

以道释道：道体、道体学与中国哲学自觉

白 钢

一、《道体学引论》的历史性意义

可以毫不夸张地说，丁耘所著《道体学引论》的问世，是中国哲学史上具有里程碑意义的事件，其意义堪比黑格尔在《哲学史讲演录》中对笛卡尔哲学的界定：笛卡尔哲学奠定了现代哲学的真正基础，将之与传统哲学从本质上区分开来。丁耘的《道体学引论》（以下简称《引论》）奠定了中国哲学（或以汉语为根本思考语言之哲学）在这个世界、这个时代的基础，从而标志着现代中国哲学在其最高明的思辨形态中，超越了作为西方哲学的某种不成熟之对照物的存在，一种勤勉而笨拙地进行学习、缺少真实创造性、无法以自己的语言提出真实问题、回应真实世界变化的存在。

此前中国哲学界以熊十力及其后学（特别是牟宗三）、金岳霖、冯友兰、李泽厚、陈来为代表的学者，都在超越对于西方哲学的简单追随、提出与汉语哲学思考相应之独特问题—真实问题这一方向上，做出诸多探索与努力，其路径举其大者有三：或论证中国哲学可通过西方哲学揭示本所具有却因种种原因被隐匿之真理，故中国哲学宜乎取法于西方哲学，以师礼待之，日久功深亦或有后来居上之可能；或提出中国哲学终有其在世界哲学中不可取代之独特地位，西方哲学虽博大高明，亦不得不承认此地位；或拒绝西方哲学之范畴与理路对研究中国思想传统的有效性，以为中国哲学之精神实质非西方哲学所能理解，二者于源头处所思之根本问题即不同，不必纳中国哲学于西方哲学之统序。

尽管这些探索生成激发了许多洞见卓识，但就其整体而言，尚未摆脱以中国思想传统为“质料”为“潜能”、以西方哲学诸理路为“形式”为“实现”（进而以西方哲学之根本问题为“隐德莱希”）的命运。此命运较之上述作者在其作品所体现之情感更为深刻真实。这种命运与情感的反差，在于其所思所争者，根本上不过是中国哲学于世界哲学中可独居一隅，其专有领域得以不为他者所侵夺。某种程度上，这是19世纪中期以来中国由传统国家向现代国家之艰难转型与中国（乃至整体意义上的东方）在世界体系中的地位与命运于思辨领域的投射（因而，并不奇怪，在上述哲学思辨中，能发现类似“接轨论”“特色论”“游击战”“根据地”等政治—经济—军事领域思想的痕迹）。无论是沿袭西方哲学之核心概念与范畴判摄中国哲学，或是拒绝这种判摄的有效性而将判摄的依据转向中国传统特有之概念与意象，中国的思想传统或说作为整体的中国哲学，都只是特殊的：无论接受还是拒绝西方哲学的普遍性判摄，本质上都是对中国哲学之特殊性地位的确认。

丁耘这一作品最重大的意义，正在于从中国的传统思想出发，以道一关系的讨论为核心，建构起有别于西方哲学之本体论，又能理解之、摄受之并超越之道体论，从中生发出一种极具中国传统思想之特色又不凝滞黏著于此特殊性、能将此特殊性上升为普遍性、于东西各思想传统可从容出入的道体判摄之学—超越之学。此学于究竟处，博大无涯，高明精微，圆融周彻，若就“变易”，可谓论之不尽；若取“易简”，则如《中庸》第二十六章言：“天地之道，可一言而尽也”，道体判摄之学亦可一言而尽：道体者，即虚静即活动即存有也。

此道体三义，是包含着特殊内容的普遍性，是真正的有生命的普遍性，而有生命的普遍性是一切真正有价值的思想传统汇通互鉴的基础。以这种包含特殊的普遍性，判摄包括西方哲学在内的东西各种哲学传统（非但儒学内部之“理学”“心学”“气学”得从容安置，更能深入柏拉图之论一与“不定的二”，亚里士多德之论存有与努斯（隐德莱希），新柏拉图主义之论太一、努斯、宇宙灵魂的“三一体”，黑格尔之论绝对精神作为实体与主体的统一），是中国哲学真正的历史性突破。这种判摄与超越之学的确立，标志着未来中国哲学的自我反思与演化得以从一个与此前有本质差异的基础上展开。

二、道体学意义之“生生”与“无生”

《引论》在序言中提到了本书与《生生与造作》^①一文的内在关联，而全书第一章即从生生之道论起。全书之旨，一以贯之，在道体即虚静即活动即存有。其论《易》《庸》，发皇“生生”之旨者再三，可知其意以为道体三义皆蕴于“生生”。

即活动即存有，生生之义明矣；即虚静即活动，在《易》则“寂然不动，感而遂通”，在《庸》则其所引《诗经》“维天之命，於穆不已”^②，皆可表生生与虚寂不二之义。唯与虚寂不二之生生，其本则无生，故《道德》言“天地所以长且久者，以其不自生，故能长生”，^③《南华》言“杀生者不死，生生者不生”，^④盖“无生”者，“生生”之本体；“生生”者，“无生”之大用。道体三义，即虚静即活动即存有，于“生生”“无生”之际，最极微妙，即体即用即用即体，体用不二，真不二法门也。

黑格尔意义上的主体性，源于经历“绝对的分裂(dem absoluten Bruch)”的自我的不断认知，^⑤当意识认识到自己是绝对的一（“太一”），即扬弃了这种“绝对的分裂”，从而扬弃了自己作为单纯意识的存在。这种意识通过实体的自我分裂而展开自身、最终通过认识自己而超越意识的“成己”过程，体现的正是“生生”的原则。而与“生生”不相即之“无生”，则在《精神现象学》序言中被如此表述：“现象是生成与毁灭的运动，但生成毁灭的运动自身却并不生成毁灭，它自在地存在着（an sich ist），并构成真理之现实性与生命活动（die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit）”。^⑥

① 丁耘：《中道之国》，福州：福建教育出版社，2015年版，第249—287页。

② 《引论》释“於穆”之“穆”字，以为“静默”“清静”当作本义，而“美”为引义，以庄子“天地有大美而不言”为本末兼顾之语，可谓深造自得亦！丁耘，《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019年版，第73—74页。

③ 通行本《道德经》第七章可名之为“长生章”：天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪，故能成其私。

④ 《庄子》内篇《大宗师》：南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得学邪？”曰：“恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。”其意境亦可参照《齐物论》：“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一”；《知北游》：“物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”

⑤ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1996年版，第229页；Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 488.

⑥ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 46.

释“生生”为超越生成与毁灭的“构成真理之现实性与生命活动”，可谓真知“生生”者！而以“自在地存在着”释“无生”，则亚里士多德所立“存有”（是）之形而上学宗风所在。以黑格尔之高明深彻，足以知“生生”“无生”不二，而终不免以此二者归于存有（“自在地存在着”）。盖“生生”“无生”之旨，若依思辨，据用示体则其所长，据体演用亦无不可，据用见体、摄用归体、因用证体、化体起用则非其所能矣。若仅设为思维之对象，则虚寂不过是空洞、虚无、代表纯粹否定性的“非存在”（τὸ μὴ ὄν, Nichtsein）。由于“思维与存在是同一的”，此“非存在”即无法思维者，非真实者，虚幻者。黑格尔以辩证思维之精，得不拘于此空洞的同一性，明生灭之本体不拘于生灭，而谓之“自在地存在着”。此固深有所见，然犹未彻。盖生灭现象，固落于有无，超越生灭者，则不可复以有无状之。“自在地存在着”，毕竟仍落存有一边。此则有见于“有物混成”之“有物”，而尚昧于“混成”，故不能尽“无生”之妙。

假思维诚可通于道体，然道体非思维所能尽。道体者，即思维、容思维而超思维也。唯道集虚，真空妙有，涵容一切思维求索，然非纯粹思维所得，亦不以思维为究竟。思议之外，有“不可思议”者，超乎拟议，唯可实证。“生生”“无生”之妙，要在于“不可思议”间内自证虚寂（空性）实为宇宙（法界）生机之本源。

三、道儒之间的一统三宗

《引论》于《道学统宗》章，以道体三义提挈儒学内部之三宗。道体兼虚静、活动、存有三义，然自周秦汉初以降，混融渐消分别滋长，各家多不免有所抉择偏重。于儒学，则气宗、理宗、心宗分出，各以应道体虚静、活动、存有之旨。三者之关系，则“大抵理宗辟气宗，心宗辟理宗，气宗辟心宗”^①。此诚确论，然犹有未尽者。

盖气宗、理宗、心宗，各有其显隐之义，其所辟及为它所辟，匪特因其显义，更从其隐义来。

于气宗，其显者，以道体之大本为活动，故以气之流转说道体之不息、不已；其隐者，则恐气体周流宇宙落于虚空了无意义，故特重“天地位焉，万物育焉”之义，横渠之言“立心立命”“民胞物与”，其意乃借道体之周流不息而为宇宙立秩序也。其忧惧也如是，其属意也如是，宜乎其辟以虚静为本之心宗，而为以名理摄万物之理宗所辟也。气宗，无论于运动或存有，皆重其实义，诚儒家之“实学”所在也。^②

于理宗，其显者，以道体之大本在存有，即天理为人理，假以格物致以入道；其隐者，以人理依天理而存，天道（天理）人道（人欲）终为两端，人道浑浊，有为有作，天道清虚，无为无对，故必假体味道体之虚静，以超脱人欲通达天理。二程朱子，虽性情气象大有差别，其特重心性虚静涵养工夫则一。^③气宗以一气周流为本，则心性之难伏难定也必然，而欲以未定之心性为天地立心立序，于理学则本末悖乱，故其辟之也力（《定性书》即破气成理大破大立之典范）；唯理宗虽重心性工夫，却终以人心天性为两端，人欲无穷，屡消屡长乃至愈消愈长，知亦无穷，欲假格物致知通达“物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”之境，恰如天道之渺渺，

^① 参阅丁耘：《引论》第182—184页，引文见第184页。

^② 故气宗中人，常被归入“唯物主义思想家”之序列，船山更可谓中国传统思想中“唯物主义”之集大成者。

^③ 明道《秋日》诗“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中”句，朱子《春日》《活水亭观书有感二首》诗，皆其心性修证工夫之自道也。归于朱子名下之《调息箴》，亦作者之工夫验证也。

终不如心学以人心天心为一之直截透底。故心学每以人心天心无别之“易简工夫”辟理学之穷物格理为“支离事业”，而理学终不能辞其辟。

于心宗，其显者，以道体之大本在虚静，无为无对。以宇宙太一无为无对，故天心人心不二，太一即“无贰尔心”，发皇人心之至大者，则可通于天心乃至同于天心。其隐者，欲体证道体之虚寂而不落于顽空乌有，必假超越善恶对待之人心感通天心，心宗发端于寂然不动，成就于感而遂通，故特重心性之灵动活泼。阳明释“逝者如斯夫”作“自家心性活泼泼地”，以为“此是学问极至处，圣人也只如此”^①，良有以也。重心性之活泼感通，则由道体之虚静义转向活动义也。理学以人心天心为二，则心性不得感而通也，故必辟之。唯论于感通动变，则气宗之所长。《易》以“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，阖辟、往来者，皆通于一气之周流也。气之流行可生成宇宙，盖气可通于阴阳。若以心体为宇宙之源，则须以阴阳归之心体。佛教之“唯识百法”，数论之“二元二十五谛”，亚里士多德之以努斯为“隐德莱希”，黑格尔之“绝对精神”，皆可于宇宙论层面证成心体为宇宙本源，然于儒家，谓阴阳出于心体则为无据。此儒家体系内心宗不得不为气宗所辟者。

唯此道体学之一统三宗，不独限于儒家，于广义之道家亦然。此则《引论》未及者。道体学本不拘于一时一地一家之别。以儒学为道体学之范例，固无可，然道体学非只儒家之学，亦不能为任一流派所有。

唯道家之得名，实与其论道、示道、演道、修道、证道、合道不可分。论道、示道、演道，儒家庶几与道家相仿佛，各得其妙，至于修道、证道、合道，则非儒家之可及也。道体学于道家之一统三宗，匪特在义理玄思，亦在 / 更在工夫实证。

马端临于《文献通考》之《道藏书目》条下，以道家之学为杂而多端：“盖清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。”《庄子·让王》有“道之真以持身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”之说，按诸端临之意，“清静”为“道之真”者，“炼养”为“清静”之绪余，“服食”“符箓”为“炼养”之绪余，至于“经典科教”，则纯然“土苴”尔。^②其论大体允当，唯于以杜光庭为代表的“经典科教”之道，未免责之过切，以“愈远而愈失其真”论整体道家之演化，未免崇古过甚。

若参之以道体三义，则道家之流变，亦可分三支：黄帝、老子、庄子、列子，则清虚之宗，端临所谓“清静”者，于道体，其大本在虚静；魏伯阳、钟离权、吕洞宾、张伯端，则丹道之宗，端临所谓“炼养”者，于道体，其大本在运动；张道陵、寇谦之、陆修静、杜光庭，则道教之宗，

^①《传习录》下卷黄省曾录：问：“‘逝者如斯’，是说自家心性活泼泼地否？”先生曰：“然。须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与他川水一般。若须臾间断，便与天地不相似。此是学问极至处，圣人也只如此。”

^②《文献通考》卷二百二十五（《经籍考》卷五十二）：“道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书所言者，清静无为而已，而略及炼养之事，服食以下，所不道也。至赤松子、魏伯阳之徒，则言炼养而不言清静。卢生、李少君、栾大之徒，则言服食而不言炼养。张道陵、寇谦之之徒，则言符箓而俱不言炼养、服食。至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教，所谓符箓者，特其教中一事，於是不惟清静无为之说略不能知其旨趣，虽所谓炼养服食之书，亦未尝过而问焉矣。然俱欲冒以老氏为之宗主，而行其教。盖尝即是数说者而详其是非。如清静无为之言，曹相国、李文靖师其意而不扰，则足以致治；何晏、王衍乐其诞而自肆，则足以致乱，盖得失相半者也。炼养之说，欧阳文忠公尝删正《黄庭》，朱文公尝称《参同契》，二公大儒，攘斥异端不遗余力，独不以其说为非；山林独善之士以此养生全年，固未尝得罪於名教也。至於经典科教之说，尽鄙浅之言，庸黄冠以此逐食，常欲与释子抗衡，而其说较释氏不能三之一，为世患蠹，未为甚钜也。独服食、符箓二家，其说本邪僻谬悠，而惑之者罹祸不浅，栾大、李少、君子、吉张津之徒以此杀其身，柳泌、赵归真之徒以此祸人而卒自婴其戮，张角、孙恩、吕用之之徒遂以此败人天下国家。然则柱史五千言，曷尝有是乎？盖愈远而愈失其真矣。”

“符箓”“经典科教”是其主流，兼有“服食”，亦不无“清静”“炼养”，于道体，其大本在存有。清虚之宗，超逸无为；丹道、道教之宗，抉择有为。

清虚之宗，取象乎天，法于自然，光明皎然，洁净精微。《乾凿度》谓“虚无感动，清静炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失。此其易也”^①。此其清虚之宗也！盖易，天下之达道，通彻天人。儒家之高明者，以人道达于易，清虚之宗以天道达于易。

丹道与道教，要皆源自清虚之宗，然取径大异：以出世间之解脱为旨归，则演化为丹道；以世俗之信仰与入世活动为基础，则演化为道教。

丹道之宗旨，实本于《道德经》第四十二章：“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。”然其所以大异于清虚之宗者，在其由“道法自然”转向“盗机逆用”（潜虚子谓：“顺自然，非听自然也”^②）。“盗机”之说源自托名黄帝之《阴符经》。盗者，取用之而不令知也；机者，时也，运也，机巧也，机宜也，《庸》所谓“动而未形，有无之间者”。盗机者，处天地、万物、人三才互盗（互用）之中，以“不知其不神之所以神”为道妙，于“天下莫不见，莫能知”之际，善用机宜之谓也。^③逆用者，以“道生一，一生二，二生三，三生万物”为常道之顺施，以万物归三、三归二、二归一、一归道为丹道之逆取。万物负阴抱阳，冲气为和，于丹道可归于三，曰元精、元气、元神，三者和合而结丹；三归于二，即元精化于元气元神（炼精化气）；二归于一，则元气化于元神（炼气化神）；一归于道，则元神返于太虚混同大道（炼神返虚，返虚合道）。此逆用，推而言之，于人身之气脉，宇宙之五行，皆有切实效验。河车周行，缘督为经，后升前降，后长前短，此气脉之逆用也；五行错王，相据以生，反生反克，金伐木荣，此五行之逆用也。

丹道以“盗机逆用”为宗，于道体三义，则转虚静而入于活动，故一反顺天安命无为无作之旨，而慨然兴有为之法，欲与自然之生老病死规律相抗衡并克服超越之。以“盗天地、夺造化、攢五行、会八卦”（《入药镜》）之气魄与工夫，追求在“与天争衡”中逆天改命，所谓“顺则凡，逆则仙”（《无根树》），“我命在我不在天”（《抱朴子》），“改形免世厄，号之为真人”（《参同契》）。

虽然，虚静之于丹道，彻始彻终，皆不可离。盖丹道之肇基，欲导万物归于三，则《道德》所谓“万物并作，吾以观其复”者，必于“致虚极，守静笃”之境体证之；丹道之极果，则万法归一，返虚合道，至此与清虚之宗无别。《悟真篇》谓：“始于有为人难见，及至无为众始知，但见无为为要妙，岂知有为是根基”。则丹道之宗与清虚之宗差别，在其以有为返无为、假活动归虚静之过程。

丹道之要旨在活动，其工夫重效验实证，故气质上近于儒家之气宗。船山为气宗之集大成者，于佛道亦深有所悟，所著《老子衍》《庄子通》《相宗络索》，皆具卓识。其于丹道，更非止于名相，观其屈原《远游赋》注释、前后《愚鼓乐》及附于《愚鼓乐》后与青原药地大师相和之《十二

① 林忠军：《〈易纬〉导读》，载《乾凿度》卷上，济南：齐鲁书社，2002年版，第77—78页。

② 陆西星：《玄肤论》，载《方壶外史》下，北京：宗教文化出版社，2010年版，第369页。

③ 《阴符经》：“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。故曰：食其时，百骸理；动其机，万化安。人知其神而神，不知其不神之所以神。日月有数，大小有定，圣功生焉，神明出焉。其盗机也，天下莫能见，莫能知。君子得之固躬，小人得之轻命。”

时歌》，可知修习王子乔一派丹法而有切实体证也。^①其所以于丹道深造而自得者，盖与丹道推重道体之活动义及其“实学”特征大有关联。而明代以“尹高人高弟”之名传世之《性命圭旨》一书，为丹道中派之代表性作品，倡三教合一、性命双修之旨，于篇首之《大道说》直言“道也者，果何谓也？一言以定之，曰炁也”，则气宗于丹道之影响不可不谓乎大！

道教者，始于汉初道家引黄帝与老子共为鼻祖，清净贵无之道与术数方技之道得以结合。此道家之宗教化之发端。神仙化之黄帝（与广成子）促成老子形象在东汉的全面神仙化。黄老的共同神仙化，催生了以之为最高神灵代表的黄老道信仰，此为道教之雏形。《抱朴子》中，对应于儒家之“祖述尧舜，宪章文武”，将此信仰概述为“祖述黄老，宪章玄虚”。

汉顺帝时张道陵于蜀中鹤鸣山创正一盟威道，奉老子为教主，尊号“太上老君”，以《老子五千文》为道民所习之经典，以鹤鸣山为中心设二十四治为传道基地，世称“五斗米教”，亦称“天师道”，此为道教之肇兴。魏晋以降，北朝以寇谦之为中坚，将张道陵开创之教法进一步宗教化，吸取儒家五常观念，借鉴袭取了佛教之戒律新学，建立了较完整的道教教理教义和斋戒仪式，奠定了后世道教教义之基础；南朝有葛洪之重孙葛巢甫创立灵宝派，后经陆修静大加弘扬，陆修静之二传弟子陶弘景融通佛道，以道家茅山上清派祖师之位，前往礼阿育王塔，自誓受戒，佛道兼修。至此，天师道、灵宝派、上清派这三支道教主流得以成立。

唐代之道教，将阴阳、老、庄、儒、墨、兵、农、法、杂等诸家道术熔为一炉，包容吸纳各种本土之民间宗教传统，特别借鉴袭取了佛教显密之修法，兼及婆罗门教乃至袄教、景教、摩尼教，而皆赋予其道教之名相，使得道教呈现极丰富多样鱼龙混杂之面目。至晚唐五代之际，杜光庭一方面严辞拒佛，一方面则大量改袭佛经，将其内容充实到道教教义、斋醮科范、修道方术等多方面，此即端临所谓“经典科教”之属。这类“经典科教”之实践，在很大程度上构成了后代基层道教的面目。

北宋末年由王重阳所创的全真派，本为丹道实修派别，借全真七子之丘处机为元太祖所信重而委之总管天下道教，迅速壮大为在北方具有绝大影响的天道主流，其影响绵延至今。道教演化之大体轨迹也如是。

若言丹道根本上出自对《道德经》第四十二章的回应，道教之根本则系于《道德经》第六十章：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”参之以《易》，则《易·观》“神道设教”之意所在。唯《道德》以鬼神、圣人于天下无伤为旨，《易》则重“圣人以神道设教，而天下服矣”。道教之始，奉老子为教主为太上，以道陵为教宗为天师，其旨不在“两不相伤”，而在以教宗为圣人、为天下设教令归服，此偏于清虚之宗也显矣！历黄巾之败、孙恩卢循之败，其为天下设教令归服之心始息，而终归“两不相伤”之义。

此后道教之包罗广阔兼容并蓄，吸纳各种宗教之成分而化为己用，成为中国本土之宗教信仰特别是民间信仰的主流，即“两不相伤，德交归焉”之义显化者也。唯“两不相伤”，则天人各安其分，各得其位，各守其理，各从其事。虽阴阳交感，万象纷呈，实森然有序，各正性命。其

^① 参阅萧天石：《道海玄微》卷四《王船山别传之学（丹道与禅宗）》，北京：华夏出版社，2007年版，第420—421页；王沐：《析王船山〈楚辞通释·远游〉》，载《船山学刊》，1984年第1期，第23—40页；吴信如（吴立民）：《愚鼓乐注释》，《十二时歌注释》，载吴信如（主编）《道教精粹》（下），北京：线装书局，2016年版，第489—650页，特别是第493—501页，第620—637页。

于道体，则特重其存有义。非不知运动变易，但仅以运动变易为方便权宜。于清虚之义，参之，敬之，仰之，远之，终不可得之。故而道教之宗影响大哉，高明者固有之，然其流俗不免于“经典科教”之属，亦不免为清虚之宗与丹道之宗讥为庸鄙。

陈寅恪引道教与宋以来之新儒家（理学）为知己，以为“凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导”，“至道教对输入之思想，如佛教、摩尼教等，无不尽量吸收，然不忘本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。此种思想尚之态度，自六朝时亦已如此。虽似相反，而实足以相成。从来新儒家即继承此种遗业而能大成者”，而其特相契者，在于“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此两种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史所昭示者”。^①其论固着眼于思想史之价值（特别是二者于佛教既严辞排斥又尽力吸收的态度），然于道体论亦有据：道教之重存有（神道），正与理宗之重存有（天理）相应。

清虚之宗、丹道之宗、道教之宗，虽于道体各有所重，然以丹道与道教出自清虚之宗，故较之儒学三宗，道家三宗间的融汇互通实有过之。《道德》《南华》《冲虚》，于丹道与道教皆为圣典，丹道成就者常被尊为道教真仙，葛洪、陶弘景、孙思邈、王重阳等，颇难仅限于丹道或道教独论之。雷法以内丹修持为体，以符篆咒法为用。其存思存神，神气相抱，寂然感通，则内丹之要旨；祈禳斋醮，符篆咒法，则道教之所长，盖诸道术之合体也。丹道有“少阳最大，文始最高”之说。“少阳派”（钟吕一系）以有为趋无为、以炼养阴阳而性命双修之路径，生南、北、东、西、中五支，为内丹修持之主流；“文始派”（得名于关尹子之《无上妙道文始真经》）则以虚无为本、养性为宗，修炼下手即以最上一层炼神还虚做起，直指大道，直入无为，于丹道之宗则最上乘一路，于清虚之宗亦无不符契，故兼属二宗。

四、以《道德》《南华》论《易》《庸》密义

《引论》以儒学之气宗、理宗、心宗皆各有偏，而《易》《庸》则圆融通贯，盖道体、易体、诚体，一也。故下篇《道之体与道之学》，专以《生生之谓易》与《道体之为诚体》两章论《易》《庸》之妙旨，屡发前贤之所未发，纠其说之未圆未彻者，着力之深、气魄之大、所见之精，于现代汉语学界，诚未之有也。

虽然，以《易》《庸》为究竟，可也，以其较《道德》《南华》为深圆，不可也。《引论》于上篇之《道而一》《道一之微》两章，屡称庄子说道体之妙，阐发精微，可谓真知《庄》者。惜乎，于《老》，其见未深彻若是也。《天下》篇称叹关尹、老聃为“古之博大真人”，然犹以其“未至于极”。《引论》实据于此，以为道家之精义造极于《庄》，《庄》较《老》更近《庸》之旨，而犹有天人之间、太上其次之别，故虽明《易》《庸》与《庄》《老》皆能见道之大体，各重其所重，然终以《易》《庸》（尤其是《庸》）为真能贯通道体三义之典范。^②此则未识道家之全体，有见《南华》卮言曼衍论道之妙，未见《道德》周正庄严论道之精。盖《道德》《南华》之论道，即玄虚即真实也。玄虚论道之妙，思议彷彿可及；真实论道之妙，非修证不足以明。

^① 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年版，第282—285页，引文在第284—285页。

^② 陈其论见于《引论》各章，特别是第169—178页，第315—317页。

《易》《庸》所演易体、诚体，皆贯通天人，然其所据以演易体、诚体者，则人道也。于《易》《庸》，人道本于天道，天道本于道一。天人之道，皆道一之所演化，亦可复通于道一。故天人有相通之理、相通之情、相通之事。尽天人之道，皆可通达于道一。然不可谓尽人道即尽天道也，盖天道非止人道，有不能为人道所尽者；譬若不可谓尽伦常即尽人道也，盖人道非止伦常，有不能为伦常所尽者。

儒家与儒佛之别，常解以“圣人本天，释氏本心”^①。唯天之为天，有虚静义、行健义、教化义、主宰义。于儒家，行健义为根本（“天行健，君子以自强不息”，“至诚无息”，“纯亦不已”），虚静义其次（“维天之命，於穆不已”，“溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊”，“人生而静，天之性也”），而后乃教化义（“天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也”）与主宰义（“其降曰命，其官于天者”，“天尊地卑，君臣定亦”），此则与耶教之根本差别所在。盖耶教之本于天，首重其主宰义，所谓令众生“恐惧与战栗”者，以“敬畏耶和华”（yir'at YHWH）为知识之始^②（《箴言》1:7）。然儒佛之差别，恰不在天之行健义，而在天之主宰义。盖佛家以心之明觉为本，平等周彻，无论天人。天道之行健不已，与天人之间究竟平等无碍也。唯天之主宰支配与人之恭顺事天，则与此平等义不相容。蕺山为心学殿军，特谓“释氏之学本心，吾儒之学亦本心”，^③然参之以象山“小心翼翼，昭事上帝。上帝临汝，无贰尔心”句，^④则心宗虽以心为本，亦不得不认取天道之主宰义也。

然儒家欲与道家相差别，则谓其“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》），责之以“不知人”，实不得不许其知天也。明之高僧憨山，倡三教圆融之旨，撰《老子道德经解》，于《论教乘》曰：“孔子，人乘之圣也，故奉天以治人。老子，天乘之圣也，故清净无欲，离人而入天”，“故其（老子）为教也，离欲清净，以静定持心，不事于物，澹泊无为，此天之行也。使人学此，离人而入于天”^⑤，于《论工夫》，判老庄之修行境界为天乘止观，以为“老氏之学……盖以权论，正所谓婆罗门身而说法者；据实判之，则乃人天乘精修梵行而入空定者是也”^⑥。老庄之修证境界，实非天乘所能尽。然憨山判以儒归人乘、道归天乘，诚不易之论。道家知天之义，明矣！

《易》《庸》以人道为本而言天道，以其高明深彻，尽天人之际，故舍外义（即人以知人）、内义（即人以知天）、密义（尽人以同天，尽天以同道）。其外义内义则见诸儒典，其密义于儒典则几不可得，而隐于道典。此则深研《易》《庸》者不可不知也。

《易》曰“君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”。《庸》曰“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知”。密义者，显而藏，费而隐，

① 《二程集》，北京：中华书局，2004年版，第274页。

② 此处希伯来语作 re'šit dā'at，《和合本》译为“智慧的开端”。由于 dā'at 源自动词 yāda' “认识，知道”，而旧约希伯来语中通常译作智慧的词汇为 yākmā，故译作“知识的开端”更为合适。

③ “释氏之学本心，吾儒之学亦本心，但吾儒自心而推之意与知，其工夫实地，却在格物，所以心与天通。释氏言心，便言觉，合下遗却意，无意则无知，无知则无物”。《明儒学案》卷六十二，《蕺山学案》。北京：中华书局，2008年版。

④ 《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年版，第449页。

⑤ 憨山：《老子道德经解》，武汉：崇文书局，2015年版，第164—167页，引文在第165，166页。

⑥ 同上，第167—168页，引文在第168页。另可参照《庄子内篇注》：“但以佛法中人天止观而参证之，所谓天乘止观，即《宗镜》所云：老庄所宗，自然清净无为之道，即初禅天通明禅也。”憨山：《庄子内篇注》，武汉：崇文书局，2015年版，第139—140页，引文在第140页。

不与圣人同忧，虽圣人有所不知者也。盖于天人之际，至精至微，必假天道为人道之圣所不能知、不能尽者，庶几有得。《道德》《南华》，《易》《庸》密义之所在也，盖以天道返照人道矣。

（一）《中庸》之诚体

《庸》之大者，尽在“诚”矣。《引论》以为“重天道性命，非《庸》之卓异处也；重诚，《庸》之卓异处也；以诚贯通天道性命，《庸》之至卓至异处也，”^①良有以也。诚体之于《庸》，易体之于《易》，皆其所证道体之大者也。

《庸》以诚贯通天道性命，其大本在于：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。此学者耳熟能详之论。唯诚之本义在信，信于五常居末，于《易》之乾元四德配贞，贞者，择善而固执者也，^②此《庸》所谓“诚之者”也，“人之道”也。以贞释“诚之（者）”则符契，释“诚（者）”实不逮。盖贞于《易》，仅得乾元四德之一，诚于《庸》，则具道体之全也。

《庸》形容诚体，曰：“诚无为”，“寂然不动者，诚也”，“诚者自成也”，“诚者物之终始，不诚无物”，“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也”。然未明示何以信诚能通彻道体。《引论》以为：“忠信乃孔门始教，亦后学所以达天道者”，^③欲以之贯通信诚天道。然夫子忠信之教，后学忠信之道，皆诚体道妙之所现化，宜谓之出乎诚体，而不可谓其尽诚体之大全。盖尚囿于诚之外义内义，而未及密义。

诚之密义，必参之《道德》第二十一章方得以明：“道之为物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”所谓无为者，寂然不动者，自成者，成己者，成物者，物之始终者，皆见道之“信”也。

此见道之“信”，无为无待，彻始彻终，圆满周遍，即《庸》之“诚”者亦！《庸》直以此道信圆满之“诚”，立其根本，《道德》则开示证入此道信之路径：必于恍惚窈冥之际见道之精，于此至精之中见道之信。故不能真实体证道体之精，则无以见道体之信。^④道体之信，于究竟义，周彻天地万有，无所不在，非仅限于内自证矣，然终不可离内自证而求之。

（二）易体与“一阴一阳之谓道”

《繫辞》云：“神无方而易无体。”韩康伯谓：“方体者，皆系于形器者也。神则阴阳不测，《易》则唯变所适，不可以一方一体明”（《周易注》卷七），孔颖达谓：“神则寂然虚无，阴阳深远，不可求测，虽无一体可定也”（《周易正义》卷七）。道体之用周流不拘，无封无对，故不可以方体度之。易无体，犹言易不可方物，非易无本体、易体不可知不可言之谓也。盖易体混成，非语言思维所能尽，然亦无碍以语言思维参详，要在得意忘象得意忘言尔。

《繫辞》云：“生生之谓易”，康伯即本乎此而以“唯变所适”释易，于易之三义则取“变易”，虽云“易无体”，实于易体已有所言说。参之以《道德》，则“有物混成，先天地生……吾不知

① 丁耘：《引论》，第297页。

② 《周易正义》：“贞固足以干事者，言君子能坚固贞正，令物得成，使事皆干济，此法天之贞也。”《引论》以为，贞即“成”也，诚于《易》应贞。见第297—298页。

③ 丁耘：《引论》，第297—298页。

④ 《悟真篇》：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精。有无从此自相入，未见如何想得成。”

其名，强字之曰道，强为之名曰大”；参之以《南华》，则“一而不可不易者，道也。神而不可不为者，天也”。

故《乾凿度》曰：“虚无感动，清净炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失。此其易也”，匪特不与《繫辞》之义相违，实深识易体髓味之论。《引论》谓：“《乾凿度》以虚无感动为体，非独以虚无为体也。以清净炤哲为体，非独以清净为体也”，“虚无清净，简易也。感动炤哲、移物致耀，变易也。不挠不失，不易也”，^①真其知己也。《乾凿度》之论易，合易之三义于一，亦融无生与生生之旨于一。盖生生，实蕴于无生；不易、变易，实蕴于简易。

易体即道体也。道者，即体即用，体用不二。论道，或以体摄用，或以用显体，殊途同归，各演妙旨。“生生之谓易”、“一阴一阳之谓道”于《繫辞》，言易言道，其辞虽异，其旨则一。据生生、变易之义论道体，皆以用显体也。盖生生者，究竟无生；变易者，实涵不易。

夫“一阴一阳之谓道”，以阴阳为道之根本，然非径同于“阴阳之谓道”也，而以道为阴阳之互转互成，以“一之一之”示其反复迭运。《引论》谓：“‘一阴一阳’者，变易也、即虚静即活动也。‘阴与阳’者，不易也，即活动即存有也”，“‘阴与阳’者，‘一阴一阳’之所成也”，^②其论甚精，道体三义皆寓其中。

《引论》以周子为宋学之始，深赞其“主一”之学于宋明儒学奠基之义，许之以精密广大。^③濂溪于后世影响至大者，莫过《太极图说》，实本乎“一阴一阳之谓道”之说，为详剖辨，故录之^④：无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人“与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉易也，斯其至矣。

《太极图说》由宇宙之无极太极，至于阴阳五行、男女万物，以阴阳、动静、仁义参赞天地人之道，以无欲主静为贯穿天人之要枢，^⑤于道体，可谓有见有证矣。惜乎，其见未彻，其证未圆，而后儒自朱子以下，莫不宗于周子之说，鲜有能识其未圆未彻者。萧天石氏，以内自证之精，首先揭明《太极图说》中“太极动而生阳”“静而生阴”之说似是实非，特更易周子之说为：“无极而太极。太极静而生阳，静极而动。动而生阴，动极复静。静复生阳，阳盛自动。动复生阴，阴盛自静。阴阳互体互生，动静互根互存。一动一静，相对相生。循环消长，复返无极。”^⑥

① 丁耘：《引论》，第229—230页。

② “一阴一阳”与“阴与阳”于道体之关系，参阅《引论》第241—245页，引文见第244页。

③ 丁耘：《引论》，第186—187页。

④ 《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年版，第1—7页。首句原作“自无极而太极”，朱子删订而为“无极而太极”，盖无极无自也。

⑤ 《通书·圣学第二十》：“圣可学乎？”曰：“可。”曰：“有要乎？”曰：“有。”“请问焉。”曰：“一为要。一者，无欲也。无欲。则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥。庶矣乎！”

⑥ 参阅萧天石：《道海玄微》卷一，第6—13页，引文见第10页。

盖天人不二本，人道本乎天道而立，若以人道之本（“人极”）立于静，则必亦以静为天道之本，以宇宙万物本体之“常”为静，其“无常”为动，故圣人以“主静”立“人极”，即合天道与天道、天心与人心为一，以本体之“常”应现象之“无常”。^①就宇宙间阴阳动静生化之理言，动不能生阳，而只能生阴；静不能生阴，而只能生阳，故“无极而太极”之下，只可谓“太极静而生阳”“动而生阴”；^②就阴阳动静生化之象而言，动便是阳，静便是阴，不可言“动而生阳，静而生阴”，只可谓“动而见阳，静而见阴”。综合理事而论，动而见阳，阳消而阴长（生），动极而静；静而见阴，阴消而阳长（生），静极而动。此“一阴一阳”（“一动一静”）迭运之纪也。^③故丹道涵养元气以虚静为第一要务，必于虚极静笃方证一阳来复。^④若以动而生阳、静而生阴，犹言愈亢奋阳气愈旺，愈虚静阴气愈长，则修行何以寸进？验以修证之实际，“动而生阳，静而生阴”说之误显矣！

《太极图说》以动说阳（乾）以静说阴（坤），动静、乾坤相待，乾元非道体（太极）明矣。《通书》则独以乾元配诚为道体。^⑤濂溪于此矛盾，非无所知：人道主静立极之说，于天道（乾元）非独以阳动为旨，当已有所体会。惜乎犹以见为生，执象为实，故囿于动静阴阳之对待而不能通达。《太极图说》与《通书》皆本乎《易》而作，兴“大哉易也”之称叹，亦颇致力于发皇《易》之大义，然于《易》之密义终有隔焉。

濂溪《通书·顺化》谓：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。”《通书》之“阳生阴成”“阳仁阴义”说，皆本于《繫辞》“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以正人曰义”之论，然实有差别：《繫辞》以“生”为天地、乾坤之大德，而非以生之德独归于天、乾，以“成”为圣人大宝之位，位者，本乎天地乾坤而定立者（《乾凿度》谓：“不易也者，其位也”^⑥），亦不可独归于地、坤。仁则守位，义则正人，皆非落于阴阳之一端。

《通书》之以生、仁归阳，以成、义归阴，实承《太极图说》“动而生阳，静而生阴”之说而来，其旨则由阴阳迭运之动静^⑦而转入阴阳交合之生成，以生配仁以成配义，欲以生成、仁义贯通天人之道。其志不可谓不大，其意不可谓不深，然既明“动而生阳，静而生阴”说之偏，则“阳生阴成”“阳仁阴义”说亦无以立：盖以生、仁归阳之本在以动归阳，以成、义归阴之本在以静归阴。

① 此“常”，近于大乘佛教以如来藏之四德言“常乐我净”之“常”，非认取一恒常不变之实体，而在体证如来藏超越无常，离生、住、灭，故谓之“常”。

② 邵康杰《观物内篇》谓：“天，生于动者也；地，生于静者也；一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始，则阳生焉；动之极，则阴生焉；一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始，则柔生焉；静之极，则刚生焉；一刚一柔交，而地之用尽之矣。动之大者，谓之“太阳”，动之小者，谓之“少阳”。静之大者，谓之“太阴”，静之小者，谓之“少阴”，与《太极图说》之义相仿佛，然区分“动/静之始”与“动/静之极”，则实际已承认动静皆可生阴阳，阴阳皆涵容动静，其说较《太极图说》纯以阳归动、以阴归静为圆。萧天石以为其“动之始，则阳生焉”一句，“虽亦有误，然总只错得一半”，并谓此处之“生”当作“见”字讲，良有以也。萧天石：《道海玄微》，第13页。

③ 《乾凿度》云：“阳动而进，阴动而退，故阳以七、阴以八为象，易一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进，变七之九，象其气之息也；阴动而退，变八之六，其气之消也。”其阳动、阴动之说，虽言卦变之理，亦事物之理也。故知阴阳皆有动静，不可执于一端也。

④ 其效验参之《道德经》第五十五章：“未知牝牡之合而媵作，精之至也。”

⑤ 《通书·诚上》：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎！”

⑥ 《乾凿度》：“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。”

⑦ 阴阳迭运意义上的动静，有别于斯宾诺莎意义上的 Modos“样式”。斯宾诺莎以运动与静止为广延之样式，理智与欲望为思维之样式（《伦理学》I，命题32，证明与绎理2），广延与思维为神/实体的两个基本属性（《伦理学》II，命题1—2）。而阴阳既不同于广延，亦不能视作实体，阴阳未分之太极亦不能视作这样的实体。

本既不立，末自无成。盖有见于“阴阳之谓道”，昧于“一阴一阳之谓道”也。

于“一阴一阳”之迭运，《黄帝内经》有“阳生阴长，阳杀阴藏”（《素问·阴阳应象大论》）与“天以阳生阴长，地以阳杀阴藏”（《素问·天元纪大论》）之说。二论实为一体：“阳生阴长，阳杀阴藏”，统说阴阳非止一端，而兼有生杀之机、长藏之能，故不可囿于一端而失其全；^①“天以阳生阴长，地以阳杀阴藏”，则说天地各有其阴阳，亦各有所重。^②综合而论，则阴阳皆有生成之德（生与长，皆生也；杀与藏，皆成也），天地合德方得阴阳之全。^③

知阴阳皆有生成之德，方可论“一阴一阳之谓道”之密义，其要枢寓于《庄子·在宥》中广成子于黄帝“天地有官，阴阳有藏”之教^④：“天地有官”者，天地各有官能、各司其责（《内经》所谓“天以阳生阴长，地以阳杀阴藏”），“阴阳有藏”者，阴阳互藏其精于对方之中（《内经》所谓“阳中有阴，阴中有阳”）。后世据《说卦》之“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”作先天八卦图而归之于伏羲，据《说卦》之“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”作后天八卦图而归之于文王。后天八卦与先天八卦之根本差异，在以离坎代乾坤之位。离者外阳而内阴，坎者外阴而内阳，表象乾坤二卦以中爻与对方交媾，阴阳之精互藏其宅。自魏伯阳著《周易参同契》以来，丹经每以乾坤为阴阳之体喻鼎炉，以离坎为阴阳之用喻药物，以此四卦统摄阴阳，包罗诸象。所谓丹，其字取象上日下月，寓法象离坎而复返乾坤。丹道之根本，即在使坎中所蕴之纯阳真铅（“水中金”）与离中所蕴之纯阴真汞（“火中莲”）相互交会、凝为一体（“抽爻换象”“取坎填离”），从而复返先天纯乾之体。^⑤

正以阴阳互藏，故阴阳皆含动静、生成，动静、生成皆蕴阴阳，互生互成，周流无尽。推而言之，匪特动静、生成，即天地、乾坤、男女，亦不可仅归于阴阳之一端也。《庄子·田子方》演述孔子问道于老聃事，老聃谓孔子“吾游于物之初”，而教之以“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形”。至阴素素出乎天，至阳赫赫发乎地，非“游于物之初”真见道者不足以言也。明乎此，可知“一阴一阳之谓道”之大者矣！

《繫辞》云：“继之者善也，成之者性也。仁者见之谓仁，知者见之谓知。”《引论》因未见《通书》“阳生阴成”“阳仁阴义”说之误，以为“《易》则以乾仁属始生，坤智属终成……毕竟以乾始摄坤成”^⑥，而生“乾仁坤知”（“阳仁阴知”）之说。盖仁义者，以孟子“四心说”论之，仁属“恻隐之心”，义属“是非之心”，“是非之心”，知也，故义可通于知。此说亦系于《中庸》

①《素问·阴阳应象大论》：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。治病必求于本。故积阳为天，积阴为地。阴静阳燥；阳生阴长；阳杀阴藏；阳化气，阴成形。寒极生热，热极生寒；寒气生浊，热气生清；清气在下，则生飧泄；浊气在上，则生腹胀。此阴阳反作，病之逆从也”。

②《素问·天元纪大论》：“寒暑燥湿风火，天之阴阳也，三阴三阳上奉之。木火土金水火，地之阴阳也，生长化收藏下应之。天以阳生阴长，地以阳杀阴藏。天有阴阳，地亦有阴阳。木火土金水火，地之阴阳也，生长化收藏，故阳中有阴，阴中有阳。所以欲知天地之阴阳者，应天之气动而不息，故五岁而右迁；应地之气静而守位，故六期而环会。动静相召，上下相临，阴阳相错，而变由生也。”

③《乾卦·文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”

④《庄子·在宥》：“至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，行将至正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也。为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏；慎守女身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”这段文字也被收入托名黄帝的《黄帝外经·阴阳颠倒篇》。

⑤《悟真篇》：“取将坎内中心实，化点离宫腹里阴。从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”

⑥丁耘：《引论》，第55页。

之教：“诚者自成也……诚者物之始终，不诚无物……诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也，合内外之道也。”其误则在执“动而生阳，静而生阴”说为实，强以阴阳之一端配仁知，而未见《庸》以诚“合内外之道”即合阴阳之道也。参之以《论语·雍也》：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”若以动、生归阳，以静、成归阴，则当以知者为阳，以仁者为阴，强以阴阳之一端配仁知，亦当谓阳知阴仁，恰转为阳仁阴知之反面。若以《繫辞》“乾知大始，坤作成物”^①论，则乾知，动也，非知者乎？坤成，静也，非仁者乎？谓之乾知坤仁，不亦宜乎？

《繫辞》云：“天尊地卑，乾坤定亦。卑高以陈，贵贱位矣。”以乾摄坤之旨显矣。然乾之摄坤，不在以阳摄阴，以生摄成（若谓乾以“知始”可摄坤之“成物”，则必以知为本，以物为末，犹言心为本体可衍生万法，即大乘佛教所谓赖耶缘起、真如缘起也。此见诚高明深彻，然恐非《繫辞》之本义），而在天地所处之位序；不在其体，而在其用。故“天地之大德曰生”，明天地乾坤本体无别，合德而兴宇宙生机；“圣人之大宝曰位”，言人道于天地间必依位序乃得立。人道之立，本乎天地之道，其位序，则法象于天地之所安住。“何以守位曰仁，何以正人曰义”，盖仁义者，人道之所贵重，而肇于守序安民。天上地下，此实然之迹；天尊地卑，则应然之理。由天尊地卑而以乾摄坤，乃以人道之迹推演天道之理，以人心合天心尔。人心天心合处，极尽精微，《易》之体在乎是，《易》之神在乎是。《道德》《南华》《内经》《阴符》，其《易》之神所在欤！

五、综论

《引论》之本，在立道体学以见道体之大，以道体三义判摄东西古今各思想之统宗。夫道者，有情有信，无为无形，自本自根，生天生地，绝待独立，平等周遍。道固无假于言语思维，亦无辞于言语思维。言语思维不能尽道，亦不离道。

《道德》云：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。

吾何以知天下然哉？以此。”

然则何以见道，何以释道？

曰：以道见道，以道释道。

作者系复旦大学思想史研究中心秘书长

^①“乾知大始”，《周易正义》释作“以乾是天阳之气，万物皆始在於气，故云知其大始也”，则“乾知大始”之“知”，为了知、知晓之义，而“大始”即乾卦《象传》所言“大哉乾元，万物资始”，亦近于《乾凿度》所言之“太始”（“形之始也”），位于“太易”（“未见气也”）、“太初”（“气之始也”）之后，“太素”（“质之始也”）之前，“乾知大始”即乾知万物之形始也。宋司马君实于《温公易说》，释“乾知大始”之“知”作“主”，此说为朱子所承，以“乾知大始”为乾作太始主宰之义。清王念孙释此“知”作“为”，则“乾知大始”为乾以己之作为令万物有始之义。然考诸《繫辞》，“乾知太始”句下有“乾以易知”“易则易知”“易知则有亲”句，各处之“知”，皆了知、知晓之义，则“乾知太始”句，亦当取《正义》之说。另，主宰、作为义，即有之，亦当为知晓义之引申，如吠陀语 vid-“认知，知道”发展出“占有”之义（由知晓某物而得到占有它的力量），现代德语 wissen + etw. zu tun“知晓去做某事”亦有“能做某事”之义。