

生命存在与 境界超越

李大华 著

上海文化出版社

道

家

文

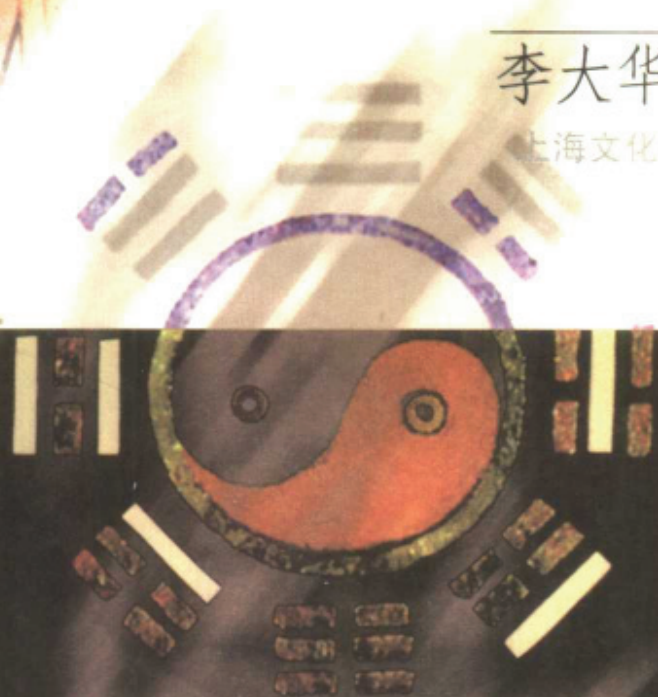
化

研

究

丛

书



上海文艺出版社

李大华 著

生命存在与

境界超越

道
家
文
化
研
究
丛
书

ISBN 7-80646-237-6



9 787806 462379 >

定价：19.00 元

道家文化研究丛书

主编 汤一介 陈鼓应

生命存在与
境界超越

李大华 著

上海文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

生命存在与境界超越/李大华著. - 上海:上海文化出版社,2001.1
(道家文化研究丛书)

ISBN 7-80646-237-6

I.生… II.李… III.道教-生命哲学-研究 IV.B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 35089 号

责任编辑:李国强

封面设计:官超

生命存在与境界超越

李大华 著

上海文化出版社出版、发行

上海绍兴路 74 号

电子邮件:cslcm@public1.sta.net.cn

网址:www.sclcm.com

新华书店经销

上海港东印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 9.5 插页 3 字数 203,000

2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—3,100 册

ISBN 7-80646-237-6/B·48

定价:19.00 元

道家文化研究丛书

总序

道家思想和儒家思想一样对中国文化的各个方面都有巨大影响,并且在世界文化史上占有重要地位。德国哲学家雅斯伯思(Karl Jaspers, 1883—1969)曾提出“轴心时代”的观念,他认为公元前五百年前后,在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家,他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图,中国有老子、孔子,印度有释迦牟尼,以色列有犹太教的先知们。这些文化经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统,而且这些不同地域的不同文化,原来都是独立发展出来的,并没有互相影响,只是在后来历史发展的过程中才产生了相互之间的影响。这说明老子开创的道家不仅是中国人的精神财富,而且也是全人类的精神财富。

本世纪八十年代,在国内外对儒家学说的研究比较兴盛,相比之下道家思想的研究不像儒家思想的研究那么红火。但进入九十年代,国内外学术界对道家思想的研究开始重视起来。在国内不仅出版了不定期的丛刊《道家文化研究》,而且召开过多次国际性的“道家文化”的学术讨论会,还出版了一些颇有学术价值的专著,推动了道家文化的研究向纵深发展。



总观历史,我们可以说,儒道两家在思想上形成的某种互补格局(当然后来又有佛教的加入,形成了儒、道、释三家在中国历史上合流互动的局面),一直影响着中国社会生活的各个方面。如果说儒家思想的特点表现为一种人文主义精神,那么道家思想的特点则表现为一种自然主义的倾向。儒家大体上是从追求个人自我身心内外的和谐而发展为追求人与人之间的和谐(即人类社会的和谐),例如儒家所提倡的“和为贵”、“致中和”等思想就表现了对人与人之间和谐的追求。道家则是从体认自然的和谐引申出追求人与自然的和谐,例如老子所说的“道法自然”和庄子所说的“太和万物”的思想,都表现了道家“崇尚自然”的特质。因此,对道家思想和对儒家思想的深入研究都是我们应特别重视的。从目前人类社会所面临的最重大课题看,大家都承认是“和平与发展”问题。人类社会要合理健康地发展就必须“和平共处”,因此就要调整好人与人之间的关系,具体地说就是要调整好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系,在这方面儒家思想可以为当今人类社会提供有意义的资源。但今日之世界不仅需要较好的解决人与人之间的关系,还要考虑较好地解决人与自然的(自然环境的保护问题),人类社会才可以“共同发展”,在这方面道家“崇尚自然”的思想无疑可以提供有积极意义的资源。因此,推动道家思想的研究是很有现实的和理论的意义。至于道家思想在哲学形而上理论层面的贡献,它不仅是中华民族的精神宝库,而且也是世界文明的重要精神财富。今天我们研究道家哲学理论需要以现代眼光给以新的诠释,使之日日新,贡献于世界。

道教是中国本民族的宗教,它和道家(老庄思想)有着密切的关系,我们可以说道教在思想文化上是道家思想宗教化的继承和发挥。道教作为一种宗教不仅对民间有着巨大影响,而且它对中国哲学以及文化的各个方面(例如文学、艺术、医药卫生等等)都有重要影响。查《道藏》中收入了对《道德真经》(《老子》)的注释五十余种,对《南华真经》(《庄子》)的注释十余种,这些注释都是在不同时期、不同历史条件下对老庄思想的发挥。如果我们说,先秦老庄是道家思想的第一期,即创始期;那么魏晋时期的“玄学”则可以被视为道家思想的第二期发展,例如王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》都是对老庄思想的新的解释,并在中国哲学史上占有重要地位;到唐初兴起的“重玄学”,我们可以把它视为道家思想的第三期发展。道家思想的第三期重玄学是继承了魏晋玄学的思想、并吸取了印度佛教发展起来的,而它的建立则是通过对《老子》、《庄子》的注释实现的。唐初重玄学与魏晋玄学相比,它把道家本体论发展为道家心性论,而重玄学的主要代表人物成玄英和李荣都是道教徒,而且以后大多数通过注释《老子》、《庄子》来发挥其思想的大都也是道教徒。这就是说,到隋唐以后,从哲学理论上,前此的道家思想是由其后的道教接着向前推进的。但道教作为一种宗教,它必有一超越的终极目标以及如何通过修持达到这一目标的方法。重玄学虽然为此目标建立了以“理”、“性”、“心”、“气”的心性学架构,但它还没有提出一套为实现此目标的修持方法,其后有“内丹心性学”的出现。“内丹心性学”虽是唐末以后一直到宋明道教思想发展的特有形式,但从理论上,它仍然是道家思想宗教化的发展。就这个意义上说,道教的思想理论是和

道家的思想理论分不开的。我们编辑这套“道家文化研究丛书”就是基于这种考虑,把道家 and 道教联系在一起,都作为我们研究的对象。

这套“道家文化研究丛书”要求以专著的形式撰写,希望通过这套丛书的撰写和出版能提高道家 and 道教的研究水平。为此,我们组织了全国各地对道家 and 道教有较高研究水平的四十余位专家学者作为这套书的作者,计划在三至五年内出版四十本有关道家 and 道教的专著,每年出版若干本。这四十本书大体分为四组:道家发展史专题研究,是按照历史时期对道家作思想史的研究;道家思想专题研究,是对道家思想所涉及的问题进行的研究;道教思想专题研究,是对道教所涉及的问题进行的研究;道家、道教著作专题研究,选择对道家 and 道教发展有重要影响的典籍进行研究。虽然这四十本书每本都是单独的专著,但是把这四十本书作为一个整体看,则又可以看到道家 and 道教的方方面面。

这套“道家文化研究丛书”是由北京大学中国哲学与文化研究所和中国文化书院主持编写的,它能够出版,是得到了台湾凯胜集团董事长黄胜得先生的资助,又得到了上海文化出版社的大力支持,对此我们表示感谢。

汤一介

1999年7月8日

序

道家之学，漫汗古今，源远流长，富有而日新。在先秦，虽尚无道家或道德家之名，而论道各家，已蔚然形成了南北诸流派，旨趣不全相同。《庄子·天下》、《尸子·广泽》、《吕氏春秋·不二》均有重点概述。诸如“老聃贵柔”、“关尹贵清”、“子列子贵虚”、“陈骈贵齐”、“阳生贵己”……等。近世学者多将先秦道家主流分为南北两派，分别以阳朱和庄周为其代表，其言可信。然道家各派，都无例外地祖述老聃，阐扬道论，以其特有的思想趋向，轻物重生，尚齐贵公，贬斥礼法名教，主张反朴归真，追求精神自由，反抗人性异化，从而形成了道家特有的共同学风。

道家之学的思想积淀，可溯源于远古。母系氏族社会中的原始平等意识，母姓崇拜意识，物我一体、人天同构的自然生态意识，俯仰大化、慕求长生的生命崇拜意识，以及原始公社末期公社成员中产生一部分“避世之士”所坚持的自由精神和对阶级分化与权力异化的自发反抗意识等，凡此，都为道家思想莫下了原发性的文化基因。至于道家形成后的理论发展，就其外部形态而言，由先秦道家衍化为秦汉时期的黄老治术，虽曾一度用世，又曾两次被黜，长期被定位为与儒法合流的正宗相对立的“异端”，只能依附于山林隐逸，流播、发展于



民间。其后,经过以儒合道,而有魏晋玄学思潮的勃兴;再经过以道容佛,而又有重玄学派的超胜。东汉时兴起的道教,与道家原本殊途,而道教理论的发展则与道家合流,不仅按宗教需要神化老子,且以注《老》解《庄》等作为道教理论化建设的基础。在重玄学的背景下,宋元内丹学的形成和发展,更标志着道教生命哲学在本体论层面上趋于成熟。

在道家(后期含道教及仙学)哲学理论的历史发展中,似乎在思维定势和价值取向上显然有一种内化的趋势。从“道通为一”、“通天下一气耳”的自然哲学出发,一方面,由自然引归社会,由“道法自然”的原则导出社会批判的原则,由此引出道家所独有的对文明社会一系列违反人性的异化现象的揭露和批判,并提出消除和扬弃异化的具体途径,既在社会改革,更在个人修养。在这方面,道家以贵己养生为立论的基点,更由自然哲学深化、内化为生命哲学,取得了特别丰硕的研究成果,其中不仅有丰富的生命科学知识,对中国传统的医药学、养生学、气功学、人体科学作出了独特的贡献;而且宋元内丹心性学更对生命哲学的本体论和修炼论诸层面,都有其基于实践经验的甚深探索、体悟和真知。道家认为通过“致虚极,守静笃”的特殊途径,在“微妙玄通”的自我生命体验中,“收视反听”,“耳目内通”,可以达到内在超越、自我净化的悟道体道境界。这是道家思想中最具有理论意义的哲学升华,是中华传统文化宝藏中尚待系统发掘的稀世之珍。

李大华君自关中来汉皋问学,有志于道家哲学的研究,勤读道书,不骛浮明,以“杜光庭哲学思想研究”为题的硕士论文,以其笃学慎思,获得师友好评。嗣后,锲而不舍,继续攻博,扩大主题,浚求根本,终于选定“道教生命哲学本体论研

究”为主题,对道教哲学本体论的历史和逻辑的发展进程展开了系统深入的研究,进行了独有会心的哲学思考和追问。

在这一知难而进的探索过程中,大华君一方面刻苦自修,积极参加胡孚琛教授等主持下《中华道教大辞典》编写的巨大工程,受到深入专业的具体锻炼;另一方面勤学好问,趁我1994年养疴羊城,多次拟好提纲就许多疑难问题作了深入讨论。我当时思考的问题之一,是道教承袭道家的自然哲学何以和怎样衍化为生命哲学,或者说道教的理论重心如何从自然哲学过渡到生命哲学?我希望大华思考道家和道教的哲学取向中似乎都重视内与外的区别问题,如《庄子》、《淮南子》、《抱朴子》都分内、外篇,老子讲道与德,庄子讲内、外化,且轻外(王)而重内(圣),这与道教养生讲外、内丹,且逐渐舍外丹而取内丹,这中间有无思想的本质联系?如果以人为本,轻物重生是生命哲学的一个基本立足点,则道家到道教哲学的“内化”倾向值得重视。这个问题遂成为大华奋力完成的博士论文的一个引子。但他在论文中所作的深沉绵邈之思,首先是以本体论为纲,认定从道家到道教的理论发展,实质是由自然本体逐渐转化为生命本体,这一过程是“内化”的结果,而“内化”的完成即意味着生命哲学的形成。生命观念是道教的核心观念,生命哲学的形成是道教理论成熟的标志。其次,作者对道教生命哲学本体论中一系列复杂矛盾,作了认真的清理,诸如:本根、本原和本体的关系,“道”与“气”作为自然本体的分与合,“道气”与“性命”作为生命本体的同与异,从自然本体到生命本体的演进中的外与内、虚与实……等等,力图提示道教生命哲学得以形成的历史和逻辑的必然性。再次,作者通过中西对比,对道教生命哲学本体论的基本特征,

作出了概括,指出道家生命哲学区别于西方生命哲学,使理性与非理性、本体与现象、精神生命与肉体生命、个体生命与宇宙生命、实体与非实体,都得以消解对立,融合为一。上述博士论文的基本内容,立论有据,考史有方,通过答辩,得到有关专家的一致好评。但大华仍深自彙括,刻苦研究,写出了本书的下编《修炼论》,在一定的意义上,下编不仅是上编的继续,而且是思想涵泳和理论洞见的加深。因为,区别于上编所讲生命本体存在的基础,《修炼论》所讲乃是生命的运动和变化,生命本体的自我显现,生命意义的体悟和生命境界的自我超越,这就需要作者真正作到“涤除玄鉴”、“外于心智”的体知和自证。这比理性思辨,更为难能可贵,目击道存,冷暖自知。

大华从事道家哲学研究不过十年,硕果累累,此书更是具有开拓性的力作,琢玉有成,垒丸不坠,书将出版,喜为之序。

萧蓬父

1999年9月于珞珈

引 言

在一般意义上讲,生命哲学乃是一种近现代的哲学。这是因为在西方,哲学从传统的理性主义、科学主义中间发展出了非理性主义、人本主义的系统学说,更确切地讲,从主客二分的理智的学说中发展出了注重情感、意志的整体性学说。显然,它的兴起与发展以否弃理智为代价,是对传统形而上学的“反叛”的结果。在中国,近现代也出现了一批用生命哲学观念表述的哲学家,从产生的时代背景看,他们的生命学说乃是西方生命哲学之光投射的结果,是二十世纪中国哲学对西方新生哲学的回应,他们要借“光”返照自身,看清自己。“看清”实际上还是“重新发现”,即重新发现因宗教的迷惘、世俗的偏见而尘封的生命之光。把自己的生命哲学之光投射出去,像梁漱溟、熊十力、方东美、冯友兰等人皆做过这种“投射”工作。因而,其为“回应”,也是民族文化的回护。回护即坚其所本有。所以说到底,他们的生命哲学乃是一种阐释,当然是创造性的阐释。阐释需要有“本”,他们所依据的“本”是包括儒、释、道三派文化在内的杂合,并不成为系统。然而,儒、释两家文化有生命的观念,无生命的哲学。从根本上说,儒家所追求的是道德的理性,佛教追求的是灭生与涅槃,显然都不乏生命情调与人生境界,但与生命哲学不是一个路数。



真正有生命哲学的乃是道教。道教从头到尾都是一种生命的学说。这就是说,中国本来有一种生命的哲学,这是一种不同于狄尔泰、柏格森的生命哲学。以西方哲学的观点看来,具有非理性特征的生命哲学只能产生在科学理性的弊端暴露出来之后;而以中国哲学的实情来看,生命哲学是在科学理性没有形成的时候产生了,而且也不具有强烈的非理性的冲动,自然而然、平平静静地产生了。与其说这是中国哲学的早熟,不如说是不同于西方的另一种文化类型的哲学。

有一种说法:中国哲学只有观念的堆积,没有论证。确乎切中实际。由于没有论证,因而没有系统性与逻辑严密性。以此类推,可以得出许多类似的结论,甚至可以说中国没有辩证法,因为辩证法是以概念、范畴的严格界定为基础的。中国的哲学概念少有明确界定,如有界定,也是描述或“依转”,并不就其结构展开论析。然而回头来看,这样的类推是很有问题的,既然说中国没有辩证法,那么西方人偏偏要学《老子》,学《孙子兵法》,学什么呢?就他们的本意来说,是要学中国的智慧,学中国的辩证法。问题在于中国哲学的表述方法不是逻辑式的,而不加言喻的思维过程却是有逻辑的。同样,在道教的生命观念的连续的呈列之中,也有着系统性与完整性,其观念的产生、思想过程以及从一个观念到另一个观念的推展,要依靠深入的体会、证验与阐释。只是对于这种系统性和观念阐释的过程及其体验性没有人认真追问罢了。

本项研究以道教生命哲学的形成为对象,因而在时间跨度上虽上及先秦,下及明清,但主要还是围绕隋唐、五代及两宋进行,对于这一跨度之外的有关问题也适当涉及,主要是为了说明问题。对在这段时间中的所有道经与人物著述,也不

全面铺陈,不直接关涉生命哲学的问题,也一概舍置不论,如外丹药物、教规教派、斋醮符箓等。本书有意选取思想性强且影响大的经典和重要人物的著述,这样可以使所欲论证的问题相对集中一些,而不会因道教中的“杂多”因素干扰对问题的深究,这里就运用到了哲学史纯粹与精选的方法。当然,也力求做到在杂与精、博与约之间寻找到合理性,不至于因精约而疏漏了杂博当中的要点,如此,在我的研究过程中形成这样的一种要求:在专注主要文献的同时,也有一种广泛的留心。但无论如何,我的表述仍然企求以比较纯粹的形式反映历史,因为研究是为了理论地再现历史联系,而不是把相关的历史事件摆出来让别人去发现这当中有着联系。对历史问题的现代考察和分析与叙述历史过程是有区别的,前者的性质是有关“历史的思维”,后者是“重演”和“编辑”,^①笔者选择了前者。况且我们面临的是这样一种特殊的历史:尽管其过程是极其驳杂和悠长,然而它追求的目的充分地确定,表现出来的不是事件与情节,而是某种理论的系统性和完整性,这就是道教的生命哲学。在这层意义上说也只有这样的选择。

既是对历史问题的考察与分析,历史材料当然是一切有关历史思维活动的基础,而且选取的历史材料应当有确定、确切意义的。然而肯定有意义是一回事,使意义显示出来则是另一回事。因而笔者意在通过历史材料来追问历史,追问才能够显示意义。问题自然是我提出来的,但总是历史上本来就存在的,不是假问题。我们看到,道教曾提出和运用过许多形上学的范畴与命题,诸如本体、道气、有无、相对、绝对、性

^① 参见柯林伍德《历史的观念》,中国社会科学出版社1986年版。

命、了悟、神鉴、知行，等等，以本体这个范畴来说，道教不仅以道气、体用范畴表达了本体的哲学意义，而且也直截了当地多次说出了“本体”这个完整的哲学范畴，所谓“日用流行，无非本体”。既然能够提出和运用这些范畴，也就不能够说不理解它们，因为它们原本不是舶来物。从这个意义来说，近代以来由于对西方哲学翻译的原因，使得人们淡忘了这些范畴乃是本土产生的事实。所以，所做的追问与论证实际上是力求对历史的深入理解。为了求得“深解”，在所论及问题中设置一个参考对照的背景是必要的，如中国佛学的佛性论、儒学的心性论、中国近现代的生命哲学观念、西方的理性主义与非理性主义的思维方式等等。当然，对照是为了从不同角度看清所论及的对象，决没有将其装入哪一个套子的意思。尼采说过，叔本华的伟大之处在于“他为了要解释整个生命形象而面对整个生命形象”。^① 如果不能从多方面直面所研究的对象，就只能编纂没有问题的历史。

既然研究的目的是为了追寻意义，即通过研究与追问，将道教生命哲学的各种观念和不同方面论述所含蕴的思想“探发”出来，那么，意义就不局限于道教这种宗教本身，所以我所做的研究就不只是为了述古，而是着力于文化心灵结构、生命价值与情怀，以及它作为一种完整的思想体系对现代社会有何积极意义等等，有如在生命哲学看来，本体问题与其说是一个宇宙终极性的结构问题，不如说是一个人本身的原创生命结构问题，对于本体的论证实际上是在建构生命根本，在本体问题上的二元选择既表露了道教保持自身文化特色的意

^① 《作为教育家的叔本华》

图,也表现了中国文化的心理根源;又如道教的修炼论也不仅仅是宗教实践问题,它既讲实又讲虚,既讲有又讲无,其真实意义是现实实在与灵魂超越的问题。再如直观了悟的观念当中含蕴了知识与智慧、自得与悟己、认知与显示等问题,其中不乏与西方现当代哲学思潮相吻合之处。

但是以上这些多属没有集中而连续表述的观念,要将其意义揭示出来,也就是将观念的陈列变成观念的系统,将其不欲明喻的内容以尽可能体现原有思想的语言表述出来,也就是说出不可说的神秘。尽管说“言不尽象,象不尽意”,可是离了语言就没有了“微言大意”,况且我们面对的是“尘封”的历史。在此基础上按照其本来的思想脉络联结起来,使之成为一个完整的理论系统。由于任何解释都排除不了研究者主观的成分,这似乎是在“立法”、“重建”,其实其概念、命题、论断及其思想的前后一致性,都是道教生命哲学家自己提出来的,问题是宗教的神秘主义妨碍了他们的表述,而我们今天不必再受历史的局限。



李大华 1956年出生。武汉大学哲学博士，师从萧萐父教授。现任广州市社会科学院哲学文化研究所研究员、所长，中山大学中国哲学研究所兼职教授，哈佛大学燕京学社研究学人。从事哲学、文化与宗教的研究，尤其是道教生命哲学的研究。在《哲学研究》、《世界宗教研究》、《中国哲学史》、《光明日报》等杂志报刊发表论文数十篇。著《岭南道教思想》、《隋唐道家与道教》（合著）。主编《中华道教大词典·内丹》。任《经济人与道德人》副主编。

目 录

序 [1]

引言 [1]

上篇 生命本体论

第一章 道教理论化的内化倾向及其生命
观念和生命哲学 [3]

一 道教理论化发展的内化趋势 [3]

二 道教的生命观念与生命哲学 [9]

第二章 自然本体 [13]

一 道本体 [17]

二 气本体 [54]

第三章 生命本体 [76]

一 道气 [76]

二 性命 [93]

第四章 关于本体存在的方式及道教生命哲学
的基本特征 [129]

一 本根即本体 [130]

二 客观先验的时空论与主观经验的
印记 [139]

三 生流不息与变化 [150]

四 道教生命哲学基本特征的启示 [160]

下篇 修炼论

第五章 生命结构论 [171]

一 作为修炼的知识 [171]

二 有 [179]

三 无 [208]

四 无中生有与以有归无 [234]

第六章 生命之悟 [243]

一 本质直观的悟 [243]

二 对象之悟 [250]

三 道机之悟 [260]

四 自我显现之悟 [270]

五 外观与内观 [277]

跋语 [285]

上篇

生命本体论

道教理论化的 内化倾向及其 生命观念和 生命哲学

道教生命哲学是历史地形成的，又是在中国自生自长的，那么，它就有其形成的历史基础，有其自身的一些特点。

一 道教理论化发展的内化趋势

我们说道教有着系统而完整的生命哲学，并不是说它一开始就有了，而应说在道教一开始就有了生命哲学的特色，这种特色可以说是各种中国哲学思想流派所共有的，如把宇宙看成一个大生命，生生不息，恒常流转，甚至认为其中不乏意志和力量，但这并不能算是生命的哲学。道教从有生命哲学特色的理论演变为生命哲学，自然有一个历史过程，然而偏偏道教完成了这种演变，儒家及其他学派都没有完成这种演变，这其中有着某种特别的缘由，而且这甚至可以追溯到先秦道家那里去。

（一）道论与德论

关于《老子》道篇与德篇的先后问题因不同刻本的发现在学术上有过争论，这种孰先孰后以及由此引起的争论，其实

无碍其思想意义的表达。关于“道”，《老子》有多种描述，如“天下母”、“象帝之先”、“玄牝之门”、“众妙之门”、“万物之宗”、“道纪”等，无论现代人对它作如何解释，如本根、本源、本质、准则、规律、本体等，有一点是任何解释改变不了的，即道是超乎主体之外的某种客观的东西。尽管人们可以说老子在作道的规定时本身乃是主观的设定，它的产生也是主体范围内的事情，可是这只能限于概念的产生和程序作如是说。就它所确指的意义来说，它不是主观的。在此意义上，老子的道论乃是有关天、宇宙、自然的论述，人不在道论之内。关于“德”，《老子》提出“上德”与“下德”，并提出了“得”的观念，“天得一以清，地得一以宁，神得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正”。上德与下德只是德的层次问题，“得”是对“德”的解释，陆德明《经典释文》进一步明确为：“德者得也”。《韩非子·解老》对此有一个分解：“德者内也，得者外也。上德不得，言神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。德者，得身也。”从身外有所得，然后内化凝结为性质、品行，即是德。从身外得什么呢？当然是得道。从外得道，内化为己，就是德。韩非子从主体性方向作了理解，而且理所当然的是人的主体性。这个理解并不违于原本，道化为德，并不是外在强加的，离了主动性便谈不上得道，所谓“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。”主动的程度与得道程度密切相联。显然，老子的德论所讲述的正是把道落实在德当中的，或者说宇宙精神必然要转化为主观精神，只是宇宙精神自身并不具主体性，它可以被转化。不是道自己化为德，而是能得道者将其化为德。这一点成为道教生命哲学的根芽。不过，老子没有把这种主动性单单赋予了人，他

同时也赋予了物，天、地、神、谷，万物皆能得道，都有主动性。这种典型的万物有灵论为道教所继承发扬。然而，这更像是一种自然哲学，不是在自然哲学基础上深化、人化的生命哲学。

（二）外化与内化

在《庄子》内篇中，内外问题就已经有了比较明确的分疏，《应帝王》讲“治外”，《逍遥游》、《大宗师》讲治内、适性。治外就要“无心而任乎自化”，即随顺物化；治内就要“德充于内”，“物任其性”。外内其实又只是性分与正性而已，从而治外非但不损于治内，而且有益于治内，德充于内，物则应于外，外内玄合。《天下》进而提出个“内圣外王之道”：“是故内圣外王之道，闾而不明，郁而不发。”试图统合内外。郭象在注解《庄子》时，把庄子治内与治外的思想观念从自然性方面作了进一步推究：“通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道，上知造物无物，下知有物之自造。”（《庄子序》）显然，“内圣”是根本，“外王”是外在的应合，外终究要归宗于内。庄子主张“万物皆化”，一切现象都应纳入“始卒若环”的化的链条当中。在宇宙的大化流行面前，任何事物自身的确定意义都显得无足轻重，人的任何执着、偏私都显得格外渺小，所以，他认为人也应当顺应物化，甚至“死生无变于己”，“道通为一”。庄周化为蝴蝶，蝴蝶复化为庄周，臭腐化为神奇，神奇复化为臭腐，在“化”的过程中，物我、彼此之间没有任何原则不可通约的界限。但是，庄周与蝴蝶的界限虽然没有了，“自喻适志”的我知与不知还是存在的，就是说，“我是什么”，这是难以明谕的，“我”或是蝴蝶，或是庄周，或是神奇，或是臭腐，“我”具有非常的不确定性。可“我”肯定



是存在的，一切变化都有“我”的参与，都在“我”的关怀之中，只是这个“我”是撇开了具体规定性的。一切物化无关于己，那么一切都归于无意义，所以，顺应物化是无我，物化中有不化的我。此一思想过程实际是：私我——无我——本我。经过无我的否定，超越私我，达于本我，本我即无我之我，是一个大写的“我”。达到本我即是合于道的境界了。可见庄子在肯定“我”的存在意义时，并没有将其与客观的道作以对置，不是笛卡尔式的肯定“我思”之“我”，在庄子那里，“我”不是纯粹理智的思维，而是整体的可感的。庄子后学从庄子思想的逻辑性中发挥出了内化与外化的观念，主张“外化而内不化”，反对“内化而外不化”（《知北游》）。“内不化”的实质就是要在随顺外化时保持一种内心自我的平静，泰然处之，从而不因外化而失却本我，做到我与道同在。

（三）外篇与内篇

《庄子》在结构上分内、外、杂篇，有学者认为内外之分始于汉代刘向，外、杂始于向秀。^① 庄子生活时代肯定没有内、外、杂篇之分，后人在行此分别时，一来是为了辨庄子学说与庄子后学，二来也欲标明各篇“以类相从”的内在联系。成玄英《庄子疏》说：“内篇明于理本，外篇语其事迹，杂篇杂明于理事。”将内外之分论为本体与现象的分别当然是道教理论家的有意发挥，但毕竟具有一些根据。《淮南子》也有分内外的意图，《汉书·淮南衡山济北王传》则说刘安作《内书》、《外书》。《淮南子·要略》则明确将内外问题与人体内外联系起来，“外与物接而不眩，内有以处神养气。”葛洪《抱朴子》也分

^① 参见崔大华《庄学研究》第52—59页，人民出版社1992年版。

为内外篇，“内篇言神仙方药鬼怪变化养生延年禳邪却祸之事，属道家。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家”。（《抱朴子内篇序》）这是把教内之事称为内，教外之事称为外，教外之事为教内之事的延伸，人间得失、世事臧否应合鬼神变化、养生延年。外篇的落脚处还是在内篇，如同葛洪将道家视为“本”，视儒为“末”一样。其实外篇与内篇各讲的是不同的道理，内篇讲“这个”道理，外篇讲“那个”道理，之间并没有一个客观的内外关系，道家与道教学者标立内与外，实际建立在假想和主观设定基础上，在这样的基础上再来看这个与那个、我与他、甚至道与儒，把自己本欲申述的道理誉为内，把自己所旁及的问题称为外，因而其主体性是显明的。“我”与“他”本来平等，但以“我”来看“他”，“我”就是内，“他”就是外，以我所见为根本，以他所见为非根本，“他见”虽可为我所用，但只是外，而不是内。从而外篇被看作辅助性的，内篇被看成核心的、重要的。似乎在结构上存在着客观的层次性，其实乃是主观心理某种联想，或者说主观心理的需要。这种心理需要却表现了道家、道教理论发展的要求，即将一切可以洞见的道理归结到对于自我的认识与证验。一旦把目光落实在自我上，那么就确实分出内外关系来了，如梁丘子注《上清黄庭内景经》“释题”所说：“黄者中央之色了，庭者四方之中央也。外指事即天中人中地中，内指事即脑中心中脾中，故曰黄庭。内者心也，景者象也。外象谕即日月星辰云霞之象，内存观一体之象色，故曰内景也。”

（四）外丹与内丹

外、内丹学说皆以冀求人的长生为目的，都是有关生命问题的学说，但在学理上有比较大的差异。外丹学以自然物质

实体为对象,探究物质结构、物理性质、化学反应及其人与自然应感,其原理是模仿自然,浓缩压缩时空,认为自然演化过程与烧炼丹药过程“同途”。

内丹以人体为对象,探究人体结构、机能、意念、意志、情感,以及透过有形质达于无形质的境界超脱。可以说外丹学乃是一种自然的学说,内丹学是一种生命的学说。生命哲学是其主体、核心。随着内丹学说逐渐代替外丹学说,道教的生命哲学成为整个道教理论的主体部分。在时间先后关系上,先有外丹,后有内丹,但以称谓的由来却是先有内丹之名,后才有外丹之称。汉魏晋时期魏伯阳、阴长生、葛玄、左慈、葛洪等人倡炼金丹(又称还丹),不称“外丹”。隋唐时期,苏元朗、张果等既炼金丹,又主张炼“内丹”,把一种新的修炼方法称为修内丹,这才把原先的修炼方法称作炼外丹。到此时,内外不仅具有主体性,且有了客观上的内外层次关系。既然自我就是一个小宇宙,样样俱足,相对于外部世界来说当然就是一个“内”,外界大宇宙只是在我需要时才有存在的意义,实际上大多数情况下是不需要的。同样,外丹不再被看作是必须的,在内丹家看来,它是可有可无的。

从外内之分可以看出道家、道教思想家的心迹以及他们所作的主观努力,在外内的表面结构的平衡中,他们把重点投在内,所以在分量上外与内实际是不平衡的。尤为重要的是,外似乎只是为了通向内才设定的,其“入居”才是其目的与归宿。尽管这个思想过程不是某个人可以完成的,但前后相继的思想过程毕竟朝着同一个方向,这中间的共同倾向性是显明的。到内丹学说的成立,标明道教实现了对自己认识的转变。希腊时期苏格拉底提出“认识你自己”的哲学任务,西方

哲学从中开出对自己的理性认识的传统,这个传统现在遭到非理性主义的批判,认为这样实际上肢解了人自身,而人应是一个整体。道教对自己的认识则是一个对于生命的整体性认识,其中不排除对理性能力的认识,尽管这样的认识常常被非理性的东西所淹没。在我看来,对自我的整体的全面性认识,正是中国道教生命哲学最为基本的一个特点。

二 道教的生命观念与生命哲学

如果说道教是一种求生的宗教,道教的哲学则可以说是一种生命的哲学。

(一) 生命观念是道教理论的核心观念

道教徒信“道”,道有多种蕴义,信仰的是哪一种蕴义呢?应该说,凡是道所包蕴之义,道徒都予以信仰。但是从哪一种意义开始信仰的呢?或者说他们最根本的信仰是什么?按照恩格斯的观点,宗教崇拜是对超自然力的崇拜。这是一般情况,道教也不例外。可是,中国的道教有它的特殊性,它不只是慑于超自然的能力。《道德经》说:“道乃久”,“德乃长”,道久德长恰为道教创始者将道作为最基本信仰的起始原因。道之所以能长久,在于它能使天地万物产生,所谓“道生之,德畜之,物形之,势成之”(《道德经》第五十一章)。而道自身却超出“产生”之外,所谓“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”(同上)。“天长地久,天地所以能长久者以其不自生,故能长久。”(同上第七章)有产生就有死灭,超出产生也就无死灭。在所有道典中,道教理论家都不忘对于宇宙本原与本体的论证,其根源在于道教的基本信仰上。在本原与本

体问题上,他们是从本原说到本体,先有生成,后有体用。对现象与本体的关系,虽讲即体即用,体隐用显,最终都从根源性上作了追问,即把本体与现象作了本原与现象生成的理解,这个理解说到底是对生命的理解。这种关联性在后来因道教各种宗派的分野变得模糊,但在早期道教的典籍中还是比较显明的。《老子河上公章句》中对《道德经》所说的“常道”,河上公理解为“自然长生之道”。《老子想尔注》所理解的“道”,也是一种“长生之道”,人“能得道,故能自生而长久也”(“天长地久”注)。魏华存所传《黄庭经》,其曰:“内景黄庭,为不死之道。”(《上清黄庭内景经序》务成子注)道教以“杂而多端”著称,但在这里却表现得何其一致!道教的前身为黄老、方仙道,即求长生的原始宗教,为了摆脱生死的困扰,乃求助于远离世俗社会的蓬莱仙岛,想像在那个岛上住着不知生死的神仙。长生乃是道教产生之前的第一个观念,尽管天师道、太平道在创教与兴教过程中带有浓烈的社会革命与救贖苦难的性质,但这种性质归根到底只是作为中国的一种特殊宗教产生的助生的意义,当社会进入平静的发展时期,它就要正本清源,重塑自己的宗本。与其说葛洪“改革”了道教,即将民间道教改造为神仙道教,不如说他“改正”了道教,恢复了道教承传的正宗,解除了道教过多的社会政治责任,使其归宗于生命长久的信仰。以后,葛洪所引《龟甲文》“我命在我不在天”成了道教生命哲学的一个标宗立帜的象征性信念。道教所传扬的神仙,多为长生不死、自由自在、逍遥无穷的形象,不像《旧约》中的威力无穷的战神,也不像佛经中佛法无边、智慧全能的佛。长生的观念亦即生命的观念贯穿在道教发展的始终,一切道教的分派都是对于生命问题的不同

角度的追究与实践。

（二）生命哲学的形成标志道教理论的成熟

很难说道教生命哲学确定的形成日期，它不是由某一位思想家完成，但它必定形成于某个时期，不是有了宗教形式就有了生命哲学，尽管道教来到这个世上就有着深藏的生命哲学观念。六朝以前，道教的理论是粗糙的、不成熟的，教义教规多过教理。为数不多的教理的阐述又缺乏哲学的支持。在与佛教争高下的思想辩论中，道教总处于劣势。佛教徒嘲笑道教理论贫乏、浅陋，而道教除了摆出华夏正宗的王牌之外，没有别的办法与佛教论争，道教的苍白与尴尬反映了道教理论在当时不成系统。理论的不系统状态与道教在理论上的不自觉相关。在魏晋时期，道教在外丹炼造方面有了系统的方法，这些方法注重于实际操作，思想性不强，能够说出来的道理不多。思辨的哲学总是有关主体自身的哲学，没有对人自身的心理、精神活动的系统的分析，便不会产生系统的思辨哲学。按照道家、道教学说“内化”的趋势，道教会产生系统的关于人自身内在化的生命哲学，但也许过程会长一些。六朝时期，道教内修内炼的方法不可谓少，如咽津、房中、呼吸吐纳、导引屈伸、存思存神等等，各种方法之间没有统摄关系，单就某一种方法来说，又不能满足道教经年修持、深入体验的需要，而且这些方法并没完全上升为形上学的思考。佛教的刺激加速了道教哲学思辨化的过程，而思辨化又总是沿着生命的体验与长生的目标发展的。到隋及唐初，已经出现了一大批纯粹思想性的道经，诸如《常清静经》、《阴符经》、《升玄经》、《本际经》；在唐代，则出现一大批道教思想家及其著述，他们既创造性地阐释了道家的经典，又溥扬了自己对宇宙、社

会、人生及其心理的深刻体验。其思想盛况蔚为大观。贯穿隋唐道教思想发展的有两条脉络，一是重玄的思潮，这一思潮形成了对本体论与思想境界的深度探讨；二是修心炼气的宗教实践，这类实践逐渐地使六朝时的各种内修方术理论化。形上学的思考与深入的宗教体验在五代、北宋初期，终于凝成了道教以性命双修为特征的生命哲学。显然，这种学说乃以生命观念，更确切地说以生命理性为基础，因而它所涉及的所有问题都是与这个基础相关的。然而，一旦生命哲学形成了，就意味着道教理论的成熟，它不仅有了本体存在论、人体修炼论，还有了宗教思想境界论，每个方面都能圆融无碍，自成其说，三个方面又融作一体，自性俱足，不假外求。

自然本体

道教生命哲学所论述的“存在论”乃是本体存在论，它不是单纯的讲述个别的存在。道教生命哲学在探求本体存在论上实际作了两向的思维：首先，从现象的丰富生动性中，思索着必有某种根源性，从根源中衍生出多样性，这根源之所以能衍生多样，不仅在于它具有根源之“意义”，还在于它具有可以分为多的实在性，这实在性不是简单的概念抽象的实在，它在某种意义上说，就是实体的存在。其次，通过单个的存在者掘出普遍的存在，透过存在者的行为捕捉行为的本体意义，也就是从具体的存在者中找寻本质的存在，因此，它并不排除本质的普遍性。在这个意义上可以说，道教生命哲学的存在论乃是实体存在的与非实体存在的、普遍性的与非普遍性的。看起来有些矛盾，事实上道教生命哲学就是在类似的两相背离的对执中实现思维一致性的。“执两用中”不单是儒家的思维习惯，也是道教的思维习惯，只是不同的学派能够以同一种思维习惯产生不同的思维结果罢了。

在展开道教生命哲学“存在论”之前，有一个问题应当提出来，即道教为什么要讲存在论？或者说：为什么要对宇宙、

生命的本体论作矢志不移地追究？对这一问题简单明了的回答有两条：第一，道家、道教的“传统”。从早期道家到道教，无一例外地要论天道，从天道说到人道，从本体说到现象，从“一”说到“多”。第二，从逻辑、因果关系来说，生命哲学是有关生命问题的形上学，而生命须先有存在，后才有生命运动。运动是存在的运动，存在是运动的前提。存在并不是个别的存在，而是本体的存在；同样，运动也不只是单个生命的运动，而是一切生命的运动。但是，如此回答似言犹未尽。由于道教生命哲学所说的本体存在带有显明的实体性，那么其生命哲学不仅仅意味着是从本体存在讲到生命运动，而且意味着是从生命实体的存在作为其学说的开端。问题是：这并不能作为惟一的理由或者生命哲学的固定模式。生命哲学家可以从个别生命讲起，也可以从生命运动或生命意志讲起，不必一定先从本体存在讲起。尼采的哲学在一定意义上讲，是一种有关生命的哲学，可他撇开了本体存在论问题，从生命的冲创意志讲起。而且尼采的生命冲创意志不是在普遍的、一般意义上讲的，而是在个别意义上讲的，在他看来，“我们”没有“设定生命全现象的任何权利”。^① 同样，生命的意识现象当然也不具普遍本质意义，它只是“总生命的个别，也就是与总体相关的一部分”，^②从而上帝的存在作为普遍本质的存在乃是对生命存在的“诽谤”。这便不仅在本体存在论上，也在存在的普遍性上与道教生命哲学相区别了。柏格森的生命哲学也不以存在论作为基础，在他看来，生命的本质不在于本体存在，而在于运动，生命就是运动。而他所说的生命不过是“心

① 尼采《权力意志》第317页，商务印书馆1991年版。

② 同上。

理的东西”，因而其“生命之流”、生命的“创造”，不过是一种心理的创造运动，与作为本体的实体是完全对立的，生命的运动在于战胜、克服物质实体，又创造物质实体。如此，实体存在不是生命运动的前提，而是生命运动的结果。在上述意义上，对存在论问题的两个回答作进一步的追问是必要的，即道家、道教为什么有这个“传统”？道教生命哲学为什么要坚持须先有存在，然后才有生命运动？即知其然的基础上知其所以然。我们知道，西方哲学有着一个主客两分的传统，这一思想传统是从柏拉图开始的。在他那里，理性意识从人当中分化出来，它不仅成为一种独立的精神功能，而且成为惟一的实在，现象界不过是其临摹。理性既然已经从整体的人当中脱离出来，它就不再属于人，“实际上属于另外一种本性”，^①即非人的超人的实在，是自在自为的绝对。亚里士多德尽管没有把理性当作唯一的绝对实在，但他对人的理性的颂扬异乎寻常，在他看来理性生活简直就是最高级最愉快的生活，而且他为理性的至上性“找到了一个形而上学的根据，这就是整个存在的可理解性都依据第一因”。^②从柏拉图、亚里士多德树立起来了理性的权威，其意义不只是引来了工具理性的形成及其科学的昌明、理论理性的严密及其思维能力的提高，而且产生了可与客观世界相对立的理性实在，以致于客观世界的可靠性都值得怀疑，理性的可靠性倒不必要怀疑。从而，主客的分道扬镳使得原本属人的理性变成能够使人信赖的本体。这种情形恰恰不适用于中国哲学。中国哲学在先秦有过

① 段德智译美国威廉·巴雷特《非理性的人》第86页，上海译文出版社1992年版。

② 同上，第92页。

灿烂的争鸣时期,其辩证思维水平在当今仍不失其光泽。从理性方面说,老子有关“道”的抽象不可不说是一种极高明的理性,孔子的伦理学说是“早熟”的道德理性,墨子后学的名、辞、说及其故、理、类是一种典型的工具理性,然而,中国哲学的理性从来不是一种纯粹理性,理性没有从经验思维、感觉直观与个人体验中分离出来,没有从具体事理中分离出来。柏拉图在将理性分离出来时,是以贬低诗歌和神话、贬低现实为巨大代价的。中国先哲则恰恰强调寓理于事,主张在物事中体认其中的道理。孔子说“朝闻道,夕死可矣”,这是把理性价值看得比生命更可贵,但这个“道”仍然是不脱社会伦常关系的有限的理性。理性服务于经教政治,这是先秦中国哲学理性的特殊的有限性,“从未放手发动思想来考虑宇宙问题”,“从没有独立出来过”^①即便是老子哲学与现实政治保持了相当距离,也仍然具有史官特色,甚至可以说其哲学也是一种高蹈的政治学说。荀子的学说被公认为先秦诸子百家的总结,其《非十二子》对当时的“显学”作了一一评判,而其评判不是以是否合乎理性,而是以“仁人之事”、“圣王之迹”为标准,可见先秦中国理性有着显著的现实政治的价值取向。理性不能独立,意味着主与客未能分离,任何主观的精神都要在客观现实中找到存在的理由与根据,从而理性的精神终究不能作为与客体相背离的自体,尤其不能放弃客体,归宗主体的理性。至今人们认作为中国文化精神的“天人合一”观念,乃是各种文化派别的共同观念。这个观念的内质就是主客应当融合,而不当分离。由于这个观念的根深蒂固,在道家有关

^① 见《顾准文集》,贵州人民出版社1994年版。

道与理的精神抽象中总蕴含着物质实体性。在老子《道德经》中已表述过：“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。”老子这种道中有物的描述为以后道教二元本体论的形成播下了根芽。理性既没有彻底高扬并得到充分肯定，它就不能与物性割断联系从而取得独立自存的资格，那么在根本意义上讲，它的存在是值得怀疑的，把包括经教政治在内的整个现实建构在不可靠的有限理性上，为中国思想家们所不欲。只有将一切立论的基础建构在非常可靠的基础上，才能心安理得，为了安身立命，先要从本体存在论讲起。道教是这一传统的最忠实继承者，而且这一思想情结对中国哲学产生了深远的历史影响，无论怎样强调都不算过分。

一 道 本 体

道教在教理上承袭了道家学说，其生命本体以道家自然哲学为基础，故而其自然本体皆以道家自然本体为依据。

（一）道教本体论思想来源的考察

“道”范畴作为哲学本体观念提出来，其功劳归于老子。在老子之前，道乃是一个有限的概念，其原始意义具体地确指道路，在语言中又是无特定指称的语词“言说”，后来有一定程度的抽象性，有“天道”，《国语·越语下》：“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。”有“人道”，《左传·昭公十八年》述郑国子产的话：“天道远，人道迩，非所及也。”有“神道”，《易传·象》：“圣人以神道设教。”有“王道”：《洪范》：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，

王道正直。”有人伦之“道”，《论语》：“志于道，据于德，依于艺。”（《述而》）“人能弘道，非道能弘人。”（《卫灵公》）“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）此类关于道的概念的运用已表明脱离了一定的具体，有了属类的意义，但这种抽象性是很有局限的，不具有高度的普遍性。普遍性只有在排除了个体内容的情形下才是有效的。从而，道不是作为本体来看待的。甚至可以说这种有限的抽象尚属习以为常的观念积累的结果，虽然这样的积累含有理性的意味，即认定一类事物有一类的道理、规则与方法，却不是自觉的思想行为，换句话说，人们在运用道的概念时，并非有意识地将道从具体事理中提升出来，更不会意识到这种提升会带来怎样的结果，因而，人们在代代相承中不自觉地给从上一代人继承过来的观念添进一点自己的主观性，既有人行之道，则有天行之道，从而又应有神行之道、王行之道，而对道概念本身既不加以描述，更不加以界说，只是如此运用而已。所以说，同样是一个“道”字在老子之前和在老子之后，意义绝然不同。

1. 道的一元性

“道”范畴在老子那里取得了这样的思想成就：它不再是有限的抽象，不再是多样的杂和，也不再是人们不自觉的思想行为；它是脱离了具体人的主观抽象的普遍的绝对，是人的理性，是隐而不显的纯粹的本质，有资格充当世界本体。老子取道路之“道”，似与八卦取象、五行取方位有关，然而其深层的视而不见的真实动机则潜藏在“道路”之外。《老子》说：“道可道，非常道，名可名，非常名。”当你欲以名相的道来理解老子所谓的道时，不可能见到真正的本体之道，本体存在的道在名相之外，现象可于名相处见，本体则超言绝相。虽名为

“道”，其实不过是勉强暂时地给其一个名号（“吾不知其名，字之曰道”二十五章），它本身是没有名称的，“道常无名”（三十二章），“道常无为”（三十七章），把道作为本体存在的名称，乃是不确切、不确定的，只是不得已才叫作道，因为这个宇宙万象背后的本体如果没有一个大家都叫得出来的名号，人们便不知其所云。如果人们以为道就是这个“绳绳不可名”的本体的确定表示，便如同给其穿上了一件过小的衣服一样，名是有限的、相对的，无名的本体是无限的、普遍的。所以老子强调说：“道隐无名”（四十一章），“道者万物之奥”（六十二章），道是“玄之又玄，众妙之门”（一章）。如果人们欲以显而易见的的方法来理解它的话，则只会见到有限的具体、万物之偏，从而摸不到道门。“无名”谓本体存在超于言相，“万物之奥”、“玄之又玄”谓本体存在于现象的深微难识处。这两层意思应该说都是原典中论明了的，只是老子并不作进一步的界说。从语言结构上来说，老子对本体存在——道的论述都是描述性的，他说出了道的概念，并说道不是什么，不说是什么。当他说“道者万物之奥”，在语言结构上好象有了“是”，而“是”之后的宾词却同样运用了不确定的描述，“万物之奥”是什么，没有人能用准确的语言界定，这等于说“是”也是描述性的。黑格尔对老子的道从理性主义方面理解，他认为老子的道有理性、本体、原理的意思，老子的道论表明了中国的“原始的理性”，超“自然的理性”。因为在他看来，老子的道论获得了一种抽象的普遍性。当然他也看到语言的不确定，使得“规定（或概念）停留在无规定（或无确定性）之中”。^①

① 见《哲学史讲演录·中国哲学》。

由于语言及其文化背景的隔膜,黑格尔不可能领会老子道论所表述出来的全部意蕴,单从理性的角度来说,他所持看法合乎实际,老子的道确乎是一种理性,超越了具体形态的绝对,抽象的普遍性达到了无以复加的地步,是一种真正的形上学。问题是,老子的道不仅仅是理性的,撇开中西哲学语言上的差异,以理性方法也不能完全把握住老子的道。黑格尔基本上采用了以文字可见、可定义的方法来理解老子之道,如他对道就从“交通媒介”引申开的,“道就是道路、方向、事物的进程、一切事物存在的理性与基础。”^①

而老子的道除了理性的一半外,另一半恰恰在理性定义域之外。这是理性的局限所无能为力的。海德格尔也从“道路”开始理解老子的道,但他不是从字义可见处着眼。他认为道的原本的(eigentlich)含义就是道路,但他反对将这道路轻率和浮浅地说成是连接两个地点的路程,从而将道(Tao)翻译成理性、精神、理智、意义、逻格斯。他认为要在“Tao”能够是那移动一切而成道的道路的意义上来理解,“很可能,在‘道路’、即‘Tao’这个词中隐藏着思想的说(Sagen)的全部秘密(Das Geheimnis aller Geheimniss,玄之又玄者)”,所以道不是沉静的死物,它如同巨大的湍流之道,它驱动一切并造成一切,“并作为此湍急之道(reissenden Weg)为一切开出它们的途径”,所以,“此道路乃是那达到我们自身之路”^②

海德格尔对道的阐述,实际上也是对黑格尔以来以理性方法理解老子道的批评,在他看来,以本质主义的方法不足以

① 见《哲学史讲演录·中国哲学》。

② 《语言的本质》,见张祥龙编译《海德格尔论“道”与东西哲学》,《道家文化研究》第六辑,上海古籍出版社1995年版。

理解道,道不是对象化的绝对,它存在于人的体会、觉悟与行动创造活动中,它的目的性需要通过人的活动来实现。在这里海德格尔的方法既表现了非理性对理性的诘难,也再现了解释学的意义,要求我们身处历史之中体验历史。可是,海德格尔也只解释了道的非理性的这一面,而道本身毕竟又还是理性的,否则我们不能理解道含有的本质普遍性这一确定事实。

庄子及其后学者对老子的道的绝对性、普遍性主要从认识论方面作了理解,他将老子道与物的关系以无与有及全与偏作了诠释。物是有限,造物者(“物物者”)是无限,“物物者非物”(《知北游》),能够使万物产生的只能是不受物形局限的无限而普遍的“无”。而“有”所以不能产生万有,在于它是有限,是偏,《齐物论》说:“道昭而不道,言辩而不及。”当人们对道的理解一陷于有限和偏时,就不再是真正地在谈论作为本体的道了。当人们说到有所指称的具体的“有”时,便是有所选择了,而“选则不遍,教则不至”(《天下》)。冯友兰先生说:“道是一切事物的‘全’,可是这个‘全’就是无事物,因为一有事物它就是偏而不全了。”^①

庄子说“道通为一”(《齐物论》),就是说道是超越了物事之间的等差、成毁、圆缺、贵贱、大小等等,是一个无物的“全”,所以它能将自己的普遍性、无限性贯彻到底,“道则无遗者矣”(《天下》)。一切差别都能以道的同一性统一起来。所以,当庄子在讲述泯灭等差、齐同万物的道理时,其实是在论述道的普遍性。

^① 《中国哲学史新编》第二册 126 页,1984 年版。

《管子·心术篇》：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。”《韩非子》：“夫道者弘大而无形，德者覆理而普至。”（《扬权》）“道者万物之所然也，万理之所稽也。“理者成物之文也。道者万物之所以成也。”（《解老》）《黄帝四经·道原》：“恒先之初，迥同大（太虚）。虚同为一，恒一而止。……小以成小，大以成大。盈四海之内，又迨其外。……万物得之以生，百事得之以成。人皆得之，莫知其名。人皆用之，莫见其刑（形）。”《淮南子》：“夫道者覆天载地，廓四方拆八极，高不可际，深不可测，包裹天地……。”（《原道训》）“道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。”（《繆称训》）以上可见，自老庄将道作了形而上的理解之后，秦汉道家各从不同角度论述了道的形上特点，道作为一个世界本体的代名词固定下来，它不仅抽象无形，而且是万有现象的万条事理的根本依据和持凭，因为有了它，万有现象才获得存在的权利，万条事理才成其为理。同时，它在小大、高下、表里、方矩、深浅等各个方面都具备极度的普遍性，而普遍性的获得最根本的一点就是它超于名相，虚而无形，所以它能出入名相和有形实体，成为普遍而深刻的本质。在道家后学中，有关道的抽象本质表述得最为深刻、哲学本体论意味最浓的莫过于王弼，他说：“万物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。……然则，言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。”（《老子指归略例》）在《指归略例》中，王弼除了重复《老子》所说过“字之曰道”，“谓之曰玄”外，几乎连道的字眼都极不愿提起，他认定老子勉强地称道称玄，并不真正地将本体存在叫做道、玄，作这种称谓其实不过是为了说

明本体是“不名”，道、玄其实什么也不是、正是在“什么也不是”的背后才是真实的本体存在。因而，王弼更愿意把老子的道称为“无”：“道者，无之称也；无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）有人真以为王弼把世界本根、本原、本体看作虚无，恰恰是误解。“无”也不过是假名。“无”不是什么也没有，它是实存实有的，但你不可说它“是”什么，当你一说它“是”什么时，就将它陷入有限的局促中了。有所“是”，则必有所“不是”，所以作出“是”的判断意味着有所选择、有所排斥，而作为万象背后的本体是没有什么选择和排斥的，它不仅是真实的存在，还是通融一切的。王弼的这种深层认识往往为人所不理解，而他关于道的抽象本质的认识显然发展了老子的“道”论。

2. 道与“一”

当老子以道的一元性统一了多样性时，在宇宙本体问题上实现了由多因向单因的归宗，然而道的非定义性又使得道难以通晓，它需要通过某种功能性的作用描述显现它的存在意义，“一”、“混元”、“常”等用语就起到了这种作用。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。一者，^①其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。”（十四章）“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（三十四章）关于这个“一”，历来有不同的理解，一是把它看作“道”，

① 《河上公章句》本无此“一者”二字，但马王堆甲乙本皆有此二字。又朱谦之《老子校释》案：“傅本”“一”下有“一者”二字。

二是把它看作“气”，这种分歧一直延续到近现代。^①

很难说哪一种理解得正确与错误，与其说“理解”上的问题，不如说原文所表述的意思模糊，因为从两条路径都能开出合理性解释。当你从道生一、一生二、二生三、三生万物的逻辑序次类推，“一”很自然地被看作“气”，气分阴阳，阴阳两气和而生三、生万物，一之上还有道，道才是归宗之处，当你从夷、希、微混而为一，从“绳绳不可名，复归于无物”的语意来看，只能得出一即道的结论，还有，当你说天、地、人、神、谷、万物、侯王得道而清、宁、灵、盈、生、天下贞时，可以圆全，而当你欲将此“一”作气解时，则有难圆之处。我认为，一、二、三作为数的抽象，既有其确定性，又有其不确定性。从道生一、一生二、二生三、三生万物的模式表示的过程来看，它是确定的，意味着宇宙的本体从一元到多元的产生过程；从一、二、三的数字本身的固定意义上讲，它是不确定的，“三”未必确指三件事物，“一”未必只代表道而不代表气。凝固地、僵化地理解这几个数不合老子本意，需要从抽象的流动来看它们。所谓抽象的流动，是说一、二、三要放在流动中考察，在谈“一”时，应同时顾及到“二”和“三”；在谈“三”时，又应想到“一”和“二”，不可以割裂开来。数有始数，有成数或满数，周易以八卦为“小成”之数，以四十九为“用数”，以五十五为“天地之数”，以一万一千五百二十为“万物之数”（见《系辞》）。相形之下，老子所要表明的不是繁芜的数当中的神秘机巧，而是要借以表明本体与现象、起源与产生、一与多的内在根据和矛盾

^① 朱谦之《老子校释》：“道生一，一者气也。”张舜徽《先秦道论发微》：“道也，德也，一也，三名而实一物耳。……可知一即‘无为’，‘无为’即‘道’。故《管子》之言‘执一’。”任继愈《老子新释》：“一即是‘道’。”

运动。在一、二、三的程序中，“一”表示了数之始，“三”表示了数之成，“二”表示了数之用。数之始也即万物之始，《淮南子·原道训》说：“道者，一立而万物生矣。是故一之理施四海，一之解际天地，……万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。”王弼《老子注》说：“一者数之始，万物之极也。”“万物之总”、“百事之根”、“万物之极”都是表明“一”就是宇宙的根源。同时，“一”还是“三”的归宗，也即万物的归宗。由一而三表示生，所以“一”不是某种具体，而是原则的抽象，赵纪彬先生认为：“作为道的开始的‘一’，一方面是融合抽象而成，另一方面‘一’本身也还是一个抽象；却是统御万物，阐明古今的道理。”^①

由三而一表示返，《老子》说：“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。”（十六章）“万物并作”指由一而三，“复归其根”指由三返一。由一而三表示了单因本体由简约产生多因繁芜现象的过程，由三而一表示多样性归宗返本的过程。一而三，三而一，这是一个运动流行的循环。这一思维模式为包括道教、儒学在内所有文化派别所采取。老子关于“一”的抽象性与毕达格拉斯学派“万物本原是一”的命题极相近，毕达格拉斯学派就认为“从完满的一与不定的二产生出各种数目”，从数目中再产生出点、线、面、体及其各种形体。^②

抽象的“一”何以能生“二”、生“三”？这是老子道本体论的一个至关重要的问题。五行、八卦学说以多元杂和与多

① 《老庄与“一”“二”》，《中国文化》第三期。

② 第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的生命和学说》，引自《西方哲学原著选读》第20页，商务印书馆1984年版。

因推演为立论根据,老子将世界的起因归结到道一元论上,那么他须有足够的理由说明一元如何产生多元。这个问题的解决须引进辩证思维方法,尤其是矛盾分析法,而老子确实在这里引进了朴素的辩证思维方法,这种方法有力地支持了本体论,并因此而形成了一套老子特有的矛盾辩证法。对立相因的观点是其道论的根本观点:“万物负阴而抱阳,冲气以为和”。阴阳在《老子》书中运用的次数并不算多,关键在于他将这一两极对立的观念引入了纯粹形上学的道论当中,并且展开论述了这种观念,有恶才有美,有不善才有善,从而有无、难易、长短、高下、音声、前后都是相因相成的关系。在宇宙生成论上,“道”——“一”之所以能够生二,在于“一”中能够氤氲并从中开出对立的两极来(“二”),“二”之所以能生“三”,在于两极对立的“冲”与“和”,从而产生多样化的东西来。这种思想为道家学者所普遍继承,尤其为《易传》所传扬,“一阴一阳之谓道”(《系辞》上),“一阖一辟之谓变”(同上),“刚柔相推而生变化”(同上)从而阴阳矛盾变化的观念成为流行的常识。

然而,“一”既能从中开出二、三、万物,那么它本身拥有某种包容性是毋庸置疑的。它作为单因、一元,只是在与多因、多元的现象比较时才是有意义的,它自身并不是一个“纯粹”,在这一点上,老子的道与毕达格拉斯的纯粹的“一”或黑格尔的“绝对观念”是有区别的。“道”——“一”是不纯粹的。而老子也明确地表明了这一点,道乃是希、夷、微“混而为一”的,作为一切现象起因,它甚至就是“混沌”,“有物混成”及其“道之为物,惟恍惟惚”,正是指这种两仪未分的混沌状态。如果说“道可道,非常道”的描述更切近于将道看作一

个纯粹概念抽象的话,那么“有物混成”则不可如是观。“混沌”更近于某种原初的实物实体状态,其混合性质显而易见。^①

以上可见,老子的“道”虽然是一种最高抽象,但它始终不是纯粹观念,主观的概念没有与客观的东西完全脱离,从而,道既是观念,又有实体实在性,这种模糊性对道教生命的形成与发展产生了深刻的影响。

(二) 道本与道理

道教从道家那里继承了道的形上本体学说,又将其改造成更适合宗教性质的道本体论,道教理论家们一再宣称其学其教皆宗于老子,甚至要归宗返本于老子,但其思想内容发生了许多变化,已经是“往而不返”。然而就思想形态来说,确也有发展复归的性质。

道教提出道本、道理的论证,这是沿着道本体抽象化方向的发展。宗教是一种精神现象,它不仅表现为人们的精神的依赖与信仰,还表现在它自身就是精神的抽象,是普遍有效的本质。宗教信仰的就是那种普拯无遗的精神,因此它不能拘于有限,它必定是不可限定的无限性。因而,道教将宇宙的本体——道作为自己的信仰对象,是完全可以理解的,而且它自然地会朝着抽象本质方向发展。越是抽象,越是具有普遍性,既不遗人,也不遗物,一切都在这种宗教精神的关怀之下。

1. 本迹与一

本迹范畴相当于本质与现象,道教运用这对范畴欲表明:道是不见行迹的抽象本质,而任何行迹、现象却都是本质的表

^① 据庞朴先生考察,混沌最早表示的就是某种类似“混蛋”的实物。见《国故新知:中国传统文化的再诠释》,北京大学出版社1993年版。

露,所谓“因迹显本”。先秦时期有“本末”运用,不见“本迹”范畴,《论语·学而》:“君子务本,本立而道生。”本指事物的根本、主体;末指事物的末梢、尾端。《孟子·梁惠王》上:“明足以察秋毫之末。”本末在事理中表示重要的和不重要的。“迹”在字源上指足迹,《庄子·天运》:“夫六经,先生之陈迹也。岂其所以迹哉?今子之所言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉?”《淮南子·说山训》:“足碾地而为迹。”又谓:“循迹者非能生迹者也。”这是把履与迹、生迹与循迹、所以迹与迹严格区别开来,其中已包涵着把前者看作产生迹的“本”,把后者看作本所产生的“迹”。但这只是形象比喻,并不构成一对严格意义的哲学范畴。《前汉书·平当传》在讲述事理时偶将两者联系起来:“深迹其道而务修其本。”在这里,本迹不仅作为一对范畴出现了,而且与“道”联系起来。《太平经》中使用了“道本”概念,其《以乐却灾法》中说:“凡事默作也,使得道本也。”在道教史上以本迹说道,出现在《云笈七籤·玄门大论》、初唐孟安排《道教义枢》、成玄英《庄子疏》和顾欢《道德真经注》。《玄门大论》录臧玄靖语:“夫妙一之本,绝乎言相,非质非空,且应且寂。今观此释则以圆智为体,以圆智非本非迹,能本能迹,不质不空,而智而空。”《庄子疏序》说:“《内》则谈于理本,《外》则语其事迹。”《道德真经注》说:“顺理则契于妙本,顺俗则同尘降迹。”此类说法也出现在唐玄宗《御制道德真经》和晚唐杜光庭《道德真经广圣义》中,如《御制道德经》说:“摄迹归本,谓之深妙,若住斯妙,其迹复存,与彼异名等无差别,故寄又玄以遣玄,欲令不滞于玄,本迹两忘,是名无住,无住则了出矣。”“迹”显而易见,“本”则深微难识,将迹与本对置,目的在于喻明道是极度抽

象的,不可以形质、言相来看待,人们可以语其“事迹”,不可言其根本。这种抽象的“本”却不是空无,它是“实存”的。形质与空无都不足以描状其存在,故而它“不质不空”。既不是“形质”,又不是“空无”。它是什么呢?回答其实是空灵的“圆智”。很明显,道教既欲把道描述成抽象得不能再抽象的本体,又想把它描绘成有其形迹可观。在这里道教运用了重玄哲学的方法论,以不断遣除偏执、不落两边的“中道”路径,把道描述为“玄玄”。佛教在两晋时期已经有了“本迹”概念,经敦煌竺法护和龟兹鸠摩罗什两度翻译的《妙法莲华经》就专门论述了“诸佛降灵之本致”,其曰:“本迹者,前诸一时,迹也。久远实得之一时,本也。”又说:“本迹释者,一佛为本,三佛为迹,中间示观,数数唱生,数数唱灭,皆是迹也。唯本地四佛,皆是本也。”道教接受了佛教的思想影响是肯定无疑的,接受佛教概念的影响是南北朝时期较为普遍的现象,适应了道教重塑本体存在论(“道本”)及其思维抽象化的需要。

在道本体的抽象化方面,道教也用“一”来表述,“妙一之本”,即是说“本”就是“一”。其所以为“妙一”,就是说它什么也不是,它只是数的抽象,惟其如此,它有资格充当了万物宗本的角色。《太平经钞乙部》说:“夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也。”(《修一却邪法》)“夫道何等也,万物之元首,不可得名者。”(《守一明法》)《老子想尔注》说:“一者道也。……一在天地外,人在天地间,但往来人身中耳,都皮里悉是,非独一处。”(“载喜魄抱一,能无离”注)“一”可以是“道之根”、“气之始”、“万物之元首”,也可以说它什么也不是,因为它不可能既作为道根,又作为气始,还作为万物之首。说它什么也不是,意谓它表现为最本质抽象,

并不表现为任何具体。说它为道始、气始、万物之首，意谓它为最普遍的“是”。难以想像存在着某种没有“初始”——“一”——的现象。既然任何事物皆有“初始”，那么“一”就存在了。“一”之所以可以作为最普遍的“是”，在于它自身在时间关系上没有“初始”，它是一切初始的初始，一切现象都在时间之中，它却逃逸于时间之外；在空间上，它既不处于此，也不处于彼，“非能在一处”，故而它既存在于此，又存在于彼，在非此非彼的否定中实现了它作为普遍的存在。如此看来，“道者一也”并不是一种界定，而是用“一”来描述“道本”。

道教也用“道性”来说明道的抽象特性，这方面在后面要专门谈到，这里从略。用来表述道的抽象本质的最为典型的是“理”范畴的运用。论理的本意是为了使极度抽象的道变得“落实”一些，以免不可捉摸，即从道说到理，从“天上”说到“地上”，而方法却是理性的方法，表明宇宙的本质从具体的抽象到抽象的抽象。

2. 道与理

道家重道不重理。《老子》只讲道，不讲理。《庄子》着重阐道，虽也谈到理，甚至说：“道，理也。”（《缮性》）但不是在本体论意义上说的，《庄子》谈到的“道”有多种意义，只是在“治道”层面上才说道就是理，所以，《庄子》所说的理是具体的方法、理路，就像庖丁解牛须“依乎天理”。《皇帝四经·经法》谈到“循名究理”，所谓理，其实指物事的名理，与其所论“道”相去甚远。这种情形在秦汉道家思想中没有多少例外。道教早期也只讲道不讲理，《太平经》说“太阴、太阳、中和三气共为理”（《名为神诀书》）。这里的“理”似为理路、方法，

与作为本体的“道”殊异。晋时葛洪提出了“本理”的观念，^①似乎欲表明这本理就是事物背后的本质，但仍然看不出与他所阐扬的“玄道”有什么关系。道家与早期道教皆不论理，其缘由大概在于：(1)老子在创立道家学派时就将“道”定位为宇宙万象的本体，这成为道家、道教的宗本。(2)道与理在一些具体问题上可以互解，却不能通释，尤其在宇宙本体问题上是如此。从字义发生来说，道指人所行道，理指治玉，^②两者并不能直接意转，后来“道理”并用，中间存在不少的环节，段玉裁《说文解字注》解释为：“道引申为道理，亦为引道。”从哲学观念的发生来说，《老子》认为道“绳绳不可名”，《管子·心术》则认为理“明分以谕义”，显然，前者隐，只可描状，不可界定；后者显，强调明确具体的界定。所以，《韩非子·解老》说“思虑熟则得事理。”在先秦及两汉思想家看来，道所具有的极大的普遍性与抽象性是理所不具备的，道属形而上，理却不属形而上，不可以将形而上的道与非形而上的理等同起来。(3)庄子哲学实现了个体性原则的充分肯定，但庄子把个体性作了整体性的理解，在个体中实现对整体的把握，他反对支离破碎，反对“成心”、偏见，欲以个体的自我一次性把握整体的客观的道，所以，在认识论上他把作为具体属性的理排斥在整体性的道之外。

既讲道又讲理确是道教重玄学说兴起才有的事。重玄学家几乎都不回避“理”概念，而且都把它作了形而上的终极性的理解，理就是道。重玄学家大谈妙理妙体，其中缘由值得推究。

① 《抱朴子内篇·对俗》：“若责我求其本理，则亦不复知矣。”

② 《说文》：“玉之未治谓璞。”

第一,当道家、道教将道作了极度的抽象时,道获得了最大的普遍性,同时它也失却了自身的具体生动性,这样一来,等于说找到了它作为世间一切现象的根源、根本的至上性和神圣性,却丧失了它的世俗性。道家、道教在设定道的规定性时不只是作了本原意义的设定,也作了本体意义的设定,作为本体的道来说,它不能割开与具体的现实之间的联系,所以,如果离现实生活太玄远,难免缺乏可感性。宗教是讲求体验的,而体验不都是超现实的,它需要在日常遇到的或当下的社会事务中来实现。作为一种宗教,道教的任务不只是设定一个玄远幽深、具有极普遍意义的、适合于永恒的追求与终极关怀的极乐思想境界,而且要考虑到与现实生活的联系,使其在普遍性之中寓有具体的适用性。这种适用性的前提条件是在现实生活的丰富多样的表现中能够找到它的存在。作为宇宙本体的道,不仅高高在上,同时也普现于一切物事之中。这个问题也是理想与现实的关系问题,道教把契合于道作为人生追求的理想,但道不应当太遥远,彼岸世界与此岸世界之间应当能够找到某种桥梁,或者说,道的理想境界需要在现实生活中找到依据,有了这种依据才是可望可及的,否则便会失去吸引力。这还是一个道与俗的关系问题。道与俗自然是两种境地,道教既将两者严格区分开,又要承认两者有着一定条件的相通性,俗人可以修道得道。道的原则是无偏无私,普拯无遗,它不能有意让一部分人脱离生活的苦难,而把另一部分人留在苦海里。在道的面前,人人都是平等的,人人都有权利信道修道,人人也都有可能得道,问题只在你做得够不够。这是一个必须面对也必须解决好的问题。道教曾经流行“仙人有种”的观念,意谓只有先天就有成仙根性的人才能修得道,成

得仙，葛洪提出“仙人可学致”，欲破除陈见，但毕竟没能从理论上根本解决问题。宗教所有问题的解决最终都要依赖于宗教哲学问题的解决，在理论上说不通，就难行得通。宗教理论家先要说服自己，然后才能说服别人。重玄学家在“道”范畴的基础上，推出一个“理”范畴，便是欲在理论上根本解决问题的一个努力。

论理的过程就是道的具体化的过程。通过论理，使游离的道落实下来。这主要表现在两个方面：第一，使道落实在具体事理当中。《西升经》说：“道非独在我，万物皆有之”。按照习惯，每一件事每一物皆有“事理”、“物理”，理为事物的性质的规定，一定活动范围的规律性，或者说就是现象背后的本质。重玄学家所要说明的只是这些事理、物理其实正是道的体现，道使得事事物物得了存在的意义，使得它们有了自己的规定性。其意义、规定性不是事物自有的，而是道的具体体现。在先秦思想史上，道与理有着一定程度的通约性，如《庄子·秋水》所说“知道者必达于理”。理是具体的抽象，道是抽象的抽象，知道自然就能知具体的理。对于重玄学家来说，既然理是道的体现，理中有道，何尝不可以将理称作道呢！如此，道便不再是悬空的，而是落实的。不过，重玄学家在作这番等同时，并不心安理得，他们担心把作为道的体现的理与事事物物的细枝末节之理相混同，以致人们因得了物事之理而忘了道，所以他们把自己所说的理加以限定，称作“妙理”、“理本”、“玄理”、“至理”、“虚通之理”，欲提醒人们不要拘泥于细枝末节之细理，而要通过物事去追求那存于其中的根本性的理，也就是要契于“理本”，不流“事迹”。第二，使道落实在人的日常行为当中。宗教实践过程也是宗教认识过程，修

行者做完一件事,就应对这件事有一次体验和认识,即识理,每一次识理都要有利于识道,道教的日用功课或社会行为的积功累德,都有利于识理识道。学与行的结合是宗教认识论的特点,重玄思想倾向很强的《升玄经》就强调“不学为学,不求为求,不行为行”。把识道下放到识理的层面,有利于修行者实行,如张果所说:“心冥理合,安之善也。”(《阴符经注》)如果人们所欲追求的道与他们的日用之间相去太远,令人难以把握,从而一切宗教实践变得没有意义,这种情况是有成熟理论的宗教所应避免的。

第二,重玄学家论理,适应了宗教理论化建设的需要。南朝宋齐之际顾欢所作《夷夏论》引起的一场佛道论争,对于道教是一个强烈的刺激,尽管道教自居华夏正宗,但在理论建设上与佛教相比之下的弱势,并不能有助于道教占居正宗地位。道教经典以“简而约”为特征,佛教经典以“繁而显”为特征。佛教徒攻斥道教简则“简陋”,幽则“妙门难识”,而佛教自诩“博非精人所疑”,“显则正路易遵”。^①与佛教之间的论争关系到道教的生存权利,于是一向“不崇辞说”的道教理论家不得不拿起批判的武器,^②与佛教争个高低。其直接结果是重玄学说的兴起与道教的理性化。既要与佛教论辩,没有辩术是不行的。重玄学论理既是论辩化的需要,又是理性化的需要。原先道教所论的“道”乃是一个整体性的最高抽象,对它既不可支离分开理解,也毋须说出来,只要整体领悟就行了,因而没有多少道理可讲,该讲的老庄都已讲过了。现在不同,

① 见谢镇之《与顾道士析夷夏论》、朱昭之《难夷夏论》、朱广之《疑夷夏论》,俱出僧佑《弘明集》。

② 见《抱朴子内篇·勤求》,另见《南史·顾欢传》说:“欢口不辩,善于著论。”

为了论辩不能不说,而且要支离开来说,像佛教那样,尽管“第一义不可说”,还是不能不说。“说”当然是从具体义推开来说,也就是从“明处渐渐推去”(朱熹语),即从能识见到的“理”开始说起,由显及隐,逐次说到道。

对于重玄学说本身来说,它主要由两部分构成,一是重玄方法,二是重玄境界。^①“方法”既是实现宗教超越的方法,又是论辩的方法;“境界”则是在方法基础上建构起来的宗教哲学理论体系与神灵的境界。

重玄论理不是孤零零地论理范畴,而是借论理展开了对概念、范畴的辨别与分析,如有无、非有非无、非非有非非无、体用、本迹、同异、境智、形神、观照、理法等等,其中有的是从佛教借用过来的。在论证方法上,重玄学家使用了从个别到一般,从具体到抽象,以及超越有限趋于无限的方法。他们承认个别、具体与有限,甚至认为这是思维过程的必经阶段,却强调不能滞著,成玄英说:“一曲之士,偏滞之人,亦何能剖析于精微,分辨于事物者也?”(《庄子疏·齐物论》“辩也者,有不辩也”疏)他们主张“三绝”、“四超”、“离彼百非”。重玄学家大多都借用了筌蹄、言意之喻,他们再三提醒人们应不断地扬弃认识工具与手段,紧追认知的目的,不可因滞著于工具与手段而妨碍了对目的的追求,唐玄宗说:“夫至理精微,玄宗隐奥,虽假言以论理,终理契而忘言,故了悟者得理而忘言辩说也。”(《御注道德经》“知者不言”注)尽管重玄学家所追求的最终认知目的是不言不辩,然而为了达到目的,却不能不言辩,由此出现了类似佛教那样的论辩证理,其精彩微妙之处,

^① 参见拙文《重玄哲学论》、《哲学研究》1994年第8期。

并不逊于佛教。

重玄学家既是着眼于使道落实在物事及其日常生活当中,那么他们就要把存在于其中的理阐释为道。成玄英把与道等同的理称之为“无为之妙理”、“自然之正理”、“真理”、“玄理”、“至理”、“虚通之妙理”等等,他说:“至理无塞,恣物往来,同行万物,故曰道也。”(《庄子疏·天地》“行于万物者,道也”疏)“道者,虚通之妙理。物者,质凝之粗事。”(同上《秋水》“以道观之,物无贵贱”疏)李荣认为,道是“虚极之理体,不可以有无分其象,不可以上下极其真”。(见强思齐《道德真经玄德纂疏》“道可道,非常道”注)杜光庭认定理是“万物深妙之理”,他说:“穷极万物深妙之理,究尽生灵所禀之性,物理既穷,生性又尽,以至于一也。”(《释御疏序》下)他们都是把道与理作了等同。无疑,这乃是一次道教的自我超迈。这意味着宇宙万物的最高本体并不脱离具体事物,它存在于具体事物的本质之中。道与理皆为思想抽象的结果,然而道的抽象由于脱离了具体事物而变成了空洞的抽象,理的抽象不离具体事物,故而是具体的抽象。将道、理作一次等同,为的是使空洞的抽象变得不再空洞。把道解释为理,不但没有影响抽象思维,反而起了促进作用。只有在具体的抽象基础上进行分析推理,才会有抽象思维的过程,如果只有结果没有过程,那是谈不上抽象思维的。实际情形正是如此,隋唐道教的抽象思维是伴随着具体析理的思维过程发展起来的。尽管重玄学家们念念不忘地告诫人们要扬弃有限的具体,把握无限的整体,但他们的扬弃却是从具体开始的,这具体的开始也正是宗教理论化的开始。在思维来源上,魏晋玄学家王弼曾提出“理虽博,可以至约穷”。(《论语释疑》)姚秦时鸠摩罗

什所译《庄严经论》提出了理事范围，初唐玄奘所译《佛地经论》详述了理事关系。重玄学家肯定接受了玄学和佛学的思想影响，但接受影响是一回事，把道阐释为理是另一回严肃的事，这之间有一个不小的思想距离，不是简单的抄袭关系。关涉道教的理论基础，需要深思熟虑。在重玄学家中，最多论到“理”的成玄英，在他的《庄子疏》及《老子注》中，几乎每一段话都不离一个“理”字，而且运用得极其圆熟，可见道教在这个问题上思虑的精微深刻。

重玄学家虽则欲把道落实在具体事理当中，但在坚持道一理的整体性上没有任何动摇，他们仍然相信理是不可分的，所谓“理无分别，而物有是非”。（《庄子疏·齐物论》“故分也者，有不分也”疏）就是说，你可以在物事当中发现理，但你却不可以分开来理解，要么你通过物事一次性地认识了理，要么你与理无缘。而且在此人此时此情景下认识的理与彼人彼时彼情景下认识的理只能是同一个，之间没有任何差异。这便是华严宗“理事无碍”论与宋代理学家“理一分殊”论所同样关心的问题。重玄学家作如是理解，出自两方面原因：一是道家的思维习惯把道看作一个整体，真理不可分，可以分开来说，不可以分开来理解，重玄学家不肯脱离这一习惯与宗脉；二是重玄学家所谈的道、理不只是抽象的本质，它还是实体、本体，他们称之为“无为理体”、“理极”、“玄体”。怎样处理道、理与物事之间的关系，这是与论理过程随之而来的无法绕开的问题。前面已经谈到人人所识之理皆是同一个理，那么，散见之理与普天下之宗本的道之间便无间隔，理即是道。关于理与物事的关系，成玄英既反对把理“离析”开来看，又肯定理不离物事，他说：“理既不逃于物，教亦普遍无偏也。”

(《庄子疏·知北游》“至道若是,大言亦然”疏)在他看来,物之所以为物,根据在于有理;物之所以有规定性,在于“物各自得”(同上《骈拇》“彼正正者,不失性命之情”疏)，“自得”即自得其理。显然，这是道教根深蒂固的“意义”观念的理论表现。宗教的关怀总是最为广泛的关怀，世间存在的一切事物都是受到关怀的，道不遗物，在这种普遍关怀下，一切又都是合乎似预先设定的、疏而不漏的目的和意义。物事存在的意义在于其中有理，或者说理使物事的存在变得有意义。因此，成玄英所说“理不逃于物”并非理依赖于物事而存在，而是说理总是存在于物事之中，它不是悬空的。相反，他认为物事之所以必定是有意义，根本原因是“自然之理通生万物”(《庄子疏·齐物论》“夫大块噫气,其名为风”疏)，从物事产生的那一刻开始直到终极，其理“同行万物”，须臾不离。唐玄宗、杜光庭在物事与理的关系问题上，与成玄英的意见相佐，也认定理不离物，尽管理是深妙的，却是万物的深妙之理。由于过分坚持道——理的整体性，重玄学家在道、理、物关系的论证上便有难圆之处。他们一边说理就是道，另一边又强调存在于物事中的玄理妙理才是道，欲表明玄理妙理与细枝末节之理是有区别的；他们关心了分殊的玄理妙理与本体的道之间的关系，却不理会玄理妙理与细末之理之间的关系，而事实是理不仅是分殊的，物物事事之理也是各不相同的。

重玄学家在谈道、理、物时，多从认识、体悟着眼，与其说他们乐意于论道辩理，不如说历史情势所使然。只是道教的发展需要辨明普遍的道与个别的事物、抽象的理与个人的行为、最高的原则与个别的原则等等关系，才展开了“推讨”。

他们随时提醒,不要滞著于个别,而忘了普遍的理。因而,他们讲求的认识方式不是从认识个别物事,到认识普遍的抽象,而是甩掉物事,直认其理。理在物事之中,却不是认识物事而认识其理,理是理,物事是物事,两不相干。杜光庭所谓“穷极万物深妙之理”,也不是认识物事之理,而是说理遍于物事之中。现象因其本质才成为现象,本质则不因其现象而有其本质,认识本质毋须经过认识现象。所以,重玄学家大讲“休心”、“忘言”、“妙悟”,尽可能地不去留意现象,尽可能地放弃对物象的判断,也不必层层推理,只需任自己的本心体悟妙理妙道,成玄英称作“顺其自然之妙理”。(《庄子疏·刻意》“去知与故,循天之理”疏)其所谓“是非息,妙理全”!因而他们所主张的认识过程不是从物到理,而是从理到物,认识了理再反观其物,物皆应理,“以理遍观,则庶物之应备”。(同上《天地》“以道汎观而万物之应备”疏)

重玄学说的论理论辩乃是道教在六朝至隋唐发展的历史机遇促成的。不过,以后的发展并没有继续延着论理的思辨化方向发展,而是沿着超理性的方向发展了。

(三) 道意

在《道德经》中,最高本体“道”并不体现为某种意志,道不仅“无名”,也“无为”、“无欲”。其中“道”与述道的“吾”、“为无事之事,行不言之教”的“圣人”、“善为士者”及其“侯王”、“君子”并不是同一个意思。“吾不知其名”的“吾”一般认为指老子,“吾”在讲述道,但“吾”并不是道本身,因此,“吾”有意志、情识,并不能说明道是有意志和情识的,所谓“天道无亲”(七十九章)。“圣人”、“侯王”、“士”、“君子”为学道者,学道者依道行事,能取得“无不为”的功效,但不能因

此说其人之所为不是道本身之所为，道无为自然有“无不为”的功效。人“无为”，实际是有意地无为，以期得到“无不为”的效果。这一点老子说得清楚：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（三十七章）老子那里，道不仅没有意志、情识，也与人之间存在着距离，道的存在是客观存在，道并不通过人来实现某种意志，人也不能将自己的意志活动加于道。当然，这并不等于说人不能通过学道达到与道的同一存在状态，“道者同于道，德者同于德”，遵循道的人可与道相同，遵循德的人可与德相同，同样地，“同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之。”（二十三章）在这里的“乐得之”并非说道德有一种自我意识认同追随者，其实是道没有任何的意识，故而不存在主观选择性和排他性，不管谁真正地追随它，它都无例外地接纳。而学道与不学道，学道有信（真诚）与无信，这才是人的意志、情识的表现。所以说，道教对“道”的崇拜原本应当是对超自然的抽象本质的崇拜，崇拜的根源在于万物皆有生而有死，道可以为天下母，而它自身却无生无死，其中无生是无死的决定性条件，“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长久。”（七章）可是道的无意志肯定满足不了宗教的需要，因为，宗教不只是精神崇拜，也是意志的崇拜，宗教需要意志，崇拜对象就应具备意志。意志通常是通过人格化表现出来的，这几乎是一个通例。在基督教里，宇宙精神、最高的意志通过上帝本身表现出来，“我”就是宇宙精神，就是最高意志；而《道德经》却通过“吾”来描述，于是为适应宗教的需要，“道”与其表述者“吾”就逐渐地合而为一，老子就是道。道教将老子与道合同起来，其突出特点是使原本不直接表现为生命的道变成生命体，在对老子的神化过程中，老

子不仅成为道的活体,而且也有起始,相传“元始天尊”(老子另一代号)生于天地日月未形的时候。然而,有了起始(生),就在语言的逻辑上难说“无死”,有生就应有死,或许慑于陷入难自圆其说的窘境,一方面,将道的活体的诞生时间往前推致一切时间的起始,甚至不是盘古开天地,而是老子开了天地,在老子身上册加了许多名号,如“玄玄道君”、“太上老君”、“元始天尊”等等,在内在意义上与老子相同,却在时间上远远早生于苦县的史官老子。另一方面,主要地还是在抽象本质与意志方面进一步深化道的内涵,将道作为人格化的抽象意志表现出来,尽管道教史上许多次造出老子显化垂迹的故事来,但这些故事多与宗教派别之间的政治斗争的需要有关,平实而论,道教的教化是通过抽象意志来实现的。在基督教里,上帝与人同在,伴人左右,人人随时可以面对上帝祈祷,而在道教里,并非人人都有机会面向“道君”的,只有道德修养极高的人才可以入太虚境体会君临一切的道的存在。人们有比较多的机会向处于“道君”之下的众神(如财神、土地神、灶神、山神、河神等)反映愿望,而众神也只是深领道意,依道行事,众神可以具体化,道并不总是能够具体化的。由于宗教自身的关系,对道的崇拜总要变为对神的崇拜,对老子的神化从西汉以后就开始了,东汉时期已有人将老子作为神来供奉,^①在葛洪的《抱朴子》中进而作了生动怪诞的描绘,^②以后在陶弘景的《真灵位业图》、杜光庭的《道德真经广圣义》及

① 《后汉书·襄楷传》记载说,汉桓帝于宫中“立黄老浮图之祠”。表明此时将黄帝、老子和佛(浮图)一起供奉。

② 《抱朴子内篇·杂应》：“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，乌喙，隆鼻，秀眉长五寸，额有三理上下彻，足有八卦，五色云为衣，……”云云。

其赵道一《历世真仙体道通鉴》中一步一步地细致清晰化,但是,对老子的崇拜总体乃是虚灵精神的崇拜,道教原本不树偶像,只是在北魏时期受佛教的影响才造神像^①,中国文学、书法、绘画等所受道教影响最大的方面也就在于道重写意,生动中带有突出的印象与朦胧的特色,此中“真意”往往通过自然的、似不经意的形式表现,越是具体,越不真实。相对而言,道教的“道意”更为真实,更符合道教的精神,这是因为道教的崇拜在本质上乃是对具有无限性和统一性的宇宙本体的崇拜,而“道意”比“道像”更能体现这些特点。费尔巴哈在分析基督教的本质时说到:“理智之统一性,就是上帝之统一性。”^②在这一点上,道教与基督教有共同之处。

前面说到在道家那里,道是无意志和情识的,而以意志反映出来的道则显然地体现了主体与生命的意识,不再是“泛意识”^③，“我”在宇宙精神中的份量加重了，“我”之所以有意志,在于“我”首先是生命体。尽管在信道者看来,这个“我”其实是崇拜对象的“道”，是“他”，道意乃是他（道）的意志,可问题是“他”只是人们自身的对象化而已，“宗教是人跟自己的分裂:他放一个上帝在自己的对面,当作与自己相对立的

① 法琳《辩证法》：“考梁、陈、齐、魏之前，惟以瓠庐盛经，本无天尊形像。按任子《道论》及杜氏《幽求》云：道无形质，盖阴阳之精。《陶隐居内传》云：在茅山中立佛道二堂，隔日礼朝，佛堂有像，道堂无像。王淳《三教论》云：近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形像，假号天尊及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。”另外，敦煌道经《太上业报因缘经》：“太上答普济曰：致则有轻重，造我形像真（随）应，众生妄想，不可系睹我真容（像），便生念想，想念既生，故称（为）第一，从迷起悟，皆登道果。”这部道经道佛参半，亦可见道教造像所受佛教影响。

② 《基督教的本质》第76页，商务印书馆1984年版。

③ 这里是指自然抽象基础上的意识，并不体现人的主观性。

存在者。”^①《太平经钞》说：“天行道，昼夜不懈，疾于风雨，尚恐失道意，况王者乎。……相去远，应之近。天人一体，可不慎哉？”（《守一明法》）“自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意。”（《安乐王者法》）道意不仅体现为宇宙自然的秩序，也体现为社会人伦秩序，天、地、人都应恪守道意所体现的秩序。这里的秩序不只表现为普遍适用的自然规律，而且表现了类似于人的主观意志，当然是对象化了的超人和超自然的意志。从而人欲得道，首先要得道意，“人之得道者，志念耳；失道者，亦志念耳。”（《太平经·是神去留效道法》）道表现为意志，信道者也以意志信道，以个体赤诚的意志应对道的无蔽的意志，就能达到某种勾通，领会了道意也就领会了道。这不仅人格化，也人情化了。《老子想尔注》说：“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真；无令知伪道耶知也。”“天能久生，法道故也。人法道意，便能长久也。”这里同样既把道意看成在社会与人生中广泛有效的原则，又将其视为意志。当然，《想尔注》作者更注意从生命的意义去看待道意。在《想尔注》中，我们可以看到作者竭力给“道”贯注一种主体性，使之更适宜于表现出“意志”，《老子》说：“吾所以有大患，为我有身；及我无身，吾有何患。”《想尔注》将其中的“我”、“吾”都解释为“道”：“吾，道也。我者，吾同。”《老子》说：“将欲取天下而为之，吾见其不得已。”《想尔注》将“吾见其不得已”这句话截断，分而析之：“吾，道也。同见天下之尊，非当所为，不敢为之。”葛洪《抱朴子内篇》专门论述

① 《基督教的本质》第 67 页，商务印书馆 1984 年版。

了“道意”问题,他认为本体即“玄道”,而玄道并不是某种纯自然的东西,也非僵化无生命的。它的活动自始至终带有人的主观性那样的目的性,甚至通常还表现得有情性意愿,他说:“夫道也者,逍遥虹霓,翱翔丹霄,鸣崖六虚,唯意所适。”(《内篇·明本》)道按照自己的意志而存在和行动,它的意志通过现象界的公正性和合理性体现出来。葛洪描述道,它能使发出的声而成声,发出的响而成响,使物形成为具体的形状,使影子成为具体物形的影子。方形的东西因它而安于平静,圆形的东西因它而能运动,下降的东西因它而成俯冲姿态,上升的东西因它而成仰承姿态。它不仅是造物之主,它也使成物得到自身的规定,还使一切事物之间变得和谐有序,方之为方,圆之为圆,方圆各得其宜。由于道的这种意志性表现在现象之中,所以说“道不远人”,人们可以通过现象的合理性与公正性中领会到道意的存在。葛洪从中得出一个结论,认定天地当中存在道能赏善罚恶、体大而网疏的“精神”：“山川草木,进灶洿池,犹皆有精气,人身之中,亦有魂魄,况天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳。”(《内篇·微旨》)道以意志的形式表现出来,其实为了在现象中贯彻某种主观目的性,而这种主观目的性与其说是道身自赋的,还不如说是道赋予人的,使人主动地追求道意。道既有意,那么它就不是与人无关系的天外之物,道意与人意之间存在同质的关系,可以勾通。以人的意志追求道的意志,这正是道教所要阐明的意思,其所谓“天人一体”。

自董仲舒确立“天人感应”学说以后,对中国思想史的影响非常深远,道教作为本土宗教自始至终贯注了这一观念,其

中道意说的根源可追溯到“天人感应”说。“道意”说在魏晋、南北朝的时期颇为流行，在《升玄经》、《西升经》中皆能找到这种观念，孟安排的《道教义枢》对“道意”说作了总结，其曰：“道意，谓是正道之心。”“道意，人道初心，归真妙趣，断生死之累，成慧鉴之明，绝有欲之津，证无为之果。”在这里，更为显明地将客观的、普遍的宇宙精神作了主观方面的理解，即把前者看成与后者相关，尽后者之意志，就能得前者。《道教义枢》还将道意分为五种：即自然道意、研习道意、知真道意、出离道意、无上道意。

我们看到道言论实现了以下目的：第一，将客观精神主体化，在主观与客观之间架起通道。第二，使抽象的本体生命化，使之带有像人一样的活动的目的性，第三，在生命化时，又避免生命活体的局限，力图使生命意义以抽象本体的形式表现出来。

（四）道体

这个概念自提出来始就已属形上学的，它表示的是宇宙的本体。《老子》、《庄子》、《淮南子》、《关尹子》，甚至葛洪《抱朴子》都不曾用过道体这个概念，这一用法兴于南北朝时期。“道”本来就表示宇宙本体，为什么要在“道”字后加一个“体”字呢？这中间隐含了对宇宙本体的根本观念及其思想变化背景。简单地说，道与体合用表露了道教是把宇宙本体看作某种实体，而且它与体用、本末观念分不开。

“体”原意指实体、形体。《说文》：“體，总十二属也，从骨，豊声。”意谓体指的是人体的骨骼。《诗经·谷风》：“采封采菲，无以下体。”这里“体”指草木植物的根。《诗经·庸风》：“相鼠有体，人而无礼，人而无礼，胡不遄死！”这里指动

物的完整的形体。《诗经·卫风》：“尔卜尔筮，体无咎言，以尔车来，以我贿迁。”这里又指卜卦之相体。这三种用法表示人们对“体”的基本观念，它是根源，是完整的形体。《庄子·达生》：“天地者，万物父母也。合则成体，散则成始。”又《天下》：“汜爱万物，天地一体也。”这是把天地看作一个整体。《荀子·富国》：“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。”又《天论》：“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”又《解蔽》：“夫道者，体常而尽变。”荀子把“体”不仅理解为完整的个别单体，也提出了单体的功用。体与用开始联系起来，同时把它看作“常”，常与静能够互释，“常”通常被看作静，“常体”谓固定静止的体态。而且，荀子运用这一观念来阐释“道”，其体静止稳定，但它能以不变应万变。这一阐释成为一种思维模式，影响深远。不过，荀子并不将道看作某种实体，在他看来，道只是某种规则、规律，因而他对道的阐释中所用“体”不是在形体、实体上使用，而是在静止、稳定的形容词意义上使用，从而，在这个阐释中“体常”既不是具体，也不是本体，但有了思维的抽象性。我们知道，形容词当中有一类通过感觉可直接把握，另一类则要靠想象来把握，而想象总带有抽象特性，荀子就是在抽象的想像意义上来使用的。《易传·系辞上》：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”“易无体”意指易无固定的形体。^①又曰：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。”“用”指作用、功用。显然，在《易传》里体、用算不上形上学范畴，更没有在本体论意义上使用。将体、用变为形上学范

① 见高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版。

畴的是玄学本体论。王弼《老子注》说：“本在无为，母在无名，弃本舍母而适其子，功虽大焉，必有不济。……万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。（不能）舍无以为体，则失其为大矣，所谓失道而后德也。”（三十八章）“本”为本末之本，为根本、本体之义。“母”为母子之母，道为母，天下万物为子，故“母”也即母本，其曰：“母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”（五十二章）《老子》说“三十辐共一毂，当其无，有车之用”，这个“无”是有形中的无形，是具体的个别的无。而王弼《老子注》中所用的“无”都是在事宗物主、崇本息末意义上讲的，无为道的代名词，无就是本体之无。无为体也就是道为体，体非个别的形体，而是现象背后的隐而不显的道体。这里的“体”因为脱离了具体，且在本体意义上与道、无、本、母互释，故它已是形上学的一个范畴了。“魏晋玄学者，乃本体之学也。”^①玄学的突出贡献在于，它以本末、体用有无等范畴的运用，使得本体意义比秦汉以生成、根源来探讨世界的统一性，显得更为突出。以前对形上本体的讨论要在穷根究底的溯源功夫上进行，在生成的链条上寻求终极的意义，现在则方便多了，以致在谈论任何问题又都是在讨论形上本体，从任何的“有”可想到“无”，从物体的功用可想到本体，从细微末节可想到本根。有一个事实应引起注意：尽管玄学以虚、玄、无来描述现象背后的本体，却并没有把本体看作虚无。王弼以体用表述本体与现象，表明他把本体实际上看作某种实体。只是他不愿把有形的实体与作为本体的实体混同，凡有形的实体都会陷于有限，而有限不能体现无穷大

① 汤用彤《理学、佛学、玄学》第224页，北京大学出版社1991年版。

（“失其为大”），只有无形的实体才不失其为大，所谓“夫大之极也，其唯道乎！”（三十八章）

初唐高宗、武后时孟安排《道教义枢》以体用关系论述了道体问题。《道教义枢》（以下简称《义枢》）所论具有综合枢要的性质，所论观点材料出自南北朝及隋代的《升玄经》、《本际经》、《度人经》、《玄门大论》，以及臧玄静、徐素、孟智周、杨羲等人。《义枢》所论体用为妙体妙用，说：“精之绝累即是神，精之妙体即是气，亦神之智照，即是精神之妙体，即是亦气之智照，即是精气之绝累，即是神也。三一既圆，故同以精智为体。三义并圆而取精者，名未胜也。”（卷五《三一义》）所谓“妙”，就妙在精气神名虽为三，却不为名有真正的分别（“名与胜”），三相圆融，精能为气（炁），气能为神。三者之所以能圆融无碍，根源在于三才“同以精智为体”，即有共同的本体作为基础，精、气、神不过是本体的三种暂时的现象而已。“精智”是什么？这里并未交待。可以看得出，“以精智为体”，意在不愿把本体解释成某种具体形质，而欲以空灵精神来标志。但是，仅仅是标志，标志也只是一种描状，并不表示“是其所是”，即没有揭示其本然，能够揭开本然的乃是其“混元”，《义枢·混元义》中引《洞神经》说：“大道妙有，能有能无，道体本玄，号曰太易，元气始萌，号曰太初，一曰太虚，其精青，其形未有气形之端，号曰太始，一曰太无。其气黄，其形未有，形变有质，号曰太素，一曰太空。其气白，其形亦未有，形质已具，号曰太极，一曰太有，一曰太神，一曰太气，又曰太玄，又曰太上，又曰太一。其形赤黄，质定，白素白黄未离，名之为混也。杂糅未分，为纯万法初首为元，故两半、三才、五常、万物等法体未别，是曰混元形象，……旧云混元之中有粗有妙，

妙者道气惟一。”太易、太初、太虚、太始、太无、太素、太空等等，世界皆存在于道教想像之中，难以捉摸，但透过这想像世界可以看到，道教亟欲表明一种世界本体观，在有形质的东西之上存在着无形质的东西，而在无形质的东西之上君临着杂糅未分的“混元”（混沌），混元之中为极致的东西是“道气惟一”之妙。到这里可见，作为世界本体的东西原是某种混沌未分之体。尽管它不同具体形体，却也不是空无。《义枢》还在《有无义》中论述了体用关系：“有以体凝为义，无以空豁为义，此就粗为释。若妙无者，非体非凝，能体能凝，不豁不空，能空能豁。今为四句通释，一者有名、无名，名本召体，有体可召，所以有名；无体可召，所以无名。二者无有名、有无名，有是假伪，未是可名，无是真实，始是可名。故《本际经》云：无无曰道，三者具知。”这里把体用分为两个层面，一是从“有无”来看，凡有形质的东西皆为有体，有体又都有无之功用，所以为有我名、有体。从“妙无”来看，有无都属假相，因为有体，有名都不足以道出妙无的真实意义，所以“妙无”“超出有无、体用”，同时又能为有、为无，能体能用，有无、体用在妙道看来，都是其本体的适用，都是现象。有无、体用的分别在妙无那里只是其表演的方式，如果人们执著于表演的方式，便不能了知真实的本体。显然，第一层面的“体”是假体，所谓“假立称谓体用”，第二层面的“体”是真实的道体。借真体、假体，所要表述的意思其实是：本体即现象。本体为现象背后的真实存在，它既与现象完全不同，它又不远离现象。《义枢》既属综合枢要性质，它本身在思想上便不成严密系统，但它反映了南北朝、隋及初唐道教理论的思想背景。当说“无无曰道”，可见与玄学思想有牵挂；说到“空”、“假名”、“无住”，又

可见与佛学有关。南北朝时期为道教理论化建设的重要时期,大批有思想见地的论著和经文产生了,同时又具思维面宽却驳杂这一突出特点。

我们注意到,魏晋时期及其以前的道教经典不谈体用问题,而在南北朝大谈体用、本迹等问题。尽管魏晋玄学已把体用问题抬到了显著地位,这个时期的道教理论家似不大愿意接受,如葛洪对玄学的虚玄之风就颇多微词。相反,佛学对玄学不仅竭尽吸收,且颇为粘附。即使在南北朝时期佛学亟欲与玄学别同异,还是保留了大量玄学思想内容,其中有不少的玄学范畴。僧肇《般若无知论》说:“用即寂,寂即用,用寂体一,同出而异名,更无无用之寂而主于用也。”“寂”指体,“用寂体一”,体用不二。天台慧思在《大乘止观法门》中说:“但以世谛之中,一一事相即是真谛全体,故云体用无二。以是义故,若真谛摄世谛中一切事相得尽,即世谛中一一事相亦摄真谛中一一事相皆尽。”这是以真世二谛义证体用不二道理,物体与作用、功能体用一致,用不离体,体不离用;本体与现象也是体用不二,本体就在现象之中,现象不离本体。周、隋之际出现的佛学经典《大乘起信论》以体、相、用的关系论述了体用问题,其曰:“所言义者,则有三种。方何为一?一者体大,谓一切法真如平等,不增减故;二者相大,谓如来藏具足无量性功德故;三者用大,能生一切世间、出世间善因果故,一切诸佛本所乘故,一切菩萨皆乘此法到如来地故。”“体”是真如实性,真如本体;“相”是理体所显无量功德;“用”是理体所生一切善因果。体大、相大、用大,首先是体大,体大无增减,故能智照周遍,从而使得相大,用亦大。可以看到《起信论》的目的在于“证体”,体不仅无限大,且能应一切相用,有关这一

点,熊十力先生说道:“因为体是要显现为无量无边的功用的,……用就是体的显现,体就是用的体,无体即无用,离用元无体。”^①由些联想到玄学所谓本体“不失其为大”与“大之极”,可知《起信论》的体大、相大、用大的思想渊源在玄学那里。^②当然,在思维方法上,玄学着重将有限产生於并归结于无限,其所谓“崇本息末”;佛学着力于本质高于现象的论证。佛学“体用不二”乃是中国化的思想成果,其直接动机是要解决魏晋以来所围绕的出世间法与世间法的关系问题,以表明佛法不只是超世的,也是现世的;不仅追求本体界,也留心于现象界。由“体用不二”进而产生随世顺世的观念。在《道教义枢》中出现的是相反的情形,不仅有与无、有名与无名对置,且体凝与空豁,真与假亦对置,可见受佛学思想影响不小,即道教从佛学吸收了空灵精神。

道教专论“道体”的是通玄先生所著《道体论》。号通玄先生的有两人,一为中唐张果,二为五代张荐明,据任继愈主编《道藏提要》考证,“其观点及方法皆颇近王玄览”。我认为这个推断有合理性,张果著述不少,如《太上九要心印妙经》、《玉洞大神丹砂真要诀》、《阴符经注》等,这些书是比较纯粹的道教之言,并非道一半,佛一半。五代张荐明曾注羊参微《还丹金液歌》,并著《玄珠歌》,两篇皆内丹书,亦非道佛杂陈。且中唐以后,道教的论著多有意识地与佛学区别开来。像《道体论》这样理论性、思辨性很强的著作中道佛混合的情形,当不会发生在晚唐五代。很可能这是初唐一位道教隐者

① 《新唯识论》语体本卷上第45页。

② 龚隽《大乘起信论与佛学中国化》一书也认为:“体用不二,实际上是先秦以来,道家之‘道’与万物,儒家之‘道不远人’等思想的进一步提炼与概括,并在魏晋玄学当中形成了方法论原则。”(台湾文津出版社出版)。

所著。《道体论》是典型的糅合道佛两教的著作。其所论述的道体，既取道教的混成、混沌之义，又取常寂、圆通之义，其曰：“道生混成之体，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。”“虚玄之体，混寂无别，故名词；混据收物，寂则无体，故名为异。”道体本是混寂无别，即混成与常寂的玄同，由此推衍，“混成”毕竟是有某种物，混成之物继而生天下万物，所以，“混成之体”是天下万物的根据。可“寂则无体”，一切物质现象皆“大空托寄，即色随消”，一切物形之体都是妄体，其名其分皆假名妄分，所以贯通一切物形的是空灵真实的常寂。混成常寂兼而取之，此是作《道体论》的动机。关于“常寂”，体现为二：第一，圆通，常而能圆，寂而能通。“道以圆通为宗，德以自得为义，圆通则无理而不能，自得则无性而不得。”圆通为道的本性，而圆通实际为理，即超物形的空灵精神之通。德是物物之自得，自得实为得道性，而德本是为了彰显道的，即得道性而显道之功用，也就是“就功迹以显称”，所谓“性起于道，形生于德”。第二，既体即用。体是用之体，用是体之用，离体无用，离用无体。物物皆有体用，体、用有名义上的分别；若从道体来看，道为体，物物皆为用，物物之体用分别就成为无意义的了。从而，体、用只是暂时的为名分别，不可执著一端。其曰：“问曰：广周之道，与物为同为异？答曰：常存常异，物以道为体，道还以物为体。”“常存常异”也就是常同常异。道本是物的本体，物是道的显现作用，然而，道的作用却要借物之体以显现，所以，道物还相为体。就道普存于物来说，道与物同；就道毕竟不同于物而言，道与物异。“常”为真常，即寂能通。这也如同“混成”，与大象之同异：“问曰：混成之与大象，为同为

异？答曰：亦同亦异，何以得知？大象是名，混成是体，名体义别，故知是异。然则名无别体之称，即名此体，体无异名之混；即名为体，故言是同。”混成是本体，大象是名用，就名义分别而言，体是体，用是用，体用殊异，若就体用不二而言，名用是本体的名用，本体是名用的本体，体用合同。关于“混成”，也有二义：第一，“混即是物”。讲道体常寂，只是道体的单面，若仅看到这一面，就会认定道体空无。还要看到道体的另一面，即“即寂常混”。道体并非空无，道体实有其物。从空间上看不出道之实有，能看到的只是“妄辨”的物体。若以时间上看，就能看到道体不空，“经云有物混成，先天地生，故知始终，而无不混。”在一切现象的起点上，存在着混成之物，所谓道，所谓体，在“混上”起始意义上，就是混成之物。从而“混即是物，物即是道，道物无别。”第二，道生。道体与道用不只是即体即用的通约消解，它们之间从根本意义上讲，是一个通生的关系。其曰：“道者通生之称，通生则有迹，存迹则可名，是以可道可名，非常者也。”迹之所以有，在于由本而生；同样，现象、功用之所以存在，在于由道体而通生。从而道体对于现象之通，不只是虚理之通，而且是道生之通。由此可以看到，《道体论》既要采佛学常寂、圆通之义，又不愿放弃混成、通生之宗本。以两种理论糅合一起，将道体表述为空而不空、实而不实、虚实相益的形上本体。《道体论》作者告诫人们，尽管混与寂相矛盾，但不可执著，要看到“混寂常隔，复有通时”，其曰：“妄除即混为寂，真染即寂为混。真妄无定，混寂从机。通融之义，略判如此。”两者本无定住，其分别与合同须依具体情形而定。王玄览《玄珠录》以道体为“清净”，以道用为“众生”。“清净”无死生，故为“常”；“众生”有死生，故

为“变”。他从认识论角度看待体用关系，“清净”本属人内心修养的状态，他认定清净就是本体，修道即以修用归于识体，其曰：“识体是常是清静，识用是变是众生，众生修变求不变，修用以归体，自是变用识相死，非是清净真体死。”王玄览显然地受到《清净心经》的影响。《清净心经》即以“真常”之道为常清静，正是把认识修养的终极目标常清静作为道体来看的，“人能常清静，天地悉皆归。”^①司马承祯沿着这种思路，以本心的状态与道体联系起来，主张“心体以道体为本”（《坐忘论》）。而强思齐《道德真经玄德纂疏》则顺着成玄英的理路，认为“体”即理体，有与无为理体的运用。

以上我们已经看到，道教既将本体论往抽象化方向发展了，又将其往实体化方向推进，而实体论证中始终保持了混成有物这一根性，所以，即使在其抽象形上学最隆盛时，也没排斥二元分体的可能，只不过欲以理论上的“圆通”抹去二元分体的界限罢了。而实际上，在汉末到隋唐的长时期里，也确实存在着一种与道有别的实物本体论，即气本体论，与道本体论形成二元互补的格体。

二 气 本 体

道教在拥有一个道的本体存在论的同时，又具有一个气的本体存在论，在很长的历史时期里，都不对道与气的先后问题作出置评，一个基本原因是道教不欲将两者之间的关系认作统摄与被统摄的关系，对两者都作了根源性的理解。这是

^① 《清净心经》与《常清静经》为同一经文的两种传本，参见拙文《老子说常清静经及其唐代诠释》，见《中国道教》。

否意味着在道之外另立一个本体呢？从历史实情看，也未见得，在汉末到魏晋南北朝，道教有时将两者等同看待，有时将道与气看作不同。当作等同看待时，表明了一种意愿，即欲将世界的本质、现象的本体理解为同一种根据，不应该有两种根据，如果存在两种根据，其说就难圆通。当作不同看待时，表明了道教在继承前人思想成果时所作出的选择，当然这种选择中含蕴了深刻的历史原因。从直接的关系来看，道、气本来是不同的，道本体与气本体原本是两种不同观念的本体论，而道教承认了差别，又保留了差别，并努力泯灭差别。承认差别时，又认定两者是有关系的，道总与气有关，气总与道相联，这种关系成了以后泯灭两者差别的依据。

（一）道、气不同源

道、气作为形上学概念，并非出于同一思想泉源。我们看到，当老子将道作为哲学本体概念提出来时，气还不完全是一个哲学的概念，尽管老子提到“气”字，如“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）杨上善注曰：“万物尽从三气而生，故人之形不离阴阳也。”^①冯友兰先生和杨柳桥先生认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”是对“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“例证”和“注解”，谓“阴阳二气”涌摇融和而为“三”，以生万物的意思。^②无论是“例证”或“注解”，气都只是道生万物图式下的一个有限性的概念，是“道”的“注脚”。甚而是某种模糊的有形质的东西，而道是无限的形而上的概念。两者决不可以等同。在《庄子》中用“氣”而不用“气”，尽管《说文》将两字区

① 见朱谦子《老子校释》。

② 见李存山《中国气论探源与发微》第80页，中国社科出版社1990年版。

别，“氣”指“饋”，谓“饋客刍米”。“气，云气也。象形。”后人还是将两者通用。《庄子》所说的“氣”，有时指“游气”：①“野马也，尘埃也，生物以息相吹也。”（《逍遥游》）有时指“云气”：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”②有时指阴阳二气：“阴阳之气有诊，其心闲而无事。”（《大宗师》）“阴阳者，气之大者也。”（《则阳》）有时指天气、地气：“天地不和、地气郁结、六气不调。”（《在宥》）有时指“云气”：“云气不待族而雨”（同上）有时还指人“神气”、“血气”、“志气”等等。《庄子》对“气”的规定主要是：（1）虚而无形。“气者，虚而待物者也。”（《人间世》）“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”（《至乐》）（2）有阴阳两性。“自以此形于天地而受气于阴阳。”（《秋水》）“阴阳者，气之大者也。”“受去气而养乎阴阳。”（《天运》）（3）弥漫无端。“而游乎天地之一气。”（《大宗师》）“人之生氣之聚也，聚则为生，散则为死，……故曰：通天下一气耳。”（《知北游》）看得出来，《庄子》的气论已有了思辨性质，有了哲学意义。不再是某种具体形式的物质，虚而无形超出了具体形式的有限性，属于超越具体的抽象。在性质上有了阴阳两性的明确规定，甚至是根本的规定（“气之大者”），这种性质的规定具备了自我矛盾运动而产生第三者的条件，即自身有了“产生”的动力，而阴阳两性的性质本身已是抽象思维的结果。气的弥漫无端，即广延性、可入性，又为气存在的普遍性提出了根据，既然“通

① 郭象注：“野马者，游气也。”

② 司马氏云：“阴阳风雨晦明也。”支道林：“天地四时之气”。古今注“六气”，各不相同，见郭庆藩《庄子集释》。

天下一气耳”，那么就没有什么事物能够排除气的存在。但是，《庄子》所说的“气”并不是“单纯的”普遍，因而其普遍性只是存在的普遍性，不是由一而多的普遍性。《庄子》所论的“气”尚且没有获得单纯的规定性，而是模糊、不确定的，如天地之气与人气是否属同一种气，并没有明确，在庄子那里，气本身也是多样的。所以《庄子》虽然表达了气存在的普遍性，却不象是通过这种普遍性找寻多样性中的单一性和统一性。而且，《庄子》的“气”也并不是作为本体意义的终极性概念，不是作为“第一义”提出来的，庄子哲学作为本体意义的概念是“道”，道不仅“有情有信，无为无形”、“先天地生”、“长于上古而不为老”（《大宗师》），为“万物之所由”（《渔父》），而且“覆载万物”（《天地》），“于大不终，不小不遗”（《天道》），“道通为一”（《齐物论》）。即道不仅是惟一的根源，而且是一切现象的最高本质和原则。庄子的道论与老子的道论一脉相传，都是把道看作先于天地万物的本体。王夫之曾针对“先天地生”的道提出批评：“道者，天地之精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？”（《周易外传》）王夫之把道看作规律、规则，反对把道从具体事物中抽取出来作为脱离具体的抽象本质、本体，更不能在天地之先就存在。他的批评既针对老子，也针对庄子。这也表明在老庄那里，“气”概念没有获得充当一切现象的本体的资格。尽管气比起以具体元素（如水、火等）更具有抽象性，更少“物质”性，它却不被作为本体看。因为它在老庄那里不是“一”，而是“二”、或“三”。作为本体的东西只能是“一”，一切其他事物均由这个“一”产出，因而“一”永远是一切其他事物的本体。“道”就是这样一种“一”。

可是气的观念的出现和运用与道的观念及其运用原本没有多少关系。据于省吾《殷契骈枝》和《甲骨文字释林》的解释,甲骨文中的“三”即今之气字,不过在甲骨文中的用法并不同于后来,它指‘乞求’的“乞”(如“气雨”),或指“迄”(“乞至五日丁酉”),或指“讫”(“之日气有来”)。这几种用法都只表示了动作或语法上的介、助词,并不表示某种名词概念。只是在金文《行氺玉佩铭》上有“氺”的概念,陈家梦先生认定“行氺”就是“行气,”^①这个气与后来形成的养气、专气、浩然之气的气属同一种气概念。暂且不论《行氺玉佩铭》中所说“氺”与“气”的相同,仅就甲骨文中无“气”概念来说,也不能说明甲骨文时代无“气”的观念。回顾许慎《说文解字》释“气”：“云气”。而“云”则释为“山川气也”。也就是说，古人对气的认识开始于对山川之云气。而云气在甲骨文时代乃是与农业生产关系最为密切的自然现象，为了乞雨，首先要看天上有无云气，《殷墟文字二编》有一条写道：“癸卯十，出贞，兹云其雨？”表明占卜者对天上的云气（兹云）能否降下及时雨的一种关切。同样，“风”也被看作某种气，《尔雅·释天》说：“日出而风为暴，风而雨土为霾，阴而风为噎，天气下地不应曰霁，地气发天不应曰雾。”风可为暴，为霾、为噎、为霁，为雾，那么风也就是云雾的走动状了。日本学者平冈祯吉认为“风是气的异名”，“以风来作为抽象的气，因为风最易体验得知气的变化，而且风有南风、北风等等的称呼，与人们的生活有着重大的关系。”^②“地”也被视为与气有关，《考工记》中有

① 《五行之起源》，载于《燕京学报》第24期，引自李存山《中国气论探源与发微》第4页，中国社会科学出版社1990年版。

② 引自小野泽精一、福永光司《气的思想》第19-20页，上海人民出版社1990年版。

“地气”的说法,《说文》:“元气初分,轻清阳为天,重浊阴为地。”另外,《诗经·曹风》中有“愷我寤叹”的说法,《说文》释愷为“大息貌”;《尔雅》释“郁,气也。”“氛,……静也。”这些说明气与人的呼吸及其躁动与宁静有关。《说文》、《尔雅》虽然是在后的,但作为最早的文字释义书,能够反映比较原始的观念。尽管在殷商甲骨文时期没有气的概念,但人们对它已有广泛的认识,只是当时不叫作气罢了。至于西周末期,气不仅成为人们广泛的共识,且在概念上及其内涵上都已有了较深刻的认识,《国语·周语》记载伯阳甫论地震时,把“天地之气”的序次看作自然灾害的原因,其中阴、阳两气的阳伏、阴迫性能否正常,为最深刻的根源。即使如此,气也不成为一种根本的概念。它虽然有了普遍性,也有了抽象性,它不是中心或核心的,它可以引起各种物质现象的变化,但它对于各种抽象来说始终是外在的,既不是其本质也不是其根源,对于物质结构来说,它起不了作用。在这个时期,“五行”比“气”更为根本,因为五行能生物,气却不能。“先王以土与金木水火杂”,能够生成百物,那也能生成整个世界,五行不仅是具体物质现象的根本,也是世界的根本。这也就是说,气的观念与概念出现并不晚,作为哲学概念出现却比较晚。如果说在《老子》、《庄子》中气成为有哲学意义的概念的话,那也只是有限的,不是最高的抽象。日本学者小野泽精一等认为“气”概念作为哲学概念,当在战国时期的齐国形成。^①这主要是《管子》书中提出来的。

张岱年先生说:“战国时的道家,有以为万物都是一气之

^① 见《气的思想》,同上。

变化者”。^①应当说,这是稷下道家在《管子》中表述出来的。关于《管子》气论的哲学性质及其思想来源,冯友兰《中国哲学史新编》认为是老子道家向唯物主义方向发展之一派,这已成为当今学术界的共识。尽管集中表述气论的《心术》上下、《白心》、《内业》等四篇的作者是否宋钘、尹文仍有争议,其思想性质及学脉渊源还是可以肯定的。有两个最有力的证据:第一,稷下学派始终运用了“道”的范畴。我们说“道”作为哲学概念来使用,乃属老子的发明,凡道家后学者无不以道标宗。第二,稷下学派确实是坚持精气唯物的。这成为其有别于老庄思想的重要标志。再者,齐威王世曾宣称“高祖黄帝,达嗣桓文”。^②黄帝为长生久视的象征。但是在我看来仅仅把稷下道家理解为道家思想中开出来的一个唯物主义派别,远不足以肯定其哲学历史意义。首先,我们看到稷下道家所说的和运用的“道”,其实指的是“精气”,不过戴着“道”的帽子而已。《内业》说:“凡道无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。”此言“道”是使万物得以生成的东西。又说:“夫道者,所以充形也,而人不能固。此言“道”是使人成其为人的形体的东西。《枢言》说:“道之在天者,日也;其在人者,心也。故曰:有气则生,无气则死,生者以其气。”此言“道”是能成物、成天、成日、成人的东西。但接着又说“生者以其气”,前面言“道”,后面话题未变,却把能成物、成人的东西称为“气”,这是否偷换概念?仔细辨来,可发现前面的话似为转借之言,后面为己所述之言,作者的真正意图是要说明那个成天、成地、成物、成人的“东西”就是“气”,这在其他

① 《中国哲学史大纲》第39页,中国社科出版社1982年版。

② 引自《中国哲学史新编》第1册,198页,人民出版社1984年版。

论述中可得到应征,如《心术》下说:“气者,身之充也。”又如《内业》所说:“道满天下,普在民所。”“满”、“普”,此为气态弥漫普在的物质状态,非绝对抽象的道。冯友兰先生说“稷下黄老之学认为‘道’就是‘气’”,这有充分的根据。但这在逻辑语义上有问题。如果气是用来解释道的,那么气便不应同样是需要解释的概念。对于概念的解释只能依靠明了的判断,或者描述,以概念来解释概念只能使解释复杂化,因为解释者本身也需要解释。如果解释者本身是自明的或共晓的尚且罢了。问题是“气”作为哲学概念还是生疏的。如果一个正名,另一个是偏名或假号,也能说得过去,如同人有姓名,还有字和号一样。可是道与气哪个是正,哪个是偏呢?从实际情形来看,稷下道家所要论述的是“气”。其次,“气”范畴在稷下道家那里真正地成为哲学范畴,而且以哲学本体的形式表现出来。(1)稷下道家将泛义的气与本体意义的气区别开来,像“浩然之气”、“志气”、“呼气”、“天气”、“地气”、“神气”等都属于泛义的气,本体意义的气称“精气”,“精也者,气之精者也。”(《内业》)“其细无内,其大无外。”(同上)精气在空间的大小两个方面无限展开,它却不因弥漫空间而丧失自身的规定性。它是一种纯粹的带有物质性的单体。尽管它在形式上虚而无形,却不是空无,“天之道,虚其(而)无形。虚则不屈。无形则无所位(王引之云:当作抵牾),无所抵牾,故遍流万物而不变。”(《心术》上)正因为其形态虚,故而有抽象性,能将其存在的普遍性贯彻到底。即能“遍流万物而不变”,那么它并非随物迁移而流失自身,它是一种有确定内容的“物”。黑格尔在评述泰利士以“水”为万物始基时说道:“但是水从直觉中消失而变为概念,也就不再是一个物体;有

如我们说氢气、氧气时，坚持总有这么一个事物存在，——亦即消灭不了的观念中的物体性或物质原则。”这对“精气”学说也是适应的，精气不再是直觉能把握的，但它仍是以观念表述出来的可作万物之本体的某种“物”。(2)精气被看作一切物质现象的总根源，“万物以生，万物以成。”《内业》说：“凡物之精，此(比)则为生；下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故民(名)气。”这样便解决了世界的统一性问题，世界的多样性产生于单一的精气。这种统一性从根本来说乃是带有抽象性的物质结构的统一性。(3)精气说也揭示了生命的来源。《内业》说：“气道(通)乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”又说：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人；和乃生，不和不生。”在稷下道家看来，生命的产生来自于精气这种单纯体之间和谐的结合。从而在生命基础上的精神现象相对于物质性的精气具有从属的、第二性的性质。

稷下道家在吸收前人气论思想成果基础上，^①成功地从中开出了精气唯物的学说，精气不再从属于道，它自身就是一元的，第一性的本体。从而，精气学说以此开出了精气唯物的传统，以后的各种元气唯物学说的根源都要追溯到稷下道家那里。道教生命哲学不主张精气或元气唯物，可是接受了影响，在其生命本体论当中精气唯物保留了不小的地盘，以致带有突出的二元绝待的性质，对这个问题，我们在以后章节里还要专门谈到。道教生命本体哲学形成之前，道教的自然本体论甚至完全笼罩在精气、元气论的影响之下，实际上徘徊、依

^① 小野泽精一等人《气的思想》和李存山《中国气论探源与发微》具述了稷下道家所受庄子、惠施、孟子及其墨子等学说的影响。

偃于道本体与气本体之间。道教与稷下道家的联系除了道教以道家为宗的“同宗”因素,另一个深层的原因在于稷下道家强烈的生命观念及其对生命的来源的揭示。

(二) 道教的气本体

道教以老子《道德经》作为宗本,而其哲学本体论当然应当是道本体论。但是,在从自然本体向生命本体的发展过程中发生了某种偏离。虽然这种偏离在《道德经》的道论虚实二相性中可以找到根芽,可实际情形并不是从中生长出这种偏离,它的偏离是接受精气(元气)论的直接结果。这种偏离体现在确立道本体的同时,承认气本体;在道本体论中引入气论的思想。

稷下道家的精气论经秦汉较长时期的消化积淀,在东汉王充那里得到一个正面的回护。中间大约300年似乎没有某种显学张扬过精气唯物思想,却在道或玄道、天道的统摄下细化了气的学说。哲学史家评论王充元气论学说时,认为王充提出了“元气一元论的体系”^①。还应当说,王充确立了元气一元论的权威。王充将“道”与“元气”作了分离,认为万物自生,皆禀元气(《论衡·言毒》)，“天地合气,万物自生”(《论衡·自然》),而“道”不过是自然无为的规则而已。在王充看来,元气就是世界一切物质现象的本始,元气之上并无悬空的道体存在,元气是实体,道为非实体。这是典型的以物质结构分析世界统一性的一元论。从而对稷下道家道、气等同所带来的概念的含混作了最为明确的分界与规定。《说文》：“元,始也”。在《淮南子》中已有“元气”概念：“道始于虚廓,虚廓

^① 萧蓬父《中国哲学史》上册,第282页。

生宇宙，宇宙生气。气有涯根，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”《太平御览》引用这段话为：“宇宙生元气”。王念孙解为：此当为“宇宙元气，元气有涯根。”^①另外，董仲舒《春秋繁露》说“元气和顺”，扬雄《解嘲》也说“大者食元气，细者入无间。”即是说，西汉时期“元气”已成流行观念。可是，元气在那时并未获得应有的哲学意义，元气只是道化生万物的一个中间环节。在董仲舒那里，元气是实现天的意志的手段；在扬雄那里，在元气之上凌驾着“玄”。元气之为本始之气，获自王充。稷下道家所说的“精气”侧重于气的精微之义，表现了世界有某种统一的物质结构；王充的“元气”侧重于气的元始之义，表述了世界的根源在于某种无形有实的物质性。这两个方面的哲学论述完成了这气本体论的理论形态。这一学说在东汉王符的《潜夫论》中得到进一步确认，王符把老子所谓“道”、“德”视为人对事物与现象的规律及其规定性的把握，其曰：“道者，所以持之也。德者，所以苞之也。”（《潜夫论·德化》）把事物和现象的根源与本体归结为元气，他说：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆。万精合并，混而为一。莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳，阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和，三才异务，相待而成，各循其道。和气乃臻，玕衡乃平，天道日施，地道日化，人道日为。”（《潜夫论·本训》）按他的理解，《老子》所谓的“混沌”，并非抽象的精神性的道，而是混而未分的元始之气。虽然它无形而见，却不是纯粹的抽象，它是实物。它不仅是在天

^① 引自刘文典《淮南鸿烈集解》。

地之先的自在之物，也是自为之物，它自在、自生、自分、自体，自有其规律（道）。因而“道”不是先生的，而是后成的。

作为一种完整的有系统的学说，元气论对中国哲学，包括对道教产生深远影响。道教接受元气论，主要表现以下两个方面：

第一，承认与道并存并相关的气本体。《太平经》在道与气的关系问题上显得含混。一方面认为道是“万物之元首”，同时又认为“元气不缘道而生”，其曰：“夫道者何等也？万物之元首，不可得名也。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物。天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气，不缘道而生。”（《守一明法》）既把道看作“元首”，那就要承认天地大小由道而生。可是后面又把“道”看作某种规则、原理，道的作用在于促使变化发生，这样“元气行道”就不是说元气从道而生，只是说元气遵循道而生万物。按照这一理路，最后只能承认元气不缘道而生了。这种观念在《安乐王者法》中更为清晰地表示出来。“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地……自然守道而行，万物皆得其所矣。”“生天地”只是“行气”的结果，即气生成了天地。只不过元气应当遵循道的规则而已。或者说道使元气生成变化。在天地万物的根源问题上，《太平经》既把道看作“一”，也把元气看作“一”，其曰：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”（《修一却邪法》）“一”被道家、道教普遍认为是—切现象的本始、根源、本体，这里有意混同道与元气的区别。再如“性”，一般被理解为道在具体中的再现，《太平经》却把“性”说成元气：“元气自然，共为天地之性也。”（《名为神诀书》）“元气恍惚自然，共凝成一，名为天

也；分而生阴成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”（《太平经钞》戊部）如此混淆道与元气的层次，很难说是无意的。道本体乃是道家学说的既成理论，也是道教理论的根本所在，不可能否弃道本体论；同时，又明显地想要接受元气论学说，解决两难选择的最好办法是两者共存，甚至模糊两者的区别，我们看到，《太平经》肯定元气本体论，却不想把元气规定作为能动自为的本体，它作为本体，其生成变化要通过道来实现，道仍然君临其上。不过，在多数情况下《太平经》不把道看作实在的本体，而看作抽象的意志，所以，《太平经》不乏“道意”的说教。这一特殊性可能是《太平经》作者建立宗教学说的显证，因为意志论比本体论更适合宗教的需要。

中唐吴筠也将道与元气作了同等地位的理解，甚至认为元气在先，道后生。他说：“混浊之先，太无空焉，混沌之始，太和寄焉。寂兮寥兮，无适无莫，三一合元，六一合气，都无形象。窈窈冥冥是为太易，元气未形渐谓太初，元气始萌次谓太始，形气始端又谓太素，形气有质复为太极，质变有气，气未分形，结胚象卵，气圆形备，谓之太一。元气先清升上为天，元气后浊降下为地，太无虚空之道生焉。……夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正圣元纯阳一气，与太元合体，与大道同心，自然同性，……。”（《元气论》）这里并不认为在元气之先存有一个道体，元气就是天地万有的根本和起始。自然、大道、元气都是“本一”；而“本一”不是别的，只是“纯阳一气”。显然，吴筠不愿将道看作一个实体，他宁愿把它看作用以规范元气生成运动的抽象本质，所以说元气“清升上为天”，“浊降为地”之后，才有“太无虚空之道生焉”。那么“混沌”是什么

呢？在吴筠看来，“混沌”不是道，而是未形之气，其曰：“有物混成，然虽成其气，未可得而形也。”（同上）“有形”、“有名”为现象的万有，“无形”、“无号”为原初的一本，这已是常识，问题在于将这“无形”、“无名”看作什么。扬雄、何晏、王弼、葛洪看作玄、本无、玄道，吴筠看为元气，其曰：“元气无号，化生有名，元气同包，化生异类。同包无象，乃一气而称元；异居有形，立万名而认表。”（同上）“同”又称“玄同”，玄同就有混沌同包的性质；“异”指有别殊类，指无尽万有的现象。元气既是玄同、同包、无号，那么它也就是本质、本体了，因此他进一步陈述：“元气本一，化生有万，万须得一，乃遂生成万。”（同上）司马承祯在道与气孰先孰后问题上表现了含糊的态度，他说：“夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉。”（《服气精义论》）这是说道有几微、显著两种状态，道的几微状态就是气。从而，“一”不是在先的，而是在后的，由气之动用才生出“一”来。其含糊态度实质上表明在承认道本体的同时，也承认了气本体。只是在他看来，秦汉时期道与气两种本体论不仅有着分不开的联系，甚至就是同一。

《升玄经》主张以道为体，可在追问“道根”时又把道作了“玄元始三气”的解释，其曰：“夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。挺手空洞，陶育乾坤，号曰无上玄老太上三气。三气，玄元始也，无上正真道也。神奇微远，不可得名。”无论《升玄经》将道说得多么玄妙难识，有一点可以看得出来，即并不想把道说成虚无，而是欲表明的实质不是抽象的精神，道就是实在性的气，所以说论其大，能包含天地，弥罗无外，在它面前，天不谓高，地不谓低，“无大不大”，大无不覆；论其小，能入于细微毫芒之间，不足为比，“无小不小”，小无不入。这

与稷下道家的论述法有相同之处，好像在论说道，其实在论说气，难免有偷换概念之嫌。

第二，道本体中援气实道的倾向。以道为本体的思想是道教本体论上的主流。这种主流思想同样也染上了气本体论的色彩。问题在于，并非被动地“染上”，以避免道陷入虚无与顽空。《河上公章句》是主张以道为本体的。对《老子》的“有物混成”句，精气、元气论者以实有其气来理解，《章句》则解释为“无形”之道，其曰：“道无形，混沌而成万物，乃在天地之前。”（“有物混成”注）“无形”似还不明确，无形之中可以有气，《章句》又补充说：“一无形状，而能为万物作形状也。……言一无物质，而能为万物设形象也。（是“谓无状之状，无物之象”注）“一无形状”，“无一物质”，这才是抽象得彻底，不留一点物质性。可是，《章句》在做到这一步时，又产生了另一个担心，即担心如此的规定缺少确定的内涵，从而成为无规定的规定，故此，《章句》在道论中又援引了气论，试图起到补益充实的作用，表现在一方面讲“道生万物”（“生而不有”注），另一方面又在“道生”当中贯注元气，其曰：“言道稟与，万物始生，从道受气。”（“以阅众甫”注）无异说，万物产生之直接源头在于气，气即元气、精气，只是元气并不能孤立地产生与生成，元气既不是先于万物的自在（它有“稟与”道的关系），又不能自作主张随意地生成，它要遵从道的原则。《章句》还说道：“天道与人道同，天人相通，精气相贯。（“不窥牖，见天道”注）道为元气的源头，元气又为万物的来源，在道与万物之间充溢着实在的元气，如此，既不使“道生万物”的论断显得唐突武断，同时使人想到道不是悬空的，道当中自有元气赖以形成的根芽，无形无物之中存在着无形而有形的

元气的根据。

《老子想尔注》也主张以道为宗源，既说“道微”，又说“道甚大”，但并不将道作单纯的理解，单纯的“道”似乎只体现了意志的特性，作为一切自然物象的根源和宗本，道离不开气，《道德经》中所说的“朴”、“道”，《想尔注》都作了气的理解。道与气在《想尔注》那里实现最初的混合，出现了“道”概念，其曰：道气常上下，经营天地内外。所以不见，清微故也。（“其上不瞰，其下不忽”注）道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。（“天地之间，其犹橐籥”注）这样的混合其实不是将道化解为气，也不是将世界的宗源解释为气，而是不愿把道看作纯粹的抽象精神，意在表明道中是含气的，作为万物来源性的气也并不是最初端的源头，气是道之气，人们所说的精气也只是道之“别气”，其曰“所以精者，道之别气也”（“其中有信”注）。东汉时期，元气学说颇为流行，《想尔注》要想甩开元气说是不现实的，所以，以道冠元气之上，意思是说道不脱离气而存在，这样可以为道论寻一个圆通的说法。既然元气之上有道，那么元气就不应称“元气”，在《想尔注》中可以看到，宁愿说“道气”、“清气”、“精气”，也不愿提“元气”这个词。因为《想尔注》已经把元（“元，根也”）和“一”这样的属性给予了道，其曰：“一者，道也。”（“载营魂抱一能无离”注）

陶弘景《真浩》以道为体，也纳气实道；“君曰：道者混然，是生元气，元气成然，后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”（《甄命授》）《真浩》不说“混然”是物是气，却说混然能生元。混然为道的另一种说法，或谓道的存在状态，这是没有问题的。“混然”是什么？“混然”自身有无一个确定的内涵？当然可以说“混然”是道，但这样做等于没有解决任何问题。

因为道已不可言说，道甚至只是世界本体的一个假号，假号非真。惟其如此，才要以“混然”来表示或描述它，所以对“混然”的理解不可以反问本已是超言绝象的道，而要从“混然”带来的后果来追问它本身，如同说能生出孩子的必定能做称得父母的人，照此类推，能生得出实在性的元气的东西也一定属于实在性的东西，生成的结果与生成的起因总应该有某种可以通约的条件。《真浩》不想说出“混然”是什么，却愿向人们指出“混然”是有确定内涵的，它不是空无，它能产生元气，再通过元气产生万物，就是要找到着落，从而实现其意义。尽管道教不明说似乎盲目的“混然”有何目的性，其“意义”却始终如一。再把“混然”与“混沌”联系起来看，两者异名同实，都是为了表示某种实在性，虽则“混然”与“元气”有着实在性这种一致关系，可是《真浩》决不愿把道说成元气。同《河上公章句》和《想尔注》一样，《真浩》只不过是援引元气来充实道本体而已。

道教接受了元气论的影响，但道教的本体论不只是受“影响”的、无个性发展的学说，它是接受影响又自我生长的学说。这也从两个方面表现出来：

1. 把实在性看作本体论的前提条件。纵观道教源流，可以领受道教所有思想家的一种情感，即始终不愿把自己的思想解说成没有现实根据的主观遐想，不愿像巴克莱那样把自己的思想看作存在的设定者，也不愿像柏拉图或佛教那样把现实世界理解为观念的摹仿、影子或虚幻不真。道教更愿把身内外的所有事情都看作真实，这种真实性来自这些事情的根据是实在的。而且，其“实在”不只是精神、思想或意义的实在，它是“物性”的实在。归根到底，如此的情感渊源在

本体论。即从本体论上开出并培养了如此的情感。道教树立了一个道的本体,又想尽办法为其找到现实的根据。在道教理论家看来,理性的规定容易落空,从而变得无规定性,失却内涵,现实的规定性才是可靠的。不管元气是否有形质,它总是可靠的实在,可以作为根据。《鹖冠子》卷上说:“道有稽,德有据。”此谓道、德是有稽可查,有据可依。其依据正是道与气有关联,不可以将道看作无依凭的东西。道教为道在现实中找到了依据,也在历史上找到了依据。所以说道教受元气论影响,又是主动的选择,意义正在于此。吴筠《形神可固论》引《龟甲经》说:“故《龟甲经》曰:‘我命在我不在天。’不在天者,谓知元气也。”杜光庭《老子说常清静经注》说:“凡学道之人皆因经戒而成真圣,圣人未有不假经戒而立,不因元气而成道者也。”修道的过程也是修气的过程,依持气的修炼才能达到修道的理想,“知元气”成为实现修道长生的先决条件。同样,道之称为道,在于有气,无气则陷于空乏苍白,从而变得难以理解。金岳霖先生在谈到“道无‘无’”这个命题时说道:“前面那个无字是普通有无的无,后面那个‘无’字是不可能的无。由无底意义可以推到有底意义。”^①当道家、道教说道是无名无称、无为无形时,其意义同于此,在“无”的背后深藏着“有”,当道家、道教说道是无物时,其实是指无具体形状的物,无形状的物并不等于彻底的空无,中间隐含了超言绝象的“物”。受这种追求实在性的影响,道教把本体与现象之间的关系不分作两截,而认为本体即现象。气本来被看作现象,道是本体,由于道中有气,从而本体的道并不远离现象,寻

^① 《论道》,商务印书馆1994年版。

求本体的道,只要在气中寻觅就行了。在形神关系上,主张形神不离,长生成仙也要形神俱升,精神不能撇下形体独自飞升。因为神要离开了形,神也不复存在。其根源当然在于道不离气。从本体论当中还可以推出道教世俗特点的根源,人们说中国宗教不像西方基督教那样把神灵的净化放在首位,中国宗教具有强烈的功利化的特色,其实这种宗教表现出来的现象,实质还在于本体论上的分疏。与基督教不同,道教的本体既超越现实,又不离现实,从而道教的理想也不远离现实,理想在现实生活中升华实现。可以说,道教的“致太平盛世”的政治理想、积功累德的道行观、在世长生的生命观等等都是不离气本体论观念的变现。

道教的本体论不仅对道教本身的发展产生根本性影响,也对整个中国文化产生巨深影响。朱熹在论理气相依关系时就坚执理不能离气,道——理一定要“依傍”或“挂搭”在气上,如果没有气,理便无着落,从而悬空了。中国哲学并不纯粹为了论理而论理,也不为了求真求知识而花那么大力气论证宇宙本体论,在本体论上的一切论证都只为了两个目的:第一,为经教政治找到“落实”的依据;第二,为了自己安身立命。如何能“落实”?如何能安身立命?这两个出发点决定了在本体论上的两个角度展开而又吻合,即既要高远超越,又要现实可靠。这两点刚好在道教的本体论中合理地体现出来了。

《中国通史》(范文澜)和《顾准文集》都强调中国文化是“史官文化”,这个论断似画龙点睛。只是其“史官”特色不仅仅限于服务于经教政治方面,在道问学的方式及其思维方法方面还表现为:突出思想结果的根据和效验。其所谓“根

据”，就是历史的根据，言必有据，在上古文献经书上找到根据或在现实生活中找到根据。所谓“效验”包括身体的体验或见闻所知。老子也是史官出身，其所开创的道家及其流变的道教也自然带有史官的根性。道教在本体论上不仅沿用道家思想作为“根据”，也在本体结构中找“根据”，道论当中含蕴的气论就是这样的“根据”，至于“效验”，当然不属严密逻辑推论性的，而是经验思维式的，这一点我在后面还要专门谈到。

2. 把生命存在作为生命运动的基础。道教把气论引入本体论，就是要确证生命的现实存在。本体的论述总关系到生命的存在。开初，道教引入气论时其生命哲学的理论还不成系统，但这并不说明道教不关心生命问题，前面已讲到，道教的崇拜开始于生命的崇拜，因而道教的任何理论上的建构与嬗变都与生命相关。所以，引入气论既是为道论找合理的根据，也是为生命的存在找依据。我们知道，气在以后生命哲学的发展中逐渐地被看作为命体、形体，即生命的基础。尽管在开初的本体论述中没有以后的那种明确性，却并不能表明没有把气看作生命存在基础的意识，应当说，这种联想和意图甚至是很强烈的。既然气是道借以标志其现实存在并与现实生活发生联系的根据，那么它也应是生命存在的根据。至少“气”比“道”更易于表现生命的存在，有关这一点，不光是道家、道教的学者意识到了，秦汉凡对生命问题关注的其他学派也都意识到了，《素问·生气通天论》说：“自古通天者，生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五脏十二节，皆通乎天气。”在关乎生命的中医学中“气”自始至终就是基础。人体内的九窍五脏本指人体生命构成的不同部分，

都以气来贯通,如五脏通常称为五气。传统的五行,本指金木水火土,却也以五气贯之,《想尔注》说“五藏所以伤者,皆金木水火土不和也。”(“挫其锐”注)气畅而生、气索而死成为一种常识。

道作为道教追求的对象,未必不表示生命,但道教显然不满足,因为道更像是抽象理性,而理性只适合于表示精神生命,表示生命的意义与价值的追求,不适合于表示生命的活体,表示生命的现实性。按照狄尔泰的观点,人的生命不只是精神或意识生命,更重要的是心理生命,而心理的生命不能完全通过概念、判断和推理等思维活动方式表现出来。观念形态的生命只存在于观念之中,并不是现实的生命。道教选择了气,就在于气能反映生命的活性与现实性,也便于反映生理和心理的生命活动,因为生理和心理生命具有较意识、精神更为直接的感受性。生命在于运动。柏格森的“绵延”讲的正是生命运动的连续性,任何中断都会窒息生命。理性的概念运动也可以象征生命的运动,但概念可以有中断,可跳跃式的运动,像老子所说的那样,“反者道之动”,“夫物芸芸,各复归其根”。但这种运动是撇开了过程与条件的,不能生动再现生命过程,也不能反映生命的结构。当精气、元气被看作世界统一性基础时,是以结构论立论的。气不仅体现一切物质结构,也体现生命结构,气的聚散状态关乎生命的生死,气在空间的散布状态的无端涯及其在时间上的无终始,使得生命在任何地方或任何时候成为可能。道教理论家在建构本体论时,选择和引入了元气论,不能说对生命哲学有充分的考虑,但能够说有基本的考虑,引入元气论就是为了给生命长生在本体论上找根据。精神生命与生理、心理生命都是生命现象,

仅仅有精神生命是不完整的,而道教的生命观正是要追求完整生命。

问题在于,道教在本体论上引入了气论,并不等于马上就能解决好两种生命现象,首先,在本体论上就有两种本体论并存两行的状况,道教理论家们实际上常常徘徊、彷徨于两者之间,未能克服理论上的矛盾,如果说道教“杂而多端”,那么应当说是从本体论上“杂”起的。所以,道教生命哲学的理论形态的完成,要从克服本体论上的矛盾开始入手。这块“基石”打好了,才能安得身,立得命。这里有必要说一下“气”与“炁”的关系。前面已论述了气的形成及其原始意义,在道书中气、炁经常含混不清。先秦时期无“炁”字,只有气,《说文》、《尔雅》皆不收“炁”字。《关尹子》:“以一炁生万物。”《想尔注》气炁并用:道炁无常上下,经营天地内外:又曰:“道气归根,愈当清静矣。”《辞源》释“炁”：“云氣，同氣。《周礼春官眡祲》‘掌十辉之法’汉郑玄注：‘郑司农（众）云：辉，谓日光气也。’释文八：炁，音氣本亦作氣。”近人王季星认为，炁字从氣（氣）字“诡变”结果，“斯后更一变为道家书之炁字矣”^①。

① 见《行气剑秘文考释》，载《学源》第二卷第三期。该文还引郑珍《汗简笺正》卷四字笺：“此形气之变也，汉隶作氣字，其字有作炁者（见朱龟碑）即与无近。又有作气者（见《史晨后碑》）四点即近火，涎人合二体为之，遂别成炁字”。

自然本体论是面对自然的结果，生命本体论是面对自我的结果。当人们面对自然时，惊叹于自然的伟力，折服于自然的生命力，从而引发对于自然何以有此伟力与生命力的追究，最后归落到超自然的本体。而当人们面对自身时，又一次惊叹、折服，发现自我与自然比起来一点不逊色，自然所拥有的，我自身都有，最大的发现是自然的本体其实就潜藏于自我的深处。从而，当人们把注意力从外部移向自我的生命深处时，没有感觉到天地缩小，却发现对象范围的无限扩大。注意力的转移意味着从自然哲学向生命哲学的过渡。前者更具有知识的性质，后者更具有直觉与体验的性质。

一 道 气

如果说道教将气论引入道本体表露了道教张扬生命意义的动机的话，那么将道与气合体成为二元绝待的本体论，其意图更为昭然。气能体现生命的现实性，道能体现生命的超越性，生命的超越在现实的生命深藏着，现实的生命则必定要走

向超越。把生命意义与宗教超越置于本体论之中,这是道教生命哲学的特殊性。当然,从分体的二元到合体的二元绝待,有一个过渡。

(一) 道与气的最初合同

最初将道与气合同看待的要算《想尔注》。《想尔注》中多次将道气不加分别地并用,其曰:“道气在间,清微不见,含血之类,莫不钦仰。”(“天地之间,其犹橐籥”注)“夷者,平且广之希者,大度形;微者,道气清;此三事欲叹道之德美耳。”(“视之不见曰夷”句注)“道气常上下,经营天地内外,所以不见,清微故也,……。”(“其上不瞰,其下不忽”注)“道气隐藏,常不周处。”(“肫若浊,浊以静之徐清”注)“道气归根,念当清净矣。”(“归根曰静”注)前面已述,《想尔注》主张以道本体论吸纳气论思想,所以,其所谓“道气”并不是主张道气同一的绝对论,在援气实道这方面表露了理论上的自觉性,但这种自觉性仅限于此。既不愿承认道与气是同一种东西,又没有进一步论述道与气之间的关系。道、气本来分属两个不同概念,在这里《想尔注》却将两者撮合起来,作为相关联的范畴提出来。由于没有进一步论述,且在论及道的作用时比较宽泛,因而“道气”的提出带有偶然性,道气既可看作同一个概念,又可看作“道和气”,在后一种情形下,道和气只是连续性的本体根源到现象自然的序次。但是,不管是否真的把道气作为一个概念,仅就《想尔注》将道气作为同一性印象的概念提出来,已经是对道教生命哲学的一个贡献,对于擅长寻找“根据”的道教来说,《想尔注》毕竟是一个根据。有了这个根据,以后的道气论也就成了有根据的论述了。六朝时期“道气”成为普及性概念,《黄庭外景经》说:“天迥道气八道

运,道气含和,阴阳逐恋。”其“含和”,就有和同之意,道中有气,气中有道,如同阴中阳,阳中阴。显然,《外景经》不把道气放在静态中考察,而放入在动态中,在静态中道、气成为凝固的无生气的僵死概念;在动态中道、气活动起来便不分你我了。很明显,《外景经》坚持概念只有在运动中才有其存在意义。《升玄经》说:“太上曰:当於彼国,闻此国中有张道陵不?大士答曰:昔来闻有,但未见耳。昔闻其人在於西域,劳勤积德,上恭道气,下以治民,其法多奇。人之若鱼,道之若水,鱼得水而生,失水而死,道气不居人身,人身则空,人身既空,何得久生。”上面一段话“上恭道气”,谓恭敬天地道气;下面一段话“道气不居人身”,谓人之根本。既然是同一个“道气”,那么天地道气与人之根本的道炁就相通了,他既存在于外,还存在于内;既作为宇宙本体,也作为生命本体。前面说到,《升玄经》欲突出的是气,而不是道,故而在将道气合同方面,实际是以气为主,以道为辅,如同孟子“善养浩然之气”,“配义与道”。只不过孟子欲以气培养一种超越的精神,《升玄经》则肯定超越的道本来潜藏于气之中,所以他把气理解为传统的道,其曰:“三气,玄元始也,无上正真道也。”《升玄经》在将道气作等同时,突出了生命性质,同时也讲究生命的规范意义,生命不是盲目的、泛化的,它要按照某种目标实现自己的意义,所以气不能与道分离。《道教义枢·混元义》说:“混元之中有粗有妙,妙者道气惟一。”“妙”通常看作体,“粗”通常看作用,“道气惟一”既是在“妙”的层面上,那么它就是本质、本体的。“惟一”是说在最初开端的玄同绝待,道气无有分别,混然一体,这是在六朝至唐初最为明确的一次有道气关系的表述。

道气的合体实与道教的人体内修内炼有关。这在《真诰》就已显端倪：“萧条斧子和心凝静。道气虽妙，乘之亦整。澄形丹空，擢标霄领，其神以晖，其光将颖。”陶弘景不说“道气”为何物，且说它的妙用，妙用正用在澄心凝静的修炼上。当《升玄经》说“道气不居人身，人身则空”时也表明道气与人的内在修炼有关。对于养生炼气来说，气非一种，道教将气分为亿万种以上，其中有一种气是根本性的，即“神气”，神气与道相关，甚至就是道的替身。这在《太平经》中就表露出来，其曰：“今是委气神人，乃与之气合形并力，与四时三行共生。凡事人神者，皆受之于天气，天气者受之于元气。神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气无而神去。无神亦死，无气亦死。……又五行乃得兴生于元气，神乃与元气同身并行。（《四行本末诀》）《太平经》首先把神与气看作两种东西，但在人体之中两者合为一途，神不能离气，气亦不能离神，从“合形并力”到“同身并行”，含蕴着将两种本体的合同及其宇宙本体内化为生命本体的愿望。吴筠在《玄纲论·服气》中说，胎息与气相同，明白了胎息，就明白了元气，而元气与神相同，“气者神也”这是气与神关系的最为明了的沟通。《道枢》提出了神气相变的观念，其曰：“故在气变神，在神变气，气在则神存，神去则气散。其气生神，神在即形去矣。”《道枢》的神气相变的思想乃是六朝至隋唐修神炼气思想的总结，是比较定型的观点，因而，不一定代表魏晋六朝时期的思想，但从定型的观点可以窥见不定型的神气相通观点的成熟过程。

神既然与道具同一性，而气（炁）与神又相变相通，那么神气（炁）也就是道气（炁）了。从中可以窥见，道、气两种不

同的本体论在生命的修炼中实现了合体。从历史过程来看，主张内修炼的道教上清派是道气合体的思想的主要阐扬者。尽管在隋唐时期上清派成为主流派，其思想随着学派本身的扩张而成为流行的思想，但在魏晋、六朝时期却不被普遍接受，至少有来自两个方面的反对。第一是主张炼外丹者。在炼外丹者看来，道在人外，不在人内。炼外丹其实是要炼出一个固化的丹，丹即是道，服丹即服道。人服用了丹，意味着将外在的道置于人体内，道不离身，人能长生。炼气不是没有作用，但作用极其有限。在刘向的《列仙传》中，所谓神仙皆服食桂芝之类的自然药物，在葛洪的《神仙传》中，升仙者皆需服用金丹，关于历史传说中人物彭祖，《神仙传》说：“彭祖曰：欲举形登天，上补仙官，当用金丹，此九召太一，所以白日升天也。此道至大，非君王之所能为。其次当爱养精神，服药草，可以长生，但不能役使鬼神，乘虚飞升。”在阴长生传中，《列仙传》说得更为明白直接：“不死之要，道在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可得延年，不能度世。”在葛洪的《神仙传》和《抱朴子》中，得道的观念甚强，而“道”在葛洪那里被理解为纯粹的精神、理念，道不杂乎气是葛洪的玄道本体论的基本思想，因而得道就是得纯粹理性之道，而不是得“道气”。至于行气炼养，葛洪说：“行气者一家之偏说耳，不可便孤用也。”（《内篇·杂应》）即认为行气是服丹得道的一种辅助性手段，气并不能因此渗入到道本体之中。第二是来自佛教。佛教弘理，自然容不得道中有气或道、气合体的思想，佛教认同了老子的“道”，却以“理”释“道”，认为道只是纯粹的理，极力反对以气释道。《三破论》强调“道者以气为宗”，佛教对此提出尖锐相反意见，说：“至道宗极，理归乎一妙，法真境本

因无二佛之至也，则空玄无形而万象并应，寂灭无心而玄智弥照。”僧顺《析三破论》说：“夫道之名，以理为用。得其理也，则于道为备。”（俱见僧佑《弘明集》）佛教的做法很明显，欲将道教所宗承的道中所含气的内容抽空，空玄无形才能万象并应。既已将气从道中驱赶出去，剩下的就只剩纯粹的无物质性的理了。僧顺还抓住庄子“有生气也，聚而为生，散而为死”的命题，说如把这一命题与《三破论》“道者以气为宗”的命题联接起来看，既然气有聚散、生死，那么道不是也有生有死么！这对于道教的攻斥无异是非常有力，其方法是以气的相对有限性来攻击道的无限性，既然道没有逃离气的聚散的有限性，与气相联的道的无限性也值得怀疑。所以，佛教称“佛圣得道之宗，彭聃（彭祖、老聃）居道之末。”（同上）佛教以理释道的做法对道教产生不小影响，以致在《道教义枢》、《玄珠录》、《道体论》等道书中都可见到踪影。但是，道教并不会因此而改变初衷，“气”是道教保持自己文化特色的一个根本观点，决不会因此而放弃。随着内修内养方法的完善化、系统化，佛教所攻斥的问题也在道教的生命哲学中消化了。

（二）二元绝待的道气本体

我们已经知道，道气概念的出现是道教生命哲学兴起的结果，原本是两个本体，现在却合体为一，而合体为一也并不能完全泯灭差异，只是同一性远远比差异重要，以致差异被同化于同一体中了，所以称之为“二元绝待”。《庄子·齐物论》：“化声之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。”相待、无待为庄子相对主义观点的一种表述。佛教应用为相待、绝待，相待指有条件的相对的对执、矛盾，绝待

指无条件的绝对的和同,是一种消解矛盾对立的思想方法。道教将道、气这对对执体以二元绝待方式同一起来,消解矛盾的过程为思想实现同一性的过程,也是宇宙自然本体实现向生命本体转化的过程。成玄英说:“夫彼此是非,相待而玄立,反覆推讨,举体浮虚。”又说:“夫绝待独化,道之本始,为学之要,谓之道枢。……是非无穷,以应无穷也。”(《庄子疏》,见郭庆藩《庄子集释》)

雅斯培说:“凡是被认作对象的任何东西都不是存有。”^①道教生命哲学从自然哲学向生命哲学的转变中,一个根本性的变化就是把原先属于对象的东西变为非对象的、属我的东西。产生宇宙万象的本体既存在于宇宙现象之中,也存在于我的身心中,我的身心为小宇宙,宇宙万象为大宇宙,两种宇宙在大小结构上没有原则的不同,所不同的在于宇宙现象被动地接受道的润浸,我的身心主动地领受道,主动地修正自身以契合于道。从《老子》的道与德,到秦汉道家、道教的外内关系,再到道教生命哲学的道气二元绝待,总算完成了向生命哲学本体论的转变。这种本体论的一个突出特点是,它具有“自我意识的本能”,能“在对象上反思自身。”^②从这一点出发,道教生命哲学坚持认为自然宇宙本体不仅存在于自我之中,而且只有通过我,它才能得到理解,才能获得存在的意义,道的根本意义就是“长生久视”,只有人才能做到这一点。

将道、气有理性自觉性地合体并产生巨大作用的要算唐初成玄英。成玄英为初唐道教理论大家,其《老子注》、《庄子疏》至今影响犹存。他在注《老子》“专气致柔,能如婴儿乎”

① 考夫曼《存在主义》第151页,商务印书馆1994年版。

② 见亨利·伯格森《创造进化论》,湖南人民出版社1989年版。

一句中说道：“专，精专也。炁，道也。致，得也。柔，和也。只为专精道，致得柔和之理，如婴儿之无欲。”将《老子》的“气”改为“炁”，并非无心而为。作为道家、道教所创造的别体字，就想表明它与传统的“气”有所不同，“气”容易被泛义地理解，“炁”则有专门之义，这个“炁”确乎与本体及其生命相关，而且后世道教也的确是把气与炁作了区别的。成玄英的目的是想表明作为绝对精神的“道”其实就是存在于人体内的“炁”，因为道、气之间具有直接的一体性，专精“炁”，也就是专精“道炁”，通过这样同一，宇宙的本体就内置于人体内了。在成玄英的论述中，有一点很清楚，他不想说“气，道也”，而愿说“炁，道也”。既与道同体，那它就是根源性的。而气不一定被理解为根源性的。我们知道，成玄英对老子、庄子的“道”从抽象的“理”方面发展了，所谓“妙理”、“玄理”、“理本”、“理体”、“理境”等等。但当面临回答道是否悬空无实的问题时，他则又偏向于气，在疏《老子》“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象”句时，他说：“恍惚中有象，惚恍中有物，中有物即是神，神妙物为名也，虽复非无非有，而有而无，故是妙也。中有象即是炁，虽复非象，非色而为色为象；故是炁也，言道种种变见（现），故不物而物，不象而象也。（见强思齐《道德真经玄德纂疏》）成玄英是想说道中含蕴着炁，尽管人们不可将此作有形有象形而下的理解，却决不是无物，它是可以为象的。成玄英的这个思想完全可以理解，纯粹的“理”难与佛教区别开，保留炁，即保留道教的根本观点。

唐玄宗《御注道德经》也直接认定道炁为身心根本，修炼身心就是修炼道炁，他说：“人既知身是道炁之子，从冲炁而

生也，当守道清静，不染妄尘，爱炁养神，使不散。”（“既知其子，复守其母，歿身不殆”注）

唐末杜光庭对“道气”的论述可谓最详，在《老子说常清静经》中，他肯定在本始意义上，道就是炁，他说：“道者虚无之炁也，混浊之宗，乾坤之祖，能有能无，包罗天地。道本无形，莫之能名。无形之形，是谓真形；无象之象，是谓真象。……无形而自彰，无象而自立，无为而自化，故曰大道。”杜光庭似在说道，但同时也在说气，他将气与道完全等同，而气也显然不是存于具体的被派生的层面上，它与本始的道同为“混沌之宗”、“乾坤之祖”。其所谓“无形之形”、“无象之象”与成玄英的“而有而无”“不象而象”何其一致。前面已述，当道本体盛行时，元气并没有取得应有之义，因为元气统摄在理——道本体之下，便不可称为“元”。在杜光庭那里，元气才真正获得元始之义，他说：“本者元也，元者道也。道本包于元气，元气分为二仪，二仪分为三才，三才分为五行，五行化为万物，万物者末也。人能抱元守一，归于至道，复归于根元，非返于末。”（同上）本、元、道，都是起始意义的，它们自身无所谓起始，或者说无起始，在一切现象形成之前，它们以其本然状态存在，而现象产生之时，它们就标志其起始。这种属性在道本体论者那里，只赋予了道，气没有享有这种属性。现在不同了，元气之称为“元气”，它自身就是起始，在它面前，不存在起始的起始，所以，杜光庭明确地讲：“道本包于元气”，即元气不在道之后，而存在道之中，它是道的内质，是其基本内容。杜光庭论述的方式同样是以生成的模式，“顺藤摸瓜”。看起来是从本、元、道、气顺沿，推论一切现象产生程序，即从显入微，其实是从现象摸到本始，即从显入微，要终而原始。

道教相信存在九万九千九百九十亿万种气,像董仲舒的乐气、哀气、喜气、怒气等等都包括在内,其中只有“玄元始”三气为道气,玄元始三气与玉清上清太清三清境相对应,分而为三,合而为一,三位一体,三清境指境界,玄元始指现象的起始。杜光庭认为,在道与器之间还存在着“形气”,众形由道(道气)而立,先道而后有形。道在形之上,形在道之下,所以说“自形而上谓之道,自形而下谓之器。形(形气)处“道器两畔之际”(《道德真经广圣义》“有之以为利,无之以为用”义),它虽在器(有形质可用)上却不谓道,它虽在道下却不谓器。《云笈七籤·元气论》说:“窃窃冥冥是为大易,元气未形渐谓太初,元气始萌次谓太始,形气始端又谓太素,形气有质复为太极,质变有气,气未分形,结胚象卵,气圆形备,谓之太一。”将气分这么多层次,其实还是为了表明作为本体的道气与千差万别的具体的气是根本不同的。杜光庭进一步说:“混元以其道气化生,分布形兆,乃为天地。而道气在天地之前,天地生道气之后”。(《道德真经广圣义·释御疏序》下)“阴阳虽广,天地虽大,非道气所有,大圣所运,无由生化成立矣。”(《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》)“道之深也,无不吞纳,无不制围,圆盖之高,方舆之厚,明之照,动植之繁,皆道气所育。”(《道德真经广圣义》“道者万物之奥”义)“混元”为道的别名,当道要实现从混元变现、生成天地时,须以道气的形式。天地亦为阴阳,天地、阴阳及其乾坤,之所以形成“二仪”并转相生之、生万物,根源在于混元的道气。道气既为混元、本始,它就是无对待的“一”。杜光庭还不仅仅想说明道气的根源性及广大与深奥性,而且想说明道气是有着现实的目的性的,道气既是宇宙的本体,也是生命的本体,

他说：“人之禀生，本乎道气。”杜光庭还曾强调，要“知身是道气之子”。宇宙本体的道气一旦使人禀生，人就同时获得了道气的规定，道气就落实在人身之中。道气不仅使人有了形体，也有了心神。形体、心神的根源在于道气，但落实在人之中的道气就不再是外在的。它成为生命的最根本规定，从而使生命体获得了完全的主动性。

无论是援气实道，还是道本包于元气，当道教生命哲学将道、气作为二元绝待体看待时，总有一个先承认二元差别，再混合绝待的思想过程。尽管你可以把道看作气，或把气看作道，二元差别是先在于作如是观的。道总符合于抽象的规定，气总是符合于生命的规定，两者的混合绝待总得有一个圆通之理。虽然人可以将牛马不相及的两件事说成一件事，但不能说服人，而宗教哲学是要追求理论的彻底性的。《老子想尔注》、《真诰》及《升玄经》等将道气合体而称，不言道气何以能合体；成玄英将道直接与气作了等同，是一次理论自觉，但也不言等同的根据。这个问题在杜光庭那里有了一个明确的说法，他说：“道，通也，通以一气化生万物，以生物故，故谓万物之母。”（《道德真经广圣义·释御疏序》下）道的特性在乎“通”，气的特性在乎“生”，因为能通生万物，道气才被称为“万物之母”。通，贯通之义。《道教义枢》强调，道具有三种特性：“理、导、通”。杜光庭在解释《道德经》时同样从这三方面阐扬了道性，可见他是从抽象原则方面来理解道性的。而对于气的性质，他实际上作了实体实物的理解，他坚信虚无不能生物，但“明物得虚无微妙之气而能自生”（《道德真经广圣义》“物得以生谓之德”义疏）。故而气的特性就是“生生不已”。如果说道是一个本体，气是一个本体，这两个本体的合

体难免牵强。现在不同了,道是抽象的规定,气是实体实物的产生,这两者合二而一圆融无碍,道不能单纯存在,道离了气就是空虚无,所以说“道”就说的是“气之道”;气也不能单纯独自产生,离了道就陷于盲目凝滞,因而说“气”就说的是“道之气”。道气的规定获得这样一种圆满。道就是气,气就是道,道、气取得了完全的同—性。五代时期谭峭在其《化书》中,也把“气”直接认作道,他说:“天地未分,混浊一气,一气充溢,分为二仪,有清浊焉,有轻重焉,轻清者上为阳为天,重浊者下为阴为地矣。”很清楚,他是在宇宙根源意义上论气,其“—气”就是道气。

从道、气到道气,从道气生天生地到道气生身心,标志道教完成了自然本体到生命本体的理论建构。然而,这仅仅限于本体构成的论述。道教树立这一本体不是为了束之高阁。本体论述是为了给生命找到来源,找到了来源还要推论其运用,即本体对生命的作用。因而道气在生命中有生命中的表现形式,这就是精气神。

在先秦及汉代道家那里,“精”指气之精,即精气,《易传·系辞》:“精气为物,游魂为交”。稷下道家所说的气都是精气,精气同于后来扬雄、王充所说的元气。甚至在汉代的《老子河上公章句》中,精气还指充满宇宙的外在之气,其曰:“道养育万物精气,如母之养子”(第二十五章“可以为天下母”注)“道清静不言,阴行精气,万物自成也。”(同上“天法道”注)河上公把人身之气称为“和气”,其曰:“人生含和气,抱精神,故柔弱也。人死和气竭,精神无,故坚强也。”(第七十六章“人之生也柔弱,其死也坚强”注)他把人的生存与死亡看为和气的存与去,而且草木的荣枯也在于和气的存与去。

他将精与神合称,相当于今天所说的“精神”。但在《老子想尔注》和《太平经》里,“精”与气相联。《想尔注》说:“所以精者,道之别气也,入人身中为根本,持其半,乃先言之,夫欲宝精,百行当修,万善当著,调和五行……精乃导之。”(“其中有信”注)显然,《想尔注》把精看作道气在人身中的变现,精就是人体精气,所谓“人之精气满藏中”(“金玉满室”注),精气为人身根本,或曰人身本体。精气既为“道之别气”又为自身根本,那么它应为人的精神产生的来源,所以《想尔注》说:“道教人结精成神”(“持而满之,不若其已”注),“精结成神,阳气有余”(“富贵而骄,自遗咎”注),“神成气来,载营人身”(“载营魄抱一能无离”注)。如果说《想尔注》已经阐明精、气、神之间相互转化之义,但表述不很明确的话,那么《太平经》说得比较直截了当:“夫人本生混浊之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。(《太平经佚文》)①精、气、神之间不过是递“相转”的关系。不过,《太平经佚文》不是从精转相生气、生神,而是气生精、精生神。葛玄《老子道德经序诀》则把“神气”作为人身根本,其曰:“内观形影,则神气长存。体治道德,则万神震伏。”葛玄将精、气、神简化为“神气”,这意味着人体生命的根本与宇宙根本的“道气”接近了。魏晋的所有道书中,凡说道、元气的,皆指外在于人的宇宙自然本体;凡说精、气、神的,皆指非外在的人身根本。凡人们把精、气、神看作人身根本时,还没有敢把人身根本看作宇宙自然的本体,大概人们还只敢说道在天地之间,不敢说道在己身。尽管已经在宇宙自然本体与

① 见王明《太平经合校》,中华书局1960年版。

人体根本之间建立了自然联想,人们也只能说“我分得了宇宙精神之一部分”,谁也没胆量说“我得了宇宙精神之大体”。魏晋时期,外丹学方兴未艾,外丹学的根本观点是将道引入体内,服金丹的过程就是牵引宇宙精神入内的过程,所以葛洪在《抱朴子内篇》中引用《龟甲文》“我命在我不在天,还丹成金亿万年”时显得谨小慎微,战战兢兢,尚自语道:“古人岂欺我哉?”如此一种不自信的态度全可以理解,因为道原本不在内而在外,那么人修炼精、气、神不过是内炼自己,静以待道,自我意识和自信心的建立是道教生命哲学形成的一个重要标志。当人们感悟到对自然的认识必须回复到对自我的认识时,生命的意义就凸现出来了。

《洞真九丹上化胎精中记经》采取了《太平经》的思路,从宇宙自然推及到人体自然,其曰:“夫天地交运,二象合真,阴阳降气,上应于九天,流丹九转,结气为精,精化为神,神变成人。故人象天地,气法自然。自然之气,皆是九天之精化为人身。含胎育养,九月气盈,九天气普,十月乃生。”(见《无上秘要》卷五)这里的论述思路是“降迹”与“流转”,天地之气降迹落尘,由气到精,再到神,依次流转化生。人的产生不过是天地之气流转的一个结果,而且这个结果未必是最终的,流转理当无限数,这个思路将贯穿宇宙的精神与人的精神连通了,从而属人的根本也属天地根本。但是,由于人未见得是最终结果,天地根本未必就满实在人之中,相对于人来说,它可能是“过客”,从而人也不大可能充满自信地说:道在我身!看得出来,这一说没有摆脱外丹说的影响,“流丹九转”就是一种丹道的观念,丹即是道。《洞真九丹上化胎精中记经》在另一处又补充说:“凡人生,皆禀九天之气,气凝为精,精化为

丹，丹变成人。”(同上)“丹变成人”实际是道入人内，使人成其为人。《西升经》说：“含养阴阳道，随倚以为亲。生道非一类，一切人非一。本出于虚无，感激生精神。”此言阴阳道气和合生人，气有偏正，所生人有智愚差别，但原始要终，一切人类都是道气所生。关于最后两句韦处玄解注说：“虚无者，道也。言人物生化，本出于道。精气和合，更相感激，遂生精神。精神结化，为人身神。”(《西升经集注》卷一)在道化自然生人精神上，《西升经》与《太平经》等无异，只是在道与人之间的同一性上并不看得那么直接，人的精神既是“感激”而生，它多少也带有“自生”的性质，从而与道有点差异。恰恰是这一点“自生”性与差异使人产生了一种精神上的自主与自信及其区别内在与外在关系的自我意识。顺着这一思路能使人产生这样的感觉：我的精神与天地精神是相通相同的，却又是我自身产生而俱足的。

陶弘景既炼外丹，又上承上清派清修宗脉，外内并举。但在他的内修言论中，其观点并不成系统，这可能与他着重从具体修炼方术上着眼，没有从本体论看问题有关。他在《养生延命录》中所说的“元气”其实是呼吸之气，其曰：“服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿是常分也。”这种呼吸之气在以后较成熟的内丹修炼家看来并不与道气相关，而是后天之气。他所说的“精”，有时指肾精，其曰：“凡养生，要在于爱精”(同上)，有时则指精气，其曰“精气清净，乃与道合。”(同上)，有时又将精看作精神，其曰：“精者体之神，明者身之宝。”(《真诰》)他所说的神气却与精气相当，其曰：“淡然无为，神气自满，以为不死之药。”(《养生延命录》)精气、神气都指人身根本，

且相对应于道气。

陶弘景内修理论的不成系统是与整个南北朝时期内炼内修理论的不成熟、不成系统有关。在外丹学说流行的情形下，“行气者乃一家之偏说”，要将这旁门小术的“偏说”上升为正宗学说，首先要将内在修炼与天、地、人之本体的学说联接起来，要说明人的精气神与天地道气的关系，也就是说，先要证得本体，尔后才能证得修炼。南北朝道教的大量理论化建设注意力正好就投注在这方面。精、气、神为三，可是本体不可能有三，只能是一。为要证“一”，道教采用“三一”模式，《云笈七籤·三一诀》说：“三一者正一而已，三处授名，故名三一，所以一名三一者，一此而三彼也，虽三常一，故名三一。”从本体看是一，从差别看是三，“彼三”可以归为“一此”。《云笈七籤·玄门大论》综合了《洞神经》、《升玄经》及孟智周等人的观点，认为精气神是“混一会三”的关系，又如同希、夷、微，精指虚妙智照之功，神指无用绝累之用，气指方所形相之法；夷是精，希是神，微是气。孟智周说，精气神“用则分三，体则常一”，精气神在人体之运用为三，虽分为三，就其本体来说乃是一，《道教义枢》引臧玄靖语：“夫妙一之本，绝乎言相，……三一圆者，非直精圆，神气亦圆，何者？精之绝累即是神，精之妙体既是气，亦神之智照，即是精神之妙体，即是亦气之智照，即是精气之绝累，即是神也。三一即圆，故同以精智为体。三义并圆而取精者，名未胜也。”“圆”是圆智，亦为智照，智照是“如何看”的问题，即不要只看到精气神之“三”，而要从看到“妙一之体”，所以要“绝累”，即不为“三”所累；“体”是本体，不是“如何看”的问题，本来是“一”，尽管有“三”之用，毕竟归于“妙体”。显而易见，这是一种本质论的

观点。《老君太上虚无自然本起经》提出精气神互相包含的观念，其曰：“夫三始自相包也，气包神，神包精，……三一混合，名曰混沌。……夫人形者主包，含此三一。”（见《云笈七籤》）相包相含的观念仍然没超出物质结构论，实际上把精、气、神看作不同而相通的物质实体，精、气、神相互包含，因而其统一性在“混合”的混沌。相对来说，本质论比结构论理论性更强，所以，精气神的统一性的论证没有延着结论论方向发展。

精、气、神既有统一性，统一于哪个方面呢？虽说精、气、神合三混一，但在归根到底的意义上毕竟不能说既归精，又归气、神。从宇宙本体的论证中已可看得出来，宇宙的本体既为道气，生命的本体也只能是与道气相同的神气。神气的长处是：它既实在可靠，又灵智妙通。早在《太平经》里就曾把人的神看作道，后来的内丹修炼家也都是把人之神看作道的。成玄英说：“所谓精，神炁也。”（见强思齐《道德真经玄德纂疏》“搏之不得名曰微”疏）又说：“涤荡六府，除遣五情，神气虚玄，故能览察妙理，内外清夷，而能无疵病者。”（见强思齐《道德经玄德纂疏》“涤除玄览，能无疵乎”疏）这正是把精、气、神归结到了“神”。司马承祯《服气精义论》说：“书有所象，故神气存焉。”吴筠《玄纲论·服气》说：“气者，神也。”神气既同道气，它就是先天的，真实的，所以又称为“真气”，《云笈七籤·张果先生服气法》说：“真气既降，方有通感。”《道教义枢》说：“太一真气者也，其数三万六千，随其所生而变焉。故在气变神，在神变气，气在则神存，神去则气散。……纯阳子曰：神气尽而死。”丘处机《大丹直指》说：“气真自现神真。”在内丹学中，神（气）作为本体看待指先天存在状态，是“一”，

是“道”；当它作为本体之用看待时，指后天存在状态，即神与气分离。整个修炼都是为了促使神气结合不离散，返回先天状态。

道（气）的论证属理性论证，神（气）的论证属体验的论证，道——神，表明了理论与修炼实践的应合，这个应合标志道教生命哲学完成了二元绝待的本体论证，标志生命本体论的成立。这一思想乃是自魏晋六朝以来，隋唐以终道教关于宇宙与生命本质问题探索的结果。而且它伴随了内丹学说的兴起与成熟的全过程。自此，道教整个宗教哲学算是能够“立乎其大”，也最终形成了自身完全有别于佛教的特性。

二 性 命

性命与神（道）气内涵相同，“神即性也，气即命也。”（《海琼白真人语录·东楼小参》）。尽管如此，意义却不尽一致。贯穿整个隋唐，内炼内修都集中在炼气结丹与炼心炼神合道，少言修炼性命，可是晚唐五代至北宋初年，道教却来了一个大转变，极言性命，炼内丹就是炼性命。这不仅仅是表征上的名称改易，而且意味着道教生命本体的认识及其生命哲学的深度发展。尼采说：“存在——除‘生命’而外，我们没有别的关于存在的观念。也就是说，某些死亡的东西怎么能存在呢？”^①生命哲学的基本特征之一是从生命出发看待一切问题，从而其本体论为“我”的生命的本体论。熊十力先生说：

^① 《权力意志》第186页，商务印书馆1991年版。

“生命一词，虽以名辟，亦即为本体之名。……故生命非一空泛的名词。吾人识得自家性命即是宇宙本体，故不得内吾身而外宇宙。吾与宇宙，同一大生命故。”^①熊先生这一论断实为中国哲学包括道教思想的传统观点的表述，既然“自家性命”是宇宙本体，那么自家性命就是生命本体了。只是熊先生的性命观主要地接受儒家和佛家的影响，其性命并不是身心俱备，而是“心”——精神的性命，他所说的“辟”即心（“故于辟，直名以心”），^②“本体就是吾人固有的性智。”^③所以，他的本体论严格地说不是生命本体论，而是精神本体论，吾身与宇宙只是个体精神与宇宙精神的关系。但他主张从吾身看宇宙，其生命意味是浓厚的。道教生命哲学的性命观自有不同儒佛的特殊意义，它主张身心一体，内外一致。从神气的修炼到性命的修炼，生命的意义显然尤为突出。我在拙著《岭南道教思想》一书中对此有一个看法：“将神气等同于性命，意味着道教修炼理论的彻底转变，不仅在于性命学说统摄了以前的修炼理论，而且在于道教真正从追求外部自然转到了追求内部生命本体，从服食升仙的功利目的追求倒向安身立命的超功利宗教境界追求。神气既有先后天之分，那么炼后天神气就不能说是一种内在的修炼，内丹学说的一个基本前提是它是内在的、人本来俱足的神气——性命的修炼，在这个前提下，就与外在的、假外物以自坚的修炼方式分道扬镳了。”^④再看晚唐崔希范的《人药镜》，这本被视内丹经典之作的书说道：“是性命，非神气。”王道渊解释说：“性即神也，命即气也。”

① 《新唯识论》

② 《体用论》

③ 《新唯识论》

④ 《岭南道教思想》，广东人民出版社1996年版。

性命混合，乃先天之体也。神气运化，乃后天之用也。故曰是性命，非神气。”王氏的注释有意先肯定神气即是性命，然后再作分别，认为先天之体由性命混合，后天之用由神气运化，先天之体不是后天之用，从而性命混合不同于神气运化，所以是性命，非神气。王氏进一层意思是，性命一定为先天之体，神气则不一定为先天，它可以为先天之体，也可为后天之用。当神气在先天意义上使用时，性命即是神气；在后天意义上使用时，则性命非是神气。联系到《入药镜》“先天炁，后天炁，得之者，常似醉”，应当说，王道渊的解释是深切原意的。为了不致搞混淆，王氏对气补充了道，说先天气即“炁”，后天意义的气即“气”。从神气到性命的嬗变，已见性命之说的生命哲学意义。性命学说的确立，完全、彻底地标立了一个自我性命的本体学说，与神气与天地道气的相通相同比较，性命不只是具有相通相同性质，更是意义转换。

（一）何谓性

《说文解字》：“性，人之阳气性，善者也。从心生声。”这种断句法为段玉裁《说文解字注》所为，其依据取孔子“性善之义”和董仲舒以性为“生”之义，意谓人性本是生，而生之为善。傅斯年则认为，应当在“阳气”下断句，即“人之阳气，性善者也。”“谓人之阳气所以出善者也。”^①很显然，《说文》的“解字”主要受儒家影响。而历史情形是，道、儒、释及其他文化派别都讲“性”，意义各不相同，道家、道教及其前后期对性的理解也不尽相同。

1. 儒家所论“性”

^① 《性命古训辩证》

《诗经·大雅》：“岂弟君子，俾乐弥尔性，似先公酋矣。”对于“性”字，朱熹《诗集传》注解道：“使尔终其寿命。”把性与寿命等同。《论语》：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）又说：“子曰：性相近也，习相远也。子曰：唯上智与下愚不移。”（《阳货》）对前一句，朱熹从二程的天地之性与气质之性的两分说，认为“此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣。”（同上）《论语》中所讲的性本无善恶之分，只有性智上下之别，性三品说发端孔子。但从孔子始，儒家有关“性”的论述都集中在人性论上。儒家性善恶论是从孟子那里开出来的。孟子论性着眼于人性之初端，所谓“生之谓性，犹白之谓白”（《孟子》）认为人生来就带有仁义礼智四种善性，所谓“仁义礼智，非外铄我也，我固有之也。”（《告子》）这四种善性不需后天培养，只需要用尽心去发现它们，“知皆扩而充之”并护持就行了。荀子主“性恶说”，认为人生来好利疾恶，人的善性为后天修养教化而成，“人之性恶，其善者伪也。”（《性恶》）他明确地将道德理性与先天本性作了区别，他说：“生之所以然者谓之性。”（《正名》）“不事而自然谓之性。”（同上）“凡性者，天之就也。”（《性恶》）荀子认为道德理性是后天的，不可将后天的作先天的理解，他强调了“性”的自然特征。在价值观上，他取向于后天的道德理性，相信通过后天教化使不善趋向于善。善是一种价值目标。按照荀子的逻辑，理性的东西决不是本性的东西。本性的东西之所以被视为恶，那是以后天的善恶眼光审视先天的结果，先天的东西本身是无所谓善或恶的。所以，对本性的东西不要抱过高希望，如欲在先天性上去发现后天才有的善性，是徒劳无益的。休谟有过类似荀子的人性观念，认为人性天生就是

自私和利己的,他说:“自私是和人性不可分离的,并且是我们的组织和结构中所固有的。”^①但是,他在价值观上并不以先天本性为恶,认为追求“快乐和舒适”就是善。所以,休谟与荀子的区别是价值观上的,在人性的认识上是一致的。另外,在理性的认识上,休谟主张理性只能发现真伪,不能发现善恶,理性无助于道德,因为道德善恶是主动的,而理性不是主动的。“一个主动的原则永远不能建立在一个不主动的原则上。”^②休谟理性与道德的两分,其实是理性与道德理性的区分。荀子也曾用过类似的区分,他所讲的“智”、“能”、“辨”就是理性,但他认为人类依赖于这种一般理性培育了道德理性。如果说在荀子言论中有一般理性与道德理性的区分的话,那么在孟子言论中就只有一种理性,即道德理性。荀子的性论将人之性还原为自然性,但因其价值取向源于社会性,将人性视为恶,因而有否弃人性的倾向。孟、荀性论的分趋张扬了人性的两面,为宋儒先天之性与气质之性的学说开了先河。

《易经》不讲性的问题,《易传》却有性的观念表述。《系辞上》:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”“天地设位而易行乎其中矣。成性存存,道义之门。”《象传》:“乾道变化,各正性命。”《文言》:“乾之者,始而亨者也,利贞者,性情也。”《说卦》:“穷理尽性以致于命。”《易传》的性论有两个特点;一是将性与情联系起来,二是将“善”的内容贯注于性论。对于所论“性”,高亨先生都作了“本性”的解释。^③至于本性是什么,《易传》没有讲,高亨先生也没有讲。从与性相

① 《人性论》第625页,商务印书馆1994年版。

② 《人性论》第497页,同上。

③ 见《周易大传今注》。

关连的情、善内容推及性本身,它指人的本性。而且这种本性最终服从于性善的要求,提出一个“情”字,是为人性本善中有不善的内容开出一个安顿之处,即性是善的,不善的属情。阳为性为善,阴为情为不善。显然,这是从孟子学说中引发出来的。但若全然以人性来解《易传》之性论,似有不当,《传》毕竟为解《经》之作,《易经》非为儒家之作,其论域范围乾坤,究极变化,非专为人论,基本上属物论。《易传》欲将人论贯彻到物论之中,却不能因此泯灭物论。所以,《易传》既论人性,也论物性,其所谓“成性”,主要指事物所拥有的本质的规定性,可以说成人之善性,也可以说成物阴阳俱足之性。《中庸》:“天命之谓性。”“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。”“惟天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地这化育,则可以与天地参矣。”这里仍以性为本来之性,不假人为。教化而达成“诚”不能称为性。《中庸》承认有人性与物性的区别,但树立一个“自明诚”,目的是欲以人性统率物性,而人性依旧是真诚、善的本性。《孝经》:“性者生之质也,若木性则仁,金性则义,火性则礼,水性则知,土信则信。”“天地之性人之贵”。以生之质解“性”,也是把性理解为与生俱来的本性,但这种本性不是别的,是仁、义、礼、智、信。尽管物各有其性,但这些性其实无自性,都服从于人性,人性也就成了天地万物之性。

儒家的性论阐扬了道德理性,具有较强的人本主义倾向。由于将社会性内容赋予自然性,即欲论证是人的自然性,而欲张扬的是人的社会性,便把人后天的群体的共同性作了先天的自然本性的理解。从而也以共性取代了个性。这样一来,

所欲论证的人之自然本性恰恰是不自然的。从而，原本是活生生的人性变成了抽象的无生命的原则规定。

2. 佛教所论“性”

佛教所论性与儒学有别，佛学的“性”本无“性质”的意思，指的是“界”或“因”，佛性也即佛界、佛因，《大涅槃经》又说为“如来藏”。佛性说的根本意义是探讨如何成佛及众生成佛的可能性，这一问题在佛教内部讨论至为激烈，隋吉藏综合各家所说，分为十二家，大体分为三类，第一类从众生来讲佛性，即从每个个体来谈成佛可能；第二类从心上讲佛，即从人的内在心体智识谈成佛；第三类从境上讲佛，即从外在的法象境界上谈成佛。无论佛教各家各派对佛性的论述差别有多大，共同的问题是主客关系。佛教讲性，不是人性，而是佛性。性属主观的内容，儒学人性论探讨属于主观的内容中是否本来含蕴符合外在客观的某种标准；佛学佛性论探讨原本客观性的东西是否也能存在于主观当中。章太炎说：“佛家之所谓性，浑沌无形，则告子所见无善无不善者也。”^①佛为信佛者所欲追求的目的，这个目的待求而得，并非不求而能得，因而人生来并不是佛，佛属客观，追求佛是欲将客观的变为主观的，属我的，达到了目的即为证得佛果。佛教讲因果，佛性讲的就是佛因，但佛性、佛因从佛果来看待，无佛果也就无所谓佛因。人能修得佛果，那么成佛之因是否存在于人自身中，即“因中有果”，换言之，主观的我当中是否存在着客观的因素，使得我能通过修行到达于主客一致，我成为佛，而佛成为我。我成为佛，为主观变为客观，是“无我”；佛成为我，为客观变

^① 《诸子略说》见《国学讲演录》，华东师大出版社1995年版。

为主观,是我修得了佛果。小乘佛教主张“无我”,而大乘空宗则既重“无我”,也认“有我”,强调“无我”与“有我”不离为二,僧肇《维摩注》说:“小乘以封我为累,故尊于无我。无我既尊,则于我为二。大乘是非齐旨,二者不殊,为无我义也。”自然,大乘佛所说的“我”“不是相对化人所说的自我或神我,而是自在之我”,^①即遣除了“我执”的“我”。

佛性问题以晋宋之际的竺道生“一阐提人皆得成佛”的论断引来的分歧推向了高潮,早先译出的《泥洹经》认定“一阐提人”(善根断尽之人)不能成佛,谓佛性并非人人具有,道生的论断无异于说人人皆有佛性,显然有违经论。然而他的“孤明先发”为随后译出的《涅槃经》所应证,从而成为定论。道生在《大般涅槃经集解》进一步阐述自己的看法,其曰:“其佛性不可得断,便已有力用,而亲在人体,理应可见,何故不自见耶?”道生虽主人人有佛性“不可得断”,但他是从佛果来看佛因的,他写了《佛性当有论》,“当有”也即“始有”,由此引来“始有”与“本有”的分歧,佛性当有,侧重于当果佛性,从修行实践方面强调佛与众生的差别,须藉修行妙用,方能使佛性彰显;“佛性本有”,“是就一切众生性(本体)上,说一切众生悉有佛性,与佛平等,本来无二,佛非道作,本自圆成。”^②本有与当有的区别其实是关于佛与众生之间的直接同一性与间接同一性问题,当有论主张众生佛因待修而成佛果,因而道生当有论在根本上是不排除佛性本有的,本有与当有的区别在后来吉藏看来只是为成佛开出的方便说法。佛性问题的分歧也是印度佛经及其翻译本身带来的。如上所述,《涅槃经》流行

① 见吕澂《中国佛学源流略讲》第114页,中华书局1979年版。

② 见龚隽《觉悟与迷情》第130页,广东人民出版社1996年版。

的北本与南本在一阐提人能否成佛问题上分歧就很大。陈朝真谛译《佛性论》一方面讲“一切众生悉有佛性”，另一方面又说众生有三种：一定无佛性者（“一阐提犯重禁者”）、不定有无佛性（“若修时即得，不修不得”）、定有佛性（“即三乘人”一声闻从苦忍以上即得佛性，二独觉从世法以上即得佛性，三者菩萨十廻向以上是不退位得佛性。）

由于大乘佛教对佛性作了佛理的理解，因而佛性问题不只限于众生成佛上，可能扩充到了本体问题，佛性不只是讲众生本有得佛之理，佛性本身就是抽象的本体——理。《大般涅槃经集解》引道生的话说：“善性者理妙为善，反本为性也。”（《德王品》）“智解十二因缘，是因佛性也。今分为二，以理由解得，从理故成佛果，理为佛因也；解既得理，解为理因，是谓因之因也。”（《师子吼品》）“成佛得大涅槃，是佛性也。今亦分为二，成佛从理，而至是果也；既成得大涅槃，义在于后，是谓果之果也。”（同上）“成佛从理”，本质上是智慧的感悟，其感悟过程和感悟对象都符合抽象本质的认知过程，理就属客观的抽象本质，总的来说，理是佛性。分而别之，从起始来说，“理为佛因”，是“因之因”，即众生自身伏藏着成佛的始因；从证悟得果来说，修得佛即是得佛理，得一圆满的佛理，所谓“果之果”。释尊凭觉悟而成道，佛教徒修行靠得理而成佛，大乘空宗讲即物为空的道理时，也仍然坚持有一个实在的理境，而理毕竟是外于本我的超人格的抽象本质，佛性在佛教各家理解上的多义性，使得佛性论域极广。随着大乘佛学在中国的成熟发展，逐渐地以心理为佛性的观点与中国文化的心性论结合起来，佛性即心性的看法在隋代吉藏以后成为思想主潮，为天台、禅宗的充分发展奠定了基础。从而，客观的

抽象本质与主观的心性联接起来了,所谓“即心是佛”,“见性成佛”。熊十力先生说佛家哲学为“心理主义”,也就是说中国佛学终归在宇宙论方面主张“摄物归心”,^①而无论佛学宗派有多少。

3. 道家与道教所论性

《老子》不言性,《庄子》内篇也不言性,只有外、杂篇才言性,可见“性”的观念在道家中出现得较晚。《庄子·骈拇》为一专门的性论之作,其曰:“骈拇枝指,出乎性哉。而侈于德,附赘悬疣,出于形哉。而侈于性,多方乎仁义而用之者,列於五藏哉。而非道德之正也。”脚拇指与第二指相连为“骈拇”;手旁一指成六指为“枝指”;“侈”谓多余。人们都以为骈拇、枝指为赘疣,这实际上是以五德、五藏的陈见来看待,不知骈拇、枝指生于人之自然,为人自然本性,如视为无用之指而欲除去之,刚好违背人的自然正性。陆德明《经典释文》引道:“性,人之本体……性者受生之质,德者全生之本。”郭象注曰:“夫长者不为有余,短者不为不足,此则骈赘皆出于形性,非假物也。然骈与不骈,其性各足,而此独骈枝,则于众为多,故曰侈耳。而惑者或云非性,因欲割而弃之,是道有所不存,德有所不载,而人有所弃才,物有弃用也,岂是至治之意哉!夫物有大小,能多能少,所大即骈,所多即赘。骈赘之分,物皆有之,若莫之任,是都弃万物之性也。”成玄英疏:“出乎性者,谓此骈指二指,并稟自然,性命生分中有之。”多(侈)与不多依人们判断的标准,依仁义礼智信的“五”及其五脏的“五”来看,四趾(骈拇)或六指(枝指)皆为赘疣;但按人的自然之性

^① 见《佛家名相通释》。

来看,四、五、六皆出于自然。若以仁义礼智信之“正”衡量骈拇、枝指,乃为一家之正,并非合乎道德之正(非儒家的道德)。道家所谓“道德之正”为“天下之至正”,不失性命之情,合者不为骈,枝者不为枝,长者不为有余,短者不为不足,方则方,圆则圆,曲则曲,直则直,不以钩绳规矩削其性,不以绳约胶漆侵其德。若削性侵德就失其物之“常然”。此“常然”也就是本然,不假人为,也就是“道德之正。”而仁义礼智信等皆人为因素,以人为因素约束“常然”,就是残生损性。可见,这里所谓“性”指生之自然,自然本性、常然、道德之正都是这个意思。《骈拇》所谈性有一点是显明的,性不是普遍有效的抽象本质或原则,任何性都是自性,又都是自足的,毋须外为。以绳墨矫曲直为损物之自性,以仁义礼智信正人性为害性。此一观点为庄子个体性原则充分表露。郭象的《庄子注》就更加张显了个体性原则,其所谓无生有、而有自生有的思想把个体、单体绝对化了。所以,《骈拇》的性论中隐含了不言而喻的自性本体的思想,其所谓“天下莫不以物易其性”,“得人之得而不自得其得,适人之适而不自适其适”,正是反对丧己之性以顺外物,“自得其得”、“自适其适”才是值得肯定的。前面论物性,落脚点还是人性。当然这里不是指人的社会属性,而是自然本性。司马彪以性为“人之本体”切合了原本之意^①。《庄子·天地》说:“形体保神,各有仪则,谓之性。”成玄英疏道:“禀受形质,保守精神,形则有丑有艳,神则有愚有智。既而宜循轨则,各自不同,素分一定,更无改易,故谓之性也。”这在意义上与《骈拇》类似,强调性各有分,不应整齐看

^① 陆德明《经典释文》引用了司马彪的注解。

待。《庄子·庚桑楚》又说：“道者德之钦也，生者得之光也，性者生之质也。性之动谓之为，为之伪谓之先。”《亢仓子》说：“水之性欲清，土者滑之，故不得清。人之性欲寿，物者滑之，故不及寿，物也者，所以养性也。今世之惑者，多以性养物，则不知轻重也。是以圣之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则捐之，此全性之道也。”“生之质”，也就是为生之“本”，同时还是生之“初”，从初本出发动而有为，为若不当就会有伪，从而丧失本初之性。《关尹子》说：“是以万物之来，我皆对之以性，而不对之以心。性者，心未萌也。（《四符篇》）”情生于心，心生于性。情，波也；心，流也；陆，水也。（《五鉴篇》）把性与心、情联系起来，所指“性”当然为人性，但同样非指社会性，而是自然本性，这种自然本性也非身体特征，而是智识特性。智识一旦发动，就成为心；心有所系，就是情。所以，性表现的是“心未萌”的静止状态。“万物之来”不对之以心，谓心易动，随物迁移，而失却本真；唯对之以性，性静不为物动，故能以静处动，以常应变。水、流、波形象地表述了三者关系。性既为不动之水，那么，“静观”、“玄览”、“观照”这些道家、道教所着力阐扬的思想都从水的不动之性中化出来。《清净心经》就专论心的“常清静”状态；内丹学说又特别重视性与神与心体的关系。《关尹子》在中唐玄宗时封为《文始真经》，其思想作用也应发挥在中唐以后。刘道纯《文始真经直解》在解释心情关系时，既引用佛学的“真空”观念，认为性就是“真空”，又根据道家生成说，认定“精生於心，心生于性”，把性作了根源、原初本体的理解。由于“情”的观念与性的观念联系起来，道家所论的“性”不再属与人无关的性质规定，主体的意味浓厚起来，《淮南子·精神

训》说：“达至道者则不然，理情性，治之术，养以和，持以适，乐道而忘贱，安德而忘贫。性有不欲，无欲而不得；心有不乐，无乐而不为。无益情者不以德累，不便性者不以滑和。”^①这里的“性”就是人的个体主体精神，不属于抽象的原则，也不是普遍特性。

以上情形在道教那里发生了变化。道教的性论仍禀持主体性与个体性原则，但它把抽象性、普遍性与宇宙本体的原则落实后，再来考虑主体性与个体性。所以，道教所论的“性”都与宇宙本体相关联，性不简单是人的个别性与自然性，首先是“道性”。《老子河上公章句》说：“道性自然，无所法也。”（“道德自然”注）性体现的不是别的，而是道；道则体现自然，而不是仁义礼智信。《老子想尔注》说：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。”（“道常无为而无不为”注）“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之。”（“无名之朴，亦将不欲”注）《想尔注》多次用“道意”概念表示宇宙精神所体现的意志，这种意志向来引申为道人的宗教意志。这里显然不是指意志，道性指的是道的规定性、本性，或者说品性。《想尔注》将性升格为宇宙本体的规定，却还没有将性看作宇宙本体本身，同样也没有与人的主体性联系起来。《太平经》着意于人的性情的调养，却没把这种性情与宇宙精神的本性联系起来考虑，所强调的“守一之道，养其性，在学之也”其实属个人的体性（《名为神诀书》），不涉及本体问题。在葛洪那里，宇宙的本体外在于人，人能通过服丹（实为服道）将其移植于体内并留驻它，但原本它不在人体内，故而人的“性”不与道存在直

^① 原文“而变性者不以滑和”，依刘文典《淮南鸿烈集解》改。

接关系,养性的目的只在于静以待道、守道,自己的体性并不是道的体现,所以他说:“且夫养性者,道之余也;礼乐者,儒之末也。”(《内篇·塞难》)养性不是得道的主渠道。陶弘景《养性延命录》名曰:“养性”,其实谈的都是形神、精气的问题,没有专门论性的问题。

我们看到,道性的观念在《河上公章句》和《想尔注》已经提出来,但这种观念并没有进一步确认和持续地发展。道教大谈道性的问题—受佛教佛性说和儒家心性说的影响,二因内修内炼的需要。道教的性命学说完成於唐末五代、宋时期,在这之前的南北朝、隋唐却有一个形成蕴蓄时期。《升玄经》提出“真性”观念,其曰:“道言:《升玄经》者,极微极妙,极玄极奥,分别真性,快如是乎!”“思惟分别,得其真性,虚无淡泊,守一安神”。“真性常一,未始暂有,未始暂无。真既非有,亦非非有;真既非无,亦非非无。”“极微极妙,极玄极奥”是就存在状态而言;“非有非无”就是否实有其体而言;“思惟分别”是就主客关系而言。在《升玄经》看来,“真性”不能作实体的理解,同时也不能作虚无理解,所谓“仙道无不无,有不有。”它是一种越乎实物的空灵的精神。尽管微妙玄奥,却可为人所掌握。所谓“真”就真在它是实在的。这种实在精神与实物是体现、映现的关系。主观可以掌握,它本身却不是主观的,也不是自明的,它是抽象而深邃的普遍的精神实在。在《升玄经》处处可以看到佛学尤其是般若空观思想的影子,中观学说正是以非有非无之佛性、佛理作为本体的。《太玄真一本际经》专论过道性问题,同样也受佛学性空影响,但将性与清净心作了分别,其曰:“是清净心,具足一切无量功德、智慧、成就,常任自在,湛然安乐。但为烦恼所覆蔽故,未得普

了,故名为性。”^①“清净心”指本来状态,“性”指现在状态,两者是一回事,但存在时态有别。人皆有性,却未能见性,“若修方便,断诸烦恼,彰法尽故,显现明了,故名本身。”人的“本身”就是“清净心”。《本际经》通篇谈论的是道性问题,却把道性与清净心同一看待,这表露了一个观念,即作为个体的、主体的精神同时就是普遍的客体的宇宙精神,从而最高本体的道就与众生的心联通了。而且表现的是本质的同一,不只是功能、作用的一致。与《本际经》一样,《常清静经》也将道性看作常清静之心,其曰:“真常应物,真常得性,常应常静常清静矣。如此清静,渐入真道,既入真道,名为得道。”这里的“性”非指个性,指的是道性,为修道所欲追求的。“常清静”指的是众生清静之心。《常清静经》想要表明,众生能以常清静之心求道,就能得道。得道实为得道之性,性扮演道的替身角色,它是真常,真常之性能在物物众生当中得到体现。这一点在杜光庭《常清静经注》中得到进一步阐扬:“凡欲得成真性,须修常性而为道性。得者动也,动其本性,谓其得性也。”常性与道性之间有一个“渐入”的过程。《常清静经》在唐宋及其以后之所以倍受重视,其原因正在于这部道经开通了个体与道体、个体与道性之间的应感渠道,为内修内炼奠定了理论上的基础。《太上老君说了心经》也说:“有动从心,了心真性。”把“了心”作为得“真性”的途径。如果上述几部经典明显地接受了佛教的影响的话,那么《黄帝阴符经》则是比较纯粹的道教之作,^②其曰:“天性,人也。人心,机也。立天之道

① 见日本山田俊《太玄真一本际经汇つしこ》日本文化研究所报告第三十集。

② 杨文会《阴符经发隐》:“《阴符经》无一语蹈袭佛经,而寻其意义,如出一辙,且字句险奥,脉络超脱,岂后人所能摹仿耶?”

以定人也。天人合发，万变定基。性有巧拙，可以伏藏。”李筌和张果都注疏过这部经典，李筌着重以“盗机”方面理解，张果则着重从内修炼养方面作了理解，张果注道：“人谓天性，机谓人心。人性本自玄合，故圣人能体五贼也。”“九窍之用，三要为机。三要者，机、情、性也。机之则无不安，情之则无不邪，性之则无不正。故圣人动以伏其情，静以常其性，乐以定其机。”天性谓道性，道性生根于人，故称“人性”，人性发动谓心，而人心动则除了智巧机灵，也有了情欲。情欲是邪，机无邪无不邪，人性则无不正，人性原合道性。很清楚，个别的人性与抽象的道性，人与天在本质上作了同一性的解释，由此推展开来。天与人、道与众也就合二为一了。

《道教义枢》为六朝至唐初《玄门大论》、《本际经》、《西升经》、《升玄经》、《太玄经》及其臧玄靖、孟智周等人的观点的集成，其中既讲道性、有无、道，也讲二观、中道因果，道佛参杂，反映了这个时期道教理论化建设的实际过程。道性问题为一重要论题，其曰：“道性者，理存真极，义实圆通，虽复冥极一源，而亦备周万物，烦惑所覆，暂滞凡固障累，若消还登圣果，此其致也。”《太玄经》云：“言道性者，即真实空，非空不空，亦非不空，道性众生皆与自然同也。”从根源上说，道性与道体“冥极一源”，道性就是那作为最高的原则——本体，但这最高的本体却不处处以玄妙深远的至尚性给众生以远不可及、高不可见的印象，同时它也以世俗生活的至下性给众生以可望可及与可识的现实印象，所以“备周万物”，即体现、存在于万物之中，还如《西升经》所说：“道非独在我，万物皆有之。”在万物之中，它也就混迹尘俗，与众生、万物之性混同，“一切含识，乃至畜生果木石者，皆有道性也。然而混同的道

性暂滞凡因障累。”虽体在众生、万物自身之中，却不易澄见，修道目的就是要去障累还登真果，“能了此性，即成正道。”上面就道性之理言。再就众生之识言，首先，众生应从无性中看出有性，从有性识破无性，采中正不偏及其重玄的方法，从凡性当中发现“正道真性”即“本性”，“本即真性”。其次，不将性体视为实体，“道性以清虚自然为体”，“自然真空即是道性”，即要视之为“真实空”，空而不空，无而不无。再次，道性在众生中虽是现成的，但无而不无。第四，道性在众生中虽是现成的，或曰生来就有的，却不是伸手就能拿到，睁眼就能看到，体识到道性乃是修行的结果。生来现成只是因，修行得到才是果，在因时为隐，在果时为显，“显时说为道果，隐时说为道性”，“道定在果，性定在因。”可见，《道教义枢》所论，在共性的道与个性的众生之间的通与同方面走的比较远，也可见受佛学影响之深。《云笈七籤·仙籍理论要记》中有“道性论”一章，以元始天尊与善才的对话形式讨论了道性问题，其中问题集中在道性是一是多的问题上，天尊告诉善才：道性是无生无灭，无因无果的，是“海空”。善才问道：道性既无生灭，那么道性是否为众生共有（“众生道性，为悉共有，各之有之”），就像一人可入“海空藏”，人人同时亦可入“海空藏”？因为众生原本是平等的，如一人得人，他人不得人，岂是不平等？天尊以比喻提示善才：道性如同深山之宝，平等众生人人皆可取而得之，成为富有。善才又问：深山宝尽，如何谈得上“一切众生，修持净戒，得入一乘海空智藏”？若是多，又如何说“海空者，非一切法”？天尊说道：这如同一条道路，无论大小，众生皆行其中而无障碍。宝珠“惟有一门”，虽有很多人经此门出入，但人人之间并无“逼窄”，无人能破坏宝珠而贲

持去；又如一座桥梁，众人行其上，无论其轻重，桥并无增减；再如以盐置水中，水皆成咸物，水仍然是水，“物不名盐，盐不名物”，盐虽不见，但人皆知其味咸，“性不失偏，五味之中皆悉咸味”，所以说，“众生道性亦复如是，维遍五道，长短异身，而道性常一不异。”实际上就是后来道理共殊的问题，道性本是常一不异之共，又为万物众生之殊，共能够体现或变现在殊之中，从殊中能见其共，人人都有道性，人人能识道性。道性既如深山宝珠，实际上人人能见宝珠，并非得实物之体，见得道性即是得道。从而，道性只能作抽象的意义的理解，得道也就是得到其“意义”。

或许道教在六朝至唐初的道性论受佛性论影响的痕迹太多，唐代的道教理论大家在认同道性的同时，却多不专言性的问题，而把性论与心神论结合起来。“道性自然，无所法也。”（顾欢“道德自然”注）道性在本来意义上讲的是体性问题，即本体的道与芸芸众生之间在本体意义、性质、规定诸方面的同一性，道教要将这种同一性看成非人为的先天的，可以说，这是从理上讲的。

在理上对道性讲得比较明彻的另一种创造性阐扬是成玄英、李荣，他们把道看成为理，而理则为“众生之正性”。这在前面已述。从实践上讲性，则多从心神方面去理解。司马承祯既认“真性隔于可欲”，又把见性视为炼心，他认为得道其实是“得道之质”，而非得道之实体。得道之质要靠“心”，“心安而虚则道自来”（《坐忘论》）。吴筠将道视为“无为之理体，玄妙之本宗”（《宗玄集·守道》），即把道看作抽象的本体，不看作实体。在《玄纲论》中专列“性情”章，但此章主要论述了道与神的关系，“夫道与神无为而自化”，对性情问题

却一笔带过，不作探讨。在拙文《隋唐时期的道教内丹学》^①中，我曾认为隋唐时期修心、炼气是内丹学说形成的两大支柱。性论在这个时期被道教家们暂时搁置在后台，尽管唐代韩愈、李翱大讲性情问题。

晚唐、五代，随着道教内丹学及其生命哲学的成熟，性命问题再次引起重视。施肩吾《西山群仙会真记·养心》说“从道受生谓之性”，崔希范《入药镜》则把性命等同神气，性也就是神。张伯端将唐、五代时期精、气、神及其心的修炼完全改换为性命的修炼，从而性论成为内丹学的主要部分，张伯端《悟真篇·自序》中说：“老释以性命学开方便门，教人修种，以逃生死。……其次《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意必我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。……至于庄子推穷物累逍遥之性，孟子善养浩然之气，皆切几之。”性命既同于神气，何必要将精神气改换为性命之学呢？其中缘由不难明白。唐宋是儒道释三教合流的时期，三教都有“性论”，以性命替代神气，正是欲以会通各种异派文化。明确地说“神即性”的是南宋白玉蟾，他在《海琼白真人语录·东楼小参》中说：“神即性也，命即气也。”将神气等同于性命，其意义还不止于文化会通，从道教生命哲学的发展进程来说，这种等同“意味着道教修炼理论的彻底转变”，这在前面已经谈过，不再赘述。前面讲到，王道渊在注释《入药镜》时曾将神气作了先天、后天之分，炼后天神气不可谓之生命的内在修炼，性命的修炼则一定是生命内在的修炼。在外丹家看来，自然药石也含有真气或道气，如果仅仅肯定生命本体是神气，那也不

^① 见《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社1994年版。

能与外丹的自然哲学区分开，只有落实到性命，才算落到生命哲学的归根处。

道——神——性之间既属同一性关系，那么作为宇宙本体的道也就是生命的本体了，道就存在己身当中，它既是宇宙精神，也潜藏在人体当中。

（二）何谓命

《说文》：“命，使也，从口从令。”命的原始意义指“差使”。《国语·楚语》：“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常无相侵渎，是谓绝地天通。”《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天。”《左传·桓公二年》：“宋殇公立，十年十一战，民不堪命。”在中国文学史上，命一开始就有着使人被动接受的意思。或许生活中经常遇到非人所愿而不得不接受的指使，除了显明的人为的命令差使，还有不知因缘的鬼使神差，使人们相信存在着非人所能掌握的天命，于是从人间的关怀扩充到天地宇宙的关注。在西周，天命观念很流行，《诗经》中有大量记载，“如何昊天，辟言不信？如彼行迈，则靡所臻！”（《小雅·雨无正》）“疾威上帝，其命多辟！”（《大雅·荡》）“天命”思想在孔子那里固定下来，成为一种有代表性的“天命观”。孔子说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语·宪问》）“不知命，无以为君子也。”（同上《尧曰》）“天生德于予，桓魋其如予何？”（同上《述而》）这种“天命”其实是抽象的观念，是模糊的冥冥的意志。观念落实到现实生活则要化为具体，即抽象而模糊的观念和意志规定着具体的生活。墨翟信鬼不信命，欲以经验的方式（如“三表法”）来证实超验的天命不存在。可是经验只能证实经验内的事情，不能证实超验的事情，所以他的非命思想影响很小。

《易传》承继了儒家天命观,主张“顺天命”、“乐天知命”,《彖传》说:“无妄,刚自外来,而为主於内。动而健,刚中而应,大亨以正,天之命也。其匪正有眚,不利有悠往,无妄之往,何之矣。天命不佑,行矣哉。”《象传》说:“九五含章,中正也。有郅自天,志不舍命也。”《彖传》又说:“用大牲吉,利有攸往,顺天命也。观其所聚,而天地万物之情可见矣。”《系辞上》说:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状,与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。”然而,《易传》既为《易经》作传,其主要目的还是阐释经文。《易经》并没有明确的天命观念,《易经》中充满的是卦象、数理、阴阳、刚柔、动静、变化等,其中尤其贯穿了数理的神秘性,这种神秘性与其说是冥冥天命给定的,不如说物事间的变化性所决定的,所以讲求推穷格致,而不是盲目信从。如此,“命”在《易传》中有了不同天命的另一层意义。《说卦》说:“昔者圣人之作易也,幽赞於神明而生蓍,参天两地而倚数,观变於阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺於道德而理于义,穷理尽性以至于命。”《说卦》这段话叙述了易卦爻、卦辞产生的根源与过程,也说出了作易演易的目的。“性”指天命之性,即天生给定的本性,而“命”在这里显然非指“天命”,韩康伯的解释颇能揭示其本意:“命者,生之极;穷理则尽其极也。”(《周易注》)“生”曾为人理解为“性”,“生之极”也就是“性之极”,即性之所产生的根源处。《彖传》又说:“革而常,其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉。”韩康伯注道:“历数时会,存乎变也。”“易”本义为变易,“为道屡迁”、“唯变所适”为《易经》的基本思想。《易传》既承继了孔子的天命思想,那么拿天命观来解

《易经》，就不能明显有违于原典，只能附会，从而不能说天命不变，只能说天命本来是变，只是变革有时数罢了。如果天命不变的话，按《易经》的精神就应革天命，可是天命在孔子那里已经获得的至上性是不可以革的。所以，“汤武革命”不是革天命，而是革性命，即革性之所产生的根源处。“性”虽为天命之性，但它并非天命本身，天命自从命定其产生后，就叫其自行负责以后的一切行为。“汤武革命”就是以根本上推翻夏桀、殷纣王朝，与天命无关。《易经》的这种思想为命的观念提出一个新的思路，它与生命发生了某种联系。或许《易传》对于孔子天命思想偏离太远，在《孝经》中得到“纠正”：“性者，生之质。命者，人所禀受也。”这就把命观念回复到人们不得不接受的命运观念上。沿着《易经》和《易传》的思路必然产生生命的意义及其个体性原则，而这是讲求群体、天命的儒学所不欲的。

《老子》十六章说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。”何谓“复命”？《河上公章句》注释为：“言安静者是为复还性命，使不死也。复命使不死，乃常之所常行也。”王弼解释为：“归根则静，故曰‘静’。静则复命，故曰‘复命’也。复命则得性命之常，故曰‘常’也。”“性命”在这里指生命。道家和道教对《老子》所言“命”都从生命方面作了理解。张松如先生也解释说：“清静就叫复归于生命。”^①这样的解释其目的性明确，符合生命哲学形成的心迹。但若细玩文意，能够发觉解释还是有点差别的。《老子》原文“归根”是一个行为动作，又叫做清静，又叫做复

① 见《老子校读》，吉林人民出版社1981年版。

命，而复命不应是“复还性命”，而是复性命之常，即复性命之根。根、常、道乃为老子在不同语境中表述的同一个意思。也就是说，“夫物芸芸”的生命现象都要回复到生命产生的根源，“根”即命、即道，而这也是《老子》所含蕴思想的合理性阐释，却不是《老子》明确讲出来的，《老子》明讲出来的“命”，并不直接是“生命”、“性命”的意思。所以，“命”在《老子》中还不是后来道家、道教所说的命体。相对来说，王弼解释为“得性命之常”更合理一些。类似情形在《庄子》书中得到印证。“命”概念在《庄子》内、外、杂篇中先后出现近三十次，绝大多数是作为命运观念提出来的，如曰：“死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”（《大宗师》）“求其为之者而不得也，然而至此极者，命也夫。”（同上）“死生存亡，穷达富贵，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。”（《德充符》）“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（《人间世》）当然，庄子的命运观念与儒家的天命观有所不同。对于每个个体来说，命运都是不可抗拒的，人只能顺从，不能违抗，这一点庄子与儒学天命观无异。但在命运的根源上，儒学主张的天命表现了冥冥在上的意志的作用，庄子则认为命运表现了个人对于外来必然性的无可奈何，其外来必然性并非体现人格化的意志，而是不可知的时数，人对于大千世界来说毕竟太渺小，人对于大千世界的变化给个人带来的命运关系，完全无能为力，所以庄子要人们处之泰然，“安之若命”。对命运的自然性，《庄子》多有强调：“吾又奏之以无息之声，调之以自然之命，故若混逐丛生，林乐而无形……。”（《天运》）“古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天

下,则反一无迹;不当时命而大穷乎天下,则深根宁极而待,此存身之道也。”(《缮性》)《庄子》的自然主义时命观被道教从宗教神秘性方面作了发挥,却与生命问题无涉。在《天下》篇中谈到墨子学派时才提到与生命有关的“命”观念:“愿天下之安宁,以活民命。”凡谈到生命问题时,《庄子》都以“性命”表示,如“彼正正者不失其性命之情。”(《骈拇》)单纯的“命”字在绝大多数情形下不表示生命。

《庄子》关于命与性命范畴的思想在道家的秦汉时期及其道教在自汉末至隋唐时期内无大的变化。葛洪本人不谈命或性命问题,但他传扬的《龟甲经》所提出的“我命在我不在天”的思想影响极大。其所言的“命”显然不是指命运,而是指生命,谓我的生命的长短取决于自己而不取决于天。三国曹操有诗《神龟》曾说:“神龟虽寿,犹有竟时……盈缩之期,不但在天;养怡之福,可得永年。”这与《龟甲文》表示了同一种思想观念。可是《龟甲文》所起到的作用在于确立了宗教生命修养的信念,坚固了主体能动精神,却并不能改变道教在表述上的习惯。陶弘景《养生延命录》曾以“命”概念表示生命长短,“达命之情者不务智之所无。”“愚人不知此道为生命之要”,但对生命的表达太笼统粗疏,且没有以命来表示生命体。在六朝时期产生的道经都大谈命的问题,却都闭口不谈“命”范畴。性范畴是伴随佛性论在六朝泛滥的刺激下才在道教内“热”起来的,而命范畴则没有这样的刺激,它是一个比较纯粹的中土哲学范畴。在佛教看来,命的问题是重要的,而命体则不是重要的。佛教教人如何面对死,以大无畏的死来换取生命的永恒意义与精神的拯救。生体现了清教徒所不愿意的轮回,所以生命之体不是重要的。对于道教来说,不仅

命的问题极其重要,命体也同样重要,没有命体就使得命的问题失去意义。但这不等于说命范畴就及时得到重视。命范畴的重视与内丹学说及其生命哲学的成熟不可分。唐代有一些人断断续续地提出过“命”概念,如李荣说过:“身将神合,命与道同,故云长久。所言不属天地,其行如是,遂与道同。”(《西升经集注》)《云笈七籤·元气论》说:“仙经云,我命在我,保精受气,寿无极也。又云,无劳尔形,无摇尔精,归心静默,可以长生,生命之根本,决在此道。”这类表述多少说明生命的观念,并把概念与生命体联系起来。《太上老君内观经》说道:“从道受生谓之命,自一稟形谓之性,所以任物谓之心,心有所忆谓之意,意有所出谓之志,事无不智谓之智,智周万物谓之慧……。”这个界定说明了生命现象与宇宙本体之间的关系,即本体的抽象派生了生动的个体生命。然而,这只说明生命现象的来源,却没有说明生命现象的本质。中晚唐施肩吾《西山群仙会真记》有几乎完全相同的界定,题曰“西山记曰”,只在个别字句有差异,如“意有所思谓之志”,“智周万物谓之虑”。又任继愈、钟肇鹏《道藏提要》认为《内观经》“疑出唐宋间”。可知《内观经》原出于《西山群仙会真记》。《西山群仙会真记》的重要作用在于把性、命问题的意义在生命修炼学说中突出出来了,尽管没有深入地论述。崔希范的《人药镜》则明确地将性命与神气联系起来,并暗喻是一种等同关系,其曰:“是性命,非神气。水乡铅,只一味。”王道渊、李攀龙、彭好古等在阐释这两句话时十分清楚地认气为命,神为性。总的来说,性命问题在唐、五代时期提到首要的位置,这在《钟吕传道集》、《灵宝毕法》及其他唐代内丹修炼的典籍中都反映出来,在这些典籍中水火、阴阳、铅汞、龙虎、时候、数

度、精、气、神等等内丹修炼的术语都用上了，却不言炼性修命。

性、命被提到首要位置，始於北宋张伯端《悟真篇》。他在《自序》中不仅把老、释之学概括为“性命学”，而且讲到“修命”、“修性”的问题，如说：“且今人以道门尚于修命，而不知修命之法，理出两端，有易遇而难成者，有难遇而易成者。”张伯端提出了修命、修性，其实只是提出性、命原则，并不讲命是什么，性是什么，以及如何修炼性命的问题，他把这项原则落实在神气药物、火候法度中了。在语句表述上颇多隐喻，要求人悟通，如“虚心”、“凝神”相当于修性，“实腹”、“采药”相当于修命。其性命关系多为张氏后学南宗一系所明确揭示。其中南宋白玉蟾明白无误地把性释为神，命释为气。白玉蟾的再传弟子李道纯又进一步发挥，其曰：“天性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精神，性命之根也。性之造化系乎心，命之道化系乎身。”（《中和集》）这是把人体中先天之气称为命，命体也就是身体。北宗王重阳《金关玉锁诀》的解释略有异趣：“精为性，血为命。”丘处机《大丹直指》又说：“金丹之秘，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶。命者，地也，常潜于脐。顶者性根也。脐者，命蒂也。一根一蒂，天地之元也，祖也。”北宗的解释着眼于人体内部结构与要素，“血为命”实以具体人体生命的物质因素为基础，脐为命蒂实以人体精气凝聚部位为基础。相对来说，明代尹真人弟子《性命圭旨》的界定更为深入细微：“何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也。”“何谓之命？先天至精，一炁氤蕴是也。”“一炁氤蕴”，其先天性体现在“炁”（而不是气），其细微深刻性体现在：“氤蕴”，它不是人能直接感受到的一呼一

吸之气,只有细心体察才能感受到。

命本来是一个抽象的概念,无论是作为天命、命运,还是作为生命,它都只体现某种观念,没有具体的指称,道教将它界定为“先天一炁”,就把它相对具体化了,有了实在的指称和担当,从而不再空泛。它不仅获得实在的生命意义,也获得实在的生命过程。生命哲学须先有存在,然后才有生命的运动与生命意义与境界。道教生命哲学的存在不只是精神的生存,它还是实际的存在,道教提出“气”和“命”就是要落实这种实际存在。所谓实际存在,就是物质基础。道教所讲的生命现象决没有停留在精神生命现象中,道教自始至终保持了物质生命现象的特性。所以,命不只表现为观念、抽象,它也表现为实际、具体,它有物质担当。这种物质担当以其氤氲虽然表现微妙,却揭示出生命的本质,即:“先天一炁”的生化运动,有其炁则生,无其炁则死。弥漫在佛教本体论学说的所有典籍中有关本体与现象的关系只是“体现”、“显现”的观点,而贯彻道教的所有典籍的是“生成”、“生化”的观点,这是生命哲学的显微。母生子也罢,物物相生也罢,中间都存在着物质过程的连续性。生命哲学的连绵性就是通过物质生成过程的连续性实现的。近人方东美先生在关于道的概论中曾提出了“道体”、“道用”、“道相”、“道微”的观念,其“道体”“乃是无限的真实存在的实体”,其“道微”乃“道成肉身”。^①在我看来,与其说这些是中国形上学的特点,毋宁说是道教生命哲学的特点。

命所体现的存在不仅在于物质性的存在,还十分重要地

① 《中国形上学中的宇宙与个人》,美国第四届“东西哲学会议”论文。

在于为我的存在。道教修命就是要安身立命，所以命首先是自身生命中的“先天一炁”，自身生命乃是一个可以扩而充之的自体。从而，“我命在我不在天”这个命题逐渐地获得了这样一种新义：我的生命自性俱足，不假外求。

（三）性命和合

性、命与性命原来不是意义相同的观念，性指生之自然、天生本性、根本规定性，命指天命，或性之所产生的根源，性、命都非指生命。只有性命才指一般意义的生命。《彖传》说“乾道变化，各正性命”，是谓乾卦所象征的变化之道，使“万物资始”，“云行雨施”，“品物流形”，“大明终始”，“保合大和”，“首出庶物，万国咸宁”，即使万物各得生命之正，一切生命现象得以生，得以长，得以变化，得以保养，得以有始有终，得以安宁平静。这里的性命——生命没有任何人为的或人格的意义，只有自然性。《孟子·尽心下》说：“口之於味也，耳之于声也，鼻之於臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之於贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”孟子不把性、命混为一谈，天性的东西尚可人为而至，天命的东西非人所能。《庄子·达生》说：“孔子曰：何谓长乎性而成乎命？曰：吾生于陵而安于陵，故也，长于水而安于水，性也。不知吾所以然而然，命也。”性是生来俱有的本性，命是不知其所以然的外在命运。这里的性、命都不是指生命。而在《骈拇》中所讲“有失性命之情”，则是生命的意思。又如《缮性》中所说，古人们所说“得志者”，并不是威风八面地做官，而是自得其乐，相信做官有碍自得其乐；如今人们所说“得志者”，与古人相反。实际情形是“轩冕在身，非性命也”，

生命的本来意义在于自由自在,做了官,就失却了生命情调与意义。《淮南子·原道训》说:“夫性命者与形俱出其宗,形备而性命成,性命成而好憎生矣。”《诠言训》又说:“性命可说,不待学问而合于道者,尧舜文王也。……方以类别,物以群分,性命不同,皆形于有,隔而不通,分而为万物。”任何生命现象皆须有一定的形体,形体完备生命产生。《淮南子》虽在生命类别上没作确定区分,在意义上还是有了生命层次,当生命停留在“形于有,隔而不通,分而为万物”时,它为低级生命现象,它只体现自身是“活”的机体;当生命上升到“好憎生”时,它已是人的性情的表现了;至于说“不待学问而合于道者”,则为生命之尤,活动、性情、意志、智慧合于一体。性命表示生命,这一用法一直沿用下来,在道教的许多典籍中也采取这种说法。唐李筌《阴符经疏》解释经文“食其时,百骸理”时说:“言人理性命者皆须饮食滋味也。”《化书·食化燔骨》说:“性命可轻,无所不为。”总之,性、命皆不指称生命,性命才指生命整体。道教把性与神、命与气之间划了等号,把人的生命现象分为两个相关的部分,性指精神生命,命指机体生命,其中“命”就是命体,也不同于早先所言的“性命”。

道教将神气等同性命,除了历史的原因之外,直接的动机是为了凸显生命的主体性。神气可以潜藏于人体之内,也可游离于物外,而且原本也是游离在外的。而当神气潜藏在内,且以性命之义存在时,就不再属于同时存在于外的,而属于落定的、内在的,性命总是自家性命。宇宙生命也只是生命本体所留心的外部环境,而且都从自家性命着眼看待宇宙生命,为了使自家生命获得像宇宙生命那样的永恒、常青,才去关心宇宙生命,为了得道才去关心道的存在状况。就像神、气、精有

分别一样，性、命也分为两种，尽管性、命皆存于人之一体内，内丹修炼的南宗“先命后性”和北宗“先性后命”及其“三分性七分命”等等，总把性、命两般看待。与此相关，以性、命为铅汞、水火、龙虎、魂魄、男女等等为炼养过程中的两般运用。如果说道作为宇宙本体存在时为二元绝待同一的话，那么落在人的生命中，它就分一为二了，即分神、气或性、命。道教理论家认为，道气生人，而人一旦出生，就性与命、神与气分作两途。生命炼养的目标就是性命和合、神气凝结，所谓“性命打成一片为丹成”（《中和集》）。炼养中讲求的龙虎交媾、匹配阴阳、神气交合、魂魄相拘、水火既济等等，目的都是为了达到性合和合，性命和合谓之“真人”。所以，道教生命哲学中的“性命”要在两种情景下理解：在一般意义上，性是性，命是命，性、命是两个观念；在终极目标上，性命能够和合为一。

“和合”一词在道教生命哲学中运用甚多，《庄子·田子方》中已有“和合”之义：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两地交通成和，而物生焉。”《慧命经》对“和合”有一个释义：“和者，乃心中之阴气去和肾中阳气，阴气得此阳气，则有安心立命之所，故曰和矣。合者，是肾中之阳气承受心中之阴气，阳气受此阴气，则成敛收坚固之体，故曰合矣。《易经》所谓一阴一阳之谓道，偏阴偏阳之谓疾。古往佛祖必须性命双修，不曾偏枯。”按这个释义，“和”谓投合，阴气主动地与阳气靠拢、交媾。在阴气这方面不仅体现主动性，也体现了依他、附合的性质。“合”谓迎受，对临门的阴气不予拒斥，敞开大门。在阳气这方面虽谓“承受”，也不表现为被动性，却力图在“和合”行为中起主导作用。心中阴气与肾中阳气本来间隔，通过“和合”工夫，打成一片，凝成坚固之体，从而

你中有我，我中有你，你我不分不离。如果阴、阳从不交道，不往来，不发生和合作用，那么阴、阳双方只会“偏枯”。孤阴不生，孤阳不成，此为中国传统哲学的一个基本信念。阴、阳虽为对立排斥的两种力量，却不应当长久处于两行不相交的状态，在体内促成两者相交和合，这是修炼的全部目的、愿望。和合，也就是合不二之一，对立双方达到绝待无差的地步，阴中之阳与阳中之阴和合成为真阴真阳。张伯端《悟真篇》中有“和合四象”说：“离坎若还无戊己，虽含四象不成丹。只缘彼此怀真土，遂使金丹有返还。”“以含眼光，凝耳韵，调鼻息，缄舌气，是为和合四象。”水、火、金、木四象本相间隔，经过戊己真土的媒介作用，而能和合于一，凝成真胎，同样以含眼光为青龙象，调鼻息为白虎象，缄舌气为朱雀象，凝耳韵为玄武象，四象和合。元萧廷芝《金丹大成集》进一步解说道：“眼不视而魂在肝，耳不闻而精在肾，舌不动而神在心，鼻不嗅而魄在肺，精神魂魄，聚于意土也。”眼耳鼻舌身与精神魂魄意相对应，构成五行，五行之中有身意起媒合作用，其余四象方能和合。《性命圭旨》中有“和合四象图”和“和合四象说”，认为金木水火混融于真土之中，精神魂魄攒簇于真意之内，“意若不动，则二物交，三宝结，四象和合，五行攒簇，俱会于中宫，而大丹成矣。”四象和合，也就是混融交会，合为不二之整体。这种和合作用，以卦象表示，就如同坎离交媾，《悟真篇》说：“取将坎位中心实，点化离宫腹内阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”坎卦之中为“满”，离卦之中为“虚”，以坎中之满填离中之虚，坎离和合而成乾健之体，和合就是在对立势力的混合中获得新的境界。阴、阳双方的和合过程并不都是平平静静的，有时甚而激烈震荡，双方力量有升降、伏腾，有争

斗、刑德、擒制,《悟真篇》说:“华岳山头雄虎啸,扶桑海底牝龙吟。黄婆自解相媒合,遣作夫妻共一心。”“西山白虎正猖狂,东海青龙不可当。两手提来令死斗,化作一块紫金霜。”这是激烈情形的一些形象的描述。不过,在把阴阳两者作对立方看待时,道教也并没有等量齐观,其中含蕴着深入久远的一种历史观念:阳尊阴卑、阴附阳体,阴要在阳中找寻“安命之所”。阴相当于水、气、虎、铅,阳相当于火、神、龙、汞,后者始终处于主导地位,对立双方和合过程的激烈与温和乃至平静,皆由后者的应用。《悟真篇》所说“辨沉浮”、“识主宾”也就是这个意思。而且阴、阳两方的锻炼最终要归结到炼成纯阳之体。阴阳、神气、铅汞等的和合并非只有过程而无结果,生命内在要素与本质的修炼必会产生一种和合之后的景象,这就是内丹家所希冀的内丹,亦称还丹、丹胎、真种子、道胎,陈致虚说:“内药是精,外药是气,精气不离,故云真种子。”(仇兆鳌《悟真篇集注》)赵避尘《性命法诀明指》说:“真种即似禾苗之种,要种在自己身上,用自己真阴真阳,经过火候次序,而真阴真阳一合,即成道胎。出胎即现自己之身,与禾苗结果之正相同。”《慧命经》说:“何为道胎?答曰:即牟尼珠归于中宫,与意两相合一,意在珠中,犹如磁石吸铁一般,故名曰道胎矣。”“盖胎者,非有形有象而别物可以成之,实即我之神也。先以神入乎其炁,后炁来包乎其神,神炁相结。而意则寂然不劫,所谓胎矣。”真阴真阳也罢,神气、精气也罢,乃至内药、外药,和合的作用在于产生绝对同一的结果,使得对应的双方结为不分彼此的“一”。和合就是要磨灭差别,实现玄同。在宋代出现的阴阳太极图就是这个思想的图式化的实现。

阴阳、铅汞、神气等等的和合，其整体的反映就是性命的和合。白玉蟾在《紫清指玄集·性命日月论》中说：“性命之在人，如日月之在天也。日与月合则常明，性与命合则长生。命者因形而有，性则寓于有形之后。……故性与天同道，命与人同欲。命合于性，则交感而成丹，化为神则不死。”天无日月不可谓之天，人无性命不可谓之人，性命是人的生命现象的实质。命体现身形，为活体；性体现心神，为无形精神。人自产生就具备性命，但性命两行不交最终会导致性命离散身死。性命和合，方能长久。离了性的命体，便无灵魂，如行尸，如植物人，黑格尔说被肢解掉了的手便不叫手，这是从机体的整体性上来考虑的。道教生命哲学则从性命同体的角度来考虑问题。同样，离了命的性，便无着落。客观地讲，道教生命哲学是不排除灵魂不灭的。伍守阳《天仙正理直论》说：“得生之理者，一阴一阳，为一性一命，二者全而为人也。”这里实际上在谈论作为活着的人存在的现实性问题，其中“生”指现实的存在，而“全”并非指“和合”，而是性、命俱备，缺一不可，性、命俱备了，人才算是个活人，否则就是人死或死人。当然，这个“全”也不在充足、充满意义上使用的，《西山群仙会真记》中所说养生、养形、养气及其养神，就是要求经过调养，使人精气神充满。内丹中所谓“竹破竹补”，也就强调经过补益，使其全。

道教将人的性、命看作先天的，人生来就有性和命，但人一旦生成之后，性命逐渐地分离了，性命相互间隔。人可以说，我自身性命两全，却不能说性命和合，性命和合完全是生命哲学所推动的主观能动作用，没有这个主观作用，性命不可能和合。当然，道教生命哲学将这个主观作用贯彻到整个修

炼过程的始终，修炼的过程也就是生命哲学实现的过程，所以道教生命哲学不是预设的理论待人实践，而是在实践中实现的理念、理论。炼养中所说的“火”其实就是意念，萧廷芝《金丹大成集》说：“神是火，火属心。”《仙佛合宗语录》说：“炼时神归气穴，神气混融，而同行同住，有火矣。”火有文火武火，修炼中，以水为铅，以火为汞。内丹修炼中所最为神秘不定的“火候”，也就是发动意念煅炼药物的运用程度，什么时候进火，什么时候退符，什么时候武火急烹，什么时候文火温养，既与天地自然时刻相关，也与个人体验的意念调控有关。内丹理论家推崇“修持力”，就是主观意念与意志的稳定平衡，《悟真篇》说：“纵识朱砂与黑铅，不知火候也如闲，大都全借修持力，毫发差殊不作丹。”光有主观意念还不行，还须练就自己的顽强、有韧性的意志，凭意念按照生命炼养的需要平衡意念的运用程度。修炼讲求子时进火，午时退符，七日采工，八返九还，十月怀胎，三年温养及其九年面壁，都是意念的持续与意志的考验。《金丹大成集·南乡子》对此有词描绘：“其汞与真铅，产在先天与后天。大要知时勤采取，玄玄。得诀何愁不作仙。进火要专精，审定前弦与后弦。屯卦抽添蒙卦止，难得。毫发差殊不结丹。”“温养象周天，须要微微火力全。爱护婴儿惟藉母，三年。运用抽添象缺圆，牛斗会河边，拾取玄珠种玉田。定意如如行火候，精专。剖腹分明说与贤。”进火退符要依时谨节，专精不贰，采药要勤，不得有毫厘差池，温养时细心护持，面壁时始终如一，平平静静。稍稍懈怠前功尽弃。与其说这是一种宗教意志，不如说是一种生命意志。《悟真篇提要七条》起于“凝神定息”，终于“抱元守一”，整个炼养，“凝神定息丹法始终用之”（见《悟真篇集注》）。这是

说主观能动性渗透到生命修炼的每一个细小的环节。当说“不用念”，“毋作意”、“忘我”、“无我”时，也是主动性的体现，主动地做到这一点。

当道教证实道即心即神时，就有根据说已经确立了生命本体。然而，当修炼实现性命和合的体验时，就又发现生命的新景象，性命和合不只是性和命的简单合并，而是意味着“生”。性、命俱足并存两行为生，这种生属生命的延续，是有限度的。道教生命学家认为，生命本质的和合能够实现再生，再生生命可以突破有限，至于无限。再生为原有生命的非常延续和升华。这一观念建立在生命本质论的基础之上，道教生命哲学家认定生命本质为性、命的俱备和不分离，性、命在人体内可以“间隔”，却不可以分离，就如同形、神关系，形、神存谓之生，形、神离谓之死。因而，人们相信只要性命长相厮守就能长生不死，性命凝成一体，永不离散就可以永生。这种永生不需“涅槃”之后，在世在生就能再生永生。性、命在体内和合如同产生婴儿，即《悟真篇》所说“婴儿是一含真气”。丹家又誉之为“圣胎”、“真胎”、“道胎”，白玉蟾《紫清指玄集》说：“无中养就婴儿，阴内炼成阳气，使金公生擒活虎，令姹女独驾赤龙，乾夫坤妇，而媒假黄婆，离女坎男，而结成赤子。”《金丹大成集》说：“无质生质结成圣胎。辛勤保护十月，如少女之初怀孕，似小龙之乍养珠，盖神气始凝结，极易疏失也。”有时还称之为“真种子”、“玄体”，《悟真篇》：“四象会时玄体就，五行全处紫光明。”金公、姹女、夫妇男女以及婴儿，都是比喻说法，实质正是神气、性命和合新生景象，所以统称之为“内丹”，以与外丹之相联系又相区别。由于内丹生成不需破坏旧的生命体，所以更能体现生命连绵性。尤其因为它

是自己生成,不须外物与外力,故这种生命哲学表现,更能体现生命的意义及其创造价值。

南宋陈楠曾说:“一阴一阳之谓道,道即金丹也,金丹即道也。”(《翠虚篇·丹基归一论》)由于人生性命按其自然过程将有终期,从而性命离散,其生命本体是不坚固的。而且,生命哲学家在将道与性作沟通时,是以性质上的同质通约实现的,很大程度地带有若离若即,忽显忽隐的含糊性,他们满怀信心地说宇宙之道与生命之性相通而有同一性,却不敢说性就是道。现在不同了,“金丹即道”,性命和合结的果就是道。那属于宇宙本体的道同时就是生命本体的和合性命,而且不用再担心生命本体的坚固性、永恒性。从而,体现个体性和有限性的性命生命本体,以与道的完全同一,实现了它的普遍性和无限性,道是永恒的,生命也永恒!

关于本体存在的方式及 道教生命哲学的基本特征

本体论是有关本体存在的式样、规定、属性的问题，但本体须在一定环境、条件下存在，甚而本体的论证也要循一定的规则和方法，只有在这些规则和方法确定时，其本体才是可证的。道教生命本体论曾经有过理性倾向，但很快地被湮灭在非理性的思维习惯之中，因而它并不讲求严密的逻辑原则，但并不可以说它没有证验的习惯，只是这种证验以内心体验为前提。即使内在的体验也同样循规则和方法，否则体验对象就会变成无头绪，从而体验者之间不能通晓，既不能以理论，也不能以心灵告谕。长生成仙属个体的事，每个人渴望内心有个长存不亡的道，每个人的对象和目标是共同的。生命哲学的本体论就是要以个体性证验普遍性的东西。这一点我们在一开始就谈到了，与抽象的理性存在着断不开的缘姻，此是道教生命哲学的特点之一。所以，道教理论家不止一千次地声明道隐、道微、道玄，道不可谕，可又变戏法般地以这种或那种方式向人们启示：道不遗物，道不离人，而且竭尽文字言语之功能，甚而采取非言语的方式，欲证实天地人之间存在一个本根与本体。

这里所要谈到的本体存在的方式,既包含外在的,也包含内在的;所要谈到的基本特征,则是生命哲学的整体表现。

一 本根即本体

在“道体”论中我们已初步分析了从本源到本体问题,现在有必要展开,以便更清楚地理解生命本体论所以建构的方式,或者说道教生命哲学家所持有的思维方式。

(一) 本原、本根与本体

本原也指本根。原与根在中文字义上不同,在哲学抽象意义上有同一性。原同于源,《说文》中有原字,而无源字:“原,水泉本也。从泉出厂下。原,篆文从泉。”宋太宗时人徐弦增注:“今别作源,非是。”即最早的“原”指的正是水之本源。《荀子·君道》“君子养原,原清则流清,原浊则流浊。”关于根,《说文》:“木株也。从木艮声。”而“株”在《说文》中解为“本根”,《左传·隐公六年》:“农夫之去草,绝其本根,勿使能植。”“本”:《说文》解为“木下曰本。从木,一在其下。草木之根柢也。”《左传·昭公元年》:“木水之有本原。”如同哲学上的“物质”实际上是“物性”一样,哲学上的本原、本根只是取水的本源、木的本根的抽象意思。水有流变之象,木有繁茂之景,人易见其景象,不易见其根源。《老子》之所以为人视为纯粹的哲学书,在于它自始至终在追溯一切物象的根源。其曰:“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是曰复命,复命曰常,知觉曰明。”(十六章)“重为轻根,静为躁君。”(二十六章)“莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久。是谓深根、固柢、长生久视之道。”(五十九章)这个“根”就是天地万物之

总根,是一切现象之极则。关于“原”,《庄子·天地》说:“夫王德之人,素逝而耻通于事,立之本原,而知通于神,故其德广。”《荀子·君子》说:“论法圣王,则知所贵,以义制事,则知所利矣。论知所贵,则知所养矣。事知所利,则动知所出矣。二者是非之本得失之原也。”这里的“原”也非指水源,而是引起事物、现象发生、发展的根本原因。字源学上名称的意义不同于同一名称的哲学意义,但前者与后者之间还是存在着某种联系,原始的形象思维与后来的抽象思维之间有着不可避免的关联,如同《易经》里的“形而上”与后来西方形上学有着一致性一样,字源学上的“根”、“原”与哲学的本根、本原也有着一致性。当老子将道作“归根到底”理解时,他是从“本根”方面着眼的;当庄子将“道”作穷流溯源理解时,他是从“本原”方面立论的。从本根方面着眼,必定视万物皆有根柢,万物的生长荣谢最后都复归其根。复归的观点带有显明的循环特性;从本原方面立论,必视万象皆有其源,一切物事皆成变动之源的某个环节,环环相连,从一个现象可以追溯到令其产生的另一个现象,从有到有无,到未始有无、未始有夫未始有无,这种穷流溯源其实是没有穷尽的,这等于说,庄子肯定万物皆有其总的源头,同时又肯定这个源头是没办法穷溯的。既然源头不可穷溯,那么从源看流,当然就是“往而不返”了。应当说,这是庄子有别于老子的一个重要方面。但是,他们还是有很大的共同性。无论是“本根”,还是“本原”,他们在理解道与万物、现象之间关系时,有两点是一致的:第一,道与万物、现象之间存在着时间上的先后联系,道在先,物在后,且物物又相生。从先到后的相生过程即便再短不过,也要有时间。那么道就不可能在不占有时间的情形下陡然产生出大千物质

现象来,按照老子“道生一,一生二,二生三”的自然生成模式,这个生成时间并不短暂,在老子那里,从道到万物之间的距离不小;在庄子那里,道与万物之间甚至隔膜了,想返都难。第二,道与万物、现象之间自始至终是一个生成、变化的关系,生成、变化无论如何离不了生成之母、变化之本。这个母或本总属于某种实在的东西,而且终究带有实物性。老子说“吾不知其名”,只是欲表明其无形、无名、无象;《庄子·知北游》说物物者非物时,其实只是欲表明产生万物的“物”不应是具体而有形质的,它是实在而不可知的。当然,这个实在不同于具体的东西,老庄将道描绘成如何微妙难识,目的就是要与具体、特殊区别开来。黑格尔曾说斯宾诺莎的“绝对实体”根本不是有限的东西,不是自然世界,因为只有那“未被特殊化的、普遍的东西是真正实在的,只有它是实体性的。”所以,“斯宾诺莎主义的实体是普遍的实体,因而是抽象的规定”。^①道家的道也是这样一种扬弃了有限的普遍的实体。也是抽象的规定。但是,斯宾诺莎将个别的、特殊的东西看作普遍实体的“变相”,老庄把特殊、具体的东西视为道的“生成”、“流变”。变相的东西在斯宾诺莎那里成为“本身并没有什么实在的东西;对它作出的事情只是剥掉它的规定和特殊性,把它抛回到唯一的实体里面去。”^②老庄则把个别的、特殊的、具体的等等由道生成、流变的结果看作是与道一样的绝对的实在,这是生成、流变思维模式所决定的。如此,一方面,“本根”、“本原”论保留了个体性,既承认普遍性,又承认个体性,从而为生命哲学的形成播下了“种子”。而斯宾诺莎的实体哲学

① 见《哲学史演讲录》第四卷《斯宾诺莎的体系》,商务印书馆1978年版。

② 同上。

就丢掉了个体性,所以黑格尔说斯宾诺莎的体系被莱布尼茨的“单子论”外在地成全了。另一方面,对从有限实物中抽取出来的普遍的道存留了有限。这既有表述方面的原因,也有在道与物之间关系理解方式的原因。无论生之根,或流之原、本根、本原与物象之间总存在着同质相因的条件,这样便产生一个问题,现象的无限多样如何能从根、原之中生成、流变出来?尽管道家一再构画生成、流变模式,总有难圆之处,生成、流变的模式使得人们不能以变魔术般的思维方式来理解道物关系,从而产生遥远漫长的印象,这样如何能体现“道不遗物”?如何体现“道无所不在”?事实上在较为彻底的唯心论本体论中,在本体与现象之间都不讲求时间关系,无论是黑格尔的“绝对观念”,或是佛教的“真如佛性”说,其现象产生过程都是像魔法般地出现的。对老庄道论的局限性,王弼有了明彻认识,他一方面承认了生成的观点,但又以无为本,力图避免以本为有的局限。在他那里,“无”并不是某种实有之体,只是一种抽象的规定,另一方面,他大胆地确立了“本体”的观念。本体观念的确立借助了体用思维模式。体用在秦汉时期只是表示实体与功用的关系。在他那里,体指本体,用指现象。在注《老子》“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地根”句时,他说:“本其所由,与极同体,故谓之天地之根也。欲言存邪,则不见其形,欲言亡邪,万物与之生。故绵绵若存也。无物不成(用)而不劳也,故曰用而不勤也。”单就“玄牝之门”与“天地之根”同体来看,并没有超越老庄思想。但由于王弼以“无”释“道”,加上他把体与用联系起来,意思便迥然不同。以“无”释“道”,意味着道并不是实体;体用联系,表明本体与现象之间不只是“生成”关系,是立竿见影式的显现

关系。王弼所说的体用不只是物体与功用,更主要地是在本体与现象关系上使用,老子说:“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”老子以“无”作为“有”的功用,王弼则不以有之用为无,而把无看作有之所以发挥功用的深刻原因,他说:“言无者,有之所以为利,皆赖无以为用也。”从而,无不是有之功用,无是不见形状的本体,有和用都是现象:无——有——用。以这种方式来理解本体与现象,就不仅是“生成”关系了,而且是“体现”关系。体随时可显示其用,本体在任何地方和时候都能方便地转换为现象,而毋须生成的过程。王弼的体用思想具有重大历史意义,完整意义的本体与现象的观念从他开始建立起来。以体用关系表达的本体与现象观念极其符合佛教思想,佛教在魏晋时期依傍玄学得以传播,其中不乏内在一致性,即使后来竭力与玄学分道,也只是在名词术语上作些改动。道教在接受王弼本体论的同时,却并没有丢掉“生成”的思想,在强调体现时,保留了本体与现象之间的相生关系,在体与用、本与迹之间保持了同质相因的联系,如成玄英所说:“即本即迹,即体即用”(《庄子》“尧治天下之民,平海内之政”疏)。又如《道体论》所说:“物以道为体,道还以物为体。”从而,作为现象的本体的道,它同时又是使得万物产生的本根。先有生成,然后才有体现。

(二) 纯粹思维的抽象与生命的现实性和个体性

以体用关系表达的本体与现象实质上产生了这样一个结果,本体成为抽象的概念,现象成为本体所设定的非现实性的物性,它没有独立自存的资格,它的现实性要等待本体赋予。

因而，纯粹思维抽象的结果不符合生命哲学的观点。思维的抽象概念本身从现象中抽取出来，它就成为凝固的抽象物，由概念出发的判断、推理的一切运动都是由思维的主体所推动的。概念作为抽象的结果自身并没有自我运动、自我实现的主体性。我们在黑格尔思辨哲学所看到的那种本体的主体性，是从现实的人的主体性中抽取出来的。“他从人的主体中抽出了一种片面的、抽象的主体能力即认识、思维能力，把它当作人的整个主体，并由此将人的一切主体活动归结为这种抽象的主体性。”^①所谓“抽象的主体性”就是“绝对观念”——本体的主体性，可以说思辨的本体论所具有的主体性并不具有现实性。而生命哲学的本体论恰恰讲求现实性。这种现实性不是表现为像思维活动那样的跳跃性，不受时空观念的限制，按狄尔泰的观点，生命永远处在时间之流中，即生命的存在以在时间上连续性为基本条件，同样，生命哲学以生命存在的连续性为前提。抽象的本体及其作用的观点，体现了本体与现象之间的应对、反映、反思、应证，不能体现连续。本体隐在现象背后，又能显示在现象之中，若隐若显，若即若离，它是空灵的精神。可以认为现象处在时间之中，现象的本质、规定却不在时间中。生命哲学则认定生命的本质、规定存在于生命的现实活动中，生命所表现出的精神活动、意志、情识都是现实的生命能力的对外泄露。生命处在时间之流中的真实意义在于，讲究“来龙去脉”。体用关系表达的本体论则不讲究这个，讲究的只是截断根源，凌驾在现象之上、之外的本体是不可以追问“你从哪

^① 邓晓芒《思辨的张力》第476页，湖南教育出版社1992年版。

里来”的。

抽象的本体也不能适合生命哲学的个体性表述。抽象性与个体性相对立,抽象性力图把众多个体实质集束起来,强调共同性的规定,从而使得个别性显得不重要,个别、个体性则力图实现自己,肯定自己,自己的规定毋须在与外物的比较中得到肯定。尼采在《作为教育家的叔本华》中说到:“只观察你自己的生活,并由此去了解一般生活的意义吧!”我们在莱布尼茨的“单子论”中似乎看到了绝对的个体性,因为他与斯宾诺莎所强调的绝对的、普遍的实体完全不同,他的单子论以绝对的众多性、个体的实体为基础,单子是单纯的实体,完全独立,它“单纯地封闭在自身之内的,并不能被他物所规定;这个他物并不能被放进单子。单子不能越出自身的范围,他物也不能进入单子。”^①但是,普遍性问题是单子论所避免不了的。尽管每一个单子都是精神性的实体,都有活动能力,但它们解决不了彼此之间的关系。于是众多绝对独立的单子之间的秩序、和协、统一性最终被神“前定”了。所以,莱布尼茨的个体性最终被他自己抛回到无个体性的普遍性之中了。由于理性主义传统在欧洲哲学史上的统治地位,结果个体性原则的充分肯定要以极端的非理性的形式来实现。中国没有理性主义的传统和权威,任何纯粹理性的倾向都随时随地受到纠正。王弼本体与现象、体与用两分的理性本体论在被道教所接受的同时,也受到了矫正。事实上,道教在向生命哲学方向发展时一再地修正自己所接受的思辨的哲学(包括对佛学的吸收与修正)。这就是在承认本体与现象对执时,又强调

^① 《哲学原理》,转引自黑格尔《哲学史演讲录》第四卷171页,商务印书馆1983年版。

本体即现象；在分体与用时，又合体与用，体用一致；在认同本体的体现时，又突出本根、本原生成、流变。如此，既表现了普遍性及其思维的跳跃性，又保持了生命生成的连续性和个体性。“本根”生成，“本原”流变为道家、道教的思维传统，这一传统没有因为接受任何外来思想影响而发生根本改变。本根生成表露的是同质相因关系，表现了个体性；本原流变表露的是自我本身变化，表现了主体性。本根“生生不已”，展现了无限多样性，多样性中既然存在相同的质因，本根的个体性也就实现了普遍性，这种普遍性乃是个体生成过程中不断展开的普遍性。本质变化无穷，在变化中也呈现了客体性，变化虽然是主体自身的变化，可变化的结果总能与主体对执起来，成为有异于己的客体。即“自身的对象化。”^①庄周梦变为蝴蝶，蝴蝶有异于庄周，尽管作为庄周之我与蝴蝶之我中，都有主体性，但以庄周看蝴蝶，就是主体看客体。总之，道教生命哲学在其形成过程中，本根、本原论与本体论起到了互动互补的作用，在差别和对立中实现了统一性和完整性。

（三）本体论体现的文化心理依赖感

纵观中国哲学的发展，可见道家和儒家在本体论上都是将本体问题作了根源性的阐释。除了思维方式上的因素外，还有个文化心理的因素，即表现了深层的文化依赖感。正如汤因比所说：“对于灵魂而言，它的存在的全部意义就包含在历史中。”^②道教生命哲学论本体实际上是在构筑自己的灵魂，必须使灵魂有根可寻，有源可溯，不能使灵魂飘泊无定，没有归宿。《太平经》说：“自天有地，自日有月，自阴有阳，自春

① 马克思《经济学——哲学手稿》第79页，人民出版社1979年版。

② 《文明经受着考验》第216页，浙江人民出版社1988年版。

有秋，自夏有冬，有昼有夜，自左有右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自男有女，自前有后，自上有下，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自木有草，自牝有牡，自雄有雌，自山有阜。此道之根柄也，阴阳之枢机，神灵之至意也。”（《和合阴阳法》）天地阴阳、春秋冬夏、白黑昼夜、上下左右等等为自然变化之道，但人们不应只见自然变化而不识变化之“根柄”。如同枝繁叶茂、花儿正开的树，树表象为枝、叶和花，柄和根则深藏着。《自然本起经》在谈到我身心意神时强调与道的根源关系，“我身神本从道生”，“神本从道生，道者清静，故神本自清静。”《本起经》的本意就是为了论述天地人、精气神的根源，开题便讲：“道者太初也。太初者，道之初也。”在经文中分出修养上的大、中、小自然，其中说道：“守中自然之法，不能晓知天地人物所从出，不能知道之根源变化所由缘。”修养的最层境界则是要知一切现象所从出，知道根，还要知道根如何引起一切现象产生与变化。

佛家本来不讲本体的根源，更不讲现象的根源，在佛家那里，本体是个抽象的本质，现象只是幻相。然而，道家的本体论还是影响到佛家的本体论，僧肇《不真空论》说：“审一气以观化”，“物我同根，是非一气。”吕澂先生据此以论：“僧肇一碰到宇宙论问题，就会不知不觉地走进了玄学的圈子。”^①儒学的文化保守主义倾向最强，最重视思想观念产生的根源，言必称三代，行必蹈古圣贤，朱熹在批判佛道两教时，也从“道释二教皆一再传而浸失其本真”方面着眼。什么是“本真”呢？那就是“二帝三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼

^① 《中国佛学源流略讲》第102页，中华书局1979年版。

之大法。”(《朱子诸子语类》)儒学在宋以前严格地讲没有真正的哲学本体论,而一旦要建立自己的本体论时,则不免要借助道家、道教的归根法,在周敦颐的《太极图说》中,可以看到完全与道教无异的以本根本原模式表达的本体论,二程、朱熹从本质论方向进一步发展了周敦颐的本体学说,甚而将最后根源归结为“理”,但对这个理也未作抽象的理解,“理之一字不可以有无论。”(《朱子全书》卷四十九)即便王阳明说“天地无我之良知,亦不可以为天地”,却也把“我之良知”与“天理”联系,“我心之良知”即“所谓天理也”(《答顾东桥书》),还是担心我之良知无天理作根,失却了“天理”这个根,整个良知心学系统都要动摇。中国古典哲学在明清之际的王夫之那里达到了辉煌顶峰,在他的本体论中,本根、本原仍是一个基本的思想,他说:“言太和氤蕴为太虚,以有体无形为性,可以资广生大。生而无所倚,道之本体也。”(《张子正蒙注》)他所说“道之本体”就是一切现象本根本原的“太和氤蕴”,也就是“太和未分之本然”,即朦胧而无确定状态、含阴阳性质的气。就像黄帝陵作为中华民族所寻之根源一样,存留到现在只不过是一个土坛而已,且而今的人们对其远古时期究竟发生了什么事并不了彻,但人们面对这个土坛时,却油然而产生一种安然之感,表明自己是有血脉可依可循的。中国哲学的本体论也充满了浓重而深厚的文化依赖感,况且生命哲学本体论还要以“机体主义”作为必要前提。

二 客观先验的时空论与主观经验的印记

道教自产生就奉行一种客观先验的、绝对的时空观,即把

时空看作与主观无涉的外在条件。《尸子》说：“上下四方曰宇，古往今来曰宙。”《荀子·解蔽》说：“制割大理而宇宙里矣。”空间是场所，本体存在借以展示自己无所不在、弥漫无隙、致广大、尽精微的环境，物体借以展现自己无限多样性。时间是自古及今、自今往后的连续，物体的运动可能通过时间找到自己量度，但时间与物体运动本身没有什么关系。一切物事需要时空，时空却不对一切事物有什么要求，这是中国古代典型的时空观。道教生命哲学的时空观既继承了传统，又具有自身鲜明的个性，这就是在承认时空的先验性、绝对性之外，又相信时空会依生命体验的深度发展而与生命活动联系起来，生命空间和生命时间带有比较强的主观意义。

（一）宇宙与心体：外向与内向的两种广延

现今人们所说的宇宙指无限广大的空间，宇宙的无限性乃是当今科学所日益揭示的，在爱因斯坦那里宇宙的无限性都还是值得怀疑的，在中国古代，宇宙乃是一复合词语，指空间和时间，单纯的“宇”才指空间。最初指屋宇，《说文》：“宇，屋边也。”《诗经·幽风》：“五月斯螽动股，六月莎鸡振羽，七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。”这里宇指屋檐下。《庄子·庚桑楚》说：“有实而无乎处者，宇也。”陆德明《经典释文》解注道：“四方上下为宇。宇虽有实，而无定处可求也。”庄子所理解的空间——宇，既不是绝对的虚空，也不是有限的空间。“野马”、“尘埃”、“生物之息”充实其间，所以谓“有实”；同时，上下四方也无其极限，“天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪。其视下也，亦若是则已矣。”（《逍遥游》）庄子的空间观与他的思想境界有关，无所羁绊的思想产生了无所限制的空间观念。作为本体的道，与时空无际一

际一样,它是无极限的,“物物者与无际,而物有际者,所谓物际者也;不际之际,际之不际者也。”(《知北游》)具体的物有际,超越的道无际,道的超越性在于时空的无限性,就是说,时空的无限为道实现超越的前提条件。《墨子·经上》四十说:“宇,弥异所也。”《经说上》四十二又说:“宇,东西家南北。”清孙诒让注解:“东西南北可谓异所矣,而遍乎东西南北,则谓之宇。”(《墨子间诂》)很显然,墨子及其后学对空间的理解主要从地理分布方面着眼的,限于平面,而不是三维。墨学为先秦时期的“实学”,对空间的理解也以实际运用为基础,大地之上,东西南北最为关乎实际,至于天上地下,还停留在观察和想象阶段,所以墨学将其悬置起来,不加议论。荀子说:“至高谓之天。至下谓之地。宇中六指谓之极。”(《荀子·王制》)又说:“万物同宇而异体。”(《富国》)杨树达《荀子小笺》解注:“六指,上下四方也。尽六指之远则为六极,言积近以成远。”荀子所理解的空间是无限制的,从上下四方任一端延伸出去都无尽端。但他与庄子对空间的想像不同,荀子持经验论的态度,从六指极目远望,凡是所能见到的都属于宇内,所不能见到的存而不论。“至高”、“至下”也都是人所能够经验到的事实。而庄子“抟扶摇而上者九万里”则显然是无法经验到的。在空间与物质运动关系上,荀子也只是把空间看作绝对的能为物质存在及其运动提供的场所,并不对物质运动产生什么影响。物质把空间看作舞台,在空间中(同宇)展示自己的丰富多样性变化(异体)。经验类型的空间观念依赖于物质生产水平及其观测的手段,因而这类空间观总是有限的。超验的空间观则不受物质水平及其观测手段的限制,可以恣意想象。道教在思想继承上既有经验的,又有超验的。

所说“经验的”，是说道教吸收和保留了经验的空间思维方式，尤其是对空间大小的认识吸收了科学观测的结果，并注重实际验证。科学手段对空间的认识主要与对天体结构的学说联系在一起。《云笈七籤》开篇便论述天体空间问题，《混元混洞开辟劫运部》历数“古今之言天者一十八家”：“爰考否藏，互有得失。则盖混天仪之述有其言而亡其法矣，至如蒙庄逍遥之篇、王仲任论衡之说，山海经考其理舍，列御寇书其清浊，汉武帝黄道张衡铜仪周髀之书、宣夜之学，听天安天之旨。晁崇姚信之流义趣不同，师资各异。所以虞喜、虞耸、刘焯、葛洪，宋有承天，梁有祖，唐朝李淳风，皆有述作。庐江勾股之术，释氏俱含之谭，或托寓词，或申浮说。”在众多天体宇宙学说中，唯“浑天说”为道教所推崇，“葛稚川言浑天之状，如鸡子卵中之黄，地乘天而中居，天乘气而外运，三百六十五度四分，度之一半出地上，半绕地下，二十八舍半隐半现，此乃符上清之奥旨，契玄象之明验矣。”葛洪所述浑天之说大概取自东汉张衡的浑天说。陈致虚《元始无量度人上品妙经解注》引元道士赵友钦的话进一步形象地阐释道：“天如绣球，内盛半球水，水上浮一板，板比大地，板上置物，比人品万类。球常旋转，板上诸物未尝觉知。天乃日夜旋转，地居其中，人物在地上，安然不动。”^①然而，道家和道教思想想象的空间比浑天说所比喻的空间还要大，《老子指归》说：“太上之象莫高乎道德，其次莫大乎神明，其次莫大乎太和，其次莫崇乎天地，其次莫注乎阴阳，其次莫明乎大圣。”浑天说提出的总还是有限度的空间模型，而“道德”（本体）所散布的空间则是无限度的，

^① 祝亚平《道家文化与科学》具述道教天体学说，并有浑天示意图。中国科技大学出版社1995年版。

不可以有限的模型来限定大小。对于道教来说,本体的广延是无限的,空间也是无限的,无限的空间就是道的存在形式。老子说“域中有四大”,天、地、人、道都没有道大,道之大就大在无限度上,所以要“人法地,地法天,天法道,道法自然。”浑天说欲以天体结构的方式将宇宙的一切生成过程及其空间、时间装进那个有限的套子里,而道教本体论则又本能地超越了这个有限套子,不仅作为本体的道与所展现的空间为浑天说所不能容得下,道的无限生成过程,如太初、太素、太始、太虚等境界也非浑天说所能容得下,超验的与经验的思维方式并存,这是道教的一个突出特点之一。

除了外部自然空间的广延性,随着道教内修内炼的发展,人们在自己身体内发现了另一种内向的广延性,这种广延性不是根据肉眼所看到的,或者实物占有空间的小大,它是一种内在体验的深度扩张,是小中见大。当人们向外部空间作无限度展望时,发现“天外有天”;而又当人们把注意力向自己内身内心凝聚时,又发现身内有天。这样的“内向注意”符合庄子的相对主义观点,大小本是相对的,深入体会身体内部,会发现生命体并不小,而且它同宇宙一样广大、神秘,而且体内所发生的过程本质上与宇宙发生过程是相同的。《黄庭经》中已将体内结构与自然结构作了初步的类比,分出左阳右阴、生门密户、日月四气等,并将五脏六腑与人间神灵对应起来,分出八景神二十四真人来,务成子《黄庭内景经·释题》说:“黄者中央之色也。庭者四方之中也。外指事即天中人中地中,内指事即脑中心中脾中,故曰黄庭。内者心也。景者,象也。外象谕即日月星辰之霞之象,内象谕即血肉筋骨脏腑之象也。心居身内,存观一体之象色,故曰内景也。”天地

之中央与体内黄庭,天地之日月星辰云霞与体内血肉筋骨脏腑每每相对应,分布也同,如此类比欲表明人体生命与宇宙自然结构完全相同一致。把“心”放在人体小宇宙的核心地位合乎生命哲学发展的逻辑。六朝至隋唐道教竭力主张内观、内视、内存,就是以心来观体内变化,这又叫“神观”,即以专注不二的思维活动来“观”、“视”。葛洪认为天地当中“于理当有精神”(《内篇·微旨》),也是说天地中应有一个作为主宰的本体。这一观念落实在生命哲学中就是生命中应有一个本体。这个本体就是道——心——神,而在《黄庭经》中还没有明确地讲出来,当道教完成了生命本体的论证,即在生命体中证实了宇宙本体的存在时,就更有根据说心体也是无限的,作为心体存在形式的人体,也有着广延的无限,“心同宇宙广,体合云霞轻”。如白玉蟾所说:“至道在心,即心是道,六根内外,一般风光。”(《传道集》)在东汉时魏伯阳的《周易参同契》中,为了炼丹,就采取参同相类的方法,将天地日月水火与丹炉药物火候联系,“修丹与天地造化同途”(彭晓语),以加速药物反应模仿宇宙自然生化过程,也把丹炉视为与天地相类的小宇宙。这种思维方式为内丹及其生命哲学的兴起提供了可供借鉴的前提,内丹修炼首先就把人的身体看作一个与宇宙过程相类似的小宇宙,而且也确实发现了体内与宇宙同样的复杂性和同样的规则、规律,体内宇宙也并不见小。在体内,不仅有本体的道,有宇宙构成所有质料,如精气神、阴阳、三行,还有宇宙所应有的空间分布及其规则,如天地、乾坤、日月、大小周天。张伯端《青华秘文》说:“夫人之身,大但可以取象天地,包容万汇,变化莫测,灵通玄妙。百姓日月而不知,故金丹之道鲜矣。……且以君身之天地言之,自太极既

分，两仪判矣，两仪生四象，四象生八卦，八卦立而天地人之道备矣。”太极、两仪、四象、八卦及其十二消息卦等皆本用以《周易》规范宇宙天地方位、变化，道教既以身为天地，则同样认为这些规范适用于人体小宇宙。

当然，靠思维内观的人体小宇宙空间带有很大的想像与体验的性质，按照胡塞尔的观念：想像的世界要比实在的世界大得多，实在的世界在某种意义上只是想像的世界中的一个特殊的世界。^①但这种想像和体验带有极大的合理性。由于这种想像加体验使人们对空间无限性的理解更加彻底，空间的无限性不仅体现在向外的广延，也体现为向内的广延。物质无限可分，空间也应无限可分，如果说宇宙黑洞能够将太阳系压缩在火柴盒大小的体积内的话，那也不能说其中没有间隙了。正是依靠这种想像和体验使得人们发现了人体生命的复杂系统和巨大空间，从而使得生命的科学和生命的哲学成为可能。

（二）死子时与活子时

《尸子》说：“古往今来曰宙”，就表示时间与人的主观意愿没什么关系，它是先验的绝对存在，当然它不是实体，也不与物质运动发生什么联系。它独立存在，它的存在能为一切现象的发生提供前后关系、秩序，或者说人们能从不断流逝的时间中寻求到现象存在的短暂或者持续的量度，人们可以要求自己在规定时间内做完什么事情，但人们对时间本身却不能有什么要求，孔子望着遽遽东逝的流水，感叹时光也如此：“逝者如斯夫！”这也是人们对时间的流逝无可奈何的

① 见张庆熊《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》。

心情,同时,表明对时间的不可逆性有着久远深切的认识。依照“关系论”的说法,中国人认为时间能使一些事物与另一些事物形成某种关系,如往古与当今、如今与未来、因与果、前与后、长与短、旧与新等等。这是人们从时间的持续流逝中标记下来的。人们却不能说时间本身有此关系,时间就是永远地流逝,这就是它的绝对性。《庄子·庚桑楚》说:“有长而本无剝者,宙也。”《经典释文》释道:“宙者,往古来今也。《说文》曰:‘舟舆所极覆为宙’。长,犹增也。本,始也。宙虽有增长,亦不知其始末所至也。”庄子及其后学所理解的时间为往古来今、连绵相续的从不间断的过程,它虽表示一种前后相续的量度——长,但它没有一个终或始。上溯往古,或下问将来,都找不到极限,“小知不及大知,小年不及大年”(《逍遥游》),小中有小,大中有大,长短之中尚有长短。《墨子·经说上》说:“久,古今旦暮。”意谓遍历古今旦暮形成“久”的总时间观念,古、今、旦、暮,本不同时,但异时的却可以“久”来贯穿,表明对时间的一维性有了明确认识。时间既是一维的,那么就意味着时间可做分割,古时与今时不同,彼时与此时不同。因而,在同一时间之流中,即便是在同一地点和场景下发生的事情由于具体时间不同会有不同的结果,赫拉克利特说:“人不能两次踏进同一条河流。”《墨子·经说下》则说:从今天来看古时(“自今在诸古”),尧算是善于治理国家的人;若以古时的尧治理国家的方法运用到当今,就不灵验了,可说尧不是善于治理国家的人(“自古在之今,则尧不能治也”)。

无论是庄子,或是墨子,他们对时间有了辩证的合理的认识,但都过于笼统。对于时间的深刻认识伴随着对数的认识。只有对时间作数量上的多次的分割,使之阶段化、细密化,才

能真正显示出时间的特殊意义,如同以时、刻、分秒来计量时间的人比以年、月、日数来计量时间的人对时间有更深切的认识一样。单就时间来说,它是十分抽象的。对时间的认识可能起源于年岁、日月之光阴,因为只有时间体现为光阴时,它才是可感的。《说文》:“时,四时也,从日,寺声。古文时从之日。”可见对时间的认识依凭于日出日落。周而复始,呈现出春夏秋冬四时差异。进而以日历、月历、年历来计算时间的长短。不仅时间的认识源于对日月星辰及其天体运行的认识,而且这也是对数的认识深入化的一个重要途径,数学上勾股定理的产生原因在于对天体的探究,《周髀算经》被认为“以勾股之法,度天地之高厚;推日月之运行,而得其度数。”日月星辰等天体运行的最突出特点是其循环性、周期性,这不仅使天体数学计算成为可能,也自然而然地成为一些时间的计量单位。《周易》作为观象于天、取法于地、运取诸物、近取诸身的结果,其卦爻分配与变化恰能合理地表现天地运行变化的周期与节律,因而《周易》与天文、数理、时间及空间的结合是必然的事,以致道教用以表现生命运动的时间关系也是合乎情理的。西汉时人孟喜及其京房已把周易十二辟卦与十二月、二十四节气联系起来,进而把天干地支与五行六位等与卦爻配合,至东汉魏伯阳以周易卦爻变化表示炼丹火候时刻,则已成为理论系统了。在他那里,时间已被做过无数次分割,对火候时刻差迟的掌握要求严格。然而魏伯阳的《周易参同契》产生后却沉寂了几百年,直到中唐以后才因刘知古、彭晓等人的大力阐释而大发异彩。《参同契》本来是为炼外丹服务的,这时却为炼内丹服务了。因为《参同契》并不像葛洪《抱朴子内篇》那样讲述外丹药物及其化学反映过程,只提出

了天人相参、炼丹与自然造化相类的原理及其火候、升降时刻分配的框架,这个原理与框架能够合理恰当地运用在生命修炼上,在几乎所有的内丹经典中都能看到《参同契》的影子。内丹生命修炼最讲时间观念,“既有形名,难逃度数”(《灵宝毕法》)。这种时间度数不是笼统不分的,而是要年中择月,月中择日,日中择时,时中择刻,即将时间作无数次的分割,使其显出点截与分段的形式,并力图在非常有限的时数完成规定的修炼任务。一岁之中,依次分为四时、八节、二十四气、七十二候、三百六十日、四千三百二十辰。而在一月之中,分为三百六十辰、三千刻、一十八万分。时间划分得越细,对时间利用得越高,也表明对时间的意义领会得越深。如此的时间分割并不是生命哲学家的任意割制,应当说,天文历象学家已经根据自然天体运行的周期将时间作了细密的割制,但在自然经济社会条件下,人们很少能有对时间分秒意义有所认识,惟有生命哲学家对此有深切的认识,他们依循天人合一的思维方式,注意到了生命律动的节奏与自然变化的一致性,体会到“生物钟”与“自然钟”完全对应。从这当中,他们也认识到时间的客观性与绝对性,所以强调生命的修炼要以自然时为准则,五代时彭晓《周易参同契分章通真义》说:“于十二时中运其火符,应此四时、五行、昏明、寒暑、仁义、喜怒爻象,不得纤毫参差。”所有生命修炼家都尤重子午时,即年中、月中、日中阴极阳生和阳极阴生、阴阳交合的两个时辰。年中子午,指冬至子时,夏至午时;日中子午,指夜半子时,正午午时。修炼要求在子时进火,午时退符。由于这个时间属于上天给定的,修炼家都称之为“死子午”,伍守阳《丹道九篇》说:“卯酉子午之位,是沐浴之位,亦是死而不动之位也。”沐浴之位,即沐浴

之时。^① 死子午是以依客观时间行修炼的时间,除此之外,修炼家还讲求一种活子午,即以自身修炼变化的内景象来确定时刻,再依此确定行什么功。《人药镜》说:“一日内,十二时,意所到,皆可为。”元王道渊注:“一阳来复,身中子时也。一阴生媾,身中午时也。”张伯端《金丹四百字》说:“火候不须时,冬至岂在子。及其沐浴法,卯酉亦虚比。”清刘一明解注:“其实阳生阴生,时时刻刻,而有阳生即是子,阴生即是午,乃吾身中之活子午,非是天边之死子午。……古仙云,不必天边寻子午,身中自有一阳生。”《琐言续》说:“究其真正之活子午,犹有辩焉,其真正者,须于无形无象之中求之,其说惟何?乃于工到寂无所寂,忽觉内机有若得之焉。此是活子之初,继觉勃然机现,乃是活子正象。”“一阳来复”、“一阳初生”在内丹功法中指阳精初动之象,即丹——道在人体内浮现之内景象,其实正是生命本体在人自身中得到的最初体验。这个时刻不是自然时间所限定的,而是生命本体所创造的时刻,只有在这个时刻里,修持者才毋须遵循自然时刻,只需以生命本体的升降为准,生命本体在人体修炼中的存在通常以阴阳升降的形式体现,“活子午”就是要准确无误地体察生命本体的初生初降,并始终追寻它,以它的变化为时刻,如此,生命的意义在生命本体创造的时间关系中为人所领悟,所以道教生命哲学家对时间有一种特殊的感受,一方面,他们遵循自然时间,承认物有生死荣枯;另一方面他们相信“天上一天,地上一一年。”追随生命本体并把握住它,就能获得另一种时间,从而超越时间,超越生死的局限,进而得到永恒的时间意义。柏格

① 沐浴为缓和火候、洗心涤虑的修炼工夫。

森曾说：“时间就是创造，不是别的东西。……一旦我们面临其真正的绵延，我们就会体验到，绵延意味着创造。……生命发展方向与宇宙发展方向相同，而与物质性相反。”^①道教生命哲学与柏格森生命哲学有许多不同处，但在生命运动具有时间上的创造性这一点却有相同之处。

三 生流不息与变化

生化、变化、转化，可以说是道家和道教哲学最基本的观念。《老子》说“反者道之动”，就已把周而复始的变化、运动规定为道的基本性质。在老子、庄子及其他所有的道家、道教的理论著作中，对道的规定性无外乎两个方面，第一，它是带有实体意义的抽象本体；第二，它是一切运动的根源。道不仅自身发动直接的原始运动，而且也使一切现象的运动发生，并使之遵循既定的目的与意义。《老子》说“道法自然”，道家学者多以这个自然来界定道，而“自然”本身就是一个运动的观念，自己运动变化，自我实现其目的性。道对这个自然变化过程并不参与什么，它的作用就在于使万物自己运动，自我实现成为可能。这里要分析的不是广泛意义的万物的运动变化问题，而是生命哲学的本体如何以变化运动作为自己的存在形式的问题。然而，道教生命本体即是从自然本体过渡而来并与之保持了同一性关系，那么生命本体的这一存在形式与自然本体的存在形式就有默契的认同，当然“认同”的前题是“不同”。

^① 亨利·柏格森《创造进化论·近代科学中的转化：两种时间观》，湖南人民出版社1989年版。

(一) 自然本体论的变化观表现为变化、转化、流变的自然必然性

尽管这种自然必然性中包含了生命的某些特点,有着生命化的倾向,但它更显著地表现为自然的辩证法。这种变化没有体现生命意志、生命的冲动或主观的选择性,因为它还是绝对的宇宙精神的抽象,还是普遍性的东西,尚且没有落定在人的生命现象中。自然本体游荡在人的生命体之外,人若欲得到它,要靠外部移人的办法,它并没成为人的生命的一部分或者作为生命的主宰。所以,自然本体有自己的主动性,却没有主体性。只有当它作为人的主体性提出来时,才有生命主体性。

宇宙本体既是主动地发生合目的的变化,那么变化就属它的自然本性。如何实现这一自然本性呢?这实际上在《老子》书中就已点明:“有无相生,难易相成,长短相形,音声相和,前后相随。”在两极对立、互相排斥中实现变化与新生。这是一个极普通而又深刻的道理。其为普通,在于人人都能明了;其为深刻,在于揭示了一切现象得以发生变化的根源,而人们恰恰极难洞悉这一过程的发生,当人们已感觉到变化发生时,那已是显著结果了。事物的一般变化过程尚且如此,更不用说道的变化发生过程了。《老子》说:“道生之,德畜之,物成之,势成之”。作为宇宙本体、本根的道,它不仅使万物得以相成,它自身也是一个“生”的过程。它之所以为一切现象的总根源,在于由它那里派生了现象界。道要生成,它自身也同样要在两相对立排斥中实现。问题是这个发生过程极微妙极深奥,所以《老子》说“道隐无名”,“众妙之门”,“道者万物之奥”。在《易传·说卦》中用“絪縕”这个词来代表,这

是一个超感觉越认识的神秘的阴阳交感过程，故而此过程又通常被誉为“神”，《系辞》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦》说：“神也者，妙万物而为言者也。”神也就是神妙。《关尹子》说：“无一物非天，无一物非命，无一物非神，无一物非玄。”（《字篇》）这里的“神”是“不神之神”。道教不仅把道的运动发生过程看得极其神秘，也认为一切现象的运动发生过程极为隐秘，《庄子·至乐》说：“万物皆出于机，皆入于机。”《黄帝阴符经》一方面认定“阴阳相推变化顺”，另一方面则把这一隐秘过程叫作“机”、“神”，“食其时，百骸理；动其机，万化安。”“其盗机也，天下莫能知。”“人知其神而神，不知其神所以神也。”《精义服气论》相信本体——道的运动变化是由气推动的，“夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉。”道教为说明变化的动力在于内部对立的两个方面，提出了多方面的对立论证，如动静相磨、道德相须、有无相待、体用双举等等。既要说明变化过程，又要说变化过程深微难识。既能说明这个过程，难道还有不可以认识的吗？这粗看起来非常矛盾，仔细想来也不矛盾。因所说明的变化过程其实只是原则，掌握了这个原则并不等于就已认识了具体的变化，这符合认识论的一般原理。其次，道教在说明变化时，实际上都在说宇宙本体的变化，道本体超言绝象，非能用语言说得清楚，从而它的变化又有谁能说清楚呢！对于道的深刻动机，道教强调体验体察，从中领会其道意，提出个动静、阴阳关系，其实是为了“开方便门”，促进领悟。

生成变化的主动性引来了绝对性。这在《老子》和《庄子》中表白得甚为了然，树立生成变化绝对性的权威，以致于对条件置而不顾。《庄子·大宗师》说：“与其誉尧而非桀也，

不如两忘而化其道。……万化而未始有极也。”《至乐》又说：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。”由于“化”的绝对性，从而使得任何事物、现象都要服从这种绝对性，而事物、现象本身却只有相对性了，鲲化为鸟，庄周化为蝴蝶，臭腐化为神奇，以及人的左臂、右臂等肢体皆能化为鸡、弹、轮等等，一切的“物化”都顺应自然的必然性。《庄子》并不讲究“物化”所以发生的动机、根由和条件，而只是表示物物皆可相互转化，在这里“化”的绝对性支配了一切。同时，这也是“万物有灵论”的一个侧影。《山海经》中记载“共工之臣柳氏”有九个头；夸父逐日未至，中途渴死，“弃其杖，化为邓林。”可见“物化”乃是久远的历史观念，道家和道教都接受了这一观念，并与其所主张的变化的绝对观念结合起来了。

除了主动性、绝对性之外，还有变化运动的合目的性。《老子》说：“夫物芸芸，各复归其根。”“反者道之动，弱者道之用。”物质现象的运动变化最后要回复到使其运动变化成为可能的总根源上，道的运动就是往复循环，呈现其周期性。在这个复归根源和周期循环的变化运动链条中，其中每一个环节的变化运动都向着既定目标，每一次变化都是向这一目标的接近。庄子把一切现象的规定性视为相对暂时性，也是因为他把运动的合目的性贯彻到现象的规定性中了，任何事物或现象都要奔向自己的终极目的，从相对暂时性投向绝对永恒性。在《齐物论》中以“道枢”表示出来了：物象变化无穷尽，但都围绕着道枢打圈圈，而“枢始得其环中，以应无穷。”《在宥》则说出与老子近似的话：“万物云云，各复其根。”《寓言》又说：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，

是谓天均。”万物以不同形态递相代替，而纵观万物相禅的全过程，则是从哪里出发，还回到哪里，合乎循环归根的目的性。

自然本体变化运动的主动性、绝对性和合目的性，在谭峭的《化书》中淋漓尽致地表述了。尽管《化书》并不纯粹论述自然本体，其中已含蕴比较深刻的生命哲学思想。《化书》将一切生成、变化现象分为道化、术化、德化、仁化、食化、俭化等六种，其中道化为最根本的宇宙本体之化。《化书·道化》说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也形化气、气化神、神化虚，虚明而万物所以通也。”从“道之委”到“道之用”，这是一个从道出发，最终又回归于道的运化全过程。在这个全过程中的每一变化环节，都是总变化运动的一个暂时片断，都要符合自己运动、自己循行道的轨迹的绝对必然性，《化书》不仅把自然现象，也把历史现象都投放在道化的轨迹上，认为虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾盼，顾盼化揖让，依次化为升降、尊卑、分别、冠冕、车辂、宫室、掖卫、燕享，以致奢荡，聚敛，刑戮、悖乱、甲兵、争夺，最终败亡，这是一个其来“势不可遏”，其去“力不可拔”的自然历史过程。在这个自然历史过程中，主动性仍然是起作用的，但这个主动性被湮没在必然性之中了，显得身不由己，“稚子美影不知为影所美，狂夫侮像不知为像所侮，化家者不知为家所化，化国者不知为国所化，化天下者不知为天下所化。”（《道化》）美影、侮像乃至化家、化国、化天下，皆为主动行为，但行为结果却将行为者本身也融化在其中了，行为结果追寻自然性，而使行为者变得无足轻重。“化化不间，由环之无穷。”（《道化》）在不断变化流转的链条上，所有的物质现象及其规定性都能成为相对有限的，没有绝对不变的性质，方

尺之木横置于地上，人在上面走来走去尚有余地；而万尺之木垂直竖立时，其顶端不足以容得下一人，以此类推，“非物有小大，盖心有虚实。……人无常心，物无常性。”（《术化》）这里，谭峭与庄子的相对主义结论如出一辙。区别在于庄子以相对主义来看物质现象的暂时性、不确定性，谭子从变化运动的恒常关系来看物质现象的相对性。从“人无常心，物无常性”推开来，可以得出任何不相类的事物皆能依次变化的结论，外形的变化根源于无常心、无常性“至媮者化为妇人，至暴者化为猛虎，心之所变，不得不变。是故乐者其形和，喜者其形逸，怒者其形刚，忧者其形戚，斯亦变化之道也。”（《术化》）与庄子一样，谭峭《化书》所言心变引发形变等于说变化是由内到外，内变是外变的根据，但内变何以发生，他只归结为无常心、无常性。既无常心，又无常性，意味着“总在变化”，“自无情而之有情”，“自有情而之无情也”。老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶，贤女化为贞石，蚯化为百合。所以，《化书》多次强调一切现象的变化是“自化”或“无为之化”。

自然本体变化运动的主动性、绝对性和合目的性，其实是个动静之理。变化运动的主动性、绝对性是“动”，从道到物，没有不动者，一切都存在于不停地动与化的链条上，上一次运动变化为下一次的运动变化的前提。而动不是盲目的，动因循着周而复始的轨迹，出发点既是始端，同时又是终极，这就是静。对于这个“静”，有两层蕴义：第一，变化运动从始端到终极之一循环，不仅在空间位置上没有任何不同，且在抽象意义上也总是回复到原点。既然任何动终究都要返于那不动的原点，那么可以视动为不动。第二，静也指“常”，即指本体。

本体使一切运动得以发生,但万变不离其不变的宗本。《阴符经》将动静之理作了一个区别:“自然之道静,故天地万物生。天地之道浸,故阴阳胜。”天地之道讲动的道理,自然之道讲静的道理,自然之道为天地之道的根本。张果《阴符经注》说:“传曰:自然之道,无为而无不为。动静皆得其性,静之至也。静,故能立天地,生万物,自然而然也。伊尹曰:静之至,不知所以生也。”静既为动的宗本,动静就不是等量等观的一对观念。“静之至”,是要求动静各得其宜,而各得其宜就是合目的性。

道家、道教所言变化运动,从根本上讲是基于生成论的,在几乎所有道家道教经典中都能找出道与万物的生成模式。而生成就有个同质相因的问题,任何一个生成环节都与上一个生成环节保留了某种类似,有点像维特根斯坦的“家族类似”。道教坚持天下万物皆同一个总根源,所谓“命之则由,根之则一。”(《化书·道化》)那么按道理天下万物也应当都有某种类似。而实际上除了采用本质抽象的办法找出最简单共同性,依靠个别与个别相同追溯的办法是不可能做到的。所以,生成论是有局限的。但是,这是道教理论的根基,不可能动摇这一根基。弥补生成论缺陷的有两种方法,一是在不放弃生成论的前提下,借助本质抽象方法,像隋唐时期兴盛的重玄学说就典型地运用了这种方法,把道看成抽象的理。二是强调变化过程中的异质性,龙化虎变,从一物到另一物的变化,看不出任何共同的地方。这类变化极具突发性。虽然物物相变难寻根据,但它们却是道的自然无为促成的,都与道有关系,可以看作道的“变现”。变现的观念虽然多少已有违生成论,但没脱离生成论的影响。而变现又比较符合本

质体现的观念,于是看起来不讲根据和条件的变现恰恰成了生成论与体现论之间的过渡媒介,既缘附两者,又游离两者之间。

(二) 生命运动的主体性、个体性和生命冲动

自然本体的变化运动所具有的主动性、绝对性及其循环流转与其合目的性,应当说,已具有了生命本体运动的特征,但是,这不足以表达生命本体运动。首先,自然本体的变化运动乃是普遍化的变化运动,而普遍化乃是概念的特性,所以普遍的运动乃是没有落实的概念运动,而不是生命的运动,生命的特性之一是个体性,只有在个体中才能见到生命运动的可感与丰富,才有对于生命运动的深切体验。而生命的哲学恰恰是以生命体验为建构前提的。对于生命的本体来说,它并不排斥普遍,但它不是在普遍中寻问个体存在否,或者个体存在的意义何在,而是在个体中寻问个别生命是否有普遍意义。这就引来了主体性问题。没有个体性也就没有自主性,没有自我意识,因而也就没有主体性。而道教生命哲学则一定要把主体性摆在不可或缺的位置上,这是道家、道教以生命为本、以人为本的一贯思想倾向所决定的。当道家有了外、内之分时,就欲通过对外部自然关系的论述,达到对于自我生命的论述。而当道教在把自我身体看作类似于外部宇宙自然的小宇宙时,这种主体性在道教的经典上就跃然纸上了。第三,自然必然性的变化运动,没有体现生命的冲动。从自然本体论的变化运动中,我们已经看到了命定论和宿命论的影子。虽然变化的连绵符合生命运动的特性,却没有在运动中表明生命的自我意识及其对必然关系“反叛”的性质,而生命的冲动实质上就是对命定论、宿命论不满的表示。然而,道教生命

哲学既然是从自然哲学过渡而来，它就保持了连续性，并根据生命运动及其生命体验的要求，完善了生命运动观念。

生命哲学运动观的一个基本做法是将人体生命与外部自然相对分开，在承认外部自然运动的前提下，认定人体生命有着自成系统的运动循环系统，如彭晓所说：“内外各有变化之体”（《周易参周契分章通真义》“辰极受正”章义疏）。道教整个生命修炼的学说，可以说，都是有关运动变化的，在运动轨迹方面，有三田反复、五行颠倒、河车搬运、天罡运转、大小周天；在运动形式上，有阳升阴降、火进符退、抽铅添汞、龙虎交媾、夫唱妇随等。人体内的生命运动是由人的意念、意志所推动的，其中意念的起与息、意志持续的久暂的要求，既是修炼过程的需要，也是情性、意志的锻炼，在内丹修炼中有防危虑险、谨节行持、十月温养、如龙养珠、九年面壁等等。生命的运动是要促成合乎目的的变化，《悟真篇》说：“聚散氤氲成变化，体将玄妙等闲论。”如一阳初生、六根震动、三花聚顶、五气朝元、中黄直透、胎儿出现、超脱分形等等，总的说来，就是要促成炼精化气、炼气化神、炼神还虚的变化。在这个自成一体的运动系统中，体现了连绵持续性，一刻也不能停止运动，停止变化，运动与变化的停止就意味着生命的停止。同时，也体现了生命个体性。生命的修炼属于个体的行为，一个人按照要求进行修炼，达到了生命境界的超拔，却不能保证别的人也能超拔。“一人成仙，鸡犬升天”，这种观念在服外丹盛行时流行，但在内丹兴起后就不再流行。后来流行点化成仙的说法，但点化也是在个人修炼及其德行操守达到一定程度时才许可。个体原则是生命哲学的出发点，却不是最后目的。通过个体的生命修炼，达到生命意义和生命境界的提升，从

个体中见普遍，从有限中见无限，从短暂中见永恒，从而主客一体、天人合一，这才是生命哲学的目的。生命哲学主张的个体原则，表达了这样一个观念：只有通过个体，才能实现普遍。

生命的冲动及其生命意志都是在生命运动中体现的。必然性的自然运动服从普通性的要求，不能产生生命个体的冲动，所以，由于生命的运动自成体系，而且生命的自我运动中产生了自我意识，它能够产生对自然律的冲击作用，欲图超越自然的限制，又超越自我形体的限制。在生命修炼的有关论述中，除了“我命在我不在天”之外，还有“顺逆”，顺则死，逆则仙。顺谓顺化，即顺应自然必然性变化运动；逆谓逆返，即敢于对自然顺化作逆向行动，自然规律要求人有生有死，逆返则求生而无死，摆脱自然律。内丹修炼中始终充满着生命的冲动与意志作用，《悟真篇》说：“取将坎位中心实，点化离宫腹内阴。从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”《阴符经》中“盗机论”实际上就是鼓动人的生命冲动。谭峭《化书》一方面讲“顺化”，另一方面又讲“逆返”。既谈自然运动，又讲生命运动。“道之委”、“道之用”本来都是讲自然变化之道的，但他主张利用“道之用”——逆化的作用，主动地推进逆返。按自然变化顺序为：虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化为虚。而按生命冲动与意志，则要忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，这就是内丹修炼要求的炼精化气，炼气化神，炼神还虚。完全是逆天而动，实现生命价值，以致于“神可以不化，形可以不生”（《道化》）。所以，《化书》得出这样一个结论：“载我者身，用我者神，用神合真，可以长存。”（《道化》）“数可以夺，

命可以活,天地可以反覆。”(《术化》)道教历来讲究韬光养晦,处雌守弱,但生命运动所产生的冲动和自信,终究要表达出来。

四 道教生命哲学基本特征的启示

道教乃是自本自根的本土宗教,道教生命哲学乃是其宗教信仰、宗教观念的哲学凝结。因而,我们在对其生命哲学进行追问过程中,能够得到一些关于它的基本特征的启示。

(一) 本体即现象

这一特征并非道教所独有,中国哲学皆有此特征,但它在道教生命哲学中却很重要。道教最重本体论,几乎每一位道教理论家或每一本道教经典都要先论本体,再论运用,从本体说开去。道教对此本体与现象关系的论证集中体现在道与气的关系问题上,也即是“道与气合”。对于道,道教理论家们都作了形而上的理解;对于气,他们作了诸多方面的研究,不仅有结构层次上的,也有性质、意义、方位、功用等方面的,其表述建立在体验基础上,当它被理解为精微、无形质、精神特性时,往往作为“一、二、三”序次的原初(元)、阴阳等物质现象的根源性的解释,甚至将它与形而上的道等同起来;当被理解为粗、有形质的聚而成物的物质性的特性时,又被作了形而下作用的解释,甚而同“器”等同起来,因为一切器皆气所为。不管怎样,把道与气对置起来,其目的是为了表示最为基本的本体与现象的关系,道、气成了这种关系的最为合适的代名词。关于“道气合一”的观点建立在以下理解之上:首先,本体的道与现象的气乃是创生与派生的关系。本体的道表示了

“本然”、“本源”，本然本源的道自我具有创生的能力，它从自身混沌不分的“一”中分裂出“二”，再衍生“三”——自然万象。这也为一与多的关系，多以一中分出来。现象的多从本体的一分离出来后，并不脱离本体，而是多中自然含蕴着一。本体的一创生现象的多之时，也把自身的意义散布在现象之中，以致于一可以统众。“即”的语义，不仅是“是”，也是“不离不异”，具有渗人的意思，所以有“道即气”、“气即道”的命题。其次，表现为本质与现象的关系。在道教生命哲学中，本质一般作了本体的理解，在任何个别物质现象的背后都隐含了理（道），而理非分别孤立地存在着，任一个理都是道，掌握了现象背后的理，就掌握了道。这种关系的认识建立在道家、道教根深蒂固的真理不可分的观念基础上，这在《庄子》中有非常生动的表达。这一关系在道教文献中多以“体用”来表明，本体是体，现象是用，体不离用，用不离体，“即体即用”，体用不二。当然，体用不仅用在本体与现象关系上，也用在实体与作用动能关系上，但后者是从前者衍化推展而来。其三，对本体与现象作了主体与对象关系的理解。在《老子》书中，道还是远离人的某种客观精神，本体并不代表主体，尽管有着将道转化为人有所得的德的倾向。但在《老子想尔注》、《老子河上公章句》以后，道逐渐地与有人性特征的道性联系起来，而道性与心性并无根本区别，以致于谈论道不再像是在谈论与己无关的别的什么东西，论道的同时，也就在论自己，道中有一个不言而喻的“我”，修道即是修炼自身，得道即是以自身发现并体认道，使道不离己。隋唐时期的道教理论家大谈心性论，甚至带有强烈的心本体意味，原因正在于此。

（二）精神生命与肉体生命不分离

道教所讲的生命，包含两个最基本要素，即性与命。性指人的精神、意识，因为与生俱来，故又称本性；命指人的躯体、形体，承受于天，又称本命。道教认为，性命和合，人得以生，性命离异，人得以死。也就是说，人的生死只在于性命的合离状态，性、命各自没有单独存在的权利，实际上两者的分离即是不存在。性是存在者的存在意义，命是存在意义的存在者，存在意义与存在者不能分离。对于道教来说，一切存在者都有其存在意义，但意义不能单独存在，从不主张只一味追求某种抽象的意义，而主张不脱离具体存在的意义，把抽象蛰藏于具体之中，这样才是生动的有意义的存在，也才是生命的存在，才是现实性的存在。以此为基点，在宗教超越上，主张精神的超越与肉体的长存不朽分不开。道教神仙境界尚且讲求“超脱分形”“化身五五”，性与命仍紧密合体。因而，在修炼方法上，也讲究修性与修命相结合，道教内丹宗派有先命后性和先性后命的分野，但在性命双修上没有区别。与性命相关，在神与气、神与形等问题上，也强调神气合一、形神合一，把两者的和合作为生命存在的基础，把两者和合的程度作为修炼层次与境界的标准，即便五代以后所谓成仙多有精神长存意义，却从也不曾放弃形体，只是在形神和合的方式上并不主张形体现实地超升。这与儒佛全然不同。儒学讲究道德理性，讲究人的精神生命，不讲肉体的生命，对人的自然物质需求作了非人的理解，即与禽兽无异，因而这种生命最终流于抽象的、灭人欲的、道德理性的精神。佛学一概否定现实性，现实的存在者是虚幻不实的，对于佛者来说，只有存在意义没有存在者，因而修炼就是如何去死，死而后才有超生，而超生只是

存在意义的超生,即精神的超生。

(三)有中存无

在道教生命哲学中,有、无是最难把握的问题之一,这是因为这一对形而上学范畴,在形上与形下之间来回游荡,当你欲在形上的意义去理解它时,它却在形下呈现;当你在形下意义去理解时,它却又站在形之上;可是你若在欲申明这对范畴超出定义领域,不可界定时,却又感觉到在道教生命哲学中它有着十分重要的意义。如此,如欲真正领悟它的确定意义,就只能采取在这种哲学体系中“重新发现”(狄尔泰语)自己的方法,即在深入体验中来理解它。^① 笼统地说有、无是什么,如同站在门外猜想屋里有些什么人物角色,以及他们谈论些什么,只有走进屋去,加入其中,才能了彻。同样,只有跟着生命的律动才能领悟生命的哲学。在我看来,有、无至少应在三种情形下来理解:第一,存在论上的有与无;第二,修炼进程中的有与无;第三,境界论上的有与无。存在论上的有无,乃是本体论上的,亦即宇宙本体、生命本体上的基本因素。庄子在《齐物论》中曾对生成上的有无关系作了推究,其结果是“有”之上存在着“无”,“无”之上又存在着“未始有无”,推论无穷尽,有无亦无穷尽,推论过程实际变成了存在论(论有有、有无),而存在论则呈现出有无相生相因的逻辑链环,这样便克服了《老子》既肯定“有生于无”,又断言“有无相生”的矛盾。魏晋玄学兴盛的时代是一个重概念、范畴规范意义的时代,对传统思想中固有概念、范畴进行阐释,使之内涵深化,阐释的前提条件是将概念从原文中择取出来,纵横深发其可能涉及

^① 狄尔泰语,引自《理解生命》第98页,中央编译出版社1994年版。

到的论域。王弼深化了“无”，认为无是万有的根源，无成了本体；郭象发展了“有”，认为有毋须从无而生，有自己就产生了有。应该说两人都是有根据的创造性的阐释，但都偏离庄子的有无相生相因的链环，或者是从这个链环中摘取了一个片断，尽管这个片断（有或无）一定是下一个片断（有或无）的根据、原因，却不知它们本身也是上一个片断生成的结果。这正是庄子早已批评过的“偏”。佛学三论宗及天台宗从印度引进了“中道”原则，以不落两边（非有、非无）思想方法凌驾有无之上，又统摄有无。道教重玄思想家则以非非有、非非无、三翻、四极的超越方法，将有无重新放回到相生相因的无穷链环中，不去究竟有无关系，但超越有无，只在重玄、境界中体会有中有无，无中有有。很显然，存在论上的有、无只是就本体的存在状态而言，有是存在，无也是存在，本体论上包含有无的存在是生命哲学的基础，什么也不存在的无不是生命哲学本体论上的无。本体论上有无只是显与隐的区别。修炼论上的有无，依修炼感受与层次而论，与本体论上的有无不同，有与无是就其可视可感而言的。在人体生命构成上，促动五脏六腑、三田、五行、奇经八脉等等都是实有，在其功能上又都是无形无象的；在修炼层次上，尽管各家体会不尽相同，都有一个认同的过程，即“无中生有”与“遣有归无”。修炼的目的是要炼就内丹，但在修炼伊始，并无内丹，因而是无；修炼中无中生出有形可观的“丹”，丹家描述为光灼灼、圆陀陀，如躁动的胎儿，此“有”为有形可视可感。再上一个层次，则要将此“有”——丹，又化作无，即不滞着于有，而能化为无形之象，打破虚空，与宇宙同体，这时的“无”正是一种高蹈的“有”。境界论上的有无为存在论上和修炼论上的升华，出有

入无,即从有形有象进入无形无象,有无不再相对执,而是玄,同冥合的超世俗的世界。

(四)融合理性与非理性

作为宗教,道教原本不是理性的,信仰总是第一位的,况且其生命哲学张扬的决不是理性的认识,而是人的生命的直接感悟与体验。对于宗教来说,理性可以诱导信仰,即通过严密的逻辑程式,使人相信理性的绝对可靠性,而理性却充当了神性的替身,基督教的做法正是以理性论证了神性。然而,知识的认识最终解决不了信仰的问题,信仰需要直接的体验,需要宗教的感情、意志,所以基督教以“信仰高于理性”的原则实现了两者矛盾的结合(或叫“悖论”)。中国未有过希腊式的理性辉煌,在道教理论体系的建构之时也没有理性主义的传统可供借用,因而没有理性与信仰的强烈对执,也不会产生将理性贬为信仰的“奴婢”的愿望。道教对理性的运用完全始于不自觉。道教将先秦道家作为自己创教的理论基础,而先秦道家(特别是《老子》)典籍中确已具备了完整的理论模型,其中不乏概念、命题的规范,道教理论的进一步发展无非是其继续推演而已。六朝时期,佛教及其印度因明逻辑在中土的泛滥,使道教理论家感到自己论辩乏力,意识到非有理性的宗教哲学便不够产生说服力,宗教布道总少不了说出一些道理,而道理的成立、解释与被人接受,不排出认识。这才自觉地运用理性,此时一批自生的、承继的、转借的理智范畴出现在道书中,理性意味浓厚起来。但即使在那时,也不讲“纯粹”理性。对于道教生命哲学,它本身也是宗教哲学,它在讲求生命意志及其冲动时,必然需要排除盲目性,因而它需要理性。在道教的生命哲学体系中,可以看到自始至终的理智的

作用,如起念、导引、凝神、观照等等。可是,生命哲学总伴随着生命的生动性,其非理性倾向性比理性倾向性更为突出,其个体性比普遍性更为重要,柏格森认为生命本身是非理性的,“抽象理智不足以把握经验的丰富性”。^① 修仙之术百途,每人修炼都有不同于他人的体会感受,普遍的原则只是起有限的作用,认识只是在身体力行的践履体验中才会有益,所以其认识修炼论在体会中实现。道教生命哲学相信有绝对的本质,即道,人人修道都是为了契合这个绝对的本质。但修道者并不以某种绝对有效的理智去实行,各人的生活经历与样式具有相对性,以相对把握绝对决不是一种途径,所以理性只能扮演相对辅助角色,非理性的超理性的扮演主角。理性与非理性就以这样一种互不排斥的态度融合在一起。与此相关,在道德理性与生命观念上也实现了结合。道德理性是重要的,人人需要德行的积累,需要为自己树一面功德碑;生命观念更为重要,即不戕害生命与长生第一,济物利人为二,救度别人只在自己生命强健基础上才能进行。因而,既要长生,又要积德,彼此不相诽毁。两者融合自然产生这样一种恒常的信念:遵循生命序次,爱养自然,就是最大的道德。

(五)融合个体生命与宇宙生命

道教把整个宇宙看作生生不息、恒常流动的大生命,万物皆有灵,自然的持久变化为宇宙生命之源。《庄子》、《抱朴子》、《化书》、《太平广记》都生动地描述了一切物质现象又都是生命现象,各类生命现象以自然的、永恒的“道化”规律互相发生转化,转化符合道的运动的目的性,即从道开始,最终

^① 引自段德智译威廉·巴雷特《非理性的人》第15页,上海译文出版社1992年版。

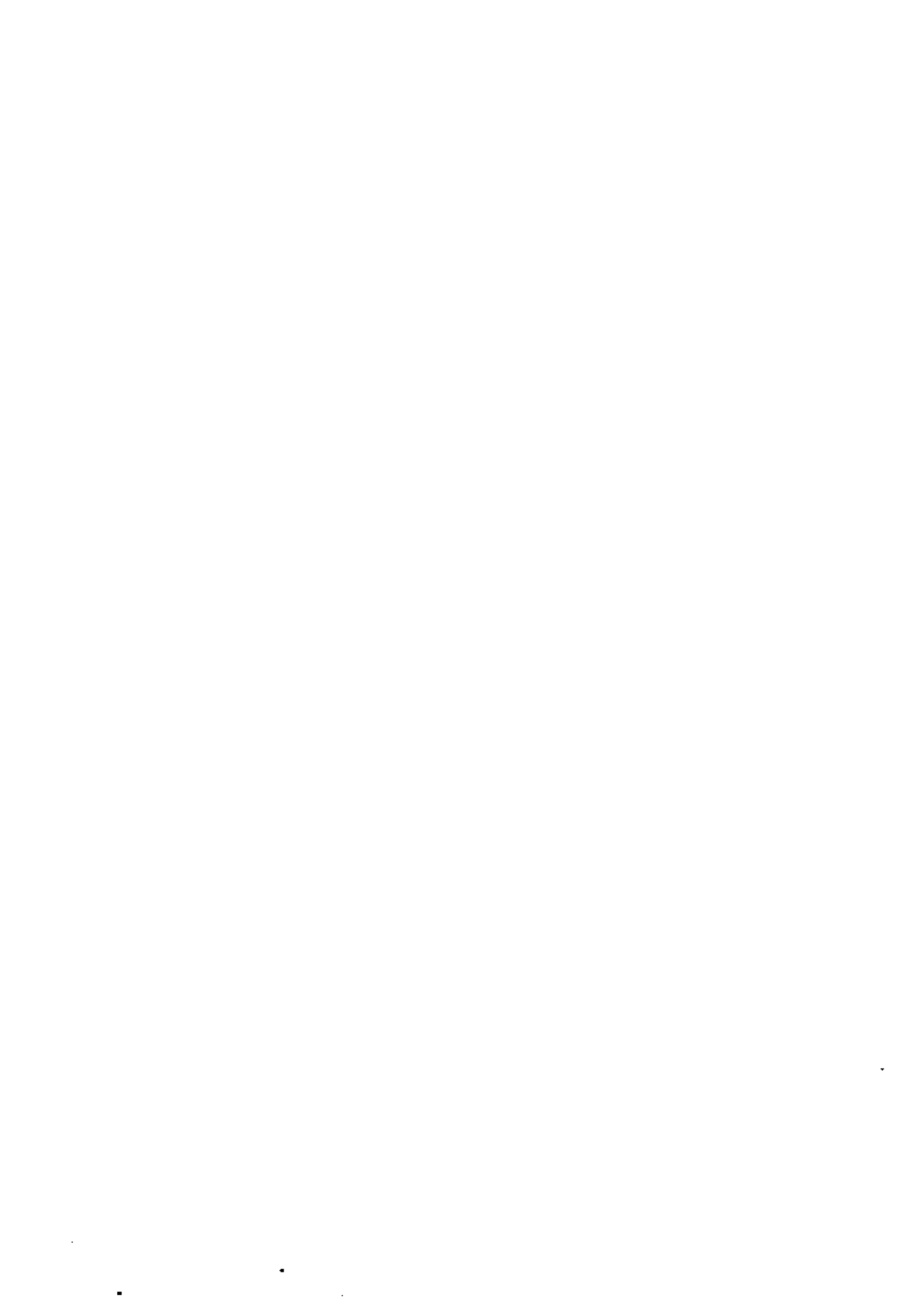
又回复道,因而又称“顺化”。在“道化”的链环上,一切生命现象都要服从“顺化”,都只有暂时性,或者说道化的暂时、相对的静止状态。由于道一定要将目的性贯穿到底,因而这个目的性不仅成为一切生命转化的动力,也成为“来不可遏,去不可拔”的“势”,生命只能顺应,不能逆反。道化有了目的性,就排斥了具体生命现象的自身具有目的性。尽管万物都有灵,似乎都有意识、意志,但它们只有顺从的自由,没有自我选择的自由,因而说到底,对于有灵的万物来说,它们的生命是没有目的的。道教其实将万物有灵与道化只是作为生命哲学的一个前提。在道教生命哲学看来,除了宇宙大生命之外,我身是一个小宇宙,是完整的可与大宇宙相对应的生命系统,大宇宙里所拥有的,我自身都同样拥有。而“我”的生命系统不仅仅是生命的存在,重要的是,“我”是一个完整的个体,“我”具有主体性质,“我”的主动性、“我”的意识、意志与感情随着生命的律动,会产生强烈的冲创性。这种冲创性不是盲目的冲动,它自身就是目的性,具有足够的动力,它承认宇宙生命与规律,却能“盗”其“机”为我所用,敢于逆天而动,即敢不遵循大宇宙“顺化”之则,提出“我命在我不在天”的主体性原则。随着修炼层次的提升,这一原则得到了强化。所以,个体性、主体性原则,乃是道教生命哲学赖以展开的基础。突出生命个体、主体性并非不与宇宙生命发生关系,个体生命总归是有限的,宇宙生命是无限的,道教生命哲学的终极关怀,乃是欲以有限生命混合无限的生命。在道化过程中,任何具体都将生生灭灭,道化作为无限的循环,总是活动着的生命,即具体的有生死,普遍的道总在转化中实现着自己无穷的生命力。道教生命哲学所讲述的修炼,实质还是对道化自然总

过程的模拟,亦即对超越具体生死的模拟,在个体的具体中实现普遍的无限的生命。同时,在修炼所达到的境界上,也是将自己的有限投放到宇宙的无限,实现以有到无的境界提升,“死生无变于己”,才是超生越死。

下篇

修炼论

生命存在与境界超越



生命结构论

一 作为修炼的知识

存在论言述生命的本体存在,为生命运动的基础和前提,坚固了生命的基础,确定了前提,道教便着力解决生命的运动问题。中国人对生命运动有着自己的见解,道教生命哲学对生命运动更有自己系统的理解。本篇所谈修炼论,实际上正是一种生命的运动,只是它不是一般意义上的生命运动,它是与宗教目的论联系着的生命运动。

在本体存在论方面,尽管道教所论的道、理突出了体验、显示的性质,但是我们看到,为了使这个生命存在的基础和前提确信无疑,道教还是以“论”为主,说出了大套道理。这是因为:有关本体存在的问题,本身是一个形而上的终极性问题,因而它本是一个深刻的道理,对此不能不说,况且说出来了听者也未必能够领悟,故而不妨把道理讲得明白一些,并充分地论证这个道理的可能性,而要问如何能够具体地把握这个道理,则是另一个问题,即修炼的问题。修

炼本来是生命运动，是一种宗教实践，《阴符经》说：“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人。”修炼称“修身炼行”，又称“修真炼性”。修（脩），《说文》：“修，饰也。从彡，攸声。”谓人欲使自己完美一些而加以装饰，《楚辞·九歌》：“美要妙兮宜修，沛吾乘兮桂舟。”这种外在的形象完美的要求逐渐地转化为内在心灵、品格完美的自我要求，于是修与养、习联系起来，有了修养和修习的意义，以致于修与养、习可以互释。《孟子·尽心上》：“存其心，养其性，所以事天也。妖寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”《礼学记》：“君子之于学也，藏焉，修焉”。《礼学记注》：“修，习也。”然而，由于养与习在字源上意义不同，养指长养、抚养、培养，《庄子·让王》：“养志者忘形，养形者忘利，致道者忘心。”习指学习、诵习。何晏注《论语》“习”字说：“学者以时习诵之。”因而，修养与修习在语义上有区别：修养多指操行、德性，是把人的实际行为与性情调养联系起来的整体要求，实践性强；修习多指经验知识的讲求，“学而时习之”，知识性强，将个人德行实践置于首要地位。《古文尚书·说命》：“非知之艰，行之惟艰”。《论语·学而》：“行有余力，则以学文。”《述而》：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”这种修养与学习的思维习惯，酿成了一种著名的哲学认识论上的“知行观”，而且无论知行观上的“知先行后”，或“知行合一”，还是“知难行易”，都最终没有完全从个人德行修养中分离出纯粹的认识论。这种情形恰好适合道教生命哲学的修炼论，修炼论从不把知识放在重要位置，但又不排斥知识，于是以修养统摄知识便成为道教生命哲学的一个特点。“炼”，原指金属的冶炼，《说文》：“炼，烁冶金

也。”汉魏时期神仙方士已大量采用冶炼自然物的方法试图炼出能使人服之成道成仙的金丹，阴长生、左慈、葛玄等人传颂的《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》皆属冶炼金丹的典籍。随着内修内养方术的系统化、理论化，“炼”的理念被广泛深入地运用起来，“炼”不仅是炼自然药石，也用来表示炼形，《抱朴子·微旨》就表示“愿闻真人守身炼形之术”。《艺文类聚》八十、八十二记述：“吴世有姚光者，有火术。”吴王听说后要亲自检视其能耐，令人用数千束柴火堆起来，将姚光置于柴堆中，瞬间火起风煽，人皆以为被烧成灰烬，不料姚光“怡然端坐灰中，振衣而起，把一卷书，吴主取而视之，不能解也”。其谓“火术”，乃是药石外炼运用于炼体炼形的变化。人们相信，既然自然物能够通过冶炼变为不朽之物，那么人体通过自觉地运炼，也可变成不朽金身。这种观念在魏晋时期尚以服用外物炼就的金丹来实现，自此以后则逐渐地以内炼形体、精神来实现。由于内丹学说和生命哲学在道教里面普遍认同，炼形、炼身、炼命、炼性等术语流行起来，不仅把修养、修习等看作一种类似的修炼，更把生命自觉的合目的运动看作类似自然冶炼过程的运炼，从而修炼成了宗教活动的最基本内容。

按照宗教目的论的要求，修炼是谈如何得道的问题，即试图通过自觉掌握的生命的内在运动，达到身心一致，与道玄同。显然，修炼是非知识的。现今我们把知识理解为主观对于客观现象及其本质的认识积累，撇开康德理性逻辑形成的先天性不讲，就知识相对于认知着的主体来说，它总是先天的，外在的，我们在进行认知活动之前，无论知识是前人经验累积的，或前人尚未经验的，它总是作为对象外在于我们的，

所以康德把主客体的对立、分离作为知识可能的前提,这是有道理的。而黑格尔把主客观的同一作为“绝对知识”,也仍以主客分离为前提,没有主客对置,就无所谓知识。而修炼恰恰是以主客不分为前提,不是在我之外寻求一个对象,而是对象就是我自己,在我之外即使存有大千世界,我(主体)也不把它看作对象。这是在道教生命哲学的本体存在论中就已完成了的论证,这个论证为生命自我修养剔除了障碍。同样,修炼也非经验的认知,它是比较纯粹的体验,个体性非常强,他人的经验只对他人有效,未见得于我有效。道教的修炼有一句常说的话:“修仙之途百数”,不是只有一种办法,一个途径。道教所谓“点化成仙”是颇有意味的,“八仙过海”故事中钟离权、铁拐李、吕洞宾、韩湘子、何仙姑等相继成仙升天,不是靠类似技术、经验的传授,而是“点化”,即一种启发式的教育,诱导其自悟。在仙与凡人之间,有一个不可逾越的界沟,凡人不可能有仙人的经验,仙人又不可能把自己由凡成仙的经验传授别人,所以这之间的不可通约性表明“经验”在形上学方面的无能为力。个人“经验”不具有普遍有效性是一个方面,而成仙“经验”秘不可宣又是一个重要方面,这是“天机”。所以,我们看不到一本专门谈论成仙体会的仙书,这样的“体会”永不可谈,这是宗教修炼的一条基本原则。这条原则看来并非只是修道者自己愿意的约束,而是绝对的定律。因为在仙与凡、彼岸与此岸之间,任何人都不能够脚踩两边。故而从这个角度来说,修炼也不是知识。反过来说,知识也是非修炼的。“知”和“识”在字源上可以互释,《玉篇》释“知”：“识也,觉也。”知或识单用就指知识,古文字单音节多,双音节少,一字多义。知和识既作为认知对象,又作为认知行为本

身,《论语·尧曰》:“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也。”《论语·卫灵公》:“子曰:赐也,女以予为多学而识之者与?”知和识作为现今意谓的“知识”,在中国是很晚的事,而在秦汉知识作为双音节运用,恰与我们所谓的知识意谓相异,《墨子·号令》:“其有知识兄弟欲见之,为召,勿令人里巷。”孔融《论盛孝章书》:“岁月不居,时节如流,……海内知识,零落殆尽,惟有会稽盛孝章尚存。”显然,这里的“知识”指相识相知的人。在佛教里有“善知识”的说法,谓善友、道友,《华严经·十四向品》:“常乐大愿,修习菩提,依善知识,离谄曲心。”究竟什么是我们当今所说的“知识”,《荀子·修身》说:“是是非非谓之知。”是其是,非其非,尽管肯定“是”否定“非”属于主观的认知行为,然而,所是所非仍然是超乎主观的客观,是某种真实的知识。经验知识通过传授和记识实现承传、积累,其有效性决定了它不需要特别的途径,只要肯学习就行了。而修炼则主要讲求随机性,某种经验对于某个人有效,未见得对另一个人也有效,随机性也就是完全根据个人的身体情况与知识差别,找到适合自己的路径。

可是当我们说修炼不是知识时,同时却应当说修炼包含着知识,也就是说生命的运动过程表达了知识的展开,宗教实践活动孕育了宗教的认识活动。修炼既为“论”,则不是处处都是无系统的神秘意会,它乃是方法与观念的完整系统的表述。“论”在表述形态上无疑是知识形态,它的目的在于说明某种道理,这种道理能够凭思维理路学到。尽管在道教的所有修炼论著中,没有一家称自己所言为“论”,而多以“秘要”、“秘旨”、“圭旨”、“法诀”等等,并再三申言不可“妄传”、“妄

泄”，但是不妄传妄泄也并不排除正当的传授，而所言所论无论如何“秘”，也仍然是在“说秘”，说与言既然有确定的来源，又有系统的观念与方法，而非零零碎碎的，那么就只能是“论”了。翻开魏伯阳的《周易参同契》可以看到，无一处不是在“论”金丹大药、乾坤鼎炉、火候法则，只是“慎言”而未尝“显言”，使人难以理解，这种情形在道教修炼典籍中具有相当的代表性。应当说，道教生命哲学的“论”有自己的论证方式。说到论证，有必要提到，道教所论并非只是论述或描述，而是极其讲求“证”的，在葛洪《抱朴子内篇》里就大量地取证。但在生命修炼论中，其“论”所应对的“证”通常不在于外物，而先于内己，以身体力行的变化来应证，所以有“证道”、“证悟”之说。从修炼的随机性方面来说，虽然人人不同，个性特征比共同特征更突出，但又有“渐”、“顿”之说，“顿”是一种随机应变的证悟，却不是人人随时都能顿悟。人与人知识根性差别很大，道教修炼把人分为九等，即上、中、下各有三品，除上上品直认本性的顿悟和低下品顽愚不化外，中间七品皆循由渐到顿的修炼途径，故有“神道设教为中士”的观念。“渐”是修炼功夫的积累，而功夫除了修到顿悟的不可通晓地步之外，其他大部分还是修在明处的，即修习的人都能认知，这也就是某种特殊的知识，功夫的积累也就是知识的积累。前面谈到过，修炼当中自然涵括了修习，修习则又意味着知识的学习、记忆与积累，采取的是认知的方式。道教有关修炼的书不下千种，般般皆有自家体会，但在谈到修炼的基本功夫时，则大同小异，“大同”正是知识之同。如果我们换一个角度，把道教修炼论作为一种特殊类型的文化系统来看，我们也会把修炼论看作某种知识。近人张东荪在《知识与文化》中

曾认定，“知识本来即为文化”，进而他采取了“从知识说到文化”的态度。反过来讲，文化也应当就是知识。对于文化，如果我们不是采取一种独断的态度，而是多元认同的态度，那么我们对待异质文化也应采取知识的态度，“知之为知之，不知为不知”，不可强以不知为知，更不可强以不知来否认不知的知识。

我们说修炼论以主客不分为前提，是说它以本体存在论作为前提，主体与客体的“合体”与消融在本体论中完成了，但是并不是说修炼论中不再有主客关系问题，主体与外部世界及其宇宙的本质虽然消解在主体内，主体自我中间还存在着需要克服的对象，“克服”既是消解，又是彻底地认知与顿悟。修炼论中有多种多样的表示主客关系的概念，如主宾，《悟其篇》：“自知颠倒由坎离，谁识浮沉定主宾。”主者居于内，宾者居于外，朱元育《悟真篇阐幽》解释：“就先天而言，本以乾性为主，坤命为宾。自中爻互易为坎离，未免宾反为主，主反为宾。”又如彼我，薛阳桂《梅华问答编》：“盖元精、元气、元神，是我身本有之物，是以谓之我，为这边；天元、地元、人元，非我之所有，是以谓之彼，为那边。三乘法中，以性、命为彼我；或以先、后为彼我，以性宗为这边，命宗为那边。我天仙家，无分彼我，在乎一理之贯通耳。”修炼中还分出许多个“魔”与“界”，它们相对于修炼着的主体来说，都是客体的先后有秩序连续展现。主体、客体作为一对哲学范畴，在西方自亚里士多德提出“主体”概念之后，在十七世纪后成为近现代哲学的基本概念。中国没有主体与客体的概念，这并不说明中国没有主体与客体的问题和观念，由于中国古代双音节词语少，故无主客体的提法，但主、客单音节词也就相当于主

体、客体，《礼记·郊特牲》：“天子无客礼，莫敢为主焉。”古时候以天子为天下之主，故主不行客礼，而天下人为客也不敢称主。主客从主人、宾客引申出来，在认识论上就是主客体，从而主宾、我彼、内外都是这个意思。西方现代发端于黑格尔《精神现象学》的扬弃主客体对立的哲学倾向，使得与中国道教生命哲学有更为显明的一致性。胡塞尔把认识限定为“心理的体验，认为认识是个主体事实”，海德格尔以思维与存在的同一性注销了传统的主客体的对立，思维是存在的思维，存在是思维的存在。如果把维特根斯坦后期哲学也考虑在内，就会形成某种类似性，即都在认识论上坚决地拒斥知识的客观本质，本质与思维（或心理）同在，故本质不能推论，只能“显现”。这与道教修炼论的“证悟”有着可通晓处。尽管如此，知识的绝对性销蚀了，相对的知识仍然存在着，认知活动不消失，知识就不消失。只是不再把知识理解为普遍的一元本质，而在认知主体的个体性中实现有限的多元知识，各种不同的有限知识中也还存在着相互的类似性。

道教修炼论中所含孕的知识，就是相对的知识。有了这种知识不等于说修炼即知识论，而是说从修炼论中引出了知识论，而知识论又最终化解在修炼论中，并为修炼论提供服务。

在上述基础上我们再来看修炼论中的生命结构问题。

“结构”似乎是一个技术的而非哲学的问题，但当有关结构的思考进入物质的观念及具体形态时，便不纯是技术问题，如事关结构观念与方法，以及在这种观念和方法基础上建构起来的形上学，就是比较纯粹的哲学了，就像我们决不会把拉·梅特里《人是机器》，以及二十世纪的语言结构主义

看作技术学一样。哲学上最玄妙的道理和问题通常建构在最简单的事实基础上,同样,生命哲学的最深刻洞见也把结构视为“立身之地”。

这里所说的“结构”,也还不同于传统意义的结构,而是生命哲学的生命形态的结构,即观念的结构。观念的东西未见得都能与实在的东西——对立,“桌子”的观念对应着有固定四条腿的、木制的(或金属的)、可用于写字、用餐的办公或家用制品,但老子的“道”、柏拉图的“理念”却难以寻求到对应物。道教生命哲学的结构就存在于有无、虚实之间,在“有”与“实”的方面,你能发觉生命的现实基础和活泼的生命运动;在“无”与“虚”的方面,你能发现超越的倾向和原创的动力。也正因为如此,在这对观念的展开过程中,可以看到生命是怎样实现自己有目的的运动,从而表现出道教生命哲学的结构。

二 有

存在论上的有、无是关于本体的存在状态,或者本体存在的“究竟”而言,修炼论上的有、无是就生命结构及其生命运动展现的生命景象而言。因此,修炼论上的有、无不同于存在论上的“究竟”意义上的有、无,但修炼论上的有、无与存在论上的有、无不无关系,生命运动能够流溢出生命本体的存在意义,生命修炼也把具体的存在引导向终极的本体存在。

道教生命哲学结构中的“有”既不等同于存在论上的有,又与存在论上的有存在着关联性,因而它在自己的多彩的变化中不时地显示终极存在的深义,又在变化中表演着多样性

和多义性，在生命修炼体验中，感受到的景象变幻，就是结构论中“有”的变幻，在变幻中人能够了悟到这个“有”既显现为实有，又表现为观念上的有。黑格尔《逻辑学》的起点“有”就是没有具体指称的观念上的有，这种情形似乎是存在与存在者的分离。在生命结构论中，我们将看到“实有”和观念“有”的多种表现。

（一）精气神

在本体存在论中已涉及到精、气、神这方面问题，只是在那里以宇宙及其生命的根源和本质的形式表现出来，论证宇宙本体与作为人的生命本体的一致性，其精、气、神是作为现实的生命的基础表现出来。作为生命的基础，道教生命哲学与中国医学存在着相互依存的关系，中医同样是把精气神作为生命现象的基础，也是中医在理论与实践自始至终着力解决的问题。在道教史上，有许多著名的道士又是著名的医生（道医），这种传统至今犹存，我们很难在道医与医生之间明确地划一道界限。然而，区别仍然存在，可以说凡是道医都算是医生（前提中已包含结论），不可说凡是医生都算是道士（前提中不含蕴结论）。这种区别其实是内在的，医生要解决的是如何使得生命较好地维持其现有存在，道士则不仅要解决医生所要解决的问题，还要解决医生不打算解决的问题，即如何使得生命永存，其中不仅有生命的延续，更有生命的超越。这一内在的区别就含蕴了生命的哲学与境界。

精 《老子》：“恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”这一概念歧义颇多。《淮南子·精神训》：“烦气为虫，精气为人。”王充《论衡·超奇》：“天禀元

气,人受之精。”道教修炼中把精分两类:即淫精和元精。张伯端《金丹四百字序》:“炼精者炼元精,非淫佚所感之精。”道教又称先天精、后天精。“淫佚所感之精”即后天精,孙思邈《备急千金要方》引歧伯回答黄帝问“上古之人,春秋皆度百岁,而动作不衰。今时之人,至半百而动作皆衰者”时说:今时之人“以酒为浆,以妄为常,醉以入房,以欲竭其精,以耗其真,不知持满,不时御神,务快其心,逆于生乐,起居无节,故半白而衰也。”这里所说的“精”就是后天交感之精。又《听心斋客问》:“男女交媾,精自泥丸顺脊而下,至膀胱外肾施泄,遂为渣滓,则为交感之精矣。”先天精,又叫元精,或“二五之精”。道教修炼多指先天精、元精,而对后天精、交媾之精持贬抑的态度。就生命遗传的直接关系来说,交感精本最应受到重视,为什么道教舍此而言先天精呢?其原因不外三个方面:第一,生命的遗传表现为此一生命的走失,彼一生命的出现,走失的生命使生命现象得以延续,却不再属于自己。这样一种生命运动属于盲目的不自觉的行为,与道教生命合目的运动不相容。第二,生命的遗传表现的是生命的自然流转,而生命哲学讲述的是非自然的逆转,前者属形而下问题,后者属形而上问题,从而前者不是生命哲学所要关注的。第三,生命的修炼中隐含了德性的修养,尽管修炼方法中既有清修,又有男女阴阳双修,但反对纵情是各种修炼论的一种基本态度。所以,修炼家对后天精多持“保精勿泄”的观念,而把注意力集中于先天精的修炼上。

单就先天精来说,歧义也很多,对此,清黄元吉说:“修炼之家常以精与神气配说。至叩其何者为精?则茫无以应。即诸书亦有言精者,然而词情恍惚,并无确据,间有执交媾之精

者。至叩此精藏于何所？则又茫无以应。不知此特后天有形之精，非元精也。”^①对元精理解的歧义，产生于人们对其体会各异及修炼所取路径不同，但仍不难窥其中相同之义。《老子想尔注》说：“所以精者，道之别气也。”“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”这是把精视为气的一种，并与本体的道联系起来，意谓个体的精与普遍的道有着同一性。同时，又把精视为生命根本，生死都在于是否有足够的精。陶弘景《真浩》说：“精者，体之神；明者，身之宝。”同样是把精看作生命存在的根本条件。《无上秘要·人品》说：“结气为精，精化为神，神变成人。”施肩吾《西山群仙会真记·补精》：“气液相交出于膀胱之外者，谓之精。”《青华秘文》：“元神见而元气生，元气生而元精产。”柳华阳《金仙证论·正道浅说》：“精者乃是人死入生之关锁，其名虽然称之曰精，其里本自无形，因静中而动，言之曰元精矣。”李涵虚《道窍谈·先天直指》：“以言其精，为二五之精。……二五之精，即与阴阳之气共生成。”不难看出，丹家都把精看作气之精者。气有粗浊与精妙之分，且有外内之别，弥漫无端的气与个体的生命无关，只有气之精者凝结而又落实在个体生命现象中，才是精，从而精成为人的生命是否能够继续生存的关键，故有“二五之精，妙合而凝”的说法。汪启濂《性命要旨·补遗篇》说：“何谓二五？二者，六二居内，卦中女阴也。五者，九五居外，卦中男阳也。内外、男女、阴阳合，化为真一之阳，所谓‘吾善养浩然之气也’。”这就是说，精是女阴男阳，阴阳两气的凝合。气易飞扬，精因为凝合而成，故比较稳定，故《青华秘文》以精为铅：“精实肾宫，

^① 《黄元吉养生静动心法注释》，中国文史出版社，1990年版。

而气融之，故随气而升阳为铅者，此也。精失而元气不生，元阳不见，何益于我哉？”黄元吉说：“元精无形，寓于神气之中，贯乎耳目百体而无可指。”^①又认为精为灵液：“广成子曰：‘毋摇尔精。’精即汞，汞即心中之灵液，元神之所依托者也。”关于精产生于何时，《石函记》：“元阳即元精，发生于玄玄之际。元精无形，寓于元气之中，若受外感而动，与元气分判，则成凡精。”“玄玄之际”乃是一个不可测度的时刻，“玄”又指一、元，为原始、初始之义，“玄玄”即玄之又玄的时刻，“际”指有与无两畔之间的临界点。在这里要人们知道“玄玄之际”表明的是一个时间观念，却又不能也毋须找出这个时间，因为在人们意识到这个精的时候，它已是先天地存在了，没有它的先天存在，生命自我将不可能实现。“凡精”指后天交感、淫惑之精，先天精与后天精的区别只在于是否受外感而动，外感而动就成为交感精液，不受外感的本然状态就是气之精液。在这个意义说，精是不待修炼而先天自存的，故有以精为“清”，此是相对于后天之“浊”而言。伍守阳《仙佛合宗语录》区别了“生精真时”与“精真时”“生精真时”为未知之先天本有，而“精真时”为已知身中有此真精，“静极而动之精甚真”，也即非淫惑凡精。精既为生命根本，它在生命体内有无处所？《西山群仙会真记》认为精出“膀胱之外”，《青华秘文》认为“精实肾官”，陈致虚《金丹大要》则说：“以人身中之精而言，乃后天之精。若论还丹，却非此精。夫金液还丹之精，姓金唤九三郎，讳元精，号金华。居玉池之西，出入跨虎，乳名婴儿。晚则唤金公，到邻家便称主人。其情嗜交梨。此乃先天之精，却为

^① 《黄元吉养生静动心法注释》，第54页。

人之至宝。老子曰：‘杳杳冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信’者此也。修炼之士，若明此精，即可仙矣。”显然，他把精说为修炼的结果，即丹华之精，婴儿、金公、老郎、主人皆为还丹之精的异名。“玉池”又称“华池”，《黄庭经》：“口为玉池。”《听心斋答客问》说：“精在先天时，藏于五脏六腑，氤氲而未成形。后天之念一动，则为后天之精。”

由此看来，各家在精有无确定处所问题上并无一致可言，但在精为生命根本问题上是一致的。然而，精既为生命之根本，那么它是一个无形无色的冥明，还是一个有形质可言的具体？如果它是冥明，它就与“神”没有两样；如果它是有形质的具体，它就应该在生命体中有空间的位置；如果两者都不是，那它似乎就是无所指称的空有的观念。按逻辑排除法解决不了这个问题。从精为“液”来看，它应为有形质可言的东西，但对此丹家都持否定态度，既是“氤氲未成形”，就是无形，《仙佛合宗语录》：“元精只是无形之气，不可以形辨。可形辨者，后天。”元精在先天时即无形，到有形可见时，它属于后天淫精。无形并不等于无质，不管它处于肾宫，或处于五脏，总表示了某种空间关系，所处方位的不确定并不排除空间关系，只是以流动性代替了固定性。再说“形”相对视觉而言，看不见的东西并不可说其为无。道教修炼对这个精的确定性深信不疑，根据在于对精的确认出自修炼过程中的深入体验，即使看不到，却能体验到它的确定存在，而且还能体验到它的存在状况是否充溢及其对于生命、精神状况的至关重要，也就是说它是无形而有质。这里还有一个很重要的“已知”和“未知”的关系，如伍守阳所说的“生真精时”和“真精时”，当元精在“氤氲未形”时，它是先天存在的，为人所不知，

即人生来便有此元精。当人在修炼到“静极而动”时，元精便为人所体验，这里的“动”正是元精动用，如黄元吉所说：“静养久久忽焉而有动机，此即鸿蒙未判将判之间，元气已有动机。”^①关于精与气的关系，如前所述，修炼家的基本观念是把精看作“气之精者”，精也叫精气。《养性延命录》：“精气清静，乃与道合。”《性命圭旨》：“先一至精，一炁氤氲是也。”柳华阳《金仙证论》：“炼精者，则炁在乎其中。”“炼精之时，则炁原在乎精中，精炁本是一物。”《天仙正理直论》：“修仙者，必用精气神三宝。此言只神气二者，以精在气中，精本是一故也。”既然精气本是一物，为何要析一为二呢？这是因为在根本意义上讲两者为一物，但存在状态有所不同。道教认为气有万亿种，且有精粗，不是任何气都可称得上“精”的。气也是一个极宽泛的观念，含义包罗万象，不是都能作为生命现象的基础和根本。还有，如前所述，精在存在状态上不是像气那样容易飞扬疏失，它像是液态的存在，在修炼中体会的运行是稳定而缓。最后还有一个重要因素，道教思维方式上习惯于“三一为归”，天地人为三一，精气神亦为三一，人体修炼的最基本出发点是人象天地，天地人归一成为一个大宇宙，精气神归一成为一个自性俱足的小宇宙，大小宇宙在结构上应当契合。在后面我们还会看到这样一种思维方式是如何适应和表现生命运动的。至于说到修炼家把精与气合作一物看，自然是从根本意义上着眼，精、气、神三宝在本来存在着原本的同一相约关系，即精气神可以导向道气，个体的生命本体通向宇宙的生命本体。

① 《黄元吉养生静动心法注释》，中国文史出版社，1990年版。第56页。

看得出来,精作为能够感受到的生命基础、根本因素,它是某种实有,是真实的存在,由于这个原因它才作为生命结构的一个方面,作为生命存身的条件。又由于它所具有的流动不居的性质,使得它具有那样的不确定,它不在某一个具体的空间位置上显示自己的存在,而在流动中显示自己。也正是有了这种流动性,使得生命的修炼和生命的运动成为可能。

气(炁) 存在论上的气从本体终极意义着眼,修炼论上的气从生命现象的基础着眼,但在存在论中我们已经看到道教是如何把本体的外在存在引向生命主体的内在存在的,修炼论中考虑的是气怎样托起了生命现象,它在生命结构中处在什么位置,它如何运动流转,以及怎样通过主观作用的发挥来实现生命的目标。与精一样,修炼家仍把气分为先天气和后天气。崔希范《人药镜》说:“先天气,后天气,得之者,常似醉。”修炼家认为先天气就是“玄元始气”、“先天祖气”、“元气”,《青华秘文》:“元神见,则元气生。”“元气之生,周流乎身,而独于肾府采而用之者。”王道渊说:“先天气者,乃元始祖气也。”认为修炼中采药炼丹就是“采取先天一气,以为丹母。”彭好古在解注《人药镜》时说:“人之未生,混混沌沌,惟脐中一点真气与命蒂相通。母呼亦呼,母收亦收。及因的一声,而气落丹田矣。呼接天根,吸接地轴。而先天元始祖气,未尝不充溢其中。非后天之气,无以见先天一气之流行;非先天之气,无以见后天一气之主宰。此气在人身天地之中,生门密户。藏则为炁,形则为气。”李攀龙也注解道:“先天一炁即真铅,产生虚无太极前。恍惚窈冥中有象,方知道化极玄玄。”后天气也就是生命形成之后的呼吸之气,后天与先天的时间界限在于出生前后之间,躁动于母腹中的婴儿未尝不需

要气(炁),但婴儿在母腹中所需的气(炁)毋需外在供给,靠的是母体先天供养。设想给未出生的婴儿供应外在气,首先是婴儿不可以受用。在这个意义上讲,婴儿所需的不是后天所呼之气,而是先天的,先天炁与后天气在这里表现出了质的区别。在气与炁的区别上,修炼家在一般意义上并不严格分别,但在谈到修炼中的先天与后天时是很注意分别的。先天炁通过代代相生而相传,但对于接受者来说,它始终是先天的事实,之所以又叫做“玄元始气”、“先天祖气”,一是因为它(又叫真炁)与命根命蒂相通,为生命从可能到现实的根本依据,“有此祖炁则有命,无此祖炁则无命矣”(薛阳桂《梅华问答编》);二是因为它在终极意义上与宇宙本体相通,为生命的本体,“玄元始气”在本体存在论中就指是道气。炁作为生命根本,在婴儿出生,即生命实现时,它如何体现自己的作用呢?首先,它从无所藏匿的状态(即人生在混沌无意识的先天情形下它也毋须藏匿),进入了不显现的藏匿状态,分别只在瞬间“因的一声”,落入丹田,丹田为其藏身之处。虽然藏身,却未必无作用,它实际上还“周流乎身”,即自始至终地循环往复,只是它随后天呼吸之气的动作而流行,或者说它“充溢其中”。薛阳桂《梅花问答编》:“盖此祖气,虽自立太极在人身中,而气仍然与天地相通。若闭七窍,则与天地隔而人死矣。”张三丰《玄要篇·先天一炁歌》说:“生来本是先天炁,隐在形山人难遇。”自然地,它的流行与气的动作表征为隐与显的差别,气的动作为“形”,炁的流行为“藏”,即藏于气中。在这里可以看出,先天炁与后天气不仅是区别的,而且在修炼中先天后天各有其能,不相替代。先天炁为生命之根,那末修炼也就是要炼它,它是实现生命修炼目标的对象,“采取”先天

炁以为“丹母”，就是在修炼中捕捉它来作为生命修炼的基础。而后天气虽然是在后的，外在的，但它是实行生命修炼的手段，正是通过一呼一吸、连天根接地轴，实现生命的合目的运动。所以，彭好古以先天炁为“流行”，以后天气为“主宰”，通过先天气的流行作用体现后天气的主宰作用。这是前提、基础与手段、方式的区别，缺一不可。柳华阳《金仙证论》说：“先天之炁不得后天之气，则不能招摄转运。”修炼家还把先后天的区别喻为本与末、源与流的关系，先天之气为丝竹，后天之气为丝竹之音；先天之气为兰桂，后天之气为兰桂之香。

伍守阳在《金丹大旨·言先天》中对先天气有另一个看法，他说：“真铅、真银、真砂、真汞、真土，此无形之金木水火土也。真铅，先天水。真银，水中银。真砂，玄元火。真汞，水中金。真土名黄婆，即金母也，盖先天无形之气也。”中医和修炼都把心脾肾肝肺喻为火土水木金，伍守阳以脾藏之气为先天一气，这与其他人有所不同，他的观点可能依水火木金土的关系为依据，五行中土居中央之位，起五行媒合作用（黄婆为媒），故中央之气当是先天之气。李涵虚《道窍谈·先天直指》则直截了当地把先天气作了超于人的生命产生根源的解释，他说“先天者，超乎后天之上，最初最始，为本为元，盖一炁之尊称也。但此先天之气有三端，先天之名有二义。”所谓“二义”：“先出于天者，一也；先原于天者，二也。”所谓三端：“先出于天者，比天更早，为生天生地之先天也。此包鸿蒙之体，初名太无，天地未分，先有此气。此其先出于天也，故曰先天。此一端也。”“先原于天者，从天而起，为生人、生物之先天。此气含氤氲之象，潜形太虚。人物未产，先有此气。此其先原于天也，亦曰先天。此二端也。”“至于生仙、生佛之先

天，合前二义兼有之。此气从虚中中来，称太乙，金丹假此而后成，曰祖，曰始，曰含真，可与先出乎天、先原于天者为三相类，故亦号为先天。此三端也。”“先出于天者”是讲先天气在时间关系上此天更早。“天”在这里表征宇宙。天在时间上有起始，“盘古开天地”说的就是宇宙起始。而先天气没有时间的起始，至于天地之前的先天气的存在状态，道教与道家都用了鸿蒙、混沌之类的模糊性说法，看来对于这个混沌的问题也只能采取混沌的说法，庄子早已表明，追问下去是没有结果的，欲将本来不可能清楚的问题说清楚是完全徒劳的，因为前提的设定已经决定了这一点，所以还是说到此为止，将其悬置起来，“六合之外，圣人存而不论”（庄子语）。“先原于天者”就不只是时间观念，更重要的是脉络源流观念。顺着河流上溯，总能找到发源地。人与物皆天地之中存有的东西，这些东西都能够找出根源，对于甚讲根源、脉络的道教生命哲学来说，这一点至关重要。关于人、物的生成，先天气总是先天的，因为在人、物存在之前它已经先在地存在，只是这种存在与在天地之前的存在状况有所不同，它有氤氲，含阴阳差别，并从不可见到可见，从可能走向现实，“从天而起”，也就是与天地同生，天地也就是它的天地。先出于天、先原于天，推论先天气的本始原初，“至于生仙、生佛之先天”，讲的是人体修炼，即如何通过炼气而成仙成佛。^① 修炼讲炼先天气，正是欲以先天气炼还丹成仙成佛，所以说：“金丹假此而后成”。正是在这个意义上，修炼家又把先天气称作“太乙含真之气”，意谓它自己就含育了成仙的真种子。此“三端”之间并非无联

^① 宋明以降，道佛合流，修炼中讲佛也即仙，这在张伯瑞《悟真篇》中已经互用。

系,而是一个“三相类”的关系。“相类”为魏伯阳《周易参同契》的基本观念,意谓现象之间存在着内外结构及其形态的相似性,甚至在行动规律上的完全一致性,因此此一现象的原理同样也适用于彼一现象。人像天,这在西汉时董仲舒就已经作过类推,《周易参同契》进而完完整整把人的生命模型与天地构造模型作了完全的相类,认为人可以依天地之理行造化之功,天地不朽,人也可以做到这一点。道教修炼把这原则进一步具体化了,^①从先天气生天地,到生人生物,再到生丹生仙生佛,其理同,其情同。天地万物生成是一个造化,“丹道所以夺天地之造化者,天道同也。”(《道窍谈》)有关这一点,英国的维特根斯坦后期哲学有过相似的观点,他认为不同对象的相似性越多,类比扩展就越可能。我们已经看到,修炼家们自觉或不自觉地在把生命的修炼与本体存在问题联系起来,这种联系把个别存在、人的生命现象与外界物质现象放在一个关联性整体当中来考察,如此便能为生命内在因素的修养找到可靠的根据,自我当中本来存在某种永恒的东西,只是这种永恒的东西并非不通过修炼就能得到。有一点应当注意,修炼家在把先天炁称为元气时,同时也就将后天气及其他外在的气从元气论中排挤出去了,而这在道家那里,甚至在唐朝以前的道教理论家那里都不是如此看待的,在《淮南子》和《论衡》中元气只有清浊轻重的区别,没有先天与后天的差异,《太平经》在运用元气范畴时,常与神气、帝王气、心意气相混,其曰:“凡事人神者,皆受之于天气,天气者,受之于元气。”这种混同的前提是承认区分与差别,而在承认差别的条

^① 有关这方面,我在《岭南道教思想》一书的附录中有过专门论述。

件下,又竭力将外在的、规定性不甚强的元气与人的生命现象联系起来,并在生命现象中找到元气寄身的条件。唐代的理论家多将气的种数作无限扩张,在承认气有无限差异的原则下,从中择选出与本体有关甚至直接就等于本体(道)的元气,《云笈七籤·元气论》的表述具有代表性,其曰:“夫自然本一,大道本一,元气本一。一者,真正至元纯阳一气,与太无合体,与大道同心,自然同性。”“真正至元纯阳”乃为气中之尤者,它既为万物之根,又为生命之本。可以说,这为生命元气的修炼提供最合理的论证,由此再类推到先天炁的修炼顺理成章。事实上,唐代正是外内丹学说交替递兴的时期,外丹学说虽为盛极,却已暴露出其自身难以圆说的弊端,内丹学说虽未形成整体理论形态,却已显示出了宗教哲学的理论意义和发展潜力,所以唐代道教理论家在论述元气问题时,都带有自己修炼的体验,自然地,他们的表述中其生命哲学的倾向性极为明朗,只是在身内与身外的区别上尚不够明确,也就是说,他们的论说大多集中在本体论上,而且证实了宇宙的本体就依存在人的生命现象中,但没有表明自己所论的本体只是生命本体,或者说那存在于身外的也就存在于身内,没有说所论述的只是以身内的为对象。所以,他们的论述主要说来属于论证,而非修炼,而且他们的论证又像是在完成本体的移植,把在外的移植成在内的。但对于唐末五代以后的修炼家来说,他们关心的只是如何在生命现象内发现生命所以能够成为存在的根本,并且从个别的有限的生命现象中走出来,达到超越的目的。因此,他们突出在修炼实践,在行动,对于修炼中不得不说的元气,就认定它正是生命的根本,生命赖以产生和存在的根据,相对于现实的个体的生命主体来说,它就是

“先天”。至于先天气之外气，不管它有多少种，都叫做后天气。

修炼家还把元气在前生命现象与生命现象的不同表现理解为“上德之体”与“下德之体”。上德之体为天元，下德之体为人元。在前生命现象时称元气，在生命现象时称真气，“天以元气生人物，道以真气生仙佛”，元气表现了生命的来源，真气则表现了它为生命存在的根本，“有此气则生，无此气则死。是气也即人之命也。人欲固命，不可不固此气。”（黄元吉《乐育堂语录》）所以，修炼家把这个先天的真气看作“大本”，“大本已立，其他皆余事矣。”（《修真辨难》）得其一，万物毕。此先天气在生命体中不仅表现为一般性的物质过程，更表现为向上的力量，既沸腾激扬，形成为人的冲创动力，又表现为整体的和谐流畅以及放达适意。先天气是否充溢，在生命外观上也会聚为某种气象。有关这方面，黄元吉《乐育堂语录》有过描述：“若先天元气到时，只有一点可验之处，心如活泼之泉，体似峻峭之石，自然一身内外无处不爽快，无处不圆融，非可意想作为而得者也。”尽管他对先天气的感受的描述建立在修炼的基础上（即不修炼的人自身虽含孕此气，也不能有此感受），但他还是表明这并非“意想作为而得”，而是一种实实在在的先天气的周流运化。从这当中也可看出，修炼论所讲的气（炁）始终保持着本体论中物质实体性，没有把气看成纯粹的意念或其他纯粹精神现象，虽然道教理论家不断地把它与道融合起来，并在融合中建构两者不相对立的绝待体。

神 当隋唐的道教理论家把元气与自然大道作同一（同质同性）看待时，就已经等于把神与气作了同一看待，所以修

炼家也都把元气与元神合同起来，气不离神，神不离气，神气为一常用的术语，然而，这仍然是就生命本体而言的，即作为有意识、思想行为的生命现象的人来说，之所以能够从生命的可能成为现实，在于人的全部知识情性中潜藏着生命的本体——道气，而且人的本能的意识活动与本体有着原则的一致性。若就现实的人的生命过程来说，支持人的生命现象持续性的就不仅仅表现为生命的本质、来源的可靠性上，还表现为生命多种因素共同起着作用，如同父母给予儿女的胎胞是一点生命本质的东西，而胎胞发育乃至出生成长则要靠分化与变异的本质要素来实现。道气为生命的先天赋予，后天成长则依赖于精、气、神，其中任何一种因素都不可或缺，尽管三者总能追踪到同一条生命之“藤”上，但充当的角色却各各不同，神、气分离是道教生命哲学有关生命现象分析的基本结果，又是修炼论得以展开的前提。

修炼家把神也分为先天和后天两种情形，《青华秘文》说：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。……将生之际，而元性始入。父母以情而育我体，故气质之性每逾物而生情焉。今则徐徐剔除，主于气质尽而本元始见。本元见，而后可以用事。……以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦返之矣，自今以往，先天之气纯熟。日用常行，无非本体矣。”这里所说的神非单纯的精神活动，也包括了人的意念、意志、情识等等。若按照现代精神分析学说，神包括了意识和潜意识的所有高级和低级的精神活动。其中只有先天的元神才是纯粹的精神，所谓纯粹，不是说它只是思想、意识，而是说

它是先天赋予人的生命现象的,不含有后天所有环境给予的影响以及生命在成长过程中表露出的本能的欲念。先天的纯粹性主要地取决于善的纯粹性。由于道教把道德的内容注入生命修炼学说,因而在生命要素的论述上始终涵括了道德的价值观念,情识、欲念都不被看作善的东西。从这一价值观念出发,自然就把即使是属于人的自然本能的东西(应该说这是先天的东西)也都排除在纯粹的元神之外。如此,无蔽的元神也就成了道德上的纯粹了;相反,生命现象成熟之后的所有思虑、意识只要不能在其过程中剔除不善的内容,哪怕是一点念头不纯,都不算是元神和先天之性。“元”、“先天”原本乃是时间上的前后及其因果关系的观念,“精气神而曰元,是本来之物,人未有此身,先有此物。”(刘一明《修真辨难后编参证》)现在成了德性的观念。而修炼家所说的先天的元神若按思想性来说,却不是纯粹的,修炼家始终不肯说这个元神正是指完全的思想和精神,意志、意念只要不杂含不善的情识,都是无蔽的纯粹。当然修炼家也都没有对元神作一个定义,只说它就是先天之性,并没有揭示其内涵。说元神是“先天一点灵光”,仍然是一种描述,尽管主谓之间用了“乃”(是)的判断,先天一点灵光究竟是什么,不得而知。先天的东西本属不知的,一点灵光则显然属于后天情形下对元神的生命内在景象的感视,亦即从后天推及先天,这样的感视自然是确实的,但不是确定的,因为修炼者仍然说不清它到底是什么。在另外一部修炼书中,柳华阳对此有另一种描述:“何以谓之先天?当虚极恍惚之时是也。既知恍惚,是谁恍惚?此即先天之神也。”(《金仙证论》)这如同《老子》“恍兮惚兮,其中有物,窈兮冥兮,其中有精,其精甚真”一样,虽然可以确实地肯

定它,但我们不可能说清楚它,而说不清楚是因为它本身乃是一种超出定义域的问题。

先天神与后天神又称元神与识神,《道窍谈》说:“元神是无知无识,识神是多知多识,真神是圆知圆识。”元神是一个纯粹的意识或精神,也正因为如此,它是不含任何意向或指称的“无知无识”,所以说元神“浑浑噩噩”。识神是包括情绪、感受、意识、思虑在内的精神活动,其不纯粹性不仅在于活动自身,还在于其意向和指称接受了外在的尘染,故而以“多知多识”为特性。修炼家还把识神称为“思虑之神”。至于“真神”,乃是修炼所要追求的目标,即从多知多识,经过修炼,返还到类似的先天的状态,对此在后面我还要专门谈到。中国传统的观念认为,思虑、意识的活动实际是心的活动,故而神也就是心,“心为神舍”,神与心的关系只是个动静关系,心之动谓之神,神之静谓之心,《青华秘文》:“盖心者君之位也,以无为临之,则其所以动者,元神之心也。”神既有元神与识神之别,心也有“真心”和“妄心”之分,真心为元神,妄心为识神。这个意识、心神通常能够合用,如《云笈七籤》卷五九:“常令心神魂魄意识长生,神气相合,循环脏腑之内,御呼吸,应上下,久久修习,即神气自明。”

精、气、神三者当中,神处于主人支配地位,“神者,精气之主。”(《青华秘文》)神的支配地位来自两个方面:第一,神在修炼论中的不可定义性是由于道是第一义不可说的,在本体论意义上,神正是道在生命现象中的体现,“日用常行,无非本体”,同样,生命流转,无非本体。神(心)与道有着根本意义上的同一性,《西升经》说:“神能通道”,也是说人能由神导向道的通途。《海琼白真人语录》说:“至道在心,即心是

道。六根内外，一般风光。”第二，精气与神都属于生命整体不可或缺的因素，但生命整体毕竟也可分为肉体生命和精神生命，而且实质上肉体的生命总会服从于精神的生命，即便是道教的修炼论，也以精神生命主导肉体生命，以神去发动和推动生命修炼。

精、气、神作为生命的基础，被修炼家称之为三宝：“人身三宝：神、气、精。先天三宝为三体自然之道，即元精、元气、元神；后天三宝为三用有为之道，即交感精、呼吸气、思虑神。夫人自有三宝者，皆从天地中来，居先天而生，妙体混成；在后天而化，因质感合。非先天不能坐生后天，非后天不能成先天。此二者之理，一体而分化，不可失后而损先也。是故以元精炼交感精，以元气炼呼吸气，以元神炼思虑神。三物混成，与道合真。自然元精固而交感精不漏，元气住而呼吸之气不出，元神全而思虑之神不起。修仙之法无它，全此三者而已矣。”（混然子《还真集》）这段话可算是对先后天精气神的一个概括的表述。先天之宝为生命的原始，无形无象，为生命从可能到现实的前提，后天之宝为生命的现实，有形有象，为生命从可能到现实的实现。没有先天之宝就不可能有后天之宝的产生，没有后天之宝就不可能把生命可能变成现实。所谓“一体而分化”，指精气神乃道气（神气）本体分而为三，修炼则要在后天条件下再合三归一。所以，修炼说到底即是炼三宝。正是在这个意义上，修炼家把精气神称为修炼药物，《玄肤论》说“元气为铅，元精为汞”，“元神为性，精气之主”，正是这个意思。

性命，也就指神气，精、气、神三宝的修炼在宋以后，通常地被称为性命的修炼，性指神，命指精气，李道纯《中和集》

说：“夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精神，性命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。”只是有一点与精气神论不同，性命说不再分出先后天，凡举性命修炼皆谓先天，修炼性命即指炼先天性命。强调性命修炼也就更容易把个体的生命与本体的道联系起来，在道教生命哲学家看来，个体的生命本体与宇宙本体原本是一致的。而且，性命的修炼也更确切地表达了修炼正是自家性命的修炼，性命只能是自家的生命。这个问题已经在本体存在论中论述过了，不多赘述。

（二）脏腑

内丹修炼把精气神叫药物，而把人的身体结构统称为鼎炉。这是从外丹炼造中借用过来的概念，意谓修炼在人体内进行，人体也就相当于外丹烧炼的鼎炉。可是人体“鼎炉”并不像是外炼鼎炉所要求的那种尺度规定，而且人体的结构远比外炼鼎炉的那种结构的比例关系复杂。外炼鼎炉取名威光鼎、偃月炉乃取象天地日月，这中间的象征远远超于实际；当修炼家把人体比作天地乾坤时，虽也取象征性，如说“惟人也头圆足方，有天地之象”（《钟吕传道集》），其实际性就会大于象征性。修炼家的确是在人体结构中体验天地日月关系的，其复杂性与变化足令修炼者毕其生以体验与追往。尤为重要是，修炼者在实践中也确实惊叹人的生命结构关系与天地的结构关系有着如此多的相似性，人们从中体会到了天地万物及其生命的和谐，更体会到生命的暂时与永恒的意义。

脏腑，脏指心肝脾肺肾五个人体内部器官，六腑除指以上五个器官以外，加上胆，就成为心肝脾胆肺肾六腑，故六腑又称六脏。《皇帝内经·灵枢》：“五脏者，所以藏精神血气魂魄

也。”其《素问》又说：“所谓五脏者，藏精气而不泄也。”还说：“皮伤而动肺，”“肉伤而内动脾”，“脉伤而内动心”，“筋伤而内动肝”，“骨伤而内动肾”。医学家们考证说，《黄帝内经》中保存了大量古代解剖学的资料，即是说，人们对腑脏等内部器官的认识有解剖学的基础，而不是建立在外部感觉经验及其猜想之上，史传三国时的神医华佗就是一位解剖医学家。至于说中国为何没有沿着解剖与实证的科学一脉传下来，这是另一个值得深思的问题。这里不打算讨论这个问题，而着重考察与生命哲学相关的问题。道教修炼不仅承扬了医学及其脏腑学说，而且着重从中引发并深化了其中的脏腑关系学说及其脏腑人格化和神化学说。《黄庭内景经》认为五脏六腑皆有神主宰，其《心神章》说：“心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟安含明，翳郁道烟主浑清，肾神玄冥字育纓，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”《内经·素问》中曾认为心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，《黄庭经》进一步给予五脏六腑各种神的名称及其各自所司的职责。这种脏腑各有神主宰的观念可能根源于泛神论和精神多元论，道教不仅主张多神论，也主张泛神论和精神多元论，从这种观念出发，容易把外部世界的泛神观念引向生命内部，并相信生命的精神不是由一个最高的神主宰，加上对生命内部各种器官分工如此明确且具有如此的协调性，不难使人想像各器官有着某个人格化的神在支配，其中每位神不仅能够负担起自己所负的责任，而且也能够上承下传，与其他的器官神协调行动，从而使得整个生命机体运转正常。这与实证科学把人看作一部机器，其中每个器官都似部件、螺丝有所不同，而是认定其中每位神都

具有相当的独立性,其人格化的结果必然把脏腑性情化,即脏腑各有所喜所恶。除此以外,道教对宇宙空间的拓展和生命内部体验的深入,对微观世界有独特的认识,相信生命的内部天地也很广大。五脏六腑既有主宰,主宰者当为至尊至贵者,按照道教仙阶等级,各个主宰者皆有其宫或府,所以梁丘子在注《黄庭经》时引用了《洞神经》的说法:“六府者,谓肺为玉堂宫尚书府,心为绛宫元阳府,肝为清冷宫兰台府,胆为紫微宫无极府,肾为幽昌宫太和府,脾为中黄宫太素府,异于常六府也。”^①撇开想像的因素,微观空间的拓展极大地打开了生命活动及其对生命活动了解的空间,而这个决定性步骤使得生命的体验和生命的哲学成为可能。

不过,生命体验与修炼的进一步发展并没有延着《黄庭经》脏腑人神化方向,而是沿着意志抽象化和神秘化方向发展了。这是因为《黄庭经》虽然是道教内修内炼与医学结合的产物,但它的修炼方法及其观点比较驳杂,尤其是方法多于观点,而其中又缺乏一致与统一。《黄庭经》流行于晋、六朝时期,这个时期总的说来修炼论尚处在幼稚不纯熟的状况,它只能扮演外丹炼造的必要补充角色。我们已经知道,六朝至隋唐时期为道教理论化时期,其中存在本体论论证的完成为生命的哲学树起了生命哲学之树的主干,在这个主干上才有生命哲学之花。本体论的论证最为显明的标志在于把有关神一道的观念抽象化、论理化,尽管“道意”等观念具有一定程度的人格意义,但已被取消了人的所有形体特征,就像我们在天主教所看到的情形,人们随处都能感受到上帝的意志,却始

① 医学中有以胆、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱为六腑者,或谓常六府。

终见不到上帝的形貌。道教也有比较多的教主老子显迹垂化的故事,可是那些故事对生命现象或生命哲学来说仍属于外在的,人们可能在神情的恍惚之间,甚至于在睡梦中见到了老子,却不能在现实的生命过程中同样做到,或者说,人们可以说道在我身,却不能说老子在我身。从外在的角度来说,道就是老子,老子就是道;从生命体验的角度来说,道是一种根本的源头和本质,它表现为精神、意志,而不体现为形象化的神。在施肩吾《西山群仙会真记》中,就有了道依次流转的系列命题:“从道受生谓之性,自一禀形谓之命,所以任物谓之心,心有所忆谓之意,意有所思谓之志,事无不周谓之智,智周万物谓之虑,动而荣身谓之魂,静以镇身谓之魄,流行骨肉谓之血,保形养气谓之精,气清而快谓之荣,气浊而迟谓之卫,总括百骸谓之身,众象备见谓之形,块然有闕谓之质,形貌可测谓之体,小大有分谓之躯,众思不凝谓之神,漠然变化谓之灵,气来人身谓之生,气去于形谓之死,所以通生谓之道。道者,有而无,无而有精,变化不测,通神群生。”在如此的道的流转中,性、命、意、志、智、虑、魂、魄、血、气、精、荣、卫、形质等等皆涵括着本体的性质,都是从不同方面展开道的丰富内容,在这中间,抽象的本质以生动的变现表现自己的存在。依照流转与变现的观念,抽象的本体遍存于生命的每一个方面。周流六虚而不失其本质,凡意之所到皆有道焉。这样一来,传统的泛神论倾向仍得到落实,但脏腑有神主宰的观念被扬弃了,被抽象却又生动的生命本体取代。从而,脏腑之间的协调性、稳定性及其与生命情绪的关联,不再被看作某种分立的主体所为,而被理解为它们之间的制恒关系及其性质变化,这也就是修炼中引入的五行关系和阴阳性质。修炼中的五行即以金木

水火土五行分别配以肺肝肾心脾五脏，以五行表示五脏关系，肾为水，心为火，肝为木，肺为金，脾为土。五行有相生与相克的关系，若以五行相生来看，水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。按递相生的次序，生者为母，受生者为子，即是说，肾气生肝气，肝气生心气，心气生脾气，脾气生肺气，肺气生肾气。若以五行相克，则水克火，火克金，金克木，木克土，土克水。按递相克的次序，克者为夫，受克为妻，也即是说，肾气克心气，心气克肺气，肺气克肝气，肝气克脾气，脾气克肾气。五行相生体现了流畅和驱用，五行相克体现了恒定与制伏，在互动的周而复始、无限循环中实现着生命的稳定连续。五脏五行当中，修炼家最重视脾土的作用，修炼家将五行与四方中央联系起来，认为五行各居其位，即肝木居东，肺金居西，心火居南，肾水居北，脾土居中央。居于中央之位的脾土在五脏五行的相生相克的互动关系中起着媒合作用，如无此媒合作用，五脏五行不能实现递相承接和制恒，或者说缺乏相互间的联系环节。这在修炼实践中是至为重要的。

阴阳是生命修炼中最为基本的关系，甚至可以说比五行关系更为基本。这不仅体现在生命本体中都包涵了一个阴阳关系，也凸现在生命单元及其生命过程的始终，《钟吕传道集》说：“五行本于阴阳一气。”唐宋的修炼家乃至理学家都相信这一点：即五行当中各有一阴阳。修炼论所说的“有”，不仅是说有五脏五行，也是说五脏五行中各自都存在着阴阳。生命修炼说到底就是一个有目的地实现阴阳消长关系的过程，所谓“二八阴消，九三阳长”。《灵宝毕法》第一章就谈“匹配阴阳”，其曰：“积气生液，积液生气，匹配气液相生之法也。”匹配气液就是匹配阴阳。所谓匹配，就是修炼者有目的

地促使阴阳消长。五脏各自有阴阳,但自然存在状态只能实现持续存在,但它是盲目的存在,匹配才能体现修炼的主体能动性,又正是这种主体能动性原生出生命的冲动和对生命意义的追寻。

(三)关窍

这一术语实际为关与窍的合称,道教对此从未有一个明确的界定,一个重要原因是难以对此作出界定。不像脏腑那样可以通过解剖学来予以确认,关窍不可以解剖的办法来确认,当你拿解剖刀按照关窍的部位解构时,会发现它们根本就不存在。这实际上提出了一个问题:关窍是否实有?应当说这个问题乃是实证解剖学的局限所产生的疑问,是实证方法的限制。依照生命的体验和生命哲学的观点和方法,这样的问题就不成其为真实的问题。在中国医学和道教修炼实践中,人们体验到并能确认关窍的存在,生命哲学则把它们在人体结构中的存在上升到观念的存在,并把它们归入到人体生命的整体性学说中去。方法的区分引出了认知对象的根本分野:解剖学确认的实际不只是实有,而且是实物;生命哲学确认的不只是实有,而且是观念的有。如此,脏腑在修炼论中能够得到双重的确认,而关窍则只能得到一种确认,但这并不妨碍其实在性。与实证科学不同,对关窍的认知不是即物识物,而是要在相互的关联中,甚至在生命的整体性中才能对其确认,脱离关联的整体不仅在认识其性质方面,而且连是否有此存在都值得怀疑。可是它们不仅确实存在,且对生命整体至关重要,如果我们把生命体比作一张完整的网,那么关窍就如同网上的纲和纽结,生命之网的完整性和它的一张一翕的完美性是由这些纲和纽结来实现的,如果我们要勉强对关窍作

一个界定的话,不妨说它们是生命的要领和要点,荀悦《申鉴·俗谦》说:“关者,所以关藏呼吸之气以禀受四气也。……故道者常致气于关,是谓要术。”通过它们可以了解到生命的流动过程及其生命冲动的原动力。修炼所用关窍名称甚多,这里只是就其主要加以论述。

(四) 经脉

经脉之学发端于《黄帝内经》,《素问》中有《脉要精微论》、《经脉别论》、《阳阴脉解》、《三部九候论》;《灵枢》中有《经脉》、《经别》、《动输》、《根结》等篇。秦越时人扁鹊作《难经》具体阐发《内经》中的经脉学说,汉代张仲景《伤寒论》“谈到的单见脉象数十种,复出脉象上百种”。^① 中医学认为人有十二正经脉,为人体气血的主要通道,它们与人体五脏六腑有络属关系,即人的脏腑的状态能够在这正经脉上反映出来,如此有了脏象脉象之说,医生通过脏脉之象切诊人的身体好坏。这十二正经分别为:手太阴肺经、手阳明大肠经、足阳明胃经、足太阴脾经、手少阴心经、手太阳小肠经、足太阳膀胱经、足少阴肾经、手厥阴心包络经、手少阳三焦经、足少阳胆经、足厥阴肝经。十二经对称地分布于人体两侧,阴经行于四肢内侧,属脏;阳经行于四肢外侧,属腑。医家认为十二经脉构成人体经络系统的主体,故称正经。在十二正经基础上,还衍生出二十四脉、二十七脉,进而形成脉学。道教修炼以医学的经脉为基础,但极少循正经的思路,别循奇经八脉,奇与正相对,谓奇经有八脉,分别为:冲、任、督、带、阴跷、阳跷、阴维、阳维。《张紫阳八脉经》说:“八脉者,冲脉在风府穴下,督脉

^① 唐明邦《李时珍评传》第74页,南京大学出版社,1991年版。

在脐后,任脉在脐前,带脉在腰,阴跷脉在尾闾前、阴囊下,阳跷脉在尾闾后二节,阴维脉在顶前一寸三分,阳维脉在顶后一寸三分。”目前没有确切的依据说明张紫阳的奇经八脉说出自何时,也不知八脉是否属于道教的创见,可以肯定的是,任督之说在先秦就有(见《庄子》);道教不重正经重奇经,在谈修炼的书中多谈奇经,少谈正经。修炼家们认为奇经才是内丹修炼中精气运行的主要路径。相反,医学家长时间不重视奇经,“奇经八脉,世无人知”,直到明代医圣李时珍对此才特别注意,他专门作了《奇经八脉考》,并附了奇经图。他把正经辟如“沟渠”,把奇经辟为“湖泽”,正经之脉隆盛则溢于奇经,奇经则起到“蓄水”功能,在沟渠之水不济时再由湖泽之水转相灌溉,从而“内温脏腑,外濡肤理”。因此,在正奇经关系上,把奇经看得比正经重要,他主张“先要知乎八脉,则十二经、十五络之大旨得矣。”“医不知此,罔探病机”。正奇经脉合起来,构成了人体生命的纲目,这一庞杂而精细的纲目并非人为编织,而是经验与体验的凝结。医学自李时珍始重视奇经,可能接受了道教的影响,而道教不重正经重奇经,则属修炼学说与医学的区别了,正奇经的各自功能的分工就已暴露出来,正经为脏腑由内到外的表象,透过表象可以检视内脏,疗治内疾;奇经为生命之精气循环往复的路径,体现生命本质的运动,却不表露为外象。这样,前者适合于看病,后者适合于修炼。

(五)三田

又称三丹田,为修炼中元气存养和产药结丹之处。《诸真圣胎神用诀》:“丹田者,生气之源。一名丹田,二名精路,三名气海,四名守宫,五名太源,六名神室,七名元藏,八

名采宝，九名戊己，十名本根。皆是太和元气居止之处。”《黄庭经》注引《玉历经》说：“丹田在脐下三寸，附著脊。”《抱朴子内篇·地真》：“或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙，中丹田也。或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”早期中医经典《内经》、《难经》等皆不言丹田，丹田一词源自道教，但对丹田方位诸说不尽一致，《修真十书·杂著捷径》：“两眉间为上丹田，心为中丹田，脐轮三寸为下丹田。”医学家则多以脐下一寸三分处为丹田。对丹田方位看法的差异来自对人体结构认识的差异及其人们运炼中体验的区别，但总的来说大同小异。三田的区分根据在于各自对生命整体和修炼作用的想法不同，《钟吕传道集·论还丹》：“丹田有三：上田神舍，中田气府，下田精区。精中生气，气在中丹；气中生神，神在上丹；真水真气，合而成精，精在下丹。奉道之士，莫不有三丹，然而气生于肾，未朝于中元，神藏于心，未超于上院。所谓精华不能返合，虽三丹终成无用。”《大丹直指》：“上田神宫，中田气院，下田精区。”三丹田按人体下腹、中腹和脑的三部分结构分布，三田总体上构成了人体之“大中极”，三田连成一线，成为人体中脉（修炼有“中黄直透”，即一种特别径捷的功法），前后有任督脉相对称，中间还有冲、带脉与其相通，三丹田与奇经八脉及十二经脉相为表里，为精神之源、“生气之根”，所以修炼中又称三丹田为“三元”，或“三关元”、“三要”，《修真十书》：“人能会此三要，神气自然交结。”还称“三宫”，《中和集》：“三宫，三元所居之宫也。神居乾宫，气居中宫，精居坤宫。”三田之中，修炼家最重下田，因为下田为修炼功夫下手之处，修炼“筑基”即指从下丹田开始，基础没打好，就不可能体验到中田、上

田所居之处。在修炼家看来,下丹田为百脉的枢纽、生命的根源,又是炼药结丹之处,故而称之为“性命之祖”。

这里有一个问题需要澄清。本体论和修炼论都把道——性——心——神作了同一性的理解,那么脏腑中的心脏是否就指与道、性、神等同的心呢?其实不是。这在三田三宫的阐述中已表明了,“上田神舍”、“神在上丹”、“神居乾宫”(上田),就是说神所居之地在人脑,与神相等同的心即指上田神宫,心脏与心不是同一个意思,但这种区别要依据文中之义,如“两眉间为上丹田,心为中丹田、脐轮三寸为下丹田”,这里的“心”非指神舍之心,而是指心脏的方位有一个中丹田。而且我们看到,修炼家在确定窍穴时不是依照精确的人体部位,而是依据修炼中体验的方位,因而窍穴的确定性非源自实物,而来自体验,通常按照实物的精确性并未见寻找到体验中的确定性。

(六) 玄窍

修炼中真阴真阳的会合处,为修炼中至秘。《悟真篇·金丹四百字》说:“药物生玄窍,火候发阳炉。……此窍非凡窍,乾坤共合成。名为神气穴,内有坎离精。”有许多异名,如玄关一窍、虚无窟子、神气穴、玄牝之门、祖窍、极乐园、舍利子、戊己门、规中、生死户、虚空藏、丹扃、守一坛等等。在修炼论的所有术语中此一术语异名最多,分歧也最大。其基本意见可分为两类:(1)有位说。《钟吕传道集·论朝元》:“一肾在左,左为玄,玄以升气而传于肝。一肾在右,右为牝,牝以纳液而下传于膀胱。玄牝本乎无中来,以无为有。……玄牝,二肾也,自肾而生,五脏六腑全焉。”这是以人体左右肾为玄牝。陈楠《阴符髓》以人心左右为玄牝,其曰:“人心中有二窍,左曰玄,右曰牝,下入气海,上通泥丸。”还有以人下丹田为玄

牝，《大丹直指》：“脐在人身之中，名曰中宫命府，混沌神室、黄庭、丹田、神气穴、归根窍、复命关，……异名甚多。”萧廷芝《金丹大成集》则认为玄窍“在人头上，工夫容易，下手的难寻。”“在上曰玄，在下曰牝。玄关一窍，左曰玄，右曰牝。”气功修炼还多以人两眉之间的印堂为玄关。(2)无位说。持此观点的为多。《悟真篇》：“一孔玄关最幽深，非肾非心非脐轮，膀胱谷道空劳力，脾胃泥丸莫搜寻。”李道纯《中和集》：“何谓玄关？曰至玄至妙之机关也。初无定位，今人多指脐轮，或指顶门，或指两肾中间，或指肾前脐后，已上皆是旁门。丹书云：玄关一窍，不在四维上下，不在内外偏旁，亦不在当中。四大五行不著处是也。”在李道纯看来，玄关一窍完全不可以空间的位置来界定，若一定要在空间位置中找寻其存在，只会走向歧路旁门。正当的理解是在“不著处”，既不在此，亦不在彼；既不在上下四方，也不在中间；若有著处便不是玄窍。他进而提出个“中”字，在《莹蟾子语录》中他说：“夫玄关者，至玄至妙之机关也。所以圣人只书一个中字示人。此中字，玄关明矣。所谓中者，非中外之中，亦非四维上下之中，不是在中之中。释氏云：‘不见善，不思恶，正于恁么时，那个是自己本来面耳。’此禅家之中也。儒曰：‘喜怒哀乐未发之谓中。’道教曰：‘念头不动处谓之中。’此道教之中也。此乃三教只用一个中也。’《易》曰：‘寂然不动，中之体也；感而遂通，中之用也。’《老子》云：‘致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。’《易》云：‘复见天地之心。’且复卦一阳生于五阴之下，阴者，静也；阳也，动也。静极生动，只这个动处，便是玄关也。公但向二六时中，举心动念处工夫，久久玄关自然见也。”首先，他将空间位置的“中”排除在外，不应当在生命体的某个

正中之处去寻找。在此基础上,他指向生命的本来之处,这个本来之处既不离生命现象本身,又不在生命体内某个地方,而是在生命现象中悬浮着。正因为如此,人们对其确认也会因人而异,执着于某处便不是。在他看来,玄窍的认定依阴阳动静关系,静之极而生动处即是。身心极度静净,此时一阳初生。阳为阳神,非一般精神念头的产生,而是“自己本来面目”,也就是生命本体的浮现。玄窍是蛰藏性命之处,故而修炼家又称之为“窍中窍”、“灵关”,刘一明《金丹四百字解》:“玄窍者,幽深隐微之处,即阴阳分判之处,亦即性命寄居之处,所谓玄关窍者是也。”李攀龙《入药镜注》说:“一窍之中两窍存,金丹返还是归根。其间空洞元无物,虎髓龙精自吐吞。修炼须知复命观,不知此窍亦如闭。大包天地无边际,细纳乾坤黍米间。”性命寄居也即阴阳凝合;阴阳分判,即是性命分离。而那能够将性命、阴阳和合在一起的正是玄窍。修炼家尽管把玄窍理解为生命本身所拥有,却又认定只有在修炼中才能确认它。

三 无

与体现生命运动基础的“有”不同,无体现了有基础的生命运动。有之成为有,在于修炼家把有看成实有,看成生命中确定的毋庸置疑的事实;在修炼中透过有的事实,人们感视到自我生命的现实存在,并在这种存在中体验到自我精神生命和机体生命共存于一体的现实,又觉察到精神生命与机体生命在生命过程中总会发生分存与离异的情形,机体生命中涵养精神生命,而精神生命则又不断地发生盲目的冲动,使得两

者不能和谐到生命本能的需求,即身心合一。这就是说,生命现象的产生原本是精神生命与机体生命合一不贰的,但生命的成长促成了两者的分离,分离既意味着生命的发展,也意味着生命的衰老。只要把生命推向成长的轨迹,它就必然发生分离与衰老。人不能阻止生命成长,但人应当阻止生命颓废与衰老,这是生命哲学意义所在。为了实现生命哲学所追求的意义,只能借助于“无”。即生命的合目的运动。只有在运动中能够实现目的,离了运动便没有了目的。

(一)有化为无

无之为无,在于有化为无。有不仅是一种确定的存在,它又表现为属性,即有之成为有的稳定性,稳定性使有成为可能。但是有不能因为拥有现在而不管将来,不能因为不愿放弃现在的有而坐待衰老与死亡,化为虚空。按照生命自身的运动属性,它需把自己化为流动的行程。一旦化为流动行程,原来的有便化为无。有既已化为流程,它既在此又在彼,你就不能说是这个而不是那个,失去了稳定性也就失去了有还是有的基础。既不属于此和彼,又不能叫做这个或那个,它就是无。也就是说,无体现了流动与运动,无住无常。对于无来说,它实现了对有的否定,非其所是,非其所有。这种否定不是抛弃,甚至不是扬弃,而是流动中的转化,有转化成了无。促成转化的因素来自两个方面:一是生命意识和意志的推动;二是生命的合目的运动。其中前者是起动的导因,后者是生命本然的奔向目的的自动。既然转化由以上两个因素引起,那么这两者就会伴随转化过程的始终,而且也影响到转化的形成及转化的实质性。首先,没有生命意识和意志的发动与推动,生命的有不会自动转化为无,更不能决定从哪个环节的

有开始转化为无。有与无的转化取决于意识的凝聚,对于意识所意向到的对象之外,在修炼中是可视为不存在的。尽管预先的知识告诫我,生命中有多少个“有”,但我在修炼中全副精神只注意到一个“有”,在我注意之外的其他的“有”便变成了不存在的无,一念规中,万缘放下。从这个意义上来说,意识、意志的转移是从有转化为无的原因。从流动与转化的角度来说,精化为虚,既已发生了转化,原先的存在一有,便成为无,修炼就是要使原来的有变成另一个有,也就是促使原来的有变成无。这种转化属于生命本然的合目的的运动,炼精必然化为气,炼气必然化为神,不能预设它们会转化为别的什么东西,甚至它们转化过程及其运炼的路径也是不能预设的,它们缘先天自然而行。再从修炼感视的景象来说,修炼论的有是以空间方位的合理性和实际体验确认为基础的,随着运炼的依次提升,其感视的景象也依次浮现,浮现的景象便是有,发生了转化而从浮现的景象中隐去的就是无。也可以说,景象的浮现与隐去皆依意念,意念所到之处即是有,意念所不到之处即是无。

从转化形式和实质中可以看到,有转化为无并非化为乌有,即不含任何有的无。在几乎所有的道书中都会涉及到有无问题,没有一本道书认定所谈的无是一个纯粹的虚空,这个问题涉及到道教对于所有现象的现实性的态度。与佛教否定一切现实性,将一切现象界识为不真、假有的态度不同,道教肯定一切现象的现实性,以现实性为起点来考虑所有的问题。对于生命现象也同样如此,无不惟独从有转化而来,无本身就是一种有,只是相对于意念的转移,相对于原先的有所浮现的生命景象,它成为某种意义上的无。修炼论中的有与无,难以

在其中作出有力的剖判,生命的修炼就在于有无之间,恰如《仙佛合宗语录》所说:“不见其有谓之勿助,不见其无谓之勿忘,非有非无非见非不见,合乎自然同乎大道。”正是通过有与无不断地转化,实现了生命有目的的运动。这就像夜间一座大型而庞杂的霓虹灯,闪亮的是有,熄灭的是无,闪亮的有显示了它的存在,熄灭的无没有显示它的存在,闪亮与熄灭的依次流转就是有与无的依次转化。没有显示其存在的无不是空无,显示了其存在的有又要主动地转化成无。而促使闪亮与熄灭的主动性来自电流,生命修炼中有与无的转化的主动性则来自意念。

如此便出现这样的问题:为什么要产生从有到无的转化?有与无的转化是不是自动的?有本身是一种确定的存在,这种确定的存在为生命现象现实存在的基础,可是除了表明生命存在和“人现在还活着”以外不再能表明任何别的东西。可是生命存在就要表明存在的意义,人活着追求一定的目标,对意义和目标追求的愿望乃是生命原动力。为了实现意义和目标,就先要实现从有到无的转化。所以,从有到无就是生命的冲动,无的特性在于运动,它表现了生命的巨大张力。我们看到有不能实现生命的冲动与向生命目标的冲击,唯有无才能实现,因为无将稳定的有导入了不稳定的连续性转化之中,只有在运动中才有实现目标的可能性。但是,无是怎样保证已经发生的运动朝着合目的方向呢?这当中便存在着一个主体性问题。推动有无递相转化的意念还是修炼中的主体性范畴。在道教修炼著述中多讲不著意、不用意,这是有特殊意义的指称,事实上修炼始终用的都是意念,意是意识,念是意志。首先,意识到有的局限及其生命的有限,推动生命的有向无转

化运动。有始终都是一个有限的观念，无则始终是一个无限的概念。从有向无体现的就是超越有限、趋向无限的主体意识。尽管从原来的有，经过无的消解，再转化为新的有，仍然没有摆脱有限，或者现在只是暂时地超越了有限，可是运动本身无止境，它在循环反复、颠倒、变化无穷的流程中表现了自己无限的性质。运动的无限性表现了无对有的消解作用。无对有的每一次消解都是主体的一次超越，每一次超越虽然又再一次地陷于有限的窠臼，但它在运动中要趋向无限，不断地运动就是超越的无限。需要提醒，主体的超越意识并非外在于有无转化过程之外，修炼过程中的无的界定离不开主体意识与意志，这在前面已经谈到，它实际上乃是工夫上的无，而非本体的无。即主体将意念隐藏在工夫上的无当中了。其次，无体现了主体的愿望。生命必然要运动，运动只有在合目的的情形下才是冲动，而冲动之所以可能还在于主体的愿望。我们说道教提出“我命在我不在天”充分昭示了生命的冲动，但在这种冲动后面能够洞见不愿受自然生命局限的愿望，愿望不只是冲动的原动力，它还是目的的最初提出者，人们总是根据愿望来设计目的，没有愿望就没有目的。生命的有只是运动的基础和前提，它不能实现什么，只有运动能够实现人所欲实现的。从有到无的运动为意识和意志所推动，那末愿望先行，在善良愿望的关照下推动生命的运动朝着生命目的行进。

在一般情况下，说从有到无为意念推动，就已经回答了有无转化是否自动的问题。可是在道教的修炼论中这还言犹未尽。从意志发动愿望的关照及其促使生命运动朝合目的方向来说，有无转化不是自动的，而从修炼过程中的生命运动来说，它们又是能够自动的。我们知道，生命有一种自我运动，

生命机体(命体)吐故纳新、新陈代谢使得生命得以延续,生命精神的心往神驰使得精神生命富有内容和色彩,然而这种自我运动符合外部自然律,乃是缺乏主体规定的盲动,因而这样的运动不是实现生命的再生,而是实现生命自然历史过程,即生长、旺盛、衰老与死亡。这样的自动显然不合生命愿望,不属于合目的的生命运动。修炼家把这种自我运动看作后天的。合乎自然必然性的后天的运动不是生命哲学所追求的,修炼家欲追求的乃是先天的,即先天本然的生命运动,也即元精、元气、元神及其本性本命的运动,这种运动是合目的的,即与人的主观愿望和目的相吻合的。它毋须推动,自然而然,精自然化为气,气自然化为神。修炼家多不主张在宗教修炼中励行导引,就是要任其生命本然。在这种情形下,主体性也须消融在其中了,做到无我。无我之中却有真我。在主体性与先天本然性两者的关系上,修炼家主张主体服从意念随先天而动,因为主观的目的性在先天本然中已经得到了保证,本然之中涵括了主体。

道教修炼论所讲求的生命的运动大体分为三个阶段,即炼精化气、炼气化神、炼神还虚。尽管各家体验有所差异,但都认同这三个阶段。因为这三个阶段比较全面地反映了人修炼自身三宝的关系,所有的修炼论述都无非是这三个方面实践内容的不同角度的表达。有关精气神的修养在早期道教著述中已有论述,却没有把精气神的修养分出阶段来。《河上公章句》把“爱气养神”作为一种德性的修养,这种修养不是着意体会气与神的关系,只是把它们视为自身生命基础的修养,有了这样的修养便是有德之人,“其德如是,乃为真人”(“修之于身,其德乃真”注)。其实这样的修养还属于笼而统

之的无分别的基础修炼,还谈不上有条理的、有逻辑联系的生命锻炼。《太平经》提出气精神转相生的逻辑关系,其曰:“夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。”这个逻辑序次与自唐以后的修炼次序不相符合,唐宋修炼家皆言精生气,气生神,《太平经》却言气生精、精生神。然而细玩文义会发现,《太平经》在这里讲的不是严格意义的修炼论,而是本体论到修炼论的过渡性表述。“气生精”、“气转为精”中的“气”乃是作自然本体的“混沌之气”,不是身内精气神三宝中的气。混沌之气化为生命要素的精和神,体现了宇宙本体向生命现象的转化,即体现了由外到内的转化。这里的“精”指的正是三宝中的精气。中唐司马承祯《坐忘论》提出“七渐”之法,但这七个步骤突出在“炼心”、“炼神”,而《服气精义论》又与中医和一般气功相伯仲,尚且不能称之不有目的宗教修炼。尤其是这两部书并不能合并成为一个连贯的思想体系,自然也就不能成为整体的修炼论。初次提出修炼三阶段的大概是晚唐施肩吾,他在《西山群仙会真记》中提出“炼形化气”、“炼气化神”,“炼神合道”的阶次。炼形化气已很接近于炼精化气,“形”与“精”有着对应性,尽管精为气之精,修炼家还是把精看作有形质的东西。《钟吕传道集》提出的修炼阶段与施肩吾的提法相佐,其曰:“炼形成气,炼气成神,炼神合道。”又说:“炼形而后炼气,炼气而后炼神,炼神合道。”张伯端《金丹四百字序》提出了后来各家都认同的精气神递相转化、依次超升的修炼阶段论,他说:“以精化为气,以气化为神,以神化为虚,故名曰三花聚顶。”修炼层次的明确化反映了生命修炼论的系统化、理论化及其修炼体验的加深和水平的提高,加上在表

述上把精气神简化为性命的形式,进而明白无误地告诫修道者,修炼不是别的,就是对自我的修炼。

(二) 炼精化气

这一阶段的修炼通常又称为“小周天”、“初关”、“百日关”,即正式进行修炼的初始阶段。在此之前,须经过“竹破竹补”式的调养身心,先要使人身三宝(精气神)齐全旺盛,方能进入运炼。“炼精者炼元精”(《金丹四百字序》),即炼元精以生发元气(人身中之真气)。精谓形之精,它虽为气之精,又为三宝之一,但它仍属一种有形质的东西。按照自然必然性,道生神、神生气、气生形精,这是从自然现象到生命现象的过程;但按生命修炼的要求,但反其道而行之,形化气,气化神,神还虚,虚合道。《钟吕传道集·论炼形》:“人之生也,形与神为表里。神者,形之主。形者,神之舍。形中之精以生气,气以生神。液中生气,气中生液,乃形中之子母也。”道教在运用“形”概念时,总与“神”相对应,在对应关系中它是一个确定内容,即指神所以寓寄,没有这个寓寄,神便飘忽无定,是没有着落的一般,有了寓寄它才是落实的个体。而形之所以可以寓寄神,在于它是一种形质,或者说是一种真实的实有。但是这种实有只有在作为神的寓寄才是确定的,否则便是宽泛而无规定,它或者是桌子、房子,或者是其他什么东西。也就是说不是任何有形的物都能作为神舍的形。只有与本体相关的那一类形质才能作为神舍的形。形之被视为精,即指它与神相关联对应,不是任何形都可以称为精。而精之被称为神之形,在于它本质就是一个本体的问题,精不离神,神也不离精。正是在这个意义上,修炼家把炼形看作炼精。如元代陈致虚所说:“知此道者,怡神守形,养形炼精,积精化气,

炼气合神，炼神还虚，金丹乃成。”（《金丹大要》）《钟吕传道集》还提出了具体炼形之法，如金液炼形、玉液炼形，^①炼形是“形将为气者也”，也就是“以有为无”，如说：“形象，阴也，阴则有体。以有为无，使形化气而超凡躯，以入圣品，乃炼之上法也。”把形象看作阴，也就是把阴看作有。修炼家把修炼所炼“药物”分作阴阳，阴为铅，阳为汞，铅则沉伏，汞则飞扬，沉伏的铅为“有”，飞扬的汞为“无”。“阴则有体”这句话最为显明地表露了修炼家在有无问题上的观念，体指体用之体，即某种有形质的东西，在修炼论中指“有”。炼精化为气，正是说“以有为无。”把气看作无，这在《自然本起经》中已经表述过，其曰：“何谓无，无者气也。气有形可见，无质可得，故为无。”

炼精化气，也称“三归二”。“万物含三”，精、气、神归于神气，修炼家称此为“有为”工夫。其具体修炼过程有四个步骤：其一采药，^②即静定中元气发生，便即时采取，使其升华，所谓“铅遇癸生须急采，金逢望后不堪尝。”其二封固，^③即采

① 金液指肺液；玉液指肾气合心中神水。

② 谓修炼静坐中，元精有感，元炁发生，以正念摄取。崔希范《人药镜》：“采药时，调火功。受气吉，防成凶。”王道渊注：“采药时者，乃身中一阳来复之时也。于斯时，则当闭关行火之功，妙在调变停匀。从三关运转一举之时，周流复位，万气凝真。”《悟真篇》：“八月十五玩蟾辉，正是金精壮盛时。若到一阳才动时，便宜进火莫延迟。”《翠虚篇·金丹诗诀》：“半斤真汞半斤铅，应在灵源太极先。须趁子时当采取，炼成金液入丹田。”修炼家还将采药分为采外药与采内药，外药以气为主，内药以神为主。外药生而后采，内药采而后生。

③ 封固又称固济、封炉。白玉蟾《玄关显秘论》：“若能静定之中，抱冲和之气，守真一之精则是封炉固济，以行火候。”《诸真内丹集要·金丹类名》：“外境不入，内境不出，谓之固济。”将采得之药物（真气），安存于丹田炉中，以文火温养，沐浴归根，以神伏气，不使走漏。封固又分为初封、再封。初封指药产生后及时采取，迎归炉内；再封指从炉内提取初封之药，作河车运转，在泥丸去矿留金之后，再入炉封固。从初封到再封，中间经过了再一次的药物煅炼。

药后送至下炉(下丹田)封存,不使走漏,所谓“送归土釜牢封固,次人流珠厮配当。”其三烹炼,即转动河车三百六十度,^①行小周天历三百六十周,促进龙虎交媾,神气凝结。其四止火,^②即三百六十候完成后,有阳光三现信号,内药已生,便须止火,为七日炼大药(外、内药凝合成丹胎)作准备。整个过程需要时数约一百日。在这一修炼阶段,运用了几种基本的方法,这几种方法则又体现了修炼家的生命哲学观念:第一,龙虎交媾。龙虎乃取其象,又称真龙真虎。所以称之为真,在于它们不是一个实际的龙虎,而是象意,象人体内真实的阴阳、精气。阴阳龙虎又称铅汞,铅为阴为虎,汞为阳为龙,铅汞也非实物,而是取其象,或者说只是某种“假号”,如明代陆西星《玄肤论》说:“铅汞水火皆人间有名有相之物,谓之真汞则不可名不可相也,故不得已而假有名有相之物以拟之,而加之

① 《周易参同契》:“五金之主,北方河车。”在外丹中暗指铅。《钟吕传道集·论河车》:“河车者,起于北方正水之中,肾脏真气,真气之所生之正气,乃曰河车。”又曰:“盖人身之中,阳少阴多,言水之处甚众,车则取意于搬运,河乃主象于多阴,故此河车不行于地而行于水。施肩吾《西山群仙会真记》:“北方正气号河车,车谓运载物于陆地,往来无穷。而曰河车者,取意于人身之内,万阴之中,有一点元阳上升,薰蒸其胞络,上生元气,自肾气传肝,肝气传心,心气传肺,肺气传肾,而曰小河车也。肘后飞金晶,自尾闾穴起,从下关过中关,中关过上关;自上田至中田,中田至下田,而曰大河车也。”丘处机《大丹直指》:“肾气暗藏肺气,肾气过尾闾,曰河车。”修炼家所论河车甚多,其基本理路是:元阳真气自尾闾沿督脉上升泥丸,复顺任脉降至下田。尾闾、夹脊、玉枕等三关为河车运药上升之路,泥丸、黄庭、丹田等三田为河车运药下降之路。

② 止火指停止进火。火指神志、意念,也即后天神。火有文武之分。武火表示加强意念及呼吸的方法,白玉蟾《丹法参同十八诀》:“奋迅精神,祛除杂念。”文火表示运炼中不用意念,呼吸轻缓,绵绵若存,任其自然。《丹法参同十八诀》:“专气致柔,含光默默,温温不绝,绵绵若存。”在炼精化气阶段,烹炼三百周足,阳光二现,即当止火。而行静坐温养之功。钟离权说:“丹熟不须行火候,更行火候必伤丹。只宜保守无亏损,渴饮饥食困则眠。”(仇兆鳌《悟真篇集注》)刘一明《悟真直指》:“若丹已还,速当住火停轮,用温养之功。”

曰真。实则阴精阳气而已。”类似的“假名”还很多，如金情木性，婴儿姤女等等。肾液中生气，气中有真水，谓之真虎；心气中生液，液中有真气，谓之真龙。气液相恋，龙虎交媾，称为龙虎交媾。《钟吕传道集》说：“肾气投心气，气极生液，液中有正阳之气，配合真一之水，名曰龙虎交媾。”《灵宝毕法》说：“以真气恋液，真水恋气，液与真水，本自相合，故液中有真气，气中有真水，互相交合，相恋而下，名曰交媾龙虎。”液为阴，气为阳，液中真气指阴中之阳，气中真水指阳中之阴，阴中之阳与阳中之阴相互恋合，打成一气，成为真阴真阳。真阴真阳的凝合就是修炼家所说的药物，亦谓还丹。对于这个恋合交媾的过程。修炼家甚而描绘得非常剧烈，似龙吟虎啸，如钟离权《破迷正道歌》所说：“果然采得先天气，日月擒来两手中，昼夜打成一块，自有龙吟虎啸声。”故而修炼家对交媾有其独到的理解，一方面认为龙虎所代表的阳和阴是严肃对应的，龙虎相会必有一斗；另一方面认为双方又有着内在的相互依恋的要求，这个要求成为阴阳能够凝合成稳定状态的根据。在炼精化气阶段的龙虎交媾因为被看作小周天工夫，故修炼家称之为坎离交媾。元代陈冲素《规中指南》：“夫坎离交媾，亦谓之小周天，在立基百日之内见之。水火升降于中宫，阴阳混合于丹鼎，云收雨散，气结神凝，见此验矣。紫阳真人曰：龙虎一交相眷恋，坎离交媾便成胎。溶溶一掬髓，著意求他啜取来。”坎离交媾又叫“取坎填离”，即取象坎卦(三)中之实，填离卦(三)中之虚，《悟真篇》说：“取将坎位心中实，点化离宫腹内阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”在《周易》卦象中，离为女，坎为男，离女与坎男交施，如白虎与青龙交媾，打成一片。即成修炼家所追求的“内药”、“还丹”。《性

命圭旨》说：“坎离交而地天泰，龙虎交而戊己合也。……天地以阴阳交媾而生物，丹法以阴阳交媾而生药。盖未有不交媾而可以成造化者也。……坎离之气不交并，则黄芽不生；龙虎二弦之气不会合，则真一种子不产。”之所以将炼精化气称为产“真种子”，是因为它还不是修炼的最终结果，还只是金丹大药的“黄芽”、“种子”，蕴含了修炼正果的根据和根本条件。第二，有为工夫。有为与无为的差异只在于有意与无意，也即修炼中有无主观意识、意志的主导，修炼家认为，整个修炼过程中涵括了有为与无为两种工夫，而以有为、有作为起始工夫。《悟真篇》说：“始于有作人难见，及知无为众始知。但见无为为要妙，岂知有作是根基。”仇兆鳌解注为：“有作者，炼己，采药；无为者，炼神还虚。世人但云道在无为，而不知功始有作，是犹栽木无根，筑室无基，断难望其有成也。”由于《悟真篇》主张修炼以有为、有作为基始，而有为有作工夫相当于命功，无为无作工夫相当于性功，故刘一明《周易阐真》说：“无为了性，有为了命。”在整个炼精化气阶段，皆用意念推动，“神行则气行，神住则气住。”（《证道仙经》）采药是着意及时采取真气，封固是将所生真气送入下丹田，烹炼是刻意促使龙虎相交战而凝合，并搬动河车缘督脉上，循任脉下，经过前后三关，再返还下丹田。止火即是有意控制意念，使其温温默默。由于此一过程皆由人的有意作为，故此有为又叫后天的作为，然而离了这后天的有意作为，整个生命要素的合目的运动便不会发生，所以修炼家强调“学者专心致志，努力行持。”一旦含蕴人为“努力行持”的要求，那么人的主观能动性也就在不言之中了。

（三）炼气化神

这一阶段修炼工夫又称中关、“十月关”或“大周天功”。其修炼目的为神、气合炼而归于纯阳之物。《西山群仙会真记》说：“若以神炼气，气炼成神，非在于阳交阴会，其在于抽铅添汞，致二八之阴消，换骨炼形，使九三之阳长。三百日胎仙完而真气生，不可再采药也。肘后飞金晶，^①自肾后尾间穴升之而到夹脊，自夹脊双关升之而至上宫，不止于肾气补脑而午后降真火以炼丹药，致阴尽阳纯也。”相对于炼精化气的“三归二”，这一过程称为“二归一”。神、气归一也就是圣胎（大药）的产生。如果说“三归二”使得有化归成了无的话，那么“二归一”就要促使无再化成有。圣胎、大药、内丹、金丹等异名同实，都是把炼气化神的结果看成一个可以实在来论的东西，它不是具体的物质，却有物质的某些特性，如它有一般物质的可感视性和实在性，如刘一明《修真辨难》所说：“修其本原，无象中生实象。”修炼家时而称之为“一颗黍米”、“明珠”，时而誉之“金刚不坏之体”，刘一明《象言破疑》说：“金者，坚刚永久不坏之物；丹者，圆满光净无亏之物。”所以能够成就这样一种极特别的类似实物性的东西，根据还生于神、气，修炼家认为神与气相交媾而凝结不散，即成金丹大药。而

^① 采肾中元阳之气以飞升入泥丸的修炼法。又名“抽铅”、“下田返上田”。金晶亦即金精，肾中元阳之气，又谓真铅。《灵宝毕法》：“坎卦阳生，当正子时，非始非终。艮卦肾气交肝气。未交之前，静室中披衣握固，正坐盘膝，蹲下腹肚，须臾起身，前出胸而微仰头于后。后闭夹脊双关，肘后微扇一二，伸腰，自尾间关，如火相似，自腰而起，拥在夹脊，慎勿开关。即时甚热气壮，渐次夹脊关，放气过关。仍仰面脑后，紧偃以闭上关，放气过关。仍仰面脑后，紧偃以闭上关，慎勿开之。即觉热极气壮，渐次开关入顶，以补泥髓海。须身耐寒暑，方为长生之基。”“次用还丹之法，如出胸伸腰，闭夹脊，蹲而伸之，腰间火不起。当静坐内观，如法再作，以火起为度。自丑行之，至寅终而可止。乃曰肘后飞金晶，又曰抽铅，使肾中生肝气也。”“离卦采药，乾卦进火烧药，勒阳关，始一百日飞金晶入髓，三关一撞，直入上宫泥丸。自坎卦为始，至艮卦方止。”

神、气又以阴阳论，“随炁上升，心火自降，阴阳交媾而成丹。神行乎其中矣。”（万尚父《听心斋客问答》）炁、神都属于“无”，无中阴阳交媾而能成实物。但这种实物具有所有实物所不具有的特殊性能，即它具有的超越的本性。不止类似实物，它其实就是一种神明，它是生命存在的根本因素的凝结，把它称为形神合一可，称为性命凝结也可。修炼家认为，有了它就有了生命的本体，从而也就掌握了“自家本来面目”。有时更绝妙地把它称为“这个”。“这个”在中文里意蕴不浅，首先，说“这个”就已把它当作一个具有独立资格的单元或单体，即独立自存的，这便与实在实物具有一致性；其次，说“这个”就从中已将“那个”排斥出去了，即它不是别的什么东西，而是涵有自我在内的主体。所以拥有了“这个”也就是拥有了神气合一、形神合一的自我了，如此才性可以安，命可以立，如《大丹直指》所说：“龙之有珠，可以升举，人有内丹，自然长生不死矣。”

修炼家把这个圣胎理解为“纯阳之物”，如何能使阴阳变为纯阳呢？那就是“以火煅炼”。《修真辨难》说：“本数虽足，若不经火煅炼，不能以无形生有形，以无质生有质。故必于还丹之后，重安炉，复立鼎，以铅投汞，以汞养铅。用天然真火煅炼成真，变为金刚不坏之物，与天地并久，与日月争光，方能全的一个原本。否则还丹已就，而不修大丹，虽有原本，必不坚固，终有得而复失之时。”经过小周天工夫的修炼，已有了黄芽、真种子，已算是某种意义上的“还丹”，但仅此还不够，因为黄芽、真种子尚且不是所欲追求的“有形”、“有质”，还只是无形、无质的，修炼讲求得大药，即大还丹。如此便要行大周天工夫。铅汞在此指炁神，即以炁神相炼求大丹。重安炉、复

立鼎，即是重新起火运炼。在这种重复煅炼过程中，修炼家运用了交媾颠倒、反复等观念。

与炼精化气阶段“坎离交媾”相区别，修炼家将炼气化神阶段谓“乾坤阖辟”，阴阳交媾称之为“乾坤交媾”。陈冲素《规中指南》说：“夫乾坤交媾，亦谓之大周天，在坎离交媾之后见之。盖药既生矣，于斯出焉。”坎离交媾又被叫“内交”，乾坤交媾又被叫做“外交”，《性命圭旨·龙虎交媾》说：“交媾之理有二：有内交者，有外交者。坎离龙虎交，内交也，产药也。乾坤子午交，外交也，结丹也。”其《卯酉周天》：“外交媾者，后上前下，一升一降也；内交媾者，左旋右转，一起一伏也。”不过丘处机《大丹直指》还是把乾坤交媾称为龙虎交媾，“龙虎交媾，得一粒如黍米形。”实际上龙虎只是代号，代替阴阳，在不同阶段的交媾，有不同的内涵与作用，如李涵虚《三车秘旨》所讲：“若在先天，只炼出一个，都皆有了。总要从交媾中取出真阳耳。”从阴阳交媾中得到阴尽阳纯之物才是其目的。

反复煅炼也是颠倒的过程。《灵宝毕法》说：“凡行此法，方为五行颠倒，三田返覆。”所谓颠倒，并非五行（五脏）三田（三丹田）位置的颠倒，而是神炁运动的反复进行。《三车秘旨》说：“道家云：乾坤坎离颠倒，岂心可移于下，肾可移于上耶？非也。所谓颠倒者，乃心肾中之神气耳。心神俯而下就，肾气仰而上升，神气颠倒，则有形之心肾亦如颠倒，无形之乾坤亦皆颠倒。颠倒交施，坤中生一阳为坎，乾中生一阴为离。离女与坎男交施，则如西方之兑女，相接东方之震男。又将南北移为东西，水火变为金木。金情木性，称为白虎青龙。龙交虎，如姤投婴。虎交龙，如婴投姤。要之，乃性命二物，命中有

性，性中有命，二物乃一物耳。故紫阳先生曰：‘震兑非东西，坎离非南北。’人亦可以恍然矣。”在《周易》中乾(☰)坤(☷)二卦被认为是“易之门户，众卦之父母”，一切卦爻皆由此二卦演变而来，天乾地坤发生颠倒交施，从乾从生一阴而成离卦(☲)，从坤生一阳而成坎卦(☵)。魏伯阳以乾坤坎离为四正卦，用以范围天地阴阳变化之道，道教生命修炼则以坎离震兑为四正卦，而把乾坤作为先天之卦，以象先天神。坎离震兑分别象征北南东西，又象征水火木金，中央正位象征土。在物象上，离象女，坎象男，震象青龙，兑象白虎。离女与坎男交施即为坎离颠倒，或曰南北颠倒；青龙与白虎交施为东西颠倒，如《悟真篇》所说：“震龙汞自离乡出，兑虎铅生在西方，二物总因儿产母，五行全要入中央。”在这里，颠倒不是指东西南北位置的不分辨，而是指神、炁的交互运动，在运动中相遇而发生作用，其中任何一方都不是被动的，也就是说运动主体的运动颠倒，如既有媾投婴、龙交虎，也有婴投媾、虎交龙。因而这种运动乃是互动，离女坎男本来分处南北，震龙兑虎本来分处东西，在交互运动中却可从北中出离女，南中出坎男，东中出兑虎，西中出震龙。坎离震兑在东汉时的卦变学说中类似某种数字游戏，以阴(--)阳(一)卦爻的移动而变卦，在道教修炼学说中则用来演示生命运动的阴阳消长及其交相作用。其中任何一方运动的主动性都是生命的主动性，在主动的互动中实现生命的目的性。其中运动的反复也即煅炼的反复，促使神、炁反复交媾，使得神、炁从暂时的凝结变为“打成一片”的永久性坚固物，修炼中有多样的颠倒，如颠倒阴阳、颠倒坎离、颠倒男女、颠倒乾坤、颠倒铅汞、颠倒五行、颠倒主宾等等，总的目的是一个，即“二物颠倒而生丹”(《金丹大

要》)。修炼中所讲的“三田返覆”、“五行颠倒”也是这个意思。所谓“三田返覆”指下丹田返上丹田，飞金晶入脑；下丹田返中丹田，采药；中丹田返下丹田，烧药进火。所谓“五行颠倒”，也是五行（金木水火土、肺肝肾心脾）之位所产生的运动主体的颠倒，《钟吕传道集·论五行》：“相生者递相间隔，相克者亲近难易。”《西山群仙会真记》：“太白真人曰：五行颠倒术，龙从火里出。五行不顺生，虎向水里生。龙本东方甲乙之物，而出于火中者，心液之上，正阳之炁也，则曰阳龙出自离宫。虎乃西方庚辛之物，而生于水中者，肾炁之中，真一之水也，则曰阴虎生于坎位。然而龙是阳物，升举自在，而在水中，乃阴中之阳，故比心液之上正阳之炁也。虎是阴物，奔驰自在而居陆地，乃阳中之阴，故比肾炁之中真一之水也。”五行颠倒又称做“五行错王”，晚唐彭晓《周易参同契通真义》说：“或以阴阳颠倒，五行互用，更为男女，递作夫妻，则其义也。”元代俞琰《周易参同契发挥》说：“金生水，木生火，此常道之顺五行也。今以丹法言之，则木与火为侣，火反生木；金与水合处，水反生金，故曰‘五行错王，相据以生’也。”“错王”的实际意思乃五行互用，在修炼中指人体五脏之神炁的逆转运用。

颠倒、返覆实现阴阳神炁凝结成丹，在具体操作上表现为“抽添”，即抽铅添汞以致阴尽阳纯，煅炼纯阳之物。《悟真篇自序》：“至若防危虑险，慎于运用抽添。”所谓“二八阴消，九三阳长”，即指用卦爻的阴（--）阳（—）变化表示阴阳的消长。神炁凝合本乃阴阳之用，但这种初凝之物阳未纯阴未尽，反复煅炼以得阴中之阳，阳中之阳，无阴即是纯阳。陈致虚《金丹大要》说：“抽添者，以铅制汞之后，逐日运火，渐添汞，汞渐多，铅渐少，久则铅将尽，汞亦干，化而为丹砂，号曰金液

还丹之纯阳。则知形化为气，气化为神，是曰婴儿，是曰阳神。”汞为阳为神，铅为阴为炁，“抽铅”即是逐渐去阴，“添汞”即是逐渐增阳，“汞干”即是纯阳。李道纯《中和集》：“身不动气定，谓之抽；心不动神定，谓之添。身心不动，神凝气结，谓之還元。所以取坎中之阳，补离中之阴而成乾，谓抽铅添汞也。”从生命要素来说，抽铅添汞就是一个身心神气的运用。

然而抽添既是生命要素的运用，那就不是随意的，修炼家都特别地讲究“依时”，时间关系可以说修炼中至关重要的一个因素。抽添是逐渐进行的，它必须在相应的时间关系中依时进行，所谓“防危虑险”，就是严格把握时间进程，慎戒用急，运炼的时间进程在修炼中称做“火候”，进火退符的时候，这也是修炼论最为神秘的。所谓“药物易知，火候难准”，“圣人传药不传火，从来火候少人知”，讲得就是这个意思。刘一明《悟真真指》：“金丹全赖火候修持而成。火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知迟早，炼药须知时节。有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候，有还丹之火候，有大丹之火候，有增减之火候，有温养之火候。”各种火候都是对运炼中时间关系的准确把握。为了做到这一点，就要在运炼程度与自然时间之间找到某种对应关系，“既有形名，难逃度数”。在时间定位上，修炼家采取了由大到小的方式，即先立乎其大，先确立一个大的时间参考系（如一年有春夏秋冬四季），然后对时间作无数次的分割，如一岁之中有四季、八节、二十四气、七十二候，三百六十日，四千三百二十辰；十二辰为一日，五日为一候，三候为一气，三气为一节，二节为一时，四时为一岁。而一日当中则又分刻、分，一昼夜为一百刻、六十分。运炼程度就要与从大到小的时间每每相

对应,运炼进程的数量关系也就以时间关系的累积表示出来了,年中择月,月中择日,日中择时,时中择刻,刻中择分,如此,自然的年月日就成了身中之年月日了,“人之一日如日月之一月,如天地之一年。”(《钟吕传道集》)为了准确地表示生命阴阳因素的消长进退,以十二地支中子、丑、寅、卯、辰、巳为六阳时,午、未、申、酉、戌、亥为六阴时。六阳时为进火时间,六阴时为退符时间。在时刻表示上,还以复、临、泰、大壮、乾、夬、遁、否、观、剥、坤等十二消息卦,以及六十四卦及其爻位变化来表示。十一月为子时,其卦为“复”䷗,一阳爻表示一阳生,为进火采药之时;从十一月进火到二月,卯时,大壮卦䷡,为春分时节,木气已盛,当行沐浴之功,即洗心涤虑,缓和火候,防倾炉之危;从二月再行息火到五月,午时,夬卦䷪,为夏至时节,一阴爻表示一阴生,当退阴符,亦即抽火,也当行沐浴功夫,谨节抽添。从五月到七、八月,酉时,观卦䷓,为秋分时节,金液已盛,当沐浴养火;从八月到十月,亥时,坤卦䷁,为小雪时节,到此时,九转火候已足,十月胎圆,可与道合真。在所有时候中,修炼家最重一阳生时和一阴生时,按客观时间关系就是子午之时,子时一阳生,午时一阴生,为阴阳交换的临界点,掌握这个临界点是修炼的关键,若一阳生时不及时“采药”,就会错过时机;若一阴生时不及时退火,用力过猛,不仅伤丹,也伤体,“十一月功夫,存杳杳绵绵之息;三万年气数,在来来往往之间”(《性命圭旨》)。所以修炼家把“调停火候”作为一个突出的要求提出来,调停就是要对进火与退符及其进退的幅度、分寸、迟速作出准确无误的把握。然而,修炼家在把生命体和宇宙自然、修炼火候与自然客观时间作对应时,只是在“相类”方面如此理解,并没有将两者完全作齐

同理解，事实上两者也的确不同，修炼家所运用的乃是类比的推理法，只不过这不是纯粹的类推，而是把生命的体验作类推的基础，即将体验中意识到了的事实与外在的事实作了对比，甚至先体验到了生命事实，才进一步认识到外在事实，进而把自然之理类推到生命修炼中。自然，相似性的多寡对于这种类推的合理性具有决定的意义。这里有一个相似与相同的关系问题。如果说相似，只限于形似，事实其实不同；如果说相同，则只限于理同，物事不同。修炼家着重在形似方面考察其理同，再从理同方面洞见生命的意义。对于时间关系，一方面认识到身中亦有年月日，并将自内与自外两种时间关系加以类比，另一方面则又断定身中年月日不同于身外年月日，人之一日比日月之一月，又比天地之一年，所以身中之子午时就象征月的上弦与下弦和一年中的冬至和夏至。我们知道，时间的客观性在于物体在空间的运动的连续性，年、月、日、天、时、刻、分等皆以地球绕太阳的运动周期为准，较小的运动时间单位从较大的运动时间单位分割而来。修炼中的生命运动既以身外的时间单位为参照，那么在时间的量度上就仍然具有客观性。但是，生命运动的空间乃是体验中的空间，与外在的客观的空间存在着很大差异，因而它在量度上带有极大的主观性质。正是由于这种主观性质使得它可以偏离其客观绝对性，具有相当的相对性。尤其是在修炼进入一定的阶段，修炼者已经能够体验到生命本体运动产生并延着合乎生命目的的方向自己流动时，这种相对性就凸现出来。也就是说，这时的时间观念不再以客观外在时间量度为准，而以内在的生命本体的显现的起点和流动的连续性为准。在这方面，中国的生命哲学与现象学的某些结论极其相似，如胡塞尔的“内在时

间观念”也把意识的时间与客观时间作了区别,内在时间即意识的时间以意识之流的连续显现为基本准则。前面曾谈到的死子时与活子时的区分就完全属这种性质。在这两个时间观念当中,修炼欲追求的正是活子时,死子时只是为了活子时的产生而设置的。因为死子时只反映自然流转的过程,不能反映生命运动的本质,生命的运动就一定要表露其活力与激情,表露出生命的冲创能力,而活子时就正好表露了这一点。

(四) 炼神还虚

这是修炼的高级阶段,又称“上关”、“九年关”,是实现生命超越和出神入化的理想境界。与初关“有为”、中关“有无之交”不同,这一修炼阶段为“出有人无”。修炼家又称此为上乘和中乘丹法,合起来为三乘丹法。对此一阶段的修炼,修炼家在认识上略显异趣。元人李道纯即持此观念。施肩吾《西山群仙会真记》将此上乘丹法称为“炼神合道”,其曰:“一日气满功盈,五气朝元,^①三元聚顶,^②血凝气聚,万神朝真,并在上宫,富贵华盛,楼台马车,士女笙簧,殆非人世所有,勿有认得真境是自身上宫,未能超脱内院。因循不出,是为困在昏

- ① 五气朝元指修炼到高级阶段,五脏之气转化为阳神而上朝内院的景象。修炼家对此体认略有不同,《钟吕传道集》:“金液还丹以炼金沙,而五气朝元,三阳聚顶,乃炼气成神,非止于炼形住世而已。”还描述了五气朝元的内景象,如鹤之辞巢,或如龙之出穴,或如五帝朝天,或如五色云起,或如跨丹凤而冲碧落,或如梦寐中而上天衢,或如天花乱坠,仙乐嘈杂,金光缭绕以入宫殿繁花之处,等等。丘处机《大丹直指》认为五气朝元与太阳炼形同。强调五气朝真,气聚而不散,其诀曰:“丹就自然朝五气,气真方可现元神。炼形换骨非凡客,自是长生物外人。”萧廷芝《金丹大成集》说:“五脏真气上朝于天元也。”
- ② 三元聚顶又称:“三花聚顶”、“三阳聚顶”。指神、气、精混合而为一,聚于天宫内院。《钟吕传道集》:“阴中之阳,阳中之阳,阴阳中之阳,三阳上朝内院,心神以返天宫,是皆朝元者也。”张伯端《金丹四百字序》:“以精化气,以气化神,以神化为虚,故名曰三花聚顶。”萧廷芝《金丹大成集》:“神、气、精混而为一也,玄关一窍乃神、气、精之穴也。”

衢，形神俱妙，不能超脱，止为陆地神仙，难以弃壳而返十洲之岛。”这一表述实际上与一般意义上理解的炼神还虚是一致的。但尹真人弟子《性命圭旨》则认为炼神还虚尚不足以表述最后阶段修炼的全部内容，炼神还虚也不足以描绘最高境界，特提出“最上乘丹法”。认为炼神还虚还存在一个虚空，“便是有个虚空体在，而着于体矣”，“命宗人只知炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚而止，竟遗了炼虚合道一段。”又说：“今之炼神还虚者，尤落在第二义，未到老氏无上至真之道也。炼虚合道者，此圣帝第一义，即是释氏最上一乘之法也。”很显然，这种分歧只是在对“还虚”的理解上存在着的差异，没有根本的不同，如果不是把“还虚”理解着于相的话，那么炼神合道其实是可以合并到炼神还虚阶段的。

如此便有修炼中所涉及的两个虚，一个是修炼工夫的虚，一个是修炼状态的虚。对于修炼工夫的虚，各家意见较为一致，都认为工夫修到炼神还虚阶段，应主要地采取一种互为自然的方式，即行入大定功夫，内观定照，乳哺温养，炼其纯阳之性。李道纯《中和集》说：“工夫到此，一个字也用不著。”修炼家多以“○”来表示虚，一切入于虚空，一切圆明，返本归根，明心见性。显然，这是对修炼者心理与意识状态的要求，意谓不要刻意追求，不要运用意念去推动运动。在修炼家看来，生命在未意识到的时候，它以自然盲目必然性实现其运动，其运动的结果是自己否定自己，运动的完成即为生命的结束；而生命在被意识到了时候，它就会在人的意念的推动下向着主观目的性方向发生运动；在生命的本体被意识到了、并被牢牢掌握的时候，生命本体就自己运动，其运动方向与主观目的性是完全一致的。所以，一切的修炼都围绕着对生命本体的意识

和对其掌握的程度来进行。在炼神还虚阶段之所以要一切入于虚空,正是认定在主观性能方面人们已经做完了应该做的事情,神气、性命已彻底凝结一体,完全处在掌握之中的状态了,故而干干净净地将意念有为排除在生命本体运动之外。然而,仍然应该说这只是此一阶段的整体性要求,或者逐渐达到的要求,并非整个阶段皆不用意。所谓“返照”、“返观”,也是将外驰的神意内收于体内而定于一点,即定于所生大药圣胎,伍守阳《仙佛合宗》说:“返视内照者,返回其驰外之真意,以返照于内也。”也就是说内视、返照是有一个对象存在的,对于对象的内视、返照未必全不经意。既有一个对象,就有一个对于对象的认定。如果没有这样的对象认定,就是顽空,这是道教所要避免的。这种返照、内视工夫,其实就涵括了排除主观意念和又存在着主观意念两方面。对于前者,修炼家又称之为“沐浴”,沐浴即有缓和、减少意念之意。对于后者,修炼家称为“温养”,温养即绵绵若存,有意无意之间,既要不着意推动,又要用意谨慎,如龙之养珠,少女之养胎。从有意到无意,这之间有一个较长时间的过渡,先存意,后忘意,以致任其自然无为,此所谓“先存后忘”。修炼家之称“九年关”者,乃取佛学达磨九年面壁之说,近人王沐先生在《内丹养生功法指要》中说:“实际九年中间,最主要部分为前三年之乳哺阶段,后六年则出神入景,逐渐壮大成长矣。”清人仇兆鳌《悟真篇集注提要七条》注“抱元守一”：“前面工夫乃炼精化气、炼气化神,皆有为有作之功,到此炼神还虚与道合真,乃绝虑忘机之候。斯时虚极静笃,内外两忘,以逍遥自在之身,观大化流行之妙人也,而合乎天矣。”内外两忘,谓先忘外物后忘内己。当已忘外物而内己未忘时,尚且算不得完全无为,两相

忘时才算完全无为。炼神还虚工夫正是要从外忘到内忘,以致两相忘。这与海德格尔所说的“无蔽”显现存在的观念极其接近。海德格尔相信只有人才可能无蔽,从而显现其存在者的存在。中国生命哲学认为宇宙的本体乃至生命的本质、本体只有在修炼者的一定修炼阶段上才能显现、浮现出来(这里的本体已经上浮到存在的意义上来了)。要真正弄懂海德格尔的存在是困难的,同样,要真正弄懂中国生命哲学的性命合一的本体意义也不是容易的,但有一点是共同的,即都把对追求的目标放在境界的层面上来化解。境界首先是对修炼主体的一种高度的要求,虚极静笃就属于这种要求。

修炼状态的虚指修炼对象的虚,从实存实有的状态进入到虚无的状态。在炼气化神阶段,修炼家把神气凝合理解为实存、实有、实物,大药、圣胎、还丹等都是这种实物的异名,其实质是神与气、阳与阴的生命根本因素的稳固结合,修炼家不仅视其为生命根本,也视为生命的本体。受本体实在论的影响,修炼家合乎情理地将修炼的结果认定为实在之物。一旦拥有这种特殊的实在之物,陡生踏实安然之感。但是,实在的观念只是道教一个重要的观念,不是其唯一观念。虚与无乃是其另一个重要观念。适时地将实有转化为虚无为生命修炼的进一步要求,符合生命运动的目的性。在本体存在论中,道教理论家已经论证了道在本质上乃是某种实在,这种实在性使得与佛教否定一切现实性相区别开来,但是这种实在的存在状态表现为虚和无,虚无体现了道的普遍性和超越性。修炼论仍以实在为生命运动基础,但修炼不能滞留在实在状态,实在需要“还虚”。既然道的存在状态为虚,那么修炼合道就不仅要求修炼者有一个虚的工夫,更要求修炼对象本然也处

于虚的状态。我们已经知道,作为修炼对象的内容乃是生命的本体,而生命的本体在归根意义上乃与宇宙自然本体(道)具有同一性,在这个意义上,修炼自我生命也就是在修道,反之,凡言修道也就是修炼自我生命。只是修炼论所讲的修道实际上等于说修我自己的道,因为道已先在我身。道的本然状态为虚,修炼者修自我的道也要达到虚,此为修炼的目的。既然修炼工夫已要求虚极静笃,那么如何使得修炼对象达到目的呢?其实不难理解,当修炼尚且处于意念的着力推动时,生命本体便不会被意识到,生命本体的运动也没有发生;当生命本体在被意识到了的时候,生命本体的运动就发生了,它自己运动,自己奔向目的,这个目的又正是修炼者所要追求的目的。主客在此时、也只有在此时才完全地走向一致。在从实有到虚无的转化过程中,中间经历了一个有实到有形的过程。当修炼的结果以还丹、大药的形式存在时,它属有实;当它以道胎、圣胎形式存在时,它属有形。这个“形”自然是自家本来面目——生命本体的浮现,但是对实有的确认以现实感受性为基础,对形的确认则主要地属于内视的结果。所以,对于“还虚”,修炼家不以金丹大药的形式去实现,而以圣胎的形式去实现,大概“形”更易还虚。陈致虚《金丹大要》说得清楚:“盖胎者非有形有象,而别物可以成之实,即我之神炁也,先以神入乎其炁,后炁来包乎其神,神炁相结而意则寂然不动,所谓胎矣。……炁足胎圆,从顶而出,所谓形成出胎。”翁葆光《悟真直指详说三乘秘要》:“九载功圆,则无为之性自圆,无形之神自妙。神妙则变化无穷,显隐莫测;性圆则慧照十方,灵通无破。故能分身百亿,应显无方,而至真之体处于至静之域,寂然而未尝有作者,此其神性、形命与道合矣。”这

实际上是先说道胎、圣胎之形，“形成出胎”；后说其形非形，“无形之神自妙”。形之所以非形，根据在于其实质为神，神妙自然无形。正如《性命圭旨》所指出的那样，“还虚”似仍有一个虚空体存在，而有虚空体存在便不合道，所以修炼家们提出要“粉碎虚空”（或曰“打破虚空”）。《性命圭旨》说：“盖本体本虚空也，若着虚空相，便非本体。虚空本粉碎也，若有粉碎心，便不虚空。故不知有虚空，然后方可以言太虚天地之本体；不知有粉碎，然后方可言太虚天地之虚空。”这实际上对还虚合道提出两个要求，首先，“本体本虚空”、“虚空本粉碎”，所谓“虚空是本体，本体是虚空”。这个本体即是道，但是道体本来又是虚空和粉碎，如果修炼到炼虚合道的地步尚不明了道非实相的话，便不会真正得到这个本体。其次，修炼者虽知道为虚空，但“着虚空相”或“有粉碎心”的话，那么其生命之体便不是虚空，从而不能安本体于虚空之中。修炼的最高目的是“粉碎虚空，方为了当”，可是要以无粉碎虚空之心，才能粉碎虚空。这如同《老子》所说的“外其身而身存，忘其形而形存”，又如《清静经》所说的“内观其心，心无其心，外视其形，形无其形”。炼虚合道之“合”，就是与道同体，以无心之心合同无体之体。不过，且不可以为虚空之本体就是绝对的无承载的虚空，虚空只是其存在状态，其本体还是“空中不空”，所谓“空中不空者，真空也。真空者，大道也。”（同上）修炼中最后的成果所谓“纯阳之神”、“纯阳之性”，正是这种“空中不空者”。到此已经不再属纯粹的有与无、实与虚的问题了，而是上升到境界问题上了。

✧

四 无中生有与以有归无

前面谈到“有”是生命的现实基础，无是有基础的生命的运动，在这个前提下再来看“无中生有”与“以有归无”。既然无体现了运动，那末从“无中生有”到“以有归无”就完整地表述了整个生命运动循环的完成，正如《证道仙经》所说：“无中生有还归彼，有里还无我得之。”在这个运动中既体现了合目的性、生命的自我驱动，又体现了生命的超越。

（一）无中生有

首先我们应该明确，作为生命基础的“有”与“无中生有”的“有”在意义上完全不同。生命基础的有在修炼者提出修炼的动议以前就已先在地存在着了，这是人们毋须经过修炼就能够确认的事实，甚至这样的有就是物理学所认定的物理事实或生物学所认定的机体事实。生命修炼论承认这样的事实，并把它作为生命运动的起点。全部生命运动过程都建构在此起点之上。而“无中生有”的“有”则属于只有经过生命的修炼才能够确认的事实。《钟吕传道集》说：“玄牝本乎无中来，以无为有”，这好像在说生命体中的一个窍穴，这个窍穴是用来蛰藏生命之本的，其实未必完全如此。当它被指定为一个窍穴，并确定地在人体中占有某个位置时（尽管属于想像空间的确定位置），它是一个先在的实有。当它被说明为其位无定位时，它有另一层深义，就是须经过修炼才能够确认的有，即它是无中所生之有，属生命运动所产生的生命现象。中国语言有一种特殊的方式用于表达对于对象的尊敬，如“陛下”、“阁下”。陛本指高而威严的宫殿阶梯，阁本指高

而峻秀的楼榭，在这里“陛下”却实指君主，“阁下”则实指地位显赫的人士，指物变成人的象征。同样，玄窍就具有这类的象征，当玄窍被解释为“这个”，“自家本来面目”时，在意义上它只代表生命修炼所欲追求的对象。这个对象、这个有，到底是什么呢？陈楠《罗浮翠虚吟》说道：“当初圣祖留丹诀，无中生有作丹基。……尽于无相生实相，不假作想并行持。”显然，有指的正是“丹基”、“实相”，它以无中修炼得来。南宋白玉蟾《传道集·攒簇五行之图》说：“无质生质是还丹，谁信无中养就儿。”又说：“虚无自然，无中生有，万物一物，一贵乎守，回风混合，终日如酒，大梦得醒，雷轰电光，云收雨散，天地长久。”还丹既为“无质”所生之“质”，它就属于修炼的结果，或者说修炼之成，它是一个特殊意义上的实在之物。这实在之物不是别的，正是内在化了的道，也就是生命的本体。从无中产生的过程既是修炼自我的过程，也是生命本体逐渐呈现的过程。

（二）以有归无

可以说这是生命进一步修炼的需要。但是为什么有这种需要呢？修炼成象（相），七返九转而成还丹，这本来就是修炼者的初衷。早期外丹学说盛行时，人们相信服一粒寓涵了道在其中的金丹就能够逃出生老病死的困厄，现在人们通过内修内炼在自己生命中就得到了还丹一道，岂不已达到目的了吗？然而，在修炼家看来，这只是暂时的目的，依照生命运动的特点，发现了生命的本质虽是一个成功，但如将生命本质置于凝固状态便不符合生命的本性。生命的运动不仅要连续不断，而且要不断实现超越，不断地从个别走向普遍，并最终合乎其自身的规则。

首先,修炼的主体意识需要在“以有归无”的进一步修炼中得到消解。在这里,修炼的主体意识显然不是指生命本体。修炼家将先天神与后天神作了区分,后天神正是指修炼的主体意识,先天神才是指生命的本体,修炼中常言的“自家”正是建立在此意义上。我们已经看到,主体自我意识在修炼中自始便发挥推动作用,没有主体自我意识便不能发生修炼的动机,更不会将人的全部身心投注到生命运动的进程中去。然而在修炼的圆成终结时,却要将自我意识消解掉。在修炼家看来,主体自我意识尽管在此前发挥不可或缺的主导作用,但自我意识最终还是会成为生命运动自我实现的障碍。生命的本体是圆明无蔽的,如果生命中有了一层自我意识存在,就遮蔽了对它的洞彻了明。所以,排除自我意识的“有”成了自我实现“无”的必要条件。这也等于说,“我”不能实现什么,“我”只有在排除了“我”之后,才能实现“我”所想要实现的。排除自我,既是对于自我意识的一种要求,又显然地属于修炼,实际上修炼家是将其纳入修炼过程的,所谓“炼己”即指这种修炼。炼己是一个修炼过程,这个过程是为了消解自己,如此,修炼的对象似乎存在于过程之外,过程本身不能实现什么,这并不像冶炼那样,每一次煅炼都在除掉矿渣,最后剩下的是纯金属。而在这里,生命的修炼过程只是生命实现的形式。可是没有这个过程便什么也不能实现。汤因比在谈到印度小乘佛教时说:“印度的小乘佛教哲学家们把握并依据的一条似乎自我相矛盾的真理是:对人类来说,追求自我圆成在逻辑上不可避免的目标就是自我泯灭。只要任何人仍然还不失为自我,完全的精神自我圆成就不能达到,其所以如此是因为那个处于生命体核心的矛盾,它体现在——因此是‘幽

禁’在——地球上一切未经超度的生物之中。”^①当然，佛教采取了否定现实性、泯灭自我的方式来实现超自我的目的；道教则力图在现实的自我中实现超现实的目的。两者在追求最后目标的实现方式上都把自我意识排除在外，这几乎没有什么差异，而这与海德格尔把对自己“存在”的获得确立为出离自身的方式又何其相似。

其次，生命本体得到升华。修炼到“无中生有”，可以说是一个巨大的成功，其意义可以在两个方面体现出来：第一，修炼者以极其勤苦的精神，投注全副身心所欲讲求的乃是炼丹，即得到人体内在修炼的“金丹”，作为一个实在之物，人们认它为道，即道的物化。有了这个实在之物，便可以逃离生死困苦，至少在感情上人们相信它是一个稳定身心的极神妙的东西。尽管拿不到，但人们相信既然能通过内视体察感觉到它的存在，那么它就肯定存在着。第二，对于修炼者来说，我们的生命究竟是什么，其先天来源，或者它以什么样方式存在，在这之前我们无法知晓，人们了解生命运动的外在流程在生长、成熟、衰老、病死之间依次展转，却不知生命的本来面目如何。现在它在人们修炼的内景象中浮现出来，完全能够意识到它的真实存在，而且也能意识到它有怎样的运动内容，以怎样的形式进行着自我运动。尤其是它的浮现能给生命以极大的安静、愉悦与轻松，而且它赋予人以力量和信心。人们相信在拭去世俗的尘嚣与尘埃之后，生命的本来面目应当是这样的。人应当通过生命外在形式去追求其内在的本质，而且也确实追求到了这样的东西。如果将以上两个方面联系起

^① 阿诺德·汤因比《一个历史学家的宗教观》第76页，四川人民出版社，1990年版。

来,我们会得到这么一种结论,即生命的修炼从无个体性到达了个体性的肯定。原先生命是一个盲然的存在,现在达到了生命自我本质的确认。无论说道在我身,还是说生命本体即在我身,总是对于一个至尚的本质在生命个体中的确认。然而,自从有了这样的肯定与确定,其局促也同样暴露出来。肯定与确定始终是一种有限,即便是对于某种普遍性质的肯定与确认,也不例外,这在庄子哲学中已清楚表述过了。而生命本来乃是有限,尤其当生命以个体性原则得到确定时,它以有限性表现自己。尽管如此,生命所要追求的却是无限,即在个体性中实现无限性。这是生命的本能,对于这种无限性,道教采取了生命实在与生命意义双重目标的追求,而不管人们最终是否能做到这两点,这即是道教式生命的原创、生命的活力的激发。我们知道,生命哲学以个体性为出发点,生命本能是要追求普遍性的。但是这个普遍性与人们惯常所理解的理性的普遍性有所不同,理性的普遍性在于对现象的普遍本质的概括,因而能够普遍适用。而在尼采和柏格森等看来,理性不具有普遍的能力,因为理性的前提乃是对个体的肯定,是对人类意识的确认,只要有肯定与确认便不自觉地步入了有限的陷阱,所以阿波罗式的理性不是表现为无限,恰好表现了有限,而狄俄尼索斯式的非理性的作用正是崩溃个体性原则。道教在实现生命普遍性方面是以生命本体升华的方式。撇开生命的先天来源不讲,就本体被意识到来说,已达到生命本体的肯定。这种肯定同时也就是对生命自我的肯定,或者说生命个体的肯定。为了追求无限,生命的本体需要从有限的个体躯体中分离出来,这就是“婴儿出现”,“化身五五”,“儿又生子,子又生孙”,再“粉碎虚空,方为了当”。“婴儿”不是别

的,正是自我本来的面目或真面目,是从生命形体飘然浮现的生命的本体。而“化身五五”及其儿孙生身无尽,乃生命本体从有限走向无限的过程。至于“粉碎虚空”乃打破个体局限根本实现生命的普遍性。只有实现了这样的无限普遍性,才能够达到道教理想:普世变现和自由自在。这里有一个关键性问题,在从个体性到无限性的过程中,道教如何体现生命实在的无限性呢?生命实在是道教生命哲学的一个基本前提,生命本体首先是一种生命实在,在追求无限的过程中,也不可能放弃生命实在。“粉碎虚空”强调了不滞著于体,却不是绝对的虚无。修炼的最后愿望是“形神俱妙”,在精神的超然物外上,始终不曾放弃形体,只是“妙”就妙在形体不再属于不动不变的实在,而是能适性变现的实在,需要隐则隐,需要显则显。所以,修炼不断地剔除小我、私我、我体、我相,却逐渐地推出了一个本我、大我。“无我”在这个过程与其说是实现了某种目标,毋宁说是实现目标的手段与方式。到此,生命的意义、境界凸现出来,存在的有无退居其次,生命所追求的普遍性在更大程度上乃是意义的普遍性。但是,在这种无限普遍的意义始终也还隐涵了实在性于其中。从道教和尼采、柏格森的生命哲学中,可以清楚地看到一个共同倾向,即都把粉碎或崩溃个体性作为从有限通向无限的必须门径,只有破除个体,才能达到普遍。但是,正像尼采实现了“狄俄尼索斯式”和“阿波罗式的对立综合”一样,^①道教在生命本体的升华中实现了普遍性原则与个体实在。当然,我们可以说尼采及柏格森的普遍性不是理性的普遍性,而是非理性的普遍

^① 见赵卫民《尼采的生命哲学》,台湾幼狮出版社。

性,这与道教本体的普遍性不尽相同,道教的意义的普遍性是不排除理性的。尼采以非理性统摄理性,道教则以理性统摄非理性。我们在本体存在论中已经谈到,在普遍的道化为具体的生命存在之前,它只是抽象、理性的存在,只有在化为生命存在之后它才是生动的具体的、非理性的存在。尼采以他的方式在普遍性当中保留了个体性,同样,道教也以自己的方式在普遍性当中保留个体实在性。如果放弃了这种个体实在性,那就与其生命哲学的个体性出发点相背,从而生命的修炼不是为我的修炼,而是为他的修炼。可是在其修炼学说中表现出来的都是不废自我的自我圆成精神。

第三,体现了超越精神。可以说,道教生命哲学乃是目的论的学说。一方面,修炼者都把得道成仙作为直接的目的,这是生命的愿望;另一方面,撇开愿望与助动不说,生命本体的本能运动朝着既定的目标进行。可是我们又看到,所提出的具体目标都表现出了暂时性与层次性,而所提出的终极目标,如形神俱妙、与道同体等,却又不是一个具体的目标,而是无具体规定性的境界,这无异说,这个终极目标是永远不可能完全穷尽的目标。这样的目的、目标只是为生命运动、生命追求提供了方向,顺着这个方向,生命运动与追求无止境。生命的个体如同高山流泻的水溪中之一滴,它不断地到达目标,又不断把这些目标抛在身后,当它汇流长江,奔向大海时,它并没有到达某个位置而固定凝结,它在漂泊流动,在与其他的个体融会。生命的运动也在于沿着目标的指向运动,最终目标也只是提出了完成所有具体目标之后的指向。如果目标使生命运动凝固,生命的意义顿失。所以,我们清楚看到,生命哲学的目标没有终结生命的运动,只会为生命运动指向。如果没

有目的、目标,生命便无方向性,甚至运动都不会发生。

当生命奔向目的又朝向另一个目的时,这就是超越。在笔者看来,超越始终属于主体性事件,任何一种超越都是具有精神特质的行动主体的行为。基督的超越不仅仅在于他高高在上,君临人间世事,还在于他具有超人的人格。同样,某些民族对于诸如“圣石”的自然崇拜,也赋予了自然物以人们所向往的超越神灵,寄托了人想象中的超拔的能力。如果没有人格或人的寄托,这些便都是与人无涉的外物,谈何超越?在这个意义上,任何超越都是人自己的事。生命一定要追求超越,这是一个毋庸置疑的事,正如尼采所说:“人之伟大,在于其为桥梁,而不是目的;人之可爱,在于其为上升、下落。”^①道教修炼如何追求超越的呢?这可从两个方面得到理解:(1)克服自己。首先,修炼者要克服外物的引诱,专精于修炼,从修炼伊始的“凝神定息”到“万缘放下”,都在战胜诱惑。其二,克服意志薄弱,相传东汉魏伯阳炼外丹时就曾以有毒药物试探学徒的意志,结果三个徒弟中只有一个意志坚定而得道。内丹修炼不仅要经历十月、三年、九年的意志锻炼,还要经七返九转的意志专精的锻炼,火候的进退、采药的老嫩不得有毫纤的差迟。第三,要克服满足感。这是“以有归无”修炼最重要的一条。得到了还丹(有),易于满足。化有归无,实化为虚,即是要破除自我的满足感。修炼中所讲的不滞于体,不著于相,也就是这个意思。(2)从个体走向普遍。生命本体的浮现,标志生命现象对自然的个别性的肯定,即生命本体的个体化。个体化意味着有限,如果保留这种有限也就是自私。

^① 尼采《苏鲁支语录》。

然而生命哲学肯定个体与有限,却不能是自私的,它的永不停息的冲动要求把个体、有限化为普遍的存在和无限的变现,也就是得道进而回归自然。这既是生命运动本能产生的超越能力,也是宗教精神的根本旨趣。

生命之悟

一 本质直观的悟

(一)“悟”的思想来源

在所有的思维形式当中，“悟”可能最为符合宗教。悟这种方式所含育的不可言谕的秘密能够反映精神超越的需要，所以在中国道佛教都采取了这种方式。

《说文》解“悟”为“觉”，从心吾声，觉下曰悟，悟又写成“寤”。而觉则意谓醒悟，如梦初醒，方见真相。《史记·项羽本纪》：“身死东城，尚不觉寤，而不自责，过矣。”又《荀子·成相》：“不觉悟，不知苦，迷惑失指易上下。”觉悟而能反正，也即迷途知返，引申为对某种道理的知晓。就思维方式来说，它意识着对原来正在延续的思想过程的中断，从中提升出来原有思维过程不曾有的另一思想境界与结果。《庄子》书中有几次谈到悟，在《庄子·田子方》中田子方与魏文侯对话中谈起自己的教师东郭顺子，说他“其为人也真，人貌而天，虚缘

而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。”成玄英解释为“东郭先生自正容仪，令其晓悟”。这也是说东郭以自正容仪的启发方式开导无道之人。开导者是洞晓达悟的有道之人，对象则是无道之人。但开导者不是将知识传授给对象，因为对象并非无知识，只是“无道”而已，所以开导者所要做的只是使对象从自己的仪态言容中得到启发，明晓大道。在《庄子·渔父》中，叙述孔子偶遇贤哲渔父，孔子讲述自己“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于陈，围于陈蔡”的遭遇，深感自己“不知所失而离此四谤”，渔父则也感叹道“甚矣，子之难悟也”，举例说一个人极不愿看到自己的影子和行迹（“畏影恶迹”），但他采取了一种愚蠢的办法，即飞快地走，拚命地跑，以致“绝力而死”，却不知在阴暗的地方停下来可以“休影”，处静不动可以“息迹”。接着再指出孔子“审仁义之间，察同异之迹，观动静之变，适受与之度，理好恶之情，和喜怒之节，而几乎不免矣”，却不知“谨修而身慎守其真，还以物与人”，结果这等于“不修之身而求之人”，如果能够修之于内而不求之于外，反而能够“真在内者，神动于外”，即以自己的精诚之真感化外人。听到这番劝慰，“孔子愀然！”“愀然”本身是一种忧虑而惊惧的精神状态，但这恰恰也是自我省悟的最初反应。之所以有此反应，首先劝慰者指出其原来思想方法“愚亦甚矣”，这实际上中断了被劝慰者“不知所失”，对具体事件的自我检讨，意谓根本的问题不是如何检讨自己有没有什么地方做错事，而是原有的思路就不正确。其次，这样一种中断给被劝慰者造成了心理上的压力和思想上的骤然紊乱，盲然不知所措。故而“愀然”引发了根本思路的反省，在这之后才会有醒悟，如《荀子·修身》所言：“见不善，愀然必以自省

也。”《庄子·列御寇》中也有“莫觉莫悟，何相孰也”的说法。以此来看，讲究觉悟这一思维方式并不是个别现象，在先秦道家乃至儒墨名法等各派各家的言论中都留下相类的思想痕迹，不过总的说来，悟的思想方式没有上升到突出的地位，我们当然可以说老子讲的“静观”、“玄览”，庄子的“心斋”、“坐忘”，孔子的“闻道”等等运用的本来都属直觉、了悟的思维方式，但是这是本能的方式，不是有自我意识的方式，他们会觉得对于一个玄妙的道理只能用这种方式来通晓，不可能再有别的什么办法，但他们没有意识到这是一种可以称作“悟”的思维方式。这不只是对于一种术语名词的注意程度如何，而是涉及到对于这一术语名词所表示的思想方法及其内蕴的认识程度。因此，不自觉地对于某种思想方式的运用不可能产生对这种思想方法的全面完整的认识，从而也不能够达到充分合理地运用它。或者说，他们在运用这种思维方法时，并没有某种选择性。这就是后来的佛教能够借此方法显扬自己的一个重要原因。

如果说道家运用了悟的思想方法而没有特别讲清楚这种思想方法的话，那么汉魏两晋的道教则基本上不讲究运用这种思想方法，这个时期的道教经典都不讲觉悟，连理论性甚强的《抱朴子》也不讲究，《抱朴子》所谓“析理入微”，其所运用的思想方法实际上是实证的方法，即科学的方法，尽管葛洪意识到玄道幽远难识，也提出过要“体道合真”，但他所讲求的“思玄道”的方法严格地讲仍然类似于科学认识论。他所谓“析理”也不属于形上学的追问，而是实证分析法。正因为如此，才会在葛洪思想中出现这样一种悖论：一方面他要运用实证的方法来证明所有论及的现象；另一方面他所欲分析证明的对象又是不可以分析证明的，即超出分析证明的范围。整

个外丹学说沿用了这一思路,同样也都在这种悖论中不能自拔。这是科学与神学的矛盾,也孕育了科学与玄学的矛盾。

道教重视“悟”的思想方法开始于南北朝时期,这个时期的道教经典《常清静经》已明确地说“真常之道,悟者自得。”《太玄真一本际经》中也多次表达了“悟”的思维方式,如说:“所说言辞,无由解悟。”“虽有重障,人寔道悟幽深。”“见道(身)形,人因迹入悟,生气布三才。”^①在隋唐这一思维方法得到了全面的肯定,在成玄英、王玄览、司马承祯的论述中充满智慧感悟的内容。可以肯定的说,佛教的影响是重要的,尤其佛教的渐顿之说。据汤用彤先生考释,渐顿之说“实不始于竺道生也”,在僧肇《涅槃无名论》、《璎珞本业经》等经典中,不仅有顿渐二字,“且中夏僧已生顿渐之辩”,^②但竺道生孤明独发,逆于时流,意义非同寻常,其中不乏对西来佛学精神的禀承,也包涵了他对中国文化义蕴的吃透,他所提出的顿觉极慧学说将觉悟问题提到了突出位置,特别是将悟这种思维方式的特点充分表述出来了,他在注《法华经》时说:“大乘者,谓平等大慧,始于一善,终于极慧是也。”尽管印度佛教的原典中有顿觉之说,但在道生提出这种学说时却极具发明之义,这种发明可以说乃是特别讲求思想方法的佛学发展的必然结果。道教不是没有有关觉悟的思想,但是没有像佛教那样讲求思想方法,因而道教受佛学影响的地方不是将佛学搬过来,而是在讲求思想方法上面。六朝到隋唐是道教发展史上思想性最强的时期,这个时期道教思想家们在阐扬早期道家典籍

① 见大渊忍尔编《敦煌道经·太玄真一本际经附属品第二》。

② 《竺道生与涅槃学》,见《理学·佛学·玄学》第138—139页,北京大学出版社,1991年版。

上用力甚勤,其用意无非欲在一个较高思辨水平上返本归宗,而他们在解释老、庄、文、列等典籍时发现道家的思维方式原本就是类似于悟的,只是方法湮没在内容中了,或者说道家提出了最好的思想内容,却没有提出教人们如何以最好的方法来达到这种思想内容。静观、玄览、心斋、坐忘原本是方法,可惜没有像佛教那样就这种方法本身展开论证。佛教的渐顿学说提出的最有益启示是:方法本身也是需要论证的。渐顿学说其实正是方法论证的学说。论证即是讲求磨辩的过程,从而使得方法中的问题变得明确或可信。

对于道教理论家来说,尤为重要的是,他们从早期道家经典中发现了类似“悟”这种思维方式是达到生命长久的一个重要路径,《庄子·大宗师》中提出“外物”、“外生”而后能够“朝彻”、“见独”,“见独而后能无古今,无古今而后能入于不生不死。杀生者不死,生生者不生。”成玄英疏“见独”说:“夫至道凝然,妙绝言象,非无非有,不古不今,独往独来,绝待绝对。睹斯胜境,谓之见独。”“睹斯胜境”是睹见道的境界,而境界的展现也就是见悟。将道家固有的见悟的观念与佛教的方法论结合起来,能够有效提高思辨的能力,而且总的来说又是朝着生命追求方向发展的。

(二) 本质直观

现在我们应该考虑一下悟这种思想方法的规定性了。我借现象学家胡塞尔的术语,认为道教的悟就是一种本质的直观。胡塞尔这一术语之可以借用,根据在于悟这种思维方式与胡塞尔本质直观具有直接的相同之处。我们知道,胡塞尔之相信本质可以通过直观得到,在于他认为本质不是深藏在现象背后,本质属于现象,即本质可以从现象中间浮现出来,

DAOJIAO WENXIAN CAIYI JIUCUO DONGSHI

所以本质能够直观。换言之,直观不仅能够直观到个别现象,又能直观到相关系列的个别现象的普遍本质,前者这种直观只是个别直观,后者谓本质的直观,或称本质的看。直观或看,总属于对于对象的有形相的直接感受,而胡塞尔也的确强调他的本质直观是把历历在目的纯粹本质的形相作为认知对象,与本质的抽象有原则的区别,正如他在《纯粹现象学通论》中所说:“正如个别的或经验的直观的所与物是个别的对象,本质直观的所与物是一种纯粹本质。”^①本质抽象方法的实现形式是以对个别对象的排他性关注(exclusive concern)为前提,因而在抽象与排斥中已经将个别性清洗掉了,而本质的直观则要保持其个别特征,但并不等于说这种方法属于随意想像,他说:“这里提出的不只是外在的类似,而且是一种彻底的共同性。本质看也是一种直观,还如本质对象是一种对象一样。互相关联的概念‘直观’和‘对象’的普遍化,不是任意畅想,而是事物本性所强制要求的……因此本质看是直观,它就是一种原初给与直观,这个直观在其‘机体的’的自性中把握着本质。”^②这无异是说,他的本质直观虽然带有浓厚的感性体验性质,但仍然是本质主义的,这样的认知方法具有坚实的科学基础。以上所述已可看见胡塞尔“本质的直观”对于生命之悟的相关性。首先,“本质”的观念符合生命之悟的条件。本质是一个对象的本质,它不是现象的表面性,而总是某种深刻道理。因而,本质的观念仍然属于知识的观念,而道教的生命之悟恰恰不排除知识论的观念,而且说到底,悟是一种思想方法,也是认识的方法,悟就是要悟得本质,

① 《纯粹现象学通论》第52页,商务印书馆,1995年版。

② 同上。

而不是现象或皮毛。其次,胡塞尔的直观所包含的“心理体验”、“意识体验”性质符合生命之悟的要求。虽然胡塞尔宣称他的直观不是感性直观而是本质直观,不是经验的本质而是先验本质,但他却排不出感性的特征,因为直观终究还是形相的直观,只是它属于本质的形相罢了。生命之悟则不仅具有独特的个性特征,而且是更为纯粹的体验行为,而道教的体验总是身心合一的体验,不是纯粹思想行为。以上是就胡塞尔的本质直观与生命之悟的相关性、一致性而言,但是两者之间并不存在完全的同—性关系。首先,胡塞尔称自己的现象学为“描述的科学”,本质的直观乃属科学的认识方法,而生命之悟可以为科学研究所用,但它本来并不直接属于科学认识方法,或者说它具有科学性,并不就是科学。其次,胡塞尔把经验的内容排斥在本质直观之外,将其括起来,或者是悬置起来,故而他的这种方法只限于“在主体内考察客观认识的可能性或条件”,生命之悟则恰恰把经验的事实作为悟成为可能的基础和前提。其三,胡塞尔本质的直观作为认知方法,它保留了对对象的个性特征,但在认知主体上并没有保留个性特征,任何人只要按照这种方法都能够直观对象的本质,而生命之悟则完全要讲求随机与随缘,即不仅不是任何人都能产生悟,也不是任何时候都能够产生悟。在上述意义上,“本质的直观”只是相关性的观念的借用,我在生命之悟中所说的本质直观有别于胡塞尔的本质的直观,因为道教的生命之悟不仅注重对象的本质性、主体的直观性,而且注重经验特征和主观的随机随缘。

在上述基础上,我们进一步分析道教的生命之悟究竟是一种什么样的思想方法。

二 对象之悟

(一) 悟的内容

悟不是一般意义上的主体的心净空灵,心净空灵只是实现悟的主观条件,即并非主观上做到了心净空灵就实现了悟,做到人净空灵就可能悟,并不是已经悟。悟是有特定内容的。这个内容在被悟到之前,它只以对象的形式存在,属于某种自在之物,在领悟之后,它成为为我之物。无论是悟道,还是悟理,总是对于对象的把握。《西山群仙会真记》说:“古今一道,圣贤同心。逮乎道原既判,心识自分。”道只是同一个道,那么悟道之心也应当是相同的(各人心体不同,但心灵状态则相同);然而道不总是高悬的,它也要表现为落实的,即从终极的道化为分殊的事理(“道原既判”),人们从分殊的事理当中体会领悟终极的道,但人人心识有等差,智识有别(“心识自分”),未见得都能从事理当中洞见到终极的道。无论是终极的道,还是具体的事理,也不管是外在于己还是内在于心,它都先要作为对象存在。在这个意义上讲,悟的过程也是认识的过程,道教的大量典籍也确实将“悟道”看作“识道”。我们清楚,对象化乃是认识可能发生的前提。黑格尔在《精神现象学》中说到:“在自我意识的这种满足里,它经验到它的对象的独立性。欲望和由欲望的满足而达到的自己本身的确信是通过扬弃对方才达到的;为了要扬弃对方,必须有对方存在。”^①欲望和欲望的满足是活动着思维着的自我意识,但

^① 《精神现象学》上卷第121页,商务印书馆,1996年版。

这个思维着、活动着、知觉着的自我意识欲认知自我意识,先要将自我意识作为确定的对象,只有通过对确定的对象的扬弃,才能得到知觉着的自我意识的确定性。一方面,知觉着的自我意识是绝对“自为的”,但它不是“自为的存在”,即没有获得确定性存在的自为,它要通过扬弃对象才能成为“自为的存在”,这也就是“欲望的满足”。另一方面,作为对象存在的自我意识是不依赖于欲望而独立自存的,它的独立自存乃是知觉着的自我意识欲望的满足、自我意识的扬弃的先决条件,所以“自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足”。^① 这里的“别的”也就是对象化的、似乎与己无关的,将这个“别的”变成“我的”,等于获得了自我意识本身。这种情形不仅适应于个别的自我意识,也适应于个别的自我意识对于类的意识(在后一种情况下,认识结果是“我就是我们”,“我们就是我”),还适应于一切认识的过程。

《常清静经》说“悟者自得”,“人道即得道”,“得”也就是扬弃对象成为自身的东西。从而悟道得理,都以对象的独立自存为前提,把对象变成自我。“得”的观念在道教里面是一个最为普遍的观念之一,而得道与悟道乃是相关相同的观念。单纯就“悟”这种思维方式来说,它作为一种特殊的认知方法能够为包括科学在内的各种认识论所接受,西方哲学家称为“统觉”的观念与此相类^②,科学家们认为有一种“灵感思维”

① 《精神现象学》上卷第121页。

② 莱布尼茨曾提出“统觉”观念,他所认为的统觉乃是对自身及其心灵状态的认识,这一观念受到康德的批判,认为他混同了感觉与理智的区别。叔本华在《作为意志和表象的世界》中提出了“直观”和“直观世界”,他说:“悟性表现的第一个最简单的,自来即有的作用便是对现实世界的直观。这就始终是从效果中认原因,所以一切直观都是理智的。”(第37页,商务印书馆1982年版)

相当于悟,这种灵感思维属于特殊的形象思维,即由潜意识扩大到显意识^①,它具有突发、偶然,独创及其模糊等特性,“诱发灵感的机制序列链是:境域——启迪——跃迁——顿悟——验证”^②。科学观念的灵感思维的合理性在于:灵感的产生建立在经验与信息的无意识加工之上。然而,这样的理解实际上还是弗洛伊德无意识学说的科学性阐释。弗洛伊德称灵感为一种“特殊的无意识”,在一定境遇上来说,它是“机智”,“机遇总是以最显著的方式显示出一种偶然的灵感特点,或者表现出一种突然的思想火花”。^③ 其谓“特殊的无意识”,因为这样一种思维毕竟不同于幼年的无意识,它只是“精神过程的幼年形态”,即通过“把思想浸入无意识之中”^④,在较高的水平上反映出幼年形态。精神过程仍然似幼年,思想内容则是高级的,超越于惯常的意识与思维。应当说,弗洛伊德的“机制”和“特殊无意识”能够反映悟这种思维方式的基本方面,尤其是在思维特性上为悟论提出了有说服力的相关性解释,当我们将他的相关性解释与《老子》“复归于朴”及其“能如婴儿”的观念联系起来时,尤能产生这种感觉。然而,上述见解仅可以说为我们所说的悟提供了相关性

① 钱学森《开展思维科学的研究》:“在人的中枢神经系统里是有层次的,而灵感可能是多个自我,是脑子里的不同部分在起作用,忽然接通,问题就解决了。那么,这样一个说法,实际上就是形象思维的扩大,从显意识扩大到潜意识,是从更广泛的范围或是三维的范围,来进行形象思维”。(见《关于思维的科学》一书)

② 见刘奎林《灵感发生论新探》。(同上书)

③ 弗洛伊德《机智及其与无意识的关系》第148页,上海社会科学院出版社,1989年版。弗洛伊德还借此发挥说:“即在机智形成过程中,一个思想流中断了片刻,接着它突然又以一条妙语的形式从无意识中冒了出来。”这与我们所说:“思维过程的中断”是同样的意思。

④ 同上,第150页。

的说明,这种说明还只能算是“旁白”,因为黑格尔提出的是认识如何可能的问题,弗洛伊德提出的是灵感、机智如何产生的问题,都没有涉及思维的内容,尤其是没有涉及到道教生命哲学的悟论所涉及的对象与内容,而悟论恰恰只有联系到对象与内容才能得到合理的理解。

道教生命哲学悟的对象从根本上来说是道,道也就是生命的本体,全部认知都围绕着它进行。而道在庄子那里是以相对主义的方法论证了它的整体性,在庄子看来,任何事物、现象都是有限的,只有道是无限的。这种道不可分的观念浸润了整个道教思想发展史。但是整体性、无限性的观念并不能消除个别性与有限性的问题,作为宗教哲学观,它不能因为坚持整体性、无限性就回避个别与有限的问题,这是一个实际的问题。我们知道,道教以生成与变现的方式实现了关系的平衡,既保持了道的整体性的无限性,又承认了个别性和有限性。生成的观点坚持了根源、本根,即生成的结果不是分得整体的部分,而是整体的另一种形式,解决了整体的“一”如何生成为“多”的矛盾;变现的观点坚持了无限与至尚,即变现的结果不是无限、至尚的道落俗为有限的具体和至下的物事,而是随方显化的关系。这一思想脉络终究衍成理学家“理一分殊”的学说。从这个意义来说,悟道、识道并不是完全意义上的知识论的观点。许多道教理论家也将对道的追求视为对某种“真理”的追求,如《坐忘论》所说:“是故收心简事,日损有为,体静心闲方能观见真理。故经云:常无欲以观其妙。”不过他们所理解的真理与如今我们所理解的主观与客观相符合的内容根本不同,我们所理解的真理也是系统而完整的真知识;道教所理解的真理只有完整性,并无多样与多维知识的

系统性。道教将这样一种“真理”理解为“本体”、“本始”，也是欲表明本体、本始是不可分的，它与具体的多样性只表现为体用与生成的关系，如《玄宗正旨》说：“学子误会，认情为性，在尾梢头，难得本体。”以这样的本体、本始作为认知对象，很难说符合知识论的观点，而且这个本体、本始——道的原初存在状态在《道德经》中早已被描成无知无识的“混沌”。不过，我们并不能说与知识无关。因为：第一，为了觉悟，得到这无知无识的道本体，借助了知识，在这方面道佛两教并无二致，为了得到那“真谛”，“第一义”，就说出了许多的道理，而且“开方便门”，又还是将不可说的第一义拿出来。道教和佛教都主张教分权实，悟分渐顿，权教、渐悟都主张依据修道者智性差异，经逐层次的知识累积，然后达到一个原有思维过程的中断与骤然腾跃。第二，道虽则表现为无知无识，但得道者却可借以洞见与达观天下的事理。《道德经》所说的“玄览”不只是说这是一种极神秘的观览洞见，也是说观天下无遗，“道不遗物”，即谓普天之下所有现象都在其关照之下。从这个意义上讲，得了道就没有什么不可通晓的道理，也没有什么不知的知识。

（二）智慧与知识

这里便又涉及到另一个问题，即智慧与知识。司马承祯《坐忘论》说：“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生。”意谓得道便自然产生智慧。智慧为人得道之后的个体化表现。人有了智慧，肯定就拥有了相应的知识，智慧设立在一定的知识基础上，很难说一个人没有任何知识却有了智慧，但这并不等于说有了智慧就必定拥有了所有的知识，智慧与知识不会是等量关系。反言之，有了知识并不见得就拥有智慧，只可说

有了知识就可能拥有智慧,即可能有,也可能没有。知识可以是生慧的必要条件,却不必然生慧。所以学而未必生慧,道居(得道)则必然生慧。《道德经》说“为学日益,为道日损”,已将为学与为道区分开来。为学为知识积累,为道为觉悟。之所以要“日损”,是不要以已有知识损害智慧的获得,因为觉悟、智慧产生于类似婴儿般的思维状态。陆西星《金丹大旨图序》说:“人无慧性不能洞晓深达”。意谓慧性的悟总比知识所学的道理更为深刻全面。在道教看来,学习能够得到知识,但知识的相对性却又能形成屏障,阻碍了你的视界,妨碍了你对本体、大道的洞见。洞见既是最深刻幽玄的,又是最完整全面的。

悟既不是知,又包含着知,也就是说我们单从知识论的观点得不到一个关于悟的确当解释,这种情况只能从联系生命活动的体验方面去理解。《玄宗正旨》说:“吾道之大,大以妙名;吾道之妙,匪微弗精。微妙难思,元解可寻。”“大”是道理之大,非小成浅识;“妙”是幽深玄远,非寻常知见。对于这样一个目标对象,自然地不可以依知闻见识获得,只能依“元解”。元解即人本能的慧解,剔除了后天的尘垢,排除了个人知识的障蔽与偏颇,以公正圆明之心把握真实完整的道理,所以这种元解也就是直认其理。《玄宗正旨》又称此元解为“真觉”、“自觉”,其曰:“旁观不觉,身之者真。既得真觉,乃悟元英。一曰妙相,身心血气。四大河山,本来清净。并无染著,何至滞凝。弗克通灵,试以一心,与大千世界,极诸上天,合诸微尘,浑为一气,任我弥沦,莫有边际。此圆明相,谁能窥寻。更以一心,将大千世界,极诸上天,合诸微尘,揉碎混朦,细入无间,归吾度内,无不容纳。更以一心,化大千世界,极诸上

天，合诸微尘，归入杳冥，而我自在。大与小合，离即无形。仍还此心，超大千界，越诸上天，与诸微尘，浑乎穆清，无有臭声，而我自在，端倪莫呈。此广大相，谁能言名。一日妙空。……忘我忘忘，太虚杳然，嘿焉道存，在太易前，以无为为，以无住住。为住不名，在无极先。此理玄微，妙者能参。”真觉、自觉须建立在直接体验对象的基础上，即将自身置于对象之中，从“与大千世界”、“化大千世界”到“超大千世界”，就体现了生命的直接体验过程。经历这般的体验才是真实可靠的，所以说“旁观不觉，身之者真”。为了真实地置身于对象，先要自我“四大河山”的本来清静，不染不著，不以成心是非妨碍体验，如不能做到自我清静，那么对于对象的体验就只是间接的，而这里需要的是直接体验。显然，直接的体验提出了两个方面的要求：第一，无心。既无心于我，又无心于物；既无心于内，又无心于外。在物我外内皆无的基础上，进而无无心，“忘我忘忘”，也即以无纤毫的私我之心去体验对象。第二，广大其心。无心是无私我之心，但体验着的思维着的无私我之心仍然存在，这是活动的主体，我与物相大千世界弥沦无端，不分彼此，在这种主客一体的状态下，“而我自在”。无为便是一种为，无住便是一种住，无我便是一种我。总的来说，这些都属于体验心理状态，以此心理状态与物混同，也以此来超越物外，达于真觉妙悟。如果我们将佛教悟的观点也考虑进去的话，就会发现道教悟的思维方式与佛教的方式有极少的差异，在自我意识的排遣上几乎完全相同。但在对象的体认上差别仍然是存在的，在佛教看来，对象几乎是不存在的，存在的只是假相，面壁观空就是要看出面前的一切现象都是幻相，再把幻相从意识中消除掉，净定即能生慧。而道教不过

是消解自己的主观意识于对象世界之中，在对象世界中妙悟其中的真意。

当我们把悟理解为一种智慧的时候，应该更进一步确切地理解为一种生命的智慧，因为它比一般的思维方式更能表现出生命哲学的本性。智慧大抵分两种类型：一为辩的智慧，如苏格拉底式的，或佛教唯识宗、华严宗式的；一为不辩的智慧，中国道教式的，或佛教禅宗式的。辩的智慧相信语言及其概念能够说明所有问题，不辩的智慧则认定语言及其概念的可靠性非常有限，因而相信体验能够更有效地解决语言概念所不能解决的问题，尤其是不言之中的体验表达内容只能靠体验解悟。对此，狄尔泰的态度是极其明朗的，他认定人的内心体验不能够以概念、判断、推理等思维方式表现出来。这对“悟”的思维方式是一个绝好的说明，可以说“悟”是生命体验的最高表现，是生命之花。道教、佛教都讲求“可说的”与“不可说的”，可说的用语言表达，不可说的才用悟。而可说的与不可说的又依对象的层次而论，属于现象的可以说，属于本体的不可说。《内观经》说：“道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通。”以“心得”即撇开言语，以心会道，以悟的形式直接体认道。得鱼忘筌，得象忘言，这在魏晋玄学时期已得到论证，这对命题被道家 and 道教作了进一步推求，又着重于语言与悟道方面，成玄英认为“道离名言，理绝情虑”（《庄子·在宥》“无问其名，无窥其情，物固自生”疏），若以言语名称叩问道是什么，以情感揆度理在哪里，非但不能接近于道，反而越走越远。但这并不意谓言语名称对于悟道明理无作用，言语名称的作用在于能够诠释道理，他说：“理出有言之教，即前请尝言之类是也。既寄此言以诠于理，未知斯言定有言耶，

定无言耶？欲明理家非默非言，教亦非无非有，恐学者滞于文字，故此致辞。”（《庄子疏·齐物论》“而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？”疏）道理如果不予以解说，人们便不知其为何，如同人们所追求的道，如果不勉强地给它取一个名号为“道”，便不可能知道追求的对象是什么。尽管并未深刻了解对象，起码先要有一个初步的了解。若以名称作一个初步了解，那么进一步的诠释就是对于对象的薄近，在反复的追问中步步接近对象，所以说“因名诠理，从理生名”（同上“三者若得，其名必极”疏）。名称只要合理，便能反映对象的某些特性特征；诠释只要不断薄近对象，总能说出一些正确的内容。但是，名称及其诠释决不可以完全说清楚对象，更不必说对于一个特殊的对象——道，在它面前任何解释都会陷于局窘，这是由对象和认知手段两方面情况决定了的，所谓“至理玄妙，非言意能详”（《庄子·田子方》“尝为汝议乎其将”疏）。正是为了提醒人们言语名称能力的有限，滞著于语言文字，才再三告诫“得理忘言”。唐玄宗在强调悟道诠理时，还提出了“不可都忘”的观念，一方面他坚信“道在于悟，悟在于心”（参见强思齐《道德真经玄德纂疏》卷八），另一方面又对言语能够揭开道本体的某些内涵表示了肯定，他说：“夫言者，在乎悟道，悟道则忘言。不可都忘，要诠其理。……若能因彼言教，悟证精微，不滞筌蹄，则合于自然矣。”（同上卷三）。若能合理运用言辩和觉悟这两种手段，就可以“体了无滞，言忘理畅”（同上卷三）。总之，语言文字是有其作用的，但不能根本解决问题，最后的根本的方法还是要靠悟。成玄英、唐玄宗及其杜光庭对于悟提出了好几种名称，如玄鉴、神鉴、了悟等等，玄鉴、神鉴是最为深入的洞见，一览无遗；了悟是最为彻底的

顿悟,透彻清明。有关语言与解释对象的问题,现代诠释学已经有了系统的分说,然而我们在道教的生命哲学所见到的观念也可以说是系统而完整的。

伽达默尔说:“语言是理解本身得以实现的普遍媒介。”^①对于道教生命哲学来说,它不承认语言的这种普遍有效性,只承认其相对有效性。在中国哲学看来,语言不纯粹是一种媒介,它是由语言与概念、判断等织成的知识之网,没有只是言语而无内容的语言,语言与其所表达的内容不可截然分开,开口说话就是要说出某种东西,每一个词,每一句话都比较确定地对应了相关内容。孔子说“不学诗,无以言”,就是说没有知识就不知道该怎么说话,这里面不仅仅指如何把话说得合理准确与美妙动听,而且也指说话必有所指,没有相关的知识背景就不能够说出什么。语言与文字的天然联系及其长期的约定俗成,使得人们在两者之间从心理上建立了一种牢不可破的定式,提到语言就联想到文字,“言象意”中的言就不单指语言,也指文字。而中国文字的“六书”法造字以象形文字为基础,是把字的形式、形象与对象的形式、形象、意义等联系在一起,所以“名”不是滥加于对象的,对象和名自始至终都包含了形式与内容的天然对应性。孔子“正名”就是要正不正之名,名必符实。在上述意义上,名、言代表的是有关现象的知识。知识可以通过学习等认知途径得到,这是借语言形式表达的认识论。道教承认如此得到知识不仅可能,而且可靠,这也指名、言知识的有效性。但道教认为这种有效性在面对自然或生命本体时,就必然接受否定性的检验:名、言不

^① 《语言与哲学》第177页,三联书店,1996年版。

可能认知本体。不过,在否定名、言不能认知本体的同时,道教并没有堵死通向真理(本体)之路,即认定体验与悟的方式可以达到真理。这与康德的不可知论有所区别,康德否认得到现象背后本质的可能性,生命哲学则对此持坚定不移的肯定态度。康德理解对象方式是知性的与理性的,他在相信知性、理性的方式的相对性与有限性方面与生命哲学是一致的,但后者另有蹊径,在知性与理性之外,别开一条了悟之路。也就是说,生命哲学认定,以人的全副身心可以理解和把握对象。这其中既承认了知识、理性存在的合理性,又将它们与生命的整体性直接联系起来。在这个意义上我们应当说,道教生命哲学的悟论是体验的,又是知识的。

三 道机之悟

(一) 知天人所为之机

除了对于对象、本体的悟,还有一种对于道机的悟。《庄子·大宗师》说:“知天之所为,知人之所为者,至矣。”又说:“其嗜欲深者,其天机浅。”对后一句话,成玄英解释为:“夫耽嗜诸尘而情欲深重者,其天然机神浅钝故也。若使智照深远,岂其然乎!”(《庄子疏》)知天之所为与知人之所为即是知天人所为之机,达于这样一种知可谓最玄妙的知,而能够形成这种知的人必定“智照深远”,即是最聪明的人,愚钝之人不可以有如此的知。“天机”指人的智识深浅,也即天资、悟性。而这样的“知”非平常之知,特指觉悟。“机”,《大学》“其机如此”注:“关机也,动于近成于远。”在《韵会》中“机”被解释为:“要也,会也,密也。”道教将机纳入悟的范围,这是由机的

自然特性与悟的思维特性所决定的。机不是一种死的物，也不是物的结构，而是自然现象在其运动过程中不可以常识测定、预计的神秘变化，是一种最为深刻的神契、妙合，在特定意义上它同于“神”，“阴阳不测之谓神”（《易传·系辞上》），“神也者，妙万物而为言者也”（《易传·说卦》）。它的神秘性并不在于其结构，设想我们见到发生的某种奇妙变化现象，但当我们将对象按其结构一层层剥离到最后时，却会极其失望地感到什么也没有看到，因为按照结构并不能揭示变化现象的原因，只有结构的整体运动才呈现奇妙变化。机只是运动与变化的产物，因而也只有在运动与变化中才能得到理解。然而，由于机“动于近成于远”，它不是显象，却是显象得以呈现的原因，即由它的发动使得显相成为显象。显相不能以自身的条件肯定自身，它依赖于自身以外的另一个条件而肯定自身，所以它是显相。而造成显相的另一条件乃是至隐至微的不显之相，这不显之相造成显相，却不屑流落为显相。同时，它使显相产生，它又不是显相得以产生的外在因素，它是显相自身的原因，但它不是显相自身，它是另一个东西。如同一个原因能够引发一个结果，这个原因是这个结果的内在因素，却不是结果本身。原因与结果完全可以是两个现象，而不必一定是同一现象的两种状态。机作为不显之相，它与显相之间的特殊关系，使它赢得了至高无上的地位，人们在谈到“机”这个词时不禁肃然起敬，人们相信机乃是天之妙用，道之妙用，故称天机、道机。从另一角度来说，在人们确信不显之相与显相之间的关系时，也就不自觉地确立机的地位，显机（也即可见的现象）可以是形而下的、非至尚的、凡俗的，不显之相则是形而上的、至尚的、超越的，所以人们把对于它的起

敬与崇尚看作对于天道的起敬与崇尚。在儒家看来,能为此变化莫测之机的只能是天;在道家与道教看来,变化之机反映了道自然而然的作用。在这个意义上,对于机的把握只能凭一种特殊的思想方法“悟”,即神秘的天机、道机只能靠神秘的契会。凭惯常的显相的认知方法不可能达到对天机、道机的知。对于某个现象,人们可以采取就这个现象本身的表现由表及里地认识,以致最终完全掌握它;对于与这个现象相关联的另一类现象,中国人喜欢用“类推”的方式去把握它,在两类现象中的相似性上找到类推的根据。但对于能够造成某种现象,而它自身并不表现现象的根据来说,类推便不起作用。这时只有靠悟来解决。此即是悟的思想方法存在的合理性根据。况且,人们对于造成一切现象的“机”赋予了不可置疑的超越的权力。悟之所以能够把握,在于悟是一种特殊的思想方法,是一种智慧,这种智慧不是纯粹理性思维,而是身心合一所产生的天然本能。

尽管儒家与道家在直觉思维方式上存在着中国文化根源上的一致性,但儒家从伦理方面去理解天与人,固而反对从自然性方面去解释神秘现象,主张以德性的同一性去解释,即既以德来统天,同样也以德配天,孔子主张尽人事以待天命,子思主张以精诚之心参诚之天,孟子主张尽心知性以知天,性是人之善端,知天是以善心善性契合尽善尽美的天。董仲舒本来是以阴阳观念观察天地变化之机,并提出“天数”的概念,但他同时又以德的观念来贯通,从而一切现象都赋予了天德的性质,人若欲知天,也就要以德符天。故而,儒家对于“机”的观念并不多加渲染,也不主张发展悟的思想方法。

道教恰恰从自然性方面解释一切神秘现象,“天机”是道

教思想中一个十分重要的观念，这主要是从《黄帝阴符经》开始的。《四库全书》将《阴符经》列为道家首经，并引征《朱子语类》中的说法：“《阴符经》所谓‘自然之道静，故天地万物生。天地之道浸，故阴阳胜。阴阳相推，变化顺矣’此数语，虽六经之言无以加。”显然，儒家极其重视《阴符经》中所提出的‘阴阳动静’关系。而在道教看来，阴阳动静确是一个深刻的道理，但此外，还有一个阴阳动静之机，亦即天机。这是这部经典在道教思想史上倍受重视的主要原因。《阴符经》开篇便说：“观天之道，执天之行，尽矣。”“天”被道教理解为阴阳动静，“天之道”即阴阳动静之理。“天之行”即阴阳动静之机。唐李筌《疏》释为：“但观天道而理执天之道，则阴阳动静之宜尽矣。”张果注为：“照之以心，契之以机，而阴符之义尽矣。”虽然李、张两人是从不同的角度解释《阴符经》，但在认定天有阴阳动静之机、人能契合其宜上是一致的，因为这是原典中所喻明了的，不会因为解释的差异而发生较大的歧义。《阴符经》说：“天发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆。”“人知其神而神，不知其神所以神也。日月有数，大小有定，圣功生焉，神明出焉。”人易见类似龙蛇起陆的显著的圣功神明，难见“有数”、“有定”，数与定即是隐而难见的天机。然而，《阴符经》的主要目的还不是指出天人皆有其机，而是要论证人能够把握天机，所以第一次提出“盗机”观念，即以深微不见的方式把握天机，从而为人所用，其谓“宇宙在乎手，万化生乎身”，“食其时，百骸治，动其机，万化安”。很清楚，《阴符经》对人能够把握天机、运用天机以达到自己的目的抱有充分的自信，天道的运行规律是不可违背的，但人可以“因而制之”。而不应当在天道自然面前无所作为，“愚人以天地

文理圣，我以时物文理哲”。在《阴符经》看来，人具有足够的智慧可以把握天机，在某种意义上来说，人心人性本身就涵孕着天道运行之机，所以说“天性，人也。人性，机也。立天之道以定人也。”只是在如何把握天之机宜上，李筌与张果各执一端，李筌以“暗合”解释“阴符”，以天机暗合于行事之机，实际是要“使人取舍其机宜，明察神明之道、安化养命固躬之机。”张果则认为“心深微而无所不见，故能照自然之性”，“机变通而无所系，故能契自然之理”，能照能契即谓阴符。李筌的解释属道家的，张果的解释属道教修炼的，前者从理上说；后者从体验上说，以心悟机的意味甚浓。后者更切近于生命哲学，实际上《阴符经》的确从这方面进一步为人阐释了，如宋人夏文鼎《阴符经讲义》就以丹法修炼释阴符之义。

（二）人机

张伯端的《悟真篇》算是道教最讲求了悟的著述之一。张伯端在“自序”中就标立了指流知源、语一悟百，及其鉴明符契的求道宗旨。这或许也是从《阴符经》得到启示，《悟真篇》正文说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千，今古上仙无限数，尽从此处达真途。”不过，张伯端并不想为《阴符经》作注脚，他的重点不是放在如何在天与人之间找到契悟，也即不是在天机与人机方面寻求共同点，而是专注于人机，其曰：“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”《阴符经》所说的“食其时”，“功其机”，其“时”、“机”都指天机，而《悟真篇》在这里所说的“时”、“机”都是人机。这是一个显著的区别。可是《悟真篇》专论人机又是从《阴符经》抒发而来，当《阴符经》说“人性机也”时就已经为专论人机预定了命题。《悟真篇》就从这个命题推展

开来,不过张伯端没有从理上推展,而是从生命修炼的直接体验上推展。但是,不去论说这个理是一回事,而实际上存在这个理则是另一回事。也就是说,不仅仅因为存在着一个天机,又存在着一个人机,因而可以从天机上推展,也可从人机上推展,而且还在于人机原本与天机存在着同一性,这种同一性因为主体性的确立而间隔开了,或以天道为主体,或以人道为主体,自然哲学以天道为主体,生命哲学以人道为主体。生命之悟不应将注意力投向天道与人道、天机与人机之间的同一性上,从而去讲求两者之间的同一性是直接或间接的问题,而应当投向生命自身上,对于生命之机的了悟也就是对于天机的了悟,这个道理在生命哲学完成了生命本体论的论证之后,已经是自明的了。张伯端在《西江月》中说:“鱼兔若还入手,自然忘却筌蹄。渡河筏子上天梯,到彼悉皆遗弃。未悟须凭言说,悟来言语成非。虽然四句属无为,此等仍须脱离。”得鱼忘筌,得兔忘蹄,渡河弃筏,登高弃梯,这类道理在道教中反复申述,都是为了将言象界与本意界严格区分开,言象是为了达到本意而设立的,而言象本身又不能直接达到本意,在言象与本意之间有一个顿时的悟通。也即本意是不能够说出来的,说出来的便不是本意了,所谓“道因言而后显,言因道而反忘”(《悟真篇后序》)。不过,在《悟真篇》中张伯端最为关切的还不是道与言的问题,因为这种关系在隋唐已有许多同类的论述,他关切的是道言与道机的关系。我们知道,“悟”这种思维方式以排除语言为前提,所谓直认其理正是撇开言说与推理,以心见理。而《悟真篇》也恰恰是要说明生命修炼只能动用这样的思维方式,其理由主要有两个方面:第一,在生命运动和生命修炼中所要掌握的机妙与微津乃是天机、道机,

或称为道枢,它们不是别的东西,正是生命本体——道——的作用使然,“天机不可妄泄”乃是宗教的一个深固的观念,若谁说出来就要对此负道义的责任,从而受到天谴。第二,生命修炼中各人机缘不尽相同,作为个体的实践者感受、体会千差万别,因而并不存在一个“必定如此”的规则与途径,即使学到了规则与方法,也未见得把握住道机。因此,生命修炼不在于接受,而在于有所得,即根据自己生命条件和整体状况的特殊感受,别人的经验及其外在的知识对于自己并不绝对有效。有所得才能够有所悟,悟是把握机缘的惟一可靠手段。反过来说,强调悟才能得机,正是要求自己必须有所得,“得”是悟的前提。虽然如此,语言有碍了悟这个命题(“悟来言语成非”),只有在下面两个条件下才是正确的:首先,语言与知识在最终了悟的时候往往成为由此达彼的障碍,这个“时候”须严加限定,它只是指在那短暂的即将腾跃的阶段,丢不开语言与知识便不能了悟。其次,在言非所是的情况下,所言说的事物并非直接表达了言说者所欲表达的内容,意欲与言说不相对应,即说东指西。中国文化中不乏这类智慧与艺术,如“指桑骂槐”即其例。不过,这并不意味所言说的与所欲指的之间毫无相关性,只能说之间的相关性被言语本身遮蔽起来了,象在言外,意在象外,执着于言象便识不得真意。除此之外,语言与知识都是有效的,语言与知识不能把握道机,但它们通向道机,它们表示了向道机的渐进,悟表示了渐进的中断与腾跃,所以“未悟先言说”。同样,言非所是乃是语言艺术,人为地设置思想障碍,不能或不愿意将道理说得清清楚楚,但其所言与所是之间存在着暗喻隐语,即在言说事物中的整体关联中含孕着所欲说出的内容。之所以采取这种手段,一是为生

命修炼者设置门栏，通不过门栏便验证其智性不及，没有资格修炼；二是借此以激发修炼实践者的悟性，所言说的事物恰恰是诱导，让人破除言象，自得自悟，而不是被动接受。张伯端说：“君不见，《破迷歌》里说，太乙含真法最良。莫怪言辞多狂劣，只教时人难鉴别。惟君心与我心同，方敢倾怀向君说。”（《悟真外篇·赠白龙洞刘道人歌》）言辞狂劣，正是说所用语词怪僻，从字面上难以看出语者的真实意图，且修炼中所言真实名称多用代称借喻，如金性木情、日乌月兔，牛郎织女、青龙白虎、外炉内炉、雪山醍醐等等，《悟真篇·西江月》说：“牛女情缘道合，龟蛇类禀天然。蟾乌遇朔合蝉娟，二气相资运转。总是乾坤妙用，谁能达此真诠。阴阳否隔即成愆，怎得天长地远。”其中“牛女”借牛郎织女故事指神精会合，“龟蛇”借北方之水与南方之火之喻指坎离自然凝合；蟾指月光，乌为太阳。如单从字上去看，不从“妙用”上去看，很难识别其文字中的“真诠”，而真诠却要靠悟性。对此，薛道光《复命篇》有一个解释：“些小天机论气精，吕公曾道别无真。神仙不肯分明说，说与分明笑杀人。”对于一些浅近的道理来说，不是说不分明，而是不肯说分明，这人为设置的障碍，也是人为设定的机巧，它既是对修炼者进行了智性的一次考验，更欲借此以教人一种思想的方法。对于一些生命运动中的深刻的机缘来说，则确实需要借助于悟，即说不分明，但能理解得分明，如《悟真篇》说：“日居离位反为女，坎配蟾宫却是男。不会个中颠倒意，休将管见事高谈。”离坎二卦本是乾坤二卦卦变而来，乾卦索坤卦之中爻一阴而成离卦，坤卦索乾卦之中爻一阳而成坎卦。离为火，象征太阳，然离卦却因得一阴爻（女）而成；坎为水，象征太阴，然坎卦却因得一阳爻（男）而成；所以

离“反为女”，坎“却是男”，这其中既有卦变的道理，也有阴阳互含的道理。尤其是“颠倒意”，寓涵虎伏龙降、浮沉升降，既属于一个深刻的哲学道理，又属于人体修炼中的实际体验，说清楚了的东西未必能教人体验到，而体验到了的东西又未必说得清楚，生命之机就介于这两者之间，因而生命之悟既要说又要悟，悟实际上不仅是明了一个道理，也是要把握住生命运动之机。成玄英：“目击道存，故相视而笑；同顺玄理，故莫迹于心也。”《庄子疏·大宗师》（“四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为笑”疏）“得意忘言，故相视而笑；智冥于境，故莫迹于心。方外道同，遂机为友也。”（同上，“三人相视而笑”疏）“把握”在于一心之用，亦即整个身心一致的微妙的心理体验，正是在此意义上，《阴符经》称“人心，机也”。《悟真篇》称“方寸机”：“了了心猿方寸机，三千功行与天齐。”行诸心微于内，见诸功大于外。

把握道机，目的在于获得主动，借道机之顺而逆用之，这是生命的本色。《阴符经》说：“人发杀机，天地反覆。”反覆一词为修炼家广泛运用，原因在于它根本地体现了生命的主动与冲动，陈楠《翠虚篇·水调歌头》说：“夺取天机妙，夜半看辰杓。一些珠露，阿谁运到稻花头。”陆西星《无上玉皇心印妙经测》说：“盗其机而逆用之”。这可以称修炼家对这一问题的一个典型的理解。

我们知道，佛教禅宗最讲求对话的禅机，实际上也就是布道者与听者之间的心机，六祖慧能初谒五祖弘忍，弘忍说：你们岭南人只会携犬行猎，还学什么佛？慧能回答极机智，说：人有南北之分，佛性并无南北。这一问一答已初现禅机。“法以心传心，当令自悟。”（《六祖坛经》）成为禅宗代代传法

的基本模式。能否得到禅法承传，就在于是否正确理解师者的禅意，而禅意则隐晦伏藏在师者的言语之中，言者有心，听者着意，念念是道。对于说禅者来说，他通过自己的言语甚至行为，在向听者传送禅的义旨与意趣，尽管其言语与所传送的义旨和意趣并不一致，甚至相去甚远，但其中还是包涵了义旨与意趣的某种心理关联与暗示。对于听者来说，他须透过言者的言语行为解悟其中的禅意，而解悟终究属于对于某种道理、机缘的整体把握的方式。如此便有言者与听者之间话语的投机不投机的问题，“机锋”、“机用”与“机境”就是说禅与悟禅者之间的一些特别用语。从这中间可以窥见一个问题，禅者所欲传授的禅意（义旨和意趣）并非是一个说不清楚的问题，实际上在《坛经》及《荷泽语录》等禅宗典籍中是说得比较清楚的，问题在于说得清楚与领悟清楚是两回事，言者说得清楚，听者记得清楚，但听者并非心里清楚。只有领悟得清楚才算真清楚，而领悟清楚除非听者“自悟”。而“自悟”实际上也是一种全部身心的生命之悟，不是纯思维的活动。从这个意义上说，禅宗既在传授一个道理，更是在传授一种思想方法。在一般情形下，总是道理决定了应该采取的思想方法，但在这里我们还应看到，这样一种思想方法完善了一个道理。《坛经》说：“法无顿渐，人有利钝。”除了“法”具有以心得之、以心传之这个自成的根据之外，人以顿悟而得的思想方法使得“法”增添这样一种性质：它只有以顿悟的方式才能被人得到。

禅宗既受中国式佛典《大乘起信论》“心性本觉”思想的启发，又受庄子哲学的影响，禅宗是中国化的佛教，这些都是学术界已达成的共识。然而，禅宗不是纯粹的中国文化，它是

印度文化精神与中国文化精神的最合理的结合,这也是一个事实。禅宗寓辩于不辩的思想方法可谓独特。^①我们毋须去分辨它的哪一部分是中国的,哪一部分是印度的,文化的融合与相互影响在唐宋时期已经是一个普遍的现象。道教的生命之悟接受了佛教特别是禅宗思想方法的影响,这在张伯端的《悟真篇》及其伍守阳《仙佛合宗语录》中已清楚地反映了出来。但道教的悟有别于佛教的悟,这也是事实。至于南宋白玉蟾的解悟学说,则可以说将道佛两家有关生命感悟方法发挥得淋漓尽致。^②

四 自我显现之悟

(一) 自得与悟己

当道教将对于道和道机的悟变为对于自身生命本质和生命机缘的悟时,应该说就已经是对自己的悟了,即自己在思想着自己,只是要使思想成为可能,须把自己作为对象。悟作为一种思想行为,尽管不是完全意义上的认识活动,但总还是含育了认识活动,所以对象之悟是自身之悟的前提,而自身之悟则是对象之悟的归宿,对象之悟必然地是自身之悟,自身之悟却要经由对象之悟,这是“悟”要成为实际的必要条件,可能与现实之间存在着同一性,但也存在着条件成熟的差异。这如同人们先要提出一个悟道的要求,然后才进一步发现悟道其实是悟己,因为道就是己。如果一开始就提出悟己,就会在目的与目标上造成不明确或者混乱。而一旦发现悟道就是悟

① 寓辩于不辩,即不辩中包含着辩。

② 参见拙著《岭南道教思想》,广东人民出版社,1996年版。

己,就会产生另一种结果,即人们不再把对象的悟看成对外物的追索,而转向自身。在这种情形下,作为对象的道也并没有因此而消失,它溶入了自我,悟道也就是悟己,既已成悟己,那么它就成为从自我之中显现出来的东西。有关这一点,马克斯·韦伯也看得出来,他说:“应当像没有灵魂那样去做事,以便把灵魂从感官中解放出来。……因为老子也认为,最高的得救是一种心灵状态,一种神秘的合一,而不是西方那种禁欲式的通过积极行动证明了的受恩状态。”^①不过,韦伯对道教的思维结构疏于分析,只以“神秘主义”笼统盖定,问题在于,这神秘主义当中恰恰有着十分充实的思想内容。

《清净心经》说:“道所以能得者,其在自心。自心得道,道不使得,得是自得之道,不名为得,故言实无所得。”又说:“道不能得者,为见有心。既见有心,则见有身。既见有身,则见万物。……人常清静,则自得道。”《清静经》说“悟者自得”,这里说“自心得道”,得道即是悟道,而悟道在于心。得道悟道,道是作为对象;以心得道,心是作为主体。但是,道之所以能得,在于“自心”,既然是自心得道,那么道就不能作为外在的对象使心有所得,而是“自得之道”,自得不是以我得他,而是以我得我,从而自得不是得自于外,而是自心的浮现、显现。心是道之体,道是心之用,这已是道教普遍认同的观念,道心的同一性为宇宙本体——生命本体在生命中的显现提供了依据。从而,道,当它作为对象看待时,其实乃属假设,如同悬浮在心体之上的浮云,随着自心自性的显现,浮云便随风飘去,假设可以排除。得道即为自得和得己,当然可以说

① 马克斯·韦伯《儒教与道教》第231—233页,商务印书馆,1995年版。

“不名为得”，而且“实无所得”。从“道所以能得”到“实无所得”，这是从理上说，至于“道不能得”，则是从自得得道的过程上说，无论是得道，还是自得，都不能有“得”之心，如有了“得”之心，就是有心，有心即是滞著于心，有身即是滞著于身，心身俱不滞著，反能得道，也就是说，不去着意追求得，却能得；若着意追求得，反不能得。这也如《五厨经》中所说：“不以意思意，亦不求无思。”不意不思，反能得道悟道。实际上，这正是一种出离自身的悟道方法。

《悟真篇》大讲了悟圣机，在论及圣机本源时，也还是归落于生命之根性的自我显现上了，《悟真篇后序》说：“夫欲免乎患者，莫若体夫至道，欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。”由于心与道的直接同一性，体道也就是明心，明心即“明乎本心”，也即明“本源真觉之性”。明心的过程实际上就是“圆明之体自现”的过程。在《西江月》中张伯端进一步叙述了这种自我显现的方法：“欲了无生妙道，莫非自见真心。真心无相亦无因，清净法身只恁。此道非无非有，非中亦莫求寻。二边俱遣弃中心，见了名为上品”。在中国古典语言中，现与见是一对通假字，见也就指现。“自见真心”实为自现真心。自现即自我显现。可是显现并不总是自我容易达到的，而是要具备相关的生理、心理及其修炼实践的条件，这里提出了非无非有、非中，有无俱遣、不落两边这种佛教修养方法，这种方法在被道教重玄学者借鉴过来后，已经成为道教实现宗教超越的基本方法，不过道教更明确地提出中间也不落，所谓“二边俱遣弃中心”。只有干干净净地出离了自我，自我的本性才可以显现。这里面既

有功夫,也有灵觉慧性。

(二) 显示与显现

道教自北宋开始由生命修炼的下手工夫和方法的差异分为南北两宗,北宗先性后命,南宗先命后性。按常理说北宗以修性为先,应当更注意心性灵觉;南宋以修命为先,应当更侧重于生命基础的锻炼。然而实际情形却不尽如此,北宗特别讲求三教合一,而实际上又主要是儒道的合一,故而其所谓修性,更像儒学的心性论,把道德实践的许多内容贯注于心性修炼实践中了,却对心性灵觉,即生命自然本性所表现出来的活泼与冲动,反映较少。南宗也讲三教合一,并在有意识地推动合一的过程中又特别有意识地保存道教文化的本色,将修命安排在修性之前就是这种“有意识”的一个重要企图。但南宗在三教合一方面又主要将道与佛合起来了,故而在心性灵觉方面根据自己生命修炼的需要作出了突出的创获。从张伯端始,经薛道光、石泰、陈楠,再到白玉蟾,充满了悟道、悟机与悟己的内容。他们在表述自己思想时,多用词赋或诗的形式,其中不乏觉悟。我们知道,早在东汉时期魏伯阳的《周易参同契》就以近似骈体韵文的形式表述了极其深刻的思想,“词隐道大”。这种方式被唐宋道教学者再次运用时,附着了生命之悟的新气息。石泰《还源篇》在谈到出离自身、无心而神生时说:“内景诗千首,中黄酒一樽。逍遥无物累,身外有乾坤。”“万物皆生死,元神死复生。以神归气内,丹道自然成。”乾坤本指天地,“身外有乾坤”就是身外有一番天地。然而“身外”并非身之外,而是外其身,即出离自身。乾坤天地实际上是生命修炼中展现出的小中有大的时空关系,也是一种内在的境界。在这个意义上,“身外”其实是身内,通过出离

自身反而身内自有一番天地。同样,从生死关系来说,万物皆有生而死,这是自然的顺化;但生命哲学除了承认顺化之外,还有逆修,反其道而行之,“元神死复生”。但这句话的另一层意思却不是能从表面的文字上看得出来,死而复生既表示了逆修而获得新生,又暗喻先要使元神寂灭,实际指努力使自己的思想不要去思想,只有使自己的精神、思想完全处于无意识状态,真正的“元神”,即生命本性才从无意识中浮现、显示出来。薛道光《复命篇》说:“一二三四五,南辰对北辰。虎龙含碧玉,金木孕珠珍。云散家家月,花开处处春。几多云外客,尽是世间人。”掠过浮云的明月家家可见,春意到来处处花开,月只此一轮,春只此一春,这家、那家都可见到一个完整的月亮,此处、彼处都能感受到春天的气息。不可说这家和那家看到的是两个月亮,也不可以这里有春天那里就无春天。同样,在修炼高层展现的儿又生子、子又生孙的境界中,儿、孙与“自家”并非是个多个不同的主体,主体只有这一个,变现则无穷,“几多云外客”其实不是别的,正是自家本身。变现以显现为前提,修炼中所谓“阳神出现”,就是生命本体的显现,也正是自我的显现,显现的自我与不曾显现的自我有着直接的一性,但不曾显现的自我是没有实现超越的自我,因而是没有得到确认、体悟的自我,或者说没有被意识到的自我;而显现的自我是实现了超越的自我,因而是得到确认的、体悟的自我,是完全意识到了的自我。变现是再一次实现的超越,彻底的无私无我,正因为如此,才能够变现无穷。显现的自我与变现的自我又具有完全的一性,总起来只有一个自我,却能分身为无穷个自我,而这个分身与那个分身又没有任何的差别,只有所处的情景的差别。在这个意义上,变现又是显现的

完成。很清楚,如此深刻的思想隐含在极其简捷的文句里,如果没有深入的生命体验和觉悟,是没有办法理解的。而实际情形是,言述者的本意也并不意味着和盘托出,而是要求人们去体悟。

南宋时期的白玉蟾对于显示之悟的见解颇为深邃。他在《玄关显秘论》提出“一言半句便通玄,何用丹书千万篇。”玄关显秘谈的就是在玄关一窍中生命本质如何显现的问题。在《钩锁连环经》中,他进而把“悟”看作生命修炼的最必要的途径,他说:“得悟之者,可传圣道。无悟无得,悟者自得得悟。圣道无古今,其去非古,其来非今,所可传者,只谓之事,不谓之道。道本无传,道无声色,道无相貌,道无古今,道无往来。”能得悟者可以得道,不得悟者必不能得道。悟作为第一种也是必须的方式提了出来,这还是第一次。在“自得得悟”问题上与《常清静经》的说法相佐,也相信悟就是得,“无悟无得”,那怕是对于道的任何一点体认,也要靠悟。白玉蟾对道的时空关系的论述颇有意味。道无古今,现在的道既不是从过去来的,也不会有将来,但这并非说道只是即时性的瞬间存在,而是说它不能以时间关系来界定。同样,道又无声色,无相貌,那么道不是一般感性现象,它不能以空间关系来界定。在这个意义上,道不像物事那样可以接受或承传,因为它不是一个完全意义上的脱离主体的对象,或者说,当人们欲传道或授道时,那么其所传所授的不是道,而是物事。如何才能得道呢?只有一个确切的途径:自我显现。在《白真人语录》中有一段对白,烟壶问曰:“大道本无物,如何可譬喻?”答曰:“谈河难济渴。”又问曰:“大道本一理,如何有分别?”答曰:“画饼不充饥。”道家讲大道无形无名,道教却讲求显无形之形,露

无名之名,这是一个重要区别。既有无形、无名之形名,那么如何解释“大道本无物”?既是“大道本一理”,如何又有道即金丹,道即心等多种分别?回答则是:名称只是譬喻,道、丹与心其实是一回事,要从不同名称之中看出同一的实质,而不要拘泥于形名。不过这只是白玉蟾回答语中的应有之义,问题是要从“谈河难济渴”和“画饼不充饥”的语句中悟出来。所以,整个地说,白玉蟾解答问题的方式乃是启发诱导式的,可见其禅味已经十足。

显示、显现在解释学及存在主义哲学中是一个常用而关键的词。在雅斯培看来,“存有”只有透过人才自己对自己显示出来。而他所说的存有是撇开了对象的,凡是被认作对象的任何东西都不是存有^①。正是由于这种存有的显示将对象排除在外,因而雅斯培的存有接近于海德格尔的“存在”,考夫曼说:“在《存在与时间》中,存在这个名词只代表人的存在。”^②而这存在作为人的存在者存在时,便是“此在”,“此在是存在者通过人展开的场所和情景。”^③此在既包含着“向来我属的性质”,那么此在也自己展开我属的性质,自己展开也就是显现自己。然而显现首先要“领会”,不是领会别的,正是自我的领会。我们知道,显现与显示的观点相对于科学认识的观点,它不承认普遍本质的认知,只承认多元的体验与领会。道教生命哲学并不否认普遍本质,只是在承认它时又把它消解在多元自我的生命现象中,我自己的个体的生命本质也就是普在的本质,从而不需要外在地寻求,只需要内在地体

① W·考夫曼《存在主义》第151页,陈鼓应等译,商务印书馆,1994年版。

② 同上,第222页。

③ 陈嘉映《海德格尔哲学概论》第56页,三联书店,1995年版,作者还解释到:“此在”为德文 das Dasein 的中译。

悟将其显现出来。所以，生命之悟的对象并不成为真正的对象，而是自我设定的对象。它的作用只在于方便我去领会、体悟，一旦做到这一点它便要立即回复到自我，同一于我自身，即我领会、体悟了我自身。海德格尔等人的存在哲学不能从根本上说明中国的生命哲学，但他们对存在、显现、领会与解释的分析，能够为中国生命哲学提出一种解释，因为他们总的说来是要为人本身的生命活动提出某种理解，这与道教生命哲学所要表现的东西具有一定的共同性。

五 外观与内观

如果说《庄子》的“心斋”、“坐忘”属于出离自身的思想方法的话，那么《老子》的“静观”、“玄览”则属于生命的直观。静观不是一般意义的置身事外的冷眼观察，而属于身心极度一致的生命体察；玄览也不是一般的视角观览，而属于身心一致状态下的心的观照，一览无遗，从而才有“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”人们常说这是一种神秘直观，其所谓“神秘”就是老子本人不曾解释，后人也难以说清楚。说不清楚并非不能理解，而人们既能理解也就无所谓神秘了。当然，理解者须将自己置于老子所说的语境和意境之下，达到生命直接勾通才能得到理解。因为达到这样的理解也意味着理解者已有了类似的实践，我已有了这样的观览，还有什么不可以理解的呢？可是，既能理解，也就只剩下说不清楚的神秘了，而“说不清楚”既有语言文字方面的限制，也有人们对自身的置疑，人们会反躬自问：我为什么会有这样的观览能力？或者：为什么我有这样能力而我却说不出？朝着这个方向问

下去,就是生命和生命哲学的问题。理性东西总归是能说清楚的,只有非理性的东西才是能感受而说不清楚的。老子的观览就介乎两者之间,说的出来的一部分让人去思索,说不出的另一部分让人去体验。

(一) 外内观与一心三观

道教原本是注意自然现象的观察的,其自然哲学及其外丹学说都是自然观察的结果,只是在生命哲学兴起后才把主要的注意力投向生命现象本身。即使如此,道教也没有放弃对外在物事的关心,因为在逆修性命的同时,还要外顺物事,于是有生命的外观与内观。《常清静经》说:“能遣之者,内观其心,心无其心。外观其形,形无其形。远观其物,物无其物。三者既悟,惟见于空。观空亦空,空无所空。所空既无,无无亦无。无无既无,湛然常寂。寂无所寂,欲岂能生,欲既不生,即是真静。真常应物,真常得性,常应常静,常清静矣。”这里的外观内观指的是身内身外对于感受与心灵活动产生影响因素的遣除、排斥,也就是一种出离自身的方式。佛教天台宗智顓提出过“一心三观”,在智顓看来,观既是排遣主观意识及其心理因素的过程,又是产生智慧觉悟的过程,《修习止观坐禅法要》说:“观是断惑之正要”,“观是智慧之由藉”。断惑为“初观”,生慧为“观成”,以因果关系说,就是初观为因,观成为果,由因至果,此是佛学天台宗观心学说的基本思路。依“一念三千”说,世间一切性相皆从心起,从而有假相、空相和真相。在法性无明、心与缘合的情形下,一心“合有一切法”;在法性圆明、心缘归宗的情形下,“一切法入一法界”。前者是俗谛,后者是真谛。法性无明与法性圆明是就心体状态而言,而“观”则是一切改变心体状态的主体行为,除去无明以

达到圆明,就是一心三观。假观与空观为初观,即有限度地遣除恶觉与假相、空相,尽管遣除的过程是力求干净彻底的,如一切名皆被视为假名,一切相皆被视为空相,但假观与空观的行为本身乃是受到自身的限制的,假观看到一切皆假,但停留在假的层面,空观看到一切皆空,又停留在空的层面,因而假空之观为偏观偏觉,如历假观与空观而达到中道正观,就是“即假即空即中”,就是“圆妙观心”,也即遍观圆觉。《妙法莲华经文句》说:“观心者,中道正观,不漏落空假二边,二边烦恼灭也。能观心性,名为上空。”不漏是说历经假空二观而归入中道正观,也就是一心遍含;不落是说不滞著假空二观而超入中道正观。当依假观、空观把一切现象看作假、空,也将心中尘缘排遣干净,这时的观(初观)其实是一无所观,为“观察无明之心”;而到中观正心见性时,此时的观则是观见实相,从而一览无遗,也就是一心遍含,一心真观。由于能观见真心,故能观境,心是“总”,境是“别”,“总”能统“别”。此时心虽涵摄了境、缘、假、空,但心是圆明超越的正觉,与“心与缘合”不同,所以一心能即假即空即中,所谓“一心三观”。正觉圆明之心能分别境相,又能不落于境相,如同“悟本”与“教相”之间的关系。因此,智顛的观心观境实际上是由观心而能观境,由内观而能外观:

道教和佛教的“观”在本质上属于一种“修”。佛教的“观”是更为纯粹的修心,通过修心而达到虚明慧圆。道教自六朝起大讲修心,其中受佛教影响不小,其《常清静经》所说的“观”也是明确地讲修心,内观心无其心,外观形无其形,无外乎是排遣修心。但道教的“观”却不纯粹地讲修心,《本际经》提出:“气观神观,即是定慧。”《道教义枢》进一步阐释了

“二观义”：“二观者，定慧之深境，空有之妙门，用以调心真趣重玄之致，因以荡虑终归双遣之津，既从此以得真，因由斯而解法，此其致也。”“气者气象为义，谓所存三一妙气，髣髴来应人身；神者无方不测为义，明空有两慧，并自难思万行无方，理见无相，是名为观。”总的说来，气观神观都符合修炼遣除主观欲念的要求，但与纯粹观空不同，这里的气观乃是要观见三一妙气的“气象”，以气观所现之相伏制外界所现之相，即以相制相，也就是以生命所现之相抑制外界自然之相。这在具体的修炼中就是炼气，正以观身，静定为体，因而其所谓观的确是有观见的确定内容。至于神观，则以无相无名，达到极致时而慧发生，智照无方，圆通无累。气观为有为，神观为无为；气观是“界内所习”，神观是“界外所修”。有为与无为、界内与界外在超越上未能彻底，故而引用了佛教的中道观以趣道教重玄之致，从而也成三观，即非气观非神观，非有为非无为，两边不落，此为中道。

（二）观形、观心与观神

无论气观或神观，其实都是内观，属于自己本身的观。《灵宝毕法》说：“以体言道，道始有外内之辨。以用言道，道始有观见之基。观乎内而不观乎外，外无不究而内得明矣。”在内观与外观上，生命哲学取向于内观。在《庄子》的《养生主》及《齐物论》等篇中对此已有明确的择取，观乎外由于不能穷尽对象，以及观察角度的差别，因而不能得到一个确定无疑的认识，如无穷地追究下去，甚而是危险的。为了做到“外不究”，就要“观乎内”。修炼中所说的观形与观心、观神一样，也是一种内观，只是这种形观属于进一步观神的准备。观形就是“以无中立象以定神识”，以观见内象为内容，这在《黄

庭经》中就已提出了,其所谓:“内视密盼尽诸真,真人在己莫问邻”。内视也即内观,真人即内象。《真诰》也提出“凝心虚形,内观洞房,抱玄念神,专守真一”。在《钟吕传道集》中有各种各样的内观法,如内观“阳升之象”,内观“进火烧炼丹药之象”,如为龙、为火、为云、为鹤、为日、为乌、为金鼎、为执薪燃火。又如为内观“阴降之象”,如为女、为虎、为水、为地、为雨、为龟、为月、为牛。有内观“龙虎交媾匹配阴阳之象”,还有内观“采取进火之象”。其景象有仙人引金童玉女相会、天雨奇花、仙娥乘彩凤祥鸾来献玉浆,祥风瑞气起于座前等。这类内观无疑是依修炼的不同阶次的某种念想,所谓“逐法逐事而有”。悬象是为了还神,即神识不为外象所动,而将身心凝住于内象上,《内观经》说:“老君曰内视之道,静神定心,乱想不起,邪妄不侵,周身及物,闭目思寻,表里虚寂,神道深微,外观万境,内察一心,了然明静。”由于这样的“观”不同于寻常视感的观览,因而道教理论家称“不观以目,而观以心”,在实际的践行中乃是以心目合用的方式。因为内观、内视及其念想始终以身心合一的生命内在运动为基础,不是悬空思索,而且在目的性上乃是以念想窒妄想,妄想是心猿意马,念想则是静定中立象。对于生命内象的念想不只是想像,而且追求具体性,强调内视所见,只不过这种内观内视属于生命本能的视,而非社会化了的外在感视。

观心、观神是观形的进一层次的观,同样也是遣除自我意识的一种方式,所以说“内观其心,心无其心”。有心观心观神,不能见心见神,因为有心乃是未能遣除掉的自我意识,这种自我意识妨碍、遮蔽了自我之观。所观之心则是生命本心、本性,亦即先天之神。一旦自我意识彻底地遣除干净,生命本

体就立刻显现出来。既能显现,也就能观见。《道法会元·法序》:“夫天地以至虚中生神,至静中生气。人能虚其心则神见,静其气则气融。”所以,观心、观神既是遣除自我、出离自身的过程,又是本体、本性显现的过程,亦即见心、见神的过程。司马承祯《坐忘论》强调“安坐、收心、离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。”“心安而虚则道自来。”在此基础上,司马承祯又提出“真观”,真观并非一般意义的观。而是观见真理,“夫观者,智士之先鉴,能人之善察。……是故收心简事,日损有为,体静心闲,方能观见真理。故经云:常无欲以观其妙。”观心观神原本是内观,但这里观见真理就不仅仅是一个内观的问题,理也即道,作为宇宙自然的本体,它是普适性的本质,而作为心、神,它又是个性化的本质。道教将道、理与心、神、性合体,已将普世性变成了个体性,观心就能见道,但是得之于内,不可以遗之于外,如同得本不可遗末,内外相济、本末一致才是完整的思想。因此,对生命现象及其本质的体察最终并不以放弃外界自然现象为代价,就如同道教从自然哲学发展到生命哲学,而生命哲学也并未抛弃自然哲学一样。只是在实现途径上不是以观察外界自然现象而能了彻自然现象,而是以生命现象及其内在本质的体察来达到对外界自然的了彻,这就是成玄英所说的“以理偏观,庶物之应备”。(《庄子疏·天地》)。只是理不在外而在内,内观得理,“达于性命之士,性灵明照。”(《庄子疏·达生》)已得理,然后观外境,谓“离境之心观境”(《坐忘论》),故能了彻、明察。

(三) 观神与观行

菩提达摩《入道四行观》中讲到入道多途,概要说来为两种:一为理入,二为行入。理入指籍教悟宗,即认知上的直接

契会；行人则指日常德行，如报冤行、随缘行、无所求行、法行等，即在自己的日用作为中渐渐体会。因而这里的“行”就不单指生产实践活动，更重要的是道德与认识的实践活动，也就是道德的自觉和生命的体验。在这个意义上，行不止是外在的，也是内在的。在道教看来，知不是纯粹理性的，行也不是纯粹实践的，思维的认知活动含育了行动与意志，行动与意志的活动中也存养了思维与体知。当人们在日用之间践行时，是为了努力去积累点滴的认知最后达到顿时的认知与境界的升华；当人们在闭目内观时，既是认知本心本性及道，也是一种践行。对于道的追求不简单是“心向往之”，而是心到身也到，身心合一，心之所在即身之所在。道教的这一思想被唐末五代的杜光庭充分地表述出来了，他说：“观者所行之行也。以目所见为观（音官），以神所鉴为观（音贯）。悉见于外，凝神于内，内照一心，外忘万象。所谓观也，为习道之阶，修真之渐。先资观，行方入妙门。夫道不可以名得，不可以形求，故以观行为修习之径。”（《道德真经广圣义》）观以心目合用为基础，“悉见于外”是一种观，“凝神于内”也是一种观，无论目观或心观都是“看见”或“识见”。而观却不应当仅仅满足于此，因为生命哲学的观不止是看见或识见，它还是通过看或识达到意志的行动。理念提出判断，意志付诸行动。这种行动并非外在的动作，而是身心绝对一致的生命本质的行动，也即性命和合的行动，神之所到，气即在其中。观心是为了见心，观神是为了见神，见心见神也就是见道。若以见道之心神去遍观内外一切，就不再是冷眼旁观，而是将自己的身心贯注于观的过程中，即是一种行动，故而称神鉴之观（音贯）。在这里观不仅读音同贯，在文义上也就是贯行之贯，如杜光庭所补

充的：“目见者为观（音官）览之观也，神照者观（音贯）行之观也。”（同上，“玄之又玄，众妙之门”义）神鉴、神照之所以不同于“看见”或“识见”，在于观览之观没有行的意义在其中，只是“目见”；而神照之观包含了行，将对象融入自己行为过程中，自己与对象之间不存在距离感，观的过程不只是视角所到，也是意念所到，所以，将神鉴、神照称“观行之观”比“观览之观”更为恰当。无论在宗教哲学中，或在非宗教的生命哲学中，“行”都是一个非常重要的概念。人们所说的“苦行僧”、“清教徒”在很大程度上不简单指甘愿吃苦，而是指在意志方面的考验、磨练，意志所行之路比现实生活中所行的路远得多，凝神壁观看来似乎不是“行”，实质上是更为艰苦的“行”。“孙行者”一个跟头十万八千里就可到西天见如来佛，可这显然不是行者的“行”，经长途跋涉，历九九八十一难的意志磨砺才是真正的“行”。同样，人的生命的内在运动乃是行，外在的动作却不能真实体现生命之行的意义。以此再来理解知与行、思维与行动，可以清楚地看到，行比知及其思维更为根本，知的最终目的是服从于行，思维终究落实于行动，“行人妙门”乃是终极所在。

跋 语

自书稿交出版社至今,已经两年多过去了,由于纳入丛书就只能听从整体的安排。此次校对,再次检视全书,发觉也没有要改动的必要,一方面我的观点没有大的变化,在美国的大学作交流时,也还是“照此”讲开去的;另一方面在我看来,既属一种研究,其思想过程是认真的,那么应当认同它。但有一点需要说明,我原先的打算是写上中下三篇,其中第三篇专谈“境界”问题。后来我改变了想法。因为境界问题论域不小,必定涉及自然、自由等问题,需要一种广泛的关照与深究,这不是以道家、道教为限说得清楚的,所以,这应当是另一本书的任务。可是境界本身也在追求过程中,这本书所涉及的所有问题实际上都置入此一追求过程,故而以“生命存在与境界超越”为书名,符合情理。

本书是在我的博士论文基础上进一步撰写成的,其中上篇本体论是博士论文,下篇修炼论是在这之后写成。对道教生命哲学问题我曾有过较早的考虑,原先我在做隋唐道家与道教的研究课题时,其中有关本体论问题、生命问题就一直缠绕着我,脑子里面经常呈现诸如这样的问题:为什么道教理论家要一次又一次地论述本体问题?生命的信仰是否是道教最基本的信仰?道教是如何实现其境界超越的?道教的思想体

系究竟是一种什么样的学说？我在写《隋唐道家与道教》那本书时曾把这个时期的思想归结为两条线索：一是重玄思潮；二是外内丹的转变。那时我已经有了“问题”的意识，但我的研究方法总的来说是“述”与“阐释”，没有对问题进行追问。事实上我也感到道教知识面的不足，因而我在任《中华道教大辞典》内丹分科主编时，权且将其作为一种知识积累。俟再一次进入武汉大学哲学系攻读博士学位时，我向导师萧萐父先生提出就上述问题作进一步研究的想法，得到先生的支持。然而，当我在撰写提纲时深感问题的复杂，首先中国有没有生命哲学这一问题就让人费思量，如果有，又如何在不同时期的众多思想家的著作中找出有逻辑的思想体系，并将其表述出来，也就是以尽可能的明确性说出原本不曾说出的内容。随后多次与先生探讨，每次都有新的启发。博士论文写出来后，汤一介先生、庞朴先生、卿希泰先生、李锦全先生、冯达文先生在审查报告中给予了中肯的评价和极大的鼓励，这使得我更有信心坚持自己的思考和观点，并按照这种思考路向和观点写完这本书。

1996年我在与法国朋友傅飞岚交谈时，问他为什么法国学者要研究中国的道教，他说因为道教是比较纯粹的中国文化，是中国文化的一个根源，其价值对现代社会应该是很大的。很显然，西方学者是想通过了解一种纯粹的文化而达到对于一个国家和民族的了解，而文化本身是活的，既是历史的，过去的，也是现实和现在的，并不十分强烈地表现时代变迁。我想，这实际上也是我们研究道教所考虑的问题，也即我们所追求的意义所在。为了不致误解历史，就需要一种思想的坦诚，力图“在我意识中重新体验他人的体验”。在思考过

程中，我尽力把自己置身于历史言述者的语境中，常常为了一一个问题百思其解，追问历史也是在反躬自问，与历史对话也是与自己对话。故而，时常独步高楼，我思我在！

由于时代的特殊原因，我的求学路径比较漫长，几乎是工作几年学习几年，中间没有连续读完两个学位的，这样就使得与我一起生活的人极需有耐心，我的妻子金元巧给了我完成学业方面始终不渝的支持，她的理解对于我来说是至关重要的。还有我的父母也是我从事研究的坚定支持者，我写的文章和书不管好坏，我父亲都要拿去读，这是一个最好的鼓励。求学实际是为了求真，这恐怕是得到自我心理平衡和别人理解的最好理由。所以，这本书要献给所有关心和支持我求学求真的人！