之间,谓之鬼神,藏于胸中,谓之圣人。”所谓“精”即精粹之气,气中最精微者,“精也者,气之精者也”^②。这就是说,物的精气互相结合,形成万事万物,在上分布为列星,在下生殖五谷,精气在空间的流动,形成鬼神;藏在胸中,就产生智慧,成为圣人。这种理论经过进一步发展,形成了气→阴阳→五行→万物,这样一个气生化万物的过程和路线,气、阴、阳、五行、万物构成了一个万物生化的特定模式。自此以后,中国古代哲学家在论述万物生成时都没有离开这一模式,改变这一模式。

在汉代,这种气论说衍变成了元气说,此学说通过对道家哲学的阐发,形成了宇宙论的体系,从而使这套理论成为两汉哲学的主流。集汉代道家思想之大成的理论著作《淮南子》,就是以老子的自然观为基础,以阴阳、四时、五行为架构,构筑了一个宇宙图式,《淮南子·天

① 王德有:《道旨论》第221页,齐鲁书社1987年9月版。

② 《管子·内业》。

文训》说：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气（一作“元气”），气有涯垠。清阳者，薄靡而为天，重浊者，凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。

在这个宇宙图式中，宇宙的演化是从“虚廓”开始的，由此而有时间、空间。气在时间、空间中的运动就形成天地、阴阳、四时、万物。这种演化过程以及产生的宇宙万物之全体，就是道，也就是说，在这个宇宙图式中，道是最高的概念，是最根本的东西。对于这种宇宙演化和万物生成的过程，《淮南子》还借用《庄子·齐物论》中“有始也者，有未始有始也者”一段，进行了详尽的描述。这种宇宙图式，被后来的元气论者所吸收，因而在两汉时期，大量的元气论者都依此思路来表达宇宙万物形成的理论，最具代表性的是东汉王符的《潜夫论》。在《潜夫论·本训》中，王符指出：

上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆；万精合并，混而为一，莫制莫御，若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。

这里是说，最初的宇宙，只存在着元气。元气经过自然的演化，分成阴阳，形成了天地万物。这套宇宙形成论，尽管“免不了用幻想的联系来代替尚未知道的现实的联

系”，是“虚构的体系”^①，但“王符的宇宙形成论已处于向本体论转化的前夕”^②。因而这种理论在当时影响很大。一方面它成了批判天人感应神学目的论的理论武器，另一方面又奠定了我国古典天文学的理论基础。前者以王充、桓谭为代表，后者以张衡为代表。

在汉代，由于汉武帝接受董仲舒的“天人三策”，使天人感应的神学目的论正式登上政治舞台。东汉时期，由于讖纬的盛行，更使天人感应的神学目的论甚嚣尘上。在这种情况下，不少思想家运用天道自然无为、元气生成万物的理论来批判这种神学目的论。西汉末年，扬雄就反对讲神怪，东汉初年，桓谭公开抨击图讖，被光武帝斥为“非圣无法”，险些性命不保。王充高举“疾虚妄”的大旗，全面地批判了神学目的论。

王充在自然观上，继承了元气构成天地万物的唯物主义思想，认为“元气，天地之精微也”^③，“天地，含气之自然也”^④，就连人也与万物一样，同禀于元气，“人，物也，万物之中有智慧者也。其受命于天，禀气于元，与物无异”^⑤。因此，他认为万物的产生是自然而然的，是

① 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（中）第413页，上海人民出版社1984年10月版。

② 同上，第472页。

③ 《论衡·谈天》。

④ 《论衡·四讳》。

⑤ 《论衡·辨崇》。

元气的一种无意志活动。“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。恬淡无欲，无为无事者也。”^①这样就完全否定了神学目的论，强调了事物自己的运动和变化，这是当时探讨宇宙论问题的一个主要成果。

张衡是东汉时期著名的天文学家，反对谶纬神学，他依据老庄之义，在当时元气论思想的影响下，对老子的“天下万物生于有，有生于无”进行了一番新的解释，从而阐述了其宇宙论。在世界的起源上，他说：

太素之前……不可为象，……斯谓溟涬，盖乃道之根也。道根既建，自无生有，太素始萌；萌而未兆，并气同色，浑沌不分。……斯谓庞鸿，盖乃道之干。道干既育，万物成体，于是元气剖判，刚柔始分，……斯谓太元，盖乃道之实也。^②

在这里，张衡将宇宙的形成分为三个时期：根、干、实，宇宙的演化就是从根到干，再从干到实，这个过程也就是元气从“不可为象”到“浑沌不分”，再到“剖判”的演化过程。对宇宙的结构，张衡主张浑天说，并用气论来加以解说，他说：

浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内，天大而地小。天表里有水，天之包地，犹

^① 《论衡·自然》。

^② 《灵宪》，见严可均辑《全后汉文》。

壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮。^①

这种天体结构的模式与现代球面天文学十分相似，它能用实验进行证明，能够预告日食，能正确地说明月食，对当时的历法制订有着指导作用^②，具有较多的科学性。这种理论产生后，就取代了在汉代占据统治地位的盖天说，并在汉代以后一直统治着天文学界，直到西方近代天文学传入才逐渐被取代。由此看来，张衡的宇宙理论已为“中国古典的天文学奠定了宇宙论的基础”。这种奠基作用得益于道家开启的宇宙论的讨论，是“汉代哲学讨论宇宙论问题的一个重要成果”^③。

在汉代，除了盖天说、浑天说以外，还有一种在东汉中期形成完整体系并广泛流行的宣夜说，这种理论“绝无师法”，只有汉秘书郎郗萌记先师相传之说，其要点是：

天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞽精绝，故苍苍然也。譬之旁望远道之黄山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有体也。日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止，皆须气焉。是以七曜或逝或往，或顺或逆，伏见无常，进退不同，

① 《浑天仪》。

② 参见周桂钿：《天地奥秘的探索历程》第277页，中国社会科学出版社1988年5月版。

③ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（中）第470页，上海人民出版社1984年10月版。

由乎无所根系，故各异也。故辰极常居其所，而北斗不与众星西没也。^①

在这里，宣夜说认为天是无体无质的，整个天是一个充满气的空间，日月星辰都在气中产生，并在气的推动下作各自不同的运行。这种理论虽然某些观点要比盖天说、浑天说更具合理性，但它是一种没有“实用价值的学说”^②，既不能用实验加以证明，也不能解释日月星辰有规律的运动和昼夜、四季的周期变化，从而也就谈不上对制定历法的指导作用，因而在东汉末年就弃而不论了。但宣夜说关于天是气的思想，给后来很大影响，许多人都继承了这一观点。三国杨泉在《物理论》中说：“夫天，元气也，皓然而已，无他物焉”，并用宣夜说来批评盖天说和浑天说。《列子·天瑞》也有“天，积气耳”的说法。很显然，宣夜说关于天是气的思想，是汉代元气论思想影响的结果。这种思想也被许多哲学家所运用，唐代柳宗元在回答屈原《天问》时，就认为天地形成之前，“惟元气存”^③，天地之间充满着元气，“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气”^④。张载继承前人的思想，建立了气本体论的体系，他

① 《晋书·天文志》。

② 周桂钿：《天地奥秘的探索历程》第274页，中国社会科学出版社1988年5月版。

③ 《柳河东集·天对》。

④ 《柳河东集·天说》。

说：

太虚无形，气之本体，变化之客形尔。太虚不能无形，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也。^①

这就是说，太虚充满着气，气无固定形状，气聚万物成，万物消散又复归于气。其它如朱熹、罗钦顺、王夫之等都承认气为万物之本，尤其是王夫之更进一步阐发了“虚空即气”的思想，集古代气论思想之大成，达到了时代的最高峰，为我国古代哲学作出了特殊贡献。因此，气论作为一种朴素的唯物论形态，从它产生以后，就一直贯串着中国哲学发展的始终，并影响于中国古代文化的方方面面。从上面的论述中，我们也可以看出，宣夜说关于天是气的思想，为唯物主义气一元论的建立和发展起了促进的作用，为气一元论思想提供了可贵的思想资料。哲学与自然科学就是如此结成了亲密的盟友。

第二节 理论思维的深化

道家思想不仅产生了我国古代朴素唯物论的形态——气论，而且也与儒学相融合，使儒学的理论思维进一步深化并发生了某种程度的转换。这可以汉代的扬雄作为代表。

儒家学说一般不太注重思辩性，很少对天地、自然

^① 《张载集·正蒙·太和》。

的状况进行深究，孔子就“罕言天道”，荀子也“不求知天”，相反却十分注重社会与人伦，因此，儒家学说被人称为政治伦理文化；而道家却十分注重思辩，注重自然之变，老子就是当时最富思辩特色的哲学家，他提出了一系列辩证思维的范畴，后继者庄子追求逍遥，齐量万物，等观是非，力求“天地万物与我为一”，极力反对现存的社会制度和对人性的各种束缚，因而道家学说被人称作一种自然哲学。然而，随着两大学派的发展和融合，儒家学说也不断丰富其理论，提高其思辩水平，尤其佛教传入中国后，这种变化更加明显。

在汉代，最能反映儒学吸收道家的思辩哲学，从而使其理论思维进一步深化的当首推扬雄。

扬雄是汉代著名的哲学家，也是儒家学说的忠实信奉者和维护者。他曾以孟子的后继者自任，反对当时的诸子之学，他说：“古者扬、墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。后之塞路者有矣，窃自比于孟子。”^①由于他以维护儒学正统，阐明圣人之道为己任，因而被当时人称为孔子再世，桓谭《新论》中就有扬雄为“西道孔子”、“东道孔子”的说法，后世司马光《读书》更云：“孔子既歿，知圣人之道者，非扬子而谁？孟子荀殆不足拟。”然而正是这样一位“玄静的儒学伦理大师”，吸取了道家思辩哲学的营养成分，建立了具有较高思辩性和较多科学性、真理性的哲学体系。

^① 《法言·吾子》。

《太玄》是扬雄哲学思想体系的代表作。《太玄》又称《太玄经》、《太元经》，后者是为避清圣祖康熙玄烨之名讳而改。扬雄认为“经莫大于《易》，故作《太玄》。……皆斟酌其本，相与仿依而驰骋云”^①。因此处处模仿《周易》来构筑其书的间架：《周易》有奇（—）、偶（--）卦画，《太玄》则有奇（—）、偶（--）和（---）卦画；《周易》有六位，《太玄》则有方、州、部、家四重；《周易》以8卦相重而为64卦，《太玄》则以奇、偶、和与方、州、部、家交错为之，为81首；《周易》每卦6爻，64卦共有384爻，爻有爻辞，《太玄》则每首9赞，81首共729赞，赞有赞辞；《周易》分经、传，《太玄》也分经、传。司马光曾在《太玄经集注》中对此作过详细比较。他说：“《易》与《太玄》大抵道同而法异。《易》画有二，曰阳曰阴；《玄》画有三，曰一曰二曰三。《易》有六位，《玄》有四重。……《易》以八卦相重为六十四卦，《玄》以一、二、三错于方、州、部、家为八十一首。……《易》每卦六爻，合为三百八十四爻；《玄》每首九赞，合为七百二十九赞。……《易》有元、亨、利、贞，《玄》有罔、直、蒙、酋、冥。……《易》大衍之数五十，其用四十有九；《玄》天地之策各十有八，合为三十六策，地则虚三用三十三策。《易》揲之以四，《玄》揲之以三。……《易》有七、八、九、六，谓之四象；《玄》有一、二、三，谓之三摹，皆画卦、首之数也。《易》有

^① 《汉书·扬雄传》。

《彖》，《玄》有《首》。《彖》者，卦之辞也。《首》者，亦统论一首之义也。《易》有爻，《玄》有赞；《易》有《象》，《玄》有《测》。……《易》有《文言》，《玄》有文。《文》解五德并《中首》九赞，《文言》之类也。《易》有《系辞》，《玄》有《摘》、《莹》、《掇》、《图》、《告》。五者，皆推赞《太玄》，《系辞》之类也。《易》有《说卦》，《玄》有《数》，《数》者，论九赞所象，《说卦》之类也。《易》有《序卦》，《玄》有《冲》。《冲》者，序八十一首，阴阳相对而解之，《序》卦之类也。《易》有《杂卦》，《玄》有《错》。《错》者，杂八十一首而说之。”^①然而，这仅仅是外表的特征，实际上《太玄》的思想体系与道家的思维方式密切相关。

首先，《太玄》的“玄”就来自于《老子》。《老子》第1章有“无名天地之始，有名万物之母……此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，其它各章还有所谓“玄牝”、“玄览”、“玄德”、“玄同”、“玄通”等说法。在老子的思想中，“玄”是用来形容道的幽暗深远和不可捉摸的性质，扬雄选择了“玄”来作为其哲学体系结构模式的中心，然后，在老子“道”的哲学体系启发下，将“玄”作为世界的最高本源和天地万物的根本，《太玄摘》说：

玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，捭神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而

^① 《太玄经集注·说玄》。

发气。一判一合，天地备矣。天日迴行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。^①

这是说，玄在幽冥之中舒张开展出万类万物，却不见其形迹。玄虽然无形，但到处可见，无所不在。“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后，欲违则不能，嘿则得其所者，玄也”^②，这与老子所强调的道的虚无性，道的无所不在，道对万物作用的思路是完全一致的。

其次，《太玄》关于事物发展一分为三的思想格式也与道家密切相关。扬雄认为，世界的变化是一个永恒的发展过程，《太玄摛》说：“圆方之相研，刚柔之相干，盛则入衰，穷则更生，有实有虚，流止无常。”并把这个永无休止的变化过程用罔、直、蒙、酉、冥来加以概括，指出“罔舍其气，直触其类，蒙极其修，酉考其就，冥反其奥”^③，因而，事物变化的过程就是从无形到有形，从有形再到无形，然后又到有形的过程，这个过程永远不会停止。在这个过程中，扬雄认为万物是按照三分九段来具体实现的。三分即指事物的发展分三个大阶段，而每个大阶段又有三个小阶段，因而为三分九段。《太玄·太玄告》说：

① 以下所引《太玄》文皆据郑万耕《太玄校释》，北京师范大学出版社1989年2月版。

② 《太玄·太玄摛》。

③ 《太玄·太玄文》。

玄一摹而得乎天，故谓之有天；再摹而得乎地，故谓之有地；三摹而得乎人，故谓之有人。天三据乃成，故谓之始、中、终；地三据乃形，故谓之下、中、上；人三据乃著，故谓之思、福、祸。上欲下欲，出入九虚，小索大索，周行九度。

在这里，天地人都是三据而成，它们分别为始、中、终，下、中、上和思、福、祸。天地人的三据又各分为三，因此又有九天、九地、九人之说，《太玄图》也说：“一玄都覆三方，方同九州，枝载庶部，分正群家”，一玄总括3方，方有3州，共聚9州；州有3部，9州27部；部又分为3，1部3家，共为81家。这种思维模式很自然使人将之与《老子》所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”联系起来，尽管《老子》的意思是说，由道的统一体产生出阴阳两个方面，而由这两个方面产生第三者，然后形成万物。但扬雄循着这一思维路径，对《老子》的论述加以改造，建立了这种事物发展一分为三的思想格式，正如有的论者所说：“《太玄》关于事物的发展按照一分为三的格式进行的思想，显然也是从《老子》所谓‘道生一，一生二，二生三，三生万物’来的，虽然二者的意义其实是很不相同的。”^①

第三，《太玄》关于事物转化的思想，也来自于道家的辩证思维。扬雄在《太玄赋》中有这样一段话：“观

① 唐明邦、罗炽编：《周易纵横录》第302页，湖北人民出版社1986年11月版。

《大易》之损益兮，览老氏之倚伏，省忧喜之共门，察吉凶之同域。”由此看来，《太玄》的辩证思维除了受到《周易》的影响外，老子的辩证思维也给了他很大的影响。因此，在《太玄》中有关老子辩证思维的损益观、无为观、难易小大观、祸福倚伏观都可以见到，如《太玄·太玄摛》说：“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。极寒生热，极热生寒。信道致拙，拙道致信。”《太玄文》也说：“阴不极则阳不生，乱不极则德不形。”但扬雄不像《老子》一样不明确阐述转化的条件性，他认为转化都是有条件的：“福不丑不能生祸，祸不好不能成福”^①，得福而不作恶，就不会产生祸害；遭了祸却不修善，祸亦不能转化为福。在这里作恶、修善就成了由福到祸、由祸到福转化的条件。因而扬雄的这种辩证思维就比老子更彻底、更科学，但它由老子发展而来却是不容否认的。

扬雄以一位阐明圣人之道，维护儒学正统的儒家学者，建立了一个思辨性较高的哲学理论体系，因而，其《太玄》较之一般儒家学说理论思维水平要高，致使“观之者难知，学之者难成”^②，这不仅仅由于扬雄喜造新词，好用奇字而使《太玄》艰涩难懂，恐怕与受到道家理论思维的影响而致义理玄妙不无关系。当时人就说《太玄》“造于眇思，极窅冥之深”^③，正是这种理论思维水平

① 《太玄·太玄莹》。

② 《汉书·扬雄传》。

③ 《论衡·超奇》。

的独特性，在汉代儒家思想占统治地位的情况下，《太玄》也被时人称作“经”——《太玄经》，并一直延续至今。^①

第三节 对经学的影响

汉承秦火之余，许多文化典籍不知去向，再加上汉高祖刘邦以泗上亭长，一举而夺得天下，无暇亦无意于文化典籍的保存，而当时的社会在长期的战乱之后，整个社会疲惫不堪，迫切需要“休养生息”，以恢复元气。在这种情况下，以讲究“清静”、“无为”、“不扰民”的黄老之学占据思想界，形成了当时社会的流行思潮，上自皇帝、皇室，下至士人、平民，都崇信黄老，膜拜黄老，这点我们已在前面有所论述。但在黄老崇拜弥漫的氛围中，许多儒家学者开始“隆推儒术，贬道家言”，攻击黄老，因此儒、道互黜事件时有发生，尤其在景帝和武帝时期。其中影响较大者就有景帝时黄老道家代表黄生与儒林博士辕固生关于“汤武受命”与否的争论，由

① 《太玄》称经始自桓谭。《后汉书·张衡传》注有桓谭曰：“扬子作《玄》书……《玄经》三篇，以纪天地人之道，立三体上中下，如《禹贡》之陈三品。”《论衡·超奇》有“阳成子长作《乐经》，扬子云作《太玄经》”。但《汉书·艺文志》只称其为《太玄》，到《隋书·经籍志》时，始以官修史书的身分，著录《扬子太玄经》，这样《太玄》称经才开始得以承认。

于景帝的支持，黄生所说“汤武非受命，乃弑也”的观点获胜，致使一段时间内“学者莫敢明受命放杀者”^①。另一次是窦太后与辕固生就《老子》一书的评价展开了直接交锋，辕固生因说《老子》为“家人言”，就险些被“好《老子》书”的窦太后投诸野猪之口。《史记·儒林列传》记载说：

窦太后好《老子》书，召辕固生问《老子》书，固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎？”乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒，而固直言无罪，乃假固利兵，下圈刺豕正中其心，一刺，豕应手而倒。太后默然，无以复罪，罢之。

武帝初年，太皇窦太后又将支持儒学的郎中令王臧与御史大夫赵绾下狱致死。但在汉武帝当权之后，局面为之一改，“黜黄老刑名百家之言，延文学儒者以百数”^②。儒家取代了新道家，而成了封建统治思想的正宗，并为历代统治者崇奉。

儒家思想这种统治地位的取得，其中一个重要原因就是由于古代文献被作为儒经，有其承袭的丰厚基础。

“经”本不指儒家著作，而是所有书籍的通称，章炳麟先生就说：“经者，编丝连缀之称，犹印度梵语之称‘修多罗’也。”此概念在战国时期，它是指提纲和主旨，《墨子》中有“经”与“说”；《管子》中有“经”与

① 《史记·儒林列传》。

② 《汉书·儒林列传》。

“解”，《韩非子》中《内储说》、《外储说》中有“经”与“传”。但在汉武帝“独尊儒术，罢黜百家”之后，“经”就成了儒家经典的专称。

汉兴之时，由于秦始皇的焚书和项羽在咸阳宫的一把大火，致使许多典籍被烧或散落民间，因而惠帝四年（公元前191年），汉朝颁布解除挟书之禁时，散落在民间的典籍不断出现，一些传经博士，也代代相传，没有中断，以传经著名者，如《诗》有申培、辕固、韩婴，《书》有优胜，《礼》有高堂生，《易》有田何，《春秋》有胡毋子都、董仲舒。而每一经又以所传之人的不同分为若干种，《诗》有韩、鲁、齐三家，《书》有欧阳生、夏侯胜和夏侯建三家，《易》有施雠、孟喜、梁丘贺等等，其中许多经在武帝前后都被立为博士，如《书》、《易》、《礼》等，因此经学在汉代盛极一时。尤其是统治者以利禄为诱饵，使很多人热衷于经学，《汉书·儒林传》就载，在“曲学阿世”的公孙弘以治《春秋》为丞相，并封为平津侯后，“天下学士靡然乡风矣”。因此使许多人认为“经术苟明，取金紫如拾芥”，“遗子满籝金，不如教以一经”，正是在这种利禄的巨大引诱下，所以汉代经学中出现了许多迷信妄诞之说，致使经学逐步谶纬化和神学化，最后形成了法典化的著作《白虎通》。在这种有神论不断泛滥，非理性思潮尘嚣之时，道家思想就逐渐向经学渗透，尤其在汉末，社会的各种弊端使许多经学家倾向于老子，兼习老学，如当时号称天下“英儒”，享有极高声誉的经学大师马融就曾注《老子》和《淮南子》，其思想

也深受老庄思想的影响，据《后汉书·马融列传》载，在汉安帝永初二年（108），由于羌人叛乱，致使米谷腾贵，马融因此陷入饥困之中，这时，他对友人说：“古人有言，左手据天下之图，右手剔其喉，愚夫不为，所以然者，生贵于天下也。今以典俗咫尺之羞，灭无赏之驱，殆非老、庄所谓也。”顺帝时，杨厚被朝廷奉若神明，就是这样一位人物，也“修黄老，教授门生，上名录者三千余人”^①。郎顗在给朝廷上书中也常引用《老子》^②，以注易而著名的虞翻亦有《老子注》，有“经神”之称的郑玄更是引《老》入《易》，运用道家思想遍注群经。

郑玄是东汉时期著名的经学大师，以毕生精力注释儒家经典，《后汉书·郑玄传》记曰：

凡玄所注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中侯》、《乾象历》，又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》，凡百余万言。

实际上，郑玄的著作还不止于此，据清人郑珍统计，其著述约有60余种。在郑玄的经学注述中，他混合家法、师法，融合经今、古文，兼收并蓄，“沟合为一”，最值得注意的是在注释儒家经典时，郑玄大量引用了道家的言论和观点，如在《大学注》中，他引用《老子》第44章

① 《后汉书·苏竟杨厚列传》。

② 《后汉书·郎顗襄楷列传》。

“多藏必厚亡”来提倡俭朴无华、奉尚诚实的道德原则，在《礼运注》中，引用《老子》第57章“法令滋彰，盗贼多有”来作为崇本抑末的救世方案。这种引老入儒的现象在注释《周易》时更是比比皆是，在《易纬·乾坤凿度》注中，郑玄注“太易始著，太极成；太极成，乾坤行”说：“太易，无也，太极，有也。太易从无入有，圣人知太易，有理未形，故曰太易。”这里显然是用老子的有、无范畴和有生于无的观点来进行注释的，因而使儒家的宇宙生成论和道家的天下万物生于无的思维路径恰相一致，在对“性无体，生复体”作注时也体现了这一思想，他说：“生与性，天道精，还复归本体，亦是入有”，这里的“本体”就是指“太极”，是无，生与性是可见的，产生于“太极”，最后又都复归于“太极”，因此说“亦是入有”，这与老子所说的万物复归本根，“夫物芸芸，各复归其根”^①是一致的。

在《乾坤凿度》的注中，郑玄还吸收了老子“道”的自足、无为的思想，并运用这些范畴来进行注释，如注“易者以言其德也，通情无门，藏神无内也”说：“效易无为，故天下之性莫不自得也。”注“光明四通，效易立节”说：“效易者，寂然无为之谓也。”注“上古之时，人民无别，群物无殊，未有衣食器用之利”说：“天地气淳，人物恬惔，同于自得，故不相殊。人虽有此而用之，故行而无迹，事而勿传也。”

^① 《老子》第16章。

除此之外，郑玄还吸收老子的思想，强调易的虚无、清静。在对“虚无感动，清静炤哲”作注时说：“炤明也。夫惟虚无也，故能感天下之动，惟清静也，故能炤天下之明。”注“太易者未见气也，太初者气之始也”说：“以其寂然无物，故名之为太易，元气之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉。则太初者，亦忽然而自生。”

郑玄这种引道入儒的注经方法，有效地消除了汉代经学的非理性因素，增加了经学的理性成分，其“无所不包”的学风，使他“自成一家之言”，因而，郑玄的诸经问世后，其他今古文经都被人摒弃、淘汰。对此皮锡瑞在《经学历史·经学中衰时代》中作过概括说明。他说：

郑《易注》行，而施、孟、梁丘、京之《易》不行矣；郑《书注》行，而欧阳、大小夏侯之《书》不行矣；郑《诗笺》行，而鲁、齐、韩之《诗》不行矣；郑《礼注》行，而大小戴之《礼》不行矣；郑《论语注》行，而齐、鲁《论语》不行矣。

正是这种注经方法，使“经学至郑君一变”，出现了经学史上的“郑学”时代，也使经学进入了一个“统一时代”。尤其是他以《老》解《易》，“预示着王弼以《老》注《易》的新风尚”^①。尽管郑玄以义理解《易》和引

① 金春峰：《汉代思想史》第609页，中国社会科学出版社1987年4月版。

《老子》自然无为思想以注《易》，在郑玄《易》注中，只是一些枝杈、幼芽、命题，是涓涓细流，但一有合适条件，它就会变成参天大树，变成滔滔江河，魏晋时期的玄学思想正是循此而发展的。由此可见，道家思想对汉代经学的重大作用和对中国学术思想的巨大影响。

第四节 社会批判的理论武器

道家思想从一产生起，就与儒家思想充满着矛盾，它们有着各自的理论出发点和不同的结论，两者对垒，明枪实刀，公平竞争，但从汉武帝采取“独尊儒术，罢黜百家”的文化政策后，儒学依靠统治者的扶植和政权力量的强化，走上了独尊的道路，公平竞争的条件已经失去，这时候，道家思想就由公开转入“地下”，以在野的地位与儒学互相对峙，对儒学采取一定的批判态度，形成了一股思想暗流。正是这股思想暗流，给许多思想家提供了丰富的思想养料，滋润着它们的理论宝库，为它们提供了社会批判的理论武器。

王充被称为汉代伟大的唯物主义战斗者，其主要功绩是在天人感应，谶纬迷信泛滥，整个思想界处于一片黑暗、混乱之时，他高举“去伪存真，疾虚立实”的旗帜，对神学迷信进行了有力地批判，而王充对神学迷信进行批判的核心理论——元气自然论就直接来源于道家。

王充继承了道家气为万物之本的思想，认为元气是

世界的基元，人与天地万物都是由作为世界基元的元气而构成的，“万物之生，皆稟元气”^①，“天地合气，万物自生……天复于上，地偃于下，下气烝上，上气降下，万物自生其中间矣”^②，这样，就把天还原成了自然之天，否定了天所具有的赏善罚恶的功能；王充还依此批判了鬼神论，认为人死是不能为鬼的，更不会有鬼害人之事，“人死不为鬼，无知，不能害人”^③，因为人由气所生，阴气为形体之主，阳气为精神之主，精神不能离开形体而发挥作用，形体腐朽，精神也就灭亡了。“人之所以生者，阴阳气也；阴气主为骨肉，阳气主为精神”^④，这样一来，就使儒家祖先崇拜的理论基石崩塌了，使儒家的伦理道德失去了其欺骗性。因此，王充的无鬼论具有了一定的反对封建礼教的意义。

对神学目的论的批判，王充直接继承了《老子》的自然概念，并作了进一步发挥。在王充的思想中，自然具有客观性、必然性、自发性三种主要含义。凡是在神学活动的领域，有神学存在的地方，王充都用这种自然思想同神学迷信进行斗争，批判神学迷信，对“天故生人”说、天“故生万物”说、“灾异谴告”说，王充都是运用这种自然思想来进行批驳的。在《自然篇》中，他

① 《论衡·言毒篇》。

② 《论衡·自然篇》。

③ 《论衡·论死》。

④ 《论衡·订鬼》。

说：“如天瑞故为，自然焉在？无为何居？”“夫天无为，故不言灾变，时至，气自为之。”尽管王充声明自己是“依道家论之”，其观点“虽违儒家之说，合黄老之义”，但王充发展了道家的有关理论。在《自然篇》中，他就说：“道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未见信也。”所以，王充十分注重以物事来验证其言行，如王充在证明雷是火，不是天怒的观点时，就提出了5条证据来加以证实。他说：

以人中雷而死，即询其身，中头则须发烧焦，中身则皮肤灼爇（焚），临其尸上闻火气，一验也。道术之家，以为雷烧石色赤，投入井中，石焦井寒，激声大鸣，若雷之状，二验也。人伤于寒，寒气入腹，腹中素温，温寒分争，激气雷鸣，三验也。当雷之时，电光时见，大若火之耀，四验也。当雷之击时，或燔入室屋及地草木，五验也。夫论雷之为火有五验，言雷为天怒无一效。然则雷为天怒，虚妄之言。^①

王充对道家自然观点的这种修正，就使道家的自然观念获得了更丰富的内容和强大的生命力，成了中世纪“科学和理性的旗帜”^②。

继王充之后，东汉末期社会批判思潮的代表人物王

① 《论衡·雷虚》。

② 金春峰：《汉代思想史》第483页，中国社会科学出版社1987年4月版。

符也运用了道家思想来批判社会现实。如他针对当时世族豪强拼命兼并土地，掠夺财富的行径，运用老子“多藏必厚亡”的理论，警告统治者要爱惜民力，勤俭自律，遏制欲望，否则就会导致国破家亡的恶果。《潜夫论·遏利》说：

蔑有利而不亡者……昔周厉王好专利。……故遂流死于彘；虞公屡求以失其国，公叔戎崇贿以为罪，桓魋不节饮食以见杀。此皆以货自亡，用财自灭。

因此，他希望统治者像汉初的皇帝一样戒奢从俭，以此来保持封建统治的长治久安。“孝文皇帝躬衣弋绋，足履革舄，以韦带剑，集上书囊，以为殿帷。盛夏苦暑，欲起一台，计直百万，以为奢费而不作也。”^①针对当时动乱的社会现实，他希望统治者能够正视，不要讳疾忌医，并引用老子“夫唯病病，是以不病”的话来作为依据，认为只有痛恨自己的毛病，才能下决心去医治，由病转化为不病。他指出：“夫人治国，固治身之象。疫者，身之病；乱者，国之病。身之病，得医而愈；国之病，待贤而治。”^②国家动乱的治理既然要依靠贤能，因此，在人才的选择上，王符特别强调人的品格，并将道家的“恬淡无为”作为标准之一，“修身慎行，敦方正直，清廉洁

① 《潜夫论·浮侈》。本节所引《潜夫论》，皆为中华书局《新编诸子集成》本。

② 《潜夫论·思贤》。

白，恬淡无为，化之本也”，也就是说，要实现“无为”的政治理想，就必须选拔具有上述品格的人来治理国家，领导民众，其中的“恬淡无为”正是道家追求的一种理想境界。

东汉末期社会批判思潮的另一位代表人物仲长统，也深受道家思想的影响。据《后汉书·王充王符仲长统列传》载，仲长统“性淑恺，敢直言，不矜小节，默语无常，时人或谓之狂生”，“常以为凡游帝王者，欲以立身扬名耳，而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱。欲卜居清旷，以乐其志”，想摆脱人世束缚，向往自由的精神境界，他曾作赋，表达了自己的这种志趣和向往。其“消摇一世之上，睥睨天地之间”、“敖翔太清，纵意容冶”的情怀，与庄子“乘天地之正，御六气之辨”的境界十分相似。道家情趣的这种影响，使仲长统的社会批判思想也打上了深深的道家思想的烙印。

仲长统认为，整个社会的发展是愈往后，祸乱愈频繁，对社会的破坏也愈厉害，他考察了春秋、战国至秦汉的社会历史，指出楚汉之争，有甚于战国，王莽之乱，又“复倍于秦项”，“以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。此则又甚于亡新之时也”^①。这种战乱，都是智诈取胜的结果，都是角智斗力而引起的。在他看来，人类的进化，带来的不是社会的进步而是社会的毁灭，按照这样发展下去，人类社会就要趋向灭亡，

^① 《全后汉文》卷89。

“悲夫，不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥绩，下而加酷，推此以往，可及于尽矣”，因此他反对角智斗力，警告说：“角智者皆穷，角力者皆负，形不堪复抗，势不足复校，乃始羈首颈，就我之衿继耳”^①，这实际上就是道家反对用智、用强思想的具体运用和表现。

仲长统还用道家的“智慧出，有大伪”的理论来反对分封制，反对巧取豪夺。仲长统指出，分封制必然导致“上有篡叛不轨之奸，下有暴乱残害之贼”的结果。世族豪强的奢侈生活，都是因为“时政凋敝，风俗移易，纯朴已去，智慧已来”的结果。言下之意，只有去掉智慧，恢复纯朴，才有可能正风俗，治凋敝，这里尽管没有提出诸如老子“小国寡民”的社会理想，但其思想倾向是与道家思想相接近的。

^① 《后汉书·王充王符仲长统列传》。

第七章

道家自然思想的重大发挥

——《老子指归》

道家思想在汉代儒家独尊的文化专制政策下，受到了重大打击，但它并未被取缔，也没有消绝，一直以顽强的学术活力，作为一股强劲的暗流，与儒家互相对峙，不少人仍在研习《老子》，从《老子》中获取灵感 and 智慧。到西汉末期，由于社会矛盾的急剧深化，政治危机的日益深重，外戚逐渐执掌政权，权力倾轧惨剧激烈，致使政局动荡，朝政腐败。在这种情况下，许多热心于社会的有识之士，尤其是知识分子，感到天崩地坼，大厦将倾，悲愤嫉俗却又无可奈何。于是，他们以《老子》为归宿，从中寻找精神寄托和理论武器，用发挥《老子》义理的手段，来表达自己的看法，寄托自己的人生情怀。严君平的《老子指归》就是产生于这一时期，并流传至今的代表作。

第一节 严君平与《老子指归》

严君平，又名严遵，本姓庄，因避汉明帝刘庄之讳，

而更庄为严。严遵生于西汉中叶^①，主要活动在成帝时期，为蜀郡成都人。严遵淡泊一生，喜清静，尚自然，《华阳国志·蜀都士女》载，严遵“雅性澹泊，学业加妙，专精《大易》，耽于《老》、《庄》”，曾以卜筮为业，向人们广施教惠，一俟自养，则深研《老子》，体悟道家之真义，《汉书·王贡两龚鲍传》说：

君平卜筮于成都市，以为卜筮者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之间，则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导之以善，从吾言者，已过半矣。裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》。

严君平独立无羁，隐居不仕，修身自保，被人誉为蜀之珍才，贵于隋侯珠，洁过和氏璧，晋皇甫谧的《高士传》曾记载，蜀郡有一位名叫罗冲的富豪问严君平为什么不出仕，君平回答说“无以自发”，罗冲立即为君平准备车马衣粮，君平说：“吾病耳，非不足也。我有余而子不足，奈何以不足奉有余？”罗冲说：“吾有万金，子无儋石，乃云有余，不亦谬乎？”君平回答说，情况并非如此，“吾前宿子家，人定而役未息，昼夜汲汲，未尝有足，今我以下为业，不下床而钱自至，犹余数百，尘埃厚寸，不知所用，此非我有余而子不足邪？”一席话，说得罗冲惭愧不已。君平感叹说：“益我货者损我神，生我名者杀我身。”正因如此，君平一生淡泊，洁身自好，其德行深

^① 据谷神子：《君平说二经目》注。

受世人称道，尤其在蜀地，人们往往将其与孔子相提并论，俨如蜀地之孔子，“仲尼、严平，会聚众书，以成《春秋》、《指归》之文，故海以合流为大，君子以博识为弘”^①。

为了表白自己的生活情怀和志向，严君平曾自作《座右铭》一首，其文曰：

夫疾行不能遁影，大音不能掩响，默然托萌，则影响无因。常体卑弱，则祸患无萌。口舌者，祸福之门，灭身之斧；言语者，天命之属，形骸之部。出失则患入，言失则亡身。是以圣人当言而怀，发言而忧，如赴水火，履危临深，有不得已，当而后言。嗜欲者，满腹之矛；货利者，丧身之仇；嫉妒者，亡躯之害；谗佞者，刎颈之兵；残酷者，绝世之殃；陷害者，灭嗣之场；淫戏者，殒家之塹；嗜酒者，穷馁之藪；忠孝者，富贵之门；节俭者，不竭之源。吾日三省，传告后嗣，万世勿遗。^②

严君平的这种精神情趣，可谓深得老子个中之味，被人叹为“深得老子之旨”，同时也反映了汉武帝独尊儒术之后，汉代道家向以修身养性发展的趋势。正是在这种生活情趣的导引下，严君平最后“常病无事，沉冥而死”^③。终年 90 有余。

① 《三国志·蜀书·秦宓传》。

② 《全汉文》卷 42。

③ 《文选》卷 46，王元长《三月三日曲水诗序》注引。

严君平才高八斗，文冠天下，三国时蜀人秦宓曾对严君平的才学和德行给予了高度赞扬：“观严文章，冠昌天下，由、夷逸操，山岳不移，使扬子不叹，固自昭明。”^①其著作除《道德真经指归》外，还有《蜀本纪》^②、《周易骨髓决》^③、《老子注》，另有遗文两篇。张澍《蜀典》卷10《著作类》和严可均《全后汉文》卷42，都依据《道德真经指归·君平说二经目》收入其文，分别标为《老子注序》和《道德指归说目》。其《座右铭》一首，也被分别收入上述两书之中，但没有注明出处。

《道德真经指归》，又名《老子指归》，《汉书·艺文志》未著录，《隋书·经籍志》卷3子部道家类记载：“汉隐士严遵注”，《经典释文·叙录》曰：“《老子》严遵注2卷，又作《老子指归》14卷，字君平，蜀郡人，汉征士”，《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》等都有记载，只是卷数稍异，有11卷、13卷、14卷三种不同说法，但从宋以后，对《老子指归》的记载，却只有13卷之说了，如《宋史·艺文志》载：“严遵《老子指归》13卷。”晁公武《郡斋读书志》卷11道家类载：“《老子指归》13卷，右汉严遵君平撰，谷神子注。”对于此书的真实性，清代以前无人提出怀疑，但到了清代以后，则遭到了伪书之厄，官书以《四库提要》为

① 《三国志·蜀书·秦宓传》。

② 《华阳国志·序志》。

③ 《古今图书集成》第580册引《经义考》。

代表，私人著述以全祖望《鲒埼亭集》为代表。《四库提要》卷146认为，《指归》“以其言不悖于理，犹能文之士所贗託，故仍著于录，备道家之一说焉”，全祖望《鲒埼亭集外编》卷34《读道德指归》说：“然予并疑是书乃贗本，非君平作也。”并提出了其怀疑的三条理由：第一，《汉志》未载；第二，既然《汉志》不载，魏、晋之间又为何得以流行；第三，其文不类西京人语。对伪书之说，今人已有令人信服的考证，足证其书不伪。^①实为汉代著作。

今流传下来的《老子指归》，有两种版本，一种是道藏本、怡兰堂本，为7卷本，从卷7至卷13，题目为《道德真经指归》，有经文。一种是胡震亨本，为6卷本，从卷1至卷6，题目为《老子指归论》，收于《秘册汇函》、《津逮秘书》、《学津讨原》、《丛书集成初编》中。此刻本无经文，每篇都以《老子》每章的开头一句为题，另起一行，单列出来。文前有“谷神子序”，“严君平道德指归序”。胡震亨题《道题指归》和《说目》。

《老子指归》收录在《道藏·洞神部·玉诀类》，从第365册到第367册，对这一版本所保存的《道德真经指归》，有人认为不是《指归》原本，而为两《唐志》所载冯廓（即谷神子）注本。因为《道藏》本属于81章系

① 见王利器：《道藏本〈道德真经指归〉提要》，《中国哲学》第4辑；张岱年：《中国哲学史史料学》。第112页，生活·读书·新知三联书店1982年6月版。

统，而《指归》为72章。^①在《君平说二经目》中有这样一段话：

昔者老子之作也，变化所由，道德为母，效经列首，天地为象，上经配天，下经配地。阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首。以阳行阴，故分为上、下，以五行八故上经四十而更始。以四行八，故下经三十有二而终矣。阳道奇，阴道偶，故上经先而下经后，阳道大，阴道小，故上经众而下经寡。从这里可以看出，《指归》是以40首为上经，32首为下经，这种排列顺序与马王堆汉墓帛书《老子》的次序一致，与韩非子的《解老》也一致，也就是说，《指归》是德经在前，道经在后，今存留下来的为《德经》部分。

《指归》关于《道德经》的排列次序尽管与帛书《老子》一致，但有许多句子和用字却互有差异，如《指归》有“上德夫为而无不为，下德为之而有以为，上仁为之而无以为，上义为之而有以为”，帛书甲本为“上德无〔为，而〕无以为也。上仁为之，〔而无〕以为也。上义为之，而有以为也”；又如《指归》有“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所不保，美言可以市，尊行可以加人，人之不善，何弃之有。故立天子置三公，虽有拱璧，以先驷马，不如坐进此道，古之所以贵此道者何，不曰求以得，有罪以免，为天下贵”，帛书甲本为

① 王利器：《道藏本〈道德真经指归〉提要》，《中国哲学》第4辑。

“〔道〕者，万物之注也，不善人之所琛（葆）也。美言可以市（持）奠（尊），行可以贺人。人之〔不善，何弃〕之有？故立天子，置三卿，虽有共之璧以先四马，不善（若）坐而进此。古之所以贵此〔道者何？不曰求以〕得，有罪以免與？故为天下贵”^①。《指归》与帛书本的这种差异，不知是传写之误，还是另有所本。

在《指归》中，还包括有严君平的另一部著作《老子注》的佚文，据王利器先生考证，《道藏》本中《道德指归》正文的卷7到卷9、卷11到卷13，对老子本文的注释都为4字，卷10注释为3字，这些3字的注释就是《老子》严遵注2卷的原文。^②著名学者严灵峰根据《道德真经藏室纂微篇》、李霖《道德真经取善集》、刘惟永《道德真经集义》、范应元《道德古本集注》等书中有关严注文字，辑有《辑严遵老子注》一书。

第二节 “道开虚无”的自然哲学

贵自然，是道家思想的一个重要特征，这种贵自然的思想，在道家创始人老子那里作了清楚的表述。他说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”^③，在这里，老

① 文中着重点均为笔者所加。

② 王利器：《道藏本〈道德真经指归〉提要》，《中国哲学》第4辑。

③ 《老子》第25章。

子将道的本性规定为自然，认为离开了自然，就不成其为道。所谓自然，就是天然，自然而然，“凡物莫能使之然，亦能使之不然，谓之自然”^①。严遵的《老子指归》就着重发挥了道家这种贵重自然的思想。

在《指归》中，道是最高范畴，为天地、万物之元，是宇宙的本原，“天地所由，物类所以，道为之元”^②。道超越于一切事物，不具有万物的一切特性，其根本的属性和规定就是“虚”和“无”。《指归》在这里所说的“虚”和“无”不是一种绝对的境界，而是一切事物和现象的根据或原因，也就是自然，因此，《指归》又把这种道称为“虚之虚者，无之无者”，又称“无无无之无，始未始之始”^③。天地万物正是从这“虚之虚”和“无之无”的道中产生的，其产生过程就是《老子》所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，《指归》对每一个过程给予了详细的解释和规定。

道生一。一是宇宙演化的起始阶段，在这个阶段，万物混然一体没有分化。一是道之子，神明之母，《指归》卷7说：

一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。

于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。故其

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第204页，湖北人民出版社1982年9月版。

② 《道德真经指归》卷7。文中所引《道德真经指归》为道藏本。

③ 同上，卷8。

为物也，虚而实，无而有……无无之无，始始之始，无外无内，混混沌沌，芒芒汎汎，可左可右，虚无为常……无有形埤，窅然独存，玄妙独处……无所不有……稟而不损，收而不聚，不曲不直，不先不后。高大无极，深微不测。上下不可隐议，旁流不可揆度。

从这段描述来看，一就是气，它超越了时间和空间，没有差别，没有矛盾，无形无象，无穷无尽，无所不包，无所不在，这时一切都还没有产生，是宇宙的“太初”原始状态，《指归》说：

有物混沌，恍惚居起，轻而不发，重而不止。阳而无表，阴而无里。既无上下，又无左右，通达无境，为道纲纪。怀壤空虚，包裹未有。无形无名，芒芒汎汎，混混沌沌，冥冥不可稽之。亡于声色，莫之与比。指之无响，博之无有。浩洋无穷，不可论谕。潢然不同，无终无始。万物之庐，为太初首者，故谓之一。^①

在这里，《指归》借用了《老子》对道描述的若干词汇来描述“一”，如“恍惚”、“混沌”、“冥冥”等等，这种描述与汉代道家对气的特点的描述如出一辙，也就是说，这是气的原始状态的种种特点。

一生二。二即神明，这是宇宙演化的第二个阶段，在这个阶段中，阴阳已经处在对立的潜在阶段，虽有清浊，

① 《道德真经指归》卷8。

但人们仍然无法看出事物变化的根源,《指归》对此描述说:

二物并兴,妙妙纤微,生生存存,因物变化,滑淖无形,生息不衰,光耀玄冥,无响无存,包裹天地,莫覩其元,不可遂以声,不可逃以形,谓之神明。^①

有物俱生,无有形声;既无色味,又不臭香。出入无户,往来无门。上无所蒂,下无所根。清静不改,以存其常。和淖纤微,变化无方。与物揉合而生乎三。为天地始,阴阳祖宗。生物物存,去物物亡,无以名之,号曰神明。^②

这时候,尽管已包含有天地的萌芽,但仍是一种超越“无”的状态。

二生三。三就是太和,这是宇宙演化的第三个阶段。在这个阶段中,已经形成了清浊和三气,三气尽管有了分别,但仍然没有彻底分离。这时已经有物,但不能见、闻、搏、望,宇宙演化经过这个阶段后,就形成了万物,构成了“有”的世界,《指归》说:

三物俱生,浑浑茫茫,视之不见其形,听之不闻其声,搏之不得其绪,望之不覩其门,不可揆度,不可测量,冥冥窅窅,潢洋堂堂,一清一浊,与和俱行,天人所始,未有形眊圻圻,根系于一,受命

① 《道德真经指归》卷8。

② 同上,卷13。

于神者，谓之三。……清浊以分，高卑以陈，阴阳始别，和气流形，三光运，群类生，有形裔可因循者，有声色可见闻者，谓之万物。^①

这个阶段，就构成了世界万物，形成了丰富多采、绚丽灿烂的实有世界。

道经过这样的演化，就从超越有、无的绝对演变为“无”而生“有”，这个过程可划分两个阶段，一个是从“虚之虚”到“虚”，一个是从“无之无”到“有”。头一个阶段是一种非实体性的演化，而后一个阶段则是气的演化，因此《指归》卷8强调说：“天地生于太和，太和生于虚冥。”^②“虚之虚者生虚虚者，无之无者生无无者”^③，所谓“虚虚者”，就是虚之所以为虚的根据，“无无者”，就是无之所以为无的根据。在《指归》看来，无和虚的根据就是“无无”、“虚虚”，同样，“无无”、“虚虚”有其根据，即“虚之虚者”、“无之无者”，也就是“道”，这个“道”也就是“自然”。

道虽为宇宙之元，天地万物之本，但天地万物并不是道的“施与”“作为”而形成的，道是无为的，它没有任何目的和有意志的作为，天地万物都是“自然而然”形成的，《指归》说：“道不施与而万物以存，不为不宰而万物以然”^④，“道之为物，无形无状，无心无意，不忘不

①③ 《道德真经指归》卷8。

② 同上，卷7。

④ 同上，卷10。

念，无知无识，无首无向，无为无事，虚无澹泊，恍惚清静。其为化也，变于不变，动于不动。反以生覆，覆以生反。有以生无，无以生有。反覆相因，自然是守”^①，总之，自然是道的唯一原则，是道的根本性质和属性，不论天地的变化，有无的相生，还是四时的代谢，道都是无为的，这些现象也都是自然而然产生的，没有任何主宰者，也没有任何目的和意志的作用，“万物之性，各有分度，不得相干。造化之心，和正以公，自然一概，正直平均，无所爱之”^②，“柔者弊坚，虚者驰实，非有为之，自然之物也”^③，这样就否定了汉代官方宣扬的天人感应和神学目的论。因此，《指归》的这种自然哲学，从社会作用来看，具有强烈的现实批判意义。

在《指归》看来，自然是一种客观的存在，是事物变化的原因和规律，同时也是一种客观过程，不以任何人的意志为转移，人们只能遵循它，顺应它，不能以自己的主观愿望来改变它，违背它，否则，就要自食其果，事与愿违，《指归》说：

自然之道，不可强制。水流动下，人动趋利。释下任事，众弱为一，出于不意，此强大之所以亡也。^④

① 《道德真经指归》卷9。

② 同上，卷8。

③ 同上，卷13。

④ 同上，卷10。

天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。^①

但《指归》在强调自然的客观性、规律性时，存在着忽略人的主动作用的倾向和局限。

《指归》之所以强调“自然”，并对之进行了多方论证，就是为了强调道的独立性、永固性，并以此为其“自然无为”的政治思想提供理论依据。对此，谷神子的注说得十分明白：

夫《指归》所以屡归指于自然者，明至道之体，湛然独立，自古固存，其能然于众物而众物不能然之，故谓之自然。非言虫鸟之分，以为至极，夫有体此自然之道者，则能同光尘，不立圭角，使物自化，悉归于善，进其独志，若性自然，所谓圣人不言而饮人以和。^②

这种自然哲学与政治思想的联系。是我国古代思想家的一大特点，尤其以道家学者更为显著。这是我国古代文化遗产的精华，其理论思维值得我们深入探讨。我们决不可轻视。

《指归》的自然哲学中，有两点我们应格外重视，第一是其本体论的思想萌芽；第二，思辩的论证方法。这在当时都是一种新气象，对魏晋玄学的产生起了重要作用。

在《指归》自然哲学的论述中，严遵反复强调

① 《道德真经指归》卷12。

② 同上，卷9谷注。

“道”即“自然”，认为万物的各种变化都是自己变化的结果，都具有自身的特性，道仅仅只是其依据，这样就使道变成了本体论的概念，而不是一种生成的母体，《指归》说：

道无不有，有无不为。体和服柔，括囊大威。生育群类，莫有能违。无有形象，为万物师。得之者安，失之者危。天地体之，久而不衰。^①

道体虚无，而万物有形；无有状貌，而万物方圆；寂然无音，而万物有声。由此观之，道之不施不与，而万物以存；不为不宰，而万物以然。然生于不然，存生于不存，亦明矣。^②

从这里我们可以看出，在《指归》看来，道与天地万物不是一种母与子的关系、生成与被生成的关系，而是一种效法与被效法的关系，所谓“为万物师”就是这个意思。道的本体是虚无的，没有形状，没有声音，但万物却以之为体而有“状貌”、“有声”，也就是说，万物以道为体，道是万物的根本和基础。这种思想与魏晋玄学所提出的以自然为本的本体论思想相当相近，如王弼曾在《老子》第25章注中说：“道不违自然，乃得其性，……法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无违也。”《指归》的这种本体思想毕竟只是一种萌芽，是包裹在其宇宙演化论中的一颗珠宝。在《指归》中，其哲学思想

① 《道德真经指归》卷12。

② 同上，卷10。

的基本模式仍然属于生成论，它对老子道生天地万物宇宙图式的解释就是一个显著的例证，而且这种宇宙图式被它反复强调和论述，如卷8说：“诸有形之徒，皆属于物类。物有所宗，类有所祖……夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然，万物以存”，这样，就使道德→神明→和→气→形，构成了一种前后相随的生成关系，是一种典型的宇宙生成论思想。因此有人说，《指归》的本体论思想是从生成论的逻辑思路出发而存在于生成论链条上的一种本体论。^①

在对自然之为本体的论证中，《指归》体现了一种思辩的论证方法，这种论证方法的逻辑思维与魏晋玄学存在着某种共通，《指归》卷8说：

道德无形而王天下者，无心之心存也。天地无为而万类顺之者，无虑之虑运也。由此观之，无心之心，心之主也，不用之用，用之母也。

所谓“不用之用，用之母也”，就是说“用”依赖“不用”，“不用”存在于“用”之中。“不用”是“用”的内在依据和基础。自然要有“不用之用”的效果，就必须无心，必须是一种无形状、无特质之物，如果有心，就会产生偏爱，这样就不能无所不照，无所不用；如果有形状、有特质，就会有局限性，就不能包容一切有限之

① 金春峰：《汉代思想史》第406页，中国社会科学出版社1987年4月版。

物，因此，《指归》反复指出道的这种以不用为用的特性：

神明之数，自然之道，无不生无，有不生有。不无不有，乃生无有。由此观之，忧不生忧，喜不生喜，不忧不喜，乃生忧喜。

故为大者不大，为小者不小。为高者不高，为卑者不卑，不大不小，乃生大小。不高不卑，乃生高卑。故为之者，不为之迹，不为者，为之涂也。^①

如果将《指归》的这种思辩方式与王弼对天地万物以无为本的论证加以比较的话，可以发现它们的路径是一致的。王弼认为，作为本体的道或无，必须“无形无名”，否则就不能作为本体，因为有形有名是各种具体现象的特性，如果用它们来规定本体，就混同了本体与现象，本体也就不成其为本体了，因此，在《老子指略》中，王弼明确指出：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知。味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。

① 《道德真经指归》卷 11。

王弼的这种论证方法，就揭示了有与无、本与末的对立，在具体与抽象之间架设了一道桥梁，促进了其玄学世界观的完整。同时，也把《指归》的宇宙观进一步抽象化和深入化，道家的自然思想就在这样的思维路径下，发展到魏晋时期蔚为成观。这样，《指归》就成为了从汉代道家宇宙论到玄学本体论的中间环节，难怪晁说之将王弼《老子道德经》称为严君平《指归》之流。^①胡震亨也盛赞《指归》说：“乃其潜决玄旨，演唱宗风，则亦玄元之素臣矣。”^②当然，在《指归》中，这种论证方法并不占主导地位，大量的还是一种直观经验的归纳和类推，但其历史价值和意义却不应因此否定，关于《指归》的历史意义和价值，我们以往似曾注意得不够，现在应当予以充分重视，进行深入研究。

第三节 “体玄”、“守一”的认识方法

在严君平的自然哲学中，道是天地万物的根本，是事物生存和发展的规律，它广大无边，无形无象，视之不见，听之不闻，“道常无术，德无常方，神无常体，和无常容。视之不能见，听之不能闻，既不可望，又不可扪”^③。对待这种不可捉摸，变幻无穷的道，人们怎样才

① 晁说之：《跋道德经注》，《道藏·洞神部·玉诀类》“得上”。

② 胡震亨：《识语》。

③ 《道德真经指归》卷10。

能把握，怎样才能认识呢？对此，严君平的《道德真经指归》进行了深入探索，提出了“体玄”、“守一”的认识方法。

严君平认为，规矩能够度量事物的长短、方圆，思虑、智慧可以认识事物的某一方面，但都无法反映事物的根本，无法认识事物的全部，“智虑不能得，有为不能获，思之愈远，为之益薄，执之不我擒，纵之不我释”^①，唯有无识无虑，静默玄守才能把握事物之全体，认识事物之根本，也就是说要把握道，认识道，只能靠主体的体验，任何理性的方法都是徒劳无益的。因此，严君平认为要得道，就必须无知无虑，“唯无欲者，身为之宅，藏之于心，故曰含德”^②，只有没有欲望的人才能将道藏在心中，才能成为道的宅所，这样也就把握住了道，认识了道。这样一来，任何知识都成了阻碍人们认识事物固有本性的成见，都是人们体道的障碍，人的知识越少，越能认识事物的本性，越能体验到道的真谛，“是以圣人虚心以原道德，静气以存神明，损聪以听无言，弃明以视无形，览天地之变动，观万物之自然”^③。严君平之所以认为赤子能够体道，也就在于赤子没有主观意识，处于物我一体，主客不分的状态，他说：

悲夫天地之道，深以远，妙以微，能识者寡，行之者希，智惠不能得，唯赤子为体之。夫赤子之为

①② 《道德真经指归》卷10。

③ 同上，卷8。

物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密。生不生之生，身无身之身，用无用之用，闻无闻之闻，无为无事，无意无心，不求道德，不积精神。既不思虑，又无障蔽，神气不作，聪明无识，柔弱虚静，魂魄无事，乐无乐之乐，安无欲之欲。生不枉神，死不幽志，故能被道含德与天地同则。^①

刚与母体分离的孩子，尽管已有了独立的个体，但还没有独立的意识，尤其在婴儿的最初阶段。它们的任何活动都是无意识、无目的的，自己与外界完全融为一体，没有物我的界限和区别，“是和它的生命活动直接同一的。它没有自己和自己的生命活动之间的区别”^②，与动物没有什么区别。但当人们一旦有了自我意识，有了主体自觉以后，就会物我分离，“及其有知也，去一而之二，去晦而之明，身日饰而德日消，智逾多而迷益深。故重天下而轻其神，贵名势而贱其身，深思远虑，离散精神”^③，这也就是马克思说的人“把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象”^④，使人与自然处于一种对立的状态。这种对立就远离了事物的本性，违背了事物的规律，因此，这样状态的人就不能体道，不能进入“玄同”之境。

①③ 《道德真经指归》卷10。

②④ 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》第50页，人民出版社1979年9月版。

由于道的广大无边，无形无象，“包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲”^①，因此人们对道的体验只能是一种心理感受，而不能用语言来表达，只可意会，不可言传，不能传授他人，不能与他人同享，“故达于道者独见独闻，独为独存，父不能以授子，臣不能以授君”^②，因为任何语言都不足以表达作为宇宙本体的道，都改变了宇宙整体的和谐完满，这样将离道越来越远，“言之愈疾而已愈不见，造之愈众而已愈不知。是故言者逆道之要也，而距德之数也；反天之匠，覆地之具也”，“故言言之言者，自然之具也，为为之者，丧真之数也”^③。然而，人们的心理体验经过反复的玩味以后，就会在自身与体验之间划分出界限，找出差异，使不可言说的心理体验逐步由模糊走向清晰，从而将其概念化、逻辑化，使之成为可以用语言表达出来的情感，所以严君平描述体道之人的状态说：“是故得道之人，见之如子之视亲，履之如地，戴之若天，被之服之，体之如身，为之行之，与之浮沉，与之卧起，与之屈伸，神化与游，志与德运，聪明内作，外若聋盲，思虑玄起，状若痴狂。”^④尽管这种境地是一种什么境地，具体内涵怎么样，人们并不十分清楚，但毕竟用语言表达出来了。这里，我们可以看到，严君平说道不可言说的特性仅仅是指人们的体验过程而

① 《道德真经指归》卷8。

②④ 同上，卷10。

③ 同上，卷12。

言，而不是指人们的思维过程，体现了一种理性与非理性的结合，也就是说，人们在观察世界时可以运用非理性的方法，去体验世界的本质，然而在建造自己的思想理论时，却要用理性的方法，将自己的心理体验进行描述和论说。

道是宇宙之根本，是事物变化运动的根据，作为万物之一的人为什么能够体验道、与宇宙万物打成一片，一起发展，一起变化呢？严君平认为，这是由于人与万物在本质上是一致的，都以道为自己发展变化的根据，都禀受了道而成就了自己的特性，他说：

木之生也，末因于条，条因于枝，枝因于茎，茎因于本，本因于根，根因于天地，天地受之于无形。华实生于有气，有气生于四时，四时生于阴阳，阴阳生于天地，天地受之于无形。吾是以知道以无有之形，无状之容，开虚无，导神通，天地和，阴阳宁，调四时，决万方，殊形异类，皆得以成，变化终始，以无为为常。无所爱恶，与物大同，群类应之，各得所行。^①

这就是说，万物统一于道，道为万物根本，花草树木由道而来，人也没有例外，“我之所以为我者，岂我也哉？我犹为身者非身，身之所以为身者，以我存也。而我之

^① 《道德真经指归》卷11。

所以为我者，以有神也，神之所以留我者，道使然也”^①，正因为如此，所以人能趋道、体道，“故人能入道，道亦入人，我道相入，沦而为一，守静致虚，我为道室，与物俱然，浑沌周密”^②，最终形成了道人一体。

为了使其物我一体的理论具有更深厚的基础，严君平沿袭了当时流行的天人感应思维范式，提出了天地万物同宗共祖的思想。他说：

天地人物，皆同元始，共一宗祖。六合之内，宇宙之表，连属一体，气化分离，纵横上下，剖而为二，判而为五……彼我相应，出入无门，往来无户，天地之间，虚廓之中，辽远广大，物类相应，不失毫厘者，同体故也。^③

严君平在这里强调了天人感应的原因，就是由于它们互相同体，有着共同的情感模式。这一理论与现代心理学格式塔学派提出的异质同构说十分接近，具有重要的理论价值。

第四节 自然无为的政治思想

严遵认为自然界是没有思虑，没有意志，没有作为的，不存在任何外来意志的干涉和强制，“道德不生成万物而万物自生焉，天地不舍群类而群类自托焉，自然之

①② 《道德真经指归》卷9。

③ 同上，卷8。

物不求为王而物自王焉。故天地亿万而道王之，众阳赫赫而天王之，阴气漻漻而地王之，倮者穴处而圣人王之，羽者翔虚而神风王之，毛者蹠实而麒麟王之，鳞者水居而神龙王之，介者泽处而灵龟王之，百川并流而江海王之。凡此九王，不为物主而物自归焉，无有法式而物自治焉，不为仁义而物自附焉，不任自力而物自畏焉。夫何故哉？体道合和，无以物为而自为之化”^①，自然界如此，整个社会也应如此，因此，严遵把自然界所遵循的这种自然无为的原则推广到人类社会，他说：“故道德之所生，爱不能利；天地之所成，为不能致也，唯无爱者能利之，唯无为者能遂之。是故明王圣主无欲无求，不创不作，无为无事，无载无章，反初归朴，海内自宁。”^②在他看来，自然界是自然无为的，人类社会的明王圣主在治理国家时，也应该遵循这种无为原则，体现这种无为精神，以无为来治理国家，让老百姓不受牵制，没有制约地自由发展，只有这样，才能使社会和谐完美。正是在这种自然哲学的理论基础上，严遵全面阐述了其自然无为的政治思想。

自然无为，无为而治是严遵最理想的政治局面，他极力宣扬自然无为，要求人们返回到无君、虚君的太上至德之世。认为在这样的社会中，一切都纯朴自然，没有君臣之分，虽有君主也形同虚设，不会给人民造成任

①② 《道德真经指归》卷11。

何干扰，“君父在上若有若无”^①，人们过着野居穴处的生活，没有压迫，也没有贵贱，“鸡狗之音相闻，民人薪采，登山相视，涧溪共浴，相去甚近，君臣不相结，男女不相聚”，“自生至老，老而至死，非传主命，莫有来往”^②，没有任何智慧和尔虞我诈，人们之间亲如兄弟，自由自在，无忧无虑，“损知弃伪，复归太古，结绳而识期，素情而语事，约物修文，亡言寡志，皆合自然，各得其所”^③，“四海之内，亲如兄弟。亲而不和，敬而不恭。天地人物，混沌玄通”^④，人们的生活俭朴舒适，没有任何高台楼榭，宫殿苑囿，“主如天地，民如草木。岩居穴处，安乐山谷，饮水食草，不求五谷；知母识父，不睹宗族；沌沌傖傖，不晓东西，男女不相好，父子不相恋，不贱木石，不贵金玉；丛生杂处，天下一心”，最后人人“被德蒙仁，以存性命，终天年，得自然哉”^⑤。这种理想的政治局面，实际上是对一种理想社会的追求和对现实社会的抗议。

要实现这样的理想局面，严遵认为最主要的就是要消除“有为”，实行“无为”，这主要包括这样几个方面，第一，治理天下必须有“道”。“道”就是自然，就是无为。因此，帝王治理天下有“道”，就是不妄为，不任己，

① 《道德真经指归》卷8。

②③ 同上，卷13。

④ 同上，卷7。

⑤ 同上，卷11。

严遵说：“故王事自然，不得妄起，得之全命，持之有理，圣知有性，治之有道。失其理则王事不成，去其道则性情不则。是以圣人信道不信身，顺道不顺心”^①；第二，去情损欲。一方面统治者要损欲，在他看来，国家的祸乱往往是由君主的贪欲所引起的，“饥寒困穷者，以其动静不和，耕织不时，适情顺性，嗜欲不厌，食穷五味，衣重文采，丽靡奢淫，不知畏天，功劳德厚，不尅其分，衣食之费倍取兼人也。是以身获其患，事及子孙”^②，因此，为了巩固其统治，为了国家的长治久安，就必须损欲，“是以明王圣主，损欲以虚心，虚心以平神，平神以知道，得道以正心，正心以正身，正身以正家，正家以正法，正法以正名，正名以正国”^③；另一方面，君主也要使臣民损欲。臣下是君主各项指令的贯彻者和执行者，老百姓是臣下役使的对象，如果它们不损欲的话，也会造成社会的极大混乱，给社会的安定带来很大危害。因此君主要“玄教以富民，养以无欲，导以自然，赠以天地，赐以山川，富以年岁，贵以在身，虞以无忧，宁以无患，无欲之不得，无乐之不存”^④；第三，以俭嗇为本。严君平认为，俭嗇是治国的根本，“治国之道，生民之本，嗇为祖宗，是故明王圣主损形容，卑宫室、绝五味，灭声

① 《道德真经指归》卷 11。

② 同上，卷 13。

③ 同上，卷 10。

④ 同上，卷 12。

色”^①，君主不应靠豪华的宫室、显赫的礼仪和华丽的服饰来显耀自己的权威，应当以俭朴自律，以身作则。如果统治者奢靡成风的话，不仅使整个国家的官僚机构腐化堕落，而且还会导致统治阶级与被统治阶级之间矛盾的尖锐化，他说：“天下相放，养伪饰奸，消灭和睦，长暴之原，侵以为俗，巧利为贤，损民大命，以增民劳，伤人美性以益民烦。当此之时，溪谷异君，四海各王，尊名贵势。强大为右，忿急相逾，力正任武，强者拘弱，众者制寡，以乳代治，以非图是，臣弑其君，子弑其父，争之愈大，莫之能守，求之甚众，得之者寡。道路悲忧，尽言军旅，谄谄警警，至相烹煮”^②，这样将会出现社会秩序的大混乱，以至于国将不国，改朝换代；第四，各安其分。严遵认为人生来有“分”，天地按各自的分位给人满足。“天地之生人也有分，天地之足也有分”^③，在他看来，君王的职分就是治国理民，臣下的职分是从上，奉公守职，使名实相符，老百姓的职分就是依时劳息，从事耕织。这种“有分”的状态是道德所决定的，是自然存在的和谐状态，任何人都不得违背这种职分，人的任何活动都不得超越这种“分”，否则就是“失分”，“去彼任己，失君之分；创作私伪，失臣之分；衣食不适，失民之分”，“失分”就会造成严重的后果：“失主之分，则

① 《道德真经指归》卷10。

② 同上，卷9。

③ 同上，卷13。

国不存；失臣之分，命不可全；失民之分，身不可生”^①，只有上下各安其分，不随心所欲，才能出现一种自然无为、和谐宁静的政治局面；第五，树立民为君本的思想。严遵认为君王首先应当是为了人民，而不是为了自己，只有这样，人民才能归顺他，服从他，如影之随形，响之随音，他说：“动不为已，先以为人，无以天下为敌，故天下争为之臣”^②，“世主为声，天下为响，世主为形，人物为影”^③，君主之所以首先要为人民，主要原因就是民为君本，只有本固才能华实，源足才能流盈，他说：“人之生也悬命于君，君之立也悬命于民。君得道也则万民昌，君失道也则万民丧。万民昌则宗庙显，万民丧则宗庙倾，故君者民之根也，民者君之根也。根伤则华实不生，源衰则流沫不盈，上下相保，故能长久。”^④在这里，严君平虽然强调了君对民的重要性，但更强调了民对君的重要性。这一思想反映了当时知识分子的共识，体现了知识分子对人民力量的认识水平。严君平以此警告君主应重视百姓利益，满足百姓的生存要求，缓解日益激化的阶级矛盾，以保国家的安宁和统治的长久。因此，他极力反对不顾人民死活而进行的穷兵黩武的战争，反对镇压人民的严刑峻法。如他对战争给人民带来的灾难就进行了愤怒地控诉，他说：“当此之时，饰养戎马，不遑

① 《道德真经指归》卷 13。

② 同上，卷 11。

③④ 同上，卷 8。

亲戚，奔郊先至，常食菽粟。贪夫坐而为宰，庸仆之徙畜而为贼，百姓罢极，财殫力倦，长徭兵役，久而不息，时念归家，悽怆慷慨，想亲罢老，泣涕于外，慈父惠母，忧愁伤心，肝胆气志，摧折于内，士卒双头，结踵骸骨，暴露流离于中野者，不可胜计。道路憧憧，皆为孤子，思慕号令，踊泣而起，何罪苍天，遭离此咎。”^①对严刑峻法他批评说：“无德之人，务适情意，不顾万民，政失乱生，不治于身，专司民失，督以严刑，人有过咎，家有罪名，百姓怨恨，天心不平，其国乱扰，后世有殃。”^②

正是在这种自然无为的政治思想指导下，严君平对当时统治者的各种“有为”之举都进行了尖锐的批评，如他就曾指责大国依仗国富兵强，侵占小国土地的行径，他说：“强大之兵，非以顺天地，本和弱，主慈爱，诛骄暴，救不足，破贪叨也。将恃国家之势，民人之众，好起功名，效其恣故，利人壤土，欲人财货，乐煞安伤，夷人宗庙，丧人社稷，以显其威重。屈约而畏下，乘人之利而申其志，亲之者死，事之者祸，咎责绝逆，人心煞戮，不合天意，生而天下病，死而天下利，众弱为一，同忧共谋，虽有强名，实不得胜”^③，他正告大国之君，如果凭借国富兵强，轻举妄动将会危于累卵，大祸临头，“是故威势尊宠，穷极民上，名号显荣，覆盖天下而不知足

① 《道德真经指归》卷8。

②③ 同上，卷13。

者，猎祸之具而危亡之大数也”^①，对当时的什伍连坐法，严君平也批评说：“使日下之民皆执《礼》《易》，通《诗书》，明律比，知诏令。家一吏，里一令，乡一仓，亭一库。明察折中，强武求盗。天下重足而立，侧目而视。父子不相隐，兄弟不相容。此事之极，无益于治。”^②对当时统治者提倡的礼治，严君平也给予了揭露和批评，他说：“夫礼之为事也，中外相违，华盛而实毁，末隆而本衰。礼薄于忠，权轻于威，信不及义，德不逮仁，为治之末，为乱之元。诈伪所起，忿争所因”，并一针见血的指出礼是“祸乱之所由生，愚惑之所由作”的根源。本来礼是整个社会共同的行为规范，对人们的行为起着制约作用，而现在礼却成了“祸乱之所生，愚惑之所作”^③的根源，礼掩盖着所有的罪恶和腐败，这就揭露了礼的虚伪性和欺骗性，给予了当时的儒家伦理当头棒喝，具有鲜明的战斗性。

从上所述，我们可以看出，《道德真经指归》的政治思想具有这样的特点：第一，强烈的现实感和鲜明的战斗性。如他对战争给人民造成的灾难的控诉，就是对汉武帝穷兵黩武政策的反对，因为武帝连续三次发动了对匈奴的大规模攻击，造成了惨重的损耗，仅元朔五年（公元前124年），汉军“士马死者十余万，兵甲、转漕

① 《道德真经指归》卷8。

② 同上，卷9。

③ 同上，卷7。

之费不与焉”^①，对什伍连坐法的批判，反映了汉武帝之后，西汉社会用法深重的实际情况，等等；第二，儒道兼综的思想倾向，如严君平对太上至德之世的描述，对儒家礼治的批判都体现了道家思想的深刻影响，而人各有其分的思想，以诗、书、礼、乐教育民众，肯定上仁、上义之君统治的思想，很显然又受到了儒家思想的影响。不过，其政治思想的主导倾向还是属于道家。这是不容置疑的。

^① 《汉书·食货志》。

第八章

身国并重的道家养生论

——《老子河上公注》

道家思想在汉代的发展过程中，由于神仙方术思想的逐步渗入，到东汉时期，形成了一股尚黄老、修仙道的社会思潮，因此人们多以道家思想来治身养性，如桓帝就曾三次祭祀老子，并在延熹九年（公元166年），“亲祠老子于濯龙宫。文罍为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”^①，桓帝在肃穆庄严的气氛中，用郊祀天帝的规格来祭祀老子，其目的是为了“存神养性，意在凌云”^②，但桓帝毕竟为凡夫俗子，难断尘根，所以襄楷给其上疏说：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！……今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？”^③襄楷以道家的清静无为，省奢去欲，存神养性来

① 《后汉书·祭祀志》。

② 边韶：《老子铭》，《隶释》卷3。

③ 《后汉书·襄楷传》。

规劝桓帝，向桓帝说明仅有存神养性的愿望是不行的，还必须在行动中严守禁规。

皇帝如此，一般的文人学士更是蔚成风气，据杨树达先生《老子古义》所附《汉代老学者考》，东汉时期许多士人都运用除情却欲，超凡脱俗的修养功夫来达到道家所主张的清静恬淡的精神状态，如淳于恭，善说老子，清静不慕荣名^①。樊瑞，好黄老言，清静少欲^②，周勰，常隐处窞身，慕老聃清静，杜绝人事^③。这样，道家早期的统治术就完全变成了一种养生说，正是在这样的时代风尚中，出现了一部以修道长生的理论来解说《老子》的道家著作，这就是《老子河上公章句》，又称《老君道德经河上公章句》或《老子河上公注》。

河上公本无其人，是一位传说中人物。然唐代陆德明《经典释文》记载说：“汉文帝窦皇后好黄老之言，有河上公者，居河之湄，结草为庵，以《老子》教授。文帝征之不至，自诣河上责之。河上公乃踊身空中，文帝改容谢之，于是作《老子章句》四篇以授文帝，言治身治国之要。”由此看来，河上公是实有其人，并作有《老子章句》一书，但这种记载为道教信奉者的传说，颇具神话色彩，对此问题，清代著名学者姚振宗在《隋书·经籍志考证》中进行了详核的考证，他说：

① 《后汉书·淳于恭传》。

② 《后汉书·樊准传》。

③ 《后汉书·周勰传》。

据《史记》及本志篇叙，则河上丈人凡五传而至盖公。汉文帝之宗黄老，乃得之于盖公，非受于河上公也。考嵇康《圣贤高士传》有河上公无河上丈人，皇甫谧《高士传》有河上丈人无河上公。虽二家之书，皆为后人所辑录，非其原编，然嵇《传》称河上公谓之丈人，则可知河上公即河上丈人，非两人矣。……今所传，汉河上公书耳。是说也，似沿本志之误。盖本书以见存有河上公注，惑于《神仙传》之说，遂以为汉文帝时人，又见《七录》有河上丈人注，阮氏或题战国时人遂别为一家，而附着于下，陆氏《释文》亦引《神仙传》之言，故自来相传，有汉河上公，实不然也。

因此，河上公并非汉文帝时人，今所传《老子河上公章句》“盖当后汉中叶迄末造间，有奉黄老之教者，为敷陈养生之义，希幸久寿不死，托名于河上公而作”^①。关于《老子河上公章句》的成书年代，目前有三种说法：一说为西汉宣成之世或稍前，以金春峰为代表^②；一说为东汉时期，王明、冯友兰、任继愈先生^③均持此说；一说为

① 王明：《〈老子河上公章句〉》，《国立北京大学 50 周年纪念论文集》1948 年；又见《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年 6 月版。

② 金春峰：《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》，《中国哲学》第 9 辑。

③ 冯友兰：《中国哲学史科学初稿》第 5 页，上海人民出版社版；任继愈：《庄子的唯物主义世界观》，载《庄子哲学讨论集》，王明先生见上引文。

魏晋时期，系魏晋葛洪一派道教徒所作，谷方先生持此说法^①。我们依东汉说进行论述。

《河上公章句》曾被贬为“其说不经，全类市井小说，略不知今古，辱老子之书又甚矣”^②，实际上，《河上公章句》经文为老子古本，注文皆用古义实义，其对老子思想，汉代道家以及早期道教思想的研究，都具有重要价值。此书主要版本有明正统《道藏》本和铁琴铜剑楼藏宋刊本。《道藏》本题为《道德真经注》，收在《道藏·洞神部·玉诀类》第363册，共4卷，从知一至知四，无篇目。宋刊本题为《老子道德经》，收在《四部丛刊·子部》，共4卷，文前有《老子道德经序》，题为“太极左仙公葛玄造”，《序》后为《老子篇目》，分为道经和德经，从“体道第一”至“归根十六”为“河上公章句第一”即卷1，从“淳风第十七”到“为政第三十七”为“河上公章句第二”，即卷2，以上为“道经”部分，从“论德第三十八”到“守道第五十九”为“河上公章句第三”即卷3，从“居位第六十”到“显质第八十一”为“河上公章句第四”即卷4，以上为“德经”部分。在此之后有“老子篇目终”“建安虞氏刊于家塾”字样。正文分别题为“老子道经”、“老子德道下”，这两部分内容完后，分别有“河上公老子道经卷上”和“河上公老子德经终”之

① 谷方：《〈老子河上公章句〉考证……兼论其与抱朴子的关系》，《中国哲学》第7辑。

② 涵芬楼影印本。

语。因此笔者疑“老子德经下”当为“老子德经”，“下”字或为误衍。本章所引《河上公章句》以《四部丛刊》本为准，必要时参照《道藏》本。

第一节 以“元气”解道的宇宙学说

《河上公章句》主要是依据《老子》的基本观点和思想来立论的，由于道是老子思想的核心，要阐述和注释老子思想，就不可避免地要对道作一番解说。河上公认为道是天地万物的根源和始基，天地万物都是由道生化出来的，在对《老子》“天地万物生于有，有生于无”作注时说：“万物皆从天地生，天地有形位，故言生于有。天地、神明、蚺飞蠕动皆从道生，道无形，故言生于无也”河上公认为，道就是元气，它们两者异名而同实，都是天地万物之祖，所以河上公一方面说道生万物，同时又说元气生万物，如注《老子》“生而不有，为而不恃”时说“元气生万物而不有”。河上公所说的元气，就是原始之气，原初之气，《老子》曾说“玄牡之门，是谓天地之根”，所谓“根”就是始祖，原始之意。河上公注为：“根，元也。言鼻口之门乃是通天地之元气所从往来。”这里河上公以“元”释“根”，表明他与老子“根”所具有的原始、始祖之意是一致的，只是河上公在作注时，将宇宙问题引申到了人的养生问题，所以它将鼻口等与“玄牡之门”互相类比，以此作为生命之源。

河上公受汉代宇宙生成论思想的影响，也表述了自

己的宇宙图式，在他看来，整个宇宙万物从道所来，其具体演变过程是：由道首先生出一，即精气“一者，道始所生太和之精气也”^①，由精气分为阴阳二气，由阴阳二气再生出和气，阳气清，阴气浊，由清、浊、和三气分为天、地、人，天地含气生成万物，这个过程的表现图式为：



这一宇宙生成图式在河上公对《老子》第42章作注时得到了充分体现。《老子》第42章有：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”河上公注为“道始所生者一也”，“一生阴与阳”，“阴阳生和气，清浊三气分为天地人也”，“天地人共生万物也。天施地化人长养之”^②。

道不仅生化万物，而且还要像母亲哺育儿子一样，来供养万物，使它们正常生长，在第51章注中说：“道之于万物，非旦生之而已，乃复长养成就覆育，全其性命”，道供给万物的养料就是精气，所以它说“道育养万物精气，如母之养子”^③。在河上公看来，道化生万物之后，作为万物根本的道并不是不存在，而是已经渗透于

① 《能为》第10，以下所引《老子河上公章句》皆只注篇名。

② 此段话《四部丛刊》本为“道始所生者”，“一生阴与阳也”，“阴阳生和气浊三气分为天地人也”，“天地共生万物也，天施地化人长养之也”。

③ 《象元》第25。

万物之中，成了万物的根据，“道通行天地，无所不入，在阳不焦，在阴不腐，无不贯穿，不危殆”^①，“万物之中皆有元气”^②，因此天地万物“皆归道受气也”^③。这样就否定了道是游离于万物之外，超越于万物的精神实体，继承了《老子》、《淮南子》宇宙理论的合理因素。

道之所以融于万物之中，成为万物的根据，主要原因在于道是无形的，这种无形就是虚无，就是元气最根本的特征。所以河上公对《老子》第43章“无有入无间”作注说：“言无有者，道也。道无形质，故能出入无间，通于神明，济于群生。”正是道的这种无形性，才能使道无所不在，无处不有，无所不生，无所不化，才产生了具有各种属性的万事万物。但道本身仍是一种物质存在，这样，就使道具有了普遍性与物质性互相结合的特性，“在古代朴素观念的范围内，尽可能地解决了物质的普遍性问题”^④。

河上公宇宙理论中，还存在着汉代盛行的神秘的天人感应理论思想的影响，因而有着把道拟人化、神圣化的倾向，如说：“人能强力行善，则为有意于道，道亦有意于人”^⑤，“小人不知道意而妄行，强知之争，以自显著，

① 《象元》第25，《道藏》本末句为“无不由穿而不危殆也”。

② 《道化》第42。

③ 《任成》第34。

④ 王德有：《道旨论》第88页，齐鲁书社1987年9月版。

⑤ 《辨德》第33。

内伤精神，减寿消年也”^①，这就是说，道有意志，能决定人事，报应善恶。但河上公以元气解道的理论，建立了一个比较系统的元气学家，“在道概念的发展中创立了一家之言”^②。为道家思想的发展作出了应有的贡献。

第二节 “致太平”的政治思想

《河上公章句》坚持道家无为而治的基本立场，主张清静无为，崇尚俭朴质直，反对礼乐浮华，以“致太平”为宗旨，追求天下安宁，各守其分，各在其位，各尽所能的政治局面。

河上公认为人君治国的根本目的，就是要达到天下太平，使人民安居乐业，因此，它反复强调治国要以“致太平”为务，如说：“中士闻道，治身以长存，治国以太平”^③，《仁德》篇也说：“万物归往而不害，则国家安定而致太平矣”，要实现这一愿望，达到“致太平”的目的，河上公认为君主起着决定的作用，所以它围绕着“致太平”这一宗旨，论述了君主的一系列行为规范。首先，君主应当爱惜民力。在河上公看来，百姓的力量是巨大的，它既能建设一个王朝，也能毁掉一个王朝，“水能载之亦能覆之”就是这种情形的绝好写照。所以它说

① 《知病》第 71。

② 王德有：《道旨论》第 87 页，齐鲁书社 1987 年 9 月版。

③ 《同异》第 41。

“治国者爱民则国安”^①，要爱惜民力，君主就必须克制自己的欲望，使老百姓免受徭役征召之苦，“我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富。我常无欲，去华文，征（正）服饰，民则随我为，多质朴也”^②。同时，君主对待百姓要如母亲对待孩子一样，应一视同仁，施以爱心，不可政烦令苛，滥用刑罚，“圣人爱念百姓如孩婴赤子，长养之而责望其报”^③，“圣人不贱石而贵玉，视之如一”，“使贵贱各得其所”^④，“政教宽大，故民醇醇富厚相亲睦也……政教急，民不聊生”^⑤，所以河上公认为“治天下常当以无事，不当烦劳也。及其好事则政教烦，民不安，故不足治天下也”^⑥。并警告统治者，如果滥杀无辜，将会失去天下，“为人君而乐杀人，此不可使得志于天下”，于是，河上公提出了对待老百姓应以德化教之的主张，“百姓为善，圣人因而善之”，“百姓为信，圣人因而信之”，即使百姓未能为善，未能守信，君主也应用道德教化使其为善，让其守信，“百姓虽有不善者，圣人化之使善也”，“百姓为不信，圣人化之使信也”^⑦。这种爱民主张，是我国古代民本思想的反映，体现了有识之士对民

① 《能为》第 10。

② 《淳风》第 57。

③⑦ 《任德》第 49。

④ 《巧用》第 27。

⑤ 《顺化》第 58。

⑥ 《忘知》第 48。

与国的关系的理性认识。

道家认为，道不仅是自然界演变发展的总规则，而且也是社会发展的总规则，也就是说，道的规则性，不仅指自然规则，也指社会规则，在社会领域也发挥着重要作用。河上公继承了道家的这一理论，认为要“致太平”，君主还须用道治国，依道而行，循道而动。所以他说：“用道治国则国昌民安。”^①河上公这里所说的“道”就是一种社会规则，既然是一种规则，君主就不能恣意妄为，违道而行，应当根据道的本质来治理国家，统治民众，“为事当如道安静，不当如飘风骤雨”^②，否则就要失威失位，“人君不静则失威”，“王者轻滔则失其臣”，“王者行躁疾，则失其君位”^③。道既是社会运转的内在本质，又是个人的一种德行，这种德行大至国家，小至身家乡里。培养了这种德行，于国于己都大有益处。河上公在《修观》章说：“修道于身，爱气养神，益寿延年，其德如是，乃为真人。修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻贞，其德如是，乃有余庆及于来世子孙。修道于乡，尊敬长老，爱养幼小，教诲愚鄙，其德如是，乃无不覆及也。修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私，其德如是，乃为丰厚也。人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，信如影响，其德

① 《任德》第 35。

② 《虚无》第 23。

③ 《重德》第 26。

如是，乃为普传。”这样一来，就使道家的“道”从纯粹的形而上领域拖回到了现实的人生和政治领域。这是秦汉时期道家的一个创造性功绩，也是秦汉道家不同于先秦以老庄为代表的道家的一个主要方面。

正身立信也是河上公达到“致太平”宗旨的一个重要内容。河上公认为，君主为万民之父母，应当以身作则，诚实可信，如果君主欺骗臣下，臣下也会照样欺骗君主，这样，君主就会闭塞视听，弄不清事情的原委和真情，以致于奸谀之臣日进，忠廉之士渐远，“正直日以少，邪乱日以生”^①，最后去位失国。在对《老子》第58章“其无正，正复为奇，善复为妖”作注时，他说：“无，不也，谓人君不正其身，其无国也。奇，诈也，人君不正，下虽正，复化为上，为诈也。善人皆复化上为妖祥也。”《淳风》篇也说：“君信不足于下，则应之以不信而欺其君也。”这一观点与严君平强调君主注重修养，实行政国理民的政治理想是一致的，这也反映了汉代道家的某些共同特点。

在河上公的政治思想中，也与严君平一样，一方面坚持道家自然无为的思想，认为“治天下常当以无事，不当烦劳也”^②，并对儒家的仁义道德进行了许多攻击和批判，如《论德》章说：“礼废本治末，忠信日以衰薄，礼者贱质而贵文”，《俗薄》章说：“大道废不用，恶逆生，

① 《论德》第38。

② 《忘知》第48。

乃有仁义可传道”；另一方面，河上公又极力维护儒家鼓吹的等级制度，要人们各安其位，各得其所，强调“贵贱不相犯”，肯定儒家的政教礼乐之学，提倡父慈子孝，夫信妻贞，君圣臣忠等封建伦理纲常。因此，其政治思想体现了一种显明的儒道兼综的特征。

第三节 爱气养神的长生论

河上公以其道论为理论基础，继承了道家损情寡欲、清静无为的传统理论，极大地发挥了道家益寿延年的养生思想，提出了以爱气养神为核心，长生久寿为目的的养生理论，成为道家思想在东汉发展的奇花异彩。

河上公认为，道作为宇宙万物的根本，世界的本源，具有形而上的性质，然而落实到现实层面，即形而下的领域，无非就是治国与治身两大方面。因此，它在解释《老子》“道可道非常道”时，将“道可道”释为“经术政教之道也”，将“非常道”释为“非自然长生之道也”，并认为“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道”^①，将道分为“经术政教之道”和“自然长生之道”，这是河上公的一大发明，也是历史上第一次。正由于道分为治国与治身两方面，因此，河上公在注释《老子》经文时，往往是治国与治身相提并论，

^① 《体德》第1。

这成了《河上公章句》养生论的一大特色，书中有着大量身国并兼的言论，兹约举如下：

治身者爱气则身全，治国者爱民则国安。^①

治身者呼吸精气，无令耳闻也；治国者布施惠德，无令下知也。^②

治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也；治国者寡能摠众弱，共使强。^③

用道治国则国安民昌，治身则寿命延长无有既尽时也。^④

治国权者不可以示执事之臣也，治身道者不可以示非其人也。^⑤

治国者当爱民，则不为奢泰；治身者当爱精气不放逸。^⑥

治国烦则下乱，治身烦则精散。^⑦

以上所引各条，我们可以看出，河上公重治身轻治世的思想是相当突出的。所以《河上公章句》中，虽有时也说到治国，但往往以治身为先，把治身摆在首位，如上引第1～3条就是如此；明明有的经文与治身了无关涉，

①② 《能为》第10。

③ 《无用》第11。

④⑤ 《仁德》第35。

⑥ 《守道》第59。

⑦ 《居位》第60。

《河上公章句》为了强调治身之重要，也极力敷陈养生之说，如将“爱国治民”注为“治身者爱气则身全，治国者爱民则国安”^①，将“治大国若烹小鲜”注为“治国烦则下乱，治身烦则精散”等等^②。在《守微》第46“学不学，复众人之所过”注中，《河上公章句》更将治身作为圣人之学，治世作为众人之学，强调了治身与治世的区别，它说：

圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然。人学治世，圣人学治身，守道真也。^③

《河上公章句》强调治身的目的，就是为了长生久寿，“和气潜通，故得长生也”^④，“德不差忒，则长生久寿”^⑤。要达到长生久寿的目的，河上公认为必须以爱气养神为前提，否则，长生久寿就是一句空话。

所谓爱气，就是爱养精气。《河上公章句》认为天人一体，精气互相贯通，“天道与人道同，天人相通，精气相贯”^⑥，人本禀道之精气而成，“道善禀贷人之精气，且成就之也”^⑦，因此，宇宙中有精气，人体中亦有精气，人一出生就体现了精气的功效，“赤子未知男女之合会而阴

① 《能为》第10。

② 《居位》第61。

③ 《守微》第64。

④ 《道化》第42。

⑤ 《反朴》第28。

⑥ 《鉴远》第47。

⑦ 《同异》第41。

作怒者，由精气多之所致也”^①。按现代心理学家的说法，人的性冲动是与生俱来的，是一种本能的冲动，而不是后来习染而成。河上公认为这是精气旺盛的结果。人通过鼻和口与天地相通，使精气往来于人体，“鼻口之门，是乃通天地之元气所从往来”，具体来说，天之气通过鼻子与人相通，地之气通过口与人互通，“天食人以五气，从鼻入藏于心，五气清微，为精神、聪明、音声、五性”，“地食人以五味，从口入藏于胃，五性浊辱，为形骸、骨肉、血脉、六情”^②。正因为精气是构成人体的元素，所以人必须爱养精气，才是长生久寿之道，《河上公章句》对此进行了大量的论述，它说：

自爱其身，以保精气。^③

人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，蒂不坚则落，言当深藏其气，固守其精，使无漏泄。……深根固蒂者，乃长生久视之道。^④

治身者当爱精气不放逸。^⑤

人能自节养，不失其所受天之精气，则可以久。^⑥

这样就能积精生神，颐养神明，而致长生久寿，“爱精重

① 《玄符》第55。

② 《成象》第6。

③ 《爱己》第72。

④⑤ 《守道》第59。

⑥ 《辨德》第33。

施，髓满骨坚”^①就是这个意思。

《河上公章句》不仅注重于爱气，同时又强调养神，“人所以生者，为有精神”^②，因此，人要长生久寿，就要使精神不散失，心情不烦扰。人的精神由于禀受了精气才得以产生，精气就藏于人的五脏之中，“肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志”^③，所以五藏又称作五藏之神，这样，养神就是养五藏神。《河上公章句》认为，养神的关键就是恬静寡欲，使五藏不伤，骨髓无病，这样自可延年益寿，它说：

爱气养神，益寿延年。^④

常道当以无为养神。^⑤

人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。^⑥

治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也。^⑦

正因为保养精神能够延年益寿，所以《河上公章句》并不认为世人所采取的加强营养，锻炼身体等使人身体强健的措施，可以达到长生久寿，恰恰相反，这正是人们

① 《安民》第3。

② 《爱己》第72。

③ 《成象》第6。

④ 《修观》第54。

⑤ 《体道》第1。

⑥ 《虚用》第5。

⑦ 《无用》第11。

短命而夭的根源，是人们追求长生久寿的一个误区。因为这样，人们就会把肉体的各种刺激和欲望看得高于一切，使人伤精耗神，“好听五音，则和气去心，不能听无声之声”，“心贪意欲，不知厌足，则行伤身辱也”，“贪淫好色，则伤精失明也”，“人嗜五味于口，则口亡言，失于道味也”，“妄视，泄精于外”，“驰骋呼吸，精神散亡，故发狂也”^①，伤神就会伤生，伤生即会短命，因此，《河上公章句》认为，把血肉之躯看得高于一切的养生之法，是人们保养精神的最大障碍，“吾所以有大患，为事有身，有身忧其勤劳，念其饥寒，徧情从欲则遇祸患也”^②，唯有除情去欲，清静无为，方能益生延年，长生久寿。

《河上公章句》所强调的养神，主要在于保持心灵的宁静，使整个人心灵的节奏与宇宙内部的生命节奏相结合，最后达到像婴儿一样“无所造为”^③，“内无思虑，外无政事，则精神不去也”^④。这种境地实际上就是人与天地共存的境界，对于这种境界，西汉初年司马谈的《论六家要旨》就有过明确的阐述，他说：“至于大道之要，去健羡，拙聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。”司马谈认为要与天地长久，必须保持心灵的平静，不要使神骚动，

① 《检欲》第12。

② 《馱耻》第13。

③ 《忘知》第48。

④ 《能为》第10。

要消除人类所获得的各种知识，但这种与天地长久的境界，不是指人的肉体能够羽化成仙，长生不死，而是说人在排除了各种欲望之后，保持内心的平静，可以产生一种人与天地共在的心理体验。河上公认为养神可以长生不死，也主要是从人的心理体验而言，而不是追求一种肉体的长生永存，所以它说：“人能养神则不死也。”^①“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”^②河上公明确承认肉体不可长存“人死利气竭，精神亡”^③。由此看来，道家的养生思想，在《河上公章句》中还没有发展成为一种肉体长生的思想，至少还不十分明显。为了爱气养神，《河上公章句》还提出了一套导引行气的功法理论。行气导引之说，由来已久，《庄子·刻意》篇有“吹响呼吸，吐故纳新，熊径鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考之所好也”，《淮南子·齐俗》篇也有王乔赤松呼故而吸新的记载，《汉书》王褒《圣主得贤臣颂》也记载了“偃仰拙信若彭祖，吮嘘呼吸如乔、松”之语，《后汉书·王充王符仲长统列传》也有“安神闺房，思老氏之玄虚，呼吸精和，求至人之仿佛”，这说明，行气导引之说，从先秦时期起就一直存在，并在汉代养生思潮的氛围中得以盛行，《河上公章句》继承了这种传统理论，并加以系统化，其功法

① 《成象》第6。

② 《守道》第59。

③ 《戒强》第76。

理论，既有专门术语，又有简单要领，“天门谓北极紫微宫，开阖谓始终无际也。治身，天门谓鼻孔，开谓喘息，合阖呼吸也”^①，“不死之有，在于玄牝，玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口”^②，“鼻口呼吸喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有”，“用气常宽舒，不当急疾勤劳也”^③。通过这套功法，可以练气养神，延年益寿。

《河上公章句》的养生学，利用了当时的医学成就，其精气、五藏神的思想，就与当时的医学理论互相关联，《黄帝内经·素问》云“所谓五藏者，藏精气而不写也”^④，“黄帝曰，余闻上古有真人者，提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地”^⑤，“五藏所藏，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，是谓五藏所藏”^⑥，《灵枢·荣卫生会》也说，“营卫者，精气也”，《根结篇》说，“调阴与阳，精气乃光”。正是这种医学理论的成就，使河上公认识到，精气神对人体的生命存在是不可分离的，因此，在《河上公章句》中，常常是精气、精神、爱气养神并提，它们是互相统一的，如《虚用》篇说：“不如守德于中，育养精神，爱气希言”，

① 《能为》第10。

②③ 《成象》第6。对“玄牝”之说《胎息经》与此说法稍异，它说：“脐下三寸为气海，亦为下丹田，亦为玄牝。世人多以口鼻为玄牝，非也。口鼻即玄牝出入之门。”

④ 《黄帝内经·素问·五藏别论》。

⑤ 《黄帝内经·素问·上古天真论》。

⑥ 《黄帝内经·素问·宣明五气》。

《守道》篇说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”

《河上公章句》通过注释《老子》经文，利用当时的哲学和医学成就，阐明了修道长生的理论及其方法，尽管受注经的体制之限，“不能成一首尾完具之养生论”，但通过散见于各章的注文，“已灼然晓示治身之要指矣”^①，其养生之法，虽与神仙思想有关，但不是寻求不死之药，以图成神成仙，而是主张怀道抱一，导引行气，依靠自身修炼达到长生久寿。这种长生思想为后来道教进一步继承和发展，为道教的产生提供了某些理论上、思想上的契机。

① 王明：《〈老子河上公章句〉》，《道家和道教思想研究》第304页，中国社会科学出版社1984年6月版。

第九章

道家思想的宗教化——道教

汉代是中国思想文化发展史上的一个重要时期，也是中国宗教史上的一个重要时期，儒学的神学化，道家思想的宗教化，佛教的传入都发生于这一时期。如果说春秋战国是宗教迷信衰落，理性主义高涨的时期，那么，汉代就是宗教迷信兴旺、非理性主义膨胀的时期。

第一节 依托于道家的道教

中国道教的产生是一个漫长的过程，其思想来源十分庞杂，既与古代宗教和民间巫术有关，又与战国至秦汉时期的神仙传说和方土方术有关，还吸收了儒家经学、古代医学和体育卫生知识的营养，受到了阴阳五行思想、佛教学说的影响，这些都不在笔者论述之列。实际上道教的产生，道家思想是一个重要源头，道教依托于道家而生。

道教与道家本不是一回事，两者有着本质的差异，道家是一个学术派别，而不是宗教；道家典籍《老子》、

《庄子》等都是学术著作，而不是神学经典，因此，历代许多学者都认为道家异于道教，并指出了它们的差异。著名文学理论家刘勰就有道家三品说：“上标老子，次述神仙，下袭张陵”^①，马端临更把道家分为五等，“清静一说也；炼养一说也；服食又一说也；符箓又一说也；经典科教又一说也”，等级越下就越偏离了道家学说，“愈远而愈失其真矣”^②。近代著名道教史研究者许地山先生更明确地指出：“古初的道家是讲道理，后来的道教是讲迷信。而道士们每采他家之说以为己有，故在教义上常觉得它们是驳杂不纯的。”^③但道教并未抛弃道家，而是打着道家的旗号，依托于道家理论，对道家进行改造，混迹于道家，与道家结下了不解之缘，形成两者之间非即非离的关系。

道教与道家这种非即非离的关系，主要是通过神化老子，并将神仙方术、阴阳五行、宗教伦理等与道家思想互相揉合而形成的。老子的被神化与汉代所流行的崇尚黄老的社会思潮密切相关。

黄老之学在汉初是作为一种治国理民的统治术流行于世，并遍及朝野，值得注意的是，黄老之学不仅重视治国，而且强调养身，司马谈就曾指出了黄老之学的这一特点，他说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之

① 《弘明集》卷8。

② 《文献通考》卷225。

③ 许地山：《道教史》第9页，上海书店1991年12月版。

要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”，“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则蔽，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之”^①。由于黄老之学的这一特点，就使得各种养生方术与黄老互相结合起来，并将黄帝与老子逐渐神化。在这之中，方仙道的活动不可忽视。

方仙道是道教产生的前身，它是战国时期神仙家、阴阳家、方技家、术数家互相结合并修习各类道术的方士集团。这批方士竭力鼓吹长生不死，人能成仙，编造了许多神话，为了使这些神话让人信服，它们便极力将这些神话附会在一些英雄人物身上。黄帝作为中华民族的始祖，自然也就成了这些方士们鼓吹仙化的中心。本来黄帝在先秦时期就有得道成仙的记载，《庄子·大宗师》说：“黄帝得之（道），以登云天”，到刘向撰《列仙传》时，就专门记载黄帝成仙之事，它说：

黄帝者，号曰轩辕，能劾百神，朝而使之。弱而能言，圣而预知。知物之纪，自以为云师。有龙形，自择亡日，与群臣辞，至于卒。还葬桥山。山崩，柩空无尸，唯剑舄在焉。仙书云：黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下。鼎成，有龙垂胡髯下迎，帝乃升天，群臣百僚悉持龙髯，从帝而升。攀帝弓及龙髯，拔而弓坠，群臣不得从，仰望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。

^① 《史记·太史公自序》。

经过这番渲染，黄帝就完全变成了一位神仙。

方仙道在战国秦汉时期异常活跃，人数也相当庞大，《史记·封禅书》载，当时“言神怪奇方者以万数”，方士“不可胜数”，并出现了几种影响较大的神仙方术，如谬忌的“太一方”，少翁的“鬼神方”，李少君的“却老方”。在这批方士们的鼓吹下，不少帝王酷爱方仙道，秦始皇曾听信方士之言，派人去东海寻求仙药，结果不得而返。汉武帝也信好方仙道，大行封禅之事。相传武帝十分羡慕黄帝飞身成仙，很希望自己也能像黄帝一样长生不死，逍遥天空，他曾说：“嗟呼，吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳。”元封元年十月（公元前110年），在征匈奴回国途中，路过黄帝陵寝时，武帝命18万大军在黄帝陵对面连夜垒台，祈求成仙。后来，方仙道被人们指责为“左道”、“奸人”之术。如汉代谷永就曾上书说：“世有仙人服食不终之药，遥失轻举，……黄冶变化，坚冰淖溺，化色五仓之术者，皆奸人惑众，挟左道，怀诈伪，以欺罔世主”^①，由此，方仙道就遭到了朝廷的排斥和打击，逐渐被摈斥，从此衰落下来。后来，方仙道就与黄老之学互相融合，修习黄老养性之术，这样，方仙道就变成了黄老道，并在社会上迅速发展起来。随着黄老道的流行，老子的影响越来越大，地位越捧越高，事迹越来越玄虚，最后被神化，成为道教教主。

黄老道正式形成于东汉桓帝时期，在此之前，黄老

^① 《汉书·郊祀志》。

养性长生之术在宫廷上层十分流行。光武帝刘秀勤理国事，不敢稍有懈怠，结果使后来成为明帝的太子刘庄上谏说：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福。愿颐养精神，优游自宁”^①，楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”，“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”^②，将黄老与浮屠相提并论，已透露了黄老的宗教气息。到桓帝时，黄老道的名称就正式见诸于史籍，《后汉书·王涣传》说：“延熹（158～167年）中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”，并在宫中立黄老浮屠之祠，这表明黄老道已获得了官方承认，这样就为黄老道的广泛流行和发展提供了有利的条件。正是由于黄老道的广泛流行，才使道教得以依托而产生，早期道教正是打着黄老道的招牌在社会上布道传业。张陵、张鲁的天师道历代相传《老子想尔注》，令教徒诵习，《后汉书·皇甫嵩传》也记载：“初，臣鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道”，早期道教经典《太平经》也在黄老道中流传，张角就曾拥有此书。不仅如此，不少被朝廷称作“妖贼”的人亦借黄老组织农民起义。

伴随着黄老道流行的，是老子的被神化。当时神化老子主要是依据司马迁《史记》所作的老子列传。本来，在先秦时期，并没有老子成仙之说，《庄子》书中，也只称老子为“至道”的圣人，并说“老聃死，秦失吊之”^③，

① 《后汉书·光武帝本纪》。

② 《后汉书·楚王英传》。

③ 《庄子·养生主》。

这说明老子并非不死的神仙，而司马迁给老子作传时却说：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。……居周久之，见周之衰，乃遂去……莫知其终。或曰：老莱子亦楚人也……盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。^①

本来司马迁是本着疑则存疑，据实而录的史学笔法来记载老子之事，但老子却成了谜一样的人物，给老子的神仙化提供了充分的余地，所以，《列仙传》就开始正式把老子作为神仙，其文曰：

老子姓李名耳，字伯阳，陈人也，生于殷时，为周柱下史，好养精气，贵接而不施，转为守藏史，积为八十余年。《史记》云二百余年。时称为隐君子，谥曰聃。仲尼至周见老子，知其圣人，乃师之。后周德衰，乃乘青牛车去，入大秦，过西关，关令尹喜待而迎之，知真人也，乃强使著书，作《道德经》上下二卷。

到章帝元和年间，益州太守王阜著《老子圣母碑》，又把老子直接等同于“道”，使老子成了创造宇宙、生化天地

① 《史记·老庄申韩列传》。

的伟大神灵，它说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分”^①，这种把老子与道合二为一的创世说，就成了道教创世说的雏型。至此，作为道教教主的老子已是呼之欲出了。实际上，这时期由于黄老道的广泛流行，人们已经开始把老子作为仙道之祖加以祭拜。如“好神仙事”^②的东汉桓帝，就多次祭祀老子，仅延熹八年（165年）就几次派人到苦县祭祀老子，“正月，遣中常侍左悺之苦县祠老子”，“十一月，……使中常侍管霸之苦县祠老子”，并命陈相边韶撰《老子铭》^③，据《老子铭》记载，汉桓帝之所以要祭祀老子，主要是梦想成仙，“皇上尚德弘德，含闳光大，存神养性，意在凌云”，延熹九年（166年），桓帝为了表示自己的虔诚之心和梦想成仙的强烈心愿，又在濯龙宫用郊祀天帝的音乐来亲自祭祀老子，“九年……亲祠老子于濯龙宫。文罍为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”^④，由于统治者的提倡，“祭黄老君，求长生福”^⑤已蔚成风尚。后来老子在道教经典《老子想尔注》中，正式被称为太上老君，这样，老子也就由人而变成了神。

道教依托于道家有其内在原因，首先，是由于道家思想中有着可供选择的因素。如道家所说的“长生久视

① 《全后汉文》卷32。

②④ 《后汉书·祭祀志》。

③ 《老子铭》见《全后汉文》卷62。

⑤ 《后汉书·考明八王列传》。

之道”的养生论，就成了后世道教神仙长生思想的理论依据。道家《老子》宣扬的清静无为、避世离俗的精神，为道教宣扬超人间性提供了养料，《老子》所标举的“道”被道教夸大其神秘性，把“道”人格化，使其成为有意志、有感情的造物主，从而使道家哲学宗教神学化。简而言之，道教利用道家，就是发挥道家说得不透、讲得不白的地方；其次，佛教的传入，影响了道教的发展及其组织形式。因为佛教是一种成熟的世界宗教，它的教规、教义、组织形式和修持方法都比较完备，它在西汉末年东汉初年经西域传入中国内地后，给道教的建立和进一步完善提供了很好的版式。这样，道教一方面加强自己的理论建设，对佛教进行抵制，另一方面又大力吸收佛教的宗教形式，以提高自己的宗教素质。这时候仅靠一些传说中的仙事，是远远不够的，必须要有一套相当精密的理论来作为自身的基础，这样，道教便选中了先秦诸子中最富理论特色的老子学说作为其理论基石。与此相对应，便将老子奉为其教祖；第三，老子生平事迹的不详及其思想也为道教利用道家提供了有利条件。上面所说《列仙传》和《老子圣母碑》对老子的神化就充分说明了这一点。这一情形在东汉时期就已有人予以指出，如边韶在《老子铭》中就认为，《老子》书中“天地所以能长且久者，以不自生也”，“谷神不死，是谓玄牝”的思想，是“世之好道者”对老子进行神化的依据。《老子铭》说：“由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于浑沌之气，与三光为终始，观天作谶，升降

斗星；随日九变，与时消息；规矩三光，四灵在旁；存想丹田，太一紫房；道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师”；第四，道教依托老子，抬高老子的地位，恐怕也是为了与“祖述尧舜，宪章文武”的孔孟儒学相抗衡。因为自从武帝“独尊儒术，罢黜百家”以后，道家就从政治前台退守到了后台，由公开转入了地下。道教奉老子为教主，显然是为了提高道家的地位，是力图恢复道家统治地位的一种曲折反映，所以到魏晋时期，出现了统一的官方道教。

第二节 早期道教组织及其经典

道教是我国土生土长的宗教，其产生过程经历了一个较长的历史过程，而且它不是通过同一途径，在同一地区和同一时间形成的，开始处在分散的传播阶段，并在不同的阶层中进行活动，最后才形成较大规模的教团组织 and 宗教活动。按照道教发展的历史来看，真正成熟的道教到南北朝时期才得以形成，在此之前的道教都属于早期道教或民间道教。

在东汉时期，早期道教或民间道教主要有两大支：一支是张角在华北创立的太平道，一支是张陵在巴蜀创立的五斗米道。南北朝时期的成熟道教主要就是通过对它们的改造而形成的。

太平道因信仰《太平经》而得名，它是民间巫术与黄老崇拜相结合的产物。东汉后期，特别是桓灵之时，各

种自然灾害此起彼伏，史不绝书，水、旱、虫、蝗、地震等无法抵御的灾疫，无情地袭击着生活在这个朝代末世的人们，仅桓帝永兴元年（153年）七月，就有32处郡国发生了大蝗灾，并伴随着严重的水灾，致使“百姓饥穷，流冗道路”^①，甚至出现了“死者相枕”、“民相食”的悲惨情形。这种毁灭性的灾难，尤以黄河南北更为惨重，这块曾经孕育了五千年中华文明的丰腴沃壤，此时却也“饥死者什四五，至有灭户者”^②，“河内人妇食夫，河南人夫食妇”^③。这种严重的自然灾害，本来就给人民带来了无穷的灾难，而这时东汉朝廷的腐败，外戚宦官争权夺利，世家大族和地方豪强“贪残专恣，不奉法令，侵冤小民”^④，无疑使蒙受无穷灾难的人民雪上加霜，广大人民痛苦万状，陷入了无法忍受的苦难之中。人世间的苦难给宗教的孳生提供了天然的土壤，人们由迫切解除苦难的愿望，从而产生了强烈的宗教需求，一时间，各地利用“神道”起义的农民义军，此起彼伏，不计其数，使整个东汉末年的政局动荡不安，《后汉书·桓帝纪》描述说：“安顺以后，风威稍薄，寇攘寝横，缘隙而生，剽人盗色者不阙时月，假署皇王者盖以千数。或托验神道，或矫妄冕服。”农民的起义在封建社会都被当政者称为“妖贼”，而这时期的“妖贼”大多都是与太平道的思想

①② 《后汉书·桓帝纪》。

③ 《后汉书·灵帝纪》。

④ 王符：《潜夫论·论本》。

体系有关并以此作为发动起义的号召。^① 张角的太平道正是在这样的时代氛围之下，登上了历史舞台。

关于张角所创太平道，《后汉书·皇甫嵩传》有着较详的记载，文曰：

初，钜鹿张角，自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连接郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫，八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。

从这段记载，我们可以知道，张角的太平道主要信仰黄老道，以符水咒说来治病，劝人向善，其治病仪式中须病人叩头思过，表示悔改，然后让病人吞食符水，以达到治病之效，《典略》也有类似记载，它说：“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”由此看来，太平道并没有深奥的教义，治病的方法也十分简单。正是这种浅显的教义、简单的方法、神奇的功效（“病者颇愈”），吸引了无数的徒众，人们争先入教，趋之若鹜，“或变卖财产，流移奔赴。填塞道路，未至病

^① 参见贺昌群：《汉唐间封建土地所有制形式研究》，上海人民出版社 1964 年 9 月版。

死者，亦以万数”^①，这样就使太平道教团迅速发展，宗教势力也不断扩大，整个教团势力遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫8个州郡，即今河南、河北、山东、江苏、湖北的广大地区。在这种情况下，张角就积极准备军事行动，想一举推翻汉王朝，实现改朝换代的目的，为此他采取了一系列措施：在舆论上，他制造新的谶语，宣称“苍天已死，黄天当立”，表明“神移新主，不祐旧帝”，一定要改朝换代，才符合神的旨意；在组织上，他建立了军事与教区合一的组织体制——方，并设置了各方的首领，称作渠帅；军事上，他派遣大方弟子马元义“数往来京师，以中常侍封谥，徐奉等为内应”，并确定了具体的起义日期，“约以三月五日内外俱起”。

正当起义在紧锣密鼓，暗中积极部署的时候，不料教团内部出了叛徒，向朝廷告密，结果还未起事，大方弟子马元义被车裂于洛阳，城中教民被诛杀千余人，起义只好匆忙提前举行，《后汉书·皇甫嵩传》说：

及行乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验宫省卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰勒诸方，一时俱起。

尽管义军仓促行事，东汉王朝也有所防备，但由于义军蓄意已久，人多势众，一时俱起，短期内也便“天下响

^① 《资治通鉴》卷58。

应，京师震动”，取得了重大战绩，史载起义军：

皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日间，天下响应，京师震动。^①

面对如此声势浩大的农民起义，惶恐万状的汉灵帝随即采取了一系列军事、政治措施，竭尽全力镇压黄巾军，以图江山自保。一方面解除党禁，大赦党人，阻止知识分子与黄巾联为一体，借以缓和阶级矛盾，从而一致对外；另一方面以河南尹何进为大将军，率兵驻守都亭，设置函谷、大谷、广城、伊阙、轘辕、旋门、孟津、小平津八关都尉，保卫京师，接着“发天下精兵，博选将才，以嵩为左中郎将持节，与右中郎将朱雋共发五校、三河骑及募精勇合四万余人，嵩、雋各统一军，共讨颍川黄巾”^②，并发动各地地方武装，联合对付起义军，后来三国的鼎立就是从这些地主武装中发展起来的。面对凶猛残忍、训练有素的精锐官军，黄巾军虽然进行了顽强的抵抗，但由于缺乏经验，加上起义领袖张角的突然病逝，使义军群龙无首，失去了精神支柱，在经过9个月的浴血奋战后，起义军主力终于被镇压下去，起义遭到了失败。官军借此大肆屠杀义军，疯狂报复，以威慑人心，渲泄仇恨。

①② 《后汉书·皇甫嵩传》。

这次大起义是以太平道的宗教形式来组织和动员而发动的，它沉重地打击了东汉封建统治，使整个东汉王朝“朝廷日乱，海内虚困”^①，创造出了掀翻天地的业绩，“实在是早期民间道教史上光彩夺目的篇章”^②。

黄巾起义被镇压以后，太平道也因此而传授不明，宗教活动也被记载得语焉不详，极为零碎，但可以肯定的是，太平道的影响仍然存在，隐蔽流散在各地的教徒绝不会断然抛弃其信仰，只不过改换了名称，而转为信仰教义与太平道相近的教派而已，三国时期在孙策控制的江东地区活动的、被史家称为“于家道”的教派，就属于太平道的一支。^③

太平道是以阴阳五行、符篆咒语等作为其根本教义，它信奉“中黄太一”之道，这从初平三年（192年）青州黄巾军写给曹操的劝降信中可以得到说明。该信赞扬曹操任济南相时毁坏淫祀的行动，并说：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。”^④“太一”又作“太乙”，最早见于甲骨文，用作人名，后来借指“太极”或“道”，秦汉时期，由于宗教迷信的盛

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

② 牟钟鉴等主编：《道教通论——兼论道家学说》第381页，齐鲁书社1991年11月版。

③ 参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第16页，上海人民出版社1992年12月版。

④ 《三国志·魏书·武帝注》注引《魏书》。

行，“太一”被用来专指天帝或天皇太帝。太平道的“中黄太一”之道，是道神合一，道神相兼。其中“中黄”二字，不仅与“太一”居中，为主宰四方之神有关，而且和当时流行的阴阳五行说互通，按阴阳五行的说法，土居中，色尚黄，黄为大吉之色，所以张角在领导义军起义时就自称为“黄天泰平”^①。其符箓咒语替人治病之法，体现了浓厚的巫术色彩，这不仅史有所载，而且得到了地下文物的充分证实。1935年春，在山西同蒲路施工过程中，得到一个瓦盆，盆内四周写有丹书，共219字，文曰：

熹平二年（173年）十二月乙巳朔十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游击等；敢告移丘丞檣柏（墓伯）、地下二千石、东冢侯、西冢伯、地下击犢卿、耗里伍长等：今日吉良，非用他故，但以死人张叔敬，薄命蚤（早）死，当来下归丘墓。黄神生五岳，主生人录；召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自𦵏（埋），眉须以落，下为土灰。今故上复除之药，欲令后世无有死者。上党人参九枚、欲持代生人，铅人，持代死人。黄豆瓜子、死人持给地下赋。立制牡厉，群除土咎，欲令祸殃不行。传到约敕地吏，勿复烦扰张氏之家。

① 《三国志·孙坚传》。

急急如律令。^①

这些丹书就是太平道道士为死者写的符，这是当时道士所用的典型的镇墓解除文，“急急如律令”或“如律令”成了后来道教劾鬼祛邪的常用咒语。从这则符文来看，太平道的道士充当了人和神的中介，它以符咒的形式传达神明的“要语”和“祝祷”，以此来为活人免灾治病，替死者祈福降祐。

太平道的这些教义都受到了《太平经》的影响，而《太平经》作为早期道教经典，其形成是以汉代道家思想为主线的，这在下面我们还要详细分析。

五斗米道又称“米巫”、“米贼”或“米道”，其创始人张陵。据《三国志·张鲁传》记载，张陵为沛国丰县人，即今江苏丰县人，后客居四川，在鹤鸣山学道，依据《太平经》来造作道书，自称为太上老君口授，以此吸引道众，扩大势力，并杂揉巴蜀地区少数民族的原始巫术，创立了五斗米道。五斗米道的称呼一般都认为是由于该教要求入道的人须纳米五斗，对此《后汉书》、《三国志》、《华阳国志》等史籍都有记载，《后汉书·刘焉传》说：“鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓，受其道者，辄出米五斗，故谓之米贼。”《三国志·张鲁传》说：“张鲁，字公旗，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造

① 郭沫若：《奴隶制时代》，《郭沫若全集》（历史编）第3卷第92～94页，人民出版社1984年8月版。

作道书，以惑百姓。从受道者出米五斗，故世号米贼。”《华阳国志·汉中志》说：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以惑百姓。……其供通（一作‘道’）限出五斗米，故世谓之米道。”对这种传统说法，有人根据汉魏两晋时候的道派，一般是以它的教义或所奉主要经典、或以创姓人的姓名来命名的通例，认为五斗米的得名可能与崇拜东、西、南、北、中五方星斗有关。^①

关于五斗米道的宗教活动，三国人鱼豢《典略》记载说：

角为太平道，修为五斗米道……修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒。祭酒以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之“三官手书”。使病者家出米五斗以为常，故号曰“五斗米师”。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。^②

后来，由于张角起义失败，统治者加紧了对民间结社的

① 卿希泰：《有关五斗米道的几个问题》，《中国哲学》第4辑；又见卿希泰著：《道教文化新探》，四川人民出版社1988年10月版。

② 《三国志·张鲁传》注引。

控制和镇压，张修也被镇压，史称“角被诛，修亦亡”^①。这时张陵之孙张鲁深受益州牧刘焉器重，被任命为督义司马，《三国志·张鲁传》说：“益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固。鲁遂袭修，杀之，夺其众”，在张陵、张衡的基础上，张鲁进一步增饰，使五斗米道在巴蜀、汉中等地的汉人和少数民族中，赢得了众多的信徒，形成了一股强大的势力。这时候五斗米道的活动更加充实完备，进入了最活跃最兴旺的时期，《三国志·张鲁传》说：

鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚不信不欺，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒治，民夷便乐之。裴松之注引《典略》也说：张鲁“教使作义舍，以米肉置其中，又止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依《月令》，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉”。由此可知，张鲁占据汉中时期，以神道设教，建立了一种政教合一的政权。作为一种宗教组织，张鲁还建立了一套从鬼卒、祭酒、治头大祭酒直到师君的宝塔式教阶制。这种政教合一的政权，尽管

^① 《三国志·张鲁传》注引。

带有浓厚的乌托邦色彩，体现了五斗米道的发展初级水平，但部分地反映了下层民众的政治愿望，深受民众拥护，因而在汉末动荡的政局之下，张鲁政权“雄据巴、汉垂三十年”^①，使这一带地区成了一块安乐太平之域。到建安二十年（215年），曹操亲率10万大军征讨这片“世外桃源”，张鲁自知难以抵抗，遂率部降操，张鲁于是官拜镇南将军，封阆中侯，邑万户，其部众也悉被曹操带回邳城定居，并“拔汉中民数万户，以实长安既三辅”^②。这样五斗米道就避免了与太平道一样的悲惨下场，并传向中原，流布四方，蔚成道教正宗，深受上层贵族喜爱，成了魏晋神仙道教的主要来源。

五斗米道修习《老子》，从张陵创教伊始就是如此，众祭酒也对道众宣讲《老子》，这种做法，一直到张鲁时都是如此，后来形成了《老子想尔注》这一道教早期经典，五斗米道的教义和理论都反映在该书之中，是进一步了解五斗米道教义和理论的重要资料。

太平道和五斗米道作为早期道教组织，都有着各自的理论经典和教义，前者以《太平经》为经典，后者以《老子想尔注》为经书，而这些经典和经书都深受道家思想的影响，对道家思想进行了一番改造功夫。如《太平经》就是以汉代道家思想为主线而形成的，《老子想尔注》则是第一部完全用神学注解《老子》，使之符合道教

① 《三国志·张鲁传》。

② 《三国志·张既传》。

宗旨的作品，它是道家老学与神仙长生、民间信仰合流的产物。因此，道家学说的宗教化不仅表现为理论、学说的宗教化，而且也产生了宗教化的组织。也就是说，道家理论发展到这一时期，不仅形成了特定的宗教理论，而且也出现了特定的宗教实体。这也就标志着道教这一中国土生土长的宗教已经粉墨登场，正式走上了历史舞台，并上演了一幕幕的人间戏剧。

第三节 《太平经》对道家思想的宗教化

《太平经》是道教初创时期的主要经典，也是历代道教徒传习和指导自己宗教实践的理论要籍，在整个道教发展史上，有着举足轻重的地位。这里我们仅从《太平经》对道家思想的继承与演化角度，揭示《太平经》与道家思想的内在联系。

《太平经》不是某一个人的作品，而是长期酝酿逐步形成的。早在西汉成帝时期，齐人甘忠可就诈造《天官历包元太平经》，共12卷，提出“再受命说”，希望汉朝再兴，复兴仙道，声言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道”^①。但甘忠可的主张遭到了当朝权贵的反对，以“假鬼神罔上惑众”的罪名，逮捕入狱，后死在狱中。甘忠可死后，其弟子夏贺良、丁广世等乃“挟忠可书”，“私以相教”，向哀帝陈说：“汉历中表，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今

^① 《汉书·李寻传》。

陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。”^①后来哀帝虽然宣布自己再受命，“以建平二年改为太初元将元年，号曰陈圣刘太平皇帝”，但哀帝病情未减，夏贺良之徒又“欲妄变政事”，于是大臣们群起而攻之，哀帝也一改初衷，收回诏令，追究罪责，结果，夏贺良等人以“执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上”的罪名被处死，落得个身首异处的下场。从此可以看出，《天官历包元太平经》是具有道教性质的社会改良理论。因此，有人认为夏贺良等人被杀事件，是“早期道教徒发动的一场未遂政变，是道教欲登上政治舞台的大胆尝试”^②。但此书已佚，具体内容我们已无法详知。

后来干（一作“于”）吉又在比基础上衍为《太平清领书》，《后汉书·襄楷传》说：

初，顺帝时，琅玕宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。

这部《太平清领书》就是《太平经》，对此，李贤在《襄楷传》注中说：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。”在桓帝

^① 《汉书·李寻传》。

^② 《中国哲学发展史》（秦汉）第65页，人民出版社1985年2月版。

之世时，襄楷又向朝廷进献此书，说：“前者宫崇所献神书，专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短折。”^①因此《太平经》在安顺之际就已成书，只是未被世人所知，没有广泛流布，到桓帝之时，才渐为世人所知。关于《太平经》的授受情况，《太平经复文序》编造了一个传授系统，它说，皇天金阙后圣太平帝君作《太平复文》^②，“先传上相青童君，传上宰西城王君，王君传弟子帛和，帛和传弟子干吉，干吉初得恶疾，殆将不救，诣帛和求医。帛君告曰：吾传汝《太平本文》，可因易为一百七十卷，编成三百六十章，普传于天下，授有德之君，致太平，不但疾愈，兼而度世。干吉授教，究极精义，敷演成数”。在这个传授系统中，唯帛和、干吉是凡间人物，实有所据，而其它三位神仙人物都是道教徒的编造，都属子虚乌有。但这反映了《太平经》确非一时一人一地之作，而是经过了“后来崇道的人继续扩增”^③，才逐渐形成了170卷的鸿篇巨著，才出现了内容庞杂、行文有差的现象。

《太平经》篇幅鸿大，从汉代以后，历代都有著录^④。

① 《后汉书·襄楷传》。

② 复文，即符文，又称符图、丹书，今存《太平经》内，从卷104~107，共4卷，这是迄今所见最早的道教符字。

③ 王明：《太平经合校·前言》，中华书局1960年2月版。

④ 王明：《太平经合校》所载《〈太平经〉著录考》有详细论述。

原书分为甲乙丙丁戊己庚辛壬癸 10 部，每部 17 卷，共计 170 卷，但今已残缺不全，仅存 57 卷，甲乙辛壬癸 5 部已完全遗失，其它几部也各亡佚若干卷。此书被收入明英宗正统九年（公元 1444 年）所修《道藏》太平部中。收入《道藏》太平部的还有一部名为《太平经钞》的著作，这部著作是唐末道士闾丘方远鉴于《太平经》卷帙浩繁，复文隐秘，乃传录《太平经》经文而成。《太平经钞》仍仿《太平经》分为甲乙丙丁戊己庚辛壬癸 10 部，每部一卷，其一卷相当于《经》文 17 卷，该书“文约旨博，学者便之”，实际上该书可看作为《太平经》的缩写本，因此王明先生用校、补、附、存的方法编《太平经合校》时，把它当作“现今可以校补《太平经》的卷帙较多的唯一别本”^①。但现存的《太平经钞》甲部，不是从《太平经》经文节钞而来的，其文字来源是“以《灵书紫文》为主，《上清后圣道君列纪》并为其采取之材料”^②。

研究《太平经》目前较完备的本子，是王明先生编的《太平经合校》，这是王明先生根据残存的《太平经》57 卷，并参照《太平经钞》、《太平经圣君秘旨》等其它道经类书及古书注间有征引《太平经》文的 27 种引书编

① 王明：《太平经合校·前言》，中华书局 1960 年 2 月版。

② 王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》，《文史》第 4 辑；观《论〈太平经〉的战书时代和作者》，《世界宗教研究》1982 年第 1 期。两文都收入《道家和道教思想研究》一书。

写而成，基本上恢复了《太平经》10部、170卷的原貌。该书从60年代初出版以来，一直为研究者所遵用。

《太平经》内容芜杂，它上承老子遗教，近受当时流行的谶纬、神仙方术思想的影响，所以襄楷上疏时称该书“专以奉天地顺五行为本”，《后汉书·襄楷传》更说“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”，著名学者汤用彤先生也指出：“《太平经》中阴阳五行诸说极多，颇难一时检查其出处。唯颇疑其中学说多合于谶纬。”^①《太平经》正是继承了老子之道，吸收阴阳五行学说，利用神道设教的方式，宣扬天人合一及善恶报应等宗教思想，来实现“辅兴帝王”，达到“帝王立致太平”的政治目的。正是在这一过程中，《太平经》让道家思想服务于其整个神学唯心主义的思想体系，使道家思想宗教化。

《太平经》继承了《老子》关于“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想，运用汉代道家的宇宙演化、万物生成学说，阐述了其万物生成理论。它认为宇宙最初混沌未分，但存在两种对立的势力——阴与阳，正是阴与阳的相互作用，使得天地万物化生而出，它说：

天地未分，初起之时，乃无有上下日月三光，上下洞冥，洞冥无有分理。虽无分理，其中内自有上下左右表里阴阳，具俱相持，而不分别。^②

① 汤用彤：《读〈太平书〉所见》，《汤用彤学术论文集》第62页，中华书局1983年5月版。

② 《太平经合校》第678页，中华书局1960年2月版。

阴阳一旦互相作用，就产生了不同的事物，“阴阳相与合乃能生”^①，但阴与阳是元气分化的结果，因此，从根本上来说，元气是宇宙万物的本源，元气的凝聚分合，才生成了天地人和万事万物。所以它说：“夫物始于元气”^②，“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”^③，“天地人本同一元气，分为三体，各自有始祖”^④。《太平经》按照老子宇宙理论的模式，把元气生成天地人的顺序，分别称为一、二、三，它说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也；三统共生，长养万物。”^⑤这就是《太平经》所提出的“三统共生”的理论，这里就已经显示出了与道家思想旨趣异味的端倪。如果仅仅这样，还不能说《太平经》与道家思想有什么明显差异，值得注意的是，《太平经》不像道家一样，认为元气与道是同一实体，二者合二为一，而是将元气与道分割开来，“夫道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也”^⑥，“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大

① 《太平经合校》第678页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第254页。

③ 同上，第78页。

④ 同上，第236页。

⑤ 同上，第305页。

⑥ 同上，第622页。

小，无不由道而生者也”^①，这样一来，元气就仅是物质的本源，用来说明宇宙的原初状态，而道就仅为事物变化的法则，用来说明事物发生变化的根源，从元气与道的关系来看，元气的存在不依赖于道，“不缘道而生”^②，但元气要受道的制约，才能发挥其作用，体现其功能，“元气守道，乃行其气，乃生天地”^③。不仅如此，《太平经》还认为有一种无形委气之神人，支配着元气，掌管着元气，“其无形委气之神人，职在理元气”^④，这就使元气及由元气派生的阴阳之气，成为有意志、有目的的存在，它们像人一样，具有不同的感情色彩，有着喜、怒、哀、乐、爱、欲、憎等各种情感，阳气“好生”，和气“好成”，阴气“好杀”，由此造成了事物的生灭、成毁。在《太平经》看来，元气、天气、地气、中和之气都有喜悦相爱之心，它们能够同心而生养万物，“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调，风雨调，则共生万二千物”^⑤，“天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物”^⑥，这样一来，元气对万物的物化作用就不是一个自发的过程，而成了有目的的创造活动。于是，道家的元气宇宙理论就被一种神秘的气化

①② 《太平经合校》第16页，中华书局1960年2月版。

③ 同上，第21页。

④ 同上，第88页。

⑤ 同上，第647～648页。

⑥ 同上，第149页。

论所代替，并成了以后道教理论的一个重要组成部分。

正由于《太平经》承认元气是有目的的创生万物，因此，自然界的一切现象都是神意的体现，都是神灵的安排，《和合阴阳法》集中说明了这一点，它说：

自天有地，自日有月，自阴有阳，自春有秋，自夏有冬，自昼有夜，自左有右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自男有女，自前有后，自上有下，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自木有草，自牝有牡，自雄有雌，自山有阜。此道之根柄也，阴阳之枢机，神灵之至意也。^①

尽管《太平经》对事物存在着两个相反的方面这一普遍现象十分重视，将其视为“道之根柄”，但它却认为是“神灵之至意”，这就使朴素的辩证思维走向了神学的泥潭，于是在《太平经》中所体现的道家辩证思维就涂上了浓厚的神学色彩。

既然阴阳体现着天道，反映着神意，因此人们就要通晓阴阳之理，顺应天道，从而保证社会的太平，“天乃为人垂象作法，为帝王立教令”^②。国家政治的好坏，可以通过自然界的状况得以反映，如果政治清明，王者行道，就会天地喜悦，出现阴阳调和，四时顺行，万物茂盛，人间平安的景象：“盗贼止，则夷狄却降，风雨为其

① 《太平经合校》第728页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第108页。

时节，是天悦喜之明效也。”^①“日月为其大明，列星守度，不乱错行，是天喜之证也；地喜则百川顺流，不妄动出，万物见养长好善也。”^②相反，如果政治昏暗，王者失道，就会降下灾异，出现四时乖错，五行失位，三光不明，灾害频生的景象：“水旱气乖迁，流灾积成，变怪不可止。”^③因此，《太平经》正告统治者天人一体，不可不慎，“王者百官万物相应，众生同居，五星察其过失。王者复德，德星往守之。行武，武星往守之。行柔，柔星往守之。行强，强星往守之。行信，信星往守之。相去远，应之近。天人一体，可不慎哉”^④。总之，人有什么作为，天就会报之以什么结果，“人为善于地上，天上亦应之为善；人为恶于地上，天上亦应之为恶”^⑤。《太平经》希望以此来使王者行道和俗人行善。

更进一步，《太平经》提出了其具有特色的“承负”说。“承负”说是从我国古代“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”发展而来，是一种典型的善恶报应思想。《太平经》认为，人行善，则会得到长寿的报应，为恶，则将品尝短命的苦果，“善自命长，恶自命短”^⑥，人行为

① 《太平经合校》第176页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第322页。

③ 同上，第178页。

④ 同上，第16页。

⑤ 同上，第644页。

⑥ 同上，第525页。

的善恶时刻受到天神的注意，并加以记载，来决定其寿命的长短，“天遣神往记之。过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后除算减年；……算尽当入土，愆流后生”^①，“有善者，财小过除，竟其年耳。如有大功，增命益年”^②。但实际上往往又存在着一种与此完全相反的情况：“凡人之行，或有力行善，反常得恶；或有力行恶，反得善”，《太平经》认为这就是“承负”的结果。《太平经》解释“承负”说：

承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之不自知，用日积久，相聚为多，今后人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。^③

它举例说：

比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子孙反为邻里所害，是即明承负之责也。^④

正是存在着这种“承负”的作用，所以代代积累，便出现了善恶祸福并非完全一致甚或截然相反的现象，“力行善者反得其恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此

① 《太平经合校》第526页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第527页。

③ 同上，第70页。

④ 同上，第54页。

人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也”。这种“承负”并非是无休无止的，它也有一定的范围，“能行大功万万倍之，先人中有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后世，成承五祖”^①，也就是说，善恶报应要承负前五代，流及后五代。“承负”的一个显著后果就体现在人的寿命上，它说：“凡人有三寿，……上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。……不恶不止，不及三寿，皆夭也。胞胎及未成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”^②在《太平经》看来，“承负”不仅限于个人和家庭，也包括整个国家，“今先王为治，不得天地心意，非一人共乱天也。天大怒不悦喜，故病灾万端，后在位者复承负之”^③，“中古以来，多失治之纲纪，遂相承负，后生者遂得其流灾尤剧，实由君臣民失计”^④，因此，国家的衰乱，人人都有责任，人人都要承受灾难，“夫治不调，非独天地人君之过，咎在百姓人人自有过”^⑤。通过《太平经》这样一番解说，其宗教气味更为浓厚。尽管“承负”说来自于古老的善恶报应思想，与道家思想没有什么直接联系，但它是《太平经》对道家宇宙理论神秘化的延伸和扩展，体现了《太平经》作为道教经典本身

① 《太平经合校》第22页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第23页。

③ 同上，第54页。

④ 同上，第151页。

⑤ 同上，第53页。

的特色。

《太平经》强调“承负”说，就是要激励人人学道为善，延年益寿，以致于长生不死，飞身成仙，为此《太平经》提出了学道的具体内容和方法。首先，要守一。“守一”是道教的一个重要方术，它来源于《老子》的“抱一”和《庄子》“我守其一”的思想。《庄子·在宥》曾载有黄帝接受广成子“至道”时的一段话：“天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”《太平经》继承了这一思想，将它作为学道的方法之一，在《太平经》看来，人是形神结合的产物，有精神则生，无精神则死，“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守人，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也”^①。这表明，所谓“一”，就是精神结合于一身的状况，人如果长期保守精神与形体的结合，使神不离身，就可以长生久视。因此，所谓“守一”就是守神，就是保持精神不离形体。《太平经》卷92对“守一”解释说：“一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也。”^②正因为“守一”就是守神，所以《太平经》特别强调精

① 《太平经合校》第716页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第369页。

神的重要性，“故天地之道，据精神自然而行。故凡事大小，皆有精神，巨者有巨精神，小者有小精神，各自保养精神，故能长存。精神减则老，精神亡则死。此自然之分也。……凡事安危，一在精神。故形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来，主理也。若有形体而无精神，若有田宅城郭而无长吏也”^①，《是神去留效道法》也说“精神不可不常守之，守之即长寿，失之即命穷”^②。要做到“守一”，就必须排除各种干扰，要堕肢体、黜聪明，如婴儿一样无智无识，无欲无求，《戒六子诀》就说：

古者大圣教人，深思远虑，闭其九户，休其四肢，使其浑沌，比若环无端，如胞中之子而无职事也，乃能得其理。吾之道悉以是为大要。^③

这种修炼方法，与《庄子》的“坐忘”之法没有多大差别，语言也是套用《庄子》而来，由此可见，《太平经》是怎样使道家思想宗教化并服于其思想体系的。“守一”之法，作为一种修炼方术，为后来道教所继承，并获得了很高评价，《太平经圣君秘旨》说：

夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。元气之首，万物枢

① 《太平经合校》第699页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第731页。

③ 同上，第259页。

机。天不守一失其清，地不守一失其宁，日不守一失其明，月不守一失其精，星不守一失其行，山不守一不免崩，水不守一尘土生，神不守一不生成，人不守一不活生。一之为本，万事皆行。子知一，万事毕矣。^①

其次，食气服药。《太平经》继承《淮南子》“食气者神明而寿”^②的说法，提出了“食气者神明达”^③的论断。它认为，人要长生，在饮食上必须严格注意，“第一者食风气，第二者食药味，第三者少食，裁通其肠胃”^④。所谓气并非人所呼吸的阴阳之气，而是一种“自然之气”^⑤，人在食气之时“当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日炼其形，毋夺其欲”^⑥，而且这种辟谷食气之法不可一蹴而就，必须逐步锻炼，“入室始少食，久久食气”^⑦，“服气药之后，三日小饥，七日微饥，十日之外，为小成无惑矣”，如能达到百日之外不食，就是功法已成，与元气相合了，“名不穷之道”^⑧。《太平经》还承认世上有“不死之药”，“天上积仙不死之药多少，比若太仓之

① 《太平经合校》第 743 页，中华书局 1960 年 2 月版。

② 《淮南子·地形训》。

③ 同①，第 700 页。

④ 同①，第 717 页。

⑤ 同①，第 699 页。

⑥ 同①，第 90 页。

⑦ 同①，第 278 页。

⑧ 同①，第 684 页。

积粟也”^①，有“大功于天地”者可得之。

除此之外，《太平经》还提出了守气、还反神气、胎息（习气养形）等方术，并介绍了灸刺、符视、生物方、草木方等治病方术。除治病方术外，上述其它方术都属于养性之法。《太平经》并不满足于此，它还提出了积德之法，认为这也可以使人得道。所谓积德，就是忠君、敬师、事亲等，《太平经》说：“天下之事，孝为第一”^②，“寿者长生，与天同精；孝者下承顺其上，与地同声”，“父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出。此三者，道德之门户也”^③，“不孝而为道者，乃无一人得上天者也”^④，从表面上看，《太平经》所说的这些伦理规范，是儒家的翻版，实际上两者之间并非一回事，如《太平经》强调“孝”，称它为天下第一事，但其含义除了敬养以外，最主要的是应为双亲求到不死之药，让其长生不死：

上善第一孝子者，念其父母其老去也，独居闲处念思之，常疾下也，于何得不死之术，向可与亲往居之，贱财贵道活而已。……乐得终古与其居，而不知老也，常为求索殊方，周流远所也。^⑤

① 《太平经合校》第138页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第593页。

③ 同上，第310~311页。

④ 同上，第656页。

⑤ 同上，第134页。

忠君也是如此，应使君主获得长生之术。

《太平经》认为人得道就能成仙，其成仙形式有两种：一是尸解：“尸解分形，骨体以分。尸在一身，精神为人尸，使人见之，皆言已死。后有知者，见其在也，此尸解人也。”^①或曰：“人居天地之间，人人得一生，不得重生也。重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。”^②尸解之人“百万之人，乃出一人耳”^③。二是白日升天：“白日升天之人，自有其真。性自善，心自明。……天神爱之，遂其成功”，能白日升天者，“百万之人，未有一人得者也”^④。尽管得道成仙极不容易，人的际遇也有差别，“人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也”^⑤，但人仍须努力学道，不同命运的人只要学道都可以得到不同程度的好处，“有天命者，可学之必得大度，中贤学之，亦可得大寿，下愚为之，可得小寿”^⑥，“上贤力为之，可得度世；中贤力为之，可为帝王良辅善吏；小人力为之，不知喜怒，天下无怨咎也”^⑦。这样，原来作为道家宇宙理论的道，就变成了认识论，成了最高真理的化身，认识的主要任务就是学道、得道。

《太平经》强调人人学道的目的，主要就是为了使君臣民同心，从而实现其理想的“太平”政治。《太平经》

① 《太平经合校》第553页，中华书局1960年2月版。

②⑤⑥ 同上，第289页。

③④ 同上，第596页。

⑦ 同上，第409~410页。

解释“太平”说：“太者大也，乃言其积大行如天”，“平者乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也”^①，只要实现了“太平”理想，整个社会就会出现一片歌舞升平的盛世景象。它说：

令天下俱得诵读正文，如此天气得矣，太平到矣，上平气来矣，颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国盛兴矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。^②

这种太平盛世，只不过是封建的理想王国，是一种不切实际的幻想，但在汉代动荡的社会现实下，拨动了人们的心弦，引起了普遍的共鸣，对下层民众产生了很大的吸引力，为汉末道教结社的产生准备了有利条件。

《太平经》强调学道成仙，从个人的宗教修养来看，就是为了使自己跻身于神仙世界。神仙信仰是《太平经》立论的依据，因此《太平经》发展了汉初道家的神仙思想，编制出了一个天上神仙的等级系列，并将这个等级系列与人间的现实等级互相衔接，为人们超凡入神，铺设了桥梁，指明了路径。

在《太平经》的神仙世界中，“天君”或“天公”是

① 《太平经合校》第148页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第192页。

最高主宰，“天者，为神主神灵之长也”^①，天君之下有着众多的官吏、使者，各有所像，各司其职，来统治着人、神的世界。这些官吏、使者实际上就是天官，主要有无形委气神人、大神人、神人、真人、仙人、道人，道人以下则为圣人、贤人、民人、奴婢，由此组成了《太平经》的神仙系统。在这个系统中，不同的等级显现着不同的像：“神人者像天”，“真人者像地”，“仙人者像四时”，“道人者像五行”，“圣人者像阴阳”，“贤人者像山川”，“民者像万物”，“奴婢……像草木”^②，像不一样，其所司职也不一样：“其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书；凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货。”^③之所以出现如此不同的分工，是“皇天署职，不夺其心，各从其类”，“各以类相理”^④，这种神仙等级，实际上是封建等级制度的反映，也是《太平经》天人一体思想的体现。

这种神仙等级并不是固定不变的，学道之人，可以通过积学修炼逐步提高级位，“贤而不止，乃得次圣；圣而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃

① 《太平经合校》第371页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第221~222页。

③④ 同上，第88页。

得与天比其德；天比不止，乃得与元气比其德”^①。《太平经》卷 56 至卷 64 也说：“奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。故上神人舍于北极紫宫中也，与天上帝同像也，名天心神，神而不止，乃复踰天而上，但承委气，有音声教化而无形，上属天上，忧天上事”^②，这里已经初步体现了道教的位业思想。

《太平经》的神仙世界，是道书中最早出现的神仙系统，给后来道教神仙系统的完善提供了蓝本；从儒、道的关系来看，《太平经》神仙系统的出现，也标志着道教在理论上逐步摆脱了儒家的控制而取得了独立地位。

总之，《太平经》以神化汉代道家思想为主线，形成了自己的宗教神学体系，使道家思想完全宗教化。

第四节 以神学注解《老子》 的《老子想尔注》

《老子想尔注》是继《太平经》之后的又一部早期道教的重要经典。五斗米道从张修开始就有修习《老子》书的传说，如今残存的《老子想尔注》就是张鲁在众多祭酒讲解《老子》文义的基础上汇编而成的。

① 《太平经合校》第 78 页，中华书局 1960 年 2 月版。

② 同上，第 222 页。

不过，关于《老子想尔注》的作者，历来都有不同的说法。《隋书·经籍志》和两《唐志》对此都未著录。陆德明《经典释文·序录》录有《老子想余注》两卷，并注云：“不详何人。一云张鲁，或云刘表，鲁字公祺，沛国丰人，汉镇南将军、关内侯。”“想余”当为“想尔”之误。因为《想余注》在道藏若干道书中都为《想尔训》或《想尔注》。然唐玄宗《道德真经疏外传》和杜光庭《道德真经广圣义》认为张陵为该书作者，以后的道教徒和道书大多沿袭此说。一些教外人士和其他教派也持同一说法，如唐代佛教徒释法琳《辩证论》就认为《五千文》为张陵所注。^①该书于五代后失传，无人提及，其失传原因，大概一方面是由于该书中夹杂有房中术，容易受世人指责；另一方面恐怕是由于该书“注语颇浅鄙，复多异解，辄多与老子本旨乖违”^②。清代时在敦煌莫高窟所出古写本典籍中，发现了《老子道德经想尔注》残卷，该残卷被斯坦因博士带回英国，藏于大英博物馆，列为斯氏编目 6825 号。从现藏于大英博物馆的该书残卷来看，注与经文连在一起，字体不分大小，既没有章次的分别，过章也不起行，与唐代写本《道德经》款式完全

① 《辩证论》说：“汉安元年道士张陵分别《黄书》，故注五千文。”

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第 5 页，上海古籍出版社 1991 年 11 月版。但该版本封面题为《老子想尔注校证》，内文名却为《老子想尔注校笺》。

不一样，仍保留着东汉晚期注书的形式。^①据此饶宗颐先生《老子想尔注校笺》认为，《想尔注》“当是张陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学”^②。也有人根据大英博物馆所藏斯氏 4426 号卷子《太平部》卷 2 引“想尔”云：“世多耶（邪）巧，诈称道云，千端万伎，朱紫磐磐。故记三合以别真，上下两篇法阴阳。后出《青领太平文》，杂说众要，解童蒙心”，而定为魏晋时期所作。^③

今存《想尔注》残卷，始自《老子》第 3 章“不见可欲，使心不乱”，终至第 37 章“无欲以静，天地自止（正）”，卷末题“老子《道经》上”，下有“想尔”两字，共 580 行。这些残卷大致反映了《想尔注》的基本思想，是研究早期道教思想的重要资料，从中可以看出道家思想逐步宗教化的历程。

《想尔注》用神学注解《老子》，主要是围绕着“道”而进行的，换句话说，“道”是《想尔注》全书的主旨和纲领，也是《想尔注》注解《老子》的一条核心线索，因此，作为最高范畴的道在《想尔注》中占有十

① 孔颖达：《礼记正义》谓：“马融为《周礼注》，欲省学者两读，故具载本文。”

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第 4 页，上海古籍出版社 1991 年 11 月版。但该版本封面题为《老子想尔注校证》，内文名却为《老子想尔注校笺》。

③ 王重民：《敦煌古籍叙录》第 235 页，中华书局 1979 年第 1 版。

分突出的地位。

《想尔注》首先从道的规定性和道的属性方面进行了注解，它认为，从本身属性来说，道就是气，道气合一，“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰”^①，“朴、道本气也，人行道归朴，与道合”^②。道至尊无上，空无所有，无形无名，“行无恶，其处空，道喻水，喜归空，居恶处便为善，炁归满，故盈”^③，“道至尊，微而隐，无状貌像也；但可以从其诚，不见可知也”^④。因此，《想尔注》将那种认为道有形貌、服色、名字的说法指斥为“邪伪”之说，“今世间伪伎指形名道，令有服色名字、状貌、长短非也，悉邪伪耳”^⑤。由于道气合一，因此，道虽然空无所有，无形无像，但道为天下之母，万物都从道而生，《想尔注》说：“道虽微小，为天下母，故不可得臣”^⑥，“道者天下万事之本”^⑦，“天地广大，常法道以生”^⑧，在这里，《想尔注》把“道”比喻为产生万物之母，形象地说明了道是宇宙万物本源。

在对道的阐释中，《想尔注》也和《太平经》一样，十分重视“一”，将“一”连结“道”与“气”。《太平

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第36页，上海古籍出版社1991年11月版。

②④同上，第29页。

③⑤⑦ 同上，第17页。

⑥ 同上，第40页。

⑧ 同上，第33页。

经》曾说：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”^①，“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养”^②。《想尔注》则直称道为一，它说：“一者道也，……一散形为气……或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”^③，“古今常共此一道，不去离人也”^④。在这里，《想尔注》明确地指出“一”就是“道”，并提出了“一道”的范畴，所谓“一道”，就是点明道与一的合体关系，即道就是一，一就是道，使道与一更紧密地结合起来，因而“一”与“道”一样，就更带有本体论意味。

作为宗教典籍，《想尔注》决非仅仅为了告知世人道的各种属性，而是要在此基础上，将道宗教化、神学化，将道引向神秘的天界。《想尔注》认为，道有意志，有人格，能够赏善惩恶，人们不能违背道的意志，否则就要受到谴责，甚至丧失生命。这种言论在《想尔注》中随处可见，如它说：

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙（王）士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽；未央脱死也。俗人虽畏死，端不信道，好

① 《太平经合校》第12~13页，中华书局1960年2月版。

② 同上，第218页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第12页，上海古籍出版社1991年11月版。

④ 同上，第28页。

为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道过诚，故与生合也。^①

道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。^②

诸与天灾变怪，日月运饵，信臣纵横，刺贯之咎过罪所致。^③

《想尔注》之所以反复论说道的意志性和神异性，就是要确立人们对道的坚实信仰，并具体化为人们的行为准则，所以《想尔注》首先从宗教行为上说明了信道的必要性。它指出，信道一方面可以使人长生不死，“欲求仙寿天神，要在信道守诚，守信，不为贰过”^④，“道诚甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也”^⑤；另一方面，信道可以提高人的道德修养，“人非道言恶，天辄夺筭，今信道言善，教授不耶，则无适也”^⑥，“信道行善，无恶迹也”^⑦，也就是说，人只要信仰道义，奉行道诚就会弃恶从善，道成了人世间所有真、善、美的唯一源泉，人类的一切善行都来自于具有神意的道的启示。其次，《想尔注》从人类心理方面对道进行了论述。它认为，人们对道的信仰

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第25页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第46页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第31页。

⑤ 同上，第42页。

⑥⑦ 同上，第34页。

不在于任何外在的形式，也没有任何强迫的举动，完全是一种自觉的行动和内心的真诚，“至心信道者，发自至诚，不须旁人自劝”^①，人们对道的信仰犹如水之流下，江之归海，完全是自自然然的，“道在天下，譬如江海，人一心志道，当如谷水之欲海也”^②。但人们对道的信仰决不是随随便便、马马虎虎的，人们内心要有一种畏敬的心理，既怀有战战兢兢的畏惧，又怀有高山仰止的崇敬，“尊道奉诚之人，犹豫行止之间，常当畏敬如此”^③，“天子乘人之权，尤当畏天尊道，设误意自谓尊贵，不复惧天道即为自轻其身于天下也”^④。所以《想尔注》反复告诫人们要“顺道意，知道真”，一切唯道是信，唯道是奉，唯道是守，唯道是行。正是基于对道的一种内心信仰和宗教教理、教义的需要，《想尔注》将道与诚互相联系起来，制定了一系列道诫，道诫是从形而上的“道”落实到形而下之“行道”的桥梁，对理解《想尔注》有着重大作用，同时，道与诚互相联在一起也是“道家思想向道教转变的重要标志之一”^⑤。

道诫产生于何时，一时难以详究，但于吉、张陵开

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第34页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第41页。

③ 同上，第18页。

④ 同上，第33页。

⑤ 那薇：《汉代道家的政治思想和直觉体悟》第265页，齐鲁书社1992年1月版。

始设教就订有道诫却是事实，旧云道教有 180 戒，“千室以疾病致感老君，授有百八十戒”^①。《想尔注》的道诫内容繁多，十分庞杂，主要有“竟行忠孝”^②，“禁祭饗禱嗣”^③，“不贵荣禄财宝”^④，“道重继祠”^⑤，“知止足”^⑥等。在《想尔注》看来，道诫对信道者来说意义非同小可。奉守道诫就可修善积功，成仙长寿，反之则积恶成凶，难成正果。“人行道，不违诫，渊深似道”^⑦，“奉道诫者可长处吉不凶”^⑧。道诫对任何人都是一样，道诫面前人人平等，“王者虽尊，犹常畏道，奉诫行之”^⑨，“天下王公也，中有荣观为人所尊，务当重清静奉行道诫也”^⑩。奉行道诫就可以得道，两者是统一的，“一，道也，设诫圣人行之为抱一也。常教天下为法式也”^⑪，如果不守道诫就将失道，永难修成正果，“人举事不惧畏道诫，失道意，

① 《辩证论》卷 6。

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第 24 页，上海古籍出版社 1991 年 11 月版。

③ 同上，第 34 页。

④ 同上，第 28 页。

⑤ 同上，第 10 页。

⑥ 同上，第 49 页。

⑦ 同上，第 7 页。

⑧⑨ 同上，第 46 页。

⑩ 同上，第 33 页。

⑪ 同上，第 29 页。

道即去之，自然如此”^①，“今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣，不行其诫即为失一也”^②。为了说明道诫的理性要性，《想尔注》还运用了一个形象的比喻，它说：“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死。”^③《想尔注》之所以如此重视道诫，其根本目的就在于要人们“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”^④，内守精保身，外行善积德，将善行作为学道之根本，从而达到神成仙寿的目的，同时也说明了《想尔注》正是“带着宗教观点，抱着宗教目的来注释《老子》的”^⑤。

奉行道诫就是为了行道成仙、长生不死，“览诸道诫，无不去欲求长生者”^⑥，但人能否长生不死，而且怎样才能长生不死呢？为此《想尔注》从理论上进行了充分的论证，并指出了具体的实现途径。

《想尔注》将长生与道、天、地并列为域中四大，道、天、地都可长生不死，永恒存在，因此人也可以长生不死。《想尔注》这一观点是通过改变老子原文而独立新意，

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第31页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第12页。

③ 同上，第46页。

④ 同上，第17页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教史》第1卷第189页，四川人民出版社1988年4月版。

⑥ 《抱朴子·微旨》。

《老子》第25章有“故道大、天大、地大、王亦大，域中有四大，而王居其一焉”，为了曲就其长生之说，《想尔注》将句中“王”字改为“生”，并作注说：“生，道之别躰（体）也。”^①所谓“生”也就是长生，这样长生也就与道、天、地一样永恒存在，具有了道、天、地的属性。为了说明这一观点，《想尔注》又将《老子》第16章的“公乃王，王乃大”之“王”也改为“生”，并注谓：“能行道公政，故常生也。”^②尽管长生是存在的，但死之事则为众人所见，不死的不可证性历来就是道教教义的脆弱之处，如何解答长生与死亡这一矛盾呢？《想尔注》又采取了改字的办法来曲从其意，《老子》第7章有：“天长地久。天地所以能长久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私耶，故能成其私。”《想尔注》将句中的两“私”字，全改为“尸”字，并注曰：“不知长生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”^③在这里，《想尔注》将“尸”分为两类，普通人之身，不能长生，因此就有死之事，仙士之身，能尸解成仙，因此能长生不死。在“能弊复成”的注文中，也体现了这一思想，注文曰：

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第33页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第20页。

③ 同上，第10页。

“尸死为弊，尸生为成，独能守道不盈溢，故能改弊为成耳”^①，所以能成其尸者就能死而复生以得仙寿，这也就是所谓练尸延寿。为了完善其理论，《想尔注》设想了一个太阴之宫，作为仙人炼形之处，“太阴道积，练形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像”^②，“道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也”^③。这样就较圆满地解决了长生与死亡的矛盾，坚定了人们对长生不死的信仰。《想尔注》这种为我所用的方法，从学术研究的角度而言，固然造成了许多混乱和误解，然而作为一种宗教理论的建设手段，则不失为一种行之有效的方式，而这也正是道教神学理论能够迅速建立和发展的一个主要原因。

《想尔注》还运用经验论的证明方式，来强化人们对长生不死的信仰，“何以知此道今端有？观古得仙寿者，悉行之以得，知今俗有不绝也”^④，这里用“古得仙寿”的经验来证明“今俗有不绝”。这种经验式的证明，与汉代哲学的经验论完全相符，反映了当时人们的思维水平。其经验式的证明方法，被后来许多道教学者所继承和吸取，如葛洪就吸取了这一方法来证明神仙长生之道的存在，

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第19页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第21页。

③ 同上，第43页。

④ 同上，第17页。

用以创建其神仙学说体系。

成仙与道诫一样，对于人人都是平等的，没有任何天定，因此，《想尔注》否定了仙有骨录的命定论，并指斥这是一种欺人之说，“今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不因本，而章篇自揆，不能得道言；先为身，不劝民真道可得仙寿，修善自懃。反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，道书欺人”^①，以此来诱导信徒们通过修行自臻长生，这种思想与《太平经》所提出的神仙可学而成的思想是基本相同的，都主张用“行”来获取仙道，达到长生。那么怎样“行”才能得道长生呢？《想尔注》为此又从实践方面指出了达到长生的具体途径：

第一，宝精勿费。精即精气，《想尔注》认为人的精气是与生俱来的，人一出生精气就充满在人的五藏之中，人身是负精的“载体”，精是人体的根本，“身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲令此功，无离一”^②，因此人要长生，要延年益寿，就需“宝精勿费”，“结精自守”，并用古之仙士实精以生和今之俗人失精而死，说明了善保精气就能延年益寿是确定无疑的，“古仙士实精以生，今人失精以死，大信也”^③。善保精气，一

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第17页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第12页。

③ 同上，第27页。

方面要合五脏五行之气，“和则相生，战则相克”^①，另一方面应清静无欲，闭心绝念，“人之精气满藏中，若无爱守之者，不肯自然闭心而揣挽之，即大迷矣”^②。为此它告诫世人，对男女之事要慎重，不可放纵性欲致使精气泄露，“精结成神，阳气有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也”^③，“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也”^④，并反对借养精之名，而大行淫乱之实或损人利己的采阴精以补阳的房中术。《想尔注》说：“道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守，为揣挽不可长宝”^⑤，明确指出还精补脑并不能达到宝精、结精成神的目的，并且指责容成“善补导之事，取精于玄牝”^⑥、握固而不泻之类的房中术是一种损人利己的不道德行为。在注释“常德不忒，复归于无极”时，《想尔注》说：

知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。行《玄女经》龚子容成之法，悉欲贷；何人主当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第7页，上海古籍出版社1991年11月版。

②③ 同上，第12页

④ 据饶宗颐：《老子想尔注校笺》“不可不勤也”应为“不可勤也”，第二个“不”字疑为衍文。

⑤ 同①，第11页。

⑥ 《列仙传》。

念者，大无极也。^①

在这里《想尔注》以“忒”为“贷”，来曲就其抨击伪伎之说，说明《想尔注》所推崇的养身之术是宝精勿费，闭心绝念，以此保养自身的精气，而不是借妇人之精以补身。正因为如此，《想尔注》虽被后世的道教徒视为房中术之书，但该书的“性生理观点还是比较科学与卫生的，且符合道德”^②。《想尔注》还批判了其他一些炼养身体的“伪伎”，如内丹法，《想尔注》指出：

今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天穀，人身有穀，专炁为柔，辐指形为馆辖，又培胎练形，当如土为瓦时，又言道有户牖在人身中，皆邪伪不可用，用之者大迷矣。^③

所谓“因缘真文而设诈巧”，指的就是假托黄帝、老子之言而宣扬“保性命之真，而游求于外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”^④的神仙家学说，它们包括《黄帝杂子步引》、《道要杂子》、《黄帝岐伯按摩》等。这些学说中有着大量的炼养形体、五脏之气的方法，《想尔注》认为这些方法都不可用，都是一种“伪

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第36页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 那薇：《汉代道家的政治思想和直觉体悟》第276页，齐鲁书社1992年1月版。

③ 同①，第14页。

④ 《汉书·艺文志》。

伎”，并认为那种“瞑目思想”，守身中五脏以培胎炼形的内丹“守一”法，不能求福长生，也不是所谓“守一”，“世间常伪伎，指五脏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也，去生遂远矣^①”。真正的“守一”就是遵守道诫——道所规定的戒律，“今布道诫教人，守诫不讳，即为守一也；不行其诫，即为失一也”^②。由此看来，《想尔注》虽然主张和合五脏五行之气，但其方法是培养教徒们的一种信道的宗教信念和精神境界，而不是任何神秘的方术。

在对“伪伎”进行批判时，《想尔注》把儒家学说也作为伪伎的一种进行了有力的批判，将儒家五经及其各种传记、私人著述都作为“邪文”，“智慧出，有大伪”注曰：“真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”^③ 为了进一步贬低儒家学说，《想尔注》又故伎重演，故意曲解原文，在注解第21章“孔德之容，唯道是从”时，将“孔”解释为“孔丘”，以附会孔子曾向老子执弟子礼的说法，以此抬高道教，注文说：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤”^④，不仅如此，《想尔注》

①② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第12页，上海古籍出版社1991年11月版。

③ 同上，第22页。

④ 同上，第27页。

还对儒家攻击道教道书欺人、无长生之道等言论进行了正面还击,《想尔注》指出,儒家的这些说法“至令后学者不复信道,元元不旋,子不念供养,民不念田,但逐邪学,倾侧师门,尽气诵病,到于穷年,会不能忠教至诚感天,民治身不能仙寿,佐君不能致太平,民用此不息,倍城邑虚空”^①,因而“罪盈三千,为大恶人”,由此可以看出儒道之间斗争的激烈。

第二,食气用气。所谓食气,就是调整呼吸,吐纳导引。《想尔注》说:“身也,于内为胃,主五藏气。俗人食谷,谷绝便死;仕士有谷食之,无则食气。”^②这种方法实际上就是一种辟谷食气的修炼法。《想尔注》认为仙士之所以能长生不死,得道成仙,就在于仙士能以气为食,而不像俗人一样以五谷为食,天地之精气无穷无尽,没有断日,而五谷总是存在一定的限制,总有用尽时,有着局限性,一旦缺乏,以五谷为食者就会饥饿而亡,所以《想尔注》称仙士与俗人的差异就在于仙士“不贵荣禄财宝,但贵食母者”^③,并由此而造成了仙士与俗人的一系列差异,如“俗人于世间,自有财宝功名;仙士于俗,如顽鄙也”,“俗人不信道,但见邪恶利得,……

① 饶宗颐:《老子想尔注校笺》第23~24页,上海古籍出版社1991年11月版。

②③ 同上,第26~27页。

仙士闭心，不思虑邪恶利得”^①等。除了食气之外，《想尔注》认为用气也是达到长生不死的一条途径，它说“用气喘息，不合清静，不可久也”^②，由此看来，用气也就是一种调整呼吸的办法，其原则就是“清静”，即精神的纯守，意念的专一，不耗精费神。为了做到这种精神的清静，本来清静就是《想尔注》求得长生反复强调的原则，“人法天地，故不得爆处，常清静为务，晨暮露上下，人身气亦布至，师设晨暮清静为大要”^③，“道人当自重精神，清静为本”，“求长生者，不劳精思求财以养身”^④，《想尔注》提出用气的原则以清静为要，更突出了清静对于长生的作用，以及清静与用气的关系，《想尔注》还提出了具体的修行办法：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道，学知清静，意当时如痴浊也。以能痴浊，朴且俗就矣。然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗”^⑤，也就是说要脱俗、守朴、无欲、痴浊，这实际上就是“用气”以求长生所要遵循的总原则。至于“用气”的具体方法，由于《想尔注》没有明确记载，不得详知。《想尔注》的这一主张后来被演化为道教的内丹学，体现了道教“生命哲学的实证性和可操作

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第26页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第31页。

③⑤ 同上，第19页。

④ 同上，第10页。

性”^①。

第三，行善去恶。《想尔注》将长生不死与人的道德修养联系起来，提出了“百行当修，万善当著”^②的观点，在它看来，善行是长生的关键，而“宝精勿费”、“用气食气”都在其次。《想尔注》认为，结精即可长生的观点带有一定的片面性，因为它仅仅从人的生理方面阐述了长生的基础，人的精气是与生俱来的，要使宝精勿泄，就必须加强道德修养，就必须修善行、去恶事。为了说明宝精与善行的关系，《想尔注》将之比喻为水与水源的关系，它说：

心应规，制万事，故号明堂三道，布阳邪阴害，以中正度道气。精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去，行善不积，源不通，水必燥干。^③

《想尔注》还接受汉代儒学所宣扬的天人感应思想，认为人的善恶行为能与天相通，善者天知，即长生，恶者天不知，因而不能得到天的救扶，自然也就不能长生不死了，它说：

人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天

① 李刚：《道教老学的诞生——〈老子想尔注〉》，《安徽大学学报》（哲社版）1993年第1期。

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第27页，上海古籍出版社1991年11月版。

③ 同上，第29页。

即救之。庸庸之人皆是翳苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶不敢见部吏也，精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。^①

这样，天就成了人长生成仙的判官，人的行为能否与天相通是长生的根本。人的精神之所以能与天相通并获得天的感应和救助，根本的方法就是“至诚”，即以“至诚感天”，它说：“至诚，天自赏之，不至诚者，天必罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。”^②这种至诚，是没有任何企图和条件的，是人真心诚意为善而不求报答功名利禄，否则就不是“至诚”，就不能感天。《想尔注》在这里用天人感应的神学论来树立天的威严，并按照道教赏善罚恶的威严，认为人长生成仙的关键在于能否用善行感通上天，以此来建造其神仙理论体系。

不仅如此，《想尔注》还为善行人设想了一个理想的归宿——太阴之宫，此处是善人练形得以死而复生的栖息地，恶人则无法进入此地，《想尔注》说：

太阴道积，练形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。^③

道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第8页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第24页。

③ 同上，第21页。

生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。^①

行善之人由于其善行，在死后灵魂离开肉体，进入太阴之宫进行修炼，得以长生不死，飞身成仙，而不行善之人只能归地宫，永无生还的希望。

《想尔注》将生命问题与道德修养联系在一起，形成了一种道教的生命伦理观，体现了《想尔注》“奉道诫，积善成功，积善成神，神成仙寿”的仙道宗旨。这种善行为要的观点，与《三国志》所记张鲁治道“皆教以诚信不欺诈”完全一致，反映了五斗米道注重实行的宗教特征。

《想尔注》以《道德经》为据，发挥道教的宗教思想，宣称尊道守诫是长生不死的关键，极力神化老子与道，使道成为信仰和崇拜的至上神，老子衍变为太上老君（《想尔注》说：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”^②在这里，尽管没有明说老子即为太上老君，但“道”已成了人格神，而在道教中，太上老君就是指老子，这是不言而喻的事），成了宗教教主，从而以信仰的力量代替了哲理的力量，而且《想尔注》还第一次提出了“道教”这

① 参见饶宗颐：《老子想尔注校笺》第43页，上海古籍出版社1991年11月版。

② 同上，第13页。

一名称^①，因此，《想尔注》的出现就标志着道家已转化为道教。从道教发展史来看，尽管《想尔注》受随文敷衍的限制，缺少一定的完整性和系统性，但它开创了道教系统改造利用道家著作的传统，为道教理论的进一步完善和发展奠定了坚实的基础，其“积精成神”和“积善成功”二者互相结合，以致“太平”和“仙寿”的思想，在道教史上产生了巨大的影响，并成了道教教义的重要组成部分。

① 参见饶宗颐：《老子想尔注校笺》第53页，上海古籍出版社1991年11月版。

主要参考书目

- 《史记》 (汉)司马迁 中华书局 1959 年版
《汉书》 (汉)班固 中华书局 1962 年版
《后汉书》 (汉)范曄 中华书局 1965 年版
《庄子集释》 郭庆藩 中华书局 1961 年 7 月版
《庄子今注今译》 陈鼓应 中华书局 1983 年 4 月版
《庄子集注》 沙少海 贵州人民出版社 1987 年 9 月版
《老子校释》 朱谦之 龙门联合书局 1958 年 9 月版
《老子新译》 任继愈 上海古籍出版社 1985 年 5 月第 2 版
《老子注释及评介》 陈鼓应 中华书局 1984 年 5 月版
《老子正诂》 高亨 古籍出版社 1956 年 10 月版
《孟子译注》 杨伯峻 中华书局 1960 年 1 月版
《列子译注》 严伯溟 严捷 上海古籍出版社 1986 年 9 月版
《吕氏春秋集释》(上、下) 陈奇猷 学林出版社 1984 年 4 月版
《淮南鸿烈集解》 刘文典 中华书局 1989 年 5 月版
《马王堆汉墓帛书(壹)》 文物出版社 1980 年版
《老子指归》 严遵 《道藏》涵芬楼影印本
《老子上河公章句》 河上丈人 《道藏》涵芬楼影印本、四部丛刊本
《太平经合校》 王明 中华书局 1960 年 2 月版

《中国哲学发展史》(先秦) 任继愈主编 人民出版社 1983 年 10 月版

《中国哲学发展史》(秦汉) 任继愈主编 人民出版社 1985 年 2 月版

《道教通论》 牟钟鉴等 齐鲁书社 1991 年 11 月版

《中国道教史》 任继愈主编 上海人民出版社 1990 年 6 月版

《中国道教史》(第一卷) 卿希泰主编 四川人民出版社 1988 年 4 月版

《中国道教史》(第二卷) 卿希泰主编 四川人民出版社 1992 年 7 月版

《道家思想史纲》 黄钊主编 湖南师范大学出版社 1991 年 4 月版

《道教史》 许地山 上海书店 1991 年 12 月版

《中国古代哲学家老子及其学说》 杨兴顺 科学出版社 1957 年 5 月版

《周秦道论发微》 张舜徽 中华书局 1982 年 11 月版

《道家和道教思想研究》 王明 中国社会科学出版社 1984 年 6 月版

《道旨论》 王德有 齐鲁书社 1987 年 9 月版

《老庄新论》 陈鼓应 上海古籍出版社 1992 年 8 月版

《老子其人其书及其道论》 詹剑峰 湖北人民出版社 1982 年 9 月版

《中国古宇宙论》 金祖孟 华东师范大学出版社 1991 年 9 月版

《汉代道家的政治思想和直觉体悟》 那薇 齐鲁书社 1992 年 1 月版

- 《中国哲学大纲》 张岱年 中国社会科学出版社 1982 年 8 月版
- 《先秦诸子系年》(上、下) 钱穆 中华书局 1985 年 10 月版
- 《中国思想通史》(一、二卷) 侯外庐 人民出版社 1957 年 3 月版
- 《秦汉新道家略论稿》 熊铁基 上海人民出版社 1981 年 3 月版
- 《黄帝四经与黄老思想》 余明光 黑龙江人民出版社 1989 年 8 月版
- 《道家与中国文化》 葛兆光 上海人民出版社 1987 年 9 月版
- 《中国哲学史论》 任继愈 上海人民出版社 1981 年 6 月版
- 《道家文化研究》(第二辑) 陈鼓应主编 上海古籍出版社 1992 年 8 月版
- 《道家思想与中国文化》 赵明 吉林大学出版社 1986 年 7 月版
- 《生死·享乐·自由》 赵有声等 国际文化出版公司 1988 年 12 月版
- 《先秦诸子杂考》 金德建 中州书画社 1982 年 9 月版
- 《汉代思想史》 金春峰 中国社会科学出版社 1987 年 4 月版
- 《两汉思想史》 祝瑞开 上海古籍出版社 1989 年 6 月版
- 《周易阐微》 吕绍纲 吉林大学出版社 1990 年 8 月版
- 《周易全解》 金景芳 吕绍纲 吉林大学出版社 1989 年 6 月版
- 《易学哲学史》(上) 朱伯崑 北京大学出版社 1986 年 11

月版

《老子想尔注校笺》 饶宗颐 上海古籍出版社 1991 年 11 月版

《中国哲学范畴发展史》(天道篇) 张立文 中国人民大学出版社 1988 年 1 月版

《中国民间宗教史》 马西沙 韩秉方 上海人民出版社 1992 年 12 月版

《中国哲学发微》 张岱年 山西人民出版社 1981 年 12 月版

《稷下钩沉》 张秉楠 上海古籍出版社 1991 年 5 月版

《先秦学术概论》 吕思勉 中国大百科全书社 1985 年 6 月版

《道教与科学》 金正耀 中国社会科学出版社 1991 年 7 月版

《天地奥秘的探索历程》 周桂钿 中国社会科学出版社 1988 年 5 月版

《经学历史》 皮锡瑞 中华书局 1959 年版

《郑康成年谱》 王利器 齐鲁书社 1983 年 3 月版

《荀学论稿》 郭志坤 生活·读书·新知三联书店 1991 年 9 月版

《秦汉的方士与儒生》 顾颉刚 上海人民出版社 1957 年 11 月转版

《黄帝内经素问直解》(清)高士宗著,于天星按 科学技术文献出版社 1986 年 2 月版

《周易大传今注》 高亨 齐鲁书社 1979 年 6 月版

后 记

看完清样，应该将本书的有关情况向各位作一交待。

本书是在笔者博士论文的基础上完成的，按照原来的计划，本应有一章“道家学派的创立者——老子”，但对老子的研究学术界已有许多成果，相比之下，我对老子的方方面面还没有找到更新的东西，得不出什么新结论，而要重复别人的结论与观点，对于读者来说，浪费时间，对我而言，也不情愿，于是就只好舍弃了。这样从全书的结构上看，可能会有一种隔断的感觉，但从内容上看，却无伤大旨，或许还会有一种更实在的感觉，只要有利于充分说明内容，形式并不是十分重要的。这大概也就是实践标准与价值标准的有机统一。

我能步入传统文化研究的殿堂，首先应归功于我的导师张岂之先生对我的悉心教诲和引导。10年前，我有幸恭列先生弟子之列，在我追随先生学习、研究中国传统文化的整整10年中，先生耳提面命，诲人不倦，使我获益良多，然我资质愚钝，悟性太低，对先生高深的学识、为人的风范皆领略太少，因此，时常担心有辱先生之盛名。好在先生有教无类，因材施教，循循善诱，对我不断点化，此书就是先生点经的结果，也可算是我在先生身边10年学习、研究的总结。对先生的教诲，我将永远铭记。

此书中的不少章节，曾以论文形式在《世界宗教研究》、《人

文杂志》、《中国道教》、《管子学刊》、《中州学刊》、《宗教哲学季刊》(台湾)等刊物发表,有的被人大复印资料转载,这样,增强了我写作完成此书的信心,否则,对这样艰深的课题,我恐怕会半途而废的。

任何一个课题的研究都不是孤立的,都离不开他人的帮助,尤其是老一辈学者的关怀与指导,任继愈先生、田昌五先生、李学勤先生、史念海先生、赵吉惠先生、赵馥洁先生、周伟洲先生、周天游先生等都对本书的写作提出了很好的意见,我原来所在的西北大学中国思想文化研究所的龚杰先生、刘宝才先生、董英哲先生等也为本书提出了许多具体的意见,我的好友方光华先生等也做了大量工作。这些都是笔者衷心感谢的。

我还要特别感谢中山大学的李锦全先生,在百忙之中为本书赐序,这种对后学的提携之情,我将永记不忘。对刘兴邦先生的无私援助我也要表示衷心感谢。

我的妻子陈凌女士为我完成本书的写作,提供了稳固的大本营,并为我打印了几乎全部书稿,此书的出版也凝聚着她的一份心血,这也可算作我们共同走过的十年风雨历程的一个见证。

作 者

1998年2月