

玄境

中国
文化

张立文 张绪通 刘大椿 / 主编

玄境

道学与中国文化



责任编辑:方国根

装帧设计:吴 勇

版式设计:赵迎珂

责任校对:张 红

图书在版编目(CIP)数据

玄境——道学与中国文化/张立文 张绪通 刘大椿主编.

-北京:人民出版社,1996.10

ISBN 7-01-002436-7

I. 玄…

Ⅱ. 张…

Ⅲ. ①道教-影响-传统文化-中国②道教-文化-中国-研究

Ⅳ. B958

玄境——道学与中国文化

XUANJING——DAOXUE YU ZHONGGUO WENHUA

张立文 张绪通 刘大椿 主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1996年10月第1版 1996年10月北京第1次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张11.375

字数:275千字 印数:1—5,000册

ISBN 7-01-002436-7/B·211 定价:24.50元

前 言

中国道学博大精深，源远流长。既建构了玄之又玄的形上学道体的逻辑结构，为中国思辨哲学之源头；又渗透到各个百姓日用的学科，促进着哲学、宗教、文学艺术等人文文化和社会学、伦理学、法学、管理学等社会文化，以及医学、养生、气功等科学技术文化的发生、发展，而成为养育道学的活水。这样，道学就成为构成中华民族文化的重要源头活水之一。

长期以来，儒学成为显学、官学，而道学处于隐学、民学的地位，形成反差，但道学的文化价值和意义，在中国历史上具有突出的地位，与儒学构成中华民族文化的两轮、两翼，相辅相成，互补互济，相得益彰。

道学之体虽玄而用功，并非体玄而用虚，在价值理性与工具理性两个层面上圆融会通。因此不仅在中国古代有其操作的功用、效用，而且在现代亦有其现实的功效，具有很广泛的社会影响力。因此，本书撰写，既注意其历史的层面的疏理，亦注意其现代层面的开发，以求对现代人和现代社会有所裨益。

道学说到底是对于人的生命的关怀。她是对生命的存在、如何存在，生命的价值意义、何以有价值意义，天地万物存在与人的生命有何关系、如何协调和合，天地万物与人生存的所当然和所以然

之故等等问题的追根究底的反省,而求完善人物的生命存在。本书试图揭示道学对上述这些问题反省的精髓所在、思维理路、人文精神、现代价值等。

本书的撰写得益于张绪通博士对道学研究的帮助,他曾资助一部分资金,相应地成立了“中国文化与经济发展研究所”,进行了一些学术活动。他倡议撰写《道学与中国文化》一书,又蒙“大道出版社”的资助。由于参加本书撰写的各位学有专长的教授、先生的积极支持,才使本书得以付梓。现将参加本书各章撰写的情况列后:

第一章:张立文;第二章:宋志明;第三章:吴爱琚、徐兆仁;第四章:焦国成;第五章:郑杭生、陈劲松;第六章:陆玉林、彭永捷;第七章:彭永捷;第八章:张法;第九章:刘大椿;第十章:张绪通;第十一章:曾传辉;第十二章:唐有伯;第十三章:唐有伯;第十四章:张鸣、徐兆仁。

本书的出版,正值出版低谷和各种费用涨价之时,因此特向人民出版社的各领导和为本书各方联系、严格审稿、耗费精力的责任编辑方国根先生致以衷心的感谢。

1995年9月29日于北京

目 录

前言	(1)
----------	-----

第一章 绪论	(1)
--------------	-----

一、道学涵义的诠释	(1)
-----------------	-----

二、黄老之学的溯源	(11)
-----------------	------

三、价值理想的追寻	(19)
-----------------	------

四、道学人文的精神	(26)
-----------------	------

第二章 道学与哲学	(32)
-----------------	------

一、中国思辨哲学的源头	(32)
-------------------	------

二、道学与玄学	(37)
---------------	------

三、道学与佛学	(43)
---------------	------

四、道学与理学	(45)
---------------	------

五、道学与海德格尔	(49)
-----------------	------

第三章 道学与道教	(54)
-----------------	------

一、道教的创立和发展	(54)
------------------	------

二、道教的基本教义	(60)
-----------------	------

三、道教的基本仪典	(62)
-----------------	------

四、道教在世界的传播	(64)
第四章 道学与伦理学	(68)
一、道学的宇宙主义伦理观	(68)
二、道学伦理的为我主义宗旨	(74)
三、道学的道德修养论	(82)
四、道学伦理思想的影响	(87)
第五章 道学与社会学	(91)
一、道学的社会学解释	(92)
二、道学与社会秩序的重建	(95)
三、道学介入生活的社会学分析	(98)
四、道学与君权政治秩序	(109)
第六章 道学与法学	(123)
一、道学的法律思想	(123)
二、道学法学对儒家和法家的影响 ...	(132)
三、道学法学在历代立法中的体现 ...	(137)
四、道学法学的现代价值	(140)
第七章 道学与管理	(146)
一、道学的管理哲学	(146)
二、道学的管理政策	(153)
三、道学管理的特色	(160)

第八章 道学与文学艺术	(165)
一、道学对文艺的多层衍射	(165)
二、道学与文艺的基本法则	(168)
三、道学与士人的审美趣味	(176)
四、道学与中国文艺类型	(187)
第九章 道学与科学技术	(195)
一、道家与道教：中国古代科技的独特 传承	(195)
二、道学与古代科学思想	(206)
三、道学与现代科技发展	(220)
第十章 道学与医学	(232)
一、道学与人类生命	(232)
二、道学与现代医学	(234)
三、道学与现代医学的反省	(236)
第十一章 道学与养生	(256)
一、道学与养生概念的提出	(256)
二、道学内功与养生	(258)
三、道学膳食法与养生	(270)
四、道学房中术与养生	(275)
第十二章 道学与气功	(283)

一、道家气功的形成和发展	(284)
二、道家气功的功法	(291)
三、道学与道家气功理论	(297)
四、道家气功与儒家、佛家气功	(304)
第十三章 道学与术数	(311)
一、术数文化概观	(311)
二、术数文化的特点	(317)
三、道家精神与术数	(320)
四、道家与术数理论的发展	(327)
第十四章 道学与谶略	(336)
一、道学为谶略之母	(337)
二、道学对法家、岳家谶略的辐射	(344)
三、道学对谶略走向的规定	(351)

第一章

绪论

在中国文化思想发展进程中，儒、道两家文化犹如车之两轮，鸟之两翼，人之两脚。强调儒家思想为中国文化的主导，抑还强调道家思想为中国文化的主导，都失之“偏狭”。犹如两轮、两翼、两脚，若缺其一，鸟便不飞，车就不转，人便不能正常地行走。儒、道两翼皆备，互补互济，才能构成中国文化的整体系统结构，可谓一体之两面，或两面而一体，即一而二、二而一的结构。

一、道学涵义的诠释

儒家学派由孔子开创。从春秋到战国，由于孟子和荀子等的绍承，儒家学说得以发展，后把儒家学说简称为儒学。道家学派由老子开创，后有杨朱、宋钐、尹文、慎到、田骈等，发展老子思想，他们俱游于齐稷下学宫，称稷下黄老之学；

然后，庄子集道家思想之成。与儒学相对应，我们把道家学说简称为“道学”。

所谓道学，是指以黄老之学的发生、发展、演变为对象，以探索自然、社会、人生所当然和所以然为宗旨，以道贯天、地、人为核心，以自然秩序、社会秩序和心灵平衡的自然和合一体为目标，并以成道为终极关怀的学说。

现对这个界说，作一些解释：

第一，儒家虽由孔子开创，但把自己说成源远流长。“祖述尧舜，宪章文武”。把尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子，说成为儒学道统。道家亦把自己的道统的源头推到黄帝那里，而称黄老之学。

黄帝是史籍有证的人物，古代文献典籍皆有记载：“昔少典娶于有蟠氏、生黄帝、炎帝”^①（《国语·晋语》）。“黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕”（《史记·五帝本纪》）。少典是黄帝之父，抑还氏族名，自古以来便见仁见智。至于黄帝是一个帝王，还是氏族代表，亦甚难辨。不过黄帝征蚩尤，文献有征。“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，遂擒杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝”（《史记·五帝本纪》）。黄帝何以称，有说：“土气胜，故其色尚黄，其事则土”（《吕氏春秋·应同》）。因为“有土德之瑞，土色黄，故称黄帝”（《史记·五帝本纪·索隐》）。这显然是以后来的邹衍五德终始论来解释黄帝的称谓。

黄帝“顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难，时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰，水波土石金玉，劳动心力耳目，节用水火材物”（《史记·五帝本纪》）。黄帝为中华民族的生存、

① 黄帝与炎帝的关系，古来说法甚多，笔者同意王献唐先生意见，参见张立文作：《中国哲学形上和合的建构——和合形上学》，载《中国文化月刊》第180、181、182、183四期，1994年10月——1995年1月。

发展所作的贡献大矣。黄帝所处的时代，约为母系社会向父系社会的过渡，相当于原始共有制解体，私有制形成之际，并迈入文明社会之时。这样，道学的道统比儒学的“祖述尧舜”的道统一样幽远。

第二，道学的宗旨，是对于自然、社会、人生所当然和所以然的追究。中国春秋时期，道学在自然性与人为性、巫术性与哲学性的激烈冲突中，老子道学表示了人类哲学的自觉，即对于经验的自然、社会、人生现象背后的所以然的探索。“道，可道也，非恒道也。名，可名也，非恒名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。故恒无欲也，以观其眇；恒有欲也，以观其所嚮。两者同出，异名同谓。玄之又玄，众妙之门”（《老子》帛书，河上公本第一章）。道的初始的含义是指道路，作为道路的器物性之道，只有在人的行走中被体验到。因为道路的器物性本质，只有通过行走而呈现，即道路是人走出来的。器物性的道路千千万万，它并非道路的真正本质。但道路把人的行为活动按一定的方法、途径导向某一方向、目的及人的活动所必经、必遵的必然性的联系，这才是千千万万道路的共同本质与道路之所以是道路的根据。千千万万的道路是可变的，其共同本质是恒常不变的，这便是非可道之道的恒道。

名是名称。名称总是一定实存的名称，实存要通过名称的形式来表现。但名所指称的实存由于随自然、社会、人生的变化而变化，造成旧名称与新实存之间的冲突。因此孔子极力主张纠正与礼不符合的名称。老子看到名与实的冲突和变化，而去追求能用语言称谓的名称背后的那个恒常的名称，这个恒名是名称的共同本质的根据。

老子把可道之道与恒道，可名之名与恒名区分开来，显然是对于道与名的追根究底的所以然的思考，是企图寻求对世界事物的终极性解释和终极性的根据。作为恒道和恒名，是不可用语言称谓、命名或名状的。因而说，“道恒无名”（《老子》帛书，第三十二

章)。无名之道之名，是天地万物的原始、本始，它是一种混沌，故无名。又可理解为存在。在老子有名、无名对言的语境中以及其表述用法中，有名是指有名称，语言可以称谓的，即“可名”。有名把它所指称的对象和范围确定下来。名称的差异标示事物彼此的差异，显示对象的性质和特征，便是有规定。所以有名是万物之母，而不是无名的无规定的混沌。混沌未分，母则有别。

恒道与可道，恒名与可名，无名与有名，恒无欲与恒有欲，是对待的“两者”、“两端”、“两极”。此“两者”，时间上无先后，空间上无大小，而是相互对称地“同出”。因其来自同一个根源，所以名称虽异而指称对象则同。这种既异又同，真是幽深而又幽深，它是众多奥妙的门户。这个奥妙的门户深不可测，妙不可言，是“有”的源头活水所自出。

老子追究可道、可名背后有一个更根本的恒道、恒名，实际上是把天地万物划出了可道、可名的所当然的现象世界状态与恒道、恒名的所以然的本体世界，即形而下的器世界与形而上的道世界，变动不居的有名世界与恒久不变的无名世界等，老子作此划分，其宗旨是追究天地万物的本原和本体。

第三，道既为“众妙之门”，又贯通天、地、人。《易传·说卦传》：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”这便是天、地、人三方之道。老子讲：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）这里都是讲道统摄天、地、人。这个统摄包含着两方面的意蕴：一是道贯通天地万物（人），天地万物（人）的生灭变易都呈现于道中，是道的功能的表征；二是天地万物（人）离道不得，离道无存。道统摄天地人，道即既非客体，亦非主体性存在。天地万物（人）视道为客体，就与道对待而离道，天地万物（人）的存在便失去了根源或根据。道自身也不能视自身为主体。若道自身为主体，天地万物（人）为客体，道就与天地万物（人）对待，亦

不能成其为天地万物(人)之根。所以老子哲学以其整体性思维而无主客之二分。

天体现道,而为人所取法,是人与道联结的中介系统。这里天既是自然之义,又是体现道的某种品格的意义系统。就存在义而言,天在道统摄下,不离道而存在;就自性义而言,天由其自得之性“清”、“覆”等而呈现道的某些品格。彰显着道的天取法道,然法道不是将道作为外在于天自身的客体性存在,而是以道为范型。换言之,天是处于隐蔽情状的道的某种层面上的显现或具体化,所以有天道。

地是天的次一层级的存在,是自然的大地。它是以其自得之性“宁”、“载”等而体现着道的某些品格。地不是直接取法道,而是取法天,以天为范型。它含摄于天道,并通过天而受道的统摄。地虽是天的次一级,但在道面前并不比天卑下,而只不过彰显道的品格的不同方面而已。

人是地所孕育、生养,人生活于大地。大地以其广阔的胸怀、无私的奉献,使人得以生存、繁殖、发展。所以人取法地。人取法地,并不是说不取法天和道。因为人亦生存在天之下,无天之光和明、天之气和精,人亦无以生存,因此讲“天地氤氲,万物化醇”,乾坤天地为人的资始资生。所以人取法天地,以体现着道的天地为范型。人取法天地依从道为应该。人从最根底上说为道所生。“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第四十二章)。万物之中蕴含着其最灵者的人。人之初始亦植根于道中,道蕴涵着阴阳之气。

道贯天、地、人,是道学的核心逻辑结构。庄子明本显宗,弘扬大道。他以天地之间,大道运化。“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。狶韦氏得之,以挈天地”(《庄子

·大宗师》)。道隐藏在事物背后,无为无形,不可受、不可见,但却是有情有信的实存。它自本自根,生天生地;它是不为久、不为老的常道或恒道。其哲学逻辑结构亦是以道贯通天、地、人这个核心而展开。

庄子之道,内在于天地万物(人),而统摄天地万物(人)。这与老子道统摄天、地、人,而外在于天、地、人有异。庄子之道“无所不在”,“与物无际”,消除了道的外在性,亦涤除了道的神学意味。这样,天地万物(人)只要其存在,无论接受道的统摄与否,都无疑是在道的统摄之下,而不可逃。

天地万物(人)以道为其存在的根据,而负载着、呈现着道。天是道的显现,天是道所化生的自然之天,显示着道的意义系统。自然之天与意义系统是天的一体两面。地是自然大地,也显示着道的意义系统。广袤的大地是人的居留之所,在此居留之中,才获得“大块劳我以生,息我以死”(《庄子·大宗师》)的感受和体验。

道化生天地,而又内在于天地。天地万物没有尊卑贵贱之差分,只有存在之形式和功能之分别。道统摄天地万物,天地万物亦具有内在的贯通性。“天地一指也,万物一马也”(《庄子·齐物论》)，“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一”(同上)。天地万物内在的贯通性，就是“道通为一”。

庄子所谓人，亦由道所化生。人与道的分离，在于人犯于人之形而自以为人，而离本然状态造成，人只要“安其性命之情，就能与道不离而与天为一。”堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”(《庄子·大宗师》)。人与道之间毋须通过任何中介，人通过自残和离形去知，就可以与道通为一。^①

① 以上参见陆玉林：《老庄哲学的结构与意蕴》博士论文打印稿，1994年。

老子和庄子哲学逻辑结构的核心范畴基本相同，都依道而展开其天、地、人的理路。道贯通天、地、人，是对于商周以来天人关系的深化和泛化。商周神学天命论经过《诗》以及孔、老的冲击，到庄子把天道内化于天地万物之中，孟子把仁义内化为“人皆有之”的四端之心。这种将外在的道、道德理性归结为内在的本然性、自发性，就使神学天命论失去了其存在的根基，而凸显了老庄之学的自然无为。

第四，道学以自然而然的和合为其目标。春秋战国时期，自然秩序、社会秩序、心灵平衡均被打破。一言以蔽之，就是“礼坏乐崩”。就当时的核心文化——礼乐文化而言，它意味着三方面的内涵：一是生产方面的变革，“私家”占有生产资料的形式逐渐变革着“公家”占有生产资料的形式，如“私田”的增多和扩大，蚕食着“公田”，以及四桓三分公室，“公室”的财富逐渐被瓜分。二是新兴阶层和旧贵族集团之间的冲突激化。新兴者有意无意地破坏着为维护当时宗法等级名分所制订的礼乐典章制度。如孔子批判季氏“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”（《论语·八佾》）。三是观念的转变，包括价值观念、道德观念、意识形态等方面的变革。如价值观念上的重功利主义，各国都图谋尽快富国强兵，以便与各国竞争盟主，而忽视仁义；伦理道德上君不君，臣不臣，父不父，子不子，以至子弑父，臣弑君。君臣、父子等最基本的伦理道德规范，严重沦丧，导致社会失序；意识形态上天的信仰的失落，天的权威性的迷失，怨天、疑天，以至咒天、骂天思想的冲击，原来被外在天的权威压抑着的个体意识的产生，与对民的意志、向背的重视，迫切需要重建理想价值的精神家园。

社会危机的加深，原有稳定的社会秩序被打破，加之家与家、国与国之间争权夺利的战争频繁，人民血流成河，亦破坏自然生存环境，原来日出而作，日落而息的农业自然经济被破坏，人与自然

关系失调,致使灾异时有发生。人人被战争的恐惧、生活的困苦、精神的失落、心灵的苦恼所折磨。

这种“礼坏乐崩”,既意味着社会的整体结构,如经济的、政治的、道德的、心理的、行为的、思维的结构,都处于大转变、大变革、大动荡之中;亦意味着人与自然关系的失调,人与社会关系的失序,人的自我心灵的失衡。针对这种情况,先秦各家各派对当时的礼乐典章制度、伦理道德观念、形上学本体等问题,进行检讨或反思,以便重构形上学本体,确立伦理道德规范,设计社会变革方案,以救治人与自然、社会、以及自我心灵的失调、失序、失衡的问题。这个当下现实的生存问题,把各家各派的思想家都吸引到这个热点问题上来。尽管各家各派思想的立场、观点、方法殊途,但治世安民却是其同归。“天下一致而百虑,同归而殊途。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”(《史记·太史公自序》)。“为治”这是先秦各家诸子所共同关心、理想的目标。

老子道的哲学思想旨趣,尽管历来聚讼纷纷,但就当时社会文化背景而言,无疑是理世乱而求“治”。“治大国若烹小鲜。以道莅天下,其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人。非其神不伤人,圣人亦不伤人,夫两不相伤,故德交归焉”(《老子》第六十章)。以道的原理治理天下,天下万物都会谐和,包括人与鬼互不相伤害,而取得和谐有序。就此而观,道是治的大本。

道作为治理天下的大本,其具体解决人与自然、社会、心灵冲突的原理,老子提出了四大原则,或曰四大中心价值:“无为”,“好静”,“无事”,“无欲”。他说:“故圣人云:我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”(《老子》第五十七章)。协调治天下者与统治者之间冲突,使他们之间的“无为”——“自化”、“好静”——“自正”、“无事”——“自富”、“无欲”——“自朴”的关系获得和谐,以便重建人与社会的秩序。

老子认为,道的理乱求治的这四大原理(四大中心价值),才是治国的“正”的方法,“以正治国,以奇用兵,以无事取天下”(同上)。只有以正治国,才能掌握天下,取信于民。同时治天下者为政要宽容,“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺”(《老子》第五十六章)。宽容人民就会纯厚忠诚;反之,为政严苛,人民就会怨恨不满。这是老子心目中所设计的德政。

老子这四大原理,具有强烈的现实性。他认为当时人与自然的失调,人与社会的失序,人的心灵的失衡,就是由于“有为”、“好动”、“有事”、“有欲”造成的。他说:“企者不立,跨者不行,自见者不明,自是者不彰,自伐者无功,自矜者不长,其在道也。”(《老子》第二十四章)这里“企者”、“跨者”、“自见者”、“自是者”、“自伐者”和“自矜者”,都是“有为”、“好动”、“有事”、“有欲”者,这是以道的原理为尺度去衡量的。按照道的原理去衡量,“企者”、“跨者”……“自矜者”等等,都不能获得致治有序的正面价值,而只有致乱的负面价值。

庄子承接老子之道,而“推平于天下”。他认为,“上诚好知而无道,则天下大乱矣”(《庄子·胠篋》)。所谓好知而无道,从三代以来,便“舍夫种种之民而悦夫役役之佞,释夫恬淡无为而悦夫啍啍之意,啍啍已乱天下矣”(同上)。道的恬淡无为的原则被废弃,而造成天下大乱。假如“遊心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣”(《庄子·应帝王》)。清静无为,顺着事物自然的本性而不用私意,天下就可以治理好了。

道学理乱求治的目标,是达到人与自然、社会和人心灵自然和谐,由人心灵冲突融合而推及社会冲突融合再到自然的冲突融合,从而进至三者自然和合一体的境界。

第五,以成道为终极关怀。人的终极关怀是为了人的自我解脱。人在现实世界不仅要忍受种种痛苦、恐惧、威胁、挫折,亦享受