

理学学术丛书

◎ 向世陵 主编

# 理学

## 与道家道教

傅凤英 著



# 理学

## 学术丛书

宋元明清是理学文化由造极走向衰微的时期。两宋是中华文化学术、哲学思想、科学技术、文学艺术的造极期。所谓造极是指度越汉唐、和合三教、学风创新、学术繁荣的新时代，是学术多元、学派林立、大师辈出、自由论辩、成果辉煌的新时代，这是中华文化的和合创新，中华学人的智慧凝练，五千年文脉的绍承发展。

---

张立文



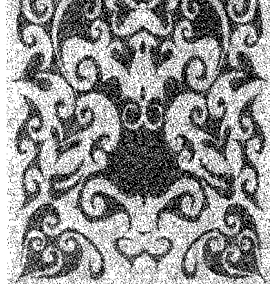
上架建议：人文社科·文化

ISBN 978-7-5445-1569-6



9 787544 515696 >

定价：32.00 元



理学学术丛书

---

向世陵 主编

# 理学 与道家道教

長 春 出 版 社

≡ 全国百佳图书出版单位

**图书在版编目 (CIP) 数据**

理学与道家道教/向世陵主编. —长春: 长春出版社, 2011. 1

(理学学术丛书)

ISBN 978-7-5445-1569-6

I. ①理… II. ①向… III. ①理学—研究②道家—研究③道教—研究  
IV. ①B244.05 ②B223.05③B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 246385 号

**理学与道家道教**

---

著 者: 傅凤英

责任编辑: 杨爱萍

装帧设计: 徐力坚

---

出版发行: **长春出版社**

总编室电话: 0431-88563443

发行部电话: 0431-88561180

邮购零售电话: 0431-88561177

地 址: 吉林省长春市建设街 1377 号

邮 编: 130061

网 址: www.cccbs.net

制 版: 吉林省久慧文化有限公司

印 刷: 吉林省吉育印业有限公司

经 销: 新华书店

---

开 本: 700 毫米×1000 毫米 1/16

字 数: 252 千字

印 张: 16

版 次: 2011 年 1 月第 1 版

印 次: 2011 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 32.00 元

---

**版权所有 盗版必究**

如有印装质量问题, 请与印厂联系调换

印厂电话: 0431-84652148



# 序

张立文

宋元明清是理学文化由造极走向衰微的时期。两宋是中华文化学术、哲学思想、科学技术、文学艺术的造极期。所谓造极是指度越汉唐、和合三教、学风创新、学术繁荣的新时代，是学术多元、学派林立、大师辈出、自由论辩、成果辉煌的新时代，这是中华文化的和合创新，中华学人的智慧凝练，五千年文脉的绍承发展。

## 一、社会思想的冲突与危机

中华文化之所以能造极<sup>①</sup>，究其原因是由内外因缘所造成的国家、社会、人生的冲突和危机，与在回应化解冲突和危机中开出宋明理学。

第一，积贫积弱的冲突与社会危机。积贫是指民贫国贫，北宋王朝“不抑兼并”<sup>②</sup>、不立田制的政策，致使农民大量失去土地，土地是农民的生命田，无

---

<sup>①</sup> 陈寅恪语：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”参见《金明馆丛稿二编》，第245页，上海，上海古籍出版社，1980。

<sup>②</sup> “势官富姓，占田无限，兼并伪冒，习以成俗，重禁莫能止焉。”参见《食货志·农田篇》，《宋史》卷一七三。

田农民就失去了生活的来源，加上赋税盘剥，地方官吏从中渔利，徭役苛重，人民生活在水深火热之中，以致卖儿鬻女，离乡背井，四处逃亡。势官富姓，田连阡陌，70%土地被享有免税免役的特权者所占有，国家财政收入减少，造成了国贫。民贫国贫，危机深重。

积弱是指国家军事力量衰弱，无战斗力。赵宋政权有鉴于唐末藩镇割据，拥兵自重，以及五代十国的战乱，便大力加强中央集权，削弱将领军政权力，采取了“强干弱支，致治于未乱”<sup>①</sup>的政策，防止了地方势力与中央政府的分庭抗礼及将领兵变的内乱，但亦削弱了军事力量。军权集中于帝王的结果，导致兵不识将，加剧了积贫积弱的冲突和危机。北方和西北方的辽和西夏不断发动掠夺性、破坏性战争。宋真宗赵恒景德元年（1004年），辽兵大举入侵，进逼澶州，宋军虽在河北军民支援下，击败辽军，但订立了屈辱的和约，每年给辽白银和绢。西北方在西夏侵犯下，也节节败退，被迫与西夏缔结和约，每年亦给西夏白银、绢、茶叶等。宋廷内忧外患，危机煎迫。虽前有“庆历革新”，后有“熙宁变法”，但是由于朋党之争，政见冲突，新法行而又废，终不能挽北宋被金灭，南宋被元灭之命运。

第二，社会伦常的冲突和价值危机。中国传统社会，要求典章制度完备，伦理道德有范，社会安定有序，价值观念有定。然而，唐末藩镇割据，农民动乱，五代十国长期混战，中国社会又一次陷入大分裂、大动乱局面，致使纲常失序，道德沦丧，理想失落，精神迷惘，而构成价值颠覆和意义危机。“五代之际，君君臣臣、父父子子之道乖，而宗庙、朝廷、人鬼皆失其序，斯可谓乱世者欤！”<sup>②</sup>“五代，干戈贼乱之世也，礼乐崩坏，三纲五常之道绝，而先王之制度文章扫地而尽于是矣！”<sup>③</sup>两宋学者面对的是一个贼乱之世以后的礼崩乐坏、三纲五常道乖、宗庙朝廷失序、制度文章扫地的形势，宋代知识分子为了稳定社会秩序，加强社会凝聚力，必须担负起重整伦理纲常、道德规范、行为准则，重建价值理想、终极关切、精神家园等形而上信仰系统与形而下的实践系统的

① 司马光：《收诸道精兵》，《涑水记闻》卷一，第13页，北京，中华书局，1989。

② 《唐废帝家人传》，《新五代史》卷十六，第173页，北京，中华书局，1974。

③ 《晋家人传》，《新五代史》卷十七，第188页，北京，中华书局，1974。

责任。基于此，两宋的知识分子以“国家兴亡，匹夫有责”的历史使命感，开始谋求富国强兵之策。而要富国强兵，又必须实行改革，才能担当外御强敌，内安民心的重任。但是“庆历新政”和“熙宁变法”的失败，却使北宋愈趋衰弱。

由于原有的价值观念、典章制度、社会秩序已被摧毁，两宋知识分子必须肩负起超越以往的思想观念创造新理论思维和新学术形态的职责，以人文关怀化解信仰体系和道德体系的瓦解和破坏，以新的价值理想和终极关切，重新焕发新的信仰力量和道德力量的召唤和敬畏，以“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的博大情怀、天地意识为天地生民安顿安身立命之所，以适应新时代、新思维的需要，于是一种“致广大而尽精微，极高明而道中庸”的道德形而上的理论思维形态应运而生了。

第三，儒释道三教冲突和文明危机。自汉以来，印度佛教文明传入中国，与中国传统意识形态、伦理道德、社会心理、思维方式、行为规范、风俗习惯发生了激烈冲突。当两种异质文明发生冲突时，实际上是一种交流互动状态，它让冲突双方或多方开始反思之所以冲突的问题、问题的本质以及其能否化解与化解途径等。这种反思使冲突各方的长短、优缺都凸显出来，各知其短之所短，长之所长，便可择人之长以补己之短，以己之优以优人之优，这是文明冲突过程中文化之所以生生不息的原因所在。佛教文化在吸收中国传统思想文化中而逐渐中国化，中国传统儒教文明和道教文明也在与佛教文明的融突中得以细密化、逻辑化。佛教中国化的进程和道教精密化、规范式、制度化的过程，给儒教学者以极大的震撼和冲击，儒教文明必须改弦更张，吸收佛道之长，融突创新，使儒释道三教“兼容并蓄”的文化整合方法论争转化为落实到新的和合体上，即理学哲学和合体，促其成为时代思潮的主流。

佛道二教价值观的传播，导致“去君臣之礼，绝父子之戚，灭夫妇之义，儒者不以仁义礼乐为心则已，若以为心，得不鸣鼓而攻之乎？……矧以夷狄诸子之法，乱我圣人之教，其为辱也大矣！”<sup>①</sup>孙复认为这是儒教之辱，这就给儒

---

<sup>①</sup> 孙复：《睢阳子集》，《泰山学案》，《宋元学案》卷二，《黄宗羲全集》第三册，第140～141页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

教的伦理纲常、价值理想以严峻的冲击，佛教的般若智慧、涅槃妙道和道教的玄之又玄、清静无为的理论体系，也为知识精英们所倾慕。然从唐代韩愈以来，以佛教文明为夷狄，认为其不是中华道统和文脉的传承，因此提出与佛教法统相对待的道统论，宋明理学家为建构度越佛老的新的儒学理论思维形态，继承和凸显道统论，批判佛道二教，以为自己的新理论思维形态的合理性、合法性作阐述。但儒教之所以能度越佛道二教，就在于理论思维上不是封闭的，而是开放的；不是盲目地拒斥，而是合理地吸纳；不是保守旧教条，而是开出新生面。如此必须了解佛道，深入佛道理论思维，达到“尽其说”，才能度越佛道理论思维，于是理学家都出入佛道。张载是读《中庸》而觉犹未足，而去累年尽究佛老之说；程颢为求知而广泛地博览群书，出入释、老几十年；朱熹体认到为己之学有未得其处，而出入释、老，他赴进士试，只带《文慧语录》在身边。他们对佛道的理论思维，不是犹柳宗元批评韩愈那样只知其“石”，而不知其“韞玉”的。一般而言，他们对佛老之学都有较深的造诣，而后反诸《六经》。他们是在把佛道之学与儒教《六经》之学放置在同一个平台上，在比较中获得新体贴、新体验的，在儒、释、道三教对话、互动中取长补短，融突和合，从而转生为新儒学的理学，实现了从隋唐以来儒、释、道三教之学向理学理论思维形态的转变，并落实了三教“兼容并蓄”的文化整合方法。宋明理学文明的转生，化解了由儒释道三教冲突所带来的文明危机。

第四，儒学式微冲突和其生命智慧危机。宋代思想家、哲学家体认到，要复兴儒教，必须探索、检讨儒学式微的原因，因而当时士大夫的精英们都从精神价值导向、理论思维层面进行反思。这个反思在韩愈那里已被强烈地意识到，他认为孟子之后儒学就成为绝学。“孟子云：今天下不之杨则之墨，杨墨交乱，而圣贤之道不明，则三纲沦而九法斁，礼乐崩而夷狄横，几何其不为禽兽也！……以至于秦，卒灭先王之法，烧除其经，坑杀学士，天下遂大乱。及秦灭，汉兴且百年，尚未知修明先王之道……故学士多老死，新者不见全经，不能尽知先王之事，各以所见为守，分离乖隔，不合不公，二帝三王群圣人之道，于是大坏。后之学者无所寻逐，以至于今……汉室已来，群儒区区修补，百孔千疮，随乱随失，其危如一发引千钧，绵绵延延，浸以微灭。于是时也，而倡

释老于其间，鼓天下之众而从之。呜呼，其亦不仁甚矣！”<sup>①</sup>韩愈的历史反思既有思想层面的杨墨和佛老对儒学的冲击，又有政治层面的焚书坑儒，再有学者各以所见为守，分离乖隔，以至大坏圣人之道，儒学面临危机。韩愈以“道统”承传者自诩，担当复兴儒学的重任。

韩愈对儒学危机的体认，获得宋代学者的认同。孙复说：“孔子既歿，七十子之徒继往，《六经》之旨郁而不章也久矣。加以秦火之后，破碎残缺，多所亡散。汉魏而下，诸儒纷然四出，争为注解，俾我《六经》之旨益乱，而学者莫得其门而入。……又后之作疏者，无所发明，但委曲踵于旧之注说而已。”<sup>②</sup>汉时诸儒纷起注释经典，便有今、古经文之争。这不仅乱了《六经》，而且使学者不得门径。儒衰的原因在于注疏者不能发明创新，陈陈相因，使儒学教条僵死，而丧失其生命智慧。李觏在回答释老“修心养真，化人以善，或有益于世”时说：“夫所谓修心化人者，舍吾尧舜之道，将安之乎？彼修心化人而不由于礼，苟简自恣而已矣。昔孟子之辟杨墨曰：‘杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。’今山泽之臞，务为无求于世，呼吸服食，谓寿可长，非为我乎？浮屠之法，弃家违亲，鸟兽鱼鳖，毋得杀伐，非兼爱乎？为我是无君，兼爱是无父，无父无君，不忠不孝，况其弗及者，则罪可知矣。”<sup>③</sup>佛道对儒学及国家社会之害，尤如杨墨。他们使儒教学绝道丧，国弱民贫。只有去佛道的“十害”，才能使人民乐业，国家富强。这种儒教复兴的诉求，是与国家意识相联系的。

如果说李觏从政治哲学层面反思儒衰，那么，王安石从学术思想层面反思儒衰。“然孔氏以羈臣而兴未丧之文，孟子以游士而承既没之圣，异端虽作，精义尚存，逮更煨燬之灾，遂失源流之正，章句之文胜质，传注之博溺心，此淫辞诡行之所由昌，而妙道至言之所为隐。”<sup>④</sup>孔孟之学既遭秦焚书坑儒之灾，又遭汉儒章句传注之繁，丧失源流之正，出现“文胜质”、“博溺心”的弊端，造

① 韩愈：《与孟尚书书》，《韩昌黎集》卷十八。

② 孙复：《寄范天章书》，《孙明复小集》，《四库全书》本。

③ 李觏：《富国策第五》，《李觏集》卷十六，第140页，北京，中华书局，1981。

④ 王安石：《除左仆射谢表》，《王临川全集》卷五十七，第361页，上海，世界书局，1935。

成“淫辞波行”昌盛，而“妙道至言”隐退的情境。

张载和二程均有鉴于儒学精髓在秦焚书后遂失的形势和汉儒“只是以章句训诂为事”<sup>①</sup>，失却儒学真精神的情况，主张回到儒学源头孔孟那里去。张载认为，自佛教“其说炽传中国，儒者未容窥圣贤门墙”<sup>②</sup>，又“不知反约穷源，勇于苟作”<sup>③</sup>。只有穷儒学之源，才能体认儒学真精神，而度越“汉儒补缀，千疮百孔”的弊病，不至“沦胥其间”。程颐批评汉儒解经，“《尧典》二字，至三万余言，是不知要也。东汉则又不足道也”<sup>④</sup>。这只能散乱破碎儒学的本真。

宋代思想家、儒学家对儒衰道盛、懦弱佛强的反思，是要重新唤起儒学的生命智慧。如此，必须从笃守汉唐对儒家经典文本的章句训诂中解放出来，从“师法”、“家法”的束缚中摆脱出来，从“疏不破注”的陈陈相因中冲决出来，只有转汉唐章句训诂之学成“六经注我”的义理之学，才能使儒学开出新生命，化解生命智慧的危机。

## 二、新文化新风

宋代思想家、哲学家面对此四大冲突和危机，都怀有担当化解冲突和危机的价值自觉意识、智能创新意识、历史责任意识和忧国忧民意识。然而，学术思想的创新、哲学体系的建构，不仅需要哲学家的自觉担当，而且需要有宽容的人文语境。尽管政治、经济对哲学思想的发展有一定的影响，但比较直接的是文化政策所营造的文化氛围，特别是在中国这样一个家国同构的中央集权社会中，若无比较自由的、宽松的思想学术环境，哲学的智能创新是很难实现的。北宋的“佑文”文化政策为道学的化生提供了政治的、人身的保障。赵匡胤有鉴于唐末五代武臣拥兵自重，谋权篡位的教训，“由是大重儒者”<sup>⑤</sup>。对儒者采取宽容和保护政策，并立下誓碑，规定“不得杀士大夫，及上书言事人”<sup>⑥</sup>。这

① 程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第232页，北京，中华书局，1981。

② 张载：《万吕微仲书》，《张载集》，第351页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《与赵大观书》，《张载集》，第350页，北京，中华书局，1978。

④ 程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第232页，北京，中华书局，1981。

⑤ 《本纪·太祖三》，《宋史》卷三，第50页，北京，中华书局，1977。

⑥ 《君范》，《宋稗类钞》卷一，第1页，北京，书目文献出版社，1985。



就给了儒臣和士大夫以思想言论、著书立说的自由的、宽松的人文语境，使得儒臣、文官敢于针砭时弊，士大夫们亦敢于冲决传统经学权威的网罗，发扬理论思维创新的主动性，提出了种种创新的理论思维形态，推动了宋代哲学思潮的转换，开创了宋明理学的新时代。

王夫之曾说：“自太祖勒不杀士大夫之誓以诏子孙，终宋之世，文臣无殴刀之辟。张邦昌躬篡，而止于自裁；蔡京、贾似道陷国危亡，皆保首领于贬所。”<sup>①</sup>士大夫为追求真理而“舍生取义”或“杀身成仁”，都可在所不惜，然而由于自己追求真理而累及九族甚至亲朋学生，这就比牺牲个人更可怕、更残酷，压力更大。“誓不杀士大夫”，不仅激励起士大夫们哲学思想创新的社会责任感和历史担当意识，而且让他们敢于冲决作为神圣不可侵犯的圣人之言的“五经”的权威，士大夫们发号施令“疑经改经”，纷纷发挥各自思想智慧及哲学创新精神。他们以“自作主宰”的自由主体，互相探索论争，互相启发、吸收，“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”。在哲学论争中，他们能够做到尊重“他者”，作为论争对象是互为对象，相互平等。黄宗羲描述的朱熹与陆九渊“鹅湖之会”的论争，就是体现了学术思想论争的自由性、平等性，这样才能营造良好的学术思想人文语境和文化环境，促使哲学思维的发展，这就是如王夫之所说“宋之士大夫高过于汉、唐者”<sup>②</sup>的原因所在，也造就了新的理学哲学思潮的化生。

假如两宋的学术思想、哲学思维的论争维持在良性和学术自由的环境之中，那么，中华学术、哲学成就必将取得更加辉煌的“造极”。然而，中国的思想家、哲学家都是一身兼任、官学同位，没有纯粹的思想家、哲学家，他们既关注形而上学之道的求索，也关怀形而下百姓的日用。他们怀着“为天地立心，为生民立命”的宏大抱负，不仅为“继绝学”而提出各种创新的哲学思想、逻辑体系，而且为“开太平”而设计种种政治改革方案和主张。两者相辅相成，相依不离。这不仅制约了其哲学思维的深入和体系创新的成就，而且往往易于

---

① 王夫之：《太祖》，《宋论》卷一，《船山全书》第十一册，第24～25页，长沙，岳麓书社，1992。

② 王夫之：《太祖》，《宋论》卷一，《船山全书》第十一册，第26页，长沙，岳麓书社，1992。

把学术思想的论争引向政治论争，也易于把学派之间的论争转换为党派之间的斗争，把学术思想的论辩引向歧途。

“庆历新政”把一批士大夫中的精英分子推上政治舞台，他们直言谏论，廉耻相尚，名节相高，成为士大夫的新风尚。“士大夫忠义之气，至于五季，变化殆尽。……真、仁之世，田锡、王禹偁、范仲淹、欧阳修、唐介诸贤，以直言谏论倡于朝，于是中外搢绅知以名节相高，廉耻相尚，尽去五季之陋矣”<sup>①</sup>。当时士大夫们为了改变国家“积贫积弱”的危机，司马光（涑学）、二张（张载、张戡兄弟，关学）、二程（程颢、程颐兄弟，洛学）、二苏（苏轼、苏辙兄弟，蜀学）都提出改革的主张。“熙宁变法”之初，其中有的支持变法，有的同情变法，也有的反对变法。张戡支持变法，二程也曾持支持态度。程颢说：“或谓：人君举动，不可不慎，易于更张，则为害大矣。臣独以为不然。所谓更张者，顺理所当耳。其动皆稽古质义而行，则为慎莫大焉，岂若因循苟简，卒致败乱者哉？自古以来，何尝有师圣人之言，法先王之治，将大有为而返成祸患者乎？愿陛下奋天锡之勇智，体乾刚而独断，需然不疑，则万世幸甚！”<sup>②</sup>他批驳了以更张为大害的论调，要求神宗刚乾不疑，不要因循守旧，以致败乱，要改易更张，变法图强。同时程颢既批评“徒知泥古，而不能施之于今”的陋儒之见，又批评“谓今人之情皆已异于古，先王之迹不可复于今”的“祖宗不足法”之见。<sup>③</sup>程颢《论十事札子》在“为往圣继绝学”的思想指导下，认为“三代之法有必可施行之验”，并非都是“迂疏无用”之说。这就与王安石的“三不足畏”思想殊异，再由于改革的具体方案、方法措施的分歧，王程之间便发生冲突。“荆公尝与明道论事不合，因谓明道曰：‘公之学如上壁。’言难行也。明道曰：‘参政之学如捉风。’及后来逐不附己者，独不怨明道”<sup>④</sup>。这种冲突往往是思想的、政治的、情感的纠缠在一起，以至荆公新学与洛学发展为互相排斥，形同水火。元祐元年（1086年），反对变法派在高太后支持下执政，熙宁新法被

① 《列传·忠义一》，《宋史》卷446，第13149页，北京，中华书局，1977。

② 程颢：《论王霸札子》，《河南程氏文集》卷一，《二程集》，第451～452页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢：《论十事札子》，《河南程氏文集》卷一，《二程集》，第452页，北京，中华书局，1981。

④ 程颐：《河南程氏遗书》卷十九，《二程集》，第255页，北京，中华书局，1981。

废，变法派遭排斥。其间程颐洛党与二苏蜀党又发生冲突，程颐遭弹劾。<sup>①</sup>次年罢经筵，洛党有关人士罢外或迁职。绍圣四年（1097年），新党又当政，再贬元祐党人，程颐被送涪州编管。不断的党争使相关的士大夫精英们被党争所困囿，不能进行理智的学术探讨，特别是不能在不同意见（包括不同政见）间进行学术论辩。不同学派利用其当政的政治权势，排斥、打击异己学派，甚至利用行政手段，制造“元祐奸党”案等。这样就堵塞了不同学派之间的交流和对话，也丧失了互相汲取和融合，妨碍了北宋哲学思想更辉煌地发展。

南宋时期朝野上下为靖康之耻所笼罩，抗金成为首务。政治论争主要围绕战与和而展开，哲学思想的论辩还可在一定学术范围内进行，而较少受党争的干扰。如朱熹与陆九渊鹅湖之会的论争，朱熹与陈亮王霸义利之辩等。然而一旦卷入政治斗争的漩涡，也难逃被打击的后果。朱熹就是在赵汝愚与韩侂胄的政治斗争中被牵涉，而成为“伪学逆党籍”中的重要一员。破坏了自由的、平等的对话和辩论的氛围，于学术思想、理论思维的发展大有妨碍。中国的学术思想、理论思维总是在与政治的千丝万缕的联系中发展——压抑——发展。这就是说，尽管政治干预学术思想、理论思维，但学术思想、理论思维有其特然卓立的品格，有其自身内在逻辑发展的理路，因此，哲学理论思维在“不杀士大夫之誓”的人文环境中，以士大夫自觉担当创新哲学理论思维、重构伦理道德、重建价值理想的思议下，两宋哲学理论思维仍然争得卓越发展的空间。既为化解所面临的四大冲突和危机营造了良好的外在因缘，也开发出士大夫们智能创造理论思维、价值理想的潜能，激荡起转隋唐儒释道三教之学为宋明理学的哲学思潮。

### 三、理学思潮的演变

从理学哲学思潮自身逻辑演进来看，经历了开创、奠基、集成、解构、总结等阶段。前人也曾对理学哲学思潮演进的阶段性做过思议。如黄宗羲说：“有

<sup>①</sup> “左谏议大夫孔文仲言：谨按通直郎崇政殿说书程颐，人物纤污，天资俭巧。贪黷请求，元无乡曲之行；奔走交结，常在公卿之门；不独交口褒美，又至连章论奏；一见而除朝籍，再见而升经筵。臣顷任起居舍人，屡侍讲席，观颐陈说，凡经义所在，全无发明，必因藉一事，泛滥援引，借无根之语，以摇撼圣听，推难考之迹，以眩惑渊虑。”参见《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第445页，北京，中华书局，1981。

宋以来，所未有也。识者谓五星聚奎，濂洛关闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！”<sup>①</sup>他以五星聚奎、聚室、聚张，来诠释理学思潮演进的三个阶段。所谓五星，是指金木水火土，五星会聚二十八宿<sup>②</sup>中奎、室、张的天文现象，来说明理学思潮的变化。其意是说当五星聚会在西方七宿中的奎宿时，为理学从开创、奠基到集成时期，其时濂学、洛学、关学和闽学四大理学主流派相继化生；当五星聚会在北方七宿中的室宿时，为理学转向解构时期，王阳明心体学昌盛流行，王廷相等气体学复兴，程朱道学面临心体学、气体学的解构；当五星聚会在南方七宿中的张宿时，为刘宗周会通和总结理学时期。黄宗羲将其老师刘宗周的戴山学派与程朱道学、阳明心体学鼎足而三。由于王夫之与黄宗羲为同时代的人，所以船山学未在黄宗羲的视野之内。黄宗羲理学哲学思潮演进三阶段说，虽显简要，然基本上符合理学主流派演进的价值指向。

理学思潮的开创与当时“庆历新政”的社会改革运动有一定联系，社会改革运动唤发了思想家的智能创新思想，使他们从唐至宋初在政治、经济、伦理层面批判佛道思想的老套子中 degree 出来，转而从理论思维的“本然之全体”上思议融突儒释道三教，理学的开创，标志着儒释道三教兼容并蓄的文化整合方法的落实。

周敦颐被后来道学家推为理学开山者、理学哲学思潮的奠基者。二程曾师从周敦颐，又同邵雍交往密切。另一奠基者张载不仅与二程有叔侄关系，而且能互相交流探讨学术思想。二程和张载之所以为理学哲学思潮的主流派和奠基者，是因为：其一，凸现了理气范畴在理学中的重要地位，为理学家追求自然、社会、人生的“所以然”与“所当然”奠定了逻辑基础。其二，在探赜自然、社会、人生内在根据上，和在心性、格致、知行等方面，他们提出了诸多备受

<sup>①</sup> 黄宗羲：《忠端刘念台先生宗周》，《明儒学案》卷六十二，《黄宗羲全集》第八册，第891页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

<sup>②</sup> 二十八宿是中国古代天文学对天体黄道、赤道附近恒星所作的区域划分，春秋时已有。如东方七宿是角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方七宿是斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方七宿是奎、娄、胃、昂、毕、觜、参；南方七宿是井、鬼、柳、星、张、翼、轸。为东、北、西、南二十八宿。

后世所关注的哲学命题和诠释范畴，为理学思潮进一步发展开拓了广阔的思维空间。其三，张载和二程哲学地体现了其道体形而上学与伦理学的融合，使儒教伦理获得了哲学本体论的逻辑支撑，他们视“人性”为“天理”，将人伦秩序形而上化，道德精神本体化，在天人和合的框架内建构了理学的价值可能世界和精神家园。其四，辟佛道二教。张、程超越了韩愈未能从本然之全体上和孙复、李觏等从政治伦理上批佛道二教思想的局限，从理论思维上融突二教思维，“统合儒释”，在互动对话、互补互济中，开出新思维、新哲学。尽管张、程因在批判与吸收佛道思想的侧重面、方式方法上不同，而有其不同的特色，但殊途同归，他们为理学思潮的哲学核心话题、理气心性话题作了精到的诠释，成为宋元明清理学家不断思议和诠释的范畴，并借以构建各不相同的哲学逻辑结构。

宋明理学哲学思潮经北宋百余年演化，到南宋渐趋成熟，著名理学家辈出。朱熹作为道学的集大成者，在南宋学派涌现、众星聚奎中，脱颖而出。朱熹的思想体现了历史的脉搏、时代的精神，成功地化解了当时所面临的外来文化的冲击、理论形态的转型，以及重建价值理想、精神家园的挑战。他的哲学思维逻辑结构“致广大，尽精微，综罗百代”<sup>①</sup>，被认为是孔孟以来中国文化之集大成者。他融合儒、释、道及诸子各家之学，而归宗为儒。他把自然、社会、人生，以及生存世界、意义世界和可能世界都统摄在其博大深奥的理学思维逻辑结构之内，成为中国哲学发展的一个高峰。

与朱熹同时，湖南有湖湘学派，浙江有永嘉学派、永康学派、金华学派（婺学），江西有金溪学派（陆学）等。他们之间互相论辩，切磋学术，或集会，或访问，或通信，往来密切，互相促进。在较为宽松的文化氛围、人文语境中，构建了自由创造理论思维的平台，从而结出丰硕的哲学成果。

朱熹、张栻、吕祖谦齐名，被称为“东南三贤”。陈亮说：“乾道间，东莱吕伯恭、新安朱元晦及荆州（张栻）鼎立，为一世学者宗师。”<sup>②</sup> 淳熙间

<sup>①</sup> 黄宗羲：《晦翁学案》，《宋元学案》卷四十八，《黄宗羲全集》第四册，第816页，引全祖望语，杭州，浙江古籍出版社，2007。

<sup>②</sup> 陈亮：《与张定叟侍郎》，《陈亮集》卷二十九，第322页，北京，中华书局，1981。

(1174—1189)，张栻、吕祖谦卒，永嘉之学与闽学及江西之学遂成鼎足而三。全祖望在《水心学案序录》中说：“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆两派，而水心断断其间，遂称鼎足。”<sup>①</sup>朱熹继二程、张载，融合佛道，而成“道学”之集大成者。陆九渊发挥程颢，而自成“心学”。陈亮、叶适等间接继王安石的事功和革新思想，而成事功之学。朱、陆卒后，两家各成门户，互为水火。朱陆异同之争，成为学术界的大“公案”，一直延续到明清。

元代“设科取士，非朱子之说者不用”<sup>②</sup>，并将其“定为国是”，使“学者尊信，无敢疑贰”<sup>③</sup>，故朱子学作为官方意识形态被强化，陆学受压抑，以至逐渐湮没无闻。明初，“颁科举定式，初场试《四书》义三道，经义四道。《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡氏（沈）《传》及古注疏，《诗》主朱子《集传》……”<sup>④</sup>朱棣敕胡广等纂修《四书大全》、《性理大全》，都主朱子学。一时宋濂、方孝孺、薛瑄等都为朱学矩矱。再由于官方的倡导，便左右学风，其结果造成：一是，以朱子学为正统，视其他学说为异端邪说，扼杀了学术争鸣的空气，亦限制了朱子学自身的发展。二是，朱子学既为科场所主，便成为士子们死背硬记的伦理教条，猎取功名利禄的知识工具。朱子学渐次僵化，丧失了作为价值理想和精神家园的功能，削弱了朱子学内在的生命智慧。三是，朱子学内在道德理性与现实感性之间的冲突更加暴露，便孕育了王守仁思想的产生，开出了对程朱道学的心学解构。

“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。”<sup>⑤</sup>黄宗羲称陈献章和王守仁“两先生之学最为相近”<sup>⑥</sup>。陈氏弟子湛若水与王守仁本有学术往来，然而王守仁从不提与陈氏学术关系，并以直承陆九渊“心学”之旨自诩。在朱熹“道学”居统治地位的时候，凡与朱子学不合之处，均被视为异端。虽王守仁“范围朱

① 黄宗羲：《宋元学案》卷五十四，《黄宗羲全集》第五册，第106页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 《儒林一》，《上饶县志》卷十九。

③ 虞集：《跋济宁李璋所刻九经四书》，《道园学古录》卷三十九。

④ 《选举志二》，《明史》卷七十，第1694页，北京，中华书局，1974。

⑤ 黄宗羲：《姚江学案》，《明儒学案》卷十，上海，商务印书馆，1933。

⑥ 黄宗羲：《白沙学案》，《明儒学案》卷五，《黄宗羲全集》第七册，第78页，杭州，浙江古籍出版社，2007。



陆而进退之”<sup>①</sup>，并编《朱子晚年定论》，说明朱熹晚年和陆九渊学旨不违，但实是对朱熹道学的解构。在这种情况下，王守仁以陆九渊为旗帜，不仅是其思想内在逻辑的必然发展，而且是宣扬其学说，减轻舆论压力的需要。虽然程、朱“道学”，陆、王“心学”同属宋明理学主流派，但宋明理学发展到王守仁及其门弟子，便逐渐显现其解体态势。王夫之说：“王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，中国沦没，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，肤发可以不顾。”<sup>②</sup> 陆子静出而宋亡，其流祸一也。“心学”的分化、解构乃是王守仁哲学思辨结构内在逻辑发展的必然。作为理学的整个行程，“心学”的解构，亦标志着整个理学走向解构。

王夫之在这种情况下，忧国忧民，在抗清失败、南明腐败的颠沛流离中，对宋明理学有了更深入的体验。他出入佛道，以“六经责我开生面”的精神归宗和发扬儒学为职志。他所谓的“生面”，是试图在儒学，特别是宋明理学中开出新的生命智慧，相对于程朱、陆王而开出新的路向。这便是“希张横渠之正学而力不能企”<sup>③</sup>，他以张载之学是孔孟之后的“正学”。“孟子之功不在禹下，张子之功又岂非疏洚水之岐流，引万派而归墟，使斯人去昏垫而履平康之坦道哉！”<sup>④</sup> 故此张子的“正学”，实乃孔孟以来之“正学”，由此而发宋明理学中气体学一脉，在罗钦顺、王廷相、吴廷翰之后，而成为气体学的集大成者，把中国哲学中的气体学发展到一个高峰。

#### 四、理学的延续

理学的总结，蕴涵着对宋明天理价值观的解构。明清之际的思想家、哲学家在“天崩地解”的悲愤中，激起了对明代意识形态和朱王空疏而不着经济事功的批判，甚至把批判的矛头直指君主专制制度的最高统治者君主。“天下之大

① 黄宗羲：《师说·王阳明守仁》，《明儒学案》卷首，《黄宗羲全集》第七册，第15页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 王夫之：《可状篇》，《张子正蒙注》卷九，《船山全书》第十二册，第371页，长沙，岳麓书社，1992。

③ 王夫之：《自题墓石》，《薑斋文集补遗》，《船山全书》第十五册，第228页，长沙，岳麓书社，1992。

④ 王夫之：《张子正蒙注序论》，《船山全书》第十二册，第12页，长沙，岳麓书社，1992。

害者，君而已矣”<sup>①</sup>。指斥君主为独夫，视如寇仇。意蕴着民权思想的跃动和新的理论思维形态转生的可能。然而，这种可能性的机遇在清入关后又丧失了。清兵在南京、江阴的屠城，以“扬州十日”、“嘉定三屠”惊天下，中原和沿海的农业文明和城镇工商文明被破坏殆尽，加以实施严格的海禁，由明代所复苏的宋代商品经济中所蕴涵的资本主义因素，又一次夭折了，为中华民族的落后种下了祸根，使中华文明与西方文明的差距逐渐拉大。

清代在学术思想方面实行惨绝人寰的文化恐怖主义的文字狱，桎梏了理论思维的义理创新。同时，清代统治者又把已遭心体学和气体学批判和破绽已显的程朱道学提升起来。康熙命熊锡履、李光地等编《朱子全书》，并亲自作序：“二程之充养有道，经天纬地之德，聚百顺以事君亲，前儒已诵之矣。至于朱夫子集大成而绪千百年所绝传之学，开愚蒙而立亿万世一定之规，穷理以致其知，反躬以践其实。释《大学》则有次第，由致知而平天下，自明德而止于至善，无不开发后人而教来者也。……虽圣人复起，必不能逾此。”<sup>②</sup>把朱熹崇尚为圣人，并认为即使圣人复起，也不能超过朱熹，由于最高统治者的提倡，程朱道学作为统治者的意识形态地位更进一步得到加强，学术界、思想界只能严遵程朱思想的一定之规。虽后来戴震、颜元对程朱道学有所批评，但其作为统治意识形态已不可动摇。即使是戴、颜以及后来与程朱道学持异见者，也未离宋明理学哲学思潮中的陆王心体学，或张（载）、王（夫之）气体学，以至现代新儒学接着程朱讲的“新理学”，接着陆王讲的“新心学”，接着张王讲的“新气学”，其核心话题仍是理气心性，其依傍的诠释文本仍是《四书》，因此说，现代新儒家是宋明理学延续，是为理学延续期。

---

① 黄宗羲：《原君》，《明夷待访录》，《黄宗羲全集》第一册，第3页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 《御制朱子全书序》，《朱子全书》第二十七册，第845页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002。



## 目 录

引 言 .....	1
一、宋明理学、道学与新儒学 .....	2
二、道家、道教与道学 .....	9
三、理学与道家、道教 .....	19
第一章 本原论 .....	23
一、道家、道教的本原论 .....	24
(一) 道家：作为宇宙本原的“道” .....	25
(二) 道教：作为终极信仰的“道” .....	28
(三) 内丹学：作为生命终极境界的“道” .....	33
二、道家、道教在本原论上对理学的启发 .....	35
(一) 道家、道教与太极思想 .....	36
(二) 理学对太极思想的引入 .....	44
(三) 理学对太极从本原论上的提升 .....	47
三、理学诸范畴与道家、道教的关联 .....	55
(一) 理与道 .....	57
(二) 心与性 .....	62
(三) 气与太虚 .....	67

第二章 气化论 .....	72
一、道家、道教的道气论构造 .....	73
(一) 道家的元气论起源 .....	74
(二) 道教的元气化生说 .....	78
(三) 内丹学的元气炼养说 .....	82
二、理学对阴阳气化思想的吸收和发挥 .....	87
(一) 道家、道教与阴阳气化思想 .....	88
(二) 理学与阴阳气化思想 .....	96
(三) 由道气论到理气论 .....	101
三、道气论与理气论诸特征之关联 .....	105
(一) 道气有无与理气先后 .....	106
(二) 道气动静与理气动静 .....	108
(三) 由理气论到道器说 .....	113
第三章 天人观 .....	116
一、道家、道教的天人合一观 .....	118
(一) 道家：道法自然 .....	119
(二) 道教：天人一贯 .....	123
(三) 道教内丹：我命在我不在天 .....	129
二、理学对道家、道教天人观的改造 .....	133
(一) 由天道到天理 .....	135
(二) 由本心到心体 .....	139
(三) 由气化到气本 .....	144
三、理学的天人合一路径 .....	149
(一) 变化气质 .....	151
(二) 尽心明理 .....	155
(三) 存天理灭人欲 .....	159
第四章 心性修养论 .....	165
一、道家、道教的心性论 .....	166

（一）道家：以自然之道解心性 .....	166
（二）道教：以性命解心性 .....	171
（三）理论归趋：追求生命的超越 .....	176
二、理学对传统心性论的改造 .....	181
（一）传统儒学：以仁义之道解心性 .....	182
（二）理学：以本体解心性 .....	186
（三）理论归趋：寻求内圣的超越性根据 .....	190
三、心性修养论 .....	195
（一）道家、道教：致虚守静 .....	196
（二）理学：为善去恶 .....	202
（三）二者的超越性境界：回归本性 .....	210
结 语 .....	215
参考文献 .....	221
跋 .....	225

## 引 言

儒家和道家是中国学术的两大堡垒。先秦百家争鸣的开放性学术氛围，为儒、道两家长期以来在思想上相互冲突和融合奠定了良好的开端。后来随着佛教的传入，以及建立在道家思想基础上的道教的形成，佛教、道教与儒家在学术上分庭抗礼，逐渐形成三足鼎立的学术态势。而作为儒学发展理论高峰之一的宋明理学，不仅在儒、佛、道的相互冲突和融合中以儒学的新形态出现，而其思想本身也是儒、佛、道三家相互冲突和融合的产物，带有明显的三教合一的思想特征。其与道家、道教的学术关系，比历史上任何时期儒、道的关系都更有特色。

首先体现为儒学发展到宋明理学这个阶段，受到来自佛、道两家的思想冲击，与传统的儒学相比，更注重理论上的深化和思想上的阐释，以应对来自佛、道两家思想的挑战。而要进行理论上的深化和哲学上的玄思，就不可避免地要从佛、道两家吸取一定的思想资源，同时也在对佛、道两家思想的批判继承中提升自己的理论深度。因此，这时的儒学已与传统儒家过于注重伦理道德的宣扬全然不同，而是以一种全新的形态出现，因此这一时期的儒学往往被称为



“理学”、“新儒学”，甚至“道学”。

再者，长期以来，儒学占据主导地位时期远远长于道家，道家、道教大多时期都是以或隐或显的形态存在并影响着一代又一代的学者，但道家、道教与儒学同属于中国土生土长的思想资源，中国古代的学者儒、道兼通的历来不乏其人。特别是宋明理学时期，大多理学家都有“出入于佛老”、“援老人儒”的思想历程，道家、道教的基本经典，往往也成为儒家学者的必读之书。很多道教内丹学者也同样精通儒家经典，并积极吸收儒家思想中的有益成分，以人之长补己之短，在批判继承中提升道教的理论深度。

本书主要从思想理论方面，对儒家和道家、道教的学术关系在一些节点上做些梳理，重在探讨在几个重要的理论焦点上，二者的思想观点和处理问题的理论方法。比如，在本原论上对于“道”、“理”、“太极”的阐释以及对其关系的处理；在气化论上道家的道气论与理学的理气论之间的关联；在天人观上二者对天人合一关系问题的处理；在心性修养论方面二者的异同。

理学与道家、道教的关系，不仅有特定历史时期社会政治、经济等因素的影响，更重要的还是思想本身发展的必然，是思想理论的一次大交锋，也是中国学术理论整体的一次空前深化。不同思想间的相互冲击和碰撞，往往使得各自能更清楚地看清自己的思想缺陷和理论不足，并在相互的冲突中扬长避短，逐渐形成相互融合的态势。从这个意义上说，学术争鸣往往使双方都重新经历了一次“大换血”，最后彼此都因此获得全新的生命。

在讨论理学与道家、道教学术关系之前，首先必须就一些称谓的适用范围和目前学界通用的情况做一简要界定和澄清。

## 一、宋明理学、道学与新儒学

由孔子开宗的中国儒学，在经历了先秦、两汉之后，至宋元明清时期，始终是中国学术的主流，而这一时期的儒学，主要以“理学”的形态出现，对这一时期儒学的形态，学界历来存在多种称谓，概括起来主要有“道学”、“理学”或“新儒学”。

一般认为，道学之名比理学出现得早，但道学的真正所指却比理学包含的范围要小。如果说北宋时“道学”还主要是统称理学，而在南宋时因理学的分化，“道学”实质上逐渐成为以朱子理学为代表的南宋理学一派，之后又逐渐被“理学”之名代替。

道学之名的出现，与唐代儒家兴起的追溯儒家“道统”有一定的关系。众所周知，宋明理学尽管正式出现在北宋，但却萌芽于唐代，学界一般把中唐时期的韩愈、李翱等视为宋明理学的先驱。以韩愈、李翱为代表的唐儒提出了儒家的“道统”说，此后开始出现以“道”指称儒家学说的萌芽。比如韩愈就有过这样一段论述：

斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。<sup>①</sup>

韩愈明确提出此“道”非佛道之“道”，而是承载儒学之“道”。

韩愈的学生，另一位当时的大儒李翱也有过类似的论述：

昔者圣人以之传于颜子。……子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以传于孟轲。……呜呼！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，……而缺绝废弃不扬之道，几可以传于时。<sup>②</sup>

韩愈、李翱提出的儒家“道统”说，被北宋的儒家学者所继承；韩愈、李翱“道统”说中隐含的“道学”观念，也逐渐以“道学”之名，在宋儒中被逐渐频繁提出，比如张载、程颐等都开始使用这一提法：

---

① 韩愈：《昌黎先生集》卷十一《原道》，《中华经典藏书》，第1480页，北京，北京出版社，1999。

② 李翱：《复性书》，《中华经典藏书》，第1485～1486页，北京，北京出版社，1999。

朝廷以道学政术为二事，此正自古之可忧者。<sup>①</sup>

既而门人朋友为文以叙其事迹、述其道学者甚众。<sup>②</sup>

家兄学术才行，为时所重，……又其功业不得施于时，道学不及传之书。<sup>③</sup>

尽管以上使用“道学”并不是真正理学意义上的道学，但这一提法已经被当时的儒者频繁使用，有时已经被用来指称儒家学者的学术。到南宋的朱熹，开始广泛地使用“道学”这个概念。

《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。<sup>④</sup>

这里朱熹所谓“道学”，还是从广义上指孔子开创的儒家传统，指孔孟的精神传统。后来，朱熹的“道学”一词，逐渐变成狭义的专指周敦颐及之后的张载、二程等。

夫以二先生但明道学于孔孟既没千载不传之后，可谓盛矣。<sup>⑤</sup>

被朱熹广泛使用的“道学”，尽管广义上包含了孔子开创的整个儒家传统，但在具体使用中，基于对儒家“道统”的继承和延续，朱子特别强调二程以及二程的老师周敦颐真正继承了孔孟的道统，因此“道学”之名逐渐侧重于指称

---

① 张载：《答范巽之书》，《张载集》，第349页，北京，中华书局，1978。

② 程颐：《明道先生门人朋友叙述序》，《二程集》卷十一，第639页，北京，中华书局，1981。

③ 程颐：《上孙叔曼侍郎书》，《二程集》，第603页，北京，中华书局，1981。

④ 朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，济南，齐鲁书社，1996。

⑤ 朱熹：《程氏遗书后序》，《朱文公文集》卷七十五，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

传承周敦颐、二程一系学说的朱子学派。既不包括儒家其他各个学派分支，也不包括与之学术观点针锋相对的另一大学派——心学。以“道统”正宗自居的所谓“道学”，由于过于标榜自己，并逐渐形成唯我独尊之势和排他性，逐渐受到其他儒家学者的反对和批评，许多儒家学者都不愿与“道学”为伍。比如当时的儒家学者陈亮、叶适都曾这样批评过以“道学”自诩的朱子学派：

以为得不传之绝学，三三两两，附耳而语，有同告密，画界而立，一似结场，尽绝一世之人于门外。而谓二千年之君子皆盲眼不可点洗，二千年之日月若有若无，世界皆是利欲，斯道之不绝者如缕耳。<sup>①</sup>

道学之名起于近世儒者。其意曰：“举天下之学皆不足以致其道，独我能致之，故云尔。其本少差，其末大弊矣。”<sup>②</sup>

以“道统”自居的朱子学派，唯我独尊，不可一世，不仅没有为儒家学说开创出新的传统，没有让儒家真正的学术精神得以发扬光大，而且给学界带来了很坏的影响，逐渐被斥为伪学而遭到排斥。相应地，所谓的“道学”也被斥为“假道学”。当时的大儒陆九渊曾这样告诫自己的学生：“此道本日用常行。近日学者却把作一事，张大虚声，名过于实，起人不平之心，是以为道学之说者，必为人深排力诋。此风一长，岂不可惧？”<sup>③</sup>他还总结说：“世之人所以攻道学，亦未可全责他。盖自家骄其声色，立门户与之为敌，哓哓胜口实，有所未孚，自然起人不平之心。”<sup>④</sup>道学学者自我标榜的不良习气，使得“道学”之名因此受污而逐渐被学者回避使用，逐渐被“理学”所代替。

朱熹本人以及陆九渊率先开始使用“理学”一词：

① 陈亮：《与朱子书》，《陈亮集》卷二十。

② 叶适：《水心文集》，《叶适集》卷二十七。

③ 陆九渊：《象山语录·下》，第64页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 陆九渊：《象山语录·下》，第68页，上海，上海古籍出版社，2008。

理学最难，可惜许多印行文字，其间无道理底甚多，虽伊洛门人亦不免如此。<sup>①</sup>

秦汉以来，学绝道丧，世不复有师。……惟本朝理学，远过汉唐，始复有师道。<sup>②</sup>

明代以降，“理学”之名流行。因“理学”之名最初是替代传承周敦颐、二程一系学说的朱子学派的“道学”之名而出现，所以多用于狭义，作为与陆九渊“心学”相对立的意义上使用。以朱、陆对峙而引起的“理学”、“心学”对峙经宋代到明代，一直被理学家关注。明中叶王阳明的心学派逐渐兴起，尽管王阳明也反对朱熹，但他能作《朱子晚年定论》，认为朱熹晚年所说都是“悟后之论”，并认为“自幸其说之不谬于朱子，又喜朱子之先得我心之同”，但“世之学者徒守朱子中年未定之说，而不复知求其晚岁既悟之论”。<sup>③</sup> 为了调和朱、陆矛盾，在学界的努力下，宋明儒学的两大学派——程朱（二程和朱熹）和陆王（陆九渊和王阳明）逐渐出现以“理学”为桥梁并相融合的趋势。对程朱和陆王的学说的界定不再是围绕孰高孰低，而是各有千秋，前者的主旨在于“道问学”，而后者的主旨在于“尊德性”，二者都遵循儒学的传脉。自南宋初胡宏开始，儒者皆将北宋中期的周敦颐、邵雍、程颢、程颐兄弟和张载“五子”作为一个学术整体，集中表述为理学的创立者。“理学”逐渐走向“性理之学”（性命义理或心性理气之学的简要概括），不再专指程朱理学，而成为宋代以来形成的学术体系，特别是以儒家学说为主导的学术系统总称。不仅涵盖了程朱派的“理学”，亦包括陆王派的“心学”，广义上还包括以张载为代表的“气学”、以邵雍为代表的“象数学”等，当时其他一些学派的学说。这种用法一直延续至今。比较而言，“理学”之名较全面地涵盖了宋明以来中国学术的全貌，更具学术性和公平性，较易被学者接受，目前国内学界基本都采用“理学”之

① 朱熹：《朱子语类》卷六十二，第1485页，北京，中华书局，2007。

② 陆九渊：《与李省干二》，《陆九渊集》卷一，第14页，北京，中华书局，1979。

③ 王守仁：《朱子晚年定论》，《阳明传习录》，第301页，上海，上海古籍出版社，2008。

名。至于我们通常习惯于将程朱、陆王学派以“理学”、“心学”分称，一则是出于对其学说特征的区分，二则也包含了程朱一系在与陆王心学在“道统”的争辩中以胜利者姿态出现后对后世的影响。

至于宋明理学又被称为“新儒学”，目前所知较早在上世纪三四十年代为冯友兰等学者开始使用。如冯友兰在《中国哲学史》（上册）中有这样的说法：“战国时有孟荀二派之争，亦犹宋明时代新儒家中有程朱、陆王二学派之争也。”<sup>①</sup> 后来海外学者沿用了这一说法，英文翻译为 New-Confucianism。至于“新儒学”的最早使用，有学者也认为不一定始于冯友兰。比如陈来教授指出，冯友兰在其《中国哲学史》（下册）中曾说，“宋明道学家即近所谓新儒家之学”<sup>②</sup>。陈来教授据此分析，“近所谓”表示，以“新儒家”指称宋明理学应当开始于 20 世纪 30 年代初期以前，说明在冯友兰使用之前，学界已经有人使用。陈来教授还援引当代学者陈荣捷的观点，“17 世纪天主教传教士来华，见宋明儒学与孔孟之学不同，因仿西方哲学历史之进程而称之为新儒学。近数十年我国学人大受西方影响，于是采用新儒学之名，以代理学”<sup>③</sup>。但陈来教授也有异义，认为现在并没有证据表明上世纪 20 年代至 30 年代中国学界的“新儒家”的叫法是直接来源于西方的。<sup>④</sup> 至于冯友兰以“新儒学”指称宋明理学，其用意是把宋代以来的儒学区别于先秦原儒、汉唐经儒，把子学时代的孔孟看做原始儒家，把阐释、发挥孔孟之道的程朱理学视为新儒家。

以“新儒学”指称宋明理学的现象并没有成为中国学界的主流，持续的时间也很有限，学界普遍能接受的还是“理学”之名。“新儒学”在现代学术界目前又有新指，现在学术界所讲的“新儒学”或“新儒家”，主要是指“五四”以来一批诠释和弘扬儒家传统的学人，包括当代活跃于港台学术界的一些人物。这些人也常被称作“现代新儒家”、“20 世纪的儒家”等，其学说也常被称作“现代新儒学”。跟冯友兰不同，现代新儒家另一重要学者牟宗三对儒学传统有

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，第 352 页，北京，中华书局，1984。

② 冯友兰：《中国哲学史》下册，第 800 页，北京，中华书局，1984。

③ 陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》，第 286 页，台北，中央研究院文哲所，1996。

④ 陈来：《宋明理学》（第二版）序，上海，华东师范大学出版社，2004。



着不同的划分，提出“儒学三期说”。即：

第一期之形态，孔孟荀为典型之铸造时期，孔子以人格之实践与天合一而为大圣，其功效则为汉帝国之建构。此则为积极的，丰富的，建设的，综合的。

第二期之形态，则为宋明儒之彰显绝对主体时期，此则较为消极的，分解的，空灵的，其功效见于移风易俗。

第三期之发扬，必须再予以特殊之决定。此特殊之决定，大端可指目者，有二义。一、以往之儒学，乃纯以道德形式而表现，今则复其转进至以国家形式而表现。二、以往之道德形式与天下观念相应和，今则复需一形式与国家观念相应和。<sup>①</sup>

牟宗三以自孔、孟、荀至董仲舒为儒学第一期，宋明儒学为第二期，并认为现今则进入第三期。对于第三期，牟宗三如此评价：“此第三期，经过第二期之反显，将有类于第一期之形态。将为积极的、建构的、综合的、充实饱满的。唯此期将不复能以圣贤之人格为媒介，而将以思想为媒介，因此将更为逻辑的。”<sup>②</sup> 牟宗三认为，儒学自明末刘宗周死后，清代三百年又失其传，直到熊十力继宗，传至牟宗三、唐君毅等人，才又发扬光大，因此称之为“儒学第三期”。儒学第三期又被牟宗三称为“现代新儒学”或“现代宋明理学”，区别于指称宋明理学的“新儒学”（New-Confucianism）。儒学第三期的现代新儒家，英文一般翻译为 New-Confucianism，也翻译为 Contemporary New Confucian。

宋明时期的儒学不管被称为“道学”、“理学”还是“新儒学”，都是儒、释、道三家的学说经过长时期的互相交流、互相斗争、互相排斥、互相渗透、互相摄取的产物，是以儒家为主导，融合中国儒学、中国化了的佛学以及中国本土的道教、道家在内的思想整合。本书讨论宋明理学与道家、道教学术的关系，沿用学界普遍使用的“理学”之名，重点探讨以儒家为主导的宋明理学与道家、道教在思想方面的相异之处以及相互融合的情况。

① 牟宗三：《道德的理想主义》，第11页，台北，学生书局，1985。

② 牟宗三：《道德的理想主义》，第11页，台北，学生书局，1985。

## 二、道家、道教与道学

我们习惯上称中国传统文化的主干为儒、释、道“三家”或“三教”。“三家”的“家”，即“诸子百家”的“家”之意，指一种学说或者学派。而“三教”的“教”，就“儒”而言，通常称“儒家”或“儒学”。现代学界也有“儒教”之称，尽管体现的学术见解有异，但所指对象被大家公认，并没有出现歧解；就“佛”而言，有“佛教”、“佛家”、“佛学”等多种叫法，尽管名称及所指的侧重有异，但所指对象比较确定，也没有引起误解和争议；唯独“道”，尽管也有“道家”、“道教”、“道学”等多种叫法，但在中国哲学史上，道家、道教与道学这三个概念，历来误解和争议最多，在历史文献中，其在使用上也比较模糊，至今学界对其界定仍然存在争议。

道家一词，分析其在不同文献中使用的内涵，存在广义、狭义之分。狭义的“道家”指以先秦老、庄为代表的以“道”的学说为中心的学术派别。道家之名，并不见于先秦，学界一般认为较早见于汉初司马谈的《论六家之要旨》，该书对诸子百家的派别归类，列举了六家，“道家”（也叫“道德家”）属于一家。《汉书·艺文志》也称道家，并把道家列为“九流”之一。道家之学在先秦已有较为广泛的影响。老子是道家的创始人，庄子继承和发展了老子的思想。另外，在《庄子·天下篇》中记述的八家中，除阴阳、儒、墨、名家外，其余四家，即宋钘、尹文之学，彭蒙、田骈、慎到之学，关尹、老聃之学，庄周之学，因其思想同道家创始人老子思想接近，后人也有将其归为道家派别的。后来道家思想与名家、法家相结合形成的黄老之学以及魏晋玄学，后人也笼统地归于道家学派。

道家学说以老子的“道”为其思想体系核心，以老庄的自然无为、致虚守静等为重要原则，因此司马谈这样评价道家：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而

易操，事少而功多。<sup>①</sup>

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。<sup>②</sup>

这样的“道家”概念，也是基于以老庄为主的泛称。目前我们使用的“道家”一词所指内容在不同的地方呈现出一定的差异。总体来说“道家”一词存在广义和狭义之分。狭义的道家主要是指以老子为代表创立的以“道”为理论基础的学术流派。学界认为一般包括五个历史发展阶段，即：先秦老子之学与庄子之学，秦汉黄老之学，魏晋玄学，隋唐道教重玄学与宋元道教内丹心性学。<sup>③</sup>这是我们平常意义上所说的作为思想派别的“道家”。广义上的“道家”一词，既包括原来先秦自秦汉及魏晋的“道家”学术流派，也包括东汉以后创立的中国本土宗教“道教”。道教是产生于中国东汉晚期的一种以老子的“道”为信仰的宗教。道教因“道”而得名，古代原始巫术、秦汉神仙方术以及黄老之学是道教的前身。最早的道教组织，以东汉张道陵创立的“五斗米道”（也叫“天师道”）和张角创立的“太平道”为代表。他们尊老子为教祖，奉《老子五千文》（即《老子》）为最高经典，自认为是继承了道家老子的道统，并以道家学说为道教教义，如尊《老子》为《道德真经》，尊《庄子》为《南华真经》，尊《列子》为《冲虚真经》等。天师道宗师张道陵还自撰《老子想尔注》，站在宗教立场，发挥老子的道家思想。

由于“道教”从创立一开始就与“道家”有着密切的联系，因此在道教创立之初，在“道家”、“道教”二词的使用上就比较模糊，争议也由此开始。在当时，以“道家”指称“道教”的情况比较普遍。比如，道教在东汉初起时，

① 司马谈：《论六家要旨》，《史记·太史公自序》，第3289页，北京，中华书局，1982。

② 司马谈：《论六家要旨》，《史记·太史公自序》，第3292页，北京，中华书局，1982。

③ 黄海德：《道家、道教与道学》，第2~4页，载《宗教学研究》2004年第4期。

有时就直接被称为“道家”或“黄老道”。另外，在道经的编撰中，古人对道教与道家常不分彼此，常出现将道教经典归入“神仙家”类或“道家”类的现象，古代书目“道家类”所列多为道教经籍。汉代学术分类，把专门论“道”的都归入道家，当然也就包括了道教。明代，道家类典籍往往也指包括老庄之学和道教典籍在内的一个体系。一直到清代的《四库全书》中，也把属于道教方术的神仙炼养、符箓、斋醮等列入“道家”类，并在“道家”类总论有这样一段解释：

后世神怪之迹，多附于道家。道家亦自矜其异，如神仙传、道教灵验记是也。要其本始，则主于清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进。故申子、韩子，流为刑名之学；而阴符经可通于兵。其后长生之说与神仙家合为一，而服饵、导引入之；房中一家近于神仙者亦入之。鸿宝有书，烧炼入之；张鲁立教，符箓入之；北魏寇谦之等，又以斋醮章咒入之。世所传述，大抵多后附之文，非其本旨，彼教自不能别，今亦无事于区分。然观其遗书源流迁变之故，尚一一可稽也。<sup>①</sup>

正由于“彼教自不能别”，因此长期以来学界“亦无事于区分”，遂造成“道家”、“道教”二词长期以来没有能够严格区分界定的局面。这两个概念彼此混用，至于究竟意指什么，只能根据文献具体内容加以判断和推测。南梁刘勰在《灭惑论》中说：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”<sup>②</sup> 尽管此处“道家”一词究竟是指学术派别的“道家”还是宗教范畴的“道教”，并不十分明确，但他通过把道家分为“三品”的方式，对“道家”和“道教”的内涵还是作了一点区别。而他所谓的“道家”内容，实质上既包括先秦老子之学和黄老道家，也包括神仙方术和张道陵的道教。北宋苏轼在《上清储祥宫碑》中说：“道家者流，本出于黄帝老子，其道以清静无为为宗，以虚明

<sup>①</sup> 纪昀总纂：《四库全书总目》卷一四六，“子部”，“道家类”，第1241页，北京，中华书局，1965。

<sup>②</sup> 刘勰：《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大正藏》52卷，第51页。

应物为用，以慈俭不争为行……自秦汉以来，始用方士言，乃有飞仙变化之术，黄庭大洞之法……下至于丹药奇技，符篆小数，皆归于道家。学者不能必其有无。然臣尝窃论之：黄帝老子之道本也，方士之言末也……”<sup>①</sup> 这里的“道家”，似乎包括了被他尊为“本”的“黄帝、老子之道”的“道家”，也包括被他视为“末”的“方士之言”类的“道教”。至于道家经典入道教类的现象则更为普遍，因为道教在很大程度上就是直接将道家的重要经典搬过来，改头换面变成自己的经典。比如前面提到的《老子》变为《道德真经》，《庄子》变为《南华真经》，《列子》变为《冲虚真经》等，皆属于此类。道教一直以“杂而多端”著称，其思想包括古代的巫术、道家思想、秦汉时期的黄老之学、神仙方术、谶纬之学以及民间的各种信仰和民俗。

据学者考证，“道”与“教”并称，始于张道陵撰《老子想尔注》：“真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。”<sup>②</sup> 但这里被称为“邪文”的“道教”，似乎并不是我们所谓的“道教”，“何谓耶文？其五经半入耶，其五经以外，众书传记、尸人所作，悉耶耳”<sup>③</sup>，这里说的“真道”藏世不出，而《五经》“耶文”大行，世间称为“道教”。但此处以《五经》标示的“道教”，显然指儒家。以道教指称儒家的现象，在当时还比较常见。如《南齐书·崔祖思传》说：“论儒者以德化为本，谈法者以刻削为体；‘道教’治世之梁肉，刑宪乱世之药石。”<sup>④</sup> 可见此处的“道教”就指“儒学”。不仅如此，据学者考证，这段时期还有把佛、道二教都称“道教”的现象。<sup>⑤</sup> 当然，这样的称呼并没有普遍化，从隋唐开始，儒、释、道三教在名称上逐渐做出了区分，“道教”一词比较普遍地成为“老君之道”或“仙道”的专有名称，这样的用法历经隋唐、宋明，沿用至今。

可以说，道家特别是以老庄为核心的思想，在道教中得以延续和发展。但

① 苏轼：《上清储祥宫碑》，《苏东坡全集》，第625页，北京，中国书店，1996。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第22页，上海，上海古籍出版社，1991。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第22页，上海，上海古籍出版社，1991。

④ 萧子显：《崔祖思传》，《南齐书》卷二八五，第519页，北京，中华书局，1972。

⑤ 黄海德：《道家、道教与道学》，第7页，载《宗教学研究》2004年第4期。

二者的区别也是不能忽略的。在道教粗具宗教形态之时，就已经有学者关注老庄道家 and 世俗道术的区别。比如北周僧人释道安对道教采取批判的态度，他极力把道家 and 道教分开，指出两者不能混淆，并从不同的角度论述两者的分别，企图切断道家与道教的联系，他在《二教论》中指出：

老氏之旨，盖虚无为本，柔弱为用，浑思无元恬高人世，浩气养和得失无变，穷不谋通达不谋己，此学者之所以询仰余流其道若存也。若乃练服金丹餐霞饵玉，灵升羽蜕尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理。<sup>①</sup>

今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。<sup>②</sup>

这些区分，从思想层面，切中了道家 and 道教关系的要害。这样的观点，在近现代学者中也比较普遍。比如近代道教学者许地山就曾对道家思想与道教的关系做过详细的讨论，并指出：

老庄的思想只代表道德家的思想，本与后来的道教没有直接的关系。道教思想远源于术数和巫覡底宗教，到后来才采用了道德家的玄学。

道教的渊源非常复杂，可以说是混合汉族各种原始的思想所成的宗教。但从玄想这方面看来，道教除了后来参合了些佛教思想与仪式以外，几乎全是出于道家的理论。<sup>③</sup>

另外如当代道教学者王明对“道家”和“道教”的关系也做过专门研究。他认为道家 and 道教既有联系又相互区别，尽管习惯上常常把道教也包括在道家范围之内，但二者还是有区别的：

① 释道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，《大正藏》52卷，第139页。

② 释道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，《大正藏》52卷，第140页。

③ 许地山：《道教史》附录《道家思想与道教》，上海，华东师范大学出版社，1996。

道家属诸子的学派之一，是一种哲学的派别……道家的思想跟后来道教理论有某些相似和相同之处，但也有根本不同和相反的情况……道教的形成和发展，跟道家老子确实有某些历史的渊源关系。<sup>①</sup>

关于道家思想，王明认为在先秦已经成为比较成熟的学派。关于道家的基本精神，王明认为《庄子·天下篇》中“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之”就是比较典型的描述。至于道教，是东汉时张道陵创立的一种宗教形式。

道教与道家的关系，历来是道教研究中的难题之一，近年来更是引起国际国内学术界的广泛关注。比如“国际道教大会”自举行以来，历届会议都有学者对道家和道教之关系问题提出讨论。因为，长期以来，欧美学者大多把以老庄为代表的道家与作为宗教的道教相混淆，并将二者通译为“Daoism”或“Ta-oism”。唯日本学者对此二者有着区分。国内学术界也倾向于约定俗成地将“道家”的范围限定为以老庄为代表的有关“道”的哲学，将“道教”的范围限定为以太上老君为教主的以“道”为信仰的宗教。比较普遍的观点是：道家主要是指先秦时期的学术派别之一，道教则是东汉时形成的一种宗教，二者既有区别又有联系。二者的关系首先表现为道家是道教的重要理论根源之一，道教在思想文化上是道家思想宗教化的继承和发挥。道家思想对道教的影响体现在各个方面。比如，先秦时期的《老子》、《庄子》等著作是后世道教推崇的重要经典，老庄学派的“道”、“玄”、“虚”、“静”、“无”、“一”、“中”、“精”、“气”、“神”等范畴和概念被道教所沿用，成为道教理论的核心范畴。其中“致虚极，守静笃”、“归根复命”、“抱一”、“转气致柔”、“涤除玄鉴”、“长生久视”、“凝神”、“守一”、“坐忘”、“心斋”等修持功夫也被道教汲取作为主要的炼养方法。老庄倡导的清静无为、与道合一的功夫境界以及圣人、真人、仙人的超越境界也为道教所重视。其次，作为一个宗教，道教不仅传承了先秦老庄以来的道家思想，而且也保存了道家的主要典籍。正是因为道教以道家为母体，道教产生之前的重要道家典籍，基本上都被视为道教的典籍范围以及道教产生之后道家

---

① 王明：《道家 and 道教思想研究·自序》，北京，中国社会科学出版社，1987。

学者的著作，大多也被纳入《道藏》体系之内。再次，道教创立之后，又奉老子为教祖，老子的《道德经》也成为道教所奉的主要经典之一，老子的核心思想“道”也成为道教最根本的信仰和理论基础。尽管道教和道家有着不可分割的渊源关系，但作为中国本土宗教的道教，在先秦道家思想的基础上，还融合了各种古代的神仙方术信仰和民间炼养术，形成庞大复杂的思想体系。从学理上说，如果说道家还主要是一种具有哲理性的学说，其主旨在于从现实人生中追求精神的超越的话，道教则以宗教为外在形式，其主旨在于追求生命的内在超越，追求生命的永恒。当然，学界也普遍认为对二者不宜做出严格的区分，道教与道家的关系在历史上是一种有离有合、同异并存、纠结发展的动态关系。道家先于道教而存在，道教依托道家而创立，道家思想借助于道教而延续和深化，道家与道教在根本理论上血脉相通。道家是道教的哲学支柱，道教是道家的宗教形式。

至于“道学”一词，在学界争议更多。前面提到，“道学”一词，曾经被儒家用来指称宋明理学，而这个意义上的“道”，并不是道家或道教之“道”，而是儒家“道统”意义上的“道”。但“道学”一词，在历史上使用频率最高的并不是单指儒学，“道学”一词并不是约定俗成的归宋明理学专有，而是更多地指道家、道教之学。随着对道家 and 道教文化的研究不断深入，当代一些学者根据史实资料 and 现代需要，对如何在道家、道教之“道”意义上使用“道学”一词，提出了不少新的看法。

一般认为“道学”之名，始见于《隋书·经籍志》所录的子书，主要是《老子》、《文子》、《冠子》、《列子》、《庄子》、《抱朴子》等道家理论著作。《隋书·经籍志三》论“道学”时说：

道者，盖为万物之奥，圣人之至赜也。……圣人体道成性，清虚自守，为而不恃，长而不宰，故能不劳聪明而人自化，不假修营而功自成。其玄德深远，言象不测。……然自黄帝以下，圣哲之士所言道者，传之其人，世无师说。汉时，曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之，自是相传，道学众矣。<sup>①</sup>

① 魏徵等修纂：《隋书》卷三十四志第二十九经籍三。



学者大都根据这段材料，推断《经籍志》所讲的“道学”，显然本意是指道家之学，而非儒家之学。<sup>①</sup> 丁培仁教授曾经考察了其他道书使用“道学”一词的情况。<sup>②</sup> 如，成书于南朝齐梁间的道书《洞真智慧观身大戒文》指出道学当“以戒律为先，道家之宗尊焉”，并且书中三百大戒，每句都以“道学”起头。丁教授还列举了“道学”用于书名的情况，如成书于南北朝末与隋唐初之间的《洞玄灵宝道学科仪》，其中有这样的说法：“科曰：凡是道学，当知持戒发慧，安身炼心，无惑酒恶，求静念者。若道士、若女冠入我法门，是我真子。……”“科曰：凡是道学，当知修身洁心，无犯禁忌。若道士、若女冠食五种荤辛，名为恶菜。内外非法，不宜辄犯。……”丁教授据此判断，正是由于在道教中使用“道学”一词，意思是“道教之学”，这种约定俗成的用法，被隋唐人所沿用，尤其在唐代似乎还很流行。而唐代的《隋书·经籍志》中“自是相传，道学众矣。……”这段话，可以为证。另外，颜真卿《茅山玄静先生广陵李君碑铭》说：“茅山为天下道学之所宗”，丁教授认为，这些“道学”，“显然讲的是道家、道教之学，而非儒家之学”。<sup>③</sup> 这样的观点代表了学界的一种声音。

而以“道学”指称儒家，则源于宋明儒家为强调其“道统”以及将“理学”与传统儒学做一区别的需要，遂造成“道学”与“儒学”混淆的情况，并一直影响到当代学者在“道学”一词使用上的混乱。比如前面提到，冯友兰先生就在儒家意义上使用“道学”一词。当代也有学者认为，“道学之名自古以来即为宋明理学所专有……现今也为海内外众多治学中国哲学史的学者所认同，斯亦为客观存在的事实，其事类同冯友兰先生讲的‘本来存在的不可改变的历史’”<sup>④</sup>。这种观点代表了学界的另一种声音。

① 熊铁基：《道家·道教·道学》，载《华东师范大学学报（人文社科版）》2005年第6期。

② 丁培仁：《谈谈“道家”和“道学”》，第14页，载《中国道教》2006年第4期。

③ 丁培仁：《谈谈“道家”和“道学”》，第14页，载《中国道教》2006年第4期。

④ 黄海德：《道家、道教与道学》，第8页，载《宗教学研究》2004年第4期。

以“道学”指称“理学”的现象，确实给“道学”这一学术称谓带来了许多困惑。以“道学”指称“理学”的后果，不仅使得儒学的称谓混淆不清，同时也混淆了儒家与道家、道教称谓上的区别。这一疑案史上早就有学者提出过质疑和讨论，时至今日，质疑和讨论一直不断。随着目前学界对道教、道教文化研究的不断重视，以及研究的不断深入，解决这一疑案成为道家、道教研究学者的当务之急。目前有不少学者认为，鉴于道家、道教既有密切联系又有本质区别的事实，应该有一个专门的学术术语，指称作为中国传统文化三大主干之一的（包括道家、道教思想在内的）“道”家（或教），以区别于佛、道两家。显然，用传统意义上的“道家”或“道教”一词，都无法恰当地表达儒、释、道三家（或三教）意义上的“道”家（或教）。于是学者纷纷主张，应该重新启用“道学”一词该有的含义，即道家、道教之学之意，用“道学”一词来涵盖包括道家、道教的思想学说在内的整个学术体系，并与西方翻译的“Daoism”相对应。最有代表性的是胡孚琛教授，他在《道学通论》一书的第一章，就提出要“为道学正名”的任务，并认为：“中国先秦的道家学派、汉末以后的道教、以神仙家为宗在道教中孕育起来的丹道，皆以老子的《道德经》作为自己的理论支柱和基本经典。因之，道学应指中国传统文化中以老子的道的学说为理论基础形成的学术系统，其中包括道家、道教、丹道三个大的分支，老子为道学之宗。”<sup>①</sup>依此，他将“道学”概念定义为：

以老子的道的学说为理论支柱的整个文化系统，其中包括道家的哲学文化、道教的宗教文化，还有丹道的生命科学文化。<sup>②</sup>

胡孚琛教授单列“丹道”一支，是对陈撄宁先生主张的“仙学独立”的改造。20世纪30年代的中国，在新旧、东西文化的相互碰撞中，在科学主义思潮的冲击下，作为中国本土宗教的道教，面对来自各方面的挑战，已经很难有容身之地。陈撄宁审时度势，提出在当时的社会要为道教学术争得一席之地，就

① 胡孚琛：《道学通论》，第3页，北京，社会科学文献出版社，2004。

② 胡孚琛：《道学通论》，第7页，北京，社会科学文献出版社，2004。

绝不能走弘扬宗教的老路子，而应该“改头换面”，以适应时代的发展。考虑到“仙学”一词极易跟古代的神仙学混为一谈，陈撄宁首先对其内涵作了限定。他所说的仙学区别于古代的神仙学，排除了古代神仙学掺杂的神仙信仰、巫觋杂术、斋醮符箓以及世俗迷信等，避免了与科学的矛盾。另外，他提倡“仙学”独立，从“学”的角度首先将“仙学”从名称上跟宗教做一区别。因此，他所说的仙学区别于一般的宗教信仰，是一种丹道炼养术（包括外丹道和内丹道），脱离了宗教信仰的成分。“仙学”一词，重点在“学”字上，陈撄宁认为，道教的精神寄托在道教学术上，道教的形式可以随着时代的变化而改变，但道教学术却可以被人们接受认可，可以长远流传并进一步发展。“只看道教学术一日存在，道教精神也就一日有所寄托。”<sup>①</sup> 陈撄宁试图将仙学独立于道教之外，是为了适应时代的潮流，在科学主义时代为仙学求得存在空间，对仙学做这样的“改头换面”，他自己也承认是出于“迫不得已”。<sup>②</sup> 胡孚琛教授采纳其“仙学”作为“学”的精神，但不再采用“仙学”之名，而以“丹道”名之。而他书中丹道主要指内丹学，他指出：“内丹学是一种融儒、道、释、医诸家精华为一体的学问，故虽可区别于儒、释二教，又与单纯宗教信仰意义上的道教有别，但仍可包括在道学的大范畴内。”<sup>③</sup>

以“道学”涵摄整个道家、道教以及丹道之学的提议，得到了部分学者的支持。这样的理解是基于历史与现实的考虑。一则出于现代学术归拢道家、道教之学的需要，二则就学术界的习惯，曾被指称为“道学”的宋明理学，目前一般习惯于以“理学”称之，“道学”之名基本不可见。因此，将“道学”之名归还给道家、道教学说，似乎在今天的学界不会带来太多的混乱，尽管也有不少学者极力反对，恐怕引起混淆。但在主流的道家、道教学术研究中，“道学”一词在这种含义上，已经被部分学者约定俗成地使用，特别是青年一代的道家、

---

① 陈撄宁：《分析道教界今昔不同的情况》，《道教与养生》，第432页，北京，华文出版社，1989。

② “余今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，摆脱三教教义之束缚，然后方有具体的仙学之可言。”（参见陈撄宁：《众妙居问答》，《道教与养生》，第334页，北京，华文出版社，1989）

③ 胡孚琛：《道学通论》，第8页，北京，社会科学文献出版社，2004。

道教学者。为了避免引起不必要的争议和歧义，本书目前暂不使用“道学”一词，继续使用各方都易于接受的称谓，仍然用“道家、道教”表述。但我相信，“道学”一词在现代学术界应有的含义，可能在不久的将来，会在学界通用。

### 三、理学与道家、道教

本书所谓“理学”，泛指宋元明清时期以探讨理气、心性等问题为核心的哲学思潮，又称“道学”。它汲取佛教和道教思想，注疏儒家经典，并发挥己见，将儒学推进到一个新的发展阶段，故又称“新儒学”。理学的产生是儒家学说在经历了历史的沉淀，根据时代的需要做出的文化抉择，是儒家重整伦理纲常、道德规范，重铸价值理想和精神家园而产生的。理学是中国古代哲学长期发展的产物，是儒、释、道三教哲学思想长期冲突融合的结果，特别是魏晋隋唐以来儒家与佛教、道教在长期的斗争中，回应佛道的理论挑战，采取三教兼容并蓄、融合创新的结晶体现；也是学术思想实现了由隋唐儒、释、道三教之学向宋明理学的理论形态的转生，由汉唐训诂之学向宋明义理之学的转变，标志着儒学发展到了一个新阶段。

先秦儒学和两汉儒学注重对人伦道德和治世原则的追究，而疏忽对宇宙本体和人的本质的探讨。与传统儒学相比，理学则呈现出不同的特点，理学继承儒家道统的“正传”将儒家伦理道德思想哲理化和体系化，呈现为“新儒学”的理论形态。尽管理学对佛、道两家思想均有吸收和融合，道家、道教和佛教也在形而上宇宙本体与人的终极关怀的追寻方面有其值得借鉴的地方，但理学又认为佛、道两家有流于空无和虚幻的弊端，对其的吸收和融合带有一定的保留。因此宋明理学仍以孔孟儒家思想为核心，既辟佛老，辨异端，又援佛、道入儒，批判地吸取了佛、道哲学的思想精华，将儒家的三纲五常的伦理道德与宇宙的本原本体、人的本质加以融合，形成了一个完整而全新的庞大哲学体系。“宋儒何以能迈于古人，此则大有得于二氏之教，不可讳也。”<sup>①</sup>宋代的理学家如张载、周敦颐、二程

<sup>①</sup> 钟泰：《中国哲学史》卷下，第186页，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

等大都有“出入释老”的经历，他们大多都钻研过佛、道两家的典籍，并将佛、道两家思想中有价值的东西，吸收到儒学的思想体系之中。

理学在建构的过程之中，尽管表面上对佛、道两家多有攻击和批评，但暗中吸收了二教不少思想精华，尤其对道家、道教文化中的一些思想，表现出了较大程度的认同，“所谓道学或理学，正是在道教影响下出现的一股融合三教的思想潮流”<sup>①</sup>。道家、道教的思想，是理学本体论、宇宙观、天人观、心性论等理论的重要思想来源之一。比如理学的宇宙本原论以及气化论模式，无疑受到了道家、道教的影响。老子提出“道法自然”而生万物，程颐则说“道则自然生万物……道则自然生生不息”<sup>②</sup>，二者显然有一致之处。张载在论及“太虚”和“神”时，毫不讳言其思想源于老子，“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神，老氏况诸谷以此”<sup>③</sup>，“谷神不死，故能微显而不掩”<sup>④</sup>，并以“虚”为天地之祖，这与老子“道生一”的思想是一致的。可见，理学以“理”为宇宙本原的思维，显然受了道家“道”论的启发。另外以周敦颐《太极图》为标志的理学宇宙论模式开端，则直接来源于道士陈抟的“无极图”，其对《太极图》的解说（《太极图说》）则与老庄思想契合。正如黄宗羲所说，“周子的无极而太极，则空中之造化，而欲合老、庄于儒也”<sup>⑤</sup>。总体上，道家、道教的“道——气”气化论模式与理学的“理——气”气化论模式有异曲同工之妙。

另外，理学在天人观、心性论、功夫论等方面，也都与道家、道教有着极深的渊源。在天人观上，道家、道教由人心到道心的天人合一观，也被理学加以吸收和发挥，形成理学关于天理、人欲的天人合一观。在心性修养方面，理学的主诚、主静说，与道家、道教的“虚静”思想都不相悖。比如二程在讲到天理、人欲关系时，直接以庄子作为依据，“人于天理昏者，是只为嗜欲乱著他。庄子言其

① 卿希泰主编：《中国道教史》第二卷，第704页，成都，四川人民出版社，1996。

② 程颐：《河南程氏遗书》卷十五《伊川先生语一》，《二程集》，第149页，北京，中华书局，1981。

③ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第66页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·神化》，《张载集》，第16页，北京，中华书局，1978。

⑤ 黄宗羲：《易学辨惑·太极图说辨》，文渊阁本《四库全书》第40册，经部，易类。

嗜欲深者天机浅，此言却最是”<sup>①</sup>。正如黄宗羲所说，“老氏之学，致虚极，守静笃，甘瞑于无何有之乡，惘然似非人，内守而外不荡，归根曰静，静曰复命。主静、立人极，其亦本此与？”<sup>②</sup>可见，《太极图说》中主静等修养说，显然受到道家、道教无欲无为、清静自然等思想的影响。不仅周敦颐主静，张载也发挥了老子“致虚极，守静笃”等思想。比如张载就提出过“虚明照鉴，神之明也”<sup>③</sup>，“至静无感，性之渊源”<sup>④</sup>等思想。这种以虚、静为本的思想，在老庄那里都能找到根据。这些思想，也被道教加以综合，形成坐忘、存神、守一等修养方法。理学与道家、道教不仅在修养方法上有一致之处，二者在心性修养的境界上，其实也都是以回归本性、天人合一为修养的最高境界。

值得一提的是，道家、道教的奠基性经典《老子》一书，自韩非子开始注疏，之后注解者达几百余家。<sup>⑤</sup>其中有道家学者，也不乏儒家学者。宋明三教合一思潮盛行，大多理学家更是出入佛、老，都钻研、讨论过道家、道教经典，特别是《老子》、《庄子》，这从他们在著作中对老庄或批评或肯定等方面，就可以一目了然。另外，唐宋及以后的统治者中，也出现不少注疏道家典籍的，如唐玄宗李隆基、宋徽宗赵佶、明太祖朱元璋、清世祖爱新觉罗福临，其中大多融合了理学的心性思想。譬如朱元璋就是以理学思想去注疏《老子》的，企图从道家学说中吸取一些治国的思想精髓。正如他在《自序》中所言：“自即位以来，罔知前代哲王之道，宵昼遑遑，虑穹苍之切。”他精研了《道德经》的微言奥旨，并与当时的儒家之说——理学进行比较，最后确定老子的《道德经》“乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝”<sup>⑥</sup>。道家的思想确实对朱元璋产生了一些影响，纵观全篇注解，

① 程颢、程颐：《二程遗书》卷二上，《二程集》，第42页，北京，中华书局，1981。

② 黄宗炎：《易学辨惑·太极图说辨》，文渊阁本《四库全书》第40册，经部，易类。

③ 张载：《正蒙·神化》，《张载集》，第16页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

⑤ 对于《老子》的注本，目前有人说达几百家，有人说已达几千家，陈鼓应经统计，认为有262家。参见陈鼓应：《老子注释及评介》，附录三，北京，中华书局，1984。

⑥ 朱元璋：《明太祖高皇帝御注道德真经·序》，《中华道藏》第十二册，第677页，北京，华夏出版社，2004。

朱元璋都是以治国安天下为己任来解读《道德经》的。比如他把老子“道可道，非常道。名可名，非常名”注为“上至天子，下及臣庶，若有志于行道者，当行过常人所行之道，即非常道。……心即路也，路即心也，能执而不改，非常道也”。把“道”和“名”直接与“天子”、“臣庶”心中的“道”联系起来。对老子的“无名，天地之始，有名，万物之母”一句，他注为“吾为天下君，善政之机日存于心而未发，孰知何名？才施行则有赏罚焉。不但君心有赏罚，贤人君子有志，则皆能利济万物……君子仁心蓄之于衷，发而济万物，则有名矣”<sup>①</sup>。朱元璋从《道德经》的微言大义中，领悟到“民富则国之本固”的深奥哲理，接受“民为重、君为轻”的思想。比如他说：“见本经云：民不畏死，奈何以死惧之？当是时，天下初定，民顽吏弊，虽朝有十人而弃市，暮有百人而仍为之，如此者岂不应经之所云？朕乃罢极刑而囚役之，不逾年而朕心减恐。”“君为天下者，以暴加天下，初则民若畏，既久不畏方生，则国之大祸至矣，莫可释。”又云：“民不怕死，乃以极刑禁之，是为不可。”明朝开国之初“与民休息”的民本思想和政策，与朱元璋对道家思想的理解有关。

---

<sup>①</sup> 朱元璋：《明太祖高皇帝御注道德真经·一章》，《中华道藏》第十二册，第678页，北京，华夏出版社，2004。

# 第一章

## 本原论

“道”和“理”是中国学术史上的两个重要范畴，儒、道两家均使用。从称谓上讲，“道”和“理”并不属于某家学说的专有名词。但从学术史的发展来看，在范畴的具体含义上，各家有着较大的差异，讲法也各有侧重。直至今天，在一般的意义上，我们通常会约定俗成地认为，“道”这一范畴，更多地被道家、道教使用，而儒家更多地使用“理”这一范畴。“道”一般被认为是道家、道教学术的核心范畴，而“理”则是儒家特别是宋明时期儒学的核心范畴。尽管“理”这一范畴在宋明时期有着如此分明的学术立场，但因着这一时期儒、释、道“三教”合一的思想潮流，且不说儒学内部有以“道学”之名指称“理学”的现象，道家、道教使用“理学”一词的现象也不少见。不仅在概念的称谓上“道”、“理”被混用的情况屡见不鲜，道家、道教之“道”和儒学之“理”，其内涵方面也有着千丝万缕的思想关联。道家、道教之“道”和儒家之“理”，在本原论层面上，直接有相通之处。



儒道两家都吸收了《周易》的“太极”思想。道教将易理同道教教义和内修理论相结合，并且在法衣、法器中广泛采用了太极阴阳的图案，太极阴阳图在民间甚至成了“道”和道教的标志。理学则吸收“太极”在本原论层面的意义，并借鉴道、佛两家比较成熟的本原论思路，尽管对“太极”的解释有异，但都从本原论上对其作了提升。尽管理学诸子的宇宙本原论各有千秋，但都是围绕“太极”探讨宇宙本原以及宇宙化生万物的过程。因“形而上”者不可见、不可言、不可名，是“无物之物”，于是演绎出如“无极”、“太极”、“太易”、“太初”、“太始”、“太素”、“大一”、“朴”、“神”、“玄”等诸多命题，都是试图描述宇宙本体的性状。无论是周敦颐的“太极”、朱熹的“理”、王阳明的“心”、张载的“气”，还是胡宏的“性”，都在本原论方面做出了自己的解释。无论如何，理学对“形而上之道”的探讨，其受道家、道教本原论思想的影响，比比皆是。反过来说，儒家本原论思想的发展，也促成道家、道教在本原论思想方面的完善，二者是相互影响、相互融合的。

## 一、道家、道教的本原论

“道”是中国古代哲学的概念。“道”的含义极其丰富、极其复杂。中国古代的思想家几乎都讲“道”，但含义往往大不相同。即使是同一思想家，在不同的情况下所说的“道”的含义也不尽相同。“道”字的最初意义是道路，后来引申为做事的途径、方法、原则，又引申为规律、规则等。比如，《易传》认为道就是对立面相互转化的普遍规律，“一阴一阳之谓道”。道又是无形，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，道是普遍的存在。“道”这个概念，经过道家创始人老子的阐述，后来主要成为道家、道教的核心概念。老子第一次赋予“道”一个全新的富有哲学本原论意义的含义，认为“道”是原始未分的混沌状态，是宇宙的起始点和产生天地万物的总根源，道是天地万物化生的根源并蕴涵于天地万物之中，成为万物共同的本质。庄子也认为道是世界的终极根源，是无所不覆、无所不载、自生自化、永恒存在的宇宙本体，否认有超越于道的任何主宰。因此，“道”逐渐成为道家哲学的最高范畴，道论遂成为道家学说的核心。道教继承和吸收了道家的道论，并以“道”作为其终极信仰对象，“道”的

学说成为道教的哲学支柱和理论支撑。道教内丹更是以“道”为其理论核心，并进一步把“道”的学说变成内丹养生修炼的生命体验，以体道合真作为内丹修炼追求的最高境界。到宋代，张载以道为气化的过程，程颐、朱熹则以道为理，陆九渊、王阳明则以道为心，胡宏则以道为性。在中国哲学史上，“道”这一范畴首先由道家提出，后被各家学说所接受，虽各有不同理解，但已成为宇宙本原、普遍规律的范畴。

### （一）道家：作为宇宙本原的“道”

道家代表人物老子、庄子等，舍弃宇宙万物的一切具体属性，寻找宇宙的起始点和产生宇宙万物的总根源，这就是“道”。“道”是老子思想体系的核心。老子认为，道是天地万物的本原、本根。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”<sup>①</sup>作为天地万物存在的本原，“道”呈现为“有”、“无”两种状态，老子称其为“无状之状，无物之象”<sup>②</sup>。这一纯有又无定性的在，既可称之为“有”，也可称之为“无”。作为天地万物之本始，道并不是任何具体的存在，所以它不可名、不可道。就这一意义而言，可以说道是“无”。然而，道虽然不可名、不可道，但它并非虚无，而是实实在在的存有，是其他一切事物得以生发的根源，就此而言，道又是“有”。

道不仅是事物存在的本原、本根，同时也是事物存在的根据，是万事万物的本体。道化生万物之后，又作为天地万物存在的根据而蕴涵于天地万物之中，成为天地万物的本质。道既是万物之始，也是万物之母，天下之物都是由道化生而来的。道化生万物的具体过程是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道生一，即道生气，指道以气之面目展现出来。一气化而分为阴阳二气，即所谓“一生二”；阴阳二气交互感应而形成一种和合状态，即所谓“二生三”；万物就是由阴阳二气交互感应和合而成的，即所谓“三生万物”。所以，道不仅是本原论的范畴，同时也是气化论的范畴。“天得一以清。地得一以宁。神得一以

① 《老子·二十五章》。

② 《老子·十四章》。

灵。谷得一以盈。万物得一以生。侯王得一以为天下贞。”<sup>①</sup> 道是天地万物乃至于人存在的根据，同时也是人应该遵循的规律。

道作为天地万物存在的本体与本原，缔造、成就了天地万物。但道成就天地万物并非有意作为，而完全出于无意作为。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>②</sup> “道法自然”，自然者，自得其然也。作为宇宙根本原则的道，所遵循的就是自然而然。自然是对道之状态与作为的形容，而非道之外更有一实体的自然。道虽然成就了万物，但道并不是有意要成就万物；道成就万物并不是为了达到什么目的，而完全是自然而然，自然无为的。“生而不有，为而不恃”<sup>③</sup>，一切因其自然，一切顺其自然，这就是道的本性。

道之本性是自然无为，但正是这种无为，反而成就了有为；正是因为无为，才成就了一切，这种现象，被老子加以哲学的高度概括，就是“无为而无不为”。“无为而无不为”，不仅是道之大德、大用，同时也是支配天地万物之最根本规律，是个人安身立命之根本法则，是所谓“道理”。“不自生，故能长生”<sup>④</sup>，“以其终不自为大，故能成其大”<sup>⑤</sup>，这是天地万物之理；“夫唯不争，故天下莫能与之争”<sup>⑥</sup>，“后其身而身先，外其身而身存，……以其无私，故能成其私”<sup>⑦</sup>，道自然无为的本性，也成了个人安身立命的根本法则。“无为而无不为”，不仅是道之用、道之理，同时亦是“道术”，是侯王治理国家的根本手段和方法。侯王之王天下、治天下，亦当以道为法，“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”<sup>⑧</sup>。以“无事”的态度取天下，反而能达到“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”<sup>⑨</sup>的结果。既然道的本性是自然，那么按照事物的本性去因势利导，不违背自然规律，不强作妄为，就是“无

---

① 《老子·三十九章》。

② 《老子·五章》。

③ 《老子·五十一章》。

④ 《老子·七章》。

⑤ 《老子·六十三章》。

⑥ 《老子·六十六章》。

⑦ 《老子·七章》。

⑧ 《老子·四十八章》。

⑨ 《老子·五十七章》。

为”。“无为”是“道”所遵循的原则，既然“道法自然”，那么“无为”即“自然”，即顺其自然、因势利导之义。“知常曰明。不知常，妄作凶。”<sup>①</sup>老子将道的这一特性引申到人类与宇宙自然的关系上，主张人应该顺应自然规律，反而能以自然为我用，如果违背自然规律，不仅适得其反，而且必将受到自然的惩罚。

庄子也继承这一思想，认为“道”以及万物的本性都是“无为”。“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”<sup>②</sup>，“天无为以之清，地无为以之宁”<sup>③</sup>，并将道的境界落实到人与自然、人与社会的关系以及人自身的价值追求等方面，明确提出“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>④</sup>，将人和自然看做是统一整体，认为“天与人不相胜也，是之谓真人”<sup>⑤</sup>。既然天地万物的本性都是“无为而无不为”，那么人生的终极价值就应当是“不以心捐道，不以人助天”<sup>⑥</sup>，努力做到像“庖丁解牛”那样顺应自然，而不以人类自己的私利而妄加干涉。

在道家那里，“道”作为最高的范畴，有体亦有用。道作为“体”，首先是一切人间秩序和价值观念的超越的理想世界，是宇宙万物最本质的规定，是一切生命活动的最高原则，是形而上的本体。“道法自然”排除了在道之上有造物主和人格神存在的可能性。道自然而然，自本自根，自生自化，宇宙万物都是以道为本原，为源头，形成一个有机统一的整体。正是这种同源同构性，使得这种形而上的宇宙之道，同时也是人的生命体验之道，二者还可以进一步具体化为形而下的治世治国以及社会人生的指导原则。

道作为“用”，它是形而下的法则，是宇宙万物中普遍存在的规律。形而下的万事万物体现出道的规定，就是“德”。在自然、社会、人生中，遵从道的规律行事，都属于“德”的范围，“德”贯彻在社会人生及社会政治活动中。道家

---

① 《老子·十六章》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·至乐》。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

⑥ 《庄子·大宗师》。

既尊道又重德，道家思想既是治身之学，又是治心之学、治世之学，三者通体而一理。老子主张“以道莅天下”，融修道、立身、养生、处世、治国为一体。因此，道家所说的“道”，则具有包罗万象的特征，它不仅可以作为终极的信仰，同时是人类的智慧之源，是生命追求的最高境界，是社会伦理的价值尺度，是人类精神回归的家园。正是由于“道”具有的包罗万象的特征，使得它上可以提升生命和精神境界，下可以应事处物，落实到社会人生层面。

道家重生、贵生，强调生、道合一，认为生命的最高境界就是得道。立身、养生、处世、治国等等，都要先从修道开始。首先应当“修之于身”，然后才可以“修之于家”，“修之于乡”，“修之于邦”，乃至“修之于天下”。<sup>①</sup> 庄子更进一步将道作为一种生命的境界，强调通过“心斋”、“坐忘”等内心修养功夫，从精神上超越一切自然和社会的限制，达到心神虚静、与道相通的逍遥境界，庄子称之为真人境界。所谓真人，就是与道为一、得道的人。真人境界是一种至真、至善、至美且最能体现人类生命价值的境界。由此可见，庄子所希冀的理想人格，具有强烈的超越性质，但又是即世的，是即世而又游世的自由人格。人虽然不能不生活在现实社会中，但可以尽量做到不“与人为徒”而“与天为徒”，尽量按照人的纯朴的自然本性生活，力求做到身心最大限度的自由，尽量避免一切残害人本性的外在干扰，超越一切世俗社会强加给人的束缚，进入“物我同一”、“人我同一”、“神与物游”的精神境界。

## （二）道教：作为终极信仰的“道”

作为宇宙本原意义上的道，具有超越性、形上性、普遍性和自我生成性。道家这种具有形而上特征的道论，为道教的证道、体道修炼实践提供了切实的理论依据。道家思想特别是道论中蕴涵着的这种内在超越式的宗教精神，以及“反者道之动”思想中注重道的永恒回返自身的思路，为道教的证道实践提供了理论思路。道教在吸收和融合道家道论的基础上，继承道家“尊道重德”的精神，其根本教理和信仰就是老子之“道”，形成了主要以长生久视为目的，以注重养生、内炼为主要特征的宗教形式。道教吸收老庄哲学中从整体宇宙观出发

---

<sup>①</sup> 《老子·五十四章》。

的观点，把自然之道、修身之道、治国之道三者归纳于一个共同的自然规律中。

道教因“道”而得名，是从古代原始宗教的巫术和神仙方术发展起来的一种宗教。最早的道教组织，为东汉末年张陵创立的“五斗米道”和于吉（或称于吉）、张角所创立的“太平道”。道教的基本信仰和教义是“道”，视“道”为造化之根、神明之本、天地之元。把“道”人格化为神，又把老子加以神化，视为天尊，宣扬以神秘方术求得长生不死、度世成仙的观点，提倡修炼丹药，创造了祈祷、礼忏等宗教形式。道教自东汉形成后，经两晋、南北朝得到进一步发展，到隋、唐、宋、元、明时期更加兴盛，构成中国儒、释、道三教之一。明代中叶以后，道教逐渐走向衰落。在道教的长期演变发展中，许多道教学者著书立说，阐明道教教义，宣扬道教思想，其中包含着重要的哲学思想。

老子的思想核心“道”，被后世道教吸收和发挥，成为道教主要的信仰对象和理论基础。老子本原意义上的“道”，逐渐转变为道教祈求长生、追求度世的“道”。比如王充在《论衡·道虚》中认为“老子之道为可以度世”<sup>①</sup>，老子的“道”已经有了宗教的端倪。到东汉时朝廷出面祭祀老子，求长生福。道教还将道家的道论发展成人身修炼的基本教理，比如严遵的《老子指归》已将老子的“道”转化为人身修炼的体验，后来道教的重要经典《老子河上公注》、《太平经》、《老子想尔注》等都把老子的“道”作为基本教理，并把原始的巫术、鬼神祭祀、神仙长生、阴阳五行连同老子的“道”吸收融合在一起，进一步发展了“道”的宗教信仰层面。道教不仅把道家之“道”宗教化甚至方术化，并把道与气、一、真、神等联系起来，以天人合一作为修炼思想，将体道成仙作为修道的目标，并由此发展出更为侧重于把与道合一作为生命修炼目标的道教内丹。河上公《老子章句》中说：“道可道，谓经术政教之道也。非常道，非自然长生之道也。”<sup>②</sup>以“自然长生之道”为常道，强调“常道”就是“无为养神”，就是达到长生，成为神仙。王明先生认为，“这是《老子》的‘道’由道家的哲学概念改变为道教神学概念的重要关键”<sup>③</sup>。《老子想尔注》中更是认为“道”

① 王充：《论衡·道虚》，第113页，上海，上海人民出版社，1974。

② 《老子道德经河上公章句》（王卡点校），第1页，北京，中华书局，1997。

③ 王明：《道家与传统文化研究》，第204页，北京，中国社会科学出版社，1995。

合乎自然，可以长生久视。在注释《老子·十章》“载营魄抱一”时说“道”就是“一”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治崑崙，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”<sup>①</sup>。《太平经》更是继承了道家关于“道”的思想，并对其进行了宗教化改造。《太平经》的“道”包含“自然之道”、“阴阳之道”、“神明之道”、“养性之道”和“治国之道”等多种因素，融哲学、伦理、宗教和政治思想为一体。“道”论由道家向道教的过渡，是道家思想向道教理论转化的重要标志之一。

另外，庄子“天地与我并生，万物与我为一”、“独与天地精神往来”、“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”的真人境界，也被道教发展为得道成真的仙人境界。道教的一个重要特点就是重生、贵生、追求长生，因此，老子关于“长生久视”、“谷神不死”、“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”等思想被道教吸收。从理论上讲，道教重生、贵生、追求长生，就是强调形神相须，生道合一，成仙就是得道，就是与道合一。

道教吸收道家的“道”论，还体现在道教在“道”论基础上创立了自己的理论体系。道教较为系统的理论体系，是葛洪首先创立的。葛洪吸收老子“道”的思想，提出了“玄”的概念，作为宇宙万物变化的依据。“玄”最早出自《老子·一章》中的“玄之又玄，众妙之门”，用以描述“道”。道教吸收此概念，衍化成其重要的教义内容。《老子河上公注》直接把“玄”提升与道相类，具有本原意义。“玄，天也。言有欲之人与无欲之人，同受气与天”<sup>②</sup>。葛洪对此作了进一步发挥，认为“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”<sup>③</sup>。这里把“玄”看成宇宙万物变化的根据，跟《老子》作为“天地之始”、“万物之母”<sup>④</sup>的“道”相似。葛洪接着描述这个“玄”，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追”。这跟《老子》“视之不见”、“听之不闻”、“抟之不得”、“迎之不见其首，随之不见其后”的“道”的性质也相

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第12页，上海，上海古籍出版社，1991。

② 《老子道德经河上公章句》，第2页，北京，中华书局，1997。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，第1页，北京，中华书局，1996。

④ 《老子·一章》。

似。<sup>①</sup>可见，葛洪所谓“玄”，实质上就是“道”。事实上，在《明本篇》中，葛洪对“道”的论述进一步证明了他所说的“玄”与老子的“道”性质上没有区别。比如他在《明本》篇中说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酿酝彝伦者也。”<sup>②</sup>在《畅玄》篇中描述“玄”是“胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”<sup>③</sup>。这里“道”和“玄”性质相似，都是产生天地万物的根源。既然“玄”即“道”，那么葛洪为什么不继续沿用传统的“道”概念，非要用“玄”这个概念替代“道”呢？在《道意》篇中，葛洪回答了这个问题：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。……以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。……强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远乎？”<sup>④</sup>葛洪以“玄”取代“道”，是考虑到具有“不可道”、“不可名”特征的“道”概念难以把握。王明认为，正是“由于葛洪认为道家传统的‘道’这个概念容易失真，所以另外提出‘玄’的概念作为道教理论体系的核心”<sup>⑤</sup>。由“道”到“玄”，说明道教在吸收老子“道”的思想基础上，根据自己的理解作了变通。隋唐之际，道教重玄学思潮兴起，成玄英、李荣等着重阐发“重玄之道”，进一步将“玄”发挥成认识、体悟大道的一种精神境界。“玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远又玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。”<sup>⑥</sup>他们认为：深远之玄，有、无都不执著，故称为玄；虽谓之玄，但还不是真道，必须对此非有、非无之玄继续否定，直到永不执著，一无滞碍，寥廓无端，虚通不碍时，才是重玄之道。“有欲之人，惟滞于有；无欲之士，又滞于无，故说一玄，以遣双执，又恐学者滞于此玄，今说又

① 《老子·十四章》。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，第185页，北京，中华书局，1996。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，第1页，北京，中华书局，1996。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，第170页，北京，中华书局，1996。

⑤ 王明：《道家与传统文化研究》，第204页，北京，中国社会科学出版社，1995。

⑥ 成玄英：《道德真经玄德纂疏》卷一，《中华道藏》第十册，第2页，北京，华夏出版社，2004。



玄，更祛后病。既而，非但不滞，亦不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”<sup>①</sup>“玄”虽然遣去了有、无，是非有非无，但还不够，必须连“玄”本身也否定，达到非非有非无，才能彰明重玄之理，入于至虚至空的境界，也即修道的终极境界。

东晋南朝上清派的重要著作《真诰》中，也体现了道教与道家中“道”的关系。如《真诰》卷五《甄命授第一》中说“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也”<sup>②</sup>。《真诰》由道——元气——太极——天地四个层次构成的体系，是一套独特的理论。在“太极”之上还有“元气”和“道”，这跟《周易·系辞传》中“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的模式显然不同。另外，《真诰》将“道”置于“元气”之上，“道”生“元气”，这跟河上公《老子章句》中把“道”等同于“元气”也有所不同。王明先生认为《真诰》中的“道生元气”，类似于《老子》的“道生一”，至于再进一步由“元气”到“太极”，由“太极”到“天地”，则与《老子》“一生二、二生三、三生万物”的模式完全不同。但就“道生元气”类似于“道生一”这点，同样能说明老子的“道”成为道教的最高范畴，“综有千差万别，但寻根溯源，不能不归结于道家老子，所以《道德经》毕竟成为道教首要的经典”<sup>③</sup>。老子由道家学派创始人逐渐变为道教的教祖，以及道教之所以以“道”名教，这与《老子》这部经典的思想核心——“道”都有着很大的关系。至于后世道教对于“道”与“气”关系的论述，主要是将老子的“道”与庄子的“气”综合起来，形成道教自己的“道——气”理论体系。

建立在道家道论基础上的道教，尽管作为宗教形式也有自己的一系列人格神信仰对象，但其根本教理和信仰则是老子之“道”，人格神的信仰对象都隶属于“道”的统领之下。道教所信仰和追求的“道”，既是生化宇宙万物的根本，也是宇宙的总规律。道是自然而然的，是自本自根、自生自化的，道以自然为

① 成玄英：《道德真经玄德纂疏》卷一，《中华道藏》第十册，第2页，北京，华夏出版社，2004。

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第162页，北京，中国社会科学出版社，2006。

③ 王明：《道家与传统文化研究》，第205页，北京，中国社会科学出版社，1995。

法则，任万物自然发展而不加干涉，“道法自然”这个特点排除了在道之上有造物主（如上帝）和人格神（如天）等的存在。相比较而言，正是道教的“道”具有的无限超越性以及这种包罗万象的特征，使得它不仅可以作为终极信仰的目标（道的无限超越性），也是人类理性思维延伸的极限（非人格神性）。是人类智慧之源，是生命追求的最高境界，是人类精神回归的家园。正是这样的特征，才使得“道”在今天看来在一定程度上具有比其他信仰对象更强大的生命力。既然天地万物都来源于道，因而“一切有形皆含道性”，所以可以不断地提升生命存在的形式，直至达到与道合一的境界。因此，人应当爱护自然，保持与大自然的和谐相处，顺应大自然的规律。正是万物自然存在的状态，才保持了生态平衡。人类如果无休止地破坏自然，把自己凌驾于自然之上掠夺自然，反自然之道而行之，必将作茧自缚。其结果就在破坏自然中破坏了自己的生存条件，带来了生存危机，最终受惩罚的将是人类自己。道教根据道家“道法自然”思想引申出的这种尊重自然、与大自然合一的教理思想，体现了道教遵道贵德的教义立场，也是道教以道为信仰的教义下落到现实人生的体现。

### （三）内丹学：作为生命终极境界的“道”

道教的一个重要特点就是重生、贵生，强调生道合一。道教认为生命的最高境界就是得道，因此追求与道合一就是道教修炼的最终目的。道教内丹更是以与道合一作为生命追求的最高境界。内丹认为，道是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生发出来又要返回到道中去。“夫道也，位天地、育万物曰道；揭日月、生五行曰道。”<sup>①</sup>这里的内丹之“道”，与道家传统宇宙本原意义上的道论思想，本质上是基本一致的。道就是具有超越性、形上性、普遍性和自我生成性的无形无象但又有功有用的“虚无之道”。老子的“道生一、一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成模式，更是被内丹发挥和阐释。内丹认为，“道生一”的“一”即先天混沌一气，也称“太乙真气”，后经阴阳分判等一系列过程形成天地万物和人。

道教内丹追求与道合真，由后天返先天，也就是返本归根，从个体生命返

<sup>①</sup>、傅凤英：《新译性命圭旨》，第3页，台北，三民书局，2005。

回到生命的本原中去。内丹认为，人体小宇宙就是自然界大宇宙的缩影，包藏着宇宙生生不息的全部运行规律。因此，人生命的生成过程也和宇宙的创生图式相感应。人禀先天太乙真气而生，后经“虚化神、神化气、气化血、血化形、形化婴、婴化童、童化少、少化壮、壮化老、老化死、死复化为虚、虚复化为神、神复化为气、气复化为物，化化不间，犹环之无穷”<sup>①</sup>一系列变化。这是人的自然生命过程。内丹修炼就是要逆转这一生命过程，认为宇宙演化和人体生命都可以从逆的方面进行反演。道教内丹把这一逆向回归“道”的过程称为“取坎填离术”，是用《易经》八卦中的乾坤、坎离等卦象之间的关系来形象比喻这一由后天返回先天的过程。后天的坎离二卦是由先天的乾坤二卦中间阴爻阳爻互换位置造成的。乾卦得一阴爻而成离卦，阳中有阴；坤卦得一阳爻而成坎卦，阴中有阳。内丹学就是要从后天返回先天，将坎卦中的阳爻再抽回来，填入离卦中阴爻的位置上，使之恢复到乾卦的纯阳之体，即变离为乾，变坎为坤。内丹修炼就是模拟这一过程，“法乾坤之体，效坎离之用，握阴阳之柄，过生死之关，取坎中之阳，填离中之阴，离阴既实，则复纯白为乾矣”<sup>②</sup>，重新返回到原始先天状态，即回归于“道”。因此内丹修炼就是以人体的精、气、神为修炼对象，经历“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道”的内炼过程<sup>③</sup>，最终实现自身的超越，与道合一。

尽管“道”是万物生发的根源，也是人回归的根源，但“道”对人的生命并没有主宰权，人的生命状态是由自己决定的，因此道教内丹明确提出“我命在我不在天”，强调修行上的主动性。并以性命双修并重，主张靠改变自己的身体来提高生命的境界。在道教内丹那里，开发人的先天本性必须从自身出发，本性来源于道，修炼的目标就是回复本来真性，就是通过人自身的努力，通过

① 傅凤英：《新译性命主旨》，第42页，台北，三民书局，2005。

② 傅凤英：《新译性命主旨》，第7~8页，台北，三民书局，2005。

③ 唐宋以来，内丹道一般都是以炼精化气、炼气化神、炼神还虚的三关修炼作为内丹修炼的基本程序。在这一程序中，炼神还虚被认为是最终的超越境界。随着内丹学理论的进一步深入，后世的内丹家们对此看法逐渐有所质疑，其质疑的焦点是内丹修炼的最终境界问题。《性命主旨》一书在以往内丹道炼精化气、炼气化神、炼神还虚三关修炼的基础上，补上“炼虚合道”这一节，明确提出修炼不能仅滞于虚空，最后连虚空也要粉碎了，炼虚要达到与道的合一，因此“炼虚还道”才是最终超越境界。

性与命的修炼，逐步认识自我，开发自我，完善自我，生命高度开放，心灵彻底自由，达到道的境界。在这个意义上说，内丹修炼并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种通过在人体中逆向模拟道的生成过程的证道实践，具有深层的形而上的超越根据。内丹学从人的肉体入手，探索生命超越的根本宗旨，从生命层面进入精神层面，最终通过精神与肉体的统一，以逆向回归的方式来契证原初的大道。内丹学以达到人和宇宙的自然本性相契合、人同自然一体化为最高目的，将人体和宇宙的内在节律相调谐，使自己的身心和宇宙融汇为一体，返回先天的初始状态，这样才能同宇宙的自然本性契合，进入道的境界。

内丹学的理论体系综合了道家的宇宙论、人体生成论、中国古代的天人合一思想、天人感应原理和阴阳五行学说等，并结合中国传统医学有关气血、经脉、穴位和脏腑等学说，同时吸取儒、释、道等各家传统文化的精华，并将自己的信仰、道德、哲理、方术、体验综合在一起，通过这种将人道和天道相贯通的方式，使内丹道直接与天道相沟通，这样就为内丹修炼的可能提供了形而上的理论根据。

## 二、道家、道教在本原论上对理学的启发

理学是中国古代哲学长期发展的产物，特别是魏晋隋唐以来儒家与佛教、道教在长期的斗争中，回应佛道的理论挑战，采取三教兼容并蓄、融合创新的结晶体现。相对于传统儒学侧重于伦理哲学的倾向，宋明理学比较注重从哲学的角度对儒学加以阐释和说明，而在实现儒学的哲理化过程中，道家、道教哲学中以“道”为核心的形而上本原论探讨，给儒学理论在形而上层面的提升，提供了很大的启发。另外，理学涉及众多的观念、范畴和命题。朱熹弟子陈淳撰写的《性理字义》中就归纳出 26 个理学条目。<sup>①</sup> 这些概念、范畴和命题，都是围绕着理学“性与天道”这样的本原论问题展开的。这一时期很多范畴，如道、德、有、无、理、气、太极、无极等，逐渐既成为道家、道教的广泛使用范畴，也成为理学讨论的核心范畴。其中，较早被道家庄子、儒家易经开始使

---

① 崔大华等：《道家与中国文化精神》，第 161 页，郑州，河南人民出版社，2003。

用，以及后来在道教经典中频繁出现的“太极”一词，逐渐被理学引入并大力发挥和阐释。道教也将易理同道教教义和内修理论相结合，并且在法衣、法器中广泛采用了太极阴阳的图案，于是太极阴阳图在民间就成了“道”和道教的标志。理学对“太极”在宇宙本体层面的探讨，跟道家本原论层面的“道”的意涵比较接近。因此，理学对“太极”观念的引入及在本原论层面的探讨，不仅受道家、道教在本原论上的启发，也是理学与道家、道教在宋明时期从理论层面逐渐走向相互融合的一个重要方面。

### （一）道家、道教与太极思想

古代中国的宇宙观探讨的主要是宇宙万物的生成和宇宙的结构秩序问题，如《老子》的“道”论、《易传》的“太极”说、阴阳家的阴阳五行相配的宇宙图式等，都是探讨宇宙的本原。“太极”一词，较早出现于道家典籍中，如《庄子·大宗师》说：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

一般认为这里的“太极”原意为至大至极、极至而无以加的意思，是形容道的性质和状态，还没有被抽象到宇宙本原的层面。

“太极”被抽象为本原义，较早出现在儒家经典《周易》中。《周易·系辞上》：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

尽管历史上对这句话历来有各种不同的解释，但其中描绘的“太极——两仪——四象——八卦”的模式，普遍被理解为《周易》讲天地生成的过程。这里的“太极”一词上升到了至高无上的宇宙本原的地位。据此理解，此句话揭

示的宇宙化生模式为：由太极剖判，产生天地阴阳，再由天地阴阳产生春、夏、秋、冬四时，由四时产生乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦。《周易》将太极作为天地万物的本原实体，对后世影响颇大。

魏晋时期，王弼由于接受了老庄哲学的影响而形成以“太极”为核心的形上本原论，以“无”解释太极。王弼的“太极”思想，主要见于《周易大演论》，但《周易大演论》全文已不得见，仅韩康伯《系辞传》注文中尚存部分佚文。韩注引王弼《周易大演论》曰：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。<sup>①</sup>

王弼把历来作为纯数理的话题引向了哲学沉思。他的“其一不用”象征易之太极，太极自身不表现为“用”，不表现为“数”，而四十九策却因太极之存在，而呈现为“用”，得成就其“数”——“不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也”。太极不具有现象界诸物的种种属性，不与现象界众物并立，故可称为“无”；它不能自己呈现自己，必须借助“有”方能呈现自己——“无不可以无明，必因于有”；应该从万有诸现象中体认到使万有诸现象能够得以成立的太极本体——“故常于有物之极，而必明其所由之宗也”。王弼借象数问题发挥出本原哲学，认为作为“有”之根据的无形、无数、无分的“无”（太极），是不可以独立存在的，它只能通过“有”得以体现。透过形形色色的“有”，才能体会到“无”（太极）作为万物之宗的本原地位。这样，“太极”就成了“数以之成”的“非数”，成了万物所由之宗的“元”。韩康伯承王弼“无”本论，“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也”<sup>②</sup>，将太极直接等同于“无”。

道教吸收上述理论，形成宇宙创生学说，太极为整个宇宙化生的本体。宋

① 王弼：《王弼集校释》（楼宇烈校释），第547～548页，北京，中华书局，1980。

② 王弼：《王弼集校释》，第553页，北京，中华书局，1980。

初陈抟制《无极图》阐述道教炼养理论，对理学家产生了较大影响。在三教合一时期，“太极”一词不仅成为理学家阐发本原论的重要概念，也成为道教内丹阐释内炼理论的重要概念。如道教《太上老君升天经》就发挥了《周易》的“太极”思想，描绘出由太清——洪元——太初——太始——太素——混沌——九宫——元皇的宇宙化生万物的过程。“太极”是宇宙化生的本原。《太上老君太素经》：“故易有太极，太极谓太易。太易者，大晓易，无有先之者，谓皓皓白气也。”<sup>①</sup>气运动而分阴阳，由阴阳而生四时，因而出现天、地、风、雷、水、火、山、泽八种自然现象，推衍为宇宙万事万物。《上方大洞真元妙经图说》也对《周易》的“太极”作了自己的发挥：“奥有太易之神，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。太极也者，天地之大本也。”<sup>②</sup>作者以《易传》的宇宙化生模式为基础，同时采撷了老子、列子、庄子等人的言论来阐发自己的宇宙观与生命哲学。他所用的“太易”、“太始”、“太初”、“太素”、“太极”表明了在天地分化之前的状态。《道法会元》中也说：“太极者，太素备而阳变阴合，五行具焉，万物生焉，是故太极肇判，轻清为天，重浊为地，大道彰矣。”<sup>③</sup>以“太极”涵盖万法未形成之前气化的五个阶段。唐末五代时，杜光庭在《道德真经广圣义》中，将易理和老子思想联系在一起，以“太极”解释“道”。比如他在解释老子的“无名，天地之始”句时，就疏引《周易·系辞》的思想来解释：“义曰：太极者，形质已具也。形质既具，遂分两仪，人生其中，乃为三才也。”<sup>④</sup>太极显然具有与“道”相同的地位。

唐代以后，道教的内丹修炼思想逐渐盛行，内丹理论上承《周易参同契》，因此对易理采用较多。宋初道士陈抟为了发挥易理，做《先天图》、《无极图》。

---

① 张继禹主编：《太上老君太素经》，《中华道藏》第八册正一部，第169页，北京，华夏出版社，2004。

② 张继禹主编：《上方大洞真元妙经品·太极先天之图说》，《中华道藏》第三十册洞玄部，第747页，北京，华夏出版社，2004。

③ 张善渊：《万法通论》，《道法会元》卷六十七。

④ 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑：《道藏要籍选刊》第二册，第37页，上海，上海古籍出版社，1989。

据南宋初的朱震说：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”<sup>①</sup>周敦颐、二程又影响了其他理学家。由此可以说，之后的理学家的太极思想，几乎都渊源于道士陈抟，陈抟所传的太极即道的思想，也成为理学思想中不可分割的部分。陈抟的太极思想主要用于内丹修炼理论，用来阐述道教炼养理论。《道藏辑要·玉诠》卷五收有陈抟降坛所述言论五段：“陈真人曰：两仪即太极也。太极即无极也。两仪未判，鸿蒙未开，上而日月未光，下而山川未奠，一气交融，万气全具，故名太极，即吾身未生以前之面目。二仪者，人身呼吸之气也。鸿蒙者，人身无想之会也。日月者，人身知觉之始也。山川者，人身运动之体也。故四者之用运之则分为四象，静之则总归太极。”<sup>②</sup>在这里“太极”被视作修炼的最高目标，修炼的目标就是返归“太极”，即道。陈抟做《无极图》阐述炼养理论的同时，也包含了宇宙化生的模式，这一模式给宋明理学以深刻影响。宋代理学汲取《周易》和道教的太极说，建构而成以“太极”为最高宇宙本原的思想体系。认为太极即道，太极即理，太极即心，太极即性。理学家们的“太极”观，反过来又对道教教义思想的发展产生了极大的影响。元明清高道的论著中，多以“太极”与“道”或“一”互为诠释。

北宋张伯端在《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》中，将人身和天地相比类，认为：“以吾身之天地言之，自太极既分，两仪判矣，两仪生四象，四象生八卦，八卦立而天地人之道备矣。天以动为体，地以静为体，天地之气往来不息，而日月行乎其中，盖父母构形育我之后，始生脉络也。自形完之后生缕络。”<sup>③</sup>显然以“太极”为天地创造的发端，也是人身的初始。天地有太极，人身之中也有太极。这里的“太极”已经具有“道”的端倪。元代全真道士李道纯《中和集》中有《无一歌》、《抱一歌》两篇，以“一”释“太极”。如《无一

① 朱震：《汉上易解》，《宋史·朱震传》。

② 陈抟：《玉诠》卷五，《道藏辑要》鬼集，第57页，长春，吉林人民出版社，1995。

③ 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑：《道藏要籍选刊》第四册，第375页，上海，上海古籍出版社，1989。



歌》：“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。”<sup>①</sup> 又有《抱一歌》：“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。”<sup>②</sup> 这里显然吸收了周敦颐“无极而太极”的思想，将“道”等同于“无极”，由“无极”产生“太极”，即“太极”是由虚无的“道”派生出来，“太极”就相当于“道生一”之“一”。李道纯在进一步解释“一”时，又说“天得一清地得宁。谷得以盈神得灵。物得以成人得生。侯王得之天下贞”<sup>③</sup>。这显然是引用了老子“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。侯王得一以为天下贞”这句话。但老子这里的“一”实际上就是“道”，可见，尽管李道纯没有明确地将“太极”释为“道”，但在这里显然是“道”、“一”未分，“太极”其实也含有“道”层面的意思。

理学的太极即道，其“道”实为理。道教也以“太极”即“道”，只不过这里的“道”指道家、道教之“道”。如明代正一派著名道士张宇初直接以“太极”为“道”，而“道”即“心”，“太极”、“道”、“心”是性命之本。他对“太极”的阐释，具有明显的三教合一特征，他在《岷泉集·太极释》中说：

太极者，道之全体也。浑然无所偏倚，廓然无得形似也。其性命之本也。性稟于命，理具于性，心统之之谓道。道之体曰极。……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：中者天下之大本，即极也。理一而已，合而言之，道也。<sup>④</sup>

他认为“太极”就是“道”。“太极”一词虽然在理学家邵雍、程朱、陆王

① 李道纯：《中和集》，第151页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 李道纯：《中和集》，第153页，上海，上海古籍出版社，1989。

③ 李道纯：《中和集》，第151页，上海，上海古籍出版社，1989。

④ 张宇初：《岷泉集·太极释》，《道藏》第三十三册，第188页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

那里有不同的解释，其实本质上都是一致的。“太极”都是一个道体，而且都寓于“心”中。

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。……未分之前，道为太极；已形之后，皆具是理，则心为太极。……万事万化皆本诸心，心所具者，天地万物不违之至理也。<sup>①</sup>

这里，张宇初将宋代诸儒对“太极”的解释融为一体，统之以“心”，名之以“道”，既反映出他的道教本位立场，也有融合宋代理学心学派的理论倾向。张宇初以“心”释太极，以“心”为万化之本，又吸收了道家的自然虚静之道，提出道教修炼重在“虚心净虑，守之以一”。他在《岷泉集·冲道》中写道：“人道者心，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。故知道者，不观于物而观乎心也。盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉，曰虚灵，曰太极，曰中，曰一，皆心之本然也，是曰心为太极也。……人与万物同居于虚者也，然以方寸之微而能充乎宇宙之大、万物之众、与天地并行而不违者，心虚则万有皆备于是矣。”<sup>②</sup>“不观于物而观乎心”的观物法，源于北宋邵雍的《观物内篇》。由“理具于心”、“心统性情”的理论为前提，势必要将修道的诀要收归于“心”上。而心之本体是虚，心虚，所以才能“万有皆备于是”。显然，这样的思想，既融合了道家致虚守静的思想，也融合了理学家关于理、心、性、情等思想。

“太极”即“道”、“心”的说法也成为道教内丹的理论根据之一。比如李道纯不仅以“太极”解释天地、阴阳，还以“太极”解释人身及内丹修炼之所谓金丹：“天地即乾坤也，乾坤即阴阳也。阴阳一太极也，太极本无极也。以太极言之，则曰天地。以易言之，则曰乾坤。以道言之，则曰阴阳。若以人身言之，

<sup>①</sup> 张宇初：《岷泉集·太极释》，《道藏》第三十三册，第188页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

<sup>②</sup> 张宇初：《岷泉集·冲道》，《道藏》第三十三册，第181页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

天地形体也，乾坤性情也，阴阳神气也。以法象言之，天龙地虎也，乾马坤牛也，阳乌阴兔也。以金丹言之，天鼎地炉也，乾金坤土也，阴汞阳铅也。散而言之，种种异名。合而言之，一阴一阳也。”<sup>①</sup>他认为《周易·系辞》中的“一阴一阳之谓道”就是“太极”，道教修炼所谓炼铅汞而成丹，就是身心合而还其本初，也就是阴阳合而复归太极。署名尹真人弟子撰的内丹经典《性命圭旨》，专门辟有“太极图”一节并配以图说，勾画了由太极到阴阳、阴阳相交、五行相生相克直至万物化生的全过程。并将这一宇宙生成模式和人体生成论相结合，以此阐述道教练养理论，并通过“太极”将儒道融合起来，以“太极”为内丹修炼的最高境界。

该书也吸收周敦颐的《太极图说》中的“无极而太极”的思想，认为“无极而太极”是“不可极而极”的意思，而不是太极之上另有个无极在，并用符号“○”表示“太极”。

此○者，释谓圆觉，道曰金丹，儒曰太极。<sup>②</sup>

“○”这一符号源于《太极图》最上面的圆圈，后成为道教的内炼符号，道家以此比喻修成之金丹，并认为其含义既等同于佛家所谓圆觉（即真如），意为本来真性永劫不坏，如金之坚、丹之圆愈炼愈明；又等同于儒家所谓太极，并认为此三者实际上是体同而名异。可见，其太极说也具有鲜明的三教合一特征。

该书还认为，太极有两个方面的作用：一为主宰万物的生灭变化“运行”，二为主宰生命结实孕育、交媾结胎。从主宰生命的产生而言，此太极并非别物，只是本来一点灵光。“凡人始生之初，一点灵光，而所以主张乎形骸者，太极也；父母未生以前，一片太虚，而所以不属乎形骸者，无极也。”<sup>③</sup>“无极”、“太极”并非二物，实际上也是体一而用二。此“太极”还是道教内丹修炼的最高境界：“大哉，吾身之太极！生生化化，与天地终；长生不化，超出天地。戒

① 李道纯：《中和集》，第70～71页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 傅凤英：《新译性命圭旨》，第69页，台北，三民书局，2005。

③ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第69页，台北，三民书局，2005。

伤生，忌恶化，可以尽年，可以令终；绝其生，断其化，可以长生，可以不死。尽年令终，与凡夫异；长生不死，与仙佛同。两者皆从太极中出，而作用不同。”<sup>①</sup> 道教内丹的修炼，就是通过静定、凝炼，返于“太极”，其实质就是与“道”合一。实际上，在大多道教内丹中，“太极”完全等同于“道”，只是因为道教内丹三教合一的理论特色，决定了他们在阐释自己的理论时，侧重于从三教的理论中找到融合点，因此儒、佛两家使用的范畴，也被内丹家信手拈来以说明自己的理论。比如“太极”一词，既成为理学家阐释“理”的重要范畴，也成为道教内丹阐释“丹”的重要范畴。

清末全真道士黄元吉，则直接把“太极”等同于“道”。“大道非它，不过一太极而已。天地之间，化化生生，极奇尽变，不可测度。岂后天尸气为之哉，殆先天一元之气而已。”<sup>②</sup> 这里明确“太极”即“道”。黄元吉又称“太极”即“理”，“夫太极，理也；阴阳，气也。理气合一，而天地人物生矣。理气合一，而圣贤仙佛之丹成矣。”<sup>③</sup> 这里显然受了理学以理释太极的思想影响。“太极”，即“道”，修炼就是返归于“道”，即“太极”，以“太极”为内丹修炼的最高境界。“道即太极也，心犹阴阳也，精神魂魄意犹五行也”，道“落于人身，成血肉之躯”，“修道岂有他哉，不过教人去其本无之污，以还固有之良己耳。初下手时，先要认自家太极，太极即本来人也”。内丹修炼就是通过“还固有之良”（即陆王心学派所谓“发明本心”、“致良知”）的修养工夫，还原“本来人”（即老子所谓“赤子”、“婴儿”，庄子所谓“真人”）的面目。“盖此气为太极之气，先乎天地而有者也。先天之气于人为命，于天为太极。”<sup>④</sup> “太极”是生命之源，也是天地万物之“根”。

清代全真道士刘一明也认为内丹修炼之道与宇宙造化之道异工同曲，内丹修炼也要法天法地。刘一明在《象言破疑》中也沿用“无极而太极”的思路，将内丹修炼的境界区分为“未生身以前面目”、“生身之初”及“生身之后”，并分别以“无极”、“始极”、“太极”称之。“古之教人修道，返于父母未生身以前

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第69～70页，台北，三民书局，2005。

② 黄元吉：《乐育堂语录》，第140页，上海，上海古籍出版社，1990。

③ 黄元吉：《乐育堂语录》，第124页，上海，上海古籍出版社，1990。

④ 黄元吉：《乐育堂语录》，第197页，上海，上海古籍出版社，1990。

面目者，即返于虚空之境而无声无臭。无声无臭，即是无极者。无之极，即是一无而已。”“无极”为先天的“虚空之境”，是“无”，是人的“未生身面目”，刘一明称之为“胎儿面目”。“生身之初”即“始极”，刘一明称之为“婴儿面目”。“始极者，始之极。未交于后天，虽与后天相混，纯是先天管事，因其在始之极，由无而方始也。”这是由无到有的过程，还没落入“有”。“孩儿面目”是婴儿由无识无知到有识有知。“有识有知，是由始极渐至太极矣”，这里以“太极”为“阴阳混合”，是后天，是“有”。刘一明还指出，道教的返本还元是返回先天婴儿本来面目，而不是后天孩儿顽童面目。<sup>①</sup>但刘一明在《周易阐真》中又将太极提升到“道”的高度。“古人强图之以○，强名之曰道，曰虚无，曰先天一气，曰无极，曰太极。曰道者，无名之名也；曰虚无、无极者，自未生物时言之；曰太极一气者，自方生物时言之。其实虚无一气、无极太极，总是道之一个物事，非有二件。这个物事，即是金丹，在《河图》《洛书》即中五之中一点，在《先天》《后天》即阴阳相交之中一窍。”<sup>②</sup>这里，“太极”即是“道”、“虚无”、“无极”、“先天一气”，即道教修炼之金丹“○”。

## （二）理学对太极思想的引入

不仅道家、道教对“太极”做出了自己的解释，秦汉以来，易学家和哲学家也对太极做出了多种解释。汉代学者以元气未分的状态为太极，刘歆的宇宙观在继承前人思想的基础上，探讨了宇宙万物的本原，把“太极元气”、“一”作为构成宇宙万物的原始材料，建构了以五行为框架的宇宙图式，把万事万物都套进木、火、土、金、水五行的框架中，并论述了天、地、人之间的整体关系，强调人事必须顺应天地的变化规律。

宋明时期，理学对“天道”问题的探讨，也包括宇宙的本原和如何化生万物两个层面的问题。理学在起步阶段，就与传统的儒学不同，开始关注宇宙本原问题；理学家们在描绘其宇宙图景时，往往以道家、道教哲学作为其重要的参照系。比如，理学开山之祖周敦颐，兼采道家学说，他依据《周易》和道教

① 参见刘一明：《道书十二种》，《象言破疑》，北京，中国中医药出版社，1990。

② 刘一明：《道书十二种》，第33页，北京，中国中医药出版社，1990。

的《无极图》，撰《太极图》和《太极图说》，建立了一个以“太极”为最高范畴的宇宙论体系，确立了理学家形上思考的基本框架。《太极图说》中是这样描绘的：

无极而太极。（另一版本为“自无极而为太极”<sup>①</sup>）。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，五行顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。……二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。<sup>②</sup>

“无极”一词，较早出现在道家著作《老子》中：“为天下式，常德不忒，复归于无极。”<sup>③</sup>“无极”是对万物归根于大道的一种形容，意为无穷无际。“无极”一词也出现在庄子的著作中：“无极之外，复无极也。”<sup>④</sup>指无际的空间，道教也发挥和引申“无极”这一概念。在道教特别是内丹经典中，在大多情况下，“无极”和“太极”是在基本相同的意义上使用的。比如《老子河上公注》在解释《老子》“复归于无极”这句话时，以“无极”阐发养生理论，认为修炼就是要追求“长生久寿，归身于无穷极”<sup>⑤</sup>。后世的道教内丹也往往以“无极”为修炼的最高目标。《老子想尔注》中也认为长生久视就是最终达到“大无极”之境。“知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。行《玄女经》龚子容成之法，悉欲贷；何人主当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭念者，大无极也。”<sup>⑥</sup>道教绝心闭念、自守其心的修炼，最终达到的是“大

① 据说周敦颐的《太极图说》首句为“自无极而为太极”，今传《太极图说》是南宋朱熹改定的，朱熹认为周敦颐以太极本于无极，有将无极、太极分为两物的嫌疑。朱熹将首句改为“无极而太极”，则无极、太极成为一个问题的两个方面，意在发挥其“无形而有理”的理学思想。

② 周敦颐：《周子全书》，《中华经典藏书》，第1491页，北京，北京出版社，1999。

③ 《老子·二十八章》。

④ 《庄子·逍遥游》。

⑤ 《老子道德经河上公章句》，第114页，北京，中华书局，1997。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第36页，上海，上海古籍出版社，1991。

“无极”之境，即“道”的境界。另外唐玄宗《道德经御疏》以及成玄英释《老子》也都是以“无极”为道，归于清虚之境，就是归于至道。宋初道士陈抟的《无极图》将炼丹和宇宙衍化结合在一起，以“无极”为宇宙的本原，以复归“无极”为炼丹的最终目的。

周敦颐的“太极”，一方面说成是“气”，另一方面又提出“太极”本于“无极”。周敦颐对“无极”一词的引用，显然受了道家、道教的影响。另外他将“无极”置于“太极”之首，显然发挥了道家“有生于无”的本原论思想。“太极”的“有”产生于无极的“无”，“太极”之所以为太极，就在于它体现出“无极”的形上性，所以又说“太极本无极也”。周敦颐的宇宙生成论，就是一个从无极至太极，至阴阳、天地，至五行、四时，至万物的发生形成过程。程颐和程颢则将太极等同于无极。“太极者道也，两仪者阴阳也。阴阳，一道也。太极，无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪，絪縕交感，变化不穷。”“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。”<sup>①</sup>认为无极、太极，道、理是无二致的，都是宇宙万物化生的源头。理学家描绘的这样一幅宇宙图景，并没有超越道家、道教哲学的本原论思路。

周敦颐《太极图说》主要思想有二：一是立太极，二是立人极。提出“无极而太极”，太极动而生阳，静而生阴，阴阳相互作用而生五行，阴阳五行生成万物，人是万物中最灵者。“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”五行统一于阴阳二气，而阴阳二气又根源于太极。周敦颐把太极作为宇宙的原初东西，“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动”；宇宙在本质上是运动的，“一动一静，互为其根”，运动与静止不断交替循环，“分阴分阳，两仪立焉”，“二气交感，化生万物”；宇宙的构成是阴阳二气相互作用的结果。而事物的变化又是没有穷尽的，“万物化生，而变化无穷焉”。由此产生了一个宇宙论体系，其发展图式是：太极（无极）——阴阳——五行（金木水火土）——万物，万物产生后变化无穷。

周敦颐还从“无极而太极”中引申出“人极”，他依据上述宇宙生成论，

---

<sup>①</sup> 程颢、程颐：《周易程氏传·易序》，《二程集》，第690页，北京，中华书局，1981。

“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”<sup>①</sup>。认为人由万物中最灵秀的气构成，有善有恶，而圣人以“仁义中正”为道德原则，又以主静的方法修养，从而为人树立榜样，即所谓“立人极焉”。至此，他既吸取了道家、道教哲学的本原论思想，也保留了儒家的伦理哲学特色，并将二者有机地结合起来，从而确立了宋明理学之后的讨论方向。周敦颐的思想模式被后来的理学家广泛运用于处理本原论、心性论和修养论等问题。周敦颐《太极图》中由“太极”到万物的宇宙生成论模式，与《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论模式极为相似。“自无极而为太极”类似于“道生一”；“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”类似于“一生二”；“阳变阴合而生水火木金土”类似于“二生三”；“乾道成男，坤道成女，二气交感化生万物”类似于“三生万物”。“道”为“虚无”之强名，“太极”为有，“无极”也是“道”的别名。之后，理学家进一步将“太极”从宇宙生成论层面提升到宇宙本原论层面。

### （三）理学对太极从本原论上的提升

周敦颐以后，对太极的解释分为几大流派，如：以朱熹为代表，以理说太极；以张载、王夫之为代表，以气说太极；以陆王为代表，以心说太极；以胡宏为代表，以性说太极。诸家的不同解释，反映了其哲学的不同特点。到宋代，“太极”已彻底转变为宇宙本原论概念。

#### 1. 以理解太极

朱熹“综罗百代”，兼采众说，集理学之大成，吸取和改造了周敦颐的《太极图说》、张载的“气论”学说、二程的心性说和格物致知说等，建立了一个以“理”为核心的完整而庞大的哲学思想体系，标志着理学的最终完成。朱熹作《太极图说解》，把太极解释为“理”，并以“理一分殊”来解释“太极”本原与万物的关系。

周敦颐阐释他的《太极图》时说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本

---

<sup>①</sup> 周敦颐：《周子全书》，《中华经典藏书》，第1491页，北京，北京出版社，1999。



则一。是万为一，一实万分。万一各正，大小有定。”<sup>①</sup> 太极既内在地具有生成的功能，是宇宙的本原，同时又是万物的本体。所以，万物是本体“一”自然生成的殊相，是“一”的体现；“一”是万物之性命的生成的本原。其实，周敦颐的“太极”的“一实万分”，类似于道家《老子》的“道”的“扑散则为器”<sup>②</sup>，“万一各正”类似于“道”的无所不在。朱熹继承了周敦颐、二程以及张载的太极理气学说，认为“太极”即“理”。《太极图说解》中说：“太极只是理”<sup>③</sup>，“太极只是个极好至善底道理，人人有一太极，物物有一太极。”<sup>④</sup> 他根据周敦颐“五殊二实，二本则一。一实万分，万一各正，大小有定”这段话，认为“自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理。所谓‘乾道变化，各正性命’，然总又只是一个理”<sup>⑤</sup>。朱熹把周敦颐的“一实万分”解释为“理一分殊”，“万一各正”解释为“物物各具一太极”。朱熹“太极即理”以及“理一分殊”的思想，受道家、道教以及佛教华严宗和禅宗的影响都很大，体现了当时三教合一的特征。朱熹的“太极”、“理”和“道”，内涵虽然各有侧重，但在本原论上是相同的概念。由于朱熹的理学受到官方推崇，宋代以后的儒家哲学中，“太极”成为天地万物的根柢和枢纽，是决定一切和派生一切的精神实体，“太极”一词也成了朱熹理学的基础。

## 2. 以气解太极

朱熹以“理”为太极，气则处于从属地位，以理为形而上之道，以气为形而下之器。张载的哲学命题是“太虚即气”，一般认为此命题源于东汉郑康成注《周易》时所说的“极中之道，醇和未分之气也”，以及唐初孔颖达注《周易》时的《五经正义》中所说的“天地未分之前，元气混而为一，即太初、太一也。

---

① 周敦颐：《通书·理性命第二十二章》，《中华经典藏书》，1494页，北京，北京出版社，1999。

② 《老子·二十八章》。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2370页，北京，中华书局，2007。

④ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2371页，北京，中华书局，2007。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2374页，北京，中华书局，2007。

故老子云‘道生一’，即此太极是也”<sup>①</sup>。孔颖达将太极规定为“天地未分”之前的“元气”。张载则从“太虚即气”的立场出发，直接以“气”解“太极”，展现了一幅与周敦颐完全不同的宇宙图景：

太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形。<sup>②</sup>

如果说周敦颐描述宇宙起点的“太极”还是一种状态的话，张载的宇宙起始“太虚”则是具体化的“气”。“太虚”较早出现在《庄子·知北游》中，“是以不过乎昆仑，不游乎太虚”。“太虚”在庄子这里，跟“太极”一样，指寥廓的太空，而没有明确的抽象义。到唐代成玄英的《庄子疏》中，把“太虚”解释为“深玄之理”，“太极”开始具有抽象之义。张载吸收这一范畴并对其作了重要发挥，视为“气”的一种无形和清虚状态。“太虚即气”，清虚无形但不是无，天地万物和人皆由气变化而成，气也是人的本体。“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”<sup>③</sup>气之聚散都是太虚的表现形式。

“一物两体者，气也；一故神，两故化。此天之所以参也。”<sup>④</sup>“一物”乃指作为万物本原的气，“两体”即是指此气内在包含的阴阳、动静、虚实、清浊、聚散、有无、升降等矛盾运动。但“有两则有一，是太极也”<sup>⑤</sup>，“一物而两体，其太极之谓与”<sup>⑥</sup>，阴阳二端都是“一”（太极）的表现。因此，“太虚”即指“气”，即“太极”。

张载的“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”的宇宙图景，显然是从庄子“人之生气之聚也，聚则为生，散则为死……通天下一气也”<sup>⑦</sup>

① 孔颖达：《周易正义疏·系辞上》，《周易注疏》，第261页，上海，上海古籍出版社，1990。

② 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·参两》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《易说·说卦》，《张载集》，第233页，北京，中华书局，1978。

⑥ 张载：《正蒙·大易》，《张载集》，第48页，北京，中华书局，1978。

⑦ 《庄子·知北游》。

发展来的。而在描述“太虚即气”的具体过程中，张载直接提到老子和庄子，并用老庄的思想来佐证自己的观点：

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、屈申之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。……散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马、絪縕，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道。

……若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，则入老氏有生出于无自然之论，不识所谓有无混一之常。

……气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹、野马者欤？<sup>①</sup>

张子所谓“太虚”是气散无形的状态，不是绝对的无，正如老子“有生出于无”之“无”亦不是“无无”，乃是“无形”之无。《周易》所谓“絪縕”，庄子“野马”之说与之也无二致。可见，张载以“气”解“太极”，但还是强调作为宇宙本原的“太极”为“无物之物”，其本原论框架其实也不出于老庄“道”的学说之外。另外他用来描述“气”涵盖一切的范畴，不仅“太虚”最早出现在道家《庄子》中，“太和”这一范畴，也是《庄子》中早有的概念。如《庄子·知北游》“以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初。是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”《庄子·天运》“夫至乐者……调理四时，太和万物”。可见，张载的“太虚即气”说，无论从范畴还是理论架构上，都受了道家特别是老庄的影响。

明代的王廷相、王夫之等人亦承此说。王廷相在批判二程、朱熹绝对理的基础上，彻底摒弃和改造了理气为二、理在气先、“太极即理”的观点，进一步将张载的“气”发挥为宇宙万物的本原和最高实体，力主“太虚之气”就是“太极”。他说：“天内外皆气，地中也气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体

---

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7～8页，北京，中华书局，1978。

也。”<sup>①</sup>主张上天下地，虚空和实物，皆由气构成，而理为气所具有的规律。元气之外无太极，阴阳之外无气，“太极”即气，阴阳是气所本有。王夫之在注解张载的“一物而两体，其太极之谓与”时，引用了《太极图说》的“太极静而生阴，动而生阳”，他强调：“自其动几已后之化言之，则阴阳动静而著；若其本有为所动所静者，则阴阳各为其体，而动静者乃阴阳之动静也。静则阴气聚以函阳，动则阳气伸以荡阴，阴阳之非因动静而始有，明矣。”<sup>②</sup>他还认为“阴阳”是“太极”所本有，并认为“误解《太极图》者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，为寒暑、润燥、男女之情质，乃固有之蕴，其絪縕充满在动静之先”<sup>③</sup>。作为宇宙本原的“太极”（气），表现为阴阳二气絪縕相荡。

### 3. 以心解太极

以“心”解太极，较早有宋代象数派代表邵雍，他吸收了周敦颐的“太极”说和老子道家关于“道生一”的理论，融合了理、心、气，以“太极”（又称之为“道”）为宇宙的本体，提出“道为天地之本，天地为万物之本”，又明确提出“道为太极”、“心为太极”，把道、心、太极相融合。

邵雍基于道家的“道生一，一生二，二生三，三生万物”之说，并结合《系辞》“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”之说，以一为太极（道生一），天地为两仪（一生二），八卦为天地之八象（二生三，其中分“天之四象”与“地之四象”），又以“八卦相错者，相交错而成六十四也”为“三生万物”。“太极”是生成天地万物的本原，太极生出天地，天生于动，地生于静，动之始生阳，动之极生阴，阴阳交互作用，于是形成日月星辰；静之始生柔，静之极生刚，刚柔交互作用，于是形成水火土石。太极生两仪，由两仪始有神、数、象、器。邵雍把“数”作为把握宇宙及其本质的规定，认为天地万物的生成变化是按照“先天象数”的图式展开的，

① 王廷相：《慎言·道体》，《王廷相集》，第753页，北京，中华书局，1992。

② 王夫之注：《张子正蒙·大易》，第198页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王夫之注：《张子正蒙·太和》，第90页，上海，上海古籍出版社，2008。

他把这种先天象数归之于心，说：“先天之学，心也。”<sup>①</sup> 他所说的心，既是个人之心，也是宇宙之心。人是宇宙间“物之至者”，人灵于万物，人之所以灵于万物，在于人的耳目口鼻具有接受万物之声色气味的功用。他认为观物既指对自然世界的观察、了解，更指人对身在其中的整个世界的态度和觉解。“夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也。非观之以心，而观之以理也。”所谓以物观物，就是顺应事物的本性、状态，不要把自己的好恶掺杂在对待事物的态度之中。他说：“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏于暗。”邵雍在《观物外篇》中说：“心为太极”，此“心”盖指圣人之心与“天地之心”相同。从世界本原上讲，“心”是指“自然之理”。

陆王心学则直接以“心”为“理”、为“性”，即为“太极”。陆九渊反对朱熹在“太极”之上设“无极”，认为“太极”之上不能再有“无极”，因为“太极”本身就是本原，而不是具体事物，没有必要再来个“无极”。陆九渊认为没有必要讲“无极”，因为他认为“心即宇宙”，“心”就是万物的承载者和体现者，所以不需要“无极”，只要“太极”就可以了。就陆九渊的思想主旨来看，“心”和“太极”确乎是可以互换的范畴。在论及“心”时，他说：“道未有外乎其心者。自可欲之善至于大而化之之圣，圣而不可知之神，皆吾心也。”<sup>②</sup> “盖心，一心也，理，一理也，至当归一精义无二，此心此理，实不容有二。”<sup>③</sup> 心就是“理”，而此“理”即“太极”。“夫太极者，实有是理，圣人从而发明之耳，……其为万化根本固自素定……”<sup>④</sup> “太极、皇极，乃是实字，所指之实，岂容有二。充塞宇宙，无非此理。”<sup>⑤</sup> “心”和“太极”在陆九渊这里，都是作为万化根本的形而上道德本体，二者是可以互换的范畴。王阳明则直接以“良知”为“天理”，即良知为太极。“良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心

① 邵雍：《皇极经世书·观物外篇》。

② 陆九渊：《陆九渊集》，第228页，北京，中华书局，1979。

③ 陆九渊：《陆九渊集》，第4页，北京，中华书局，1979。

④ 陆九渊：《陆九渊集》，第23页，北京，中华书局，1979。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》，第28页，北京，中华书局，1979。

之本体，无起无不起。”<sup>①</sup>此“心之本体”即“太极”。

#### 4. 以性解太极

以“性”解太极亦由邵雍开其端，他提出了“太极不动，性也”<sup>②</sup>的观点。后来的湖湘学一派提出以性为本，在性与太极的关系上则继承了邵雍的观点。

胡宏整合周敦颐、二程、邵雍、张载“五子”学说，即为后来所称的“理学”。他认为，像理学通常使用的天理、天道、心、性命等本体性范畴，其实都可以相互协调，构成一个有机统一的理论体系，关键就在于性范畴的枢纽作用。从理学内部看，“不论是周敦颐、邵雍的‘理性命’，还是张载的‘合虚与气有性之名’、‘性者万物之一源’，还是二程的‘性即理’、‘道即性’、‘天下无性外之物，性都既具有本体的意义，又能与气、理、道等其他的本体论范畴相通’<sup>③</sup>。性能够兼容理、心、气等范畴，性是内在之理、气化本质和心之实体，因此胡宏不再以理、气、心论宇宙本体，而代之以性。他的性，既可以通过格物穷理的方法获得，也可以通过发明本心的方式体验。外在之理和内在之理，都统一于性。这样，理、气、心、性等范畴通过性而相互贯通起来。

胡宏认为性是宇宙的本体，是天地万物之所以立的根据。提出了“性，天下之大本也”<sup>④</sup>，“性也者，天地所以立也”<sup>⑤</sup>，“性立天下之有”<sup>⑥</sup>等观点。他认为万理尽在性中。性就是天命，是天命之全体。以性直接为天命，既不同于其他理学家分析性为天命、气质二性，也不同于后来朱熹等将“天理”置于性之上。在本原论层面，性始终是唯一的。性与气之间，张载讲“太虚即气”，性是合虚与气的产物。而在胡宏这里，“气之流行，性为之主”，“性，其气之本乎！”<sup>⑦</sup>认为性对于气来说，就像水之源、树之根，水流有源头才其流不竭，树

① 王守仁：《阳明传习录》，第230～231页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 邵雍：《皇极经世书·观物外篇》。

③ 向世陵：《善恶之上——胡宏·性学·理学》，第52页，北京，中国广播电视出版社，2000。

④ 胡宏：《知言疑义》，《胡宏集》，第328页，北京，中华书局，1987。

⑤ 胡宏：《知言疑义》，《胡宏集》，第333页，北京，中华书局，1987。

⑥ 胡宏：《知言·事物》，《胡宏集》，第21页，北京，中华书局，1987。

⑦ 胡宏：《知言·事物》，《胡宏集》，第22页，北京，中华书局，1987。

木有根基才生生不穷，气有性，才运动不息。“事物属于性……必有性焉，然后能存”<sup>①</sup>，“非性无物，非气无形，性其气之本”，“气之流行，性为之主”<sup>②</sup>。胡宏同张载一样，认为气的流行变化产生万物，但在胡宏这里，在气的流行变化的背后，有性为之主宰，支配着气化生物的过程。于是他在“万物生于性”和“性为气本”的基础上，进而提出天地由性而立的思想，不仅物、气从属于性，而且整个天地，包括万理都以性为存在的根据。胡宏虽然吸取了张载气本体论中的一些思想，但又把张载的由太虚——气——万物的宇宙运动模式，变成了性——气——万物。性成了气与万物内部固有的本性，是事物和气存在的根据，“天下莫久于性”<sup>③</sup>。这样，性替代了“太虚”，具有永恒遍在性。

胡宏在具体的论述中，有时又以“道”、“理”指代性。“道不能无物而自道，物不能无道而自物，道之有物，犹风之有动，犹水之有流也。”<sup>④</sup>“道无不可行之时。”<sup>⑤</sup>这里的“道”，都是在讲性的永恒性。胡宏还说：“形形之谓物，不形形之谓道，物据于数而有终，道通于化而无尽。”<sup>⑥</sup>这里的“道”也是指本体而言。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，在他这里就变成“形而在上者谓之性，形而在下者谓之物”<sup>⑦</sup>了。可见在这里他把“性”和“道”作为同等意义来使用。在同样意义上，胡宏有时又以“理”指代性，“物之生死，理也；理者，万物之贞也，生聚而可见，则为有。死散而不可见，则为无。夫可以有无见者，物之形也，物之理，则未曾有无也”<sup>⑧</sup>。在胡宏那里，作为本体的性，为天下之大本，万理皆出于性，因此他的“性”不仅仅指人性，以往谈性的，仅是类指一理而言，并未见天命之全体。胡宏的性，就是天命之全体，他把天命和性看做是同一意义的范畴。

① 胡宏：《知言·纷华》，《胡宏集》，第25页，北京，中华书局，1987。

② 胡宏：《知言·事物》，《胡宏集》，第22页，北京，中华书局，1987。

③ 胡宏：《知言·纷华》，《胡宏集》，第25页，北京，中华书局，1987。

④ 胡宏：《知言·修身》，《胡宏集》，第4页，北京，中华书局，1987。

⑤ 胡宏：《知言·修身》，《胡宏集》，第5页，北京，中华书局，1987。

⑥ 胡宏：《知言·纷华》，《胡宏集》，第25页，北京，中华书局，1987。

⑦ 胡宏：《释疑孟·辨》，《胡宏集》，第319页，北京，中华书局，1987。

⑧ 胡宏：《知言·阴阳》，《胡宏集》，第8页，北京，中华书局，1987。

“性”、“道”又与“太极”相通。胡宏说：“一阴一阳之谓道，道何也，谓太极也。阴阳刚柔，显极之机，至善以微，……天成象而地成形，万古不变。仁行其中，万物育而大业生矣。”<sup>①</sup> 这里的“太极”显然也是作为本体范畴来运用的。就像其他理学家论证“太极”的初衷并不只是为探求宇宙本体或本原，而是借此为儒家道德伦理寻找本体论和宇宙论层面的依据一样。胡宏论太极，也是借对性的形而上层面的发挥，实现由作为天命之全体之性向人性的过渡。总之，胡宏的“天”（或天命）、“性”、“道”（或太极）从本体、本原层面都是相同意涵，但对“性”的本体意义阐述得最为充分。

### 三、理学诸范畴与道家、道教的关联

理学是儒、释、道三教哲学思想长期冲突融合的结晶，就理论思维形态而言，具有与其他哲学理论思维形态和先秦儒学不同的基本特点：继承儒家道统的“正传”将儒家伦理道德思想哲理化和体系化，呈现为“新儒学”的理论形态。先秦儒学和两汉儒学注重对人伦道德和治世原则的追究，而疏忽对宇宙本体和人的本质的探讨；魏晋玄学和隋唐佛教虽重于形而上宇宙本体与人的终极关怀的追寻，但却流于空无和虚幻。宋明理学以孔孟儒家思想为核心，既辟佛老、辨异端，又援佛、道入儒，批判地吸取了佛、道哲学的思想资料 and 理论思辨，将儒家的三纲五常的伦理道德与宇宙的本原本体、人的本质加以融合，形成了一个完整而全新的庞大哲学体系。理学探讨的主要内容之一，是关于宇宙万物的本原本体问题。理学家承认和肯定宇宙万物皆有一个形而上的体的问题，而这体又是一切存在的最终根据和决定者。但是，对于宇宙的体是什么的问题，理学家的回答各有不同。二程和朱熹则以“理”为宇宙万物的体，主张形而上之理支配形而下之气，理为万物生存之本，气只是万物生存的材料。陆九渊、王阳明以“心”为宇宙万物的体，主张心即是理，提出“宇宙便是吾心，吾心

---

<sup>①</sup> 胡宏：《知言·纷华》，《胡宏集》，第25页，北京，中华书局，1987。



即是宇宙”，“心外无理”、“心外无物”。张载提出“太虚无形，气之本体”<sup>①</sup>的气学，以“气”为宇宙万物的体，认为万物皆是“太虚之气”的聚散。胡宏则提出“性为天下之大本”，认为性为天地万物之所以存在的依据。

理学在其自身的演变和发展过程中，经历了北宋中期开创和奠基、南宋时期的发展和成熟、元明时期的解构和明清之际的总结等阶段，清中期以后逐渐衰落。早在唐代中期，韩愈在《原道》中就提出了儒家“道统”说，认为仁义道德之中，仁义是“定名”，道德是“虚位”，道德自仁义出，并提出尧、舜、禹、汤、周文王、周公旦、孔子、孟轲相继而传的儒家道统。李翱提出“复性说”，主张性善性恶，只有消除情欲，才能恢复善性，已开理学之端绪。而被称为北宋初“理学三先生”的胡瑗、孙复、石介，以儒家经典《周易》、《春秋》为依据，主张“明体达用”，提倡道德性命之学，揭开了理学的序幕。北宋中期是理学思潮形成和奠基时期，出现了一大批有建树的重要理学家。如有“北宋五子”之称的周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐，分别从不同方面探讨宇宙和人生的基本问题，提出了太极、阴阳、理气、道器、两一、心性、理欲、动静、体用、知行等基本范畴，奠定了理学的理论基础，形成了不同的学派，建构了各自的哲学思想体系。其中，二程的“洛学”逐渐占据主导地位，成为主流显学，尤其是程颐提出的“性即理”及“体用一源，显微无间”的命题，成为理学思潮中的重要思想，而程颢倡导的仁者“浑然与物同体”和心即天的思想，则开启了后来“心学”一派的先河。

南宋是理学思潮的发展和成熟时期，先后出现了胡宏、张栻、吕祖谦、陆九渊、朱熹、陈亮、叶适等著名理学家。二程道学，经杨时、罗从彦、李侗传至朱熹，朱熹则“综罗百代”，兼采众说，集理学之大成，吸取和改造了周敦颐的《太极图说》、张载的“气论”学说、二程的心性说和格物致知说等，提出了“性即理”，建立了一个以“理”为核心的完整而庞大的哲学思想体系，标志着理学的最终完成。而与朱熹、吕祖谦一同号称“东南三贤”的张栻，则继承和发展了胡宏以“性”为核心的哲学思想，建构了“性论”理学的思想体系，兴

---

<sup>①</sup> 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

盛一时，成为理学向心学转变的重要一脉。同时，与朱熹道学相对立的是陆九渊心学。陆九渊之学也来自二程，特别是程颢，经谢良佐、张九成到陆九渊，他提出了“心即理”的“心论”哲学思想体系。王阳明承陆九渊心学之传，批评朱熹分心理、知行为二，提出了“心外无理”、“心外无物”、“知行合一”、“致良知”的学说，集宋明心学之大成，从而把中国哲学中的心学发展到一个新高峰，也从宋明理学内部解构了理学，形成了理学思潮中的心学学派。罗钦顺、王廷相等思想家则继承张载气学，鲜明地批判朱熹道学和王阳明心学，主张理气相依、气外无理的气学。胡宏、张栻则融合理学、心学、气学，创立了“性学”。

理学是围绕无极、太极、理气、心性、天道、性命等问题展开它的本原论探讨的，这些范畴有些本身来自于道家、道教，或与道家、道教相应的范畴之间存在着相互影响、相互吸收和区别的关系，理学探讨的有些范畴，之前并不在道家、道教典籍中出现，后来被道教采用，并作了不同程度的发挥或修正，尽管用词相同，但含义却完全迥异于理学表达的含义，成为表达道教自己思想的范畴。下面重在分析理学家借以探讨本原论的“理”、“心”、“太虚（气）”、“性”等范畴，与道家、道教的性、道等概念的关系、影响，以及道教对这些概念命题的使用、发挥或修正等。

### （一）理与道

“理”是中国哲学原有的范畴，在先秦道家著作中就频繁出现。《孟子·告子上》说：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”以理为人心所具有的道德观念。韩非首次使“理”成为一个重要的哲学范畴。韩非说：“理者，成物之文也。”<sup>①</sup>理即事物的条理、法则。韩非进而把“理”与“道”联系起来，“道者，万物之所然也，万理之所稽也”。“道”是万物之所以如此存在、如此变化的共同规律。“道”总括万理而适合于所有的事物，“理”则只适合于具有该性质的

---

<sup>①</sup> 韩非子：《韩非子·解老》，《韩子浅解》，第157页，北京，中华书局，1982。

事物。“万物各异理，万物各异理而道尽。”<sup>①</sup> 万事万物各有其特殊的规律，把这些特殊的规律综合在一起，就是“道”。“道”不能脱离天地万物和万物的具体的“理”。这里对作为特殊规律的“理”与作为普遍规律的“道”作了区分。

北宋以后，随着理学思潮的出现，“理”成为程朱理学的最高哲学范畴。周敦颐提出“理性命”的问题，但未做进一步发挥。程颢、程颐第一次把“理”作为最高本体。他们认为，“理”是“形而上者”，是事物之“所以然者”，是永恒不变的宇宙本体，万事万物都是从“理”派生出来的。二程以“理”立教，他们在中国哲学史上第一次把“理”或“天理”提升为形而上学，建构了“理”——“气”——“物”——“理”的逻辑结构，注重体用、道器、形上形下、本末之辨，提出了“体用一源，显微无间”、“动静无端，阴阳无始”等重要命题，开创和奠基了理学体系。程颢自称“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来”<sup>②</sup>。二程运用《周易·系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语，提出理是“形而上者”，器是“形而下者”，形而上之理是“所以阴阳者”。而儒家的“父子君臣”等伦理道德规范，也是“无所逃于天地之间”的“天下之定理”。<sup>③</sup>

朱熹继承、发展了二程思想，对北宋以来的理学思潮进行了一次全面总结，建立了一个系统的理学体系。朱熹提出“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物”<sup>④</sup>。提出理先于天地万物而存在，又是天地万物的“主宰”，是万事万物运动变化的推动者。他还系统地论述了理气关系，主张理气相依、理气不离，“有是理便有是气，但理是本”<sup>⑤</sup>。但理不离气，“然理又非别一

① 韩非子：《韩非子·解老》，《韩子浅解》，第157页，北京，中华书局，1982。

② 程颢：《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第424页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷五，《二程集》，第76页，北京，中华书局，1981。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一，第1页，北京，中华书局，2007。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷一，第2页，北京，中华书局，2007。

物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处”<sup>①</sup>。朱熹还对理与万物的关系从本原论角度作了系统的阐发，形成了他著名的“理一分殊”说。“理一分殊”是宋明理学中论述一理与万物关系的重要命题。程颐在吸纳唐代华严宗的“一即一切，一切即一”思想和禅宗的“月印万川”观念的基础上，提出了“理一分殊”命题。程颐的弟子及再传弟子都很重视“理一分殊”，但没有从本原论角度进行系统的阐发。朱熹接受程颐等人的观点，并融合佛教的思想，将理一分殊作为其理本论哲学的重要命题。“合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”<sup>②</sup>理分殊到每个事物，都各自有一个理，然而千差万殊的事物都是那个理的体现。跟二程一样，朱熹也以三纲五常为无所逃于天地之间的人伦天理之至，其“理”最后仍然落脚于为儒家的纲常伦理寻找最终依据。

理学作为本原论范畴的“理”字，从本原论层面上，无疑受道家“道”论的影响和启发，而且在理学家的论述中，“理”有时直接被“道”、“太极”等替代，或者“理”的含义则直接受道家思想的启发。比如朱熹曾明确指出，他的“理”范畴与道家学说极有关联。朱熹的《朱子语类》卷一百二十五就专门讨论道家特别是老庄，其中指出“‘因者，君之纲’，道家之说最要这因”，并明确指出，他的“理”范畴来自于《庄子·养生主》中“庖丁解牛”的寓言。“因论‘庖丁解牛’一段，至‘恢恢乎其有余刃’，曰：理之得名以此。”<sup>③</sup>庄子“庖丁解牛”的故事是讲“道”的自然无为却无所不为的本性，这点深得朱熹赞同，并以之来解释“理”。比如孔子的“吾道一以贯之”，被朱熹解释为“天理一以贯之”，并认为此“道”就是曾子所谓“忠恕之道”，与老庄思想极其吻合。“盖为道理出来处，只是一源。散见事物，都是一个物事做出底。一草一木，与他夏葛冬裘，渴饮饥食，君臣父子，礼乐器数，都是天理流行，活泼泼地。那一件不是从天理中出来！见得透彻后，都是天理。理会不得，则一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。倒是庄老有这般说话。庄子

① 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，第2页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五《庄子书》，第3000页，北京，中华书局，2007。

云：‘言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物’。”<sup>①</sup>显然这里的“理一分殊”与道家老子的“道”、“朴散则为器”<sup>②</sup>，以及庄子的“万物殊理，道不私”<sup>③</sup>，“道通为一”<sup>④</sup>等思想简直如出一辙。而这个具有普遍性特征的“道”，最大的特征是“万物恃之以生而不辞，功成而不有。依养万物而不为主……万物归焉而不为主”<sup>⑤</sup>。在朱熹看来，作为万物之源的“理”分殊与万物之后，则“理会不得，则一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事”，这与老庄“道”的特性是一致的。清代戴震曾这样评论：“宋儒出入于老释，故杂乎老释之言以为言。”<sup>⑥</sup>“盖程子、朱子之学，借阶于老、庄、释氏，故仅以理之一字易其所谓真宰、真空者而余无所易。”<sup>⑦</sup>

道家也使用“理”字，但大多数情况下仅是指条理，跟理学之理的含义并不同。比如《庄子·渔父》中说“同类相从，同声相应，故天之理也”，《庄子·秋水》中说“天地之理，万物之情”，《管子·心术》说“理也者，明分以谕义之意也”，“缘理而动”，以“理”为自然的规律法则、具体事物的条理和特征。理学广泛使用的“天理”，在《庄子》中也出现过。比如《庄子·天运》中说“先应之以人事，顺之以天理”，《庄子·养生主》中讲到“庖丁解牛”时说“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”。这里的“天理”尽管并不完全等同于理学的“天理”，但却被朱熹自称为“理”之明的发源处。到王弼这里使用“理”一词，与理学之“理”已经接近。比如他在解释孔子的“吾道一以贯之”这句话时，与朱熹的解释很相似。“贯犹统也。夫事有归，理有会。故得其归。事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执

① 朱熹：《朱子语类》卷四十一《颜渊上》，第1049页，北京，中华书局，2007。

② 《老子·二十八章》。

③ 《庄子·则阳》。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《老子·三十四章》。

⑥ 戴震：《孟子字义疏证·卷上·理》，《中华经典藏书》，第2279页，北京，北京出版社，1999。

⑦ 戴震：《孟子字义疏证·卷上·理》，《中华经典藏书》，第2283页，北京，北京出版社，1999。

一统众之道也。”<sup>①</sup>王弼认为，孔子的“吾道一以贯之”，与老子“执一统众之道”是一致的，都是一“理”，那么，后来朱熹将“吾道一以贯之”解释为“天理一以贯之”，这与王弼的思想也是一致的。“理”、“天理”也经常出现在道教经典中，比如葛洪在《抱朴子·至理》篇中，多处讲到“理”或“天理”，他说“延养之理，补救之方”<sup>②</sup>，“但行气而尽其理者，亦得数百岁”<sup>③</sup>。这里的“理”指规律。但他也有以“天理”代替“道”，指称道教修炼的最高境界。比如他又说：“是以遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谥多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉慎，为乎无为，以全天理尔。”<sup>④</sup>这里以“全天理”为道教修炼的最高境界。

在宋元明清时期，道教内丹的理论特色是三教合一。受理学的影响，内丹家大多将“道”与“理”合一，以理学的“理”或“天理”阐释道教理论的现象更是屡见不鲜。如李道纯坚持三教合一，“禅宗理学与全真，教立三门接后人。释氏蕴空须见性，儒流格物必存诚。丹台留得星星火，灵府销熔种种尘。会得万殊归一致，熙台内外总登春”<sup>⑤</sup>。并明确其理论立场是“引儒释之理证道，使学者知三教本一，不生二见”<sup>⑥</sup>。元代卫琪注《玉清无极总真文昌大洞仙经》也博采儒、释、道三家之说，其宗旨是“本之以道学性理，参之以丹诀禅机”，并引述理学家如周敦颐的理学，用来阐述道教内丹与易学原理。“盖有是形，必有是气；有是气，则必有是理。理者，天理也。纯粹不杂，诚实无妄。释曰实际，道曰真，儒曰诚。其实一也。诚者，天之道也，子思孟子发明已尽。既有此诚实之理，必有主之者，即周子无极之真、二五之精是也。道曰：杳冥

① 王弼：《论语释疑·里仁》，《王弼集校释》，第622页，北京，中华书局，1980。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，第112页，北京，中华书局，1996。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，第114页，北京，中华书局，1996。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，第111页，北京，中华书局，1996。

⑤ 李道纯：《中和集》，第173页，上海，上海古籍出版社，1989。

⑥ 李道纯：《三天易髓·释曰圆觉》，《中华道藏》第二十七册，第360页，北京，华夏出版社，2004。

之精，其精甚真。又曰：真中有神。是以三才中，各具此理，此神以生。”<sup>①</sup> 道教内丹集大成作《性命主旨》中也力主三教合一，频频使用“理”或“天理”，以阐释内丹修炼之道。“昔尹师指出修行正路一条，教人打从源头做起。若源头洁净，天理时时现前，识念自然污染不得。”这里以“天理”为人之先天本性“道”。如果说儒家本原论意义上的“天理”最后成为儒家伦理道德的超越性依据，那么道教特别是道教内丹，则吸收理学“天理”一词，重在发挥内丹修炼的生命最高境界。

## （二）心与性

心与性的讨论贯穿整个中国传统文化，儒、释、道各家的著作中，都有对心与性的讨论。儒家孟子以“良知”、“良能”论心，认为道德伦理是心之本能、心之固有。性在于心，为人之性的仁义礼智“四端”蕴藏于人心之中。性根于心，尽心就能知性，知性就能知天。尽心就是要收散心，扩充人心之四端，四端存于心中，则万物皆备于我，就能知性、知天。宋明时期的理学家，所关注的核心话题是理气心性问题的，对心与性都有深入的讨论，并将其提升到本原论层面。比如张载从“太虚即气”的本原论出发，认为心、性乃太虚之气化，“由太虚，有天之名；由气化，有道之名。合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名”<sup>②</sup>。认为人禀受天地万物之性，即“天地之性”；人由于身体结构而形成的性，叫做“气质之性”；并提出“心统性情”。程颢认为“天命之性”就是理，理即为天，天赋予人则为“性”，并提出“性即理也”，认为性禀受于理，其内容就是孟子所谓“四端”即仁、义、礼、智，其性存于人而有形者即为心，心是性的具体化。朱熹继承、融合张载和二程的学说，进一步将二性的区别说成是理与气的不同。他否认心即理，认为心与性既有联系又有区别，心之“体”是性，心之“用”是情。但心中有性，性才是理，所以说心中具万理，理具于心。朱熹从理与气的关系上，对程颐的“性即理”作了论证和发挥。程颐对心

<sup>①</sup> 卫琪：《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷二，《中华道藏》第六册，第442～447页，北京，华夏出版社，2004。

<sup>②</sup> 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

与性与情的关系，未加详论，朱熹据张载的“心统性情”说，认为理与气相合而有人之心，为一身之主宰。他说：“性者，理也。性是体，情是用。性情皆出于心，故心能统之。”<sup>①</sup>性是心中的“理”，这个“理”实即居于心中，性表现于外即是情。他说：“心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。”<sup>②</sup>朱熹以心为环节，将性与情既联系起来，又加以区别。虽然心包含性，但不能说心就是性。因为心还包含情，既不能说心即性，更不能说心即理。程颐、朱熹的“性即理”说认为，性本于理，而理又是纯粹至善的道德标准，故性无有不善，它的具体内容就是仁、义、礼、智、信。这就把儒家的道德伦理之“性”，提高到天理、天道的高度，具有宇宙本原的意义。

陆王心学不同意程朱道学将理与心、心与性分为二，他们继承孟子的“尽心”说，同时吸收程颢“心是理，理是心”<sup>③</sup>的思想，并融合佛教禅学“即心即性”、“即心即佛”的心性论，提出了“心即理”、“良知即性”，使人心与人性合而为一。陆九渊认为心性非二，心即是性，性即是理，所以心亦是理。并由此推论出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”<sup>④</sup>的命题，创建了以“心”为宇宙之体的哲学体系。陆九渊认为充塞宇宙万物之中的“理”就在人心之中，强调“心”与理或“心”与道的合一，主张“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”<sup>⑤</sup>。将“心”视为无所不包、无所不能的“主宰”，以为它是宇宙之体和伦理道德的实体。陆九渊以道德之“本心”为宇宙万物的本体，仁义礼智之心即是本心，主张“发明本心”，崇尚反省内求的“尊德性”，认为只要“切己自反”，悟得本心，就能够体认事物、判断是非，提出了“先立乎其大者”、“发明

① 朱熹：《朱子语类》卷九十八，第2513页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《孟子·尽心上》，《四书集注》，第186页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 程颢：《河南程氏外书》卷十三，《二程集》，第139页，北京，中华书局，1981。

④ 陆九渊：《陆九渊集·杂说》，《中华经典藏书》，第1775页，北京，北京出版社，1999。

⑤ 陆九渊：《与李宰二》，《陆九渊集》卷十一，第149页，北京，中华书局，1979。



本心”、“存心”、“养心”、“尽心”、“求放心”等道德认识的修养方法。

王阳明接受陆九渊的“心即理”说，将心即理与性即理完全合一，“心之体，性也；性即理也”<sup>①</sup>。认为心的本体是性，性就是天理，事虽万殊，理具于心，心即是理。不必在事事物物上求理，心外求理，是分心与理为二。心中之理，就是至善，心外无理亦即心外无善。他曾用一个有名的比喻“岩中花树”<sup>②</sup>来说明这个命题。深山中的花，未被人看见，就处于虚寂的状态；既被人看见，则此花颜色一时明白起来。这说明，心与物同体，物不能离开心而存在，心也不能离开物存在。离却灵明的心，便没有天地鬼神万物；离却天地鬼神万物，也没有灵明的心。他认为，“良知”是人人具有的先天善良本性，即“天理”，也是唯一的体认对象和修养目标，提出“致良知”的体认方法、途径。所谓“致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理也”<sup>③</sup>。针对宋儒的知先行后或知而不行的做法，提出“知行合一”说，主张“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知”<sup>④</sup>。从道德主体修养的知行统一上，强调一念发动处便即是行。心体即天即道，良知是心体，因此良知即天即道。致良知简易广大，只需认得良知即是心即是天理，在日用中入手克服私欲即是道，至其广大处，可以直通圣境。当然，陆王心学作为本原的“心”，最后还是要回到儒家伦理道德上。南宋时期以胡宏、张栻为代表的“性学”派，综合理学家用以探讨本原的诸命题、范畴如天命、心、性、理等，把原属于人道范畴的“性”抽象化为最高的形而上学范畴，高扬“性，天下之大本”，并从性出发，以体用、未发、已发言心性，提出“性体心用”的观点。

理学对于心与性的讨论，无疑受了三教合一思潮的影响，特别是佛教禅宗的影响。禅宗有“自心即是佛性”、“一切众生皆有佛性”的说法，并认为明心

---

① 王守仁：《答顾东桥书》，《阳明传习录》中，第210页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录》下，第280页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《答顾东桥书》，《阳明传习录》中，第213页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 王守仁：《答顾东桥书》，《阳明传习录》中，第210页，上海，上海古籍出版社，2008。

见性就可以顿悟成佛。道教受老、庄道论以及佛教禅宗的影响，把隐藏于宇宙万物和生命中的潜在性的“道”称为“道性”，也提出“一切有形皆含道性”的说法。所谓“道性”，指众生禀赋于道或与道同一的不变之性，谓其为修道而得道的根本依据和可能性。《道教义枢·道性义》说：“道性者，理存真极，义实圆通，虽复冥寂一源，而亦备周万物，烦惑所覆，暂滞凡因，障累若消，还登圣果，此其致也。”《太玄经》云：“言道性者，即真实空，非空不空，亦非不空，道性众生，皆与自然同也。”“道性以清虚自然为体。一切含识，乃至畜生、果木、石者，皆有道性也。”<sup>①</sup>“道性”是虚通无碍的，就人性而言，也是本来清净的，只因“识神”一起，便沾染于物，迷失道性，必须通过后天修习以清除识神。

道教重玄学也受老、庄道论以及佛教禅宗心性论的影响，进一步发挥“道性”说，认为一切众生自然具有与道体同一的不变之性，这种内在于人的道性，是道教修道、得道的根本依据。比如成玄英就认为道性自然而虚通，“道以虚通为义”<sup>②</sup>，“道者，虚通之妙理，众生之正性也”<sup>③</sup>。认为“道”是虚空之理，虚空为自然之道提供了运行的场所，而自然之道本身也就是虚空。因此成玄英把“虚通”视为“道”的本质特性，并在《庄子·大宗师疏》中称“虚通至道”。这与《道教义枢》中所谓“道性者即真实空，非空不空，亦非不空，道性众生，皆与自然同也”<sup>④</sup>的思想是完全一致的，《道教义枢》中用佛教的“空”来形容道性，也以虚通来说明道性，“夫道者，至虚至寂，甚真甚妙，而虚无不通，寂而不应”<sup>⑤</sup>。融虚、空为一起。道性体现于人心，人心要保持本性，也要虚静自

① 张继禹主编：《道教义枢·道性义第二十九》，《中华道藏》第五册，第572页，北京，华夏出版社，2004。

② 成玄英：《庄子疏》，《庄子集释》，第1页，北京，中华书局，1961。

③ 成玄英：《庄子疏》，《庄子集释》，第4页，北京，中华书局，1961。

④ 张继禹主编：《道教义枢·道性义第二十九》，《中华道藏》第五册，第572页，北京，华夏出版社，2004。

⑤ 张继禹主编：《道教义枢·道德义第一》，《中华道藏》第五册，第543页，北京，华夏出版社，2004。

然，如果“使自然之性驰竞不息，轻浮躁动”<sup>①</sup>，就是《庄子·天地》中所说的“使性飞扬”，是“生之害”以及《庄子·在宥》中所说的“罪在撓人心”，只有“身心两忘，物我双遗，是养心也”。<sup>②</sup>

王玄览继成玄英之后，援佛入老，对老子的道论作了融合佛性特性的新的诠释，进一步发挥了“道性”思想。他在《玄珠录》中，吸取禅宗中“佛”与“众生”非一非二的关系，认为“道”与“众生”也是不即不离的。“道与众生互相因，若有众生即有道，众生即无道亦无。众生与道而同彼，众生与道而俱顺”。并认为“众生有生有灭，其道无生灭”<sup>③</sup>，尽管众生都具道性，但众生虽死，道仍长存。欲得“道”者，不应外求，当为内求，因为道性就在人心中。当然，人心中有道性并不等于人人已得道，就像人人有佛性并非指人人都是佛一样，“明知道中有众生，众生中有道，所以众生非是道；能修而得道，所以道非是众生。能应众生修，是故即道是众生，即众生是道”。道教所谓修心正是修此“道”。道教特别是重玄学的“道性”说，对后来理学对“心”、“性”的讨论也产生了较大影响。

道教内丹派则吸收儒、释心、性之论，以心、性并举，认为悟道就是识心见性。陆王心学的“心即理”和“性即理”，在道教内丹这里变成“本心即道”、“本心即性”，心、性的意涵也不全是理学那样侧重于伦理道德含义，而是指生命的本然和本真状态。李道纯认为本心即道，“以心观道，道即心也。以道观心，心即道也”<sup>④</sup>，内丹修炼就是追求人心与天心（道心）合。李道纯说，本心即性，“心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去”<sup>⑤</sup>，本心即真性。道教内丹讨论心、性时与儒家还有一个不同，就是以性命解心性，认为修道性与命是不可分割的，只有性命双修，才能形神俱妙，脱离生死。尽管道教内丹强调要“性

① 成玄英：《庄子疏》，《庄子集释》，第454页，北京，中华书局，1961。

② 成玄英：《庄子疏》，《庄子集释》，第391页，北京，中华书局，1961。

③ 王玄览：《玄珠论》卷上，《中华道藏》第二十六册，第1页，北京，华夏出版社，2004。

④ 李道纯：《赵定庵问答》，《中和集》，第89页，上海，上海古籍出版社，1989。

⑤ 李道纯：《性命论》，《中和集》，第118页，上海，上海古籍出版社，1989。

命兼达”，但仍然重视心性修养，认为在修炼的过程中，必须“先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身”<sup>①</sup>，也就是说性命双修，应以修心为先。对心性修养的重视，显然是道教内丹区别于传统道教的主要优势，也是道教内丹在三教合一思潮中，融合儒、释两家特别是佛教禅宗、儒家理学心性论的结果。

### （三）气与太虚

“元气”、“气”是中国哲学史上重要的哲学范畴，通常是指构成世界万物的原初物质，为历代哲学家所重视和运用。早在春秋战国前，就有将“气”视为世界本原的观念。先秦时期的管子、庄子、荀子等皆探讨了“气”的问题。汉唐时期的董仲舒、王充、柳宗元等则各自提出了自己对“气”的解释。气、元气也是道家、道教用以说明道化生宇宙万物的主要因素，是联系形而上之道与形而下万物的中介，因此道家、道教把这个意义的气，常称为元气。至宋明时期，由于理学思潮的兴起，理气关系成为哲学探讨的核心问题，气被提升到宇宙本原的层面，具有本原意义。最为典型的是以张载为代表的气学派，对“气”作了系统的发挥。

跟其他理学家一样，张载也强调“万物皆有理”<sup>②</sup>，“理不在人皆在物，人但物中之一物耳”<sup>③</sup>。但又提出“天地之气，虽聚散，攻取百涂，然其为理也顺而不妄”<sup>④</sup>。宇宙的演变，虽然极为复杂，然而都是遵循一个规律（理），但他把理看做是气化运动的规律。在这里，张载把宇宙万物变化的根源不再称为“理”，而称为“气”，并在吸取前人“气”说的基础上，对气的理论作了重大发展。他把宇宙中的一切存在皆统一于“气”，他说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。”<sup>⑤</sup>认为气充塞宇宙，无所不在，气处于聚散、有形无形的转化过程，从而不生不灭，并批驳了“以天地万物为幻化”和“有生于无”

① 李道纯：《性命论》，《中和集》，第118页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 张载：《张子语录》中，《张载集》，第321页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《张子语录》上，《张载集》，第313页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第63页，北京，中华书局，1978。

的佛、道理论。张载的“气”，不再是化生万物的中介，而直接成为化生万物的本原，等同于道家本原之“道”以及理学本原之“理”。为了突出其本原意义，张载称“气”为“太虚”，提出“太虚即气”的命题。

“太虚”一词，最早见于《庄子·知北游》：“是以不过乎昆仑，不游乎太虚”，本义指广大无限的宇宙空间。《管子·心术上》说“天之道虚”、“虚者万物之始也”，把“天”与“虚”联系了起来。《黄帝内经·素问》说：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天。”<sup>①</sup> 这里把“太虚”与“天”联系起来，太虚具有产生天地万物的始基的含义。《淮南子》中说：“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”<sup>②</sup> 这里置“虚”为“气”、“天”之上，比天更根本。道教重玄学时，成玄英《庄子注·知北游疏》中将“太虚”解释为“深玄之理”<sup>③</sup>，认为是气的一种无形和清虚状态。可见在张载以前的道家的著作中，对“太虚”一词的解释已经有本原意义的倾向了。尽管张载对佛、道多有批评，但张载引入“太虚”一词以说明宇宙的本原，显然受了道家的影响。

张载作为宇宙本原的“太虚”，其两个基本特性，一是“虚”，二是“气化”。张载很重视“虚”，认为“天地以虚为德，至善者虚也。虚者天地之祖，天地从虚中来”<sup>④</sup>；“天地之道无非以至虚为实”<sup>⑤</sup>。可见，尽管张载以“气”论本原，但还是赋予本原以“虚”的特征。而“虚”在道家那里，被大量使用以说明“道”的自然无为特性。张载此处取“虚”义，不能不说受到了道家“虚静”思想的影响。另外太虚化生万物，是通过气化来实现的。在张载看来，平常人们所说的虚空、太虚，只不过是气散而未聚的原始状态而已，他说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”，“太虚不能无气，气不能不聚而

① 《黄帝内经素问·天元纪大论》。

② 《淮南鸿烈集解》（冯逸、乔华点校），第79页，北京，中华书局，2006。

③ 成玄英：《庄子疏》，《庄子集释》，第433页，北京，中华书局，1961。

④ 张载：《张子语录》中，《张载集》，第326页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《张子语录》中，《张载集》，第325页，北京，中华书局，1978。

为万物，万物不能不散而为太虚”。<sup>①</sup>太虚是气散而未聚的一种状态，太虚与具体万物都统一于气。所以说“虚空即气”<sup>②</sup>，“知太虚即气，则无无”<sup>③</sup>，否定了在“气”之外有绝对的虚空。而以气之聚散来解释太虚化生万物的过程，显然吸收了庄子以气之聚散解释道化生万物的思想。另外，作为宇宙万物变化的根本实体的“气”，本身具有运动的特性，而气运动变化的原因在于气内在的矛盾性，所谓“一物两体，气也；一故神，二故化”<sup>④</sup>。“道”是气化的过程，“由太虚，有天之名；由气化，有道之名”<sup>⑤</sup>。

张载不仅以“虚”描述作为太虚的气，而且还使用“神”字来描述气，认为“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”<sup>⑥</sup>。以“神”来描述宇宙本原，始于《老子·六章》“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根”。张载之“神”应该取自老子之义，张载自己也承认“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神，老氏况诸谷以此”<sup>⑦</sup>。并解释“谷神不死，故能微显而不掩”，并将“气化”的过程解释为“神化”，认为宇宙万物乃至人的化生，都是天道神化的结果。“神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然后能穷神知化”。而“穷神知化”就是“与天为一”，追求天人合一的境界，就要“穷神知化”，但“神不可致思，存焉可也；化不可助长，顺焉可也”，只有经过“存虚明，久至德，顺变化，达时中”的修养功夫，则“仁之至，义之尽也”。这样“知微知彰，不舍而继其善，然后可以成性矣”。<sup>⑧</sup>张载与其他理学家一样，其“太虚即气”的本原论理论，最后也落实于仁义之性。

张载的“太虚即气”可能还受到道教生成论模式的影响。《列子·天瑞》“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也，

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《范育序》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·参两》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

⑥ 张载：《张子语录》中，《张载集》，第323页，北京，中华书局，1978。

⑦ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第66页，北京，中华书局，1978。

⑧ 张载：《正蒙·神化》，《张载集》，第16～17页，北京，中华书局，1978。

太始者，形之始也，太素者，质之始也”<sup>①</sup>。描述宇宙化生的状态和阶段。道教吸收这些范畴，形成其宇宙创生学。太易、太初、太始、太素甚至太虚、太极等词，经常见于道教的经典中。比如《道法会元》中就有“一气未萌之始，是为太易。太易者阴阳未变，恢漠太虚，无光无象，无形物名，寂兮寥兮，是曰太易。太易神之始而未见气也。……太始者，阴阳交合，混而为一，自一而生形，虽有形而未有质，是曰太始。……太素者，太始变而成形，形而有质，而未成体，是曰太素。太素，质之始而未成体者也”<sup>②</sup>。《太上老君升天经》也由此描绘出宇宙万物化生的过程：由太清至元皇，至太初，至太始，至太素，至混沌，至九宫，至元皇，太极为整个宇宙化生的本原。<sup>③</sup> 道教内丹著作《性命圭旨》中，也对这些概念作了区分：“太乙”代表“未始之始”的“始”，相当于“道”的阶段，又叫“无始”；“太易”代表“有始之始”的“始”，相当于“道生一”的阶段，又叫“元始”；“太极”代表“阴阳判分”时的状态，相当于“一生二”的阶段，又叫“虚皇”；“天地位，人乃育”的状态，相当于“三生三”的阶段，又叫“混元”；“六合”之内，万物化生，相当于“三生万物”阶段。<sup>④</sup> 在道教经典中，还有一种情况就是这些范畴都被笼统使用，概指宇宙化生之前混沌未分的元气状态或者道教修炼的虚极境界。应该说，张载用“气”、“太虚”来描绘宇宙化生过程，可能也受到了道教这一宇宙化生模式的影响。

三教合一时期的道教内丹，既受到来自道家、道教的影响，也吸收理学的一些范畴。比如“太虚”一词也被内丹家用来形容修炼的最高境界，类同于“道”。“夫道，太虚而已矣。天地日月，皆从太虚中来。故天地者，太虚之真胎也。日月者，太虚之真息也”。<sup>⑤</sup> 这里“太虚”即“道”。既然“道”是天地万物及人的本原，那么“太虚”也就成了人生命的本原。“原人自父母未生以前，

① 杨伯峻：《列子集释·天瑞》，第6页，北京，中华书局，1997。

② 张继禹主编：《道法会元》卷六十六《雷霆纲目说》，《中华道藏》第三十六册，第407～409页，北京，华夏出版社，2004。

③ 张继禹主编：《太上老君升天经》，《中华道藏》，第160～162页，北京，华夏出版社，2004。

④ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第5～6页，台北，三民书局，2005。

⑤ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第262页，台北，三民书局，2005。

本体太虚而已矣，其余之所谓无极者乎。既而父母媾精而后，一点灵光而已矣，其余之所谓太极者乎。而一点灵光元从太虚中来者，我之元神也。由是而气，由是而形”。<sup>①</sup> 道教内丹修炼就是与道合一，因此“得道”也就是逍遥“太虚”，“唯道成之后，乘飞龙，驾紫雾，翱翔天外，逍遥太虚，数不得而限之，命不得而拘之”<sup>②</sup>。内丹性命双修的终极境界也就是“与天地合德，与太虚同体”<sup>③</sup>。但内丹修炼并不限于此，而是要最后打破虚空，因此道教认为理学家如邵雍的“圣人与太虚同体，与天地同用”并不是道教内丹的终极境界。因为“此言大似隔窗窥日，不过见其光影而已。若言体太虚之体以为体，便是有个太虚在，而着于体矣，何以能太虚？若言用天地之用以为用，便是有个天地在，而着于用矣，何以能天地？……太虚不知有体，而天地之用于太虚之体。天地不知有用，而太虚之体在于天地之用”。因此内丹修炼的最终境界是“粉碎虚空，方为了当”<sup>④</sup>，达到至通无碍的大自在境界。显然，道教内丹对“太虚”一词的发挥，既有理学的影响，也受佛教“空”思想的影响。

---

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第347页，台北，三民书局，2005。

② 傅凤英：《新译性命圭旨》，第20页，台北，三民书局，2005。

③ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第138页，台北，三民书局，2005。

④ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第477页，台北，三民书局，2005。



## 第二章

### 气化论

气是中国古代哲学常用的概念，儒道两家都讲气。气的含义十分丰富。据《史记》记载，西周末期的伯阳甫已经谈到“气”，他在谈到地震的原因时说：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”<sup>①</sup>把阴阳说成是“天地之气”，并用二者的矛盾运动来说明地震，使之具有自然哲学范畴的意义。范蠡曾用阴阳之间的转化来说明道、气关系。“道者，天地先生，不知老；曲成万物，不名巧，故谓之道。道生气，气生阴，阴生阳，阳生天地。天地立，然后有寒暑、燥湿、日月、星辰、四时，而万物备。”<sup>②</sup>具有气化论的雏形。道家创始人老子提出了“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，尽管提到“气”，但并没有形成明确的气化论。庄子则明确提出

---

① 司马迁：《史记·周本记》卷四，第145页，北京，中华书局，1982。

② 《越绝外传枕中第十六》，《越绝书》第十三。

“气”的概念，并赋予它气化论意义。道教在此基础上，融合传统的阴阳气化思想，形成了较为成熟的元气化生说，建立了由道到气的气化论模式。在汉代，气被认为是世界生成的重要因素，产生了气化学说。如王充在《论衡》中说：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。”<sup>①</sup>以“气”之运动产生万物。唐代的柳宗元明确提出宇宙是由元气运动构成的，“晷黑晰眇，往来屯屯；庞昧革化，惟元气存”<sup>②</sup>。元气运动的内在动力是因为它包含和统摄着阴阳二气。到宋代，气的概念得到极大的发展，宇宙的形成、万物的化生，被看做是气变化的结果，逐渐形成了以“气”为核心的气化论学说。理学家也吸收了传统的阴阳气化学说以及道家、道教的道气论模式，构建了由理到气的气化论模式。

## 一、道家、道教的道气论构造

“气”是道家、道教思想的重要范畴，大量出现在道家、道教作品中。气由道化生而来，气又能聚生天、地、人和万物。在道家思想中，气被看做是组成和联系天、地、人和万物的始基，万物聚则成形，散则为气。在道家著作中，“气”有多种不同名称，如冲气、元气、精气等。在道教思想中，气是道的存在形态，是事物不同层次间的中介，是形成有形之物的元素。在内丹学中，气是人体修炼的最基本元素，联系着先天和后天，是“形”和“神”的中间层次，是人体存在的能量流和生命力之源。道家和道教认为，“气变而有形，形变而有生”<sup>③</sup>，贯通天下的是“气”。人在气中，气在人中，万物皆需气以生。人的生老病死、吉凶祸福，皆由气主宰。在人体中，气既联系着形，又联系着神，道教修炼必须先从炼气入手，通过炼气打通形和神。道教的“气”范围很广，包括先天的精气、元气、道气以及自然界云雾之气、人体呼吸之气、阴阳五行之气、生命运动之气、精神灵秀之气等。在道教经典中，“气”有元气、祖气、混

① 王充：《论衡·自然》，第277页，上海，上海人民出版社，1974。

② 陈彼梅编：《柳宗元文选》之《天对》，第79页，上海，仿古书店，1937。

③ 《庄子·至乐》。

沌一气、自然之气、太乙真气、真一之气等多种名称。

### （一）道家的元气论起源

道家的气论思想，最早发源于老子，但并没有成为老子的核心思想。《老子》一书中，“气”只出现过三次：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

知和曰常，知常曰明。益生曰详，心使气曰强。物壮则老，谓之不道：不道早已。<sup>③</sup>

第一处的“气”蕴涵着人之生命来源的意思。气蕴涵着一股强大的生命力，是生命的来源，所以生命的维系和保养也仰赖于气，保养气就是维护生命。道教正是吸收和发挥这一点，养气遂成为道教养生的基础。

第二处的“气”，蕴涵着宇宙万物的“生成”原理。这里的“气”指阴阳激荡、相互作用之气。道教沿用此概念并加以发挥，如《淮南子》中将其发挥成宇宙生成论，“道曰规，始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生，故曰‘道生一，一生二，二生三，三生万物’<sup>④</sup>。道通过阴阳二气的运动化生万物。

第三处蕴涵着“气”的“中”、“和”特征。“中”、“和”是老子的重要思想，道的发用主要以“中”、“和”为特征。老子之“气”，是以气致和的“和

---

① 《老子·十章》。

② 《老子·四十二章》。

③ 《老子·五十五章》。

④ 《淮南鸿烈集解》，第112页，北京，中华书局，2006。

气”，即所谓“冲气”<sup>①</sup>，其目的就在于“守中”，在于“和气”，“心使气日强”则不和气，“专气致柔”才能“和”，“负阴抱阳”、“冲气”才能“和”，“和”是阴与阳对立的统一。

尽管老子涉及“气”，但并没有明确“气”在宇宙与世界中的地位，“气”并没有成为他思想的核心内容，但我们可以肯定老子对于“气”的概念的源流性启发，他的“气”蕴涵的含义，经过后世道家、道教的发挥和引申，逐渐具有气化论意涵。比如“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论模式，被发挥成道气化生的气化论。后世道家特别是道教一般解释为：道生一，即道生气，指道以气之面目展现出来；一气化而分为阴阳二气，即所谓“一生二”；阴阳二气交互感应而形成一种和合状态，即所谓“二生三”；万物就是由阴阳二气交互感应和合而成的，即所谓“三生万物”。

道家的“气论”真正诞生于庄子，庄子在“气论”中具有开创性的地位。《庄子》明确提出“气”的概念，以气为宇宙万物的根本，宇宙万物是自然一气变化的结果，一气的自然变化形成宇宙万物。自然的一气变化，或一气的自然变化都是气化过程。《庄子·知北游》中的“气”主要集中解释人的生命来源，按照庄子的观点，生死皆不过是一气的变化，并以“气”之聚散来说明人与万物的生成过程：

生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：通天下一气耳。

“气”是构成万物的基础，气的凝聚便形成万物，气的离散则使万物消亡。

---

① 《老子·四十二章》“冲气以为和”的“冲气”，历来学界都有争议。鉴于老子比较重视“中”，比如《老子·五章》“多言数穷，不如守中”。有些学者认为“冲气”之“冲”应该为“中”。如严灵峰《马王堆帛书试探》中说：“《文选》张华《鹪鹩赋》注引字书曰：‘冲，中也’，是古‘中’、‘冲’通用。四十二章‘冲气以为和’句，小篆文原本正作‘中气以为和’。足证此帛书本乃假‘中’作‘冲’。”《老子河上公注》也认为“道，冲而用之”的“冲，中也。道匿名藏誉，其用在中”，以“中”为道之用。

生与死、神奇与臭腐、美与恶的相互转化，都统一于气。既然人之生死是气之聚散，生死是循环，所以庄子主张“生死一如”；既然“神奇”与“臭腐”互相转换，“通天下一气”，所以庄子主张“万物一也”。生死问题只是气之聚散，所以生不足喜，死不足惜；人与万物同源于气，物我一体，所以人与万物要等同相待。

察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春夏秋冬夏四时行也。<sup>①</sup>

气本无形，并不仅仅无形，实际本无气，恍惚之间，变而有气，气变而有形，形变而有万物化生。气先于性，气是形的基础。从万物的根源来看，其开始本来就没有生命，而且根本没有形体；不但如此，而且根本没有保存气；忽然间变成保有气的东西，而后有形体与生命，人的生死只不过像春夏秋冬四季的运行一样，周而复始，绵延无穷。

气不仅是构成宇宙万物的重要元素，人体也是“气”组成的。这样的观点不仅庄子有，先秦的许多思想家也有。比如战国时代，《管子》、《孟子》、《荀子》都讲气，气被看做是一种有生命力的标志。如《管子·心术下》说：“气者，身之充也。”《管子·枢言》中说：“有气则生，无气则死，生者以其气。”《管子·内业》中又说：“气道乃生，生乃思，思乃去，去乃止矣。”这里的“气”不仅是构成万物的物质单位，而且也是生命的源泉。尽管气化论在《庄子》中得到了较大发展，但庄子的气化论仍然建立在老子道原论基础上。庄子说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精。”<sup>②</sup>可以看出，尽管庄子的“通天下一气耳”的思想使得“气”具有本原意味，但并没有否定或超越“道”，气仍从属于道。

稷下道家则用“精气”一词来说明道，把虚而无形的道看做是流布于天地

① 《庄子·至乐》。

② 《庄子·知北游》。

之间、遍存于万物内部、无所不在而又富有生机活力的精气。“精气”也是中国哲学的重要范畴，一般是标志事物本原和生命本质的概念。老子在描述道时曾经说过“其中有精，其精甚真”<sup>①</sup>，蕴涵着精气为事物本原的意味。《周易》中也有“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违”<sup>②</sup>的说法。“精气”被看做是与“游魂”相对应的东西。《管子》则较明确地提出了“精气”说，发展了早期关于“气”的学说。管子在《内业》篇中提出了精气为万物本原的思想，同时精气也是人生命的本原。“精也者，气之精者也”，“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人”，以“精气”为生人的先天之物。精气是构成生命最精致的气，“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星”，“藏于胸中，谓之圣人”。<sup>③</sup> 精气是生命的来源，也是圣人智慧的来源。《淮南子·精神训》中也说“烦气为虫，精气为人”<sup>④</sup>，以精气为最精致、最理想的气，构成人的好的方面。后来，王充、朱熹等都是循着这样的思路来说明人的精神和肉体之间的关系的。精气说对后来中医学的发展有很大影响。

尽管先秦时期的《管子》、《庄子》、《荀子》都讲过气，但没有“元气”一词。道家著作《鹖冠子》最早提出了“元气”概念，并认为“元气”是初始之气。《鹖冠子》以“元气”为构成万物的首要元素，有万物本原的含义。“精微者，天地之始也。……故天地成于元气，万物乘于天地”。<sup>⑤</sup> 但又称万物“莫不发于气，通于道”<sup>⑥</sup>。可见，《鹖冠子》中的“元气”仍不是“道”。而是从属于“道”。在本原问题上，《鹖冠子》同样坚持道原论立场。汉代著作中，“元气”一词屡见不鲜。比如王充认为天地与人“俱禀元气”<sup>⑦</sup>，“元气，天地之精微也”<sup>⑧</sup>，元气是天地万物的根本，人也禀受元气而生。“人，物也，子亦物也。

① 《老子·二十一章》。

② 《周易·系辞上》。

③ 《管子·内业》。

④ 《淮南鸿烈集解》，第218页，北京，中华书局，2006。

⑤ 《鹖冠子·泰录》。

⑥ 《鹖冠子·环流》。

⑦ 王充：《论衡·齐世》，第289页，上海，上海人民出版社，1974。

⑧ 王充：《论衡·四纬》，第358页，上海，上海人民出版社，1974。

子生与万物之生何以异。”<sup>①</sup> 扬雄说：“自今推古，至于元气始化。”<sup>②</sup> 认为元气是天地分化的最原始阶段。《淮南子》对元气论的探讨则更加深入，有“宇宙生元气”之说。《淮南子·天文训》中有这么一段话：

道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气者为水，水气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。……天之偏气，怒者为风；地之含气，和者为雨。阴阳相薄，感而为雷，激而为霆，乱而为雾。阳气胜则散而为雨露，阴气胜则凝而为霜雪。<sup>③</sup>

《淮南子》仍然以“道”为世界本原，而在宇宙演化及万物、人的生成过程中，引入了“元气”来说明，他认为道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气（《太平御览》引作“元气”），天地万物都是由阴阳二气的运动变化而生。可见，在本原论上，《淮南子》依然主张“道”生万物的道原论，而非“元气”生万物的气原论。另外，《淮南子》认为天、地、人是一整体，都是元气化生的。人也是元气构成的，在形神关系问题上，他在《原道训》中提出了著名的“形者，生之舍也，气者，生之充也，神者，生之制也”<sup>④</sup> 的观点，指出形、气、神三者相辅相成，缺一不可。

## （二）道教的元气化生说

道教的元气化生说来源于道家。尽管老子并没有提出明确的气论思想，但老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论模式，为道教的元

① 王充：《论衡·四纬》，第358页，上海，上海人民出版社，1974。

② 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全汉文》卷五十二《覈灵赋》，第408页，北京，中华书局，1958。

③ 《淮南鸿烈集解》，第79～81页，北京，中华书局，2006。

④ 《淮南鸿烈集解》，第39页，北京，中华书局，2006。

气化生说奠定了基础。在此基础上，道教继承庄子“通天下一气耳”的气论思想，融合汉代流行的元气说，形成独特的元气生成理论，并将宇宙生成理论应用到道教养生中。气被分成禀受于先天的元气和得之于其他的后天气，先天元气被视为道教练养的至宝。在道教的宇宙生成图式中，元气被看成是“无上大道”的化生物。宇宙的形成、万物的化生，都被看成元气变化的结果。道教用元气的运动变化来解释宇宙的生成演化，从而把宇宙、天地、自然和人统一起来，阐明了人与自然界是一个整体的思想。

道教这样解释老子的宇宙生成模式：“道”是无名无形、混沌未分的总体，“道”自我分化或内部生成“一”，即统一的一气，气分阴阳即“二”，并化生宇宙万物。道教将这一模式吸收、发挥、融入其宇宙观及内炼理论中。比如道教早期的经典《太平经》就提出本原性元气理论，建构了万物同源于气的整体观。《太平经》说：“夫物始于元气”<sup>①</sup>，天地万物均由元气生成。“一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。”<sup>②</sup> 元气依次生天、生地、生人，元气包裹天地八方，天地万物莫不受气而生。“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”<sup>③</sup> 这完全是对老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的发挥。

在论述人的生命本原时，也据此一分为三的思想模式，将其分为精、气、神三者：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”<sup>④</sup> “神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。”<sup>⑤</sup> 《太平经》强调：天、地、人三气应当互相爱护，“三气相爱相通，无复有害者”<sup>⑥</sup>。只有相爱相通，才能并力同心，共生

① 王明：《太平经合校》，第254页，北京，中华书局，1997。

② 王明：《太平经合校》，第726页，北京，中华书局，1997。

③ 王明：《太平经合校》，第305页，北京，中华书局，1997。

④ 王明：《太平经合校》，第728页，北京，中华书局，1997。

⑤ 王明：《太平经合校》，第96页，北京，中华书局，1997。

⑥ 王明：《太平经合校》，第148页，北京，中华书局，1997。



凡物，否则“一气不通，百事乖错”<sup>①</sup>。《太平经》中的“元气”，尽管是生万物的本原，但元气并不是“道”，只是“道”的表现，追根溯源，天地自然，最终由道而生。《太平经》这种元气论，上承老庄，下启后世道教的宇宙化生之说。

南朝陶弘景将《太平经》中元气论加以改变，把“太极”概念加入宇宙化生过程中。“道者浑然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母、道之奥也。”<sup>②</sup>认为“元气”是“道”的产物，“道”是宇宙的本原。成玄英《老子疏义》又将元气之说加以深化，主要结合宇宙化生论讲：“元气，太虚之先，寂寥何有，至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。元气者，无中之有，有中之无，广不可量，微不可察，氤氲渐著，浑茫无倪，万象之端，兆关于此。于是清通澄朗之气而浮为天，烦昧浊滞之气积而为地，平和柔顺之气结为人伦，错谬刚戾之气散为杂类。自一气之所育，播万殊而种分，既涉化机，迁变罔极，然则生天地人物之形者，元气也。”<sup>③</sup>作为化生天地人物之形的元气，其在太虚之先，寂寥无有，或者说是“无中之有，有中之无”，有无互相涵摄。这是沿着老子“有无相生”的路线去讲元气的化生宇宙万物。河上公作《老子章句》，提出“道气合一”为宇宙本原。“道生一”即指元气初动，“二”即“阴阳”，“三”即阴阳二气生和、清、浊三气，分为天、地、人，“万物负阴而抱阳”，阴阳相对渗透、变易，“冲气以为和”，即生“三”，中和之气生万物，天地人三才既定，万物备生。<sup>④</sup>张道陵《老子想尔注》中则以道、元气、太上老君合而为一，为宇宙万物本原。“一者道也，……一散形为气，聚形为太上老君，常治崑崙，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”<sup>⑤</sup>葛洪在《抱朴子内篇·畅玄》中则以“玄”为宇宙本原，同时还提出“元一”、“真一”、“玄一”，实际内容与“道气合一”相似，有无同体，元气为质，他不过以“玄”代

① 王明：《太平经合校》，第18页，北京，中华书局，1997。

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第162页，北京，中国社会科学出版社，2006。

③ 成玄英：《道德真经玄览疏》卷一，《中华道藏》第十册，第2页，北京，华夏出版社，2004。

④ 《老子道德经河上公章句》，第168～169页，北京，中华书局，1997。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第12页，上海，上海古籍出版社，1991。

“道”，以“玄”为至高之神“元始天王”，玄、气、神三者同一。<sup>①</sup>

道教经典《云笈七签》中专门有唐代吴筠则撰“元气论”一节，将道教元气理论发挥得更为完备。<sup>②</sup>他先把混沌分为太无、太和两个阶段，再把元气的发展分为太初、太易、太素三个阶段，形气有质，称为太极，太极质变而有气，气来则分形而为太一，有太一分化出天地，并详细地论述了道教的元气化生说。

元气濛鸿，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人矣。首先盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽……人与物类，皆禀一元之气而得生成。

“人与物类，皆禀一元之气而得生成”，是把整个世界用“元气”统一起来。元气是万物组成和运动变化的基本物质，它充塞弥漫于整个宇宙。元气最初是混沌未分的，“元气无号，化生有名；元气同包，化生异类。同包无象，乃一气而称元；异居有形，立万名而认表”。宇宙是一大系统，人是宇宙系统中的一分子，人身也为一系统，这样的思想在道教经典如《黄帝内经》中早已有。《云笈七签》也持这一观点，《元气论》中把日、月、四极五岳、草木、金石、珠玉等比附为人体的不同部分，旨在说明天地、自然、人都处在同一个大系统中。

老子“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”这种道论模式的经典表述，被道教吸收发挥，融入其宇宙观和内炼理论中，成为道教阐述宇宙生成图式和人体生成论的重要理论根据。道教还把“道”和“气”结合起来，以气的阴阳互动释道，形成阴阳互补的宇宙生成模式。道教认为，宇宙在创生之初是一片虚无，这是宇宙生成前最原始的状态，是虚无之“道”；宇宙创生之时，先有一气产生，其中阴阳相互感召，有无相生，混沌

① 王明：《抱朴子内篇校释》，第1～3页，北京，中华书局，1996。

② 张继禹主编：《云笈七签》卷五十六《元气论》，《中华道藏》，第443～455页，北京，华夏出版社，2004。

沌，这是天地开始形成时的初始状态。然后经过类似于“道生一、一生二、二生三、三生万物”，由“道”到“气”的一系列过程，最后形成天地万物和人。道教关于万物同源于一气的思想，是道教整体观的基础。道教不仅以“道”统领宇宙万物，而且把“气”作为整体系统的中介，坚持世界万物是一体的。道教认为，世界是由“气”这个基本要素组成的有层次结构的系统整体。在世界这级层次上，由天、地、人三要素组成。在次级层次上，由日、月、星辰、五岳、江河、地里、田土、草木、金石、珠玉等组成。其次，道教把日、月、星辰等要素比附为人身体上的各个部分，从而把自然界视作有机整体，认为爱护大自然就是爱护自己的身体，而要保护自己的身体乃至提升生命的境界，就要炼气。因此说，道家、道教的气化论，是道教内炼思想的重要理论依据。

### （三）内丹学的元气炼养说

道教内丹修炼，在道教中占有极其重要的地位。先秦时期的道家思想，为内丹学的理论和功法奠定了理论基础。老庄学派的“道”、“玄”、“虚”、“静”、“无”、“一”、“中”、精、气、神等范畴和概念，被内丹学所沿用，成为内丹学理论的核心范畴。其中“致虚极，守静笃”、“归根复命”<sup>①</sup>，“抱一”、“抟气致柔”、“涤除玄鉴”<sup>②</sup>，长生久视<sup>③</sup>、凝神<sup>④</sup>、守一<sup>⑤</sup>、坐忘<sup>⑥</sup>、心斋<sup>⑦</sup>等一系列

---

① 《老子·十六章》。原句为：“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，静曰复命；复命曰常，知常曰明。”

② 《老子·十章》。原句为：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”

③ 《老子·五十九》。原句为：“治人事天莫若啬。夫唯啬是谓早服。早服谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极可以有国。有国之母可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”

④ 《庄子·内篇·逍遥游第一》。原句为：“藐姑射之山、有神人居焉。肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气；御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”

⑤ 《庄子·刻意》云：“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一。”

⑥ 《庄子·大宗师》。原句为：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

⑦ 《庄子·人间世》。原句为：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止与耳，心止与符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

修持功夫，也被内丹道作为主要的炼养方法所汲取。老庄倡导的清静无为、与道合一的功夫境界以及圣人、真人、仙人的超越境界，也被后世内丹学所重视。内丹学从老子的致虚守静、归根复命、返璞归真而达于道，经过庄子的纯素之道、坐忘心斋，到唐以后，内丹家融合儒、释思想，提出性命双修的理论，并围绕“顺则成人，逆则成仙”的理路，以“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚还道”为基本步骤，内丹理论渐趋成熟。

道家、道教的“元气”理论，同样是道教内丹学内炼理论的基石。唐宋以后道教内丹学兴起之时，炼养家多从炼气养生的角度论元气。道教内丹以自身的精、气、神为炼养的“三宝”，元气作为内药之一，在内丹术中很受重视，是人体运行的动力和活力。道教丹经中记述有众多的服气、行气之术，内丹融汇了服气、行气、导引、胎息等多种修炼方法，成为道教养生学的一大特色。在道教内丹学中，“气”有先天和后天之分，有些经典把先天气常写作“炁”<sup>①</sup>，后天气写为“气”。先天气又名“祖炁”、“道炁”、“大药”、“金丹”，指气的先天状态，道教内丹炼养即是以先天气为基础。后天气，指呼吸之气，道教内丹炼养讲求先天气和后天气的配合，以先天如后天，从而产生还丹。

李西月在《道窍谈·先天直指》中，对先天、后天二气作了详细解释：

先天者，超乎后天之上，最初最始，为本为元，盖一气之尊称也。<sup>②</sup>

……

后天者，呼吸之气，思虑之神，交感之精。三物可闻可见，可测可推，生身以后之用也。<sup>③</sup>

他认为，先天之气是生天、生地、生人的前提，并认为“先天”之名有二

---

① “气”、“炁”原本没区别，《释文》：“炁，音气，本亦作气。”在隋唐道教文献中，“气”、“炁”通用。后世内丹家逐渐出现以“炁”表示先天，以“气”表示后天，如伍守阳《天仙正理直论·自序》：“炁曰二者，以先天炁及后天气，分二体而二其用也。”在大多数内丹书中，并不拘泥于这种区别，“炁”、“气”通用的情况比较普遍。

② 李西月：《道窍谈·先天直指》，第37页，上海，上海古籍出版社，1990。

③ 李西月：《道窍谈·先天直指》，第41页，上海，上海古籍出版社，1990。

义，即“先出于天”和“先原于天”。由此“二义”产生出“三端”，即从三个层面上理解先天炼养之气的生成过程：

先出于天者，比天更早，为生天、生地之先天也。此气包鸿濛之体，初名太无。天地未分，先有此气。此其先出于天也。故曰先天。此一端也。

先原于天者，从天而起，为生人、生物之先天。此气含缊缊之象，潜形太虚。人物未产，先有此气。此其先原于天也，亦曰先天。此二端也。

至于生仙、生佛之先天，合前二义兼有之。此气从虚无中来，称太乙，金丹假此而后成，曰祖、曰始、曰含真，可与先出乎天，先原于天者，为三相类，故亦号为先天。此三端也。<sup>①</sup>

他重点强调先天气也是生人的前提，人在胞胎时，只有一点“元气”（先天之气），并无呼吸之气（后天之气），直至十月胎全，脱离母腹，才假口鼻等窍，外纳天地之气，这才是呼吸之气的由来。内丹修炼正是借此先天气，同时凭借后天气的配合，完成修炼。

崔希范《入药镜》说：“先天气，后天气，得之者，常似醉”，描写了先天、后天之气融合后畅于四肢、如痴如醉、美在其中的“常似醉”的感受。王道源《崔公〈入药镜〉注解》中作了详细的解释：

先天气者，乃元始祖气也。此祖气在人身天地之正中，生门密户，悬中高处，天心是也。神仙修炼，止是采取先天一气，以为丹母。

后天气者，乃一呼一吸、一往一来内运之气也。呼则接天根，吸则接地轴，呼则龙吟云起，吸则虎啸风生，绵绵若存，归于祖气。内外混合，结成还丹。<sup>②</sup>

内丹以人生之原始祖气为先天气，以呼吸往来之气为后天气，修炼时，以先天祖气为丹母，引后天呼吸之气归于祖气，内外混合，结成还丹。先天之气

① 李西月：《道窍谈·先天直指》，第38页，上海，上海古籍出版社，1990。

② 崔希范：《入药镜》，第1页，上海，上海古籍出版社，1989。

和后天之气相辅相成，缺一不可。因此，柳华阳《金仙证论》中说：

先天之气不得后天之气，则不能招摄转运。

后天之气不得先天之气，则亦无处施功。<sup>①</sup>

后天气为呼吸之气，先天气为元气。非后天之气，难以见先天之气流行。非先天之气，后天之气则无主宰。未生之前，即有先天之气；既生之后，后天之气则与先天之气混而为一。先天气又叫“玄元始气”、“元始祖气”、“元气”等。道教内丹著作中，常常见到以“元气”为先天气，为修炼的丹母。柳华阳《金丹证论·序炼丹》说：“夫仙道者，原乎先天之神气”，并加以补注：

神乃元神，气即元气。何以谓之先天？当虚极恍惚之时是也。既知恍惚，是谁恍惚，此即先天之神也。恍惚之时，不觉忽然真机自动，阳物勃然而举，此即先天之气也。<sup>②</sup>

这里以“元气”为先天之气。李西月《道窍谈·神气精论》中以“元气”为“真气”，进一步解释了“元气”即“先天之气”：

元者，何亦先天也。真者，何亦先天也？先天之元，生于皇降，童子之天元是也。先天之真，成于大道，我辈之人元是也。<sup>③</sup>

李西月还援引团阳子的话，进一步论证生人之气是“元气”，“天元者，天地以阴阳五行化生人物，气以成形，而理亦赋焉。生人之气，元气也。……胚

---

① 柳华阳：《金仙证论·风火经》，《伍柳仙宗》，第629页，郑州，河南人民出版社，1988。

② 柳华阳：《金仙证论·序炼丹》，《伍柳仙宗》，第575页，郑州，河南人民出版社，1988。

③ 李西月：《道窍谈·神气精论》，第42～43页，上海，上海古籍出版社，1990。

胎未生之前，其中只有元气，而无后天呼吸之气”<sup>①</sup>。这里明确将“元气”和“先天之气”并举，以“元气”为先天之气，为人的原始状态。

道教内丹把道家传统宇宙本原意义上的道论思想，加以发挥，“道”成了炼养的最高境界，把与道合一作为炼养的最终目的。而在追求与道合一的过程中，“气”成为不可缺少的基础和中介。因此“道”与“气”的关系成了必须解决的问题。比如道教内丹经典《性命圭旨》专辟“大道说”一节，对“道”、“气”作了较为深入的探讨：

夫道也，位天地、育万物曰道；揭日月、生五行曰道；多于恒河沙数曰道；孤独则无一侶曰道；直入鸿蒙而归溟滓曰道；善集造化而顿超圣凡曰道；目下机境未兆而突尔灵通曰道；眼前生杀分明而无能逃避曰道；处卑微而大尊贵曰道；居幽暗而极高明曰道；细入刹尘曰道；大包天地曰道；从无到有曰道；作佛成仙曰道。

在确定“道”的本原性意义时，《性命圭旨》对“道”与“气”关系也作了定位：

道也者，果何谓也？一言以定之曰：气。

这种以“气”释“道”，最后将“道”归结为“气”的做法，显然是以传统道家的道论为本位的，并将儒、释两家的气论纳入到道家道论的模式之中。“气”是内丹道理论的立论基础。道书中有关祖气、元气、气之祖宗、混沌一气、自然一气、太一真气、真一之气等说法，都可看做是道的物化。道教内丹认为“元气”蕴涵一片生机，可以化育万物生长，故又称“生气”。内丹著作中常常出现“鸿蒙”、“溟滓”、“蟠集”、“溟溟滓滓”、“窅窅莫测”、“氤氲”、“混沌沌沌”、“恍惚”等，均是描述宇宙万物产生之初，先天元气未分之前潜藏隐晦、幽寂深远、相互激荡、隐藏生机、浑然如一的原始运动状态。就人的生命

---

① 李西月：《道窍谈·神气精论》，第43页，上海，上海古籍出版社，1990。

产生而言，宇宙中的先天太乙真气（元气），在父母交合时被招摄进母腹，形成胎元，将性命寓于其中；到十月怀胎，一朝分娩，先天祖气断开，后天气生，至十六岁精气最充足；此后“识神”主事，情欲伤身，至六十四岁，元气消耗殆尽，死到临期。但如能勤于修炼，保存“元气”，培育“元神”，则能免于生死。可见“元气”既是生的根源，也是出脱生死的途径。

## 二、理学对阴阳气化思想的吸收和发挥

“气论”不仅是道家、道教探讨的重要问题，在中国儒家哲学思想史上，“气论”也占很重要的地位。可以说，从先秦儒家到清末，“气”的辩论就一直持续着。特别是在宋元明清时期，“气”更成为儒家学者探讨的主要论题，因此有关“气”的争论在宋明理学家那里最为广泛，无论是天理如何演绎到万物的问题，还是天理与人的问题，都涉及“气”。“气”成为说明宇宙和人生衍化的关键元素和环节，也成为理学家用来建立自己气化论体系的基石。对气论问题的讨论，常常跟阴阳二气是分不开的，周幽王时伯阳父所说的“天地之气”包含阴阳二气，并用阴阳二气的矛盾运动来说明地震，奠定了阴阳气化论的雏形。春秋末范蠡则强调阴阳二气之间的转化。《老子》在“反者道之动”的前提下，提出了“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的阴阳和谐思想。战国末期的邹衍，把阴阳观念和五行观念结合起来，说明自然和社会的变化规则。

《易传》一书，则运用阴阳范畴对事物之间广泛存在的对立现象及其转化的关系进行了系统的说明，并形成比较系统的中国古代阴阳气化论思想。《易传》讲“一阴一阳之谓道”，强调宇宙运动产生阴阳气化，万事万物的运动都是阴阳气化的结果。日月的运动，春夏秋冬、寒热温凉以及白天黑夜的变化，包括人的生命，也都是阴阳气化的结果。《易经·系辞传下》说“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”。天地混沌开始的时候，是一片氤氲元气，然后逐渐划分为阴阳之气，人的生命也是由于阴阳运动气化所产生。“气化”即阴阳二气的运动，“气分阴阳”、“气化阴阳”都是对阴阳气化的描述，阴阳气化伴随着自然万物的必然生成和进化，也是一种生命运动过程。《易传·系辞上》说“日新之谓盛德，生生之谓易”，把“生生”与“日新”对应起来，表明阴阳气化的过



程，也是推陈出新、日日更新的过程。《周易》一书多处都体现出这样的思想，如《周易·咸卦·彖传》说“天地感而万物化生”，《周易·泰卦·彖传》说“天地交而万物通”，《周易·革卦·彖传》说“天地革而四时成”，《周易·丰卦·彖传》说“天地盈虚与时消息”，《周易·姤卦·彖传》说“天地相遇，品物咸章”，都是说明万物及人，都是通过阴阳二气的交感化生出来的。

道家、道教的气化论，在吸收以往的气论基础上，侧重于由道——气的气化论模式，而这种模式，主要通过阴阳气化的思想模式来体现。宋明理学时期的儒家学者们，在三教合一的学术背景之下，大多以出入于佛老的学术背景，广泛吸收古代气化理论，特别是《周易》及道家、道教的阴阳气化理论，构建了类似道家、道教“道——气”模式的“理——气”气化论结构，并在“理——气”气化论结构中，就理、气的先后、动静、化生等各方面，进行了深入的探讨。

### （一）道家、道教与阴阳气化思想

道家吸收传统的阴阳学说，并把它与道家的自然无为思想结合起来，形成具有道家特色的阴阳气化论。道家的阴阳气化思想，主要源于对《老子》“一生二，二生三，三生万物”这句话的诠释和发挥。尽管老子并不多讲“气”，但多讲阴阳的对立统一。比如《老子》说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>①</sup>，指出万事万物都包含着阴阳两个方面，阴阳统一于事物。在庄子那里，“气分”和“气化”是其气化论的重要思想，而“气化”观念是同阴阳“交通成和而物生”<sup>②</sup>相联系的，因此他说“阴阳于人，不啻为父母也”<sup>③</sup>。《管子》也指出：“是故阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也。”<sup>④</sup>阴和阳二气贯穿于一切事物和现象之中，阴阳二气的矛盾运动是一切事物发展变化的根源和规律。后世道家、道教据此创立了关于阴阳气化的生成原理。在道家这里，老子的以上模式，逐渐被解释成这样的阴阳气化模式：由无名大道化生混沌元气，由元

① 《老子·四十二章》。

② 《庄子·田子方》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《管子·四时篇》。

气化生阴阳二气，阴阳之相和，生天下万物，形成道生万物、气化宇宙、天人合一的宇宙观。

道家的阴阳气化思想的一个重要特征，是与自然无为思想结合起来，如：

阴阳四时，运行各得其序。<sup>①</sup>

调理四时，太和万物，四时迭起，万物循生。一盛一衰，文武经纶，一清一浊，阴阳调和。<sup>②</sup>

阴阳相照，相盖，相治；四时相代，相生，相杀。<sup>③</sup>

优天地而和阴阳，节四时而调五行。<sup>④</sup>

阴阳者，承天地之和，形万殊之体。……四时者，春生夏长，秋收冬藏，取予有节，出入有时，开合张翕，不失其叙，喜怒刚柔，不离其理。<sup>⑤</sup>

至阴颺颺，至阳赫赫，两者交接成和，而万物生焉。众雄而无雌，又何化之所能造乎？所谓不言之辩，不道之道也。故召远者使无为焉，亲近者使无事焉。<sup>⑥</sup>

昼夜的循环，寒暑的更迭，四时的更迭，都因阴阳二气的变化，也可以说是阴阳的消长。阴阳的消长必须遵循自然“无为”、“无事”之道，阴阳在四时的次序上有一定的配置，时令不依次序则阴阳气必因错乱而相争斗，所以阴阳

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·天运》。

③ 《庄子·则阳》。

④ 《淮南鸿烈集解》，第3页，北京，中华书局，2006。

⑤ 《淮南鸿烈集解》，第258～259页，北京，中华书局，2006。

⑥ 《淮南鸿烈集解》，第197页，北京，中华书局，2006。

不失其序是前提。荀子也有这样的观点，“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”。<sup>①</sup>《吕氏春秋》中则明确提出，阴阳大化生人生物，万物的生长遵循自然的规律。如：

凡人物者阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也。无固有衰嗟废伏，有盛盈蠡息，人亦有困穷屈匮，有充实达遂。此皆大之容物理也，而不得不然之数也。<sup>②</sup>

物动则萌，萌则生，生则长，长则大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，圆道也。<sup>③</sup>

道家认为宇宙万物乃由“气”所生，气清轻者上升为天，浊重者下降为地。《列子·玄端》、《吕氏春秋·正月纪》、《淮南·本经训》等，都有天气下降，地气上腾，天地和合而后万物化生的见解。道家不仅以气化论来解释宇宙的化生，形成比较系统的气化论，道家更关注人的生命本身，并将生命产生的机制也归结为阴阳二气的变化，建立了较为系统的生命气化论。如由老子“万物负阴而抱阳”开其端，《庄子》以“气”之聚散来解释生命现象，认为人的生死只不过是像春夏秋冬四季的运行一样，由于阴阳二气的聚散，引起生死的离合。《吕氏春秋》将万物产生的根源归结为“道”，并将道家的“道”和“精气”说结合，提出“太一”是产生天地、阴阳、万物的本始，“道”即“太一”，并将万物化生归结为阴阳二气的运化。

天生阴阳、寒暑、燥湿，四时之化，万物之变，莫不为利，莫不为害。圣

---

① 《荀子·天论》。

② 许维遹：《吕氏春秋·知分》，《吕氏春秋集释》恃君览卷二十，第10页，北京，中国书店，1985。

③ 许维遹：《吕氏春秋·圆道》，《吕氏春秋集释》季春纪卷三，第17页，北京，中国书店，1985。

人察阴阳之宜，辨万物之利以便生，故精神安乎形，而年寿得长焉。<sup>①</sup>

自然界产生了阴阳、寒暑、燥湿，四季的变化，万物的化生在给人带来利益的同时，也会对人产生危害。圣人则能明察阴阳变化的时宜，辨别万物的有利之处而使生命受益，所以精神能安守于形体之中，而寿命就能长久。《吕氏春秋》还以阴阳气化来解释生命的具体过程。比如在《十二纪》<sup>②</sup>中，详细描述了四季十二月中，由阴阳二气的变化而引起的万物生灭的变化过程：

孟春之月，……天气下降，地气上腾，天地和同，草木繁动。

仲春之月，……日夜分。雷乃发声，始电。蛰虫咸动，开户始出。

季春之月，……生气方盛，阳气发泄，生者毕出，萌者尽达，不可以内。

孟夏之月，……继长增高，无有坏隳。

仲夏之月，……日长至。阴阳争，死生分。

季夏之月，……树木方盛

孟秋之月，……农乃升谷。

仲秋之月，……日夜分。雷乃始收声。蛰虫俯户。杀气浸盛，阳气日衰。  
水始涸。

季秋之月，……草木黄落，乃伐薪为炭。

孟冬之月，……天气上腾，地气下降，天地不通，闭而成冬。

仲冬之月，……日短至。阴阳争，诸生荡。

季冬之月，……日穷于次，月穷于纪，星回于天，数将几终，岁将更始。

初春之际，阴阳二气上下交融，花草树木开始萌芽。在阴阳二气的此消彼长中，蛰伏了一冬的生灵开始活动。生命之气逐渐旺盛，阳气升腾，动物继续生长，植物纷纷发芽。到了初夏，生命继续生长，阴阳的消长逐渐呈现出阳盛

① 许维遹：《吕氏春秋·尽数》，《吕氏春秋集释》季春纪卷三，第5～6页，北京，中国书店，1985。

② 许维遹：《吕氏春秋集释》，北京，中国书店，1985。

阴衰，草木进入繁茂期。随着初秋的到来，生命开始走向萧条，阳气日衰，阴气日增，雷电收声，动物虫蚁准备冬藏，草木逐渐枯黄凋落。初冬来临，天气上升，地气下降，阴阳二气不再交流。到了白日渐短、黑夜减长的时候，阴阳二气再次失去平衡，生命等待再一次重新萌生。到十二月的最后，新的一年即将开始。可见，生命从孕育、萌芽到生长、成熟乃至死亡，都是阴阳二气的相互变化的结果。

《淮南子》一书，更为全面地论述了阴阳气化产生生命现象的过程，将道家阴阳气化从理论上作了进一步提升。《淮南子》继承了道家阴阳气化思想，提出了“阴阳合和”化生万物的思想。

道曰规，始于一；一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰“一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>

这是《淮南子》对老子“道生一、一生二、二生三、三生万物”的解释，此以“一”为一气，“二”为阴阳二气，“三”为阴阳二气交通之和。“阴阳合和而万物生”，天地四时、日月星辰的产生，都是阴阳二气合和相生的结果。同时，《淮南子》还强调，生命的产生，也是阴阳气化的结果，并详细叙述了从阴阳二气到人的生命形成的过程：

古未有天地之时，惟像无形，窈窕冥冥，芒芟漠闵，鸿濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天管地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。是故精神，天之有也；而骨骼者，地之有也。精神入其门，而骨骼反其根，我尚何存？是故圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人，以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪。<sup>②</sup>

① 《淮南鸿烈集解》，第112页，北京，中华书局，2006。

② 《淮南鸿烈集解》，第218～219页，北京，中华书局，2006。

其中“二神”指阴阳。作为万物基本成分的气，不仅有阴阳属性之别，而且有清浊、精烦之不同。《淮南子》认为，生命的形成跟宇宙万物的形成一样，都由阴阳二气和合而成。但人的生命异于其他生命，一般的生命由“烦气”生成，而人是最高级的生命形态，是由“精气”生化而成。而人的生命又包含精神和形体两部分，精神来源于天之清轻气，骨骼来源于地之重浊气。人死之后，精神归于天，形骸消于地。这里不仅解释了人及动物的构成，而且说明了精神现象的来源。

夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。故曰：一生二，二生三，三生万物。万物背阴而抱阳，冲气以为和。故曰：一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生。形体以成，五脏乃形。<sup>①</sup>

这是生命从禀受天地阴阳之气到孕育、出生的过程。生命不仅源于天地之气，而且跟四时、十二月相对应，因此《淮南子》提出圣人应法天顺情，“以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪”。天地和合阴阳之气，化生万物。天地阴阳为对待两极：“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。”<sup>②</sup> 阴阳和合是自然的法则，是天地万物生成的根据。生命的产生以及构成其诸要素之间，也是以阴阳和合为标准的。阴阳和合不仅是生命产生的根据，也是生命得以长久维持的原则。

阴阳气化论在道教那里得到进一步发挥和提升。道教的早期经典《太平经》，结合道家、《周易》的阴阳气化思想以及汉代的元气说，对阴阳二气化生万物的思想作了深入的探讨。《太平经》以元气作为产生形而下世界的本原，元气由道化生，但又依道化生万物：

元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为

① 《淮南鸿烈集解》，第218～219页，北京，中华书局，2006。

② 《淮南鸿烈集解》，第433页，北京，中华书局，2006。

上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养万物。<sup>①</sup>

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。详思此意，与道合同。<sup>②</sup>

道的阴阳二分性是事物存在的普遍现象，阴阳两方面的统一构成了事物的完整性。阴阳两方面不是凝固不动的，是相辅相成、互动的，“正使一阴一阳，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”<sup>③</sup>。阴阳互动是万物产生的动力，而互动的前提是阴阳要遵循“和”的原则，阴阳和合才是万物得以产生的关键。“阴阳者象天地以治事，合和万物，圣人亦当和合万物，成天心，顺阴阳而行。”<sup>④</sup>“阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生。”<sup>⑤</sup>天地间万事万物，都由阴阳二气和合而生成。阳好生恶杀，没有和则不能成万物，不成万物，而无万物。“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。”<sup>⑥</sup>元气与自然太和之气相通，并力同心，三气凝聚，共生天地。从天地万物到人类，阴阳相合，才有和谐的秩序。阴阳二气失调，则万物无法长养，“故中和者，主调和万物者也”<sup>⑦</sup>。

《太平经》的阴阳气化理论的贡献，主要在于他提出了阴、阳、和三个概念，认为和是阴阳二气的统一或中介。《太平经》认为，天地宇宙是万物大生命的根源，日月与地球便是这个大生命分化出的小生命，人与万物更是天地间分化出的小生命，无论是大小生命，他们根源同体，生命活动的法则、大小生命的原动力都是阴阳二气变化的作用。将人的生命纳入到大宇宙中，并以阴阳气

① 王明：《太平经合校》，第305页，北京，中华书局，1997。

② 王明：《太平经合校》，第305页，北京，中华书局，1997。

③ 王明：《太平经合校》，第44页，北京，中华书局，1997。

④ 王明：《太平经合校》，第221～222页，北京，中华书局，1997。

⑤ 王明：《太平经合校》，第20页，北京，中华书局，1997。

⑥ 王明：《太平经合校》，第647～648页，北京，中华书局，1997。

⑦ 王明：《太平经合校》，第19页，北京，中华书局，1997。

化来解释人的生命产生过程，这样的理论在道教内丹那里得到了进一步的发挥。

比如，《黄帝内经》认为“气”是人生命构成的基本要素。人体生命力的强弱，生命的寿夭，都在于元气的盛衰存亡；人体新陈代谢的生化过程，就是气化的过程。生命现象，本原于气的运动变化，“气”既是构成人体的基本要素，又是人体的生命动力。同时，《黄帝内经》又讲阴阳二气的调合是生命得以延续的关键，“调阴与阳，精气乃光。合神与气，使神内藏”<sup>①</sup>。道教内丹经典《悟真篇》中，则明确提出人体修炼要使阴阳和合，才能炼成内丹，“坎电烹轰金水方，火发昆仑阴与阳，二物若还和合了，自然丹熟遍身香”<sup>②</sup>。《钟吕传道集》中也强调内丹修炼成功的前提在于把握阴阳和合之道，认为修炼过程中要用阴阳升降之道，使真火真水合二为一，炼成大药，永镇丹田。《性命法诀明指》也认为有形之物，皆天地阴阳气化，万物及人的生命，都是天地阴阳之气化而成。禾苗无有天上真阳之气不会生，无有地内真阴之气不会长，合真阳真阴之气，禾苗才能结果。《性命主旨》中更是以阴阳气化作为生人、生物的前提。

道教内丹学将阴阳气化理论，完全引入到人体的修炼过程中，认为，人体小宇宙就是自然界大宇宙的缩影，包藏着宇宙生生不息的全部运行规律。因此，人生命的生成过程也和宇宙的创生图式一样，是阴阳二气化生的结果，并详细描绘了人禀阴阳二气产生的过程。道教内丹认为，宇宙演化和人体生命都可以从逆的方面进行反演，以人体的精、气、神为修炼对象，经历“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道”的内炼过程，最终实现自身的超越。内丹修炼就是要重新返回到原始先天状态，回归于道。“三教合一”时期的道教内丹学对“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道”的过程进行了提炼，将道教阴阳气化思想进一步从理论高度作了提升，形成了比较系统、成熟的道教阴阳气化理论，对宋明理学也产生了较大的影响。阴阳气化思想成为三教合一时期儒、释、道各家都涉及的思想领域。

---

① 张继禹主编：《黄帝内经·灵枢》，《中华道藏》第二十册，第449页，北京，华夏出版社，2004。

② 王沐：《悟真篇浅解》卷中，其十三，第49页，北京，中华书局，1990。



## （二）理学与阴阳气化思想

儒家对“气”的论述，早在先秦时期就存在。比如孟子就很重视“气”，不过他所谓“气”不是从气化论层面上讨论，而是以“气”为人生宇宙间“至大至刚”的精神力量，是人能与天地“参”的重要方面，是一种人所具有的道德精神之“浩气”。孟子特别倡导“养浩然之气”，认为这是“大其心”的前提，是人之成为人的关键。到了宋明理学时期，“气”逐渐变成理学家们解释宇宙生成模式的重要范畴，“气”成为太极、理、太虚等生成万物的中间环节，成为沟通宇宙本原与万事万物之间的桥梁和中介。理学家不仅重视“气”的思想，同时也吸收了《周易》及道家、道教等的阴阳气化思想，认为阴阳二气的相互作用，是万物得以生成的主要源动力。

理学的代表人物周敦颐建立了一个以“太极”为最高范畴的宇宙论体系，而维持这个体系的重要动力，就是阴阳二气的相互作用。周敦颐认为，太极是天地万物的根源，太极分为阴阳二气，由阴阳二气产生金、木、水、火、土五行，五行的精华凝集产生了人类，阴阳转化合成而产生万物。在《太极图》和《太极图说》中，他对此体系作了简要的勾勒。周敦颐把太极作为宇宙的原初东西，宇宙在本质上是运动的，“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”，运动与静止不断交替循环，“分阴分阳，两仪立焉”，“二气交感，化生万物”；宇宙的构成是阴阳二气相互作用的结果。“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”，五行统一于阴阳二气，而阴阳二气又根源于太极。周敦颐“动极而静、静极复动”和“分阴分阳”、“阳变阴合”的阴阳气化思想，揭示了阴阳双方互为根据、互相作用、互相排斥而又互相依存的关系，对其之后的理学家的影响比较大。

二程则把“理”或“天理”作为天地万物的最终根据，认为“理”是创造万事万物的根源。并沿用《周易·系辞上》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的形上、形下思路，来论述理与气的关系。认为“理”或“道”是“形而上”的，“气”是“形而下”的，形而上之“理”是形而下之“气”存在的根据，“理”通过阴阳二气产生天地万物。另外，二程还认为，人也是阴阳二气产生的，人只不过是得天地中正之气，人与天地遵循同一理。在人性问题上，程颐提出“性即理

也”的命题，认为，性无不善，人所以有善与不善，是由于才的不同。才是由“气”而来的，“气”有清浊不同，故才有善与不善之分。

朱熹也把“理”作为哲学的最高范畴，同样将“气”纳入其哲学体系，系统地阐述了理气关系问题，构筑起了“理气不离不杂”、“气”为“理”的具体呈现者或实现者的气化理论。朱熹用“理一分殊”说论述了理气关系以及阴阳二气的化生过程，用以说明“理”生“气”之后，阴阳二气化生万物的过程。朱熹认为，“理”是形而上的东西，是道，是宇宙万物之本；“气”是形而下的东西，是器，是生成万物的质料。它们之间有明显的分际，不能把它们混淆起来。

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性；必禀此气然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。<sup>①</sup>

朱熹也是用形而上、形而下的关系来说明理、气关系。天地间人和物的生成，都要有理有气，但理是万物生成的根本，气则是万物生成的材料，理决定事物的本性，气决定事物的形态。任何事物都有本性、形态两方面，所以说性、形“不外乎一身”，而二者的功能又是不能混淆的，本性决定形态，形态依傍本性，因此虽说“理未尝离乎气”，但“自形而上下言”还是有先后的，即理在气先。在朱熹看来，自气从理生出之后，其自身便开始了一分为二的无穷分化过程，渐次产生出宇宙万物。对于阴阳二气化生万物的过程，朱熹吸收了周敦颐的阴阳动静思想，作了进一步的说明：

动极而静，静极复动，一动一静，互为其根，命之所以流行而不已也。动而生阳，静而生阴，分阴分阳，两仪立矣，分之所以一定而不移也。盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。<sup>②</sup>

① 朱熹：《答黄道夫》，《朱文公文集》卷五十八，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

② 朱熹：《太极图说》附解，《周敦颐集》，第4页，长沙，岳麓书社，2002。

“气”的“分阴分阳”虽为“一定而不移”，然而，阴阳动静“互为其根”，则是天道流行不已的必然规律。宇宙万物就是在这种阴阳动静、互为其根的作用过程中形成、发展起来的。人也不例外，在朱熹看来，天人本无二致，二者本来就是和谐统一的，人也是“气”化生的产物：

气只是充乎体之气，元与天地相流通。<sup>①</sup>

仁义礼智充溢于中，晬然见面盎背，心广体胖，便自有一般浩然气象。<sup>②</sup>

不仅充乎人体的元素是“气”，儒家追求的“求圣”本身就是追求一种“气象”，即孟子所谓“浩然之气”。朱熹曾用“气象”来评价先儒，比如“孔子，元气也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也”<sup>③</sup>。“孟子气象尤可见”，充乎人体之气，在圣人身上则内化为一种特有的精神风貌——“浩然气象”。

张载更是以“气”立说，但与程朱道学和陆王心学不同，他认为“气”是生命之源、宇宙之本，是化生万物的要素。张载在《正蒙·乾称》说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”把宇宙中的一切存在皆统一于“气”，气充塞宇宙，无所不在，气处于聚散、有形无形的转化过程，从而不生不灭。因此张载提出“太虚即气”、“虚空即气”的思想，“气”本身具有运动的特性，而气运动变化的原因在于气内在的矛盾性。气不一定是有形可见的，凡有运动、静止、广度、深度可言的，都是气，气是能运动的，占有一定的空间。张载把“道”视为气的变化过程，说“有气化，有道之名”，且气的变化有一定的规律，气是变化过程和规律的载体。张载以“气”为宇宙之源，但同样以阴阳气化思想来解释万物及生命的产生。张载在《大易》中引申到：

《易》一物而三才，阴阳气也，而谓之天；刚柔质也，而谓之地；仁义德也，

① 朱熹：《朱子语类》卷五十二，第1261页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《朱子语类》卷五十二，第1246页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十三，第2361页，北京，中华书局，2007。

而谓之人也。<sup>①</sup>

张载所谓的阴阳，是指阴阳二气，气具有两种对立统一的矛盾状态。对于“气”与“物”的关系及阴阳二气化生万物的过程，张载同样也以形而上、形而下来讨论“气”。张载在《易说·系辞上》中坚持“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的提法，程朱则是形而上者为之“理”，成为道不离理，理不离道。与程朱不同的是，这里的形而上之道不是“理”，而是指“气”而言，最后形成道不离气，气不离道。道气不离之“气”，是形而上之“气”。张载在《易说·系辞上》中继续说：

凡不形以上者，皆谓之道，惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易也。<sup>②</sup>

这里的“气”即是“道”，显然属于形而上。接着他又指出，“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆易之器”<sup>③</sup>，这里作为“器”的“气”，显然属于形而下，同样为“气”，但因为阴阳二气的状态不同，分为形而上和形而下，“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也；形而下者是有形体者，故形而下者谓之器”<sup>④</sup>。而形而上之“道”与形而下之“器”的不同状态的呈现，则在于阴阳二气动态的“聚散”，“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形”<sup>⑤</sup>。阴阳二气的聚散，使得原本一物的“气”，因着“聚”而“有形”成物，成为形而下之“器”；因着“散”而“无形”成太虚，成为形而上之“道”。而形而上、形而下之间关键就看有无相接之处，而相接之处时刻在变，因为阴阳二气处在不断的运动之中，“气聚则成万物，气散回归太虚”，阴阳二气的运动变化，也成为张载解释“太虚”（气）化生万物及人的生命过程的重要依据。

① 张载：《大易》，《张载集》，第48页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第207页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第206页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第207页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第182页，北京，中华书局，1978。

张载太虚即气、天人合一的基础就是气，肯定人与自然统一于气，天与人之性、心实则合一。从天理讲叫做“天”，从人禀受气而生叫做“性”，从天理存之于心中叫做“心”。张载提出了“天地之性”与“气质之性”的人性学说。“天地之性”是太虚之本性在人身上的体现，是纯善的；“气质之性”是人因禀受阴阳之气而具有的一种特殊本性，是人不善的根源。张载主张通过修养功夫“变化气质”，以保存“天地之性”。王廷相在批判二程、朱熹绝对理的基础上，以气为宇宙万物的本原和最高实体。主张上天下地，虚空和实物，皆由元气构成，元气之上无物、无道、无理。由元气化为阴阳二气，再由阴阳二气交相感应，一化而为日、星、雷、电，又化而为月、云、雨、露，则有水火之种。有水火，则蒸结而生土，有土，则产生万物。元气作为宇宙之本体，它是无形无象、无生无灭的物质实体，气聚而为万物，称之为“有”；气散而为太虚，称之为“无”。太虚是气的一种形态，并不是虚空。王廷相认为，宇宙并非“寂然不动”，而是元气“生生不息”的气化过程。气化有“常”、有“变”，阴阳相待。气化的根源在于元气自身。王夫之综罗百代，总结性地批判了程朱、陆王哲学，通过注释《正蒙》，发展了张载“太虚即气”的气学，将一切都归结为“气”，肯定“气”是唯一的本体实在。而“气”与“万象”是体用关系，作为阴阳对待和合体的“气”是一切事物变化的源头，形形色色的万物则是“气”存在的各种不同形态。在理与气的关系上，主张“理不离气”、“理在气中”、“气外更无虚托孤立之理”<sup>①</sup>。认为“气”的聚散、升降、飞扬等运动变化是其固有的属性，运动变化是绝对、永恒的。由张载开其端的“气学”，对“气化流行”的学说产生了重大影响。

胡宏也认为事物是由气而生成的，但他以“性”为宇宙本原，认为没有“性”则无“物”，没有“气”则无“形”，“性”是“气”之本。气和万物一样是属于形而下的范畴，性是形而上的范畴。他说：“气之流行，性为之主”，“非性无物，非气无形，性，其气之本乎。”<sup>②</sup>认为气的流行变化产生万物，但在气的流行变化的背后，有性为之主宰，支配着气化生物的过程。于是他将性提高到了与程氏认为

<sup>①</sup> 王夫之：《读四书大全书》，《中华经典藏书》，第2232页，北京，北京出版社，1999。

<sup>②</sup> 胡宏：《知言·事物》，《胡宏集》，第22页，北京，中华书局，1987。

的“理”并肩的高度，胡宏在万物生于性和性为气本的基础上，进而提出天地由性而立的思想，不仅物、气从属于性，而且整个天地，包括万理都以性为存在的根据。

### （三）由道气论到理气论

正如道家、道教把世界的本原和普遍联系归结为某种最高本原——“道”，理学受此启发，把“理”作为宇宙的最高本原。“理”充满宇宙，万物统一于“理”。在此基础上，在解释宇宙万物具体的生化过程时，道家、道教引入了“气”（特别是阴阳气化思想）论，构建了由道——气的气化论模式，形成道气论，而理学也受此影响，构建了由理——气的气化论模式，形成理气论。道家、道教的道气论和理学的理气论，在解释宇宙万物的生化模式上，具有相近的意涵，但在最后的落脚点上，二者有着源于各自立场的不同。

道教、道教的道气论，以“道”为宇宙的本原，以“气”作为“道”化生宇宙万物的中介和桥梁。道化生宇宙万物的过程，是通过阴阳二气的激荡运动实现的。正是阴阳二气的运动变化，促成了由道——万物的过程，老子描绘这个过程是“道生一、一生二、二生三、三生万物”，庄子描绘为“通天下一气耳”。“气”是构成宇宙万物的基质，又是宇宙万物相互作用的载体。“道”与“气”在本质上有相通之处，但道是“无”，是根本的，而“气”则包含阴阳，阴阳相合则生成万物。由此看来，宇宙自然万物的生成，究其根本是由“气”的运动而生发出来，作为本原的“道”，是无形的，但却是决定万物生成的因素，宇宙万物其构成的根本，都是“气”。

道家、道教的道气论，其主旨并不是解释宇宙万物的生成，而是解释人之生命的产生与消失。庄子将人之生死归结为气之聚散，认为气聚则人生，气散则人死，“气聚”是生的前提。道教则以炼“气”为追求长生不死的途径，认为“气”是“道”在人身上的表现，道之生人就是因为阴阳二气的作用，“道”通过“气”在人身发生作用，“气”遵循着“道”化生了阴阳二气，阴阳二气的相合，在人身体现为精、气、神的合一，精、气、神的合一，就是返回到未生之前的“道”的状态，而回归于道、与道合一，则可以实现生命的永恒。《太上老君内观经》说：

道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。<sup>①</sup>

道教的生命修养的最高境界就是“生道合一”，“道”生万事万物，“道”与生相守，生与“道”相保，二而一，一而二，是须臾不能分离的，这也是道教的基本教义。因此道教主张养生就是尊道、修道、得道的过程，成仙就是在生命上达到与大道的合一。正由于道教有“生道合一”的基本教义，所以道教主张要修道、守道，并创造了诸多修道养生的方法，如内丹、存思、守一、服气、服饵、导引等，而这些方法的核心，都是炼“气”。通过炼气，最终回归于道，这样才能保住生命。这样的思想，道教套用老子的话，总结为“长生久视之道”。道教的长生久视之道，在道教内丹那里得到了系统的总结和发挥，进一步归结为以“精、气、神”为基本元素，经过炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道的一系列过程，实现“气”的转换，最终达到与道合一、长生久视的境界。

道教内丹正是通过炼精化气、炼气化神、炼神合道的修炼步骤，使得形、气、神、道、虚之间互相转化、步步超越，打通了形神障碍使其互融，这样就达到了形神兼顾、形神俱妙的境地，也即“道”的境界。道家内丹主要是以“顺则生人、逆则成仙”的理论来阐述生死问题的。道教内丹根据老子的道论，认为“道”是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生发出来又能返回到道中去。所谓得“道”，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本原中去。还虚合道，出有人无，才是生命的永恒归宿。因此道教内丹的修炼就是把返回先天本根、成仙得道作为目的。比如《性命圭旨·死生说》中对这一过程作了详细说明：宇宙中的先天太乙真气，在父母交合时被招摄进母亲子宫，形成胎元，将性命寓于其中；到十月怀胎，一朝分娩，这就是道家所说的“赤子”状态，混沌未开，纯静无知，属纯阴，用坤卦表示。此后先天祖气断开，后天气生，经历一至三岁、五岁、八岁、十岁、十三岁几个阶段，至十六岁精气最充足，分别用复卦、临卦、泰卦、

① 张继禹主编：《太上老君内观经》，《中华道藏》第二十九册，第163页，北京，华夏出版社，2004。

大壮卦、夬卦、乾卦表示，此时为纯阳之体，精气充实。此后“识神”主事，欲情一动，元气即泄，易于伤神，如果能及时修炼性命，最易成功。如果不知利害关系，贪恋无已，则经历十六岁至二十四岁、三十二岁、四十岁、四十八岁、五十六岁，分别用姤卦、遁卦、否卦、观卦、剥卦，直至六十四岁复又回到坤卦，元气几乎消耗殆尽，死到临期。这是人的生命现象，是“顺则生人”的过程。内丹修炼的逆反就是指在人体元气初泄之时，就应该积极修炼，及时弥补，回复到原初纯阳状态。即使临到元气殆尽之时，只要还有一气尚存，如能勤于修炼，保存元气，通过炼精化气、炼气化神、炼神合道的修炼步骤，使得形、气、神、道、虚之间互相转化，就仍能回复到原初状态，并通过肉体的转化实现精神的最终超越，出脱生死，这即是“逆则成仙”的过程。<sup>①</sup>“顺则生人、逆则成仙”的理论，是道教将道气论应用到解释人之生死过程的典型表述，也是道教道气论的主要特色所在。

理学的理气论，以“理”为宇宙万物的根源，认为万物只是一个理，理是宇宙万物不可或缺的逻辑前提。但仅有“理”还不能对世界万物的形成做出圆满的解释，受道家、道教在解释宇宙生成过程时对“气”的引入的启发，理学在进一步解释宇宙万物的生成时，也引入了“气”，构成由理——气的气化论模式，理学这种理气相合而生万物的理气论模式，跟道家、道教的道气论生成模式，因此有了相近之处。跟道家、道教的道气论将落脚点放在解释人之生死问题上不同，理学的理气论，除了具有同道气论模式接近的气化论层面的意义之外，其具有的儒家特色，使得其最后的落脚点放在社会伦理规范上。跟道家、道教更多地关注人的生命本身有别，作为儒家的理学，更多地关注现实社会的伦理规范。理学的最终目的，是要为儒家所提倡的伦理道德寻找终极依据，其理论的重心最后落脚于论证包括伦理道德的最终根源、善的可能性、修养的必要性以及修养的途径与方法等在内的一切伦理问题。而追寻道德的最终根源是理学要解决的首要问题，理学将道德的最终根源归于“理”：

宇宙之间一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第37～39页，台北，三民书局，2005。



又各得之以为性；其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。<sup>①</sup>

“理”既是天地万物的最高本体，又是“三纲”、“五常”的最终根源，是伦理道德的最终根源。理在人心是之谓性，“性”是道德本性的具体体现，人的道德本性是天地之理在人心的体现。这样的论证，就为儒家主张的仁义道德提供了主体的内在依据。作为人性本原的道德本性究竟是什么，在理学家内部则有不同的说法。比如张载把“太虚之气”看成是人性的本原，并将人性分为“天地之性”与“气质之性”，认为“天地之性”是太虚之气在人身上的体现，是纯善的；“气质之性”是人因禀受阴阳之气而具有的一种特殊本性，是不善的根源。张载主张通过修养功夫“变化气质”，以保存“天地之性”。二程提出“性即理”的命题，也认为人性有两重性：一是源于天理的“天命之性”，为善；二是禀受于气的“气禀之性”，有善恶之别。朱熹发展了二程“性即理”和张载的心性论，认为心之体即是性：

未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓之理；已有形气，是理降而在人，具于形气之中，方谓之性。<sup>②</sup>

这样便证明了人性中先天就含有善的根源，也即善是可能的，并把人性具有“天命之性”、“气质之性”与“道心”、“人心”相联系。陆九渊也讲“理”是道德的最终根源，这“理”也是具有普遍性的“天下之定理”或“天下之常道”。“圣人与我同类，此心此理谁能异之。”<sup>③</sup>“理乃天下之公理，心乃天下之同心，圣贤之所以为圣贤者，不容私而已。”<sup>④</sup>“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此，心之体甚大。”<sup>⑤</sup> 陆九渊

① 朱熹：《读大纪》，《朱文公文集》卷十七，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2430页，北京，中华书局，2007。

③ 陆九渊：《与郭邦逸》，《陆九渊集》卷十三，第171页，北京，中华书局，1979。

④ 陆九渊：《与郭邦逸》，《陆九渊集》卷十五，第196页，北京，中华书局，1979。

⑤ 陆九渊：《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，第444页，北京，中华书局，1979。

将“理”内化于人心，主张“心即理”，并以心理为一，“盖心，一也；理，一理也；至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二”。<sup>①</sup>既然心与理为一，那么善就是人的本性，恶只是外来的因素，这同样证明了人性中先天就含有善的根源。王守仁则提出“心之本体即是性，性即是理”<sup>②</sup>，认为性是至善的，更是直接地论证了至善之性的先天性。既然道德本体是先天之理，那么道德规范（如三纲五常）就是先天之理的具体表现，这样，儒家的道德规范就具有“理”的先天性和神圣性，从而具有普遍的合法性。

符合儒家道德规范的“善”，是稟受天“理”而成的天命之性，而不符合道德规范的“恶”，则是稟“气”而成的气质之性：

气之为物，有清浊昏明之不同。稟其清明之气而无物欲之累则为圣；稟其清明而未纯全，则未免微有物欲之累而能克以去之则为贤；稟其昏浊之气又为物欲所蔽而不能去则为愚为不肖。是皆气稟物欲之所为，而性之善未尝不同也。<sup>③</sup>

也就是说，道德之恶来源于“气质之性”，由“气质”而生“人欲”，所以“存天理灭人欲”的道德修养就是必不可少的，由此理学也有了“养浩然之气”的修养方法。将理气论落脚于伦理道德修养，这是理学的理气论的特色所在。

### 三、道气论与理气论诸特征之关联

道家、道教以道论为核心，建构了道气论，涉及了万物生成本原、万物的生成过程以及人生价值等层面，并论及道、气的有无、动静、虚实等问题。由道气论到理气论，理学不仅消化了道家、道教的道气论思想，构建了有儒家特色的理气论结构，而且将道家、道教对道、气的有无、动静、虚实等问题，转化为探讨理、气的先后、动静以及理与器的关系问题，对理气论构造的探讨进一步深化。

① 陆九渊：《与曾宅之》，《陆九渊集》卷一，第4～5页，北京，中华书局，1979。

② 王守仁：《阳明传习录上》，第192页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 朱熹：《玉山讲义》，《朱文公文集》卷七十四，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

### （一）道气有无与理气先后

对于宇宙的生成过程，道家的老子、庄子皆主张“有生于无”之说。“有”、“无”这对范畴首先由老子提出，用以说明道的两种状态：“无，名天地之始；有，名万物之母。”<sup>①</sup>“天下万物生于有，有生于无。”<sup>②</sup>作为宇宙本原的“道”，呈现为“有”和“无”两种状态。作为天地万物的本原，道不可名，故称之为“无”；作为一切事物生发的根源，道并不是虚空，故称之为“有”。两者之间是“有生于无”的关系。老子的“有生于无”主要是说明具体事物的存在形态，但事实上，“有生于无”的提法，很容易延伸出在时间上具有先后的含义。老子又说“有无相生”，“故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”<sup>③</sup>可见，尽管老子的“有生于无”似乎有着时间上的先后的含义，但他重点强调了“有”、“无”相辅相成的不即不离关系，并提出“有之以利，无之以用”<sup>④</sup>，将“有”、“无”关系定位到“利”和“用”的关系。老子之后，庄子进一步认为“有”、“无”都只具有相对性，应当以无可无不可的态度对待一切。

魏晋时期，“有”、“无”范畴成为当时讨论的核心范畴。王弼以“本末”关系来讲“有”、“无”，并提出“贵无说”。王弼将老子“天下万物生于有，有生于无”的思想发展成“以无为本”、“举本统末”的思想。王弼在“有”、“无”关系上，除说明“无”为“有”之始外，重心也转向强调“有”对“无”的依赖关系，认为“无”是“有”的“本”、“体”，由探讨现存万物如何生化，变为探讨万物存在的根据。王弼还认为，作为万有之宗的“无”，不能独立自明，必须通过“有”，从万物的存在上明了“无”是万物的“新由之宗”。他强调“无”是万物存在的统一根据。又认为此根据表现在万物之中，只有通过万物才能把握它。对于“道”与万物的关系，王弼同样将重心转向强调“有”、“无”的依赖关系，这样的论述也没有杜绝可能延伸出时间上的先后的问题。

道教对道家“有生于无”的观点也作了多种发挥，比如葛洪就提出“夫有因

---

① 《老子·一章》。

② 《老子·四十章》。

③ 《老子·二章》。

④ 《老子·十一章》。

无而生，形须神而立。有者，无之宫也，形者，神之宅也”<sup>①</sup>。认为“无”为本原，“有”为“无”的体现。成玄英的“重玄之道”，则以道为无、虚无、无形、无声，道又为有，万物由道而生。道为无，即非有；道生万物，又非无。《太上老君自然本起经》则以道为虚、无、空，“无”是“道”的表现形式。道教内丹更重视“有无”，以“有”为先天一气的产生，以“无”为还虚合道，为修道的最高境界。

道家、道教这种“有生于无”的宇宙气化论模式，特别是对理学的理气论，产生了较大启发。深受道家、道教思想影响的朱熹，在讨论理、气关系时，首先就从时间先后上入手，理、气先后的问题，被视为朱熹理气论的首要问题。朱子理、气先后的思想，经历了一个从理、气无先后，到在时间上理先气后，再到理能生气，最后到在逻辑上理先气后的思想演变过程。在理气关系上，朱熹以“理”为形而上之道、生物之本，以“气”为形而下之器、生物之具。从“生物之本”和“生物之具”的角度上，朱熹承认，“理与气本无先后可言”<sup>②</sup>。但他又说，一旦“推其所从来”，却似乎理在先、气在后。因此他又在时间关系上明确提出“理是本”、“理在事先”、“理在物先”。尽管理先气后似乎在时间上有了先后，这个时间上的先后，主要是用来说明从理、气到万物的过程，而不是主要强调先后，这跟道家的“有生于无”的模式相近。因此朱熹在别人根据他的回答得出“理先气后”的结论时，急忙澄清说“不消如此说”，认为理、气先后“皆不可得而推究”，只可以试着说“气依傍理”<sup>③</sup>。从理到万物的模式，根据朱熹的“理一分殊”思想，是万物分享了“理”，从理、气到万物，很难从时间上说是“理”生“气”、理先气后。因此朱熹的“推上去”，并没有明确解释是时间上的“推上去”，而是“推上去”到“其所从来”，即宇宙万物的本原：

理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后。<sup>④</sup>

① 王明：《抱朴子内篇校释》，第110页，北京，中华书局，1996。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，2007。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，2007。

朱熹从形而上和形而下的角度出发，形而下的东西不能脱离形而上的东西存在，形而上为形而下存在的前提和条件，因此从本体上而言，理先气后，事实上，他是从逻辑上强调了理在气先，“理”是产生万物、支配万物的根本。在理气先后问题上，朱熹曾强调“理未尝离乎气”：

然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。<sup>①</sup>

天下没有无“理”之“气”，也没有无“气”之“理”，尽管朱熹主张理气相依，但还是强调“有是理后生是气”。“理”是产生万物的根本，“气”只是形成万物的质料。这样，朱熹就从宇宙的本原上坚持了以理为本。朱熹之后的儒者批评朱熹的理气观，主要就是批评他尽管主张理气相依，因为他的理先气后的说法，存在将“理”和“气”视为两种不同的存在物的嫌疑，因此后儒们多强调“理”和“气”不能分离，认为“理”只是气运动的法则，是“气”的功能。

## （二）道气动静与理气动静

在中国古代，关于天地万物的运动变化历来是讨论的核心问题之一，因此“动静”一词也成为中国古代哲学的重要范畴。动即变化、变动，静即不变。《易传·系辞上》讲“一阴一阳之谓道”，并以“动”、“静”解释这一过程。“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”认为阴阳乾坤的动静交替，产生了万物。道家老子则较早从宇宙生成论方面来探讨动静关系：

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。<sup>②</sup>

就道体层面而言，老子一方面认为道体是恒动的，所谓“反者道之动”<sup>③</sup>，

① 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，2007。

② 《老子·十六章》。

③ 《老子·四十章》。

“周行而不殆”<sup>①</sup>；另一方面，老子又以“常”、“恒”等来强调“道”在变动性中的稳定性基础，以及变动中的法则，是道体层面的动中之静。因此老子尚静，认为静是“道”的根本性质，认为芸芸万物的变化无常是“动”，但万物最终要“复归其根”，终归于“静”，即回复到万物所由生的初始状态，即道的境界，与道为一。

老子还由道体的动中之静，延伸至人生层面而阐明动静相养之论。《老子·十五章》说：“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生。”《老子·二十六章》说“静为躁君”，在人生层面，老子坚持动静相养，但又主张戒躁而主静，“静”能抑制“躁”，所以能守得住静，浮躁也就难以发生。人类过多的有欲和妄为，都是“动”，是与“道”背离的，所以老子提出要“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复”<sup>②</sup>。“观复”就是归于“生而不有，为而不恃，长而不宰”<sup>③</sup>的自然状态，是“无为”、“不争”的“静”的状态，即“道”的境界，也是养生的最高境界。老子说“为道日损”<sup>④</sup>，由减损成见、贪欲以达宁静致远。老子的动静相养说，进一步延续到黄老思想中。如《黄帝四经》中有“地俗德以静”、“静作相养”<sup>⑤</sup>，“静作得时，天地与之”，“静作失时，天地夺之”，“两相养，时相成”<sup>⑥</sup>等说法，是对老子动静相养说的引申和发挥。唐司马承祯主张“坐忘”修道，认为“心为道之器宇，虚静至极则道居而慧生”<sup>⑦</sup>，只有心灵虚静，才能产生悟知真道的智慧，心神驰动，则只能使人昏愚远道。

道教继承了道家“主静”的思想，作了进一步的引申和发挥。在道教哲学中，动静首先具有宇宙化生的意义。比如李荣《老子注》中讲到：“至道”玄冥寂静，湛然不动，从万物化生而言，从无到有，变动不已，这又为“动”。道生万物，即

① 《老子·二十五章》。

② 《老子·十六章》。

③ 《老子·十章》。

④ 《老子·四十八章》。

⑤ 汤一介主编：《黄帝四经·果童》，《道学精华》上，第188页，北京，北京出版社，1996。

⑥ 汤一介主编：《黄帝四经·性争》，《道学精华》上，第190页，北京，北京出版社，1996。

⑦ 司马承祯：《坐忘论》，《道学精华》中，第982页，北京，北京出版社，1996。

从“静”启动，万物归根，即息动归寂。就动静而言，则是动不常动，寂不常寂，动静是相对的。《云笈七签》引《老君清静心经》讲动静：道一静一动，清静为本，浊动为末。阳清阴浊，阳动阴静，男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者浊之源，静者动之基。道教早期经典《太平经》则将动静关系运用到道教养生中，认为：

人生备具阴阳，动静怒喜皆有时，时未牝牡之合也。<sup>①</sup>

天地亦有阴阳，人生而具备阴阳，天为阳，主动以生；地为阴，主静以养，阴阳相合，生产万物，养生之要，在于阴阳平衡，动静有时，方可长生久视。东汉魏伯阳的《周易参同契》中则将万物化生与修道养生结合起来谈动静关系，“动静有常，奉其绳墨。四时顺宜，与气相得”<sup>②</sup>。认为天地动静运作有一定的法则可循，若加以掌握，就能使丹道炼养与四季变化相合顺适宜，而与阴阳之气相得无碍，并主张“乾动而直，气布精流。坤静而翕，为道舍庐”<sup>③</sup>，从而把动静与《易》的乾坤二卦联系起来阐述内丹养生。

元初著名道士李道纯则认为，天地万物及人都处在动静变化中：

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。昼夜与寝，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。观其动静，则万事之变、万物之情可见矣。静时有存，动则有察；静时有主，动则可断。……静者动之基，动者静之机。动静不失其常，其道光明矣。<sup>④</sup>

唐宋以后，动静关系成为静坐养生的理论基础。内炼养生中，言“动”则萌发勃勃生机，“静”则思维活动虚极静笃，动静交相作用，以成阴阳互根、阴阳交

① 王明：《太平经合校》卷五十六至六十四，第217页，北京，中华书局，1997。

② 黄国梁：《新译周易参同契》，第93页，台北，三民书局，2000。

③ 黄国梁：《新译周易参同契》，第117页，台北，三民书局，2000。

④ 李道纯：《中和集·动静》，第14页，上海，上海古籍出版社，1989。

媾作用。《性命圭旨》一书中，对动静关系作了更详细的说明，认为“大道有阴阳，阴阳有动静”，并对什么是动静作了解释：

云何谓之动静？曰寂然不动，返本复静，坤之时也，吾则静以待之。静极而动，阳气潜萌，复之时也，吾则动以应之。当动而或杂之以静，当静而或间之以动，或助长于其先，或忘失于其后，则皆非动静之常矣。<sup>①</sup>

真正的修道高人，要懂得动静之理，当动则动，当静则静，自有常法。或专以动为主，或专以静为主，都是没有把握动静之道。内丹强调修道要由动入静，从有向无转化，守静去欲，心与道合，由此体道，与道合一，才可以达到长生久视。

道家、道教的动静互动的化生说以及主静无为的修养之论，对理学家产生了很大影响，在宋明理学中，从宇宙化生到人生修养，都离不开对动静问题的考虑。而对理气关系的动静讨论，则是理学理气论中，继理气先后之外的另一个重要问题。宋明理学家从理气的依存、转化关系对动静问题作了进一步的探讨。周敦颐在《太极图说》中说：“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。”意思是太极中本有动静之理，乃阳动阴静的本原，强调了动静之间互相依存、转化的关系，并认为作为万物之根本的“太极”的动静关系是“动而无动，静而无静”，即动中有静，静中有动。而万物之动静，则是“动而无静，静而无动”。但深受道家、道教影响的周敦颐，在修养方法上，吸收道家、道教的“主静”说，倡导“无欲”、“虚静”、“立诚”。之后，“主静”说在宋明理学家中产生极大的影响。如程颢认为“性静者可以为学”<sup>②</sup>。程颐提出“动静无端，阴阳无始”，肯定动静的相互转化，“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”<sup>③</sup>，但他也强调动的重要性。

朱熹发挥了周敦颐和程颐的思想，认为动静之间存在既互相对立又互相包含

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第305～306页，台北，三民书局，2005。

② 程颢：《周易程氏传》卷一，《二程集》，第351页，北京，中华书局，1981。

③ 程颐：《河南程氏外书》卷一，《二程集》，第819页，北京，中华书局，1981。



的辩证关系，他说：

动静二字，相为对待，不能相无。……若不与动对，则不名为静；不与静对，则亦不名为动矣。<sup>①</sup>

跟道家、道教的“主静”思想一致，朱熹以“阴静”为太极之体，“阳动”为太极之用。一静一动，一体一用，循环无端，万物得以产生。“太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。”<sup>②</sup> 太极就是理，太极之理本身是静，“理”通过“气”来表现自己的运动，太极之理无所谓动静，但却是动静的根据。太极之理能产生万物，自然包含了万物运动之理，万物的运动变化是有形的，而太极之理是无形的，所以，动非太极之理本身在动，太极之理是动的根源而已，太极之理本身是静的。从其“理为主”、“理生气”的立场出发，朱熹最终还是推导出以“静为主，动为客”<sup>③</sup> 的以静为根本的理气动静观。朱熹认为静是根本，“人身只有个动、静。静者，养动之根；动者，所以行其静”<sup>④</sup>。正如道家倡导的“归根曰静”，是回归到道的状态一样，朱熹的“静者为主”也是作为本原之“理”的状态。当然，朱熹也反对片面的“主静”，特别是人的修养方面，避免以“静”为由而陷入死寂。他说：“如何都静得！有事须着应。人在世间，未有无事时节；要无事，除是死也。自早至暮，有许多事。不成说事多挠乱，我且去静坐！敬不是如此。若事至前，而自家却要主静，顽然不应，便是心都死了。”<sup>⑤</sup> 完全脱离“动”的“静”，是死寂，是不足取的。

陆象山和王阳明则从心本论出发讨论动静问题，提出“动静和一”、“动静一如”的思想。陆王以心为宇宙本体，以心为天理，认为体认天理就是要“发明本心”、“致良知”。良知为体现在人心的本体，良知即天理。良知作为天理，不是特定的外在道德规范，而是人内在理性的凝聚，是代表人的本质存在的终极本体。

① 朱熹：《答胡广仲》，《朱文公文集》卷四十二，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2376页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《朱子语类》卷十二，第219页，北京，中华书局，2007。

④ 朱熹：《朱子语类》卷十二，第219页，北京，中华书局，2007。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷十二，第212～213页，北京，中华书局，2007。

同时，良知变动不居，周流六虚，处在不断的运动之中：

良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。此知如何捉摸得？见得透时便是圣人。<sup>①</sup>

体认天理只能通过动静合一、体用一致的方法。因此王守仁主张“动静合一”说。他说：“人须在事上磨炼做功夫，乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。那静时功夫，亦差似收敛，而实放溺也。”<sup>②</sup>“若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜在，终不能绝去，遇事依旧滋长。”<sup>③</sup>陆象山坚持“动静如一”，同时又“主静”，但也反对片面主静。他说：“何适而非此心？心正，则静亦正动亦正；心不正，则虽静亦不正矣。”<sup>④</sup>动静不可偏废，要静中有动，动中有静，动中之静才是真静。

### （三）由理气论到道器说

道与器是中国哲学的一对重要范畴。道器关系问题源出于《易·系辞》上：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这里的“道”指乾坤和阴阳变易的法则，法则是无形的，称之为“形而上”；“器”指有形之物和因物取象的卦画，称之为“形而下”。在《系辞》中，“道”与“器”是以有形、无形来区分的，“道”都是指存在于物象和卦爻象中的无形法则而言的，如“一阴一阳之谓道”、“三极之道”、“变化之道”；而有形有象可以致用之物都为“器”，如“见乃谓之象，形乃谓之器”，“备物致用，立成器以为天下利”等。此后，“道”、“器”便成为重要的哲学概念。“道”与“器”作为哲学范畴，具有形而上和形而下、一般和个别、本体与现象等层面的含义。

“道器”说较早萌芽于老子，老子以“道”为形而上之根本，道为一般，为本

① 王守仁：《阳明传习录下》，第298页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录下》，第263页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《阳明传习录下》，第181页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 陆九渊：《与潘文叔书》，《陆九渊集》卷四，第57页，北京，中华书局，1979。

体，“朴散则为器”。<sup>①</sup>“朴”指未雕成器之木，是木质的原始状态，老子以“朴”喻“道”，“道常无名。朴虽小天下，莫能臣也”。<sup>②</sup>认为“无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定”，所以主张人要“见素抱朴，少私寡欲”。<sup>③</sup>而“复归于道”也被老子直接说成“复归于朴”<sup>④</sup>。作为宇宙本原的“道”（朴），散则形成宇宙万物“器”。王弼派玄学家则以“无”作为独立自存的本体，认为“无”是“器”存在的基础和条件。唐代李鼎祚的《周易集解》引唐崔憬从“体用”角度解释：形而上为用、为“道”，形而下为形质、为体、为“器”。唐代孔颖达则从“有无”角度解释：由道生形，先“道”而后形，犹从无生有。“道”为形而上，由“道”而生的有形质者即为“器”，“器”为形而下。

宋代以后，对道、器关系的讨论进一步加强。尽管道、器关系在理学家那里争议颇多，在道、器先后问题上互有异论，但在将“道”视为根据、本体，把“器”视为具体事物这点上，理学家基本上是一致的。张载认为“道”为无形迹的形而上，而形而下的有形迹者就是“器”。二程则以理或天理为万物的根本，气是派生的，有理则有气，万事万物都体现着理。宇宙万物分为有形、无形，即“器”与“道”。气分阴阳，为形而下之“器”，阴阳之气的根据则为理，亦即“道”。万事万物皆有形，有形者则为“器”，无形者为“道”。道、器虽有分别，但不可分离，道外无物，物外无道，道亦器，器亦道。朱熹更是把道、器纳入其理气关系的讨论之中，理为形而上之“道”，为万物的根本；气为形而下之“器”，指事物的存在。道、器集于一身，但二者也有分别，道是器的根本。

既然道即理，器即气，朱熹在理气先后上将理置于气先，引申到道、器关系上，就自然有“道本器末”的倾向，这点后来遭到王夫之的批驳。王夫之以“气”的实有性来统摄理、太极、道，认为“气”是宇宙万物的本体实在，驳斥了“理在事先”、“道本器末”的观点，主张理在气中、道在器中、无其器则无其道，肯定“气”自身的运动变化和天地万物“变化日新”，提出“道者器之道”。王夫之是从统一的角度研究道、器关系，认为宇宙间存在的只有一个个具体的“器”，

① 《老子·二十八章》。

② 《老子·三十二章》。

③ 《老子·十九章》。

④ 《老子·二十八章》。

“道”只是“器”之“道”，存在于“器”中，“道”不是单独的实存，而是通过实有之“器”体现的，因此他提出“天下唯器”的论断：

天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。

无其道，则无其器，人类能言之。

无其器，则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。<sup>①</sup>

这样王夫之把道、器问题定格在存在论意义上，认为“道与器非异体”、“据器而道存，离器而道毁”、“道器相须”，“器”是唯一的实存，“道”则是“器”这个实存的存在方式、法则、规律等。“道”是依据“器”而存在的，但不是实存，离开了实存的“器”，“道”也就不存在了，也就是说“器”是实体，“道”是发用。

---

<sup>①</sup> 王夫之：《周易外传》卷五。

## 第三章

### 天人观

天人关系是中国古代哲学的重要范畴，也是历代圣哲孜孜以求的重大哲学问题。可以说，关注天人之际是中国文化的显著特点。司马迁的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”<sup>①</sup>，最形象地揭示了这一问题对中国哲学的意义。“究”天人之际的目的，在于明天人之道，并以此道作为认识自然、修养身心、治世济民并实现天下太平的最佳途径。正因如此，中国哲学探讨的所有问题，其实都是围绕着天人之际问题而展开的。邵雍曾说：“学不际天人，不足以为之学。”可以说，天人关系贯穿体现于中国哲学的其他所有问题之中，天人关系是中国哲学的学术宗旨。

在古代哲学中，“天”有多种含义。有时像天命、自然、天志、万物之祖、道、理、性、心、气及宇宙空间等范畴，在特殊情况下都具有“天”的含义。根

---

<sup>①</sup> 班固：《汉书·司马迁传》，第2735页，北京，中华书局，1983。

据以上范畴的含义，学界根据其性质，归纳出天的多种含义，如自然之天、主宰之天、本体之天以及人们道德修养的至善境界等。<sup>①</sup> 由于“天”的含义的多样性，相应地，天人之际的问题也具有一定的复杂性，天人之际的问题因此涉及天道与人道、天命与人力、天性与人为、天理与人欲等多重关系。而古代对于天人关系的理解，大的区别主要有两种：一为天人合一，一为天人有分。所谓“天人合一”，意指天人相通乃至相类，天性即是人性，知人即可知天，知天即可知人；所谓“天人有分”，则是指天人各自有其职分，天人各具其道、各行其道、各据一端、交争交胜。在中国哲学史上，天人合一与天人有分的观点一直并行存在着，但二者并非水火不容，而是合一中有分、分中有合一的相互补充关系。

从先秦时代到明清时期，历代的哲学家都有自己的“天人观”。比如道家老子“见素抱朴”、“回归自然”的“顺天说”；荀子“制天命而用之”的“制天说”；《易传》的天人和谐等。天人关系既是研究知天的问题，也是探索人生意义的问题。在这个问题上，中国哲学的主旨在于强调人与自然的统一，人的精神、行为与外在自然的一致，以及由此而达到的天道与人道的统一，从而实现完满和谐的精神追求，这是中国传统文化的一个独特现象。纵观中国传统文化的天人观，尽管观点各有差异，但在主张天人和谐这一点上，主流思想都是一致的。在他们看来，天与人、天道与人道、天性与人性是相类相通的，是可以统一的。因此说，古代的天人关系论所追求的最终境界，是天人合一、和谐的方面，最终所指向的，都是人的价值和生命问题。因此“天人合一”成为中国古代天人观的一个重要思想。

天人合一观最早起源于春秋战国时期，经过两汉学者特别是董仲舒等学者的阐述，至宋明理学总结并进一步成熟。道家、道教对天人合一问题的探讨，其目的是为了给人生修养和精神生命的超越提供理论根据，因此其对天人关系的探讨

---

<sup>①</sup> 关于中国传统文化中的“天”，冯友兰先生认为主要有五种含义。第一种是“物质之天”，即与地相对之天。第二种是“主宰之天”，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。第三种是“命运之天”，乃指人生中吾人所无奈何者。第四种是“自然之天”，乃指自然之运行，如《荀子·天论篇》所说之天是也。第五种是“义理之天”，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说“天命之谓性”之天是也。（参见冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第89页，北京，人民出版社，1998）

重心最后落脚于人，其理论重心也落在心性论上。对天道的探索，以及对天道与人道的关系的肯定，是为其心性修养提供理论根据。相比较而言，尽管儒家在天人合一的问题中也关注人，但其关注的重点在于现实的道德仪规上，对深层次的心性问题缺乏深入的探讨。唐宋时期的理学，处在儒、释、道“三教合一”的背景之下，深受佛、道两家心性论的影响，开始更多地关注人安身立命的问题，其天人关系论所追求的也是天人合一，所指向的主要是人的价值和生命问题，由此形成了融合儒、道天人观的天人合一论。因此，探讨理学与道家、道教学术的天人观，重在从“天人合一”这个角度入手，探讨它们之间的相互关联。

## 一、道家、道教的天人合一观

一般认为，“天人合一”的观点最早萌芽于西周时期的天命论。西周时期，天是有意志的人格神、自然和社会的最高主宰，因而天人关系实则是神人关系。《尚书·洪范》说，天帝是保护民众的，把九类大法赐给了禹，人伦规范才安排就绪。顺天则赏，悖天则罚。《尚书》首次肯定了神、人之间的反馈相通，这是天人合一观点的原始萌芽。严格意义上的天人合一思想，则出现在《周易》中，《周易》主张天人和谐，认为人是自然界的一部分，自然界有普遍规律，人要服从普遍规律，人生的理想也是天人和谐的美好境界。《周易》的天人和谐，一方面强调人与天地相统一的一面，另一方面又强调人的特殊性，将人与自然的关系定位在一种积极的和谐关系上，不主张片面征服自然，肯定天道的创造力充塞宇宙，而人的理想境界是“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”<sup>①</sup>，并能够将仁的精神推广及天下，泽及草木禽兽等有生之物，达到天、地、人合德并进、圆融无间的天地万物人我一体的境界。道家在天人关系上，区分了天道和人道，提出天道自然、人道无为，强调天人和谐。道教继承了道家及其各家的天人观，强调天人一体、天人同构、天人感应、天人和谐。道教内丹更是以“天人合一、天人同构”观念为其理论基石，认为天、地、人之间存在着共同的变化规律，并以“人身一小天地”的“天人合一、天人相应”思想为性命修炼的重要理论。

---

<sup>①</sup> 《周易·文言传》。

### （一）道家：道法自然

原始的天命观认为天是有意志的人格神，能赏善罚恶，支配着宇宙万物乃至人的命运。道家则完全摒弃“天”决定人命运的天命观，认为“天”不过是一种自然状态而已，并从哲学的角度思考宇宙万物的本原，提出“道”的观念，认为“道”才是宇宙万物的本原，“天”也要以“道”为根本，“天乃道，道乃久”。<sup>①</sup>“道”是天地万物的始基，天地万物都是“道”生发出来的，尽管如此，但“道”并不以主宰者自居，“道”造就万物但又不主宰万物，“万物恃之以生而不辞，功成而不名有。衣养万物而不为主，……万物归焉而弗为主”<sup>②</sup>，“功遂身退，天之道”<sup>③</sup>。道是自然而然，本来如此，以自己为法的。道听任万物自然而然地发展，生长万物而不据为己有，推动万物而不自恃有功，长育万物而不作其主宰。

正是基于“道”的这种自然本性，道家主要以“道法自然”来阐述其天人合一思想。道家的开创者老子和庄子，其关注的就是形而上的自然之道与人的贯通。在《老子》一书中，“天人合一”的思想贯穿通篇，老子认为，“道”是一切有形世界与无形世界的本原，也是宇宙自然和人类社会的总法则。老子说“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”<sup>④</sup>，“道”的本性是自然无为的，能化生万物。老子以“道生一，一生二，二生三，三生万物”来解释“道”化生万物的过程，“道”不仅是万物的始基，而且体现为宇宙万物的秩序，这种秩序是宇宙万物自身规律的反映，是顺从自然的。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，道、人、天、地均处在相互关联的一个关系链上：人受大地的承载之恩，所以其行为应该遵循大地的规律；大地又受天的覆盖，所以其应遵循天的法则；天归于“道”，因此天也应遵循“道”的法则而周流不息。“道”是化生天地的万物之母，其本性是无为的，其发展变化是自然而然的，因此遵循的是自然无为原则。道法自然，“自然”是“道”的自性，“道”本来就是自然无为的，人道法天，人道服从天道，天道与人道是相互沟通的，这是道家天人合一的核心内容。在老子那里，“道”、“天”范

① 《老子·十六章》。

② 《老子·三十四章》。

③ 《老子·九章》。

④ 《老子·五十一章》。



畴的意蕴皆为“自然”，其天人观表现出与传统儒家“以德配天”的天人观相异的独特旨趣。

正是基于道法自然、人道法天的思想，老子认为天道是人们行为应该效法的原则，自然无为是天道和人道遵循的同一原则。老子说：“道常无为，而无不为。”<sup>①</sup> 根据“道法自然”的原则。人们在思想和行为上都应该遵循“道”，即遵循自然无为的原则。人应当与自然和平共处，顺应自然，遵循宇宙的自然本性。人们效法天道，做到虚受一切包容万物，人与自然才能和谐相处，呈现出“天人合一”的状态。面对现实世界时，应当采取的处世之道是“贵柔”，寻求人与自然的天然和谐，因此，“无为”、“复归于朴”成为面对现实的对策。老子用“自然”来强调“道”的存在方式，“道”是一个自然的状态和境界，是宇宙万物的本初状态，老子又把这一“自然”状态比喻为“素”、“朴”、“婴儿”。从“道法自然”的立场出发，世间万事万物，其生长、发育都是自然而然的事。天地万物如此，人的思想行为方式也应该如此。因此，老子认为，要真正达到“天人合一”，就要按“道”的“自然”、“无为”本性，“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”。<sup>②</sup> 思想上要保持清静无为，淡泊名利，清心寡欲，虚静自守，包容一切，谦卑自处的心态。“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”<sup>③</sup> 加强自身的身心修养，做到“雌”、“柔”、“不争”。“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。”<sup>④</sup> 要顺其自然、知足常乐。行为上要遵从自然法则，遵从事物发展的客观规律，按照事物的自然本性去发展，而不以自己的主观意志横加干涉，以无争、无为、无欲的人生态度，做到物我两忘，卑贱下处，柔弱守中。老子说：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”<sup>⑤</sup> 在国家治理上，要按照“无为而治”的原则，行不言之教，处无为之事，不追求名利，“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其

---

① 《老子·三十七章》。

② 《老子·五十六章》。

③ 《老子·二十二章》。

④ 《老子·四十六章》。

⑤ 《老子·三章》。

咎。功遂身退，天之道”<sup>①</sup>。做到大智若愚，事成后就功成身退。这既遵循了“道”的本性，也顺应了人的本性。这就是老子的“损益”之道，“天之道，损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余”<sup>②</sup>，“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为”<sup>③</sup>。这样，人道与天道就可以一致了。

庄子继承老子天道自然的思想，也认为道是世界的最高本原。《庄子·大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”道虽然无为无形，不可受不可见，但它是产生天地万物的最后本原。既然“道”的本性是自然无为，庄子因此认为天是自然，人是自然的一部分，人与自然是一个整体，因而天与人是一合的，提出“人与天一也”<sup>④</sup>的“天人合一”思想。庄子认为“天道”是“无为”的，“人道”是“有为”的。《庄子·在宥》说：“有天道，有人道。无为而尊者天道也；有为而累者人道也。”并认为社会上种种典章制度和道德规范，破坏了自然本性，造成天与人的对立，为了恢复人的自然本性，庄子反对人为，主张“无以人灭天”<sup>⑤</sup>，反对人的异化。

庄子对老子的天道自然作了更具体的描述和发挥。《庄子·至乐》说：“天无为以之清，地无为以之宁”，自然无为是天道的本性，人道应该遵循天道的自然无为。“无为为之之谓天”<sup>⑥</sup>，以无为的态度去为就是“天”，就合于“道”。《庄子·秋水》说：“何谓天？何谓人？牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。”牛马生来就有四只脚，这叫做自然；给马头套个勒，给牛鼻穿个孔，这叫做人为。所以说不要以人为去摧毁自然，不要用智巧去破坏天命，不要为贪得而追逐虚名。人们谨守这些道理而不违失，才合于“道”、同于“天”。庄子反对人的有意作为，在他看来，自由自在是动物

① 《老子·九章》。

② 《老子·七十七章》。

③ 《老子·四十八章》。

④ 《庄子·山木》。

⑤ 《庄子·秋水》。

⑥ 《庄子·天地》。

的本性，同时也是人的本性。《庄子·马蹄》说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。”浑一无偏，任天自在，无违真性，即为“天放”。任天自在不仅是人的本性，同时也是人生的理想状态。“彼至正者，不失其性命之情”<sup>①</sup>，这才是“真人”。《庄子·大宗师》说：“古之真人，其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也，是之谓真人。”“真人”即保留真性、与道合一、与天同一的人。

从天道自然的原则出发，庄子对儒家所大力提倡的所谓仁义、礼乐提出批评，指出：“意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也。”<sup>②</sup>圣人制礼作乐，标举仁义，只是激发了人的好知之心，煽动了人们争得虚名的倾向。所以，“礼乐遍行，则天下乱矣”<sup>③</sup>。礼乐如果不是出自人之本性，则很容易沦为世人欺世盗名的工具，成为假仁假义滋生的温床，成为伪道德家的面具。从天道自然的原则出发，庄子对人之生死完全持一种自然的态度，视死生之间如同昼夜更替。生与死的变更就像昼夜的交替一样，也是一种自然现象。《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也。聚之为生，散之为死。若死生为徒，吾又何患？”所以“古之真人，不知说生，不知恶死”。从天道自然和天人合一的原则出发，庄子认为世间之一切，本无是非、大小的差分。《庄子·齐物论》中说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己”，万物互相形成“彼”与“此”，所以人类最好不要妄分是非，以清明的心去观照一切，则“天地一指也，万物一马也”，天地、万物都在整体的“道”里面。从道看来，人与自然原本都是整体中的一部分，根源于同一个“道”，我们所见的一切，原本即是合一的。因此庄子提出，人应该顺应自然，遵循自然规律，与自然和谐相处，以达到“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。

以老庄为代表的道家天人观，所要达到的是“天人合一”的最高境界，其实质在于对宇宙、社会和个体之真性的探寻。法天贵真，返璞归真是道家天人观的特色。道家把宇宙万物的根源“道”的特性归为自然无为，以顺乎自然而实现天

① 《庄子·骈拇》。

② 《庄子·骈拇》。

③ 《庄子·缮性》。

人合一。儒家虽然也讲天人合一，但更侧重人与自然之间的差异性，彰显人高于万物。道教反对把人与自然对立起来，主张道法自然、顺应自然。另外，儒家基本上较少讲自然，而是彰显天之大德，因此在讲到天人关系时，主要讲通过人的修德而最终达到“天人合德”。儒家讲“天人合德”，道家讲“天人合一”，这是传统儒家思想和道家思想最大的差别。

## （二）道教：天人一贯

中国传统的天人观中的天人合一思想，发展到汉代，发生了较大变化，最典型的是董仲舒的“天人感应”思想。在董仲舒思想体系中，“天”是最高范畴，有意志、有情感，能主宰人世命运。天与人相“副”，具有喜、怒、哀、乐之情，比如春、夏、秋、冬四时就体现了天的喜、怒、哀、乐之情。董仲舒把道德属性赋予苍苍之天，使其神秘化、伦理化，并以“天人同类”、“人副天数”、“灾异谴告”说为内容，建立起一个天人感应的宗教神学体系。他提出“人之为人本于天，天亦人之曾祖父也”<sup>①</sup>，“天人之际，合而为一。同而通理，动而相益，顺而相受，谓之德道”<sup>②</sup>，“天有阴阳，人亦有阴阳”<sup>③</sup>的“天人同类”的天人合一观。但他最后将“天人合一”思想演变为天人感应的神学思想。他认为，天人一类，同类相感。天能干预人事，人的行为也能感应上天，自然界的灾异和祥瑞表示着天对人的罚赏。董仲舒的这一思想对道教的天人观产生了较大影响。道教继承并发展了中国传统文化中“天人合一”思想，并结合董仲舒的天人感应理论，将其发展成为具有道教特点的天人合一思想。

尽管道教与儒家在人与自然关系问题上都提倡天人合一论，但二者的不同在于：儒家试图从天与人的关系中，掌握天道的规律，为现实社会的伦理规范（人道）提供形而上的根据。而道教讲天人合一，主要是从天道和人道的关系中，探

① 董仲舒：《为人者天》第四十一，《春秋繁露》卷十，《中华经典藏书》，第1357页，北京，北京出版社，1999。

② 董仲舒：《深察名号》第三十五，《春秋繁露》卷十，《中华经典藏书》，第1353页，北京，北京出版社，1999。

③ 董仲舒：《同类相动》第五十七，《春秋繁露》卷十三，《中华经典藏书》，第1366页，北京，北京出版社，1999。

究人的生命与宇宙的关系以及生命的奥秘所在，最终为其炼养成仙之道服务。道教以生命复归于道的方式，解释人道与天道的关系，认为天道和人道、自然与人能够相通。道教的天人合一思想主要体现为天人一贯，包括同源、同气、同德、同律、同应、同构等方面。如《老子河上公章句》中说“天道与人道同，天人相通，精气相贯”<sup>①</sup>，华阳复的《洞玄灵宝自然九天生神章经注》也强调“天人一贯之妙，天与人无二理，吾之心即天地之心，吾之气即天地之气，即秉一诚，此感则彼应”<sup>②</sup>。人天互相感应，从一气相通而言，是“一贯”的。

从本原上说，道教继承了道家“有生于无”的生成论理论，认为天地万物包括人都有个共同的根源——“道”。比如葛洪在《抱朴子》中说：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。”<sup>③</sup>《老子想尔注》中以“道”为天下万物之本。《太平经》提出“道”为万物的元首，元气行道，以生天地万物。“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，无不由道而生也。”<sup>④</sup>又说：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。”<sup>⑤</sup>并明确指出：“天、地、人本同一元气，分为三体”<sup>⑥</sup>，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”<sup>⑦</sup>。尽管天、地、人和万物的形体不同，但都是同根生，因此天人是同源的。唐代道士吴筠的《玄纲论》中称“道”为“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内”，而“德”则为“天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师，幽明动植，咸畅其宜，泽流无穷，群生不知谢其功，惠加无极，百姓不知赖其力，此之谓德也”。<sup>⑧</sup>“道”，既是万物之宗，

① 《老子道德经河上公章句》，第184页，北京，中华书局，1997。

② 华阳复：《洞玄灵宝自然九天生神章经注》，《道藏辑要》第四册《房集》，长春，吉林人民出版社，1995。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，第170页，北京，中华书局，1996。

④ 王明：《太平经合校》，第16页，北京，中华书局，1997。

⑤ 王明：《太平经合校》，第21页，北京，中华书局，1997。

⑥ 王明：《太平经合校》，第236页，北京，中华书局，1997。

⑦ 王明：《太平经合校》，第19页，北京，中华书局，1997。

⑧ 吴筠：《宗玄先生玄纲论·道德章第一》，《道学精华》，第987页，北京，北京出版社，1996。

又是万物之始，更是万象之源，通过“德”的显化，把天、地、人等宇宙万物都连贯成为一个整体，天、人都同源于道。

天人同源最重要的体现是合于“气”。《素问·微旨大论》中说：“言天者求之本，言地者求之位，言人者求之气交”，天、地、人三者是一“气”分布的结果。“天枢之上，天气主之；天枢之下，地气主之；气交之分，人气从之，万物由之”。人与万物，生于天地气之“交”中，人气从之则生长壮老已，万物从之则生长化收藏。人虽有自身特殊的运动方式，但其基本形式——升降出入、阖辟往来，是与天地万物相同、相通的。在道教天人感应论中，天人不仅同源于“道”，而且还同源于“气”。作为宇宙本原的“道”，是通过“气”这个环节跟万物联系起来的。比如《太平经》中就这样解释“道”与“气”的关系：“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道生。”<sup>①</sup> 张伯端的《悟真篇》中也说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”<sup>②</sup> 这是对《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的解释和发挥。老子阐述万物化生的原理，乃顺行造化之道。张伯端则将老子的这一天道观直接发挥成内丹内炼的理论基础，认为人体修炼也须反此而行，逆施造化，“归三为二，归二为一，归一于虚无”，亦即炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚，使其返本还元，复归于道，与天地融为一体。天人同道、天人同气，“人与物类，皆禀一元之气而得生成”<sup>③</sup>。正如庄子所说，“天地与我同根，万物与我同体”<sup>④</sup>，天地万物与人在本原上都是同一的。

道教天人同构思想是在其天人同源、同气思想基础上的进一步深化。正是基于天与人有共同的根源“道”，并且天与人都是由一“气”构成，因此道教认为天与人相类，天人同构，因此道教有“人身一小天地，天地一大人身”<sup>⑤</sup>的说法。

① 王明：《太平经合校》，第16页，北京，中华书局，1997。

② 王沐：《悟真篇浅解》，第48页，北京，中华书局，1990。

③ 张继禹主编：《云笈七签》卷五十六《元气论》，《中华道藏》，第443～455页，北京，华夏出版社，2004。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 葛兆光在《宇宙、身体、气与“假求于外物以自坚固”》（载《中国哲学》1999年第2期，第67页）中这样总结：“按照古代中国人的想法，人禀天地而生于宇宙之中，人的身体仿佛一个小宇宙，而外部自然世界是一个大宇宙。”

比如《老子想尔注》认为“人身像天地”<sup>①</sup>。《太平经》说“人取象于天，天取象于人”<sup>②</sup>。宋末元初道教学者俞琰《周易参同契发挥》说：“人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。”<sup>③</sup>《灵宝毕法》说：“人同天地，以心比天，以肾比地。”<sup>④</sup>心肾相去八寸四分，即天地相去八万四千里之比例。《吕氏春秋·有始》也认为：“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”<sup>⑤</sup>《灵枢·岁露论》说：“人与天地相参也，与日月相应也。”道教还通过天人相比附来描述天人同构的思想。张岱年先生将其总结为两类：一是天人形体相类，张先生认为这属于“附会之谈”。二是天人性质相类，张先生认为“此义与天人相通论之天道人性为一之说相似，实际上亦是将人伦道德说为天道”<sup>⑥</sup>。

关于天人形体相类，是说人的身体器官与天地相应。《云笈七签》引《真文经》说：

人之生也，头圆象天，足方法地，发为星辰，目为日月，眉为北斗，耳为社稷，口为江河，齿为玉石，四肢为四时，五脏法五行。

《太上长文大洞灵宝幽玄上品妙经》中则列举了人的身体器官与天地具体的一一对应：

头圆足方，上阳下阴，皆同于天地。固天有风雨，人有血气；天有日月，人有眼目；天有万象，人有万神；天有八极，人有八脉；天有五行，人有五脏；天有四季，人有四肢；地有五岳，人有骨节；地有草木，人有毛发；地有江湖，人有血脉。

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第13页，上海，上海古籍出版社，1991。

② 王明：《太平经合校》，第673页，北京，中华书局，1997。

③ 《道藏》第二十册，第194页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

④ 《道藏》第二十八册，第351页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

⑤ 许维遹：《吕氏春秋·有始》，《吕氏春秋集释》有始览卷十三，第7页，北京，中国书店，1985。

⑥ 张岱年：《宇宙与人生》，第75页，上海，上海文艺出版社，1999。

《淮南子》中也说：“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五脏、九窍、三百六十六节。”<sup>①</sup>人的头像天一样圆，足同地一样方，所以说人本身就是一个小天地。天地虽大，但与人有着太多相同，天与人有着共同的生成变化和兴衰规律，二者是和谐统一的。天有四时、五行、九星、三百六十六日，相对应，人也有四肢、五脏、九窍、三百六十六骨节。道教不仅以人的器官与天对应，而且天的阴晴与人的喜怒也是对应的，人的情绪也与天的阴阳五行相对应。《素问·天元纪大论》说：

天有五行，御五位，以生寒暑燥湿风；人有五脏，化五气，以生喜怒忧思恐。

《淮南子·精神训》更具体的以四时五行来比附人的情绪：

天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也。<sup>②</sup>

天有风雨寒暑气候的变化，人也有喜怒哀乐等情绪的变化，道教以这样的比附，说明人体的生理构造与天的形象、自然的变化是相符合的。既然人与自然是同根生，是浑然一体的，天、地、人就应当相互协调，彼此“相爱相通，无复有害者”，方能“并力同心，共生万物”<sup>③</sup>。只有“天地和合，三气俱悦”，然后“蛟行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者，万物莫不尽得其所”<sup>④</sup>。人应当体察“天道恶杀而好生”之意，不要轻易杀伤万物。“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也；……故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人；得天意者寿，失天意者亡。凡物与天地为常，人为其王，为人王

① 《淮南鸿烈集解》，第220页，北京，中华书局，2006。

② 《淮南鸿烈集解》，第220～221页，北京，中华书局，2006。

③ 王明：《太平经合校》，第148页，北京，中华书局，1997。

④ 王明：《太平经合校》，第133页，北京，中华书局，1997。



长者，不可不审且详也。”<sup>①</sup>葛洪在《抱朴子内篇》中，也认为修道的人应当“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，……手不伤生，……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”<sup>②</sup>。

道教因此认为天道、人性是相通的。《真文经》说：“人之生也，……与天地合其体，与道德齐其生。”人的生命根源于天地，天还有个主要含义是道德源泉，天道是人伦道德的本原，人伦道德原出于天，因此道教的天人合一思想还包含天人合德的思想。天人合德要求人要顺应自然，要返璞归真、天人相应，行事合乎人之本性，合乎道德，这样才能与天地契合。道教的一个重要特点是重生、贵生，强调生道合一，生命的最高境界就是得道。大千世界一切有生都是由道化生，一切有形皆含道性。道教主张让宇宙万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>③</sup>《抱朴子内篇》认为“天道无为，任物自然，无亲无疏。无彼无此也”<sup>④</sup>。不仅如此，人也是自然的一部分，道教同时也强调“道法自然”、“自然之道不可违”，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然的客观规律办事。正是基于其“天人合一”的思想，道教崇尚顺应自然，认为宇宙万物都是由“道”化生出来的，都有其自然存在的状态，正是万物自然存在的状态才保持了生态平衡。人类如果无休止的破坏自然，把自己凌驾于自然之上掠夺自然，反自然之道而行之，必将作茧自缚，其结果是在破坏自然时破坏了自己的生存条件，带来了生存危机，最终是人类惩罚了自己。所以道教警告人类不要去人为地破坏自然，要遵循“道法自然”的原则，顺应自然，与自然和谐相处。

道教的天人合一的思想，最终是为其养生修炼思想服务的，也是道教内炼理论的基础。道教的天人感应说，既有人体器官之间的感应，也涉及心理的感应，既有情感的感应，也有善恶的感应，从喜怒哀乐的情绪变化，到生老病死的变化过程，都是相互感应的。既然人身是一小天地，人体各部分皆与天地相

① 王明：《太平经合校》，第174页，北京，中华书局，1997。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，第126页，北京，中华书局，1996。

③ 王明：《太平经合校》，第251页，北京，中华书局，1997。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》第136页，北京，中华书局，1996。

符相应，因此，人的精、气、神无不与天地相通相感，因此道教通过修炼人体的精、气、神，最后达到与道合一的境界，也即天人合一的境界。道教内丹学，更是把天人合一思想作为其内炼的理论基础，并将天人合一、与道合一的境界作为内丹修炼的最高境界。总之，尽管儒、释、道各家都讲天人感应，但道家、道教的“天人感应”与儒家有所不同，汉儒“天人感应”论的基础是天与人在类似宗教意志上的同构，而道家、道教“天人感应”论的基础则侧重于道本质的同构，认为宇宙和人本质上统一于无所不包的“道”，有“气”相互交流，这个思想在道教内丹中尤其突出。

### （三）道教内丹：我命在我不在天

道教内丹以“天人合一”思想为其理论基石，把范围从生命界缩小到人身上，认为天、地、人之间存在着共同的变化规律，“人身一小天地”，把道性看成是人本性中的一点灵明。人性中的一点灵明，与天地宇宙都是相通的，内丹的修炼即是通过人体修炼，最终沟通宇宙先天信息，与道相通，因此道性构成了道教内丹修炼的基础。道教内丹认为人生命的形成，与天地万物的生成法则相同，并用阴阳交媾来解释宇宙万物及人的产生过程。道教内丹经典《钟吕传道集》详细阐述了天人共同的生成原理：

天地交合，本以乾坤相索，而运行于道，乾坤相索而生六气，六气交合而分五行，五行交合而生成万物。……

至于父母交会，父则阳先进而阴后行，以真气接真水，心火与肾水相交，炼为精华。精华既出，逢母之阴，先进以水，涤荡于无用之处。逢母之阳，先进以血，承受于子宫之前。精血为胞胎，包含真气而入母子宫。积日累月，真气造化成人。

如天地行道，乾坤相索而生三阴三阳。真气为阳，真水为阴。阳藏水中，阴藏气中。……真阳随水下行，如乾索于坤，上曰震，中曰坎，下曰艮，比之于人，以中为度，自上而下，震为肝，坎为肾，艮为膀胱。真阴随气上行，如坤索于乾，下曰巽，中曰离，上曰兑。比之于人，以中为度，自下而上，巽为

胆，离为心，兑为肺。<sup>①</sup>

道教内丹以“顺则生人、逆则成仙”的理论来阐述人的生死问题。道教内丹主张通过逆向的方式，在人体元气初泄之时，就应该积极修炼，及时弥补，回复到原初纯阳状态。即使临到元气殆尽之时，只要还有一气尚存，如能勤于修炼，保存元气，仍能回复到原初状态。并通过肉体的转化实现精神的最终超越，出脱生死。道教内丹的性命双修，由后天的精、气、神起修，通过“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道”等一系列炼养过程，返回到先天的精、气、神，再由精、气、神之间的互化，最后达到形神俱妙的境界，也就是“道”的境界。道教内丹以精、气、神“三宝”为基本元素，最终实现自身与道的合一（内丹学称之为结丹）。道教内丹把这个过程称之为“全真之道”，所谓“全真”是“全其本真”，“真”是人的先天本性，是“道”的形态，“全真”就是人由后天返先天，逐渐回归真性，与“道”合一的过程。炼“气”是道教内丹的入门功夫，是必不可少的下手功夫。<sup>②</sup>道教内丹正是通过对“气”的炼养，使之发生一系列的转变，使人的生命本质发生根本变化，最后达到出神入化，与道合一的天人合一境界。<sup>③</sup>

道教内丹以人为主导，是以人的主动性修炼为前提。“顺则成人，逆则成仙”，其内炼思想集中在一个“逆”字上。道教内丹认为道是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生出发来又要返回到道中去。道教内丹追求与道合真，

---

① 施肩吾：《钟吕传道集·论天地第三》，第9～10页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 当然，道教内丹跟一般所说的“气功”还是有本质的区别，社会上流传的各类气功养生和内丹学的最大区别，就是气功养生的境界主要限于强身健体、修养身心，局限于修命，属于“术”的层次，而内丹学则注重性命双修，其最终目的则是与道合一，最终实现生命的永恒，属于“道”的层次。现代国内外那些形式多样的所谓“气功”，大多都是炼养后天精气神的“安乐法门”，仅处于内丹学的筑基阶段。所以丹家有这样的说法：任他百千差别法，总与金丹事不同。这些所谓的气功，和内丹学的最大区别就在于：气功炼养后天的精气神，内丹炼养先天大药（也写作炁），因此丹功也可称作“炁功”。

③ 道教内丹在炼气的层次上，关键在于“调息”，调息的最高境界是所谓“胎息”，就是达到“绵绵似有却如无”的内气不出外气不入的程度。

由后天返先天，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本原中去。尽管“道”是万物生发的根源，也是人回归的根源，但“道”对人的生命并没有主宰权，人的生命状态是由自己决定的，因此道教内丹明确提出“我命在我不在天”，强调修行上的主动性，并以性命双修并重，靠改变自己的身体来提高生命的境界。在道教内丹那里，开发人的先天本性必须从自身出发，本性来源于道，修炼的目标就是回复本来真性，就是通过人自身的努力，通过性与命的修炼，逐步认识自我，开发自我，完善自我，生命高度开放，心灵彻底自由，达到道的境界（道教称之为“真人”）。在这个意义上说，内丹修炼并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种通过在人体中逆向模拟道的生成过程的证道实践，具有深层的形而上的超越根据。内丹从人的肉体入手探索生命超越的根本宗旨，从生命层面进入精神层面，最终通过精神与肉体的统一，以逆向回归的方式来契证原初的大道，使自己的身心和宇宙融汇为一起，返回先天的初始状态，这样才能同宇宙的自然本性契合，进入道的境界。

跟传统儒家“死生有命、富贵在天”<sup>①</sup>的生命观不同，道教将中国传统的“天人合一”以及荀子的“制天命而用之”思想相结合，提出“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。道教的天人合一并不否定人的主动性，顺乎自然并不是顺从自然，而是在尊重自然规律的前提下，充分发挥人的主动性。道教“我命在我不在天”的思想，蕴涵着强烈的生命自主精神。道教认为通过一定的炼养途径和手段，就可以改善生命系统的品质，甚至可以返本归元，超越有限而达到生命的永恒。当然，道教内丹的“我命在我不在天”，并不是以人为中心的与天争胜，而是在“天人合一”的原则之下，以道法自然为前提，强调道教重生、贵生的思想，强调修行的主动性。

道教一方面强调天人一体、天人同构，人们应该顺应自然，法效天地；同时道教也主张“观天之道，执天之行”<sup>②</sup>，把握天道是为了更好地发挥人道，为我所用，因此人在探寻天地自然之奥秘时，也要发挥其主动性。《阴符经》“是

① 《论语·颜渊》。

② 《黄帝阴符经》，《中华经典藏书》，第2869页，北京，北京出版社，1999。

故圣人知自然之道不可违，因而制之”<sup>①</sup>的思想，与荀子“制天命而用之”的思想是一脉相承的。具体到生命的问题，《西升经》明确提出“我命在我，不属天地。我不视不听不知，神不出身，与道同久。吾与天地分一气而治，自守根本也”。李荣注：“天地无私，任物自化，寿之长短，岂使之哉？但由人行，有善有恶，故命有穷通，若能存之以道，纳之以气，气续则命不绝道。”<sup>②</sup>张伯端在《悟真篇》中也说：“一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天”。<sup>③</sup>《抱朴子内篇》引《龟甲文》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”<sup>④</sup>《真气还元铭》说：“我命在我，不在于天”，并作了如下阐释：

言人性命生死，由人自己。人若能知自然之道，运动元和之气，外吞二景，内服五芽，动制百灵，静安五脏，则寒温饥渴不能侵，五兵白刃不能近。死生在手，变化由心，地不能埋，天不能煞。此之为我命在我也，不在于天。<sup>⑤</sup>

人之性命、寿夭长短可以通过发挥自己的主动性得以改变，人通过探求自然之道，通达天地万物造化之理，盗取天地之机，采取炼养元气等各种内修手段，不仅能竟其天年，甚至还可以延长生命，达到“长生久视”。道教内丹“我命在我不在天”的精神，在内丹生命修养中，体现为“以术证道”的内在特征，这充分体现了内丹修炼在倡导内在超越时重验证的实践精神。道教内丹一个很重要的内在特征，就是以术证道或术道合一。道教内丹的“以术合道”说明它并不仅仅局限于从理论上空谈超越，而且更注重探讨各种具体的超越之路。道教内丹对“术”的重视体现了传统文化重实用、重验证、不尚虚华空谈的思维特征。但内丹学又区别于一般民间道教方术，它不仅仅局限于“术”的层次，其思想核心仍然是围绕着根本的大道，以体道、悟道作为其终极目的，注重通

① 《黄帝阴符经》，《中华经典藏书》，第2869页，北京，北京出版社，1999。

② 李景元集：《西升经集注》，《道学精华》，第1380页，北京，北京出版社，1996。

③ 王沐：《悟真篇浅解》，第118页，北京，中华书局，1990。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，第287页，北京，中华书局，1996。

⑤ 《道藏》第四册，第880页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

过各种“术”的实践形式，来彰显玄冥恍惚、窈冥难测的“道”。这把内丹修炼从“术”的层次直接提到“证道”的层次，从深层次上体现了天人合一的思想。

## 二、理学对道家、道教天人观的改造

跟道家从自然的角度克服传统的天命观不同，先秦时期的儒家则从客观必然的角度规定天命，重新认识人、解释人，把人从天的规定中解脱出来，并从此出发去处理天与人的关系的基本定位，对儒家后来的天人观有很大影响。但孔子的天人观，讲人道较多，对天道讲得较少。孟子承袭孔子的天命观，并在此基础上第一次对天人合一思想进行了阐发。孟子认为，“天”是决定事物发展的不可抗拒的力量，“莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也”<sup>①</sup>。人应该遵循天。同时，孟子又认为天是道德观念的本原、善性天赋，人应保持、培养自己的心性以知天。孟子从人性善的理论出发，提出“尽心、知性、知天”的思想，认为人性本善，而人性善者“非由外砾也，我固有之也”<sup>②</sup>，即仁、义、礼、智根于“心”。正因如此，人异于禽兽而为万物之灵，人只要将人性中惻隐、善恶、辞让、是非“四善端”，扩而充之成仁、义、礼、智，遂能行天人之道。孟子认为人心中既有善端，因此人们不但要好好保存，更须将这四端之心扩而充成为仁、义、礼、智等道德规范，遂使天下皆能做到“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”<sup>③</sup>。此所谓“尽心”，而“尽心”的根据是因为人性向善是由“天”决定的。既然“天”决定人性向善，则人应顺天命而为善，而人通过行善“尽心”的扩充，才能知人之性，才能符合天道，进而才能达到天道与人道合一的境界。

正因人性向善而顺天，故人能“尽心”向善，扩充则能达到天人合一的境界，因此只要能真实地发扬自己的本性，便能臻至天人合一的境界。“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”“上下与天地同流。”<sup>④</sup>于是“仁”就成天人合

① 《孟子·万章上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《孟子·尽心上》。

一的中心了。天道与人道不仅一致，而且天道还内在于人道，因此要达到天人合一的境界，就必须“存心养性以事天”<sup>①</sup>，“反求诸己”<sup>②</sup>，实现“尽心知性知天”之旨。天人关系在孟子那里，不仅体现为天与人的“外在”关系，也表现为内在的仁义道德本性与人的意识、心灵的关系。人有先天的仁义本性，这种先天之善是支配人的一种道德力量，但这种先天之善是可以认识的，并通过认识可以转化为人的道德行为。孟子提出的“万物皆备于我”的观点，以及“尽心知性知天”的天人合一模式，开创了中国哲学史上心性哲学的源流，对宋明理学的天人观产生了很大影响。

儒家的“天人合一”思想到宋明时期发展到了顶峰。尽管“天人合一”或“天人相通”的思想在中国起源很早，但“天人合一”的命题却一直要到宋明理学时期才出现。张载在《正蒙·乾称》中正式提出了“天人合一”的命题：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。”<sup>③</sup>“天人合一”既是宋明理学的宇宙论，也是人生论。宋明理学家都更加自觉地把“天人合一”的宇宙观作为自己的理论基础。宋代理学的“天人合一”说主要是接着孟子讲的，但对孟子的“天人合一”思想作了重大发展，特别是把孔孟的“上下与天地同流”、“万物皆备于我”的思想，发展为人与天地万物为一体的思想。另外，宋明时期的理学家，吸收和继承道家、道教的天人合一观并对其进行了理论改造和提升，形成融合儒、道各家天人合一思想的较具特色的天人合一观。

跟道家、道教不再直观地讲“天”而以“道”为天地万物的本原一样，理学也把“天人合一”观向前推进一步，他们不再停留在直观地讲“天”，而是把“理”（天理）、“吾心”（良知）、“太虚”（气）、“性”（理）作为哲学的最高范畴，以此来探讨天人关系。这样，道家、道教的天道与人道关系、天人同构、我命在我等天人合一思想，在理学那里，就成为了天理与人道、天人一理、天人同气、天人一心的天人合一观。

① 《孟子·尽心上》，原句为“存其心，养其性，所以事天也”。

② 《孟子·离娄章句上》。

③ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第65页，北京，中华书局，1978。

### （一）由天道到天理

道家、道教把天人合一的基础确定为“道”，在天为天道，在人为人道，人道和天道相互沟通。而理学则把天人合一的基础确定为“理”。理学中的程朱学派视超越时空的“理”（天理）为宇宙本体，是“天地万物之根”，包括人之根。天与人之性、心实则合一。从天理讲叫做“天”，从人禀受气而生叫做“性”，从天理存之于心中叫做“心”。程朱认为万物的本根为“理”，而理在事先，人禀受形而上的理以为性，所以理与人相通。这样，“天人合一”思想就具体地表现为“与理为一”。

二程不讲“心便是天”，也不谈“以天地万物为一体”，而强调天道与人道的统一性。“道一也，岂人道自是人道，天道自是天道”<sup>①</sup>，“有道有理，天人一也，更不分别”<sup>②</sup>。二程的“理”既是宇宙法则，又是人的行为准则，天地人遵守同样的规则。在他看来，天人一体的基础不是“气”，而是“理”、“道”，“道之外无物，物之外无道，是天地之间无适而非道也”<sup>③</sup>。与人道相对的天道，并不是具有人格神的天，“问：天道如何？曰：只是理，理便是天道也。且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒？只是理如此”<sup>④</sup>。这样，儒家传统的天人合一思想变成了“天人一理”。程颢不讲“天人合一”，因为他认为以人合天的说法有把天、人割裂之嫌，没有把天、人内在地统一起来，因此他讲“天人一本”、“天人一体”，理由是“天人本无二，不必言合”。<sup>⑤</sup>“若不一本，则安得先天而天不违，后天而奉天时？”<sup>⑥</sup>因此他又提出“天人一体”，“言体天地之化，已剩

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第182页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二，《二程集》，第20页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷四，《二程集》，第73页，北京，中华书局，1981。

④ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十二，《二程集》，第290页，北京，中华书局，1981。

⑤ 程颢：《河南程氏遗书》卷六，《二程集》，第81页，北京，中华书局，1981。

⑥ 程颢：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第43页，北京，中华书局，1981。



一体字，只此便是天地之化，不可对此个别为天地”。<sup>①</sup> 天地不是外在的，天人一体无二，不必言合，天道和人道是统一的。

朱熹对历史上的天人观进行了总结，并区分了“天”的不同含义，即所谓“苍苍者”、“主宰者”和“理”三种。“苍苍者”即自然之天，“主宰者”则包括有意志之天和客观必然之天，“理”则是自二程开始的天理本体之天。朱熹对三者进行了折衷，建立起了熔“苍苍者”、“主宰者”和“理”于一炉的本体之天的范畴。朱熹把“天理”视为天人合一的哲学基础，认为“理”是宇宙万物的本原，未有天地之先就先有“理”，有了“理”，才有了天地和人，明确规定了天理的形而上本体地位。由于“理”为宇宙之本，故本体之天对人是一种时间和逻辑的先在。天人之间的联系，是通过“理降而在人”和“性即理”的模式构筑起来的。“理”以“气”为中介，构成具体事物。“理”一旦体现在具体事物中，就转化为具体事物的内在规定，即“性”：

宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已，则自未始有物之前，以至人消物尽之后，终则复始，始复有终，又未尝有顷刻之或停也。<sup>②</sup>

人作为宇宙万物之一者，自然也是“理”的体现者，因此“天人一理”。“理”既是天地万物的最高本体，又是三纲五常的最终根源，因而是一种道德本体。在人体现为人之“性”，朱熹用“性”这一概念来指人的道德本性，对“性”的形成，朱熹说：

未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓之理；已有形气，是理降而在人，具于形气之中，方谓之性。<sup>③</sup>

① 程颢：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第18页，北京，中华书局，1981。

② 朱熹：《读大纪》，《朱文公文集》卷十七，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2430页，北京，中华书局，2007。

作为禀受天理而生成的气质之性，它是纯善无恶的。“理在人心是之谓性”，所以“吾之性即天地之理”，因此朱熹得出“性即理”的结论，这样便证明了人性中先天就含有善的根源。这样，朱熹就把道德本体（理）与具体的道德规范（三纲五常）联系起来，他援用华严宗的“月印万川”的思想来描述二者的关系：

问：万物各有一太极，如此，则是太极有分裂乎？曰：本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。<sup>①</sup>

“理”与三纲五常等道德规范之间的关系就是“理一分殊”，三纲五常分别有了“理”的神圣性，从而具有指导个人行为的合法性。朱熹的天人合一思想便把天道的生成与人道的仁、礼、义、智直接连接起来，他这样解释《周易·乾卦》的元、亨、利、贞：

元者，生物之始，天地之德，莫先于此。故于时为春，与人则为仁，而众善之长也。亨者，生物之通，物至于此，莫不嘉美，故于时为夏，于人则为礼，而众美之会也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故于时为秋，与人则为义，而得其分之和。贞者，生物之成，实理具备，随在各足，故于时为冬，于人则为智，而为众事之干。<sup>②</sup>

这里把天地四德和仁、礼、义、智等道德规范完全等同起来。朱熹还用“心统性情”来说明“天理”与仁义礼智的关系：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者

<sup>①</sup> 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2409页，北京，中华书局，2007。

<sup>②</sup> 朱熹：《周易文言传》，《周易本义》（李一忻点校）卷九，第309～310页，北京，九州出版社，2004。

也。<sup>①</sup>

而作为“仁义礼智”的“性”，即是“天理”。“性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本体。其实一理也。”<sup>②</sup>正是基于性与理的这种关系，天人之间的关系实质，就在于人如何通过性而把握天理的关系。孔子曾说：“人能弘道，非道弘人。”<sup>③</sup>朱熹解释说：“人外无道，道外无人。然人心有觉，而道体无为，故人能大其道，道不能大其人也。”<sup>④</sup>在朱熹那里，理或天道虽是本体，但因“道体无为”，并不直接干预人事；而人虽以理为本，却又因“人心有觉”，能主动自觉地活动，“故人能大其道，道不能大其人也”。<sup>⑤</sup>“天道”要由人来发扬光大。朱熹说：“天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。”<sup>⑥</sup>天离不开人，人也离不开天。人的产生得之于天，天就要由人来彰显，人就应对天负有责任。只有通过自由创造、具有充分随机应变的自主性而又与“天”相通的“人”，“天”的活泼泼的气象才能得以体现。

朱熹继承了道家以无为和有为来规定天人之际的思维传统，又把它放在理学的义理架构之中。比如他又把传统儒家的“仁”作为天人合一的基础，他说“仁者”，“在天则盎然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也”。<sup>⑦</sup>“天道”生生不息，以“仁”为心，“天”有使万物良好生长发育的功能，故“人”效法“天”，应对人以慈爱，对物要爱惜。“天心”、“人心”实为“一心”（即“仁”）。“人”有其实现“天道”的责任，人生之意义就在于体证“天道”，人生之价值就在于成就“天命”，故“天”、“人”的关系实为一“内在关系”。朱熹一方面表明人与天道在本质上的同一，另一方面则又强调人必须以自己的活动来自觉地实现天道。人的自由自觉活动从根本上说是符合天道的本

① 朱熹：《四书集注·孟子公孙丑下》，第45页，济南，齐鲁书社，1996。

② 朱熹：《四书集注·论语公冶长》，第43页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 朱熹：《四书集注·论语卫灵公》，第162页，济南，齐鲁书社，1996。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 朱熹：《朱子语类》卷十七，第387页，北京，中华书局，2007。

⑦ 朱熹：《仁说》，《朱文公文集》卷六十七，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

性的，是天道的延续和补充。理学追求在“理”上达到“天人合一”的境界，这与道家追求在“道”上达到天人合一的境界有很多相似之处，理学实现了由天道到天理的转换。道教也讲以“道”为基础的“天人合一”，但道教更强调它作为一种修炼的手段或者说修炼的境界。道教内丹则把人体解释为一个宇宙，内丹修炼，也就是人体内部宇宙的运转，这个宇宙通过修炼运行通畅之后，不仅内丹修成，而且，也可以与外界的大宇宙沟通，从而达到“天人合一”的境界。

## （二）由本心到心体

道家、道教的心性学主要在于通过发扬人之本心，虚静人之本心，实现人心与道心、人道与天道的沟通。人之本心的发扬，是实现天人合一的途径，而天人合一的基础仍然是“道”。而到陆王心学家那里，道家、道教之本心被提升为心体，具有本体论层面的意义，“本心”被陆王心学直接确定为天人合一的基础。

理学把心体提升到本体，中间有个过渡环节——“仁”。程颢认为，天人合一的基础“天理”，内化于人心，就是传统儒家倡导的“仁”，认为人之至善的本性“仁”，源于“以天地万物为一体”之“一体”：

仁者，浑然与物同体。义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。<sup>①</sup>

程颢给予“仁”以新的解释，他把“仁”落实到义、礼、智、信中。“仁”是“心”之全德，是体；义、礼、智、信是用；“仁”贯穿于义、礼、智、信之中。“仁”在程颢那里是一种本然的存在，是“天理”的整体体现，是“性”之使然，贯穿于一切事物之中，表现出种种德性。

医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非

<sup>①</sup> 程颢：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第16页，北京，中华书局，1981。

己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。<sup>①</sup>

“仁”之本体就像人有四肢一样，四肢是身体不可或缺的一部分，仁体也是人已经具备的，即孟子所说的“万物皆备于我”。人与万物一体，才能成全其完整的德性，达到“万物与我为一”的自由境界。程颢更多的是强调自己与万物为一体的感受，“仁”体现为一种感通，是一种生命在全身畅通自如的觉然状态，这才是真正的有“仁”境界的人。“仁”就是要人自觉到整个宇宙的息息相通，感受到盎然跃动的生机，从而使生命觉润通畅，达到与天地一体的圆融，如此方能体会到生生变易的天道在本心中的贯通。只有人能觉悟到生命中跃动的“仁”，然后再推及万物，达到“天人一体”的境界。凡保有“仁”之天性者，皆能与天地万物密切相连而为一体，故能爱人爱物，如同爱己，浑然与物同体。

程颢通过识“仁”获得的仁者境界感通无碍，扩展了一己生命于宇宙中。程颢的仁者境界是一种对生命的宇宙关怀，实现这种仁德境界，正是生命意义之所在。天地万物纳入自我的生命流程中，化气相待，成为圆融无碍的一体，这种洒脱的境界也是对“孔颜乐处”的追寻。程颢上承《周易》的“生生之理”、孔子的“仁”以及《中庸》中的性理合一思想，通过诚敬的修养功夫存养本心，在理的本体上追寻着一种浑然与物同体的仁者境界，他的“仁者以天地万物为一体”的观点，把天人合一描述为“仁”的道德境界，将天人关系落实在生命的价值之上，开辟了理学研究天人关系的新思路。在儒、释、道三教盛行的时代，程颢将“仁”提高到“理”的本体高度，是对传统儒家的传承和深化，但他对生命的理解和超越，也可以看出道、佛两家心性论对他的影响。他在孔孟的“仁”基础上通过内心自证自悟，彰显天人合德的精神境界，体现了一种由内向外的路向，影响了后来的陆王心学。

陆九渊则说：“仁义者，人之本心。”<sup>②</sup> 因此“本心”即是“天理”，是宇宙

① 程颢：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第15页，北京，中华书局，1981。

② 陆九渊：《与曾宅子》，《陆九渊集》卷一，第5页，北京，中华书局，1979。

本体，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。天、人无别，本来就是一体，“一”在“天理”或“吾心”之中。以“天理”或“吾心”为核心，不仅天与人，而且与社会、自然、万物都凝结为一体。在陆九渊那里，“吾心”也即孟子的“四端”，在这里，这个“四端”既是宇宙万物的本体，也是道德的最终根源。陆九渊也承认“理”是具有普遍性的“天下之定理”或“天下之常道”，但他更侧重将“理”内化于人心，跟程朱的“性即理”有所不同，他提出“心即理”的命题，认为“此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我”<sup>①</sup>。他不同意程朱的“理在事先”的观点，强调人在宇宙中的核心地位。他认为天理就是人心，称“心理为一”：

盖心，一心也；理，一理也；至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。<sup>②</sup>

并认为孔子所谓“吾道一以贯之”，孟子“夫道一而已”的“一”，即是此一心的“一”。陆九渊批评朱熹分“心”与“理”为二极，批评朱熹在人心之上加一“理”，是“床上叠床，屋下架屋”，是“支离事业”，完全是多余的。而他认为自己融“心”与“理”为一的“心即理”是“易简功夫”，提出“易简功夫终久大，支离事业竟浮沉”。<sup>③</sup> 在陆九渊的心学体系中，心既是宇宙本体，又是价值根源，在“心理为一”的论断中，善就是人的本性，恶只是外来的因素，善的可能性自然就成了“心即理”的题中应有之义。因此他说“仁即此心也，此理也”，一个人要实现道德价值，就要像孟子说的“先立乎其大”，以“大”（即心、良知、仁），达到天人合一的境界，才是最高道德。

王阳明继承和发展了程颢的“仁者以天地万物为一体”的思想，成了中国哲学史上“天人合一”说之集大成者。他认为人与天地万物一气流通，“原是一体”，天地万物的“发窍之最精处”即是“人心一点灵明”。<sup>④</sup> 人心即是天地万

① 陆九渊：《与侄孙潜》，《陆九渊集》卷一，第13页，北京，中华书局，1979。

② 陆九渊：《与曾宅子》，《陆九渊集》卷一，第4~5页，北京，中华书局，1979。

③ 陆九渊：《象山语录》上，第54页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 王守仁：《阳明传习录》下，第279页，上海，上海古籍出版社，2008。

物之心，离开了人心，天地万物虽然存在却没有“发窍”。与程朱的以“理”为天相对应，王阳明提出了以“心”为天，心即天的默认前提是心理为一，理在心中，因此陆王心学强调理不在心外，心即是理。“人心是天渊。心之本体无所不该，原是一个天。只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊。只为私欲窒塞，则渊之本体失了。”<sup>①</sup>只是因为私欲的窒塞而泯没了“天”、“心”，故须致良知以复其本体，因此知心便是知天。

心即道，道即天。知心则知道、知天。<sup>②</sup>

这样，心、天、理、道都是一体的。因此，与程朱的向外求天道不同，在王阳明主张向内求，“须从自己心上体认，不假外求始得”<sup>③</sup>。在王阳明看来，朱熹的天人合一是“与天为二”，因为以己去知天、事天本来就已经把己与天分割开了。而天人关系在王阳明这里也就是天心关系，他的知天是以天之事为己事，实质上是知己心，因为天与人根本上就是合一的。

王阳明还对人心与万物一体相通的关系作了进一步的说明，提出“天地万物与人原是一体”，风雨露雷、日月星辰、禽兽草木、山川木石等自然物“与人原是一体”，因此五谷才可以养人，药石才可以疗疾。而天地万物与人之“一体”，是靠“心之仁”（即良知）联系起来的，即王阳明所说的“一体之仁”。“一体之仁”相当于孟子所说的“善端”，正是有这“善端”，故人“见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心”，“见鸟兽之哀鸣殍殍，而必有不忍之心”，“见草木之摧折，而必有悯恤之心”，“见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心”，这是因为人与孺子、鸟兽、草木、瓦石都有“一体之仁”，都是同类。正是基于“一体之仁”的观点，王阳明构建了“致良知”的心学体系，将“心”从本体论层面转到价值论层面。“良知”即“心”，心外无物、无事、无理、无学，“心之灵觉”即是“良知”，“良知”既是“造化的精灵”、“万物的主宰”，又是“天理”、“至善”。

① 王守仁：《阳明传习录》下，第267页，上海，上海古籍出版社，2008

② 王守仁：《阳明传习录》上，第188页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《阳明传习录》上，第188页，上海，上海古籍出版社，2008。

“良知”（吾心）既是宇宙万物的本原，也是人类价值的根源。王阳明从“良知”是宇宙本体出发，形成“万物一体”、“天下一家”、“中国一人”的整体观，强调“天下之人无外内远近”、“满街都是圣人”。<sup>①</sup> 因此“大人者”能“视天下犹一家，中国犹一人焉”。这与道家庄子“齐万物”、“同生死”、“人与天一也”的思想是一致的。

跟孟子认为人人都有“善端”一样，王阳明认为人人都有“良知”，甚至，不仅人有“良知”，宇宙天地、世间万物也具有人的“良知”，“良知”是把人与天地、万物凝为一体的发源处。

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。<sup>②</sup>

王阳明天人合一的基础是“心”，是“仁”，是“良知”，他在主张万物一体的同时，也承认人与人之间的爱是有厚薄亲疏的，物与物之间是有等差的，在对人之爱与对物之爱之间、在至亲之爱与对路人之爱之间都有厚薄之分，这种分别也不是人刻意为之的，而是“良知上自然的条理”。即便这样，他还是坚持“以万物为一体”的观点，提倡“公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体”，这样就可以把整个社会凝聚成既有秩序、有等差，又相亲相爱、不分彼此的和谐的整体。

无论是以“理”为天，还是以“心”为天，陆王心学跟程朱理学一样，通过天人合一最后都凸现了人道，落脚点都是道德伦理。道家、道教一样，也是以对天人关系的探讨作为其价值论的基础。道家、道教通过遵循天道谈人道，但又通过人道逆向发展的方式回归天道。理学把道家、道教这种法天道以成人道的思想融摄进来，为了寻求道德规范的合理性，直接将人道归为天道，这样，既能通过天道合理的他律而律人，又能通过落实与人心自律而律己。将本心直接提升到本原论高度的心体，是理学在道家、道教天人观基础上做的较大改造。

① 王守仁：《阳明传习录》下，第289页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录》下，第279页，上海，上海古籍出版社，2008。



### （三）由气化到气本

道家、道教以“道”作为宇宙的本原，但在道化生万物的过程中，“气”是个重要的因素。比如庄子以“气”之聚散来说明万物及人的形成，道教也以“气”作为人生命的基本要素。道教的修炼，主要也是通过炼气提升生命的境界，实现人与天的沟通。道教内丹更是以“气”作为人之“三宝”之一，内丹修炼就是通过“气化”，由先天之气向后天之气转化，通过逆向的方式由后天返先天、由人道回归天道，最后达到天人合一的境界。尽管“气”是不可或缺的要素，但在道家、道教那里，天人合一的基础仍然是道，气的地位主要限于“气化”论层面。跟传统儒家相比，理学对“气”的重视达到空前，并形成理学中的气学派。气学派对“气”的阐释跟道家、道教的最大不同，就是将“气”提升到本体论层面，把“气化”提升为“气本”。

前面讲过，程朱理学以“理”释天，陆王心学以“心”释天，胡宏一系以“性”释天。而理学中的气学派则以“气”释天，在气学派那里，天人合一的基础成为“气”。以张载为代表的气学派的“天人合一”思想，主要针对佛教“以人生为虚幻”的思想因素，强调天和人都是实在的，强调天人之间统一的基础是具有实在性的“气”。当然他们以“太虚”（气）来阐释“天人合一”思想，也与道家、道教以道、气结构解释天人合一关系的思想有关，只不过他们将“太虚”（气）直接提升到类似于道家、道教的“道”的层次，将“道”、“气”直接合一了。

张载以“太虚即气”作为世界的本原，那么他的天人合一的基础就是气，强调“天人之本无二”，“天人不须强分”，“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也”。<sup>①</sup>肯定人与自然统一于具有实在性的气，建立了一个“天人一气，万物同体”的天人观。张载的“气本”并不排除“气化”，在讨论太虚（即气）与万物的关系时，受道家影响，张载也通过“气化”来解释，比如他讨论气化时直接提到庄子：

---

<sup>①</sup> 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第20页，北京，中华书局，1978。

气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓“细缊”，庄生所谓“生物以息相吹”、“野马”者欤！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。①

尽管“太虚即气”，但作为“太虚”的“气”和气化为万物的“气”性质有所不同。“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。……气之为物，散入无形，适得吾体，聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散而为太虚。”②太虚是“气”散而未聚的本然状态，有形可见的万物是“气”的凝聚状态。“气”凝聚成万物，万物发散开来，又复归于无形之太虚。气凝聚而成万物，犹如水冻成冰，气散而复归太虚，犹如冰融化成水。但无论是“客形”，还是“太虚”，都是气的不同存在状态，总归都是一“气”。正是因为天地万物及人的根源都是一“气”，因此张载认为，人与天地万物也是一体的，天人一气，万物同体，并进而提出“民胞物与”的思想：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。③

乾坤是天地的代称，天地是万物和人的父母，天、地、人三者混合，处于宇宙之中，因为三者都是“气”聚而成的物。天地之性，就是人之性，人以天性作为自己的本性，天是人的存在和价值的本性根据，因此人类是我的同胞，万物是我的朋友，万物与人的本性是一致的。张载还认为，人的价值不仅在于体现了天性，还在于人能够觉悟自己的本性，通过扩充自己的本性，反过来发挥、完善“天”的本性，此即《周易》所谓“穷理尽性以至于命”。在张载看来，凡能体悟到人与人之间、人与物之间有息息相通、血肉相连的内在关系的人，便必然能达到“民吾同胞”、“物吾与也”的境界，张载又称之为“大其

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第62页，北京，中华书局，1978。

心”：

大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。<sup>①</sup>

所谓“能体天下之物”之“大心”，也就是一种能破除人与人、人与物之间的隔阂而能体悟人与天地万物为一体的境界。“大其心”就是使心不要受形体限制，不要有内外之别，即不要以心为内、以物为外，而是要打通内外，去体会天下之物，这样，就能“视天下无一物非我”。这跟程颢提出的“只心便是天”、“更不可外求”的思想完全一致。正因为“心”与“天”的“无异”，所以“心”能包容万物，与天地万物本无隔阂。因此尽心、知性是知天的关键。“性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人能为尽其道”。<sup>②</sup>在张载看来，“性”是人之所以为人的真正所在，真正的人性得到充分表现，就叫“尽性”。

张载的“太虚即气”、“民胞物与”等思想，基于其以万物为一体（气）的本体论根源，这种思想既与孟子“万物皆备于我”的思想有渊源关系，而且显然也受到道家、道教视天地万物为一体的天人合一思想的影响，只是在张载这里，“气化”之气上升为“气本”之气。无论如何，张载“民胞物与”等思想表达了一种参天地、赞化育、兼爱万类的包容胸怀，寄寓了一种对生命本身的关注。也正是在这个意义上，有了著名的“横渠四句”，即“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”<sup>③</sup>。为天地立志，缘于“天本无心”，所以为天地生民立心、立道的重心，实际上都是在“立”人。“立”人的关键即孟子所谓“先立乎其大”的“大”（即善、仁），也就是说，为生民“立道”，即让“道”真正在人们内心之处树立起来，“立”道的意义，在于为生存于天地之间的万民树立正确的道德规范和行为准则，找到安身立命的精神家园。跟其他理

① 张载：《正蒙·大心》，《张载集》，第24页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第21页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《张子语录》，《张载集》，第320页，北京，中华书局，1978。

学家一样，张载“天人一气”的天人合一观，不仅具有本原论意义，最后也落实于人的生命价值意义。

明清之际的王夫之继承了张载以太虚即气释天的观点，阐明天即是气，理只是气之理，乃天之化的产物。肯定“气”是天人合一的基础，认为天与人的蕴涵都是“气”，人道与天道即道德原则和自然规律在本质上是同一的，从而把“天人合一”的思想发展到了一个新的阶段。王夫之在《正蒙注·乾称》中说：

抑考君子之道，自汉以后，皆涉猎故迹，而不知圣学为人道之本。然濂溪周子首为《太极图说》，以究天人合一之原，所以明人之生也，皆天命流行之实，而以其神化之粹精为性，乃以为日用事物当然之理，无非阴阳变化自然之秩叙，而不可违。<sup>①</sup>

在王夫之看来，从汉朝起，学者都只是抓到先秦学说的表层意思，而不知道《易经》是“人道”的根本，只是到宋朝的周敦颐开始提出了《太极图说》，探讨了天人合一的道理，阐明了人之始生是“天道”变化产生的结果。“天道”把精粹给了人，使之成为“人性”，所以“人道”的日用事物当然之理，和“天道”阴阳变化的秩序是一致的，“人道”和“天道”是统一的。王夫之这段话，可以说是对儒家“天人合一”思想的最好的解释，也是对《易经》天人合一思想的很好的解释。“人道”本于“天道”（因为“人”是“天”的一部分），讨论“人道”不能离开“天道”，同样讨论“天道”也必须考虑到“人道”，这是因为“天人合一”的道理既是“人道”的“日用事物当然之理”，也是“天道”的“阴阳变化之秩序”。所以张载评价《周易》这部书“得天而未始遗人”，“儒者则因明致诚，因诚至明，故天人合一，致学可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗、不流、不过者也”。<sup>②</sup>张载把儒家的“诚明合一”解释为“天人合一”。王夫之对此大加赞赏并进一步加以解释：“诚者，天之实理；明者，性之

① 王夫之注：《张子正蒙·乾称》，第229页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第65页，北京，中华书局，1978。

良能。性之良能出于天之实理，故交相致，而诚明合一。”<sup>①</sup>“诚”是“天之实理”，“明”是人性中最智慧的能力，“明”则可以成圣，而“圣学”为“人道”之本，故《易》“得天而未始遗人”，《易》讲“天道”，同时也是讲“人道”的。这说明《易》确乎是阐明“天人合一”道理的经典。

在天人关系上，王夫之还对天、人的相互作用作了说明，提出“相天”与“任天”的问题。

语相天之大业，则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，禽之翔集，皆其任天者也。人弗敢以圣自居，抑岂曰同禽鱼化哉……天之所以有因而有之，天之所以无因而无之，则是厚生利用之德也；天之所治因而治之，天之所乱因而乱。则是秉礼守义之经也……夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉。……可竭者天也，竭之者人也。<sup>②</sup>

“相天”指利用主体的自觉能动性积极辅佐天并进行创造开发，而“任天”则意味着听凭天命决定而无所作为。一般地说，儒家多主张“相天”，但“相天”往往为圣人所专有，王夫之认为，人虽不敢以圣人自居，但也决不会同于“禽鱼之化”。“鱼之泳游，禽之翔集”看似自由，其实都是凭其本能任天而动，而人却可以利用自己的智慧和才能向天命抗争，以至“天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之”。<sup>③</sup>即人可以以为自己“造命”，这与道教内丹“我命在我不在天”的思想是一致的。

当然，人的主动性发挥有一定的范围和限制，人不可能超越自身权限去干预天道本身，所谓“人固不能与天争久（时）”<sup>④</sup>，时未然而莽撞行事，只能适得其反，“其害易见”。天人之间的基本关系是“继（绍，延续）”，“继之者，天

① 王夫之注：《张子正蒙·乾称》，第239页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王夫之：《续春秋左氏传博议·吴征百牢》。

③ 王夫之：《续春秋左氏传博议·吴征百牢》。

④ 王夫之：《宋论》卷七。

人之际也”<sup>①</sup>。“继”是天道的本性，“知其继者知天”。但天之“继”是天化阴阳的自然延续，人之“继”却是人在尊重客观规律的前提下，凭借自身的能动性去积极主动地“绍天”，故天人之际实际上是“天人相绍之际”，天人之间的作用是相互的，关键的问题在于对必然的把握。“理者，天之所‘必然’者也”，把握了“必然”，才是真正地继承了天道。从而，“心之所存，推而行之，无不合于理，则天不能违矣。理者，天之所必然者也”<sup>②</sup>。王夫之也强调“尽人道以合天德”，“圣人尽人道而合天德，合天德者健以存在之理；尽人道者动以顺生之几”<sup>③</sup>，明确指出人之动与天之健是一致的。

### 三、理学的天人合一路径

理学的“天人合一”是其宇宙论的基础，也是其人生论的前提。尽管在理学内部学派林立，但所有学派的出发点都是“天人合一”的理论。事实上，理学家关于天人合一的一个中心问题，就是“性与天道”的问题。“性与天道”的问题，源出于《论语·公冶长》中子贡的感慨：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”此后，探寻这种“不可得而闻”的性与天道，就成为中国学术、特别是宋明理学的一大课题。道家把“性”与“天道”解释成“自然天性”、“天之自然之道”。在理学家中，朱熹用一个“天理”去贯通“性”与“天道”，认为“性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本体。其实一理也”<sup>④</sup>。胡宏、张栻以“性”为宇宙万物的体，将“性与天道”直接贯通起来讲。陆九渊、王阳明以“心”为宇宙万物的体，主张心即是理，用“心”去贯通“性”与“天道”。“天道”本属于“天”的规定性，而“性”，由于《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”等规定，同样也与“天”不可分。如此之“天”，既作为客观天命也作为内在心性而存在，均属于本体之天的范畴。心、性、天的合一是宋明理学家的一个基本思维定向，故尽心便能知性，知性即能

① 王夫之：《周易外传》卷五。

② 王夫之注：《张子正蒙·神化》，第118页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王夫之：《周易外传》卷二。

④ 朱熹：《四书集注·论语公冶长》，第43页，济南，齐鲁书社，1996。

知天。尽心、知性的人生论是理学的核心内容，理学家追求“天人合一”的境界就是基于对人和人生的认识。

张岱年先生曾说中国古代哲学的“人生论之端的问题，是天人关系的问题。天人关系论之开端问题，是人在宇宙间之位置的问题，人在宇宙中之位置的问题，也可以说便是人生之意义的问题”<sup>①</sup>。人生论所要研究的中心问题则是人在宇宙中的位置，也即生命本身的意义与价值问题。关于人在宇宙中的位置问题，早在《礼记·礼运》中就有这样的论述：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会之，五行之秀气也。……故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”<sup>②</sup>把人视为天地之德，万物之心，非他物所能比拟。道教经典《太平经》也说：“人乃天地之子，万物之长也。”<sup>③</sup>葛洪的《抱朴子内篇·黄白》说：“人之为物，贵性最灵”，“夫陶冶造化，莫灵于人”。理学家继承和发展了这种思想，比如周敦颐认为“惟人也，得其秀而最灵”<sup>④</sup>，朱熹也认为“人为最灵”<sup>⑤</sup>。正是人的地位，决定了理学天人合一的重心放在了人，而人追求的最高境界，就是天地人同根、万物一体的同一，即天人合一。

因此，人性的发展离不开“天”，理学通过人自身的修养追求与天的合一，这就涉及理学家讨论的另外一个问题：天命气质和天理人欲的问题。依据天人关系，理学家大多将人性气质二分：一为天命之性，一为气质之性，并通过变化“气质之性”达到“天命之性”，最后实现天人合一。在不同的理学家那里，具体的路径各有同异。比如张载从“气”出发提出“变化气质”。朱熹主张“泛观博览而后归之约”，强调“格物穷理”，注重外在事物之事，最终通过达到与内心的“豁然贯通”来实现气质之性向天命之性的转化。陆九渊主张“先发明本心，而后使之博览”，强调直接“发明本心”的“易简”功夫。王阳明则认为朱熹向外求的方法是务外遗内、博而寡要，他以格物为正心，要求发挥良知的作用，以“致良知”为达到天人合一的途径。这些思想，与道家提倡的以虚心

① 张岱年：《中国哲学大纲》，第168页，北京，中国社会科学出版社，1994。

② 《礼记·礼运》，《中华经典藏书》，第423页，北京，北京出版社，1999。

③ 王明：《太平经合校》，第124页，北京，中华书局，1997。

④ 周敦颐：《太极图说》，《周敦颐集》，第7页，长沙，岳麓书社，2002。

⑤ 朱熹：《签余方叔》，《朱文公文集》卷五十九，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

静气的方式修养身心，以期回归人之本性，与道合一，最终与天合一的思想有很大相似之处。另外，理学以追求天道作为人生修养的最终境界的思想，对道教内丹的心性修养学也产生了一定影响，双方之间相互融合，相互取长补短，融儒、释、道心性学精华为一体，使得中国传统的天人合一观，从理论和实践上都推进了一步。理学对人性的来源和心、性、情的关系等问题的看法，与其本原论密切相关。从天人合一出发论证人的本质和人性问题，是理学家为儒家的仁义道德提供主体的内在依据的主要目的。

### （一）变化气质

张载以“太虚之气”释天，并把气看成是人性的本原，提出“天地之性”与“气质之性”的人性学说。“天地之性”是人的纯善本性，“气质之性”是人因禀受阴阳之气而具有的一种特殊本性，驳杂不纯而兼有善恶，是人不善的根源。张载主张通过修养功夫“变化气质”，以保存“天地之性”，从而达到天人合一的境界。

为学大益，在自求变化气质。不尔皆为人之弊，卒无所发明，不得见圣人之奥。故学者先须变化气质，变化气质与虚心相表里。<sup>①</sup>

张载认为，人人都有“天地之性”，就像冰有水性一样，“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也”。<sup>②</sup>“天地之性”是“太虚之气”的本性，是清澈纯一的，人的道德品质源于先天的“天地之性”，因此也是纯善的。“气质之性”则是后天的，是杂而不纯，可善可恶的，人的一切欲望和不善，正是源于“气质之性”。张载提出“变化气质”，认为通过后天的修养，可以实现由“气质之性”到“天命之性”的转变。

张载的“变化气质”说，不仅受道家、道教修养学说的影响，从儒学渊源上讲，也受《周易·系辞上》提出的“继善成性”说的影响。《周易》提出“继

① 张载：《经学理窟·义理》，《张载集》，第274页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第22页，北京，中华书局，1978。



之者善，成之者性”的观点，认为人生以“继善成性”为最善最美的标准。张载对此作了进一步的发挥：“言继继不已者善也，其成就者性也。”<sup>①</sup>意思是人永远遵守天道便是“善”，而此“善”能在人的道德实践中体现出来即是“性”。“性未成则善恶混”，人性存在向善和向恶发展的两种可能，正因如此，则人总会表现出恶，如在这时讲人性，可说“善恶混”。天赋人性的“未成”或曰“善恶混”，并不影响以善为人生的价值指向，以善为人之道德创造的原动力，因此说“性于人无不善，系其善反不善反而已”。<sup>②</sup>在这里，“性于人无不善”并不等于先天性善，此善是“系”于人之善“反”与否的后天道德创造。因此要“继善成性”。由于先天善恶未分未形，因此重点在于后天的道德改造，即通过人可以自觉地改造“善恶混”的状况。人未能尽性，即未去除气质之偏蔽，行为便不能全合天理，人便不能上达天德。未去除气质之偏，人性便不能正，也即是未能尽性。未去除气质之偏，人性便不能正，也即是未能尽性。“善反”的功夫，其实就是除恶，恶除尽才有性善或者说是成性。

“善恶混”的未成之性，就是气质之性；“善反”所成之性是天地之性，天地之性“善反”则存，不“善反”则不存。人可以通过“善反”的功夫移恶除恶，因此张载说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”<sup>③</sup>气质之性只是一“偏”，除气质之恶也就是去“偏”的过程，即孟子所谓的养气，即通过形而下的养气修身去成就形而上的性体，最终回归天道，因此张载说：“天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”<sup>④</sup>因此，人们不应该执著于所禀受的气质之性，而要不断移除气质之恶，这样才能成（存）天地之性，而这种“变化气质”的实质，就是要“顺性命之理”。“顺性命之理，则得性命之正”<sup>⑤</sup>，这与道家倡导的顺应自然之道的修养方法是一致的。张载的“变化气质”实为一种内在修养功夫，但这种内在修养所依据的标准仍然是儒家的基本道德规范，不论是成性还是全善，终归是由儒家

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第187页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第22页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第23页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第23页，北京，中华书局，1978。

⑤ 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第24页，北京，中华书局，1978。

价值系统来衡量和评价的。变化气质的完成意味着内在的价值体验和外在道德规范的合一。

二程则以理为本，认为人性是理与气结合的产物。在本原论上二程的道（理）气合一，表现在人性论上就是性、气不离。“论性，不论气，不备；论气，不论性，不明”<sup>①</sup>，提出“心即天”、“性无内外”和“性即理”的命题，将心、性、天相统一。在人性上也采取性、气二分的理路，认为人性有两重性：一是源于天理的“天命之性”，为善；二是禀受于气的“气禀之性”，有善恶之别。二程称之为“本原之性”和“生之谓性”。

生之谓性，与天命之谓性，同乎？性字不可一概论。生之谓性，止训所稟受也。天命之谓性，此言性之理也今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此训所稟受也。若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。<sup>②</sup>

“天命之谓性”是纯善之性，它是天理在人性中的呈现，是“性之理”，每个人都有天命之性，就好像每个人都能体现天理一样。人性中除天命之性外，还包含另一种性，叫气禀之性。“生之谓性，凡言性处，须看他立意如何。且如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所稟也。”<sup>③</sup> 天命之性都是一致的，是至纯至善的，只有后天所稟之性（即气质之性）才有刚柔缓急之分。“性之本”也就是“性之理”，对于孔子的“性相近”，程颐明确说明这是指气禀之性或“生之谓性”，因为“相近”也就意味着有差，所以不能与性之本相混淆。二程以“生之谓性”谓气质之性，是继承告子“生之谓性”的提法。当然，“生之谓性”也是可以改变的，二程以水为喻，认为人性如水，因污染而浊，因澄治而清，清者为善，浊者即为恶。用“澄治之功”，返回到水之“元初”本然，就实现了

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷六，《二程集》，第81页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十四，《二程集》，第313页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第207页，北京，中华书局，1981。

“生之谓性”向“天命之性”的转变，当然这也是一种内在修养功夫。

朱熹对历史上的人性论作了总结。在他看来，孟子的性善论偏于天命之性而忽略了气质之性；荀子的性恶论和扬雄的性善恶混论，则偏于气质之性而蒙蔽了先天的至善本原；至于董仲舒到韩愈的性三品说，实际上也都是从气质之性立论的。朱熹肯定了张载和二程将天命之性和气质之性区分的见解，把《中庸》“天命之谓性”和二程“性即理”的思想结合起来，认为“性”来自于“天”。“性者，人物之所以稟受乎天地也。……自其理而言，则天以是理命乎人物谓之命，而人物受是于天谓之性。”<sup>①</sup>“性，即理也，天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”<sup>②</sup>在天通过阴阳五行之气产生出万物形体的同时，“理”也被命于其中，人们能够生存，实有赖于天赋之理而成其性。

朱子讲“性即是理”，又讲“天”讲“命”，四者既有区别又有联系：“天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物物各有其则者言之。到得合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也。”<sup>③</sup>并认为此四者之关系从本质上说，是实同而用异。因为“理在人心，是之谓性。性如心之田地，充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者”<sup>④</sup>。因此，就“性”之来源而言，其来自于“天”；就“性”之本质而言，“性”乃是“理”；就“性”之担当者或主体而言，其属于“心”。这样就把“天命之性”、“气质之性”与“道心”、“人心”相联系起来了。

用“气”来解释人和天地万物的产生，是道家、道教固有的思想。而“气稟”的思想，在道家、道教思想中也有不少。韩非子的《解老》篇中就用“气稟”来解释道家的生死更替。至于以气稟的不同来区分人的贤愚及人性不同的思想，在道家、道教思想中也比较多见。比如唐末道士杜光庭提出：“人之生也，稟天地之灵，得清明冲朗之气为圣为贤，得浊滞烦昧之气为愚为贱。圣贤

① 朱熹：《答郑子上》，《朱文公文集》卷五十六，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

② 朱熹：《四书集注·中庸章句》，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 朱熹：《朱子语类》卷五，第82页，北京，中华书局，2007。

④ 朱熹：《朱子语类》卷九十八，第2514页，北京，中华书局，2007。

则神智广博，愚昧则性识昏蒙，由是有性分之不同也。”<sup>①</sup>“性分之不同”是由于禀气不同所造成的。陈景元提出“夫圣人禀气纯粹，天性高明，内怀真知，万事自悟，虽能通知而不以知自矜，是德之上也。中下之士，受气昏浊，属性刚强，内多机智，而事夸大，实不知道而强辩饰说以为知之，是德之病也”<sup>②</sup>。人们禀受不同元气，就呈现出不同的人性。而将人性分为天地之性与气质之性的思想，在道教学者中也有。比如张伯端就将道教所谓“元神”、“欲神”直接解释为天地之性和气质之性：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。”并用“善反”来解释由后天到先天的转变，“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有”。因为气质之性属于后天之气，“遇物而生情”，所以要“划除”，气质之性划除尽，先天本元之性始见。<sup>③</sup>这一思想与张载提出的“善反”、“除恶”思想是完全一致的。

可见，道家、道教思想中以“气禀”论性，以及讲人禀之气分为先天、后天并由后天返先天的思想，对理学家产生了较大影响。道教以先天之性为天地之性、本元之性，是“先天以来的一点灵光”，是道在人身上的具体显现；气质之性则是人在将生之时，与外界交感而成，于是人的先天之性被后天的气质之性所遮蔽。道教的修道就是发挥人自身的主动性，“划除”后天的气质之性，“善反”先天之性，由后天之性回归先天之性，修道的过程实际上就是克服气质之性复归先天之性，最终达到天人合一的境界。理学家正是继承了道家、道教的这些思想，从而丰富和发展了儒家的天人合一论。

## （二）尽心明理

理学家对天人关系的探讨，还体现在其认识论中，即理学关于“格物致知”

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷八，《道学精华》中，第1042页，北京，北京出版社，1996。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷九，《中华道藏》第十册，第468页，北京，华夏出版社，2004。

③ 参见张伯端：《青华秘文·神为主论》，《中华道藏》，第493页，北京，华夏出版社，2004。

的问题。“格物致知”始见于《礼记·大学》：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”“格物致知”原是作为诚意、正心、修身等道德修养方法的命题，自宋代理学家开始，将其作为认识论的重要问题对待，使之成为探讨关于认知来源和体认方法的重要方法。理学家论“知”，最终都要上升到对“理”（天）的探讨，因此涉及的仍然是天人合一的问题。因为“明明德”首先关注的是“修身”的问题，因此理学的格物致知，更主要是关注道德意识的自我认识和践履问题。

张载率先将知识分为“德性之知”和“见闻之知”，倡导通过“见闻之知”以达“德性之知”，最后达到穷理尽性之旨。二程则认为心性修养有赖于知识的充实，主张心性修养和格物穷理是获得“天理”不可或缺的，“涵养须用敬，进学则在致知”<sup>①</sup>，格物致知本身也是一种修养方法，因为其有助于理解道德法则。程颐认为，格物致知的过程实际上是体认吾所固有之理的过程，人心中本有知，但心不能直接体认，而须“格物”，以求达到心的自我体认。他说：“格犹穷也。物犹理也。犹曰穷其理而已也。”<sup>②</sup>“格物”就是“穷理”，“穷理”才能“致知”，推而及之，最终返回到形而上之“天理”。所以说格物是在物上穷究其理，即穷究事物之理，具体方法是由逐渐积习到触类贯通，“须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处”<sup>③</sup>，最终达到所谓豁然贯通，就可以直接体悟天理。程颐同时认为，万物之理具在一身之中，因此格物致知其实就是孟子类似“收放心”的心性修养。“格物者适道之始，欲思格物，则固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。”<sup>④</sup>“格物”就是通向“道”，因此

---

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第188页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十五，《二程集》，第316页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第188页，北京，中华书局，1981。

④ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十五，《二程集》，第316页，北京，中华书局，1981。

要“立诚意去格物”<sup>①</sup>，做到“收其心而不放”，则“近道矣”，这就是格物致知的最终结果，即天人合一。

朱熹在二程的思想基础上，提出了系统的格物致知论。他在“理一分殊”的理论基础上，认为人与天地万物是由理、气构成的，理是气的根据。天理赋予人为人性，赋予物为物性，天地万物与人都是“理”所显现。因此朱熹所谓“格物”就是穷尽事物之理，包括一切外在的自然现象和社会现象，也包括心理现象和道德行为规范。他在《大学章句》中解释了“格物致知”。“致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也，物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”<sup>②</sup>“格”为至为尽，“物”为事，“格物”是即物而穷尽事物之理；“致知”是推致其知以至其极，即将自己的知识推至天下所有事物，研究其中之理，研究到极处，一旦豁然贯通，就能明白自心的全体大用。

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之致也。<sup>③</sup>

天地万物各有理，要穷尽其理，一事不穷，便少了一事的道理，一物不格，便少了一物的道理。朱熹释“致知格物”为“即物穷理”，主张通过“格物”的功夫来达到“穷理”的目的，人心中已具有天理，通过格而使其发扬光大，一旦用力之久，便能“豁然贯通”，内外合一。也就是说，朱熹主要是通过格物，把人心已知之理推广到未知领域，达到宇宙界与人生界豁然贯通的理想境界。

朱熹还强调格物要有缓急先后的次序，重要的是“穷天理，明人伦，讲圣

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十二上，《二程集》，第277页，北京，中华书局，1981。

② 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第6页，济南，齐鲁书社，1996。

言，通世故”<sup>①</sup>。“大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”<sup>②</sup>既然人的“明德”“得乎天”，本性中就有，“明德”“但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”。<sup>③</sup>因此，要明明德，则必须格物。人心本来全体虚明，万理皆具，只因被物欲所蔽，不能自明，经格物而后推及已知之理，以达到万物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明：“致知乃本心之知，如一面镜子，本全体通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四旁皆照见，其明无所不到。”<sup>④</sup>去除遮蔽天理的物欲，将存在于人们自身之中的仁、义、礼、智、信等人性加以扩充和发扬，就能由人性洞见天理。朱熹的格物致知，通过“即物——穷理——至极——豁然贯通”的过程，由今日格一物、明日格一物地对“理”的积累，到最终的豁然贯通，由人心中之理，向上通透到宇宙界之理。所谓豁然贯通，乃是此心所穷之理，能到达于宇宙界与人生界之豁然贯通，从而达到“全体”即天人合一的境界。

陆王一系则注重道德践履，批评朱熹“格物穷理”的繁琐为学方法，主张发扬孟子“先立乎其大者”和扩充“四端”的道德学说，提倡“发明本心”的“简易”、“直捷”方法。陆九渊从“心即理”出发，认为格物就是体认本心，因此它提出“发明本心”，主张认识只须向内“反观”，无须向外求索。王阳明在接受陆九渊“心即理”观点的基础上，提出“心外无物”、“心外无理”、“心外无道”。他将《大学》的“格物致知”作了心学的解释，“格者，正也，正其不正，以归于正也”<sup>⑤</sup>。直接将“格物”解释为“正心”，将“致知”解释为“致良知”，即将我的良知推致于事事物物。他反对朱熹的“格物”论，“朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。……是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理而为二矣”<sup>⑥</sup>。朱熹格物致知即向外穷理以求得知。王阳明不同意朱熹的观

① 朱熹：《答陈齐仲》，《朱文公文集》卷三十九，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

② 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

④ 朱熹：《朱子语类》卷十五，第283页，北京，中华书局，2007。

⑤ 王守仁：《阳明传习录》上，第192页，上海，上海古籍出版社，2008。

⑥ 王守仁：《阳明传习录》中，第213页，上海，上海古籍出版社，2008。

点，他将《大学》的致知与《孟子》的“良知”结合起来，说“致知”即致吾心内在的“良知”，他的“良知”，既指个人知善知恶的道德意识，又指人人具有、纯善无恶的道德本体。“良知”即是天理，它是道德的根基。“致良知”就是将良知推广扩充到事事物物，相当于孟子所说的扩充“四端”、陆九渊所说的“发明本心”。通过对良知的扩展和本心的发明，最后得以实现天人合一的境界。这与道家倡导的虚心静气的心性修养方法有极大的相似之处。

### （三）存天理灭人欲

理学家视“以天地万物为一体”、“与理为一”、“天人合一”为人生的理想境界，主张通过人高度的道德自觉来实现这一境界，即在日常内事中，通过自我认识和道德践履来达到。而通过自我的觉醒与道德的践履实现天人合一，这就关涉到“天理”与“人欲”的关系问题。事实上，对天命之性与气质之性、格物穷理与尽心穷理等的讨论，最后导向的也是“天理”与“人欲”的关系问题。天理与人欲是较早就出现的一对哲学范畴，但直到理学兴起，对这一问题的讨论才越来越热烈，理欲之辩一度成为宋明理学价值观的中心议题，并逐步形成存理灭欲与存理于欲两派观点，其中占支配地位的是存理灭欲观。

天理、人欲的思想，渊源于较早对道心、人心的讨论。《尚书·大禹谟》中说：

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。

这句话意思是：人心是很危险的，因为它生于形气而为私，道心（天理）则由于被人心所遮掩，所以非常隐微而难显，故需要精察此道心并专一于它，使其不受形气之心的干扰，从而，无过无不及、诚实无欺地把守着中道（天理）。后世儒家特别是理学家以此为尧、舜、禹转相告诫的十六字“心法”或“心传”，它是理学重要的立论依据。十六字“心法”的重点在于如何界定和处理人心与道心这“二心”。“二心”不仅为天命与气质“二性”之分提供了理论依据，同时为心性修养提供了道德形上学的根据。由此出发，道心、人心的真实意义就在于“传心”，是从主体出发，从内在去融合个体生命价值和道德普遍



原则的关系，让人心合于道心，实现天人合一。

张载继承了孟子的性善论并立足于人性的二分来探讨天理、人欲。他认为孔孟之仁心、良心、本心，实际上都属于天理的范畴，都是道心、天性。“天性”本是至善至美的，但此心一旦被恶的情欲所左右，就会导致天理的泯灭，因此人的欲望并不全是恶的，符合天理就是合理的，但如果违背了人的本性（天理），就是“人欲”，人欲应该被克制、消灭。因此要重新弘扬“心”的价值，就必须立天理，灭人欲。人性（天理）最终能否达到至善的境地，还在于后天的自我努力。他提倡“立天理”、“灭人欲”，后来被朱熹进一步发挥，变成“存天理，灭人欲”。

二程以“理”或“道”作为全部学说的基础，认为“理”是先于万物的“天理”，“万物皆只是一个天理”，揭示天理的本质就是纲常人伦，遵循它便合天理，否则是逆天理。强调人性本善，“性即理也”，由于气禀不同，因而人性有善有恶，而恶其实都是人欲。人欲蒙蔽了本心，便会损害天理，因此欲望就必然成为人修善之大敌，因此教人“明天理、灭人欲”，“人之所以为人者，以有天理也。天理之不存，则与禽兽何异矣”。<sup>①</sup>并认为存理灭欲是人之所以为人的根本标志。人心为人欲、私欲，道心则是天理，要“存天理”，必须先“明天理”，而要“明天理”，就要克制私欲，彰显公理，“损人欲以复天理而已”。<sup>②</sup>这样人欲与天理也就具有私欲与公理的对立意义，也就是人心与道心的对立。

朱熹继承推进了二程的人心、道心学说并将天理、人欲区分得更加清楚。他说：“仁义根于人心之固有，天理之公也；利心生于物我之相形，人欲之私也。循天理，则不求利而自无不利；徇人欲，则求利未得而害已随之。”<sup>③</sup>他认为天理、人欲，不容并立，两者是对立的。他说：

天理人欲常相对。

① 程颢、程颐：《河南程氏粹言》，卷二，《二程集》，第1272页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《周易程氏传》，卷三，《二程集》，第907页，北京，中华书局，1981。

③ 朱熹：《四书集注·孟子梁惠王上》，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

人之一心，天理存，则人欲亡，人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。<sup>①</sup>

“天理”主宰一切，人的一切作为，合于天理便是善，违背天理便是恶。朱熹又进一步认为，天理是人之性之所以为人者，“人欲”是人私欲的过度膨胀。人欲是危险的，“欲则水之流而至于滥也”<sup>②</sup>。人欲是恶，因而人性中常会发生“理欲冲突、天人交战”的情况，所以要“存天理，去人欲”。但他又认为，“人欲”并不全是不好的，在一定限度内是合理的，以日常饮食之欲为天理，求美味为人欲，要求以理节欲，“尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也”<sup>③</sup>。朱熹的“天理”既是天之大理，还是人之道理。天理是自然之理，是万物之常理，是事物本来的规律，是社会之秩序，是人的道理、情理。“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。……窃谓天地无心，仁便是天地之心。”<sup>④</sup>可见朱熹希望留存的是人的仁爱之心，“仁者，天下之公，善之本也”<sup>⑤</sup>，“仁者天下之正理，失正理则无序而不和”<sup>⑥</sup>。朱熹的“存天理”，就是存“仁”，也即孟子所谓人之初性本善的“善”，他的“灭人欲”，就是灭“人欲之似”，也即荀子所谓人之初性本恶的“恶”，是人性中恶的部分。克得一分人欲就复得一分天理，当人欲被克尽之日，就是天理流行之时，这就达到了超凡入圣的境界，即天人合一的境界。

程朱的“存天理，灭人欲”其重心在于坚持儒家的修身养性，“存天理，灭人欲”就是希望通过格物穷理、正心修身，最终成为一个内外兼修，才德俱备的人，这与儒家孔子说的“克己复礼”的思想是一致的。“天理”体现在人是仁爱之心。“人欲”，是人的自私之情，是恶。“存天理”就是向善，追寻天理，循道而行。“灭人欲”就是去恶，克己省身，修身养性。程朱的“存天理、灭人

① 朱熹：《朱子语类》卷十三，第224页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《朱子语类》卷五，第97页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第2页，济南，齐鲁书社，1996。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一，第4页，北京，中华书局，2007。

⑤ 朱熹：《近思录》卷一，第9页，郑州，中州古籍出版社，2004。

⑥ 朱熹：《近思录》卷一，第13页，郑州，中州古籍出版社，2004。

欲”就是要防范个人欲望的过度膨胀，“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。……人性本明，如宝花沉水中，明不可见，去了水，则宝珠依旧自明”<sup>①</sup>。“存天理，灭人欲”是宋明理学从天人合一角度对儒家传统修养学说从理论上进行进一步的提升。这与道家提出的“虚其心”、“不见可欲，使心不乱”<sup>②</sup>的心性修养方法类似。

陆王心学派也主张存天理，灭人欲，认为去尽人欲，纯是天理，便是圣人，但反对程朱“裂天理人欲为二”的提法。陆九渊认为朱熹将天理、人欲二分而论病矣，认为它背离了儒家“天人合一”的传统。

天理人欲之言亦自不是至论，若天是理，人是欲，则天人不同矣。此其原盖出于老氏。<sup>③</sup>

陆九渊认为心即是理，理在人心之中，人只要保持赤子之心，清除后天的污染，天理和人心并无二致，充盈天地之间的，只是一心而已，人与天地万物一体，所以穷天地万物之理，即是穷吾心之中之理。当然对人的欲望不能一概否定，要分清欲望是正当的还是邪恶的，主张“切己自反，改过迁善”。恶的人欲是“心”学的大敌，因此他的任务就在发现和保存本心，其修养功夫也是以去欲为纲。为此，他提出存天理就是存心，灭人欲就是“剥落”和“减担”。陆九渊认为，“穷理”即是“尽心”，“自存本心”就是“存天理”。“存心”就是去掉自己过多的欲望。“存心”实质上是一个自我反省、自我体认、自我完善的过程。人心有病，须是剥落，剥落得一番，即一番清明，直到剥落得净尽。“心”只是一个，人人皆同。“心”即天理，本无欠缺，人之所以为愚为不肖，是由于“物欲”所累，本心不明，就必须减除物欲，这就是所谓减担。陆九渊明心穷理的功夫就是“存心”、“减担”、“剥落”，也是去除人欲、私心，去除物欲的障蔽，还原人的本心。

① 朱熹：《朱子语类》卷十二，第207页，北京，中华书局，2007。

② 《老子·三章》。

③ 陆九渊：《象山语录》下，第19～20页，上海，上海古籍出版社，2008。

与陆九渊情况相似，王阳明也主张存理灭欲，“只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去人欲、存天理，动时念念去人欲、存天理”<sup>①</sup>。“学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳”<sup>②</sup>，“减得一分人欲，便是复得一分天理”<sup>③</sup>。他也反对程朱将天理人欲两立，他说：“天理人欲不并立。”<sup>④</sup>但事实上，朱子对人欲也是分别对待的，他主张去除的“人欲”特指道德上的“恶”，而不是要抹杀人的合理欲望，肯定不违背天理的人欲。王阳明的“存天理，灭人欲”，功夫就在“致良知”上，全在心上。王阳明以良知、本心为根据，特别强调“居静存养”、“省察克治”以及“事上磨练”的为圣之功。“居敬存养”、“省察克治”和“事上磨练”，都属于“为善去恶”的格物功夫。天理就是心无私欲之蔽，存天理功夫，就是去私欲之蔽的功夫。在王阳明看来，人心不古、天不彰的主要原因，正是由于人心被欲望蒙蔽，如慕富贵、忧贫贱、欣戚得丧、爱憎取舍之类，足以蒙蔽良知的聪明睿智。人只有一心，理不在心外，净化人心、发扬良知是彰显天理的关键。

陆王心学的存心养性说，跟儒、释、道各家都有相似的思想渊源。比如儒家孟子就提倡“寡欲”说：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”<sup>⑤</sup>道家的老子也主张“无欲”说：“不尚贤，使民不为争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨；常使民无知、无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”<sup>⑥</sup>可见，儒家的“寡欲”与道家的“无欲”，都认为一切欲望是蒙蔽人心的私欲，应该去除。另外，陆王切己自反、发明本心的修养方法以及所达到的境界与道家通过心斋、坐忘等方式达到的齐同万物、逍遥太虚之境极为相似，与道教修炼所达到的与道合一的天人合一境界也是一致的。连王阳明自己也说，“只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，

① 王守仁：《阳明传习录》上，第181页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录》上，第195页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《阳明传习录》上，第196页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 王守仁：《阳明传习录》上，第174页，上海，上海古籍出版社，2008。

⑤ 《孟子·尽心下》。

⑥ 《老子·三章》。

久则自然心中凝聚，犹道家所谓结圣胎也。此天理之念常存。驯至于美大圣神，亦只从此一念存养扩充去耳”<sup>①</sup>。理学通过灭人欲而保存天理（良知），就如同道教通过虚静炼丹结胎。

---

<sup>①</sup> 王守仁：《阳明传习录》上，第178页，上海，上海古籍出版社，2008。

## 第四章

### 心性修养论

心性问题，或隐或显，一直是中国传统文化非常重要的一支学术传统，也最能体现中国传统文化自身的特色。对心性论问题的讨论，到宋、元、明时期一度达到高峰，成为理学家、佛教（特别是禅宗）以及道教（特别是内丹家）共同关注的问题。心性论问题也是儒、释、道三家合一的重要理论基础，正是在此基础上，深受当时儒、道、释三教合一思潮的影响，这个时期的理学，也是熔儒、释、道三家心性学思想为一炉，形成了一个系统完善的心性学体系。心性修养问题同时也成为道教学者们广泛关注的问题，特别是经过道教内丹理论的进一步深入，道教心性论更加趋于成熟。值得注意的是，道教的心性论从来都不是单独谈论心性问题，而是往往将它与人的肉体生命联系起来，因此，道教心性学，其核心往往是性命论。但道教内丹讲性命论，一改过去传统的道教过于重视“命”而忽视“性”的弊端，坚持性命双修、性命并重，在性命双修的大原则下，仍然以“性”为内丹修炼的前提，强调“性”的重要性。因此，

道教性命论也往往被笼统地称为道教心性学。尽管传统儒家也谈命，但并没有成为主流。而在理学家那里，对心性论的进一步探讨，使得他们比传统儒家更加深入地触及性命的问题，心性修养问题实质上已经触及性命的问题。尽管对心性、性命的问题二者有所不同，但二者在心性修养的途径、方法等方面，有诸多相近之处，而在修养的境界上，都以回归于道、回归本性的天人合一作为最高的超越性境界。

## 一、道家、道教的心性论

心性修养问题，广义就是提高人生境界的问题，用传统儒家的说法就是“内圣”的问题（一般而言传统儒家以圣人境界为人生修养的最高境界）。道家则在圣人境界之上，提出真人的境界，即生命的超越问题。所以说心性修养的问题，既包含如何做人等现实的人生修养问题，也包含修养性命等超脱人生的问题。无论是人生修养的最高境界，还是修养性命的最高境界，入手功夫都是从心性修养开始，因此心性修养始终是儒、释、道修养问题的关键。蒙文通曾说：“儒家心性之论，亦以兼取道家而益精。”<sup>①</sup> 儒家心性论特别是理学心性论与道家、道教心性论之间，具有相互融合的深刻关系。

### （一）道家：以自然之道解心性

道家的心性论根植于道家的自然之道。道家的“心”指的是自然状态之心，这种对自然的重视也充分反映在他对“性”的看法中。在道家那里，性就是指自然之性，指的是事物的本来状态，遵循于道。在道家看来，万物的本原是“道”，道的具体彰显即是“德”。“德”源于道，体现于物为物之性，体现于人为人之性。在天为天道，为天之性，在人为人道，为人之性。尽管作为道家代表人物的老庄，其著作《老子》和《庄子》篇中并没有出现“性”字，但并不能因此否定道家的心性论，道家是循着道——德（性）这样的理论，开始其心性论探讨的。“‘道’是宇宙本体论的，但它必须落实到人生问题，就人生问题

<sup>①</sup> 蒙文通：《蒙文通文集》第一卷，第256页，成都，巴蜀书社，1987。

而言，则实现为主体性的‘德’。‘德者得也’，即得之于道而成为人之所以为人之道。”<sup>①</sup> 德者，得于道者，得于道而为人之根本者，乃人之性。可见老子的“德”，等同于我们所谓“性”。高亨早在《老子通说》中就提出《老子》所谓“德”其实就是“性”。<sup>②</sup> 张岱年也说道家所谓“德”乃“万物生长的内在依据”，即“物所得以生”的内在依据，而“这种内在根据，儒家谓之性，道家谓之德”。<sup>③</sup> 因此有学者认为，“古代哲学话语中‘性’的概念晚起，是从较早期‘德’与‘命’等概念剥落出来的”<sup>④</sup>。徐复观说：“《老子》一书无性字，《庄子》内七篇亦无性字；然其所谓‘德’，是即《庄子》外篇、杂篇之所谓‘性’”，并认为“性是德在成物以后，依然保持在物的形体以内的种子”。<sup>⑤</sup> 而成人之后依然保持在人的形体之内的“种子”（德），就是人之性，我们常称之为“心性”，“心性”是人之为人的根本。不仅如此，其实细加分析，我们就会发现，事实上《老子》之“德”与“命”、“朴”与“素”、“赤子”与“婴儿”，《庄子》之“德”、“真”、“性命之情”等概念，内涵上跟“性”都无二致。

道家的“道”遵循自然而然的规则，“道”之“德”也是自然之德，而作为德之体现的人之性，也是自然之性。老子常以“婴儿”、“赤子”、“朴”等形容人的这种自然本性，并以“复归于婴儿”、“复归于朴”<sup>⑥</sup> 作为道家追求的生命境界，他形容“含德之厚，比于赤子”<sup>⑦</sup>，“沌沌兮如婴儿之未孩”<sup>⑧</sup>。“朴”是未雕琢之木，“赤子”即婴儿，是人性最原初的状态。老子以“婴儿”、“赤子”、“朴”来比喻人最自然的状态，要求人通过修炼回复到这种本然状态。人的这种本然之性，是人的原初的真实状态，是最完满的。因此老子说：“上德不德，是以有德。下得不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德无为而有以为。”意

① 蒙培元：《“道”的境界》，第117页，载《中国社会科学》1996年第1期。

② 参见高亨：《重订老子正诂》，第8~14页，北京，古籍出版社，1943。

③ 参见张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，第154页，北京，中国社会科学出版社，1989。

④ 郑开：《道家人性论阐微》，载韩国《中国哲学》第9辑，2002。

⑤ 徐复观：《中国人性论史》，第415、373页，台北，台湾商务印书馆，1990。

⑥ 《老子·二十八章》。

⑦ 《老子·五十五章》。

⑧ 《老子·二十章》。



思是上德之人不以德为求，而以自然无为为本。自然无为即是道，道之彰显即是德。故上德之人，因其有道，有道则德内在，德内在则不以德为求。下德之人，以德为求，不知德本得自于道，舍道而求德，舍本而逐末，不自内求，而向外求。高亨认为上德之人正是“全其本性”者，而下德之人正是“失其本性”者：

上德之人，但求反其本性，不于性外求德，而终能全其本性，故曰上德不德，是以有德。下德之人，不求反其本性，而于性外求德，既得性外之德，则坚守勿失，而终失其本性，故曰下德不失德，是以无德。<sup>①</sup>

上德之人是遵守自然无为之道，才能全其本性。下德之人违背了自然无为之道，才失其自然本性，于是人试图通过制定一系列外在的道德规范来纠正人性的沦落，因此老子说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”<sup>②</sup>，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”<sup>③</sup>。如果天下有道，则仁义自有、六亲自和、国家自治，如果人与道合，则真性自然显露。人的真性须向内求，外在的仁义道德只是形式。

老子强调心性的本然、自然，反对外在的礼仪规范对人性的扭曲。老子讲自然之心性，多以无为入手，心性的无为体现为无心、无欲，是内心恬淡的精神境界，也就是老子所说“致虚守静”的心性境界。在老子看来，“五色令人目盲，五言令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”<sup>④</sup>，感官的欲望是机心巧诈产生的根源，是人之本性被蒙蔽的渊藪，因此无欲是回归心性本然的前提。“归根曰静”，无欲就是经过澄心凝神的修养过程，以虚、静的心境排除内心的繁复与杂乱，恢复到心性之原初的本然状态。私欲和智巧，都是人欲的根源，儒家礼乐仁义等外在道德规范的提出，其深层的根源是人心的沦丧。

庄子也延续并发展了老子的自然人性论，进一步强调心性的本真、自由，

① 高亨：《老子正诂》，第85页，北京，古籍出版社，1956。

② 《老子·十八章》。

③ 《老子·三十八章》。

④ 《老子·十二章》。

他通过对心性的“真”、“伪”考查，希冀人们从礼乐、仁义等外在规范中解放出来，回归自然而本然的真性。庄子认为“道者，德之钦也。生者，德之光也。性者，生之质也。性之动，谓之为。为之伪，谓之失”<sup>①</sup>。万物根源于自然之道，人也源于道，道之自然之性也是人之性，所以人之本性也是自然的。跟老子强调心性的自然无为相比，庄子更强调心性的本真、自由。他以“真人”、“至人”、“神人”等比喻理想的人的自然本性。“真人”的主要特点是“其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一；其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也”<sup>②</sup>。真人与天完全合一，与道完全合一，真人的出现，与天与道并非二物。真人在人与天与道的关系上，是天人合一，人道合一，这就叫做“天与人不相胜”。作为与道合一、与天合一的“真人”，体现了人的原初自然本性，因此具有非凡的功能。“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。”<sup>③</sup>真人具有不受限于常人所受限制的性质，可以吸风饮露，不食五谷，往来乘白云，骑日月，出入四海之外。大火烧不着，寒冰冻不着，疾雷破山、飓风振海不能使之惊惧。过大山而无阻碍，入深渊而不濡湿，利害不能伤其身，不受死生的限制。这是人的“真常之性”，否则就是“人伪”。就好比马，“蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，吃草饮水，翘足而陆”，这是“马之真性”<sup>④</sup>，是天之性，但加上人伪因素，就失其真性。“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”。“牛马四足”是自然真性，是天之性，“落马首，穿牛鼻”则是“人伪”。真性、人伪的关系同时也是天、人的关系，因此庄子提出“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真”<sup>⑤</sup>。“反其真”就是“反其性情而复其初”。<sup>⑥</sup>庄子也用“反真”、“反德”、“反宗”、“反于大通”、“反其性情”等一系列术语描述真性的回归。自由、自得是动物之本性，也是人之本

① 《庄子·庚桑楚》。

② 《庄子·大宗师》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·马蹄》。

⑤ 《庄子·秋水》。

⑥ 《庄子·缮性》。

性，人要返回本性就要做到“无欲”，庄子也以“素朴”来形容心性的无欲，“同乎无欲，是谓素朴”，并认为“素朴而民性得”。<sup>①</sup> 无欲是一种自然的素朴状态，人只有保持这种素朴的状态，才不致丧失自然本性。

由于性存在真、伪之分，与此相对应，心也有不同。比如老子有“昭昭察察”之心和“昏昏闷闷”之心的区别，前者即世俗之心，后者为无心之心。前者即庄子所谓“机心”、“成心”、“贼心”，后者即庄子所谓“常心”。“有机械者必自机事，有机事者必有机心。机心存于心中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”<sup>②</sup> 庄子认为人的“机心”是接于物而起意的，是人本来的素朴之心“纯白不备”的罪魁祸首，心性的不“纯白”使得人心神不定，这是违背“道”的。至于“常心”，即管子所谓“心中之心”：

心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。<sup>③</sup>

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言。意然后形，形然后言，言然后使，使然后治。<sup>④</sup>

“心中之心”即成玄英用来与“真常之性”相对应的“真常之心”，也即“神之舍”，以“无思无虑，忘知忘觉”为特征，是机心（动乱之心）中的“静正之心”，是心的深层状态和精神境界，其主要特征是虚极静笃。心性的本真状态应该是虚静恬淡的，“夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之本，而道德之至”<sup>⑤</sup>。虚静、恬淡、寂漠、无为是天地万物之本，也是人之心性之本。真性是先天自然之性，与后天人为之性不同，因此要保全先天自然本性。庄子提出“吾丧我”，也就是通过“心斋”达到“坐忘”的程度，即“堕肢体，黜聪明，离形去

① 《庄子·马蹄》。

② 《庄子·天地》。

③ 《管子·心术下》。

④ 《管子·内业》。

⑤ 《庄子·天道》。

智，同于大道，此之谓坐忘”。<sup>①</sup>“吾忘我”就是庄子“心斋”的“坐忘”，也就是通过虚静功夫，剔除机心而彰显无心。而“无心”的呈现过程正是心性修养的过程，“归根复明”、“澹然独与神明居”、“心斋”、“坐忘”等正是这种心性修养的方法，同时也是道家所追求的体道境界。这种方法，《管子》则直接称为“心术”，“心术者，无为而制窍者也”<sup>②</sup>。也即通过心之定、正、静、虚，以及耳目不淫、去知与故的心术而达到“精将自来”、“神将来舍”的精神境界，“心静气理，道乃可止”<sup>③</sup>。这样一种心性修养过程，其实就是“体道”。

道家的心性论，与传统的儒家显然不同，按照道家的说法，儒家是以“仁义”为人的真性，比如《庄子·天道》中有这样的说法：“老聃曰：请问，仁义，人之性邪？孔子曰：然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义真人之性也。”在道家看来，儒家是将仁义道德附加在人的自然之性上，试图通过道德规范来限制和调节人的欲望，最终彰显人性的完美。道家则认为，儒家试图以仁义来救助道德从而达到挽救本真之人性，是违背人的本性的，仁义好比囚笼，正是残害道德的工具。道家则竭力凸显心性本然、本真，心性本是无知无欲的，因此通过虚静恬淡、寂寞无为的心灵涤荡，通过“致虚极、守静笃”、“心斋”、“坐忘”等内在修养功夫，使得心性能够从外在的囚笼中解脱出来，回归清静之源，即回归于道。因此道家提倡“见素抱朴”、“复归于朴”，而反对儒家给人之心性套上外在的枷锁。道家批评的儒家心性论的这种缺憾，在理学那里得到了较好的弥补。

## （二）道教：以性命解心性

“性命”是中国传统哲学的一对基本范畴。实际上，儒、释、道各家都谈“性命”，但各家的理解和解释却不尽相同，对二者的侧重点及其关系的认识也有很大区别。佛家讲明心见性，儒家讲存心养性，道教则讲修心炼性。一般来看，儒、佛两家主要是围绕心性问题的，道教则谈“命”的成分多一些。但心性

① 《庄子·大宗师》。

② 《管子·心术上》。

③ 《管子·内业》。

问题谈到极致，往往不可避免地导向“命”的问题。实际上，道教谈命，儒、释两家到最后也不得不谈命，“性”和“命”其实是无法完全割裂的。比如，作为儒家代表人物的孔子也谈“命”，甚至提出了“穷理尽性以至于命”的三层次修养功夫。只是后世儒家学者在理解和解释时，大多只停留在前两个阶段，不知是有意还是无意，往往忽略了由性立命这最后一个层次。再比如孟子提出的“存夜气”、“养浩然之气”，更是涉及了修“命”的具体方法，只是同样没有引起后世儒家学者的注意。另外，佛教禅宗表面看似主要是在“性”上做功夫，但了性的同时就是了命，两者其实是不可分割的。至于佛教密宗，则是明确主张性命双修的。因此道教有这样的观点，“古三教圣人，以性命学开方便门，教人熏修，以脱生死。儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公；禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其意高；老氏之教，教人修性命以得长生，其旨切。教虽分三，其道一也”<sup>①</sup>。认为儒、释、道三教其实都触及性命问题。

但真正把“性”和“命”问题完全相提并论来探讨的，则主要是道家 and 道教。道教的心性论建立在道家心性论的基础上，但比起道家，道教谈心性论问题，往往把它与人的肉体生命联系起来，道教关注的核心往往是生命的炼养问题，心性学其核心往往是性命论，对“命”的关注是道教与儒家以及其他各种宗教最大的区别。但道教也谈性，性是命的前提，特别在三教合一背景下兴起的道教内丹那里，性命论的侧重点往往还是“性”，其前提仍是心性论问题。道教是直接将性命思想作为其理论基础的，性命问题往往是解决其他理论问题的关键。道教内丹对“性命”二字探讨最为深入、最为全面，道教内丹学历来非常重视“性命说”，并视其为修道理论的核心思想。性命之学在学问上分为性学和命学，在修炼上分为性功和命功。道教内丹各派尽管大多都主张性命双修，但在修性修命的先后、主次及下手处等方面，各家则各持己见，存在诸多不同。成熟形态的道教内丹各派一般都主张性命双修，因此内丹学又称为“性命之学”。比如三教合一时期的道教内丹，其最大的特征就是通过三教的融合来阐释道教心性学，它融合中国传统文化中的儒、释、道三家性命学的精髓，力倡道教的性命学，更加深入、全面地揭示了道教性命学的真面目。在修炼的先后次

<sup>①</sup> 傅风英：《新译性命圭旨》，第8页，台北，三民书局，2005。

序上，强调性命双修，坚持性功、命功并重，也就是精、气、神兼炼的原则，反对孤修一物。由于道教内丹是从后天的神气入手，其目的是修先天的元神、元气，最后神气合炼，提炼出元神，因此，道教内丹的性命说往往浓缩为“心性”二字。因此在修行上特别重视修心，并认为儒、释、道三家得以融合的核心就是“心性”。

性命二字是道教内丹学之纲要。比如张伯端在道教内丹名著《悟真篇》的自序中说：“故老释以性命学，开方便门，教人修种，以逃生死。”<sup>①</sup>他不仅认为性命之学是道教追求超越生死的关键，而且认为性命之学老子早就讲了，而依据是《老子·十三章》：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”他认为老子要人超越摆脱自身的限制，就是通过讲性命之学，教人以超越生死，他虽以炼养为真，但炼养之要在于明了本性。张伯端不仅将老子的修养之道理解成了性命之道，而且把性命之道的核心归结为心性修炼。“心者，神之舍也。心者，众妙之理，而主宰万物。性在乎是，命在乎是，若夫学道之士，先须了得这一个字，其余皆后段事矣。”<sup>②</sup>心成了万物的主宰、性命的基石，“故心者，道之体也；道者，心之用也”。道教的修炼就是体道合真，其关键便是“明乎本心”<sup>③</sup>。按照张伯端的内丹理论，炼精气为“修命”，炼心神为“修性”，精气神互炼，也即“性命双修”。王道源的《崔公入药镜注解·序》中也以性命为道教修炼之旨，“神仙之学，不过修炼性命返本还原而已”<sup>④</sup>。邱处机的《大丹直指》中也说“金丹之秘，在于一性一命而已”<sup>⑤</sup>，仍然以性命为道教炼丹之秘。黄元吉《乐育堂语录》原跋中还说“非阐明性命二字，无以唤醒群迷”<sup>⑥</sup>，也以内丹学为性命之学。李道纯在《太上老君说常清静经注》中说“炼丹之要，只是性命二字”。作为元明清之际道教内丹典籍中一部集大成著作的

① 王沐：《悟真篇浅解》，第1页，北京，中华书局，1990。

② 王沐：《悟真篇浅解》，第228页，北京，中华书局，1990。

③ 王沐：《悟真篇浅解》，第175页，北京，中华书局，1990。

④ 王道源：《崔公入药镜注解》，《道藏气功要集》，第75页，上海，上海书店，1991。

⑤ 邱处机：《大丹直指》卷下。

⑥ 黄元吉：《重刊〈乐育堂语录〉跋》，《乐育堂语录》，第751页，上海，上海古籍出版社，1990。

《性命圭旨》，则直接以“性命”为主臬，承继当时道教内丹发展的合流之风，综合各家各派心性、性命学之长，融合儒、释、道三家相通之说，倡导性命双修、性命并重，但又十分重视修养心性，形成全面系统的道教内丹性命学。

“夫学之大，莫大于性命”<sup>①</sup>，这里是将性命之学置于一切学问之首，认为没有真正悟透性命之学，不能算真正有大学问。值得注意的是，对于“学问”一词的内涵的古今理解有所不同，学问本身的内涵绝不是像现在理解的那样仅仅限于单纯的对知识体系的追求。仅限于理论分析层次而获得知识体系（即“穷理”），只能算做“解悟”层次，而真正的大学问不仅仅限于“解悟”层次，而且往往要求要有相应的“证悟”功夫。在这里，“穷理”层次上的解悟和实证层次上的证悟功夫是相辅相成、相互作用的。性命之学更是大学问，因此，一个人学问知识再渊博，也无法单纯靠知识见解去释尽“性命”的奥妙。这就明确表明了道教内丹学的“性命说”不是简单的“穷理”功夫，对“性命”的探索不仅仅是一种对知识体系的追求，也不是全凭知识见解就能够明了的，而是必须要有一定的修证体验功夫，才可能穷尽其中的奥妙。

那么究竟什么是命？什么是性呢？“何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也；何谓之命？先天至精，一气氤氲是也。”<sup>②</sup>也就是说，“性”是指宇宙创生之初的真如本性，是形成生命的一丝灵光；“命”是指生命形成之初精纯无杂的元精，混沌未分的元气。显然，这里的“性命”和我们平常意义上所说的“生命”并不是一回事，甚至完全不同于平常所说的“生命”，是对生命的另一个层次的精解。生命形成所需要的条件就是“性”和“命”，但这里的“性命”是沟通天道和人道的，有先天和后天的区分。“性有气质之性，有天赋之性；命有分定之命，有形气之命。”<sup>③</sup>就天赋而言，是先天的，沟通天道；但人禀受以后形成生命，就落入后天，则和人道沟通。这里，作者显然吸收了儒家的心性学说。“然有性便有命，有命便有性。性命原不可分。……况性无命不立，命无性不存，而性命之理，又浑然合一者哉。”<sup>④</sup>这里明确表明性与命是统一而不可分割的，

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第23页，台北，三民书局，2005。

② 傅凤英：《新译性命圭旨》，第23页，台北，三民书局，2005。

③ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第27页，台北，三民书局，2005。

④ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第23页，台北，三民书局，2005。

是相互依存的，对于生命的形成来说，性和命二者都是不可缺少的。

道教内丹心性论的核心是“性命”，相应地，其修养途径也分为性功、命功。一般认为，道教玄门专以气为命，以修命为宗。而佛教禅家专以神为性，以修性为宗。道教内丹力倡性命双修，反对独修一物。在修性修命的先后次序上，坚持性命并重的原则。吕纯阳曾说：“只知性，不知命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。”真正的修道，两者绝不可偏废。道教内丹还批判了“专以神为性、以修性为宗”的佛门极端，认为其只重“性”而不重“命”，其实是既不真正懂得命，也不真正懂得性，结局只能是“非流于狂荡，则失于空寂不知其命”。同时也批判了道教内部存在的“专以气为命、以修命为宗”的误区，认为其却只重“命”而不重“性”，这样依然是既不真正懂命也不真正懂性，结局只能是“非执于有作，则失于无为”。二者的错误都源于它们不懂得“性命本不相离，道释原无二致，神气虽有二用，性命则当双修”的深刻道理。显然正确的应该是以性命双修为基本功夫，以尽性了命为修炼的终极目标。“性成命立”、“性不离命，命不离性”，尽性了，也就了命了，命了了，性也就了了，因此修性就是修命，修命也是修性。“分言之则二，合言之则一”，修性修命是一个功夫的两方面，而不是分做两个功夫。

成熟形态的道教内丹学各门派尽管在修性修命的先后、主次及下手处等方面各持己见，但都主张性命双修，且在性命双修中都重视心性修养的重要性。张伯端《悟真篇》：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼铅先实腹，且教守取满堂金。”<sup>①</sup>他用“实腹”代指命功，用“虚心”代指性功，先命后性，以术证道。王重阳更是强调“三分命功，七分性功”，认为性命双修以清静为主，以“识心见性”为首要。他说：“只要心中清静两个字，其余都不是修行。”<sup>②</sup>马丹阳也说：“清静者，清为清其心源，净为净其气海。”<sup>③</sup>皆是以修养心性为道教性命之学的首务。

① 王沐：《悟真篇浅解》，第45页，北京，中华书局，1990。

② 王重阳：《重阳全真集》卷十《诗·玉花社疏》，《道藏》第二十五册，第747页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

③ 马丹阳：《丹阳真人语录》，《道藏》第二十三册，第703页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。



### （三）理论归趋：追求生命的超越

道家重生、贵生，强调生道合一，认为生命的最高境界就是得“道”。老子认为立身、养生、处世、治国等等，都要先从修道开始。首先应当“修之于身”，然后才可以“修之于家”，“修之于乡”，“修之于邦”，乃至“修之于天下”。<sup>①</sup>庄子更进一步将“道”作为一种生命的境界，强调通过“心斋”、“坐忘”等内心修养功夫，从精神上超越一切自然和社会的限制，达到心神虚静、与道相通的逍遥境界，也就是真人的境界。所谓真人，就是与道为一、得道的人。真人境界是一种至真、至善、至美的，最能体现人类生命价值的境界。由此可见，庄子所希冀的理想人格，具有强烈的超越性质，但又是即世的，是即世而又游世的自由人格。人虽然不能不生活在现实社会中，但可以尽量做到不“与人为徒”而“与天为徒”，尽量按照人的纯朴的自然本性生活，力求做到身心最大限度的自由，尽量避免一切残害人本性的外在干扰，超越世俗社会强加给人的束缚，进入“物我同一”、“人我同一”、“神与物游”的精神境界。

道教继承道家这种尊道重德、重生贵生的精神，认为生命修炼的最终境界就是合于道。道教内丹更是以修性命为首务，并直接将性命心性之学解释为“神气”的炼养。道教内丹一般以“气”为命，以“神”为性，故性命指“神气”。内丹认为人体之生成，乃父母初交时一点先天元气而立“命”；至十月胎圆，又得先天祖气一点元阳而有“性”。此时元气为命，元神为性，性命不分，处于混沌的先天状态；至降生时，元神、元气由先天分判为后天之性命，始为人。内丹修炼就是根据“顺则生人、逆则成仙”的原理，实现由人逆炼成仙、由后天到先天的逆修之路，于是形成混合神气的性命之学。内丹著作大多释“性”为神、心，释“命”为气、身（形）。崔希范《入药镜》：“是性命，非神气。水乡铅，只一味。”王道渊注：“性即神也，命即气也。性命混合，乃先天之体也。神气运化，乃后天之用也。故曰‘是性命，非神气’也。”彭好古注：“在天者成性，在地者立命，遂有性命之分。”李攀龙注：“性，火也。命，水也。性命，水火之本原也。……性命即铅汞，铅汞即性命。性命即神气，神气

<sup>①</sup> 《老子·五十四章》。

即性命。”<sup>①</sup>王重阳也说：“性者神也，命者气也。”<sup>②</sup>李道纯的《中和集》也说：“夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精神，性命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。”<sup>③</sup>李西月《道窍谈》：“后天之道，神气也。先天之道，性命也。”<sup>④</sup>《性命主旨·性命说》：“谓性者神之始，神本于性，而性则未始神，神所由以灵。命者气之始，气本于命，而命则未始气，气所由以生。”伍守阳《天仙正理直论》：“得生之理者，一阴一阳，为一性一命，二者全而为人也。”“一神一炁，即是一阴一阳。”<sup>⑤</sup>柳华阳《金仙证论》：“凡学道之士，能识神炁之道，即是阴阳性命之道也。”<sup>⑥</sup>以上丹经中，皆是以“性命”为“神气”。

“神气”有先天、后天之分，道教内丹把先天神、气规定为先天真如之灵，没有生灭；将身、心划为后天有形之物，有生有灭。人禀受先天虚空灵气形成“性”，禀受后天天地中和之气形成“命”。“命有身累，则有生死；性受心役，则有去来。有生死，不能至命也；有去来，不能尽性也。”<sup>⑦</sup>这样，身心在后天的环境里，出于不得已的“举动应酬”和过度的“思虑念想”，而性、命也因之受到牵累而很快元气耗尽、生命泯灭。这就是道家所称的“顺则生人”的生命过程。因此内丹主张：“贤人之学，存心以养性，修身以立命；圣人之学，尽性而至命。”<sup>⑧</sup>儒、释、道三家的圣贤之学，其实都是通过对性和命的穷究，力图找到一条逆转这一过程的方法，实现自身的超越，这就是道家所称的“逆则成仙”的过程。“圣人之学，尽性而至命，谓性者神之始，神本于性。……命者气之始，气本于命。”这是说，就落入人道的后天命来说，性的实质就是神、

① 崔希范：《人药镜》，第17～18页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 王重阳：《重阳立教十五论·论混性命》，《道藏》第三十二册，第156页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

③ 李道纯：《中和集》，第117页，上海，上海古籍出版社，1989。

④ 李西月：《道窍谈》，第35页，上海，上海古籍出版社，1990。

⑤ 伍守阳：《天仙证理》，《伍柳仙宗》，第43123页，郑州，河南人民出版社，1988。

⑥ 柳华阳：《金仙证论》，《伍柳仙宗》，第571页，郑州，河南人民出版社，1988。

⑦ 傅凤英：《新译性命主旨》，第25页，台北，三民书局，2005。

⑧ 傅凤英：《新译性命主旨》，第24页，台北，三民书局，2005。

心；命的实质就是气、身。以气、身为命，以神、心为性，故性命指神气，指身心。在道教内丹看来，儒、道两家的主旨都是主张存心养性、修身立命、尽性至命，性是神的本始，神源于性，而性是未曾显现的神，神依性而有灵；命是气的本始，气源于命，而命是未曾显现的气，气依命而产生。身中的元精，寂然不动，是性所寄存的地方，是命的根本；心中的元神，感应则通达，是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲“七情”存在之处，是命所寄存的地方，是性的关键。由性表现为心，再表现为一丝光亮的神明；由命表现为身，再表现为一股周流不息的气。所以说身心，是精神寄存之处；而精神，则是性命的根源。“性”的活动与心相关联，“命”的活动与身相关联，因此“性命”也即身心。

内丹以“尽性了命”为修炼的终极目标，主张性命双修，就是从后天的身心、神气入手，“君子修天赋之性，克气质之性；修形气之命，付分定之命”<sup>①</sup>。即凝炼后天的神气，通过一系列转化，超越身心，炼得先天的元神、元气，最后神气合一，实现先天元神、元气的统一。也就是说，道教内丹的目的是修先天，但必须通过从后天入手，是由后天到先天的逆修过程，最后先天元神、元气合一，“是以神不离气，气不离神，吾身之神气合，而后吾身之性命见矣；性不离命，命不离性，吾身之性命合，而后吾身未始性之性、未始命之命见矣。夫未始性之性、未始命之命，乃是吾之真性命也。我之真性命，即天地之真性命，亦即虚空的真性命也”<sup>②</sup>。身体得保，命的基础就永远稳固；心无杂念，神性本体就永远灵明。神性本体永远灵明、命的基础永远稳固就无所谓生和死。神气相合，身心一也，则真性命显现。可见，性命双修就是通过神气、身心的双重修炼。正如李道纯的《中和集》所说：“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！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。”<sup>③</sup>

① 傅凤英：《新译性命圭旨》，第27页，台北，三民书局，2005。

② 傅凤英：《新译性命圭旨》，第27页，台北，三民书局，2005。

③ 李道纯：《中和集》，第118页，上海，上海古籍出版社，1989。

按照内丹理论，炼精气为“修命”，炼心神为“修性”，精气神互炼，即“性命双修”。修命是修性的基础，命与性是不可分离的，单纯的修命固然不可能长生成仙，单纯的修性亦不行，只有性命双修才可成大道。当然，比较而言，性功又比命功更加重要，比如张伯端就非常重视炼性，他在《悟真篇拾遗》的《禅宗歌颂诗曲杂言》中说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，迥超三界？……故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本原矣。”传统的道教往往执著于追求长生不死、肉体飞升的生命观，只在自己的身体上下功夫，执著于所谓导引功夫等，错把肉体当做性命。其实，内丹修炼还有比“命”更加重要的东西，那就是通过心性超越，而求得精神解脱。当然，炼性的重要并不能忽视修命，“修性者遗命，且并率性之窍妙不得而知之，矧能炼之乎？非流于狂荡，则失于空寂，不知其命，末后何归？”同样，“修命者遗性，且并造命之功夫不得而知之，矧能守之乎？非执于有为，则失于无为，不知其性，劫运何逃？”<sup>①</sup>可见，性命不可偏废，神气要合一，身心要同修，形神才能俱妙，才能由后天入先天，才能复归与道、与道合一。

道教内丹以性命、神气解心性，充分体现了儒、释、道三教合一的思想特征。在性命双修理论中，对心性的重视显然不仅源于道家，而且受儒、释两家的影响较大。道教内丹的性命论，是在融合儒、释、道三家心性论的基础上，对三家心性论作了道教式的解释。对“修命”的重视，显然是道教的最大特点，道教内丹以性命为立足点，对儒、释、道三家的一致点作了自己的解释。比如张伯端在《悟真篇·自序》中说：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。……老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。”把老子之学解释为讲性命之学，教人以超越生死，但又强调老子之学虽以炼养为真，但炼养之要在于明了本性，若本性未明，一切皆是徒劳。不仅如此，张伯端还认为儒家之学其实也是探求性命的奥秘，“仲尼极臻乎性命之奥也”，但我们看到的儒家却常常略谈性命问题。实质上儒家是“盖欲序正人伦，

<sup>①</sup> 傅凤英：《新译性命圭旨》，第29～30页，台北，三民书局，2005。

施仁义礼乐之教，故于无为之道，未尝显言，但以命术寓诸易象，性法混诸微言耳”。其实“至于庄子推穷物累逍遥之性，孟子善养浩然之气，皆切几之”<sup>①</sup>。无论是道家庄子追求摆脱物累的逍遥之性，还是儒家孟子提倡的“吾善养浩然之气”，都是探讨性命问题，是一致的。

但后世对儒、道、释三家的性命观各执一词，都陷入表面上的偏颇肤浅之见，其实，三者在最高义理——心性论上，都有自己的高明之处，并且最终都是相通的。“古三教圣人，以性命学开方便门，教人熏修，以脱生死。儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公；禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其意高；老氏之教，教人修性命以得长生，其旨切。”<sup>②</sup> 万法归宗，儒、释、道三家的生命观，其实质都是以追求超越生命、求得精神的永恒为最高目的。只不过儒家重成圣，故“顺性命”，重视修养心性；佛教重解脱，故“幻性命”，重视心性的超越；道教重长生，认为“我命在我不在天”，故“修性命”，重人贵生。但三教的性命学，都是为修真开方便法门，也就是修道的途径不同而已，其最终目的都是一致的。正是在这层意义上，可以说，“教虽分三，其道一也”。

儒、释、道三家的性命观又是怎样贯通的呢？《性命圭旨》中作了比较深入的解释，认为三者得以融合的核心就是“心性”，也叫“中”，或者“一”。无论是儒家的“存心养性”、道家的“修心炼性”，还是佛家的“明心见性”，都是以心性“一”为本体。儒家讲“执中”，就是执此心性本体之中；道家讲“守中”，就是守此心性本体之中；佛家讲“空中”，意思是心性本体之中，本洞然而空。可见三者的出发点是一致的，都是建立在心性基础上的。那么“中”和“一”的关系又是怎样的呢？“中”是对虚空无朕的隐性状态下的心性本体的描述，而“一”是指这个心性本体“露出端倪”时的显性状态，也就是说，两者的关系是“言而中，即一之藏也；一，即中之用也”<sup>③</sup>。因此，道家讲“得一”，就是得这个心性本体；佛家讲“归一”，就是归这个心性本体；儒家讲“贯一”，就是以这个心性本体“一而贯之”。在这点上，三者的出发点也是一致的。道教内丹正

① 王沐：《悟真篇浅解》，第1页，北京，中华书局，1990。

② 傅凤英：《新译性命圭旨》，第8页，台北，三民书局，2005。

③ 傅凤英：《新译性命圭旨》，第14页，台北，三民书局，2005。

是以心性说为出发点，融汇三家，最后形成以“守中”（即守“性命之根”，也即心性）为核心的性命双修学说。

因此，就儒、释、道三家的性命学而言，自其同者言之，三教一家；自其异者言之，毕竟各有偏重，但都离不开心性问题。道教内丹强调以性功炼心、以命功炼形的“性命双修”，并以了证大道、与太虚同体，最终达到空灵虚豁的“道”的境界为内丹修炼的最后归宿。这种通过将人道和天道相贯通的方式，使内丹道直接与天道相沟通，为内丹道的成立提供了形而上的理论基础。对于儒、释、道三教性命观上的关联，胡孚琛先生提出的看法比较深刻，他提出《易·说卦》中的“穷理尽性以至于命”这句话，实质上是中国性命之学的纲要。“中国传统文化的儒、释、道三教，其核心皆是‘穷理尽性以至于命’之学，不过层次深浅有所不同而已。儒家罕言性命，其重点只在‘穷理’，故只能以儒家伦理规范其行为，以‘内圣’的道德修养而求治国平天下的‘外王’之道。佛教禅宗以‘明心见性’为究竟，比儒家深入一步，达到了‘穷理尽性’的境界。道教内丹学在‘见性’之后，还有大事做，将性功修成称作‘玉液还丹’，命功继之完成才叫‘金液还丹’，由此完成‘穷理尽性以至于命’的丹道程序”。胡先生同时指出，这种论说，只是就一般而言，其实三教中都别有真传，任何一家都有从自己的理论入手而最终达到真人境界的例子，例如兴起于宋元年间直到元明时期在社会上颇有影响的道教教派“净明忠孝道”，就以儒家伦理“忠孝”切入丹道而达到真人境界的，这是从“穷理”切入性命之学的例子。<sup>①</sup>

## 二、理学对传统心性论的改造

儒学的心性论，根基于儒家的仁义之道。尽管儒家的开山鼻祖孔子并没有过多的谈论心性，但其偏重于以伦理道德思考人的特征，很大程度上影响了之后儒家心性论的基本基调。孟子是继孔子之后第一位对心性问题进行深入探讨的儒家学者，他以仁义礼智等道德伦理来界定人性，沿袭了孔子的道德人性论特点，但他以先天之“性”来界定人的共性以及“尽心知性知天”的思路，使得其心性论有别于孔子的道德心性论，具有由道德心性向本体心性转化的可能。

<sup>①</sup> 参见胡孚琛：《道学通论》，第703页，北京，社会科学文献出版社，2004。

理学的心性论，正是承袭孟子的这条路子，进一步实现了由道德心性向本体心性转化，并将道德心性直接提升为本体心性。

### （一）传统儒学：以仁义之道解心性

儒学的心性论发端于先秦时期。心、性的概念在《论语》中就已出现。孔子有“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”<sup>①</sup>和“性相近也，习相远也”<sup>②</sup>的说法。这里的“心”是后天的，仁义与否因人而异，孔子认为只有颜回之“心”能做到三月不违背仁，其余弟子最多只能做到或日或月不违背仁，也就是说心与仁德是有分合的。而这里的“性”则是指人之初生的本性，是先天的。孔子认为，人刚降生时未受到社会的影响，本性并无多大差别，人性的差别主要缘于社会的习染熏陶和后天人为的活动。尽管孔子已经提出了心、性概念，但并未将心、性统一起来使用，对心性的含义也未详加阐发。

孔子以后，儒家学者对这一问题开始予以注重。孟子首次对心性概念作了比较明确的界定。他所谓的“心”包含有两个层面的意思：一是作为思维器官的“心”，“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”<sup>③</sup>。心这个器官是用来思考的，心之为心，只有在“思”的活动中才能体现，“不思”则毫无所得。孟子认为，“思”的功能是心天赋的，而心之思的对象主要不是向外，而是向内体验本性，即思内而非思外。孟子“心”的第二层含义是“仁心”，即道德之心。孔子认为心有差别，而在孟子这里，人心指人之“良心”或“本心”，是全善的，体现为作为人世之普遍道德标准的仁、义、礼、智四德。

仁，人心也。<sup>④</sup>

君子所性，仁义礼智根于心。<sup>⑤</sup>

① 《论语·雍也》。

② 《论语·阳货》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

在孟子这里，根于人心的四德不是外在的强制标准，而是“人皆有之”的“四心”，“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也”。<sup>①</sup>“四心”是根于人心的，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”<sup>②</sup>，因为它是人所固有，因此又称为“本心”。这种人所固有的本心或良心，正是“心之官”的“所思”，也即孟子所说的“性”，这样道德“本心”与“性”便是同一的范畴。孟子这种心、性同一的规定，影响了后来整个儒家心性论特别是理学心性论。孟子的“性善”论，正是以天赋“本心”为据，他认为仁义本与生俱生，内在于心，“所以为人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”，作为人的本能的反应，它源于人所固有的“不忍人之心”，即一种排除任何外加因素的本能的善心。它的基础，就是仁、义、礼、智。“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”<sup>③</sup>仁义礼智为人所本有，所以人性是善的，人只要顺着它去发展，让此四端“扩而充之”，就可以发展为仁、义、礼、智的善性，就一定会成为善人。

孟子以“恻隐之心”、“羞恶之心”等具体道德表现作为佐证人性本善的根据，并将这种道德之善视为普遍的人性。“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”<sup>④</sup>孟子把人性本善视为像水从高处向低处流那样具有不可逆转的趋势，像人人都具有四肢那样不可或缺，这就意味着“性善”既是心性之本，又是具有普遍性的。人性的向善就如同水向下流一样，是必然的道理，所以说，“人皆可以为尧舜”。“孟子道性善，言必称尧舜”<sup>⑤</sup>。人的心性本善，最终导向“尧舜”那样的道德楷模，充分说明孟子的心性论是道德心性论。尽管孟子认为人的本性皆善，但他并不否认现实中并不都是善人，不善之人或恶的现象无处不在。在他看来，现实中善恶并存的现象，与性善论并不矛盾。他认为，人的本性自然流露为善，不善在于本有良心的丧失；人的本性充分发挥

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·滕文公上》。



为善，不善在于没能充分发挥；人先天固有仁、义、礼、智四德为善，不善在于没有体验到它们的存在。不善的症结在“人”而不在“性”。“乃若其情，则可以此为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”<sup>①</sup>“性善”乃人之本性实情，它是形成仁、义、礼、智四种道德品质的价值基础，所以就可以把人性判定为善。并且在孟子看来，由于“善”本性是与生俱有的，所以就不能因为有后天不善的人，而否定人的初生之性是“善”的。孟子强调，人之所以不能发挥自己的天赋本心，是受外在物欲的影响，任其良心外逐而不知求，因此解救之方就是“求放心”。所谓“学问之道无他，求其放心而已矣”<sup>②</sup>。“求放心”作为主体内在的体验本性善的道德修养功夫，也就是“养心”，而“养心莫善于寡欲”<sup>③</sup>。后者是前者的必要条件，通过“寡欲”来恢复本心和至善的价值。孟子的性善论是儒家道德心性论的典型代表，其基本特点，就是以人性善为理论前提，而将重心放在主体道德完善的实践中。尽管后来儒家的人性善恶学说有不同的走向，但基本的理路系孟子所奠定。

孟子把人性设定为“善”，并以仁义礼智的道德品性规定其内涵，是承继孔子诉诸伦理道德思考人的问题。尽管孔子也提到“心”、“性”的概念，但他所说的“性”是一个含混不清的概念，无法反映出人性的本质。孔子也试图以“仁”来解释“性”，但“仁”主要是着眼于道德伦理的层面。也就是说，以道德伦理探讨心性，是在孔子那里开其端的。与孔子相比较，孟子并没有直接从道德伦理出发讨论心性，他以“性”思考“人”的问题。“天下之言性也，则故而已矣。”<sup>④</sup>“性”是万事万物存在的本原或根据，是事物的基本属性（故）。如果说孔子的“仁”还完全属于道德伦理的范畴，孟子的“性”的内涵显然有所深入，具有体现事物存在的内在原因或根据的那种属性，这样的“性”蕴涵道德，但又可以高于道德，“性”比道德伦理的“仁”具有一定的抽象性。这种高于道德、抽象于道德的“性”，使得人与犬马有了区别，人性不同于“犬之性”、“马之性”等动物之“性”，它是根于人之内在心地而不可更改的“善性”。即所

---

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《孟子·离娄下》。

谓“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心”<sup>①</sup>。具有仁义礼智的“善性”，正是人之区别于动物的本质，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”<sup>②</sup>。这“几希”，恰好是人兽的界限。“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也”<sup>③</sup>，与生俱来的善性才是人之为人的本质。

“性善”作为人区别于动物的本质所在，意味着人性在本质上是平等的。这种人人俱有的“善”，是先天所固有，根于人“心”，是人人天生的本能与良知。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也”<sup>④</sup>，正是基于对“性”的这种理解，孟子给原本高于道德、比道德伦理抽象的“性”，赋予了仁、义、礼、智等道德品质。正是因为仁、义、礼、智等道德品质是人人天生的良知良能，那么人人成贤成圣就成为可能，这是孟子通过心性论推导出来的人的理想道德境界。尽管人之后天的道德水平与这种先天的道德境界存在着差别，但他与人人具有先验的“善”并不矛盾。况且，后天的道德水平，还可以通过人自身的努力得到提升，即通过“先立乎其大者”<sup>⑤</sup>，并进行“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”、“寡欲”、“集义”、“求诸己”、“养吾浩然之气”等心性修养功夫，发扬自己固有的善性，从而把仁、义、礼、智“四端”发展成仁、义、礼、智“四德”，以成就理想的君子、圣人。“先立乎其大者”的“大”就是孟子所说的“善”，孟子认为只要扩充自己的善性，就可以提升人之道德与境界，这为成圣成贤提供了一种现实的可能。因此说“圣人，与我同类者”<sup>⑥</sup>，“尧舜与人同耳”<sup>⑦</sup>；人类的平等、理想道德境界，是基于把人的人性定位在先天本“善”的出发点上才成立的。

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《孟子·告子上》。

⑥ 《孟子·告子上》。

⑦ 《孟子·离娄下》。

尽管孟子的性善论具有道德伦理心性论的痕迹，但对“性”的重视使得其心性论具有超越道德的内涵，这主要体现在孟子“尽心、知性、知天”的思想理路上。“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”<sup>①</sup>，意谓人如果充分扩充自己的良心，就能够体验到内含的仁义本性；而一旦体验到人的仁义本性，也就通晓了天道。而“知天”最后还要进一步到“事天”，因此孟子说“存其心，养其性，所以事天也”<sup>②</sup>。即心性修养的最终境界是实现心性与天的完全合一。从天赋的角度而言，人性与物性都是平等的，理想的人格能够自觉地保有一这一天赋的本性，并从而使其由内在的心性向外在的天命过渡，使道德本心与宇宙本性融合为一体。正是在此意义上，孟子提出“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”<sup>③</sup>。“万物皆备于我”并不是说万物存在于我心中，而是说既然万物的本性与人的本性同一，一旦我向内体验到自己的本性，即所谓“反身而诚”，也就同时与天地万物之性相通。而当个性、个体与宇宙本性、宇宙全体相通并融为一体时，即是人生最大的快乐，同时也是人最高的道德境界。

## （二）理学：以本体解心性

理学的心性论，不仅受到孟子的较大影响，而且还受到《周易》、道家、道教、佛教等各方面的影响。理学家们承继了传统儒学的道德心性论并作了适度改造，同时吸收道佛各家在心性论问题上的本体论层面的成分，但又不失其儒家道德伦理本位的立场，在融合各家心性论思想精华的基础上，构建了比较系统、成熟的道德本体心性论体系。孟子的心性论，通过“性善”论高扬了人之为人的道德本质，又借助“尽心知性”论暗含着将道德心性推向本体心性的过渡，最后通过“知天”论，将天道与人性直接贯通，将人的主体性体现在天人合一的人生境界中。当孟子将人与天地万物本性的合一相通，表述为人的最高理想道德境界的实现并由此而获得最大的快乐时，其心性论无疑是一种价值论构思。但从其探讨人和万物的本性来说，显然已具有一定的本体论意义的雏形。

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·尽心上》。

尽管孟子偏重于以心性解释人的道德问题，但在表现形式上已经初具心性本体论的形式。使心性本体与道德价值相联系，并通过道德修养去彰显心性本体，成为中国心性论最显著的特点之一，也成为理学心性论的基本模式。至于孟子提出的“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”、“寡欲”、“集义”、“求诸己”、“养吾浩然之气”等，都可以视为其“养心”的不同层面、不同方法及其结果，这些后来成为儒家特别是理学基本的心性修养方法。

不仅孟子有这样的思想萌芽，其实儒家经典如《易传》、《中庸》中也有本体心性论的思想萌芽。比如《中庸》中早就有“天命之谓性，率性之谓道”的说法，以“天命”谓“性”，“性”具有先天的本体论特征。《易传》中也有“穷理尽性以至于命”的说法，与孟子“尽心知性知天”有一致之处。到了魏晋时期的玄学家那里，随着他们对本体论问题探讨的深入，对心性问题的本体论层面的解释。如王弼在解释《周易》复卦“复见其天地之心乎”时说：“天地以本为心者也。”<sup>①</sup>首先提出了天地“以本（无）为心”的问题。“天地之心”是天地本性，与老子的“道”相似，老子认为作为形上层面的道，其特性为“朴”，王弼解释“朴之为物，以无为心也，亦无名。故将得道，莫若守朴”<sup>②</sup>。“道”即是“无”，以无为心，说明无为、无名是万物的本性。天地之“心”（万物的本性）自然无为的本性，与“性”是一致的，“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也”<sup>③</sup>。

按照王弼的解释，老子所谓“道法自然”，意思是“道不违自然，乃得其性”，“自然”是对“道”的内涵即“道”的本性的一种规定，并非另一凌驾于“道”之上的实体。不仅“道”以“自然”为性，天地万物都以“自然”为性，自然之性遍及天地万物，是一切有限事物的内在本性。王弼的心性论与其“以无为为本”的本体论思路是一致的，他比较明确地使“心”具有宇宙本体的地位，但王弼的本体之“心”还属于天地本性的天地之心，这样的心性本体论思路对理学产生了深远的影响。

① 王弼：《王弼集校释》，第336页，北京，中华书局，1980。

② 王弼：《王弼集校释》，第81页，北京，中华书局，1980。

③ 王弼：《王弼集校释》，第65页，北京，中华书局，1980。

另外，三教合一时的佛教心性论，也是理学汲取的重要思想因素。特别是佛教的“识心见性”说，认为“性”有本体层面的意义，但性不是独立自存，而是在心之中，心是性之所寓，性则是心之主宰，“性”即“佛性”，这样将佛性与人性、真如与我心直接联系起来。佛性又是自悟的，因此心与佛性又有分合，性之去留是佛性存或不存的原因。因此佛教主张“识心见性，自成佛道”<sup>①</sup>，即坚守自性清净，佛性的彰显不需要外在的功夫。佛教不向外求、自心自悟的识心见性的心性修养论，对理学的心性论也产生了较深的影响。

理学吸收和融合各家心性论理论，发挥孟子的“尽心知性知天”的思想，通过将心、性、天合一的方式，实现道德心性与宇宙本体的合一。比如二程对孟子的“尽心知性知天”进一步强化，认为“心”、“性”、“天”三者实际上是同一个功夫。“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。”<sup>②</sup> 心、性、天都在人的心内，合一于一心。二程还在心、性、天同一的基础上概括出了“心即性”。性既与心相通，又与天相连，天命与人性各有其存在的价值，但又都以心为主宰。“心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”<sup>③</sup> 所以，天、性、心的范畴虽然有别，但实际上是同一个道理。程颢提出“心是理，理是心”<sup>④</sup>，更进一步表明“天理”本体与人之“本心”本是合一不二的。尽管如此，天理与人心并不是常常合一的，这就需要通过改变“性”来与天理融合。所以，程颢既讲“心即性也”，又讲“性即理也，所谓理，性是也”。<sup>⑤</sup> 二程的“心即性也”、“性即理”的思路，将儒家特别是自孟子而来的仁义本性与天理相衔接，既为儒家道德实践提供了形上根基，又将形上之天理本体落实到具体的人心，为人心的挺立提供了形上依据，也为

---

① 《坛经·三十》。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第15页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第204页，北京，中华书局，1981。

④ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第139页，北京，中华书局，1981。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第292页，北京，中华书局，1981。

形上之天理的实现提供了现实的可能。“性即理”从本体论着手沟通天人之际、为实现“理”与“心”之过渡和统一准备好了基础，这样的思路在陆王那里得到了彻底解决。

朱熹继承了二程“性即理”的理论，但不同意二程“心即性”的观点，认为“心、性之别，如以碗盛水，水须碗乃能盛，然谓碗便是水，则不可”<sup>①</sup>，心性之间的关系是碗与水的差别统一关系。基于“性即理”的立场，既然心与性是碗与水的关系，心与理也是碗与水的关系，所以朱熹说“性是理，心是包含该载，敷施用底”<sup>②</sup>。“性”是理，属于本体层面，“心”并不等于理，而是包容承载理的。但朱熹又说“心与理一，不是理在前面为一物，理便在心之中，心包蓄不住，随事而发”<sup>③</sup>。朱熹既说心并不等同于理，但这里又说心与理一，究竟是什么原因呢？实际上，朱熹说“心与理一”是强调天理其实并非外在于人心，而是存于心中，从天理存于心中这点而言，“心与理一”。但朱熹同时又强调，人心并不时时都等同于“性”，所承载的并非都是“理”的原始状态，并非孟子所说的“善”。在他看来，人要通过不断的格物穷理等功夫，使天理不断积蓄于心中，即所谓“今日明日积累既多，则胸中自然贯通。如此，则心即理，理即心，动容周旋，无不中理矣”<sup>④</sup>。由于心穷究了天理，内外之理在根源上又归于一。朱熹提出心“包含该载、敷施用用”，但心并不等同于理，尽管有将心性提升到天理（本体）层面的部分，但并不彻底，因此招致了陆王心学的批评。

陆九渊是最直接承继孟子心性论的，他自己也说其心学“因读《孟子》而自得之于心也”<sup>⑤</sup>，但比孟子更进一步。他认为“天地之性人为贵”，“吾一性之外无余理”，将孟子“知天”、“事天”都纳入到“尽心”、“养性”中。陆九渊将天、心、理直接统一，提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，意为宇宙之理等于本心之理，即等于性。心、性都是一理而已，如果非得说它们的区别，只是在天为“性”，在人为“心”而已。因此陆九渊直接提出“心即理”的命题，但

① 朱熹：《朱子语类》卷十八，第411页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《朱子语类》卷五，第88页，北京，中华书局，2007。

③ 朱熹：《朱子语类》卷五，第85页，北京，中华书局，2007。

④ 朱熹：《朱子语类》卷十八，第408页，北京，中华书局，2007。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，第471页，北京，中华书局，1979。

跟朱熹的“心与理一”仅是指“理”具于“心”中不同，陆九渊则是从本体论的高度强调心与理的同一。这种同一是不附加条件的，不因人而异，不因时空不同而有所变化，千百世之上有圣人出，此心同，此理同。千百世之下有圣人出焉，此心同，此理同。此一心、一理，实则只是一物。陆九渊的“心即理”，是说“心”与“理”是同一的实体，实质上是一样的，分“理”、“心”称谓其实只是形式。陆九渊还解释了孟子“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”这句话，认为“去之者，去此心也，故曰‘此之谓失其本心’。存之者，存此心也，故曰‘大人者，不失其赤子之心’。四端者，即此心也；天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也”<sup>①</sup>。陆九渊将孟子所谓“本心”、“赤子之心”、“四端”都纳入其“心”的范畴，并将此心在本体论层面等同于“理”，不仅以心性为本体，而且此心性也侧重于儒家道德心性，形成比较成熟系统的道德本体心性论。

王阳明主张“心即理”，他指出人是天地万物之心，人心又是天地万物之主。心即天，心将天地万物及人都包括，这样就把心放到了前所未有的高度，把心、性、天的统一最终落在心上。与朱熹以“性”将心、理二分不同，王阳明则通过“性”将心与理沟通起来，更好地解决了心即理和性即理的统一问题。“心之本体即是性，性即是理”，王阳明认为理存于心中，但跟朱熹不同，他所说的存在于人心中的理，直接就是“心之本体”，也即人的本性，心与理通过性统一起来，当然统一的基础是心而不是理。心之本体与外在的天理直接统一于心中，这样，儒家的心性直接被提升到本体论层面。存在于心中的理，王阳明又称为“条理”，“理也者，心之条理也。是理也，发之于亲则为孝，发之于君则为忠，发之于朋友则为信，千变万化至不可穷竭，而莫非发于吾之一心”<sup>②</sup>。心中的“条理”即内在的规范，内在的规范则表现为“孝”、“忠”、“信”等外在的社会道德原则，因此“外理”纵有千变万化，最终仍不外于一内在的心。

### （三）理论归趋：寻求内圣的超越性根据

“内圣外王”通常是我们概括儒家思想时使用的，但“内圣外王”一词却并

① 陆九渊：《陆九渊集》卷十一，第149页，北京，中华书局，1979。

② 王守仁：《书诸阳卷》，《阳明全书》卷一。

非儒家首创，最早出自《庄子·天下篇》：“圣有所生，王有所成，皆原于一（道）。此即内圣外王之道。”照《天下篇》看，“内圣外王”是天下之治道术者所追求的，“内圣”是追求的人格理想，它表现为：“不离于宗，谓之天人，不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人，以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子。”“外王”是追求的社会政治理想，它表现为：“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四五是也，百官以此相齿；以事为常，以衣食为主，蓄息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养，民之理也。”庄子把精神道德修养（内圣）视为一个人入世（外王）的基础条件和根本前提。

在儒家文化中，将追求人格理想和社会政治理想视为核心任务的思想，早就存在。比如《易经》中著名的“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”这句话，前一句强调君子的积极入世，后一句则强调君子的精神、道德修养。儒家代表作之一《大学》也是阐述儒家内修外用，修身、齐家、治国、平天下的道理。《大学》有所谓三纲八目。“三纲”是：明明德、亲民、止于至善。明明德是自我修养，是根本；亲民是使民众不断自新，是外用；无论是“明明德”，还是“亲民”，都要“止于至善”，达到尽善尽美。“八目”是：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。在“八目”中，从格物到修身都是讲内圣的功夫，格物、致知、诚意、正心是修身的基础和途径，身修则德明，可见修身是“八目”的核心和根本。齐家、治国、平天下是修身的外用，外用则民亲。儒家鼻祖孔子其思想核心是仁，具体表现是克己复礼，“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”<sup>①</sup>一个人能不能成为品德高尚的仁人，关键在于自己。正所谓“我欲仁，斯仁至矣”，这属于“内圣”方面的内容。儒家以“修己”为起点，而以“治人”为终点。孔子还提出“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”。<sup>②</sup>这属于“外王”方面的内容。孔子还提出“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”<sup>③</sup>，自己立

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·雍也》。



身，通达了，也不要忘记使别人也能立身，通达。两者都做到了，才算真正的仁者，也才能真正做到“内圣外王之道”。立己，达己是基础；立人，达人是归宿。在孔子的思想中，内圣和外王是有机结合、互为表里的，内圣是基础、前提，外王是作用、目的。只有内心的不断修养，才能成为“仁人”、“君子”，才能达到内圣，也只有在内圣的基础之上，才能够安邦治国，达到外王的目的。孟子曾说：“古之人得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”<sup>①</sup>“独善其身”则属于心性修养的“内圣”功夫，“兼善天下”则属于“外王”的经世事业，内向与外向是一体的两面，不可割裂。

虽然“内圣外王”一词不是直接出自儒学，但《庄子·天下篇》中所阐述的“内圣外王之道”与儒家思想有相通之处，这就为儒家采用这一术语提供了理论依据。在儒家这里，“内圣”就是修身养德，要求做一个有德性的人；“外王”就是齐家、治国、平天下。“内圣外王”的统一是儒家学者们追求的最高境界。儒家在强调积极入世的同时，把道德精神修养列为入世的必备条件。自宋以来，随着儒、释、道三教合流，理学开始用“内圣外王”来阐释儒学，特别是对“内圣”这个前提作了深入的探讨，并通过融合儒、道、佛各家心性论学说，通过将心性由道德伦理层面提升到良知本体层面，并将传统儒家的道德伦理、精神修养等纳入到本体心性中，为“内圣”提供了超越性的理论依据。

《易传·彖》说：“乾道变化，各正性命”，此论被宋明理学所发展。比如《易传·说卦》中说：“昔者圣火之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”周敦颐根据这句话做出自己的理解，他在《通书》中这样总结：“大哉《易》也，性命之源乎。”<sup>②</sup>正是基于这种理解，周敦颐以天道性命为主题，致力于阐发《周易》的内圣之学，追求成圣成贤，寻求孔颜乐处，以达到天人合一的精神境界。周敦颐致力于把太极树立为宇宙的本体，太极化生万物，万物又复归于太极，周敦颐用本体论的语言把太极与万物的这种关系表述为“是万为一，一实万分”，《理性命第二十二》说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万

① 《孟子·尽心上》。

② 周敦颐：《通书·诚上》，《周敦颐集》，第17页，长沙，岳麓书社，2002。

分。万一各正，小大有定。”<sup>①</sup>所谓“二本则一”，此“一”即指太极，“一”是本体，“万”是现象，“一实万分”是从本体到现象，“是万为一”是从现象到本体。理学以太极为本体，这个基本思路首先是由周敦颐确立下来的。后来理学家所常说的一些本体论的命题如“一本万殊”、“理一分殊”、“体用一源”、“全体大用”等，实际上都是依据周敦颐的这种表述提炼而成的。周敦颐的太极本体不仅仅停留于此，而是要让太极本体与人极相通，周敦颐在心性论上的贡献，就在于把太极本体与立人之道相沟通，二者沟通的中介，就是周敦颐所谓的“诚”：

诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹，至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎。<sup>②</sup>

“诚”这一范畴是儒家经典《中庸》提出来的：“诚者，天之道也诚之者，人之道也”，“不诚无物”。“诚”这个范畴本指道德实践中高度自觉的心理状态，也泛指真实无妄的道德品质，属于内圣的范畴。《中庸》把“诚”第一次提升到天人关系的哲学高度进行论证。孟子和荀子都讲“诚”，孟子说：“思诚者人之道也。”<sup>③</sup>荀子说：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。”<sup>④</sup>“诚”主要是一种道德品质。周敦颐对“诚”的理论进一步深入，把“诚”规定为天道的本质属性，力图沟通天道与性命之间的关系，为儒家的道德本体论确立一个天道自然的理论基础，为儒家的内圣提供了超越性的理论根据。

《周易》以“一阴一阳之谓道”为“性命之理”，这个性命之理是统天、地、人而言的，天地人物，莫不有阴阳，莫不受此性命之理的支配，人作为其中的一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。宇宙是一个生生不已、大化流行的实在，就其生成的全过程而言，表现为元、亨、利、贞四德。元者万物之始，亨

① 周敦颐：《通书·性理命》，《周敦颐集》，第42页，长沙，岳麓书社，2002。

② 周敦颐：《通书·诚上》，《周敦颐集》，第15～17页，长沙，岳麓书社，2002。

③ 《孟子·离娄》。

④ 《荀子·不苟》。

者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成，周敦颐称之为“纯粹至善”，也即“诚”。诚者，真实而无妄、自然而无为，是性命之理的最基本的属性，囊括天人，贯通物我，既是宇宙自然秩序之本然，也是人性本质之当然。

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行非诚，非也。邪，暗塞也。故诚则无事矣。至易而行难。果而确，无难焉。故曰：一日克己复礼，天下归仁焉。<sup>①</sup>

在周敦颐这里，“诚”是“太极”的本质属性，作为“立天之道”的太极体现为一阴一阳之道，而作为“立人之道”的太极即为“诚”，体现为仁义之道。“诚”作为道德的本体，是“五常之本，百行之源”。“五常百行”，是仁、义、礼、智、信五常及一切德行的基础，不诚则一切德行皆属虚而无其实，不以诚为本则为邪暗所塞。跟道家不同，道家认为，“天地不仁”，天道自然无为，不具有伦理的属性。但儒家的“诚”毕竟是一个伦理范畴，主要表述人性的本质。周敦颐则基于儒道互补的思路，一方面把天道看做是由一阴一阳所支配的自然而然的过程，另一方面又把天道看做是与人性的本质有着内在的联结的。“继之者善也”，人的善性源于天道的纯粹至善，为了沟通天人关系，关键在于一个“继”字，继之则善，不继则不善。“诚”是自然天道的一个本质属性。人只有继承自然天道本原意义的善，才能具备“诚”之性。“诚”这个范畴成为沟通天道与性命的中心环节，这样原本具有道德伦理属性的“诚”，就具有天道的本体形上性。周敦颐的这一思路，为理学的天道、心性之学奠定了一个坚实的理论基础，之后的理学家言心性必上溯天道，言天道必落实于心性。

程朱理学也基本上循着周敦颐这个路子，将心与理相沟通，将儒家内圣之心性学的超越性根据规定为“理”这个具有本体意义的范畴。陆王则更进一步，直接将心、理合一，以“心”统摄众理，“心”直接具有本体意义。儒家的“礼”等道德规范，全被收归于本体之“心”，这样本体之“心”直接跟道德伦理即内圣联系起来，比如王阳明就直接将儒家内圣思想与本体之“理”（心）联系起来：

<sup>①</sup> 周敦颐：《通书·诚上》，《周敦颐集》，第17～19页，长沙，岳麓书社，2002。

礼字即是理字。理之发见，可见者谓之文；文之隐微，不可见者谓之理，只是一物。约礼只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发见处用功。如发见于事亲时，就在事亲上学存此天理；发见于事君时，就在事君上学存此天理；发见于处富贵贫贱时，就在处富贵贫贱上学存此天理；发见于处患难夷狄时，就在于处患难夷狄上学存此天理。<sup>①</sup>

理（心）是道德规范的根源，因此有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理。有忠君之心，即有忠之理；无忠君之心，即无忠之理矣。孝、悌、礼、智、信等都不在本心之外。既然心是宇宙万物之立法者，也是道德规范的源头，那追求本体之理实际上就是一种心性修养过程，王阳明称之为“致良知”。“良知者，心之本体者也。……心之本体，无起无不起，虽妄念之发，而良知未尝不在。”<sup>②</sup>又说，“世之君子惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣”<sup>③</sup>。良知体现为人心的本体，良知即天理。良知作为天理，是人内在理性的凝聚，是代表人的本质存在的终极本体。良知是天赋的道德，构成成圣的内在根据。这样，传统的儒家道德伦理心性论，经理学家的吸收和改造，在王阳明这里，直接上升为道德本体心性学。

### 三、心性修养论

就文化特征而言，一般认为道家、道教重自然，儒家重现实。基于此，道家、道教的心性论建立在自然之道的基础之上，而儒家的心性论则建立在仁义之道的基础之上。心性论必然涉及心性修养问题。道家、道教的心性论，崇尚自然无为之道，追求生命境界的提升，其心性修养的最高境界是与道合一。而

① 王守仁：《阳明传习录上》，第173页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录中》，第230～231页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《阳明传习录中》，第249页，上海，上海古籍出版社，2008。

相应的，为了达到这种境界，道家、道教提出一系列追求生命终极境界的修养方法和途径。承继传统儒学的理学，其理论主题则主要集中于道德伦理问题，但相对于传统儒学而言，理学则在更高的程度上解决此使命。理学的重要使命在于为儒家主张的纲常伦理、道德规范寻求最后根源，为儒家道德伦理的合理性、永恒性提供形而上的理论依据。当然，理学的使命不仅仅限于理论上的探讨，而是承继传统儒学重践履的传统，不仅要为道德伦理树立最高的境界，而且还提出一系列达到这种道德境界的方法和途径。因此，尽管儒、道二家的心性论出发点以及理论归趋有相异之处，但在儒学发展的后期——理学时期，经过儒、释、道三教合一思潮的影响，道家、道教与理学在心性论上相互融合相互借鉴，取长补短，其理论深度有了进一步的提升。尽管二者出发点有所差异，但二者在心性修养的方式及途径等方面都存在相通之处，二者追求的最高境界在最后也是不谋而合，二者都追求通过本性的回归，实现天人合一的超越性境界。

### （一）道家、道教：致虚守静

道家、道教的心性论以自然无为之道为其理论根基，其相应的心性修养则以致虚守静为主旨，其目的在于生命境界的提升。老子以无为为本，在心性修养上首创致虚守静：

。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，静曰复命。<sup>①</sup>

庄子也说：“虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至”<sup>②</sup>，“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也”<sup>③</sup>。“‘虚’者无欲，‘静’者无为，此乃道家最基本的修养。‘极’与‘笃’是指心灵修炼之最高状

① 《老子·十六章》。

② 《庄子·天道》。

③ 《庄子·在宥》。

态，即所谓极度和顶点。”<sup>①</sup>“虚”者，虚其物欲之心也，虚然后有静。“复”者，反还也，“反者道之动”，修道是回归生命本初的状态，返回根本。虚静合一，生命的本真状态才能显现。致虚、守静，以观万物之变。物虽千变万化，而不离其根本，其根本即是静，故要知常守静。知常守静其实也是自然无为。在无欲、无求、无为的“静观”中，才能开启被遮蔽已久的生命本真状态。“致虚极，守静笃”由此成为道家乃至道教修养的原则和方法。

如何才能达到心灵的虚静？老子提出了著名的“损益”之道，“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”<sup>②</sup>。学在于外，要博闻广见，所以“为学”必日有所取益；道在于内，以虚空玄妙为妙，因此“为道”必日有所裁损，而这种“损”，要靠自我修养，要求静观玄览，虚静无为，无知无欲，故以情欲自损，复返纯朴。因此老子反对政教礼乐和情欲文饰，认为对于仁义圣智礼法的过分追求只能增加人的知见与智巧，不仅无益，反而有害于道。因此老子提出“为道”要有涤除玄览工夫，“涤除玄览，能无疵乎”<sup>③</sup>。所谓涤除，就是涤除人心之欲，欲望涤除了，才能保持心灵的虚静。心不虚则不明，不明则不通。涤除私欲，使本心清明，如玉之无瑕疵，鉴之无尘垢，则冥观事物，皆不外乎自然之理，人能之乎。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”<sup>④</sup>人的自然状态不仅是一种自在的状态，也是一种自由的状态，正是在这种自然状态下，人的本性才得到了自由发挥。

老子提倡“致虚极，守静笃”，主张化解物欲执为心，使心灵虚静空明，无执无为。这一方面是成圣的功夫，追求精神的自由。另一方面，从生理和心理层面理解为养身之方。老子的损益之道和涤除之功，被荀子总结为“虚一而静”：“人何以知道？曰心。心何以知？曰：虚一而静。”<sup>⑤</sup>心未尝不藏也，然而有所谓虚。心未尝不两也，然而有所谓一。心未尝不动也，然而有所谓静。私欲藏心，去欲使其虚。虚则心灵宁静不躁动。荀子认为人心最大的弊病就是

① 高明：《帛书老子校注》，第299页，北京，中华书局，1996。

② 《老子·四十八章》。

③ 《老子·十章》。

④ 《老子·五十七章》。

⑤ 《荀子·解蔽》。

“蔽于一曲，而暗于大理”，因此提出通过“解蔽”来“虚”心，从而达到“虚一而静”的境界。荀子称此境界为“大清明”，“虚一而静，谓之大清明”<sup>①</sup>。这是成圣的功夫，也是追求精神自由的境界。稷下道家则把“虚静”确定为养身的根本方法，主张虚静，使心“无藏”、“无求”、“无设”、“无虑”、“无为”，不为忧乐喜怒欲利所困，否则，心不能虚静则躁，躁则失去精气，精气失则生命的基础不固。比如《管子·心术》中提出“静因之道”，“静”为虚静，“因”为因循，静虚以待，因而不为，谓之“静因”。静因之道既是道家的治国原则，也是养身法则。“静”首先要虚其心，要“去”，由虚至静，心才能如止水明镜。稷下道家是以虚静养人心神、生命，旨在达到一种生命的自由状态。

庄子将老子的致虚守静直接具体化为通过心性修养提升生命境界的“心斋”、“坐忘”功夫。何谓“心斋”？《庄子·人间世》说：

若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。

“虚”是万物皆虚，追求“不物于物”，不为物累；“一”即“静”，就是最终达到“心静”，即精神上的无条件自由、逍遥的境界。“心斋”就是要涤除戕害心灵的物欲之心和机巧之心，保守心性之虚静空灵，即庄子所谓“游心于物之初”<sup>②</sup>。庄子的“游”是“神游”，是追求心灵的自由与自在，如“游乎至乐”、“游于太虚”、“上与造物者游”、“浮游乎万物之祖”、“游乎天地之一气”、“游于无有者也”、“游无端”、“游无朕”、“游心于淡”等。庄子的“游”也有“尘世”之“游”，如“游世俗之间”、“虚己以游世”等，但归根结底是朝向内在精神的“游”。

庄子的“坐忘”也是追求心灵的虚静自由，何谓“坐忘”？《庄子·大宗师》说：

堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。

① 《荀子·解蔽》。

② 《庄子·田子方》。

“堕肢体”、“离形”就是老子所谓“外其身”，“黜聪明”；“去知”就是摒绝妄念、杂念，“同于大通”就是一切因任大化之自然，做到连自己的形体都忘了，这样内心自然纯一了。郭象解释说：“夫坐忘者，奚所不忘哉。既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。”坐忘指静坐忘身，达到无所不忘的虚无状态。“忘足，履之适也；忘腰，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”<sup>①</sup> 有其忘，才能达其适，心灵摆脱了任何束缚或挂念，才能达到出神入化的境界。怎样才能做到“忘”，庄子说：“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”<sup>②</sup> 鱼畅游于江湖便忘了一切，人悠游于道途便忘了一切，“忘”的最高境界是与道合一。

道教继承这些心性修养方法，直接将其上升为道教修炼的理论依据。道教以“道”为宗，“道”的主要特征是以清静为宗、虚无为体、柔弱为用，因此道家的虚静思想也成为道教生命修炼的理论基础。李道纯发展了老子“致虚守静”以及庄子“唯道集虚”的方法，将“虚”与“大道”联系起来，认为“道体虚空”，“道本至虚”。“虚”不仅是天地万物的本原，也是道教修炼的最高境界，“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，是故虚者，天下之大本也”。“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。”<sup>③</sup> “炼虚”成为道教修炼所须持守的基本方法和原则，“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”<sup>④</sup>。致虚守静的功夫也就成了道教体道的必由之路和修炼的根本。

实现虚静的重要途径是清心寡欲，道家的这一观点被后世的道教学者所发挥。比如《河上公章句》根据老子少私寡欲的思想，极力提倡修炼要除情去欲、恬静寡欲、清静无为，“常道当以无为养神”，“除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也”。<sup>⑤</sup> “得道之人，捐情去欲，五内（脏）清静，至于虚极”，“能知道之所

① 《庄子·达生》。

② 《庄子·大宗师》。

③ 李道纯：《中和集·炼虚歌》，第133、136页，上海，上海古籍出版社，1989。

④ 李道纯：《中和集·金丹妙诀》，第44页，上海，上海古籍出版社，1989。

⑤ 《老子道德经河上公章句·体道第一》，第1、3页，北京，中华书局，1997。



常行，去情忘欲，无所不包容也”。<sup>①</sup>“人能除情欲，节滋味，清五脏，则神明居之也”<sup>②</sup>，“治身者当除情去欲，使五脏空虚，神乃归之”<sup>③</sup>。恣情纵欲会累身伤神，“心贪意欲，不知厌足，则行伤身辱也”<sup>④</sup>。视声色、财利、荣誉、爵禄为祸患之源，主张知足而止、除情去欲，只有除情去欲，才能使五脏清静、空虚，才能长生久视。唐代道教学者司马承祯也强调“收心”、“守静”，认为收心的关键在于“守静去欲”，“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生”。<sup>⑤</sup>从“心”入手，通过净化心性，心静则生智慧，进而与“道”相通相合。

另外，庄子的“心斋”、“坐忘”等也被道教发展为道教心性修炼方法。《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》说：“诸经斋法，略有三种。一者设供斋，可以积德解愆。二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏沦其心，除嗜欲也，澡雪精神。去秽累也，扞击其智，绝思虑也。”<sup>⑥</sup>并以心斋为道教斋法的最高层次。“心斋”在道教那里，不再是单纯的心法，而是被衍化为静功的一种上层境界，称为“庄子心斋法”或“庄子听息法”。这种心斋修养方法以虚为要，从听息入手，专心致志地将太虚之气与道相结合，以入虚无达到忘我的境界。庄子的“坐忘”也被道教发展为一种修养理论和方法，司马承祯解释为“物我两忘，了无所照，即为坐忘”，他还专门写有《坐忘论》，以老庄的清静坐忘之说为本，并吸收了儒家正心诚意和佛教止观、禅定等思想，论述修心养神、契真合道的方法。《坐忘论》分为“敬信”、“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”、“得道”七个部分，重点讲坐忘收心，主静去欲的修养方法。<sup>⑦</sup>并将庄子的“坐忘”解释为“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”<sup>⑧</sup>的境

① 《老子道德经河上公章句·归根第十六》，第62、63页，北京，中华书局，1997。

② 《老子道德经河上公章句·虚用第五》，第18页，北京，中华书局，1997。

③ 《老子道德经河上公章句·无用第十一》，第41页，北京，中华书局，1997。

④ 《老子道德经河上公章句·检欲第十二》，第45页，北京，中华书局，1997。

⑤ 司马承祯：《坐忘论·泰定第六》，《道学精华》，第982页，北京，北京出版社，1996。

⑥ 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑：《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》，《道藏要籍选刊》卷一，第263页，上海，上海古籍出版社，1995。

⑦ 司马承祯：《坐忘论·敬信第一》，《道学精华》，第977～984页，北京，北京出版社，1996。

⑧ 司马承祯：《坐忘论·敬信第一》，《道学精华》，第977页，北京，北京出版社，1996。

界，提出道教修炼必须道心坚定，断绝俗缘，收心离境，不逐外物，了知我与万事皆空，涤除种种妄想，安分随缘，就能达到“无心于定而无所不定”的“泰定”境界，最后形神合一、与道合一。

宋明时期，“三教合一”思潮进一步促成了儒、释、道各家之间理论的相互融合。道教内丹与理学心性论更是相互影响、彼此吸收，逐渐出现道教内丹学和儒家心性学之间的吸取和转化，彰显出道教内丹与理学在心性论上的互动和融合。道教内丹派更是吸收老庄学派“致虚极，守静笃”、“归根复命”、“抱一”、“抟气致柔”、“涤除玄鉴”、“长生久视”、“凝神”、“守一”、“坐忘”、“心斋”等修持方法，并糅合儒、佛诸家的心性修养理论，综合出一套性命双修、形神俱妙的修养方法。如李道纯《中和集》中就作了详细的描述：

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。此最上一乘之道，至士可以行之，功满德隆，直超圆顿，形神俱妙，与道合真。<sup>①</sup>

其中有道家的“清静”、“无为”心性修养法，有佛教的“沐浴”等修养功夫，也有佛教“戒定慧”、“打破虚空”等功夫，也有儒家的“太虚”、“太极”、“明心见性”等，因此称此修炼法为“最上一乘之道”，认为只要“行之”，则可以达到“直超圆顿，形神俱妙，与道合真”的永恒境界。融合儒、释、道三家心性修养思想的“沐浴”等修养方法，成为道教内丹修炼的关键——洗心之法，“此法直指人心，一了百当”，因此内丹认为，“一切诸圣，皆从此心方便门入，得成祖佛，为人天之乡”<sup>②</sup>。

内丹家张三丰也主张三教合一，他在《大道论》中说：“予也不才，窃尝学览

① 李道纯：《中和集》，第59页，上海，上海古籍出版社，1989。

② 傅凤英：《新译性命主旨》，第156页，台北，三民书局，2005。

百家，理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙，而仙家特称为道门，是更以此道自任也。复何言哉？平允论之曰：儒也者，行道济时者也；佛也者，悟道觉世者也；仙也者，藏道度人者也，各讲各的妙处，各讲各的好处，何必口舌是非哉？”<sup>①</sup>在三教合一的理论前提下，张三丰强调“修道以修身为大，然修身必显积心诚意。意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本”<sup>②</sup>。以“积心诚意”修道之“大”，并进一步认为炼己即是炼性、修心、存心，心性是人生之本，自然也是修炼之本，心定性清，则能修炼大丹。“大道以修心炼性为首，性在心内，心包性外，是性定理之主人，心为栖性之庐舍。修心者，存心也，炼性者，养性也。存心者坚固城郭，不使房屋倒塌，即筑基也。养性者浇培鄞鄂，务使内药成全，即炼己也。”<sup>③</sup>这显然是融汇了儒、道二教心性论的思想。

## （二）理学：为善去恶

道家、道教心性修养的宗旨主要在于提升生命的境界，而作为儒学一系的理学，其心性修养的宗旨主要在于“为善去恶”，提高道德修养程度。因此要探讨心性修养的必要性，理学家就必须首先回答道德之“恶”的来源问题，这在理学家内部有不同的回答。

胡宏在心性论上认为性无善恶，《知言疑义》中记载：“或问性。曰：‘性也者，天地之所以立也。’曰：‘然则孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏之以善恶言性也，非欤？’曰：‘性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎？’或问曰：‘何谓也？’曰：‘宏闻之先君子曰：孟子所以独出诸儒之表者，以其知性也。宏请曰：何谓也？先君子曰：孟子道性善云者，叹美之辞也，不与恶对。’”<sup>④</sup>胡宏以性为

① 张三丰：《张三丰祖师全集·大道论》，《道藏辑要》毕集，第644页，长春，吉林人民出版社，1995。

② 张三丰：《张三丰祖师全集·玄机直讲》，《道藏辑要》毕集，第654页，长春，吉林人民出版社，1995。

③ 张三丰：《张三丰祖师全集·道言浅近说》，《道藏辑要》毕集，第672页，长春，吉林人民出版社，1995。

④ 胡宏：《知言疑义》，《胡宏集》，第333页，北京，中华书局，1987。

天地万物生成的本原，认为善恶只是道德层面，道德层面的善恶，是不足以言作为本原的“性”的。否则，以善恶言性，性则不足以称为万物本原。尽管“性”在天命层面上是谈不上善恶的，但性在人之所发中节与不中节，则有了善恶的区别，“正者为善，邪者为恶”<sup>①</sup>。这样，胡宏从“性”出发，使得“性”上升到天人合一的高度，最后又回归到了儒家历来关心的道德层面上来。

程朱理学派基于其理本论立场，认为道德伦理的终极根源与宇宙万物的共同根源是一致的，都是“理”。比如朱熹说：“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常。”<sup>②</sup>与之相对应，对于道德之“恶”的来源问题，程朱一派将人性分为天命之性和气质之性，认为天命之性是禀受天理而成的，是纯善无恶的，而造成人性恶的是禀后天之气而成的“气质之性”。“气之为物，有清浊昏明之不同。禀其清明之气而无物欲之累则为圣；禀其清明而未纯全，则未免微有物欲之累而能克以去之则为贤；禀其昏浊之气又为物欲所蔽而不能去则为愚为不肖。是皆气禀物欲之所为，而性之善未尝不同也。”<sup>③</sup>也就是说，恶的来源在于“气质之性”蒙蔽了天理，“天理”灭而“人欲”生，所以程朱提出“存天理灭人欲”的道德修养途径。

陆王一系则基于其心本论立场，认为作为道德伦理根源在内的宇宙万物之“理”，无须向外求，而在自己“心”中。与之相对应，陆王一系并不赞同“气质”是决定人的善恶贤愚的根本或唯一因素。“人生天地间，气有清浊，心有智愚，行有贤不肖，必以二途总之，则宜贤者必智，气必清，不肖者心必愚，气必浊；而乃有大不然者……由是而言，则所谓清浊智愚者殆不可以其行之贤不肖论也。”<sup>④</sup>尽管“气质”或“气禀”也是造成“心蔽”的原因之一，但人的本心本身并没有问题，本心遭外在因素的蒙蔽才是“恶”产生的原因。陆九渊指出，人的“心蔽”主要有两个原因，一是“资禀”，一是“渐习”。“所以蔽其本心乾，愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下污洁虽不同，其为蔽理溺心，不得其正

① 胡宏：《知言疑义》，《胡宏集》，第333～334页，北京，中华书局，1987。

② 朱熹：《读大纪》，《朱文公文集》卷十七，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

③ 朱熹：《玉山讲义》，《朱文公文集》卷七十四，商务印书馆四部丛刊初编缩本。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷六，第324页，北京，中华书局，1979。

则一也。”<sup>①</sup>一般人“蔽于物欲”，诸子百家“蔽于意见”，只有去掉“物欲”、“意见”之蔽，才可以复见本心，使天赋的仁义之理明白起来。

正是基于本体论立场不同，程朱理学和陆王心学在道德修养方法上存在不同。由此形成中国哲学史上著名的“鹅湖之会”。用陆九渊门人朱亨道的概括，朱熹主张“泛观博览而后归之约”，陆九渊则主张“先发明人之本心，而后使之博览”，“朱以陆之教人为太简，陆以朱之教人为支离”。这也就是所谓“道问学”与“尊德性”之争。“道问学”与“尊德性”出自《中庸》“君子尊德性而道问学”一语，朱熹解释说：“尊德性，所以存心而极乎道体之大也。道问学，所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。”<sup>②</sup>朱熹认为在道德修养方面，“以诚敬存心”与“格物致知”不可偏废，只是他较多地从“道问学”入手，强调“格物穷理”。朱熹的“理”是外在于人心的，天下万物莫不有理，所以道德修养首先是一个道德认知即“格物穷理”的过程。“是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”。<sup>③</sup>希冀穷一心之理以通天下之理，穷一事之理以通万事之理，最后达到“尊德性”的目的。

当然朱熹也提出“居敬”的涵养功夫，“学者功夫，唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬功夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密”<sup>④</sup>。所谓“居敬”，就是思想精神和注意力高度集中，“敬不是万虑休置之谓，只是随事专一，谨畏不敢逸耳”。“居敬”就是“收敛身心”，“整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬”。朱熹认为“敬”是修养、读书的根本，“敬字工夫，乃圣门第一义”，“‘敬’之一字，真圣门之纲领，存养之要法”。<sup>⑤</sup>如何才能达到“敬”，朱熹说：“只是内无妄思，外无妄动。”可见，“敬”是修心的重要方法。朱熹的“居敬”功夫即是精神内敛、敬畏虔诚的一种内心涵养状态，以敬为主，而心自存，敬则私欲不生，必心湛然，心不外驰，自然万理毕现。朱熹还赋予“敬”以道德修养的

① 陆九渊：《陆九渊集》卷一，第11页，北京，中华书局，1979。

② 朱熹：《四书集注·中庸章句》二十六章，第24页，济南，齐鲁书社，1996。

③ 朱熹：《四书集注·大学章句》一章，第6页，济南，齐鲁书社，1996。

④ 朱熹：《朱子语类》卷九，第150页，北京，中华书局，2007。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷十二，第210页，北京，中华书局，2007。

含义，可由内而外显于动静之间。朱熹持“敬”的方式，必须透过“敬义夹持”功夫，以达至有事、无事时，内心都能随事而应、湛然专一的内外透彻之境界。所谓“敬义夹持”，即是持敬功夫的内外兼顾功夫，“敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有理，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。……须敬义夹持，循环无端，则内外透彻”。<sup>①</sup>其实主“敬”的心性修养方法，朱熹之前的理学家周敦颐和二程都有过发挥，他们基本都以“敬”为没有闲思杂虑，内心常自虚静的静定功夫，并认为圣人之道，明天理之在人心，必须存敬以涵养本心。尽管朱熹重视穷理，但同时主张涵养与致知不可偏废，因此其心性修养仍以居敬的涵养本心为大体，以防流于私欲，才能体明天理。另外朱熹还以镜喻心，提出“心体虚明”说，“人心如一个镜，先未有一个影象，有事物来，方始照见妍丑。若先有一个影象在里，如何照得！人心本是湛然虚明，事物之来，随感而应，自然见得高下轻重。事过便当依前恁地虚，方得”。<sup>②</sup>朱熹把湛然虚明的形上境界作为心性修养的目标，这与道家老子的致虚守静、涤除玄览以及庄子的心斋、坐忘等功夫有异曲同工之妙。当然，与道家、道教心性修养方法更加接近的，要数陆王的心学学派。

在心性修养上，陆王则认为要“先立乎其大者”，“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”认为道德修养的方法不是朱熹那样逐一的去“格物穷理”。按照陆九渊的学说，理具于心，心即是理，故不必心外求知。他们以“人心固善，非由外铄”为前提，主张道德修养的首要功夫乃是“发明本心”，也就是要“存心”。“苟此心之存，则此理自明，当恻隐处自恻隐，当羞恶，当辞逊，是非在前，自能辨之”。<sup>③</sup>按照陆王的学说，理具于心，心即是理，“穷理”即是“尽心”，故不必心外求知。道德修养的首要功夫乃是“发明本心”、“自存本心”，“本心”就是先天的道德良知，先天的道德良知能够扩充发展为后天的道德行为，因此“发明本心”也就是经过心性修养而复归自己的本心，恢复固有的德性，于是便可以循性而行，行动自然合乎儒家的道德准则。孟子提出“良知良能”之说，并宣称“万物皆备

① 朱熹：《朱子语类》卷十二，第216页，北京，中华书局，2007。

② 朱熹：《朱子语类》卷十六，第347页，北京，中华书局，2007。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四，第396页，北京，中华书局，1979。

于我”。陆九渊所谓“存心”，正是存此“良知良能”，即保持恢复本心。

“发明本心”的心性修养方法，就是提升道德境界的修养方法，陆九渊称之为“切己自反，改过迁善”，即反省内求，去掉不善，发明本心固有之善。

将以保吾心之良，必有以去吾心之害。何者？吾心之良吾所固有也，吾所固有而不能以自保者，以其有以害之也。有以害之，而不知所以去其害，则良心何自而存哉？故欲良心之存者，莫若去吾心之害。吾心之害既去，则心有不期存而自存者矣。<sup>①</sup>

要“存心”就必须消除戕害吾心的种种因素，也必须去掉自己过多的欲望。陆九渊把人过多的欲望当做“恶”的内容。其所谓“欲”者，仍是“物欲”，并认为人欲是破坏本心的利器，“夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡，欲之寡，则心之存者必多。故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡，欲去则心自存矣”<sup>②</sup>。“欲”有时也与“道”（理）对举。如：“道可谓尊，可谓重，可谓明，可谓高，可谓大。人却不自重，才有毫发恣纵，便是私欲，与此全不相似。”<sup>③</sup>并认为“主于道则欲消，而艺亦可进。主于艺则欲炽而道亡，艺亦不进”<sup>④</sup>。“欲”与“道”是对立的，是违背善的，所以陆九渊主张要存理灭欲。陆九渊认为本心在没有与“物”接触时都是清明、至善的，一旦追逐物欲，其良心善性就有所蒙蔽了。这种“解蔽”功夫，陆九渊称之为“剥落”功夫。尽管贤智愚不肖受蒙蔽的方面不同，但因外来影响“物欲”或“意见”而陷溺本心却是一样的。因此去掉蒙蔽本心的灰尘，格除物欲，扫除邪见，回复本心固有的清明，即是剥落的任务：

---

① 陆九渊：《养心莫善于寡欲》，《陆九渊集》卷三十二，第380页，北京，中华书局，1979。

② 陆九渊：《养心莫善于寡欲》，《陆九渊集》卷三十二，第380页，北京，中华书局，1979。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十一，第260页，北京，中华书局，1979。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十二，第272页，北京，中华书局，1979。

人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得净尽方是。<sup>①</sup>

陆九渊又称“剥落”的功夫为“减担”：

圣人之言自明白。且如弟子入则孝出则悌，是分明说与你入便孝出便悌，何须得《传》、《注》。学者疲精神于此，是以担子越重，到某这里，只是于他减担，只此便是格物。<sup>②</sup>

陆九渊认为“心”只是一个，人人皆同，古今无异。“心”即天理，本无欠缺，人之所以为愚为不肖，是由于“物欲”所累，并非本心有不良因素。存心是内心的反省，是由外向内的收敛、内索功夫；而养心则是由内向外的扩充方法。孟子曰：“苟得其养，无物不长，苟失其养，无物不消。”既得其本心矣，继此能养之而无害，则谁得而御之。如木有根，苟有培浸而无伤斲，则枝叶当日益畅茂。如水有源，苟有疏浚而无壅窒，则波流当日益冲积。存养本心就是在存心去欲的基础上，日充日明，日夜涵泳，尊德性、求学问，是一种“养大体”之“实学”。<sup>③</sup>

王阳明则提出“致良知”的心性修养过程，“吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣”，并将“致良知”的道德修养过程称为“破心中贼”，而“破心中贼”需要“省察与克治”功夫。

省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私逐一追究，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方可真实用功，方能扫除廓清。到

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，第458页，北京，中华书局，1979。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，第441页，北京，中华书局，1979。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷七，第96页，北京，中华书局，1979。



得无私可克，自有端拱时在。虽曰何思何虑，非初学时事。初学必须思省察克治，即是思诚，只思一个天理。<sup>①</sup>

“省察”就是反省自察好色、好货、好名等私欲，“克治”即“克己”，即通过“思诚”即“思”天理，找到蒙蔽本心的人欲病根，并一一“扫除廓清”。去得人欲，便识得天理；天理在，则本心现。王阳明把这种功夫，也归结为“居敬”的存养功夫。

曰：居敬是存养功夫，穷理是穷事物之理。

曰：存养个甚？

曰：是存养此心之天理。

曰：如此亦只是穷理矣。<sup>②</sup>

“居敬”作为存养“天理”的功夫，便是“主一”。此“一”便是“天理”。“一者天理，主一是一心在天理上”。“天理”存，“人欲”便去。王阳明认为，追求“良知”必须体现在道德行为实践中，“致良知”三字，重点应落在“致”字上，“致良知”首先要在事上磨炼：

人须在事上磨练做功夫，乃有益，若只好静，遇事便乱，终无长进。<sup>③</sup>

孟子说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身。”<sup>④</sup> 王阳明继承了孟子这种重道德践履的思想，认为光有“省察克治”的内心修养功夫还不够，还需要在具体的日常行内事中践履自己的道德修养。“人须在事上磨，方立得住；方能静亦定、动亦定”。<sup>⑤</sup> 比如儿子病危，父亲生出忧患之

① 王守仁：《阳明传习录上》，第183页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 王守仁：《阳明传习录上》，第201页，上海，上海古籍出版社，2008。

③ 王守仁：《阳明传习录下》，第263页，上海，上海古籍出版社，2008。

④ 《孟子·告子下》。

⑤ 王守仁：《阳明传习录上》，第180页，上海，上海古籍出版社，2008。

情，也是“天理”，但太过或不及就成为“私意”了。只有把握到“天理中和”处，就是“心之本体”，就是“天理本体”。通过这类具体事来磨炼、去掉“私意”，而识得“天理”。王阳明的致良知，就是要教人的道德观念和修养行为融为一体。良知是人的本质，人的道德行为则是良知之体现，去掉私欲，便自然“知之真切笃实”、“行之明觉精察”。

陆王心学的“发明本心”、“存心”、“剥落”、“减担”、“居敬存养”、“省察克治”、“事上磨炼”等，都属于“为善去恶”的心性修养功夫，与老子“不见可欲，使民心不乱”<sup>①</sup>，庄子“其嗜欲深者其天机浅”<sup>②</sup>等有类似之处。道家、道教崇尚虚静的思想对周敦颐产生了重要影响，他提出“主静立人极”的命题，将“静”视为人类社会的最高原则和人生最高境界。他还发挥了《道德经》中“不欲以静”、清静寡欲的思想，提出了“无欲故静”的命题，认为“无欲”才能达到“静”，将“静”与灭欲相联系。另外，道家、道教推崇的“静坐”功夫，也得到了理学家们的重视。尽管理学家的心性修养论各有不同，但在具体修养方法上，却提倡“静坐”。程颐门人记载“伊川每见人静坐，便叹其善学”<sup>③</sup>。朱熹也推崇“静坐”功夫，“始学工夫，须是静坐”，“须是静坐，方能收敛”，“静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑。只收敛此心，莫令走作闲思虑，则此心湛然无事，自然专一”。<sup>④</sup> 陆九渊也重视以“静坐”发明本心，曾说“学者能常闭目亦佳”，并要求弟子“正坐拱手，收拾精神，自作主宰”。<sup>⑤</sup> 朱熹曾评价他“不读书，不求义理，只静坐澄心”<sup>⑥</sup>。王阳明更为重视静坐息心功夫，其著名的“龙场悟道”即是澄默静一功夫的结果。王阳明主张静中体悟，认为人的私欲是影响人心清明的根本原因，所以要通过静坐的方式，屏息思虑，恢复自己“无视无为，无思无作，淡然平怀”的良知本性。“教人为学，不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不定，其所

① 《老子·三章》。

② 《庄子·大宗师》。

③ 程颢、程颐：《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第432页，北京，中华书局，1981。

④ 朱熹：《朱子语类》卷十二，第216、217页，北京，中华书局，2007。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，第455页，北京，中华书局，1979。

⑥ 朱熹：《朱子语类》卷五十二，第1264页，北京，中华书局，2007。

思虑多是人欲一边，故且教之静坐、息思虑”。静坐息虑，去除私欲，此心之本体，即良知者，“寂然不动，便是未发之中，便是廓然大公！自然感而遂通，自然发而中节，自然物来顺应”<sup>①</sup>。

理学家这种静中体悟的功夫，与道家道教提倡的虚静功夫极其相似。戴震曾经这样评价二者的关系，“而宋以来之言理欲也，徒以为正邪之辨而已矣，不出于邪而出于正，则谓以理应事矣。理与事分为二而与意见合为一，是以害事。夫事至而应者，心也，心有所蔽，则于事物未之能得，又安能得理乎！自老氏贵于‘抱一’，贵于‘无欲’，庄周书则曰：‘圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。水静犹明，而况精神。圣人之心静乎！夫虚境恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至’”<sup>②</sup>。明确指出理学理欲之辨的道家渊源，并认为周子《通书》“一为要。一者，无欲也，无欲则静虚动直。静虚则明，明则通。动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣哉，此即老庄、释氏之说”<sup>③</sup>。在三教合一思潮更加兴盛的明代，儒学受道教的影响更深，“与宋学比较来说，其受过道教影响则同，其所受道教影响的深度及广度，则远非宋代儒教所能望其项背”<sup>④</sup>。明代的王阳明的心学，受道教的影响更加浓厚，不仅他本人与道士有直接交往，其心性思想如“致良知”说，也融入了不少道教内丹思想，他借鉴道教的内丹修炼理论，将其转化为道德本体的根基或道德修养的基本功夫。比如《传习录》中记载了他跟弟子讨论道教的语句，“问仙家元气、元神、元精，先生曰：只是一件：流行为气，凝聚为精，妙用为神”<sup>⑤</sup>。可见王阳明的心学与道教内丹相互融合非同一般。

### （三）二者的超越性境界：回归本性

心性论是儒、释、道三家文化的基本契合点，三家不仅在心性学说以及心性

① 王守仁：《阳明传习录上》，第190页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 戴震：《孟子字义疏证·卷上·理》，《中华经典藏书》，第2278～2279页，北京，北京出版社，1999。

③ 戴震：《孟子字义疏证·卷上·理》，《中华经典藏书》，第2279页，北京，北京出版社，1999。

④ 柳存仁：《和风堂文集》卷中，第819页，上海，上海古籍出版社，1999。

⑤ 王守仁：《阳明传习录》上，第187页，上海，上海古籍出版社，2008。

的具体修养方法上存在相通之处，更重要的是他们的心性修养的最高境界上的契合，即二者的最高境界都是追求回归本性，即超越性的天人合一境界。道教、道教把得“道”视为心性修养的最高境界。老子强调“致虚极守静笃”、“涤除玄览”，要求心性修养应摆脱外物的干扰，进入高度虚静的状态，通过“心”的反观，回归人的原初本性，进而才能体道、得道。老子认为“道”作为宇宙万物的本原，是“天下母”，它先于万物，高于一切，又在万物之中；它“独立不改，周行不殆”，本身就是无始无终、自在自为的圆满状态，是“一”、“全”的整体。物由道化生，最终复归于道。宇宙万物虽然繁复纷纭，都要复归于它的本原，因此老子提出“反者道之动”，“反”是“道”基本的存在形式。而在心性修养方面，老子认为，顺应自然之道获得生命保全便是“得道”，逆天而行自取灭亡便是“失道”，因此心性修养的最高境界就是效法道的自然无为，以“虚静”的方式，剥离妄心，恢复本心，追求人本性的回归，最终实现人与道的统一。他从“道”本原出发，把得之于“道”的事物的自然而本真的品格称之为“朴”，认为“婴儿”状态即是“道”的生动呈现，因为婴儿混沌无知，于善无所喜，于恶无所疾，舍德归厚，无为任真，自在自得，最合于“道”无为而无所不为的自足状态，因此他视婴儿赤子为最高的人格理想。老子提出的“复归于婴儿”、“复归于朴”，都是对本原的追溯，也即“复归于道”。

庄子的心性修养则追求超脱世俗之外、无任何负累的精神自由，达到这种境界，庄子称之为“神人”、“真人”或“至人”。在《庄子》看来，宇宙和生命的本原道，道的本质属性是自然，人的本性应以纯任自然的生存方式冥合于道，因而人的本性应该是自由的。“彼民有常性”<sup>①</sup>，“常性”指人的自然本性，庄子把自由理解为“常性”的基本特性，也是生命存在的理想状态，因此恢复人的自然无为和天真纯朴的本性，是庄子的出发点和归宿。庄子以“逍遥游”、“无待”来描述“常性”的自由无碍状态，“逍遥游”即是“无待”的境界。从水击三千、扶摇九万的鲲鹏，到决起而飞、毕志榆枋的学鸠，从朝菌、蟪蛄到冥灵、大椿，皆为“有待”，因受限于外在条件，均没有达到逍遥之境。世俗之人同样囿于外物的诱惑而心灵受累而不可自拔，唯有经过“心斋”、“坐忘”等修养功夫，消解我执，

<sup>①</sup> 《庄子·马蹄》。

是非利害齐同于道，心灵与道冥一，与天地精神相往来，从而达到绝对精神自由，这才是庄子认定的“无待”的“逍遥游”。

需要指出的是，庄子的“逍遥”被郭象注解为“自得”、“适性”，“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉”。“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。”<sup>①</sup> 郭象把庄子的“逍遥”理解成万物虽有小大之别，然若皆能自足其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余，小大虽殊，逍遥皆同。郭象的“逍遥”义，乃任其自然、安于现状而已，这种解说与庄子的“无待”逍遥的境界显然不合。<sup>②</sup> 事实上，庄子的逍遥是得道者的一种境界，庄子的“逍遥”是有“小大之辩”、“小知不及大知”、“鹏鹞对照”之意。鲲鹏高大雄伟，翱翔天海，是神游大道的逍遥者形象；斥鹞卑小委琐，上下蓬蒿，是拘于世俗小知的浅陋者形象，鹏、鹞二者本是鲜明的境界对比。庄子的“齐物”是在“道通为一”的前提下“齐”，即从得道的境界上的“齐”，而不是“苟足于其性”上的“齐”。也就是说，庄子所谓人之自然本性——“常性”，是合于自然无为之道的“性”，并不是郭象理解的“自足其性”。“以道观之，物无贵贱”<sup>③</sup>，只有在“道”的高度上，“物”才“齐”，因此，混同与道、与道合一的境界，才是庄子“无待”的“逍遥”境界，也是庄子追求的“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>④</sup>，“独与天地精神往来”<sup>⑤</sup>的超越性境界。

老庄倡导的清静无为、与道合一的功夫境界以及圣人、真人、仙人的超越境界，也被后世道教所重视。道教的终极目的是得道成仙，因此道教的修炼最终也是返回本原——“道”。道教修炼不仅重视心性的修炼，同时也重视身的修炼，主张身心兼并、性命双修，最后达到形神俱妙、与道合一的境界。道教内丹更是追

① 郭象：《庄子注·逍遥游》。

② 沈善增在《还吾庄子》一书中就指出，庄子的“逍遥”专指得道高人的大自在境界，而郭象提出“适性自然即逍遥”，实质是以物情偷换天性，以苟安偷换逍遥。（参见沈善增：《还吾庄子》目录首页，上海，学林出版社，2001）

③ 《庄子·秋水》。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《庄子·天下》。

求人与宇宙的自然本性相契合、同道一体化的超越性境界。道教内丹修炼的最高境界，是以超凡入圣，达到超圣人神、超神入化，与天地合一，与宇宙合一，与道合一为特征的。道教追求得道成真，是“全真”，而得道成真的最显著特征是长生不死。这就是为什么我们一般习惯于把道教养生思想归结为“长生久视”之道的的原因。但“长生久视”并非道教内丹修炼的最高境界，道教内丹修炼的最高境界是“道的境界”，萧天石称之为“道世界”<sup>①</sup>。“道”是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生发出来又可返回到道中去。道教所谓得道，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本原中去。还虚合道，出有人无，才是生命的永恒归宿。道教以道为宗，其最高境界，不止于儒家的圣人境界，而是要达到“与化为体”、“与道合真”、“与道合一”，最后“人与道合”的境界，也即“人天合一”的境界。因此道教养生把返回先天本根、得道作为目的，这是一种至真、至善、至美，最能体现生命价值的最高境界。

道家、道教通过致虚守静的功夫，以回归本性、与道合一作为生命的最高境界。同样，理学则视“天理”为人生修养追求的目的，人之本性是天理的显现，理学家主张通过“诚”、“静”等功夫，去除人欲彰显天理，来实现人心与天理的统一。道家的“守静”既是心性修养，也是达到“道”的途径。理学家这种静中体悟的功夫，是为了收敛欲念、使心专一，回归人之本性，既是成圣成贤的道德修养功夫，同时也是归向“天理”的途径。如果说传统儒家的心性修养还主要侧重于道德修养功夫，理学则将这种道德修养功夫提升到回归本性（天理）的超越性境界，因此说，比起传统儒家，理学与道家、道教在心性修养的最高境界上，有更多的一致之处。萧天石先生曾这样评价儒道两家：

儒家做人重修养，以居敬存诚，履人蹈义，克己复礼，守中致和为条目；以正心尽性为总纲；以修齐治平，经世济物为大用；而以配天地，赞化育，顺生死，天人合一为最高境界。主在世间中，于事功内，以成就一个我，完成一个人，期能超凡入圣为主旨。<sup>②</sup>

① 萧天石：《道海玄微》，第60页，台北，自由出版社，1996。

② 萧天石：《道家养生学概要》，第361～362页，台北，自由出版社，1983。

.....

道家做人重修炼，以虚无恬澹，守道明德，清静无为，柔弱无争，因应自然为条目；以炼心炼性为总纲；以揉和阴阳，性命双修，返朴还淳，窃天地机缄，夺阴阳造化为大用；而以出神入化，还虚合道，羽化登真，超生死，超天地而驾神明，块然与宇宙精神独往来为最高境界。主超世间，合太虚一体，以成就一个我，完成一个人；最后并粉碎虚空，虚亦不立，期能了道入真为主旨。<sup>①</sup>

这里对儒家的描述，更适合来描述理学。理学不离传统儒家的“克己复礼”、“正心尽性”、“修齐治平”的道德伦理任务，但同时也是超凡入圣的道德修养功夫，理学的最高境界为天人合一。道家、道教则直接以“了道入真”的天人合一的境界为其人生的归宿，但这个过程跟儒家的要求一样，必须“以成就一个我，完成一个人”，即道德心性修养同样是不可或缺的。因此道家、道教的心性修养论，同样融合了理学道德心性修养的成分。特别是道教力主道德性命之学，把性命之学定位于心性的内在超越上，进一步取得与儒、佛心性旨归的一致。

---

① 萧天石：《道家养生学概要》，第361～362页，台北，自由出版社，1983。

## 结 语

儒、道作为中国传统文化的两大学说，从文化形态上讲，长期以来相互补充，一隐一显，对中华文化几千年的发展产生了极为深刻的影响。相比较而言，儒家思想的主要特点是重人生，其人生哲学是讲道德、重进取，“儒家思想以‘人’为本，侧重于从‘人’的角度来观照人生、社会和自然，重视人的生命意义与价值，宣扬以道德为人生的最高价值”<sup>①</sup>。道家、道教则重生、贵生，其人生哲学是讲自然、重无为，“道家则以‘自然’为本位，侧重于从‘自然’出发来观照人生、社会和宇宙，强调自然是人生的根本，主张顺应自然，回归自然”<sup>②</sup>。重道德和重自然的不同，使得儒、道两家在文化形态上表现出一定的差

---

① 方立天：《中华文化的三大传统》，载《光明日报》2004年1月13日。

② 方立天：《中华文化的三大传统》，载《光明日报》2004年1月13日。



异。

儒家的核心思想是“仁”，“仁者，人也”<sup>①</sup>，“仁者爱人”<sup>②</sup>，要求人要“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”<sup>③</sup>。仁、义、礼、智、信，温、良、恭、俭、让，恭、宽、信、敏、惠等等，都是“仁”的内在要求，是做人的基本规范，是儒家为人处世的道德标准，是儒家培养理想人格的价值尺度。儒家所称誉的“圣贤”、“志士仁人”，就是指成就以上道德规范的人。儒家重道德的人生观，往往把人格价值、道德价值置于人的生命价值之上。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”<sup>④</sup> 在生命价值与道德价值发生冲突的时候，宁可“杀身成仁”<sup>⑤</sup>，“舍生取义”<sup>⑥</sup>，为践履儒家的道德规范，就是连失去生命也在所不惜。人生能苦能乐，先人之苦而苦，后人之乐而乐。“为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”<sup>⑦</sup> “先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”成为儒家道德规范的至理名言。

另外儒家求进取的特点体现为儒家刚毅进取、自强不息的奋斗精神，这一精神被概括为中国传统的文化精神。“天行健，君子以自强不息”<sup>⑧</sup>，“地势坤，君子以厚德载物”<sup>⑨</sup>。理想的人格应该像天一样运行强健、自强不息，像大地一样以深厚的德泽化育万物。《周易》所追求的这种人格，几千年来始终成为中华民族追求的理想境界，并历代哲人的发扬光大，已经深深地内化为中国传统文化的精神品质。尽管儒家讲进取，但坚持“以和为贵”、适可而止的“中庸”

---

① 《论语·中庸》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·学而》。

④ 《孟子·滕文公》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 《孟子·告子》。

⑦ 《孟子·梁惠王》。

⑧ 《周易·乾卦》。

⑨ 《周易·坤卦》。

之道。孔子说：“中庸之谓也，其至矣乎，民鲜久矣！”<sup>①</sup>以“不偏不倚”、“以和为贵”为特征的“中庸”之道，成为儒家人生哲学中的核心理论，而由“仁”引申出“忠恕之道”，则是儒家提倡的做人的基本原则。“己所不欲，勿施于人”<sup>②</sup>成为儒家提倡的道德规范的底线。

尽管儒家重道德、重进取的文化精神无可厚非，但传统儒家过于重视人的道德价值而忽视了人的生命价值，过于强调现实的进取精神的，忽略了人在精神方面的超越需求。生命与死亡是人类摆脱不了的两大难题，是人类不得不面对的残酷现实，死亡的恐惧是人类挥之不去的梦魇，也是人类自古至今一直寻求答案而不可得的困惑。在生死问题上人们同样需要得到精神的慰藉和安顿。趋利避害、喜生恶死也是人的自然本性。对于现实社会中的芸芸众生而言，最关注的往往是如何在整个生命过程中尽量避免挫折与坎坷，尽量做到身体安康、精神自由。减少疾病，延长生命，颐养天年，这是人类发自本能的愿望。传统儒家在面对这类问题时，表现出了先天的不足，显得力不从心，空泛而缺乏说服力。儒家学说的不足在道家、道教那里得到了一定程度的补充和纠正。道家以及后来在此基础上发展成的道教，为上述人生观提供了理论依据与精神依托。

道家在对现实人生反思的基础上，面对人生的痛苦和无常，面对现实的残酷和忧患，劝慰人们去深层次地重新思考人生，以超越的方式尽量克服人生的困境，进一步提升人生的理想、境界。道家重视人作为个体的生命的存在价值，尊重人的自然本性，关注人生的肉体与精神的各种感受，重视现实中人的精神超越，并提供旨在延长生命过程的养生之道，将自然规律和个人命运握于掌中，悟透生死，还虚合道，最大限度地开发人的生命潜能，这是对人的生命的基本关注。老子提倡以致虚守静、虚心实腹等修养功夫提升生命的质量，庄子提倡“心斋”、“坐忘”，以达到“保身”、“全生”、“养亲”、“尽年”的目的，这是对儒家过于现实的精神发展到极致容易孳生的追求出人头地、高居人上的功名利禄心的否定，体现着对个人精神生活的肯定。继承了道家思想的道教，作为道

---

① 《中庸·正心》

② 《论语·颜渊》。

家的宗教形式，更加关注人的生命境界，主张通过人自身的生命体验去实现生命境界的超越，克服人性的异化，实现人与自然的和谐。

道家认为，生命境界的提升，要坚持自然无为的原则，具体就是要尽量做到莫与人争，少私寡欲，洁身自好，返璞归真。用老子的一句话概括，就是慈、俭、不争：“吾有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不必为天下先，故能成器长。”<sup>①</sup> 庄子更是洞达人生哲理，追求较高的精神境界，提倡“逍遥游”，也就是人的精神要尽可能的自由自在，不受外界名物引诱，待人处事要保持适度，做到“为善者无近于名，为恶者无近于刑”<sup>②</sup>，要顺其自然，这样才“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”，达到不为物役、精神自由的人生境界。

道家还提倡尊道贵德、生道合一，主张“天人合一”说。“天地与我并生，而万物与我为一”。<sup>③</sup> 天地万物和我们同生于“道”，站在“道”的高度，天地万物和我们都是相通的，人与天地万物是合一的。“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也”。<sup>④</sup> 人应该效法天道的自然无为。道家以“自然”观照人，肯定人的生命价值，反对人为地损害生命，重视人的生命权，反对以过度的繁文缛节戕害生命，体现了一种与儒家迥异的生命观。道家认为，人的精神可以超然于外物之上，心灵超脱形体的局限而获得极大的自由，于静定中体悟自我的自然本性，与“道”契合为一，进入“万物一府，死生同状”<sup>⑤</sup> 的境界。道家称这样的人为“圣人”、“真人”、“神人”。道家提倡的养生之道，后来被道教吸收，进一步形成道教长生论和神仙论。道教继承了老庄保命全生养生之道，以“生道合一”作为自己的理论和实践基础，以养生就是修道，特别强调“重生”、“贵生”，并形成了一套行之有效的实践方法，在人体的生命体验中实现自己的

① 《老子·六十七章》。

② 《庄子·养生主》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·在宥》。

⑤ 《庄子·天地》。

内在超越，体现了道教功行两全、崇尚实践、重验证的精神。道教的教义特别强调“重生”、“贵生”，认为养生就是修道，而养生首先要修心，心性修养是养生的基石和要旨。道教将人的生命价值放在首位，认为人不仅要珍惜自己的生命，还要珍惜他人的生命，推而广之，甚至要爱惜宇宙全部生灵。道教以养生为功，以爱生济世为行，提倡重生养生、功行两全的修持方式。比如，东汉成书的道教经典《太平经》强调人应该“常欲乐生”<sup>①</sup>，“要当重生，生为第一”<sup>②</sup>。认为炼养身心、健康长寿是人生最重要的一件事。《黄帝内经》吸收古代医学的脏腑、经络、精气的理论，着重阐述存思身神、守固精气的理论和方法。严遵的《道德真经指归》则直接把老子的道论内化为人的身心体验，养生即修道。后世的内丹学更是把“道”视为金丹大道，沿用老庄学派的“道”、“玄”、“虚”、“静”、“无”、“一”、“中”、“精”、“气”、“神”等范畴，使之成为内丹学的理论基础。

承继传统儒学思想的理学，尽管也以儒家道德为其理论核心，但相对于传统儒家，无论是理论形态还是实践要求，都无疑进一步得以深化。他们以儒家仁义礼智信等伦理道德作为理论宗旨，同时吸取佛、道超越性的思想成分，包括道家的道论、道法自然以及佛教的心性论等，建立起以天理论为核心的形上思想体系。就理学和道家、道教而言，理学仍然关注如何成为君子、贤人、圣人，道家、道教则热衷于追求神人、至人、真人。理学强调成就社会关怀与道德义务的境界，道家、道教则注重内心宁静和平与超越自我的境界。尽管二者所追求的理想人格和精神境界的具体内容有所不同，但从深层次角度来看，二者都是为了获得人生的意义，在宇宙中求得“安身立命之地”。二者都主张人的本真生命的保全不应受外界的束缚和限制，都追求一种自觉突破世俗利益的束缚而以虚静的心态来体悟生命的超越性境界。二者都以回归人的本性作为人生追求的最高境界，并认为对于生命境界的追求，既不在死后，也不在彼岸，而就在自己的生命之中，因此，二者都主张生命把握在自己手中，强调在现实生

① 王明编：《太平经合校》上，80页，北京，中华书局，1997。

② 王明编：《太平经合校》下，613页，北京，中华书局，1997。

命中去追求人生的“安身立命之地”，去实现生命境界的超越。因此心性修养就显得至关重要，它成为能否达到理想境界的起点和关键。心性修养成为二者共同的理论基石和修养基础，也成为理学与道家、道教学术的一个重要的融合点。

## 参考文献

- 司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982。
- 班固：《汉书》，北京，中华书局，1983。
- 萧子显：《南齐书》，北京，中华书局，1972。
- 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京，中华书局，1958。
- 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。
- 张继禹主编：《中华道藏》，北京，华夏出版社，2004。
- 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑：《道藏要籍选刊》，上海，上海古籍出版社，1989。
- 汤一介主编：《道学精华》，北京，北京出版社，1996。
- 洪丕谟编：《道藏气功要集》，上海，上海书店，1991。
- 高亨：《重订老子正诂》，北京，古籍出版社，1943。
- 高亨：《老子正诂》，北京，古籍出版社，1956。
- 高明：《帛书老子校注》，北京，中华书局，1996。
- 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京，中华书局，1984。

- 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京，中华书局，1985。
- 郭庆藩：《庄子集释》，北京，中华书局，1961。
- 杨伯峻：《列子集释》，北京，中华书局，1997。
- 崔希范：《入药镜》，上海，上海古籍出版社，1989。
- 李西月：《道窍谈》，上海，上海古籍出版社，1990。
- 李道纯：《中和集》，上海，上海古籍出版社，1989。
- 黄元吉：《乐育堂语录》，上海，上海古籍出版社，1990。
- 刘一明：《道书十二种》，北京，中国中医药出版社，1990。
- 伍冲虚、柳华阳：《伍柳仙宗》，郑州，河南人民出版社，1988。
- 施肩吾：《钟吕传道集》，上海，上海古籍出版社，1989。
- 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海，上海古籍出版社，1991。
- 《老子道德经河上公章句》（王卡点校），北京，中华书局，1997。
- 王 明：《抱朴子内篇校释》，北京，中华书局，1996。
- 王 明：《太平经合校》，北京，中华书局，1997。
- 王 明：《道家与传统文化研究》，北京，中国社会科学出版社，1995。
- 陈筱梅编：《柳宗元文选》，上海，仿古书店，1937。
- 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，北京，中国社会科学出版社，2006。
- 王 弼：《王弼集校释》（楼宇烈校释），北京，中华书局，1980。
- 《淮南鸿烈集解》（冯逸、乔华点校），北京，中华书局，2006。
- 许维通：《吕氏春秋集释》，北京，中国书店，1985。
- 王 沐：《悟真篇浅解》，北京，中华书局，1990。
- 傅凤英：《新译性命主旨》，台北，三民书局，2005。
- 史仲文主编：《中华经典藏书》，北京，北京出版社，1999。
- 王先谦：《荀子集解》，北京，中华书局，1980。
- 梁启雄：《韩子浅解》，北京，中华书局，1982。
- 高 亨：《周易大传今注》，济南，齐鲁书社，1979。
- 王 充：《论衡》，上海，上海人民出版社，1974。
- 刘国梁：《新译周易参同契》，台北，三民书局，2000。
- 孔颖达：《周易注疏》，上海，上海古籍出版社，1990。

- 周敦颐：《周敦颐集》，长沙，岳麓书社，2002。
- 张 载：《张载集》，北京，中华书局，1978。
- 苏 轼：《苏东坡全集》，北京，中国书店，1996。
- 程颢、程颐：《二程集》，北京，中华书局，1981。
- 胡 宏：《胡宏集》，北京，中华书局，1987。
- 朱 熹：《四书章句集注》，济南，齐鲁书社，1996。
- 朱 熹：《朱文公文集》，商务印书馆四部丛刊初编缩本。
- 朱 熹：《朱子语类》，北京，中华书局，2007。
- 朱 熹、吕祖谦编：《近思录》，郑州，中州古籍出版社，2004。
- 朱 熹：《周易本义》（李一忻点校），北京，九州出版社，2004。
- 陆九渊：《陆九渊集》，北京，中华书局，1979。
- 陆九渊：《象山语录》，上海，上海古籍出版社，2008。
- 王守仁：《阳明传习录》，上海，上海古籍出版社，2008。
- 王廷相：《王廷相集》，北京，中华书局，1992。
- 王夫之注：《张子正蒙》，上海，上海古籍出版社，2008。
- 孔令宏：《宋代理学与道家、道教》（上下册），北京，中华书局，2006。
- 孙以楷主编：《道家与中国哲学》（宋代卷），北京，人民出版社，2004。
- 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，北京，中国社会科学出版社，1995。
- 胡孚琛：《道学通论》，北京，社会科学文献出版社，2004。
- 陈少峰：《宋明理学与道家哲学》，上海，上海文化出版社，2001。
- 崔大华等：《道家与中国文化精神》，郑州，河南人民出版社，2003。
- 蔡方鹿：《中华道统思想发展史》，成都，四川人民出版社，2003。
- 卿希泰主编：《中国道教史》，成都，四川人民出版社，1996。
- 陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》，台北，中央研究院文哲所，1996。
- 牟宗三：《道德的理想主义》，台北，学生书局，1985。
- 许地山：《道教史》，上海，华东师范大学出版社，1996。
- 王 明：《道家 and 道教思想研究》，北京，中国社会科学出版社，1987。
- 陈樱宁：《道教与养生》，北京，华文出版社，1989。
- 萧天石：《道海玄微》，台北，自由出版社，1996。



萧天石：《道家养生学概要》，台北，自由出版社，1983。

沈善增：《还吾庄子》，上海，学林出版社，2001。

罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，北京，人民出版社，2005。

陈 来：《宋明理学》，上海，华东师范大学出版社，2004。

张立文：《宋明理学逻辑结构的演化》，台北，万卷楼图书有限公司，1993。

张立文、张绪通、刘大椿主编：《玄境——道学与中国文化》，北京，人民出版社，1996。

张立文：《宋明理学研究》，北京，人民出版社，2002。

向世陵：《善恶之上——胡宏·性学·理学》，北京，中国广播电视出版社，2000。

蒙文通：《蒙文通文集》，成都，巴蜀书社，1987。

蒙文通：《先秦诸子与理学》，桂林，广西师范大学出版社，2006。

冯友兰：《中国哲学史》，北京，中华书局，1984。

冯友兰：《中国哲学史新编》，北京，人民出版社，1998。

张岱年：《宇宙与人生》，上海，上海文艺出版社，1999。

张岱年：《中国哲学大纲》，北京，中国社会科学出版社，1994。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京，中国社会科学出版社，1989。

钟 泰：《中国哲学史》，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

徐复观：《中国人性论史》，台北，台湾商务印书馆，1990。

柳存仁：《和风堂文集》，上海，上海古籍出版社，1999。

# 跋

向世陵

中国哲学或整个中国学术的发展，自汉以后总是联系着“独尊儒术”的国策。但若从实践而非言谈的层面看，儒学在汉代独尊的局面不过维持了二百年。至宋以前，在哲学舞台上扮演主角的，是先之玄学和后之佛学，儒学的发展反倒成了陪衬。全面地描述这一时期的学术，不是“独尊儒术”而是“儒不独尊”才是历史的真实。儒学在历史上长期享有“独尊”地位的时代，也就主要不是在提出“独尊儒术”的汉代，而是在各家学术竞相斗艳的宋元明清，且持续的时间长达八九百年之久。之所以会是如此，新的儒学形态——宋明理学的产生和发展是在学术层面最重要的理由。

宋元明清的儒学独尊又只是一种方便的说法，严格地讲，这一时期的儒学只是作为主导或占统治地位，并非就泯灭了其他学术，事实上形成的，是不同学术围绕着以理学为主干的儒学共生繁荣的历史。他们合力推动了中国古代哲学和文化走向最后的高峰，故近人对此又有“造极”期之称。

作为“造极”时期的中国学术的代表，宋明理学的诞生是多方面因素综合

作用的产物。作为古代社会后期占主导地位的哲学思维形态，理学的形成发展离不开唐宋以后政治经济和科学文化等多方面条件的作用，离不开宋明各家争鸣辩驳的良好学术氛围。事实上，理学与中国社会的其他学术思潮以及社会生活本身，有着十分丰富的关联性，它自身的生成就是建立在这种多样性和丰富性交织的学术思想基础之上的，并反过来推动了不同学术的发展。

由此，本丛书的设计，便与通常以人其内为主的研究方式不同，而着重在出其外，将理学这一儒学的特定形态作为既定的思潮，而探讨它在与释、道、易各家及社会层面的互动交织中如何发生发展与渗透推广；同时，现代新儒学由于号称“接着”宋明理学讲，所以还需要了解儒学从古到今的变革发展。那么，由理学与佛学、理学与道家道教、理学与易学、理学与社会、理学与现代新儒学五个部分亦即五册所组成的这套丛书，便有了些许新的特色和气息。虽说理学学术内容广博，蕴涵丰厚，并在后期的中国社会产生了非常深刻的影响，很难以区区五个部分做出全面的概括，但毕竟学术和社会的发展都有自己的轴心和主线，故不妨由此去梳理宋明理学与中国社会其他成型学术的关系以及后来的发展演化。

由此入手，检视理学家的心路历程，他们的学术造诣，不论是出于“自家体贴”，还是“自得”于先秦孔孟，目标都集中在打造天理照耀下的精神世界。依凭于此，他们重塑了儒家的道统，发掘出在传统儒家尘封了上千年的“不可得而闻”的“性与天道”，最终拨开了遮蔽在儒家形上学天空中的乌云，使儒家的性命义理之学昭然大明于天下。

因而，理学家得以自诩的这些理论创造或历史功绩，是要放在理学道统论的立场上才能成立的。按照他们的观点，以孔孟为代表的先秦儒学本来就是以“道”为中心，但这“道”却在汉唐被人们所丢弃，汉唐的历史，是“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”的“被人作坏”（《朱文公文集·答陈同甫》）的历史，所以只能被彻底地否定。宋明新儒学之新面貌，体现了中国古代学术发展中最具特色的“破旧立新”。理学家们立志于“继绝学”，并为之开始了一场声势浩大的否定汉学、复兴先秦儒学的运动，以求重新接续起几近中断的儒家道统，这可以说是中国版本的“文艺复兴”。

然而，如果不谈道统论而是返回到思想发展的规律自身，不论是承接儒家

的经典，还是借鉴历代先贤的研究成果，儒学从来都不是“绝学”。不用说流传至今的作为汉唐经学成果集中体现的《五经正义》等一大批经典，仅从宋儒对玄学义理思辨的承接弘扬，对汉以来元气论和气稟说的借鉴开发看，宋明学者都是有所接闻才有所创造的。一方面，宋代理学是在上千年儒学发展孕育的母体中的变革，离不开儒学自身的资源浇灌；另一方面，它是吸收佛老等各家学术精华而结出的硕果，对传统儒学资源实现了批判性再造。如此一种继承和创新相互发明的学术发展模式，在中国历史上可以说从来就是如此。前人的思想资料和学术成果总是后人进行研究的基本理论来源。中国哲学从汉代经学继承了经典注疏或曰解释的传统，在继承的形式下进行创新，理学的理论创造和社会对理学的选择“内外交相合”的结果，最终造就了宋明新儒学——理学在整个中国学术领域的中心地位。

可以说，连续性和断裂性是包含儒家哲学在内的中国哲学发展的二重性，双方实际上是相互发明的。理学家们既是站在层层累积的前人成果基础之上走向前进，又自觉要求截断汉唐而直取先秦儒学元典，从而在经典阐释中提出了许多的真知灼见，其中有不少切切实实是出于“自家体贴”。这种既有继承又贵在创新的儒家哲学的发展道路，最终保证了宋学能够超越汉学而开创儒家哲学研究的新局面，并产生新成果。可以说，道统论作为一把标尺，既是为儒家学者与佛老争中国学术的正统服务，也是为排挤杂于佛老、杂于功利的儒家各派提供理论支持，以便“专以心性为宗主”，构筑起一整套讲“道理”的理学理论体系。

理学是讲“道理”之学。从宋初赵普号称“道理最大”，并企图以此来制衡君权，到后来朱熹以讲“道理”之学来定位理学，说明“道理”这个十分抽象的名词，在宋代特定的学术文化氛围中，确实具有某种高扬道义和催生新的学术的现实力量。随着理学家对源于不同背景和“出身”的“道理”的综合，从二程兄弟“自家体贴”出天理而“倡明道学”开始，到朱熹在《读大纪》中讲“宇宙之间，一理而已”，一个以“理”（天理）为标志而总贯其学的“理学”已逐渐浮出水面。可以说，朱熹的《读大纪》也就是《读“理”纪》。普天之下，惟理为大也。从“道理”最大到“理”最大，呈现的正是一条理学发展的真实道路。

从语词的角度看，“道理”本来是“道”和“理”的合成词，它是可以再解释的，学术的发展也要求说明这个道和理的究竟。可是，这个天下最大的道理却总是不露峥嵘的，如何能“窥得”这个“不可得而闻”的道理以及它究竟具有什么样的意义，就成为理学发展中一个急需要解决的课题，而这样的任务显然不是赵普辈的学识所能承担的。朱熹的老师李侗说过，天下万事都有自己所以如此的原因根据，即所谓“道理”。对于这诸多的道理来说，人仅仅因为才智高，譬如像东坡那样，当然也可能“窥得”，然而，问题就在他之窥得处正好就是有病处。

李侗为什么会有如此的论断？因为道理是否真被“窥得”或所窥究竟有无“病”，其实不取决于此道理在客观上正确不正确，而是取决于苏轼所在的蜀学与李侗所在的闽学的不同学术路向。李侗实际上是提出了一条特殊的体认道理之方。在他心中，“看圣贤言语，但一踈看过，便见道理者，却是真意思。才著心去看，便蹉过了许多”（《朱子语类》卷一〇三）。这说明通常认识活动所需要的细致周到的分析在李侗这里变成了“著心”拘泥，因而不能够获知真理；反之，超越性地“一踈看过”，倒能知其“真意思”。显然，如此的认识道路实际就是从禅学而来的“顿悟”之方。那么，尽管苏氏蜀学糅合儒释道三教的主张遭到朱熹等理学家的极力排挤，但从李侗之语便可看出，理学的“道理”同样离不开对禅学思想的吸纳。

儒家毕竟又是入世的学派，虽然吸收佛教的心性、理事之辨的理论成果，却绝不能认同佛教出世的宗教主张，所以必须要考虑现实世界的生存变化，而在这里，从传统儒家和道家、道教继承而来的气化流行的宇宙结构及其天道理论就具有非常重要的意义。儒、道之间虽然也有世俗和出世的区别，道家、道教也是儒家理论的对立面，但在肯定气化世界的真实性上双方却是同盟的关系。同时，入宋以后儒家虽然仍是佛老并提并极力排诋，但批判佛教以虚空假有看待世界的观点无疑成为问题的中心。

从社会接受的层面说，人们通常已把汉魏晋以后中国哲学或文化的发展视为儒释道三教争胜与合一的历史，这在总体上可以说是不错。就宋以后看，社会的认知正是在以入世的儒学为主干的前提下，辅之以出世的佛教和道教学术，一从阳面、一从阴面合力去维护学术与社会的发展。号称“以程朱理学开国”

的朱元璋说，儒为阳教主实，其“立纲陈纪，辅君以仁，功莫大焉”；释、道为阴教主虚，其“化凶顽为善，默佑世邦，其功浩瀚”。（《拔儒僧文》）故三教之间，就是一种互不相离又互为补充的关系：“尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”（《三教论》）那么，三教合一的含义便是三教既并立又合一。前者是对“愚人”而言，因为牧民需要阳治与阴助两方面的手段；后者则是对君子、“圣贤”而言，他们需要看到三教同扶纲常这一共同的本质。因而，明统治者在以儒学作为国家的指导思想的同时，也是三教合一论的直接倡导者。即在统治者看来，佛教之“治心”，至多只是“外”儒家人伦，而决非想要“外天下国家”。这既是佛教在与儒家的长期争辩中所坚持的一个基本原则，也为历史实践的检验所确认。

从思想家的层面看，实为朱元璋导师的宋濂，以“化导烝民”为标准，将东鲁与西竺二圣等同为一，因为他们同是使人“趋于善道”。如“为东鲁之学者则曰：‘我存心养性也’；为西竺之学者则曰：‘我明心见性也’。究其实，虽若稍殊，世间之理其有出于一心之外者哉！”（《夹注辅教编序》）按此思维，宋濂遂将陆九渊论证心理同一的“东海有圣人出焉，其心同其理同也；西海有圣人出焉，其心同其理同也；南海北海有圣人出焉，其心同其理同也”搬了过来，改造为东海（孔）与西海（释）其心同其理同。其实，从心本论哲学的角度讲，儒与佛的确是相通的。故不应被“一处世间，一出世间”的现象差别所迷惑，只要抓住“一趋于大同”的最终指向，便不难发现“儒释之一贯也”（同上）。正是出于这样一种“一贯”的认识，作为儒家才子的“公安三袁”（袁宗道、袁宏道、袁中道）才都成了佛教，尤其是净土的信徒。袁宏道弘扬净土的《西方合论》（10卷）甚至成为净土宗的主要著作“十要”之一，被收入到《大藏经》中，在当时的佛教界产生了广泛的影响。

至于儒、道两家，一方面，先秦以来有对于两家“蔽于天而不知人”（道家）与“蔽于人而不知天”（儒家）的相关批评；另一方面，儒、道又有着诞生于同一土壤的亲缘性，还在唐代宗密从华严禅出发总结各家学术时，便是把儒、道放在同一的道生万物和气化生生的基础上进行批判的。事实上，道本说和元气论的确是儒道两家的共同根基，再加上不断再造的无极太极之说，便成为新

儒学肇生所不可或缺的思想资源。例如道教内丹“东派”开创者陆西星，用“无极”的范畴将老子的无欲、释氏的真空与儒家“未发”的思想联系在一起。认为影响整个宋明理学的张载“善反”的修养理论，其实也就是老子的返璞归真。他在引述张载的名言“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉”后发挥说，“所谓情识，即气质之性也；所谓本体，即天地之性也。老子曰：复归于朴，复归于婴儿，复归于无极。即善反也。故修道之要，莫先于炼性。性定，而气质不足以累之，则本体见矣。”（《玄肤论·性命论》）道家的“真性”其实就是儒家的天地之性，也即“无极”，它是两家共同的本体。而所谓“炼性”，实质即是“炼己”、“克己”：“是以学道初关，先须炼己。炼己者，克己也。克己去私，私欲净尽，本体湛然，乃见真性。”（《邱长春真人青天歌注》）

联系到人生来讲，儒家注重人的道德价值而强调精神生命，道家、道教则注重身心合一的价值而强调自然生命，然静心反本又是儒道共同的要求。与此相关的作为中国哲学尤其是宋明理学重要表征的“反本”“复性”的思辨理路，便是由道家首先提出而为儒家和后来的佛家所追随的。这是一条与向外、向上追寻超越的哲学本体的路向相区别，而以回复到根源的“本”、“性”为宗旨、为目的的独特哲学发展道路。即将返回到本原、本性本身作为了哲学的目的。

反本复性作为一种突出体现中国哲学特色的理论追求，既关涉实体，又牵连方法，融本体论和修养论为一炉，注重的是人人可以向往并以之为自己终生追求的境界和目标。这样的境界和目标不是超越于世界之外，而是内在于人性之中，是心性理论的起点——天命之谓性；也是心性理论的终点——归根曰静或尽性至命，最终是力求在躁动逐利的现象世界中找回清静纯粹的善的本性。在中国哲人的心中，清静的本性而非躁动的世界才具有真正的价值而值得向往和追寻。

后被推为“理学开山”的周敦颐的主静立人极说，便是充分吸纳了佛老的宇宙论和修养观来充实儒家的道德论。他所讲的“主静”，既是讲清“静”，也是要求清“净”。虽然静的对立面是“动”，净的对立面是“染”，二者似不相同；但染污的尘世躁动追逐的是利欲，故去欲既是净也是静，二者可以相通，“静”“净”合一。周敦颐事实上就是如此来看的。

周敦颐的名篇《爱莲说》，歌颂的“出淤泥而不染”、“濯清涟而不妖”、“亭

“亭亭净植”的莲花的品格，可以说正是静、净的合一。净者出淤泥而不染，静者不为富贵妖娆所动，而“亭亭净植（不动）”一句，可谓净、静境界的最完美的融合。周氏借以说明的，既是理想中的君子的品格，也是各教都可以认可的共同境界。

三教合一虽然在各家都讲，但从主流学术来说，还是围绕儒家来展开的，故其理论归属是宋明理学的产生。理学家们对三教的理论都进行过深入的研究，在消化吸收佛道两家的思想资料和思维成果的基础上，改造和补充传统儒家理论的不足，最终超胜佛道而形成儒释道合一的新的思想体系。

但是，只是停留于三教合一并不足以解释理学学术的全部。事实上，宋初著名佛学家契嵩在反击当时一些儒者的“天下一君也，中国一教也，无他道也”（石介语）的独尊儒术说时，阐明“为善之方”或“善道”是多种多样的，没有任何理由说只有儒家一“教”之道才是天下唯一的正道。《周易·系辞上》通过孔子之口道出的“天下同归而殊途，一致而百虑”的观点，不但可以用作判定儒释道三教“殊途”、“百虑”问题的经典，而且为将更多的学术成分吸纳进来提供了方法论的依据。所以，作为理学学术丛书，就不仅要讨论理学与儒释道的关系，也要考虑理学与易学、与社会的关系及其在现代社会的变革和发展。

《周易》本是圣人为“顺性命之理”而作，立“三才”之道于一“易”之中，推天道以谋人事。可以说，宋代理学的代表人物，几乎没有不研究《周易》并进行相应的学术创作的。新儒家所继承的先秦原始典籍中，能够适应宋明理学发展要求的最重要和最恰当的文本就是《周易》。五经中的其他经典，如《尚书》、《礼记》等等虽然也受宋儒重视，但大都重在其部分篇章和节文；《春秋》虽然是全书一体，但明显侧重于社会政治思想而非典型的哲学理论。只有《周易》既是全书一体，又集中体现了先秦哲学的义理思辨。魏晋玄学曾经以义理学取代了象数学而推动了易学和哲学的发展，但玄学的重心主要落在有无、言意等问题上，对于后来在中国哲学理论结构中最为重要的太极化生、上道下器 and 穷理尽性说等重要思辨资源，玄学家们囿于自己的理论兴趣和时代使命，是没有注意到的。对《易传》作者强调的圣人创制八卦的哲学目的——“以通神明之德，以类万物之情”的揭示，对于“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”的贯通天人之际的性命义理的追寻，就只有留待后来的哲学家了。宋代理学的



产生，是与《周易》蕴涵的这些价值源泉的再发现分不开的。

以周敦颐为例，他倡导三教融合的基石，即是《周易》的天人合一观。作为《太极图说》全文的结语，他引证了《周易》中的三段话来进行总结。首先，圣人确立的中正仁义的人极与天地、日月、四时、鬼神运行的准则是完全一致的。道理就在人极与太极本来合一，人道是以符合天道为原则的。所以君子顺承为吉，小人违背则凶。其次，天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，尽管形式上有不同，但实质上并无差别。圣人所以能通过中正仁义而主静的方式实现人极的确立，正是因为他已在自觉的意义上会通了天人双方，真正走向了“先天而天弗违，后天而奉天时”的境界。最后，通过“原始反终”之说，进一步强化从太极化生到人极确立是相互发明的关系，始终或生死的“二端”相通，可以说这是宇宙间最为普遍的道理。因而，宋代理学的理论创造，与《周易》的文本和易学的思辨密不可分。

在理学主导下的宋元明清学术，在社会各方面留下了深深的印痕，学术对社会的影响与社会如何影响学术是一个问题的两面。理学在宋代的兴起要得益于其时宽松的社会文化环境，而宋元之际赵复、姚枢、窦默、许衡等能够担当起传播理学的重任，与元统治者迅速接受并大力提倡理学是分不开的。对于理学发展具有决定性意义的重大事件——采以程朱为主导的理学著作开科取士和在《宋史》中特设《道学传》以“示隆”，以及由此而来的理学的官学化，都是社会与思想互动的典型事例。

明初朱学统治的确立更是与程朱派理学家积极参与国家的“文教”事业分不开的。《明史·儒林传·序》称：“明太祖起衣布，定天下，当干戈抢攘之时，所至征召耆儒，讲论道德，修明治术，兴起教化，焕乎成一代之宏规。虽天亶英姿，而诸儒之功不为无助也。”朱元璋所征召之“耆儒”，不论是辅政于朝廷的宋濂、刘基，还是讲学于山林的范祖干、叶仪等人，都属于宋元以来的朱学的系统。如此“师承有自，矩矱秩然”的学术秩序，也从操作的层面印证了明王朝的“以程朱理学开国”和“一宗朱氏之学”不是一句空话。

固然，在此氛围下的朱学统治，有阻碍思想发展的一面；但另一方面，儒生们对朱学的自觉遵从和践行，已成为道德节操高尚的标志，对此我们也应当有足够的认识。宋濂最中意的学生方孝孺以身殉朱学的纲常名节，就是典型的

表现。

理学与社会的互动，在明代后期的集会讲学活动中表现得特别明显。结社与学术流派的结盟，最早可以追溯到宋代理学创立时期的讲会制度，如朱（熹）张（栻）会讲、鹅湖之会等。明代从“讲”会发展到“集”会，则与王门后学、特别是泰州学派的集会讲学活动分不开。泰州传人何心隐、罗汝芳等在讲学传道活动中创立起来的“会”实开其先河。明末心学的普遍流行，与这种大规模的集会讲学活动是分不开的。

与泰州学派的结社集会活动相衔接的是东林学派的兴起。东林学派的兴起，在学术上是出于纠正王学“天泉证道之失”、而大阐“性善”之旨的需要。从理学史来说，不论是程朱还是陆王，亦或其他的学术流派，它们的形成主要地依赖于学术领袖的个人影响。而到东林学派，结社集会的比较规范的组织形式则起了重要的作用，并使东林成为全国性的重要学术活动中心。在朝之东林人士邹元标、冯从吾等又在京城建立了“首善书院”而与之相呼应，东林之道于是乎大行，天下学者甚至一时只知有东林而不知有其他学派，所谓“合天下为一席”也。从而，东林学人已不满足于单纯地研讨学术，而是“家事，国事，天下事，事事关心”，甚至敢于同朝廷“内阁”公开对垒，学术团社与政治党派一身二任，与时代政治的脉搏同步在跳动。

在学术思想内部，阳明心学在明后期的流行，从基础的层面瓦解了程朱道学的统治，而使自己成为思想发展的主角。王学从“修整心术”、强化自我的道德责任，即弘扬“良知”出发去改善明王朝的统治，尤其是通过王守仁本人一生卓著的事功向世人说明心学之优于道学而有补于国家，有利于治国平天下。但“致良知”对主体和自我的依赖使得它缺乏外在的客观参照和验证，以致“悬空期个悟，终成玩弄光景”，走向了自己的否定方面，故批判、总结和折衷王学成为了明末清初思想家们的共识。针对王门后学的“信‘心’而遗‘行’，崇虚无而蔑礼法”的弊病，思想家们吸收了朱熹的“道问学”和格物穷理的工夫，强调修、悟并重，反对蹈虚空谈，并大倡实事、实用、实证之学。可以说，这是自理学家最初提出“实学”概念以来，一种在更高的基础上的理性回归，从而揭示出虚实互动、以实代虚是学术思想发展的一个基本走向。

宋明理学的兴起是适应历史发展的需要，而当这一需要已经成为过去时，

它自身也就走到了道路的尽头。随着最后一个封建王朝的谢幕和中国进入近代社会，理学的统治和儒学的独尊同样都成为了历史的过客。在这一历史的潮流之中，在理可以“杀人”的深深刺激之下开始觉醒的近代先进人士，把批判的矛头集中指向了以“三纲五常”为代表的君主专制思想对人性的压抑和奴役。的确，作为儒学基本观念的上下尊卑之教和明清以来流行的天理人欲之辨，严重地压抑了人性和束缚了社会的发展。有感于此，其时领潮流的人物如陈独秀等，采用了绝对化的立场来看待中国的思想传统和民主科学之间的对立。陈独秀说：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”（《〈新青年〉罪案之答辩书》）

然而，正如宋明儒学终究是接着汉唐儒学讲下来的一样，近现代思想家对宋明儒学的否定本身即是促成儒学再生的手段。近现代社会接续古代社会而来，历史文化的延续不可能被割断。在对“旧”儒学的批判和否定中，作为20世纪“新”学术的一支的现代新儒学发育成长起来。

现代新儒学的兴起在整体上是五四新文化运动以后中国历史发展的产物，它与西方文化对中国社会的冲击、新文化运动对儒学的批判和儒学传统在近代中国的失落密切相关。新旧本是相对的概念，说“新”是相对于先秦儒学、宋明儒学之“旧”而言，而宋明儒之“遥接”先秦儒，同样也是新旧的转换。从历史的角度看，现代新儒学即是接续先秦、宋明之后的“儒学第三期”，是在中西文化交汇的新背景下对两千年儒学的再造。不过，随着马克思主义、西方自由主义等思潮的引进，儒学原有的中心地位已一去不复返。

作为现代新儒学的理论承担者，现代新儒家以接续儒家“道统”、复兴儒学为己任，以服膺宋明理学（特别是儒家心性之学）为主要特征，力图以儒家学说为主体、为本位，来吸纳、融合、会通西学，以便为当代中国的发展开出一条他们认为适当的中国现代化的道路。但由于各自的理论出发点和治学心态的不同，他们又表现为不同的学术谱系。新理学、新心学是接着程朱理学、陆王心学讲；新气学的情况则有所不同，因为它的立论基点主要不是传统的气学，而是马克思主义的唯物论，是在“综合”唯物论哲学与中国气学基础上的创新，同时又保持了中国气学的特质。

但不论是新理学、新心学还是新气学，都已经超越了宋明理学的“理气性心”之辨，在核心话题上实现了历史性的转换，体现了中国现代社会的思想家们对文化传统的反思、对意义世界的追寻和对终极关怀的安顿。如此的转换是时代和社会共同推动所致，而不仅仅是凭靠学者个人的天才创获和灵感偶发。时代产生了学术，学术也服务于时代。今天的时代是过去时代的继续，今天的学术亦是在过去学术基础上的重建，宋明理学所产生的时代虽然离我们越来越远，但通过它而传承下来的中国文化的命脉仍然在代代流传。因而，在今天仍然有必要对理学学术进行认真的研究。

丛书的作者，除主编本人以外，都是近年来取得博士学位的青年学者。他们功底不错，思路灵活，勤于钻研，体现了中国人民大学中国哲学专业人才培养的后劲和成果，因而是特别令人高兴的。尽管其论述并不那么完善，观点亦可以商榷，但学者的道路正是这样一步步走出，学术研究本来是因为不完善才向前推进的。

丛书的策划和编辑出版，都有赖于长春出版社的倾力提携。出版社本来是邀请德高望重的张立文先生担任主编，然张先生垂意后进，嘱托我来负责，实在感到有些惶恐。好在有出版社总编王占通先生和责任编辑杨爱萍女士等的大力支持和各位同仁的协力相助，虽说勉为其难，但总算交出了成果。限于学识和精力，其间难免有差错和不足，恳请各位读者不吝赐教，以备修订时采纳。

2010年3月1日