

道教

TAOISM

世界宗教入门



刘笑敢·著

Liu Xiaogan

陈静·译

上海古籍出版社

B95
15

道教

TAOISM

世界宗教入门

刘笑敢 • 著

Liu Xiaogan

陈静 • 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教/刘笑敢著;陈静译. —上海:上海古籍出版社,
2008.2

(世界宗教入门)

ISBN 978-7-5325-4787-6

I. 道... II. ①刘... ②陈... III. 道教-基本知识
IV. B95

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 140679 号

OUR RELIGIONS edited by Arvind Sharma
Copyright © 1993 by HarperCollins Publishers
Simplified Chinese Translation Copyright © 2006
by Shanghai Chinese Classics Publishing House
Published by arrangement with HarperSanFrancisco,
an Imprint of HarperCollins Publishers
ALL RIGHT RESERVED

世界宗教入门

道 教

刘笑敢 著

陈 静 译

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行

上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3)易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 889×1194 1/32 印张 5.25 插页 3 字数 84,000

2008年2月第1版 2008年2月第1次印刷

印数: 1—6,000

ISBN 978-7-5325-4787-6

B·613 定价:15.00元

如有质量问题,请与承印公司联系

出版说明

宗教类读物,目前已成为出版与读书界的热点之一,这似乎反映了宗教这个内含多重价值的文化传统,并不因商品经济的高度发展而显得多余;现代化进程中所面临的各種思想困惑,使人们去关注原本多被视为迷信的宗教,意在从中探出一种安身立命的智慧。这自然是一种社会进步——从学术研究到生活践行,在过去,这是无法想象的。

无论是宗教社会学、宗教心理学、宗教教义学还是宗教现象学等,宗教学的各个分支,都从不同的维度对宗教做出自己的阐释和分析,这种不同的维度互相冲撞、激荡,为我们更好地理解多元化社会中的各种宗教,提供了很好的视角。

不过,从严格意义上说,这些视角只是为我们理解宗教提供了外部的条件,无论是否是一个宗教徒,真正对宗教的理解还是在内心。如果借用佛教中“转识成智”的说法,那么是不是可以说,现在世界上的各大宗教的祔向,或许正在于超越知识之上的生命体验和智慧追求,只是不同的宗教

选择了不同的超越之路。

为此本社从美国哈珀·柯林斯出版公司引进出版该丛书的简体中文本,力图将世界七大宗教(儒教、基督宗教、佛教、伊斯兰教、印度教、犹太教、道教)不同的超越之路展示给读者。

按照一般宗教学的解释,宗教是一种社会行为,它包括指导思想(信仰),组织(宗教组织,如教会、僧侣),行动(宗教组织内的活动,如祭祀、礼仪),文化(宗教建筑、宗教绘画、宗教音乐)等方面。而这些方面共同指向的,最为根本的问题可能就是宗教对于超越精神的解释和超越路径的选择及其带来的终极性的困惑。

自然本丛书也不可能解决关于宗教的那些终极性的困惑,但与坊间的众多类似读物相比,仍具有自己的独特之处:作为从事各个宗教研究的顶尖学者,本丛书的作者所取得的研究成果早已为人所瞩目,由他们来撰写具有入门性质的图书,不仅可读性强,而且能在一般的知识介绍的基础上,抓住其中最精微、最深刻之处,从而揭示其精神内核。作者在叙述中还充分地表达了自己的宗教信仰和立场,并为此做出辩护。这不仅是同情式的理解,更是将自己的生命体验灌注其中。这比之将宗教作为客观研究对象,就多

了一份亲和力。在当代社会,宗教已经与社会高度融合,渗入到人们的日常生活之中,所带来的宗教传统与现代理念的冲撞也远远超出过去的传统社会。各位作者在这里展示了敏锐的笔触,用较多的篇幅分析了宗教传统和现代理念的冲撞与互动。对于读者来说,这种阐述是有着积极的现实意义的。

宗教学的开创者德国人马克斯·缪勒对于宗教研究曾经说过一句意味深长的话:“只知其一,一无所知。”也就是说,如果只站在一种宗教的立场上,没有与其他宗教的对话和了解,那么对于自己的立场也并非真正地了解。然而,如果走到另一个极端,试图将所有宗教融合起来,又有丧失其自身立场的危险。瑞士著名宗教学家汉斯·昆在《论基督徒》中提出一个很尖锐的问题:如果把基督教对教徒在教义规范上的要求综合抽象出来,似乎与现代社会对一个公民的标准也并无多大差别,但是教徒显然不能完全等同于公民。

本丛书并不是关注充满内在张力的这两个极端,七个分册的组合,似多棱镜一般,引导读者将视野投向两端之间那丰富多彩的部分。各种宗教之间究竟是统一的还是互相对立的,当读者通过本丛书,探求这个由不同的宗教所组成的多彩世界时,将会做出自己的判断。

目录

定义道	1
什么是道家?	2
道教徒.....	6
现代中国的道教.....	10
道的哲学与道的宗教.....	14
老子和道家的起源	19
道的形而上学.....	20
老子的方法论.....	22
道家的社会观及政治观.....	25
道家哲学的转化	27
庄子的人生哲学.....	29
庄子的方法论.....	33
庄子后学.....	36
黄老派.....	39

道教的起源·····	45
道教的思想根源·····	45
太平道·····	48
五斗米道·····	53
葛洪和道教的理论·····	56
道教的转变·····	66
寇谦之和中国北方的道教改革·····	66
陆修静和中国南方的道教改革·····	70
陶弘景和早期道教的进一步发展·····	76
王嘉和全真道的建立·····	81
道家 and 道教的运作及其对宗教研究的贡献·····	90
道家哲学·····	91
道教·····	94
推荐书目·····	100
附录：	
论道家式责任感·····	103
人文自然对正义原则的兼容与补充·····	129
丛书后记····· 陈 静	159

定义道

几年前,《纽约时报》(*The New York Times*)的一则消息让学术界大吃一惊。哈帕—罗尔出版公司(*Harper & Row*)取得了一部中国典籍的英文版权,他们为此支付的费用在同类著作中遥居首位。还有,此书的作者,诗人史蒂芬·米契尔(*Stephen Mitchell*)并不懂得中文。

这部只有五千言的典籍就是《道德经》,也就是《老子》,要想理解本书所要讲述的思想传统,这部典籍是至关重要的。米契尔著作的出版表明,《道德经》这部书的规模和风格体现了经济和普遍性的哲学,而这种精神又影响了译本的简约风格。道的原则是以少为多,译本再一次传达了这样的信息。在此,我们要传达的是另一种信息,这一种信息与现代世界有着密切关联。

文明和技术的迅速进步,把电脑、高速公路、喷气机、太空船和核能等发明创造带给了人类,同时也给人类带来了

经济危机和精神混乱,现代生活中所存在的这些问题甚至超过了现代生活所带来的好处。如果老子要指导我们解决这些问题的话,他会提醒我们注意,早在两千年前,他就预见到了我们今天所面临的状况。确实,如果我们早些听从老子教导,现代社会的危机将大为缓解。

越来越多的人开始知道老子,有的人甚至知道他是《道德经》的作者,是道家的开山鼻祖。但是,我们越是了解道家,就越难定义它。

什么是道家?

就字面的意义而言,道家一词指称一个学派,这个学派以“道”(Tao)或“道路”(Way)为其核心概念。但是,谈论“道”的不仅有道家,还有古代中国的其他学派,诸如儒家和法家,他们以不同的方式使用着“道”的概念。即便是道家本身,不同的人对道的解释也不尽相同。这是一种普遍的现象:一种学说的影响面越宽,其涵义就越模糊。虽然我们不能根据“道”这个字来解释道家的特殊涵义,但是,我们可以说,道的概念在道家的思想体系中所具有的地位远远高于它在其他哲学体系或宗教体系中所具有的地位。道是

老、庄哲学体系中最具有代表性的概念,而且,道家的“道”是指向形而上学的层面的,强调的是“道”在形而上学中的核心位置,这使“道”这个字在道家的思想体系中具有了独特的涵义。

有些概念是纯粹理论的,与事实和事情毫无关系,而有些概念则更直接地关系到许多复杂的现象或事件。道家就属于后一种情况。就现存的中国古典文献而言,“道家”一词最早出现在《史记》上,这是中国第一部官修史书,由司马迁(前145—前86?)完成,年代比老子的时代晚四百多年。根据司马迁的记载,道家就是黄老学派,此一名称来自黄帝和老子。黄帝是传说中最早的帝王,是中国人共同的祖先。黄老学派出现于公元前4—3世纪之际的战国中期,在公元前2世纪的西汉前期逐渐盛行。然而从那时起,道家一词的涵义就已经变得很复杂了。公元3世纪,道家的另一支派玄学兴起时,与道家联系的已经是老子和庄子,而不是黄帝了。这意味着,道家已经从一种社会政治理论转变为一种关注个人和精神的学说了。与此同时,道家一词也被用来指称追求长生不死的宗教运动,这种运动声称老子是他们的创始人。

中国现代的学者认为,道家有两种型式:道的哲学(道

家)和道的宗教(道教)。道家哲学在公元前 5 世纪到公元前 2 世纪之间(战国时代至西汉前期)与儒家及法家竞争,而道教则是中国土生土长的独特宗教,在公元 3 世纪之后,与佛教及儒教并称为“三教”。在许多中国学者看来,儒教在前现代的中国发挥着重要的宗教作用,但是儒教并不像道教,它没有自己的庙宇和神职人员,也不是制度化的宗教。

道家

现在,中国有许多学者主张,哲学性道家始于公元前 6 世纪的老子,在公元前 2 世纪得到了很大的发展,它包括庄子学派和黄老学派,也许还有玄学诸流派。早期道家的基本主张是:道是宇宙的根源,是万物的决定者;世上万事万物都包括正反两个方面;对立面总是互相转化;人们应当采取不违背自然的行为(无为),应当顺从自然的法则。

道教

宗教性道教具有一些特征,它成立于公元后 2 世纪的东汉时期,并一直延续到现代。尽管受到了佛教的影响,但是,道教在现代中国的各种宗教——佛教、儒教、伊斯兰教、

天主教、基督教——中，却代表着中国土生土长的宗教。道教是多神教，它既祭祀祖先，也祭祀神灵。它像一个万神殿，把诸多的鬼神精灵尽揽其中，此外它还吸收了中国古代人们所知道的种种礼俗方术，诸如向祖先奉献牺牲，乞求风调雨顺，五谷丰登，禳灾避祸等等^[1]。与其他宗教不同，道教并不关心死后的生活，较之中国其他宗教，它的独特之处在于追求长生不老和肉体的不朽。因此，它具有很强的世俗特征。在中国的许多民间传说中，道教的神仙——尤其是女仙——往往下凡，与俗人交往，有时还与俗人结婚，过世俗的生活。

现在，中国道教基本上可以划分为两个主要派别：一个是正一派，该派从五斗米道发展而来，五斗米道是张道陵在东汉时代（25—220）所创立的；另一派是全真道，该派由王嘉（王重阳，1113—1169）及其继承人丘处机（1148—1227）创立，是金代（1115—1234）出现的一个主张改良的道教派别。正一派在台湾占主导地位，而全真派在大陆的影响更大。就像佛教的和尚一样，全真派的道士生活在道观里，穿着道

[1] Donald E. MacInnis, *Religion in China Today — Policy and Practice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), 205.

服并且茹素,而正一派则允许吃肉,毋须束发,毋须离家,他们通常被称为“家居道士”。

道教徒

谁是道教徒呢?理论上来说,“道教徒”这个词可以指不同的群体,既指那些践行道家哲学的人,又指那些信仰道教的人,还可以指道士,但是,实际上很难明确认定谁是道教徒,因为道教徒在很大程度上是指一个人的态度。

除了儒家,中国最重要也最有影响力的本土哲学派别无疑要算是道家了,它是古代时期除了儒家之外吸引中国人心灵最长久的学说,其魅力远非其他学说可比^[1]。对于中国的知识分子而言,道家哲学是寻求精神自由的重要途径,他们据此逃避不幸和社会的压力。一些失意的官员凭借着阅读和谈论道家哲学以消解内心的失落,恢复精神上的平衡。作家和画家,无论是当代的还是古代的,都从道家的浪漫主义中获得了大量的灵感,找到了刺激他们想像力的源泉。当

[1] Wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Chinese Tradition* (New York and London: Columbia University Press, 1960), 50.

代中国的新一代则在道家的经籍中找到了自由和个人主义
的观念。

甚至毛泽东,这位现代中国最重要的马克思主义政治家,也从道家哲学中吸取某些基本要素。例如,在对日抗战初期(1937—1945),毛泽东发表了一篇著名的文章《论持久战》,在这篇文章中,他说,他坚信,通过长期奋战,处于弱势的中国人民一定能够打败装备优良的日本帝国主义者。他的这一信念部分来自于老子的断言:柔弱终将战胜刚强。在重建中国的1950年代中期,毛发表了《论十大关系》一文,在这篇文章中,他强调,为了增强军事力量,必须把更大的注意力放在国内建设上;为了发展重工业,必须优先发展轻工业。这些提法应用了老子的方法,也就是反面的方法,亦即为了实现某个目的,必须从它的对立面入手。不幸的是,毛本人忘记了他文章中的精神,在两年之后便发动了全国性的战役,诸如大跃进和大炼钢铁,动员学生、农民、干部和家庭妇女在各地炼钢,目的是生产出与英国和美国等量钢材来。这样的群众运动把中国带到了灾难的边缘:无数的木柴和煤炭被烧掉了,数不清的铁制用具被毁坏了。在此一时期,有相当数量的人死于饥荒。

虽然道家哲学一直影响着中国人——尤其是中国知识

分子——的生活,但是,它从来不是人们面对生活的第一选择,当权者尤其是这样。道家哲学从根本上来说是反传统的,对于那些陷入社会竞争的弱势者而言,它不失为一种引导。所以,道家哲学比较能吸引那些不幸的人,而那些把握住了自己命运并且获得成功的人,则较少受到道家的吸引。在两千多年里,道家哲学只有一个分支在政治生活中占据过主导地位,这就是黄老学派,时间是公元前2世纪的前半期(西汉初期)。在现代中国,几乎没有人会自认为是道家,虽然他们很喜欢道家哲学和道家的典籍。

至于道教,情况则稍有不同。道士们都明确宣称自己是道教徒。全真道的道士和坤道还穿着古代的长袍和绑腿,把蓄留的长发束在头顶盘成发髻。他们还有特别的冠巾和鞋袜。但是,世俗的道教信徒则不太容易确认,持守道教信仰、参与道教仪式的人很多,而统计上的道教信徒的数目却很少。其中的原因很多,例如,中国的宗教活动通常与家庭生活和社会生活交织在一起,只有那些离开家庭住在道观里的职业宗教徒是例外。在中国文化中,宗教传统很难与道德实践、哲学学说、社会风俗、民间传说明显区分开来。事实上,“宗教”二字在中文里出现,是为了对应于西方的同类概念,这是近代以来的事,在此之前,中文里并没有“宗

教”二字。中国的世俗人士通常并不归属于某个制度化的教派，他们的宗教生活与接受某种信条也没有关系。

道教作为中国“土生土长的”传统宗教，在其成立的过程中，吸收了许多民间的信仰和习俗，道教成立之后，仍然不断地与民间宗教活动互相影响。道教也采用了中国众多学派的各种典籍和观念，这使《道藏》（道家经典集成）成为中国民间文化的百科全书。有时候，人们甚至没有意识到他们所参与的宗教仪式就是道教的仪式。

自从 1919 年“五四”反传统思潮兴起以来，道教和其他宗教一样，受到倡导科学和民主的知识分子的批判。例如梁启超，这位 20 世纪初的改良家就曾经这样写道，道教是中国的一大污点，它对这个国家有百害而无一利^[1]。现在，仍然有人认为道教是迷信，因为它用炼丹和服食来达到此岸或彼岸的极地。

1949 年以后，也就是中华人民共和国成立之后，许多道士成为自食其力的农民，而许多宫观也被迫关闭或遭到破坏。根据目前的统计，中国大陆约有三千名道士和坤道，此

[1] See MacInnis, *Religion in China Today*, 206.

外还有数目不详的道教信众^[1]。不过,宫观还是过年过节时人们常去的地方,例如,1985年元宵节,广州市有11万名信众和观光客云集道教的宫观^[2]。武当山每年则接待了70万名朝山者。虽然道教的影响极其广泛,但是,大多数人并不愿意被称为道教信徒。在中国,道教的重要性在于它是文化传统的一部分,而不在于它是一个有组织的宗教。

现代中国的道教

在现代中国,对道教的兴趣正在逐渐降低。例如,在“文化大革命”(1966—1976)以前,四川省省会成都的一百多个道观中只有一个被保留下来,全省只有四个大的道观对民众开放。过去,这里有一千多个道士和坤道,在1949年前后,还有五百来个,后来只剩下几十个,其中大部分还是新入道的,在老道士的带领下学习。在福建省,政府的统计数字表明,相对于佛教的和尚有9675人,道教的道士和坤道只有79人,而道教的信众几乎等于零^[3]。

[1] 李养正:《道教》(北京:中国道教协会,1988),页187。

[2][3] MacInnis, *Religion in China Today*, 204.

作为中国本土的宗教,道教虽然已经几乎丧失了它的信众,但是,道教的影响力并没有消失,反而有一定程度的恢复。1980年代中期,一百来个宫观开始对公众开放,大约有二十来个宫观开始培养年轻的道士,每个宫观里大约有二十来个年轻道士。在北京,白云观从1982年以来开办了几期训练班,每年有四十个男学员参加学习。1988年,专门为女学员开办了一个为期半年的训练班。在上海,1986年开办了一个三年期的培训班,有三十名学员参加学习。来自全国各地的青年男女投奔到道教的山门,希望能够进入道观,过道士的生活,但是,道观的当家不得不拒绝他们,因为政府对道士的名额是有限制的。要想申请当道士,还必须满足下列条件:本人自愿,家庭同意,未婚,30岁以下,具有高中学历。

虽然宫观的数量已大幅减少,但是社会主义体制下的地方政府已经着手帮忙重建道教的宫观以作为历史遗迹。例如,北京的白云观在1984年花了一百万元左右进行整修^[1]。但是,大多数的宫观得不到这样的待遇。宫观既不是私人财产,也不属于国家所有,更不是集体所有的企业,

[1] MacInnis, *Religion in China Today*, 213.

不像某些工厂,它遵循国家的自立政策,自己养活自己。一般说来,宫观有两种产生收入的项目:生产和服务。一些大的宫观生产酒、茶和苏打水,同时为参观游览者提供服务。此外,它们也接受赞助。

由于道教一度衰落,使得它的教义并没有得到很大的发展。但是它的宗教践行和教义在社会主义社会里也发生了一些变化。例如,道士和坤道们宣称,他们是为人民服务的,是为社会主义服务的。此外,道士们对长生不死也有了新的理解。据一位有名的监院说,道士们现在相信“火化升天”,所谓火化升天,并不是指在活着的时候烧掉自己,或者在死后焚化尸身,它的意思是,如果你的身体是在宗教热忱的焰火中消蚀尽的,你的灵魂就此升天,你将因此不死。长生不死是道教的首要原则^[1]。当代道教虽然严守着道教的训诫,包括道观的常规生活也一仍其旧,不过某些具体的规矩、禁忌和戒律也已经被废除了。如今,一些年轻的道士被要求学习英语;少数人已经以极大的兴趣读了不少英语书籍,他们甚至在当代西方哲学和量子力学中发现了关于道的暗示。这些年轻的道士还宣称,作为道士,他们所做的一

[1] MacInnis, *Religion in China Today*, 208.

切,都是为大众的,而不是为个人的^[1]。这一代年轻道士很可能会在中国创造出一种道教的新形象。

道教对当前中国的最大影响可以在日常生活和大众文化中看到。气功在最近十年变得十分流行,此一传统中国的自我健身及治疗艺术从道教的典籍和修炼方式中吸取了很多精华,虽然佛教和儒教也对气功有所贡献。道教的另一种影响是武术,又称功夫。一些年轻人之所以被道教吸引,是因为浪漫地想像了道士和修道的英雄,这些人像东方的罗宾汉,以自己高强的武功,击败众多的盗匪,他们因此成为电影和通俗小说的永恒主角^[2]。来自道教传统的各式各样的延年术及秘方也引起了年长人士的兴趣,层出不穷的药膳食谱被越来越多的人采用。道教的传统因此遍及于整个世俗社会。

一般来说,道教影响最大的地区是中国南方的乡村。此外,道教也活跃在保存着传统中国文化的一切地方:中国台湾和香港、新加坡、印尼、泰国、夏威夷以及西方城市,诸如纽约、旧金山、温哥华,还有多伦多等,因为道教的传统已经

[1] Maclnnis, *Religion in China Today*, 206.

[2] Maclnnis, *Religion in China Today*, 206.

交织在中国文化的结构中了。台湾是道教传统最强的地方。道教传入台湾是在 17、18 世纪,当时大量移民从隔海相望的福建省来到台湾,同时也带来了道教。1938 年,日本人的台湾总督发动了一场战役,目的是消灭岛上中国土生宗教的庙宇和宫观,然而这场战役却遭到了台湾人民的抵制^[1]。第二次世界大战结束后,日本的计划也就失败了^[2]。1949 年,第六十三代天师张恩溥从大陆来到台湾,给道教的发展带来新的动力。在台湾,道教尤其是正一道仍然保持着它传统的面貌,与它周围的民间宗教有着明显的界限。1960 年代以来,道教在台湾经历了一场复兴,恢复和重建了许多宫观。据说,台湾目前有四千多所道教的宫观,其中大多数属于正一道。

道的哲学与道的宗教

在中文里,与英文的 religion 和 philosophy 相对应的概

[1] H. Welch and A. Seidel, *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), 287.

[2] 赵家焯:《道教通论》(台湾:华冈出版社,1973),页 108—109。

念直到 20 世纪初才出现,所以道的宗教和道的哲学之间的区别与前现代中国的道教和道家的区别并没有对应起来。英语中的 Taoism 一词是在 19 世纪初才被创造出来的,它并没有反映出宗教性道教与哲学性道家之间的区别。1950 年代之前,大多数汉学家相信,哲学性道家和宗教性道教是不相容的。从 1950 年代以来,法国学者葛兰言(Marcel Granet)和马伯乐(Henri Maspero)及其学生们的研究已经使大多数汉学家认识到,道的哲学和道的宗教皆属于同一个传统^[1]。在中国学者眼里,两者的区别是十分清楚的,所以很少有人研究两者之间的关系。

道的哲学和道的宗教之间确实存在着一定的联系。例如,道家哲学家老子既被认为是道教的创始人,又被当做道教神谱里的神而受到尊崇。道教的早期著作《太平经》和其他典籍据称起源于老子的传授。为了与佛教抗争,后来的道教徒甚至说,老子曾经是佛陀的教化者。许多尊贵的封号也被赋与老子,诸如“圣祖大道玄元皇帝”等等。显然,老子在道教里被当成了神,其他道家哲学家如庄子和列子

[1] D. C. Yu, "Taoism," in *Dictionary of World Religions*, ed. Keith Crim (San Francisco: Harper & Row, 1989), 738.

也是如此。庄子在唐代被封为“南华真人”，列子被封为“冲虚真人”。

道家哲学的典籍也因此转变成为道教的经典。《道德经》被称为《太上玄元皇帝道德真经》，《庄子》被称为《南华真经》，《列子》被称为《冲虚至德真经》，《文子》被称为《通玄真经》。道教还从道家哲学中吸取了许多概念和观念，例如“道”、“气”、“天”、“德”、“自然”、“无为”、“坐忘”和“真人”等等。道教的经典，诸如《太平经》、《抱朴子》以及后来的著作中，引自《老子》或《庄子》的文句和概念随处可见。

然而，全面考察道教就会发现，道的哲学和道的宗教之间的联系很可能被过分夸大了。某些道教徒并不把道家哲学家视为最重要的思想家或者神祇。道教的神谱里除了道家哲学家，还搜罗了许多历史人物、传说中的英雄、古代和当代的皇帝、文臣及武将。事实上，道教越成熟，道家哲学家作为道教神祇的地位就越低。公元第1世纪，在道教正式建立之前，老子是受到供奉的，同时受到供奉的还有黄帝和佛陀。到了第6世纪，道教的一部经典《真灵位业图》把老子排列在道教七阶神谱的第四层。后来，老子被认为是道教的“三清神”之一，排列第三。当《道藏》把各种经书各按其类分为三洞时，所有道家哲学的典籍都被划归为第

三类。

道教之所以不再认为道家哲学重要,有一个根本的原因:道家哲学重视的是精神超越,而道教追求的是肉身不死。事实上,道教的趋向与道家正好相反。道家哲学家认为人们没有必要追求长生,老子在《道德经》的第十三章里说:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患。”在第七十五章里也说:“夫唯无以身为者,是贤于贵生。”^[1]庄子说:“古之真人,不知悦生,不知恶死。”“死生,命也。其有夜旦之常,天也。人之有所不得与。”^[2]显然,道家哲学的奠基者认为,人不能也不应该在生死之间厚此薄彼,相反的,人应该超越生死的差别。虽然《道德经》和《庄子》里都隐约谈到了长寿,然而道家哲学家却没有谁重视长生不死。道家哲学对生死的超然态度反映了道家哲学的主要原则,这就是自然和无为。与此相反,道教却把长生不死的可能性与重要性视为其核心的原则。

道家和道教在对待统治者的态度上也是不同的。道家

[1]《老子》第十四章,原书译文是根据 D. C. Lau (刘殿爵), trans., *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: Chinese University Press, 1982) 做修订。

[2] Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York and London: Columbia University Press, 1968), 78, 80.

是反传统和超常规的。老子和庄子都批评统治者,都批评儒家的政治和道德理论。他们都相信,如果没有统治者,没有法律和道德,社会将会更美好。然而道教却尊崇君王和儒家。例如,道士葛洪(283—343)说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。”^[1]他还写了《抱朴子外篇》,对儒学加以发挥。另一个重要的道士寇谦之说,道士应该学习儒学,以帮助帝王治理天下。无君派是庄子学派的一个分支,此派攻击所有君主,无论是仁慈的还是残暴的。葛洪在《抱朴子》里写了一篇文章《诘鲍篇》,对无君派加以驳斥。道教对现实的关注和对实践的兴趣远远超过了道家。一般来说,道家比道教更具有个人主义倾向和批判的精神,而道教则比道家更具有社会和实践的倾向。因此,当道教采用道家的术语时,例如道、德、无为等,都为这些概念赋予了道教的涵义。

[1] 《抱朴子内篇校释》(北京:中华书局,1985),第三章,页53。

老子和道家的起源

尽管对老子其人及其年代有不同的看法,大多数中国学者都认为老子是第一位重要的道家哲学家。根据司马迁《史记·老子韩非列传》(公元前2世纪末),老子生于公元前6世纪,其年代略早于孔子。最近,我对照研究了《道德经》和《诗经》的文体,根据我的研究,司马迁的记载是可信的,除非有新材料问世,足以推翻旧有的结论^[1]。

根据《史记》记载,老子姓李名耳,又名聃。老的意思是年长,子是中国古代对士人的尊称,所以老子的字面解释就是“老先生”的意思。老子是周人,周在现在河南省的南部。据说,孔子曾向老子问礼。又说,老子在周住了许多年,他看到周的衰落,决定离周西去。在经过函谷关时,关令尹喜留住了他。尹喜请

[1] See Liu Xiaogan (刘笑敢), "Afterword," in *Classifying the Chuang Tzu Chapters* (Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1994).

求老子在出关遁世之前为自己写一本书,于是,老子写下了五千言,分上下两章论述“道”和“德”,这本书以老子的名字命名。后来又称为《道德经》。《老子》或《道德经》是了解老子思想的基本材料,虽然其中的一些字句很可能是后人补充进去的。

道的形而上学

老子建构了中国思想史上的第一个简洁的形而上学体系,这个体系以道为核心概念。道的字面涵义是“道路”,据此又引申出政治原则或道德原则的涵义,不同的学派往往以不同的引申义来表达各自的观念。然而,老子赋予“道”全新的意义。他把道视为宇宙的普遍根源,因此,他的道是一个形而上学的概念。在现代的语言里,甚至是现代的中文里都找不到一个确切的词能够表达或定义老子的道。

不过,我们可以对道进行一些描述。首先,道是世界的唯一源头:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(第四十二章)^[1]。

[1] 原书所引老子均根据陈荣捷(Wing-tsit Chan)和刘殿爵(D. C. Lau)的译文修改而来。See Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963); and Lau, *Chinese Classics*.

道居首位，一是原初的存在，或曰混沌；二分为阴（被动或阴性）和阳（主动或阳性），三是阴、阳，以及阴阳和合。尽管对一、二、三有各种各样的解释，但基本上都认为这是一个中国式的宇宙发生论。

道决定一切，或者说，一切皆有赖于道：“大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞。”（第三十四章）“万物莫不尊道而贵德。”（第五十一章）老子坚信，道是普遍的，万事万物都将根据“道”而完美地发展和转化。因此，道也包含了最一般的过程和最高的原则。这是老子的本体论。

道又是神秘的：“视之不见……听之不闻……搏之不得……此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。”（第十四章）凭借我们的感性和理性，我们是不可能把握“道”的，但是“道”是真实的存在。“道”在常识和人智之上，但是人们又可以透过直觉接触到或得到它：“为学日益，为道日损。”（第四十八章）“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”（第四十七章）认识“道”所要求的方式完全不同于常人为获得常识所采用的方式。

道发挥作用的方式是自动的，它没有任何的意志和目的：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）道“功成不名有，衣养万物而不为主。……可名为大。以其终

不自为大,故能成其大。”(第三十四章)道以一个自然的过程发挥作用,在一个自然的过程中呈现自身,所以道不像造物主那样根据自己的意志有目的地创造世界。儒家认为,道是政治和道德的一般原则,德是个别的美德或本性。然而老子认为,道是宇宙的终极实在和普遍原则,德是道的局限。德是一个人或一件物在成为自身时所获得的本质,这是它或他或她能够根据道而发挥作用的基础。因此,德是每件事物和每个人的个别性原则。

老子的方法论

老子的哲学是反传统的,他的方法是超常规的和意味深长的。老子宣称,万事万物都包含着互相对立面,其中一面依赖着另一面:“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,……前后相随,是以圣人处无为之事,行不言之教。”(第二章)对立的双方总是彼此相互转化,此一理论是老子方法论的哲学基础,“无为”这一关键概念对于老子的方法论也很重要。意识到对立面会相互转化,由此产生了一句中国的格言:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。”

在《老子》里,有七十多组成对的概念,诸如善恶、长短、

明暗、实虚、前后、强弱、美丑、难易、好恶、贵贱、躁静、荣辱、雄雌、伸缩、升降、攻守、进退、吉凶、有无等等。这些成对的概念大多数可以归纳为积极与消极、刚强与柔弱、争斗与退让。在所有这些成对的概念中，老子认为后者比前者更有益，他相信人们从后一类概念中能够获得更多的益处。他说，“知雄守雌”，“知白守黑”，“知荣守辱”（第二十八章）。由于在有利的地位上很容易滑落，最好保持在一个你并不喜欢的位置上。这里有一些老子方法的清楚例证：“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。”（第三十六章）老子说，为了实现某个目的，有必要从相反的方向入手。概括地说，老子方法论的本质就是从相反的方面去实现一个目的。

这个反面的位置可以被概括为“无为”。在中文里，无为的字面涵义是“不采取行动”或“不做什么”。但是，没有谁提倡绝对地无所作为。因此，无为是用于否定和限制人类行动的一个概念或观念。换句话说，无为意味着取消人为努力的意义或限制人类的行为，尤其是限制人类的社会性活动。道家的无为理论有好几层解释：无为是无所作为或不做任何事；无为是尽可能地少做事；无为是自发地行动；无为是以消极的或顺从的态度对待社会；无为是等待事

物自行发生转化；无为是根据事物的客观条件和本质采取行动，也就是自然地行动。虽然不可能用一个词来表达无为的诸种涵义，“无需人为”大致可以通用。

老子相信，无为能够通向宁静和谐的社会。他说：“人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盗贼多有。故圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（第五十七章）与无为相对的是有为，即采取行动。在这里，技巧、法令属于有为，而有为带来了奇物和盗贼；与此相反，无为则造成繁荣、和谐和宁静。关于无为，老子有一个著名的说法，这就是“无为而无不为。”这句话的意思是，不做什么却无事未做。老子说：“无为而无不为，取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”（第四十八章）老子之所以鼓吹无为，是因为他坚信，只有透过无为，人们才能使事物达到完美的状态。

无为揭示被动、柔顺、静止所具有的特殊价值，这一概念特别适合或有利于不幸的或弱势的人。只有无为能帮助弱者战胜对手，成为强者。这是无为的好处。老子说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚……吾是以知无为之有益。”（第四十三章）他还说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，……弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（第

七十八章)水珠不断滴落,能够穿透石头;海水能够磨碎岩石,使之变成沙粒尘土。在人类社会中,强国可能轻易地发动战争,但是,最终赢得战争的往往是弱国。柔弱胜刚强,这是一个简单的道理,但是它很容易被忘记,又很不容易掌握住,所以老子一再强调它。

与无为相关的另一个重要概念是“自然”,即“自发的”或“自然的”。道是自然的,世上的万事万物也应当自发的。不自然的努力最终必然失败。相信宇宙和社会生活应当自然发展,这是无为理论的基础,也是道家哲学的基础。对自然的现代解释有这样几个标准:事物发展的动力是内在的;发展的过程是平稳的,没有剧烈转折和猛然断裂;事物的转化没有激烈的冲突和对抗。

道家的社会观及政治观

老子为道家的社会及政治传统奠定了基础。道家的理想社会是原始的公社,在那里没有战争和竞争,有的只是自然、和谐和简朴的生活。老子说:“小国寡民,……使民重死而不远徙,……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。”这是道家眼里的

原始农耕社会的一幅美丽的生活图画,这幅图画洋溢着和平、欢乐和满足的气氛。

这幅图画也是对当时社会的批评。老子谴责统治者:“民之饥,以其上食税太多,……民之难治,以其上之有为,……民之轻死,以其上求生之厚。”根据道家的观点,是统治者造成了不幸和混乱。在中国,道家哲学是反正统和批判现实的主要思想源泉。

道家哲学的转化

庄子的生平事迹,最早也见于司马迁的《史记》,这条大约二百四十五字材料,是关于庄子其人及其生活的唯一可信的材料。就像其他古代人物一样,关于庄子的生平和著作,也有许多争论,不过并没有老子多。根据《史记》的记载,庄子姓庄名周,子是尊称,是“先生”的意思,所以,庄子的意思就是“庄先生”。庄子生活在宋国的一个叫做蒙的地方,那里靠近现在河南与山东的交界之处。庄子生于公元前 369 年之后,死于公元前 286 年之前的战国中期^[1]。他一度担任掌管王室漆园的官吏,这大概是他的最高职位了。据说,楚威王听说了他的名字,曾经派人带了礼物来见他,

[1] 这是马叙伦的观点。其他学者大都认为,正如司马迁《史记》所载,庄子生于梁惠王(前 369—前 319)和齐宣王(前 319—前 301)的时代。庄子的年代问题争论不大。

邀请他到楚国去,答应任他为相。然而,庄子笑着对他们说:
“往矣,吾将曳尾于涂中。”^[1]

庄子是一位伟大的哲学家,同时也是一位伟大的作家。他是中国浪漫主义和幽默的最重要源泉。据说,庄子写了一本十万多字的著作,但是,我们今天所见到的《庄子》只有大约七万多字、三十三篇,并且,其中既有庄子的作品,也有其后学的作品。因此,《庄子》的作者应该是庄子和以庄子命名的学派。

今本《庄子》分为三个部分:内篇、外篇和杂篇,中国学者对这些篇目的作者和年代有不同的意见。根据我对《庄子》的文本研究,内篇基本上是庄子写的,外篇和杂篇是其追随者所写的。根据其内容特点,外、杂篇可以根据其思想特征划分为三组,分属于三派:述庄派、无君派和黄老派。相当少数的学者仍然在重提有关庄子的老问题,争论《庄子》的某些篇目是不是汉初的学者写成的。然而,《庄子》中有百分之四十的篇目,内篇、外篇和杂篇都包括在内,被《韩非子》和《吕氏春秋》引用过,这两部书都是在秦代(前

[1] See Fung Yu-lan (冯友兰), *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Macmillan, 1948), 104.

221—前 207) 之前完成的。因此,我们有充分的理由相信,《庄子》是在汉代之前的作品^[1]。

庄子的人生哲学

庄子接受了老子的“道”的概念,并且赋予它一个更清楚的解释:“夫道,有情有信,无为无形,……自本自根,未有天地,自古以固存。”(《庄子·大宗师》)^[2]这是对道的终极实在性的最精确的描述,是庄子的道的概念的第一层涵义。

然而,庄子的道还有一层新的涵义。《庄子·齐物论》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。故有儒

[1] 参见刘笑敢(Liu Xiaogan),《庄子篇章分类》(*Classifying the Chuang Tzu Chapters*)或《庄子哲学及其演变》(北京:中国社会科学出版社,1988),第一、二章。

[2] 原书《庄子》的译文根据华兹生(Burton Watson)和葛瑞汉(A. C. Graham)的译文改定。See Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, and A. C. Graham, *Chuang-Tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-Tzu* (London: George Allen & Unwin, 1981)。

墨之是非。”在此，“道”像“言”一样，能够被人类行为的影响遮蔽起来，甚至隐没。对道的这种理解完全不同于上文提到的把道理解为宇宙的终极实在，作为终极实在的道不受任何影响。因此，道的新涵义是指，道是精神的最高境界，是主观的体验。

道作为一种精神状态代表着庄子的人生理想。这种理想是精神完全摆脱了世俗的干扰所达到的理想状态。庄子说：“古之人，其知有所至矣，恶乎至？有以为未始有物者，……其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”（《庄子·齐物论》）在庄子看来，心灵的最高境界是完全超然的，不面对世界，也不分辨万物。任何差异、价值判断和情感倾向都会对道，也就是心灵的最高境界造成损害。换句话说，庄子所谓的精神的理想状态是以无心无情为其特征的。他的道也是指人的心灵觉悟到了作为终极实在的道，也就是达到了与道或者与宇宙合一的状态。

庄子描述了几种使心灵达到这种状态的方式。一种是“心斋”，也就是使心保持清洁，排除内心的杂念，以便道能够进入这空灵的心境。另一种是“坐忘”，坐忘的意思是指

静坐并且忘怀一切,包括自己的肢体、感觉和思虑,以这样的方式使自己与道合一。还有一种是“外物”,也就是注心于自己的自我修炼。庄子说,保持这种状态三天之后,人就会忘掉人世;七天之后,会忘掉万物;九天之后,会忘掉生命。然后,人会豁然开朗,透过昏暗,目睹光明。然后,人就可以感知显现出来的“道”了,进入到无时间,忘古今,超生死的状态。人忘掉了整个世界,忘掉了万物,忘掉了自己的生命,一步一步地忘思虑、忘知觉、忘感觉、忘情感,俗世的一切感觉完全清除了,有的只是体会原初宇宙或道的体验。

真正达到与道或者与宇宙合一的人也能达到另一种状态,即逍遥的状态。逍遥是庄子人生哲学的特征。在《庄子·逍遥游》里,庄子描述了真人如何“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”;或者“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷”。但是人们如何游呢?并不是真正地在天上乘云驾雾,也不是透过心灵来横贯精神领域,而是如庄子所说:“乘物以游心。”^[1] 庄子的逍遥游是指人的心灵摆脱了俗世的拘囿之后,自由地漫游在幻想的王国。所以,逍遥游既不是神仙在天上乘云驾雾(像后来道教所说的那样),也不是与俗世生

[1] See Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 61.

活相关的一般想像。它只是基于顺从命运和际遇所获得的纯粹个人的和精神的自由。一方面,庄子在人间的生活中心消极地随顺环境,另一方面,他在精神的领域中积极地追求个人的自由。

庄子认为生死是“气”在宇宙间运行的一种状态,他对待生死的态度就建立在这样的理论上。“气”的字面涵义是“空气”、“蒸气”,或者类似的东西,但是,气的用法是多种多样的。在古代中国,气是中国思想中一个很基本的概念,它的涵义也很丰富:除了空气、蒸气、呼吸,它还指生命力,也就是使自然和生物得以生存的基本材料。一般说来,气是一种物质,这种物质是绵延无间断的、有精力的、有动力的。它一度被译为“物性的力”或“生命力”。《庄子·至乐》中记述了一个故事:庄子的妻子死了,他的一个朋友去吊唁,他去的时候,庄子正坐在那里唱歌。这位朋友责备了庄子。庄子回答说:“她刚死的时候,我怎么能不哀伤呢?可是一想,她起初本来是没有生命的,不仅没有生命,而且没有形体;不仅没有形体,而且没有气。在若有若无之间,变而成气,气变而成形,形变而成生命,现在又变而为死,这样生来死往的变化就好像春夏秋冬四季的运行一样。现在,她静静地安息在天地之间,而我跟在后面哭哭啼啼,我以为这样

是不通达生命的道理,所以才不哭了。”^[1](庄子曰:“不然。是其始死也,我独何能无慨然!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,今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室,而我嗷嗷然随而哭之,自以为不通乎命,故止也。”)气是形体和生命的基础,而生命不过是气的循环的一种形态。道家认为,一切都是由气所构成,并且将复归于气,因此,人们不必恋生恶死。以科学的观点来看,气有一点神秘,但是气的概念在中国文化中是一个既重要又有用的概念,传统医学使用它,针灸和气功也使用它。在道教那里,气是长生理论的核心概念。

庄子的方法论

在中国思想史上,庄子是最重要的怀疑主义者。他认为人不可能完全理解世界,因为生命是有限的。他说:“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已。已而为知者,

[1] 原书译文根据 Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 192, 略有修改。

殆而已矣。”（《庄子·养生主》）庄子还强调，万物皆有赖他物的证明，证明他物的又需要其他他物的证明，这样的依赖没有穷尽，因此人不可能获得确实的知识。他用了一个寓言来说明这一点。他说：罔两问影子说，刚才你移动，现在你又停下来；刚才你坐着，现在你又站起来；你怎么这样没有常性呢？影子回答说，我是因为有倚待才会这样吗？我所倚待的东西又有所倚待才会这样吗？我所倚待的就像蛇有待于腹下的鳞皮、蝉有待于翅膀吗？我怎么能知道为什么会这样！怎么能知道为什么不会这样呢！^[1]（“罔两问景曰：曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与？景曰：吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”《庄子·齐物论》）影子的回答表达了庄子的观念：人们在现象的链环中是不可能知道真相的，因此，应当放弃追求常识。这个回答提出了一些困难的问题。

庄子还说，人不可能获得真知，因为关于何者正确并没有确定的标准。例如，人在潮湿的地上睡觉会患风湿病，泥鳅也会这样吗？人在高高的树枝上会惊惧不安，猿猴也

[1] Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 49.

会这样吗？这三种动物到底谁的居处才符合标准呢？人吃肉，麋鹿吃草，蜈蚣喜欢吃小蛇，猫头鹰却喜欢吃老鼠，这四种动物到底谁的口味才符合标准呢？因此，人不可能说出什么是正确的，什么是错误的，所有关于对错的辩论都是没有意义的。庄子无意于对错判断，他关注的是朝向终极的目标——绝对超越的自由，这种自由就是与道合一。

庄子的方法论以他独特的齐物观为特征，他说：“世界上的事物没有不是‘彼’的，也没有不是‘此’的。人不可能从他方面来了解他方面，而从自己这一方面来了解就知道了，所以说彼方是从此方产生的，而此方依赖着彼方，彼此是相对产生的。虽然如此，但任何事物都是随时产生随时消灭的，同时也是随时消灭随时产生的；刚说可以就转为不可以，刚说不可以就转为可以。你追随正确，却发现自己正跟在错误的后面，你追随错误，却发现找到了正确。……‘此’也就是‘彼’，‘彼’也就是‘此’。彼有它的是非，此也有它的是非。果真有彼此的分别吗？果真没有彼此的分别吗？彼此不相对立就是道的枢纽。合于道的枢纽才能进入环的中心，可以顺应无穷的变化。”^[1]（“物无非彼，物无非

[1] Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 39—40.

是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是,方生之说也,虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可。因是因非,因非因是。……是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。”《庄子·齐物论》》庄子指出对立是相对的,彼和此、对和错、生和死、可与不可,这些对立面总是互相依赖,彼此转化。这是对辩证法的杰出表达。但是,庄子的下一步却是抹销对立面的差别,让人们接受彼此、对错都是一样的。他认为人们能够超越彼此和对错之间的对立,只要他们居于冲突的中心并且恰如其分地回应就行了。这一步非常重要,有了这一步,才可能超越经验的世界,达到与道合一的最终目的。

庄子后学

《庄子》第十七篇(《秋水》)至第二十七篇(《寓言》),此外还有第三十一篇(《渔父》),是庄子门徒中的述庄派^[1]的作品,述庄派基本上是在阐述庄子的教诲,而不是在表达

[1] Liu Xiaogan (刘笑敢), *Classifying the Chuang Tzu Chapters*, chap. 3.

自己的观念,不过,他们也发展出了一些新的内容。例如,他们为道家的人性理论奠定了基础。当时,关于人性善恶有许多讨论,儒家的亚圣孟子认为,人不同于禽兽,人性从根本上说是善的,而另一位大儒荀子则认为,人性从根本上说是恶的,因为人都好逸恶劳。还有一位哲学家叫告子,他认为,人初生时的本性无所谓善恶,但是根据人的后天性习得,人既可以变成善的,也可以变成恶的。与这些观点相反,述庄派提出,人性是超善恶的。他们说,人天生的本性是完美的,对本性的任何改变,无论是变恶还是变善,都意味着原始本性的丧失。

述庄派继承了庄子的无心无情的观点,但是把它从超越自由的领域转向了艺术创作的领域。他们认为,非凡的艺术创作需要非凡的心灵状态,这意味着艺术家必须心无旁骛,专心于自己将要创作的作品。他们讲了一个故事。一位名叫庆的木工要制作一个钟架,钟架做成了,看见的人都惊讶不已,认为是鬼斧神工。当他被问到 he 有什么秘密时,他说,他要做钟架的时候,首先要斋戒以安定心灵。斋戒三天,他不再怀着庆赏爵禄的心念;斋戒五天,他不再怀着毁誉巧拙的心念;斋戒七天,他已经忘掉了自己有四肢和形体。在这个时候,他才进入山林,观察树木的质性,看到合适的,一个成形的钟架已宛然呈

现在眼前,然后他才动手加工。庆说自己不过是“以天合天”而已。庄子的门徒就这样把庄子的精神自由学说引入了美学的领域。他们的理论极大地影响了文学和艺术的创作。

庄子门徒中的无君派^[1]采用和发挥了庄子的齐物思想,用以谴责统治者。他们说,古代的人认为尧是明君,而桀是昏君,但是,尧使人欢悦,因此破坏了平静;桀使人痛苦,因此损坏了自足。欢悦和痛苦都改变了人们淳朴的天性,所以,尧和桀这两种统治者都应该取消。无君派声称,最好的社会是没有统治者的社会,管理世界的最好方式是让老百姓自行其事。取消了种种统治,老百姓才能自由平静地生活。庄子的倾向是逃离现实世界,而无君派则是要在现实世界中追求乌托邦的理想。

像大多数道家一样,无君派的核心概念也是人的原初本性,但是他们把这一概念导向了政治批评的方向。他们说,马倌调理马的方式不符合马的生活,完全违背了马的天性,他们是在对马犯罪。同样地,陶匠和木匠也毁坏了粘土

[1] 无君派是庄子后学的一派,《庄子》第八、九、十、二十八、二十九、三十一和第十一篇的第一节是他们的作品。See Liu Xiaogan (刘笑敢), *Classifying the Chuang Tzu Chapters*.

和木头的天性，也应当受到谴责。人世间的统治者则毁坏了人们的真实本性，虽然每一个统治者都说他们在造福于人民。

黄老派

黄老派起源于公元前 4 世纪的战国中期，在公元前 2 世纪的西汉前期达到兴盛。黄老学派的“黄”是指黄帝，他是传说中的帝王，“老”是指老子，他开启了道家学派。黄老学派可能是黄学派和老子学说的结合，然而，黄学派在中国历史上已找不到痕迹。根据《汉书·艺文志》，以黄帝命名的著作大致可以分为十二类：道家、阴阳家、小说家、战略家、天文家、历法家、五行家、占卜家、医药家、神仙家，以及房中术诸家。虽然许多著作都标以黄帝的名字，但是并没有提到黄帝学派这样一个特殊的名称。黄老学派基本上只是汉代道家的名称。

某些著作和某些人物据说与黄老学派有关，例如《管子》、《庄子》、申不害、慎到、《黄老帛书》、《鹖冠子》、《吕氏春秋》和《淮南子》。但是，它们都不能独自代表这个学派。有些学者认为，《黄老帛书》是黄老学派的可信典籍，但是

《黄老帛书》于1973年才被发现,是从那时才被称为黄老帛书的,这个主张似乎太拘泥于形式。其实,关于黄老学派的可信论述仅见于司马迁的《史记》,根据《史记》的材料,我们可以说,《庄子》中有七篇文章是黄老学派的典型著作,分别是第十二篇(《天地》)到第十六篇(《缮性》)、第三十三篇(《天下》),以及第十一篇(《在宥》)但要扣除其中的第一节^[1]。

与老子和庄子不同,黄老学派的最显著特征是广采博取:“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”^[2]。他们吸收了其他学派的成分,同时保留了道家的基本观点和概念。他们把各个学派的基本原则重新安排到一个以道家为首的新体系之中,道家之后是儒家,儒家之后是法家,最后是墨家。例如,他们说:“是故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,……是非已明而赏罚次之。”^[3]道是道家的基本概念,道德和德行是儒家的基本概

[1] Liu Xiaogan (刘笑敢), *Classifying the Chuang Tzu Chapters*, chap. 3 and 9.

[2] 司马迁:《史记》,第十册(北京:中华书局,1973),页3289。

[3] Liu Xiaogan (刘笑敢), *Classifying the Chuang Tzu Chapters*, chap. 13. See Graham, *Chuang-Tzu*, 261—262.

念,赏罚是法家的基本概念。黄老学派更重视综合而不是分别,他们认为把不同的内容综合在一起是很有意义的。

受儒家和法家的影响,黄老学派区别了君和臣的不同。这一学派的学者提出,臣下必须处理具体事务,而君主应当袖手旁观。老子和庄子都相信君主应当无为,并且相信,只要君主以这种方式进行统治,世界将变得更加美好。但是,老子和庄子都没有谈到这样一个问题,即当君主无为的时候,社会是否需要有所作为。黄老学派则为君上无为添上了臣下有为,即由臣下来进行管理。因此,无为的理论便成了政治运作的潜在原则。

老子和庄子都强调,人们应当以无为来随顺自然。加上各个学派之间的相互影响后,黄老学派创造了一种随顺自然的新方式:“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。”^[1]他们说,水上通行最好是用船,陆上通行最好是用车。以为船可行之于水上便希望推到陆地上行走,那样竭力至死也走不了多远。古今的不同就像水陆的不同一样,想把一个时代的政治原则应用到另一个时代,就像在陆上

[1] 司马迁:《史记》,第十册,页3289。

行舟,不仅劳而无功,自身还会遭殃^[1]。在此,水陆的不同是客观环境的区别,而船车的不同是两个可选的方法的区别。人们的选择必须与环境保持一致。因此,老庄的随顺自然在黄老学派这里变成了一个特别的“顺时”原则。现代社会日新月异,但无论如何变化,人们仍然必须在行动上与时间和环境取得调和,才能获致成功。

《淮南子》是汉代黄老学派最重要的著作。西汉初期是一个清静无为的时期,汉初的统治者试图按照道家的理论实行轻徭薄赋的政策。因此,道家的理论从引导个人的行为和思想变成了政治实践的基础。同时,不同哲学派别之间的冲突减弱了,它们之间的相互借鉴日益增加,《淮南子》反映了这一新的倾向,并提出了一些新的观念。例如,它说:“君道者,非所以为也,所以无为也。何谓无为?智者不以位为事,勇者不以位为暴,仁者不以位为患,可谓无为矣。”^[2]这段话的作者指出,统治者不应当凭借他的统治地位来采取行动,也不应该以个人的意愿作为行动的依据。

[1] Liu Xiaogan (刘笑敢), *Classifying the Chuang Tzu Chapters*, chap. 14.

[2] 《淮南子》,第十四章。这部著作只有少数几章译成了英语在西方流传。

只要遵守了这些基本的统治规则,统治者就可以做任何事情。然而,根据这个理论,君主就只能是权力和社会的象征,而不是一个具有控制和改变人类生活之自然状态的特权人物。

事实上,《淮南子》的一些作者赋予无为一个新的涵义,即以人民的意愿和国家的法令作为基础的无为。在这些作者设计的政治体制中,人民的意愿优先于国家的法令,法令优先于君主,君主优先于大臣,而大臣统治人民。这个方案几乎是现代的。另一个重要的发展是对“无为而无不为”的解释,他们说:“圣人……漠然无为而无不为也,澹然无治也而无不治也。所谓无为者,不先物为也,所谓无不为者,因物之所为。”^[1]在老子哲学中,无不为的观念意味着无为的结果和好处。但是在《淮南子》里,“无为”和“无不为”不再是方法和结果的两个阶段,而是同一件事,也就是有条件的行为。这个条件就是“不先物为”或“因物之所为”。因此,无为和无不为都是人的特定行为的结果,无为就这样从无所作为变成了某种类型的作为。

《淮南子》对无为还有一个更细致、更理性的解释:“若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正术,……非

[1]《淮南子》,第十四章。

谓其感而不应，攻而不动者。若夫以火爇井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用藁，夏渎而东陂，因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。”^[1]这是对无为和有为的全新定义。根据这个定义，有为成了贬义词，意指道德上错误的行为，这种行为出于自私的动机和非理性的努力，是违背自然法则的。在此之前，有为是指通常的行为，无所谓错误或不宜。而有了这个解释之后，有为就不再具有正面的意义了。

无为的概念却进一步有了这样的涵义，即只要不顺从自私的动机和疯狂的意愿，就可以根据客观条件做任何事情。《淮南子》的这种理性的态度是受到了韩非子和先前另一些思想家的影响，也使道家有了对抗批评的有力保障。不过，一般而言，《淮南子》的理论是复杂的，要全面理解汉代的黄老学派，还需要做很多工作。概括来说，庄子学派代表着追求个人精神自由的道家，而黄老学派则代表着面向社会和政治的道家，虽然它们都反映着老子哲学的基本精神。

[1]《淮南子》，第十九章。原书此处的翻译采用了清代王念孙（1744—1832）的校勘。

道教的起源

道教的思想根源

道教的起源可以追溯到中国传统观念和宗教实践开始的时期。根据商代(前 17 世纪—前 11 世纪)甲骨文的记录,中国人在公元前两千年前就有了对天和诸神的信仰,天被认为是全能的,诸神的力量则要弱一些。同时中国人也敬拜鬼神和祖先,相信通过一定的宗教仪式,他们祖先的灵魂就可以与他们沟通,并影响着他们的命运。在这一时期,以龟甲占卜的方式也出现了。西周时期(前 11 世纪—前 8 世纪),在公元前一千年初期,出现了专职的官员管理对诸神的献祭,这些神分为三类:第一类是天神,诸如太阳、月亮、星辰、风雨、雷电等等;第二类是地祇,诸如社稷、山川河流等等;第三类是人鬼,包括祖先和圣人。所有这些鬼和神,都是道教多神论的来源。

道教最具特征的信仰是肉身的长生不死,这种信仰发源于中国东部燕齐一带的沿海地区,时间大约是公元前 4 世纪的战国中期。当时,那里有一些被称为方士的人在积极从事奇方异术的探究,以期修炼成仙,达到长生不死的目的。其中一些人设法得到了皇帝的信任,例如秦始皇,他在位的时间是公元前 246 至前 210 年,还有汉武帝,他在位的时间是公元前 140 至前 87 年,他们都很宠信方士。帝王派遣这些方士到海外去寻找海上仙山,根据《史记》的记载,秦始皇派遣了一支由方士和三千童男童女组成的求访大军到海上寻找神仙。这些寻访者并没有找到仙山,也没有返回中国,因为他们害怕受到惩罚。当代中国和日本的一些学者仍然认为,日本人中有一些是当年求仙的童男童女的后裔。

讖纬也对道教发生了很大的影响。讖的意思是预兆,或者是隐语和难解之语,可以译成“预言”。纬的意思是织布的纬线,与经交织。在中国,经有两种涵义,一是经线,二是经典,所以纬被用来表示对儒家经典的一种具有神秘色彩的注释和解释,可以译为“经外书”。讖纬的意思是用预言或隐语对儒家经典及语录进行再解释。根据《史记》的记载,有一些预言和隐语出现在公元前 6 世纪。

据说,秦始皇得到了一份谶语,这份谶语说,“亡秦者胡也”。没有人知道“胡”指的是什么。因为“胡”可以指胡人,秦始皇就认为胡是指北方的匈奴,因此他派遣了三十万大军修筑长城,以防备匈奴的袭击。直到秦始皇的儿子胡亥继位当了皇帝,把秦王朝葬送在起义者的手中,人们才知道,“胡”原来指的是秦始皇的儿子胡亥。王莽篡夺了西汉的王位,刘秀建立了东汉王朝,他们两人都利用谶语,为夺取政权制造舆论。公元前1世纪,儒家的七经都已经有了纬书,公元前56年,它们被宣布为官方认可的儒家基本经典。因此,谶纬变得越来越重要。尽管谶纬在二百年后被禁止,但是它的诸神信仰仍然影响了道教的形成。

老子成为宗教祭祀的对象对于道教的发展具有决定性的意义。在西汉初期,黄老学派的学说是政治的和哲学的,但是到了东汉(25—220),老子、黄帝和佛陀一起成了立祠祭祀的对象。黄老学派就这样成了黄老道。黄老道在好几个省流行,它就是道教的前身。除了楚王英——汉明帝的兄弟,在宫中祭祀老子、黄帝和佛陀,汉桓帝(147—167年在位)于公元165年两次下令在老子的家乡祭祀老子。第二年,桓帝又亲自在王宫里祭祀老子。这些早期的迹象表明,老子将像佛陀一样,成为一种宗教的创始人。

太平道

在其重要性被承认之前,《太平经》已经存在了很长一段时间。根据《史记》的记载,这部经典的早期版本有十二卷,是一个名叫甘忠可的人编辑的,甘忠可说,他是从神那里得到这本书的。此书献给了汉成帝(前32—前7年在位)。由于书中提到汉朝的天命将转移,甘忠可被送进监狱并死在牢里。一百年后,又出现了一个有一百七十卷的本子,它的编辑者是于吉。此书被献给了汉顺帝(125—144年在位),后来又献给了汉桓帝。统治者都不喜欢这本书,该书多少与张角在公元184年发动的黄巾之乱有关,据说,张角就传播过这本书。

《太平经》这一名称,表达了中国人的社会理想。“太平”一词的字面涵义是“最高的和平”,与它相反的是争斗、战争和骚乱。自古以来,太平就是中国人共同的理想,儒家、法家、佛教和道教都崇尚太平,统治者和平民都向往太平。根据《太平经》的解释,“太”意味着“巨大”、“阔大”或者“伟大”;“平”不仅意味着“和平”,而且意味着“平静”、“公正”

和“公平”^[1]。该书的作者们显然吸收了儒家的某些基本观念,他们相信,太平世界需要圣明的君主,正直的臣下和柔顺的百姓。君主生于天,应当顺天性而建立符合道德和人性的政府。臣下生于地,百姓生于人,他们应当诚实和柔顺,他们不仅应当服从法律,而且应当帮助君主避免和改正错误。

与庄子齐生死不同,《太平经》宣称,天地之间生最贵,而每一个人都可能达到长生不死。它说,仆役贱妾中的聪慧者可以变成好人,好人中的好学者可以变成德人,德人好学不已,就能够变成圣人,圣人好学不已就能够认识天道之门。如果入道之后,他们还能勤学不已,他们就能成为长生不死的神仙;如果他们继续努力,他们就能得真;得真以后继续前进,他们就成神了;再往前走,他们就能够与天帝同形。这里,具有人的形体和灵魂的神仙比神的地位低,但是比人的地位要高许多,他们生活在天上。没有身体的灵魂被称为“鬼魂”,鬼魂将跌落黄泉,也就是下地狱。神仙往往帮助人们逢凶化吉,而鬼魂则往往是神派遣下来降灾于人的,其目的是惩罚人们的罪过。

[1] 王明:《太平经合校》(北京:中华书局,1973),第四十八章,页148。

为了实现长生不死,《太平经》的作者分析了生命存在的条件。他们从早期道家哲学中发展出了一种生命理论,认为人的生命力来自“神”和“气”的结合。神凭借气而运行,气依赖神而存在。如果人保持着他们的气,那么他们就有神,同时如果他们保持神,那么他们就有气。如果他们失去了神或气,他们就会死去。因此,保持生命的方式是“守一”,或者说是使神和气和谐一致。这里的“一”指的是心志、思想和意念,守一是指把心思集中在精神上,以防止精神消散。“守一”是道教的一个很重要的概念,但是它的涵义和方法在道教的典籍中变化非常大。《太平经》里还有其他一些长生之道,诸如守气、食气、胎息等等,此外还有针灸和一些别的医学知识。

道教的另一个重要理论是它的报应理论,此一理论使得道教与其他哲学学派和宗教流派区分开来了。道家是不赞成报应的,因为道家认为,在道的影响下,一切都是自然发生的,不幸实际上对于人并不意味着什么。儒家宣称,如果王者有了过失,上天将以灾异来惩罚或警告他,而佛教相信,人将在轮回中接受报应。道教则认为,报应既会影响人的寿命,还能传给他们的子孙。《太平经》说,上天派神监督人的行为,清楚地知道每一个人的所有过失、缺点和错误。

每日、每月、每年，神都要计算人们的罪过和善行，如果一个人行了善，他或她的寿命将延长，反之则将缩短^[1]。然而，如果某人做了许多善事，却比做坏事的人死得早，那是因为他或她承受了其祖先遗留的罪愆；做坏事的人活得长，那是因为他或她的祖先给他或她留下了善行。罪愆和善行都将影响五代^[2]。

这种报应理论叫做承负报应，是道教的一个重要理论。“承”的字面涵义是“接受”，“负”的字面涵义是“担负”，因此承负意味着一个人将承担其父母行为的后果，并且将自己行为的后果传递给他的子孙。从理论上讲，承负只是传递负担，既传递善行，也传递恶行，从祖辈传递给子孙，但是在实际上，承负强调的只是罪过的传递，借此来约束人们的行为。因此，承负既可以译成“传递负担”，也可以译成“继承罪过”。承负报应理论不同于佛教的轮回报应，承负报应强调的是，一个人的善恶行为不是由他本人在来世来承担，而是由他的子孙来承担^[3]。

[1] 王明：《太平经合校》，页525—526。

[2] 同上，页22。

[3] Kenneth Ch'en (陈观圣), *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 476.

据说,《太平经》在中国东部促动了一场大规模的宗教运动,这场运动的领导者是张角(卒于公元 184 年)及其兄弟。张角自称“大贤良师”,传道授徒。他让人叩拜省过,又以符箓治病,治愈了不少病人,因此获得了很多信徒。张角派遣了八个门徒外出宣道,十余年间,他在八州之间获得了数十万信徒,他把信徒分为三十六方,每一方都由一位首领统辖。公元 184 年,这一年正是中国传统历法六十甲子的第一年,即甲子年,黄巾之乱爆发了,这场乱事之所以被称为黄巾之乱,是因为起事者都头戴黄巾,以表明他们的信仰:“苍天已死,黄天当立。”“苍天”在这里意指汉朝,而“黄天”则象征他们自己将要建立的政权。张角自称“天公将军”,他的弟弟分别称为“地公将军”和“人公将军”,这些称号皆取自《太平经》协合天、地、人的理论。张角的宗教被称为“太平道”,也被称为黄老道,它实际上是一种军事宗教组织。黄巾之乱的主力在九个月之内就被镇压了,但是其残余势力和相关的起事一直持续了二十多年。

黄巾之乱是汉末许多起事中最大的一起,而汉末的大多数起事都与类似于道教的宗教派别有关系。虽然这些起事最终都被朝廷的力量所击败,但是这种吸收了道教的意识形态因素的革命性宗教运动却是中国封建时代一个持续

的特征。从公元 3 世纪到 15 世纪,官方记载的起事中有八次是以李弘的名义进行的,而李弘据说就是老子的化身。所有这些运动都是道教发展的重要面向,但是我们无法追溯它们的细节,因为有关的文献在当时是被禁止的,并没有留存下来。

五斗米道

除了中国东部沿海的黄巾之乱,道教的另一个重要运动是在中国西南部发展的五斗米道。五斗米道的发起人是张陵(34—156),又叫张道陵。他被认为是道教的创始人。五斗米道之所以得名,是因为入道者必须缴纳五斗米。它的正式名称是天师道,因为根据《太平经》,道教的传道者都是天师。后来,天师道也被称为正一道,因为张道陵据说接受了“正一盟威之道”。这个名称表明,张道陵所领导的这个运动,是道教正式成立的开始。

据说,张道陵曾经是儒生,年轻时曾熟读五经,但是他发现五经无益于长生,于是开始研究长生之道。为了找到更理想的环境,他前往蜀地(今天的四川省),并住在一座山里。他研究道的理论,写了一些道经。一天,太上老君(神

化了的老子)下凡,教给他正一之道,从此之后,他就能治病了。人们因此认为他是天师,他很快就获得了数以万计的信徒。张道陵认为,人们之所以生病死亡,是因为他们犯有罪过,或者是因为他们常走的道路被阻塞了。所以,他要求人们坦白自己所犯的罪行,或者修理道路,以便减罪或恢复健康。如果这样无效,他就会使用符咒。例如,他会写“三官”书,所谓三官,是指天官、地官和水官,他给三官写信,要求它们驱除病人身体里的恶鬼。他相信,善行对于长生是重要的,大善将使人长生不死,中善能延寿一倍,小善则只能增加几年寿命。

张道陵死后,他的儿子和孙子继承了他的事业。公元191年,他的孙子张鲁受益州太守刘焉派遣攻据汉中,张鲁在汉中建立了一个独立的宗教政治组织,对整个汉中地区进行统治,这个组织同时具有世俗的和精神的权力。为了举行宗教仪式和进行行政管理的需要,整个王土被分为二十四个教区,称为二十四治,每一治设一统领,称为祭酒,祭酒既是道士,也是头领,每一治还有一个小礼拜堂,称为静室。张鲁还让各祭酒在路旁建立义舍,供往来行人住宿。行人在义舍可以免费取用食品,但是谁要是多取,就会遇鬼生病。张鲁做了许多公益事业。人们犯有过失,可以原谅三次,屡犯不改,

才加以处罚。据说,那里的所有人都自愿接受他的统治。

公元 215 年,曹操领兵十万袭击张鲁,杀死了张鲁的弟弟,此后不久,张鲁投降了曹操,曹操授予他为镇南大将军,封他为阆中侯。结果是张鲁的宗教派别得到了当时和后来王朝的正式承认。为了控制张鲁的力量,曹操要求他迁往中原,天师道的影响却因此扩大了。

虽然天师道接受了《太平经》的宗教观念,但是天师有他们自己的经典:《老子想尔注》,即对老子的一种注解。据说,这本书是由张道陵或张鲁著写的。它从宗教的立场出发,对《老子》做了一种全新的解释。老子推崇道,以为道生一,而道教则认为老子本人是神,所以《老子想尔注》声称老子就是道。它说,道是一,一散形而为气,气凝聚而成太上老君^[1]。因此,“道”有时候是非人格的,如在早期的道家,有时候又是受到顶礼膜拜的人格神。《想尔注》还重新解释了“守一”,与《太平经》不同,“守一”不是指个人的修炼,而是指对道教戒律的服从。《想尔注》认为遵守教规是很重要的。道人和俗人都好生恶死,但是他们的行为方式却完全不同。道人信道,遵守道规,而俗人却背道,恣意妄行。因此,

[1] 饶宗颐:《老子想尔注校笺》(香港:香港大学出版社,1956),页 13。

道以死来惩罚恶人,以生来奖励那些服从道教戒律的人。

《想尔注》的作者声称,不仅普通的道教徒应当践行道,统治者也应当践行道。道悦生好善,反对战争。如果统治者信奉道,放弃武力,那么,臣下将自动效忠,百姓将主动尽孝,这样就能实现太平,获得长生。显然,作者的用意既在宗教方面,也在政治方面,既在信仰方面,也在世俗方面。这是大多数道教经典都具有的基本特征。

太平道和五斗米道是道教的早期运动,它表明道教的宗教活动出现在民间社会之外。张鲁投降曹操后,他的派别开始被统治阶级所接受。民间的道教运动在道教的历史上是非常重要的,但是根据现存材料,道教从那时起开始流行于中上阶层。

葛洪和道教的理论

作为一个道士,葛洪(283—363?)^[1]更关心炼丹而不是传道,道教从民间宗教发展成为上层阶级喜好的宗教派别,葛洪是一个关键人物。葛洪自称抱朴子,他留下了两

[1] 葛洪卒年的另一个历史记载是公元343年,这两个年代都有问题。

本书：《抱朴子内篇》阐述道教的理论，《抱朴子外篇》则是阐述儒家学说的。

葛洪出身于高级官吏之家，但是由于他的父亲在他 13 岁时就去世了，所以他经历了一个艰难的青少年时代。他说，他不得不砍柴去卖，以换回纸和笔，不得不就着火光写作。由于缺乏纸张，他在一张纸上反复地写，这使后来读它的人感到很困难。葛洪读了各种各样的书，其中也包括儒家的典籍，但是只有关于如何获得长生的书，才深深地吸引了他。他跟随一个道教大师郑隐学习炼丹。他曾经参加镇压石冰起事，并因功赐爵关内侯。他辞谢了朝廷的赐予，因为他认识到，富贵和声望就像客人，只能与你短时相处，很快就会离去，难以长久保持。正如春季里盛开的花朵转瞬凋零，无数英雄豪杰殒落黄泉，无数名门望族烟消云散。人们忧心于得失，彷徨乎好恶。葛洪想从社会中退隐，专心于长生不死之术。由于“洪性深不好干烦官长，……终不以片言半字少累之也”^[1]。就这样，他成为道教的一个独立而

[1] 《抱朴子外篇》，第五十章《自传》。通行的英译本参见 Jay Sailey, *The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung*, A.D. 283—343 (San Francisco: Chinese Materials Center, 1978), 262。

重要的思想家。

葛洪声称,天地最根本的特性是生生,因为天地蕴含着创生的爱好。道教徒应当以神秘方术敬畏天地,因此没有什么事比获得长生之道更重要^[1]。然而,毕竟没有人真正见过神仙,当葛洪被问到神仙是否确实存在时,他说,即使是最好的眼睛也不能看遍所有的事物,最好的耳朵也不能听遍所有的声音,最长的腿所走过的地方,也多不过他没有走过的地方,集中所有聪明人的学识,我们所知道的仍然不能和我们未知的部分相比。在这个无比丰富的大千世界中,有什么不能存在呢?那么,为什么书籍上一再记述的神仙就不存在呢^[2]?葛洪机智地指出了人类知识的有限,提醒我们注意,只相信眼见为实是错误的。然而他的提醒并不足以证明神仙存在。

葛洪还被问道:有始者必有终,有存者必有亡,所以三王五帝、孔子周公都去世了^[3]。最好的工匠也不能把瓦块石头

[1] 王明:《抱朴子合校》(北京:中华书局,1960),第十四章。原书译文根据 James R. Ware, *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-P'u Tzu)* (Cambridge, MA: M. I.T. Press, 1966), 226。

[2][3] 同上,第二章。

削成细针,最好的冶工也不能把铅和锡锻造成利剑。不可为者,虽鬼神不能为,不可成者,虽天地不能成。这个世界哪里有什么奇方妙术,可以使老者复少,使当死者返生呢^[1]?

葛洪回答说:不错,生死存亡确实构成了大的结构,但是其中有着差别和变异。一个人坚守的,另一个人却有理由否认。在创造的变化和转换中,奇迹的发生是不受任何限制的。任何个别的事物看起来是这个样子,但它的活动可能会虚与委蛇;事物的根源可能完全地获致平衡,但它的分支可能会越轨。我们不能以相同的方式对待所有的事物。大多数人都主张有始者必有终,但是不能借此将所有的事实混为一谈,给它们同等的份量,来追溯普遍的原则。一般说来,夏天是生长的季节,但是牧羊人的荷包却缩水了,小麦却枯萎了。冬天是植物凋零的季节,但是松柏却长青。都说有始必有终,然而天地无穷,都说有生必有死,然而龟鹤长存^[2]。葛洪辩论的基础是宇宙的复杂性和多变性:由于普通现象永远有其对立面,所以不能站在一个立场来看待万物的变化。

[1] 王明:《抱朴子合校》(北京:中华书局,1960),第二章,页35。

[2] 同上,页36。

葛洪相信,借由恰当的处置,事物能够变得坚固和耐久。例如,松软的泥土很快就改变了形状,但是做成瓦片之后,它就会像万物一样耐久。橡木很容易腐朽,但是烧成木炭之后,可以留存上万年^[1]。同样的,小饵丹方以及凡医陋术尚能治疗疾病,甚至救活垂死之人。倘若此言不虚,上品大药为什么不能令人长生不死呢?

葛洪得出结论说,欲望、年老、疾病、中毒、瘴气和风寒是造成人们死亡的原因,因此,如果人能够避开这些有害的东西,他们就能够长生不死,如果他们找到通仙的路,他们就能够变成神仙。他说五谷犹能活人,人得之则生,绝之则死,由此推想上品神药,其益人岂不万倍于五谷耶?他声称金丹就是这样的东西,烧之愈久,变化愈妙。黄金进入火中,百炼不消;埋入土中,永远不朽。服用这两种东西以炼身体,就能不老不死。葛洪相信,人们能够获得他们所食之物的本质,因此,必须寻求外在物质来坚固自己^[2]。

作为一个博学的道教学者,葛洪提供了许多达到长生

[1] 王明:《抱朴子合校》(北京:中华书局,1960),第十四章,页101。

[2] 我采用了孙星衍的校勘,删掉了“金”字。参见王明:《抱朴子合校》,页71,以及 Ware, *Alchemy*, 71。

成仙的方法。他说,求长生首先必须“立功德”,积善立功,慈心于物,恕己及人,践行道戒^[1]。这些道教的戒律源自儒家和传统道德,如今却被用来作为修炼长生的手段。与其他的道教学者一样,葛洪也把道德与寿命的长短联系起来。他说,根据道教经典,立功是最重要的,除过次之。为道者应当救人危难,使之免祸,护人疾病,令不枉死。欲求仙者,应当以忠孝和顺仁信为本。如果他们不修德行,只是追求方术,是不可能获得长生的。那些做了大坏事的人,司命将夺走他三百天寿命;犯有小过的人,将被夺寿三天;根据所犯过错的大小,所夺有多有少^[2]。显然,葛洪认为积善对于获致长生是必要的,尽管不能只靠积善求长生。

像《太平经》一样,葛洪也强调“守一”,但是“一”的涵义已经改变了。对于葛洪而言,“一”是真神。他引用仙经说:“子欲长生,守一当明。思一至饥,一与之粮。”^[3]葛洪认为一有姓字服色,在男体内长九分,在女体内长六分,有

[1] 王明:《抱朴子合校》,页116。

[2] 同上,页66。

[3] 同上,页302。

时在脐下二寸四分的下丹田；有时在心下绛宫金阙中丹田；有时在两眉之间却行三寸的上丹田。一能够成阴成阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以豪芒比^[1]。如果人能守一，一亦守人。这样，百害无所容其凶，人就能够居败而成，在危独安了^[2]。

葛洪相信，“行气”可以治疗百病，可以禁蛇虎，可以止疮血，可以居水中，行水上，也可以辟饥渴和延年命。行气中最重要的就是“胎息”。那些成功地炼成了胎息的人能够不用鼻口呼吸，如在胞胎之中，这样的人便达到了道的境地。关于如何践行这样的行气，葛洪有一些指导。例如，初学行气的人，可以鼻中引气而闭之，闭气之后，默数一百二十下，然后以口徐徐吐气少许。在引气和吐气时，不能使自己听到气出入的声音，并且永远要多吸入，少呼出。以鸿毛着口鼻之上，吐气以鸿毛不摇动为标志。经过一段时间的练习之后，默数的数字会逐渐增加，慢慢达到一千，才开始吐气。一旦达到这个程度，就会一天比

[1] 王明：《抱朴子合校》，页302。

[2] 同上，页304—305。

一天年轻^[1]。

道教亦强调恰当的房事对于长生的重要性,这就是房中术。房中术可以译成“闺室之术”,也可以译成性交之术。房中术的目的是提高健康水准和追求长生不死,这是它不同于现代性学研究的关键之处。葛洪认为,有志于长生者应当知道房中之术,否则精气经常劳损,行气很难达到高峰的状态。根据历史记载,古代中国有数种关于房中术的书籍,但大多散佚。不过,借由葛洪,我们能够获得一些基本的讯息。根据葛洪的说法,正确的房中术至少有十余家,他们声称或能补救伤损,或能攻治疾病,或能采阴益阳,或能增年延寿。房中术的一个基本概念是“精”,这个字的意思是精华、精粹或精液。中国古人相信,精液是生命的精粹,因此房中术的原则就是在房事中节宣宝精,据信这种方式可以还精补脑,这是有益于健康和延寿的。

葛洪显然认为房中术对于实现长生成仙是必要的。如果一个人遍服名药,却不懂得如何节宣,那么他是不可能达到长生的。人们也不应当完全地禁绝房事,否则他们会因为阻滞而变得忧郁,也会因为消沉和独身所引起的诸多疾

[1] 王明:《抱朴子合校》,第八章,页138—139。

病而早死。另一方面,任性肆意也会损伤年命,只有在两个极端之间保持一种和谐,才能够避免损失。然而很难知道践行房中术的细节,因为“真人”只是口传此法,而不著之于书。如果不得口传,行房中术而能避免自伤的人,一万个里面也挑不出一个^[1]。尽管葛洪没有留给我们任何细节,但是通过另一些书籍,我们大致能够获得关于房中术的一般印象。房中术包含一些神秘的知识:例如,在不同的时间或面朝不同的方向性交会对身体产生不同的影响;应当与不同的年轻处女保持性关系以采获新鲜的生命精华;在性交过程中应该避免射精以节宣。从表面上来看,房中术很容易被误解为获得性愉悦的引导,有时候确实导致了淫秽和乱交。然而,它最初是有关于健康和长生的,既不主张禁欲,也不鼓励淫乱。

对于成仙而言,最重要的也是最困难的实践是炼丹术,也就是烧炼黄金和丹砂。在葛洪看来,仙药的上品是丹砂,其次是黄金,第三是白银,第四是各种灵芝,第五是玉,第六是云母,第七是明珠,第八是雄黄,第九则是太乙禹余粮,此

[1] 王明:《抱朴子合校》,页140。

外还有各种传统药草和矿物^[1]。葛洪说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”^[2]他说，透过呼吸、导引和服食药草，人可以延寿但不能免除最终的死亡，但是服食神丹将使人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾雾，上下太清。更进一步，他的全家都能成仙，而不只限于他本人。

炼丹确实不易掌握，据称，合丹应该在无人居住的名山进行，结伴不得超过三人，还要斋戒百日，沐浴五香，致加精洁；不要接触污秽之物，也不要与俗人往来；别让不通道的人知道合丹的计划，以免他们亵渎神药，致使合丹不能成功^[3]。由于炼丹如此困难并且耗资巨大，葛洪建议人们小心从事，他坦言自己并未成功地掌握金砂之术。不过，他对中国的化学史仍做出了巨大的贡献。

[1] 王明：《抱朴子合校》，第十一章，页178。

[2] 同上，第四章，页68。

[3] 同上，第四章，页75。

道教的转变

寇谦之和中国北方的道教改革

葛洪的理论对于正统道教的形成起了很大的作用,除了葛洪,寇谦之(365—448)在道教体系化的过程中也是一个重要的人物。当时,中国分为南北两部,由不同的王朝统治,寇谦之主要生活在北魏(386—534)早期,这是由少数民族拓跋氏所建立的政权。朝廷希望得到汉族的支持,又怕汉族的影响太大,对自己的统治构成威胁,这种焦虑使朝廷在面对土生土长的道教时,态度非常矛盾。

寇谦之出生在一个世代信奉道教的家庭,最初住在北京附近的上谷,后来迁至冯翊(今陕西临潼北)。根据《魏书》^[1],

[1] 《魏书·释老志》(北京:中华书局),第八册,页3049—3051。原书有些译文系根据 Richard B. Mather, “K’ou Ch’ien-chih (寇谦之),” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), vol. 8, pp. 337—339 修订。

寇谦之从早年就好慕仙道，“有绝俗之心”。他研习了张鲁的方术，“服食饵药”，但是没有什么收获。有一天，他在他的姨母家遇到了成公兴，成公兴是他姨母家的佣工，寇谦之见成公兴“形貌甚强，力作不倦”，就把他带回自己家里。一天，“谦之算七曜，有所不了，惘然自失”，成公兴问他原因，谦之曰，“我学算累年，而今算《周髀》不合，以此自愧”，成公兴很快解答了寇谦之算不出来的难题。寇谦之大为惊奇，想拜他为师，有趣的是，成公兴坚持说他应当做寇谦之的学生，虽然实际上是他在教寇谦之。后来，成公兴带领寇谦之开始隐居，先去陕西华山，后来又去河南的嵩山。根据多年的观察，成公兴认为寇谦之不适合修仙，而适合做“帝王师”。七年以后，成公兴去世了，寇谦之独自在山里继续修道。

据说，在公元415年，太上老君降临嵩山，授予寇谦之天师之位。太上老君对他说，自从第一任天师张道陵去世之后，天师的位置一直空缺，“修善之人，无所师授”，由于寇谦之“立身直理，行合自然，才任轨范”，所以太上老君授予他天师的称号。同时，太上老君还授予他一部经书，名曰《云中音诵新科之戒》。人们认为，《道藏》里的《老君音诵戒经》就是《云中音诵新科之戒》的一部分，可以视为寇谦之的教

义。同时,太上老君也传授服气导引口诀,寇谦之遂能导引辟谷,气盛体轻,皮肤颜色殊丽。八年以后,另一位自称是老子玄孙的仙人李谱文再次降临嵩山,授予寇谦之《录图真经》,这一部经不见于现行的《道藏》。李谱文命令寇谦之奉持此经,辅佐北方太平真君,也就是辅佐北魏的皇帝,担负起统领“人鬼之政”的责任。

认识到自己的目标是改造道教团体,以及辅助皇帝,寇谦之开始在朝廷权贵中寻求支持。他找到了北魏太武帝的左光禄大夫崔浩,崔浩出生士族大家,世代信奉天师道。正是崔浩说服皇帝支持寇谦之。此外,还有几个官员对寇谦之的经书感到兴趣。世俗权威与宗教权威的联系由此而形成。太武帝赐予寇谦之天师的称号,同时接受了“太平真君”的名号,以及出自寇谦之之手的符箓。此一时期,是中国政治史上道教取得优势的独特时期。

根据太上老君的指示,寇谦之的改革任务是借由“除去三张伪法”,即废除自张道陵在汉末(2世纪晚期)创立天师道以来所奉行的规矩,以清理并重新组织道教团体。旧天师道的道官由张氏家族世袭担任,寇谦之以老君的名义,批评了这个惯例。他说,道官世袭可能让愚人掌握教权,从而使道法错乱,因此,道官祭酒应当由贤明之人来担任。寇谦

之虽不出自张氏家族,却是贤明之士,所以应当成为新的天师。

寇谦之还坚持要废除三张时期的租米钱税制度,因为这种制度在国家内部建立了一个次级王朝。这项改革措施直接针对张鲁建立的政教合一的组织形式。然而,寇谦之作为一位护教者,不仅是为了宗教的发展,还为了现世的官方权力,这使道教带上了浓厚的政治色彩。在寇谦之看来,礼义法度是最重要的,尽管他没有明言,然而这一思想显然来自儒家。服食修炼对于寇谦之不像对于其他道教徒那样重要。寇谦之对道教改革的重点在于强调,道教应该辅助政治制度,维护社会秩序,而不再被叛乱者所利用。他以老君的名义严厉斥责叛乱者是“父不慈,子不孝,臣不忠”的愚人、罪人和犯人。他的激进的政治立场是他的新道教能够被北魏王朝接受的原因。

寇谦之还攻击男女之术,即所谓的“房中术”和“合气”。这些方术被认为是传统的强身延命之术,它教人们在性交时爱气保精,但很容易被扭曲,成为引导人们沉溺于性爱甚至淫荡的方式。寇谦之说,有些道士教人夫妻以这样的方式做爱,破坏了礼法,所以房中术应当被禁止。

寇谦之改革道教的最大贡献是戒律及斋仪的制度化,

戒律的形式来自佛教,而其内容则来自儒家,其中包括忠、孝、仁、义等,此外还有不得叛逆君王,不得谋害国家,不得违背父母师长等规定。寇谦之还修订了道教的斋仪,例如,想入道修行的人,首先要请道士主持一个仪式,在仪式中,入道者要在《老君音诵戒经》之前行八拜之礼,然后恭立经前。道士和其他教友双手持经,在一定的音乐伴奏下,诵唱经文。入道者跪伏在地,复诵经文。然后再向《戒经》行八拜之礼。

此外,寇谦之还把道教的斋仪区分为祈愿、超度、禳灾、解厄等等,每一种斋仪都规定了相应的仪式。在官方的支持下,寇谦之重新组织及系统化道教的戒律和斋仪,因此道教开始成为正统的、有制度的宗教。在历史上,寇谦之改革后的道教被称为新天师道或北天师道。

陆修静和中国南方的道教改革

与寇谦之在中国北方改革道教的同时,生活在中国南方刘宋王朝(420—479)的陆修静(406—477)也对道教进行了同样的改革。他与寇谦之一样,也想建立一种能够被统治者所接受的新宗教。

陆修静，吴兴东迁（今浙江吴兴）人，出生于士族家庭。据说他从少年时代起就慕好道术，精研道书，勤习方术，对道教长生不死的仙术尤为倾心。长大后，他弃绝妻子，入山修道。有一天，他下山寻药，路过家乡，在家暂住几天，不料他的女儿突然暴病，濒于死亡。他的家人苦求他救治女儿，他却叹息着说：“我本委绝妻子，托身玄极，今之过家，事同逆旅，岂复有爱著之心！”然后拂衣而出，毫不犹豫地走了。他四处寻访有道之人，历游名山收集道书，寻找仙人的踪迹。他逐渐获得了越来越大的名声，并与刘宋王朝的几位皇帝保持密切的关系。其中，宋文帝刘义隆请他入宫讲授道法，他侃侃而谈，不舍昼夜，使皇帝服膺而尊异之。当时，太后信奉黄老，降母后之尊，对他执弟子之礼。后来，在另一个皇帝的要求之下，陆修静参加了一次与佛教学者和儒生的公开辩论，他以强有力的辩论，取得了决定性的胜利。陆修静写了三十多部道经，但只有少数几部流传到现在。

在五斗米道（后来演变为天师道）之后，又出现了两个很重要的道教派别，一个是上清派，一个是灵宝派，它们分别是其所尊奉的经典而得名的。上清派尊奉《上清经》，《上清经》可以追溯到杨羲（330—？）和许谧（303—373）那

里^[1],强调修养内心清静和个人长生不死。灵宝派尊奉《灵宝经》,《灵宝经》是公元4世纪90年代末葛洪的重孙葛巢甫造构完成的,强调救世和符箓。箓是书有神灵名号和形貌的册簿,符是遣神御鬼的密咒^[2]。符箓可以译为护身符和登记簿。陆修静博学广识,对他那一时代各主要的道教派别都有所贡献。他考述三张旧制,整顿改革天师道组织;传承葛洪的教义和《三皇文》,《三皇文》可以追溯到公元301年的鲍靓。他还承受及教导上清派的许多重要经书,后来被上清派尊为第七代宗师。他也为灵宝派写了许多重要的经书。陆修静自称“三洞弟子”,不把自己归属于任何一派,而自认为学贯所有道派。在中文中,“洞”的字面涵义是“洞穴”,但是根据道教学者的解释,“洞”的涵义还有“通”,也就是透彻的和全面的理解。

陆修静建立了道藏分类的“三洞”体系,虽然三洞的名称并不是他所发明创造的。公元471年,他完成了

[1] 早期道教经典,被认为与上清派魏夫人有关。魏夫人生活于公元2世纪。亦见Michael Saso(苏海涵), *The Teachings of Taoist Master Chuang* (New Haven and London: Yale University Press, 1978), 37。

[2] Michael Saso(苏海涵), *The Teachings of Taoist Master Chuang*, 219, 308, 311。

《三洞经书目录》，这是道教经典最早的一部目录，收录了一千二百二十六卷道书。是陆修静最早提出了统一道藏的观念，以此把早期道教各教派的活动纳入一个统一的传统之下。“三洞”囊括了三个具有明显不同特征的传统：“洞真”主要收录上清派的经典；“洞玄”主要收录灵宝派的经典；“洞神”主要收录三皇经。现在，《道藏》的五千四百八十五卷经书中除了“三洞”之外，还有“四辅”，即所谓的太玄、太平、太清、正一。一般认为，太玄、太平、太清分别辅助三洞，而正一则对三洞皆有辅助作用，虽然《道藏》并没有被系统化地组织起来。

为了改革天师道，陆修静特别强调“三会日”的重要性，三会日是五斗米道在公元2世纪末3世纪初所建立的一种制度，陆修静想要重建这个制度。三会日要求所有道民在每年的1月7日、7月7日和10月5日参加道教最重要的三次宗教活动^[1]，在那里坦白罪过，陈述善行，从道官那里领受新的科戒，并报告每个家庭的人口变化。在陆修静的时代，此一制度已经废弛了，陆修静批评说：“今人奉道，多不赴会，或以道远为辞，或以此门不住，舍背本师，越诣他

[1] 关于“三会日”的日期有不同的记载。

治,唯高尚酒食,更相炫诱。明科正教,废不复宣,法典旧章,于是沦坠。元纲既弛,则万目乱溃。”^[1]陆修静想严格实行三会日,目的是加强道教信徒与道士之间的联系。

陆修静强调的另一件事是“宅录”制度。根据五斗米道的规定,道民入道,必须把全家男女老少的人口数登记于册,称为“宅录”。每一年,通常是在三会日上,每一个家庭都要申报这一年家中家庭人口生、死和嫁娶的情况以更新记录。据此宅录,道民向道教组织缴纳“命信”,也就是敬神的信物,道教组织即派守宅之官予以保护。由于此一制度已经废弛,在陆修静进行改革的时候,宅录已经混乱不堪。陆修静指出,有的人在单身时曾做登记,可是当他已经儿孙满堂时,宅录上仍然没作任何变更;有的人已经白发皓首了,却仍不在名录上;有的人早已死去,可籍犹载存。因此,陆修静主张彻底清理更正宅录,强化道教组织。经过陆修静改革后的这个宗教派别通常被称为南天师道,这一教派流行了一个时期,然后随着上清派和灵宝派的兴盛而逐渐衰微了。

[1] 《陆先生道门科略》,《正统道藏》(台北:艺文印书馆,1977),第四十一卷,页33120。

陆修静对天师道的改革表明他与天师道有一定的渊源,但是他与灵宝派的关系更深,他一生很大的精力都用于撰写、考辨和整理《灵宝经》。他十分重视斋仪的作用,认为它可以检束身、口、心“三业”,防止人们犯罪。他说:“身为杀盗淫动,故役之以礼拜;口有恶言绮妄两舌,故课之以诵经;心有贪欲嗔恚之念,故使之以思神。用此三法,洗心净行,心行精至,斋之义也。”^[1]他甚至相信,斋仪能够感动天地,招至群神,交通仙道,洞察至真,解除累世之罪,消灭凶咎之灾,除去怨恨,修德去病,达济一切愿望。在陆修静看来,最紧要的莫过于斋仪,斋仪是求道的根本,通过它,一切事情都能成功。

像大多数宗教一样,道教斋仪的目的也是祈神赐福消灾。在制订斋仪时,陆修静吸取了儒家的礼法和佛教的“三业清静”的观念,又把道教的不同教派,天师道、上清派、灵宝派的斋仪结合在一起,重新建构了新的道教斋仪:九斋十二法。陆修静关于斋仪的著作几乎没有流传下来。但是,根据其他的斋仪典籍,道教斋仪一般包括:设坛摆供,

[1] 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,《正统道藏》,第十六卷,页12717。

焚香,化符,宣戒,上章,诵经,赞诵,并配以烛灯,禹(他是中国古代传说中的帝王)步和斋醮音乐等。陆修静撰定斋仪的工作使道教宫观的活动更加制度化。在一千五百多年后的今天,中国的道士仍然声称,他们演出的斋仪是陆修静所传下来的。

陶弘景和早期道教的进一步发展

陶弘景(456—536)是道教历史上一位百科全书式的学者,是道教茅山派的创始人。他是丹阳秣陵(今江苏南京)人,于刘宋孝武帝孝建三年生于一个声望显赫的地主家庭。在齐(479—502)梁(502—557)时代,他开始享有远大声誉。据说,他从小就好学不倦,10岁那年,他得到了一本葛洪撰写的《神仙传》,研读不休,由此有了追求长生的志向。他跟随道士孙游岳学习道教,在宫廷里伴随王子读书长达十余年。公元490年,他被任命为“奉朝请”,即朝廷的顾问,两年后,他不满意这个职位,辞职而去。他说:“昔仕宦应以体中打断,必期四十左右作尚书郎,出为浙东一好名县,……

今年三十六矣，方作奉朝请，……不如早去，无自劳辱。”^{〔1〕}他隐居茅山，自号“华阳真逸”。

陶弘景隐居之后，获得了极大的名声，甚至被称为“山中宰相”，这不仅因为他杰出的学术生涯，更因为他出色的政治活动。例如，当梁武帝萧衍对于篡夺萧齐政权犹豫不决时，他奉上了一道图谶，也就是预言，对他进行鼓励。当梁武帝及其谋士尚未确定新王朝的名称时，他又上了一道图谶，由图谶显示出新王朝当以“梁”为号，“梁”字为应运之符。虽然他拒绝返回朝廷，但是经常为梁武帝就朝廷大事提供咨询。甚至在梁武帝于公元504年舍道事佛以后，他仍然受到朝廷的礼遇。当他需要炼丹的药物时，梁武帝还派人送去了黄金、朱砂、曾青、雄黄等物。

陶弘景重新讨论了道教的长生理论，主张形神双修，养神和炼形并重。他说，如果形神相合，就是人或是物；如果形神相离，就是神或是鬼。佛教认为形神既不离也不合，道教的仙家认为形神既相离也相合。如果一个人想长寿或长生，他就应当通过道教的养神炼形，保持形神统一。他这样比喻说，未经炉火的陶器是土又不同于土，在烧制之前，它

〔1〕《华阳隐居先生本起录》，《正统道藏》，第三十八卷，页30234。

虽然已经干了,但是在水里会化为泥,如果烧制得不好,它很难耐久,但是如果烧得很好,变得十分坚硬,那么即使山河崩竭,它也不会毁坏。同样的,想要长生的人也应当服食药石以修炼自己的形体,吸收自然的精气以丰富自己的灵魂,以和气洗涤气质,以德行止息辩争。所有这些方法将互相影响并共同发挥作用。然后,如果一个人能够保持形神相合,他就能成为一个能够乘云驾龙的大仙,如果他的形神未能保持合一,他也能尸解化质,即蜕去旧的躯壳,获得新的形体,成为小仙。

为了总结道教的长生理论,陶弘景写了《养性延命录》一书,此书采摭了许多前人的养生言论,引用古籍多达三十余种。与庄子相信人命在天不同,陶弘景强调,我命在我不在天。他说,人们早夭的原因不是命,而是他们的生活方式损坏了他们的形和神。天道自然,人道在己,人是能够掌握自己的命运的。

为了保存形神,陶弘景格外强调清心寡欲的意义。一般人不可能断绝欲念,也不可能无所事事,但是他们可以减少思虑,保持内心的和谐。人的喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七情和死、生、耳、目、口、鼻六欲对于精神都有损伤作用,应该加以控制。适当的饮食和恰当的生活方式对于长生也是很

重要的。陶弘景相信,坏的饮食习惯所带来的伤害甚至比不洁的欲望更大,因为人们每天都在重复它,所以他敦促人们节制饮食。他说,少食比过量好;饭后散步比吃完就躺下好;体力劳动有宜于保持轻松愉快的生活。陶弘景还革新了一些传统道教方术的意义,例如行气、导引、房中术和炼丹等等。

除了收集和注释许多传统的医学经典,例如《本草集注》之外,陶弘景还用了二十年时间来钻研炼丹术,并且撰写了有关炼丹的大量书籍,不幸的是,它们大多数都散佚了。然而他的《本草集注》收录了六十七种无机类物质,使我们多少能够了解他对于炼丹的科学态度和他的炼丹经验。虽然陶弘景也在公元 502 至 519 年之间把长生不老药献给梁武帝,但实际上并没有人能够通过丹药而达到长生,相反的,他的一个年轻弟子还因为服食丹药而死去了。因此,随着道教的发展,吞丹服药能够长生不死的信仰逐渐被内丹的学说所取代。这种学说把身体比做炼丹的鼎炉,以体内的精和气为药物,运用神去烧炼,使之结成圣胎。炼丹术因此而被称为外丹。

道教的历史越长,它的神灵就越多。太平道和五斗米道创造了一些神,也从传统信仰里借用了一些神灵,上清派

和灵宝派又各自创造了一大批神灵。到了陶弘景的时代，道教的众神处于杂乱无序的状态：天神，地祇，人鬼和仙真新旧杂陈，高卑错位。为了使道教的神灵井然有序，陶弘景撰写了《真灵位业图》。他把四百多个道教神灵安放在七个品阶之上，每一阶都有一个主神，左右排列着其他神祇。根据他的排列，第一神阶的主神是玉清元始天尊，第二神阶的主神是玄皇大道君，第三神阶的主神是太极金阙帝君，第四神阶的主神是太清太上老君，第七神阶的主神是掌管鬼魂的北阴大帝。陶弘景的排列是根据人间世的等级制度把道教的信仰系统化了。在《真灵位业图》中，前四个神阶的主神预示着后来正式的三清神，也就是元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。元始天尊代表着上清派；灵宝天尊代表着灵宝派；道德天尊代表着天师道。

陶弘景对道教发展的极大影响还表现在他清理上清派和建立茅山派。他是茅山派的嫡系创建人，从陆修静的一个学生那里得到了上清派的经典。他本人也亲访名山，拜问高道，收集到十多种杨羲、许谧手书的经典。随后，他编成《真诰》，其中收录了一些经典，并详细讲述了它们问世和流传的情况。由于陶弘景的学识以及他的影响，茅山派在唐代（618—907）成为道教最重要的一个派别。

在《真诰》中,陶弘景高度赞扬《上清经》,他甚至相信,诵经一万遍,无需服药就能成仙。同时,陶弘景认为,三教,也就是道教、佛教和儒教,都是好的,彼此应该和睦相处。信仰的终极标准应该是善,而不是宗派偏见。因此,他引用儒家经典来解释道教的理论,强调忠孝的意义。他引用佛教的学说来充实道教的理念时,也完全像是一个佛教徒。根据《真诰》,在南北朝时期,有不少道教徒同时也是佛教徒。陶弘景本人就有弟子研究佛教。他死后下葬时穿的寿衣就既有道袍,又有袈裟。他的宗教思想为一种新的道教派别的发展敞开了道路。

王嘉和全真道的建立

南北朝之后,道教成熟并发展为一种制度化的宗教。到了唐代,它又获得了皇室的眷顾,这是因为李唐皇室与老子同姓,以老子为皇室宗亲的缘故。在北宋和南宋时期(960—1279),也有一些皇帝热衷于道教。新的道教派别以及新的经典问世了,一些著名的道教学者,例如成玄英(公元7世纪中)、司马承祯(655—735)、杜光庭(850—933)和张伯端(987—1082)都在道教文献的解释和积累方面做出了重要

的贡献。然而,后期道教历史上最重要的派别是全真道,它是由王嘉(1113—1169)所创立的。

王嘉,又称王重阳或重阳子,出生在陕西咸阳一户家业丰厚的地主家庭。在他的青年时代,宋朝正在与金国(1115—1234)交战,金国是女真人所建立的王朝,女真人就是后来居住在中国北方的满族的祖先。在宋金交战中,宋失败了,陕西成为金国的一部分。王重阳不得不接受这样的现实:汉族被入侵的蛮族所统治。他参加过科举考试,后来又参加了武举考试,然而他未能获得官位,只做过小吏,在文武之进两无成的情况下,他在47岁时放弃了吏职和家庭,开始了他的宗教生涯。他声称遇见了道教的神仙,神仙授予他真诀,随后他就离开家庭,入终南山修炼。他掘地为隧,深数尺,居于穴中修炼,名为“活死人墓”,在洞穴里住了三年之后,他填埋了洞穴,开始结庵修炼,五年以后,他又焚烧了茅庵,赴山东半岛传教,在那里,他终于创立了全真教,接纳了七个弟子,这七个弟子就是后来所谓的“全真七子”。

王重阳死后,他的七个弟子一边修炼,一边继续在山西、河北、山东和河南等地传教,他们中最年轻的丘处机,也就是丘长春(1148—1227),是普及全真教的关键人物。随着南宋和金王朝的衰败,成吉思汗攻杀进来,建立了元朝。

公元 1219 年，丘长春已经 71 岁了，他拒绝了金朝和南宋的使者们带来的邀请，却接受了成吉思汗的诏谕，与十八个弟子长途跋涉万余里，到中亚去会见成吉思汗。成吉思汗对长生很有兴趣，但是丘长春告诉他，道教哲学的基本原理是无为和止杀。或许是出于政治上的考虑，成吉思汗对丘长春表示了敬意，称他为“丘神仙”，让他掌管道教。这次会面意义重大，当丘处机于 1224 年返回中原时，他带来了免除道门赋役的特权，全真道因此获得了流传和普及的最好时机。他死后，为了纪念他，一个宫观被重新命名为“长春宫”，也就是现在北京的白云观。

道观制度、禁欲主义和自我修养是全真派的特征。尽管禁欲独身以存精净心早就被一些道教徒所实践，但是到了全真道，出家修炼才成为制度。全真道认为，夫妻之爱是金枷玉锁，家庭是牢笼。丘处机说，男人是火性，而女人是水性，所以妇人有益于男子，就像水会熄灭火一样，要想践行大道，就必须禁绝性欲和性行为。

所有早期全真教徒都过着一种与普通人的生活。据说，王重阳不仅曾经睡卧冰上，而且还曾经住在洞穴冥思长达三年之久，后来又结小庵独居。他的《立教十五论》，第一论就是草庵容身即可。第十五论又说，茅屋蔽身即可，华

屋高堂不是道教徒应该追求的生活方式。据说，丘处机曾经生活在洞穴里，他在旅行的时候披着稻草蓑衣，连一个乞食的葫芦瓢都没有。王重阳的另一个弟子马钰，每天只乞讨一碗饭，从来不穿鞋，夏不求饮，冬不求暖。他的另一个弟子郝大通，坐在桥下一言不发，一动不动达六年之久。后来的全真教徒修改了许多禁欲的规矩，特别是在这个派别广为流行和繁荣昌盛之后。虽然全真教也修建了规模宏大的宫观，精心敛集了大量的财富，但是全真教的基本精神仍然是过俭朴的生活。

全真教强调自我修养，以实现真性为重点。它认为，只有本性是真实的和永恒的，肉体像土、水、火、风一样转瞬即逝，是暂时留存的。因此，他们批评传统的肉体成仙的理论，声称他们自己的修炼之道才是“上清之道”，而把其他教派追求长生的方式都称为“延年小术”。丘处机就说：“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也。此无上大道，非区区延年小术也。”全真道把自己的理论放置在精神和肉体分离的基础之上。例如，自我修养的目的之一是“超离凡世”，而这意味着精神的一种状态而不是肉体的一种行为。王重阳说：“身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。得道之人，身在凡而心在圣境矣。今之人，欲永不死而离凡世者，大愚不

达道理也。”^[1]道教长生不死的理论因此被修改了,从肉体成仙变成了精神不死。

为了实现真性,人应当保持自己心灵的宁静和纯和。无论人们做什么,他们都应该努力摆脱感觉、认识和情感,然后他们就会无忧无虑了。王重阳说:“凡论心之道,若常湛然,其心不动,昏昏默默,不见万物,冥冥杳杳,不内不外,无丝毫念想,此是定心,不可降也。若随境生心,颠颠倒倒,寻头觅尾,此名乱心也,速当剪除。”^[2]达到心境的宁静和纯和,有一种方法是打坐,但是打坐的意思不是双目紧闭,端坐不动。真正的打坐是关闭四门,即关闭眼、耳、口、鼻,不让外物入内。按照王重阳的说法,就是心如山岳,在行走坐卧中,在应答外事中,在任何时候都岿然不动,并且不存丝毫动静之念。

全真道的自修实际上是从内丹的理论发展而来,而内丹据说是由生活在唐末五代(907—960)的钟离权和吕洞宾所创立的。内丹的理论和实践在不同的道派和个人之间

[1] Thomas Cleary, trans. and ed., *Vitality Energy Spirit: A Taoist Sourcebook* (Boston and London: Shambhala Publications, 1991), 135.

[2] Cleary, *Vitality Energy Spirit*, 133.

多少有些差别。但是一般来说,它是奠定在道家的宇宙论的基础之上的。按照道家的宇宙论,道生一,一生二,二生三,三生万物。内丹的修炼正好相反,万物先回到三,由三返二,再由二返一,最后复归大道,达到与道合一的永恒状态。人身之中的“三”包括精、气、神,这是人与生俱有的,据此可以炼就长生不老之药。在内丹的实践中,精、气、神的合一要透过降伏心意和明心见性这样一个思想过程来实现。

修炼内丹的人相信,人从生到死的自然过程可以通过自我修养,也就是通过聚集和纯化人体中的气而使之颠倒过来。在内丹的理论中,性、命是两个最基本的概念。早期的道教徒,例如张伯端就认为修命比修性更重要,然而全真道则认为修性比修命更重要。他们甚至断言,通过修性,也就是纯化心灵和返回元初,人可以直达长生。正因为如此,王重阳说:“能如此者,虽身处于尘世,名已列于仙位。不须远参他人,便是身内贤圣。百年功满,脱壳登真,一粒丹成,神游八表。”^[1]

像佛教禅宗在唐代发展和新儒学在宋代出现一样,全

[1] Cleary, *Vitality Energy Spirit*, 133.

真道的问世也是三教,即道教、佛教和儒教相互作用和影响的结果。儒、佛、道是中国文化的三种主要潮流,它们从问世的那一天起,就相互争斗和彼此影响。然而,在中国历史上从来没有出现过宗教战争。三教之间也有一些冲突相当激烈,但是都被政治的力量平息了,三教之间的主要关系是相互影响和彼此吸收。禅宗、新儒学和全真教都是三教合一的产物。

全真道不仅鼓吹三教合一,并且在实践中把它们真正地结合起来,在这一方面,他们比其前辈,例如上文提到的陆修静和陶弘景,走得更远。王重阳在山东北部沿海地区成功地组织起五个道教的团体,每一个都是以三教来命名的,例如三教金莲会、三教平等会、三教三光会等。王重阳说,太上老君是祖,释迦牟尼是宗,孔夫子是圣,三教皆不离真道,如一树生三枝。丘处机说,儒释道源三教祖,由来千圣古今同。另一个道教徒说:在最终的分析上,三教归一,没有必要在道和禅之间进行终极性的区别。

王重阳要求每一个新入教的弟子不仅要读《道德经》和道教的其他经典,也要读佛教的《般若心经》和儒教的《孝经》。据说,他一视同仁地与道教徒、佛教徒和儒生交朋友,见到佛教徒,就与他们谈佛教,见到儒生,就与他们谈儒典,

见到道教徒，就与他们谈道教。

道教强调三教合一很可能是为了避免与佛教的冲突，但是全真道实际上吸收了佛教的许多成分来充实自己的教义和实践。例如独身、住庵、修心修性、挂单、不立文字、重生和因果报应等等。它在语言和观念两方面都既吸收佛教，也吸收儒教，它的教义“明心见性”就是一个例证。显然，全真道代表着三教合一的倾向，这种倾向自从佛教传入中国就一直存在。在某种意义上，全真道是儒、佛、道混合的产物，尽管它继续强调经它修正过的道教传统观念，例如心神不死，内丹方术和道教的系谱等等。

在全真道之前，还有两个新的教派，太一道和大道教也建立起来了。太一道以巫祝之术济人，因而一度受到金王朝的青睐，大道教则专门鼓吹禁欲主义和伦理道德。这两个教派大约存续了两百来年，大概在元代（1279—1368）末年消亡了。

张道陵创立的天师道靠其子孙代代相传而保存下来了。据说第三十五代天师曾经向忽必烈的使者预言，忽必烈将在二十年内统一中国。元朝建立以后，由于第三十五代天师已经仙逝，所以忽必烈让他的儿子张宗演主领三山符箓，三山是阁皂山、龙虎山和茅山。后来，在公元1304年，

元成宗铁穆耳又把“正一教主”的封号授予了第三十八代天师张与材，命他掌管江南诸路道教的符篆，这最终使南方各教派在正一道的名称之下，组成为一个大的教派。因此，正一和全真是道教的两个主要分支，它们一直延存到现在。

在明代(1368—1644)和清代(1644—1911)，官方道教的发展趋缓并逐渐衰落。虽然也有几个著名的道士，例如张三丰和张宇初，但是道教的教义已经不再有新的突破，也没有新的运动兴起。然而，道教对中国社会产生了极大的影响，已经深入到民间传说和民间的宗教运动之中。现在，作为民间信仰、社会习俗和传统文化的一部分，道教对民众的影响比佛教要大得多，也深得多，尽管道教的道观制度在规模上比佛教要小得多。

道家和道教的运作 及其对宗教研究的贡献

无论是哲学化的道家,还是宗教化的道教,都对一般的中国社会以及个别的个人生活产生了极大的影响。如果没有《老子》和《庄子》这两部书,中国文化和中国人的性格都会大不相同。甚至在中国历史和思想上占主导地位的儒家,影响力极大的外来宗教佛教,都不会是现在这般模样。儒家和佛教在其发展的过程中一直受到道家和道教的影响。例如,佛教禅宗的创立就是从道家和道教那里获得了理论上的激励和出发点,新儒学是在道家的模式上建立起自己的宇宙论。如果不了解道家和道教,谁也不能期望懂得中国的哲学、宗教、政治、艺术和医学^[1]。

在粗略地概述了道家及道教的历史和风貌之后,我们

[1] Wing-tsit Chan (陈荣捷), *A Source Book in Chinese Philosophy*, 136.

在结论中将讨论两个问题：道家和道教是如何发挥作用的？它们对一般宗教研究的独特贡献是什么？首先让我们来看一看道家哲学对社会的影响，然后再来看道教的教义及其实践。

道家哲学

道家哲学对中国文化产生了深远的影响，它的价值取向、思维方式和生活态度都不同于儒家。儒家强调，每一个人都应该有也应该担负起一定的社会责任和义务，据说孔子就竭力去做他认为应当做却明知不可能做到的事，这种尽力而为的精神有着广泛的体现。例如，左丘明在失明以后还决心编撰《左传》，司马迁在遭受宫刑之后完成了中国第一部纪传体史书《史记》。还有屈原，这位生活在战国中期的著名楚国诗人，用了全力去拯救自己的祖国，使之免受奸臣的败坏，但是他失败了，他受到奸臣的诬陷并失去了楚王的支持，最后他投江而死。这些事例展示了儒家的情怀，展示了儒家眼光下的理想人物以及他们的所作所为。

然而，并不是所有人都能够为了一项使命而忍辱负重，或者在理想失败之后选择死亡。人类还有回避社会和心理

压力的愿望,中国人在道家哲学里找到了这样的理论。道家告诉人们从整个宇宙的角度来看待人间的冲突。《庄子》里有一则著名的寓言谈到了人的地位。这则寓言说,秋水时至,百川灌河,黄河骤然宽阔,两岸之间不辨牛马,于是河伯欣然自喜,以天下之美为尽在己。等它东行至海,看到了宽阔无垠的大海,才知道自己是多么微不足道,自己的骄傲是多么可笑^[1]。这时,北海之神告诉它:“天下之水,莫大于海,万川归之,……其过江海之流,不可为量数。而吾未尝以此自多者,自以比形于天地而受气于阴阳,吾在于天地之间,犹小石小木之在大山也,……计四海之在天地之间也,不似壘空之在大泽乎?计中国之在海内,不似稊米之在太仓乎?号物之数谓之万,人处一焉;……此其比万物也,不似毫末之在于马体乎?五帝之所运,三王之所争,仁人之所忧,任士之所劳,尽此矣。”^[2]

换句话说,人们不应该过分看重得失、荣辱和成败,人间事务在无限的宇宙中是微不足道的。因此很显然,并没

[1] 原书译文根据 Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 175, 略有修改。

[2] 同上书, 176—177, 略有修改。

有什么值得奋力争取,也没有什么值得深切惋惜。不难看出,道家哲学可以使人们从无穷无尽的矛盾和斗争中解脱出来,在他们精神痛苦的时候给予他们安慰。

尽管这种自我安慰的思想被许多中国知识分子批评为“自我欺骗”,但仍然很流行。例如,在“文化大革命”期间,每一个人都受到了冲击。如果某人抱怨自己无端被关押了十年,别人就会说,“你确实失去了很多,但是比起冤死狱中的国家主席,你受的苦又算什么呢?你确实算是幸运的,你还活着,还没有家破人亡。”因为与你的损失相比,总还有更好或更坏的事,所以这样的安慰总是有用处的。道家的哲学引导人们打开心胸,放宽眼界,以此来舒缓他们的压力。因此,道家发挥作用的方式是提供一种调节身心的哲学,这种哲学强调整制,这对于健康的生活是必要的。

道家哲学的主要贡献是提出了无为的概念。无为的涵义是什么?以汽车为喻,汽车有引擎也有刹车。没有人愿意开没有刹车的车。事实上,任何运动都需要某种掣动装置。人类的冲动和社会的运动也是一样。人们能够毫无限制地追求他们的希望吗?社会能够毫无约束地直奔某个目标吗?即使这个目标被认为是有益于人类的。答案是当然不能。人类的冲动和社会的运动也需要某种掣动装置,以

此来调整 and 限制人的行为,维护人类社会。人类社会的掣动装置是什么?一种可能的装置就是无为的概念,这是道家哲学中最著名的一个概念。

道教

全真道发挥作用的基本方式是根据内丹理论来进行自我修炼,内丹理论解释普通之物如何可能转变为非凡之物。不过,道教最具有戏剧性和最有趣的活动却是正一道的斋醮科仪,这一类活动在1949年以前极为盛行,至今仍流行于台湾、香港和海外华人聚居的地方。道士通常在道观开光、道士授箓和诸神圣诞时举行大规模的科仪典礼。也有许多礼仪是为一般人举行的,例如葬礼、婚礼和消灾祛病等等。还有一些集体的献祭活动,例如庆贺丰收、祈求丰年和祈福禳灾等。事实上,道教科仪的目的有三个,对于行科作仪的人来说,科仪引导他们进入一种神秘的体验。对于乡夫村妇来说,科仪带给他们福祉,使他们革面更新。对于地下的

亡灵来说,科仪可以使它们获救或减轻地狱的惩罚^[1]。道教基本上是通过各式各样的斋醮科仪来发挥作用,据说,这些斋醮科仪不仅能带来福祉,还能更新整个社会的活力。

道教的科仪十分复杂,远远超出人们的想像。有的科仪需要两天,有的需要一星期甚至六十天。很少有人能够了解道教名目繁多的科仪。根据台湾南部的一个道士的说法,道教的冥想斋就有三十一个节目,需要三天的时间。第一天是排神灯、发咒、请神、清坛、诵《玉枢经》、午信、叫天报愆、点三圣灯、刻灵宝五契。第二天和第三天,除了诵几部新经之外,还要再请灵牌、放水灯、登坛请报、享神、谢神、送神^[2]。由于太复杂以致于难以严格实施,在台湾和海外的华人聚居区,现在更为通行简化的斋醮科仪。

在道教的科仪中,符箓发挥着重要的作用。针对各种不同的目的,道教的各个派别有数千种的符箓。例如有护身符、保福保禄符、求官符、避邪符、保六畜平安符、避鬼符、消灾去愆符、山地护身符、洁身符、五藏康健符。其他如健

[1] Michael Saso (苏海涵). *The Teachings of Taoist Master Chuang*, 193.

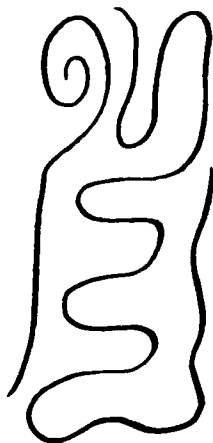
[2] 同上,208—210.

舌、健肾、健眼、健脑、补血强肺、改善视力、恢复听力、安胎等等，都有相应的符。消云散雾，兴风止雨，呼雷唤电等等，也都有符。此外还有东南西北四方咒和水金木地火五星咒。下面有两道简单的道符，一道是散云符，一道是止雨符。大多数的符要比它们复杂得多。

散云符



止雨符



符看起来很容易画，但实际上画符是相当难的。道士说，画符首先要沐浴斋戒，保持心境空灵，然后备笔研墨，铺纸打水。在研墨和举笔时，要念唱一定的咒语。然后念咒请三清神和相关的入符，请天神护佑。每完成一部分，都要举香三柱，把符捧到香上绕圈三次，同时念唱一定的咒

语。符的有效性有赖于画符道士的精神状态,如果他一心一意,符就有效,反之则无效。

道教最突出的贡献是肉体成仙的信仰和长生不老的希望。道教的两个最基本的理念,一是个人成仙或长生不老,二是社会和谐太平。成仙的梦想可以追溯到公元前4世纪,远在道教成立之前。战国中期的一些国君、秦始皇和汉武帝都派出方士去海上寻找神仙。《太平经》说,长生是天地间最有价值的目标,而每一个人都有可能达到长生。葛洪认为,道教的所有神秘方术中,没有什么比追求长生更为重要,他写了很多篇章来讲述长生术和成仙的可能。陆修静从青年时代起就探究成仙的秘方。陶弘景撰写了《养性延命录》,声称人命在我不在天。全真道追求长生和精神不死,虽然他们放弃了肉身不死的概念。

在中国思想的领域中,道教的某些面向是极其独特的。从理论上说,佛教倾向于逃避人世生活,道家倾向于漠视人世生活,而道教却追求延续人世生活。与儒家重视社会利益相比,道教又赞扬个人生活的价值。道教的两大核心主题,长生和成仙,反映了道教对待人生的乐观态度。在这个意义上,我们可以说,道教比其他宗教传统更关注人生。作为中国土生土长的一种寺庙宗教,道教与其他宗教有许多

的不同。它坚持,人世生活是最有价值的,是值得人们永远追求的,而不认为人生而有罪,也不认为社会充满了难言的痛苦。道教相信,人可以透过自我修炼和道德修养来控制他们的生命,而毋须等候上帝的救赎。全真道的精神不死与柏拉图的灵魂不死也有很大的区别,因为道教相信,要达到精神不死,人本身需要做出很大的努力。

为了实现自己的理想,道教创造了许多达到长生的方式:内丹、服气、行气、导引、守一、内视、守静、存思、胎息、辟谷和服食。道教的长生术结合了中国的医学、卫生学和体育文化。一种新的静修方式是气功,它包含了各式各样的锻炼形式,吸引了越来越多的爱好者。不少人透过练气功而获得了意想不到的效果,虽然科学家还不满意对它的解释。

虽然至今还没有人真正地实现了肉身不死,但是在过去的两千多年里,道教却为延长寿命开发了许多独到的资源,它们被证明是有效的,直到现在仍然吸引着众多的爱好者。如果说精神不死是许多宗教都具有的长处,那么,道教对宗教研究的一个最有意义的贡献,就是它实实在在地重视强身健体和益寿延年,重新评价了肉体在最终救赎中的意义。

道教对现代世界的贡献现在得到了越来越多的承认。它的影响已经超出了学术圈,进入了西方的大众文化之中。例如,通过颇受欢迎的漫画书《老子说》和《庄子说》,道的思想已经人人皆知了。甚至像《小熊维尼的道》(*The Tao of Pooh*)和《小猪的德》(*The Te of Piglet*)这样的童书也成了传播道家观念的通俗载体,有着很好的销路。道家的以地球为中心与自然保持协调的观点,以及它的典籍的自然诉求都具有很大的吸引力,因此道家的这些概念——至少在稀释的形式中——流传得越来越广了。

推荐书目

Farzeen Baldrian (tr. Charles Le Blanc), John Lagerway, Judith Magee Boltz, and T. H. Barrett. "Taoism." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987. 对道教的历史、教义、修炼、文献和团体等方面做了简明扼要的概述。

Wing-tsit Chan (陈荣捷), trans. *The Way of Lao Tzu*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1963. 《老子》的一个绝妙译本,并附有导读、评论和注释。又见 Wing-tsit Chan (陈荣捷), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963)。

Chung-yuan Chang (张宗元). *Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art, and Poetry*. New York: Julian Press, 1963. 该书考察了道家对中国生活的影响,包括创造的潜力、实在与现象的同一性,以及自我实现。

A. C. Graham (葛瑞汉), trans. *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*. London: George Allen & Unwin, 1981. 对《庄子》做了煞费苦心的翻译和重编, 适合专业读者。

Livia Kohn, ed. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan, 1989. 欧美和日本学者就道教的长生方术为非专业人士所提供的最新研究成果。

D. C. Lau (刘殿爵), trans. *Tao Te Ching*. Hong Kong: Chinese University Press, 1982. 《老子》的通行译本, 包括王弼注和马王堆帛书本。

Michael Saso (苏海涵). *The Teachings of Taoist Master Chuang*. New Haven and London: Yale University Press, 1978. 道教第三十五代传人叙述的道教简史和简明的道教学说。讨论了正一道的斋醮科仪在当今台湾的应用。

James R. Ware, trans. *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320: The Nei P' ien of Ko Hung (Pao - p' u tzu)*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1966. 早期道教的基本理论著作, 葛洪《抱朴子》的一个译本。

Burton Watson, trans. *The Complete Works of Chuang Tzu*.

New York and London: Columbia University Press, 1968.《庄子》的通行译本。对于初学者,选择其译作《庄子要篇》(*Chuang Tzu, Basic Writings*)可能更好。

Holmes Welch. *Taoism, the Parting of the Way*. Boston: Beacon Press, 1966. 研究道家的学术入门书,对道家做了一些文本分析。

H. Welch and A. Seidel, eds. *Facets of Taoism*. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 收录了第二届国际道教会议的论文,内容涉及《太平经》、寇谦之、陶弘景和《道藏》。

Eva Wong, trans. *Seven Taoist Masters: A Folk Novel of China*. Boston: Shambhala, 1990. 一本关于全真道端正思想和行为的小说。它把历史和传说糅合在一起,情节引人入胜,有一定的宣教意味。

附录：

试论道家式责任感

一、缘起

“道家式责任感”是一个新概念。这一概念的形成，主要来自于《老子》或《老子》文本之内在根源，同时来自于外在因缘以及特殊的“外援”。

笔者对《老子》的研究有两种自觉的定向或取向。第一种取向是尽可能客观、全面地了解历史上《老子》之可能的真实面貌，真实思想之意含（meaning）和历史意义（significance），为此要对《老子》的不同版本、不同文句做细致的校勘、训诂、考据的工作。通过细致深入的语言和文献的研究，力求对《老子》一书的思想有更深入、更全面的理

解和诠释^[1]。“道家式责任感”的说法,在形式上是《老子》原书中所没有的,但是,这一概念却是植根于《老子》原文的,是《老子》一书基本精神的一种体现。

提出“道家式责任感”这一概念的原因之一就是要纠正常见的误解,即认为老子哲学是消极的、逃避的、不关心社会的印象。这是笔者研究《老子》的另一种取向,即立足现实、关心未来的取向,也就是思考古代的老子思想对现代社会可能产生的积极意义和启示。这是现代人研究古代思想难以避免的一种取向,只是有的人不自觉、甚至有意掩盖这种取向罢了。

现代人阅读古代经典就有一个伽达默尔诠释学所说的“视域融合”的问题。不幸的是,一些人简单地理解“视域的融合”,似乎任何轻率的、不负责任的理解和解释都可以说成是“视域的融合”,或所谓“现代诠释”,这就掩盖、回避了在中国哲学的研究中“回归历史和文本”与“面向现实和未来”两种定向的不同,造成学术研究和思想创造两方面的庸俗化和随意性。在理论上和逻辑上来说,这两种心理取向

[1] 这方面的工作可见拙著《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006。

是截然不同的,尽管两种取向在实际的研究或诠释的过程中难以截然分开,但作为对古代思想严肃的学术研究和作为现代思想的认真创造,二者的不同是不应忽视,不能抹煞的。当然,两种取向之间有何种转折和衔接的问题,即两种定向的结合和转化的内在机制、条件和方法的问题,亦即如何将古代思想转化为现代社会所需要、现代人所能接受并实践的思想资源,这是更为复杂的新课题。对此,笔者另有专文进行讨论^[1]。

“道家式责任感”之概念的提出还有一个“外援”,即美国社会心理学家马斯洛(A.H.Maslow,1908—1970)所发明的“道家式”(Taoistic)的说法。马斯洛曾根据他对老子哲学的理解创造了“道家式科学”,“道家式客观性”,“道家式接受性”,“道家式父母”,“道家式教授”,以及“道家式情人”等一系列新概念。经过近二十年的思考和研究,我最终认为,他的“道家式”的说法符合老子哲学无为之概念的精髓。他说他之所以用 Taoistic 这个字,是因为找不到更好的字来表达他所提出的与传统的实验性、控制性科学(controlling science)所不同的新的科学的概念。这说明道家哲学有着

[1] 《老子古今·导论二》,同上。

其他哲学或宗教文化传统中所没有的独特性。可惜我们久在兰室,不闻其臭,没有理解道家思想中独特的价值。马斯洛所谓各种道家式概念不是古代经典中就有的,但是这些概念所表达的对行为对象不设计、不干预、不控制的基本精神却是道家无为思想中本来就有的核心内容。

显然,“责任”以及“责任感”的说法也是老子时代所没有的。“责任”一词可能是唐宋时代开始出现的^[1]。古代责任的主要意含是担任职责和分内该做的事情。19世纪以来,耶稣会传教士丁韪良曾经用“责任”二字翻译《万国公法》中的 obligation 和 obligatory,这样,责任一词就有了“义务”的意含(日文即译 obligation 为“义务”)。当时罗存德(lobscheid)所编的《英华辞典》(1866—69)也用“责任”二字翻译 duty 一词,于是“责任”就有了比较明确的义务及职

[1] 《新唐书·王珪薛收传赞》有云:“观太宗之责任也,谋斯从,言斯听,才斯奋,洞然不疑。故人臣未始遗力,天子高拱,操成功,致太平矣。”这是赞扬唐太宗善于选人、用人、信人,因此可以达到垂拱无为而天下太平的境地。这里的“责任”是令人担当职务和职责的意思,是动词,和今日所说的责任作名词有所不同。责任作名词意味着作分内应作的事,如司马光《谏西征疏》:“所愧者圣恩深厚,责任深重。”责任的这一意含延续到现代汉语,与责任感中的责任意含一致。

责的含义,同时,中文和日文也都先后开始以“责任”对译 responsibility 或 responsible, 这样“责任”又有应该承担某种过失的意思。责任感的用法出现更晚,据说最初见于日本,特别是大正时代(1911—26)以后^[1]。

“责任感”不同于“责任”。“责任感”所讨论的不是实际的社会责任或义务,而是内在的心理活动,是一种稳定的心理状态或心理感受。“责任”可以是外加的,“责任感”却必定是内心的、自觉的,与特定的客观条件或效果没有直接的联系。责任感是对外在事物的主动的关心,是自己承担起某种义务的自觉意识,包括通过自己的努力达到一定的甚至最好的效果之愿望。总之,责任感是内在的、自觉的精神状态或意识状态。责任感不一定来自于外在的具体职责。有职责的人可能没有责任感,有责任感的人可能没有实际职务。一旦对一种外加的职责有了责任感,就意味着已经将这种外加的职责转化为内在的、自觉的、念兹思兹的心理状态。

[1] 以上关于“责任”一词的解说均由在日本任教的陈力韦教授提供,特此致谢。

二、道家式责任感的理论及其表现

我们之所以可以提出“道家式责任感”的说法,是因为在《老子》原文中渗透着对人类社会之秩序、状态的忧虑,体现着对人类命运的关切。如老子观察到:“天下多忌讳,而民弥叛。”(五十七章竹简本)“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其求生之厚,是以轻死。”(七十五章)这是对百姓生活状态及社会秩序的关切。他又说:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”(十二章)这是对百姓欲望过多的忧虑。在这忧虑和关切背后,不能不说《老子》的作者有一种对人类、对人类社会、对人类社会秩序主动关心的惓惓之心,这种关注和隐忧之情就是一种责任感的体现。

这种责任感也表现在他对于当时人类社会的现状有一种不安,对人类社会的理想状态有一种憧憬,对人类社会如何实现理想状态有一套价值标准和原则性方法。比如老子提到:“我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”(六十七章)“是以圣人处上而民不重,处前而民

不害,是以天下乐推而不厌。”(六十六章)“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争。”(八十一章)“是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。”(二章)这些引文都说明老子不仅不是一个不负责任或逃避现实的思想家,而且是一个对人类社会及其治理方式有更高期待的哲人。至于对老子哲学和道家哲学的消极印象和强烈批评所依据的主要是表面化、片面化阅读所造成的。如果我们全面地深入地阅读理解《老子》原文,就不难体会到《老子》作者深切的人文关怀和对人类生存状态的责任感。

老子的责任感主要表现于圣人对万物之生存状态的关心与呵护的态度之中。这一点在六十四章中表达得很明确,而新出土的二千多年前的竹简本将这一点揭示得更为清晰。通行的王弼本说“是以圣人欲不欲……以辅万物之自然,而不敢为”。这里的“辅万物之自然”表明了圣人对万物的关切之情,“辅”就是从旁辅助、扶助、或帮助,而不是直接干预,更不能控制、操纵。这里“辅万物之自然”和“不敢为”的关系并不清楚。但是竹简甲本原文则是“圣人欲不欲……是故圣人‘能’辅万物之自然,而‘弗能’为”。按照竹简甲本,圣人之“能”与“弗能”适成对照,“辅万物之自

然”和“为”构成对比。可见，老子古本之“为”不包括“辅万物之自然”的行为原则和行为方式。“辅万物之自然”是圣人可以做、能够做、应该做的，而其他的行为则是圣人“不能”做的。这里的“不能”显然不是能力、体力、智力上的不足，因为大家都假定圣人的智能和影响力是超过普通人的，因此这里的“弗能”只能是职责上、道德上、良心上的。这里之所以特别以“能”与“弗能”相对照，显然是要突出老子所主张的“辅万物之自然”的特别的行为原则，同时警惕一般常见的“为”，即通常的社会控制行为及其行为方式，大致说来，就是直接设计、指导、命令、控制、操纵或庇护、宠溺等做法。

简言之，“圣人能辅万物之自然，而弗能为”意味着道家的圣人只能做“辅万物之自然”的事，而不能做其他的事，或不能以其他方式对万物有所作为。按照老子自己的术语，这里的“弗能为”就是“无为”之意，而“辅万物之自然”就是“无不为”之效果，即万物自己、自然、自发的成长和发展。这种主张背后有一种信念，即相信在通常或正常的情

况下,万物自身自然发展的状况是最好、最有价值的^[1],而圣人的职责就是通过维护正常的状态给万物的自然发展提供最好的条件。

“辅万物之自然”中的寓物显然包括人民或百姓。事实上,老子的责任感更多地、直接地表现于对百姓生存状态的关切。四十九章说:“圣人无常心,以百姓心为心。”以百姓之心为己心,即完全以百姓之情感、目的为依归,以百姓利益为治理天下的依据。这一句按照帛书本当作“圣人恒无心,以百姓之心为心”。帛书本的“无心”比通行本的“无常心”更彻底,是忘我和无我的境界,这样的圣人是完全以百姓自身之生存、发展为目标的社会治理者。

以百姓心为心当然是一个理想,可是百姓之心并不一致,圣人该如何呢?下文接着说:“善者善之,不善者亦善(之,得)善也。信者信之,不信者亦信之,得信也。”^[2]这就

[1] 老子的信念可以在马斯洛的理论中得到印证。马斯洛认为有机体自身有着自我调控(self-regulation)、自我管理(self-government)、自我选择(self-choice)的趋向,也就是自发地选择健康、成长和生物意义上的成功。参见《老子古今》,594 页。

[2] 此处原文以帛书甲乙本为底本,参考通行本校订之。下面一段引文同此。

是说,不论百姓有何不同意见,不论某些百姓是否善良和诚信,都一律善待之,信任之,这是圣人自身无保留地实践和提倡“善”与“信”的态度和做法。老子以乎相信,圣人的这种态度会让社会风气中的“善”与“信”进一步得到发扬和提高。原文接着说“圣人之在天下也,歛歛焉,为天下浑心,百姓皆注其耳目焉,圣人皆孩之”。这是要通过圣人“无我”、“无心”的治理方法达到天下浑然淳朴的境地。尽管百姓都忙于耳目声色之事,圣人却都把百姓都当作天真无辜的孩童^[1],一律慈祥爱护,无所亲疏。笼统地说,这也是无为而治的一种表现。

或问:这样不辨是非,听之任之,岂不是不负责任吗?对此,老子应该有自己的思考逻辑。笼统地说,百姓中可能会有不善之人,不信之人,百姓之间也会有谁善谁不善、谁信谁不信的判断和争辩。不过,百姓之间的不同看法不会酿成大患。但是,圣人作为在上位的社会治理者要在百姓中清楚地区别谁是善的,谁是不善的,谁是可信的,谁是不可信的,从而排队、画线,有所区别,有所亲疏,并且以善排

[1] 笔者将“圣人皆孩之”之“孩”字读作意动用法,即将百姓当作孩子,与众说不同。参见《老子古今》,493页。

斥不善,以信排斥不信。而这绝非易事,更非善事。硬要加以清楚的划分和区别,必然会在百姓之间制造猜忌、分裂和冲突。老子五十七章说:“夫天(下)多忌讳,而民弥叛。”(竹简本)忌讳大约泛指自上而下的禁忌、禁令之类,禁令多了会引起反感、反叛。老子大概认为,如果百姓忙于耳目分辨之事,圣人也跟着去分辨善与不善,信与不信,就会陷于百姓的纷争之中,反而不利于提倡善与信。^[1]所以老子又说“爱民治国,能毋以知乎”(第十章帛书本)。这里的“爱民”二字非常重要。“爱民治国”不是一般的治国方法,而是以“爱民”为原则、为目的的治理方式。这种“爱民”是一种普遍的爱,不是只爱“善民”、“信民”,不爱“不善”、“不信”之徒。“能毋以知乎”就意味着淳朴的、不施谋略的管理之道,意味着对百姓不做明察是非的判断,不辨善与不善、信与不信,即不以通常的精审详辨之才直接治国,才是真正的“爱民”式“治国”的表现,不同于只爱一部分,不爱另一部分的精明算计型的社会管理者。

[1] 六十五章也说:“夫民之难治也,以其智也。故以智知国,国之贼也;以不智知国,国之德也。”意思也是说社会的治理者不应与百姓竞比才智,而应该以淳朴之德为天下表率,不参与民间的竞争和攀比。

老子认为，圣人淳朴无为，百姓才能有充分成长发展的空间，所以说：“绝知弃辩，民利百倍。”（十九章竹简本）“绝知弃辩”本身不是目的，“民利百倍”才是目的，才是效果。圣人不逞才智，不辨是非对错，从根本上讲，有利于百姓自得其乐，是为了百姓人民的利益。“爱民”、“利民”的说法表达了老子对人民的关切，这种关切的目标是希望百姓能够自由、自主的成长、发展和繁荣，所以“圣人之言曰：我无事而民自富，我亡为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴”（五十七章竹简本）。这里的“无事”、“无(亡)为”、“好静”、“欲不欲”都是讲圣人应该实行的清心寡欲的无为而治，而“民自富”、“民自化”、“民自正”、“民自朴”都是“无为”之治所要达到的效果，亦即人民自由、自然地 toward 健康、富裕、淳朴的方向成长^[1]。这里圣人的淳朴无为和后来所说的君主玩弄权术的“愚民政策”是毫不相干的^[2]。

[1] 类似的说法还见于三十二章：“道恒亡名，朴虽微，天地弗敢臣，侯王如能守之，万物将自宾。天地相合也，以逾甘露。民莫之令而自均安。”

[2] 老子六十五章讲过“非以明民也，将以愚之也”（帛书本），这里的“愚”字不是“愚弄”之意。二十章圣人说：“我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人皆昭昭，我独若昏。”圣人自己也要“愚”，这是提倡上下皆淳朴无争的社会理想，绝非所谓愚民政策。参见《老子古今》，634—637页。

老子主张让百姓“自富”、“自化”、“自正”、“自朴”，有人会把这种原则误解为不负责任、放其自流。但是老子提出这种主张的出发点却是“爱民”、“利民”，是为了达到更高的理想目标，实现更好的社会效果。老子说：“百姓之不治也，以其上之有以为，是以不治。”（七十五章帛书本）以圣人之睿智、地位，如果要竞一人之功，显一人之智、逞一人之才，必然会影响和妨碍下属百官和百姓的“自化”、“自正”、“自朴”和“自富”。联系“辅万物之自然”的原则，老子大概认为，圣人退居辅助、辅佐的角色，不逞一己之强，不显一己之功，下属臣僚和万民百姓就更能发挥自主性、主动性和创造性，才能享受自由发展的空间及和谐的社会氛围。所以说，老子的责任感是超越通常意义之直接“负责”的态度和方法，是为了追求更高、更好的目标和效果，这实质上是一种更高的责任感。这不是一般的善，而是“上善”，所谓“上善若水，水善利万物而不争”（第八章）。“善利万物而不争”正是老子之圣人无为而治的目的、效果和特点，也是“无为而无不为”的一种具体表述。

笔者曾经提出，老子之无为不是一个单纯的理论概念，而是代表许多否定式说法的“概念簇”，包括不争、不言、不美、不为、不武、不怒、不尚贤、无心、无知、无欲、无身、无事、

勿骄、勿强、勿伐等等数十种否定式表述^[1]。这些否定式的表述在大多数情况下都不是简单或单纯的否定,而是辩证的否定之否定,即向更高层面发展、达到新的肯定的否定。比如,圣人“弗能为”是对一般侯王的直接控制式的“为”的否定,但老子的思想并非到此为止,而是蕴含着丰富的内在意义,指向更高的目标和境界。“弗能为”在否定一般之为的同时意味着对“辅万物之自然”的肯定,即否定之否定,也就是在更高层次上的肯定^[2]。正如三十四章说:“是以圣人之能成大也,以其不为大也,故能成大。”(帛书本)“不为大”是否定,“能成大”是否定之否定,是在否定基础上的新的肯定,是对更高目标的肯定,或者说是指向超越性目标

[1] 参见《老子古今》,608页。

[2] 这种辩证的否定在真实的生活中也是常见的。就在笔者撰写此文的时候,看到上个世纪60年代香港总督 David Trench (戴麟趾)说过“香港通行的放任自由主义政策,常是基于深思的决定,而非只是脑袋和意志的瘫痪”(转引自洪清田《放任自由与积极不干预比较》,《信报财经新闻》,2006年11月11日,页7)。经过深思熟虑的放任无为与无所事事或无可奈何的放任无为的意义和效果是不可同日而语的。

的。《老子》中的很多观点体现的都是这种辩证式否定^[1]。理解这种辩证式否定的思想方法是理解老子之无为而治和责任感的關鍵。

辩证式否定的思维方式和理想追求不容易为一般人所理解和接受,所以老子在讲到“无为之益”时,也会讲到一般人理解“无为之益”的困难。如“天下之至柔,驰骋乎天下之至坚。无有人于无间。吾是以知无为之有益也。不言之教,无为之益,天下希能及之矣”(四十三章)^[2]。这是以众所周知的柔弱胜刚强的事例来说明“不言之教,无为之益”,但是,人们习惯于命令之教,有为之益,难以接受无为之益的理论,更难以享受这种理论带来的实际利益和精神境界。所以七十八章又说:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能先也,以其无以易之也。水之胜刚也,弱之胜强也,天下莫

[1] 如“弗为而已,则无不治矣”(第三章帛书本),“天地所以能长且久者,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。非以其无私邪?故能成其私”(第七章),“是以圣人不行而知,不见而名,不为而成”(四十七章),“夫唯无以生为者,是贤于贵生”(七十五章),“不争而善胜”(七十三)。

[2] 引文以帛书本为底本据通行本校补。

弗知也，而莫之能行也。”^[1]这里的“胜”是“胜过”、“优胜”之意，不一定是战胜之意。柔弱之水可以穿石破岩，劈山开谷。从积极方面来说，柔韧之力往往可以达到刚强勇猛之威所达不到的效果；从消极方面来说，柔弱之方可以减少正面冲突，减少无谓的伤害。这个道理似乎尽人皆知，但能够实行的人很少。这大概是因为实践道家式的治理方式，不仅需要否定习惯性管理观念的巨大勇气，而且需要高瞻远瞩、敢于承担的胸襟气魄。这是一般人难以达到的。老子明知其难，但仍要苦口婆心地反复申明，这大概也正是一种责任感的驱使吧。的确，理解辩证式否定的原则并不容易，体现、实现它就更非易事。但老子对于无为而治的信心却是诚挚而坚定的。

老子之无为作为否定式的概念簇，不仅否定常规的、外在的管理式活动，而且否定了世俗的常人对名利化自我的追求，这是一种内在的无为，实质即达到忘我、无我的境地。第二章讲到：“是以圣人居亡（无）为之事，行不言之教。万物作而弗始，为而弗恃也，成功而弗居也。”（竹简本）“无为之事、不言之教”是外在之无为的表现。“万物作”即万物之

[1] 引文以帛书本为底本据傅奕本校补。

成长发育，“为”与“成功”即无为之治的效果；“弗始”、“弗恃”、“弗居”即内在的无为。“弗始”的意思是万物蓬勃生长发展，不自以为有始创之功，“弗恃”的意思是有所作为而不自以为恃有成果，“弗居”即建功立业而不以功臣自居。圣人的这种品德来自于体现道之精神的“玄德”。五十一章说：“道生之，畜之，长之，遂之，亭之，毒之，养之，覆之。生而弗有也，为而弗恃也，长而弗宰，是谓玄德。”（帛书本）“弗有”的意思是道生养万物却不占有，“弗宰”的意思是道决定万物的发展，却不主宰万物。第十章也有类似的说法，可见老子对“弗有”、“弗宰”、“弗始”、“弗恃”、“弗居”这些玄德的推崇。玄德的实质就是摒弃或超脱于任何世俗的自我的要求，没有占有、主宰、居功等等欲望，只求对百姓万民有利，不求百姓万民对自己的服从与认可。玄德即体现宇宙本根之道基本精神的忘我、无我之德。

《老子》五千言不是一部哲学专著，但在分散的格言式、语录式、诗歌式的记载中却可以看到一个虽非严密，却大体融贯的思想体系。道家式责任感以及为道家式责任感作论证的辩证式否定的思想方法就渗透和体现在这个体系的很多方面。值得注意的是老子对百姓和万物的责任感实际上是来自于宇宙本根之道和天之道的，换言之，道家式责任

感是以老子之宇宙论和存有论为根据的。前面讲到,“辅万物之自然”是圣人对万物之责任感的体现,而“自然”的概念和价值就来自于“人法地,地法天,天法道,道法自然”(二十五章)。道是产生天地万物的总根源,也是万物生长发展的总根据,而“道法自然”的说法就奠定了“自然”在老子哲学中的最高价值或中心价值的地位。不过,这里的自然不是自然界,不是物理自然或生物自然,也不是社会的原始状态或没有人类文明的状态。为了避免误会,我们可以称之为人文自然^[1],说明圣人根据“道法自然”的原则要在人类社会实现自然而然的和谐与秩序。“辅万物之自然”正是圣人效法宇宙本根之道的表现,是老子哲学之中心价值在万物个体和群体中的体现。所谓“成事遂功,而百姓曰我自然也”不过是圣人通过无为而治实现百姓社会生活之自然和谐的结果。

在宇宙本根之道下面,老子还提出了“天之道”,“人之道”,以及“圣人之道”的概念。天之道相当于自然界所代表的原则,但体现着宇宙本根之道的价值方向;人之道是与天之道相对应的常人的行事原则,常常与天之道相反;圣

[1] 详见《老子古今》,46—59页。

人之道则是天之道的人格化体现，与人之道有根本不同。七十七章说：“故天之道，损有余而益不足；人之道，损不足而奉有余。夫孰能有余而有以奉于天者，唯道者乎？是以圣人为而弗有，成功而弗居也。若此其不欲见贤也。”（帛书本）老子倡天道，抑人道，而只有圣人才能体现天道，“损有余而益不足”，纠正世人“损不足而奉有余”的不合理现象。圣人“弗有”、“弗居”、“不欲见贤”都是一种内心之无为的体现，是圣人无我、无私的具体表现，而“为”和“成功”的说法则表明圣人之无为不是完全不做事，而是通过外在之无为而治达到“为”和“成功”的效果。关于天之道说法还有“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”（八十一章）。这里的天之道和圣人之道是一致的，都是“利而不害”，“为而不争”的，体现了要对百姓万物有利而不争功的态度，也就是“功遂身退，天之道也”（第九章）。七十三章还有“天之道，不战而善胜，不言而善应”。“不战”、“不言”是无为的是第一层否定意义，“善胜”、“善应”则是否定之后的肯定，是对更高境界的追求。“不战而胜”，“不言而应”的目标显然超越了常规的“战而胜”、“以言应”的方式，体现了辩证式的否定和道家式责任感对超越常规的更高目标的追求。

三、道家式责任感的特点

综上所述,我们可以将道家式责任感的特点归纳为以下三点:

第一个特点是关切的对象性。道家式责任感强调圣人,或曰责任的承担者之中心关切不在于本人主体性的发挥,不在于本身的表现或得失,而在于治理对象的状态,在于百姓和万物自然的、依照自身性向、固有趋势发展的状态。对象性强调的是在社会治理者和治理对象二者之间,要将对象的存在、状态和利益放在第一位。这一特点可以为百姓保持、发展自己的主体性提供足够的空间。这种对象性特点和圣人的无我精神互为表里。一方面圣人全心全意关注的都是百姓万物的利益和状态,另一面对自己的功劳、地位、名誉等利益毫无所求,二者实为一体。所以伴随着对象性特点的是圣人的非主体性特点。二者是一体之两面。

反观一般的社会治理者之责任感,往往重在治理者自身的能力之表现和地位之升迁。一个社会治理者,有这样的责任感当然比没有要好。但是,和道家式的责任感相比,这种通常的责任感可能将重点放在责任承担者自身的表

现、名誉、评价之上,而不能将精力放在百姓万物之利益上,有时甚至会为了自我表现而有意做一些不十分必要,甚至可能有损治理对象的行为。这样的责任承担者可能只做明显的可以彰显个人功绩的事,也可能为了明哲保身而无所事事。在世俗的责任感影响之下,责任的承担者可能不愿意做对万物、百姓有价值却不能突出“政绩”的事,也有可能重数字而不重实效,重门面而不计成本。在古代,有些官员平时不关注百姓、万物之生存,没有远见卓识,没有强烈责任感,当灾难来临,却只能以身殉难,以死明志。虽然能够青史留名,但毕竟未能给“万物”带来实际利益。道家式责任感显然高于这种普通的重在自身表现的“负责”态度。

道家式责任感的第二个特点是广泛的包容性。“辅万物之自然”的原则是不分大小高低、贵贱亲疏,一律包容、扶持的态度。“圣人恒善救人,而无弃人,物无弃财。”(二十七章)“人之不善,何弃之有?”(六十二章)这种对治理对象不分善恶、平等包容的态度可以避免因对社会进行道德、政治或阶级的划分而引起的对立、疏离以及矛盾冲突,因此可称为人类的包容性。这和国际创价学会池田会长所提倡的人类

和平的目标是相当一致的^[1]。

对统治对象分而治之是统治者常用的谋略,但这也是激化社会矛盾,制造社会冲突的根源,为道家所不取。道家的包容性要避免因为各种非人性的标准,如政治标准、宗教标准等,将人分为善恶高低、亲疏远近的不同等级,分别对待。常见的社会治理者往往要拉拢依靠一批人,斗争排斥另一批人;不同时期,所亲所疏、所用所批的又可能是不同的人群,结果,各种善恶、是非标准变成了冲突的渊藪,斗争的根源,泄愤的借口。于是本来应该推进社会和谐的治理者反而会成为社会分化和对立、矛盾和冲突的制造者。这样的社会治理者本身就变成了社会和谐的障碍。这是指一般的过分强调某种道德或类似原则以致无意而为的情况。至于拨弄是非、分而治之的政客手段,与本文所说的责任感的话题完全无关,不在讨论之列。

为了实现高度的包容性,就必须避免各种外在的价值标准在人群中制造的对立和冲突。这就是道家式责任感的第三个特点,即价值的中立性或道德的超越性,提倡超越常

[1] 池田大作:《2006 年 SGI 日和平倡言:通向新民众时代的和平大道》,日本:创价学会,6 页。

规价值追求的终极关切。“道法自然”的名句说明道家的终极关切与其他所有宗教、哲学之追求的不同。道法自然以自然的和谐、自然的秩序为最高价值或中心价值,这就超越了其他各种思想体系中的最高原则。各种价值目标,如道德、仁义、平等、自由、人权、正义、神圣等等,在不同的思想理论或文化体系中都有最高的意义。这些价值都可以在特定条件下发挥维持社会和谐积极作用,但是,这些最高价值又可能成为引起冲突、制造冲突、激化冲突的旗帜和口号。不同种族、地域、国家有不同的神圣原则,各方就可能在神圣的旗号下发起毫无神圣意义的战争。任何正确、正义、神圣的口号都可能成为引起冲突和战争的借口。即使是真诚地推行某种正义原则,即使开始并没有制造冲突的动机,但因为有可能将自己所崇奉的原则置于至高无上的地位而无条件地推行,并强制全社会甚至全人类接受,这就必然造成大规模的冲突甚至是战争。老子之人文自然的原则将人类社会的自然的和谐与自然的秩序放在最高地位,这就杜绝了无条件推行某种最高原则或神圣价值而造成社会动荡的借口。而人文自然的原则本身将社会的自然和谐当作最高价值,因而它本身无法成为制造冲突的口号。所以,老子的人文自然的观念作为最高价值,就和其他各种价

值有重要不同,是最有利于保障社会和谐的价值标准。这种以人类社会和谐、甚至宇宙和谐为目标的价值观念体现了老子哲学对人类整体的责任感,而不是对某一群体和某一文化的责任感。这种超越性和中立性可以通向最高的包容性和整体性。

道家式责任感的特点或许可以以老子的“战胜以丧礼处之”的主张为例。三十一章说“杀人众,以悲哀莅之,战胜而以丧礼处之”(帛书本)。一般来说,战争胜利要开庆功会,要表彰烈士和英雄,老子为什么主张战胜要以丧礼处之?老子的文字非常简单,只说到因为“杀人众”。这里的“杀人”一词显然包括被杀的战败的敌人,而不是单指自己一方的牺牲者。因为“杀人众”“而以丧礼处之”是超于常人的襟怀,是跨越历史的远见。这样做,不仅高扬了人文主义精神的理想旗帜,而且可以避免散播仇恨的种子,防止激化和延续矛盾,有利于社会与人类的长久和谐。

显然,老子思考关切的重点不在于战争的指挥者、胜利者之主体性地位,而是对冲锋陷阵的将士之生命的惋惜:不在于歌颂胜利者的功绩,不在于彰显、宣示自己一方的伟大,而在于哀悯众多生命的不幸和人类社会的破裂。这是道家式责任感的对象性或非主体性特点,是真正的人道主

义精神的体现。其次,这体现了对敌我双方生命的同样尊重和怜悯,体现了不分敌我、是非、对错,不分地区、国别之界限的包容性。其关心的对象是不分彼此的所有人类成员的命运和状态,体现了最广泛的人文关切和包容性,达到了最大程度的人道主义,也是真正的和平主义。最后,“战胜以丧礼处之”做法显然超越了、放弃了一切价值和道德标准所制造的人为对立,体现了价值的中立性或道德的超越性。

在历史上和现实中完全体现道家式责任感的社会治理者并不多见,但是道家式责任感并非空想,并非毫无实现的可能。就局部或短期来说,实现道家式责任感是完全可能的。汉初文景之治有所谓“萧规曹随”,表面上社会治理者无所作为,不负责任,实际上却有更高更严肃的考虑和追求。对西方社会自由经济有长期影响的自由放任 (*laissez-faire*) 的理论也接近于道家的无为而治。^[1]至于在一个家庭、一个学校、一个地区的治理中实践或体现道家式责任感更是可能的。某些家长、校长、经理、总裁、总统就能够理解

[1] 有人说 *laissez-faire* 一字是法国思想家魁奈 (Francois Quesnay) 在 1758 年创造的,是用来翻译老子之“无为而治”的思想的。参见《老子古今》,449 页。

辩证式否定,其领导方式就比较接近无为而无不为的特点。既然在一个较小范围,在一个特定时期实现道家式责任感是有可能的,那么,当道家式责任感为更多人所理解和接受以后,在较大范围内实现道家式责任感也就并非没有可能,那时,实现社会与人类的长远和平与自然和谐就有了更好的条件与可能。

人文自然对正义原则的兼容与补充^[1]

本文尝试说明《老子》之“自然”的核心意义是“人文自然”，人文自然作为价值原则相对于其他政治、法律、社会、道德等各方面的原则有兼容作用和协调、润滑的功能，就此来说，人文自然有某种价值中性(neutral)的意义。因此，虽然人文自然本身是一种价值，但它有很强的兼容性，较少排他性，所以不同于一般的普世价值。本文所说正义原则仅是各种普世价值的一个代表。简单地说，本文认为人文自然的原则可以超越并补充正义等普世价值原则。

[1] 本文初稿是在“文明对话：全球化与多样化”国际学术研讨会暨第五届哈佛燕京中国校友联谊会上的发言，2004年8月25—28日，苏州。本文略去了原稿中的一些考据性内容，并有所修改和补充。

本文之“人文自然”的提法似乎有点奇怪^[1]。通常我们所说的人文和自然往往是相对而言的,有时二者甚至是相反的,把人文和自然合成一个概念,如何可能?有什么必要呢?其基本的必要性在于减少误解。今天所讲“自然”二字,是由日本学者用来翻译西方之 *nature* 的新词汇^[2],和古汉语中的“自然”二字意义有重要不同。在中国哲学的学术界中,老子之自然不是自然界已经是不言而喻的常识。但是这几年出版的关于老子的著作中还有人理所当然地把老子之自然解释成自然界。我们很难创造准确的新词语来表达老子的思想而又不至于造成新的误解,“人文自然”是目前所能想到的最好方案^[3]。

[1] 人文自然的提法实有先声。谭宇权曾说:老子讲的自然是指“人为世界”的自然。《老子哲学评论》(台北:文津出版社,1992),185页。陈荣灼也说过:“道家中‘自然’义并不是那种与‘人文世界’相对立之‘野生自然界’。”《王弼与郭象玄学思想之异同》,《东海学报》三十三卷(1992),131页。

[2] 焦润明:《中国近代文化史》,沈阳:辽宁大学出版社,1999,322—323页。

[3] 常见的误解如:将老子之自然误作自然界或大自然的同义词;将老子之自然误作与人类文明隔绝或没有任何人为努力的状态;将老子之自然误作人类历史上原初社会的状态;将老子之自然误作霍布斯所假设的所有人对所有人的战争的“自然状态”(state of nature)。

杜绝误解是从消极方面来说的,而避免了误解就可以更鲜明地揭示老子之自然的积极意义,也有利于发掘老子之自然的现代意义。老子之自然表达的是对人类群体内外生存状态的理想和追求,是对自然的和谐、自然的秩序的向往。这种价值取向在人类文明的各种价值体系中是相当独特的,是值得我们重视和开掘的。本文的基本主张是人文自然的概念可以补充“正义”等许多普世概念在实践上的不足。这是笔者长期思考之后的尝试性提法,一方面希望开掘传统经典的本义和新义,另一方面希望为解决现实世界的冲突提供一点新的思考和思想资源。

一、人文自然：总体的与终级的层次

《老子》中讲到的自然实际上涵盖了总体、群体、个体三个层次,也就是揭示了自然的最高层次、中间层次和最低层次的意义。

最高层次的自然代表一种最高价值,是一种蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)所说的终极关切的表现,表达了老子对人类以及人与自然宇宙的关系的终极状态的关切。

老子二十五章“人法地,地法天,天法道,道法自然”一

节,是老子关于自然之概念的最重要的一段话。对这段话历来有不同的读法。特别是“道法自然”一句歧异更多。不同的读法就涉及不同的句法结构。

最普通的读法即读作“主——谓——宾”结构,就是说“人”、“地”、“天”、“道”分别在四句中作主语,“法”分别在四句中作谓语动词,“地”、“天”、“道”、“自然”在四句中依次作“法”的宾语。其意思就是人类应该效法大地的原则,大地应该效法天所体现的原则,天应该效法道的原则,而道效法“自然而然”的原则。这种读法,在人——地——天——道——自然的系列中,句义不重复,而且是逐层递进的。^[1]

这种读法将“自然”读作名词宾语。但分歧在于“自然”作名词是不是就指自然界。有人把“自然”解释成自然界或翻译成“Nature”,这是不恰当的。如果“自然”是自然界,那么自然就是包括前面“天”和“地”的最高实体,这样就重复而不合逻辑。同时,在人——地——天——道——自然的系列中,就不仅是四大,而应该是五“大”,这也不合《老子》原文所说“域中有四大”。此外,把“自然”解作自然界,又抹杀了老子哲学的社会意义,简单地把老子哲学当成崇

[1] 另外的两种读法各有不当,笔者另有专论即将发表,在此不赘。

尚自然界的理论。笔者要强调的是,这里的“自然”虽然在语法上是名词、是宾语,但基本意含仍然是形容词的自己如此、自然而然的意思。它是道所体现或效法的价值或原则,有对象的意义,但绝不是高于道的实体。用英文翻译,或可译为 *naturalness*,突出它的语法功能是名词概念,但词意仍然来自于形容词。这样读,“道”和“自然”的意义都最丰富,而且语义层层上推,没有重复之嫌。

自然在作名词使用时,其意义也还是自然而然的意思。在现代汉语中,自然作名词常指自然界或大自然,在古代汉语中,尤其是在先秦的典籍中,自然作名词时也没有大自然的意思。在古代,相当于自然界的词是“天”、“天地”或“万物”。以自然指代自然界是很晚的事。虽然,自然界的存在可以较好地代表自然而然的状态,但这种自然的状态并不能等同于自然界。自然界是实际存在,是和人类社会相对应、对照或对立的。老子之自然则是事物存在的一种状态,当我们谈到自然时,可以指自然界的情况,但在更多的情况下,特别是在老子哲学中,自然显然是指与人类以及人类社会有关的状态。道家讲自然,其关心的焦点并不是大自然,而是人类社会的生存状态。所以我们要强调《老子》所讲之自然是人文之自然,而不是自然界之自然。当然,道家认

为人类是宇宙万物中的一类,因此人文自然的意含与大自然存在的常态有相通、相似之处,都是非设计、非控制、非突发的状态。我们也可以说,人文自然以天地自然为背景、为依据。这里的天地自然与大自然的不同之处在于天地自然是包括人类的存在,而现代人讲大自然时常常是不包括人类社会活动的。所以人文自然与现代汉语所说的自然或自然界指涉绝对不同。比如,地震、洪水、火山爆发,都是自然现象,但绝对不是人类社会的自然状态,决不是老子所说的“道法自然”之自然。

道法自然的道是宇宙万物的总根源和总根据,而这个总根源和总根据又以自然为价值和效法、体现之对象。道是老子的终极关切的象征符号,而自然则是这种终极关切所寄托、向往的最高价值。这种最高价值所指向的是人类社会的总体上或根本上的自然而然的秩序,自然而然的和谐,而这种人类社会的总体和谐与自然宇宙也必然是和谐的,这一点从人法地、法天的陈述中就可以看出来了。

二、人文自然：群体的与中间的层次

老子之自然的第二个层次的价值体现在人类群体社

会。这一层可以第十七章为中心,这一章提出了“百姓皆谓我自然”的说法。

对于这一句,历来的解释都是百姓皆谓:“我自然。”^[1]这种理解以“谓”为“曰”字,因而“我自然”就是“曰”引起的直接引语。这种通行的理解未必符合《老子》全文中“自然”的基本思想。按照这样理解,自然只是百姓自认为如此的一种陈述。但事实上,“自然”在《老子》中有很高地位,不是一般性的描述性词语。上文所述“道法自然”一句已经明确将自然推到了最高原则的地位。其他各章中的自然也都不是一般的叙述性词汇,而是与道、与圣人、与万物密切相关的普遍性概念和价值。本章之自然如果按通行的解释,就只是百姓不知圣人之作用,而自以为成功的陈述,不合“自然”在《老子》中的最高价值的地位。

本章叙事的主体是圣人,是圣人“犹兮其贵言也”,是圣人“功成事遂”,而不是百姓“功成事遂”。这一点在竹简本和帛书本中表现更明显。“功成事遂”在竹简本中是“成事

[1] 蒋锡昌:《老子校诂》,成都:成都古籍书店,1988,113页;陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984,130—131页;古棣:《老子通》,长春:吉林人民出版社,1991,295—300页。

遂功”，在帛书中是“成功遂事”，二者都是两个动宾结构，这种动宾结构更明显地表明前面有一个省略的主语。那么，这个省略的主语是百姓还是圣人呢？假定是百姓，则帛书本就是“（百姓）成事遂功，而百姓谓我自然”。这样原文中的主语“百姓”不放在句子的开始，却放到句子中间，句法奇怪，难以成立，而且与上文“犹呵其贵言也”的主语应作“圣人”也不一致。如果此句主语是“圣人”，则不仅与上句主语一致，而且在本句中通顺无碍。这就是“（圣人——我）成事遂功，而百姓谓我自然”。这样省略的是叙事主体本人“圣人——我”就十分自然，下文说“而百姓谓我自然”，更为通顺可解，“而”的转折意义，“百姓”二字的位置，“我”的身份都有了确定不疑的着落。

本章讨论了四种社会管理的方法和效果。圣人实行自然而然的管理原则和管理方法，实现了自然的和谐和自然的秩序，也就是达到了“太上，下知有之”的最高境界。其次的境界或效果则依次是百姓“亲而誉之”、“畏之”、“侮之”。显然，老子所说的“百姓皆谓我自然”中的自然不是大自然，不是没有人类文明的野蛮状态。人文自然的提法就能比较准确地揭示出老子之自然所涉及的是人类社会的生存状态问题，而不是自然界或没有文明的野蛮状态。

本章涉及的是圣人和众多百姓之间的关系,也就是如何处理社会管理者与众多生存个体之间的关系问题,以及众多生存个体之间的关系问题。百姓都赞誉圣人是“自然”的,即符合“道法自然”的原则,也就是实现了自然而然的社会秩序。在这第二个层次上,人文自然追求的价值就是众多生存个体之间的自然和谐,以及生存个体与社会管理者之间的和谐关系。

三、人文自然:个体和基础的层次

六十四章“是故圣人能辅万物之自然”一句着重于个体之自然。这一章王弼本、河上本和傅奕本大同小异,帛书本略有不同,竹简本与其他各本均有不同,其中竹简甲本又与竹简丙本又有所不同。从抄写字体来看,竹简丙本当晚于竹简甲本。据此,我们可以按照最原始的《老子》原貌来分析老子的思想。竹简甲本原文是“圣人欲不欲……是故圣人能辅万物之自然,而弗能为”,与王弼本等通行本的不同相当明显。竹简甲本应该是最早的版本,也是最好的版本。理由在于,第一,竹简甲本开始是“圣人欲不欲”,与上文“无为故无败”一段相连而没有直接的因果联系,从内容上看更

为合理。下面“是故圣人能辅万物之自然”则以“是故”二字紧承上文圣人“欲不欲，不贵难得之货，教不教，复众之所过”，意思相当连贯。因为圣人没有通常人对难得之货的欲望，不会犯通常人所犯的过错，所以才“能辅万物之自然”，即实践道家的行为原则。而“不贵难得之货”，也就是“弗能为”的主要内容。

竹简甲本“圣人能辅万物之自然，而弗能为”，单就文字来说，这里的能“能”与“不能”可以是就能力来说的，也可以是就身份、职责、道德要求来说的。从圣人的地位来说，他应该是有相当能力和权威性去建功立业做大事的，但是这里说“弗能为”，显然是道家之圣人的身份、职责限制了他不能像一般人那样为所欲为，或者是他的道德标准限制了他的行为方式。无论怎样，这都是从主体发出的主动的决定。但是其他各本均作“弗敢为”则是对外在形势或行为后果的惧怕而产生的被动的、不得已的态度和方式。竹简甲本表达的是一种正面的、积极的、主动的态度，而其他各本表现的则是被动的、不得已的、消极的态度。

总之，虽然竹简甲本和通行本的区别不是很大，但是竹简甲本的文字更明确说明圣人“辅万物之自然而弗能为”是主动的，自发的，不是被迫的，这更符合老子以自然为最高

价值的基本思想。从而“无为”也是为了实现自然的秩序而主动采取的姿态,并不是“不敢”行动的托辞。

这里的“辅”字和“为”字值得特别注意。我们今天讲到“为”往往包括一切行为,似乎“辅”也是一种“为”,“无为”就否定了一切作为,圣人就是什么事都不作。但是这显然不是老子的本义。老子显然没有把“辅”当作普通的“弗能为”的“为”而否定掉,也就是说,“无为”的概念并不是要否定一切作为。“辅万物之自然”是圣人的特殊的行为方式,不是一般人的行为方式。“弗能为”和“无为”否定的只是一般人的通常的行为及其行为方式。这里“辅万物之自然”的说法再次说明老子之自然不是什么事都不做,不是没有人类文明的野蛮状态。

圣人能“辅万物之自然”中的万物二字在一般情况下可以是统称,也可以是单称。“辅万物之自然”就要落实到万物中的每一个个体,否则,“辅万物之自然”就是大话、假话、空话。所以,老子之自然作为价值、原则就包括了对一切生存个体的尊重、关心和爱护。“辅万物之自然”就是不仅照顾、关切整体的发展,而且要让一草一木、一家一户、一乡一邑、一邦一国都有正常发展的环境和空间。这是整体的自然和谐的基础和条件。“辅”就是创造环境,提供条件,加以

爱护,防止干扰、控制。“弗能为”就是不直接设计、掌握、操纵和控制。“辅万物之自然”与“弗能为”本质上就是一回事,是一体之两面。它不是一般的行为,所以可以说是无为;但它毕竟对万物之自然发展产生了辅助的功能,所以也可以说是一种特殊的行为或行为方式。因此,我们也可以说这是一种“实有似无”的行为和行为方式。

四、人文自然与现代社会

人文自然不仅是反映老子之自然的核心意义的概念,而且是对现代社会有启示和指导意义的新概念。

人文自然的最高层次出于对人生、社会、人类、自然、宇宙的终极关切,是对天地万物之总根源和总根据的内容的探求和描述,是老子所提出的对世界万物存在状态的一种观察和思考(即自然而然的,而非创造的、非设计与操控的),同时也是对人类生存状态、人类与宇宙万物的关系的状态的期待(自然的和谐,自然的秩序)。人文自然既是老子对世界本然状态的观察的结果(实然、描述),也是对人类社

会秩序所应该追求的最高价值的一种表述(应然、价值)^[1]。人文自然的最高目标是人类整体状态的自然和谐,是人类与宇宙的总体关系的和谐。人文自然作为终极关切是人类整体向上提升的最高目标,也是个人灵魂向上升华的动力和方向。这种终极关切会对生存个体提供道德上的制约和价值上的引导,为法律的制定、竞争的方式、管理的策略、人生的追求提供根本性的指导。人文自然作为最高的价值原则不会压制、限定任何生存个体的正常的、或曰与自然生态及人文环境相协调的发展,但是会通过生存个体的内在的价值判断限制和纠正破坏人类和谐秩序的行为。

人文自然的中间层次的出发点是对现实的社会秩序的

[1] 或曰,一个概念不可能同时既是实然的,又是应然的。实然、应然的对立之说源自休谟(Hume),在西方引起长期讨论。休谟之说乃就认识论和逻辑推理而言,对宇宙论、本体论等领域并没有涉及,对古典哲学没有回溯效力,对中国哲学更没有制约意义。同时西方哲学界也已经认识到实然与应然之分不是绝对的。哈佛大学教授 Hilary Putnam 新著之标题即是《事实与价值之分立的坍塌》。(*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2002))。著名伦理学家 Peter Singer 也论证过实然与应然之争的琐屑性(triviality) (*Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, in Helga Kuhse, ed., (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), pp. 17-26.)

关怀,是对众多生存个体的生存状态及其相互关系的关切。这一层次涉及社会管理的原则,注重管理者与生存个体之间的和谐以及一切生存个体之间的和谐。这里的生存个体泛指一切相对独立的存在单位,一个人、一个家庭、一个团体、一个学校、一个公司、一个地区、一个城市、一个国家都可以看作是一个生存个体。中间层次的自然关注的是这些生存个体之间的关系和生存状态,以及特定的生存个体与其管理者之间的关系。人文自然要求实现人类社会秩序的自然和谐。这种自然的和谐是指没有压迫、最少控制的和谐,而不是没有人类文明或没有社会管理行为的和谐。这种自然和谐的背后假设每个生存单位的平等的生存权利,要求每个生存个体的自尊以及对他者的尊重。这是文明社会的基本要求。这种中间层次的社会秩序不是最高层次的超越的理想,而是在现实社会中的理想。这种理想的完全实现的确非常困难,但并非完全不可能。至少可以在较小的范围或一定时期内实现,比如在几个人、几十人、几百人的生存单元内实现自然的秩序、自然的和谐并不是很困难,很多家庭、学校、公司、地区、甚至国家的秩序已经是大体自然的,或者曾经是比较自然的。如果我们把自然的秩序当作一种价值、一种目标,自觉地去争取,那么,自然的秩序以

及自然的和谐一定可以在更多的生存个体之间实现。

人文自然的最基本的层次关注的是一切生存个体自身的生存状态。如上所述,任何个人或任何无论大小的相对独立的生存单元都是一个生存个体。这个生存个体能否自然而然地成长、发展,一方面取决于外在的管理者是采取“辅”的管理方式还是“控”的管理方式,另一方面也取决于生存个体自身的水平和条件。人文自然的实现归根结底取决于人的人文素质水平。一个生存个体自身的人文素养水平高,懂得自尊和尊敬他人,懂得如何有效而平和地待人处事,那么这个生存个体就比较容易在自己的生存环境中创造出自然的秩序和自然的和谐,反之当然相当困难,甚至毫无可能。这种在个体层次上的人文自然要求的是富有情感和理性的人文素质,是有情感、有理性、有效率、有温暖的人际关系。当然,这需要新的价值标准和道德原则,特别是往往被忽略或误解的道家式的价值、原则、智慧、态度和方法。

五、实现人文自然的基本原则

人文自然的关切是人类社会的自然秩序与自然的和谐,要实现人文自然的理想就意味着承认自然的秩序高于

强制的秩序,这是关于人文自然的第一条原则。与自然的秩序相对的一边是高压下的秩序,另一边是完全无序的混乱状态。霍布斯所假设的“自然状态”实际上就是无序状态,是所有人对所有人的战争状态。霍布斯论证说,每个人在这种状态下都不可能生存,所以大家会选择每个人都交出自己的一部分自由,成立一个强权政府,保护大家的利益。就秩序的实现来说,一个有权威的政府是必要的,受欢迎的;然而这种强权政府可能带来的高压又会压制个性,这又是违背人性,是正常人都宁愿接受的。

一方是无序状态,一方是高压下的秩序,而自然的秩序与自然的和谐则大体处于二者之间,最符合人的本性的要求,最有利于生存个体的存在与发展。但是,道法自然的原则并不纯粹是个体的自由放任,一切生存个体都要以总体的自然为最高目标和依归。所以,人文自然的原则要求的是对生存个体以及群体和总体来说都是最有利的状态。

如果我们承认人文自然的秩序高于强制的秩序,因而想要追求和实现这种理想的秩序,那么我们就必须接受一个必要条件,这就是人文自然的原则高于正义的原则,这是关于人文自然的第二条原则。这当然不是要贬低或废弃正义的原则,而是希望在坚持正义原则的同时,看到它在理论

上以及现实中的某种不足,尝试从道家人文自然的原则出发对正义原则的运用提出一个补充。如果我们不承认人文自然的原则高于正义的原则,那么正义就往往被当作指导人们行动的最高的原则,由此最高原则出发,各种非常手段乃至残酷手段就都获得了正当性或合法性(legitimacy)。

需要说明的是,这里的正义即 justice,亦有公正之义。为行文方便,本文只用“正义”代表其复杂意义。正义理论是一个相当复杂的领域,对正义的概念有不同的解说和理解,不过,本文的目的并不是对正义的概念本身作疏理或分析;本文的论旨也不是仅仅强调人文自然对正义原则的互补关系,而是以正义原则作为一种最高的普世概念的代表,与其地位相似的概念还有神圣、正确等概念和原则。本文仅以正义原则为例说明任何通行的普世原则都有可能成为产生冲突和激化冲突的原因、理由或借口,在这种情况下,人文自然的概念就可以进一步限制这些普世原则所可能产生的副作用。这样,正义原则等普世价值就可以更好地发挥调节人际关系和国际关系,创造人类社会和平与和谐的秩序和气氛的功能。

过去认为道家的“自然”、“无为”是过时的、消极的观念,本文则希望说明,如果我们理解了《老子》思想的真意

和深意,就会发现人文自然的概念对现代社会可能会有意想不到的意义和作用。下文关于正义理论的简单讨论不是对正义原则本身的批评,而是试图揭示其理论上的局限和实践中的复杂效果,从而说明将人文自然的概念引入现代社会生活的各个层面是有必要和有可能的。这丝毫不意味着正义等普世价值不重要或过时了,而是希望人文自然的原则可以补充、调节现有的各种普世价值的不足之处和相互冲突。如果仅就现实社会生活的角度来说,人文自然的作用有如润滑剂,可以让各种现有的社会调节机制,包括法律、道德、民主、竞争等因素,更好地共同运转和相互配合。当然,人文自然和正义原则一样,其本身作为一种理想性价值并不限于工具意义。

六、关于正义的理论分歧

我们先来看一下正义理论的重要性和复杂性。任何重要的理论都无法摆脱伴随而来的复杂性和歧义性。正义的原则涉及的范围很广,在政治、法律、社会、道德等领域都有重要的讨论,与其相关的概念包括公正、公平、权利、利益、道德等。正义的概念在人类文明史上源远流长,据说可以

追溯到公元三千年前的古埃及,那时人们相信正义的力量大于法老的权力。重要的哲学家,如柏拉图、亚里士多德、康德等都讨论过正义的问题,不少哲学家把正义当作具有优先性、或最基本、或最全面的道德、社会及政治的原则。因为正义的原则如此重要,所以讨论特别多,分疏特别多,而不同观点也特别多。正义的概念内容相当丰富和复杂。举其大端,正义的概念可以表现或分解为不同的形式或理论重点。如“形式正义(formal justice)”强调无论一个原则本身的具体内容如何都应该公平和一致地应用于所有的人;“实质正义(substantive justice)”强调每个人应有的对政府或他人的权利;“报应正义(retributive justice)”处理的是为何以及如何实行惩罚,包括讨论惩罚究竟是为了惩戒已经发生的恶行还是为了阻遏未来可能发生的恶行;“纠正正义(corrective justice)”要求公平地赔偿人们所遭受的损失;“交换正义(commutative justice)”关注公平的报酬、价格与交换行为;“分配正义(distributive justice)”则关注资源分配

方面的公正^[1]。这些关于正义的理论内部又有许多细致的讨论和争论,很难找到一个共同认可的具体的正义原则。

正义和公平是孪生兄弟。罗尔斯 (John Rawls) 的《正义论》强调的就是公平式的正义或公正 (justice as fairness)。他强调最合理的公正原则是从一个公平的境况出发大家都会同意接受的那些原则,并在强调最基本的平等和自由的前提下,提倡最有利于社会中不幸阶层的某种不平等。他的理论成为当代政治哲学的基本文献。其说引起热烈反响,也招致一些批评。如他的同事诺齐克 (Robert Nozick) 从天赋人权平等的角度反对基于需要的不平等,反对社会契约论。另一位哈佛同事桑德尔 (Michael Sandel) 发表了《自由主义与正义的限度》(*Liberalism and the Limits of justice*)^[2],批评罗尔斯论证中的关键性的“无知之幕 (veil of ignorance)”的前提性假设,批评他所讨论的人是并不存在的没有任何文化历史背景抽象化的人。他们之间的批评

[1] 关于正义的理论举例据 Brad W. Hooker, “justice,” 中文审定何信全,见《剑桥哲学辞典》,中文版审定召集人林正弘。台北:猫头鹰出版,2002,621—622页。

[2] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

与反批评说明论证正义的理论本身是多么困难。

更值得注意的是牛津大学的罕姆舍 (Stuart Hampshire) 教授出版的《正义即冲突》(*justice is conflict*) 一书^[1]。“正义即冲突”一说最早来源于古希腊的赫拉克利特 (Heracleitus)。柏拉图曾经提出,正义与冲突并存于个人的矛盾的思想中,同样也存在于分为阶级的城市中,二者之间有明显的类似性。无论在个人或城市中,正义就存在于理性所强加在各个部分或要素上的和谐。罕姆舍则论证,无论在个人或城市中,正义都不可能包括和谐或一致,他所说的主要是实质性正义或公正,而不是程序的公正 (*fairness in procedure*)。他论证,无论在个人心灵还是国家中,理性精神和实质性正义并不像柏拉图所描绘的那样存在于信仰的一致和和谐之中。相反,根据赫拉克利特的描述,每一个灵魂都总是相互冲突的倾向性和歧异的目的以及矛盾的感觉的汇合点,相应地,我们都有各种各样的生活经历和想象力,因此,在城市或国家中也不可能没有政治敌人^[2]。

[1] Stuart Hampshire, *Justice Is Conflict*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

[2] 本段内容据上书, 3—5 页。

以上仅是当代西方政治哲学关于正义原则的讨论的若干举例。这些相互批评的实例足以说明正义原则之重要性与其理论之分歧是形影相随的。因为其重要,所以不同理论立场和实践立场的人都会提出自己的见解同时反驳别人的看法,造就造成了正义理论的复杂的歧义性;而这不可化解的歧义性恰好是其重要性的充分体现。

我们是否可以期待理论讨论的深入可以得到一个一致的正义标准和实现正义的方法呢?显然,在一个自由开放的社会,这种目标是不可能达到的,这正是人人有独立思考的权利和自由的必然结果。某些思想统一、意志统一的局面往往是权力和意识形态控制的结果,并不是理论讨论、辩论本身可以达到的。而高度统一的社会表面上解决了内部冲突,实际上却可能将整个国家和民族统一到灾难和消亡之中。纳粹德国和斯大林的苏联就是实证。总之,我们不能期待一个统一的、大家都可以接受的正义理论来解决社会的冲突问题。

七、正义原则与现实中的冲突

正义是人类的一种普世价值。无数人为了正义的原则

而奋斗、奔走、呐喊,甚至献出一生。正义原则不仅是很多人的理想,而且是一种维持社会和平的基本原则。正义的原则在很多地方或领域都还没有充分实现,因此,为正义原则的实现而努力仍然是一个重要的目标。但是,因为不同的人可能有不同的正义原则,在实际生活中,正义就不仅不能保证时时引导人类社会走向和谐,有时反而会成为制造和激化矛盾冲突的旗帜和口号,这与正义理论的创造者的初衷是恰恰相反的。笔者并非为此而归咎于正义理论本身及其理论家们,而是想说明我们必须考虑到正义等原则在实际生活中可能产生的不利作用,并考虑相应的方案。

最为明显的例证是以色列人和巴勒斯坦人之间各有各的正义原则,而二者之间的正义原则似乎是无法调和的。以色列人要回到自己失落两千年的家园,这当然是正当的,正义的。而巴勒斯坦人要捍卫自己居住了上千年的故土及其居住权,这当然也是正当的,正义的。然而,同是捍卫正义原则和权利的双方却陷入了似乎永远无法解脱的非人道的血肉格杀之中。巴勒斯坦人要夺回自己世代居住的家园,以色列人要捍卫回到自己家园的权利。巴勒斯坦人只能以自己的血肉之躯制造“人肉”炸弹,以色列人只能以自己先进的武器装备无情地打击“恐怖分子”。双方都可以谴责

对方破坏了正义的原则,没有一方可以先停止攻击或报复。任何一方的停战就是放弃自己的正义的旗帜,就是任人宰割,就是耻辱。

其实,中东问题的根源是大国倚靠强权人为地、急速地制造了一个以色列国,早有西方政治家预见到这种做法会将中东变成世界的火药桶。从道家立场来看,这是一个违背人文自然原则的行为方式,因此隐患无穷。犹太人重返家园的目标是合理的,但建国方法的非自然因素则是不可取的,这是任何政治行为都应该记取的教训。合理的目的或目标不能保证任何手段或方法都是合理或正当的,人文自然的原则可以帮助防止类似错误的发生。

一个新的复杂情况出现在以奥萨玛(本·拉登)为代表的伊斯兰教激进主义和以布什为代表的美国强权主义之间。奥萨玛发动“9·11”事件,杀害数千名无辜的平民百姓,却可以宣布自己是“替天行道”。布什挥兵占领伊拉克却可以宣布自己是为伊拉克人伸张正义。双方的“正义”旗号将冲突进一步扩大到更多无辜的“人质”和恐怖袭击的牺牲者。美国不能停止“反恐”,而布什的所谓反恐战争不仅不能制止或减少恐怖袭击的威胁,反而让更多的国家和地区陷入了恐怖袭击的阴影之中。而奥萨玛式的“正义”对邪

恶的惩罚不仅不能捆住布什的手脚,反而为他强硬的国际单边主义政策提供了绝好的借口和机会。这时,正义完全是对立双方加剧冲突的神圣旗号,完全无法达致和平与和谐。在美国内政中行之有效的程序正义或公正 (procedure justice, fairness in procedure) 在短时间内根本无法实行到国际社会中来,而即使到了可以建立更强大的国际仲裁机构处理国际纠纷和冲突时,必然是大国、强国的利益可能贴上正义的标签,而弱小民族的利益可能被国际社会所牺牲。

在美国,我们又遇到一种关于 gender justice (性别正义或平等) 的讨论。这虽然是小范围之内、并不太复杂的领域,但何谓正义的问题仍然有难以确定之处。笼统地说,男女同工同酬明显地合乎性别正义的原则。男人生产 50 双合格的鞋应该获得 100 元报酬,女人生产 50 双合格的鞋也应该获得 100 元报酬。在这样简单的情况下,公平或正义的原则似乎很容易实现。但这样简单的情况是很少见的。男教授每月 3000 美元工资,女教授也应该有 3000 美元工资。这可以算公平或合乎正义。然而,两位教授的教学热情、学术水准、实际贡献不可能完全一样,如果一方明显高于另一方,那么相同的工资并不公平。但是,如何准确量度热情、水准和贡献呢? 如何准确地将其反映到工资数额上呢? 显

然,极为困难,甚至是不可能的。^[1]显然,这并不是男女之间才有的问题。如果我们不能接受某种模糊的不平等状态,我们只有天天计算、怨愤、争吵,结果是人人受伤,无人受益,无论是男人还是女人。

在传统的家庭模式中,男人外出做工挣钱、养家,女人在家做饭、带孩子,这已经是公认的对女性的歧视。那么反过来,女人外出做工挣钱、养家,男人在家做饭、带孩子,算不算公平,算不算对男性的歧视?是不是将家庭生活的重担转嫁到了女性一方?理想的状况似乎是男女双方都去挣钱,也都做家务。这样就是男女平等,就是符合了性别平等的正义原则了。然而,女人要承担生育之苦,男人却不需要,由此带来男人和女人在事业上的负担不同,这还是不平等。男女之间仍然有不得不模糊的地方,割草、擦地与做饭、刷碗孰轻孰重?带孩子与采购孰多孰少?丈夫和妻子收入孰高孰低?对于一切和谐的家庭来说这都是不必计较、不能

[1] 在亚洲,如新加坡,中国香港、台湾和内地的大学都建立了学术评比制度,比如将杂志分为三类或五类,根据杂志的等级和论文的数量判断一个教授的贡献大小、水平高低。在有限的范围内,这种办法或许可以激励学者上进,但过份重视依据杂志简单分类的方法作为教授成绩、水平的评估又掩盖了、甚至制造了许多新的不平等,甚至引起教授之间的隔阂和冲突。

计算的。如果硬要算个一清二楚,必然会天天吵架以致最终离婚。这里,两情相悦的和谐似乎比公平或正义更重要。

这虽是表现于夫妻、家庭之间的真实的社会情况,但是也有比喻和象征意义。任何和谐的社会都得接受某种程度的似乎不公平或非正义的情况,否则,整个社会都会陷入无穷无尽的计较、计算、攀比之中,结果是人人都不可能快乐、幸福。在这里,我们可以看到,人文自然的原则和正义的原则都是重要的,但是在正义原则无法达致和谐的情况下,人文自然的原则就有重要的调节和补充作用。

这里仅从国际冲突和男女平等的角度说明正义的原则有其鞭长莫及之处。当然,这不是说正义的原则本身没有意义,而是说我们需要新的价值和原则来补充(不是替代)正义的原则。或曰,以上实例并不能说明正义原则本身的局限,只能说明当事人歪曲地理解和运用了正义的口号。然而,这又回到理论问题:谁理解的正义才是正确的正义原则?谁的做法才能代表正义的原则?这仍然是无法解决的难题。

八、人文自然的原则高于正义的原则

与本文讨论的正义原则相当的还有神圣的原则、正确

的原则、民族的利益、国家的尊严等等。不幸的是,所有这些好的、似乎绝对正确的原则都可以成为引起人类灾难、激起冲突甚至发动战争的口号和旗帜。其实,人类历史上的重大人为灾难无不是在正义、神圣或正确等口号的刺激或引诱下发生的。“中世纪绵延二百年的十字军东征的口号是收回圣地,17世纪席卷欧洲的三十年战争也有上帝的神圣旗帜,希特勒也有国家社会主义工人党的漂亮招牌,日本军国主义也有帮助亚洲人赶走欧洲人的口号,造成大饥荒的大跃进是为了早日建成社会主义强国,造成十年浩劫的‘文化大革命’是为了保证社会主义江山永不变色,柬埔寨波尔布特的大屠杀也有人类的崇高信仰作旗帜……如果我们允许因为目标、口号的神圣而不顾一切的鲁莽和暴力,那么高尚就会变成残忍,神圣就会变成荒谬。”^[1]

历史事实说明,人类的灾难总是在漂亮的口号和神圣的目标引诱下一步一步发生的。当人们发现最终的灾难性后果的时候,一切已经无可挽回。如果我们允许正义、正确、神圣等价值原则有最高的不受限制的权威,可以不择手段

[1] 刘笑敢:《老子——年代新考与思想新论》,台北:东大图书公司,1997,100页。略有修订。

地强制推行,那么,在这些旗号下最活跃的恰恰可能是最无所顾忌的恶魔,而善良无辜的人则可能成为俎上鱼肉或炮灰。无论高举正义、神圣旗帜的领袖动机是否纯洁、道德是否高尚都不会改变这样不幸的事实。所以,我们有必要提出更高的价值来补充各种普世的最高价值,并限制任何人在正义、正确、神圣等旗号下为所欲为,人文自然则是可供选择的新的价值原则之一。道理很简单,如果我们允许以强力甚至暴力来推行和实现正义、神圣等价值原则,那么,有谁会认为自己要强加于人的“主义”、“信仰”不是正义或正确的呢?有哪一个暴君不能为自己的残暴找到动听的借口,有哪一个战争狂人不能为自己发动的战争找到神圣的理由?

强调人文自然的原则高于正义的原则,实际上就是强调人类社会的个体的、群体的、总体的自然和平的发展的原则高于任何正义、正确及神圣等原则,限制和防止高尚的或卑鄙的领袖人物利用任何美丽的口号破坏人类社会的自然而然的秩序并制造灾难。这里所说的“高于”二字不是替代意义的,也不是“压制”意义的,而是意味着价值的兼容性和超越性,具有补充普世价值业调节多种普世价值之相互作用的功能。是给各种必要的普世价值提供一种润滑机制,

减小不同价值或社会机制之间不必要的磨擦和冲突。这当然不是反对正义、正确或神圣的原则本身,也不是不辨是非的糊涂主义,而是提倡在一切正确的价值和原则之外、之上,还应该考虑到人类的最佳的生存状态,积极地去创造、维护这种状态,至少不要破坏这种状态。这可以避免或减少正面价值的不恰当发展和应用所造成的灾难,限制或避免领袖人物——无论是英雄还是野心家——在正义或神圣等旗帜下将社会推向灾难性深渊。这是人类的长远的整体利益所在。^[1]

[1] 许多基本问题本文无法涉及,比如关于人文自然的具体内容或现代标准、关于人文自然如何实现、关于实行人文自然的原则可能面对的需要厘清的问题等,对于这些问题的初步讨论可参看上引书 80—103 页。曹天予、石元康读过本文部分初稿,提出过宝贵建议和意见,特此致谢。限于时间和篇幅,本文未能完全按照他们的意见进行修改和补充,进一步的修改和发展,只能俟之来日。

丛书后记

这里的七本小书：《印度教》、《佛教》、《儒教》、《道教》、《犹太教》、《基督宗教》和《伊斯兰教》，原来是一本大书，英文书名 *Our Religions*。这是一部出自名家之手的名著，对世界最主要的七大宗教传统，作了简明系统而又深入浅出的介绍，是了解世界宗教的最佳入门书。

1998年，时任教美国哥伦比亚大学的王德威教授代表台湾麦田出版公司约请我组织一个翻译小组翻译 *Our Religions*。这是一项颇有难度的工作，*Our Religions* 涉及七大宗教传统，执笔者又都是各宗教研究领域里赫赫有名的领军学者，要准确传达原著的神韵，译者也需要相当的专业修养和文字功夫。为了让优秀的原著成为优秀的译著，我慎重地延请了上海大学的王建平教授、中国社会科学院的周伟驰、张志强研究员、北京大学的孙尚扬教授和我一道工作。他们都是敬业的学者，在各自的专业领域学有所成，

他们的踏实工作,使译著配得上原著的水准。译文完成后,麦田出版公司又请台湾学者郑文泉、林镇国、杨儒宾、李丰楙、蔡彦仁、林长宽等教授撰写导读,校订译文,为完善译本做出了贡献。

当年,王德威教授善意授予译者中文翻译的简体字版权,希望在台湾出版繁体字版的同时,在大陆出版简体字版。繁体版分七册,已经陆续出版,简体版却延至今日才得面世。何姗姗其来迟?让人感慨。不过老子有言福祸相倚,所谓利弊不离是也,简体版晚出固然让人遗憾,不过也给了译者重新校定译文的机会,使我们有理由相信新译本有新改进,等待也许是值得的。但是在稍感安慰之时我们又面临新的遗憾:由于版权方面的限制,王德威教授未能署名简体版的主编,而繁体版原有的导读也不能纳入。人世间有世间法,我们难以违其规制,这也是无可奈何的事情。

费尔巴哈曾经说,神是人按照自己的形象造就的,如果牛马也有能力,他们造就的神会是牛马的模样。费尔巴哈也许是对的。但是,如果牛马有人的能力,它们也会像人一样把自己的理想托付给神,造出的神不会仅仅是“是其所是”的模样,而一定会是“是其所当是”的模样。生活在尘世的人们常常被人世间各种荒谬混乱的力量所拉扯,如果

他们不想被撕裂成碎片,如果他们希望保持完整和尊严,他们心中必须有另一种力量,能听得到另一种声音,这就是神意的召唤,当然也可以说是理想的召唤。凭借着向上力量的援引,人得以不断超越自己之所是,迈向神,迈向人之所当是。每一种处于具体时空关系中的宗教都有自己的局限,但是宗教本身却引导人步上神的大道,使人获得完整,获得尊严,不断地趋向完美。或许,这就是宗教有盛衰而无绝灭的根本原因,因为人终究是能创造的“人”,而不只是被限定的“物”!

陈 静

2007 年 12 月 26 日