

# 隋唐道

## 教心性论研究

SUI TANG DAO JIAO XIN XING LUN YAN JIU

李作勋 / 著

贵州人民出版社



责任编辑 / 顾庆荣 封面设计 / 张彪

SUI TANG DAO JIAO XIN XING LUN YAN JIU

ISBN 7-221-07212-4



9 787221 072122 >

ISBN7-221-07212-4/B·211 定价：22.80元

# 隋唐道

## 教心性论研究

SUI TANG DAO JIAO XIN XING LUN YAN JIU

李作勋/著

贵州人民出版社

---

图书在版编目(CIP)数据

隋唐道教心性论研究/李作勋著. —贵阳:贵州人民出版社,2005.12

ISBN 7-221-07212-4

I. 隋… II. 李… III. 道教—研究—中国—隋唐时代. IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 143135 号

---

责任编辑 顾庆荣

封面设计 张 彪

## 隋唐道教心性论研究

李 作 勋 著

---

出版发行 贵州人民出版社  
印 刷 贵州兴隆印务有限责任公司  
开 本 850×1168 毫米 32 开本  
字 数 235 千字  
印 张 9.75  
版 次 2006 年 5 月第 1 版  
印 次 2006 年 5 月第 1 次印刷  
印 数 1~3000 册  
书 号 ISBN7-221-07212-4/B.211  
定 价 22.80 元

---

社址邮编 贵阳市中华北路 289 号 550001

## 出版说明

本书是我的博士论文,出版时保留了当初的原貌。这一方面是因为我在一九九九年从南京大学毕业后,直接到政府机关工作,俗事、杂事很多,学问日疏,要在清静状态下与古人对话与交流,感到力不从心;另一方面,自己也感到学问无止境,按论文原貌出版,也算是对自己走过的那一段学问历程作一个客观的记录。

此书成稿至今已有七年,学界对本书所涉及的问题早已向前推进,本研究成果难免有不妥之处,甚至某些提法可能显得比较粗浅,敬请读者批评、指正和谅解。

在此,谨向对我撰写本书给予关心、支持、帮助的人致谢!

李作勋

2006年元旦

## 内 容 提 要

隋唐时期的道教心性论是隋唐时期哲学的重要方面。考察这一哲学思潮必须充分注意到两个方面：

其一，整个隋唐时期的道教哲学虽因时（历时性）空（地域性）的不同而具有复杂的特点，但各道教思想家的思想都集中从心性的角度去讨论得道的可能性与必要性这一问题。这既是隋唐以前以炼形为主的道教思想的发展，又是宋元时期以性命双修为特征的道教内丹学的前奏。从而使得隋唐时期的道教心性论在道教思想史上具有独特的性质。

其二，隋唐道教心性论的发生、发展与佛教、道家、儒学文化的思想背景有不可分割的关系，还与道教的现实处境有很大的关系。这从纵横两方面规定了隋唐道教心性论的基本特征。

本书的创造性在于：在前人研究成果的基础上，从心性本体论、心性炼养论、心性境界论等方面对隋唐道教心性论的基本理论和结构作了具体而系统的分析，并从心性论的角度梳理了隋唐道教与佛学、儒学的同异之处及其相互影响、相互渗透的关系，以期能够达到对这一时期的道教哲学有一个具体而全面的把握，对于更好地理解

唐代以后的文化特别是宋明理学也有一定的意义。

## 第一章 隋唐以前的道教修道论及心性思想

道教以得道为其基本内容,早期道教的道含有修身与治国的双重含义。作为修身意义上的道以气为基本内容,守道即是保气,道因与气联系,故被佛教讥为“生灭聚散”之物,限制了道的超越性。早期道教虽然也有存神之论,但这不过是一种炼形的形而下之术而已,在一定意义上甚至可以说是一种原始的方术,谈不上哲学意义上的心性论。从南北朝后期开始,南北方的道教都出现了一股讨论道体道性问题的思潮,在最终的境界上也逐渐舍弃了那种追求形体长生久视的观念,代之以“升玄”境界作为最高的理想,为隋唐心性论的兴起奠定了方向。这股思潮的兴起与佛教心性论的影响有极大的关系。

## 第二章 社会思潮与隋唐道教心性论

隋唐道教心性论的兴起与当时的社会思潮有很大的关系。入唐以后,道家与道教历史性地走在了一起,道家之道融入了道教之道,道教在很大程度上具有道家的特点。道佛两教对道本体及其与万物关系的争论极大地提高了道教的思辨水平,对于道教心性论的形成具有重要的意义。隋唐道教心性论的主要代表人物及其经典虽然呈现出不同的学术特点,但就总体而言,都是以圆融为基本方法,力图在融入佛教与道家心性论的同时又保持自己的道教传统,并还要适应道教国教化的现实处境。由此形成了这一时期道教的即世与超越的统一、治身与治

国的统一、修心与修身的统一等基本特征。

### 第三章 隋唐道教道体道性论

道体论是讨论道的超越性和现实性两个层面的问题。一般而言,隋唐道教以“虚”与“通”来规定道的超越性与现实性。就超越性而言,《本际经》以“非有非无”的“毕竟空”释道,显示了受佛教的深刻影响,而成玄英、李荣等人转以“虚”释道,是为了强调“虚”中有像,不至于使道沦为空无一物的存在。就现实性而言,道教在处理道与现实的关系时具有本源生成论、本体论及宗教性的多重含义。而“常道”与“可道”、“道”与“德”等问题的讨论,都是围绕着道的超越性与现实性这一问题而展开的。

道性论是以道性与众生性的关系为核心而展开的讨论,其目的是去寻找道与众生之间的联系与不同之处,以便为众生提供能够超越现实达到理想的道境的可能性与必然性。王玄览在《玄珠录》中为道教确立了一种众生与道相即相离的关系,并在道与人的内在心性之间建立了联系,奠定了道教修道论的基础。受到佛教“一切众生皆有佛性”的启发,道教提出了“无情有性”的学说,其理论根源即是庄子道遍在万物的思想。道性既然是众生蕴含的得道可能性,道性也就是众生得道之因,因而隋唐道教又以因果论道性,但《道教义枢》从究竟的意义上否认了将因果关系固定化的说法,以贯彻道的圆通之义。

道心论需要解决的问题是心道之间既有沟通甚至同一的可能性,但现实的心(妄心)又不是道,必须经过一番苦心造诣的心性功夫才能达到心道合一。道教思想家通

过道的“心化”或心的“道化”的理论思辨,从作为主体意识的心中开启出真体(或本体)之心,从而建立了心道之间的内在联系。但是,人生死流浪、沉沦恶道的原因也在于心,心的取舍染著以及心动为情都是人失道沦落的原因。这就从心性的角度解释了现实中恶的渊源,为修心论奠定了基础。心性与神气等范畴的分疏与联系,又使隋唐道教心性论与传统的“形神双修”说与炼气思想沟通起来,不至于失去其道教独特立场。

#### 第四章 隋唐道教心性炼养论

“修心即修道,修道即修心”论是隋唐道教的基本立场。《本际经》以“发明道性清净心”为心性修养的基本命题,以兼忘重玄为基本的修行手段。王玄览提出了“知见灭尽,乃得道矣”的心性学说,都以遣除一切为得道的根本方法,反映了道教心性论受佛教影响的历史事实。成玄英、李荣、唐玄宗等人通过注释《老子》的方式去阐释道教心性论,老子的清静无为成为其心性炼养论的基本原则。虚静心室,以冥道境是其修炼的基本手段,最终的目的是以即动即静的方式达到超越动静的境界,蕴含了无为不废有为的文化意义。司马承祯详细地讨论了修道的七个阶次,充分展现了道教心性炼养理论的渐进性与实修性。但是,司马承祯的得道理想已经不纯然是一种精神境界的提升,而且包含了形体长驻的意义。吴筠继续了这样一种思路,详细地讨论了神仙实有、神仙可学以及老庄学与仙道的关系问题,并为修道成仙提供了具体的心气双炼的途径,不但接通了道教的传统,而且开启了

宋元道教内丹学的性命双修的修炼模式。

## 第五章 隋唐道教心性境界论

由于受到当时复杂的社会思潮背景及道教本身的现实处境的影响,隋唐道教的理想境界与人格目标呈现出真人、圣人和仙人三种不同的形态。《本际经》、《海空经》、《玄珠录》以及成玄英的《庄子疏》为代表的真人理想境界以绝对的精神超越为特征,以“廓然无物”为道境。这种境界受到了庄子玄学和佛教般若学思想的影响,以勘除一切有形世界,达于无限的超越为目的。成玄英、李荣、唐玄宗的《老子》注疏则受到儒学与道教国教化的现实处境的影响,在心性论的基础上将心性之道与经术政教之道结合起来,发展出内修心性、外施教化的圣人境界。而中唐的另一些思想家则将心性修养与形体锻炼结合起来,并在心性论的基础上贯通形神,在心性论的基础上重新恢复了神仙理想,以“神与道合,兼被于形”为最高的理想境界。

## 第六章 隋唐道教心性论与佛教的关系

道教心性论既受到佛教心性论的强烈影响,又在各个方面都显示了自己的特异立场。佛教的佛性论是一种纯粹的本体论,而道教的道既是一种本体,同时还具有明显的本源论意义;两者的差异还表现在佛以因缘论性空,而道以自然论道性。在本体与万物的关系上,佛教在很大程度上取消了本体与现象之间的界限,道教虽然也认为本体与现象具有沟通的可能性,但始终坚持本体与现象的明显分疏。与此相应,在道心关系上,佛教坚持心即

是佛,道教只认为心以道为本,心体与道合一,而现实的心并不即是道。这就为道教的笃实修炼留下余地,与佛教的思辨色彩呈现出不同的学术风貌。

在修炼理论上,佛教讲“净心”,道教讲“静心”,但在隋唐道教心性论中,两者逐渐走向了融合。佛教心性论要求本心本性的完全直接的呈出,即以“明心见性”为修行的基本标志。而道教则以“修心冥性”为其修炼特色,始终存在着一个主客相互冥合的过程,其背后的理论根据仍是传统的天人合一说,也就是说,道教始终有一个外在的“道”作为修炼的依持。司马承祯的“恬智双养”说在很大程度上借鉴了天台宗的“止观双修”说,但前者具有笃实修炼的特色,后者带有浓厚思辨的意义,在最终的意义上否定了修炼的必要性。

成佛与得道是佛道之间的重要区别,但是,隋唐之际的一些思想家所谓真人之境也具有佛教涅槃实相的色彩。但是,道教理想人格中的现实情怀又是佛教所不具备的,佛教禅宗即使有一种入世的精神,也只是一种方便说而已,其出世的根本精神仍未改变,道教则有一种实实在在的政治关怀。此外,道教的仙人境界有炼心而不废形的特点,并因此批评佛教取性遗形的不完满性。

## 第七章 隋唐道教心性论与儒学的关系

道教心性论与儒学的关系也十分复杂。以孔子、孟子、荀子为代表的先秦儒学基本上接触到了心性论问题,孟子的人性本善的思想实际上是为人的向上方面即成圣成贤提供了内在根据,荀子以情言性是为现实的恶找到

一种人性论的根据。隋唐道教将孟子、荀子二家的心性论思想纳于一体,以获得道的超越与现实两方面的圆满含义。对于隋唐以后功利世俗的儒学与儒生,道教对其持批评的态度,认为其缺少一种超越的精神,这也从一个侧面说明隋唐道教的理论旨趣。中唐以后,儒学开始讨论性情问题,而其前奏则是中唐时期道教学者对性情关系的讨论。宋代的儒者从周敦颐到程朱,在探索儒学心性论的过程中,无论在本体论(本源论)、心性修养论以及最终的理想境界方面,都与道教心性论有内在的一致性。

**Study on the Theory of  
Xin ( Mind) and Xing ( Nature) of  
Religious Daoism During Sui  
and Tang Dynasties**

**( Abstract )**

The Religious Taoism is an important component of the Chinese traditional culture. During Sui and Tang Dynasties, It has the characteristic of Doctrine on Xin ( Mind) and Xing ( Nature). This dissertation mainly researches itself and its difference with Confucianism and Buddhism, which was seldom or never dicussed before.

Firstly, This paper researches the birth of the Religious Daoism of Sui and Tang Dynasties. It regards the effect of Buddhism and philosophical Taoism as the cause of happening and developing of the

Religious Daoism of Sui and Tang Dynasties. The fact the Religious Daoism is treated as a national religion also leads to forming itself traits. The features of the Religious Daoism are both transcending this world and entering the society, both raising a person and governing a state, both practising the Body and perfecting the Human Nature.

Secondly, It analyses the contents and the construction of the theories of Xin ( Mind ) and Xing ( Nature ). It falls into three parts: I . Doctrines of Dao and Daoist Nature. This researches Dao itself and the relation between Dao and all the things. Especially, it disusses the relation between the Daoist Nature and the Person Nature. II . Doctrines of practising Xin ( Mind ) and Xing ( Nature ). It recounts the process that how one can achieve the Daoist realm by the training of Xin ( Mind ) and Xing ( Nature ). The fundamental principle is to convalesced. III . Theories of Daoist realm. It di-

cusses the Daoist realm and the perfect personality. The realm includes three types: Perfect Person, Sage and Celestial Being.

Lastly, it analyses the difference and consistence of Daoism with Buddhism and Confucianism. Especially, it points out that Daoism of Sui and Tang Dynasties plays some important roles in promoting of Neo - Confucianism of Song and Ming Dynasties.

## 前 言

在中国哲学界,一般都将隋唐时期的哲学确认为以心性论为基本特征。任继愈先生说:“隋唐哲学最突出的贡献,在于把心性论研究推向新的高度。”<sup>①</sup>心性论为隋唐哲学家所普遍关注的焦点。隋唐哲学又是一个儒、道、佛三者鼎立的局面,但是三者势力并不相等,其社会影响也不一样。就心性论的建树而言,三教之中佛教无疑是贡献最大的。早在南北朝时期,心性论就成为佛教讨论的主要问题。进入隋唐以后,中国化的佛教宗派天台、华严、禅宗无一不是以心性论为其中心内容,佛教心性论对中国哲学尤其是宋明理学产生了极为重大的影响。对此,以往的研究者论述颇多,成果斐然。但是,另一个应该值得注意的现象是:随着心性论作为时代思潮的不断发展、演进,道教、儒学为了适应时代发展的趋势,先后开始进入心性论的研究领域。道教和儒学的心性论研究本身就是隋唐心性论这一时代思潮的重要组成部分,它们推动了中国哲学的总体发展。隋唐时期佛教、道教、儒学

---

① 《中国哲学发展史》(隋唐卷)第23页,人民出版社1994年版。

对心性问题的探讨和研究,共同成为宋明理学产生的思想根源。

因此,对于隋唐道教中的心性问题的研究,无论是对于更好地理解隋唐时期的时代思潮还是对于更好地理解道教思想的发展,无疑都是具有重大意义的。

对于隋唐时期的道教研究,前辈学者已经做了不少的工作。早在民国时期,刘鉴泉、蒙文通等先生就对隋唐道教的研究做出了开拓性的贡献。建国以后,王明、王家祐等人对于隋唐时期的道教也给予了较多的论述。随着研究的逐步深入,越来越多的学者认识到,心性问题是隋唐道教理论中的重大问题。卿希泰先生主编的四卷本《中国道教史》认为:“中国哲学发展的趋势是从本体论推进到心性论,大约从南北朝开始转向心性论,至南北朝晚期心性论成熟。这一点主要体现在佛学中,南北方佛教都对佛性作了深入研究,它们探讨人心与人性有何关系,心性的容受和反映能力是否有限,人的意志、感情与人的认识活动是什么关系等问题。中国哲学的这一发展对道教影响很大。本来,早期道教在世人心目中以炼形著称……然而,由于受佛性论的影响,到南北朝末,道教也逐渐形成道性论,趋于从内在心性去追寻人成仙得道的根据和方法,以此最终解决生死问题。这从《无上秘要》、《道教义枢》所引南北朝末期的道教经典,成玄英、司马承祯、吴筠等人所引经典中皆可见出。后来司马承祯和吴筠的思想也沿着这一趋势发展。尽管隋唐时期道教炼丹风气仍十分隆盛,但从理论成果来说,道教思想

家们已多趋于走内在的心性路向。”<sup>①</sup>这种认识越来越被人们所公认。最近出版的卢国龙著《中国重玄学》、杜建明著《道家思想的历史转折》等对隋唐道教(家)作专门研究的著作中,也从不同的角度对道教心性之学给予较多的关注。但是,到目前为止,国内还没有人对隋唐道教心性论这一重大课题作专门与总体性研究。隋唐道教心性论总体上还属于一个未被探索的领地。

所谓道教心性论,简单地说,就是从人的内在心性中去探讨得道的可能性与必要性,即如何通过修炼心性最终获得道的境界。“道”是道教教义思想的核心,也是道教信仰和修炼的主要思想内容。得道、与道合一始终是道教徒孜孜以求的理想。但是他们对于道的理解以及如何得道的方法却千差万别。由于受到佛教心性论的影响,从南北朝后期开始,道教对于道的理解就逐渐从肉体的飞升转变到精神的解脱。修心炼性越来越在道教修炼理论中占据了重要的地位。道体、道性成了道教哲学中讨论最多的问题。在隋唐以前,道往往与气联系在一起,在许多道教思想家那里,道气常常并用。由于气乃是一种生灭聚散之物,故它只是一种形而下的存在物,这就降低道的超越性。道教也因此遭致佛教的批评和攻击。受此因素影响,隋唐道教建立起与道相同等级的心性或性(正性)等概念,既提升了道的超越性或形而上性,又为通达道境提供了内在的途径,并以此为基础展开其哲学思

---

<sup>①</sup> 卿希泰主编:《中国道教史》第二卷第185~186页,四川人民出版社1996年版。

辨、修养理论以及人格理想的有关论述。

本书的创造性在于:在前人研究的基础上,第一次从心性本体论、心性炼养论、心性境界论等方面系统而具体地分析隋唐道教心性论的理论结构和基本内容,并从心性论的角度梳理了隋唐道教与佛学、儒学的相同、相异之处以及其相互影响、相互渗透的关系,以期能够达到对这一时期的道教哲学有一个具体而全面的把握。

在本书写作过程中,我力图坚持以下原则和立场:

一,从历史本身出发,以史料为依据,对隋唐道教心性论作客观的研究与评价。但这事实上是不可能的,其一,道教资料杂而多端,真伪难辨,因此,对于资料不可能一一翻检和考证,只能尽量运用公认的资料,遗漏之处一定很多;其二,受时空距离与著者知识背景和思想观念的影响,使得研究中的客观性只是相对的客观。因此,所谓研究中的客观性只是想表明著者力图贴近历史的基本立场和努力方向而已。

二,将心性论的哲学思辨与现实关怀相结合,力图发掘道教哲学的文化意义和价值理想。隋唐道教心性论在佛教的影响下发展出一套较为成熟的思辨体系,但作为一种人生哲学,道教心性论中又蕴含着丰富的人生关怀和现实关怀,体现了中国哲学的现实精神。

三,注意儒、道、佛三者之间心性论的相互影响与比较研究。道教心性论是在儒佛尤其是在佛教的影响下产生的,因此,分辨三教心性论的异同,以了解道教心性论的创造性和独特性,是本论文的任务之一。

## 目 录

出版说明 .....	( 1 )
内容提要 .....	( 1 )
英文提要 .....	( 1 )
前 言 .....	( 1 )
 第一章 隋唐以前的道教修道论及心性思想 .....	( 1 )
第一节 早期道教略述 .....	( 1 )
第二节 南北朝后期道教的心性化趋向 .....	( 14 )
 第二章 社会思潮与隋唐道教心性论 .....	( 27 )
第一节 道教与道家的融合 .....	( 27 )
第二节 佛道关系及其效应 .....	( 33 )
第三节 隋唐道教心性论的基本概况和 主要特征 .....	( 44 )
 第三章 隋唐道教道体道性论 .....	( 53 )
第一节 道体论 .....	( 53 )

一、道的“虚”与“通” .....	(54)
二、道的“通”与“塞” .....	(67)
三、常道与可道 .....	(71)
四、道与德 .....	(75)
第二节 道性论 .....	(79)
一、道性与众生性 .....	(80)
二、众生有性与无情有性 .....	(84)
三、性因道果 .....	(88)
第三节 道心论 .....	(91)
一、真体心的建立与道的心化 .....	(92)
二、道心与神 .....	(94)
三、妄心与性动为情 .....	(96)
四、心性与气 .....	(102)
 第四章 隋唐道教心性炼养论 .....	(107)
 第一节 发明道性清净心 .....	(108)
第二节 “知见灭尽,乃得道矣” .....	(112)
第三节 “静其心室”,“以冥道境” .....	(116)
一、“常守清静” .....	(117)
二、即动即静 .....	(119)
三、观心观境 .....	(122)
第四节 “修心易简”,“渐阶达道” .....	(129)
一、收心离境 .....	(130)
二、真观万境 .....	(134)
三、恬智相养 .....	(139)

---

第五节 修心与修命 .....	(143)
一、修道与修仙 .....	(143)
二、修心与炼气 .....	(150)
三、性彻与形超 .....	(160)
 第五章 隋唐道教心性境界论 .....	(165)
第一节 “超越生死,廓然无得” 的真人境界 .....	(166)
第二节 “内修心性,外涉教化” 的圣人境界 .....	(172)
第三节 “神与道合,兼被于形” 的仙人境界 .....	(180)
 第六章 隋唐道教心性论与佛教的关系 .....	(191)
第一节 道性与佛性 .....	(192)
一、般若性空与道性自然 .....	(193)
二、本体与生成 .....	(199)
三、心即是佛与道为心本 .....	(204)
第二节 明心见性与修心复性 .....	(207)
一、心性本净与心静自然 .....	(208)
二、明心见性与修心冥性 .....	(214)
三、止观双运与恬智相养 .....	(221)
第三节 成佛与得道 .....	(228)
一、涅槃之境与真人之域 .....	(228)

二、出世解脱与即世超越 .....	(235)
三、取性遗形与性命双修 .....	(239)
<b>第七章 隋唐道教心性论与儒学的关系 .....</b>	<b>(242)</b>
第一节 原始儒学的人性论与隋唐道教 的心性论 .....	(243)
第二节 世俗之儒与超越之道 .....	(248)
第三节 复性明诚与存性去情 .....	(255)
第四节 隋唐道教与宋代理学 .....	(265)
<b>主要参考文献 .....</b>	<b>(280)</b>
<b>后 记 .....</b>	<b>(286)</b>

## 第一章 隋唐以前的道教修道论及心性思想

### 第一节 早期道教略述

中国道教的形成经历了汉魏、两晋、南北朝的长期历史过程。早期道教的渐进性导致了它“杂而多端”的特点。迄今为止,学术界仍缺乏关于道教的共同认可的定义。考察目前国内外对于道教的诸种定义以及道教发展史,道教以“道”名教,得道乃是道教信仰的最基本内容,“道”是道教的核心是大家公认的。道教是在“道”的基础上发展出来的一套合修身养性与治国理世为一体的理论体系<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 胡孚琛认为:“所谓道教,是中国古代母系氏族社会自发的原始宗教,在演变过程中,融合进流传的巫术禁忌、鬼神祭祀、民俗信印、神话传说和各种方技术数,以道家黄老之学为旗帜和理论支柱,杂取儒家、墨家、阴阳家、神仙家、医家等诸家学派的修炼理论、伦理观念和宗教信仰成分,在度世救人、长生成仙,进而追求与道合一的总目标下,神学化、方术化为多层次的宗教体系。”见《道教与仙学》第5~6页,新华出版社1991年版。

道教的文化渊源可以追溯到原始社会母系氏族时期的原始宗教传统<sup>①</sup>,汉代的黄老道、方仙道以及儒墨的神学观念都是道教产生的思想根源。但是,真正具有道教意义的经典仍是东汉时期问世的《太平经》和《老子想尔注》。在这两部经典指导下的道教实体分别为太平道与五斗米道。

《太平经》以合修身与治国为一体的“道”为中心思想。由于受两汉时期宇宙生成论的影响,道的生化功能十分明显。“夫道者,乃大化之根,大化之师长也,故天下莫不象而生者也。”<sup>②</sup>与道相等同的概念是“一”。“夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系也,众心之所主也。”<sup>③</sup>“一”既是气的根源,又是命之所受,心之所在,故得道便须守一。“古今要道,皆言守一,可长存而不老,不知守一,名为无极之道。”<sup>④</sup>守一乃是“守心”或“守神”。因为“一者,心也,意也,志也,念此一身中之神也。”<sup>⑤</sup>“守一之法,将与神游,万神自来,昭昭可俦。”<sup>⑥</sup>所谓守一,就是守住人的精神。

早期道教普遍认为,人的生命是由形神结合而成,若形神离散则死,所以守神也就是让精神留在人的形体之

---

① 牟钟鉴、胡孚琛等:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。

② 王明:《太平经合校》第 662 页,中华书局 1960 年版。

③ 王明:《太平经合校》第 12~13 页,中华书局 1960 版。

④ 王明:《太平经合校》第 716 页,中华书局 1960 版。

⑤ 王明:《太平经合校》第 361 页,中华书局 1960 年版。

⑥ 王明:《太平经合校》第 741 页,中华书局 1960 年版。

内;若能永保形神合一,则可达长生不死。道教的修养方法大都是在此基础上发展而来的。《太平经》还涉及情的问题,认为守一要不喜不怒,因为“夫欲守一,喜怒为疾,不喜不怒,一乃可睹。”<sup>①</sup>初步接触了性情关系。由此可见,在早期《太平经》中,就已经具有了从人的内部去寻找修道根据的思想萌芽,为以后道教的“内修”理论奠定了一定的基础。不过,《太平经》注重的乃是肉体的长驻,与隋唐道教心性论中重神不重形或性命双修是有根本区别的。况且,这里的守神存一说也只是一种具体的修炼方术,不具有形上或本体的意义。在《太平经》中,道不仅具有修身之义,还包含了道教的治国理论。“太平”的社会理想是《太平经》中极为重要的教义。唐释玄嶷《甄正论》认为该书是“帝王理国之法”。明代白云霁《道藏目录详注》谓其“皆以修身养性,保精爱神,内则治身长生,外则治国太平。”这种内以炼养身心,外以治国安民的理想,始终是道教追求的目标。

《老子想尔注》是早期道教的又一经典。《老子想尔注》通过发挥老子哲学中的神学含义,同时也使道教神学带有了一定程度的哲学色彩<sup>②</sup>。在隋唐道教中,也在很大程度上承续了这种通过注释老(庄)发挥道教思想的传统。在《老子想尔注》中,最为突出的表现就是对道的诠释,首次将道神格化为太上老君,所谓道,《老子想尔注》

① 王明:《太平经合校》第740页,中华书局1960年版。

② 一般把道教思想家通过注解老子阐发道教思想而形成的传统叫做道教老学。见李刚著《汉代道教哲学》,巴蜀书社1995年版。

的解释是：

一者，道也……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳<sup>①</sup>。

道具有永恒性的特点，对于修道者而言，最根本的就是“法道”，根据道的原则指导自己的行为，最终达到与道合一，人因获得道的特性自然也就能够获得寿命的永驻。“能法道，故能自生而长久。”<sup>②</sup>“闻道不能行，故老，老不止，早已矣。”<sup>③</sup>《老子想尔注》又认为，道就内含于人自身，就是精、气、神，若能守住身中之道，同样可以致长生不坏。由此，也就产生了宝精、重气、爱神的修养方法，其中，尤以结精最为重要，其要求修道者：“宝精勿费”。同时要“存神”，存神以清静为本。结精成神，神成仙寿，也就达到长生的目的。道还是治国之道。“人君治国，常当法道为政，则致治。”<sup>④</sup>以道治国，坚持清静无为的原则，天下自然得以治理，“治国之君务修道德，忠臣辅佐在行道德，道普德溢，太平至矣，使民怀慕，则易治矣，悉如信道，皆仙寿也。”<sup>⑤</sup>由此可见，早期道教关注的不仅仅是个人的身心性命，所谓道乃是范围之地，包含身心家国的统一性的大道。

①② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第10页，上海古籍出版社1991年版。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第39页，上海古籍出版社1991年版。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第11页，上海古籍出版社1991年版。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第40页，上海古籍出版社1991年版。

魏晋时期,由于统治者的利用改造和大批士族知识分子加入道教,道教在理论上和组织上都发生了分化。各种民间道教继续活动,一些道教人士则进入上层政治斗争中,力图实现道教的政治理想。而真正对道教理论作出贡献的,则是一些信奉道教又具有很高的文化修养的高级士族知识分子以及“隐居修道”而又著书立说的“岩穴之士”,其中的代表人物是葛洪。葛洪所著《抱朴子》一书,在道教思想史上具有极其重要的意义。

《抱朴子》内篇共有二十卷,其主要是“言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪祛祸之事。”<sup>①</sup>《抱朴子》开篇为《畅玄》,它以玄的深远微妙来说明道的超越性,道作为万物的本根和本体,必须具有绝对的抽象性和超越性。道教从产生到隋唐的发展进程,提升道的无限超越性是道教理论建设的一项重要任务。葛洪以“玄”释道,大大提高了道的超越性。

眇眇乎其深也,故称微焉;绵绵乎其远也,故称妙焉;其高则冠盖于九霄,其时则笼罩乎人隅。光乎日月,讯乎电驰。或倏烁而景逝,或飘泮而星流,或荡漾乎渊澄,或雰霏而云浮。因兆类而为有,抚潜寂而为无。沦大幽而下沉,凌长极而上游……<sup>②</sup>

---

① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷第307页,四川人民出版社1996年版。

② 王明:《抱朴子内篇校释》第1页,中华书局1980年版。

显然,玄道既高深幽远,但又是化生宇宙万物的根源。他又说:

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>①</sup>。

这样,道又含有本体论的含义。本根与本体两种模式在隋唐道教中是并存的。本根或本源,明道之生化功能,体现了道的神学含义。而本体之道则易于沟通人的内在心性。葛洪道教本体论思想的萌现,也是当时兴起的玄佛本体论这一时代思潮在道教中的体现。在葛洪的多种修道方法中,他最为推崇金丹大道,在当时及其以后影响很大。但因其与实践过程中的无效性,一直受到教内教外的批评。在隋唐之时,随着心性论及内丹学的兴起,它逐渐衰落。除此之外,“内修”的方法在葛洪思想中也十分重要。葛洪提出“思神守一”法是修玄道的根本方法之一。“一”是人格化的神。“一有姓字服色,男长九分,女长六分,或在脐下二十四分下丹田中,或在人两眉间。”<sup>②</sup>实际上,守一就是以心守神。其中又有“守玄一”与“守真一”之分:守真一乃是“守形却恶”;而“守玄一”可得分形术。总而论之,即“守一存真,乃能通神”<sup>③</sup>。虽然葛洪对心道之间的关系未作说明,但这种“思神守一”

① 王明:《抱朴子内篇校释·道意》第155页,中华书局1980年版。

② 王明:《抱朴子内篇校释·地真》第298页,中华书局1980年版。

③ 王明:《抱朴子内篇校释·地真》第297页,中华书局1980年版。

的方法因为有了哲学本体论为基础而显得坚实。玄道作为世界的本源和本体,一方面具有微妙难识而又派生万物的功能,另一方面又与个人的体验相关。作为一种宗教,道教最明显的目标就是通过具体的修养最终体道、得道、合道。道教哲学的核心就是如何处理主体(心)与道的关系,并由此引出修行的可能性和必要性的系统论证。在葛洪的思想中,道同样是内以治身、外以治国之大道。他说:“夫所谓道,岂唯养生之事而已乎?凡言道者,上自两仪下述万物……夫道者,内以治身,外以治国”。可见,在早期道教那里始终坚持的一个基本原则是修身与治国的统一。

南北朝时期,中国政治的南北分裂造成中国学术南北学风的差异。这种差异性在儒、佛、道三家中均有明显的体现。就儒学而言,《北史·儒学传》言:

大抵南北所为章句,好尚互有不同。江左,《周易》则王辅嗣,《尚书》则孔安国,《左传》则杜文凯。河洛,《左传》则服子慎,《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公,《礼》则同遵于郑氏。南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶。

就佛学而言,也有相类似的情况。汤用彤先生曾概括指出:

南方偏尚玄学义理,上承魏晋以来之传统,

北方重在宗教行为,下接隋唐以后之宗派<sup>①</sup>。

换言之,南朝学术重魏晋传统,北朝学术重汉末传统,当然这种分立只是相对而言,南北学术的相互影响和交流一直未曾断绝。这是我们理解南北朝学术的一个重要背景。就道教而言,也有与儒、佛相类似的情况。北方重视汉末道教老学的传统,奉太上老君为最高神,所崇尚的经典也与老子有密切关系,如《老子化胡经》、《老子西升经》等,佛、道之间的斗争与交融都十分的明显。南方则更侧重于自造道教经典,尊奉元始天尊为最高神灵,佛、道关系也相对缓和。从道教的理论贡献上看,由于北方通过发挥老子而形成自己的思想体系,在后期又融合了道教的思辨理论,故在“道”的讨论方面理论贡献较大,而南方则更多地注重修养身心的“术”的发展。

南朝道教中,以上清派影响最大。它以“存思”为中心的炼养方法对隋唐道教有很大影响,是司马承祯、吴筠等人心性思想的重要资源。上清派更多注重的是个人的修身养性<sup>②</sup>。在上清派的主要经典《大洞真经》和《黄庭

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第350页,中华书局1983年版。

② 南朝知识分子的这种理论兴趣,与其受排斥的政治地位是相适应的。皇帝专制、寒人掌权、士族无事是南朝政治的基本特点。南朝豪强在以武力建立了自己的政权以后,为了维护家天下的利益,竭力排斥士族这一文化力量,导致知识分子或者归隐山林,或者逍遥于玄学之中,无心于政治。体现在道教理论中,就是以注重个人身心性命为基本特征。可参阅陈明著《儒学的历史文化功能——士族:特殊形态的知识分子研究》一书,学林出版社1997年版。

经》中,其中心内容就是“存思真神”。《大洞真经》三十九章,分别存思三十九位真人,每章各记神真名字和所镇守的人身部位及功能,学道者必须在心中思神念真,与诸神真精神交感,乃能感受外神降临,入镇体内。其实质仍是强调心与神相交通,最后能得道成仙,体现了上清派典型的修炼方法。这种方法被南宋程公端称为:“存心养性以事天,聚精会神而合道”。与《大洞真经》侧重于存思外部诸神不同,上清派的另一重要经典《黄庭经》(指《黄庭内景经》)侧重于存思人的内部之神。《黄庭经》认为人体分上、中、下三部分,所藏脏腑均有神灵居处,人首五官也各有神。修道者若能恒诵经书,守一存真,默念神名,便能得道成仙。其实质仍然是按照心神相通相感为基本修道模式。所谓存思真神,也就是将整个心思都凝集贯注于真神身上,默念真神名号,以此排除杂念,达到与神合一的虚静状态。这是类似于佛教禅修之类的方法,只不过道教存神思真的目的仍然只是生命的永恒或者白日飞升、举形升虚,只是在修炼的过程中注重精神的修炼而已。这些都是隋唐道教心性论的重要思想根源。不过,上清派的这种炼养理论还谈不上是哲学意义上的心性论,心与神都是与物质实体相联系的具体存在,谈不上有什么抽象的意义。它只是一种非常具体的修炼方术,是形而下之术。这种“神灵附体”或体内有真神的观念,脱胎于原始巫教,而且未曾走得太远。即便如此,它也为从南北朝后期开始直至隋唐时期道教得道的主体由肉体转向人的精神奠定了基础。

出身于士族的陶弘景是上清派在南北朝时期的重要

代表人物,由他开创的茅山宗是隋唐时期道教最盛行的道教派别之一。陶弘景以形神双修为修道的前提,养神与炼形并重,这样,得道的含义也就不仅仅是肉体的长驻,而且包含着精神上的超脱,而后者似乎占有更重要的地位。所谓道教,陶弘景的解释是使性成真,与道相同。他首次提出了“性与道合”的观念:

故非道无以成真,非真无以成道,其素安可见乎?是以为大归也。见而谓之妙,成而谓之道,用而谓之性。性与道之体,体好至道,道体之然也<sup>①</sup>。

陶弘景对这段话的解释是:“此说人性自然,与道气合,所以天命谓性,率性谓道,修道谓教。今以道教使性成真,则同于道矣。”修道即是让人的本性得以恢复。自然本性的恢复也即是得道。而修道的过程就是教。陶弘景显然借鉴了早期儒学的心性学说,但他所谓反性成真的途径是“游心虚静,息虑无为”,这又显示了道教的独特立场。他说:“守道者,贵无邪;栖真者,安恬愉。”<sup>②</sup>因此,所谓“使性成真”,这就要保持心性本来的清静状态,控制情欲的烦扰,以达到与道合一。这样的修养论与早期道教的“守气”、“还精”、“胎息”等已有了一定的差别。陶弘景在《真诰》中明确指出:“虽还精胎息,仅而补之。内

---

① 《真诰·甄命授》。

② 《真诰·稽神枢》。

虚已彻，犹非本真。莫若知而不为，为而不散，此仙之要道，生之本业也。”<sup>①</sup>其目的虽然仍是欲达到生命长久的仙道，但他认为“神”是生命中最为本质的东西。在《养性延命录序》中，陶弘景说：

夫稟气含灵，唯人为贵，人所贵者，盖贵为生，神者之生本，形者神之具，神大用则竭，神大劳则毙，若能游心虚静，息虑无为……则百年寿，是常分也，如恣意而耽声色，役智而图富贵，得丧荣于怀报，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之徒，宁免夭伤之患也<sup>②</sup>。

神乃是生命的本质，而形体只是精神的形具。因此，“形恃神立，神以制形”是陶弘景的基本立场。在形神两者之中，神的作用显得十分突出。

南方道教以“存思养神”为中心的修养观念也体现在灵宝派之中。灵宝派对金丹、房中甚为轻视，而强调调节性情。与上清派相比，灵宝派更加注重斋仪，即更加注意调节心性进程中的外部条件及具体的操作仪式。它要求学道者“拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外景不入，守持十戒，使俗念不起。”<sup>③</sup>其目的是欲达“洗心净行，心行

---

① 《真诰·稽神枢》。

② 《云笈七签》第240页，书目文献出版社1992年7月版。

③ 《洞玄灵宝斋说光烛成罚灯祝愿仪》，《道藏》卷9第821页，文物出版社、上海书社、天津古籍出版社联合出版。

精至”的境地。

从总体上看,南朝道教在很大程度上抛弃了早期道教追求的政治实践的努力,对道的讨论也不多,只是从“术”的角度去探讨“修身”的具体方法,其关注的重点是人的生命存在。在这种探寻进程中,道教逐渐发现了“神”是人生命中最为本质的东西。于是,从人的内部的精神入手去探寻得道的方法就越来越成为一种共同的观念(当然,这种思想的发展也与当时士族知识分子所处的社会政治环境有密切的关系)。这种对人的内在心、性、神的探讨虽然谈不上具有形而上的意义,但却是隋唐时期道教心性论的重要基础。隋唐时期心性论研究的许多重要学者,直接就是茅山上清派的传人,他们是王远知、潘师正、李含光以及司马承祯、吴筠等等。

与南方道教富有创造性的特点相比较,北方道教更多的是承继天师道的传统,尊奉太上老君,故在内容和形式上都明显地受到老子思想的影响。北魏寇谦之的新道教即是以太上老君为最高神灵。他自托太上老君授他天师之位,并赠《云中音诵新科之诫》二十卷,要他“清整道教,除去三张伪法、租米钱税以及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事!”<sup>①</sup>寇谦之革除原始道教的巫术色彩,是为道教进入上层政治领域创造条件。寇谦之的理想并非仅是神仙长生,而且也是为“帝王之师”<sup>②</sup>,以道教的治国理

① 《魏书·释老志》。

② 《魏书·释老志》载:成兴公语谦之:“先生未便得仙,政可为帝王之师耳”。

想去指导现实的政治运作,进而使道教国教化。所以寇谦之特重戒律,猛烈抨击五斗米道混乱的组织状态及粗俗的养生方术(如房中、符篆、咒术等),并与儒学联合,力图实现为帝王辅佐的理想。

据《魏书·崔浩传》载,寇谦之谓崔浩曰:“吾行道隐居,不营世务,忽受神中之诀,当兼修儒教,辅助太平真君,继千载绝统。”寇谦之的政治理想由于得到崔浩的大力支持,在北魏获得了成功。“真君三年(442年),谦之奏曰:‘今陛下以真君御世,建静轮天宫之法,开古以来,未之有也。应登受符书,以彰圣德。’世祖从之。于是亲至道坛,受符篆,备法驾,旗帜尽青,以从道家之色也。以后诸帝,每即位皆如之。”<sup>①</sup>这就是在某种程度上将政统纳入道(教)统之内<sup>②</sup>,道教于是获得了国教化的地位。即到北朝末,道教一直保持着国教的地位<sup>③</sup>。隋唐在政治制度及文化上承继北魏,非常重视老子,并且将道教国教化,同样是有源可承的。

总体而言,道教从产生到魏晋南北朝时期,它在体系

① 《魏书·释老志》。

② 这种做法在当时有重要的政治和文化意义。在当时北方贵族统治的政治形势下,广大士族包括儒生和道士的共同理想是坚持文化上的华夏正统,即将少数民族的政治统治纳入汉文化的格局之中,以实现“以夏变夷”的目的。“身在北朝,心存华夏”是崔浩、寇谦之等人的共同特征。石勒的张宾、苻坚的王猛多次劝阻胡主称兵南下,其背景也在于此。就是崔浩策动的反佛事件,也不仅仅是佛、道两种文化的冲突,而具有张中华王道正统之义。陈明的《儒学的历史文化功能——士族:特殊形态的分子研究》对此有较为详细的叙述,可参见该书第十五章,学林出版社1997年版。

③ 参阅(日)窪德忠《道教史》第128页,上海译文出版社1987年版。

和内容上都显得十分混乱。但其基本的特征是道教具有修身与治国的双重含义,而修身虽不乏有“存思”的内容,但却以炼形为主,道的超越性不高。然而,随着外部条件的刺激(主要是佛教心性论的影响),道教的心性论趋向逐渐突出。

## 第二节 南北朝后期道教的心性化趋向

南北朝是玄学、佛学深入人心的时代,道教在与佛教的相互争论中逐渐认识到自己理趣的庸浅。一些道教思想家便开始重新思考自己形体长生为主的修道成仙说的局限性,于是又从玄学、佛教中汲取营养,一方面是要提高道的思辨性与超越性;同时又从人的内在心性中发掘出得道的根据,道教心性论思潮得以逐渐兴起。在北方以楼观派为代表,在南方则以灵宝派为代表,他们都对道、心问题以及修养的境界作了一定的探讨,其基本方向是由肉体飞仙到修心升玄的旨趣的转变。南北朝后期,南北文化交融频繁,南北双方的道教文化共同为隋唐道教的发展方向奠定了基础。

由于受到玄学、佛教的影响,南朝道教学者兴起对义理探讨的兴趣,孟景翼、孟智周、臧矜、宋文明等人率先讨论了道体道性等问题,其中对后来影响最大的是《道德义渊》与《升玄内教经》。

《道德义渊》为梁朝宋文明所著,现敦煌 S1438 号《道

教义》即是《道德义渊》的部分残卷<sup>①</sup>。其论“自然道性”的思想是隋唐道教义理的重要开端。宋文明认为道性是修持之所依,众生修复道性即得道果。就万物而言,“物之自然,即物之道性”<sup>②</sup>,道性即是众生万物的“自然性”。宋文明说:

论道性以清虚自然为体,一切含识各有其分。先禀妙一以成其神,次受天命以生其身。身性等差,分各有限,天之所命,各尽其极……今论道性,则但就本识清虚以为言,若论物性,则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性,皆有中心生气,由心,故性自心边生也<sup>③</sup>。

宋文明认为,一切含识之物,皆禀受清虚自然的道性而成其神,又禀受天命而成其形体。道性和物性的区别是道性仅指本识清虚自然的一面,物性是包括道性与受命形质。这里的本识即指心性,心性本来清虚自然,只是受形质的束缚。所以复归道性即是修心,是使心性心识复归于清虚自然的过程。宋文明开启了隋唐道教心性论发展的道路,将复归道性与修心合一,成为隋唐道教心性论的重要原则。

宋文明的道性说将道与修习者理论联系起来,那么

---

① 卢国发:《中国重玄学》第70~72页,人民中国出版社1993年版。

②③ 敦煌S1438号《道教》,黄永武主编:《敦煌宝藏》第10册第641页,新文丰出版社。

也就必然地用道性来理解人性的善恶,因为“心”是有识之物得道的根据,那么,人性的善恶自然与道性的获得是联系在一起的。宋文明对善恶的诠释是:

夫有识之主,静则为性,动则为情,情者成也。善成为善,恶成为恶。《洞玄生神经》云:“大道虽无心,可以有情求。”《四本论》或谓性善性恶,或云性恶有情善,皆取无矣。《定志经》云:“不亦为善,离此四半,反我两半,处于自然乎?”其中又云:“为善上升清虚自然,反乎一”。即反道性也<sup>①</sup>。

根据宋文明所论,性是无善无恶的清虚自然,善恶出自于性动而为情所致。但从善去恶却是复归道性的重要途径。所谓复归道性,就是复归于两半(心中所禀的先天真一道性和有生形质)之前的“一”。

宋文明还讨论了道性是含识得道的可能性的观点。他说:

得道之所由,由有道性,如木中之火,石中之玉,道性之体,冥默难见,从恶则没,从善则显。所以然者,百物之性有三,一曰阴,二曰阳,三曰和。《玄女》云:阳和清虚,阴气滞浊,阳和多善,阴分多恶。故性之多阳,知者多善,多阴,

<sup>①</sup> 敦煌 S1438 号《道教》,《敦煌宝藏》第 10 册第 641 页。

知者多恶,多恶则乖道,多善则合真,合真则道性显,乖道则道性没也<sup>①</sup>。

道性是含识之物得道的潜在可能性,如木中之火,石中之玉,道性之体,冥默难见,欲得道性,必经一番修行的功夫。道性虽是非善非恶的,但道性的隐显却可由思想行为中的善恶来表现。万物之性有阴、阳、和三种,阳和清虚之气多善,阴浊之气多恶,善则合道而道性显,恶则乖道而道性没。欲使道性显现,宋文明的最后结论是“从善惩恶。”可见,宋文明道性论的提出,受阴阳观念和儒学善恶观念的影响极大,但又自成其说。

与隋唐道教心性论不同的是,宋文明只认为一切含识皆有道性,皆得成道果,而木石无情只有物性,有形而无识,也不知善恶,所以没有道性。他说:

夫一切含识皆有道性,何以明之?夫有识所以异于无识者,以其心识明暗,能有取舍,非如木石,虽有本性,而不能取舍也,既心有取,则生有变,若为善则致福。故从虫兽以为人,为恶则招罪,故从人而堕虫兽,人虫既其交拔,则道性理然通有也<sup>②</sup>。

这样的认识与修心即复归道性的思想在逻辑上是相

---

① 敦煌 S1438 号《道教》,《敦煌宝藏》第 10 册第 641 页。

② 敦煌 S1438 号《道教》,《敦煌宝藏》第 10 册第 642 页。

符合的,也与宋文明受到儒家善恶观念的强烈影响有很大关系。因为道性是“与‘本识’(心性)相联系的,一切含识,都能够做出取舍,所以能够产生善恶,若行善积德,皆可取得道果,所以人类和含识的虫兽等‘通有’道性。而木石无情是由于没有心识,自然不能取得道果。而在隋唐心性论中,道性是超越色心、境智的无对待的绝对。所以,道性无所不在,它包括无情识的一切存在。即便如此,宋文明对道性问题的深入讨论,却开启了隋唐道教心性论的风气,隋唐道性论的许多问题都是在这种基础上继续展开的。

在宋文明以义疏的形式对“道性”进行深入讨论的同时,另外一些道教思想家也不满足于旧有的神仙理论,开始向新的义旨理趣进行探索,其中最为突出的理论倾向是不满足于丹药方诀等“小乘”之法,而进行义理的思考和精神境界的追求,其中最为突出的具体体现就是《升玄内教经》。

《升玄内教经》全称为《太上洞玄灵宝升玄内教经》,该经共十卷,著者不详,该经问世于北周之前,属于南方灵宝经系,后传入北方,盛行于北周。在现存的敦煌资料中多有残卷<sup>①</sup>。

《升玄内教经》的最大特点是它认为悟道得道的最终境界不是飞仙,而是以精神超越为目的的“升玄”。它将得道归结为人的内在的心性修炼。正如有的学者所指出的:“《升玄内教经》反映了南北朝末年道教从飞升、丹药

<sup>①</sup> 关于该书的考证情况,参见卢国龙著《中国重玄学》第83~85页。

修炼、度人升天,转向以心性修养为主的追求超越性的升玄的转变;从小乘到大乘,从外教到内教的转变。”<sup>①</sup>

按南北朝末期流行的看法:一般将“穷理尽性”,“超百化而高升”的超越性“诠理”以及心性修炼的“济神”教义称之为“内教”<sup>②</sup>。道安的《二教论》云:“故救形之教,教称为外,济神之典,典号为内。是以《智度》有内外两经,《仁王》辩内外两论,《方等》明内外两律,《百论》言内外二道。”<sup>③</sup>显示了当时人的基本观念。《升玄内教经》以“内教”名经,按它自己的解释是:

所谓内教者,真一妙术,发自内心,行善得道,非从外来。若道可假外而得者,吾愍一切,如母念子,便应以道授予三途五苦众生,今得度脱,而不与者,当知道由人弘,道岂云远,近在人身<sup>④</sup>。

以内心作为修养的根据,就是“内教”的含义。所谓“升玄”即是对超越性精神本体的追求。这样一种观念在道教经典中的出现,标志着道教旨趣的重大转变。《升玄内教经》将以前道教中的导引丹药、阴阳之道、服御之术

---

① 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》第297页,中国社会科学出版社1996年版。

② 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》第295页,中国社会科学出版社1996年版。

③ 《广弘明集》卷八。

④ 敦煌 P2445 号,《敦煌宝藏》第120册第483页。

等养生之法斥为小乘之法,认为其很难达心道合一的妙境。真正的大乘教法是根源于自己的内心,不需要外在的帮助,即能达“真一自然之道。”《升玄内教经》载:

服药道养,有二利益,然不能得终离苦难,一可延年益寿,二可遏制淫色,使不放逸,虽有此利,而假非真。譬如借假他物,非我久宝,亦如金银涂铜,假色不久,何以故?内非真故。当知导养之法,是小乘之行。小乘之人,俗气强盛,不能内达大志,心合道真,断绝五苦八难之行,径登上仙,而假托外助,阶级渐进,譬如婴儿,须人扶持,然后能行,人若舍之,便至蹶顿,不能得前。服药延年,亦复如是,虽寿百千万岁,犹复转轮还,生五苦八难之世,终不能得升入无形,与道合德<sup>①</sup>。

道教内部的人士已认识到,金丹方术不可能作为神仙学说的理论基础。“学仙者莫不服药,而不尽得道者,皆是内行不足故”。只有内在的心性才是修道的真正依靠。《升玄内教经》又说:“道陵当知,世人学道者,不可称记,至得真一自然道者,千亿万中时有一耳。至得道者,皆是内行具足,非为药也。”<sup>②</sup>内在的心性修养,不但可修心养性,还可断绝一切苦难。由此可见,《升玄内教

① 敦煌 P2445 号,《敦煌宝藏》第 120 册第 483 ~ 484 页。

② 敦煌 P2445 号,《敦煌宝藏》第 120 册第 484 页。

经》所作的一切努力都是力图将修道的依据从外物转向内心。隋唐时期心性论的重要著作《本际经》基本上是延续《升玄内教经》的思想。

南北朝末期,南北方文化的交流十分频繁,南方的思想源源不断地传入北方,《升玄内教经》等一批经典逐渐在北方盛行。寇谦之所创天师道衰落以后的北方,楼观道逐渐兴起。在南北文化交融的大背景下,楼观道融会了南方的义理和修养方法,也逐渐兴起阐发义理以及对精神得道的追求的风气。

楼观派较为可信的传承,应始于魏晋之际。楼观道自称承续老子的“道统”,注重发挥《道德经》的思想,在道教各派中独具特色,可视为沿袭《老子河上公注》与《老子想尔注》的传统,为道教中的老学派。楼观道在北方影响很大。“南北朝直至隋唐,楼观为道教在西北的活动中心。”<sup>①</sup>在西北关陇地区活动的道士大概都与楼观道有一定的联系。楼观道尊崇与老子有关的《道德经》、《妙真经》、《西升经》及《化胡经》等,思想特点是注重阐扬老子之道及宣扬老子西升及化胡之说。强调清虚自然以合道。由宣扬炼形转而向义理化发展,不言方术符篆、丹药等炼养方术。同时较深地卷入佛道之间的斗争,是老子西升化胡的积极倡创者。

坚持老子化胡是楼观道的特点,由此引起佛道斗争在北方的持续不断。其最深层的背景仍是北朝的种族文化的矛盾与政治斗争。但是,正在这种激烈的争论中,道

---

① 李养正:《道教概论》第80页,中华书局1989年版。

教更有机会接触了佛教最基本的精神,激烈的斗争导致在义理上深刻的融合,道教在义理上逐渐向佛教靠拢;加之老、庄兴盛,玄风大炽,《西升经》注重精神超越之道的思想主张日益受到重视,显示了北方道教发展的一个新方向<sup>①</sup>。

《西升经》以得道为人生的最高境界。所谓道,乃是一种虚无自然之境,“道深甚妙,虚无之渊”<sup>②</sup>,“吾思是道,本出窈冥。”<sup>③</sup>这充分说明道具有玄妙深远性,它化生一切,为万物的根本,人必须学道和悟道。学道之时,首先要区别真伪,“道别于是,言有伪真,伪道养形,真道养神。”<sup>④</sup>学必学真道。“空虚灭无,何用仙飞,大道旷荡,无不制围。”<sup>⑤</sup>《西升经》所谓的修道理想,与早期道教以“飞仙”为目的的人生理想旨趣异然。它体现在修道论上,也就是回归到人的自然本性状态,去掉一切后天的“心”、“情”与“欲”,守住先天之本,达到无心的状态。《西升经》云:

夫生我者神,杀我者心,夫心意者,我之所患也,我即无心,所何知乎,念我未生时,无有身

---

① 《西升经》的作者梁谡,本身就是佛教斗争的直接参加者,但《西升经》中也有佛教“三业”、“六根”等用语,可见其与佛教的关系之密切。参见李养正:《道教概说》第79~84页。

② 《西升经·道深章》,《道藏》卷11第491页。

③ 《西升经·生道章》,《道藏》卷11第493页。

④ 《西升经·邪正章》,《道藏》卷11第495页。

⑤ 《西升经·经诫章》,《道藏》卷11第501页。

也，直以积气聚血，成我身尔。我身乃神之本也，神之舍也，神之主也，主人安静，神即居之，躁动，神即去之，是以圣人无常心者，欲归初始，返未生也。人未生时，岂有身乎？无身当何忧乎①？

说到底，《西升经》为了追求一种超越的本真状态，其途径就是舍弃世俗的一切欲念，要“先捐诸欲，勿令意逸，闲居静处，精思斋室。”②“人能虚空无为，非欲于道，道自归之。”③最终的结论是在得道境界上，“以得一为妙，以飞升为余事”；在修持方面，以“除垢止念，静心守一”为基本原则。

西魏北周之际的楼观道士韦节曾注《妙真经》、《西升经》等经，惟《西升经》尚存部分注文，见录于北宋陈景元《西升经集注》。韦节的思想体现了北朝后期道教人士对于道教的基本看法。韦节的《西升经注》大讲清虚无为以修养身心之道，并开始讨论作为隋唐心性论重要论题的“道体”。韦节认为，“夫道体虚无而包含万象，故复谓之渊奥也。”④道体虚无，指的是具有无限的超越性，但道又现实地包含万物。这是对“道体”的特点的准确把握。韦节又解说道体：“欲言其无，万象以之而列；欲言其有，

① 《西升经·生置章》，《道藏》卷11第503页。

② 《西升经·深妙章》，《道藏》卷11第501页。

③ 《西升经·治身章》，《道藏》卷11第511页。

④ 陈景元：《西升经集注·道深章》，《道藏》卷14第569页。

寂寞不可得而睹。故曰亡若存也。”这已经用“有无”论道体了。在隋唐道教心性论中讨论道体的问题,基本上就是在这种思路上的,以此来论证道的超越性与现实性。道体虚无,而又能曲通万物,以成为社会人生的根据。同样,韦节认为人形体的生灭成毁,乃是自然之常道,得道乃是复归本初,与道冥一,入不生不死之境。他说:“一切万物莫不共道而同其本源,而群生流荡,不能自同于道,是以轮回生死之波。若能存道于我,则其命不灭不亡矣。”<sup>①</sup>韦节又说:“形不可留,因欲养而留之,故曰伪也。无为养神则寂然感通。故曰真也。若然者,死生齐度,存云等贯,故不存其存是能亡也,不亡其亡是能存也。”<sup>②</sup>在实际上,这仍然是以精神上的自我修养为最终目标。其具体的修养方法归结为老子的清虚无为,淡泊寂然,无心忘身,以虚无之心与虚寂大道相冥契。韦节也说长生,但是其与神仙道教的长生不死有异。他说:“我所以长生者,心同于虚也;我所以长存者,形同于无也。”<sup>③</sup>这里的长生,是指返于未生之初而与生生不息的虚无之道相契合的境界。

从道教以上的思想言论来看,南北朝后期南北双方在思想理论上都有一股重视心性解脱,以讨论道体、道性为基本内容的思潮。这种思潮又因处于南北双方文化交融的背景下,逐渐汇合在一起,共同为隋唐道教的心性论

① 陈景元:《西升经集注·恍惚章》,《道藏》卷14第586~587页。

② 陈景元:《西升经集注·邪正章》,《道藏》卷14第575页

③ 陈景元:《西升经集注·生置章》,《道藏》卷14第587页。

奠定了基础。

在北周时期,南方的道士进入北方的增多了,江南的许多道法逐渐传入北方。南北双方道法交流的重要途径主要是通过华山道士。楼观道士陈宝炽、严达等人同样修持三洞经戒符篆,来自于华山道士陆景<sup>①</sup>。另一楼观著名道士王延访华山云台观师真人焦旷,受三洞秘诀真经。周武帝素仰王延道德名节,召至京师,谕以道要,又敕建通道观。王延撰《三洞珠囊》七卷,贮于通道观。不久以后,北周又编纂了《无上秘要》这样一部具有整合南北道教义理性质的教理著作。这种文化的融合既为当时政治上的统一创造了条件,也促使了隋唐时期的道教心性论既富有独创性,又坚持了自己的道教传统,具有较为完整的理论形态。

除了教内的融合以外,道教对佛教思想的融合也十分明显,北周的通道观,是儒、道、佛三教共同的研究机构。北周武帝先后七次组织过三教辩论。隋的玄都观乃其延续。三教庭议之风由此渐起。道佛之争逐渐由种族文化之争演变为义理上的互较长短,这也促进了心性论的发展。这种三教互融的政策与北朝后期统治者的文化政策也有关系。陈寅恪先生认为,隋唐的政治制度、文化政策大都沿袭北周,他提出了著名的关中本位的理论,以阐明北周至隋唐在政策制度如府兵制以及文化精神上的相承性。

从作为思想史的角度看,“关陇本位政策的实质是一

---

① 任继愈主编:《中国道教史》第224页,上海人民出版社1990年版。

种追求和谐和兼容并包精神,一种追求实用的义利兼重的精神。”<sup>①</sup>这种文化精神,实质上也是隋唐文化(包括道教)的基本精神。陈寅恪先生谓:“李唐一族之所以崛起,盖取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯。旧染既除,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局。”<sup>②</sup>隋唐道教心性论赖以确立的基本精神,也可以作如是观。

---

① 陈明:《儒学的历史文化功能——士族:特殊形态的知识分子研究》第377页,学林出版社1997年版。

② 《金明馆丛稿二编:李唐氏族之推测后记》。

## 第二章 社会思潮与隋唐 道教心性论

隋唐道教心性论的成立与当时的思潮背景有极大的关系。对于隋唐道教思想影响最大的：一是老庄的道论及修养论完全融入了道教思想之中，甚至在很大程度上老庄与道教合二为一了；二是佛教与道教的义理辩论，从正反两方面促进了道教的哲学思辨化和心性化。

在这种社会思潮的背景下，我们试图去理解隋唐道教心性论的特征。

### 第一节 道教与道家的融合

老子、庄子虽然同为道家的重要代表人物，但是在魏晋玄学形成以前，两者的联系并不紧密。两汉学者一般是黄老并称，很少将老子、庄子并提，老学盛行而庄学不显。因此，直至隋唐以前，与道教关系密切的只有老子，没有庄子。

老子其人及其思想是道教的重要根源。早在道教形

成以前的黄老道和方仙道中,神化老子、祭祀老子的活动已经开始。

早期的太平道和五斗米道也都存在神化老子及汲取老子思想的现象。在《太平经》中,将老子称为“后圣帝君”,姓李,玄虚母所生,后得道成仙。“上升上清之殿,中游太极之宫,下治十方之天,封掌亿万光庶,鉴察诸天河海,地山源林,无不仰从,总领九叠。”老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”的思想成为《太平经》中宇宙起源说的基础。

在《老子想尔注》中,更是直接将老子的思想予以道教化的阐释。在北朝的道教中,包括寇谦之的新天师道和后来盛行的楼观道都明确地以老子为教祖,其经典也大都与老子有关。但就整个魏晋南北朝时期来看,老子并没有取得在道教中的绝对地位。例如,葛洪虽然在理论上受老子影响不小,但他并不尊老子为道教教主,只是认为他是得道中“较精者”。老子“五千言”,也不过是“泛论较略”,“但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳”。至于文子、庄子、关令尹喜等,“虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无圣言。”“其去神仙已千亿里”<sup>①</sup>。葛洪轻视老、庄等人的根本原因是老庄道家的自然学说与道教长生久视的神仙学说存在一定的矛盾。在南朝的上清派等道派中,以具有佛教特征的元始天尊为教主,老子的地位也不高。

在教外人士看来,老子也只是与道教的某些方面或

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·释滞》。

派别有关,如刘勰的《正惑论》将道教划分为三派,“按道家立法,厥品有三:上标老子,次述神仙,下袭张陵。”<sup>①</sup>释道安的《二教论》也分道教为三:“一者老子元为,二者神仙服饵,三者符篆禁厌。”<sup>②</sup>这些都表明,在南北朝时期,老子与道教并不存在密不可分的关系。

魏晋玄学的兴起,导致了老庄的结合。玄学家一般都以庄解老,并形成一种时代风尚,庄学由是彰显出其对思想和社会的影响力。老庄思想经进何晏、王弼、阮籍、嵇康、郭象等人的阐发,成为魏晋时代的主要思潮,僧徒和玄学家皆归趣于老庄。但是,即使在玄风大炽的玄学时期,庄子与道教也没有发生多少实质性的联系,虽然有个别道士也喜好庄学,但就总体而言,道教的神仙理论与庄子的道论关系不大。道家玄学和道教仍是独立并存的两种思想体系。

真正使道家道教化或道教道家化的是隋唐时期的一批道士。其中的重要原因固然是当时的政治环境,特别是李唐时期奉行的“崇老”的文化政策,对于道教理论的发展有很大的影响作用。

隋代末期,李渊起兵陇西,其出身于关陇集团的武人世家,门第不高。后来虽然当了皇帝,仍被当时中原地区的门阀士族(如山东的王、崔、卢、李、郑,江左的王、谢、袁、萧等大姓)所轻视。李唐王朝为了提高自己的社会地位,自称是老子后裔,力倡道教,提高《道德经》的地位,促使了道教与老庄思想融合在一起。唐高祖时,就依托吉

---

①② 《弘明集》卷八。

州人吉善于羊角山途遇老君，使人致祭立庙，封老子为“太上玄元皇帝”。太宗贞观十一年（637年），唐太宗下诏：“老子是朕祖宗，名位称号宜在佛前。”高宗上元元年（674年），诏令王公以下皆习《老子》。仪凤三年（678年）诏尊《道德经》为上经。唐玄宗更是亲注《道德经》，令士子习之。下令全国修建玄元皇帝庙，规定明经考试以《老子》、《孝经》、《论语》三书为准，而以《老子》为首经。玄宗多次给老子加封尊号，最后封老子为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。”天宝元年（742年），尊庄子等为四真人，即庄子为南华真人、文子为通玄真人、列子为冲虚真人、庚桑子为洞虚真人，连同孔子陪祭老子，并采取多种措施提高道士地位。

正是在这样的政治背景下，道教理论必然要发生深刻的变化，加之从当时中国哲学的基本精神来看，心性论是时代的主题，道教便从思想内容上融取《老子》、《庄子》中的身心性命以及修养的有关理论，并沿袭南北朝后期道教心性论的趋向和理论成果，从人的内在心性中去探讨得道的根据、可能性与途径，从而深化了道教的理论水平 and 思想境界。

在隋唐时代，通过注解《老子》、《庄子》而发挥道教理论的人很多，著名的有孙思邈、魏徵、傅奕、成玄英、李荣、唐玄宗等等，道士们也纷纷学习《道德经》。员半千所撰《大唐宗圣观银青光禄大夫天水尹尊师碑》说，尹文操“自识文字，惟诵《老子》以及《孝经》”。《茅山志·上清品》载：潘师正母亲鲁氏“善言名理，口授（潘）以《道德经》”。《旧唐书·隐逸传》载：王希夷“好《易》及《老

子》”。吴筠回答唐玄宗云：“道法之精，无如五千言，其诸枝词蔓说，徒费纸札耳。”由此可见，老子思想对唐代道教的全面影响。成玄英依郭象的《庄子注》作疏，其在《序》中称：“夫《庄子》者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，畅无为之恬淡，明独化之杳冥，钳撻九流，拓囊百氏，谅区中之至教，实象外之微言。”充分地显示了自己对庄学的推崇。在《庄子疏》中，成玄英将庄子思想与道教的宗教解脱论结合起来，这是隋唐道教心性论的重要组成部分。司马承祯作《天隐子》，其自称：“归根契于伯阳，遗照齐于庄叟。”吴筠则力图从心性论的角度融合庄子齐生死之说与道教神仙理论的关系，并将道教神仙说建立在老庄思想的基础之上。

老庄思想对于道教的影响莫过于其“道”论。老庄思想的核心就是“道”，道不仅是宇宙万物的本源和本根，而且具有作为万物根据的本体的含义，它既具有无限的超越性，又具有丰富的现实性，还可以从中引申出养生与治国的含义。因此，在老庄的思想中，对道的讨论是很充分的。道教与老庄思想一样，以得道为最终的目的。但就南北朝时期的总体情况看，道缺乏足够的超越性，不足为万物的本体，对于得道的理解，也处于一种混乱的状态。从南北朝后期开始，道教就开始了从哲学思辨的角度讨论“道”，包括道体、道性以及道心等理论问题。其目的就是确立道既要具有超越现实的特点，同时又要与人心、人性有内在联系这样一种基本理念，道教心性论才能得以确立。在这个过程中，佛教的因素固然不能忽视，但老庄的道始终是其立足点和根基。“道”的这种超越性与现实

性的确立,是道教理论成熟的重要标志,正如有的学者指出:“从一定意义上说,实现了真正的将老庄的‘道’融入于道教的‘道’,才是道教成熟的标志。”<sup>①</sup>

正是引入道家之“道”作为道教之“道”,道教在修养方法及理想境界等方面也就产生了相应的变化,心性修养以及精神超越自然成了道教的基本观点。而作为传统道教主流的炼养服食等方术因为具有实征性和具体性而很难达到无限的“道”境,道教在有限与无限之间始终存在着一条很难逾越的鸿沟,只有人的心性才具有与道相类的无限性。

隋唐道教一方面将道心化,倡导修道即修心;同时,又从心中开出“心体”的概念,以明修心即修道,道教心性论由是得以确立。由于向老子、庄子思想的回归,隋唐时期的道教逐渐摒弃了巫术、丹法,加上士大夫入道者甚多,道教逐渐呈现出以内心的清静修养为根本的特点,老庄思想中的一系列体道养生方法、顺化自然、恬淡修耳、服膺报一、清心守静、报全守真、清虚去欲等,都成为道教发挥其心性修养的重要理论资源。老庄思想对于道教的得道境界的影响更是十分明显。隋唐道教的许多理论家很少谈甚至不谈长生不死的神仙学说,而是将精神上的适性满足和超迈高越视为得道的最高理想,形成了隋唐道教在道教史上的独特现象。

总而言之,老庄思想对于隋唐道教具有全面而深刻

---

<sup>①</sup> 徐小跃:《老庄思想是道教的理论基础》,载《南京大学学报》1997年第4期。

的影响,其是隋唐道教最重要的理论基础。也正是从隋唐时期开始,老庄与道教历史地走在了一起。隋唐以后,发挥老庄思想的大都是一批道士。萧萐父先生指出:“道教与道家,原本殊途,后乃同归。论道教,必溯其理论渊源而自然涉及《老》、《庄》、《列》、《文》思想;论道家,必观其历史发展而只能承认其流裔渐与道教合流,故两者可以合而论之。”<sup>①</sup>对于道家与道教关系的论述,此可谓中的之语。

### 第二节 道佛关系及其效应

自佛教传入中国以后,儒、道、佛三教间的斗争与融合逐渐成为中国思想史的主要内容。三教间的斗争与融合是推动中国思想史不断发展变化的重要动力。对于道教而言,与儒学是属于“同根”文化,在其产生之时,就包含了儒学的许多观念,儒家的伦理一直影响着道教,两者很少有正面的思想冲突,而大多处于联合共处的状态之下。因此,道佛关系就是理解道教思想变化发展的关键。

佛教初传中国之时,佛道之间存在相互依存、共同发展的关系。从楚王英到汉桓帝,并崇浮屠黄老,襄楷将佛道并称为“道”。佛教的神仙方术化是其得以进入中土并被接受的重要原因。早期佛教徒也有意附会神仙学说,

---

<sup>①</sup> 《众妙之门——道教文化之谜探微·序》第1页,湖南教育出版社1991年版。

将佛描绘成身体有金色、“顶有金光”、“轻举能飞”的神人,并利用神仙道术来扩大自己的影响。佛教小乘禅学在汉魏之际流行一时。这种神仙方术和佛教禅学的混杂一直存在于中国宗教的低层,成为中国民众认可的宗教行为或宗教心理。日本学者柳田圣山也认为:“禅与净土之所以强烈地吸引到中国人的兴趣,恐怕不纯然是教理的理解问题,人们希望长生不老,喜欢探究超人间的自由能力,与此实有直接的联系。佛教首先即是作为这样的通俗信仰,而落根于中国社会的。”<sup>①</sup>但是,随着佛道二教各自的不断发展,它们之间的分歧也就逐渐得到了认识和理解。从南北朝至隋唐,两教一直争论不断,而正是在这种争论之中,两者又互相融摄。有趣的是,在激烈争论之处,往往蕴含了融摄对方的因素,而在融摄之中,又始终各自坚持了自己的主体性立场。

魏晋以来,佛道争论的重大问题有老子化胡及夷夏之辨。早期的老子化胡其目的仍是两教的共同发展、互相利用。而随着佛教势力的扩展,道教为了提高自己的地位而极力渲染老子化胡,以贬低佛教,佛教起而驳之<sup>②</sup>。于是老子化胡遂成为佛道斗争的焦点。老子化胡说反映了道教对待佛教的一个基本态度,即坚持以我为主,但又不是完全排斥对方,不将道佛绝对对立起来,既坚持了华

---

① 柳田圣山:《初期的中国佛教》,载吴汝均编《佛学研究方法论》第239页,学生书局1983年版。

② 针对老子化胡说,佛教徒针锋相对,造作经典《清净法行经》谓:佛遣三弟子入震旦教化,儒童菩萨彼称孔丘,净光菩萨彼称颜回,摩诃迦叶彼称老子。

夏正统,又为融合外来文化留下了余地。老子化胡在北朝争论激烈,与当时的民族矛盾有极大的关系。在南朝,佛教争论的焦点是“夷夏之论”。基本上也持与老子化胡同样的文化立场。南齐道士顾欢作《夷夏论》,以为佛道二教理同迹反,对于政教作用相同,但因道教是本土宗教,符合中国民俗民情,而佛教起于西戎,不符华风,故应去佛存道。佛教对于道教的态度一般来说有相互关联的两个方面,即对于道教里面的老子思想的肯定和对道教的粗俗性、荒谬性及政治危害性的猛烈攻击,如梁刘勰首先区分道家为三品:上标老子,次述神仙,下袭张陵。他认为老子“著书立说,贵在为,理归静一,化本虚柔。”而神仙之道,“名为五通,福极生天,体尽飞腾,而未免有漏,寿远而不能无终。”而“张角、李弘之流,毒流汉季,卢悚孙恩,乱盈晋末。”<sup>①</sup>道安《二教论》也指出:“若乃炼服金丹,餐霞饵玉,灵升羽蜕,尸解形化,斯皆乖老庄立言本理,非道之铸。”<sup>②</sup>将老子学说与神仙思想区别开来,并肯定老子学说,攻击神仙思想,这反而从某种程度上促使道教与老子思想的结合。另外,佛教攻击道教的“道”与气相连,因气的物质性而导致道的超越性不高等等,这就已经接触了深刻的理论问题了。

但是就总体而言,在隋唐以前,佛教对道教的影响最大的还是宗教神学体系及其理论,如道教大量吸取佛教的戒规、仪范及神灵结构来充实完善自己。在中国南方

---

① 《广弘明集》卷八,《灭惑论》。

② 《广弘明集》卷八。

的灵宝、上清等道派中,吸收了佛教的因果报应、三世轮回、地狱天堂等基本教义。而这些教义的引入又促使道教自身理论的改变,例如三世报应说明显地与道教的长生不老说有了矛盾<sup>①</sup>,促使道教教义发生了改变。道教改造佛典为道典的情况也很多。然而,这些都只是佛道相融的粗迹而已。

进入隋唐以后,由于佛教在心性论上的理论进展<sup>②</sup>,道佛之间的争议逐渐深入到义理层面,大多采用在朝廷辩论的形式进行。隋唐诸帝屡诏三教学者论三教优劣,定先后次序,为三教融合创造了条件。隋唐时期,最为重要的义理辩论有高祖武德年间至太宗贞观年间的道佛争论和高宗显庆年间的二教议论。这两次议论对于道教义理的发展和心性论的形成,具有不可忽视的意义。

唐代道佛争论的开端是傅奕反佛。傅奕反佛仍是沿袭以前的文化、政治、经济角度来进行的。傅奕认为佛在西域,言妖路远,朝廷应“封周孔之教,送与西域。”<sup>③</sup>佛教“窃人主之权,擅造化之功,其为害政,良可悲矣。”<sup>④</sup>这种批评虽不涉及义理,但能切中要害,故在当时影响甚大。

从义理的角度展开道佛辩论,始于高祖武德八年(625年)。是年高祖召集百官及三教学者宣布三教次序,以道居首,儒次之,佛最后。在这次集会上,李仲卿与

---

① 参见福井康顺等人监修《道教》第一卷第39页,上海古籍出版社1990年版。

② 关于佛教心性论的基本情况,参见本书第六章。

③ 《广弘明集》卷13,《决对傅奕废佛僧事》。

④ 《旧唐书》卷79,《傅奕传》。

慧乘围绕《老子》“道法自然”说进行辩论。慧乘发难李仲卿,认为道的至极最大性与“道法自然”是“自违本宗”,若道复须以“自然”为法,“自然”就成了比“道”更根本的法则。其目的是试图贬低“道”的至尊至极性,道教不当居三教之首。武德九年(626年),刘进喜作《显正论》,李仲卿作《十异九迷论》。“十异”指的道佛二教的十种差别。“九迷”是指佛教九种迷惑<sup>①</sup>。针对李仲卿的《十异九迷论》及长期以来道教对佛教的攻击,释法琳著《辩正论》,全面驳斥李仲卿等人的言论。在《辩正论》中,涉及了唐初道教学者的几个理论问题:道与自然的关系、道的有待无待境界、道是否有智慧、道体有无问题等。法琳认为,所谓“道法自然”,即是道从自然生,自然是因,道因有待自然而有,所以并非无待的最高境界。道只是气的凝然本体状态,道教修道养生之术,也不过是“保气”而已,气只是形而下,不离色心之境,故逃不出生死轮回,仙道也不离有无领域,学仙最终不免于死。这就从理论上严重破坏了道教传统的神仙思想的基础,促使道教反思自己的神仙信仰,同时极力提高道的超越性层面,以避免“形

---

① 《十异九迷论》的十异是指老君与释迦的十种差别:一,老君“剖左腋而生,释迦开右肋而出”;二,“老君垂训开长生,释迦设教示永灭”;三,老君应生东夏,释迦降迹西域;四,老君在周文王时为“隆周宗师”,释迦在周庄王时为“鬲宾教主”;五,老君“三隐三显王百年”,释迦“一灭一生寿唯八十”;六,老君周文王时降世为先,释迦当周庄王时下世居后;七,老君“不测所终”,释迦“终彼提河”;八,老君有中国圣人之相,释迦是西域佛陀之貌;九,老君设教依中夏,释迦制法依外国;十,老君之教以慈孝为德本,释迦之法以舍亲为行先。“九迷”指佛教的九种迷惑,大不同于傅奕排佛的理论。

而下”之讥。

太宗贞观二十一年(647年),道佛双方就《老子》及其他道经译成梵文一事发生争论。太宗敕令玄奘法师与诸道士共译。有道士蔡晃、成玄英参加。双方意见发生分歧,蔡、成主张用《中论》、《百论》来理解《老子》。蔡晃称言:“自昔相传,祖承佛义,所以《维摩》、《三论》,晃素学宗,致令吐言命旨,无非斯理,且道义玄通,洗情为本,在文虽异,厥趣悠同,故引解之例之爽,如僧肇著论,盛引《老》、《庄》,成诵在心,由来不怪,佛言似道,如何不思。”<sup>①</sup>这说明唐初的道教学者,对中观三论十分熟悉,并习惯用其中的思想来理解《老子》。玄奘则认为,道佛义理大相乖背,不可用佛理通明道义。他说:“佛教初开,深经尚壅,《老》谈玄理,微附虚怀。尽照落筌,滞而未解,故肇论序,致联类喻之,非谓比拟,便同涯极。”<sup>②</sup>所以,按照僧肇等人理解《老子》的思路译汉为梵,未为妥当。对于其他道经,因“事杂符图,盖张、葛之呬附,非老君之气叶。”<sup>③</sup>玄奘更不愿转译。

另外,在道的翻译上,双方也存在分歧,成玄英根据旧译“佛陀言觉”、“菩提言道”,坚持以菩提译道,而玄奘则辨别“菩提言觉,未伽言道。”他解释说,佛陀与菩提,汉译皆为觉,但在佛教中的含义却不同。佛陀兼具有自觉、觉他、觉行圆满三层含义,而菩提则只就修行的觉悟而言。玄奘的解释是符合佛理的,但道教徒所持的立场反映了当时道教思想的发展方向,即用佛教的中观学说来

<sup>①②③</sup> 《集古今佛道论衡》卷丙,《大正藏》卷52。

改造道,以提高道的形而上性质。在任继愈先生主编的《中国哲学发展史》中也指出:“这些争议,反映了道教极力想用佛教的高度抽象思维模式来装潢自己,和《道体论》、《玄珠录》的致。”<sup>①</sup>

高宗显庆、龙朔年间,佛道之间围绕教理发生了大规模的争论。参加讨论的道教方面有东明观道士黄籀、李荣、方惠长、张惠元等,佛教方面有会隐、神泰、慧立、义褒、灵辩、子立等。自显庆三年至龙朔三年(658~663年),唐高宗在两京内殿七次召集僧道对论。僧道辩论的主题先后有道生万物义、老子名义、说因缘义、六洞义、本际义等等。

显庆三年四月,大慈恩寺僧慧立与东明观道士李荣举行对论。李荣立“道生万物义”。慧立问:“未知此道为有知,为是无知?”李荣答:“《道经》云:‘人法地,地法天,天法道’。既为天地万法,岂曰无知?”慧立难曰:“向叙道为万物之母,今度万物不由道生。何者?若使道是有知,则惟生于善,何故亦生于恶?据此善恶生沉,丛杂总生,则无知也。”慧立接着又说:“既而混生万物,不蠲善恶,则道是无知,不能生物,何得云取法而为万物之宗始乎?”<sup>②</sup>这场辩论涉及道教理论中的“道性”问题,按照慧立的思路,道有知、无知都会遇到逻辑上的困难。如果李荣以道为无知作答,那么道不但不足以为天地万物的法

---

① 任继愈主编:《中国哲学发展史》(隋唐卷)第394页。

② 《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》卷52。

则,同时也断绝了道与众生修习的关系,最终会导致道教理论的崩溃。李荣承认“道有知”,实际上就是坚持了道性与众生有密切联系的立场,以避免道与众生的隔绝状态,并维护道教教化的存在合理性。唐初的道教学者围绕着道与众生修习的关系,对道性问题展开了大量的论述,发展出道既是虚寂本体,又能感应众生修习的独特思想。在这次争论的另一个重要问题是纯然的道与现实中立的关系。道是纯善,又是包容一切的“大全”,为什么它会产生“恶”呢?对于这个千古难题,佛教认为,天地万物乃是由众生业力所感,自然界的各种善恶,乃是众生善恶业力感应而来。隋唐道士大多涉及此问题,只是有的思想家照搬佛教的学说,而较为成熟的看法是以心性论为基础,即道在人为性,性动为情,有情则分辨是非,于是产生善恶。从性情之中去寻找善恶之源,或者结合元气论,以气的清浊或阴阳言性的善恶。但是就总体而言,道教也没对这个问题提供一个较好的答案。只是在宋明理学中,区分了天理之性与气质之性后,似乎才使这个问题有了一个较为圆满的解释。

同年十一月,李荣、义褒就本际义展开辩论。义褒问云:“既义标本际,为道本于际名为本际,为际本道为名为本际?”李荣答云:“互得进。”义褒难云:“道本于际,际为道本,亦可际本于道,道为际元?”李荣答云:“何往不通”。义褒曰:“若使道将本际互得相通返,亦可自然与道

互得相法。”李荣答曰：“道法自然，自然不法道。”义褒说：“若使道法自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道？”李荣不能答。义褒又诘云：“汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法。”李荣根据刘进喜、李仲卿的《本际经》的本际义而立义，实际上讨论的是道本体和道本源问题<sup>①</sup>。

按照李荣的思路，道非有非无，亦动亦寂，道与众生的关系是即一即二的。因此，道与本际是互为本元，但是这与老子的“道法自然”之说有了矛盾，争辩的结果是李荣“但存缄默，不能加报。”佛教对道教的责难导致了后来道教重新阐释“道法自然”的观念。如唐玄宗对“道法自然”的解释是“道法自然，言道之为法自然，非复仿法自然也。若如惑者，难以道法效于自然，是则域中有五大，非四大也……虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无。自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道，约体用名，即谓虚无自然之道尔，寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。”<sup>②</sup>这实际上是道教对佛教

---

① “本际”一词来源于佛教及外道。外道之安荼论师，所言本际指“过去世之初际。”佛教之《中阿含经》卷十有《本际品》，其含义是“真理的根据”，“万物的根本”。《圆觉经》中有“身心寂灭，平等本际”，“本际”的含义是“根本究极之真实。”隋三论宗吉藏之《中观论疏》有《本际品》。《本际经》用本际一词讨论本体和本源问题。参见姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》第230页，中国社会科学出版社1996年版。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷7，《道藏》卷13第418页。

以上责难的回答。并在一定程度上将道教的本源论与本体论圆融起来。

龙朔三年(663年)十二月,道士方惠长开《老子》经题目。沙门灵辩诘问:“道为物祖,能生万物,以何为体?”方答曰:“大道无形”。灵难曰:“有形可有道,无形应无道”。方答:“虽复无形,何妨有道。”灵难曰:“无形得有法,亦可无形是无法,有形不是无,无形不有道?”方答:“大道生万物,万法即是道,何言得无道?”灵难曰:“象若非是道,可使象外别有道,既指象为道,象外即无道,无道说谁生?”方答:“大道虽无形,无形之道能生万法。”灵难曰:“子外见有母,知母能生子,象外不见道,谁知汝道生?又前言‘道能生万法,万法即是道。’亦可知母能生子,子应即是母……”

方惠长乃唐初著名道士,曾与黎元兴合造《海空经》,集中讨论了道体与道性问题。在这次辩论中,方惠长基本上表达了道教在本体论及道物关系上的基本观点:道本体是无形无象的,无形之道乃是万物的本源和本体。道与万物在本源论上是生成关系,但是在本体论上却是相即相离的关系。

从佛教徒灵辩的责难中,也可以看到道教传统的本源论与新来的本体论之间仍然没有协调起来。“万法即道”,属本体论,庄佛以此为长。“道生万物”属于道教本身的本源论传统,融合两者同样成为隋唐道教理论建设的一个重要任务。如王玄览提出,道是本,物象是道的印痕,道因其化生功能而成为道本,这在一定程度上将本源

与本体结合起来,并促成道教最终把立足点放在心性理论之上。

另外,道佛的讨论还涉及“凡圣思道”问题、“道玄是否可以言诠”等问题,都涉及了道体道性及心性中的理论问题。龙朔二年(662年),大慈恩寺沙门灵辩开《净名经》题目,道士诘曰:“难思之道,惟凡不测,圣亦不思?”灵辩答以“凡圣俱不思”。道士又难:“至理玄妙,凡流容可不测,圣心是鉴,妙智宁得不知……”这次争论的实质是众生是否有佛性或道性的问题。佛道两教都同意众生有佛性或道性,只是论证的基础不一样。灵辩认为凡圣本无差别,凡圣的殊迹为二只是方便,而道教则以本源证本体,认为众生禀道生,众生中皆有道性,发明道性即为得道。“道玄是否可以言诠”的辩论发生在龙朔三年(663年),李荣立“道玄不可能言象诠”,但与自己的开题议论产生了悖论。

这些辩论说明佛道两教在思辨水平上已经相当接近,使用的是基本上相同的哲学语言,遵守共同的思维逻辑,双方交流如行云流水,了无阻碍。表明道教佛教由于相融合而达到的理论深度。讨论中提出的问题,推动着道教心性论不断走向深化。

唐高宗时期的佛道二教议论已经是在比较宽松的社会政治环境中进行的义理探求。它对以后的佛道二教(或三教)议论影响很大。但是随着道佛融合的加深以及道教心性论的完善,以后的讨论逐渐减少。唐玄宗时期“定二教优劣”仅有一次,即开元十八年(730年),玄宗召

僧道氺与道士尹诩在兴庆宫花萼楼对论。安史之乱以后,传统的内殿三教议论转化为一种仪式和礼节,已经不具有真正的理论意义。

### 第三节 隋唐道教心性论的基本概况和主要特征

隋唐道教心性论研究的研究视野仅限于从隋初到中唐时期道教心性论的逐步确立。在这个过程中,许多道教思想家都以心性解脱为中心去探讨得道的有关理论问题和实践问题。

在道教心性论的探讨过程中,由于受到传统的影响,各个思想家探讨的重点又有所不同。其中,长安地区(包括巴蜀)和江南地区的茅山上清道派是探讨道教心性论的两个重要区域。前者主要是在初唐时期讨论道体、道性等问题,而后者则对具体的心性修养作了深入的研讨。两者又互相交融、互相影响,导致隋唐道教呈现出复杂的情况。但是,道教心性论始终又是这些思想家关注的主题。

隋朝道教承续南北朝后期文化交融的势头,其道法之旨是“盖亦归于仁爱清静,积而修习,渐致长生,自然神化,或白日登仙,与道合体。”传授道法的次序是:“初受《五千文策》,次受《三洞策》,次受《上清策》”;讲经“以

《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”<sup>①</sup>隋代的道教中心是在长安地区的楼观道，道士受到优宠，又设玄都观，为研究学术的中心。

唐承隋制，依靠关陇贵族而立国，北方道教有奉老子为教主的传统，加之李唐王朝与老子为同姓的偶合<sup>②</sup>，道教成为国教。一批长安地区的道士成为初唐道教心性论的主要代表。其中的代表人物与著作是：刘进喜、李仲卿撰《本际经》十卷；成玄英的《老子疏》、《庄子疏》；李荣的《老子注》以及高宗朝张果的《道体论》一书。这些学者都集中阐述了道体论的思想<sup>③</sup>。

《本际经》全称为《太玄真一本际经》<sup>④</sup>，据武周时释玄疑《甄正经》说：“《本际经》五卷，乃隋道士刘进喜造，

① 《隋书·经籍志》。

② 日人秋月观暎注意到：“李渊集团的根据地在山西，是新天师道教团的可靠地盘，唐朝尊崇老子的基本背景，是否可归之于新天师道的太上老君信仰，这是今后应当研究的问题”。见《道教》第一卷第46页。

③ 学术界一般将以成玄英为代表的这样一批道教思想家归为重玄学派，一些学者更以重玄学来标示隋唐道教的特点。笔者认为不妥。成玄英等人固然多次提到重玄之道，但似乎不能说有一个重玄学派。杜光庭关于各家解老宗旨的划分似乎不能作为学派划分的依据。凡称为学派者除了有明显区别自己的道教主张外，还应有经典、教团组织以及布教活动等，成玄英等人皆不具备以上条件。成玄英等人活动于长安地区。该地区是楼观道的活动区域，成玄英等人通过阐述老子思想而发挥道教教义，与楼观道尊奉与《老子》相关的经典立场相同。因此，可以推测，成玄英等人即使不是楼观道中人，也与楼观道有密切的关系。

④ 《道藏》所见《本际经》仅存一卷，但敦煌资料中有不少《本际经》写本，基本上可了解《本际经》的全貌。

后李仲卿续成十卷。”刘进喜、李仲卿二人在唐初为道佛争论中的重要人物,而其《本际经》也受佛教思想影响甚大,其是隋唐道教心性论的重要开端。《本际经》承续南北朝末期的《升玄内教经》对终极境界追求的思路,欲“开演真一本际,示生死源,说究竟果,开真道性,显太玄宗。”<sup>①</sup>“真一本际”,是指最终境界是无相的(真一平等)真理(大道),而大道既是悟的对象,更是得悟的境界。真一究竟果、太玄宗都是指众生应该回到的得悟境界,是一种悟的心的状态。这样的见解,显示了道教心性论的独特视角和理论深度。

成玄英是继刘进喜、李仲卿之后在长安地区倡导道教心性论的杰出人物。因其罕言仙道,故事迹不详。据《新唐书·艺文志》介绍,成玄英乃陕州人,隐居东海,贞观五年,召至京师。卢国龙推测成玄英极可能与刘进喜有师承关系<sup>②</sup>。成玄英的著作《老子道德经》疏,主要部分都收录在强思齐《道德真经玄德纂疏》中。成玄英又依郭象注疏解《庄子》,近人蒙文通有《老子成玄英疏》六卷、严灵峰有《道德经开题序决义疏》五卷。成玄英的整个理论存在一定的矛盾性。他一方面强调道体的绝对玄妙性,抛弃道的一切规定性以使之达到无限的永恒,体现在精神境界上就是追求与《本际经》相近的廓然无物的状态,这种思想在他疏解《庄子》的过程中有明显的体现。另一方面,在他疏《老子》的著作中,又认为道并非绝对的

① 敦煌 2804 号卷四《道性品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 263 页。

② 卢国龙:《中国重玄学》第 222 页。

虚无,极力强调道与众生的相关性,除了为众生的修道提供可能性外,他还十分突出道的济世救物的功能,为后来李荣、唐玄宗将身心之道与经术政教之道相结合奠定了基础。

李荣为了弥补成玄英的理论中的矛盾,对道的有为和无为、有象与无象、超越与应物作了辩证的理解。李荣是巴西人,成玄英弟子,高宗时奉诏入京,多与佛教对论是非,竞争优劣。著作有《老子注》和《西升经注》等。前者有强思齐《道德真经玄德纂疏》收录<sup>①</sup>,后者有北宋陈景元《西升经集注》收录。李荣并不认为道是虚空无物而是虚无中有象,这样既坚持了道的形而上学性质,又将道寓于万物及众生之中。同时,李荣也更加注意道的经世方面,反映了道教国教化的现实状况,也是老子学说在新的历史条件下的复归与超越。

对早期“道体论”思想进行总结的是《道体论》一书,《道体论》共三篇:《论老子德经上》、《问道论》、《道体义》。旧题“通玄先生述”,从其思想内容来看,应属初盛唐时期的作品,该书运用了思辨的方法对道体及道物关系作了极为详尽的阐述。因此,一般将《道体论》看成是中唐时期张果的著述<sup>②</sup>。

武周时期,随着道教理论讨论的深入,巴蜀的一些道

---

① 蒙文通先生于本世纪40年代末据道藏残本、北京图书馆和巴黎图书馆所藏敦煌本辑成李荣《老子注》,基本恢复了李荣《老子注》的全貌,由四川省图书馆石印刊行。以后严灵峰也有辑校本,收入《无求备斋老子集成》初编第三函。

② 《中国哲学发展史》(隋唐卷)第399~400页。

教思想家则侧重从道性与众生性关系的角度来探讨众生得道的可能性与修道的必要性,并将心识作为联系众生性与道性的中介环节。道性问题的讨论,标志着道教理论的讨论逐渐深入。其中的代表著作是《太上一乘海空智藏经》和王玄览的《玄珠录》。《太上一乘海空智藏经》共十卷,每卷一品,以元始天尊答海空智藏之问为线,论述了静心专一、中观妙无、五阴烦恼、持戒献供等教义。海空,乃是元始天尊的弟子。“有一真士,其身如海,其心如空,理包物外,便是智藏。”该经的主旨是阐述道性本身亦空不空、一切众生与道性不一不二、究竟平等、一切众生同有道性的观点。王玄览的《玄珠录》则集中讨论了“道中有众生,众生有中有道,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”这样一种道性观点。《玄珠录》虽然也不乏援用佛教语言,但其在基本精神上已能够娴熟地组织起自己的理论系统,并在许多方面显示出了自己的特殊立场。

青溪道士孟安排的《道教义枢》在逻辑上可以看成是隋、初唐道教道体论、道性论的理论总结。孟安排是活动于武周时代的著名道教学者,活动时间稍后于成玄英、李荣。《道教义枢》以《玄门大义》为底本,“芟夷繁冗,广引众经,以事类之”,借以“显至道之教方,标大业之枢要,勒成十卷,凡三十七条。”是一部解释道教哲学范畴的书,其中如对“道德”、“道意”、“道性”等范畴的理解,都显示了对于隋、初唐时期道教理论的总结的特点。

武周革命,对关陇贵族集团进行了打击,关中的道教也逐渐失去了在全国的优势地位。至唐睿宗、唐玄宗时,

活跃在长安地区的道士主要是江南茅山派的司马承祯和吴筠。司马承祯的思想与隋唐早期思想家的心性本体的思辨有所不同。司马承祯的特色是把心性修养论具体化为修行实践,他著《坐忘论》,主张在坐忘静心的践行中复归真性。吴筠则力图在理论上沟通心性之学与仙学的关系。这一时期的道教心性论出现了两种趋势。一是因传统的上清派养生成仙学的影响,将修心与修仙结合起来,重新恢复了道教长生成仙说,并且将老庄学说与神仙思想统一起来,逐渐开辟出一条既修性又修命的炼养理论。这标志着道教心性论的成熟<sup>①</sup>,也为宋元道教的发展确定了基本的框架。另一种趋向是理身之道与理国之道的结合。这在司马承祯和吴筠的身上都有较大的表现,而理论上的反映则是唐玄宗的《老子注疏》,它反映了道教国教化的时代特点。

据《大唐新语》卷十载:

睿宗雅尚道教。稍加尊异,承祯方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事,承祯对曰:“《经云》:损之又损之,以至于无为。且心目一览,知每损之尚不能已,岂复攻乎异端而增智虑哉?”睿宗曰:“理身无为,则清高矣,理国无为,如之何?”

---

<sup>①</sup> 张广保先生认为:“中唐时期,中国哲学思想发生了一个重大的改变,即由讨论有无、体用问题的本体论转入讨论心性问题的的心性论。这一改变标志着中国哲学发展的深化,其意义颇重大。”《论道教心性之学》,载《道家文化研究》第七辑第1页,上海古籍出版社1995年版。

对曰：“国犹身也，《老子》曰：游心于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理……无为之旨，理国之要也。”

老子无为理论既是理身的基础，又是治国的关键。在吴筠的言行中，也有同样的思想特征。吴筠在待诏翰林期间，“每与缙黄列坐，朝臣启奏，筠之所陈，惟名教世务而已。”<sup>①</sup>权德舆《宗玄集序》言：“自陶君至于先生，凡五代矣，皆以阴功助物，为王者师。”<sup>②</sup>李含光是司马承祯的弟子。颜真卿撰《李含光碑铭》云：“先生识真气淳，业行高古，道穷性情之本，学冠天人之际，所以优游句曲，郁为王者之师，出入朝廷，持宠肩舆之贵。”<sup>③</sup>这充分体现了道教一方面穷性情之本，追求精神上的超越脱俗，同时又要为王者之师，积极济世度人，这两者结合起来，正好体现了道教既出世又入世的基本特点。在唐玄宗的《老子注疏》中，也突出了“道”的治国功能，他在心性论的基础上将内在的心性修养与外在的治国理想相结合，形成了“内圣外王”的理论模式。

另外，在唐代还有一些专论道心关系及心性修养的著作，如《大道论》、《三论玄旨》、《太上老君内观经》、《太上老君定观经》、《老君清净心经》等等，都对道教心性理

① 权德舆：《吴尊师传》，《道藏》卷23第632页。

② 《道藏》卷23第653页。

③ 《颜鲁公集》卷9，《茅山玄靖先生广陵李君碑铭并序》，《四库全书》第1071册。

论作了较为深刻的论述。这些著作的思想介于初唐时期的道本论和中唐时期的心性炼养论之间。可看成是由初唐道教思想转向中唐道教思想的过渡性的著作,在研究过程中,我们也将论及。

隋唐道教以心性论为主题,但是道教理论的建设必须要解决三个方面的理论任务。

一,隋唐是三教鼎立的时代,如何应付儒佛特别是佛教文化的挑战是道教的重要任务,道教要获得理论上的发展,必须将佛教心性论的成果圆融地摄取到自己的理论之中,同时做出创造性的发展。

二,从道教的现实处境看,唐代道教被尊崇并被国教化,这就要求在理论上必须体现出经世济民的一面,以符合时代的需要。

三,必须继承道教的传统,特别是魏晋时期发展出来的神仙道教的成果。在新的条件下,修心与传统的成仙说如何结合,以保持道教的特色,又是道教思想家的又一理论任务。

为了解决以上问题,道教以心性理论为基础,以圆融摄取为基本的方法,较好地解决了道教需要解决的矛盾:现实与超越的矛盾;坚持传统与融摄外来文化的矛盾;身心修炼与治国的矛盾;修心与修身的矛盾等。隋唐道教心性论的基本特征是即世而超越<sup>①</sup>。具体而言,主要表现

---

<sup>①</sup> 牟钟鉴先生认为:道教不把希望寄托在来世,上半截是宗教,下半截是俗学。这也表明了同样的看法。见《中国宗教文化》第59页,巴蜀书社1989年版。

在以下几个方面。

一,超越性与现实性的同一。既要追求精神上与心道合一的本体境界,又不是对现世采取拒斥的态度,而是即世而超越。对于儒学的功利性而言,它是超越性的;对于佛学的拒斥现实性而言,它是即世型的。这是道教的总特征。

二,由此引申,道教心性论是修性和修命的同一。它既重视心性修养,又强调炼气修命,力图打通性与命之间的隔离状态。

三,道教心性论还是内圣与外王的同一。道教之道不仅仅是个人的心身修炼之道,而且要救世济物,实现其政治理想。道教思想家力图从身心炼养原则中引出一套政治理论,以使道成为真正包容一切的圆满无缺之道。

## 第三章 隋唐道教道体道性论

道教心性论的核心是追求心与道的合一。隋唐时期对于道本体、道性与众生性等问题的讨论,无疑是道教心性论的重要理论基础。道体论主要讨论道本体及其相关理论问题。道性论则从理论上阐明道与众生之间相即相离的关系以及一切众生皆有道性等问题。道心论则探讨隋唐时期心的道化或道的心化的趋势与逻辑,为修心说建立理论基础。本章最后还将涉及道、心与传统的气范畴的关系。

### 第一节 道体论

道的本体及相关问题的核心一方面是要提高道的超越性、绝对性和普遍性;另一方面又必须建立起道与万物的关联性,以确立道教教化的存在合理性。这样,对于道的理解一般而言就有“虚”与“通”两方面的含义。前者为“向上”一路,通过超越之境,后者为“向下”一路,联通现实之域。两者的结合,构成了完整不可分的“大道”。

## 一、道的“虚”与“通”

前面已经说过,由于南北朝时期道与气相结合而导致遭受形而下之讥。从南北朝后期开始,道教就开始努力探寻道的超越性意义。由于受到佛教的影响,隋唐道教学者对道本体的理解首先是借用了佛教“虚空”的理论,其中的主要代表就是《本际经》中关于道的观念。《本际经》云:

所言道者,通达无碍,犹如虚空,非有非无,非愚非智,非因非果,非凡非圣,非色非心,非相非非相,即一切法亦无所即,何以故?一切法性即是无性。法性、道性,俱毕竟空,是空亦空,空空亦空,空无分别,分别空故,是无分别,亦复皆空。空无二故,故言其即<sup>①</sup>。

《本际经》对道、道体的理解基本上是按照佛教中观学派的“空”的观念而形成的,道的本体乃是超越一切色相的“真实空”和“虚无”,是廓然无物的虚空状态。《本际经》又云:

道性者即真实空,非空,不空亦不空,非法非非法,非物非非物,非人非非人,非因非非

---

<sup>①</sup> 敦煌 P. 3280 号卷九《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第 127 册第 284 页。

因,非果非非果,非始非非始,非终非非终,非本非非本,而为一切诸法根本<sup>①</sup>。

这里的道性即是指道的体性,同样是说明道的本体状态是一种“真实空”。这里的道本体不同于早期道教以道为本的说法,而是指道本身的本体问题。道本体的建立依赖于中观学派非有非无的方法论,不落两边,不落于对待,不著色相。在方法上是中观学派有无双遣的灵活运用,与《大智度论》卷六所谓“非有亦非无,亦复非有无,此语亦不受,如是名中道”的思想方法如出一辙。

《本际经》虽然采用了鸠摩罗什以来的关河所传中观学说,也采用了当时盛时的作为罗什后学的三论宗的中道观。但《本际经》之所以成为道教的重要经典,乃是因为它仍然坚持了道教独有的理论传统——自然观念。将道体的真空与自然相结合。《本际经》言:

道性者即真实空……而为一切诸法根本。  
无造无作,名曰无为。自然而然,不可使然,不可不然,故曰自然。悟此真性,名为悟道<sup>②</sup>。

老子的“道法自然”是道教的一个根本出发点,也是佛道之争的一个焦点。《本际经》既坚持“自然”的观念,又作了新的理解,不把“道法自然”理解为“道”效法自

① 敦煌 P. 3280 号卷九《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第 127 册第 284 页。

② 敦煌 P. 2806 号卷四《道性品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 264 页。

然,而是理解为道的法则是自然而然的。自然就只是与道处于同样的地位上并成为道的一种属性。避免了佛教对道教以自然优于道的指责。对于自然观念的坚持,将道的原则和作用说成是无造无作,自然而然的状况,显示了与佛教相异的特色。《本际经》在此基础进一步将“道体”规定为“清净之心”,所谓的得道即是去掉障蔽这个清净心本体的烦恼,使之显现明了,恢复其本然状态。

在道教的传统中,道与万物的关系是一种生成的关系,即具有本源论的特点。其渊源是老子的“道生万物”说,这也是道教不可动摇的理论基础。《本际经》力图把本源与本体融合起来。《本际经》云:“道君答曰:夫道无也,无祖无宗,无根无本,一相无相,以此为源,了此源故,成无上道,而独能为万物之始,以是义故,名为元始。”<sup>①</sup>这里其实就明显地讨论了道本源的问题,在“万物之始”这个问题上,道教又回到了传统的立场。《本际经》云:

烟者,因也,煨者,暖也。世间之法,由暖润气而得出生,是初一念。始生倒想,体最轻薄,犹者微烟,能障道果。无量知见,作生死本,源不可测,故称神本。神即心耳,体无所有,去本近故,性即于本。本于无本,故名神本<sup>②</sup>。

帝君又问:如是本身能生万物,即是万物之

① 敦煌 P. 2795 号卷三《圣行品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 190 页。

② 敦煌 P. 2806 号卷四《道性品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 265 页。

本始者,此与神本,有何差别?太上答曰:源其实体,无有二相,何以故?俱毕竟空,无始终故,不可说故,以善方便,亦得言异。所谓神本,是妄念初,一念之心,能为一切生死根本。以是初心念念相继。众生业果,轮转无穷,是名识初,亦名神本。言本身者,即是道性清静之心,能为一切世间出世间法根本故<sup>①</sup>。

这即是说,道(即本身)是能化生万物的本源或本始。而关于万物的产生过程的思想则结合了道佛两家的思想。因烟炷气产生颠倒之想。此即初识,又称神本,神本即是作为生死本源的精神本体,“神本”与“本身”在本体上都是“无相二相”,“俱毕竟空”。这样,《本际经》通过对传统的烟炷之气的宇宙生成说,通过神本“心识”等观念,在一定程度上融合了本源论与本体论。但是这并不是说这种融合是成功的。因为《本际经》将道的本质规定性抽象成“虚空无物”。从内在逻辑上否定了道的生成功能,也与道教修养论中的“返本归元”说产生了一定的矛盾。《本际经》的作者自身也意识到这一点。《本际经》云:

若法性空寂,云何说言“归根反本?”有本可反,非谓无法<sup>②</sup>。

---

① 敦煌 P. 3280 号卷九《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第 127 册第 283 页。

② 敦煌 P. 3371 卷一《护国品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 265 页。

“反根归本”是老子哲学的最终目的,老子将解决一切社会人生问题的基本方法归结为恢复到其最初的自然状态。道教将之运用于修养论上,成为养生说的重要原则。但是,这种“根”与“本”的自然状态绝不可能是空寂的;《本际经》的矛盾实际上是道佛两教在思想融合中产生的必然矛盾。《本际经》只能采取调和的方式,认为返本即是返于“无本”,得道即是得无所得。但是,在后来的道教思想家之中,就逐步发展和完善了关于道教的本质的规定,而改以“虚”释道,力图避免《本际经》所产生的矛盾。

显然《本际经》的道体观念佛教痕迹太深,在成玄英等人的观念中逐步抛弃了这个明显的佛教概念,但却又顺着《本际经》的思路,提出了“虚”的概念去完善道的超越层面。按中国传统的看法,空的含义是“没有”,而虚并不是“空无一物”,而是虚中有象,能较好地解释“道”的有无问题。《老子》云:“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象,恍兮惚兮,其中有物,窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”<sup>①</sup>因而,虚更能体现道教哲学中的“道”既具有超越性又有化生万物、为万物根据的含义。成玄英对《老子》“道之为物,惟恍惟惚”的疏解是:

言至道之为物也,不有而有,虽有不有,不无而无,虽无不无,有无不定,故言恍惚<sup>②</sup>。

① 《老子》二十一章。

② 《道德真经玄德纂疏》卷6,《道藏》卷13第407页。

成玄英言道体：“不有而有，虽无不无”与《本际经》否定一切的超越有无的“廓然无物”状态就有了明显的差别。这就为道的现实性层面打下了基础。李荣同样以“虚极”言道体，更加强调道的虚玄性。

道者，虚极之理本，不可以有无分其象，不可以上下格其真。

这种“虚极”之道同样具有无限的超越性，道教学者运用遣之又遣的思辨方法去达到那种玄虚幽深的状态。成玄英说：

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，深远之玄，理归无滞，既不滞有，又不滞无，二俱不滞，故谓之玄<sup>①</sup>。

李荣说：

道德窈冥，理超于言象，真宗虚湛，事绝于有无，寄言象之外，托有无之表，以道幽路，故曰玄之，犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄以为真道，故极言之非有非无之表，定名曰玄，借玄以遣有无，有无既遣，玄亦百丧，故曰又玄。

---

① 《道德真经玄德纂疏》卷1，《道藏》卷13第361页。

又玄者，三番不足言其极，四句未可致可源，寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖，达斯趣者，众妙之门<sup>①</sup>。

“玄”不是绝对的否定，不是空，而是表示本体的虚妙幽深性。“玄”以“不滞”为义，为道的“通生万物”和“万物本体”的特性开辟了道路，只有“不滞”才能“通”，才能“总万象之枢要，开百灵之户牖”。因此，从成玄英开始，道就基本上以“虚”、“通”为其规定性了。成玄英说：

道以虚通为义<sup>②</sup>。

夫至道虚通，妙绝分别，在假不假，居真不真<sup>③</sup>。

《道体论》说：

道者圆通化始，德者遂成物终<sup>④</sup>。

这里已经很明确地将道的超越性的“虚”与现实性层面的“通”圆融起来，充分表现了道教即世而超越的立场。

道在道教中兼具本源论、本体论和宗教性等多重含义，当道教在处理道与万物关系之时，就采取了不同的方

① 《道德真经玄德纂疏》卷1，《道藏》卷13第361页。

②③ 严灵峰：《道德经开题序诀义疏》卷4第20页。

④ 《道藏》第22册第281页。

式。“通”只是表明道走向现实的基本立场。总体而言，就本源论而言，道教讲道化生万物，道是宇宙万物产生的根源。就本体论而言，道与万物又是相即相离的关系，道是万物的本体和依据，故道遍于万物；同样，道因是万物的本体，故道不同于万物。就宗教方面的意义而言，“道”能感应众生修行，同时道还能人格化为教化众生、济世救物的教主或圣人。道的这些功能，《道教义枢》概括说：

道者，理也。通者（也），导也。德者，得也，成也，不丧也……言通者，谓能通生万法，变通无壅……言道者，谓导执令忘，引凡令圣，《自然经》云：导本归末。本即真性。末即妄情也……成者，谓成济众生，令成极道<sup>①</sup>。

道具有“通生万法”的本源论特点，还具有导引众生修道得果的教化作用。因此，道就是一种具有“虚”之体，又有功能的大道，而两者又是不可分离、相互规定的。只有虚寂才能通，“虚不无通，寂无不应”，道是动而寂、寂而通的合体用为一体的神妙之物。

就本源生成论的角度来看，道生万物作为道家的传统观念，也是道教的基本宇宙观。成玄英“至道虚玄，通生万物”<sup>②</sup>是道教思想的共识。但是在生成万物的过程中，还得运用“气”这个中介，这一方面是坚持道教的传统

<sup>①</sup> 《道教义枢·道德义第一》，《道藏》卷24第804页。

<sup>②</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷14，《道藏》卷13第474页。

立场,另一方面逻辑上也就更加具有合理性。成玄英说:

至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气,又从元气,变生阴阳,于是阳气清浮生而为天,阴气沉浊降而为地,二气升降和气为人,有三才,次生万物<sup>①</sup>。

本迹原是一个本体论的范畴,在成玄英那里有“本迹相即”、“从本降迹”、“摄迹归一”等命题<sup>②</sup>。从本产生迹,其中介乃是“元气”,从元气中产生阴阳,成玄英无疑是以本体言本源。在《庄子·知北游》疏中,成玄英对生成的理解是:“有识无情,通号万物。同尊一道,故得生成。”这就更是在本体论的意义上来说生成了。而在唐玄宗的思想中,说到道的化生功能时,就纯然是一种本源化生论了。唐玄宗说:

道者,虚极之神宗。一者,冲和之精气。生者,动出也。言道动出和气以生于物,然于应化之理,犹自未足,更生阳气,积阳气以就一,故谓之二也,纯阳又不能生,更生阴气,积阴就二,故谓之三也,三生万物者,阴阳交泰,冲气化醇,则遍生庶亿也<sup>③</sup>。

①③ 《道德真经玄德纂疏》卷12,《道藏》卷13第457页。

② 李刚:《成玄英论本迹》,载《四川大学学报》1996年第3期。

唐玄宗这里是对《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的注解。可以看到，道教虽力图提高道的玄妙虚极性，但在道通过气化生万物的这一点上基本上坚持了道教传统的立场。

在本体论意义上谈道与万物的关系，是隋唐道教的特征。其基本的精神是道与万物既相即又相离的关系，许多道教思想家对此都有集中的论述。成玄英说：

至道之为物也，不有而有，虽有不有，不无而无，虽无不无，有无不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不离物，物不离道，道外无物，物外无道，用即道物，体即物道。亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不异，而异而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物，非物故一，不一而物，故不一一也<sup>①</sup>。

道与物之间存在着一种相互规定的关系。道不能离物，物也不能离道，因为没有离开本体的现象，也没有离开现象的本体，本体就体现在现象之中，但本体又不等于现象。作为本体论的道的最大特点是道的遍在性。正如成玄英所说：“道无不偏，于何不在”<sup>②</sup>。但是，既然“道外无物，物外无道”，那么是否就因此而否定道体的独立存在呢？道教并不因此而否认独立道体的存在，假如没有

① 《道德真经玄德纂疏》卷6，《道藏》卷13第407页。

② 《南华真经注疏·齐物论》，《道藏》卷16第295页。

独立的道体存在,势必会动摇整个道教的基础。道教运用形而上的思辨方法,把道物的关系确定为即一即二、即同即异的关系。在《道体论》中也有同样的论述,提出了“广周之道”与物“常同常异,物以道为体,道还以物为体”的观点。

问曰:“道之与物,为同为异?”

答曰:“常同常异。”

问曰:“凡言同不可为异,在异不可说同,如何常同常异?”

答曰:“就物差而辨,道物常异;就体实而言,物即是道,道即是物。”

问曰:“物即是道,道有生死以不?”

答曰:“有生死无生死皆得,所以然者,就其体收,即物是道。物有生死,道亦生死。论云:与物同淫,消息盈虚,终则复始……夫善恶生死者,譬如鱼因水生,还因水死,生死在鱼,而水无变异。一解云:就差则物有生死,道则总收,无有生死别名,生死在物,有何方故,道无生死。论云:道无始终,物有生死。”

问曰:“道无始终,物有死生,万物流转迂回者,为是物转,为是道转?”

答曰:“皆得,万物芸芸,为流转;待对待质变迁是谓物转;物动之变,起于情隔,就隔辩通,物无外转,故曰体,而转不外体,即体为转,故曰体转。”

.....

问曰：“万物元从道来，一本由乎道，而道始虽一，终有万数，今芸芸之流，即是道非道？”

答曰：“道物之际，孰可是非，孰可非是，即是即非，即非即是。”

问曰：“即是时无非，即非时无是，何得云即是即非，即非即是？”

答曰：“若无即非，何为问是，问是即非，论非即是。”<sup>①</sup>

这里就较为充分地说明了道与万物的相即相离的关系，从同异、生死、是非等方面去论道与物的关系，即是常同常异的关系。就“物差”即现象世界的角度来看，道物为异；从“体实”即本体玄同的角度来看，物即是道，道即是物。同样的道理，从本体的角度来看，即物是道，道有生死流转；而从现象界的角度来看，物有生死，道体却是永恒的。

关于道物之际的“是非”，同样是即是即非，即非即是。因为“是”中就包含了“非”的因素，“非”中同样包含了“是”的因素。因此，“论非即是，问是即非。”这种思辨背后提供的信息是，只要改变主体的观念，达到本体的境界，就能达到对于道物关系即同即异、即是即非的理解，而改变主体的观念的过程即是心性修养的过程。另外，《道体论》的以上思想以双边肯定的方法去把握道物关

---

① 《道藏》卷22第885页。

系,也是为了突出道的圆满无缺性,因为任何的否定都将损害道“遍在”的特点。因此,在道体论中,道既是空,又是有。《道体论》载:

问曰:“道者,体包空有?”

答曰:“体无不在,知何物而包。”

问曰:“为是空有,故言包空有,无非空有之外,另有一道?”

答曰:“皆得。”<sup>①</sup>

因为道乃是体无不通,而道起必对于物,故空有之外有道,以显包义。而物皆是道,何物非道,所以道即空有。所以道包万物就有两义:一是空有之外有一道,道无所不包;二是空有即是道,故道包空有。实际上,这仍然谈的是道物的即一即二的关系。

在道作为宗教层面的含义与万物(主要是众生)的关系上,它就表现为道具有能够感应众生修行以及救世济物的功能,成玄英、李英、唐玄宗等人都十分重视道的这一特点。大乘佛教讲成佛必须自觉、觉他、觉行圆满,只有三者具足,才能功德圆满。道教受此影响,也十分强调道的教化作用,并以此构建一个圆通无碍的道体。潘师正以“导”释“道”。他解释说:“以通通觉,令未觉者皆通以觉,觉通,使未通者皆觉,所以成大觉,于是号圆通”。潘师正又说:“大道天尊,有真有应,真则湛然常住,不生

<sup>①</sup> 《道藏》卷22第886页。

不灭；应则有去有来，权示接引。然真应两端，身亦不一，真身则为道本，化身则为道迹。”<sup>①</sup>因为道与众生的关系属于道性论的基本内容，我们对这一问题将在后面作进一步的探讨。

## 二、道的“通”与“塞”

以“通”释“道”是隋唐道教共同认可的观念，其最初的思想根源可追究到《庄子·齐物论》的“道通为一”的命题。所谓通即融通、不滞。“通生万物，变通无壅”是对通的基本解释。通是要排除塞的。但作为圆满无碍的道体，排除了“塞”也就不成其为圆通之义了。塞，与隔、壅、滞同义，是与通相对待的范畴。必须把通塞结合起来阐释道体，方为圆满。在《道体论》中，作者通过思辨的手段，阐述了“因塞彰通，通以除隔”的辩证关系，阐发了“道尽通无碍”的道体思想。

《道体论》首先区分有两种通：一者就隔辩通；二者就体辩通。以明“道尽通无碍”。

问曰：“道尽通无碍者，就而辩（之）？”

答曰：“解二种：一者就隔辩通，二者就体辩通，就隔说者，说通以除隔；就体说者，其体常通。是故说通。”

问曰：“说通以除隔，略可不疑，其体者即隔

<sup>①</sup> 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》卷24第786页。

义，通何所通？”

答曰：“此说体通者，同为言辩，正以体常通，故常通说通。”

问曰：“所通者，对隔而言，其隔既无通，何所通，方云就体通说通。”

答曰：“体理常通，未辩而譬，如水镜虽不照，体性自明，若火体常热，未辩时岂可不热。”

问曰：“体理常通，未辩而通者，为是对隔、为不对隔也？”

答曰：“皆是，对隔而对，表不同对，隔者因事，隔而彰通，体者未隔，而常非今始有，体虽常通，言隔未有，莫识此通，若不因隔，谁辩此通？”<sup>①</sup>

这段思辨性很强的话主要表述了道的本质就是通，即体通，体道是因为“体理常通”，这正如火体本身就含有热性一样，不需要言辩而是一种客观的存在。这个意义上的通，是没有隔的含义的。通即是不隔，因此，此通是相对隔而言之通。但是，作为圆通的道体，又要包含隔，《道体论》提出“圆取”之法：

问曰：“既言体通，还收理事尽不？”

答曰：“尽，不尽”。

问曰：“云何尽、不尽？”

<sup>①</sup> 《道藏》卷22第887页。

答曰：“万物芸芸，皆是道枢，是尽。物恒滞隔，道常通虚，是不尽也。”

问曰：“取尽为体可则矣，取义不尽，宁得为体哉？”

答曰：“正以尽不尽为体，故能取，取不取，所以为圆通”。

问曰：“若圆取者，亦应以塞为道体，何故常云道通也？常云体通，故不知圆取？”

答曰：“称通为体者，盖举圆体之一目以论极，则通塞莫记。偏明，则惟通非塞，情隔则惟塞非通，若两取则亦通亦塞，无存则无塞无通，道物玄同。亦通亦塞，义通解成；惟塞无通，义起愚蒙，惟通无塞，偏明德体。通莫寄绝寂之义，如此名理，圆道始终……”<sup>①</sup>

“通”与“塞”（“隔”）的关系实际上和道体与万物的关系是相联系的。万物因情隔而有隔塞，道收理事，也应有滞碍、塞隔之义，因为“万物芸芸，皆是道枢。”同时，道体毕竟不是芸芸万物，而是众生、万物的本体和变化的根据。因此，物恒滞隔，而道常虚通。对于道与万物关系的认识，要用“圆取”的方法，既要承认“道体”之取物，又不要拘泥于道体之取物。“通”“塞”之间也是同样的道理。就本体的角度看，是“惟通非塞”的“偏明”。就现象世界看，是“惟塞非通”的情隔。这两种认识都不是“圆通终

<sup>①</sup> 《道藏》卷22第887页。

始”的。正确的观念是,一方面要认识到道体不离万物,犹如圆体,无所偏执,因而是通;另一方面,也要认识到道与万物终是不同,道是万物的本体,因而道又是“隔”与“塞”,所以道是“亦通亦塞”。只有达到这样的认识,才能理解通塞之间的辩证关系。

《道体论》还从道的变易的角度解释“道”之“通”。从通常的事物而言,“有”不能为“无”,“无”不能为“有”,天至神,被列为四大之一,但不能变形为地,地同样也不能变易为天。道虽名列四大之一,但却能变易、通达,“所在皆可”,故道以体通。

《道体论》还就“体”与“教”的关系说通、塞。它认为,就道体而言,取物皆尽,故总收通塞,而教惟筌通。《道体论》载:

问曰:“若教非体者,则取不尽;若教即是体,体则总取通塞。亦应以通塞为筌,何教独筌于通?”

答曰:“教非体者,教则不离体。言教则体,故言教非体,教即是体,而偏明通者,岂可不论于塞?但一体之上,则优劣两明。言塞为非,显通为是,此是教行之义耳。”<sup>①</sup>

这就是说,就本体论而言,教即是体,体即是教,故教有通塞。但就教行而言,则通是塞非,以教人“弃塞就

<sup>①</sup> 《道藏》卷22第888页。

通”。“问曰：既言总取，通塞皆是，何故遣我弃塞而就此通？答曰：就体本无修义，何所可遣，今明遣者，就教而论。”<sup>①</sup>

《道体论》还具体讨论了通塞在“体内”和“体外”的问题。

问曰：“如前所辩，论体则惟体无通，说通则惟通无体。通塞者，为在体内，为在体外？若在体外，则体取物不尽；若在体内，云何言通时非体？”

答曰：“通塞不离体辩，而通塞非体，说体不离通塞，而体非通塞。”<sup>②</sup>

这就更加明确地揭示出道体与“通”和“塞”是两不相离，但并不意味着两者的关系是即一不二的。通塞只是筌解道体的范畴与概念，与道体本身是不相同的。

《道体论》通过对通塞这一对范畴的论述，将道教的本体论的思辨发挥到了极致。它采用辩证的方法，又采用双边肯定的方式，力图去筌解道的圆通无碍性，在理论上达到了相当的深度。

### 三、常道与可道

为了说明道的超越性和现实性，道教还提出了常道

<sup>①②</sup> 《道藏》卷22第888页。

和可道这两个范畴,前者说明道的永恒性、普遍性和绝对性,而后者说明道的生成性与现实性。王玄览在《玄珠录》中对此有较集中的论述。

王玄览将道体划分为常道与可道的根据是《道德经》的“道可道,非常道”这样一个观念。他说:

常道本不可,可道则无常,不可生天地,可道生万物,有生则有死,是故可道称无常,无常生其形,常法生其实,常有无常形,常有有常实。此道有可是滥道,此神有可是滥神,自是滥神滥道是无常,非是道实神实是无常<sup>①</sup>。

“常道”不可,“可道”非常。两者的生成功能不一样,常道生天地,可道生具体的万物。万物有生死,故不能常在。天地能常久,故为常道生。由于有生死变幻,所以可道只是假相,常道才是永恒不变的真实。这是常道与可道的区别。常道不可,可道无常,两者有明确的不同之处。常道又可称为“真常之道”,可道又称为“滥道”。但是,可道与常道又是密切联系在一起的。

不但可道可,亦是常道可,不但常道常,亦是可道常,皆是相因生,其生无所生,亦是相因灭,其灭无所灭<sup>②</sup>。

---

① 《玄珠录》卷下,《道藏》卷23第626页。

② 《玄珠录》卷下,《道藏》卷23第623页。

就道而言,其具有常道与可道两个方面,既是真又不真,既是常又不常,常道与可道之间互为因果关系,不可以仅执一端。在一定的条件下,两者还可以相互贯通、互相转化:“若也生物形,因形生滥神,生亦同不生,名则是滥,欲滥无欲。若能自了于真常,滥则同不滥,生亦同不生,不生则不可。”<sup>①</sup>滥道是失落了真实的道,若能够了悟真常之道,真常的划分也就失去了意义,滥道也便转化为真道。

区分常道与可道是为了更好地解释道超越于世界万物之上而又能够成为万物的根本。王玄览说:“道能遍物,即物是道,物既生灭,道亦生灭,为物是可,道皆是物,为道是常,物皆非常。”<sup>②</sup>这表明了道与物之间相即相离的关系。从常道的角度看道物关系,道是本体,物是现象。“为道是常,物皆非常”。此明道的常寂性,而从可道的角度看,“为物是可,道皆是物。”可道随物的生灭变化而发生改变,此明道物的相即关系。但是,可道的这种生灭变化并不影响常道的永恒常在。王玄览将这种关系比喻为本印和印泥的关系。他说:

万物皆道生,万物有变异,其道无变异,此则动不乖寂(如本印字)。以物禀道教,物异道亦异,此则是道之应物(如泥印字)。将印以印泥,泥中无数字,而本印字不减(此喻道动不乖寂),本字虽不减,复能印多泥,多泥中字与本印

① 《玄珠录》卷下,《道藏》卷23第626页。

② 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第621页。

字同(此喻物动道亦动)<sup>①</sup>。

道作为万物的本体,有着不变与变的两个方面,也就是说有常道与可道两个层面。这种思维模式与《大乘起信论》中的“一心二门”说是相同的。在《大乘起信论》中,心真如门是不变的本体,而心生灭门则是真如本体与万物贯通的渠道。常道与可道正好相当于心真如门与心生灭门的含义。就道的本体即常道而言,它并不受万物变化的影响,这就像印泥之印本身并无变化一样。但是,就道的感应性即可道而言,道则随物流转,它就像印泥字本身会有变化一样。

王玄览还借用佛教关于本体是真,万物是假的观念,去分析由可道产生的万物的虚妄性,以彰显常道的真实性。他说:“十方诸法,并可言得,所言诸法,并是虚妄。”<sup>②</sup>万物的虚幻性是由于“诸法无自性”,只是根据道的离合而具有相性,相性是没有真实性可言的。“诸法无自性,随离合变,为相为性。观相性中,无主无我,无受生死者。虽无主我,而常为相性。”<sup>③</sup>也就是说,道才是万物“相性”的主体与依据,而万物的相性只是一种假相。就本体的立场看,幻与真俱真。从现象的立场看,幻与真皆假。“若也作幻,见真之与幻俱成幻;若也作真,见幻之与真俱是真。诸法实相中,无幻亦无真。”<sup>④</sup>因此,王玄览最

① 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第621页。

② 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第620页。

③④ 《玄珠录》卷下,《道藏》卷23第630页。

后将道的真妄归结为人主观的心识上来,以心性的了悟与否为道的真假的依据。

在《道教义枢》中,王玄览对常、可二道也作了详细的解释。关于常道,孟安排认为,其具有无心、无形、无名、无时四个含义。“又经明常可二道,上下两德者。旧解云:常寂之道,义说无为,凡有四义:一者非攀缘识虑,故无心;二者,无质碍分别,故无形;三者不为名言所得,故无名;四者,无常不能迁改,故无时。具此四义,故名常道。”孟安排又引贾法师语云:“自应身已迁,三清等法,皆是可道,尽是无常。”<sup>①</sup>但是《道教义枢》认为不能执著于常、可二道的区分:“谓有常道可求,不能悟理,便成滞教”。“经云:‘可道非常道’,非谓别有常道”。因此,“说道并非恒定,不宜执以为常,故系非常以为消遣,此言说道为药,本治物迷,迷病若消,何道不得,若知不得为得,亦可不常为常。”<sup>②</sup>对于可常与常道的理解关键是人的体悟。若能以心了道,则一切无非常,万物无非道。这是道教思想所要表达的意思。

## 四、道与德

“道”与“德”是道家道教理论的重要范畴。在《道德经》中,“道生”与“德蓄”是联系在一起的。《道德经》认为:“道生之,德蓄之,物形之,势成之。是以万物莫不尊

① 《道教义枢·道德义第一》,《道藏》卷24第805页。

② 《道教义枢·道德义第一》,《道藏》卷24第804页。

道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”在隋唐道教中，一般以“体用”释道德，用道德关系来说明道与万物的是一种体用关系。

在《道教义枢》中，有一个对“道”与“德”含义的明确解释。《道教义枢》认为：“道德者，虚极之玄宗，妙化之深致。神功潜运，则理在生成，至德幽通，则义该亭毒。有无斯绝，物我都忘。此斯致也。”道的具体含义和功能是“道者，理也，通者（也），导也。德者，得也，成也，不丧也。”“言理者，谓理实虚无。”“言通者，谓能通生万法，变通无壅”。“言道（导）者，谓导执令忘，引凡入圣”。“德言得者，谓得于道果。”“言成者，谓成济众生，令成极道”。“言不丧者，言上德不失德”。其最后又说：“然道德玄绝，自应无名，开教引凡，强立称谓，故寄彼无名之名，表宣正理，令识名之无名，方了玄教。”<sup>①</sup>这种对道与德基本含义的理解是隋、初唐时期道教思想家的共识。道显虚通之理，德是“遂成物终”。两者的结合，成为“虚极之玄宗，妙化之深致。”

道与德的关系还是“体用”的关系。《道教义枢》云：“道德体用义者，道义主无，治物有病，德义主有，治世无惑。陆先生（陆修静）云：‘虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。’臧玄靖法师（臧矜）……又云：‘道德一体，而其二义，一而不一，二而不二，不可说其有体有用，无体无用。盖是无体为体，体而无体，无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也，离空离有，非阴非阳，

<sup>①</sup> 《道教义枢·道德义第一》，《道藏》卷24第804页。

视听不得,搏触莫辨;寻其用也,能权能实,可左可右,以小容大,大能居小,体即无己,故不可以议;用又无穷,故随方示见。”<sup>①</sup>这是隋唐道家道教理论对道德关系体用一源、不落两边的基本理解,也是隋唐道教对道德关系理解的具体模式。

成玄英说:“至道虚玄,通生万物,上德慈救,畜养群品。”这是他对老子“道生,德畜”观念的阐释。而万物“禀道而有形”,“以德化导,陶营心灵,令行业淳熟而成就也。”而道德本身又是混沌难分,玄妙同一的<sup>②</sup>。李荣也认为“至道运而无壅,何适而不能?玄德动而不滞,何事而不可。”<sup>③</sup>他们都对道与德的功能作用作了一定的说明。而真正对道与德的辩证关系做出充分论述的,还是《道体论》。

《道体论》对“道”与“德”分别从“圆通化始”与“遂成物终”的特性或功能上去把握,“所言道者,极妙环中,圆通物化,因通立称,故名为道。德者,殊能广洽,全任无功,成迹可目,故名为德。”<sup>④</sup>道与德因为彰显出生成万物之迹,故“道”、“德”之名得以呈现。

《道体论》认为:

道者,圆通化始。德者,遂成物终。生成既彰,二名斯显,息用归宗,即二常一。即二常一,

① 《道教义枢·道德义第一》,《道藏》卷24第805页。

②③ 《道德真经玄德纂疏》卷14,《道藏》卷24第474页。

④ 《道体论序》,《道藏》卷22第880页。

故道无德外之通，德无异道之契。即一仍二，故道位化通，德标遂成。常一常二，二一圆通，圆通辨别，故名道德<sup>①</sup>。

“道”、“德”因生成之迹而彰显其名，如果其生成功能停息，则同归于宗极之境。因此，“道”、“德”的关系，既是“即二常一”，又是“即一仍二”。“道位化通，德标成遂”，但“道”不能脱离“德”的“成遂”而独“化始”万物，道的“化通”性必须通过“德”的“成遂”过程才能得以体现。“德”也不能脱离“化通”之“道”而独自“遂成”万物，而必须通过“道”的“化通”性为契机。因此，“道无德外之通，德无异道之契。”“道德”的关系是常一常二的。既圆通又辨别，体现了道德的辩证关系。

道与德都有生成万物的功能，道生与德生有何区别呢？《道体论》认为“性起于道，形生于德”。具体而言：“道生者，推功于本”，“德生者，论其形分之实生。”道对万物的生成进程，要通过阴阳二气来实现，“阴阳体合”而化生。而具体的有形万物，则是“德生”的“成遂”的结果，德将道的生成功能具体化。就归根结底而论，一切都是“道”通生之物。道生所得是“混成之体，无名之始”。“理周万物，妙极环中，恍兮惚兮，不可言有，其中有物，不可言无，居上不徼，居下不昧，随之无首，迎之无后，莫知所由，不可致诘，而无状之状，无物之象，不言之言，言满天下”，这种由道所生的阴阳混成之体，乃是万事万物之

<sup>①</sup> 《道体论·论老子道经上》，《道藏》卷22第881页。

所以生成变化的最初形态,具体事物的本性就隐含于其中。万物皆源于道,故万物皆有道,而道却不局限于某一具体的事物。这又最终回到道与物的相即相离的关系。不过,从总体而言,在《道体论》中,它更加强调道物的相互依存、相互规定性,认为道是不能脱离现象而独立存在的,道必须以客观现象的存在为依托和规定。故《道体论》说:“物以道为体,道与物为体。”这种“道”与“物”相互为体的观念大概与《道体论》一文的思辨性强而宗教性弱有关。

## 第二节 道性论

如果说道体论是就道本身的体性及道物关系进行理论上的阐释,那么道性论则是以道性与众生性的关系为核心而展开的讨论。也就是说,道性论是从道的内在本质的角度去寻找道与众生之间的联系及不同点,以便为修道论提供可能性与必然性。这一理论任务是隋唐心性论的重点之一。道性论在某种含义上也就是心性论,因为道只有与人的内在心性相结合,才能建立起沟通的桥梁。道教通过将“道”“心”化,最终建立起了“修道即修心”的心性修养学说。

“道性”一词在道教中出现甚早,早在河上公对“道法自然”的注解中就有“道性自然无所法”的说法。其后的《老子想尔注》中,又提出了“道性不为恶事,故能神,

无所不作,道人当法之”;还说“道性于俗间都无所欲,王者亦当法之。”《老子想尔注》的道性论,可概括为道性无为无不为及道性清静论<sup>①</sup>。不过,隋唐以前所论“道性”,所指的道的特性基本上不具备道性与众生性关系方面的意义。隋唐时期的道性论概括起来有三个方面的含义:一是指道的体性。道性与道体含义相同,故有道性为“真实空”、“道性清虚”等说法。二是就道性与众生性关系而言,提出“一切众生皆有道性”的思想。三是指性为得道之因,性为因,道为果。综合起来,道性论就是探讨修道者得道、悟道的根源与根据。隋唐时期对道性论的探讨,又与当时佛教方面对佛性的探讨有密切的关系。

《本际经》讨论道性之处甚多,但其道性在很大程度上与道体的含义相同。《本际经》将道性释为“真实空”、“毕竟空”。它讨论的是道自身的问题,因此道性往往与法性、本身等具有相同的含义。真正集中讨论道性与众生性关系问题的道教学者是高宗武周之际的蜀中道士,其中以黎元兴、方惠长的《海空经》和王玄览的《玄珠录》为代表。从道体论深入到道性论,也是道教自身逻辑发展的标志。

## 一、道性与众生性

道与众生的关系实际上是包含于道物关系之中。讨

---

<sup>①</sup> 姜伯勤:《论敦煌本际经的道性论》,载《敦煌艺术宗教与礼乐文明》第200页,中国社科出版社1996年版。

论道物关系实际上最终是为了讨论道与众生的关系。将道与众生联系起来,可以从两个方面去考虑:一是从道的角度来看,道虽无为,但是能感应众生修习;二是从众生的角度来看,“众生因稟道生,故众生中有道”。道与众生彼此都蕴含有接近对方的因素,两者的贯通也就是顺理成章的了。

对于道与众生不可分割,亦同亦异的关系,王玄览有一个总的论述。他认为“道与众生,亦常亦异,亦常亦不常”,因为“道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异。”道与众生有相互依存、互为因果的关系,但众生与道又不是完全的同一。王玄览云:

论云:道性众生性,皆与自然同,众生稟道生,众生是道不?答:众生稟道生,众生非是道。何者?以非是道故,所以须修习。难:若众生非是道,而修得道者,乃得身外道。众生元不云,何言修得道?(答):众生无常性,所以因修而得道;其道无常性,所以感应众生修。众生不自名,因道始得名,其道不自名,乃因众生而得名。若因之始得名,明知道中有众生,众生中有道。所以众生非是道,能修而得者,所以道非是众生,能应众生修。是故即道是众生,即众生是道,起即一时起,忘即一时忘<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第621页。

道性论面临的一个理论难题是：如果众生即是道，那么众生就不假修习，一切行为言语皆属道。如果众生不是道，那么通过修习而得的乃是身外道。王玄览的解释是：众生与道是即一而二、即二而一的关系。众生与道都没有“常性”，众生无“常性”，故可以修而成道；道无常性，所以能感应众生修习。同时，众生之名是因道而有，道也因众生而始得名，有众生即有与之相应的道，反之亦然。所以，众生与道是相互蕴含、互为因果的。在这个意义上说，众生中有道，道中有众生。从根本彻悟的角度看，道与众生原无差别，“起即一时起，忘即一时忘。”

《海空经》也提出了与上述相似的问题，在《海空经》卷上《问病品》中，海空智藏向天尊提出这样的问题：既然一切众生皆有道性，怎么又“烦恼障重，造三恶罪”，堕入地狱。如果一切众生性与道性是“决定者”（固定不变），众生不应得道。如果众生及天上道都非固定，那么天尊亦应不定，得道的真仙道士亦应不定。这个问题与王玄览遇到的问题实质上是一样的。即如果众生即道，那么就否定了修行的可能性；如果说众生不是道，就否定了修行的必要性。天尊对这个问题的解释只能是运用思辨的方法，认为“道性非断非常”，“道性之中，非内非外，以是义故，道性之生，不断不常”。就是说，道性与众生既断又不断，即不截然断绝，但众生中也不是全有道性，道性和众生性都不是固定不变的。只是从本体的角度而言，两者具有同一性。

但寂泊之道何以能感应众生呢？《海空经》对道的寂泊与感应的辩证关系作了阐述，它对老子“无为而无不

为”的解释,就发挥了道性既是寂境又能感应的思想。

寂境即是为无,无为即是寂境。何谓寂境?不生不死,故能长生,不毁不灭,故能应变。无为即是有为,有为即是为无,以无为生有为,以有为入无为。寂境即是感应,感应即是寂境,以寂境生感应,以感应归寂境。寂境是妙有之源,系言为有,不得同无,既不为无,亦不为有,是为无为<sup>①</sup>。

按照老子大道无为而无不为的思想,是可以引申出“寂”与“动”的辩证关系的,《海空经》虽以老子说为依据,但“寂”与“应”在很大程度上又可理解为体用关系。寂境为体,而感应为用,体不离用,用即是体。具体而言,寂境中的道感应着众生修习;反过来,众生修习,就是复归道性,入无为之寂境。《海空经》又说:

道性之理,自为妙无,以渊寂故,以感应故。若以住于渊寂之地,观于诸有,则见无相。若以住于感应之地,观于诸有,则见有相。善男子,若见道性全为无有,中有感应,若言道性全为有者,而实寂泊。以是当知,道性之有,非世间有,(是谓妙有),道性之无,非世间无,是谓妙无<sup>②</sup>。

① 《海空经》卷一,《序品》,《道藏》卷1第610页。

② 《海空经》卷一,《序品》,《道藏》卷1第611页。

这就是说,道性本身就具有“有”“无”两方面的含义,既有渊寂性,又有应感性。前者显“无相”,后者显“有相”。但道性是有中有无,无中有有,都绝不是绝对的“有”或“无”,所以,称之为“妙有”或“妙无”。正如王玄览所说:“道体实是空,不与空同,空但能空,不能应物;道体虽空,空能应物。”<sup>①</sup>

道的感应性涉及道到底是有知还是无知的问题。这个问题是唐初道佛争论中的一个重要问题。唐高宗显庆三年(658年),李荣与僧慧立在道有知无知的问题上进行的争辩,实际上就关涉到道的感应性。李荣坚持“道”乃是有知的观点,实际上就是坚持了道具有感应众生的功能,从而坚持了道教教化的必然性。而从本体上来看,道教虽然主张众生与道本来无二,但是从现实上来看,众生与道始终是处于不同一的状态之下。要从现实达到理想,还必须有一段苦心造诣的心性功夫,但这又是心性修养论的内容了。

## 二、众生有性与无情有性

关于众生是否有性和无情是否得道的问题,是南北朝、隋唐时期道佛两教都共同关心的问题。道教提出的“众生有道性”说受中国佛教“众生有佛性”的影响。佛教传入中国以后,受中国传统特别是先秦儒学心性论的影响,逐步改变了那种认为“一阐提人”不能成佛的观念,

<sup>①</sup> 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第625页。

而认为“一切众生皆有佛性”，其中的关键人物是竺道生。竺道生不惧蒙受其他僧人“摈弃”的打击，坚持一切众生都有佛性的理论。后来，这种观念深入人心，成为中土佛教人士共同认可的观点，这也反映了佛教中国化后的理论必然。

受到这种中国化佛性论影响的道性论，也提出了“一切有识皆含道性”的思想。在南北朝后期灵宝派宋文明所著《道德义渊》中，宋文明认为人类及一切含识的虫兽等皆有道性，因为道性是与心识相联系的，而木石无情虽有本性，但不能取舍，故没有道性。在南北朝、隋唐之际的许多经论皆持此说，如《洞玄灵宝相连度劫期经》说：“大千之载，一切众生皆有道性。”《太上洞玄灵宝智慧通微经》说：“造化之始，胎禀是同，各因氤氲之气，凝而成神，神本澄清，湛然无杂。”这也暗含了一切具有神识之物皆含有道性的意义。

隋唐时期，由于庄子思想和佛教进入道教，本体论的思想也成为道教的重要理论根基，这就为道教“无情有性”说的提出创造了条件。在庄子思想中有道无所不在的观念，他认为道在“蝼蚁”、在“稊稗”、在“屎溺”<sup>①</sup>。加上隋唐道体论对道物相即相离、即一即二关系的大量探讨，就顺理成章地提出了“无情有性”的思想。从宇宙生成的角度来看，道通过元气化生万物的观念作为道教的重要传统在隋唐道教中占有不可忽视的影响，道以元气为媒介的生成万物过程，也使得万物蕴含了道性成为可

---

<sup>①</sup> 《庄子·知北游》。

能。在初唐时期的《太上妙法本相经》中对这个问题作了说明。其文云：

始老曰：夫一切万物有生之性，皆受之于道气，何故不独入于水石。答曰：水性百入，利润万物。石性质坚，主政人心。……是水石可尚，与道合性，岂有不受道乎？

这就是说，水石等无情之物同样受之于道气，因而也具有与道同样的特性。这就与《道德义渊》将道性只限于有情识的众生及鸟兽等有了很大的不同，道的超越性、遍在性因此有更大程度的提高。在《道门经法相承次序》中，潘师正曰：

窃以法身常湛，真理惟寂，虽混成而有物，而虚廓无朕。机感所及，冥然已周。因教立名，厥义无量。夫道者，圆道之妙称。圣者，玄觉之至名。一切有形，皆含道性<sup>①</sup>。

这就已经很明确地提出了一切有形之物皆含有道性，即含有悟道的可能性（机缘）。在《道教义枢》中，对道性也作了明确的说明。

道性体义者，显时说为道果，隐时名为道

---

<sup>①</sup> 《道藏》卷24第785~786页。

性。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<sup>①</sup>。

这里特别强调了畜生果木石等皆有道性，显示了道教无情有性说在道教理论中的重要意义。潘师正与孟安排等人对道性理论这一层含义的强调，说明这在当时是一种被共同认同的观念。值得注意的是，孟安排以“清虚自然”言道，在道与万物的关系中仍然存在着“气”这个环节。孟安排的意思是，既然万物的本源都可归结为清虚自然之气，那么，一切万物自然就潜存着这种清虚自然之气。道教传统的立场仍然被坚持着。当然，在接下去的理论中，佛教的因素就增强了。“众生本来清静，颠倒妄起，因知有识神，一念神起即滞染”<sup>②</sup>，但靠修道即能成圣道，这又与佛性论相近了。《道教义枢》说：“道性不色不空，而心而色，而心故研习可成，而色故瓦砾皆在。”<sup>③</sup>

总而言之，“一切有情无情皆有道性”是隋唐道教中的一个被广泛认可的观点。这个观念归根结底是中国人的观念，与中国传统中对自然界的看法有着很大的关系，其根源在于天人一体与庄子关于道遍在万物的思想。在道、佛建立起无情有性说的过程中，互相启发，但是又各自坚持了自己独特的理论立场。道教的理论基础是“道遍于万物”以及道气论的有关思想，其中也搀杂了佛性论的观念。而佛教是在中唐以后才明确提出了“无情有性”说，其集中体现在天台九祖荆溪湛然的《止观辅行传弘

---

①②③ 《道教义枢·道性义》，《道藏》卷24第832页。

诀》以及《金刚鉈》中,它显然受到道教“无情有性”说的启发。湛然根据智颢“一色一香,无非中道”的观念,提出了真如遍在。故无情有性的思想深化了佛性论的思想<sup>①</sup>。

### 三、性因道果

道性探讨的是众生乃至一切有形是否得道可能性的问题。道性既然是众生蕴含的得道可能性,道性也就是众生得道之因,而证成道就是得果。《道教义枢》引《裴君道授》的说法,以因果释“性”与“道”,认为“性”是因,是隐而未显时得道的可能,“道”是果,是证道的圆寂法身。《本际经》对道性因果的关系也有说明:

一切众生皆应得悟,但以烦倒(恼)之所覆蔽,不得显了。有理存焉,必当得教,理而未形,名之为性。三世天尊,断诸结习,永不生故,真实显现,即名道果。果未显故,强名为因。因之与果,毕竟无二,亦非不二,若知诸法本性清静,故得通果<sup>②</sup>。

众生皆具有赖以成道的道性,但因烦恼所障,故不得显了。这种未显而必当得之“理”,名之为性。而断诸烦恼而得的真实圆满的道为果。但因果只是“强”名,若了

<sup>①</sup> 《日本学者论中国哲学史》第311页,中华书局1986年版。

<sup>②</sup> 敦煌 P2876 号,卷四《道性品》,《敦煌宝藏》第124册第264页。

悟达道,因果俱消。《道教义枢》在思路上与《本际经》基本相同。按《道教义枢》的说法:“道性者,理存真极,义实圆通,虽复冥寂一源,而亦备周万物,烦恼所覆,暂滞凡因,障累若消,还登圣果。”孟安排对此进一步解释说:“道以圆通为义,谓智照圆通,性以不改不名,谓必成圆果。”“道名在果,即指圆成法身,性定在因,谓有得果之性”。即是说有道性之因,才有得道之果。但孟安排并不认为这是究竟的说法,因为将性与道的因果关系固定化,则又破坏了道的圆通之义。“若道定在果,性定在因,则性非真道,真道非性,何谓众生有道性耶?”即将因果之间的关系固定化,最终必然否定众生得道的可能性。在究竟的意义上,“道性真性,不有不无,无何不在……故无在而无所不在,在因即因,在果即果,在因即为因性,在果即为果性,且寻道性正理,非有非无,何名何性!”<sup>①</sup>无所不在的道在因即因性,在果即果性。因果的划分也失去了意义,而“心解”才是真正体悟大道的正因。

《道教义枢》又开“五种性”,即“正中性”、“因缘性”、“观照性”、“智慧性”、“无为性”。所谓“正中性”,“中是不偏之名,正是不邪之目,正道真性,不生不灭,非有非无,名正中道”,此谓众生心无偏无执,持正中之道,便能了悟真理。“因缘性”,“因是能生者,是由籍,故设境教为悟教之因缘,由此因生智成道。”即众生以“境教”为因,转智成道。“观照性”,“即有无二观,照有无二境,因有入无,明照真境,发生妙观”,即以有无二观,照空有二

<sup>①</sup> 《道教义枢·道性义》,《道藏》卷24第831页。

境,即达真境,生妙观。“智慧性”,“即是极果冥寂,玄通大智慧源”。“无为性”,“即是智慧断除因果二累”,达无为之道果。这五种性说显然是佛道杂糅的产物。在《海空经》中,有“五道果”之说:“何谓道果,果有五种,一地仙果,二飞仙果,三自在果,四无漏果,五无为果。是五道果,用心虽别,同趣一源,若修此果,当用静心,静心专习,所习必成。”<sup>①</sup>这里面既有道教的地仙、飞仙,也有佛教的自在、无漏,而无为果作为最高的修持境界,兼摄了道佛二教的思想内容。

众生有道性,那么,众生之真性到底是本有还是始有呢?道教内部也有不同的看法。据《道教义枢》所载,一种观点认为:“众生本有法身,众德具足,常乐宛然,但为惑覆,故不见耳,犹如泥之杂水,不见澄清,万里深坑,沙底难睹。本相见时,义无有异”。这就是说,众生本有众德,只是为惑所覆,故众生与道遂不得同一,但众生性与道性在本质上是无二差别的。另一种观点认为,“本有之时,未有众德,但众生有必得之理,故言澄清湛然耳。”就是说,众生未具足众德,但有必得之理,故众生道性是“始有”<sup>②</sup>。《道教义枢》不同意这两种理解:

若本具众德,岂被惑覆。遂为惑覆,何德可尊?若本无众德,今时始有,则是无常,又理是本有,理可是常,事既今有,事应无常,若理事俱

① 《海空经》卷一,《序品》,《道藏》卷1第612页。

② 《道教义枢·法身义》,《道藏》卷24第806页。

常,亦应理事俱本,是故不然。今明法身,本非三世所摄,何得已有见有常有耶,亦未尝有无,何论隐显,今言神本澄清者,直是本来清净,竟无所有,若迷此理,即名惑覆,若了此理,即名性显,非是别有一理,在众生中<sup>①</sup>。

若道性本有,具足众德,难以解释为何为烦所惑;若道性始有,则道性乃无常。本有始有,皆不是究竟之说。若了悟本性,则本始俱消,性显为果,若迷此理,则为烦恼惑覆。最终的落脚点仍然归结为心性论上的悟与迷。

## 第三节 道心论

南北朝一般是“道气”相连并用的,这一点正好限制了道在形而上方面的发展,也屡遭佛教的攻击。隋唐道教以心性论为理论特色,其理论和实践都以心道合一为逻辑起点与终点。道心论是道性论的具体化,需要解决的问题是心道之间既有沟通甚至同一的可能性,但现实的心又不即是道,必经一番心性炼养方法方始得道。

欲使心道之间建立起一种内在的联系,在理论上必须经过道的“心化”或心的“道化”的过程,关键的环节是在作为主体意识的心中开启出真体(或本体)之心,从而

---

<sup>①</sup> 《道教义枢·法身义》,《道藏》卷24第806页。

最终在道心之间建立起了内在的联系。

## 一、真体心的建立与道的心化

在中国传统思想界,作为人的主体意识的心概念出现得很早,“至迟在殷代,华夏先民们就已经出现了作为‘自我意识’载体的心,并肯定心是人的主体的象征”<sup>①</sup>。在先秦诸思想家中,孔孟荀庄等都十分强调心的作用。如孟子强调:“心之官则思,思则得之,不思则不得。此天之所以与我者。”<sup>②</sup>孟子除了认为心有理性思考能力外,还特别强调心对伦理道德的理性选择和评判。荀子和管子都强调心的理性认知功能,如《管子》曰:“心者精之所舍”<sup>③</sup>。又说“心者,智之舍也。”<sup>④</sup>荀子开始将心道联系起来说:“心也者,道之工宰也。”<sup>⑤</sup>不过,这种意义上的心都只是主体之心,不是本体论上的“心体”。主体之心虽有思考明察的功能,与眼、耳、鼻、舌等感官相比较,能暂时摆脱对象的束缚,具有一定的超越性,而其他的器官则必须附着一定的对象才能产生作用。但作为“思”的主体之心,最终也要落实到所思的对象,能思与所思,能知与所知始终存在着不可分割的关系,因此,“心”始终是形而

---

① 周继旨:《论中国古代社会与传统哲学》第180页,人民出版社1994年版。

② 《孟子·告子》。

③ 《管子·内业》。

④ 《管子·心术》。

⑤ 《荀子·正名》。

下的。要使‘心’具有形而上的特点,就务必建立“心体”的概念,以开启心超越层面的含义。在先秦诸思想家中,《庄子》对心之超越含义有所涉及,提出了“无心”的概念。在《天地篇》中有“无心得而鬼神服”;在《知北游》中有“无心而不可与谋”的提法。两者都是为了消解主体之心,建立起心的形而上意义。

在隋唐道教的心性论中,思想家在先秦心概念的基础上借鉴了佛教心本体的思想,也开始从不同的角度建立本体之心。在《本际经》中将道性称为“自性清净心”。认为:“言本身者,即是自性清净之心,能为一切世间法出世间之法根本故。故名为本……是清净心,具足一切无量功德,智慧成就,常住自在,湛然安乐,但为烦恼所覆蔽故,未得显了。”<sup>①</sup>清净心即道性,是一切世间出世间法的根本。这样,心就是与道体同义的本体之心。《本际经》所提出的“自性清净心”虽然佛学色彩太重,但它显示了道教建立心本体的努力趋向。“真体”的建立,实际上就要去掉作为主客对立的主体心。因此,成玄英根据庄玄的思想,提出“为道之要,要在忘心”<sup>②</sup>。去掉了与物对峙的主体意识意义上的心,就达到与道相同的真本体境界。如何去掉对执取舍之心,“得真常之心”,就成为修道论的基本内容。

“真常之心”即是“真常之性”。从道的立场看,作为具有超越性同时又圆通遍及万物的存在,道在众生中即

① 敦煌 P3280 号《本际经》卷九,《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第 127 卷第 283 页。

② 《南华真经注疏·逍遥游》,《道藏》卷 16 第 280 页。

体现为“性”(即“正性”),诚如李荣提出:“所谓虚极大道,是众生之正性也”。唐玄宗也说:“虚极者,妙本也,言人受生,皆禀虚极妙本,是为正性。”<sup>①</sup>正性即是作为本体之心的真常之心。这样,道教就在很大程度上将修道论转为一种内在的心性修养,很自然地得出修道即是修心的思想。《太上老君内观经》言:“道者有而无形,无而有情,变化不测,通神群生,在人之身则为神明,所谓心也,所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。”<sup>②</sup>这样,通过道的内心化以及心体(即真常之心)的确立,就确立了“修道即修心,修心即修道”这一关键性的道教心性论命题。在司马承祯那里,明确地提出了具有终极实体意义的“心体”概念。《坐忘论》云:“原其心体,以道为本,但为心识被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔。若净除心垢,开识神本,名曰修道。无复流浪,安在道中,名曰归根。”<sup>③</sup>“心体”与大道等同,故“心体”同样是“即体非有,随用非物,不驰而速,不召而至”。而这种心体的确立必须消解主体心(即妄心),以使心摆脱对象的束缚,达到“不依一境”的境界。不过,这个过程不是一个单纯的思想逻辑过程,必经过一番艰苦的心性修炼,才能达到心与道的冥合为一。

## 二、道心与神

有道教心性论,在道心的联系中,除了有正性这一概

① 《道德真经玄德纂疏》卷11,《道藏》卷13第452页。

② 《道藏》卷11第397页。

③ 《坐忘论·收心》,《道藏》卷22第893页。

念外,还有“神”概念。道教心性论的理论特色在很大程度上体现在“神”这一概念之中。

在南北朝及其以前的中国思想中,神与形相对而言,指的是人的精神,与具有主体意识的心在含义上基本相似。早期道教中有“存神”这样的修行方法。在唐代道教心性论中,神的作用十分突出,在很大程度上成为“心体”的代名词,成为与道、正性等具有相同含义的形上概念。在神与心相提时,神就代表了心。李荣说:“夫生我者神,杀我者心,我杀由心,心为死地,若能灰心息虑,不构有无,无死地也。”<sup>①</sup>心与神相对,此心乃是妄心,故神为生,心为杀,若灰心息虑,则达神本,显露心体。可见,神即是心体的另一种表达。

在《三论玄旨》中,对性、神、识的关系是这样论述的:

坦然备一切之际,谓之性,独然偏一身之际,谓之神,夫身者,神识之所器……识亦因神而生。夫神之与识,犹日之与光,光因日而生,光非日体,识因神而起,而识非神真,神于身内,能识于外,性普湛然,动不乖寂,以神望性,则性妙而神尘,以神望身,则身尘而神妙。然性、神、识之由,本同而用异,悟则通神合性,迷则滞识乖神<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷14,《道藏》卷13第474页。

<sup>②</sup> 《道藏》卷22第910页。

神和性都是稟于道者,只是“性”坦然备万物,而神独偏于一身,又因神与识相连,往往为识所滞,一旦了悟,则通神合性。吴筠的《玄纲论》说:“神者,无形之至灵也。神稟于道,静而合乎性。人稟于神,动而合乎情。故率性则神凝,为情则神扰。”<sup>①</sup>故神与性虽同源于道,其间又有微妙的区别,性为本体,但功用不足,更多的含有向上超越层面的含义,而神更多的具有“神妙万物”的作用,暗合向下层面的含义,故神往往为识所染。但两者在本质上是共同的,因此,一些道教思想家往往“神”与“性”共用。吴筠在《玄纲论》中就说:

夫人所以死者,形也;其不亡者,性也。圣人之所以不尚形骸者,乃神之宅、性之具也,其所贵者,神性耳<sup>②</sup>。

从最根本的意义上说,道、性、神、心体都是同一的。

神概念引入道教心性论之中,就沟通了道教传统的“形神双修”学说,显示了道教的特异立场,但又将神提高到本体论的高度,最终开启了道教“性命”双修的理论 with 修行观念。

### 三、妄心与性动为情

心具有能与道合一的超越层面即真常心,但心又是

<sup>①②</sup> 《玄纲论·长生可贵章》,《道藏》卷23第680页。

现实中一切感情欲望甚至罪恶的渊源。因此,心既是众妙之门,亦是众邪之本。

《太上老君内观经》说:

人以难伏,惟在于心,心若清净,则万祸不生,所以流浪生死,沉沦恶道,皆由心也。妄想、憎爱、取舍、去来、染著、聚结渐自缠绕,转转系缚,不能解脱……始生之时,神元清净,湛然无杂,既受纳有形,形染六情,眼则贪色,身目滞声,口则耽味,鼻则受馨,意随健羨,身欲肥轻,从此流浪,莫能自悟,圣人慈念,设法教化,使内观己身,澄其心也<sup>①</sup>。

人之所以流浪生死,沉沦恶道,其根源在于心。心的取舍、染著以及心变为情都是导致其沉沦失道的原因。隋唐道教对心失道的看法:一是由于心的妄想;二是心(性)动为情。

在早期的《本际经》中,将“心”即“神本”视为一切生死的根本。“所谓神本,是妄想初,一念之心,能为一切生死根本。”<sup>②</sup>一念之心的妄想,即是覆障道性清净心的烦恼。“是清净心,具足一切,无量功德,智慧成就,常住自在,湛然安乐,但为烦恼,所覆蔽故,未得显了,故名为性。

<sup>①</sup> 《太上老君内观经》,《道藏》卷11第396页。

<sup>②</sup> 敦煌 P3782 号《本际经》卷九,《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第127册第283页。

若修方便，断诸烦恼，障法尽故，显现明了，故名本身。”但是，既然道性圆满具足，烦恼为何能障？烦恼本身是不是道性的体现呢？

《本际经》的解释是：

帝君又问：若是本身，性是具足。一切烦恼，云何能障？若本具足，而起障者，一切神尊，得成道已，亦应还失。何以故？体惟一故。太上答曰：虽体一，义有二，方便未足故，方便具足故。是故我言一切诸法，以空为性，为化众生，善巧方便，随宜演说。是言说性，亦无分别。识本本身，皆虚空相。得无所得，故无所失；有所得，故有所失。是故凡夫<sup>①</sup>。

这就是说，本体是惟一无分别的，但是为了教化众生，所以随其演说方便，众生为烦恼所障，“清净心”未足。然而，就本体而言，一切皆虚空相，了无所得，所以无烦恼道性之别。

这种基本上是佛学化的语言和思想涉及的同样是道教最本质的问题，即从心性的角度去理解现实中众生堕落的根源。

在成玄英、李荣的思想中，他们都将心的分别性作为乖本的原因。玄定注“天下之至柔，驰骋天下之至坚”时

---

<sup>①</sup> 敦煌 3280 号《本际经》卷九，《秘密藏品》，《敦煌宝藏》第 127 册第 283 页。

说：“天下之至柔者，正性也，若驰骋代务，染杂离尘境，情欲充塞，则为天下之至坚尔”<sup>①</sup>。成玄英说：“今乃起心分别，乖于本心。”<sup>②</sup>“不知性修反德而会于真常之道者，则起妄心，随境造业，动之死地，所作皆凶。”<sup>③</sup>他们都是把主体心的取舍外境作为失道的根本原因。

由于这种解释的方法与佛教较为相似，随着道教心性论在中唐的日趋成熟，道教用性动为情来解释众生失道迷本的原因。吴筠对此论述颇详。他在《玄纲论·性情章》中说：

夫生我者道，稟我者神，而寿夭去留匪由于己，何也？以性动为情。情反于道，故为化机所运，不能自持也。将超迹于存亡之域，栖心于自得之乡，道可以为师，神可以为友……故君子黜嗜欲，堕聪明，视无色，听无声，恬淡纯粹，体和神清，虚夷忘身，乃合至精。此所谓返我之宗，复与道同<sup>④</sup>。

后天之情对先天之性的破坏，导致人追逐外物而丧失自我的本性，依外物牵引而变化流迁，生死不能自持，而只要去情存性，才能复归本性，与道合一。而情乃是人

① 《道德真经玄德纂疏》卷12，《道藏》卷13第459页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷14，《道藏》卷13第480页。

③ 严灵峰：《道德经开题序诀义疏》卷1。

④ 《道藏》卷23第675页。

成形之后,性动而成,情乖道背本,是人生一切苦恼的根源。在《玄纲论·同有无章》中,吴筠说:“形本无情,动用而亏性,形成性动,去道弥远”。又说:“故生我者道,灭我者情,苟忘其情,则全乎性。”<sup>①</sup>所谓“情”,吴筠认为是人的各种欲望,如“夫目以妖艳为华,心以声名为贵,身好轻鲜之饰,口欲珍奇之味,耳欢妙美之声,鼻欲芳声之气。此六者,皆败德伤性,祇以伐其灵根者也,故有之即可远,无之不足求。”<sup>②</sup>而性与情之间处于一种对立的关系,“神稟于道,静而合乎性。人稟于性,动而合乎情。故率性则神凝,为情则神扰;凝久则神止,扰极则神迁,止则生,迁则死,皆情之所移,非神之所使。”<sup>③</sup>神(性)和情是人的心性的两方面,前者是稟于道的无形之至灵,它以静的姿态存在于心性之中,是众妙之门。而情则是与神(性)相对立且经常扰乱神的“动”。

性动为情,但是性为什么会被情扰乱呢?责任是在性还是在情呢?在《心目论》中,吴筠借用“心”与“目”相互之间的对话来讨论性情之间的关系。吴筠说:“动神者心,乱心者目,失真离本,莫甚于兹,故假心目而发论”。“心”在这里代表神,而“目”代表的是各种感情欲望。《心目论》曰:

心希无为而目乱之,乃囔目曰:予欲忘情而

① 《道藏》卷23第675~676页。

② 《玄纲论·委心任运章》,《道藏》卷23第679页。

③ 《玄纲论·率性凝神章》,《道藏》卷23第680页。

隐逸，率性而希夷，偃乎太和之宇，行乎四达之逵，出乎生死之域，入乎神明之极，乘混沌以遐逝，与汗漫而无际，何为吾方止？若且视，吾方清；若且营，览万象以泊予之正，悦美色以沦予之精，底我邈邈于未见，熙熙于流眄，摇荡于春台，悲凉于秋甸。凝燕壤以情疏，望吴门而发变；瞻楚国以永怀，俯齐郊而泣恋，繁庶念之为感，皆寸眸之所眩，虽身耽美饰，口欲厚味，耳欢好音，鼻悦芳气，动予之甚，皆尔之谓<sup>①</sup>。

心对目说，它本想忘情隐逸，率性希夷，出乎生死之域，入于神明之极，但是目却览万象，悦美色，身耽美饰，耳欢好音，鼻悦芳气。因此，心认为，心不静，神不守是由“目”造成的。但是目对此不以为然：

目乃忿然而应之曰：子不闻一人御域，九有承式，理由上正，乱非下忒。故尧俗可封，桀众可殄，彼殊方而异类，犹咸顺乎帝则。统形之主，心为灵府，逆则予舍，顺则予取。嘉祥以之招，悔吝以之聚，故君人者制理于未乱，存道者克念于未散。安有四海分崩而后伐叛，五情播越而能贞观者乎？曷不息尔之机，全尔之微，而乃辨之以物我，照之以是非……既泊其真，而混其神，乖天心而悖天钧，焉得不溺于造物之景，

<sup>①</sup> 《道藏》卷23 第661~662页。

迷于自然之津哉<sup>①</sup>？

目认为，这正如一国之君不能够将国家衰亡的责任推卸给民众一样，作为一身之主的心也不能够把惑乱心神的责任归咎于耳目鼻舌等感官。心源于道，自然应当克制欲念于未发之时，如果能够将一切感情欲望都控制于机微之时，心神自然就不会沦于情欲之中。心自己不能克念存道，反而任五情播越，终致悖于天道，这怎么是目的责任呢？

之后，心与目又进行了一番争论。心认为：五情扰乱了心神，并不是心不能够克念存道，而是“庶物之物患”，如果“目”也能够像心那样，“相与超尘烦之疆，陟清寂之乡”，就能够复归本性，契合道境。而“目”却认为：心之所言，虽然近乎道，但是其未为至论。因为“欲静而躁随，辞埃而滓袭”，单纯地追求超脱尘俗的静寂之乡，正所谓“暗乎反本之用”；因为“希夷之体，卷之无内，舒之无外，寥廓无涯，杳冥无对，独捐兹而取彼，故得小而遗大”。真正的达道是“能泊然而常处，感道而斯出，不光而曜，不秘而密”。在这里面，就隐含了情不可断，而必须率情达性的观点。

#### 四、心性与气

气是传统道教的重要范畴，南北朝以气言道，而隋唐

<sup>①</sup> 《道藏》卷23第662页。

以心言道,道成为形而上具有超越性的本体,而气只是属于形而下的一种存在。如何调整传统的“气”范畴与道教心性论的关系,也是道教理论家的一个任务。

在隋唐以前的道教中,根据《老子》道生一(元气)、一生二(阴阳二气)、二生三(天地万物)这样一种宇宙生成论的模式,道教也将气作为万物得以产生的根源,也是人修道得道的依据。人通过禀气而成形,禀气的多少决定了人的寿夭。这种气在生命活动中逐渐消耗,禀受之气用完,人即死去。因此,“保气”便成了实现长生不老、升化成仙的首要方法。由此引申出胎息(不消耗体内真气)、行气导引(导外气入体内)、服食辟谷(摄取含有自然精华之气和不食有可能污染内气的食物)以及房中术(不使体内精气外泄)等多种方术的产生。这种以气释道的思想,不断遭到了佛教的攻击。佛教认为,把道作气,那道就是“聚则为生,散则为死”的“生死聚散之物”,也就不能成为常住不灭的最高存在物和创造者,气只是形而下的存在。

隋唐时期,道教以心释道,气的地位与以前相比有所下降,但是气仍然在道教心性理论中有着不可忽视的地位,在宇宙生成论、人性论和修养论中气都是道教十分重要的范畴。

从《本际经》直至中唐的道教理论家,从来都没有抛弃以“元气”解释宇宙及万物生成这样一种观念,《本际经》有“氤氲说”及“两半”义,而成玄英、李荣等人基本上都坚持老子的宇宙论模式。而对这个问题论述最详细的当属中唐的吴筠。他说:

元气者，无中之有，有中之无，旷不可量，微不可察，氤氲渐著，混茫无倪，万象之端，兆朕于此。于是清通澄朗之气，浮而为天，浊滞烦昧之气，积而为地，平和柔顺之气，结而为人伦，错谬刚戾之气，散而为杂类，自一气之所育，播万殊而种分，既涉化机，迁变罔穷，然则生天地万物之形者，元气也①。

这实际上是传统的元气本源论的立场。一旦回到宇宙发生的模式，道教必然坚持气化的观念。道教从根本上说是承认世界的真实性的，除非受到佛教的影响。而在道化生万物的过程中，气就是一个必不可少的环节。吴筠又说：

大道之要，玄妙之机，莫不归于虚无者矣，虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则知（其）不然而然矣。是以自然生万物，万物剖氤氲一气而生矣②。

由此可见，道不但通过“心”成为万物的本体论依据，同时还通过“气”成为万物的生成论本源。道具有本体与本源的双重功能在这里得到更明显的体现。

道教不但将天地万物的产生归结为元气，而且从元

① 《玄纲论·元气章》，《道藏》卷23第674页。

② 《形神可固论·序》，《道藏》卷23第662页。

气中寻找人性善恶的原因。因为元气有阴阳、清浊之别，故人性也就有善恶哲愚之分。这也为“性动为情”找到了另外一种解释的思路。

吴筠认为，清阳之气与阴戾之气是造成人性善恶的重要原因。吴筠说：

然则变性为情者为谁乎？曰：内则阴尸之气所悖，外则声色之态所诱，积习浩荡，不能自宁，非神之所欲动也<sup>①</sup>。

也就是说，人在受形之时，受到阴戾之气的侵袭，加上外界声色的诱惑，故性变为情。

天地万物由阴阳二气而产生，人也是由阴阳二气和合而成。故现实的人性也就因阴阳二气的稟受不同而产生差异。吴筠据此提出了“性分三品”的思想。他说：

阳以明而正其粹，为真灵。阴以晦而邪其精，为魔魅。故稟阳灵生者，为睿哲；资阴魅育者，为顽凶。睿哲惠和，阳好生也。顽凶悖戾，阴好杀也。或善或否，二气均合而生中人。三者名有所稟，而教安施乎？教之所施，为中人尔<sup>②</sup>。

---

① 《玄纲论·率性凝情章》，《道藏》卷23第680页。

② 《玄纲论·天稟章》，《道藏》卷23第675页。

这种“性分三品”的学说不是与一切众生有道性的道性理论相矛盾了吗？其实不然。道教主张一切众生乃至无情皆有道性是从根本意义上讲一切众生都有得道的可能性，但是，就现实的人性而言，由于道性成形之时禀受阴阳二气的不同，故性有上、中、下三品，现实人性的有善有恶与道性本来纯善是不矛盾的。吴筠对“性三品说”的讨论，表明了道教已经将讨论的重点转移到现实的人性论立场，更加符合中国人的传统习惯。

由于“气”在心性论中的重要地位，在修炼理论之中，修心论与炼气论逐渐结合起来，逐渐形成了“炼神”、“化气”、“还神”三者合一的独特修炼模式，这将在后面详细谈到。

## 第四章 隋唐道教心性炼养论

以心合道的炼养活动是隋唐道教心性论的核心内容。道体论讨论道自身的问题,为修养论提供了超越的基础。道性论讨论道性与众生的关系,而道心论则阐明道与心既相通又相隔的状态,为修心、炼性提供了可能性与必然性,而最后的归结点就是如何从现实的心性中达到理想的道境,即找到一条从现实达到超越的具体途径。隋唐道教将修道归结为修心,《太上老君内观经》曰:“所以通生谓之道。道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生。在人一身则为神明,所谓心也,所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。”<sup>①</sup>表明了道教修道论的基本立场。正如同道体论道性论受到佛教佛性论的影响一样,道教修养论在隋和初唐时期的佛学化痕迹也十分明显,如《本际经》中“发明自性清净心”以及王玄览的“灭除知见以证道”的修养方法,就具有明显的佛学化的特点。但随着道教心性论的日趋成熟,其在修养方法方面的独创性也表现出来了。司马承祯的“坐忘收心”和吴筠的“性情炼养”都与佛教有了一定的差异。更值得注意的

---

① 《道藏》卷11第397页。

是中唐时期道教思想家逐步将修心与修命结合起来,开创了宋元时期道教内丹学性命双修的炼养模式。

从根本主旨上言,道教心性论的目的是恢复或达到本体之心,以进入与道合一的境界,本体之心乃是处于一种虚静自然的状态之中。在道教思想家中,有的侧重以本体心的角度,直接呈现出其本然之态;而另一些思想家则从现实层面的“心”入手,通过去欲主静的方式,从中发掘出心的本然状态,从而达到与道合一。

## 第一节 发明道性清净心

《本际经》受佛学影响明显,提出了“发明道性清净心”这一佛学化倾向十分明显的心性修养论命题。《本际经》认为,众生与道本来无二,但因众生心生分别,故有烦恼,心与道隔。只要众生能消除心中的蔽障,就能体现出道性,即是得“真一圆满之道”。“悟此真性,名曰悟道,了了照见,成无上道”<sup>①</sup>。《本际经》认为,众生的修习是一个渐进的过程,主要是修习“观行”,最终达于“中道正观之域”。就修行次第言,有初发道意之相——净妙心——伏行心——中观正道几个阶次。

首先是所谓“初发道意之相”,此乃是习道之人最初

---

<sup>①</sup> 敦煌 P2806 卷四《本际经》,《道性品》,《敦煌宝藏》第 124 册第 260 页。

的阶段。《本际经》载：“是诸众生亦复如是，以道性力得闻善友，闻三洞经生信乐心，从师禀受，依教修行，作诸功德，开化众生。修习观行，习因增进，能发道意，救度群生，同入正果。于如是心，不生分别，使之清净，直达边底，无有染滞，静然徐清，入无上境，是名初发道意之相。”<sup>①</sup>

其次是所谓“净妙心”。“转有得心向无得念，念无所念，心心不动，是名回向正道之心，是净妙心。”<sup>②</sup>因为发心向无上境，仍是有得，故须回心向无得念，念念不系，方为正道之心。

再其次是所谓“伏行心”。“非因非果，始终无二，而亦因果，非不始终，习如是想，念念相应，察无相想，是名为观，观想增进，能摧烦恼，破有得心，名为伏行心。”<sup>③</sup>即要观想诸法非因非果，平等不碍，故能摧一切烦恼障，使心达于毕竟空的无对待状态，是名伏行心。

最后是烦恼断尽，入于中道正观之域，达真一境。“转调柔顺，无生法真实之史。了正中之正，明解妙门，故名无欲，结习已尽，超种民位，白日腾举，出到三清，玄之又玄，享无期寿，反根复命，体入清虚。了无非无，知有非有，安住中道正观之域。”<sup>④</sup>即用正确的观念即中道观去

---

① 敦煌 P2470 号《本际经》卷四，《道性品》，《敦煌宝藏》第 120 册第 617 页。关于道意，可参见《道教义枢·道意义》。

②③ 敦煌 P2470 号《本际经》卷四，《道性品》，《敦煌宝藏》第 120 册第 617 页。

④ 敦煌 P2470 号《本际经》卷四，《道性品》，《敦煌宝藏》第 120 册第 618 页。

观想诸法及其根源。而如何“正观”呢,《本际经》又提出了“兼忘”与“重玄”两种方法。所谓兼忘,《本际经》曰:

帝君又问:“何谓兼忘?”太极真人答曰:“一切凡夫,从烟煴际,而起愚痴。染著诸有,虽积功勤,不能无滞,故使修空,除其有滞。有滞虽净,犹滞于空,常名有欲,故示正观。空于此空,空有双净,故曰兼忘,是名初入正观之相。”<sup>①</sup>

“兼忘”本是道家庄子的用语,指“内忘身心,外忘万物”,但经过般若学的重新诠释,“兼忘”就是成为一种遣有去滞的修养方法,要求既不滞有也不滞空,是进入正观的第一步。

帝君又问:“何谓重玄”?太极真人曰:“正观之人,前空诸有,于有无住;次遣于空,空心亦净,乃曰兼忘。而有既遣,遣空有故,心未纯净,有对治故。所言玄者,四方无著,乃尽玄义。如是行者,于空于有,无所滞著,名之又玄,又遣此玄,都无所得,故名重玄,众妙之门。”<sup>②</sup>

遣空除有,排除了空有的对待,获得了“四方无著”的玄义。但是此玄亦应当遣去,最终达到“都无所得”的境界

---

①② 敦煌 P3674 号《本际经》卷八,《最胜品》,《敦煌宝藏》第 129 册第 600 页。

界,即是重玄,即是得道。“犹如虚空,圆满清静,即是真道,亦名道身”。在实际上,“兼忘”与“重玄”都是一种“调心术”。

如果《本际经》仅限于此,那么它和佛经也就没有本质的差别了。但是《本际经》中的道性,是一种自然无为之境。“道性众生性,皆与自然同”。因此,最终的得道境界仍然是道家自然无为的境界,只不过是它将这种理想境界解释为一种“清静虚空”且“廓然无物”的状态。《本际经》提出,所谓达到圆满究竟的果位,即是“反我两半,处于自然”。

反我两半,处于自然,道业日新,念念增益,于明净观,睹见法身,心心相得,不期自会,天尊息应,无复忧劳,双观道慧及道种慧,满一切种,断烟煴障,圆一切智,烦恼尽处,名曰无为,升玄入无,故称太一。细无不入,大无不包,高胜莫先,强名为大,太即大也。通达无碍故名为太,独步无侣,无等等故,故称为一,是究竟处,故言太一<sup>①</sup>。

所谓“两半”,本来是道教的说法,道在化生万物过程之中,以阴阳二气为中介,即“两半”。在佛教学说的影响下,“两半”又用来解释众生识业的生成与烦恼的障碍。

<sup>①</sup> 敦煌 P2470 号《本际经》卷四,《道性品》,《敦煌宝藏》第 120 册第 618 页。

《道教义枢》曰：“两半义者，凡夫识业，起自氤氲，欲染漂流，沦斯颠倒，若能反出，则还处自然。”<sup>①</sup>《本际经》卷四《道性品》也基本上表达了这种思想，即谓“烟者因也，煴者暖也，世间之法，由暖润气而得生，是初一念；始生倒想，体最轻薄，能障道果”。只有返离两半，才能回归自然。而所谓“自然”，是“两半”之前诸欲未生，本性未染的状态，与道家所谓清虚自然是暗相契合的。按《道教义枢·自然义》的理解：“自然者，本无自性，既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我，岂得定执，绝待自然，宜治此也。”<sup>②</sup>这可看成是《本际经》“虚空无待”的道性自然义的解释。在《本际经》心性论中，以清净心的“观照”来消除“两半”，从而达到“圆满具足之相”，从“两半”返归自然，就能满一切神智，达真一自然境界。正如有学者指出，《本际经》虽在辞例上多所援引于佛教，但又最终回复到道家“道法自然”的修养论上来<sup>③</sup>。

## 第二节 “知见灭尽，乃得道矣”

王玄览的《玄珠录》与《本际经》一样，佛教化色彩很浓，但《玄珠录》是运用佛教的语言表达自己的见解，它明

① 《道教义枢·两半义》，《道藏》卷24第820页。

② 《道藏》卷24第831页。

③ 卢国龙：《中国唐玄学》第233页。

确地将道教的修道论归结为修心论,提出了“灭除知见”以使“识体”彰现,从而形成得道解脱的心性学说。

据《玄珠录》序说,王玄览“携二三友往造茅山,半路觉同行入非仙才,遂却归乡里,叹长生之道无可共修,此身既乖,须取心证,于是坐起行住,惟道是务,二教经论,悉遍披讨”。这说明了王玄览以心证道的理想。王太霄解“玄珠”曰:“取其明净圆流,好道之人可贵为心宝,故以珠名之。”

前面已经论及王玄览的道性论论述了道与众生亦同亦异,亦常亦不常的相即相离的关系。根据王玄览的看法,道与众生本无差异:“道隐众生显,道显众生隐,只是隐显异,非是有无别”<sup>①</sup>。这是从本体的角度看,故无所谓修与不修,“修之既也证,离修复离教,所在皆解脱,假号为冥真”。但从现实的角度看,众生又是可修的。“众生无常性,所以因修而得道,其道无常性,所以感应众生修”。这样,修行就具有了必要性。

王玄览所欲达到的道并非肉体的长生,恰恰相反,只要舍弃肉体达于“常道”,那么,这种“常道”只能存在于人的内心之中。为了解决心与道的契合问题,王玄览提出了“正性”的概念。所谓人心的正性,即心的体性,是与真常之道完全符合的。他说:“人心之正性,能应一切法,能生一切知,能运一切用,而本性无增减”。人心之正性能应世间一切之境,并能产生喜怒等情感与认知活动,但自身却没有变化。众生中就有与道相同的“种子”,这样,

<sup>①</sup> 《道藏》卷23第619页。

修道也就纯粹变成了一个心性过程,修道即是修心。就主体心识而言,又有体用之分。“识体是常是清静,识用是变得众生。众生修变求不变,修用以归体,自是变用识相死,非是清静真体死。”<sup>①</sup>众生修行的任务就是去掉识用,回归识体,以达本性的清静。而“识用”即是常人的“知见”。因此,修道最后就归结为“灭除知见”。

一切众生,欲求道,当灭知见,知见灭尽,乃得道也<sup>②</sup>。

既然知见灭时即得道,人死后,知见自然灭,是否也是得道呢?在《玄珠录》中也有这样的疑问:“众生死灭后,知见自然灭,何假苦劝修,强令知见灭”。王玄览认为:“死不自由死,死时由他死,死后知见灭,此灭并由他,后生出生时,生时会由他,知见随生起,所以身被缚,不得道矣。”<sup>③</sup>如果不是通过主体自己的修行而达到灭知见,而依靠他力导致知见的灭除,则不能跳出轮回,来世时知见又生,不能解脱。而修道必须是主体努力的结果,依靠自己“心证”才能得到解脱,“知见由我灭,由我后不生”,即达于无生无灭的道境。

对知见的灭除源于知见的虚妄性这样一种认识。王玄览从理论思辨的角度论述了知见的非真实性,只有认识到心识的虚妄性,就能断除知见。王玄览认为:

① 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第625页。

②③ 《玄珠录》卷上,《道藏》卷23第622页。

见若属于眼，无色处能见，见若属于色，无眼处应见，见若属色复属眼，合时应当有二见。若也见时无二者，明知眼色不能见，若即于二者，应当有二见，若舍于二者，应当无一见，云何复一见？一见色之始，始名眼；有知之时，始名心；若使知知无色时，不名于心眼<sup>①</sup>。

王玄览是以知见发生的角度去否定知见的真实性。因为知见是眼色相合即主客体的结合才产生的，那么，知见到底是属于眼还是色呢？他以否定的方式论述了知见既不属于眼，也不属于色，若不属眼色，应无一见，若属于眼色，应有二见。经过这样的循环往复的论证，最终的结论是“无知见”。

“无知见”亦即“无心”。“众生随起知见而生心，随造善恶而成业。不造则业灭，不知见则心亡。心亡则后念不生，业灭则因亡果尽。”<sup>②</sup>“无心”即是心去掉了妄识之用，而复归其本性之体，达于解脱。“心解脱即无心，无心则无知”，“无法则心不生知，无心则诸妄不起，一切各定，无复相须而因待者。故前念灭则后念不生，前念不灭亦后念不生。念既不生，则无有念。无念则无心无识，是故行人当须识心。”<sup>③</sup>无心无念即是心解脱，一念不生即是“无心无识”。无心也就无境，王玄览以此来说明万法

① 《道藏》卷23第632页。

② 《道藏》第23第634页。

③ 《道藏》卷23第630页。

的虚妄非真性，“心生诸法生，心灭诸法灭，若证无心定，无生亦无灭。”<sup>①</sup>由于心识的虚幻性，就推论出万法的虚妄性，“十方所有物，并是一识知”。因此，“所言诸法，并是虚妄”。这显然是对佛教万法性空说的汲取。

万法与识见的虚妄性并不能否认道及正性的真实性。而谓道的关键就是达于“无知”的悟解。无知无见，就不会妄起分别，万物自然平等无碍。由于受到佛学的影响，王玄览在《玄珠录》中很少论及道教的肉体长生之说，而论及的纯粹是心性论意义的以心证道。王玄览不谈不死，而是要跳出生死轮回，达于不生不灭的境界。但是，这种修道论也并非处于无依托的绝对虚无状态。老子所谓的清静自然仍是道体的特征，众生修道就是向清静识体的回归。

### 第三节 “静其心室”，“以冥道境”

《本际经》与《玄珠录》的心性论都带有显著的佛学化的色彩，这表明了在道教心性论的产生形成过程中，佛教因素产生过巨大的作用。但是，这种过于佛教化的思想不符合道教的传统，故成玄英、李荣及唐玄宗等人采取注疏老子或庄子的形式发挥道教的心性思想。他们在诠释老庄的过程中，同样也被老庄诠释，虽然他们的思想内

<sup>①</sup> 《道藏》卷23第264页。

容及修养旨趣略有差异,但是同在老庄思想的大背景下形成的道教心性炼养论又具有大体相同的特点,即不言长生不死,而只言心性的解脱,而心性的修养又都是以保持心的虚静状态而与道冥符为基本特征。如唐玄宗所注《老子》第四十三章“无有人于无间”说:“无有者,不染尘境,令心中一无所有;无间者,道性清静,妙体混成,一无间隙,夫不为可欲所乱,令心境俱净,一无所有,心与道合,入无道矣。”<sup>①</sup>心与道合而无间隙,就是他们心性炼养的过程和目的。

### 一、“常守清静”

“心”的本然状态是清静无为的,这既是老庄思想,也是隋唐道教的共识,所谓修心,就是要达于此清静之心。成玄英对《老子》“致虚极守静笃”的疏解是:“言人欲得虚玄极妙之果者,须静心守一中之道,则可得也。”<sup>②</sup>只要保持心的虚静,才能达于虚极玄妙的境界。李荣与唐玄宗也有同样的思想。李荣说:

圣人顺万物之本性,辅万物以保真,不敢行之有为,导之以归虚静也<sup>③</sup>。

---

① 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》卷11第735页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷2,《道藏》卷13第364页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷17,《道藏》卷13第508页。

唐玄宗曰：

人之稟生者妙本，令能守静致虚，可谓复归所稟之性命矣<sup>①</sup>。

人生而静，天之性也，感物而动，性之欲也。若能常守清静，解心释神，反照正性，则观手妙本矣。若不静其情，逐妙而动，性失于欲，迷于道源<sup>②</sup>。

守静才能致虚。因为只有本然清静之心才是与道合一的，而现实之心因受外物的干扰，产生妄情，故失其本性，只能静心息虑，才能“复于真性，返于惠命”。成玄英疏《老子》“归根于静，返于惠命”说：

归根于静，但能返本还源，驰竞之心自息，静日复命，命者，真性惠命也，既屏息嚣尘，心神凝寂，故复于真性，返于惠命<sup>③</sup>。

“归根于静，返本还源”的基本要求是排除外物对心的干扰，息驰竞之心，也就排除了心的感性欲望的层面。心自然清静，也就达到了对其本体的复归，因此静成为修心论中最基本的原则。在论证持“静”守虚的原因时，道教也引用了佛教的理论。如成玄英以心的妄见与分别等

①③ 《道德真经玄德纂疏》卷4，《道藏》卷13第395页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷4，《道藏》卷13第360页。

理论去论证妄心妄情的虚幻性。李荣也讲万法皆空,因而贪竞无益。唐玄宗也认为人先天的本性是清静的,但情欲使本性污染。这些都在一定程度上融合了佛教的思想,但其根本点是老子的守静思想。唐玄宗说:

今欲令虚极妙本必自致于身者,当顺守此雌静,笃厚性情,而绝欲无为。  
能守静致虚,则正性归复命元,而长久也<sup>①</sup>。

成玄英有时也将心的这种虚静状态叫做“无心”或“忘心”,认为:“为道之要,要在忘心”,但“忘心”只是去掉“妄心”及有分别之心,忘然后才能得。“若能虚忘平淡,得真常之心者”<sup>②</sup>。“夫得心者,无思无虑,忘知忘觉,死灰槁木,泊尔无情,措之于方寸之间,起之于视听之表,同二仪之覆载,顺三光以照烛,混尘秽而不扰其神,履穷塞而不作其虑,不得而得,而得在于不得,斯得之也。”<sup>③</sup>其基本的精神就是心处于一种无分别、无思虑的本然状态。但是,处于虚静状态的心也并非寂然不动。作为本体之心,又能生起“照”的作用,既能照见心体,又能照万境皆真,从而达到一种精神上的超越。

## 二、即动即静

心的虚静是恢复真性的总原则。魏晋玄学讲崇本息

<sup>①</sup> 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》卷11第722页。

<sup>②③</sup> 《南华真经注疏·人间世》,《道藏》卷16第345页。

末,去躁守静。然而,这只是一种低层次的精神之境。隋唐时期哲学的精神是庄学及其影响下的佛学。讲“心静”也就不可能只是讲“心的寂然不动”。即使讲“形如枯槁,心如死灰”也只是一种表面的现象,并非表明“心”真的是“死灰”,也不是断除心与外境的一切联系。虚静之心,有其作用,关键的在于能否以即动即静的方式去达到超越动静。

成玄英认为息贪竞之心,有两种方法:“一者断情忍色,栖托山林,或即塞闭其门;二者体知六尘虚幻,根亦不真,内无嗜欲之心,外无可染之境”<sup>①</sup>。成玄英肯定的是后者,因为一旦取心向静,断绝外境,则心又落形迹与执著,不得解脱。关键是要“内无嗜欲之心,外无可染之境”,才能达于逍遥任性。因此,所谓的“无心”,就是心不执著,不需要强行闭目塞听以避开可欲之物,而要“即心无心”。这样,一个俗人,只要“心性悟解”,自然也达于妙境。这种心性思想可溯源于庄子、郭象的“解脱论”,也与佛教真俗二谛的思维方法相契合。李荣注《老子》“无为而无不为”时说:

夫欲去有累,所以归无为,而惑者闻无为,兀然常拱手,以死灰为大道,土块为至心。恐其封执有为,不能悬解,故云“无为而无不为”也,无为而无不为,非无为也;有为而归无为,非有为也。此则为学为道,道学皆亡,唯动与寂,寂

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷14,《道藏》卷13第477页。

动俱息也<sup>①</sup>。

李荣所提倡的“虚静无为”，绝不是拱手端坐，灰心身灭。这种“无为”只是流于执著顽空，真正的无为是在有为之中的无为，只要能悟解了达人的自然真性，则人的一切行为动作皆不乖道性。前面所谓的“闭目塞听”的“虚静去欲”的修心原则只是修道的最初阶段，人如果一心追求虚静自然的本性，这本身又成为一种破坏人的真性的“有执”，而“至道虚玄，无为无执，凡情颠倒，有执有为”<sup>②</sup>。因此，正确的方法是舍有无二执之偏，守一中之无为。从成玄英、李荣、唐玄宗对《老子》“损之又损之，以至于无为”的疏解中，可以看到这一点。成玄英疏：

为学之人，执于有欲；为道之士，又滞无为。虽复深浅不同，而二俱有惑。今欲治此两执，故有再损之文。既而前损损有，后损损无，二偏双遣，以至于一中之无为。

李荣注：

舍有归无，损者也；有去无忘，又损之也。理冥真寂，至无为也。

---

① 《道德真经玄德纂疏》卷13，《道藏》卷13第469页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷17，《道藏》卷13第505页。

唐玄宗注：

为学者积功行，为道者忘损之。虽损功行，尚有欲损之心，兼忘此心，则至于自然无为<sup>①</sup>。

三者的共同点都是有无双遣，二俱不滞，反过来就是：即有即无，静不妨动。所以“所谓不言，非关杜口”，修心也就是动与静的统一，有为与无为的统一。“虽复应物施为，而心未尝有事”。李荣说：“无心于动，动不妨寂。虚已于寂，寂不妨动。寂不妨动，虽动而非动。动不妨寂，虽寂而非寂”<sup>②</sup>。只要达于心无执著于动静，才是真正的淡泊寂然。唐玄宗同样认为：

夫饰知诈者，虽拱默，非无为也；任真素者，则终日指挥而未始不晏然矣<sup>③</sup>。

作为体道契理的圣人，其心之本体是动而寂，寂而动的，正好符合以虚极性与应感性相结合的道的含义。只要契合了真性，自然终日应事，无不晏然。这也为道教作为宗教的教化与政治的教化提供了重要的理论基础。

### 三、观心观境

人心禀受正性，人的正性本无分于美丑善恶，但是在

① 《道德真经玄德纂疏》卷13，《道藏》卷13第468页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷15，《道藏》卷13第485~486页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷2，《道藏》卷13第364页。

动用散乱中,人就逐渐迷失了本性,心中充满各种分别倾夺的观念,即是人的欲心。唐玄宗言:“美善者,生于欲心。心苟所欲,虽恶而美善矣”。“美善无主,生于妄情,皆由封执有对,分别难易,神奇臭腐,以相倾夺,大圣较量,深知虚妄,故云恶矣。”既然正性的迷失在于人的欲心之动乱,那么修心复性的第一步就是执心入静。但执心入静一般是在心性安静之时,持守令不乱。唐玄宗疏“其安易持,其未兆易谋”说:“言人正性安静之时,将欲执持令不散乱,故虽欲起心尚未形兆,谋度绝之使令不起,并甚易耳”。疏曰:“言人之受生,正性清静,感物而动,则逐欲无穷,今明欲心已未动安静之时,将欲守之,令不散乱,则甚易”<sup>①</sup>。欲心未起之时,执心守静为其修行法门,但一旦欲心已起,则须通过观照的觉悟过程:一方面要妙观心源,以达真道;同时,要观照身相虚幻,本非真实。通过观的方式来去除有无二见,息爱恶之心,则清静而契真,也不会执无而弃有了。

成玄英疏:“见小曰明”曰:“‘见’,观照也,‘小’,细微之名也,即至妙之理也,言行人但能照于妙境,智慧则日日增明。”<sup>②</sup>能够观照真境,即是智慧日增,妙体真宗,此为“真照”。“知于知常之道,是曰智慧明照”<sup>③</sup>。唐玄宗也说:“解心释神,反照正性,则观手妙本矣”<sup>④</sup>。道教

① 《道德真经玄德纂疏》卷17,《道藏》卷13第505页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷14,《道藏》卷13第478页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷15,《道藏》卷13第486页。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷1,《道藏》卷13第460页。

所谓的反照正性，即要了知人的本性本来清净无染，若能返本归根，则心悟道达。

成玄英说：

众生所以不能同于圣心虽动不动、用而无心者，只为芸芸驰竞不息。若能反本归根，即同于圣照<sup>①</sup>。

“复命曰常”，反于性命，凝然湛然，不复生死，因之曰常；“知常曰明”，既知反命真常之理者，则智慧明照，无幽不烛<sup>②</sup>

知道“反本”则能智照真源，直达本真，也就不会起妄心分别，迷失本性。否则“不知性修反德而合于真常之道者，则起妄心，随境造业，动之死地，所作皆凶”<sup>③</sup>。因此，以智慧照达心源，反观妙本，则诸法不作，妄念不生，心道因之而合一。

成玄英疏“不窥牖，见天道”曰：

堕体坐忘，不窥根窍，而真心内朗，睹见自然之道，此以智照真<sup>④</sup>。

所谓以智照真，就是以心的神明而生起智慧明照的

①② 《道德真经玄德纂疏》卷4，《道藏》卷13第395页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷4，《道藏》卷13第396页。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷13，《道藏》卷13第467页。

作用，直接与道冥合。

除了反照心源，还须以心照俗或以心照境。成玄英疏“不出户，知天下”曰：

户者，谓知觉攀缘分别等门也。有道之人，虚怀内静，不驰心于世境，而天下之事悉知，此以真照俗<sup>①</sup>。

所谓以真照俗，就是以本体之心产生的智慧，照知万法皆为虚妄，如此，则情欲不起，万法皆净无染。能达如此认识，则一切虚妄之法俱成妙境，故照有洗心清净的含义，也有体知万法虚妄、使人不贪逐前境的含义，还有与万境相冥合、逍遥任远的含义。玄宗疏“涤除玄览，能无疵乎”曰：

涤，洗也；除，理也；玄览，心照也；疵，病也；人之耽染不起，欲心当须洗涤清理，使心照清静，情欲不起，能令无病疵乎！此教修心也<sup>②</sup>。

此所谓照，即是清理染著于心上的尘垢，使之清静，去除了由于人的耽染而起的欲心，心自然无疵。所以，照即涤除玄览，也即是洗心清静。

成玄英说：

① 《道德真经玄德纂疏》卷13，《道藏》卷13第466页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷3，《道藏》卷13第380页。

以大慈之心虚察前境，则能所两空，物我清静，故一切诸法，皆成胜妙之境<sup>①</sup>。

李荣注“知不知上，不知知病”曰：

慧彻空有，知通真俗，知也。所照之境，触境皆空，能鉴之智，无智不寂，能所俱泯，境智同忘，不知也。照如无照，知如无知，此为上德也<sup>②</sup>。

这就是说，以心照境，触境皆空，识一身是幻，故诸法清静皆成胜妙。这即是成玄英所谓“悟者目击道存，迷者累劫不会”<sup>③</sup>。对于觉悟者而言，一切染著，万法皆是道性，与佛教“烦恼即菩提”的思想如出一辙。能达如此者，则境智玄同，无可分别，既可冥于道，也可冥于物，内外相冥，与万物俱化，虽复求染而无著也。成玄英疏“为无为，事无事，味无味”曰：

为无为，妙契心源，不失真照，照达有为，即无为也，故无为则为，为则无为；事无事，色声物境一切诸事也，妙体真宗，照不乖寂，虽涉事而有，即有体空，内则虽照而无心，外则虽涉而无

① 《道德真经玄德纂疏》卷9，《道藏》卷13第517页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷19，《道藏》卷13第519页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷16，《道藏》卷13第501页。

事；味无味，味者，染著之谓也。境智双寂，虽复求染而无著也<sup>①</sup>。

以妙契心源的真照，照达有为之万法，则色声物境等一切诸法，皆妙体真宗，内则真性虽照而本性不失，故照不乖寂，无心而照。外则因有真性之照，故动不乖道，虽涉事而无事，涉染而无著。成玄英疏《庄子》“物无非彼，无非是”曰：“圣人达悟，不由是得非，直置虚凝照以自然之智，只因此是非而得无是非，是终不夺有以证无”<sup>②</sup>。这样，心既要内冥于道，契于心源，达于真体，又要外冥于物，“浩然大观，与众玄同”。

成玄英疏《老子》“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”曰：

玄德深远，与物反，冥真契道，谓之玄德。穷源极际，谓之深远。深远之智，智乖于俗，故与物反，然后乃至大顺。

顺有两种，一顺于理，二顺于俗。顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。

问曰：前言反物，后言顺俗，前反后顺，文岂类乎？答曰：前言反者，此明不反而反；后言顺者，亦不顺而顺。不顺而顺，顺不乖反；不反而反，反不乖顺。亦何所嫌……顺不异违，违不乖

① 《道德真经玄德纂疏》卷16，《道藏》卷13第502页。

② 《南华真经注疏·齐物论》，《道藏》卷16第296页。

顺,所以出处嘿语,难道是从,和光同尘,而恒顺于理,不问顺于不顺,不顺与顺。顺与不顺,一时皆顺……①

可见,成玄英等人的心性修善论是一种十分高妙的精神境界,达到这种超越的理想之境,则内心直达本体之源,而外又顺物变化。

任性逍遥是庄子、郭象的超越精神在道教中的体现与发展。庄子、郭象境界不但成为初、中唐时期道教追求的理想境界之一,也是中唐以后佛教禅宗的基本思想倾向。庄学通过郭象实际上成为了连接道教、佛教的一个中介环节。

成玄英、李荣以及唐玄宗注释《老子》,其注释中浸淫着浓厚的庄学与佛学的精神,与魏晋玄学以庄注老的精神相一致。不过,从成玄英所著的《庄子疏》中,也可以看出道教与玄学的一个重大差别。最突出的表现就是郭象的“无心自然”消解了任何实体性的存在,一切都是自然所独化,而成玄英的以心悟道却始终存在着一个真实性的道体作为依托。这个道体具有绝对的超越性,但同时又是万物的本源与本体;更为重要的是,它是心性修养的根据。

成玄英等人的观心、观境及由此产生顺真及顺俗的心性理论,同样是为了达到内心超越外涉教化的“圣人”这样一种理想人格的目的。“内圣”与“外王”都在“心性”的基础上统一起来了。

① 《道德真经玄德纂疏》卷17,《道藏》卷13第509页。

## 第四节 “修心易简”，“渐阶达道”

中唐时期以司马承祯的《坐忘论》为代表,包括一批短小道经如《太上老君说了心经》、《太上老君内观经》、《太上老君内丹经》等的思想中,同样以心性论为其中心的论题。以修心达道,最终达到心道合一为其修养的具体方法。不过,由于受到南方道教传统上清修养法的影响,这批思想家将心性修养与存思养神的传统相结合,更加注意修心养性的具体方法与实践,对修心炼性的具体步骤作了详细的论述,其中尤以司马承祯《坐忘论》中提出的修道“七阶”为代表。司马承祯说:“夫法之妙用也,其在能行,不在能言,行之则斯言为当,不行则斯言为妄”<sup>①</sup>。这与初唐的其他道教经典中的心性论相比,显现出不同的特点。《本际经》、《玄珠录》所论心性论及修养法,大都带有本体论及形而上的特点,直指心体,从而发明道性清静之心,故即使在修养论上,这些经典也带有明显的思辨性的特点。而司马承祯则从现实的心性出发,通过艰苦细致的“断缘”、“离境”、“观心”等一系列心地功夫,逐除排除心的杂念妄想,最终使晶莹皎洁之心体彰显出来,与道同一。在隋唐道教思想家中,司马承祯的心地功夫显得极为精熟而又切实可行。在《坐忘论》中,司

---

<sup>①</sup> 《坐忘经·收心》,《道藏》卷22第893页。

马承祯将修心的过程分为“敬信”、“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”、“得道”七个阶段。《坐忘论》序中说：“明指大道，先导人以敬信，使心不狂惑；次则断其缘业，收心简事，体寂内明；故又次之以真观，中外无有，然后可以跻于泰定，气泰神定，故曰得道”<sup>①</sup>。此言修心坐忘之渐阶。总而言之，“不过无物无此，一念不生”<sup>②</sup>。取消主客体的对峙状态，使心获得一种自由无峙状态，从而“内不觉一身，外不知其宇宙，与道冥一”。

《坐忘论》的修心修道之七阶可概括为三：一为收心离境（包括敬信、断缘、收心、简事），即断除外境对心性的束缚和缠绕；二为真观心性，以制心洗念；三为智恬相养，达于泰定。经过此三阶段，最终即与道合一，显现出真心实体。

## 一、收心离境

在进行正式的心性炼养功夫之前，首先必须培养起一种宗教性的情绪和感情，所以《坐忘论》以敬信为修养的第一阶次，这与道教的宗教性立场是相一致的。但从心性论的角度而言，敬信同样是一种心性论的方法。“信者，道之根；敬者，德之蒂”<sup>③</sup>。信就是要树立起能够修心达道的信心，因为，“信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必也。”<sup>④</sup>敬能够使人保持一种戒谨庄

①② 《道藏》卷22第891页。

③④ 《坐忘论·敬信》，《道藏》卷22第892页。

严的状态,对于除去心绪的迷乱也是有一定的作用的。因此,敬信也是收敛心性的一种方法。后来宋明理学中的“主敬”说,也将敬作为一种重要的保持心性不散乱的一种方式。在《天隐子》中,设修道渐门,其中的第一步即为斋戒。“何谓斋戒,曰澡身虚心”<sup>①</sup>。这就将传统的养生法纳于心性修养之中,斋戒并非节食而求长生,“斋乃洁之务,戒乃节慎之称”<sup>②</sup>,斋戒实际上与敬信一样,都是断除外缘的修行法的第一步。

那么“断缘”是什么含义呢?司马承祯是这样来解释它的:

断缘者,断有为俗事之缘也,弃事则形不劳,无为则心自安,恬简日就,尘累日薄,迹弥远俗,心弥近道。至圣至神,孰不由此<sup>③</sup>。

就司马承祯的修道论的理论背景而言,心的本然状态是与道合一的。只是一旦落于现实之中,心就与外物处于主客二元对立的状态而受到了“污染”和束缚。因此,作为修道者而言,要做的事情必然就是断缘与离境,将心从外境中解脱出来。司马承祯所谓的“断缘”,就是要求人不要沉溺于世俗功利之中,那些“或显德露能,求人保己;或遗问庆吊,以事往还;或假隐逸,情希升进;或酒食邀至,以望后恩”<sup>④</sup>之人,却是忙碌于世俗事务之中

①② 《天隐子》,《道藏》卷21第699页。

③④ 《坐忘论·断缘》,《道藏》卷22第892页。

的人,心处于疲惫不堪的状态之下,形神不安,遑论得道。所谓是“巧蕴机心,以干时利,既非顺道,深妨正业”<sup>①</sup>。故正确的态度应是“绝俗”,但绝俗只是不执意和不陷溺于俗务,并不是要将人与万物万事完全隔绝起来,闭目塞兑,而是要保持一种淡然寂泊的心理状态,“不将不迎”,“无事安闲”。“若事有不可废者,勿遂生爱系之心为业”。具体的做法是:“我但不唱,彼自不和,彼虽有唱,我不和之,旧缘渐断,新缘莫结,体交势合,自致日疏,无事安闲,方可修道”<sup>②</sup>。其中的关键在于应物无心。

在《坐忘论·真观》中,司马承祯也说:“然于修道之身,必资于衣食,事有不可废,物有不可弃者,当该虚襟而受之,明目而当之,勿以为妙,心生烦躁……故求衣食虽有营求之事,莫生得失之心。则有事无事,心常安泰”<sup>③</sup>。《坐忘论·真观》充分显示出了隋唐时代心性论的基本特点,与老子、庄子之学的基本精神也是相一致的。《天隐子·序》也标志着司马承祯的思想旨趣“归根契于伯阳(老子),遗照齐于庄叟”。清楚道出了其中的思想渊源和思想旨归。

与“断缘”类似的有“简事”。“简事”即是要去除分外之事,特别是在对待地位名望等方面应该采取“断简”的态度。“知生之有分,不务分之所无,识事之有当,不任事之非当。”“是以修道之人,莫如断简事物,知其闲要,较量轻重,识其去取,非要非重,皆应绝之,犹人食有酒肉,

①② 《坐忘论·断缘》,《道藏》卷22第892页。

③ 《道藏》卷22第894~895页。

衣有罗绮,身有名位,财有金玉,此并情欲之余好,非益生之良药。”<sup>①</sup>对于修道者而言,除了资生之外,不应有别的贪求,蔬食蔽衣足以愿养性命,不必待酒肉罗绮,然后可以全生。因此对于生之用有余者,即须舍去。“财有害气,积则伤人,虽少犹累,况多乎?”“若不简择,触事皆为心劳智昏,修道事阙”。

敬信、断缘与简事,实际上都只是断除外境的一种心理准备,属于修心的基础阶段,真正的心地工夫,是从“收心”阶段开始的。所谓“收心”,就是将心从外境中收回来,不逐外物,不著外境,以使心处于一种“定”的状态。司马承祯言:“夫心者,一身之主,百神之帅,静则生慧,动则成昏,欣迷幻境之中。”<sup>②</sup>因此,“学道之初,要须安坐收心,离境住无所有,因住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。”<sup>③</sup>作为与道合一的本体之心,因“心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,故与道隔”。修道就是要“净除心垢,开识神本”,消除现实的“心”与本体的“道”之间的隔阂。使心安在道中,与道契合,这就是老子所言的归根、静定。作为净除心垢的基本手段,就是要解除心与外境的缠绕关系,使心无著于物。司马承祯言:

若烦邪乱想,随觉则除,若闻毁誉之名、善恶等事,皆即拔去,莫将心受,受之则心满,心满则道无所居,所有闻见,如不闻见,即是非善恶

<sup>①③</sup> 《坐忘论·简事》,《道藏》卷22第894页。

<sup>②</sup> 《坐忘论·收心》,《道藏》卷22第893~894页。

不入于心,心不受外名曰虚心,心不逐外名曰安心,心安而虚,道自来居。经云:人能虚无为,非欲于道,道自归之。内心既无所著,外行亦无所为,非净非秽,故毁誉无从生,非智非愚,故利害无由挠,实则顺中为常,权则与时消息,苟免诸累,是其智也。若非时非事,役思强为者,自云不著,终非真学。何耶?心法如眼也,纤毫入眼,眼则不安,小事关心,心必动乱,既有动病,难入静门,是故修道之要,急在除病,病若不除,终难得定,有如良用,荆棘未诛,虽下种子,嘉苗不茂。爱见思虑,若不除剪,定慧不生<sup>①</sup>。

这段话基本上表达了收心离境的基本主张和方法。人的思虑妄想,皆是由于心逐外物,受外物引诱而形成的,要去除这种烦恼断想,就需要将心从外境中收回来,处于一种“不动”的状态之中,闻见毁誉、善恶等事,莫将心受,心能虚静,不受外物充塞,既不逐外,也不受外,也就是清除了心垢,清净的心体圆满地体观出来了。就像良田须割除杂草一样,心也要舍去一切“垢识”,而获得一种清净自然的状态。

## 二、真观万境

所谓真观,即是在前述收心简事的基础上,对于那些

---

<sup>①</sup> 《坐忘论·收心》,《道藏》卷22第893页。

难除之病,用智慧依法观之,体察现象世界的虚幻和悖谬。“夫真观者,智士之先鉴,能人之善察,究倘来之祸福,详动静之吉凶,得见机前,因之造适,深祈卫足,窃务全生,自始至末,行无遗累,理不违此者,谓之真观。”<sup>①</sup>司马承祯基本上采取佛教空观的立场,去观想万物及一切烦恼产生的根源。

首先,他将一切境、色都归结于想,想悉是空,故一切现象皆是虚幻不真。他说:“若色病重,当观染色都由想尔,想若不生,终无色事,当知色想外空,色心内妄,妄想心空,谁为色主?经云:色者想尔,想悉是空,何有色也。”<sup>②</sup>将一切色与境都归之于想,而想乃是虚幻的,所以色境都是空。这样,对于色境的执著依附之心也就容易得到解脱。进而言及美色,司马承祯认为妖艳美色,甚于狐魅,令人爱著,乃至身死,并且死后还将进入恶道。他借用庄子的看法说明美色并非真美,“若又观色,若定是美,何故鱼见深入,鸟见高飞,仙人观之为秽浊,贤人喻之为刀斧”<sup>③</sup>。故知色者非身心之要,适为性命之贼,何须系著,自取消毁。

其次,对在对待善恶的态度上,要既不执恶也不执善。“见他人为恶,心生嫌恶者,犹如见人自杀,已身引颈,乘取他刀以自害命,他自为恶,不遣我当,何故引取他恶以为己病。观为恶者,若可嫌恶,为善者,亦须恶,何以然耶?同障道故”<sup>④</sup>。对于善恶,要持一种超善恶的观

① 《坐忘论·真观》,《道藏》卷22第894页。

②③④ 《坐忘论·真观》,《道藏》卷22第895页。

念,不因他人的善恶而妄生喜怒之心,否则,一旦由善恶而生起喜怒之心,则已成烦恼障,阻碍了心道的合一与贯通。可见,道教的道德境界是超越了世俗伦理原则的“超伦理”的境界。它体现了一种宇宙意识和天下精神,因为从更高的层次看,世俗的一切善恶都只具有相对的性质,都是由于“我”的观念引起的,若执著于善恶,则不能将心解脱出来。

再次,对于世间贫贱的观想,司马承祯认为应观想审察产生贫贱的根源。贫贱不来自于天地,因为“天地平等,覆载无私,我今贫苦,非天地也”<sup>①</sup>。贫贱也不来自父母,“父母生子,欲令富贵,我今贫贱,非父母也”<sup>②</sup>。贫贱也不能归结于他人及鬼神。“人及鬼神,自救无暇,何能有力将贫贱与我”<sup>③</sup>。这样进退审察,知道自己目前的一切皆是“我业”所造,是天命所赋,既不可逃,又不可怨,如此就不会怒天也不会尤人,保持一种泰然的心境,而“智士达人”,就能“乐天知命”,“知命故不忧,何贫之可苦”。司马承祯认为惟有如此才能内养圣德。

最后,是对于病苦的观想:“若病苦者,当观此病由我有身,若我无身,患无所托。经云:及吾无身,吾有何患。次观于心,亦无真宰,内外求觅,无能受者,所有计念,从妄心生,然枯形灰心,则万病俱泯。若恶死者,应思我身,是神之舍,身今老病,气力衰微,如屋朽坏,不堪居止,自须舍离,别处求安,身死神逝,亦复如是。若恋生恶死,拒达变化,则神识错乱,失真正业”<sup>④</sup>人有痛苦,乃是因为对

①②③④ 《坐忘论·真观》,《道藏》卷22第895页。

身的执著,若能认识到身只是神暂居之舍,就不会对身痛产生病苦与畏惧,及吾无身,则万病俱泯,也不会恋生恶死,拒达变化。心也有病,但应认识到所有计念,从妄心生。如能达于“枯形灰心”的状态,则妄念不生。

由以上的分析,司马承祯最后说,一切痛苦乃在于人的贪爱。“若贪爱万境,一爱一病,犹令举体不安,况一心万病,身欲长生,岂可得乎?凡有爱恶,皆是妄生,积妄不除,以妨见道,是故须舍”。而舍除这些贪爱之心需有真观洞见,他用了一个比喻来说明以慧剑断烦恼:“勇士逢贼,无所畏惧,挥剑向前,群寇皆溃,功勋一立,荣禄终身。今有贫病恼乱我身,则寇贼也,我有正心,则勇士也,用智观察,则挥剑也,恼累消除,则战胜也,湛然常乐,则荣禄也”<sup>①</sup>。正心与智慧是破除烦恼障的基本手段。而智慧的观照是建立在超越之心的基础上的,“若以合境之心观境,终身不觉有恶,如将离境之心观境,方能了见是非。”<sup>②</sup>沉溺于现象世界中,是不可能看出世界的虚幻和悖谬。只有“醒人能观醉者之恶,如其自醉,不觉其非”。这种用来真观的智慧是在前述收心简事断缘的基础上而能得到的。

《坐忘论》的真观思想,在赵坚的《道德真经疏义》中有较为集中的论述。赵坚认为得道之要在于以人心契道。其疏《老子》“无有人于无间”时说:“无有者心也,天间者道也,心除缘念,诸有皆尽,故云‘无有’。至道虚妙,无瑕无隙,故曰‘无间’。入者,契合也。道虽微妙,间乃

<sup>①②</sup> 《坐忘论·真观》,《道藏》卷22第895页。

为心,无所有者,契道内空,心外弥宽”。内不执心故内空,外不与物相挫故宽闲。赵坚认为,欲至此境,必须真观,而真观是不同于有观与空观的对待世界万物的一种正确的态度。他说:

然观有多法,今略言三:一者有观;二者空观;三者真观。有观者,河上公云:以修道身观不修道身,孰存孰亡?乡国天下例然,但以存亡有迹,观迹以知修与不修,故云有观。二空观者,观身虚幻,无真有处。《定老经》云:要诀皆知三界之中三代皆空,虽有我身,皆应归空,故云空观。三真观者,即依此经(道德经)为观,当观此身因何而有?从何而来?是谁之子?四肢百体以何为质?气命精神以谁为主?寻经观理,从道流来。初经一气,次涉阴阳,道布为精神,元和为气命,阴阳为质绪,大道为都匠,总此数物,陶冶成身。心是阴阳之精,而为嗜欲之主;神是至道之精,而为气命之主。一身之用,无不周矣。诸缘共聚,各有精尘。精者为贤圣,尘者为庸愚及诸鸟兽,皆遇然耳。此谓初身,从此以后,则以形相生,有识无情,各自为种,蓬恶渐起,读(续)以成业。草本无情,种性不易;人兽有识,随业流转。以此文理,次第审观,历历分明,知道为母……故云真观。以是当知自爱自惜,不坠道风,专心事母,竭诚孝养,不可纵情贪染,轻入死地,将道种性沦没三涂。既知有

母,不可安然,有意寻求,先须知母所在,作何相貌。今日当知母之为物,既不是有,又不是无,来无所从,去无所适,离诸色象,不可相貌求,出彼空有,不可以方所定……深忆深思,勤行法则。法则之要,事须异俗,不得住有,不得住无。空无所据,孤然不动,久而久之,不觉怡然如有所得。向心比母,安措之法,虚静相类,心既类母,与一和同,道至神怡<sup>①</sup>。

不难看出,赵坚所谓真观并不是简单将身归结为空,而是从承认身作为客观存在的现实出发,依照《道德经》的文理,考察此身从何而有,由此,引出了道教关于生命及万物形成的认识,即万物由道化生。在这种观念的基础上,就要求修行者必须专心事道母,“不可安然”,而必须积极有意寻取,最终达到心与“一”和同,达至神怡之境。此为观身之法,它既是道教的世界观和人生观,又是心性炼养的重要方法。在这一时期,道教思想家对“观”极其重视,说明了道教的修养论已经达到了相当完整的水平,并且具有自己的独创性。

### 三、恬智相养

经过了前述敬信、断缘、收心、简事、真观等修行阶段后,也就进入了泰定的阶段。“泰定”与一般的定然不动

---

<sup>①</sup> 《道德真经疏义》卷5,《道藏》卷13第951页。

是完全不同的两种境界。

司马承祯说：

夫定者，出俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事，形如枯槁，心若死灰，无感无求，寂泊之至，无心于定而无所不定，故曰泰定<sup>①</sup>。

这种无心于定而无所之的不定的“泰定”包含了定与不定两种层面的含义，其中的关键在于“心不著物，又得不动”。司马承祯认为：“若心起皆灭，不简是非，则永断觉知，入于盲定”。“若任心所起，一无收制，则与凡夫原来不别”。“若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，待自误尔”。“若偏行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非，非真学之流”<sup>②</sup>。心起皆灭、永断知觉的“盲定”与任心所起、一无收制的“凡夫”之心，都非定心；心无指归，待其自定，只会“自误”。无所不行而又称心无所染在实践中根本行不通。因此，以上诸种误解与偏差都是必须避免的。司马承祯认为真正的正道是既要有定（恬）又要有慧（智），两者交互作用，才是“真定”。他说：

今则息乱而不灭照，守静而不著空，行之有常，自得真见。如有时事或法要有疑者，且任思量，令事得济，所疑复悟，此亦生慧，正根悟已则

① 《坐忘经·泰定》，《道藏》卷22第896页。

② 《坐忘论·收心》，《道藏》卷22第893页。

止，必莫有思，思则以智害恬，为子伤本，虽骋一时之后，终亏万代之业<sup>①</sup>。

因此，慧因定而生。司马承祯引用庄子“宇泰定者，发乎无光”来说明心定生慧的道理，宇即是心，天光则智慧生成，“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生”。虽然曰生慧，但“慧出本性，非适今有，故曰天光。但以贪爱浊乱，遂至昏迷，澡雪柔挺，复归纯静，本真神识，稍稍自明，非谓今时别生他慧。”因此，从总体上而言，收心离境属于定的功夫，而是真观万法则是慧的功夫。但得慧非得道，“慧是知道，非是得道”。人如果任慧而动，则逐鹿获兔，离道弥远。

司马承祯说：

人能得慧之利，未知得道之益，因慧以明至理，纵辩以感物情，与心徇事，触类而长，自云处动而常寂，焉知寂然以待动乎？此语俱非泰定也。智虽出众，弥不尽道，本期逐鹿，获兔而归，所得太微<sup>②</sup>。

慧虽能明至理，但如纵情以辩，则不能悟真道。从思辨的角度言，处动而待寂，寂然而待物，未尝不可。但从

<sup>①</sup> 《坐忘论·收心》，《道藏》卷22第893页。

<sup>②</sup> 《坐忘论·真观》，《道藏》卷22第896页。

修行实践的立场看,这种纵辩的行为必感物情,伤害静定寂泊,最终是离道更远。

真正的泰定是智(慧)与恬(定)的交互作用。对于由于定生成之慧,要宝而怀之,切勿轻易用之。“慧即生已,宝而怀之,勿以多知而伤于定,非生慧难,慧而不用难”。“慧而不动,为无道过,故得深证真常”。由此,智(慧)与恬(定)交相善才是泰定的本质,智因定而生得,智的作用是“养恬”。

庄云:古之治道者,以恬养智。智生而无以智为也,谓之以智养恬,智与恬交相养,而和理出其性。恬智则定慧也,和理则道德也。有智不用,而安其恬,积而久之,自成道德<sup>①</sup>。

有智而不用以乱定,而是安其恬,积久自成道德。由此可见,“泰定”不仅是发慧知道,而且主要在于“恬智以定慧”而得道。“泰定”是修道的最高最后阶段。在《坐忘枢翼》中,司马承祯最后对定慧的关系总结说:“善巧方便,唯能入定发慧,迟速则不由人。勿于定中急急求慧,求慧则伤定,伤定则无慧,定不求慧而慧自生,此真慧也。慧而不用,实智若愚,益资定慧,双美无极。若定中念想则有多感,众邪百魅,随心应现,真人老君,神异诡怪,是

<sup>①</sup> 《坐忘论·真观》,《道藏》卷22第896页。

其祥也。惟定心之上,豁然无复,定心之下,旷然无基,旧业永消,新业不造,无所缠碍,回脱尘网,行而久之,自然得道”<sup>①</sup>。

## 第五节 修心与修命

随着道教心性理论的日趋成熟,其独创性也一再表现出来,那就是它将修心观念与修命观念结合起来,以性命双修、心气双合的神仙境界作为人们得道的根本内容。隋唐早期的道教心性论主要是以精神上的绝对解脱为目标,对于形体甚至不重视;而中唐时期的一批思想家则在心性论的基础上重新统一性与命,在新的历史条件和思潮背景下重新恢复了道教的传统,为其后的宋元道教奠定了理论基础。

### 一、修道与修仙

隋唐早期的道教受到佛教正反两方向的影响,即一方面是佛教对长生不死说的批判;另一方面是佛教以心性论为主题对超越境界的探求。道教受此影响,故在修道论上就表现为超越生死,达于不生不死境界的追求,在生命观上与道教传统的长生久视之说迥异其旨。从《本

---

<sup>①</sup> 《坐忘枢翼》,《道藏》卷22第897页。

际经》到成玄英、李荣、王玄览的思想中,几乎不谈甚至明确否定长生不死、肉体成仙之说,因为在这些思想家中,人的形体与万物一样皆为虚幻,如果执著于身相,终入死地,所以他们一致认为,得道即忘身。即使在有的学者如成玄英思想中提到长生久视,其言曰:“体道圣人,境智冥符,能所虚会,超兹四句,离彼百非,故得长生久视”。这里的长生久视也并非肉体成仙的含义,而更近于佛教的涅槃实相。因此,成玄英的理想也是超脱生死,达于“湛然常寂”的境界,“心冥至道,不生不灭”。成玄英还说:“相与忘生,复忘死,死生混一,故顺化而无穷”<sup>①</sup>。成玄英这种超脱生死并解脱生死的态度与方法,实际上更接近了庄学与佛教。李荣也持与成玄英基本相同的立场,得道的根本内容仍是超越生死,有身有神则有生,有生有死不可以言道,因此修道乃是用“静”的方法恢复人的真性惠命。到了唐玄宗,也只讲修身,对长生不死几乎不谈,道的大旨在于理身理国,而理身理国的关键是复归人受当时的真实本性。在《道德真经疏》第一章中,唐玄宗开宗明义地讲道:“欲使学者了性修心,所以字之曰道”。因此,就这一时期道教心性论的基本精神来看,修道就是修心复性,而基本上不涉及修命的内容。虽然在心性论上道教也具有与儒佛相异的特点,这就是道教强调复归自己清静本然之体,但是由于去掉了修命成仙这方面的内容,这使道教或者与佛教那样沦于纯求精神解脱的途径,或者因为强调道教“理国”的功能而最终走向儒家之

<sup>①</sup> 《南华真经注疏》卷8,《道藏》卷16第373页。

学。在一定程度上丧失了道教“即世而超越”的基本立场与特点。因此,中唐的一批思想家尤其是南方上清派的吴筠等人,在承续道教心性论的前提下,重提神仙长生的可能性和必然性。吴筠在《神仙可学论》中集中讨论了神仙是否存在或可学的问题。

神仙是否存在的问题一直是道教理论中的核心问题,即使在魏晋时期神仙道教盛行的时期,也有人对仙道理论产生了怀疑。针对当时人们对于长生仙道的怀疑。吴筠认为:

中智以下,逮乎氓氓,与飞走肖翘同,其自生自死,昧识所求,不及闻道,则相与大笑之。中智以上,为名教所检,区区于三纲五常,不暇闻道,而若存若亡。能挺然竦身,不使恒情汨没,专以修炼为切务者,千万人中或一人而已。又行之者密,得之者隐,故举俗罕闻其俗<sup>①</sup>。

在吴筠看来,世人之所以轻视长生久视的仙道大法,有几个方面的原因。

首先,对于中智以下的人而言,对于仙道之法从未闻知,就像飞禽走兽一样,对生死之事不但不关心,听人谈及仙道,也相与大笑。

其次,对于中智以上的人来说,沉溺了儒家的纲常名教之中,因而也为名教所拘,故无暇顾及仙道;那些专心

<sup>①</sup> 《神仙可学论》,《道藏》卷23第659页。

于仙道的人,是微乎其微的,况且仙道大法的修行都是密修而不轻易示人的,故修仙之士多隐居山林之中,常人难见其迹。这些都影响了仙道的传播与推广。

吴筠认为,神仙不但实有,而且是可以由凡人修学而能够达到的一种境界。吴筠以“生死两有”论来说明神仙可学。他说:

昔桑娇问于渭子曰:“自古有死,复云有仙,如之何?”渭子曰:“两有耳。”夫言“两有”者,为理无不存。理无不存,则神仙可学也<sup>①</sup>。

这就是说,世人之中,既有形谢神灭而死之者,也有形神俱妙而成仙者,这两种情况都同时存在,因而神仙是可学而致的。

有人问吴筠,道教之道以老庄为根本,老庄的主张是“齐生死”,而未崇仙道,先生为何独尊仙道?这实际上涉及如何调和道教身心俱妄与形神不灭的矛盾,即老庄之学与神仙思想的矛盾。吴筠对此做出了明确的阐释:

或问曰:“道之大旨莫先乎老庄,老庄之言不尚乎仙道,而先生何独贵乎仙者也?”愚应之曰:“何谓其不尚乎?”曰:“老子云:死而不亡者寿。又曰:子孙祭祀不辍。庄子曰:孰能以死生为一条。”又曰:“圣人以形骸为逆派,此其证

---

① 《神仙可学论》,《道藏》卷23第659页。

乎？”愚答曰：“玄圣立教，为中入尔，中人入道，不必皆仙，是以教之先理其性，理其性者必平易其心，心平神和而道可冀，故死生于人最大者也。谁能无情，情动性亏，只能速死，令其当生不悦，将死不惧，倏然自适，忧乐两忘，则情灭而性在，形歿而神存，犹愈于形性都亡，故有齐生死之说，斯为至矣。何为乎不尚仙者也？”①

按照吴筠的看法，人得道成仙包括性与命两个方面，其中又以性为主。老庄立言，是为教导中人而设，对于中等根性的人而言，并非都能性命兼妙，修道成仙。因此，圣人教之先理其性，故提出“齐生死”之说，是教人对生死持一种超然的精神与态度，不悦生，不惧死，从而不以妄情扰动真性。达于此，则情灭而性存，即使形体歿灭，也有神性的永存，这比性形皆亡要好得多。因此，老庄齐生死之说并不是不崇尚仙道。吴筠接着说，作为得道成仙的重要条件，修性比修命更重要，因为形骸不过是神所居之宅，性所藏之器而已。因此，人之所贵者，只在于神与性，如果像以前的道教那样，重形轻性，那只是修身之道，而并非是修真之道。

由于吴筠将老庄“齐生死”之说限定为得道成仙过程中的一个基本的环节或步骤，也就将老庄之学与仙道理论通过心性论的角度统一起来了。这样，对老庄之学中既有生死齐一，又有长生久视的看似矛盾的说法也就能

① 《玄纲论·长生可贵章》，《道藏》卷23第680页。

得到较好的理解与统一。接下来,吴筠也就可以大量引用老庄思想中关于长生久视的言论为自己的仙道作论证了,如老子云:“深根固柢,长生久视”、“谷神不死”等等。庄子云:“千载厌世,去而上仙,乘彼白云,至于帝乡”,“故我修身千二百岁而形未尝衰”,“乘云气,驭飞龙,以游四海之外”,“人皆尽死而我独存”,“神将守形,形乃长生”等等,都是他们崇尚仙道的直接依据。

人们长期不能理解老庄崇尚仙道的旨趣的原因,这是因为老庄之书“多明道以训俗,敦本以静末,神仙之奥,存而不议”。

然而,在事实上,老庄之说“其幽章隐书,炼真妙道,秘于三洞,非贤不传,故轻泄者获戾于天宫,钦崇者纪名于玄录,殃庆逮乎九祖,升沉系乎一身。何可使行尸之徒,悉闻悉见耳。”<sup>①</sup>

不难看出,吴筠这里虽然是以老庄之道来解释证明神仙之道,但实际上是以神仙之道来发挥老庄之道,使老庄道家与神仙道教真正走在一起了,也使“性”成为道教神仙理论中的核心观念。

针对魏晋时期嵇康等人提出的神仙乃是禀异气而生、非积学能致的看法,吴筠等隋唐道教思想家明确提出神仙亦人,积学可致的观点。稍早于吴筠的司马承祯在《天隐子》一书中就指出:“神仙亦人也,在于修我虚气,勿为世俗所论折,遂成自然。”吴筠认为,世上虽然有不因积学而自能成仙的人,这是因为其禀受了异气(即纯阳之

<sup>①</sup> 《玄纲论·长生可贵章》,《道藏》卷23第681页。

气)。也有一些人虽然修学,但却不能够成仙,即其所禀阴气太多。而大多数人乃中智之人,所禀之气阴阳杂糅,必须积学才能够得道成仙,道教之教即为这种中智之人所设立。

在《神仙可学论》中,吴筠明确提出:

嵇公言:“神仙特受异气,禀之自然,非积学所能致”,此未必尽其端矣。有不因修学而自致者,禀受异气也;有必待学而后成者,功业充也;有学而不得者,初勤而中堕,诚不终也。三者名有其旨,不可以一以贯之<sup>①</sup>。

这种立教为中人的观点,与其道气论的观点是相一致的。

由此可见,众生欲得道成仙,既需要主观的勤奋修学,也需要有客观的先天条件。

所谓先天的条件,即必须要禀有足够的阳灵之气,这种阳灵之气吴筠称之为仙骨。

又问曰:“仙必有骨,无骨不可学仙,奈何?”愚应之曰:“夫工者必因其材而施乎巧,学者必有其骨而忘乎道,故冰不可镂,愚不可仙,自然之理也。所以神不清,骨不峻者,皆非禀阳灵之气也。非禀阳灵之气者,必无慕仙之心也;苟有

<sup>①</sup> 《道藏》卷23第659页。

慕仙之心者，未有不夙挺夫仙骨者也。”<sup>①</sup>

这就是说，欲学仙者，必有仙骨，无此仙骨材质，则愚不可仙，而禀受阳气充足之人，则气象上必是神清骨峻之人，必生慕仙之心。只有具备此种资质基础，然后必须勤奋修学之人，方能成仙。

曰：“有仙骨不修而可致乎”？曰：“有仙骨而不学者，亦如有材而无工。故金藏于矿，不冶而为石。道在于人也，不炼而为凡。虽无骨而不仙，亦不可恃骨而待轻举也。”<sup>②</sup>

将先天所具有的资质与后天的执著努力修炼结合起来，才能够达到得道成仙的目的。对于已经处于后天的现实环境之中的中智之众生，必须去做的就是刻苦修学，达于仙道。

## 二、修心与炼气

吴筠将神仙理解为形神俱妙的境界，具体落实在修养论上，就表现为存神守形，在新的历史条件和思想背景下重新将形神关系作为修养理论的核心问题。吴筠认为，“人之所生者神，所托者形”，若知守形存神，则“可齐

① 《玄纲论·明取舍章》，《道藏》卷23第681页。

② 《玄纲论·明取舍章》，《道藏》卷23第681页。

天地之寿，与日月而齐明”<sup>①</sup>。

修炼成仙也是一个渐阶的过程，因此，学必有序。吴筠说：“道虽无方，学则有序，故始于正一，次于洞神，栖于灵宝，息于洞真”。但每一阶段皆以“至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈慧为先”。因为“非至静则神不凝，非精思则感不彻，非斋戒则真不应，非慈惠则功不成。”“神凝感彻，真应功成者，是谓陟道初仙之阶。”也就是说，学仙之初，以调养性情为先，此属于“宝神”的阶段。然后，“吐纳以炼养，导引以和体，怡神以宝章，润骨以琼体。”此属于“养形”的阶段。加之“奉承师诀，研味真奥”，则达于“气液通畅，形神合同”的仙人境界。因此，对于流行于世的金丹妙药、灵芝药草等以求得长生久视的方术，也就是不必要的了。他说：“不必金丹玉芝，可俟云辇羽盖矣。若独以嘘吸为妙、屈伸为要、药饵为事、杂术为利者，可谓知养形不知宝神者，假使寿同龟鹤，终无冀于神仙矣。”<sup>②</sup>显然，吴筠的神仙观点的重点在于“宝神”，这就与以前人们观念中认为的神仙仅仅是形体的长寿有了重大的差别。对于那些设斋铸佛，祈祷鬼神的行为，吴筠也深加斥责：“有此形骸而不能守养之，但拟取余长之财，设斋铸佛，行道吟咏，祈祷鬼神，以固形骸，还同止沸加薪，缉沙为缕，岂有得之者乎？”因此，正确的态度应是“形之与神，常思养之”，存神灭情，炼气保形。

存神灭情是宝神的重要内容。吴筠认为，神禀于道，

<sup>①</sup> 《形神可固论·养形》，《道藏》卷23第664页。

<sup>②</sup> 以上均见《玄纲论·学则有序章》，《道藏》卷23第677页。

而性动为情。神与情是人现实的心性中的两方面的内容,神因是稟于道的无形的至灵,故以静的姿态存在于心性之中,而情虽是性动而成,但处于与神对立的地位之中,常扰乱心神,使之不得安宁。因此,只有率性凝神,才能达于心神的宁静状态。对于一切情欲及诱惑,都应摒弃。“养神修身者寿老,弃神爱欲者中夭”<sup>①</sup>。“阴阳之道,以有此身,身含形神全一,心动则形神荡。欲不可纵,纵之必亡,神不可辱,辱之必伤,伤者无返期,朽者无生理。但能止嗜欲,戒荒淫,则百骸理,则万化安。”<sup>②</sup>对于那些人情至爱的东西,实际上是对神性的极大危害。“至爱者招祸致夭,无欲之介福永寿”。“燕赵艳色,性之冤也;郑卫淫声,神之渲也;珍饈旨酒,心之昏也;晋绅冕绂,体之烦也。此四者,舍之则静,取之则扰,忘之则寿,耽之则夭。故为道家之至忌也。”<sup>③</sup>因此,去欲存神乃是修养性情的基本要求。

吴筠说:

夫道与神无为而气自化,无虑而物自成,入于品汇之中,出乎生死之表,故君子黜嗜欲,堕聪明,视无色,听无声,恬淡纯粹,体和神清,虚夷忘身,乃合至精。此所谓返我之宗,复与道同<sup>④</sup>。

①② 《形神可固论·养形》,《道藏》卷23第664页。

③ 《玄纲论·道反于俗章》,《道藏》卷23第680页。

④ 《玄纲论·性情章》,《道藏》卷23第675页。

这也就是说,要存神就必须去欲,即要保持内心虚静自然的状态,不任情而为。达于如此的心理状态,在精神上也就能够逍遥自得。反之,如果“自以色声者昧以快其情,以惑其志,以乱其心,此三者败身逆道,亡形沉骨,丧身之所由生者也。”<sup>①</sup>

为了消除人情所至爱者对于守形存神的危害,吴筠认为,关键是要“主静去躁”。在《心目论》中,吴筠说:“静则神生而形和,躁则神劳而形毙,深根宁极,可以修性情哉。”<sup>②</sup>欲保持心静,则要平和虚淡,应而不取。吴筠说:“道不欲有心,有心则真气不集,又不欲苦忘心,苦忘心则客邪来舍,在于平和恬淡,澄静精微,虚明合元,有感必应,应而勿取,真伪斯分,故我心无倾,则物无不正,动念有属,则物无不邪,邪正之来,在我而已。”<sup>③</sup>从这里的思想表现来看,吴筠的修道论与隋唐早期的道教思想家一脉相承,即都主张保持心的虚淡平和状态,应物而不为物累,不妄动心念,则万物无不正。在《玄纲论·会天理章》中载曰:

或问曰:夫人之心,久任之则浩荡而忘返,顿栖之则超跃乎无垠,任之则弊乎我性,栖之则劳乎我神,使致道者,奚方而静?愚应之曰:性本至凝,物感而动,习动滋久,胡能遽宁,既习动而播迁,可习静而恬宴,故善习者寂而有裕,不

①② 《道藏》卷23第661页。

③ 《玄纲论·虚明合元章》,《道藏》卷23第677页。

善习者烦而无功，是以将躁而制之以宁，将邪而闲之以贞，将求而抑之以舍，将浊而澄之以清，优哉游哉，不欲不营，然后以虚玄为境域，以淡漠为城阙，以太和为宫观，以寂照为日月，惟精惟妙，不废不越。行如是，息如是，造次于是，逍遥于是，习此久者，则物冥于外，神鉴于内，不思静而已静，匪求泰而弥泰，既动寂两忘，而天理自会矣。故履霜乃坚冰之始，习静为契道之阶<sup>①</sup>。

习静作为修性去情的基本方法，其具体的做法是躁起之时，制之以静；邪起之时，闲之以贞，将求而抑之以舍，等等。平时无事安闲，不欲不营，不强求“心静”的状态，在行坐住卧之间时时习此静法，则动寂两忘，契于天理。心静的主要标志是“无为”，“夫形动而心静，神凝而迹移者，无为也；闲居而神扰，恭默而心驰者，有为也”。无为虽至易，但非至明者不可致。吴筠举例说，“天地昼也为无为，夜也为无为，无为则一，而理乱有殊者，何哉？昼无为以明，故众阳见而群阴伏，夜无为以明，故群阴行众阳息”。所以“达者之无为以慧，蔽者之无为以昏，慧则通乎道，昏则同乎物，道与物俱无为也，奚可以一致焉。故至人虽贵乎无为，而不可不察也，察而无为者，真可谓无为也。”<sup>②</sup>总之，“无为守静”，保持心神的淡然寂泊是其存神

① 《道藏》卷23第679页。

② 《玄纲论·形动心静章》，《道藏》卷23第678页。

去欲的基本要求,如能率性忘情,神凝欲去,则自然达于道阶。“故不为物之所诱者谓之至静,至静然后能契于至虚,虚极则明,明极则莹,莹极则彻,彻者虽天地之广、万物之殷而不能逃于方寸之鉴也”<sup>①</sup>。

吴筠的这种存神之说彰显出来的思想意义与南北朝时期的形神关系有何差异呢?从表面上看,南北朝时期的形神双修与以吴筠开始倡导的性命双修都是以身心双炼为基本内容的,但是,两者在具体内涵上却旨趣不同。流行于魏晋南北朝时期的形神双修,“神”指的是精神或生命活力,有时是指一种与人的某些部位有关的具体的神灵,主要是通过存神想思的方术去留守。而吴筠的“神”的观念则具有形而上的特点,是来源于道的人的本性;同时,“神”还具有心性品德的含义,是与心性论联系在一起,并且本身就是道教心性论中不可或缺的一个范畴。对于形体的长死久视,在隋唐道教之中并不具有决定性的意义。吴筠就认为,“夫人所以死者,形也,其不亡者,性也。圣人所以不尚形骸者,乃神之宅,性之具也。其所贵者,神、性耳。若以死为惧,形骸为真,是修身之道,非修真之妙矣”<sup>②</sup>。南北朝时期虽有“存想”之说,但其归根结底只属于吴筠所说的“修身之道”,而非修真之道。作为在性命双修含义下,与修性同义的存神说,其根本的做法就是宁静去躁,返本归根。这一切都根源于隋唐时期道教以心性论为主题的思想背景,否则,是很难以

① 《玄纲论·超动静章》,《道藏》卷23第675页。

② 《玄纲论·长生可贵章》,《道藏》卷23和680页。

理解隋唐道教的这一理论变化的。但是,吴筠在重视神性修养的同时,也同样十分重视炼气存形,以守精固形,达形神皆妙!而其炼气之说,也带有明显的心性论的色彩,并且从某种意义上说,固气就是为了守神。

吴筠认为,服气之说,上古以来,文墨不载,略述只言,许多服气之人,“或食从子至午,或饮五牙之津,或吐故纳新,仰眠伸足,或餐日月,或闭所通,又加绝粒”。这些方法不但不能延年益寿,反而常常因“攻内受外”而速死,“以此导之,死而最疾。”真正的服气法很简单,“出入自然之息,胎炼精神,固其大和,含其大道”<sup>①</sup>。而元气炁是与神具有同等性质的含义。“炁”者,“神也;人者,神之车也;神之宅也,神之主也;主人安静,神则居之,躁动则神去之,神去则身死者也。”固守元气即是为了守神,虽然元气并不等于就是神,但是,通过“出入自然之息,胎炼精神”的固守元气方法,就能使人心处于安静无躁动的境地,从而使神得以安居。否则,任气役使,终致人心躁动而神无所居,神逝而身亡,故固炁与守神就在心性修养的基础上统一起来。

吴筠还将阴阳理论纳入心性论之中。他将阴阳与人的情感相联系,人的情感中柔和、慈善、贞清等方面为阳,刚狠、嫉恶、淫浊等方面为阴。他说:

故阴生则阳竭而死,阳胜则阴销而仙。柔和慈善贞清者,阳也;刚狠、嫉恶、淫浊者,阴也。

<sup>①</sup> 《形神可固论·服气》,《道藏》卷23第663页。

心澹而虚则阳和袭，意躁而欲则阴气入，明此二者，制之在我，阳胜阴伏，则长生之渐也<sup>①</sup>。

保持心的淡泊虚静则阳气集，意躁而情炽则阴气入。因此，阳胜阴伏，为长生之初阶，长生成仙，关键在于我，而不在我身之外。因此，只要在自身之内以阳炼阴，就能涉道达仙。在这里，已经初步接触到了内丹学及其“尚阳”思想的端绪。

吴筠认为阴阳二物，尤如水火冰炭一样，互不相容，而道俗各有所炼。俗人以阴炼阳，道士以阳炼阴。以阴炼阳者，自壮而得老，自老而得衰，自衰而得耄，最终得疾而死。而以阳炼阴者正相反，自老而返婴，自浊而返清，自衰返盛，自尘返精，自疾返和，自夭返寿，渐合真道，而得登仙之境。“是以有纤毫之阳不尽者，则未至于死，有锱铢之阴不灭者，则未及仙。仙者，超至阳而契真。死者，沦太阴而为鬼。是谓各从其类。所以含元和，抱淳一，吐故纳新，屈伸导引，精思静默，潇洒无欲者，务以阳灵炼革阴滞之气，使表里虚白，洞合至真，久于其事，仙岂远乎哉？”<sup>②</sup>很显然，在吴筠的修炼理论中，阴阳之间是存在着不可调和的关系，两者常处于一种类似交战的状态，阴胜则阳去，阳胜则阴去。“上学之士，怠于存念者，阴尸之气胜也。忻于勤锐者，阳和之神胜也。一怠一勤，其战未决也，决之者在于克节励操，务达懈慢之意，使精专无

---

① 《玄纲论·阳胜则仙章》，《道藏》卷23第677页。

②② 《玄纲论·以阳炼阴章》，《道藏》卷23第679页。

辍于斯，久于其事者，则尸销而神王。神王者，谓之阳胜；阳胜者，道其邻乎！”<sup>②</sup>这样一来，修炼长生就不再是以往神仙家所主张的调和阴阳，而是以阳克阴，仙即是纯阳无阴之体。

继而，吴筠又将阴阳概念与魂魄概念结合起来，魂魄是传统道教常用的概念，是构成个体人灵魂的两大基本组成部分。在吴筠以前，隋唐的心性论大师如成玄英、李荣就已将神与魂魄联系起来。如唐玄宗说：“言人受生始化，但有虚……魄。然既生，则阳气充满虚魄。魄能运动，则谓之魂，如月之魂，照日则光生矣！故春秋子产曰：人生始化日魄，既生魄，阳为魂。言人初载虚魄，当营护阳气，常使充满，则生全。若动用不恒，耗散阳气，则复成虚魄而死灭也。”<sup>①</sup>

李荣以人受生之始的“虚窍”为魄，后阳气充满虚窍为魂，这样，魂魄概念也就与神、阴阳等概念发生了复杂的关系。魂为阳神，为生的方面；魄为阴神，为死的方面。不过，由于受传统道教拘魂摄魄观念的影响以及佛教超善恶境界论的制约，唐初的道教思想家主张魂魄二者都是有害于神气的。成玄英说：“营魂是阳神，欲人之善，魄是阴神，欲人之恶。故魂营营然而好生；魄，汨也，欲人之汨著生死。又魂性雄健，好生喜怒，魄性雌柔，好受惊怖。惊怖喜怒，皆损精神。故修道之初，先须拘魂制魄，使不驰动也。”<sup>②</sup>成玄英这种拘魂摄魄的炼养观念在吴筠那里

① 《道德真经玄德纂疏》卷3，《道藏》卷13第379~380页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷3，《道藏》卷13第380页。

发生了很大的改变。与以阳炼阳、阳胜阴销的思路一样，吴筠提出修炼不是制魂，而是以魂胜魄，最终魂全而魄销，成就纯阳的仙体。

吴筠说：

阴与阳并而人乃生，魂为阴神，魄为阴灵。  
结胎运气，育体构形，势不俱全，全则各返其本，  
故阴胜则阳竭而死，阳胜则阴销而仙<sup>①</sup>。

因此，魂魄的修炼也就成为阴阳修炼理论的组成部分，魂魄学说很和谐地纳入了其心性论之中。

吴筠继而指出：“阳之精曰魂与神，阴之精曰尸与魄”。他通过善恶、洁秽、觉寐等方面去说明如何达到神魂全、尸魄销的目的。在善恶方面，要“制恶兴善”。他说“神胜则为善，尸强则为恶，制恶兴善则理，忘善纵恶则乱。理久则尸灭而魄炼，乱久则神逝而魂销。故尸灭魄炼者，神与仙合而为仙；神逝魂销者，尸与魄同而为鬼，自然之道也。”<sup>②</sup>这显示出与初唐道教不同的境界追求。虽然吴筠强调的“制恶兴善”不全是伦理学意义上的善恶观念，但是毕竟包含了心性善恶的意义，为宋明理学的伦理本体化奠定了重要的基础。在洁与秽方面，吴筠认为，“神魂好洁，尸魄好秽”。故要去秽求洁，“常欲虚白其志，澡雪其形，则神魂乐康，尸魄炼灭，神康尸灭者，日益

① 《玄纲论·阳胜则仙章》，《道藏》卷23第677页。

② 《玄纲论·制恶兴善章》，《道藏》卷23第679页。

清爽”。此是包括心与形两方面的清洁无秽,达到身心清洁,则“虽未轻举,吾必谓之仙矣”<sup>①</sup>。阴阳还与觉寐相连,“觉与阳合,寐与阴并,觉多则魂强,寐久则魄壮,魂强者,生之徒,魄壮者,死之徒。”<sup>②</sup>如何达到以上的制恶兴善,保洁去秽,昼夜长觉不寐呢?吴筠同样坚持“虚凝而静”的原则,即“餐元和,彻滋味,使神清气爽,至于昼夜不寐,唯虚凝而静息者,善无以加焉”<sup>③</sup>。吴筠还认为:悲哀感恚之人,“与阴为徒”;欢悦忻康之人,“与阳为徒”。所以“心悲则阴集,志乐则阴散”。修炼仙道之人,既不能悲哀感恚,以免阴集,也不能欢悦忻康,以免阳散,而应当“不悲不乐,恬淡无为者,谓之元和,非元和无以致其道矣。”<sup>④</sup>总而言之,虚白其忘,恬淡无为的心性炼养,是吴筠阴阳理论的基本原论。

### 三、性彻与形超

吴筠将修心炼气作为形神修养,积学成仙的基本手段,但是,修心与炼气,存神与养形之间并不是截然分开的。吴筠在有形的仙与无形的道之间建立起了联系,也就修养方法上将修心与炼气看成是密不可分的两个阶段或环节,最后的结果是有无相契,形超性彻。

吴筠首先在身心之间建立起统一的关系,也即是建立虚无寂寥的道与有形有色的仙两者之间的联系。吴筠

①②③ 《玄纲论·虚白其志章》,《道藏》卷23第679页。

④ 《玄纲论·虚凝静息章》,《道藏》卷23第679页。

认为：大道是有与无的统一，它既是“空洞杳冥”之无，又是“天地日月”之有，仙与道合，也是有无的统一体，仙道既有形之有，又有性之无。故是有无相契，形性相资，仅有性灵而无形体，为鬼而非仙。

因此，炼神与炼气就是一个不可截然分开的过程。中唐时期的道教典籍《大道论》说：

炼行修真求于至道，可炼形同气，炼气同神，炼神合道。修神而不修气，气灭形终，修气不修其神，徒延龄而道远矣。纳气炼心，冲融真粹，导引吐纳，静以太和，神气通流，灵台莹廓，丹景湛凝，凡形便回为真体，岂俟他生<sup>①</sup>。

这段话不但表明了修神与炼气是修达仙道不可缺少的两个方面，而且它还指出了神与气之间也是一种可以贯通的关系。也就是说，众生修道的完整过程是由形到气，由气到神，最终达到神道相合，是一个逐渐递进的过程，而这正好与道教所坚持的宇宙生成论是一个相反的过程。

在吴筠的思想中，对这更有明确的说法：

本无神也，（道）虚极而神自生；本无气也，神运而气自化；气本无质，凝委而成仙，形本无情，动用而亏性，形成性动，去道弥远。故溺于生死，

<sup>①</sup> 《大道论·二法章》，《道藏》卷22第905页。

迁于阴阳,不能自持,非道存而亡之也,故道而自无而生于有,岂不能使有同于无乎,有同于无,则有不灭矣。故生我者道,灭我者情,苟忘其情,则全乎性,性全则形全,形全则气全,气全则神全,神全则道全,道全则神王,神王则气灵,气灵则形超,形超则性彻,性彻则反覆流通,与道为一,可使有为无,可使虚为实,吾将与造物主为俦,奚死生之能累乎<sup>①</sup>?

道化生万物是以无生有,那么修道的方法则是以有契无。有同于无,则是不灭,也即神仙长生。其基本的步骤是从忘情开始,到全性全形,再到全气与全神,从而与道合一,恢复道的本性,再因道全,达于神王气灵,形超性彻。这样反复流通,内外相贯,最终达于有无相契,虚实贯通的境界,从而就能与造化者为俦侣,生死之间的界限也被打破和超越了。吴筠在此从理论上化解了道教长期面临的形上与形下、有与无、形与神或道之间的阻碍问题,使道教理论成了既有独创性又在逻辑上具有圆满性的学说。吴筠等人基本接触了精、气、神三个修炼的关键环节,为开启内丹学做了基础性的准备。以精、气、神来说明人体的生命结构是道教的传统思想。在早期道教经典《太平经》中,已有“夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明”之说<sup>②</sup>,认为“神者受之于天,精者受之于地,

① 《玄纲论·同有无章》,《道藏》第676~677页。

② 王明:《太平经合校》第739页。

气者受之于中和,相与其为一道”<sup>①</sup>。吴筠也以精、气、神来说明生命的本质,认为“夫人生成,分一炁而为身,稟一国之象,有炁存之,有神居之,然后安焉。身者道之器也,知之修炼,谓之圣人,奈何人得神而不能守之,得炁而不能采之,人得精而不能返之?”<sup>②</sup>精、气、神作为人的生命本质中三个关键因素,欲长生得道,就必须守神、采气、返精,这种思想还基本上传统道教的继续。吴筠等隋唐心性论大师的独创性在于它将精、气、神当成修道达仙过程中的三个先后依次递进的阶段。早在司马承祯的思想中,就有“炼形为气,名为真人,炼气成神,名为神人,炼神合道,名为圣人”的思想<sup>③</sup>。吴筠也用不同的语言表示了这一思想观念。在《玄纲论·以有契无章》中,吴筠说:“是以炼凡至于仙,炼仙至于真,炼真合乎妙,合妙同乎神,神与道合,即道为我身。”<sup>④</sup>这既是架起了有无、形道之间的思想桥梁,又建立起道教的三关锻炼,即炼凡成仙(既炼精化)、炼仙成真(即炼化神)、炼真合妙(即炼神合道),具体而又系统地说明了沟通形下与形上的途径与方法。张广保先生说:“这种理论的突破得益于传统道教的精、气、神三个互相连环的概念。其微妙之处又在于神,因为神连接形与气与道,乃超越与下落之中界,若无神这个中界,道教心性之学就无法建立自己的超越。”<sup>⑤</sup>

① 王明:《太平经合校》第728页。

② 《形神可固论·守神》,《道藏》卷23第664页。

③ 《坐忘枢翼》,《道藏》卷22第697页。

④ 《道藏》卷23第681页。

⑤ 《论道教心性之学》,载《道家文化研究》第7辑第17页。

吴筠通过将阴阳理论纳入道教心性论之中,把修心与炼气两者结合起来,并发展出以阳炼阴的独特修养理论,那么修炼就不单纯是一种心灵的修养,而是心气双合,形神俱超,这就使得道教心性论最终显示出了与儒佛相互区别的独创性立场,由此出发,性命双修就成为道教理论的核心。吴筠对于神仙之道系统而具体的探索,基本上确立了道教心性论较为完整的形态。他在司马承祯《坐忘论》的基础上,坚持否定外丹之术,将传统道教的养生思想推向内丹学“心炼”之路。吴筠之后,内丹学逐渐兴起,无不以性命双修为其基本的炼养方式。

## 第五章 隋唐道教心性境界论

道教心性论的最终目的是得道,不管是对心性本体的探讨,还是对修炼过程的论述与实践,最终都是围绕着“得道”这一终极目的而开展的。所谓得道论,就是从终极境界的角度去探讨道教最终所欲达到的理想目标与人格形态。由于受到当时复杂的社会思潮背景及道教本身的现实处境等多方面因素的影响,隋唐道教理想境界和人格目标具有多元取向的特点。在《道教义枢·位业义》中,从“登仙学道阶业不同,证果成真高卑有别”的角度,认为众生成就道果,位业有别,有神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人、灵人等等,但概括起来有三,即仙位、真位、圣位<sup>①</sup>。《大道论》论众生“从凡从圣,莫越见、修、成、利四法”。而所谓成法,即是众生得道的境界有三,即仙果、真果、圣果<sup>②</sup>。可见,仙果、真果、圣果是隋唐时期道教内部共同认可的三种不同的理想境界。而从整个隋唐时期的道教心性论的终极目标指向上看,事实上也大体存在着仙、真、圣三种理想人格,三者虽都以心性论为基础,

---

① 《道藏》卷24第808页。

② 《道藏》卷22第905页。

但彼此的含义和分疏界限却是十分明显地存在着。

本文以真人境界标识在隋唐之际形成的以绝对精神超越为特征,以“廓然无物”为道境的人格形态。这种境界由于受到庄子玄学和佛教般若性空思想的影响,以勘除一切有形世界,达于无限的超越为目的,其中以《本际经》、《海空经》、《玄珠录》以及成玄英的《庄子疏》等为代表。圣人境界则指的是那些内修心性,外施教化的道教理想人格。一些道教思想家受到儒学以及道教国教化的现实处境的影响,力图探索出一种既具有超越境界,又能教化众生的人格形态,特别注重在心性论的基础上将心性之道与经术政教之道统一起来,以“内圣外王”为理想人格,成玄英、李荣、唐玄宗等人的《老子注疏》集中地发挥了这样一种思想。而中唐的另一些思想家,承袭了早期道教形神兼修的传统,将心性炼养与形体的锻炼相结合,并在心性修养的基础上贯通形神,提出了“神与道合,兼被于形”的神仙境界,成为宋元道教的前奏。

## 第一节 “超越生死,廓然无得” 的真人境界

“真人”用来表示一种追求纯粹的精神超越及自然适性的境界,其根源在于庄子。《庄子·刻意》说:“纯素之道,惟神是宁,守而勿失,与神为一……能体纯素,是谓之真人”。《庄子·田方子》曰:“(东郭顺子)其为人也真,

人貌而天虚(虚即心),缘而保真,清而容物,物无道而正容悟之,使人之意也消。”可见真人即是精神上保持“纯素”,处于清高而能包容万物的理想人格境界。在《盗跖》、《渔父》诸篇中,皆有“保真”、“全真”、“守真”的说法。两晋南北朝时期,随着佛教的中国化,注重心性并以达于精神上的自我满足的思想渐成中国化佛教的主流。在此影响下,从南北朝后期开始,道教逐渐有了从肉体飞到升玄超越的发展趋势和主题转变<sup>①</sup>。在隋唐之际,这种追求精神上的“升玄”逐渐成为道教思潮的核心,我们把这样一种在心性论的基础上发展起来的以非有非无、超越生死为特征的理想境界叫做“真人境界”。成玄英对于“真人”的看法是:“不用取舍之心,捐弃虚道之道,亦不用人情分别,添助之分,能如是者,名为真人。”<sup>②</sup>这基本上符合本文所谓的真人含义。

南北朝至隋唐之际,在佛学界,有为组织起自己的理论体系而兴起的一系列判教思潮,这些判教理论是中国化佛学得以形成的重要基础。而在隋唐道教心性论的形成过程中,也有类似于佛教的判教理论,即将自己所要达到的理想境界和人格目标确定为最高,而将与自己不同或对立的境界和目标判为低层次的道阶。例如,《本际经》按道法深浅划分为三乘:最低等为那些乐于长生延寿、修炼形体的人,为小乘之人,最终只能得小乘地仙之道;第二等为那些能够排除各种烦恼,超越世间万象虚妄

① 参见本论文第一章第二节。

② 《南华真经注疏·大宗师》,《道藏》卷16第359页。

不真的厌苦怖畏情绪,则达于四种“民天”;第三等是忘己忘身,超越真俗、有无,彻悟“真实性”,进入“大罗天”。这种上乘法门的根本要求即是心觉悟真一境界。这就将心性修养与精神上的超越放在比形体修炼高得多的位置。

《本际经》的判教充分反映了心性论思潮兴起的历史潮流。《本际经》反复论述三乘法教的差别,主要是以精神境界高低的角度区分三种不同的境界。那些奉行小乘教法的人之所以境界低下,是因为他们在人我之间强行产生了分别,“生分别故封着有为无为,亦有为亦无为,非有为非无为等法”<sup>①</sup>。由于将主客二分,故产生了矛盾对立,将本来完整圆满的道分割开来,造成了各种差异与矛盾。而真正的道本体是圆满同一的,没有人我分别,自性身心与天地至道是和谐统一的,欲达此同一,必须是精神上处于一种相当高明的境界,才能超越自我,泯灭主客,以心悟道。这种境界即是庄子所谓万物齐一,任心逍遥的理想境界。庄子遣是非,齐物我,无非就是进入与道同一的最高的精神境界。

由于受到佛学全面而深刻的影响,《本际经》在论述这种“真人”境界的过程中带有明显的“般若空”的色彩,以“非有非无”、“毕竟空”等为终极境界的基本内涵。只要体悟了“廓然无物”的境界,也就是得道,而虽谓得道,实无所得。对于《老子》里面的“归根返本”,《本际经》的解释是“无本可返”。因为“无本可返”,所以修道实际上

<sup>①</sup> 敦煌 P2438 号《本际经》卷 5,《证实品》,《敦煌宝藏》第 120 册第 401 页。

是无道可修,只要去除心中的名种烦恼分别,恢复本来的道性,也就是得道了。因此《本际经》对于现实中的一切,都采取了否定的方式,以达于绝对的超越,因为“所言道者,通达无碍,犹如虚空,非有非无,非愚非智,非因非果,非凡非圣,非色非心,非相非非相,即一切法亦无所得。”<sup>①</sup>为了达于道,就必须用不断否定即遣之又遣的方法,消除一切烦恼,达于“自性清静之心”,同时去掉一切的执著与偏滞,最终达于正中之道。《本际经》“得无所得”、达于虚空的心性理论最终落实到理想人格上就是追求一种纯粹超越现实的自由境界,以期实现精神上的彻底解放,故而对现实世界的一切采取拒斥和否定的态度,与道家特别是庄学所欲达到的理想人格是契合的,体现了庄学与道教历史性合一的时代特点。在成玄英及其他一些思想家的著作中,也可看到这一点。

成玄英的《庄子疏》中,对于真人有较多的论述,他认为真人是超越生死任性自然的一种理想人格。他说,“真人达生死之不二,体安危之为一,故能入水入火,曾不介怀”<sup>②</sup>。这并不是说真人真能入水入火,只是言其对于外物的态度是“万物齐一,生死不二”,达到了不为物动的思想境界。因此,成玄英说所谓得道,是“内不资于我,外不资于物,无思无为,绝学无待”这样一种“无心”的境界。《道体论》也说:“凡言得者,必是对失之称,对失之得,何

① 敦煌 P3280 号《本际经》卷 9,《秘密藏品》,《敦煌宝藏》第 127 册第 284 页。

② 《南华真经注疏·大宗师》,《道藏》卷 16 第 359 页。

足言得，四不得者，始可言得，不得之得，无所得也，得无所得，而不离所德”。这都表达了“得”实无所得的思想。《玄珠录》用了一个比喻说明这种情况：“将四句以求心，心会是皮，乃至无皮无心处，是名为大一，喻如芭蕉剥皮，欲求心得，心会是皮，剥皮乃至无皮无心处，名为正一，故曰愈近彼，愈远实。若得无近无彼，实是名为真一”<sup>①</sup>。而《太上老君说了心经》说得更为明确：“老君曰：吾从无量劫来，观心得道，乃至虚无，有何所得，为诸众生强名为道”<sup>②</sup>。

以这种“得无所得”，超越一切现象世界为理想之境的道教在具体的超越之路的设计上也就是以“遣除”为基本的特征了。

正如我们前面所述，不管是《本际经》的“兼忘重玄”之道，还是成玄英等人的重玄双遣的方法以及成玄英的“灭除知见”的心性修养，都在于去除现象世界对于人的心灵境界的干扰，在认识论上，也就将芸芸万物看成是一种无差别的玄同，主客之间的对待也在主观中被泯灭了。因此，这些思想家几乎不谈长生久视或神仙不死，而是视生死为齐一，以达于不生不死的境界为目标。也就是说，从最终的目标而言，真人超越了包括生死在内的所有现象世界，达于绝对玄同物我的超越之境。这种理想境界及与其相关的心性修养方法，形成了隋唐时期道教的一大特色。

① 《玄珠录》卷上，《道藏》卷23第624页。

② 《道藏》卷11第398页。

这种注重精神上的适性与满足实际上逐渐发展为道教注重“修性”的传统,而“修性”最终都要归结到去掉一切扰乱心性的感情欲望,回归到自己的本然之性,这就是隋唐心性论的核心思想。因此,通过修养心性所达至的真人之境,其实就是回归到人本初的自然无为状态,不受世俗功名利禄的引诱,以获得精神上的自由。因此,在成玄英的思想中,就出现了许多非议儒学的思想言论,将儒家功利之学视为束缚人身心的桎梏,应该去绝。这与郭象尊儒不一样,也与唐玄宗等人的人格理想大相径庭,也充分显示了隋唐之际这样一批思想家所欲达到的理想的独特性。

这样一种通过不断的否定、排斥(玄之又玄)以净化心性而获得的以精神超越而不是长生久视为特征的理想之境,虽然具有绝对的超越性,也确是一种玄妙的解脱境界,但这只是道教思想史上一个独特而又短暂时期的思想现象。是庄子与佛学思想在道教中的折射和反映,也是隋唐道教心性论建立之初必然出现的现象。道教始终是一种宗教。其目的是为现实的人们提供一个可以依托的理想以及达到这个理想的途径。因此,道教和其他宗教一样,不仅仅是破坏,更重要的是建立,破也是为了立。用不断遣除与否定的方法去达到空掉一切规定性的道,最终只是导致得道、只是得到虚无。固然,超越性是一切宗教得以成立的必不可少的要素,超越性的建立也是隋唐道教理论水平和思想境界得以提升的根本原因,但是,如果这种超越性达到了与现实脱离的程度,也就失去了其存在的意义。正如有的学者指出,这样一种解脱境界:

“有一种飘浮于汪洋而抓不住一根稻草的感觉,其重玄解脱也就成了比镜花水月更虚幻的浮影”<sup>①</sup>。

因此,从成玄英开始,主要是一批以注释发挥《老子》的道教思想家,在追求心性超越的同时,提倡一种积极的入世的精神,或教化众生,或理家理国,将心性修养与教化涉迹相统一起来,从而也使道既是心性修养之道,同时也是经术政教之道,形成了“内圣外王”的圣人理想。

## 第二节 “内修心性,外涉教化” 的圣人境界

“圣人”一般指的是儒家的理想人格,其基本涵义是圣人具有很高的道德修养,同时又在社会中积极有为,建功立业,既修己又安民。也就是说,圣人的人格形态包含了“内圣”与“外王”两方面的含义。由孔孟倡导的这样一种圣贤人格在中国士阶层中具有根本性的影响,成为中国人的一种重要的人格心理模式。在先秦道家中,同样也有与儒学圣人观在形式上相类似的“圣人”理想,虽然在具体的“内圣”与“外王”的涵义上大不相同。如《老子》言:“圣人处无为之事,行不言之教”,“圣人无常心,以百姓之心为心”等等,说明圣人是力图通过无为的方式来实现无不为的理想。

---

<sup>①</sup> 卢国龙:《中国重玄学》第219页。

从更广泛的意义上来看,中国学术皆有注重现实社会与人生的传统,都力图为现实的社会人生问题提供一套可解决的方案。因此,中国哲学始终充满了以人生关怀和社会政治关怀为特征的人文精神,道家道教也不例外。道家有“治大国若烹小鲜”之论,汉初黄老道有“君人南面术”之称。道教从其产生之日起(例如太平道)也就带有浓厚的政治色彩,道是理身理国两者不可分割的圆满无缺之道。

隋唐时期的道教一方面从人的内在方面发展出心性论,另一方面是受道教国教化的现实处境的影响。道教为了适应现实,就发挥了道家道教传统特别是《老子》中有关教化的内容,在心性论的基础上建立起“圣人”这一理想的人格形态。圣人既能修养心性,具有玄妙高深的精神境界,同时又外涉有为,施行教化。这就与隋唐之际纯粹追求精神满足和心灵超脱的“真人”境界有了明显的不同,并且,从逻辑上而言,纯粹追求一种绝对的解脱,反而是不可能达到的,真正的任性逍遥是“物来则应,物去而常寂”的状态。

按成玄英的理解,“圣人者,体道契理之人也”。而“理”即治也。“圣人慈悲救物,转无为之妙法,治有为之苍生”,故为体道契理之人。“圣人寂而动,动而寂,寂而无为,而能涉事,动而寂,处事不废无为,斯乃无为即为,为即无为,岂有市朝山谷之殊,拱默当涂之隔耶?”这是成玄英对老子“圣人处无为之事,行不言不教”的疏解。圣人的寂与动,有为与无为是相互规定的,正是因为寂而无为,乃能涉事,而一旦涉事,而心常寂然。从这个意义上

说,圣人是无为,任意挥洒,不管是处于市朝还是山谷,拱默还是当涂,皆能处心寂然而不废有为。“妙体真源,绝于言象,虽复虚寂而施无为,岂惟真不乖应,抑亦语不妨默,既而出处默语,其致一焉,端拱默然,而言满天下,岂曰杜口而称不言哉?”<sup>①</sup>这基本上表达出了“圣人”的人格形象。唐玄宗对“是以圣人处无为之事,行不言之教”的注释是:“夫饰知诈者,虽拱默非无为也,任真素者,则终日指挥而未始不晕然矣。”<sup>②</sup>可见,有为与无为都置于心性悟解的基础之上。如果心性始终处于受感情欲望控制的地位,即使拱默,仍非无为,而保持心性的本体状态(任真素)则终日行为,无不逍遥。

从理论上讲,道作为不可分割的圆满存在,是不能通过简单的闭门塞兑、回避现世的途径来实现。因为隋唐时期的思维水平和思想境界已经有了很大的提高,特别是佛教的人格理想已经深入人心,如果仅仅以去掉感情,否定现实去获得精神上的超脱,事实上并不能做到所要求的理想境界。成玄英等人以“玄”解释最高的境界,认为“玄著,深远之义,亦是不滞之名”。这虽然在表面上看是双边否定,去掉一切,但又包含了双边肯定的含义,如果仅仅去有而趋无,去动而存寂,这同样是一种滞。只有既不滞有,又不滞无,才能既保持心性的清静,因此,从思维的逻辑上也不能废弃有为的方面。无为清静与有为涉世正好构成了一种相互规定、相互统一的关系,惟此才能形成一个圆满无缺的道体现出来的人格形象。成玄英

①② 《道德真经玄德纂疏》卷1,《道藏》卷13第364页。

说：“重言虚静之人，虽有荣华之宫观，燕寝之处所，以游心虚澹，超然物外，不以为娱，处染不染也。”<sup>①</sup>唐玄宗也说：“人君者……虽有荣观，当须燕尔安处，超然不顾。”<sup>②</sup>这就是要顾及到内心的清静自然，在世俗功名利禄、荣华富贵面前，不受其拘束、牵制，以保持心性的超然状态，否则，则陷入功名利禄的世俗之中，谈不上成就得道为圣人。同时，得道圣人又要积极有为，成玄英借用佛教的理论，从“解行具足”的角度也谈到了“教化”是圣人之所以成就圣人的基本条件。成玄英疏解：“善人不善人之师，不善人善人之资”时说：

（圣人）恒怀大心，先物后己，引导众生，允当宗匠，不善人善人之资，资，用也，亦是助益之义，言善人恒在有中，化导群品，即用不善之类为福田，以彼众生益成我德故<sup>③</sup>。

又疏解：“是以圣人被褐怀玉”曰：

知于圣言，则于圣教，解行具足，故成圣人。褐是野人之服，玉是珍贵之宝，外迹同尘。被褐也，内心虚静；怀玉也，迹处俗而恒真；被褐也，心虚凝而接物……<sup>④</sup>

①② 《道德真经玄德纂疏》卷7，《道藏》卷13第420页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷7，《道藏》卷13第423页。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷19，《道藏》卷13第519页。

这基本上契合佛教大乘菩萨道精神,但从道教的内在逻辑上,也是可以得出这样的结论的。就是说,既保持心性的清静本然,又教化众生,内外结合,方得功德圆满,成就道的境界。

由此可见,作为“内圣外王”的人格理想在外在教化的方面,重要的内容即是进行宗教意义上的人格拯救,具体要求就是要慈悲救物,轨则苍生。成玄英疏解:“反者道之动”曰:

得道圣人,超凌三界,但以慈悲救物,反入三界,混迹有中,赴机应化<sup>①</sup>。

又疏解:“是以圣人,方而不割”曰:

圣人体道方正,轨则苍生,随机引诱,因循任物,不宰不割,使从己也<sup>②</sup>。

这就是说,不但在得道之前,要保持心性即动即寂,动寂不二。在得道之后,也要运致众生,同至圣境。这两种意义即内圣与外王在实质上又是相互统一的,都要求动不妨寂,寂不妨动。正如成玄英所言:“终日行化同尘,处世而不离重静,此即动而寂”<sup>③</sup>。李荣也说:“无心于

---

① 《道德真经玄德纂疏》卷11,《道藏》卷13第452页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷15,《道藏》卷15第493页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷7,《道藏》卷13第419页。

动,动不妨寂;虚已于寂,寂不妨动。寂不妨动,虽动而非动;动不妨寂,虽寂而非寂”<sup>①</sup>。这是得道的内在要求,也是一种心性修养。心性达于寂动动寂的境界,也就是得道。但得道之后,“超凌三界”,“自利道圆”,又能“返还界内,慈救苍生”<sup>②</sup>。这种宗教意义上的拯救,目的是为了普普通众生皆能同至圣境。

成玄英、李荣在心性论基础上确立起来的宗教性意义的“慈救”体现了道教作为一种宗教应具的特点,也是其成就圣人理想的具体内涵。但作为最高统治者的唐玄宗,则在心性修养的基础上将人的内在心性与外在的治国理想相结合,从而确立了一种内则恢复自然本性,外则治国济民的圣人人格形象。

唐玄宗“御注”《道德真经》释题指出:“其要在乎理身理国”,而所谓的理身,就是通过去欲主静的心性修养,复归人的自然清静之本性。唐玄宗不讲长生不死,认为修炼的结果,不过是尽“一期之寿”。“理国”同样也要贯彻“绝矜尚华薄,以无为不言为教”。在圣人那里,理国与理身并非二事,“圣人治国理身,以为教本,夫理国者,复何为乎?但理身耳。”“理国理身”都要坚持清静无为,恢复本性。

唐玄宗认为人的本性(正性)本自清静,只是由于受到外界的干扰而触境生情,产生各种欲念,于是导致了“道”(本性)的不得彰显。只有保持心性的清静无为,才

① 《道德真经玄德纂疏》卷15,《道藏》卷15第485~486页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷7,《道藏》卷13第417页。

不致于伤害人的本性。而治理国家也是这样,为人君者如果重静,就能无心偃化,而百姓不致烦劳,天下归顺,无所躁动。因此,清静无为是理身理国的根本。如果矫性妄求,背道而驰,则内伤心性,又外伤家庭、国家。唐玄宗注“和大怨,必有余怨”说:“与身为怨忿之大者,情欲也。和,调和也。言人君欲以言教调和百姓,使无情欲,故曰:‘和大怨’。立教化人,不能无迹,斯迹之弊,还与为怨,故曰:‘必有余怨’。”去掉情欲不但是个体修养的基本要求,也是政治教化的主要内容,因为情欲不但是身心的大蔽,又是社会纷乱的原因。从这个意义上来讲,清静无为,去欲存性不但是心性意义上的复归正性,同样也是君主无为政教的治国方略了。

唐玄宗还认为,只要人人都能各得其正性,则天下自治。君主清静无为,就要清心寡欲,不要生事扰民,“令物各遂其生”,普通民众安于性分,就不会生性外之想,也就能避免产生争夺之事,从而天下自致太平。唐玄宗说:“人之受生,所禀性分……分外妄求,求不可得”。他又说:“难得之货,谓性分所无者,求不可得,故云难得。夫不安本分,希效所无,既失性分,宁非盗窃。”<sup>①</sup>所以说,只要人人都了性修心,则天下自然太平。

唐玄宗在疏解“是以圣人处无为之事,行不言之教”的时候说:

故圣人知诸法性空,自无矜持。则理天下

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷1,《道藏》卷13第365~366页。

者,当绝浮伪,任纯德,百姓化之,各安其分。安分则不扰,岂非无为之事乎?言出乎己,皆因天下之心,则终身言而未尝言,岂非不言之教耶<sup>①</sup>?

因循天下百姓之心性而立言教,不自矜于一家之言,这才是唐玄宗理解的“行不言之教”的真谛。心性修养与政教原为一事。一切治身治国的道理就都具体包含于修心了性之中了。

唐玄宗本人在执政期间,在一定程度上践履了这样一种清静无为的政教措施,这对于形成中国历史上著名的“开元盛世”有着一定的积极作用<sup>②</sup>。在唐玄宗之后,李约、王真、陆希声等人更加明确地发挥了道教政治关怀的传统,并且形成了一整套较为独特的政治思想。这从一个侧面推进了道教(道家)思想,并促进了道教与儒学的合一。

由内圣与外王的人格理想体现出来的心性修养与教化的结合,充分体现了道教追求精神上的超越性而又不脱离现实关怀的特点。这与当时儒学的功利之学相比,道教在心性论基础上表现出超远高达、超凡脱俗的精神;与佛学远离现实这一总体特点相比,道教对现实的社会政治、人生体现出更多的参与性与投入性。后来宋明理

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷2,《道藏》卷13第364页。

<sup>②</sup> 唐太宗时期的“贞观之治”,似乎也与道家道教的治国方略有关。张舜徽先生认为:“唐太宗所以大过人者,在能以道家清静之旨,施之政教耳”。参见《周秦道论发微》第90页,中华书局1981年版。

学的思想模式和人格理想,大都是从道教中来。

### 第三节 “神与道合,兼被于形” 的仙人境界

隋唐时期道教在心性理论的基础上产生的另外一种理想的人格形态是性命兼重的仙人境界。神仙观念本是道教区别于其他学说的独特性的体现。南方道教上清派的代表人物司马承祯、吴筠等人在心性论的基础上,承继了南北朝时期神仙道教的传统,提出了“神与道合,兼被于形”的人格理想。

我们已经知道,司马承祯、吴筠等人通过具体的心性修行实践,最终欲达到的仍然是道,但这个道并非是精神的本体,也不是经术政教之道,而是仙道。通过道的仙化,道教学者在心性论的基础上接通了道教传统学术的联通,是道教心性论成熟的一个重要标志。司马承祯对于道,就着重从“神异之物”的角度去理解,认为“夫道者,神异之物,灵而有性,虚而无象,随迎不测,影响莫求。不知所以然而然,通生无匮谓之道。”<sup>①</sup>这就说明道不仅仅具有万物本源和世界本体的含义,也表明道是“灵而有性”的神异之物。同一时期,关于道具有长生特性的议论

---

① 《坐忘论·得道》,《道德》卷22第698页。

也增多了。如《太上老君内观经》中载：“老君曰：道无生死，而形有生死，所以言生死者，属形不属道也，形所以生者，由得其道也，形所以死者，由失其道也，人能存生守道，则长存不亡也。”<sup>①</sup>又说：“道贵长存，保神固根，精气不散，纯白不分，形神合道，飞升昆仑，先天以生，后天以存，出入无间，不入其门，吹阴煦阳，制魂拘魄，亿岁眷属，千载子孙，黄尘四起，骑羊真人，金堂玉室，送故迎新。”<sup>②</sup>这样，由于道具有长存不亡的特点，人获得了道也就获得了与道同样的特性，成为形神长保、自由自在的神仙。司马承祯认为，这种神仙之道是古今相传、真实不虚的，“至圣得之于古，妙法传之于今，循名究理，惟道来集”。而要得道，就需要在前文已经论述过的细致而艰苦的心性功夫，做到心道合一。但是，仅仅做到心神的宁静与不染，还不是得道，还必须兼被形体。

司马承祯说：

道有深力，徐易形神，形随道通，与神合一，谓之神人。神性虚融，体无变灭，形与道同，故无生死，隐则形同于神，显则神同于气，所以蹈水火而无害，对日月而无影，存亡在己，出入无间，身为滓质，犹至虚妙，况其灵智益深益远乎？《生神经》云：身神并一，则为真身。又《西升经》云：形神合同，故能长久。然虚无之道，力有深浅，深则兼被于形，浅则惟及于心，被形者，神

<sup>①②</sup> 《道藏》卷11第396页。

人也,及心者,但得慧觉而身不免谢,何耶?慧是心用,用多则心劳,初得少慧,悦而多辩,神气漏泄,无灵润身光,遂致早终,故《难备经》云尸解,此之谓也。是故大人含光藏辉,以期全备,凝神宝气,学道无心,神与道合,谓之得道<sup>①</sup>。

根据司马承祯的理解,得道不仅仅是心与道同,而且包括身与道同,两者有深浅的不同,浅者惟及于心,深则兼被于形,得道之力浅的人,但得“慧觉”(神)而身不免于凋射,神虽存而形逝。如此,道就不是周全完备的道了,这种神存形去的得道,只是所谓的“尸解”,真正的得道,不但得慧觉而神存,还要兼备于形体,以期达于圆满具足的道。“同于道者,道亦得之”。身心皆合道,才是真正的与道同一,故而长存不灭。

司马承祯认为,道能够变质同神,炼形入微。他说:“山有玉,草木以之不凋,人怀道,形骸以之永固,资薰日久,变质同神,炼形入微,与道冥一,散一身为万法,混万法为一身,智照无边,形超靡极,总色空以为用,含造化以为功,真应无方,其惟道德。”<sup>②</sup>这样,“我”不但与道冥一,神形合一,长生久驻,而且,与万法万象都达到了圆满和谐的统一,真正成为了宇宙的主宰。因此,道是兼有身心两方面的意义的。司马承祯据此批评了那些只修心不修身的思想是“愚不可及的”。他说:

① 《坐忘论·得道》,《道藏》卷22第696~697页。

② 《坐忘论·得道》,《道藏》卷22第697页。

《西升经》云：与天同心而无知，与道同身而无体，然后天道盛矣，谓证得其极也。又云：神不出身，与道同久。且身与道同，则无时而不存，心与道同，则无法而不通；耳与道同，则无身而不闻，眼与道同，则无色而不见，六根洞达，良由于此。近代常流，识不及远，惟闻舍形之道，未达即身之妙，无惭已短，有效人非，其犹夏虫不信冰霜，醯鸡断无天地，其愚不可及，何可悔焉①！

因为得道是身心俱妙，那些不信神仙长生，只闻修心达道的人，正如“夏虫不信冰霜，醯鸡断无天地”一样，是愚不可及、不可教化的。身与道同，能长久存在，眼身等六根等与道相合，也能显示出神妙的功能。这样，司马承祯就在心性修养的基础了，接续了道教传统的人生理想。身心俱妙，同样也体现了道教即世而超越的总特征，也是道作为不能割裂的圆满性的贯彻与体现。

司马承祯还认为，得道之人，“心有五时，身有七候”。心有五时，指心进入道的不同阶次的五种表现或特征，表明修心达道，是一个渐进的过程。第一时是“功多静少”；第二时是“动静相半”；第三时是“静多动少”；第四时是“无事则静，事触还动”；第五时是“心与道合，触而不动”。心至于第五时，“始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼”。身有七候，也是因修行阶次的递进而表现出来生理特征。

① 《坐忘论·得道》，《道藏》卷22第897页。

“一举动顺时，容颜和悦；二夙疾普消，身心轻爽；三填补夭伤，還元复命；四延数千岁，名为仙人；五炼形为气，名曰真人；六炼气成神，名曰神人；七炼神合道名曰圣人”。最后的得道仍是身心俱妙的境界。司马承祯说：“其于鉴力，随候益明，得圣道成，慧乃圆备，虽久学定，心身无五时七候者，促龄秽质，色谢归空，自云慧觉，复称成道，求诸道理，实所未然，可谓谬矣！”<sup>①</sup>

在司马承祯之后，吴筠对于神仙思想作了更为详细的说明。在前面我们已经谈到了吴筠神仙实有、神仙可学而至的有关思想以及老庄学与神仙的关系，还从心性论的角度谈了如何通过修心炼气，形神双炼达于身心俱妙的仙人境界。在此基础上，吴筠还进一步论述神仙境界所应当具有的基本特征，他提出了七种接近仙道和七种远离仙道的表现。近于仙道者，则能通过积学而后修成仙道；远于仙道者，则虽学而不能得成仙道。通过吴筠对近于仙道和远于仙道特征的描述，我们可以更好地理解其神仙人格的基本特征。

远于仙道包括这样七个方面。第一种远离仙道的表现是：取性遗形，真假颠倒。“当世之人，未能窥妙门、洞幽颐，雷同以泯灭为真实，生成为假幻，但所取者性，所遗者形，甘之死地，乃为常理。”却不知乾坤蕴易，乾坤毁则易无以得见。形气为性之府，形气败则性无所存。性无所存，则“我”又何有？这实际上是对佛教及隋唐之际的道教一味地重视心性而贬斥形体的批评，显示出道教仙

<sup>①</sup> 《坐忘论·坐忘枢翼》，《道藏》卷22第897~898页。

学重心性修炼又不废形体锻炼,力求达于身心统一的独特立场。第二种表现是以为“仙必有限,竟归沦堕”。持这种观念的人“自昏于智察,则信其诬罔”,事实上“块然之有,起自寥然之无。积虚而生神,神用而孕气,气凝而渐著,累著而成形。形立神居,乃为人矣”。这是道教顺则生人的思想,如果任其流遁,最终则沦于死地。如果逆而行之,则达于仙境,其顺序则是:“招真以炼形,形清则合于气,含道以炼气,气清则合于神,体与道冥,谓之得道”。既然“道固无极”,“仙岂有穷乎?”那些持仙道有穷观点的人,是自甘沦堕,终于不悟。第三种表现是“强以存亡为一体,谬以前识为悟真”,以为形体败坏之后,可以再生,营魄泯灭可以更生,于是“厌见有之质,谋将来之身”。这显然指的是那些迷信因果,相信轮回的人的思想观念。这样的人不知“人造化之洪炉,任阴阳之鼓铸,游魂迁革,别守他器,神归异族,识昧先形”。神识迁入他人之体,那么新的形体还是自己原来的“我”吗?“犹鸟化为鱼,鱼化为鸟,各从所适,两不相通”。鱼、鸟的变化尚不知其理,何况人死后再造的躯体呢?因此,这样一种舍近求远的认识是不切合实际的。第四种远离仙道的观念是“以轩冕为得意,功名为不朽”,期求功名与富贵的思想。这种人沉溺于“悦色耽声,未衣厚味”,“自谓封殖为长策,贻后昆为远图”,却不知“盛必衰,高必危,得必丧,盈必亏”。仙道之要,在于“置清虚于度外,以恬智交养中和,率性通真”。即是要淡泊功名利禄,超脱于高官厚禄的诱惑。第五种远于仙道的表现是“强盛之时,为情爱所役,斑白之后有希生之心。”这种人在少壮之时,为情爱役

使,等到年老体衰之时,始萌学道之心。“虽修学始萌,而伤残未补,靡蠲积习之性,空务皮肤之好,窃慕道之名,乖契真之实,不除死籍,未载元策,岁月荏苒,大期奄至,及将殂谢,而怨咎神明”。虽然在晚年潜心向道,但因元气已伤,难以复归,故有慕道之名,而无契真之实,很难挽回“殂谢”的命运。这种人学道不成,反而怨咎神明,去道更远。第六种远于仙道的人是那些孜孜以求金丹服食之人。这种人“闻大丹可以羽化,服食可以延年,遂汲汲于炉火,孜孜于草木”,最后,导致财空人劳。这种人不知“金液待诀于灵人,芝英必资于道气,莫究其本,务之于末”,最终一无所获,反谓“古人欺我”。吴筠对金丹与服食坚决反对,认为这些只是修道的末法小技,而修仙道的根本在于宝神与养形。第七种远于仙道的表现是:“身栖道流,心溺尘境”的假修道之徒。这种人“动违科禁,静无修习,外招清静之誉,内蓄奸回之谋”。这种自欺欺人的假道士显然是不可能得道成仙的。

与以上七种远离仙道的行为与思想相反,另有七类思想与行为接近于仙道,通过积学修行,是可以得道成仙的。第一种接近于仙的人是“性耽玄虚,情寡嗜好”。这种人“不知荣华之可贵,非强力以身高,不见淫僻之可欲,非闲邪以自贞,体至仁,含至静,超迹尘滓,栖真物表,想道结襟,以无为为事”。也就是说,不贵荣华,不生邪欲之心,超脱尘凡,以无为清静为务。近于仙道的第二种人是“希高敦古,克意尚行”的人。其表现是:“知荣华为浮寄,忽之而不顾,知声色能伐性,捐之而不取。”然后“剪阴贼,树阴德,惩忿窒欲,齐毁誉,处林岭,修清真。”第三种

近于仙道的人是“身居禄位之场，心游道德之乡”的人。此种人“奉上以忠，临下以义，于己薄，于人厚，仁慈恭和，弘施博爱，外混嚣浊，内含澄清，潜行密修，好生恶死”。第四种近于仙道的是那些自甘贫贱、不受禄爵而以摄生为务之人。这种人“潇洒华门，乐贫甘贱”。虽抱有经济之器，但却“泛若无”；虽洞古今之学，但却“旷若虚”。不从高爵之位，不受丰厚之禄，“确乎以方外为尚，恬乎以摄生为务”。近于仙道的第五种人是“禀明颖之姿，怀秀拔之节”这样一种具有先天禀性的人。由于具有良好的先天条件，故能在修道成仙的过程中“奋忘饥之旅，当锐巧之师，所攻无敌，一战而胜”。然后，“静以安身，和以保神，精以致真”，成就无上妙道。第六种近于仙道的是那些“追悔既往，洗心自新”的人。这种人虽然在壮齿之年有过失，但希望于晚年收心悟道，“以功补过，过落而功全。以正易邪，邪忘而正在。”这样的人慕仙求道之心坚定不移：“坎坷不能移其操，喧哗不能乱其性，惟精惟微，稍以成著”。最后一种接近于仙道是“至忠至孝，至贞至廉”的人，这种人不待修学自然成仙。吴筠举例说：“比干剖心而不死，惠风溺水而复生，伯夷叔齐，曾参孝己，人见其没，道之使存”，如此之人，皆入仙格。由以上七种接近于仙道的种种表现可以看出，除了要清静无为，窒欲尚行，摄生取道之外，把那些身居高官要位而心游道德之乡的人也归为近于仙道之列，那些遵循了儒家伦理道德的“至贞至孝”的人更是不需修学而直达仙格。这从一个侧面反映了吴筠以学仙之道与理世之道为不二的思想主张，也是道教国教化的一种具体反映。

通过对以上七种远于仙道与七种近于仙道的行为与思想的总结,吴筠提出了“放彼七远,取此七近”的思想主张,认为这是“拔陷区,出溺涂,破祸车,登福舆,始可与涉神仙之津矣”。然后通过具体的心性修炼,“识元命之所在,知正气之所由,虚凝淡泊怡其性,吐故纳新和其神,高虚保定之,良药匡补之,使表里俱济,形神俱超,虽未升腾,吾必谓之挥翼于丹青之上矣。”

吴筠的神仙境界是一种可以通过具体的修炼获得的理想状态,这种理想之境又是一种绝对自由、逍遥并具有某些神异功能的状态。凡人通过修学至于仙真之列,则“能存能亡,能晦能光,出化机之表,入太漠之乡。无心而玄鉴,无翼而翱翔。嬉明霞之馆,宴羽景之堂。欢齐浩劫而无疆,寿同太虚而不可量”<sup>①</sup>。这样,现实中一切美好的理想都成为理想的现实。既超越又现实,既逍遥任物又不离境而别处,理想与现实之间达到了圆满的统一。在《登真赋》中,吴筠对这种境界更进行了诗意的描述,认为一旦“阴滓落而形超,阴灵全而羽化”,则能达于无上妙境:“惟九仙之奕奕,降八累而来迓,何霓旌之悠扬,吾其整此霄驾,持造化之系,出存亡之表,达四野之冥冥,近三辰之皎皎”。人真正成了宇宙的主体。“涉虚寥之浩旷,觉宇宙之卑湫,龙鸾竦兮升我于玄都,流玉音于至寂,散金光于太无,星官从后,云将前驱”。“凝而为有,散而为宗,见不以察,闻不以聪,视极于无际,听周于无穷,动不因心,飞不假翼,与浩劫而灵长,视万椿为一息”,“弄明霞之焜煌,仰瑶

<sup>①</sup> 以上引文均见《神仙可学论》,《道藏》卷23第660~661页。

岭之嵯峨,俯碧津之汤汤,罗降树之香蔼,激神风之玲琅,何至乐之靡极,永逍遥以为常。”<sup>①</sup>这样的仙人境界显然不仅仅是一种延年益寿的长寿神仙。它是充满现实意味的,因为它是人世间一切最真、最善、最美的体现,是通过一种婉转的方式肯定了世俗的欲望。当然,这些欲望都是经过升华和净化之后才能得到肯定,否则,就是沦于世俗的恣情享乐。

从一定意义上说,仙人又具有真人的色彩,他具体表现在思想上的最大解脱和绝对自由。因此,神仙之境又表现为充满诗意和艺术化的境界。吴筠的神仙理想同时也包含了圣人理想的内容。东晋的神仙道教家葛洪否认帝王将相学道成仙的可能性,认为学道成仙是必须通过山林隐逸的途径。他说:“仙法欲静寂无为,忘其形骸,而人君撞千石之钟,伐雷霆之鼓”;“仙法欲止绝臭腥,休粮清肠,而人君烹肥宰脔,屠割群生”;“仙法欲溥爱八荒,视人如己,而人君兼弱攻昧,取乱推之。”<sup>②</sup>因此,仙道与君王是处于对立地位的。吴筠则不然,他并不认为理世者无缘于仙道。

《玄纲论·专精至道章》载:

曰:然则理世者绝望于仙乎?曰:不然。若特禀真气,大庇群生者,则无妨于理世……故太昊袭气母,轩辕升云辇,颞项处玄宫,文命游紫

① 《登真赋》,《道藏》卷23第658页。

② 《抱朴子内篇·论仙》。

府，斯皆抚俗而得道者也。若乃玄元寄柱史，南华更漆园，王乔莅叶县，方朔登龙门，此亦佐时而得道者也<sup>①</sup>。

显然，吴筠的神仙说包含了仙道与治世之道同一的思想，反映了隋唐时期道教人格理想的独特性。可以说，吴筠的神仙理想更完全地体现了道教所追求的不离世而求超脱的人生理想。

---

<sup>①</sup> 《道藏》卷23 第680页。

## 第六章 隋唐道教心性论 与佛教的关系

隋唐时期道教与佛教在心性论问题上的关系,是一个极其复杂但又不能回避的问题。道教与佛教的来源与构成要素都有很大的不同,两者对于宇宙人生的理解,在具体的修行方法以及最终的人生理想上存在着相当大的差异。但是,自从佛教传入中国以后,在中国传统的思想文化的影响下逐步地改变了自身,走上了中国化的道路。而这种中国化了的佛教又反过来给予中国传统文化(尤其是儒道文化)产生了巨大而深刻的影响。佛教传入中土以后,真正产生了巨大思想意义的中国化:一是与老庄玄学思想交融会通的般若学;二是在传统的神不灭观念和儒家心性论的基础上逐步形成了中国佛教的心性论思想。由这两个方面产生的理论结果对于隋唐道教心性论产生了巨大而深刻的影响。但是,即使在形式和内容上都受到佛教全面影响,体现在《本际经》及《海空经》等中的道体道性论仍然坚持了自己道教的特异立场。而在与佛教在根本旨趣上差异甚大的司马承祯、吴筠等人的思想中,佛教心性论的痕迹也十分明显。本章力图从心性本体论、心性修养论、心性境界论三个方面为基本坐标,

分别探讨佛道心性论同中之异、异中之同及其相互影响、相互融摄的关系。以期从另一个侧面说明道教心性论的特征。

## 第一节 道性与佛性

道性论和佛性论分别是道佛二教心性学说的理论基础。从道教的角度来讲,只有在本体论的角度沟通了天人之间的关系,才能进一步提出如何体认本体的问题去沟通主客体的关系。从而隋唐道教的重要理论任务,就是确立道本体观念。其实,儒、道、释三教心性论的分疏皆集中在一个“道”字上,换句话说,对于终极本体的理解,儒、道、释有着不同的立场。道教之所谓道,具有超越的特性,又有生成的功能,以虚寂为体,以通生为德,是一种具有灵妙作用的活泼的终极实体,其既打通向上超越之路,又贯通向下的通生之途,体用无二,互相规定,不落一边。悟得此道,上可超凡入圣,下可化育众生。相比较而言,佛教过分强调本体的虚寂空无性,最终将佛性本体掏空成为无任何规定性的虚空,这样佛就缺少与物联系的生化功能,造成佛教始终面临有为法与无为法不能贯通的矛盾。就儒学而言,理学以前的儒学割裂了道的完整无碍性,片面强调道只是“伦理”之道,缺少了超越层面的含义,显得十分生硬。可见,道教的道最重要的特征是“圆满性”。

## 一、般若性空与道性自然

隋唐早期的道性(道体)是按照“般若空”的思想来理解的,从《本际经》至成玄英关于道的论述都是为了提高道的本体性即形而上性。他们基本上是采用般若空观及其发展而来的中观学派和三论宗的思想资源。由于地域的关系,北方的关河所传中观学及其发展出来的三论宗正好是道体道性论形成的重要思想背景。而般若学与老庄玄学的相互影响、相互融摄是道性论融合佛性说的最为基本的前提条件。

早在两晋时期,佛教为了在义理上阐明自己,便借助于当时兴起的玄学思潮,用老庄玄学的义理去附会解释佛学理论,形成了老庄玄学化的“格义佛学”。六家七宗以“有无”解释“空”义,虽然不尽符印度佛教般若学的原始含义,具有明显的局限性,但却是佛教中国化过程中一个十分重要的阶段。学术界一般将六家七宗简单地归为“本无”、“心无”和“即色”三派,而这三派正好对应于玄学中“本无”、“崇有”和“独化”三派。道安以“本无”释空,无疑是受到王弼等人“以无为本”思想的影响(尽管两者的含义仍有较大的差异)。心无派代表人物支愍度、道恒等主张“心无者,无心于万物,万物未尝无”,与裴頠的崇有哲学具有相似之处,而即色宗支道林所谓“色不自色,虽色而空”显然带有向郭独化论思想的痕迹。可见,六家七宗实际上是在玄学的思想背景下解释佛教的教义。六家七宗之后,僧肇总结和批判了六家七宗思想的

片面性,在准确地理解了佛教般若思想原义的基础上,以中国化的形式去阐明般若性空的妙义。进一步将中印两种文化沟通起来,融为一体。

僧肇解“空”的特点是不以“无”释“空”,而以“不真”释“空”,这是深契佛教义旨的。因为“空”并非不存在,而是说存在是不真实的,即“性空”。所以“般若性空”最终仍要归结为一个存在问题。僧肇在准确地领会了般若性空之学的基本思想之后,仍不得不借助于“有无”范畴对之加以阐释,不过他并不把“有无”割裂开来,而是通过“有无”互诠而达到于“空”的理解。僧肇说:“虽有而无,所谓非有,虽无而有,所谓非无。”<sup>①</sup>“虽无而非无,无者不绝虚,虽有而非有,有者非真有。”<sup>②</sup>“不真”是假有,所以不是真有,由于是假有,故不能为无,这种对于“般若性空”的理解基本上得到佛教内外学者的认可。

僧肇之学流传至隋形成三论之学。吕澂先生认为僧朗“所学三论,出自关河什、肇所传旧说,受之北方。”<sup>③</sup>三论宗吉藏在隋时到隋京大兴(今西安)的日严寺,三论宗因此在北方盛行起来。产生于北方地区的一批道教经籍以中观般若学来理解道体、道性,也就不奇怪了,因为这一时期的道教正好需要发掘道的超越意义。方东美先生指出:“鸠摩罗什与道生、僧肇、僧睿这些天才思想家接触以后,产生了很大的影响。我们可以说,印度的佛教思想同中国的道家思想接触了以后,立刻产生了交互作用,就

①② 《不真空论》。

③ 吕澂:《中国佛学源流略讲》第109页,中华书局1979年版。

是拿道家哲学的思想精神提升佛学的智慧,再拿佛学的智慧增进道家的精神。”<sup>①</sup>我们也说,佛教对于中国道教(包括宋明理学)的最大影响是其本体论的思维方式和思想方法,但应补充的是,这种本体论是与道家思想融合在一起的本体论。

在《本际经》中,佛教“毕竟空”的思想痕迹十分明显。它说:“言道性者,即真实性,即真实空非空,不空亦不空,非法非非法,非物非非物,非人非非人,非因非非因,非果非非果,非始非非始,非终非非终,非本非末,而为一切诸法根本。”<sup>②</sup>在《本际经》中,道性又名法性、真性、道界性,同样来自于道教经典中佛性、佛界、如来界等称号。这样一种明显来源于佛教的本体论思想,对于道教来说,具有重要的意义,它奠定了隋唐道教进入心性论的基础。所以蒙文通先生谓“般若之学入于道教,而义益圆满,遂冠群伦类”<sup>③</sup>。姜伯勤也说:“隋唐之际出现了五卷发展至十卷本的《本际经》,开始以大量的篇幅论及道性,这一方面承袭了《河上公注》、《老子想尔注》,尤其是《升玄内教经》的道性论传统;另一方面是由于中国大乘佛教,尤其是三论宗的佛性论激发的结果”<sup>④</sup>。

但是,这样一种直接以“空”论道性的思想不能显示出道教学说的独特性立场。那么,作为道教独异性的范

① 方东美:《中国大乘佛学》第32~33页,台北1991年版。

② P2806《本际经》卷四,《道性品》,《敦煌宝藏》第124册第264页。

③ 蒙文通:《古学甄微》第323页。

④ 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》第201页,中国社会科学出版社1996年版。

畴是什么呢？性空说的基础是缘起，而道性论的基础是自然，性空与道性的区别实际上也是缘起与自然两种观念的差别。在魏晋至隋唐，道教与佛教区别的一个重大标志是道主自然说，佛持因缘义。甄鸾的《笑道论》中可以看到：“佛以因缘为宗，道以自然为义”的说法。在隋唐时期，宗密的《圆觉经略疏钞》卷四中也对儒释道三教的区别做这样的解释：“古来诸德为判，儒宗五常，道宗自然，释宗因缘”。可见，自然与因缘是佛道之间公认的区别标志。我们发现，在《本际经》中虽然以“毕竟空”言道体道性，但也并没有抛弃道教的“自然”观念，提出“道性众生性，皆与自然同”的命题。《本际经》卷四《道性品》说：“无造无作，名曰无为，自然而然，不可使然，故曰自然”。这样，道教的独特性也就显露出来。由于坚持了道教的“自然”观念，建立在此之上的心性论也就以复归人的自然本性为特征，最终回归到了道家的传统。因此，准确地说，《本际经》的道性论应被称为“自然——真空论”。《本际经》之后，成玄英、李荣等人论及道的超越性时就不以“空”来阐释，而是从“虚”的角度来规定，在本体论的角度重新回到了老子道论的立场，虽然道仍具有非有非无的特征，但并不意味着道是空无一物，而是借非有非无来说明道具有无限的玄妙深远性。因此，李荣说，道的玄妙性是“道德杳冥，理超于言象；真宗虚湛，事绝于有无，寄言象之外，托有无之表，以通幽路。”<sup>①</sup>同样是超越之境，但佛教是“毕竟空”，而道教是一种“自然之境”，

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷1，《道藏》卷13第361页。

因而是“虚中有象”。

自然与因缘的关系也是佛道二教争论的一个焦点。自南北朝后期开始,佛教方面就展开对道教自然说的攻击。据日本学者的研究,佛教方面的攻击主要集中在道教以元始天尊为首的上天神仙的无固无待和地上凡人的修行得果这一教义的矛盾上。而从道教这一教义成立的历史过程来看,这种矛盾则是不可避免要出现的。因为从南北朝后期开始,其教义的核心部分的生成论,是依据道家的自然说而来的,然而救济论、修养论等是吸引了古典的、朴素的因果说和佛教的因缘论而形成的<sup>①</sup>。道教作为一个完整的教义体系,必然也克服或圆融自然说与因缘论之间的矛盾。但是,在道教内部,处理自然与因缘的方式和态度又不一样。

王玄览的《玄珠录》几乎在很大程度上抛弃了道教的元气自然观而转向了佛教的缘起论。按照佛教缘起性空说的观点,一切现象皆待缘依它而起,所以诸法没有自性,称为“性空”。王玄览据此也认为,“诸法无自性,随离合变为相为性”。他以金为例,由金构成的钏、铃等作为存在形式,都没有坚实不变的内在规定性,如改钏为铃,铃生而钏灭,反之亦然。可见,一切法相皆无自性,而是因缘而起。王玄览以此证明诸法(如钏、铃)无常而道(如金)常的道理,实质上借用了佛教的缘起论。《道教义枢》在解释“自然”含义的思想中也显示出以因缘为主、自然为辅的立场。要指出“自然”的含义是:“自然

<sup>①</sup> 《日本学者论中国哲学史》第282页,中华书局1986年版。

者,本无自性,既无自性,有何作者,作者既无,复有何法?此则无自无他,无物无我,岂得定执,以为常计,绝对自然,宜治此也。”①《道教义枢》是以“无自性”的因缘观来诠释道教的自然观念的。接着《道教义枢》按照“中观”的方法,将“自然”分成“自”和“然”。“自是不自之自,然是不然之然,不然之然,无所不然,故他亦成然,他既成然,亦是 he 然,然则 he 之称然,亦是 不然之然,然之称 he,亦是 不 he 之 he。无所不 he,故自亦成 he,不然之然,亦无所不然。故自亦成然,故自之与 he,俱有然义。”②只有绝弃自、他、不自、不 he,超脱然、不然、自然、he 然,才是真正的自然。而“自然”乃是为了“示因缘”而强名之“自然”。它引用《本际经》的话说:“是世间法,及出世间法,皆假施設,悉是因缘,开方便道,为化众生,强立名字耳”③。到了中唐时期,道教的教义很快就发展到将自然与因缘放到平等的地位甚至以自然为主、因缘为辅的本教立场。在张果所著《道体论》中,就表现了这样一种思想主张。“问曰:道化物之体,与自然因缘,为一为二?答曰:造化者,即是自然因缘。自然因缘,即是不住为本。取其生物之功,谓之造化,化不外造,日日自然,自化迹变,称曰因缘。化不外造,日日自然,差之则异,混之则同,何以言之?理不顿阶,事因假待,假待之主,以因缘为宗,缘行既备,归之自然,则心不取外,岂自取哉!外自取哉!外自兼忘,内融为一”④。张果把造化的机缘看做是自然,而

①②③ 《道藏》卷24第831页。

④ 《道藏》卷22第889页。

把转变的诸相看成是因缘。自然与因缘的关系就转变为自然为主、因缘为辅这样一种关系了。这就既用因缘观补充了自然气化论的不足,又没有改变气化观的自然本性。应该说是推进了中国传统关于自然观的发展。在同一时期的《三论玄旨》中,更有“一切因缘者,悉是自然之因缘也”这样的说法,自然优先的立场更加明显,显示了道教只是引用因缘作为自然补充的基本态度。到了后来的一些思想家如司马承祯和吴筠,则几乎很少谈因缘而只论元气自然了。

## 二、本体与生成

本体与本源是两种不同的文化观念的体现。中国的传统文化有一种深厚的历史感,中国人对现实的理解和解释,习惯于发掘出现实的历史根源,从追溯历史源流中加深对现实的理解,也就是说力图寻找到该事物发生的初始状态。这种文化特征反映在哲学上就是本源论哲学,即从生成过程中把握宇宙整体,老子哲学为其代表。而产生于印度文化基础上的佛教哲学,历史观念十分淡薄,她并不十分关注现实的来龙去脉,而关注现实事物之间彼此的关系,着眼于解释事物的存在状况及其根据。这种文化特征反映到哲学上,就是本体论的哲学,即从宇宙万物的存在状态出发解释宇宙万物<sup>①</sup>。在中国的各种思想传统中,庄子哲学最接近于佛教的本体论哲学。因

---

① 卢国龙:《中国重玄学》第228页。

此,东晋以来的佛教般若学也是通过庄学而进入中国思想界,并与老庄玄学一起共同推进中国哲学的发展。隋唐道教哲学的本体论的建立正赖于庄佛交融的本体论思潮的深刻影响,因此,隋唐道教哲学在本质上更接于庄学与佛学(般若学)。但是道教并不放弃其根本的本源论的立场。即使在全面佛教化的《本际经》这样一部道教著作中,也体现出其本源论的特点。这一点可以从稍晚于《本际经》,发生于高宗显庆三年(658年)的李荣与沙门义褒的一次争论中显示出来。在这次争论中,李荣认为“道本于际,际为道本,亦可际本于道,道为际元”,两种说法“无往而不通”。这体现了道教力图将本源与本体统一起来的理论努力。所谓“道本于际”,即是指道本体是以无断无得、不生不灭、有无双遣的本体为其特征。所谓“道为际元”,是说“非有非无”之道,是生死际会的本源(元乃起源之义),这两种说法是可以并存的。

在《本际经》中,道既是万物的本体论上的根据,同时万物与道之间又存在化生的关系。因此如何调适“道性空寂”与“道生万物”及“反本还源”的矛盾,便是《本际经》的一大任务。这个矛盾也反映了中印两种文化在相互融摄过程中的矛盾。《本际经》卷一《护国品》说:“若法性空寂,云何说云:‘归根反本’,有本可反,非谓无法。”道教要解决这个矛盾,又必须坚守其道教传统的本源生成论的立场。于是,《本际经》在讨论道与万物之间的生成关系及生成过程中,将道教传统的“氤氲说”和“两半义”纳入自己的理论体系之中,并将之与佛教染净说结合,认为由染入净的解脱过程,即是返我“两半”之

前,处于自然之中的过程,而所谓“两半”是来自六朝经典的《太上洞微灵宝智慧定志通微经》,意思是说清虚之气,因氤氲之交,分半下降,使自然之气沦于三涂,而复我清虚之气,返我两半之前,即可处于自然。《本际经》卷四《道性品》亦谓“烟炷”由暖润气生,人的妄念倒想就如此种轻薄的烟气,障蔽道果,形成善恶两半之义,并进而形成现实中的各种烦恼。惟有返我两半之前,方能重新回到自然。“两半”就具有了解释现象世界和复归本然境界的双重作用,因而成了隋唐道教的重要概念。不过,在解释其义理时,有时也充满了佛学化的色彩。《本际经》将两半义与中道义相结合,以“两半”表示非中道而“偏示一义”。敦煌 P3280 号《本际经》卷九《秘密藏品》说:“随众生故,半满不同,为钝根者,或时说有,或时说空,或时说常,或说非常,前后异说,不复一时,随病发故,偏示一义,是名为半。前病除已,复显一药,用具足故,名之为满。了半已,入一中道”。这乃是以道性清净心消除“半满”从而达于“具足圆满”的道,从两半返于自然,就能“圆一切智”,达于真一境界。

道教坚持“氤氲说”及“自然说”的根本目的是坚持道教本源生成论的原则。因为道教和佛教的本体论除了对于道本身的形而上性作出规定外,更为重要的是如何理解这种超越的本体之道与现实世界及众生的关系,换句话说,任何一种宗教既要提供终极关怀,又要提供达到此种境界的超越之路,这两方面是任何宗教得以确立的根本要素。佛教因人生问题而起,力图为现实的人生提供一种可以超越现实一切苦难的途径。但是,从印度佛

教最原始的形态看,它提供的答案是对现实的一切采取拒斥的态度,把现实的一切都视为虚幻,因而是需要舍弃的。这与注重现实人生的中国文化大异其旨。佛教传入中国以后,逐渐将佛的境界与现实的距离缩短,最后将成佛的根据拉到现实的人心之中。而在本体论上,也逐渐提出了“体用不二”的思想,例如僧肇提出“不离烦恼,而得涅槃”,因为它契合了中国文化的现实性原则,故在当时影响甚大。

在佛教经典中,对于本体与现象关系有较系统阐述的是《大乘起信论》的“一心二门”说。《大乘起信论》将本体之心分成体用两个层面。认为心真如门代表了本体之心的超越层面,而心生灭门则是本体贯通现象的桥梁和媒介。这样一种思想原则最终成为中国化佛教各宗派共同遵循的原则。而道教本体论为了确立起即世间而超越的观念,同样也曾借鉴佛教的这一原则。如关于道与德及其关系的理解,就是以道作为超越性的本体,而德则被视为生成万物的功能。关于常道与可道的辩证关系更明显地体现了这样一种特征。即常道是不生不灭的永恒本体,相当于《大乘起信论》所说的“心真如门”;而可道是具有生成万物的功能并与万物同生灭的存在,相当于心生灭门。从终极的意义而言,常道与可道两者的关系又是一而二、二而一的。佛道在论述本体与现象的关系上,都是力图说明道既是超越于万物的存在,又是万物存在及发展变化的最终根据,而且基本的思维方式也是相同的。

但是《大乘起信论》提供的“体用不二”的本体与现象的关系只是一种纯思辨的关系。在中国化佛学宗派的

创立过程中,各宗派其实都未能真正达到这样一种体用一如的原则。也就是说,始终存在着本体与现象如何统一的问题。因为佛教的“无为法”是绝对排除了“有为法”的,那么也就排除了“无为法”具有“缘起”“有为法”的可能性。例如,华严宗以绝对的“自性清净心”或“真心”为本体,那么这种清净无为的本体是如何缘起有为法的呢?一旦有“缘起”的动,那么这还是无为法吗?不管真心论者如何圆融其理论,这个矛盾始终存在着。而后期禅宗正好相反,直接以现实之心作为本体,这固然解释了一切现象的根据问题,但又导致将人的一切思虑营为皆当作佛道,使心与道之间缺少必要的张力,最终必然走向虚妄怪诞,这又与佛教的根本解脱旨趣相去甚远,动摇了佛教解脱论的根基。而作为哲学思辨最强的唯识学,也时常周旋于阿赖耶识到底是为现象根据的第八识与纯净本体的第九识之间,向上和向下两路不可兼得,都说明了佛教没有较好地解决向上与向下两条路向的统一问题。也即是没有解决好本体与现象、出世与入世的矛盾。

相反,道教在解决本体与现象的关系上,由于有了本源的生成论作为补充,因而显得更加合乎情理。道既是本体论意义的根据,又是生成论意义上的本源。这样,道也就必然性地具有虚与通两方面的含义,既是虚寂玄妙的本体,又具有通生万物的功能。所以“气”的思想在道教中始终居于不可忽视的地位,《本际经》中的“氤氲说”实际仍然是一种元气化生论。可见“气”始终作为道与万物联系的重要中介环节而存在。这在中唐的思想家中表现更为明显,特别是吴筠在其《玄纲论·元气章》中,详细

地说明了道通过元气化生万物的过程。这样,佛道最终又走上了不同的道路。

### 三、心即是佛与道为心本

中国佛学的心性论的形成最早应追溯到慧远的“法性”理论。慧远提出“至极以不变为性,得性以体极为宗”<sup>①</sup>的思想,形成了中国佛学本体论与心性论贯通的最初形态,他将法性论与神不灭论结合起来,认为不灭的心神与不变法性本体的冥合,就是证得了涅槃,达到了成佛的最高境界。这样,中国佛学逐渐走上了“注重心性”的思想道路。竺道生围绕着心性问题的继续将佛教心性化,他在僧肇“真空”理论的基础上,建立起“妙有”的涅槃佛性论。竺道生将佛性作为众生的本性,那么“一切众生皆有佛性”乃成为题中之义。竺道生认为,众生的佛性由于妄想所蔽而不得显了,若去除迷妄,本性彰显,便是解脱成佛。竺道生由此进一步将佛性、法性与众生的内在心性等同起来。竺道生之后,众生的自性即是佛,佛性即心性的思想深入人心。在南北朝后期的各家师说中,关于佛性的说法虽然各有差异,但一个普遍的倾向是把佛性与“心”结合起来,把佛性论统一到主体自性心识上来。据吉藏《大乘玄论》归纳,当时有代表性的佛性诸说有十一家,其中第三师以心为正因佛性,第四师以冥传不朽为正因佛性,第五师以避苦求乐为正因佛性,第六师以真神

<sup>①</sup> 《高僧传·释慧远传》。

为正因佛性,第七师以阿赖耶识自性清净心为正因佛性。这五家师说虽“体用真伪不同”,但皆以心识为正因。“另外,如第九师以得佛之理为正因佛性,第十师以真谛为正因佛性,第十一师以第一义空为正因佛性,亦不离心或心识。”<sup>①</sup>隋唐时期的中国化佛教宗派无不以心性论作为主题,都从心的角度去讨论成佛的可能性与必要性。这些中国化的佛教宗派在心性论上有一个共同的特点,就是将心与佛直接等同起来,心即是佛,众生即佛。因此,现实的众生与佛之间缺少一种必要的张力,以致在逻辑上必然导致否定修行的必要性。天台宗的重要特点是其性具善恶说,主张佛性不但本具善性,而且也具恶法。因此,天台学者多主张“烦恼即菩提,生死即涅槃”。众生与佛本无差别,本心本体本来是佛。在智顗的思想中,更有“贪欲即道”、“三毒即是道”以及“地狱界有佛性”的思想,这样一种思想的心性论根据就是心即是佛。智顗把一切诸法、世间万物都归结为一心,心是诸法之本原本体,他对《华严经》的“心佛与众生,是三无差别”思想作了大量的阐述,认为己心、众生心、佛心是平等互具的。这样,人们当下之每一念心,即是中道如来宝藏。这在实践上必然否定了具体的修行实践。在华严宗的思想中,以不同的方式表达了上述同样的思想。华严宗以“心”为“自性清净之心”,其思想的根本特征是提倡“性起说”。所谓性起,意谓一切众生乃至一切诸法,都是如来性的体

---

<sup>①</sup> 洪修平:《禅宗思想的形成和发展》第62页,江苏古籍出版社1992年版。

现,只要称性而起,便可作佛。华严宗将这样一种“真心”或“如来藏自性清净心”看成是一切世间出世间法本源,认为一切现象都是此“真心”的随缘显现,离此心外,更无别物。实际上将世间的万法都看成是清净的本体心与佛,现象与本体之间的距离完全被抹煞掉了。同样,禅宗论心虽也有本体真心和现实之心的差异,但由于将一切都归于一心,在心即是佛这一点上与天台、华严无异。例如以“当下现实之心”为诸法及众生解脱根据的慧能南宗禅,在实践中最后沦于随波逐流、荒诞不经。这都是由于他们将心佛直接同一,而缺少心与佛之间保持必要张力这一环节的缘故!

隋唐时期的道教的心性论也是先由本体论意义上的道体道性论过渡到心性论的。《本际经》、《道体论》等都集中讨论了道本体的问题,但是,就总体特征而言,隋唐道教心性论虽然也通过“道”的心化来过渡到心性论的,但心始终只是以道为本,正如司马承祯所言:“源其心体,以道为本”,并不是说心即是道。因此,心与道之间并不存在直接同一,须修心才能达到与道冥合之境,这就使得道教心性论的修行与教化显得既有可能性又有必要性了。相比之下,佛教心性论的“心”由于缺少对道的依托而凭空建立,实际上缺少任何规定性。如《坛经·般若品》说:“心量广大,犹如虚空,无有边畔,亦无方圆,亦非青黄亦白,亦无上下长短,亦无真无喜,无是无非,无有头尾,诸佛刹土,尽同虚空”。这样一种没有任何规定性的本体,实际上只能是空虚之物。

除此之外,道教的心性论有丰富的范畴系统,特别是

神的概念在道教心性论中占有很重要的地位。神禀于道,是心体的另一种表达,神、性、道皆是同等地位的范畴,但又各有特点。道是万物的最终根据和本体。神与性意义相近,但神更突出本体具有的灵妙作用。在心与神的关系上,心体是神,而现实的心则与神有别。李荣认为:“心”使人不能安静而失去真性,陷入死地,不能成仙。他说:“夫生我者神,杀我者心。我杀由心,心为死地。若能灰心息虑,不构有为,无死地也。”<sup>①</sup>神与心分别是生、死(超脱与沦灭)的根源,处在一种对立的地位。吴筠也说:“夫心者,神灵之府,神栖于其间。苟心谋之,即神知之,神知之,则天地神明悉知之矣!”这就是把心视为神所居的空间实体,亦即神的载体,神是居于心中能洞察一切的主宰者,是与天地神明相通的。也就是说,神是心的内在神明,与心不直接等同。这就把神视为心的内在本性而与心的外在活动相区别开来。这种心神的区分,也从一个侧面显示出与佛教各宗派专从心上用工夫的不同,也为道教心性论最终过渡到精、气、神三关转化的修炼方式以及“性命双修”说奠定了理论基础。

## 第二节 明心见性与修心复性

中国佛教式直接将心性视作本体,心、性、道是同等

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷14,《道藏》卷13第474页。

的范畴,故缺少心与道之间相隔的一层关系。从总体上看,中国佛教呈现出重理论思辨而轻具体修行的特点,众生的解脱与否仅系于心的一迷一悟之间,只要了悟此心,则见佛性。与之相较,道教更加重视从现实的人心(即妄心)到达理想之道境这一具体的修心过程。佛教大多言顿,而道教是渐阶修行。换言之,佛教倾向于从本体的高度去直接观照体悟“万物皆如”的境界,道教则力图从现实的立场去探讨超越之路径。佛教的“明心见性”是一个纯主观的过程。道教则始终悬设一个外在的本体即道作为修持的依托。修心是为了冥道。当然,这都是就自大端而言,具体而论,则又有许多细致的差别。

### 一、心性本净与心静自然

佛教有万千法门,但最终的目的是为了求得主体的解脱,以达于佛的境界。早在部派佛教时期,佛教学者就对心性的染净问题展开了讨论。不管是大众部还是上座部都主张“心性本净,客心所染”,但是,对于“心性本净”的理解,各派相差很大。上座部认为,心的自性原来是清净的,后来此心被非主体的客尘所染,只有去掉非主体的客尘,才能恢复主体的清静本性。但是,烦恼的污染并不影响心的本质,也就是说,虽有染净的不同,心只是一个心,非有二心,心由染到净,体性不曾有变。而同属上座部的说一切有部,不同意“心性本净”,而把心分为净心和染心两种,认为染心不能解脱,净心才能解脱。所谓解脱,即是以净心去取代染心。大众部也承认“心性本

净,客尘所染”,但是,大众部不是讲心原来就净,而且指其未来的可能性,因此,它强调的是染心得解脱。不管怎样,从心性的染净谈解脱实为部派佛教关注和重视。不过,这样一种思想在印度佛教中并不占重要地位,随之兴起的大乘空宗与有宗都将其视为“方便说”或不了义,其深刻的文化背景乃是佛教“无我”说<sup>①</sup>。不过在龙树、提婆之后,如来藏系经论和思想流行起来,发扬“心性本净”的思想,如《胜鬘经》就以“清净”规定心的本质,提出了所谓“自性清净心”的思想,并以“如来藏”去解释“自性清净心”,形成了“如来藏自性清净心”这样一种融会大乘真空妙有的思想学说。这样一种思想传入中国以后,正好与竺道生以肯定“佛性我”的中国佛性涅槃说相契合。竺道生以非有非无的般若若实相来会通佛性,从而使得涅槃佛性论在中土得以大兴,为心性问题的开拓奠定了理论的基础。所以隋唐时期的中国佛教宗派华严宗和禅宗都以“心性本净”为其重要的特征。华严宗认为佛性是本明纯净的,毫无杂染,一切诸法,有情无情,都是清净佛智、如来藏自性清净心的体现。正是根据这一点,人们也将华严宗的佛教学说称为“净心缘起”。“心性本净”的思想在禅宗那里表现得更为细致和明显。在早期禅宗思想家中,皆以《楞伽经》印心,其基本的思想是以阐发心性本净,守心观净为主要内容。例如,达摩从众相斯空的角度去言清净之理,慧可从一心的迷悟去言清净之理,僧

<sup>①</sup> 洪修平:《中国禅学思想史纲》第41~42页,南京大学出版社1994年版。

璨从一心的圆融不二去言清静之理,道信从一行、一相、一如的念佛心去言清静之理<sup>①</sup>。另外,弘忍大师也引用《十地经论》对“心性本净,客尘所染”的心性之论作了阐发。他说,“夫修道之本体,须识当身心本来清静,不生不灭,无有分别。自性圆满清静之心,此是本师,乃胜念十方诸佛……《十地经论》云:众生身中有金刚佛性,犹如日轮,体明圆满,广大无边。只为五阴黑云之所覆,如瓶内灯光不能照辉……一切众生清静之心亦复如是。只为攀缘妄念烦恼诸见黑云所覆。但能凝然守心,妄念不生,涅槃法自然显现,故知自心本来清静”<sup>②</sup>。慧能禅在实质上也是主张清静心体、本性清静的。

可见,“心性本净”是佛学的极为重要的特征,也是佛教哲学的中心观念,它的实质是为了解脱人生的痛苦而强调心境要清静无欲达于心灵的净化。心的染净都是从心境的角度去说明的,与佛教“空”的观念相联系。清静与空在一定程度上是异名而同义的。中国道教对“心”的把握则是根据老子“主静”的思想而展开的,将“心”的本然状态看成是“清静自然”,这与“心性本净”的佛教心本体说就存在着很大的差异。

道教“心性清静”的根源在道性清静自然。道是自然之道,处于清静的状态之中。在唐玄宗的《道德经》注和疏中,就对道性的清静的特点作了详细的论述。在老子的《道德经》中,曾以水性喻道的特性,如认为“水善利万

① 徐小跃:《禅与老庄》第187页,浙江人民出版社1992年版。

② 弘忍:《最上乘论》,《大正藏》第48卷。

物而不争”、“天下莫柔弱于水，而攻坚强者，莫之能胜”等等。唐玄宗同样以此来阐发道的特征。唐玄宗认为，水的最大特性是“已得徐清”，也就是说，混浊之水，总是能够“徐徐自清”以显示出其“清静”本色。大道之性，也具有与水一样的清静之性。因此，他说：“真性清静，混然无际而无间隙尔”<sup>①</sup>。这种清静的道性体现在人的心性中，成为人心性的本质。唐玄宗说：“人生而静，天之性；感物而动，性之欲也，若常守清静，解心释神，返照正性，则观乎妙本矣。”<sup>②</sup>作为修身修心（甚至包括理国）的一个总原则，就是清静无为。因为，“人的正性”是“本自清静”的，只是由于“情触欲而动，性失于欲，迷乎道原。”导致种种邪念。“静”成为老学清静无为思想的核心观念，“重静”则要去躁。唐玄宗认为：“躁为趣死之源，静为发生之本”，而“能无为清静者，则趣生之本，此劝人当务静以祈生，不当轻躁而赴死尔”。因此，修心就必须常守清静，不为躁动，以达本性。在唐玄宗注释《道德经》的过程中，他还从“守柔用谦”和“恭俭自牧”等方面来谈论道教清静无为之旨<sup>③</sup>。

由此可见，佛教的心性本净与道教的心静无为显然是两种不同的境界，净相对于染而言，破除情欲，无所沾染，达于一种空明无得的境界，方为心净。而静是相对于

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》卷11第783页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷4，《道藏》卷13第395页。

③ 何建明：《道家思想的历史转折》第121页，华中师范大学出版社1997年。

“动”或躁而言,其基本特征是寂然不动。但是,随着道教和佛教的相互融通以及道教本体观念的确立,佛教的“清静”思想也逐渐进入道教之中,并与“清静”说相结合。在《本际经》中,由于其道的观念受到般若学的强烈影响,故在很大程度上是以“虚空”来理解“道”本体的,因此,修行的关键就是扫落心中的烦恼弊障,发明自有“道性清静心”。敦煌 P3280 号《本际经》卷九《秘密藏品》说:“言本身者,即是道性清静之心,能为一切世间出世间法根本故,故名为本……是清静心,具足一切,无量功德,智慧成就,常住自在,湛然安乐? 但为烦恼,所覆蔽故,未得显了,故名为性”<sup>①</sup>。这种清静之心为烦恼所障、未能显了的思想,显然与“如来藏自性清静心”的思想如出一辙。显现出隋唐早期的道教心性论受到佛教影响的历史事实。但是,道教很快转到了老子清静无为的立场上来,不管是成玄英、李荣、唐玄宗的老子注疏,还是司马承祯、吴筠的神仙道观念,都明显地体现了这一点。不过,由于经过佛学思辨理论的洗礼,其所谓清静绝非简单机械地理解为无为无作、寂然不动,而是超越动寂或者说即动即寂。因此,李荣认为道性以“清虚自然为体”,在修行上,也以“虚静”作为一种最主要的心性修炼方法。李荣主张修养之道要归于无为,并“导之以归虚静”,吴筠提出“虚静去躁”,都是在“清静”原则之下而产生的道教修炼方法。

但是,即使在这种意义上的“清静”也逐渐与佛教的“清静”具有趋同的特征。隋唐道教把众生失去“清静”

<sup>①</sup> 《敦煌宝藏》第 127 册,第 283 页。

本性的原因同样归结于人心的欲望,于诸般事物中强生区别,或者受到外物的牵引,导致人性的迷失。这又与佛教的思路具有极大的共通性了。正如唐玄宗所云:“人常无欲,正性清静,反照道源,则观见妙本矣。若有欲,逐境生心,则性为欲乱,以欲观本,既失冲和,但见边徼矣。”<sup>①</sup>这样,人心本性的清静实际上也具有去除有欲的垢(染)而达于清静之性的含义。因此,唐玄宗在注疏《道德经》的过程中,有时也以清静代替清静,都是指人心的本性是无欲无为而无所染污的状态。例如:

道性清静,妙体混成,一无间隙<sup>②</sup>。

道性清静,妙本湛然,故常无为也<sup>③</sup>。

这就是以清静来言人的本性(即道性)。相反,若人驰骋情欲,为声色所诱,则正性离散。“修性反德”即是要清除染著,使正性复归“清静”无垢的状态。因此,“清静”之性与“清静”之性就不存在严格的界限了,因为“有为”、“有欲”等人的后天行为,既是与“静”相对的“动”,又是与“净”相对的“染”,而“无为”、“无欲”等,既是“清静”之性的表现,又是“清静”之心的内在要求,动必有染,静必得净。因此,唐玄宗几乎是“净”与“静”通用,既说“法道清静,无为忘功于物”,又说“无为则清静”,“好

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》卷11第750页。

② 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》卷11第734页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》卷11第777页。

静则得性”。这种现象显示了唐玄宗自觉调和佛道的思想努力,也反映了佛道思想日益走向趋同的历史事实。

## 二、明心见性与修心冥性

虽然当时学术界和佛教界都将“明心见性”作为禅宗特别是慧能禅宗的标志,但是,从佛道比较的角度来看,可将明心见性看成代表了整个佛教与道教修心冥性不同的心性思想模式。佛教心性论的基本特征是力图达到真心真性(或自心自性)的完全和直接的显现,而道教的心性论则是通过具体的修心炼性过程而达到对人的本性的冥合与复归,它是一个心与道逐步达到同一的过程。从一定意义上来说,佛教的心性活动是一个纯主观的过程,道教则是在天人合一模式支配下的主客体的融合与同一的过程,两者的思想旨趣和学术风格实有很大的不同。对于这一点,前人也做出了不少的概括。如清代道士陶素耜说:“儒曰存心养性,释曰明心见性,道曰修身炼性,三教圣人都教人从心性上超生死。”<sup>①</sup>又如清代道士傅金铨将儒释道关于心性的言论汇编成《心学》三卷,并在《心学论说》中开宗明义地说:“儒曰存心养性,道曰修心炼性,释曰明心见性。”<sup>②</sup>也就是说,儒释道虽皆言心性,但在内心的修炼(或修养)理路上又有差异性。

前面已经谈到,从竺道生开始,心性问题的逐渐走上了

① 《悟真篇约注·杂义》,见《藏外道书》卷10。

② 《心学·心学论说》,见《藏外道书》卷11。

中国佛教理论的前台。竺道生通过以般若实相义去会通涅槃妙有的途径建立了涅槃佛性论的思想,真空与妙有,契合而无间。这样,佛性的显现就成为求得解脱的内在要求。这样一种精神在中国化的佛教宗派中都有不同程度的体现。尤其是在禅宗的思想中,表现尤为明显。不管是早期禅宗,还是慧能禅宗,各位禅宗虽然对“空”、“有”各有不同的侧重,但融通“空”、“有”(具体而言是融通《楞伽》和《般若》)的基本精神从未改变。他们都承认有一个“真性”、“真心”(或“自性”、“自心”)的存在,这就是说,他们都不曾对具有一个真实的存在——佛性给予彻底的否定。恰恰相反,佛性具有本体(而不是本源)的性质。因此,通过各种方法使本体之心自然呈现出来,任其流动,即可获得本体之真性。

禅宗的祖师对于本体之心的理解的差异性形成了禅法的多样性。弘忍、神秀等人竭力主张“真心”(或净心)的显现是解脱的主旨。弘忍大师将“守本真心”奉为法要。他认为,一切众生清净之心之所以不能显现,“只为攀缘妄念烦恼,为黑云所覆”,倘能“凝然守心”,妄念即不生不起,净心自然显现。因此,只要此真心呈现,即获得了解脱。“直显心性”的思想体现得最明显的乃是慧能禅宗。慧能禅宗的关键是他将心理解为众生现实之心。慧能将自心佛性、众生与佛教归之于人们的当下之心,强调在念念无著的实际生活中“于自心顿现真如本性”。慧能的解脱论以“明心见性”为总原则,既然自心是佛,自性是佛,那么识心见性,就能解脱成佛。慧能所谓“识心”有两层含义:一是自识本心是佛,本心即佛;二是由于了知自

心本来清静,万法尽在自性而自净其心,念念无著,还得本心。“见性”亦有二层含义:一是了悟、彻见之义,即自见自心真如本性,自见般若之知;二是显现义,即通过净了、明心而使自心本性显现出来<sup>①</sup>。从根本的意义上看,只要悟得此理,既没有一个心可以“明”,也没有一个性可以“见”,识心见性只是自心本性的自然显现,是人们自心的自在任运。人的解脱与否,只在“一悟”,“一悟即至佛地”。这种“自心顿现”的思想充分体现了佛教禅学的特色,也为绵延发展上千年之久的南宗奠定了禅学理论的基础和禅修的原则。

如果说佛教心性论的最核心范畴是心,那么道教则具有心和道两个重要范畴。道教的心性论始终以道作为最终的依持,内在的修心还需有一个与外面悬设的自体相互融合的过程。道教认为“修道即修心”,这固然将修道归结为人的内在过程,但又认为“修心即修道”,修心又不仅仅是一个纯主观的问题了。因此,道教的说法是“修心冥道,虚心道集”。因为道性自然在人之中的体现就是“性”,也即是人的自然本性。成玄英说:“凡百苍生,皆以自然为其性命!”<sup>②</sup>谁丧失了自然性,也就丧失了道性,堕入充满是非与生死的现实世界中。因此,“守道保性”乃是当务之急。道教同时认为,世俗之人丧失自然道性的原因乃是由于七情六欲引起的。因此,通过心灵的修炼去除情欲的干扰,从而恢复了人的自然本性,即是“修

<sup>①</sup> 洪修平:《中国禅学思想史纲》第151页,南京大学出版社1994年版。

<sup>②</sup> 《南华真经注疏》卷16,《道藏》卷16第463页。

道”，也即是修心的内容。因此成玄英说：“冥真契道，谓之玄德。”<sup>①</sup>而如能虚怀内静，不使心逐外境，则心自然与道冥合，而“倒置之徒，欲心逐境”，则失其自然本性。成玄英说：“能所相应，增智冥合，不知所以，莫辨其所然，故与真性符合。”<sup>②</sup>李荣提出：“修身者，心契于道”<sup>③</sup>。唐玄宗说：“体了真性，本以虚忘，若能虚忘，则心与道合”<sup>④</sup>。司马承祯指出：“若净除心垢，开识神本，名曰修道。”<sup>⑤</sup>又说：“心不受外名曰虚心，心不逐外名曰安心，心安而虚则道自来居。”<sup>⑥</sup>道教思想家认为，现实的心与道是存在着一定距离的，必须经过一段艰苦细致的心性功夫才能达于二者的同一。这就与佛教直接将心视作本体的思想大异其趣了，所以禅宗是“顿现”，道教则须累劫修行。成玄英说：“瑚璉九鼎，非一朝可成”。这就如同修行之人，“岂近心能证，必须累劫修研，方致虚极。”<sup>⑦</sup>

由于道教坚持本体论与本源论的统一，以本源的方式来说明本体与现象的关系构成道教的一大特色，即从众生从道生的角度论众生皆有道性。因此，人从本然之态到现象世界的生成是一个“顺则生人”的过程，而要达到与道的同一，那正好是一个相反的过程，即是“逆则得道”。因此，与佛教解脱理想中将心性直接呈现出来不同，道教的解脱得道在指向上也就有一种“返”的特征。

① 《道德真经玄德纂疏》卷17，《道藏》卷13第509页。

② 《南华真经注疏》卷27，《道藏》卷16第594页。

③④ 《道德真经玄德纂疏》卷7，《道藏》卷13第422页。

⑤⑥ 《坐忘论·收心》，《道藏》卷22第892页。

⑦ 《道德真经玄德纂疏》卷12，《道藏》卷13第455~456页。

也就是要求修道者要返归到最初的本然状态之中。例如,成玄英十分强调息驰竞之心,即能返本归根。他疏《老子》“归根于静,静曰复命”曰:“‘归根于静’,但能返本还源,驰竞之心自息。‘静曰复命’,命者,真性惠命也,既屏息嚣尘,心神凝寂,故复于真性,返于惠命。”<sup>①</sup>他将本体之道(即心体)看成一种原始未分的静止状态,而正是“动”造成妄心或情欲,故堕入生死之业。因此,只要“反”于最初的状态,就达于真常之道。成玄英疏《老子》“复命曰常,知常曰明”曰:“复命于常,反于性命,凝然湛寂,不复生死,因之曰常,知常曰明。既知反命真常之理者,则智惠明照,无幽不烛。”<sup>②</sup>又疏“不知常,妄作,凶”曰:“不知性修反德而合于真常之道者,则起妄心,随境造业,动之死地,所作皆凶。”<sup>③</sup>这样的修炼模式实际上以源于老庄哲学的本源论与本体论合一的理论为基础,始终存在着一个独立存在而又不离物的自然本体作为“返”和“归”的对象。同时也反映了道教哲学力图寻找一条从人的现实处境达于理想之域的超越道路。道教心性论的超越理念与复归意识是建立在对社会和人生的深刻反省的基础上的,是通过对现实世界的种种违反自然之道和人的真性的异化现象的深刻洞察之后,提出的超然于这样一种世俗世界,回复到自然本真的世界的思想。这种思想在基本精神上是契合老庄哲学的。相反,佛教的解脱只存在向上一面,即任其本然之心的自然显现,将心性论

① 《道德真经玄德纂疏》卷4,《道藏》卷13第359页。

②③ 《道德真经玄德纂疏》卷4,《道藏》卷13第396页。

归为一个纯内在的活动过程,基本不涉及外在的客观世界。因此,佛教对于人生本性的讨论充满了太多的思辨意味,与道教的笃实修行呈现出不同的风貌。

在把握了佛道两教的这两种特点之后,我们也就可以更好地理解这两种思想的相互影响与相互融合的历史过程了。在佛道两教充分显示其特点之前的一段时期里,都曾经受到对方的强烈影响。竺道生固然是通过会通真空与妙有而得出涅槃佛性的思想,但是竺道生的思维特质则可概括为“以不二之悟,符不分之理”。这个“理”指的是非有非无,即有即无,非因非果,不生不灭的般若实相,虽然这个“理”不具有独立存在的实体含义,但它仍是一种可以“冥”可以“契”的对象。因此,竺道生说:“夫体法者,冥合自然,一切诸法,莫不皆然,所以法为佛性也。”<sup>①</sup>由于佛性是不离诸法而存在,故体证诸法,也就体证了佛道。体法为佛,就是对诸法自性(自然之性)的返求。这样竺道生的体证佛法最终就落实到了对于法自性、佛性的返归和冥合。这样的思维方式实际上是与老庄归本还原和契合自然之道的思想具有极大共通性的。在早期禅宗的达摩祖师那里,其心性论所欲达到的最高境界,乃是“与道冥符,寂然无为”,即心无所著,与宇宙实相冥然相合。在达摩看来,含生同一真性,本来清静,宇宙实相,本来无相,只要凝注壁观,安心无为,含生本来清静之真性即可与无相之实相冥然相符。尽管达摩的禅法是强调心无所著,称性而行,但既然是“与道冥

---

① 《大般涅槃经集解·狮子吼品》。

符”，便有道可冥，道显然不是与心本来同一，而具有一种外在于人心的客观存在的特点。也就是说，达摩禅法悬设了一个本体的“道”（真性或真心），并让人去契合这一本体的存在。因此，如果撇开达摩“空”的义旨，其与老庄道家及其体现在隋唐道教心性论中的思维途径和修养方法是颇为类似的。其共同点是通过内在心性修养的途径达到人心与道的冥符。但是，如果再进一步对达摩“凝注壁观”的“安心”思想与道教的“静心”、“坐忘”等修养观念相比较，则又有差异之处。达摩“凝注壁观”的内容是：“外止诸缘，内心无喘。凡如墙壁，可以入道。”<sup>①</sup>这实际上已经是执著于一种外在的“相”了。因此，达摩走的是壁观→安心→符道这样一种由外向内再向外的修行途径。道教没有像达摩一样借助于一种外在的对象达到心神的宁静。因此，道教的“虚心道集”与“修心冥道”实际上是内外互合，与达摩的修行法的差别应该说是比较明显的。不过，达摩之后的禅法就逐渐扬弃了这样一种心与道冥的修养思想，不管是主张净心为本体，还是以当下现实之心为本体，都是以本体之心的呈现为其解脱的内在要求，走上了与道教不同的思维路向。

反过来看，对于隋、初唐时期受佛学思想深刻影响而形成的道教心性论中的思维路向，也就对此有了较好的理解。仍以《本际经》为例，《本际经》认为修行的目的即是“显了”自有的“清净心”。通过兼忘重玄的修行途径，扫落心中的蔽障，最终是要发明道性，即发明“清净心”。

<sup>①</sup> 宗密：《禅源诸论集都序》卷二。

即是说《本际经》有体道的思想,道也是“犹如虚空”,因此是无道可得,无道可冥的。在《海空经》以及潘师正回答唐高宗所问的《道门经法相承次序》中,其同样表现出以“显了道性”为特征的心性解脱论。这样一种思想是依据“缘起性空”的角度去理解道而形成的,因为作为本体之道原来是“廓然无物”的“毕竟空”,即使按照传统道家的思想去求得心与道的冥合,也是无道可冥的。这正如《本际经》所说的,是“返于无本”,得即是“得无所得”。只要心呈现出一种空灵明净之状态,即是解脱得道。当然,随着道教心性论的日益发展,道自身也重新获得了自己原有的规定性,具有了自然性、社会性以及神性的属性。在得道的最终指向上也就有了真人圣人以及仙人等异于佛教的人格理想。

### 三、止观双运与恬智相养

止观双修,定慧并重是天台宗修行实践的核心内容。所谓“定”,即是禅定之谓,又称“止”,意谓止息散心,专注一境。所谓“慧”即是观相智慧之义。这种包含了“止”、“观”的修行方法在以禅修为基本修行方式的中国早期佛学中有明显的体现。从禅本身的定义看,即包含了这样两层含义:一是使心绪意念宁静下来;二是正审思虑,如实了知所对之境,前者与止或定相近,后者与观或慧相近<sup>①</sup>。例如,在东土流传最早的禅学是安世高译介的

<sup>①</sup> 洪修平:《中国禅学思想史纲》第7页,南京大学出版社1994年版。

小乘禅数学,这种禅数学对后来影响很大的是其坐禅数息的方法,但就安世高译介的禅法特点而言,是强调“止观俱行”的。直到佛陀跋陀罗来华以后,仍特重数息观和不净观二门,禅智双运成为中国禅学的基本要求。不过,南北朝时期,受当时南北文化差异的影响,南北学风倾向不同,形成了南义北禅的局面,即南方重观、重义理、重智慧,北方重止、重功德、重禅修。隋唐之际天台宗形成,将南义北禅的不同学术风格统一起来,提出了止观并重、定慧双修的修行方法。智顗系统地发挥了“止观双修”、“定慧等持”的修行观念,使止观理论成为天台学说的重要组成部分。

智顗把止观、定慧提升出来,视之为修行实践的根本方法,强调“若夫泥洹之法,人乃多途,讵其急要,不出止、观二法。”<sup>①</sup>止观可以“摄一切行”、“摄一切理”、“摄一切惑”、“摄一切智”、“摄一切位”、“摄一切教”。后来湛然在其《止观大意》中曾这样谈到止观与天台学说的关系:“若夫穷万法之源,考诸佛之修证,莫若止观。天台大师灵山亲承,承止观也;大苏妙悟,悟止观也;三昧所修,修止观也;纵辩二说,说止观也。故曰说己心中所行法门,则知天台教宗虽繁,要归不出止观,舍止观不足以明天台道,不足以议天台教。”<sup>②</sup>湛然实际上将止观看成了天台教的代名词。而智顗在创教之初,就将“止”和“观”看成是“车之两轮,鸟之双翼”,两者不可偏废。在《小止观》中,他说:“故经云:‘若偏修禅定福德,不学智慧,名之曰

<sup>①②</sup> 《修习止观坐禅法要》,《大正藏》卷46第462页。

愚；偏学智慧，不修禅定福德，名之曰狂。’”<sup>①</sup>愚痴和狂乱都是达于佛境的障碍，只有定慧等持，才能证得佛果。

天台宗的这样一种修行实践在当时别树一帜且影响深远，隋唐时期的道教虽然呈现出各种修行模式，但从大体上而言，也具有与天台止观双修学说相通的修行模式。例如成玄英等人在修心实践上既主张虚静其心，同时也强调智慧观照，即既照心源，又照外境，故内外皆妙，达于“不夺有而证无”的妙境。而真正将“止”与“观”两种方法系统地运用到修行实践上去的，当推司马承祯的“坐忘”理论。而司马承祯与天台宗在地缘上的相同性，更增加了两者在修行实践上趋同的可能性。

司马承祯在《坐忘论》中详细地论述了修道的七阶，但总括起来，不过“止”、“观”二法。“学道之初，要须安坐收心，离境住无所有”。这可以看成是“止”的方面，所以司马承祯的“断缘”、“收心”、“简事”等都可以作为广泛意义上的“定”。因为“收心离境，断缘简事”都是为了把“心”从沉溺于外境的状态下收回来，以安定心体，使之处于静定无执的“虚无”状态。但是这样一种“定”不是“心起皆灭，不简是非，永断知觉”的“盲定”，而是“守静而不著空”的“真定”。而“定”之后必须辅之以“观”，司马承祯称之为“真观”，即以智慧洞观万物，究其本源，然后达于正确的认识。经过这样定慧的双养，进入“泰定”，达于修道的最高阶段。司马承祯将定慧与庄子“恬智相养”结合起来，认为“恬智即定慧也，和理则道德也。”这

<sup>①</sup> 《童蒙止观校释》第1页，中华书局1988年版。

样,定慧双修实际上就是“智恬相养”。

天台宗的修证方法与隋唐道教尤其是司马承祯的“坐忘”论显然有很大程度的共同之处。司马承祯长期生活在天台山而与天台宗有共同的地域关系,两者的相似也就不足为怪了。就天台宗而论,它本身就受到了道教神仙方术思想的影响,陈寅恪先生曾谓:“天台宗者,佛教宗派中道教意义最富之一宗也。”<sup>①</sup>事实上也的确如此,如慧思主动将道教长生成仙的方法运用到佛教的修持法门中,作为修习禅法的步骤和阶梯。他在《誓愿文》中说:“我今入山,修习苦行……为护法故求长寿命,不愿升天及余趣,愿诸圣贤佐助我,得好灵芝及神丹,疗治众病除饥渴”,“为护法故,求长寿命”,希望“成就五通信仰”。天台宗的实际创始人智颢则把道教的丹田、炼气说吸收进自己的止观理论中,倡导修习止观、坐禅除病法。如在《修习止观坐禅法要》中强调以吹、呼、嘻、呵、嘘、咽六气治病,即是“观能治病”,“作十二种息能治众患。”把守丹田归于止,六气十二属于观,把心神烦恼的解除与强身治病结合在一起。天台宗的中兴大师荆溪湛然也倡言炼丹:“天老曰:太阳之草曰黄精,食可长生,太阴之草名曰钩吻,人口则死。钩吻者,野葛也。若不信黄精之益阴,亦何信钩吻之杀人?金丹者,圆法也,初发心时,成佛大仙,准龙树法,飞金为丹,故曰金丹。”<sup>②</sup>可见,天台止观学说与道教调息、炼气、成仙等方术的结合,使得天台信仰

① 冯友兰:《中国哲学史》附录《审查报告》三。

② 《止观辅行传弘诀》卷十。

颇具中国道教的色彩,这也是道教汲取天台止观的修证法门的一个重要原因。

司马承祯的《坐忘论》明显地受天台止观法门的影响。蒙文通先生曾引用《玉涧杂书》之论曰:“《玉涧杂书》言:‘道释二氏,本相矛盾,子微(司马承祯)之学乃全本于释氏……观七篇叙(坐忘论)可见。’而《枢》一篇简经明白,略谓:夫欲修道,先去邪僻,端坐内观,但灭动心,不灭照心,定而慧生,此真慧也;此言与智者所论止观实相表里,子微隐天台山玉霄峰,盖智者所居,知其源流有自也。此子微之学出于天台,昔人先有其说也。”<sup>①</sup>蒙文通先生进而述及张耒称引张至柔之言曰:“是道也,智者得之为止观,司马子微得之为坐忘,皆一道也……今人忽之,乃苦其形骸,妄想变怪,吞饵金石,去道远矣。”由此可见,司马子微之学出自天台,前人先有其说。另外,赵坚提出的有观、空观、真观的三观说,略近似乎天台的“三观说”。天台的三观说即空、假、中道三观。空观者,由假入空,观诸法性空;假观者,由空入假,观诸法之假有;中道观者,空假双非,真俗双取,入非空非假,亦真亦俗的中道第一义谛观。赵坚的三观说与天台的三观说在实际上并没有多少的区别。因此,蒙文通先生曰:“是止观坐忘,其道无二”<sup>②</sup>。

就一般的意义而言,智顗将止观理解为“止是伏结之

<sup>①</sup> 《道教史琐谈》,载《中国哲学》第4辑第317~318页,三联书店出版。

<sup>②</sup> 《道教史琐谈》,载《中国哲学》第4辑第318页,三联书店出版。

法门,观是断惑之正要,止则爱养心识善资,观则策发神解之妙术;止是禅定之胜因,观是智慧之由藉。”<sup>①</sup>也就是说,止是寂,观是照,止是去妄,观是明真,止是摄利心念运作,观是鉴达事物实相,这与道教的修行方法有很大的共同之处。但是天台宗又将止观理论与其圆融方法结合起来,使天台止观学说也带有较为浓厚的思辨色彩,与道教的笃厚实修显示出不同的风格与内容。就“止”的内容来看,道教的“止”具有泛化的意味,即将断绝的一切外缘,保持心境不著物的行为皆可归为“止”的内容。换言之,“止”在司马承祯那里即是一切“收心离境”的行为和方式。他也将之叫做“恬”。在此基础,才能生成“慧”,也即是由“形如槁木,心若死灰,无感于求,寂泊之至,无心于定而无所不定”的“泰定”;而重现本心之慧,“虚静至极,则道居而慧生也。”因此,定慧有一个先后次序的问题,显示了道教渐阶修行的特点。得慧之后,要宝而勿用,如果因慧而知道,纵辩以感物情,则伤于定,不能得道。慧的作用是养“定”。定慧的相互关系是定生慧,慧养定。这是一种十分明确的修行实践。天台宗的止观法门虽然也是其修炼的基本实践原则,但由于天台始终贯彻着一种圆融无碍的思想方法,故其修行实践也带有明显的思辨性的特点,在最终的意义上否定了修行的必要性,这从天台宗的三止三观说中可以看到这一点。

天台宗的三种止观是针对不同的对象而开设的多种不同方便法门,《摩诃止观》卷一指出“天台传南岳三种

<sup>①</sup> 《修习止观坐禅法要》,《大正藏》卷46第462页。

止观”。三种止观：一是“渐次止观”，说明由浅入深次第修习的方法；二是“不定止观”，说明修行方法根据修行者根性的不同而浅深不定，成效或大或小；三是“圆顿止观”。智顗认为，大乘佛教的一切修作法门，皆不出此三种止观，众生根据三种止观中的一种方法修行，都能达到解脱。但从根本的意义上说，这三种止观又可“以一止观结之”。即归结为“圆顿止观”。圆顿止观最能体现智顗止观学说的特色。所谓“圆顿止观”是智顗晚年所说，代表其成熟的“止观”见解，其核心是“一心三观”。智顗认为，有次第的观法是“别相三观”，把实践的三个内容割裂开来，如此的次第观法还没有达到圆满境界。因此，他主张“通相三观”即三止（体真止、方便随缘止、息两边分别止）和三观（二谛观、平等观、中道第一义谛观）同时并用，彼此圆融相即，也就是说，任何一止、一观都是中道正观，三止三观皆可一心中得。因此，一心中得可以即空、即假、即中，而且空、假、中也相互包含、互相融摄。智顗最终是将止观的具体修行纳入众生的“介尔一念”。这就将原来存在的现象世界或现象世界和理想境界或超越境界之间的界限在圆融理论中泯灭了。其本意固然在于提倡超越的人生理想可以在现实中实现，为众生的觉悟成佛开辟了一条捷径。从一定意义上可以说，在圆融理论之下，佛与芸芸众生的界限已被完全打破。烦恼即菩提，生死即涅槃中的“即”字所含有的修为践履及心性觉悟过程被简单化或被省略，“贪欲即道”被理解为“贪欲本身即是道”，真实的觉悟从何谈起？从这个意义上，可以彰显出佛道两教在具体修行过程中的差异性：道教始终在

真与俗之间可以沟通的前提下,保持了一定的距离,具体的修行实践显得十分自然,而佛教(包括天台宗、华严宗及禅宗)则在最终的意义上否定了实修的必要。

### 第三节 成佛与得道

成佛与得道是佛道两教最根本的区别标志。“道教炼形,佛教炼神”是魏晋时期人们对佛道两教的普遍看法。也就是说,魏晋时期人们对于成佛与得道分别是从精神与形体两方面的含义来理解的。但是,从南北朝后期开始,由于道教心性论倾向的越来越明显,精神上的修炼在道教中的地位越来越重要,道教在得道指向上也呈现出了多元化的特点,有成真、成圣、成仙多种境界的不同。在不同的得道境界中,也呈现出与佛教或多或少的相异、相同之处。

#### 一、涅槃之境与真人之域

佛教把人生的归宿亦即佛教的最高理想叫做涅槃<sup>①</sup>。对于佛教涅槃的理解,佛教各个发展时期以及各个派别

---

<sup>①</sup> 关于涅槃的异名,《大般涅槃经》举 25 种,《四谛论》举 66 种,如无为、真谛、彼岸、不生、无动、解脱、实相、真如、法身等等,反映了佛教各派对于解脱境界的不同理解。

的理解有很大的差异。原始佛教认为涅槃是一种超越时空、超越经验、超越苦乐、不可思议、不可言传的实在。《杂阿含经》卷十八说：“贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼永尽，是名涅槃。”按照一般的理解，佛教的解脱即是为了超脱现实的“苦海”。而要超脱现实苦海，就必须“无生无死”，因而不可造业。而不造业，即必须断除无明，而断除无明的关键，就必须彻底泯灭“贪”、“爱”。惟此，才能获得真正的解脱。小乘佛教教人厌离世间，灰身灭智，这样的涅槃或称“灭度”。大乘佛教修正了这种涅槃即“灰身灭智”的看法，建立起一种涅槃真实说，其中以《涅槃经》为代表。

《涅槃经》承认世俗人生为无常、苦，但又提出了彼岸世界为永恒、乐。也就是说，《涅槃经》否定世间的常乐我净，是为了建立出世间的“常乐我净”。所谓“常”，即永恒性，为法身的特性；“乐”不是世间的感官享乐，而是永恒的精神宁静；“我”不是“五蕴”构成的“我”（小我），而是“绝对自由”的“大我”，“大自在，故名为我”；“净”，“谓如来性善，纯净无染”，这种净又称“大净”。分别来看，常指法身，乐指涅槃，我指佛身，净指佛法。总体来看，常、乐、我、净即涅槃的基本德性，亦称“大涅槃”，简称“涅槃四德”。涅槃的境界就是“常乐我净”的境界。

佛教初传入中土，中土人士皆以神明不灭为佛法之根本。佛也是以“仙”的形象被人理解的。如《理惑论》对佛的形象的描述：“佛者，恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能障，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故

号为佛。”佛即是能飞行变化、神通广大的神仙。佛教僧人为了使佛教能在汉末这样一个神仙信仰盛行的社会生存和发展,在译介佛教经典的过程中,也有把佛神仙化的倾向,如在《四十二章经》中,对佛教的果位描述是:“阿罗汉者,能飞行变化,旷劫寿命,住动天地;次为阿那含……寿终灵神上九天,证阿罗汉;次为斯陀舍……一上一还,即得阿罗汉;次为须陀桓……七死七生,即证阿罗汉。”在《四十二章经》序中,更把佛描绘成身体有“金色”,“顶有日光”、“轻举能飞”的神人。对神通的渲染和追求,是佛教进入中国后一个比较明显的特征。而在印度佛教的正统派思想中,注重神道与驻寿命的思想经常被斥为外道。《据法律三昧经》说:“外诸小道五道禅,学贵无为,不解至要,避世安己,持想守一……思致五通,寿命久长,名曰仙人,行极于此,不知涅槃……是为外道五通禅定。”不过,这样一种神仙道术化了的佛教,却成为佛教传入中土的一个重要阶段。

佛教的涅槃理论还在相当一段时间里被理解为中国传统观念中的“精神(灵魂)不灭”,并成为“轮回报应”的主体。轮回报应说是佛教根本的教义,但是其“无我”之说又否定了有任何主宰、实体、灵魂的存在。“无我”之说的目的就是要破除婆罗门教的神创说(梵我)与不灭的灵魂说(神我)。但是,佛教进入中土,即与中国固有的灵魂观念(或精神不灭说)结合起来,形成了新的特点。《后汉纪》曰:“又以为人死精神不灭,随复受形,生时所行善恶,皆得报应,故所贵行善修道,以炼精神不已,以至无为,而得为佛。”牟子所著《理惑论》也将形神与佛教相联

系：“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳，身譬如五谷根叶，魂神如五谷之种实，根叶生必当死，种实岂有终亡？得道身灭耳。”汉魏佛教经典将“无我”译为“非身”，汤用彤先生对此的解释是：“盖无我仅认为精灵起灭，寄生不久，形尽神传，其事如幻。”<sup>①</sup>

然而，这样一种“灵魂不灭”之说并不是佛教的本来含义。般若学兴起之后，佛教学僧渐知神性空，法身无形，逐渐破斥神存形灭之说，认识到住寿之说与法身之理相抵牾，故鸠摩罗什来华以后，翻译《中》、《百》二论，即有破神之文，对于识神性空之义，大有阐明。但是，性空扫相并不是否定“真如实相”的存在，僧肇在论证万物性空时曾经得出“所见不实，则实存于所见之外”的见解。后来，竺道生在此基础上发挥出了一套“涅槃佛性”的理论。而在竺道生之前，一些明慧达敏之士，就已根据般若思想悟出了涅槃之义。在《高僧传·慧远传》中，慧远有泥洹常住之说。

慧远之文曰：

先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：“佛是至极则无变。无变之理，岂有穷耶？”因著《法性论》曰：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”罗什见而叹曰：“边国人未有经，便暗与理合，岂不妙哉！”

---

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第63页，中华书局1983年版。

而真正发挥涅槃妙义的是竺道生的学说。竺道生在般若学扫相的基础上,显示涅槃的真实。般若学扫相绝言,是为了显体表性,真如法性,妙一无相。实相是超越名相的“无相”,所以“实相”是“至像无形,至音无声,然微绝朕之境。岂有形言哉?”<sup>①</sup>众生若能了此绝言超像之实相,则“反迷归极,归极得本”,即是涅槃。诚如汤用彤先生指出:“泥洹者,乃自证无相之实相,物我同忘,有无齐一,断言语道,灭诸心行,除惑灭累,而彻悟人生之真相。由是而有真我之说生焉。”<sup>②</sup>这样一种以“实相无相”为特征的涅槃学说,对于中国化了的佛教宗派特别是禅宗产生了巨大的影响。

总而言之,竺道生的涅槃境界以超乎言象、非有非无为特征。它以体悟诸法实相为标志,实相显现即为解脱。实相在法曰法性,在佛曰“法身”,在众生则曰“佛性”。实相与佛性本质无二,故众生皆有佛性。竺道生进一步认为,众生的佛性乃是由于妄相所蔽,若去除迷妄,体悟实相,即是解脱成佛。

隋唐道教的最终目的是为了达到道或实现道的境界。

对于隋至初唐的一些道教思想家而言,道的境界即是道体的境界。由于道体论是在佛性论的影响下形成的,两者自然表现出诸多的相同之处,道体境界与涅槃实相的境界一样,都是超越绝相一种本体存在,是非有非无

<sup>①</sup> 《妙法莲华经疏》。

<sup>②</sup> 《汉魏两晋南北朝佛教史》第454页。

的绝对超越。

竺道生以“理”为佛性，而道教学者成玄英、李荣也将“道体”看成一种“理”。成玄英说：“道者，虚通之妙理，众生之正性也”。李荣说：“道者虚极之理体，不可以有无分其象，不可以上下极其真。”与佛性说一样，道性既抽象地表现为宇宙万物的本体——道体自身，又生动而具体地表现为人的本性。

在这些方面无不显示出道教的境界实际与佛教的境界有极大的相通之处，也是佛道二教能够不断走向趋同的内在根据。

竺道生通过般若实相说把佛性、众生、佛等同起来，把佛性作为众生的本性，众生的自性即是佛。其意义在于把成佛从对外在宇宙实相的体认转为对内在自性（自心）的证悟。因此，竺道生把去除迷妄、返本得性最终归结为“净心”的修习实践。心境的清静即是人的精神境界的超越。这样一种由心性了悟而达到的最高境界是以无执无著、空灵明净为特征。道教的真人境界同样也是一种无滞无碍、廓然无得的境界。这两种境界本质上是一样的，都是不可言说、不可思议的，即不能用知觉验证的。对于这样一种理想之境，竺道生与道教都采用了玄学言意之辩来诠释，认为最高的境界都是不能用语言和形象来表征的，应得鱼忘筌，得兔忘蹄，得意忘象，得象忘言。竺道生说：“夫象以尽意，得意则象忘，言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。”

而隋唐道教也具有相同的思想。成玄英说：“道无称

谓,降迹立名,意在引物向方,归根返本。既知寄言论理,应须止名求实,不可滞执筌蹄,失于鱼兔。”<sup>①</sup>他又说:“常道者,不可以名言辩,不可以心虑知,妙绝希夷,理穷恍惚。”<sup>②</sup>李荣也说:“天道者,自然之理也,不假筌蹄得鱼兔,无劳言教悟至理。”<sup>③</sup>道教力求达到的这样一种道,即是一种玄远幽深的境界,所以道教学者一般以“玄”和“重玄”来理解。

道教的道境固然是通过复归人的真性而得以实现,但是,在道教思想家中,始终存在着一个可以冥、可以达的“玄境”,即道体是一种外在于人而独立存在的实体。这是道教一贯的立场。但对于佛教来说,自从竺道生开始,实相(佛性)虽然是一种存在,但它并没有独立自存的实体的内涵,它与众生万法本来不二是不能离众生万法而存在的。因此,竺道生以后,对于实相的体悟即是一种内在的自性自悟,如果精神的超越与外在的偶像联系在一起,并不能达到真正的超越,因为承认有外相这一事实本身就意味着超越的局限性。而只有摒弃一切外物和偶像,在以无相显实相的刹那间的大彻大悟中,才能挣脱一切时空、因果的束缚,达到我佛一体的神秘感受,也即是实现了彻底解脱。而道教始终有一个既向内又向外的心理过程,其背后的理论基础是天人合一(人道合一),虽然在超越性方面不如佛教,但却使道教充满了强烈的现实

① 《道德经开题序诀义疏》卷3。

② 《道德经开题序诀义疏》卷1。

③ 《老子注》卷下。

关怀,这在一定程度上显示了二者的差异性。

## 二、出世解脱与即世超越

佛教从本质上来说是坚持一种出世的哲学,故其理想人格体现出脱离人世、跳出轮回的基本特征,其解脱也是出世解脱。中国佛教在很大程度上将成佛的境界从遥远的彼岸拉向了众生的自心自性,尤以禅宗为典型。由于受到中国传统的影响,禅宗将老庄的自然主义哲学和人生态度以及儒家的注重人和人事的现实主义精神引入佛教的解脱论,形成了它主张随缘任运,突出强调出世不离人世,把成佛实现于当下现实之中,把解脱之境与现实生活联在一起的种种特点<sup>①</sup>。但是,这样一种注重现实的思维方法并没有改变佛教出世哲学的基本精神,它只是印度佛教哲学出世精神在中国文化中的特殊表现。禅宗却始终坚持无心无著的心的解脱,而“入世”只是其方便法门,并非最终的目的。对于治国平天下等政治思想,禅宗几乎不曾涉及。禅宗之所以属于佛教而不是其他,在很大程度上就在于它对印度佛教出世解脱基本精神的坚持。

以禅宗为代表的中国化佛教不但缺少社会政治层面的关怀,而且在宗教性立场上的关怀也因片面强调僧徒的“自性自悟”而遭到削弱甚至丧失。救赎与拯救精神是一切宗教的重要特征,也是宗教能够存在的必要条件。

---

<sup>①</sup> 洪修平、吴永和:《禅学与玄学》195页,浙江人民出版社1992年版。

印度早期佛教的佛陀就是一个拯救众生解脱苦海的救世主的形象,同时也是佛教文化对于通过修行而大觉大悟的最高境界的描述。人格化的佛陀首先是一个“觉悟者”,即大彻大悟了人生的真谛,这是“自觉”;其次是“度人”,即自觉之后,还要超度众生。佛祖释迦牟尼正是以毕生的实践,实现其觉悟成佛又拯救众生的理想,从而树立起佛教理想的宗教人格形象。大乘佛教兴起后,也以普渡众生为其基本精神,谓之大乘菩萨道精神。但是,中国化的佛教在心性论的立场上逐渐将成佛与内心的体悟联系起来,把解脱成佛归结为内心的自证自悟,最终形成了禅宗这样一种以“自性自度”的主张取代传统依靠佛来“普渡众生”的宗教救世说。

在禅宗形成之前,中国早期的禅学就已经有了将心与佛联系起来的思想倾向。如康僧会在阐述“安般”这一禅观时说:“菩萨心净,得彼四禅……心净明观,得一切智。”<sup>①</sup>竺道生将佛性作为众生的本性,更加突出了众生的自性自悟,认为众生体悟诸法实相,识自本性,即是解脱成佛。禅宗在这些思想的基础上,又将般若实相说与涅槃佛性论进行沟通融会,提出了“即心即佛”、“见性成佛”的自我超越思想。慧能认为众生与佛的差别仅在于自心(性)的迷悟不同,“自性迷,佛即众生,自性悟,众生即佛。”人的自心自性是成佛的内在根据,而这种自心即是众生当下现实之心,“人”也不是抽象意义上的人,而是现实生活中有迷有悟的活生生的人。这样,禅宗就将人

<sup>①</sup> 《六度集经·禅度无极章》。

完全彻底地从内外束缚中解脱出来,从“识心见性”的总原则下产生出不靠拯救的“自性自度”的实践原则。这就是内在的超越和自我的解脱,与外界的一切事物没有任何关联。在《坛经》中,无不充满了这样一种自我解脱的精神,弘忍对慧能说:“昔达摩大师初来此土,人未之信,故传此衣为信体,代代相承。法则以心传心,皆令自悟自解”。弘忍送慧能下山,并找到一只小船准备亲自摇橹将慧能渡过江去,慧能说应由弟子摇橹,弘忍说:“合是吾渡(度)汝”,而慧能却说:“迷时师度,悟了自度”。这“悟了自度”四字,正好道出了禅宗解脱论的基本精神<sup>①</sup>。

道教之道始终包含着修身与理国两方面的内容,道作为宗教性意义的拯救精神在隋唐道教中也有充分的体现。特别是前者,因为道教具有国教化为一现实处境而表现尤为明显。由这两方面都可以彰显出隋唐时期佛道的不同风貌,也就是说,隋唐道教与佛教相比,其理想人格更具有现实关怀的倾向,也具有更明显的宗教性立场;道教的理想人格既要求有内心的精神境界的超脱,又需要具有涉及有为的现实情怀。“道”虽是“虚寂之体”,同时又能感应众生修习,圣人虽心境清静无为,但又能顺万物之性及人之性而施其教化。修身与理国,两者几乎处于同等重要的地位,卢藏用隐于终南山,后登朝为官,其

<sup>①</sup> 对于在中土流行甚广的净土信仰以及观世音信仰,都是相信依靠他力而升入极乐世界,但这只是属于下层信仰,不属本文讨论范围。禅宗对此的解释是持“唯心净土”的主张,也将“净土”归结为“净心”,与其“即心即佛”说的主张是一致的。

隐居避世被认为是“仕宦之捷径”。这样的人物在隋唐不在少数,从一个侧面反映了道教的思想追求,正好与禅宗以入世为方便的解脱论形成了鲜明的反差。吴筠主张修道成仙,但其内心深处关心的却是名教世务。唐玄宗则通过《老子》阐发其理身理国的思想,认为治国是治身(心)的目的,治身(心)是治国的根本。由此可见,道教与佛教在对待社会政治上的相异立场。

佛教虽以个体解脱为宗旨,但中国化的佛教将解脱之境拉到了现实之中又在客观上对当时的政治统治具有维护作用,这又显示出了与道教相同的意义世界。由于众生本就是佛,成佛与否只是在一念的迷悟之间,心即是佛,理想的人格即是现实的人格,理想的彼岸世界与凡俗的现实世界之间的界限被拆除了,我的当下现实之心即是佛境,在主体自心的随缘任运、逍遥自在中,一切存在都是合理的,一切诸法皆成无上妙道。这也是中国化的佛教包括天台、华严、禅宗得以流行的重要原因。隋唐道教为了适应国教化的地位,也力图在理论上自觉阐明与政治教化的关系。唐玄宗说,保持人的清静本性,即是修心之本,又是教化之根。君主清静无为,即是清心寡欲,不生扰民之事;一般人清静无为,就是安于性分,不求性外之物,故不起争夺之事,从而达到天下太平的教化目的。佛道两教所确立的理想人格,对于维护当时的专制政治是有很大作用的。

但是,即使在这样的一种意义上,两者仍有不同。以禅宗为代表的中国佛教反映了主体适应、顺应社会现实的倾向,但缺少一种能够体现终极关怀的“佛”或具有是

非善恶标准的终极价值作为对现实批判的根据。那么在“即心即佛”的理论之下,行善积德与万恶滔天之人、普济众生与谋财害命都是清净佛性的体现,这就违背了佛教教化的含义。就宗教性的意义而言,由于将彼岸与此岸完全沟通融合,神性与人性也就无差别了,现实与理想画上了等号,最终也动摇了佛教的宗教性。对于道教而言,它虽然也力图在理想与现实之间架起沟通的桥梁,但现实的人性毕竟不是圆满的道性,现实之心也不是本体之心,现实的世界也不是完满的世界,故需要个体的修炼,需要“道”(圣人)的引导。修行者达于内圣,还须施予教化,达于外王的理想。这就为宗教的存在留下了余地。

### 三、取性遗形与性命双修

隋唐时期的道教十分强调心性论的修养,显示了与南北朝时期以炼形为特征的道教有了重大区别。但是,隋唐道教从根本上说没有抛弃和否定传统的生命长驻的思想,只是在修性的基础上重新理解了保持形体长久永驻的方法和内容,从而最终确立起了性命双修这一独具特色的理论,显示出道教区别于其他宗教的理论特征。对于道教来说,佛教只注重心性论的修养,而缺少形体锻炼一层,乃是“形性遗形”,与仙道相异。

就以心性论而言,佛道之间虽有这样那样的区别,但都是以修性为目的的,即以宗教性的精神境界为内容。况且,道教心性论在很大程度上是取之于佛教的思想,因此,两者的区别还不是本质性的。佛道的重大区别是对

于生命的看法。南北朝时期,三教争论之中显示出佛道的区别是“佛教炼神,道教练形”。佛教以形体为空幻,力破我执。道教以自身为真实,要养生长生。佛教为了达到绝对超越的境界,故要摆脱形体的束缚,超越生死。道教则将肉体长生不死视为孜孜以求的目标。在隋唐之际,虽然一些道教思想家因受佛教影响对于形体的看法也发生了改变,如成玄英提出解脱境界是非有非无,非生非灭之境,他认为“人身是幻”,“善摄生者,忘于身相,即身无身,故无地之可死也”。所以他说:“心冥至道,不灭不生”。但是,道教很快摆脱了这样一种说法,将修心与炼形结合起来,修心炼其性情,炼气锻炼形体,最终达到形超性彻的仙境。

隋唐道教的神仙理论包含了“性”与“命”两方面的内容,两者相互规定,缺一不可,显示了道教即世而求超越的基本特点。吴筠一方面认为,不知宝神,假使寿同龟鹤,终无翼于神仙;另一方面认为,如果“以泯灭为真实,生成为假幻,但所取者性,所遗者形,甘之死地,乃为常理,殊不知乾坤为易之蕴,乾坤毁无以见易,夫形气者,为性之府也,气败则性无所存,于我何有?”<sup>①</sup>对于道教曾经有过的不执著于生死的看法,吴筠的理解是,只有在心理上不执著于生死,才能不受情扰,保持心理宁静,最终达到长生不死。这就是将心性论意义上的不生不死视作一种达于修命的手段而已。

隋唐道教修性与修命的统一对于道教理论的完成是

<sup>①</sup> 《神仙可学论》,《道藏》卷23第660页。

有巨大贡献的,如果没有心性论将传统道教杂多之术撮合穿缀,融会贯通,那么传统道教的那些修炼方术很难上升到理论的高度,也不能登大雅之堂。因此,在修行理论中贯穿心性感通道体的内容才使道教具备作为一种精神创造活动的宗教。缺少这个环节,道教至多只是普通的气功而已。然而,道教如果拘泥于心性通道,则与佛教等宗教无别。因此,在隋唐后期开始形成的道教内丹学,无不以性命双修作为基本的修行原则。道教学者有的主张先命后性,有的主张先性后命,但大都不离性命双修的轨道。吕洞宾的《敲爻歌》说:

只修性,不修命,此是修行第一病;只修祖性,  
不修丹,万劫阴灵难入圣。达命宗,迷祖性,恰是鉴  
容无宝镜。寿同天地一愚夫,权握家财无主柄<sup>①</sup>。

这就是批评性命偏修不能达到圆满的修道效果:只修性,不修命,就不能由凡入仙,长生久视;只修命,不修性,虽寿同天地,但仅是一介愚夫,心无主宰,犹如照面容无宝镜。只有性命双修,才能形神两全,位证上仙。入宋以后,道教南宗张伯端主张先修命,后修性;北宗全真道主张先修性,后修命,但仍不离性命双修之轨。佛道在心性论上的差别仍是明心见性与性命双修的区别<sup>②</sup>。

---

① 《藏外道书》第6册。

② 关于全真道与佛教禅宗在心性论上的关系,可参见张广保著《金元全真道内丹心性学》,三联书店1995年版。

## 第七章 隋唐道教心性论 与儒学的关系

道教与儒学同为中国的本土文化,两者有着许多的共同之处,且长期存在着相互影响相互补充的关系。例如,儒学中的宗教思想是道教构造义理的思想基础之一,儒学的伦理观念一直是道教戒律的重要内容和依据;道教与儒学一样,都有经世治国、教化民众的政治理想;道教常以鬼神意志辅助儒家“王道”的政治实践等。但作为一种宗教理论的道教关心的主要是得道(成仙)的神学问题,而作为社会政治学说的儒学则主要关注现实的社会政治与人生问题,两者的差异也是相当明显的。就隋唐道教心性论而言,其与儒学的关系也是极其复杂、同异难辨的。就其大端而论,两者在心性论的基本思维模式上大体相同,但具体的心性内涵却殊异其趣。两者的修养模式基本相同,但最终的修行目标却大相径庭。而儒学自孔孟创立其学以来又经历了不同的形态。对于不同阶段、不同形态的儒学,道教与其又有不同的关系与态度。先秦儒学对于心性问题的探讨,是隋唐道教心性论建立过程中赖以借鉴的重要思维模式和理论基础。而对于先秦以后直至隋唐后期的世俗功利之儒,因缺少超越意识

而遭到成玄英等人的激烈批评,这也在客观上反映了儒学在相当长的一段时间里其理论水平“不如佛道二教”的历史事实。韩愈、李翱等人在中唐举起了复兴儒学的大旗,在许方多方面借鉴了道教心性论的思路和方法,开始了对性情问题的探讨。至于宋明理学的兴起,更是在很大程度上受道教(包括佛教)心性论启发的结果。

## 第一节 原始儒学的人性论与隋唐道教的心性论

儒学是一种关于人的学问,其出发点和落脚点都是“人”。从儒学的创始人孔子开始,就趋向于从人的内在心性的角度去讨论人性的本质及其起源。在孟子、荀子那里,更从不同的方面讨论了儒学心性论,对后世儒学影响深远。

孔子有将人心与仁义之性相联系的倾向。孟子则直接把人的诸种道德品性(即人性)植根于人“心”。孟子提出“仁,人心也”。又说:“君子所性,仁义礼智根于心。”<sup>①</sup>因为孟子认为,在人的内心之中,存在着道德观念的萌芽,即“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>②</sup>人的仁义礼

---

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·公孙丑》。

智道德,均是由这四种道德之心扩充发展而来,这样一种“仁义之心”乃是人的天赋本性,是不学而能、不虑而知的“良知良能。”“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。亲亲,仁也;敬长,义也。”<sup>①</sup>实质上,性与心在孟子那里具有几乎相同的含义,属于同一层次的范畴。孟子有时也将这种先天的道德良心叫做“本心”。

这样一种先天的道德本心又是人人都有的,是人“心之所同然者。”<sup>②</sup>因而“人皆可以为尧舜”<sup>③</sup>。这样,孟子实际上是找到了人的向上方面也即成圣成贤的内在根据。有了上述的心性论思想为基础,孟子很容易发展出一套“尽心知性知天”的心性理论。因为人的心本身就具有人性要求的一切德行,故认识、扩充、发扬自己内心已存在的仁义礼智之端,使之确立于心,作为做人、持家、治国的准则,达到高度的道德自觉,从而通达天人之道,成就圣贤,这即是尽心、知性、知天的修养过程。“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”<sup>④</sup>由此可见,孟子的心与性虽然没有本体之心与现实之心的区分,但是其“心”与“性”都接近于后世本然或本体之心。这种“心”对于中国化佛教尤其是禅宗具有很大的影响。

如果说孟子倾向于从心的本然之态去理解人性,得

---

①④ 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·告子下》。

出人的本性是善的这一结论的话,荀子则从现实的“情”去理解性从而得出与孟子相反的结论。荀子的性指现实的人性,凡是人皆“生而有好利”,“生而有耳目之欲”,这种“不待事而然”的内在心理欲望,即是荀子所谓的人性。“人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”;“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人情性者也。”<sup>①</sup>由此荀子认为人性是现实中一切不合理现象的根源,这是荀子人性恶思想的根本含义。荀子说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴……用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪者。”这就是说,人生而有利欲之心,顺此利欲之心追求满足,便有了争夺、残贼、淫乱。显然,荀子与孟子的立场不一样。孟子是为导人向上,故提出了人性具有同样的善性,也即是具有成圣成贤的可能性。而荀子则力图从人性的角度解释现实世界的“恶”产生的原因,两者虽似矛盾,实则相辅相成。就两者的区别而言,孟子以本心言性,荀子以“情”言性,孟子侧重于心性的向上的成圣方面(即超越层面),荀子侧重于心性的现实层面。孟、荀以后,儒学的人性理论曾以不同的方式出现过,如“性未善说”、“善恶混”说、“性三品”说以及“性情”、“才性”之辩等等,表明了儒者力图综合孟、荀学说的努力,而佛道的心性论也深

---

① 《荀子·性恶》。

受其影响。但从总体而论,儒学是尊孟而贬荀的,孟学才是真正代表儒学的精神。

隋唐道教心性论的目标是建立一个范围超越与现实两个层面的理论模式,既能解决得道的超越问题,又能解决现实的状况。因此,隋唐道教综合了孟、荀二家的心性(人性)理论,从得道的可能性与必要性两个层面展开其心性论的思想:一方面,人人皆有得道的可能性,也即人人皆有道性,这与儒学的“性善论”是相通的;另一方面就现实的心而论又是陷入欲望之中,处于与道相隔的状态,故需修道,这又与荀子持相近的立场。只是隋唐道教建立了“心体”的概念,将“心”分成了“本体之心”与“现实之心”两个层面,心即是超越之本,又是现实之源,实际上是将孟、荀的心性思路纳于一体。

不过,儒家的心与性与道教的心与性在具体的含义上是迥然不同的。孟子所谓需要存养的本心本性,是以一种社会性的道德规范为内容的。在道教看来,这样一种社会性实际上是对原始朴素而又圆满的道的破坏与分割。因此,从哲学上言,仍是一种形而下的具体存在,不具有超越的性质,这种仁义之心,在道教的思想中,仍属扰乱破坏道的“情”。也就是说,在道教看来,儒学还缺乏真正的超越或彼岸意识。

儒道皆以天人合一为基本思维方式。而儒学之天乃是伦理化、道德化了的天,孟子和整个儒家都给“天”涂上了各种人格化的色彩,使天具有社会化了的属性。把人合到这样的“天”之中,实际上只是人性(社会性)的外化,其隐含的意义是“天人本无二”,故孟子认为只需存心

养性便可达于天人合一之境界。如果儒学将天只规定为伦理性的“天”，那么，其心性论只是一个循环论证，人的道德性来源于道德性的天赋（“天命之谓性”），而心性修养即是扩充、存养这种道德善性（率性之谓道），从而达到与天道合一，这实际上是外化（天的社会化）——内化（天赋人的道德性）——再外化（扩充善性，达于天）这样一个循环的过程。也就是说，儒学没有真正的超越意识。对于道家道教而言，天指的是自然或超自然之天，这样的天人合一或心道合一实际上是以天的属性来规范人的属性，从而也就使人具有了与天或道同样的规定性。人是要改变自身，合到自然或超自然的天或道中去，以获得自然性或神性，达到自我人格的充分完善，这即是人天合一、心道冥合。因此，道家道教相对于儒学而言，就有了一个超越现实之外的价值标准，不管这种价值是否能够最终达到，其显示出来的批判现实的精神和超越意识却是十分突出的。

由于对心及其要达到的理想理解的差异，在具体的心性修养中，儒道之间的差异性也就显露了出来。孟子的“存心”说是为了显露出心本来具有的善性，这在很大程度上与禅宗思想相契合，只是两者对于心的理解有差别而已，思维方式却基本相同。对于道教来说，儒学所要存善之心，正是它需要泯灭、破除之心。道教的修炼是“虚其心”、心斋坐忘，达于“心如死灰”的静寂之态，不将不迎，应而不藏，无所用心，最终达于与道合一的本体心状态。在原始儒学中，只有主体的概念没有本体心的概念，而主体之心总是处于一种二元对立的状态之中，是不

能获得自由性的。只有消解这种主体心,摆脱心与对象的二元纠结,才能从主体之心进入超越之心。而作为超越之心的心体概念的建立,实是衡量心性之学是否建立的标志。

因此,从最严格的意义上而言,儒学的发展直至宋明理学建立以前,它还没有真正哲学意义上的心性论。道教之所以在隋唐时期进入了心性论的领域,其重要的具体标志就是“源其心体,以道为本”这样一种超越性的本体之心的建立。

## 第二节 世俗之儒与超越之道

汉代武帝采用了董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的文化政策以后,儒学在政治上和社会生活中取得了统治地位。儒学以宗法的亲亲、尊尊原则别贵贱、辨亲疏,致力于建立上下有序、尊卑分明的社会等级伦理关系,以维护家庭的和睦,并进而保持社会的稳定,它是中国宗法制度在思想文化上的代表和反映。汉代儒者将原始儒学关于政治原则和伦理规范的思想改造成为神圣的纲常名教,并一直延续下来。后来兴起的佛道二教,只有在政治伦理关系上依附、屈从于儒家的纲常名教,才能在中国的宗法社会中生存下来。

一种思想一旦成为统治思想,必然发生异化。儒学自汉代以后,虽然成为政治社会领域的指导思想,但同时

也沦为一种求取功名的学问,从而失去了儒学本身的含义。儒学自身也沦于章句注疏之学或浮华之风气,对于义理的探求方面贡献甚微,导致了“儒门淡泊,收拾不住”的局面。这种局面自汉末就已经开始出现,《后汉书·儒林传》说,质帝以后,“章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风益衰矣。”名教遭到以皇帝为首的各级官吏的践踏,当时的时谚说:“举秀才不知书,察孝廉父别居,寒素清白浊如泥,高第良将怯如鸡。”<sup>①</sup>儒学地位的相对下降,导致玄佛思潮的兴起,特别是佛教提出的一套解除内心痛苦的精致的心性论受到欢迎。有的佛教徒说:“《六经》典文,本在济俗为治耳,必求性灵真奥,岂得不以佛经为指南耶?”<sup>②</sup>至此,中国思想史基本上成了儒、释、道三教关系的发展史。

入唐以后,唐太宗不满意“儒学多门,章句繁杂”的现象,命孔颖达与诸儒撰定“五经”义疏,定名为《五经正义》,作为官方的标准教科书,要求每一个学者严格按经疏的解释理解儒学的精神。这在一定程度上虽然适应了大一统的政治需要,但也进一步限制了人的积极思想活动,使儒学相对于佛教与道教而言,在哲学思想方面显得十分沉寂。由于儒学缺少心性论方面的超越意识,其精神境界十分局限,不但在义理上不足与佛道抗衡,而且,儒学本身也显衰微之势。唐高宗“薄于儒术,尤重文吏”。武则天当政,“国子祭酒,多授诸王及驸马都尉等,至于博

① 《抱朴子外篇·审举》。

② 何尚之:《答宋文帝赞扬佛教事》,《广弘明集》卷11。

士、助教，惟有学官之名，多非儒雅之实。”因此，“生徒不以经学为意，惟苟希徼倖。二十年间，学校顿时堕废矣。”<sup>①</sup>一些儒者更是丑态百出。唐睿宗宴近臣，国子祭酒祝钦明“自请作八风舞，摇头转目，备诸丑态。”祝钦明是“素以儒学著名”的儒家学者，当时的吏部侍郎卢藏用私下对诸学士议论其行为曰：“祝公《五经》，扫地尽矣。”<sup>②</sup>就唐代早期的儒学学风而言，也是重训诂，循章句，守经疏。进士以浮文媚世，明经以记诵见长，失去了一种思想学问必须具备的超越精神和批判意识。对于这样一种状况，道教学者采取了批评的态度，其中以成玄英最为突出，其基本立场就是批评儒学纯粹成为一种功利之学，缺少达到大道的超越性，也就是说，儒学在心性义理方面十分贫乏。从成玄英批评儒学的立场中，我们可以从一个侧面理解儒道之间的差异性。

成玄英的《老子疏》和《庄子疏》中，都贯穿着贬斥儒学的思想。特别是其依据郭象的注疏解《庄子》，更加明显地表明了这一立场。郭象对于孔子是十分推崇的，尊其为圣人。而成玄英则大肆贬低孔子，认为“儒墨小言，滞于竞辩，徒有词费，无益教方”<sup>③</sup>。在《庄子·人间世》有这样一段话：“无趾语老聃曰：‘孔丘之于圣人其未耶？彼其冥冥以学子为？彼且薪以淑诡幻怪之名闻，不知圣人以为是己桎梏耶？’老聃曰：‘胡不直使彼以死生为一

① 《旧唐书·儒学传》。

② 《资治通鉴》卷209。

③ 《南华真经注疏》卷2，《道藏》卷16第290页。

条,以可不为一贯者,解其桎梏,其可乎?’无趾曰:‘天刑之,安可解?’郭象注解曰:

今仲尼非不冥也,顾自然之理;行则影从,言别响随,夫顺物则名迹斯立,而顺物者非为名也。非为名则名至矣,而终不免乎名,则孰能解之哉?故名者影响也,影响者,形声之桎梏也。明斯理也,则名迹可遗;名迹可遗,则当彼可绝;当彼可绝,则性命可全矣①。

成玄英则疏曰:

夫玄德之人,穷理极妙,忘言绝学,率性生知,而仲尼执滞文字,专行圣迹……彼之仲尼,行于圣迹,所学奇诡怪异之事,惟求虚妄幻化之名。不知方外体道圣人,用此声教,以为枷锁也②。

郭注认为,孔子本身是达到了冥道的境界的,也并非刻意求名,只是因为冥道之后,名自然随之而生。说明郭象站在玄学的立场,其目标是调和名教与自然的关系,以自然为本,名教为迹,但强调迹冥,认为圣人冥道,则自然与名教可合二为一。所谓“未有游极外之致而不冥于内

① 《南华真经注疏》卷5,《道藏》卷16第349~350页。

② 《南华真经注疏》卷5,《道藏》16第349页。

也,未有能冥于内而不游于外者也。”这也是郭象玄学追求的“内圣外王”理想的达到或完成。在郭象等玄学家的心中,孔子的圣人地位仍未动摇,孔子与老庄也未构成冲突。对于成玄英而言,则认为孔子只是学奇怪诡异之事,求虚妄幻化之名,不知方外之道,可见其贬斥儒学,推崇老庄的鲜明立场。

成玄英对于儒学的基本理解是把其视为“方内”之教,正好体现了当时儒学作为一种世俗功利之学的历史事实,他将俗儒与玄道视作内外之隔,实际上就是认为儒学缺乏超越性。他说:

彼二人(孟子反、子琴张)齐一生死,不为教迹所拘,故游心寰宇之外,而仲尼、子贡,命世大儒,行裁非之义,服饰文之礼,锐意哀乐之中,游心区域之内<sup>①</sup>。

玄儒理隔内外,道殊胜劣,而论不相及。……仲尼既依方内,则是自然之理,刑戮之人也,故云:天刑之,安可解<sup>②</sup>?

仲尼、颜回犹拘名教,为昏于大梦之中,不达生死,未尝暂觉者也<sup>③</sup>。

成玄英对儒学的贬斥,是站在道教的立场而开展的,成玄英将道教看成是相对于儒学这一“俗学”而言,具有能够导人超脱现实达于理想之境的大道之教。所以,成

①②③ 《南华真经注疏》卷7,《道藏》卷16第374页。

玄英常将儒学称为“俗学”。其疏《老子》“为学日益，为道日损”曰：

为学日益，为，修为也；学，俗学也。言修世俗学之人，锐情分别，故累欲日增也。为道日损：为道犹修道也，言修道之人，虚素恬淡，所以智德渐明，累惑日损<sup>①</sup>。

儒学之所以为俗学，重要的原因就是其坚执“人我”的分别。成玄英疏《老子》“善者不辩”曰：“善体至道之人，指马天地以为喻，故无可分别也。儒墨是非，坚执人我分别者，良由未证善道也。”<sup>②</sup>不能超越对执，故处于世俗之中，而道教之“道”则是超越了一切是非、人我的绝对超越之道。

成玄英又说：

俗人儒教，亦尚谦柔，我之法门，本崇静退；俗儒谦柔，犹怀对执，我之静退，贵在虚忘，所以为异<sup>③</sup>。

也就是说，道教具有形而上的性质，而儒学只是形而下，两者的分疏是十分明显的。儒学的仁义道德，只是小

① 《道德真经玄德纂疏》卷13，《道藏》卷13第465页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷20，《道藏》卷13第537页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷12，《道藏》卷13第295页。

成,非是大道。成玄英说:“仁义五德,小道而有所存得者,谓之小成也,世薄时浇,惟行仁义,不能行于大道,故言隐于小成,而道不可隐,故老君云:大道废有仁义。”<sup>①</sup>

成玄英贬斥儒学的言论是相当激烈的,以至于他说:“夫仁义是非,损伤真性,其为残害,譬之形残”<sup>②</sup>。“礼者,荒乱之首,乐者,淫荡之具”<sup>③</sup>。但是,正如我们前面已经论述的,成玄英并非主张完全逃避现世,而是站在道教立场上积极入世,形成一种理身与理国合一的大道之论,只是在入世的方式上,与儒学有异而已。道教虽然贬斥儒学,但是并不是完全舍弃儒学,这与其对“道”的理解是相一致的。

道教之道是以虚寂为本,通生为德的圆满之体,向上可达超越有无之境,向下又有灵妙之用,可参与万物之造化。所以道教具有与儒学相近似的“圣人”理想和治国要求。只是圣人必须首先通过心性功夫,达到逍遥之境,然后才能以逍遥命物,匠成庶品,内圣与外王相契相合。成玄英所谓:“无待圣人,照机若镜,既明权实之二智,故能大齐于万境”,这是内圣;而“支离其德,外以接物”,“接物无心,忘德忘形,契外会内之极,可以匠成庶品”是外王。“混同庶物,心灵凝澹,可以摄卫养身”是超越,“即寂即应,既而驱驭群品”是即世。充分体现了道教不离世而又超越的基本立场。成玄英其实并不反对仁义本身,

① 《南华真经注疏》卷2,《道藏》卷16第295页。

② 《南华真经注疏》卷8,《道藏》卷16第378页。

③ 《南华真经注疏》卷8,《道藏》卷16第379页。

他只是反对像儒家那样将仁义作为一种束缚人性的外在规范。他认为仁义本出于天道,若能率性冥为物,仁义自在其中。若学为仁义,则是执滞仿效,反成为束缚人的自然真性的桎梏。也就是说,仁义必须要出自本性,否则“矫性伪情,舍己效物而行仁义者,是减削毁损于天性也。”

因此,从一定意义上说,道教只是认为儒学是一个不圆满而需要提升的理论,而趋向于认同儒学的现世性,成玄英之后的李荣、唐玄宗的《道德经》注解中,更加充分地体现了这一点。在完成了道教的心性超越性的建构之后,儒道之间关系的更加趋于密切。李荣等人以本末、实华来论述道教之道与儒学的仁义的关系,表明了儒道在现实层面的差异性逐渐被消解。李荣说:“道德者,道之实也,仁义者,道之华也。”<sup>①</sup>吴筠说:“然则道德为礼智之本,礼智为道之末。执本者易而固,持末者难而危。故人主以道为心,以德为本,以仁义为车服,以礼智为冠冕,则垂拱而天下化矣!若尚礼智而忘道德,所为有容饰而无心灵,虽乾乾惕惕而天下敝矣。”<sup>②</sup>这都充分体现了道教对待儒学的基本态度。

### 第三节 复性明诚与存性去情

中唐以后,儒学有了新的变化。其根本原因是安史

---

① 《道德真经玄德纂疏》卷11,《道藏》卷13第447页。

② 《玄纲论·明本末章》,《道藏》卷23第676页。

之乱以后,传统的儒学已经不适应新的政治体制的要求,促使一些儒者力图通过改革儒学以振兴儒学<sup>①</sup>。而隋唐时期佛道两教相当完善的心性理论,又为儒学的发展创新指明了方向。唐代后期儒学的努力目标即是重新重视先秦的心性学说,使抽象的心性与具体的政治社会组织融合无碍,尽量谈心说性,又能救世济民。而儒学心性论的重新阐发,一方面是发挥先秦儒典《大学》、《中庸》、《孟子》里面的心性说;一方面是借鉴吸取隋唐道佛心性论的思维成果。这种趋势最集中的体现就是唐代中后期的儒者韩愈、李翱等对性情问题的讨论上,它与道教有十分密切的关系。

韩愈是一个激烈的排佛道者。他企图通过贬斥佛道而达到振兴儒学的目的。不过,韩愈的排佛道只是停留在魏晋以来三教争论中儒者从政治、经济、伦理等领域排佛道的水平。除此之外,韩愈还提出了儒家的道统说,认为儒道释虽皆倡言道德,但是各有自己的立场和内容。儒家的道统是从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子代代相传的先王之道。“斯吾所谓道,非向所谓老与佛之道也”<sup>②</sup>。因此,三教是“各道其所道”,“各德其所德”。儒学的道以仁义为基本内容。韩愈批判道教之道去掉了仁义的基本内容,是“一家之和言”。韩愈还引用大学通过个人身心修养达到治国平天下的理论来批评佛道。

---

① 关于导致唐代后期儒学变化的社会政治原因,可参见张跃著《唐代后期儒学》,上海人民出版社1994年版。

② 《原道》。

韩愈说：

然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。  
今也欲治其心而外天下国家，灭其五常，子焉而  
不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事<sup>①</sup>。

韩愈的这段话一般被认为是对佛和道的批判，但是仔细分析，这只是批佛，而与道教无关。儒学讲正心诚意，是为了使社会成员通过修身，而自觉维护宗法制度下的伦理规范。佛教讲治心，却完全不承担社会责任，只求个人解脱。也就是说，佛教心性论缺少社会关怀，因而它也就缺少应有的社会意义。然而，道教的心性论仍然是将治国看成是重要的一环，不存在韩愈所认为的不足。事实上，韩愈的批评对象，也主要是佛，只是在批判的过程中顺便提及到“老”。

对于儒家之道的进一步探求，韩愈进而就“性情”问题展开讨论。他说，“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也”<sup>②</sup>。将性作为内在的本性，而情是具有这种性质的人在后天与外界事物相接触时产生的，这种对于性情的规定与道教是相同的。只是韩愈将性的具体内容规定为仁义礼智信五种道德，与道教的自然本性不同。接着，韩愈提出了“性三品”说。一般学者将韩愈的性三品说与董仲舒的“性三品”说，刘向、荀悦的“性有善有恶”说相比附，实际上忽视了韩愈性情问题提出时的道教心

---

①② 《原道》。

性论背景,没有真正理解韩愈的性情学说。实际上,理解了吴筠的性情论,也就理解了韩愈的性三品说。

韩愈说:“性之品有上中下三。上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣。”<sup>①</sup>这并不表明韩愈认为人性有善有不善。因为人性是仁、义、礼、智、信,皆是善,本身没有上、中、下三品。所谓“性之品有三”,乃是就现实社会中具体生活的人而论。也就是说,它讨论的不是“性之本质”,而是分析现实中的具体的人,由于禀赋不同,而有善恶之别。上善之人,对于“仁义礼智信”五德,“主于一而行于四”;“中焉者之于五也,一不少有焉,则少反焉,其于四也混”;“下焉者之于五也,反于一而悖于四”<sup>②</sup>。与此相应,他把情也分成三品,“上焉者之于七(喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲)也,动而处其中。中焉者之于七也,有所甚,有所亡,然后而求合其中者也。下焉者之于七也,亡与甚,直情而行者也”<sup>③</sup>。可见,此处的性与情都是对现实的人而立论的,即通过对具体的人的考察,在由情显性的日常实践中,而进行的大致排列,它并非否认人皆具有善性这一儒学的根本思想。韩愈的性情说在基本思路上与吴筠的性情理论极为类似。它一面承认人具有先天的道德本性,这种“善性”是与生俱来的,这就为儒学按照道德标准来完善人性提供了可能性;另一面又承认现实中的具体的人,其天生禀赋又是有差别性的,人的道德性也是不完善的,这就为儒学的教化提供了必要性。这样一种思维理路的确立在儒学发展史上的

①②③ 《原道》。

影响是不可低估的。

陈寅恪先生在《论韩愈》中说：

唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之旧局面，以后期开启赵宋以降之局面，关于政治社会者如此，关于文化学术者亦莫不如此。退之者，唐代文化学术史上承前启后转旧为新关键点之人物<sup>①</sup>。

陈寅恪先生的评价是符合历史事实的。而韩愈在学术史上的地位，关键就在于其性情理论的思想模式对宋明理学的心性论具有奠基性的作用。韩愈自己也认为，他的性情理论与以前儒学包括孟、荀的人性论观点都是不同的。他说：

孟子之言性曰：人之性善。荀子之言性曰：人之性恶。扬子（扬雄）之言性曰：人之性善恶混。皆举其中而遗其上下也，得其一而失其二者也<sup>②</sup>。

孟、荀、扬各执一端，都没有圆满地解决理想与现实，超越与内在的关系问题。而道教在中唐时期对性情问题的探讨，无疑为韩愈提供了可借鉴的模式。

---

① 《金明馆丛稿初编》第288页，上海古籍出版社1980年版。

② 《原道》。

韩愈之后,李翱更加具体地就性情问题及其修养方式作了阐发。李翱的《复性书》顺着韩愈的思维路向,继续汲取道教的性情学说的基本思维模式,为儒学心性论的发展做出了突出的贡献。

李翱复性论的基本理论根据是“性善情恶”说,在《复性书》的开始,李翱就对性情关系展开了讨论:

人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯匿矣,非性之过也,七者循环而交来,故性不能充也<sup>①</sup>。

李翱明确主张,任何人都有可能通过修养而达到圣人的境界,成为圣人的根据是内在于每个生命中的人性。如果每个人都能完整地恢复其本性,就能成就圣人。然而,就现实生活中的具体人而言,则不具有自己的本性,其原因是其本性受到“七情”的迷惑,使之无法呈现出来。他以水火来比喻这种情况:“水之浑也,其流不清;火之烟也,其光不明;非水火清明之过。沙不浑,流斯清矣;烟不郁,光斯明矣;情不作,性斯充也”<sup>②</sup>。因此,李翱认为,圣人与百姓都有共同的本性,之所以有凡圣之别,主要是因为普通人受情的牵累。这样,李翱就在一定程度上解决了超越与现实的问题。

不过,在李翱的理论中,存在着一个矛盾,即“情”从

<sup>①②</sup> 《复性书》上。

何而来的问题。李翱认为“性与情不相无也。虽然,无性则情无所生矣。是情由性而生。情不自情,因性而情;性不自性,由情以明。性者,天之命也,圣人得之而不惑也。情者,性之动也,百姓溺之而不能知其本也”<sup>①</sup>。性是天命所赋,情由性动而得。那么,本善的性是如何动而为情的呢?对于这个问题,儒道释三教都很难回答。按照佛教的观点,性变为情,因性善而情善,故最终从理论上得出贪欲即是道,烦恼即涅槃。而道教始终坚持性善情恶,而导致情恶的原因,乃是因为“性之动”。但这并不解决最终的问题,不过道教由于有“气”的观念存在,可以用“气”来理解现实人性的不完美性,形成一种道气二元论的观念,只是道教并没有将气与本性完全贯通起来。对于这样一个问题,只是到了宋代理学家提出天地之性、气质之性的分疏才有了较好的解决。李翱本人也意识到了这个矛盾,所以他自设回答:

人之性犹圣人之性,嗜欲爱憎之心何因而生也?曰:情者,妄也,邪也。邪与妄则无所因矣<sup>②</sup>。

这就是说,人性还是与圣人同样之性,恶情则是“无所因”的。李翱不惜自相矛盾,坚持性善与情恶相对立,显然是受到道教的影响。吴筠在《玄纲论·性情章》中说:“夫生我者道,禀我者神,而寿夭去留匪由于己,何也?”

①② 《复性书》上。

以性动为情,情反于道,故为化机所运,不能自持也。”两者相较,不但思路相同,而且语言也极为相似。对于这一点,日本学者大岛晃也持同样的认识。大岛晃说:“在唐代中期……在儒学方面,比吴筠稍迟的韩愈(768~824)在《原性》中提出了‘性三品’说,分析了性、情;后来李翱(772~841)在其《复性书》中,作了‘情者,性之动也’的定义,详细地论述了性与情的关系……而在此可以确认,道教中也已经以这样的形式,把性情作为问题提出。”<sup>①</sup>这也指出了儒家性情说与道教的性情论有先后承继的关系。

李翱在“性善情恶”的基础上,提出了“复性”说,性情说中的矛盾并不妨碍他直趋“复性”这一主题,现实的人性因受情的迷惑,故是不完满,现实中的人需要提高自己的人格,以“复其性”、“归其源”。即要除掉邪情的迷惑,从而恢复人的本性。

李翱认为复本性、灭妄情的方法是寂静。人的本性是“静”。只因妄情之动,致使清明的本性难明,而妄情是借助于思虑的作用而伸长,思虑即是“动”。若想灭妄情复本性,首先要弗思弗虑,“弗思弗虑,情则不生,情既不生,乃为正思。正思者,无虑无思也”<sup>②</sup>。通过“弗思弗虑”,就是摆脱思虑活动对清静本性的干扰,以致妄情难以产生和发展,“久而不动,沙泥自沉”。然而“弗思弗虑”之后,还必须达于“动静皆离”、“寂然不动”的更高境

① 小野泽精一等编著:《气的思想》第386页,上海人民出版社1990年版。

② 《复性书》中。

界,因为只是“弗思弗虑”是“犹未离于静焉,有静必有动,有动必有静,动静不息,乃情也”。纯粹的静,仍是一种妄情,只有“知本无有思”,才能杜绝邪情的产生。“心寂不动,邪思自息。惟性明照,邪何所生”<sup>①</sup>。这样,清明本性便因妄情不生,而得到了彻底的恢复。李翱说:

妄情灭息,本性清明,周流六虚,所以谓之能复其性也<sup>②</sup>。

经过这样一种“灭情复性”的心性功夫,李翱所要达到的境界就显然不仅仅是一种具有完善道德人格的道德境界,而是一种超越伦理而与天地合一的精神境界。他将这样一种境界规定为“诚”。他对《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”作了新的解释。

何谓天命之谓性?曰:人生而静,天之性也。性者,天之合也。率性之谓道,何谓也?曰:率,循也。循其源而反其性者,道也。道也者,至诚也。至诚者,天之道也。诚者,定也,不动也。修道之谓教,何谓也?曰:诚之者,人之道也,诚之者,择善而固执者也!修是道而归其本者,明也。教也者,则可以教天下矣<sup>③</sup>。

“诚”这个概念在《中庸》中是被用来表示道德实践

---

①②③ 《复性书》中。

者的心理自觉状态。《中庸》认为,要处理各种社会伦理关系,行为主体要以戒慎恐惧之心,保持一种高度的道德自觉,这即是诚。李翱则以“定也,不动也”规定“诚”。认为修道的目的就是进入这样一种寂然不动、虚寂宁静的精神境界。他说:

是故诚者,圣人性之也。寂然不动,广大清明,照乎天地,感而遂通天下之故,行止语默无不处于极也<sup>①</sup>。

儒学圣人这样一种“寂然不动,广大清明”的精神境界,在《中庸》中是没有讲过的,它具有“寂然不动,广大清明”的特征,既是“寂然”,又是“昭昭然”,“明辨焉而不应于物”。“虽有情而未尝有情”,达此,则是“尽己之性”,进而尽人之性,最后“赞天地之化育”,达到“天人合一”之境,与道教的道境显示出极大的共通性。

李翱的心性论为现实的人提供了如何在社会关系中体现超凡入圣的安身立命之道,是一次真正对儒学进行创新的思想实践,对儒学心性论的发展有很大的贡献,直接为宋儒的心性论做了理论上的准备。以往的学者由于对道教心性论了解较少,认为李翱更多地融摄了佛教的理论,但在具体论述时又大都语焉不详。实际上,真正影响唐代后期儒学对性情问题的讨论的是隋唐时期道教的心性论,无论是对性情本身关系的阐述,还是“复性明诚”

<sup>①</sup> 《复性书》(中)。

的基本过程以及最高的理想境界,都可以从道教中找到根源,即使说李翱等人受到佛教的影响,这种影响也是经过道教“中转”以后,才得以发生作用。当然,我们说《复性书》具有很深的道教心性论的痕迹,是说其以性为真,以情为妄,通过灭情复性,最后达于天人合一的“诚”的境界与道教的基本精神有相通之处。但是,它仍然突出儒学中人性的道德层面,强调礼乐在灭情复性中的重要作用,其目的是将心性修养与儒家的宗法思想结合起来,达到“修身”与“治平天下”的统一。因此,李翱只是站在儒学的立场,借鉴汲取了佛道尤其是后者的理论和方法,以完善和补充儒学在心性论方面的不足,以重建和复兴儒学的心性论及超越意识。

韩愈、李翱虽然集中讨了性情问题,但是还没有涉及心性的本体问题,对于形而上的天道或天理也几乎没有涉及。因此,在理论层面上显得贫乏无力。而真正构建了一套完整的具有超越意义的儒学心性理论的,是宋代的一批儒者。

### 第四节 隋唐道教与宋代理学

关于道教与宋明理学的关系,前人早有“朱子道,陆子禅”的说法。

近人陈寅恪先生也明确指出:“凡新儒学之学说,似无不有道教或与道教有关之佛教为之先导”,并认为这项

研究“有俟于后贤之追补”，“新儒家产生之问题，犹有未发之覆”。陈寅恪先生的这种见解无疑是十分深刻的，对于我们理解道教与宋明理学的形成之间的关系具有十分重要的启示意义。

下面，我们仍以理学产生过程中本源论、本体论的建立及其与现实人性的关系（超越与现实的距离、超越如何可能）、超越的途径（成圣成贤的修养方式）及终极的圣贤人格境界这样三个问题为核心，粗略考察其与道教心性之学在思维方式上的同质性与差异性。

要建立一种具有超越性的心性学说，首先要为这种心性论建立一个宇宙论和本体论的依据。只有建立起完整的宇宙论和本体论，心性论才有一个最终的依据，而心性论又是宇宙论、本体论的终极关怀。两者的关系正如天人之间的关系一样，需要沟通、合一。作为理学开山祖师的周敦颐为理学初步确立了一个宇宙本体论的结构。在《太极图说》中，他提出了“无极而太极”的说法，建立起了一个既具有超越性（无极）而又不是绝对“空无”（太极）的最高本体。这样一种最高本体足以为万物的本源和根据。它是“无与有”、“动与静”的统一，通过自身“动静”的变化，产生了天地万物，人伦物理。这样一种思想具有宋明理学解决理气关系、心物关系的发端之功。在以前的儒学中，是没有讲过的。而周敦颐对于最高本体之规定是“有无统一”、“动寂不二”，显然与道教的“道体”思想如出一辙。

从当时儒学的历史情境来看，也存在着儒学与道教结盟以抗佛的理由。宇宙论是中国的传统，而当年宗密

在《原人论》中攻击儒道二教,将重点放在了宇宙论上。宗密认为,佛教从本觉真心即如来藏作为万物产生的根本原因。如来藏乃真妄和合的阿赖耶识。此识有觉不觉二义。依不觉故,转成能见之识及所见之相,相从微至著,辗转变起,乃至天地。儒道以太极元气作为宇宙的本源,照佛教看来,它是不能成立的。“彼说自然大道,如此说真性,其实但是一念能变见分”。“彼云元气,如此一念初动,其实但是境界之相”。因此,儒道二教所持的太极元气说是不足以“穷理尽性”的。宗密对于儒道本源论的“破斥”,在很大程度上反映了中印两种异质文化的区别与冲突。

宋代的儒者要为儒学人性或心性找到一种宇宙论或本体论的依据,为仁义礼乐的名教规范作论证,并回应佛教的挑战,必须一方面汲取道教心性论的理论成果,与道教哲学结成联盟,建立一种合宇宙论与心性论为一体的系统结构。周敦颐的“无极而太极”与道教道论一样,将本源论和本体论混杂在一起,主要是宇宙生成论,但也有本体论的色彩。这一点也充分显示了儒道文化与佛教文化的异质性。佛教把宇宙看成是由生灭妄想所变之境,本身是虚幻不实,称之为假有。人不应执著于此假有,而应返照心源,复归于涅槃寂静。而中国的传统思想中则肯定其为实有。它一方面是天地万物生成的本源,又是天地万物不得不归、不得不依的本体。这样一种混杂本体与本源,以本源证本体的思想容易引起歧义,在逻辑上也很难说得通。因为本源是一种形而下的实证问题,而本体则是形而上的问题,后来的理学家逐渐抛弃了宇宙

生成论而形成了“体用一如”的纯粹本体论的结构,将生成作为本体所固有的功能,才形成了一个较为圆满的理论结构。后来陆九渊批评周敦颐“无极而太极”是混杂老氏“有生于无”之旨,从一个侧面说明周敦颐理论的渊源关系。就周敦颐的主观态度来说,似乎也倾向于与道教结成联盟共同回应佛教的挑战,他所说的“一部《法华经》,只消一个良字可了”,可以证明这一点。不过,儒教在吸取道教基本思维模式和理论框架的同时,还须立足于自己的文化价值理想对道教自然主义的宇宙论进行一番改造与重构。依太极而立人极,作为发展心性论的理论基础,以与道教相区别。

周敦颐只是为了理学的最高本体确立了一个基本模式,程颢、程颐(特别是程颢)将这个最高本体以“天理”来标志。所谓“天理”,在“理”的前面冠之以“天”,它应当包含下列的含义。

其一,天理不仅限于人伦之理,也就是说天理是体现在宇宙万物中的“理”,它具有极大的普遍性与超越性。这就避免了以前的儒者包括韩愈等人以有限之仁义礼智割裂理体,不能全此理体,把人伦之外的领域拱手让与他人的缺陷。因此,这个“理”也具有了超伦理的特性。儒学的超越性因此得到了极大的提高。儒学的伦理也具有了更为深厚而广阔的根据。

其二,“天理”说明此理具有绝对性和永恒性的特征,它不是人为的强加,而是自然而然之理。这也是作为超越性的“理体”应有的一层含义。程颢说:“天理二字,是自家体贴出来”。殊不知,在中唐的道教思想家那里,就

已经将这个问题说得明明白白。李荣说：“道者，虚极之理体。”<sup>①</sup>吴筠说：“习此久者，则物冥于外，神鉴于内，不思静而已静，匪求泰而弥泰，即动寂两忘，而天理自会矣。”<sup>②</sup>

但是，这并不否认程颢、程颐有许多创造性的理论贡献。例如，他们将道气关系理解为形而上与形而下的关系，两者既有形上与形下的区别，但又存在着相互不可分割的联系。因为有了形而上与形而下的明确区别，所以，程颢、程颐对于张载以“太虚之气”为本源与本体就提出了批评。

形而上者谓之道，形而下者谓之器，若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言，而非道也<sup>③</sup>。

立清虚一大为万物之源，恐未安……道，体物不遗，不应有方所<sup>④</sup>。

强调“天理”是形而上的“道”，形而下的器是不能成为“道”的，但是形而下与形而上之间又是不能分开的，“离了阴阳便无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者”<sup>⑤</sup>。

这种理气关系的论述在朱熹哲学中更为详明和细

① 《道德真经玄德纂疏》卷1，《道藏》卷13第358页。

② 《玄纲论·会天理章》，《道藏》卷23第678页。

③ 《二程遗书》卷十一。

④ 《二程遗书》卷二（上）。

⑤ 《二程遗书》卷十五。

致。朱熹所谓“理”，既是伦理意义的“理”，又是宇宙论本体论的“理”，“宇宙之间，一理而已，天得之以为天，地得之以为地，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。”<sup>①</sup>这样的理，具有形而上学的普遍性与至上性。朱子认为，“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。”<sup>②</sup>万物生成必须同时兼具理气两种因素，理决定人物的本质，气赋予万物以材质。这是对万物形成的系统解释，是以前儒学及道教思想的综合和系统化。就理气关系而言，朱子一方面突出理的至上性，理是形而上，气是形而下，“理自理，气自气”<sup>③</sup>。先有理，后有气，理为主，气为从。而从实际存在方式看，理气又是不离不二的。“天下未有无理之气，亦未有无气之理”<sup>④</sup>。“若无是气，则此理如何顿放？”<sup>⑤</sup>因此，理气既相互区别，又相互依存。朱子认为，这两种认识的差异根源于不同的着眼点，即“在物上看”与“在理上看”的不同。

朱熹说：

所谓理与气决是二物。但在物上看，则二

① 《朱文公文集》卷七十，《读大纪》。

② 《朱文公文集》第五十八，《答黄道夫》。

③ 《孟子或问》卷三。

④ 《朱子语类》卷一。

⑤ 《朱子语类》卷四。

物混沌不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，则已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物<sup>①</sup>。

朱子通过理气的分疏、联结和思辨，将本体与现象，本源与生成的关系讲得十分清楚明白，廓清了以前道佛都没有讲清楚的理论问题，是对以前佛道理论的发展和超越。

建立了超越的“理本体”概念，就为进入具体的心性论提供了依据。周敦颐论太极是为了落实到人极，即为本人的本性作论证，他认为人极本于太极，性即天道，中正仁义无适而非太极之全体，从而沟通了天人之间的关系，为儒家的文化价值建立了一个宇宙论的框架。

张载在周敦颐之后更提出了“天地之性”与“气质之性”这样一对范畴<sup>②</sup>。以解释人性本善与现实中的恶这样一种现象。张载把先天的纯善之性叫做天地之性，把后天形成之性则称之为善恶混杂的气质之性。那么，气质之性是如何形成的呢？他认为是“气禀”所致。因为气有清浊昏明之分，所以人禀气受形，便因禀气不同而出现了善恶智愚的不同，人就要通过修养“变化气质之性”，克服人性中恶的方面，达到纯善圆满的天地之性。程颢也

---

① 《朱文公文集》卷四十六，《答刘叔文》。

② 关于气质之性与道教的关系，参见李申著《气质之性源于道教说》，载《道家文化研究》第五辑。本文只想指出理学与道教在解决超越与现实关系问题上思路的一致性。

持与张载相同的观点,他认为理在人身上的体现为天命之性。而生之谓性即气禀的人性,这是现实的人性。顺天命之性,则符合理。气禀之性有善有恶,但是这并不意味着性本身有善有恶,而是因为气禀不同。

程颢将此归于“才”,天地之性乃是“理性”。

性即理也,所谓理性是也。天下之理,原其所有,未有不善<sup>①</sup>。

性无不善。而有不善者,才也。性即是理。理自尧舜至于途人一也。才禀于气,气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚<sup>②</sup>。

这一种理论,既解释了人性善的根据问题,为成圣成贤的修养理论提供了内在的可能性,也为现实人性中的恶的因素找到了一种解释的理由。也即是找到了儒学超越理论的可能性与必然性的问题,对于儒学有很大的贡献。所以朱子评价说:“气质之说,源于程张,极有功于圣门,有补于后学,前此未曾有人说到,故程张之说立,则诸子之说泯”<sup>③</sup>。

朱熹在人性理论上继承和发展了张载、程颢、程颐的思想。认为“天地之性”与“气质之性”的结合,解决了长

① 《二程遗书》卷二十二上。

② 《二程遗书》卷十八。

③ 《正蒙·诚明注》。

期以来困扰着儒者的有关人性善恶根源的问题。朱熹认为：“论性不论气，孟子也，不备，但少欠耳”；“论气不论性，荀扬也，不明，则大害事”<sup>①</sup>。朱熹认为“性即理”，即人的性从根本上来源于天理，“吾之性即天地之理”<sup>②</sup>。但是，朱熹更倾向于从现实人性的角度探讨人性恶的根源及祛恶从善的具体途径。因为人原本是理气相合而成，所以“有气质之性，无天地之性，亦做人不得；有天命之性，无气质之性，亦做人不得。”<sup>③</sup>在朱熹看来，具体的人性都是天地之性与气质之性的结合，所以人就有善有恶。这样一种从现实人性出发的立场与道教是相类似的，所以朱熹批评陆九渊的一个重要方面是陆九渊的学说不知道“气稟”这一层面：

陆子静之学，看他千般万语，只是不知有气稟之杂，把许多粗俗底气都把来做心之妙理，合当恁地自然作将去……不知初自受这气稟不好，今才任意发出，许多不好底都只做好商量了，只道这是胸中流出，自然无理，不知气有不好底夹杂在里面，一齐滚将去，道害事不害事……看来这错处，只是不知有气稟之性<sup>④</sup>。

---

① 《朱子语类》卷六十二。

② 《朱子语类》卷五。

③ 《朱子语类》卷四。

④ 《朱子语类》卷一二四。

根据朱熹的意思,现实人性不是纯然之善,体现在人心性中,就是心与理之间还存在一定的距离,“性即理”,而心不是理。只有经过一番涵养的功夫,才能以“道心”主宰“人心”,心理合一。因此,朱熹是站在现实的禀气的人性论立场去批评陆九渊“心即是理”这样一种观点的。陆学是站在“直趋根本”的立场,认为本心与理究竟为一,故朱熹批评陆学“全是禅学”。朱熹与陆九渊的区别,正好是道教与佛教在心性论上的差异在理学中的体现,“朱子道,陆子禅”的说法在一定意义上是符合实际情况的。

从理论上解决了人的超越性何以可能的问题,就为具体的超越途径奠定了基础。周敦颐提出了“主静去欲”的具体修养方法,这显然来源于以“清静”为修养特征的道教心性论。当然,与道教一样,“静”也不是相对于“动”而言的“静”,那么周敦颐的“主静”含义是什么呢?黄宗羲的《宋元学案》中对此有说明:

或曰:周子既以太极之动静生阴阳,而至于圣人立极处,偏著一静字,何也?曰:阴阳动静,无处无之,如理气分看,则理属静,气属动,不待言矣。故曰:循理为静,非动静对待之静<sup>①</sup>。

按黄宗羲的理解,主静是因为“理静气动”,故“循理为静”。这与道教之“道”为清静之体,在修养方法上要以静为主的思想是相契相合的。而“静”是“不妄动”,不

<sup>①</sup> 《宋元学案·濂溪学案》(下)。

为形体物欲所动,这也与成玄英等人的“静心冥道”有很大的共同性。周敦颐则明确说明“无欲故静”。“无欲则静,虚动直。静虚明,明则通”<sup>①</sup>。没有欲望,心则虚静,虚静则明白无疑,合乎天道,最终达于最高的理想境界(圣贤人格)。

程、朱将周敦颐的“主静”说发展成“主敬”说,以示与道教佛教的区别,“主敬”更强调对于伦理的涵养,即将内在的伦理规范内化到人内心和具体的言行中。但是,“主敬”也包含了精神境界的培育,所以程颐说“主一之谓敬”,“无适之谓一”<sup>②</sup>,这样一种心性修养必然包含“静”的工夫。即要“收敛此心,莫令走作闲思虑”。“持敬当以静为主”,以静养动,最终达于“内无妄想,外无妄动”的境地。这又与道教的修养法持相同的立场了。而朱熹主张“敬义夹持”的工夫更与佛教的止观说、道教的智恬论有异曲同工之妙。实质上,朱熹的心性修养最终归结为“存理去欲”,他将天理与人欲根本对立起来,认为“天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭”<sup>③</sup>。故“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲”<sup>④</sup>。这种将天理与人欲二分对立仍然是道教所坚持的基本思维方式,道教根据性与情的对立而提出“存性去情”的思想主张,正是朱子“存天理,灭人欲”的前奏。而佛教禅学则缺乏心、性、情的具体分疏,天理与人欲之间也没有明显的界限,顺从其

① 《通书》。

② 《二程粹言》卷一。

③④ 《朱子语类》卷十二。

思想逻辑,必然得出人欲即是天理的结论。这种理论一旦体现于现实行为之中,就会造成许多的问题,把人的一切思虑营为皆当成佛道,走向荒诞不经,缺少朱熹哲学和道教哲学中的笃实性。

概而言之,以朱熹为代表的理学在许多方面都带有道教的特征,这种特征表现为思维模式上的二元论倾向,即对形而上形而下、理气、天理人欲作了具体的分疏。这样一种二元论的思路,是隋唐道教心性论的基本思路。在思维模式上的一致性,也就导致了在许多问题的论述上的一致性,这是“朱子道”的重要原因。而陆九渊创立的心学传统则承继佛教心一元论的传统,直趋本性,发明本心,显示出与朱子学的根本差异。道教和朱熹理学的思想较好地解决了如何由现实的人到达理想人格的超越之路的问题,但存在着二元论本身的不圆满性。而陆九渊与禅学在理论上虽然更具有圆满贯通性,但却存在着理论与实践的矛盾,一旦落实到现实的具体行为中,就会产生许多违反理论本身的事情。朱、陆的差异实际上就是道佛差异的体现。

在最终的理想境界方面,理学也在很大程度上具有道教理想人格的特征。理学的境界绝不仅仅是一种道德人格完善的伦理境界。理学家着意之处在于寻孔颜乐处,希望通过心性修养获得一种独特的心灵感受与审美情趣。周敦颐作为理学的开端,人格气象也表现得十分明显。他胸中洒落,气象恢宏。其妻兄蒲宗孟在《周敦颐墓碣铭》中描述他的为人说:“生平襟怀飘洒,有高趣,常以仙翁隐者自许。尤乐佳山水,遇适意处,终日徜徉其

间。”“乘兴结客，与高僧道人，跨松梦，蹑云岭，放肆于山巅水涯，弹琴吟诗，经月不返”。这就表现出一种追求宁静闲适、从容不迫的圣贤气象，从境界上看非以前的儒者能比。这种气象上的独特性，主要是来源于道教（道家），显示一种与宇宙自然合为一体的追求和取向。周敦颐在《暮春即事》中，生动地描述了他研究《易》学而获得的独特的心灵感受。其诗云：

双双瓦雀行书案，  
点点杨花入砚池。  
闲坐小窗读《周易》，  
不知春去几多时。

这是一种超然物外、怡然自得的心灵境界，是一种体会了天道，完全消解了主客对立而臻于无差别的“道境”。它和道教心性论所欲达到的“心道合一”、“逍遥任物”所获得的感受是一样的。这样一种理想的境界是理学家共同的人格追求。在程颢的《秋日偶成》中，也表达了几乎同样的心态。

闲来无事不从容，  
睡觉东窗日已红。  
万物静观皆自得，  
四时佳兴与人同。  
道通天地有形外，  
思入风云变态中。

富贵不淫贫贱乐，  
男儿到此是豪雄。

可见，理学家通过对道教（佛教）心性论的融会，大大提高了超越精神和境界的层次，从而具有了一种宇宙意识和天下精神。张载曾说：“大其人则能体天下之物，物有未体，则心为有外”<sup>①</sup>。“大”指对个体局限的不断超越，对偏狭心量的不断扩大。只有当超越扩大到了“无外”的极限，将整个宇宙都装进自己心里，也就达到了宇宙意识的高度。因此，才有张载所谓“民胞物与”的思想的提出，与以前那种功利世俗之儒相比，是不可同日而语的。

但是，光有宇宙意识而缺乏人文情怀，只有高明而没有中庸，那也就使儒学失去了最本质的东西。理学家求“乐”，主要是“孔颜乐处”，即是“名教之乐”，比如范仲淹就曾劝导张载说：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”宇宙意识必须与儒家的人文价值理想结合起来，才能显示出其圣贤人格与成仙、成佛的相异之处。如果只具有与天地同妙的那种深沉的宇宙意识，摒弃礼法名教，就与佛老无异，与儒学的圣贤无一相关。当然如果仅有人文关怀而不把自己的精神境界提到与天地同一的高度，那就是心量偏狭、气象鄙陋的俗儒，也谈不上成圣成贤。理学的境界与道教（道家）的境界虽有很大程度的趋同性，都是求得心灵的愉悦感受，都以天人合一为最终的理想境界，

---

<sup>①</sup> 《正蒙·大心篇》。

但具体的内涵还是有一定差别的。王国维先生在《人间词话》中从美学的角度把境界区分为“有我之境”与“无我之境”。“有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物”。一般而言，道家道教的境界倾向于“无我之境”，而无我之境并非完全无我，只是在更大程度上消解了人的主体性和主观性，使之消融于客观自然之中，以心去合道，用道的特性来规范人，也即庄子所谓“畸于人而侔于天”。儒家则倾向于“有我之境”，但也并非彻底排除客观自然性，只是使客观消融于主观，将人创造的文化价值理想赋予客观的天或道理，是以天合人。当然，这两种境界的对立也只有相对的意义，而不能将之绝对化。

总而言之，理学的兴起是得益于隋唐时期道教（佛教）对心性问题探讨的理论成果，离开了隋唐时期的道教心性论的理解，也就很难理解理学兴起的原因与其思想旨趣。理学正是在前人的基础上，将三教融会贯通而又有所发展，形成了一个心性与外王贯通的思想系统，在中国思想史上影响深远。

## 主要参考文献

1. 刘进喜、李仲卿撰《太玄真一本际妙经》，《敦煌宝藏》，黄永武主编，台北新文丰出版社。
2. 强思齐纂《道德真经玄德纂疏》，《道藏》卷 13，文物出版社、天津古籍出版社等 1988 年版。
3. 《道体论》，《道藏》卷 22。
4. 郭象注、成玄英疏《南华真经注疏》，《道藏》卷 16。
5. 王玄览撰《玄珠录》，《道藏》卷 23。
6. 孟安排编《道教义枢》，《道藏》卷 24。
7. 司马承祯撰《坐忘论》，《道藏》卷 21。
8. 司马承祯撰《天隐子》，《道藏》卷 22。
9. 吴筠撰《宗玄先生文集》，《道藏》卷 23。
10. 周固朴：《大道论》，《道藏》卷 22。
11. 《太上老君内观经》，《道藏》卷 11。
12. 《太上老君说了心经》，《道藏》卷 11。
13. 《太上老君定观经》，《道藏》卷 11。
14. 《道门经法相承次序》，《道藏》卷 24。
15. 张君房辑《云笈七签》，《道藏》卷 22。
16. 杜光庭撰《道德真经广圣义》，《道藏》卷 14。
17. 黎元兴、方惠长：《太上一乘海空智藏经》，《道

- 藏》卷1。
18. 朱森溥:《玄珠录校释》,巴蜀书社1989年版。
  19. 宋文明:《道教》,《敦煌宝藏》第10册。
  20. 《太上洞玄灵宝升玄内教经》,《敦煌宝藏》第120册。
  21. 《上清黄庭内景经》,《道藏》卷22。
  22. 《上清太洞真经》,《道藏》卷1。
  23. 王明著《太平经合校》,中华书局1960年版。
  24. 王明著《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版。
  25. 中国道教协会研究室编《道教史资料》,上海古籍出版社1991年版。
  26. 僧祐:《弘明集》,《大正藏》卷52。
  27. 道宣:《广弘明集》,《大正藏》卷52。
  28. 道宣:《集古今佛道论衡》,《大正藏》卷52。
  29. 石峻等主编《中国佛学思想资料选编》,中华书局1983年版。
  30. 任继愈选编、李富华校注《佛教经籍选编》,中国社会科学出版社1985年版。
  31. 慧能著、郭朋校《坛经校释》,中华书局1983版。
  32. 智颢:《摩诃止观》,《大正藏》卷46。
  33. 韩愈:《韩昌黎集》,世界书局1953年版。
  34. 李翱:《李文公集》,《四部丛刊》本。
  35. 程颢、程颐:《二程集》,中华书局1987年版。
  36. 张载:《张载集》,中华书局1978年版。
  37. 朱熹:《朱子语类》,中华书局1980年版。

38. 卿希泰主编《中国道教史》(1~4卷),四川人民出版社1996年版。
39. 任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社1990年版。
40. 牟钟鉴、胡孚琛等主编《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社1991年版。
41. 李养正:《道教概论》,中华书局1989年版。
42. 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版。
43. 何建明:《道家思想的历史转折》,华中师范大学出版社1997年版。
44. 任继愈主编《中国哲学发展史》(隋唐卷),人民出版社1994年版。
45. 任继愈主编《中国哲学发展史》(魏晋南北朝卷),人民出版社1988年版。
46. (日)窪德忠:《道教史》,上海译文出版社1987年版。
47. (日)福井康顺等编《道教》(1~3卷),上海古籍出版社1990年、1992年、1992年版。
48. 卿希泰主编《中国道教》(1~4卷),东方出版社1994年版。
49. 牟钟鉴:《中国宗教与文化》,巴蜀书社1989年版。
50. 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社1987年版。
51. 葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社

1987 年版。

52. 萧蓬父等主编《众妙之门——道教文化之谜探微》，湖南教育出版社 1991 年版。
53. 陈国符：《道藏源流考》，中华书局 1989 年版。
54. 张继禹：《天师道史略》，华文出版社 1990 年版。
55. 卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1990 年版。
56. 龚鹏程：《道教新论》，台北学生书局。
57. 姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社 1996 年版。
58. 陈鼓应主编《道家文化研究》，上海古籍出版社。
59. (美) 刘达：《道与中国文化》，广西人民出版社 1990 年版。
60. 陈耀庭、刘仲宇：《道·仙·人——中国道教纵横》，上海社会科学出版社。
61. 刘仲宇：《中国道教文化透视》，学林出版社 1990 年版。
62. 陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版。
63. 王家祐：《道教论稿》巴蜀书社 1987 年版。
64. 胡孚琛：《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民出版社 1989 年版。
65. 胡孚琛：《道教与仙学》，新华出版社 1991 年版。
66. 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社 1992 年版。
67. 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社 1995 年版。
68. 蒙文通：《古史甄微》，巴蜀书社 1987 年版。

69. 辛冠洁等主编《日本学者论中国哲学史》，中华书局 1986 年版。
70. (英)崔瑞德主编《剑桥中国隋唐史》，中国社会科学出版社 1990 年版。
71. 吕思勉：《隋唐五代史》，上海古籍出版社 1984 年版。
72. 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版。
73. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1981 年版。
74. 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局 1982 年版。
75. 赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社 1988 年版。
76. 赖永海：《佛学与儒学》，浙江人民出版社 1992 年版。
77. 洪修平：《禅宗思想的形成与发展》，江苏古籍出版社 1992 年版。
78. 洪修平：《中国禅学思想史纲》，南京大学出版社 1994 年版。
79. 洪修平、吴永和：《禅学与玄学》，浙江人民出版社 1992 年版。
80. 徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社 1994 年版。
81. 周继旨：《中国古代社会与传统哲学》，人民出版社 1996 年版。
82. (日)小野泽精一等：《气的思想》，上海人民出版社

- 社 1990 年版。
83. 方立天:《中国佛教与传统文化》,上海人民出版社 1988 年版。
84. 张跃:《唐代后期儒学》,上海人民出版社 1994 年版。
85. 陈明:《儒学的历史文化功能》,学林出版社 1997 年版。
86. 余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,学林出版社 1997 年版。
87. 李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1985 年版。
88. 赵吉惠等主编《中国儒学史》,中州古籍出版社 1991 年版。
89. 侯外庐等主编《宋明理学史》,人民出版社 1984 年版。
90. 张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书·心》,中国人民大学出版社 1993 年版。
91. 张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书·性》,中国人民大学出版社 1986 年版。
92. 张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书·气》,中国人民大学出版社 1989 年版。
93. 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社 1980 年版。
94. 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社 1980 年版。

## 后 记

唐人朱庆余有诗曰：“洞房昨夜停红烛，待晓堂前拜舅姑，妆罢低声问夫婿，画眉深浅入时无？”（《近试上张水部》）当我将本书捧出来时，其心情就像这首诗所描绘的新婚的小媳妇第一次拜见公婆一样，未知自己的梳妆打扮是否得体与“入时”？

我之所以选择隋唐时期的道教心性论作为研究课题，是基于这样的认识：其一，道教是三教之一，对中国传统的社会生活及民众心理具有不可忽视的影响。但长期以来，对于道教的研究较为薄弱，值得花费一番力气进行探讨，以便更好地了解中国的传统。其二，以往学者对于隋唐时期哲学的研究基本上都集中于佛学和儒学，提到隋唐心性论，皆以佛教为代表，殊不知隋唐道教也有丰富的心性论资源值得开发。其三，理解隋唐道教是理解宋明理学得以形成的重要思想背景。陈寅恪先生在冯友兰《中国哲学史》审查报告中认为：“凡新儒学之学说，似无不有道教或与道教有关的佛教为之先导。”“新儒学产生

之问题,尤有未发之覆。”陈寅恪先生据此推论,中国自今日以后“其真能于思想上自成系统、有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位,此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神、新儒学之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示也。”隋唐道教的心性论,正好体现了陈寅恪先生所谓的道教之真精神。而此文也是力图从心性论的角度发掘出道教之真精神及其意义。我们今天正处于一个大变革的时代,外来文化冲击之强烈超过历史上任何一个时期,中国文化如何面对外来文化是每一个学者都应认真思考的问题。对道教吸收消化异域文化而又保持自己文化特色的历史过程的探讨,对于今天的文化建设和文明对话,无疑是有一定意义的。

当然,主观愿望是一回事,实际能否做到又是一回事。道教杂而多端,头绪众多,文献资料不胜披览,虽然本人接触中国哲学史已有一些年月,但终因学养不够、用功不力而不时感到此课题之难以驾驭,虽勉力而为之,但缺点、错误肯定不少,希望得到大家的指正。

我要感谢我的导师赖永海教授对本书结构和框架多方的启发、指点,使之最终得以形成。我要感谢我的硕士生导师洪修平教授,他在我读硕士生期间给予了诸多教诲,在我进入博士阶段的学习后,仍一如既往地对我多方

帮助,使我受益颇多。我还要感谢南大中国哲学教研室的李书有教授、张祥浩教授、徐小跃教授、孙亦平副教授等对我的学业和生活所给予的很大帮助。

我要感谢一起生活与学习多年的各位师兄与师弟,在互相的学习切磋中,不但提高了我的知识水平,而且给我的生活也带来了不少的乐趣。

本书的写作还得到台湾文化三清宫黄胜得先生的赞助,特此致谢。

作 者

2002年