

论张宇初易学语境下的心性思想

李延仓

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 山东大学 哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

摘要:明代正一道天师张宇初受易学思想影响的印迹非常明显, 由于《易》理的渗透, 其心性思想表现出鲜明的易学语境。张宇初推崇先天之学, 其以先天易学为根基, 将心体与易道相贯通, 从而为其心性思想确立了形上根据。张宇初的心性思想又与其太极论紧密联系, 他不仅认为“心为太极”, 而且主张“性为太极”, 以太极沟通了心体与性体。他认为唯有变化气质, 方能复归人本有之善性。由此, 他提出了天人一致、以人合天的修心、治心思想。张宇初的心性思想扎根于易学, 在易学语境中展开, 但归根结底是服务于道教信仰的。从教派发展之维度审视, 张宇初以易学为根基建构的贯通天人的心性哲学体系是对正一道思想理论的创新性发展。

关键词:张宇初; 正一道; 心; 性; 先天之学; 太极

中图分类号:B248.99 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2026)03-0085-09

张宇初, 字子璇, 又字信甫, 别号耆山, 道号无为子, 江西贵溪人, 明代道教正一派第四十三代嗣教天师。明初, 太祖朱元璋认为正一道重视斋醮科仪, 益人伦、厚风俗, 故优宠正一道而轻视全真道。张宇初生逢其时, 乃极力构建符箓道法之形上哲学思想体系, 以提升正一道的理论内涵和正一道士的文化品位。

张宇初著述颇丰, 主要有《道门十规》一卷、《岷泉集》十二卷、《元始无量度人上品妙经通义》四卷, 等等。此外,《道藏》还保存着张宇初数篇序文, 如洞玄部的《太极祭炼内法序》、洞神部的《道德真经序》《华盖山三仙事实序》《大涤洞天记序》、太玄部的《还真集序》, 等等。通览张宇初的著作, 其受易学思想影响的印迹非常明显。尤其是《岷泉集》卷一中的《太极释》《先天图论》《河图原》诸篇, 皆可视为专门的易学作品。由于《易》理渗透在张宇初道教思想中, 其心性思想遂表现出鲜明的易学语境。^①

一、先天之学即心学

先天之学即先天学、先天易学, 一般认为宋代易学家邵雍首倡先天学, 其后易学领域便出现了伏羲先天易学与文王后天易学的区分与讨论。张宇初的易学思想具有鲜明的推崇“先天易”的倾向, 而其心性思想即寓于其中。

先看张宇初的《先天图论》。受邵雍影响, 朱熹在其《周易本义》中把《河图》《洛书》以及“伏羲四

收稿日期: 2025-06-21

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目: “道家、道教易学通论”(14JJD720010)

作者简介: 李延仓, 山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 中国哲学、道家与道教哲学研究。

① 学术界对张宇初易学思想研究较少, 近来有王楠《易学视域下张宇初对正一道法的哲学论证》(载《中国哲学史》2024年第5期, 第82—91页)一文, 可参看。

图”即《伏羲八卦次序》《伏羲八卦方位》《伏羲六十四卦次序》《伏羲六十四卦方位》诸图列于卷首。张宇初的《先天图论》即是对“伏羲四图”的阐发。他在该篇之首即言:“《先天图》,伏羲作也。其卦爻次位,皆本之始画,非文王后天次位比也。夫易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。乃阳上交于阴,阴下交于阳,生天之四象。刚交于柔,柔交于刚,生地之四象。八卦相错,而万物生焉。其位则乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。四象交而成十六事,八卦相荡为六十四卦,此先天之象也。邵子所谓一分为二,二分为四,四分为八。自乾至坤皆得未生之卦,若逆推四时也,《传》曰易逆数是也。其位则乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北。自震至乾为顺,自巽至坤为逆。阴为阳之母,阳为阴之父。母孕长男而为复,父生长女而为姤。是以阳始于复,阴始于姤也。《传》曰:天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错,数往者顺,知来者逆。明交相错而为六十四也。数往者顺,左旋皆已生之卦;知来者逆,右转皆未生之卦也。其六十四卦之序,即八卦成列,因而重之也。故下三画即前图之八卦,上三画则各以其序重之,而下卦因亦各衍而为八也。若逐爻相生,则邵子所谓八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四者。皆法象自然之妙也。此则四图,所谓先天之学也。”^①张宇初首先对先天八卦次序与方位作了介绍,并引用《易传》“天地定位”云云作为其合理性的证据,然后从八卦论及六十四卦次序与方位的形成规律。张宇初接着说道:“阳之类圆,成形则方。阴之类方,成象则圆。圆布者,乾尽午中,坤尽子中,离尽卯中,坎尽酉中。阳生于子中,极于午中;阴生于午中,极于子中。其阳在南,其阴在北。方布者,乾始于西北,坤尽于东南。其阳在北,其阴在南。此二者阴阳对待之数。自坤之息,历艮、兑而极于乾;自乾而消,历巽、艮而极于坤。震始交阴而阳生,乃震、坤之接;巽始消阳而阴生,乃巽、乾之接,圆图阴阳消长次第,震一阳,离、兑二阳,乾三阳;巽一阴,坎、艮二阴,坤三阴,皆自然之理。其数自一而二,自二而四,自四而八,以为八卦。圆于外者为阳,方于中者为阴。圆者动而为天,方者静而为地。方圆之象虽异,而其布卦次序,皆四图所同也。故曰始自伏羲,非邵子所作也。藉令邵子自作,亦本诸伏羲而成也乎。且先天之谓,即先天而天不违也,余则文王周孔之所不言也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第190页)这里,张宇初对伏羲方、圆之图的排布规律作了解释,其观点基本上承袭自朱熹的《周易本义》。据其所言,他主张“四图”皆始自伏羲,并且认为邵雍亦是祖之于伏羲。他又以《乾·文言》“先天而天弗违”解释《先天图》的内涵,明确区分伏羲之易与文王周孔之易,从中可见其区分先、后天易学的内在理路。关于先天易学与后天易学的关系,张宇初援用了邵雍的观点:“邵子所谓一动一静之间,天地人之至妙者欤。是曰先天之学心,后天之学迹也。是以图皆自中起,万化万事生乎心也。又曰《先天图》者,环中也。图虽无文,吾终日言未尝离乎是。盖天地万物之理尽在其中矣。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第191页)由此可知,他对于邵雍以先天易学为“心”、后天易学为“迹”的观点持认同态度。毋庸讳言,从哲学意义上讲,以心、迹区分先天易与后天易是带有强烈的价值倾向的,即先天易高于或者优于后天易。基于这样的价值倾向,他又论及先天之图与后天之图的差异,即:“是以《先天》乃伏羲本图,虽不假言辞而所该甚广,凡易中一字一义无不出于是者。论其格局,则《太极》不若《先天》大而详;论其义理,则《先天》不若《太极》精而约,而《太极》终在《先天》范围之内,而物理本同,象数无二致也。自初未画说至六画满者,所谓先天之学也。卦成之后,各因一义推说,所谓后天之学也。邵子之谓先天者,伏羲所画之易也;后天者,文王所演之易也。伏羲之易初无文,止一图以寓其象数,而天地万物之理,阴阳始终之变具焉。文王八

^① [明]张宇初《岷泉集》,载《道藏》第33册,北京:文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社,1988年,第189—190页。下引《道藏》,仅随文标注著作名、丛书名、册数与页码。

卦之序,离南、坎北、震东、兑西、乾西南、坤西北、艮东南、巽东北,乃入用之位,后天之学也。孔子虽因文王之易而作传,而十翼之中,如八卦成列,因而重之;太极、两仪、四象、八卦;而天、地、山、泽、雷、风、水、火之类,皆本伏羲画卦之意,不以文王所演之易,即为伏羲始画之易也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第191页)他认为《易》义皆本于伏羲先天之学,孔子作《易传》乃至邵雍之易学无不本于此。就《太极图》与《先天图》的关系而言,“《先天》不若《太极》精而约,而《太极》终在《先天》范围之内”。这不啻于说,《太极图》与《先天图》虽然理无二致,但《先天图》是涵括《太极图》的。而就文王八卦而言,其方位则是“入用之位”“后天之学”,如此则《先天图》为无形之易体,是后天易学的内在根据与所以然者。从中不难看出,张宇初对先天易学推崇备至,而这种推崇实际上也是对“心”学的彰扬。易言之,张氏的“心”学奠基基于其先天之学。

再看张宇初的《河图原》。《河图》与《洛书》的出世、意义、授受乃至《河图》与《洛书》的关系等问题是易学史上的重要议题,尤其是随着宋代易学图书派的兴起与发展,关于这些问题的争论就未曾止歇。张氏《河图原》即是对《河图》诸问题的探讨。在该篇中,他广引历代学者如郑玄、王肃、关朗、胡瑗、欧阳修、刘牧、邵雍、王安石、二程、朱熹、蔡沈、陈埴、翁泳、胡一桂、吴澄等人之论,内容涉及《河图》的出世、“河洛九十”、“河洛方圆”、“河洛数位”、“河洛正变”、河洛授受、《河图》与八卦、《河图》与《洪范》(九章)等诸多问题,并对混淆河洛、等同《河图》与八卦等观点作了批评,可见其对《河图》探研至深。他在该篇之首即指出:“《易》曰:河出图,洛出书,圣人则之。即《易·系》曰:天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十;天数五,地数五,五位相得而各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五。此孔子以河图之数,而言所以成变化行鬼神也。即天一生水,地六成之;地二生火,天七成之;天三生木,地八成之;地四生金,天九成之;天五生土,地十成之之数也。《顾命》曰:河图在东序。河图八卦,伏羲氏王天下,龙马出河,遂则其文,以画八卦。《礼记》曰:河出马图,龙马负图而出也。《论语》曰:河不出图。孔云:河图,八卦是也。则伏羲之则图以画易明矣。岂得诂曰妄哉。是图盖出于书契未形之先,天地自然之理也。包括造化之妙无穷,万事万物象数之源也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第192页)在该段文字中,他首先以《系辞》中关于“天地之数”的论述,作为《河图》图式的解说与经典依据。接着,他又援引《尚书》《礼记》《论语》之语,以证伏羲则《河图》画八卦之说。尤为重要的是,他肯认《河图》“出于书契未形之先”,而包含天地造化、万物自然之理,这无疑是把《河图》视为存在于天地万物之先的生成本源或无形之本体。在《先天图论》中,张宇初提到有人认为“先天即《河图》”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第190页),他确实认为二者相通,即把二者都视为先天而出、万事万物之理都涵具其中的图式。换言之,《先天图》与《河图》虽图式有异,但终极内涵并无二致,都是万化之根、万理之源,即本原、本体的符示者、担当者。据此推之,既然张宇初认为《先天图》为心,那么与《先天图》一样同属“先天”的《河图》自然亦可以心释之,或可谓之“《河图》,心也”。

通过对《先天图》《河图》的先天化、本体化解释,张宇初确立了心的超越性、形上性。换言之,张宇初对心的形上地位的肯定,实际上即是以心为道。这不仅向上沟通了道教的终极信仰,也为修道者主体性地位的挺立和内在性超越的修行指明了方向。张氏以先天易学为根基,将心体与易道相贯通,不仅为其心性思想确立了形上根据,而且丰富了道教心性思想的内涵。

二、太极为心亦为性

张宇初的心性思想又与其太极论紧密联系。张氏的太极论主要保存在《太极释》中。综观《太

极释》的内容可知,张宇初受到了周敦颐、邵雍、二程、朱熹等宋代理学家的影响。在该作品中,除了阐释思想,张宇初还言及《太极图》的授受、朱熹与陆九渊“无极而太极”之争等问题,此不详论,这里主要对其心性思想加以分析。由于该文前后思想一贯、联系紧密,难以割截引用,故不避冗长,大段抄录如下:

太极者,道之全体也。浑然无所偏倚,廓然无得形似也,其性命之本欤。性禀于命,理具于性,心统之之谓道。道之体曰极,五居九畴之中曰皇极。《易》曰会其有极,《诗》曰莫匪尔极。以是求之,即心也,道也,中也。周子曰:中焉,止矣。程子曰:太极者,道也。邵子曰:心为太极。朱子曰:太极者,理也。陆子曰:中者,天下之大本,即极也。理一而已,合而言之,道也。夫五行阴阳,阴阳太极,五殊二实,二本则一。二实者,天以阳生万物,地以阴成万物。动而阳,静而阴,阳变阴合而生五气,由五气而生万物,故曰五殊也。五殊本于阴阳,互为其根也。两仪生于阳,交于阴,阴交于阳而生四象,四象分而生八卦,八卦错而万物生焉。是曰一动一静,天地之至妙也欤。是以五气布,四时行,万物生生而无穷,五行一阴阳也,阴阳一太极也。太极散而为万物,则万物各一其性,各具一太极,浑然全体,而静者常为主焉。兼有无,存体用,涵动静,为万化之源,万有之本者,妙合二五之精焉。朱子谓太极,理也。动静,气也。太极乃本然之妙,动静乃所乘之机,机动则气行而阴阳运焉,理有不著者乎。盖气负理生,理由气形,性为之主,而阴阳五行经纬错综。合言之,万物统体一太极也。分言之,一物各具一太极也。且鸿蒙溟滓之初,则元气为万物根本。其体谓之理,其阴阳流行不息者,气也。是故未分之前,道为太极,已形之后,皆具是理。则心为太极,冲漠无朕,万理毕具。阴阳既形则理气分矣。太极判而始生一奇一耦,由奇耦而生生无穷,则一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四是也。圣人无以发之,伏羲始画,以一象乾,--象坤,体吾心之太极也。一奇一耦以象变,重之而为卦,拆之而为爻,皆一阴一阳至著至明之几也。是画也,至广至幽,至精至微,非气质形似之可见,非声色状貌之可求。昭昭焉,熙熙焉,虚而灵,明而妙,散之为万殊,敛之为一本。无须臾之间,毫发之异,循环无端,浩渺无穷。若天地之运行,风雨之润,雷霆之威,霜雪之肃,山川之流峙,草木之荣悴,飞潜之微,动植之众,举不违乎天命之流行,而同所赋受也。所谓有极以理言,无极以形言也。抑理之至极,本无形似,而言无则不能为万化根本矣。邵子之曰无极,曰有象。有则言其本之实体,无即无声无臭,形而上者是也。其见夫道体者,固不可以无加于有矣。若老子之谓无极者,无形无穷也。庄子之谓道在太极之先是也。若河洛之数,先天之象,虽有诘信进退、盈虚消息行乎其中,皆以虚中为极也。能虚其中,则太极本然之妙得矣,尚何晦明通塞之异哉。故《易》曰:心学万事,万化皆本诸心。心所具者,天地万物不违之至理也。程子谓有理而后有象,有象而后有数。人道之始于阳,成于阴,本于静,流于动,与万物同也。然阳复本于阴,静复根于动,一动一静,皆天地同流。惟主乎静则性立,性立则中正,仁义定矣。是以体用同源,显微无间矣。(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第188—189页)

该段文字主要包含以下几层意思:其一,从本体角度看,张宇初以心、理、道、中解释、会通“太极”本体。其二,从宇宙生成角度看,太极本体历经两仪、四象、八卦或四时、五行等阶段,进而化生万物。其三,从易学角度看,伏羲先天之学本乎心,与太极相通。其四,从河、洛角度看,《河图》《洛书》皆“虚中”,而“虚中”即太极。其五,由于人与万物皆由太极而生,故“万物统体一太极”“一物各具一太极”,而此“太极”就人而言实则是人之本心,所谓“心为太极”。人们只有找到自己的本心,致夫天人会归之工,才能尽性命、生死之理而成为圣贤,即“万古圣贤之心同也”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第189页)。此点是《太极释》最重要的内容,也是该文广泛征引诸理学家之说的主旨与归宿。张宇

初对“心为太极”的肯认,还表现在其《读观物篇》中,其言:“宋兴而道著,周子畅太极未明之蕴于前,邵子发先天无穷之理于后。由是而羲、文、周、孔之旨,继绝学者莫若是也。圣人之道本乎心,《易》心学也。邵子之言曰:心为太极,为学养心。先天之学心也,其言心至矣,其论理明矣,暨图方圆,以尽《易》之妙。虽天地之大,阴阳之微,鬼神幽,象数之奥,有无之变,物之至广,理之至神,皆出乎太极,复归于太极者,敛之于一心而已。充而宇宙,散而毫忽,其洁净精微,渊深幽眇,可谓详矣密矣。此其所谓观之以心,而观之以理。又曰不以心观物,不以我观物,不以物观物也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第199页)这里同样认为“圣人之道本乎心”“心为太极”,故为学之要在乎养心,养心则复归太极矣。

以上所述为张宇初的“心为太极”论。除此之外,其著作中还多表现出“性为太极”的思想。之所以如此,是因为心体与性体在其思想中是相通的,或者说心体、性体同属于形而上的本体范畴。比如,在《观植》篇中张宇初指出,天地万物、飞潜动植,虽形性各异,却各具生意,各适其材,各遂其性,各有其生理。于是,他接着指出:“是果孰使之然哉?此其宰造化者之工也。至微至妙者于是可见焉,而物各赋物^①,而各一其性,所谓物物各具一太极者乎……吾观乎植物之性,足以尽吾之性。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第198页)“物物各具一太极”之论仍是对宋明理学思想的援用,但这里的“太极”主要指“性”而非指“心”。亦即,万物各有其本然之性,此本然之性即是太极,而观万物之性则能尽人之性。又如,在《岷泉集》卷七的《灵宝炼度普说》中,张宇初说道:“原夫无极之始,太初之先,无兆无朕。由是而太朴始散,阴阳始分,生天立极,发育万物,三才并立,人居其中,阳变阴合,而五行混凝,二炁周布。万物与天地并生,均禀一炁而有形,形生而性具,乃天命之流行。若三光并明,五岳分峙,雷霆之妙,雨露之教,无洪纤巨细,皆有生知之全,无一物不具此太极也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第244页)据其所言,人之所以挺立于天地之间,而与天地并为“三才”,就是因为人禀赋了“太极”为性。

不过,张宇初的性体之论并非一端,即它并非总是与“太极”本体勾连在一起。除了“太极”,张宇初还常结合“元始”来论性,我们不妨将其称为元始性体论。且看张宇初《元始无量度人上品妙经通义》对“元始天尊当说是经,周回十过,以召十方,始当诣座”的注解:“元犹乾元、坤元也。先乎天地而天地由之以生,是为万化之始,万汇之祖,乃虚皇天尊之应号,是为诸天至尊也。当是时,演说度人经教,周行十过,以召十方上圣高尊,大会黍珠之中,敷扬妙蕴,始乃就座而说经。夫元始即法身之祖炁也,元神也,所谓不坏真空,本来自性也。当说是经,即祖炁为丹之体,元神不昧则天命流行而不息,周流六虚,动静无端,往来不已,是乃周回十过。十过者,生数五,成数五,十乃天地之成数也。修丹以十月而后成功。十方者,乃一、三、五、七、九,阳也;二、四、六、八、十,阴也。此为还丹之妙用。而玄关之中,真阴、真阳之炁既济,则一身百脉辐凑川流,犹十方真圣不召而集矣。”(《元始无量度人上品妙经通义》,载《道藏》第2册,第293—294页)众所周知,“元”本有“始”义。而张宇初认为,“元”指存在于天地之先而生化天地的“乾元”“坤元”,在道教神仙谱系中则指“虚皇天尊”“元始天尊”。不过,他接着又把“元始”解为“法身之祖炁”“元神”“不坏真空”“本来自性”。从其《度人经》的丹道化注解来看,他实际上认为丹道中“真阴、真阳之炁既济”即是人之“元神”“本来自性”的失而复归。再看他对“元始悬一宝珠,大如黍米,在空玄之中,去地五丈”的注解:“辛君曰:元始,己之元神也。宝珠,即心也。儒曰太极,释曰圆觉,盖一理也。道亦曰玄珠、心珠、黍珠,即是物也。宝者,至精至真之义,即灵宝之谓也。大如黍米,以其大包宇宙,细入毫芒,所谓其大无外,其小无内,变化莫测,是以在空玄之中,不可以迹求也。去地五丈者,五乃土数,得五行之中也。犹五行生

① 物各赋物,一作“物各付物”,乃宋明理学术语,指万物各有其性,不可以人意杂之。

成之数,虚中以象太极,心虚则元神居之,是为空玄之中矣。岂非空炁金胎之谓乎?故玄师曰:此乃玉清宝珠,神化仙胎之道。按萧观复曰:元始悬珠者,神与道俱也。向来说经狮子之上者,乃神凝室中,从无求有也。今此悬珠空玄之中者,乃超神物外,出有入无也是矣。此皆天尊显示妙化之机,以明其至精至微之中而有至妙之道存焉。”(《元始无量度人上品妙经通义》,载《道藏》第2册,第297页)在这段注解中,张宇初把元始、元神、心、太极、圆觉、空炁金胎(即金丹、法身)等串联起来,相互论证,彼此发明,这无疑可以视为元始性体论的内容。值得指出的是,由于张宇初心性思想把本体意义上的诸多范畴联系在一起,有时的确难以区分他是侧重于说性体还是心体。

人虽有太极性体或元始性体,但此性在现实中并非如如显现,而是会迷失或被遮蔽。在《广原性》中,张宇初广引孔子、子思、孟子、告子、荀子、董仲舒、扬雄、韩愈、欧阳修、王安石、周敦颐、二程之论,以讨论人性。他基本上接受了宋明理学中天命之性与气质之性二分的思想,如其所言:“人心统乎性情,本无不善,所谓天命之性也。其具仁、义、礼、智,不假为而能也,即继之者善也。盖天之命于物为性善,所固有其恶也,所谓气质之性也,即性相近也。由乃感于物,动于欲,蔽于习而然,是有上智下愚之分焉。则其善也,犹鉴之垢水之昏,直不过太空之浮翳也。若垢净而明固存,昏澄而清固彻,其本有之善,孰得而易。故于圣贤不能加,于愚不肖不能损焉。惟能尽其性,则物不能感,欲不能动,习不能蔽,则其至虚而灵,至清而明者,犹太空之昭昭也,又岂善恶可得而混焉。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第196页)亦即,天命之性本善,而为气质之性所扰,人后天的欲望、习气把天命之性遮蔽了,则天命之善暂时无法显现。唯有变化气质,方能复其本有之善性。在这个意义上,圣凡并无任何差异。关于这个道理,张宇初在《观植》中引用了《孟子》“牛山之木”的典故作了说明。质言之,人之善性依赖于日常的存养,存养工夫做到家则能全其本性,若始终为欲望与习气所宰制,变化气质而复性则沦为空谈。

三、造乎天人一致之工

行文至此,一个必须论及的问题便是如何存养本性,或者说变化气质而复性的工夫如何做。需要指出的是,三教论性与心皆有形而上与形而下两个层面。在形而上的本体层面言之,我们一般把性与心分别称为性体与心体,二者在本质上是合一的。但从形而下的角度言之,修道者常说的“心”,多指受后天认知宰制并带有逐物、求欲倾向的“凡心”“尘心”,这种心是需要修治的对象。如果不能做好修心的工夫,那么修道者便表现出与常人不异之性,这种或可视为“气质之性”。易言之,虽然心体与性体在形而上的层面可以合一,但就现实中的修道工夫而言,性体一般扮演着被发掘、待显现的角色;而心则扮演着发掘、显现性体的主动施加者的角色。从这个意义上说,变化气质而复性的工夫主要表现为修心、治心的工夫。所谓“明心见性”,其本质即在于此。因此,张宇初的复性工夫主要表现在其对“心”的论述上。

张宇初的著作中有不少修心、治心的内容。如谓:“人道者,心收之则万殊一本,放之则一本万殊。物物各具一太极,莫非此心也。人心、道心、存心、养心、正心、修心、观心、澄心、照心,三教同一心法也。岂有它哉!”(《元始无量度人上品妙经通义》,载《道藏》第2册,第319页)关于具体的修心要求,张宇初也有不少论述。其一,虚心。如《冲道》篇曰:“盖心统性情,而理具于心,气囿于形,皆天命流行而赋焉。曰虚灵、曰太极、曰中、曰一,皆心之本然也,是曰心为太极也。物物皆具是性焉。凡物之形色纷错,音声铿戛,皆有无混融之不齐。而品物流行者,特气之糟粕煨烬也。人与万物同居于虚者也。然以方寸之微,而能充乎宇宙之大,万物之众,与天地并行而不违者,心虚则万有皆备

于是矣。何喜怒欣戚、哀乐得丧足以窒吾之虚,塞吾之通哉。庶乎虚则其用不勤矣。吾《老子》曰:道冲而用之或不盈,渊乎似万物之宗。冲犹虚也。《庄子》曰:惟道集虚。《列子》曰:虚也得其居矣,惟虚足以容也。道集则神凝,神凝则气化,气化则与太虚同体,天地同流,而二气五行周流六虚,往来不息者,倏扰交驰同其用矣。苟虚心净虑,守之以一,则中虚而不盈,外彻而不混,若渊之深,若鉴之莹,则吾固有之性与天德同符,岂不为万物之宗哉。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第181页)意思是说,心为太极,心虚则不受外物、情感之干扰,从而使本性如如显现。张宇初引经据典,所言无非“明心”则“见性”的道理。其二,正心。《岷泉集》卷三《凝正斋记》谓:“予闻易以道阴阳,圣人所以极开物成务、微显阐幽者深矣大矣,是岂易言哉!夫五行根乎太极也,阴阳判而为一奇一耦,而六十四卦由之以变易焉。鼎居二阴二阳而兆体于临、遁,次革而受震鼎之象,吉亨,以木火从任而足以享上帝养贤也。以柔进而得中宜致亨矣。君子之所以正位凝命者,观鼎之象,端以正位,止以凝命,则正其所居之位而凝重其明命也必矣。若初之颠趾、三之耳革、四之折足,皆能无咎终吉,盖知慎所之也。其二之有实、五之黄耳、六之玉铉,以刚柔节而无不利矣,岂非命凝位正而获吉若是哉!是故天之明命自降衷而具夫人,可不克修以致夫吉亨之道乎,奈之何悖而趋乎凶者众矣?抑易之道有以见天地之至赜,非惟鼎然哉,六十四卦吉凶进退靡不然也。是以圣贤必正心而后意诚,正德而后道凝,道既凝矣,其所以参天地赞化育成变化而行鬼神也者,亦未始与吾道异焉。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第223页)这里张宇初对《易》之鼎卦的卦义作了分析,从中引申出“正位凝命”的道理。他将“正位凝命”的工夫落脚于儒家的“正心诚意”,并认为儒道二教于此无异,不难理解,这仍是在强调道教的“正心”修养。基于对明心炼心的重视,张宇初专作《藏修箴》,其文曰:“方寸之心,宰乎一元,所以配乾坤而同体,为三才而并立者,曷由而具焉?夫必曰理以为之主,极以为之渊,非理不立,非极不全。不立无以制诸内,不全无以合诸天。藏以自晦,修以自率,庶不为涂人而已。其无味于虚灵者,孰愆?是以静一以固其本,健顺以浚其源,充之以仁义,裕之以辞篇。返而求己,用则以兼善当世之责,舍则以守吾之玄。此之谓遁世而无闷,居敬而守中。古之学者孰越于是,吾何敢急于希贤。虽然,究老庄之道,探周邵之言,固吾之自砺而不偏。惟斯言之确践,必日夕以拳拳。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第236页)据张氏所言,其中的“藏修”就是“藏以自晦,修以自率”之意。不过,“藏修”的主体毕竟是人之心,因此,这篇《藏修箴》其实就是藏心、修心之箴。从其修心的内容来看,张宇初的思想明显表现出儒道合一的特点,无论是其以理、(太)极释心,还是“充之以仁义”“兼善当世之责”云云,都表现出儒学积极入世的特征。文中引自《乾·文言传》的“遁世无闷”云云,则体现出其心性思想的易学渊源。

张宇初所论修心、治心的具体方法尚有很多。如《岷泉集》卷七《三元传度普说》曰:“是知具夫人者,非智愚之可加损,在乎反求诸己,则本有之善,念念归真,纯一不二,而后抱玄守一,复朴全真,则尽性致命之道具矣。是以万殊一本,与天地并行而不相悖,若虚无恬澹,寂寞无为,乃吾道之本。而修之家国,施之天人,无适不可。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第244页)反求诸己、虚无恬澹、寂寞无为云云,皆与修心相关。诸如此类,不再一一论述。

需要指出的是,修道者经治心而洞见自己本然之性的过程,实际上就是追求以人合天,进而臻于天人合一的过程。对此,张宇初在《玄问》中说:“抑古之谓师德者,草而衣,木而食,饥饿其体肤,摧砺其身心,澡涤其气虑,物欲情垢无一毫足以混其中,制其外也。则混乎天人一致之工,神明与居,心与天一,吾心即天也。故以天合天,不可彼天此非天,彼玄此非玄也。则感应之机,其致一也,岂有一发之间哉。所谓纯素之道,惟神是守,守而勿失,与神为一,一之精通,合于天伦,不亦宜乎。舍是而汨于尘垢,流于声耀,蔽于纷华,而更相师友,若蚁慕蜂聚,而曰我仙也,我灵也,非邪则妄矣,

岂庄子之谓大宗师者哉。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第188页)据此,天人合一即是以人心合乎天心,即是得道,张宇初将这种涤荡情欲、变化气质的工夫称为“混乎天人一致之工”。《慎本》亦曰:“圣贤远矣,而其道具在者六经焉。夫《易》以著阴阳,推造化之变通也;《诗》以道性情,别风雅之正变也;《书》以纪政事,序号令之因革也;《春秋》以示赏罚、明尊王抑霸之统也;《礼》以谨节文,明上下等役之分也;《乐》以致气运,达天地之和也。凡圣贤传心授道之要于是乎具,蔑有加矣。然六经之精微幽妙悉具,夫吾心昭晰明著,何莫由夫是哉。自尧舜相传,惟曰执中持敬,宅心而已耳。孔子之谓仁,子思之谓诚,《大学》之谓敬,孟子之谓心,《中庸》之谓中,其归一也。能造乎天人一致之工,则致中和,存诚明,穷事物之理,尽人物之性,然后位天地,育万物,裁成天地之道,辅相天地之宜。是以智周乎万物,而道济乎天下也。”(《岷泉集》,载《道藏》第33册,第183页)这里的“造乎天人一致之工”与上述“混乎天人一致之工”义同,仍是天人相通、以人合天的意思。在张宇初看来,以《周易》为首的儒家经典皆为载道之书,或者说圣人之道具于六经之中,然得道之法莫不由乎修心,儒家所谓中、仁、诚、敬莫不是对心的要求。当然,中、仁、诚、敬等不仅可以视为修心的基本要求,也可以视为修心的境界。就后者而言,心若中、仁、诚、敬则合道,合道则成圣,成圣则成己成物,参天地而济天下矣。

结 语

综上所述,张宇初的心性思想扎根于易学,在易学语境中展开,且内涵丰富。易学何以成为张宇初心性思想的重要资源?原因是复杂的。首先,历代学者从不同维度对《周易》所作的注释和解说使易学思想愈益丰富并渗透到传统文化的诸多领域,故易学影响道教、客观上使道教也成为易学思想发展的载体乃是必然的。其次,道教从产生之初即与易学关系密切,如早期道教经典《太平经》《周易参同契》都包含着丰富的易学思想,自此往后,易学始终是历代道教学者建构道教理论体系、阐发道教义理的重要思想资源。合而言之,易学与道教在互动、融合中各自推动着自身的发展。具体到张宇初,作为以符箓、斋醮为胜场的正一派天师,其对内丹学的接触是易学渗透在其思想中的重要因素。这一因素其实不难理解。一则,宋代以来符箓派道众即已逐渐接触、融摄内丹学理论,比如宋代出现的神霄、清微、天心雷法诸派即是二者融合的鲜明例证。再则,随着符箓与丹道理论的融合,内丹修为已经成为斋醮法事中施法者必备的素质,所谓“无丹不成法”。因此,作为正一天师的张宇初必然会深入研究并亲自修炼内丹功法。由于内丹功法是建立在易学理论基础之上的,故其必然要涉猎易学。又因北宋以来易学图书之学兴起并蔚为大观,故张宇初的易学思想表现出鲜明的易图学特征。如果把与易学思想融合、交织在一起的心性理论形态称为易学心性论,那么张宇初易学语境下的心性思想可以视为明代道教易学心性论的典型代表。

当然,张宇初的易学心性论终究是服务于道教信仰的。之所以如此,是因为在道门中人看来,无论是丹道炼养还是斋醮祭祀、道法通神,其成效归根结底不在于某种技术或外在形式,而是依赖于修道者的心性修养工夫或达至的心性境界。作为统领三山符箓的正一道天师,张宇初自然亦恪守此种认识而未越其藩篱,故其著作中有丰富的心性思想。从教派发展之维度加以审视,张氏的心性思想具有革新教派理论的重要意义。其时正一道之符箓道法被不少人视为末流俗技而不臻大道,而张宇初以易学为根基建构的贯通天人的心性哲学体系无疑是对正一道思想理论的创新性发展。

责任编辑:李秋丽

Abstract: Zhang Yuchu, the Ming-dynasty (1368—1644) Celestial Master of the Zhengyi Daoist tradition, shows a very clear imprint of *Yi* studies. Due to the deep influence of *Yi* principles, his thought on mind and human nature is expressed within a distinct *Yi* scholarship framework. Zhang highly esteemed the *Yi* learning of Former Heaven. Taking this as his foundation, he interconnected the substance of the mind with the *Yi* Dao, thereby establishing a metaphysical basis for his theory of mind and nature. Zhang Yuchu's ideas on mind and nature are also closely tied to his theory of Taiji (the Great Ultimate). He not only asserted that “the mind is Taiji,” but also proposed that “nature is Taiji,” using Taiji to unify the substance of mind and the substance of nature. He believed that only by transforming one's physical endowment (temperament shaped by *qi*) can one return to the originally good human nature. From this, he developed ideas of cultivating and regulating the mind based on the unity of Heaven and humanity, and on aligning the human with Heaven through human moral cultivation. Although Zhang's philosophy of heart-mind and human nature is rooted in *Yi* scholarship and unfolds within its framework, it ultimately serves Daoist religious belief. From the perspective of sectarian development, Zhang Yuchu's construction of a heart-nature philosophy grounded in *Yi* scholarship and integrating Heaven and humanity represents an innovative development in the theoretical system of the Zhengyi Daoist tradition.

Key words: Zhang Yuchu; Zhengyi Daoism; mind; nature; learning of Former Heaven; *Taiji*

《周易研究》“周易与哲学研究”栏目入选中宣部第二批哲学社会科学期刊重点专栏建设名单

近日,中共中央宣传部公布了第二批哲学社会科学期刊重点专栏建设名单,《周易研究》“周易与哲学研究”栏目成功入选。

哲学社会科学期刊重点专栏由中共中央宣传部设立,旨在推动哲学社会科学期刊坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导,切实担当起新的文化使命,坚持正确的政治方向、学术导向、价值取向,深化学术研究,强化学术引领,弘扬优良学风,打造专业特色阵地,以期刊高质量发展助力文化强国、中国式现代化建设。

《周易研究》“周易与哲学研究”专栏开设于1991年,是易学领域设立最早、延续最长的学术专栏。该专栏立足本刊“弘扬易学文化、传承‘冷门’绝学”的办刊特色,以“立足传统、面向当下”为原则,着重挖掘、阐释、创新易学所蕴含的哲学智慧与思维方式,在汇聚名家佳作的同时畅通青年学者发表通道,形成了鲜明的学术特色与有效的易学传承发展机制。专栏迄今共开设173期,发文546篇,所刊论文屡获《新华文摘》《中国社会科学文摘》及“人大复印报刊资料”等重要文摘类期刊全文转载或摘编,转载篇次累计120余篇,展现出较强的学术影响力与传播力。

此次“周易与哲学研究”栏目入选中宣部重点专栏建设名单,既体现了《周易研究》的办刊特色与学科优势,也彰显了《周易研究》在易学研究领域的重要地位与学术影响力。未来,《周易研究》将以重点专栏建设为抓手,进一步强化学术质量提升与学科建设协同发展,持续夯实周易与哲学研究的特色优势,切实推进易学与中国哲学自主知识体系建构。

(张依茗)