李道纯的道教心性哲学思想

孔 令 宏
(浙江大学 哲学系, 浙江 杭州 310028)

[摘 要] 李道纯把心分为道心与人心,以此为理论基础的修炼,在现实中不得不涉及到人心与身、意、精、气、神、性、情等概念的关系,由此转后天的人心为先天的道心,进而上达于道。其中的关键是处理好性与命的关系。为此,李道纯运用有无、体用这两对范畴从身、心、精、气、神等方面详尽论述了性与命的关系。他的上述思想,是对全真道南北二宗思想的综合,也是对道教心性论哲学思想的发展,在元代中国哲学领域中占有重要的地位。

[关键词] 道教;李道纯;道;心;性;命
[中图分类号] B958 [文献标识码] A [文章编号] 1008 - 942X(2002)04 - 0005 - 07

李道纯(公元 1219 - 1296 年)是元代著名的道教理论家。他的著作有《道德会元》、《三天易髓》、《周易尚占》、《中和集》、《全真集玄秘要》,此外还有《太上大通经注》、《太上老君说常清静经注》、《太上升玄消灾护命经注》、《无上赤文洞真经注》等多种注释类著作,他的弟子辑其语录为《清庵莹蟾子语录》。

一、心即道

以心为修道的出发点何以可能?这是李道纯的理论首先必须回答的问题。对心与道的关系,他说:"以心观道,道即心也。以道观心,心即道也。"类似的观点,如"修道即修心,修心即修道"等,南北朝时期的《太上老君内观经》和盛唐前后的《大道论》、《三论元旨》等道教经典都表达过。不过它们都是从功夫修炼的角度来说的。李道纯则是在哲理的层次上直接把道等同于心。这对后来王阳明的心学思想当不无影响。

"道即心"、"心即道"所说的"心",显然不是现实的人心,而是道心、本心、真心。为此,李道纯吸收宋代理学把心分为人心与道心的做法,也把心分为道心与人心,但区分的标准不是理学的天理与人欲,而是动与静。不动之心为道心,不静之心为人心。"古云:常灭妄心,不灭照心。一切不动之心皆照心也,一切不止之心皆妄心也。照心即道心也,妄心即人心也。"[1](p.483)把心分为道心与人心并不是说有两个心。心只有一个。道心与人心是心的两种状态。道心是先天的,人心是后天的。

以心的二分为理论基础的修炼,在现实中不得不涉及到心与身、意、精、气、神、性、情等概念的关系。只有处理好这些方面的关系,修炼才能成功。这里一一分梳这几个方面。

心得依托于身而存在。李道纯对身心的关系非常重视,他说:"全真至极处无出身心两字。离了身心便是外道。"[2](p.502)在他看来,处理身心关系是修道的核心,重视身心关系是全真道区别

[收稿日期] 2002 - 01 - 24
[作者简介] 孔令宏(1969 -),男,云南弥勒人,浙江大学人文学院哲学系教授,哲学博士,主要从事中国哲学和道教的研究。

于其他道教宗派的标志。

同心可分为先天的道心与后天的人心一样,身也有先天与后天的区分。“予所谓身心者,非幻身肉心也,乃不可见身心也。”[2](p.502)那么,这种不同于肉体身心,不可见的物质究竟是什么呢?“身者,历劫以来清静身,无中之妙有也。心者,像帝之先,灵妙本有中之真无也。”[2](p.502)这谈的显然是先天的身心。用先天与后天这一对范畴解释精、气、神,是道教从五代宋初就开始有的做法,但把身心划分为先天与后天,很可能是李道纯的首创。在他看来,身是永恒不变、万劫不坏、常清常静的实体。这可能是受佛教把释迦牟尼佛划分为肉身、法身、报身的影响,但把身视为无中之妙有则是他自己的观点。心作为‘像帝之先,灵妙本有之真无”,显然只能是道。结合前面所述的道心与人心的思想可知,这里的心实际上等同于道心,只不过道心是从后天修道的角度来考察心时对心的理想状态的指称,这里的心则是从形而上的层次,“以道观心”而对心的指称。把身界定为‘无中之妙有”,把心界定为‘灵妙本有之真无”,这就用有无关系把身心关联起来了。李道纯的这一思想,在道教哲学史上是有意义的。总体来说,唐代之前,道教仅仅重视炼形炼气,即只是修身。盛唐前后,道教提出了‘修道即修心,修心即修道”的主张,修心开始成为人们关注的重点。但修身实际上也没有被废弃。那么,修身与修心的关系理应加以探讨。可惜在李道纯之前,这个问题并没有人在基础理论的层次上自觉地加以解决。李道纯把身、心都划分成先天与后天两重天地,用有无关系把形而上与形而下、先天与后天统一起来,比较圆满地解决了这一问题,丰富了道教哲学的内容。

李道纯认为,修炼中实际运用的是先天的身心。“如何是烹炼?曰:身心欲合未合之际,若有一毫相扰,便以刚决之心敌之,为武炼也。身心既合,精气既交之后,以柔和之心守之,为文烹也。此理无他,只是降伏身心,便是烹铅炼汞也。”[2](p.493)李道纯直截了当地就身心关系而言修炼,有多方面的意义。首先是把修炼归结为身心相合,在理论上简单明了。其次是可以直接打通与形而上的道教哲理的关系。身是真无中之妙有,心是妙有中之真无,二者同为先天,同为道的存在形态,这就把形而上的哲理与形而下的实践融会起来了。再次,在实践中简便易行。身、心作为修炼的对象,类同于药物。但传统的内丹修炼是把气作为药物,以火(神)炼药而成丹。这样就遇到了如何处理神、气二者之间的关系的问题。这个问题在理论上不需要作太多的探讨,但在实践中操作起来颇不容易,在内丹传承中要用语言把这一点说清楚也很困难。由于道即心,心即道,身不过是有精、有情、有信的先天之道在实体方面的体现,也就是心之体。与此相应,心可视为道在功能方面的体现,即道之用。这样,先天的身、心的合一无非是促成体用关联,即体即用,体用圆成,而体与用本来就天然地要关联双成的。这样一来,实践中的具体操作就变得既简单,又容易了。这样,通过语言的表达同样也变得很容易。最后,可以圆融地解释修炼的目标和归宿。“或问:如何是丹成?曰:身心合一,神气混融,情性成片,谓之丹成,喻为圣胎。”[2](p.501)在李道纯之前,丹究竟是什么,内丹家们一直说得不是很清楚。李道纯用身心合一来解释丹成,意味着丹就是身心合一的结果。这不失为一家之说。

李道纯强调,在修炼中身心固然重要,但也不可执著,否则会被身心所累。“须要即此用离此用。”[2](p.502)

修炼固然只是用先天的身心,但先天的身心得依托于后天的身心而存在。后天之身包括精和气。后天之心即人心。身心修炼的第一步是炼精化气。“炼精之要在乎身,身不动则虎啸风生,玄龟潜伏,而元精凝矣。”[2](p.502)身不动则后天交感之精转化为元精,心不动则元精转化为元气。元气与元精同属先天,所以元气又称为祖气。呼吸之气属于后天。“祖气者,乃先天虚无真一之元气,非呼吸之气。”[3](p.488)先天气是修炼的种子,修炼以纯阳为目标,所以被称之为‘一点真阳”。

后天的心中并非空无一物。意和情是其中两项重要内容。“思虑念意根心也,因事物而有。”心通过眼、耳、鼻等感觉器官与外界的事物发生联系,促使心由静而动,这样心中就有了意。心有道心与人心之分,意也可分为一般的意和‘真意”、“胎意”。一般的意与人心、欲心、尘心是同一层次的概

念，“真意”、“胎意”与道心、真心是同一层次的概念。着眼于后天的修炼，李道纯多在一般的意义上论“意”。

心动而生意，这就有了价值判断和选择，意于是转化为情。李道纯说：“喜怒哀乐爱恶欲，情也。因意而有。”情中的爱一旦与色相联系，就因男女两性关系而指向身中之精。李道纯由此得出了身是精与情的着落处的观点。“精乃身之主。身者，情之系。精与情同系乎身。”[3](p.489)

内丹修炼只用先天，不用后天，所以李道纯强调“意不动”。意不动则情不生，此时神在心中的功能发挥即可达到最佳状态。

神首先是玄妙不测之意。《全真集玄秘要》说：“物之大者，终有边际。惟神之大周流无方，化成天地，无有加焉！由其妙有难量，故字之曰神。神也者，其无极之真乎！”[4](p.530)神玄妙不测，化育天地，泽被万方，没有边际。而且，神的作用既没有开始，也没有终结。正如《中和集》所说：“不生不死，神之常也。”此外，神还是一切变化的根本。“大哉，神也！其变化之本欤！”这显然有把神实体化的意蕴。神为什么能如此灵妙地变化呢？因其本性是虚。“神本至虚，道本至无。”[1](p.484)在这里，神是用以表征道生化万物时的伟大功能。这里的神显然是先天的。

从修炼的角度，李道纯继承白玉蟾的思想，把神区分为先天神(元神、阳神)与思虑神(识神)等。先天神是与道心同一层次的概念，思虑神是与人心、欲心同一层次的概念。元神又被称为“真金”。“或问：何谓真金？曰：金乃元神也。历劫不坏，愈炼愈明，故曰真金。”[2](p.501)对元神与思虑神二者之间的关系，李道纯看到，思虑之神的宁静可以促进元神的凝聚。思虑之神不宁静则会干扰元神。反过来，元神的凝聚可以促进思虑之神泰然安静。修炼中运用的是元神。但元神得借助于思虑神而进行修炼方可产生，由少到多到全。“欲全其神，先要意诚。意诚则身心合而返虚也。”[2](p.502)“意诚”则身心交合，神的玄妙不测、无所不能的作用随之而出现。“意诚”这一提法是受《中庸》和理学家对《中庸》思想的解释，如“正心诚意”的影响。但其实质不同于理学的伦理动机判定，而是“意不动”。《中和集》说：“炼神之要在于意。意不动则二物交并，三元混一，而圣胎成矣。”“意不动”并非意静如一潭死水，了无生气，而是在保持与外物之间的关系时做到常应常静，在静中保有动的可能性和潜力。李道纯认为，这就是玄牝：“举心动念处为玄牝。”[2](p.500)玄牝是丹胎凝结的关口，是由有向无转化的关键点，其重要性不言而喻。

“意不动”指意在静中含有动的可能性和潜力说明，意涉及到身与心两个方面。为此，必须考察神与身、神与心的关系。神与心的关系比较简单。李道纯认为，“神藏于心”，心是神之舍。神与心之间，一实一虚。《道德会元》说：“毂虚其中，车所以运行。心虚其中，神所以通变。故虚为实利(体)，实为虚用，虚实相通，去来无碍。”[5](p.646)以虚、实这一对范畴而论，虚实相通，虚因实而存，实因虚而用，虚实相生相得，互相促进。心为虚，神为实。心与神相得益彰。神与身的关系比神与心的关系复杂一些。李道纯在《中和集》中认为，“神乃身之母，神藏于身，喻为母隐子胎。”神与身之间是类似母子之间的关系，神为母，身为子。就李道纯以身为无中之妙有而言，应该说是身为母而神为子，为什么这里颠倒过来了呢？这是因为，这里不是从本源论的角度来讨论，而是从本体论的角度来讨论。在这一阶段，神比后天的形气之身更具有能动性。母有教育管理子之责，以神为母，可以说明神对后天身的调节与控制。再则，从修炼实践来看，修炼有明确的目标指向，母能生子，先天之身作为无中之妙有，比神更趋近于作为修炼目标的丹。以神为母，以身为子的关系，能够恰如其分地说明这一点。这样看来，神与身的关系必须从理论和实践这两个一体贯通的方面来考察。就理论而言，道是神的主宰，神是气的主宰，气是形的主宰，形是生命的主宰。就实践而言，不执著于生命则形稳定，形稳定则气安定，气安定则神宁静，神宁静则虚、静而归于“无”。总之，神与身的关系是：“道者神之主。神者气之主。气者形之主。形者生之主。无生则形住，形住则气住，气住则神住。神住则无住，是名无住住。”[1](p.484)

炼神以神住为目标。神要住，则人心要虚，促成先天的身心合一，为神化虚创造条件。正如《中

和集》所说“虚心养神,心明神化。二土成圭,采而饮之,性圆明也。”神化虚在义理上就是性从心中凸显出来。

什么是性?李道纯说“夫性者,先天至神,一灵之谓也。”[6](p.528)这里的‘性’,实为道性,又称为‘真性’、‘本来真性’,与先天之神同体。从修炼的实践操作来说,性也就是‘大丹’、‘金丹’:

> 圣师云‘本来真性号金丹,四假为炉炼作团,是知大丹者,真性之谓也。[4](p.528)
>
> 金者,坚也,丹者,圆也。释氏喻之为圆觉,儒家喻之为太极,初非别物,只是本来一灵而已。本来真性,永劫不坏,如金之坚,如丹之圆,愈炼愈明。[2](p.497)

李道纯把性与金丹等同的意义在于把丹道哲理的探讨与功夫实践直接打合在一起,形而上与形而下不再分隔为两块,显示了他在促进道教哲学即体即用,体用圆成方面所作的努力。

性是‘心明神化’的结果。心与神的关系,前已述及。那么,心与性的关系是什么呢?《中和集》认为“性在心先,心自性生。”这里的‘性’,显然是指先天的道性,这里的‘心’则是指后天的人心。从先天来说,性是源,心是流。换句话说,性是人之所以能够产生的根据,而只有在人产生之后才有心,所以说‘心自性生’。从后天来说,性是心之体,心为性之用,明心即可见性。“心虚澄则性本圆明,性圆明则无来无去。”心自用归体就是性的彰显。这与人心的消退,道心的开显是同一过程,故《中和集》有‘心潜性生,犹流归水止’之说。李道纯谈性是从本源论的角度,谈心则是着眼于呈现、运用、现实的角度。心的澄明虚静的状态与性是吻合无间的。所以他有‘心中之性谓之砂中汞’之说,用从砂中提取汞来比喻自心开显出性。

但是,心只能说是提炼性的炉鼎,性从心的开显必须借助于神这一中介。“性乃心之主,心乃神之舍。性与神同系乎心。”[3](p.489)这里的‘性’是本性、真性、性体,‘心’是人心、欲心、尘心。心、神、性是三个相互紧密联系的概念。神是人对身心内外的各种关系的调节与控制的能力的体现。与神侧重于功能不同,心具有实体的意味,是神与性的着落之处,也是炼神显性的下手处。所以《中和集》卷一有‘虚其心则神与性合’之说。炼心既是以神制约心,也是以性主宰心。从修炼活动来看,心是修炼的起手状态和起点。性是修炼的目标。神是在修炼过程中沟通心性的中介,也是人这一主体在修炼中的化身。心明、神化、性现在逻辑上依次出现,但在现实中则可以说是同时出现的。

性主宰心是从未发向已发转变的过程。一旦性以已发状态表现出来,它就不得不应对外界的物而转化为情。李道纯继承张伯端以来全真道一贯的观点,以四方五行配性情魂魄意,其中情属金,配西方,以数称则为四。性则属木,配东方,以数称则为一。按照五行理论,水生木,木生火,火生土,土生金,金生水。这就是说,性生魂,魂生意,意生情。“情逐物,性随念,情性相达。”[2](p.501)情因物而生,随物而变。性则随意念而变。情一旦被物诱惑而转变为欲望,就会表现为意念,从而干扰性。所以说性情相通。但情如果应物而不被物所诱,心中无欲,则性仍可获得安宁。正是根据这一点,李道纯把性情比喻为夫妇。性为夫,情为妇,二者相和而成为一个和谐的家庭。家庭中夫妇的关系是夫唱妇随,那么,性与情的关系也是‘情来归性’。虽然情来归性的意思,李道纯说是‘性情混然,则金木交无间矣’,但由于性是修炼的目标,情有转化为欲望的危险,所以其实质仍然是‘摄情归性’,空情见性,促成‘本性圆明’。从五行理论来看也是这样,水克火,火克金,金克木,木克土,土克水。金克木即情克性。情有阻碍性的袒露的危险,所以《中和集》说“性寂情泯,照见本来。抱本还虚,归根复命,谓之丹成也。”

情在应对外物的过程中,往往伴随着价值判断,进而有所选择和追求,这就产生了欲望。情一旦转化为欲望,就成为性袒露的障碍。世俗之人,往往汲汲不舍地追逐声、色、名、权、利等,弄得心神不宁。《太上老君说常清静经注》说“权利牵于外,念虑煎于内,心为物转,神为心役,心神既不清静,道安在哉?”[7](p.141)如此,性怎么能呈现呢?所以李道纯主张‘以道制欲’,而不能‘以欲制道’。“以道制欲”的实质是绝欲。“绝欲之要,必先忘物我。忘物我者,内忘其心,外忘其形,远忘其物。三者既忘,复全天理。”[7](p.141)“忘物我”的目的是要达到‘空’。《太上老君说常清静经注》

说“以空谴欲，欲既不生，和空亦无。空既无矣，无亦无也。无无既无，湛然寂然，湛寂亦无，是名真静。湛然常寂者，凝神入空寂也。寂无所寂者，融神出空寂也。”[7](p.142)达到了空之后，要进一步超越它而达到‘无’，进一步超越‘无’而达到‘真静’。《太上老君说常清静经注》说“所谓真静，非不动也。若以不动为静，则是有定体也。有定体则不足以应变，所以真常应物、真常得性者，动而应物而真体不动也。作如是见者，常应常静，常清静矣。”[7](p.142)真静不是死静，而是在动中应物而性不为物所动。在世俗社会活动中，自自然然地以动求静，这是道教与禅宗的区别。真静是凝神入空寂而寂无所寂，故其实质是融神出空寂。不执著于空寂，这也是道教与禅宗的区别。总之，既忘物，也忘我，但这还不够，还要忘记‘忘’的本身，忘记操作‘忘’这一活动的心，达到空、寂。但对空、寂也不可执著，必须忘记操作这一活动的神，从而超越空、寂。其间的操作，正如李道纯所说“丹从不炼炼中炼，道向无为为处为。”[8](p.512)

从实体方面来看，谴除欲望，心虚则神与性合而可显性，身静则精不动而情不生欲，意可宁静地贯穿这四方面并起到统帅的作用，这样丹胎就可形成。《中和集》说“收拾身心之要在乎虚静，虚其心则神与性合，静其身则精与情寂。意大定，则三元混一，此所谓三花聚，五气朝，圣胎凝。”“五气朝”即‘五气朝元’，指的是“身不动精固水朝元，心不动气固火朝元，性寂则魂藏木朝元，情忘则魄伏金朝元，四大安和则意定土朝元。”[2](p.500)性与神是一家，情与精是一家，意是一家。意可贯穿统一前两家。三家相见，丹胎形成，真性凸显。

这里谈了性、神、情、精、意五者，并未涉及气，却把这五者的相合称为五气朝元，为什么呢？因为这五者只是五行的功能性的方面，不是实体。它们得依托于五行在人身的实体而存在，即心、肝、脾、肺、肾。那么，功能性的方面和实体性的方面的关系如何？如何处理？这就涉及到了性与命这一对范畴。

二、性与命

张伯端把老释之学概括为性命学。受其影响，李道纯把处理性命关系视为丹道的核心，说“炼丹之要，只是性命两字。离了性命便是旁门。”[2](p.500)对性命之间的关系，李道纯从多方面作了详细的探讨。

李道纯用有与无的关系来解释性与命之间的关系。他在《道德会元》中说道“有与无，性与命，同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，有无交入，性命双全也。”[5](p.643)性为无，命为有，有无交融，性命即可双全。李道纯又从形而上和形而下的角度，与体、用结合起来探讨性命之间的关系，说：“形而上者无形质，形而下者有体用。无形质者系乎性，有形质者系乎命。”形而上者无形无象，无所谓体与用，故系于作为无的性。形而下者有形质，有体有用，故系于作为有的命。性为命之体，命为性之用。那么，性、命的内涵究竟是什么呢？李道纯说“夫性者，先天至神，一灵之谓也。命者，先天至精，一气之谓也。精与性，命之根也。”[6](p.503)性为灵妙的先天元神，命为先天的元精。元精生元气，故命也可视为元气。元神生元精，故性为命之根。这显然是用南宗白玉蟾的先天精、气、神的思想来理解性与命的内涵。不过，他引用过王重阳的‘神是性兮气是命’的说法，说明在这个问题上他对南北二宗的思想均有所继承。

精、气、神之间关系的处理离不开身与心。所以李道纯进一步从身、心关系的角度来阐发性与命的关系。他说：

> 性之造化系乎心，命之造化系乎身。见解智识，出于心也；思虑念想，心役性也；举动应酬，出于身也；语默视听，身累命也。命有身累，则有生有死；性受心役，则有往有来。是知身心两字，精神之舍也。精神乃性命之本也。[6](p.503)

人由身心两方面组成。性的状态取决于心,命的状态取决于身。见解智识出于心,可促成人把握性理。但思虑考较也出于心,它们则奴役性,使性埋没不彰。举动应筹出于身,为命的存在所必需。但语言、沉默、观看、听闻也出于身,是身体器官的功能,它们则会劳累命。性一旦受奴役,则既有来,也可去;命一旦受劳累,则既有生,也有死。由此可知,身、心是精、神的寄存之处,精、神是性命的根本。身、心、精、神的状态决定了性命能否保持其本来状态。

身心合一方为人,故性命也相互依存,缺一不可。"性无命不立,命无性不存。其名虽二,其理一也。……虽然,却不可谓性命本二,亦不可分为一件说,本一而用则二也。"[6](p.503)性命同为先天之玄,故是一。但后天的运用则必须把它们区分开来,让它们发挥好各自的作用。这其中,必须明了,性如果没有命就失去了存身之所,命如果没有性就失去了航船的舵手,性命相互依存,可以两全。炼丹时,不能只修性或只修命,因为'各执一边谓之偏枯。'要性命双修,促成性命交和圆融。

虽然性命相互依存,修炼时必须双修,但这只是基本原则。对根器不同的人,对同一个人在炼丹的不同阶段,对性与命的修炼是可以有所侧重的。"学道之人,夙有根器,一直了性,自然了命。此生而知之也。根器浅薄者,不能一直了性,自教而入,从有至无,自粗达妙,所以先了命而后了性也。此学而知之也。"[2](p.495)李道纯认为,学道的人,根器优异的,可以只修性不修命,因为了性自然了命。这是生而知之者才可以运用的方法。根器浅薄的,不能一直了性,只能渐修,从有至无,从粗至精,先了命而后了性,这是学而知之者。但实际上,生而知之者并不存在,所以,只修性不修命只是在理论上虚悬一格,在实践中行不通,还得先修命后修性。这是李道纯对北宗先性后命的主张和南宗先命后性的主张的综合。不过,李道纯并没有停留在这一点上,而是提出,要以'中'为原则,在玄关(即'中'的实体)处促进身心合一,神气不二,摄情归性,以一灵真性交通虚无空灵之境界,从而达到性命双修而成丹的追求目标。这是对内丹学理论的一个新发展。

在上述思想的基础上,李道纯对身、心、性、命的关系作了一个总结:

> 身定则形固,形固则了命。心定则神全,神全则了性。身心合,性命全,形神妙,谓之丹成也。[2](p.502)
>
> 人之极也,中天地而立命,禀虚灵以成性。立性立命,神在其中矣。命系乎气,性系乎神。潜神于心,聚气于身,道在其中矣。[1](p.484)

身安定则形体坚固,形体坚固则人可达到生命的极限。心安定则神全,神全则性归本返源。身、心与性相合,性与形体相合,神妙灵通,丹就可形成。如此修炼,人就能开掘潜力,达到生命极限的巅峰状态。此时,人在天地之间安身立命,禀循虚、静而立性。性命既立,则神自然也立。命与气相关,性与神相关。气聚于身,神藏于心,神气相交,得道成仙指日可待。心、神、性是一组相互有紧密联系的概念,具有观念的,或者说形式方面的共性。身、气、命是一组有紧密联系的概念,具有实体的,或者说内容方面的共性。这两组概念又都归于道。道作为本源一旦发挥生化万物的作用,则性命即从先天的一体分离绝待。作为生化万物的具体承担者的气,具体到人而论,就归属于命而存在于形体中。人一旦出现,则道作为本体的作用就隐退于幕后,性则成为其化身并以神的面目来表现自己的存在。神非实体,故不得不依托于心而存在。总之,先天的性命、神气、身心均是一体的,后天则都处于两两二元分隔对待的状态中。人为万物之灵,故可以发挥主观能动性促使这三者重新合一,返回先天的大道。

李道纯以虚空为本,从先天与后天两重天地出发,在北宗的自身阴阳(清修)、南宗的自身阴阳、同类阴阳(双修)之外,别立以中脉为实体、以玄关为入手点的虚空阴阳之法,开后世内丹中派之先河,并以此为背景展开了内丹学心性理论的探讨。他的上述思想,是对全真道南北二宗思想的继承与综合,也是对道教心性论哲学思想的发展。在元代儒、佛二家没有出现大思想家,思想较为贫乏的时代,李道纯的心性论思想从一个方面昭示了道教思想发展所达到的深度,显示了中国哲学发展的生命力。当考虑到明代以王阳明为代表的心学思潮及其来源时,则李道纯心性论思想的价值就

不可低估。总之，李道纯的心性论思想在中国哲学史上是占有一席之地的。

[参　考　文　献]

[1] 李道纯.中和集 卷一[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[2] 李道纯.中和集 卷三[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[3] 李道纯.中和集 卷二[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[4] 李道纯.全真集玄秘要[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[5] 李道纯.道德会元[C].道藏 第 12 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[6] 李道纯.中和集 卷四[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[7] 李道纯.太上老君说常清静经注[C].道藏 第 17 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.
[8] 李道纯.中和集 卷五[C].道藏 第 4 册[Z].上海 文物出版社，上海书店 天津 天津古籍出版社，1988.

[责任编辑　曾建林]

Li Daochun's Taoist Mind-Nature Theory

KONG Ling-hong
(*Department of Philosophy*, *Zhejiang University*, *Hangzhou* 310028, *China*)

Abstract: The Yuan Dynasty Taoist philosopher Li Daochun made the distinction between the mind of the Tao and the mind of the body, a distinction which argues that cultivation of the mind cannot exclude such physical concepts as body, will, spirit, Qi, nature, feeing, etc. Tao is only attained through transcending the mind of the body to the transcendental mind of the Tao. The success of this process can only be achieved, however, in balancing nature and life. Li Daochun offered a detailed discussion of the relationship between nature and life in the context of his categories of the mind. His thought is a synthesis of the thoughts of both the south sect and the north sect of Quanzhendao. It is also a development of the mind-nature theory of classical Taoism. The importance of Li Daochun's thought for the Chinese philosophy of the Yuan dynasty should not be overlooked.

Key words: Taoism; Li Daochun; Tao; mind; nature; life