

湖南省道家道教
文化研究中心
研究丛书
第一辑

道家道教与湖南

湖南省道家道教文化研究中心编

岳麓书社

前 言

本书是“道家道教与湖南”学术研讨会的论文汇编。

道家、道教文化与湖湘文化的关系极为密切。早在战国时期，道家思想就已经在相当于现今的湖南地域传播。马王堆汉墓出土的《黄老帛书》，屈原在流寓湖湘期间所写的辞赋，都充分说明了这一点。到了秦汉以后，道家思想的研究，在湖南也是代有其人，且不乏研究的精品。特别是到了北宋，周敦颐在吸收道家思想的基础上，在《太极图说》、《通书》中提出了一整套新的哲学范畴，为宋明理学奠定了理论基础，从而使道家思想更加紧密地与儒家学说相结合，对此后的中国思想史产生了极为深远的影响。湖南又是道教大省。在道教 36 小洞天中，湖南占了 7 处；72 福地，湖南占了 13 处。许多著名道士或道教学者也曾在湖南活动过或出于湖南。如东汉时期五斗米道的创始人张道陵就曾游南岳，晋代魏华存在南岳潜修 16 年，唐代司马承祯曾结庵南岳九真观北，元代武冈人李道纯曾写出大量道教著作，等等。他们均在中国道教史上具有重要地位。道家和道教文化已成为湖湘文化的一个不可分割的组成部分。

随着党的宗教政策的深入贯彻和湖湘文化研究的进一步发展，湖南省道教界有识之士和学术界的同仁，对道家、道教文化在湖南的传播和发展情况的研究产生了共同的兴趣和需要。自 1997 年以来，在湖南省人民政府宗教事务局的大力支持下，湖南省道教协会负责人与省内学术界的有关人士多次协商，研究召

开道家道教与湖南研讨会，并成立相应的学术研究机构。经过认真筹备，“道家道教与湖南”研讨会于1999年8月在长沙市召开。出席研讨会的各界人士，向会议提交了40多篇论文，围绕道家道教与湖南的主题，从多方面进行了比较深入的讨论；这本论文集就是这次会议研究成果的汇集。这次会上还建立了湖南省道家道教文化研究中心，确定了中心领导机构，并讨论了今后湖南省道家道教文化研究的初步计划，为今后湖南省的道家道教文化研究奠定了一个良好的开端。

考虑到湖南省道家道教文化研究中心今后将把有关研究成果陆续出版，所以在本书封面标明为“湖南省道家道教文化研究中心研究丛书第一辑”。参加本书编辑工作的有：黄至安、马勇奇、周至仁、陆波、王兴国、张松辉、吕锡琛、李生龙、陈晓燕、蔡觉敏。本书的出版得到了岳麓书社社长夏剑钦先生及责任编辑管巧灵等同志的大力支持，对此我们表示衷心的感谢！

目 录

前言	(1)
先秦至汉初道家思想在湖南的传播与发展	王兴国 (1)
柳宗元与道家道教	张铁夫 (19)
周敦颐与道家思想	梁绍辉 (32)
周敦颐《太极图》与道教	朱汉民 (44)
胡宏论道家	王立新 (53)
湖南道教源流及历代名道	刘国强 (69)
道教传湘源流及其在近代的变迁	刘泱泱 (88)
李道纯综合南北的心性修炼理论与实践	吕锡琛 (96)
南岳道教述略	黄至安 (105)
宋以前南岳名道士考略	李生龙 (116)
南岳是道教养生修习的福地	康佩仁 (130)
南岳庙建筑规模的演变	涂 明 (136)
陶公庙渊源释疑	柳克文 (141)
婴桃观考	罗俊扬 (145)
湖南民间信仰、民间俗神与道教	周勇慎 (150)
《黄庭经》散论	万 里 (155)
湖南道家与道教著作考述	李业远 (167)
湖南道家著述作者考	李安定 (189)
弘扬湖南道家道教文化精华刍议	徐荪铭 (196)

试论中国传统文化三教互补的伦理精神	张怀承 (206)
论道家伦理思想的基本特征	王泽应 (222)
简论儒道伦理思想的互补及其当代价值	何 敏 (241)
论道家理想人格及其现代启示	左高山 左妙芳 (247)
道家“以柔克刚”思想在大学生挫折教育中的 运用	茶世俊 (254)
《老子》的基本内容、历史地位与现实作用	郭辉东 (262)
《老子》辩证思维的现代价值	王向清 (275)
《道德经》中“稽式”的伦理学解析及其当代启示	向学力 (283)
老子政治伦理观的现代诠释及价值探微	唐少廉 (291)
老子和谐观与现代企业管理	史蓉晖 (301)
老子人生智慧对当代大学生的启示	齐冬莲 (308)
论《老子想尔注》的真伪之道	蔡林波 (316)
庄子自由观浅析	蒋 浩 (327)
论庄子对生命的探索	王丽梅 (334)
简论《吕氏春秋》的民本思想	杨 健 (339)
论陶诗中“松”、“菊”、“桃源”意象的道教 神话原型	刘雪梅 (348)
李白道教活动述评	王友胜 (356)
论汤显祖与道家道教	蒋艳萍 (371)
《水浒传》与道家道教	蔡觉敏 (386)
郑板桥的道家道教思想和他的《道情》	张松辉 (398)
简论白玉蟾的内丹心性思想	贺福安 (409)
论明清之际全真教的性命双修思想	王志忠 (415)
诸神分列的三大体系浅探	马勇奇 (426)

论道教对中国古代科学的贡献	赵载光 (433)
神话传说与道教文化	陈良玉 杨美丽 (447)
“奇门遁甲”浅析	薛开伍 (451)
“道家道教与湖湘文化丛书”构想	刘国强 (457)
“湖南省道家道教文化研究中心”成立暨“道家道 教与湖南”学术研讨会综述	蔡觉敏 (461)
湖南省道家道教文化研究中心简介	(468)

先秦至汉初道家思想在湖南的传播与发展

王 兴 国

湖南在战国时期是楚国的版图。楚国又是道家思想的发祥地，道家的创始人老子便是楚国人。作为道家思想发展的黄老思想也形成于楚地。因此道家思想在此地传播较早也就是很自然的。

一、帛书中的黄老思想

1973年在长沙市马王堆三号汉墓出土的帛书中，在《老子》乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四种，被学术界认为是黄老学派的代表作。关于此四篇著作成书的时间，有的认为是西汉初年，有的则认为是战国末年。本文作者赞成吴光将它们定于战国末年的看法^①。

（一）帛书的道论

关于帛书的“道”，是继承了《老子》关于“道”的本体论思想，在学术界意见是一致的。但是关于帛书中“道”的哲学属性，人们的认识则有分歧。有谓其为唯心主义者；有谓其为唯物主义者；也有谓其“道”具有两重性，即既有唯物的一面，又有唯心的一面者。本文作者认为，帛书中的“道”，基本上是唯物主义的，但也确有不少唯心主义的杂质。

首先，断定帛书中讲的“道”是唯心主义的人，其根据就是认为帛书的本体论是继承了《老子》的本体论，而《老子》的

“道”就是一种绝对精神。其实，对于《老子》的“道”历来就存在唯物、唯心的两种不同看法。《老子》书中，从来没有说过“道”是绝对精神。说其是绝对精神者，不过是套用了黑格尔的哲学用语。《老子》第一章说“道可道，非常道”，认为能够说得出的“道”，就不是永恒的“道”。这是对“道”范畴的一种界定，谈不上唯心、唯物。《老子》第二十一章又说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”这段话按任继愈的翻译是：“‘道’这个东西，没有固定的形体。它是那样的惚恍啊，惚恍中却有形象；它是那样的恍惚啊，恍惚之中却有实物；它是那样的深远暗昧啊，深远暗昧中却涵着极细微的精气，这极细微的精气，最具体，最真实。”^②我认为，这段翻译基本上是符合老子原意的，从中很难找到绝对精神的影子。必须指出，不论是在中国古代，还是在西方古代，人们在探讨世界本源时，最初都是从一些具体的物质入手，如金、木、水、火、土之类，而老子的高明之处，就是摆脱了这些具体的物质形态，进而探讨了物质一般，提出了“道”的概念。这是人类对世界本源认识上的一大进步。帛书关于“道”的界定与老子基本上是一致的。《道原》认为“道”是虚：“虚其（道）舍也。”“恒无之初，迥同（混同）大（太）虚。虚同为一，恒一而止。……古（故）无有刑（形），大迥无名。”道无处不在：“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。”^③《称》篇指出，道无时不在：“道无始而有应。其未来也，无之；其已来，如之。”^④《十六经·成法》指出，道又是一：“一者，道其本也。”^⑤帛书关于道的这些规定性与《老子》基本上是一致的。既然《老子》关于道的一些规定难以说是唯心的，帛书的这些规定也难说它是唯心的。

其次，帛书肯定规律（道）的客观性。关于这一点，即使是对于帛书“道”的性质有不同看法的学者，也是一致肯定的。

(1) 帛书认为，自然界和人类社会有其客观规律存在。《经法·论约》说：“三时成功，一时刑杀，天地之道也。”而这种“天地之道”的运动规律是：“一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始”^⑥，这是说天地的运动是不以人的意志为转移的客观规律。帛书还将这种规律称为“理”。《经法·论》说：“物各 [合于道者]，胃（谓）之理。理之所在，胃（谓）之 [顺]。物有不合于道者，胃（谓）之失理。”^⑦可见，这里所说的“理”是比“道”低一个层次的具体规律，也可以说是特殊规律。

(2) 帛书认为，人们要取得行动的成功，就必须遵循客观规律。《经法·论约》说：“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，论天下而无遗策。故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（谓）有道。”^⑧这说明，按照客观规律办事，是决定祸福、死生、存亡、兴坏的关键所在。人的一切举动都合于理，办什么事情就都能够取得成功，他也就能够成为一个有道的人。

(3) 帛书认为，人在客观规律面前并不是无能为力的，恰恰相反，掌握了规律的人是可以发挥主观能动性的。《十六经·姓争》说：“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。……天道环（还）于人，反（返）为之客。争（静）作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之 [客]。”^⑨这说明，只要按照客观规律办事，规律就可以为人所利用，并充分发挥人的主观能动性。所谓“天道环（还）于人，反（返）为之客”，就是说天道被人所掌握，成为人利用的对象。反之，当人们不按客观规律办事时，就会失去时机，处于被动地位（“人反为之客”）。帛书对规律客观性的这种认识，也从一个侧面说明了其道论的唯物主义性质。

第三，帛书的道论也存在某些唯心主义杂质。这主要表现在它还保留了一个“上帝”的观念。《十六经·正乱》说：“上帝以禁。帝曰：毋乏（犯）吾禁，毋留（流）吾酉（醜），毋乱吾民，毋绝吾道。”^⑩这段话虽然是从遵守规律重要性的角度立论的，但却过于强调了上帝的作用。所以帛书又谈到了“畏天”、“天刑”、“天诛”之类的观念。如《经法·亡论》说：“凡犯禁绝理，天诛必至。”^⑪显然，这些都反映了帛书中还具有某些神秘的和唯心的色彩。

（二）帛书的方法论

帛书继承了《老子》中的许多辩证法思想因素。这主要表现在以下几个方面：

首先，它承认矛盾存在的必然性。据《十六经·姓争》记载，高阳向力黑表示了对矛盾斗争的一种忧虑：“天地〔已〕成，黔首乃生。莫循天德，谋相复（覆）顷（倾）。吾甚患之，为之若何？”高阳认为，有了老百姓之后，就会发生各种争执。对此，他很感忧虑，并向力黑请教应对的办法。力黑说：“勿忧勿患，天制固然。天地已定，规（蛟）饶（蛟）毕挣（争）。作争者凶，不争亦毋（无）以成功。”^⑫所谓“天制固然”，是说矛盾和斗争是客观世界（天）的必然现象。争，固然会产生斗争或流血等凶象，但是如果不争，则事业无法成功。这就肯定了矛盾斗争存在的必然性和必要性。

其次，它肯定了矛盾的普遍性。例如，《称》在分析自然现象时说：“天地之道，有左有右，有牝有牡。”“天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。昼阳夜阴。”等等。在分析社会现象时，它说：“大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。……主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴〕。〔父〕阳子〔阴〕。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕。贵〔阳〕贱阴。达阳穷阴。取（娶）妇姓（生）子阳，有丧阴。制

人者阳，制人者（此三字为衍文）制于人者阴。客阳主人阴。师（军队）阳役（劳役）阴。言阳黑（默）阴。予阳受阴。”^⑬这就比较充分地说明了矛盾在自然和社会中的普遍存在。

第三，它肯定矛盾在一定条件下可以转化。帛书继承了《老子》“反者道之动”的思想，认为矛盾双方的斗争达到“极”的时候，就要向自己的对立面转化。《经法·论》说：“极而[反]者，天之生（性）也。”^⑭《经法·四度》说：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”^⑮所谓“天之性”、“天地之道”，都是说明矛盾双方在一定条件下向对立面转化，是一种客观必然性。那么矛盾双方转化的条件是什么呢？帛书提出了“天极”和“度”的概念。所谓“天极”就是天道所规定的限度。《经法·国次》说：“先屈后信（伸），必尽天极，而毋擅天功。”^⑯就是说，由屈到伸的转化，必须严格按照天（自然）所规定的限度，而不能有任何主观随意性。所谓“度”，就是矛盾双方转化的条件（尺度）。《经法·四度》在分析了君臣、贤不肖、动静、生杀四个方面的矛盾之后指出：“审知四度，可以定天下，可安一国。”^⑰这是说，只有把握了度，人们的一切行动才可能取得成功。必须指出，“度”是帛书中提出的一个新范畴。

（三）帛书的无为论

帛书继承和发展了《老子》的无为思想。这主要表现在以下几个方面：

首先，它发展了《老子》知雄守雌的思想。《老子》第36章提出“柔弱胜刚强”，第28章提出“知其雄，守其雌”的思想。帛书《十六经·雌雄节》提出要辨“雌雄之节”：“宪敖（傲）骄居（倨），是胃（谓）雄节；□□共（恭）验（俭），是胃（谓）雌节。夫雄节者，呈（逞）之徒也。雌节者，兼（谦）之徒也。”^⑱可见“雄节”是一种傲慢、骄倨的态度，“雌节”则是恭

敬、卑谦的态度。所以说雄节是“逞之徒”，即总是与那些好逞强的人为伍；雌节是“谦之徒”，即总是与那些谦虚的人为伍。可见帛书是赞成守雌节的。所以《十六经·顺道》说：“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之。若此者其民劳不□，几（饥）不殆（殆），死不宛（怨）。不广（旷）其众，不为后邾（主），不为乱首，不为宛（怨）谋（媒）。”^⑩这里讲的“弱节”，实际上也就是雌节。帛书认为，只要坚定地保守弱节，并等待雄节处在困境的时候趁机消灭它，就会得到老百姓的拥护。

其次，是将刑（形）名思想与无为思想结合起来。《经法·道法》指出：“刑（形）名立，则黑白之分已，故执道者之观于天下殴（也），无执殴（也），无处也，无为殴（也），无私殴（也）。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。”^⑪所谓“形名”，也就是名实，先秦时期法家学者申不害、韩非等主张刑名，并推行“循名责实”法家路线。帛书将刑名与无为思想统一起来，显然是对老子无为思想的发展。

第三，是将儒家的“仁政”思想和法家的法治思想都纳入其无为思想的体系之中。《十六经·姓争》指出：“天地已成，黔首乃生。胜（姓）生已定，敌者○生争，不谏不定。凡谏之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视（示）其央（殃）。天德皇皇，非刑不行。缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，顺逆若成。”我们知道，老子是贬低“德”的，认为“失道而后德”；也贬低“法”的作用，认为“法令滋彰，盗贼多有”。帛书则不同，既重视德的作用，又重视法的作用。当然它是将“刑”置于“德”之前的，这说明它更倾向于法家思想。因此，尽管它说“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）”^⑫，但这正好说明帛书主张的“守雌节”，

并不是消极的无为，而是企图利用刑与德，达到其无为而无不为的目的。

二、屈原的道家思想

屈原（约前 340——前 277 年），名平，字原，以字行。伟大的爱国主义诗人。楚国（今湖北秭归县）人。怀王时任左徒，参议国政，制订宪令，并力主联齐抗秦；又曾任三闾大夫，掌督导王族同姓，因遭上官大夫令尹子兰等人的反对，被怀王疏远，放逐于汉北。顷襄王时，又被放逐于江南。足迹遍洞庭湖各地，远至湘西辰阳（今沅陵泸溪）、淑浦一带。据当代学者的研究，他的一些重要著作，如《离骚》、《天问》、《九歌》、《渔父》、《远游》、《招魂》、《怀沙》、《惜往日》、《悲回风》等，都是流放在湖南地区时写作的。

屈原学识丰富，既受过儒家思想影响，也受过道家思想影响。由于楚国是道家思想的发祥地，这种影响也是十分自然的。王夫之认为，屈原的《远游》就是“极玄言之旨……黄老修炼之术，当周末而盛，其后魏伯阳、葛长庚、张平叔皆仿彼立言，非有创也。故取后世言玄者铅汞、龙虎、炼己、铸剑、三花、五炁之说以诠之，而不嫌于非古。”^②当代学者游国恩虽不同意王夫之“取后世言玄者”的内丹理论去解释《远游》，但他还是充分肯定道家思想对屈原的影响：“《远游》是一篇游仙诗，描写了神游天上的快乐，走遍东西南北四方，浪漫情绪略与《离骚》中的某些部分相类似；其中也涉及服食轻举、养生炼形的理论。神仙思想出于道家，战国时道家学说盛行于南方，屈原由于广泛地涉猎各家学说的思想，所以也受到道家思想的影响。”^③这说明，道家对屈原思想的影响是学术界的共识。

（一）屈原的道论

屈原的著作中多次提到“道”，在不同场合其内涵是不同的。但是也确有相当于“规律”意义的道。

首先，是从规律意义上论道。例如《离骚》说：“彼尧舜之耿介兮，既遵道而得路。何桀纣之猖披兮，夫唯捷径以窘步。”对于前一句辞，王逸是这样解释的：“尧舜所以有光大圣明之称者，以循用天地之道，举贤任能，使得万事之正也。”对此，游国恩认为“大致可通，唯道即正道，无烦以天地为言”。对于后一句辞，王逸解释说：“捷，疾也。径，邪道也。窘，急也。言桀纣愚惑，违背天道，施行惶遽，衣不及带，欲涉邪径。”游国恩认为，王氏将“捷”与“径”分开解释“失之迂”，“捷之义为速，求速达者，辄循邪径以行，故曰捷径。”他认为，屈原将尧舜与桀纣对举，表明“一循正道，一走捷径”^④。上述注释说明，屈原这里说的“道”，就是与“邪道”相对的“正道”，这个“道”的内涵也主要是指人道，特别是治道。又如，《离骚》还说：“何方圜之能周兮，夫孰异道而相安”，这里讲的“异道”也就是正邪两种不同的道。还有“周论道而莫差”中的“道”，也是讲的治道。

其次，屈原辞赋中的“则”字，有的也相当于“道”。如《离骚》“愿依彭咸之遗则”，王夫之认为“君子孤尚媵修，志异道殊，进不屑与竞，退必不能与同，唯誓依彭咸，以死自靖而已”，也就是认为这里的“遗则”是指“道”。张惠言则明确地指出：“彭咸之遗则，谓其道也。”游国恩等认为，“张惠言分遗则指其道，所居指其死，盖得之矣。”^⑤又如《天问》中有“圜则九重”的说法。朱熹释“则”为“法”，王夫之则释“则”为“仪表”。游国恩等人则认为：“圜即圆字。……圜则者，犹言天道也。《大戴记·曾子·天圆篇》，天道曰圆。《吕氏春秋·圜道篇》，天道圜。《淮南·天文训》亦云，天道曰圆。故云圜则也。”^⑥这些

例子说明，屈原著作中的“则”字，有的可以解释为“道”。

第三，上述分析表明，屈原著作中的“道”主要是指作为“规律”的“道”，而不是道家作为宇宙本体的“道”。当然，这种本体的道，在《远游》中有所反映：“道可受兮，不可传。其小无内兮，其大无垠。无滑而魂兮，彼将自然。壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先。庶类以成兮，此德之门。”这段辞对道的规定，是与道家一致的。但在屈原的著作中仅此一例。我们认为，在屈原那里，宇宙本体主要是指气。例如《九歌·大司命》有“乘清气兮御阴阳”的说法。朱熹在释“清气”时指出：“谓轻清之气。”^⑦王夫之则明确指出：“清气，冲和之气，理阴阳以立性命者也。”^⑧又如，在《天问》中，有“阴阳三合，何本何化”的问题。对此，柳宗元引《谷梁子》云：“独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。”王夫之则认为：“三合，阴也，阳也，冲气也。冲气以为本，阴阳以为化，天道人事，尽于此也。”^⑨尽管王夫之是站在唯物主义立场进行的分析，但我们从柳宗元所引《谷梁子》亦可以看出，所谓“独阴”、“独阳”也就是指阴气、阳气。所谓“三合”，就是说只有阴气与阳气互相参和，万物才能产生。屈原将“气”置于“道”前的做法，是对《鹖冠子》的“元气”思想的继承，对道家思想的发展。《鹖冠子》也是战国末年楚国道家学者的著作。其《泰录》篇认为：“精微者，天地之始也。”“天地成于元气，万物乘于天地。”尽管此书还没有完全摆脱道本原的思想，但它明确提出“元气”概念，就是一个重要的理论贡献。屈原的“乘清气兮御阴阳”的思想，则比较明确地将“气”作为宇宙的本原。

（二）屈原的方法论

屈原的方法论，主要表现在两个方面：

其一、重视阴阳的对立统一的辩证方法。例如，他在《九歌·大司命》中说：“高飞兮安翔，乘清气兮御阴阳。吾与君兮斋速，导帝

之兮九坑。灵衣兮被被，玉佩兮陆离。壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。”朱熹说：“阴阳”，“兼清浊变化而言也。”“壹阴、壹阳，言其变化循环，无有穷已也。”^③王夫之则指出，“吾与君兮斋速”，是形容大化入微”。所谓“大化”，就是宇宙变化。王夫之认为，这段话是“状神之容，在若有若无之间，纷纶旁薄，转合阴阳，分剂各得，以立生人之寿命于无所为之中，而人莫能知也。此言大司命所以操九州生民寿夭之故，而极赞其功德之盛如此。”^④尽管这段话是“状神之容”的，但从哲学上来看，却是生动的描述了宇宙变化的内在动力，在于阴阳的对立与统一。屈原认为，当互相对立的矛盾的双方处于一种相对统一的状态时，“时”就会比较顺，社会也就会比较稳定；相反，当阴阳易位，矛盾斗争激化时，“时”就不可能顺，社会也就不可能安定。所以他在《九章·涉江》中说：“阴阳易位，时不当兮。”对此，王夫之解释说：“君子道消，小人道长，国祚将倾，时过中矣。”^⑤就是说，当矛盾的主要方面互相易位后，就不可能做到“时中”，即“中庸”。正是运用这种“时中”的思想，屈原揭露了楚国社会许多阴阳易位的矛盾现象。例如，他在《九章·涉江》中说：“鸾鸟凤皇，日以远兮。燕雀乌鹊，窠堂坛兮。”说明君侧贤人被逐，小人乘机幸进。在《九章·怀沙》中说：“变白以为黑兮，倒上以为下。凤鸟在笱兮，鸡鹜翔舞。”说明社会黑白颠倒，上下倒置；贤人被逐，小人得势。《卜居》中的一段话也说明了这个道理：“世混浊而不清。蝉翼为重，千钧为轻。黄钟毁弃，瓦缶雷鸣。谗人高张，贤士无名。”这些，都反映了屈原对楚国社会矛盾的激化，有着清醒的认识。

其二，是重“参验”与“考实”的经验主义认识论。屈原在《惜往日》中曾回忆当年怀王对他的信任，后来由于听信小人的谗言而疏远了他时，曾指责怀王“弗参验以考实兮，远迁臣而弗思。”这里讲的“参验”，这是一种检验认识正确性的方法。《庄

子·天下篇》有“以参为验。”《韩非子·奸劫弑臣》云：“循名实而定是非，因参验而审言词。”认为人们要遵循名实相符的原则来确定是非，根据比较验证来判断言论的真伪。这种通过“参验”达到“考实”的作法，显然是一种朴素唯物主义的经验主义认识论。在《惜往日》中，屈原还批评怀王“弗省察而按实兮，听谗人之虚辞。”这里讲的“省察”具有检查、察看的意思，所谓“省察按实”就是要调查研究，从实际出发，了解事实真相，而不要被那些进谗者的“虚辞”，即没有任何根据的谣言和诽谤之词所迷惑。屈原的这种重“参验以考实”的精神，正好反映了他对实践经验和客观实际的尊重。这种精神，在屈原的著作中还可以举出一例。在《九章·惜诵》中，他说：“吾闻作忠以造怨兮，忽谓之过言，九折臂而成医兮，吾至今乃知其信然。”这段话是说：过去，我对“作忠造怨”这句话，以为不足听，所以从不在意。经过两次放逐，我才觉得是有道理的。对于“九折臂而成医”，朱熹是这样解释的：“人九折臂，更历方药，乃成良医，故吾于今，乃知作忠造怨之语，为诚然也。”^⑤

（三）屈原的无为论

屈原一生都是勇往直前，积极有为的。正如他在《离骚》中所说：“余固知谗谮之为患兮，忍而不能舍也”；“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”但是，当他在政治上失意之后，也产生过出世思想和游仙思想。其《远游》就充分反映了这一点。在《远游》中，有两处提到“无为”。

其一，是说“内惟省以端操兮，求正气之所由。漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得。”对于这几句辞，王夫之是这样解释的：“正气，人所受于天之元气也。元气之所繇，生于至虚之中，为万有之始；函于至静之中，为万动之基；冲和澹泊，乃我生之所自得。此玄家所谓先天气也，守此则长生久视之道存矣。盖欲庶