



中国传统思想研究丛书

那 薇 著

# 汉代道家的政治思想 和 直 觉 体 悟

齐 鲁 书 社

那 薇 著

汉代道家的政治思想  
和 直 觉 体 悟

**鲁新登字07号**

中国孔子基金会丛书之一

中国传统思想研究丛书

**汉代道家的政治思想和直觉体悟**

那 薇 著

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

山东新华印刷厂德州厂印刷

787×1092毫米 32开本 9.25印张 4插页 193千字

1992年1月第1版 1992年1月第1次印刷

印数 1—1500

ISBN 7-5333-0231-1

B·46 定价: 5.90元

# 出版前言

中国是一个历史悠久的文明古国，灿烂文化，源远流长。中国优秀思想文化不仅哺育着中华民族的成长，也对人类历史发展作出了伟大的贡献。用马克思主义观点、方法，开展中国传统思想文化的科学研究，是时代提出的迫切课题。《中国传统思想研究丛书》即是适应时代要求编辑出版的一套学术研究系列专著，这套丛书重在思想与研究，学术价值是它的生命。

这套丛书的出版，必将有利于中国社会主义学术事业的发展，有利于中国传统思想文化研究在深层次、高水平上的展开，有利于中国传统思想文化发展规律的发现。并且通过编写实践，促进中青年学者的成长，壮大中国传统思想文化研究队伍。

从先秦到近代（1949年中华人民共和国成立之前），凡属中国思想文化史上的各种思潮、各种学派、各种专题的学术研究著作，只要史料翔实，具有独到的观点与深刻、新颖的见解，均可辑入。

编辑这套丛书的一个重要原则，是尊重和承认既有的研究成果，从现实出发去建立整套丛书的一定的系统，下列十个方面的著作将得到优先考虑：一、儒家思想及其在中国思想文化



中的地位的研究；二、学派研究；三、思潮研究；四、范畴研究；五、断代哲学、思想史研究；六、比较研究；七、地方文化思想史研究；八、典籍研究；九、问题研究；十、方法论研究。同一选题可以有数种不同路数的著作并行。

这套丛书计划出版一百种。每种都是一部独立的学术专著。每部著作十几至二十几万字（必要时也可达三五十万字）。从1987年开始，预计在不是很长的时间内完成。

《中国传统思想研究丛书》实行主编负责制。由学者、专家组成的编委会对这套丛书的学术质量负责。编辑工作，实行委托编辑制，并由责任编委负责审稿、主编终审。

《中国传统思想研究丛书》由齐鲁书社出版。

### **《中国传统思想研究丛书》**

#### **编 辑 委 员 会**

1987年3月30日

# 前 言

人们常常把道家思想说成是远离现实政治的、有浓厚消极因素的学说，这种评价对于先秦道家或许还有几分正确，倘若把这顶帽子戴在汉代道家头上，那就很不公正了。

汉代道家紧密联系当时的政治，注重探讨治疆理民的方针和策略，他们没有回到老庄时代去谈虚弄玄，而是立足当时，解决所面临的现实问题，阐释老庄，意在出新。

成书于汉惠帝与吕后时代的《黄老帛书》正面呈现了汉初的黄老之治，书中既包含着轻徭薄赋、与民休息的内容，也包含着对叛乱的诸侯王实行镇压的现实。成书于汉景帝时代的《淮南子》从当时实际出发，为皇帝设计了一种松散而又统一的政治局面，力求说服皇帝减少对诸侯王的控制和干涉，维持一种上不扰下，下不扰上，上下相安的和谐局面。成书于西汉后期的《道德真经指归》对于汉武帝外事四夷、内兴功利的有为之治极端不满。严君平反对独尊儒术、对外征伐、对内严刑峻法和奢靡之风，他所憧憬的政治是无为之治。

秦始皇创立了大一统的封建专制政体，在这种体制中，皇帝的意志就是法律，就是一切。汉承秦制。面对这种新的政治体制，各种政治力量、各个学派都在思索它、探讨它。汉代道家在这个问题上注入了极大的力量，虽然他们的观点彼此有

异，但有一点是共同的，即以道去限制君主的权力。汉代道家的道除了包含自然、社会、宇宙的根据和法则的内容，也包含着国家和百姓的整体利益。他们强调后者的目的就是为了削弱君主恣意妄为、随心所欲的言行。

《淮南子》蔑视摄权持势、操生杀之柄、气指颐使的君主。它认为“有天下”的标准在于君主有能力克制自己的奢侈，寻获自己的素朴本性。君主如果能够体道就能够得天下。严君平认为君主专制的最大弊病就在于“废法式而任其心”。君主治国理民的关键在于以道去约束自身，他把君主的品格修养纳入到无知无欲、无为自然的体系中。《老子河上公注》主张治国以养生为本，治国的原则是从养生方法中发展和扩散出来的。君主恬淡无欲的心态是治国的关键。

本书力图把道家思想放到汉代的历史中进行考察，因此汉代道家思想就不是空洞无物，而是处处凿在实处。他们不是为了注释而注释，不是为了学问而学问，他们是为了解决面临的现实问题到古代的遗文遗说中寻找“新”的答案。

汉代道家都以道为其体系的最高范畴，他们并不认真去追究道是物质性的元气还是精神性的概念。这一方面是由于自然科学的不发达，对宇宙演化的认识是朦胧而模糊的；另一方面是由于汉代道家更习惯直觉的思维方式，热衷于以素朴的心性直契万物的本性，因而他们的心灵既不执著于有，也不执著于无，而是游荡于有无之间。

直觉的思维方式排斥感性认识和理性认识，它是在无所为而为的凝神关注之际产生的心理体验。主体抛开自己的聪明、自己的智虑、自己的骄傲，从事物内部去体验事物，从运动本

身去体验运动，主体无所执着，任凭心灵驰骋而无所障碍。这时的人将整个身心扑到宇宙万物之中，去顿悟、领略、体验宇宙的整体。汉代道家就是基于这种思维方法去把握道、体悟道的。他们认为运用思虑、聪明去判断和感知事物就容易把事物从与万物相融的状态中分离开来，他们认为只有恬淡无欲的心灵才能够任凭万物去充满。

直觉体悟是只可意会、不可言传的。人们在这类体悟中仿佛觉得抓住了终极真理，抓住了世界本质，抓住了自己的完美本性。这种体验往往又是转瞬即逝的，道家则把这种体验放到一定的距离之外反复地审视、玩味，然后再将这种体验用语言、文字表达出来，形成了道通万物的哲学体系。

直觉思维中，主体将自己融入客体，主客一体，物我不分，因此比较容易获得有无一体的结论。在直觉的心理体验中，主体处在无思无虑的境界，可以充分领略宇宙的规律性，因此也比较容易推论出以无为本的命题。

汉代道家所使用的直觉思维方法连通了汉代道家至魏晋玄学的道路。其差别在于汉代道家的有无关系是物我关系，而魏晋玄学的有无关系是本质与现象的关系。汉代道家使用的是非理性主义的方法，而魏晋玄学更多的使用了思辩的方法。

直觉的心理体验在我国古代的哲学、文学、艺术的领域中占有很重要的地位，以往的认识论只注意感性认识和理性认识，而忽略了直觉的体验，使人们在分析中国古代哲学思想时往往有力不从心的感觉。

汉代道家注重于养神、养性。他们认为人的本性是质直皓白、无思无虑的，理想人格是以直觉思维的态度对待人生的

人。道家理想人格的心灵是纯净素朴的，没有目的的求索，没有欲念的渴求，没有生死、宠辱、穷达的喜惧。这时的人可以感受到精神境界的升华，感受到胸怀的博大无私，感受到生命的价值。这种感受具有永久的魅力，汉代道家希望终生都沉浸在这种心境中。

当人们脱离赤子状态，接触社会之后，道家所推崇的素朴本性就要被世俗观念污染了，人的大多数活动都是在理性指导下进行的。人们习惯于从功利的角度去看待世界，要撇开这一切，达到一死生、泯物我、超利害、同是非的精神境界，就要通过理性的批判。汉代道家的宏篇巨著就是要清除社会带给人们的各种观念，指导人们去过非理性的生活，引领人们重新回到赤子阶段。

本书在论及西汉道家向东汉演变的问题时也突出了东汉道家所推崇的闲雅恬静、无思无虑、清静无为的精神境界。《老子河上公注》以养心、养神、养性、养身来解释《老子》。

《老子想尔注》追求长生不死，以信道守诫为最高教义。书中宣扬了恬淡无欲、心神一体的宗教的精神状态，也是一种直觉的心理体验。

本书对于汉代道家所使用的直觉思维方法给予了足够的重视。这一思维方式是中国古代思想家尤其是道家的思维特点，是他们看待宇宙、自然、社会、人生的主要方法，这种思维方式虽然提供的画面是笼统而模糊的，但却是整体而综合的；虽然是混沌而朦胧的，却是主客体和谐相融的。揭示这种思维方式在中国文化中的地位，或许可以更真切地看到中国古代文化的真面目。

笔者对汉代道家的研究刚刚起步，深怕自己的思想不能被理解，故多为之辞，博为之说。笔者深感这些浅见的不成熟，贸然奉献出来，以求教于学术界和读者。

# 目 录

前 言 .....	1
汉初黄老政治的理论指导 —— 《黄老帛书》 .....	1
《黄老帛书》成书于惠帝与吕后执政时代 .....	1
“兼之而勿擅”与汉初分封制 .....	14
《黄老帛书》对王权的探讨 .....	23
《黄老帛书》的刑德思想 .....	30
《黄老帛书》的道与刑名法度思想 .....	40
贵柔守雌的策略思想 .....	48
西汉中期缅怀无为、反抗控制的道家理论	
—— 《淮南子》 .....	52
汉初的政治形势与《淮南子》中诸侯王的政治立场	
.....	52
《淮南子》的仁义观 .....	61
以仁义礼仪制约诸侯王 .....	61
《淮南子》对仁义礼仪的批评 .....	64
以仁者爱人反抗控制 .....	70
仁义为本，刑罚为末 .....	75

法与时变，礼与俗化·····	79
《淮南子》的道与气·····	85
道是对宇宙全体和规律的概括·····	89
《淮南子》的气与天人感应学说·····	97
人与自然的关系·····	106
《淮南子》的养神、养性与内圣外王之道·····	110
养神·····	110
养性·····	121
内圣外王之道·····	129
《主术训》和《修务训》的基本思想·····	133
《主术训》的基本思想·····	133
《修务训》的基本思想·····	140
两汉之交道家对现实的批判和直觉体悟	
——《道德真经指归》·····	148
严君平的生平和著作·····	148
严君平的政治思想·····	158
反对独尊儒术·····	159
反对穷兵黩武、严刑峻法·····	163
反对奢靡之风·····	172
君臣百姓各有其分思想·····	175
君主的品德修养是治国理民的根本·····	179
无为而治是严君平最理想的政治局面·····	186
严君平的道德是心理体验的结果·····	193
直觉思维方式的运用·····	193



对宇宙的体验是只可意会不可言传·····	199
“心理距离”是严君平宇宙体验的必要条件·····	203
物我一体的宇宙体验·····	205
赤子体道与宇宙体验·····	211
道德是严君平哲学中的最高概念·····	214
严君平所崇尚的理想人格·····	223
理想人格是以直觉思维态度生活的人·····	224
理想人格与自然、社会、他人和谐相融·····	227
在理性指导下去过一种非理性的生活·····	231
严君平思想的理论渊源及其对魏晋玄学的影响·····	234
严君平的以庄解老·····	234
严君平的思想直启魏晋玄学·····	241

### 东汉道家向养生的转化——《老子河上公注》

·····	246
体 道·····	247
养 神·····	250
爱 气·····	255
治 国·····	257

### 东汉后期道家向道教的演变——《老子想尔注》

·····	262
信 道·····	262
长 生·····	269
辩 道·····	273
后 记·····	279

# 汉初黄老政治的理论指导—— 《黄老帛书》

## 《黄老帛书》成书于惠帝 与吕后执政时代

1973年，长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《老子》乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古佚书<sup>①</sup>，学术界称之为《黄老帛书》。目前流行的说法，认为《帛书》成书于战国末期，或秦汉之际。我认为是否可以把《帛书》的成书年代再稍向后推一段时间，说《帛书》成书于汉惠帝与吕后执政的时代，似乎更恰当一些。

汉高祖至汉武帝之间的六七十年，是推行黄老之治的时代，黄老思想是当时的统治思想。这一思想的具体内容在《帛书》出土之前，我们还缺乏详细的了解。有人说《淮南子》是对汉初政治的总结和概括，其实不然。刘安是在野的诸侯王，他不满中央政权，他的诸侯王的立场决定了他处处挑剔和指责中央政府。我们从中只能看到被扭曲了的汉初统治思想。《黄

---

<sup>①</sup>本书所引的《黄老帛书》均引自1980年文物出版社《马王堆汉墓帛书〔壹〕》。

老帛书》的出土使我们豁然开朗，它正面地呈现了汉初的黄老之治。《黄老帛书》成书年代的确定，可以使我们全面地了解黄老之治。

《黄老帛书》以道家清静自定的治国思想为主体，融铸儒、法、名、墨各家成为一个系统性极强的政治学著作。这样一部成熟的著作，只可能产生在清静无为的汉初政治氛围中。战国末年，秦汉之际，战事纷纭，统治阶级最关心的事情是如何结束战乱，统一天下，还无暇顾及如何治理国家的问题。《黄老帛书》以治国理民为宗旨，秦汉之际的政治对这方面的需要并不十分迫切。从学术上说秦汉之际的文化遭受了空前的扫荡。秦始皇三十四年（前213年）由于分封与郡县制问题上的分歧，李斯建议禁私学。史官所藏的史书，除秦国史之外，其余的均烧毁。民间要学法令，以吏为师，秦始皇颁布了焚书令。第二年秦始皇求仙不成功，又活埋了四百六十个儒生，造成了文化上的大恐怖时期。这种灭绝文化的作法对刘邦集团产生了恶劣的影响。刘邦追忆登基之前蔑视文化时说：“吾遭乱世，当秦禁学，自喜谓读书无益，洎践祚以来，时方省书，乃使人知作者之意，追思昔所行，多不是。”（《古文苑卷十》）可见秦汉之际社会普遍存在着读书无用的思想。这种文化氛围也不利于《黄老帛书》的产生。

为了确定《黄老帛书》的成书年代，应该仔细分析《黄老帛书》的内容。在后文中我们将详细论述这个问题。还有一个方法，不妨将《黄老帛书》与它前后成书的《吕氏春秋》作一比较，二者成书年代相差不会太远。《吕氏春秋》与《黄老帛书》都企图兼包并容。《吕氏春秋》也多次谈到黄帝，《黄老

帛书》则纯粹为黄帝立言。有比较就有鉴别，从二者所引黄帝言辞的差异，可以看出二者所处时代的不同。

《吕氏春秋》是杂家之作，没有主线，不以一家为主融通各家，不成系统。各家在《吕氏春秋》中平分秋色，书中的黄帝忽而呈现法家的面孔，忽而呈现儒家的面孔，忽而呈现道家的面孔，忽而呈现阴阳家的面孔。

《吕氏春秋》在构筑其体系时大量吸收了阴阳五行家的思想，把政治、经济、祭祀、生活、季节都放在阴阳五行的框架中，这一思想被标榜为取法黄帝：“文信侯曰：‘尝得学黄帝之所以海颡頡矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之、为民父母……’”（《序意》）黄帝教导颡頡统治人民要效法天地。《应同篇》说：“黄帝曰：‘芒芒昧昧，因天之威，与元同气。’”威，德之意，《吕氏春秋》用黄帝这句话来说明帝王治国因天之德与元同气。这里的阴阳家思想被说成是根源于黄帝。在论述五行生克之理时，《吕氏春秋》也托黄帝立说：

“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时天先见大螾大蝼，黄帝曰：‘土气胜’，土气胜，故其色尚黄，其事则土”（《应同》），这是阴阳五行家所推崇的黄帝。

《吕氏春秋》对儒墨的思想有所吸取，往往儒墨并称，儒家尚仁，墨家尚义。《吕氏春秋》把黄帝装扮成崇尚仁义的政治家，“为天下及国，莫如以德，莫如行义，以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止，此神农、黄帝之政也。”（《上德》）这是儒墨心目中的黄帝。

《吕氏春秋》对老庄思想有所继承，《圜道》中说：“黄帝曰：‘帝无常处也，有处者乃无处也’以言不刑蹇，圜道

也。”“刑蹇”不能行进之意，“不刑蹇”表示运动不息，不会静止的意思。整句话的意思是说皇帝没有固定的住所，皇帝遍在万物之中，说它在万物之中，它又不固执于一偏，因而也就无处所了。《吕氏春秋》的这一思想，明显是吸收了庄子的思想，庄子说：“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。”（《庄子·天道》）《吕氏春秋》将《庄子》思想冠之以黄帝之名。它还有以庄子直接引用黄帝之言来立论的：“庄子笑曰：‘周将处于材、不材之间。材、不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫道德则不然：无讶无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以禾为量，而浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累？此神农、黄帝之所法。’”（《必已》）庄子认为处在有为之材与无为之材中间，仍然不能免除祸患的牵累，只有道德才是最完善的，无誉无毁，象龙蛇一般善于随时变化而不肯专为。道德一上一下，和同万物，道德为万物之始祖，成就万物却不被万物所役使。庄子认为神农黄帝都是效法道德的。

托黄帝立言的风气盛行在战国中后期，儒、墨、道、法、兵家均言黄帝，他们都是用黄帝阐述本学派的主张，各家有自己的黄帝形象。虽然他们都企图对各家学说兼包并容，但由于割据局面的存在，战乱的纷扰，黄帝的形象仍然处在四分五裂之中。成书于秦始皇登基之前的《吕氏春秋》，虽然致力于兼采百家之长，但书中的黄帝形象仍然是各家黄帝形象的并列。这比将各家融于黄帝一身的《帛书》时代要早一些。由于黄帝被诸家所尊崇，这就造成了一种可能，以黄帝之说统综百家，

创立一个系统的政治理论。这种可能性向现实性的转化所需要的条件就是全国统一的安定的政治局面。

下边我们看一看《帛书》会不会成书于汉高祖时代。汉高祖时代，国家初定，百废待兴，汉高祖的主要功绩是总结经验教训，制定各种制度。陆贾的《新语》对汉高祖起了重要的启迪作用。它反映了高祖时代的统治思想。高祖每听一篇未尝不称善。《新语》是儒家著作，其中不乏道家思想，但其中的道家思想基本上还是《老子》的思想，没有多少黄帝的形象和言论，书中只有一两处谈到黄帝，《道基》中有这样的段落，远古时代：“天下人民野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域，于是黄帝乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨。”这里的黄帝与神农、后稷、禹、奚仲、皋陶并列，是人类进化几个阶段的首领，他们教人民食五谷、作宫室、辟土殖谷、决江疏河、造车船、立狱制罪，这是古代帝王的世袭表。这里的黄帝与老子没有任何联系。可想而知，汉高祖时代黄老还未连称。

汉初的黄老之学应该始于曹参相齐期间。《隋书·经籍志》说：“自黄帝以下，圣哲之士，所言道者，传之其人，世无师说。汉时曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传，道学众矣。”这里有两点需要注意，第一在曹参之前，黄帝仅是传说中的人物，还谈不上有什么学说。第二曹参推荐盖公是黄老之学开始兴盛的时期。《汉书》记载：“天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸先生，问所以安集百姓，而齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定，闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之，既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之，参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老

术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”（《汉书·萧何曹参传》）刘邦即位之后即封长子为齐悼惠王，任命曹参为相国，曹参任相国九年，即从高祖元年至惠帝二年任汉相国时止。曹参在齐国推行了黄老清静自定的政策，他任齐相国时召集学者百数，言人人殊，可见当时人们对于使用什么样的政治思想进行统治还无定见。这正反映了汉初刚从战乱转入安定，人们对统治思想尚处于探索之中。盖公善治黄老，曹参采纳了盖公的策略，以黄老之术治理齐国，取得齐国安定的局面。汉高祖时代黄老之治首先在齐国推广、实施。曹参于汉惠帝二年担任了汉相国，开始在全国范围内推广黄老之治。曹参之治首要的一条就是举事无所变更，遵守前任萧何定立的法令规矩，其次在任命丞相史时选择不善文辞，品德笃厚之人，而罢免那些善于文辞，追求名声的好事之徒。曹参日夜饮酒故意做得很过分，以引起惠帝的注意。果然招来了惠帝的不满，惠帝让曹参的儿子去劝诫他，并且不让曹参知道是惠帝的意思。惠帝让曹参的儿子这样说：“高帝新弃群臣，帝富于春秋，君为相国，日饮，无所请事，何以忧天下？”（《汉书·萧何曹参传》）可以看出惠帝对曹参的无为之治还很不理解。曹参的儿子劝说成功，反挨了二百板子，惠帝只好亲自出马当面责让曹参。曹参问他：“您看，您和高皇帝谁更圣明？”惠帝自愧不如。曹参又问：“您看，我与萧何谁更贤明？”惠帝说：“你不如萧何。”曹参说：“且高皇帝与萧何定天下，法令既明具，陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”惠帝曰：“善，君休矣。”（《汉书·萧何曹参传》）也就是说，汉朝的皇帝这时才开始理解曹参的清静无为之治，这时无为之

治才可能普遍实施。因此汉初的黄老之治，在汉高祖期间，仅仅是齐国一国的区域之治，在汉惠帝时代才在全国推广。因此百姓歌中唱道：“萧何为法，讲若画一；曹参代之，守而勿失。载其清靖，民以宁一。”（《汉书·萧何曹参传》）

我认为《黄老帛书》应该成书于黄老之治在全国得到推广的时候，而不可能产生在这之前。到此为止下这样的结论或许太武断。下边我们再从《黄老帛书》的内容上去探寻其成书的年代。

如果一部书中一旦存在着晚出的确凿证据，如果这样的证据不是后人硬加上的，是书中的有机组成部分，那么我们就可以确定其晚出。至于书中仍有以往的历史痕迹，这就毫不奇怪了，因为晚出的历史作品可以包含以往的历史事实，但是早出的历史作品绝不会包括后来的历史事实。

《黄老帛书》虽然主张清静自定的治国之道，书中也屡屡出现了“诛禁当罪”的字样，书中特别强调黄帝擒杀蚩尤的事迹。在《十六经·五正》、《正乱》中详细地记载了擒杀蚩尤的过程。

“闾冉乃上起黄帝曰：可矣。夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功。何不可矣？黄帝于是出其铍钺，奋其戎兵，身提鼓鞞（枹），以禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。帝箸之明（盟），明（盟）曰：反义逆时，其刑视之（蚩）尤。反义怀（倍）宗，其法死亡以穷。”（《十六经·五正》）

“于是出其铍钺，奋其戎兵。黄帝身禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。剡（剥）其□革以为干侯，使人射



之，多中者赏。劓（翦）其发而建之天，名曰之（蚩）尤之胥（旌）。充其胃以为鞠（鞠），使人执之，多中者赏。腐其骨肉，投之苦醢（醢），使天下雠（讎）之。上帝以禁。帝曰：毋乏吾禁，毋留（流）吾醢（醢），毋乱吾民，毋绝吾道。止〈乏〉禁，留（流）醢（醢），乱民，绝道，反义逆时，非而行之，过极失当，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅兴兵，视之（蚩）尤共工。屈其脊，使甘其簞。不死不生，慤（慤）为地样。帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人。（《正乱》）

这一记载取本于《逸周书·尝麦解》：“王若曰：‘宗擗大正！昔天之初，□作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿。命蚩尤、于字、少昊，以临四方，司□□。上天未成之庆，蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。’”这是周武王叙述的黄帝擒杀蚩尤的故事，当然历史上的周武王是不会说出这番话来的，黄帝是后人的杜撰，而假之于武王之口。这篇话就成了后人编造的黄帝擒杀蚩尤的原始材料。黄帝擒杀蚩尤在《黄老帛书》中是在黄帝并兼天下之后的事。《十六经·果童》中黄帝说：“唯余一人，兼有天下。”《十六经·立命》中有：“唯余一人，□乃肥（配）天，乃立王、三公，立国，置君、三卿。”这是大一统君主的口气，这一口气贯彻《十六经》的始终。黄帝是以大一统的君主的身份去擒杀蚩尤的。如果我们把黄帝设想为汉高祖，把蚩尤设想为作乱的诸侯王，把黄帝擒杀蚩尤的事迹放到汉初的环境中去考察，我们的认识就可以从模糊到清楚。

汉初人往往以黄帝擒杀蚩尤、消除动乱、恢复安定来譬喻

高祖消除异姓诸侯王的现实。贾谊的《新书》就是一个例子。内容和地点与《帛书》一样，只是蚩尤被说成炎帝。贾谊说：

“炎帝者，黄帝同父母弟也，各有天下之半，黄帝行道而炎帝不听，故战涿鹿之野，血流漂杵。夫地制不得，自黄帝而以困。以高皇帝之明圣威武也，既抚天下即天子之位，而大臣为逆者乃几十发，以帝之势，身劳于兵间，纷然几无天下者数矣。淮阴侯、韩王信、陈稀、彭越、黥布及卢绾皆功臣也，所赏受信也，所爱化而为仇，所信反而为寇，可不怪也。”（《新书》卷二《制不定》）

“故黄帝者，炎帝之兄也。炎帝无道，黄帝伐之涿鹿之野，血流漂杵，诛炎帝而兼其地，天下乃治。高皇帝瓜分天下以王功臣，反者如蝟毛而起，高皇帝以为不可，故薪去不义诸侯而虚其国，择良日立诸子洛阳上东门之外，诸子毕王而天下乃安。”（《新书》卷一《益壤》）

贾谊这一番议论是上疏给汉文帝的。贾谊以黄帝诛杀赤帝为喻来论证高祖对付诸侯王的政策，《帛书》以黄帝诛杀蚩尤为喻，实际上赤帝与蚩尤为一人。《史记·五帝本纪》记载：

“轩辕之时，神农氏世衰。诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征……诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵……以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。”轩辕即黄帝之名。吕思勉认为，《史记》这段话是采自两本书，故有蚩尤、赤帝两个名称，赤帝、蚩尤指的是同一个人（见《吕思勉读史札记上·少昊考》）。可以看出黄帝擒杀蚩尤、赤帝是汉初用来论证高祖消除异姓王的历史根据。

再让我们看另一个历史事实，“十一年，高后诛淮阴侯，布因心恐。夏，汉诛梁王彭越，醢之，盛其醢遍赐诸侯。”（《史记·黥布列传》）。在《十六经·正乱》中也有“腐其骨肉，投之苦醢，使天下雠（嗾）之”。将蚩尤的骨肉剁烂，和苦菜拌在一起做成苦肉酱，影射吕后将彭越剁成肉酱赏赐诸侯之事。这种醢醢之罪是犯有夷三族之罪的人所受的刑罚之一。高后元年，废除了三族之罪，因此这种醢之刑也就不盛行了。但是“醢醢”这个词却成了典故，用来表示作乱的诸侯势必被镇压的意思。贾谊于文帝时谈到诸侯作乱的问题时说：“海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制，诸侯之君，敢自杀不敢反，志知必醢醢耳。”（《新书》卷二《五美》）“欲臣子勿醢醢，则莫若令如樊、郢、绛、灌、欲天下之治安，天子之无忧，莫如众建诸侯而少其力。”（《新书》卷一《藩疆》）可见“醢醢”是与削除诸侯作乱连在一起的。史书中黄帝擒杀蚩尤无非是身体异处而没有“醢醢”这一情节。《史记集解》皇览曰：“蚩尤冢在东平郡寿张县阨乡城中，高七丈，民常十日记之……肩髀冢在山阳郡巨野县重聚，大小与阨冢等。传言黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，黄帝杀之，身体异处，故别葬之。”（《史记·五帝本纪注》）《黄老帛书》平空添出个“苦醢”，可见其别有用心，确是以黄帝取譬汉高祖刘邦。

这里还有一个问题，刘邦自称自己是赤帝，并祀蚩尤。而《帛书》以黄帝擒杀蚩尤取譬汉高祖剪除异姓王岂不是大不恭敬。汉高祖确曾祭祀过蚩尤。汉初，“令祝立蚩尤之祠于长安”（《汉书·郊祀志》），汉高祖五年后，诸侯王相继作

乱，这时史书再没有记载过刘邦是否祭祀蚩尤称赤帝了。秦二世元年，刘邦曾祭祀过黄帝，为什么要祀黄帝呢？《史记集解》应劭曰：“《左传》曰黄帝战于阪泉，以定天下。”（《史记·高祖本纪》注引）看来刘邦认为自己平定天下、消除战乱可以与黄帝的功劳相比。刘邦还不曾区别黄帝、蚩尤之间的优劣。一方面是刘邦文化程度不高，另一方面高祖五年之前，诸侯王还未作乱，人们还没有使用黄帝擒杀赤帝蚩尤的传说来比喻汉高祖消灭异姓王的现实。汉初高祖虽然自称赤帝，但在祭祀上并没有排斥白帝、青帝、黄帝、黑帝。他曾问：“故秦时上帝祠何帝也？”对曰：“四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰：“吾闻天有五帝，而四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，名曰北畤。”（《汉书·郊祀志》）可见高祖对于黄帝、赤帝、黑帝也并不过分认真，忽而赤，忽而黑。后来诸侯作乱，高祖征战四方，后代人把其譬喻为黄帝擒蚩尤、安定天下，并没有犯忌讳。由此也可看出视蚩尤为讨伐对象的《帛书》，应成书于汉高祖之后。

《十六经·正乱》中还有“单（战）数盈六十而高阳未夫”的语句，传说中高阳是黄帝的孙子，昌意的儿子。黄帝没有传位给儿子，“黄帝崩，葬桥山，其孙昌意之子高阳立，是为帝颡顼也。”（《史记·五帝本纪》）高阳治国静渊有谋，四方宾服。至于黄帝战数盈六十而高阳是否成人，传说中没有这类材料。《帛书》特别强调“高阳未夫”，看来是有所指的。高阳很可能指的汉惠帝刘盈，刘盈生于秦始皇三十七年（前210年），即位时才十七岁。汉初封功臣，安定了一段时

间就有诸侯王谋反。我们可以看看《史记·高祖本纪》的记载：汉五年十月燕王臧荼反，刘邦自将击之，得燕王臧荼，这时刘盈才九岁。汉六年十二月楚王韩信谋反，刘邦设计擒之，改封为淮阴侯，这时刘盈十岁。七年韩王信在太原谋反，刘邦又率兵击之，刘盈十一岁。八年刘邦击韩王信余寇于东垣，刘盈十二岁。十年八月，赵相国陈豨在代地谋反，刘邦又亲自东往击之，刘盈十四岁。十一年夏，梁王彭越谋反，被夷三族；秋七月，淮南王黥布反，刘邦又亲自出击，这时刘盈十五岁。汉高祖即位确实没享过清福，一直是左右出击，东西征战。

“战数盈六十”，很可能既包括破秦军、项羽之战，又包括剿除异姓王之征。高祖即位时，五岁的刘盈被立为太子，征战十数年，刘盈才十七岁。古代二十岁为成人，汉惠帝即位后四年，行加冠礼。可见刘邦是有后顾之忧的。《帛书·正乱篇》很可能是借黄帝之口反映了汉高祖的忧虑。史书中没有关于黄帝屡次征战而高阳未成人的记载，从情理上看黄帝也没有忧虑的必要，黄帝有青阳、昌意两个儿子。《帛书》却要强调“高阳之若何？”看来不是纯粹抒发思古之幽情，而是有所感而发。因此说《帛书》应该成书于汉高祖死后。

《帛书》中有高阳问力黑的词句，《十六经·姓争》载：“高阳问力黑曰：天地〔已〕成，黔首乃生。莫循天德，谋相復（覆）顷（倾）。吾甚患之，为之若何？”从高阳未夫到高阳向力黑讨教治理国家的方法，可看出惠帝已即位，由此可推断《帛书》应该成书于惠帝即位之后。

有人认为《帛书》不可能成书于汉代，理由是汉初思想家争相总结经验教训，著作中不必隐讳对秦政的批评。我认为

《帛书》没有点名批评秦政，并不能作为此书不是汉初著作的论据。《帛书》是为黄帝立言，借黄帝之口指陈时弊。既然如此就不可能点名批评秦政，如果真的出现秦的字样，岂不要贻笑大方，露出马脚来了？《帛书》不仅没有秦，也没有春秋、战国时代的人名、地名、国名，也没有西周、殷商的明显特点。照此推理，《黄老帛书》只能成书于黄帝时代，而这根本就不可能。虽然在汉代总结秦政之失是一种风气，并不犯忌，但指陈时弊就不是很盛行的事情。书中就有“内立（位）朕（胜）胃（谓）之塞”（《经法·亡论》）的话。所谓“内位胜”指的是后妃当政，这可能指吕后参政之事，这就要犯忌了。

《帛书》将其书称为经，如《经法》、《十六经》。《称》也有格言、座右铭的特点，具有经的色彩。作者把其书当作万古不变之经，竭力掩盖成书年代，假借古人申诉已说，搞影射史学。如果当权者明晓其心，匡正纲纪，那正符合作者的本意。即使不满作者对朝政的批评也无法加罪。

从用词上来说，较早地使用《黄老帛书》词语的是召平。曹参任宰相期间在全国范围内推行黄老之治，因而黄老之言也就很快流传开来，齐哀王相召平说：“嗟乎！道家之言‘当断不断，反受其乱。’”（《史记·齐悼惠王世家》）“当断不断，反受其乱”是《帛书》的原话，召平说这句话的时候高后已崩，高后崩于八年（前180年）。可见这时《帛书》的内容已经非常流行。因此说《帛书》应该成书于汉惠帝年间最晚至高后称制年间。

一旦把《黄老帛书》放在汉初的政治环境中，我们所看到

的就不是僵死的教条。呈现在我们面前的是一幅斑驳陆离，五彩缤纷的历史画卷。如果说《帛书》成书于汉之前，汉初的政治以《黄老帛书》的观点作为其理论根据，或者说《黄老帛书》虽成书于西汉之前却适合汉初统治者的政治需要，这不大符合社会存在与社会意识的观点。诚然，社会意识对社会存在有指导作用，社会意识可以预见社会存在的未来趋势，这种预见虽然有某些合理的因素，但是具有极大的臆测性。《黄老帛书》的情况还不是这样。《黄老帛书》总结了秦汉兴亡的历史经验教训，总结了汉高祖政策的利弊。《帛书》的词句处处可以用历史事实作注脚，它的观点处处凿在实处，没有飘忽之迹，只要研究汉初历史，这个问题就可迎刃而解。只要把《帛书》放到汉初政治中去考察，我们就有豁然开朗的感觉。

### “兼之而勿擅”与汉初分封制

汉初统治者为了探索大一统封建帝国的统治方法，从皇帝到大臣，从统治集团到智者谋士都在总结历史经验，总结秦亡汉兴的历史经验教训，也间或讨论楚亡汉兴的得失。汉高祖刘邦亲自领导了这次讨论，高祖五年（前202年）五月，天下初定，刘邦在洛阳南宫设酒宴请群臣，在宴席上高祖说：“列侯诸将无敢隐朕，皆言其情。吾所以有天下者何？项氏之所以失天下者何？”（《史记·高祖本纪》）汉高祖还亲自授意陆贾“‘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。”（《史记·郗生陆贾列传》）在刘

其的公开号召下总结秦汉兴亡的得失成为一时的风气。这种历史的反思对高祖制定治国政策无疑起到了重大的作用。前事不忘，后事之师，成为当时人们恪守的信条。《帛书》正是在这一潮流中产生的，《帛书》的作者以总结历史经验为己任。

《帛书》表面上并没有明显地表明是总结哪一国，哪一朝代的兴衰之道，但作者的用心还是很清楚的。他企图概括历史上所有的兴衰存亡之道，使之具有万古不变的性质，成为君主治国之经，这是《帛书》的主调。《经法》一开始就说：“法者，引得失以绳，而明曲直者殴（也）”，得失，无非是历史上夺取政权巩固政权之得失。《经法·论》曰：帝王“执六枋（柄）以令天下，审三名以为万事□，察逆顺以观于鞫（霸）王危亡之理。”什么是“六柄”呢？第一条就是“观”，“观则知死生之国。”第二是“论”，“论则知存亡兴坏之所在。”黄帝曾经向力黑请教，我现在统治天下，有很多奸民设法生事，请问天下有否成法可以治民？力黑回答，天下的成法就是一句话：“循名复一”，“五帝用之，以机（机）天也，[以]揆（揆）四海，以坏（怀）下民，以正一世之士。”（《十六经·成法》）黄帝急切地想知道五帝治理天下的成法。黄帝还向力黑请教：“大堽（庭）氏之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志（识）四时，而天开以时，地成以财，其为之若何？”（《十六经·顺道》）《帛书》的作者顺应时代风气，只不过《帛书》的作者是借黄帝之口，更隐讳、更曲折罢了。黑格尔说：就个人来说，每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的时代，妄想一种哲学可以跳出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样



愚蠢的。（见《法哲学原理序言》）任何人也不能提着自己的头发使自己离开地球，而总要受到时代的局限。况且《帛书》作者的本意是借古喻今、借古讽今，目的是很明确的，因而我们也就不难发现他的真实意图了。

汉初，在争相总结秦汉、楚汉兴亡的经验中，分封诸侯问题占有特殊地位，虽然以我们今天的观点来看，秦始皇废除封建制，推行郡县制是建立大一统封建帝国必不可少的政策，是顺应历史潮流的措施，而项羽分封六国旧贵族是导致他失败的重要原因。我们今天认为，汉高祖的成功就在于他以分封诸侯、收买功臣之心为诱饵，以令其戮力抗秦，分封诸侯是不得已而为之。但汉代的人们普遍认为秦楚灭亡的一个重要原因就在于它们不搞分封制，而搞分封制是汉高祖成功的关键。汉五年（前203年）高起、王陵在回答楚亡汉兴这一问题时说：“陛下慢而侮人，项羽仁而爱人。然陛下使人攻城略地，所降下者因以予之，与天下同利也。项羽妒贤嫉能，有功者害之，贤者疑之，战胜而不予人功，得地而不予人利，此所以失天下也。”

（《史记·高祖本纪》）淮阴侯韩信在楚汉之争尚无定局时就料定高祖定能夺取天下，其理由之一是项羽只搞些小恩小惠，该动真格的时候却将封印拿在手里，印都磨损了，还不忍授予封者，是妇人之见。而刘邦能夺取天下必须做到以下几点：

“今大王诚能反其道：任天下武勇，何所不诛！以天下城邑封功臣，何所不服！以义兵从思东归之士，何所不散！”（同上）酈食其于汉三年对齐王陈述楚将亡汉将兴时说刘邦“降城即以侯其将，得赂即以分其土，与天下同其利，豪英贤才皆乐为之用”（《史记·酈生陆贾列传》）。陈平还在楚将中使用反间

计，放出谣言来：“诸将鍾离昧等为项王将，功多矣，然而终不得裂地而王，欲与汉为一，以灭项氏而分王其地。”（《史记·陈丞相世家》）诸侯将相在其请刘邦由汉王升为皇帝时说：“大王起微细……有功者辄裂地而封为王侯。”（《史记·高祖本纪》）这是诸侯将相拥戴刘邦的重要原因。从以上可以看出当时人们认为刘邦以分封诸侯为手段，网罗豪英贤才，而项羽只封六国之后，不封贫寒出身的功臣，因而失去依傍，终致失败。

秦汉之际，对于秦始皇推行郡县制，废除分封制，大多数人是持否定态度的。秦始皇三十六年（前211年）有人就在坠落的陨石上刻下：“始皇帝死而地分。”（《史记·秦始皇本纪》）借天意来诅咒秦始皇废除分封制。汉文帝时代的贾谊耳闻目睹了诸侯王的作乱，并且提出众建诸侯而少其力的主张。他认为地制不定，权拟天子是造成叛乱的原因。他虽然力主削藩，但没有认识到分封制是造成诸侯作乱的根本原因。他在《过秦论》中说：“向使二世有庸主之行，而任忠贤，臣主一心而忧海内之患，缟素而正先帝之过，裂地分民以封功臣之后，建国立君以礼天下。”（《史记·秦始皇本纪》）就可以使秦万世于天下。

至汉武帝时代，诸侯谋反的占绝大多数，汉高祖刘邦时封功臣一百三十七人，加上所封的外戚及王子一百四十三人。至太初总共一百年的时间只有五户后裔还存在，其余均“坐法陨命亡国”。分封诸侯带来这样的结果，身为史官的司马迁仍然没有从根本上去否定这种制度，他认为分封诸侯在当时很必要，他说：“天下初定，骨肉同姓少，故广疆庶孽，以镇抚四海，用承卫天子也。”（《史记·汉兴以来诸侯王年表》）

“以海内初定，子弟少，激秦之无尺土封，故大封同姓，以填万民之心。”（《史记·齐悼惠王世家》）

《黄老帛书》的作者也接受了这一观点。在《经法·国次》中有这样的话：“夺而无予，国不遂亡。”《十六经·行守》也有这句话，只是多了几个字“夺之而无予，其国乃不遂亡。”这句话令人费解的是这个“予”字，有人把这个“予”字解释为给予，具体在这里是指分封给贤者。照这种解释整句话的意思是：夺了国土而不封给贤者，那么国家就不会那么快地灭亡。先不说这与历史不符，对照后文也可以看出这种解释不是作者本意，“禁伐当罪当亡，必虚（墟）其国，兼之而勿擅。”（《经法·国次》）什么是“兼之而勿擅”呢？“故取（圣）人之伐毆（也），兼人之国，隋（堕）其城郭，焚（焚）其钟鼓，布其宝（资）财，散其子女，列（裂）其地土，以封贤者，是谓（谓）天功。”（《十六经·国次》）把这句话展开看，圣人讨伐别的国家，一定要摧毁城郭，烧毁钟鼓，分发其资财，遣散其子女，分裂其国土。分封给贤人，这是天功。

“擅”是归为已有。兼并别国，但不据为已有，就是“兼之而勿擅”，因此可以看出这个“予”不是给予的意思，如果作给予讲与作者的本意恰好相反。这个“予”应该当作“我”、“吾”讲。夺了人家国家不归为已有，国家就不会那么快地灭亡了。相反如果“兼人之国”“修其城郭，处其廊庙，听其钟鼓，利其宝（资）财，妻其子女，□是谓□逆以芒（荒），国危破亡。”（《经法·国次》）伐人之国归为已有就是“兼而擅”，也就是“夺而予”。在《黄老帛书》中“予”一般作给予解，只有这两处作“我”讲，不过这也不是什么例外，一字

多用在古代实属不罕。“予”字在古代也有作“吾”讲的，例如《书·汤诰》中“嗟，尔万方有众明听予一人诰。”这个“予”就是我的意思。

上面引证了西汉的智士贤者对于分封制的态度，如果拿《帛书》与之对照，我们就可看出《帛书》的作者是有的放矢，而不是空发议论。让我们再看看秦始皇是如何对待侵夺之国的城廓、廊庙、钟鼓、资财、美女的，“秦每破诸侯，写放其宫室，作之咸阳北阪上，南临渭，自雍门以东至泾、渭，殿屋复道，周阁相属。所得诸侯美人、钟鼓，以充入之。”（《史记·秦始皇本纪》）“写”是描摹。秦始皇攻破诸侯后，就临摹其宫室的样子，在咸阳附近照样兴建。殿屋列满在道路两旁，皇宫四周所设的警卫庐舍相连，用诸侯的美人、钟鼓充实殿屋，至于财产那就更不用说了。《三辅旧事》云“始皇表河以为秦东门，表汧以为秦西门，表中外殿观百四十五，后宫列女万余人，气上冲于天。”（《史记·秦始皇本纪》注引《正义》）这不就是“兼而擅”“夺而予”了吗。对于秦的专横《吕氏春秋》中早有所觉察：“庖人调和而弗敢食，故可以为庖。若使庖人调和而食之，则不可以为庖矣。王伯之君亦然，诛暴而不私，以封天下之贤者，故可以为王伯；若使王伯之君诛暴而私之，则亦不可以为王伯矣。”（《去私》）《吕氏春秋》在这里也将秦国将领主经济转变为地主经济指责为自私的行为。诛暴而不私，就是“夺而勿予”“兼之而勿擅”的意思。《帛书》并没有直言不讳地去指责秦始皇，但我们把其放在汉初的政治环境中就可以看出，作者也是以封建为例去总结秦楚之亡，大汉之兴的经验教训。

汉代人普遍认为分封诸侯是汉得天下的重要保证，是立国之本。但是汉高祖在位的时候异姓诸侯王除了无足轻重的长沙王吴芮之外均先后谋反，这就不能不引起人们的深思，究竟采取什么方法才能既保持分封制度，又能有效地制止诸侯王的谋反呢？汉高祖对诸侯王的恩德不能说不厚，但这些诸侯王为什么要谋反呢？于是人们的注意力集中在一点上，即诸侯王的权力太大，拟于天子。

班固总结这一教训时说：“诸侯比境，周币三垂，外接胡越。天子自有三河、东郡、颍川、南阳，自江陵以西至巴蜀，北自云中至陇西，与京师内史凡十五郡，公主、列侯颇邑其中。而藩国大者夸州兼郡，连城数十，宫室百官同制京师，可谓矫枉过其正矣。”（《汉书·诸侯王表》）这里是说天子直接统辖的只有十五个郡，这十五个郡还有不少是公主列侯的采邑，而诸侯边界相连，占据着北方、东方、南方，大的诸侯王国夸州兼郡，连城数十。班固认为诸侯拟于君主是其谋反的主要原因。

贾谊在探索诸侯王谋反的原因时也持这种看法：“窃迹前事，大抵强者先反。淮阴王楚最强，则最先反；韩信倚胡，则又反；贯高因赵资，则又反；陈豨兵精，则又反；彭越用梁，则又反；黥布用淮南，则又反；卢绾最弱，最后反。长沙乃在二万五千户耳，功少而最完，势疏而最忠，非独性异人也，亦形势然也。”（《汉书·贾谊传》）他说如果封韩信、黥布、彭越等人为列侯，至今仍可保全，如果封樊噲、酈商、周勃、灌婴数十城，今天也要被诛灭。

贾谊还历数了诸侯王的宫室、百官、服饰等制度比拟于天

子的情景。天子的相，称丞相，佩黄金之印，诸侯的相也称丞相，也佩黄金之印，食二千石的俸禄。丞相之尊相同，当然天子与诸侯也同等尊贵。天子的卫御为太仆，俸禄是二千石，诸侯的卫御依照此例。天子的母亲为太后，诸侯的母亲也称太后，天子之妃为后，诸侯之妃也称后。妻已同，那么丈夫之尊也就无差别。天子与诸侯的宫门都叫司子，天子诸侯之言都为令，天子诸侯均卑称陛下，天子诸侯乘车均叫乘舆，天子诸侯无尊卑之差，无君臣之别，这是造成叛逆的条件。贾谊认为人生下来的面貌没有尊卑贵贱的差别，只有用人为方法加以区别。在等级、势力、衣服、号令等制度和名称上“君不疑（拟）于其臣，而臣不惑于其君。”（《新书·等齐》）才能上下相安。

对于这个问题《黄老帛书》也有所涉及，《帛书》成书虽比贾谊的《新书》要早，作者毕竟耳闻目睹汉初异姓王叛乱的历史，因此《帛书》中再三强调君臣不得相拟，书中说：“天子之地方千里，诸侯百里，所以联合之也。故立天子者，不使诸侯疑焉。立正敌（嫡）者，□不使庶孽疑焉。立正妻者，不使婢（嬖）妾疑焉。疑则相伤，杂则相方。”（《称》）这一段文字也见于《慎子·德立》、《韩非子·说疑》、《管子·君臣下》、《吕氏春秋·慎势》等先秦著作，旧话重提，在新的历史条件下是有针对性的。

《帛书》总结历史经验教训提出了国家灭亡的六个原因，称之为“六危”：“一曰适（嫡）子父。二曰大臣主。三曰谋臣〔离〕其志。四曰听诸侯之所废置。五曰左右比周以雍（壅）塞。六曰父兄党以僂。危不朕（胜），祸及于身。”（《经法·

亡论》) 汉初战乱之后统治者扫除烦苛, 与民休息, 人民安居乐业, 戮力耕作, 农民战争处于低潮。统治阶级内部的矛盾, 尤其是统治阶级上层的争权夺利成为政权的重大威胁, 如何处理君主与左右, 天子与诸侯, 君主与父兄的关系是国家生死存亡的关键, “六危”反映了这一时期统治阶级内部的关系。“六危”概括起来就是君臣易位。子夺父位、大臣主、谋臣得志、听任诸侯、左右朋比、父兄结党, 这些都是君臣易位的表现。《帛书》将此分得很细, 针对性很强, 甚至提出了“父兄党以僇”的问题。异姓王被基本清除干净之后, 刘邦大封同姓王, 虽然至惠帝、高后时代, 同姓王还没有作乱, 但是这种危险是存在的, 《帛书》对此是警觉的, 提出来以晓喻天子。

《帛书》还提出以六条标准作为划分国家存亡的界限, 名曰“六分”, “凡观国, 有六逆: 其子父, 其臣主, 虽强大不王。其□谋臣在外(立)位者, 其国不安, 其主不晋(悟)则社稷残。其主失立(位)则国无本, 臣不失处则下有根[国]忧而存。主失立(位)则国芒(荒), 臣失处则令不行, 此之(胃)谓顛(顛)国。主两则失其明, 男女挣(争)威, 国有乱兵, 此胃(谓)亡国。”(《经法·六分》)“六逆”也是讲的君臣关系。君臣各有一定的位置, 如果君臣位置颠倒, 或者君臣失掉各自的位置, 都是亡国的标志。《帛书》作者的用意是在加强中央集权。他认为对中央集权的危害不在于老百姓的造反, 也不在于经济措施的不完备, 而在于君臣位置不当。在君臣关系的问题上除了以上所说之外, 还有一个问题, 即后妃参政的问题。前边已经论证了《帛书》很可能成书于惠帝、

吕后年代，这一时期都是吕后专权，这一趋势在汉高祖时代即已显露苗头，《汉书·高后纪》载：高后“佐高祖定天下”，高祖末年，吕后已开始专权，卢绾曾对幸臣说：“非刘氏而王者，独我与长沙耳，往年汉族淮阴、诛彭越，皆吕后计。今上病，属任吕后。吕后妇人，专欲以事诛异姓王者及大功臣。”

（《汉书·韩彭英卢吴传》）从卢绾的话中可看出诛杀淮阴侯及彭越都是吕后的主意，高祖病重，将权交给吕后，可见吕后在高祖时代就已参政。陆贾早在汉高祖时就提出过“夫建功于天下者，必先修于闺门之内。”（《新语·慎微·第六》）虽然吕后执政，并没有给汉代历史带来什么祸害，但是在男尊女卑的时代，后妃专权，为人所不容。《帛书》的作者几次提到这个问题，书中说：“主两，男女分威，命曰大廛（迷），国中有师。”（《经法·六分》）所谓主两，很可能是影射高祖末年至惠帝时代，吕后与高祖，吕后与惠帝分威的政治局面。

至惠帝时代吕后则大权独揽，史书记载惠帝仁弱，吕后囚戚夫人并叫孝惠帝观人彘，孝惠帝大哭，而后生大病，一年多不曾起床，托人告诉太后说，这不是人干的事，我是太后的儿子，没有能力治理天下。孝惠帝日夜饮酒，不理朝政，国家政权实际上掌握在吕后手中。

《帛书》的作者不满吕后的专权，成书于吕后专权时期的《帛书》不得不隐姓埋名，托黄帝之口以讽当世。

### 《黄老帛书》对王权的探讨

秦始皇消灭六国，统一天下，结束了长期割据混战的局



面，缔造了一个空前统一的封建帝国，确立了中央集权的君主专制制度。秦始皇在位十几年，统一了全国的法令、文字、货币、度量衡，顺应了历史潮流，做了许多有利于国家统一的大事。秦始皇统一天下的丰功伟绩在继秦而起的汉代也受到赞扬。贾谊说：“秦并海内，兼诸侯，南面称帝，以养四海，天下之士斐然乡风，若是者何也？曰：近古之无王者久矣。周室卑微，王霸既歿，令不行于天下，是以诸侯力政，疆侵弱，众暴寡，兵革不休，士民罷敝。今秦南面而王天下，是上有天子也。既元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上，当此之时，守威定功，安危之本在于此矣。”（《史记·秦始皇本纪》）秦朝轰轰烈烈，却很快灭亡了。二世而亡的教训中，专制、独裁是个突出的问题。专制虽然对于建立中央集权的统一国家是不可或缺的，但对于巩固统治，对于封建社会的长治久安是有害的。这种弊端随着封建社会的延续越来越明显，贾谊指出：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权。”（同上）秦始皇推行绝对的王权，专擅独断，不受任何制约，秦朝皇帝玉玺上刻着“受命于天”，表示皇帝可以不向任何人负责。皇帝之命为制，令为诏，皇帝之言一出口就是制度，就是诏告，不容置疑，不能更改。李斯曾说：明君“独操主术以制听从之臣，而修其明法，故身尊而势重也。凡贤主者，必将能拂世磨俗，而废其所恶，立其所欲，故生则有尊重之势，死则有贤明之谥也。”（《史记·李斯列传》）李斯的这一主张就是要皇帝不顾世俗，不友群臣，唯个人意志为尊。秦始皇“为人天性刚戾自用，起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己”。（《史记·秦始皇本纪》）

建立一整套适合于大一统帝国所需的法律制度历来受到统治阶级的重视，汉代也是这样，虽然汉初的有识之士无一例外地否定秦的严刑峻法，但是对于建立法度却是毫不含糊的。陆贾反对秦的法治，但他却很重视法度：“故事不生于法度，道不本于天地，可言而不可行也。”（《新语·怀虑·第九》），这个问题也是《黄老帛书》致力于解决的问题。

《黄老帛书》给圣人君主设立了很多的限制：“耶（圣）〔人〕举事也，阖（合）于天地，顺于民，羊（祥）于鬼神，使民同利，万夫赖之，所胃（谓）义也，身载于前，主上用之，长利国家社稷，世利万夫百生（姓）（《十六经·前道》）圣人必须合于天，顺于民，与民同利，有利于国家、社稷长远利益，有利于万夫百姓的实际利益，不能逞一己私欲。

先秦的法既包括不成文的世俗习惯，也包括制度、法令、法律。秦汉法度一般指国家政治、经济各种制度、法令，而不是专指刑法。

《黄老帛书》力图去寻找法度的客观性，《帛书》第一篇为《经法》，这是一篇关于法度的经典。《道法》云：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者殛（也）。”法度是由道产生的，道是至高无上的、超越于时间、空间，但是道并不是与万物分成两截。而是在万物中得到体现“道无始而有应，其未来也，无之；其已来，如之。”（《称》）道虽然没有开始却可以在万物中实现，它没有来的时候，似乎不存在，却体现在万物中，使万物具有现在的这种样子。《帛书》把治国理民的成功经验抽象出来，使之具有超越一切的绝对性质，称之为道，这样的道能放之四海而皆准。“正道不台（殆），可后始。

乃可小夫，乃可国家。小夫得之以成，国家得之以宁。小国得之以守其野，大国〔得之以〕并兼天下，道有原而无端，用者实，弗用者藿。合之而涅于美，循之而有常。古之贤者，道是之行，知此道，地且天，鬼且人。以居军口，以居国其国昌。古之贤者，道是之行。”（《十六经·前道》）这种道是普遍真理，既可用于个人又可用于国家。用于个人能够成功遂事，用于国家可以获得安宁。小国运用这个道可以保国安邦，大国运用这个道可以统一天下。这个道并不是从天上掉下来的，而是总结古人经验，概括当前天时、地利、人事的情况而得出的。《帛书》还说：“〔黄帝〕令力黑浸行伏匿，周留（流）四国，以观无恒善之法，则力黑视（示）象（像），见黑则黑，见白则白……人则视（示）恚（镜），人静则静，人作则作。”（《十六经·观》）《帛书》借黄帝之口来论述定立法度的原则，力黑微服私访，秘密出行，周游四国，观察变幻无穷的世界，力黑观察自然现象，见到黑的事物制定黑的名称。见到白的事物定立白的名称，人世间该动的，制定动的法则，人世间该静的制定静的法则，完全没有主观的偏见和臆想，这样的道运用起来无穷尽。因此说“道有原而无端”。《帛书》还说：“故王者不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事”（《十六经·前道》），“前道”是治国的成熟经验。《帛书》对君主的权力作了一定的限制，既要知前道，又要知天时、地利、人事，要合于天地，要符合国家和百姓的利益。“是故君子卑身以从道，知（智）以辩之，强以行之，责道以并世，柔身以寺（待）之时。”（《十六经·前道》）一国之君没有什么个人的独立意志，理想的君主应该是

道的化身，君主在道面前是无能为力的，只能遵循，不能违反，只能因顺，不能反对，只能去认识，不能去造就，书中说：“故执道者之观于天下，毆（也），无执毆（也），无处也，无为毆（也），无私毆（也）。”（《经法·道法》）

“无执”是指不固执己见，“无处”是指不先入为主，不执着于一偏，“无为”指的是思想不受牵制。《韩非子·解老》说：“所以贵无为无思为虚者，谓其意无所志”，意思是不以一己之私意去判断是非曲直。《帛书》继承韩非这一思想，有这样的句子，“我不藏故，不挟陈。”（《十六经·结语》）也是无私意，不偏执，不主观臆断的意思。比《帛书》稍后一些成书的贾谊的《新书》在谈到君主治民时也强调君主主要无执无藏、无私，他说：“请问虚之接物何如？对曰：镜仪而居，无私无藏，美恶毕至，各得其当，衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其当，明主者，南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定，如鉴之应，如衡之称。”（《新书·道术》）以镜比喻人心之虚静，始于道家，《庄子·应帝王》曰：“尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”《帛书》也以镜比喻人，“人则视镜人静则静，人作则作”（《十六经·观》）。贾谊的思想与《帛书》在这一点上是一致的。君王要治国理民，首先要端正认识路线，要抛弃个人的偏见臆想，排除主观的干扰，治国理民要符合客观自然，不能够想当然，不去干扰社会既定秩序就可以使社会从无序走向有序。贾谊和《帛书》的作者均重视道的威力，其目的是很明确的，就是以道为天地立极，为人主立极。《帛书》认为遵循道就能够驾驭自然和社会，“故唯执

〔道〕者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主。故能至素至精，恉（浩）弥无刑（形），然后可以为天下正”（《经法·道法》）。执道者能认识天道之反复，通达君臣的界限，洞察万物的始终。执道者不先入为主，才能够观察得最精微而无所遗漏，这样就可以为天下制定法度。《帛书》中所宣传的理想君主与秦始皇正好相反，秦始皇独裁、专制，以一己之喜怒哀乐为天下制定法度。《帛书》认为道至高无上，威力无穷，执道者才“可以为天下正”。君主的行为要受到道的制约。《帛书》苦口婆心地劝说：“王公若知之，国家之幸也。”（同上）可见《帛书》并非空发议论而是为君主、为皇帝设道德，立规矩，以道去制约限制皇帝。

法度是道的体现，道是法度的根据。法是赫然显明的，道是隐微不明的。韩非说“法者，编著之图籍，设立于官府，而布之于百姓者也。”（《韩非子·难三》）这与《帛书》中说的“其明者以为法，而微道是行”（《十六经·姓争》、《十六经·观》）是一致的。《帛书》的道具有规律、本质的意思，法度是道在国家政治经济制度中的体现。

《经法》所包括的《道法》、《国次》、《君正》、《六分》、《四度》讲的都是法度。《国次》讲的是兼人之国的法度，兼并别国要有一定的限度，即“兼之而勿擅”，“过极失当”。超过了一定的限度国危破亡。《君正》的“正”是准则规矩的意思，讲的是君主治理国家的法度，前三年要施德，后三年要施刑，这才是战胜守固之道。《六分》讲的是国家存亡的六个界限，“六顺”是处理君臣关系的法度，君臣关系如果遵照

“六顺”这种法度处理，就能做到地广、人众、兵强，天下无敌。《四度》讲的是处理君臣、贤不肖、动静、生杀所应遵循的法度，君臣当位、贤不肖各居其位、动静参于天地，诛禁时当，是处理这四个方面的标准。《论》、《亡论》、《论约》、《名理》也是从不同的角度谈法度问题。《帛书》的作者力图概括社会政治生活中的法度，并且给法度以客观依据，把法度看作是客观的，是依据于道的，而不是君主的随心所欲。君主制定了法度，就要使法度实施、推广、实现，君主绝对没有权利去违反法度。书中说：“故执道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢废〔也〕。口能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”（《经法·道法》）君主不仅需要执行法度，治国理民，还必须以法度约束自己，这样才能够不受迷惑，因此说法度也是君主的行动准则，是正己、治身的根据，法度是君主的行动指南。《帛书》把君主用法度去端正自己叫做正度，书中说

“黄帝问闾冉曰：吾欲布施五正，焉止焉始？对曰：始在于身。中有正度，后及外人。外内交缡（接），乃正于事之所成。黄帝曰：吾既正既静，吾国家甯（愈）不定，若何？对曰：后中实而外正，何患不定。左执规，右执矩（矩），何患天下？男女半遇，何患于国？五正既布，以司五明。左右执规，以寺（待）逆兵。黄帝曰：吾身未自知，若何？对曰：后身未自知，乃深伏于渊，以求内刑（型），内刑（型）已得，后口自知屈后身。”

（《十六经·五正》）

这里说君主立五政，待逆兵，首先要中有正度，要求内型，要

“中实”，要“屈后身”，言行要以法度为准则，克制自己的私意和欲望，国家“何患不定”！

以法度去治国理民是无为之治，“是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符。”（《经法·名理》）是非都有一定的界限，以法度作为标准去判断是非，那么个人只要虚下心来谨慎地审视就可以了。《帛书》中说：“刑（形）恒自定，是我俞（愈）静。口事恒自钅（施），是我无为。”（《十六经·结语》）社会的人事以法度为标准，各有其秩序，各有其分位，这样就可实行清静无为的统治。

### 《黄老帛书》的刑德思想

汉初统治者在总结秦二世而亡的教训时，特别注意到严刑酷法的恶劣作用，因此刑德、礼法关系成为汉初政治思想中的重要组成部分。

陆贾在《新语》中几次提到秦严刑峻法的教训：

“秦始皇帝设为车裂之诛，以斂奸邪。筑长城于戎境，以备胡越。征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国。蒙恬讨乱于外，李斯治法于内。事逾烦，天下逾乱；法逾滋，而奸逾炽；兵马益设，而敌人愈多。秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也。”（《新语·无为第四》）

“秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患。”（《辅政第三》）

“秦二世尚刑而亡。”（《道基第一》）

这种以刑罚为巢的统治方法加剧了统治阶级与被统治阶级的矛盾，也加剧了统治阶级之间的矛盾。陈胜吴广振臂一呼，天下响应。秦朝政权顷刻瓦解。这说明秦朝的封建统治阶级尚处于幼稚时期，他们对国家性质的认识存在着片面性，只认识到国家具有镇压的职能，而忽略国家尚有安抚百姓，把矛盾维持在秩序范围内的功能。汉初的统治阶级从秦亡的教训中认识到统治者必须缓和矛盾，推行仁义之治，才能够长治久安。陆贾为汉高祖设计了一套无为而治的统治蓝图，这套无为之治是以兴仁义废刑罚为宗旨的：

“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，然天下治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，奉供来臻，越裳之君，重译来朝，故无为也。”（《新语·无为第四》）

这是道家的无为与儒家仁义的结合，是陆贾所理想的社会。值得注意的是陆贾把仁义作为治国之根本，而把刑罚看作辅助的手段。他认为仁义是教导人们向善的根本，“夫法令者所以诛恶，非所以劝善。”（《新语·无为第四》）法令不能勉励人们向善。赏善罚恶是用来润色的，与兴办学校，教育人们的功用差不多，罚恶被陆贾看作无足轻重的事情。由此可以推想陆贾所说的罚恶恐怕也仅是批评疏导不见得需要什么刑法了。陆贾时代，汉开国伊始，总结秦尚刑而亡的教训，不免矫枉过正，低估了刑罚的作用，这也反映了汉代的统治阶级在寻找新的统治手段的过程中尚处于摸索阶段。从汉高祖登基到驾崩的



十多年的时间中，异姓王前后谋反，刘邦东征西讨，没有片刻安息，最后死于黥布的流矢。血与火的现实使统治阶级清醒地认识到，只行仁义、德教，于治无益。因此刑与德又重新被提出来加以讨论。

成书于惠帝吕后时代的《帛书》对刑德关系进行了深入的探讨，主张“刑德相养”缺一不可，书中说：“刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈口无匡。”（《十六经·观》）“天德皇皇，非刑不行。缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若成。”（《十六经·姓争》）刑德两方面相辅相成，就像日月相望一样缺一不可，刑德相养的思想是汉代统治阶级吸取了秦尚刑而亡的教训，又经历了异姓诸侯王的谋反后得出来的较为全面的统治策略。刑德是不可或缺的两手统治策略，国家的职能既要有刑罚，对叛逆进行镇压，又需要仁义教化，以缓和对立阶级以及统治阶级内部的矛盾。“刑德相养”的提出说明汉代统治阶级在探索统治方法时已逐渐成熟起来。

《帛书》的刑有两方面的内容：一方面是伐乱禁暴，一方面是实行法治。伐乱禁暴，《帛书》以蚩尤为例，黄帝在神前宣誓，反义逆时，反义背宗，将受到蚩尤同样的刑罚，处以死刑。在《十六经·正乱》中更具体地描述了黄帝对蚩尤的惩罚：擒拿蚩尤之后，剥了他的皮做成箭靶，让人射，多中者有赏。剪了蚩尤的头发挂在宫中，名之为蚩尤之旗。用毛把蚩尤的胃填起来作成鞠，让人扔着玩。将蚩尤的肉剁成碎末，让天下人吮吸。黄帝认为蚩尤是罪有应得，不能赦免，书中说“乱民，绝道，反义逆时，非而行之，过极失当，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅兴兵，视之蚩尤、共工。”（《十六经·

正乱》) 黄帝对蚩尤所施行的刑罚, 其程度之残酷, 连秦代也相形见绌。可见黄老之治并不是不要刑罚, 不仅要, 而且要以此警喻后人: “谨守吾正名, 毋失吾恒刑, 以视(示)后人。”

(同上) 这种严酷的刑罚只适用于像蚩尤这样的叛逆。

《帛书》认为, 诛伐象蚩尤这种反义背宗的人是正义的, 对他的惩罚是“天刑”。书中说: “凡犯禁绝理, 天诛必至”, “逆节果成, 天将不盈其命, 而重其刑。”(《经法·亡论》) “不循天常, 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。”(《经法·论约》) “天诛”、“天刑”都是指老天爷的惩罚。《帛书》中并没有明显的有神论思想, 从书中的整个倾向看, 作者强调遵循客观规律, 强调发挥人的主观能动作用, 提出“天诛”“天刑”是为了强调惩罚的合理性, 正义性。所谓“逆节”指的是违反天道的罪恶行为。

“逆成”指的是不遵循天常, 养死伐生。什么是“当罪”, 什么是“犯禁绝理”呢? 《帛书》有非常具体的解释: “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。”(《经法·论》) 这句话具有普遍意义, 放在哪个朝代都是适用的。在汉初说这样的话, 针对性却是极强的。“臣不亲其上”“逆之所在”, 当然是指叛逆的诸侯了。《帛书》也把刑叫做“武”, “因天之杀也以伐死, 胃(谓)之武”(《经法·君正》), “诛口时当, 胃(谓)之武。”(《经法·四度》) 惩罚要恰到好处不能超过限度。

《帛书》屡次出现“达刑”这个词, “抹(昧)利, 襦传, 达刑, 为乱首, 为怨媒, 此五者祸皆反自及也。”(《经法·亡论》) 《十六经·观》中说: “不达天刑, 不襦不传。”

这里的“达”有超过的意思。在实行诛罚时，要有一个限度，这个限度不是人为的，是受客观规律的制约，超过这个限度反而要受惩罚。书中说：“兴兵失理，所伐不当，天降二殃（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。”（《经法·亡论》）“先天”“后命”都是指违反自然规律，诛罚超过一定限度，继续杀服民，戮降人，甚至妻其子女，修其城郭，处其廊庙，都是过极失当，动极不静，功成不止的行动。伐乱禁暴要抓住时机，等待叛逆者恶贯满盈，“待其逆节所穷”一举歼灭它。不能够错过时机，错过时机，“当断不断，反受其乱。”（《十六经·观》、《十六经·兵容》）甚至要亡地更君。

《帛书》中的刑一般指诛禁伐暴，个别的也指对老百姓进行刑法之治，《经法·君正》中说：“五年以刑正，则民不幸（倖）”，“以刑正者，罪杀不赦（也）。”对老百姓进行刑法之治，该惩罚的不能赦免。严格按法制办事，老百姓就不会存侥幸心理。《帛书》对这方面并不十分强调，这是由于汉初之民安居乐业，休养生息，没有造反的苗头，对统治阶级还未造成威胁。《帛书》的刑德思想比陆贾更切合实际。陆贾没有区分诛伐叛逆与对下实行法治两个方面的内容，将坚甲利兵、深刑刻法一概加以排斥。《帛书》则不然，它大大宣扬了诛伐叛逆合于天道，对百姓则主张先德后刑。

对汉初的无为之治人们往往有片面的理解，仿佛汉初只是“刑措几致不用”，而忽略了对叛逆必须进行诛伐这一个方面。我们从《帛书》可以了解到汉初无为之治的全貌。应该

说，无为之治是针对秦朝严刑峻法、横征暴敛提出来的与民休息的统治方针。同时也应该注意到汉初政治还有另一个方面，即对叛逆的诸侯王要坚决镇压，不能手软，不能错过时机。这两方面才是汉初政治的全貌。《帛书》对此做了全面的概括：

“以其有事起之，则天下听，以其无事安之，则天下静，名实不相应则定，名实不相应则静（争）。”（《经法·论》）  
（第一个“不”为衍字）

《帛书》中的德，指的不是对老百姓进行仁义教化。虽然老百姓的忠孝节悌对于巩固封建统治是非常重要的，但《帛书》并不怎么强调这一方面。《帛书》注重的是君主在进行统治时如何节制自己的奢欲。《帛书》作者认为，“德”主要是用来要求君主的。《帛书》在讨论治民时更强调为君之道，书中说：“不知王述（術），不王天下。知王〔術〕者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），饮食喜乐而不面（湏）康，玩好景好而不惑心。”（《经法·六分》）君主的为王之术，就是要适当节制自己的欲望，在享乐中要做到不禽荒，不湏康，不惑心的地步，不能超过这一限度。要让老百姓向善，首先君主要有德行，书中说：“无父之行，不得子之用。无母之德，不能尽民之力。父母之行备，则天地之德也。”（《经法·君正》）父母与子女这对矛盾中，主要方面在父母。君主有爱慈的德行，老百姓就能尽心竭力，报效君主和国家。《帛书》的作者是很懂得统治术的，“是故为人主者，时控三乐，毋乱民功，毋逆天时，然则五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋），君臣上下，交得其志。”（《十六经·观》）“宫室过度，上帝所亚（恶），为者弗居，唯（虽）居必路。·减衣衾，泊（薄）棺

棹，禁也。疾役可发泽，禁也。草茨可浅林，禁也。”（《称》）  
适时节制三乐，宫室适度，减衣薄棺，是对君主奢侈的限制。  
从限制的内容看，《帛书》吸取了秦二世而亡的教训，是有的放矢的。陆贾在总结秦亡汉兴时指出：“秦始皇骄奢靡丽，好作高台榭，广宫室。则天下豪富制屋宅者，莫不仿之，设房闼，备厩库，缮雕琢刻画之好，傅玄黄琦玮之色，以乱制度。”（《新语·无为第四》）奢侈腐化是秦亡的教训，有目共睹，《帛书》也极重视。

《帛书》认为，德不仅包括节制个人的私欲，还应该施惠于民。“吾爱民而民不亡，吾爱地而地不兄（旷）”（《十六经·立命》）“兼爱无私，则民亲上”（《经法·君正》）“伏未爱民，与天同道”（《十六经·观》）。如何爱民呢，就是要不扰民，与民休息，使人民安居乐业，男耕女织。“万民之恒事，男农，女工”，“使民之恒度，去私而立公。”（《经法·道法》），私即个人之私欲，公指公共之利益。具体的措施要省苛事，节赋敛，毋夺民时。书中说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，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（‘苛事’上疑脱一‘省’字，作者注），节赋敛，毋夺民时，治之安。”（《经法·君正》）这说明统治阶级从秦亡的教训中已深切地体会到了对农民的剥夺和压榨必须维持在一定的限度内，超过了这个限度，不仅无利可图，反而会引起官逼民反的后果。秦朝横征无度，修长城，起阿房宫，丁壮背井离乡，老幼转死沟壑。这活生生的历史现实使汉代的统治者学会了如何去统治人民。贤明的君主必须体卹民情，爱之惠之，

这是巩固统治的基础。同时也是汉初无为之治的一个重要方面。

《帛书》在论述刑德关系时提出先德后刑的思想。先德后刑包含两层意思：一、在一年中春夏行德，秋冬行刑。春夏是万物复苏生长的时机，百姓忙于农事，这时不能滋扰百姓，要使他们安静地从事农业生产。秋冬，万物雕零，农业生产告一段落，这时可以征讨，可以以刑罚惩治坏人。该动则动，该静则静：“静作得时，天地与之，静作失时，天地夺之。”（《十六经·姓争》）“时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之〔客〕。”（《十六经·姓争》）施德则静，施刑则动，动静要按时令进行。该施德不去施德，国家不会安定，该行刑而不去行刑，时间不断循环，人会失掉时机，处于被动的地位。

“天地夺之”、“天地与之”的关键是看人们如何利用时令。错过时机《帛书》称之为“阳察”“阴蔽”。《帛书》几次提到这个问题，“夫是故使民毋人执，举事勿阳察，力地毋阴蔽。阴蔽者土芒（荒），阳察者夺光，人执者执兵。”（《十六经·观》）“毋阳窃，毋阴窃，毋土蔽，毋故执，毋党别。阳窃者天夺〔其光，阴窃〕者土地芒（荒），土蔽者天加之以兵，人执者流之四方，党别〔者〕口内相功（攻），阳窃者疾，阴窃者几（饥），土蔽者亡地，人执者失民，党别者乱，此胃（谓）五逆。”（《经法·国次》）什么是“阳察”“阴察”呢？具体地说：“其时赢而事绌，阴节复次，地尤复收。正名修刑，执（螽）虫不出，雪霜复清，孟谷乃萧（肃），此材（灾）口生，如此者举事将不成。其时绌而事赢，阳节复次，地尤不收、正名施（驰）刑，执（螽）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。”

（《十六经·观》）时节为春夏，是赢满生长的季节，应该施德、行赏，让人们静心从事生产。这时如果行刑，就如同秋冬早来一样，灾祸就要降临了，不合时宜地或过多地使用阴，使用刑，就是“阴蔽”或“阴窃”。时节为秋冬，草木凋零，应该按照时节行刑。如果这时不行刑，反而施德行赏，做春夏该做的事，阳节已经过去，让阳节重新出现，这就是“阳察”或“阳窃”。这是以一年为例具体解释“阳窃”、“阴窃”，推而广之就是要抓住时机，“圣人不朽，时变是守”，不要超前或落后时节。。什么是“人执”呢？即执着于自己的私欲，执着于自己的意志。一旦“人执”就引起反抗，即“人执者执兵”。稍后于《黄老帛书》的《论六家要旨》在谈到这一问题时也吸收了这一思想，“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。故曰：‘圣人不朽，时变是守’”（《史记·太史公自序》），不为物先，不为物后，就是“毋为阴窃”“毋为阳察”“毋为人执”的意思。先德后刑的第二层意思是在七年中前三年要施行德治，后三年讨伐叛逆，推行法治。《帛书》以七年为一个单元，书中说：“一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，〔五年而以刑正，六年而〕民畏敬，七年而可以正（征）。”（《经法·君正》）什么是“从其俗”呢？就是顺民心。什么是“用其德”呢？使男女戮力耕作，这就是对老百姓的爱勉之德。什么是“民有得”呢？开放山林川泽之禁，减少关口市场的征税，让百姓有利可图。第四年，按照什伍的方法把人民组织起来，以任人唯贤的方针选拔官吏。第五年就可以对百姓实行法治。第七年就可以禁暴伐乱。第一、

二、三年是施德，第五、六、七年是行刑。尤其值得注意的是第三年“民有得者”。“有得者，发禁柁（驰）关市之正（征）也”（《经法·君正》），这里记载了一个历史事实，《史记·平准书》中记载：“孝惠、高后时，为天下初定，复弛商贾之律，然市井之子孙，亦不得仕宦为吏。”可见《帛书》并不是凭空想像，并不是只在理想中构造德治，是有历史根据的。对人民施以恩惠，“国无盗贼，诈伪不生，民无邪心，衣食足，衣食足而刑伐（罚）必也”。“民富则有佢（耻），有佢（耻）则号令成俗而刑罚不犯，号令成俗而刑伐（罚）不犯则守固单（战）朕（胜）之道也。”（《经法·君正》）在《帛书》中强调对人民施以德行，刑罚仅起润色的作用。《帛书》的刑，主要指征伐。前三年的施德，百姓富足，为保卫劳动成果，百姓也会拼命作战，“以有余守，不可拔也。以不足功（攻），反自伐也。”（《经法·君正》）

《帛书》先德后刑的思想正反映了汉初政治。曹参在任孝惠帝相国时“见人之有细过，掩匿复盖之，府中无事。”（《汉书·萧何曹参传》）“孝景、高后之时，海内得离战国之苦，君臣俱欲无为，故惠帝拱己，高后女主制政，不出房闼，而天下晏然，刑罚罕用，民务稼穡，衣食滋殖。”（《汉书·吕后纪》）民务稼穡，衣食滋殖正是《帛书》所反映的德治的结果。刑罚罕用，恰与《帛书》所反映的刑罚不犯相符合。

《黄老帛书》的刑德思想反映了汉初的政治现实，对叛逆的诸侯王要坚决镇压，绝不手软，以巩固新建立的政权；对百姓实行德政，与民休息，以恢复和发展生产。《帛书》的刑德思想有的放矢，是对汉初政治的概括和总结。



## 《黄老帛书》的道与刑名法度思想

《帛书》中最高的哲学范畴是道，道是超越时间、空间的绝对。“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。”

（《道原》）具体的事物受时间空间的限制，有形有名，因而是相对的，只有道无形、无名，万物不能制约它。《帛书》对道的无限性、绝对性描述得很多，但作者并不是把道高高挂起，如果真是这样，那么道就是空洞的，抽象的，这样的哲学体系是没有生命力的。《帛书》把道下降到政治实际与人生实际中来，因此道有贯通万物的功能，书中说：“天弗能复（覆），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（蛟）饶（蛟），鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走，万物得之以生，百事得之以成。”（《道原》）道贯通万物，是万物赖以生灭、变化的根据，是宇宙的总规律。道可以成就大大小小的事物，能盈于四海之内，能附于阴阳，是鱼、鸟、兽、虫存在的依据。《帛书》的作者只要求道能够作为万物的根据就可以了，至于道是在天地之前产生的，还是在天地之后产生的；道是物质的精气，还是精神性的概念，《帛书》的作者并不认真追究。道有时似乎产生在天地之后：“有物始口，建于地而洫（溢）于天，莫见其刑（形），大盈冬（终）天地之间而莫知其名。”

（《经法·名理》）这里的天地好像先于道而生成。有时道又被描绘成产生一切的总根源。“虚无刑（形），其餐冥冥，万

物之所从生。”（《经法·道法》）万物应该包括天地，天地万物由虚无无形之道产生。道是物质呢，还是精神呢？在《帛书》中也是模糊的，“恒无之初，迺同大虚，虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不貳（熙），古（故）未有以，万物莫以。古（故）无有刑（形），大迺无名。”（《道原》）若把湿湿梦梦的道设想为混沌沌沌的精气也未尝不可，如果把恒无之初的道设想为绝对精神的第一阶段也是说得通的。因为精神本身是无形无名的，要描述它，难免要使用一些描述具体事物的词汇如“湿湿梦梦”等。《帛书》并不是要建立一整套宇宙发生发展的学说，它的目的是为其设想的一系列治国理民的法度措施寻找统宗和根据。道只要能贯通于万物之中，就可以满足作者的要求，至于道是精神的，还是物质的，这个问题，在老庄那里就是模糊的，发展到《黄老帛书》的这一阶段，道的性质仍然是混沌、含糊的。

《黄老帛书》的哲学思想最有特色的是它的刑名法度思想，这一思想集中地融铸了儒、法、名、墨、阴阳、道各家学说。

前面已经谈到法度问题，主要是从限制君权的政治角度谈的，下边再从哲学角度来谈这个问题。在道与法度中间，还有一个刑名问题。

万物的形名从根本上说不是人所创造、人所规定的。

“虚无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，则黑白之分已……。是故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑（形）名已立，声号已建，则无

所逃迹匿正矣。（《经法·道法》）

《帛书》作者认为，有形名的东西不能独立存在，必须依据于虚无形的道。对于道来说有形名的具体事物是道的必然产物。对于人来说形名则自为形名，形名得之于道，而不假之于“人为”、“人执”、“人私”、“人处”。《帛书》把自然社会一切事物的性质用形名加以概括，“形”是可见可触的形状、状态，“名”是关于事物的概念。书中说：“凡事无小大，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名刑（形）已定，物自为正。”

（《经法·道法》）这里强调事物大小、体积和形状都是自己而然，不需人为的干涉。逆、顺、死、生的性质也是得之自然。“正”是标准、尺度的意思。名形确定了，事物就有了标准、尺度，因此以形名去观察事物，事物的是非曲直就不能逃脱这一标准。书中说的“形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正”（同上），就是这个意思。《帛书》在形名问题上排斥人为，而强调道的作用和功能。

道如何发挥作用呢？道在天地人各个领域均有各自的规律，各自的标准，各自的尺度：

“规之内曰员（圆），矩（矩）之内曰〔方〕，〔县〕之下曰正，水之曰平，尺寸之度曰小大短长，权衡之称曰轻重不爽，斗石之量曰小（少）多有数。八度者，用之稽也。日月星辰之期，四时之度，〔动静〕之立（位），外内之处，天之稽也。高〔下〕不蔽〔蔽〕其刑（形），美亚（恶）不匿其请（情），地之稽也。君臣不失其立（位），士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也。美亚（恶）有名，逆顺有刑（形），请

（情）伪有实，王公执口以为天下正。”（《经法·四度》）

稽为标准之意。规矩、准绳、水平、尺寸、权衡、斗石是各种器皿的尺度、标准，是名。而方圆、平正、多少是物之形。四时、动静，外内是天之形；“天之稽”是天体运行的标准，是关于天的概念，是名。高下美恶各有其情，是地之形；“地之稽”是对地之形的概括，是名。君、臣、士各有职责、分位，是用人之形；关于分位职责的制度，是用人的标准，即“用人之稽”，是名。各个领域均有各自的标准和尺度，只要用这些标准和尺度去衡量新的事物，事物则不能隐匿其实情。万物在道的统辖下，各有其分位，各有其规律，任何事物都不能超越其分位，都不能逃脱其规律。形是特殊的，名是对形的概括，具有普遍性。以“天之稽”、“地之稽”、“用人之稽”、“天下正”为指导去衡量新的事物，这又从普遍走向特殊。形名关系包含着认识的规律和次序。

名是对形的抽象和概括，名也可以叫做理，因此《帛书》中“名理”常连称，《经法》就有《名理》篇，篇中说：“天下有事，必审其名。名口口循名厖（究）理之所之，是必为福，非必为祲（灾）。”“审察名理名冬（终）始，是胃（谓）厖（究）理。”名理实际上是一回事，对形来说就是名，对道来说就是理。名不能脱离形，名又是道的体现，是道散布在具体事物中呈现出的特殊性。《帛书》作者还主张从名入手去探索名后边隐藏着的道，这样特殊之名就可以归宗于统一的道。

《帛书》称之为“循名复一”，书中说：

“一者，道其本也，……一之解，察于天地。一之

理，施于四海，何以知綢之至，远近之稽？夫唯一不失，一以瓠（趋）化，少以知多。夫达望四海，困极上下，四乡（向）相抱（抱），各以其道。夫百言有本，千言有要，万〔言〕有蕙（总）。万物之多，皆阅一空。”

（《十六经·成法》）

一就是道，道可以显明于天地，布施于四海。万物错综复杂，充满于无限的时间和空间。都必须以道为其宗主。人们就可以从具体事物着眼去摸索其依据的道，这样万物也就统一了。道散在万物，为万物之形，万物之名，人们又可以从名去探索道，这就是从道开始经过万物又复归于道的逻辑过程。

形名应该是符合的，也就是说事物的概念必须符合事物的真实情况，“形名出声，声实调合，祸材（灾）废立，如景（影）之随（随）刑（形），如向（响）之随（随）声，如衡之不臧（藏）重与轻。”（《经法·名理》）也就是说形与名，声与实一定要符合，就像形与影、声与响、衡与轻重一样相随相合。

名实相应所得的概念是正确的，因此就可以以名为尺度去判断是非曲直，“达于名实〔相〕应，尽知请（情）伪而不惑”（《经法·论》），“名实不（‘不’为衍字，作者注）相应则定，名实不相应则静（争）。”（《经法·论》）《帛书》将形名关系分成三类，一类是“正名”，一类是“倚名”，一类是“无名”。“正名”就是形名相符，事物各安其位，就可相安无事。“倚名”就是名实不相符，名实不符就会发生动乱。第三“无名”是君主刚愎自用，擅制名法，必然灭亡。

君主依据于事物之形名制定法度，以法度为标准去治理国

家，驾驭群臣，统治人民。《帛书》讲了“天之稽”“地之稽”，最终目的是为了制定治理国家中所需要的法则、规矩，因而说法度是“正之至”。在《帛书》中形名与法度有所区别，一般地说形名用于自然界的事物如天地万物；法度用于社会领域。形名、法度虽然均须依赖于道才得以存在，但在自然界中各种法则是自发地起作用，不管人们是否认识它或把握它，自然法则不以人们意志为转移而存在着。因此《帛书》往往强调“形恒自定，名恒自立”。而在社会领域中，运动的主体是人，人总是具有一定的目的和动机，具有主观能动作用，人们从不同的立场看待社会上的事物并按照自己的认识去改造社会。因而在社会生活中就需要对社会生活进行观察和思考，以制定符合社会实际的法规、条令。因此说法度不像自然事物的形名可以自定，《帛书》认为必须由圣人制定，“故执道者生法而弗敢犯也。”（《经法·道法》）

《帛书》中还有名法连称的地方，《经法·论》中有“二曰倚名法而乱”，不正名法，则产生混乱。《十六经·姓争》中有“居则有法，动作循名，其事若易成”，“居则无法，动作爽名。是以僂受其刑。”以法度处理事情，也就是要按照名去动作，事情一定成功，不以法度处理事情，也就是动作不符合名，因而要被诛戮，受到惩罚。名法连称，能够看出由刑名引出法度来。书中说：

“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）名已定，逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处。然后参之于天地之恒道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万举不失理，论天下而无遗笑。”

（《经法·论约》）

定祸福、死生、存亡、兴坏之所在，就是说在为国家制定法度，制定法令时首先要求审其形名。

审其形名所包含的内容极多。《帛书》用形名法度融铸儒、法、名、墨各家治国之道。儒、法、名、墨、阴阳各有一套治国理民的方法；这些方法都是具体的，各有一定的实用范围，例如儒家讲究以礼去调整君臣关系，法家主张法术势相结合，阴阳家主张随顺四时变化制定政策，墨家主张强本节用。在道家看来这些政策均是有形有名的，《帛书》主张以无形无名的道去统归各家，使各家的方法在道的统御下各安其位，各自发挥独特的性能。审其形名也包括着审视各家治国的具体方法。

《帛书》主张用刑罚去诛戮、镇压叛逆的诸侯王，君臣之位应是君君、臣臣、上上、下下、亲亲、尊尊。诸侯王权利拟于天子，进而犯上作乱，“是名实不符”。“名实不相应则争。”（《经法·论》）镇压叛乱是端正名分，“提正名以伐，得所欲而止。”（《称》）叛乱的诸侯王破坏了尊主卑臣的原则，对其进行惩罚，这是法家思想。

形名思想本是名家喜欢谈论的逻辑问题，恰如司马谈所说：“若夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”（《论六家要旨》）名家仅在形名上绕圈子。《帛书》吸取了“控名责实”这一点，向前发展，使形名有所统归，从有形推向无形。以道去贯通形名，因而形名法度就隶属于道家的系统之下。

《帛书》对儒家思想也有所吸收，司马谈说：儒家“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”（《论六家要旨》《史记·太史公自序》）《帛书》以阴阳比喻君臣、父

子、夫妇、长幼，书中说：“主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴。父〕阳〔子〕阴。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕……诸阳者法天，天贵正，过正曰诡口口口口祭乃反。诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。”

（《称》）这段话与《十六经·果童》“地俗德以静，而天正名以作”的意思相对应。天的功能是端正四时、动静、内外的分位，地的德是静。天地二者之间天处于主导地位，天按一定的规律、分位运动，地处于服从的地位，一切唯天是从。将君臣、父子、夫妇，长幼之尊卑用阴阳的模式加以固定化，这是儒家思想，也包含了阴阳家的成分。

《帛书》认为，要随顺于春生、夏长，秋收、冬藏四季变化的规律而施行刑德之治，春夏施行德治，秋冬施行刑罚，这是阴阳家的思想，司马谈说：“夫春生、夏长，秋收、冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰‘四时之大顺，不可失也’。”（《论六家要旨》《史记·太史公自序》）

自然社会，万事万物各有自己的特殊性质，各有自身的特规律，万事万物在整个宇宙的秩序中各有自己的名分，各有自己的位置。执政者的任务就是认识这些规律，掌握这种秩序，进而制定相应的法度。因而君主就可以实行无为而治，书中说：“欲知得失请（情），必审名察刑（形），刑（形）恒自定，是我俞（愈）静。口事恒自恒（施），是我无为。”

（《十六经·结语》）万事万物依据于道各得其形名，分位，君主不必过多干涉，去扰乱既定的秩序，只需审察形名制定法度就可以了。这样就由形名还原为道家的无为。《黄老帛书》的无为不是否认人生实际与政治实际的消极的无为，黄老哲学



吸收了儒、法、名、墨各家治国思想，将各家的长处用道贯通在一起，使其在形名的框架下，各得其分位。通过一个否定之否定的过程产生了一个积极的全新的无为之治。

黄老的刑名思想不是先秦法家的刑名法术思想。韩非的刑名法术主要是为了防止大臣的营私舞弊，韩非说：“人主将欲禁奸，则审合刑名者，言与事也，为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。”（《韩非子·二柄第七》）在帛书作者看来这只是刑名之学的一个组成部分，形名之学包含的东西比这要广泛得多。

### 贵柔守雌的策略思想

《帛书》主张贵柔守雌的策略思想，“大庭（庭）之有天下也，安徐正静，柔节先定。晁湿共（恭）俭（俭）卑约生柔，常后而不失体（体）。”（《十六经·顺道》）大庭氏是传说中远古帝王之名号。这段话是力黑回答黄帝关于大庭氏治理天下的方法。要以柔为主，常后不先。

《帛书》的贵柔守雌的前提是顺道，道贯通一切，为万物之宗主，因而人在道面前只应随顺，不能逞强。“中清（情）不刺，执一毋求。”（《十六经·顺道》）意思是说心中安静，不急躁，把握住道，别无它求。君子要以道治国、修身，要把自己与道融为一体。唯道是从，放弃自己的私欲和偏见，因此君主只要去体认这种道就行了，“故唯耶（圣）人能察无刑（形），能听无〔声〕，知虚之实，后能大虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。服此道者，是胃（谓）能精。

明者固能察极，知人之所不能知，人服人之所不能得。”（《道原》）；“袭”为袭合，“盈”同赢，过度，不盈不过度，恰到好处。“服”是顺从的意思。“能精”是精明之意。“服人”之“服”为“得”之意。圣人能了解无形、无声，能够认识虚无的实质，因而能够体现虚无。圣人可以贯通天地万物，与之周合而不会过度。顺从道的人是极精明的，这样的人能洞察万物之根本，知道一般人所不可能知道的事情，得到一般人不能够获得的效果。《帛书》的贵柔守雌从本体论通向了认识论。

将顺道这一原则用于社会就是实行无为之治，与民休息。

《帛书》在《十六经·顺道》中指出：“正信以仁，兹（慈）惠以爱人，端正勇，弗敢以先人。”圣人根据道制定法度，对老百姓要慈惠仁信与民休息，这恰是汉初的无为之治，在前边已谈了，这里不再重复。

顺道不仅适用于平时也适用于战时，用兵上也要贵柔守雌，书中说：

“单（战）视（示）不敢，明执不能。守弱节能坚之，胥雄节之穷而因之。若此者其民劳不口，几（饥）不怡（怠），死不冤（怨）。不广（旷）其众，不以兵邾，不为乱首，不为冤（怨）媒，不阴谋，不擅断疑，不谋削人之野，不谋劫人之宇。慎案其众，以隋（随）天地之从（跂），不擅作事，以寺（待）逆节所穷。见地夺力，天逆其时，因而饰（飭）之，事环（还）克之。若此者，单（战）朕（胜）不报，取地不反。单（战）朕（胜）于外，福生于内。用力甚少，名殷（声）章明。顺之至

也。”（《十六经·顺道》）

能战却表示不敢战不能战的样子，执守自己的柔弱之节而坚定不移，等待雄节受挫时趁机消灭它。如果这样老百姓虽很辛劳，却不会偷闲，饥饿却不会怠惰，赴死而不会有怨言。不旷废老百姓的事业，不主动发起战争，不首先挑起事端，不会无故结怨，不搞阴谋，不擅自断疑，不预谋削去别人的田野和国土。谨慎地推行以上的原则，随顺天地之踪迹，不擅自挑起战事，以等待叛逆者恶贯满盈再消灭它。在平息叛乱之后要顺天时尽地力去整顿时政。像这样做，即使自己取胜了，败方也无法报复，土地也不会得而复失，战胜于外，福生于内。用力少，名声显赫，这都是顺道的效果啊。这里没有甘于柔弱无所作为的意思。《帛书》在这里特别强调“胥雄节之穷而因之”，“待逆节所穷”。叛逆者总是野心勃勃，不可一世，要等待时机，使其做茧自缚。《帛书》在论述黄帝擒蚩尤时就有这样的话：“〔吾〕将因其事，盈其寺，軋其力、而投之代”，“吾将遂是其逆而僇（戮）其身。”（《十六经·正乱》）就是说因顺其事端，满足其欲望，使之骄傲自满，待其恶贯满盈，最后将其杀死。这是对老子：“欲将擒之，固欲纵之”的发挥。老子似乎也主张纵容叛逆作乱，使其自动消亡。《帛书》则强调变被动为主动，等待时机战胜之。这种对待逆节的策略不可能产生在战国末期或秦汉之际。其时战事如火如荼，你死我活的拼搏接连不断，根本没有条件等待时机，更谈不上“战示不敢，明执不能”，那时必须雄心勃勃勇于进取。只有在汉初，大局已定，对个别的诸侯王的叛乱才有时间有条件等待其逆节所穷，才可使用贵柔守雌的策略。

《帛书》强调贵柔守雌，是法于天地：“天亚（恶）高，地亚（恶）广，人亚（恶）苛（苛）。高而不已，天阙土〔之〕。广而不已，地将绝之。苛而不已，人将杀之。”（《十六经·行守》）这里是说如果物高而不止，要超过天，天就要消减它的高度。地是方的，面积是有限的，事物广阔得没有限度，达到地的尽头，地将断绝它。“苛”是骚扰，扰乱的意思，人如果一味地骚扰，将要自取灭亡。人应该效法天地，做事要有一定的限度，适可而止。

君主实行无为之治应该效法天地，天地无为，而万事万物各得其所，各取其利。“天有明而不忧民之晦也，〔百〕姓辟其户牖而各取昭焉。天无事焉。地有〔财〕而不忧民之贫也。百姓斫木荆（刈）新（薪）而各取富焉。地亦无事焉。”（《称》）君主也应该少干涉百姓的事业，使百姓各安其事，各乐其业，承受明君圣主的恩惠。《帛书》的贵柔守雌的策略思想改变了老庄所提倡的否定现实政治的方向，使之成为汉初政治策略的重要组成部分。

成书于汉惠帝与吕后执政时代的《黄老帛书》反映了汉初有血有肉的政治生活。“兼之而勿擅”肯定了汉初的封建制、贬斥了秦朝的郡县制。《帛书》的刑德关系与汉初镇压诸侯王的谋反以及为民休息的两手策略相吻合。《帛书》以道去规定和制约君主的权利，合乎汉初有识之士对王权的探讨。深入研究《黄老帛书》对于进一步了解汉初政治、经济、学术是至关重要的。

# 西汉中期缅怀无为、反抗控制的 道家理论——《淮南子》

## 汉初的政治形势与《淮南子》 中诸侯王的政治立场

刘邦在楚汉之争的过程中及登基之后，封了一批异姓王。异姓王先后谋反，刘邦逐个翦除，又封了一批同姓王。因此中央政权与诸侯王的关系在当时的政治生活中占有举足轻重的地位，中央政权与诸侯王的矛盾是统治阶级的主要矛盾。如何妥善处理中央政府和诸侯王的关系，如何有效地控制诸侯王就成为汉初政治中的重大问题。

汉代诸侯王的势力经历了由强而弱的发展变化过程。——汉高祖初封诸侯王时，人民四处流离，诸侯王所得的户口数只有十分之二、三，大的诸侯王所占的户数不超过万家，小的仅有五、六百户。至文、景时代，流民回归故里，户口繁息，大的列侯拥有三、四万户，小国也达到千户。诸侯王在政治经济上拥有极大的势力，司马迁说：“高祖时，诸侯皆赋，得自除内史以下，汉独为置丞相，黄金印。诸侯自除御史、廷尉正、博士，拟于天子。”（《史记·五宗世家》）枚乘在劝说吴濞

的言论中透露了吴国经济上的富有，他说汉虽然占有二十四郡十七个诸侯国，车辆运输租赋，奇异之物众多但不如您的府藏充实。朝廷水陆运输虽然不绝于道，也不如您的仓库富有。皇上修上林离宫，不如您的长洲之苑壮丽。皇上到处游玩观光的 地方，也不如您的海水朝夕之池多姿多彩。皇上深壁高垒，也不如您的江海之险。吴国在经济上政治上是独立王国。虽然其它的诸侯王不像吴国那样富有，但在政治上、经济上也有极大的独立性。因此当时的有识之士在谈及如何防止诸侯王谋反时，削弱诸侯王的势力，是众口一词的主张。贾谊在汉文帝时上疏说：“夫树国固必相疑之势，下数被其殃，上数爽其忧，甚非所以安上而全下也。”（《汉书·贾谊传》）贾谊总结谋反的原因时得出了“疆者先反”的结论，他说：“欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力，力少则易使以义，国小则亡邪心。令海内之势如身之使臂，臂之使指，莫不制从，诸侯之君不敢有异心，辐辏并进而归命天子，虽在细民，且知其安，故天下咸知陛下之明。”（《汉书·贾谊传》）贾谊认为诸侯王谋反，不能仅看善恶之心，关键在于势力强弱。他主张割地定制，将齐、赵、楚分为若干国，使悼惠王、幽王、元王的子孙按照次序接受祖先的分地。诸侯王势力小了，也就不容易谋反了。

晁错在景帝时再次提出削藩的主张，他说：“昔高帝初定天下，昆弟少，诸子弱，大封同姓，故孽子悼惠王王齐七十二城，庶弟元王王楚四十城，兄子王吴五十余城。封三庶孽，分天下半。”（《汉书·荆燕吴传》）诸侯王势力如此强大，削藩势在必行，晁错说：“今削之亦反，不削亦反。削之，其反

亟，祸小；不削之，其反迟，祸大。”（《汉书·荆燕吴传》）在晁错的坚持下景帝推行了削藩的政策。

吴楚七国以讨伐晁错为名，先后谋反，声势浩大，后来被镇压下去。自吴楚七国谋反之后，汉代进一步加紧了对诸侯王的控制，至哀平之际，诸侯王与天子的血缘关系更加疏远，诸侯王“不为士民所尊，势与富室亡异。”（同上）贫穷的诸侯王甚至乘牛车。至西汉末，诸侯王的势力已经非常弱小，失去了对中央政府的威胁。

《淮南子》是刘安在汉武帝即位不久献上的，成书于汉景帝时代。刘安及其宾客极深切地感受到中央政权对诸侯王步步紧逼的形势。他们著《淮南子》的重要目的就是为了表述自己反对控制的迫切愿望。

从《淮南子》中我们可以看出，作者仅是反对过多的集权，希望保持一个统一的政治局面。对于诸侯制法、天下分裂，《淮南子》是极力反对的：

“晚世之时，七国异族，诸侯制法，各殊习俗，纵横间之。举兵而相角，攻城滥杀，覆高危安，掘坟墓，扬人骸，大衡车，高重京，除战道，便死路，犯严敌，残不义，百往一反，名声苟盛也。是故质壮轻足者为甲卒，千里之外，家老羸弱，凄怆于内，厮徒马圉，辇车奉饷，道路辽远，霜雪亟集，短褐不完，人羸车弊，泥涂至膝，相携于道，奋首于路，身枕格而死。所谓兼国有地者，伏尸数十万，破车以千百数，伤弓弩矛戟矢石之创者，扶举于路。故世至于枕人头，食人肉，菹人肝，饮人血，甘之于

自恭。”（《览冥训》）<sup>①</sup>

这里对诸侯王割据、天下战乱的描述，对战争的残酷，对战乱给人民带来的灾祸跃然纸上。因此不能说，刘安反对统一，主张分裂。他只是希望汉初对诸侯王的政策能够坚持下去，希望保存既得利益，不满中央政府继续侵夺其权力。但是，《淮南子》所主张的统一是松散的统一，中央政府应该给诸侯王更多的权利和自由：

“故自三代以后者，天下未尝得安其情性而乐其习俗，保其修命，天而不夭于人虐也。所以然者何也？诸侯力征，天下不（原无“不”字，据王念孙改，《太平御览》《文子·上礼篇》有“不”字）合而为一。逮至当今之时，天子在上位，持以道德，辅以仁义，近者献其智，远者怀其德，拱揖指麾，而四海宾服。春秋冬夏，皆献其贡职，天下混而为一，子孙相代，此五帝之所以迎天德也。夫圣人者，不能生时，时至而弗失也，辅佐有能黜谗佞之端，息巧辩之说，除刻削之法，去烦苛之事，屏流言之迹，塞朋党之门，消知能，修太常，堕肢体，絀聪明，大通混冥，解意释神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根。则是所修伏羲氏之迹，而反五帝之道也。”（《览冥训》）

书中认为诸侯力征，国家分裂，是天下不得安宁、百姓不得活命的根本原因，对于这种局面，作者不能赞成。作者拥护“天下混而为一，子孙相代”，天子“拱揖指麾”“四海宾服”的

<sup>①</sup>本篇《淮南子》的引文，均为《万有文库》《淮南鸿烈集解》本。



大一统局面。但是作者反对过多控制诸侯王的有为政治。书中说的谗佞之端、巧辩之说、刻削之法、烦苛之事、流言之迹、朋党之门都是有所指的，目标是汉代对诸侯王日益加紧的控制。刘胜的控诉很能代表诸侯王被控制被压抑的处境。

刘胜是孝景三年立为中山靖王的，建元三年（前138年），诸侯王朝会，刘胜听到音乐，反而哭起来，他说：“众口铄金，积毁销骨，丛轻折轴，羽翮飞肉，纷惊逢罗，潜然出涕”，“今臣雍阏不得闻，谗言之徒蠹生，道辽路远，曾莫为臣闻，臣窃自悲也”，“群居党议，朋友相为，使夫宗室揜却，骨肉冰释。”（《汉书·景十三王传》）“今或无罪，为臣下所侵辱，有司吹毛求疵，笞服其臣，使证其君，多自以侵冤。”

（同上）汉武帝听了刘胜的陈述“于是上乃厚诸侯之礼，省有司所奏诸侯事，加亲亲之恩焉。”（同上）汉武帝已经意识到对诸侯王的过分控制有损朝廷名声，于是才厚诸侯之礼，加亲亲之恩，联络感情，疏通关系，减少有司对诸侯王监督的奏章。

《淮南子》要求政治上实行上下各安其位，各守其分的局面，《本经训》有这样的话：

“古者天子一畿，诸侯一同，各守其分，不得相侵。有不行王道者，暴虐万民，争地侵壤，乱政犯禁，召之不至，令之不行，禁之不止，侮之不变，乃举兵而伐之。戮其君，易其党，封其墓，类其社，卜其子孙以代之。晚世务广地侵壤，并兼无已，举不义之兵，伐无罪之国，杀不辜之民，绝先圣之后，大国出攻，小国城守，驱人之牛马，侵人之子女，毁人之宗庙，迁人之重宝，血流千里，

暴骸满野，以澹贪主之欲。”

《淮南子》的作者羡慕古代天子与诸侯各据一方，各守其分，互不侵扰的政治局面。“广地侵壤，并兼无已”暗指汉朝的削藩、侵夺的政策和作法。汉朝皇帝与诸侯王之间最敏感的问题之一是保持原封地，还是削夺之。削藩政策遭到了诸侯王极强烈的反抗，只好采取曲折的手段达到削藩的目的。汉武帝时代主父偃上奏说：“古者诸侯地不过百里，强弱之形易制，今诸侯或连城数十，地方千里，缓则骄奢易为淫乱，急则阻其疆而合从，以逆京师，今以法割削，则逆节萌起。”（《汉书·主父偃传》）主父偃认为推行削藩的政策，阻力太大，不如令诸侯王将封地分给子弟，获得封地的子弟喜笑颜开，实际上却瓜分了封国的土地。这个方法行之有效，能够成功地损抑诸侯王的势力。所谓“绝先圣之后”大约指的是绝刘氏之子孙。在吴王濞联络诸侯王的书信中就有晁错“不以诸侯人君礼遇刘氏骨肉，绝先帝功臣”（《汉书·荆燕吴传》）之语，可见二者异口同声。

《淮南子·本经训》中所说的“血流千里，暴骸满野，以澹贪主之欲”也不是无的放矢。刘安希望一个和平安宁的政治环境，他曾经向汉武帝表达过自己“没身不见兵革”的愿望。汉武帝建元六年（前135年）刘安就出兵闽越之事上书说：“未战而疾死者过半，亲老涕泣，孤子号号，破家散业，迎尸千里之外，裹骸骨而归，悲哀之气数年不息，长老至今以为记。”

（《汉书·严朱吾丘主父徐严终王贾传》）这里说的是其父刘长时的事情，南海王谋反，刘长奉皇上之命派间忌出兵击之，结局悲惨。这件事对刘安影响很大。刘安认为一旦出兵就会造

成人马伤亡，重蹈复辙的结果。

《淮南子》要当今的皇帝，不要总怀着巧诈怀疑的心理去防范诸侯王，要胸怀大度，“昔者夏桀作三仞之城，诸侯背之，海外有狡心。禹知天下之叛也，乃坏城平池，散财物，焚甲兵，施之以德，海外宾服，四夷纳职，合诸侯于涂山，执玉帛者万国。故机械之心藏于胸中，则纯白不粹，神德不全。”

（《原道训》）作者的所指是明确的，夏桀暗指汉朝皇帝，以禹为榜样去劝诫当今皇帝，不要总是虎视眈眈地盯着诸侯王。如果放松对诸侯王的控制，撤销防范的措施，诸侯王就能够归顺汉王朝。

汉皇帝早对淮南王刘安存有防范之心。刘安被封为淮南王时，贾谊上疏劝诫汉文帝不要封刘安兄弟，恐怕日后有变。贾谊推测，一旦封刘安兄弟为列侯，就可能继续封他们为王。他说淮南王刘长悖逆无道，天下人有目共睹，您加恩迁徙他，他自己得病死了，天下人认为他死得并不冤枉，今天您却要抬举罪人的儿子，岂不是说刘长无罪，朝廷冤枉了他。刘安兄弟长大之后，难道会轻易忘记杀父之仇吗？贾谊以白公为父报仇劝说汉文帝：

“白公为乱，非欲取国代主也，发愤快志，剡手以衡仇人之匈，固为俱靡而已。淮南虽小，黥布尝用之矣，汉有特幸耳。夫擅仇人足以危汉之资，于策不便。虽割而为四，四子一心也。予之众，积之财，此非有子胥、白公报于广都之中，即疑有刳诸、荆轲起于两柱之间，所谓假贼兵为虎翼者也。愿陛下少留计！”（《汉书·贾谊传》）

贾谊上疏时，刘安大约八岁，刘安少年时虽被封侯，但被朝廷

视为危险分子，肯定要受到监视。汉景帝时，吴楚七国谋反，刘安虽未直接参加，但也跃跃欲试，这就更增加了皇帝与刘安的隔阂。至武帝即位后，这种关系也没有多大的改善。

建元六年（前135年）闽越出击南越，武帝派两将讨伐闽越，刘安上书，从谏书内容看，刘安基本上是替朝廷考虑。他指出吴越人自相攻击，不可胜数，而汉朝从未出兵干涉。闽越地势险峻，气候恶劣，人民善于水战，汉出兵必定胜少败多。不宜强攻，宜用劝降。后来果然如刘安所说，闽越王的弟弟杀王投降。事后汉武帝也表示赞赏刘安的意见。但是骨子里对淮南王耿耿于怀。汉武帝曾派人向刘安表明自己的雄才大略，说：“夫兵固凶器，明主之所重出也，然自五帝三王禁暴止乱，非兵，未之闻也。汉为天下宗，操杀生之柄，以制海内之命，危者望安，乱者仰治。”这是以自己的权势威胁刘安。于是刘安马上改变口气，谢罪说：“虽汤伐桀，文王伐崇，诚不过此。臣安妄以愚意狂言，陛下不忍加诛，使使者临诏臣安以所不闻，臣不胜厚幸！”（《汉书·严朱吾丘主父徐严终王贾传》）刘安深知触怒了汉武帝，唯恐被诛。可见汉武帝与刘安之间充满着不信任、不理解，这件事发生在汉武帝即位后的第六年。刘安与汉景帝之间的关系，也是处在互相猜疑、防范的状态中。

刘安不满汉朝皇帝对诸侯王的控制和防范，希望保持独立自主的地位。他的《淮南子》在很大成分上就是向皇帝表示这种愿望，在作书时他还没有发展到谋反的地步。他经常用“知足不辱，抱柔守雌”来劝勉自己。并向皇帝袒露心扉，以求皇帝理解，“夫有天下者，岂必摄权持势，操杀生之柄，而以行

其号令邪？吾所谓有天下者，非谓此也，自得而已。自得则天下亦得我矣。吾与天下相得，则常相有，已又焉有不得容其间者乎。”（《原道训》）“自得”指的是自得其恬淡无欲的天性，这里既有劝诫当今皇上之意，也用以自勉，皇帝高高在上，操权持势，操杀生之柄，发号施令，以此满足“有天下”的权欲。刘安对此很不以为然。刘安认为无意于争权夺势，才能够立于不败之地，为天下所容。皇帝在上，自得其性，不谋其下，自然被诸侯所容。诸侯自得其性，不谋其上，不怀野心，自然为君主所容。二者相容，天下平静安宁。《淮南子》中类似这种对上下两方的要求比比皆是。刘安的目的是要皇帝明晓自己的良苦用心。他说：“天下安宁，政教和平，百姓肃睦，上下相亲，而乃始立气矜（自大——作者注），奋勇力，则必不免于有司之法矣。”（《泛论训》）刘安目睹了汉景帝时代吴楚七国被镇压的情景，战战兢兢。他虽然不满意中央政府对他的控制和防范，但是对于统一的政治局面并无疑义，如果这时偏要争强、使气，或者身处囹圄，甚或身首异处。刘安向皇帝表白，自己深知利害，让皇帝放宽心。

对于刘安上书的用心，汉武帝心领神会，刘安献书以后，汉武帝“爱而秘之”。有人把“爱”解释为喜爱，其实这里的“爱”和“秘”是同意词，都是隐藏之意。《礼运》有这样的话：“天不爱其道，地不爱其宝，人不爱其情”，这里的“爱”就是隐藏的意思。刘安的书是向皇帝吐露心中之隐，汉武帝采取了“爱而秘之”以观后效的态度，这样去理解合情合理。

汉初对诸侯王的政策，开始给予的经济、军事、政治的权力过大，本希望封国能够藩卫中央政权，结果谋反事件接二连

三。中央政府一次又一次地削藩，使得诸侯王在心理上极不适应。分封制度本身就造成了一种各自为政的局面，汉中央政府又不断加强统一和集权。分封诸侯的体制从根本上就不利于中央集权，可以说《淮南子》所反映的诸侯王的政治立场是汉初的政治局面造成的，刘安的愤懑与怨恨是时代造成的。虽然刘安力图使皇帝能够理解他，企图自我解脱，但终究不能实现。

## 《淮南子》的仁义观

### 以仁义礼仪制约诸侯王

汉高祖剪除了异姓诸侯王，同姓王也伺机谋反。汉代的有识之士潜心思索一个重要的问题，就是如何有效地控制诸侯王，削弱诸侯王的力量，以达到防止诸侯王造反生事，巩固中央集权的目的。贾谊在限制诸侯王的问题上，首当其冲，他提出了割地定制的主张，但采取的方法则要充分体现天子的“仁”与“廉”。使诸侯王感到天子并不是贪图诸侯王的土地，他说：

“既以令之为藩臣矣，为人臣下矣，厚其力，重其权，使有骄心而难服从也。何异于善砥镞而予射子，自祸必矣。爱之，故使饱粱肉之味，玩金石之声，臣民之众，土地之博，足以奉养宿卫其身。然而权力不足以邀幸，势不足以行逆，故无骄心，无邪心，奉法畏令，听从必顺，长生安乐，而无上下相疑之祸。”（《新书·藩伤》）

贾谊认为对诸侯王的恩德不应该表现在厚力重权，主要是让他们过舒适生活，养着他们就行了。除了割地定制之外，贾谊还建议制定各种严格君臣上下等级差别的礼仪法度。

贾谊认为礼是用来“守尊卑之经，强弱之称”的。天子到诸侯国巡视时，诸侯王不敢占据东阶的位置，因为东阶是主人的位置。诸侯王也不应该住在宫中，因为宫殿是帝王之所。天子与诸侯王之间要有五等差别，诸侯王与臣仆之间也要有五等的差别。这是为了尊天子、避嫌疑。在服制方面，臣下百姓以合身为原则，至美的服装要献给君主。名号、权力、事势、旗章、符瑞、秩禄、冠履、衣带、环佩、车马、妻妾、宫室、床席、器皿、饮食、祭祀、死丧都要有严格的区别。贾谊认为这些规矩要成为制度，严格遵守，视如法律，违反了就是犯法，严加追究。他说：“贵贱有级，服位有等，等级既设，各处其俭，人循其度，擅退则让，上循则诛，建法以习之，设官以牧之。”

（《新书·服疑》）贾谊的礼，已经具有法度的效用。在他看来，诸侯王权力、服制拟于天子是僭越行为，要使国家长治久安，必须加强中央集权。他主张以礼仪法度去纠正这些僭越现象。

除贾谊外，汉初力主严格皇帝与诸侯王之间礼仪法度的，还有晁错。“错又言宜削诸侯事，及法令可更定者，书凡三十篇。孝文虽不尽听，然奇其材。当是时，太子善错计策。”

（《汉书·爰盎晁错传》）晁错主张剥夺诸侯王之权，更定有关法令，并为此作书三十篇。晁错之书现已不存，但其作书宗旨还是明白的。汉景帝为天子时，晁错任舍人，后来又被提升为太子家令，在任职期间，晁错曾经劝诫太子要通晓法度、术

数，他所说的术数重要的一点是驾驭群臣，不受欺蔽。晁错认为历史上臣弑其君的原因之一就是君主不知术数。从晁错的一贯主张看，他的术数是以如何控制诸侯王为中心，晁错以其才辩得幸太子。汉文帝对晁错的主张采用的并不多，真正发挥作用是在景帝执政期间。晁错被称为智囊，“数请间言事，辄听，幸倾九卿。”（《汉书·爰盎晁错传》）晁错升迁为御史大夫之后，又陈述诸侯王之罪，要求削去诸侯王的支郡，并且“更令三十章，诸侯欢哗”，可见三十章的法令是以制裁诸侯王为主旨的，这大概就是文帝时的“书凡三十篇”。

景帝时代开始以礼仪制度限制诸侯王的权势。《史记·礼书》概括了这种情况：“孝景时，御史大夫晁错明于世务刑名，数干谏孝景曰：‘诸侯藩辅，臣子一例，古今之制也。今大国专治异政，不禀京师，恐不可传后。’孝景用其计，而六国畔逆，以错首名，天子诛错以解难。事在袁盎语中，是后官者养交安禄而已，莫敢复议。”值得注意的是司马迁将晁错的削藩策，放在《礼书》中加以叙述。晁错主张刑名之学，在汉初，刑名与法度相通。（见本书《黄老帛书》一节）原始社会的礼仪为全体氏族成员所遵守，用以维护社会秩序，加强氏族内部成员之间的团结。封建社会中礼只在庶人以上的统治阶级中实行，礼变成了维护统治阶级内部关系的工具。汉初制定的一些礼仪制度目的在于严格皇帝和诸侯王的尊卑等级，以加强中央集权。违反了礼，不仅要受到舆论的指责，而且触犯了法律条文，刑名礼法在汉初就成为制裁和限制诸侯王的主要武器。



## 《淮南子》对仁义礼仪的批评

《淮南子》中的《齐俗训》、《俶真训》、《本经训》《精神训》这些以道家为主旨的篇章对仁义礼仪发起了全面的攻击，书中说：

“周室衰而王道废，儒墨乃始列道而议，分徒而讼，于是博学以疑圣，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰诗书，以买名誉于天下。繁登降之礼，饰纓冕之服，聚众不足以极其变，积财不足以贍其费。于是万民乃始漓离跂，各欲行其知伪，以求凿枘于世，而错择名利。是故百姓曼衍于淫荒之陂，而失其大宗之本。夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣……若夫俗世之学也则不然，擢德撓性，内愁五脏，外劳耳目，乃始招螳振缝物之豪芒，摇消掉捐仁义礼乐，暴行越智于天下，以招号名声于世，此我所羞而不为也。”（《俶真训》）

这一段对衰世仁义礼仪的批评比较概括。首先，鼓吹仁义礼仪造成了一种饰智求诈、伪匿不实的风气。其次，仁义礼仪蒙蔽人的恬淡清静的本性。再次缘饰礼乐，劳民伤财。

下边来看看《淮南子》，如何具体地分析仁义礼仪带来的弊端。仁义礼仪使人们丢掉纯洁朴实的本性，争相追求表面、虚伪的东西。《淮南子》认为道德是仁义礼仪的根本，一旦丢掉了道德这个根本，仁义礼仪就失掉了依据，成为虚有其表的东西：

“率性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立，而道德迁矣，礼乐饰则

纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。夫礼者所以别尊卑、异贵贱；义者所以合君臣、父子、兄弟、朋友之际也。今世之为礼者，恭敬而伎，为义者，布施而德，君臣以相非，骨肉以生怨，则失礼义之本也，故构而多责。夫水积则生相食之鱼，土积则生自穴之兽，礼义饰则生伪匿之本也。”（《齐俗训》）

《齐俗训》这段话针对性是很强的，文中所说的衰世之造，末世之用攻击的是汉代缘饰仁义礼仪的现象。匍匐跪拜，看起来恭恭敬敬，似乎很讲礼仪。布施恩惠看起来很有德行，其实骨子里却是君臣相非，骨肉生怨。

汉朝皇帝在讨伐诸侯王时总强调朝廷恩重如山，功德盖天。晁错向景帝建议削藩时说：“今吴王前有太子之隙，诈称病不朝，于古法当诛。文帝不忍，因赐几杖，德至厚也。”

（《汉书·荆燕吴传》）汉景帝的《击七国诏》也向天下人表白了朝廷的恩德，诏中说：

“高皇帝亲垂功德，建立诸侯，幽王、悼惠王绝无后，孝文皇帝哀怜加惠，王幽王子遂，悼惠王子卬等，令奉其先王宗庙，为汉藩国，德配天地，明并日月。而吴王濞背德反义，诱受天下亡命罪人，乱天下币，称疾不朝二十余年。有司数请濞罪，孝文皇帝宽之，欲其改行为善。”（《汉书·荆燕吴传》）

从诏书中可以看出，景帝一味地标榜汉朝皇帝德配天地，明并日月，没有什么对不起吴楚七国的地方，而吴楚七国却背德反义，因而讨伐他们是完全正义的。

薄昭奉汉文帝之命切责淮南王刘长时也表白了汉皇帝的恩德：

“皇帝初即位，易侯邑在淮南者，大王不肯。皇帝卒易之，使大王得三县之实，甚厚。大王以未尝与皇帝相见，求入朝见，未毕昆弟之欢，而杀列侯以自为名。皇帝不使吏与其间，赦大王，甚厚。汉法，二千石缺，辄言汉补，大王逐汉所置，而请自置相、二千石。皇帝飭天下正法而许大王，甚厚。大王欲属国为布衣，守冢真定。皇帝不许，使大王毋失南面之尊，甚厚。大王宜日夜奉法度，修贡职，以称皇帝之厚德，今乃轻言恣行，以负谤于天下，甚非计也。”（《汉书·淮南衡山济北王传》）

这四个“甚厚”都强调了汉皇帝对刘长恩德之厚，而刘长却违反仁义礼仪。汉皇帝于德于礼无愧于诸侯王，而诸侯王失德背义。《淮南子》对皇帝的这些表白很不以为然，它认为表面上把礼义搞得官冕堂皇，骨子里却怀着机谋巧诈之心，这是不足取的。《淮南子》强调“故礼丰不足以效爱，而诚心可以怀远”（《齐俗训》），礼仪搞得轰轰烈烈，并不能表达手足之情，而诚挚之心可以招怀远方的民众。

仁义礼仪搞得过头，会带来虚伪的弊端。汉代用地方察举和中央指名征辟的方法选拔官吏，被选拔的人必须由地方品鉴，享有敦厚、孝廉等美德，才具有做官的资本。因而仁义的虚伪性就暴露出来了。《淮南子》由于不满意中央政府对诸侯王的控制和压迫，看到了仁义礼仪的虚伪性，虽然话不中听，却也道出了一部分实情。如果在位的统治者从中吸取教训，对于妥善处理仁义礼仪的表里关系，不无益处。这就有可能稍微

纠正汉代末年的弊端。

下边看看《淮南子》如何批评儒家的仁义礼仪违背人的本性，书中说：

“衰世凑学，不知原心反本，直雕琢其性，矫拂其情，以与世交。故目虽欲之，禁之以度；心虽乐之，节之以礼；趋翔周旋，诎节卑拜。肉凝而不食，酒澄而不饮，外束其形，内总其德，钳阴阳之和，迫性命之情，故终身为悲人……今夫儒者不本其所以欲而禁其所欲，不原其所以乐，而闭其所乐。是犹决江河之源，而障之以手也。”

（《精神训》）

“夫颜回、季路、子夏、冉伯牛，孔子之通学也。然颜渊夭死，季路蒞于卫，子夏失明，冉伯牛为厉，此皆迫性拂情而不得其和也。”（《精神训》）

人们在社会生活中，为了保障正常的生产和生活秩序，需要对人们之间的关系进行调整，对个人的行为加以适当的约束。

《淮南子》主张要按照人的自然本性去自由行动，即“率性而行”，这种认识难免失于偏颇。

《泰族训》具体阐述了礼仪要因顺人的自然本性：

“夫物有以自然，而后人事有治也。故良匠不能斫金，巧冶不能铄木，金之势不可斫，而木之性不可铄也。埴埴而为器，窳木而为舟，铄铁而为刀，铸金而为钟，因其可也。驾牛服马，令鸡司夜，令狗守门，因其然也。民有好色之性，故有大婚之礼。有饮食之性，故有大向之谊。有喜乐之性，故有钟鼓筦弦之音。有悲哀之性，故有衰经哭踊之节。”（《泰族训》）

“因”“顺”是道家的一个重要思想，“因”“顺”包括着按照规律办事的合理内核，要根据事物固有本性，利用它，改造它。“因其可”“因其然”就是这个意思。这个命题在自然界是普遍适用的。但在阶级社会中仅包含部分的真理，仁义礼仪既有因民之性的一面，同时也有强制的一面。对于这个问题，贾谊的认识更深刻一些，他说：“夫立君臣，等上下，使父子有礼，六亲有纪，此非天之所为，人之所设也。夫人之所设，不为不立，不植则疆，不修则坏。”（《汉书·贾谊传》）贾谊认为君臣父子之礼义不是自发地形成的，而是人制定，制定之后还要维护、强化。《淮南子》只强调礼仪的民主性自发性，而撇开其强制性，其目的就是劝诫汉朝皇帝制定礼仪要充分考虑诸侯王的特殊性，不能压抑这种特殊性。

制礼作乐要因民之性，随民之俗，这是汉武帝之前知识分子的共同看法，已成一种风俗时尚。《史记·礼书》记载：

“今上即位（即汉武帝）招致儒术之士，令共定仪，十余年不就。或言古者太平，万民和喜，瑞应辨（遍一作者注）至，乃采风俗，定制作。上闻之，制诏御史曰：‘盖受命而王，各有所由兴，殊路而同归，谓因民而作，追俗为制也。议者咸称太古，百姓何望？汉亦一家之事，典法不传，谓子孙何？化隆者宏博，治浅者褊狭，可不勉与！’乃以太初之元改正朔，易服色，封太山，定宗庙，百官之仪，以为典常，垂之于后云。”

汉武帝认为，因民而作，追俗为制，实际上是一种放任自流的倾向，等于取消礼仪。百姓无礼法可遵，这是与汉武帝强化中央集权的宏大目标不相适应的。汉武帝驳斥了这种议论，并且

制定了一系列的礼仪法度。

《淮南子》对仁义礼仪的批评中有一点特别需要肯定，即制礼作乐奢靡浪费，劳民伤财，扩大了统治阶级和被统治阶级之间的矛盾：

“古者非不知繁升降祭还之礼也，黠采齐肆夏之容也，以为旷日烦民而无所用，故制礼足以佐实喻意而已矣。古者非不能陈钟鼓，盛筦箫，扬干戚，奋羽旄，以为费财乱政，制乐足以合欢宣意而已，喜不羨于音。非不能竭国廩民，虚府殫财，含珠鳞施，纶组节束，追送死也，以为穷民绝业而无益于枯骨髓肉也，故葬瘞足以收敛盖藏而已。昔舜葬苍梧，市不变其肆，禹葬会稽之山，农不易其亩，明乎生死之分，通于侈俭之适者也。”（《齐俗训》）

礼包括一整套升降、宗庙、加冠、婚娶、治丧、祭祀的礼仪规矩，大规模的礼节仪式必然要耗费大量的资材。就拿丧葬来说，汉代普遍厚葬，从现代出土的汉代墓葬来看，陪葬之丰，令人咂舌。金缕玉衣，棺槨重重，真可谓“竭国廩民，虚府殫财”。对于厚葬，汉文帝也极力反对，他说：“当今之世，咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生，吾甚不取。”（《汉书·文帝纪》）汉文帝与《淮南子》对厚葬的看法是一致的。

《淮南子》认为崇尚礼仪是厚葬的原因之一。至汉武帝初年，国家殷富，侈靡之风更盛，人们耻于乘母马参加聚会，诸侯、公卿大夫争相奢侈。淮南王刘安不喜欢弋猎狗马驰骋，注重以阴德安抚百姓，他注意节俭，强调民心，同情老百姓的疾苦。

《淮南子》把奢靡之风统统归结到崇尚礼仪带来的祸害，虽然

不尽全面，但也表达了地主阶级的有识之士和劳动人民的呼声，这一点应该加以肯定。

淮南王刘安及宾客们的政治立场，导致了他们认识上的局限性，对仁义礼仪的攻击时间过早，夸大其词。汉高祖即位崇尚简易，群臣借酒争功，酒醉之后，呼天喊地，甚至拔剑击柱，闹得君不君，臣不臣，没有一点儿规矩，高祖非常恼火。叔孙通制定礼仪，高祖设酒，群臣以尊卑秩序敬酒，极有条理。汉高祖感叹说：“我今天才知道皇帝是何等的尊贵！”汉文帝时代有司想进一步制定较完善的仪礼，孝文帝认为繁礼饰貌于治无益，因此否定了有司的意见。景帝时代采纳了晁错削藩的措施，加紧了以礼乐法度去控制诸侯王，可以说仁义礼仪至汉景帝时代有加强的趋势。不管皇帝搞有为之治还是搞无为之治，仁义礼仪对于建立一个大一统的封建帝国都是非常必要的。顺应这一潮流，《礼记》应运而生，儒家仁义礼仪的宗法思想，逐渐兴盛，成为一股势力，即使在崇尚无为之治的风尚中，仍然不能阻止其完备和成熟。《淮南子》看到了这一趋势，而且看出仁义礼仪是使诸侯王就范的武器。《淮南子》的作者，身处逆境，对仁义礼仪的压力的感受，比别人更深刻一些，因此对仁义礼仪的反抗较一般人要早得多，强烈得多。

### 以仁者爱人反抗控制

《淮南子》有时对仁义礼仪尽全力攻击，一般来说这是在攻击衰世时发出的怨恨和愤慨，是有所激而发的，不免偏激和过火。一旦回到现实社会平心静气地议论如何治国理民时，《淮南子》作者把仁义与礼法加以区别。《淮南子》把仁义看

作万古不变的东西，把礼仪法度看作应时偶变的 东西，书中说：“而欲以一行之礼，一定之法，应时偶变，其不能中权亦明矣。故圣人所由曰道，所为曰事，道犹金石，一调不更，事犹琴瑟，每絃改调。故法制礼义者，治人之具也，而非所以为治也。故仁以为经，义以为纪，此万世不更者也。”（《泛论训》）《淮南子》以仁义和慈善作为区分君子、小人的标准，“虽有知能，必以仁义为之本，然后可立也。知能踳驰，百事并行，圣人一以仁义为之准绳。中之者，谓之君子，弗中者，谓之小人。君子虽死亡，其名不灭；小人虽得势，其罪不除。”（《泰族训》）这里吸收了儒家思想。

《淮南子》的仁义思想的主要内容是爱人：

“故仁知，人材之美者也。所谓仁者爱人也，所谓知者，知人也。爱人则无虐刑矣，知人则无乱政矣。治由文理，则无悖谬之事矣，刑不侵滥，则无暴虐之行矣。”

（《泰族训》）

“故仁莫大于爱人，知莫大于知人。二者不立，虽察慧捷巧，劬禄疾力，不免于乱也。”（《泰族训》）

“诚能爱而利之，天下可从也，弗爱弗利，亲子叛父。”（《缪称训》）

《淮南子》的“仁者爱人”没有什么独创性，但目的是很明确的，即要求居于上位的君主要仁爱臣下，仁爱百姓。他们理想的政治局面是“圣人在上，政教平，仁爱洽，上下同心，君臣辑睦。衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄良弟顺。生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其愿。”（《本经训》）汉初皇帝与诸侯王之间各怀异心，互相猜忌，互不理解，互不信



任，引起了一系列的悲剧。《淮南子》的作者对此深有感触。刘安作《淮南子》的目的之一就是陈述自己的政治观点，以达到上下同心，互相谅解的目的。

强调仁爱的同时，作者抨击当时骨肉相贼的现象，作者以夏桀之世讥讽当世：

“逮至夏桀之时，主暗晦而不明，道澜漫而不修，弃捐五帝之恩刑，推蹶三王之法籍，是以至德灭而不扬，帝道掩而不兴。举事戾苍天，发号逆四时，春秋缩其和，天地除其德，仁君处位而不安，大夫隐道而不言，群臣准上意而怀当，疏骨肉而自容，邪人参耦，比周而阴谋，居君臣父子之间而竞载骄主而像其意，乱人以成其事，是故君臣乖而不亲，骨肉疏而不附，植社槁而墉裂。”（《览冥训》）

汉高祖后期封同姓王，试图以兄弟、亲戚藩卫皇室。诸侯王与皇帝的关系除了君臣关系之外还有血缘关系。在上者强调君臣关系，严格等级差别，诸侯王则强调骨肉至亲的关系。汉武帝即位之初，大臣们议论吴楚七国倒行逆施之事，议论者均认为诸侯连城数十，势力太强，应该削弱，而“诸侯王自以骨肉至亲，先帝所以广封连城，犬牙相错者，为盘石宗也。”（《汉书·景十三王传》）汉皇帝制裁诸侯王时最忌讳的也正是这一点，贾谊谈论这个问题时说：“动一亲戚，天下圜视而起。”

（《汉书·贾谊传》）晁错之父劝阻晁错停止削藩之举时也说：“上初即位，公为政用事，侵削诸侯，疏人骨肉，口让多怨，公何为也！”（《汉书·爰盎晁错传》）汉武帝时代治淮南、衡山王之狱，张汤首当其冲，别人诋毁张汤时也说：“汤

之治淮南、江都，以深文痛诋诸侯，别疏骨肉。”（《汉书·张汤传》）臣下们向皇帝建议削夺诸侯权势时，均注意到这个问题。上奏中既有加强中央集权的词句，又要顾忌不要疏远骨肉之情。主父偃建议汉武帝施行推恩令就是一个例子，他说：“今诸侯子弟或十数，而适嗣代立，余虽骨肉，无尺地之封，则仁孝之道不宣。愿陛下令诸侯得推恩分子弟，以地侯之。彼人人喜得所愿，上以德施，实分其国，必稍自销弱矣。”（《汉书·严朱吾丘主父徐严终王贾传》）西汉皇帝在惩罚诸侯王时均要寻找借口以掩饰不仁之举，寻找一些历史典故为自己开脱不义之事。汉文帝派遣薄昭以书去劝阻淮南王刘长不要恣意妄为时就说到这个问题：“昔者周公诛管叔，放蔡叔，以安周；齐桓杀其弟，以反国；秦始皇杀两弟，迁其母，以安秦；顷王亡代，高帝夺之国，以便事；济北举兵，皇帝诛之，以安汉。故周、齐行之于古，秦汉用之于今，大王不察古今之所以安国便事，而欲以亲戚之意望于太上，不可得也。”（《汉书·淮南衡山济北王传》）汉文帝举的这些例子，都是皇帝诛杀亲兄弟以巩固社稷的历史。刘长死于流放的路上，老百姓编歌谣，为淮南王打抱不平，“一尺布，尚可缝，一斗粟，尚可舂。兄弟二人，不相容！”汉文帝听后非常颓丧地说道：“昔尧舜放逐骨肉，周公杀管蔡，天下称圣，不以私害公。天下岂以为我贪淮南地邪？”（《汉书·淮南衡山济北王传》）迫于舆论压力，只得封城阳王于淮南故地，并且赐淮南谥号为厉王，置园如同诸侯。可见皇帝在制裁诸侯王时必须顾忌骨肉之情这个问题，以收买人心，赢得舆论的支持。《淮南子》认为以周公诛管蔡来比喻制裁诸侯王之事是不恰当的。《淮南子》指出历史上的周

公诛管蔡收到了安定天下的结果，是应该肯定的：“周公放兄诛弟非不仁也，以匡乱也，故事周于世则功成，务合于时则名立。”（《齐俗训》）“周公诛管叔、蔡叔，以平国弭乱，可谓忠臣也，而未谓弟也。”（《泰族训》）但是《淮南子》认为当今之君主并不是为了平国弭乱，而是为了争权夺利。用周公作比喻是为自己涂脂抹粉：“故舜放弟，周公杀兄，犹之为仁也。文公树米，曾子架羊，犹之为知也。当今之世，丑必托善以自为解，邪必蒙正以自为辟。游不论国，仕不择官，行不辟污，曰伊尹之道也。分别争财，亲戚兄弟构怨，骨肉相贼，曰周公之义也……此使君子小人纷然淆乱，莫知其是非者也。”

（《泰族训》）汉文帝放逐刘长，致使刘长半路而死。而汉文帝以周公杀管、蔡，天下称圣，来标榜自己，在刘安看来，这种比喻是为自己贴金。汉皇帝争权夺势，导致兄弟相煎。作为刘长亲子的刘安，岂能不耿耿于怀。《淮南子》的这番议论针对性是极明白的，“兄弟构怨”“骨肉相贼”，自然是指汉文帝与刘长之间的关系。刘长常呼汉文帝为大兄，他们是异母同父的兄弟，汉文帝即位时高祖的儿子只剩下他们两人。通过《淮南子》刘安转弯抹角地发泄自己的不满，替父伸冤，也替被制裁的同姓王伸冤。

从以上的分析可以看出《淮南子》强调仁义之道、仁者爱人的目的性是很强的，不是以仁爱去提高人们的道德水准。虽然对于这个问题，《淮南子》也给予了足够的重视（这在后边还要谈到）。在孔子那里“仁”除了爱人这方面之外，还有多方面的内容，例如克己复礼也是仁的重要方面。对于这一点《淮南子》摒弃不用。《淮南子》对于各家思想的吸收、选择性是

强的，他们非常注意吸取符合于自己政治观点的各种思想。

## 仁义为本，刑罚为末

《淮南子》有的篇章极力贬斥仁义，有的篇章却主张仁义为本，刑罚为末，书中说：

“故仁义者，治之本也。今不知事修其本而务治其末，是释其根而灌其枝也。且法之生也，以辅仁义，今重法而弃义，是贵其冠履而忘其头是也。故仁义者为厚基者也，不益其厚而张其广者毁，不广其基而增其高者覆。赵政不增其德而累其高，故灭，智伯不行仁义而务广地故亡。”“故法者，治之具也，而非所以为治也。而犹弓矢中之具，而非所以中也。”（《泰族训》）

“任数者劳而无功，夫峭法刻诛者非霸王之业也，筭策繁用者非致远之术也。”（《原道训》）

《淮南子》认为刑法仅是治国理民的一种辅助手段，仁义是根本。书中批评当时社会存在着的本末倒置的倾向。

司马迁在总结汉初政治思想和学术思想时指出：“自曹参荐盖公言黄老，而贾生、晁错明申、商，公孙弘以儒显，百年之间，天下遗文古事，靡不毕集太史公。”（《史记·太史公自序》）司马迁的这一概括，简明扼要地勾勒出汉初百年间政治与学术的全貌。文帝时代将相旧臣多半少文多质，又深恶秦的严刑峻法，因此议论较宽厚，以言人之过为羞耻，改变了告奸的习俗，“风流笃厚，禁罔疏阔。”“刑法大省，至于断狱四百，有刑错之风。”（《汉书·刑法志》）景帝时代朝廷鉴于七国之乱，加紧了诸侯王的控制，“贾生、晁错明申商”，

主要是讲法家刑法之治的兴起。自萧何订《九章律》起至汉武帝时刑法逐渐强化，史书记载汉武帝“外事四夷之功，内盛耳目之好，征发烦数，百姓贫耗，穷民犯法，酷吏击断，奸轨不胜，于是招进张汤、赵禹之属，条定法令……律令凡三百五十九章，大辟四百九条，千八百八十二事，死罪决事比万三千四百七十二事。”（《晋书·刑法志》）可见法律越来越繁琐。对于这一倾向，淮南宾客们格外敏感，他们特别强调刑法之治的不良后果：

“紂为象箸而箕子讥，鲁以偶人葬而孔子叹，见所始则知所终。故水击于山，入于海，稼生于野而藏于仓，圣人见其所生则知其所归矣。水浊者鱼殄，令苛者民乱，城峭者必崩，岸峭者必陀。故商鞅立法而支解，吴起刻削而车裂。治国譬若张瑟，大弦浊，则小弦绝矣，故急轡数策者，非千里之御也。有声之声不过百里，无声之声，施于四海。”（《谬称训》）

淮南宾客对于逐渐强化的刑法之治，有如临大敌的危机感。

淮南宾客激烈地反对晁错、贾谊的“明申商”，书中说：“商鞅为秦立相坐之法，而百姓怨矣。吴起为楚减爵禄之令，而功臣畔矣。商鞅之立法也，吴起之用兵也，天下之善者也。然商鞅之法亡秦，察于刀笔之迹，而不知治乱之本也。吴起以兵弱楚，习于行陈之事，而不知庙战之权也。”（《秦族训》）

“今商鞅之启塞，申子之三符，韩非之孤愤，张仪苏秦之纵横，皆掇取之权，一切之术也。非治之大本，事之恒常，可博闻而世传者也。”（《秦族训》）《淮南子》并不是一般地攻击商鞅吴起的严刑峻法，而是针对贾谊、晁错明申商，制裁诸

侯王而言的。商鞅为秦立法甚多，废井田、开阡陌、奖励耕战等，《淮南子》仅提出“为秦立相坐之法”才导致了秦二世而亡。《史记》记载吴起，明法申令，减少不急之官，废公族、疏远者以抚养战斗之士。后来宗室大臣作乱，攻击吴起。而淮南宾客把“损不急之官”这一历史事实说成是“为楚减爵禄之令，而功臣畔矣”。意思是很明显的。

《淮南子》认为不行仁义而专施刑罚必然导致灭亡：

“故乱国之君，务广其地而不务仁义，务高其位而不务道德，是释其所以存，而造其所以亡也。故桀囚于焦门，而不能自非其所行，而悔不杀汤于夏台。纣居于宣室，而不反其过，而悔不诛文王于羑里，二君处疆大势位，修仁义之道，汤武救罪之不给，何谋之敢当。若上乱三光之明，下失万民之心，虽微汤武，孰弗能夺也。今不审其在己者，而反备之于人，天下非一汤武也，杀一人则必有继之者也。且汤武之所以处小弱而能以王者，以其有道也。桀纣之所以处疆大而见夺者，以其无道也。今不行人之所以王者，而反益己之所以夺，是趋亡之道也。”

（《泛论训》）

这段话颇有些杀气腾腾的味道，如果当今之主不行仁义而行暴政，必定要被推翻。如果不仔细反省自己的罪过，反而责备别人不仁不义，那就没有任何道理了。天下并不是只有一个汤武，即使杀了一个汤武，还有其它人会起而讨伐。如果皇上一味地广其地、高其位而不行仁义，别人起而反抗，推翻你也是咎由自取，怨不得别人。对皇上的不满情绪跃然纸上。

《淮南子》中纯粹以道家立论的篇章，仁义刑罚均加以反

对，以儒家或儒道兼综立论的篇章，主张仁义，反对刑罚。因此整本书不论是出于哪一家，反对刑罚是共同的。贾谊主张对诸侯王绝不能用仁义，只能用刑罚“屠牛坦一朝解十二牛而芒刃不顿者，所排击剥割，皆众理解也。至于鬲脾之所，非斤则斧。夫仁义恩厚，人主之芒刃也；权势法制，人主之斤斧也。今诸侯王皆众鬲脾也，释斤斧之用，而欲婴以芒刃，臣以为不缺则折。胡不用之淮南、济北？势不可也。”（《汉书·贾谊传》）贾谊的主张与《淮南子》的主张截然相反，这是由于他们政治立场的截然对立。《淮南子》是以仁义为武器，求得皇帝的宽容，以便可以更自由一些。而贾谊则完全是为了加强大一统封建帝国而献计献策。由此可以看出《淮南子》对仁义礼乐刑罚的看法都不是一般的空谈，而是围绕着自身利益而进行的抗争。

《淮南子》主张建立一个良好的风俗，使老百姓都有廉耻之心，自觉以善、以仁义为行动的准则。这种良好的风俗一旦形成人们就会被这种风气所感染，这样刑罚就可以束之高阁。

《淮南子》认为风俗和刑法的作用不同，风俗防患于未然，刑法禁于已然；人性有两个方面，有善的一面，例如仁义、侧隐、廉耻之心，也有恶的一面，例如对物质生活的奢求。建立一种良好的风俗就是要启发人们的善性而克服恶性，这是从根本上下功夫。人们弃恶从善当然就不会犯罪。这种方法比起不加引导等待百姓犯罪又重重惩罚要好得多。

要建立一个良好的风气，需要引导，在用人上一定要用贤德之人，为老百姓树立学习的榜样：

“圣王在上，明好恶以示之；经诽誉以导之，亲贤而

进之。贱不肖而退之，无被创流血之苦，而有高世尊显之名，民孰不从？”（《秦族训》）

“英俊豪杰，各以小大之材，处其位，得其宜，由本流末，以重制轻，上唱而民和，上动而下随。四海之内，一心同归，背贪鄙而向义理。其于化民也，若风之摇草木，无之而不靡。今使愚教知，使不肖临贤，虽严刑罚，民弗从也。”（《秦族训》）

在上倡导什么，老百姓就响应什么，官吏以身作则，老百姓就会仿效，上贤而下善，上贪而下戾。

治理国家就像保养身体一样，也有本末之分，治身以养神为上，养形为下，治国以养化为上，正法为下。“养化”就是培养风气、风化、风俗，人们以处卑、受寡、就劳为荣，哪里还谈得上为非作歹呢？建立一种良好的风气是比较温和的方法，治理国家确实需要这种文的方法。同时也应该注意到，只使用养化，而抛弃正法是不行的，尤其是对那些执意犯上作乱的叛逆者来说教化是不够的，必须使用武力。《淮南子》之所以有这种重教化轻正法的偏见与他们的政治立场是密切相关的。反限制、反压迫是他们的基本出发点，因此，他们偏爱教化而鄙弃正法，是预料之中的事情。

### 法与时变，礼与俗化

《淮南子》有的篇章慨叹人心不古、世风日下，但是有的篇章并没有完全沉缅于怀旧的情绪中。书中赞扬了社会的进步，歌颂了文明的发展。《泛论训》中作者描述了人们在征服自然，改造自然方面取得的成绩：



“古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑热鬻宣。圣人乃作为之，筑土构木，以为宫室，上栋下宇，以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。伯余之初作衣也，綌麻索缕，手经指挂，其成犹网罗。后世为之机杼胜复，以便其用，而民得以掩形御寒。古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木钩而樵，抱甕而汲，民劳而利薄。后世为之耒耜耰耞，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。古者大川名谷，冲绝道路，不通往来也，乃为篙木方版，以为舟航，故地势有无，得相委输，乃为輶辂而超千里。肩荷负儻之勤也，而作为之揉轮建舆，驾马服牛，民以致远而不劳。为鸷禽猛兽之害，伤人而无以禁御也，而作为之铸金锻铁，以为兵刃，猛兽不能为害。故民迫其难则求其便，困其患则造其备，人各以其所知，去其所害，就其所利，常故不可循，器械不可因也，则先王之法度有移易者矣。”

（《泛论训》）

人类为求生存，在与自然界进行斗争的过程中，克服了无数艰难险阻，创造了日益辉煌的物质文明，社会就是在不断改造自然、利用自然的斗争中向前发展的。社会的进步和发展，要求人们不断适应社会的发展和进步，相应地改变礼乐制度，不能因循守旧，固守于已成之法。“法与时变”是《淮南子》一个非常光辉的命题，这个命题集中体现了《淮南子》书中的进化的历史观。《淮南子》援引历史，论述了时代不同，法度与礼仪也要随之改变。它还以汉代文武相代来说明法度必须随时代而变化，不能以一时的政策否定另一时的政策，他说汉高祖攻取天下之时：

“当此之时，丰衣博带而道儒墨者，以为不肖。逮至暴乱已胜，海内大定，继文之业，立武之功，履天子之图籍，造刘氏之貌冠，总邹鲁之儒墨，通先圣之遗教，戴天子之旗，乘大路，建九旂，撞大钟，击鸣鼓，奏咸池，扬干戚，当此之时，有立武者见疑。一世之间而文武代为雌雄，有时而用也，今世之为武者，则非文也，为文者则非武也，文武更相非，而不知时世之用也。此见隅曲之一指，而不知八极之广大也。”（《泛论训》）

汉初关于文武王霸之争是很激烈的，“马上取天下，焉能以马上治天下”是陆贾向汉高祖进谏的一个重要议题。《泛论训》这段话对汉高祖时代文武代为雌雄给予足够的重视，用文还是用武没有固定的模式，要按照时势加以裁夺。

任何事物都是有盛有衰的，《淮南子》认为诗、书、礼、乐在创制之时，适合时代的要求。随着时异俗易，五经就不再适合时代需要，而由盛到衰，因此不能够拘守于五经而不顾时俗的变化：

“夫物未尝有张而不弛，成而不毁者也，惟圣人不能盛而不衰，盈而不亏。神农之初作琴也，以归神杜淫，反其天心（此句据王念孙改），夔之初作乐也，皆合六律而调五音，以通八风，及其衰也，以沉湎淫康，不顾政治，至于灭亡。苍颉之初作书，以辩治百官，领理万事，愚者得以不忘，智者得以志远，至其衰也，为奸刻伪书，以解有罪，以杀不辜。汤之初作囿也，以奉宗庙，鲜桥之具，简士卒，习射御，以戒不虞，及至其衰也，驰骋猎射，以夺民时，罢民之力……天地之道，极则反，盈则损，五色

虽朗，有时而渝，茂木丰草，有时而落。物有隆杀，不得自若。故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也。”（《泰族训》）

《淮南子》成书的时代，儒家思想逐渐兴盛。五经形成师承关系，成为学派。汉武帝时代五经立为博士。虽然文景时代不崇尚儒家，儒学者担任大官的还不多，但儒家之兴已成一股势力，不可阻挡。《淮南子》的作者已经感觉到这一点。他们企图维持汉初的无为之治，并希望汉初的无为之治能够发展扩大以维持诸侯王政治、经济上的权势。因而对于以五经为训条的儒学之兴是非常恐惧的。他们认为以五经为宗旨制定的礼仪法度是因循守旧的，五经已经由盛而衰，以五经为根据制定的礼仪法度是事之穷，法之弊。

五经不能作为礼仪法度的根据，那么以什么为根据呢？

《淮南子》明确提出了要以利民为本，“先王之制，不宜则废之，末世之事，善则著之，是故礼乐未始有常也。故圣人制礼乐而不制于礼乐。治国有常，而利民为本。政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古，苟周于事，不必循旧。”（《泛论训》）“故三皇五帝，法籍殊方，其得民心均也。”（《齐俗训》）《淮南子》以利民作为制定礼仪的根据，不论是出于什么动机，这个原则都具有普遍的意义。

《淮南子》主张“法与时变，礼与俗化”，无疑具有思想解放的作用，启迪了后人献身改革的自觉性，这一点应该给予充分的肯定。

《淮南子》的作者并不是空谈变古，而有其明确的政治目

的。汉代的法度礼仪基本上因循秦国故法，“至秦有天下，悉内六国礼仪，采择其善，虽不合圣制，其尊君抑臣，朝廷济济，依古以来。至于高祖，光有四海，叔孙通颇有所增益减损，大抵皆袭秦故。故天子称号下至佐僚及宫室官名，少所变改。”（《史记·礼书》）汉高祖的礼仪依循秦朝旧法不能归结为百事草创、因便行事，主要是汉承袭的是秦始皇大一统的封建帝国。要维持这一局面，必须尊主抑臣。因而对秦始皇的法度极少变更。《淮南子》变古的一个重要内容就是要改变汉代所因袭的秦朝旧法，理想的政治不是尊主抑臣、朝廷济济的局面。他们认为理想的政治应该是君臣相忘，朝廷若虚，加强中央集权削弱诸侯王的措施在他们看来不适合当时的形势。

汉初叔孙通制定的一套礼节仪式取本于《周礼》，他征招鲁国儒生三十多人以及朝廷的侍从学者、近臣一百多人演习朝贺的仪式。叔孙通是鲁国人，又是秦时的博士，非常熟悉周礼，《淮南子》十分鄙薄周鲁之礼：

“故鲁国服儒者之礼，行孔子之术，地削名卑，不能亲近来远。越王句践，剡发文身，无皮弁擗笏之服，拘罢拒折之容，然而胜夫差于五湖，南面而霸天下，泗上十二诸侯，率九夷以朝，胡貉匈奴之国，纵体拖发，箕踞反言，而国不亡者，未必无礼也。楚庄王裾衣博袍，令行乎天下，遂霸诸侯。晋文君大布之衣，腓羊之裘，韦以带剑，威立于海内，岂必邹鲁之礼之谓礼乎。”（《齐俗训》）

越王句践、楚庄王、晋文君并没有推行周礼却取得了称霸诸侯的局面，鲁国尊奉周礼，却地削名卑。言外之意是非常明白

的，汉皇帝推崇周鲁之礼，也不见得能够使诸侯归心向上。只有这种形式的东西，而无诚挚之心，不可能取得诸侯王的拥戴。汉中央政府以礼仪限制诸侯王，刘安主张变古之礼以反抗限制，都是基于各自的政治立场。

《淮南子》认为道德与礼仪的关系是绝对与相对，恒常与权变的关系，书中说：

“世之明事者，多离道德之本曰，礼义足以治天下，此未可与言术也。所谓礼义者，五帝三王之法籍风俗，一世之迹也。譬若刍狗土笼之始成，文以青黄，绢以绮绣，缠以朱丝，尸祝衾衽，大夫端冕，以送迎之。及其已用之后，则壤土草薶而已，夫有孰贵之？”（《齐俗训》）

《淮南子》将礼义比喻为求福、祈雨的草狗、土笼，使用时郑重其事，使用过后扔在一边与黄土、草芥没有区别，而道德是贯彻始终的东西。《淮南子》认为道德如同日月，超越于时间、空间，不能随俗毁誉。礼俗如同室宅，可称东，也可称西，只有一时一处的效用。饮食、服饰、宫室、车舆、器皿等生活用品、设施，君臣、父子、兄弟、夫妇之间的伦理关系，朝贺、军旅、祭祀、死丧、婚娶等礼仪，都有一定的规矩，一定的秩序。各个时代对礼义的要求是不同的，因而不能拿固定之规去适应万变之时。道德本身无形无名，可与刚柔卷舒，可与阴阳俯仰。道德具有随顺于万物，随顺于时俗的功能，掌握了道德就通晓了礼义变易的道理。

在没有阶级的原始社会，没有监狱，没有法律，社会秩序和人伦关系不是靠强制的外在力量来维持的，而是凭借着传统的风俗习惯加以维持的。进入阶级社会之后，由于出现了尊卑

等级以及对立的阶级，人们的饮食起居，服牛驾马，站立行走，在统治阶级看来都应该有尊卑、贵贱、上下的秩序。因此阶级社会的礼义虽然也保留了一些民间习俗，但更多地体现了统治阶级的利益。汉代，由于诸侯王的谋反，礼仪就成为中央政府制裁诸侯王的重要工具。针对这种情况，《淮南子》提出了因俗制礼的主张，建立礼仪是自然过程，不需人的强制。《淮南子》反对违背事物的习性去强制事物，主张使其性，安其居，处其宜，为其能。这对于自然界来说无疑是正确的，但在社会生活中就不全面了。对立阶级的利益往往是相反的，统治阶级必须牺牲被统治阶级的一部分利益与意志，才能够巩固自己的统治。汉朝皇帝鉴于诸侯王一而再，再而三地谋反，清醒地认识到必须在政治上、经济上限制诸侯王的权力。使诸侯王遵守汉中央政府规定的礼仪法度，才能够巩固政权。如果放手让诸侯王“使其性，安其居、处其宜、为其能”，那么汉代的政局就不可能安定。

## 《淮南子》的道与气

对于《淮南子》的道，学术界众说纷纭，有人认为《淮南子》的道是一种混沌的原初状态，万物由此而生，因而把《淮南子》的宇宙论说成是宇宙发生论。有人认为《淮南子》的道是超感觉的虚无，因而把它的哲学归结为唯心主义体系。笔者认为《淮南子》的道既表达了宇宙发生发展过程，同时它的道又是对规律和宇宙全体的概括。《俶真训》的一段话明确地说明了这个问题：

“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者；有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。”

这段话发挥了《庄子·齐物论》的思想，《齐物论》是为了论证“天下莫大于秋豪之末，而太山为小，莫寿于殇子而彭祖为天”的论题。太山与秋豪比较起来，太山为大，秋豪为小，彭祖与殇子比较起来，彭祖为寿，殇子为天，这是没有疑问的。庄子也不至于在这种比较中混淆大小、寿夭。庄子的目的是要突破现象界时间与空间的界限，以直觉的方法去把握小大和夭寿，庄子说：“天地与我并生，而万物与我为一。”“我”不是指的个体之我。庄子向来主张遗物忘我，他的我是思维的主体，在主体的凝神关注之际，存在与思维融为一体，因而时空界限也就泯除了。《淮南子》对于这一点给予了足够的重视。其中的“有始也者，有未始有有始者，有未始有夫未始有始者也”说的是宇宙发生、发展的过程，《俶真训》具体地加以解释说：

“所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埶垺蝼，无无蠕蠕，将欲生兴，而未成物类。”

这个阶段是万物孕育而欲生的时期，要生还没有生，虽然已是萌兆牙蘖但毕竟不成物类，就像植物要拱出地面，动物脱胎离壳之前的那个阶段。继续往前发展。

“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，缤纷茏苳，欲与物接，而未成兆朕。”

这个阶段宇宙、天地、无生命的万物已经形成，阴阳二气错合

运动，动植物还没有产生。

再往前一个阶段：

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

在这个阶段中，阴阳二气还没有接触，宇宙处于似乎有，又似乎没有的状态，宇宙之间只是混沌未分的气。这三个阶段描述了宇宙形成之后，从天地到动植物的形成过程。以上是《淮南子》宇宙演化论的一个阶段，还不是全过程，在宇宙产生之前还有演化的过程。本书以后章节还要分析宇宙演化的全过程。

与宇宙演化过程平行发展的，《淮南子》还提出了有无的发展过程，这个过程是逻辑的发展过程，书中说：

“有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蒹炫煌，蜚飞蠕动，歧行吟息，可切循把握而有数量。”

有指的是充满着生机的自然界，在这个状态中任何事物都是可以感觉、可以度量的。

“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，储与扈治，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。”

与有这个世界同时并存的还有一个无的世界，这个世界存在于生气盎然的自然界背后，这就是无形、无声、无象的道。

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

“有未始有有无者”是与“有未始有有始者”同时并存的一个



世界。因为这个世界天地万物等无生命的物都已形成，“未始有有”指的是道。道不仅是“有”这个世界背后的根据，也是“有未始有有始者”阶段的根据。

“有未始有夫未始有有者，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。”

在天地、阴阳、四时没有产生的时候，仍然有无的存在，有道的存在。

《俶真训》不仅阐述了从天地到动植物的演化过程，也阐述了这个过程背后的根据——道。道贯穿于从天地到动植物演化的全过程。

《淮南子》有时也把万物根据的道称为理。书中的道既作为理的性质，又有宇宙起点的性质：

“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，泛兮其若浮云，若无而有，若亡而存。万物之总，皆阅一孔，百事之根，皆出一门。其动无形，变化若神，其行无迹，常后而先。”

（《原道训》）

道在原初阶段是混沌的，像璞一样，含玉而未剖，一旦散开来，有时浊，有时清，有时徐，有时盈，有时深澹，有时轻泛。虽然这里说的很玄秘，细细琢磨，像是在说道分解为气所呈现的各种状态。这是道所具有的形而下的性质。“万物之总，皆阅一孔，百事之根，皆出一门”是从道所具有概括万物的功能来说的。从“一门”“一孔”去把握万物，就是“一之

理”。道既是气的源头，又是物之理。《淮南子》在很多地方谈到道时，都同时谈到道的形而上与形而下的两种性质，《淮南子》的道，内容是很丰富的，下边我们就详细论述这个问题。

### 道是对宇宙全体和规律的概括

道是对宇宙全体和规律的概括，书中说：

“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，原流泉淖，冲而徐盈，混混淆滑，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。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。甚淖而涸，甚纤而微，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。”（《原道训》）

这一段描述了道是万物起源的性质，道发出了气，只有气才可能具有流、涌、冲、盈、清、浊的具体性质。道在空间上是无限的。道又具有“无所朝夕”的性质，也就是说道在时间上也是无限的。大小、约张、幽明、弱强、柔刚，都不能限定道，不能够形容道，这样的道是一种抽象。

《淮南子》热情地歌颂了大自然固有的规律，并把这一规律归结为道所具有的神明的功能：

“天设日月，列星辰，调阴阳，张四时，日以暴之，夜以息之，风以乾之，雨露以濡之。其生物也。莫见其所养而物长，其杀物也，莫见其所丧而物亡，此之谓神

明。”

“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星朗，非有为焉，正其道而物自然。故阴阳四时，非生万物也；雨露时降，非养草木也；神明接，阴阳和，而万物生矣。”（《泰族训》）

天地、日月、阴阳、列星、风雨、万物，按照一定的规律运行、变化着，没有超自然力量的控制，没有人的干涉，万物自然地生灭，这都体现了道所具有的功能。道排除了超自然力量的干涉，排除了人为，道是对自然界固有的规律概括。

人们利用自然为人类造福，这是人的功能，并不是老天爷有意识的恩赐。《淮南子》反对那种认为老鼠造出来是给猫吃的目的论，他说：“天有明不忧民之晦也，百姓穿户凿牖，自取照焉；地有财，不忧民之贫也，百姓伐木芟草，自取富焉。”（《诠言训》）天地没有意志，没有对人世间的忧虑，《淮南子》反对将意志强加在自然界身上。

《淮南子》认为道没有具体的性质，因而能够囊括天地万物、宇宙全体：

“道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。”（《缪称训》）

“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。”（《道应训》）

道如果具有某一种具体的性质，它就是相对的，是圆的，就不能是方的，是弱的，就不能是强的，是柔的，就不能是刚的，是

阴就不能是阳。只有撇开了事物的具体性质，撇开了事物的表面现象，才能够获得囊括宇宙全体，囊括万物变化规律的道。

《淮南子》常常赞美至人、神人的境界，给人一种神秘的感觉，其实至人、神人无非是体现了道的人，是道的人格化。至人、神人不是个体的人，是摆脱一切束缚，与道合为一体的精神境界，是道的承担者，因此可以把对至人、神人的描述看作道的描述：

“泰古二皇，得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方，是故能天运地滞，轮转而无废；水流而不止，与万物终始；风兴云蒸，事无不应；雷声雨降，并应无穷；鬼出电入，龙兴鸾集，钩旋毂转，周而复帀，已雕已琢，还反于朴，无为为之而合于道，无为言之而通乎德。”

（《原道训》）

“是故大丈夫恬淡无思，澹然无虑。以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御。乘云陵霄，与造化者俱，纵志舒节，以驰大区，可以步而步，可以骤而骤，令雨师洒道，使风伯埽尘，电以为鞭策，雷以为车轮，上游于霄霓之野，下出于无垠之门；刘览偏照，覆守以全，经营四隅，还反于枢。故以天为盖，则无不覆也；以地为舆，则无不载也；四时为马，则无不使也；阴阳为御，则无不备也。”（《原道训》）

只要将“大丈夫”“泰古二皇”的字样去掉，换上道的名称，并不影响实际的内容。我们所看到的是宇宙的全体，是按照固有规律运动、变化的客观世界。泰古二皇、大丈夫没有个人的意志和私欲，是恬淡无思，澹然无虑的。这里的泰古二皇、大

丈夫使用的是损聪明弃智虑的直觉的思维方法。在直觉中没有主体的自觉，没有目的的投射，没有欲望的干扰，无所为而地为地凝视世界。这时的人与宇宙融为一体，人沉没在天地、万物、阴阳、风雨、雷电之中，从内部去体验运动，人的心灵随顺万物而运动，与天地同呼吸、共震颤，完全把自己寄托在所直觉的物上，这时的人不是独立自在的人，是道的化身。

《淮南子》认为宇宙万物虽然纷繁复杂，看起来令人眼花缭乱，实际上是统一的。从现象上看，宇宙事物各具特点，五光十色，但从本质上看都是道的体现，道是宇宙万物统一的基础。在《淮南子》那里，道已经不是高高在上与万物分成两截的东西，道贯通于万物，道与万物为一体，因此从道的角度看，万物是统一的：

“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，此皆生一父母而闾一和也。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，万物一园也。”（《俶真训》）

万物统一的原因有两点，一是物质的原因，即“生一父母而闾一和”。“父母”指的是天地，“和”指的是天地交合之气，由天地之和气所生的万物具有共同的物质组成部分，因而是统一的。第二点心灵、思维可以使万物获得统一，思维能够超越目视、耳闻等感性认识的束缚，让人的素朴本性直契万物之本性，万物在心灵中获得了统一。道之所以能够“通九门”“通

六衢”是由于物质与心灵两方面的原因。

《淮南子》发挥了庄子的“道通为一”的思想，提出了“今专言道则无不在焉”（《要略》）的命题。把道从超越一切的地位拉回到万物之中，使其成为万物内在的本性，“夫举天下万物，蛟虯贞虫，蠕动蛟作，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。”（《原道训》）天下万物、昆虫飞鸟都有喜憎利害的习性，为什么呢？就是因为道为其内在之性。一旦失去了内在之性，骨肉就会糜烂。

万物各自享受了道而成为现在的样子，因而万物就不是孤立的、隔离的。《淮南子》也把道称为一，“夫天地运而相通，万物总而为一，能知一则无一之不知也，不能知一则无一之能知也。”（《精神训》）“道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶。”（《俶真训》）“天地运而相通”指万物运动所固有的规律，“万物总而为一”指万物的存在归于统一。

《淮南子》反对那种强调个体的作用，而否认总体存在的思想，个别特殊的事物，必须与道相通，才能够发挥应有的作用，一旦脱离了道，物就成了无本之木，万事万物虽千差万别、纷繁杂乱，均本于道。

《淮南子》力图从复杂的世界中抽象出统一来，这在理论思维上是值得称道的，力图从表面现象中去探求内在的规律和本质，也是难能可贵的。

《淮南子》继承了庄子的“道通为一”的思想，可喜的是书中克服了庄子的相对主义。《淮南子》承认特殊性和多样性，它的统一是多样性的统一，既注意了万物的统一性，也注

意到万物的多样性：

“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。”（《说山训》）

“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。鲋胡饮水数斗而不足，鲋鲋入口若露而死。智伯有三晋而欲不澹，林类、荣启期衣若县衰而意不嫌。

由此观之，则趋行各异，何以相非也？”（《齐俗训》）

《淮南子》认为自然界的动物、植物各有其习性，这些习性具有同等的价值，无所谓贵贱，不要相非、相过。人们应该根据事物“形殊性诡”的特点，使其发挥各自的长处、功能。人类社会也是这样，智伯、林类、荣启期、庄子、惠施趣行各异，不必尊此卑彼，他们都有各自的价值。

《淮南子》的道是对宇宙全体、运动规律的概括和抽象。作者力图从复杂纷纭的现象中抽象出本质，力图从个别中抽象出一般，力图从多样性中概括出统一性来。书中强调不要满足于对现象的把握，不要纠缠于个别的、特殊的事物，而要努力在总体上去把握事物。因而就必须去把握本质的、深层的东西，这说明人们思维水平的提高。为了说明道不同于特殊的、个别的事物，《淮南子》把道说成是无：

“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，大浑而为一叶。累而无根，怀囊天地，为道关门，穆然隐闵，纯德独存。布施而不既，用之而不

勤，是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。”（《原道训》）

《淮南子》反复强调道是无形的，“凡物有朕，唯道无朕。”（《兵略训》）“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。”（《道应训》）可以把这些论述看作对本质的描述，本质只能靠思维把握，而不是靠肉体感官感知的东西。视之可见、听之可闻、触之可得的东西，仅是事物的表面现象。《淮南子》的道是为了区别这些表面现象才去强调无形的。本质虽是无形的，但是本质是实实在在地存在于事物之中，人们总可以从五光十色的现象中感知本质的存在。

《淮南子》承认道是实实在在的存在，否则他们就不会反复谈论道的功能和威力。道的存在在《淮南子》那里有两种方式，一是内存于万物之中的，是万物的内在本性，“天得之以高，地得之以广，凤得之以翔，鱼得之以游”，说的就是这个意思。另外道又是超脱的、独立的，《淮南子》认为独立的道也是实实在在的存在，这个道独立于万物之外，处于游离状态。因而我们就不可能通过事物的现象去感知它的存在。这样的道是客观精神。

为什么《淮南子》有时使道从万物之中游离出来了呢？这是由于当时的人们对于本质的认识仍然处于摸索的时期。《淮南子》努力去探索本质，并且对本质有了初步的认识，例如本质存在于现象中，本质是事物的内部联系，现象是事物的外部表现，本质靠思维把握等等。但是《淮南子》在区别本质与现象的问题上发生了一个偏差，人们总是用概念去概括抽象出来的本质，概念是主观的东西，是对客观本质的反应。概念是



认识的纽结、途径和媒介，概念不具有本体论的意义。客观世界中不存在着概念这样的实体。而《淮南子》把反映本质的概念——道客体化了，使之脱离了客观事物，成为独立存在的东西，这就有陷入客观唯心主义的倾向和危险。在《淮南子》中，当截取其描述事物的横切面时，我们看到了其对本质与现象关系的描述是合理的。但是如果我们竖着看的时候，游离出来的道就成为第一性的东西。

正确地说，事物总有现象与本质两个方面，由于《淮南子》把对本质的认识独立了出来，那么世界存在的就不仅是事物，除了事物之外，还有道。道是游离的、超越的，不受具体事物的束缚，却能够遍在具体事物之中。作为本质的认识应该是撇开事物的表面现象，而不是将具体事物的整体都撇开。

《淮南子》在探索本质、现象的过程中，有把具体事物看作现象，把道看作本质的倾向，因此本质与现象的统一，在《淮南子》那里就是具体事物外加一个道，这就产生了偏差。

我们说本质是现象的基础，不是说从现象中抽象出来的概念是现象的基础。马克思、恩格斯在分析黑格尔的认识论根源时指出：“如果我从现实的苹果、梨、草莓、扁桃中得出‘果实’这个一般的观念，如果我再进一步想像我从现实的果实中得出的‘果实’〔《die Frucht》〕，这个抽象观念就是存在于我身外的一种本质，而且是梨、苹果等等的真正的本质，那么我就宣布（用思辨的话说）‘果实’是梨、苹果、扁桃等等的‘实体’，所以我说，对梨说来，决定梨成为梨的那些方面是非本质的。作为它们的本质的并不是它们那种可以感触得到的实际的定在，而是我从它们中抽象出来又硬给它们塞进去的本

质，即我的观念中的本质——果实。”<sup>①</sup>《淮南子》中万物所依存的道也是把概念实体化后，硬塞到万物之中的。我们一旦揭去道的这一层神秘外壳，所看到的就是五光十色的宇宙全体，就是按照规律变化发展着的万千事物。

### 《淮南子》的气与天人感应学说

《淮南子》的道既是宇宙全体和客观规律的概括和抽象，同时道也是宇宙的起源，书中说：

“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气。（原文无“元”字，王念孙据《御览》补，下一个“元”字同）元气有涯垠，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。”（《天文训》）

天地未形成之前存在着一个无形的状态，这个无形的状态被称为太昭，太昭不是一下子生成了天地，其间经过了道、虚廓、宇宙、元气、天地这样几个阶段。道是从虚廓开始的，虚廓是空间概念，宇宙是空间、时间的概念。这里的虚廓与宇宙还谈不上是物质还是精神，至于产生虚廓的道到底是物质还是精神就更谈不上了。人类本来就没有经历过天地形成的过程，更谈不出天地未形成之前的阶段是什么样子。古代人对于宇宙演化的过程，仅仅凭借思维去弥补经验上的不足，这种猜测没有实

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第二卷，第72页。

实践的根据，因此不可能像现代人一样注意前后的一致和逻辑的统一。元气是一种细微的物质，如果说道和虚廓是无限的，无规定性的，元气则是有限的，有规定性的。元气中清轻的一部分飘浮着，构成了天。元气中重浊的一部分凝滞成地。由元气组成天地，作者一方面凭想着像的力量，一方面也凭借着以往的经验加以推测。江河湖海的水气，飘浮于地面之上，由此可以想像天的形成。流星在天空中浮游，落在地面就是陨石，可以据此想像地的形成。元气有具体的性质，有清阳与重浊的差别，有散发与凝聚的功能。阴阳之气是在天地产生之后形成的，这也包含着观察的成分。天地的运行使宇宙间有冷暖的差别、四季的区分，人们从四季往前推，就想象出阴阳之气。阴阳二气交相作用产生了四时，四时之气交相作用生成万物，这里的万物指的是随四季变化而生灭的动物、植物，而不包括天地等无生命的东西。

《淮南子》还用元气的运动去说明日月、星辰、江河、山川的形成。阳气是热的，阳气积聚起来就是火，火气的精微部分组成了太阳。阴气是凉的，阴气凝聚起来就是水，水气的精微部分组成了月亮。日月之淫精组成了星辰。天接受了日月星辰，因而形成了天的整体。地接受了水潦尘埃，形成了山川河流。

《淮南子》还用阴阳之气去解释风雨雷电、动物、植物的形成。不均匀、不平衡的天地之气是偏气，偏气能够流动，因而形成了风。天地之气相合，温和的部分就是雨。阴阳之气相摩擦、相接触形成了雷。摩擦得激烈的就是霆。阴阳接触，混沌部分就是雾。阳气如果胜过阴气，阳气热，形成的就是雨

露。阴气如果胜过阳气，阴气是寒冷的，凝聚为霜雪。阳气有飞升的功能，有毛羽的鸟类，属于阳气的部分，因而可以飞升。阴气聚敛，有下降的功能，鱼类以及蛰伏的爬虫属于阴。夏至之后阴气逐渐代替了阳气，因而植物彫凛死亡，冬至之后，阳气逐渐代替阴气，阳气占优势，万物逐渐复苏。

《淮南子》力图用阴阳二气去说明形态、性质各有特色的万物的形成，“天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一气者也”（《本经训》），“阴阳者，承天地之和，形万殊之体，含气化物，以成埤类”（《本经训》），这里说的气都是阴阳二气，不是说的元气。《淮南子》主要是用阴阳二气来解释动、植物及天地之间的万事万物。

《淮南子》还用气的理论去解释人的产生：

“古未有天地之时惟像无形，窈窈冥冥，芒芘漠阒，頫濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所以止息，于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。”

（《精神训》）

这里说的“二神”指的是元气中的轻清之气与重浊之气。天地之间烦乱、粗糙之气形成了动物，精微之气形成了人。人与天地万物一样都是由气组成的，只是气的成分不同罢了。

《淮南子》主张天人可以感应，它的天人感应学说是建立在同气相感的基础上的：

“夫物类之相应，玄妙深微，知不能论，辩不能解，故东风至而酒湛溢，蚕吐丝而商弦绝或感之也。昼随灰而月运阙，鲸鱼死而彗星出或动之也……夫阳燧取火于日，

方诸取露于月。”（《览冥训》）

“日者，阳之主也，是故春夏则群兽除，日至则麋鹿解。月者，阴之宗也，是以月虚而鱼脑流，月死而羸螈臄。火上萆，水下流，故鸟飞而高，鱼动而下，物类相动，本标相应，故阳燧见日则燃而为火，方诸见月则津而为水。虎啸而谷风至，龙举而景云属，麒麟斗而日月食，鲸鱼死而彗星出，蚕珥丝而商弦绝，贯星坠而勃海决。”（《天文训》）

“夫湿之至也，莫见其形，而炭已重矣。风之至也，莫见其象，而木已动矣……天之且风，草木未动，而鸟已翔矣。其且雨也，阴曀未集，而鱼已噞矣。”（《泰族训》）

《淮南子》这里的例子，大多数不是主观的想像，是观察的结果，经验的总结。物类感应的原因是很多的。例如动物对气候、地质的变化比人要敏感。天下雨、刮风之前，气压、温度发生变化，人没有明显的感觉，而鱼、鸟由于具有特殊的功能而有所感觉，或翔或潜，什么“虎啸而谷风至”，“龙举而景云属”就是指的这类现象。太阳黑子的变化会影响地球上气候、地质的变化。初一、十五太阳、月亮、地球排成一条直线，这时太阳和月亮对地球的引力最大，可以触动即将断裂的地壳而发生地震。月亮的引力对地球的影响也不可低估，不但可以使地面上的海水发生潮汐现象，而且可以使地壳发生涨潮、落潮似的变化，形成固体潮。这些细微的变化，人往往觉察不到，而动物则很敏感，“麒麟斗而日月食”，指初一、十五时太阳、月亮对地球引力变化引起的动物反映。温度、湿度

发生变化时对动、植物也会发生影响，气候干燥，琴弦会断，蚕吐出的丝会发脆，气候潮湿、雨量过多会影响酒的发酵过程，酒的味道会发生变化，“蚕啣丝而商弦绝”，“东风至而酒湛溢”，说的是气候的影响。动物会随着季节的变化脱角和脱毛，这是生物界适者生存、长期演变的结果，“春夏则群兽除，日至则麋鹿解”，指的是这类现象。阳燧燃而为火，是由于聚光的原理。方诸古时用蛤壳，后来改用铜器，铜器传热快，湿热的空气接触到冷的物体会凝结为水。《淮南子》举的这些例子中，有的是偶然的巧合，例如“鲸鱼死而彗星出”。

《汉书·五行志》记载了很多怪异现象，把这些怪异现象联系在一起，就有将偶然视为必然的危险。

《淮南子》中所选取的物类感应的例子，大部分都有复杂的原因，这些原因，古代人一般还不能给以科学的解释。他们仅从经验中归纳出物类之间互相影响的例子，书中关于这方面的解释是很多的，例如：

“以阴阳之气相动也，故寒暑燥湿以类相从，声音疾徐以音相应也。”（《泰族训》）

“故山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，潦云波水，各象其形类，所以感之。”（《览冥训》）

《淮南子》指出自然界事物之间互相影响的原因，主要有两点：一，同类相感；二，阴阳同气相动。这些解释虽然不是非常科学，但应该看到《淮南子》力图从物质世界本身寻找原因。《淮南子》很有可能是从声音的呼应中得到启发。人们在群山中大喊一声，群峰呼应，若喊的声音大，呼应的声音也大，这是较简单、较常见的感应现象，只是古人还不了解这是

由于空气传递了声波。

《淮南子》把物类之间互相影响的现象进一步推广到天人之间，认为天人也能够互相感应：

“昔者师旷奏白雪之音而神物为之下降，风雨暴至，平公瘡病，晋国赤地。庶女叫天，雷电下击，景公台陨，支体伤折，海水大出。夫瞽师庶女，位贱尚慕，权轻飞羽，然而专精厉意，委务积神，上通九天，激厉至精。由此观之，上天之诛也，虽在旷虚幽闲，辽远隐匿，重袭石室，界障险阻，其无所逃之，亦明矣。”（《览冥训》）

这里以瞽师、庶女为例去说明人不论多么轻贱，只要专精厉意，就可以激厉天之“至精”，这是由于天与人都是由精气组成的，具有互相感应的基础。《淮南子》还指出，人与天具有共同的结构，也是其感应的物质条件：

“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节，天有风雨寒暑，人亦有取予喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也。”

（《精神训》）

天与人异质同构，天有什么构造，人也有什么构造，人是天的缩影。《淮南子》在这里把人自然化，同时也把自然人格化。人有天那样的结构，天也有人那样的思想感情。天的风雨寒暑与人的喜怒取与相通，这样天与人就可以互相感应。

普通人都可以与天相交感，更何况在位的君主与皇帝：

“武王伐纣，渡于孟津，阳侯之波，逆流而击，疾风晦冥，人马不相见，于是武王左操黄钺，右秉白旄，瞋目

而桀之曰：‘余任天下，谁敢害我意者？’于是风济而波罢。鲁阳公与韩构战，战酣，日暮，援戈而扞之：‘日为之反三舍。’夫全性保真，不亏其身。遭急迫难，精通于天。”（《览冥训》）

贤明君主气指颐使，具有极大的魄力和能量，若能全性保真，就可以使意志上达于天，可以使日返三舍，变狂风大浪为风轻浪细。这是由于人的自然本性与天是一样的，都是秉受了无形无名之道，因而天人相通。

《淮南子》所举的物类相感、天人相感的大量例子，都能够超越空间的界限而发生关系。如果说物类相感的例子还令人信服的话，天人相感则未必可信了，纯粹是一些臆想和神话。作者的目地，并不在于向人们宣传物类相感的知识，而是要人们相信天人相感的威力，目的是为了使人相感的理论渗透到无为之治的政治实践中去，为无为而治寻找理论根据：

“高宗谅暗，三年不言，四海之内，寂然无声，一言声然，大动天下，是以天心喆嗟者也。故一动其本，而百枝皆应，若春雨之灌万物也，浑然而流，沛然而施，无地而不澍，无物而不生。故圣人者怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天……故神明之事不可以智巧为也，不可以筋力致也。”（《泰族训》）

高宗居丧三年，不说一句话，四海之内寂然无声，一声号令，大动天下。“天心”指的是宇宙间的精气，这一精气既通于天，也通于人心。天的精气与人的精气呼吸感应。圣人内怀精气，可以与天相感应，因而可以无为而治，不说话却能够移风易俗。

《淮南子》从各个角度宣扬无为而治。在本体论的分析



中，我们看到圣人体道，道无为于自然，任随万物之自然。因此体道的圣人，可以从总体上把握宇宙、驾驭宇宙之规律，用于社会，就可无为而治。在谈宇宙发生发展的过程时，《淮南子》以气去说明、解释天地万物的构成。天人都是由气构成，人的精诚可以上感于天，这说明了无为之治这个问题的 一半。天还要反作用于人类社会、自然，让自然、社会按照其固有规律运动和发展，而不假乎人力，如同春雨浇灌万物，浑然而流，沛然而施，无地而不润，无物而不生，因此圣人只要使精诚感于天就行了，剩下的事就由天来履行职责。上通于天需要圣人修炼自己的精神，保持内心的精诚之气。汤只在桑林中祈祷，就可使精诚上通于天。天感受到了汤的精诚，驱使四海之云凑，千里之雨至。君主是一国之君，君主的一言一行，至关重要，差之毫厘，失之千里。精气相感，不需要传递的媒介，不需要时间，因此君主对此更应谨慎。

如果君主违背自然社会的规律搞严刑峻法，搞有为之治，上天也会感受到君主的邪恶，而以风雨雷电或自然灾害表达上天的愤怒，书中说：

“逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乖，昼冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜，诗曰：正月繁霜，我心忧伤。天之与人，有以相通也。故国危亡，而天文变，世惑乱而虹蜺见。万物有以相连，精侵有以相荡也。”（《泰族训》）

人主如果作恶多端，就不是精诚之气在起作用，而是精侵之气在起作用，精侵之气是阴阳二气相侵而形成的不祥之气。《荀子·王制》中有“侵”这个字，“相阴阳，占侵兆”。人有精

侵之气，天也有精侵之气。人怀精侵之气就会与天的精侵之气相感应，这就叫做“精侵相荡”。天的精侵之气会导致异常天象的出现，例如五星失行，日月薄蚀、四时干乖、飘风骤雨、赤地千里等。自然界正常的秩序和和谐的状态就被破坏了。

《淮南子》以此去晓喻当权者要慎重对待自己的言行，要注意修养德性。

《淮南子》提倡天人相感的最终目的还是要君主不要搞有为之治，不要心怀机械巧诈之心，如果心怀奸诈，天人精侵之气相激荡，那就会国危破亡。

《淮南子》认为天人可以互相感应，人与人之间也可以互相感应，“昔雍门子，以哭见于孟尝君，已而陈辞通意，抚心发声。孟尝君为之增歆歔，流涕狼戾不可止，精神形于内，而外谕哀于人心，此不传之道。”（《览冥训》）人的身体组成、结构是一样的，不仅都是由气组成，而且器官、功能都是一样的，因而人们的思想感情、精神状态可以互相沟通。

《淮南子》主张人与人之间互相感应是为君主无为之治作论证的：

“故圣人事省而易治，求寡而易澹。不施而仁，不言而信，不求而得，不为而成。块然保真，抱德推诚，天下从之。如音之应声，景之像形，其所修者，本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵，至精为神。夫疾呼不过闻百步，志之所在，逾于千里。冬日之阳，夏日之阴，万物归之而莫使之然。故至精之像，弗招而自来，不麾而自往，窈窈冥冥不知为之者谁，而功自成。”（《主

术训》)

这里说的“块然保真，抱德推诚”既包含着怀抱心中本体之道，也包含着怀抱至精之气，人怀至精之气、至诚之道，天下就会服从，如同声音相应，形影相随一样，不假乎人力。人与人的感应，比声音相感威力还大、速度还快。疾呼不过闻百步，志之所在却可以超过千里。因此圣人不下庙堂，只要心怀精诚，天下之人就会感受到这种精诚之志。这种感应就像冬天人们喜欢太阳，夏天人们喜欢阴凉一样，根本无须君主说户辩。刑罚杀戮是不足取的，如果君主把老百姓视若仇敌，这种敌视的感情，百姓也会感受到，百姓不仅不会归顺，反而会更加邪恶。《淮南子》以人与人互相感应去论证无为政治，反对刑罚杀戮，要求宽松的政治环境。

## 人与自然的关系

《淮南子》热情地赞美自然界的固有规律，反对人们以私意、欲望强加给自然界，它把万物的自然状态放在第一位，而把人的作用放在第二位。人们在大自然面前不能妄意而为，而只能因顺自然，服从自然。

“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。”（《原道训》）

《淮南子》认为无为并不是无所作为、凝滞不动。这里的无为不是对实践、对行动而言的，而是对认识来说的。在认识事物时，要排除主观臆测的因素，排除私意、独断、情欲对思想的干扰。“是故圣人一度循轨，不变其宜，不易其常，放准循绳，曲因

其当。”（《原道训》）“放”为仿之意，所谓“度”“轨”“宜”“常”“准”“绳”“当”都是事物本身所固有的。大自然存在着不以人的意志为转移的规律，《淮南子》认为这就是道所具有的神明之功能，“神明之事，不可以智巧为也，不可以筋力致也”（《泰族训》）就是这个意思。“智巧”指的是人为的造作。他讽刺宋人为其君雕刻象牙叶子，三年方成，虽然精巧到可以乱真的地步，却不足取。

《淮南子》强调自然规律的作用，强调认识是客观世界的反映，这是正确的，不足的是忽视了人的认识的能动作用，把认识当作像镜子一样的折射：

“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，不失其直。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。”（《诠言训》）

《淮南子》强调“遵天之道”“循天之理”“以天为期”“从天之则”固然是对的，但真正要做到这一点需要认识的一系列加工制作过程，而不是仅靠机械的折射，就能达到目的。

《淮南子》在这里使用的是直觉的思维方式，在直觉思维中，没有判断、没有推理，是一种被动地感受。这种思维首先要求主体不带目的，不带私意，敞开胸怀，无所为而为之地感受。直觉思维只是认识事物的一种方法，如果否认认识方法的多样性，这种观点就是片面的。

《淮南子》往往把主体融于客体之中，“故得道者，志弱而事强，心虚而应当。所谓志弱而事强者，柔气安静，藏于不

敢，行于不能，恬然无虑，动不失时，与万物回周旋转。不为先唱，感而应之。”（《原道训》）这里说的也是直觉思维的一个特点。直觉思维中主体与客体往返交流。主体把自己沉浸在客体中，同时主体把客体的生命姿态吸收到自己之中。在认识世界时，直觉思维是不可缺少的。但是若把直觉思维方法用于实践活动则是消极的。《淮南子》则往往把直觉的认识方法用于实践活动。有的地方否认人的作为，主张消极地适应自然、社会，把任何改造自然的举动都看作衰世之举：

“逮至衰世，镌山石，铍金玉，撻蚌蜃，销铜铁，而万物不滋；剖胎杀夭，麒麟不游；覆巢毁卵，凤凰不翔；钻燧取火，构木为台，焚林而田，竭泽而渔，人械不足，畜藏有余，而万物不繁兆，萌芽卵胎而不成者，处之太半矣。积壤而丘处，粪田而种谷，掘地而井饮，疏川而为利，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失叙，雷霆毁折，电霰降虐，氛雾霜雪不霁，而万物焦夭。”

（《本经训》）

把销铜铁、凿山石、钻木取火、构木为台、造梯田、粪田种谷等正常的生产劳动都看作违背自然的举动，那么人在自然面前只能束手待毙，没有任何能动作用。人只能作自然的奴隶而无所事事。

《淮南子》对自然的这种态度是不值得提倡的。他把静观默察、无所为而为的直觉思维方法扩大到人的实践中去，因而得出了消极无为的结论。刘安及淮南宾客面对日益加紧的控制，处在一种无可奈何的境地，只能消极地静观坐待，这样可以求得心理上的平衡，又可以晓喻君主。如果联系刘安的处

境，就不会感到奇怪了。

《淮南子》有夸大客观规律，否认人的主观能动作用的倾向，这只是书中的一个方面。在人与自然的关系上，《淮南子》有的篇章还主张认识自然、改造自然，既主张尊重自然规律又主张发挥人的主观能动作用：

“故因则大，化则细矣。禹凿龙门，辟伊阙，决江浚河，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，则无敌于天下矣。夫物有以自然，而后人事有治也。”（《泰族训》）

《泰族训》这段话对人与自然关系的论述是全面的、正确的，既反对了无所作为、听任自然的消极无为的思想，也充分尊重客观规律，防止主观和蛮干。“因”就是尊重客观规律。“化”当“作”字讲，违背自然规律的作为，没有什么结果，因而说“因则大，化则细”。

《淮南子》在认识自然的问题上，还强调在实践中不断修正认识上的错误，接受教训，这样对真理的认识则会加深一步。

“先唱者，穷之路也，后动者，达之原也。何以知其然也？凡人中寿七十岁，然而趋舍指凑，日以月悔也，以至于死。故蘧伯玉年五十而四十九年非，何者？先者难为知，而后者易为攻也。先者上高，而后者攀之；先者逾下，则后者蹙之；先者隤陷，则后者以谋；先者败绩，则后者违之。因此观之，先者则后者之弓矢质的也。犹铍之与刃，刃犯难而铍无患者，何也？以其托于后位

也。此俗世庸民之所公见也，而贤知者弗能避也。所谓后者，非谓其底滞而不发，凝结而不流，贵其周于数而合于时也。”（《原道训》）

《淮南子》在这里为什么要强调“后”呢？这是因为人们开始做事情时，由于不了解情况容易走弯路，这却为后来者提供了借鉴，使后者的认识更符合时数，附合自然。人们在认识真理的长河中，确实要不断修正认识上的错误，通过无数的相对真理，纠正无数偏差，才能够不断地接近绝对真理。《淮南子》对认识的艰巨性有充分的认识，即使人活到七十岁，已经积累了丰富的社会经验，对自己的行为，也应该经常反省，而不能满足于已有的认识。

## 《淮南子》的养神、养性与 内圣外王之道

### 养 神

《淮南子》对人的生命、人的本性的看法服从于整个的宇宙论，他既主张道是宇宙全体，客观规律的概括，又主张道是宇宙的起源，由道逐渐演化出气，由气组成天地万物。因而道既有形而上的性质，又能演变出形而下的性质。《淮南子》就利用了这一学说去解释精神和人性。

《淮南子》的养神，是以人的构成为基础的，“烦气为虫，精气为人，是故精神天之有也。而骨髓者，地之有也。精神入其门，而骨髓反其根。”“夫精神者，所受于天也，而形体者，所禀于地也。”（《精神训》）《淮南子》认为人的形

体本源于地。这一点是很直观的，人们以五谷杂粮、水滋养自己的身体，使身体由柔弱而壮大。粮食、蔬菜、肉类、饮水都取之于地。因而说形体是禀受于地的。形体有一个发展的过程，“万物背阴而抱阳，冲气以为和，故曰一月而膏，二月而肤（血——作者注），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。”（《精神训》）这是胚胎发育的过程，形体的形成是阴阳二气和成。阴阳二气是组成五脏的具体成分。人的身体除了五脏之外，还有血气，书中有的地方称血气为气志。血气可聚可散，可内可外，“是故血气者，人之华也，而五藏者，人之精也。夫血气能专于五脏而不外越，则胸腹充而嗜欲省矣。”

（《精神训》）《淮南子》认为，血气是流动的，没有固定的处所，容易被控制。如果人的精神、人的意念专注于五脏，就可以将血气导引到五脏，使五脏充实而不空虚。如果人的感官受到声色味的刺激，没有把握住意念，任凭外界刺激的侵入，那么五脏就会摇动。血气是一种物质系统，只是人们看不见。在汉代虽然没有先进的技术，以实验去验证气的存在。但人们却能够用调整呼吸，坚守意念去调整血气的位置。《淮南子》书中所说的神人、至人，具有入火不焦，入水不濡，登高不危等功能很有可能是取法于气功的特异功能。

除了气和形之外，人还有精神：

“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……故夫形者非其所安也，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，瞢然能听，形体能抗，而百节可屈伸，察能分白黑，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。”（《原道训》）

这里值得注意的是《淮南子》把听视屈伸等感觉活动，别同异、明是非等思维活动统统归结为“气为之充而神为之使也”。可见《淮南子》认为认识活动是神与气一致的作用。因而《淮南子》所说的精，往往具有物质与精神两种性质。例如它说到“精”时，认为精有穷尽的时候，“精有湫尽而行无穷极”（《极真训》），“形劳而不休则蹶，精用而不已则竭”（《精神训》），这里所说的“精”不单单指精神意识，也包含气的内容在里面。《淮南子》还用烛火比喻精神，“此膏烛之类也，火逾然而消逾亟，夫精神气志者，静而日充者以壮，躁而日耗者以老。”（《原道训》）可以充可以耗的东西不能说是纯粹的精神，应该是精气了。

形神气三者当中《淮南子》既承认三者互相依赖，也强调心对形体的主宰作用：

“神制则形从，形胜则神穷。”（《诠言训》）

“五藏能属于心而无乖，则敦志胜而行不僻矣。敦志胜行之不僻，则精神盛而气不散矣。精神盛而气不散则理，理则均，均则通，通则神，神则以视无不见，以听无不闻也，以为无不成也。”（《精神训》）

这里的心指的是意念，意念要控制五脏的血气，使五脏的血气各安其位，各按本身的轨道运行，这样昏乱之气就被战胜，行为就不会乖僻。

《淮南子》的养生论主张精神要内守形骸，而不能驰骋于

五脏之外的胡思乱想、意欲天开，《精神训》指出：

“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，虽如丘山，无由识之矣。使耳目精神玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五脏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越，则望于往世之前而视于来世之后，犹未足为也，岂直祸福之间哉？”

血气出入于五脏内外，如果人们意念能够内守形骸，专在五脏，那些血气就会充盈于五脏。意念内守形骸，使精神处于虚静恬愉的状态。以这种理论养生，确实是个好办法。但是如果把这一思想进一步加以推广，用于处世则仅是一种幻想。“望于往世之前而视于来世之后”，可以避祸趋福，这仅是作者的一种善良愿望而已，不可能实现。

养生的理论说到底就是控制精神，控制意念，排除外界的一切刺激，要“闭四关止五循”（《本经训》）。“四关”指的是耳、目、心、口，“五循”指的是滞遁于五种物质享受，这五种物质享受指五行。金，如器物之用；木，如宫室之盛；水，如泛舟之乐；火，如烹调之美；土，如楼台之高。止遁杜绝这五种物质享受，就能够使精神内守而不外越。

《淮南子》认为最佳的精神状态是精神清明。将心灵保持在一种虚静的状态。心中一片空白，无所思虑，既使有外界刺激的干扰，也无可乘之机，“夫鉴明者，尘垢弗能霾；神清者，嗜欲弗能乱。精神已越于外，而事复返之，是失之于本，

而求之于末也。外内无符，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。”（《极真训》）精神清静得要像镜子一样，这样嗜欲就不能干扰。反之精神外越，却要杜绝外物干扰，就是舍本逐末。

保养精神有低层次的，也有高层次的。低层次的是屏绝物欲，内守形骸，能够达到圣人的境界。高层次的是真人境界，圣人的境界：

“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，魂魄处其宅，而精神守其根，死生无变于己，故曰至神。”（《精神训》）

从对圣人的描述可以看出圣人还是人，他们生活于世俗之中，不断绝与现实的联系，通过修养可以达到，圣人的生命是有限的，有生有死，只是生死不足以忧患其心。圣人的意念内守形骸，因而魂魄、精神不会外越。圣人是通过养生、养神的一套修炼方法接近道的人，是超凡入圣的人。

真人则是一种绝对的精神状态，完全与道化为一体，是形而上之道的代名词：

“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，芒然仿佯于尘垢之外，而消摇于无事之业。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，亦不与之珍抱矣；审乎无暇而不与物糅，见事之乱而能守其宗。若

然者，亡（原为“正”据王念孙校改）肝胆，遗耳目，心志专于内，通达耦于一。居不知所为，行不知所之，浑然而往，逢然而来，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。感而应，迫而动，不得已而往，如光之耀，如景之放，以道为训（法——作者注），有待而然，抱其太清之本而无所容与，而物无能管。廓情而虚，清靖而无思虑。大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。是故视珍宝、珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱西施，犹颀丑也。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……此精神之所以登假于道也，是故真人所游。”（《精神训》）

《淮南子》的真人有一部分内容吸收了当时神仙方士所鼓吹的思想，有的神仙方士在气功上有一定的造诣，因而颇有影响，如果仅是招摇撞骗，也不会引起王公贵族那样大的兴趣。秦始皇就非常崇尚真人，三十五年（前212年）卢生对秦始皇说要躲避恶鬼，真人就能至，“真人者，入水不濡，入火不热，降云气，与天地长久。”于是秦始皇说：“吾慕真人，自谓‘真人’，不称‘朕’。”（《史记·秦始皇本纪》）气功与神仙方士的思想是《淮南子》真人思想的来源之一。《淮南子》的真人，用现代心理学的术语来表达，是善于运用直觉思维的人。在直觉思维中，要求人的精神要处在绝对纯净无暇的状态，没有目的的求索，没有欲望的要求，没有生死、荣辱、穷达的喜惧。把整个身心扑在所觉察的事物上，人与外物融为一

体，不分彼此。《精神训》所描述的真人就处在这样一种精神状态中，没有“机械巧诈之心”，游于“尘垢之外”，“形若槁木，心若死灰”。不要求感官的满足，只求得精神上的解脱，“忘其五藏，损其形骸”就是这个意思。将生死、荣辱置之度外，超凡脱俗。真人“视珍宝、珠玉犹石砾也，视至尊、穷宠犹行客也，视毛嫱、西施犹颛丑也，以死生为一化，以万物为一方”，指的就是这种超然世外的精神境界。“感而应，迫而动，不得已而往，如光之耀，如景之放”，指的是心灵处于被动感受的状态，没有主观的臆测和目的的投射，完全沉浸在万物之中，与万物同呼吸、共搏动。这种直觉的思维方法是混沌、模糊的，是以人的素朴本性直契万物之本性。宇宙全体，万物的本质、规律是深层的东西，是万物归于统一的东西，“有而若无，实而若虚，处其一而不知其二，治其内，不识其外”，就是指的这个意思。心理体验是主体客体的融通，既有客体之实，又有主体之虚，既有客体之有，又有主体之无，有有无无、虚虚实实混然不分。

《淮南子》中关于直觉思维的描述是很多的，书中非常重视以直觉思维的方法养神：

“人大怒破阴，大喜坠阳，大忧内崩，大怖生狂。除秽去累，莫若未始出其宗，乃为大通。清目而不以视，静耳而不以听，钳口而不以言，委心而不以虑，弃聪明而反太素，休精神而弃知，故觉而若昧，以生而若死，终则反本，未生之时，而与化为一体。”（《精神训》）

“是故神明藏于无形，精神反于至真，则目明而不以视，耳聪而不以听，心条达而不以思虑。委而弗为，和而

弗矜，冥性命之情，而智故不得杂焉。精泄（通——作者注）于目则其视明，在于耳则其听聪，留于口则其言当，集于心则其虑通。故闭四关则身无患，百节莫苑，莫死莫生，莫虚莫盈，是谓真人。”（《本经训》）

《精神训》认为最理想的精神状态应该像“未生之时”、“未始出其宗”的胎儿阶段，这是一种比喻，以此说明这种精神状态是无知无识、无为自然的。主体处于无视、无听、无言、无虑，任凭万物展示在人的面前，没有选择，没有爱憎。要“清目”“静耳”“钳口”“委心”“弃聪明”“休精神”撇开一切感性认识和理性认识，以整个身心去感受、去体验就行了。

《淮南子》的养神的重点是在培养一种超生死、齐万物的精神状态：

“故睹尧之道，乃知天下之轻也。观禹之志，乃知天下之细也，原壶子之论，乃知死生之齐也。见子求之行，乃知变化之同也。夫至人倚不拔之柱，行不关之涂，禀不竭之府，学不死之师，无往而不遂，无至而不通，生不足以挂志，死不足以幽神，屈伸俛仰，抱命而婉转，祸福利害，千变万殊，孰足以患心。若此人者，抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独住，忽然入冥；凤凰不能与之偕，而况斥鷃乎？势位爵禄，何足以概志也！”（《精神训》）

这里的至人就是禀道之人，至人已与道化为一体。至人之所以能够做到“与道游息”，就是说至人的精神状态是超然的，绝对的，已经摆脱生死、物化、尊卑、荣辱的束缚，摆脱了自己，因而也就获得了真理。这里所说的“志”“神”“素”“精”都是指的精神；是与“太清”之道融为一体的境界。与

道融为一体的人才具有“不拔之柱”，“不关之涂”，“不竭之府”，“不死之师”，“无往而不遂”，“无至而不通”的威力。“故知宇宙之大，则不可劫以死生。知养生之和，则不可悬以天下，知未生之乐，则不可畏以死。”（《精神训》）《淮南子》所崇尚的并不是不生不死的神仙。方士们所推崇的神仙，以满足于耳目之欲为最大的快乐，神仙享受了人间的荣华富贵还不够，还要长生不死，无穷地享受。《淮南子》认为生死物化乃自然规律，书中崇尚的是能够获得齐生死，一物化的精神境界。但要得到这种淡然处之的心理状态，又谈何容易！在严酷的现实面前，面对皇帝对诸侯王的步步紧逼的局面，纵有千般法术，也还是摆脱不了思想上的苦闷、忧虑，精神上往往是处于心灰意冷，无可奈何的境地：

“且人之情，耳目应感动，心志知忧乐，手足之攢疾盖，辟寒暑，所以与物接也。蜂蜚螫指，而神不能憎，螫螫啗肤，而知不能平。夫忧患之来攫人心也，非直蜂蜚之螫毒，而螫螫之惨怛也，而欲静漠虚无，奈之何哉？夫目察秋毫之末，耳不闻雷霆之声，耳调玉石之声，目不见太山之高，何则？小有所志，而大有所忘也。今万物之来，擢拔吾性，攫取吾情，有若泉源，虽欲勿禀，其可得邪？今夫树木者，灌以洁水，畴以肥壤，一人养之，十人拔之，则必无餘梓，又况与一国同伐之哉？虽欲久生，岂可得乎？今盆水在庭，清之终日，未能见眉睫，浊之不过一挠，而不能察方员。人神易浊而难清，犹盆水之类也。况一世而挠滑之，曷得须臾乎乎？”（《俶真训》）

《淮南子》崇尚至人神人的精神状态是为了在乱世之中保持内

心的清静与平衡。摆脱精神上的烦恼和忧虑。为什么《淮南子》的作者对此要求特别迫切呢？这是因为秦汉之后，由于逐渐强化了大一统封建帝国，知识分子必须为封建帝国的巩固作论证，才能得以生存，他们普遍感到压力，不自由。况且淮南王处于诸侯王的位置，父亲又是汉王朝削藩的牺牲品，他处处受到猜忌、指控，诸侯王一个个被讨伐、翦除，物伤其类。面对政治上的压迫日益加紧，只好企图在精神上求得超脱。精神上超脱仅是纸上谈兵，蜂子蛰，蚊子咬都不能够使人心平气和，处之泰然，忧患缠绕人心又怎么能够轻易解脱呢？从《椒真训》的这段话可以看出淮南宾客的压力感是极大的，万物干扰平静心情“有若泉源”，“况一国同伐之”，“况一世而挠滑之”。面对压力淮南宾客确有招架不住的感觉。面对全国共讨之的局面，“虽欲久生，岂可得乎”，“虽欲勿禀，岂可得耶”。淮南宾客们深深感到向内心做功夫仅仅是精神安慰而已，不堪一击。理想与现实的矛盾使淮南宾客们束手无策，他们在精神上是非常痛苦的。他们哀叹自己生不逢时，自己修养得再好也无济于事，感叹道：

“逮至夏桀殷纣，播生人，辜谏者，剖贤人之心，析才士之胫，醢鬼侯之女，菹梅伯之骸。当此之时，峣山崩，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，亦有系于世矣。夫历阳之都，一夕反而为湖，勇力圣知与罢怯不肖者同命。巫山之上，顺风纵火，膏夏紫芝与萧艾俱死。故河鱼不得明目，穉稼不得育



时，其所生者然也。故世治，则愚者不能独乱，世乱，则智者不能独治，身蹈于浊世之中，而责道之不行也，是犹两绁骥骥而求其致千里也。置猿槛中，则与豚同，非不巧捷也，无所肆其能也。舜之耕陶也，不能利其里，南面王则德施乎四海。仁非能益也，处便而势利也。古之圣人，其和愉宁静，性也，其志得道行，命也。是故性遭命而后能行，命得性而后能明，乌号之弓，谿子之弩，不能无弦而射，越舂蜀舂，不能无水而浮。今罾缴机而在上，

罟罟张而在下，虽欲翱翔，其势焉得？”（《俶真训》）

以夏桀殷纣比喻汉朝当今皇帝，以贤人才士，鬼侯、梅伯比喻自己。《淮南子》是在为诸侯王不能行道作辩解，身处浊世，就不能责备下边的臣民不行天道。世之治乱关键不在臣下而在君主。《淮南子》将自己的处境描述得非常令人同情，“两绁骥骥”、“置猿槛中”“罾缴机而在上，罟罟张而在下”，一种被控制被监视的遭遇。《俶真训》强调修身养性只是一个方面，命运如何不取决于自己而取决于世道。心性修养得再好，命不好，也没有用。从《俶真训》的这段话可以看出当时淮南王刘安的内心苦恼、愁闷。他已经愤怒到极点，被压抑到了极点，对汉朝皇帝的不满也达到了极点。《淮南子》在书中一次又一次地压抑自己的愤怒，企图从精神上获得解脱。而内心的忿懣、怨恨又一次次喷发出来，不可抑制。《淮南子》上书给武帝目的是让新即位的皇帝了解自己的心情和处境，使武帝稍施恻隐之心，不要步步紧逼。《俶真训》的前半部分还主张“视贵贱如条风”“视毁誉如蚊芒”，后半部分则把诸种控制手段比作罾缴，罟张而不可逃脱。从《淮南子》中我们深切体

会汉初诸侯王的处境和心理状态。

## 养 性

《淮南子》也是用宇宙论来论证人性的，“是故夫得道已定，而不得万物之推移也，非以一时之变化，而定吾所以自得也。吾所谓得者，性命之情，处其所安也。夫性命者与形俱出其宗，形备而性命成，性命成而好憎生矣。”（《原道训》）人之性和人之形同出于宗，这个宗就是道。道是万物之本源，可以由道演化出气，由天地之气构成了人的形体。道又是宇宙全体和规律的概括，这个形而上的道是万物赖以存在的根据、本性。人性得之于形而上之道。《淮南子》中关于性的论述很多，“所谓真人者，性合于道也”（《精神训》），“能全其性者必不惑于道”（《论言训》），“是故圣人之学也，欲以返性于初，而游心于虚也，达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂漠也。”（《俶真训》）真人是道的体观者，没有肉体的束缚，因而真人性合于道。

道是无形无名、虚无至静的，因而人性也是清静恬愉、质素皓白的，“人生而静，天之性也”（《原道训》），“夫唯易且静，形（见——作者注）物之性也”，“古之圣人，其和愉宁静，性也”（《俶真训》），“清静恬愉，人之性也”

（《人间训》）。道清静，人的本性也是恬愉的。道无形无名，人的性也是质直皓白，像一张白纸一样，与生俱来的人性是纯粹素朴，不曾与世俗杂糅，就像牛戴角、马全足。而一旦与世俗相交就会有矫揉造作、取巧行诈、迎合世俗等恶习，就像络马之口、穿牛之鼻一样，这时人的纯朴本性就丧失了，皓

白的本性就被污染了。

《淮南子》非常推崇人的自然本性，它认为古代世风纯朴，人的自然本性就能够得到保持，“古人之同气于天地，与一世而优游。当此之时，无庆赏（原为“贺”，据陈观楼校改）之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，毁誉仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中。”（《本经训》）《淮南子》所羡慕的社会是自然、混沌的社会，没有阶级，没有剥削，没有压迫，人们也无巧诈贪欲之心。这时的人还没有把自己与自然分开，因而人的自然本性更多。

从宇宙演化这一系统禀受的形体，比起从形而上之道禀受的人性来说，《淮南子》更重视人的本性。

如何养性呢？《淮南子》提出以理智控制感情。人有形体，目好色、耳好声、口好味，这是与生俱来的，是维持人的形体所必须具有的功能。人的形体有气的运行，如果“节寝处，适饮食，和喜怒，便动静”（《说言训》），邪气不会产生，正气会通畅无阻。感觉器官总要与外部世界接触，“人生而静，天之性也，感而后动，性之容也（‘容’本作‘害’，依俞樾校改）。物至而神应，知之动也，知与物接，而好憎生焉。好憎成形而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。”（《原道训》）人的自然本性一旦与外界事物接触，就会动摇，人的感觉器官一旦接触外界事物，认识活动就会发生，好憎之情随之产生，好憎一旦形成，人们无知无欲的本性就会被外物所诱惑，如果不能返回到素朴的本性，天理就会消灭。《淮南子》认为有好憎之情并不可怕，关键是要能够返回到素朴的本性：

“目好色，耳好声，口好味，接而说之，不知利害嗜

欲也。食之不宁于体，听之不合于道，视之不利于性，三官交争，以义为制者，心也。割痤疽非不痛也，饮毒药，非不苦也，然而为之者，便于身也，渴而饮水，非不快也，饥而大飧，非不澹也，然而弗为者，害于性也。此四者，耳、目、鼻、口，不知所取去，心为之制，各得其所。由是观之，欲之不可胜，明矣。”（《詮言训》）

感官不知道“去”“取”的限度，任凭刺激来临。人们必须用“心”、用理智将声、色、味控制在一定的限度之内，不让欲望占上风、占优势，这就是“制”，“故圣人审动静之变，而适受与之度，理好憎之情，和喜怒之节。夫动静得，则愚弗过也，受与适，则罪弗累也，好憎理，则忧弗近也，喜怒节，则怨弗犯也。”（《泛论训》）《淮南子》在这里强调以心去控制欲望的问题。人的欲望没有限度，屋檐滴水可以溢满壶榼，而江河却不能填满漏勺。人的欲望是无底洞，永远也填不满。即使万乘之势，不足以为威，天下之富，不足以为乐。

节欲固然重要，更重要的是要认识到自己的本性是清静无欲的。如果时时把握住这样的本性，就不会被贫富、贵贱、食、色、味诱惑，“人性欲平，嗜欲害之，惟圣人能遗物而反己。夫乘舟而惑者，不知东西，见斗极则寤矣。夫性亦人之斗极也，有以自见也，则不失物之情。无以自见，则动而惑营。”（《齐俗训》）理想的人格能够把握住自然本性，即使有嗜欲引诱，也不会为之动心。

《淮南子》反对那种不从根本上下功夫，而仅从表面上去克制欲望的作法：

“衰世湊学，不知原心反本，直雕琢其性，矫拂其

情，以与世交。故目虽欲之，禁之以度，心虽乐之，节之以礼。趋翔周旋，屈节卑拜，肉凝而不食，酒澄而不饮，外束其形，内总（愁）其德，钳阴阳之和，而迫性命之情，故终身为悲人。达至道者则不然，理情性，治心术，养以和，持以适，乐道而忘贱，安德而忘贫，性有不欲，无欲而不得，心有不乐，无乐而不为……今夫儒者，不本其所以欲，而禁其所欲，不原其所以乐，而闭其所乐，是犹决江河之源，而障之以手也。”（《精神训》）

儒家和道家都主张节欲，《淮南子》反对儒家节欲的方法，儒家仅仅在末节、表面上下功夫，而没有从根本上找原因。儒家搞仁义礼仪的一套作法，从根本上违背人的本性，是虚伪的。

《淮南子》认为，抓住了无欲无乐的本性，就不会被嗜欲迷惑。

《淮南子》把人的感官享受称为外，把人的精神境界称为内，主张以内乐外：

“夫建钟鼓，列管弦，席旗茵，傅旄象，耳听朝歌北鄙靡靡之乐，齐靡曼之色，陈酒行觞，夜以继日。强弩弋高鸟，走犬逐狡兔，此其为乐也，炎炎赫赫，怵然若有所诱慕。解车休马，罢酒彻乐，而心忽然若有所丧，怅然若有所亡也。是何则？不以内乐外，而以外乐内，乐作而喜，曲终而悲，悲喜转而相生，精神乱营，不得须臾平。察其所以不得其形，而日以伤生，失其得者也。是故内不得于中，禀授于外，而以自饰也。不浸于肌肤，不浹于骨髓，不留于心志，不滞于五脏，故从外入者，无主于中，不止。从中出者，无应于外，不行。”（《原道训》）

《淮南子》在这里批评那些耽于声色、美酒、弋猎、享乐的行

为，只追求感官的满足，精神上是空虚的。如果精神是充实的、美好的，那么整个身体、肌肤、骨髓、心志都透着欢乐的气息，就不会因乐作而喜，曲终而悲。如果仅仅满足于感官的快乐，外界刺激一旦停止，内心就又陷入忧悲之中。以内乐外，不仅要追求精神上的充实，还要与外物相接触，“无应于外，不行”，如果精神的满足只限于内部，而不与外界接触，也是空洞的，以内乐外，内外相应才是最完美的。

《淮南子》认为虽然人性是质直皓白的，但后天生活环境的作用是不能低估的：

“原人之性芜秽而不得清明者，物或堞之也。羌、氏、焚、翟，婴儿生皆同声，及其长也，虽重象狄豨不能通其言，教俗殊也……夫素之质白，染之以涅则黑；缁之性黄，染之以丹则赤；人之性无邪，久湛于俗则易。易而忘本，合于若性。”（《齐俗训》）

环境可以改变人的本性，人接触社会后所形成的社会本性可以与人的自然本性合为一体。后天的教育对于培养人们良好的品质是重要的。嗜欲可以改变人的本性，使人性向恶的方面发展。教育也可以改变人的品质，使人性向好的方面发展。这是《淮南子》人性论中比较积极的因素。书中批驳了人性不可改变的说法，“世俗废衰，而非学者多，人性各有所修短，若鱼之跃，若鹊之駁，此自然者不可损益，吾不以为然。”

（《修务训》）《淮南子》以马为例，马在草驹之时，跳跃扬蹶，人不能驾驭，由养马官、驯马人制服它们，配以衡挽轡衔，让它们历险超堑，不敢撒野。马是没有理智的动物，都可以通过教化改变习性，何况人呢？《淮南子》认为有三种人，

一种人是像尧、舜、文王这样的人，生来性善，不用学问。另一种人沉湎耽荒，道德教化无济于事，严父、贤师均不能改变与生俱来的恶性，譬如丹朱、商均这类人。大多数人是“上不及尧舜，下不及商均，美不及西施，恶不若嫫母，此教训之所谕也，而芳泽之所施。”（《修务训》）一般人既不是生来性善，也不是生来性恶，而是不善不恶的。因而就需要教育去造就善良优秀的品质。书中也以剑和镜子为例去说明学习可以造就人的优秀品质。有名的纯钩剑、鱼肠剑刚下模子时，砍不断东西，经反复磨砺，在陆地可刺穿犀甲，在水中可斩断龙舟。明镜刚下模子时，照不出人的面容，用玄锡、白旃加以摩拭，鬓发眉毛的尖梢，都可洞察至微。

《淮南子》的养性思想，不仅仅是用来教育老百姓，也适用于统治阶级，并特别强调治理国家的君主要修身养性：

“詹何曰：未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。矩不正，不可以为方，规不正，不可以为员。身者事之规矩也，未闻枉己而能正人者也。原天命，治心术，理好憎，适情性，而治道通矣。原天命则不惑祸福，治心术则不妄喜怒，理好憎则不贪无用，适情性，则欲不过节，不惑祸福，则动静循理，不妄喜怒则赏罚不阿，不贪无用，则不以欲害性，欲不过节，则养性知足。凡此四者，弗求于外，弗假于人，反己而得矣。”（《诠言训》）

《淮南子》认为治国治民必须要修身正己，要“自养得其节”（《泰族训》）。为什么修身正己如此重要呢？第一，君主为万民的表率，君主神清意平，恬淡寡欲，百姓也会仿而效之，不会再去搞奸诈贪欲的勾当，正与之正，倾与之倾。以自身为

万民定立规矩。第二，修身正己的君主能够制定正确的政策和法规，遂使“治道通矣”。《淮南子》把治身养性归结为四条：原天命、治心术、理好憎、适情性。“原天命”即按照自然规律办事，而不主观臆断，这样就不会迷惑。“治心术”就是神清意平，不感情用事，不妄喜妄怒。能够按法制条令赏罚，而不是以个人意志、一时的喜怒去赏罚。“理好憎”就是以理智去控制好憎的感情，不贪求感官享受，这样不会因嗜欲危害恬淡无欲的本性。“适情性”就是使情性适度，使欲望不超过限度。修身正己是治国理民的关键。第三，修身正己，简便易行。

《淮南子》认为国家昏乱的重要原因在于君主奢侈无度、挥霍浪费、横征暴敛、竭泽而渔，百姓被压榨到了极点，就会揭竿而起：

“一日而有天下之富，处人主之势，则竭百姓之力，以奉耳目之欲，志专在于宫室台榭，陂池苑囿，猛兽熊黑，玩好珍怪。是故贫民糟糠不接于口，而虎狼熊黑厌刍豢，百姓短褐不完，而官室衣锦绣。人主急兹无用之功，百姓黎民憔悴于天下，是故使天下不安其性。”（《主术训》）

《淮南子》在这里尖锐地指出了上下的贫富悬殊。人主豢养的虎狼熊黑，粮食、肉食都吃腻了，而老百姓连糟糠都吃不饱。百姓衣不蔽体，而皇上的宫室以锦绣装饰四壁。百姓不能安其性命，国家不会安定，政权也不会巩固。

《淮南子》认为“有天下”不能仅从形式上看，应该看其是否能够得民心。书中认为有天下主要看是否能够得民心。君



主时刻将百姓的饥寒挂在心上，克制自己的欲望，百姓就会拥戴君主。这就是“自得则天下亦得我”（《原道训》）的意思。《淮南子》认为失民心，政权会得而复失。纣有南面之名，版图辽阔，左到东海，右到流沙，南到交趾，北到幽都，有军队数万人，由于失民心，兵士倒戈而击。刘安以得民心为治国之本，不务奢侈，不喜弋猎狗马驰骋，试图以德治安抚百姓，为的是流名于千古。

《淮南子》提出了安民利民的民本思想，“为治之本务，在于安民”（《诠言训》），“治国常有常，而利民为本”（《泛论训》）。如何利民、安民呢？《淮南子》提出要废苛政、轻徭役、爱民力，使老百姓足衣足食，要做到这一点，首先君主主要修身正己，返回到恬淡无欲的本性：

“欲成霸王之业者，必得胜者也。能得胜者，必强者也。能强者，必用人力者也，能用人力者，必得人心者也。能得人心者，必自得者也。故心者，身之本也，身者，国之本也，未有得己而失人者也，未有失己而得人者也。故为治之本，务在宁民。宁民之本，在于足用。足用之本，在于勿夺时。勿夺时之本，在于省事。省事之本，在于节用。节用之本，在于反性。未有能摇其本而静其末，浊其源而清其流者也。”（《泰族训》）

“为治之本，多在于安民。安民之本，在于足用。足用之本，在于勿夺时。勿夺时之本，在于省事，省事之本，在于节欲。节欲之本，在于反性。反性之本，在于去载。去载则虚，虚则平，平者道之素也，虚者道之舍也。”

（《诠言训》）

《淮南子》这两段话的意思完全一致，成霸王之业要一步一步地努力。霸王之业——得胜——必强——用人力——得人心——自得；治国——宁民——足用——勿夺时——省事——节用——返性。前边一条线索是儒家的治国之道，后边一条线索是汉初黄老之治的总结。《淮南子》最后都落实到返性自得上。其用心是很明确的，告诫当今皇上，治理国家要在修身养性上下功夫，不要放纵自己的嗜欲，百姓丰衣足食就可以长治久安。

在上的君主如果注意向内心下功夫，也就不会紧紧地盯着诸侯王的一举一动。诸侯王如果也向内心下功夫，就不会谋反作乱。上不谋下，下不谋上，上下相安无事，天下也就安定了。《淮南子》的养性说不是单纯的修身养性，其政治目的是很强的，养性是治国理民，处理上下关系的重要保证。

### 内圣外王之道

《淮南子》的道是对宇宙全体和事物变化总规律的概括，因而要从整体上获得道，必须超越个人的存在，摆脱自己。生活于尘世间的人们往往被贵贱、荣辱、生死所限制，不能摆脱这些束缚，也就不能摆脱自我：

“是故举世誉之而不加劝，举世而非之不加沮，定于死生之境而通于荣辱之理，虽有炎火洪水，弥靡于天下，神无亏缺于胸臆之中矣。若然者，视天下之间犹飞羽浮芥也。”（《椒真训》）

摆脱荣辱、死生对人们精神的束缚，把世俗事物视为飞羽浮芥，过眼烟云，这是《淮南子》所崇尚的精神境界。

常人往往为贵贱、毁誉所左右，时而喜，时而悲，至人、

真人“贵贱之于身也，犹条风之时丽也，毁誉之于己，犹蚊蚋之一过也”（《极真训》）。常人往往贪生怕死，实际上生死乃自然规律，放在宇宙整体生生化化之中，个人的生死不足道：

“夫大块载我以形，劳我以生，逸我以老，休我以死。善我生者乃所以善我死也。”（《极真训》）

“始吾未生之时，焉知生之乐也？今吾未死，又焉知死之不乐也……夫水向冬，则凝而为冰，冰迎春则泮而为水，冰水移易于前后，若周圆而趋，孰暇知其所苦乐乎。”

（《极真训》）

《淮南子》以瓦盆与土，冰与水形态不同、本质相同来说明没有必要憎死爱生。这一对待死生的态度不是孤立的，是站在道通为一的角度来看待的。

为了要认识无限的道还必须摆脱时间与空间的束缚，人们生活在现实的世界中，总要受具体事物的限制，如同井鱼受到空间的限制，因而想像不出海之大。如同夏虫受到时间的限制，因而想像不出冰之寒。常人受到世俗、说教的限制，局限于个别的、独立的境界之中，因而不能够把握无限、绝对的道。时、空是人们到达道的障碍，世俗的说教更阻碍人获得道。

道通于每个人的心中，人们都有恬静之性，因而每个人都有超脱束缚获得道的可能。但一般人却做不到这一点，只有圣人能够做到，但超凡入圣的大门是向每个人敞开着。“知大己而小天下，则几于道矣”（《原道训》），“吾独慷慨遗物而与道同出”（《原道训》），所谓“大己”就是重视内心之

道，“小天下”就是撇开天下之物对自己心灵、精神的干扰。

“天下之要，不在于彼，而在于我，不在于人，而在于我身，身得则万物备矣。”（《原道训》）道本来就内存于我心中，人们只要努力去寻索，就可以找到，一旦获得道，那么道所具有的概括宇宙全体和运动规律的特性也就得到了，即“万物备矣”。

达到了道的境界就从必然走向自由，不用思虑，不用智慧，且能够随顺于万物之自然：

“何况怀环玮之道，忘肝胆，遗耳目，独浮游无方之外，不与物相弊，中徙倚无形之域，而和以天倪者（原为“天地”据俞樾改）乎。若然者，偃其聪明，而抱其太素，以利害为尘垢，以死生为昼夜。”（《徂真训》）

“故通于太和者，恬若纯醉而甘卧，以游其中而不知其所由至也。纯温以沦，钝闷以终，若未始出其宗，是谓大通。”（《览冥训》）

道既然能够内存于万物，又能够超越于万物，因而至人一旦获得内存于心中的道也能够游于无方之外，不与万物相杂揉。这种精神境界是直觉思维所固有的特性，“忘肝胆”“遗耳目”就是指忘却外界事物对感官的刺激。这时人的精神境界处于如醉如痴的状态，“若纯醉而甘卧”，无所思虑。没有目的的追索，没有欲望的渴求。“纯温以沦”是说使纯净和恬的心灵沉沦于宇宙整体之中。“钝闷以终”是说无情无欲的精神，始终与道融为一体。这都是对直觉的描述。现代心理学、美学非常重视直觉思维。《淮南子》对内圣的描述与现代心理学、美学对直觉的描述很相似。

《淮南子》认为超越于时间、空间，超越自然、社会具体事物的束缚，就能够获得至高无上的道。《淮南子》并没有把这个道束之高阁，任凭道漫无边际地游荡，而是要把道内置于万物之中，拉回到自然与社会之中，《淮南子》认为理想的人格并不是要隐居山林，与一切物质文明、精神文明断绝往来，并不是要潜心幽室，闭目塞听，而是生活于社会之中、自然之中的人。只不过不要让贫富贵贱干扰心灵。只有怀道的人才能够做到这一点，只有经历过超脱过程的圣人能够做到这一点。

《淮南子》认为圣人可以在现世中实现，圣人“乐其业”“安其位”（《精神训》），“不下庙堂”“变习易俗”（《泰族训》），圣人如果隐居山林，那么只能独善其身，无益于社会。淮南宾客中的小山曾作过一首《招隐士》的诗，借悼屈原以抒己志，诗中描述山林之中草木茂盛，麋鹿、虎豹群聚的荒凉景象，最后说：“王孙兮归来，山中兮不可以久留。”（《文选》卷三三）小山的将隐士招回到现实中的思想与《淮南子》表达的内圣外王之道是一致的。

为了说明内圣外王之道，《淮南子》以赤螭青虬与蛇黿作比喻，赤螭青虬暗喻怀道之圣人，蛇黿比喻曲士俗民。赤螭、青虬是属于龙一类的动物，平时似乎没有什么出奇之处，不出顷亩之区。但是由于它们的存在，大自然获得了安定：天清地定、毒兽不作、飞鸟不骇。蛇黿看不到这一点，因为赤螭青虬平时显示不出多大的威力，平平常常，实际上赤螭青虬可以驾驭宇宙，翻江倒海，上天入地。蛇黿拘于一曲，却不能通于万方，无法与赤螭青虬相较。《淮南子》以赤螭青虬说明圣人体

道，既生活于现世之中，又有超凡脱俗的能力。

## 《主术训》和《修务训》的基本思想

《淮南子》的《修务训》、《主术训》比较有特色，其中有的思想，前边的论述，不足以概括，现在单独加以讨论。

### 《主术训》的基本思想

《主术训》提倡无为之治，对无为之治的论述比较平实公正，文中包含着作者的政治理想，主要还是对汉初无为之治的概括和总结。而不是像《淮南子》中有的篇章一味推崇远古的无为之治，一味宣扬理想中的无为之治，给人一种虚无缥缈，不着边际的感觉。

#### (1) 主张无为之治

《主术训》解决的是君主治国的纲领问题，即君主治国之术。书中说：

“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，而执正进谏。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。”（《主术训》）

这是《主术训》对无为之治的一个概括性说明，这里包括几层意思：第一按照法度、规矩办事，而不以私意赏善罚恶；第二

任众人之智力，第三端正自己的言行，做臣民的表率。《主术训》所宣扬的无为之治并不是《修务训》所批评的那种“寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不住”的无为。《主术训》认为君主应该“心知规”“口能言”“足能行”“耳能听”，君主应该“虑无失策，谋无过事”。君主的无为不是坐着不动、停止不前的无为，而是要君主不应凭个人的私意和臆测而轻举妄动，是要君主心中有度量、规矩，任群臣之智力。

《主术训》批评烦苛政治，文中说：

“末世之政则不然，上好取而无量，下贪狼而无让；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，挟柅而狎犬也，乱乃逾甚。”

《主术训》这里批评的末世之政，既包含着秦代的多事之治，也包含着对汉朝政治的不满。有警告汉皇帝不要重蹈秦朝覆辙的意思在内。作者希望汉初的无为之治继续发展扩大。刘安及其宾客生活于汉初，耳闻目睹了秦灭亡的历史，因此对有为之治深恶痛绝。同时他们也觉察到汉代的有为之治取代无为之治的趋势已经形成，企图力挽狂澜，因而他们审慎地总结汉初无为之治的经验，希望无为之治能够延续下去。

（2）任众人之智力是无为之治的内容之一

君主个人的智慧、力量、见闻是有限的，必须善于运用众人的智慧和力量，君主受地位的限制，被禁锢于高楼深院之中，不知闾里之情、山泽之形，目不见十里之前，耳不闻百步之外，要想遍知天下事，必须依赖群臣交通消息、出谋划策。

《主术训》对《老子》的“不出户，知天下，不窥牖，见天道”作了新的解释。老子认为应该向内心深处作功夫，人的心灵深处是透明的，可以通过自我修养，内观返照，净化心灵，就可使外界规律进入到人的心中。《主术训》并没有把“不出户”“不窥牖”看作“知天下”“见天道”的条件，而把“不出户，知天下，不窥牖，见天道”看作任众人之智力的结果：

“人主者以天下之目视，以天下之耳听，以天下之智虑，以天下之力争，是故号令能下究，而臣情得上闻，百官修同，群臣辐凑。”

集众贤之目视、耳听、智虑、力气，君主才能够无为之治。在任众人之智力的问题上，《主术训》认为应该注意以下几个问题。

#### 因人制宜，用人之所长

作者指出每个人都有长处，都有短处，各有其特殊性，就像猫头鹰晚上可以捉跳蚤，蚊子白天却看不见大山。良马一日千里，但要追兔子却不如豺狼。君主任用群臣要考虑到官吏的特性，要因人授官。贤主用人就像木匠选取材料一样，要使大小长短各得其用，规矩方圆各有所施。有的人朝廷不推举，乡曲不称誉，并不是这个人不好，而是说官职与他的能力不适应：

“才有所修短也，是故有大略者，不可贵以捷巧，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……今人之才或欲平九州，并方外，存危国，继绝世，志在直道正邪，决烦理冤，而乃责之以闺阁之礼，奥突之间，或佞巧小具，谄进愉说，随乡曲之俗，卑下众人之耳目，而乃任之以天下之权，治乱之机，



是犹以斧剡毛，以刀抵木也，皆失其宜矣。”

“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馱。”

《主术训》的作者非常懂得任用群臣的领导艺术，要因人授官，能力大的任以重职，能力小的任以轻职。群臣各效其力，一人一职，责任少，职务寡，任务轻，职责明。这样上下相安，君臣弥久。

### **赏罚群臣要依照法度**

如果没有功劳却以高官厚禄奖赏，官吏就会懈怠。如果有罪过，却妄加刑戮，那么修身的人就不再勤勉。这样奸邪之人则更容易犯法，一切都应该按法度规矩办事，《主术训》指出：

“是故明主之治，国有诛者而主无怒焉，朝有赏者而君无与焉。诛者不怨君，罪之所当也；赏者不德上，功之所致也。民知诛赏之来皆在于身也。故务功修业不受饷于君，是故朝廷芜而无迹，田野辟而无草。”

赏罚应该由法度加以裁决，不应由君主的喜怒决定，这样群臣就不会产生阿谀奉承、偷奸取巧之心，勤勉政事也是无为之治的重要条件。

任用群臣也像对待自然界的事物一样，要遵循客观规律，使用人要因人制宜，按照各个人的特点，充分发挥每个人的作用。《主术训》的作者认为在用人问题上不能拂道理之数，诡

自然之性。他所主张的因人授官，就是这一思想的具体应用。

### 以名责实

《主术训》批评了社会上眩于名声而不察其实的不良风气，指出：

治国则不然，言事者必究于法，而为行者，必治于官。上操其名，以责其实，臣守其业，以效其功。言不得过其实，行不得逾其法，群臣辐凑，莫敢专君。

韩非曾将循名责实隶属于老子的无为之治之下。《主术训》吸取了这一思想，使之归属于道家无为之治的框架之中。他批评那种注重名声而不注重事功的虚浮风气。指出这种作风是亡国的征兆，造成了大臣专权、官吏持势、朋党交欢、欺瞒君主的局面，国家名存实亡，因此必须纠正这种风气。

### （3）权势是君主驾驭群臣的重要条件

《主术训》指出：

权势者，人主之车舆；爵禄者，人臣之辔衔也。是故人主处权势之要，而持爵禄之柄，审缓急之度，而适取与之节，是以天下尽力而不倦。

为什么必须以权势驾驭群臣呢？《主术训》认为大臣、官吏与君主没有父子那样的血缘关系，要让群臣殊死效力，就必须有权势使他们就范。权势即君主赏善罚恶的权力。如果不以权势赏罚，臣下不能从君主那里得到所需要的权力、赏赐，就不会竭尽全力，君主也不能从臣下那里得到治国理政的谋略、计策，就不会有无为之治的政治局面：

“君臣之施者，相报之势也。是故臣尽力死节以与君，君计功垂爵以与臣。是故君不能赏无功之臣，臣亦不

能死无德之君，君德不下流于民，而欲用之，如鞭驷马矣，是犹不待雨而求熟稼，必不可之数矣。”

把君臣关系完全归结为相报之势，否认了伦理道德的因素，这是对先秦法家思想的继承。

#### （4）与民休息，减赋敛，息苛事

《主术训》指出：

“君人之道，处静以修身，俭约以率下，静则下不扰矣，俭则民不怨矣……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，事勤财匮，万民愁苦，生业不修矣。人主好高台深池，雕琢刻镂，黼黻文章，绋络绮縠，宝玩珠玉，则赋敛无度而万民力竭矣。”

君主奢侈腐化是造成天下大乱的重要原因。

《主术训》提出了食为民之本，民为国之本，国为君之本的思想，这是儒家的仁政思想。要做到安民、宁民必须轻徭薄赋、与民休息：

“人主租敛于民也，必先计岁收，量民积聚，知饥馑有余不足之数，然后取车舆衣食，供养其欲。”

作者非常同情、怜悯老百姓的辛苦和贫穷，并要求君主设身处地替老百姓着想，根据老百姓能够承受的限度收取租赋，取下有节，自养要有度。他为老百姓算了一笔账：

“夫民之为生也，一人蹠耒而耕，不过十亩，中田之获，卒岁之收，不过亩四石。妻子老弱，仰而食之，时有滂旱灾害之患，无以给上之征赋、车马、兵革之费。由此观之，则人之生悯矣。”

《主术训》恳请君主实行仁政，顾及老百姓的饥寒冷暖：

“是故人君者，上因天时，下尽地财，中用人力。是以群生遂长，五谷蕃植，教民养育六畜，以时种树，务修田畴，滋植桑麻。肥饶高下，各因其宜。丘陵阪险，不生五谷者，以树竹木，春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜蔬食，冬伐薪蒸，以为民资。是故生无乏用，死无转尸。”

发展生产是解决食为民之本的关键。作者替老百姓想得很周到、很细致。

如果赋敛无度一定会激化阶级矛盾，造成群起而攻之的政治局面：

“及至乱主，取民则不裁其力，求于下则不量其积。男女不得事耕织之业，以供上之求。力勤财匮，君臣相疾也。故民至于焦唇沸肝，有今无储，而乃始撞大钟，击鸣鼓，吹竽笙，弹琴瑟，是犹贯甲冑而入宗庙，被罗纨而从军旅，失乐之所由生矣。”

作者耳闻目睹了秦二世而亡的历史教训，因此对于君主赋敛无度危害的描述形象贴切，字字击中要害，以提醒当今皇帝不能重犯历史错误。

《主术训》反映了汉初黄老无为之治的概貌，最能体现司马谈《论六家要旨》中对道家的评价“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。”（《史记·太史公自序》）《淮南子》中有的篇章所阐扬的道家思想比较偏激，有的篇章则儒道兼综，只有这一篇对各家的治国之术均有所吸取，且平实、公正。基本上可以说是对汉初无为之治的总结。

## 《修务训》的基本思想

### (1) 主张通而无为反对塞而无为

《要略》在概括《修务训》的内容时说：“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”，《修务训》主张通而无为。《淮南子》的很多篇章，由于过多地强调了道是客观规律的概括，而否认人的主观努力，书中这样的例子是很多的，例如：“万物固以自然，圣人又何事焉？”

“是故达于道者，反于清静，究于物者，终于无为”，“是故天下之事不可为也，因其自然而推之。”（《原道训》）这是随顺自然的消极态度。《要略》批评这种无为“以清静为常，恬淡为本，则懈堕分学，纵欲适情，欲以偷自佚，而塞于大道也。”（《要略》）书中认为塞而无为对道缺乏透彻的理解，实际上是不通于道。

《修务训》指出：“无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者乃得道之像，吾以为不然。”他举神农、尧、舜、禹、汤五圣的事迹来论证塞而无为是行不通的，五圣为百姓兴利除害不敢有丝毫懈怠，神农一天遇七十种毒草，为人民探索种植谷物的知识。禹浴霖雨，栉扶风，决江疏河。汤夙兴夜寐治国理民……五圣非常辛苦，根本谈不上奉养其欲，逸乐其身。《淮南子》批评塞而无为，主要是针对皇帝君主利用无为的口号贪图享乐，而不务政事的现象：

“且古之立帝王者，非以奉养其欲也，圣人践位者，非以逸乐其身也。为天下强掩弱，众暴寡，诈欺愚，勇侵怯，怀知而不以相教，积财而不以相分，故立天子以齐一

之。为一人聪明，而不足以遍照海内，故立三公、九卿以辅翼之，绝国殊俗，僻远幽闲之处，不能被德承泽，故立诸侯以教诲之。”

帝王、天子、三公、九卿、诸侯都有其一定的职责，塞而无为是没有根据的。

《修务训》又以布衣徒步之人为例说明无为不足信，“伊尹负鼎而干汤，吕望鼓刀而入周，百里奚转鬻，管仲束缚，孔子无黔突，墨子无煖席。”从天子到一般老百姓“四职不动，思虑不用，事治求济者，未之闻也。”

《修务训》指出应该注意划分积极的无为和盲目有为的区别。积极的无为就是按照客观规律行动，而不是主观臆测，水按照地势向东流，人必须加以引导，水就能够顺势而行。庄稼春天发芽，人按时耕耘，五谷得以成熟。违背水势天时，水则漫流，五谷不熟。什么是盲目的有为呢，例如企图用火将井烤干，用河水浇灌山地，都是违背客观规律、主观臆断的结果。

如何正确地理解无为呢？“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。”《修务训》把无为与按照客观规律办事看成一个东西。这是对道家无为进行的彻底改造，达到了无为说的顶峰。《修务训》的作者并没有抛弃无为说，因此说作者还是遵循道家的基本观点并加以积极改造。

## （2）学习的立场方法

《修务训》力图去分析非议学者观点的片面性。持有这种观点的人是一叶障目，不见泰山，“今以为学者之有过，而非学者，则是以一饱之故，绝谷不食；以一迹之难，辍足不行，

惑也。”非议学者因学者有不足之处就从根本上否认学习的重要，是因噎废食的愚蠢作法。书中举了很多例子提醒人们看问题要全面。个别的桔柚冬天也许能生长结果，而人们却说桔柚冬天死，是就大多数而言的。个别的荞麦夏天可能会死，而人们却说荞麦夏天生长，是因为生者众。江河在个别地方也会有南北走向，而人们却说江河是从西向东流的，这是就总的趋势讲的。非议学者的人抓住了个别的现象，而忽略了全体，书中认为非议学者“不称九天之顶，则言黄泉之底，是两末之端议，何可以公论乎？”就是说非议学者不是抓住了极高的，就是抓住最低的，怎么会有公允的评价呢？

在学习的问题上，《修务训》还指出了闭目塞听是学习的障碍，人们在认识上必须是开放的系统，经常从外界汲取新知识丰富自己，充实自己。如果把自己封闭起来，永远也不会有真知灼见，动物有趋利避害的本能，其爪牙虽尖利，筋骨虽强健，还是被人制伏，是由于“无稟受于外”，即动物不会用新知识充实自己，仅靠本能行动。人如果也是这样，也会一无所知，“今使人生于辟陋之国，长于穷櫚、漏室之下，长无兄弟，少无父母，目未尝见礼节，耳未尝闻先古，独守专室，而不出门，使其性虽不愚，然其知者必寡矣。”《修务训》这里强调了反映论，批评了先验论。

知识除了人们直接从实践中得来的之外，还有一个来源就是接受前人知识，向书本学习：

“昔者苍颉作书，容成造历，胡曹为衣，后稷耕稼，仪狄作酒，奚仲为车。此六人者，皆有神明之道，圣智之迹。故人作一事而遗后世，非能一人而独兼有之，各悉其

知，贵其所欲达，遂为天下备。今使六子者易事，而明弗能见者何？万物至众而知不足以奄（盖）之……教顺施续，而知能流通。由此观之，学不可已，明矣。”

个人的实践总是有限的，生命也是有限的。人们不能够事事实践。要获得知识，必须接受前人的遗产，向书本学习。书本能够起到“教顺施续”“知能流通”的作用。“万物至众知不足以奄之”的矛盾必须依靠读书学习才能解决。

学习要克服偷懒、懈怠的毛病，南荣畴深恐得不到圣道，风餐露宿，跋山涉水，脚踩荆棘，日夜兼程，不敢休息，历尽千辛万苦去拜谒老子，渴望接受一言之教。一旦获教，高兴得七日不食，却如享太牢。《修务训》指出：“知人无务，不若愚而好学，自人君公卿，至于庶人，不自强而功成者，天下未之有也。”学习要持之以恒，形成习惯。

### （3）古为今用

《修务训》提倡古为今用的学风，反对重古非今的风气。作者指出：

“世俗之人多尊古而贱今。故为道者，必托之于神农皇帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而踊之，此见是非之分不明。”

世俗之人，乱世闇主，为学者在当时都存在着尊古贱今的倾向。作者认为学习的目的比起学习的内容来说更加重要。学习古人的东西，不是丢掉现在的立场和观点，丢掉自己的目的和动机去追求历史上真实的东西，不是要丢掉自己的历史环境回到古人的境遇中去。关键的问题是立足点，“夫无规矩，虽奚



仲不能以定方圆，无准绳，虽鲁般不能以定曲直。”这里说的规矩、准绳指的是看问题的立场、态度。对待古人的遗训有两种态度：一是要努力摆脱自己，回到古人的境界中去，体会古人的悲欢离合、喜怒哀乐。另一种是从当前的需要出发，汲取历史对当今有用的东西。这里提出的问题是尖锐的。《修务训》在这里明确地提醒人们，研究历史的学者总是力图克服主观的偏见，努力去恢复历史的真面目。实际上，任何“偏见”都是不可能彻底克服的。人们总是带着所在时代的特征和标准，总是受到已有知识和学识的限制，因此人们所理解的历史真实，总是带着自己的时代和知识的特点。以往人们往往不能正视这一点，似乎时代的特点、个人的立场是必须被克服的东西，这样才能够恢复到历史的纯净状态，才能够获得绝对的客观。实际上这仅仅是一种幻想，任何对历史的看法，都是主观与客观的融合，都是客观历史在认识者头脑中的反映。否认认识者的主观因素，力求撇开这一主观因素，实际上是办不到的，人们必须正视这一点。为了防止对历史事实理解的随意性，人们一方面要正视历史事实。另一方面也要端正认识历史的目的，不是为古而古，人们应该从历史中找到可以为今天所借鉴的东西，这样才可以称作理解历史，这是《修务训》对人们的启示。

研究历史，学习古人的遗训，不仅要注意古人到底在说什么，也要注意古人所说对后代的影响、对今天的影响。《淮南子》虽以老庄为宗旨，但《淮南子》并没有局限于老庄到底在说什么，而完全是从所处时代的需要去理解老庄、解释老庄。因而《淮南子》中所包含的道家思想比起老庄来丰富得多，作

者试图从道家以及儒、法等各家思想中寻找他们所理想的政治局面、理想的统治方法。他们带着现实政治中急待解决的问题，向老庄原文中寻找答案。作者非常重视看问题的角度和立场，由于看问题的角度和立场不同，对同一件事会有截然不同的态度：

“昔者谢子见于秦惠王，惠王说之，以问唐姑梁，唐姑梁曰：‘谢子，山东辩士，固权（奋）说以取少主。’

惠王因藏怒而待之，后日复见，逆而弗听也。非其说异也，所以听者易。夫以徵为羽，非絃之罪；以甘为苦，非味之过。楚人有烹猴而召其邻人，以为狗羹也而甘之，后闻其猴也，据地而吐之，尽泻其食，此未始知味者也。

邯郸师有出新曲者，托之李奇，诸人皆争学之，后知其非也，而皆弃其曲，此未始知音者也。鄙人有得玉璞者，喜其状，以为宝而藏之，以示人，人以为石也，因而弃之，

此未始知玉者也。故有符于中，则贵是而同今古。”

秦惠王对谢子一悦一逆，是由于秦惠王听了唐姑梁的劝告，“藏怒而待之”，改变了看问题的立场。人们对声音、味道、玉石的看法，也往往带有主观的因素。作者强调应该从当今的角度看待历史，“有符于中则贵是，而同今古”，不能将历史与现实断然割裂，企图撇开现在的立场，完全客观地看历史，一方面完全不可能做到。另一方面，对于当今也没有什么益处。《淮南子》对于这一点的认识是深刻的。

《修务训》批评了学习上求名不求实的虚伪作风。作者以剑和琴作比喻，有的剑虽然动辄卷刃，如果说是顷襄之剑，贵人争着佩带，有的琴音色不正不美，如果妄称是楚庄之琴，人

们争着去弹奏，“通人则不然，服剑者，期于恬利，而不期于墨阳莫邪。乘马者，期于千里，而不期于骅骝绿耳。鼓琴者期于鸣廉修营，而不期于滥觞号钟。诵诗书者，期于通道略物，而不期于洪范商颂。”学习古代知识、古人遗训，不要去追求名声，而是要看其能否“通道略物”。既要言道，又要论事，道事兼顾。通人诵诗书，并不拘执于洪范商颂之名，要看其能否为现实服务，是否上通于天道，下达于人事。《修务训》将诵读诗书的目的阐述得非常清楚明确。

《修务训》的作者主张破除权威，不迷信古人，既驳斥了道家末流所主张的消极无为，对先秦儒家也不怎么感兴趣，对当时社会上迷信孔墨的做法，很不以为然，“今取新圣人书，名之孔墨，则弟子句指，而受者必众矣。故美人者，非必西施之种。通士者，不必孔墨之类，晓然意有通于物。”当时社会上有一股盲目崇拜古人的风气，通士不迷信孔墨，对后来人假托孔墨而著书立说更不迷信。

《修务训》认为自己著书的目的也是希望后人能够从中汲取营养，获得裨益，为后人提供一些借鉴，如果能够做到这些，就心满意足了，“故作书以喻意，以为知者施（原无‘施’字，据王念孙改）也。诚得清明之士，执玄鉴于心，照物明白，不为古今易意，搃书明指以示之，虽阖棺亦不恨矣。”作者认为后来人对古人论著应该注意的是意，而不是字句。通人能够从字里行间体会出古人之“意”。“意”可以超越时间、空间的界限，放之四海而皆准，“不为古今易意”就是这个意思。这种读书的方法是将古今融汇贯通，是开放的系统，对于启迪人们的思想，提供了有益的借鉴。这也为我们今天研

究古代史提供了一条成功的经验。

《淮南子》是秦汉道家集大成者，它以道家思想为主旨，成功地将儒家、法家、阴阳家、名家、道家融铸为一体，同时包含了汉代医学、养生学、气象学、天文学、地理学的新知识。刘安的诸侯王的政治立场，又使《淮南子》显露出在野政治家对西汉政治的独特视角以及淮南宾客身处逆境寻求精神解脱的愿望和向往。

## 两汉之交道家对现实的批判和 直觉体悟——《道德真经指归》

《道德真经指归》是西汉后期一部重要的道家著作，在汉代道家思想中占有重要地位。以往研究西汉思想的著作和文章中，不提或较少提及《道德真经指归》，不能不说是一种缺憾。本书将详细研究这一问题。

### 严君平的生平和著作

作者严君平，字遵，原姓庄，班固作《汉书》避汉明帝刘庄讳（古庄、严二字通），遂更庄为严。《汉书·王贡两龚鲍传》云：“君平卜筮于成都市，以为‘卜筮者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之问，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，则闭肆下簾而授《老子》。”《汉书》的这段话是较早的关于严君平事迹的记载。

《汉书》没有关于严君平的生卒年月的准确记载，但可以推算出大致的生活时代。扬雄少时曾随从严君平读书，扬雄三

十多岁从四川云游至京师，在京师盛称严君平之德行，由此可知，扬雄和严君平是同时代人。扬雄生于汉宣帝甘露元年（前53年）卒于王莽天凤五年（18年），由此可大致推出严君平的生活时代。明代曹学佺的《蜀中广记》记载“宋扬师鲁严真观碑略云：君平父名学晞，卜地创观于武都山阴，开基得碑，乃知古已有上清之号，观成而君平生。时汉武帝后元元年（前88年）也。君平长而学道，炼丹成仙，时成帝河平元年（前28年）也。传载，君平创楼以降真，有神相焉，岁久楼不复存，大宋绍兴己丑，知富顺监计洵美率邑士合力重修，成都塑工雷姓者，遇君平于梦中，起而像之，得其真形，今羽服而坐于新宫者是也。”（卷七十一）曹学佺曾任四川右参政，后迁按察使，《蜀中广记》成书于此时。据《蜀中广记》记载，严真观在绵竹县（今成都市北）武都山下，是严君平父所建，宋代杨天惠曾记录严真观的碑文（见卷九），曹学佺在此引述杨天惠的记载。这段记载明确指出严君平生于汉武帝后元元年（前88年），曹学佺依据的是严真观碑文。这一记载与其它史料无大矛盾。君平九十卒，据此可以推断，严君平卒于汉平帝元始年间（公元1—5年）。这个碑文是道教徒为之撰写的，文中充满炼丹成仙的味道，把严君平粉饰为道教信徒，这是与事实不符的。

唐代谷神子在《道德真经指归》序目小注中说：“君平生西汉中叶，王莽篡治遂隐遁扬和，盖上古之真人也。”谷神子的这个序将严君平的生活年代向后推了十几年，一直推到王莽篡汉之后。

以上两种意见仅差十几年，并不影响对严君平思想的研究

究，况且两说各有依据，因此本书将两种看法都加以引述。

严君平喜欢清静，崇尚自然。《汉书》将园公、绮里季、夏黄公、角里先生、郑子真列为西汉隐士。这几个人均未入仕，“然其风声足以激贪厉俗，近古之逸民也”（《汉书·王贡两龚鲍传》）。扬雄在《法言·问明》中说：“蜀庄（指严君平——作者注）之才之珍也，不作苟见，不治苟得，久幽而不改其操，虽隋和何以加诸？举兹以旃不亦宝乎？吾珍庄也，居难为也。”扬雄视严君平为蜀之珍才，贵过隋侯珠，洁过和氏璧。

晋皇甫谧的《高士传》也记载了严君平隐居不仕，才德高洁的品格，李强为益州牧时说：“如果能够让严君平做我的从事，我就心满意足了。”扬雄说：“您可备礼与他相见，但不能够折服他。”李强见到严君平后，立刻为君平之高洁所倾倒，终不敢提出要纳严君平为从事。显宦王凤愿与严君平交往，被严君平拒绝。蜀有一位叫罗冲的富人向严君平说：“‘君何以不仕者？’君平曰：‘无以自发。’冲为君平具车马衣粮，君平曰：‘吾病耳，非不足也。我有余而子不足，奈何以不足奉有余？’冲曰：‘吾有万金，子无儋石，乃云有余，不亦谬乎？’君平曰：‘不然，吾前宿子家，人定而役未息，昼夜汲汲，未尝有足，今我以卜为业，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？’冲大惭。君平叹曰：‘益我货者损我神，生我名者杀我身。’故不仕也，时人服之。”（晋皇甫谧《高士传》卷中）这一段记载生动地勾画了严君平隐居不仕的人生态度。三国时期蜀国的王商为严君平立祠，秦宓给王商的信中盛赞严君平的德行和才

学：“观严文章，冠冒天下，由、夷逸操，山岳不移，使扬子不叹，固自昭明。”（《三国志·蜀书·秦宓传》）秦宓强调严君平完全是凭借自己的才学显于世，而不是攀龙附凤之人。严君平在当时的蜀地颇有盛名，人们往往将严君平与孔子相提并论，“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。”“书非史记、周图，仲尼不采；道非虚无自然，严平不演”。（《三国志·蜀书·秦宓传》）

严君平洁身自好，品德高尚为世所称，《汉书》指出：“其后谷口有郑子真，蜀有严君平，皆修身自保，非其服弗服，非其食弗食。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）“蜀人爱敬，至今称焉。”（同上）侯巴也说：“严君平常病不事，沉冥而死，亦洁矣。”（《文选》卷四六，王元长《三月三日曲水诗序》注引）严君平的《座右铭》对于了解严君平的生活态度是很有帮助的，铭曰：

“夫疾行不能遁影，大音不能掩响，默然托荫，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，溃腹之矛；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，殒家之壑；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。”（《全汉文》卷四二）



汉武帝独尊儒术之后，汉代道家思想以修身养性洁身自好为其宗旨。严君平的《座右铭》则集中反映了这一特点。这一《座右铭》被严可均收在《全汉文》中，可惜未注出处。沈士龙《题道德指归》也引座右铭：“余尝读君平座右铭曰：‘疾行不能遁影，大音不能掩声，默然托荫，则影声无因，常体卑弱，则祸患无萌。’叹其深得老氏之旨。”（见胡震亨刻本《秘册汇函》）文中有“尝读”可见不是最早出处，还需考证。

《老子指归》，《汉书·艺文志》未著录，《隋书·经籍志》、《经典释文》开始著录。《经典释文·叙录》曰：“《老子》严遵注二卷，又作《老子指归》十四卷，字君平，蜀郡人，汉征士。”《隋书·经籍志》卷三子部道家记载：“汉隐士严遵注《老子》二卷。《老子指归》十一卷，严遵注。”

《唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》均著录。卷数有异，有十一卷、十三卷、十四卷三种版本。宋以后见于著录的，仅有十三卷本。今本《道德真经指归》是十三卷本，唐谷神子注，现仅有七卷。

《四库全书总目提要》认为今存本不是《经典释文》、《隋书·经籍志》所著录的，是明人伪作。所依据的是曹学佺《元羽外编·序》称：“近刻严君平《道德指归论》乃吴中所伪作”依据主要有：“此本乃不载经文，体例互异”，“此本载谷神子序乃云陈隋之间已逸其半”，“至于所引《庄子》今本无者十六七，不应遵之所取，皆向郭之所弃。此必遵书散佚，好事者摭吴澄《道德经注跋》中庄君平所传章七十有二之语，造为上经四十，下经三十二之说。目又因《汉志》《庄子》

五十二篇，今本惟三十三篇。遂多造庄子之语以影附于逸篇。”（《四库全书总目》卷一四六《子部·道家类》）清光绪年间成都学者唐鸿学根据明代姚舜咨手抄蓝格本认为此书并非伪作（见怡兰堂校刊）。提出《四库全书总目》所根据的是“纂乱之本”。

今明刻本《道藏·洞神部·玉、诀类》所载《道德真经指归》七卷是严君平《老子指归》残留下来的。从现存《道德真经指归》的内容与严君平的生平事迹作一比较，可以看出《道德真经指归》与严君平生活态度、政治立场是一致的。况且书中有指斥秦楚赞扬汉朝的话，卷八曰<sup>①</sup>：“是以强秦大楚，专制而灭。神汉龙兴，和顺而昌。故强者离道，梁者去神，生主以退，安得长存。”（第五）卷十三曰：“昔强秦大楚，灭诸侯，并郡邑，富有国家，贵为天子，权倾天下，威振四海，尊宠穷极，可谓强矣。垂拱而诸侯忧。跣足而天下恐，发号而天心悲，举事而神明扰。亡国破家，身分为数。夫何故哉？去和弱而为刚强也。及至神汉将兴，逖逃龙隐，万民求之，遂不得免，父天母地，爱民如子，赏功养善，帅于天士，当敌应变，计如江海，战胜攻取，降秦灭楚，天下欣欣，立为天子。”（第七）张岱年先生指出，据此断言“足证是汉代的著作”（见《中国哲学史史料学》）

《道藏·洞神部·玉、诀类》存留下来的七卷在《道藏》中列为卷七至卷十三，并在卷七题目下有小注，“原缺卷一至六”。这中间有一问题需要研究，到底是缺卷一至六还是缺卷七至卷十三？严君平在《说二经目》中说：“昔者老子之作也，变化

---

①本文所采用的《道德真经指归》为《正统道藏》本。

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。”严君平所使用的《老子》不是八十一章本而是七十二首本。从这里可以看出，严君平将老子分为上、下经。《指归》是以四十首为上经，以三十二首为下经。王弼、河上公的本子、从三十八章至八十一章共四十四篇。严君平的《道德真经指归》将三十九章与四十章合为一首，五十七章与五十八章一部分合为一首，五十八章一部分与五十九章合为一首，六十七章与六十八章合为一首，七十八章与七十九章合为一首。现存留下来的恰是四十首，与严君平《说二经目》所说的上经恰好吻合。由此可以推断严君平的《指归》是德经在前，道经在后，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。可见严君平的本子是较古的本子。与《老子河上公注》、《王弼老子注》次序不同。由此亦可证明严君平的《道德真经指归》早于《河上公注》，这对《指归》为西汉末严君平所著又提供了一个证据。因此说《道藏·洞神部·玉、诀类》所说“原缺卷一之六”与严君平序有矛盾。有可能是后人忽略了严君平的《说二经目》，而以通行本为根据，因而得出了这一结论。实际上所留存的是一至七卷，缺失的是七至十二卷，现存《老子指归》有两种版本，一种是七卷本，题目为《道德真经指归》包括卷七至十三，收于《道藏》和《怡兰堂丛书》。一为六卷本，题目是《老子指归论》包括卷一之六，收于《秘册汇函》、《学津讨原》、

《津逮秘书》、《丛书集成》诸版本中。六卷本依据的是胡震亨的《秘册汇函》本。这一刻本明末归毛子晋，增为《津逮秘书》，《津逮秘书》之版后来又归张海鹏增为《学津讨原》本。这一刻本不引经文，每篇均以《老子》各章的开头一句为题，如“上德不德篇”“得一篇”。缺“民之饥”至“信言不美”七篇。

严君平的《道德真经指归》不是从训诂的角度去挖掘《老子》的原义，而是从义理的角度发挥《老子》的微言大义。在严君平看来，注释不是复制的过程，不是恢复《老子》的本意，而是为了解决自己所面临的社会与人生问题在《老子》中寻找答案。严君平力图在自己与《老子》之间架起一座桥梁。因此可以说严君平的《道德真经指归》是他的世界观、政治观、人生态度的真实表露，他所阐述的不是历史上的老子的思想，而是借古喻今，面对自己的社会和人生问题。

历代不少学者盛赞严君平对《老子》义理的发挥和阐释。杜光庭《道德真经广圣义》卷一《叙经大意解疏序引》指出：“诠注疏解，六十余家，言理国则严氏、河公、扬轲自得。”（《正统道藏·洞神部·玉、诀类·无上》）强调严君平就理国治民问题上发挥了自得之见。

刘凤的《严君平道德指归序》，注意到“人随所慕以自为说”这一点，他指出善于在政治上和军事上搞权诈的人注意发挥《老子》的柔弱胜刚强的思想。申不害、韩非这些法家人物注意发挥《老子》“刍狗万物”的思想。盖公曹参特别注意发挥《老子》清静无为的思想，创造了汉初无为之治的政治局面。神仙家发挥《老子》“谷神不死”的思想。刘凤指出：

“然其所述，皆老之支流，非其全体，老氏岂虞其至是哉？”

（胡震亨刻本《秘册汇函》）老子也意料不到自己的思想被发挥得如此光怪陆离。虽然刘凤也认为这种解释不是训诂之正宗，但却道出了《老子》注释中的主要倾向。刘凤评价严君平的《老子指归》时说：“盘旋垓中，尘不出轨，馭不逾范，而践无遗地，聘有余巧。若江海为物，淹浸荡沃，涑陵泊陈，渐润而不知其益。若造化付形，随所充具，其新不穷，而机不可测。虽以释训为名，故自为一家。”（胡震亨刻本《秘册汇函》）刘凤的评价既注意到严君平的解释“盘旋垓中尘不出轨”，没有背离《老子》的宗旨，而又不拘泥于字句，发挥义理，自成一家之言。刘凤注意到君平的解释是一种再创造的过程，即：

“若造化付形，随所充具，其新不穷，而机不可测”，既然是一种再创造的过程，那么经严君平所解释的《老子》就比老子本人的思想更丰富。这种解释带有西汉末年的时代特点和严君平的反思。严君平在陈述《道德真经指归》的宗旨时指出：

“智者见其经效，则通乎天地之数，阴阳之纪，夫妇之配，父子之亲，君臣之仪，万物敷矣。”（《说二经目》）严君平认为他的《指归》是自己对自然、社会的看法，强调“通”，而不是拘于《老子》旧说。

严君平的《道德真经指归》《上经》存留下来，《下经》已佚，《下经》只有少部分散在古籍中。蒙文通有《严君平道德指归论佚文》载于四川省图书馆编印的《图书集刊》第八期。蒙文通的辑佚是根据强思齐的《玄德纂疏》引严君平文章一百二十处，宋陈景元《道德经藏室纂微》引严君平文章五十处，李霖《取善集》、程以宁《集注》，刘惟永《集义》所引而辑

成的。

《隋书·经籍志》卷三子部道家还有：“汉隐士严遵注《老子》二卷。”《经典释文，叙录》载：“《老子》严遵注二卷”。严君平的《老子注》早已散失，严灵峰根据陈景元《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》等书有关严注文辑校成册。王利器先生认为《道藏》本《道德指归》援引的《老子》本文卷七卷八卷九卷十一卷十二卷十三每句都有对老子本文的注释，均为四字。如对“上德不德”的注释“其德玄也”，对“是以有德”的注释“德不还也”。卷十是三字的注释，如对“含德之厚”的注释是“体道元”也。这些三字四字的注释是《经典释文叙录》及《隋书·经籍志》著录的《老子》严遵注二卷的原文。（见《中国哲学》第四辑《道藏本〈道德真经指归〉提要》）

严君平还有《周易骨髓决》一书，见《古今图书集成》五八〇册引《经义考》，《图书集成》注曰：“《通考》一卷佚。”《隋书·经籍志》五行类有《周易髓脑》二卷，未提撰人，疑即严遵《周易骨髓决》。

《华阳国志·序志》记载严君平有作品《蜀本记》（见《华阳国志》卷十二《序志》）。严君平还有两篇文章存留下来。张澍《蜀典》卷十《著作类》和严可均《全汉文》卷四二都收录《君平说二经目》。张、严都收有《座右铭》一首，只是未注出处。

## 严君平的政治思想

汉高祖刘邦在位时期为与民休息准备了条件。文景之治实行了清静无为与民休息的政治。经过汉初六七十年的休养生息，社会生产力得到了恢复和发展，国家经济空前繁荣。具有雄才大略而又好大喜功的汉武帝将汉初的无为之治改变为有为之治，他外事四夷，内兴功利。生活于西汉中后期的严君平缅怀汉初的无为之治，对有为之治展开了全面的批评，他是西汉后期批判思潮的重要代表人物之一。

严君平对汉武帝以来的政治措施极为不满，他说：

“故人君失道，好战自损，正事不修，邪事作起，强大骄奢，纪纲弛。雕琢宫室，盈饰狗马，高台大囿，声色在后。刳屠忠谏，尊宠娇好，简傲宗庙，欺侮诸父。残贼暴虐，孤人稚子。（《道德真经指归》卷十二第二）

严君平所批评的恰是汉武帝的所作所为。《汉书·淮南衡山济北王传》记载：“时武帝方好艺文，以安属为诸父，辩博善为文辞，甚尊重之。”淮南王刘安被告谋反，这一起官司竟牵连数万人。严君平批评“欺侮诸父”指的就是这类事情。

严君平对于西汉前期的无为之治怀着极大的热忱，认为汉武帝没有继承父辈无为之治的传统，他说：

“惟彼先祖，皆有神明之德，通于天地，圣智之劳加于万民。故剖符丹书，受土赐姓，列为君王，光显祖考，业流子孙，是天地之心，万载之功。而继体者不务屈身厉节，摩精综神，修造行德，以奉其先，乃忽小善而易小

恶，日以消息，月以陵迟，宗庙崩弛，国为丘墟，族类离散，长无所依。”（卷十二第二<sup>①</sup>）

先祖指的是汉武帝之前的汉高祖、汉惠帝、吕后、汉文帝、汉景帝时代，所谓剖符丹书，受土赐姓，列为君王，指的是高祖时代封诸侯王的历史事实。“继体者”指的是汉武帝以及后来的西汉皇帝。严君平一直活到西汉末年，亲眼看到西汉王朝由盛而衰的全过程，所谓“日以消息，月以陵迟，宗庙崩弛，国为丘墟”不是凭空想像。下面我们作一具体分析。

### 反对独尊儒术

独尊儒术作为基本国策在严君平所生活的九十年间有逐渐增强的趋势。汉昭帝时推举贤良文学之士，将博士弟子员增加到百人。宣帝末又增加了一倍。汉宣帝标榜汉代自有制度，以霸道杂之，反对纯任儒生，虽然在政治上儒法兼综，但在学术上为推行儒家思想也起了推波助澜的作用。他曾组织群儒召开石渠阁会议论定五经章句，在位期间大批征用儒生为吏，贡禹，薛广德、韦贤、匡衡等儒生相继为宰相。汉元帝喜好儒术，西汉到元帝时儒者在政治上的地位比以前有很大的提高。能够通晓一经的学士可免除徭役赋税。成帝末年有人提出，孔子一个布衣之士还有三千徒弟，现今天子太学的学生相比之下太少了。于是将太学生增加到三千人。

汉武帝时代实行了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，严君平极力抨击，他认为礼是儒家思想的重要组成部分，因而严君

---

<sup>①</sup>以后的引文均不标《道德真经指归》，只注卷次数。



平就从礼入手对儒家思想展开全面攻击。他认为儒家所提倡的礼，弊病在于虚伪，在于形式，而不重视内心，不注重真实。礼乐是一切智故巧诈的源泉，一切祸乱的原因。什么是礼呢？礼在当时有什么作用呢？他说：

“上礼之君，性和而情柔，心疏而志欲。举事则阴阳发，号顺四时，纪纲百变，网罗人心，尊宠君父，卑损臣子。正上下，明差等，序长幼，别夫妇，合人伦，循交友。归奉条贯，事有差品，拘制者褒录，不羁者削贬，优游强梁，包裹风俗，导以中行，顺心从欲，以和节之，迫情禁性，防堤未萌，牵世系俗，使不得淫。绝人所不能以，强人所不能行，劳神伤性，事众费烦，乱得以治，危得以宁。”（卷七第六）

礼是用来调整社会内部、统治阶级内部、统治阶级与被统治阶级之间、家庭各成员之间的关系，礼体现了既成的统治秩序，具有很大的强制性，同时礼又与历史上形成的风俗习惯紧密相连，成为人民群众生活方式，对此严君平有所认识，他所说的“牵世系俗，使不得淫”就是这一联系。礼是整个社会共同的行为规范，对人们的欲望行为起着制约的作用，总之礼使“乱得以治，危得以宁”。严君平对礼在现行统治中的作用的评价是公正的。由于严君平的基本立场是要从根本上否定现存的统治秩序，因此他极力攻击礼。礼是有为之治所必需的，严君平所推崇的统治是无为之治。他希望社会也像自然界一样，不假人力，不需智慧，一切按照固有的秩序，各得其分位，不需人为的努力，不需用礼去规范人们的行为，去调整各种关系，去限制人们的欲望，去禁锢人们的性情。他认为礼破坏了万物的

自然状态，是强加给人的东西。因此应该削损。

自从汉武帝设立五经博士，读经射策遂成为入仕的阶梯，沽名钓誉的风气有所抬头。汉宣帝时黄霸为宰相，京兆尹张敞家的鹞雀飞到了黄霸家的房子上，黄霸以为看见了神鸟，准备上奏皇上。张敞知道了这件事，向黄霸谈了自己的看法，张敞说我家鹞雀飞到了您家房子上，您手下有上百人看见了，他们明知是鹞雀却假装不知，您是自食恶果啊。您同意将耕者让田界、男女异路，道不拾遗作为地方教化的内容，鼓励推荐孝子、弟悌、贞妇的官吏，谁推举的多就先上殿，推举不出来就叩头谢罪。这样做的结果就是鼓励那种口是心非、沽名钓誉之辈。他们怎么能够在您面前说真心话呢？张敞以经术自辅，为政也颇杂儒雅，本人善治《春秋》，但他仍然看出以儒术教民必然产生的弊病，他说：

“臣敞非敢毁丞相也，诚恐群臣莫白，而长吏守丞畏丞相指，归舍法令（师古曰：舍废也——作者注），各为私教，务相增加，浇淳散朴，并行伪貌，有名亡实，倾摇解怠，甚者为妖。假令京师先行让畔异路，道不拾遗，其实亡益廉贪贞淫之行，而以伪先天下，固未可也；即诸侯先行之，伪声轶于京师，非细事也。……郡事皆以义法令拣式，毋得擅为条教，敢挟诈伪以奸名誉者，必先受戮，以正明好恶。”（《汉书·循吏传》）

汉以儒学取士，为文士参政开拓了广阔的途径，改变了世卿世禄的制度，对于安定的政治局面起到了保证的作用，但淳朴浇散，作伪求名又接踵而来。

汉元帝以四科取士，这四科为“质朴、敦厚，谦逊、有

行”，实际上排斥了敢于犯颜直谏的骨鲠之士。这样选出的官吏只会唯唯诺诺、点头称是。读书人群起仿效，一时形成风气。正如扬雄在《解嘲》中所揭露的：“当今县令不请士，郡守不迎师，群卿不揖客，将相不俛眉，言奇者见疑，行殊者得辟，是以欲谈者宛（卷）舌而固（同）声。欲行者拟足而投迹。”（《汉书·扬雄传》）扬雄这段话形象地描绘了在上者不纳谏，在下者循规蹈矩，异口同声的情景。宣元时期连贤良博士贡禹也痛感礼义的虚伪，他说：“郡国恐伏其诛，则择便巧史书习于计簿，能欺上府者，以为右职；奸轨不胜，则取勇猛能操切百姓者，以苛暴威服下者，使居大位。故亡义而有财者显于世，欺谩而善书者尊于朝，諂逆而勇猛者贵于官。故俗皆曰：‘何以孝弟为？财多而光荣。何以礼义为？史书而仕宦。何以谨慎为？勇猛而临官。’”（《汉书·王贡两龚鲍传》）以孝弟、礼义、谨慎的标准选出的官吏，名不符实，他们的所作所为与这一标准恰是南辕北辙。

这样发展下去的必然结果，就是出现大批“寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡”的假名士，这种名实不符的倾向在汉武帝独尊儒术时已经显露苗头。作为隐者的严君平对于这一点格外敏感，他说：“闲居幽思，强识万物，设伪饰非，虚言名实，趋翔进退，升降跪集。治闺门之礼，偶时俗之际，倾侧偃仰，务合当世，阿富顺贵，下众耳目，获尊蒙宠，流俗是则。此下士之所履，而中士之所弃。”（《卷七第十五》）严君平在这里讽刺了趋炎附势，虚言名实的章句小儒的嘴脸。

严君平对独尊儒术的批评是不遗余力的，这是与巴蜀地区儒家思想相对薄弱有密切关系。文翁对巴蜀地区的文化启蒙

起了很大作用，景帝末年，文翁担任蜀郡守“见蜀地辟陋有蛮夷风”（《汉书·循吏传》），于是选拔了十几个人，送到京师拜博士为师，这些人学成归来后任以高职。又于成都修造学官。数年后，蜀地在京学习的人数与齐鲁不相上下。其中司马相如也起了重要的推动作用，他游宦京师诸侯，因文章显于世间。巴蜀的知识分子纷纷仿效，因此出现了王褒、严遵、扬雄一代文才。《汉书》评论道：“由文翁倡其教，相如为之师，故孔子曰：‘有教亡类。’”（《汉书·地理志下》）了解这一点对于严君平的思想形成是有益的，这将有助于我们理解严君平为什么能够在独尊儒术之后，独树一帜，倡导道家思想。儒家思想统治相对薄弱的巴蜀地区是严君平发挥道家思想，贬斥儒家思想的客观条件。

### 反对穷兵黩武、严刑峻法

严君平在《道德真经指归》中屡屡地反对大国依仗国富兵强，侵犯小国的土地，他说：

“故不在于道也，利心常起，贪人壤土，欲人财宝，兼并不休，增加不已者。追患之大数，而得咎之至要也。”（卷八第十九）

“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，效其态（奸诈——作者注）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。”（卷十三第七）

严君平在这里所批评的是汉武帝对外频繁征伐的历史事实。为什么是指汉武帝呢？严君平生活于西汉中后期，昭、宣、元、成、哀、平都经历过，只有武帝穷兵黩武，而后的君主少动干戈。汉昭帝时，霍光知“时务之要，轻徭薄赋，与民休息。至始元、元凤之间，匈奴和亲，百姓充实。”（《汉书·昭帝纪》）汉宣帝时“遭值匈奴乖乱，推亡固存，信威北夷，单于慕义，稽首称藩。”（《汉书·宣帝纪》）昭、宣时代恢复了和亲政策，因此边境无事。汉元帝时匈奴亲汉不再南侵，此后七十年间汉北部边境一派“边城晏闭牛马布野”的和平景象。

《汉书》还特别指出：“成帝时，天下亡兵革之事，号为安乐。”（《汉书·食货志》）王莽曾经征伐四夷，严君平恐怕没能亲眼见到，即使他活到那个时期也没有力量著书立说了。因此严君平所批评的是汉武帝对四夷的征讨，尤其是对匈奴的政策。武帝元光三年（前132年）终止了和亲政策，元光六年（前129年）汉开始出兵北击匈奴，自此至征和三年（前90年）将近四十年与匈奴屡屡发生战争。这中间又平东瓯、南越。汉武帝东征西讨，开拓了大片土地。中华民族的疆域在汉武帝时已初具规模。汉武帝的功绩虽不能抹煞，但严君平是一位隐士，他主张无为而治，自然不去认真分析战争的性质，他所崇尚的是天下太平，相安无事。他认为大国之君威势尊宠，至高无上，就该知足知止，哪里还用得着东征西讨呢？他说：

“是故威势尊宠，穷极民上，名号显荣，覆盖天下而不知足者，猎祸之具而危亡之大数也。夫道德神明，陶冶

变化，已得为人，保合精神而有形，动作便利，耳目聪明，游于昭旷之域，听聒（视——作者注）天地之间，上观自然之法式，下察古将之得失，凿井而饮，耕田而食，长妻生子，与命相极，是足之足者也。何况乎万乘之主，千乘之君哉。其可足亦明矣。”（卷八第十八）

严君平一生都生活在远离政治中心的边远地区，他认为能够凿井而饮，耕田而食，娶妻生子就是不虚此生。在他看来国君已足够威风，足够尊宠了，还要四面征伐，真是不可思议。严君平是不可能理解汉武帝的博大胸怀的。但是值得一提的是，严君平对于战争给人民、给国家带来的深重灾难却有着切肤的感受。他说：

“当此之时，饰养戎马，不遑亲戚，奔郊先至，常食菽粟。贫夫坐而为宰，庸仆之徒畜而为贼，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！”（卷八第十七）

严君平在这里愤怨地控诉了战争给人民带来的灾难，字字见血。汉武帝对匈奴的战争损耗是极惨重的，元朔五年（前124年），汉军十余万骑，三次出击匈奴，“汉军士马死者十余万，兵甲转漕之费不与焉。”（《汉书·食货志》）元狩四年（前119）卫青、霍去病各将五万骑击匈奴，虽得胜，但两军死人数万，马匹损失十一万匹以上（见《汉书·霍去病传》），太初三年（前102年）李广利伐大宛，从敦煌出发时六万人，

十万头牛，三万匹马，第三年回到玉门关时只有万把人，一千多匹马。汉宣帝即位想褒扬汉武帝，命令列侯、二千石、博士议论此事。长信少府夏侯胜说，“武帝虽有攘四夷，广土斥境之功，然多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓流离，物故者（过）半。蝗虫大起，赤地数千里，或人民相食，畜积至今未复。亡德泽于民，不宜为立庙乐。”（《汉书·睦两夏侯京翼李传》）夏侯胜是在本始二年（前72年）上疏的。这时汉武帝刚死十五年，夏侯胜耳闻目睹了汉武帝师旅之后给人民带来的灾难，因此才敢在朝廷上公开批评汉武帝。夏侯胜批评是与事实相符合的。《汉书·昭帝纪》曰：“承孝武奢侈余敝师旅之后，海内虚耗，户口减半。”《汉书·五行志》也说：“师出三十余年，天下户口减半。”严君平的议论并非仅仅是为了注释《老子》，而是以汉武帝东征西讨的历史事实去发挥《老子》的“天下无道，戎马生于郊”的思想。

汉昭帝始元六年（前81年）召开的盐铁会议，围绕汉武帝时代的内政外交展开了激烈的争论，贤良文学对汉武帝东征西讨提出了激烈的批评：

“今中国为一统，而方内不安，徭役远而外内烦也，古者无过年之徭，无逾时之役。今近者数千里，远者过万里，历二期，长子不还，父母愁忧，妻子咏叹，愤懣之恨发动于心，慕思之积，痛于骨髓。”（《盐铁论·徭役》）贤良文学的论议与严君平的注释不谋而合，可见严君平是有感而发。

严君平运用事物强弱可以互相转化的原理，去说明大国之君应该谦退辞让，礼贤下士，才能够保住大国的位置。凭着国

富兵强，轻举妄动则危于累卵，轻于鸿毛，他说：

“是故明王圣主之处大国也，施而不以置，下而不以求，地褻诸侯之国而无所不畏，德包诸侯之力而无所不事。折节下之，以附人意，忠廉诚信，以先士吏，割地东西，以招贤俊，疾耕力织，以衰畜积，结纵连横，以戒不虞，发仓庾，散财币，养耆老，食孤弱，振穷达困，显岩穴之士，受而不取，授而不予，柔弱简易，无为而处。诸侯虽有贪鄙残贼，骄矜恃力，不好顺从，欲图逆者，犹以文武之势，威德之重，静而下之，则彼修身慎行，改过自新，割地献宝，归命杀身，请为子弟之国，藩墙之臣。”

（卷十第二十四）

严君平所说的明王圣主之处大国，是他理想的政治局面，这是他为西汉君主所设计的外交政策。这里所说的“诸侯之国”，不只是指诸侯王国，也指边疆小国。因为汉武帝之后，诸侯只是衣食租税，不参与政治。到了哀平时期，诸侯王已不为士民所尊，其势力与富室无异。而边界小国却是个不可轻视的力量。严君平不是政治家，他完全把人们的善恶看作是个人修养所致，而不相信有时是由权力、威势决定的。

严君平反对以严刑峻法对待老百姓，他批评说：“罚峻刑严，凿肌肤，断四肢，疏远不隐，亲近不和，罪至夷灭。”

（《卷十第十三》）“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。”（卷十三第十四）“断狱万数，黥人满道，臣杀其君，子杀其父，亡国破家，不可胜数。”（卷十二第十）严君平所批评的是汉武帝以来



的严刑峻法，汉初推行无为之治有刑错之风。汉武帝即位之后，由于他外事四夷，内盛耳目之好，兴作宫室，徭役繁重，阶级矛盾日益尖锐。因而征用酷吏，制定法令，律令有三百五十九章，大辟四百零九条，一千八百八十二事。法律文书装满了几阁，数量之大连执法的人都不可能通读一遍。酷吏滥用刑法，杜周为廷尉时：一年“诏狱逮至六、七万人，吏所增加十有余万。”（《汉书·杜周传》）天汉二年（前99年）官军镇压农民起义“斩首大部或至万余级。及以法诛通行饮食，坐相连郡，甚者数千人。”（《汉书·酷吏传》）严君平所批评的用法深重确是汉武帝之后西汉社会的实际情况。

由于汉武帝长期对匈奴用兵，又经略西域、两越、西南夷和东北，耗费大量的人力物力，大修宫殿苑囿，征调大批农民服劳役，为筹措用兵和兴修宫室的费用，增加口赋，增设算缗钱、马口钱等赋税，使阶级矛盾日益尖锐，汉武帝时代南阳爆发了以梅免、白政为首的农民起义，楚地爆发了以殷中、杜少为首的农民起义，齐地爆发了以徐勃为首的农民起义，赵燕爆发了以坚卢、范主为首的农民起义。虽然武帝派兵镇压并制定法令，但事与愿违，农民起义却愈演愈烈。

昭宣时期，仍然是“民多穷，盗贼不止”（《汉书·宣帝纪》）元帝以后皇室贵族的生活奢侈无厌，农民起义更加频繁地发生。汉武帝时长安南的终南地区，东郡茌平（今山东茌平县）发生农民起义，颍川（今河南省禹县）铁官徒申屠圣率铁官徒起义。山阳（今山东金乡县）铁官徒苏令起义，杀郡守转战十九个郡国。这么频繁的农民起义说明了西汉中后期的阶级矛盾已达到白热化的程度。

值得一提的是汉成帝鸿嘉三年（前18年）广汉一带郑躬等六十多人攻打官府，劫持囚徒，偷盗兵器，自称山君。一年之内发展到上万人，活动于四个县邑，汉政府调集了三万军队才把起义镇压下去，余部退聚山林，坚持战斗。广汉距离严君平所在的成都可以说近在咫尺，因此这次起义肯定对严君平有很大的震动。在《道德真经指归》中严君平再三强调天子无道“万民思兵”“争为盗贼”，他说：

“道路憧憧，皆为孤子，思慕号令，踊泣而起。何罪苍天，遭离此咎，牝者无夫，幼稚无父，怨恻悲痛，不期而聚，大者为率，中者为宰，上下相获，中外相保，非有血脉，亲如兄弟。忽苗为旌，穿地为鼓，操兵便械，趋行案伍，常习战斗，意欲其主。”（卷八第十七）

“不啻之士，相矫而起，轻举深入，先到为右。”（卷八第十八）

“叛天违道争为盗贼，天下不亲，世多兵革。”（卷八第十）

“老弱离散，啼哭而行，天下愤怒，万民思兵，相率而起。”（卷十二第二）

严君平这里描述的不是统治集团争权夺利的斗争。严君平也描述过诸侯王与皇帝争权夺利的战争，那是另外一种情景。书中说：“天子失道，诸侯不朝，溪异谷别，法制舛殊，四方背叛，力正相凌，举兵争权，弱者为肤，强者为君，是以天下选将简士，砥砺甲兵，悬烽烈火，四面相望，深奸大诈，谋于庙堂，作变生奇，结纵连横，轻车枭骑，与敌相当。”（卷八第十七）诸侯王有力量与皇帝分庭抗礼，这种战争是旗鼓相当

的。而农民起义则是“踊泣而起”“老弱离散啼哭而行”，这是官逼民反的真实写照。“非有血脉，亲如兄弟，纛苗为旌、穿地为鼓”是对农民起义揭竿而起的生动描述。

严君平对于农民战争的描述爱憎是分明的，倾向性是很明显的，他完全把农民起义的原因归罪于皇帝，“非天降祸，世主无道”，“可欲之故，非天下之罪也。”（卷八第十八）

“故人君失道，好战自损，正事不修，邪事作起。”（卷十二第二）严君平生活于社会下层，靠卜筮为业，这个职业可以广泛接触民众，深谙百姓的苦难和忧愁。严君平是以贬君扬民的基本立场来评论农民战争的，他虽然对于广大人民寄予深切的同情，但并不主张采取暴力手段，他说老百姓揭竿而起“我为后行”。“喻我豪俊，说我士卒，卷甲释兵，且令休息，激役心移，幸于反复，改过自新，变容易则。”（卷十二第二）他把希望寄托在君主反身自责，改过自新的道德谴责上。他认为君主只要深刻反省自己就可以缓和阶级矛盾。如果一意孤行也不需要个人诉诸武力，苍天自然会来惩罚他，“苍天降应，祸集其国。”（卷十二第三）严君平这一主张虽保证了系统的一致性却削弱了批判的力量

威德关系一直是西汉王朝争论的问题。宣帝说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”（《汉书·元帝纪》）汉宣帝总结汉朝统治的经验，得出霸王道杂之的结论。这是整个中国封建社会所遵循的统治原则，统治阶级总是用教化和刑罚两种手段来统治人民。严君平虽然极力主张无为之治，但他也主张威德并用。他说：

“有威无德，民不可治，有德无威（原为“为”，根

据上下文改)宗庙必倾。”(卷十二第一)

“故王道人事，一柔一刚，一文一武。中正为经，刚柔相反，兵与德连，兵终反德，德终反兵，兵德相保，法在中央，法数相连，故能大通。”(卷十第八)

严君平把王霸道扩张为威德、文武、兵德、喜怒、生杀，道德与兵法等等范畴，从各方面来论述王霸道杂之的关系。西汉时期各家都从自己的理论出发去阐释这一统治思想，把王霸道杂之的思想纳入到自己的理论体系中。儒家把王道、德治理解为仁义礼乐的教化。严君平则以自然无为为原则对王霸道杂之加以说明，他说：

“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。正直若绳，平易如水，因应效象，与物俱起，损益取于，与物终始。深浅轻重，万物自取。殊形异类，各反其所。生为杀元，杀为生首，二者相形，吉凶□□。故知生而不知杀者逆天之纪也；知杀而不知生者，反地之要也。”(卷十二第十四)

“天地之道，一阴一阳，阳气主德，阴气主刑，刑德相反，和在中央。春生，夏长，秋收，冬藏，终而复始，废而又兴。阳终反阴，阴终反阳，阴阳相反，以至无穷。”(卷十第八)

严君平反对有为政治，他认为威德的使用，要按照自然的规律，按照事物本身的发展，就象春生夏长秋收冬藏一样，无需人们有意识的干预。因顺于万物，当断则断。当断不断就违背了天地之规律。刑德一般来说是统治阶级所采取的治国理政的有为措施，而严君平则以无为自然加以解释，保证了体系的

完整性，一致性。

## 反对奢靡之风

汉朝初年由于与民休息的政策，国家积累了大量的财富。京师库存的钱达数百万万，串钱的绳子因年久腐朽，以至于钱都没有办法数清。粮食多得放不进太仓，只好放在露天里，以至于腐败不能食用。汉武帝凭借如此巨大的经济力量大修宫室。元鼎二年（前115）起柏梁台，元封二年（前109年）在甘泉建造了通天台，在长安建造了飞廉馆。太初元年（前104年）在长安建建章宫，四年（前101年）造明光宫。所建造宫馆苑囿，极豪华壮丽。汉武帝建元二年（前139年）即登基第二年就开始营建茂陵，前后五十年，直至西晋“犹有朽帛委积珠玉未尽。”（《晋书·索琳传》）上行下效，“宗屋有土，公卿大夫以下争于奢侈，室庐车服僭上亡限。”（《汉书·食货志上》）

汉元帝时，贡禹曾上疏批评奢侈风气，他说过去专做天子服装的齐国，一年不过上交十竹箱衣服，而今齐地为天子作衣服的达数千人，一年耗资数万。营造宫室的费用每年五千万。东西宫室耗费极大，太后宫中供臣下用的喝水杯子都是雕金画银。当今老百姓饥饿而死，死又无力埋葬，为猪狗所食，以至人相食。而天子的马却吃粮食，怕它们过于肥胖气盛，以至于每天都要辍马以散发充溢之气。武帝时又搜罗女子数千人，以填后宫，昭宣皇帝，也一如往事。群臣转相仿效，诸侯妻妾数百人，豪富吏民的妻妾也有数十人。是以“内多怨女，外多旷夫。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）这些过错都在皇帝

身上。贡禹的批评指陈时弊，非常中肯。

汉成帝时，天下没有兵革之事，号为安乐。然而风俗竞相奢侈，不在乎积蓄节俭之事。贵族豪门互相攀比。《汉书》记载汉成帝的舅舅们：“五侯群弟，争为奢侈，赂遗珍宝，四面而至；后庭姬妾，各数十人，僮奴以千百数，罗钟磬，舞郑女，作倡优；狗马驰逐；大治第室，起土山渐台，洞门高廊阁道，连属弥望。”（《汉书·元后传》）

自汉武帝之后，皇帝贵族，地主豪绅的奢侈风气，给国家和人民造成了深重的灾难，劳动人民转死沟壑，国家的财富消耗殆尽。严君平非常不满这种现状，他发挥了老子贵廉止贪的思想，提出理想的君主应该少私寡欲，他说：“是故明王圣主，损形容，卑宫室，绝五味，灭声色，智以居愚，明以语默，建无状之容，立无象之式。”（卷十第十八）君主是老百姓的楷模，不应该靠豪华的宫室，显赫的礼仪，华丽的服饰来标榜权威，也不应该靠气指颐使，发号施令来行使权威。而是靠以身作则。而现在的君主却奢欲无限，他批评说：“故和五味以养其口，肥香甘脆，不顾群生；变五色以养其目，玄黄纤妙，不计民贫；调五音以养其耳，极钟律之巧，不忧世淫；高台榭，广宫室，以养其意，不惧民穷；驰骋田猎，以养其志，多获其上，不顺天心。凡此数者，非以为善务也，以悦其君也。”（卷九第二）严君平在这里批评了臣下为阿谀君主，纵容助长君主的贪欲，无益于君主的修身养性。严君平把老百姓饥寒交迫的原因归结为君主的奢欲无厌，他说：“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，不如其分，

衣食之费倍取兼人也。是以身获其患，事及子孙。”（卷十三第二）严君平生活的成都广汉一带在汉代是专门为皇宫作金银器的地方，每年耗资五百万。他对这一状况耳闻目睹，对君主的奢侈带给人民的苦难是深有体会的。严君平还指出了君主奢侈，导致了整个官僚机构的腐化堕落。贪图名利，贪图货财造成了统治阶级内部的重重矛盾。不以素朴、寡欲、廉洁、正直作为选择官吏的标准，而是以财产多少作为贵贱的标准，因此当权者都是些贪官污吏，以搜刮民脂民膏为能事，以敲诈勒索为本领。“忠正之士疏而日远，诈世之人群而并翔”（卷十三第三）的局面的形成，是由于君主贪欲无度造成的，群臣百姓为了财货，为了金钱甚至不顾犯法触禁，又造成了社会秩序的混乱。

君主奢糜也是促使统治阶级与被统治阶级之间矛盾尖锐化的重要原因，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，尊治贵势，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，诇诇警警，至相烹煮。”（卷九第三）

君主贪欲，造成徭役繁重，税赋无量。统治阶级与被统治阶级的矛盾极其尖锐。农民起义揭竿而起，地主阶级内部也发生内讧，乘机另立山头，各自为王，甚至抢夺王位，造成国将不国的局面。严君平看到了君王奢侈造成的严重后果，试图以此警

喻君主，使其改恶从善，用心是良苦的。

### 君臣百姓各有其分的思想

各有其分是严君平无为而治的一个重要方面。他说人的身体的各个器官，都有一定的分位，有一定的功能，这是人的分位。人们遵循客观规律按照四季安排劳作维持生存，这是天地给予人的分位。治国理民是侯王的职分。按照自己的职位，奉公守职，使名实相符，是臣下的职分。依循客观条件劳作休息，是老百姓的职分。严君平认为人类生活的各个领域所呈现出来的最理想状态，是由道德决定的。他认为“有分”的状态是自然合理的，有其自身的根据，这种状态是一种自然的状态。奢侈无度；求利不止就失掉了自己的分位。失掉了自己的分位，只能受到惩罚。老百姓有自己的分位，君主也有分位。上下都要在社会中安分守己，任何人都不能随心所欲。严君平不仅要限制下，也要限制上，不仅要限制贫贱之人，也要限制尊贵之人。他认为这样才能保持上下相安、和谐宁静的政治局面。

严君平认为自然界内部存在着自我调节的功能，这种功能调整着自然界内部的秩序。使自然界永远处于一种平衡的状态，他说：

“故盛者自毁，张者自弛，隐者自彰，微者自显。不足者益，有余者损，存者自亡，生者自死，是非自反，吉凶自取。损不可逃，益不可距，祸无常留，福无常处，各受一分，不得兼有。故鳞者无毛，毛者无羽，觥角无牙，角者无齿，见于昼者灭于夜；得于前者失于后，再便重利，未之尝有，不大不小，固一不变；已中其悃，不可得



解。是以日中而昃，月满而缺，四时变化，一消一息，高山之下，必有深谷；大泉之流，必有激波，烁金汤石，存于凝冰；裂地之端，阴阳所成。”（卷十三第九）

“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，无所爱恶，与物通同。剂长短，损盈益虚，不足者养，有余者丧。”（卷八第十一）

事物总是从无序走向有序，总是要从不平衡走向平衡，这是自然界的普遍规律。严君平在这里说了三层意思：1.事物各有自身的性质，事物的变化在一定的范围内进行；2.事物有各自的特点；3.天之道阴极而阳，阳极而阴，事物变化到极点就要向对立面转化，要在运动变化中求得一种平衡，求得变化的契机。这一变化的契机就是“和”，“和”是事物变化围绕的轴线，是事物变化遵循的原则、规矩、准绳，“夫和之于物也，刚而不折，柔而不卷，在天为绳，在地为准，在阳为规，在阴为矩。”（卷十三第八）和是无过无不及，恰到好处，柔刚适度的。和在伦理道德上就是中庸，人们根据中庸之道，来制定礼，根据中庸之道执行礼，这样就可以恰到好处，不会产生过或不及的毛病。汉初关于礼仪制度的论文集《礼记》中已把中庸提高到哲学的世界观来论述，“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节，谓之和中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《中庸》）中和是天地之位万物育养的原则，这一原则是从喜怒哀乐的发动均适度、均“中节”引伸出来的。严君平的“和”撇开了伦理道德的意义，而直接从哲学的高度加以阐述，有高屋建瓴之

势。

严君平认为“和”是事物内部存在着的调节事物运动变化的功能：

“不行不止，不与不取，物以柔弱，气以坚强，动无不制，静无不与。故和者，道德之用，神明之辅，天地之制，群生所处，万方之要，自然之府，百祥之门，万福之户也。故智者见之谓之智，仁者见之谓之仁。天下以之，日夜不释，莫之能睹。夫何故哉？以其生物微而成事妙也。是以天地之道，不利不害，无为是守。”（卷十三第八）

严君平认为没有任何力量可以有意识地干预着万物的运动变化，“和”是万物在运动中自然而然地呈现出来的一种趋于平衡的状态。严君平的“有分”是从静止的角度去探索万物的分位，“和”是从运动变化的角度去探索“有分”所需要的必要条件。

自然界的事物确实是自发地趋向于和谐、平衡的，这无疑是正确的。但是在有人参预的领域中，这种趋于平衡的过程就必须通过人们有意识的活动来达到，严君平十分强调规律在自发地起作用，但是他却有意识地去抹煞、去否认人们的主观能动作用。他在解释《老子》七十七章“天之道，其犹张弓，高者案之，下者举之”时说：“夫弓人之为弓也，既煞既生，既翕既张，制以规矩，督以准绳，弦高急者，宽而缓之，弦弛下者，摄而上之，其有余者，削而损之，其不足者，补而益之，弦质相任，下上相权，平正为主，调和为常。故弓可桴而矢可行也，夫按高举下，损大益小，天地之道也。”（卷十三第

九) 规矩、准绳、督制、宽缓、摄上、削损、补益这一切活动明明都是人们的有意识的自觉行动，是人们按照弓箭所需要的平正的功能，逐步加以调整，使之达到使用的要求。诚然平正是弓箭所需要的客观要求，如果达不到平正的标准箭就射不中目标。但是能否平正是要人去掌握的。严君平只强调平正是天地之道，是客观要求，好像人们只要被动地服从天地之道，弓就可以平正了。严君平把无为自然的原则推广到社会，认为在社会领域中自然无为也是根本法则。具体到“和”这一原则时，严君平是这样认识的，他说：

“以大居小，以明居晦，以强居弱，以众居寡，以达居穷，以高居下。故高而不可剂，盈而不可毁，大而不可破，满而不可损，刚而不可折，柔而不可卷，孤而不可制，弱而不可取，愚而不可贱，无而不可有。天地佑之若子，人民助之若母，与和常翔，与道终始，天人交顺，神明是守，至人之道也。”（卷十三第十）

严君平的至人真人是无主体性的，是与天地融为一体的人，虽然高，但却不被切割；盈，却不被损伤；大，却牢不可破；满，却不能被减损……为什么呢？因为这样的境界不是孤立，不是各自为政的，是与永恒之道合一的，因而可以做到无过无不及，恰到好处，根本就不会偏离变化的方向，不会超过变化的“度”，不会失掉自己的分位。

严君平认为人的富贵、贫贱、祸福、寿命都是一定的，有其内在的根据，不是人们的主观努力可以改变的，严君平称之为“天命”，他说：“所授于德，富贵贫贱，夭寿苦乐，有宜不宜，谓之天命。”（卷九第十四）人们的富贵、贫贱、夭寿、

苦乐是由天地之德所决定的，人们应该安于命运的安排。他说：

“治人理物与阴阳配，内用其光而外不违。衣食耕获，粢织有余，福积祸消，人给家赠，心不载求。贱不望贵，贫不丰富，纤微尊俭，内外不过，奉下养下，人道尽备。”（卷九第十九）

“鼓腹而乐，俯仰而娱，食草而美，饮食而甘，乔木之下，精神得全，岩穴之中，心意常欢欣。贫乐其业，贱忘其卑，穷而恬死，困而忘危。功与地配，德与天齐，反愚归朴，比于婴儿。”（卷十第二）

严君平认为最理想的人格就是要像婴儿一样无知无欲，不要把自己从社会中、从自然中独立出来，而要把自己融于自然，融于社会，认识到自己的命运是自然合理的，是自己应该得到的分位。这样就不会抱怨自己的贫贱、祸殃、穷困，这样就没有苦恼和忧虑，也不会有不满和怨恨。严君平不仅在理论上是这样论述的，并且将其付诸实践，他以卜筮为业，当人有邪恶非正的念头求严君平占卜时，他“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。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）以各人的分位去教育人们去恶从善，服从命运的安排。

### 君主的品德修养是治国理民的根本

秦始皇统一中国，建立了大一统的封建国家。汉承秦制，汉武帝将这一大一统的封建专制政体向前发展了一步。在君主政体下皇帝具有至高无上的地位，皇帝的喜怒哀乐运转着整个

统治机构。君主的意志就是法令。

秦始皇时，侯生卢生议论说：“始皇为人，天性刚戾自用，起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谩欺以取容……天下之事无小大皆决于上。”（《史记·秦始皇本记》）这段话入骨三分地刻画了秦始皇的君主专制。汉武帝发展了君主专制的政体，臣下只能看皇帝的眼色行事，杜周为廷尉时，汉武帝想排挤的人，杜周就捏造罪名陷害他，汉武帝想宽释的人仔细寻找受冤枉的地方。有的宾客谴责杜周说：你为天子办理狱案，不遵循法律，而以君主的意志作为量刑的根据，办理狱案就该像你这样吗？杜周说：“三尺（“三尺”指法律——作者注）安出哉？前主所是著为律，后主所是疏为令，当时为是，何古之法乎？”

（《史记·酷吏列传》）皇帝个人的意志就是法律，古代的法律又有什么用处呢？杜周虽是阿谀之臣却也道破了专制政体下法律形同无有的实情。黑格尔曾说：“专制就是无法无天，在这里，特殊的意志本身就具有法律的效力，或者更确切地说，它本身就代替了法律。”（《法哲学原理》295页，商务印书馆1961年版）黑格尔揭露了专制政体的实质。

对这种专制政体，汉代知识分子还不适应，在汉代批评现实政治是一种风气，君臣间还未形成一种凝固的关系，皇帝的子孙相袭为帝还没有被普遍地接受。西汉的知识分子还幻想以有德代失德，幻想着禅让制。轅固生曾经在汉景帝时与黄生争论汤武革命之事：他认为汤武讨伐桀纣是顺应民心，“夫桀纣

荒乱，天下之心皆归汤武，汤武因天下之心而诛桀纣，桀纣之民弗为使，而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？”（《汉书·儒林传》）为此险些丢了性命。

汉昭帝时泰山、莱芜山等地发生了很多怪事，眭弘根据先师董仲舒的理论指出：“虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下（问择天下贤人——作者注）求索贤人，襁以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”（《汉书·眭两夏侯京翼李传》）汉昭帝以妖言惑众，大逆不道之罪杀死了他。

汉宣帝时盖宽饶上疏引《韩氏易传》曰：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。”（《汉书·盖诸葛刘郑孙毋将何传》）意欲汉昭帝退位让贤，盖宽饶以自刎毙命。

汉成帝时，谷永上疏指出：“臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书·谷永杜鄴传》）试图劝说皇帝让位。

从这些上疏中可以看出，汉代知识分子言治国理民，言辞激烈，多竭力攻击，甚至幻想着禅让，传贤。严君平也继承了这一传统，他把朝代更替看作自然合理的事情。他说：

“故或有溟津玄寥而无名。或濛濛芒芒而称皇，或汪然泔泛而称帝，廓然昭昭而称王，或远通参差而称伯，此其可言者也。然而伯非伯而王非王，而帝非帝，而皇非皇，而有非有而无非无。千变万化，不可为计，重累亿万，不

可为名，何以明之？夫易姓而王，封于太山，禅于梁父者，七十有二义。”（卷七第二）

皇帝君王是有形的，不是永恒的，绝对的，严君平认为只有体现道德的人才是真人至人，才是永恒的、绝对的，可以与自然永恒长存。

除了幻想着以有德之君代替无德之君，封建社会的有识之士企图利用各种方法对君主的权力进行限制。严君平认为君主专制的主要原因是由于不顺道德：“废法式而任其心者哉。”（卷七第十二）严君平认为君主以个人的意志治理国家是遭遇祸殃的根本原因。他说：“故以知为国，则天下智巧，诈伪滋生，奇物并起，嗜欲无穷，奢淫不止，邪枉纤纤，豪特争起，溪谷异名，大祸兴矣。”（卷十一第十四）知包括什么内容呢？“故知者之居也，耳目视听，心意思虑，饮食时节，穷适志欲，聪明并作，不释昼夜，经历百方，筹策万事，定安危之始，明去就之路。”（卷九第五）以知治国就是君主以个人的意志去治理国家，是君主的独裁专政，这种治国方法是他深恶痛绝的。如果君主能够去心息意，国家就能够长治久安，严君平从反对君主专制走向另一个极端，他主张君主应该无所作为，听其自然，凭借社会内部的调节功能，自发地达到治国理民的目的。他认为要使君主做到不用思虑，不用智能，任随自然并不是一件简单的事情，而要进行极艰苦的道德修养。他主张君主首要的任务不是治国理民，而是“养神积和，以治其心。”（卷七第十七）君主如果修养成道德完美的人就能够治理好国家。严君平认为能否树立民本思想是君主修身养性的目的。

严君平推崇民为君之根的思想，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。故君者民之源也，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。”（卷八第十六）

严君平的这段话从君民两方面的关系、两个侧面论述，既强调君对民的重要性，更强调民对君的重要性。严君平的这一思想反映了当时知识分子的共识。汉武帝外事四夷，内兴功利，横征暴敛，滥发徭役，穷奢极欲，因而导致了阶级矛盾的尖锐化。元成哀平时代阶级矛盾进一步激化，农民起义风起云涌，汉代的统治岌岌可危。这一时期的诏书大量涉及了民生问题，“元元困乏，不胜饥寒”，“黎民饥寒，无以保治。”（《汉书·元帝纪》）因此民本问题又一次受到统治阶级的重视。贡禹于元帝时上疏指出：“天生圣人，盖为万民，非独使自娱乐而已也。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）鲍宣于哀帝时上疏指出民有七死七亡，他说：“民有七亡而无一得，欲望国安，诚难；民有七死而无一生，欲望刑措，诚难。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）严君平的民为君之根的思想的提出是汉代中后期阶级矛盾尖锐化的反映。严君平试图以此提醒君主重视百姓的利益，缓解阶级矛盾。

君主注重修身养性，可获得事半功倍的效果，他说：“世主为声，天下为响，世主为形，人物为影。”（卷八第十四），  
“主者天地之心也。”（卷十第十三）如果君主个人的德行完美，根本无须发号施令，无须严刑峻法，百姓就会俯首贴耳。



这是因为他本身的存在就具有权威，而不需要他说什么，或作什么，去指示人们应该怎么办就能够做到：

“不郊祀而天心和，不降席而正四海……无律历而阴阳和，无正朔而四时节，无法度而天下宴，无赏罚而名实得……无号令而民自正，无文章而海内自明，无符玺而天下自信，无度数而万物自均。……无钟鼓而民娱乐，无五味而民食甘，无服色而民美好，无畜积而民多盈，夫何故哉？因道任天，不事知故，使民自然也。”（卷八第十四）

如果君主本身是完美和谐的，是楷模，君主根本不需要法律、号令、符玺、度数去显示权力，只要修心养性，向心里做功夫，就可以役使万民，治理天下。

道家讲君主主要进行道德修养，儒家也主张以仁义礼乐这一套伦理规范来限制君主的言行，使君主做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言”，做天下人的表率，达到治理天下的目的。儒家是以道德论道德，是直线性的论述。而严君平则把君主的道德修养纳入到道家无知、无欲、无为、自然的体系中。他说：

“人主诚为无为之为，则天下之心皆无所之。被道含德，无思无求，无令无法，万民自化。人主诚能事无事之事，则天下无效无象，无知无识，不赏不与，万民自富。人主诚能安无静之静，乐无清之清，则天下不学不问，无闻无见，无刑无罚，万民自正。人主诚能欲不欲之欲，则天下心虚志平，大身细物，动而反止，静而归足，不拘不制，万民自朴。”（卷十第十四）

老百姓品行的优良，生活的富足，行为的端正，人格的素朴，靠的不是赏善罚恶，法律条文，靠的也不是仁义礼乐的教育，

靠的是君主能够做到无为、无事、安静、无欲。君主自身完美无缺，内心平静和谐，要求老百姓作的，他自己首先作到，怎么能够治理不好国家呢！如果忽视老百姓的作用，自己随心所欲，任意妄为，那么只能够祸国殃民，危及自身。

严君平反对把一切罪过推到臣民身上而不责备自己的作法，他说：

“奢侈在己，素俭在人，邪枉在躬，求正于民；患祸生我，请福于天。天地示之不能见，神明告之不能闻，释是废然，好用和心，身动于此，事应于天，去己怨彼天下大昏。”（卷十三第十四）

“无德之人，务适情意，不顾万民，政失乱生，不求于身，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。”（卷十三第十四）

君主自己奢侈、邪枉，却求百姓素俭、端正，这根本做不到。百姓怨恨君主，天下一定不宁。因此君主应该是“求过于我，不尤于民。归祸于己，不怨于人。”（卷十三第十四）

西汉末年，刘氏王朝病入膏肓，各种矛盾层出不穷，统治阶级竞相侈靡，民不聊生，外戚专权，社会已到了极度混乱的地步。皇帝一上台就下罪己诏并且不厌其烦地谴责自己。汉元帝初元元年（前48年）下诏：“间者地数动而未静，惧于天地之戒，不知所由。”（《汉书·元帝纪》）永光二年下诏说：

“三元晦昧，元元大困，流散道路，盗贼并兴，有司又长残贼，失牧民之术。是皆朕之不明，政有所亏。”（《汉书·元帝纪》）成帝建始三年（前30年，下诏：“君道得，则草木昆虫

咸得其所；人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。”

（《汉书·成帝纪》）哀帝元寿元年（前2年）正月朔日蚀，下罪己诏：“乃正月朔，日有蚀之，厥咎不远，在余一人。”

（《汉书·哀帝纪》）拿这些罪己诏与严君平的议论相比较，二者有几分相似。由此可见，严君平并不是空洞的议论，而是有所感而发。他所说的“天地示之不能见，神明告之不能闻”、“天心不平”显然也是受了天人感应思想的影响。罪己诏当然不能挽救西汉王朝的灭亡。这一点严君平已经看出了苗头：“其国乱扰，后世有殃”，就预示了这种结果。

### 无为而治是严君平最理想的政治局面

严君平对汉武帝以来的有为政治展开了全面的批评，他最理想的政治局面是无为而治，他说：

“道德无为而神明然矣，神明无为而太和自起，无为而万物自理……非有政教，物自然也。”（卷八第十三）

“是无为者，有为之君而成功之主也，政教之元而变化之母也。”（卷八第十五）

“故我无言而天地无为，天地无为而道德无为。”（卷八第八）

“反复相因，自然是守，无为为之万物兴矣，无事事之，万物遂矣，是故无为者道之身体而天地之始也。”

（卷九第十七）

严君平通过注释《老子》批评现实政治，阐发自己的政治观点，寄托自己的政治理想。他立足于现实，为解决现实问题从《老子》中寻找根据，严君平满怀愤懑，满怀怨恨，以《老

子》为知音，企图将当今的现实与古代的《老子》融通一气，在现实与古代之间搭一座桥梁。严君平痛恨有为之治带来的各种祸害，他企图从自然界中寻找人生与社会的立足点。严君平对自然规律的论述是充分的，但论述自然规律，并不是他的最终目的，希望能够从自然运行变化规律中找到完美人格和理想社会的根据，企图将自然规律推广到人生层面和社会治理方面来。因此他的自然规律是由此达彼的桥梁，是到达理想境界的途径。如果仅限于研究严君平的自然哲学，仅限于论述严君平的本体论和发生论，还是没有全面把握严君平的思想。

严君平对《老子》每一章的论述基本上都是从道德或道入手，先阐述宇宙观，论说道德自然无为、陶冶万物的一般性质。而且开始的大段论述并不直接解释《老子》正文，仅是为了解释《老子》作理论上的准备，接下去的解释则用大量的篇幅谈人生态度、社会理想，批评有为政治。严君平的宇宙论是为其人生观、政治观点作铺垫的。现在我们来看一看严君平对《老子》六十六章“江海所以能为百谷王者，以其下之，故能为百谷王”一段的解释，他说：

“道德不生万物而万物自生焉，天地不舍群类而群类自托焉，自然之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，保者穴处而圣人王之，羽者翔虚而神凤王之，毛者蹢实而麒麟王之，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，不任知力而物自畏焉。夫何故哉？体道合和，无以物为而物自为之化。是谓江海之王也，非积德

政，累仁爱、流神明，加恩惠以怀之，又非崇礼义，广辞让，饰知故，设巧能以悦之也，又非出奇、行变、起权，立势，奋武扬威，重生累息，百事以制之也。清静处下，虚以待之，无为无求而百川自为来也。”（卷十一第十六）

严君平在这里直接论述的是自然界存在着不以人们的意志为转移的客观规律。“万物自生”，“群类自託”，“物自王”，“物自归”，“物自治”，“自附”，“自畏”的“自”就是自然的意思。“自”是状语，是说万物的产生、依托、称王、归从、治理、依附、畏惧等等，没有外来意志的强制和干涉，而事物本身就存在着这些功能和趋向，事物是按照自身潜在的能量发展变化。事物不受外力的控制与强迫的发展变化是最理想的。严君平以天地、众阳、阴气、倮者、羽者、毛者、鳞者、介者、百川这九类自然物为自然界的代表。但他并没有停留在这一层面上啧啧赞叹而是与社会的现状相对比，以社会状况去突出自然状态，所谓“积德政”“累仁爱”“流神明”“加恩惠”“崇礼义”“广辞让”“饰知故”“设巧能”“出奇行变、起权立势、奋武扬威”“重生累息”，这些都是他所在社会的基本的统治方法，是他所面临的有为之治的现实。他之所以用社会作反衬是要说明自然界不需要有为，不需要人的干涉，进而说明自然的规律是普遍的、绝对的，道德不仅适用于自然界，也适用于社会和人生。而当今的社会之所以混乱就是因为“道德废、淳朴亡，奇物并作，知故流行”（卷十二第九）。严君平要把自然界所遵循的自然无为的原则推广到人类社会的治理上，他说：

“故道德之所生，爱不能利也；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。”（卷十第十三）

自然界是无爱无为的，因此明王圣主也应仿效，以无为治国理民。自然界没有思虑，没有意识，没有意志，没有作为，因而体道的圣人也应该体现这种精神，让老百姓自由发展不加制约。这样的社会是和谐完美的。严君平说：“除其法物，去其分理，从民之心，听其所有，灭其文章，平其险阻，折关破键，使奸自止，坏城散狱，使民自守，休卒偃兵，为天下市，万民往之，如川归海。”（卷七第十七）“因道任天，不事知故，使民自然也。”（卷八第十五）不要法律制度，不要文章礼仪，不要监狱军队，让老百姓像自然界的事物一样自由地发展，感受不到政治的干预，感受不到外部力量的干扰，这就是严君平理想的社会。

严君平在这里意识到社会领域中也存在着不以人的意志为转移的客观规律。在社会历史领域内，个人的意志或偶然的事件可以加速和延缓历史的进程，但是在整个历史进程中却显示着不以任何人的意志也不以某种社会集团的意志为转移的客观规律。从历史的全局看，个人的意志就显得微不足道了。虽然在社会领域中，人们总是具有意识，经过思虑，凭着激情进行活动的，但人们所期望的东西往往事与愿违，预期的目的往往彼此矛盾。马克思、恩格斯证明了正是在这种表面上由偶然性支配的历史现象背后，社会发展始终是一个自然历史过程，即受到不以人们的意志为转移的客观规律的支配，并且这种规律还决定着人们的意识。严君平强调了自然社会领域是不依赖于

人的意志而存在的对象，这对于人欲横流的社会现状无疑是一种批评，这对于君主不顾民情，国力，恣意妄为，随心所欲，无疑是一种限制。严君平认为国家、老百姓并不是可以随心所欲摆弄的东西，而是客观的存在物。只能顺应其自身的发展趋势，加以辅助作用，而不能干扰其发展的方向，强作妄为。

历史是由人来创造的，社会中活动着的毕竟是有意识、有一定目的的人，任何社会活动必须通过人们的自觉活动来实现，人们的意志和活动能够在一定程度上改变社会规律起作用的具体形式和实现方式，人不是客观规律的奴隶，人们总是要积极的行动，不论成功或失败总要不断地探索。严君平将自然无为的原则推广到社会领域，否认了人的任何主观能动作用，否认了政治的现实作用，这是一种空想，是不切实际的，是逃避现实的隐士思想。

比较严君平和董仲舒的同异，我们可以看到严君平是把社会拉回到自然，抛弃人的意识，人为的干扰，使社会自然化。而董仲舒则是把自然人格化、社会化，将社会伦理道德的属性加到自然界身上，他们都试图在自然与社会、物与人之间建立一种统一的关系，都企图使天人混然一体，只是方向相反。这与他们的政治立场是相适应的。董仲舒力图为大一统的君主专制作论证，因此把天人格化，而严君平则反其道而行之，他所厌恶的就是君主专制的有为政治，因此将社会自然化。

严君平主张从总体上去把握自然、社会。他的道德是整体的。从道德的角度看，自然、社会的一切事物不分彼此，不分上下，没有高低、贵贱之分，没有等级差别，道德既不是有，也不是无，道德是包含有无，包含一切的。从道德的角度看，

自然社会的一切事物都有同样的价值，都各有其存在的必然性。既然世界本身是混然一体、没有分别的，那么治国理民的贤君圣主就应该遵循这一原则，不要去干扰这种和谐，这种安谧，只要推行无为而治就可以了。严君平指出：

“物有同而异，有异而同，有非而是，有是而非。此君子之所以无患，而众世之所以忧悲也。何以效之？庄子曰：夫日月之出入也同明，人之死生也同形，春秋之分也同利，玄圣之与野人也同容，通者之与闭塞也同事，道士之与赤子也同功。凡此数者中异而外同，非有圣人莫之能明，是以天下嫌疑，眩耀结构，纷纭是非，是以圣人似不肖。”（卷十一第十九）

严君平这里主张从世俗、效用的圈套中超脱出来。如果站在世俗和效用的角度看，日月之出入，人之生死，春秋之分，玄圣与野人，通畅与闭塞，道士与赤子就会产生人对社会或利或害不同的效益。人们就有了爱憎之情，总是喜欢事事通达，厌恶事事阻隔，总是喜欢玄圣，厌烦野人，总是喜欢生，恐惧死，总是喜欢阳光明媚月朗星稀，讨厌漆黑一片，不见青天。如果超脱世俗和实用生活的约束，把事物摆在一定的距离之外去看，就会发现它们具有同样的价值，各有其内在的必然性与合理性。所谓“中异而外同”的意思是说带着主观的色彩站在事物中间去评判观察，则会发生“中异”的感觉，一旦撇开主观的情感，社会的效用，站在远处去看就会发现“外同”。严君平认为只有圣人才能做到这一点，而一般人分别彼此，辨别是非，就是因为观察事物时带有过多的目的，而忽略事物的本来的面目。明君贤主治国理民，涂民耳目，塞民之心，使老



百姓象自然界中的事物一样无知无欲，不分彼此，不分是非，切断与其它一切社会事物的关系，不求名利，不求尊宠。只关注自身的真实存在。如果一旦使老百姓按照世俗的观点，争相攀比，争名逐利，只能祸患无穷。“孝悌不显，仁义不彰，君主无荣，知者无名”（卷十一第十三）的无为而治，就是宇宙万物混然一体的思想在社会领域的运用。

严君平认为宇宙的混沌为一、和气洋溢的状态是最自然的状态。而息知生事，追名逐利，分别贵贱是人们故意制造出来的，破坏了自然的和谐。圣人有能力保持这种和谐、这种完整、这种自然的状态，他说：

“玄德之沦，罔荡辄遁，恍惚无形，反物之务。和道德，导神明，含万国，总无方。六合之外，毫厘之内，靡不被德蒙仁，以存性命，命终天年，保自然哉。”（卷十一第十五）

“故我无言而天地无为，天地无为而道德无为。三者并兴，总进相乘，和气洋溢，太平滋生，人物集处，宇内混同。祸门以闭，天下蒙童，世无耻辱。不睹吉凶，知故窒塞，自然大通。（卷八第八）

严君平认为理想的君主、圣人仿佛是一个站在世界、宇宙之外冷眼旁观的人，这种冷眼旁观，不运用概念，不运用推理和判断。圣人只是在注视、在玩味，圣人全神贯注于每一个事物。因此圣人不分别优劣、贵贱、好坏，圣人只是用心去体验，去感受宇宙与万物、自然和世界。圣人虽然也看到了事物，但是这种看是对形相的直觉的把握，并不要用语言、概念去表达。圣人听到声音，这种听也是对声音直觉的把握，只让

声音在耳朵中徘徊就可以了。专心致志于声音，一旦用概念去表达，就失却了声音的本来性质，就把声音从那固有的情境、固有的联系中孤立出来。因此严君平所说的，圣人“明若不见”，“听若无闻”，“在默言之间”。严君平把认识事物这种直觉的方法，推广到政治社会的层面上。严君平所崇尚的“民若无主，主若无民，亡于知力”“知故窒塞”就是一种自然状态。当然这种统治是不可能实现的。直觉作为一种认识方法，一种思维方式是必要的，但以这种方式去统治国家是万万办不到的。马斯洛在谈到这种认识方法的危险时指出：“是使活动成为不可能，使活动犹豫不决，存在认识是消极的凝视，鉴赏，不干预事物，是任其自然。愤怒、畏惧、改善境遇，破坏或屠杀的欲望、谴责全部搁置一边，正确与错误，善与恶，过去和将来与存在认知无关。”（《存在心理学探索》云南人民出版社1987年版98页）马斯洛的存在认知就是直觉思维，这一危险也存在于严君平的政治思想中，严君平就是企图用不遑是非，不别同异，静观默视的思维方法作为统治世界的方法。直觉的方法贯串于严君平的政治思想、哲学世界观、认识论、人生态度等整个理论体系中，下一章我们将详细论述这个问题。

## 严君平的道德是心理体验的结果

### 直觉思维方式的运用

严君平的道德是天地万物的总根据，是从总体上对天地、万物生存与发展规律的把握。——作为万物生存变化根据的道德，怎么才能够把握，怎样才能够认识呢？严君平的《道德真

经指归》对这一问题注入了极大的力量。严君平不仅指出道德为自然社会生存变化的根据，同时也努力去探讨把握道德的途径和方法。他认为道德是：

“听之寂寥，视之虚易，上下不穷，东西无极，天不能裹，地不能囊，规不能圆，矩不能方，度不能度而量不能量，金玉不能障蔽，水火不能壅落，万物莫之能领，患祸莫之能作，沉浮翱翔，浑沌磅礴，心无所栖，形无区宅，陶冶稟授，万天以作，群物得之，滋滋哑哑。知虑不能得，有为不能获，思之逾远，为之益薄，执之不我擒，纵之不我释。”（卷十第一）

严君平认为用规矩、度量可以测量事物的方圆、短长、轻重。使用思虑、心意去判断、区别事物只能够认识世界的某一方面，却不能够把握宇宙全体。“唯无欲者，身为之宅，藏之于心，故曰含德。”（同上）这一方法的重要特征是“无欲”，没有欲望的人才能成为道德的宅所，才能够将道德藏在心中。这样的人分享了道德，因此也就能够把握住道德。严君平的这一认识方法区别于一般的认识方法。用眼睛看，耳朵听，所见所听的是具体的事物。运用心意、思虑，就要使用概念、判断、推理去分析事物，这样所获得的认识不是关于世界完整的认识。只有以无欲的态度，才能够认识这一贯通一切变化、囊括一切事物的道德。这样的方法就是我们现在所说的直觉的方法。

人在认识外界事物时，有理性的方法，也有非理性的方法，马克思提到过这两种方法，他说：“整体当它在头脑中作为被思维的整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑

用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对世界的、艺术的、宗教的、实践—精神的掌握的。”（马克思《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷104页）马克思认为政治经济学所使用的方法是从分析个别事物入手，对事物加以抽象，在头脑中再将这些抽象概念综合，这种方法所把握的具体不是感性或直接的具体，而是理性的具体。而艺术、宗教、实践——精神掌握的是直接的或感性的具体。艺术、宗教使用的认识方法包括着直觉的方法。对于直觉的方法现代科学还没有科学地验证和精确地定义。仅仅发展到对直觉的心理体验作现象的描述的阶段。不过从现有的对直觉心理体验的描述，我们可以将严君平对道德的认识归入这一领域。

康德给直觉下的定义是：“无所为而为的观照”即是一种不计较利害的体验。这种体验人们偶尔能够体会到。人们在凝神关注一个事物时，一旦摆脱纷繁复杂的现实世界，一旦摆脱现实世界关于效用、功利等观念的羁绊，一旦摆脱与自己切身利益相关的好恶爱憎之情，能够完全沉浸到所观察的事物之中，让物我融为一体。这时没有关于这一事物在什么地方，这个事物有什么用处，这个事物的性质是什么的念头。人们在这种凝视时不区别物与我。我与物往返交流，我把我的情感灌输到物，同时物的姿态也灌输到我，我和物之间没有界限，在这种交流中物我合一，不分彼此。这种直觉的方法可用于审美态度中。朱光潜在《艺术心理学》中将这种审美经验称为“形相的直觉”。也可用于心理分析上，弗洛姆称这种直觉为“泰然状态”（见《禅与心理分析》）。也可用于宗教体验上，铃木大拙称之为“禅的趋近法”（同上）。人本主义心理学家马斯

洛将这种直觉称为“存在认知”，并且认为在自我实现者身上以及一般人在高峰体验时都能产生这种心理状态。

叔本华曾经详细描述了直觉思维的种种特征，他认为，人们一般总要受到充足理由律的控制，总要去寻求事物的因果关系，总要考虑这件事对我是否有效用，总要去追求眼前事物来自何方，产于何时，生于何地，为什么而存在。一般人总是抽象地思考，让理性概念去盘踞头脑，这样人们所看到，所听到，所想到的都是与自己的意志，自己的欲望有关，总是从功利的角度去观察事物，因而事物本来的面目就被人们的目的、欲望和功利掩盖住了。人们所认识的事物总不免带上目的性。要认识事物本来面目，就必须：

把人的全副精神能力献给直观，浸沉于直观，并使全部意识为宁静地观审恰在眼前的自然对象所充满，不管这对象是风景，是树木，是岩石，是建筑物或其他什么。人在这时，按一句有意味的德国成语来说，就是人们自失于对象之中了，也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅只是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好象仅仅只有对象的存在而没有觉知这对象的人了，所以人们也不能再把直观者〔其人〕和直观〔本身〕分开来了，而是两者已经合一了，这同时即是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体〔也〕摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念，是永恒的形式，是意志在这一级别上的直接客体性。（叔本华《作

为意志和表象的世界》商务印书馆1982年版249页)  
这里是说在凝神静观某一事物时的审美体验。

直觉既不依靠感性认识，也不依靠知识积累，老子说：“为学日益，为道日损。”是可以应用直觉来解释的，学是知识的积累，道是直觉对象本性的途径，对一个事物的知识愈多，就越难直觉事物的本性，因为知识总是作为成见阻碍我们认识事物固有的本性。严君平指出：“故能塞其聪明，闭其天门，关之以舌，键之以心。非时不动，非和不然，国家长久，终身无患。”（卷九第十八）“是以损聪明，弃智虑，反归真朴，游于太素。”（卷七第十六）“是以圣人虚心以原道德，静气以存神明，损聪以听无音，弃明以视无形，览天地之变动，观万物之自然。”（卷八第七）“清静为本，虚无为常，非心意之所能致，非思虑之所能然也。”（卷九第五）严君平这里所说的聪明，指的是感性认识，智虑、心意、思虑指的是理性认识。无形、无名、无为、自然的道德是自然社会的本质、根据，是对自然社会总体的把握。道德是超感觉、超意象的，聪明、思虑这样的认识方法不足以把握。

“直觉”“存在认知”“泰然状态”“禅的趋近法”“审美体验”都强调主体在认识中的作用，进入这一精神状态的人完全是净化了的人，是纯粹的人，是完全体现了人的自然本性的人。这时的人没有世俗的偏见，没有苦恼，没有外物对身心的缠绕，不是用感官去觉察，也不是用头脑去思虑，而是把整个身心扑在所体验的宇宙万物上。严君平所说的含德之士则具有这种体验的能力，他说：

“是以含德之士重身而轻天下，犹慈父孝子不以其有

易其邻。大身而细物者，犹良贾察商不以珠玉易瓦砾也。其无欲也，非恶货而好廉也，天下之物莫能悦其心也。其为虚也，非好静而恶扰也，天下之事莫足为也。夫何故哉？所有重而天下轻也。”（卷十第二）

严君平在这里所强调的是体验宇宙全体时首先要纯净灵魂，正如叔本华所说的美感经验中要专过“纯粹自我”的生活。“重身而轻天下”“大身而细物”不是杨朱所说“拔一毛而利天下而不为”的贵己重生的绝对利己主义，而是要撇开物质对身心的刺激和诱惑。含德之士并不是恶货好廉，好静恶扰，一旦有了好恶，身心就不能处于平静安谧的状态，就不能够以开阔的胸怀去体验宇宙的本性。严君平的含德之士是强调体验宇宙本体、万物本性的主体，要汪然平静、纯净透明、不含杂念。

直觉的体验在我国古代的哲学、文学、美术、艺术的领域占有很重要的地位，以往的认识论只注意感性认识和理性认识，而忽略了直觉的体验。使我们在分析中国古代哲学家的思想时往往有无的放矢，力不从心的感觉。重视直觉的体验的这一认识方法对于我们分析中国古代哲学的思想是至关重要的。马克思曾指出：“在希腊人那里——正因为他们还没有进步到对自然界的解剖、分析——自然界还被当作一个整体而从总的方面来观察。自然现象的总联系还没有在细节方面得到证明，这种联系对希腊人来说是直接的直观的结果。”（《马克思恩格斯选集》第三卷第468页）处于这样一个历史阶段，要想探求万物的根据，把握宇宙的全体，更多地不是依靠概念、判断、推理进行分析、综合，而是依靠直观和直觉的方法，把对事物认识的不连贯部分用直观的方法从整体上加以把握，以弥补知识的不足。虽

然这种认识是模糊的，不准确的，但总的来说比形而上学正确一些，马克思给古希腊哲学很高的评价：“这就是我们在哲学中以及在其他许多领域中常常不得回到这个小民族的成就方面来的原因之一，他们的无所不包的才能与活动，给他们保证了在人类发展史上为其他任何民族所不能企求的地位”（《马克思恩格斯选集》第三卷第468页）。中国古代哲学基本上处于这样的阶段。严君平企图从总体上把握世界，当然他会更多地运用体悟的方法。虽然对于直觉的心理机制现代还没有能够加以精确的定义，但是从对这种心理现象的描述来看，直觉并不是神秘莫测的。人们过去往往对这种认识方法冠以神秘主义，主要是以往的认识论只注意感性与理性认识的方法，而忽略了直觉的认识方法，以传统的认识论对宇宙全体直觉的心理体验加以分析就显得文不对题了。对直觉的认识方法的研究在近现代一般说还局限在审美的体验中，还没有纳入到认识论领域。而中国古代的许多思想家，尤其是道家却是以直觉的体验来把握宇宙全体的，进而加以理论化形成一套独具特色的世界观。因而对直觉的思维方法就更不能等闲视之。

### 对宇宙的体验是只可意会不可言传

对宇宙全体的直觉的心理体验是不可言传的，只可意会。为什么呢？首先从所体验所领悟的对象来说，体验的对象是宇宙的整体，作为宇宙整体就不是有形有名的具体事物，而是天地万物，自然社会生存变化的本来面貌；不是零碎的，而是整体的；不是一个方面，而是全方位的；不是静态的，而是从过去到未来的动态的发展，不是外部现象的，而是内部本质的，



不是转瞬即逝，而是恒久作用的。这样一个能够囊括天地万物生存变化的根据的东西，是不可能用语言来表达的。一旦表达出来了，就失去了本来的面目，就变成个别的、片面的、现象的、静止的东西。严君平用道德来概括宇宙全体这个意思，他说道德“包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲，或在宇外，或处天内，人物借之而生，莫有见闻。纔不足以为号，弱不足以为名，圣人以意存之物也。”（卷八第五）能够“包裹天地，含囊阴阳”的概念，它的外延一定是无限大的，内涵一定是无限小的。这样的道已经普遍到不可言说的绝对的境地，只有圣人才能够去意会它，用心灵去把握它，“广大深远，而众人莫能及也，上而若反而众人莫能入也，淡淡濫濫，而世人莫能闻也，窅窅冥冥而俗主莫能行也。”“可闻而不可显也，可见而不可阐也，可得而不可传也，可用而不可言也。”（卷八第九）在无限绝对的宇宙全体面前，在这种或上或下、无穷变幻中，在这种或处宇外，或在天内的流动中，言语概念是无能为力的，要把握宇宙的整体，靠的是整个身心的体验和感悟，靠的是人的素朴本性与宇宙本性的契合。严君平指出：

“无为之关，不言之机，在于精妙，处于神微。神微之始，精妙之宗，生无根蒂，出入无门，常于为否之间，时和之元。”

（卷八第九）所谓“关”、“机”就是人性与天道相契合的点，这种契合是精妙、神微的，天人合为一体的。这时候的人是纯粹的人，是充分体现素朴本性的人。认识的主体要无言无为、无形无名，因而才能与万物契合为一，才能够体现“生无根蒂，出入无门”的内在力量。

人类的知识按照能否交流这个标准来划分，分为可以明确

表达的知识，及不能够用语言表达只能够在心中体会玩味的知识，后一种知识就是意会知识。对宇宙整体的把握，在古代往往是一种不可言传只可意会的知识。按照弗洛伊德的看法，语言是二级过程，而不是原初过程，语言论述的是外部的现实，而不能论述精神现实，语言是有意识的而不是无意识的。对宇宙的体验是不能用语言表达的。一方面所体验的对象即宇宙整体用语言不足以表达。另一方面体验的主体必须是处在凝神专注之际才会有这种体验。一旦使用概念、名称去组织事物，区别事物，主体就从凝神专注中回到现实中来，就不是直觉体验了。在严君平看来，使用语言就使观察的事物从整个的因果链条中孤立出来，改变了宇宙全体的和谐和完整。因此语言是阻碍宇宙体验的因素。严君平指出：

“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。犹母之识其子，婴儿之识其亲也。夫子母相识，有以自然也，其所以然者，知不能陈也，五味在口，五音在耳，如甘非甘，如苦非苦，如商非商，如羽非羽，而易牙师旷有以别之，其所以别之者而口不能言也。故无状之状，可视而不可见也，无象之象可效而不可宣也。无为之为，可则而不可陈也，无用之用，可行而不可传也。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，神与化游，志与德运，聪明内作，外若聋盲，思虑玄起，状若痴狂。故口不能言而意不能明也。”

（卷十第五）

人的心灵是虚空的、能够无限地容纳外界事物，这样的心灵，

其接受性是最佳的，一旦体验的主体存有芥蒂和偏见，那么所认识的世界就不是世界的本来面目，就带有主观的偏见。无以言说的主体所体验的是无以言说的万物的本性。圣人以无以言说的素朴本性和万物的固有本性直接相契合，物我融为一体，就是严君平所说的“履之如地，戴之如天”“体之如身”“与之浮沉，与之卧起，与之屈伸”。物我混同，不分彼此，主体完全与宇宙打成一片，充分享受到宇宙的生命，主体与宇宙万物一起变化，一起发展。

在宇宙的体验中，获得的是只可意会不可言传的知识。人们往往把体验的东西放在心中反复地玩味和琢磨，这样就有可能逐渐从模糊走向清晰，逐渐地概念化、逻辑化，转化成明确的可以言传的知识。体验宇宙全体的人不能总是心驰神往，不能总是停留在与天地共同游荡，与宇宙同时存在的精神境界中，不能总是生活在虚以待物的情境中。因此他就要在自己和体验之间划出一个界限，仔细地审视，仔细地体味这种情感，然后再把自己的体验和情感用文字、概念、语言表达出来。严君平的《道德真经指归》所阐述的世界观在某种意义上说就是这种体验的客观化和系统化。我们说严君平的道德是心理体验的结果。并不是说严君平的哲学完全是非理性主义的，而是说严君平在认识世界时使用了直觉思维的方法。

艺术家在体验角色，观察事物、构造故事情节时，往往运用直觉思维的方法。这时艺术家和角色融汇一体，随角色喜悦悲伤，设身处地地体验角色的悲欢离合。但是艺术家并不能总是停留在这个阶段，他们或者运用语言，或者运用音符，或者运用动作，把这种体验表达出来，形成诗歌、戏剧、小说、音

乐、舞蹈等多种艺术形式。艺术家在体验角色时可能如醉如痴，完全沉浸在所体验的角色上。但是艺术家并不能无限地体验下去，如果光是体验，艺术家也不成其为艺术家，艺术家必须将无形的体验，用有形的形式固定下来，他才能成为艺术家。哲学家也是这样，在观察世界时可以使用直觉的方法，去体验世界的本质。在构造体系时，他们一定要用理性的方法，将自己的心理体验描述出来。严君平虽然强调道德不能言说，只有赤子才能体验道德的存在。但他毕竟将不可言说的东西说出来、描述出来了。他所说的不可言说的东西仅仅是在体验的过程中是不可言说的。如果停留在体验中，他也不会给后代留下洋洋几十万言的《道德真经指归》了，因此说他的体系是理性与非理性的结合。

### “心理距离”是严君平宇宙体验的必要条件

在审美经验中心理距离是一个很重要的条件，人们要把事物摆在一定的距离之外去观察，因而人们在评论艺术家的气质时总是以“超凡脱俗”，“不食人间烟火”，“洒脱出尘”这样的词语。就是说艺术家善于把事物摆在一定的距离之外去凝视。宇宙体验也需要这样一种心理距离。这种超然的态度要求人们在看待自然社会的事物时，排除人的目的，人的利益，人的需要，超越人的私利。平常我们看待世界总是围绕着是否有利、是否合乎需要来进行评价和判断、赞扬和批评。把世界看作达到目的的手段，把世界看作与自己的切身利益密切相关的。这样在看待自然社会事物时，就会把人的目的，人的需要带到认识中。人们一旦排除了私利、目的、需要的羁绊，人们就没

有烦恼、没有痛苦、没有恐惧，就能够按照自然社会的本来面目看待世界，严君平的宇宙体验也主张保持这种心理距离。

严君平指出：“无以身为故神明不释；无以天下为，故天下与之俱。”（卷七第十四）撇开自身的利害，才能够获得万物根据的神明，抛弃天下之事的纷扰才能够获得天下之全体。他还指出：“是故摄生之士，超然大度，卓尔远逝，不拘于俗，不系于世。损形于无境，浮神于无内，不以生为利，不以死为害。兼施无穷，物无细大，视之如身，无所憎爱，精神隆盛，福德并会。”（卷九第十二）“是以圣人不为有，不为亡，不为死，不为生。游于无有之际，处于死生之间，变化因应，自然为常。”（卷十一第五）有无、死生对人的精神束缚是最大的，一般人总是喜好富有，厌恶贫穷，喜欢生，恐惧死，因此终日奔波忙碌，伤精费神，心灵得不到片刻安宁，自然不能够获得与宇宙同在，与天地共游的精神境界。任何社会为了维持社会的稳定，为了统治的巩固，总要有一套伦理原则去规范人们的言行，并且以教化的方式使人们乐意去履行这些伦理原则，这种规范已经成为社会机制的一部分，内化于社会之中。这些伦理原则在严君平看来并不是人的本性，也不是社会的本性，是将人与自然相疏离的东西，是将社会与自然相割裂的东西。在严君平看来，仁义、孝悌、荣辱、穷达、赏罚都是压抑人的本性的东西，是偏见。人们为了荣誉，为了利禄，为了高名显位，一味地挣扎，引起了无穷的烦恼和苦闷、狂躁和不安。人们带着这种烦恼和苦闷去认识自然和社会就带有人的目的。因此他认为要获得宇宙体验，不仅要排除生死的羁绊，也要排除荣辱、穷达等世俗的观念。严君平指出：“是以立民于昭昭，

而身处于混冥，教以不知，导以无形，孝悌不显，仁义不彰，君王无荣，知者无名，无教之教，治流四海，无为之为，通达八方。动与天地同节，静与道德同容。”（卷十一第十三）排除了世俗观念的缠绕，抛弃了一切教化，抛弃了一切作为，人的心灵就是纯净无碍的。这样的心灵就是开放的，敞开胸怀容纳外物，因此就能够获得治流四海，通达八方，与天地同节，与道德同容的心理体验。这种体验是从事物的内部来理解事物，从运动本身来理解运动，这样获得的认识是完整而准确的。

### 物我一体的宇宙体验

在审美体验的凝神观注之时，不知不觉地人与物融为一体。法国作家乔治桑在《印象和回忆》中就谈到过这种感受，她说，有时我逃开自我仿佛变成一棵植物，又仿佛觉得自己是草，是飞鸟，是树顶，是云，是流水，是天地相接的那一条横线，觉得自己是这种颜色或是那种形体，瞬息万变，去来无碍。时而走，时而飞，时而潜，时而吸露，我向着太阳开花，或栖在叶背安眠。天鹗飞举时，我也飞举，蜥蜴跳跃时，我也跳跃，我所栖息的天地仿佛全是由我自己伸张出来的。朱光潜以观察古松为例，他说，比如观赏一棵古松，当凝神观注之际，不知不觉的我把心中的清风亮节的气质移注到松之中，觉得松树也是清风亮节气宇轩昂的，同时也把松的苍劲挺拔的姿态，吸收于我。不自觉中自己也仿佛充满苍劲挺拔的气质。古松俨然变成一个人，人也俨然变成古松。美感体验很重要的一个特征就是物我同一。这种物我同一的美感体验在宇宙体验中也能

产生。在用直觉的方法去体验宇宙全体时，也有物我同一的情境。严君平认为圣人君子就有这种宇宙体验。他说：“圣智之术不自天下，不由地出，内在于身，外在于物，督以自然，无所不通，因循效象，无所不竭。”（卷九第十三）严君平所说的圣智之术就是对宇宙全体心理体验的功夫。是在静观默想中以整个身心去感受外物，以自己朴素本性直契物之本体，即“内在于身外在于物”的内外融通，混然一体，是我与物的往返交流。人可以任凭心神驰骋，无所不通，无所不竭。只有用直觉这种心理体验去解释严君平的圣智之术才是合乎情理的。严君平的书中类似的描述是很多的，例如他说的上德之君“濯溶方外，翱翔至远，阴阳为使，鬼神为谋。身与道变，上下无穷，进退推移，常与化俱。”（卷七第三）大丈夫“因时应变，不预设然，秉微统要，与时推移，取舍屈伸，与变俱存。”

（卷七第八）这里所描述的与庄子的至人神人是差不多的。人们总认为庄子所描写的神人至人是很神秘的，带有神仙家的色彩。其实庄子所追求的是一种精神境界，一种直觉的心理体验。严君平也是这样的。心可以超脱世外，可以与天地游荡，与变化俱存，为阴阳所使，为鬼神所谋，翱翔至远。人们在精神上心灵中充分体验到了万物的运动和变化。这是在凝神观注宇宙全体时的心理情境。人把整个身心沉浸在万物中，自我失落在宇宙万物中。万物也和我同一情感，同一脉搏，充分领略了我的情感。严君平指出：“视无所见，听无所闻，遗精忘志，以主为心。与之俯仰，与之浮沉，随之卧起，放之屈伸，不言而天下应，不为而万物存。”（卷九第七）前边说的是明君圣主，后边说的是百姓万民。明君圣主以直觉的态度体验百姓之

处境，老百姓也能够体察到圣主之心，与之俯仰与之浮沉。君民融为一体，不分彼此，不分物我，这是严君平将直觉的方法用于治国理民所设计出来的和谐的理想社会。严君平批评那些将万物与道德分离的言论，他说：

“夫天地有类而道德无形，有类之徒莫不有数，无形之物，无有穷极。以有数之物托于无穷。若草木离土，众星离天，不足以喻焉。而谓之不然，则是不通乎有无相包，虚实相含。犹瓜瓞之辨不睹区蔓之有邻也，虬虱藏于裘褐不知都邑之多人也。”（卷九第十六）

有人认为用众星附丽于天空，草木附丽于土地来比喻有无相包是不恰当的，以此否认以有数之物托于无穷的观点。严君平认为这些人不懂得“有无相包，虚实相含”的道理，他在宇宙体验中妙悟到与宇宙融为一体的极端快乐和幸福，并试图使这种快乐亘古常存。因此他就将自己的体验化为宇宙万物的根据，使之保持永恒至上的性质。

严君平为了说明人能够体验到宇宙之整体，又从发生论的角度阐述了人与万物在本质上是一致的，都禀受了道而构成了自己的本性，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。”（卷十一第一）



严君平从树木和花果向上推，最后推出了天地受之于无形，无形之道为万物根本的结论。殊形异类，万千事物都禀受了道，各得到自身的特殊形态。道是万物统一的基础，也是天人合一的基础。

严君平认为人不能够独立存在，人的存在禀受了道，他说：“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。而我之所以为我者，以有神也，神之所以留我者，道使然也。托道之术，留神之方，清静为本，虚无为常。”（卷九第五）我的存在是由于我有神明，我的神明是道所禀施的。严君平努力去寻求物我同一的中介，寻找天人合一的桥梁。他还说：“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。”（卷九第二十）人能趋近道、体验道，道也能够禀施于人，这样道与人就沦为一体。严君平认为道德能够陶冶人的性命、情意、志欲，他指出：“道以无为之为品于万方而无首，德以无设之设遂万物之形而无事。故能陶性命，冶情意，造志欲，化万事。”

（卷九第十三）人们的性命、情意、志欲都由道德决定。能够随顺道德进退自由，违反道德进退维谷。人们从本质上就有直觉宇宙本质的能力，因为宇宙万物的本质都是由道决定的。

严君平的这些论述还是比较抽象，为了使天人同一、物我一体建立在更深厚的基础上，严君平提出了同宗共祖的思想，他说：

“由此观之，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。或为白黑，或为水火，或为酸碱，或为

微羽。人物同类，或为牝牡。凡此数者，亲为兄弟，殊形别乡，利害相背，万物不同，不可胜道。合于喜怒，反于死生，情性同生，心意同理，何以言之？庄子曰：一人之身，俱生父母，四支九窍，负职不同，五脏六腑，各有所受，上下不相知，中外不相睹。头足为天地，肘膝为四海，肝胆为胡越，眉目为齐楚。若不同生，异軀殊体，动不相因，静不相待，九天之上，黄泉之下，未足以喻之。然而头有疾则足不能行，胸中有病则口不能言。心得所安，则耳目聪明，屈伸调利，百节轻便者，以同形也。人主动于迹，则人物应于远，人物动于此，则天地应于彼。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。”（卷八第二十）过去在评价严君平的这段话时往往一言以蔽之，天人感应的影响。这里固然是天人感应，但是天人感应如果放在心理学范围内加以考察，是否有其根据呢？这一点是应该认真对待的。

现代心理学格式塔学派提出了异质同构的学说，这种理论认为，外部事物、艺术式样、人的知觉组织活动与人的内在情感之间存在着统一，它们都是力的作用模式，一旦这几个领域内力的模式一致时，就产生审美体验。鲁道夫·阿恩海姆说：

“我们发现造成表现性的基础是一种力的结构，这种结构之所以会引起我们的兴趣，不仅在于它对那个拥有这种结构的客观事物本身具有意义，而且在于它对于一般的物理世界和精神世界均有意义。象上升和下降、统治和服从、软弱和坚强，和谐和混乱、前进与退让等（力）的基调，实际上乃是一种存在物的基本存在形式，不论是在人

类社会中，还是在自然现象中，都存在着这样一些基调……我们必须认识到，那推动我们自己的情感活动的力。与那些作用于整个宇宙的普遍的力，实际上是同一种力，只有这样去看问题，我们才能意识到自身在整个宇宙中的地位，以及这个整体的内在统一。”（《艺术与视知觉》中国社会科学出版社1984年版625页）

这里是要说明主体与客体质料虽然相异，但是形式结构是相同的，因此才能够产生物我同一的审美体验。格式塔心理学所强调的物质世界与精神世界存在着的统一的结构、统一的力，严君平早就注意到了。严君平认为天人之间之所以能够互相感应，就是因为“同体故也”，“六合之内，宇宙之表，连属一体”的缘故。严君平所说的：“亲为兄弟，殊形别乡，利害相背，万物不同”，强调了万物性质各异。“合于喜怒，反于死生，情性同生，心意同理”，强调万物之中存在着共同的情感模式，存在着统一的力。内在的心理结构之所以能与外部事物结构相契合是人类千百万年来历史实践活动在人们头脑中的积淀。

马斯洛在谈到高峰体验时，也谈到感知者与被感知的对象之间存在着同型的动力，他说：“有某种同型的动力在起作用，有某种相互平行的反馈和回响存在于感知者的特征和被感知者的特征之间，因而人和外界往往互相影响。简言之，感知者必须与被感知的对象之间彼此符合，或者说他们必须相互匹配，不论好坏，总得好像一对夫妇。”（马斯洛《关于高峰体验的几点体会》见阿考夫编《心理学与人的成长》）马斯洛的高峰体验包括审美体验、宇宙体验、海洋体验、创作体验、爱

情体验、父母情感体验、性体验、顿悟体验等多种体验。这些体验的一个共同点就是感知者与被感知对象的契合无间，马斯洛认为同型的动力是契合的基础。

严君平认为天人一体、物我同一的原因在于天人同构。严君平还进一步分析人的心理结构、神经系统与物理世界存在着同一模式、同一结构的原因，他说：“夫生之于形也，神为之蒂，精为之根，营类（灵魂、精神——作者注）为宫室，九窍为户门，聪明为候使，情意为乘舆，魂魄为左右，血气为卒徒，进与道推移，退与德卷舒。”（卷九第九）精神、营类、九窍、聪明、情意、魂魄、血气在严君平看来是人们心理活动的结构，这里的“之”指的是道德。道德可以在人的神经系统、心理结构中找到根蒂、宫室、户门、候使、乘舆、左右、卒徒，也就是说道德借助于心理结构的作用可以通行无阻。人的心理结构具有容纳道德的客观基础，这就是严君平所说的“进与道推移，退与德卷舒”的基础。严君平的道德其实就是格式塔心理学所探寻的存在于心理与物理世界中的统一的力的模式。只不过严君平这一力的模式是从物理世界与心理世界中独立出来之后，又硬塞到二者之中。一旦撤开严君平的这一唯心主义外壳，我们看到的就是心理世界与物理世界的符合与统一，在于二者之间存在着一致的模式和统一的力。

### 赤子体道与宇宙体验

我们说严君平的道德是心理体验的结果，是直觉的把握，其中一个原因就是因为严君平认为赤子能够体验天地之道，他说：

“悲夫天地之道，深以远、妙以微，能识之者寡，行之者希，智慧不能得，唯赤子为体之。夫赤子之为物也，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，又无障截，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。”（卷十第三）

刚出生的孩子虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但是他并没有意识到这种独立。儿童最早的活动表现了主体和客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体。而是主体客体不分的混沌状态。这种物我一体的状态，是主体的意识与外界事物的密不可分。皮亚杰对此作了深入的研究。他认为婴儿的任何活动都是无目的的，无意识的，婴儿在最初阶段没有自我意识，完全把自己融于外部世界。因此，在婴儿的意识中没有物我的界限。马克思在谈到动物与人的区别时也指出：“动物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。它就是这种生命活动。人则把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动直接把人与人和动物的生命活动区别开来。”

（马克思《1844年经济学——哲学手稿》人民出版社1979年版第50页）马克思把有意识与无意识视为人与动物的区别之一。动物是无意识的，没有把自己和客观对象相区别，婴儿最初阶

段也是无意识的，和动物没有多少区别。原始的思维也是这样，不具有逻辑的抽象的特征，主体与客体混沌一体，天地万物和人是混然不分的，物理的东西与心理的东西，有生命的东西与无生命的东西，有意志的东西与无意志的东西不可分割地组成一体。原始人总是把自己的情感视为天地万物的情感，也把天地万物的姿态和状况视为人的姿态和状况。这种思维是以主客一体为其特征的。《圣经》故事中，最初在伊甸乐园中的亚当夏娃不去选择，不去区分，人是自然的一部分，人与自然没有任何距离。一旦亚当夏娃偷吃了智慧果，他们就心明、眼亮、知善恶、辨真假，羞耻之心顿然而生。把自己与土地与动物与自然相分离。《圣经》把这时作为人类的开始。伊甸园中的亚当夏娃、原始人、婴儿，实际上讲的都是人与万物混然一体的状态。这时的意识活动只有直觉的认识，没有分析、判断、推理的功能。严君平所推崇的赤子就是处于主客未分的状态。赤子的智慧、神灵、能力都处于潜在的阶段，没有表现出来。不去分别巧拙、生死、新旧，因而就能够“与道周密”“被道含德，与天地同则”。人们在这种状态中，仿佛把握了宇宙的整体。《新约》中就有这样的话：我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不象小孩子断不能进去。这里的意思是说人们必须重新变成孩童，才能够与无所不在的上帝同在。这种宗教直觉与严君平的宇宙体验在某些方面有相似之处。一旦人们有了自我意识，一旦有了主体的自觉，主客体就有分离的可能。严君平认为：“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。”（卷十第四）“一”指的是天人

一体、物我混然的状态。一旦有了自我意识，世界就可能作为人的认识对象，而与人处于对立的状态。

严君平过分地强调直觉认识的重要性，而忽略了判断、推理、抽象在人类认识中的作用。在他看来只有赤子般的直觉才是体验宇宙整体的唯一途径。这是严君平哲学的不足之处。

### 道德是严君平哲学中的最高概念

严君平的道德概念是他哲学体系的最高概念，他的道德是囊括天地、万物、自然、社会一切事物的概念，是万物生存变化的根据。道德是严君平哲学体系的起点，作为哲学起点的概念，它的内涵应该是最简单的，而外延无比广大。黑格尔曾指出，作为哲学起点的概念应该具有这样的特点，它“不可以任何东西为前提，必须不以任何东西为中介”，“它本身也不能包含任何内容”，同时又潜在地包含着“结果以前的发展中的全部事物。”（《逻辑学》上卷）严君平的道德符合这一要求。他的道德的内涵是极简单的，简单到意不能尽、言不能通的地步。任何具体事物的性质都不可能是“窥之无户，察之无门，指之无体，象之无容”的。道德舍弃了千差万别事物的特点，剩下的唯一共同点就是存在。严君平的道德包含了差别、运动、变化。既包含了不变，又包含了变；既包含一切精神现象，又包含了一切物质现象；既包含了一切现实的存在，又包含了向现实存在转化的过程。严君平在注释《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”时指出：

“虚之虚者生虚虚者，无之无者生无无者，无者生有形者。故诸有形之徒皆属于物类，物有所宗，类有所祖。

天地物之大者，人次之矣。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。”（卷八第一）

严君平这里所说的道德既是物类的宗祖，即现实存在事物的根据，又是天人产生的渊源和根据，也就说道德也包含着从可能向现实的转化。

对于从无到有这一过程的论述，严君平的重点不在于论述前形是如何产生后形的，而要论述道德是无中生有这一过程所遵循的原则，他说：

“道德神明，清浊太和，浑同沦而为体，万物以形形之，所托英英荣荣，不睹其字，号之曰生。生之为物，不阴不阳，不可揆度，不可测量，深微不足以为称，玄妙不足以为名，光耀恍惚，无有形声，无状无象，动静无方，游于虚寂之野，处于无有之乡。得之者存，失之者亡。”

（卷九第八）

严君平之所以不去探讨从无到有的具体过程，一方面由于自然科学的不发达，对于宇宙演化过程的研究还处于朦胧认识的阶段。另一方面，严君平的哲学是以摒弃感性认识与理性认识为前提的，他热衷于直契万物之本性，直契从无生有的根据。道德不执著于有，也不执著于无，道德既是现存事物的根据，也是从无至有所遵循的规律。因此说“游于虚寂之野，处于无有之乡”。严君平的道德囊括一切，包罗万象，包括现实界的物质现象和精神现象，也包括一切可能的东西、理想的东西，因此说道德是严君平哲学体系的起点。

严君平的《道德真经指归》经常描述一种既不象纯粹的物



质又不象纯粹的精神的境界，这种境界既包含着物质世界的无限绝对，又包含着精神世界的自由与无碍，他说：

“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。故其为物也，虚而实，无而有，圆而不规，方而不矩，绳绳忽忽，无端无绪，不浮不沈，不行不止，为于不为，施于不与，合囊变化，负包分理。无无之无，始始之始，无外无内，混混沌沌，芒芒泛泛，可左可右，虚无为常，清静为主，通达万天，流行亿野。万物以然，无有形兆，窅然独存，玄妙独处，周密无间，平易不改。混冥皓天，无所不有，陶冶神明，不与之同。造化天地，不与之处。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，潢尔舒与，皓然铎生，铎生而不与之变化，变化而不与之俱生，不生也而物自生，不为也而物自成。”（卷七第九）

道德不是独立于万物之外的实体，但怎么又会出现“无有形兆，窅然独存，玄妙独处，周密无间”的状态呢？独存独处的到底是什么呢？道德的载体到底是什么呢？一旦用直觉加以解释，就有豁然开朗的感觉。在直觉的宇宙体验中，所认识的宇宙不是与人相隔离、客观存在的绝对的宇宙。而是宇宙在人的主体中所呈现的模样，对宇宙的直觉一方面是客体宇宙所呈现，另一方面是由直觉者的素朴本性外射出去的，带有主体的色彩。严君平在这里说的：“一者，道之子，神明之母”，所谓“道”指的宇宙的客观本性，“神明”指的直觉的主体，人的身心，人的素朴本性。“一”指的是人的身心，人的素朴本性与万物

本性相契合、所产生的天人一体，物我一体的情境。作为宇宙万物的本性是客观存在，而人的身心体验是心理的、主观的，因此说“于神为无，于道为有”。人们以素朴的本性直契万物本性的瞬间时刻，人们的意识、人们的身心就会产生与宇宙同在，与天地共游的思想境界，在这种时候人的精神超越于时间、空间之外，这种体验的时空观念是独特的，能够产生纤尘即为大千，瞬间即为终古的感受。在这种心理体验中既不执著于有，也不执著于无，既不迷恋于万物，也不自觉于主体，即严君平所说的“虚而实，无而有”。人是以整个身心去体验万物的生存变化，因此“无外无内”，“可左可右”，“通达万天，流行亿野”。人是把神思寄托在天地万物之中随之起伏，随之生死，随之遨游。人们的神思可以从一个事物转移到另一个事物，可以从一个方面转移到另一个方面，这种凝神专注是波动的，线性的，是动的，可以体验宇宙的一切事物和变化。与万物同在的不是物质的东西，而是神思，是凝神体验时的心理活动。严君平的道德并不是仅指宇宙万物的客观本体，也不是仅指人的精神活动而是二者的统一。如果仅指宇宙的客观本体，那么就应该在陶冶万物之后，与之同在，造化天地之后，与之同处，应该是万物均分有了道德，而道德则是“陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处”。严君平论述了宇宙万物的客观统一性，宇宙万物统一于“圆而不规，方而不矩”“不浮不沉”“高大无极、深微不测”的本体。这样一个超然于时空的绝对的本体，是宇宙万物的固有本性。要把握这个本体只有依赖于“虚无为常，清静为主”的主体的心理体验。说实在的在这一段话中很难分清楚那里说的是主体，那里是客体。以上

的分析只是为了论述的方便，将其偏重主体或偏重客体的描述抽出来。正是在这种混淆不清中见到严君平哲学的真谛。如果用主客一体的心理体验加以分析，物中有我，我中有物，就能解释这种迷惑。

圣人能够使用直觉这种认识方法去体验宇宙之全体。盛德之人“智达无穷，能与天连、变化运动，洞于大常”（卷十二第十三）。“无形无容，简情易性，化为童蒙，无为无事，若痴若聋，身体居一，神明千之，变化不可见，喜欲不可闻，若闭若塞，独与道存。”（卷七第十七）任何人都是有形容有相貌的人。盛德之人：“无形无容”是从其精神状态，心理状态来说的。“身体居一，神明千之”是说圣人凝神观注之际身体不动而灵魂却可以随宇宙遨游，随天地震荡，让神明寄托在宇宙万物之中，以有限的生命融入永恒的宇宙之中，在有限中体验到无限，在瞬间体验到永恒，使自己的身心获得解脱、获得自由、获得从所未有的快乐。这样的盛德之人才能“居以天地，照以日月，变以阴阳”。“不方不直，万物自得，不直不方，天地自行”，“与天为一，与地为常”（卷七第十八）。这就达到了我即宇宙，宇宙即我的境界。超越了物我界限所得到的是宇宙全体，是无所不包的道德。

严君平把对宇宙体验的概括——道德扩大开来，使其成为天地万物自然社会的本性。这就把认识论上主体、客体互相依赖的关系与本体论上主体客体的关系混为一谈。严君平不了解本体论与认识论的差别，他觉得认识世界所依赖的方法就是客观世界赖以存在的根据。道德作为万物的本性在他看来是天经地义的。

“天以之圆，地以之方，阴得以阴，阳得以阳，日月以照，星辰以行，四时以变化，五行以相胜。火以之热，水以之寒，草木以柔，金石以刚，味以甘苦，色以玄黄，音以高下，变以纵横。山陵以滞，风雨以行，鳞者以游，羽者以翔，兽以之走，人以聪明。殊类异族，皆以之存，变化相背，皆以之亡。万殊殊状，水土异形，习俗相违，利害不同。容貌诡谬，意欲不通，阴阳所不能及，日月所不能明，皆以之始，皆以之终。开口张目，屈伸倾侧，俯仰之顷，喘息之间，神所经历，心意所存，思爱所加，雌雄所化，无所不导，无所不为。生之而不以为资，为之而不以有求，长之而无以为有。天下迷惑，莫之能知。或曰：‘道德天地之神明也，天地道德之形容也。’”（卷九第十六）

这里说天地、阴阳、日月、星辰、四时、五行、水火、草木、金石、色、音、味，山陵、风雨、鱼鸟、人兽等自然界的殊类异族依据于道德才具有自己的形态，万千事物形态各异，变化万千，不仅阴阳二气不能穷通，即使日月普照四方，威力无限，也不能够囊括，只有道德才能够穷尽。人们的思维活动，社会的伦理规范都是道德的体现。因此说道德为天地万物的根本，而天地万物仅仅是道德的体现和形容。道德是对天地万物自然社会宇宙整体的直觉，在严君平看来在直觉中所体验到的万物的本性就是客观世界中所固有的本性，具有亘古永恒的特性，具有绝对至上的性质。他把在直觉中所体验到的客观世界的本性与不依赖于人的客观世界的本性混淆在一起。把在直觉中的主客一体看作本体论中的主客一体。

他曾以天、地、神、谷、侯王为例去说明宇宙万物自然社会均以道德为其本性，现在我们仅拿严君平论述的天、地来看这个问题，他说：

“天之性得一之清，而天之所为非清也。无心无意，无为无事，以顺其性，玄玄默默，无容无式以保其命。是以阴阳自起，变化自正。故能刚健运动，以致其高，清明大通，皓白和正，纯粹真茂，不与物糅。矜然大易，乾乾光耀，万物资始，云蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄苍苍，无不尽复。地之性得一之宁，而地所为非宁也，无知无识，无为无事，以顺其性，无度无数，无爱无利，以保其命。是以山川自起，刚柔自正，故能信顺柔弱，直方和正，广大无疆，深厚清静，万物资生，无不成载。”

（卷七第十）

天地以道德为本性，因此天地之间的万事万物都按照固有规律运动，按照固有的位置生存。像阴阳、动物、植物、云雨、山川都不会妄意而为。作为天地之性的道德到底是什么呢？是无心无意、无知无识、无为无事、玄玄默默、无容无式、无度无数、无爱无利的。自然界的事物本来就是没有意志，这是不言自明的。严君平所以反复强调，其实质是在于说明以无心无意无为无事的心理状态才能够体验到天地之性，这就是严君平所说：“天之性得一之清，而天之所为非清也。”“地之性得一之宁，而地所为非宁也。”直觉中的人是以无心无意无为无事的心理状态去享受天地的生命，人是从事物内部去感受事物，从运动内部去体验运动。撇开一切成见的人是无心无意无为无事的，人就把自己的这一纯粹本性投射到天地身上，天地也就感

受到了无心无意、无为无事人的本性。直觉中体验的对象与体验者融为一体，人们在这时感觉到自己抓住了终极真理，抓住了世界本质，抓住了自己的完美本性，这种体验是形成世界观的良好契机。同时这种认识方法非常容易将本体论与认识论的天人关系混淆在一起。在研究直觉认识的领域中，人们只要一踏出认识领域进入本体论领域往往容易犯这样的错误。禅宗所讲的“趋近法”就是一种直觉认识方法，一旦以直觉认识为基础，提出对世界的整个看法时就产生了意志产生世界的宗教世界观。铃木大拙指出：

“以最初意义而言的意志比智力更多基本，因为它是存在于一切存在物的根基之中的原理，并且是它，把所有的存在物结合为一。岩石在它所在之处——这是它的意志；江河泊流——这是它的意志；植物生长——这是它的意志；鸟雀飞跃——这是它的意志；人类说话——这是他的意志；四季变迁，天降雨雪，大地有时震动，波涛滚动，星辰闪耀——各随它们的意志。存在即是意志，也因之即是成为。在这个宇宙中绝没有任何东西没有意志的。所有这些意志由之流出——而无限变化——的大意志，乃是我所称之为的“宇宙（或本体）无意识。”（《禅与心理分析》）

铃木大拙所说的作为万物基础的宇宙无意识，实际上是以无意识的直觉去体悟宇宙的认识方法。禅宗将这种认识宇宙本性的方法与宇宙本性混为一谈，建立了宗教的世界观。叔本华主张直觉，他也把直觉的方法与直觉的对象混为一谈。他认为世界万事万物都有意志，人有意志，连石头也有意志，陷入了唯心

主义之中。

人们在直觉中由于撇开了一切偏见，因此可以从总体上把握现实本身的性质，客观世界就以其原有的面貌呈现在人的心灵中。人们所得到的就是客观世界的固有状态。严君平的哲学确实给我们指出了认识宇宙万物的一个途径和方法，呈现给我们的是没有外部力量的干扰，没有世俗观念的羁绊，没有目的效用的缠绕的世界，严君平指出：

“天地之数，一阴一阳，分为四时，离为五行，纶为罗网，设为无间，万物之性，各有分度。”（卷八第十一）

“或无根而生，或无足而走，或无耳而听，或无口而鸣。殊类异伦，皆与之市，母爱其子，子爱其母，男女相兼，物尊其主。巢生而啄，胎生而乳，鸟惊而散，兽惊而聚，阴物穴居，阳物巢处。火动炎上，水动润下，万物青青，春生、夏长、秋成、冬熟，皆归于土。非有政教，物自然也。”（卷八第十三）

“天圆地方，人纵兽横，草木种根，鱼沉鸟翔，物以族别，类以群分。”（卷八第二十）

这种情景就是天地万物的本来状态，严君平称之为自然，这个自然是未经心意、思虑的整理，没有世俗目的、需要的投射。严君平强调无心无意、无为无事不是从客体的角度来论述的。是从主体的角度说的。认识的主体无为无事，才能够体验客体的自然状态，感受和谐宁静的宇宙全体，感受到时间、空间的无限，感受到宇宙万物的井然有序。

人们在直觉中感受到自己与宇宙融为一体，感受到宇宙的

本质，万物的真谛，产生与日月同光，与天地同在的境界。这种体验使人在心理上产生极大的满足，使人的精神得到升华，感到自己的崇高，感到自己与天地同在的伟大。这种转瞬即逝的体验能给人们留下亘古长存的印象，能使人们反复咀嚼、体味。严君平作为一个隐者，不涉时务，静观默察的条件是很优越的。他的思想常常处于无所作为、被动感受的状态，这就很容易放松自己，无所思虑，因此这种对宇宙全体的直觉就容易发生。

### 严君平所崇尚的理想人格

严君平的《道德真经指归》表达了他的两个伟大理想，既要设计一个完美社会，也要追求一种理想人格。并且以道德将完美社会与理想人格连接起来，构造一个修身治国的完整学说。

严君平的理想人格是体现道德的人，他指出：圣人

“建道抱德”（卷九第二十四）。

“上含道德之化，下包万民之心”（卷九第六）。

“释仁去义，归于大道”（卷九第三）。

“虚心以原道德，静气以存神明”（卷八第七）。

能够体现道德的人，严君平称之为圣人，圣人是严君平所崇尚的理想人格。这种理想人格不是外在的，而是内在的；不是形体的，而是精神的。“道在于身，不在于野；化自于我，不由于彼”（卷八第十三），就是这个意思。道德是与生俱来的，人们在赤子阶段体现出道德，长大之后与社会接触，有了喜怒



哀乐、机巧心智，赤子之心泯灭了，因而就丧失了道德，经过了一定的修养，人们又能够返朴归真，寻找到失去的赤子之心，这一番修养过程就是获得道德的过程，也是培养理想人格的过程。

### 理想人格是以直觉思维态度生活的人

前边已经谈到严君平的道德是心理体验的结果，是对直觉思维的描述，这里又论述了严君平所崇尚的理想人格是体道抱德之人，因此明确地说，严君平的理想人格是善于运用直觉思维的人，就是以无所为而为的态度对待人生、对待社会的人。

直觉思维，作为一种认识方法，是人们在凝神专注之际产生的一种精神境界。这种境界人们偶或能够体验到，在这种瞬间，人们可以感受到精神境界的升华，感受到胸怀的博大无私，感受到生命的价值，感受到人性的纯朴，因此就希望将这一瞬间的感受作为所崇尚的理想人格。严君平试图终生保持这种心理状态，因而将这种心境设想为人的本性，严君平所理想的圣人就是以这种无所为而为的态度生活的：

“是以圣人去力、去巧、去知、去贤，建道抱德，摄精畜神，体和柔弱，履地戴天，空虚寂泊，若亡若存，中外俱然，变化于玄，无为无事，反朴归真，无法无度，与变俱然。”（卷九第二十四）

“侯王之性得一之正而侯王之所为非正也，去心去志，无为无事，以顺其性，去聪去明，虚无自应，以保其命，是以和平自起，万物自正，故能体道合德，与天同则，抱神履和，包裹万物，声飞化物，盈溢六合，德导天

地，明照日月，制世御俗，宇内为一。”（卷七第十一）“去心去志，无为无事”，“去聪去明，虚无自应”，“去力去巧，去知去贤”，这是一种无所为而为的直觉思维方式。人把整个心灵沉浸在所体验的万事万物上，整个心灵随万物一起生存、一起变化、一起运动，因此说“体道合德，与天同则”，“声飞化物，盈溢六合”，“无法无度，与变俱然”，处在凝神专注、心驰神往的精神境界中，人的内心没有私意的缠绕，没有世俗的羁绊，没有主体的自觉，人的心灵完全像镜子一样纯净无暇，任凭客观事物充满。严君平认为这样一种精神状态就是理想人格。

严君平认为理想人格不为环境所驱使，不为世俗所奴役，是心灵的主宰。一般人生活在世界上终日忙忙碌碌，心灵、精神完全被环境牵制，没有片刻的宁静和恬愉，严君平对这种态度很不以为然，他说：

“逮至仁义浇薄，性命不真，不睹大道，动顺其心，陷溺知故，渐渍忧思，情意多欲，神与物连，深谋逆耳，大论连心，非道崇知，上功贵名。”（卷九第一）

“故知者之居也，耳目视听，心意思虑，饮食时节，穷适志欲，聪明并作，不释昼夜，经历百方，筹策万事，定安危之始，明去就之路，将以全身体而延大命也，若然则精神为之损，血气为之败。”（卷九第五）

这是世俗之人的精神状态，一旦穷宠至尊、显显赫赫、志满意得，自以为可以随心所欲。在严君平看来，这些人的心灵是不自由的，是受外物的限制和束缚。这些人心理上的满足是由外在的因素决定的，这种乐是以外乐内，而不是以内乐外。严君

平认为理想的人格可以做心灵的主宰，而不让心灵做外物的奴隶，不是迫于禁律而抛弃邪恶，也不会拘于教化而改变性情，一切言行都发自内心，出自本性。

严君平认为圣人追求一种恬淡无欲的精神境界，不为贫贱所辱，不为富贵所淫，贵为天子、贫处岩穴都不影响其对理想人格的追求。不会有意去趋福，也不努力去避祸，不求获得什么，也不求丢掉什么，不做犯罪的事，也不刻意求功，不求富贵，也不辞贫穷。心灵像江海一样宽广博大，精神游荡玄妙之中，通达于神明之内。心灵随天地震颤，因而没有危机的感觉，精神与利害相疏离，因而可以处之泰然。精神深深扎根于宇宙之中而不会有空虚无聊之际，心灵犹如天地一样包容万物，像日月一样普照四方。

理想人格不留意于外界事物、世俗观念，他们追求心灵的恬愉和宁静，理想人格“轻物傲世，卓尔不污，喜怒不婴于心，利害不接于意，贵贱同域，存亡一度。”（卷七第十六）这种人格只有圣人才视为至尊，一般人却不以为然，为什么呢？“彼非喜凶而恶吉，贵祸而贱福也，性与之远，情与之反，若处黄泉，听视九天，辽远绝灭，不能见闻而已矣。”（卷七第十六）并不是说常人喜欢凶祸，厌恶吉福，而是由于圣人与常人的性情、精神境界迥然有异的缘故。圣人的行动完全发自内心，是自然而然地表露出来的，而不是压抑自己的好恶故意做作出来的。圣人的行动类似无忧无虑的赤子，圣人的行动是自发的，自如的，不是通过教化由外界灌输进来的，圣人的言行出于本性。人的本性是纯粹皓白、无善无恶的，这种本性与生俱来。圣人可以通过向内心做功夫去挖掘人的本性。

严君平所描述的理想人格不是像儒家所宣扬的非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动的礼节之士，也不是像法家所宣扬的不别亲疏、不殊贵贱的刚直不阿的执法之士。他所描述的理想人格是不能用语言加以确切定义的，是一种绝对的精神境界，用现实政治的各种标准都不能衡量。

严君平所崇尚的理想人格，在精神上是绝对自由的，可以与天地共游，可以与宇宙同在，可以与阴阳俱化，可以与鬼神相谋，可以游于虚廓，可以历度四海，可以周流六虚。这种自由不是通过主动选择和实际行动而获得的驾驭自身命运的精神自由，而是以无所思、无所虑的心理情境去顺随万物的发展、社会的变动，是通过泯除主体与客体的界限，将主体沉没在客体之中的一种精神自由。黑格尔在评论中国古代和东方的人性学说时指出：“只有那唯一自在的自体才是真实的，个体若与自在自为者对立，则本身既不能有任何价值，也无法获得任何价值，只有与这个自体合而为一，它才有真正的价值。但与本体合而为一时，个体就停止其为主体，〔主体就停止其为意识〕，而消逝于无意识之中了。”（黑格尔：《哲学史讲演录》商务印书馆1981年版117页）严君平所崇尚的理想人格符合黑格尔所说的无主体性的个体。

### 理想人格与自然、社会、他人和谐相融

理想的人格有能力将自己与万物融为一体，严君平指出：

“是以圣人建无身之身，怀无心之心，有无有之有，托无存之存。上含道德之化，下包万民之心，无恶无好，无爱无憎，不与凶人为仇，不与吉人为亲，不与诚人为

辨，不与诈人为怨，载之如地，履之如天，明之如日，化之如神。”（卷九第六）

这是将直觉思维所呈现的心理状态推广到整个人生态度上。在直觉思维中，人们能够把握宇宙全体，这种宇宙全体是以混沌、模糊、不区别的面貌呈现在人们心灵之中。在直觉体验中，没有主观的好恶与爱憎，因而可以囊括天地，包裹宇宙，万事万物占有各自的位置，具有各自的价值，宇宙全体是和谐、自然的。人们一旦产生了好恶、爱憎之情，就可能把主观的意志强加到客观事物之上，将某一事物从这一和谐的状态脱离了出来，因而就打破了万物的自然状态，这时的人就丧失了直觉的感受。严君平认为理想人格不与吉人亲近，不与凶人记仇，不与诤人结盟，不与诈人构怨。对待所有的人一视同仁，承认他们各自的价值，就像天一样覆盖万物，像地一样盛载万物，像太阳一样遍照万物，像神明一样造化万物，无所偏私，无所爱憎。

理想人格能够体验宇宙全体，能够让宇宙万物以其混沌、完整的形象直接呈现在人的心灵中，这是由于直觉思维的接受性是极好的。在直觉思维中，体验者没有主观的臆想，没有成见的约束，善于被动地感受，将心灵沉浸在所觉察的对象中，心灵像镜子一样任凭万物充满，没有意志力的控制和干涉，精神完全放松。这种心理感受应该说是罕见的，是转瞬即逝的，是突然降临于人的，来去都不能控制，人们越是希望产生这种心理状态，这种心境越不会来临。一旦人们有意识地企图延续这种心境，主体就有了自觉，这种心境就被破坏了。严君平则将这种心境视为要不懈地去培养的精神境界，视为理想人格而

去追求的，严君平认为圣人终生都具有这种精神境界。他说：

“世主之化，虚无寂寞，容如枯槁，心如囊籥，志如江海，施如溪谷，不别东西，不异南北，不辨甘苦，不嫌白黑，不正方圆，不定曲直，详于玄妙，务自隐匿。”

（卷九第七）

圣人有能力使自己的接受性处于最佳状态，有能力对万物抱有信赖感、臣服感。直觉思维不使用概念、判断，不分析、不区别外物。用这种态度生活就不去分别东南西北、辛苦甘甜、白黑曲直，让世界以其混沌的形象呈现在人的心灵中。

严君平认为理想人格要摆脱世俗、功利对人们精神的束缚以保持心灵的恬淡和宁静。但理想人格并不厌弃自然、社会和人生，相反可以通过修养与自然、社会和谐相融，把自己沉浸在自然、社会之中，一切顺随外界事物。他指出：

“得道之士，损聪弃明，不视不听，若无见闻，闭口结舌，若不知言，挫其锐，释其所之，意无所守，廓以无身，解其所思，散其所虑，奄若不知，匿若独存，灭祸无首，反于太素，容貌不异，服色不诡，因循天地，与俗变化，深入大道，与德徘徊，无言以言言，无为以为为，清静以治己，平和以应时，与世混沌，与俗玄同，要物之本，秉事之根，独与众异，天下莫闻，游于亲疏之户，翱翔利害之门，浮于贵贱之野，固守我之精神。”（卷十第六）

严君平这段话的前一部分侧重于主体。理想人格保持了无思、无虑、无见、无闻、无言、无聪、无明的素朴人性，实际上这是直觉思维那一瞬间的精神状态，即“意无所守”“奄若不

知”的意思。具有这样的精神境界并不与自然、社会、人生相隔绝，相反这种人格能够彻底放弃自己的骄傲、自己的意志，与外界事物混然相融、密察无间。这种境界要克服自我，从而达到主客体的统一与和谐，即“因循天地，与俗变化”“与世混沌，与俗玄同”的意思。

严君平的理想人格不是逃脱于自然社会之外的隐遁之士，也不是隐居于山林之中的世外超人，而是生活于自然社会中的人。圣人在外表上与凡夫俗子没有什么差别，“容貌不异”“服色不诡”。理想人格并不断然拒绝亲疏之户、利害之门、贵贱之野，而能够使精神不为亲疏、利害、贵贱牵累。亲疏、利害、贵贱是客观存在，是不可能摆脱的，这一点严君平并不否认，他认为理想人格的可贵之处是能够处之泰然，可以游、可以浮、可以翱翔，可以让精神不为之所动。

人类自从由动物分化出来之后，在实践中就意识到个人与自然、个人与社会充满着矛盾，存在着隔离。尤其是在生产高度发展的社会中，劳动者成为机器的一部分，市场成为人类生活的中心，商品交易支配一切，劳动者与剥削者都被异化了。马克思曾经设想着以共产主义去消灭异化，从而使人性获得全面的发展，他说：

“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃，因而是通过人，并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身，向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的，自觉的而且保存了以往发展的全部财富的……它是人和自然界之间，人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个

体和类之间的斗争的真正解决，它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”（《马克思恩格斯全集》四二卷120页）

马克思所论述的共产主义，人与自然、人与社会、人与人之间是和谐统一的，没有隔离、没有疏异，这时人的本性获得了充分的发展，没有压抑、没有缺损。

道家也试图去解决个人与自然、个人与社会的疏离。道家是以消除自我而与自然与社会融为一体，达到与外界事物的和谐和统一。

### 在理性指导下去过一种非理性的生活

严君平的理想人格是一种纯粹的人，一种自然的人，一种撇开社会属性的人。人一进入社会，就带有各种社会属性。严君平认为，这样也就丧失了人的本性。而圣人有能力通过修养的途径，抛开社会属性，恢复人的自然本性。

严君平非常推崇赤子之容，他说：“是故建身为国，诚以赤子为容，则是天下尊道贵德，各重其身，名势为垢，万物为尘，贪夫逃爵，残贼反仁。”（卷十第二）赤子混混沌沌没有意识，没有智慧，对于权势名誉全无知觉。严君平认为赤子是最纯粹的人，体现了人的固有本性。一旦脱离了赤子阶段，人就丧失了天性，人们的一切活动就不是无意识的，而是在理性指导下的活动。人们吃东西时，已经不像赤子那样纯粹地去吃，吃已经混进了理性。人们睡觉时，已经不能像赤子那样香甜地睡，而是乱梦颠倒。严君平认为这都是人性的丧失，他试图使社会的人回返到人的自然阶段，回返到赤子阶段，这就要



通过“损聪明，弃智虑”的修养过程，把后天的一切感性认识和理性认识全部抛开，回返到无所为而为的凝神观注的状态。

严君平认为理想人格的培养是在理性指导下去寻找一种非理性的活动。为什么说是在理性的指导下呢？人一旦脱离赤子阶段必然要产生感性认识和理性认识，人们要生活 在社会之中，要被生死、贫富、辱宠所束缚。一定要有忧愁、愤懑、欢乐与狂热。要撇开这一切，就要通过理性的批判，去达到一死生、泯物我、超利害、同是非的精神境界。严君平的《道德真经指归》洋洋洒洒，数十万言，就是以理性去指导人们去过一种非理性的生活。书中充满了对世俗观念的批评，充满着对机巧心智的诅咒。严君平运用理性的批判试图去消除社会带给人们的各种观念，去消除后天获得的知识，引导人们回到赤子阶段。

人们生活 在社会之中，耳染目濡了各种社会现象，世俗观念无孔不入，要保持纯粹素朴的本性根本就不可能。人类每向前发展一步，都给人们带来了困惑和不解，这种困惑不解又作为一种动力驱使着人们去寻找新的途径去适应自然和社会。人类总是渴望着尽可能地与外界处在和谐统一之中，渴望着克服与自然、与社会的疏离和隔裂。严君平的方法无疑是其中一种，他说：

“得道之人，见之如子之识亲，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，神与化游，志与德运，聪明内作，外若聋盲，思虑玄起，状若痴狂。”（卷十第五）

人们经过了理性的批判，视宠辱如过眼烟云，视死生为一体，

精神处在恬淡无欲的状态中，是很容易产生直觉思维的，是很容易获得与万物融为一体的心理体验的。人们往往认为这种体验的心境是恬淡宁静的，其实应该说这种心境是产生直觉思维的重要条件。一旦产生了直觉思维，人们的心灵或许像小河水一样宁静，或许如翻江倒海一样震动，形式万千。可以如天地一样覆盖、盛载万物，可以如日月星辰一样浮沉升降，可以如风雨雷电一样变化万千。精神与变化共游，意志与道德共运，外表却似聋似盲、似痴似狂。

在这种体验中，人们摆脱了一切怀疑、恐惧、压抑、紧张和怯懦，完全把自己融入到宇宙之河中，感到自己是从内部去体验万物的运动，而不是站在世界之外的客体，丝毫感觉不到自己与世界的隔离和疏异。在这种体验中人们是以整个身心融入宇宙之中，与宇宙同呼吸、共搏动，人们处在沉浸、陶醉的境界之中，处在着迷、快乐和销魂的状态中，人们处于忘我的境界中。在严君平看来，这不是瞬间的体验，获得了道德的人可以永远保持这种心境，永远生活在似聋似盲、如醉如痴的心理状态中，这仅是严君平的幻想而已。

严君平的理想人格是片面的。理想人格要有坚定顽强的意志，要有喜怒哀乐的情感，要富于同情心，要充满自信，要不懈地向既定的目标努力，要自强不息，勇于抗争。如果一味地无所为而为地沉思、凝神关注，对一切不加干涉，不遑是非，这样的人格是不值得称道的，尤其在当今的竞争社会中，这样的人无容身之地。

同时也应该看到严君平的理想人格也有值得吸取的地方，

人们固然需要奋斗、抗争，同时也要善于放松自己，善于被动地感受。在金钱、名誉面前，如果能够稍微采取超然的态度，就可以使心境获得一定的安宁和恬愉，而不至于惶惶不可终日。人们应该将刚柔两方面有机地揉和在自己的性格中，既培养勇于进取的精神，也培养被动感受、超然大度的态度。

古代人对严君平处世之道的片面性早有论述，班固在评论王吉、贡禹、两龚、鲍宣时指出：

“易称‘君子之道，或出或处，或默或语’，言其各得道之一节，譬诸草木，区以别矣。故曰山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。春秋列国卿大夫及至汉兴将相名臣，怀禄耽宠以失其世者多矣！是故清节之士于是为贵。然大率多能自治而不能治人。”

（《汉书·王贡两龚鲍传》）

班固这一评论指出了山林之士与朝廷之士的人格都有缺失之处。清节之士虽然洁身自好，但不屑于治国理民，朝廷之士虽然能够建功立业，但却怀禄耽宠。他们各得道之一端。严君平属清节之士，能自治而不能治人。

## 严君平思想的理论渊源 及其对魏晋玄学的影响

### 严君平的以庄解老

严君平以注释《老子》来阐发自己修身治国的理想。他崇尚一种“神无所思，志无所虑，聪明玄远，寂泊空虚”（卷七第三）的精神境界。而这种精神境界更多的是渊源于庄子而不

是老子，严君平是以庄入老。

陈鼓应先生指出：“老子哲学和庄子哲学最大的不同处，便是老子哲学几乎不谈境界，而庄子哲学则着力于阐扬其独特的人生境界。”（《老子注译及评介》）中华书局1985年版283页）陈先生认为如果说老子哲学有所谓境界的话，那么仅有五十六章的“玄同”观念还比较近似。而严君平的《道德真经指归》则以大量的篇幅论述精神境界、理想人格。这一特点与其说接近老子，不如说更接近庄子。

庄子所推崇的是齐生死、一物我、超利害、同是非的人生态度。这种态度实际上是凝神关注之际所产生的直觉的心理体验。《庄子》中这方面的论述是很多的，仅举“坐忘”“心斋”为例。《大宗师》：“颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也……。’”遗忘自己的肢体，抛开自己的聪明，也就是撇开一切理性认识和感性认识。这时的心灵处于一种无所思无所虑的状态，没有成见作祟，没有主观臆断，没有私意干扰，心灵任凭宇宙万物来充满，因而和同万物没有好恶之情，参与变化而不偏执一方。再看“心斋”：“若一志，无听之以耳，而听之以心，无听之以心而听之以气，耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《人间世》）这里的气不是物质性的气，是指恬淡纯净的精神境界。要集中精力，不是用耳去听，而是用心去体会。不是用心去体会而是用恬淡纯净的心境去感受，耳的作用是聆听外物的声响，心的作用是感应外物，只有恬淡的心境才能够容纳外物。当你达到这种心境时，道才能和你相合，虚就是“心斋”。

《庄子》的“心斋”“坐忘”是对宇宙全体直觉的心理体验。

严君平的直觉体验渊源于庄子。严君平推崇“塞其聪明，闭其天门，关之以舌，键之以心”（卷九第十八），“损聪明，弃智虑”（卷七第十六）的认识活动。这种认识活动既排除由五官引起的感性认识，也排除由心意引起的理性认识，这种认识是一种以素朴心灵直契万物本性的心理体验。“损聪明，弃智虑”就是庄子所说的“心斋”“坐忘”。不仅意思是一致的，就连用字也有相似之处。例如庄子以气去说明纯净素朴的精神境界。严君平也有在这个意义上使用气的地方：“圣人去知去虑，虚心专气，清静因应，则天之心，顺地之意。”

（卷八第十六）这里的气指的是无知识、无思虑，空虚恬淡的心境。

庄子通过“心斋”“坐忘”达到了一种精神境界，在这种境界中人们充分领略了“天地与我并生，而万物与我为一”

（《齐物论》）的快乐。一般的认识方法，物我是对待的，天地在前，自我在后。在直觉思维中，主体能够沉没在客体之中，与客体融为一体。心灵可以纵横驰骋，浮想联翩，主体与客体之间没有界限、没有区别。这种思维方式要求消除主体的成见、主体的欲望、主体的骄傲。《庄子》中的南郭子綦就获得了这样的精神境界：

“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦，颜成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。’子綦曰：‘偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？’”（《齐物论》）

南郭子綦与颜成子游所描述的是一种心理体验，“形如槁木”

“心如死灰”就是说一切感性认识活动与一切理性认识活动都已经停止。“似丧其耦”就是说摆脱了肉体之我获得了纯粹之我。南郭子綦得到了一种忘我而与万物融为一体的境界。以往隐机而坐的南郭子綦没有进入凝神专注的境界之中，还有身在何时，体在何处的意识。而今天隐机而坐的南郭子綦已获得物我两忘的境界。这种境界也正是严君平大大地加以阐扬的，严君平所描述的体道抱德的圣人具有这种能力：“动与天地同节，静与道德同容……无知无欲，无事无功，心如木土，志如死灰。”（卷十一第十三）“卧如死尸，立如槁木，不思不虑，若无所识，使物自然，令事自事，空虚寂泊，身无所与。”

（卷十一第十二）这里使用的语言是庄子的语言，思想也继承了庄子的思想。

庄子认为养心是培养直觉思维的能力，《在宥》中有这样的话：

“噫，心养。汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，黜尔聪明，伦与物忘；大同乎溟溟，解心释神，莫然无魂。”

万物云云，各复其根，各复其根而不知；浑浑沌沌，终身不离；若彼知之，乃是离之。”

《庄子》详细描述了这种特殊的心境，心灵处在一种无思无为的状态，任凭万物自生、自化，而不用思虑整理和分析。忘掉形体，抛开聪明，与外物融为一体，混同于自然之元气，解心释神，无所执著。万物芸芸各自按照其规律运动变化，我不求知晓这一规律，浑浑沌沌终生与万物混同一体而不疏离。一旦分析、整理就与万物相离，从而处于物我对待的境地。直觉思

维包括着主客一体、不分彼此的体验，同时也包括着对整个宇宙合目的性存在的感受。“万物云云，各复其根”就是感受到宇宙冥冥之中存在着规律性与目的性。直觉的心理体验往往是自然而然地来临，悄然无声地消失，人们的意志既不能强制其来临，也不能挽留其消失。意志力一旦干涉，直觉思维的境界就消失了，人们就从解心释神中清醒，就有聪明、思虑的作用，“若彼知之，乃是离之”，直觉思维是瞬间的感受，人们不能总生活在混沌沌沌、无思无虑的凝神专注的境界中。庄子则企图将这一境界凝固起来，使之永恒地存在着，希望过“混沌沌沌，终生不离”的生活。这仅是一种幻想，庄子自己也不可能过这种生活。他既然写了几十万言，就是把这种体验作为对象加以描述，就力图用“思虑”、心智去描述这种体验。严君平的《道德真经指归》也是以理性去指导人们去过非理性的生活，也不可能做到终生无思无虑。

严君平与庄子的道都经过心理体验过程。庄子曾说：

“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，在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《大宗师》）

这是庄子关于道的著名论断，这个道在时间上、空间上是无限的，这个道既是天地万物产生的根源，又是天地万物生存的依据。这个道感觉器官不能感觉，理性认识不能把握，语言不能穷尽，但却能为人们所领会和体验，是可传、可得的东西。庄子认为至人、真人有能力把握这个道，“古之真人，不逆寡，

不雄成，不谟士，若然者，过而弗悔，当而不自得也，若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。”（《大宗师》）古代的真人不违逆微小，不居功自傲，不谋虑事情，时机过后不后悔，恰当其时又不得意。登高不觉得胆怯，入水不觉得潮湿，入火不觉得热。这种思维是无所为而为的直觉感受。只有以无思无虑、安时处顺、恬淡静漠的态度对待万物才能够“登假于道”。道就是以这种思维方式体验出来的。体验道的人混沌无知，没有感觉，没有理智，自然登高不觉胆怯，入水不觉湿，入火不觉热，如醉如痴，这是庄子的幻想。他还说：“古之真人，不知说生，不知恶死，其出不诉，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天。是之谓真人。”（《大宗师》）真人视死生为一体，把自己放在宇宙生化化中来看待，不以生死之私意去损害道，不以人的作为去辅助天然。这种态度才能够体验到宇宙的合目的性与合规律性。

严君平的道也是心理体验的结果，他把握道的方法直接继承了庄子。

庄子不仅以直觉思维的态度对待自然，他也以这种态度对待人生。他主张精神要摆脱生死、贫富、贵贱、毁誉的束缚，他说：“忘其肝胆，遗其耳目，反复终始，不知端倪，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”（《大宗师》）是要撇开一切感性认识与理性认识，让素朴本性始终随万物变化，而不与万物相对待。茫茫然使精神游于尘垢之外，逍遥无为，无思无虑。又



为什么要让世俗之礼扰乱自己的精神，又怎么能够拘执于世俗之人的视听观念呢？庄子提倡以无思无虑的态度对待人生、对待社会。这种态度为严君平所吸取，严君平认为理想人格是超凡脱俗的人，他说：“是故摄生之士，超然大度，卓尔远逝，不拘于俗，不系于世。损形于无境，浮神于无内，不以生为利，不以死为害，兼施无穷，物无细大，视之如身，无所憎爱，精神隆盛，福德并会。”（卷九第十二）这种生活态度是对庄子泯物我、齐生死、超利害思想的继承和发扬。

严君平和庄子非常羡慕远古时代人们的生活，他在词句上也沿用庄子。庄子指出：“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。”（《马蹄》）“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”（《马蹄》）严君平说：“上欲不欲，天下自化，敦厚朴素，民如婴儿，蒙蒙不知所求，茫茫不知所之，其用不穷，流而不衰，不耕自有食，不织自有衣，暑则静于保，寒则躁于裘，无有忌讳，与麋鹿居，被发含哺，相随而游。”（卷八第十四）庄子并不是要开历史倒车，执意回到与禽兽同居，含哺而游的原始社会。庄子只是为了说明人们通过修养，可以采取原始人的生活态度。原始人由于没有把自己与自然分开，没有自我的观念，因此他们善于以直觉的思维方式对待生活，无所思，无所虑。这样的生活态度是庄子所推崇的，严君平也是在这个意义上重复了庄子的言论。

庄子是中国古代较早、较系统、较详细地描述直觉心理体验的人，严君平紧步后尘，进一步发挥了这一思想。直觉思维

方法对中国文化产生了深远的影响，成为中国文化突出的特点，研究庄子对严君平的影响，可以使我们对中国文化的了解更深入一些、更透彻一些。

庄子与严君平都以直觉思维的方法看待自然、宇宙、社会和人生。不同的是庄子以寓言和故事的方式，严君平则用理论的方式。《庄子》中运用各种人物的所作所为去描述直觉思维方式。严君平的《道德真经指归》没有提及一个具体人物，没有任何故事情节。严君平的理想人格仅标以“得道之人”“体道抱德”之人，因此更抽象、更有概括性、更富理论性。

### 严君平的思想直启魏晋玄学

严君平探索宇宙全体及其规律的思想直接启发了魏晋玄学。他提出了很多接近正始玄学的命题，下边举严君平与王弼的几个例子加以比较

1. 严：“虚无无为，无知无欲者，道德之心而天地之意也。”

（卷九第二十一）

王：“无形无名者，万物之宗也。”（《老子指略》）

2. 严：“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。”（卷十二第十四）

王：“天地任自然，无为无造”（《老子注》5章），“道常无为。”（《老子注》10章）

3. 严：“道无不有而不施与，故万物以存；无所不能而无所不为，故万物以然。何以明之？夫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。”（卷十第十五）

王：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。”（《老子指略》）

4.严：“天地有类而道德无形，有类之徒，莫不有数，无形之物，无有穷极。”（卷九第十六）

王：“可道之盛，未足以官天地，有形之极，未足以府万物。”（《老子指略》）

“柔弱同通，不可穷极。”（《老子注》40章）

5.严：“惚恍之罗设而无状之网施，泛淫痼漠，辽远留迟，密察无间，与物推移，故在前而不可远，在后而不可先，静作而不可闻，进退而不可见。”（卷十二第十六）

王：“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（韩康伯系辞注引王弼《大衍义》）

6.严：“形于无形，事无不理，穷于无穷，极于无有，以能雕琢，复反其母，既复又反，为天下本。”（卷九第十八）

王：“母，本也；子，末也；得本以知末，不舍本以逐末也。”（《老子注》52章）

7.严：“清静为本，虚无为常。”（卷九第五）

王：“寂然至无是其本矣。”（《周易复卦注》）

以上所举的例子仅是王弼、严君平相通的片断。学术界往往称正始哲学为本体论，称两汉哲学为宇宙发生论，其实严君平已经在探讨本体论问题。严君平的道德与万物融为一体，道德与万物不可分割，道德是宇宙全体与万物运动规律的直觉体验的结果。正始玄学的“以无为本”，有无、本末一体的论断，在

严君平那里已见端倪，这是因为直觉思维的特点之一就是主客一体。

直觉体验要求主体撇开聪明、智虑，撇开感性认识与理性认识，以无思无虑的态度凝视外界事物，主体将自己融入客体之中，从事物内部去体验事物的运动和发展。严君平以道德去概括这一感受。从道德与万物的关系上非常容易地推导出有无一体、本末一体的结论。在直觉的心理体验中，主体可以感受到宇宙的规律性与合目的性，因此也非常容易推导出以无为为本的结论。本体论哲学不同于发生论哲学的地方还在于本体论哲学要求将时间、空间排除在外，而直觉的心理体验恰好具有这方面的特点。直觉思维可以产生瞬间即为永恒，纤尘即为大千的感受，这种感受是超越于时空的道德的心理基础。因此说直觉的心理体验是产生本体论哲学的契机。

严君平本体论与魏晋玄学本体论的根本区别是什么呢？魏晋玄学有无、本末问题讨论的是本质与现象的关系，是思辨哲学，注重理性，注重抽象思维方法。例如王弼的无是通过一步一步的抽象得出来的。王弼用“损”来表示抽象方法，在《老子注》中他指出：“愈多愈远，损则近之，损之至尽，乃得其极。”（《老子注》42章注）规定性越多的概念越具体，离本体越远，只有将概念的规定性减损到穷尽的地步，才能够获得包通万有的本体。他还说：“自然之道，亦犹树也。转多转远其根，转少转得其本。多则远其真，故曰‘惑’也，少则得其本，故曰‘得’也。”（《老子注》22章）他认为自然之道就像一棵树，枝叶越繁茂，细枝末叶离根越远，枝叶越稀疏、短少，离根本就越近，离根本近就是得其本。王弼的道为什么称

作无呢？就是因为他把概念的规定性减少到无所定的地步。在他看来这样就能够获得囊括一切的根本。王弼注重理性，注重抽象，注重思辨，虽然王弼的体系中也存在着非理性主义成分，但这并不影响王弼哲学的主要方面。

严君平也力图去探索宇宙全体与万物生灭变化的总规律，力图去探索万千事物背后的决定因素，并且以道德去概括他所探索的东西。与正始玄学不同的是严君平运用的是直觉思维的方法，运用的是心理体验的功夫。他的“清静为本，虚无为常”（卷九第五），是心理体验的结果。严君平的有与无、道德与万物的关系虽然有本末的因素，但更多的是物我之间的关系。严君平的体系运用的是一种非理性主义方法，缺少思辨、抽象的成分。

如果说在哲学上严君平直接启发了正始玄学，那么可以说在理想人格、精神境界的追求上，严君平与嵇康、阮籍竹林名士有一定联系。魏晋之际战乱频仍，大一统封建帝国分崩离析，人们不再热衷于建功立业，而更注重内心世界的充实与自由。竹林名士厌恶纷纷扰扰的社会，他们力图过一种无所为而为的生活。因此以直觉思维方法对待宇宙、社会、人生的态度在竹林名士中间发扬光大。竹林名士崇尚人与自然的和谐相融，阮籍的《大人先生传》最能够说明这个问题，“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化聚散，不常其形。”“大人”与严君平的“体道抱德”的圣人的境界是一致的，都是以直觉思维的态度生活的人。

庄子的理想人格、精神境界，至竹林七贤为一代士人所崇尚，如果没有汉代士人的推波助澜，不可能在魏晋骤然间蔚为

风气。这中间严君平的作用不可低估。严君平在三国时期很有影响，人们往往将严君平与孔子相提并论，“仲尼、严平，会聚众书，以成《春秋》《指归》之文。”（《三国志·蜀书·秦宓传》）人们往往认为庄子思想在秦汉没有什么影响，那么严君平思想的研究可以稍微扭转这一看法，可以使人们更全面地了解庄子思想的演变和发展，将先秦庄子与魏晋玄学之间用严君平串连起来，有助于准确地把握道家发展的线索。

# 东汉道家向养生的转化—— 《老子河上公注》

道家思想发展到东汉，其主流为治身养性。从皇帝王孙至达官贵人，从文人学士至隐士逸民均热衷于以黄老思想治身养性，形成一股社会风气。

汉桓帝于延熹八年（165年）三次派人到苦县祭老子，延熹九年（166年）又亲自在濯龙宫祭祀老子，其目的在于长生不死。襄楷于桓帝时上疏说：“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？”（《后汉书·襄楷传》）从襄楷的上疏可以看出东汉把黄老与佛教看成一回事，都是以清虚无为、省奢去欲、存神养性为宗旨。

东汉时代学者士人、隐士逸民也以黄老之道修身养性。《后汉书·逸民列传》记载：矫慎“少好黄老，隐循山谷，因穴为室，仰慕松乔导引之术。”《后汉书》还记载任隗“少好黄老，清静寡欲”，“隗义行内修，不求名誉，而以沈正见重于世。”（《后汉书·任隗传》）矫慎所推崇的导引之术是气功一类的养生术，任隗的“内修”是培养一种摒除物欲、恬淡

宁静的直觉思维能力。

东汉著名思想家王充曾著《养性》书十六篇，宗旨为“养气自守，适时则酒。闭明塞聪，爱精自保。适辅服药引导，庶冀性命可延，斯须不老。”（《论衡·自纪》）王充的养性是以黄老思想为指导将养气与养性合为一体的实践活动。王充是这样解释黄老的：“黄者，黄帝也；老者，老子也。黄老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己，而阴阳自和，无心于为，而物自化，无意于生，而物自成。”（《论衡·自然篇》）王充认为黄帝、老子都善于在静观默察的过程中求返于素朴的本性，一旦抓住了恬淡无欲的本性也就抓住了宇宙的内在本质，获得了“其治无为”“阴阳自和”的效果。因为在静观默察的直觉体验中，人的素朴本性与宇宙的本性是契合无间的。

蔡邕有感于东方朔的《客难》以及扬雄、班固、崔骃等人的自设宾主的文章作《释海》，文中抒发了以道家思想养神养性的情怀，“练余心兮浸太清，涤秽浊兮存正灵，和液畅兮神气宁，情志泊兮心亭亭，嗜欲息兮无由生。蹕宇宙而遗俗兮，眇翩翩而独征。”（《后汉书·蔡邕传》）这是一种清心寡欲，将整个心灵融于宇宙之中的强烈愿望。

东汉时代道家思想在《老子河上公注》<sup>①</sup>中表达得最为系统、最为充分。

## 体 道

《老子河上公注》论述的重点是治身养性，与此相应，在

---

<sup>①</sup>本书采王明先生关于《老子河上公注》成书于东汉中叶至末季之说。



注释老子的道时，它不是一味客观地描绘、陈述道的威力、功用及其形而上的性质，而是把立足点放在人这个主体上，从人这个角度去阐述如何体道的。从《河上公注》的标题上可以看出这个问题，《河上公注》八十一章，每一章注都冠以标题，大多数标题为动宾结构，如体道、守道、为道、养身、安民、任德、养德、辩德等等。由此可以看出，《老子河上公注》强调的重点不在于道的客观性质，而在于人如何去体验道、持守道、把握道。

道究竟是物质性的气，还是绝对的精神呢？《老子河上公注》并没有明确地描述，值得琢磨的是道的无形无名、恍惚不定的性质。

“道通行天地，无所不入，在阳不焦，托阴不腐，无不贯穿，不危殆。”（《象元第二十五》）

“我不见道形容，不知当何以名之，见万物皆从道所生，故字之曰道也。”（《象元第二十五》）

“道能阴能阳，能施能张，能存能亡，故无常名也。”（《圣德第三十二》）

“道德深远，不可识知，内视若盲，反听若聋，莫知所长。”（《显德第十五》）

这是老子的基本思想，中间充满着矛盾，既是无处不在、无所不容，又是无形无名？既是不可识知又是真实的存在。这个道到底是什么东西呢？用什么样的方法能够把握呢？《老子河上公注》在这个问题上下了很大的功夫。

《老子河上公注》认为对于这样的道，不能够用眼睛去观察，用耳朵去察知，也不能够运用心意、思虑去辨别、分析，

只能够以无思无虑的心灵去体验、完味，“人常能无欲，则可以观道之要”（《体道第一》）；“除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也”（同上）；“深思远虑，味道意也。”（《思始第六十三》）除情去欲是体味道的先决条件，直觉的心理体验要摒除一切感性认识和理性认识，以人的素朴本性与宇宙本性相碰撞，一旦人的素朴本性于刹那间与宇宙本质契合无间，人们就仿佛抓住了宇宙的本质，仿佛与天地同在，与日月同光，仿佛把握了宇宙万物运动的脉搏，仿佛以博大的胸怀包容了宇宙万物。在这种时刻人们可以目视耳听却仿佛什么也没有看见，什么也没听见，又仿佛什么都看见了，什么都听见了，人们的心似乎什么都没有想，又仿佛无所不容。这时人们处于没有分析、没有辨别的状态中，心灵可以随意驰骋。

《老子河上公注》着意描述这样一种心境，“我独泊然安静，未有情欲之形兆也”，“不与俗人相随，守一不移，如愚人之心也。”（《异俗第二十》）这与庄子所说的“形如槁木”“心如死灰”的心境非常相似。这种心境不能说完全平静，所谓恬淡宁静是指不为外界物欲所动，而可随客观自然而动。这时人的心灵超出尘世之内，将一切功利摒除于身外，似呆似痴。整个心灵可能是活跃的、激昂的，“我独忽忽如江海之流，莫知其所穷极也。”“我独飘飘若飞若扬，无所止也，志意在神域也。”（《异俗第二十》）这是直觉一刹那间的心境，这时的心灵可以随鱼跃，随鸟飞，随江河运行，随日月普照，心灵无所执着，随意驰骋。

老子对道论述的重点在于道的形而上的性质，虽然也涉及如何体道、识道的问题，但不是其哲学的主流。《老子河上公

注》接过了老子道的形而上的性质，将重点放在如何体认道的问题上，他在解释“吾不知谁之子，象帝之先”时指出：“道自在天帝之前，此言道乃先天地生也，至今在者，以能安静，湛然不劳烦，欲使人修身法道。”（《无源第四》）从老子的本意来看，这段话主要是用来说明道乃先天地生的宇宙论问题，至此而已。而《老子河上公注》并没有停留在这一点上，它将注意力转移到修身法道的问题上。产生了天地的道至今仍然存在着，起着作用。道的至静虚无、不扰万物的性质是人们修身养性的根据。

## 养 神

《老子河上公注》所强调的体道、得道、守道的过程也就是养神养性的过程，《老子河上公注》对老子道的发挥不在于用道去阐释经世治民的方针策略，也不在于用道去说明宇宙发生发展的过程，而在于用道去阐述治身养性的问题。

养身顾名思义是保养身体，保养身体在一般人看来应采取锻炼身体，加强营养等措施，这种方法为《老子河上公注》所不取。《老子河上公注》认为这种养身的方法是把肉体之身看得过于重要，而忽视了精神。养身的目的在于养神，“吾所以有大患者，为吾有身，有身忧其勤劳，念其饥寒，编情从欲则遇祸患也。”“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患？”（《猷耻第十三》）如果把肉体之身时刻挂在心上，就要担忧其是否劳累，就会挂牵其是否饥寒饱暖，总要设法满足肉体之身的各种欲望。《老子河上公注》认为保养精神的很大障碍就是把肉体之身看得高于一切，

为此就要从目、耳、口、心、行等几个方面把好关口，“贪淫好色，则伤精失明也。”“好听五音，则和气去心，不能听无声之声”“人嗜五味于口，则口亡言，失于道味也。”“人精神好安静，驰骋呼吸，精神散亡，故发狂也。”“心贪意欲，不知厌足，则行伤身辱也。”（《检欲第十二》）人们的心灵一旦陷溺于五音、五味、五色就不得解脱。五音、五味、五色可以满足感官的欲望，却不能够保养精神。《老子河上公注》的养神是要保持心灵的宁静。使心灵的节奏与宇宙内部的生命节奏相契合。宇宙的内在节奏是冥冥之中主宰一切的，这一主宰深藏于万物之中，只有以整个心灵去体验才能够把握宇宙内在的节奏。

《老子河上公注》开宗明义就将道落实到养神这个问题上，它在解释“道可道”时指出：“谓经术政教之道也”，把“非常道”解释为“非自然长生之道也”。它认为“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”

（《体道第一》）自然长生、养神安民的诀窍在于善于直觉的体验，在于排除物欲，从事物内部去体会事物，从运动本身来理解运动，就是把自己的心灵与万物契合一体，不去分析、辨别，将自己的心灵深藏在万物之中，“含光藏晖，灭端匿迹”就是这个意思。书中在注释“常名”时也重申了这一点，他说“常名爱如婴儿之未言，鸡子之未分明，珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚头。”（《体道第一》）一般认识方法，总是以主体、客体分离为条件，观察者与观察的对象是互相对待的，观察的对象不依赖于观察者而存在着。观察者在认识外界事物时像一个局外人，仅是客观地记述观察的对象，像

照像机摄影一样。直觉体验区别这种认识方法，这时主体客体混然一体。这种直觉体验是在人的心灵与万物本质接触时突然的领悟中产生的。就如同不会说话的婴儿混混沌沌，不分析不辨别，如同小鸡出壳之前与周围液体融为一体，不分彼此，就如同珍珠在蚌中，美玉处于石头中混然不分。养神就是培养这种主客混然一体的精神境界。

《老子河上公注》把养神养性看作得道的过程，书中说：“常道当以无为养神”（《体道第一》）；“怀道抱一，守五神也。”（《安民第三》）养神的关键要摒除物欲，摆脱世间的纷扰，使心灵常常处在一种绝对空虚的状态中，《老子河上公注》这方面的论述是很多的，“人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。”（《虚用第五》），“治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也。”（《无用第十一》）“得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极。”（《归根第十六》）直觉体验往往是突然出现的，人们越是拚命追求这种境界，这种境界则越不会出现，往往是在人们闲适安逸、无所用心、无所为而为之时突然出现的。这时人们忘却一切烦恼和忧虑，心灵获得解脱，精神境界也随之升华了，道家则把这种无所为而为之时的精神状态作为培养的目的，力图使人的心灵长久地凝固在这种境地中。道家是有意识、有目的、自觉地培养这种心境。

养神达到什么样的程度才算有成效呢？《老子河上公注》提出：“能如婴儿，内无思虑，外无政事，则精神不去也”（《能为第十》），“当恬淡，如婴儿无所造为。”（《忘知第四十八》）婴儿混混沌沌，还没有能力把自己与外界相分

离，婴儿把自己视为自然界的一部分，婴儿没有自我意识。人们一旦脱离婴儿阶段，就具有自我意识，往往运用感性认识与理性认识的方法去观察外界事物，总是以互相对待的态度去旁观侧视。《老子河上公注》继承老子的思想，提出要用一定的修养方法，将后天获得的感性认识与理性认识全都抛在一边，重新回到婴儿那种无思无虑的状态，重新过婴儿的生活。要将后天获得的知识和认识全然丢弃是一件异常艰难的事情，《老子河上公注》提出了“洗心”的方法。书中说：“当洗其心使洁净也，心居玄冥之处，览知万事。”（《能为第十》）它在解释“为道日损”时指出：“道谓自然之道也，日损者，情欲文饰日以消损。”（《忘知第四十八》）将后天的情欲、成见、知识消损殆尽，心中一片洁净，人们就可以用博大的胸怀，无限地容纳万物。“览知万事”不是对立地认知万事，而是以整个身心融入万物之中，从事物与运动本身来览知万事。

《老子河上公注》所推崇的这种境界《黄帝内经·素问》中有所反映，上古真人能够“提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神”，至人能够“去世离俗，积精全神”，圣人能够“处天地之和，从八风之理”。《黄帝内经》对真人、至人、圣人的描述都是从精神状态来谈的，他们都善于以“恬淡虚无”“精神内守”的直觉体验来养神。之所以有真人、至人、圣人的区别，则在于它们入静的程度有深有浅，境界有高有低。

《老子河上公注》认为养生可以益寿延年，但并没有明显地去追求长生不死，书中虽然也有“不死”“长久”这样的词，主要还是从精神的角度来谈的，“人能养神则不死也”

（《成象第六》），“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久”（《守道第五十九》）。他承认人死之后精神随之散亡，“人死和气竭，精神亡。”（《戒强第七十六》）在直觉的心理体验中，人们仿佛抓住了永恒的宇宙，这时的时空观念是奇特的，人们在体验的瞬间会感受到精神浩然长存的快乐。《老子河上公注》从心理体验的角度谈长生久视的问题，“能公能天，通天合道，四者纯备，道德弘远，无殃无咎，乃与天地俱没，不危殆也。”（《归根第十六》）能公能天，通天合道指的是得道之人，是善于运用直觉的人。直觉时的心灵可以与道徘徊，可以与德卷舒，静而与阴同德，动而与阳同波，可以将心灵寄托在永恒的宇宙之中，因而产生了“不死”与“长久”的体验。这种体验虽然是转瞬即逝的，却有着永久的魅力，吸引着人们不断地去追求这种境界。道家思想发展到《老子河上公注》阶段，肉体长生的思想还不明显。

养神可以达到与天地共存的精神境界在西汉初年已被阐释得非常清楚。司马谈的《论六家要旨》中就有这样的话：“至于大道之要，去健羡，绌聪明，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。”（《史记·太史公自序》）司马谈在形神关系上采取了唯物主义立场，主张形神相即，不可分离。他也主张绌聪明，欲与天地长久的观点，不是说精神可以脱离肉体获得永生，也不是说肉体能够羽化成仙，而是说排除物欲，内心清静之际，人的心灵可以产生与天地同在的感受。

## 爱 气

《老子河上公注》非常重视气的作用，书中指出：“天地含气，生万物”（《体道第一》），“元气生万物而不有”

（《养身第二》）。值得重视的是《老子河上公注》并没有停留在宇宙发生论这一范围内，而是把气的学说引导到养生这个问题上。它认为人禀受了道之精气而成，“道善禀贷人精气，且成就之也。”（《同异第四十一》）人生下来就禀受了道之精气，这从赤子身上表现得最为典型，“赤子未知男女之合会而阴作怒者，由精气多之所致也。”（《玄符第五十五》）据现代心理学派弗洛伊德的学说，人的性冲动是本能的行为，不是后天培养出来的，《老子河上公注》把此解释为是由于赤子的精气充盈所致。《老子河上公注》还在身体中找到了藏养精气的处所，“万物中皆有元气得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚，与气通，故得久生也。”（《道化第四十二》）人的五脏是藏养精气的处所，因此他把五脏称为五藏之神，“人能养神，则不死也，神谓五藏之神也，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。”（《成象第六》）魂、魄、精、神、志是心理活动的不同名称。

《老子河上公注》认为天人一体，由精气相通，“天道与人道同，天人相通，精气相贯”（《鉴远第四十七》）。天地与人相通的渠道是鼻和口，天的气通过鼻子与人相通，地的气通过口与人相通。“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。”（《成象第六》）精神、聪明、音声、五性为感性认识与理性认识。地之气通过口进入



人的身体中，“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。”（《成象第六》）这是比较直观的，只是六情与地之气相联有一些费解。古代人通过观察发现不同的地理气候条件导致了人们情感与气质上的差异，例如《淮南子》指出：“衍气多仁，陵气多贪，轻土多利，重土多迟……湍水人轻，迟水人重。”（《坠形训》）《老子河上公注》继承了这一传统说法。吃的食品不同也能够导致情绪、心灵上的差异，例如服用人参鹿茸能够使人精神饱满、情绪激昂，服用丹砂又可使人心灵平静。从这些经验中得出了人的五情与地之气有一定的联系。

《老子河上公注》很注重保养精气，书中指出：“自爱其身，以保精气也”（《爱己第七十二》）“治身者当爱精气，不放逸”（《守道第五十九》），“当深藏其气，固守其精，使无漏泄。”（《守道第五十九》）保养精气不是消极地固守着先天之气，而要吐故纳新，使身中之气与天地之气相交通，使天地之气与人身之气处于一种动态的平衡。《老子河上公注》所倡导的养身就是有意识地以意念控制、调整精气，使体内之气与天地之气相交通，使体内之气通畅而不阻塞。

以意念导引身中之气需要的是直觉这种心理体验的功夫，“育养精神，爱气希言”（《虚用第五》），“守五性，去六情，节志气，养神明”（《检欲第十二》），“爱气养神，益寿延年。”（《修观第五十四》）这里值得注意的一点就是神与气的相联，养神就是养气，爱气就是爱神。神到底是物质性的精气还是一种精神现象？《老子河上公注》的神具有两方面的性质，神既有精神现象的恍惚不定，又有物质因素的确定和

实在。有的注释偏重于精神现象，有的注释偏重于物质因素。如果用直觉这种思维方式加以解释就比较清楚了。在直觉的瞬间，如果人们心灵专注于外界事物，会产生物我一体的感受。人的心灵融于外物，随自然事物起伏、动荡、飞驰、静止，自然界的万事万物也随我而喜怒哀乐，人的情感与外界事物混同一体，不可分割。如果人们把心灵意念专注于五藏的精气时，人的精神意念与精气是一体的，气随着人们意念的导引而运行，意念导引到那里，气也就运行到那里，这时神与气不可分离。这是气功的理论基础。气功非常讲究守得住神，才能守得住气。如果用直觉体验去解释《老子河上公注》的养神，它把精神与精气混为一谈也就不值得奇怪了。用意念导引精气是一种特殊的心理、生理活动。在这一活动中心理活动与生理活动契合为一，一旦将生理活动与心理活动分离，那么也就觉察不到气的运行。

《老子河上公注》以汉代宇宙发生论中气的学说为基础，以西汉道家所推崇的直觉思维为方法，构造了它的特殊的治身养神学说。西汉道家以直觉思维构造其哲学体系、政治学说、理想人格，虽然也涉及了养生问题，但是没有深入下去，《老子河上公注》则突破一点，专以养神养气为宗旨。

## 治 国

《老子河上公注》在论及养身养性问题时也兼论治国，这里有一个问题比较特殊，即治国原则从何而来，一般的思想家总是以国情、民情、阶级关系等等方面去设计相应的治国方针、策略。《老子河上公注》则与此不同，它是从养生之道中

推出治国之道。他认为养身之道与治国之道一以贯之，书中指出：“圣人治国与治身同也”（《安民第三》），“治古之善以道，治身及治国者。”（《淳德第六十五》）《老子河上公注》反对就事论事，不满意局限于治国这一圈子来探索治国之道，“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。”（《守微第六十四》）圣人从治身养神中把握道就可一通百通。圣人虽学治身，并不仅是为自己益寿延年着想，而是从养身的实践中摸索治国理民的方法，“言人君能爱其身非为己也，乃欲为万民之父母，以此得为天下主者，乃可以托其身于万民之上。”（《履耻第十三》）《老子河上公注》认为治身应该以清静怡愉为上，治国也应该效法这一原则，“治身治国，安静者易守持也”（《守微第六十四》），“人君不静则失威，治身不静则身危，龙静故能变化，虎躁故天亏也”（《重德第二十六》），“治身当如雌牝安静柔弱，治国应变和而不唱。”（《能为第十》）

《老子河上公注》中治身养神是培养一种直觉思维的能力，这种思维方法要摒除物欲，保持心灵的安静恬愉，把这一方法推广到治国之策上就要求治国要实行无为的政策，治国不离静包括下面两方面的内容，首先君主要去奢泰为俭朴，“治国者当爱民则不为奢泰，治身者，当爱精气不放逸”（《守道第五十九》），“圣人欲人所不欲，人欲彰显，圣人欲伏光，人欲文饰，圣人欲质朴，人欲色，圣人欲于德也。”（《守微第六十四》）其次君主要轻徭薄赋，“我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富”（《淳风第五十七》），“法道无为，治身则有益精神，治国则有益万民，不劳烦也。”（《运用第四十

三》)《老子河上公注》把君主个人的行为看得很重,认为君主的心灵一旦倾慕于清静寡欲,治国就可奉行无为之策。君主自身的品质、心态是治国理民的关键。为什么把君主的个人品质、精神状态看得如此重要呢?这是与大一统君主专制的政治体制相联系的。在这种政治体制中,没有任何法律可以约束君主的所作所为,君主一出言就是诏告、命令,君主的一个念头就可以动员成千上万的人赴汤蹈火。在这种专制政体下,君主个人的品质和心态就显得特别重要,君主如果少私寡欲,内心保持清静恬淡,那么整个国家就可以安然无事,一切按部就班,虽无大的作为,但也不至于搞到民怨沸腾,民不聊生的地步。

《老子河上公注》站在道家的立场上,引导君主治身养性,向内心做功夫,设想着君主一旦热衷于静观默察的直觉体验,就不会无限地膨胀自己的私欲,国家也就会和谐宁静。

《老子河上公注》认为治身养性虽有普遍意义,任何人都可以修养成得道之人,但尤其重要的是君主的修身养神。《老子河上公注》往往把老子书中没有主语的,或所指不明确的冠之以“君”,如“得道之君”、“太古无名号之君”、“人君”等等,以此来强调治身对于君主的重要性。老百姓的品德教化也是由君主的心态决定的,“圣人言我修道承天,无所改作,而民自化成也”;“圣人言我好静不言不教,民皆自忠正也”;“我无徭役征召之事,民安其业,故皆自富”;“我常无欲去华文,征服饰,民则随我为,多质朴也。”(《淳风第五十七》)《老子河上公注》以养身之法治国是对大一统专制政体下君主权力的限制。

《老子河上公注》认为,能够以道治国理民,国家就可以

呈现一片和谐宁静，“修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私”，“修道于乡，尊敬长老，爱养幼小，教诲愚鄙”，“人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，信如影音。”（《修观第五十四》）以道治国为什么能够带来秩序与和谐呢？这要从直觉这个角度考虑才能得到答案。以道治国就是将直觉的心理体验扩大到治国理民的领域，在直觉中没有判断、没有分析、没有辨别，人把整个心灵融入万物之中，心中一片清澄，呈现在人的心灵中的万物是秩序、是条理。人们觉察不到矛盾和斗争，觉察不到错乱和无序。这时的世界是作为一个美的整体与人的心灵相交通。人们在观察自然景物中往往会有这种体验，刹那间心中充满了美的体验。《老子河上公注》试图将心理体验扩大到社会政治生活中来，扩大到治国理民的范围内。以为只要以无思无虑无为的态度去治国理民就会获得天下大治的效果。这是不切实际的。静观默察是心理体验、是无所作为、无所用心的。这种体验丝毫改变不了客观世界的面目，也不能够调整事物的关系和秩序。心理体验仅是刹那间的心理活动。它给人们提供的仅是一种合谐宁静的表象，而不是改造过的现实世界。《老子河上公注》把心理的东西与物理的东西混为一谈，把体验到的东西误认为客观现实，把直觉到的美视为理想政治。它试图将直觉体验中获得的意象永久化、固定化、现实化。因此《老子河上公注》的政治思想充满了理想主义色彩。

西汉道家多以老子思想为依据，批评政治、议论国事、表达政治理想，又尽力去描述那种恬淡无欲、来去无碍的精神境界。至东汉以道家谈论治国理民的渐少，追求闲雅怡静、无思

无虑、清静无为的精神境界成为一种时代风气。东汉喜好老子学说的士人偏好的是老子清静恬淡的精神境界。要经常沉浸在这种精神状态中就要除情去欲、不慕荣名、超凡脱俗。东汉信仰道家的士人期望着终生都能生活在这样一种精神境界中。

《老子河上公注》是这一思想倾向的代表作。书中以养心、养神、养性、养身来解释老子。是汉代道家思想发展史上的重要著作。

# 东汉后期道家向道教的演变—— 《老子想尔注》

《老子想尔注》，《隋书·经籍志》、《唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均未著录。唐玄宗的《道德真经疏外传》罗列了古今注释《道德经》各家，其中有《想尔》二卷，并说是“三天法师张道陵所注”。五代杜光庭《道德真经广义》记载了历代诠释笺注六十余家，也包括《想尔》二卷，并注明为“三天法师张道陵所注”。该书于五代后失传，无人提及。

现存的《老子想尔注》为敦煌莫高窟写本，存于大英博物馆，卷末题《老子道经上想尔》。今人饶宗颐根据敦煌写本著有《老子想尔注校笺》并明确指出此为敦煌六朝写本张天师道陵著<sup>①</sup>，现依据饶宗颐先生的《校笺》及其对成书年代的考证研究此书。

## 信 道

道是老子哲学的最高范畴，老子的道有时指无形无名形而上的本体，有时指万物生灭变化的规律，有时指人们把握道、体验道、捕捉道的心理状态和精神境界。老子的道是一个哲学范畴，庄子及两汉道家以道来构造哲学体系，编织治国理民的方针

---

<sup>①</sup>以上资料参阅了饶宗颐著《老子想尔注校笺》。

政策，用道作为修身养性的理论基础。他们将道贯彻到宇宙论、政治论、养生论之中，从而说明了道的至上性、绝对性，论证了道的无所不在、无所不容的性质。这时的道家理论是建立在人类实践能够体验的基础上，并且能够用逻辑的理性的形式建立起来。与此不同的是《老子想尔注》将《老子》的字句解释为宗教的教义和信条，充满了信仰的味道。

《老子想尔注》反复重申的是“信道”的问题，书中提出治国理民、治身养性、欲求长生、向善去恶都需要信道，信道是教徒的义务，治国之君应以信道为要：“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道，道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣。”（30章注）君主信仰道，起表率作用，感染群臣百姓，使其信道，书中指出：“上信道不勤（倦），多知之士，虽有邪心，犹志是非，见上勤勤，亦不敢不为也”（3章注），“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真，无令知伪道邪知也。”

（10章注）在《老子想尔注》的作者看来，道的实存性无须再进行论证，只需信仰就行了。要人们能够盲目地信仰一个东西，需要有一个过程，这就要看这种理论成熟的程度，并能被有效地运用于治国与养身的实践中，因此把这样一个为众多人们所接受的道演变为信仰的对象，在东汉末年有其必然性。

宗教很重要的一个特征就是对人格神的盲目信仰和崇拜。宗教的一切理论都是以此为出发点的。《老子想尔注》所信仰的是神化了的老子，在注释“载营魄抱一”时说：“一散形为气，聚形为太上老君”（10章注）。太上老君是道的化身。信道即信仰太上老君。



道教主张长生不死，《老子想尔注》认为长生不死的关键在于信道，书中指出：“欲求仙寿天福，要在信道，守诫，守信，不为贰过”（24章注），“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也”（33章注），“人欲举事先孝（考）之道，安思其义，不犯道，乃徐施之，生道不去。”（15章注）

“生道”指长生之道，仙士指长生成仙之士，“道诫”指道教的教义、信条和戒律。人们要向善去恶提高自身的道德修养也需要信道，“信道行善，无恶迹也”（27章注），“人非道言恶，天辄夺算，今信道言善，教授不邪，则无适也。”（27章注）“勉信道真，弃邪知守本朴。”（16章注）信仰道义，奉行道诫就可弃恶从善。道是真、善、美的唯一源泉，人类的一切善思善行都来源于神的启示。信仰道才有善行，否则就不会得到道的启发而有善行。因而信道就被列为信徒首要的行为准则。

对道的信仰是一种战战兢兢的畏惧，又是一种高山仰止的崇敬，“尊道奉诫之人，犹豫行止之间，常当畏敬如此”（15章注），“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。”（26章注）宗教需要信仰者产生一种敬畏的心理。

《老子想尔注》认为信仰道不需要形式或外在的东西，不需要祭祀，需要的是心地至诚，“至心信道者，发自至诚，不须旁人自劝。”（27章注）信道是一种自觉的行为，而不是被强迫的举动。人心向道在《老子想尔注》看来就如同水之流下，江之归海一样，“道在天下，譬如江海，人一心志道，当如谷水之欲归海也”（32章注），这就把恬淡无为的心境解释

为有主观意向的自觉的信仰活动，人们要发自内心的信仰道，自觉地将心灵寄托在道上。

老子的道是无形无名的，是形而上的，这样的道很难作为信仰和崇拜的对象。难以想像人们怎么能够去信仰、崇拜一个虚无至静的东西，去信仰一个看不见、摸不着的东西。作为宗教必须要有至上神，必须要有一定的教理、教义，一定的教规和戒条。《老子想尔注》为了把老子的道解释为宗教的教义、教理，就须将道具体化，使道成为人们行动的准则，因而注释中反复重申道诫。《老子想尔注》的诫与道在很多地方是通用的，例如“尊道奉诫之人”（15章注），“王者虽尊，犹常畏道，奉诫行之”（37章注），“今王侯承先人之后有荣名，不强求也。道听之，但欲令务尊道行诫，勿骄溢也”（32章注），“人行道，不违诫，渊深似道。”（4章注）诫是道的具体化，是道教信条。《老子想尔注》在解释二十二章“圣人抱一为天下式”时说：“一，道也。设诫，圣人行之为抱一也。常教天下为法式也。”（22章注）《老子想尔注》是张鲁五斗米道的经典，五斗米道是注重实践的道教，因此《老子想尔注》并不重视道生万物的创世说，而十分注意为教徒们制定一整套的行为准则，即“常教天下为法式也”。为什么要有道诫呢？《老子想尔注》给以明确的解释，“道至尊，微而隐，无状貌形像也；但可从其诫，不可见知也。”（14章注）老子的道至尊却微而隐、无形名。这样的道若不具体化是不可能成为道教信徒信仰和崇拜的对象。而作为宗教的教理、教义必须是很具体的，才能够成为人们行动的准则，这就要设诫。道与诫相联是道家思想向道教转变的重要标志之一，同时使新产生的道教

背离了老庄道家思想，因为一旦将道设诚，道就不是无形无名、形而上的东西。

为了说明道与诚的关系，《老子想尔注》还以渊水为喻，“诚为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诚守道，道去则死。”（36章注）渊由水组成，二者密不可分。

老子有鉴于统治者的强作妄为、奢侈纵欲，设计了清静无为的政治理想，围绕着这一政治理想，老子又提出了一整套少私寡欲、好静无事的道德准则，“富贵而骄，自遗其咎”（9章），“宠辱若惊”（13章），“不贵难得之货”“不见可欲”（3章），“功成而弗居”（2章）。批评“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文綵，带利剑，厌饮食，财货有余”（53章）的现象，称之为大强盗。这些道德准则是世俗道德，是引导人们沉浸于一种清静恬淡的心理中，这是道家所特有的一种道德准则。《老子想尔注》把这些道德准则加以发挥，使之宗教化。把入世间世俗的善恶关系用道诚加以区别，把去恶就善的世俗道德变成了宗教的戒条，《老子想尔注》中这方面的论述是很多的，

“志意不可盈溢，违道诚。”（4章注）

“功名就，身即灭，故道诚之。”（9章注）

“去彼恶行，取此道诚也。”（12章注）

“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”（13章注）

“仙士也，但乐信道守诚，不乐恶事。”（20章注）

“诚知止足。”（36章注）

《老子想尔注》把老子所推崇的道德准则纳入到宗教的范畴，

成为宗教的训戒，为宗教教理、教义服务。老子注重于向内心作功夫，引导人们去过一种恬淡无欲的生活，老子的道德是自然的、先天的。老子所理想的人格是希望人们恢复到无知无识的赤子阶段。他把自然界不需人干扰而任其自然发展的规律推广到社会与道德领域，因此老子主张“天下多忌讳，而民弥贫……法令滋章，盗贼无有。”（57章）老子强调自然、自发，而宗教的教规则是强制的，《老子想尔注》的道诫就具有强制的作用，这与五斗米的道诫是统一的，《典略》指出张鲁：

“教使作义舍，以米肉置其中，以止行人；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。”（《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》）

“皆教以诚信不欺诈，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，县于义舍，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。”（《三国志·魏书·张鲁传》）

从这两段记载中可以看五斗米道很重视教规、戒条；与《老子想尔注》的“诫知止足”等等相吻合。五斗米道的教规有这样的条款，有小过罚其修路，百姓“不敢不奉”，都说明这种特点，而且五斗米道将教规视为“法”，一再犯法就“行刑”，这种教规已经不是老子的修身养性。《老子想尔注》三十几章的大多数章节的注释中都有道诫之词，标志着由道家已转变为道教。

两汉道家非常重视直觉的心理体验，他们推崇恬淡无欲的精神境界，而且希望终生都能生活在这种心理状态中。《老子

想尔注》把这种直觉的心理体验转变为宗教的精神状态。宗教体验也是一种直觉的心理体验，在这种体验中也有心物一体的特征，这里说的物不再是客观世界，而是上帝、至上神、真主等等。当宗教徒排除了一切外界干扰，就有可能虚幻地体验与上帝同在。一旦感受到上帝赐福会产生种种光明等幻象，以及身心怡悦的主观感受，一旦感受到上帝的惩罚，就会产生黑暗幻象，以及心惊胆战的主观感受。这种体验与对宇宙的直觉体验有同有异，宇宙体验因体验的对象是无知无欲的宇宙，因而总是身心怡悦的。而宗教体验的对象是至上神，至上神被人格化了，因而有或喜或怒的情感，有天堂、地狱的奖惩，宗教体验也就有喜悦有悲哀了。不论宗教体验还是宇宙体验入静这一个阶段是一样的，都要求保持一种无思无虑、无心无意的心境。《老子想尔注》也反复描述这种精神状态，“众俗人怀恶，常有余意计念思虑；仙士意中都遗忘之，无所有也”；“仙士味道，不知俗事，纯纯若痴也”；“仙士闭心，不思虑邪恶利得，若昏昏冥也。”（20章注）这种体验要断绝一切尘缘俗事，心中空空荡荡、如醉如痴，任凭体验的对象充满心灵。《老子想尔注》也描述了在这种体验中所感受到的宇宙万物的运动变化，“以能痴浊，朴且欲就矣。然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗。清静大要，道微所乐，天地湛然，则云起露吐，万物滋润，迅雷风越。”（15章注）这时人的心灵是隐藏在万物之中，因此可以从总体上把握宇宙全体。宗教体验不止于此，宗教体验的最终目的是与所崇拜与信仰的对象合二而一。《老子想尔注》则以体道为要，“勉信道真，弃邪知守本朴。无他思虑，心中旷旷但信道，如谷冰之志，东怀（流）欲归海也”

（15章注），“仙士意志道如晦，思卧安床，不复杂俗事也。精思止于道，不止于俗事也。”（20章注）这个道已经不是老子本来意义的道，而是道教的教理、教义、教规之统称。仙士教徒应排除一切邪知杂念，去体验冥冥之中主宰一切的道。这种体验在其产生之际是自发的，是无所为而为的。而能够产生这种体验是一个长期的培养过程，要有一个坚定的宗教信仰，始终不渝的宗教追求以及浓厚的宗教氛围。道教主张长生不死，因而追求长生之人就要保持这种精神状态，“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道，学知清静。”（15章注）求长生之人应该是善于运用直觉体验的人。

用心理学的方法研究道教的起源是非常必要的，宗教信徒除了理智上接受宗教信仰之外，还要在心理上、情感上去感受至上神的启发和诱导，这就要用心理学的方法去揭示宗教体验与其它心理体验的联系和区别，这样才能够搞清楚宗教产生的心理学基础。道教为什么总把自己与老子、道家相联系呢？其中一个重要原因就是先秦诸子与两汉思想家中只有老子、庄子与两汉道家比较重视直觉的心理体验，而这种体验是很容易演变为宗教体验的。至于晋南北朝时代佛教在传播过程中，佛教大师总是在注解老子的过程中去阐发佛教的教理、教义，也就不难理解了。

## 长 生

道教是追求长生不死的宗教，道教认为经过一定的形体和精神的修炼，就可达到长生的目的。道教以生道相守为基本教义之一，《老子想尔注》把《老子》二十五章的“故道大、天

大、地大、王亦大，域中有四大，而王居其一焉。”的“王”改为“生”，注中说：“生，道之别称（体）也。”这里的生即长生之意，道、天、地都可长生不死，永恒存在，守道奉诫之人也能够长生不死，因所以说生与道、天、地并列为四大。

书中的“学生”是学长生之道，在注释《老子》五章“多闻数穷，不如守中”时指出：“多知浮华，不知守道全身，寿尽辄穷……不如学生，守中和之道。”守道全身就可获得长生。

《老子想尔注》还把道与长生的关系比喻为鱼水相依的关系，“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”（36章注），人如果能“法道意，便能长久也。”

（16章注）《老子》中确实宣扬了长生久视之道，但老子强调的是一种精神境界，是直觉那一刹那间产生的瞬间即为千古的心理感受。人们在那一瞬间突然感受到心灵的升华，感受到与日月同光、与宇宙同在的幸福。老子描述的应该是这种心理体验。老子往往混淆了心理现象与物理现象的界限，况且这种体验本身就有心物一体的特征，因此老子书中就存在着一定的神秘性。不过老子并不宣扬长生不死、肉体成仙的观点，老子认为“天地尚不能久，而况于人乎？”（23章）《老子想尔注》则把心理体验中的永恒性、绝对性的感受解释为人们肉体的长生不死。

道教重视呼吸修炼、形体修炼以获长生的问题，《老子想尔注》也有所涉及，不过它的叙述比较简单，主要有两条，一为宝精，二为食气。《老子想尔注》认为人的精气与生俱来，后天如果能够“宝精勿费”（36章注）就可延年益寿，“身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲全此功，无

离一”（10章注），“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。”（9章注）人一生下来精气就充满在人的五脏之中，这一精气是支持人的体力与脑力的。后天的一切心理活动与意识活动都根基于此，“道教人结精成神”（9章注），“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”

（6章注）结精是神不死的关键，如何才能够结精，首先需要守清静，使精神处于恬淡无欲的状态，使心灵处于与道同体的宗教体验中。其次于男女之事要持慎重态度，“精结成神，阳气有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也。”（9章注）

“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不（“不”字疑衍）勤也。”（6章注）人生下来阳气有余，应闭心绝念保养精气，不能纵欲使精气泄露。

身体修炼的第二个方面是食气，“仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者，身也，于内为胃，主五脏气，俗人食谷，谷绝便死；仙士有谷食之，无则食气。”（20章注）这是辟谷食气的修炼方法。

道教所信奉和实行的长生之方中有精神修炼、呼吸修炼、形体修炼、食物修炼、内丹、房中术等，与这些方法相比较，《老子想尔注》更重视道德修养。认为善行是长生的关键，“宝精勿费”，“食气”都在其次，这是《老子想尔注》的一个突出特点，恐怕也反映了五斗米道修炼的重点。书中认为那种以为结精即可长生是一种片面的养生观点，结精仅从人的生理方面来阐述长生的基础。精气与生俱来，人皆有之，这里命定论的因素较少，比较注意后天的修炼，强调发挥人的主观能动作用。要做到宝精勿泄，就要在道德修养上下功夫，要“百行



当修，万善当著，调和五行，喜怒悉去”（21章注）。恶人虽然与善人先天之精气相同，但恶人保不住精。书中把人的先天之精与后天的行为比喻为水与水源的关系，无善行要么先天之精会泄漏，要么先天之精无接续者，要么如大水灌野，先天之精终会屈竭。善行是宝精的关键。

《老子想尔注》还运用了汉代天人感应的思想来论述善恶与长生的关系，

“人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之。庸庸之人皆是葛荀之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶不敢见部史也，精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。”（5章注）

善人精神与天相通，当碰到天灾人祸，天可以救他，因而能获长生。恶人精神不能通天，生死之际，天不知晓，因而不能够长生不死。

《老子想尔注》还设想了一个太阴之宫，太阴之宫是善行之人的归宿，是死而复生的栖息地，

“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。”（16章注）

“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。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。”

（33章注）

太阴是练形之宫、道积而成，因而行善之人死了就能够归往太阴，经太阴之练形可以死而复生。恶人只有归往地宫，没有生还的希望。

道教乐生恶死，因而道就被设想为能够以生死去赏罚的至上神，“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，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诫，故与生合也。”（20章注）至上之道主宰人的生死，信道奉诫就可获长生，不信道，无善行就不能肉体成仙。

《老子想尔注》利用人们乐生恶死的心理，设计了一个特殊的生死观，并以虚幻的长生去诱导人们信道守诫，这也反映了五斗米道注重教徒的道德修养的特色。

## 辩 道

东汉末年社会混乱，汉代大一统的君主专治政体已处于风雨飘摇、朝不保夕的境地，因此思想上大一统局面也趋于瓦解。社会上学派林立，私人讲学风气甚盛，又有佛教的传入，道教方术巫术的不同派别，更使得意识形态领域沸沸扬扬。

《老子想尔注》为了传播其教理、教义，一再强调真道、真文与邪道、邪文的区别，以便保持教理教义的纯洁性。

佛教传入中国的初期还未被看作独立的宗教，仅被当作神仙方术的一种，汉代人把佛看作变化不死之神，因而视斋戒祭祀为佛教的主体。汉代人佛老通称，崇老者按照佛教的斋戒祭祀，把崇尚无形无名的老子附以形象，也设坛祭祀。东汉楚王英热衷于此道，书中记载：楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，齋三月，与神为誓。”（《后汉书·光武十王列传》）史书中也有汉桓帝祭祀佛老的记载，延熹八年（公元

165年）春正月派遣中常侍左馆到苦县祭祀老子，八月梦见老子后又尊而祀之，十一月派常待管霸到苦县祭祀老子。桓帝还派人在苦县的赖乡建老子庙，并且命人绘制孔子赴周国向老子请教的画像。桓帝不仅祭祀老子，而且祭祀佛祖。《老子想尔注》反对斋戒祭祀这种宗教礼仪，书中指出：“行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与邪通同”，“有道者不处祭餽祷祠之间也。”

（24章注）《老子想尔注》重视道徒尊道奉诫的道德修养，反对斋戒祭祀，指责的目标很可能是祭祀佛老的礼仪形式。书中还批评了供奉神像的作法，“道至尊，微而隐，无状貌形像也，但可以从其诫，不可见知也。今世间伪伎指形名道，令有服色名字、状貌、长短（短），非也，悉邪伪耳。”（14章注）

“道真自有常度，人不能明之，必复合（企）慕（慕），世间常伪伎，因出教授，指形名道，令有处所，欺（服）色长短（短）有分数，而思想之，苦极无福报，此虚诈耳。”（16章注）

《后汉纪》还说：“佛身長一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入，故能化通万物而大济群生。”佛在当时被视为黄老方术之一种，当时道教方术不止一种，《老子想尔注》所说“世间常有伪伎，因出教授”也指责了其它的道教方术。《老子想尔注》反对斋戒祭祀。供奉神像影响深远，南北朝时期道堂中还有供奉神像的，但不普遍，直到宋真宗之后才比较普遍地供奉神像。

反对内丹炼养身体的方法，《老子想尔注》指出：“今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天穀，人身有穀，专絜为柔，辄指形为铅锡；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。”（11章注）这里说的“因缘真文而设诈巧”，指的是托黄帝、老子之言的神仙家学说。《汉书·艺文志》列了神仙十家，其中包括《宓戏杂子道》、《上圣杂子道》、《道要杂子》、《黄帝杂子步引》、《黄帝歧伯按摩》等。这些书宣扬“保性命之真，而游求于其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”

（《汉书·艺文志》）这些书都是假借黄帝、老子、宓戏氏之名立言的，其中不乏炼养形体、五脏之气的各种方法。《老子想尔注》认为这些方法均不可用，为“伪伎”。《老子想尔注》的修炼方法主要是一种精神修炼，即培养一种尊道信道的宗教信仰和宗教的精神状态，排斥炼五脏之气及培胎炼形的内丹。

“今布道诫教人，守诫不违，即为守一也；不行其诫，即为失一也。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。”（10章注）这里指责的伪伎是一种调息、吐故纳新的内视气功法。以意念引导五脏之气需要瞑目思想。

《老子想尔注》不赞成以此解释“守一”，它认为“守一”就是守道诫。

汉代道教讲房中术的有十几家，以阴之精补阳是方法之一，《老子想尔注》不赞成这种方法，“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，为揣悦不可长宝。”

（9章注）史书及道教典籍对容成之术有简单记载：“善补导之事，取精于玄牝”（《列仙传》），《后汉书·方术列传》记载：甘始、东郭延年、封君达三位方士“能行容成御妇人术”，有人在注释这段话时说：御妇人之术，谓握固不泻，还

精补脑。古代医学认为人体内的精神上聚于脑，脑为百神之主，精足则脑充，因此要以精气补脑。御妇人这种方法是一种损人利己的方法，很为《老子想尔注》所不齿。书中在注释“常德不忒，复归于无极”（28章）时发挥了这一思想。“忒”古代与“贷”字相通，《老子想尔注》明确地使用“贷”字，并且把“贷”解释为借贷，注中说：

“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，绝心闭念者，大无极也。”（28章注）

《老子想尔注》所推崇的养身术是绝心闭念、宝精勿费、慎男女之事，是持守自身之精气。反对借妇人之精以补身。《玄女经》、龚子、容成之法都含有不道德的因素。后世的道教都视《老子想尔注》为房中术之书，现在看来，该书的性生理观点还是比较科学与卫生的，且符合道德。

《老子想尔注》还把汉代道家所推崇的儒家学说视为伪伎邪文，书中指出：“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。”（18章注）这里说的“道教”与现在说的道教不是一回事，教有教育、教化之意。《老子想尔注》认为儒家之五经，有一半为邪文，五经之外的传记、私人著述都是邪文，为了贬斥儒家学说，《老子想尔注》在注释二十一章“孔德之容，唯道是从”时指出：“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。”（21章注）《老子河上公注》将孔解释为“大”，认为“有

大德之人，无所不容”。而《老子想尔注》将“孔”解释为“孔丘”，以附会孔子拜老子为师的传说，其目的是很明确的。《老子想尔注》还批评了皓首穷经、倾侧师门的儒家学说，

“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，修善自勤。反言仙自有骨录，非行所臻，亡无生道，道书欺人。此乃罪盈三千，为大恶人，至令后学者不复信道，元元不梳，子不念供养，民不念田，但逐邪学，倾侧师门，尽气诵病，至于穷年，会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能致太平；民用此不息，倍城邑虚空，是故绝诈圣邪知，不绝‘真圣道知’也。”（19章注）

这里说的“经艺”指五经六艺，“圣”指以五经教授学生的儒生。所批评的仙有骨录、非行所致、无长生之道、道书欺人均属东汉儒家思想。学者“逐邪学”也是东汉学术界的情景，

《后汉书·儒林列传》记载：汉桓帝时游学者增至三万多人。数量更多的是郡国学以及私人精舍的学生，张兴习梁丘易，教授学生，弟子从远至者著录达万余人，宋登教授数千人，颖容门徒数千人……学生们离土别乡，千里寻师，数年不归成为一代风气。这与《老子想尔注》所指斥的正相对应。

东汉末年道教颇重排除异端，《后汉书·循吏列传》记载，汉桓帝崇尚佛老道，悉毁诸房祀。《后汉书·栾巴传》记载：巴赴任豫章太守，郡土多山川鬼怪，百姓常破财祈祷，巴喜好道术能役鬼神，因而毁坏房祀。《老子想尔注》把自己的教派、教义称为真道、道真、真文，把异端称为伪伎、邪文、伪使、邪知等等，以示真伪之别。

东汉人从实践中认识到恬淡无欲的心境有助于却病除灾、益寿延年，设想能否通过心性的修养达到长生不死的目的。由于长生不死的极大诱惑力，东汉这种养心养神的学说很容易产生追求长生不死的宗教。

杜房用老子恬淡养性至寿数百岁，汉桓帝祭祀老子也是“意在凌云，仰其永生。”（《全后汉文》卷六十二）《老子河上公注》注重养心养神，书中并没有渲染长生不死的章节。

《老子想尔注》以信仰的力量代替了哲理的力量，以尊道守诚为长生不死的关键，老子被推崇为太上老君，道成为信仰和崇拜的至上神，成为宗教教主。《老子想尔注》标志着道家向道教的转化。

道教宣扬的长生不死也要培养恬淡无欲的心境，这种直觉的心理体验在道家向道教的转化中起到了重要作用，宗教要求崇拜、信仰至上神，要求在心灵上接受至上神的启发和诱导，因而宗教的精神状态和心理体验是必不可少的。这种体验是根源于人具有直觉体验这一能力的，只不过经历了宗教的改造过程。在一般人的直觉体验中，心物为一体，而道教的宗教体验是心与神或心与道的一体。

从恬淡无欲的直觉体验来解说道家向道教的转化，可以使人们对这一转化的生理、心理因素了解得更清楚、更透彻一些。

## 后 记

笔者在研究魏晋玄学的过程中，对于道家用什么方法把握本末、体用这些范畴，总是百思不得其解。阅读了朱光潜先生关于直觉的论述，有茅塞顿开的感觉。从而决心沿着玄学的思路往前探索，思索着写一本汉代道家的专著。由于才疏学浅，总是战战兢兢，几次动摇，幸有辛冠洁先生的鼓励，才坚定了写作信心。在成稿和出版过程中齐鲁书社的编辑同志给予了热情的帮助，在此一并致谢。