

道家文化研究

第七輯

道教研究專號

陳鼓應 主編

香港道教學院

主辦



B223 05
2014

92334

道家文化研究

第七輯

道教研究專號

香港道教學院主辦

陳鼓應 主編



上海古籍出版社



道家文化研究

第七輯

道教研究專號

陳鼓應 主編

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

經銷處在上海發行所發行 上海新華印刷廠印刷

開本 850×1156 1/32 印張 12.75 字數 325,000

1995 年 6 月第 1 版 1995 年 6 月第 1 次印刷

印數: 1—4,000

ISBN 7-5325-1951-1

B·244 定價: 18.00 元



《道家文化研究》編委會

督辦	侯寶恒			
統籌	羅智光			
主編	陳鼓應			
副主編	余敦康	許抗生	張智彥	成復旺
編輯部	張智彥(主任)	陳靜	王博	
	盧國龍	張廣保	馮國超	沈紅宇
編委	王葆玟	王德有	安樂哲(美國)	池田知久(日本)
	牟鍾鑒	李定生	李養正	李錦全
	李德永	李慶	余明光	金谷治(日本)
	周立升	涂又光	胡家聰	莊萬壽(臺灣)
	唐明邦	孫以楷	陳耀庭	陳麗柱(臺灣)
	卿希泰	麥炳基(香港)	崔大華	張純(美國)
	黃劍	馮達文	熊鐵基	羅熾
	錢耕森	蕭萇父	蕭漢明	魏宗禹
	魏啓鵬			

(以上以姓氏筆劃為序)

責任編輯 達世平

主辦 青松觀——香港道教學院

香港聯絡處 香港九龍深水埗大南街 160—174 號 2 樓香港道教學院辦公室梁凱圖 李永明

目 錄

- 論道教心性之學 張廣保(1)
- 簡論道教倫理思想的幾個問題 卿希泰(18)
- 道教功過格解析 李 剛(26)
- 中國外丹黃白術仙學述要 胡孚琛(40)
- 從道家到道教 李 申(59)
- 道教追求長生
- 《湘綺樓說詩》卷一紀夢衍義 ... [澳]柳存仁(70)
- 道教神仙譜系的演變 石衍豐(85)
- 論道教神仙體系的結構及其意義 郭 武(103)
- 試論道教咒語的起源和特點 劉仲宇(116)
- 道教“守一”法非濫觴佛經議 李養正(132)
- 遍游山川說輿地
- 道教地學思想簡述 賀聖迪(137)
- 法國道教學研究 劉楚華(149)
- 《太平經注》序 龍 晦(165)
- 成玄英“道”概念分析 [韓]崔珍哲(175)
- 成玄英《道德經義疏》中的重玄思想 强 昱(199)
- 周敦頤《太極圖》淵源慎思 姜廣輝 陳寒鳴(211)
- 論敦煌本《本際經》的道性論 姜伯勤(221)

- 《坐忘論》的“安心”思想研究 …………… [日]中嶋隆藏(244)
- 論《陰符經》產生的歷史過程
 及其唐代詮釋的思想特點 …………… 李大華(259)
- 介紹《道藏》中收錄的幾種易著 …………… 潘雨廷(275)
- 論《老子想爾注》中的黃容“偽伎”
 與天師道“合氣”說 …………… 劉昭瑞(284)
- 彭山道教銅印與道教養生 …………… 王家祐(294)
- 江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓“酆都羅山
 拔苦超生鎮鬼真形”圖石刻
 ——兼論歐陽文受《太上元始天尊說北帝
 伏魔神咒妙經》的時代 …………… 張勳燎(300)
- 試論我國南方地區唐宋墓葬出土的道教
 “柏人俑”和“石真” …………… 張勳燎(312)
- 試論早期道教在巴蜀發生的文化背景 …………… 江玉祥(323)
- 道教與玄言詩 …………… 張松輝(338)
- 論元代道教戲劇的兩個藝術特徵 …………… 詹石窗(352)
- 《金瓶梅》與明代道教活動 …………… 王 堯(373)

論道教心性之學

張廣保

內容提要 本文對中唐道教的心性之學進行了全面論述，認為道教的心性之學在中唐時期已經完全成熟，並將中唐道教的心性論與禪、儒二家進行比較，認為中國哲學史上的心性之學并不是由禪宗率先建立，而是道禪二家幾乎同時建立，其間的影響是相互的。至於儒家尤其是理學的心性之學在諸多方面都是步道教之後塵，論其義理之深度及超越之空靈，實難與道教頡頏。

中唐時期，中國的哲學思想發生了一重大的改變，此即由討論有無、體用問題的本體論轉入探討心性問題的心性論。這一改變標志着中國哲學發展的深化，其意義頗重大。因為正是有了這種改變，才使中國哲學的“向上一路”，在內在的心性之中建立了根基，如此才有現實超越的可能。同時也最終避免了西方哲學超越論的那種因為終極超越實體與心性主體的割裂而導致的蕩然無歸、茫茫無依的迷離局面。

中唐時期中國的心性之學是由道教與禪宗共同創發的。禪宗自六祖慧能出山布道，獨標心體，從而最終完成佛教中國化的進程。道教則以上清派大師、陶弘景四大弟子司馬承禎、吳筠二位為代表，在吸收傳統道教修煉學說的基礎上，特別凸現出心性問題。在兼顧形超性，徹雙邊證悟的前提下，以神釋心，以性、神、道合論，從而提出了帶有濃厚道教色彩的心性論。

這裏必須特別指出的是：道教這一心性之學的構築，並不像學術界慣常認為的那樣，是在禪宗影響下完成的，而是與禪宗幾乎同時完成的。尤其值得提出來的是其創設意向與禪宗相比，有着重大差異。至於儒家的心性之學，雖由韓愈、李翱倡發其端，但其和聲卻要等到一百多年之後的北宋中期，才隆隆傳來。因此要論及中唐的心性之學，儒家實無足輕重。

本文將以司馬承禎、吳筠的著述為根基，並兼及唐初道教思想家李榮、成玄英的有關思想，圍繞着心與神，神、性、道之疏，心之動靜與陰陽，形超性徹等主題，對中唐道教心性之學展開全面闡述，並在相應處與禪宗、儒家的心性學說作一比觀，以顯出道教心性之學的創造性。

心 與 神

心概念是全部心性之學的核心。無論是禪宗，還是道教的心性之學，其心概念都有兩層含義：一是作為主體的心，二是作為真體的心。

作為主體的心概念，在中國思想史中淵源悠長。哲學家中較早提到主體心概念的應是孔子。《孟子·告子篇》轉述孔子的話：“孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。惟心之謂歟！”孟子本人也有關於心的名談：“心之官則思，思則得之，不思則不能得也，此天之所以與我者。”（《孟子·告子》）但是，在先秦諸子中特別注重對“心”做思察的哲學家，應首推莊子。據統計《莊子》一書中約有一百八十多處使用心概念。如著名的《齊物論》篇，借顏成子游之口云：“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？”又云：“近死之心，莫使復陽也。”在這裏，孔孟二子論及的心，都是做為一種能思維的思維器官。很明顯，他們二位特別注重心的思考明察功能。心與眼耳鼻舌相較，能暫時擺脫對象的拘束，天馬行空般地任意馳騁。而其它感官則始終必須與對象附着於一體。然而，無論心有何等玄妙靈

通的作用，最終還是必然通過中介附着于對象。這就是思與思者，能知與所知總是一并建立的。因此在這種意義上建立的心概念，僅僅是一種主體，尚不具有超越的意義。但也必須看到此種主體的心也存有超越的潛能。相比之下，莊子建立起來的心概念就要顯得更為空靈和豐富，如《在宥》篇使用“人心”，其言：“不治天下，安藏人心？”并對人心進行細緻討論：“汝慎無撓人心。人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強。廉剝雕琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之間而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也驟而天。僨驕而不可繫者，其唯人心乎！”《天地》篇又語及“機心”。“人心”與“機心”都是在主體層面對心概念的內蘊做發掘。除此之外，莊子還對真體層面的心概念有所觸及。其《天地》篇與《知北游》篇都使用了“無心”這一概念。如《天地》篇的“無心得而鬼神服”，《知北游》篇的“無心而不可與謀。”所謂無心即表明主體態的心喪失、引退，主體心的退落則真體態的心自然顯明。故此無論是禪宗，還是道教，要想將終極實體的心概念建立起來，就首先必須建立起主體的心概念。

中唐著名的道教思想家司馬承禎正是居于上述的創設意向，詳細地論述了心的各種玄妙的功能：“夫心之為物也，即體非有，隨用非無；不馳而速，不召而至。怒則玄石飲羽，怨則朱夏殞霜；縱惡則九幽匪遙，積善則三清何遠？忽來忽往，動寂不能名；時可時否，著龜莫能測。其為調御，其鹿馬比其難乎？”（《坐忘論》）正因為心忽來忽往，具有極大的自由度，不像眼耳鼻舌一樣，須緊緊附着于對象，所以才可能由此中創發出超越面的意義。

由主體的心進入到真體的心，即創發出心的超越層的意義，並不是在主體的心概念中單純地加上真體，超越之類的詞就可完成。因為主體的心只有徹底消解與對象的二元糾結，才能獨露出來，然而，這種消解又不是單單從外面擴大心的自由度，陷入“惡的無限”，而是通過從心之本身下琢磨功夫，從而從主體的心本身體論出超越的心。這種體論的結果，就是心體概念的建立。這樣心體概念是否建立起來，實是衡量心性之學是否建立起來的標志。中唐道

教心性之學的心體概念就是首先由司馬承禎創立的。司馬承禎通過對《莊子》一書的“坐忘”概念進行內在的闡述，獨具匠心地提出“心體”概念，從而將道教心性論率先確定下來。其著《坐忘論》云：“原其心體，與道為本，但為心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔。若淨除心垢，開識神本，名曰修道。無復流浪，與道冥合，安在道中，名曰歸根。”在此，司馬承禎將心體與大道等同，這就打開主體與真體的隔閡，從而開闢了主體心的超越之路，為道教心性之學的建立奠定了基礎。當然心與道的這種冥合，要通過艱苦的心性修煉才能達到，並不是憑借邏輯的推演，理論的論證。《坐忘論》述此修行云：“夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都絕，無以干心。然後端坐，內觀正覺，覺一念起，即須除滅。隨起隨制，務令安靜。其次雖非的有貪著，浮游亂想，亦盡滅除。晝夜勤行，須臾不替，唯滅動心，不滅照心，但冥虚心，不冥有心。不依一物，而心常住。”很明顯，心體的誕生必須建立在妄心（主體）消解的基礎之上。因為心若要徹底擺脫對象的束縛，達到“不依一物”的境界，就不能再充當主體，而要一反前此之所為，進行徹底的自我否定。此即吳筠所吟心之虛靜的意義：“心葉太虛靜，寥寥竟何思？玄中有至樂，澹泊終無為。”（《宗玄先生文集》）

通過否定妄心來建立心體概念的思路，也為禪宗大師們所認同，禪宗祖師慧能即有此主張。但慧能並不強調心體與道的冥合，而是拋棄對道的依托，劈空建立起本體的心概念。《壇經·般若品》云：“心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空。”慧能在此論及的心，沒有任何實在的規定性，如果把它當成一種主體的話，那種只能是一種空虛之物。因此這種心絕對不是與外物相待之主體心，而是在超越層面建立起來的。慧能又喜用“直心”一詞來指謂此心體：“師示眾云：善知識，一行三昧者，于一切處行住坐臥，常行一直心是也。《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土。”（《壇經·定慧品》）“直心”的建立，也是不脫

離現實的人心，只不過是使六識脫離六塵的束縛，擺脫心與物之間的糾纏。《壇經·疑問品》云：“但淨本心，使六識出六門，于六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。”

長期以來，在學術界（包括我自己）一直有一個習慣的說法：這就是認為唐代的心性問題大討論是由禪宗先發其聲，然後道、儒二家一同唱和。其實這種看法是源于一種“市場假象”，人云亦云，沒有深究其微。筆者在仔細地對唐代禪道二家心性大師的活動進行比較之後，發現道教的心性之學至少是與禪宗同時完成的。關於這點，我只要將禪道二家心性之學創建者慧能與司馬承禎的活動年代做一比照，便可一掃疑雲，真相大白。

眾所周知，禪宗的心性之學是由慧能創立的，慧能生于貞觀十二年（638），卒于唐玄宗先天二年（713）。由慧能開始，禪宗才將成佛做祖的終極問題歸結到心性的頓悟，從而把心性問題凸現出來。轉過來看看道教方面，唐代道教的心性之學到陶弘景的四傳大弟子司馬承禎手上，已經相當成熟了。司馬承禎生于唐太宗貞觀二十一年（647），卒于唐玄宗開元二十二年（735）。與慧能相比，祇小九歲。然而，還要考慮這麼一個事實：慧能是三十多歲之後，才上黃梅拜謁五祖弘忍，何況起初并未正式從學，祇不過是一名做雜役的行者。而司馬承禎早年即師從潘師正，更何況在司馬承禎之前，活躍于唐初的著名道士李榮、成玄英就對道教心性論有所論及，而南北朝的道士們更是對“道性”問題做了多方闡述。

由此，我們認為唐代心性哲學的大討論，實是由道教、禪宗共同發起的，而真正的隨後唱和者應是儒家。這個論斷也可以在中唐道教心性之學的特色中得到支持。

唐中期道教心性之學的一大特色就是將“神”這一概念納入其中，神有時成了與心體具有同等地位的實體概念。本來在中國傳統哲學之中，神一般與形對應，結成形神對子。如六朝時普遍討論的形神關係問題，便是將形神合稱。在這種情形下，神的含義是精神，

相當于主體的心。不過道教有時更喜用精、氣、神三元對應，在如此使用時，實際上是將形分拆成精與氣，涉及的仍是形體與精神的關係。唐代中期，道教爲了根本超脫的需要，開始討論起心性問題，從而最終建構起道教的心性之學。在這一討論中，唐代道教大師們不拘一格，吸收了傳統哲學、傳統道教，及佛教的有關思想資料，并獨具匠心地進行鑄鑄，從而構築出別具一格的道教心性論。這一心性論的特色之一，便是將傳統道教的“神”概念突出出來，進行超越層面的上升，使其成爲一個表達終極實體的概念。

道教的上述哲學創造發軔于唐初著名道士李榮、成玄英二人。李榮曰：“夫生我者神，殺我者心。我殺由心，心爲死地。若能灰心息慮，不構有無，無死地也。”（《道德真經玄德纂疏》卷14）李榮將心與神對舉，心是殺我者，而神是生我者。顯然神是比心更高一級的實體，大略相當于“灰心息慮”的心狀態，而“灰心息慮”就是心體的顯露。因此可知，神實爲心體的另一種表達。李榮的這一思想爲後來的吳筠所認同，他在《玄綱論》中云：“夫心者，神靈之府，神棲于其間。苟心謀之，即神知之，神知之，則天地神明悉知之矣！”他也認爲神是居于心中的主持者。

從上面的論述中可以看出，這一思想還不成熟，到底是以神代心體呢？還是以神代心（主體）呢？在道教大師們中間尚未取得一致的看法。然而這一思想到了宋金元時期，尤其是在金元全真道中得到了進一步的闡發，正式認同神爲終極實體，并有取代心體之趨勢。（參拙著《金元全真道心性論研究》）

以神代心體的思想表面看來，似乎只是心、神一詞之異，實際上干係極大。因爲將神概念引入心性論中，就意味着將其與傳統道教的精、氣、神修煉學說關聯起來，而通過精氣神三關轉化式的修煉導致的超脫與單純地體認心性獲得的超脫便有了分野。這也是以後道教打出“性命雙修，形神俱妙”，反對禪宗單純地修煉心性，以見性爲悟之根源。對此，下文將詳述。

神、性、道之分疏

與心一樣，性也是中唐道教心性哲學的一個重要概念。性亦有正性，一般之性兩種區分。正性源于道體，一般之性乃現實之人性。性與道實有極深之淵源。

唐代道教論及性與道之關係者，應首推李榮。他在《道德真經玄德纂疏》中說：“所謂虛極大道，是衆生之正性也。”李榮此種性論將正性與虛極大道溝通起來，這樣等于在主體與終極實體之間搭起了一座橋梁。正因為有這座橋衆生追求解脫就不必像基督教徒那樣，將目光投向茫茫的蒼穹，只要向內用功，便可將超脫付諸現實。

李榮此一性論在中唐爲道士們進一步闡發。《道德真經玄德纂疏》卷四唐玄宗疏（實際出于道士之手）云：“虛極者，妙本也。言人受生，皆稟虛極妙本，是爲正性。及受形之後，六根愛悅，五欲奔競，則正性離散，失妙本矣！”張果《道體論》亦云：“問：所言道者，圓通化始，是何等始？答曰：是物性之始。何以得知？章云：得者遂成物終。則知性起于道，形生于德。”

上引玄宗疏便解釋了正性之散失，全在于受形之氣、情欲之干擾。故欲復本，必須禁絕情欲。

以性源于道的思想，在李榮逝後的一百多年之後，又爲儒家的衛道之士李翱所重提。其《復性書》卷中云：“人生而靜，天之性也。性者，天之命也。率性之謂道，何謂也？曰：率，循也。循其源而反其性者，道也。道也者，至誠也。至誠者，天之道也。誠者，定也，不動也。”在此李翱也認爲性爲天之所命，亦與道體切合。當然他所依據的是對《中庸》“率性之謂道”一句的闡發，與李榮通過對《道德經》“歸根復命”的闡發來發揮思想不同。但不知若李翱看到李榮此注之後，其辨析之心是否還能如此堅固？

在唐代道教心性之學中還提到過“命”這一概念，并將性命并

提。那麼“命”的確切含義是什麼呢？《道德真經玄德纂疏》卷4成玄英疏曰：“靜曰復命。命者，真性惠命也。既屏息羣塵，心神凝寂，故復于真性，反于惠命。”唐玄宗疏亦云：“木之稟生者根，歸根故復命。人稟生者，妙本。今能守靜致虛，可謂歸復所稟之性命矣！”（《道德真經玄德纂疏》卷4）此二條所言之命即真性惠命，性命之含義完全等同，故可視其為同義詞。這樣實際上命亦是真體的另一個指謂詞。唐代道教的這一思想為宋元道教所不取，宋元道教無論是南宗還是北宗，都遵循“神是性兮，炁是命”的原則，并由中創發出性功與命功，從而倡導性命雙修雙證的證脫之途。但令人頗感奇怪的這一思想卻為宋儒視為圭臬。

宋儒程頤言：“理、性、命，一也。”（《二程全集·遺書》）又言：“窮理，盡性，至命，只是一事。才窮理便盡性，才盡性便至命。”（《二程全集·外書》）此兩條所言之性命都是同一意思。以性釋命的思想最早萌芽于漢鄭康成注《禮記·檀弓》，其云：“命猶性也”，但其所言之性並沒有實體的意義。程頤在上述二條使用的理、性、命都是具有終極實體意義的，這就和唐代道教的思想暗合。這種暗合對於汲汲于道統之辨的程頤來說，豈不是一樁譏諷！

在前面我們已經論述了心與神的關係，其實在中唐道教心性之學中性的概念同樣也與神有着特殊的關聯。性、神、道作為三個表徵終極實體的概念，其意蘊相近又各有妙用。那麼它們又是如何有序地結合在一起呢？其中的義理分疏又是一種什麼樣的情形呢？對此吳筠在名著《玄綱論》中做了重點的說明：

神者，無形之至靈也。神稟于道，靜而合乎性。人稟于神，動而合乎情。故率性則神凝，為情則神擾。凝久則神止，擾極則神遷。止則生，遷則死。皆情之所移，非神之所使。

原來神也是稟源于道體的，從這點看來，神與性相近，但神亦不完全等同于性，而有至靈至妙之功用。性相對於神而言，靜凝有餘而靈妙不足。但神也有躁動與靜定的兩面，當其靜定之時，神就與性更加靠近，故神與性雖有微妙的區別，然而其本質是共同的。

正因為如此，在中唐道教心性之學中，性與神常常交換使用，有時甚至乾脆神性并提：

夫人所以死者，形也；其不亡者，性也。聖人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具。其所貴者，神性爾。（《玄綱論》）

然而儘管神與性之間有着這種微妙的差異，有一點卻值得注意，這就是作為真體的神與性都是源于大道之體的，其本質是與合切合的。中唐道教心性之學對神、性、道三者所作的這種細緻的分疏，亦是其特色之一。

此外李榮、吳筠還有一個義理方面的創造，這就是很有灼見地提出“天理”、“理體”概念，而且其天理概念具有真體義蘊，與性的內涵相近：

道者，虛極之理體，不可以有無分其象，不可以上下極其真。所謂妙矣難思，深不可識。（《道德真經玄德纂疏》卷1）

性本至凝，物感而動。習動滋久，胡能遽寧？既習動而播遷，可習靜而恬晏。故善習者，寂而有裕，不善習者，煩而無功。是以將躁而制之以寧，將邪而閉之以貞，將求而抑之以舍，將濁而澄之以清。優哉！優哉！不欲不營。然後以玄虛為境域，以澹漠為城闕，以太和為宮觀，以寂照為日月。惟精惟微，不廢不越。行如是，息如是，造次于是，逍遙于是。習此久者，則物冥乎外，神鑒于內。不思靜而已靜，匪求泰而彌泰。即動寂兩忘，而天理自會矣！（《玄綱論》）

李、吳二位此處所論及之“理體”，“天理”，即超越動寂、冥合于道體的真體。然而此所謂的真體，絕對不是宋儒程顥所獨會之“天理”，而是以玄虛、澹漠、太和為基本內蘊的大道實體。有一點，在此我們還必須說透。宋儒程顥曾經對自己的一個“創造”頗為自負：

吾學雖有所授受，天理二字，卻是自家體貼出來。（《二程全集·外書》）

程顥以將“天理”二字體貼出來感到自豪，殊不知一百多年前，道教大師吳筠就先他將“天理”說得明明白白。其實“天理”概念在《莊子·漁父》中就已經提到，其云：“同類相從，同聲相應，固天之理也。”當然莊子此處的“天之理”尚無實體的意味。

心、神都是源于道的，道是中唐道教心性之學的最終歸結點。因而道的實質是什麼，將決定着整個心性之學的歸趣。禪宗與理學的心性之學的構架，也有此心、性、道合一的特徵。這樣可以說，道、禪、儒三家心性之學的分野全都集中在一個道字。關於這點韓愈在《原道》中分辨得很清楚。他也知道“道”有三家之分：“其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。”

那麼中唐道教心性論中言及的道，究為何物呢？對此，司馬承禎、吳筠、張果都做了很精彩的闡述：

夫道者，神異之物。靈而有性，虛而無象；隨迎不測，影響莫求。不知所以然而然，通生無置，謂之道。（《坐忘論》）

道者，何也？虛無之繫，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內，浩曠無端，杳冥無對。至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方。混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成。生者有極，成者必立，生生成成，今古不移，此之謂道也。（《玄綱論》）

道者，極妙之環中，圓通物化。因通立稱，故名爲道。（《道體論》）

由以上三子所論，可知“道”是虛寂爲體，通生爲德，靈妙爲用的活潑潑的終極實體。此實體上有超越的實在，下有通化造化的功用。本體與作用通融無二，互切互入，打成一片。若把定此道上可超凡入聖，切入實體，與道冥合，下可董理陰陽，參與造化。至于理國理家，乃其餘事爾。可惜的是韓愈囿于道統之辨，不能全體此道，反以有限之仁義禮智割裂道體，使其變成一機械僵化之物。不唯面孔生硬，而且缺少上半截之超越層面。其言道曰：

凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也。老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。（《原道》）

斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。（《原道》）

韓愈以仁義禮智之類的有限之物範圍道體，的確坐井觀天，所見者小。其所以不能把握道之整體，全在于狹隘的一家一派的道統之見。後來宋明理學雖然出禪入道，吸取道、禪二家的道體思想，補

上了向上一截，但仍固守道統之辨，真是不可思議。

韓愈對道家道體的批評全在於公私之論，其實這是因為沒有看到大道的生化之用。他認道家之道絕仁棄義，無法包容世俗道德的層面，是為一己之私見。這其實是一個誤解，對此李榮、吳筠都有說明。其論道德與仁義的關係曰：

道德者，道之實也；仁義者，道之華也。《道德真經玄德纂疏》卷11)

然則道德為禮智之本，禮智為道之末。執本者易而固，持末者難而危。故人主以道為心，以德為體，以仁義為車服，以禮智為冠冕，則垂拱而天下化矣！若尚禮智而忘道德者，所為有容飾而無心靈，雖乾乾惕惕而天下敝矣！《玄綱論》

李、吳二人以本末、實華來論述道德與仁義的關係，自然就消解了韓愈的詰難。可惜韓愈所見不廣，沒有讀到這兩人的著述。

心之動靜與陰陽

中唐道教心性之學的另一個特色便是將陰陽概念納入心性體系之中。陰與陽本來是傳統哲學指謂氣的兩個概念，但中唐道教大師們卻創造性地對其做哲學的抽象，抽掉陰陽概念中實存的氣性內容，使其變成為表徵心之動靜狀態的概念。這樣陰與陽就與心之喜怒哀樂思等各種狀態發生關聯，由此種關聯又進一步引發出以陽煉陰，進而超越陰陽對待的證道思想，從而最終使道教心性之學不雜於禪儒二家，顯發出獨特的魅力。不過此種思想並不十分成熟，義理方面存在着糾葛不清的矛盾之處。

那麼其具體創發的走向又是如何呢？吳筠《玄綱論》云：

又悲哀感恚者，與陰為徒；歡悅忻康者，與陽為徒。故心悲則陰集，志樂則陽散。不悲不樂，恬澹無為者，謂之元和，非元和無以致其道也。

柔和慈善貞清者，陽也；剛狠嫉惡淫濁者，陰也。心澹而虛則陽和襲，意躁而欲則陰氣入。明此二者，制之在我，陽勝陰伏，則長生之漸也。在此處第一條吳筠將心之悲傷、憤怒等消極類的感情與陰劃