

道教義理學研究

從信仰本位出發：試述中國道教義理學的過去與現在

萬明旭*

提 要：道教義理學是基於信仰本位闡釋其宗教體系的學問，含名相詮釋與系統教義理論。東漢道教義理學以《老子想爾注》為萌芽階段，初期受「三教合一」影響接納佛教義理，形成名相融合的道教義理文化性格；南朝道教開始構建義理本位語詞系統，借注疏、義解等形式展開義理活動，北朝《無上秘要》形成道教義理體系框架；隋唐道教義理學因系統性綜合論述道教義理文獻及以成玄英、李榮為代表的重玄思潮而走向成熟，具備與佛教媲美的思辨性；晚唐以後道教義理學受戰亂、焚經等因素影響，長期中斷。近現代道教義理學在教界、學界推動下復興，形成「教界+學界」互動雛形。但存教界主體長期缺位、信仰體驗與理論闡釋脫節，及佛教術語吸收遭「抄襲」誤解等問題。未來需道教界從信仰本位出發，構建道教義理學互動機制，並結合信仰體驗、宗教多元論對現有相關爭議予以回應。

關鍵字：道教義理學；道教信仰本位；佛道關係；宗教多元論

一、緒論：道教義理學之概念審視與再提出

道教義理，亦可稱為道教教義教理，是基於道教信仰本位解釋其宗教體系的學問，涵蓋多層次、多維度的詮釋維度與方法論。關於道教義理的系統化研究，即構成「道教義理學」。古代道教信徒對道教義理的闡釋實踐，本質上即屬於道教義理學研究的範疇。

「義理」一詞，本非源於道教，而是首見於《禮記·禮器》：「忠信，禮之本也；義理，禮之文也。」^①這是指，儒家之禮的精神與思想可稱為義理。後經兩漢經學發展，義理成為儒家用於詮釋經典內在意義的學問。至魏晉時期，中國佛教采其法以解釋佛教經典之大義，遂有「義解」、「義疏」、「義章」之學^②，後來凡以注解、疏鈔、講說、造論方式解詮佛教，都在佛教義學的範疇^③。隨著佛教義理學的發展，道教義理學隨之產生，自南朝始，道教出現了大批的章句、疏鈔、義解與論說類文獻，並有專門從事道教義理活動的道士，以講經的形式弘揚教義^④。是以，古代道教義理學的開展，從宏觀視角來看，可以分為注疏解義、造論闡述與講經說法三類活動。由於道教講經涉及

* 作者簡介：萬明旭，男，江西南昌人，工商管理博士，現為《道教義理》執行主編，《江西道教》編輯主任，海峽道教學院教師，研究方向為：道教義理、華嚴學。

①（東漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記正義》，（清）阮元校刻：《十三經注疏（影印）》，北京：中華書局，1980年，第1430頁。

② 湯用彤著：《漢魏南北朝佛教史》（下），長春：吉林出版集團股份有限公司，2018年，第432-433頁。

③ 周貴華著：〈中國佛教義學的過去與現在〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2014年第10期，第80頁。

④ 姜春蘭：〈古代的道教講經及其啟示——以敦煌文獻的道教講經文為例〉，《中國宗教》2023年第9期，第62-63頁。

儀式、文化背景的轉換，故而本文以為，通常只能將前兩者列入具體化的道教義理學活動範疇。

值得注意的是，古代道教文獻中雖然有「義理」這一概念，卻無「義理學」這一現代學術概念，但這並不意味著道教缺乏自身的義理體系^①。因此，探索道教自身傳統語境下對「教理」、「教義」及「義理」的界定與理解，並以此為基礎厘清其義理學的內涵，就顯得尤為必要。陳櫻寧（1880-1969）與李養正（1925-2022）兩位的代表性觀點，為理解道教義理學提供了重要參照，但仍需結合道教自身傳統對其觀點進行批判性審視。

陳櫻寧先生在其編寫的《道教知識類編》之「教理教義」部分，提出：

凡是一種宗教，必有一種信仰，有信仰，必有所以信仰之理由，用語言文字來說明這個理由，使人們能夠瞭解而容易入門者，這就是宗教家所謂「教理」；某一宗教根據本教中經典著作，扼要的並概括的提出幾個字或幾句話作為信徒們平日思想和行動的準則，而且對於全部「教理」都可以契合，不顯然發生抵觸者，這就是宗教所謂「教義」。^②

李養正教授在其著作《道教義理綜論》中，認為：

道教以「道」為最根本和最高的原理、法則，謂為「教理」；據此而推演、疏證其「理」，本「理」立「義」，或隨疑分釋，或轉相發明，使得「理」合宜，有所遵循持行，謂為「教義」。簡言之，「教義」多方面體現「教理」，立「義」證「理」，目的在於弘「理」，故謂為「義理」之學。^③

現在對以上兩種觀點進行考察：第一種觀點，實質上是將道教教義與教理類於基督教的教義（*dagma*）與教理（*doctrine*）。教義（*dagma*）在基督宗教的語詞使用中，指向絕對真理、不容置疑的原則或信念，即所謂的「思想和行動的準則」；教理（*doctrine*）則指向宣揚的基本道理和信仰原則，更偏向系統性之學說，即「信仰之理由」。這種方法可以從道教經典中抽出幾個關鍵字，使人較為快速地認識到道教之理念與主張，比如「尊道貴德」「見素抱樸」「仙道貴生」之類。若簡單套用此框架，易將道教義理簡化為類似基督教信條的信仰體系，消解其獨特理論特質，而道教內部對「教理」的理解，則與之迥異。關於這點後文會進行討論。第二種觀點，是從中國儒家解經方法中的「義證」原則出發，將道教信仰作為教理，將道教教義作為闡釋關於「道」的信仰（教理）的表現形式，或者說是教理（關於「道」的信仰）只是作為被教義所證明的對象。此框架存在邏輯迴圈風險，若「教

① 今日可見古代道教文獻之中，唯元道士玄奘子林轅神風（?-?）《穀神篇》中有言「義學」二字，原文為：「則道不貴師，德不貴資，安得義學之事有成全。」需要指出的是，其所言「義學之事」雖並非指現代學術概念，但反映了道教內部對「明理」在修煉中的基礎性地位的認知。參見（元）林轅神鳳，《穀神篇》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第19冊，第747頁。本文所引《中華道藏》均為此版本，故後文隱去編者、出版地、出版社、出版年。

② 李養正：〈道教義理之學的基礎、結構、樞論與亮點——《道教義理學綜論》之一章（一）〉，《中國道教》2005年第6期，第13頁。

③ 李養正著：《道教義理學綜論》（上），北京：宗教文化出版社，2004年，第4頁。

理」即不可言說的「道」，則如何成為被闡釋的對象？這一困境的根源，或許在於未能認識到道教義理本身與終極之「道」的特殊關係。由此或可看出，這兩種觀點對道教義理的詮釋，似乎均未能深植於道教自身的傳統語境與內部敘事邏輯，或許難以全然貼合道教義理的本真特質。為應對此問題，還需要回歸道教文獻之中，尤其要從道教自身視角出發，探究其內部對「道教義理」的界定與理解，以此為線索，進一步釐清道教教理教義的定義、彼此關係，以及道教義理學的內涵。

現存道教文獻中最早提出「教理」一詞，系南齊道士顧歡（420-483）所著《道德真經注疏》：

名者教也，前言可道，盛明於理，今言可名，次顯於教，真理既絕於言象，至教亦超於聲說。理既常道不可道，教亦可名非常名。欲明理教教理，不一不異也。^①

此處之「教」指名相教說，名相教說的具體內容即是「教理」。此「教理」顯然不同於陳氏所理解的作為信仰理由的系統學說（doctrine），也非李氏所設定的不可言說的「道」本身。還需要注意的是，這種理解並非顧歡一家之言，同為南朝道典的《正一論》中有指出「若新舊之教理宜兼行」^②，其對教理的運用語境，同樣默認教理是名相教說的一種。唐代成玄英（608-669）、李隆基（685-762）等人均秉持這種觀點^③，可見在較長的一段時間內，道教內部對教理的看法達成了一致。

「教義」一詞則見晚唐道士杜光庭（850-933）《道德真經廣聖義》卷一「為存教義，汎舉大綱」^④。杜光庭採用「科判」方法，將《道德經》大意分為三十八類進行闡釋，使其理論系統得以豐富地體現出來，這樣的一個理論系統，即是「教義」。此「教義」亦非陳氏所言的作為行動準則的信條（dogma），而是構建理論體系以「汎舉大綱」的方法。且《混元聖記》中說：「聖哲微言，先賢典訓，金科玉策，祕跡玄文，可以濟養黎元，扶成教義者，並宜弘闡，一以貫之。」^⑤由此可見，道教「教義」的核心功能在於「濟養黎元」、「弘闡」道法，而此功能的實現，則直接關聯於道教徒對「義理」的把握與實踐。可見，在唐宋道教徒看來，道教教義即是道教徒對道教經典、人物思想等內容進行系統性闡釋，用以濟度眾生的一種理論。

道教義理，對於道教徒而言十分重要，不僅可以用以濟度眾生，還可以指導修仙得道。這種觀念在古靈寶經中體現的最為明顯：《太上洞玄靈寶昇玄內教經》認為「六情不啟、義理不通」會導致「所願不果、所求不得」，以至於「修道不仙」^⑥；《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》將「有欲齋戒轉經，尋明師受讀，請問義理，信用奉行之者」判定為「有道者」的標誌^⑦；《洞玄靈寶千真科》視「進學正戒，通明義理」^⑧為道教徒改過自新之後的行為體現。《靈寶元陽經》更為直接地指

①（南齊）顧歡：《道德真經注疏》，《中華道藏》，第10冊，第197頁。

②（南朝）不詳：《正一論》，《中華道藏》，第8冊，第554頁。

③顧歡之言論，在成玄英《南華真經注疏》與唐玄宗《御注道德真經》之中均有被引用，茲不詳述。

④（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第566頁。

⑤（宋）謝才瀾：《混元聖記》，《中華道藏》，第46冊，第91頁。此文本系北周武帝頒發成立通道觀詔令，由於後世道教徒引述此言，加之北周武帝也是一名道教信仰者，因此引用，視其為道教教義的一種定義。

⑥《太上洞玄靈寶宣戒首悔眾罪保護經》，《中華道藏》，第5冊，第119頁。此經系《昇玄內教經》第卷三。

⑦《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《中華道藏》，第4冊，第107-108頁。

⑧《洞玄靈寶千真科》，《中華道藏》，第42冊，第58頁。

明，知曉經教義理即「是大利益，增長法橋」^①。從這些經典論述中，已能大致體察道教自身對義理的核心界定，其既關乎修行成敗，也係於信仰根本；但義理究竟如何貫通「濟度」與「修仙」的實踐，其在道教整體教義體系中何以成為樞紐，仍需結合更深層的教理闡釋進一步梳理，方能明晰其根本定位。緣何道教義理能有如此之功效？這一核心問題，《靈寶度人飛仙經法》基於道教本位的宇宙論與生命觀，提供了根本性的解答：

原夫字者，出乎大梵之炁，有萬一之化。真理有三用焉，吾今開明萬一三用。萬一者，天地人物，蠢動含靈，一切有形有數，皆不離萬一之造化。造化，有三用，大抵總而言之，乃大梵之炁，遂有清濁之分……人之形體，而後於此。一為凡夫，省事入濁穢之炁中，俱不明此身是萬一上修來……文字，體中所生，無有汝等。靜看度人經中一篇，無文不光，無文不明，無文不立，無文不成，無文不度，無文不生。九天生神章，而無此文。九戶關塞，體不生神，則胞胎結滯死。炁固根真，景不守生，炁無津，徒受一形……上聖垂此法，教留傳隱語、億音、文字，顯發造化修真之義理。原人之有生則有道，有道則有法。聖於此立，神於此行，道於此興。神因此而成聖，故顯道法以化人。道因人而有，明道，則出字文為教。教設而道著，道成而教神矣。非天下之至神至精，其孰能與於此。若非累劫之薰修，豈得見聞此教。^②

這段論述的核心在於確立了道教義理之所以成為修道與信仰之學，根源在於其作為道體的「真文」——「真文」並非是人間的文字符號，而是道體的具象，是所謂「出乎大梵之炁，有萬一之化」，聖真與萬物皆循此本源而生，但是眾生身中亦含此「萬一」之體性，卻因宿業障蔽而不識本真。“此一「文字本體論」決定了修道路徑：因有限形骸無法以自身濁質回歸無限道體，故唯有通過與道同體的「真文」方能實現超越。上聖垂教的核心，正是以義理闡釋「真文」中蘊含的「理」，使眾生藉由其來解析「隱音義理」，通過對「真文」不斷的體認，來消除自身的穢濁之炁，由此喚醒本具的「道性」。《度人經》「無文不度，無文不生」一語，正闡明義理作為「真文」之顯發形式。由此，學習與傳播道教義理便不再是宣揚某種世俗的文化體系、理論知識，而是引導自己與眾生從「萬一之化」回歸「大梵之炁」，實現「與道合真」的生命超越（life transcendence）。此「真文」理論，從根本上解決了李氏觀點中「不可言說的道如何成為被闡釋對象」的迴圈困境，即「真文」本身就是道的可被認知、可被言說的具象化顯現。同時，它也清晰地闡明了古靈寶經所強調的「義理不通則修道不仙」的深層機制。由此可見，道教義理學絕非陳、李二氏所試圖套用的外部框架所能涵蓋，它基於明確的本位立場，以自我體證為內在根基，以天尊聖教為外在依止、標準、方法，所求乃是了悟大道。^③

① 《太上靈寶元陽妙經》，《中華道藏》，第4冊，第716頁。

② 《太上洞玄靈寶飛仙度人經法》，《中華道藏》，第31冊，第444-446頁。

③ 本段參考周貴華著：《佛教義學——基於佛教本位的學問》，北京：宗教文化出版社，2022年，第34頁。

基於前述：可以說，於道教「自身」而言，道教教理即是名相解說，道教教義則是對道教學說加以系統性闡釋的理論，一如杜光庭所說「分判科段，使義理彰明」。由此，道教義理作為二者的綜合，既包含了顧歡所言的作為「名相教說」的「教理」，又涵蓋了杜光庭所實踐的作為「系統性闡釋理論」的「教義」，是一個從基礎概念到整體思想體系的完整架構，是道教用以闡釋自身宗教信仰、指導信仰實踐、規範日常信仰行為準則以及與外界進行思想交流的核心內容。概因信仰之目的，不外乎尋求終極生命超越以至於回歸本體。從這一角度來說，道教義理之學作為指導信徒通過體認「真文」義理實現「與道合真」的生命超越的學問，本質上是道教的解脫之學。它是道教得以傳承和發展的思想基礎，也是道教區別於其他宗教和思想體系的重要標誌。

綜上所述，基於對道教文獻中「教理」、「教義」概念的梳理，以及對「義理」之核心功能及其「真文」本體依據的揭示，本文認為：從廣義上說，在道教之中，凡是道士以道家道教為對象的一切闡釋，都可以被視作是道教義理學；從狹義上說，道教義理學是以基於道教立場為前提，其包含了具體道教名相的解說，又涵蓋了系統的道教教義理論，以此來解釋道教信仰，為道教徒完成生命超越之實踐而服務的一門學問。

二、古代中國道教義理學的開展與衰落

道教作為中國古代唯一形成完整教團制度與經典體系的制度性本土宗教，其文化深植於中國土壤之中。儘管其思想淵源可追溯至戰國方仙道與漢代黃老之學，但學界普遍認為，具有信仰、儀式、組織的制度性道教形成於東漢中期，以張道陵於蜀中（今四川）創立正一盟威道為標誌^①。

張道陵創教前，道教主要表現為鬆散的方術實踐與神仙信仰，既在精英階層追求不死升仙，亦通過符咒、齋醮等方術與民間巫術交融。至正一盟威道以《老子想爾注》為核心經典，通過將「道」人格化為「太上老君」、提出「道誠」概念，首次從宗教視角系統詮釋《道德經》，並制定戒律教規、組織教眾定期宣講，標誌著道教義理學的萌芽。^②

但最初的道教義理學活動屬於初期構建，尚無對道教性質、意義和內容的整體把握，缺少相對完整的道教語詞系統，同時受限當時道士們的文化水準，所以有部分使用中國佛教經典中的相似語詞進行解釋（當時的佛教徒亦會援用道教經典語詞）。這一過程從東漢末持續至東晉末期。但若從道教信仰本位來看待這一時期內的道教，則會發現，他們單方面地將佛教視作是道教的一個流派，這種主觀可能是因為信仰體驗帶給他們的，也可能是出於對彼時道教義理的虔誠信仰^③；此外，亦不

① 之所以如此表述，蓋因道教定義在學界尚未形成完全一致的看法。劉屹博士曾對此問題有爬梳，他指出：目前學界圍繞道教和道教史一些基本問題所展開的爭議，如：中國道教究竟何時正式形成？道教史的開端從何時算起？道教與中國民間其他各種信仰之間的邊界如何界定？例如，西方學者一般認為先秦道家開始就算是道教的範疇了，而中國學者認為道教的正式確立在東漢中後期，日本學者近年來又提出真正意義上的道教是從 5 世紀才開始的。這三種意見不僅在道教開始的時間上相差了八百多年，而且對「道教」一詞的具體界定也很不同。參見劉屹著：《中國道教史研究入門》，上海：復旦大學出版社，2017 年，第 15 頁。

② 《簡明中國宗教史讀本》認為，五斗米道（盟威道）的教義、教誡集中反映在《老子想爾注》一書中，並推測此書可能是張魯將正一道祭酒們平日講解《老子》的教說集中起來而形成的，因而可以把《想爾注》當做盟威道道教義理論的史料。參見牟鐘鑒、張踐著：《簡明中國宗教史讀本》，北京：中國社會科學出版社，2020 年，第 93 頁。

③ 道教單方面視佛教為自身的一個流派，體現於「老子化胡」之事，只不過《老子化胡經》貶低佛教之作，歷史上的道教徒們未必有多少發自內心的信仰此經典，是以，道教徒對「老子化胡」之說的信仰應體現於「三天正法」之

能排除當時社會的「三教合一」風氣的影響^①。總之，因為這段歷史時期道教單方面地認為佛教屬於道教流派之一，並出於某些原因這成為了當時的普遍現象，是以佛教義理也被視作是道教義理的一部分，自然而然的採納了佛教義理融入道教之中。從此開始，奠定了道教義理的基本面貌與文化性格，即道教義理名相多有佛教義理名相。

南朝佛教義學興盛，彼時社會精英階層多數兼通玄學與佛教義學，北朝佛教注重禪法，士大夫重經學，是則北朝道教亦不善經學。道教受社會風氣影響，義學興於南方，加之東晉劉宋之際南方高道們對道經的整理考訂，道教自身之特點也逐漸彰顯，道教本位的語詞系統的構建趨向完善，漢代道教遺存的巫術色彩已然消去，正如陸修靜（406-477）所說：

祭祀鬼神，祈求福祚，謂之邪；稱鬼神語，占察吉凶，謂之祿；非師老科教而妄作忌諱，謂之巫。^②

是以，基於道教信仰本位的講經、注疏、著論闡道之行為愈來愈多。這是道教義理學真正的展開之時。在南朝之時，從齊至陳，代表人物有陸修靜、顧歡、宋文明（?-?）、臧玄靖、孟智周等大師，限於篇幅，不能一一開陳其事蹟。因此，考慮到孟智周與臧玄靖雖鮮為人知，但他們對道教義理學之貢獻卻不容忽視，故本文所述南朝義學，僅述二人之事而已。

孟智周（?-?），南朝時丹陽建業（今江蘇江寧縣）人，杜光庭稱其為「小孟」。其曾在劉宋時於崇虛館講說道教義理，作《十方懺文》。其於道教義理學方面建樹頗多，著有《老子義疏》《道德玄義》《老子經通題目》《正一玉緯七部經書目錄》^③，開創道教「七部」（於「三洞」基礎上，加入太清、太平、太玄、正一四部）判教方法^④，並且對老子作為本原之道體的表現形式多有闡發^⑤。

事，如《三天內解經》云：「老君因冲和氣化為九國，置九人，三男六女。至伏羲女媧時，各作姓名，因出三道，以教天民。中國陽氣純正，使奉無為大道。外胡國八十一域，陰氣強盛，使奉佛道，禁誡甚嚴，以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉清約大道。」此系魏晉正一盟威道核心義理之一，宣揚老君出無為大道、佛道、清約大道（亦有名無極大道、無上正真道、無為太平清約大道），對應黃老無為、佛教涅槃、盟威清約三種教旨。而從東漢末至隋唐期間，道教徒幾乎均為正一盟威道徒，他們對此正一道核心義理，必然會接受。今日仍有一些文獻中記載了這一段歷史時期普通道士信仰佛陀的事蹟，如《真誥·卷五》載：「昔有黃觀子者，亦少好道，家奉佛道，朝朝朝拜，叩頭求乞長生，如此積四十九年。後遂服食入焦山，太極真人百四十事試之皆過，遂服金丹而誦大洞真經，今補仙官為太極左仙卿，有至志者也，非佛所能致，是其中寸定矣。此說與傳含真奉佛事亦同。」像這樣的事情，今日雖然無法得知在當時到底有多少，但筆者可以確定的是，光憑「出於宗教團體發展需要從而借鑒佛教義理」一事，是無法令人道教徒們去真正接納佛陀信仰。退一步說，若道教單方面視佛教信仰為道教分支的行為只是貶低佛教，亦或是為了豐富自身的理論系統，那麼道士們沒有必要去親自去拜佛，將信仰佛陀納入進自己的信仰實踐之中，所以其中很大可能因為道教群體獲得了某些特殊的信仰體驗，在體驗中感受到了佛道本無別，才能使他們真正做到認同這一點。參見《三天內解經》，《中華道藏》，第8冊，第544頁；《太上洞玄靈寶天尊說濟苦經》，《中華道藏》，第4冊，第310頁；[日]吉川忠夫、[日]麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，北京：中國社會科學出版社，2006年，175頁。

① 牟子《理惑論》提出「三教一致論」之後，一直到兩晉南北朝，許多文人、和尚與道士都提出這種觀點，代表性的人物有宗炳、張融、陶弘景、梁武帝等。參見洪修平：〈論中國儒佛道三教關係的展開〉，收入《中國儒佛道三教關係研究》，北京：中國社會科學出版社，2011年，第10-11頁。這種風氣必然會在心理層面上對道教徒產生影響，強化道士們援用佛教義理的心態。

② （劉宋）陸修靜：《陸先生道門科略》，《中華道藏》，第8冊，第558頁。

③ 陳國符《道藏源流考》一書認為：「至於七部之稱，始見於孟智周玉緯七部目錄。孟智周疑南朝人……不知上述孟法師即孟智周法師否？」此圍繞早已被盧國龍梳理清楚，「孟法師」實指孟智周。參見盧國龍：〈《道藏》七部分類法源考〉，《中國道教》1991年第2期，第36-37頁。

④ 有的學者指出，隨著三洞經書在社會上流播並成為判教標準，以致在道門中逐漸形成「三洞真經」。本書以為，

梁靜惠王撫臨神伎，曾請孟智周登壇講經；後又有光宅寺僧法雲發講佛經，淵解多辭，及與孟智周交往，孟智周復盛辭辯。其所說教理敷釋煥然，光宅寺僧眾均感歎伏，是謂一代之宗師。

臧玄靖（?-?），即臧矜^①，南朝梁陳之際人，一作藏矜，號玄靖法師，時稱宗道先生，與陶弘景系同時代人物，為梁武帝時國師。據《舊唐書·隱逸傳》《玄品錄》載，其人學識淵博、智深幽微，深得皇室禮重，陳宣帝時（569-582）曾建玄真觀迎其居住^②，著有《道學傳》《道德經疏》，後均佚失，唯《道教義樞》與《雲笈七籤》中仍存有其道教義理學之觀點，多為「三一論」，即闡述道教義理的信仰實踐方法；此外，他還對道體、五廡、有無等義理有較多闡發^③。初唐著名高道王知遠弱冠時，於南梁大通年間（527-529）曾拜其為師，其後參學陶弘景學習上清經法，後「陳主聞其名，召入重陽殿令講論，甚見嗟賞」^④。可見於道教功夫造詣上，臧玄靖修道有方，其壽至少有 65 以上；於道教義理造詣上，能夠培養出通講道論的王知遠，其自身水準必然更精深。是以，盧國龍研究員認為，「重玄」之所以成為唐代道教思想主流，除宗承南朝的方面來看，由臧玄靖奠定基礎^⑤。

與南朝義學的哲學化傾向不同，北朝道教義理的發展與官方宗教政策緊密相關。北周武帝下詔沙門道士還俗，然後成立通道觀，選沙門道士之中學優者入其中提升造詣，其所學者，以老莊為主，通伸三教。此通道觀成立之後，北朝道教義理學方有復興。不久之後的開元六年（718），通道觀學士集體編出《無上秘要》一百卷^⑥，堪為北朝道教義理學之代表作。《無上秘要》屬於道教類書，它的義理面貌體現在結構安排上。王宗昱教授曾對《無上秘要》的義理結構作過科判，他將書中二百八十八個品次分為四十九組，再對四十九組進行歸納，使《無上秘要》的義理框架變得更為清晰。茲列原文如下：

第一科仍可以作為全書統帥，敘述大道的性質。

第二科與第三科可以合併，敘述大道氣化生成天地人物。

「三洞真經」信仰並不是受陸修靜「三洞」判定法的影響，但是「三洞」確實是一種對道教各流派經法的一種統攝，實是判教的行為。詳見卿希泰、詹石窗主編：《中國道教思想史》（第一卷），北京：人民出版社，2009 年 12 月，第 462 頁。是以，本文將「七部」分類法亦視作是道教判教行為。

⑤ 在唐代佛教的護教類著作中，可以發現一些線索。按照初唐佛教徒的思想評述來看：「如陸簡寂、臧矜、顧歡、孟智周等，老子義云，合此三乘以成聖體。又云：「自然為通相之體，三氣為別相之體。」足見，南朝的道教義學大師，如陸修靜、顧歡、孟智周、臧玄靖都對此問題予以關注。參見（唐）道宣：《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 187a5-7。

① 玄靖法師即為臧矜一說，已得到學界諸家肯定，具見姜伯勤：〈敦煌道書中南朝宋法師的再發現〉，《傳統文化與現代化》1997 年第 3 期；姜博勤：〈敦煌本宋法師道教佚書研究〉，收入《吳其昱八秩華誕敦煌學特刊》，臺北：新文豐出版公司 1999 年；盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 55-67 頁；砂山稔著：《隋唐道教思想史研究》，第 204-207 頁；萬毅：〈隋代道教「三一」觀新解——敦煌本《昇玄內教經》與《玄門大論三一訣》〉，《敦煌研究》2007 年第 4 期，第 105 頁。

② 參見（五代）徐鉉：《徐公文集》卷第十二〈唐故道門威儀玄博大師貞素先生王君之碑〉，原文為：「有玄真觀者，陳宣帝為臧矜先生之所作也。」

③ 《道教義樞·道德義》有臧矜對道體之見解，見「以智慧為道體，神通為道用。又云：道德一體而具二義……不可說其有體有用，無體無用。」對五廡義理之理解，見「有識萬物，同以神氣二法為體，故五道不同，皆有神識炁象也。」於對有無義理之義理，見「有法有用，有體有名，無法無用，無體無名」參見（唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第 5 冊，第 543、563、557 頁。

④ （元）張天雨：《玄品錄》，《中華道藏》，第 45 冊，第 473 頁。

⑤ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 54 頁。

⑥ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 124 頁。

第四科劫運品為獨立部分。

第五科與第六科為一組，講述人間社會結構。

第七科至第十一科合為一組，講述人「循物喪真」後的情況。

第十二科至第十六科合為一組，講述人的生死及天曹地獄的賞罰。

第十七科至第十九科合為一組，講述赴機接引眾生的諸聖名號、儀駕，天宮仙境。

第二十科至第三十六科合為一組，主要講述道教的三寶和經戒、儀式。

第三十七科至第四十七科合為一組，講述道教諸術。

第四十八科、四十九科合為一組，講述修道的成果。^①

可見，《無上秘要》雖為類書，但其通過精心的結構編排，構建了一個從宇宙生成、社會倫理、生死賞罰到修道方術的宏大而系統的道教義理體系，是北朝道教義理學在官方支持下整合與系統化的重要成果。

縱觀南北朝道教義理學之開展，大體而言，其傾向可以分為：其一，對道教經典整理與義理體系的構建，以擺脫漢代道教遺存的巫術色彩，塑造宗教化、哲學化的道教精神面貌；其二，將老莊思想予以道教義理解釋，是以本階段的道教義理學著作中多有對《道德經》的注疏。前者以陸修靜、孟智周與《無上秘要》為代表，後者以臧玄靖、宋文明為代表。

逮至隋唐，道教義理學開始了全面發展，可稱作中國道教義理學成熟階段。本階段的道教義理學發展可劃分為兩類：其一，道教義理研究越發頻繁，出現了许多系統性綜合論述道教義理的著作，如《玄門大義》《道教義樞》《道門經法相承次序》之類；其二，重玄學方法與理念被許多知名高道運用在注疏解經、造論發義當中，當代學界多稱此類群體為「重玄學派」。

第一類道教義理學發展，集中於隋至初唐時期。唐高宗時期道士孟安排，其編著的《道教義樞》將道教的整體義理解析成「道德」、「法身」、「三寶」、「位業」、「道性」、「自然」、「有無」等三十七個範疇為綱目，^②對道教教義進行高度抽象化、體系化的梳理與闡釋，標誌著道教義理學已建立起內在自洽的概念體系和理論框架。；同時期的道士潘師正亦有《道門經法相承次序》，以闡釋道教源流，並及道法名相，此書亦是現存唯一一部專釋道教名相之書。此外，道士王懸河《三洞珠囊》、史崇玄《一切道經音義妙門由起》亦是這一類道教義理學發展之代表。這些成果具有一個共通性，即反映了中國道教義理學任務，從南北朝的體系構建，至隋唐時轉向了對體系的不斷完善與豐富內涵，使道教義理學不再是依附於老學之宗教省思，甚至言「視為其老子《道德經》，乃是大乘部攝正，當三輔之經，未入三洞之教」^③。可見，此時道教義理學及代表性著作具有高度思想性與系統性，並且帶來了道教認知的轉向，可與佛教思辨、嚴密性相媲美^④。

① 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，北京：宗教文化出版社，2001年，第39頁。

② （唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第5冊，第541頁。

③ （唐）潘師正：《道門經法相承次序》，《中華道藏》，第5冊，第580頁。

④ 程樂松教授認為，《道教義樞》具有高度思想性與系統性，與此前所見道書判然有別，並且此書帶來了道教認知的轉向，可與佛教思辨、嚴密性相媲美。參見程樂松著：《中古道教類書與道教思想》，北京：宗教文化出版社，2017年，164-179頁。筆者在基礎上，進一步提出自己的觀點，即道教義理學的發展從《道教義樞》開始，即象徵著道教認知的轉變，此後道教義理學已能與佛教思辨、嚴密性相媲美。

第二類道教義理學發展，集中於初唐至晚唐時期，以「重玄」為方法論與思想旨歸，在第一類構建的體系框架內，對道體、道性等核心義理進行更為精深的論述，並在道教界掀起了「重玄學思潮」。成玄英為重玄學的思想追求和方法論的主要確定者，其思想在唐代產生了廣泛深刻的影響^①。重玄學的主要表現有兩方面：第一體現在對老莊的注疏之中，其中以成玄英《南華真經注疏》、李榮（？-？）《道德真經注》、唐玄宗《御注道德真經》、杜光庭《道德真經廣聖義》等；第二體現在道士們的獨立造論闡釋之中，如王玄覽（626-697）《玄珠錄》、通玄先生《道體論》、司馬承禎（639-735）《坐忘論》等。這兩方面道教義理學的發展，本質上都指向對終極真理——「重玄之境」的探求，其理論展開主要圍繞道體論、道性論、有無雙遣方法論、諸法體相關系論等命題。若將其與第一類隋唐道教義理學發展對比，則能發現：道教義理學方面的系統性著作為義理討論提供框架，而重玄學則在此框架內深化思辨。

自晚唐安史之亂、五代十國之後，古代中國道教義理學典籍散佚較多，很長一段時間內，並無道教義理學之作品問世，加之北宋「神霄運動」之後，道教的整體發展轉向至雷法、儀式與內丹，雖偶有幾部注疏、集解問世，但亦沒能掀起思想火花。直到元代至元十八年（1281）忽必烈下令國師八思巴主持佛道辯論，道教方經辯論失敗後遭遇焚經之事，大量承載六朝隋唐義理學精華的經典文獻付之一炬，其餘道教經典也難逃法難^②。此浩劫直接導致道教義理學傳承的文獻根基嚴重損毀。明代雖重刊《道藏》，但道教義理學的創新性研究已鮮見，偶有著述亦多囿於闡釋丹法或依托扶鸞，在理論深度與體系性上難復隋唐之盛。

三、近現代道教義理學的復興之路

中國古代道教義理學與中國古代佛教義理學發展歷程大體相同，都發端於漢魏，體系構建於南北朝，興盛於隋唐，此後則走向衰落^③。但就近現代發展而言，卻有很大差異。佛教義學自歐陽竟無（1871-1943）、釋太虛（1890-1947）、釋印順（1906-2005）與趙樸初（1907-2000）等僧侶二眾的竭力護持，已在當代復興，迄今已形成「教界+學界」的定期互動對話模式^④，而道教義理學的發展卻仍走在復興之路上。

概因有道教學術研究以來，學界多停留於道教史學、道教文獻學之視域。如陳國符先生《道藏源流考》^⑤，對《道藏》一書有詳盡研究，其中亦涉及義理探討，只是此書主要是對藏內道教文獻的

① 強昱著：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社，2002年，第216、246頁。

② 以全真教徒於蒙古太宗四年（1232年）造《老子化胡圖》，又於宋德方等人所編的《道藏》中收入《老子化胡經》為起因。憲宗八年（1258）初，釋道二教激辯《老子化胡經》真偽，道士失敗。翌年，頒旨焚毀道經印板45部。據《至元辨偽錄》載，事件始末時間為憲宗乙卯、丙辰年間，即1255、1256年間，延續數年始息。元世祖至元十七年又校對道經，十八年（1281年）頒旨：除《道德經》外，其餘道藏經文印板盡行焚毀。正統道藏《闕經目錄》著錄道書多系元代焚經而致，其他各處餘存道藏又多毀於元末之戰火。參見黃崑威著：敦煌本《太玄真一本際經》思想研究》，成都：巴蜀書社，2011年，第1頁。

③ 參見周貴華：〈中國佛教義學的過去與現在〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2014年第10期，第81-83頁。

④ 今日之佛教界，已由中國社會科學院周貴華研究員牽頭成立專題研究佛教義理學的「佛教義學研究會」。截止到2024年年底，由佛教義學研究會主辦的「佛教義學研討會」已成功舉辦十屆（2015年8月期間舉辦第一屆），並出版《佛教義學研究》輯刊（北京：宗教文化出版社，2017-2022，共3輯）。

⑤ 陳國符著：《道藏源流考》，北京：中華書局，1963年。

梳理，義理部分只是附帶。1950年至1990年間，日本漢學家多重視道教與佛教的比較研究，如吉岡義豐、鎌田茂雄、砂山稔、大淵忍爾等，由此關注到南北朝隋唐間的道性、自然、法身、因果等義理範疇，同時涉及到道教義理學代表人物與著作研究，才有專題聚焦於道教義理的研究^①，只是還不成體系。或受日本漢學家對隋唐道教思想研究的影響，蒙文通先生注意到隋唐義理中的重玄思想，並率先提出「重玄學派」^②，由此方引起學界關注。然當時關注之議題，還停留於重玄學人物與思想。

道教界一方，至陳櫻寧先生編寫《道教知識類編》之「教理教義」部分，方有對道教教理教義之探討。其後的道教界人士多有採用其觀點，如黎遇航道長在〈道教的信仰及教理教義〉一文中所說之觀點，基本上與陳櫻寧相同：

總而言之，凡是用語言或文字來說明信仰某個宗教的理由的，其名稱為「教理」；凡是能夠根據本教中的經典著作既扼要又概括地提出幾句必須遵守的話，作為信徒們平時在思想上和行動上的準則，且這個準則一定要同全部「教理」相符合，其名稱為「教義」。

③

學界對道教義理的關注，既受陳櫻寧、黎遇航等教界人士的推動，也得益於蒙文通「重玄學派」研究的啟發。

於1990—2005年間，相繼有道長、學者在刊物上發表關於道教教義的觀點。十五年間有三次事件值得關注：第一，1998年11月2日至11日，中國道教協會三名副會長前往臺北奉天宮、臺中市圖書館、臺南鹿耳門聖母廟、高雄小港社教館作了四場道教教理教義的主題演講^④，這是數百年來，道教界首次開展道教義理活動；第二，2002年1月19日至21日，由香港道教學院主辦、香港青松觀資助的「道教教義與現代社會」國際學術研討會在香港召開，本次會議上，施舟人、卿希泰、麥谷邦夫、張繼禹、陳耀庭、詹石窗、蓋建民、李大華、朱越利等國內外知名學者與道長共同圍繞道教教義問題展開探討，這是道教學術活動以來，道教界首次主辦的教義主題研討會，也是教界與學界首次共同對話道教義理的一次盛會^⑤；其三，2002年11月上旬，中國道教協會道教研究所與上海市道教協會在上海舉辦了「道教思想與中國社會進步發展」主題研討會，會後公開出版了首部道教教義主題論文集《道教教義的現代闡釋：道教思想與中國社會進步發展研討會論文集》^⑥。這三件事

① 此時段日本漢學家研究較多，限於篇幅無法一一介紹，只選取幾篇代表性作品以供參考：1.[日]吉岡義豐：〈初唐における佛道論争の一資料-道教義樞の成立について-〉，《印度學佛學研究》4卷1號（1956年），第58-66頁；2.[日]鎌田茂雄：〈仏性と道性〉，《印度學佛學研究》第15卷第2期（1967年），533-534頁；3.[日]砂山稔著：《隋唐道教思想史研究》，平川：平川出版有限公司，1990年；4.[日]麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初唐道教教義學管窺〉，收入辛冠洁、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和主編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年，第267-323頁；5.[日]大淵忍爾：〈《道藏》の成立〉，《東方學》第38期（1969年9月）。

② 蒙文通著：《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年，第343頁。

③ 黎遇航：〈道教的信仰及教理教義〉，《中國道教》1987年，第29頁。

④ 參見中國道教編輯部：〈中國道協三位副會長應邀訪臺並作道教教義演講〉，《中國道教》1999年2月，第46-47頁。

⑤ 參見李永明：〈道教教義與現代社會國際學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》2002年12月，第143-147頁。

⑥ 中國道教協會道教研究所、上海市道教協會合編：《道教教義的現代闡釋：道教思想與中國社會進步發展研討會論文集》，北京：宗教文化出版社，2003年，序言篇（無頁碼）。

情，於近現代道教義理學發展史上可謂是一座座里程碑。誠然，在此期間，還出現了許多道教義理學方面的經典之作，如《中國重玄學》《〈道教義樞〉研究》《從魏晉玄學到初唐重玄學》《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》等，至今仍是本領域的必讀之作。

不久，李養正教授出版了其巨作《道教義理綜論（上下）》。這是首部系統論述道教整體教義的著作，並在這部著作中，首次提出了「道教義理之學」的概念，象徵著道教教理教義邁向道教義理學的重大轉折。在本書付梓後，2010年4月23日—26日，由中國社會科學院道家與道教文化研究中心與浙江金華赤松黃大仙宮合辦「道教的經典與義理研討會」^①，這是教界與學界首次聯合舉辦道教義理主題研討會，更代表著雙方形成「從教義到義理」的共識。

至2016年12月5日，浙江省道教協會主辦了「第六屆長三角論壇」，此屆論壇的主題是「道教教義體系的現代建構——道教文化的弘揚與傳承」，與會學者、道長從概念系統、語言表達、現實關懷等各個角度對構建現代道教教義體系發表了見解^②。由此以後，道教義理學的發展面向便更多的轉向了當代構建，抑或說，更多的轉向了道教義理如何與中國社會主義相適應、如何中國化。當然，這不影響此後仍有一些學者、道長們在聚焦道教義理自身的發展脈絡或義理範疇的梳理。

2018年7月14—15日，中國道教協會舉辦「道教教義體系的現代建構」課題啟動儀式；2019年5月7日，該項課題由盧國龍研究員主持的第一次工作會議在北京召開，會上表示道教教義體系的現代建構，旨在梳理道教教義體系，既遵循道教傳統，也充分吸收現代學術成果，在師古與用今之間重新詮釋道教^③。直至2025年，學界方面，有崔曉忠、尹志華、張志剛、程樂松、章偉文等學者先後發表有關道教義理體系建構之論點；道教方面，有李光富、丁常雲、吳理之等道長闡述見解。^④另2023年間，中國道教協會制定了《堅持道教中國化方向五年工作規劃綱要（2023—2027年）》，關於道教義理方面，茲引如下：

在保持道教基本信仰、核心教義的前提下，促進教義教規、管理制度、禮儀習俗、行為規範等方面守正創新。——總體要求

堅持以社會主義核心價值觀為引領。深入挖掘、闡釋、弘揚道教教義教規中與社會主義核心價值觀相符合的內容……——基本原則

堅持道教基本信仰與核心教義。道教的基本信仰、核心教義承載和體現道教理念，歷

① 林巧薇：〈「道教的經典與義理」學術研討會綜述〉，《世界宗教研究》2010年8月，第184-186頁。

② 中國道教編輯部：〈第六屆長三角地區道教論壇舉辦〉，《中國道教》2016年12月，第10頁。

③ 霍群英：〈「道教教義體系的現代建構」課題工作會議舉行〉，《中國民族報》2019年5月7日。

④ 相關研究由於過多，受篇幅所限，不能一一綜述，僅列幾篇具有代表性之成果供方家參照：胡瀚霆：〈當代視角下道教義理研究的新開拓——詹石窗先生《大道論》述評〉，《世界宗教文化》2020年第2期，第161-165頁；程樂松：〈內外之間與古今之際——信仰的義理建構與道教的文化價值〉，收入陳鼓應主編《道家文化研究》第35輯（2023年），第144-168頁；盧國龍：〈源流貫通的道教核心教義論綱〉，收入陳鼓應主編《道家文化研究》第35輯（2023年），第69-95頁；尹志華、聶威：〈構建現代道教教義體系若干問題探析〉，《青海民族研究》2023年第2期，第30-36頁；程樂松：〈單數，抑或複數的道教——從道教學到道教義理建構〉，《世界宗教文化》2023年第3期，第70-77頁；吳理之：〈道教教義體系現代建構的深遠意義〉，微信公眾平臺，

https://mp.weixin.qq.com/s/fkF_09Fhgy2JyQMeHWJTHQ，2025年5月25日；李光富：〈以社會主義核心價值觀引領道教的廣續與創新〉，人民政協網，<https://www.rmzxx.com.cn/c/2024-10-23/3624202.shtml>，2025年5月25日；張志剛：〈試論道教義理的現代建構——「道教研究中國化」的學術史思考〉，《世界宗教文化》2025年第1期，第1-8頁。

經千載，亙古彌新，是道教特色之所在，氣象之所在，智慧之所在。要堅持傳承弘揚道教基本信仰與核心教義，激發內源動力，堅持正道正行。——基本原則

堅持與時俱進、守正創新。繼承隨方設教、與時偕行的傳統，……建設符合時代發展趨勢和社會進步要求的教義思想……——基本原則^①

可見，道教義理學的現代化構建是相當有必要的。這是新時代賦予道教的使命。上海道教學院以「道教義理與科儀」為本科班專業方向，可見道教界一方正在將道教義理作為培養青年道眾的重心。

從近現代道教義理學復興以來，已然呈現出多元化的局面。這也正如卿希泰先生所說的，21世紀以來中國道教研究已將開展道派史、地方史、道教教義研究、道教典籍整理與研究、道教與其他學科的交叉研究方面作為研究的主要方向^②。

回顧過去，雖然近現代道教義理學成果較為豐富，但若相較於佛教義理學，卻仍有明顯之不足。本文認為，道教義理學若要在當代完成體系構建，還有幾個關鍵性問題有待解決，才能使道教義理學發展與佛教義理學、儒教義理學比肩。

四、道教義理學研究中的問題與未來發展方向

從現有道教義理研究來看，存在兩個亟待解決的核心問題：其一，教界主體參與長期缺位，研究主體多為學界學者，道教界的主動闡釋與理論建構嚴重不足；其二，因歷史上義理建構過程中對佛教術語的吸收轉化，道教義理常被詬病為「抄襲佛教」，而忽視其在信仰本位下對佛教概念的創造性重構。這兩大問題若得不到有效破解，道教義理學的體系化建構將面臨主體性缺失與理論合法性的雙重困境。破解此困境，需回歸道教義理學的本質，畢竟它始終是「基於道教信仰本位」的闡釋體系。

道教義理的服務對象始終是道教信仰者。全因道教信仰需以理教而弘宣，乃有道教義理學之出現，究其本質，乃是「基於道教信仰本位」的闡釋體系。何以能稱「本位」？本文借用周貴華教授對佛教義學之觀點，予以表述：唯有道教本身，唯有天尊、仙聖、祖師的教導及其在歷史中的真實展開本身；「本位」在這裏只表示回歸道教本身，讓道教作為道教本身呈現出來^③。是以反觀歷史，道教義理學開展的主體始終是道教信仰群體，而不是非道教信仰人士，一如《洞真太上太霄琅書》中的訓誡：「凡夫無師，永無所成，成道由師，師不可忘，存之在心，烝烝相續，念念不絕，與經道同。道寶、經寶、師寶，號曰三尊，有一不備，無路昇真。」^④其正凸顯教內傳承對義理純正性的根本保障。然而，現有的相關研究幾乎為學者主導，道教界一方沒有積極主動地去承擔這個本屬於

① 中國道教協會：〈堅持道教中國化方向五年工作規劃綱要（2023-2027年）〉，《中國道教》2023年第6期，第6-7頁。

② 孫亦平：〈論卿希泰先生對道教研究的卓越貢獻——兼論當代道教研究的方向和動力〉，《宗教學研究》2018年第2期，第57-58頁。

③ 周貴華對佛教義學本位理解的原文為：何者可以自居為佛教的本位？唯有佛教本身，唯有佛陀的教導及其在歷史中的真實展開本身。「本位」在這裏僅只表示，回歸佛教本身，讓佛教作為佛教本身呈現出來。參見周貴華：〈何謂佛教本位的義學研究〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2016年第1期，第94頁。

④ 《洞真太上太霄琅書》，《中華道藏》，第1冊，第663頁。

自身的神聖責任。這種「他者」(the other)的視角可能導致對道教義理內在邏輯(如信仰體驗、修持實踐與理論的關聯)的誤讀。程樂松教授亦曾注意到這一問題,認為道教義理之學的體系建構不能全部交付給學界,他還認為:

我們不能將義理建構等同於信仰內部的「神學」建設,也不能將義理建構等同於學術研究對信仰的剖析,而是在兩者之間的地帶展開一體兩面的工作:一方面嘗試為信仰提供一個面向公共知識系統的敘述方式進而建立自身作為一個信仰系統的差異性,為大眾認知信仰提供拾階而上的途徑;另一方面則是為信仰者提供建構自我理解的共同基礎,這一基礎旨在用最基礎的觀念及其內在邏輯凝聚信仰者的身份認同,從而形成更能適應當代社會的「組織性」。^①

現階段學者群體作為道教義理學研究的主體,或許與道教界的主觀參與意識不足、人才培養方向偏失有關,抑或是受歷史、社會等多重因素影響,導致道教界未能真正成為義理研究的主體力量^②。然而,絕大多數學者本身並不具備道教信仰,其研究往往從「他者」視角切入,這就產生了一個根本性問題:缺乏信仰體驗的學術建構,如何能為道教信仰群體提供面向公共知識系統的敘事方式?又如何為信仰者構建自我理解的共同基礎?程樂松教授強調的「在信仰與學術之間展開一體兩面的工作」,恰恰需要教界與學界的深度協作。換言之,唯有道教界以信仰本位的主動闡釋為根基,學界以學術理性的系統梳理為助力,才能既凝聚信仰者的身份認同,又向社會展現道教義理的獨特價值。佛教義理學興盛,正是得益於有這一批批傑出僧眾堅持佛教義理學之本位,一方面繼承與發揚古代佛教宗派義學傳統,另一方面,也是更重要的方面,以學科化的方式建立佛教義學的新方向^③。當代道教義理學,應以佛教義理學發展之成功經驗為參照。當代佛教義學依託寺院教育傳承體系,而道教亟需建立融合宮觀修行與學院研究的「雙軌制」:以教界闡釋為根,以學界梳理為翼。

若道教界人士不承擔堅持道教義理學本位之責任,那麼道教義理學研究勢必難以有效發展。未來道教義理學之發展,其首要任務應在於道教界一方的主動承擔,積極參與義理研究,形成「教界+學界」的互動、對話模式,積極開展道教義理主題會議,乃至於成立道教義理學研究會,抑或創辦相關刊物,為這一模式的出現創造可能。

在後續道教義理學研究中,還需警惕陷入「道教義理全盤攝自佛教」的認知誤區。當前以道教義理為主題的論著中,大多研究仍傾向於將道教義理視為對佛教義學的直接移植,這種觀點忽視了道教在吸收佛教術語時所進行的信仰本位化改造,即是基於「道」的終極依據對佛教概念的創造性重構(如「道性」對「佛性」的本土化詮釋)。本文已在前章之中試述道教義理名相中出現佛教義

① 程樂松:〈單數,抑或複數的道教——從道教學到道教義理的建構〉,《世界宗教文化》2023年第3期,第72頁。

② 祝逸雯曾在其碩士學位論文中簡單地探討過新中國成立以來至21世紀初期道教界在義理復興中缺位的主要原因。概括性歸納,她認為主要在於社會界對道教並不關注,加之道教界自身知識份子太少,道教界的學術研究力量嚴重不足。參見祝逸雯:《路漫漫其修遠兮——道教教義的現代轉型與回顧》,上海:華東師範大學碩士學位論文,2007年,第11-12頁。

③ 參見周貴華:〈中國現代佛教義學的興起〉,《西南民族大學學報(人文社科版)》2019年第12期,第77頁。

理名相之原因，不外乎三點。為了辨析這一問題，以下再度對此三點進行擴展探討。

其一，源自道教初期構建的局限性。東漢末至東晉末，道教義理學處於萌芽階段，因缺乏對自身宗教體系的整體認知、完整語詞系統，且受道士文化水準限制，部分借用佛教經典中的相似語詞（同時佛教徒也會援用道教語詞）來闡釋道教義理。麥谷邦夫指出，佛道術語互鑒類似當代哲學借用西方概念，非簡單抄襲：

當時的宗教界、哲學界運用佛教教義學的概念、用詞，就好像當今世界哲學界使用西方哲學詞一樣。^①

是以某個學派（或宗教）運用了某種其他學派（或宗教）的義理與術語，並不能說這就代表是抄襲。此後董恩林教授也注意到或許這種理解存在偏差^②。道教自兩晉以來就與佛教在教義上互相融攝，何況這種互相融攝並非簡單的「照搬」與「改換面貌」而已，德國學者李可（Friederike Assandri）在這一問題上早有洞見^③。退一步說，難道道教義理中那些與其他宗教相類的部分就在本宗教之中找不到學術源頭嗎？非也，就「道性」思想來說，早已在漢魏盟威道的「道炁」說中可見雛形了^④，除了「佛性論」的直接影響之外，道教本體論的建立才是道教心性論（道性論）產生的根本原因^⑤。

其二，源自道教信仰本位的主觀接納。從道教自身信仰出發，當時道教視佛教為自身流派（如《三天內解經》「三道」理論所示），這種認知可能源於信仰體驗或對道教義理的虔誠信仰，也受漢末至南北朝「三教合一」社會風氣影響。本文認為，對此類問題亦適用宗教多元論的視角來理解。當代著名英國神學家約翰·希克（John Hick, 1922-2012）於 20 世紀 70 年代提出了「宗教多元論」（Religious Pluralism）。在宗教多元論學說之中，將宗教拆分為宗教個殊論、宗教相容論與宗教多元論^⑥。宗教多元論秉持著開放的態度，認為所有宗教都是對唯一本體（道）的不同回應，每

① [日]麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初唐道教教義學管窺〉，《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986 年，第 316 頁。

② 董恩林認為，道教人士根據需要借用佛教術語來說明道教義理，並沒有完全照搬，而是取其名而捨實，如道教「三乘」多指洞真、洞玄、洞神。另外，道教本來許多義理就與佛教相通，甚至二教經常混用概念，如佛教「空」與道教「無」。還有一點是，對於佛教特有的、且與道教理論存在十分重大差異的名詞義理並不會使用，而佛教則會使用，如將「真人」表示為「佛陀」，用「道」表示菩提，但是隨唐道教學者並不會涉及「菩薩」「如來」。基此，他提出早在魏晉南北朝時道教在理論體系方面就有模倣佛教吸收老莊思想，反過來吸收佛教義理來豐富自身義理，……因此，說道教人士在使用佛教術語與義理，不如說在運用道教術語與義理。參見董恩林著：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》，北京：中國社會科學出版社，2002 年，第 248-250 頁、第 286 頁。

③ 「在這種知識環境（兩晉南北朝）中，交流發生得非常快。思想和論點被檢驗、否定和重新闡述；人們對思考和邏輯過程產生了極大的興趣。思想自由流通，佛教徒和道教徒都使用對方的術語和概念。然而，他們的目標並不是創造新的綜合或折衷的教義，而是努力利用所有可用的概念和思想，為從六朝繼承而來的「折衷」教義組合提供系統、易懂且邏輯合理的支撐。」以上譯文由筆者提供，參見[德]李可 Friederike Assandri: *Beyond the Daodejing: Two fold Mystery in Tang Daoism* 超越《道德經》：唐代道教的重玄學(Cambridge: Three Pines Press Edition, 2009), 28.

④ 這點可以詳閱陶金先生的研究。他發現了不同的早期盟威道的授篆文獻中都在強調一個事情，即「道炁」普遍存在於每個人的身中（道性）卻「不能自分別」，其原因在於各種後天思慮與行為所致「清消濁長」，故道炁被禁錮住了（被無明、業力遮蔽），而使道炁開發的方法無外乎行善處靜以達無為（重玄之境），才能達到自我解放發顯道炁。參見陶金著：《盟約：道教法箓的精神內涵與授度儀式》（第二冊），上海：上海古籍出版社，2023 年，第 601-602 頁

⑤ 參見高興福著：《宋文明的道教義學研究》，北京：宗教文化出版社，2024 年，第 36 頁。

⑥ 根據個殊論，宗教可以有很多，但不同宗教是不同的，基督教和其他宗教從根本上來說是彼此排斥的，在其他宗教裏找不到基督教所說的救恩。宗教相容論不同於排他論，它堅持不同的宗教都有上帝之光，但基督教卻有完整的

個回應都具有共通性。希克認為：

彩虹是由地球大氣折射成壯麗，彩帶的太陽光，我們可以把它視為一個隱喻，把人類不同宗教文化解釋為對神性之光（Divine Light）的折射。^①

在其視角下，作為終極本體的「道」在其他宗教也會出現。這正如漢魏正一盟威道「三道」理論所示，作為道之化顯的老君，教化彌散於萬方，於中原為無為黃老，於西域為涅槃旨教，於江南為盟威清約。在基礎上，再理解漢魏道教義理發展過程中，源自道教信仰本位的主觀地接納了佛教義學。這種主觀的接納不僅僅源自信仰，必然還有對宗教多元之信仰體驗。就像保羅·尼特（Paul Knitter，1939—）在歷經學習佛教思想及禪修體驗之後所體會到的那樣：

手指（源自佛教「手指指月」典故），即語言，象徵，奧秘和教義都不是要點。關鍵在於，它們真的表現為關聯的靈。它們是聖靈，從來不是完全的聖靈，卻是真實的靈。……它們也可以是展示，是部分地，但真實地展示結果。色即是空，這個「色」就在這裏。耶穌是上帝的道。穆罕默德是上帝的先知。

這些頗具實踐性的含義而非抽象性的反思，至少對我作為一個基督徒來說，存在於語言當中的差異是重要的。我們使用來意指奧秘的不同的語言不僅僅在言說同樣一件事的方式上不同，而且每一種語言在說同樣一件事，同樣一個奧秘的時候都是不同的。因此關係到差異性。也許我們可以說儘管所有不同的宗教手指都指向同一個月亮，每一個手指，可以說，指向的都是這個月亮的不同部分。沒有佛教的手指，基督徒永遠也不會看見月亮的那些部分。但是，同樣，基督徒的手指可能對佛教徒來說也是真實的。^②

因而，漢魏道教徒援用佛教義理來構建道教義理，作為一種宗教，一種信仰為本位的宗教，其絕非是出於宗教競爭之需求或宗教發展之需求而援用，反而是基於信仰的認同並輔以信仰實踐的體驗（漢魏道教徒學修佛法之過程，獲得了靈性的感觸，在靈性的感觸中，認識到道教義理與佛教義理所揭示的信仰真理/解脫道路相同，二者相互作用^③），方才促成了這一局面。如此，才能為後世道教徒所接受並認同。這也是本文再度復述這一點的原因所在。

第三，道佛義理融合的結果。基於上述背景，佛教義理被自然納入道教義理體系，奠定了道教

真理，擁有最終的救恩。宗教多元論批判和否定排他論和相容論。對希克來說，宗教（對他來說，主要指軸心時期開啟的宗教以及軸心後宗教）是人類對終極實在（the Ultimate Reality）的回應。不同宗教都是對同一終極實在的有效回應。參見王志成著：《當代宗教多元論》，北京：宗教文化出版社，2013年，第22-23頁。

① 參見[英]約翰·希克著，王志成、思竹譯，《信仰的彩虹——與宗教多元主義批判者的對話》，南京：江蘇人民出版社，1999年，「序言」，第2頁。

② [美]保羅·尼特著，王蓉譯：《沒有佛，我做不成基督徒——逾越與回歸的個人信仰旅程》，北京：宗教文化出版社，2014年，第100頁。

③ 筆者所想表達的觀點，亦如希克曾在他成名作之一《上帝道成肉身的隱喻》中所表達的：「把基督教視為一個真實的拯救/解脫的語境，它與其他各大宗教拯救/解脫的道路不是對立的，而是以種種富有創造性的方式相互作用。」參見[英]約翰·希克著，王志成、思竹譯：《上帝道成肉身的隱喻》，南京：江蘇人民出版社，2000年，第188頁。

義理名相多含佛教元素的基本面貌與文化性格。當南朝道士孟景翼、孟智周以「七部判教」整合經典，唐代重玄學者借「有無雙遣」深化道體思辨時，佛教義理語詞已脫胎為道教義理的有機組成部分。

時至今日，這種歷史形成的文化性格既帶來誤解，更蘊含啟示：誤解源於外部視角對「語詞名相相似性」的片面解讀，啟示則在於它恰恰證明了道教義理學從誕生之初便具備的開放品格。正如希克以「彩虹」比喻宗教多元性，道教義理中交織的佛教元素，本質上是「道」這一終極實在在不同文化光譜中的折射。本文認為，面對這一問題，教界與學界人士既需承認早期義理建構的歷史局限性，更應看到道教在保持信仰本位的前提下，對多元文化資源的包容能力。這種能力，正是道教義學區別於佛教義學並形成獨立理論特質的關鍵所在。