

DOI:10.3969/j.1672-7991.2015.02.001

# 《云笈七籤》心性思想

## ——以“性”、“心”、“神”、“情”为中心

邹秀季

(厦门大学 哲学系 福建 厦门 361005)

**摘要:**《云笈七籤》成书于北宋真宗年间,其中丰富的心性思想能够呈现此前道教心性学发展的概貌。道教心性学主要涉及性、心、神、情等范畴,与道家思想关联甚密,同时也得益于儒家与佛教心性理论的影响,并反过来深刻影响了儒家与佛教思想的发展。总的来说,道教心性学的发展成熟是伴随瓦解“道”的外在至上性与张扬“心”的自主性之过程逐步实现的。

**关键词:**道教 《云笈七籤》;心性

**中图分类号:** B958      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1672-7991(2015)02-0001-06

### Research on the Nature of Mind about *Yun Ji Qi Qian*

Zou Xiujie

(The Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen Fujian 361005, China)

**Abstract:** *Yun Ji Qi Qian* was written during the Chen Tsung, and his nature of mind may demonstrate the overview of the development of the nature of mind about Daoism in the early Northern Song Dynasty. Daoism theory about the nature of mind of the early Northern Song Dynasty mainly involves humanity, heart, spirit, emotion and other areas, whose theoretical model mainly comes from the Daoist and also benefits from the influence of Confucianism and Buddhism, but it also had an impact on Confucianism and Buddhism. This is done by the way of the supremacy of “Dao” gradual collapsing and the autonomy of “heart” gradual forming.

**Key words:** Daoism; *Yun Ji Qi Qian*; the nature of mind

道教信仰的核心是神仙崇拜,以羽化登仙为基本宗旨。一般地,早期道教偏重于服药炼形、安神固精,南北朝至唐以降,面对佛教带来的冲击,道教心性学的内容渐次展开,而它的成熟期则要追溯至内丹道性命双修理论的形成。有“小道藏”称誉的《云笈七籤》收录了北宋真宗以前上清道及内丹道形成前期丰富的道教资料,其心性理论有助于了解该历史阶段道教的演变过程。道教在心性理论方面主要以“道体”的诠释及本体论、生成论的建构为形上依据,同时以道生说与气化说建构起来的理论基础践行修性养命的功夫。“道”在道教心性学中具有本体地位,它是万物之宗主,“夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,形由乎无名。无形无名者,万物之宗也。”<sup>[1]</sup>“道”无形而有象,其空虚寂寞之特征决定了修炼者应以“道”为最高法则逆施造化,秉持清静恬淡、寂寞无为的法门,最终证成仙道。

## 一、性

心性论所要探究的问题之一是对人性的认识,人性的不同规定最终决定理论的走向与修行的功夫。《云笈七籤》认为,人性乃是淳善的、平等的。如:

当知夫一切六道四生业性,始有神识,皆悉淳善,唯一不杂,与道同体。依道而行,行住起卧,语默饮食,皆合真理。<sup>[1]572</sup>

一切六道四生业性“始有神识”时都与道同体,道性遍在于万千事物,人若依道而行,自与真理妙合。人性论一直是中国哲学的重要范畴,道家持自然主义人性论,但对人性善恶并未做明确界定,故而这里认为一切六道四生业性与道同体、究竟平等,乃是道家思想的进一步发挥,尤其与庄子道在屎溺说相得益彰,而认为人性皆悉淳善,则可能有融合儒家人性思想的倾向。道教据此发展

收稿日期:2015-04-22;修回日期:2015-05-12

作者简介:邹秀季(1983-),男,江西省永修县人,在读博士研究生,主要从事中国哲学研究。

出“道性”思想,从而为众生求仙了道开辟了坚实的内在通路,因“道”内在于人性,所以修道只是个体自身自觉的行动,只需内向用功,便可将超脱付诸现实。为证得一种无滞无碍、自在逍遥的精神境界,道性论又与重玄学“有无双遣”的方法联系在一起,它规定了道性具有“不因不果”等特征。如:

天尊告善才言:善男子,我欲海空修习因者,即是道性。道性无生无灭。无生无灭,即是海空。海空之空,无因无果。无因无果,以破烦恼。以是因缘,名为修习。<sup>[1]565</sup>

对道性“无因无果”特征的强调,“实际上是强调了道性即是众生得道之因,也是众生成道之果,凸显了因道性而修心养性的重要性。”<sup>[2]56</sup>值得一提的是,道性思想之提出,乃魏晋南北朝之后随着佛教般若性空思想的产生,道教有意识地对佛教一切众生皆可以成佛的“佛性”概念加以转化而来,是当时社会思想整体氛围的反映。不过,尽管道教的道性思想浸染了不少佛教色彩,但事实上,这种强调道与众生关系的思想,早在老庄时期便已具雏形。《道德经》第五十一章曰:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”据徐复观研究:“道由分化、凝聚而为物;此时超越之道的一部分,即内在于物之中。此内在于物中的道,庄子即称之为德。此亦系继承老子‘道生之,德畜之’的观念。由此不难了解,《庄子》内七篇虽然没有‘性’字,但正与《老子》相同,内七篇的‘德’字,实际便是‘性’字。”<sup>[3]</sup>可见,老子实际上已认识到“道”作为人性的来源内含于物(包括人)中。类似思想,在《庄子》一则时常被提及的对话中有恰如其分的反映:“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’东郭子曰:‘期而后可。’庄子曰:‘在蝼蚁。’曰:‘何其下邪?’曰:‘在稊稗。’曰:‘何其愈下邪?’曰:‘在瓦甃。’曰:‘何其愈甚邪?’曰:‘在屎溺。’”(《庄子·知北游》)

鉴于以上可知,在佛教心性思想助力下形成的道教道性思想与老庄道家有着一定的亲缘关系,且道教心性学恰是由于摒弃了佛教心性思想中执一切为幻化这一点,从而相较于佛教更贴近中国文化精神,因而显示出其独特的价值魅力。

显然,道性思想的提出与完善,是道教心性思想发展史的重要阶段。除此之外,在“道性”思维系统形成之前,道教更多采用的是“性”、“真性”的概念,其含义基本相当于先秦道家朴、素、命、真等概念,它们是道教视野中理想的人格典范,是未经受文明制度改造过的自然之性。这种典范人格只有借助对“欲”的减损功夫方可达成,又以虚静、恬淡为基本特征。如:

人性欲平,嗜欲害之。与性相害,不可两立。一起一废,不可惧兴,故圣人损欲而从其性也。<sup>[1]549</sup>

欲与性不可两立,就欲则伤性,故圣人修身的基本原则是“损欲而从其性”。此外,《云笈七籤》还有“性分”之说,这与郭象的“自性”说有几分相似。如:

静者躁者,各有其性,违之则失其分,恣之则害其生。故静之弊在不开通,躁之弊在不精密。治生之道,慎其性分。因使抑引随宜,损益以渐,则各得适矣。<sup>[1]198</sup>

养生之道,须尊重每个个体独有的性分这个前提,“抑引随宜,损益以渐”,倘有违之,则将遭致害生的恶果。显然,道教的“性分”说,与郭象所谓“况万有参差,咸资素分,安排任性,各得逍遥,不矜不企,即生涯可保”的思想颇有关联。且由于“性分”说注意到个性禀赋的差异,要求慎重对待个体的性分,不宜在修身养性上一刀切采取相同的途径,所以它与众生普遍具有“道性”的思想可谓相得益彰,二者共同完善了道教的心性修养理论。在《云笈七籤》仙籍语论要记部,它还将此差异解释为由气禀所致,这主要是受汉唐以来气化宇宙论思想的影响所致。“有不因修学而致者,禀受异气也。”<sup>[1]563</sup>

道教义理不仅受到道家与佛教影响,还吸收了不少儒家思想,譬如儒家的仁、义、礼、智、信,从而使道教容易贴近世俗生活,赢得更广泛的群众基础。“性者,仁义礼智信也。”<sup>[1]549</sup>儒家化的仁、义、礼、智、信等道德规范被纳入道教“性”的范畴,这直接影响了道教的伦理、戒律等思想,也使得从事世俗功德成为求仙入道的必修课,否则就有乖仙道。不过,道教对儒家心性理论的吸取,较多见于《中庸》有关论心性的思想,这可能与《中庸》在儒家心性学中的极高地位有关。如:

至乐性余,至静性廉(《传》曰:情未发谓之中,守中谓之常,则乐得其志而性有余矣。性安常谓之自足,则静得其志而廉常足矣)。<sup>[1]86</sup>

由之,《阴符传》称“情未发谓之中”,这固然可与《中庸》所谓“喜怒哀乐之未发,谓之中”相互发明。或许是出于同样考量,孙亦平说到:“在深受佛教影响的同时,道教也吸取了儒家的心性思想来丰富自己的学说。例如,陶弘景在《真诰》中就一句《中庸》的性命观念来释‘道’。他在引裴清灵《道授》的‘见而为之妙,成而谓之道,用而为之性。性与道之体,体好至道,道使之然也’时专门做注说:‘此说人体自然,与道絜合。所以天命谓性,率性谓道,修道谓性。今道教以使性成真,则同于道矣。’正是以道为基点来会通儒佛,道教才建立起了自己的心性学说。”<sup>[2]54</sup>只是,也应该注意到:道教一面吸取儒家心性思想,一面又强调以“静”修作为达到“情未发谓之中”的门径,这与儒家多少有些貌合神离,而这又反过来对宋明心性学的发展不无影响。

## 二、心

道教“性”说为心性修养奠定了基石,而修道之关键,需落实于心上做具体的功夫。“夫心者,一身之主,百神之帅。”<sup>[1]568</sup>即是说,对心的把握能力最终决定求道的质量。当然,心的概念早在老庄时期就已出现,尤其庄子,他对心有许许多多精彩论述。陈鼓应先生指出:“纵览《庄子》全书,约有一百八十次左右谈及‘心’,可知庄子重视的程度。”<sup>[4]</sup>一般而言,道家把心剖为两个层面:一是基于概念思维的智识之“心”,是负面之心,它是依照各种概念系统而形成的所谓“知识”,因具有外向性,故易受外物牵引而不返。这在老子已露端倪,如:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”(《道德经》第十二章)庄子也不无痛心地说到:“一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪。”(《庄子·齐物论》)这是基于直觉、证悟和实践智慧的无心之“心”,是正面之心。在《云笈七籤》中常称为“道心”,其特征可概括为:“夫至人以心游于恬淡,饮漱于玄泉,胎息于无味,则神光

内照,五气生灵,自然有紫烟上浮,玉彩交映。”<sup>[1]194</sup>相较而言,老子尤为强调无心之“心”于道的直觉体认作用,智识之“心”暗而不彰,使为学与为道悬隔开来;而《庄子》则逐渐呈现有意疏通为学、为道之间壁垒的趋向,这从《庄子》“庖丁解牛”等故事中至人“为道”的进程可窥其大略。心的认知作用也略有抬头(当然,打压其外驰逐物的特性这点毫无放松),这在庄子后学中有所反映。因而注重实践功夫的道教可能更容易亲近庄子的理论。不过尽管老庄存在殊殊,道家排斥逻辑分析而以无心之“心”的直觉思维作为“为道”的根本修养旨趣,却是自始至终未曾更易的,这直接影响到道教的心性修养实践。

《云笈七籤》对道家的两种心实际上都有所认识。首先,作为智识之“心”,它有知是知非的知觉能力,因此并不在道教完全拒斥的行列:“神者,知之源也,神清则知明。知者,心之府也,知公即心平。”<sup>[1]554</sup>所以,通过智识之心的理性功能,亦能为成就理想人格增加基本助力,只是智识之“心”亦不具备独立行动的能力,并且极易受到私心的干扰,所以还须借助“神”的澄清。

既然众人难免受智识之心所谓私欲的滋扰,有乖真道,那么众人求取仙道的途径自难免对欲心加以控制。于是,《云笈七籤》特别强调了扶持“心”的制欲功能。“心者,禁也,一身之主,禁制形神,使不邪也。”<sup>[1]94</sup>鉴于此,《云笈七籤》对常人养性延年给出的明确看法是:“夫常人不得无欲,又复不得无事,但当和心少念,静虑,先去乱神犯性之事,此则畜神之一术也。”<sup>[1]180</sup>常人不得无欲、无事,但当“和心”,和心之目的为“去乱神犯性之事”。具体到如何避免嗜欲之心滋扰真常之性的情状,《云笈七籤》给出的回答基本不外乎致虚、守静、心斋和坐忘之类的道家思想来证成仙道境界。如:

三者心斋,谓疏淪其心,除嗜欲也;澡雪精神,去秽累也,掎击其智,绝思虑也。夫无思无虑则专道,无嗜无欲则乐道,无秽无累则合道。既心无二思,故曰一志焉,盖上天所行也。<sup>[1]206</sup>

专道、乐道以无思无虑、无嗜无欲为保证,根本宗旨在于追求内心的宁静,令心无二思,以克服“丧己于物,失性于俗”的倒悬之苦,从而成就为道教所称羨的“精神高于物外”的人格魅力。《云

《云笈七籤》上述对心的认识以道家精神为基本依归,不过出于宗教的性质,其在修性养心方面,又与存神等法门以及饮食、方药等具体而微的清规戒律牵连在一起。而自中唐司马承祯的《坐忘论》提出“心体”概念后,道教对心的认识进而达到了一全新的理论高度。如:

故经云:至道之中,寂无所有,神用无方,心体亦然。源其心体,以道为本。但为心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔。今若能净除心垢,开释神本,名曰修道。<sup>[1]568</sup>

心与道是即本即体的关系,这坚定了修心得道的信念,有利于破解道性论中“道”的外在性从而彰显“心”的自主性。“心体”概念可能附着了佛教心性思想的若干痕迹,它揭示了道教此时在有意模仿佛教建立心性本体的基本愿望。在《坐忘论》中,因心体乃是以道为本,故它等同于道。但在现实环境中,心神常受环境所染以致蒙蔽、流浪,遂与道日渐隔离。若能洁净内心积攥的陈污累垢,则能开释内心本在的清净心体、复归本根。是以,《坐忘论》实则代表了道教心性学建构的重要历程,它既主理论建设,又主践履功夫的旨趣,为宋元内丹心性学“性命双修”思想的形成提供了坚实的铺垫,同时其提出的心与道的关系,又影响到程朱理学尤其是阳明心学的发展。当然,尽管《坐忘论》在道教心性发展史上具有显著意义,但它毕竟没有清晰地表达过道与心的本质关系。所以,心本体的最终构建,还要归结于晚唐时期《三论元旨》与《大道论》两书的完成。另外,尽管佛教心性思想对道教心性学的完善功不可没,但道教内部也对某些有着佛教烙印的心性修养方法有所批评。所以,司马承祯提到须防止“执心住空”的弊病。关于执心住空,卢国龙这样说:“司马承祯这一思想是将重玄学理论用于心性修养,如他说:‘空色宜双泯,不须举一隅,色空无滞碍,本性自如如。’在他看来,拘执心神住于空境,这是病上加病了。为了虚静而役思强为,虽然自以为心中不着一物,但终非‘真觉’,因为执着追求心中无物,又反为此念所累,心中还是有‘真性’之外的东西,所以说:‘执心住空,还是有所,非谓无所,凡有所住,则自令人心劳气发,既不合理,又反成疾。’”<sup>[5]</sup>这也说明唐以来的道教心性思想尤其注重重玄学方法的运用。因此,《云笈七籤》使

我们看到:道教对“心”的认识有个渐趋成熟的过程,它由汲取道家的理论智慧转趋借鉴佛教的心性成果,这些都使得道教的心性修养在实践中变得更易切入,而其基本精神是由对“道”的外在至上的逐步瓦解渐趋过渡到对“心”的自主性的张扬。

### 三、神

形神关系是中国哲学的主要命题之一,历来多有论述,形神相守则是道教用来表达身心和谐、追求超越精神的基本观点。早在道家老子时就认识到形神相守之于修养的意义:“载营魄抱一,能无离乎?”(《道德经》第10章)庄子:“汝神将守形,守形乃长生。”(《庄子·在宥》)此外,《黄帝内经》等医学养生书籍也有同样看法:“汝形与神俱,而尽终其天年,度百岁乃去。”而早期道典《太平经》等基本继承了这些思想:“形者乃主死,精神者乃主生,常合则吉,去则凶,无精神者死。”葛洪著《抱朴子》也提到:“夫有因无而生焉,形须神而立焉。……形劳则神散,气绝则命终。”相对而言,因“神”无形状可言,故能处于更优先的位置,所以“精神者乃主生”,而其哲学基础是道家有生于无的思想。《云笈七籤》形神关系修炼的基本方面亦是形神相守相依,形乃神之舍,故“神之无形,难以自固”;神乃生之本,故“形之无神,难以自驻。”神不必居于形内,这就要求保持安静不躁动之品性,才能令神明来舍,因此修炼的理想境界是“形神相亲,表里俱济”。如:

形者,生之具。神者,生之本。形不得神,不能自生;神不得形,不能自成。形神更相生,更相成。形神合同,可以长久。形者,神之舍也,神之主也。主人安静,神即居之;主人躁动,神即去之。神之无形,难以自固;形之无神,难以自驻。若是形神相亲,则表里俱济。<sup>[1]549</sup>

形神关系语境下“神”的称谓,指的是一种超然物我的主观精神状态,表明道教修炼给予精神生活的重视。当然,儒学中也有“神”的概念,不过儒家所谓“神”多取《周易》“神妙不测”之意。对“神”的崇拜尽管自春秋战国以后逐渐哲学化,但有时依然尚存部分原始宗教“通于神明”的精神实践成分,这意味着“神乃留处”的状态往往要求修炼者借某种“内在之智慧”<sup>[6]</sup>的观照,由此“内在之智慧”洞彻真常之性。此外,道教更多呈

现给我们的是,“神”极易受到后天习性导致的贪欲而迷乱不彰,于是需要用“心”去从事拊击智虑、排遣嗜欲的功夫:

尔乃空中自吟,虚心待神,营摄百绝,栖澄至真。

《妙真经》曰:视过其目,明不居;听过其耳,精泄露;爱过其心,神出去。<sup>[1]559</sup>

即是说,只有当人的内心保持足够清虚、渊静,“神”未被过多的爱、过多的听、过多的视等非本真的事物所滋扰,它才能够“栖澄至真”,洞彻事物的本来面目。常人却反之,这就对体道求仙者提出更多的要求。另一方面,“神”也常作为与心对耦的角色出现,其宅府由形变而为心,“心为栖神之宅”<sup>[1]67</sup>。心与神相互对应,是道教心性学发展演变的重要历程,这无疑进一步突显出道教对心性修养所给予的重视程度。而随着道教心性学的思想渐趋宏大,传统道教“神”的概念呈现出愈发重要的地位。据张广保研究:“唐代中期,道教为了根本超脱的需要,开始讨论起心性问题,从而最终建构起道教的心性之学。在这一讨论中,唐代道教大师们不拘一格,吸收了传统哲学、传统道教及佛教的有关思想资料,并独具匠心地进行熔铸,从而构筑出别具一格的道教心性论。这一心性论的特色之一,便是将传统道教的‘神’概念突出出来,进行超越层面的上升,使其成为一个表达终极实体的概念。”<sup>[7]</sup>故而,将“神”的概念引入心性学,意味着将其与传统道教精、气、神的修炼学说建立起必要的关联,这为日后道教打出“性命双修,形神俱妙”开创了先河。

#### 四、情

出自思孟学派的郭店楚简《性自命出》提到:“性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。”庄子也有“人故无情”的著名论断。故而,在心性学上,“情”是与“性”密切相关的重要概念。对“情”的调解是道教修炼的重要保障,为历代高道所重视,《云笈七籤》所载有关“情”的道文可粗略反映这段时期道教对“情”的基本认识。重要的是,“情”具有共通性,它是每个人都具有的自然本性,只是凡圣处理“情”的方法有别:

人之情性,皆好高而恶下,好得而恶亡,好利而恶病,好尊而恶卑贱。众人为之,故弗能成;执

之故弗能得。是以圣人法天,弗为而成,不执即得,与人同情而异道,故能长久。<sup>[1]556</sup>

众人“为之”、“执之”,却弗成、弗得;圣人“弗为”、“不执”,却有成、有得。此语直接来自老子“为者败之,执者失之”(《道德经》第29章),圣人功成并不在于其有情无情,而是遵循了天道自然无为的结果。所以,情性的概念虽然揭示了情出于性的道理,但众人忙着追逐“食有酒肉,衣有罗绮,身有名位,财有金玉”的“过情”生活,就必然遭致败亡之果。因之,对待“情”的正确态度是“适情”,所谓适情,指在道教最具特色的对生命价值的肯定和对长生成仙的追求教义下,既不忽视世俗情欲的基本价值,又要做到“量腹而食,度形而衣,节乎己”,这与司马承祯《坐忘论》中断缘、简事等道理亦是相通的。故而情欲当仅以资生为限,以最大限度地保持心神的宁静自然,这些基本都是道家“致虚”、“守静”、“心斋”、“坐忘”等精神的发挥运用。《云笈七籤》还纠正了某些外道家处理“情”的迷失。如:

外道家不晓,人神本清静,而反入室强塞耳目,断情欲,不知情欲本在于心意。心意者,神也。神无形,往来无时;情欲从念中生,生出无时。以无形故不得断绝。但当晓知其本,自当断止其意,不复生。为道当熟明此意。若不明知此。但自劳伤其精神耳。<sup>[1]53</sup>

情欲产生于意念,往来无时,因不具任何形状,故无法像障蔽光明、壅遏山泉一样断绝。外道家“入室强塞耳目断情欲”的行为,并不能真正达到人神清静,那只能徒劳其精神,结果亦只能似齐地斫木,久之,其根依然续生如故。所以,《云笈七籤》举例言:“假令人坚坐在家,殊不行步,何时得道?贤者若不思经法,施行功德,何能得道乎?”体道者无法如塞耳目般断绝与外界接触,反而当广布功德。但只要晓知“人神本清静”之理,做到内心清静无欲,则外驰的人神自然回复原初的清静本性,这是在强调无为的重要性,实与庄子“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”(《庄子·应帝王》)是一脉相承之理。

#### 结 语

《云笈七籤》是张君房“撮云笈七部之英”而成,内容涵盖道教的各个方面,其中涉及丰富的道

教心性思想内容 梳理《云笈七籤》中丰富的心性内容,有助于了解北宋以前道教心性理论发展的概貌。道教心性理论,无论是道体论、道性论,抑或是炼养论等,其遵循的理论基础与老庄等道家思想存在莫大的亲缘关系。但是道教心性理论走向成熟,离不开对儒家与佛教义理吸收与回应的过程。《云笈七籤》大致呈现了道教心性学在诸如概念话语以及修炼方法等方面,都存在着明显的受儒家、佛教影响的痕迹。如道教中的“空心”、“非有非无”等概念,则来源于佛教般若性空思想和中观学的方法。不过尽管如此,道教始终坚守本教的教理教义,以神仙崇拜为核心,在根本义理上与佛教有着鲜明的界线。如:

当世之士,未能窥妙门,洞幽赜。雷同以泯灭为真实,生成为假幻。但所取者性,所为者形。甘之死地,乃为常理。殊不知乾坤为《易》之韞,乾坤毁则无以见《易》,形气者为性之府,形气败,则性无所存。性无所存,于我何有? 远于仙道一也。<sup>[1]563</sup>

这里隐约指出了佛教“以泯灭为真实,生成为假幻”的弊病,由于其不知“形气败,则性无所

存”之理,因而只能是舍源逐流、无所依归,最终无以得性命之真,而这正是佛、道的显著区别所在。除此之外,儒家的心性思想也是道教必须予以重点回应的。可以发现:道教的道性论容纳了儒家仁、义、礼、智、信等内容,促使儒家礼法得以同道教的清规戒律等思想相互融摄,这既扩大了道教的信众基础,也以另一种形式加深了儒家文化对社会形态的塑造。另外值得注意的是,《云笈七籤》收录的《坐忘论》谓:“散一身为万法,混万法为一身。智照无边,形超有际。”<sup>[1]571</sup>该说法与宋儒所谓“理一分殊”的理论颇有相互发明之处。又《坐忘论》将修道分为信敬、断缘等七步骤,“对后世宋明理学的主敬、静坐等理论和实践,具有重要的影响力。”<sup>[8]</sup>概言之,道教心性学有着深厚的中国文化传统的根柢,它的发展成熟有一个过程。期间,一方面它充分汲取了儒家、佛教、道家的理论成果,一方面它又深刻影响了儒家、佛教、道家义理的发展。道教心性学有着鲜明的自身特色,它以性命双修为依归,并尤其注重实践功夫,这些决定了它在中国心性学史上具有不可替代的历史地位。

#### 参考文献:

- [1]张君房. 云笈七签[M]. 北京: 华夏出版社, 1996.
- [2]孙亦平. 论道教心性论的哲学意蕴与理论演化[J]. 中国哲学史, 2005(5): 53-57.
- [3]徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2002: 331.
- [4]陈鼓应. 老庄新论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992: 228.
- [5]卢国龙. 道教哲学[M]. 北京: 华夏出版社, 2007: 288.
- [6]朱谦之. 老子校释[M]. 北京: 中华书局, 2000: 208.
- [7]张广保. 道家的根本道论与道教的心性学[M]. 四川: 巴蜀书社, 2008: 158.
- [8]叶秋冶. 《云笈七签》初探[D]. 北京: 中国社会科学院研究生院, 2014: 89.

(责任编辑: 刘 燕)