

LIDAOCHUN ZHONGHE SIXIANG JIQI DANDAO CHANZHEN

李道純中和思想及其丹道闡真

岑孝清 著

宗教文化出版社

LIDAOCHUN ZHONGHE SIXIANG JIQI DANDAO CHANZHEN

李道纯中和思想及其丹道阐真

岑孝清 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

李道纯中和思想及其丹道阐真/岑孝清著. - 北京:宗教文化出版社,2010.3

ISBN 978-7-80254-240-2

I. ①李… II. ①岑… III. ①李道纯—人物评论②李道纯—思想评论 IV. ①B959.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 034145 号

李道纯中和思想及其丹道阐真

岑孝清 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64073175(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 10 印张 250 千字

2010 年 3 月第 1 版 2010 年 3 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-240-2

定 价: 30.00 元

清輝

孝悌忠存

盧國龍

自流

盧國龍先生書

致中和

孝清友正

己丑夏月 继禹书



张继禹道长书

序

牟钟鉴

李道纯是元代江南全真道著名学者，杰出的内丹学大家。他以道为主，熔冶儒、佛、道三教理论于一炉，不仅创造性地发展了道教义理之学，也把中华民族哲学思想推向一个新的高度。他在其代表性著作《中和集》里说：“禅宗、理学与全真，教立三门接后人”，准确概括出唐代之后在三教合流中形成的三个理论高峰。我提出的中国思想史上中期以后“三个理论高峰”，指唐宋禅宗、宋明道学（包括理学、心学与气学）、金元内丹学，实本于此。《中和集》论述炼养内丹之要时说：“以太虚为鼎，太极为炉，清净为丹基，无为为丹田，性命为铅汞，定慧为水火，窒欲惩忿为水火交，性情合一为金木并，洗心涤虑为沐浴，存诚定意为固济，戒定慧为三要”，可知李道纯已把儒、佛的精义融入丹道的理论与实践，因此能够做到综合创新，成为第三个理论高峰中的代表性学者。不过，多年来关于李道纯的研究不仅不系统，论著数量也不多，这一丰厚的思想资源尚未得到应有的重视和开发。

岑孝清博士多年来孜孜不倦地追求自己的文化理想，以复兴中华文化为己任，从西南贵州来到北京，拜师求学，长年累月，艰苦奋斗，磨炼了坚毅的性格，也积累了厚实的学养。他在中央民族大学攻读哲学硕士期间，在中国社会科学院世界宗教研究所著名学者卢国龙研究员指导下，研究道教哲学。后来在我身边攻读宗教学博

士,愈加刻苦努力,对儒、佛、道皆有研讨,对于道家道教尤为钟情,阅读了大量经典和相关资料,并有幸结识了道教学前辈著名学者李养正先生,得到李老先生悉心指教和多方关怀,获益甚多。在师生共同商讨中,岑孝清确定了研究李道纯中和思想作为博士论文的主题。此后,他全力以赴投入论文资料收集、阅读与论文写作之中,不断向专家请教,不断修改加工,终于独立完成博士论文,顺利通过答辩,获得博士学位。论文写作之前,他被聘为中央民族大学“985 二期工程”当代重大民族宗教问题研究中心秘书,工作得到老师们的好评,他也由此获得了民族宗教研究方面的前沿信息,扩大了视野。现在正式出版的这部书,就是他在博士论文基础上多次加工、精益求精的作品。

这部书有如下特色和成就。第一,文献资料收集较为整齐,前人研究成果也能广泛吸收,为深入研讨打下坚实基础。对李道纯的生平与活动区域的考证是迄今最为详备的。第二,吸收民族宗教学的最新成果,把李道纯的思想提升到中华民族多元通和宗教文化进程的大背景中加以考察,放置在宋元时期中华民族文化核心儒、佛、道融合新格局中加以评论,从而使李道纯研究有了新的突破。可以说,李道纯不仅是道教内丹学大师,也足以成为整个中华民族有重要贡献的思想家哲学家。第三,融摄哲学与内丹学,从多学科交叉视角考察李道纯的中和思想,形成有内在联系的逻辑体系构架,提炼出“四论”,即:虚静通和的宇宙论,神通致和的心易论,守中致和的丹道论,通变致和的三教论,这也就是李道纯的玄学、易学、丹学、通学。这样一种逻辑结构和理论框架,能够有力地表述李道纯以中和为主轴的思想体系的要义,是作者的崭新创造,也是本书在学术上的主要贡献。

从更高的标准来看,本书也有不足。例如道教语汇的现代转换问题,尚有待改善,这也是道教学术研究中普遍存在的问题。道教义理有自己一套独特的宗教术语和概念。道教学研究学者的立场是非宗教的同时也不能反宗教,要对研究对象有同情之理解,又要

进行理性的评析。如何准确把握道教术语的本义,然后用现代语言加以表述,有很大的难度。这里有一个宗教研究者与研究对象之间距离的调整问题。我曾经说过,研究宗教,要能进得去,也能出得来。对于强调实践功夫的道教来说,这样做尤为必要。有人说进得去是功力,出得来是勇气。我说进得去是体验,出得来是理性。研究者要有一定的践履,否则只能停留在字面的理解上;研究者还要有开阔的视野和理性的思考,否则便不能在综合比较的基础上作出超越性的分析评价和人文学术的表达。希望作者今后的研究能够在解决这一难题上有新的进展,以便于使自己的道教研究成果既能为道教界所重视,也能让更多的中国人了解源于本土的道教文化,推动中华民族新时期的文化建设。我祝贺本书的出版,相信它能为中华传统文化研究增加一份有益的思想营养。

目 录

序	牟钟鉴(1)
导论 宋元时期通变致和的文化精神及李道纯中和思想的研究	(1)
第一章 多元通和复合型民族宗教文化进程中的李道纯	(20)
第一节 多元通和的复合型民族宗教文化	(21)
一、宋元时期复合型民族宗教文化	(21)
二、宋元时期一些民族文化传播者	(31)
第二节 李道纯的生平及活动区域	(38)
一、李道纯的生卒时间及人生形象	(38)
二、李道纯的籍贯及主要活动区域	(43)
三、李道纯的著述及弟子	(49)
本章简短结论	(51)
第二章 虚静通和的宇宙论	(52)
第一节 真常之道与虚静道性	(53)
一、真常之道	(54)
二、虚静道性	(60)

三、“道本气流”与“道体气用”	(67)
第二节 真常之道的通和形式	(72)
一、太极图	(74)
二、中和图	(95)
第三节 虚静通和的哲学精神	(105)
一、通与和	(106)
二、通和的两种路向	(108)
三、“虚静通和”阐真	(112)
本章简短结论	(123)
 第三章 神通致和的心易论	(124)
第一节 中和心易	(125)
一、中和心易	(126)
二、心易与中和	(133)
三、心易与造化	(140)
四、中和易学	(144)
第二节 心易法则	(147)
一、动静无端	(148)
二、阴阳无始	(154)
三、神易无方	(160)
第三节 神通致和	(166)
一、虚静神通	(167)
二、通气致和	(172)
本章简短结论	(177)
 第四章 守中致和的丹道论	(179)
第一节 道教丹道理法	(179)

一、关于丹道理法论的研究	(180)
二、丹道五要素及其发展	(187)
三、丹道三理法及其内容	(190)
第二节 李道纯“守中致和”丹道理法论	(198)
一、丹道心性化的时代课题	(199)
二、丹道中和性的分判	(202)
三、五要素与三理法的进一步发展	(205)
四、李道纯确立了“守中致和”新理则	(209)
第三节 李道纯“守致中和”及“与道玄同”境界	(215)
一、李道纯对丹道五要素的发展	(215)
二、李道纯对丹道三理法的发展	(221)
三、李道纯的“人生丹道”及“与道玄同”	(224)
四、李道纯的“致中和”及“与道玄同”境界	(228)
本章简短结论	(232)
 第五章 通变致和的三教论	(234)
第一节 道儒佛三教思想关系	(235)
一、三教思想关系略述	(235)
二、李道纯三教“同源一理”的思想	(237)
三、通变致和的精神	(241)
第二节 李道纯中和思想对道教中和思想的贯通	(247)
一、道教中和思想略述	(248)
二、李道纯中和思想继承发展了道教中和思想	(253)
三、李道纯中和思想成为全真道理法的主流	(258)

第三节 李道纯中和思想对儒家中和思想的融通

.....	(261)
一、儒家中和思想略述	(261)
二、李道纯中和思想对儒家中和思想的融通	(266)
第四节 李道纯中和思想对佛教中和思想的会通	
.....	(276)
一、佛教中和思想略述	(276)
二、李道纯中和思想对佛教中和思想的会通	(281)
本章简短结论	(287)

结语 李道纯中和思想与多元通和的民族宗教文化

.....	(290)
附录一 李养正先生辅导批改提纲的手迹	(298)
附录二 牟钟鉴先生指导批改提纲的手迹	(299)
参考文献	(300)
后 记	(305)

导论 宋元时期通变致和的文化精神及 李道纯中和思想的研究

—

生产变迁,经济更新;民族多元,冲突融合;金戈铁马,国故鼎新;文化多样,一体繁荣。这就是宋元时期中华民族的经济政治文化。民族的一定的经济政治通过民族的一定的文化反映出来,而民族文化又总凝聚为一定的民族思想形态。

汉至宋元,儒释道三教互补共济,融通变化,推陈出新,成为了渊源多元而形态多样的中华文明发展的主导格局,儒释道三教的核心精神构成了多元通和民族宗教文化模式的最主要的精神品质。如果说,三皇五帝用远古的燧石火光照亮着多元一体的中华民族继续朝着多元通和的文化方向前进,点燃了华夏民族不断追忆大同乐园的极为独特的文明火炬。那么,黄河长江则从西部的高原屋脊朝东部的平原滨海奔流,将北方横无涯际的游牧草原与南国重峦叠嶂中的小桥流水联姻成亲,成为了维系中华民族团结繁荣并跻身于世界民族之林的最为牢固的两条纽带。儒道两家的思想如黄河如长江,浩浩荡荡,百川汇聚,奔流到海,是中国文化最主要的两条血脉。它们是中华民族协和团结、生生不息的文化之源,永葆华夏文明伟岸身躯的青春与活力。

黄河长江皆是水,水是流动的,流动是因其内在的冲力。水,其本质为气,气有阴阳两性,阴阳冲气,冲而和合。气性流动,合和一体,构成了黄河长江的内在本质。流动,因其有东西南北之空间性,因其有古往今来之时间性,所以,流动也就是通变。通,有通道的意思,而道就是

路,路属于空间;通,有通顺的意思,而顺就是历史,历史属于时间。因此,通是空间与时间统一性的表现,变是具有空间性与时间性的存在的流动,这就是通变。其中的特异之处是,通有通情的意思,情是高级生命的特性,而情可属于宗教,故属宗教之情的通性可谓之通灵。通灵,实际上本是沟通空间与时间的,但泯除空间与时间的间隙却成了它的规定性,这样的通灵可以达到天人合一、与道玄同。天人合一为儒教精神的最高境界,与道玄同为道教精神的最高境界。无论是天人合一还是与道玄同,都可升华为和谐的境界。和谐是通灵的精神之花,这是人类个体文化生活中极为美好的一种特殊追求;和谐是通道和精神之花,这是社会在一定空间中交往共处、协和共进的最高理想;和谐是通顺的精神之花,这是人类社会某一历史阶段中呈现的可持续性发展的和美状态。和谐之花的呈现是主体内在各因素不断会通变化的结果,所以古代中国人追求的种种的和谐理想历程,其内在精神可概括为通变致和。不过,通变致和是就文化的主体而言的,它是文化主体融通变化从而日日新,以及百家争鸣以至不断接近可持续发展的和美状态。就客体而言,古代中国人追求的种种的和谐思想,实是基于客观存在的多样性,而反映此多样性的文化具体形态、百花齐放及至不断接近美美与共和谐文化生态的境界,可称为多元通和的文化精神。通变致和与多元通和皆以“和”为贵。

与道玄同是一朵奇异的精神之花,它以通变致和的品质傲视世界精神花苑。这一精神是以丹道为基础的,是属于道教的。东汉末年,道教登上了中国文化史的舞台。至宋元时期,道教先后开出了四朵鲜艳的花朵,它们一脉相承但各具形态。先是造化同途、天地人三通的外丹之花,学名是“参同契理法论形态”;随之,是形神俱妙、性命双修的外丹内丹合蒂之花,学名是“金丹道理法论形态”;再次,是性命双真、归根复命的心花怒放的内丹之花,学名是“性命丹道理法论形态”;最后,是虚静太和、性命中和的内丹之花,学名是“中和丹道理法论形态”。这就是道教丹道发展的四个阶段。参同契丹道理法形态属于外丹道,开创者为汉代的魏伯阳。魏氏的代表作是《周易参同契》,此经典首次结晶了丹道的三大要素:精、气、神,以及丹道三理法:周易、黄老、炉火。

唐代以降,丹家一般认为,精、气即命,神即性,因此精、气、神三要素更集中表现在性、命两要素上面了,参同契丹道理法理论形态于是转变为金丹道理法理论形态,其开创者现在还不好说,但可以苏玄朗、陈抟、钟离权、吕洞宾等为代表,代表作有《无极图》、《灵宝毕法》等,此属于外丹向内丹过渡。性命丹道理法理论形态的开创者现在亦难以定论,但其代表者确实不少,如张伯端、白玉蟾、王喆、丘处机,等等;代表作也很多,如《悟真篇》、《道德宝章》、《重阳立教十五论》,等等,它们属于内丹道。到了宋、元时期,以性、命两大要素为核心,以道教金丹派南宗与全真北宗的融合为标志,道教理法理论提升到了虚静即丹、中和即丹的高度,性命丹道理法理论形态于是转而表现中和丹道理法理论形态,此亦属于内丹道,其开创者为宋元之际的李道纯,代表作为《中和集》。中和丹道理法理论形态具有返本开新、综合创新的意味。返本,是它具有回归老庄虚静思想的倾向;开新,是它以精、气、神、性、命五个基本要素为核心,将情、性、身、心等实际的人身活动因素融入丹道修炼的要素之中,具有开拓人身丹道的意味;综合创新,是它具有综合儒释道三教思想义理的一面,并将周易、黄老与炉火三理法进一步冶为一炉,从而开创了“致中和”的丹道理法新形态,这一理法形态随后成为了道教全真道清修派的主要丹道理法,是相应历史阶段上道教丹道理法的重要思想,一直持续到清代的丹道大师刘一明。须指出的是,虽然道教丹道的理法形态是变化的,但是精、气、神三要素以及周易、黄老、炉火三理法是始终存在的,是基本内容,一以贯之。而且,在内丹阶段,精、气、神、性、命是基本的要素。因此,一般地说,道教丹道的理法理论的内容就是“五要素三理法”,而其发展过程表现为“两阶段四形态”^①。值得注意的是,今天研究中和丹道理法的成果较少,“致中和”这一丹道理法特征仍然未得到全面揭示,宋元之际中和丹道理法理论形态的开创者李道纯及其思想

^① 第二个理法形态,虽然属于外丹与内丹的过渡阶段,但从现在看到的文献及其代表作看,多表现为内丹道的特点。故可笼统划入内丹道阶段。这样,“两阶段”就指的是外丹道阶段与内丹道阶段。但是,如果按其义理特征,即前两阶段的理论核心集中体现在形与神,后两个阶段的理论核心集中体现在性与命,这样,“两阶段”就指的是“形神丹道理法理论形态”与“性命丹道理法理论形态”。详见第四章。

的研究还需要深入。这是本书所要做的工作。

道教丹道理法是道教哲学思想史的重要内容,道教哲学思想史是中国哲学思想史的一部分;同时,道教丹道理法也是中国复合型民族宗教文化不可或缺的要素,而宗教文化是中华民族传统文化的特异代表。因此,我们应当在这样的思想文化背景下研究李道纯的中和思想及其丹道,这样才能全面和深刻。现在,首要的问题在于,关于中国哲学思想史、中国宗教思想史、中国道教思想史以及中华民族史的认识,情况是怎样的呢?

二

宗教是哲学的母亲,中国哲学思想渊源于中国远古的宗教。春秋战国以降,至东汉佛教登上中国文化舞台之前,儒、道两家逐渐成为中国哲学思想的主轴,它们是既有宗教性又有人文性的文化,是当时中国思想文化的代表。两汉之际,佛教传入中国,汉末,道教产生,中国文化的宗教性因素增加了,这是否改变了中国思想文化的一般特征呢?没有。这是因为,“轴心时代”之后中国文化走着一条与西方不同的路向,这是一条有宗教因素却以人文性为主导的文化发展进程。在中国传统文化中,哲学与宗教的关系不是谁战胜了谁、谁取代了谁的情况,而是一种有主有辅地共存发展的文化史进程。也就是说,中国漫长的封建农业经济社会文明中,思想文化的发展始终有宗教因素相伴随,但宗教性不是中国思想文化的主导性因素,不能作为中国思想文化总体特征的代表。准确地说,东汉至清王朝灭亡,近二千年中国文化的主导格局是儒、佛、道三家,它们是具有宗教性又有人文性的,但其基本表现是人文性。例如,中国宗教文化的“神道设教”本质,以及王权高于教权的事实就颇能说明这一点。这真是世界文化史的奇观。通过分析可以看到,儒这一方的宗教性主要体现于中国宗法性传统宗教,如“敬天法祖”,人文性主要体现于仁文化系统,如孔孟之道;佛这一方的宗教性主要体现在佛菩萨等宗教内容的信仰与膜拜,人文性主要体现在禅

文化系统,如缘起、中观、唯识、禅;道这一方的宗教性主要体现为道教宗教信仰,如长生久视、三清信仰,人文性主要体现为道文化思想系统,如老庄、玄学。因此,研究中国哲学思想文化的理论形态,应当考虑中国哲学思想史的这些特征:一是总体上的呈现是具有某种宗教文化因素的人文思想,二是战国、秦汉时期儒道文化为主导格局,三是汉代以后封建时代的儒、佛、道三教主导格局。可见,不了解儒道二教及其儒、佛、道三教的关系,难于把握中国哲学思想史。不过,这样的认识需要一个过程,尤其对于国外的学人们。因此,中国哲学思想史及中国宗教思想史的研究是必要的。当然,即便是肯定了中国思想史在整体上的非宗教性特征,阐明了中国宗教性文化形态,但如果对中国思想文化人文性本质的内容不十分清楚,那么也还不能说对中国的思想文化有了全面的把握,这又是另一个更为广阔的领域了。现在的问题是,中国宗教思想史的整体面貌是怎样的呢?如今,各个具体宗教的哲学思想已经有专著问世了,如佛教方面的《中国佛教哲学要义》(方立天),道教方面的《中国道教思想史纲》(卿希泰),儒教方面的《中国儒教论》(李申),等等。但是,关于中国宗教思想史的整体认识,我们还有很长的路要走。之所以如此,某种程度是因为,目前对于中国宗教思想史的整体研究,我们还处于整理和搜集材料的阶段。不过,当前的研究进展却使我们不能再继续滞留在这一现状中了。因为近三十年来,除了上面提到的各具体宗教的哲学思想史已经问世以外,我们整理搜集材料的特定阶段也正在接近尾声。例如,各大宗教的辞典已经推出,中华道藏、中华大藏经、续修四库全书等已经隆重问世,儒藏也开始陆续出版。一个理论研究的高潮即将来临了。这个曙光是可以见到的,例如,1933年就有了《中国宗教思想史大纲》(王治心),2000年便出版了《中国宗教通史》(牟钟鉴、张践)。当然,研究总是由点到面的。儒、佛的研究暂且不论。道教的情况如何呢?

伴随着1979年以来中国宗教学学科的发展进程,三十年来道教哲学思想研究取得了前所未有的成绩。这里,首先有一个理论上的问题应当得到说明,那就是哲学与思想、哲学史与思想史是有所不同的。哲学是回答世界最基本最一般的问题的,是时代精神的精华。思想是与

各种社会现象联系较为密切的,较直接地反映各种社会存在。虽然思想可以是个体的意识,但更主要的是一种社会观念、一种社会意识。哲学处于人类文化形态的顶端,是人类至今为止各门知识的总和。一定意义上可以说,哲学是思想的进一步抽象和概括,是思想的结晶。两者相较,哲学的内涵大而外延小,思想的内涵小而外延大。哲学亦属于思想的范畴,故“哲学思想”的概念是成立的。哲学思想属于文化的范畴,故“哲学思想文化”的概念亦是成立的。哲学史和思想史都是关于或观念或意识或精神的历史,是可以成为知识的,亦都属于文化,但哲学史是反映一定社会历史阶段的哲学的历史的,它是对哲学反映的反映,是由若干哲学知识构成的有规律的知识体系;思想史是反映人类社会各个组成部分的思想的发展史,也回答该时代各方面的较具体的问题,当然亦能展现该时代的思想风貌。哲学史与思想史的内涵与外延,其关系同哲学与思想的关系大体是一致的。目前关于道教哲学思想的研究,有基于思想史而撰写的著作,但更多的却是非哲学类的著作。当然,这并不是说以哲学为标准来衡量三十年来丰富的道教研究成果,而是说,哲学与非哲学的著作是可以分别而论的。当然,这涉及到对哲学本质的认识问题。在中国轰轰烈烈改革开放进程中,“解放思想”是一股强劲的思潮,关于道教哲学思想研究的成果在各个方面也打上了烙印,比如,出现了所谓的“前三十年”与“后三十年”的看法,其意是说,改革开放来的三十年,人们对于哲学或思想的理解与改革开放之前的三十年是不同的。这不是本书所能讨论的。无论如何,于道教思想而言,许多学者都在努力寻找中国道教哲学史或思想史的特征和话语,更可贵的是,一些学者秉承中国史学的现实主义精神,要为当代中国道教哲学思想史的研究确立新时代的理论基础和话语系统。这些,都意味着道教哲学思想史的研究任务是复杂的、艰辛的、长期的。毫无疑问,关于哲学或思想本质的理解是会影响到所研究的对象与内容的。关于哲学或思想本质的认识,它所带来的问题不是假问题。例如,一些学者质疑,道教到底有没有哲学?道教内丹学在中国哲学思想史上可否有一席之地?地位如何?道教一以贯之的最具有特色的哲学思想范畴是什么?显然,回答这些问题不能不涉及到对哲学与思想的认识。当然,

解决这些问题不可能一蹴而就,须积土成山,积水成渊。可喜的是,学者们在道教哲学思想史、道教思想断代史、道教人物思想个案的研究方面进展顺利,不少有分量的著作开始向我们提供了这些问题的初步答案。

首先,道教是中国土生土长的宗教,是具有中国思想特质的文化现象。这是历来研究道教的中国学者所共识和骄傲的。最典型的一句话就是上个世纪鲁迅先生所说“中国文化的根柢全在道教”,这个结论至今影响着研究中国道教的学人们,并有专著出现,例如,《鲁迅与宗教文化》(郑欣淼,中国社会科学出版社,2004年)。从道教哲学思想的研究成果看,以“道教哲学”命名的专著就有三部:卢国龙《道教哲学》(1997年)、吕鹏志《道教哲学》(2000年)、李纲《重玄之道开启众妙之门——道教哲学论稿》(2004年)。以“道教思想”命名的专著约有八部,例如:王明《道家 and 道教思想研究》(1984年)、卿希泰《中国道教思想史纲》(1980年、1985年、1999年)、詹石窗《易学与道教思想关系研究》(2001年)、孔令宏《宋明道教思想研究》(2002年),等等。这些成果,表明了道教是有思想的,道教思想是中国思想史的重要组成部分。同时,越来越多的人也意识到了道教哲学思想是中国哲学思想的重要组成部分。这些成果是可贵的。不过,近三十年来对道教材料的不断挖掘,以及在道教史研究方面取得的丰硕成果表明,关于道教思想史的研究是还可以进一步展开和深化的,是可以提升而迈上新台阶的。这里,值得注意的是卢国龙先生的《道教哲学》。从书名看,该著作当是以研究道教哲学为对象的,不过笔者以为,这本著作与其说全面回答了中国道教哲学的基本问题,不如说它梳理和揭示了道教与中国文化的关系。事实上,它的确揭示了一般意义上的道教文化与中国文化,以及道教文化与华夏民族文化之间的关系,当然亦展现了一定阶段上道教哲学的内容及其特征。这是该著作最有价值的地方。

其次,关于道教哲学思想与中国文化基本精神关系的研究。这方面,台湾学者陈鼓应先生主倡的《道家文化研究》系列,长期努力,成绩显著,当是探索道教思想文化与中华文化精神之关系的充分体现。1999年起,汤一介先生主倡的“道家文化研究丛书”,计划在三至五年

内出版四十本有关道家 and 道教的四组专著,第三组就是“道教思想专题研究,是对道教所涉及的问题进行的研究”,第四组是“道家、道教著作专题研究”,其他两组是关于道家及其思想研究的。此外,从出版的著作看,关于道教与中国传统文化的专题研究亦是鼓舞人心的。例如:卿希泰教授的《道教与中国传统文化》(1990年)、王明先生的《道家与传统文化研究》(1999年)、李养正先生的《道教义理与〈周易〉关系述论》,等等。当然,专题论文亦时有出现,如牟钟鉴教授的《道教精神略论》(载《走近中国精神》,华文出版社,1999年)。不过,关于道教精神与中华民族文化精神的关系的研究,局面虽然早已经打开,但取得的成果并没有让我们感到乐观。已有的研究,大多没有能够与民族研究直接结合起来;也不集中,多是关于道教与中国传统文化的广泛研究,没能专题研究道教思想精神与民族精神问题;也似乎自我设立禁区,在道教的宗教性方面畏缩不前。因此,进一步融合和整合已有成果,打破禁区,深入研究,提炼较为系统的对现代文化建设有意义的道教思想与民族精神方面的知识,这个工作是还需要做的。尤其是作为重中之重的,关于道教内丹学与中华民族精神的关系还是一个空白,可挖掘的地方还很多。这些问题的解决,又不得不涉及到对中华民族及其文化,乃至民族宗教文化的认识。在这方面,影响较为广泛的观点是著名民族学家、社会学家费孝通先生提出的中华民族“多元一体”格局的理论。以此为基础,近年来,民族宗教学者牟钟鉴先生提出了中华民族宗教文化的“多元通和”模式的学说。这些是关于中华民族及中华民族宗教文化研究的新成果,值得借鉴。因为,如果我们能够深刻认识道教哲学思想与中华民族文化精神的关系,那么,我们对于道教与中华民族文化关系的理解将是深刻的。

具体到内丹学方面的研究,学者们基本共识,除了魏晋时期的玄学外,道教哲学思想最为充分的体现就是宋元时期的内丹学,内丹学是道教哲学研究的重中之重。研究状况也表明了这一点。例如,张广保先生先后出版了《金元全真道内丹心性学》(1993年)和《唐宋内丹道教》(2001年),戈国龙先生也先后推出《道教内丹学探微》(2001年)和《道教内丹学溯源》(2004年)。因此,研究道教哲学思想与中华民族

文化精神的关系,极为重要的一个内容就是相应时代的内丹学与中华民族文化精神的关系。如果我们能从内丹学中提炼中国道教哲学思想的精神,阐明它与中华民族文化精神的关系,那么,这无论是对打开道教哲学思想研究的新局面,或是对发展当代道教思想文化,乃至对启发当代中国精神文明建设,其意义都是不言而喻的。

再次,关于儒释道三教文化格局中的道教哲学思想及其内丹学。事实表明,道教并不是没有哲学,更不是没有思想,这当是我们三十年来道教研究的积极成果。不过,要讨论道教内丹学在儒佛道三教思想中的关系问题,不能不首先问,中国思想文化史上的儒释道三教是什么样的关系?这历来是个问题。对于宗教内人士来说,一般都有主张自己的哲学思想高于其他各家哲学思想的倾向,但这一点并非排除他们大都认为三教是可以融通互补的态度和主张。对于学术界来说,尽管儒、释、道是中国文化的主导性因素,但是学人们对于儒释道三教之间的理论关系亦没有达到完全共识。近三十年来,关于道教思想与佛道思想的关系,是有不少专著与论作的。例如:杜而末的《儒佛道之信仰研究》(1978年,台湾),褚柏思的《三教新论》(1981年,台湾),汤一介的《中国传统文化中的儒道释》(1988年),李养正的《佛道交涉史论要》(1999年),唐大潮的《明清之际道教“三教合一”思想论》(2000年),还有牟钟鉴、张践在《中国宗教通史》(1999年)中的专题论述,等等。值得注意的是,任继愈先生主编的《中国哲学发展史》其实是一部以儒、佛、道三教哲学及其相互关系问题为主要内容的著作。概括起来,多数学者认为,隋唐以来,儒、佛、道三教合流是主要趋势,在宋元时达到哲学思想史的高峰,明清两代,儒佛道三教文化因素渗透到民族文化的生活之中,尤其是下降到民间,你中有我,我中有你,难分彼此。当然,也有的学者认为,儒、佛、道三教合流(三教合一)并不是历史上中国三教哲学思想发展的主要趋势,包括宋代以降。显然,研究三教关系,这些问题是无法回避的,虽然本书目前尚不能够回应这些问题,但却充分注意到了牟钟鉴教授提出的“中国哲学思想三大高峰”的学说。牟先生认为“在中国哲学史和思想史上,儒佛道三教合流的结果,前后出现三个理论高峰。最早出现的是唐代的佛学高峰,即禅宗的禅学;随

之出现的是宋明两代的儒学高峰,即理学和心学;最后出现的是金元两代的道教学高峰,即全真内丹学。”^①笔者以为,无论儒佛道三教思想关系如何,我们都不能忽略其变化和发展问题,不能忽视其作为一个具有主体性的文化存在的事实,即:文化总是遵循一定规律而变化日新,是各种内在要素不断综合更新,从而使自身不断适应时代文化命运共同体需要。这种事实,可简要概括为“通变致和”。通变,就是贯通融通而变化;致和,就是达到和谐的状态;和即和谐,它是主体追求的理想目标。宋元时期道教内丹学高峰的出现,就是道教哲学思想融通儒佛思想因素,综合创新道教南北丹道学说,彰显其“生命哲学”理论主体性的过程,它达到了该时代哲学思想的高度。笔者还以为,宋元时期道教内丹学,从金丹派南宗到全真道北宗,以及南北宗合流后的道教清修派丹道学说,都是主张三教合一的,这一点是非常明显的,他们流传下来的文献充分反映了这一点。因此,要全面回答儒佛道三教的关系,要明确道教内丹学说在儒佛道三教哲学思想中的地位和作用,讨论宋元时期的内丹学说是有意义的。此外,宋元以降,道教内丹理法有一个重要的思想就是“致中和”,其显著代表就是全真道清修派的内丹学。因此,如果说,讨论道教内丹哲学在中国儒佛道三教哲学思想中的地位目前还有困难的话,那么可以选择中和哲学思想这一点为突破口。也就是说,可以从中和思想史的角度给予揭示,这是一个新的战场。笔者以为,宋金元时期,儒佛道三教中和思想的理论形态可以分别概括为:理性中和理论形态、空性中和理论形态、虚性中和理论形态。如果这是成立的,则我们无疑可以借助它们来揭示道教内丹学与儒佛道三教的思想关系,明确道教内丹学说在儒佛道三教关系中的地位。当然,要全面说清楚中和哲学思想与内丹学理论的关系,得首先对中和思想史有整体的揭示,这个工作量是很大的。怎么办呢?可以采取人物思想这种个案形式进行研究。我们发现,宋元时期身兼金丹派南宗与全真道北宗思想之大成,融会贯通了儒释道三教思想因素,主张三教同源一理,高举中和哲学思想大旗的道士李道纯是典型代表。因此,我们的研究,

① 牟钟鉴:《探索宗教》,北京:宗教文化出版社,2008年,第69页。

从李道纯的中和思想开始。

关于道教思想史的研究课题,的确不是一两个人、一两年、一两本书所能完成的。21 世纪初,一方面,时代再次将道教思想史的研究任务推到了学术的前台;另一方面,时代给予学人们的却是一个喧嚣浮华的舞台。我们别无他法,只有八字真言:埋头苦干,实事求是。要做到此八个字,着实不易,但是如果以一种担当精神和科学精神去从事研究,由点及面,找到合适的突破口,开辟新的战场,真正的成果总会取得的。

三

从国外看,未曾有学者系统研究李道纯及其思想,这是可以理解的。不过,国内研究李道纯及其思想的文章已有被翻译到国外了,虽然不多,且较略^①。

就国内而言,李道纯及其思想的研究,主要为上世纪八十年代以来。在中国知识资源总库网的 7 个人文科学子库,以题名“李道纯”查询,自 1979 年至 2008 年,有 11 篇文章^②。又以关键词“李道纯”,在该网站的子库“文史哲”中查询,显示有 25 篇文章。^③ 后者表明,关于李道纯的研究还涉及到其他相关领域,如美学、医学、人体科学等。进一步梳理还可以看到,关于李道纯的研究,主要集中在研究生学位论文,约有 6 部,其中 3 部是较为系统的。此外,自觉指出李道纯中和思想对中国道教史、中国思想史及中国哲学史的意义真知灼见,也见于道教史、思想史、道教通论或概论性的著作章节里。概括起来,以往的研究集中在以下四个方面。

第一,工夫论与内丹心性学说方面。1987 年,王家祐先生在其《道

① 此得到了香港啬色园黄大仙祠陈昆先生提供的一些信息,笔者谨表示感谢!

② 中国知识资源总库, <http://210.31.3.231>。2009 年 2 月 10 日查询。

③ 除与前面 11 篇重复外,另有 14 篇。

教论稿》中撰写了《论李道纯的内丹学说》一文,认为“李道纯的内丹理论相当完备。他继承了宋元道教内丹派的法统,融南北二宗丹法为一体。他援儒融佛,表现了向理学靠拢的明显思想倾向。他的内丹学说自成一家。”^①1993年,邝国强先生在其《全真北宗思想史》中说:“全真性命双修之学源自钟吕,阐发于重阳,而继承于马钰而下诸真,最后由都梁清庵莹蟾子李道纯作出总结。”^②1995年,张广保研究员著《金元全真道内丹心性学》,是以金元全真道心性学说为研究对象的,但其中研究了李道纯的心性思想,认为“李道纯以茅山为中心传播内丹道教,他座下门徒众多,领导着一个庞大的教团。”^③“李道纯和他领导的教团,以南宗的内修理论为基础,吸收全真道的三教合一的思想,从精神修炼的角度讨论心性问题。”^④1996年,卿希泰先生主编的《中国道教史》认为,李道纯为南宗嫡系,是由道教南宗进入全真之门的道士。该著还认为,李氏既通《老子》、《周易》,又懂禅理,在阐发《老子》的基础上,进一步融《老子》、《周易》思想阐述内丹理论,坚持性命双修,先性后命的内丹理法。^⑤2004年,胡孚琛、吕锡琛的《道学通论》中设有“李道纯综合南北的心性学”专节。文中认为李道纯“综合内丹南宗与全真道北宗的心性理论,又大量吸收儒佛两家的思想,融儒佛道为一炉,创内丹中派。”^⑥2005年,中央民族大学王廷琦的博士论文《金元全真心学研究》第七章《身心合一,性命圆融:后期全真道的心性理论》,亦对李道纯的心性思想进行了讨论,认为李道纯深谙儒释道三教之学,以全真心学为基础大量吸收理学、禅宗的心性成果,推动了南宗在道术体系上融入全真教的历史进程,并融合南北二宗理论,整合道教的炼养、

① 王家祐:《论李道纯的内丹学说》,载《道教论稿》,成都:巴蜀书社,1987年,第299页。

② 邝国强:《全真北宗思想史》,广州:中山大学出版社,1993年,第122页。

③ 张广保:《金元全真道内丹心性学》,北京:三联书店,1995年,第69-70页。

④ 同上,第156页。

⑤ 卿希泰主编:《中国道教史》第三卷,成都:四川人民出版社,1996年,第364-367页。

⑥ 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第246页。

清修之学,形成了层次井然,内容完善,体系严整的全真心性理论体系,为全真心学的发展作出了重要贡献。^①总之,可以说,自王家祐先生开始,进一步深入研究李道纯丹道理法的学术基础已经奠定。

第二,易学、老学方面。1986年,卿希泰教授、詹石窗先生发表了《李道纯“老学”浅析》一文,认为李道纯“老学”的根本在“真常”二字,李氏以《易》、《老》结合论“真常”。^②1989年,詹石窗教授的《南宋金元的道教》论述了李道纯的“真常”思想,认为李氏以“真常”立宗^③。后来,蒋朝君先生的《李道纯易学旨趣探微——兼论道教神仙信仰面临的科学挑战》一文分析了李道纯解易的特点,指出现代科学发展对以内丹术为核心的道教神仙信仰构成挑战。^④较为系统地研究李氏易学思想的,当为章伟文的专著《宋元道教易学初探》,其中第八章为“李道纯的道教易老学思想”。文中认为,李道纯“以《老》语道之体,以《易》语道之用”,以《易》、《老》相阐,融儒、释、道三教理论,发明天人关系的新韵,重构道教的新教义,沟通形上与形下,使虚静的本体之道,与活泼泼的现实相衔通,实现在现实中超越的理想。^⑤2005年,李养正先生《道教义理与〈周易〉关系述论》,深刻论述了道教哲学思想与中国思想的关系,其中提出了李道纯“始终保持道教的本色,一贯皆是以‘道’为体,以‘易’为用,以‘丹’贯通三教的旨趣思路”^⑥的观点。卿希泰到李养正等学者的研究成果,既奠定了进一步研究李道纯思想的基础,也指明了下一步研究的方向。

第三,李道纯生平及其三教思想方面。1986年,王沐先生发表《李道纯之道统及其他(札记)》一文,认为李道纯自以为全真派,但其教理则融合各家,会通三教,援儒入道,参以禅理,李氏为“元代道教中主张

① 王廷琦:《金元内丹心性学初探》[博士学位论文],北京:中央民族大学,2005年。

② 卿希泰,詹石窗:《李道纯“老学”浅析》,载《船山学刊》,1986年第1期,第112页。

③ 詹石窗:《南宋金元的道教》,上海:上海古籍出版社,1989年,第127-137页。

④ 徐诚总编辑:《中国儒学年鉴2004年》,济南:山东《中国儒学年鉴》社,2004年。

⑤ 章伟文:《宋元道教易学初探》,成都:巴蜀书社,2005年,第374页。

⑥ 李养正:《道教义理与〈周易〉关系述论》,香港:香港道教学院丛书II,青松出版社,2005年,第140页。

三教合一之代表人物。”^①1994年,潘雨廷先生的《论李道纯及其著作(附:杜道坚、王玠)》,对李道纯生平作了较为翔实的考察。此外,关于李氏三教思想方面的研究也很突出。1999年,卿希泰教授主编的《续·中国道教思想史纲》列有“李道纯对南北二宗的兼收并蓄及其‘立极设教’理论”专节,认为“李道纯之著述宗旨在于‘立极设教’,他的教理道法首先是通过《易经》、《老子》、《阴符经》等书的解说而得到阐发的。”^②2000年,牟钟鉴、张践两位先生撰写的《中国宗教通史》认为李道纯是张伯端一系内丹派后学合流于全真道门下诸学者中最为著名的一位。^③这是将李道纯置于全真道历史及三教关系背景中研究的。2002年,孔令宏教授《宋明道教思想研究》“全真道南北宗合流及其在元代的发展”一节中专题论述了李道纯的思想,认为“李道纯的思想特色是以《易》为中心,以道为立场,主张三教合一。”^④这是目前使用“三教合一”概括李道纯关于三教思想关系问题的代表性著述。最近,涉及到李道纯三教思想研究的是台湾真理大学宗教系萧进铭的《道教内丹与儒家“中论”的比较——以李道纯为核心的探讨》,该文公开问世于2007年3月18日“第十届儒佛会通暨文化哲学学术研讨会”上。其中详细比较了儒、道两家中论的差异,提出了“人身中心”、“中体”和“中央”的概念^⑤。总体而言,在中国道儒佛三教关系思想史方面,牟钟鉴先生提出金元时期全真内丹学的哲学思想是继唐佛学、宋理学之后的第三高峰的观点,对于揭示和定位李道纯及其思想意义有重要启发。

第四,较为系统地研究李道纯的成果。台湾淡江大学中国文学研究所王婉甄《李道纯道教思想研究》(1999年,硕士论文)认为,李道纯基于内丹学传统,将性命双修的功夫法则立论在“体天合道”的基础

① 王沐:《李道纯之道统及其他(札记)》,载《船山学刊》,1986年第2期,第105页。

② 卿希泰:《续·中国道教思想史纲》,成都:四川人民出版社,1999年,第315页。

③ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》下册,北京:社会科学文献出版社,2003年,第730页。

④ 孔令宏:《宋明道教思想研究》,北京:宗教文化出版社,2002年,第244页。

⑤ 2007年3月17、18日“第十届儒佛会通暨文化哲学学术研讨会”,台湾:华梵大学,2008年1月20日查询,http://www.hfu.edu.tw。

上,以南宗传人归化全真北宗门下,其命功功法具有混融南北宗之思想特色。还认为,李氏在“三教合一”的时代氛围里,引儒释之理证道,使学者知三教本一,并在心性理论上以道融通儒、释两家。王婉甄又于2002和2003年分别发表了《李道纯会通儒释之心性论研究》(上、中、下)一文,认为“李道纯是在三教合一的前提下,以性命混融为理论核心,架构起具有内丹修炼特色之心性理论。其目的不在建立一套完整的理论系统,而是藉此心性问题的提出,讨论与解决丹道炼制过程中修心养性、修性炼命的具体问题。”^①山东大学孙功进《李道纯丹道哲学浅探》(2004年,硕士论文)认为,在丹道本体论上,李氏用老子的“有无”来解释“性命”,把“性命”整合在“道”最高范畴之内,彻底摆脱了以往丹家在说明丹道境界时借助于佛学的尴尬局面;在修炼论上,李氏以“身心”统修炼,不仅用“身心”来解释丹道术语,也用“身心”来论说修道过程;在方法论上,李氏强调“守中”,并用“中”来解释丹道的重要概念“玄关一窍”。四川大学张学菲《莹蟾子李道纯研究》(2007年,硕士论文),根据有关学术成果,对李道纯的“内丹心性学”、“中和与虚静”、“三教合一”等方面进行了总结和概括。四川大学道教与宗教文化研究所杨军《宋元三教融合与道教发展研究》(2007年,博士论文)第四章第五节题为“李道纯以‘中和’为旨归的三教融合思想”,其中认为李氏以“三教一理”为指导思想,以“守中致和”为内丹修炼思想,并且融禅宗心性于内丹修炼之中。^②

总之,自上世纪八十年代初以来,从文章问世时间的先后看,可以说,由于卿希秦、王沐、王家祐、潘雨廷、李养正等前辈学者的开拓,以及诸多学者不断地研究和丰富,进一步综合和系统地研究李道纯中和哲学思想,全面揭示其思想文化精神的意义,这一学术基础已经坚实奠定。前辈们的研究功不可没。在此基础上,本书将李道纯的中和思想与丹道结合起来进行综合研究,揭示和展现一个立体的李道纯中和思

① 王婉甄:《李道纯会通儒释之心性论研究》,载《性与命》,2002年。

② 杨军:《宋元三教融合与道教发展研究》[博士论文],成都:四川大学道教与宗教文化研究所,2007年,第129-140页。

想,并从新视角和新领域进行诠释和揭示其思想文化精神和意义,从而填补和开拓李氏中和哲学思想的学术研究空间。分析如下:

第一,关于李道纯哲学思想及其三教思想的关系,以往的研究要么多侧重于老学思想系统的阐发,要么多着眼于道教丹道的研究,将此两者综合起来系统研究还不够。而且,由于李氏中和哲学思想所反映的中国古代中和思想的特征及其意义均未得到全面揭示,因此,如何定位李氏思想在中国思想史上的地位,这还需要进一步研究。据此,对李道纯中和思想进行系统研究,有必要立足于新视角,例如,“三教合一”文化背景下,中国哲学思想三大高峰的思想史;有必要开拓新领域,例如,远古以来的中国中和思想史。

第二,研究者们在各自的领域,分别考察了李道纯的老学、易学、丹道、工夫修养等,也注意到了李氏“中为玄关”的丹法,以及“三教合一”的思想。不过,儒、佛、道三教关于中和的思想又如何?与李氏的中和思想有何联系?李氏的中和思想到底反映了中国古代哲学思想关于人生的什么特质?有何现代意义?关于丹道的精、气、神、性、命之间的关系如何?等等,这些都还是问题。

第三,许多研究限于丹道术语,忽略了具体的方法论平台,尤其未将李道纯的中和思想与民族宗教文化史的背景联系起来。这样,使得李氏的性命丹道在整个道教丹道史的地位不是很明确,其“三教一理”的文化思想亦未得到全面的阐释,其中和思想蕴含的民族宗教文化精神更未得到揭示。据此,应当提炼和总结新的方法,以揭示李氏独特的性命丹道在丹道理法发展史上的地位,指明李氏所开拓的丹道发展趋势;应当引入民族宗教学的新视角,根据其相关成果与理论,深入挖掘和提炼李氏中和思想蕴含的该时代的民族宗教文化精神。

以上说明,进一步研究李道纯中和思想是应当的、必要的。那么,也是可能的么?答案是肯定的。因为根据丰富的文献典籍,以及既有的成果、相关问题以及理论方法,可以清楚确定研究对象,明确行之有效的方法及更为具体的内容,从而进一步取得有现实性意义的成果。

第一,从李道纯的文献及其思想背景确定研究对象。李道纯的著作及其弟子辑成的语录文献,现存约有10篇(册)。所著的有《全真集

玄秘要》1卷(包括《读周易参同契》与《太极图说》),所注的有《太上老君说常清静经注》、《太上升玄消灾护命妙经注》、《太上升玄洞玄经注》、《无上赤文洞古真经注》,所撰的有《三天易髓》(王玠校)、《中和集》6卷(蔡志颐编),所述的有《道德会元》2卷。此外,李氏弟子编辑有《清庵莹蟾子语录》6卷。这些均收入了明代的《正统道藏》。1988年文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印的《道藏》均完整保存。此外,明代陈继儒的《宝颜堂秘籍》第35册有标明李道纯撰的《周易尚占》三卷。所有的文献,尤其是《中和集》与《清庵莹蟾子语录》表明,李道纯的思想以中和思想为显著特征并丰富中国中和思想,以虚静、真常之道、中和、心易、性命双修、身心、性情等为丹道理法内容,以守中致和、玄同等为丹道境界。因此,这些是可以确定的一般研究对象。

第二,方法论及方法问题。对象和内容决定方法。以唯物史观为指导,按照逻辑与历史一致的理论原则,遵循由抽象到具体的逻辑原则,这是基本的。相应的思路是:根据历史人物、思想史这一研究对象,采用史论结合、纵横交错的论述方法;借助于文献学、哲学理论及民族宗教学等方法工具。采取的措施有:一是以文献学为基础,以文献及其反映的史实为据;二是运用概念、范畴、判断、命题、逻辑演绎等理论方法;三是从民族与宗教的关系出发,运用民族宗教学的比较方法,展现李道纯中和思想与该时代民族宗教文化关系的背景。此外,亦借鉴其他学科的相关方法。这些都不是创新性的方法,但其中一些却是先前研究者们没有采用或忽视的。当然,还应当具体的研究对象上,找到新的方法。这样,就可以真正将研究进一步深入和推进了。例如,根据丹道发展史的实际,本书尝试提炼并运用了“五要素三理法”与“两阶段四形态”的丹道研究学术平台。

第三,清晰详细而有严密逻辑的内容结构。这其实就是研究对象的进一步细化。据此,本书形成相应的章节。简要概括研究动态及研究的对象、方法、内容、结构、宗旨及意义,这是导论部分。李道纯的生平活动及时代特征表明他是一位时代的哲学家,其思想体现着时代的精神,陈述和说明这一点为第一章的内容。李道纯中和思想及其丹道理法论是以“真常之道”为核心范畴的“虚静通和宇宙论”,对此进行深

入揭示和诠释,这是第二章的内容。虚静之道如何展现出人与万物这一现实世界,这是由虚静的神通变易性质所决定的,由此构成了李氏的“神通致和心易论”,这是第三章的内容。生生不息的天人宇宙里,人最为贵,人的生命从何而来?往何而去?如何而去?意义为何?这些问题的解决形成李道纯“守中致和的丹道论”,这是第四章。李道纯中和思想及其丹道理法,是道教丹道理法自身发展的结果,也是儒佛道三教融合的结果。而李氏中和思想对儒道佛三教的会通、涵化、贯通与融合是通过“中和”思想得到充分体现的,故在中国中和思想背景下研究这一问题。据此,初步列举、展示和概括道、儒、佛三教的中和思想,揭示李道纯中和思想与道儒佛三教中和思想的关系,这些是第五章“通变致和的三教论”。最后,扼要概括李道纯中和思想的内容,指明李氏中和思想所蕴含的“通变致和”及其“虚和天下”的文化精神意义,提出下一步研究的新领域和新任务,这作为全书的结束语。全书贯彻一个中心,即:李道纯中和思想根据并服务于道教丹道,它与中国远古时代的宗教观念有着遥远的呼应,是儒道佛三教合流的结果,是中国中和思想发展到一定阶段的产物,其蕴含的“通变致和”精神体现了该时代民族宗教文化的精神。

第四,研究的目标是,力图在四个方面取得创新和达到研究目的。其一,从中国中和思想史和宗教与民族的角度,研究李道纯中和思想,诠释和揭示宋元时期中国复合型民族宗教文化“通变致和”的一般文化精神。其二,通过对李道纯中和思想与三教中和思想关系的研究,挖掘和揭示其“和而不同”的独特的哲学思想根据,以及“中和天下”的独特的文化精神。其三,从中国思想史的角度,全面揭示守中致和、虚静通和、神通致和、通变致和等李道纯中和思想内容,一定程度上展示中和之道、中和之气、中和之德等道教中和思想内容,尝试指出大中至正、阴阳合和、天人和合等中国中和思想的价值取向,从而拉开中国中和思想这一学术新领域的帷幕。其四,在具体方法上,尝试提出内丹学研究的“五要素三理法”与“两阶段四形态”学术平台,并给予运用。

第五,研究的意义。其一,就李氏中和哲学思想的理论意义而言,其“虚静通和”的宇宙论,是一种独特的整体性宇宙观;其“神通致和”

的心易论,既是对人的主观能动性的独特反映,也是中国古代哲学宇宙生息观、动态观的一种体现;其“守中致和”与“与道玄同”的丹道论,既是一种个体安身立命的精神家园,亦是一种独特的思维方式与生命实践活动。其二,李氏中和思想蕴含的“通变致和”及其“中和天下”文化精神赋予了中国“和而不同”传统思想的新内涵,是中华民族“和而不同”文化历史画卷的重要一笔,迄今仍然不失为民族宗教文化发展可资借鉴的思想资源。其三,李氏中和丹道思想坚持“性”与“命”相即,重视“身”与“心”和谐,认为“性”与“情”合和,这些是表现出某种“人身丹道”意味的丹道理法,可为今天道教的理论建设提供一种参考。其四,李道纯中和思想的内容、意义及其蕴含的文化精神,说明李道纯不仅是一位道教内丹术的实践者及其内丹学的学者,一定意义上,也是一位从哲学高度探索多民族多宗教多文化的共性的哲学家。因此,研究李道纯的中和思想及其丹道理法,可以丰富和拓展道教全真道的研究现状,有助于认识中国古代哲学思想的特征,发扬传统文化优秀的思想,开发中国中和思想史研究新领域;亦有助于推进宋元时期道、儒、佛三教思想关系的整体研究,并从中得到启发,进而服务于当代中国特色社会主义和谐文化的建设;此外,这一研究对于进一步探索和加强新兴的民族宗教学学科的理论基础,也是有促进作用的。

第一章 多元通和复合型 民族宗教文化进程中的李道纯

宋初,如果说封建王朝的集权与用权这一社会政治矛盾决定了该时代特定的文化使命是批判与重建。^①那么,宋元之际社会政治的主要矛盾不再是集权与用权,而是民族的生存状况与国家命运共同体如何统一发展的问题。此问题实际成为了决定该时代文化进一步综合创新与和谐发展的内在根据。当然,文化的发展状况,反过来又对民族与国家的关系有着特别的作用,这就使宋、西夏、金、元等多个民族割据政权并立的中国,表现出了文化性的统一。这种文化性的统一是以多元一体格局的中华民族国家实体为基础的。

中华民族多元一体格局的形成源远流长,其发展进程当然有血与火的因素。然而,这一进程也塑造了包括宗教文化在内的中华民族文化的和谐精神,“仇必和而解”,这是值得珍惜的。例如,源于夏商周时期的,自先秦就开始出现并持续绵延发展的中国复合型民族宗教文化

^① 卢国龙:《宋儒微言:多元政治哲学的批判与重建》,北京:华夏出版社,2001年,第1-40页。

的多元通和精神。^① 这样的民族格局、文化模式及其精神在世界民族史上是独放异彩的。

宋元时期中国的民族与国家形势,以及民族宗教文化状况,也就是多元一体的民族格局与多元通和的文化模式的发展情况。经济发展方面,当时各民族生产力水平参差不齐,但共同朝着封建农业经济生产方式迈进;民族交往方面,当时南、北地区许多民族曾频繁冲突,但彼此影响,共同进步;文化发展方面,当时中华民族文化仍然是以儒为主导,道、佛为辅翼的主体格局,儒道佛三教在各民族里均有所信仰,但三教思想会通融合达到了新的高度和深度。李道纯的中和思想就是这一时代的产物及独特反映。

第一节 多元通和的复合型民族宗教文化

宋元为中国多元通和民族宗教文化发展时期,涌现了许多继承和发扬中华复合型民族宗教文化核心精神的时代思想家。各民族的思想家们保存和传播儒道文化慧命,一定意义上也就是在保存和延续中华文化的生息之脉。

一、宋元时期复合型民族宗教文化

1989年,民族学者费孝通先生提出了“多元一体格局的中华民族”

^① “多元通和”的概念及其宗教文化模式为当代学者牟钟鉴提出。牟先生认为,“中华民族的民族格局是多元一体的,它的宗教文化是多元通和的。”(牟钟鉴:《从比较宗教学的视野看中国宗教文化模式》,见:牟钟鉴,刘宝明主编:《宗教与民族》第五辑,北京:宗教文化出版社,2007年,第3页。)“复合型民族”的概念亦为牟钟鉴提出,他认为,“构成复合型民族的各个民族,可以称为‘单元民族’,其内部不能再有民族,只能有民族的支系。复合型民族不能等同于多民族国家,它仍然具有文化共同体、命运共同体的民族特征,文化认同较之政治认同更根本,只是在内部具有双层结构,在民族之中有民族存在,亦可称之为‘组合民族’。”“中华民族就是一个典型的复合型民族。”同时,学者张践提出“复合性民族”的概念。(牟钟鉴主编:《民族宗教学导论》,北京:宗教文化出版社,2009年,第41、145页。)

的学说。^①多元一体的民族格局,造就了多元通和的宗教模式。据此,宗教学者牟钟鉴教授提出了“中国宗教文化多元通和模式”的学说^②,其中还使用了“中华民族信仰上的多元通和模式”^③和“中国民族文化和宗教的多元通和模式”^④概念。牟先生认为:“在夏、商、周三代民族国家的发展中,初步形成有多元有一体的中华民族双层结构;与之相适应,宗教文化则是在‘敬天法祖’大的框架下的具有多样性与融通性的民族文化。”^⑤中国宗教文化多元通和模式是一个不断发展的过程。唐代以降,中华民族“多元一体”格局及其“多元通和”文化模式的发展均进入了又一重要的历史阶段。

唐代,中国的中原及北方,有汉族、突厥、契丹、女真、党项、蒙古族,西南有大理国、吐蕃,南方有苗蛮、百越、白蛮、乌蛮、僮,西北有回鹘,北方有靺鞨等。^⑥建立了政权或没有建立政权的各民族之间,既有相互争战的一面,又有和平相处的一面;既有矛盾斗争的一面,又有经济文化交流的一面。唐代之后,公元十世纪至十四世纪,民族及其文化、关系又有了新的变化(见下页图1-1)。中国主要的民族自治政权出现了以契丹族为主体的辽(公元907—1125年),女真族为主体的金(公元1115—1234年),党项族为主体的西夏(公元1032—1227年),汉民族为主体的南宋(公元1127—1279年),蒙古民族为主导、汉民族为主体的元(公元1206—1367年)。这一局势是中华民族“多元一体”格局复杂而多彩的表现。“多元”指的是各民族及其文化,“一体”指的是大一统的中华民族及其文化命运共同体。各民族都是中华民族大家庭的一员。其中,建立了政权的民族,大都自认为有建立和建设“九州

① 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》,载《费孝通文集》,第14卷,北京:群言出版社,1999年,第101页。

② 牟钟鉴:《中国宗教文化的多元通和模式》,载《民族宗教学导论》,北京:宗教文化出版社,2009年,第276页。

③ 同上,第49页。

④ 同上,第349页。

⑤ 同上,第286页。

⑥ 翁独健主编:《中国民族关系史纲要》,第2版,北京:中国社会科学出版社,2001年,第462—480页。

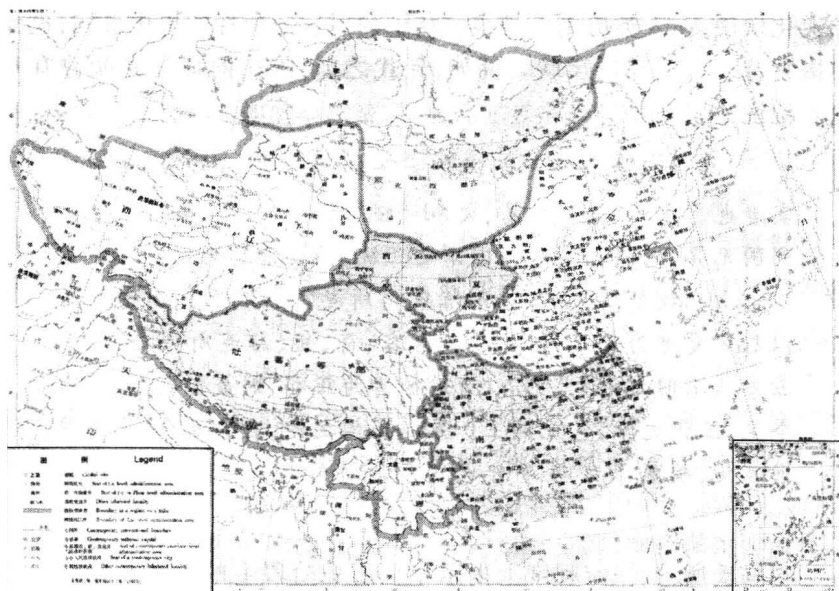


图 1-1: 李道纯出生前不久的民族与国家形势
(金皇统二年, 南宋绍兴十二年: 公元 1142 年中国地图)

(据: 谭其骧主编, 中国历史地图集, 第六册,

宋金辽时期, 北京: 中国地图出版社, 1982, 1996 重印)

一统”中华民族国家的正当理由。

“大一统”的思想在《公羊传》里就明确提出了, 所谓: “何言乎王正月? 大一统也。”([元]程瑞学《春秋本义》卷 1) 从宗教思想文化史上看, 大一统核心观念的集中体现就是《礼记》所说的“万物本乎天, 人本乎祖。”([宋]卫湜《礼记集说》卷 66) 这一“本天本祖”的观念使得中国东西南北范围内, 无论是什么地方的政权, 什么样的民族群体, 都紧紧凝聚在一起, 共同追求和缔造中华民族的统一。可以说, 中国的统一之所以能够得到巩固和发展, 在很大程度上是与民族关系的发展状况密切相关的。辽、宋、金相峙时期, 三个朝廷也都自命为中国的主人, 都设想由自己统治全中国。这种民族与国家关系的发生与发展史, 以及宗教文化在促进和维护多元民族成为事实上的统一的民族国家所发挥

的文化作用,在人类历史上是很有特色的。这一独特的历史事实,也为中国独特的历史观所反映。例如,元代之前,宋代的司马光就曾有所论。他说:

“窃以为苟不能使九洲合为一统,皆有天子之名而无其实者也。虽华、夷、仁、暴,大、小、强、弱时或不同,要皆与古之列国无异,岂得独尊奖一国谓之正统,而其余皆为僭伪哉!若以自上相授受者为正邪,则陈氏何所受?拓跋氏何所受?若以居中夏者为正邪,则刘、石、慕容、苻、姚、赫连所得之土,皆五帝三王旧之都也。若以有道德者为正邪,则蕞尔之国,亦有令主,三代之季,岂无僻王!是以正闰之论,自古及今,未有能通其义,确然不可移夺者也。”([宋]司马光《资治通鉴》卷69)

司马氏所论,一定程度上揭示了该历史阶段上的中华各民族发展的关系。实际上,许多民族意入主中原而一统中华的“正当理由”,是一个政权的合法性根据问题。具体而言,就是“王权天授”、“天运循环”、“随德而转”的政治理念。元代仍然如此。

这种观念的产生与中国的地理环境也是密切相关的。中国东起大海、南抵大洋、西为高原、北为寒漠的辽阔范围,广大的适宜农业耕作或游牧的空间自然环境,是对“大一统”历史观念形成有着重大影响的因素,而民族关系也受到这种地理环境及其历史观念的影响。历史上,中国各民族地方政权共同追求大一统的中华帝制而发生战争,某一政权的崛起,常常就是某一民族的崛起,但该地方政权的消失或弱化却常常并不都意味着某一民族的消失。逐渐地,炎黄子孙发展成为了中华民族,并确定下来。

宋元之际,中华民族国家有一个内在的深刻矛盾,那就是文化统一与地理统一的问题,即国家的统一并未表现为地理范围上的确定性统一,而主要表现为各地方民族自治政权对中央集权政权的追求与缔造。在地理空间舞台上,它呈现出的是金、西夏、元等相对独立的民族政权。可见,这确是一个中央集权削弱、藩镇割据、民族矛盾尖锐、民族战争频

繁的时代。不过,封建大一统的观念始终使中华各民族凝聚为一个文化共同体,而各地方民族政权之间经过了一个不断冲突、融合的过程又走向国家的统一,元朝的空前统一,表明了这种多元一体国家民族关系发展的客观必然性。翁独健等学者曾深刻指出了这一点,“在我国政治上分裂走向统一的过程中,无论是通过战争的形式,或是和平的交往,都增强了各族人民的联系,经济文化也都向前发展了。”^①就哲学上分析,这是一种时间与空间的矛盾。时间即历史的延续性,文化的连续性,空间即人群共同体生活的区域与社会组织结构相对独立的占有单位。这种表现为纵向的一维性的时间,是观念意义上的,而观念是文化的核心,所以,此时期的历史是文化统一的历史,是中国地方民族政权共同缔造统一的中华民族的历史。时间当然不能脱离空间,因为脱离了东、南、西、北四大洋环绕,西为世界屋脊,北为大漠,中间为三级阶梯的广大平原的地理空间、一个适宜农业耕作的事实空间,则所谓由时间性决定的一个完整的中华民族是不可能的。因此:

其一,研究中国历史,如果只注重空间而忽略了时间,则常常不能解释中国历史在特定的阶段为何总是表现出对大一统民族国家追求的现象,不能解释中国文明何以连绵不绝的现象。例如,宋、金、元多民族地方政权并存存在而中华民族一体的事实。其实道理很简单,这样的阶段,历史的时间性与空间性更主要的是为时间性决定的。由于时间的一维性决定了历史观念的连续性,而观念是文化史的核心,观念的特征构成文化的特征,文化的特征常常就是民族精神的特征,因此,中华民族的文化具有连续性特征是理所必然的。那么,这样的民族文化史方法论是不是割裂了人类社会物质活动这一社会存在的内在的时间性与空间性的统一呢?不会。社会在时空之中,时空是不可分离的,这是真理。时空是不可分离的,这是说社会现实与历史是不可分离的,而不是说,当历史表现为时间的一维性时,就否定了空间的多维性。

其二,在对该时代的思想家作具体研究时(例如李道纯),在仅重

^① 翁独健主编:《中国民族关系史纲要》,第2版,北京:中国社会科学出版社,2001年,第384页。

视空间性而忽略时间性的方法论指导下,是不可能理解李道纯时代中国各地方政权的政治及民族关系的。不理解李道纯时代中国各地方政权及民族关系,则将李道纯理解为一位探索中华民族文化统一性的哲学家就很困难。在该时代,李道纯的思想是以宗教思想的理论形态表现的,而如果缺乏对当时中国各民族的生存境况及其文化关系的揭示,则不但李道纯思想里蕴含的反映当时多民族多宗教文化观念精神的实质难于显露,而且我们的认识还可能成为一种缺乏思想史意义而沉溺于个体心灵冥想的虚幻境界。一句话,由于客观实在的宇宙是时间与空间的辩证统一,所以,李道纯那特定时代所表现的是一个以时间为主导性因素(也即是观念性的“大一统”)的中国历史,这是丝毫不奇怪的。这个例子,似乎能从一定程度上诠释世界诸多国家中,中国为何会以历史观显著的原因。

前述关于宋元之际的民族关系,其中提到了民族宗教文化呢。那么如何理解民族宗教文化呢?关于民族,前苏联国家领导人斯大林的定义在中国影响很大,他认为:“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”当代,中国学者牟钟鉴教授提出,“民族是历史上人们在共同祖源基础上形成的文化共同体,是在与它族交往比照中产生认同感一体感,意识到自身具有共同来源和共同命运的稳定的社会人群。”祖源、文化、自我意识是民族最终形成的三要素。^①在此基础上,民族宗教学的研究者们对民族进行了新的分类,即:原生型民族、融合型民族、衍生型民族、复合型民族、集合型民族,还认为中华民族是典型的复合型民族。^②那么,又如何理解宗教呢?关于宗教信仰的本质,德国哲学家恩格斯最早给予了科学揭示,即:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”这个定义揭示了宗教的本质特征,能清晰地区分宗教与其他社会观念及文化形式的不同。在

① 牟钟鉴主编:《民族宗教学导论》,北京:宗教文化出版社,2009年,第32至33页。

② 同上,第35页。

此基础上,通过对各种宗教现象的考察,中国当代学者吕大吉研究员提出了“宗教四要素”学说,认为:“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识,以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。”^①这个定义揭示了宗教不仅是一种个人可以体验的思想信仰形态,而且是一种社会力量;揭示了宗教是一种有层次结构的文化体系,有着一定组织、体系及行为的社会实体,发挥着社会功能;揭示了宗教核心观念与其他文化不同的特质,即信仰超人间、超自然的力量。吕先生的这一定义,是对人类社会宗教现象的完整反映。虽然人们对此还有争议,但它对于研究各民族宗教现象是很有启发的,对于揭示这些民族宗教现象的一些具体特质也是很有参考价值的。而关于宗教的分类,也是较为复杂的,吕先生依据恩格斯的论述,按照历史性的分类,把宗教分为:部落宗教(原始宗教)、民族宗教与世界宗教。^②

上述,如果说对宗教的本质,人们已经有了一些共识,那么关于“民族宗教”的概念,学术界现在却还未完全确定下来。不过,文明社会以来,民族与宗教难舍难分,两者有着千丝万缕的联系。例如,宗教是民族认同、民族间相互区别的一个重要因素,宗教精神还常常上升为民族精神。又如,宗教与民族国家的关系也常常相关,民族宗教问题既有国家与国家间的宗教关系,例如基督教、佛教、伊斯兰教三大世界性宗教,亦有国家内部的宗教关系,例如中国的道教、印度教等。前者可谓为广义的民族宗教,后者可谓为狭义的民族宗教。同时,还有既属于国家间的又可属于国家内的宗教,这是介于广义与狭义之间的民族宗教,例如中国的伊斯兰教、藏传佛教,等等。也就是说,当代民族宗教与国家仍然是有着密切关系的。进一步看,民族宗教是具有文化性的。什么是民族宗教文化呢?中国现代著名哲学家张岱年先生认为:“文化是人类精神活动与实践活动的方式及其成果的总和,是活动方式与

① 吕大吉:《宗教学通论新编》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第79页。

② 同上,第102页。

活动成果的辩证统一。”^①据此,笔者引申以为,民族宗教文化是民族精神活动与实践活动的方​​式及其成果的某一总和,是民族社会物质活动的特殊的反映。因此,无论是据何种分类标准指称宗教,也无无论是由如何复杂性规定的民族,将民族与宗教结合起来,作为一个特定的单位进行考察是历史文化研究的需要,是有其现实及其理论根据的。为了论说上的方便,笔者还以为,可以根据民族及其宗教文化的关系,参照民族划分的名称给予指称,即:原生型民族宗教文化、融合型民族宗教文化、衍生型民族宗教文化、复合型民族宗教文化、集合型民族宗教文化。一般地说,中国历史上的民族宗教文化为复合型民族宗教文化。目前,对于中华民族宗教文化历史的研究,即关于复合型民族宗教文化的研究,以牟钟鉴教授的研究最为深入和系统。他认为中国早期是尊天敬祖的礼教主导着社会文化,同时存在着多民族多宗教。儒学诞生之后,人本的儒学与神本的宗教并立,共同维系着中国人的基本信仰。由于儒学有“和而不同”的传统,以及中华民族“混血”的基因,中国形成信仰领域中人文和神道的互补、本土宗教与外来宗教(佛教、伊斯兰教、基督教等)的共存、多民族多宗教并生的多元通和模式。这一模式有六个方面的内涵与特征:主体性与多样性的统一,通和性与差异性的统一,民族性与开放性的统一,神圣性与人间性的统一,制度性与民俗性的统一,连续性与阶段性的统一。^②

宋、辽、金、西夏前后共约 267 年(公元 960—1227 年)的时间里,是一个民族纷争、政治分裂的混乱时代。而公元 1219 年至 1367 年约 148 年的时间里,是一个民族纷争、政治分裂走向统一并建立统一民族国家的时代,亦是宋元两朝并立及其更替的时期。尽管 1367 年元王朝为明王朝所代替,也是通过战争的方式,不过这一战争有两个特点:其一,它不是民族国家之间的战争,而是一家之姓的王朝的更替;其二,它是一个统一民族国家(大一统的封建王朝并没有分裂为多个民族政权并立的局面)更替为又一个统一民族国家之间的战争。因此,这约 148 年

① 张岱年、程宜山:《中国文化论争》,北京:中国人民大学出版社,2006 年,第 2 页。

② 牟钟鉴主编:《民族宗教学导论》,北京:宗教文化出版社,2009 年,第 338 至 343 页。

的时间里,中国民族宗教文化是走向通和的文化,即由建立在各民族物质活动基础上的原生型宗教文化逐步会通、融合为一个建立在大一统中华民族物质活动基础上的一种相对稳定、和谐的复合型宗教文化生态,或者说,中国各民族宗教表现为以“敬天法祖”为基本信仰的“通和”的民族宗教文化生态。

第一,从民族宗教与政治的角度看,无论是汉民族还是各少数民族,无论是有自治政权的或是没有自治政权的,“天神”观念在民族宗教文化中均有重要地位,因此,对以“天”为最高信仰的宗法性宗教的共同认同,是此时期各民族宗教文化之所以由冲突趋于融合的宗教文化因素,也是一些自治民族政权自诩的合法性根据。后者,例如,宋真宗于大中祥符元年行封禅大典,登泰山祭天,用神权巩固其政权,取得统治国家的合法性。前者,例如辽朝。辽太祖曾问臣下:“受命之君,当事天敬神。有大功德者,朕欲祀之,何先?”群臣皆说应敬佛。太祖曰:“佛非中国教。”皇太子耶律倍回答说:“孔子大圣,万世所尊,宜先。”(《辽史·耶律倍传》)这是什么意思呢?孔子思想的核心本来是仁,但作为封建王朝的意识形态,却与天命观念紧密相连。因此,辽太祖悦而建孔子庙和祭祀“孔子大圣”便有了宗教政治学的意义,即敬天之信仰与仁义之王道。当然,无论是宋真宗还是辽太祖的情况,都能说明各民族宗教文化有趋向统一的政治理念,而其中宗教文化发挥的就是“神道设教”的功能。其实,这一理念已为金朝金世宗明确指出,他说:“我国家继辽、宋主,据天下之心,郊实习之,岂可不行”,“国莫大于祀,祀莫大于天,振古所行,旧章咸在。”(《金史·礼志》)这表明了“天神”信仰在复合型民族宗教文化生态中的地位和作用。可见,中国历史上,“奉天承运”的宗教意识形态成为相当多民族政权合法性的基础,亦是一种追求“大一统”中国的宗教文化动力。

第二,从各民族宗教活动看,民族宗教文化可以说是相互补充而壮大的。以辽朝来看,其统辖范围,民族族称就有 59 个之多,而辽朝崇尚佛教,“一岁而饭僧三十六成,一日而祝发三千。”(《辽史》卷 26)但不排斥当地民族信奉伊斯兰教和景教等。从金朝看,金统治下的民族有汉族、契丹、奚、渤海、五国部、吉里迷、兀的改、室韦、党项、鞑靼等,除汉

族之外,如苗、瑶、仡佬、壮、黎、畲等大多数民族都有自己的原始宗教,如萨满教等,但这些民族的宗教文化主要是在本土原始宗教的基础上,通过涵化或会通道教或佛教的文化因素而繁衍壮大的。可以说,各个民族宗教都与汉民族的宗教文化有着或远或近、或直接或间接、或显著或较不明显的关系,也基本上都向往和追求汉民族所确立的大一统的宗教文化核心。当然,与此同时,汉民族宗教文化也从这些民族的宗教文化里汲取营养而发展。例如,经过辽、金两朝后的北方汉儒,其民族意识就比较薄弱,普遍奉行“能行中国之道,则中国之主”(《与宋国两淮制置使书》,《陵川文集》卷37)的信条,认定忽必烈是他们政治利益的代表者而加以拥戴。再如,以契丹族为主体民族建立起的辽朝从汉族文化里接受了佛教和儒学,在汉文化与契丹文化相互融合的基础上建立了辽朝文化。^① 还有,西夏与宋的宗教交流活动也极为成功,西夏统治者不断派人去宋朝求取佛经,史书记载说:“己巳,赵元昊献马五十匹,以求佛经一藏。诏特赐之。”(《续资治通鉴长编》卷115)西夏统治者在政治上以儒立国,又主要地从宋地输入佛教,提倡佛儒合一。

第三,元代统一后的复合型民族宗教文化生态。其一,元朝上层建筑。一方面,为了管理和稳定以汉族为多数的多民族组成的社会,蒙古贵族在宗教信仰上实行承认现状和兼容并包的政策,对佛教、道教、伊斯兰教、基督教以及其他信仰都给予宽容。另一方面,蒙古贵族承袭了宋朝宗法性传统宗教,隆重举行宗教礼典,保存延续了华夏宗教文化传统。其二,社会各主要宗教的关系。道儒佛会通互补,“三教合一”思想成为主流。例如,全真道在金代创始以来,一直奉行其创始人王喆“三教合一”的立教宗旨,“不独居一教”,以《清静经》、《心经》及《孝经》等道、佛、儒三家经典同时劝世,在随后发展中,尤其以邱处机西行见成吉思汗为契机,空前鼎盛。江南地区,忠孝净明道崛起,正一道亦呈兴旺气象。再如佛教,蒙古贵族除了保持着传统的萨满教信仰外,在征服西藏的过程中,接受了藏传佛教,后来又將藏传佛教宗教领袖由国

^① 翁独健主编:《中国民族关系史纲要》,第2版,北京:中国社会科学出版社,2001年,第496页。

师提升为帝师,建立起了帝师制度。同时,汉地佛教的临济、曹洞二宗也较为盛行。其三,各民族民间宗教。上座部佛教由境外传入并得到发展,逐渐融入民间,形成了西南傣族地区的民族生活的基本的文化样式。同时,伊斯兰教、犹太教、基督教传入并流行,成为复合型民族宗教文化不可或缺的部分。总之,这些宗教现象在整体形态上出现了以信奉“敬天法祖”宗法性传统宗教基本信仰为核心,以道教与佛教为辅翼的主导性宗教文化格局。换句话说,这是一个以上层建筑宗教形态为主导的,以道儒佛三教为主体的,以各民族民间宗教为广泛基础的,以多种外来宗教为重要组成部分的和谐共存的宗教文化生态。

综上所述,宋元时期,中国各民族宗教文化互补共济,相互影响,会通融合,协和共进,它们共同繁荣和发展了建立在中华民族物质生产活动基础上的复合型民族宗教文化。道教信徒李道纯的中和思想就是这一复合型民族宗教文化进程的反映。

二、宋元时期一些民族文化传播者

《孟子》曰:“颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也,是尚友也。”([汉]赵氏注,[宋]孙奭音义并疏:《孟子注疏》卷10下)人与时代是不可分的,这是中国古已有之的观点,至今仍然是真理。以此作为研究人物思想的方法,今天仍然适用。作为道教信徒,与其他许多在历史上留下了思想或有历史影响道教信徒一样,如金丹道的奠基者钟离权、吕洞宾,南宗的实际创立者白玉蟾,李道纯的生平及其事迹也是扑朔迷离,可谓真人不露相。这或许是老君丹炼法秘所致,或者是《道德经》“上善若水”的浸润,抑或是庄子“曳尾涂中”的逍遥。种种的猜测,均来自于我们当代人的心理。然则,追溯时代背景,确定李氏哲学思想的产生及其实质,这是可以的。如果说限于史料,我们难于详悉李氏本人的事迹,知其事难于做到。那么,叙述他所活动时代的相关史迹,参照与他同时代的作同样思考的人的事迹,考察他的著述和传承,这对于研究其思想无疑是有裨益的。此外,结合李道纯作为宗教信徒这一特殊身份,揭示该时代民族宗教这一特殊文化现象的面貌,从

而跨越古与今藩篱,诠释其思想并将之推进意义的世界,达到“知其世”。这样,人及其思想与时代就结合起来了。

根据现存文献,李道纯生前大部分时间生活于南宋,且活动的区域鲜见于淮河以北。所以,确切地说,李道纯是南宋末元初人。由于他的思想广泛影响于元代,故后世多视他为元代人。李氏所处为战争频繁的年代,生活于金、南宋、元三个民族政权往来征战的江淮流域,尤其是他长期活动的盱眙、南京、镇江、仪真、瓜洲、扬州和扬子江等区域,更是宋元战争频繁,军事冲突剧烈的地带。这些地区多属于南宋王朝行政区域的“淮南东路”。对照 1208 年的“淮南东路”与 1280 年元朝刚统一中国时(公元 1279 年)的该地区的行政区划(见图 1-2,1-3)。笔者能感受到其间惊心动魄的历史震撼及其来之不易的统一和平的珍贵。国破山河在,城春草木深,感时花溅泪,恨别鸟惊心。

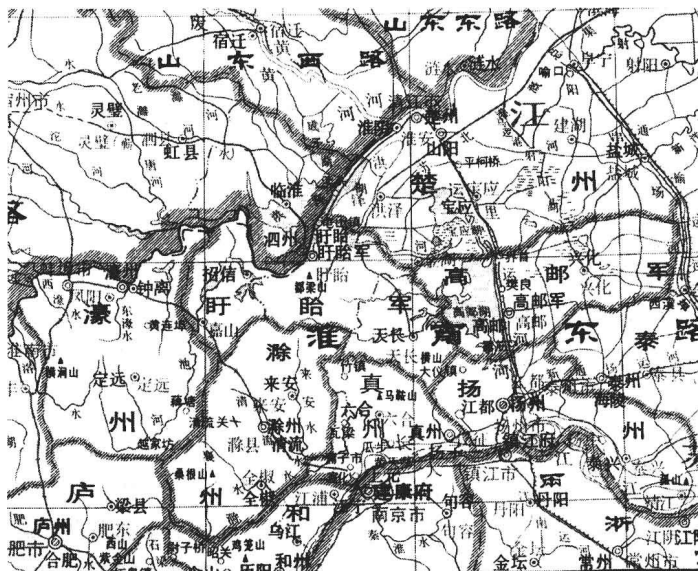


图 1-2:李道纯时代的民族与国家形势一:淮南东路
(南宋嘉定,公元 1208 年)

(据:谭其骧主编,中国历史地图集,第六册,宋金辽时期,

北京:中国地图出版社,1982,1996 重印)

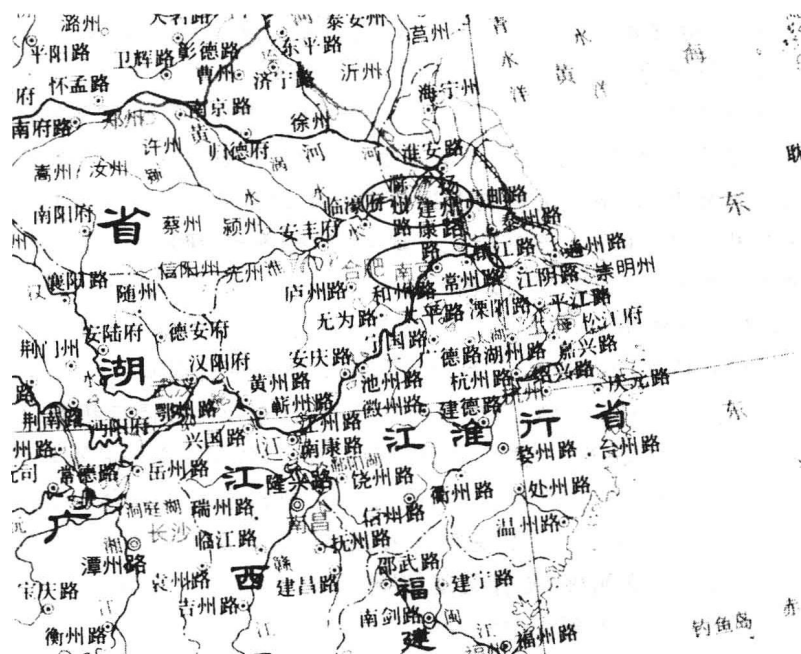


图 1-3: 李道纯时代的民族与国家形势二: 滁州路和常州路
(元, 公元 1280 年)

(据: 谭其骧主编, 中国历史地图集, 第七册, 元明时期,
北京: 中国地图出版社, 1982, 1996 重印)

至元元年(1264 年)李道纯活动的区域发生了史上有名的江淮大战。《元史》载,至元元年二月(1264 年),也就是李道纯的壮年时,宋元双方数十万水陆大军决战于丁家洲(今安徽贵池北),大战使南宋元气大伤。四月,元军统帅阿术奉命分兵北上围攻扬州,进军真州(今仪真),在珠金砂(老鹳口)歼宋军两千人。进而,又占扬州西南四十五里江边的瓜洲。六月,宋军两万人前来争夺扬子桥,被阿术军打败。七月,宋将张世杰、孙虎臣出动大批战船进据焦山,直接威胁元军占领的镇江、瓜洲。宋舟师“舳舻连接,旌旗蔽江”,每十船为一舫,联以铁锁,以示必死战。阿术见宋军势盛,便与镇江行院的阿塔海等联兵合作,火

攻宋军,取得胜利。(《元史》卷128)这就是历史上惊心动魄、影响甚大的宋元江淮之战。

江淮之战后,至元十一年(公元1274)至十三年(公元1276)间,宋与元更是多次展开决定民族国家命运的决战。此时期,李道纯如在世,当接近暮年时,是南宋王朝的王运日趋衰落的时期。这是一个惊天动地的历史时期,宋元大军在李氏活动的仪真、扬州、镇江等地区展开了拉锯战,烽烟滚滚。宋德佑元年(元至元十二年,1275)初,元军顺流东下,宋沿江城邑纷纷败降。二月,宋相贾似道以战舰2500艘、战士7万,抗击元军于丁家洲(今安徽贵池北),伯颜命左右翼骑兵夹江而进,炮声远震百里,宋军大败,贾似道逃往扬州,江东及淮西诸郡相继败降。同年十一月,伯颜分军三路直奔南宋首都临安,阿剌罕率西路军从建康出广德,东路董文炳率舟师向溇浦(今浙江海盐南),伯颜从中路节度诸军,定期会于临安。元军长驱直入,宋将王安节保卫常州达两月之久,十一月中旬常州破,死者无数,邻邑望风奔溃,遂迫临安。(《元史》卷8,卷123)从江淮到江南的战火,恰适李道纯中晚年。也就是说,此时期,元朝并未真正统一中国。

战争一直持续到至元十三年二月(1276年),淮西宋将夏贵举诸城降元,唯有坚守扬、泰的李庭芝、姜才等誓死不降。阿术为防李、姜“东走通、泰,逃命江海”,更多方布控,进一步收紧了对扬州等地的分割包围。他在扬州西北之丁村设障,以扼高邮、宝应粮道。又在扬州和泰州之间湾头、新城两地驻屯精兵,以断宋军东走之路。五月,元军先拔新城,扬州宋军出击湾头堡,激战竟日,仍被逼回。六月,扬州宋军再次出动进攻丁村栅,接应高邮米道,又被阿术部下的精兵拦了回去,七月,扬州、泰州守城宋将开门投降,李庭芝、姜才被执就义。(《元史》卷128)元军占领两淮全部。1279年,南宋灭亡。扬州、高邮这些地方正是李道纯活动的区域,时李道纯当为晚年。

金戈铁马,江河变色;惊涛拍岸,斗转星移。今天,笔者仍然难于想象,李氏居处的仪真长生观这一弹丸之地是如何飘摇于滚滚烽烟之中的,而他的目光又是如何收敛于虚静的内心世界的,他的不息心灵又是如何呼唤动荡社会的太平的。无疑的是,此时期思想家们的思想都深

深烙上时代的印迹。因为,个人与时代是不可分的,思想家的思想与时代亦是不可分的。思想家,一方面活在自己的境界之中,另一方面也活在他的时代及其与他同时代的人们的思想活动之中。李道纯,一方面活在道教思想史之中,另一方面也活在中华民族文化统一进程及与他作同样思考的思想者的活动之中。时代是思想家的舞台,思想家的活动及其思想体现着该时代文化的特点和性质。如前面所言,在李道纯时代,如果民族“和”与“战”的关系体现的是各民族政权对大一统中华文化的认同,则具体的历史事件里,民族气节则体现着民族文化的生命力,民族思想家是民族文化的载体和创造者,他们的思想发展体现着民族文化的连续性。

李道纯生前活动的区域是一个充满爱国与民族气节的环境。如何看待历史上的爱国与民族气节,这是一个值得注意的问题。对此,当代著名哲学家张岱年先生曾有过论述。^① 张先生指出,“国”有时指祖国,有时指国家政权,有时指民族。爱国主义是指热爱祖国,具体就是指热爱人民、土地及主权。将爱国主义不断发扬,贯彻于个人、群体或国家民族的行动并形成主体意志即成为爱国精神。由于祖国与民族是一致的,因而爱自己的祖国,也就是爱自己的民族,保卫本民族的独立主权,也就是保卫自己国家的利益,这是有普遍性的,爱国就是忠于自己本民族。必须注意的是,当时宋与金的战争固然是民族之间的斗争,但宋与金同属于中国。在此前提下,我们说文天祥杀敌保卫宋王朝,固然是忠君,但是他抗击他族政权也含有爱护本民族人民的意义,体现着民族气节;同时,文天祥所经历的战争,有正义与非正义之分,他抗击金朝,是反侵略的正义战争。岳飞、文天祥等人保卫国家民族主权的抗敌行动,是爱国活动,是民族气节与爱国精神的高扬。民族气节与爱国精神体现着民族文化的生命力。这当是研究李道纯思想的重要的历史背景。

宋元时期,有许多思考国家民族命运的思想家,他们的生平遭遇及思考塑造着该时代的文化精神。有以继承和发扬儒家思想文化,从而保存了华夏传统文化慧命并促进中华一统的儒者。例如,身在元朝,却

^① 张岱年:《张岱年全集》第6卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第531页。

具有宋室心理情节的邓牧^①(公元1247—1306年)、赵复(公元1215—1306年)及其弟子梁枢、赵彧、刘因等等。金朝境内,如赵秉文(公元1159—1232年)、王若虚(公元1174—1243年)、李纯甫(公元1177—1223年)等。元朝,如忧思沉郁的和平使者郝经,还有南方的吴澄,北方的许衡(公元1209—1281年),等等。这里有必要简单介绍一下与李道纯同时代且与真州或李氏活动区域有较密切关系的郝经、吴澄、文天祥三位学者的情况,他们的生平反映了该时代的民族文化面貌,这是有助于理解李道纯及其思想的。

郝经(公元1223—1275年),字伯常,生于许州临颖城皋镇(今河南许昌)。祖上八代人都以习儒授课为职业,郝经幼年时,正是蒙古兵锋南下,中原残破离乱时期。1260年,忽必烈决定派郝经作为国信使,以翰林侍学士的身份,佩金虎符赴南宋“告即位且定和议”。1260年(中统元年),乘船到了昭信(今江苏盱眙),当地要求他出示国书,他严词拒绝。1260年9月,到达真州(今江苏仪真),郝经及其下属被带到忠勇营住下,被扣留了十五年,其间仍著述不辍。共撰有《续后汉书》、《易春秋外传》、《太极演》、《原古录》、《玉衡贞观》、《通鉴书法》等著作不下数百卷。^② 郝经是儒者,又是元朝忠臣,他对儒家文化在元代的传播有贡献。

吴澄(公元1249—1333年),抚州崇仁人,字幼清,晚年又字伯清,人称草庐先生。延祐四年(公元1317年),吴澄主持恢复科举以后的第二次乡试。同年,元廷以集贤直学士聘召他入京。吴澄拜命后久病不愈,遂无行意。经虞集执意敦请,才在翌年五月勉强动身。行至仪真,复因疾作而辞谢任命;乃令使者回京复命,他自己则暂住淮南,后又

^① 邓牧(公元1247—1306年),字牧心,浙江钱塘人,32岁时宋亡于元,他满怀悲愤,漫游于名山大川之间,不愿在元朝做官,而与当时的爱国主义者谢翱、周密等交好,同时和一些道士们也有着比较密切的交往,著作有《伯牙琴》。(侯外庐:《中国思想通史》,上海:上海书店,2008年,第296页。)

^② 参见白寿彝主编:《中国通史》第8卷元时期,下册,上海:上海人民出版社,2007年,第202—210页。

在建康(今南京)、江州(今江西九江)等地滞留。^①

文天祥(公元1236—1282年),号文山,南宋末忠臣,官至左丞相,封信国公。德佑初,元兵入侵,他应诏勤王,奉使入元军议和,被执,脱归,辗转浙、闽、粤,继续抗击元军,后战败被执,拘燕三年。宋既亡,终不屈,遂被杀。临刑,作正气歌以见志。著有《文山诗集》、《指南录》、《吟啸集》。^② 文天祥多次征战于真州,所作关于真州的诗词约6首,达700余字。其中一首《真州杂赋》极富当时的时代精神。赋云:

“四十羲娥落虎狼,今朝骑马入真阳。山川莫道非吾土,一见衣冠是故乡。聚观夹道卷红楼,夺得南朝一状头。将谓燕人骑屋看,而今马首向真州。卖却私盐一舸回,天教壮士果安排。子胥流向江南去,我独他皇夜走淮。便把长江作界河,负舟半夜泝烟波。明朝方觉田文去,追骑如云可奈何。十二男儿夜出关,晓来到处捉南冠。博浪力士犹难觅,要觅张良更是难。我作朱金沙上游,诸君冠盖渡瓜洲。淮云一片不相隔,南北死生分路头。公卿北去共低眉,世事兴亡付不知。不是谋归全赵壁,东南那个是男儿。”

就道教学者来说,亦极为显著。前期有以白玉蟾(公元1134—1229年)为代表的南宗五祖,随后有以邱处机(公元1148—1227年)为代表的全真七子,再后有因宋亡而隐居著书的俞琰^③(公元1253—1314年),更有融合南北两宗的李道纯,等等。就佛教方面看,也出现了为维护民族国家的统一与稳定而作出重要贡献的文化代表者。例如,元朝名相、佛教居士耶律楚材(公元1190—1244年),藏传佛教萨迦派的

① 参见白寿彝主编:《中国通史》第8卷元时期,下册,上海:上海人民出版社,2007年,第603—612页。

② 参见白寿彝主编:《中国通史》第7卷五代辽夏金时期,下册,上海:上海人民出版社,2007年,第1963—1970页。

③ 俞琰(公元1253—1314年),字玉吾,易学家,江苏吴郡(今苏州)人,道号全阳子。青年时适逢元军灭金,并挥师南下而使南宋亡。俞琰说:“予自德祐后,文场扫地,无所用心。但闭户静坐,以琴自娱,读《易》读内外二丹书,遂成四癖。”(《席上腐谈》卷下)《宋元学案》记载俞氏:“宋亡,隐居著书,自号林屋山人,精于《易》。”

八思巴(公元1239—1280年)。如果说,思想家是头脑里积淀了矛盾问题的人,例如,时间与空间、一般性与特殊性、对待与和谐。那么,在某一特定的历史场景里,这些矛盾就会被激发而困扰着思想家的的心灵及行动,从而铸造了他们的社会责任感和历史抱负。例如,李道纯时代民族与国家、战争与和平、文化与社会等诸多历史冲突场景。如是理解当时各民族文化精英的爱国意识及民族气节,也就不会是困难的了。历史上的他们的确气贯长虹,今天的我们须当通情默应。同时,不可忽略的是,中华民族的格局是多元一体的,文化是多元通和的,它们的发展是向前的,不是退后或是循环的。因此,各民族的这些儒道精英保存和传播儒道文化慧命,一定意义上也就是在保存和延续中华文化的生息之脉。

第二节 李道纯的生平及活动区域

李道纯以中和思想显著于道教思想史。考察李氏的生卒时间、主要活动区域以及人生形象,有助于我们理解其中和思想产生的背景与意义。这一点,以往的研究梳理得不够,还须进一步深入。

一、李道纯的生卒时间及人生形象

李道纯的生卒时间,目前学术界的看法为两种。一是限于史料,存而不论。二是认为李氏生于公元1219年,卒于1296年。^①第二种是较为流行的意见,但现今的出版物未见有详细的梳理。

李道纯所著的《道德会元》中有一句话说:“至元庚寅孟夏旦日,都梁参学清庵莹蟾子李道纯元素序。”李氏在《动静说》也自述到:“至元壬辰上元后四日,清庵莹蟾子书于中和庵,赠经闲庵辈。”在《死生说》

^① 任继愈主编,钟肇鹏副主编:《道藏提要》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第733页。

里,李氏又自述:“至元壬辰上元日,清庵莹蟾子书于中和庵,赠蔡损庵辈。”按:庚寅、壬辰分别为公元1290、1292年,至元为元世祖忽必烈的年号,为公元1264至1294年。《诸子部汇考二十》亦记载:“《中和集》七卷,至元时李道纯著。”^①按:这里说的“著”,是指至元时李氏撰写或讲述了《中和集》里的内容,不是说此时期辑成了《中和集》七卷(但现存所见为六卷),《中和集》七卷是弟子蔡志颐编辑完成的。值得注意的是,“大德三年纯阳诞日”,^②李道纯曾创作了后来编为《中和集》卷二的《金丹妙诀》。大德三年为公元1299年。又,元代杜道坚在《中和集》序里说,李道纯的弟子蔡志颐编好《中和集》后曾于“大德丙午秋”找杜印证认可,“欲寿诸梓”^③。大德是元成宗年号,丙午为公元1306年。这说明,李道纯卒年的下限似乎应为1306年,否则蔡志颐编好文稿后不去找自己的老师李道纯印证,却去找杜道坚。但是,值得注意的是清代的《重修扬州府志·寺观》又记载:仪征县有长生观,长生观在“县东十里河北,元莹蟾子李道纯居焉。世传其得道飞升,又号飞仙观。元《井道泉记略》云:我元皇庆间,道流李道纯从刘道远贸地经营,乃作二殿曰玄元,曰全真。堂庑整肃,为一方云水都会。复为通仙庵。”(清嘉庆15年《重修扬州府志·寺观二》卷29)按:皇庆为元仁宗年号,即1312年和1313年两年。这段文献表明,此时李道纯在营修长生观的玄元、全真二殿。看来,李氏卒年的下限还可有1313年一说。

那么,李道纯生年的时间上限是哪一年呢?柯道冲在《玄教大公案》序里说:“惟清庵李君,得玉蟾白真人弟子王金蟾真人授受,为玄门宗匠,继道世。实庵苗太素师事之,心印其要,盖青出于蓝也。……门弟子王诚庵辈集成编,名曰《玄教大公案》。”^④这里指明了“白玉蟾→王金蟾→李道纯→苗善时→王志道”的师徒传承关系。李道纯为白玉蟾的再传弟子,不过,李氏的师父王金蟾生平却难于考证,只知道王氏

① 《古今图书集成》第60册,北京:中华书局,成都:巴蜀书社,1986年,第72559页。

② 《道藏》第4册,第490页。

③ 同上,第482页。

④ 《道藏》第23册,第889页。

为龙眉子的《金液还丹印证图》作过序^①，《道藏》记载说：“《金液还丹印证图》，此图系先师玉蟾亲受，得祖师龙眉子亲笔图述，非人勿示。宝之！惜之！端平甲午武宁王景玄启道书。”^②该图文最后有一序言说：“其题图首者王君启道，即金蟾子，玉蟾仙嗣也。”^③这表明，王启道即王金蟾。按：端平为南宋赵昀年号，指公元1234至1236年，甲午为1234年。由此可知，王金蟾师从白玉蟾的时间当在1234年以前。又由于白玉蟾在1229年就去世了^④，故王金蟾师从白玉蟾的时间当再推到1229年以前，这就是说王金蟾当出生于1229年以前。如果白玉蟾是在其师陈楠1213年4月14日去世后方开始正式收徒，^⑤则王金蟾拜白玉蟾为师的时间当在1213至1229之间，此期间，王金蟾到底哪一年拜师呢？

《蜚仙庵序》曾说到白玉蟾云游情景：“己卯之春三月，适闽溪山已夏，草木犹春，琼山白玉蟾游于鼓山之下，食于蜚仙之庵。”（白玉蟾《海琼白真人全集》卷1）随后，“到江州，行兴国军，如岳阳，回豫章，过抚州，谒华盖山，下临江军，取道饶信而浔东。以八月一日诣行在，复游绍兴，过庆元府，再归临安。十月十二日偶闲行，忽与肖潜庵遇，乃知了庵已化，如庵已归祥山，紫壶在蜚仙无恙。”（白玉蟾《海琼白真人语录》卷4）己卯即1219年。考虑到王金蟾的弟子李道纯号清庵，而白玉蟾在上述期间的活动，只有1219年的活动与“庵”字辈信徒的关系最大，所以这一年王金蟾拜白玉蟾为师最有可能。这一推理的缘由是：拜师以前王启道可能生活在“庵”字辈的道教团体中，所以虽然他拜白玉蟾为师，接受“蟾”字号而道号“金蟾”，但等到后来自己收徒弟时，受原来道教团体环境的影响而赐号自己的徒弟为“庵”字了。李道纯之所以号

① 《道藏》第3册，第102页。

② 《中华道藏》第19册，北京：华夏出版社，2004年，第715页。

③ 同上，第723页。

④ 李远国：《白玉蟾生平事迹考略》，载詹石窗、杨金鑫主编：《白玉蟾与开夷丹道文化—1999开夷山道文化学术研讨会论文选》，2001年，第9页。

⑤ 参见潘雨廷：《论李道纯及其著作》，载潘雨廷《道教史发微》，上海：上海社会科学出版社，第159—167页。

清庵,又号莹蟾子,大概正可以说明这一点。如果1219年王金蟾拜师,则这一年他不可能又收李道纯为徒弟。所以,1219年应当是李道纯成为王金蟾徒弟时间的上限。那么,此时李道纯出生了么?多大了呢?至今悬而未决。

李道纯生平难于具体确定,其事迹更难于窥测。不过,他的形象却是清晰的。因为李氏及其弟子所作的诗词中有充分的表现。这些诗句再现了动荡离乱的战争环境里,李氏毕生孜孜参学访道、修道悟道、得道合道的真实人生。《赵居士求赞三仙图》说:

“祖师清庵,黄胖黄胖,全不似像。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)

这里说“黄胖黄胖”大概会让人想起金丹“金灿灿、圆陀陀”的形象。可是李道纯作的《自题相》却说:

“黄面肌瘦子,看来有甚奇。分明乔眼孔,刚道绝闻知。勘破三千法,参同十七师。低头叉手处,泄尽那些儿。”(《中和集》卷5)

又作《自赞真相》说:

“这个面觜,不傍道理,那个尚非,何尝有你?唉!唤作李清庵,便是眼见鬼。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)

“黄胖黄胖”到“面肌黄瘦”是一个变化。如果真是这样,则这一定程度反映了李氏的人生境况及历程。尤其“参学”一词更是透露了其思想家的形象。《道德会元》序有“都梁参学清庵莹蟾子李道纯”一语,其中的“参学”是什么意思呢?元代刑部左侍郎卜永誉的《书画汇考》曾记有:“槁形濡髻,可死可生,超然于道有所得,澹然于世无所求,不于崆峒而待问,不于柱下而隐名,泉渴尘潮石枯幔,亭惟瓢笠之亦弃,宜清风之泠泠。参学镗正卿谨题。”^①宋释重显所撰《祖英集》序末说:“时,炎宋天圣十年,孟陬日,参学小师文政序。”空玄子戴起宗《紫阳真

① 《文津阁四库全书》第274册,北京:商务印书馆,2005年,第480页中。

人悟真篇注疏》说：“参学弟子宗源日观仙翁之诗、无名子之注，而少省悟者，真愚冥之甚也，见闻之士可不下手速修耶。”（《紫阳真人悟真篇注疏》卷1）^①《中和集》卷四之《挽邪归正歌》记载：“稽首全真参学人，记取清庵说底话。诚能直下肯承当，便是渠依把底耙。”元代王玠所撰《还真集》说：“冰消依旧还为水，月落分明不离天。寄语后来参学子，好于法会结良缘。”^②这些都表明，“参学”是修道之人的自谓或自谦，不是指官职名或学官名。宗教信徒四处求学问道的活动，一般称之为“参学”。李道纯以“参学者”自谓，当是对自己经历的真实描述。这鲜明地再现了李氏求学求道的人生路。他在追求什么呢？就是那“与道玄同”的全真境界。所谓全真，“纯一不杂谓之全，太虚同体谓之真，一致而百虑，同归而殊途，达得全真理，身心混太初”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这是李氏人生境界的真实写照。李氏还有从军的生涯，他的上司叫赵定庵，赵氏并且还成了他的弟子。《徽州府志》载：

“赵定庵，名道可，其先辽州人，历官昭勇大将军营军总管，感肺疾。麾下老卒李清庵者号得道，一夕候安否，因请屏去侍妾，解衣趺坐，腰背相倚，达旦而疾瘳。道可感动，礼清庵为师，以印绶付其弟大明，弃家游，人不识其尝为达官也。”^③

关于李道纯何以从军，军涯如何？这是悬而未决的问题。但李氏同时代一些军人志士的诗句，给我们提供了思考李氏思想及其有关时代情结的背景。例如，多次征战于真州（李道纯主要的活动区域）的南宋军人、志士文天祥。文山的《真州杂赋》吟到：“淮云一片不相隔，南北死生分路头。公卿北去共低眉，世事兴亡付不知。不是谋归全赵璧，东南那个是男儿。”不知清庵与文山可有一晤？无论如何，此诗表明，李氏长期居住于各民族军事冲突剧烈的地方，是一个“南北死生分路头”的分界线上，那里洋溢着宋室臣子及其百姓对以汉民族为主体的南宋王朝的情感与气节。

① 《中华道藏》第19册，北京：华夏出版社，2004年，第296页。

② 同上，第712页。

③ 《中国方志丛书》卷14，据清道光七年刊本影印，台北：成文出版社，1985年。

二、李道纯的籍贯及主要活动区域

学者们共识《道藏》提供李道纯为都梁人的记载,但都梁在今天的什么地方?这又有两种意见:一是认为都梁位于今天湖南的武冈市,李道纯的籍贯当属于此^①;二是认为都梁在今天江苏省淮安市盱眙县,李道纯的籍贯当属于此^②。前者为绝大多数学者的意见,后者为极少数学者的意见。惜亦未见到详细梳理。

(一) 都梁在哪里

《水经注》卷38记载:

“资水出零陵都梁县路山。”“资水出武陵郡无阳县界唐乳山,盖路山之别名也,谓之大溪水,东北经邵陵郡武冈县南,县分都梁之所置也。县左右二冈对峙,重阻齐秀,间可二里。旧传后汉伐五溪蛮,蛮保此冈,故曰武冈县,即其称焉。大溪经建兴县南,又经都梁县南。汉武帝元朔五年,以封长沙定王,子敬侯遂之邑也。县西有小山,山上有渟水,既清且浅,其中悉生兰草,绿叶紫茎,芳风藻川,兰馨远馥。俗谓兰为都梁,山因以号,县受名焉。”^③

唐代李吉甫《元和郡县志》卷30记载说武冈县“本汉都梁县地,属零陵郡,吴宝鼎元年改为武冈县,因武冈为名。一云晋武帝分都梁县置,梁天监元年以太子伟纲,故为武强。武德四年复旧。都梁山在县东北一百三十里。”^④这表明都梁为山名,亦曾为县名。查今天的湖南省志,湖南省武冈市确有都梁山。根据这些资料,将典籍里李道纯所称的“都梁”推断在今天湖南武冈市的都梁山是有一定依据的。不过,《四

① 卿希泰主编:《中国道教史》第3卷,成都:四川人民出版社,1996年,第364页。

② 潘雨廷:《论李道纯及其著作》,载潘雨廷《道教史发微》,上海:上海社会科学出版社,2003年,第159-167页。

③ 《文津阁四库全书》第191册,北京:商务印书馆,2005年,第258页下。

④ 《文津阁四库全书》第159册,北京:商务印书馆,2005年,第936页中。

库全书总目》在介绍李道纯所著《中和集三卷》与《后集三卷》时提到说：“道纯，字元素，号清庵，都梁人，又自号莹蟾子。”这里并没有指明都梁就是属于武冈。这值得注意。事实上，《中和集三卷》与《后集三卷》为“浙江巡抚采进本”^①，而当时淮河下游的盱眙县（濒临洪泽湖）还有个都梁山。因此，“都梁人”李道纯不排除为淮河流域盱眙县人的可能。

那么，李道纯果真为盱眙人么？在《资治通鉴》卷182里，胡三省音注有：“《隋志》，盱眙县属江都郡，有都梁山。都梁宫在焉。山出都梁香，故名盱眙，音吁怡。”^②在卷251里，胡氏又说：“都梁城在泗州，盱眙县北都梁山。项安世曰：都梁县有小山，山上水极清浅，其山中悉产兰草，绿叶紫茎，俗谓兰为都梁，因以名县。”^③《舆图部江考》亦载：“盱眙，旧魏置盱眙郡，陈置北谯州寻省，开皇初郡废，又并考城、直渎、阳城三县入，有都梁山。”^④清代赵宏恩等修的《江南通志》卷18记载：“都梁山在盱眙县东南五十里，山多兰草，俗谓兰为都梁，故名。《方輿胜览》云：隋于此建都梁宫，有磬泉、钓鱼台。”又载：“盱眙山在盱眙县东四十里，旧以形似名马鞍山。唐天宝中改至今。”^⑤这些说明都梁山在盱眙，盱眙县亦曾称为都梁县，位于淮河流域，濒临洪泽湖。

都梁山约在盱眙县的西南，与县境的斗山相连。斗山，“在今江苏盱眙县西南。《寰宇记》卷16盱眙县：斗山‘在县西南，与都梁山相连，枕当淮水险峻，名曰斗山’。唐咸通十年（869），辛说为泗州迎粮于淮南，舟载钱米，还至斗山。即此。”^⑥

可见，文献中“都梁”一词指称的是山名，亦用来称呼兰草或县名。

① [清]永瑆，纪昀：《四库全书总目提要》，海口：海南出版社，1999年，第761页。

② 《文津阁四库全书》第106册，北京：商务印书馆，2005年，第56页。

③ 《文津阁四库全书》第106册，北京：商务印书馆，2005年，第523页下。

④ 《古今图书集成》第7册，北京：中华书局，成都：巴蜀书社，影印本，1985年，第6935页中。

⑤ 《文津阁四库全书》第172册，北京：商务印书馆，2005年，第185页上。

⑥ 史为乐主编《中国历史地名大辞典》（上），北京：中国社会科学出版社，2005年，第502-503页。

元代,都梁或说的是淮河流域泗州的盱眙县,或说的是湖南的武冈县。如果李道纯为武冈州人,元代时李氏本人撰写的文章当用“武冈”而不是“都梁”。明代,淮河流域的都梁山属于盱眙县,湖南的都梁山属于武冈州。张宇初等主纂的《道藏》为明代,此时湖南的都梁县已经易名武冈州,如果李道纯为武冈州人,则《道藏》所撰有关李道纯的经籍当用“武冈”而不是“都梁”。所以,李道纯当为盱眙县人,《凤阳府志》列其为“盱眙道士”^①是符合实际的。李道纯为都梁人,即元时的盱眙县人,也即今天江苏省淮安市所辖盱眙县的历史文人。

(二) 主要活动区域

1、一个区域是今天江苏省扬州市所辖的仪征市。

《李姓部列传》将李道纯载入,其文为:“《仪真县志》:道纯,字元素,都梁人,号莹蟾子,亦曰清庵,住长生观。遇异人指授得道飞升,故又号其观曰飞或观。”(《氏族典》395 卷)^②《扬州府志》载李道纯“住仪真长生观。”^③清《重修扬州府志·寺观》亦载:“仪征县有长生观,在县东十里河北,元莹蟾子李道纯居焉。世传其得道飞升,又号飞仙观。”仪真(征)在哪里呢?《舆图部汇考》记载:“真州望,军事本上州,乾德三年升为建安军,至道二年以扬州之六合来属,大中祥符六年为真州,大观元年升为望,政和七年赐郡名曰仪真,建炎三年入于金。”(《坤舆典》92 卷)^④按:此说明仪真曾为金所属。《扬州府建置沿革考》记载仪真“汉晋俱江都县地,唐置杨子县,属广陵郡,五代杨吴改永贞,属扬州。宋升建安军,复改杨子县,后升军为真州,以县属之。政和中置仪真县,元升真州路,后复为真州,属扬州路。明洪武初改真州为仪真县,省杨子入之,属扬州府。”按:政和,北宋 1111—1118 年。《扬州城池考》载:“仪真县城池”,“自宋乾德中,升迎銮镇为建安军。”此说明仪真

① 《中国方志丛书》卷 33,据清嘉庆十五年刊本影印,台北:成文出版社,1985 年。

② 《古今图书集成》第 36 册,北京:中华书局,成都:巴蜀书社,影印本,1985 年,第 44437 页。

③ 《中国方志丛书》卷 54,据清嘉庆十五年刊本影印,台北:成文出版社,1985 年。

④ 《古今图书集成》第 7 册,北京:中华书局,成都:巴蜀书社,影印本,1985 年,第 7187 页上。

与盩江有很大关系。《中和集》卷二提到李道纯书写《金丹妙诀》的时间是“大德三年纯阳诞日书于盩江中和庵。”按：大德三年为公元1299年，为元成宗在位时。盩江为李道纯的活动地点，它在哪里呢？盩江古称白沙，五代时因为吴王阅水师于白沙而称迎盩江，《嘉靖维扬志》曾如此记载：“五代时吴王杨溥阅舟师于白沙，徐温自金陵来见，遂以白沙为迎盩镇。”（[明]朱怀干《嘉靖维扬志》）1695年夏（乙亥年），山水画家石涛从扬州雇舟作合肥之行，舟从扬州出发，道经“盩江”，赋诗到：“南巡至此，乃出扬郡，回盩至此，乃入扬郡。”（[清]李斗《扬州画舫录》卷7）如此看来，“盩江”距扬州不是很远，或指长江的仪真到扬州段^①，故文人常用“盩江”指称仪真。《文学总部列传》九十六就曾如此记载：“肇瀚，字在杭，长乐人。万历壬辰进士，除湖州，推官量，移东昌，迁南京。……在杭诗以年进《下菰集》，司理吴兴作也。坐论需次，真州有《盩江集》，移东昌有《居东集》。”（《文学典》第180卷）这里，盩江代指真州，真州在明代称为仪真。明代，仪真是长江与淮河之间极为繁华的中心地带，所谓“盩江为江淮都会。”（[明]汪道昆《太函集》卷51）《扬州府部》记载“府西南七十五里为仪真”，仪真“东抵江都县乌塔沟四十里，西抵六合县褚家堡四十里，南抵扬子江五里，北抵天长县樊公店六十里。东南抵江都县界三十里；西南抵和州，旧乌江县七里；西北抵滁州来安县六十里。自本县至江南省一百二十里，至京师，水路三千七百里，陆路二千四百里；东西广八十里，南北袤七十里。”^②

总之，元代的真州，明代的仪真县，今天江苏省扬州市所辖的仪征市，这是元时李道纯主要的活动地点。长生观在仪真。

① 盱眙县洪泽镇至龟山有运河，称“龟山运河”。“北宋在淮河南岸开凿的人工运河。起自盱眙县洪泽镇（今江苏盱眙县东北，已沦入洪泽湖中）新河，西至龟山（今盱眙县东北）入淮。《宋史·河渠志六》：元丰六年（1083）开龟山运河，“初发运使许元自淮阴开新河，属之洪泽，避长淮之险，凡四十九里……至是发运使罗拯复欲自洪泽而上，凿龟山里河而达于河。”参见：史为乐主编：《中国历史地名大辞典·上》，北京：中国社会科学出版社，2005年第1297页。

② 《古今图书集成》，北京：中华书局，成都：巴蜀书社，影印本，1985年，第14500页下—14501页上。

2、再一个区域是今天江苏省南京市。

《中和集》卷四“炼虚歌”提到“辛卯岁，有全真流之金陵中和精舍，尝谈盛德，予深重之。”予，即李道纯；辛卯为1291年。那么，金陵在哪里呢？《公羊折诸》载：“宋都汴分立四京，以汴为东京，洛为西京，宋为南京，魏为北京。明始都金陵，成祖迁燕，更以金陵为南京，燕为北京。”（[清]张尚瑗：《公羊折诸》卷6）^①元代，金陵属于健康路，《舆图部》第110卷载：

“上唐武德初，置扬州东南道行台尚书省，后复为蒋州，罢行台移扬州，江都改金陵，曰白下，以其地隶润州，贞观中更白下曰江宁。至备中置江宁郡，乾元中，改升州，其后杨氏有其地，改为金陵府。南唐李氏又改为江宁府，宋平南唐，复升州。仁宗以升王，建国升建康军，高宗改建康府建行都，又为沿江制，置司治所。元至元十二年归附，十四年升建康路。”（《坤輿典·舆图部》第110卷）

上述文献表明，金陵即今天的南京。李道纯所住的中和精舍在元时的“建康路”。

3、又一个区域是昭阳、维扬与茅山

邓德成编的《清庵莹蟾子语录》卷四首句说：“师在维扬作绝句，令门人续一句”，后文又提到“师在昭阳四圣道院，与诸法眷炼志，今并附于此。”（《清庵莹蟾子语录》卷4）师，指李道纯。维扬和昭阳在哪里？关于昭阳，民国时期谢寿昌等编撰的《中国古今地名大辞典》记载说，昭阳县“汉侯国。三国吴置县，晋改曰邵阳。故城在今湖南宝庆县东南五十里。”不过，此不是李道纯所在地。该辞典同时亦载“江苏兴化县西南四里”有昭阳山，《舆地纪胜》曾载此地原有昭阳府君庙。相传为楚怀王令尹昭阳。^②戴均良等主编的《中国古今地名大词典》记载了

① 《文津阁四库全书》第61册，北京：商务印书馆，2005年，第208页下。

② 谢寿昌等主编：《中国古今地名大辞典》，北京：商务印书馆，1931年，第627页。

江苏省兴化市的昭阳镇,说“自五代杨吴置县后,均为县治。”^①李道纯文献里所谓昭阳当为今天江苏省兴化市政府所在的昭阳镇。清《重修扬州府志·释老》就曾记载李氏的弟子“元皋,号嘿庵,尝在兴化西城水边踞坐。”而维扬当属扬州。《职方典·扬州府部》第753卷记载:“宋熙宁间,省广陵入江都,为扬州治。元扬州路治,明初为淮海府,又维扬府治,后扬州府治。”元郝经《镜茆亭记》记载:

“中统元年夏四月,宋维扬火人屋燬尽经,适奉使告登位,宋人以火余,无以馆客,乃于仪真即忠厚军营,总制真州军马所,置馆镜茆亭,则馆外东偏水亭也。入馆之初不知有此。明年夏,伴使潘拱伯辈始邀一至,其后或数日或数月一往焉。真州濒江,在老岸下,沟渠池塘皆与潮通,东接维扬,南对金陵岸。在六朝为白沙,其后为迎銮,为永贞,为扬子。宋大中祥符中升为州。自唐刘晏筦盐铁,江淮之人仰食海盐,于是置扬子十院漕,盐以给江淮而运行入于中州宋人,因之置淮东运使,行商舶贾远近毕集,故为江壖一都会,号称扬一真二,亭则真古扬子院。今运使后,其东南垣墉则扬子故城也。”(《扬州府部·职方典》第765卷)^②

这表明,迎銮、扬州、南京及仪真在区域上连成一片,在经济、文化上成为一体,是当时长江下游、江南繁华之地。此外,今天江苏省镇江市所辖句容市的茅山曾是李道纯求道的地方,在那里他与全真道士相遇并保持了一段时间的通信。

总之,洪泽湖边上的盱眙,长江下游的真州、金陵、扬州及江南的茅山等地是李道纯主要的活动区域。

① 戴均良等主编:《中国古今地名大词典》,上海:上海辞书出版社,2005年,第2171页。

② 《古今图书集成》,北京:中华书局,成都:巴蜀书社·影印本,1985年,第14608页上。

三、李道纯的著述及弟子

李道纯在融合南北两宗理法的基础上,创立以中和为理法特征丹道思想,被视为道教丹道中派的创立者。首先他师承南宗是可以肯定的,前面我们述及柯道冲的《玄教大公案序》,已经说明了李道纯的师承来自于南宗,即:“白玉蟾→王金蟾→李道纯→苗善时→王志道”的师徒传承关系。在李氏的诗中,的确可以找到白玉蟾的影子,如《中和集》有他作的一首《和翁学录韵》诗云:“密意参同白玉蟾,元来穷理便通仙。未明太极生三五,徒涉蓬莱路八千。释氏家风凭祖印,羲皇道统必心传。青天独露瑶台月,普印千潭一样圆。”(《中和集》卷5)这是无疑的了。而李道纯与丹道北宗确也有关系。前面介绍他的经历时,曾提到曾有全真道士到中和精舍与他交流,后来还三次通信,他在《中和集》“炼虚歌并引”中自叙说:“辛卯岁,有全真羽流,之金陵中和精舍,尝谈盛德,予深重之,自后三领云翰,观其言辞有致虚安静之志,于是乎横空飞剑而仿先生,是乃己亥重阳日也。观其行,察其言,是足见其深造玄理者也。”(《中和集》卷4)李氏综合南北丹道理法后,传承“全真活法”的丹道理法,说:“全真道人,当行全真之道。所谓全真者,全其本真也。全精、全气、全神,方谓之全真。才有欠缺,便不全也。才有点污,便不真也。”(《中和集》卷3)何谓全真?所谓“纯一不杂谓之全,太虚同体谓之真,一致而百虑,同归而殊途,达得全真理,身心混太初。”^①还说:“予谓身心两字是全真致极处,复何疑哉。”(《中和集》卷3)可见,他以全真道士自居,并自认得全真之理法,“见闻知觉俱抛,直打并灵台无一毫。更休言炉灶,休寻药物,虚灵不昧,志力坚牢。神室虚闲,灵源澄静,就里自然天地交。全真辈、苟不全真性,劫运宁逃?”(《中和集》卷5)后世把他认作是全真派,这与南北合流归宗后的历史合拍。

李道纯著述的相关文献,现可见到的约有十部,但都难于按历史先后排列(李氏作品在《道藏》及《藏外道书》里的情况详见本书后的参考

^① 《道藏》第23册,第758页。

文献)。《三天易髓》讲的是易理,这个书名不太好理解。或说“三天”当为“儒、道、佛”,髓当指的易理,特指他独家发明的心易。但,李氏有天易、圣易、心易的三易学说,该书名是否可理解为关于天易的三个方面的义理,但通读该书,也不是指的此意。故此书名的含义存疑。《全真集玄秘要》包括二文,即《读周易参同契》与《太极图说》,前者为他在张伯端的基础上解读《周易参同契》,后者为他对周濂溪《太极图》的理解。《太上老君说常清静经注》、《太上升玄消灾护命妙经注》、《太上大通经注》、《无上赤文洞古真经注》,是李氏对道教经籍的注读。他最重要的著述是弟子蔡志颐编辑成的1306年由杜道坚(1237-1318年)作序的《中和集》六卷,以及六大弟子各自记录辑成的《清庵莹蟾子语录》六卷。他晚期的作品可能为《道德会元》(1290年),是他对《道德经》的理解。此外,还有《周易尚占》,是卜筮之书,收于巴蜀书社影印的《藏外道书》第五册。

李道纯弟子众多,见于文献的,粗略可见至少有30名,都带有“庵”字。主要有:宝蟾子损庵蔡志颐,编《中和集》共六卷,编辑《清庵莹蟾子语录》第六卷;广蟾子嘿庵柴元皋编辑《清庵莹蟾子语录》,此为李道纯本人作的序(1288年)^①,编辑《清庵莹蟾子语录》第一卷;定庵赵道可,编辑《清庵莹蟾子语录》第二卷,是《道德会元》思想的主要传人;实庵苗时善,编辑《清庵莹蟾子语录》第三卷;宁庵邓德成,字坦然,编辑《清庵蒙蟾子语录》第四卷,抄录《中和集》;蒙庵张应坦,编辑《清庵莹蟾子语录卷》第五卷。此外还有:唯庵宗道人,敬庵葛道人,和庵王察判,程洁庵,张蒙庵,一庵、密庵、中庵、通庵、息庵、静庵、颐庵、诚庵、止庵、宝庵、无庵、复庵、昔庵、素庵、月庵、济庵、退庵、隐庵、虚庵,等等。这些弟子可能大多在真州长生观受学于李氏,因此,那里当是弟子云集的地方,但是,是否有一个严密的宗教性教团组织,现在也难于认定,但他们的道号均有一“庵”字,这至少可以说明他们自认为是一个集体。再则,从弟子们编辑李清庵的著述看,他们的是有一个确定的

^① 《清庵莹蟾子语录序》记载:“时至元戊子夏季大雨时行日,茅山道士嘿庵广蟾子稽首谨书。”《道藏》第23册,第733页。戊子,1288年。语录成书的时间当早于《中和集》。

核心观念,即“致中和”的思想。例如,弟子蔡志颐编辑的《中和集》卷一《玄门宗旨》,首篇就将老师清庵的“太极图”与“中和图”并列为首,其理论之缜密及思想之精湛,令人惊叹。不知是清庵本人自己原来就安排好的,还是蔡氏自己的理解而为,如果是后者,则蔡氏对于老师李道纯思想的理解当在其他同门之上。

本章简短结论

宋元为中国多元通和复合型民族宗教文化发展时期,涌现了许多继承和发扬复合型民族宗教文化核心精神的时代思想家。道教学者李道纯就是其中的一位。

李道纯,字元素,号清庵,又号莹蟾子,生年上限约为公元1219年,卒年下限可能为公元1313年。李氏当为今天盱眙县(江苏省淮安市所辖)的历史文化名人,生前主要活动区域为洪泽湖、高邮湖、太湖与巢湖的范围,也即淮河流域、长江下游(铜陵至入海口)、江南地区。活动中心为距金陵(今南京市)不远的真州(今江苏省扬州市所辖仪征市)。李氏曾居住于长生观。李氏居所名为“中和精舍”。

李道纯生平前期,民族关系紧张冲突,战争频繁,民族精神及其爱国志节成为时代的旋律,包括宗教思想家在内的许多时代思想家传播着对凝聚复合型民族宗教文化有着不可或缺的文化道统。李氏生平后期,元朝统一,民族融合达到新的历史阶段,各民族宗教文化相互影响,会通互补,继续朝多元通和的宗教文化发展方向前进,共同繁荣发展多元通和的中华民族文化。

第二章 虚静通和的宇宙论

处于多元通和民族宗教文化发展进程中的李道纯不是政治家,亦不是西方哲学思想史上那种纯粹的哲学家,他是一位从事内丹修炼的实践者,是一位内丹学的理论大家。一切实践的活动皆有其内在的根据,李氏修丹之道的深邃的哲学根据就是“真常之道”。据之,他揭示了宇宙的虚静道性,演绎和展示了宇宙存在的图式与图景。他的理论包含着通往清静和谐的精神境界的哲理。这些属于现在所说的宇宙论。不可忽视的是,其一,李氏的宇宙论不但与远古的宗教思想遥相呼应,而且蕴含着“虚静通和”的独特精神。实际上,虚,反映的是宇宙的整体性;静,反映的是宇宙的混沌性;通,反映的是宇宙整体的联系性;和,反映的是宇宙整体的统一性,即和谐性。因此,李氏“虚静通和”的宇宙论是反映宇宙整体的联系性与和谐性的哲学观点。^①其二,李氏的宇宙论下启道教中和哲学思想又一光辉的进程,道教中和哲学思想学说呈现出了三个阶段:元代李道纯“虚和天下”的中和哲学思想创建阶段,明代张宇初“心和天下”的中和哲学思想发展阶段,清代刘一明“气和天下”的中和哲学思想新启蒙阶段。

关于李道纯哲学宇宙论方面的文献,最重要的典籍为三:一是《中

^① 按:不过,这一哲学观是为丹道服务的,因此,它也是通过丹道得到落实的。而丹道是一种个体修炼活动,达到的是独特的“与道玄同”的人生境界。因此,“虚静通和”最终归宿于“与道玄同”。这就是“虚静通和”哲学开出的丹道之花。于社会而言,它也就是“虚和天下”理想之花。

和集》卷一里的《玄门宗旨》及《太极图颂》；二是《全真集玄秘要》的《太极图解》；三是其他需要挖掘、整合和解读的相关文献，例如：《道德会元》、《太上老君说常清静经注》、《太上大通经注》、以及《中和集》卷三、四和《清庵莹蟾子语录》卷三、六、七，等等。这些典籍都是与李道纯本人有直接关系的作品。其中，《中和集》共六卷，收入《正统道藏》洞真部方法类，该集第一卷署名“都梁清庵莹蟾子李道纯元素撰，门弟子损庵宝蟾子蔡志颐编”；《全真集玄秘要》亦收入了《正统道藏》洞真部方法类，共一卷，署名“元李道纯述”。关于张宇初“心和天下”学说的文献集中体现于《岷泉集》，刘一明“气和天下”的文献集中体现于《周易阐真》。本书根据的上述文献，为1998年出版的文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印的《道藏》，以及胡道静主编的《藏外道书》（成都：巴蜀书社，1992-1994年影印本），亦参考了张继禹主编的《中华道藏》（华夏出版社，2004年）。

第一节 真常之道与虚静道性

经历了长期民族矛盾的烽火战乱，而后在民族大家庭里享受过短暂太平生活的李道纯，他的内心世界是怎样的呢？他是如何思考自己所感受到的世界的呢？他果真想超越现实而解脱么？如平常人的心理一样，他果真能深深体会到来之不易的和平生活与民族团结和睦的可贵么？这些问题，现在的人们常常概括为哲学问题。在李道纯的哲学里，关于这些问题的基本和核心概念是“道”，用他的话说就是“真常之道”。道有道之性，李氏所谓的真常之道自有其性。“真常之道性”与“道性”当然有联系。如果展开一下我们神话般的想象力，或者牵强附会地说，因为创立“道”的祖师爷姓李，而清庵本人也姓李。于是，李氏阐发的“真常之道性”当与祖师爷老聃所谓的“道性”是有沿袭之处的。其实，神话是大可不必的，“真常之道”的字面就清楚地向我们表明了李氏本人的意思，即：道的性质是由“真常”规定的。只是，“真常”两字距离我们现代名词世界太遥远了，以至于仅凭字面的话，我们将有可能

对“真常”的含义产生误解。我们现在常常认为,如果主体反映的东西与所反映的实在客体是相一致的,就称之为“真”,而“常”就是经常、常识,司空见惯,无须置疑的现象。其实,拨开近八百年的漫漫文字长夜,李道纯告诉我们的“真常”是指的虚静^①,而它的确也是道教祖师爷辈的老子和庄子开创的。我们司空见惯的感觉没有错,感觉并不都是自欺欺人的。这当然不是西哲所说的“习惯”之因果,乃是中国文化“润物细无声”之结果。

一、真常之道

李道纯以哲学家的气魄,立足于《周易大传》的“通变”思想,高举道教“真”的旗帜,以“无极”思想论“道”,引儒家的“中和”思想入“道”,承袭和发扬老庄道家之“虚静”与“常”的义理,敷衍和转化陈抟《太极图》的“造化”思想,综合南宗与北宗的丹道理法,提出了其宇宙论的核心范畴“真常之道”。

关于“无极”,李氏说:“无极极而为太极,太极布妙始于一。”(《中和集》卷4)“无极极”的第二个“极”如不是衍文,当是变化至极处的意思。是说,太极根源于无极,无极神妙变化是万物及人类的开端。他还说:“道本虚无生太极,太极变而先有一。”(《中和集》卷4)“道本虚无”说的是无极。是说,道的本性是虚无,虚无产生太极,无中生有;“太极”与“一”的关系是变化的关系。此“一”实际是指的元气。李氏又指出:“太极者,虚无自然之谓也。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)这是以“虚无”和“自然”两性规定太极,“虚无”性是说太极根据于无极,“自然”性是说太极的生生变化。后一思想源于老子,但老子的自然性与道是并列的,而李氏用来规定太极,层次不一样了。这是因为宋代以来,“自然性”这一哲学含义主要限于生成论,为形而下而非形而上,老

① 这一宇宙的虚静之性,当然不排除丹道之真性,即生命之真。这就是丹道的奇特之处:真实是建立在虚静的基础之上的。这就是说,宇宙理论上的虚静,落实于丹道理论就是真常,即生命之真实,以及生命活动规律之真实——回归本体之真实性活动——修丹。

子思想里所具有的形而上含义淡没了。这与该时代的心性思潮是合拍的。

关于“中”，李道纯说：“所谓中者，非中外之中，亦非四维上下之中，不是在中之中。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）是说，“中”不在上下左右前后六合的某一位置里，不可以位置来规定“中”，“中”是非空间性的。他认为，“中”蕴含着“静”亦潜藏着“动”，说：“中庸曰：‘喜怒哀乐未发之谓中，中也者，天下之大本也’，即静为之性之义。又曰：‘发而皆中节，谓之和。和也者，天下之达道也’，即动为之心之义。”（《太上大通经注》）是说，“中”性为静，“心”性为动，“中”蕴含的“静”就是儒家所说的“未发”，是宇宙的根本；“中”潜藏的“动”就是儒家所说的“发中节之和”，是宇宙所要通达的地方；“中”以静为规定性，“和”为天下所要通达的道。李氏还认为，“中”即无极而太极的状态，他在《太极图颂》里说：“○者，无极而太极也。”（《中和集》卷1）是说，“中”不是实体，是相互作用的状态，是关系，是整体。由此可以看出，李氏是认为，与以“太极”论“道”相比，以“中”论“道”更为根本。从这一角度看，“中”即又是无极，“中”即又是道。

李氏虽然以“中”论道，认为“中即道”，但他没有使用“中道”的概念，他最常用的概念是“真常之道”。什么是真常之道呢？他说：“全真者，全其本真也。全精、全气、全神，方谓之全真。”（《中和集》卷3）是说，全真即本真，是精、气、神三者的统一。李氏又说：“真常之道常存而不坏也。”（《全真集玄秘要》）“常”即恒常不变。是说，“真常”有永恒性。由此，李氏提出了“真常之道”，说：“道之可以道者，非真常之道也。夫真常之道，始于无始，名于无名。”（《道德会元》卷上）是说，可以被叫出来的，不是真常之道；真常之道，如果有其开始，那就是无开始的开始，如果有其被确定的，那就是非被确定的确定。表面看起来，李氏只是把老子的“道可道非常道，名可名非常名”随便发挥而已，内涵并没有变化。但是，他之所以如此发挥，是因为要强调“真”，为什么要这样呢？因为“真”包括“全”、“有”、“实际”三方面的含义，而强调“真”就可以抑制对道的“虚寂化”及对丹道的“心性化”。可见，李氏所谓的“真常之道”是老子的“道”的发展。李氏还以“有为”与“无为”阐发真

常之道,说:“真常之道本无为,有为即非常道。”(《道德会元》卷上)是说,真常之道的本质是无所造作的,有所造作的道不是永恒的道。这是从真常之道的功用上说的。他还认为,真常之道包含“静”与“动”两方面,“静”为体而“动”为用,“寂然不动为体,感而遂通为用,是名真静。至于体用一源,显微无间,真常之道得矣。”(《太上老君说常清静经注》)是说,“寂然不动”是真常之道“静”的一面,是体;“感而遂通”是真常之道“动”的一面,是用。只有达到了“体用一源”与“显微无间”这个层次,才算把握了真常之道。

真常之道也称为“正真之道”,李道纯说:“无上正真之道者,无上可上,玄之又玄,无象可象,自然而然,至极至妙之谓也,圣人强名曰道。自古上仙皆由此处了达,未有不由是而修证者。圣师口口,历代心心。所传所授金丹之旨,乃无上正真之妙道也。”(《中和集》卷3)正,即是求征,即是修。这是说,没有最高处的那地方,没有最深的那一地点,难以完美表征出来的那一形象,就是正真之道。正真之道是可以通过丹道修证的,而丹道就是远古仙家的方法,就是师父口口相传的那一秘诀。这里所说的“真”,即是丹,所说的历代心传,是指丹师所传的心性丹诀。这样的道是奥妙的,不可说的。那么,何以要说?这不过是顺应自然的生化罢了。弟子问“非道不可言即道,如何说?”李氏回答说:“从自然出者,不可道之道,本无名唤,是不可名之名。从道中出者,是道之道,才可名道是可名之名;不可道不可名,是天地之始,可道可名是万物之母,欲见其始,常无欲以观其妙,欲见其母,常有欲以观其缴,妙,玄妙,始于无始也。缴,边。缴见于可见者也,此两者同出而异名,同谓之玄也。”(《清庵莹蟾子语录》卷1)注意,这段引文的“自然”正是老子“道法自然”的那个自然,即自然而然。不过,自然而然并没有构成李氏所谓道体的规定性,李氏所谓道体的规定性是虚静。因为老子所论道与自然的关系还具有宇宙生成论的特征。这在哲学上是有局限性的。李氏当也意识到了这一点,所以,在他的整个中和哲学体系里,规定道性的是“虚静”。

真常之道的哲学含义极为丰富,其中有儒家、道家(玄学)、佛家的思想,但都是为丹道服务的,而“正真之道”说的其实就是丹道。李道

纯说：“龙虎丹成，神仙可冀。修真至士，诚能于龙虎上打得彻，透得过，真常之道虽曰至玄至微，又奚患其不成哉？”（《中和集》卷4）在修丹过程的“透关”阶段，他感悟而吟到：“真常之道果何难，只在如今日用间。一合乾坤知阖辟，两轮日月自循环。归根自有归根窍，复命宁无复命关？踏遍两重消息子，超凡越圣譬如闲。”（《中和集》卷5）这些是承认，丹道可成就“真常之道”，丹道所达到的也就是“真常之道”，可见，“正真之道”就是真常之道。李氏把道或真常之道落实于可证的具体的正真之道——丹道，这其实是相信人的能动力量，也承认了道的整体性。这是中国古代哲学的根本特质，在今天仍然有积极的思想意义。

在道教思想里，“真常之道”概念的发展是有一个过程的。最初，道教有“真一”、“真一之道”的概念。而后，从葛洪开始，到初唐的张果，至五代后蜀的彭晓，直至北宋的陈景元，“真一”、“真一之道”均得到发明，到李道纯这里水到渠成。

东晋葛洪曾说远古黄帝“到峨眉山见天真皇人于玉堂，请问真一之道。皇人曰：‘子既君四海，欲复求长生，不亦贪乎？其叮覆不可具说，粗举一隅耳。’夫长生仙方，则唯有金丹；守形却恶，则独有真一，故古人尤重也。”（葛洪《抱朴子·内篇》）这里所说“真一”为延年却老的内养方术。唐代，张果有“真一秘要”之谓，曰：“纯而无杂谓之真，浩劫长存谓之一”，“真乃人之神，一者人之气。长以神抱于气，气抱于神，神气相抱，固于气于气海。造化神龟，乃人之命也；神乃人之性也。性者南方赤蛇，命乃北方黑龟，其龟蛇相缠，二气相吞，贯通一气，流行上下，无所不通。真抱元守一之道也。”^①张果认为一即气，气是真，真是纯而无杂之气。但“真”与“一”在这里是两个东西，故他认为修炼应当遵循真道，即遵循“抱元守一”之道。唐末五代时的彭晓则站在内丹的立场，把金丹（金液还丹）解释成体内炼养的内丹，将炼丹的药物说成是被称作“天地根”的“先天真一”之气。从彭氏丹道理法看，所谓“先天真一”之气还有众多名称，如元气、元精、精气、真金、铅气、黑铅、红

① 《道藏》第4册，第311页。

铅、水火、龙虎、坎离等等^①，这在他注释的《周易参同契》、撰写的《还丹内象金钥匙·火龙水虎论》等著作有翔实叙述。例如，彭氏撰的《黑铅水虎论》说：“夫黑铅水虎者，是天地妙化之根，无质而有气也。乃玄妙真一之精，为天地之母，阴阳之根，日月之宗，水火之本，五行之祖，三才之元，万物赖以生成，千灵禀之以舒服惨，……，未有一物不因铅气产出而成变化也。故经云：‘天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生。’又云：‘无名天地之始，有名万物之母。即是真一之精，圣人异号为真一之精。’”这大大丰富和发展了真一之道的思想。北宋，陈景元提出了“常道”的思想，曰：“常道者，自然而然，随感应变，接物不穷，不可以言传，不可以智索，但体冥造化，含光藏晖，无为而无不为，默通其有耳。”（《道德真经藏室纂微篇》卷1）陈氏的常道即是“虚静之本”或“虚静之道”，这正是李道纯“真常之道”所承续的。李氏认为“真常之道”即是清静，是真静，是寂然不动而感之遂通，他注《太上老君常说清静经》的“如此清静，渐入真道。既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得，为化众生，名为得道。能悟之者，可传圣道”说：“寂然不动为体，感而遂通为用，是名真静。”李氏还将具有宇宙论意义的“真常之道”与内丹修炼的“丹道”贯通起来，阐明了丹道意义上的真常之道，他说：“龙虎丹成，神仙可冀。修真至士，诚能于龙虎上打得彻，透得过，真常之道虽曰至玄至微，又奚患其不成哉？”（《中和集》卷4）

李道纯以“无极”和“中”论道，又提出“真常之道”。确实，“无极”、“中”、“真常之道”与“道”都是同一层次的概念。李氏为何要如此分别论道，头头是道？提出并经常使用“真常之道”范畴呢？

回顾南宋以来的丹道进路，这是有思想缘由的。南宗张伯端的性命丹道虽然提倡性命双修，强调修“命”的重要性，但却隐含着将“性”与“命”分为两截的嫌疑。例如，在理论上，张氏说：“心者道之体也，道者心之用。”（张伯端《悟真篇后序》）又如，他著述《悟真篇》的文体，分为前后两部分，实是一分两截。他还自谓前半截为“歌咏大丹、药物、

^① 卿希泰主编：《中国道教史》第2卷，成都：四川人民出版社，1996年，第523页。

火候细微之旨,无不备悉。”这的确是丹道的内容,表现了丹道的特征。而后半截呢?张氏自己说:“篇末歌颂,谈见性之事,即上之所谓无上妙觉之道也。”(张伯端《悟真篇后序》)这表明,张氏主张性命双修,但实际上却自觉或不自觉地两分了“性”与“命”。到了白玉蟾这位金丹派南宗实际创始人这里,这一理论局限仍然没能得到克服。虽然白氏没有放弃道教主体的立场,但当他继张伯端之后再次援“佛心”入“丹道”,以阐发道心、丹心、悟丹等思想时,这看起来是使“性”与“命”更为圆融了,实际上只是将丹道心性化又推进了一步。于是,在道术上,使得根底浅薄之人更难于窥探“性命双真”的丹道本来面目;在理法上,如果说佛心、道心与丹心是有差异的话,那么外人就更难于分辨“三心”的差异了。这在白氏的理论命题中是有明显表现的。例如他提出的“道即是丹,丹即是道”的命题。有人问:“老氏所谓金丹,与大道相去几何?道无形,安得有所谓龙虎?道无名,安得有所谓铅汞?如金丹者,术耶?道耶?”白氏回答说:“魏伯阳《参同契》云:‘金来阳性初,乃得称还丹’。夫金丹者,金则性之义,丹者心之义,其体谓之大道,其用谓之大丹,丹即道也,道即丹也。”(白玉蟾《鹤林问道篇·紫清指玄集》)这样的思想命题,在他的《东楼小参》里还有,如说:“至道在心,即心即道。”(白玉蟾《海琼白真人语录》卷3)他在《谢张紫阳书》也说:“如是而悟谓之丹”、“炼形以养神,明心以合道,皆一意也”、“推此心而与道合,此心即道也;体此道而与心会,此道即心也。道融于心,心融于道也。心外无别道,道外无别物也。”(《海琼白真人全集》卷7)白氏甚至与佛家一样,认为心也应当排除掉,“心即是道”、“无心则与道合,有心则与道违。”(白玉蟾《玄关显秘论》)还说:“万法归一,一心本空。”(《道德宝章·体道》)白氏关于道心、性命的思想,南宋王庆升所著的《爱清子至命篇》曾有所分析。王氏说:“人心道心云者,尽性之谓也;性苟尽矣,命斯可至焉?可道常道云者,至命之谓也。”(王庆升《爱清子至命篇》)南宗丹道心性化的趋势,到了晚一些的全真北宗,还是没有得到根本的扭转。北宗当然也有理论建树,不过其显著于世的是真功真行。例如,以“一言止杀”功德彪炳史册的丘处机。就丹道建设的表现形式而言,北宗在诗化形式方面远远多于理论形式,犹如禅宗的表

达方式。如果说有所谓“诗化丹道”与“理法丹道”说法的话,那么,“诗化丹道”大概可以说是属于审美境界,“理法丹道”可以说是属于哲学境界,两者有所不同。北宗的丹道大概属于“诗化丹道”。北宗之后,李道纯敏锐地觉察到了道教思想深处“性”与“命”分离的危机,于是企图加以解决。这就是他提出“真常之道”学说的思想史根据。虽然李氏的中和丹道也未能从根本上脱离性命丹道之列,更未走出建立在“虚静为本”这一根本局限,但他努力回归和固守长生久视、成丹合道、形神俱妙、性命双真的立场,这是一种积极的思想文化建设。例如,他引入儒家的“中和”一词,就有可能阐发和申明“中和之气”的生命本真,丹道由此转而关注人的“身心”与“情性”便可能成为一种趋势。尤其显著的是,通过对“无极而太极”的中和性阐发,引“易”入心,将活泼泼的生机注入已经染上寂静色彩的丹道之中,客观上有扭转当时虚化个体生命本真的趋势。

上述表明,“无极”、“中”与“真常之道”虽是同一层次的概念,但它们也有微妙差异。以“无极而太极”论道是强调生命化化不息的真实性,以“中”论道是综合丹道与心道,从而巩固性命相即的真实人身,提出“真常之道”是对治将丹道心性化、虚寂化的需要。也就是说,“真常之道”的提出,是丹道理论发展的内在必然,是性命双修的理论需要。

二、虚静道性

那么,“无极”、“中”与“真常之道”,为什么能作为同一层次的概念呢?这是关于道的规定性的问题。道的规定性为虚静。李道纯说:“道本至虚,至虚无始,透得此虚,太虚同体。”(《道德会元》)又说:“道本至虚,至虚无体。穷于无穷,始终无始。”(《中和集》卷1)还说:“虚者,天下之大本。”这些是说,虚是无实体的,空间上无可穷尽,时间上无有终始,是天下万物的根据,这些属性合称为“至虚”。关于静,如何说呢?虚与静如何联系起来呢?李氏的《画前密意》回答了这个问题。该文说:

“虚则无所不容，静则无所不察；虚则能受物，静则能应事。虚静久久，则灵明。虚者，天之象也。静者，地之象也。自强不息，天之虚也；厚德载物，地之静也。空洞无涯，天之虚也；方广无际，地之静也。天地之道，惟虚惟静。虚静在己，则是天地在己也。道经云：‘能常清静，天地悉皆归。’斯之谓欤？清即虚也，虚静也者，其神德圣功乎？”（《中和集》卷1）

是说，因为虚，所以一切可存在皆存在，因为静则一切可知皆可知。“虚”就可以感受万物，“静”就可以反映万事。“虚”又是天的表征，“静”又是地的表征，天有自强不息之性，地有厚德载物之性，天与地是不可分的，故虚与静是不可分的。虚静如果常驻心中，则心就是灵明的，就是清静的。天地及其天地之性常驻心中，这就是天人合一，就是与道玄同，《道德经》说“能常清静，天地悉皆归”就是这个意思呀，清静不就是至虚么？“清静”与“至虚”相即一体，这不正是一种神妙的功德么。可见，李氏的虚静思想源于老子，他将老子的“清”与“静”转换为“虚”与“静”，更进一步强化老子的“至虚极，守静笃”思想，为虚静丹道奠定理论基础。分析起来，李氏所谓“虚静”有两方面的含义。

（一）工夫论

在工夫论里，李氏的清静与虚静实为同一含义，不过融入了佛教“净”的思想，他说：“灵源浪息谓之清，性地无尘谓之净，神水本来清，随流便不澄，只今还不动，慧日自西东。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这是将“清”与“净”互为诠释，两者联系起来了。在佛教，“净”是与“染”相对立的，佛教认为“净”是本来的清静，是成佛的根据，此处被李氏转化为来自天地的“清”性在人心中的灵明境界。何谓灵明境界？李氏通过注《太上老君常说清静经》进行了阐述。该经用68个字直接论述了清静之道，说：

“夫道者，有清有浊，有动有静。天清地浊，天动地静。男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者浊之源，动者静之基。人能常清静，天地悉皆归。”（《太上老君说常清静经注》）

对此,李氏曾用 238 个字进行诠释。除了继承和申明老子的宇宙生成论思想外,李氏最后得出的结论是 12 个字:“清静久久,神与道俱,天地为一。”(《太上老君说常清静经注》)这样看来,清静,或曰虚静,无论是丹道修炼过程或是丹道修炼呈现的思想境界,其实就是一种从整体把握世界的思维方式,是思维的工夫。这里,工夫论亦反映出了一种整体思维及世界观,当然还是混沌的、朴素的。在道教,所谓的混沌是指宇宙开初的状态,混沌是整体的存在,而直觉把握这种整体的思维亦是整体性的。道教对于宇宙混沌性的认识较为久远。《云笈七籤》里所引的《太始经》就说:“昔二仪未分之时,号曰洪源。溟滓蒙鸿,如鸡子状,名曰混沌。”^①这具有义理逻辑方面的意义,其中引《灵宝经》说:

“一气分为玄、元、始三气而理三宝。三宝皆三气之尊神,号生三气,三号合生九气。九气出乎太空之先,隐乎空洞之中,无光无象,无形无名,无色无绪,无音无声。导运御世,开辟玄通,三色混沌,乍存乍亡。运推数极,三气开光。”^②

按:这里的“三色”不太好理解,当是指的玄、元、始三气之色。而“混沌”是从宇宙的气性上说的。对于宇宙混沌的认识李道纯说:“人于万物最灵者,得其中和之正,故神与道浑浑沦沦,一而不离也。”(《全真集玄秘要》)明代道教大师张宇初也说:“夫天地之先,气形质之始,曰太初、太始、太素者,混沌之昆仑也。”([明]张宇初《岷泉集》)这些是说,宇宙开始的所有要素的综合即为混沌,它处于无形与有形之间。论气化,则有初有始有形;论存在,则一切若有若无、恍恍惚惚、虚静混沌。这实际是根据“造化同途”的思想,化外在天地自然万物之象及其性质于体内的丹道境界,是一种混沌的整体直观。并且,外界事事物物不是一一各具于心中,而是整体的把握及当下的直觉呈现,整个的状态是一种恍恍惚惚,混混沌沌,生息不已,灵明不昧的境界。对于这样的

① [宋]张君房:《云笈七籤》李永晟点校,北京:中华书局,2007 年重印,第 18 页。

② 同上,第 18-19 页。

思维状态,唐代吕祖纯阳真人描述到:“万朵金莲开混沌,一轮心月印虚无。”([唐]吕纯阳《纯阳真人浑成集》卷上)全真北宗的王重阳感悟说:“未分混沌何方有。直待天高地厚。乾坤一判三光秀。在身中,冲和奔走。”([金]王重阳《重阳全真集》卷12)李道纯本人也吟到:“了时真了了,无后实无无。了了无无了,身多混太虚。”(《三天易髓》)“罔象先天地,无形混沌先。先交混沌,玄外更无玄。”(《清庵莹蟾子语录》6)可见,这种整体把握世界的思维状态,在道教丹师的实践中有普遍性。这是中国古代哲学思维的特征。

(二)宇宙论

虚静的含义也离不开天地之性,即自强不息和厚德载物,“自强不息,天之虚也;厚德载物,地之静也。”(《中和集》卷1)前述引重阳祖师“冲和奔走”的境界也有这个意思。这个思想是《易传》的思想,李道纯所做的实为一种“摄易入道”的思想建设。这说明,“清静”或“虚静”的规定性其实与自然万物及人事的性质脱不了干系。这属于宇宙论的内容。李氏的《太极图解》充分表现了这一点。其中说:

“所谓静者,非不动,若以不动为静,土石皆可圣也。《通书》云:动无静,物也。是谓动中之静真静也。立冬后闭塞而成冬,谓静也。日月星辰运行而不息,谓之不动可乎?冬至日闭关示民,以静待动也。是动中有静,静中有动,变化之机也。静极而动天心可见矣。子曰:复其见天地之心乎。是知万物之本莫贵乎静,静而又静,神得其正理。所以穷性,所以尽以至于命,超凡越圣。老子所谓清净为天下正。《大学》云:定而后静。人生以静者,天性也。……心清净则身清净定矣,一身清净则多身清净,多身清净则山河大地一切清净,一切清净则天下将自正。经云:人能常清净,天地悉皆归。此之谓也。古圣人云:而主于静立人极焉,此圣人教人之功也,非观复知化者,孰能及此?”(《全真集玄秘要》)

“《通书》”说的是天地之性,“子曰”是指孔子的言论,这两者与“《大学》”一起,说的都是天地的规定性与人事的性质;“《经》”指《太

上老君说常清静经》，说的是天与人皆以清静为性质，而“静”源自于“立冬后闭塞而成冬”的自然性。是说，人心本静，万物贵静，圣人化静，“静”是三者共同之性。心、物、化皆统一于道，故三者之性即是道性。“三性”与“道性”是殊相与共相的关系。这就是说，“静”是天、地、人三者的共性。李氏实际表达了一种具有内在统一性的宇宙整体观。这是李氏哲学宇宙论的特征。

纵向地看，李道纯其实继承了老庄关于虚静的思想，深入阐发了周敦颐“主静说”，与北宋的陈景元亦同出一辙，但超越了陈氏。

《道德经》第十六章说“致虚极，守静笃”，王弼注说“言致虚物之极，笃守静物之真正也。”《道德经》第十六章还说：“万物并作，吾以观复，夫物芸芸复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常。”王弼注说：“以虚静观其反复，凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（〔魏〕王弼《老子道德经注》上篇）王氏以虚静注老，并以所返者为虚静，这一思想为后来李道纯沿袭。《庄子注》说：“以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。”（〔晋〕郭象《庄子注》卷5），又，《庄子口译》里记载说：“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。”（〔宋〕林希逸《庄子口译》卷5）所论“虚静”，具有取消政治之道的意味，但将“天地之平而道德之至”的含义赋予了虚静，这是值得注意的，其所谓“虚静恬淡寂寞无为者万物之本”就是后来的“无极而太极”的思想，而认为虚静贯通于万物之中的性能称为“天乐”，这实有后世李道纯之“中和”思想的意味。如果说老庄所论虚静，较李道纯时有些久远的话，那么从距离李道纯较近的陈景元的“虚静”思想来看，李氏对于中国古代虚静思想的扬弃是明显的。陈氏说：

“且无者有之本，静者躁之君。动之极也，必归乎静；有之穷也，必复乎无。……。故圣人举喻，使民息爱欲之心归乎虚静之本，则可以复其性命之原矣。性命之原，即杳然冥然，视不见而听不闻者也，此惟明哲之自悟尔。能悟之者，则行住

坐卧不离乎虚静寂寞，而应变不迁，是得常道而复命者也。”

（〔宋〕陈景元《道德真经藏室纂微篇》卷3）

“虚静者，物之本也。物之将生，先反复虚静之原。”

（〔宋〕陈景元《道德真经藏室纂微篇》卷6）

陈景元是将“无”与“静”联系起来，发挥了性命归乎“虚静之本”的要义。不过，虚静的统一性、整体性思想在陈氏这里并不是很清楚，而且其性命之源重在突出“虚静寂寞”的道心。而李道纯，一方面继承了道心的整体性观念，另一方面发展了道心动静不已的神性，“‘神’也者，无极之真乎！”（《全真集玄秘要》）可谓：无极之真者，元神之妙应也。

虚静上述两方面的哲学意义在于，因为道有虚静的规定性，所以修道得道，即可融天地于我心，达到灵明境界、与道玄同、返本还源、人天合一。人天合一，这是一种宇宙的整体观；与道玄同，这是一种把握宇宙对象的整体思维。整体性既是一种宇宙观也是一种思维方式；返本还源，那就是说，丹道的内涵并没有脱离天地自然的自强不息与厚德载物之性质，丹道反映了人的主体性和能动性。宇宙整体观与人的主观能动性，是中国古代哲学思想的本质特征。事实上，宋以来所谓心性化的思潮，本质上正是以这一宇宙观、思维方式与主观能动性为基础的，没有这一基础，心性化不可能出现。同样地，没有这一基础，隋唐印度佛教成为中国哲学思想的第一座高峰不可能，而宋明理学成为中国哲学思想第二高峰也不可能，南宋金元时期出现中国哲学思想第三座高峰——内丹学也不可能。今天，整体性宇宙观与整体性思维方式，对于当代哲学理论建设与思维科学也是有重要启发的。人类有史以来，理性思维对人类产生革命性影响并得到突飞猛进的研究和发展，不过是自十六世纪“文艺复兴”以来的事，例如人类认识活动的科学化、航天科学技术。但历史上以及现实里人们的日常生活，更多地发挥着作用的是非理性思维与整体性思维，而不是理性思维与还原性思维，例如，人们吃喝拉撒的日常生活和文学艺术的形象思维活动。因此，当代思维科学的研究及发展应当转向也一定会有转向非理性思维与整体性思维的可能。关于中国古代思想整体性思维的意义，当代著名的科学家

钱学森院士说：“科学的一个特点是整体化，走向统一的体系。我以为现代科学就要求是整体联系，道理要说得通。不是一门门孤立的分隔的学问。创新也往往出于整体化的过程中。”^①他强调复杂性科学之所以在中国取得进展并领先于世界时说：“对开放的复杂巨系统的研究，我国领先于世界，美国虽有 Santa Fe Institute 涉及此问题，但比我们粗浅得多了。我们得益我们祖先的整体观哲学。”^②可见，如果说人类对于理性思维与还原性思维的认识已经达到一定极限了，并也享受到了理性思维给自己带来的巨大成果或影响，那么，对于非理性思维的重视该提到新的高度了，尤其是其中最有可能得到突破并对当代人类思维产生革命性影响的整体性思维。整体性思维的哲学基础是客观宇宙的整体性，而这一点正是中国古代哲学思想的特征。中国古代哲学思想当对当代哲学社会科学的建设是应当作出贡献的。这样说来，关于李道纯思想所蕴含的整体性哲学理论和整体性思维，对当代哲学理论与思维科学建设确是有启发的。

当然，李道纯的“虚静”概念也有时代的局限性，即：它有否定世界真实性的“空”的含义，至少一定程度地染上了这一色彩。原因也不奇怪，除了他本人受到该时代佛教思想的影响外，更主要的原因如前面已经论述的，是南宗张伯端、白玉蟾以来丹道一步一步心性化的必然。关于这一点的明显表现，仍然是李氏对于虚的理解。他说：“有无不立谓之虚，内外皆空谓之彻，着有终成幻，云无又不中，有无俱不立，内外悉皆空。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）又，他在注《太上老君说常清静经》“观空亦空，空无所空；所空既无；无无亦无；无无既无，湛然常寂；寂无所寂，欲岂能生？欲既不生，即是真静。真常应物，真常得性；常应常静，常清静矣。”说：

“攸攸万事不是空，一以贯之，终归元物，此遣欲之要也。

① 《钱学森书信选》编辑组：《钱学森书信选》，北京：国防工业出版社，2008年6月，第271页。

② 《钱学森书信选》编辑组：《钱学森书信选》，北京：国防工业出版社，2008年6月，第989页。

以空遣欲，欲既不生，和空亦无。空既无矣，无亦无也。无无既无，湛然寂然，湛寂亦无，是名真静。湛然常寂者，凝神入空寂也。寂无所寂者，融神出空寂也。所谓真静，非不动也。若以不动为静，则是有定体也。有定体则不足以应变，所以真常应物，真常得性者，动而应物，而真体不动也。作如是见者，常应常静，常清静矣。”（《太上老君说常清静经注》）

这当中显然深受佛家空性思想的影响。这里，固然没有放弃以“道”解释“佛”的立场，然则用“空”、“欲”等解释“寂然”，将“寂然”作为真静的规定性，这不能不说就是一种“空”、“无”的思想特点。因此，李氏的虚静含义常常笼罩于“空寂”之中。当然，他虽然受佛教思想影响很大，但主旨是努力回归老庄的清静自然思想。他注解《道德经》的有关命题可以说明。如注第32章的“道常无名”为虚无自然，又如认为道从自然出。这些理论建设，客观上使南宗以来丹道禅化的现象得到一定的缓解，也将诗化丹道推向理论丹道的形式，从而为建立能与儒、佛义理相媲美的理法体系作出了努力。李氏这种基于道教本位的理论建设是自觉，他作的《沁园春》表明了这一点，词云：“虚中密意深探，致虚极工夫问老聃。那虚寂湛然，无中究竟，虚无兼达，勘破瞿昙。象帝之先，威音那畔，清静虚无孰有僧。诸玄眷、以虚无会道，稽首和南。”（《中和集》卷6）这是企图汲取老庄的清静、虚静思想，以此超越佛家的清净说。尤其值得重视的是，他融摄《易传》中“神”、“通”的思想，提出了“‘神’也者，无极之真乎！”（《全真集玄秘要》）的命题。“无极”是指的虚静之道。这个命题在他的哲学思想体系中是很重要的。因为，这是李氏虚静道体世界可以产生和呈现生机盎然之变易世界的关键命题，我们将在他的心易论中阐述。

三、“道本气流”与“道体气用”

李道纯有着两种形象而内容丰富的通往和谐之道的图示（这些图的丰富思想我们将在本章第二节阐述）。从这些图示反映的内容可以分析出，道教古老的关于道与气的关系仍然得到了回答。那么，他们是

什么关系呢？是体与用的关系么？李氏也常使用体与用的范畴，但它是宋代理学家们提供的那层含义呢？还是魏晋玄学时代的那种本末关系？事实是，李氏关于道与气的关系是两种思想：一是“道本气流”，一是“道体气用”。两者皆存在于他的哲学思想中，但“道本气流”表现的地方更多，“道体气用”表现的地方少；前者是自觉的，后者是不自觉的。李氏并没有提出“本”和“流”的概念，亦来自觉概括两者“道本气流”的命题，但他关于道与气的关系主要地、确切地说就是本与流的关系。本，是根本，基础；流，是流行，是功用。道是非实体的存在，是虚静，那所流行者何？气也。气的流行根据于道。因此，气的产生是“无中生有”，是无形而有形，这是古老的道的哲学特征，在李氏这里仍然没有改变。当然，李氏在回答世界的根本及其性质是虚静时，在一些譬喻上应用了“体用”范畴，但在道气关系上没有指出“即体即用”，更不认为“即道即气”。因此，在道气问题上，他的思想更主要的是“道本气流”。为什么李氏没有指出“即道即气”的本体论呢？这是由他内在的理论特质决定的。一方面，道体虚静；另一方面，现象世界生生不息。生息世界本身是流动、流行的，而且生息世界之所以流行是根据于道。在道教及李氏的哲学看来，道的流行是一种无形的，是无中生有。因此，一般地说，在道与气关系问题上，李氏的道气论仍然是宇宙论，包括宇宙存在论与宇宙生成论。他有时在涉及到道与气的关系时运用“体用”范畴，但却是不自觉的，或者表达的并不是“即道即气”的本体含义。

第一，“道本气流”的宇宙生成论。李道纯认为老子所谓“道生一”、“虚无自然之谓者”说的就是“道自虚无生一气，即人之虚化神也。”（《全真集玄秘要》）认为老子所谓的“一生二”说的就是“一气判而两仪立焉，即人之立性立命。”（《全真集玄秘要》）“道自虚无生一气，谁为安名分五太？一气判而生两仪，清升浊沦成覆载。”（《中和集》卷4）这即是说，道以虚无自然为规定性，“一”指的是元气，“二”指的是性与命，性命统一于气，气为道所生。这一点他曾作《沁园春》给予概括和揭示，谓：“道本虚无，虚无生一，一二成三，更三生万物。物皆虚化，形形相授，物物交参。”（《中和集》卷6）“虚无”即是道，“虚无生

一”、“一二成三，更三生万物”是道的流行，“物皆虚化，形形相授，物物交参”是气体的流行，生息不止。这就是“道本气流”。不过，有时候，李氏所谓的气与道有基本相同的含义，但常常是模糊的或不明显的，也是少见的。如他说：“元始祖气化生诸天，随时应变之道也。”（《道德会元》）这是从变化性论道体，认为元气化生诸天，这是道的变化。此处，道与元气变化几乎同一层次，但气作为本体的色彩不明显。又如，他解释《道德经》第二十二章“是以圣人抱一为天下式”时说：“抱元守一，复归无极。”（《道德会元》）“元”即元气，“一”即指虚静之性，将虚静与元气同义互诠，是虚化了元气，但说明元气在道之中。李氏关于“道本气流”的思想，在道教思想中是一贯的。如南宗白玉蟾的宇宙生成论亦说：“虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气分阴阳，阴阳为天地，天地生万物，则是造化之根也。”（白玉蟾《玄关显秘论》）不同的是，在李道纯的宇宙生成论里，“自然”这一中间环节并不被重视，这使得他的“神通”学说显得很重要。

第二，“道本气流”的太极学说。李道纯论无极与太极的关系时肯定了道本气流，其理论表达就是“太极本无极也”，是说气本于道。如说：“天一、天三、天五，阳数也。地二、地四，阴数也。故曰：五行一阴阳也，阳者太极之动，阴者太极之静，动静不二则返本，故阴阳一太极也。返本则合乎元虚，故曰：太极本无极也。”（《全真集玄秘要》）这是认为五行为阴阳所统一，阴阳为太极统一，五行、阴阳皆气，气统一于太极之中，但太极本于无极，无极为虚，虚为道性，故这里说的仍然是“道本气流”的关系。这种通过“太极本无极”进行阐述的“道本气流”问题，为李氏所反复强调，如说：“道本虚无生太极，太极变而先有一，一分为二二生三，四象五行从此出。无一斯为天地根，玄教一为众妙门，易自一中分造化，人心一上运经纶。”（《中和集》卷4）又说“无极极而为太极，太极布妙始于一。一分为二生阴阳，万类三才从此出。本来真一至虚灵，亘古亘今无变易。只因成质神发知，善恶机缘有差忒。”（《中和集》卷4）当然，他关于“无极而太极”的学说，既有存在论的特征也有生成论的特征。

第三，关于李道纯“道体气用”的思想。应当肯定，李道纯也时常

应用“体用”范畴，并且涉及到了道与气的关系。如有弟子问“老子云：‘道之为物，惟恍惟惚，恍兮惚，其中有物，惚兮恍，其中有象，窈兮冥，其中有精，其精甚真，其中有信’，如何三者之中独言其精甚真。其中有信耶？”他回答到：“圣人言有物混成，先天地生。则这先天地生便是道之显象也。象因天地而显，天地因有物而混成，物应二五之精妙合而凝，所以二五之精，道之体也，象与物，道之用也。”（《清庵莹蟾子语录》卷1）“二”是阴阳，“五”是五行，都是气。象与物的本质是气，象与物是道之用，故气为用而道为体，这是“道本气用”。但是，当李氏说“虚为实体，实为虚用，虚实相通，去来无碍”（《炼虚歌》）时，这表明，关于道与气的关系，在根本上并不是“即体即用”的关系。李氏所说的道与气的关系，不但指的是两个主体间的体用关系，而且还指主体间的派生关系，而这些都是本体论的特征。因此，如果说李氏在道与气关系上亦涉及到了体与用的范畴的话，那至少说他还是不自觉的。这在他以体用言“无名”与“有名”关系时更为明显。例如，他说“道”“不可道不可名，道之玄妙也。有名之微，道之用也。无名之妙，道之体也。”（《清庵莹蟾子语录》卷3）这里，体是指道，指无名；用是指的微，指有名，具体说就是道的无限功能性，即神性。而神性与道是一体的，“无名之妙，道之体也”，神性是抽象的，不可见其具体形象。李氏关于道的体用是指的“无名”与“有名”的关系，这是非常明确的，而这是认识论的范畴。他曾以手杖为例，解释道的体与用的问题，“道本无言，予亦不会多说，借这拄杖子，有时在予手中为体，有时在予手中为用，横按拄杖云：是体是用？良久又云：用则撑天拄地，这条拄杖神通莫测，妙用难量，方才举起十方无极，飞天神王，长生大神无鞅，数众齐立下风，太上老君也来拄杖头乞命。”（《清庵莹蟾子语录》卷3）这里，“体”指道，“用”指“神通莫测”，而神通莫测或者是指的道流行的功用，或者是指的认识上的深奥性。

从丹道角度来理解体与用有独特的含义，即“逆顺相须，体用不离”。李道纯的时代，是一个哲学理性高涨的时代，李氏关于道之顺逆关系有很强的理论性，表现于其所使用的“体用”与“数”的话语体系，如他认为只有逆顺相须，体用不离，方可合道，说：“体者逆数也，用者

顺数也，逆数知其所始，顺数知其所终。知始而不知终，则不能致广大；知终而不知始则，不能尽精微。原其始，则浑浑沦沦，合乎无极；推其终；则生化运乎无穷；逆顺相须，则始终不二；显微无间，则性理融通，是谓体用兼而合道也。”（《全真集玄秘要》）这里，“体”指逆，“用”指顺，“体”与“用”是时间轴某一点上两个方向的问题，不是指的道与气的关系，而是指丹道修炼中顺与逆的关系。因此，“体用兼而合道”的意思是说，逆而与道玄同的丹道境界是建立在顺而存在的真实生命基础上的，先有真实的生命方能谈玄同的境界，这仍然暗含着时间性的先后关系。

第四，“道本气流”比“归根复命”命题更具基本性。李道纯“道本气流”的思想，其实是为丹道服务的，可以说，“道本气流”的理论与老子的“归根复命”结合起来，构成了道与丹道的基本理法。如果说道论首先讲的是道体顺化，讲阴阳冲气而有人与万物，则丹道就是解决人往哪里去，有何意义的问题，这就是道教的内丹道，就是李道纯的中和性命丹道理论，“道本气流”为其前提。当然，丹道包含在道之中，丹道论是道论的具体表现，“道本气流”是丹道“归根复命”的哲学基础。关于“归复”的法则，一般我们都只注意其源于《老子》第十六章的“归根复命”思想，其实不应当忽视老子的另一思想，即第四十章的“反者道之动”的命题。葛玄注“反者道之动”，说：“反本也，本者道所以动，动生万物，背之则亡也。”（葛玄《老子道德经》）这也是丹道归逆法则的来源。这个法则正是李道纯用“静极生动”来解释宇宙生成的根据。在李道纯看来，道静致极则生动，静致极而生动的功能称之为“神”，“神”即是静极生动功能的称谓。换句话说，道能生气，是说道生一，气在道中，一即气；道能生气之功能叫“神”，“神”是道能生气的功能之谓。道是无亦是有，无中生有，无本而有末；气有阴气与阳气，阴气与阳气对待相冲和即为中和，中和即人与万物。而人当返其始，李道纯在《太极图》里注“原始返终故知生死之说”为：“原其始，则万物同出于一太极也；反其终，则万物复归于一太极也。”（《全真集玄秘要》）以现在的话来说，这是肯定太极的时间性，而说“万物复归于一太极”，是说时间有可逆性，如是，则所谓时间的可逆性就是李道纯归逆丹道的哲学根据。

用李道纯的话来说,这种可逆性就是“观化知复”的根据,由之,也就能知道人生的最终意义在哪里,他说:“学道底人收拾身心,致虚之极,守静之笃,则能观复。《易》曰:‘复,其见天地之心乎?’夫复之为卦,自坤而复,自静而动也,五阴至静,一阳动于下,是谓复也,非静极而动乎?观复则知化,知化则不化,不化则复归其根也。‘归根曰静,是谓复命’,非动而复静乎?”(《中和集》卷4)复,即是归,即是逆。这的确源于老子的思想。那么,顺如何说呢?李道纯说:“自然之道静,故天地万物生。天地之道浸,故阴阳胜。阴阳相推,而变化顺矣。”(《三天易髓》)李氏还认为,人的身心,就是太极的“两仪”,是顺而生成,“是知身心即两仪也,阳变阴合而生水火木金土,五行顺布四时行也。”(《全真集玄秘要》)李氏将老子在生成论上的顺化思想与归根复命思想糅合起来了,成为了丹道的基本理论。

第二节 真常之道的通和形式

李道纯认为,虚静是世界的本质,于人而言,虚静即是静定的状态。尤其奇特的是,李氏认为,虚静与静定不是两个东西,而一个东西○。虽是一个东西○,但它却又是能展开的。左展开一下是○,右展开一下还是○。而修炼丹道就是一个从“○”(静定)到“○”(虚静)再到“○”(清静)的过程(○→○→○)。这就是通和之路,即通往生命清静和谐的道路。这个○看起来似乎太简单了。其实它是李氏总结先哲们的智慧得出的,是李氏本人殚精竭虑后的思想结晶。此图曾见于南宗祖师白玉蟾,白氏之图当又源于北宋思想家周敦颐的太极图,而周氏之图又是来自于丹道大师陈抟老祖的无极图。如果说李氏哲学思想里儒道之间的往来会通已经算奇特的了,那么更让我们惊讶不已的还有,他还认为,虚静与静定不是两个东西,而一个东西□。不过,这个□是能“动”的,李氏认为此“动”即“冲”。这是从最早的祖师爷老聃那里借来。什么叫冲?平时我们说“这人太冲”,李氏所言之“冲”,就是这个冲。此“冲”还存在我们现代人的生活中,只是我们饱饮了三百余年来工业文

明的西风雨露,滋长了现代性的大脑,我们不小心忘记它的本源了。不过,思维的抽象继承之法门,以及承载过去先人智慧的宝典秘籍都会唤醒我们对所当知晓的东西的。时候一到,总会这样的。李氏所借用的那个“冲”,其实是来源于一个光辉的哲学命题,那就是距离他 1700 年左右的老子所说的“冲气以为和”。就因为继承了这一煜煜闪光的思想,□的这个符号就有生命了,中间的那个“|”就是冲的意思。这个“|”也不是孤零零的一根,世界上的好事总是成双的,这个|其实是可以展开,左展开一个是 \curvearrowright ,右展开一个是 \curvearrowleft ,合起来就像是阴阳太极图了 \bigcirc ,这是我们仿佛熟悉的,其实也是中国中古哲人们津津乐道的。不过,中古哲人们津津所乐之“道”——关于此阴阳太极图以及据之产生的繁芜复杂的太极学说,真是众说纷纭了。李氏与众不同,卓然独立,将此图拉直浓缩为一个|的符号,并且镶嵌入口中,于是□便动起来了。这便成就了李氏在中国哲学思想史上的一世英名。就思想要素而言,如果说□源于儒家,|源于易学,则合起来的这个图就是“儒”与“易”综合的产物,加之于道家的虚静含义,于是造就了一个属于丹道的最根本的理论基石——真常之道,这是李道纯的创造。要而言之,以“冲气以为和”解释这些图,它们其实反映的是生命通向“与道玄同”的和合之路。

李道纯开创的较为完整的道教中和学说,在后世得到了继承和发扬,明代张宇初及代清刘一明是杰出代表。可以说,从李道纯的“中也,和也”(《中和集》卷1),到张宇初的“心也,道也,中也”(张宇初《岷泉集》卷1),到刘一明“信也,心也,中也,总一气也”(刘一明《周易阐真》之《河图》)^①的完成,这是一个由“虚和天下”发展到“心和天下”,直至达到“气和天下”的中和学说的进程。所谓发展,是说每一个阶段的理论皆以前一阶段的理论为基础,是继承或批判而发展,不是抛弃而产生。道教这一独特的通和的学说,是通过“太极图”与“中和图”阐发的,由此产生了种种理论,于是太极图式和中和图式便也成了通和学说的两个基本理论形式。

^① 《藏外道书》第8册,成都:巴蜀书社,1992-1994年影印本,第10页。

一、太极图

《中和集》卷一的首篇为《玄门宗旨》，其次为《太极图颂》，再次为《画前密意》。其中，《玄门宗旨》包括《太极图》、《中和图》、《委顺图》与《妄照图》四部分内容。《太极图颂》实际上是解读周敦颐《太极图》的，而不是解读李道纯本人所作的《太极图》的。此外，在李氏另外一部著作《全真集玄秘要》里，还有一个叫《太极图解》的文本，此并没有收到《中和集》卷一与《太极图》并列，不知何故？从《太极图解》的内容看，它也不是解读李道纯本人的《太极图》的，仍然是解读周氏《太极图》的。也许是因为如此，李氏的弟子蔡志颐未把它收到《中和集》卷一，然而这不过是诸多可能原因之一原因罢了，暂且不表。问题的关键在于，如果单凭卷一里这个简单的“○”符号及其旁边区区 250 个字的文字说明，那么李氏的太极学说就几乎是不可捉摸的，也不会成为理论学说。事实上，这个简单的“○”是离不开《太极图颂》与《太极图解》的，或者说，《太极图颂》与《太极图解》是围绕着“○”展开的，是“两星拱月”。因此，解读李道纯的太极学说当以《太极图》、《太极图颂》及《太极图解》为本。明确这一点是重要的，因为这是文献根据，由它们确定李氏的中和学说内容。还有一个问题也是我们关心的，那就是看起来简单的“○”是无中生有么？凭空而来的么？有没有思想史的来源？有的。

（一）李道纯的太极图及其解说

李氏将各家各派的种种太极图浓缩为一个图“○”（图 2-1：李道纯的太极图），这确有它的高明之处。此图看起来是金丹形象的象征，其实它解决和回答了金丹道的根据，是虚静道性思想的反映，是该时代心性化思潮的反映。“○”在侧标明“阴阳无始”，“○”的右侧标明“动静无端”。按照古文献的阅读规律，文字是从右往左的念读的，故“动静无端”先于“阴阳无始”。这是一种“无中生有”的宇宙思维模式，是一种“虚静”的道性论及其“天地万物之理悉备于我”的心本论。在此《太极图》旁边，李氏作了如下解释：

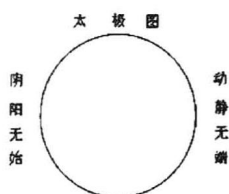


图 2-1 李道纯的太极图

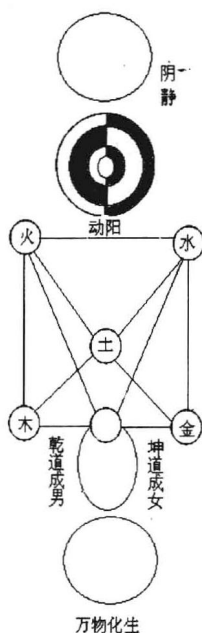


图 2-2 朱震所进周敦颐的太极图

释曰“圆觉”，道曰“金丹”，儒曰“太极”，所谓“无极而太极”者，不可极而极之谓也。释氏云：“如如不动，了了常知”，《易·系》云：“寂然不动，感而遂通”，丹书云：“身心不动以后，复有无极真机”，言太极之妙本也。是知三教所尚者静定也，周子所谓“主于静者”是也。盖人心静定未感物时，湛然天理，即太极之妙也。一感于物，便有偏倚，即太极之变也。苟静定之时谨其所存，则天理常明，虚灵不昧，动时自有主宰，一切事物之来俱可应也。静定工夫纯熟，不期然而自然至此，无极之真复矣，太极之妙应明矣，天地万物之理悉备于我矣。（《中和集》卷1）

此约 250 个字，说明的其实就是“静定”两个字，反映的就是“○”这一符号的含义。“○即是金丹”，这表明这里所解说的道是特指的丹

道,还不是具有普遍意义的道。但是,在这约 250 字里的最后一个判断是“天地万物之理悉备于我矣”,这却是具有一般性的哲学命题,正是此命题透露出了丹道是有其哲学基础。那么,这个哲学基础的理论表达在哪里呢?它就在《全真集玄秘要》里的《太极图解》^①一文中。《太极图解》是李氏对于周敦颐太极图(图 2-2 周敦颐的太极图)的解说。思想史上,经朱熹整理后的周敦颐关于《太极图》的解释文字共约 290 个字,其文如下:

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。阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时行焉^②。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,万物化生^③,万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣^④。圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而矣)而主静(自注:无欲故静),立人极焉^⑤。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。又曰^⑥原始反终,故知死生之说^⑦。大哉易也,斯其至矣!(朱子、吕祖谦《近思录》卷 1)

此段文字约 290 字,与李氏《太极图解》中的文字相比较,只在不

① 《道藏》第 4 册,第 530—534 页。

② 岑按:此处的“焉”,《道藏》的《太极图解》为“也”。

③ 岑按:“万物化生”,《道藏》的《太极图解》为“化生万物”。

④ 岑按:“五性感动而善恶分,万事出矣”,《道藏》的《太极图解》为“五气感动,善恶分而万事出矣。”

⑤ 岑按:《道藏》的《太极图解》中无自注,而文字略有差异。《道藏》的《太极图解》为“圣人定之以中正仁义,而主于静,立人极焉。”

⑥ 岑按:《道藏》的《太极图解》无“又曰”两字。

⑦ 岑按:《道藏》的《太极图解》为“故知死生之说。”

多的一些非关键字句上表述有差异。因此,可以说,李氏的《太极图解》几乎全录下了周氏关于太极的解说,这就是说,《太极图解》是对周敦颐《太极图》一文的解释。李氏文章一开始就对“无极而太极”解释:“○,虚无自然之谓也。”可见,这是一篇哲学论文。令我们有些诧异的是,李氏的《太极图解》有文字而没有图,无如同周敦颐或朱熹那样多层次的太极图。不过这不奇怪,我们注意到李氏的《太极图解》中有三个符号:○、①、⊙(图2-3李道纯《太极图解》的三个符号)。李道纯对这三个符号作了创造性诠释。

符号1“○”,这是解释首句“无极而太极的”,李氏说:

“○,虚无自然之谓也。始于无始,名于无名,亦无言说,因说不得,强名曰○。……是谓莫知其极而极,非私意揣度可知也。亦非谓太极之先又有无极也。太极本无极也。……返求诸己,无极而太极,即虚化神也。……神也者,其无极之真乎。”(《全真集玄秘要》)

以虚无自然诠释金丹,这是南宗以来丹道义理特征。李氏此段诠释,谈的是丹道,是为丹道的“神”确立根据的。但是,解说的内容却超出了丹道的含义,具有哲学的一般含义。李氏说,○这个东西,“非私意揣度可知也”。是说,○是客观存在的不是臆想出来的,对于它,不能说是在太极之先,如果要说的话,只能说它就是无极本身。于丹道而言,“无极而太极”就是虚化神的意思,“神”所根据的就是虚,就是无极,“神”亦是以无极为根据的。哲学理论是为丹道服务的,在这一点上,李氏与陈抟是一致的。不过,陈氏的思想是太极之先、之上还有无极,落脚点在于至高的宇宙本源“无”,而李氏的思想并不强调第一因,而是强调虚静的存在道体,即虚静的道性,以及“无极而太极”的状态及其过程。这一点同南宋大哲学朱熹的思想是相当的。当然,李氏的动态和过程是基于“虚静”,朱氏是基于“天理”。

关于符号2“①”,这解释的是周氏《太极图》“太极动而生阳,动极复静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。”李氏说:

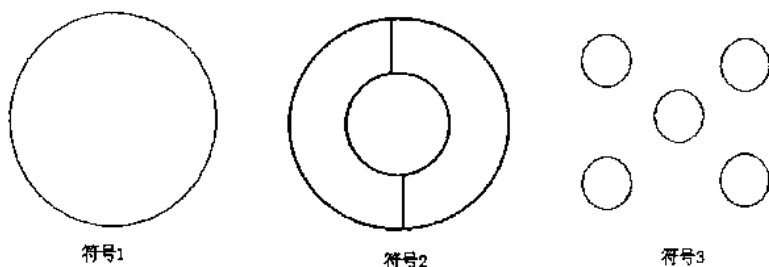


图 2-3 李道纯《太极图解》里的三个符号

“①者，太极之变也。太极未判，动静之理已存；二气肇分，动静之机始发。太极动而生阳，太极变动也，动而复静，阳变阴也。静而生阴，静而复动，阴变阳也。互为其根者，阴错阳而阳错阴也。一动一静分阴分阳，清升浊沦二气判矣。清而升者曰天，浊而降者曰地，天动地静二气运行，变化之迹不可拼也，老子云：玄牝之门是谓天地根。此谓玄牝阖辟而生天生地，玄牝即阴阳动静之机也，反穷诸己则知虚化神，有神则有感，神感动而生气，即动而生阳也。气聚而生精，即动极而静，静而生阴也。精化而有形，即静极而复动也。精气相生性命立，身心判矣。气运乎心，天道所以行也；精主乎身，地道所以立也。是知身心即两仪也，阳变阴合而生水火木金土，五行顺布四时行也。”（《全真集玄秘要》）

关于符号 3“⊕”，它解释的是周氏《太极图》“阳变阴合，而生水火木金土，五行顺布，四时行也”。李氏说：

“⊕者，两仪之变也。两者，二也。不言二而言两者，何也？两者配合之谓也，合则有感，感则变通也，阳变阴合，阴阳感合而生五行也。天一生水；地二生火；天三生木；地四生金；天五生土此五行生数也。五行运化机缄不已，四时行而百物生焉。”（《全真集玄秘要》）

上述李氏关于太极图的诠释表明，道是不能离开丹道的，理论是指导丹道修炼的。关于道的哲学便是由这些反映丹道实践活动的理论构

成的。

总的来说,《太极图解》是李氏对自己《太极图》(图2-1)与周敦颐《太极图》(图2-2)的综合解说。李氏的太极学说是围绕《太极图》(图2-1)展开的。其实,李氏的太极学说,其中蕴含的义理进程可以用图示(图2-4“无极而太极”的宇宙变易图)展开,此图实际是将李氏《太极图解》里的三个符号视为有机的动态的发展过程。

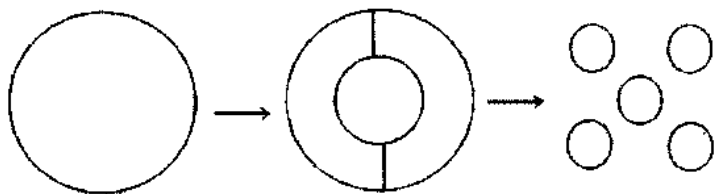


图2-4 “无极而太极”的宇宙生化变易过程图

第一,“无极而太极”的宇宙变易图(图2-4)中“○”与“图2-1”的“○”是相同的。这个符号是“无极而太极”的意思,“而”表示这个符号内涵有变化的“动”的意思。在此图中,这个符号既不是指示的“无极”,亦不是指示的“太极”,而是两者的关系,是关系性的符号。这是首先要注意的。此图仍然反映了李氏关于太极学说的动静问题。李氏认为,太极有动有静,其变化通过动静的相互关系反映出来。例如,他在解释万物的生与死时,说:“出生入死一聚一散,即太极动静之机也。动必终于静。出必终于反,生必终于死,故原始返终,故知生死之说也。”(《全真集玄秘要》)这是肯定,太极有“动”的性质又有“静”的性质,此两性的关系就是前述“而”的意思。

第二,“无极而太极”的宇宙变易图(图2-4)亦反映了自然宇宙的生化变易及人的静定修炼活动。也就是说,这是关于哲学宇宙论与丹道理论的图景,或者说,它表明“道”与“丹道”是不可分离的。此图实际是认为:仪、象、卦为“形”,太极、阴阳、万物为“气”,形化化不已,气化化不止。这是说,仪化而有四象,四象化而有八卦,八卦化而有六十四卦,六十卦化而成广大精微的万物,这是一个有序的、均和的生化

过程。

要而言之,“无极而太极”的宇宙变易图(图2-4)反映了“真常之道”的通和模式,揭示了“虚化神,神有感,感生气”的自然宇宙过程,以及宇宙顺化生成,从而达到整体和谐的状态。当然,李道纯更根本的却是要说,宇宙的本质是清静的○,○感而遂通,才有气体之宇宙。他认为,由于天人同构,○之静也即是人本静,人心静可归复于○之道,达到与道玄同,万物在我心中。因此,在李氏的哲学思想里,丹道与道的确是不可分离的。这就是他在《中和集》卷一《玄门宗旨》里所说的:“盖人心静定未感物时,湛然天理,即太极之妙也。一感于物,便有偏倚,即太极之变也。苟静定之时谨其所存,则天理常明,虚灵不昧,动时自有主宰,一切事物之来俱可应也。静定工夫纯熟,不期然而自然至此,无极之真复矣,太极之妙应明矣,天地万物之理悉备于我矣。”(《中和集》卷1)是说,太极先天存在于心中,它湛然欲动,虚灵可感。修道就是在静定状态里,不期而然地,自然而至地,夺天地万物之理于我心,回归到那无极之中。李氏还认为,人有归复之常,道有顺化之理,其根本在于道的虚静、无极之真,其“顺生逆神”的过程在于神妙与太极的妙应,而太极及其性质均先天存在于心中。太极之动,就是心之动,心之动与道浑然一体,湛然玄同。李氏这一思想的确是一种天人一体、天人相即、主客互融的思想。这其实是说,要在心中当下再现太极这一宇宙的整体及其生化变易过程。由此可见,李氏的哲学思想的确是“天人合一”的宇宙整体观,从精神境界上说,是天人合和的境界。李氏认为,这样的境界,通过内丹修炼是可以达到的。

(二)李道纯太极学说的实质和来源

上述,根据《太极图解》所解释的对象,我们可以判定李氏诠释的正是周敦颐的《太极图》(图2-2)。可是,再看《中和集》卷一的《太极图颂》一文,则问题复杂起来了:李氏的太极学说到底是源于儒家的周氏或是朱氏,还是有道教自己的正统来源?后者的答案是肯定的。因为,《太极图颂》看起来是对周氏或朱氏《太极图》的诠释,而实际上所根据的却是道教的含义;并且,道教《太极图》自有其从陈抟、白玉蟾等丹道大家传承下来的图。其实,问题也很简单,仅就图式而言,虽然李

道纯既没采用周氏或朱氏的太极图，亦未采用陈抟的太极图，而是综合使用了一个简而又简的“○”图，将之作为《太极图》（图2-1）。但是，这个图一方面是对于周氏、朱氏、陈抟及白玉蟾等多种“太极图”的整合的结果，另一方面，除了李道纯外，此图亦为李氏同时代的俞琰（公元1253—1314年）、元代后期的张理所使用和传扬。

先看李氏的《太极图颂》，它反映了李氏关于太极的中和学说，或者说，以太极解释中和。全文如下：

中○者，“无极而太极”也。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，一阴一阳，两仪立焉。○者，两仪也；○者阳，动也；○者阴，静也；阴阳互交而生四象。○者，四象动而又动曰老阳，动极而静曰少阴，静极复动曰少阳，静而又静曰老阴。四象动静而生八卦。乾一兑二，老阳动静也；离三震四，少阴动静也；艮五坎六，少阳动静也；兑七坤八，老阴动静也。阴逆阳顺，一升一降，机缄不已，而生六十四卦，万物之道至是备矣。上○者，气化之始也；下○者，形化之母也。知气化而不知形化，则不能极广大；知形化而不知气化，则不能尽精微。故作颂而证之。（《中和集》卷1）

此文，“中○者”的“中”就是中间的意思^①，实际上就是周徽颐、朱熹太极图“阴静阳动”^②中，坎与离所环抱的中间的那个“○”。“上○者”的“上”是“上面”的意思，方位名词，是指周、朱太极图中最上面的那个“○”，此“○”的上方当同时标有“无极而太极”。“下○者”的“下”是“下面”的意思，方位名词，此“○”的下方同时标有“万物化生”（参见图2-2）。关于此段文字里的“中”、“上”、“下”的名词性，这是历来解释太极图的学者们常用的，例如白玉蟾、王玠。李氏之文的含义仍然如此。断定李氏的《太极图颂》为道教而非儒家的思想，其根据是文中的“知气化而不知形化，则不能极广大；知形化而不知气化，则不

① 按：笔者在博士学位论中将此文中的“中”、“上”、“下”释为动词，错，当为名词。现在修正。特此说明。

能尽精微”一句，这是典型的道教义理。不过，很显然，这一形化思想说的是宇宙生成论，还不是本体论。说它不是本体论，则与此理论类似的本体论特征是什么呢？这可以宋代大哲学家程颐所论的道气问题为参考。程氏说：“有形只是气，无形只是道。”（[宋]朱熹编《二程遗书》卷6）是说，阴阳属于气的领域，气是有形的，所以不能称为道。但程氏认为，阴阳虽非道，道却不脱离阴阳，二者只是形而上和形而下的不同，他说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也，气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”（[宋]朱熹编《二程遗书》卷15）这是以《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”来解释道和阴阳或气的关系，认为器是有形之物，阴阳之气属于器类，道是形而上的，但道之所以是形而上的，又是根据于阴阳的。这就是程氏强调的“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳，道也。如一阖一辟谓之变。”（[宋]朱熹编《二程遗书》卷3）“一阴一阳之谓道”源于《系辞》。程氏这是认为道和阴阳是有区别的，阴阳自身不能称为道，所以为阴为阳者才是道，如同阖辟自身不能称为变，有阖有辟方称为变。这就是形而上的本体理论。以此观之，李道纯的关于形化的理论还不是这样的。李氏关于道与气的理论属于宇宙论，准确地说，是宇宙生成论或存在论。

须注意的是，“无极”一词少见於儒家经典，它偶尔出现的时候，是用来说明“天地万物之理”的根据的。“无极”一辞早见于《老子·知其雄章》“知白守黑，复归于无极”，又见于《周易参同契》。在李道纯这里，它同时也是“静定工夫”这一主体意念的“静定”宇宙（道心），因为“太极本于无极”。佛家也曾引用“无极”概念，如后秦僧肇《肇论·通古十七篇》“妙契之致，本乎冥一；物我元会，归于无极。”《大乘起信论义疏》亦说“应佛非此，自在无极。”唐代杜顺《华严经·法界观》说“无极之真。”

李道纯认为“无极而太极”就是“天地万物之理”，这的确是对周敦颐太极学说的继承和发展，他糅合周氏易学的宇宙生成论、万物生化论、圣人主静论为一体，改造为丹道静定的工夫理论，丰富了南宗以来关于“道心”的思想。不过，由于周氏太极图学说本来就源自于道教，

其《太极图》是对道教陈抟《无极图》的沿袭,加之李氏的太极图当也是直接承袭于南宗白玉蟾的。因此,李氏的太极学说不过是对道教义理自身的回归而已。不止是太极学说,李氏的其他一些义理也表明了这一点。例如,他将静定工夫谓之“自然”,这是借用道家的思想;“天地万物之理悉备于我”,这是儒家的话,表达的却不是儒家的思想,实是对《周易参同契》“夺天地造化于人身”的思想的继承,以及老庄“归复虚静”思想的发扬。

以上所论不是假设,而是一个思想史的事实。按思想史的进程,由古而来,《太极图》的产生,当为:图2-5 陈抟《无极图》—→图2-2 周敦颐《太极图》—→图2-6 朱熹《太极图》—→图2-7 白玉蟾《无极大道图》—→图2-1 李道纯《太极图》—→图2-8 道教《真元妙经图》—→图2-9 俞琰《易外别传太极图》—→图2-10 张理《易象太极图》。

陈抟的《无极图》(图2-5)与魏伯阳的《周易参同契》是道教思想浩瀚苍穹里夺目的两颗亮星。前者开创和奠定了道教丹道理法,尤其是外丹理法的理论基石,后者开创和奠定了道教内丹理法的理论基石。关于陈抟《无极图》源流,据当代学者卢国龙先生的研究,认为约有四种说法,其中一种是朱熹的说法。朱熹从思想内容上推测到《无极图》源自《参同契》,说:“伯阳《参同契》,恐希夷之学有些自其源流”,“邵子发明《先天图》,图传自希夷,希夷又自有所传,盖方士技术用以修炼,《参同契》所言是也。”卢国龙先生认为这个说法比较严谨,也是正确的。^①

陈抟曾刻于华山的《无极图》已不可见,现一般所论的是黄宗炎的《太极图辨》。^②此图的含义,黄氏所撰的《图学辩惑》记载到:

乃方士修炼之术,其义自下而上,以明逆则成丹之法。其大较重在水火,火性炎上,逆之使下,则火不燥烈,唯温养而和

① 卢国龙:《陈抟的〈易〉〈老〉之学及〈无极图〉思想探源》,载《江西社会科学》,1989年第5期,第88页。

② [清]黄宗羲:《宋元学案》卷12,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,1986年,第497页。

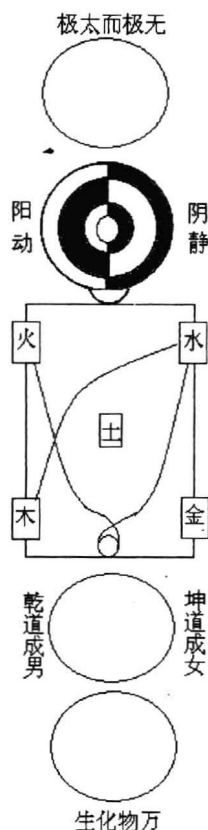
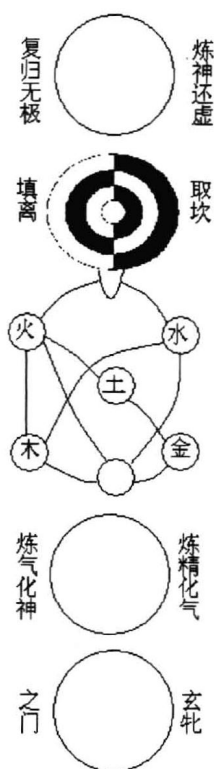


图 2-5 陈抟《无极图》(黄宗炎所见陈抟图)

图 2-6 朱熹的太极图

燠；水性润下，逆之使上，则水不卑湿，唯滋养而光泽。滋养之至，接续而不已；温养之至，坚固而不败；律以老氏虚无之道已为有意。就其图而述之，其最下一〇名为玄牝之门，玄牝即谷神也。牝者窍也，谷者虚也。玄与神皆莫可指测之谓。在老庄而言谓玄妙神化即是此，虚无而万有之原。在修炼之家，以玄牝谷神为人身命门，两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖

气。凡人五官百骸之运用知觉,皆根于此。于是提其祖气上升为稍上一〇,名为炼精化气,炼气化神。炼有形之精,化为微芒之气。炼依希呼吸之气,化为出有入无之神。便贯彻于五藏六腑,而为中〇,名为五气朝元。行之而得也,则水火交媾而为①,又其上之②,名为取坎填离,乃成圣胎。又使复还于无始,而为最上之一〇,名为炼神还虚,复归无极,而功用至矣。(黄宗炎撰《图学辨惑》)

可见,陈抟所作的无极图,实际上是对丹道的总结,反映了“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、复归无极”的丹道法则。陈抟之图(图2-5)与《上方大洞真元妙经图》(图2-8)相较,有几点同异。第一,真元妙经图反映的最高的哲学范畴是“一”而不是道,“一”的最高规定性是“太”,这一点与陈抟图是不一样的。第二,真元妙经图里,关于宇宙发生的源头,强调的是变化性“太易”,太易置于最前面就是说明,而且这一变化重在反映宇宙万物的生化过程,此过程是“顺”的过程;而陈抟的图里,关于宇宙发生的基础是虚无之本体,它强调的是修而得道的逆的过程,反映了丹道的法则。第三,第二层中,真元妙经图中的③与陈抟图中的④,两者差异很大,前者的左半部全为阳,当是乾,右半部是坎;后者左半部为离,右半部为坎。真元妙经图与陈抟无极图相同之处是,第二层的图中,皆环抱着“〇”,此“〇”实为最上面一层的“〇”,但此“〇”在陈抟图是指的“无极”,或“无”或“静”的意思,而在真元妙经图里,当是指的“太易”。一般地说,实际上,真元妙经图(图2-8)反映的是宇宙发生论、过程论,其理论重在说明自然宇宙的活动及其规律;陈抟无极图(图2-5)反映的是丹道理法论、虚静宇宙论,其理论重在说明人体生命的活动及其规律。

图2-2为宋儒理学的先驱周敦颐在陈抟无极图基础上创造的太极图式,在它的基础上,朱熹又改造成了图2-6的模式。周氏与朱氏之图,它们的含义均是儒家的思想含义。要注意的是,周氏之图与朱氏

① 岑按:“为”字后似乎缺“孕”字。依朱伯崑说。

之图,第二层图示中的“○”仍然存在,仍然是阴阳或坎离所环抱的;而且,周、朱之图与陈抟及真元妙经图相比较,含义是不同的,前者为儒家理论系统,后者为道教理论系统。两者的关系极为复杂,历来争论不休,此处不赘。仅举明代道教大家张宇初的评论供参考。张氏说:

“是图,朱子谓周子得之穆种放,种得之于陈抟。以陈抟学老氏,故陆氏辟朱子,以无极出于老氏也,而《易》曰有极,未尝言无,周子《通书》亦止言阴阳太极,明矣。然朱子以无形训之,亦弗畔于道矣。且考之潘志,以为周子自作无疑。或又谓周子与胡宿、邵古,同事润州一浮屠而传焉。然其说岂浮屠所知也。且先儒以周、邵之学,《先天》、《太极》二图,其理一也。其传未必二焉。其体至大而无不包,其用至神而无不存也。故曰:自天地幽明,至于昆虫草木,微细无不合也。将以顺性命之理,尽变化之道焉。万古圣贤之心同也,非返求诸己有以见。夫远而六合之外,近而一身这中。暂于瞬息,微于动静,岂言辞口耳之足知天也哉。必致夫会归之工,探索之奥,则吾灵明虚静之体,充乎六虚,宰乎万变。久则诚精,故明;神应,故妙;机微,故幽。其立象画意,剖析精微,无不备于是焉。性命之道,死生之说,原原始返终,于是尽矣。其铄视轩冕,尘视金玉,亦孰得而易之,敢为疑者释焉。(张宇初《岷泉集》卷1)

这里不得不特别提到道教的《上方大洞真元妙经图》(图2-8),此图争议很大,可见较为重要。此图的文字解释为:“大犹道也,洞者通也。茫茫大道,运真一元阳之气,其气无穷,无所不通,故为万物之宗。人能守之,则神仙可学矣。”这表明,此图式是讲成仙得道。不过,虽然其理论零乱,但其哲学思想很丰富,主要是易哲学与一般宇宙论,这从对该图的进一步解释可以看出:

“粤有太易之神,太始之气,太初之精,太素之形,太极之道,无古无今,无始无终也。故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业,言万物皆有太极两

仪四象之象。四象八卦具而未动，谓之太极。太极也者天地之大本耶。天地分太极，万物分天地，人资天地负元一气之中以生长养。观夫人则天地之体见矣，是故师言气极则变，既变则通，通犹适耶。况反者道之动，盖有无混成，天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母者，道耶至矣哉。道之大也无以尚之，夫道者有清有浊，有动有静，但凡其人行道也欤，则生神矣。夫或躬履大方则属于其亡信哉。”^①

本段所论，既有元气论的内容，亦有易学的内容。就易学而言，它将“太易”置于宇宙生存各阶段之前，这其实是汉代易学的内容，如汉易纬《乾凿度》说：

“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也。太初者气之始也。太始者形之始也。太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”

《乾凿度》所论，朱伯崑先生认为，实际是讲的太易与太极两个阶段。太易无形，而太极指太初、太始、太素从无形到有形的“浑沦”阶段。从太易到太极，是一个演变的过程。《乾凿度》以此解释《系辞》的“易有太极”这句话，即将《易》解释为“太易”，将太极解释气混而未分，指天地尚未形成的状态。认为先有太易而后生出太极。^②此外，《真元妙经图》说到的太易、太始、太初、太素、太极，又见于《云笈七籤》之《元气论》，其文为：

① 《道藏》第6册，第707页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》，北京：昆仑出版社，2005年，第182页。

“混沌之先，太无空焉；混沌之始，太和寄焉。寂兮寥兮，无适无莫。三一合元，六一合气，都无形象，窈窈冥冥，是为太易。元气未形，渐谓太初。元气始萌，次谓太始。形气始端，又谓太素。形气有质，复谓太极。质变有气，气未分形，结胚象卵，气圆形备，谓之太一。元气先清，升上为天，元气后浊，降下为地。太无虚空之道已生焉！道既无生，自然之本，不可名宣。乃知自然者，道之父母，气之根本也。夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正至元，纯阳一气，与太无合体，与大道同心，与自然同性，则可以无始无终，无形无象，清浊一体，混沌之未质，故莫可纪其穷极。”（《云笈七籤》卷56《元气论》）

《上方大洞真元妙经图》与《元气论》所表达的含义是非常相近的，前者所谓“真一元阳之气”即是元气。但是，此图却提出了“太极也者天地之大本耶”的命题，并且强调“元气本一，一者，真正至元。”前者具有儒家的理论特征，后者具有道教的理论特征。因此，《上方大洞真元妙经图》与陈抟《无极图》何为先？这是个重要的问题。对此，当代学者李养正先生作了详细的考证，他认为“此经此图为晚出，最早为南宋，最晚为元代。”“此经此图早于《无极图》、《太极图》的论断不可信，相反，它晚出于上录诸图。它是依据上述诸图而造作的，作者极可能是元代道教净明派道士。再看《太极先天图》，其第二圈为，即（乾离），根本不是阴阳图，违背了金丹道教的根本理论，故其作者并非陈抟之后绪。”^①李先生认为“最晚为元代”，此论有理。在此基础上，笔者认为，还可以提出一个假说：如果说明代张宇初是道教心学体系的完成，而清代刘一明是道教气学体系的启蒙，则《上方大洞真元妙经图》当处于此两者之间，是心学体系向气学体系萌芽的不自觉的零散思想的反映这一点，由该经使用概念的混乱也可以看出。

现在还有一个问题须要讨论的是，以一个圆圈○表示太极图，最早

① 李养正：《道教与诸子百家》，北京：燕山出版社，1993年，第354页。

和独自使用它的是李道纯么？不是。南宗白玉蟾就曾以圆圈○表示过无极大道(图2-7),而与李道纯几乎同一时代的宋末元初的俞琰亦有仅一圆圈的太极图(图2-9 俞琰《易外别传太极图》)。

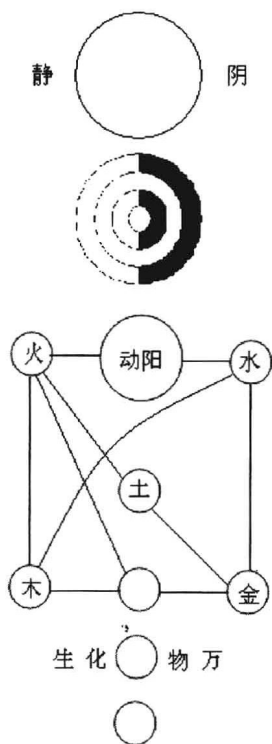


图2-8 道教《真元妙经图》

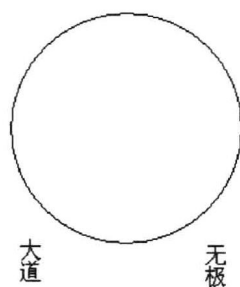


图2-7 白玉蟾的无极大道图

(《道藏》第6册第707页之《上方大洞真元妙经图》图七)

南宗祖师白玉蟾的太极图也出现过一○(图2-7)的情况,并有相关的文字解释。白玉蟾关于太极学说的图式见于他诠释《清静经》的文本中,是“造化自然章第二”的内容。白氏此文具有非常重要的丹道思想史意义,因为,不但白氏之图是正宗的道教理论图,而且李


道纯的太极图似乎就是源于此的。关于此图的具体含义,白氏所分章和诠释《清静经》的文字提供了信息,其文如下:

“夫道者[未见炁也]①,有清[阳炁始也]有浊[阴炁也],有动有静[阳动阴静而生三才],天清地浊[清炁为天,浊炁为地],天动地静,[天圆而动,包乎地外。地静而方,处乎天中],男清女浊,男动女静,○[三才生万物。《管子云:虚而无形,谓之道。《汉律历志》云:太极元炁,函三为一。即天地人也。《列子》云:元炁轻清者为天,重浊者为地,冲和之炁为人。朱子云:天地之炁合,所遇寒暑、燥湿、风火胜复之变、之化。故人炁从之,万物化生,悉由三炁合散,生化无穷。悟真子云:道自然虚无生一炁,便从一炁产阴阳。阴阳配合生三体,三体重生万物昌》],清者浊之源○,动者静之基⊙。[邵子云:无极而太极,冲漠未分。阳动阴静,只在太极里。阳动阴静,循环不穷。太极本体,只在阴阳里。释氏云:水流元在海,月落不离天。]”(海南琼琯子白玉蟾分章正误,终南隐微子王元晖注:《太上老君说常清静经注》)②

这段文字包含着白玉蟾用太极学说对丹道进行解释的用意,亦有着深刻的哲学含义。第一,宇宙的根本是道,丹道的哲学根据是道;第二,“阴静”与“阳动”同属于一层次的范畴,不再如以前太极图理论反映出来的那样,“阴静”高于“阳动”,这其实是一种深刻的“体用同源、动静相依”的体用动静论,接近了哲学的本体理论特征;第三,白氏之图明显将宇宙生成论、存在论、丹道论融合为一体,较先前太极图学说更为圆融。此外,白氏文中的“⊙”这个符号非常重要,具有可以重新诠释的意义,根据它我们可以对李道纯的《太极图》与《中和图》进行新的诠释,这在后面的节次中论述。

① 按:原文无[],此括号为笔者所加。括号外为《清静经》原文,括号内的文字当为王元晖的注解,而分章和章节里的符号当为白玉蟾的发明。

② 《中华道藏》第6册,北京:华夏出版社,2004年,第58页。

还有一个重要的问题是,白玉蟾与李道纯关于太极学说有内在的理论联系么?白氏所使用的这个○符号是李氏太极图○么?答案是肯定的。这是该文《太上老君说常清静经注》自身就回答了的,李氏“太极图”(图2-1)就是白氏“无极大道图”(图2-7)。白玉蟾的文章一开始就说:“太者,无也;上者,极也;说者,开化也。常清静者,虚无大道,自然生成,三才万物,古犹今同也。经者,心也,玄之又玄,众妙之门。”(海南琼瑄子白玉蟾分章正误,终南隐微子王元晖注:《太上老君说常清静经注》)①这是解说《清静经》的开经偈。是说,我的图是用来说明《清静经》的含义的。在我们看来,这简单的开经偈却透露出了白玉蟾关于哲学理论的信息,即宇宙最根本的是虚无大道。他说,“真常之道,悟者自得○若向此玄玄里得。”“常清静矣○天地合其得,日月合其明。”又在该文的结束时说:“太上老君说常清静终○谨终如始,则无败事。”(海南琼瑄子白玉蟾分章正误,终南隐微子王元晖注:《太上老君说常清静经注》)②按:此中的“○”可能是文体章节的分隔符号,不是指的“无极大道”图。这里可以看出,“无极大道”是白玉蟾最高的哲学范畴。李道纯的太极图确是直接继承于白氏之图,而其“真常之道”当是源于白氏的“无极大道。”

白玉蟾之后,与李道纯几乎同时代,元代俞琰的《太极图》亦为○(图2-9),其文字解释为:“《参同契》云:终坤始复如循连环。邵康节诗云:自从会得环中意,闲气胸中一点无。又云:乾遇巽时观月窟,地逢雷处见天根。天根月窟间来往,三十六宫都是春。”([元]俞琰撰《易外别传》)图上标有“邵康节曰心为太极,朱紫阳曰太极虚中之象也”。邵康节即邵雍,他主张心为太极。邵氏《皇极经世书》曾有“先天图者,环中也”([元]俞琰撰《易外别传》)的命题,对此,俞琰诠释说:“愚谓人之一身即先天图也,心居人身之中犹太极在先天图之中,朱紫阳谓中间空处是也,图自复而始至坤而终,终始相连如环,故谓之环。环中者六十四卦环于其外而太极居其中也。在易为太极,在人为心。人知心

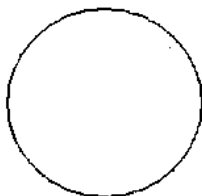
① 《中华道藏》第6册,北京:华夏出版社,2004年,第57页。

② 同上,第64页。

为太极，则可以语道矣。”（[元]俞琰撰《易外别传》）李道纯的太极图是以虚静为太极，以静定之心为太极，这与邵氏所说较为一致。朱紫阳当为朱熹，朱氏曾有“虚其中”的提法，他自己分析说，圣人效法河图是“虚其中”，效法洛书是“总其实”，而河图五与十就是太极，即以河图为太极。但是，洛书如果“虚其中”，也是太极，即“河图洛书，盖皆圣人所取以为八卦者，而九畴亦并出焉。今以其象观之，则虚其中者所以为易也，实其中者所以为洪范也。”“盖以河图洛书论之，太极者虚其中之象也。”（朱熹《晦庵集》卷37）是说，太极里没有形象，但已具形象之理。“理”在河图、洛书中都是“虚中之象”。朱氏实是认为河图、洛书是道教的东西，不是儒家的东西。因为河洛的根本理论是讲“虚”的。

朱紫阳曰太极虚中之象也

太 极



邵康节曰心为太极

太极之图

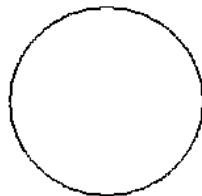


图 2-9 俞琰《易外别传》太极图

图 2-10 张理《易象图说》太极图

稍后于俞琰，元代的张理亦表达过圆圈太极图的话语，张氏说：“图之天‘○’者，‘一’也；图之地‘□’者，‘--’也。”又说：“八卦相错相摩相荡，因而重之，变而通之，推而行之，而六十四卦圆方变用之图出矣。圆者以效天，方者以法地，变者以从道，用者以和义。然后蓍策以综其数，变占以明其筮，分挂揲归交重支变，悉皆为图，以显其象。”（张理《易象图说原序》）张氏本人没有画出此图，我们据此作出图的话，当亦仅一个圆圈的太极图（图 2-10 张理《易象图说》太极图），其含义为，太极为理是“至极之义”，其中有阴有阳，但还没有分化出来。从俞琰、张理及李道纯看，元代的太极图常常以○表示。这是高度简化了，却容纳了更多的理论内容，并提供了灵活的无限的诠释空间。

正如前面就已经指出的，李道纯完整的太极学说是通过太极图○、

太极图颂、太极图解这三个基本文本表达出来的,太极学说的内容是丰富的。而李氏之所以要单独画出○表示“太极图”,无非是说明此图就是所修炼的金丹形象。这亦说明,许多丹师应用“太极图”不过是为丹道服务罢了,而不是为了陷入纯粹的哲学思辨。丹道的本质是生命哲学,而不是宇宙本体论的哲学。此外,○式太极图并不意味着那么多层次的太极图就被否定了或是被抛弃了,当时的丹师们也是经常应用多层次的太极图来解释道教思想的。例如,李道纯的弟子混然子王玠。王玠的太极图如“图2-11”。

王玠的太极图(图2-11)是注解《清静经》“夫道者,有清有浊,有动有静。天清地浊,天动地静;男清女浊,男动女静。降本流末,而生万物”一句出现的。王氏解释说:

“夫道之为物,虚而无象,因气化而有道之名。道生于一,一生于二,二气感合而生万物,理自然也。道居天地之先,包含覆载,寂静无名,乃曰无极之真也。无极之中道因虚极而已,阳发而遂通,无极而太极,是二五之精妙合而凝也。太极动而生阳,静而生阴。阳清而为天,主于动;阴炁浊而为地,主于静。天覆于地,地载于天,天动地静,二气互交。阳气先者为阳道,阴炁先者为阴道。《易系》所谓乾道成男,坤道成女。男体天故清、故动,女体地故浊、故静。

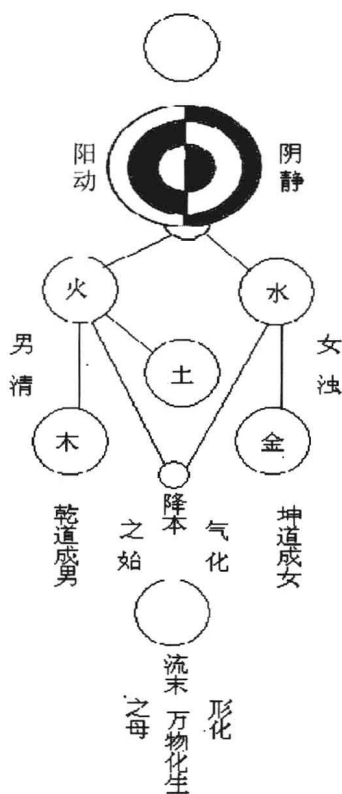


图2-11

王玠以太极图解释清静经

男女相感，阴阳翕畅，泄其真精，降本流末，而生万物。万物之生，同此之理，炁质化行，各从其类，生生化化，则道无不一焉。孔子云：君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。是以顺则生人、生物，朔则成佛、成仙。周子作《太极图》，深得其旨矣。是故斯经尊妙，只此数语，已了一本《周易》。以丹道言之，天地喻炉鼎，男女喻坎离，以乾刚运阳火不息，乃曰天清、男动；以曰柔退阴符而混藏，乃曰地浊、女静。因阴阳有动静之机，故用抽坎填离，返本还源而复道，是降其本而流其末，生养吾身之万物也。有何疑哉？”（混然子王玠道渊纂图解注：《太上老君说常清静妙经纂图解注》）

王玠之图与白玉蟾之图（图2-7）要表达的思想基本一致，无实质的变化，皆表达了“太极即道”、“太极即心”、“太极即丹”的思想。其实，无论是他俩或是李道纯，亦无论这些道教思想家们采取何样的图式，道教思想的这三个理论特征是明显的。事实上，这些理论一直是道教太极学说的主要观点，到了清代的刘一明，这一思维模式仍然没变。刘氏几乎没有以太极图为对象阐发过太极理论，他重点讨论的是河图与洛图，这就是说，他间接地在许多方面讨论到了太极学说的内容。刘氏在《周易阐真》中论述河图理论时说：心，“开阖有时，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，强图以连环样^①使人自醒自悟，以神契之耳。”（刘一明《周易阐真》）^①又说，“人之本来真心，空空洞洞，不挂一丝毫，至虚至无，即太极○也。”（刘一明《周易阐真》之《先天横图》）^②可见，刘氏也以○表示太极图的，其意指本来真心，以太极学说表达仍然是“太极即丹，即道”。

以上是关于李道纯的太极学说、思想渊源及其发展。事实上，就李道纯本人的太极学说而言，它与中和学说是分不开的，李氏的《太极图》与《中和图》也是互为诠释的，也是可以统一起来的，这在后世张宇

① 《藏外道书》第8册，第9页。

② 《藏外道书》第8册，第17页。

初的《太极图释》得到了充分的总结,刘一明的中和学说更是完整反映了这一点。以下阐述。

二、中和图

李道纯关于“真常之道”的宇宙图景还有一种表达,即“致中和”的思想学说,其《中和图》(图2-12)就是反映。《中和图》(图2-12)为《中和集》卷一首篇的内容,其文字解释为:

《礼记》云:“喜怒哀
乐未发谓之中,发而皆中
节谓之和。”未发,谓静定
中谨其所存也,故曰中;
存而无体,故谓“天下之
大本”。发而中节,谓动
时谨其所发也,故曰和;
发无不中,故谓“天下之
达道”。诚能致中和于一
身,则本然之体虚而灵、
静而觉、动而正,故能应
天下无穷之变也。老君
曰:“人能常清静,天地悉

皆归。”即子思所谓:“致中和,天地位,万物育”,同一意。中也、和也,感通之妙用也,应变之枢机也,《周易》“生育流行,一动一静”之全体也。予以所居之舍“中和”二字匾名,不亦宜乎哉! (《中和集》卷1)

中和图式来自于“中”这一文字图形的扩大,是李道纯中和哲学的根本图式,也是其中和丹道与哲学思想名称的来源。《中和图》里,“四正中直”的“直”图中表示为“|”,是指的“一气”及其“一气致中和”,是“生育流行”的意思;“发无不中”的“中”图中表示为“□”,是指的

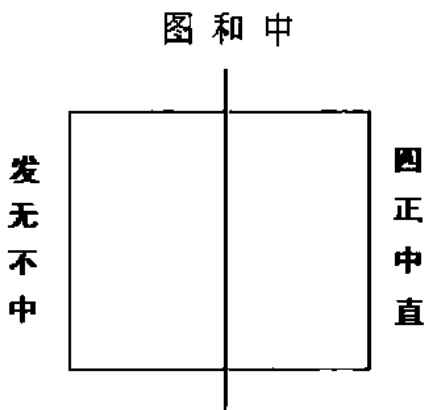


图2-12 李道纯的中和图

“兼和”或“和谐”；合起来，整个图表示的是“致中和”的意思。

李氏《中和图》里的“中和”源自于老子的“冲和”，但含义有变化。李氏曾引《道德经》“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”并给予诠释：“虚无生一气，一气判阴阳，阴阳成三才，三才生万类。成象于天，成形于地，禀气于中和。”（《道德会元》卷下）三才，指天、地与人；万类，指自然万物和人事。天、地与中和并列，则人当为中和气。是说，中和气是与阴气、阳气并列的第三气。李氏其实把老子的“冲和”转换成“中和”，含义变化很大。老子所说的“冲”是指的阴气与阳气相冲，作动词使用。这一理解，南宋杨万理的说法可供参考。杨氏谓“冲然之谓道，蒸然之谓气，澄然之谓天，凝然之谓地。蒸然者，天地之克也；冲然者，天地之浑也。故道为气母，气为天地根。”（[宋]杨万里《诚斋文集》卷17）而李氏的“中和”是名词，代指人，当然本质还是气，此中和气是禀赋于元气而来的，与阴气与阳气相冲和而呈现出的状态还是有所不同的。“三”在老子的思想里相当于“存在”概念，而李氏将之理解为“天”、“地”、“人”三者的“三”了。不过，两者均是整体性的概念。这一思想，一是突出了人在创造人化世界中的主体地位，这是对老子学说的突破；二是阐发了《易传·说卦》“兼三才而两之，故易六画而成卦”命题。此命题是说，一卦六画乃是整体，分六位三才，既有差别，又因内在“两”的法则而相互作用成为一体，是有序的整体存在。易学的这种整体论思想，后世的王夫之曾发挥说：“悉备者，大全统乎一卦，而一端领乎大全也。……道一成而三才备，卦一成而六位备。”（[明]王夫之《系辞下传》第十章）王氏据此还发挥了物性与人性的统一与差别的关系，说：“人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其示相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。”（[明]王夫之《系辞上传》第五章）王氏这是对《系辞》“继善成性”命题的诠释，其中将“序”赋予道的内涵，是说的有序性整体。宇宙的整体性是确定人类社会活动（人事）应当如何的理论基础，例如，李道纯时代多民族多宗教文化之间的相互关系（人事）应当如何。这一整体性也是个体生命在宇宙中确定性位置的理论前提，即个体存在的意义，例如，道教信徒

“我命在我不在天”的丹道追求。这就是说,李氏的“致中和”学说,是一种整体性的宇宙观,与《易传》的整体性思想有着密切联系。

不过,李道纯的“致中和”的学说,虽然揭示了宇宙的整体性,但其立意和哲学思想价值的意义在于,它反映的是个体生命的主观能动性。而将此个体的能动性升华到社会主体的能动性,从而实现一个完整的天人合和的通和之路,这是明代的道教哲学思想家张宇初完成的。张宇初有一个既蕴含着太极学说又包含着中和学说的《太极图释》,此文全面反映了张氏的哲学思想观点。其文说:

“太极者,道之全体也。浑然无所偏倚,廓然无得形似也,其性命之本与。性稟于命,理具于性,心统之之谓道。道之体曰极五,居九畴之中,曰皇极。《易》曰会其有极,《诗》曰莫匪尔极。以是求之,即心也,道也,中也。周子曰:中焉,止矣。程子曰:太极者,道也。邵子曰:心为太极。朱子曰:太极者,理也。陆子曰:中者,天下之大要一,即极也。理一而已,合而之,道也。”(张宇初《岷泉集》卷1)

这里,提出了几个深刻的理论命题,即:太极即道之全体;性稟于命,理具于性,心统之之谓道;道体皇极;太极即心即道即中。要而言之,认为太极即道,人的性命之理具于太极之理中。张氏提出“理具于性”,是道教思想的一种创造,实即是主观心本论的观点,与朱熹的论点有异,而接近于陆象山的观点。张氏认为太极即“中”,因为“中”是全体之“极”,这个“极”是易学所提供的“极”的含义。张氏实际是将邵氏的“心为太极”反过来表达为“太极为心”。这里,太极、道、中、心是同一概念。这些思想,在道教南宗、北宗及其南北集大成者李道纯的思想里都曾有所反映,但张氏将之融合起来了,总结成为了完整的理论。值得注意的是,张氏除了这一总结性的贡献之外,对于道教思想史来说,尤其是丹道来说,他的“道之体曰极五,居九畴之中,曰皇极”的命题却是一种革命性的意义了。它引入了儒家“洪范九畴”的内容,用于概括道教历史以来所具有社会活动方面的内容,将个体的生命境界建立在社会生活之中。借用一些话来说就是,由“小乘”向“大乘”的转

变,这种转变当然早就开始,如金元时期的全真道,但张氏之转变更具有理论性,这对于丹道来说是有重要意义的理论。张氏关于太极的学说,实即关于中和的学说,这在他的《太极图解》中是有体现的。其文说:

“夫五行阴阳,阴阳太极,五殊二实,二本则一。二实者,天以阳生万物,地以阴成万物。动而阳,静而阴,阳变阴合而生五气,由五气而生万物,用度曰五殊也。五殊本于阴阳,互为其根也。两仪生于阳,交于阴,阴交于阳而生四象,四象分而生八卦,八卦错而万物生焉。是曰一动一静,天地至妙也欤。是以五气布,四时行,万物生生而无穷,五行一阴阳也,阴阳一太极也。太极散而为万物,则万物各一其性,各具一太极,浑然全体,而静者常为主焉。兼有无,存体用,涵动静,为万化之源,万有之本者,妙合二五之精焉。朱子谓太极,理也。动静,气也。太极乃本然之妙,动静乃所乘之机,机动则气行而阴阳运焉,理有不著者乎。盖气负理生,理由气形,性为之主,而阴阳五行经纬错综。合而方之,万物统体一太极也。分言之,一物各具一太极也。且鸿蒙溟溟津之初,则元气为万物根本。其体谓之理,其阴阳流行不息者,气也。是故未分之前,道为太极,已形之后,皆具是理。则心为太极,冲漠无朕,万理毕具。阴阳既形则理气分矣。太极判而始生一奇一耦,则奇耦而生无穷,则一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四是也。圣人无以发之,伏羲始画,以一象乾,以一象坤,体吾心之太极也。一奇一耦以象变,重之而为卦,拆之而为爻,皆一阴一阳至著至明之机也。是画也,至广至幽,至精至微,非气质形似之可见,非声色状貌之可求。昭昭焉,熙熙焉,虚而灵,明而妙,散之为万殊,敛之为一本。无须臾之间,毫发之异,循环无端,浩渺无穷。若天地之运行,风雨之润,雷霆之威,霜雪之肃,山川之流峙,草木之荣悴,飞潜之微,动植之众,举不违乎天命之流行,而同所赋受也。所谓有极以理言,无极以形言也。”(张宇初

《岷泉集》卷1)①

“抑理之至极本无形，似而言无，则不能为万化根本矣。邵子之曰无极，曰有象。有则言其本之实体，无则无声无臭，形而上者是也。其见乎道体者，固不可以无加于有矣。若老子之谓无极者，无形无穷也。庄子之谓道在太极之先是也。或河洛之数，先天之象，虽有诚信进退、盈虚消息行乎其中，皆以虚中为极也。能虚其中，则太极本然之妙得矣，尚何晦明通塞之异哉。故《易》曰：心学万事，万化皆本诸心。心所具者，天地万物不违之至理也。程子谓有理而后有象，有象而后有数。人道之始于阳，成于阴，本于静，流于动，与万物同也。然阳复本于阴，静复根于动，一动一静，皆天同流。惟主乎静则性立，性立则中正，仁义定矣。是以体用一源，显微无间矣。”（张宇初《岷泉集》卷1）②

以上，就中和学说来看，其显著命题是“虚中为极”，并且认为“能虚其中，则太极本然之妙得矣。”虚中，可以达到与天地同流，达到“性立中正”，天人和合一体，这就是所谓的“体用一源、显微无间”。张氏所言“虚中”，最早源自于庄子的“环中”的思想，但最近的来源显然是李道纯的中和学说，两者同样说的是“虚中即虚心”。如果说，李道纯的哲学思想蕴含着“虚和天下”的社会哲学思想，则张宇初是将此思想明确表达为一种社会哲学理论了。这是因为，两人虽然说的都是丹道，但张氏之丹道实际是社会哲学之道，李氏之丹道仍然是个体生命的精神理论。如是，则意味着李道纯关于“中”的落脚之处——“和”的含义，是指个体生命“与道玄同”境界，而张氏关于“中”的落脚之处——“和”的含义，是指的社会理想的建构，即“虚和天下”，且更明白无误地表现为“心和天下”的理论色彩。如果说李道纯中和思想的主旨是个体“与道玄同”的身心合和境界，那么，在张宇初这里，“虚和天下”的理论内容就更为丰富和健全了，例如，他引入“理”，说“有极以理言，无极

① 《中华道藏》第26册，北京，华夏出版社，2004年，第165页。

② 同上，第166页。

以形言”；又如，更进一步融摄《庄》、《易》及程氏儒家思想。总而言之，张氏可贵之处在于，进一步将“与道玄同”的“小乘”中和思想境界引到了“大乘”的“和天下”的中和思想发展路线上。但可惜张宇初并没在李道纯的基础上有实质性的突破，因为，两者一样，不但“虚和天下”未有具体的可操作之处，而且两人关于“虚和天下”的思想，其根本都是“心和天下”。

如果说，张宇初“心和天下”的命题仍然带有传统丹道的个体性特征，在社会哲学上还无可以落实之处，那么，这种“心和天下”的社会哲学思想主张，到了清代的刘一明这里便通过仁、义、礼、智来具体承担和落实了。纵观刘一明的学说，他不愧是前代道教哲学的总结者，其中和思想学说充分体现了这一点。刘氏当是继李道纯、张宇初之后的第三位突出的道教中和哲学思想家，他不但有继承及总结先前中和学说的功劳，而且有开启中和学说新含义的气象。

刘一明论说中和思想的文献集中体现于《周易阐真》中的《中图》（图2-12 刘一明的中图）及其文字，此外《河图》、《先天横图》等亦有丰富的内容。刘一明的文献现存于成都巴蜀书社的《藏外道书》（胡道静主编，1992-1994年影印本），本文据此版本，并参考了羽者等点校的《道书十二种》（书目文献出版社，1995年）。《中图》有完整的文字，义理深刻系统。关于《中图》（图2-12），刘氏自己解释说：

“儒曰，执中；道曰，守中，释曰，虚中。中之一字，乃三教圣人之心法，所以修性命而成大道。千经万典，说来说去，只说的这一字，篆文中字从○、从丨，在人即秉彝之良，为至善无恶圆明不昧之物，所谓先天真一之气者是也。○中有丨，浑然天理，一气上下，流行不息之义，且丨在○之当心。①，左为阳，右为阴，即河图左阳右阴。一气上下之象，薛道光曰：‘有物先天地，无名本寂寥，能为万象主，不逐四时调。’寂寥者，即○。万象主，即丨。至无而含至有，至虚而含至实，故谓

中。”(刘一明《周易阐真》之《中图》)①

在《中图》里,刘氏阐发了“中”的学说,论述到:

“是中也,不偏不倚,无前无后,无背无面,无头无尾,非有非无,非色非空,虚圆不测,无象而能主宰万象,无形而能造化有形,生天生地生人物。在人,非四大一身之中,非中外之中,无方所、无定位,视之不见,听之不闻,持之不得。古人推

其理而肖其形,强名之曰‘十字街’,曰‘四会田’,曰‘通衢路’,曰‘戊己门’,曰‘玄牝门’,曰‘玄关窍’,曰‘生杀舍’,曰‘刑德门’,曰‘生死关’,曰‘阴阳户’,曰‘性命窍’,曰‘天地根’,曰‘人兽关’,曰‘悬胎鼎’,曰‘造化炉’,名号多端,总而言之,曰‘中’。”

“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,放之则弥六合,卷之则退藏于密,悟之者立跻圣位,迷之者万劫沉沦。”

“盖此‘中’,乃性命之根。在先天,性命如一,而为中④;在后天,中分而为性命⑤,其实后天中返出先天,性了命凝,性



图 2-12 刘一明的《中图》

① 《藏外道书》第 8 册,成都:巴蜀书社,1992-1994 年影印本,第 31 页。

命归根，仍是一中。”（刘一明《周易阐真》之《中图》）^①

刘一明的“中”不但是性与命的丹道的根据，亦是社会仁义礼智的根据，而且也为心所统摄。刘氏认为，仁义礼智可归之为“信”，信即中。为什么四者能归于一“信”？其原因在于它们根本上可“归于气”；“信”何以就是“中”？因为修炼、情性以其人之伦理行为是一致的，而其立足点是气，中即气。刘氏说：

“后天中返先天之道，即于阴五行中返还阳五行，复归于一气耳。返之之道，莫先返乎信。老子云：‘恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。’此信即先天来复之信。此信一复，戊土发现，内有主宰，万缘皆空，诸虑俱息，则不衰而生智，信中生智，是戊土克癸水，而水返阳矣。水返阳而智本于信，智不妄用，无贪无求，心平气和，而乐真而有礼，智中出礼，是壬水克丁火，而火返阳矣。火返阳而礼本于智，和而不同，非礼不履，燥气悉化，则不怒而成义。礼中出义，是丙火克辛金，而金返阳矣。金返阳而义本于礼，义不过偏，通权达变，循规蹈矩，则喜善而藏仁。义中生仁，是庚金克乙木，而木返阳矣。木返阳而仁本于义，仁不过懦，至善无恶，诚一不二，则无欲而有信，仁中行信，是甲木克己土，而土返阳矣。土返阳而信本于仁，信而得正。止于其所而不动不摇，真土现象，假土自静，戊己相合，喜、怒、哀、乐皆归无欲，仁、义、礼、智皆归一信。”（刘一明《周易阐真》之《洛书》）^②

又说：

“无为之事者，以道全形之事。以道全形，即以信而统仁义礼智也。即以仁义礼智而归于一信也。即以仁义礼智而归于一心也。亦即以仁义礼智而归于一中也。信也，心也，中

① 《藏外道书》第8册，成都：巴蜀书社，1992-1994年影印本，第32页。

② 《藏外道书》第8册，成都：巴蜀书社，1992-1994年影印本，第13页。

也,总一气也。”(刘一明《周易阐真》之《河图》)①

刘一明提出的“信也,心也,中也,总一气也。”这是有重要哲学意义的命题。正是因为如此,刘氏的中和太极学说中,其“○”的含义与李道纯及张宇初的有所不同,它的准确含义是“虚无一气”,即虚无不中有一气准确地说,虚无不非气而已。刘氏说:

“真空者,不空而空,空而不空,所谓有名万物之母。虚无不中既有一点生机在内,是太极含一气,一自虚无不兆质矣。一气既兆质,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。既有动静,动极而静,静极而动,性情精神,即于此而寓之,是两仪生四象,四象不离二体也。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。

然万本于八,八本于四,四本于两,两本于一,一本于虚。虚者,气之始。一者,气之母。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。何有吉凶悔吝乎?

若失虚无一气,则动静不时,四时不和,八卦错乱,万象变动,而吉凶悔吝,于兹分矣。这个秘密,迷之者,顺其阴阳,有生有死,万劫沉沦,故曰百姓日用而不知;悟之者,逆其阴阳,出死入生,立跻圣位,故曰圣人能究本源。

日用不知者,不知虚无一气也。能究本源者,能保虚无一气也。”(刘一明《周易阐真》之《先天横图》)②

上述重要思想在于,刘一明将儒家五常中的“信”单独提出来,用以统摄其四常,提出了“信也,心也,中也,总一气也。”这样,不但“虚和天下”的思想有了实在的承担者,具体的,可以落实的,并且有将“虚和天下”发展到“气和天下”的意味。这是值得注意的。更可贵的是,刘

① 《藏外道书》第8册,成都:巴蜀书社,1992-1994年影印本,第10页。

② 《藏外道书》第8册,成都:巴蜀书社,1992-1994年影印本,第17页。

氏的“中”是变化流动的，是生生不息的“真正中道”，他说：

“○中有₁，浑然天理，一气上下，流行不息之义。”（刘一明《周易阐真》之《中图》）^①

“人能于无卦生卦处究其本源，忽然见其本来面目，则知这个虚无一气的物事，至无而含至有，至虚而含至实，无形而能变化，是变化无穷，吾心自有一羲皇，吾身自具生生不息之道也。”（刘一明《周易阐真》之《先天横图》）^②

“真正中道，非有非无，即有即无，非色非空，即色即空，不落○偏于恍惚中求，于杳冥内寻，庶乎近焉？”（刘一明《周易阐真》之《中图》）^③

在刘一明的思想里，“中”与“和”也是有联系的。他认为，“中”是丹道的哲学理论基础，丹道有八法，称之为“神室八法”，其中的第五法就是“和”，他说：

“和之一法，乃神室之门户。”“夫和者，通也，顺也，悦也，从容也，徐缓也。欲成神室，非和不可。”“何为和？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，无人我寿夭之相，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，无无明，无怪诞，无伪诈。和处极多，只在机活神圆，因物付物耳。……。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。”^④

所论之“和”，是就炼丹而言的，但由于丹道的理论基础是“道”，是“中”，所以刘一明的思想仍然有中和思想学说，仍然可以称之为“中和

① 《藏外道书》第8册，成都：巴蜀书社，1992-1994年影印本，第31页。

② 同上，第18页。

③ 同上，第32页。

④ 刘一明：《道书十二种》之《神室八法》，羽者、祁威、于志坚点校，北京：书目文献出版社，1995年，第392页。

之道”，中和之道也即他所谓的“中正之道”。刘氏在《指南针序》开篇即谓：“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。若舍中正二字，而别有所谓道者，即是邪道，便非正道。”这里，实是明显地指出，金丹不再仅仅是个人安身立命的小乘修炼，而是普济众生的大乘之道。

最后说明一点的是，张宇初的《太极图释》，我们没放在“太极图”的标题下讨论，不是因为张氏的《太极图释》有文而无字，而是因为该文的理论与中的学说是一体的，它与李道纯的理论联系与其说是《太极图》，不如说是《中和图》。前述长长的引文已经全面说明，张氏不但将“太极”的含义追溯到三代时期的“皇极九畴”，而且提出了太极者“心也，道也，中也”的中和学说，这样，就将个体生命通往和合之路的丹道提升为社会通往和合之路的理想了。如果说，李道纯完成了个体生命通往和合之路的理法总结，则张宇初完成了理想社会通往和合之路的理论总结，而对于刘一明来说，这种通和之路更具有操作可能性。刘氏开启了“气和天下”的路向。一定意义上说，“气和天下”是“虚和天下”又一个新的道教中和思想形态。当然，在理论形式上，三者同样坚持和发扬的是“中”的学说，以“中”为通往和谐的内在根据，这是它们形式上的共通之处。

总之，从理论上说，从李道纯的“中也，和也”，到张宇初的“心也，道也，中也”，最后到刘一明“信也，心也，中也，总一气也”的完成，这是道教中和哲学思想发展的大致进程。就丹道而言，它走着一条“与道玄同”，至“心和天下”，直至“气和天下”的进程。它们是道教哲学思想史的重要内容及其重要阶段。

第三节 虚静通和的哲学精神

“太极图”与“中和图”反映的是两条通往和谐之路，它们之间有没有内在联系呢？李道纯本人留下的文本并没有直接告诉我们，但其间

的关系还是可以揭示出来的,亦可以依据现代生活的实际给予诠释。用道教的话说,这就叫“阐真”。其一,○与中两图其实是可以合为一图①,称为冲和图;其二,○和中其实是通往和谐境界的图式,其义理实为“虚静通和”的宇宙论。①反映的是宇宙与人生的一般性和根本性的问题,因此它既是宇宙论又是生命哲学的图示,其意是:从一般哲学看,|是通变的意思,□是空间存在的意思,○是有序和谐存在的意思。从社会哲学看,|是人的主观能动性的意思,□是社会存在的意思,○既是人类社会追求的和谐的理想世界,也是个体修炼而达“与道玄同”的和合的人生境界。

笔者总结并揭示出的冲和图①,一方面它是可以为道教思想史料佐证的,或者说,它是符合道教中和思想学说的发展趋势的,是在诸如白玉蟾等内丹大家的太极图里早就蕴含了的,也是在后世诸如刘一明等高道的太极图中有回应的;另一方面,它又是可以为宗教文化史的史料说明的,例如远古“神人交通”的神人观及“天圆地方”的宇宙观。

一、通与和

在李道纯的哲学思想里,“通和”至少有三方面的含义:一是万物负阴抱阳而共和存在;二是万物因阴阳相冲而和合产生;三是天地人通和。当然,其根本的哲学基础是虚静。

李道纯认为,由于虚静道体的神化无穷,故阴阳造化而产生人,这是一个变化的过程,贯穿着“通”的思想,“道体虚空妙莫穷,乾坤虚运气圆融。阴阳造化虚推荡,人若潜虚尽变通。”(《中和集》卷4)何谓通?李氏说:“四通八达无所窒碍,即大通之义。”还说“大通谓无所不通,经谓登真之径路,众所通行之道也。”(《太上大通经注》)何谓和?李氏曾吟到:“真鼎真炉,不无不有,惟正惟中。向静里施工,定中斡运,寂然不动,应感潜通。……二物相投,三关一臻,炼出神丹满鼎红。藏身处、且和光混俗,是谓玄同。”(《中和集》卷6)正中静定,静而感通,于是身心合和而达玄同。“和”即是三花聚顶、五气朝元、与道玄同的和合境界。所谓“通和”,是说“和”是可以通达的,和谐是有路可走

的。这实是说生命的归宿在于和谐。李氏这一通和思想含义是有来源的。

道教关于“通”与“和”的含义，早期可见于河上公注的《道德经》第42章，该章中有文字说：“道生一，道始所生者；一生二，一生阴与阳也；二生三，阴阳生和气，浊三气分为天地人也；三生万物，天地共生万物也，天施地化人长养之也；万物负阴而抱阳，万物无不负阴而向阳，回心而就日；冲气以为和，万物中皆有元气得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空，虚与气通故得久生也。”（葛玄序，河上公本《老子道德经》卷下）这里，将中和建立在“虚”与“气”相通的理论基础，并以“虚”与“气”相通为生，这是道教的思想。是说，阴阳为气，阴阳对冲为通，阴阳相冲可生，阴阳相冲可和。这在《淮南子》中仍然有记载：“阴阳合和而万物生，故曰：一生二，二生三，三生万物。”（《淮南子》卷3）万物冲和产生。人的生命亦是“冲气为和”的存在，《云笈七籤》中曾记载说：“东方青卯木，道之本，宗阴阳，父母万物各禀一气，皆同此祖，所资负阴抱阳，甲之精曰火之本父母曰魂也。”（[宋]张君房《云笈七籤》卷63）这是指的父母阴阳两气，负阴抱阳，冲气而成中和之人。《淮南子》对于“和”有着众多的阐发，如说：“天地之气莫大于和。”“和者，阴阳调日夜分而生物，春分而生，秋分而成，生之与成，必得和之精。”“太刚则折，太柔则卷，圣人正在刚柔之间，乃得道之本。积阴则沉，积阳则飞，阴阳相接乃能成和。”（《淮南子》卷13）《淮南子》的“中和”思想是明显和丰富的，它更提出了“执中含和”的命题，说：“圣人怀天气抱天心，执中含和，不下庙堂而衍四海，变习易俗，民化而迁善，若性诸己能以神化也。”（《淮南子》卷20）李道纯关于“守中致和”的思想最早当源于此命题。这一思想在清代惠栋所撰《易例》中得到发扬，它将《礼乐》与《淮南子》结合起来解释“中和”思想，提出“《礼乐》尚中和”，说：“《乐记》曰：乐者天地之命，中和之纪，人情之所，不能免也。”“《淮南·精神训》曰：万物背阴而抱阳，冲气以为和。高诱曰：万物以背为阴，以腹为阳，身中空虚，和气所行为阴，故肾双为阳，故心特阴阳与和共生物，形君臣以和致太平也。”（惠栋《易例》卷上）惠栋的中和易学思想极为完整和丰富，笔者将在第三章进一步揭示。

道教所论之“和”，不但“阴阳通流”、“和共生物”的宇宙生存论突出，而且在关于社会太平理想的政治哲学中有反映，例如《太平经》讲的兼和，以及天、地、人三“中和相通”的思想。《太平经》认为，天地人并力同心，共生万物，差异性的一切存在都是可以相通的，人类社会因“通”，故能致太平，说：

“元气与自然太和之气相通，并力同心，时悦悦未有形也，三气凝，共生天地。天地与中和相通，并力同心，共生凡物。凡物与三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通，并力同心，共成共万物。四时气阴阳与天地中和相通，并力同心，共兴生天地之物利。”（王明《太平经合校》卷84）

上述之“和”的含义，是属于社会哲学的领域了。宋代褚伯秀《南华真经义海纂微》指出了这一点，说：

“万物负阴抱阳，冲气为和。人莫不有冲气之和以与天地通，而免使民乐其性，至太喜而毗于阳桀，使民苦其性，至太怒而毗于阴，故伤其冲气而堕，四时之施，寒暑之和不成，反伤人形矣。至于思虑不自得，中道不成章，所谓两相伤也。”（〔宋〕褚伯秀《南华真经义海纂微》卷30）

这里正式使用“中道”一词，并指出阴阳的“两相伤”性，更指出了“和通天地”，这些都是精湛深刻的。可惜，这一点并未为后世的李道纯完全继承，褚氏的中道思想在李道纯中和思想里发挥得并不充分。因为，李道纯的中和思想虽然有阴阳冲和、阴阳和合的丰富内容，但没有自觉指出“和通天地”。

二、通和的两种路向

通和的根基是虚静之道性，在此基础上，“通和”其实表现为两种：顺通与逆通。顺通而有序，这是生命自然的生成形式，天人生息和谐，这叫通和；逆通而归复，这是人体生命的完成形式，达到三花聚顶，与道

玄同,这也是通和。这是道教宇宙论关于通和的两种路问,后者即丹道的通和学说。

通和的哲学基础是“虚”,李道纯所谓的“虚”也是“一”。他说“本来真一至虚灵,亘古亘今无变易。只因成质神发知,善恶机缘有差忒。随情逐幻长荆榛,香味色声都眩惑。诚能一上究根源,返本還元不费力。”(《中和集》卷4)这里的一,指虚灵。守一,即守虚静之灵。这是接着南宗白玉蟾及北宗王喆说的。白玉蟾提出“守一”,说:“又能抟气致柔,含光默默,养正持盈,守雌抱一,一心不动,万缘俱寂,丹经万卷,不如守一,守得其一,万法归一。”(白玉蟾《紫清指玄集》之《鹤林问道篇》)很显然,这是指的丹法。至于守一之“一”,还只是“道”的功用,即“一”以“道”为体,“道”以“一”为用,他说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。道者一之体,一者道之用。人抱道以生,与天地同其根,与万物同其体。”(白玉蟾《紫清指玄集》之《鹤林问道篇》)白氏认为,如果能坚持“守一”之法,修炼到了“一无所一”的地步,就可以达到与万物同体、与道合真的“真一境界”,他说:“子守之以一以为基,采之以一以为药,炼之以一以为火,结之以一以为丹,养之以一以为圣胎,运之以一以为抽添,持之以一以为固济,澄之以一以为沐浴。由一而一,一至于极,谓之脱胎;极其无极,一无所一,与道合真,与天长存,谓之真一。”(白玉蟾《紫清指玄集》之《鹤林问道篇》)这些引文说明,“一”在南宗白玉蟾那里还未具有宇宙论意味,还只是修丹的法诀,还只是道之用。“一”的这一层含义,为北宗王喆阐发为“一即是道”,他说:“一者。是万物之根本。一者为道也。昔为初一者。”(王喆《重阳真人金关玉锁诀》)李道纯的炼虚是综合了南宗白玉蟾与北宗王喆的思想的,其所谓的“虚”即是“一”,“一”既有丹炼的含义,亦有道体的含义。由于,修丹者归复的目标就是道,道的规定性是虚静。所以,本质上说,炼丹就是炼虚。而修炼达到的和合境界,也就是虚灵的和合状态,是一种独特的精神境界。于丹道而言,通和的过程也就是通和的实践过程,此过程的理则就是致虚守笃,即遵循归根复命与造化同途的法则,所谓“还丹妙在虚无谷,下手致虚守静笃。虚极又虚元气凝,静中又静阳来复。”(《中和集》卷4)炼虚的过程是:筑基、采药、进火、烹炼,李道纯如

此描述：“虚心实腹道之基，不昧虚灵采药时。虚己应机真日用，太虚同体丈夫儿。采铅虚静无作为，进火以虚为囊钥。抽添加减总由虚，粉碎虚空成大觉。”（《中和集》卷4）由于炼虚的高妙，其烹炼的过程，犹如佛家所说的，是一种冷暖自知的状态，所谓“虚至无虚绝百非，潜虚天地悉皆归，虚心直节青青竹，个是炼虚第一机。”（《中和集》卷4）这是炼虚所达到的境地。

李道纯这种归复虚道的炼虚法门是一种极高妙的法门，这一法门可以让人性命双全，直接回归道体。显然，炼虚而达道，这之中蕴含着“通”的思想。因为，宇宙各部分之间如果不可通，主客之间如果不能通，修炼又有何用？修炼的归宿又在哪里？可见，宇宙各部分之间是有联系的，是有通道的。而且，通，既有顺的方向的通，也有逆的方向的通。通道，并不是单向性，而是双向性的。因为，通的本质是“互通”，是“融通”，其哲学含义是道本气流，天人一体，与道玄同。在虚一的和合境界里，丹道的逆性得到彰显，自然之道的顺性得到显露。

“逆”的丹道特征，在南宗时便有了明确的概括。如白玉蟾说：“顺之则凡，逆之则圣”^①。顺逆其实就是对人身与药物对待关系的反映，一方面，人身是“顺”自然而产生的，另一方面，人身是借助于药物才能“逆”自然而得于回归根命的。顺的宇宙论涵义就是命题“道生万物”，就是《道德经》第四十二章说的“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”由此，可以进一步知道，“顺”是宇宙本体之“生”的体现。与此相反，丹道理法是以“归逆”为特征的。“逆”的丹道涵义亦源于《道德经》，即“归根复命”的“归复”以及“反者道之动”，这两个思想落实在丹道就是“炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚”的基本步骤，就是“三关”之修炼，对此，内丹家自己概括为“神仙之学，不过修炼性命反本还源而已。”（《崔公入药镜注解》）^②

“归逆”理则的思想源流，即《道德经》第十六章所说的“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰

① 《道藏》第4册，第625页。

② 洪丕漠编：《道藏气功要集》上，上海：上海书店，1991年版，第75页。

复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”其中“归根复命”具有自然宇宙论的意义，还未有丹道的意义。也就是说，非丹道的“归”的思想发展到丹道的“逆”的思想有一个过程。这一过程中最明显的就是“丹经之王”《周易参同契》所阐发的烧炼外药时表现出的“性”，例如，“金本从月生，朔旦日受符。金返归其母，月晦日相包。隐藏其匡廓，沉浮于洞虚。金复其故性，威光鼎乃燿。”^①这里所说金的“归复”，其实就是天地自然之性的特性，因为，“金之性”实为自然物质之性。对《周易参同契》创发的“归逆”丹道理法，李道纯是自觉的。他解释《周易参同契》“五行顺兮，常道有生有灭，五行逆兮，丹体长灵长存”（《全真集玄秘要》）说：“所谓五行运动而生万物，五常之道也。五常之道，属生灭法也。”接着，他将“逆”作为真常之道的规定性，“所谓逆行者，攒簇五行真常之道也。真常之道，常存而不坏也。”（《全真集玄秘要》）他用诗歌表达了自己感悟到的这一思想，吟到：“道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融。阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。还丹妙在虚无谷，下手致虚守静笃。虚极又虚元气凝，静中又静阳来复。”（《中和集》卷4）一般来说，在解释宇宙的存在时，道教离不开宇宙生成论，李道纯亦如此。不过，他的宇宙生成论是源自于陈抟的《无极图》。

就道教自身而言，丹道之“逆”的理法特征，早当可以追溯到《周易参同契》，其次是陈抟的《无极图》。陈抟学说，一言以蔽之，就是关于“无极而太极”的道理，而此道理恰融贯了老子的道生一二三的思想，也囊括了丹道“逆”的理法。尤其是他作的《无极图》集中概括了“顺”与“逆”两种理路。其顺就是：无极而太极——→阴静而阳动——→五气顺布——→顺以生人——→化生万物。其逆就是：得窍——→炼己——→和合——→得药——→脱胎还虚。^②前者为宇宙生成，后者为丹道。到宋代道教金丹派南宗，关于“逆”的宇宙论之内涵就更为丰富了。南宗丹家一再强调老子的“归根”，他们在注疏时常说：“万物芸

① 转引自萧汉明、郭东升：《周易参同契研究》，上海文化出版社，2001年1月，第260页。

② 李养正：《道教义理与〈周易〉关系述论》，香港：青松出版社，2005年，第107页。

芸各返根，返根复命即长存，知常返本人难会，妄作招凶众所闻。”^①当然，“逆之成仙”是丹道的根本命题，不是道的根本命题。不过，当我们言及逆为丹道之根本时，仍须知道丹道之基础为道。所谓根本者，即是说无逆则无丹道。当然，具体问题具体分析。于外丹而言，烧炼金石草木以成丹，服食金丹以长生，是长生“反”自然之性，而不是说金丹“反”自然之性，例如，当《周易参同契》提出“金复其故性”的命题时，是指金这一物质的还原反应，不是指“逆而成仙”，金这一物质本身无论如何是不能成仙的。于此而言，当自然万物“还原反应”的性质被提升为人体内修丹“逆而成仙”法则时，除了说明人抽象认识能力有提高外，就再没有别的意义了。于内丹而言，修炼内化的“药物”以成丹而超越，其所谓“逆”，一是说烧炼、配制金石等药物使其发生反应的物理化学之性，一是说生生不息之生命合于道而获得全身，并可能达到一种和合的生命存在状态。

总之，逆是丹道的基本理论特征，它反映了人体生命永存的修炼实是反先天而行之，因此，人当以“抗命”为意义。只是，从丹道看由于“逆”是人生价值意义的规定性，所以顺逆范畴就受限于生命哲学而不能成为道的根本范畴。而从道的角度看，“逆”是与“顺”对待的，“顺”与“逆”共存在于道中。换成现代的话说，只有根据整体性和系统性宇宙观，才能回答人何以生？生为何态？当往何而去？“逆而成仙”的哲学根据在此。

三、“虚静通和”阐真

李道纯说：中，存而无体，故谓天下之大本；和，发而中节，故谓天下之达道。（《中和集》卷1）其所谓“和”是广义的，有三层意思。其一，“和”是万物及人生机有序的状态，是事实的当然的存在，例如矿物、草木、虫鱼的存在状态；其二，“和”是可能的价值的存在，例如上帝、老君、正义、公平、和谐；其三，“和”是现实的必然性趋势，如车舟、什器、

^① 《道藏》第2册，第951页。

制度的出现和发展。要而言之,“中”即虚静规定的存在,“和”即万物及人活动的有序性。中和反映了宇宙整体的联系性及有序和谐性。这是李道纯《太极图》与《中和图》所蕴含的,细心领悟可知其意。这样的虚静通和是有其哲学精神所在的,亦是有其宗教文化史的渊源可以追溯的。第一,横向地看,虚静心性的“致中达和”,反映着人立于“天圆地方”之“中”的价值意义,即是说,人只有在整体中才能获得其价值;第二,纵向地看,“虚静通和”与远古“天人交通”的宗教观念遥相呼应,具有思想史的根源,即是说,社会只有基于历史才能通达理想的和谐家园。

(一)“致中达和”与人生价值

《中和集》卷一起首,并列了《太极图》与《中和图》及其相应文字,从义理上看,它们是相互诠释、彼此涵摄的,蕴含着中国古老的“天圆地方”宇宙观,以及人在天地之间的价值意义,并肯定了人交通于天地的精神。可以说,中国古老的“天圆地方”宇宙观念以及人的价值观,在李道纯的中和思想里会通、深化、变易而凝结为“道”及“丹道”。同时,李氏用图示诠释了“未发”与“已发”,将儒家的中和思想提升到道的层面,这也是一种创见。因此,“太极图”(图2-1)与“中和图”(图2-12),实际上可合为一图,命名为“冲和图”(图2-13)。

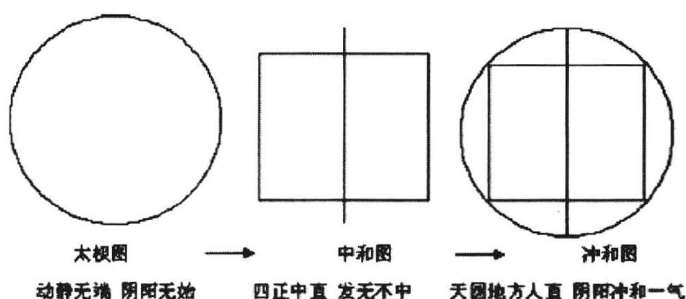


图 2-1 太极图

图 2-12 中和图

图 2-13 冲和图

此图诠释的是李道纯“虚静通和”宇宙论的思想史根据、虚静道性的内涵以及文化意义,同时,着重阐发了道教的阳气与阴气冲和成气体宇宙的过程性。可见,它道理与李氏本人分别作出的“图2-1”与“图2-12”有一定的区别。但是,综合《太极图》(图2-1)与《中和图》(图2-12),“无极”与“中”实际是一种“相即合同”的关系。李道纯认为“中”可表征为“○”,“真常之道”可表征为“○”,“道”可表征为“○”,“○”也就是“相即合同”的意思,本质上是虚静。而且,两图的综合,也表达了丹道与道“相即不离”的关系。李氏认为,因为道有虚静的规定性,所以修道得道,即可融天地于我心,达到灵明境界、与道玄同、返本还源、天人合一。这是一种整体性宇宙观。李道纯这一丰富的宇宙论思想,其实是宋代以降心性思潮的哲学根基。事实上,心性论也是一种整体性宇宙观。

本书尝试对“图2-13:《冲和图》”进行新的解释:

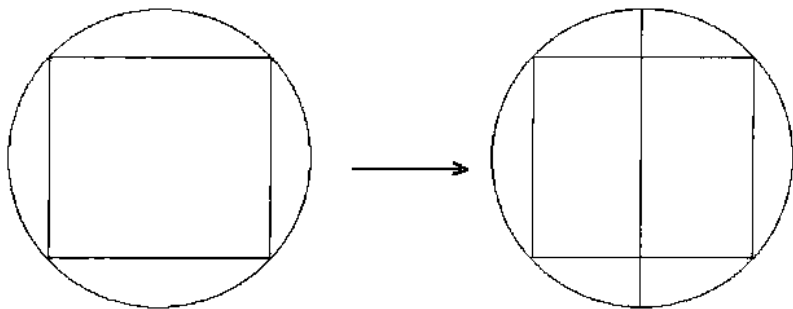


图2-14 白玉蟾的中和图

图2-13 李道纯的冲和图

冲者,阴阳相冲;和者,阴阳一和。阴阳一和,谓之合和;阴阳相冲,谓之对待。阴阳合气,谓之对待合一。

气体和用,气和一体。气体和用者,和气与气和也。气而和,和者气,是谓和气;和者气,气而和,是谓气和;气不离和,和不离气,是谓合和一气。

气聚天地人，气散虚动静；天地人一气而造化，造化而自造化谓之神；人物性一气而成类，成类而自成类谓之妙；虚者气之虚，动者气之动，静者气之静；动中有静，静中有动，动静不离，虚涵动静，动静涵虚，神妙可测，对待本动，谓之易。

虚者气散而为天形，动者气聚而为地载，静者气化而为人性。天之形象○，地之载象□，人之性象|。静中有动，|可谓男女构精之冲；动中有静，|可谓人类之直。直者，因自造化而立，与天地而并行；立者天地间，行者造化道，故人当直道而行，时云“顶天立地”、“志在四方”、“浩然之气”，此之谓也。是谓天圆地方人直，又谓天地人三和，亦谓天地人通和。

图2-13 诠释的内容，除了是基于李氏中和思想本身的理论逻辑得出之外，还可以在南宗思想及李道纯以后丹道家的文献里得到证明。关于李道纯太极图（图2-1）与白玉蟾之图的关系，我们前面一节已经说明，它源于白氏的“无极大道图”（图2-7）。现在我们再来看一下，李道纯冲和图（图2-13）的情况。此图在南宗祖师白玉蟾（图2-14 白玉蟾的《中和图》）那里就曾有所表现了，并在后世刘一明这里变化为“中图”（图2-15）。

白玉蟾是如何诠释其具有中和思想意味的图（图2-14）的呢？白氏此图位于其《太上老君说常清静经注》的《先天大道章第一》中，是用来说明先天大道，解释“大道无形，生育天地”一句的。此句注文说：“无之始也，不等安排，自然而然。”（海南琼管子白玉蟾分章正误，终南隐微子王元晖注《太上老君说常清静经注》）接着，该注者引《神霄经》注释此句，说：“《神霄经》云：空洞无形，神炁为真。神非恍惚，炁非氤氲。神生万神，炁生万炁。万神归一，万炁合一。神为道机，炁为道枢，机变枢化，三界乃生。元始祖神，变生万真；元始祖炁，化生诸天。”（海南琼管子白玉蟾分章正误，终南隐微子王元晖注《太上老君说常清静经注》）如果说这一解释还较为宽泛的话，那么此图的含义在《道化自然章第二》中得到清楚的概括，即“天圆而动，包乎地外；地静而方，处乎天中。”（海南琼管子白玉蟾分章正误，终南隐微子王元晖注《太上老君说常清静经注》）这就是白氏对图2-14 的解释。

但是,图2-14并没有没有“|”的符号,“冲”的含义没有表示出来。那么,白玉蟾本人有这样的思想么?有的。他说:“万神一神也,万气一气也,以一而生万,撮万而归一,皆在我之神也。”(《海琼白真人语录》卷1)更指出:“虚其心而正气凝,淡其心则阳和集。……心静则气正,正则全气,全则神和,和则凝神,凝则万宝结矣。”(《海琼白真人语录》卷3)因此,由白氏之图2-14到本书综合提出的李道纯的冲和图2-13,这是可能的,是有内在联系的。关于白氏的图2-14,从易学的角度看,亦可解读为人为天地之灵的根据,即“圆首方足最灵于天地之间者。”当然,白氏之图已经没有汉唐易学哲学“太极元气说”的意味了。所谓人之“太极元气说”,按北宋中期刘牧的说法是,“至于人之生也,外济五行之利,内具五行之性,五行者木火土金水也。木性仁,为性礼,土性信,金性义,水性智,是故圆道方足最灵于天地之间者,蕴是性也。”(《易数钩隐图》道藏本)。“性”,即气性。这里说的是,人的存在根据在于元气。

刘一明《中图》(图2-15)的中和思想,我们已经在前面论述,此处不重复了。这里,只比较李道纯中和图(图2-12)与刘一明中和图(图2-15)的同异。其同之处是,阴阳相冲的法则皆表示出来了,即“|”,皆为丹道服务。其不同之处有二:一是,李道纯的□变化为刘一明的○,由于○可以直接表示丹道,所以,刘一明使用○符号,表明了他对道教思想的主体性更为自觉,更显示出道教思想家的自信;二是,李道纯的中和图更具有“虚静生神”的理论特质,而刘一明的中和图更具有“气体通和”的理论特质。因此,本书的冲和图(图2-13),是对李道纯之图与刘一明之图的综合,更准确点说,主要是刘一明的。

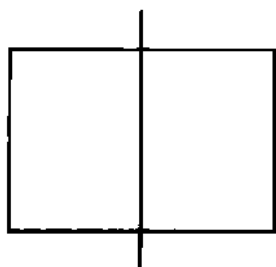


图 2-12 李道纯的中和图

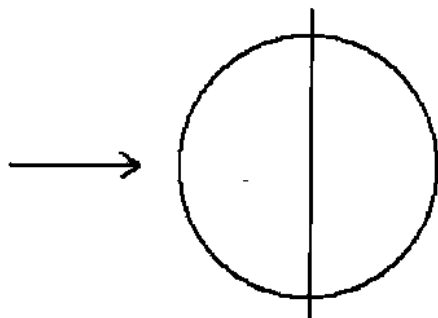


图 2-15 刘一明的中图

根据道教中和思想学说的这一变化情况,尤其是刘一明中和思想,结合现代有关知识,我们还可以大胆创设提出:“冲和图”(图 2-13)实际当为“冲和气图”(图 2-16)。

《冲和气图》(图 2-16)模仿并变异了《冲和图》(图 2-13),其根据的主要是现时代的若干理论学说。至少包括:第一,现代地理学关于地球椭圆的学说,现代物理学关于星云的学说,关于宇宙膨胀的学说,关于暗物质的学说。第二,来自于道教的气的学说,即道教思想史上将“气”上升作为“道”的含义的情况。例如,后汉河上公《老子章句》第十章有“道生万物”,第二章有“元气生万物”,这里,道与元气是同一概念。又如,《太平经》提出“元气行道”的观点,说:“夫道,何等也?万物之元首,不可得名者,六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也。故元气无形,以制有形。”又说:“道无所不能化,故元气

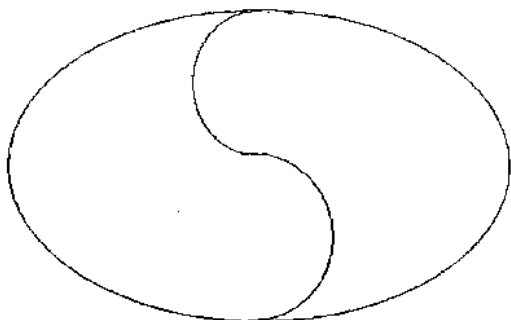


图 2-16 冲和气图:阴阳冲气 两一本气

守道，乃行其气，乃生天地。”（王明《太平经合校》第21页），诸如此含义的，还有《服气论》说：“道者，气也。”《元气论》说：“道即元气也。”^①明末清初，《大道篇》说：“道也者，果何谓也？一言以定之曰：气也。”^②现代道教学者王明先生也说：“宇宙万物生成的究极原因在于物质性的气，这是道教理论基本特征之一。”^③第三，宋儒张横渠“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解”的哲学思想。第四，当代学者卢国龙阐发唐宋内丹道哲学“理气本然论”的义蕴^④，当代学者李养正关于“道教养生法”的气法发明^⑤，当代学者牟钟鉴关于民族宗教文化生态“通和”学说的创造^⑥。第五，现代著名哲学家张岱年关于人的意义的学说^⑦。

关于“冲和气图”（图2-16），笔者尝试阐释如下：

天地人，三二一、一二三、三和者，法古泥图而设也；天人，二一、一二、两一者，惟新惟实也。

往来古今日宇，上下四方曰宙。天人为宇宙之天人，宇宙为天人之宇宙。宇宙与天人，合而曰太虚。太虚即气。所云“太虚不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”此之谓也。

一气变易，物物相孕，形形相授，类类相长，个个相生，同气共济，生机盎然，协调兼和，是谓道。气和即道。《正蒙》云：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”此之谓也。

① [宋]张君房：《云笈七籤》卷56 辑存《元气论》。

② 无名氏《性命圭旨》之《大道篇》。

③ 参见中国社会科学院科研局组织编选：《王明集》，北京：中国社会科学出版社，2007.12，第379页。

④ 参见卢国龙著：《道教哲学》，北京：华夏出版社，1997年10月，第543页。

⑤ 参见《道教养生法》，中国道教协会编印，1989年。李养正序。

⑥ 参见牟钟鉴著：《宗教文化生态的中国模式》，载《探索宗教》，北京：宗教文化出版社，2008年1月，第94页。

⑦ 参见《张岱年全集》第3卷之《论人》，石家庄：河北人民出版社，1996年12月，第207页。

气道相待，乃天然、自然、本然也。然其所然，阴阳冲和，两一气本，谓之神妙，神妙者易也。易即法则。

（二）“虚静通和”与“天人交通”

李道纯的“冲和图”（图 2-12）亦反映了“天人交通”的观念。这种“天人交通”的观念与“天圆地方”的宇宙论有着联系，同样反映了人在天地之中的位置。这由天文考古学的案例可以说明，如河南濮阳西水坡 M45 号墓葬。通过比较可以发现，李道纯《冲和图》（图 2-12）蕴含“天人交通”的宗教思想观念可以追溯到远古的仰韶时期。

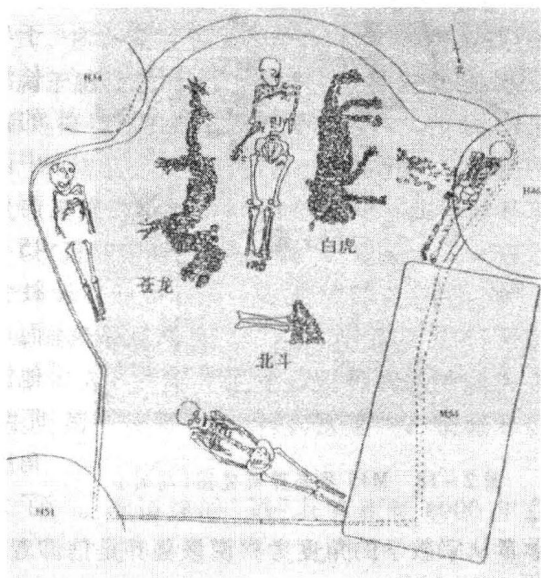


图 2-17 河南濮阳西水坡 45 号平面图

1、关于河南濮阳西水坡 M45 号墓葬。

1987 年 6 月在河南濮阳西水坡发现了一座史前墓葬，其中一个被考古命名为 M45 号（图 2-17：河南濮阳西水坡 45 号平面图）。^① 关于 M45 号的文化性质，学术界从不同的角度进行了讨论和研究，发表了各种意见。天文学、考古学方面如伊世同、冯时等人认为，这是一个大约公元前 4600 年左右的仰韶文化时期的天文星图，墓东、西侧蚌壳所塑

^① 濮阳市文物管理委员会，濮阳市博物馆，濮阳市文物工作队：《河南濮阳西水坡遗址发掘报告》，载《华夏考古》，1988 年第 1 期，第 1-4 页。

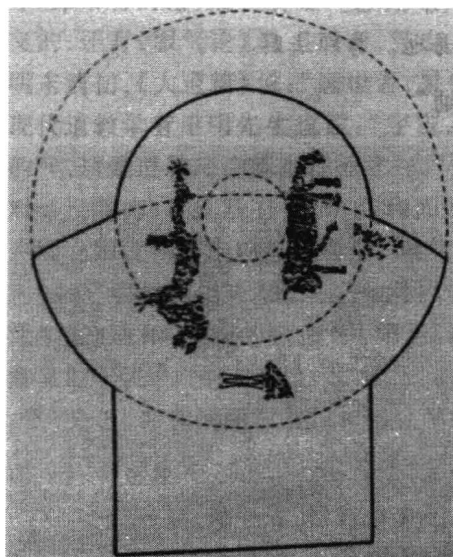


图 2-18 M45 号墓葬研究图(冯时)

的图案就是后来所谓的“东苍龙西白虎”^①。民俗学方面如叶林生认为,这一墓葬不属于仰韶文化系统,而是属于与磁山——裴李岗文化及长江中游古文化有共同渊源的古三苗部族的文化存,图中西面蚌壳所塑图案不是虎而是狗^②。张光直认为,濮阳 45 号墓的墓主人是仰韶文化社会中的原始道教或巫师,而用蚌壳塑的龙、虎、鹿乃是他能召唤使用的三嫖的艺术形象。^③ 又有学者从易学的角度研究,认为该墓葬体现了太极生两仪的思想。还有

学者从宗教学的角度考察说该墓葬是信仰者升天的宗教象征图。还有学者从哲学的角度说,包括 M45 号墓在内的西水坡墓葬体现了当时君王的权威性和人能胜天的思想。此外,亦有学者认为,所谓的星空图具有人为因素,不能作为天文现象进行讨论。讨论是激烈的,结论是迥然不同的,但大部分学者的意见可归结为:或是认为该墓葬具有天文自然科学意义,或是认为该墓葬具有人文社会科学意义,或者二者兼而有之。在此,笔者不作考古辩证,而是讨论和研究 M45 号墓穴反映的文化形式问题。中国社会科学院考古研究所冯时对 M45 号墓葬图有着

① 伊世同:《北斗祭——对濮阳西水坡 M45 号墓贝塑天文图的再思考》,载《中原文物》,1996 年第 2 期,第 22-31 页。

② 叶林生:《濮阳西水坡 M45 号墓的释读问题》,载《苏州大学学报》(哲学社会科学版),2004 年第 2 期,第 103-107 页。

③ 张光直:《濮阳三嫖与中国古代美术史上的人兽母题》,载《文物》,1988 年第 11 期。

精深的研究。如图 2-18:M45 号墓葬研究图(冯时)。^① 笔者据之分析。

2、M45 号墓宗教思想与李道纯中和图的比较。

第一,关于象性思维的整体性。象性思维是李道纯太极图与 M45 号墓设计者共同的思维方式。所谓象性思维,就是一种“俯察地理、仰观天文”的感官取象活动,属于感性思维。“象”是感受性对象,它不完全等于直接的感官映象,而是符号化的被人所感受的存在。例如,天上的星辰被想象为地上的某一种物象。又如,远古的图腾符号、道教的符箓以及《易经》的卦象。象性思维的特征是:(1)是还没有获得或是不需要自觉性的思维;(2)是以“近取诸身,远取诸物”的取象活动来表达对外界认识活动的思维;(3)具有原始的统一性或整体性思维。如果我们把象性思维作为哲学思维最早最原始的形态的话,那么,M45 号墓的设计师——也许就是墓主本人——与其说他是权势之王或通天巫师,不如说他是人类哲学史上第一位哲人。当然,这是一种猜测和譬喻。

第二,关于“天极”与“道”。李道纯的“道”具有距他 6000 年前“天极”概念的特征。“天极”与“道”虽是两个文化符号,但应当是共同指称一个观念对象。由于有北斗七星,于是,人们想象七星当有一围绕的中心,即“天极”。可见,“天极”是假想出来的终极点,是人们想象的产物。它有三个意思:一是各星象因它而构成了有机的系统,因此天极具有统一性或整体性;二是“天极”又是后世中和思想之“中央”思想的早期表达;三是“天极”的虚设性存在给当时的人们提供了某种安身立命的寄托,虽是宗教性的。由此,进一步我们可以推测,假想的没有实体性的“天极”与后来春秋时期出现的哲学意义的“道”似乎是有关联的,因为它们同时具备两性:整体性、虚空性。而李道纯所说的道,其内涵是虚静,也就是具备虚空性。如果这可成立,则距他 6000 年前人们假想的那个“天极”不正是“道”的早期形态么?

第三,关于“天圆地方”的价值意蕴。李道纯的《冲和图》(图 2-

^① 冯时:《天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001 年,第 294 页。

12)与 M45 号墓葬设计者同表达了“天圆地方”宇宙观,具有共同的思想文化形式。冯时指出了后者,说西水坡 M45 号墓穴形状“向人们展示了天圆地方的宇宙模式、寒暑季节的变化特点、昼夜长短的交替更迭、春秋分日的标准天象以及太阳的周日和周年运动情况等一整套古老的宇宙理论。”^①墓主人的安排也是一个“顶天立地”的象征意义。据此,比较一下李道纯的“冲和图”,两者是何其相似,真是让人惊讶!难道这是天意之作么? M45 号墓穴的主人被安排为一种“顶天立地”的象征,而李道纯太极图的“|”表示的是“人直”的哲学意义,两者的哲学内涵虽有所不同,但是,两者都同具有“沟通天地”的思想共性。当然,仰韶时期的“天”是“天极”,而李道纯所谓的“天”是“道”。其实,“天圆地方”的思想《吕氏春秋》已经作了哲学解释,“何以说天道之圆也?精气一上一下,圆周复杂,无所稽留,故曰天道圆。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。”(《吕氏春秋·圜道》)

第四,关于天人交通与整体性观念。李道纯活动的年代,“大一统”^②是封建王朝的一种政治观,更广泛地说就是一种文化观。作为文化观,它在宗教上的表现就是各民族政权均无一例外地共同承认一个至高无上的绝对价值的“天”,以及基于各民族渊源而又经文化进一步整合,最终成为了华夏大一统共同祖光的“祖”。因此,归根到底,大一统文化观也是关于天与人的学说,其宗教命题就是“天人交通”这一主题。中国传统宗教“天人交通”的观念源远流长,以西周“绝地天通”为分界。之前,“天人交通”的内容简单,即人人可通天,人死后灵魂通天;之后,“天人交通”的内容极其复杂。在李道纯的宗教思想里,“天人交通”实即化外为内的心性之“神”在人与道之间交通,并且是通过丹道实现的。无论是 M45 号墓还是李道纯,归根到底,他们关于“天人交通”的思想实即承认了“天人一体”。这是一种整体性的宇宙观念。

① 冯时:《天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第295页。

② 按:《诗经·小雅·北山》记载说:“溥天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣。”可以说,后世历代皇朝都以此“天下”的大一统规模作为自己政治成就的最高目标。

本章简短结论

第一,道“无中生有”产生或呈现出万物及人生机有序、变化和谐的宇宙,这个思想可概括为“虚静通和”。“虚静”为宇宙存在的根本属性,“和”即宇宙整体的有序和谐性,“通”即整体的相互联系性。这就是李道纯宇宙论的内容。

第二,关于虚静宇宙根本属性的学说,李道纯称为“真常之道”。具体地说,虚静是天、地、人三者的共性。因此,修道得道,即可融天地于我心,达到与道玄同、返本还源、天人合一。丹道、心与道浑然一体。没有道之外的存在。虚静是宇宙整体性的根据。这就是李道纯宇宙论的整体观。

第三,李道纯的《太极图》与《中和图》相互诠释,彼此涵摄,是关于宇宙的整体图景与图式,是通向虚静和谐宇宙的两种理论模式。李氏的宇宙整体图景与远古“天人交通”的宗教观念及古老“天圆地方”的宇宙观遥相呼应,独特而深刻地反映了中国古代人们的价值观念。这就是李道纯宇宙论蕴含的思想史意义。

第四,李道纯的宇宙论下启道教中和思想的又一光辉的进程。道教中和思想学说呈现出了三个阶段:元代李道纯“虚和天下”中和思想创建阶段,明代张宇初“心和天下”中和思想发展阶段,清代刘一明“气和天下”中和思想新启蒙阶段。

第三章 神通致和的心易论

虚静之道何以能产生有序和谐的宇宙？有何法则及其内容？“作易者，其有忧患乎！”（〔晋〕韩康伯《周易注》卷8）李道纯何以要“引易入道”，提出心易学说？这有什么样的思想史意义？又蕴含着什么样的精神品质？这就是心易论的问题。李道纯直接论述心易理论的文字大概不会超过1万字，不过作为一种义理，作为一名哲学家的思想，它渗透在其本人的著述之中，亦为现在能看到的那诸多文献反映。李氏提出的心易论在中国哲学思想史乃至民族精神文化史上是显著的。其一，它是中国中和易学发展的重要部分，虽然我们现在还不能全面完整地揭示其过程；其二，李氏之后相当一段时期，中国哲学思想的主流一心学学派“以易为心”的思想中有着李氏思想的深深痕迹，虽然目前我们还不能从社会思想史的角度直接地揭示它们之间是如何相互影响。这两点的确还需要来日进行翔实的全面的论证，但是，李氏之后，清代刘一明阐扬并完成了中国古代道教中和易学的总结，而与刘氏同时代的大易学家惠栋则集中国古代中和易学之大成，完成了中国中和易学体系，并开启了中和易学又一新时期的发展道路，这一线索是可以为我们观察到的。此外，道教中和易学是中国易学哲学思想的一部分，这在李氏的心易法则，以及其“中和神机论”等学说中能得到说明。而李氏心易学说蕴含“神通致和”思想精神实是中国古代哲学思想主观能动性的张扬，这一点是显著的，虽然构成“神通致和”内容之一的“虚静神通”有神秘性，这是由其宗教性决定的，但另一个内容“通气致和”精神却是深具哲学理性的。总之，“神通致和”的主观能动性精神是民族宗

教文化精神固有的特性。当然,其中蕴含的民族精神文化之现代意义,需要从多方面深入思考。

李道纯阐述心易理论的文献主要为《三天易髓》、《全真集玄秘要》、《道德会元》、《中和集》卷一和卷六,以及《清庵莹蟾子语录》卷六,等等。《正统道藏》均有收入,本章采用的版本为1988年影印的《道藏》本,并参考了《中华道藏》。

第一节 中和心易

易,有着独立的思想史,一开始其内容就是多层的、立体的。中国古代哲学思想家们对此是有认识的,他们提出了诸如“二易”、“三易”、“四易”等看法。对易的多层次的认识,一是基于“易”客体内容的复杂性,二是基于主体认识“易”的需要。事实上,易的理论核心就是阴阳神通、变化流行。对易的立体式认识,反映了宇宙的活动性,以及中正有序,通达和谐的联系性和整体性。中国思想家们常常将此称为天人合和,而这在李道纯那里却通过一种“神通致和”的哲学思想得到概括。李氏的心易理论,其实就是以心易为核心的中和心易论,它反映了宇宙的动态性、整体性、和谐性,为追求“成仙合道”、“与道玄同”的丹道境界确立了牢固的哲学理论基础。李氏中和心易论的发展有一个过程。它通过“环中”思想,直至“虚中”,进而发明出了以“虚和”为核心的理论。李氏“以易为心”的心易论,启发了明代心学学派“以心解易”、“以心为易”的思想,换句话说,明代心学学派“以心解易”的学说,深深地烙上了李氏开创的心易理论的印迹。此后,清代,刘一明(公元1734-1821年)阐扬并完成了中国古代道教中和易学的总结,而大易学家惠栋(公元1697-1758年)则集中国古代中和易学之大成,完成了中国中和易学体系。刘氏与惠氏一起开启了中和易学又一阶段的发展道路。

一、中和心易

(一)三易与心易

何为易？易《系辞》说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”所谓“极深”是指的穷究事物幽深的道理，所谓“研几”是指探求事物变化的征兆。《系辞》所论，已经表明“易”是一个重要概念，并上升为理论。“易”反映了客观世界的变化性及其复杂性，奠定了后世的易学基础，成为了一种思想。宋元时期的李道纯说：“易之为画，尽造化之体用也。通天下之变，定天下之事，极广大，尽精微。故曰周易。”（《全真集玄秘要》）是说，《周易》以画表现了天下万物生息变化的本质。李氏认为，所谓的“周”即是“全面”的意思。如是，“周”实即整体，包括天文、地理、人事及其广大精微之性状。这说明，李氏所论之易，是基于整体性的。这发展了传统的易学思想，是精湛可贵的哲学思想。不过，上述所引，李氏所论之易的载体还只是造化的气体宇宙，李氏的使命是引出“心易”，这是该时代对他的要求。他说：“予素不通书，因广参遍访，获遇至人，点开心易，得造义经之妙。于是罄其所得，撰成《三天易髓》。”（《道德会元序》）是说，因为至人的指点，在造化变易的事实宇宙里，我感悟到了易的本质：整体是变易的整体，变易是整体的变易，归摄于心灵，这就是心易啊，据此所得，我写成了《三天易髓》。三易是哪三易呢？他继续说：

“三易者，一曰天易，二曰圣易，三曰心易。天易者，易之理也；圣易者，易之象也；心易者，易之道也。观圣易贵在明象，象明则入圣；观天易贵在穷理，理穷则知天；观心易贵在行道，道行则尽心。不读圣人之易，则不明天易。不明天易则不知心易，不知心易则不足以通变。是知易者，通变之书也。”（《三天易髓》）

这里，“理”是相对于天而言的，“象”是相对于圣而言的，“道”是

相对于心而言的。“天易”即关于自然界变化的规律，亦称之为天理；“圣易”即人世间万象变化的法则，亦称之为象易；“心易”即关于易自身变化的规律，亦称之为易道，它是通变的根本法则。这就是说，“心易”是易自身的变化规律，是心的变化规律；“圣易”是人类社会的变化规律，是心易的象征；“天易”是自然万物的纹理，是心易的理路。“三易”的关系，要而言之，心易为本，圣易、天易为表现。心为本而自然人事为表现，这是将心本论贯彻到底的一种理论，是一种彻底的、一贯的、精深的宇宙论。再从认识论看，“三易”的关系还可以表述为：知道了圣易，才能明白天易，明白了天易才能知道心易，明白了心易，也就知道了通变的本质，通变也就是易。“三易”统一于心易，这是说，人事变化、自然变化及心本身的变化，统一于心的变化。其实，照此认识逻辑，如果将易贯彻于心的思路进行到底，则心最根本的规定性当也是变化性，而这与李氏预设的静定的心本体是矛盾的。这是宇宙气化与道体非造化矛盾在心易学说上的反映。不过，李氏认为，只要贯彻了体用一源、显微无间，遵循“神无方而易无体”的认识路线，就能将心与易融合为一体，达到即心即易、即易即心，这样的认识，可以通过炼丹悟道实现。李氏认为，道与气、心与物、心与心，均可在金丹“○”里得到经验与验证，这就是丹道的本质，也即是生命哲学的根本。可见，李氏的“丹”与“道”是不可分的，也就是说，生命与宇宙是不可分的，关于生命的学问是通向哲学的。

所谓生命哲学，在李道纯这里就是指的丹道，是内丹学说。李氏的“三易”是为丹道服务的，而“三易”之间的关系说明，丹道与道是不离的，是紧密相连的。李氏在《解惑第十四》里说：

“气之消长，时之升降，运之否泰，世之通塞，天易也。卦之吉凶，爻之得失，辞之险易，象之贞晦，圣易也。命之穷达，身之进退，世之成败，位之安危，心易也。深造天易则知时势。深造圣易，则知变化。深造心易，则知性命。以心易会圣易，以圣易拟天易，以天易参心易，一以贯之，是名至士。”（《中和集》卷1）

这里,“天易”相对于时势而言,“圣易”相对于社会的变化而言,“心易”相对于人的性命而言,性命是道教内丹的根本思想。李氏以此理解“易”,显示了他作为一位时代哲学家的卓识。在这里,李氏实即回答了天、社会与人的关系问题,并认为三者之间贯穿着变易的法则,这是符合实际的。另外,就当时的社会思潮看,“三易”之间的关系亦可以看作是一种立足于道教立场,对儒、道、佛三教之间思想关系的概括,这种概括一定程度上也是实际的。在今天看来,“天易”指自然界的规律变化,“圣易”指历史及其社会变化规律,“心易”指人及其观念的变化规律。只是在当时,李氏认为心是根本的,自然界、社会与人三者同构同质一体。“一体”是说宇宙的本质及其存在是一个整体,这是实际的,但说同构同质就不完全符合实际了。

李氏的三易学说,有三个方面的内容值得重视:其一,“三易”之间的关系,天易旨在“穷理知天”,圣易旨在“明天象入圣”,心易旨在“入圣行道”,这是有层次关系的。李氏认为,“入圣行道”就是践行寂静“真常之道”及其丹道。其二,易是关于通变的法则,由“天易”经由“圣易”而达“心易”,究其实质就是通变的过程,这是继承了“《易》者,通变之书”的易学思想。其三,心易者,易之道也。这是说,“心易”是“易”最本质的规定。心易、心静与心净,在哲学上是有差异的。“心本静”或“心本净”的命题,或是中国传统儒家、道家,或是佛家的思想特质,用李道纯的话说,关于心的根本性规定,或是“静者,心之道”。或是“净者,心之道”。显然,儒佛之论与李氏所说的“易者,心之道”是不一样的。不过,各家关于心的通变性功能却还是有的。例如,佛家天台宗的“一念三千”(智顗),其中的“心念”概念值得与此处的“心易”概念结合思考。“心念”实即“心动”。当代佛教学者杜继文先生在论述天台宗智顗“一念三千”的思想时,就曾说:“‘心动’既然是‘念’的本质属性,所谓‘一念三千’即含有‘心生一切法’的意思,应该不成问题。”^①但要比佛家的“心念”与李道纯的“心易”,涉及到佛家天台宗“心具”、“性具”与“缘起”,以及唐宋思想史的理解,此颇为不易。我

① 杜继文:《中国佛教与中国文化》,北京:宗教文化出版社,2003年,第76页。

们得另作研究。儒家关于心的生化思想也是明显的。例如,宋代儒家李觏讨论的“应变之心”颇能说明儒家所论的心的变化问题。李觏说:“诸卦之时,君之所遇者多,以事无不统也。臣之所遇者寡,以事有分职也。或一人之身而兼数事,或终食之久而移数时,时既屡迁,迹亦皆变,苟不求其心之所归而专视其迹,则散漫简策,百纽千结,岂中之所了耶?”(李觏《易论第十一》)还有宋欧阳修对复卦《彖》文里“复,其见天地之心乎”的解释。对此句,王弼的注是“动息地中,乃天地之心见也”,这是训“息”为静止,以静止为天地之心。欧阳修与王氏不同,训“息”为生息,说:“一阳初动于下矣,天地所以生育万物者本于此,故曰天地之心也。”这是以生息为天地之心。欧阳氏“生息之心”的思想值得重视。

宋元之际的李道纯,引易入心,亦以“变化”作为心的重要的规定性。问题在于,李氏所谓“心易”也就是“易心”么?“心易”是以“心”规定“易”,易为主体;“易心”是以“易”规定“心”,心为主体。如是,则在某一哲学体系里,使用“心易”还是“易心”概念,区别就很大了。李氏的哲学体系里,当然遵循其所使用的“心易”概念,但其具体含义却是要搞清楚的。的确,在李氏的心易学说里,“易”与“心”实际是矛盾的统一体。说心易具有内在的矛盾的规定性,这就是说心既是虚静的又是通变的。这样的心易理论,无论从易学的角度,还是从心学的角度看,都是中国哲学理论的一种进展。从内丹道的角度说,只有发展到这样的心易理论,才能解释丹道修炼这一归根复命的必然性变化过程,也才能解释虚静道体与气体两者何以为“道本气流”的通变整体。或者反过来说,只有将归根复命的必然性变化过程,以及道体与气体之间相互贯通的动静与阴阳法则概括到此程度,才能谓之心易。

(二)三易学说与中国易学思想

“三易”一辞最早当为《周礼·春官·宗伯》所记载的太卜“掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其经卦皆八,其别六十有四。”连山、归藏、周易是关于易的三种方法,也可能已经成书了。它们实际指“三兆之法”,即三种龟卜的方法,“大卜掌三兆之法,一曰玉兆,二曰瓦兆,三曰原兆。其经兆之体,皆百有二十,共颂皆千有二百。”此外,

《周礼·筮人》亦记载“筮人掌三易以辨九筮之名，一曰连山，二曰归藏，三曰周易……以辨吉凶”。不过，三易之法，除了周易之法流传下来以外，其他两易之法现在都未能见到，亦还没有足够文献证明它们的确存在。上述是关于三易的最早记载，传达的重要信息是：易最早是关于占筮的，是一个独立的文化发展细胞。纵观易学思想史，对易学内容的层次性认识，汉代是显著时期。

汉代，关于易的结构认识，《易纬》类的学者们曾提出“二易”、“三易”、“四易”的说法。二易指的是简易与变易，三易指的是简易、变易及不易。二易及三易的提出，以《乾凿度》为代表，它提出了“易一名而含三义”。所谓“三义”是：“孔子曰：易者易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籥。”（《黄氏逸书考》本）这里，“易者易也”的“易”说的就是“简易”，其详细的解释是：

“易者以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，仿易立节。天地烂明，日月星辰布设，入卦错序，律历调列，五纬顺轨，四是和栗孳结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲。移物致耀，至诚专密。不烦不挠，淡泊不失，此其易也。”（《黄氏逸书考》本，以下所引《乾凿度》均为此版本）

“不烦不挠，淡泊不失”，说的是简易。那么，“变易”又如何说呢？“变易者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐，天地反；文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家。姐已擅宠，殷以之破。天任顺季，享国七百。此其变易也。”何谓“不易”呢？“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉！易一元以为元纪。”这就是汉代《乾凿度》的三易内容。所论三易，还不属于哲学宇宙论，其实都是社会政治哲学的范畴，且含义散乱。比较于李道纯所论的三易，《乾凿度》所论“简易”与“不易”，相当于李氏所说的“圣易”，所论“变易”相当于李氏所谓的“天易”。

世、游、归	八 宫 卦							
八 上 纯世	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一 世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	賁 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二 世	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三 世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四 世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五 世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游 魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归 魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

图 3-1 八宫卦次图(引自:朱伯崑《易学哲学史》)

汉代还有四易学说,以京房为代表,京氏说:“易有四世,一世二世为地易,三世四世为人易,五世八纯为天易,游魂归魂为鬼易。”(《京氏易传》)这就是所谓的天易、地易、人易与鬼易。后来,惠栋又根据京房的这一思想,制作了八宫卦次图,整合了四易的结构。现代著名易学者朱伯崑先生将京房、惠栋的易学内容综合,并加以补充,制成了图表(图 3-1 八宫卦次图)^①。

汉代的二易、三易及四易学说,究其实质只能归为社会哲学思想,它们与李道纯为丹道服务的“三易”学说是不同的,后者属于生命哲学的范畴。而且,汉代的“三易”或“四易”学说,过于神秘化了,其宗教性较强于人文性,是一条易学宗教化的路向。宋元李道纯的“三易”学说,其理性色彩较为浓厚,理论性较强,是一条易学丹道化的路向,这是

① 朱伯崑:《易学哲学史》,北京:昆仑出版社,第 141 页。

李道纯关于易学思想的独特之处,亦是一种理论贡献。表现就是,李氏易学将汉易以“元气”为中心的“混沌”发挥并提升到一种以“虚”、“心”为中心的具有整体特征的中和心易,将混沌的元气发明为有序和谐的虚气世界。或者说,汉代的太极元气说在李氏这里发挥为虚静太极说,并转换为“与道玄同”的丹道学说。诸如“圣人凿开天路,显彰化源。大天氏云,一大之物目天,一块之物目地,一气之霏名混沌。一气分为万霏,是上圣凿破虚无,断气为二,缘物成三,天地之道不霏。”(《乾坤凿度》)这样比拟化的思维被他超越了,成了体证“与道合同”的性命合和的丹道思维。

李道纯阐发的“天易”学说,宋代儒学家张载亦曾讨论,且深入到了“易”与“心”的关系。张氏解释《系辞》“神无方而易无体”说:“系辞言易,大概是语易书制作之意,其言易无体之类,则是天易也。”(《易说系辞上》)“易无体”即是“易无实体”,但不是说易无承载体,无物质承担者,而是说阴阳二气的变化不测,对待流行,生生不已,这种变化的状态称之为“天易”。张氏所言天易,是以气为承载的,“易”反映气化过程。在此基础上,张氏论说了“易”与“心”的关系,说:“有谓心即是易,造化也,心又焉以尽易之道。”(《易说系辞上》)“有谓”是指其他论者所持的观点,是说当时另有一种观点认为“心即是易”,造化是心的造化而不是别的造化。张氏对此置疑,他认为《周易》讲的变易之道,是无心的,人心不能造化万物。张氏此观点显然与李道纯的“三易论”是不同的,或者说是对立的。李氏心易的观点与其虚静道性的观点是一致的,他认为那才是真正的心易,其心易论的前提“道本至元,易在其中”(《中和集》卷1)。

李道纯阐发的“圣易”学说,在他之前,南宁的朱熹也曾讨论。朱氏所谓圣易是指的“三圣之易”,这是从社会思想史的角度论说的。他说:“易之为书,更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象,文王之辞,皆依卜筮以为教,而其法则异。至于孔子之赞,则又一以义理为教而不专于卜筮也。”是说,易之所以能成为一部经籍,是经过庖牺氏、文王及孔子三位思想家共同努力而完成的。朱氏所谓易的这三个发展阶段,其反映对象可以简称为“三易”,亦即是指三位思想家创造易学所依据的社

会思想内容。在哲学层面上,朱氏还有“二易说”,其《周易本义》开宗明义,说:“有交易、变易之义,故谓之易。”现代著名哲学家冯友兰先生说,“交易”、“变易”这四个字概括了朱熹对于《周易》的全部看法。^①朱氏所论交易与变易,其哲学含义是深刻的,实际上是对于阴阳对待流行法则的概括,是讲的对立统一。首先,他说:“天地间道理,有局定底,有流行底。”(《语类》卷六十五)其次,又说:

“阴阳有个流行底,有个定位底。一动一静,互为其根,便是流行底,寒暑往来是也;分阴分阳,两仪立焉,便是定位底,天地上下四方是也。易有两义,一是变易,便是流行底;一是交易,便是对待底。魂魄以二气言,阳是魂,阴是魄;以一气言,则伸为魂,屈为魄。”(《语类》卷六十五)

虽然朱熹易学思想的深刻性未在李道纯易学思想中完全体现出来,但是,朱熹所论“圣易”,与李道纯所论“圣易”,其内容是较为一致的。当然,他们所论的“圣易”思想,早在《系辞》里便有议论,如《系辞》说:“易其至矣乎?夫易圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑,崇效天,卑法地。天地设位而易行乎其中矣。成性存存,道义之门。”这里,“知”通同“智”。此中“天地设位而易行乎其中”可作为哲学命题理解,此且不论。此中讨论了圣人与易的关系,认为圣人就是依据《周易》“天地设位而易行乎其中”的道理,效法开务,从而获得了自我本性,并且能够永久地保持这种本性,从而与道相通。

二、心易与中和

从道教思想史的进程看,李道纯“引易入心”,并对心易有着思想的自觉,这是道教长期“引易入丹”的必然,亦是道教一定阶段上“以心解易”的必然。而且,独特之处在于,他继承了庄子的“环中”、“虚中”思想,发扬了《周易》的“中位”学说,综合了儒家《中庸》的中和思想,

^① 冯友兰:《三松堂全集》第10卷,郑州:河南人民出版社,2000年12月,第177页。

形成了特色鲜明的中和心易。

早在东汉时,魏伯阳就曾引“易”入“丹”,其“辞古意深”的“万古丹经之王”《周易参同契》就是标志。它以汉易卦气说^①、坎离两卦、阴阳五行学说为据,解释炼丹术火候和药物,^②开创了道教丹道理法的黄老、易、炉火三理法,在道教义理发展史上具有标志性意义。《周易参同契》的要义就是阴阳两元素及其阴阳变化^③,因此,中国古老的“阴阳交互”、“通变生息”的思想也就得到了继承和发扬。此后,经由隋唐注解家们的诠释^④,直至五代宋元,《周易参同契》终于成为一门显学。值得重点说明的是,唐末至五代时期,对道教易学有创造性发展的当属陈抟(?——989年)^⑤。陈氏是继魏伯阳之后的第二位卓越学者,其所注的《正易心法》当是道教“引心论易”的先驱。在《正易心法》的注文中,陈抟引用《列子·天瑞篇》的说法,以《老子》“视之不见”的“道”解释《周易》的“易”,说:“易者大易也,大易未见气也。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易。易者,希微玄虚凝寂之称也。及易变而为一,一变而为七,七变而为九,九复变而为一。一者,形变之始也。”^⑥这一引文中有“变而复归”的思想,这是“引易入道”了,并且开始了“以心解易”的兆端。与陈氏几乎同时代的钟吕金丹道,其理法与易理也是分

① 按:汉易的卦气说由魏伯阳创发为月体纳甲说,包括六十卦纳甲、八卦纳甲与十二消息卦说,同用来说明炼丹的火候。

② 朱伯崑:《易学哲学史》上册,北京:北京大学出版社,1986年,第216—233页。

③ 李养正:《道教概说》,北京:中华书局,1980年,第54页。又见:王明:《道家与道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第242—243页。

④ 按:唐代刘知古说:“道之所秘者,莫若还丹;还丹可验者,莫若龙虎;龙虎之所自出者,莫或《参同契》焉。”五代彭晓的《周易参同契分章通真义》,朱熹的《周易参同契考异》、南宋陈显微的《周易参契解》,储华谷的《周易参同契注》,宋末元初俞琰《周易参同契发挥》,等等。这些都是道教易学发展的标志。

⑤ [元]赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷47,《中华道藏》第47册,第526页。

⑥ 卢国龙:《陈抟的〈易〉〈老〉之学及〈无极图〉思想探源》,载《江西社会科学》,1989年第5期,第87页。

不开的。钟吕活动的年代约在公元 947 至 1082 年^①之间，陈抟卒于公元 989 年。自陈抟、钟吕以后，道教义理及其易学，将老学的“顺而生万物”与“逆而归虚静”综合为整体性宇宙图式，以易学的阴阳变化及生生不息作为宇宙的根本法则，将精、气、神、性、命基本要素构成的长生成仙修炼理论，以及造化同途、归根复命、炼神还虚等丹道理法系统化，整合为“天人合一”宇宙整体观，从而开始登上中国哲学思想史的高峰。道教易学的这些理论内容，在宋元时的李道纯，都融摄入了心易之中，成为中和心易的重要部分。当然，心易既然有着道教自身的渊源，并且早有开端，那么讨论此问题的当也不会是李道纯一人。事实上，道教的其他思想家们也在以不同的方式讨论着“心”与“易”的问题。只是，他们未能如李氏那样建立完整的更为丰富的理论，乃至更具特色的心易学说。以下我们从思想史，以比较的方法，讨论李氏的三易学说与中国易学有什么样的关系？他继承发扬了中国易学的哪些易理？从而说明，一方面，道教思想的中和易理是丰富的，有着相对独立的道教思想史脉络；另一方面，李道纯中和心易学说的出现不是偶然的。要说明这两点，可以宋初儒家学者邵雍及李氏同时代的道教学者俞琰的学说为代表。

与李道纯几乎同时代的道教学者俞琰^②曾讨论了“身中之易”的问题，并发展了“环中”的思想。俞氏的讨论是从陈抟流传下来的先天图开始的，他试图说明人体结构的理论模式^③，说：

“图之妙在乎终坤始复，循环无穷。其至妙则又在乎坤复之交，一动一静之间。愚常学此矣。遍阅云笈，略晓其一二。忽遇隐者，授以读易之法，乃尽得环中之秘。及而求之吾身，则康节邵子所谓太极，所谓天根月窟，所谓三十六宫，靡不

① 按：当代学者李养正认为“钟离权乃是五代后汉人”。后汉年代为（公元 947—950 年），张伯端为陈抟的再传弟子，张氏生卒为公元 984 年至 1082，故笔者假定钟离权在世不超过公元 1082 年。

② 俞琰是宋末元初的易学家，著有《周易集说》，《读易举要》，《周易参同契发挥》和《易外别传》，等。

③ 参见朱伯崑：《易学哲学史》第三卷，北京：昆仑出版社，第 40 页。

备焉，是谓身中之易。”（俞琰《易外别传》）

是说，人体皆备先天图中的太极、天根月窟和三十六宫。这里，“身中之易”是说，人体是《周易》原理的化身，“盖身也天地相似，人身亦与天地相似。是故魏伯阳假易以作参同契。”（俞琰《易外别传》）这样看来，俞氏其实是以内丹解释《参同契》，以邵氏的先天图解释炼内丹的理论，目的是为了说明“人身为易”。据此，俞氏还创造了不少的图，用以说明人体各器官是按卦位的程序而构成的，解释人体的和谐是因为“和气周流一身”。例如，他解释邵雍的先天六十四卦圆图说：“愚谓月窟在上，天根在下。往来乎月窟天根之间者心也。何谓三十六宫？乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八是也。三十六宫者是春，谓和气周流乎一身也。如此，则三十六宫不在纸上而在吾身中矣。”（俞琰《易外别传》）

尽管邵雍和李道纯两人同时将易学发展到了“中”学的层次：俞氏发展出了“环中”的思想以及“身中之易”的思想，李氏发展出了“中和”的思想以及“心易”的思想。但显然，两者走着不同的路向。俞氏思想属象数，以“环中”为核心；李氏思想属义理（虽然不排斥图说），以“虚中”为核心。

关于“环中”思想，最早所论当为庄子。《庄子》曾提出“唯道集虚”和“环中”的命题，说：“若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气”，“气也者，虚而待物也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（[晋]郭象《庄子注》卷2）“得其环中，以应无穷。”（[晋]郭象《庄子注》卷1）“环中”思想与易学联系起来，较李道纯时代近一些的当是邵雍。邵氏是象数学的代表者，创造了许多图式以发明其太极与易学思想，他提出了“先天图者环中也”的命题，以及“贵中”的价值命题。他在《观物外篇》中说：“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生于心也”，“图虽无文，吾终日言而未尝离乎是。盖天地万物之理，尽在其中矣”，“先天图者，环中也。”这里说的“中”，指中心。具体而言，这里有两层含义，一是指的先天图式里的中心，二是指的太极，以太极为中心。前者，如邵氏说：“天地之本，其起于中乎！是以乾坤屡变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中

也。”(邵雍《观物外篇》)后者,如邵氏说:“五十分之则为十,若参天两之则为六,两地又两之则为四,此天地分太极之数也。”(邵雍《观物外篇》)此是对大衍之数的解释,此处不论。只是“此天地分太极之数也”的“分”表明太极是中心。当然,这一“分”有邵氏的独特之处,即以数为太极。这是邵氏的哲学根本。这种观点,见于邵氏之前的刘牧。刘氏以中宫天五之数为变化之主,是一切变化的核心,邵雍据此,以其为太极。也正是在此基础上,邵氏提出了不同于思想史上的“环中”说。

关于“环中”思想,俞琰认为,人身中的天根乃体内阴阳二气往来交接点,体内阴阳二气周而复始运行,所谓“三十六宫都是春”(邵雍)。以上图(图3-2)而言,其中心处,即环中,环中即是人心。心在人身中央,它是人身的太极。俞琰说:

“人之一身即先天图也。心居人身之中,犹太极在先天图之中。朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始,至坤而终,终始相连如环,故谓之环。环中者,六十四卦环于其外,而太极居其中也。在易为太极,在人为心。人之心为太极,则可以语道。”(俞琰《易外别传》)

俞琰所论的“环中”易说,其实是一种心本论,他说:“人能知吾身之中,以合乎天地之中,则乾坤不在天地而在吾身矣。”(俞琰《易外别传》)就思想史而言,俞氏关于“环中”以及“身中之易”的思想源于邵雍的“心为太极”说和朱熹的“太极虚中之象”。这一点,已经为现代著名易学家朱伯崑先生指出。^①俞氏还认为,先天图式,如河洛中五之数衍为河洛图式一样,“皆自中起”,即从图中太极开始。俞氏的这一思想,置于邵雍的“方圆合一”图,则从横图看,就是“一动一静之间者”,因其居中,即非动非静,故为太极;从圆图看,是指的图中之白地,如洛书河图之中五居中心一样;从方图看,是指震巽四卦及其六十四卦均由此而起。邵氏还认为处于中间的太极是人的心,认为万象万数皆由心所造化,通过心得到展现,因为心而生息,“万化之事生于心也”。可

① 参见朱伯崑:《易学哲学史》第三卷,北京:昆仑出版社,第39至40页。

见,邵氏的太极中心学说,实际是心法学说,是典型的心本论。可见,邵氏俞氏所论心法与李道纯所论之心法是一致的。不过,邵氏强调心法变化的中央性、环中性;李氏强调心法的对待性、虚中性。“环中”与“虚中”是既有联系又有区别的。但两者同样强调人的主观能动性,例如,邵氏于《观易吟》说:“一物其来有一身,一身不有一乾坤。能知万物备于我,肯把三才别立根。天向一中分体用,人于心上起经纶。天人焉有两般义,道不虚行只在人。”(邵雍《击壤集》)

总之,李道纯的心易是中和心易,中和的含义就是“虚中”,它与“环中”的思想有渊源。李道纯的中和心易论是一种理论综合的产物,离不开时代所提供的中和思想资源,他之前关于易的学说多为他所采纳和会通了,从而在一定程度上实现超越。这种超越不是完全的抛弃,而是一种综合。只有综合,李氏才能将汉代浑浑沦沦的元气世界发展成为较为精致的深蕴老子思想的有序和谐的虚静气体世界。因此,从根本上说,与其说李道纯的中和心易论超越了汉代太极元气论,不如说它融合了太极元气说、易太极说以及“道虚一”说而成就了虚静心易说,会通了黄老、易家、儒家等宇宙生成论的因素。这就是李氏虚静心易论或曰中和心易论与中国易学思想及各方面思想要素的关系。其独特之处是,它发明了中国传统的“环中”思想,构造了一个以“虚中”为核心的中和心易论。

李道纯中和心易论对于后世中国哲学思想是有影响的,尤其在明代中国哲学思想的主流心学学派,我们能看到李氏心易论的思想因素。例如,心学代表人物季本、王畿、湛若水的思想。季本为王守仁的弟子,他在所著的《易学四同》中说到:

“夫易传,孔子所以体天地之道,尽人物之理,穷变化之奥也。……是故韦编三绝,以穷夫易之道。由文王周公之易,以穷伏牺之易;由伏牺之易,以穷身心之易;由身心之易,以穷天地人物之易。是故十传作焉,广大悉备至矣。”(《甘泉先生文集》卷十七)

这是将世间的易推及为人心之易,以为穷天地人物的易就是身心

之易。这是有形到无形的推演，是心学之路。这一点，为湛若水所继承，并发扬为心中的时机之说，认为，“易以注吾心之时也”。这就是说，心中的易，也是具有时中性的。这是强调易学“时位”的传统义理，贯彻程颐所说的“随时变易以从道”的思想，所谓“一部易，只在时与位耳，随时随位即道也。”（《文集·新泉问辨续录》）进而，湛氏提出了“心之体即是易体，心之几即是爻变。故用易全在九六，而学问之功，全在几之变处，非变，无功也。”（《文集·语录》）“九六”是指卦象的不同爻位及其爻辞的义理；“心之体即是易体”，这是以心为易；“易体”，指卦的体制。意思是，人心即卦体，心变化之几，即是爻变。湛氏曾解释蒙卦义说：“易曰蒙以养正，圣功也。正也者诚也，洒扫应对，立诚也。明德新民，立诚而章矣。致中致和，立诚而化矣。是故圣学始终之备矣。”（《文集·新论》）这是引蒙卦《彖》文释蒙卦义，并以《中庸》“诚”的观念解释“正”，以涵养诚德为成圣的功夫。湛氏这种“以心为易”的思想，在王畿这里也很明显。例如，王氏解释《系辞》“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下”一段文句说：

“天地之道，知仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痹则为不仁，灵气有所不贯也。不违，不过，不流，乐天而不忧，安土而能爱，莫非天则之自然，良知之顺应也。范围者，良知之极于大而非荡也，故不过。曲成者，良知之体乎物而非消也，故不遗。幽明生死鬼神之谓，通乎昼夜之道而知。变动周流，不为典要，天地万物有所不能违焉，是谓无方之体，无体之易。才有典要，即著方体，不可以适变。故曰大哉！易也，斯至矣。”（王畿《易与天地准一章大旨》）

王氏所论，实即王守仁的“良知即易”说。是说，良知与天地万物融为一体，良知是世界的本体，也就是人心的本体。据此根本理念，王畿步李道纯后尘，明确提出“易，心易也”的命题。他说：

“明道云：只穷理，便尽性以至于命，一也，分为三事则支。易，心易也。以易为书则泥，是皆未明于大易之过也。善学者，能于一念入微求之，得其所谓虚明寂照一体之机，易不

在书而在于我。我可以卧见羲皇，神游周孔之大庭，大丈夫尚友之志也。”（王畿《易与天地准一章大旨》）

王氏将理、性、命三者皆统之于心，以心为易，这与宋元时李道纯的心易如同一辙。不过，王氏的心易重在明人之良知本性，确立人修养的哲学根据；而李氏旨在明变易之心，修丹得道。

三、心易与造化

李道纯中和心易论的理论本质是“虚中”。此虚，使得他的心易论强烈地排斥“造化”学说。心易论之“心”一方面表现出生息活动不止的心，另一方面却深深地为无造无化的心性所笼罩，这真是李氏心易学说的奇观。不过，李氏所谓“心无造化”的实质是“心虚”，而不是心空。

李道纯鲜明地反对造化论，提出“心无造化”的观点，他说“一真之性本有，有而无象，故无造无化，道之常也。”（《中和集》卷6）诚如前文所论述的，如果“心易”是“易心”，则李氏的“心易”与“心无造化”是一对矛盾的命题。因为，“心易”是说，心是变化的易，是心在变化，造化属于变化之一；“易心”是说，心是变化的心，所变的是心。这个问题会引申出，李氏到底是“摄心入易”还是“摄易入心”？这个问题非常复杂，但又是那么地重要，因为它涉及到李氏学说、易学、心学三者的关系问题。分析起来，似乎可以有两方面的理解：其一，“心”相对于“物”而言，如果物是造化的，则心是无造化的；其二，“心”相对于“道”而言，如果道是变化的，则心一定是变化的；如果道是虚静的，则心一定是虚静的。从李氏的整体思想及其文献提供的资料看，这两个答案都存在。如果是这样，那说明李氏的哲学思想果真是老、易、心高度融合的学说，也就是说“摄易入心”还是“摄心入易”是个假问题。看来答案只能是这样。进一步地，老、易、心三理法之所以能圆融无碍，则其理论的根据只能指向一个最高的道体性质，只有它具有如此的功能，它就是虚静。这是符合李氏宇宙论逻辑的。

不错，在李道纯思想体系里，“道”本于老子，“太极”具有儒家含义意味，而以真常之道为自家特色，达到了一种以“道”为本，以“易”为

用,以“丹”融合三教的理法特色。问题是,自然万物、气体宇宙的生化变易是一回事,返本还元的心性修道活动似乎又是一回事。尤其敏感的是,建立在虚静道体基础之上的心体活动,似乎当以“空寂”为规定性。看来,老、易、心三者的关系解决了,还有一个与“佛”的关系问题需要回答。而此问题涉及到中国哲学的一般特征,的确需要具体分析。

中国传统哲学思想曾经有“造化者万物自造化”的自然造化论。起先,是庄子以造化解释生与死,讨论善生善死的问题。他说:

“夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者乃所以善吾死也。今大冶铸金,金踊跃曰:我且必为镆铍大冶,必以为不祥之金。今一犯人之形而曰:人耳人耳。夫造化者必以为不祥之人,今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉。”([晋]郭象《庄子注》卷3)

此处,庄子用金冶镆铍的造化譬喻关于人的生与死的问题,意味人不过天地造化一物,当毕同天地万物,生死自然逍遥。对此,郭象认为,庄子这是揭示了一个常理。郭氏注释该文说:“人耳人耳,唯愿为人也,亦犹金之踊跃也,皆知金之不祥而不能任其自化。夫变化之道靡所不遇,今一遇人形岂故为哉。生非故,为时自生耳,然而有之不亦妄乎。”([晋]郭象《庄子注》卷3)这里,郭氏发挥认为,人非造化而生,乃自化而存在,没有他者之外的原因,所谓逍遥亦不过是独化而自然。到了宋代,关于造化的思想,还与道、天、圣王治世联系起来,不过通常是以老子的自然论来解释的。如林希逸说:“圣王生成之功即天地生成之理,皆原于一。一者造化也,曰宗曰精曰真皆与一字同,但如此作文耳,以天为宗,以德为本,以道为门,皆无为自然也。”([宋]林希逸《庄子口义》卷10)然而,李道纯的造化理论却为之一变,主要表现为三个方面。

第一,反对“自造化”的理论。李道纯认为有心便有造化,心是造化的主宰,创造和变化是由心而不是由万物自身决定,反对传统所说的“造化万物者,造化之工也”的思想。他说:“一切万物均有是心,既有是心便有造化,岂非自造化耶?”(《中和集》卷6)李氏的思想虽然顺着

郭象,同意“造化本无工”,反对“自造化”的理论,但郭氏反对“自造化”是建立“独化”,独化即个体各具自身的变化之性,无他者外因。而李氏反对“自造化”是建立“有心便有造化”,确立心为造化的绝对主宰地位。李氏与郭氏关于造化理论的旨趣其实是不同的。

第二,李道纯认为宇宙无造化。李氏将造化的理论基础建立在心性的基础之上,而心性的根据又是道性,道性为虚静。如是,由虚静之道反观自然宇宙,李氏便又得出一个结论:“宇宙并无造化”。他以“有形”与“无形”范畴对此进行了论证。他认为,“造”就是无形生有形,“化”就是有生便有灭,是有形复归无形,造化是世间的规律。他说:“世间一切有形,形本无,无而生有,是谓造;有生便有灭,有灭则复归于无,是谓化。造造化化,物之常也。”(《中和集》卷6)但是,宇宙的本质是无象无形的虚静,因为无象无形所以没有造化,“一真之性本有,有而无象,故无造无化,道之常也。”(《中和集》卷6)“一真之性”当指的道性,即虚静。李氏认为,如果有所谓的造化的话,那只能是无形无象的“大造化”,即“万事见空”。他认为,有智慧的高明之士是不会承认造化之说的,只会持“一心归寂,超然独存”、无造无化的观念。(《中和集》卷6)李氏这一思想显然深受佛教般若中观思想的影响。李道纯丝毫不隐瞒这一点。他说:

“佛书云:‘若人欲了知,三世一切佛,应观法界性,一切由心造。’是谓有造则有化,造化皆由心。人皆谓:‘造化万物者,造化之工也。’予独不然。造化本无工,万物自造化也。”(《中和集》卷6)

由于受到佛教无造化思想的影响,李氏的道论便有了空寂的特征。这样看来,似乎李道纯的虚静道论是佛教思想的翻版了。不然!李道纯虚静道道论实即来自于老庄的“清静”与“虚静”思想,以及儒家“未发之中”的思想。只是,由于心性思潮使然,他的虚静道体表现出心本体的特质,而丹道也表现出心性化特征。因此,只能说,李道纯没有走出南宗、北宗以来丹道理法论的心性进程。

第三,李道纯所谓的道心为虚心,为中心,是易心,而不是“空心”

和“寂灭”之心。这样的心，可称之为丹心。李氏的心易论与丹道也是不分离的，“丹统三教”仍然是其心易学说的落脚点。为什么？

首先，道心、中心、丹心实即虚心。道心为自然之心，这一点在李氏的道性思想里并不是主要的，但有必要指出来。所谓自然，是虚极自然，是与有形相对的无形，与有象相对的无象，两两相须而然。在老子，道是法自然的；在李道纯，自然只是道的规定性之一，它不决定道之所以为道。李氏所谓的自然实即“寂然不动，感而遂通”的“感通”。李氏又以“中”论道，其“中心”之论借助于儒家的“未发”思想而得到发明。儒家说“未发”是“喜怒哀乐未发谓之中”，李道纯将之提升到道性高度，说“未发谓静定中谨其所存也，故曰中”，指出“中”“存而无体，故谓天下之大本。”（《中和集》卷1）这就是说，“中”即是道，“中心”即是“道心”。无论“中心”、“道心”，皆为虚静所规定，所以一切心皆是虚心，可称为“虚心”。心，因为“虚”所以清静，因为“虚”所以容纳。最关键的是，虚心与空寂之心是有质的区别的，前者是可感而通的，后者是因条件存在而起的假象。

其次，虚心是宇宙整体性的反映。在丹修过程里，李道纯曾提出过“虚心”一词，如说：“忘情养性，虚心养神，万缘顿息，百虑俱澄，身心不动，神凝气结，是谓丹基，喻曰圣胎也。”（《中和集》卷3）又如“虚心养神，心明神化”（《中和集》卷3），“负阴抱阳，虚心实腹。”（《中和集》卷4）不过，李氏的虚心与静是联系的，如说：“虚心静定通玄牝，彻骨清贫入道基。”（《中和集》卷6）是说，虚心为静定之心，可玄同于道心。可见，李氏的道心即是虚心，虚心不是空寂心，亦可由此说明。虚心之“虚”的含义是有传统的。庄子曾以“太虚”来说宇宙的“内”与“外”的问题，他说：“外不观乎宇宙，内不知乎大初，是以不过乎昆崙，不游乎大虚。”（[晋]郭象《庄子注》卷七）郭象注说，“大”通“泰”，郭氏是以太虚为自然。宋林希逸也说：“天地与我并生于太虚之间。”（[宋]林希逸《庄子口译》卷一）宋王雱也曾解释庄子的“太虚”说：“夫何思何虑者无心也，何处何服者无体也，何从何道者无方也，无心所以言至虚，无体所以言真空，无方所以言至妙，至虚者道之所集也。”（[宋]王雱：《南华真经新传》卷十）明焦竑《庄子翼·庄子附录》附有宋王雱《杂说》一

文,王氏之文说:“古之至人则能忘其机心,息其外虑,心与太虚齐道,以阴阳会,以天地为一。”([明]焦竑《庄子翼·附录》)可见,从庄子直至宋代,及至明代,“太虚”一词的含义或是自然,或是虚心,或是道心,但都是一种宇宙整体论。李氏的思想正是这一宇宙整体论,因此,他所说的太虚之“虚”并不完全是佛家所说的空寂之意。以道教的话语表达佛家思想宗旨的话,佛家说的是“道外有空”。这种思想旨趣与道教一贯的天人造化同途、天人同质同构的宇宙观是相悖的。因此,准确地说,李道纯的“道心”,当是虚静道体,或曰虚心本体。这是整体性宇宙观。这种道心合一、道外无心的宇宙论与南宗白玉蟾的思想,以及北宗王喆的思想是一脉相承的,李氏对这一思想的传承是自觉的。他说:“诸贤先求明心,心本是道,道即是心,心外无道,道外无心也。”([金]王喆《重阳真人授丹阳二十四诀》)“诸贤”即王喆。不过,由于白氏、王氏的道心也深受佛家心寂思想的影响,因此,李道纯的继承不可避免地打上了佛家心寂思想的烙印。虽是如此,从白氏、王氏到李氏,“心外无道、道外无心”思想,无论其性质是心本论或是道本论,均是一种宇宙整体论,这是无疑的。他们的思想无论如何地受佛家思想的影响,都没有突破中国传统宇宙整体观这一底线。

四、中和易学

李道纯开创了中和心易学说,此为后世道教易学所继承和发扬,并得到了理论总结,例如:明代张宇初的中和易学,清代刘一明的中和易学。关于张、刘的中和学说,第二章已经详细阐明,这里简要提一下他们的易学思想。

(一)张宇初的中和易学。张氏《岷泉集》卷一首篇即《冲道》而不名《中道》,这是值得注意的,文说:“至虚之中,块垓无垠,而万有实之。实居于虚之中,寥漠无际,一气虚之。非虚则物不能变化周流,若无所容以神其机,而实者有诎信聚散存焉;非实则气之絪縕阖闢,若无所凭以成其用,而虚者有升降消长系焉。”(张宇初《岷泉集》)这是说,虚有气,无气则无变化。这是道气体用论,属于本体论,虚为本而气为用。

气的变化周流,其状态可表现为和谐,而人性与命和谐的道理,是可通过“易”得到说明的。张氏认为,“易”不过是托象以明理罢了,而所明之理即是成仙合道的性命之理,他论《系辞》说:“系辞之本文,自天一至地十,其中五为衍母,次十为衍子,自一至十,五皆本文自然之定位也。十五点之如星象,故谓之图也,亦何涉于怪妄欤,亦复何疑焉。噫,程子之言曰:有理而后有象,象而后有数,得其义则象数在其中矣。自图、书始止于画上见义,其中反复往来,上下消息,自天地幽明,飞潜动植,微变化无不该合,则《易》之顺性命之理,尽变化之道,皆托象以明理而已矣。”(张宇初《岷泉集》)这的确是易学,与“冲道”结合起来,成为张氏的中和易学。

(二)刘一明的中和易学。主要集中体现于《象言破疑》、《周易阐真》、《孔易阐真》、《参同契经文指直》等,内容丰富,成为体系。如《象言破疑序》中说:“丹经皆本《周易》而作,其药物火候,俱借天地、日月、四时以发挥其奥妙,若以丹经象言为怪诞,为包皮,易有风云、雷电、龙虎、牛马、鹿羊、龟雉之象,与夫眇能视,跛能履,乘其墉,朋盍簪,噬肤灭鼻,困於株木,载鬼一车,封羊无血等象,亦将以为怪诞包皮乎?”这是以易论丹,视易为性命之学,故在《修真辩难》中,刘氏总结说:“阴阳之道即性命之道。”更进一步地,在《周易阐真》里,刘氏将易学与虚静中和学说互相诠释,说:“夫天地能役有形,不能役无形,能役有情,不能役无情,能役有心,不能役无心。能究本源,安心于虚无,养心于一气,虽两仪、四象、八卦、六十四卦,皆在虚无根本之处运用。未曾生出,万象皆空,惟有这个‘○’。试问这个虚无一气的物事,吉凶何能加得,悔吝何能近得?”(刘一明《周易阐真》之《先天横图》)^①刘氏实为道教中和易学的总结者。

因此,将刘一明定位为中国道教中和易学的集大成者,当是值得重视的问题。不过,从整个中国中和易学看,刘一明与惠栋谁更能作为集大成者之代表,这还需要作具体的全面的研究。这里,先将惠栋的中和易学思想作初步的概括。

① 《藏外道书》第8册,成都:巴蜀书社,1992-1994年影印本,第17页。

(三)惠栋的中和易学。清代惠栋所撰《易例》以及《周易述》，对中国中和易学的既有总结又有发展，内容极为完整，亦成体系。《四库全书》载，惠栋“字定宇，号松崖，元和人”，又载“栋，字定宇，长洲人”，并说惠氏所撰《周易述》，“其书主发挥汉儒之学，以荀爽、虞翻为主，而参以郑康成，宋咸干宝诸家之说，皆融会其义自为注而自疏之。”为什么说在中国古代中和思想家里，惠氏的中和思想是最为丰富的呢？因为他不但专门以题目《中和》论中和思想，且提出了“诗尚中和”、“礼乐尚中和”、“君道尚中和”、“建国尚中和”、“春秋尚中和”、“易尚中和”的命题。惠氏将《礼乐》与《淮南子》结合起来解释“中和”思想，认为“《礼乐》尚中和”，说：“《乐记》曰：乐者天地之命，中和之纪，人情之所，不能免也。”“《淮南·精神训》曰：万物背阴而抱阳，冲气以为和。高诱曰：万物以背为阴，以腹为阳，身中空虚，和气所行为阴，故肾双为阳，故心特阴阳与和共生物，形君臣以和致太平也。”（惠栋《易例》卷上）又如，关于“易尚中和”，他说：

“易二五为中和，坎上离下为既济，天地位万物育，中和之效也。三统历曰：阳阴虽交不得中不生，故易尚中和，二五为中，相应为和。”（惠栋《易例》卷上）

“中者天下之所终也，而和者天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫止于中。中者天地之美达理也，圣人之所保守也。《诗》云：不刚不柔，布政优优，此非中和之谓欤，是故能以中和理天下者，其德大盛。能以中和养其身者，其寿极命。”（惠栋《易例》卷上）

此中，惠氏提出了“以中和理天下”与“以中和养其身”的儒道两家的中心命题。可以说，惠栋作为易学家，他建立了内容最为丰富的中和易学，并有发展。在惠栋的《易例》里，曾记载到：“荀悦申鉴曰：以天道作中，以地道作和。”（惠栋《易例》卷上）其实，进一步还可以说，以人道为和。以“和”为人类社会的特征，这对于现代文明建设的启发当是深刻的。《易例》阐发了人为中和气的思想，说：“《精神》曰：一生二，二生三，三生万物。高诱曰：一谓道也，二曰神明，三曰和气也。或说一者无

气也，生二者乾坤也，二生三，三生万物，天地设位，阴阳通流，万物乃生。”（惠栋《周易述》卷22）此中，《精神》当为《淮南子·精神训》。总之，虽然《易例》没有提出“以人道为和”，但其“以中和理天下”及“以中和养其身”的命题不能不说是已经蕴含了“以人道为和”的光辉思想。“人为中和气”与“以人道为和”构成了缜密、系统的中和学说。因此，似乎可以说惠栋是中国古代中和思想的完成者。如是，中国古代中和哲学思想的最后完成是易学家担任的，这可能与《周易》一直是中国古代哲学思想最具哲学性的特点有关。

第二节 心易法则

李道纯建立的心易学说，确立了生命本真的理论基础，是为实际修炼内丹服务的。修丹即是修心。然而，心在实际中却是变化的，肉体凡胎的变化之心要达到与道玄同的丹道心灵境界，这需要一个过程，要遵行法则。这就是心易法则。心易法则是修道的法则，亦是虚静之道的法则。

早期的道教义理是夺天地造化于我心，而心易之理却是天地造化皆在我心，是我心的显现。因此，天地造化在我心即是心易。然而，心又是以虚静为根本规定性的。可见，虚静与造化是李氏心易法则的基本矛盾，但它们统一于丹道，统一于“与道玄同”的境界之中。这就是说，心和道以虚静为共性，易在虚静之中；虚是易之虚，易是虚之易。虚又可称为“虚中”，“虚中”因易而呈现和，这就是中和心易。

在丹道里，和是虚与心统一的状态，和的本质是“与道玄同”，这是中和心易的落脚点。因此，一方面，心易法则是一种反映“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”及至“三花聚顶”的和合状态的抽象法则，这一抽象法则的集中概括就是动静与阴阳范畴及其关系。另一方面，道本性是虚静，气体世界是可形可象可见的造化世界，从道之虚静到气之造化，这是道的变化之功能，动静与阴阳两范畴便是反映此虚静之道与造化之气的关系的法则。是什么关系呢？神妙的关系，神通的关系，致和

的关系。因此,动静与阴阳也是对宇宙发生与存在这一神通致和的状态及其过程的反映。

道教将阴阳与动静相互阐发,这在《太平经》、《周易参同契》中可见。而将阴阳范畴与动静范畴相提并论,在哲学层面视其相互之间有直接关系的,当以唐末五代时期陈抟的《无极图》为是。此后,阴阳动静并列用以揭示道教关于宇宙及炼丹的思想便大开其道了,如《悟真篇》、《谢张紫阳书》等,直至宋元李道纯的《动静说》、《太极图》、《三天易髓》,等等。就中国哲学思想史来看,包括心易法则在内的中和心易思想的确是中国古代易学思想的一部分。

一、动静无端

(一)李道纯论动静

既然李道纯的哲学是为其丹道服务的,是以内丹思想为重心的,那么,显然其哲学思想的思考起点可以首先在其内丹道中寻找。内丹修炼的实践活动是一种旨在确立生命本真的生命实践活动,虽然有神秘性。实践从哪里开始,思维便从哪里开始。李道纯哲学思想的发生是从浑沌^①开始的。浑沌是关于整体性的直觉反映,这一思维是有一定的普遍性的。西方哲学家黑格尔曾说:“如果方法意味着从直接的存在开始,就是从直观和知觉开始,——这就是有限认识的分析方法的出发点。如果方法是从普遍性开始,这是有限认识的综合方法的出发点。但逻辑的理念既是普遍的,又是存在着的,既是以概念为前提,又直接地是概念本身,所以它的开始既是综合的开始,又是分析的开始。”^②假若以此参照李道纯的思想的话,李氏思想逻辑的展开大概可算是从普遍性开始的,而且独特的是,由普遍性开始的思维并未像西方思想那样直接导向分析思维;它一直在整体中求证生命与道的真谛。道教传统的思维当是这样的。宇宙是一个生生不息的存在及其过程,人们对此

① 岑按:以丹道而言,混沌即静定之心。

② 黑格尔:《小逻辑》,北京:商务印书馆,1980年,第413页。

的认识归根到底也就是两个,或是从抽象开始,或是从具体开始。而哲学如果是一个体系,则其体系的开端却一定是抽象的又是具体的,这样才有可能产生丰富的概念体系,从而反映联系的整体客观世界。黑格尔的认识论逻辑起点就是这样的。对此,当代著名马克思主义哲学家黄枬森先生曾总结而阐发到:

黑格尔的逻辑概念既是抽象的又是具体的,因而逻辑概念的进展既是从具体到抽象,又是从抽象到具体。如《逻辑学》的第一个范畴“存在”,就它是存在而言,就它潜在地包含以后的一切概念而言,是具体的,就它是一个概念而言,就它是纯存在而言,是抽象的。因此,从“存在”到“无”的转化,就“无”是作为“存在”的一个潜在环节而被展现出来而言,是从具体到抽象;就“无”是一种列具体的存在而言,是从抽象到具体。从“无”到“生成”的转化以及其他概念的转化都是如此。^①

黄先生的这一看法对我们研究李道纯的哲学思想是有启发的,包括心易学说的研究。在李氏的哲学思想里,宇宙是虚静的宇宙,非空寂的宇宙。说宇宙是变化不息的宇宙,则宇宙有其法则或曰规律。有意思的是,李氏关于虚静宇宙到和合宇宙的呈现,形象地说是一个“无中生有”的呈现。“无”指无形无象,“有”指有形有象。确切地说,以“有”与“无”概括宇宙这一生生不息的整体存在是不准确的。李氏作为该时代思想高峰的哲学家,他注意到了这一点。其关于宇宙法则的首要的范畴是“动静”而不是“有无”,首要的法则则是“动静无端”而不是“无中生有”。显然,李道纯的哲学思想如有其体系,则其基本的范畴是虚静(此时,“虚静”是不可分为“虚”与“静”理解的),其心易法则的基本范畴是“动静”,准确地说,是“静动”(其实,“动静”是分为“动”与“静”理解的)。

关于动与静,李道纯说“一动一静互相倚伏”,“静者动之基,动者

① 黄枬森:《哲学的科学之路》,北京:北京师范大学出版社,2005年,第172页。

静之机，动静不失其常，其道光明矣。”（《中和集》卷1）是说，动与静相互蕴含，静是根本，动是静的运机，动与静相互作用，所以道才得到显现。李氏又说：

“一阖一辟者，一动一静也。乾阳、坤阴，如门户之阖辟，即乾坤易之门也。且如阴阳，互动互静，机缄不已，元亨利贞，定四时成岁。变者，变易也。至道与神气，混混沌沌，周乎三才万物，阖辟无穷，致广大而尽精微矣。”（《中和集》卷3）

是说，乾坤“一阖一辟”的相互作用基于道体内在的“一动一静”，动静法则是万物、四时、五行、人身修炼的法则，动静也就是乾坤的变易。这是从道与气的关系论说动静变化，将动静与乾坤及阴阳联系起来了。据此，李氏进一步指出，阴阳的升降就是气的动静的表现，说：“阴阳升降，气之动静。”（《中和集》卷1）是说，气之阴阳本于道体之动静。动静与阴阳范畴之所以有联系，其根据是“无极而太极”。他说：

“天一、天三、天五，阳数也；地二、地四，阴数也；故曰：五行一阴阳也。阳者太极之动，阴者太极之静，动静不二则返本，故阴阳一太极也。返本则合乎元虚，故曰：太极本无极也。”（《全真集玄秘要》）

是说，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，太极本于无极。可见，如果五行、阴阳、太极皆气，则“太极本无极”是说气本于元虚，本于道。这就是说，宇宙的整体存在与宇宙的法则规律是统一的，易理与道理是不可分离的。这里亦表明，李氏论说动静是离不开阴阳的。此在后文还有论说。

值得注意的是，李道纯的动静学说里也蕴含有“两”的思想，如他在《清静经注》里说：“太上始言，无形、无情、无名，天地之始。次言有动有静，谓有名，万物之母也。若复有人知此两者，同出异名，则知清浊本一，动静不二。流虽浊而其源常清，用虽动而其体常静。”（《太上老君说常清静经注》）这是认为，清与浊、动与静之“两”为太上老君发明的法则，但“两”贵静、贵清。这就是说，宇宙生化不息固然有阴阳对待的作用，但此法则却不是最根本的法则。李道纯认为，阴阳两气之所以

可能相互冲和,是基于虚静的“神性”。虚静的神性是先天的,绝对的。这是说,神性就是虚静的属性,通过它能“无中生有”。李氏解释《周易》“生生不穷之谓道”一句说“以神感神,以物感物,皆无穷。”(《无上赤文洞古真经注》)是说,阴气与阳气交感冲和产生的中和气,这是一个因神而感的神妙发生,并不是对待而发生。阴阳对待法则虽不是李氏宇宙论里根本的法则,却是基本法则。因为虚静道体产生的气体宇宙生息之性正是以此法则作为动因的。在李氏这里,“阴阳对待”法则属于“阴阳无始”法则的内容。

李道纯关于动静的学说,实际上继承了老子、周易的思想,并融会了周敦颐等儒家关于动静学说的内容。李氏在《动静说》中说:“太上云:致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。此言静极而动也。夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,是谓复命。此言动极而复静也。又云:复命曰常。此言静一动,动一静,道之常也。苟以动为动,静为静,物之常也。先贤云:静而动,神也;动无静,静无动物也,其斯之谓与。”(《中和集》卷1)此处,“先贤”就是指的周敦颐。周敦颐在《通书·动静》里说:“动而无静,静而无动物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”(周敦颐《通书》)周氏所论动与静,实际是将动与静作为神妙的属性,并且区别了“物”的运动和“神”的运动。认为一般事物,有动有静;神也有自己的动静。但一般事物运动时,不含有静止;其静止时,又不含有运动。而“神性”却不是这样的,它不脱离静止,也不脱离运动。周氏由此还得出一个重要的结论,认为,一般事物有自己的局限,不能相通,而神则统率万物,无所不通。这是关于通的学说了,是值得我们重视的。比较而言,李道纯所论动与静,虽然也同周氏一样,以动与静之关系为神,但李氏更强调神妙作为虚静的功能性,这是为其“归复”丹道思想服务的,不过,李氏所谓虚静与周氏所谓无极是同一层次的概念。还要注意的,李氏所论动与静,除了直接源于《老子》学说外,亦有《周易》学说的影响,主要是易《系辞》所说的“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此。”关于此,韩康伯曾注说:“至神者,寂然而无不应”,“动而无动,静而无静”。又疏“神妙万物”说:“神也

者非物，妙万物而为言。”认为神乃万物变化的根源，其自身无形迹，但却范围天地万物的变化。李道纯所谓“动”与“静”的神妙关系即源于此。关于虚静之道与动静关系，李氏与周敦颐的认识是较为接近的，即：无极是虚静的，是太极之动的根源，所以它“动而无动，静而无静”，超出一般的动静。这与朱熹关于动与静的认识是有所不同的。因为，朱熹的思想里已经没有了“无极”的概念。朱氏认为，动静兼有的“神”，也就是《太极图说》中的太极之体。这是一种以太极诠释“神”的思路，而周敦颐所论“神”是指“自无极而为太极”中的“无极”的性质。这就是说，朱氏所言动与静的神妙性是指“太极”的功能性，实即“理”之用。不过，就周氏与李氏而言，虽然基本观点一致，但也有差别，李氏所言动与静的神妙性是虚静之道的功能性和过程性（生化的过程），而周氏所言动与静的神妙性仅是指虚静的功能性。如果在周敦颐之前继续追溯，可以发现周氏的“神妙万物”说来自于王弼派的解易系统，这一解易流派的特点没有摆脱“有生于无”、“动起于静”的影响。这就是说，在中国哲学思想史里，李道纯阐发的动静学说属于王弼学说系统。这说明，李氏的动静学说是可以放在中国哲学思想史进程中认识的。

（二）静与真道

李道纯论动静是以静为主的，是不离其真道内丹思想的，之所以如此，是因为李氏在理论上确立了“通”的思想。总的看来，一方面，他发扬了动静学说中的“通”的思想，另一方面，他更注重动静关系中“静”的一面，这是真常之道的根本规定性，是根本。而真道，既是与道玄同的心灵和合境界，亦是一种潜在的“虚和天下”的社会理想目标。

李氏所论，是从通变开始议论的。他说：

“圣人仰观俯察，远求近取，得其体也；君子进德修业，作事制器，因其用也。至于穷理尽性，乐天知命，修齐治平，纪纲法度，未有外乎易者也。全其易体，足以知常；利其易用，足以通变。”（《中和集》卷1）

这是说，易理在人事之中。由此看来，李氏又是深具儒家情结的。

以今天的话说,社会哲学亦是通变的学说。而且,李氏的“易理”与“道理”是相须相通的,其关于常易、变易的体用通变思想属于“真常之道”的重要内容。无论是常易还是变易,说的还是“动”的一面,而此并不是李氏的最终根本旨趣。在他的思想里,虽然真常之道与有形有象世界的关系可以用“体用同源,显微无间”给予揭示,但道的根本规定是虚静而不是易(这其实也就是心易的实质)。这是由其清静丹道的目标决定的,修炼到了清静之心,那么世界便是清静虚和的世界了。

李道纯说:“至于心归虚寂,身入无为,动静俱忘,精凝气化也。”“精自然化气,气自然化神,神自然化虚,与太虚混而为一,是谓返本還元也。”(《中和集》卷4)化虚而与虚为一,乃到达清静世界,此是真道。李氏解释《清静经》“如此清静,渐入真道。既入真道,名为得道。虽名得道,实无所得,为化众生,名为得道。能悟之者,可传圣道”说:

“寂然不动为体,感而遂通为用,是名真静。至于体用同源,显微无间,真常之道得矣。得之一字,亦是强名。若谓实有所得,则不足以为道。圣人惟恐世人不知有无相生之理,落断常邪见,故以得道,委曲成全,使其积渐而至顿成也。至于嘿而成之,不言而信,圣道可造也。所谓传者,不传之传也。圣道者,圣而不可知之之谓也。”(《太上老君说常清静经注》)

“真静”即是真心,即是易心;“真常之道”即是易道,即“体用同源,显微无间”;“圣道”即是易道之用,是易道的反映。李氏这里所提“体用同源,显微无间”曾为理学家程颐所发明,但其意蕴与程氏不同。程氏在《易传序》中说:“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。得于辞而不达其意者有矣,未有不得于辞而能通其意者也。至微者,理也。至著者,象也。体用同源,显微无间。观会通以行其典礼,则辞无所不备。故善学者求言必自近,易于近者,非知言者也。予所传者,辞也。由辞以得其意,则在乎人焉。”(程颐《伊川易传序》)可见,李氏意在说明真静的法则,程氏意在说明理本体的法则。总之,李氏的意思是说,建立在虚静道体基础上的气体宇宙没有内在的主宰性和冲突性,只有“无端”“无始”的神妙性,这个气体宇宙是和合的宇宙。同时,

由于气体宇宙是以交感相通为法则的,因此气体宇宙的一切存在也当是相通和合的宇宙。李氏这一天、地、人三者“并力同心”,“相通和合”的思想,是对《太平经》天、地、人相通和合思想的继承,它是一种“虚和天下”的旨趣。从动静学说看,由于虚即是静,因此,“虚和天下”是非常奇特的思想。

二、阴阳无始

据当代道教学者李养正先生的考证^①，“阴阳”观念，在史前时期可能便已萌芽。李先生认为，“阴阳”二字首见于商代《商周金文录遗·伯子盨铭》记载：“伯子父，作为征盨。其阴其阳，以征以行。”而且，此阴阳含义在甲骨文中就记载了，指与太阳有关有两种自然现象，如《诗·大雅·公刘》“既景乃冈，相其阴阳，观其流泉”。后来，中国思想家们把它们上升为哲学范畴，用来概括两种相反的事物属性，以及事物相互对立而又相互依存，在运动中发生消长变化，如《国语·周语上》说：“阳伏而不能出，阴迫小不能蒸，于是有地震。”以抽象符号表示阴阳观念的，当为殷周时期的《周易》，它以“—”为阳的符号，以“- -”为阴的符合。那时的思想家们认为阴与阳两爻，遵循“两两相耦，非覆即变”的法则，演绎出了系统性的八卦和六十四卦。这种阴阳变化的理论中，值得注意的是还引申出了“通”的观念，主要体现于泰卦与否卦，如《泰卦》：“天地交而万物通也。”《否卦》：“天地不交而万物不通也。”通的思想是离不开阴阳的思想的，这在中国哲学思想名著《老子》中就揭示了。《老子》第四十二章云：“道生一，一生二，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这里的“冲气以为和”，历来的思想家们有不同的解释，或说阴阳两气产生第三气中和气，或说阴阳两气是万物内在统一的基础，这叫做“和”，或说它反映了阴阳对待统一的世界存在本质。无论如何，都离不开阴阳观念。战国时期《易传》提出的“一阴一阳之谓道”、“生生之谓易”、“阴阳不测之为神”等深刻的哲学命

① 李养正：《道教与诸子百家》，北京：燕山出版社，1993年，第201-215页。

题,用以反映万物的运动、变化与产生。这是阴阳观念哲学理性的充分反映。不过,“一阴一阳之谓道”当是具有本体意义的,这一点似乎尚未得到关注。此外,阴阳观念蕴含的“通”的观念也在《易传》中得到了具体化,即阴阳“相继”、“相推”、“相感”是道的“通”的形式。在春秋战国,以阴阳观念为核心思想的学说就自成一家了,即阴阳家。这已经是一种学说流派了,代表人物如邹衍、邹奭。大史学家班固的《汉书·艺文志》对此曾有明确记载,说:“阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。及拘者为之,则牵于楚忌,泥于小数,舍人事而任鬼神。”班固还明确指出:“阴阳者,顺时而发,推刑德,随斗击、因五胜,假鬼而为助者也。”

阴阳观念在《太平经》大量出现,内容多赋予道德色彩,具有神学的神秘性,以及类比思维的特点。例如,《太平经》卷十八至三十四《合阴阳顺道法》说:“道无奇辞,一阴一阳,为其用也。得其治者昌,失其治者乱;得其治者神且明,失其治者道不可行”。(摘自王明《太平经合校》,下同)《太平经》卷三十六《守三实法》说:“夫阳极者能生阴,阴极者能生阳,此两者相传,比若寒尽反热,热尽反寒,自然之术也,故能长相生也”。《事死不得过生法》也说:“阳兴则胜其阴,阴伏不敢妄见,则鬼神藏矣。阴兴则胜其阳,阳伏,故鬼神得昼见也。夫生人,与日俱也;奸鬼物,与星俱也。日者,阳也。星者,阴也。是故日见则星逃,星见则日入。故阴胜则鬼物共为害甚深,不可名字也。”《太平经》的阴阳观念最大的特点是与“中和”概念同时运用。如,卷十八至三十四《名为神诀书》说:“故纯行阳,则地不肯尽成;纯行阴,则天不肯尽生。当合三统,阴阳相得,乃和在中也。古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,百事乖错。”还有,《和三气兴帝王法》说:“阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”与阴阳观念相比,在《太平经》中,动静范畴并没有得到充分发扬和应用。

汉代魏伯阳的《周易参同契》也多次论及“阴阳”,阴阳范畴在《参同契》里主要是描述火候的。例如,《参同契》上篇说:“推类结字,原理为征,坎戊月精,离己日光,日月为易,刚柔相当,土旺四季,罗络始终,青赤白黑,各居一方,皆禀中宫,戊己之功。”其中“坎戊月精”就是阴中

有阳,水中生金的意思;“离己日光”就是阳中有阴,铅中生汞的意思;“青赤白黑”是说木火金水,土居中央。总之,是讲的阴阳消长变化,当然其中还有其他思想范畴,如五行。《参同契》里应用阴阳范畴的地方还有,诸如:“知白守黑,神明自来,白者金精,黑者水基,水者道枢,其散各一。阴阳之始、玄含黄牙,五金之主,北方河车。金为水母,母隐子胎,水者金子,子藏母胞。”《参同契》下篇还有:“阳失期限契,阴侵其明,朔晦薄蚀,奄昌相包,阳消其形,阴凌灾生。”等等。值得注意的是,阴阳相通的“通”的学说一直为道教理论家们发扬,五代(公元907—960年)彭晓《参同契解义序》说:“参,杂也;同,通也;契,合也。谓与《周易》理通而契合也。”彭氏以“通”训“同”,彭氏可谓通学大家了。因为,其所谓“通”不仅指义理相通,而且指老学、易学及丹学相通。

以上说的是道教义理的阴阳观念及其范畴,其实,诚如李养正先生所言,阴阳观念也充满了道教的神灵世界。例如,陶弘景《真灵位业图》称:岁星之神为阳神,太岁之神为阴神。日为太阳之神、大明之神,月为太阴之神、夜明之神。赤精子、甯封子、祝融、炎帝皆为火精之神,赤松子为水精之神。又如《云笈七籤》的《日月星辰部》所述天上二十八宿:“甲从官阳神也,角星神主之,阳神九人,姓冥名远生;乙从官阴神也,亢星神之,阴神四人,姓扶名司马;丙从官阳神也,氏星神主之,阳神十三人,姓名师子;丁从官阴神也,房星神主之,阴神八人,姓洪名寄生。”等等。

李道纯将阴阳范畴用以说明丹道修炼,并发扬了“通”的思想。他认为,易、天、地、人、丹四者亦是相通和合的,只是,四者的一切变易皆统一心易。还认为,丹道修炼所蕴含的变化性就是一种心性的变化过程,这种心性的通变可以达到三花聚顶,五气朝元,和合成圣丹。他说:

“阴阳相交,神炁混融之后,要识持盈,不知止足,前功俱废。故曰:金逢望远不堪尝。然后退符象一阴,乃至阴阳分象三阴,阴阳伏位宜沐浴,象八月,比下弦如酉时也。然后运至六阴,阴极阳生。顷刻之间一周天也。公但依而行之,久久工夫渐凝渐结,无质生质结成圣胎,谓之丹成也。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)

就丹道而言,李道纯在阐述体内炼丹时,曾说“顷刻之间一周天”、体内“无生无质结圣胎”等,这些是只有在精神世界中才能完成的,这说明他的内丹的确是心性之丹,所开之花,的确只是精神之花,这就是“与道玄同”的丹道境界。不过,他同时认为这是阴阳交感、阴极阳生的变化过程,这就是阴阳变易的理法了。其实,将阴阳变易法则视为内丹的规律,在南宗白玉蟾那里也是自觉的,只是白氏未提出心易一说。白氏以日月交错为易,说:

“天地以坎离运行阴阳之道,周而复易,故魏伯阳谓日月为易,陆德明亦取此义,训诂‘周易’之字。余窃谓在天为明,明者日月之横合;在世为易,易者日月之纵合;在人为丹,丹者日月之重合。人之日月系乎心肾,心肾气交,水火升降,运转无穷,始见吾身与天地等,同司造化,而不入于造化矣。”([宋]白玉蟾《性命日月论·紫清指玄集》)

这里,白氏区分了心之变化与自然界之造化,目的是确定心性本体。不过,无论心的变化或自然界的造化,在他的理论里都是一种两两对待法则,这其实就是易。在白氏这里,这些两两对待的符号与自然界或人体的各种具体变化现象还有形象上的一一对象关系,而到了李道纯这里,“易”与“丹”相互诠释,就仅表现在符号之间互相诠释,而不是建立在与体外自然现象的对应关系。这比白玉蟾还要彻底,在理论上是将“非造化论”进行到底了,如他说:

“龙虎之象,千变万化,神妙难穷,故喻之为‘药物’,立之为‘鼎炉’,运之为‘火候’,比之为‘坎离’,假之为‘金木’,字之为‘男女’,配之为‘夫妇’,以上异名皆龙虎之妙用也。以其灵感,故曰‘药物’;以其成物,故曰‘鼎炉’;以其变化,故曰‘火候’;以其交济,故曰‘坎离’;以其刚直,故曰‘金木’;以其升沉,故曰‘男女’;以其妙合,故曰‘夫妇’。”(《中和集》卷4)

可见,自白玉蟾开始,阴阳变易法则就一直为心易所统摄。通过心性化,自然界阴阳变化就转化为内在的心灵境界了。在李道纯的思想

中,心易之所以表现为心性化的理论形态,这当然是由李氏道体的虚静性及其宇宙生成论的寂然感通决定的,也是当时宋元时期中国心性化思潮的滥觞。故此,易、天、地、人、丹四者相通和合开出的是精神之花,这是“与道玄同”丹道境界的根本特质。在这样的宇宙论及其思想体系中,对于阴阳的概括当然就只能是“无始”了。“无始”为阴阳的性状,“无端”为动静的性状。“阴阳无始”与“动静无端”共同构成了宇宙的两大基本法则。“阴阳无始”法则有两方面的表现,一是阴阳交感,二是阴阳合和,两者其实关系密切,相互蕴含。

第一,阴阳交感。“交感”重在揭示“感应”,“阴与阳合配曰应”,“应”不是孚,孚乃“阴阳之自类相合”([明]王夫之《周易内传》)。道运化生息为气,此谓气体宇宙。气体宇宙的生息动因在于阴阳二气交感,而心性丹道的逆归顺化亦无非是阴阳二炁相互作用,李道纯说:“原其始也,一切万有未有不本乎气;推其终也,一切万物未有不归于形。”(《中和集》卷1)是说,万物的共性及根本是气,气是有形的。他还说:“精自然化气,气自然化神,神自然化虚,与太虚混而为一,是谓返本還元也。”(《中和集》卷4)这里,将儒家的“太虚”道化了,但却也表明,自然万物的存在是以气为体的存在。李氏说,《太极图》所谓“乾道成男,坤道成女。二炁交感化生万物,万物生生而变化无穷焉”就是《易传》所说的“天地絪縕,万物化醇,男女交媾精,万物化生。”(《全真集玄秘要》)之所以如此,是因“乾坤互体”、“有无交入”、“神行乎其中”(《全真集玄秘要》)的缘故。李氏认为《阴符经》揭示的阴阳相推而有天地万物生、变化和表现,那是有理的,他说:“阴符经,阴阳符合之机,众所通行之义。”(《三天易髓》)

此外,李道纯认为,阴阳两气的相互作用,亦存在于丹修过程。他说“阴阳相交,神炁混融之后。……但依而行之,久久工夫渐凝渐结,无质生质结成圣胎,谓之丹成也。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)是说,成丹的过程实即阴阳交感、神炁和合的过程。当然,其他情况的修炼也离不开气,如谈到上三品时,其中所谓心肾相交,就是黑白两气相交,他说:“闭息行气、屈伸导引、……或想心肾黑白二气相交为既济。乃上品之中也。”(《中和集》卷2)综合而言,李氏实际是说,阴阳交合、神炁

交融的内丹修炼,就是要修成一个“气体宇宙”,“气体宇宙”完成之时,即是丹成之时。丹成而脱胎归道,实即气体宇宙回归道体之中。不过,此气为心性之“气”。事实上,关于此内丹道的阴阳交感法则,唐代周敦颐已经有所概括。周氏关于阴阳法则的学说,朱熹说得很清楚,他说:“周子太极之书,如《易》六十四卦,一一有定理,毫发不差,自首至尾,只不出阴阳二端而已。……因举张乖崖说断公事,以为未判底事皆属阳,已判之事皆属阴。……《通书》无非发明此二端之理。”([宋]黎靖德编《朱子语类》卷94)是说,六十四卦能相互整合为一体,是由于阴阳两大法则的作用。阴阳法则是关于宇宙整体活动过程的法则。

第二,阴阳合和。阴阳合和,就是两两相感,相感而通,通而和合。阴阳即对待,合和即两合而和谐,这也是一种两一法则。道教认为,阴阳感合,才能使人与天地并立,如南宋道教学者说:“学者诚能原始要终,知大道无名,本于一气,则取一气于杳冥恍惚之内,以造化金丹,则阴阳感合,如天地之万物化生,当与天地相毕而立为三才矣。”([宋]夏元鼎《紫阳真人悟真篇讲义》卷3)可见,阴阳感合,可通向有序和谐的状态,这即是阴阳和合。其变化过程就是“通”,就是“变”,就是“应”。李道纯说:“两者,二也。不言二而言两者,何也?两者配合之谓也,合则有感,感则变通也,阳变阴合,阴阳感合而生五行也。”(《全真集玄秘要》)可见,李氏也有阴阳对待思想的。准确地说,是阴阳相感、化生和合的思想。李氏这种阴阳两性合和的思想,当源于《周易》的“太和”思想及道教传统的阴阳感合思想。《易》乾卦彖辞说:“大哉乾元,万物资始,乃统天”、“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”([魏]王弼《周易注》卷1)“太和”在南宗思想里还是基于气体立论的,如张伯端说:“返太易者,自太极。返太极者,自太和。致太和者,自阴阳始。故曰,阴阳和而风雨时,嘉禾生者。譬之若此。”([宋]张伯端《青华秘文》)这里,“太和”并不是道的规定性,相反,太和有气性。

阴阳合和与阴阳和合还是有区别的。阴阳合和是基于两两对待发生而达到统一的和谐状态,主要表现为宇宙发生论;阴阳和合是基于道体“无中生有”的化化不已的和谐状态,主要表现为宇宙存在论。不过,两者有共同的地方,即以有序和谐为状态。阴阳合和的思想在丹道

北宗里也是有的,如王喆说:“清不离浊,动不离静,静中便生动。浊中便自有清,有天地,有日月,有水火,有阴阳,谓之真道。经云:纯阳而不生,纯阴而不长,阴阳和合者,能生万物。”([金]王喆《重阳真人金关玉锁诀》)这里,王喆认为只有以阴阳和合为修法,才能修真道,所谓真道,就是“了达性命。”([金]王喆《重阳真人金关玉锁诀》)这是根据“阴阳合和生万物”基本思想得出的结论。

三、神易无方

动静与阴阳是什么关系呢?儒家自觉提出此问题的当是周敦颐。道教何时自觉地提出此问题,目前还不清楚。但道教很早就将动静与阴阳相提并论,以反映世界及其丹道的实践活动。李道纯关于动静与阴阳的关系,亦即“动静无端、阴阳无始”,可以称为“神易论”或曰“神易学说”,这是李氏中和心易论的核心内容。从思想史的角度看,神易学说亦构成了中国哲学思想史的内容。一方面,李氏神易论有着自己的独特性,即“中和神机通变”思想;另一方面,李氏神易论与中国哲学思想史相契合的正是“神无方而易无体”(简称“神易无方”)思想。

《云笈七籤》卷九十三《阴阳五行论》曾以“五行”为中间媒介,阐述了动静与阴阳的关系,说:“五胜者,皆以生我为利,尅彼为用,利用相乘,故有成败。经云:五行相尅,万物悉可全云。动静者终始之道,聚散者化生之门也。阳其动乎,阴其处乎,动以生之,静以息之,淳阳不生,淳阴不成,阴阳更用,昼夜相资,昼日行阳,夜月行阴,阳养于阴,阴发于阳,而明生焉。”所论以阴阳为主导。将动静与“神易无方”相互阐述还有彭晓在《参同契·天地设位章第七》中注“天地设位,而易行乎其中矣”说:“天地设位者,以其即济鼎器,法象乾坤也。易行乎其中者,乃阴阳坎离符火运行其中也。既鼎器,法乾坤,复於其中安金母,以备天地人三才也。坎离二用无爻位者,谓外施水火运转,动静无常,故周流六虚,往来上下无常位也。”动静与阴阳互涵互摄,最为显著的体现是陈抟的《无极图》学说。当代学者李养正曾分析明末黄宗琰《易学辨惑·太极图说辨》,说:该图最上一圈表示的就是“虚静”;第二圈是

“坎离匡廓”，第一轮左白者为“太极动而生阳”，右黑者为“动极而静，静而生阴”，第三轮黑白相错，表示“静极复动”，第三轮左白右黑，表示“一动一静，互为其根”；第三圈为“阳动”，与五行相生联结一起，表示“阳变阴合而水火木金土”，五气顺布，四时运行，五行圈下小圈表示“无极之真，二五之精，妙合而凝”；第四圈为“炼精化气，炼气化神”；第五圈为“二气交感，化生万物”。^①此图表明，阴阳与动静是相涵的，一方面它们共同揭示宇宙的运动变化，另一方面它们共同揭示丹道的内在根据。这是道教阴阳与动静相涵的典型思想。陈抟的这一思想为李道纯所发扬了，李氏说：

“虚极化神，神变生气，气聚有形，一分为二。二则有感，感则有配。阴阳互交，乾坤定位。动静不已，四象相系，健顺推荡，八卦兹系。运五行而有常，定四时而成岁。冲和化醇，资始资生。在天则斡旋万象，在地则长养群情。形形相授，物物相孕，化化生生，奚有穷尽。”（《中和集》卷1）

是说，道体为虚，虚变化的极至便是神，神再变化出气，气凝聚而生成有形有象的统一体，统一体先天内在地存在着对立的两个方面，两两作用、感配、交互而确定了气自身在整体宇宙中的位置。要而言之，“神”是动静相系相荡，滋生不已的法则；“神”是阴阳两气冲和化醇，资始资生的过程。虚静道体因为有动静与阴阳，所以天可以斡旋万象，地可以长养群情。于是，才有了形形相授，物物相孕，化化生生，无穷无尽的宇宙。可见，动静与阴阳是阐述“神”与“气”变化过程的范畴，两对范畴之所以不能分离，相互蕴含，是由于宇宙是道气不离的整体。

从神通理论看，李道纯的“神”可以说是“道”与“气”之间的逻辑中介。一方面，神是虚静道体的无限功能性与作用力；另一方面，神又是气阴阳相冲这一相互作用力，而气化的生生不息正是此作用力的表现。可以说，道与气之所以相通、可通，正是因为神，可谓之“神通”。如果虚静道体无神亦不可通于气，则道体是死的道体；而如果顺化或归

^① 李养正：《道教与诸子百家》，北京：燕山出版社，1993年，第350页。

逆的气体世界无神亦不可通于道,则气体是没有根据没有归宿的盲动。李氏这一思想说明,其一:动静既是虚静道体的显现,也是道体显现的根本法则,更根本地说,这种法则是无规定性的规定,因为虚静不是实体,所存在的法则也就是非依附于实体的法则。也正因为如此,动与静两者是以静为主的。形象地说,这是“无中生有”的法则。而阴阳呢?阴阳是气的规定性,是气体的根本法则,但这种法则是具有规定性的规定,因为阴阳本身首先是气,是实体,其次才是用于反映此阴气阳气相互作用的阴阳法则。这与道教一贯承认现象世界有真实性是相符合的,也正因为如此,“我命在我”才是真实的,而丹道修炼才能是真实人身身的修炼。其二,作为阴阳之气冲和而成的气体,其根据是虚静所规定的道体,因此,道体与气体是“无中生有”的关系,实质上是“道本气流”的关系。因此,作为宇宙法则的动静与阴阳,前者是根本,阴阳法则是依据于动静法则,由动静法则派生出来。综合此二者,可以看出李氏神通学说思想有三层涵义:一是动静相互之间的机械神秘奥妙,二是阴阳冲和相荡的对待法则,三是在“无中生有”基础上,动静如何派生出阴阳,也就是道体如何呈现出气体的“莫名其妙”性。这三性,其实反映了宇宙的复杂性,准确地说,是对宇宙复杂性的一种特殊反映。一言以蔽之,“神”反映了宇宙的复杂性。而阴阳冲和相荡的对待法则,一定程度上也反映了宇宙的开放性。之所以只是一定程度,是因为阴阳对待法则并不构成李氏宇宙根本的法则,其根本的法则是动静法则。复杂性与开放性正是当代科学最前沿、最艰难的问题。在李道纯这里,它们是以动静阴阳学说,亦即神通这一特殊思想反映出来的。

以上是着重从道教思想史看,事实上,李道纯的动静与阴阳是可以放在中国哲学思想史中理解的,尤其是其“中和神机通变”的思想是离不开中和哲学思想史的背景的。

第一,从中国哲学思想看,动静与阴阳范畴的关系问题是理学鼻祖周敦颐提出的。周敦颐说:“太极动而生阳,动极而静,静而生阴。”(周敦颐《太极图说》)周氏所说阴阳和动静的关系,后来形成两种解释。朱熹以太极为理,认为“理有动静,故气有动静”,主张“理为气本”,说:“太极便是性,动静阴阳是心,金木水火土是仁义礼智信,化生万物是

万事”，又说：“太极只是个极好至善底道理。……周子所谓太极，是天地人物万善至好的表德”。（《朱子语类》卷九十四）气学派的人物，例如，王廷相则以动静为气的性能，如其所说：“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也。”而王夫之继承了此思想，提出有阴阳方有动静。

第二，从中国哲学思想史看，“动静无端”与“阴阳无始”的命题于李道纯之前便有思想家发明了。最早，当为宋儒程伊川，他说：“道者一阴一阳也，动静无端，阴阳无始。非知道者孰能识之？动静相因而成变化，顺继此道则为善也。”（[宋]方闻一《大易粹言》卷66）这是将阴阳与动静并提到本体层面了。程颐在《易说·系辞》中又说：“道者，一阴一阳也。动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之。动静相因而成变化。”这里说的“道”，指过程和法则，“一阴一阳”指阳动和阴静互相依存，相互流转；无端和无始，谓阳动和阴静同时存在，没有开端。此段文字，也是对《系辞》“一阴一阳之谓道”的解释。但其主题不是讲阴阳之所以然，而是讲阴阳变易的过程。李道纯继承并发挥了伊川的学说，亦认为动静与阴阳是相互联系的，并据《易传》和伊川的“神无方而易无体”进行阐发，提出“神机通变”理论。李氏“神机通变”学说的内容实即“神无方而易无体”，这正是易学思想的精髓所在。《易传》说“阴阳不测之谓神”、“神也者，妙万物而为言者也。”《易传》更概括说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”（[晋]韩康伯《周易注》卷7）这是什么意思呢？其实并不玄奥，讲的是《周易》的预测功能。“神无方”指蓍草数目的变化无固定的方向；“易无体”指爻象的变易无固定的体制。所谓神易无方体，是说，卦爻的变易不是固定在某一方面的，也不拘泥于一种格式，因此，它才能“范围天地之化而不过”，能预知各种事情的吉凶。可见，《易》以宇宙变动不居的性质为神，“阴阳不测之谓神”。对此，晋韩康伯曾注说：

“范围者拟范天地而周备其理也，曲成者乘变以应物不系一方者也，则物宜得矣，通幽明之故，则无不知也。……言神之所为也，方体者皆系乎形器者也，神则阴阳不测，易则唯变所适，不可以一方一体明。”（[晋]韩康伯《周易注》卷7）

宋代，张横渠亦发挥说：“神易无方体，一阴一阳不测，皆所谓通乎昼夜之道也。”（[宋]张载《横渠易说》）可能受到张氏的影响，李道纯在《全真集玄秘要》里也详细论述到：“易之在天下无时不变，无时不化。生生化化而无穷者，易之妙也。神无方，易无体；通天下之变者，易也；尽天下之变者，神也。”（《全真集玄秘要》）这里，“神”与“易”是同等含义，认为通尽天下的是“易”，亦即是“神”。据此，李氏提出了较为完备的“中和神机通变”理论，他说：

“存乎中者，神也；发而中者，机也。寂然不动，神也；感而遂通，机也。隐显莫测，神也；应用无方，机也。蕴之一身，神也；推之万物，机也。吉凶先兆，神也；变动不居，机也。备四德自强不息者，存乎神者也；贯三才应用无尽者，运其机者也。”（《中和集》卷1）

是说，所谓“中”，在体为神，在用为机。“神”是对根本法则的概括，是对于变易本性的称呼，而“易”是天地人三才的变化根据，故三才之中有“神”。由本体之“中”演绎到三才及万物，这是完整的学说。可以看出，李氏的神易学说，已经不再是韩氏用来解释天地万物的形而下宇宙观，与横渠以阴阳二气论说“神”与“易”亦有不同，而是进入虚静之神的道体层面了，他说：

“六十四卦万事万理，一切有情皆八卦之变。始终不变者，易也。由其不变，故变易无穷也。原其始也，一炁生万有。反是终也，万有归一无。始终不变者，神也。由其不变，故能运化不息也。散一无于万有者，神也，会万有归一无者，亦神也。神也，易也，至矣大矣。”（《全真集玄秘要》）

“神也，易也”，是说神是对易的概括、反映，具有一般性和抽象性。这实是说，变化的绝对性和必然性谓之“神”。“神即易”，谓神是有变化性的神；“易即神”，谓易是有根据的易。这种有“始终不变者，神也”与有“运化不息者，易也”的神易学说，的确只能用动静范畴来揭示。即神即易，即易即神，李道纯的易学实即神学，其神学即易学。这是让人惊叹的思想，也许只有东方的思维才能有之。因为，此“神”的确不

是西方“GOD”，其神性也非西方宗教的神性。他的神性是神妙性，是建立在非主宰性的虚静道体之上的。此“神”与西方的“GOD”是不同的。不过，无论是《系辞》还是李氏，“神无方”与“易无体”都不是指的实体。“神无方”讲的是“神”的抽象性，是指概念的高度概括性，属于认识方面的；“易无体”讲的是宇宙变化的属性，是指宇宙本身的变化性质，属于宇宙发生论。

李道纯的“神机通变论”还深深融入了《周易》“中”及《中庸》“和”的思想，可称之为“中和神机通变论”。他说：“是知万物本一形气也，形气本一神也。神本至虚，道本至无，易在其中矣。”（《中和集》卷1）是说，万物有形有气，形气本于神，神本于虚静道体，易就存在于道体之中，易在神中。神是易的形式，易是神的内容。通俗地说，神是对易的称呼。这里，易又是什么呢？“易在其中”。此出于《系辞》“天下之理得而易成位乎其中”。是说，五为阳位，二为阴位，又各居上下卦之中位，符合天下之理。而此“中”曾为后世易学家们诠释为中行、中和。这在汉代就开始了，荀爽可谓是代表，荀氏曾解释“易成位乎其中”说：“阳位成于五，五为上中。阴位成于二，二为下中。故易成位乎其中也。”（引自唐代李鼎祚《周易集解》，下同）又解释临卦䷒六五爻《象》文“大君之宜，行中之谓也”说：“五者帝位，大君谓二也。宜升上居五位，吉，故曰‘知临大君之宜’也。二者处中行，升居五，五亦处中，故曰‘行中之谓也’”。解释师卦䷆《象》文“能以众正，可以王矣”说：“谓二有中和之德而据群阴，上居五位，可以王矣。”是说，师卦䷆九二爻上居五位，统率群阴，乃王者之象，体现了“中和”的德行。又解释泰卦䷊九二爻辞“朋亡，得尚于中行”说：“中谓五，坤为朋，朋亡而下，则二上居五而行中和矣。”是说，此卦六五爻降于下，九二爻上居五位，亦中和之象。因为推崇中和，荀氏赞美既济卦䷾说：“乾坤二体，成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平。”是说，乾升而坤降，成为既济二体，六爻皆当其位，特别是六二和九五各居上下卦之中位，此乃阴阳均和，风调雨顺，天下太平的象征。总之，宋元之际，李清庵心易论的中和含义当是这些易学中和思想的发展，但与汉代易学中和思想不同。李氏将“易”的变化根据与“心”统一起来，视“易”之变化为“心”之变化，心是

易的最高本体。实际上,无论是荀爽还是李道纯,他们解易的特色是将易学的中位思想与和谐联系起来,以《中庸》的“中和”观念解释中爻的德性,具有儒家易学的特色。这充分说明,李道纯的中和心易论是中国易学思想的一部分。

第三节 神通致和

深入地看,“神无方而易无体”实际是内含矛盾性的统一命题,其具体表现就是虚静道体的非造化性质与阴阳冲和气体造化性质的矛盾。这是李氏心易学说的基本矛盾。不过,李氏的三易学说,以心易统摄三易,故其关于变化的观点还是整体性的观点:或者是“心”这一整体变而化之,或者是“道”这一整体变而化之,但心道合一。这样的心易学说蕴含了两个重要思想。(1)一方面,人及万物是造化生成的,其生机盎然亦是阴阳造化所致之故;另一方面,虚静心体是非造化的先天存在,同时亦先天地蕴含着神通生息之性。这样,宇宙整体呈现的仍然是生生不息的。(2)“神通”即动静无端与阴阳无始相互作用的状态性。循动静法则,便有虚静“无中生有”的生生不息的顺序和谐性质;因阴阳法则,便有“冲而化育”的人及万物化化不止的逆序和谐性质,两者综合称之为“神通致和”。“神通”即动静无端与阴阳无始发生作用的绝对性与必然性,“致和”即整体呈现某种秩序性的和谐状态。“神通致和”说明,宇宙是有内在根据的统一整体。不过,动静无端而呈现顺序之“和”,主要反映的是整体的结构性能;阴阳冲化而生息的逆序之“和”,主要反映的是整体的运动性能。而无论是哪一意义的“和”,均强调主体的能动性的结果。同时,无论“顺”或“逆”皆是有序,动静与阴阳相须不离且以动静为根本,故宇宙只能是“神通致和”而呈现的虚静整体。“神通致和”是主体精神的反映,在李氏哲学思想里,这是一种宇宙精神。这是李道纯中和思想的一大特色,值得挖掘和重视。这可以从虚静神通与通气致和两个方面揭示。

一、虚静神通

关于虚静,前面章节已经有论述。这里,说说何谓神?中国古老的哲学著作《周易》回答了这一问题。《周易》所谓“神”,其哲学含义又凝集在《易传》里。《易传》所谓“神”,据朱伯崑先生的总结,当有四义^①。一是指天神、鬼神、神灵,如观卦《彖》所说:“圣人以神道设教”;《系辞》所说:“天生神物,圣人则之”;《说卦》所说:“幽赞于神明而生蓍”。二是指变化神速,如《系辞》所说:“唯神也,故不疾而速,不行而至。”三是指思想上有深刻的领悟,如《系辞》所说:“神而明之,存乎其人。”四是指事物的变化,神妙莫测,如《系辞》说:“阴阳不测之谓神”。《说卦》说:“神也者妙万物而为言者也”。最后一种含义,在《荀子》中也有:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神”(《天论》)。这一含义也正是李道纯易学思想的主要含义。没有此“神”,李氏恐怕难于阐明虚静之道何以流行而呈现气体世界。茫茫天宇,浩浩宇宙,要看出道何以生气着实不容易。

第一,虚静有神,神妙通气。在李道纯看来,这是道的神机所致。气自道中生的那种作用、功能就是神妙,简称神。李氏说:

“道本至虚,虚无生气,一气判而两仪立焉。清而上者曰天,浊而下者曰地。天圆而动,北辰不移,主动者也。地方而静,东注不竭,主静者也。北辰,天地之心。东注,天地之气。以虚养心,心所以静;以虚养气,气所以运。人心安静如北辰之不移,神至虚灵,作是见者,天道在己。气常运动,如东注之不竭,形固常存,作是见者,地道在己。天地之道在己,则形神俱妙,阴阳不可得而推迁,超出造化之外也。是知虚者,大道之体,天地之始,动静自此出,阴阳由此运,万物自此生,是故

^① 朱伯崑:《易学哲学史》第一册,北京:昆仑出版社,2005年,第109页。

虚者天下之大本也。”(《中和集》卷4)

这里其实是说万物本于气,而气之所以动,是因为虚中有气(“以虚养气”),并回答了虚中何以可养气。其原因在于虚有动静、有阴阳。动静、阴阳实即虚之无限功能作用的反映,这即是神的法则。

李道纯在《太极图》里注“原始返终故知生死之说”为:“原其始,则万物同出于一太极也;反其终,则万物复归于一太极也。反穷诸己,元炁乃身之始也;原乎元炁,先天而生后天而存,周流六虚;弥满八极;御地通天;透金贯石,三才由之而立位,圣人体之而归根复命。”(《全真集玄秘要》,下同)是说,太极为气,万物归根复命是常道。因此,“返性之初,恍惚之中,千和万合自然成真,一切有形得之则生,失之则亡,卷之则藏于一毫端上,放之充塞太虚之表,包括万有至大难量,原其所自先乎覆载,混然成真,身之元也。由其始物强名曰元炁,故身。此身因炁而有形,形变而有生,生变而有死,生者气之聚,万物出于机者也;死者气之散,万物入于机者也。”是说,人及万物的化而生、复而归皆是气之化归,此原因在于动本于静,而动静有机,所谓“出生入死一聚一散,即太极动静之机也。动必终于静。出必终于反,生必终于死,故原始返终,故知生死之说也。惟神莫测其始,莫知其终,历千万世而不变不易,无古无今,不生不灭,由其不变故能运化生成,无休无息也。”这就是神,虚静有此神,且有其可通之道,故有气。不过,一方面道化而成的气体世界是造化的,另一方面心内的境界是超出造化的,是无造化的。这是一个矛盾,解决这个矛盾的是“神”,“神至虚灵”,这是道化生有万物之气的关键。是说,动静的相互作用与阴阳的相互作用这一“神”来了,则道本体的虚就灵动了。

当然,由于虚静为道性,虚静为“中”性,故李道纯也以中论气,“中”产生气,其中有造化神通之妙。这在他与弟子关于橐龠造化的对答中有体现。弟子问“天地之间其犹橐龠乎,虚而不屈,动而愈出。其橐龠可以建天地造化之妙欤?”李道纯回答说:“橐是没底囊,龠是三孔笛。总谓之鼓韦囊,此喻天地至虚,无穷妙义悉具其中,又喻人之虚灵不昧也。不屈言其舒,徐通畅之义也。动而愈出,应变无穷也。”(《清庵莹蟾子语录》卷1)“橐龠”即中,即虚,虚灵神通能造化,通畅而应变

无穷。是说，天地至虚而有屈舒通畅，有应变无穷之神功。虚而灵动即是“神”，正是因为它天地才能变而造化无穷。

李氏还认为所谓“无生法忍之妙”、“三千大世界”皆是“同一个鼻孔出气”，而其中便是神的功用，他说：

“无生法忍之妙。有人认得亲切，直下承当，下静定工夫至于致虚之极，守静之笃，天心见矣，天心既见，便于当处放大光明，遍照三千大千世界，于——世界中，各具三千大千国土；于——国土中，各具三千大千法门；于——法门，各具三千大千善智识；于——善智识，各具三千大千眷属；于——眷属各具如是眼；各见如是天心；各放如是光明，遍照三千大千世界，恁么则尽大地人，同一个鼻孔出气也。”（《清庵莹蟾子语录》卷3）

这是一种宇宙生成论，说的是无中生有的“神性”。这与《周易》《说卦》的思想是一致的，该卦说“神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷，万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”《说卦》的这一发挥也是据《系辞》的“知变化之道者，其知神之所为乎？”这一“阴阳不测”的对待神性。这是虚空生气的内在法则，无此，则虚无法产生气体世界。

第二，由“神”致“通”是必然的。李道纯说：

“自然于寂然不动中，感通于万物也。恁么则静亦静，动亦静。动而应物其体常静，是谓真静。真静久久则明妙，明妙而后莹彻，莹彻而后灵通，莹彻灵通十方无碍，是谓至清静也。”（《全真集玄秘要》）

这里，“灵通妙动”仍然限于“真静”之中，但“感而遂通”的思想是明显的。这是从虚静本体阐发神通，神通基于虚静或清静。然后，李氏发明老子的微、妙思想，说：“虚心无为则能见无名之妙，有心运用则能见有名之微。”（《道德会元》）接着说：“妙，即神也。微，即形也。知微而不知妙则不精，知妙而不知微则不备，微妙两全神俱妙，是谓玄之又

玄。”(《道德会元》)将微、妙释为神。这样,顺理成章,李氏下结论到:“通天下之变者易也,尽天下之变者神也”,“往来无穷之谓通”、“应变无穷,是谓之通。”(《全真集玄秘要》)其实,李氏所谓的“神通”,宋儒杨诚斋也有阐述。杨氏说:“通变之谓事,阴阳不测之谓神。”([宋]杨万里《诚斋易传》卷17)是说,“通变”是事事发生与相续的法则,阴阳的神妙莫测称之为“神”。这里,神通其实是易通,存在于人事与道体之中。

李道纯对于“气”为“道”神通变化的产物是情有独钟的,他专门从浩瀚经典中选择《太上大通经》给予注释。李氏认为,“神”必然“通”。在该经里,他再次解决了道何以产生气,气有何性的问题,将“通”的含义发挥得淋漓尽致,中、道、神、通、和他整合起来,成为其中和思想的重要理论,他概括到:“寂然不动谓之中,感而遂通谓之正,心静方为正,神清总是中,湛然常不动,天理感而通”。(《清庵莹蟾子语录》卷6)“存乎中者,神也;发而中者,机也。寂然不动,神也;感而遂通,机也。隐显莫测,神也;应用无方,机也。蕴之一身,神也;推之万物,机也。吉凶先兆,神也;变动不居,机也。备四德自强不息者,存乎神者也;贯三才、应用无尽者,运其机者也。”神本于虚静中体之道,神机而通,通贯三才为机。神者,元亨利贞四德生生不息之根源。这里反映了李氏天地人三才相通的思想。此外,“神”的通变思想在丹道中也是明显的。例如,李氏用通变思想来解释内丹的身心问题,认为先前丹书中所说的“呼则接天根,吸则接地根”即乾坤阖辟之机,“呼则龙吟云起,吸则虎啸风生”即“一阖一辟谓之变”,“风云感合,化生金液”即“往来不穷谓之通”,“金液还返,结成大丹”就是所谓有“龙虎大丹”,这个丹采而饵之,即能长生久视。(《中和集》卷4)

第三,神通与动静有哲学理性。李道纯的神通学说是以动静范畴反映的,其通学有着哲学理性。李氏专门撰文《动静说》,该文治老、易、丹为一体,着重发挥动静“动静相因,显微无间,是谓通”,“互动互静,机缄不已,运化生成,是谓之变;推而行之,应变无穷,是谓之通。”的通变学说,这是李道纯哲学思想理论体系的闪光点,值得重视。换句话说,将动静范畴作为认识世界的首要的范畴,并在其中诠释了“神

通”的思想,这是李道纯中和思想的一大特色。

李道纯以动静论神通及通变思想,认为神则通,通则变。这一“神通致变”的思想主要来自于《易》,他明确引用《易》理来阐发和诠释了这一思想,在《动静说》里说:“《易·系》云:‘阖户之谓坤,辟户之谓乾,一阖一辟之谓变,往来不穷之谓通。’‘一阖一辟’,一动一静也。‘往来不穷’,动静不已也。互动互静,机缄不已,运化生成,是谓之‘变’。推而行之,应变无穷,是谓之‘通’。”(《中和集》卷4)他将这一通变思想运用于丹道,认为丹道玄牝的变化、呼吸绵绵的修术,皆是神通变化在起作用,他说:“太上云:‘谷神不死,是谓玄牝。’此言虚灵不昧,则动静之机不可掩也。又云:‘玄牝之门,是谓天地根。’即乾阳坤阴,一阖一辟而成变化也。又云:‘绵绵若存,用之不勤。’即往来不穷之谓通也。天根阖辟,犹人之呼吸也。呼则接天根,是谓辟也。吸则接地根,是谓阖也。呼则龙吟云起,吸则虎啸风生,是谓变也。”(《中和集》卷4)“予所谓呼吸者,非口鼻也,真息绵绵,往来不息之谓也。苟泥于口鼻而为玄牝,又焉能尽天地鼓舞之神哉?知天地变动,神之所为者,是名上士。”(《中和集》卷4)更是总结到,“动静相因,显微无间,是谓通也。”从理论水平上说,李道纯的神通变化学说,集中体现了老、易、丹三理法,而且已经不再如同《周易参同契》所表现的那样粗糙。上述老、易、丹三理法的交融互补,天衣无缝,显示了李道纯高超的理论水平。他的思想以老学虚静思想为本,以易的通变为法则,以清静为内丹目标,这是对三理法的自觉发挥、运用与发展。李氏的思想显示了该时代道教内丹理论水平,即:可以不借助于诗化或禅化的思想表达方式,而是对理性的高度自觉。

动与静相互作用的“间际活力”,也即是通。这说明,神则通,通有变。李氏说:“全其易体,中以知常,利其易用,足以通变。”(《中和集》卷1)是说,知易为体,即是知常;实践易的通变,便是易的运用。这是具有哲学理性的方法论。

总之,李道纯认为,因为神通,故虚静是潜藏生生不息性质的道;因为神通,气体是生意盎然、有序和谐的宇宙。阴阳交感冲和的自然发生即是有形有象的宇宙,“阴阳无始”发生的源头是道体的虚静,动力是

虚静“无中生有”的“神”。因此，“神”的功能嬗变为“通”，“通”就是气体宇宙的“神”。这是说，作为道体无限性功能作用力的“神”在气体宇宙里就是无限性功能作用力的“通”。这一理解最为形象的一个词就是后世日常用语“神通”。由于气的源头为虚静性质，由于气的发生是一种秩序性的纵向性的时间发生，所以气体之“通”其实是一种递延性的存在，而不是实体性的存在，也还不是关系性的存在，它毋宁说是一种空间性的“虚”与“盈”的性状，所以“通”与“道”又总联系在一起。这一理解最为形象的一个词就是后世日常用语“通道”。李氏所说的“神”其实是虚静道体具有的动静、阴阳的无限性能，只是这个“虚”的性能不是基于实体的功能，而是基于系统的功能，系统是整体，所以，神即整体的功能。这是对李氏所谓的神或神性的现代诠释。

二、通气致和

虚神通气，气体和合，是谓致和。致和是气体世界的状态，谓之和谐气象。“和”即是气化生成，有序和谐；“和”即是归根复命，三花聚和；“和”即是天地人丹四者相通相合，呈现和谐气象。这是致和的三大内容。理论上，通气致和的根本是“神通”，故谓“神通致和”，“神通致和”的法则仍然是“动静无端，阴阳无始”。这可以从一个关键的理论问题谈起，即：虚静世界里，气如何产生万物？此过程是什么样状态？

（一）气与万物之和合性

虚静通气，虚静而气和，这源于《道德经》宇宙生成论，“一生二，二生三，三生万物”。一为道，二为阴阳两气，三是天地人三才。但是，阴阳二气是如何产生万物之气体世界的呢？由于五行之气为万物之气体世界的要素，于是，问题就归结为：二气何以能产生五行的气体世界？对此问题，神通当然是一种答案，但神通终究只是“道”的功能的体现，其理论的内涵是需要被揭示的，不能以“神通”解释“神通”。实际上，此问题在李氏之前就有易学家解决了。阴阳二气怎样演变为五行？北宋思想家刘牧讨论河图与洛图时作了回答。刘牧认为，阴阳二气属于

两仪，无形而有象，它们相互配合，于是产生了万物，所谓“一阴一阳之谓道”就是这个意思。对于五行，刘牧认为，它们属于有形之物，万物根据它们而成为有形有体，组成世界的各个具体的事物，都是五行构成的。刘氏进一步认为，阴阳二气与五行有着密切联系，阴阳二气寓于五行之中，他说：“若夫独阴独阳者，天地所禀（天独阳、地独阴），至于五行之物则各含一阴一阳之气而生也。所以天一与地六合而生水，……此五行之质各禀一阴一阳之气耳。至于动植物又含五行之气而生也。”（刘牧《易数钩隐图》）最值得注意的是，刘氏认为，二气与五行的密切关系是以“中和之气”为中间环节的，他说：“至于天五则居中而主乎变化，不知何物也，强名之曰中和之气，不知其所以然而然也。”（刘牧《易数钩隐图》）这就是说，在承认五行是气化产物的前提下，“中和之气”即是阴阳二气产生五行的中间环节。具体情况是，阳气下降，遇中和之气则为水；阴气上升，遇中和之气则为火，等等。刘氏的中和之气，是否来自于道教，这还可以进一步考察。在李道纯的思想中刘氏所谓“中和”受到了极大重视，并作为极高的范畴运用，但“中和之气”这一概念并未受到李氏足够的重视。这可能是因为，李氏认为中和之气在道教传统思想中并不是什么问题，“阴阳中和”对于道教来说是不言而喻的思想。这样看来，如果说刘牧是用河洛数图回答二气与五行的生成关系，则李氏的中和学说，当是用内丹修炼话语回答的，而内丹的秘诀常常又是鲜为人知的。究其实质，李氏虽然从阴阳冲和的老子思想里发挥出了中和之气的中间环节，但他把这一中间环节融摄于静定与虚静之中了。而且，李氏的心易学说实即是虚易学说，是具有极强修炼实践的，其哲学理性的语言常常深陷在厚厚的内丹术语之中。在这个意义上，我们似乎可以说，李氏的虚静心易论还不是本体论的范畴，还只是宇宙论的范畴，是炼养的理论。尤其是其虚静道论，主要地还是宇宙论。如果说李道纯的思想是蕴含有本体论的思想因素的，那么，它只能是“虚”而不是“心”。当然，虚性本体的确是地地道道的道家理论本色，而虚性丹道也的确是地地道道的道教理论本色。

如果说，刘牧的中和之气从太极与河洛学说的角度无意中回答了“神通致和”中“顺而和合”的这一面的话。那么，关于人如何逆而归

复,从而达到与道同和,却只能是由李道纯来回答了。李氏的回答是由气论开始的。李氏与弟子学习《道德经》第二十八章时有一段对话。“师曰:‘守黑、守雌、守辱,是用也,无极、太朴、婴儿是体也。朴散为器,诸人作么会?’定庵曰:‘生生化化。’”(《清庵莹蟾子语录》卷2)师即李道纯,定庵是李氏的弟子。是说,道为体而雌、黑、辱之器为用,道的常理是气的生生化化,“生生化化,道之常理。”(《三天易髓》)是说,生生化化是气的性质。进一步地,李氏说“息者,消之始;消者,息之终。息者,气之聚;消者,形之散。生育长养谓之息,归根复命谓之消。”(《中和集》卷1)此是以天地自然的消息现象论气,认为气有顺逆、聚散之性,将气的生化之性进一步提炼为顺与逆、聚与散。气的这些性质,可以落实在丹道之中。李氏认为气的归复性,构成了丹炼的理则,即有气聚有形的过程,也有精凝气化、返本还元的过程,他说:“气聚有形,一分为二。”(《中和集》卷1)二即或聚或散,或顺或逆,等等。他还说:“至于心归虚寂,身入无为,动静俱忘,精凝气化也。”接着说:“精自然化气,气自然化神,神自然化虚,与太虚混而为一,是谓返本还元也。”(《中和集》卷4)气的化生与归逆,李氏总结为丹道的三关。说:“炼精化气,为初关;炼气化神,为中关;炼神还虚,为上关。”(《中和集》卷3)值得注意的是,李氏认为气化是一种自然之性,气有“和”的性质。他说:“形化体地,气化象天。形化有感,气化自然。”(《中和集》卷1)在谈到渐法三乘的上乘时说:“身、心、意为三要,天心为玄关,情来归性为丹成,和气熏蒸为沐浴。”(《中和集》卷2)和,是指的气的性质。这和性之气,是丹炼过程里精气感合的根据,如他说:“精气感合之妙”,“立象以‘铅’‘汞’喻之。”(《中和集》卷3)总结起来,李氏是认为,气的生生化化之性,造就了人与万物的有形世界;气的逆归根本之性,成为中和之气的人之所以要炼丹并回归根本的根据;气的自然和性,又是归根复命丹道与虚静道体统一的条件。

(二) 宇宙整体的和谐性

从宇宙存在论看,李道纯关于无极、中、真常之道与道之所以为同一层次的概念,在理论上是因为它们有共同的规定性:虚静。这在第一章已经说明。那么,虚静道体何以产生出万象的存在呢?因为神通。

神通变化呈现的是什么状态？气体世界。因此，虚静其实反映了一种宇宙的整体性，它说明了宇宙整体神通变化不已的产物就是生生不息的气体世界。整体的有序是和，是存在；生息不止的动态性即神，是过程；虚静与神通实是不离的，世界是过程的存在，此存在是充满活力的有序和谐。根据李氏的理论，个体身心、性命是可得到和谐的，社会建设是可达到和谐的。如果说虚静的存在是不可言说的，是无形无象的；那么，和的存在均是气的存在，是有形有象的。从过程论看，以动静为根本法则，并与阴阳法则一起构成基本法则的宇宙呈现出什么样的状态呢？动静法则固然以静为主，但动与静的相互作用是一个动态的过程，它促使虚静道体产生气的宇宙。动静的作用是神，而阴气与阴气相互对待产生的有序的万物生机是通，两者结合起来成为神通。神通反映虚静道体及其气体宇宙发生的内在动力，也即是整体宇宙内在的基本动力。在此意义上，神通反映一种必然的趋势，这种趋势反映了一种可能性有序宇宙，即整体和谐的存在。要而言之，“虚静”反映宇宙的整体结构，“致和”反映宇宙的精神状态，作为理论逻辑的推演，它们离不开“神通”这个中间环节。这就是李氏关于宇宙整体和谐性的思想，它包括两个方面：神通致和与虚静通和。

神通致和是对整体功能呈现出有序和谐性状的概括，具体地说，宇宙和谐气象的呈现乃是由于神通所致。显然，这说的是主体能动性，不过，此“主体”是指的宇宙。从理论上说，它有两个方面的含义。第一，动静无端、阴阳无始是虚静道体“神通致和”功能的法则。第二，神通致和反映了虚静道体与气体世界的关系，即道为本而气为流，道本气流，而不是道本气末。本，是复杂开放的虚静之道这一整体；流，是整体的功能显现。就此而言，神通致和的“和”是相对于道体的“流”，是指的存在，还不是特指“和谐”这一种存在。那么，“神通致和”与第二章所论的“虚静通和”是什么关系呢？神通致和的“神通”就是动静阴阳的无限功能，强调的是理则、法则或规律，重在揭示过程的动态性及内在的能动性。虚静通和的“通”是贯通的意思，是根据动静、阴阳根本理则而贯通，它说明虚静与有序存在是一体的，重在揭示宇宙的存在性。当然，过程和存在又是同一的，所以，动静与阴阳理则为宇宙整体

存在的基本理则。要而言之,“神通致和”旨在反映主体的能动性,“虚静通和”旨在反映客体的结构整体性,两者统一于“虚静有神”,统一于道气合和,统一于道。“虚静通和”与“神通致和”是李道纯宇宙论和心易论内在矛盾的表现。前者反映整体的功能,后者反映主客之间对象性作用力。一方面,在宇宙论上,气的产生是道体整体功能的表现;另一方面,在宇宙生成论上,气的产生是道与气之间的对象性关系问题。那么,气的产生到底是对象性关系的产物,还是整体功能作用的表现。这是李氏哲学思想内有的深刻矛盾,李氏本人是不可能解决的。但是,依据虚静道论,气的产生侧重于或者说表现出的是道的整体功能,这是明显的,这是由中国古代宇宙观的整体性特点决定的。这种整体性的宇宙观的“气象”就是“太和”,太和是宇宙整体存在的条件。因此,以“动静无端、阴阳无始”为理论内涵的神通致和的法则,是关于宇宙整体活动的揭示,即宇宙运行状态的太和性征。

从丹道工夫论看,人喜怒哀乐发而皆中节实即宇宙和谐的表现,所谓“中节”即是一种有序的综合,由此确定了人在天地之中的位置,这是神通致和的特殊形式,称为“四正中直”。因此,李道纯虚静道体(静定丹道道体)、自然天地与人综合而成的宇宙图式就是《中和图》,其核心要义就是“保贞太和”。这个命题是乾卦《彖》文说的:“大哉乾元,万物资始乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合大和乃利贞,首出庶物,万国咸宁。至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆;含弘光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞。”乾即天,坤即地,性命即人,三者和谐,谓之太和。“太和”意思是最和谐的状态。这是虚静所通之“和”与神通所致之“和”的共同含义。

虽然李道纯的神通太和学说是建立在心性论基础上的,但其蕴含的“神通而变,变而和谐”是有哲学的一般意义的。李氏认为,无为则无不通,虚变无为即大通,致和不迁是大慧,“缘息则性静魔息,则心和。致静则不动,致和则不迁。”、“性本静非心则不见,心本静非动即不见,因物见心,潜心见性,性寂知天,是谓通也。”(《太上天通经注》)这显然是一种心性化的中和心易通说,但从“由通而和,心和不迁,性

寂知天”这一独特思想看，他实际上是用“心动”沟通起了天与人的关系。换句话说，天与人可以通过物质和能量这两个中间环节相沟通，同时，人也能够以自己特有的精神去感通天，从而意识到自己在天地“四正中直”的位置。

本章简短结论

第一，李道纯认为，宇宙的动因在于“神通”。“神本至虚，易在其中”与“神无方而易无体”说的其实是宇宙的神通性，也就是“动静无端，阴阳无始”的法则。这是宇宙运动变化的基本法则。

第二，李氏“引易入道”，提出了天易、圣易与心易的“三易论”，建立了以心易为核心的心易学说。李氏的心易论，一是将生机盎然的易理法则赋予丹道，这有利于纠正丹道心性化的虚寂方向，巩固性命人身的真实性，这实际是从过程论方面维护了宇宙的整体观念及生生不息的运动观念。二是化宇宙整体的生生不息之性为人与道玄同的心灵境界，这实际是从人的思想建设方面维护了宇宙的整体性观念，也进一步凸显了人的主观能动性思想。

第三，李道纯心易论蕴含“神通致和”的宇宙法则。“神通致和”与“虚静通和”有所不同。“虚静通和”的“通”是指整体的贯通、通达、呈现的联系性，“和”指宇宙整体的有序和谐性。“神通致和”的“通”是指通变、神通、易通的动态性，“神通”指易理及其法则；“和”指气体宇宙及有序和谐性，“致和”指整体达到和谐的目的性。“虚静通和”与“神通致和”同属宇宙论，但前者为存在论，后者为过程论。

第四，李道纯的宇宙观是通变的整体观。如果说李道纯“虚静通和”的存在论直接反映了宇宙的整体之性，则他的“神通致和”宇宙法则论直接反映了宇宙的生息之性，前者可谓整体观，后者可谓通变观，整体与通变相即不离，可综合称为虚静宇宙观。如果说“神通”的思想反映了宇宙的复杂性，“致和”的思想反映了宇宙的开放性。那么，宇宙的存在就是复杂开放的存在。

第五,李道纯“神通致和”心易论阐发了老学的虚静道体、易学的通变法则、清净和合的丹道目标,集中体现了老、易、丹、心四种学说的圆融。这是高度理性化的道教哲学思想。李氏不愧为道教哲学家,内丹学说的代表。此外,这种各个学说相互之间无碍会通,互涵圆融,共济共和,可以说是一种“通学”的思想。

第六,李道纯之后,清代刘一明阐扬并完成了中国古代道教中和易学的总结,而与刘氏同时代的大易学家惠栋则集中国古代中和易学之大成,完成了中国中和易学体系,并开启了中和易学又一阶段的发展道路,这一线索是可以为我们所观察的,但需要进一步考察和研究。

第四章 守中致和的丹道论

以提升和优化人的生命质量,对人体生命的奥秘进行探索,这亦是道教内丹学说的内容。内丹学是一门独特而异彩的学问。历史已经拂去其重重迷雾和团团尘埃,在今天关于人的生命的科学研究中,其中珍珠般闪光的知识当会得到发扬。本章还没能够全面讨论那些闪光发亮的知识,规定的任务还只是回到一位距今近八百年的以自己生命为试验场的思想者那里,与之交流和沟通,试图在“古”与“今”之间架设一座有效的桥梁,为现代人的体质保健提供一种经验启发,为现代人的精神家园提供一种资源通道,为今天的文化建设提供一种借鉴思路。那位思想者就是李道纯,那座桥梁就是本文所要讨论的守中致和的丹道论。

本章用到的主要文献为《中和集》与《清庵莹蟾子语录》,相关的还有陶弘景《养性延命录》,道教南宗典籍《修真十书》,道教北宗典籍《重阳真人金阙玉锁诀》、《重阳全真集》、《大丹直指》等,均载于《道藏》、《中华道藏》或《藏外道书》。

第一节 道教丹道理法

道教丹道是可以为我们认识的,因为其中有知识性的理论法则。丹道理法在漫长的历史中,不断地发生变化,其中有一以贯之的东西,亦有因应时代而补充的新内容,呈现出阶段性及相应的理法形态,内容

是极其丰富的。

一、关于丹道理法论的研究

对于道教内丹,人们常因其晦涩难解的术语而不敢问津,亦因其神秘莫测的秘诀而远离它。其实,道教内丹是一种独特的生命活动,有通过这些实践活动而产生的关于人的生命问题的哲学思想,即内丹道。在内丹道那层面纱或重重迷雾之中,其核心实际是关于人的生命问题,属于生命哲学。从现代学科体系看,诸如医学、化学、生理学、心理学、体育学当是与之最为相关的学问。所谓现代学科,一定意义上是说,它是工业化社会以来的人的还原性思维的产物。思维是一种意识,是对客观实在对象的反映。现代科学研究的对象或内容,早在该学科产生之前就存在了。不过,现代科学产生之前,人们认识的对象与人自身的意识活动常常是浑然一体的。内丹道就是诸学科知识还存在浑然一体的那个时代的一种独特认识。今天,一方面我们由于对近代科学以还原为主要特征的思维产生怀疑,一方面我们因对于传统浑沌式的整体思维有着戒心,因此,我们对于人类传统的思想学说是否与当代学科式的知识有着内在的联系总有着一种怀疑,我们对于人类明天的知识发展形式也总存在各种各样的迷离。其实,今天科学发展的趋势已经告诉我们,还原思维与整体思维都是人类认识活动不可或缺的,两者同样是为人类实践所需要的。森林是抽象的存在,树是现实的存在,没有离开树而存在的森林。森林对于地球生态是何等的重要,实践中我们无法对森林采取什么样的行动,我们种植、保护的是一棵棵具体的树木。因此,我们要深刻认识树木的生长机制、环境需要,通过对无数个具体对象的认识,并把握它们这样那样的功能,这样我们才能全面地把握整体,更好地处理好人与森林的关系。同样,医学、化学、生理学、心理学、体育学等等现代学科,如果说它们都曾孕育于关于人的生命的浑沌整体认识之中,是其中的部分的因素,那么那时对于生命进行整体性认识的內丹道便也是含有知识性因素的,这便是我们今天之所以能对內丹道进行研究的内在根据了。这样看来,內丹学是可以成立的。当

然,这并没有否定当代修炼内丹的人们的经验及其知识也是可以研究的,只是,如果真有这样的情况,那或者是内丹修炼者的个体经验,或是当代内丹学了。

然而,内丹学不得不先要回答一个问题,内丹是实修的,没有修炼过内丹的人能否研究内丹?犹如没有宗教体验的人能否研究宗教的问题一样。是的,这个问题在宗教学产生时就存在了,也是现在我们在日常生活中常听到的话题。问题的根本在于,人们是否承认认识是一种主体对客体的反映性活动,以及它们之间相互作用的关系。这是个认识论的问题,在此我们无意展开讨论,关于此问题的聚讼就交给认识论去研究好了。这里,对于内丹研究,简单地说,有实际经验从而研究它,这固然是可以的,也有其独特的优势。但说没有修炼内丹就不可以研究内丹,恐怕又过分了。退一步说,就是我们修炼了内丹再来研究它,那当我们研究古代的内丹时,今天我所经验到的就一定是古代丹家所经验的么?我所修与他所修是同样的东西么?再退一步说,内丹果真仅只是个人的体验,无知识可言,那么,师徒之间的教授是凭借什么东西传递的呢?上时代之丹道与下时代之丹道所继承和发扬的是什么呢?其实,它们不正是经验后的结果,知识的形式么?可见,实修后方可从事研究,这不是研究的必要条件。内丹如果是一种经验,那么关于内丹的认识及其产生的知识就是内丹学。没有经验过内丹的人们也是可以研究内丹的,即研究内丹的机制、法则、义理,而这是为着人类知识的传承绵延及其发展服务的。也就是说,内丹学的知识对于现代学科式的学问是有借鉴意义的,更何况内丹道还体现着一种独特的对人的精神世界有着影响的观念呢?

确立了如上研究目标,显然,也就决定了我们研究的话语系统的确是难以采用内丹术语了。那么,以什么样的话语系统来反映那种种的关于内丹修炼的独特认识呢?底线是有的。那就是要从那些内丹实践者的实践活动、认识活动,以及他们的感性世界来寻找这一话语系统,而不是凭空杜撰,这些话语系统应当是由源于内丹实践而又能反映这一实践的概念范畴构成。这样,我们就可以把内丹实践结果中具有知识性的东西展现出来,例如关于丹道的理法。理就是义理,法就是法

则,合称理法。关于理法的内容及其观点称之为理法论,人们通过它来指导炼丹、服丹、修行,从而让生命达到长生久视、得道成仙的一种理论。道教丹道理法论是对于丹道修炼及其过程的反映,它有一个发展的过程,亦有丰富的内容,更有自己的特质。

横向看,道教丹道理法创立以来,一直以黄老、周易、炉火及三者的综合为主要内容。黄老,实即关于道本体的学说;周易,实即关于阴阳神通变易的规律学说;炉火,实即关于修炼而长生得道的载体、途径、过程的学说。以道为体,以易为法,以炉火为径,三者统一于丹,这概括为“三理法”,以此作为指导修炼的理论,称之为“三理法论”。道教丹道一直借助三理法论的平台,解释、论证和宣扬身心俱妙、性命双修、与道玄同等修炼活动。具体地看,丹道修炼离不开精、气、神、性、命五个要素,这五个要素既是指称的某种实体,亦是对这些所谓实体性对象的概念反映。不过,五个要素的内涵是复杂的,说它们是“实体”,是说它们是能为修炼者所体认的药物性质的东西,其实,毋宁说它们就是一种精神性的存在。只是,无论如何,它们都是丹道修炼的基本要素,故概括为“丹道五要素”。五要素之间的关系有两个方面。一方面,精、气、神三者之间的关系是,精、气或为实体或为象征实体的属性,作为药物,它们受神的支配,神为体而精、气为用。实际上,“神”是一种人的能动属性。性、命两者之间的关系则是,以命载性,以性安命,性命双修,性命双真。实际上,性与命也就是精神与肉体的关系。另一方面,精气神的统一也就是性命(就丹道史而言,由精气神三者的统一到性与命的统一,中间曾经过形与神的统一),性命的存在即是精气神的存在。实际上,精气神与性命同指示的是人,是人这一实际存在生命体的两种反映形式。从丹道理论看,“三理法”与“五要素”的关系是:“道”是五要素的本体根据、整体图景,“易”是五要素本体根据及合和变易的本质,“炉火”是五要素之间基于一定作用的关系、逆而归复本体的过程、载体与途径。“三理法”与“五要素”内含法则,法则的理论内容是丰富的,这些共同构成了内丹学说的知识性网络世界。丹道法则的具体内容主要有:造化同途、五气朝元、取坎填离,炼精化气、炼气化神、炼神还虚,归根复命、性命双全、长生成仙、与道玄同等内容。这些内容进一步

提升和抽象就是“动静无端、阴阳无始”，这是宇宙的法则，亦是丹道的法则。这已经在第二章讨论了，故本章只讨论具体的丹道法则内容，不再讨论抽象的哲学义理法则。

纵向看，道教丹道理法的发展过程，大致地说，经历了外丹与内丹两大阶段，相应的理论形态是形神丹道理法论形态与性命丹道理法论形态，这可简称为“两阶段”。三理法是外丹与内丹始终贯彻的，其理论和内容几乎无变化，但五要素的具体内容却不完全一样，尤其是性与命的含义，差异甚大。具体地说，从《周易参同契》至李道纯时代，丹道理法可以细划为四个阶段。第一阶段是外丹的阶段，提出“修丹与造化同途”、“我命在我不在天”等理法，建立了老、易、炉火三理法论；此阶段，在具体的修炼过程中，精、气、神三要素的内容丰富而具体，而性一般指药物的性质，命泛指人的生命，但开始时五要素之间的关系并不严密，后逐渐集中表现为形与神的关系，形神关系是外丹理法向内丹理法转化的理论过渡，这第一阶段是由汉魏伯阳的《周易参同契》奠定和完成的，可谓参同契理法论形态。第二阶段是外丹向内丹过渡阶段，五要素在精气神三药物的基础上又赋予了新含义，以神支配而烹炼精气的关系开始变化，而“以性延命”的理法内容得到更新，形神关系开始转化成性命关系，并提出“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”的理法修行次第，这第二阶段是由陈抟、钟吕奠定的，以“金丹”为目标，“金丹”是可沟通外丹与内丹的范畴，故此阶段可谓金丹道理法论形态。第三阶段是内丹的确立阶段，五要素的关系提升并集中到性与命的问题，以性命关系代替形神关系，提出“先命后性”与“先性后命”的问题，确立性命双修、归根复命的理论法则。实际上，性与命的关系问题是道教长期以来道与术复杂关系的一种反映，本质上可归结到道与气的关系问题。此阶段是由道教南宗与北宗完成的，代表者甚多，可谓性命丹道理法论形态。第四阶段为性命丹道理论体系的完成阶段，它是自南宗以来，在虚静道体及内丹心性化不断强化并推致极端的情况下，转而关注人的身心、性情、性命问题而产生的丹道，其理法要素赋予了人及社会现象的新内容，这一方面是继承北宗真功真行的传统，调和并综合丹道所谓的“先命后性”与“先性后命”的结果，另一方面是企图阻止南宗以来丹

道及其修行次第极端心性化的现象,坚持和重建道术相依、性命双全、归根复命等道教理法根本。此阶段的开创者是宋元之际的李道纯,李氏在身与心、形与神、性与命问题上贯彻守中致和的理论法则,提出身心合和、形神俱妙、性命双全、归根复命、三元全真、神与道俱等一系列的丹道标准,对道教丹道理法既有继承又有创新,他引“中和”入丹道,将人身的若干实际因素赋予了性命丹道理论,确立以“虚静”为道性的中和哲学思想,可谓中和性命丹道理法论形态。这是一个完成也是一个开始。“完成”即是性命丹道理论得到综合,提升到以“中和之道”为根本的丹道论,“中和之道”的实质是“虚静之道”;“开始”即是开启一种人生丹道理法的可能趋势,并为明代张宇初完成以“心性之道”为根本的丹道体系打下了基础^①。上述,第一、二阶段主要是外丹,或是外丹向内丹过渡,其核心问题是形与神,故可合起来作为一个大的阶段,称为“形神丹道理法论形态”。第三、四阶段的理法论均为内丹,其核心问题是性与命,故它们可以合起来称为“性命丹道理法论形态”。这两个大的阶段,按传统的看法,亦可笼统称为外丹道理法论形态与内丹道理法论形态。如果仅从南宗丹道以来看的话,内丹道理法论形态可进一步具体化分为三个形态:先命后性的性命理法论形态、先性后命的性命理法论形态、中和性命理法论形态。道教丹道理法论的发展与道教的历史发展是一致的,总结、提炼而建立这些丹道理法论是符合丹道思想史进程的。

总之,从汉代魏伯阳至宋元时期李道纯,道教丹道理法发展有两大阶段,其理论形态有两大阶段,这两大阶段具体又可细分为四种形态,这就是道教丹道学说的“两阶段四形态”。道教丹道学说的“三理法五要素论”与“两阶段四形态论”,前者着眼于横向的结构整体,后者着重于纵向的发展进程。这些就是我们研究道教丹道及李道纯中和性命丹道的知识话语体系和学术平台。

① 张宇初以心为本体的人生丹道实际上只是一种心性修养和“心和天下”的伦理思想,而直到清代刘一明才建立了气为本体的人生丹道,人生丹道才有了实际的本体论基础,从而以“气和天下”的伦理思想形态取代“心和天下”。

道教思想史上,最早对五要素进行理论概括,并提升到思想高度的,是在《云笈七籤》里的《秘要诀法部五》,其中说:“大道无极,极乎自然,变化无极,其中要妙,三五八九。三者,精、神、气也。五者,精有二君,精、气也;神有二君,神、气也;精有二君,赤气名曰太阳,化为元阳子丹,变为道君,是二君也;神有二君,赤气变黄,名曰中和,变为老子,又为黄神,是二君也;气有一君,黄气变白,名曰太阳,变为太和,是一君也。以五当法,体义不分,二分三一之变,有此五君。以三就五为八,三内有一成九也。”([宋]张君房:《云笈七籤》卷49)这里,“中和”指黄气,也指的人世间,“黄气”变为“老子”。从哲学上看,“三”、“五”、“八”要素的统一性被概括为“三内有一成九”。具体说,“三”、“五”与“八”,这三者之间的统一关系为:五为八的统一,八为五的要素;五为三的要素,三为五的统一。三就是指的精气神。这里五要素的关系体现了道教的“三一”思想,或者说,“三一”思想是道教丹道五要素关系最早的理论根据,这是一种知识性的概括。这就是说,《周易参同契》问世以来,关于道教丹道的五要素学说,道教自己就曾有过理论揭示和总结。

当代,尤其是近三十年来,关于丹道的知识性话语的寻找、建立,一直为许多道教研究者所关注,丹道要素的研究亦如此,例如,曾召南先生就有“炼丹的基本要素”的概括,他在研究《度人经内义》时说:“《度人经内义》包含的内丹思想是比较多的,诸如为什么要炼丹,炼丹的基本要素,如鼎器、药物、火候等,都有所论述。”^①曾先生还明确地说:“炼丹讲究鼎器、药物、火候,是为炼丹三要素。”^②还有,萧汉明先生在《论〈参同契〉的内丹术》一文中,论述“小周天功法”时也有“精气神三大要素”的提法,他说:“就人身之精气神三大要而言,精为阴,气为阳,神为阴阳之会的产物,亦有以神为独立于精气之外的具有灵明之性的特质解,由于运转河车或小周天功法只解决精与气亦即阴与阳之交媾,故

① 曾召南:《试析〈度人经内义〉的内丹思想》,詹石窗主编:《道韵》第五辑,台北:中华大道出版社,1999年8月,第238页。

② 同上,第241页。

又有称此功法为炼精化气者。”^①曾、萧两先生关于“要素”的含义实际上继承了道教的传统义理,例如元代的陈致虚在《金丹大要》中就曾提出修炼“皆不外精气神三物。”^②如果说这些学者使用“要素”一词并非指的理论因素,而是指的丹道药物的构成成份,具有具体实指的含义,那么作为一种理论性要素的概括,有学者使用和研究了么?有的。例如,刘仲宇先生、张广保先生。刘先生在《神霄道士王惟一雷法思想探索》一文中曾述及张伯端《悟真篇》的“离坎若还无戊己,虽含四象不成丹。只缘彼此怀真土,遂使金丹有返还”时说:“一般认为,这里提到的是内丹中的精气神三个要素。”^③刘先生还概括道教内丹家王惟一的思想说:“在他的理论体系中,先天一炁、自己元神,以及太极、神等概念是相互联系的,总的称先天一炁,在宇宙称太极,在人体称先天祖炁,树而言之,则元炁与元神相表里,具体则又可以分成精、气、神三大要素。”^④此“精、气、神”是抽象概念了。再如,道教学者张广保先生曾明确说:“内丹术的基本概念是精、气、神,基础理论是人体小宇宙这种天人合一、天人同构的思维法则”。^⑤他又在论述元阳子丹修思想与上清存思修炼术的关系时说到:“元阳子除继承上清存思修炼术外,还融合了道教的行炁修炼术,而行炁修炼术正好强调精、气、神三要素。”^⑥又在陈述《人药镜》的内丹道时明确指出“精气神系内丹修炼的三要素。”^⑦总之,丹道关于精、气、神三种体内物质性的或是观念性的对象是能抽象为理法的知识要素的,能称为概念的。它们之所以可成为概念,无非是说它们是对从事丹道实践活动的经验者所经验到的那些对象的概括和反映。其他的概念也是这样的。

① 萧汉明:《论〈参同契〉的内丹术》,詹石窗主编:《道韵》第六辑,台北:中华大道出版社,2000年2月,第241页。

② 《道藏》第24册第16页。

③ 刘仲宇:《神霄道士王惟一雷法思想探索》,詹石窗主编:《道韵》第五辑,台北:中华大道出版社,1999年8月,第201页。

④ 同上,第212页。

⑤ 张广保:《唐宋内丹道教》,上海:上海文化出版社,2001年,第2页。

⑥ 同上,第74页。

⑦ 同上,第78页。

二、丹道五要素及其发展

要素是指丹道的基本内容，理法是反映基本内容及其关系的理论与法则。道教丹道理法论是对于炼丹及其过程的反映，是指导丹道实践活动的法则。从丹道史看，汉代魏伯阳的《周易参同契》是以精、气、神、性、命为丹道五要素的，同时，亦确立了以黄老、周易、炉火为三理法的丹道理法。此后，这一丹道理法内容不断完善和发展。

汉代，魏伯阳撰《周易参同契》（本文简称《参同契》），承袭黄老的自然之道及远古的长生方仙之术，以其中的精、气、神、性、命等为基本内容，丹道的五要素逐步得到强化。虽然《参同契》里的五要素还没有内丹的含义，它们或还是限于内修术，或还是一种效法天地自然现象的类比。不过，《参同契》已经将这些基本内容作为修炼必不可少的内容，或是指示药物，或是指示药物的性质，均是烧炼金丹的基本成分，尤其是精气神“三药物”。在《参同契》里，关于“精”，有精粹、精华、精液等具体意思，但多指示元气或元气的精华，为丹道修炼不可少的药物，如说：“八卦布列曜，运移不失中，元精眇难睹，推度效符证。”（〔元〕俞琰《周易参同契发挥》，本段下同）“乾坤刚柔，配合相包。阳乘阴受，雌雄相须。须以造化，精气乃舒。”“乾动而直，气布精流。”关于“气”，其含义并不是很清晰，但“气”与“精”常并用，意思是清楚的，如说“气索命将绝，休死亡魄魂。”“乾坤刚柔，配合相包，阳乘阴受，雌雄相须，须以造化，精气乃舒，坎离冠首，先映垂敷。”关于“神”，含义最为丰富，具有支配性、主动性、功能性的含义，如说：“竭力劳精神，终年无见功。”“惟昔圣贤，怀玄抱真，伏炼九鼎，化迹隐沦，含精养神，通德三光，津液腴理，筋骨致坚，众邪辟除，正气长存，积累长久，变形而仙。”这里肯定了“精”与“神”为成仙的要素。关于“性”，多指性质；关于“命”，多指生命，如说：“黄土金之父，流珠水之子。水以土为鬼，土镇水不起。朱雀为火精，执平调胜负。水盛火消灭，俱死归厚土。三性即合会，本性共祖宗。巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝。术士伏食之，寿命得长久。”值得注意的是，《参同契》认为“命”是有情有性的，

并从易理的角度给予阐释,如说:“命三相类,则大易之情性尽矣。”这是有一定的哲学意义的。《参同契》没有出现“性命”一词,“精神”连用曾出现两次,不过无哲学含义。

魏晋时期,上清经篆派经典《黄庭经》^①进一步将五要素综合起来。不过,整体看,《黄庭经》一系列的丹道理法论是以宗教形式表现出来的,交织着道法自然、虚静以及宗教神性的思想内容,其精、气、神、性、命的内容及其关系体现于所谓的“八景二十四真”的内修体系中,“治生之道了不烦,但修洞玄与玉篇,兼行形中八景神,二十四真出自然,高拱无为魂魄安,清静神见与我言,安在紫房帙幔间,立坐室外三五玄,烧香接手玉华前,共入太室璇玑门,高研恬淡道之园,内神密盼尽睹真,真人在己莫问邻,何处远索示因缘。”(《内景经·治生章第二十三》)《黄庭经》之后是《养性延命录》^②了。《养性延命录》为经历了南朝宋、齐、梁三代的陶弘景所撰,是一部综合了前代道书诸真法诀及其养生理论的著作,陶氏丹道义理中,五要素是较为完备的,如他说:“夫禀气含灵,惟人为贵。人所贵者,盖贵于生。生者神之本,形者神之具。神大用则竭,形大劳则毙。”([梁]陶弘景《养性延命录序》)又如其中引太史公司马谈的话说:“夫神者,生之本;形者,生之具也。神大用则竭,形大劳则毙。神形早衰,欲与天地长久,非所闻也。故人所以生者,神也;神之所托者,形也。神形离别则死,死者不可复生,离者不可复返,故乃圣人重之。”([梁]陶弘景《养性延命录序》)可见,陶弘景主张形神双修,养性与炼形并重。陶氏的思想当是魏晋时期道教丹家的代表,其丹道理法核心是形与神,还不是性与命,这是该时代道教内丹理法的特征。还要注意的,陶氏对后世丹道理法的主要贡献是老学及内修之道,而且这种内修之道是建立在虚静、自然,以及元气性命等核心思想上的。

唐末五代,以钟吕内丹道为标志,丹道理法进入内丹学时代,精、

① 它包括《太上黄庭外景玉经》(西晋)和《太上黄庭内景玉经》(东晋),晋魏华存传《外景》(24章)并据之草创《内景》(36章),而后杨羲、许谧增饰完成为《黄庭经》。参见李养正:《道教概说》,北京:中华书局,1989,第346页。《道藏》第24册载有《黄庭经讲义》。

② 按:明正统道藏的洞神部方法类“临”帙有该作二卷,《云笈七籤》卷三十二有其节本。

气、神、性与命五要素的含义有所变化。分析可以发现,虽然钟吕关于精气神的观念是朴素的,具有浓厚的内修术的特征,但它提出了体内修成“金丹”的理论。因此,可以说,以《灵宝毕法》为代表的钟吕金丹道是从内修术到心性化丹道的过渡阶段。关于五要素之间的关系,钟吕重点阐明了“气”,也说明了“精”、“神”,五要素集中到“形”与“神”的关系上,这是随后以“性”与“命”为核心的丹道的过渡。在钟吕这里,关于性与命的概念提及不多,也就没有从更深的义理上总结性与命的关系问题。不过,在钟吕思想里面,形与神的义理很深刻,理论性很强。钟吕丹道思想反映了丹道开始由外转内,试图在人自身确立生命的根据,这是内丹道的表现。

宋代,南北丹鼎派隆盛时期,对修炼金丹的药物又有了新的认识,不仅强调以“神”支配药物,更强调以“心”支配药物,这是因为心即是神,“气是神中命,心为性内神;能知神气穴,即是得仙人。”([宋]石泰《还源篇》)南宗实际创始人白玉蟾亦指出:“心者神也,神则火也,气则药也,以火炼药而成丹者,即是以神御气而成道也。”([宋]白玉蟾《玄关显秘论·海琼问道集》)南北宗丹家认为,药先天存在于体内,无形无象,修炼层次不同,药物便有所不同,丹药也不限于精气神,凡一切可想象的观念对象都可成为药物或修炼要素。如白玉蟾论说上品丹法:

“以精神魂魄意为药材,以行住坐卧为火候,以清静自然为运用;中品丹法,以心肝脾肺肾为药材,以年月日时为火候,以抱元守一为运用;下品丹法,以精血髓气液为药材,以闭咽搐摩为火候,以存思升降为运用。”([宋]白玉蟾《杂著指玄篇》卷4)

从南北宗直至李道纯,道教丹道一方面强调药物的无形无象之心性,一方面强调药物诸如元气、身命等是精血。要而言之,丹道要素含义的内在矛盾,便集中以“性”与“命”的关系表现出来,这实际上是道与术的矛盾,即心性与工夫的矛盾。例如,北宗祖师重阳真人王喆论性命,说:“性命者,便是真修行之法也。”又说:“精血者,是肉身之根本,真气者,是性命之根本。故曰:有血者,能生真气也,真气壮实者自然长

久，聚精血成形也。”（[金]王喆《重阳真人金阙玉锁诀》）又如长春真人邱处机论性命，说：

“金丹之秘，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶。命者，地也，常潜于脐。顶者，性根也。脐者，命蒂也。一根一蒂，天地之元也，祖也，脐下黄庭也。……。顶为戊土，脐为己土，二土为圭字，所以吕仙翁号刀圭也，只是性命二物，千经万论，只此是也。”（[金]邱处机《大丹直指》卷下）

丹道要素的内在的矛盾，推动着南北宗关于性与命的义理法则向“性命双修”发展。这在北宗的丹家思想里面有着反映，如全真道清修派的王道渊说：

“夫人身三关者，乃精、气、神也。精居坎，气居离，神居心。初关炼精化气，抽坎中之阳也。中关炼气化神，补离中之阴而成乾也。上关炼神还虚，乾元运化复归坤位，而结丹也。丹结之后，神气朗清，与太虚同体，内外贞白，自然与道合真矣。是以静则以养其性，动则以复其命。性命双修，形神俱妙。此符火还丹之妙诀也。”（[元]王道渊《还真集》）

可见，钟吕金丹道、南北丹鼎派道教的丹道理法，精、气、神、性、命仍然是基本要素，它们经由“形”和“神”，然后集中以“性”和“命”表现出来。不过，“性”与“命”是建立在精、气、神三要素基础上的，性与命的问题是南北丹鼎派的基本理论问题。其一，“心”即“性”，丹道的核心问题为“性”与“命”的关系，且“性”支配“命”，这就是北宗所谓“先性后命”丹修理路的渊源。其二，“心”即“性”，且性居于主导地位，故后世丹道的心性本体实际也渊源于此，例如，综合南北两宗性命关系的李道纯，他的“守中致和”丹道其实圆融了“性”与“命”，泯除了“性”与“命”的间际，夺“性”与“命”的两分思维于“玄同”精神境界之中。

三、丹道三理法及其内容

丹道三理法最早当为汉代魏伯阳《参同契》所概括，其名称为“三

事”。《参同契》讲的是周易、黄老、炉火“三事”，这是历来研究者或注家共同承认的，只是在具体表述时，各家侧重点有所不同。后蜀彭晓说：“黄帝、老君用究其道，垂文至斯。较量炉火之事，真有所据，五行同宗，金、木、火三道，俱出一径也。”（彭晓注《周易参同契分章通真义》）宋陈显微亦说：“大矣哉，道之为道也，生育天地，长养万物，造化不能逃，圣人不能名。伏羲由其度而作《易》，黄老究其妙而得虚无自然之理，炉火盗其机而得烧金乾汞之方。是皆仰观俯察，远取近用，或寓于言，或修于身，或托于物，事虽分三，道则归一也。”（陈显微注《周易参同契解》）元代俞琰的总结具有概括性，他说：“参，三也。同，相也。契，类也。谓此书借《大易》以言黄老之学，而又与炉火之事相类。三者之阴阳造化，殆无异也。魏公悯后学之不悟，于是作此一书，以敷陈大道之模果。”（俞琰《周易参同契发挥》，下同）其实，丹道三理法的内容，《参同契》自身就总结了，说：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元。近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存。”“大易性情，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”笔者以为，“黄老用究”，即黄老自然之道，源于汉时的“黄老道”；“大易其度”，即以阴阳两元素的变化揭示炼丹的原理与方法；“炉火之事”，即由古代炼丹术发展而来的炼金术与神仙术的综合理论。这就是丹道三理法的内容。自魏伯阳奠定丹道三理法之后，至隋唐五代钟吕丹道产生前，丹道理法均为外丹理法，许多道教流派或直接或间接地受其影响，也有一些道派因为《周易参同契》主言外丹而排斥它，但各家各派所据以为根本的理论，基本没有脱离这三理法。它们或自觉或不自觉地，都为丰富三理法作出了贡献。

从丹道的历史看，如果说丹道理法体系有来自于“内”与“外”两方面的思想资源的话，那么，以葛洪为代表的《抱朴子》神仙理论体系从“外”的方面补充了它，以魏华存、陶弘景为代表的上清派从“内”的方面补充和丰富了它，而茅山宗的《养性延命录》可以说是“内”与“外”综合性补充。不过，葛洪的神仙丹道虽是成体系的，具有丰富的金丹炉火理法的内容，但他却拒斥《周易》的理论形式。陶弘景的《养性延命录》虽具有总结内外丹道思想资源，开创道教义理的新气象，但是并没

有将丹道的丰富内容提升到理论形态的层面。只有到了陈抟,丹道理论才又以完整的理论形式再现,其《无极图》(见第二章图2-5:无极图)就是代表。此图还影响了中国哲学思想,如宋明理学开山鼻祖周敦颐的《太极图》(见第二章图2-2:周敦颐《太极图》)。陈抟的《无极图》当为内丹道理法最完整的表达,反映了老、易、丹三理法的深刻内涵。该图的理论,清初黄宗琰《易学辩惑·太极图说辩》就详细阐述了。

根据陈抟无极图及黄宗炎太极图说,以及钟吕、南北宗丰富的内丹学说内容,可以归纳总结道教丹道三理法所包括的具体法则。

(一)造化同途,天人同构

仅就丹道而言,造化同途,天人同构主要是关于“炉火”的法则,不过,它们离不开“三五至精”、“水火匡廓”的学说。“三五”见于《周易参同契》,它讲的是天地运行与人体炉火的关系,其文说:“坎离匡廓,运轂正轴”,“三五与一,天地至精”。宋朱熹《周易参同契考异》对此曾有诠释,说:“先天之位,乾南坤北,离东坎西是也。故其象如垣廓之形,其升降则如车轴之贯轂以运轮,一下而一上也。”^①“配乾坤为天地之纪纲,运阴阳为造化之橐籥,是以乾坤立而阴阳行乎其中矣。魏公谓修金液还丹,与造化同途,因托易象而论之,莫不道采天地真一混沌之气而为根基。”^②朱氏这是解释天地法则,那么体内炉火之“三五”为何意呢?朱氏认为“三五”,是指五行和合。中央土是一五,盖天五生土;左火与木,共为一五,盖地二生火,天三生木;右水与金,共为一五,盖天一生水,地四生金。这样就共有三个五,即所谓三五。三五之合,归于一元,最后的一小圈表示一元。三五与一元,是天地的至精,意思是五行和合,形成天地间的至精。^③

从《参同契》开始,造化同途、天人同构法则一直是丹道理法的基

① 《中华道藏》第16册,第248页。

② 同上,第83页。

③ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》上卷,北京:人民出版社,1984年,第56页。

本特征,至钟吕确立起内丹道,及至南宗仍然如此。正是这一特征,使得南宗即便成为心性化的丹道,亦没有脱离天人一体的中国传统哲学框架,这在他们论述五要素的关系上仍然能看出来。例如,白玉蟾对精、气、神与人体特定处所关系的议论,曾说:“天谷,玄宫也,乃元神之室,灵性之所存,是神之要也。圣人则天地之要,知变化之源,神守于玄宫,气腾于牝府,神气交感,自然成其,与道为一。”([宋]白玉蟾《谷神不死论·紫清指玄集》)从性命丹道来看,天人一体的关切点在于“谷神”的问题,这是个重要的问题,需要深入分析。首先,这一思想是据老子《道德经》第6章“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地之根”而来的。南宗张伯端对此曾给予的强调,他诠释说:“要得谷神长不死,须凭玄牝立根基”,“玄牝之门世罕知,指将口鼻妄施为,”([宋]张伯端《悟真篇》卷中)张氏将“谷神”视为结丹药物,“玄牝”视为人体阴阳交合之处,^①实际上是把天与人沟通起来了。这个哲学意义是显著的。“谷神”问题的确不是个小问题,因此,常常引起丹道探索者们讨论,如白玉蟾对此便大量地进行阐发,说:“神者,一身之元神也。”([宋]白玉蟾《谷神不死论·紫清指玄集》,本段下同)认为对于人来说,“神存则生,神去则死”,还说“谷者,天谷也。神者,一身之元神也。天之谷,含造化,容虚空;地之谷,容万物,载山川。人与天地同所禀也,亦有谷焉。其谷藏真一,宅元神,是以头有九宫,上应九天,中间一宫,谓之泥丸,亦曰黄庭,又名昆仑,又名天谷,其名颇多,乃元神所住之宫,其空如谷,而神居之,故谓之谷神。神存则生,神去则死。”那么,谷神何以不死呢?这是因为有气,即“然谷神所以不死者,由玄牝也。玄者,阳也,天也;牝者,阴也,地也。然则玄牝二气,各有深旨,非遇至人,授以口诀,不可得而知也。”可见,天人一体,天人同构的丹道法则是离不开气的学说的,离不开对实在性的自然界的观察,天地自然,故人自然,天地不死,故人体器官永恒,“性命之在人,如日月之在天也。日与月合则常明,性与命合则长生。命者因形而有,性则寓乎有形之后。五脏之神为命,七情之所系也,莫不有害吾之公道。禀受于天为性,公道

① 卿希泰主编:《中国道教史》,第二卷,成都:四川人民出版社,1996第752页。

之所系焉。故性与天同道，命与人同欲。命合于性，则交感而成丹，丹化为神则不死。”人的性命在于元气，“真息元气，乃人身性命之根。”并且，明确指出，性命是一理，他说：“先圣不云乎天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，实一理也。”（〔宋〕白玉蟾《谷神不死论·紫清指玄集》）

深入分析，道教丹道天人同构与造化同途不是没有矛盾的，这其实就是为什么道教的宇宙生成论与道体论不断冲突并相互依赖诠释的缘故。例如，谈到生成论时，离不开宇宙论，相反亦然。这两论的焦点就是谷神的问题，因为，人体内先天有谷神，这是天人同构的根据。一方面，谷神源于自然天道，另一方面谷神禀于体内先天元气，这是一种二元。不过，丹道认为，这个矛盾可由“气”统起来的。例如，南宗薛道光说：“大道之祖，不出一气而成变化。喻之为日月，名之为龙虎，因之为阴阳，托之为天地。”（〔宋〕薛道光《还丹复命篇》序）张伯端说：“精气神者，与天地同其根，与万物同其体。”（〔宋〕张伯端《金丹四百字》序）可见，在性命丹道理法里，道教南宗也承认人的本源在于气，坚持造化学说。这一点，为后来李道纯极力排斥和反对。

（二）神即心，心即丹，丹即道

一方面，“神”有人体之性；一方面，“神”有道体之性。神兼此两性，根据天人同体，神只能寓于人（基于人体而言），只能寓于丹（基于炉火而言），只能寓于道（基于自然天道而言），三者合一，故即心即丹即道。化外为内，化丹为心，化丹为道，这就是“存心养性”的心性工夫，“存心者，养性也。”（〔宋〕张伯端《青华秘文》，本段下同）“存心养性”就是修炼者对于即心即丹即道的自觉的意念活动。这能做到么？能，因为心静神动。存心即是要收神，养性即是要归命，只要做到形心相忘，就能合符至道。如何做到收神呢？体内凝神，“凝者，以神凝于精气之内。”这说的是精、气、神三者的关系，是“神主精气”的学说，“神者，精气之主。”为什么能主？因为，神是元性，“神者，元性也”，“神归于心，则性之全体见”，“精、气、神合而为一，而阳神产矣。”“夫金丹之道，贵乎药物。药物在乎精、气、神。神，始用神光，精，始用精华，气即用元气。精非气不盈，神非气不充。精因气融，气凭精用。气因神见，

神凭气用。”张氏明确指出：“精、气、神三者，孰为重？曰：神为重。金丹之道，始然以神而用精、气也，故曰：神为重。神者，性之别名也。”这里，神性开始向心性过渡了，“神归于心”，则神性当归于心性了。气与神、形与神便过渡到命与性了。这一点，在南宗关于动静的学说中有着充分的反映。南宗认为，神性是动，神有动之性，与动相对的是静，静性为心，心与神互役，“心之所以不能静者，不可纯谓之心。盖神亦役心，心亦役神。二者交相役，而欲念生焉。心求静，必先制服。眼者，神游之宅也。神游于眼，而役于心。故抑之于眼，而使之归于心，则心静而神亦静矣。目不乱视，神返于心。神返于心，乃静之本。”南宗认为，神有元神与欲神，元神为静，与心相通的就是元神，故性为静，而与命相通的是欲神，故命为动。这就是说：欲神源于气质之性，元神源于先天之性，气质者是有形有为动的，先天者是无形无为静的，元神为体而欲神为用。元神为无为，欲神为有为，无为是金丹的本质，所谓：“盖心者君之位也，以无为临之，则其所以动者，元神之性耳。以有为临之，则其所以动者，欲念之性耳。有为者，日用之心；无为者，金丹之用心也。以有为返乎无为，然后以无为而莅正事，金丹之入门也。”这样，心性与丹也联系起来了，所谓“夫金丹者，金则性之义，丹者心之义，其体调之大道，其用谓之大丹，丹即道也，道即丹也。”（[宋]白玉蟾《紫清指玄集》）“谓夫修鍊金丹之旨，采药物于不动之中，行火候于无为之内，以神气之所沐浴，以形神之所配匹，然后知心中自有无限药材，身中自有无限火符。如是而悟之谓丹，如是而修之谓道。”（[宋]白玉蟾《谢张紫阳书》）由神而性，由性而丹，丹并具备了心性的特征，由丹而道，道便也心性化，这就是即神即丹即道。要而言之：即心。

（三）一点元阳，阳神脱壳

此内容具有易、炉火融通的特点，反映的是以阴阳五行诠释心肾交互、元阳脱壳的修行活动，此活动的关窍点称为“一点元阳”。关于“一点元阳”，《钟吕传道集》认为它在人的两肾处，所谓：“其阳止在起首始生之处，一点元阳而在二肾。”（钟离权著，吕岳传《灵宝毕法·论五行第六》）这里，“阳”还不是抽象的心性或符号。阳在肾，阴在心，肾为液，心为火，这是心肾论。有意思的是，钟吕一方面说人成形之精是物

质的气,另一方面,对于内炼时产生的肾水之精为何物则又没有直接点明,只说那是无形无状的,是一个更为扑朔迷离的“龙虎”。例如,吕洞宾问到:“肾,水也,水中生气,名曰真火,火中何者为物?心,火也,火中生液,名曰真水,水中何者为精?水中之物,水中之精既无形状可求,纵求之而又难得,纵得之而又何用?”钟离权回答说:“前古上圣道成,不离于此二物,交媾而变黄芽,数足胎完以成大药,乃真龙、真虎者也。”(钟离权著,吕岳传《灵宝毕法·论水火第七》)其实龙虎即心肾。这就是说,钟吕所说的修炼是心与肾。这实是一种心肾交合颠倒论,然则无论如何“颠倒”,其中的关键就是“一点元阳”。还要注意的,将五要素发生关系的逻辑生成点建立在“一点元阳”、“一阳来复”的基础上,这历来是南宗所强调的,因为它关系到天人合一宇宙本体及体内成丹基础来源的大问题。对此,张伯端有所论说,他说:“八月十五玩蟾辉,正是金精壮盛时,若到一阳来起复,便堪进火莫延迟。”“一阳才动作丹时,铅鼎温温照幌帷。受气之初容易识,抽添运火却防危。”([宋]张伯端《悟真篇》卷中)张氏所论是在《灵宝毕法》胞胎之“真气”问题上前进了一步,打通了天与人的关窍。此外,白玉蟾也强调说:“返本还源,须要天地相合,龙虎相交,方得木火下降,金水上升。要识一阳生时,安炉立鼎,掘地寻天,采丹接命。”(白玉蟾《吕祖指玄篇诗注》)可见,这“一阳生”的问题既是内修的关窍,亦与“玄关一窍”、“先天一气”等命题反映了天人合一的关键。不过,这些倘若能完成,也只是在心性之中。“凝然静定,念中无念,工夫纯粹,打成一片,终日默默,如鸡抱卵,则神归气复,自然见玄关一窍。其大无外,其小无内,则是采取先天一气,以为金丹之母。”([宋]白玉蟾《修仙辩惑论·紫清指玄集》)这是静定中寻找先天的体内宇宙了。这便是心性化丹道哲学的特征。

“一点元阳”亦称“一阳真性”。值得注意的理论问题是,内丹道的“一阳真性”有向“一灵真性”转化的现象,这主要是南宗以后。“一灵真性”是说,道以清静为本,生命是一个归于清静的过程,生命中有一灵真性,修炼正是通过它而通达清静道体的。这一丹道思想见于北宗王喆所作的《瑞鹧鸪》中,所谓:“修行孰是炼金丹,练就方知两事全。

七返不容开四户，九还应是转三田。气神交结为珍宝，灵性分明作大仙。今日却归元本路，自然清静永恬然。”（《重阳全真集》卷5）又见《于公求诗》中，“无思无虑是真修，养气全神物物休。亘劫容颜须要见，元初光彩决重收。莫将外景心中蕴，好把灵丹性上求。依此自然超彼岸，都缘清净大神舟。”（《重阳全真集》卷10）“一灵真性”炼就的是所谓的“纯阳”，“纯阳”本来应当是气聚气散的问题，但却成了无形无象的神，“玄关夺得不追寻，炼就重阳灭尽阴。从此频添木上火，由斯再煮水中金。万般神应还谁见，一个真灵只自钦。聚则为形散为气，晴空来往永无心。”（《重阳全真集》卷1）“一阳真性”与“一灵真性”仅一字之差，却有微妙的不同。“一阳真性”是钟吕全力强调的，也是南宗注重的，但是北宗开始，“一灵真性”更充分发扬，至李道纯时，达到“虚静”丹道的形态。

（四）三花聚顶，归根复命

这是最能体现内丹理法的两个基本命题，具有整合老学与炉火两理法的色彩，于钟吕丹道时期就提出了。这两个命题反映了五要素之间相互作用的关系，亦回答了丹道要素之间的相互关系。所谓“三花聚顶”是说，“以气养神，使神不散，五气朝元，三花聚顶。”（钟离权著，吕岳传《灵宝毕法·论日月第四》），也即是“炼精生真气，炼气合阳神，炼神合大道。”或指“炼形成气，炼气成神，炼神合道。”（钟离权著，吕岳传《灵宝毕法·论四时第五》）钟离权对此作了详细的解释，他说：“神仙者，以地仙厌居尘世，用功不已，关节相连，抽铅添汞而金精炼顶。玉液还丹，炼形成气而五气朝元，三阳聚顶。功满忘形，胎仙自化。阴尽阳纯，身外有身。脱质升仙，超凡入圣。谢绝尘俗以返三山，乃曰神仙。”（钟离权著，吕岳传《灵宝毕法·论真仙第一》）至南宗初祖张伯端，仍然申明“三花聚顶”的丹道理法，说：“以精化为气、以气化为神、以神化为虚，故名三花聚顶。”（[宋]张伯端《金丹四百字》）三花聚顶说的实际是丹道的三要素，而将五要素的关系进行高度概括，并提升为“归根复命”法则，其完成者是南宗实际创始人白玉蟾，他说：“盖道之基，德之本，龙虎之宗，铅汞之祖，三火所聚，八水所归，万神朝会之门，金丹妙用之源，乃归根复命之关窍也。”（[宋]白玉蟾《玄关显秘论·紫清指玄

集》)并进一步概括到:“形中以神为君,神乃形之命也。神中以性为极,性乃神之命也。自形中之神,以合神中之性,此谓之归根复命也。”([宋]白玉蟾《谢张紫阳书》)这是精湛的丹道理法论。

第二节 李道纯“守中致和”丹道理法论

南北宗的丹道义理法则、五要素及其关系集中于性与命。关于性与命问题的解决和完成,是一系列丹道理法要素综合创新的结果,到元代李道纯这里瓜熟蒂落,提出“守中致和”。“中”为虚静,是虚静之道,而不是中庸之道,此道即丹道所谓的“玄关”,是悟道的问题;“和”是三花聚顶,阳神合道,与道玄同,身心合和。这就是“守中致和”丹道理法的内容。守中致和是内丹修炼活动的指导法则,建立在五要素的基础上,仍然以三理法为基本内容。在命与性的问题上,道教南北两宗“先命后性”与“先性后命”的理法如果简称为性命理法,那么性命理法与守中致法理法有何同异呢?性命理法是以性与命为重心的理论问题,它要回答的是人的生命的状态问题,即形神俱妙、性命双真;而守中致和理法不仅讨论生命的形态问题,而且进一步回答了作为整体的人的生命何以如此并将往何处去的问题。前者重在生命存在的意义,后者重在生命价值的意义。显然,两者仍然属于生命哲学的问题。

虽然性与命的关系是性命理法与守中致和理法的基本问题,但在理论上却可以说表现为两个形态,即性命先后理法论形态与守中致和理法论形态,这是狭义的分法,仅就南北两宗与李氏丹道的比较而言。这一理论形态的变化说明:一方面,丹道开始回归到了情性、身心等实际人身,更具有修养的特征;另一方面,开始将丹道拉回到对人的整体思考,探索生命哲学更根本的问题,不再仅限于个体人身诸要素的解剖分析。这样,丹道理论更具有广阔视野和理论空间。可以说,“守中致和”将丹道真正建立在了“虚静之道”宇宙论的基础上。

一、丹道心性化的时代课题

宋以降,道教丹鼎派一步步将“炼神还虚”推向理论的极至,达到以虚静为道性的高度,在心本论的基础上维护了中国宇宙观的整体性,张扬了中国生生不息的哲学理性。但是,心性化将道教丹道理法推向时代的高峰,却致使“性”与“命”、“道”与“术”的关系产生危机。一方面,性命丹道常常给后人留下一个嫌疑,即外在形式上,“性”似乎同于佛家的心性,“命”似乎同于道教的道术,于是,“道”与“术”被两分了。另一方面,虽然秉承并延续着老子虚静及庄子清虚义理,以归复根命为旨趣,以性命双修为保障,但道术的“坐”、“忘”、“虚心”等修行方式,又有将真实生命的个体泯除于那永不回归的寂静心性之中的可能。

其一,“道”是心性整体之道,但“术”范畴里的“药物”却常常被两分。例如,先天之气(元气)与呼吸之气(自然界之气)的关系。南宗初祖张伯端论气与丹说:

“幻丹者,未静心田,遽采一阳。故斯时也,一阳奕生,非真阳也。气非元气,乃呼吸之气也。精亦非元精,乃淫泆之精也。神亦非元神,乃情欲之念也。夫人方学道,更欲为仙,得非欲念乎?以欲念而交会阳生,此幻丹之所以有也。”([宋]张伯端《青华秘文》)

是说,一方面,“气”是体内虚无先天的一气,不是从体外呼吸的气,“丹”是体内先天药物所炼成的丹,一切从体外呼入气所炼成的丹是幻丹;另一方面,丹修所需要的最基本的元气是父母“情”的产物,而不是父母精液的生成。张氏还认为,只有心性化的药物才可以成为真正的丹,否则不但不能成丹长生,反而会夺走人的生命,他说:“人人本有长生药,自是迷徒枉摆抛。”(张伯端撰,翁葆光注,戴起宗疏《紫阳真人悟真篇注疏》)是说,药先天在人体之中。张氏甚至认为,即使在体内划分药物之“先天”与“后天”也是错误的,药物实无所谓的“先天”与“后天”的问题。他说:

“精在肾府，而若采之升至于脐上，又无安顷处，故逐气而息于气穴之右。脐生于肾之侧，与气交结而止。即自曰丹。既自曰丹矣，而精、气、神用著，便是后天底物。先天之物，果安在哉？谓之黄庭、内炉、外炉、泥丸等窍，皆先天立之后始见。当此时在何处？实未之有也。傍风捉影，入海寻蟾，守株待兔，缘木求鱼，一旦败露，精荡然而去，先天又无所主。呜呼！非长生之丹，乃促命之法也。”（[宋]张伯端：《青华秘文》）

是说，所谓体内物质性的精、气、神及其诸多指称，无非名称而已，其物质性的存在是后天的，第二性的。他认为，并没有一个真实的所谓先天后天的药物所在。

其二，“道”是整体的心性之道，但“命”是“一灵真性”与“虚空无体”相对待的“命”。这样，一方面说“真性”，另一方面同时又说“空性”。这实际是认为，“真性”由真灵所赋，但“命”却无实体作承载。例如，白玉蟾的丹道思想就体现了这一点。白氏提出了丹、心、道三者的问题，并认为三者是一体的，明确肯定丹心与道心一致，维护天人一体的宇宙整体观。但是，白氏一方面坚持道性自然的“真性”思想，另一方面却大行“万缘澄寂、空无所空”的“坐忘”之术，他关于“金丹即悟”的命题及“忘”而成丹的思想这就这样的。白氏在张伯端视体内自然之“精”、“气”、“神”皆名相的基础上，更进一步地，将“无”与“忘”提到丹道理法的最高处，认为这些名相也当忘，他说：

“惟此‘无’之一字，包诸有而无余，生万物而不竭。天地虽大，能役有形，不能役无形；阴阳虽妙，能役有气，不能役无气；五行至精，能役有数，不能役无数；百念纷起，能役有识，不能役无识。今修此理者，不若先炼形。炼形之妙，在乎凝神，神凝则气聚，气聚则丹成，丹成则形固，形固则神全。故宋齐丘云：忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。只此‘忘’之一字，则是无物也。本来无一物，何处有尘埃！其斯之谓乎？如能味此理，就于‘忘’之一字上做工夫，可以入大道之渊微，夺

自然之妙用，立丹基于顷刻，运造化于一身也。”（〔宋〕白玉蟾《玄关显秘论·海琼问道集》）

白氏还强调“圣人忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，道非欲虚，虚自归之，人能虚心，道自归之。”（〔宋〕白玉蟾《玄关显秘论·海琼问道集》）并且将道教传统的“纯阳”真气解释为“人但能心中无心，念中无念，纯清绝点，谓之纯阳。”（〔宋〕白玉蟾《杂著指玄篇》）白氏的这些阐述，是说，忘形、忘相、忘心、无心、无念，心境俱忘、湛然常寂，如是才可以“得道”。他认为，人心是存在的，心念是动的，因为心动，所以才有修炼。道是寂静的本体，这就是说道心是静的。于是，以人性之动合于道心之静，这就是修丹，修丹就是修心，如是而成，则心即丹，丹即是心，心即是道。而心与道统一于自然，自然即虚寂。他说：

“然此道，视之寂寥而无所睹，听之杳冥而无所闻，惟以心视之则有象，以心听之则有声。若学道之士，冥心凝神，致虚守静，则虚室生白，信乎自然也。”（〔宋〕白玉蟾《玄关显秘论·海琼问道集》）

要而言之，白玉蟾的丹道理法深处，“一灵真性”与“虚寂”的矛盾是道体内的基本矛盾。一方面是虚无自然有“真灵”，谓天地日月长存不朽，“虚空不朽”，而人心象之，所谓：“吾今则而象之，无事于心，无心于事，内观其心，心无其心，外观其形，形无其形，远观其物，物无其物，知心无心，知形无形，知物无物，超出万幻，确然一灵。”另一方面，法此象而修炼之，则会“三际圆通，万缘澄寂，六根清净，方寸虚明，不滞于空，不滞于无，空诸所空，无诸所无，至于空无所空，无无所无，净裸裸，赤洒洒，则灵然而独存者也。”（〔宋〕白玉蟾《玄关显秘论·海琼问道集》）

丹道理法里“道”与“术”、“性”与“命”的内在矛盾仍然延续到全真北宗。由于当时中国各民族间的复杂关系以及现实的使命，全真北宗未能解决道与术、性与命的内在矛盾，更多发展、更为显著的是“明心见性”与“真功真行”的体道工夫。“真功”即明心见性的功夫，“真行”即为善济世的行为，“真功真行”成了“明心见性”的当体法则，功德

合道即为道行的目标。可以说,全真北宗更注重人与社会的关系,将广阔的现实社会生活内容融入道教的视野之中。或者形象地说,他们是将社会看作丹道的鼎炉,熔铸天地人整体于个体人身,以此成真合道。一般地说,全真教的贡献在于从两个方面继承并发展道教,一是禅化和诗化的审美丹道,二是真功真行的社会教化。尤其是后者,把道教推向历史巅峰,功不可没。然而,南宗白玉蟾以来丹道理法内“一灵真性”与“虚寂”的矛盾,北宗全真派确没有给予解决。

宋元时期的李道纯,以虚静为道体的根本规定性,据此解决了南宗以来的两分问题,即将白玉蟾的“⊙”发展到“○”。这解决了白氏“一灵真性”与“虚寂”的矛盾问题。在白玉蟾或者说南宗的丹道思想里,总摆脱不了“⊙”中的那一点“·”东西,如说:“⊙物之成也,有精气焉,有元气焉。工夫周足,遂为真人。盖生生之意,寓于此矣。”这一点“·”,一方面是白玉蟾所要坚持的一灵真性,另一方面又是他所要忘记的“根”,他说:“以命取性,以性安命,性命双修,即是归根复命。”是说,命即“·”,性即“○”,只有两者共存,才可谓之归根复命。而两者共存,也就是两者均要修炼。白氏总结说:

“夫此一点产于外,而顺于后天者。一生二,二生三,三生万物。皆从此。常人为之,志士反焉。逆之而产于内,则长生久视之道存矣。岂非归根复命乎?命复归根之由,深根固蒂也。”([宋]白玉蟾《紫清指玄集》)

薛道光也指出“归根复命复元真。”([宋]薛道光《还丹复命篇》)这就是说,以白玉蟾为代表的南宗归根复命的图象表示是“⊙”,而李道纯的归根复命的图象表示是“○”,两者的差异是不小的。但白玉蟾与李道纯均强调性命双修,即是共同巩固和维护宇宙观的整体性,或视“○”为整体,或视“·”为整体,或视“·”与“○”不离同为整体“⊙”。

二、丹道中和性的分判

宋元时期,由于心性化的走向极端,致使该时代道教在“性”与

“命”的工夫论上面临挑战。李道纯作为时代的哲学家,不但亲自经历并体验这些问题,而且正视这一挑战,返本开新,以维护道教的本色本真。为此,他对丹道的修炼工夫进行判教式的整理和划分,其根据亦是虚静道性、守中致和的标准,这称为“中和性的分判”。重要的是,李氏对旁门九品的划分不但具有工夫修养的实际意义,还具有丹道史的意义。

在《中和集》卷二里,李道纯将旁门外道划分为三品,即上三品、中三品、下三品,将道教丹道正式分为渐法三乘(下乘、中乘、上乘)与最上一乘^①。下三品,主要是批评房中术与黄白烧炼及吞丹服饵,中三品主要批评存思内视、闭谷拒食、星占佛持,上三品是扬弃气功身法。他主张真正的内丹修法是三种次第:一是下乘,实际上是父母所给之身的修炼;二是中乘,身在天地之中的活动的修炼,用现在的话说是人与自然的关系问题;三是上乘,即是天人合一的修炼,他说:

“上乘者,以天地为鼎炉,日月为水火,阴阳为化机,铅、汞、银、砂、土为五行,性情为龙虎,念为真种子,以心炼念为火候,息念为养火,含光为固济,降伏内魔为野战,身、心、意为三要,天心为玄关,情来归性为丹成,和气熏蒸为沐浴。”(《中和集》卷2)

这里,构成自然界的天地、日月、阴阳、五行,以及构成人性、情、念、息、身、心、意,等都成了炼丹的因素,通过修炼它们,最后达到的是沐浴一般的和合状态,即最上一乘。李道纯说:

“夫最上一乘,无上至真之妙道也。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,窒欲惩忿为水火交,性情合一为金木并,洗心涤虑为沐浴,存诚定意为固济。戒、定、慧为三要,‘中’为玄关,明心为应验,见性为凝结,三元混一为圣胎,性命打成一片为丹成,身外有身为脱胎,打破虚空为了当。此最上一乘之妙,至士可以行之,功

① 《道藏》第4册,第491-492页。

满德隆，直超圆顿，形神俱妙，与道合真。”（《中和集》卷2）

最上一乘丹法，其实是以丹道观念自身的观念为修炼药物，这其实类似于现代哲学家冯友兰所说的“人类精神的反思”^①，如是最上一乘丹法是一种哲学了。这里，主要继承了南宗白玉蟾的丹法思想，如以太虚为鼎、清静为基等等；同时，这种丹法也与以前的不同，它以“中”为玄关，强调性命合一，形神俱妙。

李道纯对“旁门九品”应当说是一种批评，而关于“四乘”的评判可以说是一种判教式的丹法分类。但总的就一个重要标准，即丹修及其丹道应当围绕人身实际的“身、心、意”合和展开，应当达到性情协和、人与自然的和谐共处，最终给予生命价值的归宿和安顿。李氏认为，凡与人的身心、性情、性命、人与自然和谐的丹道均是真正的丹道，反之，为外道、旁道、邪道。并且强调，性命相离、“形神互损”的所谓丹法不是真正的丹法，只有性命一体、形神俱妙、守中致和的理法才是人的境界和归宿，这就是全真。他说：

“乾坤、鼎器、坎离、药物、八卦、三元、五行、四象，并不出身心意三字。全真至极处，无出身心两字。离了身心，便是外道。虽然，亦不可着在身心上，才着在身心，又被身心所累，须要即此用，离此用。予所谓身心者，非幻身肉心也，乃不可见之身心也。且道，如何是不可见之身心？云从山上，月向波心。”（《中和集》卷3）

“炼丹之要，只是性命两字。离了性命，便是旁门，各执一边，谓之偏枯。”（《中和集》卷3）

这些都继承了丹道“神是性兮气是命”的优良传统。

针对丹道理法的问题，李道纯强调认为，遵循中和丹道法则，则性情性合和、玄关火候合和、温养脱窍合和、性命合和，从而身心合和，进而

^① 冯友兰先生说：“对于自然的研究也是人类精神生活的一部分。但这不是人类精神的反思。它所得到的结果是科学；人类精神的反思所得到的结果才是哲学。”（参见冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，北京：人民出版社，1998年，第16页。）

达到形神俱妙、性命双全、神与道俱。遵循中和丹道法则，才可通达真正的丹道目标。相反，一切背离性命双全、身心合和的修炼都是外道、瞎炼。从工夫修养论看，他实际上看到了丹道修炼经历过两个阶段。其一，外丹阶段，以矿物、植物、呼吸、器官等为药物的阶段，目标是肉体长生久视，成仙合道。其二，内丹阶段，以精、气、神、乾坤、阴阳、太虚等一切可以想象的东西为药物的阶段，目标是长生成仙，性命双修，阳神归道。在内丹高度心性化时期，李道纯独树一帜，引中和理法入丹道，既坚持精、气、神等传统丹道要素，又强调以真实人身的身心、情性为药物，以达到性命双真，形神俱妙，神与道俱，玄同境界。这说明李氏对于丹道发展的内在逻辑及该时代的丹道修炼状况是清醒的，是有建设性打算的。

三、五要素与三理法的进一步发展

钟吕丹道开始，五要素与三理法的理论形式都是围绕着性与命的修炼活动而取得的，但性与命成为丹道的核心问题之前，经历了一个形与神为核心的丹道发展时期。这是如何发生的呢？这个问题最明显的是魏晋时期，五代时期钟吕继承并发扬，如说：“人之生也，形与神为表里。神者，形之主。形者，神之舍。形中之精以生气，气以生神。”在此基础上，他们指出精气神是丹道的三宝，强调精气神与命的关系，说“精、气、神乃三田之宝”，“玄中有玄，一切之人莫不有命。命中无精，非我之气也，乃父母之元阳。无精则无气，非我之神也，乃父母之元神。”（钟离权著，吕岳传《论还丹第十三·灵宝毕法》）那么，围绕着理法的五要素及其内容的变化，为什么性命范畴代替形神范畴而取得了基本理法形态，成为了内丹的核心呢？之所以能够这样，理论上，是因为性命理法论引入了动静、阴阳等理论范畴，提升了这些范畴的理论地位。

第一，以动静范畴论五要素的关系及其变化，实际上是将各个要素的本质统一于“静”，走着虚静化的丹道之路。署名为张伯端的《青华秘文》说：

“心居于中，而两目属之、两肾属之、三窍属之，皆未可尽其妙用。其所以为妙用者，但神服其令，气服其窍，精从其召。神服其令者，心勿驰于外，则神反藏于内。气服其窍者，心和则气和，气和则形和，形和则天地之和应矣。故盛喜怒而气逆者，喜怒生乎心也。精从其召者，如男女媾形而精荡，亦心使之然也。心清即念清，念清则精止。吁！心惟静则不外驰，心惟静则和，心惟静则清。一言以蔽之，曰：静，精、气、神始得而用矣。精、气、神之所以为用者，心静极则生动也。非平昔之所谓动也，用精、气、神于内之动也。精固精，气固气，神亦可谓性之基也。”“性则性，而基言之，何也？盖心静则神全，神全则性现。又一言以蔽之，曰：静。”（张伯端《青华秘文》）

这里，以心为核心，以动静、有为无为、合和等范畴诠释五要素之间的关系，从形神转到性命，值得分析。张伯端提出心和、气和、形和、天地之和的概念，这是可贵的思想。但从性命丹道而言，他将修炼过程的控制交给心，并将心性规定为静，这是将道虚静宇宙论贯彻到底了。当然，在此前提下，他也说生命的本质既是静的，又是动的，虚静道体因“动”而有精、气、神，因动而有命。据此，认为“心者，神之舍也。心者众妙之理，而宰万物。性在乎是，命在乎是。”（张伯端《青华秘文》）心的宰制性被推向极端，心不但是性的根本也是命的根本，静当然也就成了性命的根本规定性。一方面，性与命是对待的，“命”之性为动，“性”之性为静，但静是第一位的，心性本静。另一方面，将神与精、气并列，而用心来支配它们，这与《灵宝毕法》所说的神支配精、气是不同的。显然，心性化是明显的，其实也就是虚静化。这种虚静化的思想在白玉蟾那里进一步发展，如说：“圣人悯世浇漓，诏人修炼，使从无入有谓之成，以有归无为之了。其运用之要，有动之动，出于不动，有为之为，出于无为，不过炼精成气，炼气成神，炼神合道而已。若有作用，实无作用，似乎静定，即非静定，如龙养珠，如鸡抱卵，可以无心会，不可以用心作，可以用心守，不可以劳心为。此乃修丹之要，入道之玄。”（〔宋〕白玉蟾《紫清指玄集》）由张伯端、白玉蟾等南宗宗师所论丹道理法看，我们不难得出后世李道纯守中致和丹道与此是有渊源的。

第二,以阴阳论五要素或相关理法。阴阳范畴反映的其实是神与气的关系问题,进一步地,也就是性与命的问题。首先,丹道将神气提高到内丹理法的高度,这是有其根源的。例如,北宗以阴阳论神气。认为,道是神气的本源,神与气为真阴真阳,这就是性与命的本真,所谓:“返观性命阴阳理,始识虚无造化功。”([金]邱处机《磻溪集》卷1)其次,神气即性命。在北宗这里,五要素常被归为神气或性命两大要素,如马丹阳说:“道无形名,是神气之祖也。元气降化,神明自生,炼神合道,乃是修真。其余名相纷纭,难为凭准。我念为汝举其大纲。夫修此之要,不离神气。神气是性命,性命是龙虎,龙虎是铅汞,铅汞是水火,水火是婴姤,婴姤是真阴真阳,真阴真阳即是神炁。种种名相,皆不可著,止是神气二字而已。”([金]马珏《丹阳真人语录》)人是形与神的合一,《无为清静长生真人至真语录》说:“人者神也,物者形也。形神俱妙,则与道合真也。”《重阳全真集》卷二说:“存神养浩全真性,骨体凡躯且浑尘。”王重阳《重阳立教十五论》也记载:“性者神也,命者气也。……性若见命,如禽得风,飘飘轻举,省力易成。……性命是修行之根本。”^①以阴阳论五要素,其实是保持了药物要素的实体性和动态活性。由此,决定了性命理法所反映的修炼对象应当是实际存在的活动,而非真真空虚。

第三,性与命的理论关系。这在南宗时便有详细论说了,如张伯端说:“超然而出者,乃玄关一窍也。其大无外,其小无内。○有形之中也,○无形之中也。先就有形之中,寻无形之中,乃因命而见性也。就无形之中,寻有形之中,乃因性而见命也。”([宋]张伯端《直泄天机图论》)而北宗的“先性后命”是怎么回事呢?所谓“先性后命”,如长春真人丘处机所说:“吾宗三分命功,七分性学。以后只称性学,不得称命功,方称功,有为之事也。功者工也,有阶有级,性何功哉……吾宗惟贵见性,而水火配合其次也。大要以息心凝神为初基,以性明见空为实地,以忘识化障为作用,回视龙虎铅汞,皆法相而已,不可拘执。”其实,这里表述的是修炼的过程,性理的比重大于命功,并没有指明修行非要

① 《道藏》第32册,第154页。

“先性后命”。北宗认为性是什么？性为清静，为虚静，所谓“性命在无中，真空空不空。自然包万化，今古几人通。”（刘处玄《仙乐集》卷2）“道通明性命，意定真清静。有志免轮回，仙乡咫尺近。”（刘处玄《仙乐集》卷5）这些关于性命理法的论说，实是将性命问题引向虚静道性。这就是说，虚静丹道在南宗北宗时便开始了，只是对于南北两宗的综合是由后世的李道纯最后完成的。

性命与虚静在理论上是有矛盾之处的，且是很根本的，这在南宗与北宗时便发生了。内丹道深入到性命的根本问题时，一方面认为清静为根本，另一方面又强调阴阳和合的性命精血论，这就是内丹道南北宗时期内在的理法矛盾。例如，北宗王喆以阴阳论清静，《重阳真人金关玉锁诀》说：

“夫修行者，常清静为根本大乘之法。欲为大乘者，须索从小乘而起，清不离浊，动不离静，静中便生动，浊中便自清。有天地，有日月，有水火，有阴阳，谓之真道。经云：纯阳而不生，纯阴而不长，阴阳和合者，能生万物。今人修道者，却不修真道。道者了达性命也，性命者是精血也。”^①

《丹阳真人语录》认为，

“清静者，清为清其心源，净为净其炁海。心源清则外物不能挠，故情定而神明生焉。炁海净则邪欲不能干，故精全而腹实矣。是以澄心如澄水，养炁如养儿，炁秀则神灵，神灵则炁变，乃清静所致也。若行有心有为之功，则有尽之术法也。若行无心无为之理，乃无尽之清虚也。”^②

刘处玄《仙乐集》卷一也说到：

“善清争性命，觉了猿猴定。天动气冲和，阳纯朝至圣。”^③

① 《中华道藏》第26册，第395页。

② 《中华道藏》第26册，第405页。

③ 同上，第591页。

这些是说,人为冲和之气,是阴阳合和之体。内丹道自始自终的目标就是冲和之人通过修炼,去阴存阳,纯阳脱胎成仙。虚静之性与冲和阳神的问题其实是深刻的哲学问题,从上述引文关于动静及阴阳这些精深的理论范畴看亦很明显。如何走出这一矛盾的理论困境呢?这的确需要另辟蹊径。其实,也很简单,如果一个回转,转入具体实在的人的生命活动本身,不难看到问题解决的曙光。最明显的就是,丹道修炼离不开实际生命活动过程中的情与性。情与性,一方面来自于外在社会环境的客观因素,另一方面来自于生命个体自身的生理及心理,因此,将它们纳入丹道的要素之中,实际上更能接近丹道对生命奥秘进行探索的本质,而不必去寻找一个先验的体内“元精元气元神”的药物。实际上,命中有情,性与命在一定程度上是性与情的关系,这也许能为性命丹道的内在矛盾打开一条解决问题的思路。正如现在我们所知的,人之生命的情与性的问题,一方面来自于先天肌体的动物性生理活动,另一方面更重要的是来自于人类的社会生活,而后者更为根本。例如,宋元之际丹道的理论主题,关于人的情与性,以及生命修炼之情与性的问题,固然有来自于内丹道内在的理论逻辑,然而,当时民族与国家之间的矛盾,以及各民族志士在思考关于自己民族或国家命运时表现出的外在感情与内心理念冲突的难以克服,是否也成为该时代道教思想内在的(性)与外在感情(情)的冲突如何在人的生活里统一的问题呢?就宗教思想而言,宋金元时期,在乱世之中,外在的是儒家规范的丧失,人们转而求助内在的心灵,并据之而得于安身立命,这说明,历史上具有维系人类生存发展功能的宗教文化有其心理来源。换句话说,不能忽略人的心理对自身处境变化的作用,这是宗教之所以存在于社会的心理根源。这就是该时代给予丹道思想家们最大的“情”。性与命的关系表现为性与情的关系,这在随后的道教思想家李道纯这里得到了发挥。

四、李道纯确立了“守中致和”新理则

总结并回应时代的课题,在道教丹道五要素与三理法不断丰富发

展的背景下,李道纯继承了南北两宗的丹法,以“中”论丹道,以虚静为本,确立了守中致和的丹道新理则,创立了具有新内容的理法论。这一理法论以“归根复命”、“性命双修”及“守中致和”为基本内容,是对丹道五要素及其三理法的发展,有着深刻的思想意义。

(一)李道纯论“归根复命”

在李道纯这里,性命理法的一个重要表现就是情与性的问题,是他将情与性赋予丹道理法,或者说情与性亦开始成为了修丹合道的要素。无论是情与性或是性与命的修炼,其中有一个根本的法则就是归根复命,这一丹道思想是对隋唐五代钟吕丹道的继承。关于归根复命,李道纯说修丹“先须打破疑团,方透归根复命关”(《中和集》卷6)，“复命与归根”是基本的法则,其要义就是“精化气、气化神、神还虚”。他解释《道德经》“夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,静曰复命”说:“此四句谓观化知复也。且如复卦,自坤而复,坤静也。阳动也。静极复动天心见矣。再念四句曰:复命曰常,知常曰明,不知常妄作凶。”那么,归根复命的主体是什么呢?他接着说:“世人会得这些消息,直造真常境界,故曰明。苟或一阳来复,昧而不知妄有施为,丧身必矣,故曰凶。”(《清庵莹蟾子语录》卷3)是说,万物是变化的,其中有法则,这个法则就是归根复命,归根复命的主体是阳气。换句话说,归根复命就是关于人体“元神”回归虚静道体的法则。这一法则其实也是效法天地,与天地造化思想有着关系。在工夫论里,他明确说到:

“夫炼金丹者,全在夺天地造化,以乾坤为鼎器,日月为水火,阴阳为化机,乌兔为药物。仗天罡之斡运,斗柄之推迁,采药有时,运符有则,进火退符,体一年之节候。抽铅添汞,象一月之亏盈。攒簇五行,合和四象,追二气归黄道,会三性于元宫,返本還元,归根复命,功圆神备,凡蜕为仙,谓之丹成也。”(《中和集》卷3)

针对炼丹者,他说:“炼金丹者,渐教起手之初,炼精化气,渐次炼气化神,然后炼神还虚。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)归根复命的承载者是什么呢?就是阳神。因此,李道纯特别重视炼神,他说:“炼神之要

也,欲炼其神先炼其精,欲炼其精,先御其气,欲御其气,必先存守。存守得定,则心所以明,神所以灵,气所以住也。气住而后精凝,精凝而后形固,形固而阳神脱蜕,长生久视之道尽矣。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)归根复命也可称之为“三关”或“三花聚顶”,对此当然也要有正确的认识,对于一些人将法则与具体修炼关节点混淆,他明确指出说:“炼精化气,炼气化神,炼神还虚谓之三花聚鼎,又谓之三关。今之学者多指尾闾、夹脊、玉枕为三关者。只是功法非至要也。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)是说,炼精化气为初关、炼气化神为中关,炼神还虚为上关,而不是其他。值得注意的是,归根复命蕴含着深刻的“三一”思想,李道纯以“数”论说“返本還元”的道理,说:“天一生水,精也。地二生火,气也。天三生木,神也。精气神炼成一块,三五合一,返本還元。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)还把“炼乎至精,精化气,气化神”的法则抽象概括为“万物含三,三归二,二归一”的过程。这是道教固有的“三一”思想在归根复命法则上的反映。

而且,李道纯认为“归根复命”不离“性命双修”,两者皆须基于虚心,才能保身固命。他说:

“炼气在保身,炼神在保心。身不动,则虎啸;心不动,则龙吟。虎啸,则铅投汞;龙吟,则汞投铅。铅汞者,即坎离之异名也。坎中之阳,即身中之至精也、离中之阴,即心中之元气也。炼精化气,所以先保其身;炼气化神,所以先保其心。身定则形固,形固则了命,心定则神全,神全则了性。身心合,性命全,形神妙,谓之丹成也。”(《中和集》卷3)

是说,性命双修要落实于丹修过程的各个具体目标,如“气保身,神保心”。这里,丹道五要素的每个要素都有着自身的功能,相互作用,是一个精化气、气化神,炼就妙神,从而达到身心合和、性命双全。显然,这是一种性命双修双真、形神俱妙、归根复命的丹道理论。

(二)李道纯论“性命双修”

前面五要素内容里,对于性与命的问题已经有所论述,这里我们再从两者的关系分析。李道纯认为“性”与“命”是相即不离的,如果不明

白性命相须不离的圆融性，则是不可能修真登仙的。他说：

“不可谓性命本二，亦不可做一件说，本一而用则二也。苟或执着偏枯，各立一门而入者，是不明性命者也。不明性命，则支离为二矣。性命既不相守，又焉能登真蹊境者哉？”（《中和集》卷4）

在此基础上，李氏认为性命双修的要求是：虚心、保身、固命。他说：

“高上之士，性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身，身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去，命永固则无死无生，至于混成圆顿、直入无为、性命双全、形神俱妙也。”（《中和集》卷4）

在关于先修性还是先修命的问题上，李氏认为要看人的根器，不可一概而论。例如，在解释儒家“诚”的观念时，他认为根底浅薄的人，只能是“先命后性”的修法，说：“学道之人夙有根器，一直了性，自然了命也，此生而知之也。根器浅薄者，不能一直了性，自教而入，从有至无，自粗达妙，所以先了命而后了性也，此学而知之也。”（《中和集》卷3）这是说，应当根据人的根器来解决所谓“性”与“命”的先后及其修行次序问题。对此，他进行了详细的论述，并概括为“性理之学”，说：

“性理之学本无次序，或谓穷理尽性以至于命，尽有次序。或谓三事一时都了，今之学者，不知孰是，我今分明说与公。中下之士须从渐入，先穷物理，穷尽始得尽性，才有一物不尽，便有窒碍处。须先一一穷尽，得见自己性，然后至于命也。上智人则不然，但穷得一理，尽万理自通。尽性至命一时都了，如禅家戒定慧一同也。下根下器人忘情绝念，谓之戒，寂然不动谓之定，默识潜通谓之慧。上根器人则不然，上根器人戒则自定，定则自然慧通，三事一时都了。炼金丹者，渐教起手之初，炼精化气，渐次炼气化神，然后炼神还虚。顿教则不然，以精气神谓之元药物，下手一时都了，如此求之，性理之

学有基次序？”（《清庵莹蟾子语录》卷6）

这就是说，性命理法论也就是性理之学。这也说明，李道纯关于性命的学说是有关知识性的，而不只是个体内心的冥冥体验。

（三）李道纯立“守中致和”

修丹当然要遵循“归根复命”、“性命双修”法则，这是基本的。但是，归根复命与性命双修并未直接反映丹道法则的道体根据。李氏认为，丹道的理论根据是“中”，“中”即虚静。但“中”有体有用，体为“中”而用为“和”。所以，丹道根本的法则是“守中致和”，这才是根本的丹道理法，所谓“执中不易是真诠”。（《清庵莹蟾子语录》卷4）“中”的本质规定是虚静，也就是道体；“和”是达到修炼的状态，即与道玄同的境界。“守中致和”实际上是以“中为玄关”为修炼法则，对精神对象进行总体把握的独特的思维状态及其结果，属于人的精神境界。

李道纯“守中致和”的“中”与“和”的含义，借助了儒家《中庸》所言“中和”这一中庸和谐的含义。不过，其“守中”理论却源于老子。《道德经》第五章就曾说：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”李氏对此解释说，天地之间即为“虚中”，“其犹橐籥乎”讲的是虚之用，“虚而不屈”讲的是无心，“动而愈出”即是应变无穷，“不如守中”的“中”就是“虚中”，中即“○”，“○”是不可说的。^①可见，“中”不但是李氏整个哲学思想的基本范畴，也是他的丹道理法的基本范畴。那么，如何“守中致和”呢？执中为守、静定里守。当有人问“‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’不知‘中’如何执？”李道纯回答说：

“执者，一定之辞。中者，正之中也。道心微而难见，人心危而不安。虽至人亦有人心，虽下愚亦有道心。苟能心常正得中，所以微妙而难见也。若心稍偏而不中，所以危殆而不安也。学仙之人，择一而守之不易，常执其中，自然危者安而微者著矣。金丹用‘中’为玄关者，亦是这个道理。”（《中和

① 《道藏》第12册，第645页。

集》卷3)

如何守？在静定中守。李氏在与弟子学习《道德经》第三十七章时，他说自己将“道常无为而无不为”理解为“有作皆为幻，无为又落空，两途俱不涉”。又问弟子们是如何理解的，弟子止庵作颂回答说“一定守其中”（《清庵莹蟾子语录》卷2），李氏并未反对。^①这说明，“定”里守“中”，是李氏认可的丹道要诀。这还可以他的“沁园春”为证，该词说：“惟正惟中，只这是，修仙秘诀。若稍有偏颇，动生差别。试向动中持得定，自然静里机透彻。会三元五气、入黄庭，金花结。”（《中和集》卷6）对于“守中”的工夫，李氏说：“说妙谈玄了不通，争如默默守其中，不偏不倚玄关透，不易方能合圣功。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）圣功，也就是成就“丹身”。李氏的守中，即是守的“○”，他认为《道德经》第五章“不如守中”的中就是“○”。“○”是李氏守中致和法则的根据，“守中致和”的“和”与“○”也有同一性。李氏认为，“丹身”本身就具有“○”这一真性，他说：“所谓丹者，丹身也。○，此真性也。丹中取出○者，谓之丹成也。所谓丹者，非假外物而造作，由所生之本而成正真也。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）可见，“中”与“和”有同一性，即○。“和”的“○”性是说，“和”为一种整体存在状态，且此整体非实体。李氏其实表达了生命本真的根据在自身而不在他者的思想，这是自因论，是“我命在我不在天”，而这个根据又在于以心为本。李氏在解释《阴符经》“我以时物文理哲”时也有这样的思想，他说：“达者以天地备于乎身，故为哲。○观天之道，执天之行，尽矣。”由此可以看出，心本论在论说人的主观能动性问题上，其理法逻辑是牢固的。值得注意的是，李氏还认为，中“○”有生化化的性质，在解释《道德经》第六章“谷神不死”章时，他说“谷神不死，虚灵不昧也，接上章守中之义也。”（《道德会元》）还说：“虚灵不昧，神变无方，阴阳不测，一阖一辟，往来不息，莫知其极，动静不忒，不劳功力，生化化而无穷。”（《道德会元》）这是说，“守中致和”境界是一种灵明不昧、生化无穷的整体的

① 《道藏》第23册，第739页。

观念状态。可见,李氏所谓的精神境界亦是深具主观能动之活性的。

第三节 李道纯“守致中和”及“与道玄同”境界

李道纯对传统丹道要素是有继承有发展的,他将人的身、心、意、性、情等赋予了丹道修炼的意义,并将丹理法提升到了“致中和”的境界,使道教传统的“与道玄同”境界开出了新花。在李氏的精神世界里,“与道玄同”与“守中致和”都属于丹道境界,后者是前者的深化和推进,而两者实为一种独特的人生境界,亦是一种整体性思维。不过,“守中致和”侧重反映动态过程,“与道玄同”侧重反映存在状态,只是“与道玄同”思想渊源更为久远。从丹道理法论的发展看,李道纯“守中致和”丹道理论如果有转化的可能,其转化的形态如果称为“人身丹道”,则“人身丹道”蕴含着三个方面的可能建设:一是义理理性的路线,即“以道为体,以易为用,以丹通天人”的义理将融入中国哲学思想的长河;二是基于人实际生命境界的修养学说,即发扬“与道玄同”这种独特的安身立命的精神家园;三是人体“身心合和”修养与知识,这是旨在提升生命素质的体育或保健学说的一种积极建设,例如养生、保健、医药等。

一、李道纯对丹道五要素的发展

李道纯是如何论说丹道五要素的呢?关于精,他说:“精乃先天至灵之化,因动而有身,身中之至精乃元阳也。”(《中和集》卷2)关于气,他沿袭“先天之气”和“后天之气”的说法,认为“先天之气”产生于“一阳来复”之时,说:“天地未判之先,一灵而已,身中一点真阳是也。以其先乎覆载,故名先天。”(《中和集》3)又说:“玄关欲透做工夫,妙在一阳来复。”(《中和集》6)这是说,“一阳来复”之时产生的气,为一点真阳之气,这就是气的先天性,称为元气。关于神,李氏将之与精、气并论,认为精气神为三元药物。他说:“精气神为三元药物,身心意为三

元至要。”(《中和集》3)李氏又用五行生数论精气神,说“天一生水,精也。地二生火,气也。天三生木,神也。精气神炼成一块,三五合一,返本還元。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)李氏强调学道的人首先要知道什么是精气神,说:“三二一者,即神炁精也,即非交合之精;呼吸之气;思虑之神,乃元精、元炁、元神也,不可不明。”(《清庵莹蟾子语录》卷5)李氏更开宗明义强调说:“全精、全气、全神,方谓之全真。”(《中和集》3)

关于性与命,李道纯说:“夫性者,先天至神,一灵之谓也。命者,先天至精,一气之谓也。”(《中和集》4)是说,性是先天的神,称为灵;命是先天的精,称为气。他还说:“元始真如谓之性,先天一炁谓之命。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)这是指丹道的修炼活动,说的是性与命的先天性,以区别于万物及人体这一自然界里的性状。李道纯特别强调,性命是不可分离的,说:

“不可谓性命本二,亦不可做一件说,本一而用则二也。苟或执着偏枯,各立一门而入者,是不明性命者也。”(《中和集》4)

这是很重要的思想,是对南北宗关于“先命后性”与“先性后命”的综合。据此,他痛斥社会上修炼的偏离现象,说:“嗟乎!今之学徒,溜流道子,以性命分为二,各执一边,互相是非,殊不知孤阴寡阳皆不能成全大事。修命者,不明其性,宁逃劫运?见性者,不知其命,末后何归?仙师云:‘炼金丹,不达性,此是修行第一病。只修真性不修丹,万劫阴灵难入圣。’诚哉言欤!”(《中和集》卷4)

李道纯同时又讨论了身心、情性、精神与性命等丹道内容。因此,他既继承传统的五要素说,又赋予丹道要素新内容。主要表现在以下几个方面:

1、李道纯论身、心、意及其和合关系。李氏认为一切关于修炼的概念都是指的“身心”,而种种异名,也指向“身、心、意”,且身、心、意是和合,他说:

“天地,形体也;水火,精气也;阴阳,身心也;鸟兔,性情

也。所以形体为鼎炉，精气为水火，情性为化机，身心为药材。圣人恐学者无以取则，遂以天地喻之。人身与天地造化，无有不同处，身心两个字，是药也是火。所以天魂、地魄、乾马、坤牛、阳铅、阴汞、坎男、离女、日乌、月兔，无出身心两字也。”（《中和集》卷3）

这是化外为内，是“人身与造化同途”、“天人一体”的身心学说。李道纯根本上是反对造化学说的，但在这里，因人身为天地造化产物，而人身有“身”、有“心”，此“身”此“心”为修丹药物，故“造化”学说又成了他守中致和丹道理法的思想内容。此处，不但指出身心的本质是气，还指出身心的修炼也包括性与情在内，他还说：“夫铅汞者，天地之始，万物之母，金丹之本也。……精气感合之妙，故强名立象以‘铅’‘汞’喻之，使学者知有体用耳。以此推之，无出身心两字。身心合一之后，铅汞皆无也。”（《中和集》卷3）这是从五行与象数的角度诠释人的身心问题，并强调身心合一，说：“异名者，只是譬喻，无出乎身心二字。……以性摄情谓之金木并，以精御炁谓之火水交。……心身意打成一片，三家相见结婴儿，总谓三五混融也。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）此中，“结婴儿”即是指的身心意和合，实际是一种精神观念的存在。

李道纯进一步认为，“身、心、意”与“精、气、神”是密切相关的，同为炼丹的要素，并遵循一定的法则而和合成丹。他说：

“炼精之要在乎身，身不动则虎啸风生，玄龟潜伏，而元精凝矣。炼气之要在乎心，心不动则龙吟云起，朱雀敛翼，而元气息矣。炼神之要在乎意，意不动则二物交，三元混一，而圣胎成矣。”（《中和集》卷3）

是说，身、心、意三元混一，才能炼就圣胎。李氏“三元成胎”的丹道思想亦表达了和合的思想。他说：

“情合性谓之金木并；精合神，谓之水火交；意大定，谓之五行全。丹书云：‘炼精化气，为初关，身不动也。炼气化神，为中关，心不动也。炼神化虚，为上关，意不动也。’心不动，东三南二同成五也。身不动，北一西方四共之也。意不动，戊

已还从生数五也。身、心、意合，即三家相见结婴儿也。作是见者，金丹之能事毕矣，神仙之大事至是尽矣。至于丹书种种法象，种种异名，并不外乎身、心、意也。”（《中和集》卷2）

这里，将“身、心、意”合和看作三家相见结婴儿，金丹事毕，这是将“身、心、意”的问题提升到丹道层面了。同时，以五行关系及象数关系阐述三者的和合关系，显示出了理性色彩。

2、李道纯还阐述了性与情的关系问题，认为情来归性，以性制情，忘情养性。当性与情并提时，与前人不同，他认为性不是先天的，并以胎儿之性为例，说胎儿无性，只有一气而已。如果认为胎儿于母腹中便有性，那么，一旦分娩脱离母体，则性就分为两半了。尤如蛇被砍成两半，一半活一半死，这可能么？因此，胎儿的活动不过是气在动罢了。（参见《中和集》卷3）李氏认为，真正的丹药是身心，是性情，他说“东海，喻性也。金公，喻情也。即是铅汞之异名，情来归性以火炼，百炼工夫方为至宝。”（《清庵莹蟾子语录》卷5）而且，与身心意一样，它们亦是上乘丹药的构成要素，他说：

“上乘者，以天地为鼎炉，日月为水火，阴阳为化机，铅、汞、银、砂、土为五行，性情为龙虎，念为真种子，以心炼念为火候，息念为养火，含光为固济，降伏内魔为野战，身心意为三要，天心为玄关，情来归性为丹成，和气熏蒸为沐浴。”（《中和集》卷2）

情与性是什么关系呢？李氏认为，情与性也是有冲突的，“情逐物，性随念，情性相违，谓之间隔。”如何做到情性一致呢？以五行术语说就是“如何是金木并？”李道纯说“情来归性，谓之交并。情属金，性属木。”（《中和集》卷3）又说：“性天起念为生心”，“性天起念者，情动于中也。生心者，散乱也。丹书云真铅制真汞，即此也。”（《清庵莹蟾子语录》卷5）可见，情与性的关系是“情合性”、“情归性”。据此，以性养情。他说：“观复工夫，要默默、存存固守。静极中一动，便通玄牝。惚恍中间情合性，虚无谷里奇投偶。”（《中和集》卷6）情归性，也就是还丹，他说：“震为龙，为魂；兑为虎，为魄，总而言之性情也。祖师云：

金来归性初乃得。称还丹，此之谓也。”（《全真集玄秘要》）这是认为，性的本质是静，所谓情合性，也就是化情为性。如是，则药自然成，金丹炼就，回归了清静的本来面目。李氏在《水调歌头》中吟到：“学佛学仙要，玄妙在中诚。真铅真汞，无非只是性和情。但得情来归性，便见铅来投汞，二物自交并。日用了无间，大药自然成。”（《中和集》卷6）这是将情与性纳入丹道理法了。如此，便能形神俱妙，成就圣胎。他自己总结说：“忘情绝念谓之抽，炼情养性谓之添，养性谓添汞，忘情是减铅，形神俱妙后，无减亦无添。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）又说：“身心合一，神气混融，情性成片，谓之丹成，喻为圣胎。”（《中和集》卷3）

再有就是“忘情养性”，如此也可返本还源，炼就金丹。他说：

“身心既合，精气既交之后，以柔和之心守之，为文烹也。此理无他，只是降伏身心，便是烹铅炼汞也。忘情养性，虚心养神，万缘顿息，百虑俱澄，身心不动，神凝气结，是谓丹基，喻曰‘圣胎’也。以上异名，只是以性摄情而已。性寂情冥，照见本来，抱本还虚，归根复命，谓之‘丹成’也，喻曰‘脱胎’。”（《中和集》卷3）

是说，忘情养性，抱本还虚，脱胎丹成。可见，这里的性与情也是有丹道意味的。其实，李氏这一情与性关系的思想源于老子，如他在理解《老子》的第48章“为学日益，为道日损”时，就认为这是“损情益性”（《清庵莹蟾子语录》卷2）。

3、李道纯论性情、身心、性命与精神的关系。李道纯继承发扬神为性、气为命的观点，说：“炼丹之要只是性命两字，离了性命便是旁门，各执一边谓之偏枯。祖师云：神是性兮气是命，即此义也。”（《中和集》卷3）他还认为，精神比性命更根本，说：“精神，性命之根也。”（《中和集》卷4）之所以如此，是因为李氏注意到了神的灵性、神通性，如说：“性本神通大，因身便不灵，只今全放下，依旧放光明。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这样，性的虚空性就更接近虚静神通性了。这是李氏对南北两宗关于“性”的含义的发展，也是形神关系在性命关系里的反映。在综合论述性情、性命、身心与精神的和合关系时，仍然如此。

李道纯认为,性情、性命、身心、精神是合和相须的,同为修炼要素。他将“性”与“心”联系起来,将“命”与“身”联系起来,认为“身心”是“精神”的载体,“精神”是“性命”的根本。他说:

“性之造化系乎心,命之造化系乎身。见解知识出于心也,思虑念想心役性也。举动应酬出于身也,语默视听身累命也。命有身累,则有生有死;性受心役,则有往有来。是知身心两字,精神之舍也,精神乃性命之本也。性无命不立,命无性不存,其名虽二,其理一也。”(《中和集》卷4)

“身心”与“性情”的关系又如何呢?李道纯说:“性乃心之主,心乃神之舍。性与神同系乎心,东三南二同成五也。精乃身之主,身者情之系,精与情同系乎身。”(《中和集》卷2)同时,他认为,“精、气、神”圆融即是人的性命双全,人的性命双全也就是“精、气、神”三者圆融。这就是说,性情、身心意,同精气神一样,都是炼丹的基本要素。不过,它们的本质都是建立在虚静道心基础上,这是与钟吕丹道或钟吕丹道以前论形神关系不同的地方,他说:

“以一身言之,东三木也,我之性也。西四金也,我之情也。南二火也,我之神也。北一水也,我之精也。性乃心之主,心乃神之舍,性与神同系乎心,东三南二同成五也。精乃身之主,身者情之系,精与情同系乎身,北一西方四共之也。戊己中土,意也。四象五行,意为之主宰,意无偶,自是一家也。修炼之士,收拾身、心、意,则自然三元五行混而为一也。丹书云:‘收拾身心为采药。’正谓此也。收拾身心之要,在乎虚静。虚其心,则神与性合;静其身,则精与情寂;意大定,则三元混一。此所谓三花聚,五气朝,圣胎凝。”(《中和集》卷2)

要而言之,丹道是基于虚静道体的,是逆炼成丹、返本还源、形神俱妙的生命回归过程。炼丹第一步是处理好“情”与“性”的问题。第二步是处理好“玄关”与“火候”的问题。第三步是处理好“温养”与“脱窍”的问题。第四步是“身”与“心”的问题,身即命,命有形;心即性,性

即神。故身心问题即是形神问题,形神问题即是性命问题,两者都建立在虚静道体基础上。而且,较之于南宗与北宗,李氏更强调形与神的理论特征。

二、李道纯对丹道三理法的发展

李道纯是如何论说三理法的呢?他说:“‘穷理尽性以至于命’,此金丹之妙也。”(《中和集》卷3)理,就是理法。李氏丹道三理法更加圆融无碍、相涵互摄,可以说是:老中有易,易中有老;丹中有老,老中有丹;丹中有易,易中有丹。主要体现在以下几个方面:

1、体现于炼修的过程。关于老与丹互融,如李道纯说:“炼炁化神,中关有无交入,乾坤阖辟”、“炼神还虚,上关无为”(《中和集》卷2)。这里,“有无”源于老子,“乾坤”源于易理,同用来指示丹道的上关、炼神两种情况。又比如,他解释“炼精化气”时说:“☵归道,乃水府求玄”,“坎为水,坎中一画元乾金,假名曰:‘水中金’”。又解释“炼气化神”时,说:“☲崇释则离宫修定”,“若于乾坤易之门,与夫复(上☳下☵复卦图)、姤(上☰下☷姤卦图)图之内上留意,炼气之要备矣。”(《中和集》卷2)这是借易及易象论丹道。又谈到“炼神还虚”时说:“工夫到此,一个字也用不着。”(《中和集》卷2)这是老学“无”和玄学“得意忘言”的反映。

2、体现于动静论之中。动静无端,阴阳无始,这是李道纯心易论的基本法则,也是为丹道服务的。李氏说:

“刚柔推荡,易之动静;阴阳升降,气之动静;奇偶交重,卦之动静;气形消息,物之动静;昼夜兴寝,身之动静。至于身之进退,心之起灭,世之通塞,事之成败,皆一动一静互相倚伏也。”(《中和集》卷1)

是说,气的动静表现为阴气与阳气的升降,物的动静为气态消或息,而人身、心理的活动乃一动一静相倚伏之故。他还指出:“静者,动之基;动者,静之机。动静不失其常,其道光明矣。”(《中和集》卷1)是

说,“静”既是基本的又是根本的,“动”是“静”的发动而已,由此而显明了道的普遍性,这就是动与静的规律。在炼丹过程中,只有掌握这种规律,才能返本还元。他说:

“一动象天,一静象地,身心俱静,天地合也。至静之极,则自然真机妙应,非常之动也。只这动之机关,是天心也。天心既见,玄关透也,玄关既透,药物在此矣,鼎炉在此矣,火候在此矣,三元八卦、四象五行、种种运用,悉具其中矣。工夫至此,身心混合,动静相须,天地阖辟之机尽在我也。至于心归虚寂,身入无为,动静俱忘,精凝气化也。到这里,精自然化气,气自然化神,神自然化虚,与太虚混而为一,是谓返本还元也。”(《中和集》卷4)

可见,动静阴阳贯穿于李氏整个的丹道之中,使丹道成为哲学思想。丹不离老易,老易在丹之中,丹道向理性方向发展。

3、“老、易、丹”圆融一体,成为保命固形、身心合一的理论基础。李氏以“易”论人的身心,说:“两仪者,身心也。”(《中和集》卷3)他还以“易”理解释“情性”与“性命”问题。有人问:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。如何?”他回答到:“形而上者,无形质;形而下者,有体用。无形质者,系乎性,汞也。有体用者,系乎命,铅也。总而言之,无出身心也。”(《中和集》卷3)是说,体用相即,道器相须,这些都是性命、身心相互作用的法则,这显然是“易”与“丹”的结合。李氏还总结和概括到:“保身心之要,无出乎动静也。”(《中和集》卷4)是说,要达到身心合和,就要把握动静火候。这个命题的含义是深刻的,将老易丹三理法建立在虚静道体的基础上了:“中”即虚静,“和”即以中为体的动静相倚的和合,“易”就是其间的动静变易。因此,身心问题的中和解决应当是以情摄性,以性化情;性命问题的中和解决应当是性命互涵,性命双修。可见,李氏认为,“老”和“易”的理论均可作为“保命固形”丹术的理论基础。

4、三理法的核心是“中”理。以“中”论丹道,“中”为玄关,这是李道纯为代表的“守中致和”丹道不同于其他诸道派丹道的地方。李道

纯对此作出的贡献在于,他提升了“中”与“和”在丹道理法中的理性色彩,主要表现在三个方面。第一,易行乎中。他认为“金丹以乾坤为鼎器者,天地设位也;以阴阳为化机者,即易行乎中也。元始采药,无穷行火,候之不息也。”(《中和集》卷3)是说,“中”为阴阳造化之机在丹炼中的反映,“中”是无穷行火,是永不熄灭的火候。“易行乎其中”其实也是承袭《参同契》的“天地设位而易行乎其中矣。”([元]俞琰《周易参同契发挥》)第二,中为中间、中央。他说:“黄者,中之色。婆者,母之称。万物生于土,土乃万物之母,故曰‘黄婆’。人之胎,意是也。或谓脾神为黄婆者,非也。”(《中和集》卷3)又说:“道曰五行,释曰五眼,儒曰五常。矧仁义礼智,信为根本,金木水火,土在中央。白虎青龙,玄龟朱雀,皆自勾陈五主张。天数五、人精神魂魄,意属中黄。”(《中和集》卷6)是说,“中”是五行的中央,“中”是天数的五。不过,李道纯认为,中央并不具备产生和支配的功能,而是虚的存在。因为虚,故各种要素能居于其中并发生作用。换句话说,“中”如果作为空间位置,它仅有容纳、派生的性能,而无支配主宰的功能。“中”字的这个意思,其实也是融老、易、丹三义理的表现。第三,中为玄关。李道纯强调“中即玄关”,这是融“老”入“丹”的典型命题,解决了丹道里玄关的难题。在内丹修炼里,玄关是很重要的问题,以前的丹家,有的认为玄关在眉间,或在脐轮处,或在两肾之间,或说是丹田,或说是九宫,或说是口鼻,等等,不一而足。正因为难以说明,所以内丹家历来称之为玄关。李道纯认为,一切拘泥于形体的指称及位置都不是玄关,他说:

“圣人只书一‘中’字示人,此‘中’字玄关明矣。所谓中者,非中外之中、亦非四维上下之中、不是在中之中。”(《中和集》卷3)

是说,知道了“中”也就知道了玄关所在。“中”按佛家的话来说就是“不思善,不思恶,正恁么时,那个是自己本来面目?”以儒家的话说就是“喜怒哀乐未发,谓之中。”以道家的话说就是“念头不起处,谓之中。”(《中和集》卷3)这就是说,三教皆言“中”。李道纯还认为,“中”有体有用,“寂然不动”是中之体,“感而遂通”是中之用。值得注意的

是,他融易学“复”的思想入丹道“中”的思想,提出“由动生静”的瞬间即为“复”,此瞬间的关键即为“中”,“中”即为动与静发生作用之际的状态。他解释《易》“复其见天地之心”一句说:

“且复卦,一阳生于五阴之下。阴者静也,阳者动也,静极生动,只这动处便是‘玄关’也。汝但于二六时中,举心动念处着工夫,玄关自然见也。见得玄关,药物火候,运用抽添,乃至脱胎神化,并不出此一窍。”(《中和集》卷3)

接着他以老子的“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。”(《中和集》卷3)来阐明他所说的“复”,这又是“老、易、丹”融合的表现。这样看来,李道纯关于“中为玄关”的含义就很明确,“中”就是虚静,虚静里有动机,动机是对待的间隙。而知道了虚静,也就悟到了修丹的“玄关”。这些观点与李氏虚静道论是一致的,是“中”为虚静的逻辑必然。“中即玄关”的内涵说明,李氏不认为玄关为具体的位置或实体存在,而是一种“寂静感动”的了悟,只要身心静定,方寸湛然,在那“真机妙应”的地方,自然就会出现所找的玄关了。这就是李道纯“‘寂然不动’即玄关之体也,‘感而遂通’即玄关之用也”的道理,这是对丹道理论的发展,使得“老、易、丹”在理论上更加圆融。其实,“中为玄关”是把握宇宙整体的独特的整体性思维方式。形象地譬喻,“中为玄关”是打开宇宙整体性的钥匙。

三、李道纯的“人生丹道”及“与道玄同”

李道纯“守中致和”丹道理论蕴含着三个方面的理论价值:一是“三身”思想反映了宇宙整体性,二是关于“人身”与“中和”思想的阐发与综合,三是“与道玄同”丹道境界实为独特的精神境界。这对于丹道的发展是建设性的。

李道纯的丹道理论法蕴含的“三身”^①思想,包括三个方面的含义:一

^① 按:佛教亦有三身思想,即“报身、化身、应身”。

是父母交媾而生的实际“人身”，二是外药运行的“气身”，三是内药运行“虚身”。有人问他：“太极未判，其形若鸡子，鸡子之外，是甚么？”他回答说“太虚也。凡人受气之时，形体未分，亦如鸡子。既生之后，立性立命，一身之外，皆太虚也。”（《中和集》卷3）这就是说，鸡子为实际人身，太虚为身外身，实即运动的自然世界。又如当有人问，“脱胎后，还有造化么？”他回答说“有造化在。圣人云：‘身外有身未为奇特，虚空粉碎方露全真。’所以脱胎之后，正要脚踏实地，直待与虚空同体，方为了当。”（《中和集》卷3）这就是说，第二身即是造化的气体之身，第三身是以虚静为本的宇宙之身。

李氏丹道思想里蕴含的“三身”思想，当可以追溯到钟吕的“身外有身”的思想，而这一思想在《云笈七籤》里便有所反映，即“五君”、“五身”的说法。不过，该文是宗教性的语言，反映的是丹道的精、气、神、丹、道五者之间的关系及其各自的性质的。该文说：

“大道无极，极乎自然，变化无极，其中要妙，三五八九。三者，精、神、气也。五者，精有二君，精、气也；神有二君，神、气也；精有二君，赤气名曰太阳，化为元阳子丹，变为道君，是二君也；神有二君，赤气变黄，名曰中和，变为老子，又为黄神，是二君也；气有一君，黄气变白，名曰太阳，变为太和，是一君也。以五当法，体义不分，二分三一之变，有此五君。以三就五为八，三内有一成九也。斯亦一途应用，示此五身，然化迹多端，尘沙莫辩。”^①

接近李氏“三身”思想的当是钟吕关于“身外有身”的观念。钟吕以五行和阴阳的话语表达了这些观点和思想，说：

“液中生气，气中生液，乃形中之子母也。水以生木，木以生火，火以生土，土以生金，金以生水。气传子母而液行夫妇，乃形中之阴阳也。水化为液，液化为血，血化为津，以阴得阳而生也。若以阴阳失宜，则涕、泪、涎、汗横出，而阴失其生

① [宋]张君房：《云笈七籤》卷49，李永晟点校，北京：中华书局，2007，第1092页。

矣。气化为精，精化为珠，珠化为汞，汞化为砂，以阳得阴而成也。若以阴阳失宜，则病、老、死、苦，而阳不得成矣。阴不得阳不生，阳不得阴不成。奉道之士，修阳不修阴，炼己不炼物。以己身受气之初，乃父母真气两停，而即精血为胎胞，寄质在母纯阴之宫。阴中生阴，因形造形。胎完气足，而堂堂六尺之躯皆属阴也，所有一点元阳而已。必欲长生不死，以炼形住世而劫劫长存。必欲超凡入圣，以炼形化气而身外有身。”（钟离权著，吕岳传《灵宝毕法》）

这段话蕴含“三身”的思想的含义是：一身是从父母受精血真气而成之身，二身是体内心与肾真阴真阳合和之身，即体内之丹；三是归于天道的丹，即纯阳之身逆而回归自然虚无天道之身，这里虚静道体之身也可称为“天身”。丹道指的就是如何成就第二身的道理与法则，钟吕认为关键是心肾交合，三花聚顶成丹，此丹脱壳，以“身外之身”，^①长生合道。李道纯承袭了这些思想，说：“身外有身，为脱胎。”（《中和集》卷3）这就是说，人身是宇宙之身的一部分，也是气体宇宙的一部分，也是虚静整体宇宙的一部分。

“三身”思想的意义有二，一是哲学意义，二是“人身丹道”的建设方向。从哲学上说，这是一种天人合一的宇宙整体观的反映，也是丹道理性思维的一种反映。事实上，这在钟吕丹道中也反映出来了。例如，钟离权说：“天地者，物中之大者也；人者，物中之灵者也，故人可以配天地焉。心，天也；肾，地也。肝，阳位也；肺，阴位也。心肾相去八寸有四分，犹天地覆载之间也。气亦阳也，液亦阴也。”（曾糙《道枢》卷42）这虽然神秘，却无疑注释了“身外有身，长生合道”实即“天人合一”的宇宙整体观。这里的“长生”意识已经开始有“从哪里来回哪里去”的意思，有追溯人之本源气性和道性及其根据的意味。因此，丹道蕴含的“三身”思想是有哲学意义的。同时，李道纯中和丹道理法所暗含的

① 按：钟吕理法的身内有身、身外有身是深刻的。第一身回答了人的生命从何而来，第二身回答了人的生命往何而去。“身外有身”的命题见《论炼形第十四》“必欲超凡入圣，以炼形化气而身外有身。”这第二个身就是长生不死的真实含义。但此时还没有心性化。

“三身”思想,是对南宗将虚无静极归结为一个极点那一对象确定为具有运动性的整体存在。也就是说,如果存在“极点”,“极点”当也是整体性的。这无疑使中国哲学天人一体整体性得到深化和加强。换句话说,人的生命本源及其本质,在心性化到极致之处也当是一个整体而不是一个“独化”的点。这种蕴含着“三身”思想的性命丹道是哲学化、理性化的。如果有所谓的“禅化丹道”、“诗化丹道”的话,那么,李道纯的丹道是“哲化丹道”了,是一种理性的思维观念。李道纯“三身”丹道思想,从丹道建设的可能性方向说,就是由神秘性向理性发展,由神性向人性发展,由重视个体生命到重视人体与群体社会统一的方向发展。但从李道纯及后世道教的情况看,只能说这是一个应当的可能的方向而已。因为,虽然后世道教丹道的“三身”思想仍然流布,如金朝侯善渊说:“大道现三身,三身总一真。骊龙潜匿水,丹凤起祥云。”([金]侯善渊《上清太玄集》卷6)但是,自钟吕以来,丹道理法蕴含的“三身”思想一直没有得到阐发,也没引起理论上的关注。

虚静的道体,变易的道心,其载体是人,其派生是人。载体是人,意味人合道,人道合一;其派生是人,意味道生人,具体准确地说是阴阳两气冲和而成人。人要合道,达到人道合一,须要一番工夫,即修炼。阴阳两气冲而生人,意味修炼是实际存在的人的生命活动,即回归道体的活动。在李道纯看来,生命之身是有生有死的,那是不能回归道的。生命之身如何才能归道呢?从传统的思想资源来看,从外来思想的启发,都说明一个问题:“孤命”不能回归道的,“孤性”亦不能回归道,只有“性命双全”方能回归到道。如是,人身丹道仍然离不开“性”与“命”,毋宁说它就是性与命的统一,身与心的综合。

在道体虚静宇宙理论前提下,个体心理内在的“情”与“性”、“身”与“心”的冲突也就安置在一个守中致和、与道玄同精神世界之中。这一守中致和的丹道为李道纯在丹术上确立了修炼标准的内在根据,从而企图堵塞宋元时期丹道潜在“性”与“命”分离、天人相分的危机。当然,这只是一种努力,明清以降,道教一步步走入时代的低谷。李氏所开启的具有“人身丹道”特征的理法思想,虽然是道教丹道思想的创新和转向,但后世继承的仅是其所谓的“中”的丹诀,并未意识到其整体

上的理论意义,加之未能从佛教的影响中走出来,从而使道教“人身丹道”的建设未能在道教史上开出新花,结出新果^①。例如,王主敬在给苗时善的书写序时也说:“中引诸经,一事一理,一玄一妙,若对镜观形,精粗圆照。如云三身混极,六欲沉空,虚极反元,动静体道。”([元]苗时善《玄教大公案》序)此中蕴含着“三身”思想,可惜未能开发出“人身丹道”的思想。李氏的弟子苗时善自己也说:

“恍兮惚,其中有物;惚兮恍,其中有象;窈兮冥,其中有精。只这物象是甚么物象?噫,此三者不无不有,非阴非阳,五行不到处,七情未发时,是我本元宝象,无极至真,无天祖炁,浩劫元精,三者本一,一体三身,是谓清净法身,是谓妙有空身,是谓真无道身。诚能无精固,欲海枯,则清净法身圆;真息调,业炎灭,则妙有空身健;元神凝,妄心死,则真无道身著。三身一混,万法中融,光辉宇宙,德备鸿濛。”(苗时善《玄教大公案》卷上)

至今,由李道纯开启的“守中致和”的人身丹道思想仍然隐藏在道教思想史的背后。不过,其中展示的“与道玄同”丹道境界是一朵奇特瑰丽的精神之花,将始终吸引着执著追求人类美好精神境界的人们。

四、李道纯的“致中和”及“与道玄同”境界

李道纯开拓了守中致和的丹道境界,这种丹道境界也是一种人生境界,是个体安身立命的精神家园。这个精神家园道教以前称为与道玄同。玄同在中国传统思想里,一直指人的精神境界。在李道纯这里,通过“守中致和”,玄同的思维境界得到了升华。如果说“与道玄同”表现为理论性及思想性的话,那么“守中致和”表现为法则性、思维性、方法论、修养论了。不过,整体性是两者的共性。“与道玄同”的思想渊

^① 按:当然,人间佛教与人生丹道是不同层面的理论反映。不过,佛教却于二十世纪初便走上了“人间佛教”的道路。

源较为久远,不同的时期,含义有所不同。

玄同,在老子那里,指在社会各种环境里应当保持的一种“和光同尘”境界,在唐代指重玄境界或与阴阳万物相通的境界,宋代指心性虚静空灵的境界。一位署名谷神子的人注《道德真经指归》的“玄同”说:

“灭祸无首,反于太素,容貌不异,服色不诡,因循天地,与俗变化,深入大道,与德徘徊。无言以言言,无为以为为,清静以治己,平和以应时,与世浑沌,与俗玄同。”^①

这里的,玄同还是“和其光,同其尘”的含义,这是指有道之人在各种社会环境中保持操守的境界。侯善渊认为,玄同也还有任其自然的含义,说:“居中处正,与道玄同,全其元歇脚,任其自然。”([金]朝侯善渊《上清太玄集》)可见,早期的“玄同”含义多指的顺其自然。唐代,“玄同”的含义基本上是由重玄理论特征赋予的,例如吴筠说:“道性众生性,二性俱不见,以其不见故,能与至玄同。”([唐]吴筠《玄珠录》卷上)值得注意的是,唐代思想家们将“通”的意思与“玄同”互释,玄同具有“通道”的含义。这是在唐代通玄先生述《道体论》中提出来的,说:“道德兼忘,玄同物我,故能盈若冲,其用不穷,其大无外,其小无内,周流变化,无所不为。”其中提出了“道以体通”、“道常通虚”([唐]通玄先生述《道体论》)的命题,并论证为什么不以“塞”为道而以“通”为道,说:

“称通为体者,盖举圆体之一目,以论极则通塞莫记。偏明则唯通非塞,情隔则唯塞非通。若两取则亦通亦塞,无存则无塞无通。道物玄同,亦通亦塞义,通解成唯塞无通义。”([唐]通玄先生述《道体论》)

此外,唐代的长筌子还提出有道的人“通乎物之所造,达阴阳之变化,了心智之玄同。”(长筌子《洞渊集》卷一)可以说,唐代道教思想家所谓“玄同”境界反映的是人与万物相通的境界。具有心性化意味的玄同思想,到北宋时才明显,如陈景元解释玄同,说:“语默随时而不

^① 《中华道藏》第9册,第84页。

殊，危言日出而应变，是谓玄同也。”（《德真经藏室纂微篇》卷8）还有如宋王雱理解老子“吾有何患”，说：万物与我为—，则与道玄同，而万变皆忘，吉凶息矣。（〔宋〕太守张氏《道德真经集注》卷2）可见，李道纯“与道玄同”的境界是承袭宋代的思想而来，他本人就有“自然造化合玄同”的表达，吟到：“雷在地中复，山下出泉蒙。明斯二理，自然造化合玄同。密密致虚守静，便见无中妙有，九窍一齐通。直下承当去，个是主人公。”（《中和集》卷6）不过，这个含义不是主要的，因为他反对造化说。李氏“与道玄同”的境界主要体现于《赠安闲子周高士》，其中吟到：

“真鼎真炉，不无不有，惟正惟中。向静里施工，定中斡运，寂然不动，应感潜通。老蚌含珠，螟蛉咒子，个样真机妙莫穷。只这是、若疑团打破，顿悟真空。采铅不离坤宫，运符火须当鼓翼风。向北海波心，生擒白虎，南山火里，捉住青龙。二物相投，三关一媾，炼出神丹满鼎红。藏身处、且和光混俗，是谓玄同。”（《中和集》卷6）

这里所表现出的玄同境界是：守中守正、寂然感通、和光自然。这是通过丹道修炼得到的境界，由此可以归纳李道纯“与道玄同”思想的三个方面：守中致和达玄同，和光同尘自然与道玄同，神与道俱谓玄同。比较而言，“守中致和”主要是一种生命境界，“和光同尘”主要是一种处世境界，“神与道俱”主要是一种丹道境界。综合称为李道纯“与道玄同的全真境界”，简称“与道玄同”的人生境界，此境界的独特性在于“致中和”。

李道纯守中致和的玄同境界，为其弟子及后世道教思想家所继承，成为一种安身立命的人生境界，具有普遍性。如其私淑弟子混然子王玠说：“修真先以性为宗，见性方为炼命工。药物知时勤采取，自然神气混玄同。”（〔元〕王玠《还真集》卷下）又说：“大道本无象，真性亦非空。其中造化有无，无有混玄同。”（〔元〕王玠《还真集》卷下）全真教李志常也说：“能动则有法，静则会极，与道玄同之谓也。”（段志坚《清和真人北游语录序》）真弘教林志坚注老子“常无欲以观其妙，常有欲

以观其微,此两者同出而异名,同谓之玄”,也说:“至虚极,守静笃,常有欲,常无欲,是谓玄同。”(林志坚《道德真经注》卷上)可见,“与道玄同”的生命境界是较有影响的学说。理解“与道玄同”还要注意的是,“玄”也是中国宗教文化独特的概念。“玄”大概可以《道德经》的“玄之又玄,众妙之门”为源,魏晋玄学的“玄”进一步丰富了它。简单地说,“玄”就是神秘或神妙。李道纯致中和的玄同境界,与其说是一种神秘的精神,不如说是一种神妙的精神。如果是这样,则规定中国宗教含义的众多内涵里,当有一个神妙性。据此而言,“神妙”的概念比“神秘”的概念更能真实揭示道教之所以为宗教的内涵。神妙是一种生命体验,神秘是一种社会文化描述。由于宗教一般来说还是一种社会的文化。^①因此,尽管李道纯宗教思想是以“与道玄同”的神妙性规定的,但我们还是以神秘性来规定其宗教的文化性较为合适。

从中国传统中和思想史看,李道纯中和性命丹道理法论显示出的特色性在于:蕴含远古天人相通的思想渊源,变异于大中之道的宗教意识形态,秉承阴阳中和之气的气理真功,实践中和之德的丹道真行,开启阴与阳、身与心、性与情、形与神、性与命之间相互和谐的人身丹道思想,阐扬老、易、炉火三者合和一体的丹道理法体系并赋之新的内容。于时代社会、民族文化、宗教哲学背景而言,李道纯中和思想所蕴含的“通变致和”是该时代民族宗教文化生态的深刻反映,可称为该时代的民族宗教文化观;而李道纯中和性命丹道思想也不失为一剂个体安身立命之奇方,不失为宗教与哲学关系这一千古之谜在万古天人交通宇宙园里生产出的灵异之果,不失为道教义理发展史花苑里芳香如故的一朵奇葩,不失为儒释道三教思想高峰之一极的代表;而李道纯本人扑朔迷离的人生行迹,不妨揣测为一位执著于个体生命本真而卓然独清的哲人游魂,他曳步隐逸于诸族问鼎、战火烽烟、文化激冲的正处于锤炼华夏精神进程之中的江南大地,兢兢奋励于探索多民族多文化共同通往谐和之道的天命旅途,并试图以我命在我的主体意志为和谐太平的社会理想擦开那舒去卷来的团团迷雾。

① 吕大吉:《宗教学通论新编》北京:中国社会科学出版社,1998年,第79页。

本章简短结论

第一,横向看,丹道理法论的内容结构可概括为“五要素三理法”,即:精、气、神、性、命为“五要素”,周易、黄老、炉火为“三理法”。纵向看,从魏伯阳至李道纯,丹道理法论形态概括为“两阶段四形态”,即:形神丹道理法论形态阶段与性命丹道理法论形态阶段。前者又具体包括两种形态,即:参同契理法论形态与金丹道理法论形态;后者又具体包括两种形态,即:性命理法论形态与中和性命理法论形态。

第二,李道纯“守中致和”丹道理法论的基本内容仍然是“五要素三理法”,不过含义更为丰富,性质有所变化,特点更为鲜明。它关注人身的实际状况,突显身与心、情与性等人身要素,强调这些要素在丹道中的地位和作用,不但以之作为讨论丹道的出发点,而且以之作为虚心、保力、固命,达到形神俱妙、性命全真、与道玄同的必要条件,这是李氏丹道理法要素的新发展。它以动静无端、阴阳无始,四正中直、发无不中等理则来论述丹道要素及其关系,这是其高明和超越前人之处。它继承和综合了归根复命、性命双修法则,发明和提升了守中致和的基本法则,这是其对丹道理法的独特贡献。

第三,李道纯正视该时代丹道理论建设面临的三大挑战:一是道的虚静性与丹道逆归生生不息性的问题,二是归根复命的虚静性归宿与身心、情性、性命的活动性存在的问题,三是心性丹体如何沟通起天与人的问题。第二是第一的深入,第三是第二的解决,综而言之实即天与人的关系问题及其解决。李氏对南宗以来的包括自己在内的丹道心性化和禅化反省的结果,客观上继承和维护道教宇宙观的整体性与“我命在我”主观能动性的哲学理论。

第四,“与道玄同”与“守中致和”都属于丹道境界,后者是前者的深化与推进,两者实为一种独特的人生境界。不过,“守中致和”侧重反映动态过程,“与道玄同”侧重反映存在状态,两者均有整体性,但“与道玄同”思想渊源更为久远。李道纯丹道理法论蕴含“三身”思想,

其思想意义有二：一是哲学意义，蕴含着一种天人合一的宇宙整体观，亦为丹道理性思维的一种表现；二是，如果道教丹道果真有“人身丹道”这一可能方向，则它一定是源于并根据于道教自身的逻辑。

第五，李道纯“守中致和”丹道理论如果有转化的可能，其转化的形态如果称为“人身丹道”，则“人身丹道”蕴含着三个方面的建设性可能：一是义理理性的路线，即“以道为体，以易为用，以丹通天人”的义理融入中国哲学思想的长河；二是基于实际生命的人生境界修养学说，即“与道玄同”是一种独特的安身立命的精神家园；三是人体“身心合和”修养与知识，这是旨在提升人的生命素质的体育或保健学说的一种积极因素，例如养生、保健、医药等。

第六，李道纯是一位重要的道教学者，元明以后，他的中和思想及丹道思想为全真道清修派的主流。

第五章 通变致和的三教论

在多民族多文化多宗教的中国历史长河里,宗教文化可谓源远流长,丰富多彩,而哲学思想则博大精深,无穷奥妙。两汉之际,佛教传入中国。此后,中国哲学思想逐渐形成了儒佛道三家合力互补发展的主导性格局。隋唐至元明,儒佛道“三教合流”成为文化思潮,中国出现了隋唐佛学、宋明理学、金元道教内丹学三座哲学理论高峰。^① 宋元时期,李道纯融会贯通“道、儒、佛”三教思想,主张三教“同源一理”。其中和哲学思想有着丰富而深刻的内容,蕴含该时代的文化精神,是道教内丹学发展高峰的重要代表。由于李氏关于“道、儒、佛”三教思想关系的理论主要体现于“中和”思想,故本章在中国中和思想的背景下,探讨李氏中和思想与“道、儒、佛”三教中和思想的关系,并揭示其中的文化精神。

本章讨论李道纯三教思想的文献主要为《中和集》及《清庵莹蟾子语录》,源于《道藏》,并参考了《中华道藏》。佛教典籍文献主要据《中华大藏经》,儒家学说文献主要据《文渊阁四库全书》与《四部丛刊》。

^① 牟钟鉴教授认为:“儒、佛、道三教合流的结果,在佛教方面产生了禅宗,在儒家方面产生了理学,在道教方面产生了内丹学,成为中国哲学三大理论高峰。”(参见:牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》下册,北京:社会科学文献出版社,2000年,第121页。)

第一节 道儒佛三教思想关系

一、三教思想关系略述

远古时期,宗教孕育着哲学。例如,天、道、皇极等均为宗教观念,以后中国主要的哲学概念均与此有关。西周以前学在官府。东周以后,学术逐步走向民间。春秋战国,儒、墨、道等百家争鸣,奠定了后世中国思想文化多元互补的基础。汉代,墨家基本终结,继而之的是道家。此后,儒道二家成了中国文化的主导。道家思想的核心是无为,主张顺自然、因物性。儒家思想的核心是有为,强调礼教和人性的规范。这是两种不同的思想,但共同建立在农业经济社会基础上。魏晋时期,中国各民族政权割据,民族间的交往关系成为该时代显著的社会现象。其间,儒、道、佛三教起着重要的文化沟通作用。其时,玄学产生,为中国哲学思想发展的又一高潮。玄学将儒道两家统一起来,以本末关系来论说社会与个体的关系,主张以自然为本,名教为末,强调以本统末。例如,王弼。

佛教是在两汉之际由印度传人的外来文化。一方面,佛教学说有一个中国化的过程,即适应。另一方面,中国本土诸家学说有一个化佛教的问题,即吸收。总体而言,共济互补,共同发展。佛教哲学中国化的集中表现是,它自觉接受了中国整体性宇宙观,会通发挥了中国哲学固有的主观能动性思想。中国本土哲学吸收佛教哲学的表现是,融化印度佛教的思维模式,融摄心性思想,将中国宇宙观整体性的形态转换并提升到心性本体的新高度。道、儒、佛三教是一个互动互补,通变致和的思想发展进程,当然其间亦有冲突的现象。就佛教与儒家的矛盾而言,焦点是关于中国传统的“孝道”与“忠道”问题。佛教讲究涅槃成佛的出世主义,儒家讲究伦理纲常的现实主义。但经过数次冲突,几多磨合,终于形成相互协调、和谐共处的局面。佛教对儒道两家最主要的影响在于,它促使儒道两家发展和建立形而上学成为一种自觉,这集中体现在心性思想方面,尤其是唐宋时期。例如,唐代的韩愈、李翱、柳宗

元。以李翱为例,他从先秦诸子中选择《易》和《中庸》加以阐发,探讨儒家心性形上理论,说:“性命之书虽存,学者莫能明,是故皆入于庄、列、老、释不知者,谓夫子之徒不足以穷性命之道,信之者皆是也。有问于我,我以吾之所知而传焉。遂书于书,以开诚明之源,而缺绝废弃不扬之道,几可以传于时。”([唐]李翱《李文集》卷2)这直接开辟了后世中国哲学的心学之路。唐代,佛学终成为中国哲学思想格局里主导的一极,为三教合流产生的第一座哲学思想高峰。值得注意的是,李翱借古明今的诠释方法为宋代理学家继承。例如,开创理学的北宋五子(周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐),无一例外地都是借阐发《易》理来建立自己的理论的。^①不过,理学家们对经典的阐发已经和汉代不同,他们自觉或不自觉地,会通并综合道儒佛三教义理,走出经学,建立理学,成就中国哲学思想的又一高峰,持续到明代。

肇端于汉代《周易参同契》的道教丹道,是综合《易经》、《道德经》与炉火实践三者而成的。此后,无论是外丹道还是内丹道,这三者都是理法论的基本内容。道教理法在发展过程中,佛家和儒家的义理在某些方面冲击、削弱它,但更主要地则是扩充它,丰富它。例如,形神问题、性命问题、虚心无体的理论问题。每一次理论危机的克服与超越,都使得丹道理法形态的主体性得到强化,表现于义理上,例如:道本体、易理则、命本真。道教哲学家应对危机与挑战的方法是,或者深入自家理法的深处,取出法宝,再次出战,如元气论;或结盟加强合作,如沿袭祖宗道法自然的宇宙论;或入室操戈,如以虚静心性应对佛家空寂心性;或加强自身的观念建设,如对“我命在我不在天”生命本真的不断强化和申诉。道教哲学家对每次理论危机的克服、应对与超越,都充分说明他们是道教哲学思想的积极的缔造者,是道教思想文化的重要承载者,反映了道教思想文化主体者的自信力。通过约一千二百年的会通、吸收、融合及对丹术的实践总结,金元时期,在“三教合流”文化背景下,道教内丹学成为继第一座高峰隋唐佛学之后,与第二座高峰宋明理学叠现互映的第三座中国哲学思想高峰。

① 楼宇烈:《中国文化中的儒释道》,载《中华文化论坛》,1994年第3期,第47页。

二、李道纯三教“同源一理”的思想

李道纯对儒、释、道三教思想有着深刻的认识。在三教关系问题上,他提倡“三教同源”、“三教一理”,“三教唯心”。其实质是一种“丹统三教”、“心统三教”的思想,是一种“虚和三教”的思想理路。

(一)三教一理

关于三教一理的思想,李道纯是这样表述的,说:“释曰玄珠,儒曰太极,道曰金丹,名三体一。”(《三天易髓》)是说,三教实际是相通的,“一”为三教的统一。他还说:“禅向一中传正法,儒从一字分开闾,老君以一阐真常,曾参一唯妙难量。”(《中和集》卷4)是说,“一”为三教的共性,“一”是可以有三个名称的,说:“道释儒三教,名殊理不殊。参禅穷理,只要抱本還元初。解得一中造化,便使三元辐辏,宿疾普消除。屋舍既坚固,始可立丹炉。”(《中和集》卷6)这些讲的就是儒道佛三教同源一理。他曾以《三教一理》为题,吟到:

“三教正传,这蹊径、元来蓦直。问老子机缄,至虚静极。释氏性从空里悟,仲尼理自诚中入。算始初立教、派分三,其源一。

道玄关,常应物,易幽微,须嘿识。那禅宗奥旨,真空至寂。刻刻兼持无间断,生生受用无休息。便归根复命、体元虚,藏至密。”(《中和集》卷6)

是说,道教的虚静、佛教的空性、儒家的诚,其实同源于一,“一”是归根复命的丹道。李道纯以词表明他对三教思想关系的感悟、理解和态度,吟到:

“叉手者谁?合掌者谁?擎拳者谁?只这些伎俩,人犹错会,无为妙理,孰解操持?我为诸公,分明举似,老子瞿昙即仲尼。思今古、有千贤万圣,总是人为。

可怜后学无知,辩是是非非没了期。况天地与人,一源分判,道儒释子,一理何疑?见性明心,穷微至命,为佛为仙只在

伊。功成后、但殊途异派，到底同归。”（《中和集》卷6）

李道纯的弟子里，最得三教“同源一理”真谛的应当是程洁庵。这由李氏《赠程洁庵》可看出，其中的记载可以为证，如说：“儒穷天理释参禅，道炼金丹法自然，惟有琼蟾通一贯，顶门具眼法身全。先生本是通儒学，又得神仙正派传，透得真空成大觉，琼蟾形兆独坤乾。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）“琼蟾”即金丹，“先生”即程洁庵。

（二）三教唯心

李道纯所说的“三教唯心”是何意思呢？其实是说道、儒、佛三教以心性相通、会通、贯通，这些首先体现于他对三教要义的理解。谈到道教中心思想时，他引《道德经》说：

道书云：‘有无相生’是谓无生有造也，有生无化也。又云：“‘致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。’是谓观复知化也。知化则不化，不化则安得有造？非洞观无碍者，孰能及此。洞达之士，清静光明，故能勘破身心世事。因虚幻中有，有则为物，物极则返，返则复归虚幻也。……苟有收拾身心，屏除念虑，内境勿令出，外境勿令入，内外清静，名为照了。至于内忘其心，外忘其形，一真洞然如太虚，廓然无碍，造化又何有焉？”（《中和集》卷6）

这是以“无造化”论说道教之旨，认为，道教之要在于“观复知化”、“复归虚静”。李道纯又论说佛法之要，说：

“学佛之要，在乎见性。若欲见性，必先以决定之志，夺习俗之气，以严持之力，保洞然之明，然后照破种种空妄，心不着物，念不随情。念是烦恼根，心是法尘种。念起则一切烦恼起，念息则一切烦恼息，心生则种种法生，心灭则种种法灭。念起即止，皆由自心。至于生灭灭已，寂灭为乐，是见性也。今之学者不能见性者，为事理二障所碍也。”（《中和集》卷6）

李氏如此论佛法要义，其理解是根本的、深刻的。李氏又论说儒学之要，说：

“儒学之要，在乎尽性。若欲尽性，在明明德，在止于至善。知止而后有定，有定则能忘物我。艮卦辞云：‘艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。’艮其背，忘其心也。不获其身，忘我也。行其庭，不见其人，忘物也。三者既忘，何咎之有？此知止之至也。知止故能忘物我而全天理，是谓尽性也。今人不能尽性者，为身心之累也，既有累，便有窒碍，必以刚断，果决刚断，故能忘物。果决故能忘我。物我两忘，尽性至命，定矣。非神德圣功，其孰能与于此？”（《中和集》卷6）

如将上述道、佛与儒的思想要旨分别归为“存性”、“见性”与“尽性”。那么，三教所共之“性”为何？李道纯自己总结说：“观之三教惟心也，造化由心也，出造化亦由心也。”（《中和集》卷6）可见，佛、道与儒的所共之“性”就是心性，且深深地打上了佛教心性的色彩，即“物我两忘”，以达到尽性至命的“神德圣功”。将李氏关于道、儒、佛思想之要综合，可以看到，李氏实际抽空道教丹道要素的实际内涵，并认为儒家修行之要在于心，心即是儒家所谓性。同时，认为佛教之要是性，性即是空，空即是物我两忘。

（三）虚和三教

李道纯以“虚”为三教思想的基础，并据此打通三教内在的义理关系，此可概括为“虚和三教”。“虚和三教”的“和”作动词，即“使三教统一于和谐”或以“和”统一三教，三教皆通贯“和”。由于他所谓的虚即是心，故他实是说使世界和谐的是心；虚是世界和谐的根据，心是世界和谐的根据。如果根据虚静道性与“三教唯心”的话，则“虚”其实就是“心”的根本性状。“虚和三教”可以说是“三教唯心”的进一步概括，这样关于世界和谐的根据便具有了道教的理论特质。心性之“性”即是虚，李道纯以“沁园春”作《赠密庵述三教》，其词写到：

“教有三门，致极处、元来只一。这一字法门，深不可测。老子谷神恒不死，仲尼心易初无画，问瞿昙、教外涅槃心，密密密。

学神仙，须定息，学圣人，忘智识。论做佛机缄，只凭慧

力。道释儒流都勘破，圆明觉照工夫毕。看顶门迸破、见真如，光赫赫。”（《中和集》卷6）

以上引文是说，真如即丹，丹统三教，丹的本质是虚。可见，“丹统三教”实即“虚统三教”。李氏在《炼虚歌》中明确指出了这一点，他说：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。”（《中和集》卷4）在李氏的哲学思想里，“虚”为道性，这里的“三教唯虚”说明，李氏的立场是道的立场。同时，李氏认为“虚即一，一即虚”，“一”或曰“虚”是统一三教思想的根本与基础。李氏自己曾总结了这一“丹统三教”或“虚统三教”的道教主体立场。当弟子定庵问到：“无上正真之妙，喻为金丹，其理云何？”他回答说：

“金者，坚也。丹者，圆也。释氏喻之为圆觉，儒家喻之为太极，太极初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。释氏曰：○。此者真如也。儒家曰：○，此者太极也。吾道曰：○，此者乃金丹也。体同名异。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）

这个“理”就是丹，就是“一灵真性”，就是○，也即是虚。强调的仍然是“佛说玄珠，儒说太极，道说金丹，其实是名三体一”。据此，他批评世人说：

“大道无言，无言不能显其道。金丹无象，无象何以见其丹。故圣人法天象地，以道化人。立种种名，设种种象。著丹书经典，诱喻群品。奈何今之学者，执象泥文又生见解，异端并起三教殊途，不能合一。盖因不知其源也！”（《清庵莹蟾子语录》卷6）

可见，李氏认为三教合一。一，为“源”，为“心”，为“虚”。理解了“一”，也就理解了三教同“源”，三教同“心”，三教同“虚”，进一步地，还可以是丹统三教。仔细揣摩李道纯这一思想，其“同”实即“共同基础”及“通”两层意思的综合。因此，“同”实为“和同”。“和同”是一种

在“同”基础上的多要素之“和”，本质上是协调而和同，与传统“和而不同”的“和”有一定差异。一般地说，传统“和而不同”反映的是各个要素单个存在的必要性及其并存的状态，但没有反映各个要素之所以为整体的内在条件——“通”。如果说“和而不同”是静态的反映，则“虚而和同”是动态的反映。当然，它们是相对的。在方法论上，如果说“和而不同”可以引申出“求同存异”的方法，则李氏“虚而和同”当可以引申出“求同调异”^①的方法，因为，其中有“通”。“通”反映的是一种调适各个不同要素而通达整体和谐的必然。如果是这样，则李氏的“虚而和同”是对传统“和而不同”的发展。

总之，李道纯是说，第一，丹的规定性为心，谓之心性，故“丹通三教”实即“心通三教”，“心”为三教共同的基础。以“心”反观丹道，则道性即心性，修丹即是修心。第二，“心”为“虚心”而非“空心”。是说，“心”中有阴阳冲气的宇宙生成，亦即生息不止的动态活性，也即为“夺天地造化于一心”的“天人一体”的整体的心。第三，因此，三教思想关系实际上就是“同心相和，虚而和同”的关系。这是李道纯关于三教思想关系的根本观点。

三、通变致和的精神

李道纯之所以认为三教“同源一理”，这与该时代“三教合流”的文化思潮是分不开的。如果说“三教合流”是一种外在的文化形式，是思想的外在表现，是文化的命题。则“三教一理”就是一种内在的实质，是思想文化的内核，是哲学的命题。后者是前者的依据、基础、本质。

① “求同调异”的概念为当代著名马克思主义哲学家黄枬森教授提出，他同时作了全面阐述，其意义深远重大。黄先生认为“两个主体构建和谐关系有多种手段或多种途径，最主要的手段当然是协调两个主体之间的差异，而协调差异是一个非常复杂的过程。”并指出，这种方法可以用十六个字来概括，即“分析同异，从同出发，协调差异，构建和谐。”他还对孔子的名言“君子和而不同”提出了不同的解释，认为准确的解释是“君子要和而不仅要同”。（黄枬森《哲学的科学化：黄枬森自选集》，北京：首都师范大学，2008年6月，第303-304页。）

李氏深入三教思想的内核,大胆地在思想的“心脏”里提出“三教一理”的见解,这的确是一种会通、贯通、融化三教的精神。这是对该时代“三教合流”文化现象的哲学提炼。在文化建设上,“多”与“一”的关系是重要的问题,这种“多”与“一”关系似乎由李道纯的三教思想关系里可以得到一些说明,不过,较为独特。“多”即是三教文化共存繁荣发展,是“和”;“一”即是三教文化有内在的理论根据,即“心”。“心”是规定构成“和”的各要素贯通融合的根据,因为“心即虚”。和,是因为各个要素可以贯通融合,而之所以能这样,则又是根据于“多当和”的旨趣。这些意义可以概括为“通变致和”的文化精神,可以引申为一种文化建构的理路。这种通过三教关系反映出的文化精神,其逻辑根据在于李氏的中和哲学思想是动态的整体的宇宙观,这可从以下几个方面得到说明。

第一,神通致和的“无中生有”秘诀,反映了宇宙生息动态性。李氏说:“○者两仪也,○者阳,动也,○者阴,静也。阴阳互交而生四象。”(《中和集》卷1)这是将丹道建立在道的基础上,将道规定为虚静自然,虚静自然即是“中”。因此,“中”就是丹道的内在根据和本体基础。由于虚静自然有神、有气,故李道纯的“中”也有神有气。有神便能显“中”,有“气”便能冲和为人与万物,故他的丹道既“中”又“和”,合称为“中和”。这就是神通致和。那么,具体地说,神通何以能致和?李氏说:

“阴阳互动互静,机缄不已,元亨利贞,定四时成岁。变者,变易也。至道与神气,混混沦沦,周乎三才万物,阖辟无穷,致广大而尽精微矣。”(《中和集》卷3)

是说,动静机缄、阴阳变易,此为神通致和的法则。如果说“中”是虚静,那么“和”就是神变之物、感化之物、阴阳冲和之物及其状态。这是一个“一生二,二生三,三生万物”的有根据的过程,亦是四时成岁、三才各位、道气混然的和谐状态。气体的整体性状及生化逆归,凭借的就是此“神通”。“神通”是交感变化、生生不息的性质,是道体“无中生有”的无限功能与力量。事实上,“神通”反映的是易的必然性与绝对

性。也就是说,“神通致和”有必然性和绝对性。这就是李氏所诠释的“天地设位,易行乎中”。例如,有人问:“《系·辞》云:‘天地设位,易行乎中。’如何?”他回答说:

“天地设位,人生于中,是谓三才。故人与物,生生而不息。所以不言人与物而言易者。圣人言:‘乾坤,易之门。随时变易,以从道也。’如金丹以乾坤为鼎器者,天地设位也;以阴阳为化机者,即易行乎中也。元始采药,无穷行火,候之不息也。”(《中和集》卷3)

“随时变易,以从道也”,说的是“道易一体”,易不离道,道不离易。这说的正是“神通致和”的必然性和绝对性。道体因动静无端而阴阳冲和,于是有了气体的存在,而气体的存在是一个因“神”而“通”、因“通”而“和”的动态历程,且是必然的、绝对的过程。换句话说,“通和”是一个阴阳合和、对待相冲成宇宙的过程。这就是李氏所说的:“二则有感,感则有配。阴阳互交,乾坤定位。动静不已,四象相系,健顺推荡,八卦兹系。运五行而有常,定四时而成岁。”(《中和集》卷1)李氏认为,阴气与阳气的对待冲和即是“合和”,对待冲和所成的存在即是“一体”,包括人与万物。可见,李氏“合和一体”的思想,属于中国传统的整体性宇宙观。同时,此思想亦反映了宇宙生生不息的性质,以及人的主观能动性。此外,可以看到,李氏的宇宙论,仍然是以中国哲学固有的范畴,如太极、动静、阴阳为基础。这说明李道纯的中和思想并没有离开中国思想的大道。

李道纯关于以元气为理论内核的阴阳冲和法则,实即是对《道德经》、《周易》、《淮南子》等中国哲学思想的发挥,而“合和”的思想亦是对道教固有思想的阐发。后者,例如道教的《道教三洞宗元》一文曾说:“其三气者,玄、元、始三气也。始气青在清微天;元气黄在禹余天;玄气白在大赤天。故云玄、元、始三气也。又从玄、元、始变生阴、阳、

和,又从阴、阳、和变生天、地、人。”^①而建立在元气论思想基础上的阴阳和谐思想起源也很早,如《云笈七籤》卷一“道德部”起首即引《老子指归》说:“太上之象,莫高乎道德,其次莫在乎神明,其次莫大乎太和。”这里,“太和”本为儒家所言,指整体宇宙的纯和之气与天地人三才和谐的景象,道教的“中和”则指阴阳和合,万物滋生。可见,“中和”或可称“通和”,与“太和”有所不同,前者突出了动态性,后者突出整体性。当然,归根到底,两者是一体的。

第二,李道纯关于“天、地、人”三合和的思想,体现了中国哲学宇宙观的整体性。李道纯关于天地人三合的表现,如他引《易》“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”而明确概括说:

“立天之道曰阴与阳,天之乾坤也;立地之道曰柔与刚,地之乾坤也;立人之道曰仁与义,人之乾坤也,是谓三才肇形,各具一天地也,各具一太极也,各有变化也。推原其始则本同一太极也,反穷诸己三才之道一身备矣。立天之道曰阴与阳,心之神炁也;立地之道曰柔与刚,身之精魄也;立人之道曰仁与义,意之情性也,身心意定,三花聚而圣功成矣。”(《全真集玄秘要》)

“三花聚顶”是丹道过程的一种独特状态,但作为一种思想,它无疑反映了人在天地之中的意思。并且,显然“三花聚顶”之丹是整体,不是所谓的“单子”。李道纯实是认为,天地人的统一性即虚静,“地”或“人”是道体派生的,“神通”保证了道体与气体宇宙的生化与交通关系,使宇宙保持着生机与活力。他这种“神通致和”的动态整体观反映了中国传统哲学思想的特质。在中国传统的天人关系学说,尤其是在哲学思想心性化的宋代,如果说“寂静”观念反映的是天性,“通道”观念反映的是人性,则“神通”观念反映的是天人关系性。

第三,李道纯中和思想蕴含的通变致和精神实是对于中国传统易

① [宋]张君房:《云笈七籤》卷3,李永晟点校,北京:中华书局,2007重印,第34-36页。

学思想的继承,或者说,深刻的中和易理是其通变致和精神的内核。

(1)《周易》中和思想是一种“遵行中正之道,通达和谐一体”的思想。“中正之道”是指阳刚中正之道;“通达和谐”是指随时应和,刚中响应,和谐一体。举一例给予说明。观卦(䷓)《彖》说:“大观在上,顺而巽,中正以观天下。”([魏]王弼《周易注》卷2)中,内卦和外卦的中央位置,即二位和五位。正,在各自的位上有相应的爻,即在奇数位上有阳爻,在偶数位上有阴爻。中正,就是二者兼而得之,而观卦的九五和六二都符合中正之象,故观卦为“中正观天下”。在《周易》里,“中正”的含义在解释卦象时常常被反复强调,可见,易学所说的“中正之道”,其哲学含义是指“中正以观天下”,包括中正观、中道观等内容。

(2)《周易》的中和思想不但有“对立统一”的精湛思想,以及发展的深刻思想,更有整体开放和谐的宝贵精神。举两例亦可说明。睽卦(䷥)《彖》说:“说而丽乎行,柔进而上行,得中而应乎刚,是以‘小事,吉。’”([魏]王弼《周易注》卷4)说,通悦。是说,如果和悦依附贤明,柔顺上进,处事适中,因应阳刚,则可以做到小心处事而吉祥。睽卦又说:“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉!”([魏]王弼《周易注》卷4)睽,《序卦传》说“睽,乖也”,指差异、对立、相反;睽卦下兑(☱)上离(☲),下泽上离,水火不容,彼此相克,但相克则相生,循环无穷。是说,天地阴阳对立,所以化生万物而生生不息;男女性别不同,所以可以相互吸引,情通而意合;万物各有差异不同,所以各有其同类,各有其所用。再有一例,如升卦(䷭)《彖》说:“柔以时升,巽而顺,刚中而应,是以大亨。”([魏]王弼《周易注》卷5)是说,柔弱随时而发展,谦逊随时而顺和,阳刚中位而响应,这是开放通达的一体局面。

(3)与中和思想相关,《易传》的“通变”思想也很鲜明。泰卦(䷊)《彖》说:“泰,‘小往大来,吉,亨’,则是天地交而万物通也,下上交而其志同也。”([魏]王弼《周易注》卷2)与泰卦相反意思的是否卦(䷋),其《彖》说:“‘否之匪人,不利君子贞,大往小来’,则是天地不交,而万物不通也;上下不交,而天下无邦也。”([魏]王弼《周易注》卷2)关于变,《系辞》说:“变化者,进退之象也。”([魏]王弼《周易注》卷7)总之,《易传》中和思想的核心可概括为“中正和一”。中正,指中

正合时；和一，指睽和一体。其中有通变的深刻思想。可以说，《周易》的“通变”与“中正和谐”思想一直是中国中和思想的重要内容，这由历代许多思想家们注释、阐发可以说明。尤其是其中的“通变”、“中道”等思想，总是思想家们在解决自己时代课题时借题发挥的重点。







从李道纯中和哲学思想体系看，其“通变致和”的精神与《周易》的变易学说是一致的。例如，李氏用《周易》阐发“常易”与“变易”，实即论说“神通致变”的道理。他说：

“常易不变，变易不常。其常不变，故能应变；其变不常，故能体常。始终不变，易之常也；动静不常，易之变也。独立而不改，得其常也；周行而不殆，通其变也。不知常，不足以通变；不通变，不足以知常。常也，变也，其易之原乎？”“常者，易之体；变者，易之用。古今不易，易之体；随时变易，易之用。无思无为，易之体；有感有应，易之用。知其用，则能极其体；全其体，则能利其用。”（《中和集》卷1）

“常”为《老子》的思想，此处与易理结合起来了。“始终不变易之常”说的是虚静道体中有易，“动静不常”说的是虚静道体生化宇宙气体这一存在性，“独立不改得其常”说的是认识到了虚静道体，则达到了对真理的认识，“周行而不殆通其变”说的是体认和经验到了生生不息的气体宇宙，即可把握到虚静道体，从而与动态的整体的宇宙通达一体。从工夫上说，李氏认为不基于虚静道体之常，不足于通变人事万物；不基于人事万物的生生不息之性，不足于得道。从哲学上说，李氏认为“常”为体而“变”为用，两者统一于“易”。“易”既是“常”又是“变”。易有常易有变易。因为不变所以能应变，因为常变所以成为绝对的本体。从方法论上说，李氏认为，造势者如果知道了一切取决于时机，一切取决于感应神通，同时，又知“体”知“用”，那么他也就掌握了宇宙变易、感应通和的原则。这些思想，落实到当代的话语处境里，例如，社会个体人事上，一个人如果有“机”，有“时”，再加上“求知”与

“勤奋”的能动性,就可以“转运”,掌握自己的命运了^①。这里,李氏是从老子以来中国固有的“常”与“变”、“动”与“静”等范畴来论说易理,将“常”与“变”、“动”与“静”看作体与用的关系,并将“常”与“变”概括为易的两个方面,共同论说“神通致变”、“致变达用”、“达用以和”的道理。这既有思想源流的根据,又有理论理性的深度,还具有某种实践理性。

第二节 李道纯中和思想 对道教中和思想的贯通

关于“中”与“和”的字义,据《汉语字源字典》,“中”(zhōng),甲骨文为,金文为,篆文为。古代的旌旗由多条叫做“旂”(音 yóu)的飘带组成。甲骨文、金文的“中”字,象一杆多旂的旗,旗杆中段束扎木块,以加强旗杆的抗折强度。这个木块就叫“中”。由于它位处旗杆中段,把旂中分为上旂下旂,所以中的本义为当中、中间,引申为里面、内中。“和”(hé),甲骨文为,金文为,篆文为。古文字的“和”字,左边象一多条竹管合并而成的笙箫之形,代表一种吹奏乐器,右边的“禾”则是声符表示读音。因此,“和”字的本义应该是指乐声的调和、和谐,引申为温和、柔和等义。^②“中”与“和”的字义有助于理解“中和”思想。“中”字的抽象性及形而上性,为后世思想的发挥提供了无穷义蕴。这是中国文字的独特魅力。

① 按:此处关于“转运”的认识,即个人把握命运的三大条件——“求知”、“勤奋”、“机遇”的阐发,为当代学者、中国道教学院原副院长李养正先生的指点和明示。笔者谨表示感谢!

② 谢光辉主编,谢光辉,李文红编写,陈峥,陈嵘绘图:《汉语字源字典·图解本》,北京:北京大学出版社。

一、道教中和思想略述

道教中和思想的源头,目前可以肯定的当有《易经》(西周)、《老子》、《易传》(战国时期)^①、《庄子》、《列子》等。《老子》里“中”字出现多次,一般为“里面”、“中等”等意思,但也有哲学含义的。如“多言数穷,不如守中”(《老子道德经》卷上)、“守中,笃”^②。关于“中”与“和”,最值得注意的是“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《老子道德经》卷下)“一”即元气,二即阴气、阳气,阴阳两气相冲激合和产生万物。是说,万物的存在是阴阳相互作用,其统一体为“和”。老子又说:“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同,……故为天下贵。”(《老子道德经》卷下)和,讲的是人的德行修为,一种玄同境界。《易传》的“中和”思想很丰富。关于“中”,有中正、中道、中正之道、中行、中直、刚中、中(悦)、中节、中(德)、时中、不中等意思。大有卦(䷍)《彖》说:“柔得尊位大中而上下应之,曰‘大有’。其德刚健而文明,应乎天而时行,是以‘元亨’。”([魏]王弼《周易注》卷2)大,是普遍的意思;中,是中和,特指中和之德的意思。是说,阴柔得处尊位,则能够全面推行中和之德并得到上下的响应,这是一种品德刚健而灿烂光明、应天顺时而动的普遍的通达。《易传》里也出现“和”字,但“和”一字主要通过“悦”字表达的,既有和顺、和谐、通和、太和等意思,更表达了整体和谐的精深含义。乾卦(䷀)《文言》说“利者,义之和也。……利物足以和义。”和,是动词,指相应。《子夏易传》说:“元,始也。亨,通也。利,和也。贞,正也”。乾卦(䷀)《象》说:“乾道变化,各正性命。保合大和,乃‘利贞’。”([魏]王弼《周易注》卷1)太和,指冲和之气,最佳的和谐与协调。《老子》之后,《庄子》提出了“天和”与“人和”的重要观念,说:“夫明白于天地之德者,此之

① 李养正:《道义理与〈周易〉关系述论》,香港:青松出版社,2005年第31页。按:关于《易传》的成书时代,目前仍有不同看法。

② 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第246-247页。

谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（[宋]林希逸《庄子口义》卷5）但是，庄子也提出了“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平，而道德之至。”（[宋]褚伯秀《南华真经义海纂微》卷40）后世道教将庄子关于“和”的思想及其“虚静”思想综合起来了。更值得注意的是，《庄子》提出的“唯道集虚”和“环中”的命题，说：

“若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气”，“气也者，虚而待物也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（[晋]郭象《庄子注》卷2）

“得其环中，以应无穷。”（[晋]郭象《庄子注》卷1）

对此，当代著名佛学家赵朴初居士说：“庄子讲养气，提出一个‘虚’字。这个道理很深。我以为这个‘虚’字和庄子讲的‘环中’的道理相通，‘环中’就是虚。‘得其环中，以应无穷’，不仅是养生，并且可以应世。”^①这一认识是深刻的，不但讲清了老子与庄子关于“中”的思想，而且回答了“中”与“气”的关系，更是揭示了个体生命与社会价值的根据。这一智慧值得高度重视。

此外，《列子》里也有“中和”思想。两汉及以后，道教中和思想以《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》等为直接渊源，六朝隋唐时期得到丰富和发展，宋元时期定型而取得本体形态。道教发展及成熟时期的中和思想，主要表现于经篆与丹鼎两个道派的思想义理之中，其中又以丹鼎派较为显著。代表性经典如《中和经》、《黄庭经》、《上清大洞真经》、《悟真篇》、《谢张紫阳书》、《中和集》等。宋元，李道纯融合儒释道三教义理，综合南北两宗丹法，创造了中和哲学思想，成为道教中和思想成熟期的代表。此后，后期道教中和思想绍续绵延。不过，晚清刘一明后，就未再有创造性发展。

道教明确提出并运用“中和”、“中和之道”、“和合”等中和思想的

^① 《全国政协副主席赵朴初在中国道教学院成立典礼上的讲话》，见：中国道教学院编《中国道教学院成立十五周年纪念册》，2005年，第18页。

范畴。《老子想尔注》说：“道贵中和，当中和行之：志意不可盈溢，违道诫。”又说：“多知浮华，不知守道全身，寿尽辄穷；数数，非一也。不如学生，守中和之道。”还说：“喜怒五行战伤者，人病死，不复待罪满也。今当和五行，令各安其位勿相犯。”^①道教的“和合”一词，有时作为动词，作“使……相结合”理解，有时作“合和”理解，表示事物两两相合而统一的动态过程，如说：“阴阳和合，血液流通，苍锦云衣舞龙幡苍锦，肾色之象也。”（[宋]张君房《云笈七籤》卷11）又如说：“父母和合，人受其生。”（[宋]张君房《云笈七籤》卷17）这里，“和合”具体指媾和、交合。道教中和思想以元气冲和思想可贵，是其特色，故可以“阴阳中和之道”指称道教的中和思想。阴，即阴气，太阴之气；阳，即阳气，太阳之气。是说，人及万物是阴与阳“冲气为和”而产生的，表现出生生不息及兼和的性状。《太平经》明确指出：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”（王明《太平经合校》卷18至34，下同）^②《太平经》里还直接并列使用过“阴阳中和”，谓：“从天地阴阳中和三法失道已来，天上多余算。”阴阳中和之道的内容至少包括：元气阴阳冲和之道，思善舍恶的中和之德，太平社会的太和之世，五气朝元的合和之丹等内容。

“元气阴阳冲和之道”是说：一方面，人类及万物统一于元气，元气运化即为“中和”，“中和”也即运化过程的状态；另一方面，运化的宇宙，天为太阳，地为太阴，阴阳冲气而有天地之间的人灵，人灵实即“中和气”，“中和气”返本于太和，太和实即元气。要而言之，“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生。”“元气阴阳冲和之道”有一个值得注意的思想，那就是“通和”的思想。这个思想在《太平经》里极为显著。“通和”思想认为，“气”是天地人三才相通的基础，“和”是天地人三和合，亦即天人和合。这一思想其实回答了天地之间各有其性的一切存在是如何达到中和状态的问题。它认为，天地人相通，并力同心，

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年。

② 王明编：《太平经合校》卷18至34，北京：中华书局，1960，1997重印。本文所引《太平经合校》均为此版本。

共生万物,差异性的一切存在都是可以相通的,人类社会因“通”,故能致太平,所谓:

“元气与自然太和之气相通,并力同心,时恍恍未有形也,三气凝,共生天地。天地与中和相通,并力同心,共生凡物。凡物与三光相通,并力同心,共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通,并力同心,共成共万物。四时气阴阳与天地中和相通,并力同心,共兴生天地之物利。”(王明《太平经合校》卷84)

相通,是相互沟通及通达的意思;相合,是相互构成一个统一体的意思;相通根据于内,相合呈现于外。是说,天地人三者之所以能相通相合,是因为元气自然如此,天地授命如是,而元气阴阳是内在的根据,天地授命是外在的反映。

“阴阳中和之道”在人类社会中的流变,可谓“中和之德”。中和之德有两个方面,一是“天道大顺之德”,一是“人伦规范之德”。天道大顺之德是说,和气不乱,与中和不为仇。如《太平经》说:

“三人共上书,固固尚不实,三人固固,可相教教,共有所疾共上事,以公报私,固固为共欺其上也,与中和为仇,令和气大乱也。”(王明《太平经合校》卷86)

“与中和为仇”即违背社会秩序的意思。是说,人们不要违背社会的固有伦常,应当顺常相宜。《太平经》还说:“故言有德之人,无所不照,无所不见,上下中和,各从其宜。就其德,各不失其名。是为顺常。”(王明《太平经合校》卷110)这其实是对于社会秩序的一种理想建构和反映。《太平经》还说:“帝王上法皇天,下法后地,中法经纬,星辰岳渎,育养万物。故曰大顺之道。”(王明《太平经合校》卷154-170)此处的“大顺之道”还包括孝道、善恶、仁性等方面的含义,这属于人伦规范之德了。两晋南北朝时期,“中和之德”显著发扬,如北魏寇谦之说:

“道以冲和为德,以不和相克。是以天地合和,万物萌

生,华英熟成;国家合和,天下太平,万姓安宁;室家合和,父慈子孝,天垂福庆。贤者深思念焉,岂可不知!天地不和,阴阳失度,冬雷夏霜,水旱不调。万物乾陆,华叶焦枯。国家不和,君臣相诈,强弱相陵,夷狄侵境,兵锋交错,天下扰攘,民不安居。室家不和,父不慈爱,子无孝心,大小忿错,更相怨望,积怨含毒,鬼乱神错,家致败伤。此三事之怨,皆由不和。”([北魏]冠廉之《正一法文天师教戒科经》)

此时期及至稍后,道教对“中和之德”思想的发扬,尤其集中体现于灵宝经系的思想里,如六朝时期的《太上洞玄灵宝中和经》和北周出的《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》。前者认为天地合和即中和,提出“道以中和为德,以不和相克”^①的思想,后者认为“思善舍恶名为中和”,^②提出了具有“教法”和“轨仪”内容的“中和之科”法则,该经典说:

“所言中和者,中是非外之名,和是顺从之目。摄心于内,呼之曰中;顺道无违,乃受和称。所以此《中和》之科而次《开缘品》者前。善恶因缘,令人舍恶行善。恐其滞于善恶,故说中和之科。不唯令其舍恶,亦乃令其思善,思善舍恶,名曰中和。”(《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》)

是说,天地之间具有和谐的德性,人们若遵循中和法则,则能升玄登真、与道合同。“思善舍恶”是道的体现,是天道流行,是道的德行,为内在的至上的价值标准。中和之德一方面反映了天地“赏生罚死”的中正之德,另一方面反映人们“与道同真”的“思善舍恶”之德行。从哲学上看,这是将“中和之德”既建立在人行善则可合道的能动性上,

① 《太上洞玄灵宝中和经》,《中华道藏》第5册第141页。(《太上洞玄灵宝中和经》,一卷,撰人不详。内容与《升玄内教经中和品》类同,盖出于六朝。收入《道藏》太平部。参见:任继愈主编:《道藏提要》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第866页。)

② 《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》,《中华道藏》第5册第125页中。(《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》,一卷。撰人不详,约出于唐代。系《升玄内教经》第七卷之注疏本。参见:《中华道藏》第5册第125页。)

也建立在天道意志的命定基础上。

至唐末五代时的钟吕金丹道,道教中和思想开始有了变化,即心性化的过程。经由南宗、北宗,及至李道纯以心性为特征的丹道,其变化就是心性化的过程,即化外为内,在人体内确立成仙得道的根据,性与命的关系成为核心问题。为解决性与命的问题,在功夫修养上,中和思想认为,人体内自有成仙合道的修炼之地,或是黄庭中心,或是心肾之间的“中”。但随着心性化进程,形神问题转化为性命问题,修丹成为修心,“中”逐渐提升到本体层次义,而“和”则取得了本体功能或状态的性征。例如,“中”即虚静,“和”即身心、性情、性命和合的状态。于是,在虚静中修炼达到精气神和合,呈现“与道玄同”的精神境界,即为“中和”。这样,中和思想取得了较为完整的形态,具有哲学理性了。李道纯“守中致和”的丹道思想就是这一形态的代表。如果说以李道纯为代表的性命丹道思想可称为“虚性中和思想”学说,则可以看出,这一“虚性中和思想”与儒家的“理性中和思想”是不同的。前者的本体为“虚”,后者的本体为“理”;前者的工夫重“守静”,后者的工夫重“持敬”。

二、李道纯中和思想继承发展了道教中和思想

李道纯对于道教义理既有继承亦有发展,继承方面如“虚静道性”、“中为玄关”的思想,发展方面如他在清静道性基础上确立虚静为“中”的性质,并以“虚静中体”为丹,同时,在虚静中体基础上阐发了“中为玄关”,发明“执中妙用”法诀,将“守中致和”提升为丹道的根本法则。具体情况如下:

第一,在义理上,道教南北两宗关于“清静”与“虚静”的思想是李道纯“虚静道性”的直接来源。南宗的清静思想,如白玉蟾论三教关系,说:“若夫孔氏之教,惟一字之诚而已。释氏之教,惟一字之定而已,老氏则清静而已。”([宋]白玉蟾《玄关显秘论》)是说,儒家说的就是一个“诚”字,佛家说的就是一个“定”字,道家说的就是“清静”两字。北宗的清静思想,如王重阳说:“儒门释户道相通,三教从来一祖

风。悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。精神气候谁能比，日月星辰自可同。达理识文清净得，晴空上面观虚空。”（〔金〕王喆《孙公问三教·重阳全真集》卷1）白氏、王氏所论清净或虚空，指的是丹道的真性之道。南宗与北宗关于虚静的思想，在《咏儒释道三教总赠程洁庵》中，李道纯概括为“清静无为”真性，其内容包括：清静无为、无上至真、真元妙用、损之又损、三返昼夜、一得永得、抽添铅汞、玄牝之门，出群迷径，入希夷门，多言数穷，不如守中、九转神丹、可道非常道^①。李氏对此进行了解释。

李道纯说，所谓“清静无为”即“清清净净本无言，才有施为不自然，默识通玄开窍透，性灵神化宝凝坚。”（《咏儒释道三教总赠程洁庵》，下同）这里，他并没有以虚静作为道性，而是据清净与自然，这个思想原原本本地是老子的思想。李氏认为这一道性是“无上至真、真元妙用”。对此八个字，他解释说：“无为好用法乾坤，上下中间认本根，正定始能通此趣，真如透出烁天门。莫看无心与有心，无心争得悟天心，有心毕竟为心累，有无俱损觉性纯。”这里，以老子的“有无”来论述，并引入了佛家的“心”、“悟”、“真如”的概念。“真如”指的是丹道全真之心，“有心毕竟为心累，有无俱损觉性纯”的思维方式亦是来自于老子，用于概括丹道“损之又损、三返昼夜、一得永得、抽添铅汞”的过程。当然，这个过程属于心性活动。进一步，李氏认为成仙得道的心性活动，其法门和关键是“守中”。他说：“玄牝之门、出群迷径、入希夷门、多言数穷、不如守中。”这些均源自《老子》的思想，用来诠释丹道的关窍，阐明归根复命、守中通玄的丹道义理，即所谓：“玄关牝户道之门，辟则从乾阖则坤，迷者忙忙推口鼻，如何本命复归根。”“说妙谈玄了不通，争如默默守其中，不偏不倚玄关透，不易方能合圣功。”最后，李氏用“九转神丹”总结了此心性炼丹的总过程，认为，这一过程其实也是行道的过程，且此“道”不是平时语言所能说明白或通过语言就能达到的道，“可道非常道”，“真常之道无言说，有说分明是背宗，若向不言中会意，不劳余力备全功。”总之，从李氏对道教的概括及其解释看，

^① 《道藏》第23册，第759—761页。

他的根本理论宗于《道德经》。这就是说,老子的“清静无为”、“道法自然”、“守中”以及“玄牝”之说,历经《周易参同契》、《太平经》及上清派的《黄庭经》,一直到钟吕金丹道的“玄牝”之论,以及入宋以后的丹鼎派道教,直到李道纯的“守中致和”丹道,是薪火相传的不灭的丹道理法。

第二,李道纯“守中致和”丹道思想综合了道教关于执中、守中的义理。在南宗著名的思想家白玉蟾那里,“中”还是有气性的。白氏说:“人能效天地橐籥之用,冲虚湛寂,一气周流于百骸,开则气出,阖则气入,气出则地气之上升,气入则如天气之下降,自可与天地齐其长久。若也奔骤乎纷华之域,驰骋乎是非之场,则真气耗散,而不为吾之有矣。不若虚静守中以养也。中者,天地玄牝之气会聚之处也。人能一意守之而不散,则真精自朝,元气自聚,谷神自接,三尸自云,九虫自灭,此乃长生久视之道也。”([宋]白玉蟾《杂著指玄篇》卷4)^①宋元时期,道教丹道法术里,对于“中”这一丹诀的阐扬,有三个人物值得注意:王庆升、周无所和陈虚白。王庆升是南宗实际创立者白玉蟾弟子桃源子的弟子,他秉承的是南宗内丹学。王氏认为修丹实践中,丹法有羊车、鹿车及牛车三乘,而所谓“中乘”说的就是“守中”之法,还认为“守中”与儒家的“允执厥中”是同样的修行法门。他说:

“鹿车中乘者,守中之法也。其法心中上昧君火入于两肾之间,与中昧臣火相配,化为芙蓉,出于泓水之中。……老子之‘治大国若烹小鲜’、包牺之法‘离为网罟,以畋以渔’、舜尧则‘允执厥中’、文王之‘艮其背’、周公之‘艮限熏心’、孔子之‘退藏于密’者,皆守中之旨也。…此守中之法,乃累圣相传之密旨,实作圣工夫也。”(《三极至命筌蹄》)^②

这里,王氏是以两肾之间为玄关,据此为“中”。这是对钟吕以来视心肾之间为玄关的一种变化了。周无所也是白玉蟾的再传弟子,他

① 《道藏》第4册,第619页。

② 同上,第937页。

在《金丹直指》中说到了关于“中”的法诀，谓：

“一窍不通万窍通，丝毫不动露真空。个中便是真宗祖，认着依前又不中。”（《金丹直指·玄关一窍颂》）^①

又说：

“心传之学，不外乎‘中’之一字。《书》曰：‘允执厥中’，《论》曰：‘令众生住于中道’，《道德经》云：‘不如守中’。可谓天下无二道。庄子曰：‘通于一，万事毕’，紫阳张真人云：‘得一万事毕’是也。”（《金丹直指·玄关一窍颂》）^②

这是说，“一”即是“中”，“中”即是玄关一窍。第三个对丹道之“中”有所论述的是与李道纯同时代的陈虚白。陈虚白指出，“身中一窍名曰玄牝”，玄牝即“规中”，也即是“黄中”，就是“惟精惟一，允执厥中”的“中”，“守中”也就是“守规中”（陈虚白《规中指南》）。^③王氏、周氏、陈氏关于“中”的丹道学说是否与李道纯“守中致和”丹道学说有直接关系，现在还不好说。但是，南宗丹道对“玄关”与“中”的关系较为关注，这似乎有一定的传统。而且可以看出，“中”的理论逐步提升到很高的层次。在李道纯这里，丹道之“中”成为了三教同源之“源”、一理之“理”。“守中”、“执中”的丹道具体修炼成了证悟天人一体的法门，成了达到与天地和合一体的路径。“守中致和”也就具有了哲学的意义。

第三，“守中致和”是对“归根复命”与“性命双修”的综合创新。李氏中和丹道思想以虚静道性为本体，继承南北两宗的归根复命、性命双修法则，发挥了“执中不易”和“执中妙用”，丰富并提升了守中致和丹道法则的哲学理性。例如，在丹道火候里，李氏说：

“夫玄关者，至玄至妙之机关也。今之学者多泥于形体，或云眉间；或云脐轮；或云两肾中间；或云脐后肾前；或云膀

① 《道藏》第24册，第90页。

② 同上，第91页。

③ 《道藏》第4册，第387-388页。

脐;或云丹田;或云首有九宫为玄关;或指产门为生身处;或指口鼻为玄牝,都皆非也。但著于形体上都不是,亦不可离此身向外寻求。诸丹经皆不言正在何处,此所以难形笔舌,亦说不得,故曰:玄关二字。所以圣人只书一个中字示人,此中字玄关明矣。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)

可见,李氏不但将虚静作为真常之道(中道)的规定性,还将南宗以来的心性化推到了极致,并据此将丹道玄关确定为“中”,阐发了“执中不易”与“执中妙用”的丹道法则。不过,一方面,李氏认为丹道有黄庭之“中”,如他在《镜中灯》说:“宝镜本无相,传灯发慧光。真如元莹净,法体本莹煌。金鼎烧真火,华池浴太阳。个中端的意,元不离中黄。”(《中和集》卷5)这是以黄庭为中,且以真如诠释,“中”具有丹道中心的含义。另一方面,李氏根本上认为,中“不在当中及四维”,这才是“中统三教”的“中”。李氏在《勉中庵执中妙用》说:

“中是儒宗,中为道本,中是禅机。这三教家风,中为捷径,五常百行,中立根基。动止得中,执中不易,更向中中认细微。其中趣、向词中剖露,慎勿狐疑。

个中造化还知,却不在当中及四维。这日用平常,由中运用,兴居服食,中里施为。透得此中,便明中体,中字元来物莫违。全中了、把中来劈破,方是男儿。”(《中和集》卷6)

这里,不但指出了“中体”的“不在当中及四维”性,以“中”统合三教,而且明确了“守中不易”的法则。他在《赠和庵王察判》里也说:“土釜要端正,定里问黄公。流戊就已,须待山下出泉蒙。采药堤防不及,行火休教太过,贵在得其中。执中常不易,天理感而通。”(《中和集》卷6)“执中不易”法则是建立在“虚中”道体基础上的,他说:“夫金丹者,虚无为体,清静为用,无上至真之妙道也。”(《中和集》卷2)是说,虚无是金丹的规定性。有一则理解《道德经》第37章“道常无为而无不为”的对话总结了李道纯关于“中”的学说。对话是这样叙述的:“师曰:予颂云有作皆为幻,无为又落空,两途俱不涉,请颂一句。嘿庵曰:对面不相逢。止庵:一定守其中。密庵曰:自有大神通。师曰:当处阐宗风。”

(《清庵莹蟾子语录》卷2)这里其实总结了“中”的四性:虚静道体性,“当中”玄关性,“中”通致虚性,“执中守中”法则性。

三、李道纯中和思想成为全真道理法的主流

宋元时期,多元一体中华民族文化发展进程里,李道纯随时而动,融合南北两宗,通变创新,创立了以中和为理法特征的丹道中派,并以中和思想位居时代精神的高峰。李氏之后,有一种流行的意见,认为中派是后世之人对糅合道、儒、释思想,以丹道玄关为“中”,以“守中致和”为修炼法门的道教修炼者的指称,而这些修炼者并无明确的宗教传承关系。这种观点是从修道工夫的层面,是与其他诸如东派、西派等众多丹修流派相较得出的结论。这一观点是实际的,但也有一定的片面性。它忽视了道教义理发展的进程,没有将中和思想置于道教义理发展的进程中看待。事实上,从李氏开创的有教义、有场所、有信众的道教团体开始,经由杜道坚(1237—1318年)、王玠(元末明初)等高道的直接重视和阐扬,直至被视为中派代表人物的尹真人(明代)、黄元吉(清代)、刘一明(清代)等清修派高道的绍续,以及其间正一派著名道士张宇初(明代)的阐发,李道纯中和义理显然对道教思想有着较为深远的影响,属于道教思想义理发展的主流。这是应当给予重视的。

首先,李道纯师承南宗并以全真道人自居,这是可以肯定的。柯道冲的《玄教大公案序》,已经说明了李道纯的师承为南宗,即:“白玉蟾→王金蟾→李道纯→苗善时→王志道”的师徒传承关系。在李氏的诗中,也能找到白玉蟾的影子,如他所作《和翁学录韵》说:“密意参同白玉蟾,元来穷理便通仙。未明太极生三五,徒涉蓬莱路八千。释氏家风凭祖印,羲皇道统必心传。青天独露瑶台月,普印千潭一样圆。”(《中和集》卷5)李氏与丹道北宗确也有关系,曾与全真道士在中和精舍交流,随后还有三次通信。他自叙到:

“辛卯岁,有全真羽流,之金陵中和精舍,尝谈盛德,予深重之,自后三领云翰,观其言辞有致虚安静之志,于是乎横空飞剑而仿先生,是乃己亥重阳日也。观其行,察其言,是足见

其深造玄理者也。”(《中和集》卷4)

李氏的丹道理法具北宗的特质,如他所传“全真活法”,说:“全真道人,当行全真之道。所谓全真者,全其本真也。全精、全气、全神,方谓之全真。才有欠缺,便不全也。才有点污,便不真也。”(《中和集》卷3)后世把他视为全真派,这与南北合流而归宗全真的历史是一致的。

其次,中和丹道得到继承和发扬。李氏开创的中派源流,特征有二:一是众多后学,著述较丰;二是中和义理精深,影响深远。李氏的得意弟子实庵苗善时参与撰写的《玄教大公案》,对中和思想的传播颇有影响。与李道纯时代最为接近,对传播李氏中和思想影响最大的是杜道坚和王玠。杜道坚(1237—1318年),为浙江武康县计筹山升元观道士。杜氏贯彻南宗思想,以三教合一来诠释老学,还为《中和集》作过序,著有《道德玄经原旨》、《玄经原旨发挥》、《文子缙义》,等等。有意私淑李道纯的王玠,字道渊,号混然子,著述亦丰,生当为元末明初,其丹道修炼法门以修内丹为主,结合南北宗但以南宗为主。王氏校过李道纯的《三天易髓》,也为《清庵莹蟾子语录》作过后序,还与李道纯一样注解过《消灭护命妙经》和《清静经》。王氏注《阴符经》大义也与李道纯相似,他亦主张“圣人传道执其中,妙在惟精惟一。”^①他撰写《百字令》三首明儒释道三教分别为:儒宗、释宗、道宗^②,这和李道纯撰写的《咏儒释道三教总赠程洁庵》是相似的。另值得注意的是,王氏的主要作品《还真集》前有张宇初序,表明王氏的思想影响对道教是颇有影响的。再从明代著名道教思想家看,李道纯的中和思想仍然得到了继承和发扬。张宇初(公元1359—1410年),明代正一派著名道士,张陵第43代孙,著有《岷泉集》12卷等。张氏具有明显的“三教合一”思想以及性命双修的中和思想,如说:“太极散而为万物,则万物各一其性,各具一太极。……合言之,万物统体一太极也;分言之,一物各具一太极也。”([明]张宇初《元始无量度人上品妙经通义》,下同)又说:“人道

① 按:此处关于王玠、杜道坚的介绍,参见:潘雨廷:《论李道纯及其著作(附:杜道坚、王玠)》,载《中国道教》,1994年第2期。

② 潘雨廷:《道藏书目提要》,上海:上海古籍出版社,2003年,第323页。

者心，收之则万殊一本，放之则一本万殊。物物各具一太极，莫非此心也。”关于性命丹道，张氏说：“盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉。……是曰心为太极也，物物皆具是性焉。”“近世以禅为性宗，道为命宗，全真为性命双修，正一则唯习科教。孰知学道之本，非性命二事而何？虽科教之设，亦惟性命之学而已。”（[明]张宇初《道门十规》）张宇初之后，明代尹真人高第，清代黄元吉等著名高道也秉持中和思想要旨，倡导中派之说。高第著《性命圭旨》以论守中要诀，强调儒释道三家合用为上乘。黄元吉著《乐育堂语录》、《道德经注释》等书，其功法讲求中黄直透，以官运亨通中为一贯功夫，不用后升前降。最值得注意的是，中国古代最后一位道教中和思想的大家、清代的刘一明（公元1734—1821年）对道教中和思想有划时代贡献。刘氏为龙门派第十一代传人，其著述被辑为《道书十二种》。他主张性命双修，有浓厚的中和思想及三教合一思想。他在《指南针序》说，“中正之道”为“贯通三教之理”，中正之道“在儒为中庸，在释谓之一乘，在道谓之金丹。”他还撰《周易阐真》、《孔易阐真》，以易学论金丹，以金丹释孔门易学，他在《修真辩难》中指出：“大学中庸，俱身心性命之学，其中有大露天机处，特人不自识尔。至于赞易十传，无非穷理尽性至命之学。”^①

可见，自李道纯以来，以“守中致和”理法为重要内容的中和思想在道教义理发展史上影响深远。李氏被誉为道教丹道中派的开创者，其中和思想为元明以后全真道义理及丹道的主流，他不愧为全真内丹学的突出代表，道教重要的思想家。

^① 按：本段关于张宇初、刘一明的介绍，参见：卿希泰主编、丁贻庄等撰：《中国道教》第一卷，上海：知识出版社，1994年。

第三节 李道纯中和思想对儒家中和思想的融通

一、儒家中和思想略述

《尚书·洪范》是周人的传世文献,是商周以来中国宗教思想的总结,为完整的宗教神学体系。儒家“大中之道”中和思想就蕴涵于其“洪范九畴”之中。何谓“洪范九畴”?该文献记载说:

“惟十有三祀,王访于箕子。王乃言曰:‘呜呼!箕子。惟天阴鹭下民,相协厥居,我不知其彝伦攸叙。’箕子乃言曰:‘我闻在昔,鲧陞洪水,汨陈其五行,帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。初一日五行。次二曰敬用五事。次三曰农用八政。次四曰协用五纪。次五曰建用皇极。次六曰义用三德。次七曰明用稽疑。次八曰念用庶征。次九曰向用五福、威用六极。’”(〔明〕黄道周《洪范明义》卷首)

是说,上天赐给禹治理天下的神圣大法,此为建立人间彝伦秩序的根本法则,称“洪范九畴”。九畴的第五、六极就是所谓的“皇极大中之道”。宋代章如愚说:“皇极居中者,总包上下,故皇极云大中之道,大立其有中,谓行九畴之义是也。”(〔宋〕章如愚《群书考索》续集卷5)“大中之道”对中国思想史及其中国民族宗教史有着重要影响。诚如当代学者余敦康指出的:“皇极大中之道是中国的宗教文化长期的历史发展所凝结而成的精神内核,是多元一体的中华民族所共同追求的价值理想。”^①“大中之道”的两个思想特征分别为“无偏无颇、无偏无党”与“皇极中央”。

商周以后,就儒家一系而言,“洪范九畴”的大中之道流变为尚中

^① 余敦康:《宗教哲学伦理》,参见余敦康、吕大吉、牟钟鉴、张践合著:《中国宗教与中国文化》卷二,北京:中国社会科学出版社,2005年,第72页。

贵和、中庸和谐、中正中道、时中合和、和生万物等中和思想内容。其显著变化是,这些思想不再是特殊的政治学说,而是维系社会秩序的一般的社会学说,以及处理人际关系与修身养性的人学。这种从神学本质向人学本质的演变,从上层意识向平民意识的转化,并逐步显示出理性的色彩,与当时社会思潮及社会形态的变化是一致的,即庄子总结的“古人之大体,道术将为天下裂。”([晋]郭象《庄子注》卷10)春秋战国时期,中和思想呈现百家齐鸣,繁荣鼎盛的现象。先是史伯、晏婴的“和同之辨”,提倡“和而不同”,这是以“和”为人文精神的表现。史伯说:“夫和实生物,同则不继”、“以他平他谓之和。”晏婴说:“若以水济水,谁能食之”,这是说和与同是相异的。而惠施则主张“合同异”,认为“万物毕同毕异,此之谓大同异”。庄子则讲万物毕同而万物齐一。孔子以中庸和谐原则处理人与人之间的关系,调节人与国家的关系,是“中和之德”的表现。而荀子的中和思想,一方面,继承了商周时期“大中之道”政治伦理的内容,如公正、礼法的中和思想;另一方面,以“和”回答了万物生生的根据,如说“万物各得其和以生”(《荀子》卷11)。春秋战国时期中和思想的集大成当为《易传》的中和思想,即:时中、中正、中道、中位、合和与和谐的法则、规律,有很强的形而上性,亦表现出了哲学理性。但以《易传》的中和思想为该时代中和思想的代表,还是以荀子的中和思想为该时代中和思想的代表,这还需要进一步研究。总之,春秋战国时期,中和思想在诸子百家有着不同程度的发展,最后得到了总结。但无论性质和内容都较夏商周三代时期有了变化,性质上由神性向人性变化,内容上更为丰富。就其内容看,有的指政治神权伦理,有的指人伦或社会道德,有的指法律尺度,有的指规律法则,有的指人情与人性,有的指封建礼法。此后,中国中和思想的主要内容、要素、义理基本没有超出此时期所奠定的。中和思想绵延不绝,蔚然成流。

史伯、晏子所谓“和”主要指多样性的统一,而汉代所谓“和”主要指事物之间相互顺应关系。《前汉书》说:“气同则从,声比则应,今人主和德于上,百姓和合于下。故心和则气和,气和则形和,形和则声和,则天地之和应矣。”(《前汉书》卷58)先秦儒家诸子及经传的中和思想

到汉代仍然有继承,亦有新的发展。发展的表现,如以阴阳冲和之气统一于元气的思想,《淮南子》“中和之气”的思想就是一例。继承方面如对中和之德、中道、中正、和谐等思想的综合,如《春秋繁露》,该书将中和的“万物生养”含义与“帝王为政”联系起来,以“和”为天地生成的根据,赋“中和”为德、“中和养生”的含义,说:

“中者天下之所终始也,而和者天地之所生成也。夫德莫大于和,而道莫正于中。中者天地之美达理也,圣人之所保守也。《诗》云:‘不刚不柔,布政优优。’此非中和之谓欤!是故能以中和理天下者,其德大盛;能以中和养其身者,其寿极命。”(《春秋繁露》卷16)

可以说,先秦中和思想的所有含义均杂烩于此,但《春秋繁露》的中和思想总体上表现出回归商周“洪范九畴”的色彩。此后,六朝至隋时期,儒家的中和思想有所沉寂。唐代,虽然刘禹锡、韩愈与柳宗元都几乎没有讨论中和问题,但李翱的《复性论》拉开了将中和思想导入心性之学的帷幕,这是新动向。其表现就是论说圣人之情性问题时,将“情”与“性”统一于“至诚”,并以“中和”为根据。李氏与人的对话表明了这一点。

“问曰:凡人之性犹圣人之性,故曰桀纣之性犹尧舜之性也,其所以不覩其性者,嗜欲好恶之所昏也,非性之罪也。曰:为不善者非性邪?曰:非也,乃情所为也,情有善有不善,而性无不善焉……。问曰:尧舜岂不有情邪?曰:圣人至诚而已矣,尧舜之举十六相非喜也,流共工放驩兜殛鲧窜三苗非怒也,中于节而已矣。其所以皆中节者,设教于天下故也。《易》曰:‘知变化之道者,其知神之所为乎。’《中庸》曰:‘喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和,中也者天下之大本也,和也者天下之达道也,致中和天地位焉,万物育焉。’《易》曰:‘唯深也,故能通天下之志,唯几也,故能成天下之务,唯神也,故不疾而速,不行而至。’圣人之谓也。”([唐]李翱《李文公集》卷2)

唐代孔颖达在《周易正义》解释了李氏的这段话,说:“顺天布政,则得大中,故皇极为五也。欲求大中,随德是任,故三德为六也。”([唐]孔颖达《周易正义》)可见,李翱说的情性问题实即中和思想的内容。宋代,中和思想取得本体论形态。宋儒讨论中和思想,多以《中庸》为平台,围绕“已发未发”,他们从哲学的高度,以体用范畴阐发情性、动静、诚敬、静敬等哲学问题,展开了对中和思想的本体与心性论的自觉建构,旨在人身及其社会行为里确立天人合和的根据。集中大量地讨论此问题,从而对中国思想产生深远影响的是二程和朱熹一系的理学家,是他们将中和思想推向了思想史的高峰。二程之前的周敦颐说:“惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。”(《通书》卷7)这是将中和学说与圣人之事联系起来,确为典型的儒家思想。司马光撰《中和论》,也说:

“君子动以中和为节,至于饮食起居,咸得其宜。……盖能谨守中和之志,不以喜怒哀乐乱其气,则志平气顺,德日新矣。……君子守中和之心,养中和之气。既得其乐,又得其寿。”(《温国文正公文集》卷4)

这一中和思想具有“和合养生”的意味。以后,儒家论述“中和”,其哲学理性更为浓厚了。程颐以“理”言中和,他说:“中和若只于人分,上言之,则喜怒哀乐未发既发之谓也。若致中和则是达天理,便见得天尊地卑,万物化育之道只是致知也。”([宋]朱熹《两程遗书》卷15)朱熹一方面继承司马光“和合养生”的思想,另一方面发扬程颐以体用言中和,以性情言中和的思想。前者,如他说:“但能致中和于一身,则天下虽乱,而吾身之天地万物不害为安泰。其不能者,天下虽治,而吾身之天地万物不害为乖错。其间一家一国,莫不然。”([明]胡广等撰《四书大全·中庸或问》第1章)后者,如他说:“观其一体一用之名,安得不二?察其一体一用之实,则此为彼体,彼为此用。如耳目之能视听,视听之由耳目。初非二物也。”又说:“中和云者,所以状此实理之体用也。”([明]胡广等撰《四书大全·中庸或问》第1章)此外,晦庵注解《中庸》的“中和”,说:“中,性之德。和,情之德。”又说:“此

事未萌于思虑,要做时,便是中,是体。交发于思了,如此做而得其当时,便是和,便是用。”然“中和不是截然作二事。”([宋]黎敬德编《朱子语类》卷62)朱熹实为儒家中和学说的集大成者,其门人陈淳于《北溪字义》所论中和学说便能说明。陈氏说:

“中和是就性情说。……中是未接事物,喜怒哀乐未发时,浑沦在这里,无所偏倚,即便是性。……及发出来,皆中节,方谓之和,和是无所乖戾。只里面道理发出来,当喜而喜,当怒而怒,无所乖戾于理,便是中节。中节亦祇是得其当然之理,无些过,无此不及,与是理不相乖戾,故名曰和。”([宋]陈淳《北溪字义》)

其实,朱熹“心统性情”、“敬贯动静”、“涵养须用敬,进学在致知”三个命题也是关于中和的系统学说。他说:

“性是理之总名,仁义礼智皆性中一理之名。惻隐、羞恶、辞逊、是非是情之所发之名,此情之出于性而善者也。其端所发甚微,皆从此心出,故曰心统性情者也。性?是别有一物在心理。心具此性情。心失其主,却有时不善。”([宋]黎敬德《朱子语类》卷5)

在朱熹的哲学当中,“心”乃是一个包括“性与情”、“有善有恶”的总名。性,即理,即未发之中,为心之体,无有不善;情为心之用,有善有恶,合于理即善,悖于理即恶。朱熹以体用、动静论说中和,认为未发之前,以敬涵养心体、中体,已发之后,以敬致知穷理,使所发皆得中节。晦庵坚持伊川的主张,强调当以“敬”字取代“静”字,这是拒斥佛、老的表现。晦庵还认为,只做涵养未发之中的工夫,是不能发而皆中节的,从涵养此“中”,到发而中节之间,还须加上格物致知、思学穷理的工夫,方能成就。他说:“大本用涵养,中节则须理之功。”([宋]黎敬德《朱子语类》卷62)

总之,关于中和学说,宋儒共识未发为“中”,发中节为“和”,也一致承认,“中”就是无过无不及的意思。该学说集中表现为两种主张,一是主静说,二是主敬说。具体的情况极为复杂,大致有:一是未发是

性,已发是情;二是未发是性,已发是命;三是未发是心,已发是情;四是未发是虚,已发是明;五是未发是静,已发是动;六是未发是体,已发是用。核心是两者能不能统一的问题,实际为天人是否为整体的问题。这样,儒家中和哲学本体形态得于建立,即:以理为“中”,以“中节”为穷理工夫;穷理工夫就是心统性情,心统性情即“和”;“和”是一种达到敬并保持敬的状态。这一中和哲学思想形态可称为“理性中和思想”学说。二程、朱熹建立的“理性中和思想”学说是哲学思想,而不是“洪范九畴”确立的宗教政治伦理思想,性质不同。这是当注意的。

二、李道纯中和思想对儒家中和思想的融通

李道纯作有《儒理》一文,概括儒家要义为:致知格物、正心诚意、人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允执厥中、穷理尽性、以致于命、忠恕而已、复见天心、知周万物、退藏于密、常慎其独、一以贯之、复归于无极^①。李氏对此作了详细的解释。综合起来,他对儒家思想义理的涵化与融通,主要表现于几个方面:一是《中庸》的“致中和”思想,二是儒家的十六字真传,三是儒家《易传》思想,四是动静无端、阴阳无始,五是格物致知等其他义理。

(一)融通了《中庸》的“致中和”思想

《中庸》^②是李道纯据以发明其中和哲学思想的最直接、最主要的儒家经典。《中庸》提出了“致中和”思想,说:“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(《礼记注疏》卷52)^③这里明确指出了“中”是思想准则,“和”是理想目标,并将“致中和”作为天地万物及人有序和谐的根本法则。宋儒关于中和的思想是为构建其伦理学说服务

① 《道藏》第23册第759-761页。

② 关于《中庸》为何时的作品,现在仍然有不同意见。一些学者认为,现存《中庸》可能是秦汉统一后,孟子后学的作品。(参见中国孔子基金会编:《中国儒学百科全书》,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第411页。)

③ [清]阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局影印,1996年,第1625页。

的,而这又是以人性善为根据的,这在二程的思想里是很明显的,如二程将《系辞》“寂然不动”与《中庸》的“中和”结合起来,相互诠释,阐发其理事合一的学说,说:“寂然不动,感而遂通者,天理具备,元无欠少,不为尧存,不为桀亡。父子君臣常理不易,何曾动来。因不动,故言寂然;虽不动,感便通,感非自外也。”是说,君臣父子的理是先天具于心中的,如果心与外面的世界相互作用,那么就可以明白君臣父子的关系了,这就是“感而遂通天下之故。”不但如此,二程还将这一思想与《中庸》的中和思想结合起来理解,说:“喜怒哀乐之未发谓之中,中也者言寂然不动者也,故曰天下之大本。发而皆中节谓之和,和也者感而遂通者也,故曰天下之达道。”(《遗书》二十五)是说,心中具有君臣父子的理就是“中”,而所谓“感而遂通”便是“和”。

从李道纯的中和思想看,他对《中庸》中和思想的融通是明显的,如说:“诚能致中和于一身,则本然之体虚而灵、静而觉、动而正,故能应天下无穷之变也。”(《中和集》卷1)这里“致中和于一身”命题是对儒家中和思想的一种融会贯通。因为,《中庸》的“致中和”是说,人与天、地并列三,人发挥主体能动性,从而参与天地生生化化,与自然万物流行共育。而李氏据道教“夺天地造化于炉鼎”的思想,化外为内,将外在的天地人并列的“三”摄入心体之中,以达到“虚而灵、静而觉、动而正”的和合,这其实从两个方面变化了儒家《中庸》中和思想。(1)目标上,李氏的“致中和”是达到虚而灵、静而觉、动而正,是为了丹道;《中庸》的“致中和”是为了达到与天地同位及共同化育。不过,两者均是为了确定和实现人在天地之中的位置,亦即人的意义,亦即人的价值。(2)李氏的“中”是静定之中的东西,“和”是以虚静里的“静”为根基的“动”态,或者说是“静”至于“动”的间际状态,而《中庸》的“中”是人“情”里的东西,“和”是人情外露表现恰到好处的好处。不过,两者均强调事物或宇宙的动态之性。如李氏说:“故能应天下无穷之变。”子思说:“万物育。”(《中和集》卷1)有取有舍,舍而和合;有同有变,变而不伤,故为涵化。这是李氏中和思想与儒家中和思想的关系。

(二)融通了儒家的十六字真传

对于《尚书》里记载的“人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允执厥

中”，宋儒以为此乃“尧舜禹之相授也”。（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷11）程伊川说：“人心惟危人欲也，道心惟微天理也，惟精惟一所以至之，允执厥中所以行之。”（〔宋〕朱熹编《二程遗书》卷11）对伊川的这一说法，朱熹说：

“心者人之知觉主于身而应事物者也，指其生于形气之私者而言，则谓之人心；指其发于义理之公者而言，则谓之道心。人心易动而难反，故危而不安，义理难明而易昧，故微而不显。惟能省察于二者公私之间，以致其精而不使其有毫厘之杂，持守于道心微妙之本，以致其一而不使其有顷刻之离，则其日用之间思虑动作自无过不及之差，而信能执其中矣。尧之告舜但曰允执厥中，而舜之命禹又推其本末而详言之，盖古之贤人将以天下与人，未尝不以其治之之法并而传之，其可见于经者不过如此。后之人君，其可不深畏而敬守之哉。”（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷65）

朱氏所言此十六字真传，其中阐述的“中和”思想与李道纯所言的“中和”思想差异是很大的，朱氏所释为帝王治世之政治根据，而李氏所释为丹道、修丹、执中法诀所用，他说：

“可叹世人太执迷，随声逐色转倾危，若能返理穷诸己，性定身安神自怡。道在凡人日用中，显仁藏用发神功，无余无欠时时在，争奈凡人眼自瞢。天心体用妙玄机，舍妄从真便造微，精义入神惟定一，功深力到达希夷。得造玄微笃力行，堂堂大道坦然平，纵横妙用中心定，危者安而微者明。”（《咏儒释道三教总赠程洁庵》）

这是表现于理论层面的差异。此外，在丹道境界里，也体现出李道纯对十六字真诀的理解与儒家不同，他作《沁园春》赠圆庵蒋大师，吟到：

“人心惟危，道心惟微，中藏化机。那些儿妙处，都无做造，灵明不昧，慧月光辉。曰气曰神，惟精惟一，玉莹无暇天地

归。通玄处、把坎中一画，移入南离。”（《中和集》卷6）

更进一步，李道纯以丹道的中和思想来解释此儒家十六字真传。如有人问：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中，不知如何执？”他回答说：

“执者，一定之辞；中者，正之中也。道心微而难见，人心危而不安，虽至人亦有人心，虽下愚亦有道心，苟能心常正得中？所以微妙而难见也。若心称偏而不中，所以危殆而不安也。学仙之人择一而守之不易，常执其中，自然危者安而微者著矣。金丹用‘中’为玄关者，亦是这个道理。”（《中和集》卷3）

李道纯对于儒家中和思想的融通是让人惊叹的。不过，宋儒讨论心性的“中和”问题主要居于伦理道德方面的考虑，是为了探求成圣成贤的内在根据，宋儒居于这种意图建立的心体或性体中和思想与李道纯“守中致和”丹道思想显然有着很大的不同。

此外，基于宋儒对十六字真传里所谓“心”的理解，实可进一步探求李氏心易论之“心”与儒家所说之“心”的关系。儒家关于“心”的含义极为丰富，例如，邵雍的“中心”、“贵中”说，李觏的“应变之心”说，欧阳修的“生息之心”说，程伊川的“动端为心”说，张横渠的“天地之心”说。

邵雍是宋代易图说的大家，他在《观物外篇》中说：“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生于心也。图虽无文，吾终日言而示尝离乎是。盖天地万物之理，尽在其中矣。先天图者，环中也。”（[宋]邵雍《皇极经世书》卷13）这里的中，指中心；心法，指心所具有的先天图式法则。环中，指“天地之本，其起于中乎！是以乾坤屡变而不离乎中。人居于地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。”后世李道纯论“中”，类似邵雍论“中心”。但李氏所论之中，基于虚静，邵雍所论之中，基于“心”；相同之处是，其中皆有变化的意味，但邵雍所论之中或心，其变易思想不是根本。在《观物外篇》里，邵雍解释复卦《彖》文“复，其见天地之心乎！”说：“天之之心者，生万物之本

也。天地之情者，情状也，与鬼神之情状同也。”又在《自余吟》中说：“身在天地后，心在天地前。天地自我出，自余何足言。”（[宋]邵雍《击壤集》卷19）可见，邵雍关于“心”的理解是复杂的。据当代著名易学哲学家朱伯崑先生的看法，“此处的心指根本，与天地之情状为对文，故将这句解释为‘生物之本’”。^①

再看宋初著名思想家李觏的思想。李觏在《易论第十一》里讨论了适时之变与应变之心的问题，说：“时虽异矣，事虽殊矣。然事以时变者，其迹也；统而论之者，其心也。迹或万殊，而心或一揆也。若夫汤汤洪水，禹以是时而浚川。黎民阻饥，稷以是时而播种。百姓不亲，契以是时而敷五教。蛮夷猾夏，皋陶以是时而明王刑。其迹殊，其所以为心一也。统而论之，谓之有功可也。”（[宋]李觏《盱江集》卷3）“心或一揆”，反映了整体内在的应变本质，这是精湛的思想。欧阳修在解释复卦《彖》文“复，其见天地之心乎”说：“天地之心，见乎动复也。一阳初动于下矣，天地所以生育者本于此，故曰天地之心也。天地以生物为心者也。其《彖》曰刚反动而以顺行是矣。童子曰，然则象曰先王以至日闭关，商旅不行，后不省方，岂非静乎？曰至日者，阴阳初复之际也。其来甚微，圣人安静以顺其微，至其微，然后有所为也，不亦宜哉！”（[宋]欧阳修《文中集》卷76）关于此《彖》文，王弼注为“动息地中，乃天地之心见也”，是以静止为天地之心，而欧阳修认为“天地以生物为心”，生育万物之动是天地之心。程伊川接着欧阳修解释此《彖》文说：“其道反复往来，迭消迭息。七日而来复者，天地之运行如是也。消长相因，天之理也。阳刚君子之道长，故利者攸往。一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之。”（[宋]程颐《伊川易传》卷2）伊川的态度极为鲜明，观点更为斩钉截铁，他还说：“人说复其见天地之心，皆以谓至静能见天地之心，非也。复之卦下面一画，便是动也，安得谓之静。自古儒者皆言静见天地之心，唯某言动而见天地之心。”（[宋]朱熹编《二程遗书》卷18）以此对照李道纯“虚静”思想及“心易”理论，我们当会对中

① 朱伯崑：《易学哲学史》第2卷，北京：昆仑出版社，1995年，第183页。

国中和思想(尤其是儒佛道三教的)的复杂性、丰富性有更为广阔而深刻的理解。对于此《彖》文,大哲学家张横渠的观点与伊川基本一致,他说:“复言天地之心,咸、恒、大壮言天地之情。心,内也,其原在内时,则有形见,情则见于事也,故可得而名状。……大抵言天地之心者,天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也。地雷见天地之心者,天地之心惟是生物,天地之大德曰生也。雷复于地中,却是生物。彖曰终则有始,天行也。天行何尝有息?正以静,有何期程?此动是静中之动,静中之动,动而不穷,又有甚首尾起灭?自有天地以来以迄于今,盖为静而动。天则无心无为,无所主宰,恒然如此,有何休歇?”([宋]张载《横渠易说》卷1)

从比较的角度(还不是思想史的角度)看,李道纯的心易论有调和儒道及儒家心学内部关于“心”是主静还是主动的分歧的意味。

(三)融通了《易传》的中和思想

《周易》古经为包括儒道在内的中华文明之源,宋儒承袭汉说,视《易传》为儒家的哲学经典。李道纯关于“中”的丹道思想,以及“中神通”或曰“中和神通”的思想深受儒家《易传》思想的影响,并有着融会贯通之处。

李道纯对于儒家义理“穷理尽性,以致于命”的概括,承袭的就是儒家《易传》“穷理尽性以至于命,昔者圣人之作易也”(《子夏易传》卷9)的思想。对于此易的思想,二程以为“穷理尽性以至于命,三事一时并了,元无次序,不可将穷理作知之事,若实穷得理即性命亦可了。”([宋]朱熹编《二程遗书》卷2)而李氏却以此诠释他的虚静神通思想,并据此而将“中”确定为丹道的大本。他说:

“存诚至要先穷理,穷理神功在尽诚,诚极理穷天大本,性天发露大光明。乐天知命真君子,尽理穷微大圣人,只要厥中为大本,全明大本便通神。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)

又如,李道纯概括儒理说:“复见天心,知周万物,退藏于密,常慎其独。”“天”为儒家最高的范畴,万物造化思想亦为儒家基本的思想。“退藏于密”为《易传》的思想,晋韩康伯解释为“言其道深微,万物日用

而不能知其原，故白退藏于密，犹藏诸用也。”（〔晋〕韩康伯《周易注》卷7）“慎独”是宋儒很高深的境界，朱熹说：“事即理，理即事，道散在万事，那个不是，若事上有毫发差过，则理上便有间断欠缺，故君子直是不放过，只在慎独。”（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷42）有意思的是，李道纯对此解释完全是道教式的，儒为道用了。他说：

“群阴剥尽一阳生，牢闭玄关莫妄开，静极极中观一动，天心莹彻悟元来。世间物物全天理，自是时人鲜先知，原始返终全太极，穷神知化入无为。先天太易理幽深，广大精微妙莫评，玩味探玄玄在己，洗心藏退极于诚。观之不见听无声，隐显幽微常尽诚，应用神机人莫测，堂堂天意自昭明。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）

这是李道纯据儒家思想发明“一阳生”、“动静”、“穷神知化”、“神机”等丹道义理。从李氏的解释看，他对于《易传》的思想是很熟悉的，可以说深得其中三昧，并为我所用。又如，有学生问：“圣人以《易》‘洗心退藏于密’。密是何也？”他回答说：“诚之至也。《易》理‘致广大而尽精微’，圣人玩味其理，‘洗心涤虑’，藏于极诚矣。”（《中和集》卷3）

再看李道纯概括儒家义理的“发无不中”，这是李氏“守中致和”思想具有目的性和规律性含义的一个来源，而且两者在思维上是很相近的。宋儒对“发无不中”曾有深刻的发挥，如提出了“以中为贵”的命题，不过，他们的发挥一直没有将此命题推到宇宙论的高度。以下以程伊川、杨万里、黄宗羲为例，相互比较。

程伊川是推崇《中庸》学说的，在易学与中庸学说的结合说，他主张中位说。他大概是首个阐发“发无不中”命题的宋儒学者，他解释《易传》“六五，射雉一矢亡终以誉命”一句，说：

“六五有文明柔顺之德，处得中道而上下与之处，旅之至善者也。人之处，旅能合文明之道，可谓善矣。羁旅之人动而或失则困辱，随之动而无失然后为善，离为雉，文明之物，射雉谓取，则于文明之道而必合，如射雉一矢而亡之，发无不中则终能致誉，命也。誉令闻也，命福禄也，五居文明之位，有文明

之德，故动必中文明之道也，五君位，人君无旅，旅则失位，故不取君义。”（〔宋〕程颐《伊川易传》卷4）

是说，乾卦纯阳，体现的是刚健之道，而坤卦纯阴，体现的是柔顺之道，这就是卦变化的法则，如遵循此中道法则，就一定可以建设文明之道。这里，“五居文明之位”、“五君位”的“五”当指的卦位六五。按照易理，六五可以为柔，也可以为刚，而柔与刚都是需要的，所谓刚柔相济。如大有卦就是这样的，伊川就是这样解释大有卦的，说：“一柔居尊，从阳并应，居尊执柔，物之所归也，上下应之，为大有之义。大有，盛大丰有也。”这里，“柔”指六五阴爻，“众阳”指其他阳爻，是说，六五居尊位，君王处于此中位即是得到大中之道，便可以拥有天下。不但如此，宋儒还认为这是一种有价值的选择，是吉利的。例如，程颐解释损卦六二爻辞“不耕获，不菑畲，则利有攸往”说“六二居中得正，又应五之中五，居动体而柔顺，为动能顺乎中正，乃无妄者也，故极言无妄之义。”是说，六二爻是当位且处中，还与九五爻相应，六二柔而九五刚，刚柔相济，所以动能顺乎中正，合乎天理，最为吉利。

伊川对于儒家中和学说的贡献在于，他提出了“中为贵”的命题。中，以易学理解，即是指的中位。伊川解释恒卦九二爻辞“悔亡”说：“在恒之义，居得其正，则常道也。九阳爻居阴位，非常理也。处非其常，本当有悔，而九二以中德而应于五，五复居中，以中而应中，其处与动皆得中也，是能久于中也。能恒久于中，则不失正矣。中重于正，中则正矣，正不必中也。九二以刚中之德而应于中，德之盛也，足以亡其悔矣。”（《程氏易传》）这里，“居得其正”，就爻位说，指当位。但此处最需要注意的是，“以中而应中”，即中道的思想，所谓“中重于正，中则正矣，正不必中矣”，即是说“中”比“正”更重要，“中”高于“正”。在伊川的思想里，“中道”概念是常见的，它具体是什么意思呢？伊川解释震卦六五爻辞说：“六五虽以阴居阳，不当位为不正，然以柔居刚又得中，乃有中道者也。不失中则不违于正矣，所以中为贵也。诸卦二五虽不当位，多以中为美；三四虽当位，或以不中为过。中常重于正也。盖中则不违于正，正不必中也，天下之理莫善于中。”此处，提出“中为贵”说，“天下之理莫善于中”，即以居中位、有中德为判断吉凶的最高准

则,这应当说就是程伊川所谓的中道学说的实质了。他的中和易说与中庸学说是分不开的,他说:“中者只是不偏,偏则不是中,庸只是常,犹言中者是大中也。庸者是定理也,定理者天下不易之理也”。(《遗书》十五)

伊川之后,宋杨万里(公元1127—1206年)也讨论了“发无不中”,他说:“六五为离,一卦之主,明之至也,有坤,六五之文德之盛也,有文明之德居至尊之位,而牧之以谦柔,如射文明之羽而不再发,言发无不中也。”([宋]杨万里《诚斋易传》卷15)其义与伊川同,皆言帝王治世之方。至清代,黄宗羲方以之作为阐发人情人性的义理,说“所称独者必是万感未至,一灵炯然,在大学即明德之明,在中庸正喜怒哀乐未发之中也。于此加慎,乃可意无不诚,发无不中节耳。”([清]黄宗羲《明儒学案》卷26)由此可见,宋元之际的李道纯将“发无不中”提到哲学宇宙论高度,这是宋儒思想一直没有的,而与“发无不中”相关的“守中致和”也未曾为儒者所发。儒家有丰富的“中和”的思想,但却一直没有“守中致和”的法则。因此,“守中致和”的法则思想为李氏的独家发明了。不过,如上所述,李氏“发无不中”的思想或者是受到伊川易学思想的启发,或者是他本人自己玩易所得。

(四)融通“动静无端”等儒家学说

李道纯的中和思想里,除了“发无不中”与“守中致和”的融通外,还有一个明显的就是对“动静无端,阴阳无始”基本理法与儒家其他学说的会通。宋儒对于动静无端、阴阳无始是有全面阐发的,如朱熹说:

“天地之化不翕聚,则不能发散,理固然也。仁智交际之间,乃万化之机轴,此理循环不穷,脗合无间,程子所谓动静无端、阴阳无始者此也。”([宋]朱熹:《晦庵集》卷58)

这是儒家的天地造化学说,可见,此法则是儒家的根本理则之一。朱晦庵还以之论说天人一体。在《太极说》里,他说:

“动静无端、阴阳无始,天道也。始于阳成于阴,本于静流于动者,人道也,然阳复本于阴静,复根于动,其动静亦无端,其阴阳亦无始,则人盖未始离乎天,而天亦未始离乎人

也。”（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷67）

这是朱晦庵论说天人一体所据的法则，他还判定“周子太极图、程子动静无端阴阳无始之义一致。”（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷62）可见，程子之说源自于周子，而周子《太极图》又为李道纯本人所阅读，并阐发出虚静之道。这就是说，李道纯的动静无端、阴阳无始的宇宙法则，既有受朱熹——程伊川——周濂溪影响的一面，也有他自己对周濂溪《太极图》直接理解而阐发的一面。总之，是对儒家根本法则的融会贯通。

此外，“格物致和”、“一以贯之”等儒家的义理为李道纯创新中和思想所用。他在概括儒家义理时，曾将“致知格物”置于首位，表明了他对朱熹学说的认同。朱熹生卒为1130至1200年，李道纯出生的时间距离晦庵当不会很久，且活动范围亦在江南。因此，李氏受朱晦庵的影响是可能的。李氏将“致知格物”解释为“物物包含太极微，存诚致敬便知机，无声无臭无踪迹，体物昭然理莫违。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这是把太极理解为儒家最高范畴以及“物”与“理”的统一关系。同时，看到了儒家“诚敬”这一本质思想，这是准确的。这里的“存诚致敬”大概与李氏自己“守中致和”思维相似，或许有关。对于正心诚意，朱子主张“尽心知性者致知格物之事，存心养性者诚意正心之事，而夭寿不贰，修身以俟之者修身以下之事也，此其次序甚明，皆学者之事也。”（〔宋〕朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷73）然而李氏对“正心诚意”的解释是“诚明静定道之宗，动静相因罔不同，日用平常存一正，自然天理感而通。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这是符合他的虚静道体论的，即静定为丹道之体，神通动静为先天真阴、真阳之感通。这就是儒家所说的“自然天理感而通”。

李道纯概括儒家义理为“一以贯之，复归于无极。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这实际是对儒家学说的道教式理解。“一以贯之”源于《论语》，“子曰：参乎，吾道一以贯之。曾子曰：唯。子出门，人问曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已。”但宋儒将此解释为天道与人道，说：“以己及物仁也，推己及物恕也，违道不远是也。忠恕一以贯之，忠者天道，恕者人道，忠者无妄，恕者所以行乎忠也，忠者体，恕者用，大本

達道也。”（〔宋〕朱熹《论语精义》卷2），而“复归于无极”源于老子，朱熹认为“老子复归于无极，无极乃无穷之义，如庄生入无穷之门，以游无极之野云尔，非若周子所言之意也。”（〔宋〕朱熹《晦庵集》卷36）又说：“上天之载，无声无臭而实造化之枢纽，品彙之根柢也，故曰无极而太极，非太极之外复有无极也。”（〔宋〕周敦颐《周元公集》卷1）周敦颐以为“无极”为“太极”之上，晦庵并不同意周氏的看法，而是认为“理”为最高极，无“理”之上的太极或无极。而李道纯的解释是“一物自有一太极，机械造化体坤干，穷通一贯全天理，抱本還元合自然。无极极中全太极，太极形而分两仪，万物三才皆备我，复元无极圣人基。”（《清庵莹蟾子语录》卷6）这，体现了道教的宇宙生成论思想，以及“抱本還元”的丹道思想。这与宋儒有所不同。

此外，李道纯会通吸收儒家义理的表现还很多，如太极生化、正顺、忠恕等思想等。又如沿袭儒家的体用范畴。有人问：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。如何？”他回答说：“形而上者，无形质；形而下者，有体用。无形质者，系乎性，汞也。有体用者，系乎命，铅也。总而言之，无出身心也。”（《中和集》卷3）以体用论说丹道，这是引儒入道，提升了丹道的理论水平。

第四节 李道纯中和思想 对佛教中和思想的会通

一、佛教中和思想略述

佛教经典里，“中”的词义有中间、路中、中道等意思。“和”的词义有和同敬顺、和颜悦色、和融万法、和适、和合、和合共处、和合不净、和睦等意思。“中和”一词也时常出现在佛经里，有情绪、声音、颜色、性质、禅定、中和之道等方面的意思。如，“自古至今，既毁多言，又毁讷忍，亦毁中和，世无不毁，欲意非圣。”（《法句经》）说狐“其色中和，小前大后，死必守丘。”（《妙法莲华经玄赞》）“假使人民，柔软中和，其时佛兴，出于人间，已见世尊，经法所诏。”（《正法华经》）“五色之中黄

色为最,此为应真色亦中宫色也,表中道色故,为此华为黄色华故。此信心菩萨为智慈中和之色应真世界来故。”([唐]李通玄《略释新华严经修行次第决疑论》4卷)所举的“中”、“和”或“中和”的意思,有些有哲学含义,有些没有。具有哲学含义的,概括起来其实是两个:中道与和合。两者共同的理论基础是缘起法。佛教基本观点之一是中道观,即以中道思想观察和认识世界。认为,世界万事万物的存在是无主体的,无本质的,无生灭发展的,即:条件的存在即是存在。佛教又一基本观点是和合观,即以和合思想观察和认识世界。和合观认为世界万事万物的存在都是条件性的存在,即:存在即是条件的存在。中道理论与和合理论的综合,中国古代的佛教学者称之为“中和之道”。由于中和之道同源缘起法,且以缘起法为基础,故中和之道实际上就是关于因缘和合的基本理论。相对于儒家的“理性中和思想”形态与道教的“虚性中和思想”形态,佛教的中和思想可谓条件性的中和思想形态,可称为“空性中和思想”学说,或称为“因缘中和之道”。它是中国古代中和思想一种独特的表现,是构成中国中和思想不可或缺的重要组成部分。

(一)印度佛教的“因缘空性中道”

从哲学思想看,中道是缘起、中正之道、不真不俗、不一不二的意义,其范畴层次相当于真如、法性、法身、法界、佛性、实相等,而不仅仅是“不偏不倚、舍两端执中间”的意思及法则。印度佛教的中道思想围绕着十二因缘、缘起、断常、生灭、染净诸范畴展开的。但是,应当对此内涵有正确认识。

第一,小乘佛教时期,中道不是“不偏不倚、执两用中”的意思。《杂阿含经》说:

“如来离于二边,说于中道。所谓此有故彼有,此生故彼生。谓缘无明有行,乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦集。所谓此无故彼无,此灭故彼灭,谓无明灭则行灭,乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。”(《杂阿含经》卷1)

这里,“离于二边”是佛陀针对当时仍然执迷不悟的苦行的五比丘而言的,佛陀告诫他们不要陷入苦与不苦的修行误区,这里“中道”不

是指的不偏不倚的中间之道,而是指的缘起法,这应当是明显的,但引申为“不离两边”的思维方式也是可以的。

第二,大乘时期,佛教中道观以般若思想为代表。秉持发展般若思想的被称为中观学派,其创始人是印度的龙树^①。中观学派认为,世界上一切事物都依赖于一定的条件而存在,其本身没有任何不变的实体。此思想的概括是四句非、八不中道、三是偈。即“非有,非无,非有无,非非有,非非无”,“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出,能说是因缘,善灭诸戏论,诸说中第一”(鸠摩罗什译《中论·观因缘品》),“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”这就是佛教的缘起空观。

第三,缘起与和合是相互发明的。佛教认为,万物因缘合和而有生命,五蕴和合而有人生,因此生命是和合的存在体。人的生命因能克服五种欲望,故为一种和合的功德,是快乐的。佛教明确把这样的生命存在本质及万物现象的内在法则称之为因缘和合。例如,《杂阿含经》说:“儿孙有千数,因缘和合生。”(《杂阿含经》卷43)又如说:“五众因缘和合故名为众生。诸骨和合故名为头骨。如根茎枝叶和合故名为树。”(鸠摩罗什译《大智度论》卷41)因缘和合的生命本质称之为“和合法”,如佛对外道尼乾子说:“我之法律唯我自知。非汝所知。汝之法律唯汝自知。亦非我知。我所有法皆悉如理。汝所有法一切非理。和合法是我。不和合法是汝。”(《息诤因缘经》)于修行而言,和合法是有具体所指的,即正觉之法,“谓四念处,四正断,四神足,五根,五力,七觉支,八正道。”(《息诤因缘经》)不过,在中观学派看来,和合法的本质也是空的,所谓“诸法自性空,自性无有相,自性无有生,自性无有体,诸法以众缘,和合而共起,众缘和合故,自性无所有。”(《大宝积经》)可见,缘起法的发展必然出现空观,空性中道是缘起法发展的必然。以和合观或是中道观来解释人的生命或世界,一切都是和合存在的,和合的本质是条件性的存在,或是空性的存在。印度佛教的中和思

^① 龙树,或译作龙胜、龙猛,除《中论》外,还有着《大智度论》和《十二门论》等重要经典,是印度大乘佛教的杰出代表人物,在印度和中国佛教史上享有很高的声誉。

想也可称为“因缘空性中道”。

（二）中国佛教的“因缘中和之道”

印度系佛教中道观与中国中和思想的理论特质相差甚远，那么，“因缘空性中道”如何能发展为中国的中道和合观呢？佛教自印度传入中国后，引入中国传统哲学的生、时中、德、气、性情等思想或义理，“因缘空性中道”便开始在中国生根、开发和结果。因缘中和之道不但继承、发扬了因缘空观中道，而且融入了中国易、道、儒等传统思想因素，综合创新，并返本开新，据此反过来理解、解释早期佛教的缘起法、佛性及中道等理论。中国佛教的中和思想可称为“因缘中和之道”。

第一，因缘中和之道深刻地蕴含着易、儒的中和思想因素。南朝齐梁僧佑的《弘明集》就曾议论说：

“一体之中未失卑高之实。岂得以变动之辞。废立本之义。又知以爻在中和宜应君德。若徒有之中未失卑高之实。岂得以变动之辞。废立本之义。又知以爻在中和宜应君德。若徒有中和之爻。竟无中和之人。则爻将何放。若中和在德则不得人背中和。体合之论固未可殊越。”（《弘明集》）

在这位发议论的佛教学者思想里，易与儒的思想占主导地位。中和的含义几乎就是易与儒家的含义。

第二，在最根本的义理上，中国佛教思想创新了中和思想。唐代，三论宗的代表吉藏提出中道佛性，认为缘起和性空都是假名，都是名相概念而已，只有把“缘起”和“性空”结合起来才是中道。还认为，真俗两谛也是中道，并提出了俗谛中道、真谛中道与“二谛合明中道”三种中道。由此，进一步将中道与佛性等同起来。他说：“离断常二见，行于圣中道，见于佛性。”（《二谛义》卷上）“非真非俗中道，为正因佛性。”（《玄论》卷3）“中道佛性，不生不灭，不常不断，即是八不。”（《中观论疏》卷2）三论宗将中道等同于佛性的思想，这具有重要意义，即主体观念的中正之道与万物的真实是统一的，这个统一就是佛性，根植于人的本性之中。中道佛性的发展高峰是天台宗的“三谛圆融”思想，它

完成了“即空即假即中”的中国化中道思想^①。

第三,中国佛教学者提出了“中和之道”、“人天和合”,开始以中国的话语系统解释中和。如《大涅槃经集解》说:

“彼土唯立三时。谓春夏冬也。二月是春和之中节。异耶。冬夏寒暑。偏也明也。昔说苦空。如彼之偏。今既二理双显。故取表于中和也。僧宗曰。此是荣枯交代之节。将明如来二种法身。舍迹归本者也。”(《大般涅槃经集解》卷2)

这里,中国话语系统的痕迹是明显的。值得注意,竺道生具有由般若学转向涅槃学,着重阐发众生实有佛性理论的倾向,^②而这个转向与“中适”、“合时”概念的引入有关。更具有中国特色的因缘中和之道,可以下段经文为代表。经文说:

“若诸众生。生死海中而和合者。我说彼合非是和合。又复大仙。譬如飞蛾风吹和合。离风则散。如是大仙。诸众生界。迭互业缚行地狱。行生地狱中。地狱和合。大仙当知。众生如是。迭互业缚行饿鬼。行生饿鬼中。饿鬼和合。行畜生行、生畜生中、畜生和合。行人天行、生人天中、人天和合。”(《第一义法胜经》)

这里提出“人天和合”。而且“和合”是中性词,实际指的是各界里众鬼、众生或众仙的行为受业障所缚,而辗转延续到其他界的情况。这仍然具有缘起法的特征,不具有中国传统的“执中守和”思想含义。但开始出现脱离“因果”而以“和合”打通六道为一体的整体观的迹象。此外,中国佛教禅定、禅法蕴含的“中和”已经成为中国化的思想。例如,《虚堂和尚语录》说:“念禅自清定,生五净天中,柔软意殊胜,心正性中和。”(《佛说分别善恶所起经》)又如,中国学者用“中和”指称禅法,《虚堂和尚语录》说:“山高水深云闲风静,佛法至妙,妙在中和,中和则且置。”(《虚堂和尚语录》卷3)

① 方立天:《中国佛教哲学要义》,北京:中国人民大学出版社,2002年,第1182页。

② 同上,第345页。

总之,如果说中国佛教中和思想有完整的理论形态,则可以称为“因缘中和之道”。不过,因缘和合的理论与中国传统儒道两家的中和思想具有不同的特质。主要表现为:其一,儒道两家中和思想或是建立在社会本体、天命本体理论基础上,或是建立在生命本体、天道本体理论基础上,质而言之是“天人合一”基本理论基础上。而佛教因缘和合思想建立在非本体理论的基础之上,质而言之是“天人相消”的基本理论基础上。其二,儒道两家的中和理论旨在揭示和描述人生和社会的理想状态,如大同世界或太平理想,不但是一种积极的社会建构,而且在哲学上表现出整体性的宇宙观;而佛教因缘和合理论旨在揭示和描述人生的离苦得乐,无意于社会理想的建构,即便是净土世界和极乐世界,实际上为与现实世界相对立的彼岸世界,而哲学上表现出的是两分的宇宙观。其三,在心性问题上,儒道两家的中和理论以善恶、敬静论心性,佛教的因缘中和之道以染净、净静论心性。不过,儒道中和理论与佛教的因缘和合理论亦有着共性,即不偏不倚,不执两边,在思维都表现出遮诠的否定式特点。更重要的是,中国佛教的“因缘中和之道”表现出了重德行的特点。例如:修行者的身心和合,僧团的六和敬共处,社会生活的德行,有德行则心净,心净则佛土净。而所谓的德,就是符合封建统治的伦理规范,就是忠与孝。通过“身心”、“忠孝”,因缘中和之道打通了与中国传统中和思想的关系,并且将因缘和合的根据定位在个体的心性上,体现于人们当下的日常生活(如禅宗)。因此,佛教的因缘中和之道不但是中和思想的一种独特形态,而且构成了中国中和思想的一部分。

二、李道纯中和思想对佛教中和思想的会通

李道纯的中和思想深深打上了佛教心性义理痕迹。不过,这主要是宋以降,丹道在佛教影响下自身心性化发展的结果,以及李氏对儒家周惇颐、程伊川主静学说融会贯通的结果。因此,与其说李氏中和思想直接会通融化了佛教的中和思想,不如说“会通”的是他的前辈们已经“融化”了的佛教中和思想。这种情况,可以“内化会通”概括之。简而

言之,李氏对佛教的会通融化主要是间接的,虽然也有直接的情况。

(一)会通佛家思想的一般态度

李道纯在《咏儒释道三教总赠程洁庵》里以53个字概括了对佛教的认识和理解,即:“二身一体、三心则一、消碍悟空、显微无间、不立有无、戒定慧、无有定法、虚彻灵通、真如觉性、常乐我静、朝阳补破衲、对月了残经、金刚经塔”(《清庵莹蟾子语录》卷6)。同时,他也作了具体的解释。

佛教有报身、化身与应身的说法。李道纯将此三身解释为“法身、满身”二身,说:“法身清静本无形,有象何名圆满身?假使化身千百亿,不能合一不全真。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)可见,其“二身说”是服务于全真性命学说的。李氏又用道教“三一”思想来理解佛法,说:“三心本一一元无,捏聚分开只是渠,见在更能无染着,未来过去总归虚。”(《清庵莹蟾子语录》卷6)一,即是虚静,这是道体;“三心”的思想内容却不明。不过,李氏也曾用过“三心”一词,说:“一念融通万虚澄,三心剔透诸缘息。”(《中和集》卷4)大概与身心意有关。“三心”倒是佛教极常见的名词,常常指痴心、爱心与欲心。如佛家说:

“五阴空故是名非有。痴爱欲是也。世间之物既不可得。妄生取心。名之为痴。本是己物。舍离以去。妄生追念。名之为爱。贪着女色。名之为欲。以此三心乱起即名凡夫。”(《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1)

李氏又总结佛家义理为“消碍悟空”。这说的是禅法,即“莫夸口鼓学谈禅,但只澄心绝万缘,学解见知俱放下,迷云消散月华圆”。(《清庵莹蟾子语录》卷6)关于“显微无间”,李氏用来概括佛家义理,这个差异显然很大。因为,“显微无间”是儒家用来概括宇宙的整体性的。李氏又以“不立有无”说佛家义理,这一定程度上揭示了佛法缘起法的特征。关于“戒定慧”当然讲的是佛教的修行内容,李氏的这个理解是到位的。李氏又说佛家义理是“无有定法”和“真如觉性”,李氏对此的解释却是典型的道家理解了。因为,在佛教,前者说的是佛教的空性,主要指中观学说,后者讲的是佛教的唯识。但李氏自己的解释是:

“真性元来本自圆，如如不动照中天，光明莹彻无遮障，照破鸿蒙未判前。”（《清庵莹蟾子语录》卷6，下同）这一理解的道教宇宙生成论很浓厚，并非揭示出了佛家的空性。可见，李氏对于佛教义理是保持距离的。李氏又总结佛家义理为“虚彻灵通”，对此，他自己解释说：“虚心静定通玄牝，彻骨清贫入道基，灵地莹然心月现，禅天独露大光辉。”“虚”在佛法是空，“灵通”在佛教是神通法力，但这里却完全是以中国道家易理思想来理解佛法。李氏又概括佛家义理为“常乐我静”，并解释说：“颐神养志慕清虚，终日逍遥任卷舒，最是定中真乐处，禅天独露莹如如。”其实，佛家讲的是“常乐我净”，如《大涅槃经》卷23说：“二乘所得非大涅槃，何以故？无常乐我净故；常乐我净乃得名为大涅槃也。”净，指断绝一切烦恼。而静，指的虚静道性，静定心体。李氏对于佛家的“常乐我净”采取的更是道家式的理解，这个差异不可谓不大。至于概括佛家义理说：“朝阳补破衲”、“对月了残经”及“金刚经塔”，这些分别说的是佛教修行所破斥的人间种种情欲、执著，达到“得意忘言”的境界，脱离苦海，超出轮回，成佛的目标。对此，李氏自己的解释却是说：“分明一座无缝塔，强被傍人硬撞开，八面四方都是眼，中间现出活如来。”此中的“活如来”，在李氏看来就是三花聚顶的丹道成就。佛家义理为李氏所用了。

上述看来，李道纯有一个态度是“道”为体而“佛”为用，以“道”解释“佛”。李氏自己对此是自觉的，如有弟子问“视之不见名曰希，听之不闻名曰夷，搏之不得名曰微。与视不见我，听不得闻，离种种边，名为妙道，是同是异？”他回答说“大概相似，其理实不同，前是体，后是用。”（《清庵莹蟾子语录》卷1）“前”是指的老子的道，“后”是指的佛家的“离种种边”的思想，即“不二”的思想，指对一切现象无分别。李道纯道体佛用，以道释佛，这表明金元内丹哲学鼎盛时期，道教哲学义理较佛学义理取得话语主导权。

（二）会通了“万物非造化”的观点

最能表现李道纯受到佛家思想影响的是他关于“万物非造化”、“造化由心”的学说。虽然这些是中国思想固有的主题，但李道纯以佛家的思想为武器，对造化论进行了彻底的前所未有的批判。做到这一

点,说明他对于佛家思想的理解的确是深刻的。他在《隐语·教外名言》中论述到:

“佛书云:‘若人欲了知,三世一切佛,应观法界性,一切由心造。’是谓有造则有化,造化皆由心。人皆谓:‘造化万物者,造化之工也。’予独不然。造化本无工,万物自造化也。何以故?一切万物均有是心,既有是心便有造化,岂非自造化耶?且如世间一切有形,形本无,无而生有,是谓造;有生便有灭,有灭则复归于无,是谓化。造造化化,物之常也。一真之性本有,有而无象,故无造无化道之常也。人只知无造无化为不造化,殊不知有大造化存焉,非明了者,其孰能知之!明了之士,智慧圆通,则能万事见空,一心归寂,超然独存,故无造化也。”(《中和集》卷6)

造化本来是道家的重要观点,说的是“造化之工”。这是以天道自然为本体的命题,是说天地之间万物自我生成的功能或主宰的情况,但此为李氏坚决反对。因此,可以说,李氏将道教心性化思潮推向高潮是有功的。不过,他完全地否定万物的造化,这与过去道教义理是有所悖逆的。无论《淮南子》、《南华真经》、《冲虚真经》、《云笈七籤》等经籍反映的思想,都没有将造化心性化,最多将之视为有神性的主宰。李氏所说的“造化本无工,万物自造化”是对的,即宇宙自因论,无主宰外因。但由万物自造化而得出了一切万物有“心”,认为有一个“心”的东西在让万物造化,此“心”即真性。真性是本有的,无造无化的。这些显然是将道教哲学思想心性化了。李氏还认为,无中生有是谓造,有灭归无是谓化,无造无化之造化才是真造化。真造化即大造化。大造化的实质是万事见空,一心归寂。这其实是引进佛教真谛与俗谛的“二谛”思维方式,同时力图将外在的主宰变为内在的主宰。这纯粹是佛教的哲学命题了,且是矛盾的。因为,“二”的思维方式与整体主宰(无论是内在的或是外在的)是冲突的思维方式。由于受佛教二谛思维的影响,以及心性真空的思想的影响,道教固有的阴阳交感理论为李道纯所抨击就不奇怪了。如他说:“世间万物皆是假合,阴阳运用无非幻

妄。”(《中和集》卷6)即便如此,单就李氏关于“无造化”的学说看,他本人的思想也存在一些矛盾。如有人问他:“脱胎后,还有造化么?”他回答说:“有造化在。圣人云:‘身外有身未为奇特,虚空粉碎方露全真。’所以脱胎之后,正要脚踏实地,直待与虚空同体,方为了当。且如佛云‘真空’,儒曰‘无为’,道曰‘自然’,皆抱本還元,与太虚同体也,执着之徒,畴克知此一贯之道哉?”(《中和集》卷3)

李道纯“无造化”学说深受佛家思想的影响,还表现在他以佛家名相言身、心、世、事时。如他说:

“若不明了,外着于身心世事,内住于受想行识,所以随世变迁,随形生灭也。目所见者谓之色。领纳在心谓之受。既受之在心谓之想。想而不已,至于作为,谓之行。随行善恶各有报,谓之业识。业识纷纷,轮回之根本也。故不能出造化。苟有不被幻缘缠缚、不被法尘染污、不被迷情障碍、不被爱欲苦恼,则能照见五蕴皆空。五蕴既空,造化何有?此即是‘涅槃妙心’也。予谓‘造化由心’,复何疑哉?”(《中和集》卷6)

这里要论证的命题是“造化由心”,但实际上表现出的却是对佛教、“五蕴空”、“轮回”思想、“真俗二谛”以及中国佛教心性思想的运用。从文中看,“造化”实际上被换成佛教的“轮回”了,两者的意思几乎相同。用佛教的五蕴皆空来否定道家固有的“造化”之说,“涅槃妙心”的命题也成了“造化由心”的表达。事实上,这样的表达也入侵了佛家的领地,即关于轮回主体的问题。因为,按照“造化由心”的逻辑,则还可以说“心生造化”,“轮回由心生”。如是,要想泯除轮回主体,要么就无须讨论,要么就是灭掉心。而灭掉心,这对于佛、道、儒都是不利的。于佛家而言,无心则无轮回主体;于道家而言,无心则修炼缺乏一种整体的运作;于儒家而言,无心则持敬无从说起。当然,这样的事情没有发生。相反,儒道佛三家共同强调要建设心体,这一点同样被李道纯敏锐地捕捉到了。因此,他认为“心”是一灵真性,无须所问,本然存在。当然,如果一灵真性为虚无清静本体,无可再问,则关于造化的讨

论结果,其实是摧毁了佛教的轮回主体,将之泯除于清虚本体了。这是李氏思想里,佛道会通最深刻之处。就此而言,说李道纯是哲学家是不过分的。

(三)会通佛家名相予诠释“真常之道”

李道纯用悟、因缘、如如来诠释“真常之道”。例如,在注《太上老君说常清静经》时,他说“真常之道,悟者自得。得悟道者,常清静矣。”接着说:

“见在此身亦从妄想中来。身生而后有情缘,情缘而后有忧苦。妄增缘起,直入轮回。前无始而后无终者,举世皆然。惟悟道者,照心常存。照破种种缘相皆是妄幻,勿令染着。照心既存,妄心无能为也。久久纯熟,决定证清静身。作是见者,真常之道得矣。”(《太上老君说常清静经注》)

这里,所谓“妄”即是视真实人生为幻,而情、忧即是苦,苦亦为妄幻,而妄幻无知是轮回的根源。这显然是佛家的十二因袭及轮回的思想内容。这与道教视人身为真实是矛盾的。佛家视人生为幻,是为修行脱离苦海进入“常乐我净”大涅槃而服务的。而李道纯视人为幻,是说人人如是存思而想,以此而达到照心静定,那么人身就是可证的清静之身了。这意味着,清静之身并不是灭掉了实际人身,相反,正是要根据于现实人身及其人生,这就是“真常之道”。为了进一步强调此“真常之道”,李氏又引入了天心、无妄的概念。他说:

“所谓照心者,即天心也。真常者,即无妄也。了悟此心,则有妄之心复矣,无妄之道成矣。无妄之所以次复也。《易》曰:复其见天地之心乎?到这里纤芥幽微,悉皆先照。至于如如不动,了了常知,至觉至灵,常清常静,真常之道至是尽矣。圣人之能事毕矣!”(《太上老君说常清静经注》)

这里,《易》的“复”,其实也就是老子的“复”,李氏所说的“如如”就是清静,就是“真常之道”。这是将“妄”、“悟”、“如如”融通为“复”、“清静”了。

(四)会通佛教义理的其他表现

李道纯中和思想里,佛家思想义理影响的表现还有很多,包括丹修、教学、教化、诗词,等等。丹修过程里,李氏常使用佛家思想的话语。例如,阐述丹修的“固形”阶段,他说:“全真妙理不难行,惟恐随缘逐色声。万幻不侵情自绝,一心无染念安生?屏除人我全天理,把握阴阳合泰亨。说与修丹高士道,色声无漏性圆明。”(《中和集》卷5)此外,实行佛家教学教化的“禅机”方式,这在《清庵莹蟾子语录》里比比皆是,有两例足以说明。有人问:“儒有先天《易》,释有《般若经》,道有《灵宝经》,莫非文字乎?”他回答说:

“非也,皆圣人以无言,而形于有言,显真常之道也。释教一大藏教典及诸家语录因果。儒教九经三传、诸子百家。道教洞玄诸品经典及诸丹书,是入道之径路,超升的梯阶。若至极处,一个字也使不着。汝问余教事,亦只是过河之筏。向上一着,当于言句之外求之。或筑着、磕着,悟得透,得复归于太极,圆明觉照、虚彻灵通、性命双全、形神俱妙、虚空同体、仙佛齐肩,亦不为难。”(《中和集》卷3)

又有人问:“先生云‘三教一理’,极荷开发。但释氏涅槃,道家脱胎,似有不同处?”他答到:“涅槃与脱胎,只是一个道理。脱胎者,脱去凡胎也,岂非涅槃乎?如道家炼精化气,炼气化神,炼神还虚,即抱本归虚,与释氏归空一理,无差别也。”(《中和集》卷3)此外,他关于丹道感悟的诗词文化,无一不体现出佛家的因素。如《赠春谷清禅师》、《沁园春·赠吴居士丹旨》、《沁园春·赠邓松溪》、《沁园春·赠王提点》、《满庭芳·授记定庵》、《百字令·赠胡秀才》、《沁园春·赠敬庵葛道人》、《西江月·赠周守正》,等等。

本章简短结论

第一,李道纯中和思想是道教义理发展的结果。李氏中和思想远袭老庄的虚静思想,以及《周易参同契》、《太平经》的元气论,近而秉持

钟吕金丹道义理,直接继承并综合南北两宗丹道义理。它一方面继续将南北两宗丹道义理心性化的发展推向极致,另一方面开创了“守中致和”的丹道法则,并转而将身心、性情纳入丹道修炼要素之中,开拓了“人身丹道”的思路。

第二,李道纯中和哲学思想是三教思想合流的结果,是对三教中和思想的综合创造。(1)从文化思想关系上说,李道纯中和哲学思想自觉汲取和涵化朱熹、程颐、周敦颐、陈抟、魏伯阳的思想,这是非常明显的。^①而从与佛家思想关系看,似乎直接受到了影响。其实不然,所受影响是间接的。最主要是因为周敦颐、张伯端、白玉蟾的思想深受佛家思想影响之故,李氏承袭而发展之而已。这与该时代佛教下降而广泛影响于民间但未能成为当时理论的主导思想是合拍的。因此,李道纯中和思想为道教中和思想发展的产物,它直接涵化贯通了儒家中和思想义理,间接地融化会通了佛教的中和思想。(2)从哲学根本理论上说,李氏关于三教思想关系的根本命题是“虚和三教”,即以“虚”为三教思想根本的义理基础,并据此打通三教内在的理论关系。“虚而和同”当是对传统“和而不同”的发展。(3)一般地说,李道纯中和思想是三教思想合流的结果,是对三教中和思想的综合创造。李氏关于三教思想关系的根本思想是“同心相和,虚而和同”。

第三,“通变致和”是李道纯三教关系思想中蕴含的精神,可以引申为一种文化精神及文化建构理路。它一定程度上回答了文化存在与发展的“多”与“一”的关系问题。“通变致和”文化精神既有李氏中和思想内在的根据,亦有中国哲学思想源流的根据。李氏通变的整体的宇宙观是其“通变致和”文化精神的哲学基础,其所谓通变实质是“神通”。

第四,中国中和思想的“三中和之道”与“三中和形态”。道、儒、佛三教皆有丰富的中和思想,可分别称为“阴阳中和之道”、“大中中和之

① 按:陈抟、魏伯阳是道教的人,但由于周敦颐的《太极图》源自陈抟,而陈抟的《无极图》又与魏伯阳的思想有着很大的关联,因此,要说清李道纯受儒家的影响,又不得不作上述的线路的追溯。

道”与“因缘中和之道”。这是一般性的。或者,从唐至元明,与三大哲学高峰相应,如果说有相应的思想形态,则佛为“空性中和思想形态”,儒为“理性中和思想形态”,道为“虚性中和思想形态”。当然,上述概括与指称均是相对的,取其突出理论特征命名而已,三教中和思想的内容实际有交叉。此外,(1)以现代话语来说,“阴阳中和之道”突出表现在个体生命方面,具有生命科学的特色;“大中中和之道”突出表现在社会伦理方面,具有社会哲学的特色,“因缘中和之道”突出表现为一种对超自然超世俗的心境的理性论证,更具有宗教哲学的特色。(2)于思想史而言,“三中和之道”是对中国道儒佛中和思想的一般概括,是指的内容与对象。“三中和形态”是对与中国三大哲学思想高峰时段相应的中和思想的概括。“三中和之道”具有一般性,“三中和形态”具有特殊性。

结语 李道纯中和思想 与多元通和的民族宗教文化

研究结束之际,笔者不由再次翻起了当代学者万俊人教授的《寻求普世伦理》一书。该书以约 3000 字左右的扼要文字作了“结语”,题为:“‘致中和’:文化对话与文化互镜”。文中起首即说:“我想借用这一段话表达我对于世界文化多元论和人类多样差异性条件下的普世伦理的基本理解和期待。”^①有意思的是,李道纯也是据《中庸》那段话发明其中和思想的。从李氏守中致和、虚静通和、神通致和、通变致和、虚和天下的思想精神看,“和”的确为该时代的深沉呼唤。在李氏的中和哲学看来,“和”来自于生命的心灵呼唤!无论是文明出现之前漫漫长夜里仰对自然异己力量的朴素心灵,还是文明以来直至现代社会中的日光热浪下社会异己力量所震慑的扭曲心灵,乃至所谓将实现无限公平正义、自由博爱的未来太平社会中的美好心灵,均不排除对和谐的呼唤。不过,这一深沉呼唤与其说是基于所谓的“普世价值”,不如说是基于群体生活与个体生命的既理想又现实的“现世价值”。归根到底,价值是由社会现实的内容决定的。李道纯中和思想蕴含的“通变致和”文化建构精神的价值,是由宋元时期中国多元通和复合型民族宗教文化发展的历史进程所赋予的。文化精神的价值是有时代性和民族

^① 万俊人:《寻求普世伦理》,北京:商务印书馆,2001年,第579页。引文中的“这一段话”指《中庸》的“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”

性的。当前,“中国文化的发展已经达到一个新时代。这个新时代的中国文化是社会主义的新文化,也可以说是民族文化的复兴。”^①旧邦新命,其命特新,中华民族的文化使命是建设有中国特色的社会主义和谐文化;这就是本书思考中国传统文化在当代中国文化建设进程里发挥作用的标准。

一

从哲学思想看,李道纯中和思想以道教南宗的虚静道论与阴阳冲和气论为理论基础,继承王喆等全真七子高扬的“真功真行”这一“中和之德”,谱写了“中和之德”不离“阴阳中和”气体大化流行的“道本气流”观。而且,它自觉地涵化贯通了儒家的中正、时中、中节等要义,大胆地内化会通了佛家的因缘和合、不二中正、圆融无碍等义理。可见,李道纯的中和思想确具有返本开新的气象。思想价值的产生离不开其创造者及其整个时代。李氏中和哲学思想既是对该时代思潮有着深刻认识的哲学家的思想创造,更是道、儒、佛三教中和思想合流发展的必然,亦是包括道教中和思想在内的中国中和思想发展的结果。它义理精微湛妙,内容丰富恢宏,达到了新的境界。因此,李氏中和哲学思想列居该时代哲学高峰的代表之一,应是得当的。

从道教丹道发展的角度看,李道纯更可以说是该时代道教思想家的突出代表。根据外丹与内丹的变化过程,以及丹道要素具体内容的变化情况,从《参同契》确立丹道理法论开始至李道纯,道教丹道理法论的发展划为两个阶段四种形态,即:参同契理法论形态、金丹道理法论形态、性命丹道理法论形态、中和丹道理法论形态。由于前两种形态基本属于外丹或外丹向内丹转化的阶段,其核心理论是形与神的问题,因此亦可合称为形神丹道理法论形态,这是丹道理法发展的第一阶段。由于后两种形态都属于内丹阶段,其核心理论是性与命的问题,因此亦

① 张岱年:《张岱年全集》第七卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第125页。

可合称为性命丹道理法论形态,这是丹道理法发展的第二阶段。这就是丹道理法的“两阶段四形态论”,据此,可以对丹道有所阐真。“阐真者,即阐其穷理之真,尽性之真、至命之真。”^①这是这一学术平台对于今后研究丹道的意义。李道纯是中和丹道理法论的开创者,这一丹道理法的基本内容仍然是“五要素三理法”,不过含义更为丰富,性质有所变化,特点更为鲜明。从对后世的影响看,他开创的道教中派,以“守中致和”为丹道义理核心,成为了元明清数百年来全真清修派的主流,对道教思想有着较为深远的影响。今天,仍然高悬于北京白云观戒台上的“致中和”匾额似乎能见证这一点。在思想精神上,中和丹道思想对于人的生命境界学说有着独特的贡献,它传承发扬了“与道玄同”的精神境界,开创了“守中致和”的精神境界。此外,李道纯的中和丹道思想还蕴含着“三身”(人身、丹身、道身)及其“人身丹道”的思想,这些既维护了中国传统的整体性宇宙观,又给当时的人们提供了一种安身立命的精神家园,对于后世人们探索如何提升人的生命素质的途径也有着一定的启发,是当代道教文化建设可以思考的文化资源。

丹道是关于人的生命的学说,在中和丹道学说中,李道纯回答了宇宙的根本问题,更揭示了人的本质,诸如人从哪里来?往何处去?有何价值?如何实现价值等生命哲学的问题。本书从丹道结构上概括的“五要素三理法”,从丹道发展过程上揭示的“两阶段四形态”,说明了以李氏生命观为代表的道教生命哲学是有丰富内容和内在结构的。不过,李氏的这一中和思想有宗教性也有哲学性。宗教性是说它将生命的最后根据和归宿确立在神秘的虚静丹道及道性上,哲学性是说它将生命的本源和存在的本质规定为气的化化生生过程。但无论如何,这些都可以看出李氏对人的生命意义的独特理解,以及对生命境界的执著追求,即:活生生的人身在整体宇宙中的位置,是一个性命全真的归根复命的丹道完成,以及对玄同境界追求的过程。李道纯的中和思想就是这样一个深蕴易、老、丹的奇特精神之花——道性、人生、价值的“三花聚顶”,这就是它的特异之处,也是中和思想在中国思想文化史

① [清]刘一明:《周易阐真》,《藏外道书》第8册第130页。

乃至世界文化史中闪光的地方。

二

文化的价值在根本上是由它所反映的社会存在决定的,不过在理论上则是由自身的内容赋予的。李道纯中和思想的内容有四个方面,脱离了这些具体的内容,也就难于说明李氏思想的价值了。这四个内容就是:虚静通和的宇宙论、神通致和的心易论、守中致和的丹道论、通变致的三教论。

李道纯引入儒家的中和思想,阐发太极学说,提出“真常之道”,建立了“虚静通和”的宇宙论。认为,真常之道以虚静为规定性,气以阴阳为规定性。道体气流。阴气与阳气相互作用而有中和之人。人中天地而立命,稟虚静而立性,立命立性,都是因为道神妙的缘故,所以人有精有气更亦有神。人如果守中致和,精气神不离,性与命相即,则可归根复命,成仙得道。李氏关于虚静之道呈现出的关于万物及人的生机有序、整体和谐的思想,称为“虚静通和”的宇宙论。通,反映宇宙整体的联系性;和,反映宇宙整体的和谐性。“虚静通和”宇宙论是反映宇宙整体的联系性与和谐性的哲学观点。

李道纯引易入道,提出天易、圣易及心易,且心易统一天易与圣易的心易学说,建立了“神通致和”的心易论。认为,宇宙的动因是“神本至虚,易在其中”,变化的基本法则是“动静无端,阴阳无始”。这些理法可概括为“神通致和”。“神通”指易理及其法则,“致和”指达到有序的整体和谐。“神通致和”既反映道体虚静的状态,亦反映人心静定境界的状态。李氏“神通致和”的心易论,一是赋予丹道相互作用、动态不息的易理,具有抑制心性丹道虚寂化,巩固“性命双真”的人身真实性,从过程论方面维护宇宙整体观及生生不息运动观的思想意义;二是化生生不息宇宙整体为“神通致和”的心灵境界,具有从人的思想建设方面维护宇宙整体观,并进一步凸显人的主观能动性的思想意义。“神通致和”心易论是反映宇宙整体的动态性与规律性的哲学观点。

李道纯“守中致和”的丹道论是对炼丹及其过程的反映,它继承、丰富和发展了传统的精、气、神、性、命丹道五要素,将传统的黄老、周易、炉火三理法进一步综合,圆融于心性丹道之中,并在归根复命、性命双修等法则基础上,将“守中致和”法则提升到根本法则的高度,认为“中”与“和”相即一体为金丹“○”。这是其超越以往丹道理法之处。同时,李氏的丹道论关注人的身与心、情与性等实际的生命活动状态,认为身心和合、性情和合是虚心、保力、固命等丹道修持目标的重要条件。这是对丹道要素的发展,有开拓“人身丹道”的意味。而且,李氏的丹道论以动静无端、阴阳无始等理则来论述丹道要素及其关系,这是较先前丹道理法高明之处。李氏丹道论的“守中”即虚心而执守灵明静定状态,“致和”即复归而与道玄同,“守中致和”实际是人们直觉把握整体的一种独特意识活动,属于人的精神境界。

此外,以李道纯中和思想为线索,我们还可以进一步挖掘中国中和易学及其中国道教思想史的许多重要内容。例如,李道纯的宇宙论下启道教中和思想的又一光辉的进程,道教中和思想呈现出三个阶段:元代李道纯“虚和天下”的中和思想创建阶段,明代张宇初“心和天下”的中和思想发展阶段,清代刘一明“气和天下”的中和思想新启蒙阶段。又如,李道纯之后,清代刘一明阐扬并完成了中国古代道教中和易学的总结,而与刘氏同时代的大易学家惠栋则集中国古代中和易学之大成,完成了中国中和易学体系,并开辟了中和易学在新时期的发展道路。当然,这两条线索还只是本书的初步提示,需要进一步深入考察和全面研究。

总之,用现代学说的话语讲,李道纯中和哲学思想包括了玄学、易学、丹学、通学^①。玄学的相应理论为“虚静通和”的宇宙论,核心是宇宙的整体性问题;易学的相应理论为“神通致和”的心易论,本质是宇宙的动态性问题;丹学的相应理论为“守中致和”的丹道论,实际为人的生命境界问题;通学的相应理论为“通变致和”的三教论,着眼于文

① 按:此处“四学”的概括为中央民族大学牟钟鉴教授启发,尤其是“通学”的术语及内涵为牟教授指点。笔者谨表示感谢!

化的多样性问题。这些不但对于道教哲学思想史及中国哲学思想史有意义,对于现代学科的知识建设也是参考价值的。

三

从三教中和思想内容看,就“儒”这一方面而言,大中之道、性情和合、天人协和是其中和思想的基本内容,表现出很强的政治色彩与社会伦理特征,可称为“大中中和之道”。就“道”这一方面而言,中和之道、中和之气、中和之德是道教中和思想的基本内容,表现出很强的主观能动性特征,可称为“阴阳中和之道”。就“佛”这一方面而言,因缘和合、八不中道、四句非等是其基本内容,表现出很强的非主体性特征,可称为“因缘中和之道”。此外,多民族多文化的中国当还有其他构成中和思想的丰富内容,但儒、道、佛三家的中和思想是中国中和思想最主要的部分,这是可以肯定的。根据它们,可以归纳中国中和思想的三大内容:中和之道、中和之气、中和之德。“中和之道”包括并确定中和之气、中和之德的理论基础及其内容,如天、道、元气、时中、大中、合和。“中和之气”揭示人的本质及其人在宇宙中的位置,如阴阳冲和、归根复命、气质之和。“中和之德”揭示人在宇宙中的特异性,如中正、至正、良知、良德、贵和的价值,以及人与人之间和谐关系的人性追求,如大同、太平、和谐等社会里应有的人性状态。特别要指出的是,从唐至元明,与三大哲学高峰相应,如果说中和思想有相应的形态,则佛可指称为“空性中和思想形态”,儒可指称为“理性中和思想形态”,道可指称为“虚性中和思想形态”。关于中国道儒佛三教中和思想的“三中和之道”(阴阳中和之道、大中中和之道、因缘中和之道)以及唐宋元时期道儒佛中和思想的“三中和形态”(虚性中和思想形态、理性中和思想形态、空性中和思想形态)的概括是初步的。可以看出,中国中和思想的价值取向是三个方面:阴阳合和、至正中和、天人和合。

李道纯对该时代道儒佛三教关系有着深刻的认识,提出“三教同源一理”,实际上是以“中和三教”(或曰“虚和三教”)为旨趣,是

三教“同心相和，虚而和同”的思想。这一思想，其实提供了一种“通变致和”的文化建构思路及其精神，赋予了中国传统“和而不同”文化精神的独特内涵，对于当代文化建设有各方面的启发。或者说，李道纯中和思想所蕴含的“中和天下”（或曰“虚和天下”）是一种独特的民族宗教文化价值观，而所展示的“通变致和”文化建构思想具有一定的普遍性。通变，即融会贯通、变化通达；致和，即达到有序的生息的和合状态。追根溯源，“通变”与《周易》的“变通”思想当有关系，“有序”与《周易》的“中正”思想当有联系，“生息”、“和合”思想与《周易》“阴阳合和”思想当有承袭，故通变致和的思想与《周易》思想有着密切的联系。如果说《周易》的思想代表着中国文化的一般思想，是中国历史上重要的民族文化精神。^①那么，李氏中和思想蕴含的“通变致和”文化建设精神就是对中国传统文化精神的继承和发扬，是该时代中国复合型民族宗教文化的内在精神，是历史上中华民族文化精神的重要组成部分。

当然，“通变致和”文化价值的普遍性，应当置于具体的现实环境中才有实际意义。因为，没有纯粹抽象的价值。于宋元时期而言，“通变致和”的含义是丰富和深刻的，那就是：在中国复合型民族宗教文化发展进程里，各民族宗教文化都可以因应时代而发展；同时，各民族宗教文化亦当自觉因应时代而调整，以适应中华民族文化命运共同体建设的需要。在此意义上，“通”是指各个民族宗教文化的融会贯通，它是对文化发展趋势性的肯定；“变”是指适应复合型民族文化命运共同体的时代要求而变化；“致和”是各民族宗教文化发展要努力的目标、理想状态。这样的文化建设路径，就是既要保持和促进本民族宗教文化的存在和发展，亦要承认和促进其他民族宗教文化的存在和发展，共建共享一个有序、平衡、协和、和合的文明生活。在李道纯的中和思想

① 例如，现代著名学者朱伯崑认为：“《周易》是我国一部古老的典籍，其流传已有近三千年的历史。在春秋战国时代，就已被人们视为重要的典籍，以后在长期的封建社会，一直被尊奉为神圣的经典，其影响之深远，在世界历史上是少见的。……它对我国古代的哲学、宗教、科学、文学艺术以及政治和伦理生活都起了深刻的影响，是我国学术史上的丰碑。”（朱伯崑：《易学哲学史》第1卷，北京：昆仑出版社，2005年，第36页。）

看来,将“通变致和”的精神贯彻到底,便能建构一个“中和天下”的社会文明秩序。只是,这是一种奇特的思想。但无论如何,李氏中和思想所蕴含的“通变致和”及其“中和天下”的精神与理想达到了该时代中国思想的高峰,是中国道教中和思想史的重要组成部分,同时,也是道教对中国多民族多文化多宗教和谐发展的一种独特认识和姿态。“通变致和”及其“中和天下”的文化精神及其社会理想,用当代民族学或文化学的话语表达应是:各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。^①

^① 费孝通:《费孝通文集》第14卷,北京:群言出版社,1999年,第6页。

附录一：

二 中和法则 较中等些。充实内容。用经籍史料陈述。
三 中和法则与道化思想 继续讨论。

第六章 道德论：李道纯人生社会哲学思想与中和思想

一 委顺天道与中和思想

二 德化群己与中和思想 很好！

三 德通太平与中和思想

第七章 合和论：李道纯中和哲学思想的文化精神及其天人玄同的宗教境界

一 中和精神与文化思潮

二 天人玄同的宗教境界 很好！

三 多元通和与和谐价值

“4月提纲”中有很好的内容，很丰富，但欠梳理而不够繁采。“7月提纲”在中和哲学思想方面，整体论述较严谨条理，大有提高，但读后觉得“丹道阐微”及丹道与哲理的融会和融合讲得较抽象艰涩。而“6月提纲”最好进一步结合《道心篇》论文水平更高也更完善。

1. 李道纯生平

2. 中和哲学

3. 丹道阐微（每章现出部分，概括陈述）

4. 中和与丹道的维持与结合

5. 评述价值

（中卷）重点在性命双修，守静养神，动静、性情、时行的功夫。

无何物上事以格物，纵在理中，反成有为，格在重与轻，开以格物。

宗教境界	人的尊严与价值
社会境界	向生命的高境界攀登
自然规律	性命、形神、性情、心行
社会规律	人生的体验与感悟
生命规律	期待共享生活之完美

认为李道纯的宗教哲学思想及其独特丹道修炼体验，是道教哲学与丹道丹法之亮点中之亮点。很中肯。看后很感动，不错，不错！

李道纯很好，一定要用充沛的精力去读去，写出一篇出色的有特色的作品。

李养正先生辅导批改提纲的手迹(2007.7.)

附录二：

为直觉把握整体的一种思维活动，属于思想境界。

李道纯对该时代道儒佛三教思想有着深刻的认识,认为三教同源一理。李氏对儒释道三教中和思想及其中国中和思想进行综合创新,成为中国哲学思想继唐佛学、宋理学之后的又一高峰的内丹学的代表。李氏中和哲学思想是三教思想会通互补发展的结果,发扬了中和之气与中和之德等道教中和思想的内容,巩固和发展了合和一体与天人合的中国中和思想精髓,客观上阐扬和显示了中国古代哲学思想的整体性宇宙观与主观能动性实践特质,是中国中和哲学思想发展的集中表现。李氏中和思想蕴含的“通变致和”及其“虚和天下”的独特精神反映了该时代文化发展的某种趋势,不失为一种启发当代多民族多元文化建设的思想资源。

参考文献

一、李道纯注撰或著述

1. 元. 李道纯注. 太上升玄消灾护命妙经注. 道藏. 第2册. 592 - 593 页。
2. 元. 李道纯注. 太上大通经注. 道藏. 第2册. 711 - 712 页。
3. 元. 李道纯注. 无上赤文洞古真经注. 道藏. 第2册. 714 - 716 页。
4. 元. 李道纯撰, 蔡志颐编. 中和集. 6 卷. 道藏. 第4册. 482 - 524 页。
5. 元. 李道纯著. 全真集玄秘要. 1 卷. 道藏. 第4册. 528 - 534 页。
6. 元. 李道纯撰, 王玠校. 三天易髓. 1 卷. 道藏. 第4册. 524 - 528 页。
7. 元. 李道纯述. 道德会元. 2 卷. 道藏. 第12册. 642 - 659 页。
8. 元. 李道纯注. 太上老君说常清静经注. 道藏. 17 册. 141 - 143 页。
9. 元. 李道纯撰; 柴元皋, 赵道可, 苗善时, 邓德成, 张应坦, 蔡志颐, 等集录. 清庵莹蟾子语录. 6 卷. 道藏. 第23册. 733 - 762 页。
10. 元. 李道纯撰, 周易尚占. 藏外道书. 第5册. 183 页。

二、其他基本文献

1. 宋. 张君房; 李永晟点校. 云笈七籤. 北京: 中华书局, 2003, 2007 重印。
2. 明. 张宇初, 等编. 道藏. 文物出版社, 上海书店, 天津古籍出版社

联合影印,1988。

3. 胡道静主编. 藏外道书. 成都:巴蜀书社,1992-1994年影印本。

4. 张继禹主编. 中华道藏. 北京:华夏出版社,2004。

5. 中华大藏经编辑局编. 中华大藏经. 北京:中华书局,1984,1996。

6. 文渊阁四库全书. 上海:上海人民出版社,2001。

7. 四部丛刊. 北京:万方数据电子出版社,2001。

8. 文津阁四库全书. 北京:商务印书馆,2005。

三、著作(按姓氏笔画顺序)

1. 方立天. 中国佛教哲学要义. 北京:中国人民大学出版社,2002。

2. 孔令宏. 宋代理学与道家道教. 北京:中华书局,2007。

3. 王明编. 太平经合校. 北京:中华书局,1960,1997重印。

4. 王家佑. 道教论稿. 成都:巴蜀书社,1987。

5. 卢国龙. 道教哲学. 北京:华夏出版社,1997。

6. 李养正. 道教概说. 北京:中华书局,1989。

7. 李养正. 道教与诸子百家. 北京:燕山出版社,1993。

8. 李养正. 道教义理与《周易》关系述论. 香港:青松出版社,2005。

9. 吕大吉. 宗教学通论新编. 北京:中国社会科学出版社,1998。

10. 牟钟鉴,张践. 中国宗教通史. 北京:社会科学文献出版社,2000。

11. 牟钟鉴. 探索宗教. 北京:宗教文化出版社,2008。

12. 牟钟鉴主编. 民族宗教学导论. 北京:宗教文化出版社,2009。

13. 朱伯崑. 易学哲学史. 四卷. 北京:昆仑出版社,2005。

14. 杜继文主编. 佛教史. 南京:江苏人民出版社,2007。

15. 余敦康,吕大吉,牟钟鉴,张践. 中国宗教与中国文化. 四卷. 北京:中国社会科学出版社,2005。

16. 张广保. 金元全真道内丹心性学. 北京:三联书店,1995。

17. 张广保. 唐宋内丹道教. 上海:上海文化出版社,2002。

18. 张岱年. 张岱年全集. 第3卷. 石家庄:河北人民出版社,1996。

19. 费孝通. 费孝通文集. 第14卷. 北京:群言出版社,1999。

20. 侯外庐. 中国思想通史第四卷. 下册. 北京: 人民出版社, 1960。
21. 唐大潮. 明清之际道教“三教合一”思想论. 北京: 宗教文化出版社, 2000。
22. 卿希泰. 中国道教思想史纲. 成都: 四川人民出版社, 1980。
23. 卿希泰. 续中国道教思想史纲. 成都: 四川人民出版社, 1999。
24. 翁独健主编. 中国民族关系史纲要. 第2版. 北京: 中国社会科学出版社, 2001。
25. 谢路军. 中国道教源流. 北京: 九州出版社, 2004。
26. 詹石窗. 南宋金元的道教. 上海: 上海古籍出版社, 1989。
27. 詹石窗. 易学与道教思想关系研究. 厦门: 厦门大学出版社, 2000。
28. 潘雨廷. 道教史发微. 上海: 上海社会科学出版社, 2003。
29. 法. 索安. 西方道教研究编年史(吕鹏志、陈平等). 北京: 中华书局, 2002。
30. 德. 马克斯·韦伯. 儒教与道教(王芬容). 北京: 商务印书馆, 1995。

四、研究生学位论文(按姓氏笔画顺序)

1. 王廷琦. 金元内丹心性学初探[博士学位论文]. 北京: 中央民族大学. 2005。
2. 王婉甄. 李道纯道教思想研究[硕士学位论文]. 台北: 台湾淡江大学中国文学研究所. 1999。
3. 孙功进. 李道纯丹道哲学浅探[硕士学位论文]. 济南: 山东大学. 2004。
4. 刘固盛. 万殊归一——宋元老学的衍变与特点[博士学位论文]. 北京: 华中师范大学. 2005。
5. 张学菲. 莹蟾子李道纯研究[硕士学位论文]. 成都: 四川大学. 2007。
6. 杨军. 宋元三教融合与道教发展研究[博士学位论文]. 成都: 四川大学道教与宗教文化研究所. 2007。

五、论文(按姓氏笔画)

1. 孔令宏. 李道纯的道教心性哲学思想. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2002(04)。
2. 孔令宏. 李道纯的真常之道论. 天府新论, 2003(03)。
3. 王沐. 李道纯之道统及其他(札记). 船山学刊, 1986(02)。
4. 王明. 道教基本理论的几个来源. 宗教学研究, 1985(01)。
5. 王婉甄. 李道纯会通儒释之心性论研究. 性与命, 2002(12), 2003(13)。
6. 王煜. 宋明理学与道教. 中华文化论坛, 1995(02)。
7. 乌以风. 中国儒、释、道三教同源思想的历史演变. 安庆师范学院学报(社会科学版), 1987(02)。
8. 白亮. 浅析李道纯内丹鼎器论. 天府新论, 2008(s1)。
9. 申喜萍. 试析李道纯的美学思想. 宗教学研究, 2003(03)。
10. 申喜萍. 李道纯的三教合一思想研究. 宗教学研究, 1998(04)。
11. 刘固盛. 道教南宗对老子学说的解释与发挥. 宗教学研究, 2002(02)。
12. 刘固盛. 宋元老学中的佛禅旨趣. 人文杂志, 2001(06)。
13. 李大华. 李道纯生平事迹与著述考. 中国道教, 2009(4)。
14. 李家彦. 《太平经》的三合相通说. 宗教学研究, 1985(01)。
15. 吕锡琛. 李道纯综合南北的心性修炼理论与实践. 2004。
16. 师道刚. 金元之际儒学与全真道的关系. 山西大学学报(哲学社会科学版), 1992(04)。
17. 陈兵. 元代江南道教. 世界宗教研究, 1986(02)。
18. 陈兵. 金丹派南宗浅探. 世界宗教研究, 1985(04)。
19. 陈进国. 李道纯的“三教融合”思想及其以“中和”为本的内丹心性学. 中国道教, 2005(05)。
20. 陈毓照. 陈撄宁《道教与养生》读后感——浅谈陈撄宁先生丹道研究之错漏. 武当, 2004(05)。
21. 孟乃昌. 中国炼丹术的基本理论是铅汞论. 世界宗教研究, 1986(02)。
22. 张祖仁. 浅谈道家内丹修炼流派形成及渊源关系和修炼方法.

中国道教,2000(01)。

23. 杨柱才. 周敦颐《太极图说》儒道解之比较研究. 南昌大学学报(人文社会科学版),2001(01)。

24. 胡世厚. 白朴交游考补. 山西大学学报(哲学社会科学版),2002(06)。

25. 凌慧. 宋代“三教合一”思潮初探. 安徽大学学报(哲学社会科学版),1998(05)。

26. 唐大潮. 宋元明道教“三教合一”思想的发展理路. 世界宗教研究,2006(01)。

27. 卿希泰,詹石窗. 李道纯“老学”浅析. 船山学刊,1986(01)。

28. 黄心川. “三教合一”在我国发展的过程、特点及其对周边国家的影响. 哲学研究,1998(08)。

29. 章伟文. 论李道纯的道教易老学思想. 保定学院学报,2008(3)。

30. 萧进铭. 道教内丹与儒家“中论”的比较——以李道纯为核心的探讨. 2007年3月18日“第十届儒佛会通暨文化哲学学术研讨会”。

31. 傅凤英. 浅论道教内丹的“三要件”理论——以《性命圭旨》为例. 中国道教,2005(04)。

32. 彭琦. 宋元时期的三教调和论. 北京社会科学,1999(02)。

33. 楼宇烈. 中国文化中的儒释道. 中华文化论坛,1994(03)。

34. 潘雨廷. 论李道纯及其著作(附:杜道坚、王玠). 中国道教,1994(02)。

后 记

本书是在博士论文的基础上写成的,它是社会主义文化建设大潮里的一朵浪花,我很希望这朵浪花能融汇到生生不息的中国哲学思想海洋中。

感谢硕导卢师国龙研究员、博导牟师钟鉴教授以及精心辅导并担任我博士论文答辩委员会主席的李师养正老先生。他们指导我、辅导我、帮助我、关心我,牟钟鉴先生更是常在生活上资助我。答辩委员会的决议说我的博士论文是一篇“丰湛的、出色的、多有创新论点的论文”,“展示了道教的义理涵蕴及其优良文化传统,有助于当今道教理性发展及民族宗教文化的拓展;同时,有利于促进文化‘多元通和’的和谐圆融,对当代中国特色社会主义的和谐文化建设有积极意义,对社会的和谐稳定团结有积极意义。”对此,我既感惶恐又感欣慰!

封面书名“李道纯中和思想及其丹道阐真”为84岁高龄的李养正先生题,卷首题字“清辉自流”和“致中和”分别为中国社会科学院世界宗教研究所卢国龙先生和中国道教协会张继禹副会长书。此外,本书的出版得到了浙江师范大学博士基金科研项目的资助,责任编辑霍克功博士给了我热情支持。我真的心生感激!浙江大学传媒与国际文化学院的陆丽青博士及其女儿陆羽婕小朋友,她们时常给我有些沉重的生活带来一些轻松和快乐。