

DAOJIAO ZHIXUE 卢国龙 著



道教哲学

道教哲学



道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分，是传统哲学大系统中的一个子系统。中国传统哲学作为人类一大文明体系的理论性凝结，有其独特的思想主题，而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态，同时也是致思于这个主题的一段探索历程。



华夏出版社

DAOJIAO  ZHIXUE

道教哲学

卢国龙 著



华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教哲学/卢国龙著. —北京:华夏出版社,2007.1

ISBN 978-7-5080-4122-3

I. 道… II. 卢… III. 道教-宗教哲学-研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 158794 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

世界知识印刷厂印刷

700×1000 1/16 开本 29.5 印张 509 千字 插页 1

2007 年 1 月北京第 1 版 2007 年 1 月北京第 1 次印刷

定价:45.00 元

本版图书凡印刷装订错误可及时向我社发行部调换

目 录

导论	1
----------	---

上篇 从“神道设教”到“道教”

第一章 “神道设教”中的人文精神	21
第二章 礼俗之间的“统同”与“辨异”	31
第一节 “统同”与“辨异”是因果互动的整体	31
第二节 风俗民情之“辨异”是礼乐“统同”的基础	32
第三节 礼乐“统同”建立在百家融合的理论高度上	33
第四节 礼乐“统同”的两种表现形式	35
第三章 汉代礼俗、信仰与道教的形成	42
第一节 礼学规范与礼仪实际的分别	42
第二节 封禅的仪式及信仰问题	45
第三节 道教的形成及其文化涵蕴	52
第四章 斋醮科仪的古今之变	66
第一节 斋醮科仪之本旨	66
第二节 斋醮科仪的分类结构	67
第三节 科仪形式的增衍及其原因	77
第四节 清整科仪的常规性方式	99

中篇 从“玄道”到“重玄之道”

第一章 汉魏晋“玄道”及其根旨	116
第一节 “玄道”——汉魏晋道教思想的主体性概括	116

2 道教哲学

第二节 “玄道”的根旨	122
第三节 本根论思想	136
第二章 “重玄”的产生及其思想背景	146
第一节 两个孙登	146
第二节 从孙盛的诘难看玄学《老子》之困境	150
第三节 支道林的回应	155
第四节 历史的疑问	162
第三章 南北朝道教义学与重玄学	170
第一节 南北朝道教义学之开展	171
第二节 有无通贯的道体论	182
第三节 清虚自然的道性论	205
第四章 隋唐重玄的精神哲学	215
第一节 佛道论争中的理论问题	216
第二节 《本际经》和《海空经》的道体、道性思想	226
第三节 成玄英追求超越的精神哲学	239
第四节 李荣志在虚静的精神哲学	255
第五节 王玄览的道性论和心性论	269
第五章 重玄思潮下的道德性命之学	279
第一节 司马承祯的修性养命之学	280
第二节 吴筠的性情修养论	294
第三节 唐玄宗《道德经注疏》的“摄迹归本”论	307
第四节 《清静》诸经论的性命学说	317

下篇 从方仙道到内丹道

第一章 方仙道的精神旨趣与道家的贵生思想	332
第一节 方仙之“道”及其精神旨趣	332
第二节 贵己重生的道家思想	339
第二章 《参同契》与唐五代道教的外丹理论	352

第一节	佛教对元气生成论的冲击	352
第二节	《参同契》的思想史价值	355
第三节	“鼎室中自是一天地”的丹道理论	363
第四节	“推度效符证”的思想逻辑	367
第五节	修丹与天地造化同途	376
第三章	《参同契》与唐宋道教的内丹理论	384
第一节	内丹的道与术两个层面	384
第二节	道术结合与隋唐内丹道的形成	390
第三节	两宋内丹道及《悟真篇》之丹道渊源	399
第四节	唐宋内丹道的理论内核——理气“本然”论	410
第四章	内丹道中的心性学	424
第一节	唐宋内丹道的心性学	425
第二节	金元全真道的心性学	438
跋		467

导 论

道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分,是传统哲学大系统中的一个子系统。中国传统哲学作为人类一大文明体系的理论性凝结,有其独特的思想主题,而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态,同时也是致思于这个主题的一段探索历程^①。所以,谈道教哲学,必不能离开传统哲学之整体,更不能离开其思想主题,否则,我们的研述将会成为无根浮词,流荡而无归旨。这是本书的基本指导思想。

中国传统哲学的思想主题即“天人合一”,也即性与天道相统一。天或天道,指喻万物大化流行之中的自然理体,是关于万物之共性及合理性的理念性存在。人有人性和人事两个层面。人性相对于形而上之道而言,是人之成其为人的本质,也是生命主体的一种自我意识。人事则综括形而下之器而言,其大本大端,即是社会文明之建构。

天与人或性与天道的关系,具有一种相因而对待的性质。这种对待性质,决定了二者的哲学义涵将在相互诠释中得以发畅。推阐天道,离不开对于人性和人事的认识,这使中国传统的本元论或本体论哲学,都具有浓厚的历史意识作背景。反之,审视人性或人事,也必以天道作为依据和准则,这又使中国传统的心性学或精神哲学,具有其内在的宇宙意识。因为人事所综括的社会文明总在变化发展的动态中,人性受社会文明之陶冶,也处在变化发展的动态中,所以与之对待的天道,也呈现出历史性的义理发展,内涵日益丰富。

在不同的历史阶段,天人合一或性与天道相统一的思想主题,具有不同

^① 据此看大系统之与子系统,并非整体与部分的关系,而是“理一分殊”式的。“理一”是思想主题,“分殊”则表现为儒道诸家互不相同的理论表现形式。这样的思维角度,也许能使我们摆脱近年学界关于儒道二家孰为中国哲学或文化之“主干”的争论。

的理论表现形态,表达天人关系的概念也相应发生变化,如秦汉议天人,魏晋谈有无或自然名教,唐宋论心与道、性与理、太极与人极等等,反映出理论思维的历史发展。但发展中有其不变的宗本,即天人合一这个基本的精神信念,罗络历史发展之始终。同样,产生于中国古代社会的各家派学说,不管差别有多大,最终都可以归结为探讨天人关系;由域外传来的各种思想学说,也同样要经过天人观念的溶解,作为解释天人关系或实现天人合一之理念的一种思路,否则难以成为这个文化体系的有机组成部分。

天人合一既是中国传统哲学的思想主题,也是传统文化体系的皇建之极。这个文化体系有两大支柱,即儒和道。理论地说,儒道两家各成一套体系。儒家建人伦、明教化,发展文化的思路是由人之天,即从社会现实出发,建立文化体系,最终追求的是以文化体系引领现实世界符合天理。道家发天道、明自然,发展文化的思路是由天之人,即以自然之理作为文化体系的基础,使社会机制等人文建设不违背天道自然。但是,一切文化都必须穿梭往来于现实与理想之间。儒家的由人之天和道家的由天之人,都只是一种文化理想,而现实社会并非也不可能完全按照文化理想建设起来,这使儒道两家都难以独立地引领现实达到其理想。儒家从现实出发,但发展道路常常不符合其由人之天的构想,而是在影响社会机制以至生活方式日益具体的过程中不断僵化,现实使儒学不能“之天”,作为文化也就因困疲于现实而失去活力。道家虽追求由天之人,但由于现实的人文是在离异于自然的前提下发展起来的,所以道家不容易切入现实,却容易因与现实相扞格而流于虚空高阔。从这个角度讲,历史现实是儒道两家必然的交合点。分开来看,不管儒道两家的文化构想多么圆满,但都不能作为这个文化体系的独立支柱;合而言之,历史现实决定了儒道两家必须也必然互补,道为儒提供文化活力和理论基础,儒为道开辟切入现实的途径。于是,因应时代迁变,儒道各领风骚。

皮面上看,儒道两家因文化路向不同,发展为两个相对独立的思想体系,以至相与区分为两个学派。质而言之,儒道两家在历史发展中呈现出交合日益深入的趋势。战国时期以庄子为代表的道家,与儒家激越对立,但自魏晋玄学以后,这种对立便不再发生,至宋明时两家思想更相互渗透,相互包含。以儒道两家为支柱的天人合一的文化体系,朝着更浑然融通的方向发展,是传统文化的历史大势。

儒道两家在相对独立状态下的精神融通,既构成了传统文化体系的基本轮廓,也勾勒出了传统文化历史发展的轨迹。约略而言,传统文化的发展可以大分为三个历史阶段。第一个阶段自先秦至魏晋玄学;第二个阶段以

玄学的文化成就为新起点,中经佛学的传入,至宋明时代的新儒学、新道教;第三个阶段以儒道融通的新儒学、新道教为文化根基,面临着如何将近现代西学的文化成就纳入天人合一之文化体系的问题,直至我们这个时代,这三个阶段的儒道融通以及吸收外来文化,既有过成功的经验,也有过失败的教训。

二

自先秦至魏晋玄学,没有外来文化的深刻影响,是儒道由分立而融通比较单纯的一个阶段。先秦文化确立了中国文化的基本模式,构筑起了文化体系的基本轮廓,即以商周以来的天人合一观念为宗本,融合各种不同的地域文化,在动态的发展中不断充实天人合一的文化体系,以适应社会的变革以及各种学术思潮的冲击。商周时代的天人合一观念,经历了一次变化发展,即从人与神灵的沟通发展到人事与天德的相迎合。商代神学观念带有自然神论的特色,这种特色在后来的道家、道教中时常有所反映,道家以自然法则取代神学法则而具有理论的权威性,或许与它既继承又改革自然神论的文化传统有关。从商代以宗教活动推度神学的决策依据,到道家推天道以明人事,是思维路向有所继承的文化大变革。而周代的天德观念,本来就是一种以人文为依据的推测,其思维路向为儒家所继承。从周代观人事以知天德,到儒家尽人事以至于天理,同样也是思维路向有所继承的文化大变革。文化变革取决于春秋战国时代的社会变革。社会变革的基础是经济活动和社会机制的调整,其具体表现则是文化统一体的分裂和重新整合。在这个过程中,既有地域利益的现实冲突,反映出历史现实的盲动;也有继承不同地域文化传统的各种探求,即诸子百家学说。诸子百家都力图克服现实的盲动,实行文化的整合,重建文化统一体。但究竟应该以哪种地域文化传统来完成统一,却是比列国纷争的现实冲突更深刻的文化冲突。克服深刻的文化冲突必须以更加深刻而且磅礴万象的思想理论作为基础,于是,道家适应时代需要,充分展现其长才。

先秦道家的由天之人,是一个从真理论到价值论的思想体系。道家思想理论的深刻,主要表现在它的真理论上,对战国中期以降百家学术的融合,道家真理论起到了统领纲要的作用。道家价值论与其真理论,在理论上是逻辑一贯的,但不能一以贯之地切入现实,它要么被现实扭曲,要么孤悬于现实之外,像一轮素光清流的明月,从天穹高处唤醒因物化而麻木的心灵。

道家真理论的立足点,即其自然主义的天道观。道家弥纶天地宇宙而为言,试图从宇宙大化中推索出某种理体,作为一切文化的最根本原则,是即所谓“道”。从克服现实的利益冲突和文化冲突的意义上讲,老子谓道为“元一”,庄子谓之“原一”,是天人裂变为二之前的本体。复归本体是克服冲突的唯一出路。因为一切冲突都是天人裂变的结果,所以要使人文复归于天道。天道的基本内涵即自然。老子的自然是顺任宇宙大化的理体,诸如阴阳消长、周而复始等等。宇宙大化之理体对于建设人文的意义,在于昭示出一种平衡法则,过与不及在循环的两端,唯“守中”可以壮而不老,保持生生不息的活力。庄子将老子的自然之说发展为自是而不相非的理论,并从本体论上予以论证,为战国中后期百家学说的融合提供了深刻的理论基础。自战国后期至汉初,百家学说的融合有三次大型学术活动,即齐国的稷下学宫、秦国《吕氏春秋》和汉初《淮南子》的编纂。道家为这三次学术活动提供了重要的理论基础,即建言天道以明人文。此外,《易传》的出现标志着儒道两家在体用两方面的深刻融合。《易传》的理论本体,近于道家的自然主义哲学,又反映出儒家以经卦映鉴人文秩序的传统,本体之用即虚通宽容的人文建设。

道家的价值论建立在其自然主义天道观的基础上,突出特点是反对文明异化,理论形式是将具有社会集团属性的人还原为独立的个体,从而对人文作出价值判断。老子论述道德本体沦丧之后仁义礼智的出现,触及到仁义礼智孕育出的荣誉感(名)等社会属性与自然本体(身)的矛盾对立,要求以自然本体为一切价值的根本原则,涤除异化的文明翳障,复归于朴。由此发展出杨朱、子华子的贵生全生思想,强调个体具有某种不能被社会整体所泯灭的存在意义。至庄子发展为深刻而恢宏的全性理论,充分揭露文明异化对人性的扭曲,并从本体论上论证了人性的自然平等,理论地探索出社会文化体系不窒息自然人性的可能。但现实却朝着相反的方向发展。现实一统帝国的建立,根本违背了恢复文化统一体的构想,它以泯灭自然人性、吞噬个体为代价。于是,道家的价值论或被扭曲,或激变为鄙薄现实的愤懑之言。前者如李斯劝秦二世纵欲,以为有天下须恣睢,“而顾以其身劳于天下之民”,是以天下为己之“桎梏”;后者则表现为战国后期神仙信仰的滋生漫衍,秦汉时发展为养生理论和具体方法,道家天人合一的文化构想,朝着个人超越的方向发展。

道家天人合一的文化构想,本为社会整体立言,切入现实的最好途径是与儒家融合,如《易传》之体用。但在汉初,由于秦任刑法的阴影未灭,更由于专制政体决定了汉初统治集团与全民的根本对立,所以,道家之学虽风行

一时,却被从根本上扭曲,流变为名尊黄老而实重刑名的法道家。道家倡政治无为以实现社会虚通合和的文化构想,流转于民间,成为东汉黄老道、《太平经》的思想渊源和社会基础。

汉武帝独尊儒术,但代表汉初儒术的董仲舒之天人新学,却介乎儒道之间。就其尊崇天道的无尚权威性,以天道规范人事而言,近于道家;就其以人事鉴识天道、推衍王道仁义等人文秩序而言,则本诸儒家。道家的理论活力和儒家切入现实的途径,是董仲舒天人新学的两大要素。两汉社会的相对稳定,既有因于儒学切入现实所发挥的作用,又反过来推动儒学更紧密地与现实相结合,使儒学渗透到社会机制以及生活方式等各个层面。于是积久而弊生,使儒学只能发挥稳定社会秩序而不能发挥调整社会关系的作用。儒学不能适应社会变革的要求,道家之学便重登历史舞台。

东汉后期道家之学的复兴,表现为一股强大的社会思潮。思潮发源于民间改革社会结构和秩序的平等要求,并演变为具有强大冲击力的黄巾起义(太平道)。五斗米道试图按照道家的某些思想进行区域治化,也是对这股社会思潮的一种反映。

民间平等的社会思潮,遭到了受荫于门阀制度的利益集团的抵制和压迫,而门阀制度正是儒学结合于现实所形成的社会机制,这便出现了儒与道的隐然对立。黄巾起义虽遭到统治集团的血腥镇压,五斗米道也被瓦解,但起义摧毁了东汉王朝的统治基础,揭露了统治集团与民众的对立,并以武器的批判提出了一个尖锐的问题:应该如何调整统治与被统治等社会关系?要回答这个时代问题,必须从僵化的儒家经学中走出来,再次向道家理论吸取精神活力,重建天人合一的文化体系。玄学作为凝结社会思潮的学术思潮,就成了回答这个问题的时代最强音。

玄学家多出身于门阀贵族,有些人甚至身居要职,但他们并没有被现实利益蒙住理性良知,而是立足于社会整体的协调发展,肩负起重建文化体系的历史使命。玄学文化体系的基调是儒道融通,即以道为体,以经过道家理论改造的儒学为用,略与《易传》同。但思想理论比《易传》更为深刻,其具体表现主要有两方面。其一是玄学创造性地理解道家自然主义的本体论哲学,以之作为人文重建的基石,比《易传》更圆融地解释了自然本体与名教人文的体用关系;其二是郭象独化论所代表的玄学理论高峰,因专制政体内在矛盾的彻底暴露,触及到文化体系中的政治体制问题,并提出了解决这个关键性问题的文化构想。比较而言,玄学是不受外来文化的深刻影响、融通儒道最为成熟圆润的文化体系。虽然玄学涉及到的理论问题很多,但主体构架依然是天人合一。这个天人合一的文化体系,以其理论的深刻圆熟,代表

了一个历史文化阶段的终结。

三

第二个历史阶段以玄学的理论成就作为新的文化起点,至宋明新儒学,新道教再次构合天人,形成一个内深入于性理、外弥纶王道日用的文化体系。这个历史阶段的突出特点,是将佛教文化吸收消融到天人合一的文化体系之中。佛教文化自成体系而且博大精深,又在中国得到了广泛的传播,但它并没有从根本上改变中华文化以天人合一为宗本的文化传统,而是以其精深的心性学说充实丰富了天人合一的文化体系,成为这个文化体系的有机组成部分。在这个历史过程中,道家、道教哲学发挥了极为重要的中介作用,成为这一历史阶段文化融合的调色板。

从根本上说,魏晋以后佛教作为一种思想理论而不只是作为一种信仰在中国的深入传播,取决于时代对佛教文化的需要。魏晋玄学阐发《易》及《老》《庄》,谈虚实有无等义,对于深入理解佛学,只是一种文化氛围的铺垫,有以克服两个概念系统不易沟通的障碍;而玄学所建构的内圣外王之道在现实中的再次破裂,则为佛学的深入渗透提供了历史契机,使佛学以个体为本位将现实与理想统一起来的思想理论成为这个时代的需要。

玄学的理论主体是政治哲学,即从政治的层面上调整各种社会关系,从而实现天与人、理想与现实的统一。但现实并不是按照文化构想的蓝图去建设的,现实政治受专制政体驱迫而必然出现的历史盲动,使玄学天人合一的文化体系很难以政治为途径走入现实。于是,道家思想中本来一贯的治国和修身两个层面,被离析为趣向大异的两截。事实上,自曹操专任刑名法术,就使士阶层对现实政事产生出厌倦情绪,及司马氏假托名教惨酷迫害玄学家,更使士阶层对天人合一的文化体系能否陶铸政治产生深刻的怀疑,以致激发出嵇康、阮籍那样的“无君”之论。现实政治既不能按照文化构想重建,就只能在修身中将现实与理想统一起来,于是自竹林玄学伊始,阐发《庄子》逍遥之义就成了与玄学理论主体若即若离的一大支流。若即的一面被郭象发挥为有以克服专制政体问题的内圣外王之道,玄学主体在理论上也就步入巅峰。但是,郭象独化论玄学只是理论地克服专制政体问题,并不能克服专制政体内在矛盾在现实帝国的运动。从西晋的“八王之乱”到东晋历次将领与集权中央的对抗,都表明玄学的内圣外王之道难以真实有效地克服专制政体内在矛盾的运动。正是经历了这样痛苦的思想历程,东晋学术思潮才转向修身,寻求个人安身立命之道,于是有追慕长生自在的神仙道教

崛起,有佛教大乘空宗日益深入的流传。前者探讨以现实肉体实现神仙理想的可能性和途径,后者则在至无空豁的本体论层面上,泯灭有与无、色与空等名相所反映出的现实与理想的矛盾对立,最终在明净不染亦且至无空豁的心心里将矛盾双方同一起来。

东晋以后的思想文化,习惯地被描述为三教鼎立,其实这只是针对传统文化体系中的三教地位而言。如果我们无意于判断三教地位,而着眼于作为整体的文化体系,那么可以将它描述为具有历史动感而且相互穿插的立体结构。以世俗社会为元坐标,佛学从极高远处向世俗社会逼近,儒学者立足于世俗社会,而常怀悠远遐想,道教则介乎二者之间。佛学从六家七宗的离异到中观宗的整合,从隋唐之际诸宗派的分立到宗门禅的形成,是从极高远处向世俗社会逼近的两大阶段。极高远不必指佛教的出世态度,诸如离俗出家、不敬王者等等,而是指那种至无空豁的本体论哲学很难与中国的世俗社会相沟通。在逼近世俗社会的历程中,佛学关于本体论哲学以及人生意义的繁复思辨,最终都凝注到心性学说上,从南北朝佛性论到宗门禅的明心见性,代表了转化历程的基本方向。中国知识分子受佛学感染最深的是其心性学说,而佛学融入天人合一文化体系最彻底的也是心性学说,立足于世俗社会的儒学者,与汉儒大不相同,他们既长期地保留着玄学披讨《老》《庄》的传统,又长期地保持着与佛、道教的不间断接触,在切入现实推衍人文建设的活动中,时时向佛道教吸取思想活力,不僵化、不固执,能够玄通无碍地面对社会问题和人生问题。隋唐的科举制度,开辟了儒学者参与政治、推行人文教化的正常渠道,虽然这种制度在一定程度上束缚了儒学在思想体系方面的创造性,但也使儒学在实际动用中看到由人之天的希望。

道教介乎二者之间,既本着天人合一的文化传统吸收并改造佛学,又历史地为宋儒合一人天的理学体系提供了理论基础。前者以重玄之道为主体,后者以内丹道为主体。

重玄之道的思路虽出于两晋玄学的“以庄为老”,即以庄子内外兼忘、是非两不执的精神超越为旨归,重新解释老子的哲学体系,但又与佛学有着极为深刻的理论联系。大体上说,以竹林时期向秀性分自足的道遥义为起点,发展出两支,其一是郭象以政治哲学为内核的独化论玄学,其二是支遁沟通佛玄的即色论玄学。围绕着正始玄学以来有无二论的矛盾对立,郭象立自然独化之论,在相互肯定的意义上统一矛盾双方,从而论证出内圣外王的政治哲学。而支遁则以佛学至无空豁的本体论作为哲学基础,通过有与无的相互否定、不能互为存在依据,推论出即色是空、非有非无式的同一。这种同一,支遁认为即庄子道遥义所以“明至人之心”,并用“重玄”或

“双玄”来概括从至无空豁的本体到明至人之心的思想过程。重玄作为走出玄学有无对立的一种思想方法,作为向心性中建立有无同一之依据的一种思潮,本质上就是以佛学理论解释玄学问题的产物。此后直至隋唐之际,重玄之道立论仍多采撷佛典,尤其是中观《三论》。

有无是玄学的理论抽象,它既可以用来反映天道无为和人事有为的关系,也可以用来反映礼法名教的现实秩序与自然本体原始和谐的矛盾。支遁以心性作为有无同一的内在依据,确实别开生面,产生了深远的影响。但是,自支遁以降的佛教心性之学,是以前至无空豁的本体论作哲学依据的,二者有着密不可分的联系,心性的空灵明净被看作是对本体至无空豁的印证。因为佛学本体论与儒道两家的本体论都极不相同,其心性学说也就很难原本不变地被儒道两家所接受。简单地说,这种心性学说与中国传统文化关怀世俗社会的情感不相吻合,与天人合一的文化传统所养育出的心理定势也不相谐。至无空豁的本体与空灵明净之心性的联系,既非道家的由天之人,也非儒家的由人之天,勉强地说,可以谓之为灭人以尽天。正因为佛教与儒道在心理情感和文化体系上都存在差异和冲突,所以融合过程漫长而艰难。以重玄之道的历史发展言之,东晋南朝谈道本体,必言之非有非无;到唐初时,发现这种非有非无的道体论不符合《老子》原旨,于是转而申谈道本体的亦有亦无。亦有亦无的道本体是哲学基础,体验亦有亦无的道本体是修持的理想,于是改造了佛学的本体论哲学基础,而保留了佛学以心性同一现实与理想的理论思维。盛唐以后重玄之道大谈修心即是修道,心性即是道体,而道体则亦有亦无,亦虚亦实等等,以道体心性学说为特色,形成了一个天人合一的思想体系。历史地看,这个思想体系是宋儒性理学的序曲。其有所因承于佛学的,是肯定心性可以作为天人合一的内在依据,而不是那种至无空豁的心性体验。

向自身寻找现实与理想相统一的内在依据,同样也是内丹道崛起的思想基础。内丹道有道和术两个层面,道即基础理论,术是操作方法。就其历史流变而言,道和术都源远流长。道以先秦道家的自然主义天道观为本,杂以阴阳五行说,又常借用《易》学的概念系统以立论。术以魏晋道教的各种内修方法为本,渊源则可追溯到先秦两汉诸家的精气养生等方法,将这两个方面紧密结合起来,按照天道运行之理调运自身精气,从而发展为具有系统理论和修炼方法的内丹道,则在隋唐时期。入宋后,张伯端等人进行理论总结,并以诗词等形式相互印证修炼体验,内丹道便作为新时尚在教内外日益广泛地传播开来。

理论上,内丹道将天地宇宙和人体作为两个原理相同的运动系统,即所

谓“修丹与天地造化同途”。为了解释丹道理论,丹家将《易》《老》结合起来,运用《易经》十二消息卦等概念阐发老子的天道观,以为阴阳二气相互含和的循环周流,是天地自然生生不息的动力源泉。摹拟天地自然之运行以调运精气,是各派丹法的共同理论。这种理论的特质,是以自然天道与人事修为相交合、相印证,亦即以个体为本位并且可以落实到操作层面的天人合一。

内丹道生命可以永存的信念,与战国神仙家及魏晋神仙道教皆有所不同。后者的长生信念主要籍附于信仰和传说,前者则以其自然主义天道观作为信念的基础。天地自然的亘古不灭,对于内丹道有两方面的启示意义,其一是因循天地自然的运行法则,其二是以天地无心、纯任自然去发明清静无欲的心性修养,由此形成性命双修观念。修性是无欲而体悟天道,修命即因循而印证天道,天与人便在恬与智交相养的修持中完成高度的统一。

内丹道以个体为本位的性命双修,确实是一种比较完善的天人合一理论,但却缺乏先秦道家那种关注宇宙和谐的伟大情怀,可以说是发展了道家的智慧却未能同样地发展道家的精神。先秦道家固然也有以个体为本位的思想,但其终极理想却是社会整体复归于宇宙自然的原始和谐,这是道家的一种内在精神。内丹道之所以缺乏这种精神,根本原因在于现实历史的发展不断违背天道自然的理想。正因为从社会整体里看不到理想与现实相统一的希望,所以晋以后的学术思潮呈现出寻求个人安身立命之道的发展倾向。内丹道正是这种发展倾向中的历史产物。从这个角度看,内丹道之缺乏先秦道家精神,有其历史必然性和合理性。通达于历史必然性和合理性是一种智慧,但文化还必须具有一种不甘屈服于历史现实的精神,即以理想去引导不符合理想的社会现实。从这个角度看,内丹道完善的天人合一理论有其缺陷,而且是历史合理性掩饰不了的精神缺陷。宋以后道教以各种散仙形象为代表,常表现出一种鄙薄世俗、游戏尘寰的神仙心态,正是内丹道精神缺陷的反映。

中唐以韩愈为代表的“古文运动”,曾力图匡正晋以降以个体为本位的学术倾向,重振儒家精神。但韩愈辟佛老,未能将儒家关怀社会整体的精神与佛、道教深厚的思想理论结合起来,所以其学强于人道之气势而弱于天道之底蕴,不能构成完整的天人合一的文化体系,自然也就不能深入人心,引起士林以及社会的普遍反响。及五代之乱,道德沦丧,人性扭曲,社会蒙受了缺乏文化精神的惨重灾难,历史盲动性给予全体社会一次惨痛的教训。于是,重建天人合一的文化体系便成了时代的思想主题。自两宋以迄于明代的新儒家、新道教,都围绕这个思想主题。

从根本上说,两宋重建天人合一的文化体系之所以以儒家为旗帜,并非学术传统使之然,而是儒家关怀社会整体的精神使之然。从学术亦即思想理论方面看,新儒学畅论心性与天道或天理,远远地超越了孔夫子不言性与天道的传统,而受到道教以及经过道教观念改造后的佛教的深刻影响。这一点在新儒学并驾齐驱的理学和心学两派中都有所反映。

金元时崛起的全真派新道教,与宋儒理学有着相同的文化精神,并本着这种精神面向民间,深入底层社会,不向烦琐的经教讨取解决现实问题的出路,而以人皆可晓喻的心性学说沟通人心人性,恢复被战乱破坏的社会生活和道德生活,走出经院哲学的樊篱。虽然金元全真教有其宗教组织形式和信仰方式,但它本质上依然是一种入世而非出世的宗教,或者说是一种以出世的个人生活完成入世功德的宗教。这一点我们可以从其宗教实践和思想理论两方面来看。

全真教的宗教实践有内与外两个方面,内即内丹修炼,外即社会功德。这两个方面,金及元初全真教同时并举,但由于特定的历史环境,尤以社会功德为重。全真教创建者王喆及其弟子七真,大都曾修习儒学,他们之所以最终走出儒门而皈依道教,并非由于科举功名的失意或与儒家文化存有情感上的隔膜,而是历史环境使之然。当金元之际,异族入侵,国破家亡,人心离散,人性扭曲,社会生活和道德生活遭到严重的破坏。面对这种现实,迂阔的理学几无所措其手足。因为在这种社会现实里,根本看不到作为理学基本信念的天道或天理,人心人性又怎么可能按照天理的内涵去稳定、去确立?现实的社会灾难既摧毁了性与理相统一的天理前提,就必须从另一方面,亦即心性方面去寻找统一的途径。正是在这样的历史背景下,提倡内丹修炼的全真教崛起并日益漫衍。早期全真教的内丹修炼,虽然也以性命双修为旨归,但侧重点与元中叶以后诸派融合的全真丹法不同,与张伯端一系的所谓丹道南宗也不同,后二者侧重于操作层面的修命之术,而早期全真教则以术作为沟通心性的手段。从早期全真教的内丹诗词看,主要内容不是相互印证修炼的经验或体验,而是相互沟通心性。全真丹法所谓以心传心,真实涵义就是在不见天理的社会现实里实现人心人性的相互沟通,并非神秘不可索解的诀法。毫无疑问,这种内丹修炼的出发点,在于为离乱的现实社会找到重新凝聚起来的基础,反映出早期全真教的基本精神。也正是本着这种精神,早期全真教主张广建社会功德,以自身艰苦的宗教生活匡救社会的苦难。诚然,王喆意图创教之初,确有一种“苟全性命于乱世”的悲凉,但当他传教到山东时,便在马珏等人的协助下,先后组建“三教平等会”等五个宗教社团,试图凝聚无从皈依的人心人性,恢复社会生活。及丘处机掌教

后,全真教更以建立社会功德为行教第一要务。金元之际的全真教,在力图平息离乱杀伐,扶危济困,恢复社会组织等方面的功绩,是不可磨灭的。而全真教之得以广泛地传播,与其心性学说切合时代需要分不开,与其所建社会功德更分不开。

全真教的思想理论也有内与外两个方面,内即明心见性,外则三教合一。王喆、马钰等人最初组建的五个宗教社团,例皆冠以“三教”之名,对三教并不偏举偏废。他们劝人读《道德经》、《清静经》、《孝经》及《般若心经》,奉之为自明心性的典要。早期全真教的明心见性,又不局限于修炼内丹过程,而是贯彻到广建社会功德等各种实践活动中,事实上,早期全真教并不鼓励所有的信徒都去修炼内丹,追慕得道成仙,相反,他们劝阻甚至以诫令的形式禁止某些教徒的盲目修炼,而以明心见性为人教信教之根本。早期全真教的所谓心性,内涵无欲不贪的清静自然和孝道人伦两个方面。而所谓三教合一,从宗教宣传的角度讲是三教圣人同心,实质涵义则是三教文化传统可为其离乱迷茫的时代确立人心人性的基点,从三教文化传统中提炼出的共同精神,可以匡教人心麻木、人性扭曲的社会现实。

总起来看,全真教的思想理论是服务于宗教实践的,而全真教的宗教实践本质上是一种社会实践,不是以个人得道成仙为目的隐居焚修。以自明心性为体,以关怀世俗社会的功德为用,由体而致用,因用以明体,是早期全真教的基本精神。这种基本精神在后来的全真教中或存或亡,而重振儒风的阳明心学反有以得其真。阳明学谈心性,说“知行合一”,论“致良知”,每可与全真教相参照。所谓儒道,就这样在一个立体而且动态的文化体系里不断交合,递相凸现出这个文化体系的基本精神。

在三教融合的基础上形成的宋明新儒学、新道教,是第二个文化阶段历史发展的完成状态。我们或许可以用阳明心学作为完成状态的最后标志,但确立标志并不重要,重要的是新儒学、新道教所建立的天人合一的文化体系,必将作为第三个历史文化阶段的新阶梯。以这层阶梯为起点,决定了第三阶段的文化发展路向是前两个阶段的一正一反之合。自先秦子学至魏晋玄学,天人合一的文化体系以社会整体的协调发展为本位,可谓之为正;东晋以后,天人合一文化体系的出发点是以个体为本位,可谓之为反。宋明新儒学、新道教,本着传统文化天人合一的体系,融摄三教,将正反结合起来,便为第三个文化阶段确立了发展路向,即追求充分肯定个体价值及独立存在意义的社会整体和谐。