

刘宁著

刘一明修道思想研究

儒道释
博士论文丛书



巴蜀书社

儒道释博士论文丛书

责任编辑 李卫红 ● 封面设计 张光明 ● 版式设计 陈勇

ISBN 7-80659-282-2



ISBN 7-80659-282-2/B·40

定价: 17.50元

B9258/7
刘宁著

刘一明修道思想

儒道释博士论文丛书

巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

刘一明修道思想研究/刘宁著. —成都: 巴蜀书社,
2001.8

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 7-80659-282-2

I. 刘... II. 刘... III. 刘一明 (1734~1821) —
道教—思想—研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 056229 号

责任编辑: 李卫红

封面设计: 张光明

刘一明修道思想研究

刘 宁 著

巴蜀书社出版发行

(成都盐道街三号 邮编 610012)

总编室电话 (028) 6656816

发行科电话 (028) 6662019

新华书店经销

四川五洲彩印有限责任公司印刷

成都机场路月亮湾体育中心侧

开本 850 × 1168

1/32

印张 9.625

字数 200 千

2001 年 8 月第一版

2001 年 8 月第一次印刷

印数: 1-1300 册

ISBN 7-80659-282-2/B·40

定价: 17.50 元

本书如有印装质量问题请与工厂调换 电话: 5011398



作者简介

刘宁，四川三台人，1961年出生。1980年毕业于绵阳师专化学系，1985年毕业于四川教育学院化学系，1991年在四川大学获哲学硕士学位，2000年在四川大学宗教研究所获哲学博士学位。曾执教于三台芦溪中学、三台中学等校，现为中共绵阳市委党校教师。公开发表论文多篇，参加《改变历史的科学名著》等书的编写。本书系作者第一本专著。

FB1032

内容简介

刘一明，号悟元子，其游心于太玄而俯仰自得，系有学有证之内丹家。其学自穷理始，苦心孤诣地建构了博大精深的内丹学体系，有清一代，可与之并肩论道者，三五人矣。本书透过刘一明内丹学之龙虎铅汞、姤女婴儿等令人如堕烟云的神秘隐语迷宫，揭示出内丹学与佛、儒二家一样，是生命的大学问，追求的是生命在终极层面上的通达无碍、自在永恒。内丹贵在清虚、空灵，这对于一些沉溺于酒色财气而又心灵躁动、无家可归的现代人仍是一剂可以一试的解毒剂。有志于习内丹者，借此书入门扫除理障，可少走弯路；志在学术研究者，本书是研究悟元子丹法，进而透视明清内丹学的一个窗口。

《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠(执行) 卿希泰(执行) 杨继瑞

副主编：唐大潮 李 刚

编 委(以姓氏笔划为序)：

尤汉基	邓锦雄	汤伟侠	汤伟奇
余孝恒	汪启明	杨宗义	杨继瑞
吴景星	李 刚	李卫红	陈 兵
陈国超	罗中枢	赵志铝	赵镇东
赵耀年	姜 生	卿希泰	唐大潮
翁永汉	黄小石	梁赞荣	潘显一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

《儒道释博士论文丛书》缘起

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在即将到来的新世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长

不利，且对弘扬中华优秀传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求。这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的

学术文化事业而共同努力。

《儒道释博士论文丛书》编委会

1999年8月5日

序

宋明是中国文化的成熟期,宋明理学的产生标志着中国古代哲学发展到最高阶段。宋元明清时代也是道教哲学日臻完善并更为成熟的时代。宋元明清道教哲学之成熟,是受到三方面强力辐射的结果。

第一是宋明理学的辐射。作为中国文化主流的儒学在中国历史上有两个辉煌时期,一个是秦汉,一个就是宋明。宋明理学是古代中国哲学思维发展的一大飞跃,它以人中心,其基本的关节点是人性与人心,故心性学成为理学的核心。宋儒心性学从人的精神生命出发,寻求精神生命的源与流。这种心性是在内的道德心性,认为善恶来自人的心性本体,由此使善恶这一伦理问题转化为形上本体问题。这种心性又是外在的,超越主体自我的,即《中庸》所谓:“天命之谓性。”天命由上而下、由外而内闪烁到人的精神生命中成为性,人先天赋有的心性本体再通过尽心尽性之格物工夫,由下而上、由内向外扩充,与天命契合。这样一种上下内外的契合其实就是传统的天人相通,具体表现为天道与性命的相互贯通。理学心性学用《易经》的一句话“穷理尽性以至于命”可以概括完毕。宋儒这套天人合一的心性学在形成过程中曾受到道、佛二家的影响,在其完成之后,反过来又给予宋元明清道教哲学特别是性命双修的内丹学以持久影响。我们读全真教等金元以后道教的著

作,无不感受到理学的巨大影子。

理学在许多方面启发了道教的理论思维。全真道北宗的修性之功在修持上多强调儒家纲常伦理。白玉蟾模仿周敦颐《太极图说》撰写《无极图说》,成为南宗的修炼方法。王重阳创立全真教时,以《孝经》教人讽诵,其立说多引儒家六经为证据,与其徒演法会也多以倡明正心诚意、少私寡欲之理为要,要求徒众以此修证。金代成立的太一教也崇尚儒家纲常伦理,故当时儒者称赞太一教法专以笃人伦、翊世教为本。据说忽必烈曾召见太一教第四祖萧辅道问“何以为治”,萧答以“爱民人,隆至孝”,这基本上是儒家思想。金代成立的另一道派真大道教,亦以儒家的道德实践为中心,创始人刘德仁要求信徒忠于君、孝于亲、诚于人,有强烈的理学家倾向。形成于南宋的净明道,强调“忠孝立本”,表现出浓厚的理学色彩。净明道在元代的代表人物是刘玉,《净明忠孝全书》卷一《玉真刘先生传》称刘玉之学“本于正心诚意”,刘玉亦要求徒众一心一意修持忠孝德性,以孝道二字常蕴在方寸内作为修道根本。元代江南全真道的代表人物李道纯更是深受理学影响,理学家所论无极而太极、分阴分阳、化生五行万物的宇宙模式被李道纯用于丹道之中,用以说明顺则生人逆则成仙的道理。宋元明清道教思想家还多通易学,易老之学互相参照发明,阐发玄理,使道教哲学更富思辨性。儒家性命学给道教性命双修论的启迪更为良多。如张伯端认为老氏的修养方法重命而不重性,释氏的方法是重性不重命,只有儒家仲尼以命术寓诸易象,以性法混诸微言,所以只有孔子才“极臻乎性命之奥”^①。又如白玉蟾吸取朱嘉的“道心”、“人心”、“天命之性”、“气质之性”的人性论和修养方法,构造出自己的一套性命理论^②。上述例子远非史实的全部,但已可看出理学对宋元

① 《悟真篇序》。

② 参见《海琼白玉蟾先生文集》卷一和卷三、《海琼白真人语录》等。

明清道教哲学的强大辐射。可以这样说,宋元明清道教哲学品位的提高与理学的影响是分不开的。

第二是禅宗的辐射。禅宗是在中国文化背景下发展成熟的一套心性学,全真教性命双修的理论,除了受理学性命论的影响外,其心性部分主要还是来自禅宗明心见性之学。将禅宗和道教内丹学最早结合起来的是吕洞宾。以吕洞宾的思想来说,已经表现出对于传统道教的不满足,试图掺入禅宗思想加以改良。就现存《吕祖全集》看,除论述道教思想的著作外,还有《金刚经》注释。吕氏后来简直可说是由道教转入了禅宗,尽力传扬禅宗正旨,显示出其思想的融合性。在吕洞宾之后,全真道各宗各派都奉他为祖师,特别是南北宗,而吕洞宾结合禅与道的努力到王重阳时达于大成。王重阳以《心经》教徒众,其《立教十五论》有“除心”、“炼性”、“混性命”等,可见对心性之重视;另有“打坐”、“云游”、“超三界”等也显系取自佛教。他主张“明心见性”就是“全真”,主张不立文字,其弟子马丹阳把行住坐卧都称作行道,这些都是模仿禅宗。王重阳认为:释道从来是一家,两种形貌理不差^①。就是说佛教、道教表面上样子不同,实际上道理一样,都是一家人。其《问禅道者何》诗也说:“禅道两全为上土,道禅一得自真僧”^②。这些都成为全真教北宗性命双修的依据。从南宗的情况看,南宗开山祖张伯端《悟真篇》继承吕洞宾思想,全篇先以神仙命脉诱人修炼,终以禅宗真如空性遣其妄幻,又专作《禅宗歌颂》32首为附录。该附录吸取禅宗理论,阐发“性功”,强调不进修性功,则不能超越三界。可以说南宗性命双修的性功内容基本上来源于禅宗学说。史实很清楚,金元以来的新道派特别是全真道的学说采取了援禅入道的方法。

第三是隋唐五代兴起的道教内丹道的辐射。隋文帝开皇年

① 参见《重阳全真集》卷一第二《答战公问先释后道》。

② 《重阳全真集》卷一第十。

间，罗浮山道士青霞子苏元朗撰《龙虎金液还丹通元论》和《旨道篇》，倡导内丹，从此道教内丹道兴起。内丹道在唐代已有一定程度的影响，到唐末五代，研讨内丹学在道教界蔚为风气，出现了一批内丹学者及道书。像崔希范、钟离权、吕洞宾、陈抟、施肩吾等都是其中著名者，为宋元明清道教内丹派的形成奠定了理论上的基础。人宋以后，内丹道取代外丹流行于世，特别是北宋张伯端《悟真篇》阐明其道后，内丹道更为盛行，成为宋元明清道教修仙之法的核心。

宋元明清道教哲学的发展演化主要是在内丹的理论和方法上铺开的，内丹的主要内容是性命双修，宋元明清道教思想家多宣扬性命双修。如王重阳认为：性者，神也；命者，气也，性命是修行之根本^①。白玉蟾说：“若要炼形炼神，须识归根复命。”^②其《无极图说》主张：道不过是性与命而已。性无生，命有生。无是万物之始，有是万物之母。王惟一《道法心传》说：性来归命可成仙，神去身亡实可怜。命即性，性即命，性命随时不可离。张宇初《岷泉集》卷一《广原性》则以儒家性命说为旨，得出“能尽其心，则尽性致命之道得矣”的结论。从这些性命双修论看，除了吸取禅宗的形上学心性论和理学道德实践的性命论外，其主要来源还是魏伯阳的内丹学说。魏的内丹初步功夫是立基，立基就是首先把握性命的根本。《周易参同契》认为性命的根本乃是精气神三宝，立基的重点就是保精、行气、养神。这一点成为宋元明清道教性命双修论的基本内核。用哲学的眼光审视，性命双修的内丹学实质上是关于人的哲学，主要是关于人类生命的哲学。其性功注重人的精神生命，命功则着眼于人的肉体生命，试图从根本上解决人的生死问题。这套生命哲学具有较强

① 《重阳立教十五论》。

② 《海琼问道集》第四。

的实证性，故素为空谈义理的道学先生所鄙薄。这套生命哲学是在天人合一的思维定势中认识人的生命现象，把自然看作大宇宙，人体看作小宇宙，人与自然相通相合，认识人的生命以认识自然的规律为前提。和魏晋葛洪的外丹学比较，二者都取天人合一的思维方式，但葛洪神仙学着重探讨物理现象，以物理现象类比人的生命现象，而内丹学则以认识人自身的生理和心理为主，特别重视人类精神现象。道教这种由外丹转向内丹的历程显示了道教哲学由外向内的转化。

为什么外丹转向了内丹？为什么内丹在隋唐五代时兴起？这固然和外丹的失败、误伤人命及内丹术的日趋成熟有关，但从更深的层面上看，恐与中国哲学推进到心性论有关。南北朝的学术界曾经比较佛道二教，认为佛教炼神，主无生；道教炼形，主有生。随着佛教哲学成为隋唐哲学的主流，道教深受其影响，佛教尤其是禅宗心性学为道教内丹的繁荣提供了新的理论原料。内丹道在保持道教传统的炼形基础上，吸取佛教的炼神，将佛道二教的生命观融会贯通，提炼出性命双修的内丹学，所以内丹于此时兴起不是偶然的，有其哲学思潮的背景。而内丹道的兴起则直接促成了道教哲学由外向内的转化，转向从人自身去寻求成仙的根据，因此我们说宋元明清道教哲学的完成与内丹道的辐射有关。

应该指出，我们说道教哲学的完成受到儒、释的强烈辐射，并非说道教哲学对中国哲学与中国文化只是被动地接受和袭取，实际上它对中国哲学与中国文化的独特价值是不可替代的，对于理学形成的贡献是毋庸置疑的。有论者认为：现存《道藏》及藏外道书固然汗牛充栋，但多是符箓丹术，没有思辨性内容，或者抄袭佛学和理学。这其实是受传统儒学偏见影响的结果，是种误解。实际上宋明道教内丹学中包含着丰富的哲理，只是为所谓“丹术”包裹着不易捉摸到，剥去丹术的表皮，其内核的思辨性就呈现出来。道教也并非只会抄袭佛学和理学，它对二者也有影

响。据清代学者毛奇龄考证，周敦颐《太极图》是模仿五代道士彭晓《明镜图诀》中的《水火匡廓图》和《三五至精图》^①。周敦颐在《通书·圣学》中以无欲为学圣的唯一之要，亦是受道教无欲清静说的影响。此外，理学中易学的图书学一派是由道士陈抟兆其端的。可见，道教哲学不仅对佛教的中国化有过贡献，而且对代表中国古代哲学最高发展水平的理学之产生，也是奉献了思想养分的。如果坚持认为它只会简单地生吞活剥儒、释二教，此外一无所能”，那么中国传统文化的所谓儒释道三教何以能够成立？其实，作为三教之一的道教正是以其独特的理论色彩和奉献才能与儒释鼎足而立于思想界！从宏观上看，宋元明清道教哲学可剖析为三个方面，即无极一太极的宇宙论、性命双修的内丹学和主静去欲的方法论。这三个方面有内在的密切联系，宇宙论是内丹学的出发点和根本依据，方法论是内丹学所依循的途径，而内丹学则是整个宋元明清道教哲学的核心，是道教探求宇宙论和方法论的目的。宋元明清道教哲学最终是在与理学和禅宗的交互影响中完成的。

明以后，清代的道教哲学思想可以说基本上是对宋明的沿袭。但清代的道教哲学思想具体究竟如何，目前学界对此研究甚为薄弱，微观的研究成果凤毛麟角，宏观的研究成果就更不用说几近于零。无论微观还是宏观，都需要加大研究力度，予以更多的关注。刘宁的博士学位论文《刘一明修道思想研究》，从哲学的高度，对清代著名道教学者刘一明的修道思想进行了全面系统的剖析和述评。全文共分五部分。第一部分，修道根基论，包括宇宙观和生命观，重点论述刘一明以发生学为主干的先后天二重化的宇宙观和二重（先后天）二元（性命）的生命观，以及他对“先天真一之气”的独特理解。第二部分，修道价值论，主要研

① 参见《毛西河先生全集》第七册《太极图说遗议》。

究刘一明对现实人生短暂虚幻的负性价值判断及对修道目标和价值的认识。第三部分，修道方法论，包括修道原则和金丹修炼论。第四部分，天人合一论，阐述刘一明对天人关系的独特理解并对他的天人合一思想的思维方式、实质进行剖析。第五部分，三教合一论，主要从理论和实践两个方面对刘一明三教合一的主张加以分析。最后，作者对刘一明修道思想的基本特点加以总结，对其修道思想的贡献与局限给予评价。应该说这是国内第一部对刘一明修道思想作出较为全面系统研究的著作，做了一些带有开创性的工作，这对于从理科转向文科的刘宁博士来说是十分难能可贵的，也反映出他知识面的广阔。我作为指导教师，对他的这一可喜成果表示祝贺，并祝愿他在学术上取得更多更好的成就。

李 刚

二〇〇一年年六月于成都

目 录

序	(1)
绪论	(1)
第一节 刘一明修道思想的形成	(3)
一、刘一明的生平	(3)
二、思想背景	(6)
三、影响刘一明修道思想形成的几个因素	(10)
第二节 刘一明修道思想的体系结构	(14)
一、刘一明的主要著述	(14)
二、刘一明修道思想的逻辑结构	(17)
三、本文研究的内容与结构	(18)
第一章 宇宙观	(20)
第一节 道	(21)
第二节 先天真一之气及先天阴阳五行	(25)
一、先天真一之气	(25)
二、先天阴阳五行	(29)

第三节 后天万物	(33)
第四节 先天、后天二重化世界观	(34)
一、先后天两重世界	(34)
二、太极与先后天存在的关系	(38)
第二章 生命观	(42)
第一节 精、气、神	(43)
一、先天精、气、神	(44)
二、后天精、气、神	(46)
第二节 性与命	(51)
第三节 先天五元五德 后天五物五贼	(60)
一、先天五元、五德	(61)
二、后天五物、五贼	(67)
三、先后天五行的关系	(69)
四、性命、三宝、五元之间的关系	(74)
第四节 生命的发生和成长	(76)
第三章 修道价值与修道原则	(87)
第一节 修道价值	(87)
一、人生的痛苦和虚幻	(88)
二、修道的目标和果报	(92)
第二节 修道原则	(98)
一、先穷性命之理，后了性命之功	(99)
二、从后天入手，后天返先天	(106)
三、性命双修，先命后性	(110)
第三节 神室八法和修道五十关	(119)
一、神室八法	(119)

二、访求真师·····	(129)
三、修道五十关·····	(133)
第四章 金丹修炼论·····	(143)
第一节 金丹的实质·····	(143)
第二节 金丹修炼的程序·····	(148)
一、炼己筑基·····	(150)
二、凝结圣胎（还丹）·····	(158)
三、脱胎出神（大丹）·····	(167)
第三节 丹道释疑·····	(172)
一、炉鼎·····	(173)
二、药物·····	(177)
三、玄关一窍·····	(183)
四、火候·····	(193)
五、阴神阳神·····	(199)
六、道心 人心·····	(202)
七、还丹大丹·····	(209)
八、取坎填离·····	(211)
九、有为无为·····	(214)
第五章 天人合一论·····	(218)
第一节 天人同一演化次第·····	(219)
一、天人同源同根·····	(219)
二、天人同一演化次第·····	(220)
第二节 天人同素同构·····	(222)
一、天人同具先天、后天两大层次·····	(223)
二、天人同素·····	(224)

三、先天天人同构·····	(226)
第三节 人定胜天、天人合一·····	(227)
一、人定胜天·····	(228)
二、以人为本·····	(230)
三、天人合一的实质：神秘体验·····	(232)
第六章 三教合一论·····	(238)
第一节 三教一家·····	(238)
一、三教皆揭示了同一“道”之理·····	(239)
二、三教皆是性命之学·····	(243)
第二节 三教合修·····	(247)
一、逆运妙理，返还先天·····	(248)
二、三教合参，成就丹道·····	(249)
第三节 以道为本，三教合一·····	(256)
结论·····	(262)
第一节 刘一明修道思想的基本特点·····	(262)
一、易道同一，以易阐道·····	(263)
二、融贯南北，性命双修·····	(267)
第二节 刘一明修道思想的贡献及其局限·····	(274)
一、刘一明修道思想的贡献·····	(274)
二、刘一明修道思想的局限·····	(280)
参考文献举要·····	(285)
后记·····	(289)

绪 论

明清道教已呈衰微之势，道教理论探讨也相对沉寂，多是对既有理论、修道方法的总结与充实。在这样的历史条件下，自然难于出现具有原创力的道教理论大师去建构崭新的道教修道体系。但是，在沉寂的道教学术舞台上升起一颗明星——刘一明及其修道理论。作为有清一代少数几个有学有证的高道，刘一明既有内丹修炼的实证体悟，又有较强的理论思辨能力，他的修道理论，代表了道教理论在清代发展的一流水平，其著述具很高学术价值。他虽未提出崭新的修道理论和方法，但他对内丹各派进行了系统的梳理，对各重要丹经认真研读，集各家之长，形成了一个宇宙观、生命观、价值论、丹道论等各方面均有所阐述，体系完整庞大，逻辑严谨的修道理论体系，可谓道教修道理论之集大成。同时，刘一明以经他消化后重构的道教内丹思想为主干，旁摄佛、儒，对易学、理学、心学均有所融摄，三教合修是其理论特征之一。研究道教史尤其明清道教思想史，刘一明不可回避，透过他的理论及内丹学和儒释道在其理论中的积淀，我们可以小中见大，了解内丹学和儒释道三家的大概。尤其在明清道教研究相对薄弱的情况下，对刘一明修道理论的研究，可以成为我们透

视明清道教修道理论的窗口。

作为道教中如此重要的思想家，刘一明自然受到学术界的重视，已有不少学者对刘一明修道思想进行了研究。他们从刘一明思想的大体轮廓、丹法的特色、思维水平及三教合一等方面进行考察、研究，给予刘一明在道教学术史上较高评价。笔者从前辈学者的研究中受益颇多，前辈学者的研究成果是研究、解读刘一明修道理论入手处和基础。但是，以往对刘一明的研究或停留在粗线索的大体考察，或仅限于某方面思想的研究，其系统性、完整性尚不充分，甚至有人对刘一明的思想有误读误解之处。本文在以往学者研究基础上推进了一大步，更加系统、全面、完整、准确、深入细致地把握了刘一明的修道理论体系。

如果说目前道教学术研究主要精力在于宏观透视道教理论构架和历史脉络的话，本文可算是进行思想家个案微观深入剖析的一个尝试。其难度也许不亚于宏观透视的研究，这主要表现在刘一明难于被现代人理解，他是有宗教实证体悟的宗教理论家，其所追求的是既不可证实也不可证伪的天仙境界，这实质上是一种不可言说的神秘的天人合一体悟，要言说不可道之道，难以表述之境界，其术语的意义自然晦涩难明。因此，一个现代学者要完成对刘一明真切、准确的理解，需要一定程度的实证体悟，而此种神秘体悟并非人人可得，笔者本着学者的学术良知和客观精神，以生命的真性情和存在的呼应尽量“入于其中”去同情地理解、沟通古人。当然，本文是学术论文，更重要的是“出乎其外”，即站在科学的立场，以理性的眼光去透视、剖析刘一明修道理论的逻辑体系，从其表面无形式系统的刘一明修道理论中去寻找，进而建构其内在的实质系统，厘清其内在的学理脉络和逻

辑框架，这是本文的主要任务。

在讨论刘一明修道思想的具体内容之前，有必要首先了解影响其修道思想形成的一些因素及其修道思想的基本逻辑结构，下面就这两方面的问题展开论述。

第一节 刘一明修道思想的形成

一、刘一明的生平

刘一明（1734—1821）是清朝乾隆、嘉庆年间的著名道士，系龙门派第十一代传人。关于刘一明的生平，清《金县志》卷十三有一记载：

刘一明，号悟元子，又号素朴子，又号被褐散人。山西曲沃人（今山西闻喜东北）。博学工书，尤精于医。乾隆间，访龛谷老人，啸咏于兴隆山（在今甘肃榆中——引者注）中，一时士大夫乐与之游，每教人以养身之术。两山（指榆中县之兴隆山和栖云山——引者注）梵宇募化重修，凡四十余年，购置田亩为香火之资，又于禅寺沟置义冢地。年八十八而歿^①。

此记载过于简单，很难对其生平有一个完整的了解，刘一明在其著作中对生平也有一些记载，可作补充。他在《会心内集·穷理

^① 清修《金县志》卷一三，线装本。

说》中有如下记述：

悟元自十三四岁，即知世间有此一段大事因缘，可恨自己福缘浅薄，未得早遇高人。乱学乱问，装了满肚皮古董杂货。十七岁身得重病，百药不效，次年赴甘省南安养病，愈医愈重。当年所学，百无一用，直至卧床不起，幸喜真人赐方，沉痾尽除，死里逃生，如在轮回走了一遭，可惧可怕。十九岁外游访道，自发誓愿，若不究明大事，决不干休。二十二岁榆中遇吾师龔谷老人，辟破旁门，口授心印。从前狐疑，冰消瓦散。后奉师命，暂尽人事。参看丹经，疑信各半，不能彻底通晓。盖以离师太早，未聆细微，故有窒碍。因为此事，京都居住四年，河南二年，尧都一年，西秦三年，来往不定者四年，经十三年之久。三教经书，无不细玩，丝毫理路，无不搜求，未尝一日有忘。然究于疑难处，总未释然。壬辰复游汉上，又遇仙留丈人，挖出造化根苗，揭示天地心窝，当下从万丈深沟提上千峰顶上。山河大地，如在掌上，黄芽白雪，即在眼前，逆顺是道，左右逢原。举步跳过苦海，展手扭转斗稍，十三年疑团，到此一棒打为粉碎矣^①。

可知刘一明生于一大户人家，少年因病求医得遇仙家，从而与道门结缘。根据记载，可知他是在乾隆二十年（1756）二十二岁时，在甘肃榆中县拜龔谷老人为师。十三年后，又于乾隆三十三年（1769）三十五岁时，在湖北宣城拜仙留丈人为师。由此，可将刘一明人生历程分为发心、修道、弘道这样三个阶段。拜龔谷

^① 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第660页。

老人为师之前，为其“发心”修道阶段，此阶段促使其发心向道之重要机缘是：“因病有悟，遂而慕道。”这合乎中国人的一般皈依趋向，如苏辙所云：“多疾病，则学道宜，多忧患，则学佛宜。”^①第二个阶段，是在拜龛谷老师之后，遇仙留丈人之前，为其“修道”阶段。此阶段的重要特点是其价值观、人生趋向在龛谷老人的指导下得以确立，并明确了修行的根本方向和方法。即以龛谷老人的指导“药自外来，丹由内结，先天一气自虚无中来”为根本义理和修行方向。此阶段历时十三年之久，但“参看丹经，疑信过半”。可知此阶段主要是学理解悟的过程。第三个阶段是其“证道和弘道”阶段。经十三年的渐修、探求，“于疑难处总未释然”，后经仙留丈人点拨，刘一明得以“顿悟证道”。于是，“挖出造化根苗，揭示天地心窝……逆顺是道，左右逢原”。自此以后，刘一明开始其著述“弘道”的生涯，历五十余年。他的著作均是在其悟道后所著，基本思想脉络无根本改变，这与一般思想家思想多变有别。在他看来，他本人的“发心”、“修道”、“证道”的经历，也是其它学道者所当遵循的程序。他强调“先穷性命之理，后了性命之功”，以学理解悟为悟道准备。强调“先命后性”，先有为后无为的渐修工夫。他之所以提出这种修道程序，与他本人的学道、修道经历相关。

光绪年间《重修皋兰县志》谓其出身巨富，“家累万金，弃之隶道士籍”^②，可知，刘一明为出家之道士，但何时出家，不能够确证。但据其自述，其遵龛谷老人的叮嘱：“先尽人事，遵

① 转引自程不识编著《明清清言小品·岩栖幽事》，第69页，湖北辞书出版社。

② 《重修皋兰县志》卷二七，线装本。

命归里，奉亲之暇，静玩诸家丹经。”^① 可知其出家应在悟道之后。即或出家前，他也四处云游。他一生云游参学过许多地方，在《会心外集·韬光歌》中有一个总结性的记述：

我曾韬光在灵州，儒衣儒冠暗里修，虽然埋名亦隐性，难免世人口咻咻。我曾韬光在宁夏，破衣垢面夺造化，搬砖弄瓦装疯癫，一心要成宝无价。我曾韬光在南台，教门用力接良材，未免有益还有损，修桥补路积法财。我曾韬光麻峪河，秦岭坡下苦琢磨，虎狼窝里长自在，不动不摇无更那。我曾韬光在岷地，洗心涤虑又定意，偶遇当年旧主人，授我一根神兵器。我曾韬光在金城，游戏三昧理性情，在尘出尘无点染，一粒黍珠到处明。我曾韬光在金县（今甘肃榆中），重开栖云朝元观，算来前后二十年，五峰焕然气贯串^②。

在刘一明云游和生活的地方中，以悟道后呆在金县栖云山和兴隆山的时间为最久，其大多数著述亦是在此完成，最后也是在此地去世。

二、思想背景

刘一明所生活的时代系清乾嘉时代，其思想的形成和阐发受制于晚明以来内丹学的思想状态，自是题中应有之义。

道教在金元时期分宗衍派、各立教团，阐发教义教规，扩充斋醮科仪，曾一度十分活跃。但明清以来，自太祖朱元璋始，历朝历代统治者为进一步强化封建中央集权专制，多对宗教（包括

^① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第583页。

^② 《会心外集》，《藏外道书》第8册，第694页。

道教)采取利用与检束并用,限制宗教势力发展。更重要的是,明中叶后,中国资本主义经济开始萌芽,中国封建文化从总体上走向没落。与之相适应,产生于、长期依附于封建制度的道教也随之走完了其兴盛发展阶段,而进入没落期。加之道教自身有很强的封建性和保守性,未能面对政治经济文化条件的变迁,社会文化需求的改变而引发重大的契机契理的宗教革命,教义教制多系局部的调整、修补与充实,其江河日下是不言而喻的。

当然,衰落主要是从其社会影响来看,其教派衍生和理论的发展并没有停止,尤其是教理的理论思辨性、系统性、明晰性、融合性有长足进步,这在内丹学中体现得更为充分。明清内丹学理论的明晰性和完整性较之唐宋金元更为成熟。内丹学发展至清中叶已形成南、北、东、中四派。

南派创始人宋代张伯端,号紫阳真人,著有《悟真篇》、《青华秘文》、《金丹四百字》等。其丹法在性命双修的前提下主张先修命功,后修性功。张伯端言:“命之不存,性将焉附?”故其丹法先命后性,先术后道,并以性命之说融合儒释的修炼理论,形成统一的内丹学。《悟真篇》是内丹学中里程碑式的著作,其继承《道德经》、《阴符经》、《参同契》及钟吕、陈抟的丹法思想而自成一系。一般认为张伯端丹法有三个传授系统(石泰——薛道光——陈楠——白玉蟾;翁葆光——刘永年;赵缘督——陈致虚),分为清修、双修两个路向。南宗丹法主要在南宋时期活跃,但无教团、本山、宫观,元代全真道南传,内丹南派徒众多归于全真道,至此,独立的南宗已不复存在。

内丹北宗创始人金元时期的王重阳(王喆),其倡导三教合一,以《道德经》、《般若心经》、《孝经》为经典,将心性和品

德的修炼置于丹法之首，重性轻命，先性后命是其特点。修性即修心，修命即修术，北派丹法讲三分命功，七分性学，从明心见性入手，以全神养气为本，修真性以代幻身，凝神回光而了生死。其外修真行，内修真功，以人之真性应天地之真理故名全真。重阳立教后传北七真，七真承重阳真人之学，又在丹功上各立门户，其中以丘处机所创全真龙门派最显。到元代，南宗门人赵友钦（缘督）弟子陈致虚力主南北二宗合并，由此，南北丹法亦互相融合。陈致虚《金丹大要》是南北二宗丹法融合的代表作。

中派为元代李道纯所创，李本为南宗白玉蟾门人王金蟾弟子，并入全真道后，竭力融合三教，调和南北二宗丹法。他以内丹学解儒书、授儒入道，且兼综禅理。著有《中和集》、《三天易髓》等书，以中和为修丹之旨，将三教之学统一于一“中”。认为，内丹之玄关即道教之“中”；不思善、不思恶，正恁么时之本来面目，系禅家之“中”；“喜怒哀乐未发”，“惟精惟一、允执厥中”为儒家之“中”。后有清代道士黄元吉传中派之学，著《乐育堂语录》。清代闵一得丹法也与中派丹法关联甚深。

东派乃明朝嘉靖年间陆潜虚（西星）所创，为男女双修丹法，著有《方壶外史》等书。他认为金丹之道必资同类相合而成，阴阳、坎离、铅汞就是男女，先天之精积于我，先天之炁取于彼，男女阴阳之道，顺之则生人，逆之则成丹。东派丹法吸收南宗阴阳派的思想而更系统化。东派没有立教，其丹法不肯轻传，后世知之者甚少。清雍正年间四川乐山人李西月以陆西星的后身自居，吸收东派之丹法，创立内丹西派。

内丹各派传至清初，惟有全真龙门派中兴，余皆沉寂。而使龙门派“中兴”的主将则是清初全真龙门第七代律师王常月。王

常月得到顺治帝、康熙帝的支持而公开传戒，其弟子遍于大江南北，影响深远。王常月主要著作是《龙门心法》，从其书名乃可看出其修行的中心是“心”，故又称《碧苑坛经》，以与佛教禅宗亲近。王常月修道思想有以下特点：一、持戒为先。“戒行精严”是王常月修道思想的主体，认为修道须严持初真、中极、天仙三级道戒，以戒、定、慧为渐进之阶，将内丹修炼贯串于戒律说中。二、性主命从。提倡无相法门，反对“着相修行”之命术。认为“命在性中”，明心见性须从持戒降心，日用常行中去朴实用功，性见则命在，亦是得道，了性则了命。三、强调转心。认为入世与出世，人道与仙道、凡夫与圣人的差异只在一心，一旦显真心，即是出世，即是成仙成圣。四、三教融合。“戒行精严”明显受佛教律宗的影响和启发，儒家的三纲五常亦纳入其思想体系中。王常月的戒行精严思想有利于维持封建秩序，得到了清王朝的支持，又为不少明遗民、儒士找到精神寄托，故成功地导致“龙门中兴”。龙门中兴之地几乎遍及全国，但最先和最集中则为江、浙。在江浙盛传的过程中，出现一些对教理有较高造诣的道士，其中最著名者是龙门派十一代弟子闵一得。闵子与刘一明同时，其学识渊博，功夫甚高，著有《古书隐楼藏书》及《金盖心灯》。其内丹学以真一、真元为天地人本体、本原；以虚寂静笃为后天返先天之成仙道路；以通关通窍为修炼中心，中黄直透为命功修炼。

伍柳派为明末清初较流行的内丹派别，系明末伍冲虚（1573—1640）和清代柳华阳（1736—？）所共创，伍冲虚为王常月弟子，龙门第八代徒弟，著《天仙正理直论》、《仙佛合宗》，倡导三教圆融的丹功。柳华阳承伍冲虚之学，著《金仙论证》、

《慧命经》。伍柳丹法不离北派清修之旨，仙佛合参。其丹法直抒玄旨，通俗易懂，尽扫丹书中铅汞、龙虎之隐语，以神、气（性、命）为修行要点，以炼精化气，炼气化神、炼神还虚为明确的渐进次第，且注意讨论每步之身心征验，由此构成一个体系完整、结构谨严的内丹体系，明末以来很受丹家重视，流传较广。

刘一明生活在这样一个龙门中兴的道教背景中，在此氛围中展开其论证，亮出其理论旗帜。内丹各派的思想与修行方法为其提供了丰厚的理论素材，既往内丹理论的不完善为其进一步阐发留下上行空间。刘一明遍读丹经数十年，史称读破万卷丹经始得悟入，因而内丹各家各派及佛、儒二教思想和方法都对其产生了或多或少、或直接或间接的影响，各家各派的思想都在其体系中得到体现，留下烙印。作为龙门派弟子，其皈依的是以修性为中心的丹法，王常月的修道思想在刘一明心中有更深的印迹，这在其《修道五十关》中体现得十分鲜明。但很显然，作为有学有证的思想大家，刘一明不会简单地、无批判地认同、袭取任何一家一派之理论、方法，若此，则非思想家风范。如何以修性为中心去融摄佛儒二教、南北二宗及东派、中派、伍柳派的思想，如何将宇宙论、生命论、修炼论更为有机地、无矛盾地整合为一个思想体系，是刘一明心中所欲完成之第一大业。内丹学不是科学，不讲求外部的经验证实，只能内证，内证是修行实践和宗教体验问题，不是理论问题。内丹学也不是社会改造理论，所要回答的不是现实社会人生问题，而关注精神境界的升华。但内丹既然称为内丹“学”，而不仅仅是只讲操作的内丹“术”，它就有一个所有理论的共同问题，即理论的解释力（深度和广度）和理论的完备性（理论内部的无矛盾、自治）问题。如何在既往内丹理

论的基础上，扩展内丹学的解释力和完备性是刘一明修道理论发展的原动力和中心问题。

三、影响刘一明修道思想形成的几个因素

作为清代著名的道教思想家，刘一明之所以能形成一种独具特色的修道思想，主要是由他多病的个人经历、师授传承和思想背景三个因素决定的，以下分别加以讨论。

导致刘一明形成其修道思想的第一个因素是他青少年时代多病的经历。在前述其经历中，可以看出，他之走向仙道，少年多病是主要原因。事实上，作为封建时代的一个富家子弟，刘一明并没有被引导到研习道教，而是像其他儿童一样，被送去学习“修身齐家治国平天下”的儒家经典。只是因为几场大病，让他体会到了世间功名的虚幻和生命的可贵，从而促使他抛却世间功名的追逐，转向访道修道研道，并最终证道，且形成自己的修道思想。关于这一人生思想历程刘一明在《悟道破疑集原序》中作了更详记述：“余世间一大不肖人也。幼时习儒，年未二十，大病者三，几乎陨命。因病有悟，遂而慕道。然犹在疑似之间，以为世间未必有此延年之术也。因往西秦养病，路过泾阳，遇一蓬头老翁，相见如故，余言及切身大事，翁曰：‘性命之道，人人有份，只在有志无志耳。’又赐良方。及至南安，如方疗治，诸病顿脱，自此立意方外，以为修养计。”^①由此可知身体病症是其向道的基本原因，这也决定了尽管他三教经书无不涉猎，但终

^① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第582页。

极旨归、思想主干则是道教思想。这合乎“以儒治国，以佛治心，以道治身”的三教各自特点。

影响刘一明修道思想的第二个因素是他所得到的师授传承。关于刘一明的两位老师龔谷老人和仙留丈人的记载有限。清《金县志》载有龔谷老人小传，云：“龔谷老人，俗姓樊，广东人，居小龔谷。时而儒服，时而道冠，人莫能测。博览群书，悟先天之理。每曰：‘圣贤心法妙义，俱在言外。’又曰‘药自外来，丹由内结，先天之气自虚无中来，当极深研几，细心穷理’。东游秦川，至凤翔而歿。”^① 仙留丈人的生平未见专门记载，刘一明在《修真后辨》中对其师的人生活活动曾予以提及，谓：“若我仙留老师，初在蜀川参学，来往于白石归清之间，十有余年，未得究竟。后到汉南，以师红沟道人。其志愈坚，其行愈苦，八九年间，总无会心处，后游甘肃皋兰阿干镇，得逢余丈人，机缘相投，始明大道。”^② 从有关龔谷老人和仙留丈人的记载来看，虽然不能明确看出他们系统的思想主张和修行内容，但其无疑都属于道教中人，且对儒佛二教亦有较高修为。刘一明未曾提及两位老师有何著述，没有很具体地提到二师究竟如何指导他修道悟道，但有一点是肯定的：刘一明学道生涯发生两次飞跃性突变，分别是在其两位老师点拨、引导下发生的，其修道思想的形成和建立与二师的启发有直接关系。他说：

后游金城，闻有龔谷老人者，服儒服，冠儒冠，人莫能测，即往叩谒。观其行藏高超，与众不同，及听言谭，俱皆

① 清修《金县志》卷一三，线装本。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第516—517页。

义理，余虽不知身份深浅，确识其真高人也。机缘相投，得入正门。又嘱先尽人事，遵命归里，奉亲之暇，静玩诸家丹经，或明或暗，不能一以贯通，即知还有秘密。于是北游燕京，南穿河南，秦晋郡邑，无处不到。所遇缙黄，皆未能决我所疑。后抵汉南，得遇仙留丈人，打开宝藏，拈来珠玉，一一指示，十三年所抱疑团，于此打为粉碎矣。方知大道必要真传，性命还须双修，非同旁门曲径，着空执相之事也^①。

由此可知，龔谷老人对他的影响主要是在义理、修行方向上的指导。至于仙留丈人对他的启示，则主要不是义理上的指导，而是在其修道的大疑之中给了某种不可言说的点拨，促其顿悟、转身，契入神秘的得道体悟之中。刘一明在其重要著作《修真九要》中将访求真师作为第三要，也可看出其重视师傅传授在修道中的作用。正因为他本人的修道思想形成受益于师承颇多，是其亲身体会，故认为其他人学道亦应“访求真师”。

影响刘一明修道思想形成的第三个重要因素是当时思想文化界的时尚和社会历史条件。前文已论及内丹各派在其思想中均留下烙印，兹不赘述。就其三教合一的思想来看，除受到龙门师承的影响，亦明显地受当时思想氛围的感染。唐宋以降，三教的发展逐步呈现一种趋同现象。佛教历来以义理阐述见长，唐代禅宗盛行，强调“直指人心，见性成佛”的顿悟法门，心性成为义理和修行的主题；道教自唐宋内丹学崛起，受佛教尤其禅宗的影响，对心性的研究和修炼渐成主流，开始向佛教尤其禅宗靠近；儒家则对佛、道二家阳排阴摄，在宋代衍生出理学和心学，明清

^① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第583页。

心学风行，更向佛道义理靠近。由此，三教形成了相互切入点，三教合一有了义理基础。明清时期，三教合一思想成为时尚。理学家谈禅、讲内丹；佛门论正心诚意，治国平天下；道士讲明心见性，正心诚意，已是非常普遍的现象。这自然会对刘一明修道思想的内容产生影响。

就当时的社会背景而言，清初中叶的统治者为维护其统治秩序而推崇儒家自不待言，但他们也并未忘记释道两教对人民的约束作用，以及对各民族及其文化的统一作用。因此，在清朝初中叶，各朝皇帝都或多或少地表现出对儒释道三教的重视和对三教合一思想的欣赏。在这种条件下，道教虽然在总体上呈现一种衰落态势，但也还有一定的存在和发展空间。加之当时文字狱盛行，文人学士尤其思念前朝的明遗民的思想受到极大压制，仕途亦变得险恶，于是逃禅或习道就成为许多人摆脱痛苦和烦恼的一种选择，再加上道教修行还能治病强身，何乐而不为呢？可见刘一明对道教修道思想的研习亦在很大程度上受到当时社会历史条件的影响。

第二节 刘一明修道思想的体系结构

一、刘一明的主要著述

作为全真道龙门派的第十一代传人，清中叶的高道，刘一明撰写了大量道教修道著作。主要有：《周易阐真》、《孔易阐真》、《象言破疑》、《通关文》、《参同直指》、《悟真直指》、《阴符经

注》、《敲爻歌直解》、《百字碑注》、《西游原旨》、《修真辨难》、《修真后辨》、《神室八法》、《修真九要》、《无根树解》、《黄庭经解》、《金丹四百字解》、《悟道录》、《会心内集》、《会心外集》等。早年曾从以上书中抽出若干种结集为丛书《指南针》刊行。嘉庆年间又将以上二十余种结集为一书，取名《道书十二种》刊行，并在光绪、民国年间续有刊印。1992年8月，巴蜀书社编纂出版《藏外道书》，将《道书十二种》作为第8册刊印出版。除以上修道著作外，刘一明还撰有《道德经会义》、《周易注略》、《三易读法》以及医书《经验杂方》、《经验奇方》、《眼科启蒙》、《杂疫症治》等。

为了更好地把握刘一明修道思想的脉络，有必要对其主要修道著作作一简介：

1、《周易阐真》

全书共四卷加一长篇卷首。卷首由三十余幅易卦等图及其说明组成，以说明天道和丹道的机制和规律。其余四卷则是按周易六十四卦的次序，用易道阐述天道和丹道；用易理阐释天地万物之理和修道之理。

2、《孔易阐真》

二卷。亦是借易理阐释天地万物之理和修道之理。卷上以大象传六十四卦内容加以阐述；卷下以杂卦传内容对应两卦一组加以阐述。贯穿易道合参、仙儒互证之法，以明修真之理。

3、《象言破疑》

二卷。以四十幅简明的图示及简要的说明阐释丹道修行的义理和方法。涉及火候、药物、炉鼎、玄关、谷神、顺逆、次序、有为无为、先天后天等金丹修炼的各个方面，是其丹道思想的集

中简明体现。

4、《通关文》

二卷。提出修道应通过和超越的各种关碍，共有色欲关、恩爱关、荣贵关等五十关，对每一关分别加以具体说明，列举其对人生和修道的消极影响，说明克服它的意义和方法。该文不仅用道教的一贯主张加以阐释，亦充分体现出对佛、儒思想的推崇。

5、《参同直指》

包括《参同契经文直指》上下篇，《参同契直指笺注》上中下篇，《参同契直指三相类》上下篇。对《周易参同契》进行了详细的注解和发挥，提出了不少自己的见解。

6、《悟真直指》

四卷。对张伯瑞《悟真篇》的详细注释和发挥，以阐发其对丹道的认识。书中借对《悟真篇》的注释和说明，全面而系统地讨论了修道炼丹的意义、方法、程序以及炉鼎、药物、火候、注意事项等方面的问题，较全面地反映了刘一明的丹道思想及其特点。该书大量引述理学术语来阐述丹道药物、炉鼎。

7、《指南针》

刘一明论著的早期结集，主要包括《指南针序》一篇，《阴符经注》一卷，《敲爻歌解》一卷，《百字碑注》一卷，《西游原旨》二卷，《修真辨难》上卷，《修真后辨》下卷，《神室八法》一卷，《修真九要》一卷，《无根树解》一卷，《黄庭经解》一卷，《四百字解》一卷等内容。其中《阴符经注》、《敲爻歌解》、《百字碑注》、《西游原旨》、《无根树解》、《四百字解》等主要是对原著内容加以注释和发挥；《修真辨难》、《修真后辨》、《神室八法》、《修真九要》《黄庭经解》等则更多地是反映了刘一明自己

对修道炼丹的认识和理解。其中《修真辨难》、《修真后辨》、《修真九要》可称为刘一明的代表性著作。

8、《悟道录》、《会心集》

《悟道录》是刘一明修道的心得体会集，亦包括一些丹道的说明。《会心集》包括《会心内集》和《会心外集》，主要由一些涉及修道的诗歌和短篇文章构成。其中不乏精辟的见解和议论，如《大道归一论》、《真正丹药论》、《采取药物论》、《作运火候论》、《穷理说》、《三教辨》等都是很有见地的文章。

二、刘一明修道思想的逻辑结构

根据作者对刘一明修道思想的研究，刘一明修道思想的内容主要由以下几个部分构成：

1、对修道根基的认识。修道的根基即修道赖以进行的基本依据，主要是天地人的根本和始源。修道是人在修道，但人的产生存在离不开世间万物，只有认识了世间万物和人产生存在的根源即人修道得道的依据才能真正谈得上怎样去修道。对世间万物和人的产生、存在的根基和发展变化规律的认识构成刘一明修道思想的根基论。修道根基论包括宇宙和人两方面的认识，即宇宙观和生命观。

2、对修道意义和价值的认识。对修道根基的认识回答了人能够修道和可以修道的理由和依据。但能够和可以修道是一回事，人们愿不愿意修道、会不会去修道又是另一回事，所以修道思想必然要回答修道的意义和价值问题。它要让人们意识到修道是人们值得去做的事情，是实现超越、无限、永恒所必须做的事

情。而不修道对人是不利的，有害处的。这些论述就构成了刘一明修道价值论的内容。

3、对修道方法的认识。当确定了人能够修道也应该修道之后，接下来就涉及如何修道，以什么样的方法修道的问题。修道方法一方面是其思想原则，另一方面则是具体的心性和行为操作，刘一明在这两方面都有大量的研究和论述。在思想原则方面，刘一明结合道教长期的理论研究和实践探索以及佛家和儒家的认识，着重阐述了三个修道原则。在具体的操作方面，他把金丹修炼看成最完满的修道方法，并对金丹修炼的机理、程序、药物、炉鼎、火候、注意事项等各个方面作出了充分的说明。以上内容构成刘一明修道思想的方法论，并与根基论和价值论相互联系共同构成刘一明修道思想的完整体系。

三、本文研究的内容与结构

本文的研究遵循刘一明修道思想的逻辑结构展开，具体内容包括以下几个部分。

1、宇宙观。主要从道、先天真一之气及先天阴阳五行、后天万物三个层次的发展序列来展示刘一明对天地万物产生、发展的一般认识。本文重点揭示刘一明先天、后天二重化宇宙观的基本思想框架和发生论为主干的思维特点。

2、生命观。主要从精、气、神，命与性，五行及人的发生和成长几个方面来反映刘一明对人的基本认识。重点阐述其双重（先天、后天）、二元（性、命）的生命观。

3、修道价值和修道原则。修道价值论主要研究刘一明对现

世人生短暂、虚幻的负性价值判断及对修道目标和价值的认识；修道原则主要研究刘一明所主张的修道思想原则问题。主要为三个修道原则，即，“先穷性命之理，后了性命之功”的先知后行的原则；“从后天入手，后天返先天”的修道方向原则；“先命后性，性命双修”的修行内容和程序的原则。这部分论述的目的是对刘一明修道思想的原则和大的方向有一个完整的系统把握。修道价值主要是关于修道的目标，修道原则是实现目标的根本方法，两者密切关联。

4、金丹修炼论。具体研究刘一明的丹道理论和方法。包括金丹的实质，金丹修炼的程序、药物、炉鼎、火候、玄关以及金丹修炼常碰到的一些问题等。力图使人们对刘一明的丹道理论和方法有一个较深入系统的把握。

5、天人合一论。主要从天人同一演化次第，天人同素同构及人定胜天、天人合一等几方面分析刘一明天人合一论的基本思想框架和特点。指出天人关系、天人合一是刘一明修道根基论、价值论、金丹修炼论的内在核心线索。并在此基础上对其天人合一论的思维方式、实质进行剖析。

6、三教合修论。三教合修是刘一明修道思想的一个突出特点。本章将从理论和实践两个方面对刘一明三教合修的主张加以全面考察。以更好地理解刘一明的修道思想。

结论。对刘一明修道思想的基本特点加以总结，并对刘一明修道思想在道教发展中的贡献和局限予以科学的评价。

刘一明修道思想是由互相联系、环环相扣的各部分组成的有机整体。在本文的论述中，力图把握刘一明思想的内在结构，并以此结构为核心来展开其修道思想的各个方面的内容。

第一章 宇宙观

要真正把握刘一明的修道思想，首先必须明确他对世界和人生的基本认识。修道是人在修道，人为什么能够进行修道活动？其基础和依据是什么？这涉及对人的认识，需要回答人是什么？人是由什么东西构成的？人如何生长变化等一系列问题。然而进一步看，人的产生存在又不仅仅是人的问题。人只是天地万物的一部分，人从自然中产生，同时又依赖自然而生存，人离不开自然。作为自然的一部分，人天是一体的，认识人必须在整个自然中、整个宇宙中去认识，对人的真正认识和理解也必然建立在对整个世界的认识和理解基础之上。刘一明对人的认识自然也是建立在他对整个世界和宇宙的认识基础之上的，否则，他的理论就将存在重大缺陷，成为无所依托之空中楼阁。在整个道教理论中，对宇宙产生发展的认识基本上是分别继承老子和易学的思想，但在不同的时代和宗派，理解和发挥则各不相同。刘一明应该算得上是一位有创造性的发挥者，他综合老学和易学提出了道、先天真一之气及先天阴阳五行、后天万物三个层次的宇宙构成论和演化论。尤为突出的是，他建构了一个先天、后天截然划分、真假对立的二重化世界体系。

第一节 道

道家之道由老子在《道德经》中最先提出，并把“道”作为天地万物的根源：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^① 老子把“道”看作是包括人在内的天地万物的本源和本体。道教自立教来，承接老子道之范畴，加以改造、阐释、发挥以之为道教徒的最高信仰，道教哲学的最高范畴。被称为“杂而多端”的道教各宗各派、各个时代的道教在道的旗号下得到统一。各宗各派、各时代道论中，对道的理解阐释中各具特色，又往往具有与同时代思潮相融摄，与同时代释儒的中心课题、思维方式大致同步发展的特点。一般而言，道教之道经历了最高主神→宇宙本始、本原→宇宙本体→心性本真发展次第。刘一明系清代道士，在他生活的年代，道教之道论已经过了充分发展、阐释，似乎也不能从新的角度提出新的内容。但刘一明却试图将先辈各家的道论综合起来，融为一体，因而其道论中的道的含义，兼采道教各宗、旁摄佛儒二家，含义十分丰富。但刘一明作为道教中人，自是以道教所一贯崇奉之最高终极实体“道”为皈依的，道是宇宙生成发生之本原，是万物存在之最终依据，亦为修道成仙之最终归宿。他说：“大道无形，生育天地；大道无名，长养万物。无形无名，自然至静至道。”^② 道作为修道根

① 《道德经》二十五章。

② 《阴符经注》，《藏外道书》第8册，第414页。

基，在刘一明看来大约有以下含义：第一，初始义。此系从宇宙发生角度所理解的道。第二，本体义。此是从本体论即从世界本原，第一存在或第一原理、体用角度所讲的道。《修真辨难》中说：“一阴一阳之谓道，是就道之用言；无形无象，是就道之体言。”此是道的第一存在义：道是万有之本根、是万法之究竟所依存者，亦即大千世界之最终依据。道还有第一原理义、统摄义：以分殊言，万有不同，而观其会通，则统属于一，此一即为道。在此，刘一明是将道看作与儒家尤其程朱的天理同义的：“夫理即道也，道即理也……此理此道，位天地而育万物，其大无外，其小无内，先天而天弗违，后天而奉天时，最幽最深，至精至细。”^① 道兼具宇宙本始、本体的含义，因而，第一、二义实相通，生育万有者，必即是万有之究竟所依之根本。第三，心性本真义。此义多为刘一明吸收佛家、儒家哲学而来，刘一明吸收佛、儒二家将道作为世间最真实的存在、性命之本真。“世间万有皆假，唯有性命最真”，而性命根于天心、本心，他说：“盖心为一身之主，此心非肉团之心，乃天地之心……此心为天地之根，为性命之源。”^② 此心即道。总之，刘一明是从宇宙发生论、本体论、心性论三个角度来论述理解道的，且又处处将道教各宗，佛、道、儒三家所追求的最高超越实在视为一物，对应起来理解。在他看来，与道同层次，大体同义的范畴有：无极、太极、天理、良知、本心、真如实相、虚无之性等等。

那么，作为天地万物本原的道究竟有什么性质呢？对此，刘

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第467页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第9页。

一明作出了他自己的说明。他认为：

夫道之为道，广大无际，高深莫测；至无而含至有，至虚而含至实；无形而能生有形，无象而能生象；包罗天地，推迁日月，运行四时，养育人物^①。

刘一明对道之属性的阐述，为道教诸家所公认，系道经中千篇一律之谈，大体上出自老庄，为中国哲学三家对本体属性陈述之公论。但作为宗教家，刘一明更强调道之超越、超验、神秘、永恒、绝对等属性。归结起来，其义大略有四：第一，“无”。道的根本属性是“无”：无形、无名、无相……无形象可捉摸，超于形不可思议，不可言说，为神秘之物。道虽是与人们生存有关的东西，但他超出了或不同于人们日常生存的东西，具有超越性；道是人们后天之感知，思维所不能把握、理解的，具有超验性。本根是无形无相的，是三教之共，正如张岱年先生指出：“以本根为无形或形而上者，乃是中国思想之共同特征。”^②但道之无形，是就属性上说，不是从存在意义上说“无”，不是存在的缺失，即不存在，空无所有。相反，道是根源性存在，终极超越实在，是万事万物的终极因、总枢要、本原。刘一明与所有道教中人一样，不是宗教虚无论者，而是宗教实在论者。第二，不生或无待。万物皆是被生的，而道无所从生，道独立自存，自本自根。第三，“一”。万物都有限，为相对，而道是超越空间、时间、物质的限制，是无限的绝对之物，是“一”。第四，永恒常

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第467页。

② 张岱年《中国哲学大纲》第12页。

住。道恒常永存，不变不化、无毁无减，而为万化之根，变中之不变者。此为刘一明所强调者，长生永恒是道教的根本追求。

总之，根据刘一明的认识，天地万物都是从无形无象同时包含化生万物的种子的道中演化出来的，是无中生有，虚中生实。世界之本原是此虚无的道，天地万物皆由此虚无之道所化生，故这个“道”被称之为造化之道，生生不息之道，天地万物的产生、存在和运动都离不开道，都受到道的制约，顺道者生，逆道者亡。所以认识事物最重要的是认识万物之根本大道。

道作为宗教的终极本体，是否具有神格呢？或者说道是否具有人格的投射呢？道教创立初期，道曾被人格化为道教的最高主神，但随着道教思辨素质的提高，尤其受佛教的影响，三洞尊神，各位神仙均被降为道的派生物，神仙多被认为系修道所成。但是道与神仙是何关系呢？无限者，超越者是一，而神仙是多，这如何理解呢？在刘一明看来，道不具有人格，而得道之神仙具有人格。神仙与道相比，神仙是有限的，仅是了道、与道合一的人。神的多元性使得每一位神仙都是有限的，神仙并列存在，因而神仙不是“一”。但神仙与人相比，神仙是巨大的，超越尘世的，为难以捉摸的存在物。尽管神仙的力量或属性不可能是无限的，但其力量如此巨大，以至从人的观点看，是无限的。不同的神仙是同一终极实体的不同表现形式，正是在表现形式上、能力上的差异，与道合一程度的不同，神仙因而有了等级之分。

天地万物虽然产生于道，但道不是直接化生出天地万物，而是必须通过一个中间环节，刘一明认为这个中间环节就是“气”，更准确地说是“先天真一之气”。于是我们对刘一明宇宙观的考察也就进入“气”的层次。

第二节 先天真一之气及先天阴阳五行

一、先天真一之气

“先天真一之气”是刘一明在道与天地万物之间所设定的一个中介。当然，在道与万物之间存在中介的思想并不是刘一明的创造，而是道家的一贯主张。事实上，当老子提出“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①时，就已经表明了这个中介的存在。老子在这句话后继续说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^②似乎有把“气”看作是这个中介的意思，但并未作出明确的陈述。倒是后来的庄子提出了气是组成万事万物的基本要素的思想，他把包括人在内的万事万物的生灭变化看成是气之聚散离合的结果。例如他在《知北游》中就说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”^③但庄子处，道与气的关系是并列还是从属不很明确。在道教后世的著述中，把气作为道生万物的中介的思想时有出现，如《灵宝升玄经》谓道为“气之祖宗”。梁陶弘景《真诰·甄命授》中说：“道者混然，是生元气，元气成，然后有太极。”^④与此思路相续，唐宋时所出的《上方大洞真元妙经图》说：“茫茫大道，运真一元阳之气，其气无穷，无所不通，

① 《道德经》第十四章。

② 同上。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《道藏》第20册，第516页。

故为万物之宗。”^①“天地人资天地真元一气之中以生成长养。”^②在此，真一元阳之气作为道与万物之中介的思想已具雏形。

自内丹学兴起后，精、气、神作为内丹之上药三品被充分重视。但如何处理精、气、神三者的关系及道与三宝、阴阳、五行的关系则分为两条思路，采用的宇宙论亦有两套。其中一套将老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”之程序与道教“虚化神→神化气→气化精→精化形”的宇宙化生程序相配，且一一对应，即：

道生一	一生二	二生三	三生万物
虚化神	神化气	气化精	精生形

在这样的生化程序中，精气神三宝是在不同的生化层次序列中。因此亦不是同一层次的存在。这为其“逆则生仙”的修行次第即“养形炼精，炼精化气，炼气化神，炼神还虚”^③提供宇宙论依据。

钟吕金丹派南宗和元以后的全真家还用另一套宇宙论，即“无极→太极→阴阳五行→万物”的宇宙化生程序。这一套宇宙论，周敦颐的《太极图说》阐释极为明了。（当然，周敦颐之说源出道教陈抟，这大体为学界公认。）在这一系统当中，如何处理安排道，如何安排精、气、神三宝呢？如何与老子之宇宙生化程序协调呢？元气与三宝是何关系呢？是并列还是从属呢？刘一明正是在处理这两套宇宙论的不协调中，以“无极太极→阴阳五行→万物”这套宇宙论为主干去融摄第一套宇宙论的。在这样的

① 《正统道藏》第11册，第8550—8551页。

② 同上。

③ 陈致虚《金丹大要》（转引自陈兵《道教之道》第33页。）

安排中，其基本思路是将气及相应的存在分为三个基本的层次。其一：呼吸之气、大气等为后天之气，系现象层面、器层面之气，为万物之一种，此亦为气之最末层次；其二：与元神、元精并列为三宝的元气。此三宝与太极所含先天阴阳及先天五行均为并列的先天存在物；其三，为最高层次的气，即“先天真一之气”。此气在层次上高于、生化序列上先于先天阴阳、先天精气神、先天五行，而为各种先天存在的根源，是“道”这一本体与各种先天存在物生化和联系的中介。这样，“先天真一之气”的独特地位凸现，气的本源地位得以保留，同时亦表达出道教往往将本体理解为气这一思想特点。由此，精气神三宝、先天阴阳五行作为先天真一之气的派生物或作用而并列地保留在其理论体系中，“先天真一之气”的中介作用也充分表现出来，一定程度上将两套宇宙论的不协调加以化解。刘一明这套宇宙论的说明力在以下的阐述中将更为明了。当然，刘一明之“道”与其“先天真一之气”仍有区别。“道”为本体，“先天真一之气”是道的直接派生物和彰显者。

刘一明所谓的“先天真一之气”究竟是一种什么性质的东西呢？他在《修真后辨·先天真一之气》中说：

缘督子曰“先天之气自虚无中来”。悟真云“道自虚无生一气，便从一气产阴阳”。道光云“有物先天地，无名本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”。此皆言先天之气，为生物之祖气，乃自虚无中来，为万象之主，天地之宗。无形无象，无声无臭，视之不见，听之不闻，搏之不得。然虽无形而能生形，无象而能生象。……先天真一之气，是生物之祖气，是鸿蒙未判之始气，是混沌初分之灵根。……夫先天真一之气，是混元

祖气，生天生地生人物。其大无外，其小无内，动静如一，阴阳混成。在先天而生乎阴阳；在后天而藏乎阴阳^①。

在《百字碑注》又说先天真一之气，“此气非色非空，无形无象，不可以知知，不可以识识，不可形容。”^② 总之，“先天真一之气”就是那个既不是道又不是物，无形无象，无处不在，并能化生万物的那个“气”。

从以上刘一明的阐述中可以看出他给“先天真一之气”规定了如下的性质和内涵：第一，先天真一之气源于道、本于道。刘一明的宇宙观中，既有宇宙生成论、构成论的思想，又有本体论的意味。因而先天真一之气与道的关系亦体现出两层：其一，从发生学角度看，“先天真一之气”自虚无中来。虚无即道，先天真一之气源于道，是道的直接派生物，故其虽非本始，而最接近本始；其二，从本体论看，道和先天真一之气的关系是体和用的关系，“虚无为体，一气为用，体用如一，两也，四也，八也，万也，皆在虚无一气中运用”^③，即道或无极皆靠此先天真一之气的发用，最后才成就其为两仪、四象、八卦和万物的。正因为“先天真一之气”作为道的直接派生物或彰显者，最接近于道，最合于道，故在刘一明著述中，“先天真一之气”往往作为“道”的同义语使用。第二，兆质无形。“先天真一之气”是‘鸿蒙未判之始气，混沌初分之灵根’，即天地阴阳未分而将分时之原始气团，是万有始兆形象而实无形象之混沌物，故其非有非无，亦

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第496—497页。

② 《百字碑注》，《藏外道书》第8册，第436页。

③ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

有亦无，无形无象，无声无臭，非色非空。第三，生命活力之源此气乃万物之生机，至虚至灵，活活泼泼的，其中蕴藏着无限旺盛的生命力，故“至虚而含至实，至无而含至有”，天地、阴阳、万物，终究由它创造出来。正因为“先天真一之气”作为道的直接派生物或彰显者，最接近于道，最合于道，因而修炼内丹后天返先天之还丹阶段，首先即是返还于此先天真一之气，结成金丹。第四，“先天真一之气”具有潜在的精神、物质双重性格，双重属性。虽然刘一明未曾明确说“先天真一之气”是否具有精神性、人格性，但其认为一切先、后天的精神、物质存在，都直接或间接由它创生。尤其是人之先天真性命、先天精气神三宝都直接植根于“先天真一之气”，均是它的显发。故我们认为：刘一明的“先天真一之气”具有潜在的物质、精神双重属性。不可言其是精神或是物质，其既非精神，又非物质，但却是精神、物质之根。或物质或精神这种哲学上的非此即彼的分派，不适用刘一明的“先天真一之气”。当然，我们今天仍可以把“先天真一之气”看作一种客观唯心主义的东西，或者是一种主客观混融的实在论。

二、先天阴阳五行

在刘一明看来，“先天真一之气”是道化生天地人的中介，一切先天、后天存在均从中而出。先看“先天真一之气”在化生先天阴阳、五行中的作用。刘一明根据《易经》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”^①和周敦颐《太极图说》

^① 《周易》。

“自无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉……”^①的思想，从而推断“先天真一之气”即是“太极”，即是“生物之祖气”。道即是无极、虚无，又称虚无太极^②。他说：

太极者，万化之根本，生物之祖气。有此太极，方有阴阳，方有四象，方有八卦，方有六十四卦。若无太极，阴阳于何而出，四象于何而生，八卦于何而列，六十四卦于何而行^③。

在刘一明看来，无极（虚无太极）之所以能生出或彰显为阴阳、四象、八卦，就是因为其中含有充满无限活力的先天真一之气。他说：

但此虚无太极，不是死的，乃是活的，其中有一点生机藏焉。此机名曰先天真一之气，为人性命之根，造化之源，生死之本。虚无中含此一气，不有不无，非色非空，活活泼泼的……万象变动于此而出矣^④。

至于先天真一之气化生万物的过程则可以根据《易经》揭示的规律来理解。刘一明说：“虚无中即有一点生机在内，是太极含一气。一自虚无兆质矣。一气即兆质，不能无动静。动为阳，静为阴，是动静生于一气。两仪因此一气开根也。既在动静，动极而静，静极而动，性情精神于此而寓之，是两仪生四象。四象

① 周敦颐《太极图说》。

② 刘一明认为，无极与太极在根本属性上一致，仅是兆质与否的区别，故他有时将无极与太极作为同义语使用。

③ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

④ 同上。

不离二体也。既有性情精神之四象，四象各有动静，是四象生八卦矣。八卦互相生克，递为子孙，六十四卦于此而生。万象变动于此而出矣。”^① 值得注意的是此处之两仪即先天阴阳，而先天阴阳即“太极中所含之阴阳”^②，也就是未脱离“先天真一之气”母体的阴阳，是为真阴真阳。此阴阳在人为先天性命二者。此处之四象为先天“金水木火”四者，金水一家为真阳，木火一家为真阴。此四象在人为先天性情精神四者，八卦亦指先天八卦。

此处一生二，二生四，四生八。那么，先天三宝、先天五行又如何安置呢？他说：“自一气而生天地产阴阳，阴阳再含其中，又合一气成三体。”^③ 也就是说，二与三的关系，是先天阴阳加上原有之气，是为三体。不过此时之气，已经与“真一之气”略有差异，是为元气，即与真阴真阳并列之物。此时之真阴在人即为元神，真阳在人则为元精。他用比喻方式说明一与二与三的关系：

一气运动，阴而阳，阳而阴，如草木之生，始而地中生一芽，是自虚无生一气也。既而又出地开两瓣。是从一气产阴阳也。又既而两瓣中抽一茎，是阴阳再合成三体也^④。

此处比喻中之地即是虚无本体，芽即先天真一之气，生出之一茎，即先天精气神三宝中之元气，两瓣为先天阴阳，阴为元神，阳为元精。在五行系统中真一之气显发为元气，此元气在五行系

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

② 同上书，第20页。

③ 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第602页。

④ 同上书，第354页。

统中属土，于是先天金水木火加上此土则为先天五行。在人则为性情精气神五元。他之所以能将两套生化系统即“道生一，一生二，二生三，三生万物”系统与易经“太极两仪四象八卦”系统调和，就在于其给予三宝当中的“气”或五行中的“土”一个特别的地位。他说：“画四象不及于土者。太极即土也，阴阳对配相交生卦者亦土也……因其生生不息，谓之土，因其一气运用，谓之太极，太极者，土也，一而矣。”^① 刘一明给五行之“土”一个特别的地位，将其直接等于太极，或太极的直接化身，在五行方位中居于中心，为“中”。此“土”在八卦中，亦未列，是因为其存在于八卦之中。两仪、四象、八卦均无此土，但均赖此土调和，从中运用而生。故此土、此气虽未列在两仪、四象、八卦之中，但内在于八卦之中，存在于八卦之上，阴阳未兆质时，此土此气即“先天真一之气”。他说：“一卦荡于八卦之上，一卦行于八卦之位。”^② 可见，在宇宙生化中，先天真一之气有隐显之差异。隐则为“先天真一之气”，分化为两仪、四象、八卦后，其作为元气与两仪并列为三宝，作为土与四象并列为五行，作为中与八卦并列为九宫八卦，仍居中心地位。因其为嫡系，为“先天真一之气”的直接化身，是宇宙生化的理则、动力，调合阴阳、四象、八卦均赖此土、此气、此中。他说：“六十四卦，总是八卦，八卦总是两仪，两仪总是太极。一气流形也。”^③ 这样一来，有赖“先天真一之气”的特别地位，老子的道论、易经、五行学说等各种宇宙生化系统得以统一、协调。因此，一生二，

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第16页。

② 同上。

③ 同上书，第17页。

加上元气即为三宝；两仪生四象，加上已有之土，即为五行。而在生化过程中，“先天真一之气”始终存乎其中，运乎其内。之所以这样安排，在丹法中也有其用意。在内炼过程中，阴阳和合、五行攒簇必须有媒介、黄婆，黄婆就是一直存在阴阳五行中之真土，在人为本有五德中之“诚信”、真意，黄婆不须外聘也。

第三节 后天万物

物即天地万物，包括后天阴阳五行。由于天地万物都是由道和真一之气经由一系列程序化生而来，所以天地万物都具有后天性，作为后天的天地万物，它的一个基本特点就是生灭性，所谓有生就有灭也。刘一明说：“凡物有形者，有成必有败。凡物有气者，有生必有死。是形气者，成败生死之由也。”^① 所以具体的天地万物都有它的产生发展直至最终消亡的历史。人作为天地万物的一种形式，亦是如此。在这里，物指后天出现的一切事物，多指有形有象的物体，但亦包括一些无形象实体的事物，如大气、识神等。

关于由道到先天真一之气、先天阴阳五行八卦，再到天地万物产生的整个过程，刘一明在注解《悟真篇》“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物张”一诗时指出：“性命之道，造化之道，生生不息之道。推其道源，盖自虚无中而生一气，自一气而生天生地，产阴阳。阴阳再含其中，又合一气成三体。三体既成，一气运动，阴而阳，阳而阴，于是万

^① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第602页。

物生矣。”^①关于由先天阴阳五行八卦，如何生出后天阴阳五行八卦及万物，多数情况下言之笼统。如“三体既成，一气运动，阴而阳，阳而阴，于是万物生矣”^②。或说：“八卦互相生克，递为子孙，六十四卦于此而生，万象变动于此而出矣。”^③在《周易阐真·后天八卦》他援用易学用乾坤相索生出后天八卦的方法，似作了较详细的说明，但亦是神秘的象数变换，无法看出具体的生化机理。因刘一明是宗教家而非自然科学家，他的主要目的不是研究后天各种存在变化的规律，其目的在于返先天，后天之物在他看来，因其生灭性是不值得花大力气研究的。

刘一明宇宙生化的整个程序如下所示：

道→先天真一之气→先天阴阳五行八卦→后天阴阳五行八卦及万物

第四节 先天、后天二重化世界观

一、先后天两重世界

前文已述，刘一明主要是按发生学的时间先后次第来讨论宇宙论问题，这与道教传统一脉相承。内丹的目标是成仙，要达到此目标，其基本思路是“逆则成仙”。而这个逆，原始含义是时间上的前溯，在人而言，是老子所谓复归于婴儿，也就是返朴归

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第353—354页。

② 同上书，第354页。

③ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

真，回到人之混沌未开、无知无识之婴孩状态。刘一明更推进一步，认为婴孩尚不够先天，未达始源。胎儿阶段，甚至受孕之前是更为先天的阶段，是与道合真的状态。之所以包括刘一明在内的内丹学者讨论宇宙论问题脱离不了发生学的路子，即在于要为人之返还寻找宇宙论相对应的发生学的依据。即要在人的发生、宇宙的发生、修道的返还目标三者之间在时间上、阶段上找到一种对应。人的返还是与人的发生密切相关的，其宇宙论讨论的中心课题亦应是以发生学为主干。换句话说，只要内丹“逆则成仙”的思维模式不变，那么，其宇宙论就都是以发生学为主干，因其宇宙论是为逆则成仙这一宗旨服务的，讨论宇宙的发生次第主要是为了与人之生化和逆则成仙相配合，相对应。当然，他的宇宙生化次第、层次不是现代科学的观察和理论，主要是根据易经这种宇宙代数学的推演，加上人的发生、成长过程为原型进行的类比。道教之天往往是人的属性的投射和放大，反过来，再作为人成仙的依据。因而，道经对于天的生化、层次的叙述中常有若干牵强附会之处，也就不足为怪了。

当然，我们说刘一明之宇宙论主干是宇宙发生学，并不等于说他没有本体论、心性论的思想。在它看来，发生学的次第与宇宙存在的层次和人的心性层次是对应的。宇宙之始，即宇宙之本根、本体，也是人之生命之始，生命之本原、本真。因而，刘一明的“先天”具有两层含义：第一是发生学、时间上的先。宇宙产生有形物质之前为宇宙的“先天”，人出世分娩之前为人之“先天”。这两个先天之共同处在于宇宙之先天和人之先天均直接源于“先天真一之气”。由此转化出“先天”的第二个含义：先天是根本、是目标、是源头、是真实。先天即天人之始，亦即天

人之本真。发生学与本体论、价值论相对应，刘一明宗教世界观的框架得以确立：存在两个在构成上相对应，但属性完全相反的世界，即先天世界和后天世界。“先天为真，后天为假”，先天为真实的世界，是人应当追求的永恒无限的神圣世界；后天为虚幻的世界，是人应当弃绝的生灭不已的污浊世界。

对于二重化世界他有明确的论述。

问曰：太极分阴阳，是即两个阴阳矣。何以古人又言两重天地，四个阴阳乎？答曰：两重天地，先天、后天也；四个阴阳，先天后天阴阳也。先天阴阳以气言，后天阴阳以质言。先天阴阳，太极中所含之阴阳；后天阴阳，太极中生出之阴阳。金丹大道取其气，而不取其质，于后天中返先天，故曰先天大道^①。

内阴阳，即后天之阴阳，生于形体；外阴阳，即先天之阴阳，出于虚空。形体阴阳，顺行之阴阳，天地所生者也；虚空阴阳，逆运之阴阳，生乎天地者也……真阴真阳为先天，假阴假阳为后天，先天成道，后天败道。……阳中之阴为真阴，阴中之阳为真阳^②。

这里的“两重天地”即是先天和后天世界，也就是真实世界和虚幻世界。先天为真，后天为假；先天是人当回归的世界，后天是当弃绝的世界，先天成道，后天败道。

当然，世界的二重化，建构两个质上对立的世界，认定有两

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第471页。

② 同上。

重天地，一者是超越、无限、永恒、神圣的真实世界，另一个是相对、有限、有形、生灭不已的现实世界，故人当弃假求真，从有限中实现超脱，追求无限，这是大多数宗教世界观的基本框架。刘一明作为宗教家自也离不开宗教世界观的基本模式，否则，他只能是一般世俗学者。但刘一明“两重天地”的世界观有其独特之处，与一般的宗教家及内丹家尚有异。

第一，两重世界性质相反，但具有对应的同样要素。后天阴阳对应先天阴阳，后天三物对应先天三宝，后天五物对应先天五元，后天五贼对应先天五德，后天八卦对应先天八卦等等。在刘一明论著中很难发现与后天无对应之先天存在。这种对应是道教人天互数的老路，但像这样系统地进行先后天、两个世界间的一一对应，并且在理论上进行论证，以刘一明尤为突出。

第二，先天、后天同源异流。前文已述，刘一明没有否认后天之物的先天来源，否则，“二重化”的世界就彻底分裂了，不能给出包括有形之天地人在内的整个世界一个统一的说明。在刘一明看来，这两个世界或直接或间接的最终来源皆是道或“先天真一之气”，但何以显示出如此相反的属性，一为真，一为假呢？刘一明说：

先天阴阳，太极中所含之阴阳，后天阴阳，太极中生出之阴阳……先天阴阳出于虚空，后天阴阳生于形体^①。

关于八卦：

先天八卦，一气循环，浑然天理，从太极中流出，乃真

^① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第471页。

体未破之事；后天八卦，分阴分阳，有善有恶。在造化中变动。乃真体已亏之事。……真体未破，是未出生者……真体有伤，是已生出者^①。

关于三元、五行亦有类似的说法。可见，先天后天之根源都在于太极，但关键之差异在“含”与“生出”：未脱离太极这一母体，在太极中运化，被太极所蕴“含”之物为先天；已脱离太极母体，被太极所“生出”者即为后天。因而是否“生出”是两个世界发生质变的关节点。未出生是先天，一旦出生，即是后天，即是有形，生灭不已。换句话说，先天阴阳、三元、五行、八卦是依赖母体之物，故是孝子；后天之物，系脱离母体之物，是逆子。凡“生出”者，在正常人看来是顺行，在刘一明看来却是违背母体旨意的逆子。

二、太极与先后天存在的关系

按刘一明的理论，一切万法源于太极（或道）。太极与万物的关系是母子关系、源流关系。但生育万物之后，太极何去何从？太极仍在天地之中吗？仍主宰统帅天地万物吗？是否“物物各具一太极”呢？概言之，生育天地人后，太极与万法是什么关系？关于太极与阴阳的关系，刘一明说：

一阴一阳之谓道，是就道之用言；无形无象，是就道之体言。太极未分之时，道包阴阳，太极既分之后，阴阳生

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第29页。

道。道者阴阳之根本，阴阳者道之发挥。所谓太极分而为阴阳，阴阳合而为太极，一而二，二而一者也^①。

这里的阴阳与道（即太极）的关系是体用关系。但道与阴阳的体用关系，适合于道与后天阴阳吗？关键的问题是：此处之阴阳是泛指先后天阴阳，还是仅指先天阴阳。笔者认为：这里的阴阳只能是仅指先天阴阳，阴阳生道是先天阴阳生道，因而严格说来，体用关系只能指太极与先天阴阳之关系。因为刘一明明确说：“真阴真阳为先天，假阴假阳为后天，先天成道，后天败道。”^②若后天能够成道，万物皆后天阴阳，何以不成道？体用关系不适合于道与后天阴阳，后天五行及后天有生灭之万物（包括识神、魂魄等精神存在）。在刘一明体系中，按它的理论逻辑，是不能言“先天为体，后天为用”这一通常说法的。为什么？这是因为刘一明的基本世界观框架，是二重化的，两个世界一为真一为假。先天为真、后天为假是其最基本的论题，真体何来假用？因而，太极与阴阳的关系不能笼统地说是体用关系。

事实上，在刘一明体系中，太极与万法的关系分为三类：第一，太极与先天存在是体用关系。即太极与先天阴阳、三宝、五元、八卦之关系为体用关系。因先天存在物均未脱离太极这一母体，是本体的不同功用，故为体用关系。且先天均为真，相对于后天均为阳。至于先天阴阳、三宝、五元、八卦内部及相互之间的关系，因其均是一体所发之用，故互相渗透，互相包含，互相依存，一定条件下互相转化，互相交合。他说：“阴阳交感，即

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第471页。

② 同上。

是真阴阳，不交，即是假阴阳，其真假，在交不交上分别也。……后天阴阳，有时交，有时而不交。圣人先天学问，顺中逆运，能使长交而不散。所以人能胜天，而不为阴阳所拘。”^①

第二，太极与后天存在是真假关系。后天存在已从太极母体中分出，脱离了脐带，故均为生灭不已之假物。因而不是物物具一太极。后天之物其祖宗虽是先天太极，但那是地老天荒之事，子孙们早已数典忘宗了。太极不存在于物中，也不存在于识神、鬼魄中。如此，也就能理解刘一明为何反对外丹，反对男女阴阳双修，反对心肾相交，反对在一切后天之人、物中采炼内丹药物。因为先天之药不在一切后天存在中，太极不在每个具体的物事中。至于其声称得道后的体验：“揭示天地心窝，当下从万丈深沟提上千峰顶上。山河大地，如在掌上，黄芽白雪，即在眼前，逆顺是道，左右逢原。”^②“逆顺是道，左右逢原”是其回归先天真一之气，在天人合一的超越道体中的体验，并不能因此认定他否认有“两重天地”。也不能因此说，刘一明认为万事万物就是道，只能说其体道后，在他看来逆顺是道。这有类于禅宗所言，达则遍境是，不悟永乖疏。悟则郁郁黄花皆是般若，青青翠竹乃是法身，理事无碍，事事无碍，一即一切，一切即一，万物打成一片；不悟则黄花自黄花，般若自般若。万物是道否，乃取决于一心之灵明。

第三，太极与整个宇宙是隐显关系。那么太极生万物后，不在每一个物中，尚存在否？在何处呢？当然存在！且为整个宇宙

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第473页。

② 《会心内集》，《藏外道书》第660页。

存在的根据、动力、主宰。刘一明说：“若失虚无一气(指太极)则动静不时，四气不和，八卦错乱，万象变动，而吉凶悔吝。”^①可见，宇宙一时一刻也不能离开太极。但是我们当注意的是，是太极不离整个宇宙，而不是不离宇宙中的每一物。因而太极与整个宇宙的关系是内在与外显的关系，天地化生后，太极乃行乎其中也。

道衍生万物，生之长之育之，此顺生之路，生生不息之路，是宇宙发生、变化、发展不可逆转的、自发的熵增之路。对于芸芸众生而言，亦是生灭幻化、万劫难复之路。人是宇宙之一物，是有限之存在，人不能选择不存在于这个世界，一旦出生，他必然受自身身心及外部环境的限制。但人总是有着对无限、永恒的渴求，渴求超出种种限制而到达无限，这正是宗教存在的基本心理根源。各种宗教以不同的方式表达此渴求，以不同理论论证此永恒，以不同的修行方式来指点人类超越之路。那么，刘一明是如何给人类指点迷津的呢？刘一明给了人类成仙的希望和依据吗？

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

第二章 生命观

中国之三教的主要课题是生命，是关于生命的学问。它以生命为它的对象，主要的用心在于如何调节我们的生命、运转我们的生命、安顿我们的生命，进而就着我们有限的现实生命实现一个向着无限的超越。刘一明的学说也自是如此。进行宇宙论的讨论、思辩，其用心、主旨并不是提供关于宇宙，尤其不是关于自然界具体现象的细节及规律的知识，因而他不是试图建立一套自然哲学，更不是为着建立自然科学。他讨论自然，并不以自然界作为主要课题，而是“项庄舞剑，意在沛公”，这个沛公，就是那个所欲达到的超越者（仙、佛、圣）。人在宇宙中存在，其超越不是到宇宙之外去，因而实现此超越，必须有宇宙论的依据。刘一明讨论宇宙论是为了给其成仙提供理论担保，因而，其超越者的形态，超越之路，实现此超越的人的生命依据，与其宇宙论的形态有着不可分割的联系。

刘一明的宇宙论构建了一个完全异质的二重世界。按照道教一贯思路，人天同构，同一发生程序，不言而喻，刘一明赋予生命以先天和后天二重混合结构。人是两头通，一方面联系着先天超越本体世界，一方面联系后天现象世界，正因为人有超越的来

源，故有希望实现超越，回归本原。刘一明生命观之独特处是先天与后天有一一对应的构成要素。先天性命对应后天性命，先天三宝对应后天三物，先天五元对应后天五物。循着此一一对应的二重构成的思路，刘一明展开其生命结构的论述。对应于宇宙发生之由无到有，由本体退化为现象的程序，人的发生生长，亦是一个先天本真退化为后天幻身幻心，先天渐失、后天渐长的退化过程。由此思路，刘一明展开其“顺则生人”的生命发生发展论。刘一明的生命观，即指人的构成和发生发展这两方面，较之通常的生命观含义更广，人性论、性命观、人体观的含义均有。他并不重视现世现实生命，重在为永恒的生命形式即成仙寻找理论依据。

第一节 精、气、神

在道教对人体本身的认识中，《太平经》第一个提到了精、气、神对生命的重要性，提出了修道要遵循“爱气尊神重精”的原则。随后，《高上玉皇心印妙经》明确提出：“上药三品，神与气精。”精、气、神作为人身三宝的地位得以确立，喻示精、气、神是构成人体的三个基本要素。刘一明自然也继承了道教对人体认识的思想传统。他非常重视精、气、神在人生存和发展中的地位和作用，因为它们也是进行金丹修炼的基础。刘一明对精、气、神认识的一个突出特点，就是将它们截然划分为先天和后天，认为先后天精气神有完全不同的来源，具有根本不同甚至截然相反的属性，因而在人的生长发育和修行中具有显然不同的功能和作用。

一、先天精、气、神

在刘一明看来,先天精气神生于人身之先,是人体得以生成的根源,它们来自于先天真一之气,同时又是后天精气神得以产生的基础和动力,并且与后天精气神一起构成活生生的现实人体。

先天精气神究竟是什么呢?刘一明说:

紫清翁云:“其精不是交感精,乃是玉皇口中涎;其气即非呼吸气,乃知却是太素烟;其神即非思虑神,可与元始相比肩。是即所谓元精元气元神也。”精气神而曰元,是本来之物。人未有此身,先有此物,而后无形生形,无质生质,乃从父母未交之时而来者。方交之时,父精未施,母血未包,情合意投,其中杳冥有物,隔碍潜通,混而为一。氤氲不散,既而精泄血受,精血相融,包此一点之真,变化成形,已有精气神寓于形内。虽名为三,其实是一。一者混元之义,三者分灵之谓;一是体,三是用。盖混元之体,纯一不杂为精,融通血脉为气,虚灵活动为神。三而一,一而三。所谓上药三品者用也;所谓具足圆成者体也^①。

此处所谓一而三,三而一,一指先天真一之气,三指先天精气神。一与三既是母子关系,又是体用关系,且此关系随人的生长发育过程而呈现不同特点:人未受孕前已在此先天虚无本体之中,一旦受孕,道体即显化为先天真一之气,受孕至分娩前之胎

^① 《道藏》第1册,第808页,三家本。

儿阶段，先天真一之气显化为精气神三种功能：“纯一不杂为精，融通血脉为气，虚灵活动为神。”但此时真一之气尚未分化为先天精气神三种实体，故刘一明进一步说：

……若欲修道，先要知的此三物在混元中潜藏，离乎混元，便非先天精气神本体。失却本体，不是元物。心印经曰‘上药三品，神与气精，恍恍惚惚，杳杳冥冥，视之不见，听之不闻，从无守有，顷刻而成。’曰恍惚，曰杳冥，曰有无，则为无形之物可知。惟此元精如珠如露，纯粹不杂，滋润百骸；元气如烟如雾，贯穿百脉；元神至灵至圣，主宰万事。知之可以延年益寿，长生不老。学者若能识得此三药，则修道有望^①。

可见，刘一明强调先天精气神为无形无象之物，在混元中潜藏，三宝之间相互联系，相互包含，相互渗透，一体三用。他在《象言破疑·胎中面目》中明确指出：“人当父母未生身以前，男女阴阳二气交感之时，杳冥之中有一点生机自虚无中来，所谓先天真一祖气者是也。”^②可知，先天精气神是直接来源于先天真一之气，产生于人生身之前，无形无象，杳杳冥冥，他们来自先天本体世界，但对后天人体的生长存在有不可或缺的先天动力、源泉等重要作用。他们促成后天精气神的产生，推动人体五脏六腑、四肢百骸的形成，人体各种功能活动的维持亦有赖它们的作用。如果失去了先天精气神的作用，脏腑百骸无以滋润，气血经络无

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第495页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第176页。

力运行，人体意识失去主宰，人自然也不可能再生存下去。人修道成仙更依赖于先天精气神，没有先天精气神作为修炼的药物，金丹就无以修炼，成神成仙也就只能是空想。

二、后天精、气、神

何谓后天精气神？后天精气神就是交感精、呼吸气、思虑神。为什么把交感精、呼吸气、思虑神称之为后天精气神？它们是如何产生的？它们在人体中起何作用？刘一明对此作出了回答，他说：

后天之精，交感之精；后天之气，呼吸之气；后天之神，思虑之神。三物有形有象，生身以后之物。男女交媾，精血融合，结为胚胎。胎中只有元气，并无呼吸之气。及其十月胎完，脱出其胎，落地之时，哇的一声，纳受天地有形之气，入于丹田，与元气相和，从此气自口鼻出入，外接天地之气以为气，此呼吸气之根也。后天之神，亦于此而生，此神乃历劫轮回之识神，生时先来，死时先去；转人转兽是这个；为善为恶是这个；生来死去亦是这个；出此入彼移旧住新，无不是这个。当落地哇的一声，即此神入窍之时也。所以婴儿落地，不哇者不活，盖以无神入窍也。初生之时，神气相御，以为后天根本，生长幻身。至于交感之精，尤系后有之物。有母胎时无此精，初生身亦无此精，及至二八年，元阳气足，满而必溢，极而必返，阳极则阴生，阴生则阳消，阴气用事阳气退位，无形之阴又生有形之阴，肾中窍开，真水亏而欲火潜生，稍有触动，其火上炎，蒸炙一身，

激发百骸血脉，五脏六腑津液，尽皆沸腾上涌，聚会于头顶百会穴。此穴乃百脉聚会之处，其气血从此穴下降夹脊，至肾脘过后，始化而为血，过尾间，达阴窍，始泄焉。此精不但生时并无，即生后亦无，特气血所化耳。其肾窍不过是出精之门，精何尝在肾也。所谓交感之精者，因有交有感而有精，不交不感即无精。至于梦遗，亦由感而有，间有不感而遗者，是气虚而血脉不固，邪火催逼而出之。此交感之精之所由来也。当阳极生阴，不但精从此有，即思虑之神，从此而发。呼吸之气，从此而暴。学者须要识得此三者，皆生身以后所有，而非生身以前之物^①。

总之，后天精气神是在先天精气神的基础之上，以先天精气神为载体、动力，在生身之初或生身之后产生或聚于人身。与先天精气神不同，它们是有形有象的，并因此构成人的脏腑血脉之形体，产生人的有情有意之活动。

从上面的论述中看出，刘一明不否认先天三宝与后天三物在人的生存和存在中的共同作用，但更强调他们的差异。首先，后天精气神与先天精气神在人生化时间有差异。“哇”的一声是一个标志，先天精气神在“哇”的一声之前即为人所本有，为先天；后天精气神产生于或者会聚于人“哇”的一声之后或者同时，故为后天；第二，来源上的差异。他们来源于两个质上完全不同的世界，先天精气神直接来源于“先天真一之气”，后天精气神来源于后天世界。其中识神是历劫轮回种子，是在宇宙中漂泊无依的孤魂野鬼。一旦有人出生，此神即附体寄居，与元神相

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第495—496页。

混，产生人的思虑活动。此神又从何而来？从终极来源上，是否产生于道或真一之气，刘一明没有回答，大概以为在宇宙中本有，此神永久不坏。人去世后，此神即归于天地，开始又一轮的漂泊轮回。人若成仙后，此神何去？刘一明未曾明确说明，似可理解为当成仙后，识神融入元神及先天本体中，由本体当权而发挥作用，并且识神不再轮回。至于呼吸气，系由先天元气与天地有形之气在丹田之和合，大概意思是，元气为动力、活力，推动有形之气自口鼻出入，此即为呼吸气。此呼吸气，生时“哇”的一声方有，死时断气即无，系后天有形之物。刘一明丹法不用“调息”，在于认为呼吸气为后天之气，对于返先天无直接作用。后天之精则在“二八”之后，由体内精血所化、亦为后天浊物。可见，先天精气神与后天精气神在来源上凡圣分明，先天之物来自本原、本体，来自超越、永恒的神圣世界，后天三物来自有形有相、生灭不已的后天世界。换个说法，按刘一明的理论，人有圣凡两个父母。刘一明说：“生仙之道，借圣父圣母而成真身。”^①“圣父母”即道体，成仙即回归圣父母怀抱。它是人的真性命、永恒生命之本源。人在未受孕之前即在此圣父母的怀抱之中，人间父母仅是幻身识神、血肉之躯的有限性命即后天性命的聚合者。甚至不能说后天性命源于人间父母，因为识神、呼吸气从外而来，后天之精是出生后之事，后天精气神、后天性命均各有来源，不是人间父母所授。人间父母只是起了将种种独立要素凑合在一起之最初肇事者，且无意间起了一个装配师的作用。真正性命本体是道或“先天真一之气”这个圣父母所授，只不过借

^① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第343页。

人间父母交感之精而人身，实为“借腹怀胎”。

第三，先天精气神与后天精气神有相反的属性。主要表现为两个方面。其一先天精气神为阳，后天精气神为阴。他说：“元精元气元神，在后天则为阳。”^①即相对于后天精气神，先天精气神为阳。当然，精气神三宝相对于真一之气又为后天，故为阴。他说：“元精元气元神，在先天还为阴。非若先天真一之气，……为后天精气神根本，为先天精气神主宰，乃至阳之物。”^②可见阳是相对的，也是等级的代号，至阳则是始源、本根、全真的代号。其二，先天三宝为真，后天三物为假。正因为先天精气神直接来源于“先天真一之气”，故为真，为修炼之“上药三品”；而后天精气神，因其来源于有形、生灭的世界，故为假。因此，他们在修行上的地位作用大不相同。后天精气神为幻身所有之物，不能了生死，为其在修行中所欲化解之物。刘一明功法不在人身上着眼，他认为色身三物皆假，正因为其假，故内丹是返还之道，而非转化之道，真药不能由后天之浊物转化而来。先天三宝是后天之主，后天之物虽也有助于先天三宝的复来，但后天不能转化为先天之药。真药系真身，即先天真一之气所化精气神三宝，此为丹法所欲采炼无形无象之真药。得之，则立跻圣位，长生成仙。

第四，先天、后天的内部关系及先后天之间的关系。后天精气神来自后天生灭世界，借先天精气神的存在而附着于人身，其间三物之间虽有相互联系，但无统属，仅是假合。先天三宝则是

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第496页。

② 同上书，第497页。

互相渗透，互相包含，互为体用，分则为三，合则为一，由先天真一之气统一之。当然，三宝之间这种同一关系是随着人的发育状态而变化的，修炼即是恢复三宝一体，亦即互相依存，互为体用，互相促进，互相转化，即“三花聚预”的状态。三宝之中，何为重，何为轻，又得根据功法的阶段来理解。一般而言，三步功法之炼己中，以元神复现为中心，外药了命以修精气为主，内药了性则修炼虚无之性为主。但在丹法整个过程中，元神为主宰，修性为中心，为枢要。至于三宝与后天三物的关系，刘一明强调，先天为主宰后天为从属，此是人应然的状态，而后天之人实然之状态是后天主事，故丹道返还即返于先天主事的本真状态。刘一明少言“先天为体，后天为用”，因其较一般丹家更强调后天为假，先天为真，真体何来假用呢？更不谈后天向先天的转化，真假不同途，后天不能转化为先天。当然，他不否认先天与后天的相互促进作用，尤其强调先天对后天的促进作用，他说：“炼先天元精，而交感之精自不泄漏；炼先天元气，而呼吸之气自然调和；炼先天元神，而思虑之神自然静定。先天成，后天化。”^① 返还先天，后天身心自然会发生质变，故其自“后天返先天”的初步筑基功中，也不强调修炼后天精气，不重修炼后天色身。下面将涉及的先天性命、后天性命，先天五行、后天五行之间及内部的关系，均应以上述先后天模式去理解。

^① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第491页。

第二节 性与命

在道教对人的认识中，性与心理相关，命与生理相关，性与命是生命的两个基本方面，亦是修道者要解决的两个核心问题。内丹学更是特别重视人的性命问题，把它作为内炼的纲要。在以内丹修炼为主的道教思想中，性往往是指人心的本性或本来面目，与佛教禅宗所谓“心性”、“自性”含义有相近之处；命则往往是指生命，因生命与身体的气和元气有密切的关系，所以命也可以直接用以指气或元气。全真道主王重阳有“性者是元神，命者是元气”^①的说法；石泰谓：“气是形中命，心为性内神”^②；张三丰亦有“气脉静而内蕴元神，则曰真性；神思静而中长元气，则曰真命”之论。所以在内丹学中，性命实际上多是神气的代称。刘一明对性命的认识基本上是继承了这一传统，不过亦作了一定的发挥。

与对精气神的认识一样，刘一明亦把性命分为先天性命和后天性命或真性命和假性命。他认为：“性有气质之性，有天赋之性，命有分定之命，有道气之命。气质之性，分定之命，后天有形之性命；天赋之性，道气之命，先天无形之性命。”^③在刘一明看来，有形后天性命生灭无常故为假，无形先天性命与道合一故为真。刘一明说：

① 王重阳《授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册，三家本。

② 石泰《还源篇》第24册，三家本。

③ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第472页。

性有天赋之性，有气质之性；命有天数之命，有道气之命。天赋之性，良知良能，具众理而应万事者也；气质之性，贤愚智不肖，秉气清浊，邪正不等者也。天数之命，夭寿穷通，富贵困亨，长短不一者也；道气之命，刚健纯粹，齐一生死，永劫长存，天地不违，阴阳不拘者也。天赋之性为真，气质之性为假；道气之命为真，天数之命为假。真者先天之物，假者后天之物。先天在阴阳之外，后天在阴阳之中^①。

刘一明所谓先天性命、后天性命，实际上建立了一个二重化的生命观。在他看来，人有两套生命系统，一套来自先天真一之气，为无形之性命，为真；另一套性命是后天之物，为假。天数之命、分定之命是后天外部物质世界的客观必然性所决定的个人之命运，气质之性系人之识神所发之种种思虑活动。这两套生命系统（先天和后天）又各具有与身心相对应的性与命这两个方面。性分层次，但均与心有关，往往与人的内在性、主观性有关；命也分层次，但往往与身、生理活动或外在必然性相关。这样，刘一明的生命系统又是一个双重（先天、后天）两面（性、命），由不同来源、不同要素甚至截然相反属性要素构成的混合体，这是刘一明生命观的基本框架。实现这个混合体向“纯真”、“纯阳”的转化是其修道的旨归。实现此旨归的根本方向是后天返先天，后天返先天又包含性与命这两个基本方面，只有性与命均返先天，方为纯阳之天仙。因此，后天返先天、性命双修是刘一明修道核心思想之一。刘一明亦正是以此框架去融摄、理解各家各派关于性、命的种种说法的。

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第498页。

实际上，将性分为先天和后天，非刘一明独创。张伯端《青华秘文》说：“夫神者，有元神也，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神也，气质之性。元神者，先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”^① 气质之性、天赋之性的说法是否为张伯端独创，也有待进一步考证。大体与张伯端（984—1082）同时之张载（1020—1077）说过几乎相同的话：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”^② 二张谁受谁的影响，很难判断。但意义大体有相通处，均认为气质之性为后天，为个人所具有的相对的人性，与感性、形下器层面相关；而天赋之性乃普遍而绝对的人性，来源于无形之天或道，与形上本体相关。其差异处：张伯端更强调天赋之性是永恒超越本体之在人者，系成仙之根据。而张载更强调天赋之性的道德含义，为成圣之依据。刘一明明显地将儒、道两家关于天赋之性的说法加以综合，认为天赋之性来源于“先天真一之气”，但同时又赋与其道德属性。下面讨论五元、五德于此更为显明。当然，刘一明关于性的理解，不止吸收张载、张伯端，对于佛、儒、道三家各宗各派关于心性的说法，他均融摄、采纳，按自己的框架给予重新组织。三家关于心性的种种名相如元神、真阴、本来一灵、元性、真性、真心、本心、天心、道心、真知、真情、灵知、良知、良能、本来面目、真如之性、真空之性、天命之性、虚无之性等等在其著述中比比皆是。其中又以采纳儒家名词居多。所以王沐先生说：“清刘一明《悟

① 王沐注解《悟真篇浅解》（外三种）第231页。

② 张载《正蒙·诚明》第33页，上海古籍出版社。

真直指》……自创一系列术语，并杂用一些理学名词，以代替铅汞龙虎各词。”^① 后世不少学者认为刘一明理学色彩浓厚，往往就在于刘一明援用理学讨论心性的名词较多。但他从未离开成仙这一目标，他对各家之心性的理解是按上述二重性命系统来组织的。关于以上所言“性”之各种概念，不能离开刘一明的生命观的基本要素去理解，性总是与心相关的。性分层次，分先天和后天两大基本层次。并且这两个层次有截然不同的来源，是两个独立的实体。人有两颗心，人之心性是两个心的混合，这是与佛家、儒家对心性理解根本不同的。我们将在“道心、人心”讨论中进一步明确其差异。先天之性又与人的生命阶段、功法的层次及宇宙论的层次相对应分为两个层次：虚无之性、天赋之性。加上后天气质之性，性分为三个层次。虚无之性是大丹层次所修之性；天赋之性是还丹层次修命阶段所修之性，气质之性是炼己阶段所欲炼化之性。

将命亦分为两层，在刘一明体系中，起了十分重要的作用，对道教“我命由我不由天”这一核心论题给予了更为充分的论证。同时，亦在其二重化的生命观框架中一定程度化解了各家各派关于命的种种说法的矛盾。在通常儒书中，命往往指天命，即天的给予或决定、命令，强调其客观外在性。在孟子处，性是“求在我者也”，命是“求在外者也”^②。后世理解的命往往由天命之义转化为人无可奈何之“命运”的含义。命在丹书中往往指属物质、身体或生理方面的气或元气。刘一明认为命有两个截然

① 王沐注解《悟真篇浅解》（外三种）第7页。

② 《孟子·尽心上》。

不同的来源，因而有截然不同的属性，在修道中有不同的功用，这是与其二重化世界观相联系的。对具有多义性、歧义性的“命”这一范畴，刘一明按自己的二重生命观给予重新组织。其基本思路是：就来源上看，有两个命，这两个命均来自于天，因而命皆是天之所命。但有两个截然相反的天。一个是本体、本原的天，那就是道或真一之气，这是道气之命的来源，这个道气之命是人原本具有，天公平地命与每个人的；而另一个命，天数之命，是另一个天，即器层面、现象界有形生灭世界的天所赋与规定的。这个命是外在的客观必然的规定，即命运之命，命相书所卜算之命，此命基本上是人无力把握与控制之命。对于这两个命，又分别称为先天之命和后天之命。先天、后天的基础含义指时间上的先后，道气之命在人出生之前即具有，故为先天；天数之命系人出生之后的命运际遇，故为后天。而刘一明时间上的先、始，无论就人或宇宙言均含有根本、本体、本真的含义。人出生之始所具之命，也就是人根本之命、真命，而后天天数之命乃假命。在此，刘一明借两个命的说法巧妙地化解了道教之“我命由我不由天”这一基本论题与通常“死生有命，富贵在天”之宿命论观念的冲突。生死富贵的天数之命，是器世界所与之命，常识告诉我们，这是人人均不可控制、无可奈何之命。但刘一明明确说：这无可奈何之命，恰恰是不值得去追求去控制之假命；而真正值得追求之命，又正是人所本具，人所能控制之命。按他的理解，“我命由我不由天”。所言之“天”系后天之天，所言之命是道气之命，所言之“我”乃成仙成圣之真我。我有真我，有假我，有真假混合之我。胎儿状态无识无知之我是真我，神仙是纯真之我，一味追求后天富贵之我是假我，后天成人系真假混合之

我。道气之命人人本具，但人自二八之后，此“天命”元阳走失他家，故需具有求道之心的“真我”去追回。这样，“我命由我不由天”，又含有必须发挥人之主观能动性，积极修道的警示。“真命”由“真我”掌握，不由后天控制，此即“我命由我不由天”。

至于性命关系，应分为先天性与命之间、后天性与命之间及先后天性命之间的关系这样三个不同方面来理解。首先，后天性命之间的关系。后天性命是假性命，是后天各物假合而成，其间虽有联系，但因为其假，刘一明很少言及。尤其后天之命在刘一明看来是指有形世界所加给人类的外在必然性，这是人类所无力也不必讨论之命。这与一般丹家对后天之命的理解尚不同。一般丹家所言后天之命，往往指与身体相关的后天精气，因而，后天之命即色身尚有讨论、修持之必要。而刘一明之后天之命，与人身内的后天精气几乎无关，因而更不必讨论。刘一明修道思想中，几乎不谈修后天精气，更谈不上修后天之命了。后天之性与三元系统中的识神大体同义。此识神、气质之性、人心是其修道所欲炼化之性。

第二，先天性命与后天性命的关系。先天为真，后天为假，先天为主，后天为从，这是刘一明言及先天、后天关系的老生常谈。先天性命与后天性命当然也就是真假关系。

第三，先天性与命之间的关系。刘一明与一般丹家一致，强调两者互相联系、互相渗透之同一性的方面。他说：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦具。气即命，理即性，气不离理，理不离气，即性不离命，命不离性，焉得有性无命。”^①可

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第481页。

见，命理解为“气”的方面、物质性方面，性理解为“理”的方面、精神方面。性不离命，理气一家，言其是先天状态。先天性命来源于、统一于共同之本体——“天”，这里的“天”，是指形上本体之天，即刘一明所言太极或“先天真一之气”。太极是理气之本，亦是性命之本，在天化为理气之用，在人化为性命之用，天人同源、同本，天人合一。所以他又说：“性者，理也，在天为理，赋之于人为性，故名其性曰天性。气者，命也。在天为气，受之于人为命，故名其命曰天命。”^① 性命一体，即是理气一体，人天、性命、理气同源同体，天人不二。那么此天人不二、性命合一的状态是永远的吗？若此，何须修性修命。所以刘一明又说：“人生之初，理不离气，气不离理，理气一家，性命一事。因交后天，理气不联，性命各别也。”^② 可见这个性命一家，天人合一的状态是“人生之初”即先天的状态。先天性命一家，理气合一之状态是人当复归的状态。那么，交于后天，“性命各别”，性在何处？命在何处呢？刘一明说：

阳陷于阴，不属于我，故曰他家。悟真云：要知产药川源处，只在西南是本乡。西南者坤方，乃阴极阳生之处。子野云：药出西南是坤位，欲寻坤位岂离人。分明说破君须记，只恐相逢认不真。此人名曰不死之人，又曰真人。古仙云：若要人不死，须寻不死人。这不死人，即他家不死方。曰我家者，我之真阳离去，所以离为我，曰他家者，我之真阳为阴所陷，所以坎为彼。因有坎离之分，故有他我之名。

① 《百字碑注》，《藏外道书》第8册，第438页。

② 同上。

他我之名，是就阳未复来言之，果若阳复，则他即我，我即是他，只是一个，无有两样^①。

人为离，彼为坎。离中之真阴，在后天之人中仍在，仍属于我家，但是被外阳（即气质之燥性）遮盖；而走失去他家的是命宝，是坎中之阳，在外。也就是说，对于成人而言，先天性命之间的关系就已经不是一体相连、天人合一的关系，而是性命各别，内外相分，天人相别的关系。性在内，在我，在人；命在外，在彼，在天。在内，在人的何处呢？刘一明认为，这个在内之天赋之性，即离中之真阴，也就是被后天识神、气质之性所遮盖的“天良真心”、元神、本来真性。这个先天元神，不在人身之任何处，所以他反对进行身上的任何周天、守窍、通关等等命术操作。本来真性就在人的真心之中，一旦炼已化去七情六欲等气质之性，即见真心。而这真心又正是刘一明留给后天之人成圣成仙，恢复天人一体状态的唯一救命稻草，是人尚存的唯一先天之物，修道之直接根基。人唯一具有，能够显发、把握之真即是此真心真性了。这也是他的丹法各阶段皆是以元神、真性为主宰，各阶段皆注重修性离不开修性的根本原因。甚至在“气回”之修命阶段，亦强调修性，“性住气自回”。他说：

大抵还丹之要，在于气回，气回之要，在乎性住，性住之要，在乎不迷，不迷之要，在乎降心。……能性住，不为客气所移，而正气自回，无命者仍有命，性命仍是一事，理气原不相背。……大抵气回之要，总在性住，果能性住则气

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第504页。

自然而回，无须强作也^①。

先天性命相分之后，命归于外，丹经不下数十种称呼此在外、在彼之命。“彼家”，“外药”，命宝，所在何处呢？又是丹家争论不休的课题，一般清修家所言之“彼家”多指身中之肾或丹田之气；双修家所言之“彼家”则指女身。直至现代，彼家的来源、性质仍有争论。陈樱宁认为，彼家外药来源不同，而性质一样。他说：

须知天空中轰雷打闪之电，电灯厂机器磨擦之电，干电池药物变化之电，蓄电池随时储蓄之电，此四种电之来源不同，而电之性质却是一样。普通静功，譬如蓄电池之电；人元丹法，譬如电灯厂之电。地元丹法，譬如干电池之电；天元丹法，譬如天空中之电。事固有异，而理实无异，果能研究至此，则丹道问题，亦不难解决矣^②。

而刘一明一直认为：此外药只有一个性质，那就是“虚无”，外药只能有一个来源，那也是“虚无”。“药自外来……先天真一之气自虚无中来”是其师传，也是他终生坚持的丹道药物观、修炼观、炉鼎观。这是与其二重化的宇宙论、生命论一致的。先天命宝在实质上是完全异于后天之物的，来从先天虚无来，去向先天虚无去。当然，采炼只能从先天虚无即玄关一窍处采，“同类易施功，非种难为巧”，虚心采虚无，回归虚无体。故其修命，

① 《百字碑注》，《藏外道书》第8册，第438页。

② 转引自卿希泰主编《中国道教史》第4卷，第405页，四川人民出版社1993年版。

即是采回命宝。而一旦玄窍开，从虚无采回此命宝，则又是性命一家、天人合一了。所以他说：

彼世间孽根罪人，未明圣贤大道，以女子为他家，以首经为至宝，以梅子为长生药，是非修圣道，实是谤圣道，当入拔舌地狱矣。家家有之，而非自家所有者，盖其用之不可见也。若欲求之，大要法财，必于神州赤县者，以其见之不可用也。用之不可见，见之不可用，一身尚且无，他人且能有，内里且不见，外边更何求。此中秘密，苟非精明阴阳，深达造化，识得先天真一气者，安能知之^①。

至于如何采，如何性命合，天人合，玄窍开，则是后文丹法部分所讨论的内容了。

第三节 先天五元五德 后天五物五贼

刘一明还运用五行说来论述其生命的结构与生化。道教之五行论，系继承中国古代的五行学说，创造性发挥而运用于其炼养学说中的。大体而言，道教之五行说与医家、儒家大体一致，其对五行学说进行的发挥是所谓“五行颠倒术”，即“五行错王”、五行逆运的颠倒生克关系，以此理论为其后天返先天，“逆则生仙”的修行服务。俞琰《周易参同契发挥》对此说得很清楚：“金生水，木生火，此常道之顺五行也。今以丹法言之，则木与火为侣，火反生木；金与水合处，水反生金。”故曰：“五行错

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第505页。

王，相据以生也。”刘一明继承了道教以五行说明天地人生化及炼丹原理的思想传统，其独特发挥处在于将五行也明确分为先天、后天，且将儒家“五常”与先天五行一一对应相配。

一、先天五元、五德

在刘一明看来，先天五行在人体现为先天五元、五德。先天五元指元性、元情、元精、元神、元气，五德指仁义礼智信。他说：“人秉五行之气而生身，身中即具此五行之气。”^①此五气指金、水、木、火、土，其“在先天，则为元性，元情、元精、元神、元气之五元”^②。先天之“五元既具，五德即于此而寓之。五德者仁义礼智信也”^③。可见五元与五德是一一对应的。

至于五元与五德、天干、五行如何对应，在《周易阐真》中有明确的阐述。他说：

惟人也，秉天地阴阳五行之气而生身，身中即具此阴阳五行之气，但此五行有先天有后天，先天五行属阳，后天五行属阴。一三五七九，阳五行，先天也；二四六八十，阴五行，后天也。以先天而论，一为元精，属水，为壬水；三为元性，属木，为甲木；五为元气，属土，为戊土；七为元神，属火，为丙火；九为元情，属金，为庚金。此五元也。五元既具，五德即于此而寓之。五德者，仁义礼智信也。元神者，不神之神，其体圆通，发而为礼；元性者，不神之

① 《阴符经注》，《藏外道书》第8册，第409页。

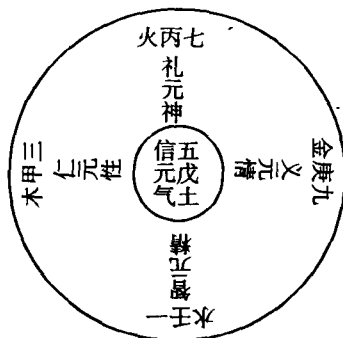
② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第336页。

③ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第56页。

神，其体纯粹，发而为智；元精者，无精之精，其体柔慈，发而为仁；元情者，无情之情，其体刚烈，发而为义；元气者，无气之气，其体纯一，发而为信。五元者，五行之气；五德者，五行之性^①。

对于先天五元、五德与五行、天干等的配合——对应关系，其图示：

先天阳五行^②



关于先天阳五行及五元的来源，刘一明认为先天五元直接源于先天真一之气。他说：

五元、五德，生于先天，藏于后天。当人在胞胎之中，混沌沌沌，一气混沦，形迹未见，其理已具。所谓未生出者，如图中五五点攒于一处，太极之象。古人教人穷取父母未生以前面

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

② 先天阳五行图按《周易阐真》所附原图制作。

目者，即此也。以其事在未生身以前，故谓先天^①。

可见，先天五元系指胎儿状态先天真一之气所具的五种功能。此时五行“形迹未见，其理已具”，故为“太极之象”。而太极者，“先天真一之气”也，先天五行系出于、统率于先天真一之气。刘一明明确地把传统内丹之“五行各有其性，而归元一气”之气确定为“先天真一之气”。同时将其“气”等同于儒家之“中”、“和”。他说：

虽分五行，而实一阴一阳运用之；虽阴阳运用，而实一气来往运用之。故其象，土生金，金生水，水生木，木生火，火生土。土又生金，从中而始，从中而终，始之终之，无非一气，无非一中。中也者，天下之大本也，即土居中，和合四象也；和也者，天下之达道也。即四象在外，一气流行之也。中也，和也，一气也，总是太极也^②。

刘一明之所以将中与太极、先天真一之气等同，其所持依据在于河图，以河图之中五点象太极含四象，中一点象太极含一气。河洛以圆点线条所表示的天地之数，共五十五。其中天数为阳，为奇数，即一、三、五、七、九；地数为阴，为偶数，即二、四、六、八、十。五十五数，奇偶不同，分配于五方，表示阴阳二气生成五行之数。刘一明在《周易阐真》中说：

河图者，五行顺行，自然无为之道也。伏羲时有龙马出

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

② 同上书，第7页。

孟河，其背有点。二七在前，一六在后，三八在左，四九在右，五十在中。其位五象五行，一六在后，象北方壬癸水；二七在前，象南方丙丁火；三八在左，象东方甲乙木；四九在右，象西方庚辛金；五十在中，象中央戊己土，中五点为又象太极含四象，中一点又象太极含一气。虽五十五点其实二五，二五其实一五，一五总是中。因其有五行，故分五点，因其五行有阴阳，故又积为十点。因其五行各有阴阳，故又积为五十五点。孔传曰：天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。盖天地造化之道，不过一个阳五行，一个阴五行，一生一成而已。虽分五行而实一阴一阳运用之，虽阴阳运用而实一气来往运用之^①。

可见，其运用河图，将奇数配于先天五元，为阳五行；先天五元统一于太极，其在于河图中，即处于中间位置之一点。中一点，象太极含一气即“一”。

关于五德，刘一明认为其统一于一“心”，当然此“心”是按道教理解的心，即天地之心，亦即太极，真一之气。他说：

盖心为一身之主，具有仁义礼智之德。以一心而运仁义理智，纯是天真。五物五贼皆顺听其命，五行攒簇，四象和合，性即是命，命即是性，性命一家，阴阳浑化，形神俱妙，与道合真，根心生色，不言而喻，自然而然也。但此心非肉团之顽心，乃天地之心。五行不到，四大不着，所谓玄牝之门者是也。无方所，无定位，拟之则失，议之则非。不

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第7页。

可以言传，不可以笔肖。开合有时，动静自如，不偏不倚，至虚至灵。强而名之，太极是也。强而图之，这个○是也。即河图中之一点，因其此心为天地之根，为性命之源，后之高明者，强图之以性心命，使人自醒自悟，以神契之耳。是心也，其大无外，其小无内^①。

五元发为五德，五元统一于“真一之气”，五德统一于“心”，此心是人之真性之源，性命之本。而人之本源，即天之本源，真心即真一之气，此是二而一，一而二，真心显，玄窍之门开，天人合发，人即返归于天之本源。在此，刘一明基本上是按张伯端《悟真篇后序》中所说来理解心道关系的，张伯端说：“夫欲免于患者，莫若体夫至道，欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也，道者，心之用也。”^②可见，刘一明认同道之本体（至道）即心之本真（本心），认同二者在质上的同一性。但有所不同的是，他认为，心性本真并非至道之全体，而仅是道之属性，因而，他更多时候所理解的心性是性命双修的一方面即性的方面，他说：“用心性修其道，而非修心性即是道。”^③

五元是先天本体以五行的方式在人的体现，而五德是儒家的道德规范。其把道德规范先天化、本体化，较之儒家毫不逊色。当然，把道德看作基于人性结构，即将道德内在化、本体化，由此强调道德生活的自律，这是大多数成熟宗教的“金规律”，非刘一明独创。道教则自创教初，即与儒家伦常结下不解之缘。东

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第9页。

② 王沐注解《悟真篇浅解》（外三种）第175页。

③ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第485页。

晋道士葛洪为了使道教适应封建制度的需要，大量援儒入道，用儒家的伦理纲常补充并改造道教，认为道德伦常是成仙之基础：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^①此后道教发展中，各宗各派对儒家伦常吸收的方面和层次深浅不同。但总的发展趋势是，亲和度越来越大，道德伦理越来越本体化，内在化，在成仙中道德作用亦越来越直接、重要。金元全真道认为功行双全，方为全真，将苦己利人等世间作人品“行”作为学仙之“功”的必要阶梯。元初刘玉之净明道则认为仅践行道德伦常即可成仙，其修道程序为“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明”^②。而刘一明将援儒入道在理论上更推进一步，将道教之三宝扩大为五元，以与儒家之五德一一对应，将儒家伦常完整纳入其理论体系中。由此，德性有先天超越的来源，植根于人性内在结构和宇宙本体。五德是先天本体的外化，是宇宙本体、心性本真所直接赋予的。仁义礼智信乃本来天命之性所固有者，故积德即可返还先天，明善即可复初。如此将道德本心化、本体化，在理论上贯彻到底应提供一条道德修行之路，即纯修道德即可成仙。五德全则五元聚，五元聚即归于本心，归于至道，了性了命，成神成仙。五德与成仙架起了直通车，修命的种种功夫皆是多余。而这又与其性命双修、形神俱妙的一贯立场不吻合。故刘一明只是在理论上阐述五德与本心至道的关系，主要为附会儒家。在实际修行中，其仅将“积德修行”列为修道之准备，在实践上并未在道德之心与了生死之

① 《抱朴子·对俗》。

② 《净明忠孝全书》卷5《玉真先生语录别集》，《正统道藏》第41册，第32921页。

间架起一座直达通道。这反映了刘一明理论与实践的不协调，同时亦可看出其理论在逻辑上的不完备、不彻底。他对各家思想均采纳，但在如何形成一个“内部自治”的完备理论体系上，有附会、拼凑痕迹。此五德与五元一一相配，是其理论局限的一个突出表现。

二、后天五物、五贼

刘一明认为：五行“在后天，则为游魂、鬼魄、阴精、识神、妄意之五物。……五物具有喜怒哀乐欲之五贼”^①。此五物五贼乃是出生之后所有，故为后天。他说：“五物五贼，皆是生身以后所有，所谓已出生者也；以其事在生身以后，故谓后天。至于心肝脾肺肾，浊而有形，又不在此例也。”^② 关于此五物、五贼的来源及其关系，他说：

以后天而论，二为识神，属火，为丁火；四为鬼魄，属金，为辛金；六为浊精，属水，为癸水；八为游魂，属木，为乙木；十为妄意，属土，为己土。此五贼者，喜怒哀乐欲也。游魂主生，其性善，感则生喜；鬼魄主死，其性恶，感则生怒；识神至灵，其性贪，感则生乐；浊精至浊，其性痴，感则生哀；妄意至动，其性乱，感则生欲。但后天五物五贼，虽是五行所化，其中犹有分别。五物之中，精神意皆后起，惟魂魄最先，魂更先于魄也。魂者，历劫轮回之种

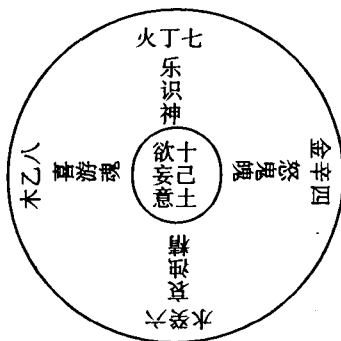
① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

② 同上。

子，为人为鬼是他，为圣为贤是他，为善为恶也是他，披毛戴角也是他，身未生时他先来，气未绝时他先去。当人破胞出头之时，哇的一声，即魂入窍之时，魂一入窍，受后天木气，与先天元性相合，假依真存，故婴儿落地无声者不成，以其游魂未入，虽有元性，不能独存，假借真存，真亦借假而留也。至于魄者，借血气之灵，受金气而凝结，生后七七四十九日而始全，死后七七四十九日而始灭。世俗亡人，七七四十九日之期，正为此耳。魂之为物，迁移不定，离此去彼，离彼来此，轮回不息，历劫不坏，魄则随身而有无之。识神虽受火气而生，亦魂之所出，浊精虽受水气而生，亦魄之所摄。意者，思虑动作，所以役使精神魂魄四物者也……①

刘一明把人正常的身心活动，“喜怒哀乐欲”看作灭之而后快之“五贼”，其宗教禁欲主义色彩，尤盛于宋儒“灭人欲，存天理”之说教，儒家中还有人说：“人欲当处，即是天理。”刘一明认为五贼可恶，因其分别一一对应于、根源于后天之游魂、野鬼等五种阴间地狱的精神性存在。人之喜怒哀乐欲乃出于地狱鬼魂，自当去之。刘一明是把五物当作五种客观存在来看待的，显然多是根据民间说法而来，其可笑处在于甚至将“妄意”这种意识活动作为“一物”。为了其先天、后天对应，凑足四个五行且将其拼凑对应起来，刘一明大概也顾不了这许多了。其五物、五贼之间及与地支的对应关系，如图示：

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

后天阴五行^①

可见，五物与五元来自完全不同的世界。这是刘一明一贯之逻辑：有两个截然不同的世界，凡先天之物来自于先天本体，为真；后天之物来自后天有形有象生灭飘浮之现象界，为假。人之五行来源上也不例外，先后天五行来自两个世界，先天五行来自先天真一之气，系法身所属，“法身以仁义礼智信而全性情精神气也”；至于五物，系幻身所有，“幻身以神魂魄意，而含喜怒哀乐欲也”。

三、先后天五行的关系

刘一明将后天五物、五贼称为后天之阴五行，先天五元、五德为阳五行，合为四个五行。其中后天之阴五行又分阴阳，五物为阴，五贼为阳；先天之阳五行亦分阴阳，五元为阴，五德为

^① 后天阴五行图按《周易阐真》所附原图制作。

阳。他说：“天干五行者，元性元情元神元精元气为阴，仁义礼智信为阳。地支五行者，游魂鬼魄识神浊精妄意为阴，喜怒哀乐欲为阳。”^①

那么，先天五行和后天五行是什么关系呢？在刘一明看来，因为来源上质的差异，先天五行与后天五行在属性上是完全相反的。先天五行属阳，为真；后天五行属阴，为假。他说：“先天五行属阳，后天五行属阴。”^② 我们知道，阴阳这对范畴在道教中有两层意义上的使用，一是当作无任何褒贬色彩的范畴使用，万事万物均具有阴阳，阴阳是任何事物的两个方面，这是通常的含义，在这个意义上使用时，阴与阳是对举的、平等的事物的两个方面；第二层意义上的使用是有尊卑、主从、真假等褒贬色彩的。道教受中国传统之“男尊女卑”，尤其是汉儒之“阳尊阴卑”观念的影响，崇阳、尊阳成为一个通常的观念，往往将阳与先天、真实、神仙等神圣世界相联系，阴与后天、虚假、鬼魂等生灭世界相联系。因而，修炼即是阴中返阳，以至于纯阳为极至。内丹家将其修炼中所出之神称为“阳神”，将佛家禅定所出之神称为“阴神”，亦反映了内丹学在使用阴阳范畴时“阳尊阴卑”之褒贬色彩。刘一明亦大体在以上两层含义上使用阴阳这对范畴。但他往往更着重于把阳与先天、真实相联系，阴与后天、虚假相联系。先天存在为阳，其中又分阴阳，但先天阴阳是真阴阳，真阴阳相对于后天阴阳均为阳。因而，当刘一明在此处说：“先天五行为阳，后天五行为阴”，是有褒贬地使用阴阳范畴，实

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第500页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

际上等于说，先天五行为真、后天五行为假。他明确说：

修真者，非修色身五脏也，乃修真身，炼五行。不过借此色身五脏之假，锻炼真身五行之真耳。真者何真，五行者，金木水火土也。心属火，其德为礼；肾属水，其德为智；肺属金，其德为义；肝属木，其德为仁；脾属土，其德为信。木金水火土，五行之性也；仁义礼智信，五行之德也，此先天所具之真。^①

刘一明认为先天五行、五德是真，后天五物、五贼是假，正因为真、假系两重世界，所以修行上功用相反，当是化假显真、借假修真。

正因为来自完全不同的世界，故表现出的五行间的关系亦有重大区别，五行之间的生克关系在通常的道教五行论中不论先后天，均有顺的生克关系。而在刘一明看来，先天五行与后天五行的一个重大区别是五行间的关系不同，先天五行是相生、相合的，而后天五行相克的。他说：“后天五行，彼此相克也，先天五行，彼此相生也。”^②可见其将相生关系赋与先天五行，而把相克留给后天五行。之所以先天彼此相生、相合，在于先天五行是来源于、植根于先天真一之气或中、太极，由“真一”统帅之而各自发挥作用。而后天五行，因其来源于生灭漂浮之孤魂野鬼、识神、大气等乱七八糟之物，故凑合在一起，亦必是矛盾丛生，相互克伐。

那么，如何理解所谓“五行颠倒术”呢？在刘一明看来，后天五

① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第615页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第183页。

行,不能相生,只能相克,因而其“五行颠倒”不是将后天五行颠倒为“先天五行”,也不是在后天五行之间颠倒。其五行颠倒是自后天五行中返还于先天五行,这是颠倒的第一步,颠倒的第二步是使先天五行相互生化,即金生水,同时水生金即顺反相生,五行攒簇。因而其颠倒有返还与和合有两个含义。其一,返还义。即自后天中返往于先天,“颠倒者,颠倒阴阳,逆施造化”^①,联系上下文,此时阴指后天,阳指先天。颠倒即后天返先天的含义,即主宾反复。这也是“克中有生”的意思,他说:“克中有生,先天逆运之道,学者若能知的生克,识的顺逆,则五行之理了了。”^②此时克中有生,是克后天生先天的意思,这是炼己筑基中自后天返先天的初步功法。他又说:“夫丹经……凡言颠倒者以招摄言。”^③招摄也即是克中有生,后天返先天,与返还同义。其二,颠倒的第二个含义是顺反相生攒簇五行。即使先天五行彼此相生相交,归元一气。也就是返还于先天之后,使先天五行,彼此相生,不仅顺生,而且反生,不仅邻相生,而且间相生。通常的五行具有顺的生克关系:1、相邻相生,且单向。2、间相克,主要是单向。而刘一明之先天五行间的关系,第一是邻相生,是互相相生,双向相生。即金生水,水亦生金,木生火,火亦生木。此即通常丹经所称的“五行错王,相据以生”。刘一明说:“五行顺生,木生火,金生水。五行颠倒,火生木,水生金,盖火中生出之木,永为不朽之木。如木遇火,锻炼成炭,入地常存之类;水生出之金,永为不坏之金。如散金炉中熔汁成块,分外生明之类。火生木,喻人之

① 《悟真直指》,《藏外道书》第8册,第337页。

② 《修真后辨》,《藏外道书》第8册,第500页。

③ 同上书,第504页。

本性在大造炉煅炼出来，永为不动不摇之性矣。水生金，喻人之真情在欲海波中，亲渡过去，永为无尘无垢之情矣。”^①此相互相生，实为和合一家的意思。第二是间相和。在通常的五行关系中，金克木，水克火。而刘一明的先天五行中，金不仅不克木，而是相交相合，“金木并”；水不仅不克火，而是相亲相善的，“水火交”。他说：“主宾反复，而金木相并矣。水火交，金木并，道心健，人心顺，真知灵知，两而合一，性情相投，金丹焉得不结。”^②

这“五行颠倒术”的第二层含义，实际上是指在先天胎婴儿状态，或者在修炼的还丹阶段，先天五行浑然一体，统一于真一之气而一气贯通的状态。其间五行不仅邻相生，而且间相生，不仅顺相生，而且逆相生。既然一体，当然无邻、间、顺、逆之别。此时之先天相生之五行较之后天相克之五行是颠倒的。刘一明之五行颠倒术与一般丹法对五行颠倒的理解有很大的不同。丘处机《大丹直指》曰：“五行颠倒术，龙从火里出，五行不顺行，虎向水中生。”^③一般丹法将其注释为：意守丹田，降心火于肾水之中，令肾水上升而滋养于肝木，故曰龙（木）从火里出；心火过渡而克肺金，今降心火于肾水中，则金不为火克而自坚，故曰虎（金）向水中生。刘一明贬斥五脏为后天之浊物，比后天五行尚低一级。他说：“五物五贼，皆是生身以后所有，所谓已出生者也，以其事在生身以后，故谓后天。至于心肝脾肺肾，浊而有形，又不在此例矣。”^④所以他的“五行颠倒术”不在身内进行，而是心性操

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第192页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第337页。

③ 丘处机《大丹直指》，《道藏》第4册，第394页，三家本。

④ 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

作。他更反对在五脏之间进行颠倒的操作。他说：

古仙所谓五行顺行，法界火坑。五行颠倒，大地七宝者，是也。愚人不知，搬东弄西，采下补上，推前运后，为五行颠倒者，非也。殊不知，一身纯阴，内而心肝脾肺肾，外而眼耳鼻舌身，尽是假物。咽喉气断，一堆臭秽，骨肉哪有一件是真。若以此假物，妄想了性了命，呜呼能之^①？

他的五行颠倒术，包括两步，即第一步由后天返先天，此为“克中有生”；第二步先天五元在真意引导下在虚空合为真一之气，此为攒簇五行。两步合称为“五行颠倒术”。

四、性命、三宝、五元之间的关系

关于五行与太极的关系，周敦颐受《无极图》的影响而在《太极图说》提出：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”此命题是内丹家、理学家阐述五行、阴阳、太极、无极关系的一个共同范式。只不过对无极、太极的理解有气本论、理本论、心本论的差别；对于无极与太极的关系，无极即太极还是无极生太极，又有许多争论，有宇宙发生论和本体论的理解。但阴阳为互相补充的两种气，五行是阴阳二气交感消长的不同状态，这也是大体共同的认识。那么，五行与太极的关系呢？内丹家一般认为太极即气，因而五行与阴阳一样，都是太极之气的不同层次的表现，故五行“各具一太极”，是一个通常的认识。李道纯

^① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第192页。

《全真集玄秘要》“五行各一其性也，言其用，言其体则五行同一太极，言其用则五行各具一太极”^①，这是从体用角度理解的一与五之关系。但在刘一明处，此“五行同一太极，五行各具一太极”的思想则必须加以限定。因其把五行分为先天、后天两种，太极与五行的关系因而分为两种。太极与先天五行是体用关系；太极与后天五行是真假关系。

亦正是在与太极（先天真一之气）的关系上，先天性命、先天精气神、先天五行互相之间的关系能得以理解。正因为先天性命、三宝、五元共同归属于先天真一之气，所以先天性命、三宝、五元之间互相归属。其一，五行归属于三元。他说：

但三五一三字，古今来不知迷了多少英雄。其间明得者，可数而知。夫所谓三五者，即河图五行之生数。东三木，南二火，火生于木，木火为一家，一五也；西四金，北一水，水生于金，金水为一家，一五也；中央土自成一家，一五也。修道者能明的三五，逆而修之。合和四象，攒簇五行，则性情精气神凝结，仁义礼智信同气，是云三家相见^②。

即五元中元性元神归为元神，元精元情归为元精，元气自为一家，于是五元归为三元；其二，三元归于二元至一元。即“精从气”，元精元气属阳，归属为真阳；元神属阴，归为真阴。真阴真阳在人为性命两者，乃先天真一之气（太极）所出，故归为太极。当然，这里的归属关系，有先后次第的意思。因为一与五

① 李道纯《全真集玄秘要》，《道藏》第4册，三家本。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第346页。

的关系，有自一渐次生二，生三，生四、生五的生成关系，故归属是相反方向，有按次第归属的意思，也就是“五行一阴阳，阴阳一太极”的渐次归属。但刘一明并不强调五元、三宝、性命这些先天存在时间上的先后性，而强调先天性命、先天精气神、先天五元之间互相联系，互相包含，互相渗透，互相归属，互相转化，互为体用的关系。即强调其同一性方面，淡化其先后关系。

后天各物均为假，其间的关系是散乱的，互不关联，各自为阵，互相克伐，一团散沙。之所以如此，在于其与先天之源早“断流”了。

现将刘一明生命构成要素及性命、三宝、五元的关系列表如下：

先天(阳)

(阳)命	五行	元情 (金、义)	元精 (水、智)	元气 (土、信)	元神 (火、礼)	元性 (木、仁)	性(阴)
	三元	元精		元气	元神		
	二元	道气之命			天赋之性		
	后天性命	天数之命			气质之性		
	后天三物	交感精		呼吸气	思虑神		
	后天五物	鬼魄	浊精	妄意	识神	游魂	

后天(阴)

说明：纵坐标以左为命的方面，以右为性的方面；横坐标以上为先天，以下为后天（表中的粗线为纵横坐标）。

第四节 生命的发生和成长

在内丹学中，“顺则生人，逆则成仙”是一个基本原理。认识“顺则生人”的机制，即人从何而生，如何生长的演化次第，

有助于把握“逆则成仙”的关键和逆返的目标。要真正理解刘一明的丹道理论，必须了解他对人的发生与成长的认识。刘一明对人生历程的认识沿用道教天人同生化次第这一模式来展开，与宇宙之演化经由道→先天真一之气→先天阴阳五行→后天万物这一演化次第相对应，刘一明大体把人生分为四个阶段，即受孕之前→胎儿→婴孩→成人。其中胎儿到婴孩可看作一个阶段，即先天真一之气虽渐次分化为先天性命、先天三宝、先天五行，但“一气”未判分两处，仍在一身之内运化，即先天主事的阶段。为叙述方便，我们仍按四阶段展开论述。这四个阶段经历三个关节点，即受孕、分娩、二八阳极生阴（此关节点因人而异）的三次质变，先天渐次演为后天。在刘一明看来，人生历程不是发展而是退化，修道乃是逆行而上，与人生历程方向相反，但经历大体同样的阶段与关节点而返于受孕之前的道本体，成为大丹。当然，这种宇宙论演化、人生历程、修道程序的对应，不是巧合，也不是客观规律，而是刘一明为修道次第的需要进行的人为安排。时间上的历程与存在层次是对应的，时间上越先，存在的层次越根本，本体论的本末、真假与发生学的早迟是对应的。^① 列表示之：

① 关于人道三变，伍柳派有明确阐释。其《道原浅说篇》云：“人道者，生身成人之道也。一次变化是父母初交，二炁合为一炁而成胎也；二次变化是胎完十月，有炁为命，有神为性而将产也；三次变化者是产后长大成人，精炁盛极，十六岁时也。谓之三变者。”人道三变与逆则成仙的三关修行相对应，“初关炼精华炁，中关炼炁化神，上关炼神还虚。谓之三关修炼而所以成仙者”。（《东方修道文库》，《伍柳法脉》，第17页）刘一明承袭伍柳之说而发挥之。其生命论与宇宙论有更紧密结合，且强调先后天精气神之划分，伍柳有“炁即命，是肾中本有，固不离于肾”之说，刘一明反对着相之形体修炼，认为肾之中炁是后天之命，非先天元炁。

宇宙演化及 层次	道 (无极)	先天真一之气 (太极)	先天阴阳 五行	后天万物
人生发育 历程 →	受孕前 (父母生前 面目)	胎儿 (真一之气显 发,推动胎儿 生长)	婴儿 (1、真一之气 分化为先天性命、三 宝、五元,但相交、相 合仍为一体 2、后天之物产生)	成人 (太极分判,真阴真 阳各居一方,三宝分 离,五行分位)
			先天主事	后天主事
炼丹过程 ←	脱胎出神	温养圣胎	还丹凝结	炼己筑基
	大丹 (纯人先天,内药了性)	还丹 (后天返先天,外药了命)		从后天入手

下面我们展开刘一明关于人生历程的论述。

(一) 受孕前。这也是所谓父母未生前面目。按现代生理学理解,未受孕前,自无生命可言,当然不能纳入人生历程。但刘一明看来,未生之前,才是人生的本来面目。他把禅宗参究父母未生前“本来面目”之公案,作出具体的理解,并以此未生前面目为人生终极真实性命的最终来源,是人与道合真的虚无本真状态,也是修道者所应追求的最高境界。所以他说:“当斯时也……返于虚空之境,而无声无臭也。无声无臭即是无极。无极者,无之极,即是一无而已。”^①

(二) 胎儿阶段。此阶段为受孕至婴儿分娩。在此阶段,道

① 《象言破疑》,《藏外道书》第8册,第176页。

体自虚无中来，显发为先天真一之气，胎儿正是在先天真一之气的作用下产生出来的。他说：

人当父母未生身以前，男女阴阳二气交感之时，杳冥之中有一点生机自虚无中来，所谓先天真一之祖气者是也。此气入于精血之内，陶熔精血，混而为一，无形而即生形，无质而生质，内而五脏六腑，外而五官百骸，变之化之，皆自然而成全，虽怀胎之妇亦莫知其所以然也。后学不知此理，或疑人在胎中，脐带通于母气，母呼亦呼，母吸亦吸，渐次变化成形者，非也。夫呼吸之气乃后天之气，后天之气焉能变化精血而能成形？况呼吸之气焉能入于胞胎之中？殊不知母胎中只有先天一点祖气，浑浑沦沦，始而凝胎，继而养胎，终而全胎。始之终之，皆此祖气成就之，别无加杂^①。

可见，胎儿正是在先天真一之气推动下生长发育的，此时先天真一之气尚未分化，阴阳和合，三宝一体，五行未分，浑然一气，正是修道者所当追求的境界。所以他说：“当斯时也，虽有人形而无人道，天地万物，水火刀兵，俱不能伤。七情六欲，五贼四相，俱不能近。究到实处，只一虚空而已。古仙教人修道，返于父母未生身以前面目者，即返于虚空之境。”^②由此可知，胎儿和神仙境界是完全一致的。但事实上，胎儿与神仙在刘一明丹法中应有差异。其一，按刘一明理论，胎儿应是道体之派生物—先天真一之气主事的阶段，而非直接在道本体之中，受孕之前才是

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第176页。

② 同上。

道体；其二，胎儿与仙的区别还在于：仙应该说熔入了后天识神于先天之中，是由先天真灵作主的、自觉的无知无识，胎儿是自发的无知无识，不能自主。以上区别刘一明未系统地阐释，但按其理论逻辑应作如是理解。否则，若胎儿是仙，人何必成仙，只要不出世即可。当然，当刘一明强调无知无识、无善无恶，即是“本来面目”，即是“圆成本性”，即是金丹，即是仙时，乃是强调胎儿与金丹、仙在质上的共同性，而忽略上述差异。

（三）婴孩时期。即出生后到大约十六岁这个阶段。这一阶段是人生由先天主事向后天用事转化的阶段，又可以分为婴儿期和孩儿期。对于婴儿期，刘一明说：

人在母腹之中，十月胎圆，瓜熟蒂落，破胞而出，足向天，头向地，哇的一声，方接后天之气。后天之气，自口鼻而入，下于气海，与先天元气相合。先天为体，后天为用，后天借先天而呼吸往来，先天借后天蓄养血脉。不但此也，当哇的一声时，历劫轮回识神，亦入于窍，而与先天元神混而为一，元神借识神而存，识神借元神而灵^①。

可见，婴儿出世之际，“哇”的一声是个质变点，此时，先天真一之气分化为先天精气神三宝，后天之物渐次形成，形成生初之先、后天混合状态。

但婴儿初生，虽有后天之气，后天之神，而先天统后天，后天顺先天，先后混成，混混沌沌，无识无知，一真而已。古仙教人穷取生身处，即穷取生身之初，即穷取婴儿面

^① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第177页。

目也……夫生身之初，婴儿面目纯白无玷，是圣贤胚胎，仙佛根芽，故飞鸟不搏，虎兕不伤。盖不搏不伤者，以其无心也。无心则生死不碍，何灾何患，此即始极之象。始极者，始之极，未交于后天，虽与后天相混，纯是先天管事。因其在始之极，由无而方始也^①。

婴儿期虽然有了后天神气，但基本上仍是先天主事，未受后天玷污。

若以五行论之，此时真一之气在分化为三宝之同时，亦分为先天五元，后天五物亦由外而入，形成生初先后天五行混融状态：

有生之初，后天五行，与先天五行，两而合一，五物为五元所统摄，五贼为五德所制伏，一举一动，皆先天主宰，后天不过为役从耳。故婴儿无识无知之时，至善无恶，仁之至矣，仁即元性之见端也；人我两忘，义之至矣，义即元情之见端也；声色不迷，智之至矣，智即元精之见端也；心平气和，礼之至矣，礼即元神之见端也；诚一不二，信之至矣，信即元三之见端也。静之则为五元，动之则为五德，动静皆是先天用事，间有喜怒哀乐之迹，俱出无心，喜而不留，怒而不迁，哀而不伤，乐而不淫。喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之中和，中也和也，是谓无欲，无欲则精神魂魄意，各安其位，听其先天主宰，先天后天，阴阳相交，二五之精，妙合而凝，或先天动而后天成，或后天动而先天成，真不离假，假不离真，真赖假以全，假赖真以

^① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第177页。

存，浑然一气，无伤无损，圆成具足，如图之五行，阴阳同居，一气流行之象。古人教人穷取娘生面目，即在此也^①。

孩儿阶段情况开始发生一些变化。

人自婴儿渐长，能行能走，能言能语，随人指引，名曰孩儿，又名孩提之童。婴儿无识无知，孩儿已有识有知，未免浮云点太空矣。有识有知，是由始极渐至太极矣。太极者，大之极，大极则必小，阳极则必阴之时，但小未来，阴未生耳。小未来，阴未生，尚是先天用事，后天伏藏，虽有识有知，根尘尚未发，客气尚未侵。饥只食，寒只衣，喜怒哀乐，随兴随灭；富贵穷通，不知不晓，顺其自然，绝无杂念，亦是圣贤胚胎，仙佛根芽^②。

孩儿期后天神气开始用事，先天真一之气分化，但未失，先后天混合。此时，后天尚不至于对先天本真的主导地位构成根本的影响。

（四）成年期。这个阶段从二八之时开始。所谓二八之时系虚指不是实数，“二八之数不论人之年岁，乃言气之盈满也”^③。这一时期的特点是后天逐渐取得主导地位，先天本真之性被遮蔽，真阳丧失，假性当道。

人自孩儿渐长，二八气足，阳极生阴，日凿一窍，阴阳两分，各居一方，真中有假，于是知识渐开，善恶分别，是太极判而阴阳分矣。所谓二八气足者，如月上弦下弦，两弦

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第9页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第177页。

③ 同上书，第178页。

合一，光辉圆满之象，喻其先天阳极，如太极也。阳极则必阴，如太极一判，而阴阳两乱矣^①。

这一时期发生了阳极必阴，太极分判的质变。此质变表现为：其一，“阴阳两分，各居一方”。此处之阴阳系指先天阴阳，先天真阴（性、元神）被识神假心遮盖，先天元阳离身而去，回归天地虚无之中，真阴真阳“各居一方”。此处太极判、阴阳分与前述胎儿、婴儿阶段之太极“判”有质的不同。成人时之“判”是割裂的意思，先天阴阳割断了联系，不复在真一之气这一本体中运用；而婴儿阶段，真一之气亦是“分判”的，即分而为真阴真阳、先天性命、先天精气神三宝、先天五行。婴儿阶段之“分判”是“分”而不“离”，成人期太极“分”而“判”在两处。其二，后天主事。“阳极则必阴……而阴阳两乱也”，此时之阴系指后天，阳指先天。“阳极则必阴”即是先天退隐，后天显发。“阴阳两乱”则是奴居主位、假者当权之意。他进而指出：“阴阳判，五行分，后天一交，先天退位，于是秉受气质之性发，外来习染之尘生，六根门头，门门招贼；七情孽种，种种生灾，纯白之体，渐渐阴气入内矣。”^②“后天用事，阴进阳退，日复一日，年复一年，内而万念作殃，外而万物牵引，内外加攻，阳气消尽，一身纯阴，三宝耗灭，魂魄难存，不死岂能之乎”^③。

阴阳分判之同时，先天五行自也分散。先天阴阳与先天五行本是“先天真一之气”的不同表现，阴阳与五行在先天本为一体，所

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第178页。

② 同上书，第180页。

③ 同上。

谓“五行一阴阳也，阴阳一太极也”。因而太极判、先天阴阳两分，则必同时伴随先天五行分散，天人一方。所以刘一明说：

阴阳一分，于是五行亦乱矣。五行者，金木水火土之五气也。五行在先天，则土生金，金生水，水生木，木生火，炎火生土。五行一气，发而为仁义礼智信之五德。在后天，则土克水，水克火，火克金，金克木，木克土，五行相戕，发而为喜怒哀乐欲之五贼。五行相合则五德备而阴阳混一；五行分散，则五贼兴而阴阳驳杂。五行一分，识神渐起，根尘渐发，真者退位，假者当权，孩儿面目亦失矣^①。

总之，刘一明认为，由胎儿到婴孩再到成年，先天真元逐渐丧失，最终导致人走向死亡。这是人生的必然规律，所谓顺道也。要改变人走向死亡的悲惨命运，只有采用返本還元之法，“逆则成仙”。

综上，刘一明认为生命由两重天地（先天、后天）与两方面要素（性与命）共同构成一个整体。因此，我们的一半在先天，一半在后天；一半是神，另一半是物；一半在天堂，另一半在地狱。在此，刘一明给了人成神成仙一个优越于其他生物和无机物的先天地位和特权。成仙是道教的根本目的，达此目的，有无先天的依据呢？若无先天依据，否认人与超验世界的先天联系，也就等于否认人有到达此永恒世界的能力，超越世界之存在对人也就毫无意义。若没有此先天联系，仅有有限的后天能力，无论人多么发心立志，怎样刻苦修炼，虽有扭转乾坤之志，而实无回天之力，

^① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第179页。

只能望天兴叹,无限与永恒只能是一个永恒的梦。刘一明明确地把此超越成仙的依据、权利、力量给了每一个人。这个根据就是:人人均是直接本源于“先天真一之气”这个超越永恒的本体,这样,我们每个人的生命中,在生初先天地蕴含一种超然的、绝对的力量,后天的修习,仅是为此力量的回归和显发创造条件。

当然,将超越的依据先天地赋予每个人,不是刘一明的创造。佛教倡导“一切众生皆具佛性”,尤其是真常唯心论系统的佛教,把“如来藏自性清静心”作为人人本具之佛心、佛性。禅宗马祖更言“道不属修,若言修得,修成还坏”。当然也非不修,“若言不修,即同凡夫”^①。佛教尤其禅宗之修,只是修心以发动、显发人人本具且全具之本真佛性。刘一明似认为禅宗之见性成佛太易,且只修到半途,是半真而非全真。故他给了每个人超越的依据与根源,但只给了一半。这应如此理解:受孕之初,父母未生前,这个本体是全的。但人不能选择不出生,不能不落后天。在后天的发育中,先天本体有两个去向:一是“失”。即命的部分走失他家,回归本体之中,来从虚无处来,去向虚无去;第二个方向是“隐”。即性的部分(元神)被后天识神遮盖,故须修心性,使之显发。正因为有失有隐,故必须有采有显,采即修命,显是使本有真心显发,为修性。由此看来,佛教认为本心全具本体,刘一明认为天赋之性仅是本体之一半,人仅半具本体,这是刘一明与佛教禅宗之基本差异处。故他认为佛教开悟者所显发的“自性”、“真心”仅是本体之性的部分,真阴的部分,仅是半真,不是“全真”,故若纯修性,只能出“阴神”。

^① 《古尊宿语录》卷一。

总的说来，刘一明这样一套二重（先天、后天）双面（性与命）的生命系统，给了每个人追求超越、无限、永恒的依据。正因为源于此本体，人先天本有此依据，故返还之路，不是无限漫长，遥遥无期，虚无飘渺之路，而是人人皆可实现，此生即可成就，实实在在的返归本真之路。

亦正因为实现之根据并不全在后天之人身上，人具“本真”，但并不全具本真，成仙一半在人，一半在天。故修道不应是心上无事，事上无心之无为即可，而应发心求道，弃假从真，以法追摄，以术延命，刻苦修行，以有为为之，性命双修，以至于形神俱妙。

第三章 修道价值与修道原则

修道价值讨论修道的意义和目标，修道原则讨论实现修道目标的基本方法和思想原则，《神室八法》和《修道五十关》则论述修道的重点和难点问题。本章就以上问题展开讨论。

第一节 修道价值

作为一个道教学者，刘一明要人们信奉道教以修炼成仙，自然要说出一番道理。为此，他大量援用佛教思想，从现实人生的痛苦和虚幻来说明修道以摆脱人生痛苦和获得真实幸福的重要性和必要性。当然，他是以二重化的宇宙论、生命观为基本框架来论述人生的二元价值取向的。因为存在道为主宰的先天无形世界与后天有形生灭世界的对立，而人是“两头通”，从来源和构成上皆是一方面连着先天世界，另一方面又处于后天世俗生灭世界。先天世界是永恒的，尽善尽美的，后天世界是有形生灭不已的虚假世界。因而人存在的真正意义、前途、终极价值取向当是弃妄求真，这是不言而喻的、理所当然的。对人生终极价值取

向，刘一明又未离开以形神俱妙的天仙境界为皈依的道教传统。本节将分人生的痛苦和虚幻、修道的目标和果报等方面讨论刘一明的修道价值观。

一、人生的痛苦和虚幻

人生万般皆苦、皆虚、皆幻、皆假，这是刘一明对现实人生所作的一个基本价值判断。正因为如此，修道向仙，彻底摆脱现实人生的苦难，才是人们最值得做、最应该做的事情。刘一明说：

人生在世，万般皆假，惟有性命是真。举世之人认假为真，将性命二字置于度外，恩爱牵绊，为衣为食，百忧惑其心，万事劳其形，昼夜奔忙，千谋百计，损人利己，贪图无厌，水火刀兵之处也去，虎狼烟瘴之处也去，生死不顾，存亡不管，碌碌一生，无有休歇。为子女长久计，及至精神耗散，气血衰败，大病临身，卧床不起。虽有孝子贤孙，替不得患难；娇妻爱妾，代不得苦楚。生平恩爱，到此一无所恃，三寸气断，一灵不返，彼是谁而我是谁。言念及此，生平恩爱，有何实济？既无实济，则知恩爱为人生之大苦。^①

在刘一明看来，人生在世，成天为自己的衣食住行和妻子儿女奔忙，除了劳心伤神，耗散精血之外，对自身没有一点好处，反而是耗损性命。那些为名为利，百般享乐者更是认假作真。至于夫妻恩爱、儿孙绕膝亦是虚假的瞬间快乐，最终只能是痛苦，

^① 《通关文》，《藏外道书》第8册，第211页。

于自身真实性命更是无丝毫帮助。

在世人看来,男欢女爱是人生的最大乐事,但对刘一明来说,它却是世间“最恶最毒”之事。其理由是,“凡人一见美色,魂飞魄散,淫心即动,淫心一动,欲火即起,气散神移,形虽未交,而元精暗泄,性已昧,命已摇。而况在色场中,日夜贪欢,以苦为乐,以害为快,有日油枯灯灭,髓竭人亡,虽欲不死,岂能之乎”^①?

至于世间荣华富贵,亦是虚幻泡影,生不带来,死不带去,它只会给人带来痛苦和烦恼,耗散精神,消化气血,损伤性命,不值得去追求。刘一明把世间的荣华富贵称之为“人爵之富贵”,他说:

人爵者,功名禄位是也。求人爵者,读书苦攻,十年寒窗,日夜用功,废寝忘食,不知费尽多少心思,耗了多少精神,方得功名到手。虽得功名,而大小又不可必,或有发秀而不能发科者,或有发科而不能会进者,或有会进而不能登仕者,或有登仕而得失存亡又不可保者。如此艰难,耗散精神,消化气血,以真换假,图此虚名,荣在何处?贵在何处?更有功名未得而伤癆早发,痰喘气促,行动艰难,性命莫保,岂不可伤可叹!其所谓荣贵者,不过所坐者轿,所乘者马,所衣者纱罗绸缎,所食者羔羊海味,徒以妆身体,充口腹,耀人耳目。究之身心大伤,受福无几,大限即到。临时荣贵莫恃,与无荣贵者同一泯灭,何贵乎荣贵。^②

而那些为身外之财利处心积虑者更是可悲可叹!

① 《通关文》,《藏外道书》第8册,第210页。

② 同上书,第212页。

图世财者，重金银而轻功德，千谋百计，明取暗窃，损人益己，轻出重入，恨不得天下之财，为我一人所有，世间之利，为我一人独得，无财不觅，无利不搜，舍身拚命而不顾，瞞心昧己而不管，有了十贯想百贯，有了百贯想千贯，有了千贯想万贯，贪心不足，至死不肯回头。殊不知大限一到，总然富如石崇，财似万山，买不转阎王老子，避不过生死轮回，只落的罪孽随身，满载而归，分文金银不能带去，到的此时，悔之何及。更有一等迷瞪汉，只知积财，吃也舍不得，穿也舍不得，又不肯恤孤怜寡，又不知扶危救困，独为看财奴，慳贪鬼，断气在于眼前，而犹吩咐子孙如何生财，如何聚财，何人少我债，何处有我钱。呜乎！三寸气断，万有皆空，此身亦不属我，何况于财，岂不愚哉。^①

对刘一明来说，人在现世中一切苦痛和劫难皆是由于后天识神主事，执迷色身所致。色身者，现实肉身也。刘一明认为色身是幻有，在色身之外，还有一个更真实的法身，但世间之人却不见法身只见色身，执迷不悟。

举世之人，皆认此色身为真实，而遂爱之惜之，欲厚其生。恋恋不舍，图贵显以荣此身，积财货以养此身，吃肉饮酒以肥此身，华衣美服以饰此身。日夜谋虑，时刻打算，费尽心血，耗散精神，与鬼为邻，虽曰厚生，实是伤身。殊不知色身者，天地之委形，四大假合，一旦阳气消尽，阴气独盛，魂飞魄散，直亭亭一团浓胞臭肉，不过壮地而已。真在

① 《通关文》，《藏外道书》第8册，第213—214页。

何处，实在何处，既不真实则必是假。爱惜色身者，岂不假中又添其假乎。^①

色身是假，识神亦非真，识神主事是后天灾难的根本原因之一。而识神主事是通过眼、耳、鼻、舌、身、意等六根进行的，刘一明对人的后天认识能力是完全否定的，称为六贼，其对色身虚假快乐的执迷所导致的对人真性的伤害，刘一明在《恨六贼歌》中有专门的叙述：

可恨一双眼，害人实不浅，见色心即迷，见财性即变，见富贵贪图，见患难瘫软，美恶具皆收，大小一齐卷，心意由他移，脚根凭他转，身躯不安闲，精神被修剪，分明陷人坑，大抵送命匾；可恨两个耳，伤人至于死，稍有着声音，神飞意即起，闻人讥诮我，即便怒切齿，闻人夸奖我，即便生欢喜，娇歌淫辞场，尽是他委使，丝竹管弦乡，俱系伊引指，耳聪无所用，吸尽一身髓；可恨两孔鼻，实为人所累，有香他先知，有臭他先忌，一纳乱心神，稍着动志意，气香即贪求，气臭即远弃，本没美恶分，无故别层次，作孽不商量，遭罪至容易，为些小因由，修行大不利；可恨三寸舌，作害甚是烈，有时多是非，有时讲优劣，有时尝滋味，有时信口说，或有灾疾生，或致性命绝，万般祸患由，俱是他作孽，虽是肉为胎，其硬如钢铁，若还顺他行，杀人不见血；可恨这肉身，人之大患因，饥则思饮食，冷则想衣绅，磕碰生疼痛，自在便热亲，苦中作欢乐，认假却弃真，抛丢珍珠

^① 《通关文》，《藏外道书》第8册，第216页。

宝，换来粪土尘，忙忙伤筋骨，碌碌丧精神，有此皮囊物，万劫在沉沦；可恨人有意，万端妄生事，七情六欲全，三毒四智萃，终期不体歇，何时定位，正自想荣华，忽而思娇媚，使的身不闲，弄的魂如醉，家财俱搬空，房屋椽瓦坠，当人没处安，不知何处睡。可恨这六贼，丧行与败德，内外俱穿连，结党恋食色，罪过积如山，天理尽止息，真种被耗消，元神亦藏匿。性昧命难坚，作殃实不测^①。

刘一明在其重要著作《修真九要》中将勘破世事，确立现实人生一切皆假、皆苦、皆虚、皆幻的人生基本价值判断，作为修真修道之第一要着。在刘一明看来，修道即修真、悟真。而世间之事乃后天色身所为，虚幻不实，刹那生灭，万般皆假。要修得真，首先就要看到世事之假，及早觉悟，弃假向真。“先将世事齐放下，后把道理细研精。是言世事皆假，性命最真，欲知其真，先弃其假也。何则？一认其假，则心为假役，一假无不假，与道日远，便不是自惜性命之人。不惜性命，悬虚不实，空过岁月，老死而已，何益于事”^②。由此可见，真假对立，水火不容。刘一明将弃假看着修真之最基本和首要的先行条件，其发心出世之坚定，可见一斑。

二、修道的目标和果报

（一）修道的目标——悟真

既然现实人生虚幻不实，生灭不已，一切皆假，故人当弃妄

① 《会心外集》，《藏外道书》第8册，第696页。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第528页。

求真。修道的目标是求真，什么是真？刘一明认为，先天性命最真。人应舍弃有限之假身心，追求永恒、超越的真实生命。刘一明说：“修道为天下第一大事。……所谓大事者，人生在世，万般皆假，惟有性命最真。”^① 什么是真性命呢？当然，此处之真性命是指先天性命，即由先天真一之气所化生的天赋之性和道气之命。“天赋之性为真，气质之性为假；道气之命为真，天数之命为假。真者先天之物，假者后天之物”^②。与后天性命对应有关先天性命，此先天性命本于“先天真一之气”，人当舍假求真，所求之真，即是性、命两方面之真。是否先天性命即为最高层次的存在，因而是最高层次之真性命呢？刘一明认为，还有比先天性命更为根本的存在，并且亦分为两个方面，即法身和天心。刘一明在《修真后辨·真假身心》中说：

今人皆曰身心，只知幻化之身心而不知真正之身心，舍真从假。无怪乎寿数未尽而身心早累，形如生人而魂入鬼窟矣。何则，幻化之身，肉身也；幻化之心，人心也。眼耳鼻舌口意，俱幻身之所出；喜怒哀乐爱恶欲，皆人心之所出。……至于真正之身，法身也，真正之心，天心也^③。

法身、天心为生命之根本，万物之根源，是人当追求的最高层次真实生命的两个方面。他说：

阴阳五行，法身之所出。婴儿姹女、木母金公、黄婆珊

① 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第668页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第498页。

③ 同上书，第497页。

瑚……天心之所生。……夫此法身，上柱天，下柱地，无头无尾，无背无面，中立不倚。以言其刚，则粉碎虚空；以言其柔，则万化俱息。以言其坚固，则入水不溺，入火不焚，入金石无碍，虎兕不能伤，刀兵不能加，是命之所寄也；此天心，不垢不净，至虚至灵，寂然不动，感而遂通，以言其静，则无声无臭，以言其动，则至神至妙，以言其形象，如偃月，如仰盂，如黍珠。不色不空，即色即空，不有不无，即有即无，是性之所寄也^①。

法身是先天道气之命之所寄，天心系天赋之性之所寄。法身、天心是比先天性命更根本的存在。刘一明的先天性命对应于先天真一之气，属太极层次，是还丹阶段所修之性命；而天心、法身对应于最高终极实体——无极道体，天心、法身是无极道体两方面的表现。法身属命的方面，即回归于道体之永恒生命，“身外之身”，系大丹层次所修之命；天心属性的方面，即回归于道体后，“内药了性”之大丹层次所修之虚无之性、真如之性。法身、天心与无极道体是体用关系。故人要长生永恒，了脱生死，形神俱妙，自当追求最高真实即无极道体。他说：“夫道者，包罗天地，运行日月，统摄造化，养育群生。……人能修之，可以夺造化，扭气机，了性命，脱轮回，延年益寿，超凡入圣。故修道为天下第一大事。”^② 各种宗教都追求不朽、永恒、超越。但刘一明认为，真实、不朽有层次之分，类型之别，部分与全体之异。修道求真应追求这最高层次、最完满、最根本之道，即道

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第498页。

② 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第668页。

教之道。而要契合无极道体之最高境界，唯有修行道教之金丹大道成就天仙，方才可能。

在对现实人生作出负面价值判断这一点上，刘一明与佛家大体一致，认为现实人生生灭不已，虚幻无常，这与儒家“修身齐家治国平天下”的现实人生态度形成鲜明对比。但在什么是真我、真实的本体世界是什么的问题上，刘一明未能取得与佛家的完全一致。佛家的超越本体是“实相无相”之如如之境，成佛着重指的是人我、主客混合的绝对精神境界，因而佛家重修心，着重精神解脱，重明心见性。尤其禅宗“直指人心，见性成佛”，声称一旦见性，则立处皆真。刘一明皈依道教传统，认为明心见性所修之性，虽也见了真，但只走在通达真实世界的半途，只见到真我之一半。完整的真我应具有两方面之真：性命皆真。只有性命皆真，方是全真之真我。因而，人弃假求真，当追求两方面的真实，即心的真实（性、天心）和身的真实（命、法身）以及这两个方面在最高层次的合一即天心 and 法身和合之无极道体，由此形神俱妙。

（二）修道的果报——成仙

修道的目标是求真、悟真，而目标之实现是通过成仙这一果报体现出来的。得道、成真、成仙实为一事，故神仙亦称真人。对于神仙，刘一明吸收道教传统说法加以改进，认为仙有数等，有鬼仙，有地仙，有天仙，还有列仙和人仙。等级不同喻示修道功夫高低有异，其道法和乐受亦不同。刘一明说：

闻之仙有五等，皆此一道乎？答曰：不是一道。炼九还七返金液大还丹，了命了性，成金刚不坏之体，千百亿化身，隐显不测，天仙之道，即万劫一传之道也；从后天中返

先天，還元返本，归根复命，凝神聚气，留形住世，长生而不死者，地仙之道，即以术延命之道也；受三甲符箓，炼上清三洞妙法，飞云走雾，避三灾八难，来去无碍者，列仙之道，南官护身之道也；修真空之性，极往知来，出阴神而尸解，不落恶趣者，鬼仙之道，即以道全形之道也；降伏身心，保精养气，住世而无苦恼者，人仙之道，乃培植后天之道也。五等仙，惟地仙再进一步，行无为之道，即可到达天仙之位，其余皆有劫数，欲登天仙，尚有许多层次隔碍。若无金丹之道点化，断乎不能^①。

在《悟真直指》中，他对天仙、地仙和鬼仙还有更进一步的说明：

夫脱生死之道，学仙之道也。但仙有数等。了性而出阴神者，鬼仙也；了命而留形住世者，地仙也；性命俱了，身外有身，形神俱妙，与道合真者，天仙也；鬼仙虽能出阴神，出入自便，然宅室不固，犹有抛身入身之患。地仙虽能留形住世，然而法身难脱，犹有幻身委物之累。二者一落于有死，一落于有生，均未能了脱其生死，惟天仙脱幻身而成法身，超出造化之外，无生无死，能脱生死，与天齐寿，永久不坏也。学者欲脱生死，须学天仙，欲学天仙，非金丹大道不能。……故道成之后，号曰天仙。因其永久不坏，又曰金仙；因其隐显不测，又曰神仙^②。

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第489页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第335页。

刘一明此处所言仙之数等，与其宇宙、生命层次和丹法层次对应。人仙者系培植后天，后天色身坚固，心思清明，较常人更为长久往世者，但其尚未入先天，故实际上谈不上任何一方面的永恒与超越，其修行仅在后天层次，仍属后天有生灭之凡夫；地仙和鬼仙均已自后天返归先天，均已超凡成真。但所修不全，均不为全真。地仙仅修命得“真一之气”所化道气之命这一超越存在之实体性方面，故能“形妙”，长生不死，寿同天地。地仙是完成丹法中之第二步——“外药了命”者，对应于宇宙论中先天真一之气层次；鬼仙在宇宙论上更高一层次，即在道体层次。完成大丹层次“内药了性”之最高心性（天心、虚无之性、真空之性）的修炼，故能神妙不测，极往知来，出“阴神”而尸解。但因其只完成道体之虚无之性这一方面的修炼，仍在半途，未竟全功，只能“神妙”，不能“形神俱妙”。鬼仙者若愿修性之后再修命，以道全形，成就法身，亦能归于“形神俱妙”境界。但鬼仙的障碍较之地仙更大，因其未从基础修起，而直入最上一层之心性，基础不牢，且往往自以为达最高境界，不愿再作修行。所以刘一明按道教标准认为：“惟地仙再进一步，行无为之道，即可到天仙之位，其余皆有劫数，欲登天仙，尚有许多层次障碍，若无金丹之道点化，断乎不能。”事实上，所谓鬼仙，也许指禅宗明心见性之开悟者。由此亦反映刘一明虽倡导三教合一，但实际上出于门户之见，仍以道教之天仙境界为最高。

刘一明所追求之“天仙”乃是推测。刘一明本人自称，“犹在半途，未达彼岸”，可见其本人虽有某种天人合一的神秘体悟，然未达到所谓“天仙”境界，但天仙之存在又为其确信，其根据何在？在于其读书、推理。这种推理，恰好反映了其思想方法、

思维方式的特色，同时亦反映其思想方法的局限。对天仙存在及其功能，刘一明的著述中虽未言及是否与本人模样无别，但言其天仙“气足神全，霹雳一声，金蝉脱壳，身外有身。功成名遂，朝北阙而驾翔鸾，白日飞升，为纯阳不死之天仙”^①。联系其他多处对天仙的描述来看，天仙及仙界，乃是现实人生及现实世界的投射，只不过作了无限的夸大与理想化的描述。并且仍带有传统道教肉体不死，白日飞升的影子。这种“天仙”及仙界，乃是类比思维的产物。其类比的基本原型是现实的人和现实社会，因现实的人有生理、心理两方面属性，推而广之，天仙亦有法身、真如之性这对应的两方面超越的属性。人间有等级，故仙也有等级。在刘一明处，这种以人及身心两方面为原型的同构类推，远不止于人与天仙的关系，而是刘一明思维方式的主导线索。

第二节 修道原则

修道既有宇宙论和生命论之根据，又确定了修道的目标和价值，那么接下来的问题就是如何修道的问题也就是修道方法的问题了。修道方法有两个层面，一是思想原则，二是具体操作，本节所要讨论的是更接近哲学方法论的修道思想原则问题，是修道自始至终的指导思想、中心问题。而关于修道的具体操作，将在金丹修炼论讨论。

^① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第336页。

一、先穷性命之理，后了性命之功

刘一明认为，整个修道就是“穷理尽性至命”。此过程分为知和行两个基本的步骤，致知力行缺一不可，两者同为修行之一体两面，但在次第上，是知先行后，即先穷性命之理，后了性命之功。对这一原则，刘一明曾在多处加以论述：

修真之道，穷理尽性至命之学也。故欲尽其性，必先穷其性之理；欲至其命，必先穷其命之理。能明其理，则真知确见，而不为假者所惑，可以尽性，可以至命。否则不穷其理，是非罔辨，邪正不分，入于旁门曲径，着空执相，非是修真，乃是务假。务假之学，与道日远，适以自误其性命，乌能修炼其性命^①。

说卦传曰：穷理尽性，以至于命。可知尽性至命之学，全在穷理上定是非耳。穷理透切，则性命能保，直入无上至真之地。穷理恍惚，则命难修，性难了，终有到老落空之悔^②。

可见，刘一明在修道的知行关系上强调知先行后，强调理论认识对修行实践的指导作用。这与刘一明出身书香世家，自幼熟读经史有关，与其自身的修行经历有关。刘一明自己之修行体会及其理论表述很多是从读丹经子书引发而来，其自称“三教经书，无不细玩，丝毫理路，无不搜求，未尝一日有忘”^③。刘一

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第327页。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第530页。

③ 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第660页。

明悟道后，将自己的修行经验总结上升为先知而行，“先穷性命之理，后了性命之功”的修行原则，自是顺理成章。刘一明证道后，花大量精力进行著述，对道教主要经典，尤其是重要丹经进行注疏，以自己的修道思想和体验进行系统梳理，成为内丹家最注重学理探讨、著述最丰者之一。其著述的主要目的在于引导学道者“先穷性命之理”，以获得真知确见，不为假者所迷，为人道修道作最重要的先行准备。

那么，刘一明所要穷究之理是些什么内容的道理呢？广而言之，举凡世间一切学问道理，即所谓物理、天文、战阵、术数、医卜命相、三教之学等等，皆在研习之列，倘一事不明，即一事有迷。刘一明本人即是三教皆有所涉猎之学问大家。但很显然，人之精力有限，“生也有涯，而知也无涯”，且刘一明作为内丹家，其主旨在成仙成真，故所穷究之理，应主要不是世间之理（或佛家所谓世智）。今天的自然科学、社会科学、人文学科等知识领域，在刘一明看来，应属于形而下之“器”层面学问，不在重点研讨之列。而一般世俗哲学、“形上学”所探讨之哲学问题，刘一明较关心，其很多论述均吸取三教哲学以探讨性命之学。但作为宗教家，其哲学探讨主旨不是为解释后天现实世界，而是为探讨先天超越世界，探讨先验世界存在的依据及契入此世界的方法、程序，即探讨“直入无上至真之地”之理。作为道教徒，刘一明所要穷的理自是“道”之理。按唐君毅先生对道析出六大层面的含义是：①道体，②道原，③道理，④道用，⑤道德，⑥道术。从道原到道术的五个层面，又可以合成“道相”。“道体”乃指不可道不可名的“常道”，以今之语辞表达，即是“终极存在”。“道相”不外是道体之直接、间接的彰显发用或入道之路，

系可道之道。很显然，刘一明所要穷之道理主要是两大方面，一是“道体”之理，常道之理，终极超越实在之道理，刘一明将此至真至上无限之道体称为道、虚无、真一之气，等同于儒家的天理、良知良能、本心及佛家的真如、佛性等等；其二是契入至真之道体的道法、道术、道路之理。

关于道体之“理”，刘一明说得很明确：

其理为何，理即天地造化之道也。造化之道有体有用有始有终，其间阴阳迭运，消长互更，变化无端。然其最要处总在一气，一气总不外乎虚无，这个枢纽子，非色非空非有非无，不可有心求，又不可无心得，难描难画，难思难议。顺之则生人生物，逆之则成仙成佛。性命于此寄，生死于此出，悟之者立跻圣位，迷之者万劫沉沦。穷理者即穷此理也，穷透此理方能行得此理^①。

可知，刘一明首先是将超越、永恒、无限、至真的道体视为不以人意志为转移的终极客观存在。理即道，道即理，此理此道，位天地育万物。此理不是世间思辩之学理，其不可思议，常人不可感知，较之有形之物为“虚无”，但此理才是真正的实在，是道之骨髓、枢纽子、最要处。此理此道，虽不可思，刘一明仍用道教之标准去理解和描述，认为此理之“最要处”，“总在一气，一气总不外乎虚无”。即他把终极之道、终极之理看作直接派生、彰显为，甚至等同于“先天真一之气”，以之作为所穷究之道、理之“枢纽”。而此理此道或“先天真一之气”是先天性

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第515—516页。

命之根，本命元神之最终实落处，“性命于此寄，生死于此出”。刘一明穷理的根本目的在此昭然：穷理是穷性命永恒、无限之理，穷理尽性至命，即穷究性命的终极根源。此根源是“理”，先天性命是此理的一体两用。先天性命才是性命之真，穷理也即是了知先天性命是真、后天性命是假，先、后天有别，穷究先天性命实落处之理。

那么如何追求、回复、返还先天性命，进而返于先天性命的终极实落处呢？此又是所穷之理第二方面，即道法道术之理。刘一明说：

但此理有火候，有工程，有权变，有迟速，有急缓，有收放，有隐显，有方圆，有盈亏，有止足，有等等作用。先须明其道，次要知其法。道法两用，性命双修，方是无上一乘之道。一乘之道，乃脚踏实地之道。脚踏实地之道，需要循序渐进^①。

对于此无上一乘之道，即修道之理，刘一明重在用渐法，循序渐进。循序渐进的次第，在《修真后辨》中列为十八着，认为“十八着皆修道之要着，圣功之全能”，应于修行之前“认得清白、打的透彻”，方得下手，“力行不殆，性命可了”^②。对修道方法的认识，除了明次第之理，尚应明了修道之机要，包括真假阴阳、药物、炉鼎、火候等方面，下手之前必须一一穷究。若“究之不到，即行之不到，辩之不清，即作之不成。”^③实际上，以上修道要着仅仅明次第、关要之道理是不可能“认得清白”

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第516页。

② 同上。

③ 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第531页。

的，绝知此事须躬行。作为宗教实践家，刘一明也深知知行一体，行得深才能知得透，但仍强调修行之前对修行之道、修行之法的理性认识，这是其一大特点。

在刘一明看来，修道中穷理是至关重要的，往往是“毫发之差，千里之失”，切不可“不知死活，不顾性命”而“冒然下手”。刘一明如此强调穷理的重要性，除了其自身修道经验的影响外，更有针对性。针对那些不读丹经、不明性命之理即胡修乱炼的人，他提出了中肯的批评和告诫。他指出：“今之学人，糊涂出家，糊涂学道，糊涂修行，生则既然糊涂，死时焉能亮净。性命何事，而乃如此妄为耶。”^① 尤其是对于道教北宗和佛教禅宗的一些门人，他严加指斥，认为这些人：“不辨祖师法言是何义。饱食终日，无所用心。妄想一言半句之妙，即欲成道，日则浪荡打混，夜则高枕安眠。以丹经为无用之言，以子书为哄人之套。”^② 这种不读书不穷理之人终不可得道，即或“诈称有道者，以错引错，妄冀成真者，以盲诱盲，即有一二信心之士，亦不过是走马看花，何尝深用心思，究穷至理”^③。

穷理的主要方法则是研读丹经子书，取古人之法言，细穷细究，“吾劝有志之士，取古人法言，细穷细究，求师一诀，通达前后，毫无一点疑惑，方可行持”^④。在刘一明看来，丹经子书之所以重要，在于其是古仙修行经验的总结，“夫仙真法言，一字一意不敢妄发，一言半语尽藏妙义，不知费尽多少婆心，为后

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第530页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

人作阶梯，与教门留眼目。而反毁谤之，其罪尚可言乎。”^①总之，刘一明认为金丹之道至精至妙，其

阴阳有内外，五行有真假，性命工夫两段，先后二天各别，有真有假，有真中之假，有假中之真，有真中之真，有假中之假。此等机关究之不彻，即行之不到；辨之不清，即作之不成。是以吕祖三次还丹未成，后得崔公入药镜而始完功。紫清有夜半风雷之患，重复修持而方了事。如二翁者，神仙中之领袖，些子不明，犹有不虞，而况他人乎。学者须当三思^②。

刘一明强调修行中，尤其是下手前读书穷理的重要性，自然也给学人留下疑问：丹经子书浩如烟海，从何读起？且大道之理及修行法度之理，不是后天思辨之理，乃是特殊的宗教体悟之理，只有在宗教修行实践、体验中才可领悟、印证此直觉之理，修行之前如何可能完全明了？如何能认得清白？刘一明是宗教实践者，于此深有体会，故其在多处又反复强调“访求真师”，求师真诀，尤其是强调真修实炼的重要性。因而刘一明的修道原则不止这一原则，而有相应的实践原则与之相配合。但在道教各宗各派中，刘一明特别强调知先后、循序渐进，这是他的一大基本特色。刘一明如此强调知先后原则，除了自身修道的经验外，还受佛教修行程序的影响。佛教自宋以来，教宗合流，教禅并重，所谓“借教悟宗，从宗出教”。在佛教看来，禅体验，不

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第530页。

② 同上书，第531页。

可偏离佛教哲学；佛教哲学也不可缺乏实证经验为后盾。尤明清以来，强调读经对于“明心见性”的引导作用和悟后的印证作用，强调“信、解、行、证”，“闻、思、修”等先明佛理、后修佛行的渐修顿悟，顿悟渐修的修学程序。这对刘一明不可能不产生影响。另外，儒家的影响亦不可低估。知行关系问题是儒家，尤其宋代理学兴起后的一大中心问题。大体而言，程朱“格物致知”，重视“即物而穷其理”，重视知先行后，在学理思辨的基础上，依靠道德实践而“豁然贯通”，以发明心中之“全体大用”，实现“心理合一”；心学一派之陆九渊以“反思，立大本”，王阳明则强调、重视“知行合一”，重视反省本心，“致良知”以激发直觉，直接体认和实践道德自律，实现“天人合一”之境界。当然，关于何为知、行，其内容、方法、实质是什么，以及知和行的地位，儒家心、理二派各有解说，又互相融摄。大略而言，理学一派重视知先行后的渐进学养功夫，心学一派重视知行合一的顿悟直觉。刘一明自幼熟读儒家经典，对二派之特色自有了解，但其修学路线、知行关系上认同于程朱一系，尤其是朱熹“论先后，知为先，论轻重，行为重”^①是显而易见的，虽然其知、行内容与程朱有别^②。

① 《朱子语类》卷五。

② 由此，我们从认识论的角度将刘一明判为何种主义？经验主义、理性主义还是直觉主义？也许均不恰当。言其为经验主义，似有依据，因其表达方法、思维方法有具象、类比的特征，但他并不以后天经验为认识的源泉和检验真理的标准，其所欲认识之大道至理是超越后天经验的，是超验的；言其为理性主义者，因其强调理论、思辨、学理解悟的作用，但他仅以学理解悟为修道之准备。学理为识神所主，亦不是认识的源泉和归宿。其所欲体悟之理，是超经验、超理性的神秘直觉；但其强调理性的引导作用，也许称之为理性的直觉主义较为恰当。

二、从后天入手，后天返先天

内丹修炼旨在返回先天本真状态，成仙成真，超凡入圣。与老庄返朴归真，“为道日损”，佛教体悟本真佛性，儒家明善复初，修行方向大体一致，可谓同路人。在内丹学中，对返还说的具体讨论肇始于陈抟，其提出无极图，提出了“顺则成人，逆则成仙”的内丹基本原则，此原则成为内丹各家各派共同的思想和方法原则。刘一明继承了传统内丹学的这一基本思想，把返还之道作为修道的一个基本原则。他说：“修真之道，返还之道也。返者，我已去而又来之谓；还者，阳已失而复得之义。是于纯阴之内，而返还其本来真阳也。”^①对此，他进一步解释道：

先天后天阴阳各有分界，何以又云后天中返先天？答曰：先天一破生出后天阴阳，而后天阴阳一动一静，其中又生先天。至人于此后天中采取所生一点先天之气，逆而运之，返本還元，复全太极之体，故曰还丹^②。

可见，他把逆则成仙理解为后天返先天的返还之道。与返还同义的名词尚有颠倒。他说：“修炼真法之妙，妙在何处，妙在乎颠倒。颠倒阴阳，逆施造化也……主宾反复，而金木并矣。水火交，金木并，道心健，人心顺。”^③所谓主宾反复，即后天返先天，使先天为主，后天为宾。前述之五行颠倒术也是返还的含义。

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第181页。

② 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第471页。

③ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第337页。

在刘一明看来，后天返还先天，是修道的根本方向。只有由后天返先天，放下后天的事物及后天的认识能力甚至生命，先天认识能力才会显发，先天本体才会呈现。只有“逆”才能“成仙”，这是内丹一贯之思维模式。刘一明将此“逆则成仙”的原理在其先天后天二重化的宇宙观和生命观框架中具体阐述为后天返先天，又程序化为返还之两大步。第一步，自后天精气神、后天性命返还于先天精气神、先天性命与先天真一之气，叫还丹；第二步，由先天真一之气再“向上一着”，“内药了性”，返还于道，与道合真。这两大步也是两次质的飞跃。

第一步返还即是由后天性命返归于先天性命，即由有限的生灭不断的现实人生，实现向无限的、不生不灭的永恒生命形态的复归，归根复命。这是一次飞跃、质变，即由假向真，自阴转阳，回归本源最初的，也是最关键的步骤。实施后天转先天的功法在刘一明丹法中，就叫“外药了命”或“还丹”。返者，已去又来，还者，先天精气（道气之命）失而复得。刘一明认为先天精气胎儿状态本有，成长中已失，成人身内不复有此长生成仙之丹基，故必须从先天虚无本体中采回。“药自外来，丹由内结，先天真一之气自虚无中来”是其师龔谷老人之教诲，亦是刘一明丹法中最核心思想之一。这个“药自外来”，决定了其后天返先天，虽依托于后天身心，但不重视后天身心的操作，内丹所希冀的先天之物（命宝）不在任何有形之人、物中，故必须采先天真一之气为外药，还丹即是“外药了命”。因外药不会不采自来，必须“以法追摄”，故还丹是取坎填离之“有为法”。采得此物，即是复归于永恒本体，人契此永恒，自身寿命（法身）自也永恒，故“外药了命”可实现长生不老。先天之物永恒、至真，后天之物全是假，故返还

即是由假向真,假中求真,借假修真之路。

实现了第一步返还,已经发生了由凡向圣的质变,何以还要进一步返还呢?首先,在刘一明看来,第一步返还仅是追回已有之物,此物“未经火锻炼,犹有得而复失之患,故曰小还”。既然已失去一次,失而复得之后,若不巩固之,有再失之患。第二,内丹的目标是“形神俱妙”。实现了第一步返还仅仅得到长生之宝,但仅是“形妙”。若停于此,仅是圣功之半,“寿同天地一愚夫”,不能得“无生”之妙用而神妙不测,故须“内药了性”,修真空之性、虚无之性。此性是契合道本体之性,天人合一之性,“见之不可用,用之不可见”,须无为,顺应道体之性而温养之。所以内药了性即是“无为之道”,“无欲观妙之法”。第一阶段返还重修命,重采炼,系有为,“采先天”元阳得长生永恒;第二阶段返还,重修性,重在沐浴、温养先天,系无为,得无生妙用。两者之合,两阶段功法之凝结,即是回归于无极之道本体,得大丹之形神俱妙。由此可以看出,后天返先天是修道之根本方向,又分为两步走完,两段各有主要任务,合成之即完成圣功之全体。

后天返先天是修行的根本方向,那么为何“从后天入手”呢?如果说返还先天主要取决于修行人的人生价值取向,尚有人主观能动性、主观选择、自由意志色彩的话,那么,“自后天入手”,是谈不上主观选择的,这是天之所与,命运之必然的安排。任何修行人都不得不从后天入手,舍此别无选择。这乃势之必然,父母已生就,天地已造就。人无力选择不出生,出生之际,“哇”的一声,便不由自主地落入无法避免、不得不面对的后天纷乱世界。因此,任何修道之人,都不得不从后天入手。当

然，刘一明对此无可奈何之选择仍给了理论上的依据。即后天中藏有先天，假中有真，阴中有阳。他说：“真者，借假而施功，假者借真而生形。无假不现真，无真不现假，假即在真之中，真即在假之中，大道后天中返先天，亦是此意也。”^① 因此，人可以借假修真，沙里淘金，从后天寻求先天之真。必须注意，刘一明之“由后天入手”追摄返还先天，是借假修真，借后天返先天，而不是转假为真，将后天转化为先天。在刘一明看来，先后天的转化，只能是单向的，是不可逆的，即先天转化为后天是自发的、自然的。而后天之身心、万物皆假，假不能转为真。后天与先天有万丈深渊，先天之存在一旦转化为后天，即落于万劫难复之地。因而，从后天入手，不是将人之后天性命、后天精气神转化为先天性命，先天精气神。这也是刘一明反对外丹、反对双修、反对自家色身上修炼，反对周天、转河车等传统丹法，将之斥为小术的基本原因所在。既然后天不能转化为先天，为何要从后天入手炼己筑基呢？筑基，在通常丹法中即是坚固后天色身。而在刘一明看来，此色身本身无任何价值，成仙之人“回视肉身犹如一堆粪土”。既然为粪土，为假，为何要坚固之？在刘一明看来，此色身可作为暂时的借假修真之工具，驶向彼岸先天世界之舟船，一旦登上彼岸，即可弃之。或者说，坚固色身、长生延命可为返还先天提供一个更长的修行时间，提供成仙之更大的可能性。他说：“道至阳神出现，回视幻身，犹如一堆粪土，何足道之，圣贤存幻身者，不过为修真身耳。真身既成，幻身无用，

^① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第474页。

不弃何为。”^① 尽管他不否定坚固色身的一定意义，但他很少讨论。他理解的筑基主要不是坚固色身。

后天之色身、外物、他人均非入手处，那么这个人手处在那里？刘一明认为，这个后天入手处，即在人的心中。即从炼己炼心入手。刘一明看来，后天身心均假，但后天之心与后天之身尚有区别：在后天之心藏有或混有先天之真阴、元神或天赋之性，此系原有，只是被遮盖；而后天色身之先天命宝已走失，色身不是取坎填离之坎卦。后天之身、心虽然都假，但色身是全假，而人心是假中有真。前述所谓后天中藏有先天，即指先天之性、真阴藏于后天之入心中。因而从后天入手，就是从炼心入手。

三、性命双修，先命后性

强调性命双修，是内丹学的基本原则，且内丹学往往以此作为高于其他各教的标志。刘一明认同这一原则，且作了发挥。他说：

古真云：性命必须双修，工夫还要两段。盖金丹之道，一修命一修性之道。修命之道，有作之道，修性之道，无为之道。有作之道，以术延命也；无为之道，以道全形也^②。

若欲成道，非性命双修不可。修命之学，以术延命，复先天，化后天，长生之道固元矣；修性之学，以道全形，破虚空，超三界，无生之道亦元矣。性命双修，道法两用，内外相济，既得长生，又能无生，形神俱妙，与道合真。了命

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第485页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第368页。

了性，不生不灭，元之又元矣^①。

可见，其将内丹修炼归结为性命两个方面的修持，而又分别由有为阶段完成修命（还丹）以长生，无为阶段完成修性（大丹）得无生妙用。

为什么要性命双修？刘一明在注解吕祖《敲爻歌》“报贤良，休慕顾，性命机关堪守护，若还缺一不芳菲，执着波渣应失路”一段时说得明白：

超凡入圣，不是空空顾慕，即便了事，须要将性命机关打开，真知确见，脚踏实地，守护修持，方能济事。若知性而不知命，或知命而不知性，性命各别，阴阳不和，生机有息，焉能芳菲成道哉^②。

在《修真辨难》中：

问曰：接命之道，有性理否？答曰：不能修性，焉能立命。盖性者命之寄。命者性之存。性命原是一家，焉得不修性^③。

性命之所以要双修是因为人乃性命之统一，性不离命，命不离性，先天性命分离，故人流浪生死，后天性命分离，则人当即气绝身亡，人亦不存，焉能修道。性命亦即神气，神依气存，气赖神运，神气和合，阴阳协调，方能保性命之无虞。以此炼丹，神推气运，气和神清，神气和调，才有大丹成就。当然，刘一明

① 《敲爻歌直解》，《藏外道书》第433页。

② 同上书，第432页。

③ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第469页。

性命双修所修之性命是先天性命，即天赋之性和道气之命。此二者之所以必须双修，其本体论依据在于修行所欲返还之本体具有真阴真阳之双重属性，在先天，性命本合一为先天真一之气。修行即为恢复这一性命合一、一体不分之先天真一之气主事的状态。“一阴一阳之为道”，孤阴不生，独阳不长，阴阳和合、相交是为道体之常态；阴阳不和、相分是流浪生死之根本原因。阴阳和合、相交则阴阳统一于道体，统一于道体、依止于道体之阴阳为真阴阳。人之先天性命，系直接出于先天真一之气，统一于先天真一之气。此先天性命在先天本是合一，本是统一，本依止于真一之气这个道之直接呈现者。“性不离命，命不离性”是言性命的先天状态。因后天之分化，性东命西，天人各别，故修行人必须从后天返于先天。但若仅修命或仅修性，那么仅得先天本体之一方面，故应性命双修，使性命均显发先天状态，同时使先天性命和合，以实现道体之全体大用，圣功之全能，回归先天“性不离命，命不离性”之状态。

因此，对于那种单一强调修性的主张，他作出了尖锐的批判。他非常赞成吕祖“只修性，不修命，此是天下第一病；只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣”的观点，认为：

盖以只修性不修命，此是修行第一病，其病者，只修祖性不修丹。丹者，阴符阳火煅炼而成，造命之事，属阳；修性之道，无阴符阳火煅炼之功，属阴。祖性修成，未曾在大火炉中煅炼出来，阴而不阳，不过来去分明，难免抛身入身之患。故万劫阴灵难入圣也^①。

^① 《敲爻歌直解》，《藏外道书》第432页。

同时，他在《参同契经文直指》中指出：

古仙云：修性先修命，方入修行径；修命不修性，此是修行第一病。盖性为阴，命为阳，阴阳两用性命双修，方能入于形神俱妙，与道合真之境^①。

可见，在刘一明看来，只修性不修命，因有阴无阳，无法炼就金丹，最多能达到了性而出阴神的鬼仙水平，但“鬼仙虽能出阴神，出入自便，然宅室不固，有抛身入身之患。”^②

反过来，对于那种只修命不修性的主张他认为亦不可取。他说：

修命不可不修性。夫性者，所以全命之物。若达命宗，而不知修祖性，则不能至诚前知，神明远照，犹如鑑容而无宝镜。纵命基坚固，寿同天地，一愚夫耳；亦如空有家财，而无主柄使用也。盖命理攒簇五行，和合四象，夺天地之气数以为我有，窃阴阳之造化以为我用，炼铅制汞，铅汞凝结，则腹实而命基坚固。腹实命固，而不知抽铅添汞，虚心修性，以期超脱，不为修道之极功。故古仙名为守尸鬼，非七返九还金液大丹之道。七返九还金液大丹，必以性命俱了，打破虚空，不生不灭为了当也。此以金丹之始终论之，若以修命而言，亦必须修性，若不修性，命亦不凝，但修命之性，与了命后之性，大有分别耳^③。

从以上刘一明对仅修性或仅修命的批判来看，性命双修是与

① 《参同契经文直指》，《藏外道书》第8册，第278页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第335页。

③ 《敲爻歌直解》，《藏外道书》第433页。

其修行的根本目标——天仙境界密切联系的。在他看来，只有性命双修，性命双全，才能实现形神俱妙之天仙境界。何也？在刘一明看来，道本体具有真空妙有或真阴真阳之双重属性，修道之终极目标乃是实现与道体同功，亦应具有道体之真空妙有之双重无限和超越，天仙境界应是形神均为无限、超越。仅修命只能长生，实现与色身对应之法身之无限，但若不修性，仅达道之半途，不能神妙不测，仅是“寿同天地一愚夫耳”，故修命之后，应修真如之性，虚无之性，以达神妙不测。性命双修，实现形神的双重解脱、双重无限、双重超越。

修道须要性命双修，那么两者有无先后次序呢？在性命双修的次第上，宋元以来，内丹家大体上有三种主张：一是南宗的路线，主张先命后性。从炼化精气入手，循序渐进，先修命后修性。《青华秘文》说：“先性则难用工，先命则有下手处。”其所谓先命后性，系按钟吕系统的次第，从守窍调息入手，炼精、炼气至炼神，炼神阶段，则参合禅宗以了性源；二是北宗的路线，主张先性后命。即先澄心遣欲，明心见性。至本心元性明了后，方以性安命，炼化精气；第三种主张是从性命一体不分，性主命的观点出发，认为只要了性，自然命亦得了，无须专门修命。如《真诠》说：“性命若作两件双修而分先后，殊未稳当。何也？修性则命在其中……若能证得法身，何患色身不妙？”第三种主张可看作北宗的变通。当然，各家所修之性、命往往又各有所指，北宗先修之性未必是南宗修命后所修之性。刘一明在以上各家基础上，均有所取舍。其基本原则是两点：第一，性命分层次，因而功法当分阶段。每一阶段皆性命双修，但有轻重、主次之分；第二，修性修命之先后应灵活契机，根据修行人根器，当

先命后性，则先命后性；可先性后命，则先性后命。对于先性后命之功法，他称为以道全形之上品自在法，对于先命后性之法，他称为中品权度法。但他认为上根人少，百年难出一人，而中下根人多，所以他所着力阐述的丹法是先命后性之“权度法”。

对于中下根人应先命后性，为什么？这是因为，中下根人在出生之后，先天命宝已经渐渐走失他家、彼家，必须以有为之法先行追摄。先天命宝返回后，进而性命合一，阴阳和合，归于先天真一之气和道。从此“向上一步”在道体上起用，行无为之法以了性。他说：

未修性之先，须急修命；既了命之后，又当修性。未有不修命而超凡，未有不修性而入圣。仙翁引养性之道，而首提曰：将欲养性，延命却期，正以示欲养其性，不可不先延命也。……若不先修命而即养性，则为一己之阴，倘有一毫渗漏，未免有抛身入身之患。故必先修有为返还之道，以固其命基，再行抱一无为之道以了其性宗。性命兼了，不生不灭，与天地同长久矣^①。又说：先修命，后修性，性命双修仙佛经。只修性理不修命，万劫阴灵难入圣；只了命基不了性，空有家财无主柄^②。

他还从有为之道对那些只重修性不重修命的人进行了批评，从而进一步阐发了对于大多数人应先以有为之法追摄先天命宝即先命后性的道理。强调有作修命之道，是无为修性的根基。他说：

① 《参同契经文直指》，《藏外道书》第278页。

② 《会心内集》，《藏外道书》第652页。

但人只知无为之道为要妙，而不知有作之道是根基。不知有作，而只无为，不但不能修命而亦不能修性。纵有所修，亦不过修后天气质之性，岂能修先天根本之性乎！根本之性，天命之性也。本来性命一家，并无两事，因交后天，阴阳两离，一而成两，性命各别矣。性命各别，于是性不能顾命，命不能顾性，命为物夺，不能自立，性亦由是而乱，性乱命摇，邪正相混，理欲交杂，假者用事，真者退位。日复一日，年复一年，阴气剥，阳气尽，性命未有不倾丧者。故金丹之道，必先有为，于后天中返先天，还我原来命宝。命宝到手，主宰由我，不为造化所移，于是抱元守一，行无为之道，以了真空本性，直超最上一乘之妙道矣。奈何一切顽空寂灭之徒，只知无为，不知有作者，何哉^①！

在《悟道录》中对此也有一个总结：“已矣乎，道无偏，性命双修了大还。始而有作成命宝，终则无为了性天，四个阴阳分真假，两段工夫有后先，观窍观妙方全美，有头无尾是枉然。”^②

刘一明虽然强调先命后性为修行的一个基本原则，他也并不认为这一原则是绝对的，对于那些上智利根之人，亦可直接修性。上根上德之人，是刘一明所谓先天命宝未失，先天性命双全，三元未分，五德齐备之人，即不经修命而命宝也在手，不必外求之人。当然，所谓上德上根之人，是指先天未失，不是指后天精气神未泄。他说：“上德者，体全德备，乾阳未伤之人，未

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第368页。

② 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第624页。

伤者，是未伤先天之阳。非是未破后天之身。”^① 上德上根之人，可由修性开始，然后再行修命。

上智利根不待修命，而即修性，一了百当，直登圣域^②。问曰：先修命而后修性，即既得闻命矣。又有先修性而后修命之说，何也？答曰：此言顿悟之后而渐修也。盖人秉气有清浊，性根有利钝。秉气清而性根利者，一遇师诀，顿悟圆通，即认得本生面目，稳稳当当，从此不废渐修之功，保全这个面目。此所谓由性而修命也。至于秉气浊而性根钝者，即得师诀，不能直下看透，故必由渐而顿，由勉而安。此所谓由命而修性也^③。

上智之人少，中下之人多，所以对一般人来说，先修命，后修性，仍然是必须遵守的基本次序。若不识根器，妄用“无为法”，最多只能达出阴神之鬼仙境界。

就丹道始终而言，每个阶段有修命修性的侧重，但仍是两点中有重点，每个阶段仍均是性命双修，他强调任何一个修行阶段命不离性，性不离命。当然，这不同层次、阶段之性命是不同的。列表示之：

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第508页。

② 《参同契经文直指》《藏外道书》第8册，第278页。

③ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第482页。

	后天	先天	
		还丹	大丹
性	气质之性	天赋之性	虚无之性
命	气数之命	道气之命	法身之命

刘一明修道之三原则互相联系构成一个完整的体系。第一个原则论述知、行关系，强调先知后行。“先明性命之理，后了性命之功”所明之理主要为先天性命之理，天地宇宙根本大道之理，及修道次第之理，以避免“盲修瞎炼”。但修道之路，主要不是思辨之路，“绝知此事须躬行”，理论仅是必要准备，更重要的是真修实炼，所以必须有“行”的原则相配合。“从后天入手，后天返先天”为第二个修道原则，“先命后性，性命双修”为第三个修道原则，这两个原则是指导修“行”的原则，重点阐释修行实践中的指导思想、行动方针。知、行相须为用，互相联系，互相渗透。知得深，明道理，才能行得实；行得实才能进一步明道理，知得深。知行不可割裂。作为指导实践的二、三两个原则又各有侧重点。“后天返先天”原则，重在阐明修行的根本方向、根本方法，修行的性命层次和修行的次第。根本方向是后天返先天，根本方法是修心，而不是炼形。修行的层次分为先天、后天两大层次，先天又分为先天性命和道的层次，故修行的次第当对应为三步：炼己、还丹、大丹。“先命后性，性命双修”重在阐明修行的基本内容及各阶段修行的侧重点。在修行的任一阶段皆是性、命双修，这是修行内容中不可或缺的两个基本方面，但每一阶段则修行内容有侧重。一般而言，炼己阶段重修心，还丹阶

段重修命，大丹阶段重了性^①。作为修行实践指导的二、三两个原则，又是互相联系的。就后天返先天而言，之所以需要还丹和大丹两个层次、两个步骤，是为了完成性命双修，性命双全的修行目标；而性命双修这两方面的修行内容，又必须两个步骤来完成。

这三个原则互相联系、各有侧重，共同构成刘一明修道思想的原则、核心和枢纽。刘一明丹道理论的程序、药物、关窍、炉鼎、火候等等均以三个原则为基础才得以明晰。同时，这三原则又承担了刘一明思想体系中承上启下的枢纽作用。在他的理论结构中，“先明性命之理”，构成其“修道根基论”和“修道价值论”；“后了性命之功”构成其“金丹修炼论”。因此，第二、三两个原则也是本文后半部分论述的基本思想框架。

第三节 神室八法和修道五十关

修修三原则是修炼金丹的总纲领。原则必须细化与落实，这除了在修炼程序中去完成外，在修炼中又有必须特别注意的一些重点和难点问题。刘一明有专著《神室八法》，主要讨论修行的重点；《修道五十关》等对修炼中的入手功夫和难点加以讨论。

一、神室八法

刘一明丹法中每一阶段皆是性命双修，各阶段又有修性、修

^① 刘一明“性命双修，功夫两段”中所言功夫两段仅指还丹和大丹这两段，未包括炼己在内。

命的侧重。就其丹法始终，有无修性修命的侧重呢？刘一明确说，是以心性修道，圣人皆以心性立教，可见就性命两者来说，他着重修性，修性贯穿其丹法全过程。在这一点上，刘一明尤其重视张伯端“心为君，神为主，气为用，精从气，意为媒”的说法，认同“心者，神之舍也，心者，众妙之理，而主宰万物。性在乎是，命在乎是”的观点。丹法以炼神为主，自筑基至还虚，都由神主宰，这是内丹各家各宗之共法。只不过重炼性这一点上，刘一明表现尤为突出，因而在其修性修命思想中，特别凸现“神室”建设的重要性。为此，他专门撰著《神室八法》，以明修心之重要及方法。本文在此加以介绍，以了解刘一明“性命双修，先命后性”，但又特重修性的特色。

刘一明称人心为神室，即内丹修炼之鼎器。在他看来，要想修成金丹，神室牢固是基础和重点，所以他“尽其生平所得，立神室八法”，以使神室完全，牢固坚实。在该书中他说：“修道即所以修神室，神室完全，大道成就，永无渗漏，脱灾免祸，入于安然自在之境矣。若有知音志士于中寻出了孔窍，直下立定主意，收拾利器，勇猛精进，采取真材实料，依法修造，完成神室，安身立命，作宇宙间一个无事闲人。”神室八法即“刚”、“柔”、“诚”、“信”、“和”、“静”、“虚”、“灵”。在刘一明看来，它们既是构筑神室的材料，同时又是神室修造、锻炼心性的方法，所以用神室八法修造神室，也就是修心养性，其最终目的是修性全命，以图性命双了^①。

^① 有关神室八法内容之引文全出自刘一明《神室八法》，《藏外道书》第8册第518—527页。

(一) 刚

刘一明认为，在神室八法中，刚是最重要的，它是神室的梁柱。他说：“刚之一法，乃神室之梁柱。梁柱之为物，刚强不屈，无偏无倚，端正平直，不动不摇，所任最重，其责最大，神室斜正好歹，皆在于此。故梁柱稳当坚固，神室永远常存。”那么，什么是刚呢？“夫刚者，强也，健也，果断也，壮盛也，锐气也，利器也。”可见，刚就是刚强、果断、锐气，修道之坚定不移的志向和决心。如果说“欲”为碍道之物的话，那么“刚”则是行道之本；刚锐之气是建造神室的梁柱，修心炼性的利器。“善用其刚者，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”在刘一明看来，孔子、孟子、关羽、岳飞、雷万春、方孝儒等儒家先贤和仁人志士之所以能忠心不改、临难不屈、矢志不渝、视死如归，无非刚气之致；抱朴子、吕洞宾、丘处机、张三丰等之所以得道，亦乃有刚气耳。所以，修道之成败与否首系于刚之有无，“盖刚气不立，四大无力，全身放下，逡畏不前，锐气尽散，六贼搬弄，三尸张狂，主意不定，狐疑不决，又怕饿着，又怕冻着；又怕修道不成，误了现在；又怕魔障来侵，若楚难受；又怕缘法不兴，行道阴滞。噫！人而无恒，不可以作巫医，而况性命大事乎！故修道者欲修神室，先立刚气；欲立刚气，先去其欲。欲去刚立，神室梁柱稳妥，根本坚固，大道有望。”那么，如何是修刚之法？其具体内容是什么呢？刘一明指出：“斩断恩爱，挖除根尘是刚；不怕生死，不怕魔难是刚；整顿精神，勇猛前进是刚；废寝忘食，是非立断是刚；一心无二，经久不易是刚；和而不同，群而不党是刚；诸恶莫作，众善奉行是刚；人贪爱的不爱，人难受的能受是刚；内外如一，工夫不歇是刚。如此立刚，

一往直前，不到极乐之地，不肯休歇，何患性不了，命不立耶！”

（二）柔

刘一明把柔之一法比喻为修神室的木料，“其性顺金，可曲可直，可方可圆，随材而用，大以大用，小以小用，无处不宜。锯也受的，斫也受的，刻也受的，打也受的。欲修神室，先办木料，木料周全，从此修为，应手而成”。何谓柔？“夫柔之为义，顺也，弱也，克己也，自屈也，自退也，自卑也，无我也，有人也，无妄也，淳朴也，老实也”。关于柔之于修道的意义和作用，刘一明指出：“玉枢经曰：‘夫道者，以诚而入，以柔而用。’参同契曰：‘弱者道之验，柔者道之强’。则是柔弱为进道之首务也，明矣。夫人自有生以后，秉血气之性，染积习之偏，争胜好强，以苦为乐，日在名利之场，夜入酒色之境，贪嗔痴爱，般般俱全，喜怒哀乐，样样皆有，以假为真，以虚为实，不知回头。……怎晓得石崇富豪，草上之霜；韩信功勋，镜中之花。倒不如范蠡归湖，勇于自退；留侯入山，早已知畿。此柔道之所以贵也。”“修道者若能知其世事皆假，此身亦虚，不于大火坑中着意，乃于无色界里留心，屈己事人，诚叩真诀，认定当年原本，化去血性浊气，为功日增，为道日减，减之又减，以至于无性命可了。”修道之功可毕矣。刘一明认为，柔乃顺道，顺时顺理，渐次用功，即能上达。否则，“若不能柔顺，磕着撞着，无明火发，不能自遏，三宝受伤，全身失陷，神室木料为大火所焚化，一无所有，终归空亡，岂能完成大道哉”。至于柔之一法的具体运用，刘一明说：“善用其柔者，有若无，实若虚，犯而不校，修天爵，轻人爵，求法财，远世财，不与世争。”“有打我者顺受，有骂我者笑迎，疾病不管，是非不入，礼下于人，傲气俱

除，习气渐化，时时省察己过，处处检点面目，戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，素位而行，不愿乎外，一切人情世事，付于不知，诸般邪思妄想，扫去无踪。……如是用柔，低头作事，不矜奇，不求异，不妄诞，不自恃，抱元守一，行动如处子，举止若死人，忘物忘形，意冷心灰，日日自有进益处。”

（三）诚

刘一明认为：“诚之一法，乃神室之基址。基址之为物，坚实敦厚，无物不载。神室成败，皆在于此，乃造神室之第一要着。故基址筑就，平正稳当，永无坎陷崩塌之患。”何谓诚？“诚者，醇厚也，专一也，老实也，无欺也，不隐也，不瞒也”。刘一明认为，诚之一法之所以重要，是因为世人“天真丧尽，私欲纷纷。内之所有者，邪思妄想；外之所处者，火坑刀山。即有一二自惜性命者，亦不在根本上打点，只于枝叶上搜求，隔靴搔痒，望梅止渴，空费功力，临死方悔。盖道者，不可须臾离也，可离非道也。不离之道贵乎诚，能诚则大道可学，大道可知，大道可成。不诚则心不纯，心不纯则疑惑生，疑惑生则妄念起，妄念起则脚根不实，一行一步，入于虚假，一举一动，俱是烦恼，隔绝大道，闭塞灵窟，而欲明道，不愈远乎”？所以在刘一明看来，诚之一法是修道始终不能离开的，离开这诚，神室不能成，性命亦不能全。至于修道中诚之一法的具体运用，刘一明指出：“善用其诚者，返朴归醇，黜聪毁智，主意一定，始终无二。”“何为诚？安危不计，一心向前，出言无伪诈，行事不怪异，随地而安，遇境而就，到安乐处不喜，逢困难时不忧，择善固执，顺守其正，至死抱道，永无变迁，有过即改，遇善即行。如是用诚，纤尘不生，万物难移，内念不出，外念不入，三尸遁逃，六

贼灭踪，神室基址成矣。从此造修大业，无不随心应手。故修道者必脚踏实地，下死功夫，换却生平心肠，钻破混沌，取出宝杖，处处归真，事事守正，以本分为要，以老实为先，性命之外，别无所知，道德之外，余无所晓，人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强，诚之一法，岂小补云哉！”

（四）信

“信之一法，乃神定之椽瓦。椽瓦之为物，攒簇一气遮蔽上下，护持全室。椽瓦周密，外挡邪风，内蓄和气，神室得以坚久不败”。何谓信？刘一明说：“夫信者，中孚也，无惑也，不易也，见真也，有主也。”可见，信，大体可看作仁义礼智信之中心要素，亦是修道的信心、信念。关于信在修道中的地位和作用，刘一明引《论语》、《老子》、《周易》之言论证说，信念为人生之根本，神室无信则四象不合，五行不和，两仪各别，三宝俱漏，故修道者以立信为本。刘一明说：“得此一信而成道，失此一信而败道。信之得失，道之成败关之，故修道者必以信为本。”大道始末，以信为归结。……知此者，希贤希圣；迷此者，为人为鬼。……修行者若得其信之一法，则神室严密，永无渗漏之患，可以长生，可以不死矣。”如何运用信之一法，刘一明说：“忠孝廉耻，俱尽其道；仁义礼智，各得其宜；是非不杂，邪正分明；初念不改，正念常存；应事接物，不逐风扬波；日用夜作，不昧性迷心；对景忘情，在尘出尘；遇境不迁，住世离世；宜缓则缓；宜急则急；宜后则后，宜先则先；宜进则进，宜退则退；宜放则放，宜收则收；彼我如一，身心不二；至于鸿蒙也一气不散，太极圆满无亏；采药物于不动之中，行火候于无为

之内；假中求真，真中去假无非一信而运用。”

（五）和

刘一明认为：“和之一法，乃神室之门户。门户之为物，光明通透，绝无遮碍，出入随便，开阖有时，防外谨内，门户一立，神室成就。”何谓和？“夫和者，通也，顺也，悦也，从容也，徐缓也”。修道为什么要和？刘一明说：“子曰：礼之用，和为贵。中庸曰：和也者，天下之达道也。盖不和不足以礼，不和不可以为达道。……欲成神室，非和不可。和之为法，无大小，无内外，无边岸，无形色。天得之而四时顺，地得之而万物生，人得之而性命凝。”至于和法的具体运用，刘一明指出：“故善用和者，不惊俗，不骇众，不固执，不偏僻，随方就圆，内刚外柔，大智若愚，大巧若拙，潜修密炼，人莫能识。若夫有己无人，行为执着，不失之太过，即失之不及，欲其窃造化，含阴阳，无中生有，有中生无，造成神室，永为无漏金屋，难矣！”故欲行于和，则应“礼下于人，谦恭自小，心平性柔，暴躁全无，忿怒不生，大而能小，强而能弱，无人我寿者之相，无贵贱贫富之分，化气质之性，消嫉妒之心，言行相顾，动静随时，无好恶，无怪诞，无伪诈。……速将人我山放倒，急把龙虎穴冲开，将以往高傲欺心，滞气血性，小儿偏识，与夫一切不平不顺不中不正等事，一笔勾销。另换出个和平情性，温柔姿格，神明默运，以求先天至真之药，点化后天至浊之阴，自然有无一气，动静自如，还我本来良知良能之面目，登于圣人之基矣。噫！谦受益，满招愆，学者不可不自勉哉”！

（六）静

刘一明把“静”称之为神室的墙壁，他说：“静之一法乃神

室之墙壁。墙壁之为物，根本端正，高低相称，无缝无际，所以稳定梁柱，坚固上下，墙壁一起，神室有象。”何谓静？“夫静者，定也，寂也，不动也，内安也，无念也，无欲也。”修道为什么须用静？刘一明运用其鼻祖老子之言说明：“老子云：‘致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。’又云：‘人能常清静，天地悉皆归。’可知修道者，不到至清至静之地，而天心不复，神室不成。盖虚极则静，静极则动，动静之间，有天心现之。天心者，天地之心也，天地之心复，即天地悉皆归。苟不到静极之时而不能也。”在他看来，尘世烦恼中之人，心狂动不已，欲得后天返先天，以见真道，须静下尘心，水清石现，心静道生。“夫人之灵窍自先天失散，而后为私欲所蔽，为尘情所扰，终日碌碌，无有片刻宁静。心不宁静，妄念纷纷，所作所为，皆是以苦为乐，以假为真。真假不分，大道怎成。修道者欲修神室，先须习静，果到静地，神室易成”。因而，修道之人须习静至“无念无欲，安静不动；有密洁净，邪风不入，尘埃不生，神室墙壁紧密，而材木长久如新，永远不坏”，金丹可成。修道中如何运用静之一法？刘一明与佛家之四禅八定作了区别，他提倡之静，乃是动中之静，常应常静，他指出：“善用其静者，得意处不喜，失意处不忧，专心致志，对景忘情，不动不摇，如明镜止水。……静者非顽空寂灭之学，亦非参禅打坐忘物忘形之说。乃常应常静，身在事中，心在事外之意。盖真静者，一意不生，一念不起，言不苟造，身不妄动，事前不想，事后不计，人短不知，已长不觉，时时顾道，处处返照，不以饥渴害心，不以衣食败道，生死顺命，人我无别，非礼勿视，非礼勿言，非礼勿动，境遇不昧，幽明不欺，妄念去而真念生，道心现人心灭，是谓真静。”

(七) 虚

“虚之一法，乃神室之堂中。堂中之为物，主乎空阔洁净，尘埃扫尽，杂物不留，所以供设宝珍，迎待佳宾者也”。何谓虚？“夫虚者，空也，无也，宽也，无形也，无色也”。之所以需要虚之一法，是因为“虚者实之基，实者虚之验。盖道视之不见，听之不闻，搏之不得，本至无也，至无则为至虚。然至虚则无物不包，无物不容，故神室以虚中为要。虚中则阴阳顺序，精神圆满，一气浑然，无内外，无左右，无前后，无上下，而在恍惚杳冥中矣”。修炼至心如太虚，先天之气自然从虚无中来，水火不期济而自济，金木不期并而自并，金丹自就，大道可成。如何运用虚之一法，刘一明说：“善用其虚者，俯视一切，量同天地，心如太虚，以身为桎梏，以形为赘疣，以四大为灰土，以六门为孔窍，以富贵如浮云，以名利如霜露，以世事如梦幻，以情欲为寇仇。盖有所志者在，而不为假物所惑也。”虚之一法，即是“除却杂念，变化气质，挖去历劫轮回种子，看破一切恩爱牵缠，一切假事不留，一概外物不受，万法归空，四大放下，无眼耳鼻舌身意，无声色香味触法，无恐怖烦恼，无好恶爱憎，无谄无骄，无矜无诈，无狂无妄，毋意毋必，毋固毋我，不爱一物，不纳微尘，有无不立，身心无累”。修道者果能如此修为，则不愁神室不就，大道不成。

(八) 灵

八法之中，灵乃真性之体现，故刘一明称灵为神室主人。“有室无人，久必渗漏，神室枉然”。那么，灵之一法为何？“何为灵？先发制人之谓灵；义不及宾之谓灵；追摄先天之谓灵；择决后天之谓灵；调和性情，外圆内方之谓灵；被褐怀玉，心死神

活之谓灵；静观密察，炼己待时之谓灵；窃夺造化，从无守有之谓灵；不欺不瞒之谓灵；常应常静之谓灵；虎不伤人之谓灵；龙不起雾之谓灵”。一言以蔽之、灵之一法，因道以行，随机应变，纵横自在，无拘无束，乃真灵真性之体现。刘一明所称之灵，有类于佛家所云“主人公”，“无位真人”，其不是心，不是物，然得之者则真心显现，神妙灵动，圆融自在，通达无碍。“修真之道，能灵则圆通无碍，不灵则固执着空。固执必不通，不通不失之太过，即失之不及。失其中正之道，又安能得药物于恍惚杳冥之间，行火候于无为自然之内，必至进退失节，急缓失度，老嫩失时，阴阳乖戾，去道远矣”。修灵之法至为重要，“修道者具此一法，可以动，可以静，可以刚，可以柔，诚信得中，和静得正，性命得了，神室有主，永久不坏，大道成矣”。关于灵之一法的具体运用，他强调有无不拘，逆顺并用，机活神圆，他说：“吾劝同道者，回光返照，敲竹鼓琴，十二时中，莫要昧了自己，还须检点当前，磕着撞着，自醒自悟。如空谷焉，呼之即应；如金钟焉，击之即鸣；如宝镜焉，照之即见。寂然不动，感而遂通，神而明之，存乎其人耳。此法无火无候也，无药物斤两也，无次第工程，一直行去，工夫不缺，了命了性，可以于理决之矣。虽然，真灵岂易知哉！亦岂易行哉！不易知者，不可以有心求，不可以无心得。有心求之则着于有；无心求之则着于无。不易行者，非勉强而为，非顺事而作。勉强而为则真者不真；顺事而作则灵者不灵。是在有无不拘，逆顺并用，机活神圆，灵之一法得矣！”

从以上神室八法的内容中可以看出，神室八法有修心次第的意味，即在丹功初阶中重前面之法，丹功越深入，后面心法之重要性凸现。在神室建设中，乃儒、道并用。大体而言，“刚”、

“柔”、“诚”、“信”“和”取自儒家，为儒家人生伦理之常训，“静”、“虚”、“灵”则是道家道教本来法宝。当然，对所取儒家之概念，刘一明作了自己的理解，并非尽合儒家原意。在刘一明处，“刚”、“柔”、“诚”、“信”、“和”是成仙之阶梯，且有将儒家道德伦理实体化的倾向。

二、访求真师

修行人必须注意的另一重点是访求真师，刘一明将其列为《修真九要》第四要。他认为，修道之所以要访求真师，是因为大道无相，不可尽言。他说：“性命之学，必有师传，非可妄猜私度而知。……虽世间微艺薄技，尚赖师传而知，况性命大事，岂能无师而晓。盖性命之道，乃窃阴阳，夺造化，转生杀，扭气机，先天而天弗违之道。鬼神不能测，蓍龟莫能占，得之者立跻圣位，直登彼岸，是天下第一件大事，是天下第一件难事。苟非圣师附耳低言，如何知之。”^①由此可见，读书明理，尽心穷理与访求真师都是不可或缺的。读丹书有益于指明修行方向，但修真大道非世间学问，其广大玄妙，非思议之所及，故需明师附耳低言，直泄天机，点燃学人心中之圣火，架设登天之玄梯，打破万世之迷惑。之所以要访求真师，还在于法门杂多，“傍门三千六百，丹法七十二品”，谁真谁假，何高何低，法眼未开之人无力鉴别，故须真师点拨。况可学之真法大法，三教俱全，古今皆有，即或真心学道之人亦往往不识自家根器，不知何种法门

^① 《藏外道书》第8册，第531页。

契机，故须名师指点、选择。更重要的是，在修道之关键处，在学人转身的关节点，在火候的掌握上，必须明师援手助力。明师的重要性刘一明有切身体会，在《修真后辨》中他说：“悟元初遇龛谷老人，示以修真大道，诸事显然，惟于先天之气，自虚无中来之语，因自己所见不到，模糊十三年之久，阅尽丹经，究未知其端的。后遇仙留丈人，诀破源流，咬开铁弹，言下分明，了然于心，始知的虚无真虚无，真一是真一。”^①由此可见，龛谷老人为其在诸多修道理论方法中选择、指明了修行方向，仙留丈人是在其修行实践的紧要处给予了关键的点拨，使其获得“得道”的神秘体悟。换言之，刘一明在龛谷老人处“解悟”，在仙留丈人处“开悟”。

刘一明认为，修道需要访师，但应访求真师。否则，若遇假师，认假为真，以盲引盲，不仅学不到真道，反而会伤害自家性命。因而，辨别师之真假十分重要。为此，他提出了辨别真假的标准和一般方法。值得注意的是，刘一明没有将法力、神通作为辨别真假师傅的标准，而更多以“品节清高，胸襟洒脱”等人品作为标准去鉴别师之真假。这也许因为“真法大道”无可言说，得道者不必标榜，必定以清高的人品自觉不自觉地表现出来。以神通惑世者，必非正道，真法必有益于世道人心。他说：

独是傍门三千六百，丹法七十二品，以邪害正，以假乱真，谁为盲师？谁为明师？甚难辨别。然辨别亦易。大凡高人出世，自命不凡，独弦绝调，不滥交，不诤世，不同党，不要名，不恃才，不谋利，不欺人，不怪诞。一言一语，俱

^① 《藏外道书》第8册，第497页。

有益于世道；一行一止，大有裨于圣教。贪嗔痴爱而俱无，意必固我而悉化。品节清高，人人所不能及；胸襟洒脱，个个所不能到。间或援引志士，亦必千磨百折，试其真假，果其白玉无瑕，方肯指示端倪；如非其人，决不轻泄天机。此所以为明师也^①。

若有明师亲传秘授，了性命之理，明金丹之道不远矣。

何为假师？刘一明列举了道、佛的部分门人及江湖术士的象状，斥之为假，以供学人鉴别。对于道门中之假师，往往是：

无而为有，虚而为盈，不肯自思己错，更将错路教人，或有指男女为阴阳者，或有以经粟为黍珠者，或有以炉火为外丹者，或有炼心肾为内丹者，或有以存想为凝神者，或有行子午为抽添者，或有转辘轳为周天者，或有认顽空为无为者，或有以运气为有为者，或有以忘形为修静者，或有以炼睡为退阴者，或有服硫黄为进阳者，或有避五谷求延年者，诸如此类，不可胜数。^②

传小术假法者，往往人品虚假，德操低下：

此等之辈，功德不言，节操不立，身衲衣而腰钱囊，头簪冠而心蛇蝎，见富贵而留心，遇困苦而忘道。饮酒啖肉，不顾十方血汗；丧名败教，那知万劫沉沦。行步时只在钱财上用工夫，举动处，尽于衣食上费心思。一头一拜，即收为

① 《藏外道书》第8册，第531—532页。

② 同上。

徒；一茶一饭，即便传道。借圣贤之门户，而自欺欺世；窃仙佛之法言，而捏怪作妖。只知一身饱暖，那管他人死活。学人若听其言而不察其行，以有道目之，未有不入于纲中而伤害其性命者。况一惑其言，认假为真，固结不解，虽有高真圣师欲为提携，亦无门可入，天下道人遭此难者，不一而足^①。

对于佛门弟子之口头禅，他毫不留情：

缙黄之流，东走西游，谁无几宗公案，谁无几句话头，只以口头三昧取人，则人人是佛，个个是仙，试问学道者千千万万，成道者能有几人。大抵圣贤不常见，仙佛不多得，以其不常见，不多得，所以为高人。高人者，出乎其类，拔乎其萃，岂得以口头三昧为高人乎^②。

刘一明所指斥之假师，亦充斥于今日之气功界，读者可引以爲鉴。假师盲师所传之法，必为假法、小术。在此，刘一明将道门中一切注重身体修炼之命术统统斥为着相之假法，将佛门中之口头禅斥为顽空之法。在刘一明看来，外丹黄白，男女双修，心肾相交，辘轳周天，运气忘神，辟谷延年等等，均在左道旁门之列，应与排斥。这从一方面反映了刘一明丹法的特点，虽言修命，但所修之命不在任何具象的存在中修，不在身上，不在物上，其所修之命乃道气之命，道气之命当在先天虚无中修。此命实有类于佛家之佛性、真如，落点仍在修性上。从其辨师标准中，可看出他所认同的丹法为修炼虚空阴阳之虚无丹法。他反对

① 《藏外道书》第8册，第532页。

② 同上。

的法门，多为小术，但亦有真丹法，其一概斥之为非，这反映了其不可避免的门户之见。从修炼角度讲，真法平等，无有高下，只要真心修持，契机契理，则门门皆是道门。

三、修道五十关

刘一明感叹世之学人一身偏病，满腔邪气，虽学道者如牛毛，而闻道者如麟角，故特著《通关文》一书，阐述色欲关、恩爱关、炉火关等五十个与修道密切相关的关口，即难点问题，说明它们对修道的影响，强调修道者务必要一一打通，方能成道。其中所指关口，虽贯穿丹道始终，但大多关涉修道之准备，也就是说，五十关主要是关于作人须突破的关口。刘一明认为，作个世间无病好人，是学道之初阶，是炼丹学仙之必要准备。世间之所以学道者多，得道者少，重要缘由即在于学人舍近求远，不知作人，便想成仙，这也是刘一明弘道生涯中的切肤之痛，故在其大量关于丹道的论著问世后，特作五十关以明做人之重要。他说：“余自得龛谷仙留之旨，不敢自私，大公为怀，因将所得于师者，尽发于阐真会要直指会心原旨指南悟道破疑等书之内，以结知音，吾愿足矣。然犹恐学者舍近求远，不知先尽自己之事，而即妄想他人之事，因著通关文一书，为学者助一炬之明。先学个无病好人，自卑登高，由近达远，庶乎明师得遇，良友得逢，大道可闻”。^① 刘一明认为，所列五十关，十分重要。“书内节目虽小，关事甚大，言辞虽鄙，益人甚多，虽曰通关，而性命修持

^① 《藏外道书》第8册，第209页。

之功亦由此进步”^①。所列关口，“皆学人要命关口，阻路大魔，须要关关打通，方好进步。若有一关不通，即被此一关挡住，任尔盖世英雄，拔山烈汉，寸步难行。学者须要认得真，信得过，虽不能遂然皆通，渐次着力，终有打通之日。倘认不真，信不过，终在关内，而不能出于关外，欲上大路，除是插翅而飞，腾云而过，岂不误了前程”^②。《通关文》对五十关的分析，重点是修道的人生原则和思想方法，指出什么是正见正思正行，什么是邪见愚思妄行，以及确立正见正思正行及消除邪见愚思妄行的途径和方法，以图早上正道，早成正果。刘一明关于学仙先作人的思想与现代佛学太虚大师的“仰止惟佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真现实”的思想可引为知音。本书将《通关文》所列五十关的内容按正见正思正行和邪见愚思妄行两个方面列出，供参研。

修道五十关

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
1、色欲关	外而对景忘情，内而欲念不生；畏色如畏虎，防欲如防蝎。不动不摇，不迷不昧，见如不见，遇如不遇。	见色而情生，遇境而神驰，一见美色，魂飞魄散，淫心即动，日夜贪欢。
2、恩爱关	恩爱是假事，恩爱是多事，恩爱是一场戏，恩爱是苦事，斩断恩爱牵缠，无牵无挂，洒洒脱脱，一心学道。	置性命于度外，为恩爱所牵绊，昼夜奔忙，千谋百计，生死不顾，存亡不管，无有休歇。

① 《藏外道书》第8册，第209页。

② 同上书，第259页。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
3、荣贵关	世间荣贵为假，惟性命最真；荣贵徒以装身体，充口腹，耀人耳目，无益身心；以道德仁义为重，不贪恋荣贵，处荣贵者忘其荣贵，无荣贵者不羡荣贵，重天爵，轻人爵。	只贪利禄求荣显，不顾形容暗瘁枯；十年寒窗，读书苦攻，废寝忘食，求取功名；怀荣贵，贪荣贵，恋荣贵，媚荣贵。
4、财利关	视金线为石土，重义轻财，俯视一切，万缘不起；苦己利人，广行方便。	重金银而轻功德，重世财而轻法财；千谋百计，明夺暗窃，损人利己，贪得无厌。
5、穷困关	安贫乐道，贫贱不移；心如铁石，意若寒灰，随缘度日，饿冻能受。	困苦不受，饥寒难耐，一遇艰难，即生烦恼，恨天怨地，邪思乱想，不守本分。
6、色身关	视色身为假，以法身为真；以七窍为窟龙，四肢为木节，皮肉为脓胞，五脏为痞块；舍此色身之外，寻无形无象之法身。	以色身为真实，爱之惜之，恋恋不舍，日夜谋虑，时刻打算，费尽心血，以荣养肥饰此身。
7、傲气关	虚心下气，自卑自小，不满不盈，只见己短，不见己长；敏而好学，不耻下问，尊师敬友，毫无高傲浮躁之气。	心高气傲，予圣自雄；人前卖弄，不肯低头；高谈阔论，目空四海；自负不凡，冒然乱作。
8、嫉妒关	大同无我，尊人之长，示己之短；存圣贤之心，行圣贤之行。	自无志气，朋友劝勉，反加不爱；自有过犯，朋友规戒，即起无名，不但不听，且怀嗔眼；暗生嫉妒，搬弄是非，坏人好事。
9、暴躁关	如愚如讷，如聋如哑，心似冷灰，性如冻冰；行动如处子，养气若婴儿；以柔弱为先，以和平为本，以因物付物为应事，以饶人让人为要着。	稍有碰撞，躁性发作，怒由此而起，忿由此而生，以力争胜，彼此两伤。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
10、口舌关	口莫妄开，舌莫妄动，非礼勿言，言必以礼，修其辞而立其诚，谨于言而慎于行，绝不轻于言，言必有中。	以口舌之动为小可，以利便为才能，以善辩为得意；形人之短，夸己之长，谎言诡语，说是论非，言而失信，空言狂言，白口咒诅，巧语谗妄，以言伤人。

修道五十关

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
11、嗔恨关	内外干干净净，如雪之白，如镜之明；应事接物，皆以无心处之，轻也过去，重也过去，低也过去，高也过去，因物付物，随事应事，应而不纳，过而不留。	因境遇不顺，所谋不遂，物有所失，嫉人之能，情性不投，衣食不足等而生嗔；或因人触犯，求人不应，人不顺己等而生恨。
12、人我关	必如生初无人无我的面目，视万物为一体，视天下为一家，人喜我喜，人忧我忧，大公无私，民胞物与，处处益人，事事积德。	不知大公无私，物我同观之理，执着此身，以为是我。于是强分人我，轻乎人而重乎我，内于我而外于人。
13、冷热关	置色身于度外，置冷热于自然，粗衣护体，将就过去便休，遇冷遇热，自然处之，与时偕行而已。	误认色身真实，时时想到身之冷热，唯恐色身伤坏，怕冷怕热，隔绝道念。
14、懒惰关	勇猛精进，广积阴德，量力行功，外而利物，内而炼己，步步出力，处处向前。	一功不立，一德不修，只图安乐，怕受辛苦，饱食终日，无所用心，闲游浪荡，悬虚不实。
15、才智关	黜聪毁智，韬明养晦，不在尘缘中出头，不于俗事中争胜，一念纯真，万有不知。扫去外用假智，就于内用真才智。	不知假才智误事最大，以小聪明假伶俐卖弄人前，恃才傲物，妖言惑众，胶执己见，以盲引盲。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
16、任性关	静坐常思己过，闲谭不论人非，事事谨慎，步步检点，顺人顺理，随方就圆，毋固毋我，以退为进，以不强为大强。	既想求道，而又任性；阳奉阴违，口是心非，予圣自雄，争强好胜，欺大压小，心胸狭窄。
17、患难关	认得性命是真，一切大灾大难大困大厄大危大险，付之于天，皆以无心处之。	怕患难，避患难，受些饥寒便生别法，遇些疾病即起妄念，逢些危险即思退步，遭人凌辱即便争论，心神不定，志念迁移。
18、诡诈关	捧出至诚心肠，从实落处进步，不存丝毫诡谲之心，不欺人欺己。	谎言诡语而侮慢，假意虚情而伪饰，巧言令色，指东画西，轻浮不实。
19、猜议关	把生平自负才能伎俩除去，寻求真师，开明奥义，万不可以自作假聪明，妄议猜量，自哄自欺。	不求真师，只求于己，胡乱猜测，不证于人，只在身内做作，不向明师搜寻。
20、悬虚关	死心踏地，日日在性命上留心，时时在理义上着意，把一切悬虚不实行为，一一改过。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。	悬虚不实，虚度年华，心不专，志不致，打混过日，口说杂话，心思杂事，出言浮华，言而失信。

修道五十关

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
21、妄想关	稳定脚根，不论学道行道，步步出力，时时用功，真履实践。	不作实事，空空妄想，打混过日，只图好事。方便不行，功德不作，学些皮毛，假充修行，妄想得道。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
22、生死关	将生死置之度外，未死先学死，虽生不知生，视生死为自然，犹如死人不识不知，任凭天断，只将道之一字存于胸中。	贪生怕死之心，存于宥密之中，惊悸不安，形虽存而心先丧；推前缩后，机谋乱出，纷纷扰扰，真者俱失，假者俱发。
23、自满关	低心下气，恭敬一切；诚心求教，博学审问。	恃己聪明，妄议猜量；自足，自满，自负，自是，不肯屈身卑下。
24、畏难关	铁定志向以了生死，不避艰难，勇猛前进，废寝妄食，不求速效，愈久愈力，愈远愈勤，一心向前。	怕苦畏难，进退不果，四大无力，志气不振，若存若亡，言而无行。
25、轻慢关	以道为至尊，学道为至难，信道笃实，郑重性命，奉师诚敬，小心谨慎，兢兢业业，脚跟着地，不敢稍有轻视褻慢之心。	不知道之高低贵贱，当有如无，懈怠为事，轻慢小视，毫无诚心。
26、懦弱关	坚信圣凡同体，无二无别，稳定拄杖子，发勇猛志，坚长久心，诚心参学，苦人之不能苦，受人之所不能受；不知而必强求知，不明而必苦力明。	懈怠无力，虚度岁月，苦中作乐，梦里行事，挪账累债，无功受禄，遇行功处，藏身退步。
27、不久关	立长久志念，下永远功夫，莫要三心二意，半途而废。	始勤终怠，言行不顾；妄想速得，日久懈怠；无长久之心，少坚固之念；忽进忽退，忽行忽止，恍惚不定。
28、暴弃关	立不易方，把有生以后气质，偏病习染累赘，一齐扫去，专心慕道，迁善改过，存诚去妄。	自暴自弃，自画其限，甘居苦海，陷于沉沦，打混过日，醉生梦死，空空一世。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
29、累债关	随缘糊口，淡泊养身，时时努力，步步用功，以期道成。消化十方债账。	以衣食为重，东拐西骗，耍钱赌博，喝酒吃肉，累债十方。
30、高大关	把一切自满自足，傲气雄心，一笔勾销，从至卑至小处下脚步，实实落去学。	自高自大，不能卑小于人，混说乱讲，捉风捕影，班门弄斧，称能夸长。

修道五十关

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
31、装饰关	所重者在内，所轻者在外，敛华就实，粗衣破裳，本本分分，淡淡泊泊，事事落实。	所重者在外，所轻者在内，认其假而弃其真，衣巾华美，装模作样，耀人耳目，哄人供养，沽名钓誉。
32、假知关	把自己聪明心肠扫去，先知后行，未知者急求其知，已知者更求深知，知性命事大，至道幽微，必须极深研几，方见真的。	假装高明，学些旁门做作，自谓知道，冒然下手，不辨是非，以假作真，明知有错尚装高人。
33、阴恶关	把生平嗔恨毒气，昏愚恶念，一概除去；和平应物，事事让人，担得重，受得辱，万有皆空，一毫不纳。	只要人顺己，自不去顺人，一言一语不能受，碰着碰着，便生烦恼；巧言令色，暗伏锋芒。
34、贪酒关	把好酒的一番意念，用在尽心穷理工夫上，虽酒为小节，能坏大事，狠力除去。	贪酒无厌，日日在醉乡，昏昏沉沉，颠颠倒倒，醉生梦死，纵情而行。
35、怕苦关	艰苦修行，视死如归，凡有益之事，尽力去作，无益之事，尽力除去，怠心不生，日夜勤劳，久而不废。	不知苦中生甜之乐，期望自在逍遥，安闲成道，惧怕辛苦，苟延岁月。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
36、不信关	认定性命是真，立金刚志气，实实落落向前，不管得力不得力，学成学不成，至死方休。	信道不笃，今日作此，明日作彼，忽而向前，忽然后后，或信或疑，主宰不定。
37、无主关	先穷其理，日夜用心，钻研实义，不拘年月，愈久愈力。确有所知，自然主宰愈牢。	无有真正主宰，乃乱乃萃，不识邪正，不分真假，本欲求生反而促死。
38、速效关	立起经久不已之志，作长久之行，长年累月，功力不废，善言善行，留心采取，习玩丹经，亲近明师，在切身现在处下工夫。	不立长久之志，不存永远之心，急欲见功；方入门户，即想口诀，未曾学事，即想成道，轻视懈怠，本欲上天，反坠深渊。
39、粗心关	细心钻研，渐次深入，见的理之精髓，知的道之肯綮，不被执相着空之事所惑。	用不得心思，下不得苦功，耐不得年月，一言半语，即要透彻；似是而非，便欲见道；粗心了事，未见真实，在恍惚疑似之间行事。
40、虚度关	以性命为重，时刻不忘，遇师受教，逢友参学，即或大道不明，亦不蹉跎岁月。	不重性命，志气不振，空过年华，不知立志修持而贪恋世事，认假弃真，醉生梦死。

修道五十关

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
41、退志关	年老志强，诚心办事，决不始勤终怠。	委于年老，不肯努力，自退志念。
42、夸扬关	诚实用功，不虚张声势，谨言慎行，不恃己长；不图虚名，功德圆满，声名自然。	无而为有，虚而为盈，自是自足，欺人欺己，装模作样，自我夸能，沽名钓誉。

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
43、幻景关	真常无相，大道无形，应把一切执相顽空等事扫去，从自然真常处留心穷究，以明无象之象，空而不空之实理。	以幻景为真，执相着空，身心受伤。
44、耻辱关	置世间假耻假辱于度外，立定志念，努力前行，以不能面道为真耻辱。	纵性而行，由心而作，以不耻为耻，不辱为辱，好强自胜。
45、因果关	一念一事，须要谨慎，一动一静，不可忽略，先学一个不作孽不造罪的好人，然后理会大事。	不信因果，损人利己，伤天害理，无所不为。
46、书魔关	道非尽可言传，执书弃书皆非。不可不读书，但不要为书所误，先须细玩经书，辨别邪正，认定门户，访求明师，以证是非。万不可自作聪明，似是而非，草草了事。	执书为道，不辨真假，不明是非，各凭己见，自立门户，以假为真。
47、着空关	急访明师，求个起死回生实落处，明真空不空之理，行无为而为之事。	灰心止念，空谷守静，一尘不染，空空无为，以无捉无。
48、执相关	认的性命不在物事形质之处，而在虚无寂寥之境，并从此入手修行，炼就真丹。	不知性命是何物，在一身上乱摸揣，有形质处乱做作。（反对着相命功）
49、囤丹关	将淫欲等等门路，扫个干净，另寻真阴真阳，打成一片，自然丹道有成。	误听邪说淫辞，于世间男女肉皮囊上作事务。（反对男女双修）

关 名	正见、正思、正行	邪见、愚思、妄行
50、炉火关	把一切烧炼丹药、烹煎茅法等不善事务扫去，在身心性命上细心钻研，寻出个乾坤炉鼎，找出个乌兔药物，运三昧真火，锻炼成宝。	以金石为点心，以毒药为命宝，对丹道义理，不究其意，但认其象，不穷其理，仅记其言；猜枚打谜，各出己见。热衷外丹烧炼服食，实为着相。（反对外丹）

第四章 金丹修炼论

道教自创立以来，炼丹服食以求成仙不死就是其重要内容。早期道教看重的是以铅汞之属为原料的有形丹药的炼制和服用，唐宋以后外丹术因其种种弊端日显而衰落，以精气神修炼为主的内丹术逐渐兴起并成为道教练养术的主流。但外丹炼制的一些术语和理论被沿用于内丹修炼的理论之中，故内丹亦被称之为金丹。刘一明正是在这样一种道教练养传统语境中来阐述修道理论的，他继承了道教思想传统，金丹修炼是其整个修道思想的核心。在刘一明看来，人要摆脱尘世的烦恼和痛苦，永脱生死，成就天仙，最根本、最圆满的途径就是通过金丹之道的修炼，炼就金丹成就天仙是其修道的最终目的和归宿。本章将对他的金丹修炼的理论、程序和方法作一系统的考察。

第一节 金丹的实质

金丹一词，来源于外丹术，因用铅汞之属所炼之丹颜色似金，并取金性坚刚不坏之义，故名金丹，以为服之可长生不老，

成仙成神。内丹术借用金丹一词往往是有其名而无其实，且不同的内丹家对所炼之丹的理解亦各不相同。如果说南宗诸家所言之丹尚有某种形实的话，那么北宗各派强调心性修炼而有淡化其形实的倾向。刘一明对金丹的理解则不仅综合南北两派，而且还援用释道两家理论加以诠释，自成一家之言，尤以先天真一之气阐述还丹为其特色。刘一明的金丹应从性、命（形神）两方面属性和还丹、大丹两个层次进行理解。

何谓金丹？刘一明说：“夫所谓金丹者，金取其坚刚不坏之义；丹取其圆成无亏之义，一名生物之祖气，一名先天灵根，一名元始宝珠，总而言之真灵至精之气。”^①可见刘一明所理解的金丹在本质上就是先天真一之气。但很显然，金丹又与产生天地人之先天真一之气有所不同，它是经过精气神修炼，由后天返还先天而成的真灵之气，也可以说它是具备了真灵之性的真一之气，即受真灵之性主宰的真一之气。真正完满的金丹（大丹）是性命双修之果，具形神俱妙、出神入化之功能。如果说把金丹视为先天真一之气，体现了金丹永恒、无限之特点。那么，返还于先天真一之气的金丹仅完成大丹之一半，犹在半途，未尽全功，即主要是完成修命长生的任务，若停留于此，便是“寿同天地一愚夫”。所以刘一明之金丹除了其时间上的永恒性，还强调其神妙不测之心性方面的属性。这一方面，刘一明更多援引儒佛两家的心性理论进行论述。首先，他把金丹等同于佛家的真如、佛性、圆觉、真空之性、本来圆明之真灵之性等等。故刘一明在《象言破疑》中把金丹描述为“圆陀陀光灼灼”、“净倮倮赤洒

^① 《通关文》，《藏外道书》第8册，第256-257页。

洒”、“色空不着”。他指出：“金者，坚刚不坏之物；丹者，圆满光净无亏之物。古仙借金丹之名，以喻本来圆明真灵之性也。”^①他又把金丹等同于儒家的良知、良能之本性。在《悟真直指》中说：“金丹者，即人秉受良知良能之本性。此性人人具足，个个圆成，处圣不增，处凡不减，不待他求，自己本有，若下背心直登圣域，性定命凝，永久不坏，是良知良能之本性，即长生之大药也。”^②总之，他把本来真灵之性看成是三家修道之本，亦是金丹之本。他说：

此性在儒则名太极，在释则名圆觉，在道则名金丹。名虽分三，其实一物。儒修之则为圣，释修之则为佛，道修之则为仙。三教圣人皆以本来真性为成道之本也。愚人不知，或用五金八石煅炼成药为金丹者，非也。真性在大造炉中，经火煅炼成熟，与天地同长久，与日月同光明，岂凡世有质之物能成哉。^③

如此看来，金丹应具有性、命（形神）两方面的超越。刘一明将儒家之良知、太极，佛家之佛性、圆觉等作为金丹，在语义上有把本性、良知、圆觉等同金丹的意味。如此，人们自然可问：仅修儒家之良知、佛家之佛性即可成仙乎？对此，刘一明显然是否定的。他明确说：“心性心性，道是道，是以心性修道，而非心性即是道。”^④所以，他只将心性作为修丹的一个方面、一个手

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第185页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第340页。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第185页。

④ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第484页。

段,把佛家之佛性、儒家之良知、本性看作是性之三层中最高层次的性,即无极道体所属的“虚无之性”,亦即金丹修炼最后一个阶段——“内药了性”纯人先天阶段所修之性。《修真辨难》说:

问曰:性命一体,了命即可了性,何以又有修命之后还当修性之说?答曰,修命时所修之性,乃天赋之性,修命后所修之性,乃虚无之性。天赋之性,从阴阳中来;虚无之性,从太极中来;不得一例而看。^①

尽管虚无之性(佛性、良知,本来真性)是从无极本体而来的最高层次之性,但仍不是太极、道本体之全部,亦非金丹之全体。所以,他并非强调本性即是金丹,刘一明的真正意思应表达为金丹尤其大丹具有真灵之性、真一之气这两种属性,而非金丹即是真灵之性、真一之气。对于金丹的两个方面属性,刘一明是用道教之道来进行统率的,强调真灵之性、真一之气总是无极之道在某个方面与层次的显发。

对于金丹的本质刘一明在《周易阐真》中进行了更明确具体的阐释,反对以任何有象之物为金丹,亦反对有象之具体操作为修丹之道。他说:

世人不知金丹是何物事,皆于一身有形有象处猜量。或以为金石煅炼而成;或以为男女气血而结;或以为心肾相交而凝;或以为精神相聚而有;或以为在丹田气海;或以为黄庭泥丸;或以为在明堂玉枕;或以为在两肾中间。如此等类,不可枚举,皆是抛砖弄瓦,认假作真。故学道者如牛

^① 《修真辨难》,《藏外道书》第8册,第482页。

毛，成道者如麟角，殊不知金者，坚久不坏之义；丹者，圆明无亏之义。丹即本来先天真一之气，此气经火锻炼历劫不坏，故谓金丹。是丹也，至无而含至有，至虚而含至实，无形无象，先天而立其体，后天而发其用，不可以知知，不可以识识，拟之则失，议之则非，古人强图之以○，强名之曰道，曰虚无，曰先天一气，曰无极曰太极。曰道者，无名之名也；曰虚无极者，自未生物时言之；曰太极一气者，自方生物时言之。其实虚无一气无极太极总是道之一个物事，非有二件，这个物事，即是金丹^①。

可见，金丹在本质上就是道，就是无极、太极。是宇宙根本，真性命之源，是实现成仙成佛、超凡入圣的目标和归宿点。

金丹是性命的高级形式，即神仙状态的性命形式。因此，只有通过修炼金丹才能从根本上超越现世有形性命的限制，摆脱现世人生的痛苦和烦恼，走向永恒的生命形式——神仙。《悟真直指》说得明确，“夫脱生死之道，学仙之道也”。然仙有数等，有鬼仙，有地仙，有天仙。鬼仙与地仙皆不能从根本上摆脱生死。“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端”。惟天仙彻底完全复归道之本体，性命俱了，形神俱妙，与道合真。修道法门中，惟有性命双修之“金液大还丹”是实现天仙境界的最完满的法门，其他法门均有偏执一端的缺陷。故欲修天仙，惟金丹大道，余无他术也。“惟天仙脱幻身而成法身，超出造化之外，无生无死，与天齐寿，永久不坏也。学者欲脱生死，须学天仙……欲修天仙，舍

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第33页。

金丹之道，余无他术矣。”^①

第二节 金丹修炼的程序

自唐末宋元内丹学兴起以来，内丹修炼的程序和方法就是丹道学的最重要内容。刘一明虽为北宗传人，但接受南宗重视循序渐进的思想，金丹修炼的程序和方法是其修道理论探讨的重要内容。他虽未就金丹修炼的程序作专论探讨，但在不少论著中都有所涉及。在《修真后辨》中列为十八着，他说：

一乘之道乃脚踏实地之道，脚踏实地之道须要循序渐进，不得躐等而求。何为循序渐进，积德立行为第一着；炼己筑基为第二着；以铅制汞为第三着；铅汞相投为第四着；温养还丹为第五着；大药发生为第六着；服食金丹为第七着；凝结圣胎为第八着；以汞养铅为第九着；抽铅添汞为第十着；防危虑险为十一着；胎完止火为十二着；九年面壁为十三着；脱胎出神为十四着；哺乳婴儿为十五着；别安炉鼎为十六着；神化不测为十七着；打破虚空为十八着。以上皆修道之要着^②。

在《金丹四百字解》后所列《丹法二十四诀》对此叙述更为完整系统。其丹法二十四诀为：第一诀修补丹房；第二诀炼己筑基；第三诀立鼎安炉；第四诀采取药物；第五诀以铅制汞；第六

^① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第335页。

^② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第516页。

诀黄婆调和；第七诀铅汞相投；第八诀运火煅炼；第九诀还丹凝结；第十诀沐浴温养；十一诀丹元成熟；十二诀吞服金丹；十三诀移炉换鼎；十四诀凝结圣胎；十五诀朝屯暮蒙；十六诀温养胎胚；十七诀防危虚险；十八诀十月胎圆；十九诀待时脱化；二十诀婴儿出现；二十一诀乳哺三年；二十二诀出入自便；二十三诀面壁九年；二十四诀子又生孙。其二十四诀大体上是二十四个循序渐进的炼丹步骤。

《修真九要》对炼丹步骤作出了更为简要的说明。“修真九要”乃修道的九大纲领，它是刘一明根据其师龔谷老人“药自外来，丹由内结，先天真一之气自虚无中来”的意旨，结合自己的修行体悟加以总结提出，应该说反映了刘一明丹法原则和程序上的特色。修真九要既涉及修道的原则、方法，亦提供炼丹由浅入深的次第、程序，他说：“修真九要，其法由浅及深，自卑登高，为初学之人，作个梯级。不论学道修道，依此九要，循序而入，终必深造自得。”修真九要的内容为：

第一，勘破世事；第二，积德修行；第三，尽心穷理；第四，访求真师；第五，炼己筑基；第六，和合阴阳；第七，申明火候；第八，外药了命；第九，内药了性。

以上九要，其中前四要为炼丹之准备及价值观确立。本文已在修道价值和修道五十关等内容中论述。第五要至第九要，是关系金丹仙道的实质要领和次第。本文以此为基本依据，并结合“二十四诀”及“修真十八着”，将刘一明丹法大致分为三个基本的阶段，即：炼己筑基、凝结圣胎、脱胎出神。凝结圣胎又分为还丹凝结和凝结圣胎两个阶段；脱胎出神包括温养圣胎（炼神还虚）

和脱胎出神（婴儿出现）两个阶段。其与二十四诀，修真九要，十八着的分属关系，兹列表示之：

三阶段	炼己筑基	凝结圣胎（还丹）		脱胎出神（大丹）	
		还丹凝结	凝结圣胎 （有为中之 无为）	温养圣胎 （炼神还虚）	脱胎出神 （婴儿出现） （无为中之 有为）
修真 九要	炼己筑基 第五要	和合阴阳第六要至外药 了命第八要		内药了性第九要	
二十四 诀	第一诀修 补丹房、 第二诀炼 己筑基	第三诀立 鼎安炉至 第九诀还 丹凝结	第十诀沐 浴温养至 十四诀凝 结圣胎	第十五诀 朝屯暮蒙 至十九诀 待时脱化	二十诀婴 儿出现至 二十四诀 子又生孙
十八着	炼己筑基 第二着	第三着以 铅制汞至 第六着大 药发生	第七着服 食金丹至 第八着凝 结圣胎	第九着以 汞养铅至 第十三着 九年面壁	第十四着脱 胎出神至第 十八着打破 虚空

下面以上述三步骤为主干展开刘一明丹法的程序。

一、炼己筑基

刘一明认为，金丹修炼应从炼己筑基开始，炼己筑基是金丹修炼的第一步，也是不可缺少的重要一步，刘一明把炼己筑基列为修道第五要。为什么需要炼己筑基？刘一明指出：

盖修真之道，还丹最易，炼己至难。若不炼己而欲还丹，万无是理。夫还丹者，如房屋之梁柱；炼己者，如房屋之地基。未筑地基，则梁柱无处建立；未曾炼己，则还丹不能凝结^①。

① 《藏外道书》第8册，第532页。

修道之所以需要炼己筑基，是因为后天用事，先天遮蔽，真我丧失，须用炼己筑基，以清除假我，凸现先天真我。炼己是“从后天入手，后天返先天”的入手功夫。后天、先天为两重天地，要通达先天，返还先天，只有从后天修炼开始，即从炼己筑基开始。他说：

修真之道，返还之道也。……返还之功，莫先于炼己筑基。炼己者，炼其历劫根尘，气质偏性，与夫一切习染客气，即惩忿窒欲，克己复礼之功。能惩忿窒欲，克己复礼，则无思无虑，不动不摇，根本坚固，即如起屋必先筑基，基地坚固，木料砖瓦由人做作，无不负载也。炼己即在筑基之中，筑基不在炼己之外。……夫炼己之功，为丹道始终之要着，直至阴尽阳纯之后，而炼己之功方毕^①。

对于炼己筑基的重要性，在《修真九要》中作出了更明确的说明：

沁园春云：七返还丹在人，先须炼己待时。悟真篇云：若要修成九转，须先炼己待时。盖修真之道，还丹最易，炼己至难，若不炼己而欲还丹，万无是理。夫还丹者，如房屋之地基，未筑地基，则梁柱无处建立；未曾炼己，则还丹不能凝结。学者得师口诀，急须炼己，炼己纯熟，临炉之际，左右逢源，得心应手，铅汞相投，情性相合，自无得而复失之患。特以人自有生以来，阳极生阴，先天走失，后天用事，当年故物，尽非我有，加之百忧感其心，万事劳其形，

^① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第181页。

精漏神昏气败，将此幻身如破锅烂盂相似，锅破盂烂，盛不得水；人之身体衰败，还不得丹，同是一理。故虽后天假物，非还丹药料，然未还丹，尚藉赖以成功，而亦不可有损伤。古人云：若无此梦幻，大事何由办，若还大事办，何用此梦幻。又云：不怕先天无真种，只怕后天不丰光。盖后天足则先天可复，先天复则后天可化。炼己筑基之功，岂可轻视乎^①。

那么刘一明所谓的“炼己”究竟是什么内容呢？刘一明说：

炼己者，炼我家之阴耳。我家之阴为何阴？人心是也。人身精神魂魄意，皆属阴，俱听命于人心是也。人心静，而五者皆静；人心动，而五者皆动。炼己即炼此人心耳。炼去人心，道心自现。道心现而心明，则精神魂魄意，皆化而为护法神矣。人之身如家也，人之精神魂魄意，如一家之人也。炼人心而生道心，精神魂魄意，各安其位，各伺其事，喜怒哀乐，皆和而中节，如一家治也^②。

又说：

炼己者，炼其气质之性也。气质之性化，则真性自现；真性现，则不动不摇，而真情亦露；真情露，则假情不起，可以牵回白虎与青龙配合，情性相恋矣^③。

可见炼己的实质就是要炼去后天人心识神欲念，以使先天道心元

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第532页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第88—89页。

③ 《无根树解》，《藏外道书》第8册，第545页。

神呈现。

关于炼己筑基的概念及炼己与筑基的关系，刘一明认为，筑基“以固气言”，炼己以“心地用功言”，这是后天性命修持的同一理之两个方面。《修真后辨》对此作了明确的说明：

欲修金丹大道，非炼己筑基不能，独是炼己筑基不是两事，乃是一理。筑基不在炼己之外，炼己即在筑基之中；非炼己之外再筑基，筑基已毕又炼己。所谓炼己者，以用功言；所谓筑基者，以固气言。炼己纯熟，则还丹可望；筑基坚固，则神室稳当。炼己筑基岂小事哉。……何谓炼己筑基？己者，私欲也。有我也，有己也；基者，实地也，根本也。人之所以不得成道者，因其有我有己也。一有己我，私心满怀，不能脚踏实地，千魔百障，蔽塞灵窟，步步阻滞，事事糊涂，六贼豺生，七情朋党，丧其良心，伤其真性，摇动本命，神昏气浊，无往而非妄念邪心，尚欲进德修业，以成大道能乎否耶？祖师教人先须炼己筑基者，是欲人在实地上下工夫，自卑登高，由浅及深，用渐进之功也^①。

可见，其将炼己筑基两方面看作一体一理，能炼己，自然命基稳固，炼己筑基，实为一事。《修真后辨》指出：

惩忿窒欲，炼己也；心灰意冷，炼己也；忘情绝念，炼己也；富贵不淫，贫贱不移，炼己也；不贪名利不恋声色，炼己也；损己利人，虚心请益，炼己也；众善奉行，诸恶不作，炼己也；志念不退，勇猛精进，炼己也；主心一定，至

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第514页。

死无二，炼己也。牢固阴精，不伤神气，筑基也；全身放下，物我皆空，筑基也；以天地为怀，以万物为体，筑基也。炼己筑基，两不相离。能炼己即可筑基；能筑基即是炼己。归到实处，炼己筑基，一而已。若能炼己筑基，工夫到时，还丹可结，大丹可修^①。

从以上炼己筑基的内容也可看出炼己筑基密不可分。并且，刘一明所谓炼己筑基的内容多是心性修炼，而非一般南宗门人筑基之命术。炼己筑基归到实处，实是以炼己统一筑基，甚至以炼己代替筑基。炼己的方法、内容虽多，但“总以无己为归着”^②。刘一明把儒、道、佛三教各种适合己意的行为准则，包括佛家之戒律，儒家之伦常，全真教之真行统统归入炼己的内容。通过炼己，使人心退隐，道心复现，心中无己，欲念不生，元真不失，根基牢固，金丹方可修炼。所以刘一明说：“修行炼己最为先，绝欲忘情却万缘，六贼三彭皆剪灭，干干净净一丹田。”^③

炼己筑基系修炼后天为先天真性呈现作准备，但不是强作强为，而是在后天心行中引发先天真心，同时用先天真心指导、归束炼己。刘一明指出：

炼己筑基，非是强制强作，苦力用功，必先要认的天良真心。借此真心以炼己，则黑暗之中，即有一点阳光发现，号曰真灵，真灵若现，是非邪正，判然分明，不为物欲所牵，不为尘缘所染，炼己甚易。倘认不得真心，则邪正不分，是非罔辨，

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第514页。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第532—533页。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第205页。

是以心制心，终是人心用事，强制强作，所谓除却妄想重增病，趋向真如亦是差。如何到无己之处，愚人不知，误认人心为真心者，非也。夫真心无心，无心之心，方是天良之心。有此天良之心，何难于己之不能克去乎^①。

此处的天良真心，大体与丹法中所言“最初还虚”或“阳光三现”之最初一现同义。当然，从理性的角度看，刘一明此处存在逻辑矛盾，炼己是先天真心呈现的条件，若炼己火候未到，真心未现，何以能“先认得天良真心”？炼己在先还是真心呈现在先？但在刘一明处，这是一个可由修行去解决的问题，此灭彼显，人心灭，道心生，乃是同时发生之事，实无先后可言。

从以上刘一明关于炼己筑基的目的、实质、内容、范围、方法及炼己筑基关系的阐释中，可见刘一明虽采用南宗丹法的修炼程序，把筑基作为内丹的第一步，但他对筑基的理解，实与南宗门人大异。按王沐先生对南宗丹功的理解，丹法以人身为基，因此内丹入手功夫，首先必须将此身体条件补足。即对身体机能用内功加以修炼、补充以达到精气充足的状态。筑基是筑“身体”之基础，修命功炼精气为主要任务。“筑基阶段，即一者保三宝圆满无亏；二者补三宝充盈旺盛；三者炼三宝凝化成为重返青春的源泉——内丹”^②。因此，筑基的基本内容是：1、守窍，也可守中、守一。守窍多指分别静心于上、中、下三丹田。2、通关，包括通任督、通八脉，通三关（玉枕、夹脊、尾闾）。打通任督二脉使其循环，直至百脉齐开，即气通、热通、前通、后通、一

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第181页。

② 王沐注解《悟真篇浅解》，第272页。

身通。炼丹经络中前三田，后三关均需打通。循环中后升叫进阳火，前降叫退阴符，循环一周，筑基阶段称通任督，有药时叫小周天。当然，筑基阶段的目的是补充人体生理机能的亏损，通任督，通三关，只是“后天气”贯通两脉循环之路，使其自然开合，此时尚无先天之三宝药物可言，只是作炼精化气的准备。3、炼化后天精气神。又分别为：第一，炼神。各家丹法修炼均以炼神为主导，自筑基至还虚，都由神主宰。大体南宗丹法皆遵循张伯端丹法先命后性之程序，但其筑基阶段是性命双修，认为这是补足命宝涵养本源的功夫，必须两者兼顾。筑基阶段的炼性功夫有：收心、守一、止念、入静。这四个方面都是指筑基中首先要排除杂念的功夫。其中又有内视、意守、意导等。第二，炼气，此时所炼之气为后天之气。筑基阶段，炼气主要是调息。在收心止念开始时，是用正呼吸，称为调息；后逐步转入逆呼吸，称为橐籥（风箱），有药后，称为调真息；进一步胎息，即，息调而心安，心安而理得；再进一步，心神一如，心息相依，然后静中生动，则外药自生，筑基将成。第三，炼精。南宗丹经所言之精，实指生命机能，生命的本源，现代学者有人将其释为性能量。在内丹学看来，此精生于宇宙之始，而后寓于五脏之内，在抱一调息之后，静到极纯境地，微中有动，即药（元精）将生。炼丹所用精气神三宝，为一个整体，三者不能截然分开。但南宗一般认为，精为丹基，神为主宰，气为运用的动力。筑基阶段为修补功夫，此阶段需要补足的常常是元精，所以保精、补精、调精是筑基阶段的重点。然后精气神互相调和、转化、合凝，达到精满、气足、神旺，即可开始炼精化气功夫。由以上南宗一系筑基阶段修炼内容看出，其筑基与刘一明丹法炼己筑基有很大不

同。这主要表现在以下方面：

其一，在性命的轻重上，虽然二者都强调筑基阶段性命双修，精气神合炼，但南宗强调筑基阶段重点是调精，调神、调息系为调精、补精服务；而刘一明功夫更近于北宗，在筑基阶段，重点修心炼性，即炼化后天气质之性、人心以促使天赋之性（道心、真心、元神）再现^①。

其二，正因为有重修性与重修命的差异，南宗之筑基重点是在自己身心操作的功夫上，强调身体内通关、通脉等具体操作功夫；而刘一明认为“药自外来，丹由内结，先天真一之气自虚无中来”，其所筑之基不在自己身内，包括筑基在内的丹法各阶段皆不主张在身内的种种具体修炼，认为是“着相”。

其三，差别表现在炼己之“己”的理解。在内丹学上：“己”有两种解释：第一种解为自己，又有身心两方面，第二种则说是“己土”。《性命圭旨》中说：“炼己土者得离日之汞，炼戊土者得坎月之铅。”将己土视为真土、真意，以之调和铅汞。南宗门人对“己”的理解又各有不同，但往往强调炼己是炼自己一身之精气神三宝，重在炼己之身，加固自“己”，加固后天之己以显发先天之己。而刘一明所理解之“己”主要是心理上之自“己”，即人心、识神，假我。故炼“己”是灭人心，炼化、转化自己，炼己目标是无“己”，炼己“总以无己为归着”^②。“炼己之要莫先于惩忿窒欲”^③。在《悟道录》中说：“修真之道莫先于炼己持

① 关于筑基阶段的重点，刘一明丹法与伍冲虚接近。伍在《丹道九篇》将筑基功夫称为“最初还虚”，又称“最初炼己功夫”。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第532—533页。

③ 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第565页。

心。炼己则私欲去，持心则志念坚。私欲去，志念坚，则根本稳固，不动不摇。于是和合四象，攒簇五行，窃阴阳，夺造化，修性修命。”^① 这与儒家“灭人欲，存天理”、佛家之“诸法无我”有相近处。在五行系统中，戊己属土，刘一明以戊土配属先天，属阳，为真意，诚信；以己土配属后天，属阴，为妄意。“十为妄意，属土，为己土。”^② 刘一明的炼己，大多数情况下是炼去、炼化属于后天妄意的己土，以显发属于先天真意的戊土^③。

其四：筑基与炼己的关系，按马济人先生所说：“丹经中对筑基范围的看法有两种：一种认为筑其包括整个小周天，一种认为筑基是小周天前的另一处阶段，或者说筑基是指炼己。”^④ 刘一明认为筑基只是指炼己，炼己即是筑基，炼己只是待时：待先天元神真意显现。

二、凝结圣胎（还丹）

炼己筑基功夫完成后，金丹修炼就进入凝结圣胎阶段。如果说炼己筑基只是为金丹修炼作出必要的准备的话，那么进入凝结

① 《悟道录》，《藏外道书》第8册，第615页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第8页。

③ 刘一明对戊己土配置还有一说：“先天有戊己，后天亦有戊己。以先天而论，离中有己，坎中有戊，戊乃静中之动土，属阳；己乃动中之静土，属阴。……以后天而论，离之一阴为假阴，乃不正之阴，明于外而暗于内，为不静之己土；坎之一阳为假阳，乃不正之阳。”（见《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第475页）此处戊己均有先、后天与真假。那么，炼己筑基即是炼化后天之戊己以显发先天之戊己，此与《周易阐真》中对戊己的配置有冲突。本文认为《周易阐真》中的配置更能表达刘一明炼己即无己的基本思想。

④ 牟钟鉴等主编：《道教通论》第662页，齐鲁书社，1991年版。

圣胎阶段才可以说真正进入了金丹修炼的实质过程。炼己筑基仍在后天进行，是为“道术”，凝结圣胎阶段至大丹是为“仙术”。凝结圣胎是一个复杂的过程，有各种修炼环节，但以圣胎的凝结为目标。那么，什么是“圣胎”？刘一明说：

圣胎者，圣人之胎，即无识无知，婴儿本面。道至无识无知，百神会集，万缘俱息，混混沌沌，入于恍惚杳冥之境，自有为而入无为矣。……圣胎无形，虽名为胎，而实无胎可见。所云胎者，不过形容真灵凝结不散耳^①。

圣胎，乃先天虚无真一之气，凝结而成象者，这个真人至神至妙，非色非空，即色即空，乍沉者，寂然不动也，乍浮者，感而遂通也，色空不拘，动静自然，至无而含至有，至虚而含至实，阴阳五行之气，无不具备^②。

可见，刘一明所谓圣胎就是指金丹修炼中由后天返回先天真元，阴阳五行合而为一，重现婴儿面目的状态，也即是所谓狭义金丹或还丹。圣胎、胎孕皆为比喻，为先天阴阳混合，五行攒簇，孩儿面目已复，金丹有象之征，而非真正有形之胎，亦非操作身体可得。所以刘一明说：

愚人不知，或运心液肾气，相交于黄庭为圣胎；或神存中宫为圣胎；或运气，后升前降，住于丹田为圣胎者，皆非也。圣胎无形无质，虽名为胎，而实无胎见。……若以气血

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第200页。

② 《参同契经文直指》，《藏外道书》第8册，第282页。

强凝成胎，是乃促死之鬼胎，非长生之圣胎也^①。

凝结圣胎的过程是一个复杂的过程，也是一个需要努力修炼的过程，在刘一明看来，这个过程至少包括了以下一些过程或环节：

1、立鼎安炉。以坚牢志念为立鼎，以渐进工夫为安炉，即刚以固其志，柔以安其炉。炉鼎具备，随时可以运用火符，炼制金丹。此处之炉鼎有两解，一即金鼎玉炉，“玉炉者，坤柔之炉，喻其用功从容而不急躁，鼎者，乾刚之鼎，喻其志念坚固而不变更”^②；又言金鼎，“金鼎者，即乾刚之鼎”。“鼎非有形有象之鼎，乃乾阳刚健之正气。正气常存，一念纯真，心坚志远，愈久越力”^③。又有阳炉之说，“阳炉者，猛烹急炼之功。非实有炉，因其用火功煅炼真灵大药，故谓之炉”。以上所言炉鼎非有任何实指，而是指修炼过程中心意之运用，实与火候含义接近。阳炉与金鼎大体同义，指炼功过程中心意坚固，与进阳火含义接近；玉炉指心意不急燥，与退阴符含义接近。刘一明对此阶段的炉鼎还有一说，此时的炉鼎指坎离炉鼎。坎离炉鼎亦是虚指，并非有形有象之实物，亦非人身之丹田。刘一明称道心为炉，人心为鼎，道心为坎，人心为离，是为坎离炉鼎。

2、采取药物。了解金丹修炼的药物先天精气神，辨别它们的先天后天与真假，假中寻真，沙里淘金，从后天入手，采取先天真药。

3、以铅制汞。铅即情，汞即性，情为道心、真知，性为人

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第200页。

② 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第565页。

③ 同上书，第566页。

心、灵知，以铅制汞即是用铅之道心去制汞之人心，使真知不昧，灵知不飞。

4、黄婆调和。黄婆即真意，黄婆调和即经真意存聚使先天性情精神四象和合，先天五元攒簇会聚不分。“可知真意是黄婆，一信能调四象和，攒簇五行皆借力，全形造命不离它”。

5、铅汞相投。铅汞相投即以性求情，情来归性，使情性相交无隔碍，也就是真阴真阳合一，他家我家不分，天人合一。

6、运火煅炼。运用文烹武炼振发正气，扫除邪气，炼就大药。

7、还丹凝结。通过文烹武炼等修炼功夫，从而刚柔相当，性情如一，朗朗真灵结就团，情性如一号还丹。还丹已成，须小心守护，“已得当初无价宝，小心护守运神观”。此处为一部分质变的关节点，即修炼到此时，先天阴阳已和合，先天真一之气已回归。也就是说，后天之人的真阴真阳各居一方，龙东虎西，三家不和，五元不聚之彼我分离、天人各别之漂泊状态已初步结束，修炼者已开始从后天返还到先天，实现了向先天的超越、突破、飞跃，已经部分回到先天真一之气而超出凡尘。但此时，一则因先天力量尚弱，易失，仅有胎孕，故仍需修炼，使之成长；二则先后天相混，有一番真假较量。到此阶段，修命之大功初成，大药到手，大火猛采急炼之功暂停，当开始修命中之修性——沐浴温养，而炉鼎已由坎离炉鼎换为乾坤炉鼎。

8、沐浴温养。还丹已成，即可用沐浴温养方法滋润养护让其逐渐成熟。沐浴温养之法就是莫教念起，意不使散，所谓“涤垢洗尘沐浴方，勿忘勿助合阴阳，诸缘不起丹元固，养的灵根花

蕊芳”^①是也。

9、丹元成熟。通过文烹武炼，沐浴温养，使还丹黑中有白，静极而动，成为成熟之金丹。此丹乃“黑中有白长生药，暗里藏明续命汤，炼就玲珑明净物，通天彻地放毫光”^②。

10、吞服金丹。金丹已成，即当服之。吞服金丹即收神入室，点化群阴，所以刘一明说：“服丹不是外来丹，炼就真灵在内安，五府生光阴气化，不迷不昧破关阙。”^③

11、移炉换鼎。金丹炼就，本原到手，炼丹之坎离乾坤炉鼎已无用处，故从后天中采炼先天之药的修炼转向在先天中修先天无形之药，故炉鼎亦当转换为先天炉鼎。刘一明说：“金丹到手有真传，换鼎移炉玄又玄，从此虔心烹大药，先天窍里炼先天。”^④ 对于修炼中的移炉换鼎环节，刘一明在《象言破疑》中有更具体的说明。他说：“大道圆成，身外有身，形神俱妙，已到大圣人地位，而炉鼎无所用，更何有移炉换鼎之事乎？其所以移炉换鼎者，仍将此法身潜藏密养，变化神通耳。所移者何炉？所换者何鼎？以太虚为鼎，无为为炉，而前之乾鼎坤炉，朱砂鼎偃月炉，一概药物，俱皆不用矣，只所用者，法身耳。法身在虚无之中，自变自化，愈虚愈神，愈无愈妙，神妙不测，变化无穷，所谓子又生孙孙又枝，到此地位，休歇罢功，打破虚空，跳上大罗之境，方为了当也。”^⑤ 如果说炼已是转后天为先天的开

① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第578页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第202页。

始，中间各步是后天渐消，先天渐长的渐变，还丹凝结是先后天势均力敌的部分质变的话，修炼到此已发生根本质变，已由后天转入先天。先天本体已经主事，已渐强大，后天虽仍有余阴，但已弱小。修炼到此阶段，胎孕已成圣胎，具备了一定自主性、独立性。前诀之“移炉换鼎”、“先天窍里炼先天”即表明此质变已发生，已经超凡入圣，进入先天本体——道或无极，故当以“太虚为鼎，无为为炉”，一任先天本体（道、虚无、无极）之自然，进入无为、“内药了性”之阶段。

12、凝结圣胎。通过进一步的修炼，使百神俱集，五行混成，从而圣胎凝结。所谓“五气朝元聚灵台，先天种子已牢栽，如痴如醉如昏睡，恍惚杳冥结圣胎”^①是也。

在这里，刘一明除了借用道教南北二宗的一些传统的修道理念和修道方法来说明圣胎凝结的修炼过程外，还着重提出了他对这一修炼过程的特殊理解。他认为这一修炼过程的几个重要环节是：阳长阴消、攒簇五行、阴阳混合，最后浑然一气圣胎凝结。下面我们分别来看刘一明对这几个修道环节的认识。

1、阳长阴消。刘一明认为，人自二八之后，后天浊阴之气日盛，先天清阳之气渐消，人心用事，道心遮蔽，修道之人，通过炼己筑基功夫，认得天良真心，然后从后天返先天，道心日增，人心日减，阳气日长，阴气日消，经过一个不断的过程，直到后天阴气消尽，人心尽除，先天阳气尽复，全由先天道心用事，金丹自然成就。所以刘一明说：“认的天良真心，主人公稳坐中央，为道日减，为功日增，阳气渐长，阴气渐消，长而又

^① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第578页。

长，消而又消，直到无可长消处，方为极功。”^① 此处之阳指先天，阴指后天，阳长阴消即是先天渐长渐复后天渐失渐衰的过程，也是使已失的先天元阳、先天真一之气回归的过程，故也就是采取外药，“外药了命”的过程。此阳长阴消贯穿圣胎凝结过程的始终。

2、攒簇五行。五行在这里指先天五行之气，也就是性情精神气神五元。五行，在先天彼此相生相和，在后天则彼此相克。攒簇五行就是从后天的相克状态返回到先天的相生相和状态，使五行一气，四象和合。刘一明说：“阳长阴消，还要知的攒簇五行。五行攒簇，大道可望。攒簇之功是在后天五行中，返出先天五行也。后天五行，彼此相克也，先天五行，彼此相生也。返者，于相克之中而致相生也。五行相生，浑然天理，是五行一气，四象和合也。”^② 在这里，攒簇五行并非有形有象之五脏之气的交合。刘一明说：“愚人不知，以意引心肾之气，上下相交；运肝肺之气，左右相会，为攒簇五行者，非也。夫五脏之气，皆有形之物。有形之物，后天滓质，有成有坏，如何凝结永久不坏之命哉。”^③ 这里的愚人应主要指部分南宗重炼形之人。刘一明所理解的攒簇五行和南宗有异，攒簇五行也就是前述的五行颠倒术。

3、阴阳混合。这里的阴阳指先天阴阳。五行一阴阳也，阴阳总一气也。五行攒簇，合而为一，也就是阴阳合而为一。刘一明把五行攒簇、三家相会、阴阳和合作为同时发生的一事之不同说法。因五行可归纳为三宝，即木生火，元性、元神为一家，为

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第181页、第183页。

② 同上书，第183页。

③ 同上。

真阴；金生水，元情、元精为一家，为真阳；元气自为一家，为黄婆。又因“精从气”，元精、元气归属为元气，为真阳。因而，五行攒簇之同时也就是阴阳和合。

和合阴阳是还丹过程的一个总原则，也是凝结圣胎诸环节的核心，点精之笔，所以刘一明在修真九要中将其列为修道之第六要，为修命过程两大要领之一（另一要领是外药了命）。修道之所以要运用和合阴阳之法，是因为天地万物皆阴阳之顺化，金丹是逆炼，阴阳是顺逆之必经环节，顺也由此，逆也由此，仙也由此，凡也由此。他说：

是道也，总一阴一阳之道也，生人生仙皆不离乎阴阳，但有仙凡之异耳……顺为凡，逆为仙^①。

而阴阳是否交合，是否常交不散，是区别先天后天、仙凡、真假的标志之一。他说：“阴阳交感即是真阴阳，不交即是假阴阳，其真假在交不交上分别耳。”^② 所以金丹修炼必须采用和合阴阳之法，使阴阳常交不散，方能成功。刘一明在《修真九要》中进一步说：

修真之道，金丹之道也；金丹之道，造化之道也；造化之道，阴阳之道也。易曰：“一阴一阳之谓道。”又曰：“天地氤氲，万物化醇，男女构精，万物化生。”是孤阴不生，独阳不长，阴阳相合，方能生育。金丹之道，惟采取先天真一之气也。先天之气，无形无象，视之不见，听之不闻，搏

① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第573页。

② 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第472页。

之不得，乃自虚无中来者。圣人以实而形虚，以有而形无。实而有者，真阴真阳；虚而无者，二八初弦之气。初弦之气即先天气，此气非阴阳交感，不能有象，若欲修金丹大道，舍此阴阳，别无他术矣^①。

金丹修炼所合和之阴阳是先天阴阳、真阴阳，即离中之阴，坎中之阳。我家为离，他家为坎。刘一明说：

金丹阴阳，以我家为阴，以他家为阳。我为离，他为坎。离中一阴为真阴，坎中一阳为真阳，取坎填离，是以真阴求真阳，以真阳济真阴也。

真阴真阳，为和合阴阳所用之阴阳，他说：

所用者，真阴真阳，不用者，假阴假阳。真阴真阳为先天，假阴假阳为后天，先天成道，后天败道”，“阳中之阴为真阴，阴中之阳为真阳^②。

既要识得真假，还须调和得当。他说：

要会的调和阴阳耳，阴阳不和，先天真一之气不复，金丹不结^③。

如何调和呢？

既知阴阳，须要调和相当，不多不少，不偏不倚，不急

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第533页。

② 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第472页。

③ 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第571页。

不缓，不有不无，不即不离，不躁不懦。或阳动而阴随，或阴感而阳应，或阴中用阳，或阳中用阴，或借阴以全阳，或用阳以制阴，或以内之阴阳而助外，或以外之阴阳而济内，内外合道，金丹自虚无中结就。取而服之，长生不死。……三丰云：世间阴阳男配女，生子生孙代代传。顺为凡，逆为仙，只在中间颠倒颠。调和阴阳之道，尽在于此矣^①。

所谓调和阴阳，实际上也就是修炼中火候的运用。

刘一明的和合阴阳与一般功法的和合阴阳有所不同，他之和合阴阳不在身内进行。他说：“愚人不知，或心肾相交，或任督相会，或男女相交，为阴阳混合者，非也。夫金丹先天虚无之气凝结而成者，岂后天气血有形之物所能凝结哉。”^②

4、浑然一气。当达到阴阳混合、孩儿面目已复后，进一步运天然真火，煅去余阴，归于先天无识无知之婴儿面目。此时，神藏气聚，复归始极，浑然一气，圣胎始结。所以刘一明说：“阴阳返还于混成，孩儿面目已复，从此运天然真火，煅去后天余阴，归于无识无知地位，神藏气聚，所谓男儿有孕者是也。这个胎孕，即是婴儿面目，即是生身受气处，亦即始极，亦即太一含真气。”^③ 此浑然一气即圣胎也。

三、脱胎出神（大丹）

包括温养圣胎和脱胎出神两个主要阶段的修炼。圣胎凝结之

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第533—534页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第183页。

③ 同上书，第184页。

后，后天已返回先天，但先天的完全恢复需要一个过程。为了固养圣胎，促其胎圆，还要进一步修炼，彻底消灭尘根残余，以便进入与道合真之虚无境界。也就是说，此时圣胎尚未成为婴儿，更未成人，不能完全自主，故仍需修炼。圣胎凝结后的修炼与圣胎凝结前的修炼在方法上有很大的不同，圣胎凝结前的炼己筑基和凝结圣胎两个阶段，其重点是驱除后天阴障，所以须用戒定之力，以有为之法。而圣胎凝结后，后天虽未除尽，但先天已复，并已主事。因先天本体非人力心识所能强为之，只能运天然真火，一任本体之自然，行无为之法，以虚无真空之性温养哺育圣胎，让圣胎自然成长。刘一明说：

无为之道，即无欲观妙之功，乃圣胎凝结以后，后天已返先天，只用沐浴温养之功，勿忘勿助，运天然真火熏蒸，变化自然，无形生形，无质生质，瓜熟蒂落，婴儿出现。而前之烹炼武火之功，皆弃而不用也^①。

圣胎凝结前后的两段修炼功夫，即了命了性的两段功夫，前者了命，后者了性。故刘一明说：“夫性命必须双修，工夫还要两段。夫两段者，一有为而先了命；一无为而后了性。”^②当然，对于上德上根之人，可由此无为法直接内药了性。

（一）温养圣胎（炼神还虚）。“当金丹成就，命基已固，急须修性以脱法身。修性之道，乃炼神还虚之一着……”^③又有以下一些环节：

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第198页。

② 同上。

③ 《参同契经文直指》，《藏外道书》第8册，第283页。

1、朝屯暮蒙。朝屯暮蒙即知雄守雌，天然火炼。此法意在用先天真火自然熏炼，避免用后天武火强炼强作。所以刘一明说：“知雄更要守其雌，木火熏蒸不问时，自有枢机翻卦象，何须着意强施为。”^①

2、温养胎胚。温养胎胚就是以元神静守圣胎，如鸡抱卵，似蚌含珠，使圣胎时时得到温暖滋养。正如刘一明所说：“专一犹如鸡抱卵，至诚恰似蚌含珠，时时静守虚灵窍，免得炉中水火孤。”^②

3、防危虑险。圣胎虽然凝结，但阳气未纯，余阴未尽，仍有前功尽弃的危险，所以还须进一步扫尽余阴，净化身心，做到外无其身，内无其心，使后天滓质完全消化，圣胎不至亏损。

4、十月胎圆。刘一明说：“十月胎圆，乃神全气足，根尘拔去，客气消化，阴尽阳纯之象，犹如妇人怀胎，十月方能成全。丹道以十月胎圆喻之者，取其圣胎凝结之后，必须防危虑险，沐浴温养，期必至于圆成无亏而后已，非以十月为定期也。”^③ 所以“十月胎圆”也就是圣胎凝结后，通过温养之功，使先天气纯，后天气化，圣胎成熟，功德圆满，所谓“十月功夫胎始圆，后天化尽先天全，清清净净别无物，非色非空一自然”^④ 是也。

5、待时脱化。圣胎成熟，只待分娩，此时当无思无为，不即不离，等待分娩时机，正是“脱化原来有日期，错前错后俱非

① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第578页。

② 同上。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第201页。

④ 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第579页。

宜，诚中达外无容强，瓜熟自然蒂落宜”^①。

（二）脱胎出神（婴儿出现）。

修炼至十月胎圆阶段就进入了脱胎出神的最后阶段，婴儿出现，法身从色身中脱出，进入与道合真的虚空之域，成就形神俱妙的神仙之功。可见脱胎出神是修炼大功告成的重要标志，刘一明说：

圣胎凝结，再加十月温养之功，运天然真火，熏蒸炼，由微而著，由嫩而坚，群阴剥尽，胎圆丹成，瓜熟蒂落，忽的打破混沌，进出清净法身，跳入太虚空无之境，超出乎三界之外矣。此即未生身以前面目，亦即无极面目。道归无极，形神俱妙，与道合真，大丈夫之能事毕矣。愚人不知，或对镜演神，或默想顶门，或面壁忘形，出阴神之类者，非也。金丹脱化之神，乃为阳神，其余一切静功所出之神，乃为阴神。阳神万载长在，不生而不灭；阴神未经火炼，抛身又入身，千门万户，若不经金丹大道点化，虽能阴神出入自便，知前晓后，难逃轮回，所谓饶君千万劫，终是落空忘也^②。

脱胎出神亦分为以下几个环节：

1、婴儿出现。刘一明说：“婴儿出现，圣胎脱化之谓。圣胎者，色身中又怀一法身也。脱化者，色身中又生出一法身也。因其色身中又生出一法身，如凡妇十月胎生出一婴儿，故以法身名婴儿。婴儿出现，身外有身，跳出三界之外，不在五行之中，躲过轮回，与天地同寿，与日月同庚矣。”^③婴儿出现，就是圣胎娩出，现

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第201页。

② 同上书，第184页。

③ 同上书，第201页。

出法身婴儿，打破混沌，跳入虚空。所谓“守定黄庭养谷神，形全气足火停轮，乍雷一响天门破，跳出金刚不死人”^①是也。

2、乳哺三年。婴儿出现，但未成人，故乳之哺之，让其成长，光而不耀，明而不用。所以刘一明说：“真灵炼说一金身，万古千秋不落尘，乳哺三年光不耀，知前晓后圣而神。”^②

3、出入自便。乳哺三年，婴儿成人，形神俱妙，与道合真，达到“形神俱妙等虚空，与道合真万法通，显晦逆从人莫测，聚而有象散而风”^③之境。

4、面壁九年。面壁之功，以有无俱不立，天地悉归空为目标。刘一明说：“所谓九年者，即九还之义；面壁者，不是定坐，特用志不分，乃凝于神，而期于无一毫滓质之物，如壁立万仞于前，一无所见，万法归空之义，乃静养婴儿，脱化阳神之一着。”^④又说：“修性者，即面壁出神之功。面壁之说，非是静坐，面对石壁土壁，乃是对景忘情，有无不立，万物皆空，如面于壁而一无所见之义。……此言养性，必至于声色俱化，空无所空，至静之境，方为极功。盖修道不到极静之境，不但阳神不得出，即阴神也不得出。果养性至于极静，则性命皆了，形神俱妙，时至脱化，定升玄都。”^⑤故刘一明又说：“九年面壁有谁知，入室功夫不待思，天地归空凡圣去，寂寥境内结仙居。”^⑥

5、子又生孙。通过九所面壁之功，达到变化无穷，神妙不

① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第579页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第478页。

⑤ 《参同契直指三相类》，《藏外道书》第324—325页。

⑥ 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第579页。

测之境，仙道从此圆满。

第三节 丹道释疑

丹道经由外丹转为内丹，内丹往往借用外丹术语，描述内丹修炼之要件（一般分为药物、炉鼎、火候三要件）及修炼法程。内丹学在近千年之历史发展中，又吸收儒、佛两家理论、方法，理论遗产十分丰厚，但同时法门歧出，语义纷然，晦涩难明。因而，内丹理论中异名同谓、同名异谓现象十分突出，往往给人如堕烟云、入海算沙之感。仅宋人翁葆光在《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》中，举出精气的代号就有：坎、庚、金月魄、水虎、黑铅、丹田、黄芽铅、上弦金半斤、坎戊月精等 29 个；神的代号有离、卯、木、日、魂、姤女、真汞、火龙、金乌、朱砂、红铅、砂里汞等 37 种。丹经之难读，可见一斑。实际上，丹经术语多是寓言、隐言，诚如清朱元育《参同契阐幽》所言，丹经“大抵恐泄天机，不敢直说，故有药物、炉鼎、火候之法象，有乾坤、坎离、龙虎、铅汞之寓言”^①。

刘一明不仅沿用以往各丹经术语，且大量采用佛、儒理论术语，试图融合三教，导致其术语意义又添一层障碍。所幸的是，刘一明建构了一个完整、系统的内丹理论结构，他对丹经术语的阐述是与其宇宙论、人生论、丹道论融为一体的，只有在其理论结构中，才能明确其术语之意义。他本人也正是按其理论结构之需要去注释、理解各丹经及佛经儒书的，同一术语之意往往具有

^① 王沐《内丹养生功法指要》，第 50 页。

“刘氏”色彩，并非尽合原著之意。刘一明之《修真后辨》专门阐述丹经术语，本文以此书为据，择其要者，结合其宇宙论、人生论、修道原则、程序等进行初步辨析。

一、炉鼎

鼎炉，包括鼎和炉，原是指外丹术中冶炼金丹时所用的锅灶，内丹术兴起后，将之引用于内丹修炼的说明，并与药物、火候一起称为内丹修炼之三大要件。在丹道修炼中，炉是火之来源，鼎则是药物的容器，只有通过炉火对鼎药的烧炼，金丹才能炼成。内丹中，鼎炉多指人身心的几个主要部位或关窍。如元初李道纯在《中和集》中说：“或问何为鼎炉？曰：身心为鼎炉。……今人外面安炉立鼎者，谬矣。”^①可见其炉鼎并不是指身体之外的鼎和炉。内丹中鼎炉往往称之为偃月炉、朱砂鼎，还有其它种种异名，如乾坤炉鼎、坎离炉鼎等等。根据丹法类型及修炼者的修炼层次的不同，其炉鼎往往有所差异，或指任督脉上的几个主要部位，或上、中、下丹田等，但炉鼎往往指身体内的某些部位或关窍则大体一致。按王沐先生所说，大多丹法炼精化气阶段，以下丹田为炉，上丹田（泥丸）为鼎。“在河车运转中，将外药运升于泥丸，下降凝固于土釜。升沿督脉到头顶，降由头顶下接任脉，入下丹田。这一段在丹法中叫大鼎炉”^②，也即是小周天。在炼气化神阶段，即大周天阶段，“大周天则以鼎下移，以黄庭为鼎，以下田为炉，元气只氤氲二田之虚境，修持只守此

① 《中和集》，《道藏》第4册，三家本。

② 王沐注解《悟真篇浅解》，第296页。

二田之间，不固定于一田。”^① 此为小鼎炉。

刘一明强调炉鼎在修炼中的重要作用，指出：“炉鼎为修炼之首着，若无炉鼎，药自何收，丹自何炼也。”^② 他沿用内丹学种种炉鼎概念，但理解却有很大不同，因其大药系先天之气，为无形无象的先天之物，来源不在身内，亦不在身外，故炼药之炉鼎自是无形无象，不意指身中任何一部位或关窍，也不指他家女鼎，这是其丹法区别于通常丹法的特点之一。

刘一明最常使用的炉鼎概念是偃月炉、朱砂鼎或坎离炉鼎。偃月炉喻指道心。在《象言破疑·偃月炉图说》中指出：

偃月者，偃仰蛾眉之月，月晦极，下又生明，喻人至静之中，忽有天根现露，号曰道心，有如偃月之象。炉者，运火之器，以其道心阳光，能以煅炼一身之阴气，故又喻之为炉，其实道心即天地之心。以体言，为天地之心；以用言，为道心，一物而二名也。愚人不知，以丹田之下横骨上仰为偃月炉，或认心字一弯上仰，误以肉团心为偃月炉，又采战家以妇女产门为偃月炉者，皆非也。夫偃月炉，乃道心之光辉，此光照处，诸邪皆灭，能以作圣，能以作仙^③。

此偃月炉即坎卦，又称坎炉，其外阴内阳，内阳为真阳，为道心之真知，属水，为真火所在。“偃月取阴中生阳之义……偃月即前谓道心……即阴中之阳，喻道心之真知”^④。

① 王沐注解《悟真篇浅解》，第304页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第502页。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第186页。

④ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第350页。

对于内炼之鼎，刘一明称之为朱砂鼎，喻指人心。在解释朱砂鼎时说：“朱砂鼎即人心……即阳中之阴，喻人心之灵知。”^①“朱砂者，火之色，因其火能煅炼诸物，去旧换新，故人以鼎象之。火之为物，最灵最神，无物不化，喻其神明无处不照，无事不成之义。”^②可见，其朱砂鼎即离卦，称离鼎，外阳内阴，外阳为人心气质之性、燥性，内阴为真阴，为人心中之灵知、元神，属火，为真水所在。

那么偃月炉即道心是如何烹炼朱砂鼎即人心以成就金丹的呢？刘一明说：

道心常现，真知不昧，人心之灵知自然平静，不能飞扬，再用调和之功，以道心所具之真火，煅尽人心中之假灵，而归于虚灵，天人合发，真知灵知如一。知至而意诚，是名黄芽。黄芽，即真灵之所种，真灵得土温养，如草在地，方芽而色黄，故名黄芽。真知灵知二物，火力调和以后，归于中正，已入中央土釜，再加真意温养之功，十月气足，自然成熟脱化矣^③。

因刘一明丹法分为还丹大丹两大层次，故炉鼎亦相应分为两大层次，有前后炉鼎之说。刘一明说：

炉鼎亦有分别，有还丹炉鼎，有大丹炉鼎。还丹以乾坤为炉鼎，乌兔为药物，大丹以虚无为炉鼎，一气为药物。此

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第350页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第187页。

③ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第350页。

还丹大丹之分别。然还丹中更有坎离炉鼎，不可不为早辨。盖此炉鼎最为紧要，若不知之，虽有乾坤炉鼎，而金丹未可遂结。何则，偃月炉，真火所生之处；朱砂鼎，真水所在之处。知此炉鼎，以水济火，水火同官，先天之气，自虚无中来，自然结为至宝，此宝一结，复入于虚无鼎炉，运动天然真火，无质生质，无形生形，神全体就，脱出圣胎，并虚无炉鼎亦无用矣。至于向上一着，别有炉鼎，非可于语言求者。噫！鼎鼎原无鼎，炉炉亦没炉，身心两个字，举世尽糊涂^①。

可见前后炉鼎是指因修炼所在不同层次而采用的不同炉鼎。修炼还丹或狭义金丹时所采用者为前炉鼎，也就是圣胎凝结前所用之炉鼎。前炉鼎又分为坎离炉鼎和乾坤炉鼎，坎离炉鼎即前述之道心、人心，偃月炉、朱砂鼎。乾坤炉鼎是还丹凝结后，圣胎凝结前之炉鼎。圣胎凝结后，温养圣胎和脱化婴儿所用之炉鼎为后炉鼎。此时以虚无为炉鼎，一气为药物，前述移炉换鼎也在此。实际上，不同炉鼎不外表达天人合一，回归先天本体程度之差异。天人相分，则炉鼎各别；天人合一，回归道体则炉鼎合一，无炉无鼎。

前炉鼎 (还丹)		后炉鼎 (大丹)	
坎离炉鼎	乾坤炉鼎	虚无炉鼎	不可言之炉鼎

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第503页。

二、药物

药物亦是内丹学借用的外丹术语。内丹家所说药物，多指先天精气神三宝，因精气一家，故归为真阳，元神为真阴。真阴真阳二者在内丹学中异名迭出，今择其要者归并之：

真阴：神 汞 龙、日 火、心、金乌、姹女、离

真阳：精气铅、虎、月、水、肾、玉兔、婴儿、坎

刘一明大体沿用这些术语，又大量引进儒家和佛家术语。以阐释真阴真阳二者。

真阴：元神(火) 元性(木) 灵知(人心) 良能 真空 天赋之性 天心

真阳：元精(水) 元情(金) 真知(道心) 良知 妙有 道气之命法身

刘一明丹法中虽然多采用传统丹经术语，但往往给以新解，在何为真假药物、内外药物、药物层次、药从何来、在何处炼化等问题上往往有与其宇宙论、天人论、修行论相关的特别含意，不得以与他家丹法术语同名而望文生义。

首先，药物有真假。什么是真药？刘一明说：

丹经子书，所言采取药物，烹炼金丹，皆是先天无形无质之真，非世间有形有质之药，亦非人身有形有质之物。因其人自有生以后，认假失真，将本来圆成之宝，消化殆尽，一身纯阴，满腔邪气，如大病临身，待时而死。不有真正灵药疗治，如何返阴为阳，保全性命也。真正灵药是何药，先天真一之气也，先天精气神三宝也。先天真一之气又名真种子，此气不落于色象，至无而含至有，至虚而含至实，真空妙有，统摄精气神三宝。三宝亦非有形之物，乃无形之真。

……采药者，即采此一气三宝，运真火锻炼成丹，点化一身万般阴气，归于纯阳、清静、无垢无尘之原物。如人有病，用药医治而成好人矣。所谓药物者，譬象也^①。

可见，在他看来，真药系无形无象之一气三宝，而一切有形有象之物皆是假药，从一切有形之人、物处所采之药均非真品，他说：

后世学者，见丹经药物之说，误认为有形有质之物，而遂采取山中草药，配合服饵，妄冀长生；或采取五金八石，锻炼丹药，服饵，妄想飞升。殊不知有形之药，仅能治有形之病，而不能治无形之病。若欲治无形之病，非采先天真一之气，余无他术矣^②。

草木金石非真，人自身之精气是否为真呢？他说：

盖人自先天失散而后，真阳有亏。形虽男子，其中皆阴。倘执一己而修，不过涕唾津精气血液，不过眼耳鼻舌身意，不过七情六欲五蕴八识三彭百穴，是以阴济阴，命何由接，丹何由结。^③“是性命者，天之所与也。天始与之，而天终夺之，此势之所必有者，若以后天幻身之物与天争权，总在造化规弄之中，焉能夺的造化。不有金液还丹之道，妄想保全性命，万无是理^④。

这与不少丹家以身中之精气为真药形成很大区别。在刘一明

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第174页。

② 同上。

③ 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第536页。

④ 同上书，第535页。

看来，后天之人，一身纯阴，无论通关、通脉、周天、河车等传统修命之术总不外在幻身上折腾，无真药可得，自然修不成真身，脱不了造化，其对着相内丹命术之贬斥不留余地。自家身心寻不来真药，彼家同为后天之幻身，亦无真药可言，故反对双修。真药系一气三宝，那么此药从何而来？不从幻身出，不从彼家来，不在五金八石一切有形有象之物中，真药果在何处？在刘一明看来，无形无象之真药，只能来自无形无象之虚无本体之中，“药自外来，丹由内结，先天真一之气自虚无中来”是刘一明药物观之基本思路，其炉鼎、关窍的理解均以此为线索展开。在讨论真药来源时，刘一明有一段话可供参考：“既不在身内，又不在身外，先天之物果在何处？答曰，在玄关一窍。夫所谓玄关者，乃四大不着之处，非有非无，非色非空，非内非外。”^①可见，真药系天人合一的神秘体悟中所契合的某种超越实在。

炼丹之所以要采先天一气三宝为药物，则是由其根本目的一成就天仙，超出造化所决定的。一切凡药均无此神力，有形之药只能治有形之病，无形之病必用无形之药。他说：“金液还丹之道，先天之道也。先天之道，包罗天地，运动阴阳，系天地之外机密，故能了生死，而避轮回，出凡尘而入圣基。”^②“以术延命之道，乃夺天地造化之权，窃阴阳消息之机。转生杀，扭斗柄，先天而天弗违之道也。”^③故欲超凡入圣，治无形之病，非采先天真一之气，余无他术也。通过采取先天一气三宝就可以祛除后天之人的阴气，进而契合道体成就金丹。很显然，在对药物的认

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第473页。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第535页。

③ 同上书，第536页。

识上，刘一明除了继承前人把元精元神元气看成真正的灵药，视后天精气神等为假药外，同时又创立先天真一之气说，把先天真一之气看成是比元精元气元神更根本的灵药，是三宝之统帅，认为金丹就是由先天真一之气构成。而药物真假是以先天还是后天、无形还是有形为标准来进行判别的，凡后天有形之药皆假，先天无形之药皆真。

炼丹药物除了真假之分外，还有内外之别。因内外与阴阳一样皆系相对范畴，必须联系相应功法层次方得以理解。

问曰：还丹大丹，即内药外药乎？答曰：有数说。以丹道始终而论，即延命之术为外药，了性之道为内药，非外药不能脱幻身，非内药不能脱法身，外药所以结胎，内药所以脱胎。以还丹而论，坎为外药，离为内药。以大丹而论，真铅为外药，真汞为内药。古人之言，各有所指，不得泥文执象^①。

可见，内药外药并非有固定的所指，在不同的功法层次有不同的含义。在大多数内丹学者那里，外药是指炼精化气中所采的元精元气，内药则是指元神。刘一明亦认为元精元气（真铅）为外药，元神（真汞）为内药，但这种内外药仅是还丹层次的内外药。刘一明之内外药含义远不止于此，药物之内外应与炼丹的程序、阶段和性命及炉鼎的几层含义相联系才能明确。在他看来，就整个丹道而言，还丹主要采炼外药，大丹主要修炼内药。还丹主要是采在外的先天元阳，故称为“外药了命”；大丹阶段，主要是修虚无之性（真如之性），是外药到手后之明心见性功夫，

^① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第475页。

故称为“内药了性”，内外药的采炼实为性命双修之术。“外药了命”之还丹阶段中药物又有内外，坎为外药，离为内药；“内药了性”之大丹阶段之药物又分内、外，真汞为内药，真铅为外药；真空之性为内药，法身为外药。

对于还丹过程的内外药，刘一明说：

修道者若不知内外二药，如盲人走路，聋子听声，终无得手处。何为内外？内药者，一己所有；外药者，他家所出。一己所有者，灵汞是也；他家所出者，真铅是也。灵汞非水银，真铅非黑锡，俱天生之至宝，非世间之浊物。盖灵汞者，姹女也，为妻，主内；真铅者，婴儿也，为夫，主外。灵汞虽为天宝，其性好动，见火则飞，不得真铅制之，则必游行无踪，未免真中有假，恩中生害，如世间女子无夫，久必失节。故用真铅制真汞，铅汞相投，夫妻相得，遇火而反济矣。但此灵汞，一己现有，不待他求。至于真铅，自阳极阴生之后，走于他家，不属于我，必须先寻此物，归于我家，与真汞配合，始无阴差阳错之患。以其铅属他，汞属我，故有内外之名^①。

很显然，以上外药即指真阳，后天之人真阳已失（在玄关一窍），在外，故称外药，又名真铅，真知等。此处内药指元神，后天之人仍有，只不过被识神遮盖，通过炼己可以显发本有之性，故为内药，又称真汞、灵知、天良真心。对于还丹过程之内外药，还有乌兔之称（坎离、日月）。对此，刘一明说：

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第500—501页。

日中金乌，为阳中之阴；月中有玉兔，为阴中之阳。日在卦为离，外阳内阴，喻其刚中有柔之义；月在卦为坎，坎外阴内阳，喻其柔中有刚之义^①。

可见，金乌即离中之阴，为内药，玉兔即坎中之阳，为外药。

对于丹道始终之内外药，刘一明说：

道德经云：有欲以观其窍，无欲以观其妙。此二语乃金丹大道之始终，古今学人之要诀。外药不得，则不能出乎阴阳；内药不就，则不能形神俱妙。上德者修内药，而外药即全；下德者修外药，而内药方就。外药者渐法，内药者顿法，外药所以超凡，内药所以入圣。有欲观窍者，外药，窃夺造化之功，幻身上事；无欲观妙者，内药，明心见性之学，法身上事。倘外药已得，而不修内药，即吕祖所谓寿同天地一愚夫耳。况大丹难得者外药，外药到手，即是内药，圣胎有象，阴符之功，即在如此^②。

就丹道始终而言，外药是指还丹之修命，内药实为大丹阶段的明心见性功夫，而内外药物之采炼即为性命双修之术，它是修道中不可或缺、密切相联的两个重要方面，修外药而内药方就，修内药而外药即全。“阴阳并用，性命双修，自有为而入无为，至于有无不立，打破虚空，入于不生不灭之地，修真之能事毕矣。”^③

对于刘一明的有关内外药的说明，兹列表示之：

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第190页。

② 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第536—537页。

③ 同上书，第537页。

外药了命 (凝结圣胎、还丹)	内药了性 (脱胎出神、大丹)
外药：真阳 元精 元性 真知 道气之命 真铅	外药：法身 妙有 良知 真铅
内药：真阴 元神 元性 灵知天赋之性 真汞	内药：真如 真空 良能 真汞

刘一明认为，内、外药二者一体互联，互相强化，真阴真阳缺一不可，二者相交相荡，一往一来才能成就一味大药（先天真一之气）。这实际上是以内丹药物观表达出来的天人合一思想，药物之所以分内、外，系天人在本体上尚未合一的状态，一旦合一，则天人合发、主客不二、内外无别，外药到手，是为内药。但刘一明的天人合一思想在表述上又不彻底，认为大丹过程仍有内外药之分。按其理论逻辑，大丹阶段天人在本体上已经合一，不应该再有内、外之别，天人之分，此时外即内，内即外，何来内外？这是运用类比思维，以有象事物类比超越境界，所不得不带来的表述上的矛盾。

三、玄关一窍

玄关之论，始于老子《道德经》第六章“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。宋元内丹兴起以后，认为玄牝即玄关，且为诸家所强调的一大秘要，认为是炼丹中最为玄妙、紧要的关窍。元明以来，玄关更成为内丹各家关注的焦点问题，认为玄关是后天返先天，有为到无为，有限到无限，部分到整体，相对到绝对，由凡转圣，由人成仙的最

紧要关口。诸家对玄关一窍的认识大致分为定位说和不定位说两种。定位说强调玄关为身体中的某一个部位。其中有河上公之“口鼻”说,《钟吕传道集》所主张之“两肾”说,白玉蟾之阴阳“二气”说,另有黄庭说,丹田说,两肾中间说及双修派女性阴户说。现代仍有内丹家持类似论点者。有人认为“筑基守下丹田,百日关守下丹田及虚危穴,十月关守中丹田,九年关守上丹田,都是守一”,认为玄关一窍即所守之“一”,亦即抱一,守中所守之“一”。又曰:“玄牝一穴即黄庭也”,“玄牝之门,包括上、中、下三田,不是另外还有一窍。”^①

玄关非定位说是从心意着眼,不与身体的特定部位相联系,而以元神、虚无、中为玄关一窍等。非定位说是元明以来丹家的主流意见,其讨论玄关之言不绝于书,见于丹经比比皆是。

玄关者,至玄至妙之机关也,宁有定位?着在身上即不是,离了此身向外寻求亦不是。泥于身则着于形,泥于外则着于物。……汝但于二六时中,行住坐卧着功夫,向内求之。语默视听是个甚么?若身心静定,方寸湛然,真机妙应处,自然见之也^②。

且此窍也,乃是虚无之窟,无形无影。气发则成窍,机息则渺茫,乃藏真之所,修慧命之坛。……修士不明此窍,千生万劫,慧命则无所觅也。……是窍也,大矣哉,父母未生此身,受孕之时,先生此窍,而性命实寓于其中^③。

① 王沐《内丹养生功法指要》,第81页。

② 李道纯《中和集》、《道藏》第4册,493页。

③ 陈致虚《金丹大要》。

一求玄关：一孔玄关要路头，非心非肾最深幽。膀胱谷道空劳索，脾胃泥丸莫漫搜。神气根基常恍惚，虚无窟里细探求。原来只是灵明处，养就还丹跨鹤游^①。

然此窍在身中求之，非口、非鼻、非心、非肾、非肝、非肺、非脾胃。非脐轮、非尾闾、非膀胱、非谷道、非两肾中间一穴、非脐下一寸三分，非明堂泥丸、非关元气海。然果在何处耶？纯阳祖师曰：“玄牝玄牝真玄牝，不在心兮不在肾，穷取生身生气初，莫怪天机都泄尽。”……盖此窍是总持之门，万法之都。亦无边傍，更无内外。不可以有心守，不可以无心求。求以有心，守之则着相，以无心求之，则落空^②。

玄关一窍，自虚无中生。不居于五脏六腑，肢体间无论也。

此窍为万法归一之地，有独无对，故曰一窍，一言以备之曰：中是也。中在上下之中，亦不在上下之中，有死、活故也。

以死的论，就叫做黄庭、气穴、丹田。以活的论，乃算做玄关一窍。故曰：自虚无中生，真机直露。

玄关者，神气交媾之灵光^③。

玄关者，万象咸寂，一念不生，忽而有感，感无不通，忽而有觉，觉无不照，此际是玄关也。感而思，觉而照，即非玄关矣。然而玄关之在人，如石中之火，电中之光，捉摸不着。呜呼，炼丹不知此玄关一窍者，汨没大矣^④。

南宗不少门人对于玄关一窍的理解，多根据祖师张伯端之言

① 张三丰《大道指要》第77页。

② 《性命圭旨》第150页。

③ 李涵虚《道窍谈》第25页。

④ 《唱道真言》。

发挥。张伯端在《金丹四百字叙》中说“身中一窍，名曰玄牝”。此语似可解为玄关在身中一部，但接着云：“此窍者非心、非肾、非口鼻、非脾胃、非谷道、非膀胱、非丹田、非泥丸，能知此一窍则冬至在此矣，火候亦在此矣，沐浴在此矣，结胎在此矣，脱胎亦在此矣……夫此一窍，亦无边傍，更无内外，乃神气之根，虚无之谷，则在身中求之，不可求于他也。”^①张伯端之意应是十分显明的，其是非内非外，乃为玄。部分南宗门人将张伯端所言玄关，指为一穴，实是对其祖师的误读，将玄关执为死“穴”了。

玄关是各家共同攻克的难关，开显玄关之时即活子时，其时真心真性现，真药乃有，此系内丹家共识。玄关开后内外无别，天人一体，无内无外，也为丹家所同唱。即使持定位说、重命功者也认为玄关开后内外一体。如与刘一明大略同时的龙门派丹家闵一得说“此窍在脊前腕后”，明显持定位说。但同时认为“有形无形，未开谓之玄关，既开谓之玄窍。学者行到虚寂静笃时，此窍乃现”。认为此窍虽在人身，但开后则无方所：“其在先天，无迹可名，其在人身，则曰玄窍，亦无迹可见。”^②“谓此玄关，开无方所，景无定景，若使开有方所，景有定景，亦不得名玄关矣”^③。

至于如何开显玄关，内丹家基本上沿袭老庄收心返视，致虚守静，息心止念，“玄览”，“心斋”等内观内省体道于身心之内这一内在超越之路，这也是通往天人合发，形上本体开显的不二道路，只不过各家各派具体方法不同，说法各异。应该说开启玄关从内部入手，这也是各家公论。主要区别在于从身还是从心着

① 《金丹四百字序》，《道藏》24册，161—162页。

② 《阴符经正义》第312页。

③ 《修真辨难后编参证》，《藏外道书》第10册280页。

手，由身入手者即修命，多持定位说；由心入手者，即修性，多持非定位说。开启玄关的不同方法，往往反映了所属内丹派别的不同。笔者认为，非定位说更接近老子玄牝之原意。玄牝者，乃有限向无限，有为向无为，后天向先天的关节点，此窍一开乃百窍开，故玄关非内非外，玄关开后内外一体，若定位之则是一物，何以言无限，何以言道，此乃“言是一物即不中”也。玄关应以无相真心去开启，真心何有定位。

刘一明为北派传人，注重修性，其关于“玄关”的认识自是认同非定位说，这也是宋代以来内丹学主流学派的见解。刘一明是怎样认识玄关一窍及其在修炼中之作用呢？首先，玄关异名种种。

玄关者，至玄至妙之关口，又名生死户，生杀室，天人界，刑德门，有无窍，神气穴，虚实地，十字路，等等异名，无非形容此一窍耳^①。

所以古人不敢笔之于书，而又不敢秘而不言，喻之曰生杀舍、元牝门、龙虎坛、龟蛇窍、戊己门、生死关、刑德门、阴阳户，众妙门、希夷府、仙佛地、性命窍、元神室、虚无穴、威音国，等等异名，无非明此一窍^②。

在刘一明看来，玄关是性命之根、真性之源所在，因而对于炼丹具有十分重要的作用。他说：

学人欲修大道，了性命，莫先于认元牝之门。元牝之

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第188页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第307—308页。

门，即元关一窍也^①。

此窍样如蓬壶，外小而内大，深不可测，非圆非方，黑白相符，幽明相通，其门高五丈，阔四尺，有门两扇，一开一阖，左有青龙蟠，右有白虎卧，上有朱雀飞，下有乌龟伏，恍兮惚兮，杳兮冥兮，其中有真人居焉，名曰谷神，号曰长生寿者，日食黍米粥，夜饮鸿蒙酒，有时唱清平，有时紧闭口，一呼则窍门开，一吸则窍门闭。故经云：谷神不死，是谓元牝，元牝之门，是谓天地根，乃生天生地生人之孔窍，成圣成佛成仙之家乡，安炉立鼎在此，采药烹炼在此，结丹在此，脱丹在此，有为在此，无为在此，始终功用总在此……修行人须要将此一窍，先当追求，真知灼见，方可下手采取天宝。若不知此窍，纵辛勤千般，劳苦万状，终无进益处^②。

他还用比喻的方式说明了修炼中玄关一窍的重要性。他说：

此窍……有真人居焉……掌造化之权，把阴阳之机，握生死之簿，操性命之柄。人能见之，诚心礼拜，朝夕奉侍，须臾不离。真人有延命酒，长寿丹，得尝之者，脱胎换骨，出死入生^③。

可见，此窍是真假、先后天两重世界的界限处、入口关要，见得此窍，则由凡转圣，成佛成仙。刘一明认为，金丹修炼之所以离

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第207页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第508页。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第207页、第188页。

不开玄关一窍，其根本原因就在于玄关一窍是先天之物即先天元精元神元气和先天真一之气的所在之处。“问曰：不在身内，又不在身外，先天之物果在何处？答曰：在玄关一窍”^①。正因为如此，玄关一窍在金丹修炼中就成了后天返先天还丹阶段最关键的环节，一是要找到玄关一窍，二是要采炼玄关一窍中之真元。如果说刘一明修道五十关主要是炼己筑基所要突破的种种思想关口，那么，此处之玄关即是还丹阶段由虚幻生灭世界进入真实永恒世界的最要紧入口。五十关多是准备，玄关是飞跃。

在强调玄关是人生性命之根、真性之源，因而在修炼中意义重大这点上，刘一明与大多内丹学家是一致的。但玄关在何处，则与不少着相之丹家有所不同。刘一明所理解的玄关为先天大药所产之处，先天大药为无形之物，产药之处自也是无形无定位的虚无本体，故反对在身中寻找玄关，更反对以任何身心确定部位为玄关，

愚人不知，或以心下肾上处为玄关，或以脐心为玄关，或以尾闾为玄关，或以夹脊双关为玄关，凡此皆非也，冀玄关无定位，若有定位，即非玄关。陈虚白以念头起处为玄关，似是而亦实非也。念头起处已落于后天有形之物，如何称为玄关^②。

夫元关者，无形无象，岂有定位，不色不空，焉有方所，若以方所定位目之，则为有形有象之物，即不得名为元关矣^③。

此窍不在身，不在外，又在何处？

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第473页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第188页。

③ 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第507页。

吾今与大众分明指出，在恍惚杳冥之间，有无相入之际。悟真篇云：恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精，有无从此自相入，未见如何想得成^①。

盖此窍不着于幻身，亦不离乎幻身，不着于幻身，非一切有形之物，不离乎幻身者，非可于身外求也。既非身外物，又非身内物，则必有不内不外者存，是特有天机焉^②。

但此窍在四大不着之处，在寂寥虚无之境，有意求之不可，无心求之不得^③。

见之不可用，用之不可见^④。

此窍不在身内，不在身外，而又不离乎一身，是恍惚杳冥、不内不外、有无相入之“天机”。玄关，真玄！透过刘一明这些玄谈，我们可揣摩玄关即是天人合一之机关，主客混合之妙境，舍此别无他解。天机即天人合发之机。玄关之窍开与天人合发、主客混合、阴阳和合、性命一体等均系同一事之不同说法。玄窍开即天人合，天人合即玄窍开。刘一明在此又以丹道语言表达了天人合一的思想。他说：“玄窍者，幽深隐微之窍。即阴阳分划之处，亦即性命安居之处。”^⑤此窍系“乾坤阴阳二气，在虚空中合而成之者。乾刚属阳，坤柔属阴。刚柔二气相合，有此窍，刚柔之气各别，无此窍”^⑥。阴阳二气系指真阴真阳，真阴是人

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第188页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第508页。

③ 同上书，第507页。

④ 同上。

⑤ 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第566页。

⑥ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第185页。

心之灵知，属主观方面，属内，属人；真阳是天心、道心之真知，天人未合之前，属他家，即客观方面，属外、属天。所谓阴阳相合，用今天的语言，即是主客相合，天人合一，内外一体，即是开窍，这不是很显然吗？刘一明将玄关一窍如是理解，且强调其在修行中的关键作用，正体现了刘一明较之于不少着相丹家高明之处，此非夸大之辞。

玄关开即天人合，一气流通，此非刘一明所独发，是丹家共识。清中晚期著名丹家黄裳于此说得更明确：“行工之始，一阳初动……如雷之忽响，突然而觉，即玄关窍开时也，……即是‘天人合发’。何谓‘天人合发’？从无知无觉时，是纯乎天不杂以人；忽焉有知有觉处，是纯乎人亦不离乎天，故曰‘天人合发’。如此天人合一，始是真阳，可以为丹母者。”^①“到得大开之时，一身之内无处不是玄关，一日之间无事不是玄关”^②。“于此忽然一觉，现出我未生以前一点真面目，完完全全一个太极本体，天地人物与我同根共蒂者……直觉天地内外一气流通贯注”^③。

玄关虽是道家道教名相，实乃中国传统宗教、哲学之共同关心的问题，中国儒、道、释三家均有追求内在超越，追求天人合一，向内追求 终极实在的特质。佛家称内学，其通过戒定慧的修持以“转识成智”、“明心见性”，声称一旦开悟则立处皆真，“达者遍境是，不悟永乖疏”。日本当代禅学大师铃木大拙言：

禅学的精髓，在对生活和一般事物，获得一种新的观

① 秘库本《乐育堂语录》第918页。

② 同上书，第848页。

③ 同上书，第937页。

点。……悟了以后，我们是用一种意料不到的感觉角度去看整个环境的，不论这个世界是一个什么样的世界，但对于那些悟了的人们来说，这世界便不再是往常那个世界……用逻辑方式来说，它的所有对待和矛盾都统一了，并调和于一个前后一致的有机整体中^①。

禅的本质在“转心”，在于消除对待，获得天人一体的统一感。儒学是“内圣外王”之学，其“内圣”乃是通过道德的实践以发明本心，达致“天人合一”。王阳明曰：“圣人之心如明镜，只是一个明，则随感随应，无物不照。”^②当然，正如内丹有修性修命之别，佛家则有教、宗之分，而儒家亦有理学、心学之异。宗教本为精神解脱、提升境界而设，其关心的应是精神问题，当是心学、当是修心。若执于一己之身而修，墨守千古不易之教义教规，寻章摘句在书本上讨天理，均有悖于宗教的真精神。实际上，玄关开启也好，明心见性也好，本心发明也罢，尽管表述不同，方法各异，也许还有层次之别，但有一共同特质，即执着心分别心向无分别无执心的转化，亦即自由无限心的呈现，智的直觉的开显。诚如牟宗三先生云：

最高的实有，无限而绝对普遍的实有，必须是由实践（道德或者解脱的），所体证的道德的本心（无心），道心（玄照的心），或如来藏自性清净心所呈现，除此之外，不能再有别的。人底真实性乃至万物的真实性只有靠人之体证证

① 铃木大拙《禅与生活》第95—96页。

② 王阳明《传习录》第14页。

现这本心、道心或自性清净心而可能^①。

四、火候

在内丹学中，火候是秘中之秘，道门中向有“圣人传药不传火”之说，但火候又是丹法中重要的一环，正如《悟真篇》所说：“纵识朱砂与黑铅，不知火候也如闲。”因火候重要，掌握又至难，往往既要《周易》图卦为法度，又必须根据修炼者状态、功法层次而灵活契机运用，所以历代内丹学者无不把火候作为重要的探讨课题之一。刘一明亦是如此。火候一词，亦是从小丹修炼术语借用而来，它原是指冶炼矿物以作丹药过程中对火力大小、久暂的调节与掌握。内丹学中的火候则是指修炼过程中的意念运用或运用意念掌握呼吸的程序、法则、尺度。火，即心所生的神、意念，正如白玉蟾在《紫清指玄集》中所说：“心者神也，神则火也。”柳华阳《金仙论证》中说：“火者神也，曰汞、曰日、曰乌、曰龙，皆我之真也。”所以火候就是炼丹过程中意念的掌握。关于火候，刘一明除了继承前辈内丹学者的一般说法外，也作出了自己的独特理解。

首先，刘一明与其他丹家一样，视火候为秘中之秘，十分强调火候在修炼中的重要性。他说：

盖金丹全赖火候修持而成。火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知老嫩，炼药须知时节，有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候，有进阳之火候，有

^① 牟宗三《智的直觉》第346—347页，台湾商务出版社。

退阴之火候,有还丹之火候,有大丹之火候,有增减之火候,有温养之火候。火候居多,须要大彻大悟,知始知终,方能成功。倘差之毫发,失之千里,而欲成丹难矣^①。

火候在金丹修炼中是十分关键的因素,金丹的成败往往在于火候的把握和运用,所以刘一明把审明火候作为修真九要的第七要。《修真九要》云:

药物易知,火候最难。盖药物虽难觅,若遇真师点破,真知灼见,现在就有,不待他求,所以易知。至于火候,有文烹,有武炼,有下手,有休歇,有内外,有先后,有时刻,有爻铎,有急缓,有止足,一步有一步之火候,步步有步步之火候,变化多端,随时而行,方能有准。若差之毫发,便失之千里,所以最难^②。

故学者须在修炼中仔细揣摩,用心体悟,以便准确把握火候,保证修炼的成功。

那么,什么是火候呢?刘一明说:

何为火,锻炼之神功也;何为候,运用之时刻也^③。

丹经子书,所言火候,乃喻其修持工夫次序之准则也。盖修持功力,有先后有急缓,有进退之时候。不得宜先者而后,宜后者而先;不得宜急者而缓,宜缓者而急;不得宜进者而退,宜退者而进。亦如炉火烧药,有文武进退止足之时

① 《悟真直指》,《藏外道书》第8册,第361页。

② 《修真九要》,《藏外道书》第8册,第534页

③ 同上。

候，故修真用功次序，取象为火候也^①。

火者，修持之功力，候者，修持之次序^②。

此处火候分说，火为功力，候为次第，其实不外炼功过程中意念的调节。刘一明之火候不是后天火候，不是识神所生后天意念的运用，而是在天人合发的神秘体悟中的真意的运用，在虚寂恍惚中灵明的元神意念。并且，刘一明火候论中不存在调息一说，这与大多丹家所称之火候往往指用意念掌握呼吸即调息有所不同。《规中指南》说：“火候口诀之要，尤当于真息之中求之。”所谓真息，即真意引导下的逆呼吸。在一般丹法中，精神二者不能先后天并用，但气可以先天、后天并用。因其认为，精气必赖后天呼吸之气来推动。伍冲虚在《天仙正理·先天后天二气直论第一》中说：“唯是神与精也，只用先天，忌用后天，而气则不能无先天后天之二用，以为长生超劫运之本者。”《入药镜》也提到：“先天气，后天气，得之者，常似醉。”大多丹法均有火候调息之说，往往以心息相依为入手之关键。在刘一明丹法中，始终不见有火候调息之说，这与其药物观是一致的。其真药不在身内，而是在先天虚无之中的真一之气，故无须后天之气去推动，无须应用火候调息。

息不必调，心则不能不调，心不调则不能采炼先天药物。运用真意调心至难，但总以灵活契机为原则。他说：

但用功火候，不拘年月日時，刻刻行之，宜先而即先，

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第361页。

② 同上。

宜后而即后，宜急而即急，宜缓而即缓，宜进而即进，宜退而即退，随时变通，毫发不得有差。所谓宜先者，先严于内也，宜后者，后于其外也；宜急者，急于用功也，宜缓者，缓于温养也；宜进者，阳未足而须进阳；宜退者，阴方生而须退阴。此即火候之实理，非工家子时进阳火，午时退阴符，卯酉二时宜沐浴之说，亦非冬至进阳火，夏至退阴符，春分秋分宜沐浴之说^①。

可见，刘一明所说之火候实理，强调的是“灵活”两个字。因人制宜，因功夫层次、景象、阶段而随时变通，灵活运用，契机契理，不拘于刻板模式、法度。他反对将活火执为死程式的作法，对传统的子午卯酉、十二消息卦、六十卦火候说他强调应灵活应用，批评死守程式者为工家。

关于火候的划分，刘一明说：

火候不一，有内火候，有外火候；有采药火候，有炼药火候，有合丹火候，有结丹火候；有温养火候，有脱丹火候，有服丹火候；有结胎火候，有脱胎火候；有修性火候，有修命火候；有文烹火候，有武炼火候。火候居多，总要知其分数爻铢止足老嫩之候，随时运用，不使有毫发之差耳^②。

火候如此之多，运用又需灵活，灵活中是否有原则呢？刘一明强调火候掌握中灵活中的原则性，有法度而不拘于刻板法度。他说：“所谓真火本无候者，言真火本无一定之候，遇阳生之候

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第175页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第503页。

即进阳，遇阴生之候即退阴，不是言火常运而无候也，所谓不知火候也如闲者，言运火而必有一定之候。”^① 这个“一定之候”，灵活中的原则性，主要是根据功法的层次来进行划分的。事实上，刘一明的众多火候皆是以还丹层次和大丹层次的功法层次为线索来进行划分的，可将其大体归类如下：

还丹火候：外火候、采药火候、炼药火候、合丹火候、结丹火候、修命火候、武火等。

大丹火候：内火候、修性火候、沐浴火候、温养火候、结胎火候、脱胎火候、养胎火候、文火等。

当然，如此归类仅是大体而言，实有互相交叉处，仅为方便、简明而归类之。

对于还丹火候的具体运用，刘一明在《修真九要》作了较为具体的说明。他说：

运用时刻在鸿蒙将判，阴阳未分之际；煅炼神功在天人合发、有无不立之内。且有外火候，有内火候。外火候，攒簇五行，和合四象；内火候，沐浴温养，防危虑险。虽内外二药相同，而火候运用大异，不遇真师，焉能知的。夫攒簇五行，和合四象，是盗天地之生机，窃阴阳之祖气，回斗柄而转天枢，开坤门而塞艮户，其妙在乎积阴之下，一阳来复之时。此时与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，所谓一年只有一月，一月只有一日，一日只有一时者是也。惟此一时易失而难寻，易错而难逢，得之则入于生道，失之则入于死道。圣人于此一时，运动阴符阳

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第503页。

火，拔天根而攒月窟，破混沌而拈黍珠，回七十二候之要津，夺二十四节之正气，水火相济在此，金木交并在此，铅汞相投在此，安身立命在此，出死入生在此。若过此时，阴阳分离，真者藏而假者用事，已落后天，不堪用矣……此皆还丹之火候。^①

对于大丹火候，他说：

若夫大丹火候，别有妙用。受气吉，防成凶，结胎之火候；混沌七日死复生，全凭侣伴调水火，固济之火候；送归土釜牢封固，次入流珠斯配当，养胎之火候；用铅不得用凡铅，用了真铅也弃捐，抽添之火候；丹灶河车休嚙嚙，鹤胎龟息自绵绵，沐浴之火候；一日内，十二时，意所到，皆可为，防危之火候；婴儿是一含真气，十月胎完入圣基，胎成之火候；群阴剥尽丹成熟，跳出凡笼寿万年，脱胎之火候；此大丹始终之火候^②。

火候的运用虽可划为还丹大丹，但往往有交叉，还丹中有温养，有文火，大丹中有武炼，有进阳，所以刘一明说：“更有内外两用之火候。……其中又有细微奥妙之处，是在神而明之，存乎其人，临时变通，非可以文字传矣。”^③

关于金丹修炼中两种最基本的火候——阳火阴符的运用，他说：

金丹大道，始终两段工夫，一进阳火，一运阴符。进阳

① 《修真九要》，《藏外道书》第8册，第535页。

② 同上书，第534页。

③ 同上书，第535页。

火者，阴中返阳，进其刚健之德，所以复先天也；运阴符者，阳中用阴，运其顺柔之德，所以养先天也。进阳火，必进至于六阳纯全，刚健之至，方是阳火之功尽，运阴符，必运至于六阴纯全，柔顺之至，方是阴符之功毕。阳火阴符，功力俱到，刚柔相当，健顺兼全，阳中有阴，阴中有阳，阴阳一气，浑然天理，进于形神俱妙，与道合真之境矣^①。

所谓阳火在于返先天，主要属于还丹火候；所谓退阴符，是在于养先天，主要属于大丹火候。

五、阴神阳神

阴神、阳神是丹经中常见的术语，丹家往往称内丹性命双修所出之神为阳神，而斥佛家纯修性所出之神为阴神，但说法又有差异。且阴神、阳神与元神识神是何关系也有不同理解。刘一明是如何看待这个问题的呢？

问曰：阳神阴神功用之异可得闻乎。阴神乃后天之识神，阴符经所谓神而神者是也；阳神乃先天之元神，阴符经所谓不神而神者是也；神而神，顺其生死，生则存，死则去，为万劫轮回之孽根；不神而神，逆其造化，从虚无中结就，生死不碍，超然独存，乃生仙成佛之真种。大修行人，修其先天，化其后天，消尽历劫轮回孽根，露出金刚不坏之神，与天地同久，与日月争光。若夫中下二乘，不知先天，

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第37页。

只在一己下功夫，静守识神，稍开狂慧，自为得道，岂知四大归空之后，阴灵无依，只得别寻房屋安身，所谓无量劫来生死本，痴人唤作本来人也。……修此识神，纵能极往知来，奈何屋旧移居，终落空亡耳^①。

在此处，阳神即元神，阴神即识神。元神为先天，识神为后天，先天为阳，后天为阴。但在同书另一处，对阴神又有两种说法。一种说法是，元神相对于先天真一之气，属阴，故元神又为阴神。

问曰：三品大药，皆属先天。金丹即此三药而成乎。答曰，三药虽属先天，然无形无象，犹属于阴，不能结圣胎，须得虚无先天真一之气点化，方能无形生形，无质生质，而三药变为纯阳矣^②。

紧接着又在同书下文中，刘一明又提出了除识神、元神之外的另一种阴神，即真如之阴神（修玉液还丹者）。云：

问曰：有出阴神者，何也？答曰：即玉液还丹，了真如之性者。真如之性了，用志不分，乃凝于神，久之静极神出，顷刻千里，但鬼仙耳。无影无形，若欲有形，还要改头换面，来世恭访高明，修金丹大道，而后能之。故大修行人，了得玉液还丹，即修金液大丹，期归于纯阳无阴之地，而后已也。问曰：世之投胎夺舍，移居旧住，即此阴神乎？答曰：不是真如之阴神，即是元神，以不能了命为阴耳。

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第479页。

② 同上书，第491页。

……至于明心见性，入定出神，彼安能之^①。

可见，阴神有三种，其功能也有差异：

阴神（Ⅰ）——识 神：投胎夺舍，终落空亡

阴神（Ⅱ）——元 神：不能了命为阴

阴神（Ⅲ）——真如之性：极往知来，但不能无形生形

可见其阴神与对“性”的分类一致。阴神（Ⅰ）为后天气质之性（识神）；阴神（Ⅱ）为天赋之性（元神），为还丹时所修之性，若未与真阳和合，未返于“先天真一之气”即为阴，若修行中出此神，尚未与命宝合一时，即为阴神；阴神（Ⅲ）为大丹阶段修行之“真如之性”，“明心见性”之性，虚无之性。仅修此性是玉液还丹，不能无形生形，故为阴神。阴神（Ⅰ）为后天；阴神（Ⅱ）、阴神（Ⅲ）为先天，但有层次之分。

对于阳神，除了指元神之外，又指金丹，且往往指大丹。

问曰：婴儿即姤女婴儿之婴儿乎。答曰：此有分别，婴儿姤女之婴儿，乃坎中之阳。从后天中所藏先天之气。圣胎之婴儿，是先天之气自虚无中来，与真汞配合而成象者，所谓‘阳神’是也^②。

可见，姤女婴儿之婴儿即道气之命，为阳。圣胎之婴儿是大丹阶段炼神还虚、自道体中脱出之婴儿，此婴儿能显能隐，无中生有，无形生形，出神入化，“形神俱妙”，为最高果位，刘一明所称阳神多指此。其与真如之阴神所异者在于真如之阴神仅能

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第491页。

② 同上书，第478页。

隐，不能显，只能神妙，不能形妙，不能无形生形。“问曰：无形生形，无质生质，则圣胎有相乎？答曰：是法相，不是色相。法相是相非相。盖一气从虚无中结就，又名阳神。此神聚则生形，散则为气，入水不溺，入火不焚，虎兕不能伤，刀刃不能加。出入无碍，非若色相大患之身也”^①。

刘一明以“形神俱妙”之阳神为最终追求，在此也反映了道教思维的一般特点，即具象性与类比性。其阳神具有人之身、心两方面的属性，只不过道教将人的这两方面属性无限地类比放大，且将放大之属性凝合为一超越、永恒、无限之实体。刘一明仍将超绝世界具象化、图式化，不能脱出道教之一贯传统，仍有肉体飞升的影子。但刘一明阳神系在复归道体中所显化，不言从幻身之‘天门’冲出。在理解刘一明阴神、阳神种种说法时，与对铅汞、性命等等概念一样，我们必须纳入其丹法的整个思想框架，尤其是丹法之层次、阶段中方能一一辨名析义，其与一般丹经所指往往有异。

六、道心 人心

与元神、识神、阴神、阳神密切相关而又往往混淆不清的另一对概念是道心、人心。道心人心最早出于伪《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”意思是，道义之心微而难明，众人之心危而难安，只有精一而不杂，才能保持中而不偏。在宋儒处，道心主要指对道德本体的自我直觉，又称义

^① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第491页。

理之心，与天赋之性、德性之知含义大体相近；人心系指由生理需要而引起的感性觉知。朱熹说：“此心之灵，其觉于理者，道心也，其觉于欲者，人心也。”^① 因而人之修养是用道心主宰、节制人心。“必使道心常为一身之主宰，而人心每听命焉”^②。关于道心人心，宋儒各家各派理解又有分歧，但大体共同的是，宋儒并不将道心人心看作两个来源不同的独立实体，而是同一心之两种不同功能，“大抵人心、道心只是交界，不是两个物”^③。刘宗周曰：“道心人心只是一心。”^④ 在宋儒处，道心人心往往并无真假、先天后天之分，更无道心来自超越本体，道心显即可长生成仙；人心来自后天之阴滓，人心主事则流浪生死之含义。其道心人心主要是公私之分，个体意识与社会群体意识之差异，在排除私欲之心这点上，他们是共同的。

刘一明借用了宋儒常用的人心道心这一范畴，按丹道的需要对之赋予新的含义。为了与其理论吻合，对道心、人心的用法，又是在两组有相互联系而又有不同含义下使用的，读刘一明丹经者，若不细辨，很难厘清。

第一组含义。人心指识神、气质之性，为后天之假心；道心指真心，与天赋之性、元神含义相近。在刘一明看来，这两个心是两种不同的实体，有不同的来源。道心源自先天，为真；人心源自后天，为假。他说：“心有人心、道心之分，有真心、假心之别。道心者，本来，不识不知，顺帝之则之心，为真心；人心

① 《朱子语类》卷六二（转引自蒙培元著《理学范畴系统》第287—289页）。

② 同上。

③ 《朱子语类》卷七八（转引自蒙培元著《理学范畴系统》第287—289页）。

④ 《刘子全书》（转引自蒙培元著《理学范畴系统》第289页）。

者，后起，有识有知，七情六欲之心，为假心。”^① 此处道心“本来”，指道心先天即具之意，人心“后起”，为人心后天方有之意（出世时“哇”的一声入于体内之识神为人心）。刘一明借用儒家概念，但其含义与儒家差别甚大。宋儒认为只有一个心，“心统性情”，道心、人心是一心之二用，体道之心为道心，私欲之心为人心。而刘一明出于宗教世界观，认为有两重截然不同的世界，故人有两个心，且是两个不同的实体。来自于先天本体——道或“先天真一之气”之心，为道心；来自于后天之识神为人心。联系刘一明所说：“天赋之性为真，气质之性为假。……真者先天之物，假者后天之物。……修道者若知修天赋之性以化气质之性，修道气之命，以转天数之命，性命之道得矣。”^② 可知道心与天赋之性、元神是大体相近的范畴。人心则与气质之性、识神是大体同义。本文将此含义之道心、人心称为道心（I）、人心（I）。

道心、人心之第二组含义则与丹道炉鼎密切相关。道心人心即还丹凝结阶段的坎离炉鼎，人心为离，道心为坎。他说：

人心属离，离本乾体，地二之火为灵知，乃坤官柔顺中正之物，即本来之良能也。……道心属坎，坎本坤体，即玉池也，内藏天一之水为真知，乃乾官刚健中正之物，即本来之良知也。……即水中所藏之金。此金在先天为本性之良知，在后天为道心之真知。因其真知，至刚至健，喻之曰真

① 《百字碑注》，《藏外道书》第8册，第437页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第496页。

铅。因其真知，成仙成道，又喻之曰真种^①。

二物者，一刚一柔，一健一顺，一真知，一灵知，一真性，一灵性。真知具于道心，主刚健，发而为真情，灵知藏于人心，主柔顺，含而为灵性^②。

在此，人心是先后天、真假混合物，为离卦，其外阳内阴。外阳者后天之识神，借灵生妄之燥性，遇火则飞，为假；内阴者，源于先天之良能，“地二之火”为灵知，为真汞，按先天五行图，灵知为元神、元性。此内阴为真阴，为人本有。

道心亦为先、后天之混合物，为坎卦，其外阴内阳。其外阴为“客气用事”之假物，指后天之物；内阳源于先天良知，为“天一之水”，为真知，为真铅。按先天五行图，天一之水为元精。此内阳为真阳，系在外、在彼家、在天地之中的先天真阳。很显然，此处之道心、人心与第一组含义大有差别，我们称之为道心（Ⅱ）、人心（Ⅱ）。列表示之：

道心（Ⅱ）		人心（Ⅱ）	
内阳（真）	外阴（假）	内阴（真）	外阳（假）
真知 良知 真铅 道气之命 元精（元情）	后天客气	灵知 良能 真汞 天赋之性 元神（元性）	气质之性 识神
		道心（Ⅰ）	人心（Ⅰ）

注：我们可以看出：人心（Ⅱ）=道心（Ⅰ）+人心（Ⅰ）

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第338页。

② 同上书，第336页。

在刘一明体系中,道心、人心的用语含义若不加辨别,则易生逻辑矛盾。关于人心(Ⅱ)与人心(Ⅰ),他曾说:“人心者,假心也。”此处指人心(Ⅰ)。他在另外处说:“道心固不可少,人心亦不可灭,但不使人心妄用其灵耳。古人教人死人心者。死其人心之假灵,非死人心之真灵。若不分真假,一概死尽,则入于顽空寂灭之学。”^① 此处“不可灭”之人心系真假混合之人心(Ⅱ)。

道心(Ⅱ)与道心(Ⅰ)的区别更大。道心(Ⅰ)为真阴,后天之人未失,在内,只不过隐而不显。而道心(Ⅱ)之内阳则为真阳,其先天未生时本有,出生后则走失他家,在外,故须追回。所以,刘一明在很多时候,称道心(Ⅱ)为“天地之心”、“天心”。他说:“道心者,天地之心,是心非心,空空洞洞,无一理不具,无一物能著,乃五行精一之神。”^② “道心真知,具有先天真一之气,取象为真铅。”^③ 又说:“丹法只取道心一味大药,这个道心,虽是一味,而统五行之气,具五行之德。盖道心乃真一之水所化。”^④ 可见,道心(Ⅱ),不应仅从心识去理解,而更多具有天地之中心、核心的含义,即具有宇宙本体本源的含意;而道心(Ⅰ)则多指人所具虚灵之心性。

当然,道心(Ⅱ)、道心(Ⅰ)又具有同一性。道心(Ⅰ)是心性之真,心性之本,道心(Ⅱ)是天地之本,天地之真。道心(Ⅰ)道心(Ⅱ)之共同本源是道,因而,刘一明将其统称为“道心”。

道心、人心应结合人的发育状态和功法层次进行理解。在先

① 《悟真直指》,《藏外道书》第8册,第351页。

② 《修真辨难》,《藏外道书》第8册,第484页。

③ 《悟真直指》,《藏外道书》第8册,第350页。

④ 同上书,第384页。

天天人本合一，无道心人心之分，亦无道心（Ⅰ）、道心（Ⅱ）之分。他说：“人生之初，只有一个良知良能真灵之性，并无人心，亦无道心，交于后天，方有人心、道心之分，真知、灵知之别。”^①可见在先天，天人本合于“真灵之性”，合于道体。后天分出人心（Ⅱ）、道心（Ⅱ），在后天，“真知灵知分离，则健非所健，顺非所顺，刚柔失节，真情灵性变而为假情假性也”^②。此时，“道心为阴气所隐，即道心不振也，人心入于阳气之内，即人心用事也”。那么，修行的目的，则应使道心（Ⅱ）中之真阳，人心（Ⅱ）中之真阴恢复且合一，亦即道心（Ⅰ）之真阴与道心（Ⅱ）之真阳相和，恢复先天良知良能合一，天人合一，浑然天理之先天状态。此时，天人合一，“道心健，人心顺，真知灵知两而合一，性情相合”，“阴阳会，五行全，仍是浑然天理，至善无恶，良知良能，原本之物事，而金丹复还矣”^③。“性定情和，性情归根，如夫妻合欢，仁义礼智归于一信，性情精神，会于一气，三家相见，五气朝元，还无返本，金丹凝结”^④。也就是说，如果道心用事，以道心统人心，人就真灵不昧，天理永在。反之，如果人心用事，以道心顺人心，就会使道心不彰，天良暗昧。那么，如何恢复此浑然天理之状态呢？刘一明的方法是：以道心制人心，使人心顺道心。他说：“人心理知虽是易动，若得道心之真知制之，则灵归于真，自不飞走，……借道心制人心，以人心顺道心，以真知统灵知，以灵知养真知，刚柔相当，

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第349页。

② 同上书，第336页。

③ 同上。

④ 同上。

健顺如一，性情和合，不出半个时辰，结为一粒圆明宝珠。”^①实际上，在此修行中，“以道心制人心，使人心顺道心”应具有两方面的内容。第一是炼己阶段之修心。即炼化气质之性，炼化人心之假，以显真心，即使人心（Ⅰ）隐，道心（Ⅰ）显。刘一明说：“炼己者，炼我家之阴耳。我家之阴为何阴，人心是也。人身精神魂魄意，皆属阴，俱听命于人心。……炼己则炼此人心耳。炼去人心，道心自现，道心现时而心明。”^②第二是以道心（Ⅰ）和合道心（Ⅱ）之真阳。在道心（Ⅰ）显后则进入“外药了命”之阶段。此时真阴为道心（Ⅰ），也即人心（Ⅱ）之灵知，以此真阴采取天地中之真阳（道心Ⅱ）。他说：“道心固不可少，人心亦不可灭，但不使人心妄用其灵耳。……人心灵知，道心真知，两而合一，以真知而统灵知，以灵知而顺真知，真灵不散，依然良知良能，浑然天理圆明本性，金丹成矣。”^③可见，外药了命阶段之道心、人心，系指道心（Ⅱ）、人心（Ⅱ）。若不作此理解，将刘一明功法“真阴真阳和合”理解为人心（Ⅰ）、道心（Ⅱ）之合和，那么，则是真假和合，这不合乎刘一明的一贯主张。

总之，道心、人心的含义应结合功法层次及宇宙论层次加以理解。道心（Ⅰ）、人心（Ⅰ）主要在炼己筑基中使用，而道心（Ⅱ）、人心（Ⅱ）主要在“还丹阶段”使用。而在大丹层次，则道心（Ⅰ）与道心（Ⅱ）和合，即真阴真阳和合，此为良知良能之本心，无道心人心之分。列表示之：

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第338页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第88页。

③ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第351页。

宇宙论	道	真一之气	先天阴阳五行	
修炼论	大丹	还丹		炼己筑基
道心 人心	本心	道心(Ⅰ)与道心(Ⅱ)已和合(即真阴真阳和合)	道心(Ⅰ)显,采炼道心(Ⅱ)	炼人心(Ⅰ)显道心(Ⅰ)

道心人心与对性的理解尚有不同。性在功法不同层次中,分别有气质之性、天赋之性、虚无之性对应层次上的差异,显示与本体合一之程度,但“性”总是与心性相关,总是属于阴的方面。而道心则既有真阴又有真阳,既有性又有命的含义。道心(Ⅱ)之内阳是真阳,属命的方面。道心(Ⅰ)则是真阴,属性的方面。

七、还丹大丹

还丹大丹是刘一明划分的两种基本类型的金丹,它们也是金丹修炼从低到高的两个基本层次。刘一明之所以要把金丹分为还丹和大丹,不仅因为它们是金丹的两种不同形式,而且它们在修炼过程和修炼方法上亦存在很大的不同。还丹过程重在还其原本,以法追摄,重修命之有为法;大丹过程重在修其原本,以无为真火锻炼,脱出法身,无形生形,重修性之无为法。刘一明说:

还丹大丹之理,如何分别?答曰:还丹者,还其原本,后天中返先天也;大丹者,修其原本,无象中生实象也。盖人自阳极生阴之后,日复一日,阴剥其阳,先天之气消化,分数大缺,还者以法追摄,渐采渐收,复其本来原有之数,如物已失而复得,已去而复还,此还丹也。然本数虽足,若不经火锻炼,不能以无形生有形,以无质生有质,故必于还

丹之后，重安炉，复立鼎，以铅投汞，以汞养铅，用天然真火，煅炼成真，变为金刚不坏之物，与天地并久，与日月争光，方能全的一个原本。否则，还丹已就，而不修大丹，虽有原本，必不坚固，终有得而复失之时^①。

又云：

盖还丹有小还丹，有大还丹。小还丹，名曰金丹；大还丹，名曰七返九还金液大丹。所谓小还丹者，后天中返先天，以铅制汞，以水济火，以金公配姤女，以黑虎驾赤龙，以乌龟吞朱雀，以他家制我家，还其我家之故物，复其我家之本真，乃還元之道，所以名曰还丹，又曰金丹。经云：金来归性初，乃得称还丹者，即此小还丹也。所言小者，仅还其元，复其当年之原本，如亏者而又足，去者而复还，此丹虽还，尚未经火煅炼，一时不慎，犹有得而复失之患，故曰小还。于此再加向上工夫，重安炉，复立鼎，将此还丹温之养之，以至虚极静笃，贞下起元，复运阴符阳火，渐抽渐添，自无而有，自微而著，十月胎全，瓜熟蒂落，脱出法身，是曰大丹。至于别造乾坤，再安炉鼎，子生孙令孙又枝，为十极大罗真人，不在大小还丹之数也^②。

从刘一明以上说明可以看出，还丹大丹也称之为小还丹大还丹，或金丹金液大丹。当然，此时的金丹应该从狭义来理解，而广义的金丹则应包括小还丹和大还丹两种。很显然，刘一明所说的还丹和大丹与金丹修炼过程中的圣胎和婴儿应该是一致的，还

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第475页。

② 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第501页。

丹即是圣胎，大丹即是圣婴。还丹形成的过程也就是圣胎凝结的过程，而大丹产生的过程则是婴儿出现和脱出的过程。这也是我们将刘一明丹法分为炼己筑基、凝结圣胎、脱胎出神之三大阶段，而将圣胎凝结、脱胎出神这两个阶段作为其炼丹的实质过程的根据、理由之一：其炼丹的目标——丹有两种，那么炼丹过程系达到目标的步骤、手段，自然也应分为两个阶段。在刘一明看来，在金丹修炼过程中，仅仅炼就还丹或小丹是不够的，还必须进一步修炼成就大丹方才圆满。还丹只是复还原本，只是复归于真一之气，只能长生，成地仙之功；而大丹则契入道体，既能无生，又能长生，达形神俱妙之天仙境界。正如刘一明所说：

盖还丹只完的当年本有原物，乃超凡之事，吕祖所谓三铅只得一铅就，金果仙芽未现形者是也；大丹是从还丹又做向上事业，乃入圣之事，吕祖所谓再安炉，重立鼎，跨虎乘龙离凡景者是也。若只修还丹，不再造大丹，只了得初乘之道，不过是一个完全人耳，焉能入于圣人之域哉。……大丹成就，方入圣基，若大丹未成，只是半途事业，非修道之全功。释典云：百尺杆头不动人，虽然得入未为真；百尺杆头更进步，十方世界是全身。即此了大还之谓乎^①。

八、取坎填离

取坎填离一直是许多内丹学家用以说明金丹修炼原理的重要概念，刘一明亦运用这一概念说明金丹修炼原理，同时作出了一

^① 《无根树解》，《藏外道书》第8册，第553页。

些新的理解。刘一明在诠释坎离颠倒图时指出：

坎卦外阴而内阳，离卦外阳而内阴，内阳为水，内阴为火，丹道取坎中之阳，以填离中之阴，以水济火，是谓水上火下，水火颠倒，又名坎离颠倒，以喻道心真知之神水，去制人心灵知之邪火也。吾之真知，外暗内明，如坎外阴内阳；吾之灵知，外明内暗，如离外阳内阴。以真知而制灵知，以灵知而顺真知，真灵如一，凝结成丹，亦如颠倒坎离，水火相济也。至于婴儿姹女黑铅红汞之象，亦无非形容真知灵知两而合一也^①。

“离中藏性，坎中藏命”^②。此处人心为离，道心为坎，实即前述之坎离炉鼎。人心之灵知为真阴，道心之真知为真阳。道心者，天地之心，为坎中之阳，不在身内，而在先天虚无本体中。此处颠倒坎离不外表达后天返先天，取坎填离则是真阴真阳和合的心性操作。在《修真后辨·先后坎离》中，刘一明不仅批判了那种把心肾作为丹道坎离炉鼎的谬见，而且还对坎离关系作了进一步的说明，他说：

所谓真坎离者以水火言之，坎为水，离为火，然水中有真阳，火中有真阴，真阴真阳，乃乾坤健顺中正之气。故曰：坎离者，乾坤之继体。本来阴阳一气，因先天太极一分，而阴阳出，阴阳一出，乾与坤交，乾中之阳，走于坤官，坤中之阴，入于乾官，乾虚而为离，坤实而成坎，于是

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第191页。

② 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第473页。

先天乾坤变为后天坎离。离者，离去其阳也，坎者，坎陷其真也；离卦外阳而内阴，阴失其实，则外阳必系假，坎卦外阴而内阳，阴陷其真，则外阴必系假；阳亦不纯，阴亦不真，此后天坎离也。然虽外阴阳不真，而阳中所藏之阴为真阴，阴中所藏之阳为真阳，真阴藏于假阳中，真阳藏于假阴中，此后天中所藏先天之坎离。先天后天皆不关乎心肾。后世学人不但不知先天，而并不知后天，只认心肾坎离为真，或以男女为坎离，大错大错^①。

可见，刘一明的取坎填离说是明确反对以有形有象有定位之物为坎离的。反对男女双修，反对以男身为离，女身为坎，以男女交合为取坎填离；亦反对清修派以心为离，以肾为坎，以心肾相交为取坎填离。当然亦反对其它以丹田等具体部分为坎离等在他看来着相的丹法。他所主张的坎离，是无形无象之坎离、先天坎离，即天人作为一个系统来看的相合相连的坎离，人心为离，天地之心为坎，以人在虚寂中所显发的心态、内在的真心元神为真阴，天地之中内在的动力为真阳，以真阴真阳和合为取坎填离。这种取坎填离说，实质上是以丹经术语表达出的“天人合一，天人相通”的观念。后天之人天人相分，道心、人心各别，为后天坎离。修道之人颠倒坎离，取坎填离，就是自后天返回先天本体，进而实现天人合一，乾坤一气，坎离一体的先天状态。关于刘一明颠倒坎离的含义，在现代仍有误解。王沐称刘一明的

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第513页。

“‘颠倒坎离图’实际指还精补脑，开发智力”^①。王沐于内丹有学有证，也许因为丹法系统之别，其对刘一明丹法有误解之处。依本文意见，在刘一明体系当中，坎离颠倒不可能指还精补脑，刘一明也有明确说明。

九、有为无为

在金丹修炼中，有为无为之法的运用是修炼能否成功的一个重要因素，然而有为无为之法的掌握又是相当困难的一着，许多修炼者正是因为没有掌握有为无为之法的真要或在运用上的不当而导致金丹修炼的失败。为纠正人们在对有为无为认识的普遍偏差以使修道者能更好地掌握它，刘一明在他的著述中作出了一系列的说明。

对于究竟什么是有为无为之正法，哪些属有为无为之邪法，刘一明论述道：

悟真云：始于有作人难见，及至无为众始知，但见无为为要妙，岂知有作是根基。此修真始终作用之法。后人不知有作是何说，或子午运气，或运转河车，或心肾相交，或任督相会，或聚气脑后，或气冲顶门，或调呼吸之气，或炼交感之精，或肘后飞金晶，或摇骨而摆髓，或吞日月之精，或服云霞之气，或炉火而炼金石，或御女而取闺丹，或炼天罡之气，或聚五脏之精，如此类者，千有余条，虽道路不同，

^① 王沐选编《道教五派丹法精选·第五集·序》第2页，中医古籍出版社，1989年版。

而执相则一。以是为有为之道，失之远矣。不知无为是何说，或守黄庭，或思玄关，或思鼻端，或观明堂，或守脐下，或思夹脊，或观空，或观心，或止念，或忘形，或默朝上帝，或鉴形凝神，或思神出壳，如此类者，千有余条，虽用心不一，而着空则同。以是为无为之道，错之多矣。夫着空执相，皆是在臭皮囊上作活计，破插袋上用心思，彼乌知圣贤大道，不着于空，不执其相，有不空不色者在乎。所谓有作者，非强作强为。盖人自先天埋藏，性命不固，若不得栽接之法，返还之道，焉能延年益寿，完成大道哉。有为者，欲还其所已去，返其所本有，此系窃阴阳，夺造化，转生杀之道，先天而天弗违，后天而奉天时，鬼神不能知，蓍龟不能测，人焉得而见之。人不得见，则非一切执相之事矣。所谓无为者，非枯木寒灰之说。盖以真种不能到手，须假法以摄之，既已到手，则原本复回，急须牢固封藏，沐浴温养，防危虑险，以保全此原本，不至有得而复失之患。及其身外有身，神通广大，至诚前知，孰不知之，始则求其他家，终则保其我家，方是有为无为。知始始之，知终终之妙旨，岂一切执相着空者，所能窥其涯哉学者若遇明师，先求其有为之道，后求其无为之道，更求其有无不立之道，则修真之事方能大彻大悟，不至有头无尾，半途而废也^①。

刘一明对有为无为之法的阐释，与其二重化世界观、生命观一致，后天返先天系有为（还丹），已返之后是无为（大丹）。他将老子的“道法自然”理解为，合于道体才是真自然，真无为。

^① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第510—511页。

而要合于自然，要达到无为，必先有为。有为、无为与圣胎凝结和脱胎出神相对应。所谓有为，强调当圣胎尚未凝结，即未追回先天本体之前，须从天地造化心窝中，追寻已失之命宝，“欲还其所已去，返其所本有”，因此系“窃阴阳，夺造化，转生杀之道”，故称有为。所谓有为，不是强作强为，不是狠力作造，而是在炼己修心基础上，在最初还虚之后，以天良真心（真阴）与天地虚无中的内在力量——先天真一之气合一。因后天之人真阳已失，不在身内，也不在他人他物之中，故其反对传统内丹的绝大多数有为之法，认为其是在“臭皮囊上作活计”之着相小术；所谓无为系指圣胎凝结后的炼功心法。因真种到手，急须牢固封藏，以自然无为之心态保全此本，此无为，是返本还原后的无为，是先天本体支配下的无为，故不是“着空”，而是“落实”。因而刘一明指斥各种观空、观心、止念头之法是在“破插袋上用心思”的着空之举。刘一明的意思很显明，他所谓有为之正法是追摄先天，无为之正法是保其先天，而他指斥为小术的有为无为之邪法，全系后天身心的折腾。

在《象言破疑》中，刘一明又从有欲观窍、无欲观妙来说明修炼中的有为无为。刘一明指出：

有为之道，即有欲观窍之功。观窍者，观阴阳造化之窍，借后天返先天，和四象，攒五行，采药运火，自还丹以至结胎，工程次序，皆在其内，若非真师口传心授，毫发之差，千里之失。愚人不知，在后天幻皮囊上摆弄气血，以为有为之道者，非也。夫金丹之道，先天之学能以扭转阴阳，窃夺造化，逆回气机，颠倒乾坤，先天而天弗违之道，岂做

作后天一身有形有质之物，所能成乎^①。

无为之道，即无欲观妙之功。乃圣胎凝结以后之事，是静观一气变化之妙。当圣胎凝结之后，后天返为先天，只用沐浴温养之功，勿忘勿助，运天然真火熏蒸，变化自然，无形生形，无质生质，瓜熟蒂落，婴儿出现，而前之烹炼武火之功，皆弃而不用也。愚人不知，未穷性命是何物，修道是何事，学些旁门曲径小法乘，而便入山静坐，或闭关定神，以为无为者，非也。夫性命必须双修，工夫还要两段。两段者，一有为而先了命，一无为而后了性，岂空空静坐定神，而能了性命哉^②。

于此更为显明，有为即有欲观窍，观先天阴阳造化之窍，以返先天，此窍即玄关一窍；无为即无欲观妙，即返回先天本体之后，“以道观之”，静观一气变化之妙。可见刘一明所强调的有为之法重在追寻先天以摆脱后天，而非执着于后天形象做事；无为之法则重在温养先天，而不是静坐顽空。且有为无为之法的运用又与修命修性两个阶段相联系，修命更多采用有为之法，修性更多采用无为之法。对此刘一明在《悟真直指》中有更明确的说明。他说：“古真云：性命必须双修，工夫还要两段。盖金丹之道，一修命，一修性之道。修命之道，有作之道；修性之道，无为之道。有作之道，以术延命也；无为之道，以道全形也。”^③

① 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第197页。

② 同上书，第198页。

③ 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第368页。

第五章 天人合一论

天人合一是中国传统思想中天人关系的基本模式。故钱穆先生认为中国学问以“一天人、合内外”六字足以概括其共同特点。当然，各教、各宗、各派对天人关系的理解又有所不同，可分为不同层次和类型的天人合一论。大体而言，儒家往往从天人关系中寻求封建纲常及成圣之来自于天的依据；道教探求天人关系，主要是力图从天中寻求人之生命奥秘，探求成仙之道，以期在最高的层面返本还源，回归于天人之共同本体、始源——道，从而达到天人合一之神仙境界。道教之天人关系论主要从演化和结构两方面讨论天人关系，认为天人在时间演化和构成要素、结构上具同一性。天人“同源同构互感”或“人身一小天地、天地一大人身”的天人全息关系是道教之天人关系论、天人合一论的基本模式。这种模式大体包括以下内容：第一，天人同一始源，同一本体——道或元气；第二，天人同一演化次第；第三，天人同素同构，即人天互象，人副天数，天人同一运转规律；第四，返本还源、人定胜天（逆则成仙）。当然，以上天人关系仅是道教天人关系论之大体轮廓，不同时代，不同宗派，甚至不同道教学者，在具体的理解上又各具特色。刘一明作为道教中人，其修

道的基本思想亦未脱离道教天人关系论、天人合一论的基本模式。甚至可以说，他的修道论就是天人关系论、天人合一论。但是，在理解、阐释这一模式中，刘一明呈现了自己的特色，其理论水平较之其前人更高，把道教之天人合一论推进了一步。本章从天人演化次第、天人同素同构及人定胜天、天人合一等几方面分析刘一明天人合一论的基本框架、特点，并在此基础上对其“天人合一论”的思维方式、实质进行剖析。

第一节 天人同一演化次第

包括两方面内容，即发生之始源与演化的过程。

一、天人同源同根

道教一般认为天地人皆非本来就有，在产生之前有一个根本的源头，天人起源于一个共同始源，这个始源即是道。但对道的理解，又随时代之变迁而有差异，如理解为元气、天理、本心、最高神等等，前文已述，此处不予赘述。一般而言，道教之道总是具有“气”的意象。大概取象于气之连续性、无限可分性、可合可聚，与西方之场论有相近处。但作为始源的气，是形上之气、具有虚无、无象的特点。《太上老君内观经》说：“谛观此身，从虚无中来。”^①丘处机《大丹直指》更为明确指出：“盖人

^① 《道藏》第11册，第396页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社三家本1988年版。

与天地稟受一同。”^① 刘一明对这一始源的理解，有两个方面：其一，道与先天真一之气皆为始源，且均属于天、人共同之始源，因而大多数情况下通用。但道与“先天真一之气”亦有差别，道比“先天真一之气”更为原始根本。作为道体之道为无极，“先天真一之气”为太极，“先天真一之气”为道之直接派生者和彰显者。其二，始源即根基。天之始即天之根本，人之始即人之性命根本。本原即本体，发生学与本体论是一致的。“先天”具有两层含义：时间上的“先”和本体上的“先”。刘一明认为：“先天”的基础含义为未生时之时间上的先天，此时间的先天亦为本体上的根基。故未出生之先天状态，即是性命之本真状态。于是天之始、天之根、人之始、人之根这四者是同一的，均为道或先天真一之气。

二、天人同一演化次第

道教认为，天人具有相同生成程序。这个共同的生成程序，道教分别基于对老子“道生一、一生二、二生三”和易学“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的生化模式的阐发，大体上形成两种生成论模式，即“虚化神论”和“无极太极论”。

老子道论	道	一	二	三	万物、人
无极太极论	无极	太极	五行	八卦	万物、人
虚化神论	虚	神	气	精	形、万物、人

大体而言，“虚化神论”着重由拟想中人的生化程序为原型去类

^① 《道藏》第4册，第391页，三家本。

比、推测天地之生化程序。如李道纯《中和集》云：“道生一、一生二、三生万物；虚化神、神化气、气化精，精化形。”^① 将道→万物与虚→形的生化次第进行一一对应。

而“无极太极”论。着重由易学的天地生化程序去类比人的生化程序。《钟吕传道集》说：“真气造化成人，如天地行道，乾坤相索而生三阴三阳。”^② 再由三阴三阳交感而生人、生物。

这两套生化程序一着重以人类比天，一着重以天类比人，且互相之间存在不一致、不协调。刘一明以无极太极论为主干，吸收虚化神论的内容，凸现“先天真一之气”的地位，由此将两套生化程序之不和谐给以消除，天人同一生成程序更为显明、和谐、统一。

天	道	先天真一之气	先天阴阳、五行八卦	后天阴阳五行八卦、万物
人	未受孕	胎儿（真一之气主事、未分）	婴孩（先天性命、三宝、五元一体未分，先天主事）	成人
	道体	先天		后天

由此表看出，天人的生成程序是完全对应的，经历相同的阶段、相同的质变关节点。

① 李道纯《中和集》，《道藏》第四卷，三家本。

② 《钟吕传道集》。

第二节 天人同素同构

同素的含义是指天人具有相同的构成要素，同构的含义则指天人具有相同的结构（要素间的关系）及规律。传统道教之天人同素同构在内丹书中常用“人身一小天地，天地一大人身”来概括。主要表现为：其一，天人互象，人副天数。道教继承汉儒人副天数之说，认为天、人具有形象上的类似性，构成要素数字上的相同性。如《重阳真人授丹法二十四诀》中说：“天有九星，人有九窍。天有四时，人有四大。天有地、水、火、风，人有心、精、气、身。天有五刚，地有五刚，人有五刚。天有三才，人有三才。”^① 这种人副天数的比附，一般说来比较原始粗糙，有时甚至显得相当机械、牵强以至荒谬。如天有日月、人有二目；天有五星、地有五气，人有五脏，有五德；人头圆象天，足方象地；男女象乾坤阴阳；四肢象四象、四季；五官象五行；骨节象一年三百六十天等。其二，天人同一运转规律、法度。内丹家与中医一致认为，人体生命的运化节律与天地的运化规律具有时间上的同步性。如人的气血一日十二时辰的运行流注，与一年十二月天地之气的运行同一度数。因而道教内丹功往往强调人之炼功时节应与人之气血和天地之气的运转同步。即子时至巳时阳气生时行功，为“进阳火”，午时以后“退阴符”。按照“十二消息卦”之对应的天、人之气阴阳消长的规律进行时间上对应合拍的修炼。此也称为“周天火候”。

^① 《道藏》第5册，第208页，三家本。

刘一明对传统道教天人同素同构的思想作了批判性的吸收，有取有舍。总的说来，比传统道教的思维水平提高了一步。他的天人同素同构论可从以下三方面进行理解。

一、天人同具先天、后天两大层次

刘一明的宇宙论是二重化的，先天世界包括道、先天真一之气、先天阴阳、五行、八卦。先天阴阳五行、八卦，皆是先天真一之气所“含”之阴阳五行八卦。此先天世界各种存在的共同属性为真实、无形无象；后天世界包括后天阴阳、五行、八卦、万物及识神等具象、有形、有生灭之物，后天之物皆为假。先天阴阳五行八卦与后天阴阳五行八卦、万物的区别，是在与“先天真一之气”的不同关系中体现出来的。前文已述，其区别的核心在于“含”与“生出”，凡太极所“含”为先天，太极所“生出”为后天。也就是说，在刘一明看来，有两个截然不同的“天”：先天为真天、为本原、为根本是无形永恒之天；后天为假天，为枝节末流，是有形生灭之天。与天的层次完全对应，人亦分为先天和后天两大层次。也就是说，人有两套生命系统，先天生命系统和后天生命系统。先天生命系统，与宇宙之先天世界同素同质同构对应，后天生命系统，与宇宙之后天生灭世界同质对应。这种天人在层次上的对应还可进一步细分：宇宙之先天分为道→先天真一之气→先天阴阳五行三个层次；而人当先天未破前，分为未受孕前→胎儿→婴孩三个层次。因而，天人在三个层次均是对应的，道与未受孕前对应；先天真一之气与胎儿状态对应；太极所含之先天阴阳五行与婴孩之先天性命、三宝、五元主事的状态

对应。这种层次上的对应又与天人发生的次序是一致的，人的先天对应于宇宙未生出万物之前的先天。而宇宙之先天与人之先天又是同一个先天本原存在分别在人的体现和在天的体现，所以发生的次第与存在的层次是对应的，是一致的。

二、天人同素

天人在对应的每个层次，均具有相同的要素，此要素，刘一明试图按阴阳、三元、四象、五行、八卦及六十四卦进行一一对应。首先，就阴阳来看。他说：“两重天地，先天后天也。四个阴阳，先天后天阴阳也。”先天阴阳与人之先天性命相对应，后天阴阳与人之后天性命相对应。他说：“性命者，阴阳之体，阴阳者，性命之用。”此处之体用指先天阴阳、先天性命其实是异名同谓，在人指性命，在天为阴阳。四象在天为金水木火，“两仪生四象，……金水木火四象也”^①；此四象在人为性情精神，“两仪因此一气开根也，性情精神于此而寓之，是两仪生四象。四象不离二体也”。至于五行，天分为天之阳五行和地之阴五行，人亦有先天阳五行（五元）和后天阴五行（五物）与之对应。他说：“盖天地造化之道，不过一个阳五行，一个阴五行，……惟人也，秉天地阴阳五行之气而生身。身中即具此阴阳五行之气。但此五行有先天，有后天，先天五行属阳，后天五行属阴。”^②人之先天阳五行即性情精气神五元，人之后天阴五行即识神游魂浊精鬼魄妄意五物。至于八卦及六十四卦，亦是对应的，他说：

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第16页。

② 同上书，第7—8页。

“吾身自有羲皇六十四卦。”^① 八卦、六十四卦亦分先天、后天，人、天亦是对应的。现择其要者，列表示之。

天							
先天	先天五行	先天金		先天	后天		后天
	先天八卦、六十四卦	水木火		阴阳	阴阳		阴五行
人	人之先天五行	先天情	先天	先天	后天	后天	后天
	先天八卦、六十四卦	精性神	精气神	性命	性命	精气神	五物
人							

注：表中纵坐标以左为先天，以右为后天；横坐标以上为天，以下为人。

从表中可以看出，刘一明认为天人具有对应的要素，尤其强调在先天层次人与天具有完全相对应的要素。后天状态下的人、天对应要素，也尽量列举，但并不着意进行一一对应。因为后天之天、人在他看来均是有生灭之幻身、假物、假心，因而后天之天、人关系亦不必着意阐述。正因为如此，他对于前述传统道教所强调的天人互象、人副天数、后天天人一一对应关系，他不太重视，甚至反对。他很少将人身之象数与后天之物进行比附，很少进行人天互象、人副天数的呆板、机械类比。“夫天有天之日月，人有人之日月……天边日月精华，与我相远，怎能采来。如曰能采，所采者，身外邪气，久必内得膨胀，外则失明，无益而有损矣。”^② 对天人同一运转规律的理解，他也与大多数丹家不同。他之天人同一运转规律是强调先天的天人同构。反对在时间

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第22页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第190页。

上按“十二消息卦”、子午卯酉等进行后天天人之气阴阳消长的同步节律进行修炼。对于炼丹的子午卯酉他说：“古经云：不必天边寻子午。身中自有一阳生。又云冬至不在子，子午卯酉诚虚比。则是子午卯酉，无一定之时，无一定之方。……盖一阳生为子，一阴生为午，阳与阴合为卯，阴与阳合为酉，……是以阴阳定子午卯酉，非以子午卯酉定阴阳。”^①此时之阴阳指先天阴阳。他指斥以后天时间定子午卯酉为外道，他说：“后世傍门外道之流，不得真传，皆认天边子午卯酉之时。或子时守肾，午时定心，卯酉静坐；或冬至养阳，夏至抑阴，卯酉二月无为。噫！此乃天之子午卯酉，与我何涉。夫天有天之时，我有我之时。”^②“天有天之时，我有我之时”表明，刘一明认为后天天人关系并非一一对应、合一。他强调之天人对应，主要是先天天人对应。他所欲达之天人合一，是宇宙之先天与人之先天的两个先天天人合一，即天人在本体上、本源上的合一，而非后天层次上的天人合一。

三、先天天人同构

如果说，刘一明认为天人在先天、后天均有不同程度同素的话，那么，关于人天是否同构，他则强调先天之天、人才具有同构的关系。从天的角度看，先天各存在之间的关系是相生相合、互相联系、互相渗透的。与之对应，人之先天各种存在间的关系在“二八”之前亦是相生相合、互相联系、互相渗透的。也就是说，在先天层次天人同构。比如五行，天之先天阳五行是相生相

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第511页。

② 同上。

合的，人之先天五元亦是相生相合的。之所以宇宙之先天阴阳、五行、八卦之间与人之先天性命、五行等具有共同的相生相合的关系，具有同构性，在刘一明看来，这是因为天之先天与人之先天均源于、本于、统一于同一个终极存在——道或是先天真一之气。人之先天性命、先天三宝、先天四象、先天五元、八卦，与天之先天阴阳、先天四象、先天五行等均直接出于“先天真一之气”。是“一”的不同层次，不同方面的表现，是同一体之不同的“用”。他说：“太极者，万化之根本，生物之祖气。有此太极，方有阴阳，方有四象，方有八卦。……若无太极，阴阳于何而出，四象于何而生，八卦于何而列……。”^① 故太极（先天真一之气）为天人共同母体，人之始即天之始，人之根即天之根，此是人之先天与天之先天得以统一，同构的根源。此根源又是人之本来真心，他说：“人之本来真心，不挂一丝毫，至虚至无，即太极也……又曰真空。”^②

第三节 人定胜天、天人合一

刘一明探讨天人关系是为了实现在根源层次的天人合一。以下我们将讨论刘一明理论中天人在根源层次上合一，人定胜天的依据，同时对刘一明天人关系论的思维特点及天人合一论的实质进行分析。

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第17页。

② 同上。

一、人定胜天

道教言“我命由我不由天”，“先天而天弗违”，亦即“人定胜天”、人能弘道之意。刘一明将天分为两层，故人定胜天之天，乃后天之天，而非先天之天。他说：“圣人之所以能胜于天者，以其有包罗天地之道也。包罗天地，在天地之外逆运，故能我命由我不由天也。”^①“人力胜天之道，……道者，先天虚无一气，为生天生地生人之本，圣功在虚无中着脚，故天不我违。……道之胜天，亦何足怪”^②。可见，刘一明之“人定胜天”，乃禀道之人能够胜天，能够超越后天，实为道之胜天。那么，人人均禀道而生，何以能胜天之神仙在人间少见呢？这就要从人与两个天的发生学关系入手来讨论。在刘一明看来，当人“二八”之前，先天未破，此时人之先天与天之先天是对应同构、天人合一，即合于天人之共同本原本体之状态。此状态又有程度的差异：未受孕前合于道体，受孕后出生前合于“先天真一之气”，出生后至“二八”之前，合于“先天真一之气”所含之先天阴阳、五行。在“二八”之前，尤其未出生前天人本合一。“二八”之后，人禀受之先天真一之气，渐失渐分，天人两分，真阴被识神遮盖，真阳走失彼家，回归天地虚无之中。此时，先天性命两分，内外各居一处。此时之人、天关系是后天之人与后天之物的关系。后天俱假，均有生灭，在造化之中。后天之天、人关系，是既互相克制，又互相利用的关系。此时天人关系不必言合，也

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第483页。

② 同上。

不能言合。这种天人关系，是绝大多数人所处的天人关系，亦即是人与先天本体相分离即天人相分的关系。总之，在刘一明看来，现实的天人关系，是性命各别、内外相离、天人相分的关系，是修道之人应当摆脱的天人关系。理想的天人关系是人未生前天人在本体上合一的状态。但人不能在出生问题上自主，不能选择不来到这个后天世界。即然已来了，要想超出造化，只能回到先天天人合一之理想的天人一体状态。所以修行必须返还先天。人之能返先天，物却不能，刘一明又赋与人以特殊的地位，成仙的特权与依据。这个依据就是人的主动性与灵性。仅从现象上看，人有主体性、主动性，有思考和选择的自由，故能选择人定胜天之路。但在刘一明看来，思考、主动性等均是识神之作用，不足为凭，人定胜天的真正依据在于人受之于先天本体的真灵之性，无知无识之灵性（真阴）。正是这可贵的一点灵性为人类返还宇宙生命之源提供了可能，使人类可以通过此真灵之性招摄先天元阳，回到宇宙生命之根，从而超越生死、笑傲死神，超越自然法则之限制，人定胜天。当然，仅有此灵性（真阴）还不够，故必须以性求命、性命双修。

由此亦可以看出：刘一明的整个修道理论，包括本文所讨论的修道根基论、价值论、修道方法论等各方面的内容，实际上有一条内在线索，即他的天人关系论、天人合一论。或者说，刘一明的修道论在一定意义上说，就是天人合一论（刘一明意义的天人合一）。其修道根基论包括宇宙论（即宇宙之演化与结构）和生命论（即人之演化与结构）两方面内容。两方面讨论的核心是论证后天的天人关系不合理，先天的天人关系才是合理的理想的。在他看来，现实的天人关系是后天天人相分的关系，亦是人

流浪生死之根本原因；而理想的天人关系是人回到未生前之状态，宇宙之未分化状态，亦即是天人合一、统一于共同本根本源的状态。理想的天人状态是人应当追求的，这又是其人生价值观在天人关系上的表现。神仙的状态与胎儿的天人合一状态在质上相同，均为合于先天本体，故成仙在根本意义上，也就是回到父母未生前状态。因而修道根基论与价值论是一致的。修道根基论重在阐明何为现实的天人关系，何为理想的天人关系及天人关系变化的过程与原因。而人生价值论在于价值上的取舍：现实的天人均是假，天人关系是散乱的，故应抛弃后天；先天是理想的，天人均真，其天人关系是天人相合，统一于先天真一之气，是值得追求的天人关系。修道方法与程序所讨论的则是如何实施由后天天人相分状态返回到天人相合之理想状态。后天返先天原则、性命双修原则则为实现此天人合一服务。修行的过程是先天性命由分到合的过程，也就是天人由分到合的过程，其中玄窍是修行关键，因为玄窍开，即性命合，天人合。

二、以人为本

刘一明的天人合一论是以人为本的天人关系论、天人合一论。首先，他的天论、人论、天人关系论、修道论等是直接为人生服务的，为人成仙提供理论依据和实践方法。理论直接为人生之超越服务，是中国学问的共性。所以牟宗三先生认为中国三家学问皆是生命的学问，是如何实现人生超越，如何开显“自由无限心”的学问。刘一明自不例外；第二，刘一明认为成仙的依据，人先天即有，故修仙即是炼化后天之人心、色身，以显发追

摄先天本有之道心、法身。先天状态下之人即仙，亦即天人合一之人；并且，神仙本是凡人修，修仙从炼己、作人修起，经过人的努力，以作人为基础进而修仙；第三，这是刘一明天人关系论较佛道二家的独特处，即以人为原型去理解、类比天及天人关系。其天人关系中天之形态及演化，更多是人之存在形态及演化的投射。这是道教以类比法为特征的思维模式在刘一明处的体现。在刘一明理论中，天人关系、天的存在形态、演化是人的发生、存在及修行成仙的根据，天（宇宙）的发生及存在层次为“道→先天真一之气（先天阴阳、五行）→万物”三个大的阶段及层次，因此，人相应应有“父母未生前→胎儿、婴儿→成人”三个退化的阶段及层次，因而人修道应“逆则成仙”。按刘一明的逻辑：天是人的依据、模板。实际情况往往恰恰相反：不是天为人修仙的依据，而是修仙之人按人的愿望，以人的生化次第、结构、属性为原型类推天的生化次第、结构、属性，实际上将天人化了。刘一明之天，是其愿望中的天、人化的天，反过来又以此天为依据来论证人存在及修仙的依据。当然，这样做在科学尚不发达的古代有其一定合理性，因为人能够更直接观察和理解的对象往往就是人之本身，对于整个宇宙的发生、发展，在宇宙学尚未产生之前，除了用类比法进行拟人化的类推，可能也别无良策了。

这种类比法在刘一明的理论中，尚不仅此天人关系。人与仙的关系，人之后天与先天的关系，等等，在刘一明理论中均是颠倒的。他所谓先天精气神，先天五行等先天存在的样态，多是以人的后天属性为原型类推而出。在刘一明看来，人之先天无不与后天存在对应：先天性命对应后天性命，先天五行对应后天五物，并且先天为后天的依据和根本。实际上，后天才是他所谓先

天的原型与根本。神仙更是如此，道教的神仙自是人格化的，是人的属性和愿望、力量的凝聚和放大。刘一明仍未完全脱离道教肉体成仙的模式，也与其思维的类比法有关。当然，这种拟人的特点也非仅是刘一明及道教才犯的错误。儒家也有类似思维特征，只不过儒家更多将伦理道德投射于天，而道教更多将生命的永恒、长生的愿望投射于天。张岱年先生指出：“将天道与人性合而为一，表面上似将天道说为人性，实际上乃是将人性说为天道。即将人伦义理说为宇宙之主宰原则。这就陷于拟人的错误。”^① 正因此拟人的错误，刘一明应很难解释道无形无象，而得道之仙却“形神俱妙”这一矛盾。一般说来，佛教的思辨水平较道、儒均高一筹，佛教之本体——实相无相，人见性成佛后自也性相一如，而无此理论上的矛盾。

三、天人合一的实质：神秘体验

刘一明讨论天人关系，是为了追求最理想的天人关系，即在宇宙本根，始源层次的天人合一。在他看来，最高层次的天人合一，是与道合真之天仙境界。刘一明及道教中人往往将与道合真作为最高追求，一旦达成此根源层次的天人合一，就将会与天同功，“先天而天弗违”，超出轮回，长生不死，形神俱妙等等。

实际上，刘一明所追求之天人合一、与道合真的神仙境界仅是一种主、客混合的神秘宗教体验。刘一明一再强调玄窍是修行关键，玄关一窍开即是天人合发。“天机”，即是天人合一之机。

^① 张岱年《中国哲学大纲》第182页，中国社会科学出版社1982年版。

他说：“玄窍者，幽深隐微之窍，即阴阳分判之处，亦即性命安居之处。”^① 此即表达了其追求的是天人、主客合一之神秘体验，此时“见之不可用，用之不可见”。因而刘一明的修道论无疑是一种宗教神秘主义的理论，或者说，神秘主义是包括刘一明在内的大多数宗教理论的基本特征。

什么是神秘主义？冯友兰先生界定为：

神秘主义……承认有所谓万物一体之境界者，在此境界中，个人与全（宇宙之全）合而为一。所谓主观客观，人我内外之分，俱已不存^②。

神秘主义的表达方式、修行方法千差万别，但有一个共同点，那就是追求主客混合和天人合一的境界。神秘体验不是宗教的专利品，世俗哲学亦有神秘主义哲学。但大多数宗教以神秘主义的体悟为归旨，这是宗教的共同特点之一。中国儒、释、道三教宗派林立，义理各别，方法有异；同教之不同宗派，同一宗派在不同历史时期往往也有不同的义理表达和修行方法。但异中求同，各宗教都有一共同的追求，那就是天人合一、主客混合的神秘体验。冯友兰先生明确断言，中国之三教哲学均为神秘主义：“佛家之哲学是神秘主义底。……道儒两家……皆以神秘的境界为最高境界，以神秘经验为个人修养之最高成就。”^③ 刘一明修道理论为神秘主义的理论，自是题中应有之义。刘一明本人之所以能从三教的名相纷呈、万千法门中确立“三教合一”的思

① 《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第566页。

② 冯友兰《三松堂全集》11卷第90页。

③ 同上。

想，也与其看到了三教同为神秘主义，看到了三教在追求旨归上有相通之处有关。

神秘主义有不同的类型。这是神秘主义的同中之异。这种同中之异表现之一即神秘主义的经验、体悟类型之不同。当代宗教理论家希克在其《宗教的解释》一书中指出：

神秘经验本身主要分为两类：一类是统一性的，另一类是沟通性的，前者是与上帝或者与梵的绝对实在或者与永恒佛性同一的经验……后者是特定时刻的经验，神在这样的时刻似乎通过听觉或光的幻觉与神秘主义者相遇^①。

这两种体验既是类型的不同，也体现层次的差别。一般而言，在宗教看来，统一性的体验较之沟通性的体验境界更高。这两种体验分别对应于刘一明的还丹层次的体验和大丹层次的体验。在还丹层次，刘一明认为是以有为法追摄先天元阳这种神秘的超验实体（类似于希克的神，只不过较少人格）。在活子时这一特定时刻，玄窍开，真阴真阳相通，这就是其沟通性的，天人相通的神秘体验；在刘一明看来，这种相通还不究竟，且易失，也就是说，这一刻的体验尚不稳定。所以必须在修命后进一步修性，回归先天真一之气后再“向上一着”行无为法修大丹，即稳定地、永久地返回道这一最高本体，与道合真，彻底与天之本体统一、同一。大丹层次的体验类似于希克所言“统一性的”神秘体验。

神秘主义的同中之异的另一表现是达到神秘体验的方法、步骤，以及对神秘的天人合一景象的解释往往大不相同。一般而

^①（英）约翰·希克《宗教的解释》第192页，四川人民出版社1998年版。

言，儒家所用之法主要在于道德方面的克己去私，以“复其天地万物一体之本然”^①，对此天人合一之境界一般作非实在论的解释。在儒家看来，天人合一的境界主要是天人相通、主客混合的现实人生的精神境界。即强调在此境界中天人不是相对待的二物，乃一息息相通之整体，并非强调天人合一是契合了一种超绝的、永恒的实在本体，从而个人长生永恒无限；佛家所用方法有渐有顿^②，教门强调“戒、定、慧”、“闻思修证”的渐修顿悟程序，禅宗强调“明心见性”的当下顿悟。其目标一致，即达到“常、乐、我、净”之涅槃妙境，此妙境也是一种天人合一的神秘体悟，佛家将此解释为超轮回、了生死。传统道教内丹的方法，则是从身体修炼入手，继而炼化精气神，达到“还虚”之天人合发境界。由于道教之宇宙论往往是发生论的，因而往往将天人合一、“还虚”的神秘境界解释为契合了天地之始、天地之根的超越先天实体。从而成仙之人与天地之始源同功，在时间上永恒，在功能上“形神俱妙”、出神入化。就神秘体验的实质而言，无论是天人沟通性的，还是统一性的宗教体验，均是主客混合的主观体悟，但解释往往大异。天人合发的神秘体验在各大宗教均可发生，不同的宗教经验者按其自己的传统语境给了不同的解释。这正如希克在分析不同的宗教经验与其传统语境的联系后所指出：“这就表明，相同的经验受到了不同的解释。”^③ 刘一明正是以道教的传统理论为主干，吸收了佛、儒的一些理论，由此来

① 王阳明《大学问》。

② 儒、道亦有渐有顿。大体而言，理学为渐、心学为顿；道教之北宗为顿，南宗为渐。

③ (英)约翰·希克《宗教的解释》193页。

解释“玄关一窍”开显后的还丹、大丹这两种神秘体验的。其基本特点是，其一，将天人合一的境界作实在论的解释。所谓：

宗教实在论，是指承认宗教信仰之对象的存在，并独立于我们人类所获得的关于它们的经验内容。……它在万物之中，又在万物之外……并且给予我们的生存以意义和价值。人们以种种方式称它为上帝、神、绝对者、道、法身……这些概念和其它类似的概念具有共同性，即它们都指向某个被指称的、超出了或不同于我们人类日常生存的东西。也是与我们有关的超越的东西^①。

非实在论则认为信仰、体验仅仅存在于精神之中，看作人的精神的创造，一种心境。很显然，刘一明将道或先天真一之气看作一种无形无象（与上帝不同）、独立于人的普通经验，然而又生天生地生人的超验、永恒的终极客观存在。刘一明无疑是宗教实在论者。因而他将天人合一的神秘体悟理解为与此终极存在的沟通进而同一，成仙之人乃与道合真、永恒无限。其二，刘一明将天人合一理解为天人本合一、天人应合一。天人本合一与人的发生、发育的时间挂勾，在未出生的胎婴儿状态是天人本合一；人出生后，进入“二八”之后，则是天人应合一。修行则是实施回归于天人本合一之本真的天人合发的状态。正因为其天、人均从发生学阐释，故对“玄窍”开、天人合发状态的解释，也与时间挂勾，认为天人合一后，则个体生命在时间上亦得永恒，在功能上与道同功，形神俱妙，乃至子又生孙。刘一明对天人关系、

^①（英）约翰·希克《宗教的解释》第201页。

天人合一的解释，基本上仍在道教框架内，仍具有道教的类比思维特征，仍将超验事物具象化，仍从发生学角度理解天、人及天人关系。从科学、理性的观点看，天人合一的境界是真实的心理体验，但仅是一种主观境界。刘一明本人确有玄窍开、天人合发的神秘体验（在仙留丈人点拨下“打破疑团”）。但为何到晚年他仍自称“犹在半途、未登彼岸”呢？这并非自谦。其原因即在于他将此体验作实在论的理解，认为天人合一不仅是一种心理体悟，而是契合一种在时间上为始，在存在上为本的终极超越存在——道。这种超越存在，以科学的眼光看，是不存在的。刘一明追求一种并不存在的超越存在，期求达到虚拟之中而实不存在，因而任何人也永远不可能达到的彼岸神仙世界，当然只能“犹在半途”了。并且刘一明还将达到彻底天人合一之人描述为“形神俱妙”之天仙，此天仙“无形而能生形，神化不测”，则更是以具象的思维描述超越存在，以拟人法描述并不存在的虚幻存在。这样的天仙从未有人达成，也永远不能达成，刘一明纵然读破万卷丹经，也只能“犹在半途”了，天仙只能在他的想象中存在。

第六章 三教合一论

宋元以降，道教主动融合儒释二家学说已成为一种总的趋势。加之这一时期思想界对三教合一思想的推崇和统治者对这一趋势的鼓励，使道教中三教合一倾向越来越明显。刘一明作为清初中叶著名道教学者和龙门派传人，三教合一在他的修道思想和修道方法上亦有突出表现，而且也是他的修道思想和修道方法的一个突出特点。本章拟从理论和实践两个方面来论述三教合一在刘一明修道思想和方法上的表现，同时也希望以此更全面地认识刘一明的修道思想。

第一节 三教一家

三教合一作为刘一明修道思想的一个重要特征，首先表现在他对“道”的理论分析上。他认为，虽然三教义理表现形式不同，所采用的具体修道方法、侧重点亦有别，但这仅是道相之别，而道体上实无差别。即它们所研讨的终极对象是相同的，此终极对象，在天为宇宙之根本，在人为性命之根本；所追求的最

终境界和根本宗旨亦无差别；所采用的修道方法在究极处亦是相通的。三教并无本质的区别，更不存在根本的冲突，相反，它们互相补充，相互映照，使天地万物根本之理更为显明，使修道方法更为圆满。基于这样的理解，刘一明认为，教虽有三，实则归一，三教一家。具体来说，刘一明的三教一家论在理论上突出表现为对道、性命的认识两个方面。

一、三教皆揭示了同一“道”之理

在刘一明看来，儒、释、道虽然有不同的教理，但其研究和阐述的对象只有一个，这就是世界和人生之根本大道。这正如他在《指玄访道篇》中所说：“三教圣经同一理，并非分门别有奇。”^①“同一理”即同一“道”之理，三教之理即三教圣人对天地万物之同一终极大道的阐发。所以他在《通关文》中说：“夫道之为道，……若孔子得之，而为儒教之圣；释迦得之，而为诸佛之祖；老君得之，而为群仙之宗。”^②阐天地万物之道最根本目的是要使人明人生之道，为人生实践提供指导，所以三教义理虽异，但阐明同一人生根本大道其旨则同，都是要使人觉悟，求得人生真谛。“天下无二道，圣人不两心”。在刘一明看来，这是三教能够合一的根本原因所在。

既然儒释道都是对天地万物之道的阐发，那么究竟什么是“道”呢？事实上，对“道”之本性的阐发是刘一明整个思想的出发点和立足点。前已述及，刘一明认为，道“广大无限，高深

① 《指玄访道篇》，《藏外道书》，第8册，第580页。

② 《通关文》，《藏外道书》，第8册，第232页。

莫测，至无而含至有，至虚而含至实，无形而能生形，无象而能生象，包罗天地，推迁日月，运行四时，养育人物，无处不存”^①，“道空而不空，不空而空，……有无一致”^②。此道派生出和表现为“先天真一之气”，故二者往往被看作同一终极实在。

刘一明将道教之道或“先天真一之气”与佛家之真空、法身对应，认为是同一终极实体。他说：“道包性命，性命一气，是谓真空，天地有坏，真空不坏。道至真空，露出本来法身，不为天地所拘束，不为阴阳所陶铸，方是真我，方是真身。”^③当然，他理解的真空、法身与佛家自有区别，乃是以道解佛。在更多时候，他认为，真空、法身等尚不能直接等同于道教之道。真空、法身仅系先天道体或先天真一之气之不可或缺的真阴、真阳或先天性命这样两个方面，仅为一方面不能成为道本体。他说：

先天虚无真一之气。系混沌初分之灵根，为生物之祖气，含而为真空，发而为妙有，用而为道心，养而为谷神^④。

总之，真空妙有仅是道之两个方面的表现。刘一明还将道教之“道”与儒家之“天理”对应，认为是同一层次的范畴，指称同一终极对象。

夫理即道也，道即理也。……此理此道，位天地而育万物，其大无外，其小无内，先天而天弗违，后天而奉天时，

① 《通关文》，《藏外道书》，第8册，第232页。

② 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第353页。

③ 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第669页。

④ 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第387页。

最幽最深，至精至细^①。

他继承李道纯观点加以发挥，认为“中”为三家共同追求之本体，认为儒释道三教都具有共同追求“中正之道”的特点。

儒曰执中，道曰守中，释曰虚中。中之一字，乃三教圣人心法。所以修性命而成大道，千经万典，说来说去，只说这一字。……中也者，天下之大本也，亘古圣贤仙佛，皆从此中生出。其大无外，其小无内……悟之者立跻圣位；迷之者万劫沉沦^②。

三教圣哲之所以教导修行者要坚守中道，是因为中乃宇宙人生根本所在。实际上，刘一明在此是将儒家之“中”等同于他作为宇宙性命之本的“先天真一之气”，儒家气息十分浓厚。在他看来，“中”既是本体，亦是本体之属性，同时还是修行之正道。他认为：

盖此中乃性命之根，在先天性命如一而为中；在后天中分而为性命。……三教圣人，以中为本者，欲人执守此中，保全性命耳。中之一字，为修道者始终之要着，筑基在此，采药在此，烹炼在此，温药在此，进阳在此，退阴在此，结丹在此，脱丹在此，七返九还，无一不在此。但这个中，人不易见，亦不易知，不可以有心求，不可以无心守。有心求之，则落于色相；无心守之，则入于空寂，均非中道。真正之中，非有非无，即有即无，非色非空，即色即空，不落有

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第467页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第31-32页。

无色空之偏。于恍惚中求，于杳冥中寻，庶乎近焉。……儒曰喜怒哀乐之未发谓之中，又曰不偏不倚之谓中。道曰前弦之后后弦前，药味平平气象全，又曰阴阳得类归交感，二八相当自合亲。释曰吾有一物，上柱天，下柱地，无头无尾，无背无面，又曰舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，凡此皆言中之实落处也^①。

可见，三教之圣道，皆中正之道，如能把握修行，即可成圣成仙成佛。所以刘一明说：“性命之学，中正之道也。中正之道，在儒谓之中庸，在释谓之一乘，在道谓之金丹，乃贯通三教之理也。知之者在儒可以成圣，在释可以成佛，在道可以成仙。若舍此中正二字，而别有所谓道者，即是邪道，便非正道。”^②

一言以蔽之，“道”是天地万物产生和运动变化的根本和源泉。由于“道”是万物本源，一切说明天地万物、世界人生的义理都必然是从不同角度，或直接或间接地对“道”的阐发，当然也离不开对“道”的阐发。这样，儒释道作为阐发天地人生根本道理的学说，自然也就被统率到了“道”的旗帜之下。尽管三教对“道”的阐发不同，所用名相有异，但终极实质是没有差别的，佛家之真如、真空、法身、圆觉，儒家之天理、中、太极等均是先天道体之不同说法。所以刘一明说：

道者，先天生物之祖气，视之不见，听之不闻，搏之不得，包罗天地，生育万物，其大无外，其小无内，在儒则名

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第32页。

② 《指南针》，《藏外道书》第403页。

曰太极，在道则名曰金丹，在释则名曰圆觉。本无名字，强名曰道^①。

二、三教皆是性命之学

如果从对天地万物的探讨具体到人类社会，那么，人生之道就是性命之道。因为人生以性命为根本，所以儒释道三教归结到一点也可以看成是对性命之道的阐释，尤其是对心性的阐释，所以三教能够合一又是本于人之性命尤其是心性，因此三教不过是不同类型的性命学、心性学。刘一明说：“性命之学，……乃贯通三教之理也。”^② 由于“心为一身之主，乃成圣成贤，作佛作仙之根本”^③，对心及其本真状态的阐发就成为三教之核心内容。“儒家存心养性，道家修心炼性，释家明心见性，三教圣人皆以心性立教”^④。至于心性之本真，三教言相虽异，其旨则一。刘一明在《会心内集》所云：“即天命之谓性，率性之谓道。人生本来乾元面目，在儒则谓至善，又谓至诚；在道则谓金丹，又谓黍米珠；在释则谓圆觉，又谓牟尼珠。”^⑤ 《通关文》更明确指出：“夫性命之道，真常之道也。真常之道，不怪诞，不奇异，无形色，无做作，无勉强，自自然然，平平常常。故老君谓之自然，孔圣谓之中庸，释迦谓之无住。”^⑥ 既然三教均旨在阐发性

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第470页。

② 《指南针》，《藏外道书》第403页。

③ 《悟道录》，《藏外道书》第8册，597页。

④ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第484页。

⑤ 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第655页。

⑥ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第185页。

命之本真，那么三教即一教，一教即三教。

作为一个道教徒，刘一明当然更推崇道教内丹性命说、心性说。在刘一明看来，宇宙之先天根本，亦即是人之先天本真。此根本在天为道或先天真一之气，在人则为人未生之前的先天本真。对于人的先天本真，刘一明总是从性、命两个方面来进行理解，也就是说，先天本真必然具有性（真阴）与命（真阳）这两个方面。刘一明亦正是以内丹性命说的基本思路去理解和融摄佛家、儒家之心性说、性命说的。对于佛家之真空、妙有，他理解为人之先天本真之不可或缺的先天性与先天命这两个方面，亦即“有”与“无”这两个方面，“有”为真阳，“无”为真阴。他说：

先天阴阳，有无是也。后天阴阳，心肾是也。有无阴阳而无形，心肾阴阳而有象。有者，坎中之一阳，为真阳，为妙有。无者，离中之一阴，为真阴，为真空^①。

总之，真空、无、真阴为先天性命性之方面，妙有、真阳为先天性命之命的方面，此二者统一于道或先天真一之气。由此，佛家之心性本体范畴，按刘一明的理解，纳入道的统率之下。在他看来，道或先天真一之气是长生、无生的根本。他说：

先天虚无真一之气……以术延命者是此，以道全形全者是此，长生长者是此，无生无者是此^②。

命是长生之基，性是无生之本，谓修命者，所以长生；修性者，所以无生。无生则无死，无生无死，与太虚同体，形神俱

① 《修真后辨》，《藏外道书》第8册，第499页。

② 《百字碑注》，《藏外道书》第8册，第436页。

妙，永脱轮回，超出乎天地之外，不待他生后世，眼前获佛神通。盖无生之道，顿悟圆通，万有皆空，直超彼岸^①。

“性命双修，道法两用，内外相济，既得长生，又能无生，形神俱妙，与道合真。”因而佛家所修之性，成为他性命双修丹法性之方面，尤其为丹法之最后阶段（炼神还虚）所修之性。他说：“本来性命一家……故金丹之道，必先有为，于后天中返先天，还我原来命宝。命宝到手，主宰由我，不为造化所移。于是抱元守一，行无为之道，以了真空本性，直超最上一乘之妙道矣。”^②

他又将人之性命本真与儒家之良知、良能、本心等范畴对应，并且亦纳入性命双修之先天生命观的框架下。在他看来，先天本真（先天真一之气）即儒家所谓人生之初所具之良知良能。他说：“人生之初，只有一个良知良能真灵之性。”^③良知良能乃天之所赋，与生俱来，为成圣成仙成佛之本，儒家所谓穷理尽性，至命即是返还于良知良能健顺如一之状态。他说：“穷理者，即穷此良知良能之理也；尽性者，即尽此良知良能之性也；至命者，即至此良知良能之命也。”因而金丹道教之金丹、大药即是此良知良能本来真性。他说：“金丹者，即人秉受良知良能之本性。此性人人具足，个个圆成，处圣不增，处凡不减，不待他求，自己本有。若下肯心，直登圣域，性定命凝，永久不坏。是良知良能之本性，即长生之大药也。”^④当然，他理解的先天本真必有性、命之两方面。他将先天性命分别与良知良能对应，性

① 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第387页。

② 同上书，第368页。

③ 同上书，第349页。

④ 同上书，第340页。

与良能、灵知对应，命与良知、真知对应。良知良能在先天本一体，交于后天，或为后天之物所掩盖，或走失他家，即良能化为隐于人心中之灵知，而良知则走失他家，为真知或真情。他说：“盖真知灵知，乃良知良能之继体，在先天则谓良知良能，在后天则谓真知、灵知。后天中返出先天，则真知即是良知，灵知即是良能。”^①他进而将道教之先天精、气、神三宝扩大为先天性、情、精、气、神五元，从而与儒家之仁、义、礼、智、信对应。又运用儒家之道心、人心来说明内丹修炼之炉鼎、药物。这种对应有时甚至不仅有失儒家原意，且产生语义上的混淆不清，如道心、人心问题之混淆，五元与五德之对应，更给人牵强附会之感。但为论证儒、道、佛一家，他不惜牺牲理论的严谨性，其强调三教合一由此可见一斑。

总之，在刘一明看来，心性本真在三教有不同称呼，但总是有性、命之两方面属性。并且他认为性、命和合之先天本真状态之回归，是三教共同目标，金丹就是儒释道三家在修炼中所共同追求的先天本真，亦是三家追求的共同境界，因而金丹、圆觉、良知实为一物。在《象言破疑》一书中他说：

金者，坚刚永久不坏之物。丹者，圆满光净无污之物。古仙借金丹之名，以喻本来圆明真灵之性也。此性在儒则名太极，在释则名圆觉，在道则名金丹，名虽分三，其实一物。儒修之则为圣，释修之则为佛，道修之则为仙。三教圣人皆以本来真性为成道之本也^②。

① 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第351页。

② 《象言破疑》，《藏外道书》第8册，第185页。

回归本来真性之人，在佛教为佛，在道教称为仙，儒教称为圣人。他甚至将伍冲虚在《仙佛合宗语录》中所说：“仙佛同一工夫，同一景象，同一阳神正果。”^①之说法进一步扩大，将儒中圣人亦看成形神俱妙之神仙。比如他认为颜回为已了生死出阳神之神仙，他说：

颜子已得孔子之道……已得先天真一之气，归根复命，不为阴阳所拘，到得圣人地位。”“问曰：道成之后，寿与天齐。何以颜子三十二岁即死乎？答曰：成道以后，身外有身，是云真身，又云阳神^②。

如此高抬儒家圣人恐儒门亦未必相信，实为附会。事实上，他是以道解儒，以道解佛。他仍以道教之标准去评判其他二教之圣者，仍以道教天仙为最高境界，且往往斥佛家“明心见性”之人为鬼仙，对于儒家，除了孔子、颜回，他很少高抬其他各大儒家圣贤为神仙。

第二节 三教合修

作为一个道教徒，在宗教实践上，刘一明除了坚持以道教修行方法为主外，亦吸取了佛儒二家许多修行的方法，使其同样具有明显的三教合一色彩。

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册，第690页。

② 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第485页。

一、逆运妙理，返还先天

既然儒释道在修行目标是完全一致的，那么它们在修行实践方面也不应该存在根本的冲突，相反它们应该具有根本的一致性、共同性。所以在刘一明看来，道教的丹道即儒道、佛道，三者在本质上是相同的，其修炼的义理和方法都是相通的。他举出三教在修炼方法上都取逆运之理这一共同点来说明他们的一致性。他说：“错中有综，阴中反阳，金丹有象。在儒则谓明善复初，在释则谓摩诃般若波罗密。摩诃者，华言大也；般若者，华言智慧也；波罗密者，华言登彼岸也。以大智慧登彼岸，亦明善复初，還元返本之义，三教圣人，皆不外此逆运妙理。金丹有为之道，全以逆运，故曰七返九还金液大还丹。”^① 此处之阴指后天，阳指先天，阴中返阳，即后天返先天之义。在刘一明看来，道教的“還元返本”，儒家的“明善复初”与释家的“以大智慧登彼岸”是相对应的，反映了三教修道方法原则的一致性。

当然，刘一明此处仍是以其内丹修炼的基本原则之——“从后天入手，后天返先天”的思想来理解佛家之“以大智慧登彼岸”和儒家之“明善复初”的，即将道教所谓“逆则成仙”之逆运妙理，看作与佛、儒共同的方法论原则。也就是说，在他看来，佛家“以大智慧登彼岸”与儒家之“明善复初”均是“后天返先天”的另外说法。他说：“性命之道，全在穷理上定是非。穷理者，即穷阴阳交合之理耳。”^② 这里的阴阳交合，即是后天

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第13页。

② 《孔易阐真》，《藏外道书》第8册，第162页。

返先天、先天阴阳交合之理。又云：“先穷性命之理，后了性命之功，性命但了，复见本来面目。在儒则谓明善复初，在道则谓還元返本。再加向上功夫，阴阳混化，无声无臭。在儒则谓义精仁熟，至诚如神；在道则为九还七返，形神俱妙。金丹之道尽，性命之功毕。”^① 实际上，佛家少言阴阳。儒家虽言阴阳，但其阴阳不是先天性的含义，阴阳交和亦非形神俱妙之天仙境界。可见刘一明在修行的方法原则上，仍是以道解佛，以道解儒。至于性命双修原则，刘一明如何寻求与佛、儒之对应呢？在刘一明看来，佛之禅宗往往只修性，因而只能成就鬼仙；儒家亦只重修性，且所修之性仅是性命对举之性，尚低于佛家虚无之性，其境界往往较佛家境界更低。因而性命双修是道教之专利，性命功夫俱全之天仙为最高境界。这一点是刘一明心中之语，但既然倡导三教合一，为不伤和气，不便明言，不便多言。他虽很难在儒、佛中找到与道教性命双修相对应的方法论原则，亦正好在心中窃喜：道之境界实为最高，修行最为全面。

二、三教合参，成就丹道

在具体的修炼方法上，刘一明主张性命双修，强调从修心炼性入手，继而炼化精气神，最后以返本還元成就金丹为归依。前文已述，其修炼的程序大体可分为三步：第一步炼己筑基；第二步外药了命（还丹）；第三步内药了性（大丹）。刘一明每步功法中，皆可看出三教合参的痕迹。

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第5页。

第一步之炼己筑基除了前文已述之内容外，还包括《修真九要》中的勘破世事和积德修行等。勘破世事为第一要，此明显地援引佛教观点论证人应弃假求真，摆脱人生、人世之幻而追求永恒，追求先天性命之真。当然，在勘破世事以修真这一人生基本价值判断上，刘一明认同于佛家，但同时亦受儒家思想影响而留有余地，试图将儒佛二家价值观折中起来。他一方面要人们割断亲情、世情，看破红尘，以世间一切皆如梦幻，只是逢场作戏，“兄弟夫妇，有如同在一本戏中”；另一方面，在具体行为上，要求人们遵从封建规范，“暂尽人事”，父子兄弟夫妇既聚合在一本戏中，

为父者亦必作出为父的道理，为子者亦必做出为子的道理，为兄者亦必作出为兄的道理，为妇者亦必作出为妇的道理。当知各尽其理，自己本分中应当如是，但不过心中明白是逢场作戏，大家合伙将这一本戏顺顺序序作一个完结，彼此了事也。如是行去，既不伤天伦，又不昧本性，便是在家出家，在尘出尘^①。

刘一明还特别告诫出家者，不能废绝事亲养生送终之事。可见，封建纲常与佛家之出世宗旨，在他看来是不冲突的。积德修行为第二要，主要论证修道之人应将遵守封建纲常作为修炼的起手处，并且刘一明将五元与儒家的五德一一对应，充分说明他对儒家伦常的重视。

对于炼己筑基，刘一明着重是修心性，着重炼己，而炼己“总以无己为归着”，即化去气质之性，以显发天赋之性。炼己有

^① 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第332页。

两个方面，一是惩忿窒欲，二是认得天良真心，也就是要思想上明确是非真假，树立正心，消除邪念，在行为上，确立正行，克服邪行。那么如何明确是非真假，确立正心正行，克服邪念妄行呢？为此，刘一明专门撰写《通关文》、《学人二十四要》等论著来着重阐述之，而它们又多是援用儒释道三家的思想来加以论述的。如《通关文》所列五十关中，“色欲关”强调色欲为人生最要命的第一大关口，此关最恶最毒，它使人魂飞魄散，气散神移，元精暗泄，性昧命摇。所以修道首先就是要认得色欲之害，剿除色魔，断绝欲念。这显然是一种佛教的义理说明。其他如“恩爱关”强调要抛弃夫妻儿女等人伦恩爱；“嗔恨关”强调要克服世间嗔恨；“色身关”强调抛弃色身之假，追寻法身之真。以上关口，多是从佛教出发来加以说明；又如“任性关”、“自满关”、“虚度关”、“懦弱关”、“傲气关”等又多少带有儒家思想的色彩；至于“炉火关”强调修道者要认得真正炉鼎，辨别真假药物；“闺丹关”反对以三峰采战、男女双修为修道正途，此系道教思想的表达。当然，在刘一明所提出的整个修道过程中，炼丹的准备和炼己筑基也是最能体现三教合修的阶段。

在“外药了命”之修命阶段则表现出浓厚的道、儒合修色彩。刘一明的修命之法虽以丹道术语称呼，但不在一己身心上作文章，反对守窍、调息、转河车等传统内丹修命之法，而更多援引儒家理学术语来阐释其鼎器论、药物论。他将人之心灵称为神室，其建构神室的材料是“刚、柔、诚、信、和、静、虚、灵”，其中前五种大体可看作源自儒家，可见，其修心养性的神室之说带有非常浓厚的宋明理学色彩，其多数概念都是从理学中引用，而加以自己的解释。在内丹药物论上，刘一明亦融摄儒家哲学和

道德规范作为药物。刘一明一方面认为先天真一之气和它统摄的先天精、气、神三宝是修丹的仙药，称“采药者，即采此一气三宝”；但另一方面，他又将三宝扩为五元，以与儒家之五德对应，从而又将儒家之心性与道德规范作为内炼药物。他说：“良知良能之本性，即长生之大药也。”^①也即是说，先天真一之气即是良知良能之本性。又说：“丹法吸取道心一味大药。这个道心，虽是一味，而统五行之气，具五行之德。盖道心乃真一之水所化，一者数之始，一而含五，五而归一，其实归一处，亦不得谓道心，只可谓浑然天理而已。”^②他又说：“仁义礼智信，刚柔之性，即成丹至真之药，此外别无药”，“后天气质即病，先天善性即药，采药即采此仁义礼智信之善性也……人能明善复初，采五元五德真正大药而锻炼之，未有不能成道者。”^③由此可见，刘一明的丹药说，虽用丹家术语，又吸取了理学家哲学和道德规范与之对应，互相阐发，以道解儒，以儒解道，具有浓厚的儒道融合特色。事实上，刘一明主要著作之一《悟真直指》几乎全用理学术语来阐释丹道，尤其药物炉鼎。当然，刘一明如此理解的炉鼎、药物，既不是传统内丹家之药物、炉鼎，亦非理学家之本意，而是刘一明心目中之内炼药物与炉鼎。

在内药了性之大丹阶段，则主要体现为佛道合修，多援用佛教尤其禅宗“明心见性”之法。王沐先生说，张伯端《悟真篇》“外集三十二首，专论炼心，从丹法角度来看，实为援佛入道，

① 《悟真直指》，《藏外道书》，第8册，第340页。

② 同上书，第384页。（注：此处道心主要指前之道心（Ⅱ），系真一之水所化，即水中之金，坎中之阳。）

③ 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第656—657页。

强调性功。……其他各本仅有《悟真直指》加以解释，称为性功。”^①于此可知，张伯端由道入禅之外集三十二首，只有刘一明《悟真性宗直指》加以解释，可见他在大丹阶段对禅宗“明心见性”之法的重视。在《悟真性宗直指》中：“如来者，无所从来，亦无所去，真空之性也。真空不空，故其体至妙。真空之性本无体，因其内含妙有，以妙为体耳。”^②可见其对佛教如来、真如总是从有与无、真空与妙有两个方面进行理解，在他看来，真如与道、无极实为异名同谓。真空（虚无之性）则是真阴，妙有则是真阳。他之如此解佛，实是以道解佛，为其“内药了性”寻找佛学依据。所以王沐先生说：“刘一明……著有《悟真外集》等，此书注释系以北宗丹法为基，作性命双修之论。虽论佛理，实论丹功。”^③

总之，不管三教在修道中的地位和作用如何，也不管三教之法在修道中如何有不同的运用，在刘一明看来，三教都是对修行大道心法的揭示，所以他总是强调应三教之法同修互参，不可把它们对立起来。正如他在一首咏修道的诗歌中所说：“修真诀，修真诀，说起修真要贤哲。三教圣人开明路，自是迷人不辨别。中庸本是圣贤道，法华原来佛祖辙，道德究为神仙传，总是知一万法灭。”^④强调三教都是圣人示人修道之至宝大法，最终旨归皆在“知一”，即明了天地人生之本体。旨归虽不二，功夫却不一，三教在修行中所侧重之功夫实有所不同。同为修心性，“儒

① 王沐注解《悟真篇浅解》（外三种），第201页。

② 同上书，第179页。

③ 同上书，第201页。

④ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第484页。

家存心养性，道家修心炼性，释家明心见性。……夫所谓存心养性者，将欲行其道也，修心炼性者，恐有害其道也，明心见性者，乃欲全其道也”^①。因此，他打破三家界线，吸收陈楠地仙、水仙、天仙及李道纯关于丹法分类的说法加以改进^②，按他自己的体系把各教各宗修道之正法归为上中下三品，此三品在修行的人手功夫上有明显的不同，系针对修行人根性应机而设。《修真辨难》对此有详细论述：

大道作为之法，有上中下三品。在人量力而行之。问曰：三法为何法？答曰：上等法乃自在法；中等法乃权度法；下等法乃攻磨法。自在法者，顿悟圆通，一了百当，净倮倮、赤洒洒、圆陀陀、光灼灼，行住坐卧，不离这个。如明镜止水，无物不照，无物能瞒，从容中道，安而行之，天人合发也；权度法者，后天中返先天，顺道中行逆道，以真化假，借假全真，随机应变，因事制宜，利而行之，内外相济也。攻磨法者，秉性鲁钝，识见不大，必须心地下功，全抛世事，苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，千磨百炼，择善固执，苦人之所不能苦，受人之所不能受。人一能之，己百能之，人十能之，己千能之。从一切艰苦恼处，狠力作造，

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第489页。

② 李道纯《中和集》将丹法分为“傍门九品”，“渐法三乘”和顿法“最上一乘”。下乘丹法以身心为鼎炉，精气为药物，心肾为水火，年月日時行火候；中乘丹法以乾坤为鼎器，坎离为水火，乌兔为药物，一年寒暑为火候；上乘丹法亦天地为鼎炉，日月为水火，性情为龙虎，以心炼念为火候。还有最上一乘至真妙道，以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基，无为为丹母，性命为铅汞，定慧为水火，洗心涤虑为沐浴，中为玄关，见性为凝结，性命打成一片为丹成，打破虚空为了当。（见李道纯《中和集》，《道教五派丹法精选》第一集，第15—17页）

忽的露出本来面目，从此再下落实功夫^①。

上品为顿法，中下品为渐法。在刘一明看来，三教之修行方法皆不出此上中下三品范围，但明显地又各有偏重。事实上，自在法者，乃禅宗及内丹北宗所重之顿法；权度法者，乃内丹南宗所重之法；攻磨法系儒家所重之法。刘一明之三品丹法亦与其丹法程序三步相对应，下品从炼己入手，中品从修命入手，上品从了性入手。法是因入根基而设，上品为先天精气神未破之上德上根之人而设，中下品为先天已泄之中下根人而设，修行人应择其根器选用之。入手虽有异，三法所期达到之最终境界则是一致的。作为道教内丹学之一代宗师，刘一明所重是中品权度法。他不以己之所重法门为上品法，亦不作为唯一法门，更不欲建立道教独尊之“话语霸权”，这一定程度上反映了其试图打破门户之见的开阔心胸及因人设教的良苦用心。

综上，刘一明认为，虽然儒释道三教其侧重点有所区别，但其根源、本质、目标、根本修行方法是一致的、相通的。

大抵三教圣人，其教不同，其意总欲引人入于至善无恶为要归。不特此也，儒有精一之道，道有得一之道，释有归一之道；儒有存心养性之学，道有修心炼性之学，释有明心见性之学；儒有道义之门，道有众妙之门，释有方便之门。溯源究流，三教一家^②。

老子观窍观妙，佛氏真空妙相，即孔子明德至诚；道之虚无自

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第489页。

② 《会心内集》，《藏外道书》第8册，第700—701页。

然,释之无住无相,即儒之无声无臭。三教同乎,异乎^①?

故刘一明作为道教徒而毫不隐晦地说:“吾之儒、道不拘,特视儒、道为一家,随其情性,以适其志耳。”^② 在刘一明论著中,三教同源,三教无别,三教同归,三教一体,三教一家的观点比比皆是。他的修道论,以三教合一为突出特征之一。

第三节 以道为本,三教合一

应该看到,宋元以后,三教合一已是道教发展的一大趋势。“三教合一”更是全真教的思想传统,这种传统自全真道创始人王重阳主张“儒门释户道相通,三教从来一祖风。”^③ 并以“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”的宗旨立教以来,其后来者基本上都遵循了这一思想传统。刘一明之师龔谷老人即是“时而儒服,时而道冠”,为三教合一论之倡导者。当刘一明受他义理指导,皈依道门后,龔谷老人特别叮嘱“先尽人事”,于是刘一明“遵命归里,奉亲之暇,静玩诸家丹经”。可见刘一明三教合一思想乃是继承其龙门传统及师承加以发展而来。当然,刘一明的三教合一不仅承其师承,对道教其它各宗亦有所吸收。事实上,南宗创始人张伯端已明确将佛教思想融合在他的丹道理论中,其后,道教各宗都对三教从宇宙本体论、人生论、人生境界论等方面作了比较,由此分析三教同与异,从而得出三教同源,

① 《会心外集》,《藏外道书》第8册,第702页。

② 同上。

③ 《重阳全真集》,《道藏》第25册,三家本。

本同末异，体同用异，殊途同归的结论。刘一明继承了包括其师承在内的以往各家各派的“三教合一”的思想加以发挥，他很多三教合一的思想、观念不是他本人的独创，而是源于前辈。刘一明的贡献与特点，在于将三教合一的思想进一步条理化、系统化、内在化，更富有理论的严密性，一定程度的思辨性。其作法是将三教都看作完整的理论和修行系统，而以道教理论、修行系统为参照系，对三教的各层次、各类概念以及概念的关系及修行方法作出一种同态同构对应、类比，试图指出各概念异名同谓。在他看来，道家的先天真一之气、先天性命，佛家真空妙有、无生、法身，儒家的良知、本心为对应同义的宇宙人生本根范畴；修道的目标把金丹、圆觉、至善视为一事；修行的原则以道教的还元还本对应于儒家的明善复初和佛家的以大智慧登彼岸等等。列表示之：

	宇宙根源	生命根源	修道目标	修道方法	
				原则	程序
道教	道(先天真一之气)	先天真一之气	金丹、天仙(圣胎婴儿)	1、后天返先天 2、性命双修	1、炼己筑基 三教合用 2、凝结圣胎 儒、道合用 3、脱胎出神 佛道互参
佛教	真如	真如及真空妙有、法身、佛性	圆觉、佛(舍利子、摩尼珠)	1、大智慧登彼岸	
儒教	天理、太极	良知及人心良知、道心真知	至诚至善	1、明善复初	

注：在刘一明看来，表中粗线以前九项内容为同一实在的不同称呼。

由此表可知，刘一明看来，宇宙本根、性命根本、修行目标这三者完全指称同一终极存在，因而宇宙论、人生论、修道宗旨

是完全一致的。在宇宙论、人生论、修道宗旨上，佛、儒二教与道教大体对应。其修道原则也是一致的，只是在具体的程序方法运用上各有侧重，可以互相融摄。由此，他试图找到三教在理论系统上的内在一致性和同构性。刘一明这种从更深层面上把三教统一对应、协调起来的做法，无疑为修行者理解、修习选择道佛儒三教提供了更为广阔、协调的可能性空间。刘一明三教合一思想的另一特点是其在对佛儒义理、方法均融摄，但以吸收理学为主，其阐释丹道的大多数著述，满篇皆是理学术语，而佛家术语相对较少。这与其是由儒入道，自幼熟读儒家四书五经，对儒家经典较之佛家经论更为熟悉有关，也与理学术语为读书人所熟悉认同，便于丹道传播有关。故以道摄儒、以儒释道成为其三教合一思想的显明特点。

总的来看，刘一明三教合一的修道理论较为成功，较为协调。他对佛、儒、道三教义理进行比较，异中求同，往往能抓住三教义理的共同实质，进一步推进了三教的互相理解，推进了三教的融合。事实上，儒、道、佛三教虽别为三，实有若干共同之内涵：其一，从文化角度看，儒、道二教同根同源，在同一文化圈内发生发展，其人生态度、思维方式、宇宙论、人生论等本来即有相近之处。佛教虽系外来宗教，但其能在中国生根开花、能够“化中国”，很大程度上系由于其充分的“中国化”。其在义理表达、修行方式等方面，在契机契理这一思想指导下，为“契”中国之“机”很大程度中国化了。其二，自唐宋以来，包括儒家在内的三教所讨论的中心问题均是生命的问题，心性问题。三教均认为，人生虽有限，但可经由种种不同修行，尤其修心性，实现“自由无限心”的呈现，达成一种天人合一、主客混合的神秘

境界，从而实现内在超越。“天人合一”是中国学问之共同实质、共同旨归。这也是三家各派得以和谐共存的基础。只不过各教各宗达成天人合一内在超越境界之方法有异，对境界的解释也有差别，有各自的“话语系统”，天人合一的层次类型也有别。其三，从三教关系来看，在魏晋南北朝、唐宋几个时期，三教一方面为了争夺政治、经济、宗教地位而互相排斥，展开激烈的争辩；另一方面，又在义理上互相吸收、融合、互相影响，且在为封建政权服务上达成一定的默契和共识。三教关系的基本趋势是对立渐缓，融合趋势渐长。至明清时期，三教合一达到三教关系发展的最高层次，至混融的状态。就道教而言，明清时期“三教合一”的思想比任何时候都更深入和全面，渗透到了道教的义理、修行原则等各个方面，而成为道教徒言行、理论著述的指导思想。刘一明所生活的清代，正是三教义理、修行方式“你中有我，我中有你”，三教合一呈混融状态的时期。三教确有可合、可同的文化背景、主题思想、义理内容、修行方式，这是刘一明三教合一论能够较为成功的基础。

当然，从另一方面来看，刘一明三教合一的修道理论亦有不成功处，主要表现为可以在许多地方明显看到三教理论糅合在一起的不协调。这主要原因在于，虽然三教可同可合，但不是全同全合。事实上，三教在宇宙论、人生论、境界论、价值观、生死观等方面所表现出的往往不仅仅是名相上的差异，而是有实质上的区别。三大教各为完整的理论修行系统，有各自独立的体系结构。同一个名相在同一宗教的不同派别、不同时期其内涵尚有差异，在不同宗教更难求得完全的认同。刘一明与一般道教三教合一论者有所不同，他不仅从三教同源、三教一家、三教一体等方

面泛泛而论，更强调三教在理论、修行方法上的一一对应与同构。这样做一方面确实把三教合一推向了深入，但过份强调相同，忽视差异，甚至机械对应，如把三宝扩大为五元，以与五德对应，这给人以牵强附会之感；且有时易导致概念上的混乱，如关于道心、人心的说法。并且，这种以道解儒，以道解佛的做法往往不合乎儒、佛二教之原意，导致“译不准”。总之，过分强调同一与对应这导致了其三教合一理论的不协调。这种不协调尤其表现在：其一，在个人与社会的关系及人生价值观、生死观等方面，刘一明表现出与儒家的冲突，而与佛家亲和。尽管他作出了折中的努力，儒家的人世观与佛家的出世观在他的修道理论中仍难以协调地融合。所以他多采取放弃儒家入世思想而有取于佛家出世思想。在义理阐述以及修行的初步功夫上，其理学色彩十分浓厚，但在骨子里，在人生价值的终极取向上，刘一明是以道教“形神俱妙”之天仙境界为依归的。这与儒家一贯之“存，吾顺事；没，吾宁也”，“未知生，焉知死”的生死观及现实、现世人生态度形成冲突；其二，在形神关系及修行旨归上，刘一明又表现出与佛家主旨的矛盾性。一方面他要努力将佛家学说运用到自己的修道思想中来，释道二教在重解脱、重出世上达成共识。但另一方面佛教重精神解脱，轻视甚至排斥肉体生命，又与道教内丹的“形神俱妙”主旨存在冲突，所以他不得不在很大程度上放弃佛教的根本思想宗旨而只取它义理表述或者只在某些修行层次运用它的思想及方法，放弃其思想的统一性和一致性。总之，佛家和儒家的思想未能，事实上也不可能在刘一明的修道思想中一以贯之。刘一明皈依道教思想尤其“形神俱妙”之天仙境界，在他则是始终如一，一以贯之的，是其整个修道思想的根本。这

样，也才保证了他的修道思想不是三教思想拼凑在一起的大杂烩，而是以道为本、三教合一的修道思想。

结 论

我们已对刘一明的修道思想进行了系统的梳理，对其修道思想的基本内容和思路有了一个较清楚的把握。那么，从道教发展史的角度来看，他的修道思想具有哪些特点？有何贡献与局限呢？这是本章要加以讨论的问题。

第一节 刘一明修道思想的基本特点

刘一明的修道思想具有十分丰富的内容，其著述之丰富、内丹学体系之庞大，在清代道士中堪称第一。其中不乏创新之见，这也构成了其独特性。归纳起来，刘一明修道思想的特点大致有七：1、以发生论为主干的先天后天二重化宇宙观；2、二重（先天、后天）双面（性与命）的生命观；3、以人为本，天人合一；4、以道为本，三教合一；5、类比具象的思维方式；6、易道同一，以易阐道；7、融合南北，偏重心性。其中第1-5个特点我们在前文中已论述。现就6、7两个特点加以论述。

一、易道同一，以易阐道

在道教史上，东汉魏伯阳著《周易参同契》，以易理说明仙道，以乾坤喻鼎炉，以坎离喻修炼药物，以十二消息卦喻火候运用。宋初陈抟作无极图对丹道的宇宙观、生命观、修炼原则以易理予以表达，从此，以易阐道成为道教的一大传统。刘一明是这一传统的发扬光大者之一。

刘一明在其一生的修道问学生涯中，倾力精研“《周易》、《参同》、《悟真》之理”，且尤“好言易……当时人士多从问易”^①。从他的整个著述来看，有关易学的内容占了很大篇幅，闵一得谓：刘一明“以儒入道，博览群书，数十年穷理尽性，由参悟透入三易，著书一十三函，而易居其四。”《藏外道书》第八册所录《道书十二种》正文共 705 页，其中易学专论《周易阐真》和《孔易阐真》占去 170 页，为四分之一，如果再加上其他有关易学的论述，分量更重。易学在刘一明理论中的地位可见一斑。事实上，在刘一明的各种著作中，尤其是有关易学的著作中，始终贯穿着易学与丹道相通的思想 and 以易阐道的精神。他认为这一精神自魏伯阳以来就已确立，他则对此加以发扬光大。

首先，在刘一明看来，周易非卜筮之书，乃内丹修炼之书，穷理尽性至命之学，丹道即易道，易道即丹道。正如他在《周易阐真·序》中所说：

修持性命之理，《参同》一出，详明且备，大露天机矣。……予

^① 转引自刘国梁著《道教精萃》第 232 页所引张鸿汀集《陇右经学之传授》。

自童子时，即知有此一大事因缘，留心参学，……后遇龔谷老人，即分邪正，复遇仙留丈人，群疑尽释，始知丹道即易道，圣道即仙道。《易》非卜筮之书，乃穷理尽性至命之学也^①。

他认为周易以穷理尽性至命为主旨，所以他著《周易阐真》即是阐穷理之真，尽性之真，至命之真。即按他的理解，周易为后天返先天成就神仙了达真性命之书。

《易理阐真》，乃阐其修持性命之真耳。夫易广矣，大矣……然其归根处，总以穷理尽性至命为学。阐真者，即阐其穷理之真，尽性之真，至命之真。先穷性命之理，后了性命之功，性命具了，浑然天理，复见本来面目。在儒则谓明善复初，在道则谓還元返本；再加向上功夫，阴阳混化，无声无臭。在儒则谓义精仁熟，至诚如神，在道则为九还七返，形神俱妙；金丹之功尽，性命之功毕。予之意如是，古来群真之意亦如是，即伯阳《参同》之意亦无不如是^②。

《周易阐真》5卷，卷首收集宋元以来流传的各种易图，主要为陈抟先天易学派所传，加上刘一明自己所创共计30余幅，这些图多与金丹之道有密切的联系，加上刘一明的说明，从各个侧面阐释了丹道的义理。其余4卷和《孔易阐真》上下卷，亦是金丹之道注释《易经》，并借易理阐释金丹之道。在《孔易阐真》他亦明确指出：“丹经子书千帙万卷，总不外易理。”^③正是

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第3页。

② 同上。

③ 同上书，第132页。

根据这种易道相通、以易阐道的思路，刘一明运用易学理论对天地人的产生发展和性命的修炼原则作出了系统的阐述，并构成了他独特的易道同一修道理论。

刘一明还用易学阐述其内丹修炼之药物、炉鼎、火候等。在他看来，魏伯阳之《周易参同契》实为内炼之书，系为学人指明性命源流，阴阳真假，修持次第、法则之书，他说：

丹经之由，始于后汉魏伯阳真人，真人成道以后，悯世之学人，惑于傍门邪说，不知圣贤大道，每多空空一世，到老无成，遂准易道而作《参同契》，以明性命源流，阴阳真假，修持法则，工夫次序。托物取象，譬语多端；以性命阴阳刚柔，谓之药物；以修持工夫次序，谓之火候；以修持工夫不缺，谓之煅炼；以勇猛精进，谓之武火；以阴阳刚柔中正，谓之结丹；以阴阳混成刚柔悉化，谓之丹熟；以无声无臭，神化不测，谓之脱丹。其寓意，亦如《周易》拟诸其形容，象其物宜，始有金丹之名，丹法之说^①。

当然，《周易参同契》系内炼之书还是外炼之书，双修还是清修，且对《参同契》所示之修行法度、药物、炉鼎，火候等等，在丹家中一直有分歧，故刘一明在其《周易阐真》等书中，按他自己的内丹清修丹法体系对《周易》进行阐释，以“述伯阳之意”。

予不敢自私，爰于《三易》注略之后，体二师之旨，述伯阳之意，尽将丹法，寓于《周易》图、卦、系辞之中，略譬象而就实义，去奥语而取常言，直指何者为药物，何者为

^① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第3页。

火候，何者为进阳，何者为退阴，何者为下手，何者为止足，何者为煅炼，何者为温养，何者为结丹，何者为脱丹，何者为有为，何者为无为，何者为逆运，何者为顺行，就其图象卦象爻象，细为分析，通部分作二股，一进阳，一运阴，承上启下，一气贯串，使学者易于阅看^①。

对于丹家使用周易卦象来阐明火候次第，刘一明有他自己的见解，其特点是反对“泥文执象”。丹家常用的十二消息卦火候，他沿用品，作“阳火阴符六阳六阴全图”，此图为火候之次第。他说：

金丹大道，始终两段功夫，一进阳火，一运阴符。进阳火者，阴中返阳，进其刚健之德，所以返先天也。运阴符者，阳中用阴，运其顺柔之德，所以复先天也^②。

阳火、阴符须按修炼的次第、内炼的景象而灵活运用，反对以一日之时候确定运火时刻，强调：“不刻时中分子午，进之退之，随机应变，而非有时节可定。”^③

对于六十卦火候图，刘一明亦作有“鼎炉、药物、火候六十四卦全图”。他说：

金丹之道，以乾坤为鼎炉，以坎离为药物，以屯蒙六十卦为火候，阴而阳，阳而阴，阴阳迭运，亦一气流行也。……既济者阴阳已合也，未济者阴阳不交也。……借阳益阴，进阳火，自屯至既济三十卦，所以致其济也……借阴全

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第4页。

② 同上书，第37页。

③ 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第482页。

阳，运阴符，自蒙至未济三十卦，所以防不济也^①。

实际上，自屯至既济指的是还丹火候，自蒙至未济，是指大丹火候。总之，在刘一明看来，卦象不过明阴阳之理耳，反对泥文执象，“后之学人，不得真传，直以譬象为真实，或以坎离为心肾……以屯蒙为子午抽添……或以既济为心神交合……，皆认后天有形有象之物，不知先天无形无象之真，以一盲而引众盲。埋没古人度世之婆心”^②。

这样，刘一明也就把整个易学理论进一步融入了他的修道实践的各个环节，使其修道操作实践具有了突出的易道同一，以易阐道的特点。

二、融贯南北，性命双修

宋元以来，道教内丹学主要分为两大派，即南宗和北宗，两派皆主性命双修。其区别集中表现在性命修炼的先后，南宗主张先命后性，北宗则主张先性后命。而在其后学中，这种先后次第又往往表现为性命轻重的差别，一般而言，南宗重修命，北宗重修性。南宗一派以张伯端及其后学为代表。此派在修炼上的特点，是在修炼的程序上，主张先命后性，即从筑基入手，然后炼精化气，炼气化神，最后炼神还虚，了彻性源。其法从闭息入手，渐入静定，于“恍惚杳冥”之际用忘心、觅心法体认真心、元性，从真心中生“真意”炼化精气神。南宗一派因重视命功，强调精气，因此其修炼功

① 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第37页。

② 同上书，第4页。

法讲究步骤,注重程序,白玉蟾将内炼全程分为十九诀即是这一特点的反映。北宗一派,即王重阳所创全真道及王之七大弟子所开龙门等七派。该派特点则是在修炼次第上主张先性后命,先做除情去欲、摄心收念、明心见性的功夫,以清静心地,不受欲尘污染为诀要。此后从真心中生真意,再循序炼化精气神。北宗因强调在了性中了命,以性安命,不重精气,故其功法在步骤和程序上不是十分讲究,甚至有用顿法完全不讲程序者。

综观南北二宗功法,在刘一明的修道思想和方法中均有所体现,各有取舍。一方面,作为龙门派第十一代传人,其修道思想和方法自然要打上北宗龙门派的烙印。事实上,刘一明的许多思想和方法就是直接秉承龙门派鼻祖丘处机的。丘处机强调修真以静定为法,以全本来真性,主张去奢屏欲,固精安神,湛心寂意,消阴全阳。丘处机指出:

道人修炼其心,宜一物不着,损之又损,以至无为,与太虚止水相似^①。

道涵天地,神统百形。生灭者,形也;无生灭者,神也,性也。有形皆坏,天地亦属幻躯,元会尽而终。只有一点阳光,超乎劫数之外,在人身中为性海,即元神也^②。

今也祈长生者,不向本命元神自发大愿,乃从仙佛乞灵,是舍本而求末矣。究竟与我何与哉?吾宗所以不言长生者,非不以长生超之也。此无上大道,非区区延年小术耳”^③!

① 《长春祖师语录》(转引自陈兵《道教气功百问》)。

② 同上。

③ 同上。

由此可见其法重在修性而非修命,因而有“三分命功,七分性学”的说法。从以上各章对刘一明修道思想和方法的分析不难看出,丘处机的这种对修性的重视及其修性的方法在刘一明那里都得到了体现,可以说,刘一明把龙门派以修性为中心内容的传统基本上继承了下来。在另一方面,刘一明又没有仅仅局限于北宗龙门派的传统,他又大量吸收了南宗的修道思想和方法,主要表现为对南宗先命后性的次第和修行的操作程序的融摄。首先,他一反北宗先性后命的传统,主张性命必须双修,工夫还要两段,强调对大多中下根人应先了命,后了性,了命是了性的基础,如不了命亦不可能从根本上了性。认为:“只修性,不修命,此是天下第一病;只修祖性不修丹,万劫阴灵难入圣。”^①若片面强调修性,最多只能炼就鬼仙,成不了神仙。所以他提倡的修炼程序与南宗一样,也是先炼己筑基,然后进入炼化精气神的修命阶段,最后成就大丹,形神俱妙,性命皆了。其次,刘一明亦将南宗对修炼具体程序的重视加以运用,提出了丹法二十四诀的修炼程序和步骤,使金丹修炼更具有可操作性。将刘一明的二十四诀与白玉蟾的十九诀加以对照,亦不难发现二者的共同点^②。

① 《敲爻歌直解》,《藏外道书》第8册,第432页。

② 白玉蟾的丹法参同十九诀是:第一诀采药:收拾身心,敛藏神气;第二诀结丹:凝气聚神,念念不动;第三诀烹炼:五符保神,金液炼形;第四诀固济:忘形绝食,谓之固济;第五诀武火:奋迅精神,驱除杂念;第六诀文火:专气致柔,含光默默,温温不绝,绵绵若存;第七诀沐浴:洗心涤虑,谓之沐浴;第八诀丹砂:有无交入,隐显相符;第九诀过关:果生枝上终期熟,子在胞中岂有殊;第十诀分胎:鸡能抱卵心常听,蚌到成形壳自分;十一诀温养:知白守黑,神明自来;十二诀防危:一意外驰,火候差失;十三诀工夫:朝收暮采,日炼时烹;十四诀交媾:念念相续,同成一片;十五诀大还:对景无心,昼夜如一;十六诀圣胎:螽其神于外,藏其气于内;十七诀九转:火候是时,婴儿自现;十八诀换鼎:子又生孙,千百亿万;十九诀太极:形神俱妙,与道合真。(《海琼传道集》1988年文物出版社,上海书店,天津古籍出版社联合影印明《道藏》33册,第111页)

那么，刘一明是否全盘吸收南宗的丹法程序呢？其丹法程序与内丹学通行程序“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道”是何关系呢？前已述及，钟吕派丹法大多将“道生一，一生二，二生三，三生万物”的生化程序理解为：“虚化神，神化气，气化精，精生形”，按“顺则生人，逆则成仙”的炼丹基本原理，因而钟吕派丹法一般是分四个阶段，即一筑基，二炼精化气，三炼气化神，四炼神还虚。张伯端后学南宗一系丹法甚至南北合流之丹法亦基本上沿用此程序，不过各丹家在细节上，对精气神、药物、炉鼎的理解及火候的运用等有所差异。一般而言：筑基阶段为后天返先天所作的后天身心的准备。南宗强调筑基阶段补足后天精气神，坚固色身。其后的炼精化气为内炼初关，达到元精元气与神合凝，成为精气结合的“气”，也叫做大药。此阶段的重点是精气合凝，是精气神三者化合为神气二物，即“三归二”；炼气化神为内炼中关，将大药与元神合凝，成为三元凝结的神，也叫做丹。此阶段的重点是神气合凝，即“二归一”；炼神还虚为内炼上关，连神也炼成虚无本体，即理想的最高境界。将刘一明丹法分为三个阶段：炼己筑基，凝结圣胎（还丹凝结、凝结圣胎），脱胎出现（炼神还虚、婴儿出现），其与南宗丹法程序有何对应呢？在《修真辨难》中有这样的说法：

问曰，上丹、中丹、下丹，丹有三乎？答曰：总是一丹，分而言之，下丹者，炼精化气，中丹者炼气化神，上丹者炼神还虚。三丹之名，是就层次而言，到的还虚地位，精气神混而为一气，是名金液大还丹。经书三田三关之说，均是此意^①。

① 《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第490页。

按此处所言，可将还丹凝结与炼精化气，圣胎凝结与炼气化神，脱胎出神与炼神还虚分别一一对应。如此理解刘一明丹法程序，似与南宗丹法程序无大异，似也能反映刘一明丹法各阶段修炼重点所在。但细究之，则发现将刘一明丹法如此归为与南宗程序相同，确与刘一明本旨有差，也不能充分反映刘氏丹法特点。其主要区别在于：

第一，南宗丹法有明确的“三归二，二归一”的次第，而刘一明的还丹凝结即实现“二归一”。“二归一”同时即是“三归一”。刘一明在其绝大多数著述中均是“五元攒簇，四象和合，三花聚顶，阴阳合凝”几者并提，并未有首先五元和，次四象合，再三花聚，最后真阴真阳凝这样的明确次第。五元指性情精气神，四象为性情精神，三元为精气神，真阴真阳指神气。他总是强调，五元、四象、三宝、阴阳均是先天之物，是先天真一之气的分化、体现，先天真一之气虽与阴阳、三宝、四象、五元有生化的关系，但不强调一生二、二生三、三生五行的时间上先后生化次第。而往往强调“先天至阳之气，其中含阴阳，藏五行”^①，“虽分五行，而实一阴一阳运用之，虽阴阳运用，而实一气来往运用之……，始之终之，无非一气，无非一中”^②。即是强调真一之气与阴阳、五行、三宝均是体用关系，故修炼之功，并不强调五归三，三归二，二归一的渐进次第。他说：“攒簇五行，须先识得先天真一之气”，“五行从阴阳中分出，五行攒簇，合而为一，即是阴阳合而为一。”^③可见把采取先天真一之气作为还丹之首要，真一之气到手，真阴

① 《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第335—336页。

② 《周易阐真》，《藏外道书》第8册，第7页。

③ 《象言破疑》，《藏外道书》第8册第183页。

真阳和合，则同时三家相见、五气朝元。刘一明丹法中还丹凝结这一步骤，实即包括南宗“炼精化气，炼气化神”丹法两步。或者说此两步丹法在刘一明丹法中归为一步，即“炼化精气神”，五气朝元，三家相见，阴阳合和，同归先天真一之气。在刘一明处，若说还丹凝结，是炼精化气亦可，但不是精气二者在神的主导下化为元气，而是元精元气元神三者互化互凝为先天真一之气这一先天本体^①。刘一明的圣胎凝结阶段是在先天本体已复之后的后天渐消、先天渐长的沐浴温养工夫，并不完全等同于炼气化神。至于大丹过程，则与炼神还虚大体同义。

第二，药物来源、炉鼎的差异。南宗的药物来源往往以身内之精为丹基药物，生于下丹田。刘一明强调药物来自于玄关一窍，为虚无之中的先天真一之气。南宗门人的炉鼎往往指身中之三丹田。男女双修派则往往以女身为鼎。而刘一明反对在一己之身采炼，也反对在女身采药、炼药，故其炉鼎非身，非任何有形有象之物，而往往是心意的运用，“炉鼎实无也”。他也谈丹田、炉鼎，但往往是借用，是喻词，无实指对象。可见，用“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”概括刘一明丹法不能明确刘一明丹法特点，刘一明也极少提及此修炼程序，一一对应往往“对不起”。

综上，刘一明的修道思想和方法融摄南北二宗，但他并不是把南北二宗的思想、方法简单地揉和在一起，而是根据他自身的需要加以取舍、安排而自成一系。当然，融合南北二宗非自刘一明始。事实上，元以来，金丹南北二宗便已开始合流、融合，且在互相交参，互相影响乃至互相融合中形成新派，至清代后期形

^① 刘一明处元气与先天真一之气有层次上的区别。

成所谓东西南北中五大派别。各派又互相融摄。在南北融合的主旋律中，刘一明自也不能脱离潮流。但他是以自己的理论框架为主干来融合南北各宗及其它各派的。其宇宙观和生命观基本框架是截然划分先天和后天，建构了一个发生论为主，本体论、心性论为辅的二重世界观和二重（先天、后天）双面（性命）于一体的生命观。因而其融合南北的基本思路将是先天性命作为不可或缺、必须双修的两个方面，先天性命又分为还丹层次的性命和大丹层次的性命，认为大丹层次的性命双修双全应是南北二宗之共同旨归；又将功法分为上中下三品，分别适应于不同根基之人入手修行。北宗先性后命以道全形的上品丹法适合上德之人直接契入大丹层次，了性而后了命。这样，北宗丹法在其体系中有其地位。而上根之人少，中下根人多，因而南宗先命后性的中品丹法适用大多数人修行，这也是刘一明本人着力阐释、推重之法。这样，修行重次第、重渐进，先命后性这一南宗丹法也纳入刘一明的体系。南北二宗殊途同归，在其体系中得以融洽的保留。但总的说来，在修行的内容上，作为北宗龙门派的传人，刘一明对北宗的修道思想和方法更为认同，其对修性的重视大于对修命的重视，加上他对佛教和儒家思想的吸收，这一点就体现得更为明显。在他的整个修道思想的论述中，绝大部分涉及的都是有关心性修炼的内容。虽然在不少论述中他强调修命或性命双修，但却很少有他自己对修命的方法和程序的具体说明，他所阐述的有关修命的内容也多出现在对前人著述的注解中，且他的许多论述带有明显的反对修炼形体生命、反对男女双修的特点。这与南宗大多丹法有异。他虽吸收南宗重修命、重程序的特色，但其修命的内容与方法往往又多是修性，而与一般南宗丹法有异。其丹法的

程序亦是自成一系，与南宗丹法有别。在他所提出的修道程序中，如金丹二十四诀，其对修命的叙述也是略而不详，而对修性的内容则多有发挥，包括对前人有关著述的注解亦是如此。他的炼己、还丹、大丹的丹法三阶段中，大丹阶段“内药了性”自是修性为主；炼己筑基阶段以炼己代替筑基，重修性；即使在“外药了命”的还丹阶段亦不忽视天赋之性的作用。重修性贯穿其丹道始终。所以刘一明丹道理论的特点既是南北融贯、性命双修，在修炼的内容上、丹法的整个过程中，又表现为注重修性。

第二节 刘一明修道思想的贡献及其局限

一、刘一明修道思想的贡献

作为有清一代少数几个有学有证的高道，道教理论集大成者之一，刘一明对道修理论在清代的发展作出了较大贡献。除前面论述中已有所涉及外，刘一明修道思想的学术贡献集中体现在以下方面：

首先，他建立了一个宇宙论、人生论、修道论等各方面均有所阐释，逻辑较严谨、说理较充分的独立的修道理论体系。对于刘一明之内丹学说，如果我们从其逻辑结构入手，而不是在其中细节纠缠的话，我们可以发现，他的修道学说有完整、严谨的体系，其中层次分明，条理清晰。当然，与其他丹经著作一样，因其追求的目标系神秘之物或境界，要言说不可言说者，故未免失之于繁琐，但相比而言，刘一明的著作仍算丹经中逻辑清晰者。刘一明正是以他

的理论体系为主干去融摄、重新阐释各家各派的概念、理论和方法的。其虽然杂用内丹各派，佛、儒二家的理论和术语，但刘一明自有一套内在的理论结构，在其理论中有一条内在的连线，构成一个具有有机联系的修道理论体系，兹列表概括如下：

丹法程序	炼己筑基	凝结圣胎		脱胎出神	
		还丹凝结	凝结圣胎	炼神还虚	婴儿出现
根基论	后天万物	先天阴阳五行八卦	先天真一之气(太极)	道(无极)	
生命论	成人	婴孩(先天性命、三宝、五元)	胎儿(先天真一之气)	受孕前	
返还原则	自后天入手	后天返先天(先天后天交混，后天渐消，先天渐长)		保养先天道体	
性命双修	性：化气质之性(炼己) 命：坚固色身(筑基)	外药了命(道气之命)		内药了性(虚无之性)	
		真阴招摄真阳，阴阳和合、三宝聚、五元全	修命中之修性、沐浴温养	修真空之性	修法身之命
金丹		还丹		大丹	
		还丹(胚胎)	金丹(圣胎)	婴儿	阳神
有为无为	有为	有为		无为	
			有为中无为		无为中有为
药物	无真药(炼己待真药出现)	外药了命		内药了性	
		内药：元神、元性天赋之性 外药：(彼家)元精、元情、道气之命	内外药和合是为一味大药(先天真一之气)	真空、妙有合为一味大药，法身、天心合为一体	

丹法程序	炼己筑基	凝结圣胎		脱胎出神	
		还丹凝结	凝结圣胎	炼神还虚	婴儿出现
炉鼎	丹田、关窍、心肾、女身皆非真炉鼎	前炉鼎		后炉鼎	
		坎离炉鼎：人心灵知、道心真知	乾坤炉鼎：天地为炉鼎，真一之气为药物	虚无为炉鼎	
火候	炼己待时（待一阳生）	进阳火（有为）		退阴符（无为）	
		进阳火	退阴符（沐浴温养）	退阴符	无为中有为

从表中可以看出，刘一明宇宙论、生命观、价值观、修道原则、药物、炉鼎、火候等等并非互不相关，而是一个有机整体的不同方面，其间前后呼应，环环相扣，往往一一对应。这个体系的独特处首先在于先天、后天二重化世界观的建构及其系统的论述。虽然先天、后天的划分不是出于刘一明，但将两个世界的要素作系统的一一对应、类比，以刘一明作得最为充分、完整，尽管反映了其思维方式的类比、具象性特征，其中有牵强之处，但大体而言，在自身的框架内，他尽量作到能自圆其说。与此对应的生命观，则二重（先天、后天）、双面（性命）融为一体，以生命的发生、发育过程作为先后天的转化过程，而以出生及二八之际为先后天转变的关节点。同时，以此去对应炼丹的返还阶段和关节点，这是其修行原则“顺则生人，逆则成仙”的简明而合逻辑的表达。我们可以否认其成仙的目标，但从内丹学立场来看，从理论建构的完整性看，这种理论是有一定说服力和解释力的，且容易理解。

“先天真一之气”是其理论体系中最具独创性的理论亮点，是

其理论体系中的内在连线。他用“先天真一之气”来说明道产生天地万物和人的机制和过程,同时还用它来阐释金丹修炼的机制和原理,较好地解答了传统道教中一些尚未完全厘清的理论问题,在一定程度推动了道教理论的发展。这突出表现在刘一明赋予“先天真一之气”在其体系中的中心地位和独特的中介作用。从理论角度看,先天真一之气是道与天地人的中介,天地人皆直接或间接地从真一之气而出,而道本体亦借先天真一之气而展现、发挥作用。借助中介,刘一明打通了一与多,本体与现象,源与流,先天与后天,无限与有限,无相与有相等对立范畴的理论鸿沟;他用先天真一之气统一先天精气神、先天性命、先天五行八卦等,各种先天存在作为先天真一之气在各方面之体现、功用,在地位上平等。因此一定程度上化解了道教内丹用来类比的两套宇宙论的矛盾与冲突;“先天真一之气”既为本体之直接彰显,又为生化上的始源,因此,真一之气理论将宇宙发生论和本体论在一定程度上统一,弥补了道教往往仅从发生学角度谈始源,缺乏本体论、心性论思路的缺陷,且仍然保持道教以“气”为本的特色;“先天真一之气”既是宇宙之本根,心性之本真,还是价值观终极取向所在,是天人之共同本始。这为其修行追求天人合一、主客混合之境界找到了理论上的支撑,天人合一即回归先天真一之气;并且刘一明也以此去融摄各家各派关于本体本源心性本真的种种说法,在他看来,各宗各教关于本体、本真的种种说法均是从不同角度和层次对先天真一之气(或道)的表达,先天真一气是其三教合一的理论基础。当然,这未必符合各家各派原意,但就道教而言,其成为一个理论的生长点。从修炼论看,先天真一之气是宇宙化生天地人的中介,同时又是修行过程中由人成仙、由凡转圣、化假成真的过渡平台,顺也由此,逆

也由此。先天真一之气即还丹,此为修行中有为到无为,修命到修性,渐修到顿悟,后天返先天等修行过程中的过渡环节。后天返还先天的最终目标是道本体成就大丹,但达此目标必须经由还丹即先天真一之气这一过渡环节,先天真一之气是复归于道体之必经关口。丹法的次第与层次也可用回归“先天真一之气”的程度来说明;并且其炉鼎、药物、玄窍等等神秘的术语,往往能用“先天真一之气”或与“先天真一之气”的关系来统一说明。比如,炼丹中至为奥妙的玄关一窍在刘一明看来,就是“先天真一之气”所在之处。玄关一开,即呈现天人合发、先天性命和合、三花聚顶、五气朝元之神秘景象,此景象标志着“先天真一之气”的复归。总之,先天真一之气“四通八达”,不离一切“相”,不着一切“相”。其宇宙观、生命观、价值观、修炼论、天人观、三教合一论等之所以能够成为一个互相联系的有机整体,很大程度上是由于先天真一之气在其理论体系中的独特中介作用。赖此概念的确立,刘一明在道教理论史上独树一帜,被公认为有清一代之高道,道教理论之一代大家^①。

另外,刘一明对丹道理论给出了一个更通俗简明的说明,这

① 先天真一之气非刘一明首先提出。上阳子陈致虚《金丹大要》中屡见“先天真一之气”,且提到“先天真一之气,自虚之中来”是其师传。以下几句话可明之:

“我师数指先天一气,自虚无中来”。

“子时癸生,取先天真一之气,是气即黑铅也”

上药三品说:“唯先天真一之炁,可炼金丹。乃是虚无中来,……名元炁。”

药物妙用章:“坎中求先天真一之水,水中取先天未扰之铅,铅中采先天太一之炁,此炁即黑中之白,阴中之阳也……此即先天地真一之炁,号曰真铅。”

类似话语不少,通观上阳子所谓先天真一之气,即是与元精、元神并列之元炁,其并无将三宝统一于先天真一之气的意味。这与刘一明体系中的“先天真一之气”的地位不可同日而语,刘一明借用了上阳子“先天真一之气”的提法,而将之提升到理论体系中的核心地位。

主要表现在他对图示的系统运用。众所周知，道教历来对世界人生和修道的表述都比较模糊，虽然也有人发明了用图示的方法来简明地表述有关问题，如陈抟用无极图来说明天地人生化和修道逆返的过程，《性命主旨》用大量人物图说来阐释丹道问题等，但一般所用图示都比较少，且意义表述也比较模糊，或图示缺乏思想内容。而刘一明则不仅大量搜集前人的图示而且自创不少具有思想性的图示，并将其系统编排，还给予简要说明，使人对他所要表达的思想一目了然，大大促进了人们对问题的认识和理解。如《象言破疑》和《周易阐真》中说明人生过程和金丹修炼过程的系列图示是相当成功的，若没有这些图示，人们对刘一明所论述的人生规律和金丹修炼规律的理解无疑会困难得多。王沐先生对刘一明采用通俗易懂语言和简明图示表达修道理论甚为赞赏，他认为刘一明著述中“最引人入胜者为《悟道录》一书，就日常生活之事物，悟道法自然之秘旨，明白小而大者之比喻，如果熟读精思，皆可由迷而悟，影响后来内丹功极大。《象言破疑》均为作者读经体会之言，而以图解释之。……‘玄关一窍图’实括有无相入之理。其中有分析，有体会，使人易晓，皆其它经典所无，而启人内省也”^①。刘一明之图示确实是明白简易，王沐先生此言非过誉之辞。与刘一明同时同为龙门道士而以内丹著述名世之闵一得称赞刘一明：“以儒入道，博览群书，数十年穷理尽性。”其所著著作，尤其《修真辨难》“言简义赅，意在学者，先识正途，不惑于淫辞邪说，误入旁门外道，以害性命大事，是故言愈浅近，则道愈显明。虽略读书粗识字义者，亦可寻踪而

^① 王沐选编《道教五派丹法精选》第五集，《修真辨难·序》，第2页。

人，由浅及深，最为初学切要之书”^①。其书言浅义明，则在于多用人们所熟知之术语，尤其是理学术语以代替内丹传统术语。

刘一明的另一贡献是进一步推进了三教的融合。王沐先生说：“全真功法至刘一明，已将儒、释、道功法精华冶于一炉，加以革新，非旧日龙门派功法所能望其项背。”^②可称的评。

总之，刘一明在阐发道教修道理论方面作出了较大贡献，在道教史上留下了他浓重的一笔。较之同时代人而言，他的理论面和理论成就应该说是最大的，是清代道教理论的集大成者之一。虽然他的理论并非都臻于完善，但他在修道理论的几乎所有方面都作出了自己的积极探索。他以道教内丹思想为基础，集佛教、儒家、易学思想于一身，建构了一个宇宙观、生命观、价值观、丹道理论均有所阐释，较为严谨的修道思想体系，其在各种思想的融会贯通上做得比较成功，进一步阐释了三教合一的思想。尤其是他运用其二重化的宇宙观和生命观对世界人生以及丹道作出了系统阐释，代表了清代道教修道理论的一流水平。这些贡献已构成了道教思想史上的重要组成部分，也是我们了解清代道教理论的一个窗口。并且，在物欲横流的今天，科学并非万能良药，刘一明所探讨的问题对现代人如何安顿我们的生命，如何激发我们本有的灵性，仍有积极的启示意义。

二、刘一明修道思想的局限

刘一明几十年“穷理尽性”，呕心沥血，煞费苦心地著书立

① 王沐选编《道教五派丹法精选》第五集，《修真辨难·序》，第2页。

② 同上书，第1页。

说以“弘道”。由此观之，他不是独善其身的自了汉，而有普渡众生之大悲心，力图中兴道教，推动道教之发展。为此，也有一些积极的效果，据记载，其生徒甚众，其书亦颇有影响。但是，却未能达到其振兴道教的理想，未再次出现道教中兴的局面，原因何在？总的来看，这是刘一明所受的历史局限和理论自身的局限所决定的。在整个道教发展的历史长河中，东汉魏晋南北朝是它的产生形成时期，唐宋是它的繁荣时期，而明清则是它走向衰落的时代。处在道教衰落的时代，要想在道教发展上做一番惊天动地的事业，挽狂澜于既倒，是不可能的，刘一明自然也不能逃脱这一命运。从更广泛的历史文化背景看，刘一明所处的时代是中国封建社会的末期，封建文化在制度文明、物质文明、精神文明已经过了充分的发展，走过了其辉煌，儒、道、释三家均已达到理论上的相对沉寂。在这个时代，要想具有原创性的思想大家出现，崭新的理论大厦的建构，必须等待整个中华文明面对新的挑战而作出新的反应，等待整个中华文明的新生。这是道教的宿命，也是刘一明的宿命。

刘一明理论自身也是有局限的，他虽然较好地继承了前人的思想，并且作出了一系列新的探索，在总结的基础上建构了一个较严谨的内丹学体系，但远未达到完善的程度。首先，站在理性和科学的角度看，包括刘一明修道理论在内的整个内丹学的目标是追求形神俱妙的天仙，这目标本身是虚妄的。成就天仙这一目标，是内丹理论的硬核，是整个理论范式的纲领、第一问题，宇宙观、人生论、修道方法论是这个纲领的外围保护带，为成就天仙作出论证，提供方法。其目标、理论内核是虚妄的，其实质基础是不存在的，辉煌的理论大厦建立在沙滩之上。这是包括刘一

明在内的内丹理论不能取得推动道教发展“中兴”，不能取得其理想中的社会效果的根本原因。当然，我们言其天仙虚幻并不否认修炼中所产生的天人合一之内证神秘体悟是真实的，是可能发生的真实心理事实，但以类比化图象化的方式将其境界描述为形神俱妙、无所不能之神仙，则为虚假。并且，尽管神仙虚假，我们还是认为，外丹向内丹的转化在道教理论史上是一个巨大的进步。即将其最高目标、核心问题由经验可检验，只能被经验证伪而不能证实的肉体飞升之仙，转化为不可被日常经验证实或证伪，而只能内证体悟的“阳神”冲举之天仙，这是理论上的进步。刘一明的金丹、天仙实质上是主客合一的内证体悟境界，是无相、无形之存在或者境界，刘一明本人亦有淡化金丹形实的思想，较之一般内丹家理论思辨水平更高。但是，他仍未脱离道教类比思维的传统，其金丹、天仙仍是“无相生相”、“无所不能”的神秘之物。这又将境界实体化，具象化、仍有“着相”的痕迹。

从理论体系本身来看，刘一明的体系尽管有一内在的结构，但也存在一些混乱、不协调和烦琐。这些问题的出现，对刘一明来说，首先是受类比、具象化、图象化思维方式的局限。比如，刘一明将两个世界截然划分，又以后天之人原型投射于人之先天和宇宙之先天，尽管其千方百计自圆其说，但何以先天与后天有同样的要素与结构？为什么有后天命必具有对应的先天性命？为什么人有两颗心？为什么有后天精气神必对应先天三宝？为什么有后天五行必对应具有先天五元、五德？这在刘一明理论中是不可回答的，仅是刘一明的设定。试想，若有学人问及于此，刘一明如何作答……或默然不语，以示高深莫测，或言“此天机也”！这种实质上的不回答表示这是刘一明理论的一个

“理论承诺”，一种主观认定。这与佛家之“第一义”不可言说尚有不同，佛家之“第一义”是主客混合之境，是实相无相之如如之境。而刘一明之先天、后天的要素一一对应，纯为一种理论上的设定，应属第二义。而这个第二义仍在逻辑之中，应是可言说、可思议的。对第二义的不回答，或答不了，这不是玄妙高深，而是理论的不完整。之所以如此，就在于刘一明囿于道教传统的思维方式一类比法，犯了将超越内证境界对象化、图象化、后天化的理论错误。这样的错误，在刘一明理论中还多，兹不细举^①。

同时，刘一明还有一个缺陷，就是纯粹的理论探讨多而涉及修行的具体操作方法讨论少，尤其是涉及命功的问题他基本上没有讨论，这就难免给人一种空泛的感觉，阻碍了更多修行者对其思想的接受。道教与佛教和儒家相比，理论上是其弱项，为弥补此弱项，刘一明大量吸收佛、儒二家的理论以充实、说明丹道理论，这本也无可厚非。问题在于，如何使其更为有机地融合，在刘一明处，显然尚有许多工作要做。并且，刘一明为避道教之短，往往把道教之长项（重炼形，炼气）给掩盖了。尤其是在道教发展的后期，儒家治国，佛家治心，道教治身是社会上普遍认同的观念。道教的优势在于炼形炼气，它的存在和发展很大程度

^① 请读者切莫误会，笔者无意，也根本不可能否认逻辑的功能，更不否认类比、直觉在科学发现中的重大作用，科学史告之，重大科学理论之建构往往有赖类比、直觉之神功。但包括内丹在内的儒道释三教均非科学，其主旨并不在发现任何客观规律，而是追求绝对待之境。宗教与科学分属不同领域，以科学的标准去衡量宗教乃是牛头不对马嘴，以描述有相事物之方法去类比绝对之境无异于以有限之尺量天。禅学深明此道，何为第一义？“云在青天水在瓶”。至于先天后天云云，亦仅是方便权说，一旦打破谜团，先天是啥？后天是何？不知也，不迷也。将先后天截然划分纯属皮相之见。

上是因为它的修炼方法在促进人的健康长寿上的作用，如果不重视身体的修炼而要让人接受，自然就困难得多。

尽管刘一明修道理论有这样那样的缺陷，他仍给我们留下了丰厚的，可圈可点的理论遗产。

参考文献举要

1、《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社三家本，1988年版。

2、《藏外道书》，巴蜀书社，1994年版。

3、《精印道书十二种》刘一明著，上海江东书局印行，1935年版

4、王沐选编《道教五派丹法精选》，中医古籍出版社，1989年版。

5、王沐注解《悟真篇浅解》（外三种），中华书局，1990年版。

6、徐兆仁主编《东方修道文章》，中国人民大学出版社，1990年版。

7、卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社，1988 - 1993年版。

8、卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990年版。

9、李刚《汉代道教哲学》，巴蜀书社，1995年版。

10、任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990年版。

11、陈兵《道教之道》，今日中国出版社，1995年版。

12、陈兵《道教气功百问》，（台湾）佛光出版社，1991年版。

13、陈兵《佛教禅学与东方文明》上海人民出版社，1992年版。

14、张岱年《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版。

15、冯友兰《中国哲学史新编》，人民出版社，1988年版。

16、冯友兰《三松堂全集》第11卷，河南人民出版社，1992年版。

17、牟宗三《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年版。

18、黄克剑等编《当代新儒学八大家集》，群言出版社，1993年版。

19、蒙培元《理学范畴系统》，人民出版社，1989年版。

20、蒙培元《心灵超载与境界》，人民出版社，1998年版。

21、方立天《佛教哲学》（增订本），中国人民大学出版社，1991年版。

22、〔日〕忽滑谷快天著，朱谦之译《中国禅学思想史》，上海古籍出版社，1994年版。

23、〔美〕大卫·格里芬编，马季方译《后现代科学—科学魅力的再现》，中央编译出版社，1995年版。

24、〔英〕约翰·希克《宗教之解释——人类对超载者的回应》，四川人民出版社，1998年版。

25、〔德〕孔·汉思编《全球论理——世界宗教议会宣言》，

四川人民出版社, 1997 年版。

26、谢扶雅《宗教哲学》, 山东人民出版社, 1998 年版。

27、葛兆光《道教与中国文化》, 上海人民出版社, 1987 年版。

28、张世英《天人之际——中西哲学的困惑与选择》, 人民出版社, 1995 年版。

29、张祥龙《海德格尔思想与中国天道》, 三联书店, 1996 年版。

30、张广保《金元全真道内丹心性学》, 三联书店, 1995 年版。

31、傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》, 三联书店, 1989 年版。

32、郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》, 四川人民出版社, 1994 年版。

33、牟钟鉴、胡孚琛等主编《道教通论——兼论道家学说》, 齐鲁书社, 1991 年版。

34、洪建林编《仙学解密——道家养生秘库》, 大连出版社, 1991 年版。

35、王家佑《道教论稿》, 巴蜀书社, 1987 年版。

36、李远国《道教气功养生学》, 四川省社会科学出版社, 1988 年版。

37、蒙绍荣、张兴强《历史上的炼丹术》, 上海科技教育出版社, 1995 年版。

38、刘国梁《道教精华》, 吉林文史出版社, 1991 年版。

39、胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家道教仙学》, 社会科学出版社, 1999 年版。

40、陈鼓应主编《道家文化研究》, 第九辑, 三联书店,

1996 年版。

41、卢国龙《道教哲学》，华夏出版社，1997 年版。

42、汤一介《中国传统文化中的儒道释》，中国和平出版社，1988 年版。

43、马序、盛国仓《刘一明道教哲学思想初探》，载《世界宗教研究》1984 年第 3 期。

44、胡孚琛《道教史上的内丹学》，载《世界宗教研究》1989 年第二期。

45、胡孚琛《道教内丹学揭秘》，载《世界宗教研究》，1997 年 4 期。

46、李养正《道教经史论稿》，华夏出版社，1995 年版。

47、梁启超《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998 年版。

48、余英时《内在超越之路》，中国广播电视出版社，1995 年版。

49、弘惺《太虚大师佛学精品》，安徽文艺出版社，1997 年版。

50、周叔迦《周叔迦佛学论著集》，中华书局，1991 年版。

51、印顺《中国禅宗史》，江西人民出版社，1999 年版。

52、[印]泰戈尔《人生的亲证》，商务印书馆，1992 年版。

53、程不识编注《明清清言小品》，湖北辞书出版社，1993 年版。

54、何光沪主编《对话：儒道释与基督教》，社会科学文献出版社，1998 年版。

55、张志哲主编《道教文化辞典》，江苏古籍出版社，1994 年版。

后 记

博士论文的写作及修改增补终于如期完成，乃卸下千钧重负，长长地舒了一口气，回肠荡气。放眼窗外，乃觉春意盎然，生机勃勃。不觉有与朱子同样的感慨：“埋首书册何时了，不如抛却去寻春。”于是，几次三番欲写的后记难以提起笔来。本书是我的处女作，得说上几句，只好以平常心说平常话，实话实说，摆上几句“龙门阵”。

我不是地道而踏实的学术中人，仅是一个问题层出不穷，好读书而不求甚解的问题中人。十余年来，学化学、学哲学而今走向宗教之门，在问题牵引下东奔西走，走马观花地涉猎了若干学科，但没能在任何一个领域潜心十数年，孜孜以求地作一门深入的研究，以求早成正果。五年前，与生命相约而走向国学殿堂，从而确定了生命的终极归向与后半生的学术道路。几年来，虽然没有献身于“晨钟暮鼓，青灯黄卷”的宗教生活，但心仪高僧高道醇儒之澄明心境及绝对无待之精神境界，由此心淡了、静了，也偶发“朝闻道、夕死可矣”之心声。国学乃是“素心人”方可问津之生命大学问，若无真切的终极关怀，存在的呼应，则道心、本心、真心无以呈现，自由无限心无以开显，于国学只能依

文解义，纵下笔千言，徒乱人意耳。内丹学更是“纸上得来终觉浅，绝知此事须躬行”，其贵在真修实炼、知行合一，将学问与生命实践彻底打成一片，则天人之际隔碍潜通，“玄关”不开而开，方可谈丹论道。本文是作者近两年来苦思冥想，殚精竭虑之作，其中偶有得意之笔，自许于悟元子之内丹学本书了解最为深切、准确、完整。但我心知肚明，内丹这种难题乃是终身的人生和学术课题，需要有学有证，吾辈于学于证均功力尚浅，火候不到，远谈不上炉火纯青，加之是急就章，不免误读误写，行文语言更少锤炼，在此恳求专家指教，读者海涵，更默默祈祷悟元子在天之灵宽恕初生牛犊之冒昧。

论文能够顺利完成并出版，由衷感谢道教研究专家卿希泰教授，我的导师四川大学宗教研究所所长李刚教授及四川大学宗教所的老教师们。要不是卿希泰老师慧眼独具，一针见血地指出了我初拟论文题目的大而无当，论文是不可能如期完成的；论文处处凝结李刚老师的心血自是不用多言。特别致谢川大宗教所博士生、我的同室好友杨玉辉先生，他对我论文的写作处处援手助力，使我受益匪浅；胡孚琛、李养正等专家对论文的评点让我茅塞顿开，今后当多多请教。

四川三台芦溪中学退休老师刘开选老先生，数十年潜修密炼，于道学造诣颇高。二十年前，刘老先生的仙风道骨便给我树立了人格榜样，他是我学习内丹的启蒙师，谨此致谢。

四川大学李老师和绵阳徐先生是我修习佛学的良师益友。几年来，不定期的三人清淡茶会所带给我的心灵净化及学养进步不是一般学术研究会所能比拟的。尤于李老师处所获教益，刻骨铭心，不是语言所能表达的。

论文的出版仰赖香港圆玄学院的慷慨资助，特申谢忱。

我夫人梁远莉女士是我学术研究的坚强后盾。“书中自有黄金屋”的时代早已作古，国学研究亦仅是精神考古，但夫人仍不遗余力地支持我的学术研究。她虽不十分理解和认同，但宽容、同情我的生命选择，使我免去当今大多数清贫学子的后顾之忧和苦恼。有一个小小的插曲：在论文录入期间，我年仅 10 岁的女儿主动让我独享电脑，可见其对学问的重视、对我的关爱。书成之后，无以为谢，在此郑言：“谨将此书，赠给爱女刘弋枫小朋友。”

刘 宁

2001 年春识于静远书斋