

# 道教義理

Daoist Doctrines and Teachings

第1期

2025年

No.1 2025



總第1期

# 道教義理

Daoist Doctrines and Teachings

2025 年第 1 期 總第 1 期

武義牛頭山國家自然森林公園資助期刊

國際標準刊號 ISSN : 3080-941X

# 《道教義理》編委會

主辦單位：道教義理學研究會  
台州學院國際道學研究中心  
崇道公學（國際）道教研究中心  
協辦單位：武義縣壽聖宮

名譽主編：詹石窗 宋崇道  
名譽副主編：鄭世雄  
顧問：陳雅嵐 郭武 黃永鋒 姜守誠  
李遠國 羅爭鳴 強昱 謝清果  
顏鐘祐 張崇富  
（按姓氏拼音首字母排序）

主編：陸生耀 屈燕飛  
編委：郭鴻玲 郭碩知 高興福 胡瀚霆  
何欣 金日成 劉丹 李政陽  
王卉 萬明旭 徐克 周鋒  
趙軒 張永宏  
（按姓氏拼音首字母排序）

執行主編：萬明旭

編輯部主任：金日成  
編輯部副主任：韓冬  
編輯助理：江晨成 李天然 李永征 王科開  
王通 張皓宇  
（按姓氏拼音首字母排序）

本期校對：王科開 張皓宇  
美術編輯：張明靖 鍾增峰  
英文譯校：李天然

出版發行：香江出版社

I SSN 號：3080-941X

本期出版：2025年8月

來稿郵箱：[djylbjb@163.com](mailto:djylbjb@163.com)

出版地址：香港九龍南昌街148-154號寶昌大樓3字樓E室

# 發刊詞

道教義理，乃基於信仰本位，闡釋聖道之學也。承載天尊上聖宣說之正真義趣，不僅為道教信仰體系之核心，亦為修道者體證道體、成就解脫之根本依據。其義理體系，以「真文」為本體依託，藉名相詮釋與系統理論之建構，導眾生自「萬化之跡」回歸「大梵之炁」。故《靈寶無量度人上品妙經》云：「無文不度，無文不生」，彰顯其為「解脫之學」之神聖性與普濟之功。

自東漢教團肇基，道教義理學即以「闡經、立教、導修」為三重使命：《老子想爾注》藉「道誠」詮釋，人格化「道」為太上老君，賦信仰實踐以神聖軌範；南朝陸修靜、孟景翼以「判教」整合經系，徐素、臧玄靖闡「三一論」貫通修持，構築信仰本位之語詞體系；隋唐重玄學派以「雙遣雙非」之玄思深化道體思辨，成玄英、李榮注疏老莊，使義理兼具「破執顯真」之哲學深蘊與「與道冥合」之實踐指向。此脈絡中，義理非純學術建構，乃「以文載道、以理解縛」之信仰載體。

然元代焚經之後，道教義理之學漸入沉寂。明清以降，諸家闡釋多流於零散注疏與口傳心授，信仰本位之理論建構日漸式微，此關乎「道之究竟」之學問，終至邊緣。近世以降，雖有陳撻寧、黎遇航、李養正諸賢振臂，力圖復興仙學與性命雙修之精髓，尤以陳撻寧之「仙學實證論」為代表，試融道教義理於現代科學框架，然受時限，尚未成系統轉型。

當世理性多元，道教面臨現代化轉型之考驗。重啟義理傳統，乃延續「道統」之必然，亦回應「性命雙修」時代命題之迫切。本刊秉「立信仰之本，通學術之橋」宗旨，錨定三大方向，以期於全球化語境中，重振道教義理之光輝：

**其一，溯流探源，梳理道教義理之學史。**自先秦老莊列子立「道」之本體，至黃老之學融「道炁」與治道；自東漢正一盟威道確立「道誠」體系，至魏晉南北朝三洞四輔經教之成熟，再至隋唐重玄學「妙本一心」之超越境界，亦及宋元內丹性命之頓法，旁涉儀式、眾術、雷法諸面向，以厘清道教義理發展脈絡。同時，系統梳理《道德義淵》《道教義樞》《南華真經注疏》《道門經法相承次序》《雲笈七籤》等文獻之理論創見，重現義理演化中「信仰與學術互證」之歷史縱深。

**其二，返本開新，發掘經教旨趣。**以上清、靈寶、三皇、道德、正一、太平、太清諸經系為核心，重玄為會歸，融東西哲學、宗教學、心理學、社會學、管理學，乃至自然科學等多學科方法，闡釋「道德」、「三一」、「六度」、「四等」、「道性」、「自然」等義理之思想深蘊與當代價值。甚至於人工智慧時代，亦將探討 AI 輔助義理闡釋、虛擬實境重現道場、數字人文融經典等前景，以輔道教義理之煥新。

**其三，搭建對話之階，融貫信仰與學術。**教界以信仰為本，合學術規範，使義理詮釋與信仰體證相合；學界以理性為綱，尊宗教信仰，以科學方法探析義理。二者相濟：

信仰賦學術以生命，學術為信仰祛惑，破「教界封閉」與「學界疏離」之弊。是以，當推動跨界對話，匯聚道教界、學術界乃至於社會各界人士之學思，以促進道教義理之多元發展面貌；並鼓勵國際學者參與，拓展道教義理之全球視野。

道教義理，非僅信仰注腳，更乃道教「與道合真」之超越指南。本刊誠邀海內外關注道教義理之士，共赴此業：以文獻為基，辨章學術、考鏡源流；以創見為翼，會通古今、開顯新機。讓道教義理守「生生不息」之信仰內核，入「多元共生」之時空氣象。如此，方使此沉寂數百年之聖道之學，於新時代重煥生機，導眾生「離執顯真」，證「道通為一」之究竟境界。

是為發刊之旨。

《道教義理》編輯部

2025年8月1日

# 目 錄

---

## 【特稿】

- 從斗姆信仰看道教的母愛文化精神/詹石窗 ..... - 1 -
- 

## 【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 ..... - 12 -
  - 杜光庭《道德真經廣聖義》的修道思想/王卉 ..... - 28 -
  - 善惡與道性：論孟安排《道教義樞》中的因果觀/支中樂；萬勇；釋心如；  
陸麗青 ..... - 39 -
  - 宋元清微雷法的道法關係建構  
——《清微道法樞紐》旨歸/馮浩楊；侯思澤 ..... - 51 -
  - 晉代士族的宗教革新：魏華存與早期上清派的形成/白雯慧 ..... - 63 -
- 

## 【當代道教義理體系構建研究】

- 道教義理的核心價值及當代弘揚路徑芻議/陸生耀；張明靖 ..... - 73 -
  - 社會責任和當代道教堅持「中國化」方向/劉雄峰 ..... - 81 -
- 

## 【老莊與玄學專題研究】

- 論「道法自然」的三重義及其現代性啟示/宋崇道 ..... - 89 -

---

## 【重玄學專題研究】

- 道性雙遣與虛氣新詮/張瑩 ..... - 98 -
- 雙遣而達重玄  
——莊子到唐代重玄學「坐忘」義理的嬗變及宗教旨趣/鄭涵曦  
..... - 108 -
- 從「道法自然」到「道性本淨」  
——論《莊子·齊物論》對唐代重玄學心性論的奠基作用/張盈馨  
..... - 117 -

---

## 【道教思想與諸宗教之比較、對話】

- 密契與啟示：道教與基督宗教追尋真理方式之比較研究/顏鐘祐 ..... - 129 -

---

## 【道教義理與跨領域研究】

- 反思黑格爾對於道教的定位/包凌崢 ..... - 139 -

---

## 【書評、綜述與訪談】

- 對中國哲學的存有學研究：偏重存在的居有  
——評《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》/陳逸舟；  
余群..... - 154 -
  - 經典闡釋與道教傳承之路  
——《道教義樞》系列研讀會綜述/王科開；宋崇道 ..... - 170 -
-

<b>Abstracts and Keywords of This Issue</b> .....	- 177 -
<b>《道教義理》徵稿啟事 (2025)</b> .....	- 187 -

# Contents

---

## 【SPECIAL FEATURE】

- Analysis of the Maternal Cultural Spirit in Taoism through the Belief in Doumu/Zhan Shichuang  
.....- 1 -
- 

## 【TAOIST DOCTRINAL STUDIES】

- From the Perspective of Faith-based Perspective: An Exploration of the Past and Present of Chinese Taoist Doctrinal Studies/Wan Mingxu  
.....- 12 -
  - Daoist Cultivation Thought in Du Guangting's *Daode Zhenjing Guangsheng yi* /Wang Hui  
.....- 28 -
  - Good-evil and Tao-nature: Meng Anpai's view of causality in *The Pivot of Taoist Doctrine*/Zhi Zhongle; Wan Fayong; Shi Xinru; Lu Liqing  
.....- 39 -
  - On the Construction of the Relationship between Dao and Fa in the Qingwei Thunder Magic of the Song and Yuan Dynasties—Purpose and Essence of *Qingwei Dao Fa Shuniu*/Feng Haoyang; Hou Size  
.....- 51 -
  - Religious innovation of Jin aristocracy: Wei Huacun and the formation of early Shangqing/Bai Wenhui  
.....- 63 -
- 

## 【CONSTRUCTING CONTEMPORARY TAOIST DOCTRINAL FRAMEWORKS】

- Core Values of Daoist Doctrines and Pathways for Contemporary Promotion/Lu Shengyao; Zhang Mingjing  
.....- 73 -
- Social Responsibility and Contemporary Daoism's Adherence to the "Chinese Localization" Direction/Liu

Xiongfeng

.....- 81 -

---

### **【LAOZHUANG AND XUANXUE STUDIES】**

○Threefold meaning of "Tao models itself after nature": Modern relevance/Song Chongdao

.....- 89 -

---

### **【CHONGXUAN STUDIES SPECIAL TOPIC】**

○The Dual Rejection of the Dao Nature and New Interpretation of Xuqi/Zhang Ying

.....- 98 -

○Chongxuan through double negation: Evolution of "sitting-in-forgetfulness" doctrine from Zhuangzi to Tang Chongxuan school and its religious purport/Zheng Hanxi

.....- 108 -

○From "Tao models itself after nature" to "Tao-nature is fundamentally pure": Foundations of Tang Chongxuan mind-nature theory in *Zhuangzi·Discourse on Seeing Things as Equal*/Chang, Ying-Hsin

.....- 117 -

---

### **【COMPARATIVE DIALOGUE: TAOIST THOUGHT AND WORLD RELIGIONS】**

○Mysticism and revelation: Comparative study on truth-seeking approaches in Taoism and Christianity/Yan Zhonghu

.....- 129 -

---

## 【TAOIST DOCTRINE AND TRANSDISCIPLINARY ENGAGEMENTS】

○Reflection on Hegel's Positioning of Taoism/Bao Lingzheng

.....- 139 -

---

## 【BOOK REVIEWS, SYNTHESSES AND INTERVIEWS】

○Ontological inquiry into Chinese philosophy: Emphasizing the Appropriation of Being—A Review of Critique of *Daoist and Taoist Intellectual History: A Phenomenological-Theological Inquiry*/Cheng Yizhou; Yu Qun

.....- 154 -

○The Path of Classical Interpretation and Taoist Inheritance——An Overview of the Series of Study Sessions on *Daoist Yishu*/Wang Kekai; Song Chongdao

.....- 170 -

---

## ABSTRACTS AND KEYWORDS OF THIS ISSUE

.....- 177 -

## CALL FOR PAPERS: *DAOIST DOCTRINES AND TEACHINGS*(2025)

.....- 187 -

特稿

## 從斗姆信仰看道教的母愛文化精神

詹石窗\*

**提 要：**本文旨在通過分析道教斗姆信仰的起源與發展，探討其背後蘊含的母愛文化精神及其與道家哲學核心思想的關聯。文章首先梳理斗姆信仰的歷史淵源與神格演變，揭示其從北斗星宿崇拜到「眾星之母」的神聖母親形象的形成過程；其次深入剖析斗姆信仰與《道德經》「大道」特質的哲學聯繫，展現道教如何將母性崇拜昇華為宇宙生成論；進而系統闡釋道教母愛精神的基本內涵，包括其創生性、包容性與救贖性特徵；最後探討這一精神傳統在當代社會的文化價值與實踐意義，為現代人提供精神滋養與倫理啟示。

**關鍵字：**斗姆信仰；母愛文化；大道

道教作為中國傳統文化的重要組成部分，蘊含著豐富而深邃的文化精神。其中，母愛文化精神以其獨特的魅力和深厚的內涵，在道教的信仰體系中佔據著重要的地位，而斗姆信仰作為道教母愛文化精神的一個典型代表，其起源和發展與上古時期的天文崇拜有著千絲萬縷的聯繫。通過對上古北斗信仰的深入探究，我們能夠清晰地看到道教母愛文化是如何通過對古老天文崇拜的創造性轉化，逐漸形成併發展起來的。

### 一、斗姆信仰的起源與歷史演變

斗姆信仰根植於中國古代星辰崇拜體系，其雛形可追溯至先秦時期北斗七星的神格化進程。《尚書》《周禮》等典籍中已有「璿璣玉衡以齊七政」的記載，昭示北斗作為天文座標與權力象徵的雙重意涵。隨著道教神譜的完善，魏晉時期《五斗經》首次系統構建北斗九星信仰體系，至唐宋時期斗姆作為北斗眾星之母的元君形象正式形成。北宋《太上玄靈北斗本命延生真經》賦予其「紫光夫人」的神話敘事，描繪其於龍漢劫中化生九皇、統御星斗的創世傳說。宋元之際該信仰與佛教密宗交融，摩利支天的戰車金豬形象被吸納為斗姆坐騎「獬豸輦」，元代《道法會元》將斗姆元君與佛教摩利支天菩薩結合，形成兼具佛道特徵的神格，尊稱其為「九天雷祖大帝先天乾元巨光斗姆紫光金尊聖后」。明清時期通過《萬曆續道藏》編纂和欽天監設立的斗壇祭祀，其神格經皇家敕封升格為「先天斗姆紫光金尊聖德天后」，成為貫通三教、聯結天地的重要信仰符號，展現出多民族文化交融的信仰演進軌跡。

\* 作者簡介：詹石窗，男，福建廈門人，哲學博士、教育學名譽博士，現為四川大學文科傑出教授、四川大學老子研究院院長、國家「十三五」規劃文化重大工程《中華續道藏》首席專家。

## （一）從星宿崇拜到母神信仰：斗姆的源起

**上古北斗信仰的雛形。**考古發現表明，距今五六千年前的河南濮陽西水坡 45 號墓中已出現用蚌殼堆塑的北斗形象，顯示早期先民對北斗星象的崇拜。

河南濮陽西水坡 45 號墓（距今約 6500 年）墓主遺骸東側發現的蚌塑北斗星象，由兩根人脛骨與蚌殼組成斗柄與魁部<sup>①</sup>，其斗魁四星作內收弧線排列的特殊形態，與《淮南子·天文訓》所言「帝張四維，運之以斗」<sup>②</sup>的說法高度契合。該墓蚌塑龍虎、北斗構成二十八宿四象體系的雛形，印證了《史記》卷二十六《曆書》「蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息」的早期天文觀測傳統。戰國曾侯乙墓漆箱青龍白虎二十八宿圖<sup>③</sup>與西水坡星象圖構成時空呼應，佐證《周禮·考工記》「龍旂九旒，以象大火也；熊旗六旒，以象伐也」<sup>④</sup>的星宿物象化思維。考古實證與《爾雅·釋天》「北極謂之北辰」<sup>⑤</sup>、《春秋元命苞》「斗為帝車，運於中央，臨制四海」<sup>⑥</sup>等文獻共同揭示：中國新石器時代已形成以北斗為核心，融合方位測定、曆法推演與王權象徵的天文崇拜體系，為《尚書·堯典》「曆象日月星辰，敬授民時」<sup>⑦</sup>的觀象傳統奠定物質基礎。

**宋代道教斗姆神格的確立。**宋代道教神格體系的重要發展體現在斗姆信仰的正式確立。這一過程以《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》（約成書於北宋）的記載為關鍵節點，該經首次系統記載了紫光夫人（斗姆元君）的神話譜系：斗姆為北斗眾星之母，化生九皇，統御群星。南宋《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》進一步明確其「九靈太妙白玉龜臺夜光金精祖母元君」的尊號，形成「中天梵炁」、「天醫大聖」的神格定位。

在教義建構方面，宋代道經通過三重維度確立斗姆地位：其一，宇宙生成論維度，《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》記載其「於龍漢劫中現法身」的創世屬性；其二，星象崇拜維度，《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷二載其「善通靈」，為人「脫死籍黑編」<sup>⑧</sup>的職能；其三，修煉實踐維度，《先天斗姆奏告玄科》規定「舉步虛，師剔九鳳罡，飛訣於水盂，焚九鳳符」<sup>⑨</sup>的特定祭祀儀軌。這種體系化建構使斗姆脫離早期道教中模糊的星神形象，形成兼具創世神、星主、修煉本尊三重屬性的獨立神格。

該神格的確立反映了宋代道教的兩個重要轉向：在教義層面，完成從「星宿自然崇拜」到「人格化星神信仰」的轉變；在社會層面，通過《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》「消災解厄」的現世承諾，使北斗信仰實現從皇家天文崇拜向民間信仰的滲透。現存大足石門山南宋道教造像中

① 濮陽市文物管理委員會等：〈河南濮陽西水坡遺址發掘簡報〉，《文物》1988 年第 3 期。

② 〈西漢〉劉安編：《淮南子》卷六《天文訓下》，（明）嘉靖九年王鏊刻本。

③ 詳見湖北省博物館《曾侯乙墓》，北京：文物出版社，1989 年。

④ 〈西周〉周公旦撰，（東漢）鄭玄注，（唐）陸德明音義：《周禮》卷十一《冬官考工記上》，（清）嘉慶道光間吳縣黃氏士禮居刻《士禮居叢書》景明嘉靖刻本。

⑤ 〈西漢〉佚名撰，（東晉）郭璞注：《爾雅》卷中，民國二十一年故宮博物院景印《天祿琳琅叢書》景南宋監本。

⑥ 〈唐〉虞世南輯：《北堂書鈔》卷一百五十天部二，（清）光緒十四年南海孔氏三十有三萬卷堂景宋刻本。

⑦ 〈東周〉孔丘編定，（西漢）孔安國傳，（唐）陸德明音義：《尚書》卷一《堯典一》，（清）乾隆四十八年武英殿刻仿宋相臺五經本。

⑧ 〈西晉〉許遜釋：《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷二，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988 年，第 10 冊，第 570 頁。以下凡引述《道藏》，版本相同。

⑨ 〈宋元〉佚名氏：《先天斗姆奏告玄科》，《道藏》第 34 冊，第 756 頁。

獨立的斗姆元君龕（編號第 10 號），正是這一神格獨立性的物質見證。

## （二）斗姆神格的演變與職能擴展

斗姆作為道教北斗眾星之母，其神格經歷了從原始星辰崇拜到多元職能融合的演變過程。早期其形象依託北斗信仰而生，唐宋以後逐漸被納入道教神系，吸收梵炁化生、療愈眾生等特質，職能擴展為消災解厄、延壽護命、調和陰陽的至高神祇，並在民間信仰與宮廷祭祀中形成跨階層的崇拜體系。

**生育之母的意象表徵。**斗姆最初作為北斗七星及天皇大帝、紫微大帝之母的生育神形象出現，體現原始生殖崇拜。

值得注意的是，唐代佛教密宗經典《北斗七星護摩秘要儀軌》已出現「北極七明娜羅」的說法。作為梵漢複合尊稱，「北極七明娜羅」兼具方位屬性（北極）、功能象徵（七明）及梵語神格編碼（娜羅），體現密教吸收中土北斗信仰後進行的義理重構，它雖然沒有明言北斗七星為斗姆所生，但卻隱含了斗姆的意象，因為同收入《大正藏》第 21 冊中的《佛說聖曜母陀羅尼經》記載：「佛告金剛手菩薩：『我今復說陀羅尼名聖曜母，有大明力能為擁護，一切宿曜聞悉歡喜。』」<sup>①</sup>其中的「聖曜母」也就是斗姆。佛教密宗關於北斗七星之母的說法雖然與道教不同，但所指對象卻是一致的，體現了唐代佛道具有共同的星宿母的信仰。

到了北宋時期，《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》明確記載：「北斗九真聖德天后，道身玄天大聖真后」，於上春日，「百花榮茂之時，遊戲後苑，至金蓮花溫玉池邊，脫服澡盥，忽有所感，蓮花九包，應時開發，化生九子」<sup>②</sup>。該經所述的創世敘事，與《詩經·大雅》「大姒嗣徽音，則百斯男」<sup>③</sup>的生殖崇拜形成跨時代呼應。

在神祇譜系方面，《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》確立其作為「天皇、紫微二帝君之母」的地位。這種雙重聖王生育者的定位，實質是原始社會「大母神」崇拜的宗教轉化。考古材料顯示，河南偃師二里頭遺址出土的夏代北斗形玉琮（M3:13），其七孔造型可能暗示早期星母崇拜的存在。

元代《靈寶領教濟度金書》卷五十七記載的禮請九天監生之神包括：「九天衛房聖母，九天定生大神，九天感化大神，九天定胎大神，九天易胎大神，九天助生君，九天順生君，九天速生君，九天全生君，六甲符吏，催生童子，保胎童子，速生童子，南昌分胎功曹，南昌主產功曹，南昌主死功曹，南昌起死功曹。」<sup>④</sup>其中的「九天衛房聖母」當是斗姆，而其後諸神則為九天衛房中的助產職事，由此可見道教天界對於生育的高度重視。

一直以來，道教關於禮請斗姆以求子嗣的科儀有兩大講究：一是面北以設壇。之所以「面北」，是因為斗姆即代表北斗，依照五行理論的時空定位中，北方對應坎卦與水德，北斗七星位於北方星

①（宋）玄覺大師法天譯：《佛說聖曜母陀羅尼經》，《大正藏》第 21 冊，第 421 頁。

②（宋）佚名氏：《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》第 1 冊，第 872 頁。

③（西周）尹吉甫採集，（東周）孔丘刪定，（西漢）毛亨傳，（東漢）鄭玄箋，（唐）陸德明音義：《毛詩》卷十六，（清）乾隆四十八年武英殿刻仿宋相臺五經本。

④（元）寧全真：《靈寶領教濟度金書》卷五十七，《道藏》第 7 冊，第 279 頁。

空，被視為主宰生育、延命的星宿集群。二是獻棗、栗以為供品。這種供品禮儀與《周禮·天官·醴人》記載祭祀高禘的「棗栗」供品完全一致。這種儀式連續性揭示出，斗姆信仰實質是將上古殖女神崇拜投射到星象體系的結果。其象徵旨趣在於：以「棗」諧音「早」字，象徵早生貴子，而其果實多籽，暗合「多子」寓意；至於「栗」，古稱「五果」之一，取「利子」諧音，兼有堅固內核特徵，契合斗姆科儀中「破九泉幽暗」的護胎功能。

比較宗教學視角下，斗姆「九子創世」神話與巴比倫提亞馬特生育眾神的敘事結構高度相似，印證了德國學者諾伊曼《大母神》提出的「原初生育者」原型理論。但中國特色的發展在於，通過《北斗本生經》將生殖功能與宇宙秩序建構相結合，形成「生育—統治」的二元神格。

**救難功能的豐富。**明清時期，斗姆神職擴展為「能陽能雨能變化，救災救難救刀兵」，具備消災解厄、保胎護生等全方位救贖功能。

明代《正統道藏》收錄的《太上玄靈北斗本命延生真經》明確記載斗姆「救刀兵劫難」的職能，這與嘉靖年間邊患頻發的歷史背景直接相關。當時，蒙古土默特部首領俺答汗因明朝長期限制互市貿易，導致漠北草原物資匱乏，最終以武力逼迫通商。嘉靖二十九年（1550年）的「庚戌之變」中，蒙古騎兵直抵京畿劫掠八日，暴露明朝北邊防務的空虛。在這種背景下，斗姆信仰的經籍強調救刀兵之劫難乃客觀情勢使然。其後編集的《廣成儀制》更將斗姆與關帝並列祭祀，形成「武廟配享」的特殊格局。

考《無上玄元三天玉堂大法》卷十還載有據說出自斗姆傳承的「保胎符」，謂之「用黃紙朱書令孕婦佩帶即吉」，又有「治產鎮房符」，謂其「符用黃紙朱書三道，懸貼房帳床臥之地，即得無產育之難。已上諸符並把斗訣迎罡炁旺方書之，其應如響。」<sup>①</sup>這些攸關生育的技術手段與醫書《普濟方》卷三百四十二「安胎方」<sup>②</sup>形成醫道互證。清代宮廷檔案顯示，雍正帝曾命內務府總管依道士婁近垣的建議，「於養心殿設斗姆壇保嗣」，這一記載見於《內務府活計檔》雍正十三年三月條。

查同治戊辰年重刊的《斗姆經闡微》一開始即寫道：「凡天地氣運修否，日月星辰錯行，陰陽晦明不時，風寒暑濕失節，亢旱水火交侵，凶災疫癘迭至，又加刀兵蟲蝗、妖精鬼怪、疾病傷生、爭訟橫撓，種種不祥，悉皆乖氣所致。斗姆大聖施此大藥，普成醫治之功。」<sup>③</sup>這段話先是描述天地之間存在的種種災難病疫，爾後強調斗姆大聖的救治，接著又以小字箋注的形式引申說明，指出斗姆大聖是「天醫」，既然如此其所救治的就不僅僅是身體的疾患，而是身體病、社會病、自然環境之病皆一一化解，充分體現了斗姆救治功能的綜合化。

近年來，筆者帶領的學術團隊從民間收集到一批關於斗姆的經籍。諸如《太上玄靈斗姆消災度厄延生妙經》三卷、《斗姆渡劫消災延壽錫福法懺》一卷、《斗姆璿璣七情六欲謝罪法懺》一卷、《斗姆戒殺延生萬象回春》一卷、《先天無極斗姆消災延壽徹獄大洞仙經》三卷等。這批經典，除了彰顯斗姆的消災解難的功德之外，還特別注重懺悔的修持。例如《斗帝大法元宗經寶懺》謂：

①（宋）路時中編：《無上玄元三天玉堂大法》卷十，《道藏》第4冊，第32頁。

②（明）朱橚撰：《普濟方》卷三百四十二《妊娠諸疾門》，（清）乾隆《文淵閣四庫全書》本。

③《斗姆經闡微》卷一《斗姆金章第二》，同治戊辰年刊本，雲南省南城內五靈廟藏。

圓明道母，聖德無疆，闡真經而度世，傳寶懺以救人。臣等始悔既往之非，方悟將來之是；所冀先王遙而道非遙，守先猶是待後，往聖遠而理非遠。既往所以開來，庶幾道日增輝，或者法輪常轉矣。伏願道垂宇宙，如日月之經天，歷萬載而不減，教化古今並江河之行地，播千世以常新。<sup>①</sup>

這一段敘說既有讚頌，也有懺悔，而最為重要的乃是強調以道教化，這充分顯示了斗姆信仰的倫理基調。

**民間信仰的在地化。**如四川綿陽地區流行的「揪揪會」民俗，將斗姆傳說與地方求子祈福習俗結合，形成獨特的母親節慶活動。據麻辣社區—四川第一網路社區網發佈的《綿陽市非物質文化遺產—民俗：揪揪會》的記錄可知，「揪揪會」在三臺縣黎曙鎮、立新鎮、三秀鄉，還有中江縣雙鳳鄉，黃鹿鎮，以及綿陽市涪城區關帝鎮、玉皇鎮等鄉鎮具有深廣的群眾基礎和悠久的傳承歷史。每年農曆三月十八日至二十日，遠近城鎮鄉村中的男女老幼、青年媽媽都要帶上自己的孩子，古時騎馬坐轎，而現在則乘坐各種車輛或步行聚集在斗真觀山頂朝會，會期雖然只有短短的兩天，但參加者數以萬計，十分熱鬧。在「揪揪會」上，有個儉樸而隆重的儀式，這就是祭祀「斗姆媽媽神」，然後進入自由認識的階段。當此之際，聚會的人們有說有笑，乃至嬉戲打鬧；至高潮時，聚會者相互揪身，此種活動之所以稱作「揪揪會」，大抵以此典型的身體接觸為緣起。參會者認為，誰揪的次數越多，誰就是當年最吉利的人，不僅孩子好帶，而且辦事也非常順利。可以說：這種將斗姆崇拜與巴蜀地母信仰相結合的現象，實為道教正統信仰的民俗轉化<sup>②</sup>。

### （三）《封神演義》與斗姆信仰的文學傳播

斗姆信仰的傳播，在一定程度上還與文藝作品的流布具有密切關係。其中，《封神演義》對斗姆形象的塑造頗有典型意義。

作為明代神魔小說的代表，《封神演義》通過生動的情節建構與神靈譜系的書寫，將斗姆元君這一道教尊神納入通俗文學的敘事框架，使其形象與信仰借助文本的廣泛流布深入民間，成為宗教文化與文學傳播互動的典型案例。

**金靈聖母的封神敘事。**《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》的「九皇之母」定位與《封神演義》第九十九回金靈聖母「執掌金闕，坐鎮斗府」的封神結局形成呼應。考古發現如元代山西永樂宮三清殿壁畫中，已有戴星冠、執如意的女神形象，與小說描述的「霞光萬道」法寶特徵相符。

**敘事強化母權。**小說通過三個關鍵情節確立斗姆的權威性：萬仙陣獨戰文殊、普賢、慈航三大士（第八十三回）；受通天教主賜予鎮教法寶龍虎如意；封神時特授「坎宮斗姆」神職，統轄八萬四千群星惡煞。小說雖非正統道教經典，卻極大促進了斗姆信仰在民間的傳播與接受。斗姆作為「眾星之母」統領周天星宿，隱喻母性秩序對宇宙運行的統攝作用。

① 《斗帝大法元宗經寶懺·道理章》，同治十二年刊本，作者自藏。

② 按關於「揪揪會」，《文化簡報》1994年5期、《三臺報》1994年6月24日以及《四川文化報》1994年5月31日等相繼刊出〈民俗節日揪揪會〉〈奇特的揪揪會〉等文章，可資參考。

## 二、斗姆信仰與《道德經》「大道」特質的哲學關聯

斗姆元君作為道教宇宙生成論的核心神祇，其信仰體系與《道德經》「大道」思想存在著密切關聯。兩者皆以「道生萬物」為邏輯起點，通過「有無相生」的辯證法則，構建起宇宙生成、運行與歸復的完整哲學框架，在超越性與內在性維度上展現出「道」與「神」的終極統一。

### （一）「道」與「母」的隱喻同構

「道」作為中國哲學的本體依據，「母」作為生命源起的具象載體，二者通過隱喻思維形成符號化轉譯。在《老子》文本中，「道」以「玄牝」及「谷神」等母性意象完成自我闡釋，而「母」則通過「生而不有」的創生特質呼應「道」的運作法則，二者在宇宙生成論層面構成了虛實相生的動態運作機制。

「玄牝之門」的創生意象。馬王堆帛書本「谷神不死」作「浴神不死」。這裏的「浴」字暗含滌除玄覽的修行意象。河上公則明確解釋為「鼻口之門」<sup>①</sup>，反映漢代黃老學派將宇宙論生理化的傾向。王弼注「玄牝」為「與極同體」<sup>②</sup>，而宋代道教崇神運動通過《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》將其具象化，完成從哲學概念到宗教神祇的轉換。明代《封神演義》將斗姆塑造為金靈聖母，其「龍虎如意」法寶符號實為《周易參同契》「坎離匡郭」理論的形象表達，顯示丹道思想對通俗文學的滲透。

「天下有始」的生成論。老子「天下有始，以為天下母」的命題，與斗姆生育眾星、化生萬物的神話敘事形成了哲學義理與道教法相的精神能量交集。這種交集使原始生殖崇拜昇華為「道一萬物」的生成體系，《道德經》所言「三生萬物」的「三」被《靈樞·本神篇》闡釋為「兩精相搏謂之神」的生命發生機制。

### （二）柔弱勝剛強的母性智慧

水的至柔可以穿石，地的至厚能夠承山，母性智慧往往以看似柔弱的方式詮釋著超越剛強的力量。它不是鋒芒畢露的對抗，而是春風化雨的包容；不是強勢掌控的壓迫，而是潛移默化的滋養。這種智慧以韌性為底色，在生命的褶皺中編織出剛強無法觸及的深邃與永恆。

水德與母性的共通特質。《道德經》第八章「上善若水」之說，強調水「善利萬物而不爭」的創生特質，與斗姆「紫光孕九皇」的生育神話共同體現「生而不有」的母性原則。水通過「處眾人之所惡」實現空間統攝，而斗姆則以「周回十方」<sup>③</sup>的星象運行展現宇宙關懷，二者均以低位姿態實現高階統御。道教雷法中的「喂水」科儀，將水的淨化功能與斗姆「滌除陰魄」的修行目標結合，形成「以柔破障」的修煉體系。

① 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第22頁。

② 樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，第17頁。「與極同體」之所謂「極」即太極，代表「道」。

③（宋）佚名氏：《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》第1冊，第872頁。

**無為而治的養育之道。**在《道德經》第五十一章中，老子提出「道生之，德畜之，物形之，勢成之」的生成序列，其中「生而不有，為而不恃，長而不宰」的命題，構成了道家無為思想的核心內涵，這一思想在斗姆信仰中得到神話學的具象化表達：作為北斗眾星之母的斗姆元君，其「紫光孕九皇」<sup>①</sup>的創世神話，完美詮釋了「生育而不佔有」的母性治理原則。二者共同構建了一個「生成—養護—不干預」的宇宙運行模型。

老子《道德經》第十七章說：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」這種通過系統自組織實現的秩序，超越了強制性的權力干預。水的「柔弱勝剛強」（《道德經》第三十六章）特性，在斗姆度化凶星的法事中轉化為「以慈化煞」的宗教實踐。明代《道法會元》記載的斗姆水符儀式，正是將哲學命題操作化為具體儀軌的典型案列。

老子的治理模式與斗姆水符儀式對當代社會具有三重啟示：其一，在家庭教育層面，啟示父母應當「輔萬物之自然」（《道德經》第六十四章）；其二，在組織管理領域，提供了一種「領導而不控制」的新型管理模式；其三，在生態治理方面，展現了「生養—不宰」的可持續發展智慧。

在道教生命哲學的視域中，斗姆元君作為元始天尊陰炁的化身，其存在本身即構成一個深邃的生命隱喻系統。這一系統通過三個維度展現其哲學內涵：一是生命本源的辯證統一。斗姆的陰炁特質與玉皇陽炁形成《道德經》第四十二章所言「負陰而抱陽」的宇宙生命場。這種陰陽和合不是簡單的二元對立，而是如《周易參同契》所描述的「坎離交媾」般的動態生成過程。在斗姆信仰中，其「紫光孕九皇」的創世敘事，實則是生命能量從混沌到有序的自組織演化。二是母性養育的哲學表達。就生成論層面而言，斗姆「生而不有」的特性，與《太平經》「天地之性，萬物各自有宜」的主張相呼應，形成「創造—釋放」的養育模式；就方法論層面而言，其度化凶星時「以慈化煞」的實踐，完美詮釋了老子「慈、儉、謙」的三寶智慧。就價值論層面而言，斗姆法器中的「龍虎如意」符號，象徵著生命力量中剛柔相濟的平衡法則。

### （三）回歸本真的母性修為

在道教逆向思維的邏輯中，「復歸於嬰兒」的修行理念構成了一個完整的生命循環體系，這一體系通過斗姆信仰的母性維度展現出多重哲學意蘊。首先是生命本真的存在狀態。《道德經》第十章「專氣致柔」的命題，在斗姆信仰中具象化為「揪揪會」的民俗儀式。該儀式中信眾佩戴的嬰兒肚兜符號，象徵著生命原初的純粹性。這種回歸不是簡單的生理倒退，而是對《莊子·應帝王》「渾沌之死」寓言的反向解構。其次是母性養護的修行路徑。就能量層面來看，斗姆「紫光注照」的宗教意象，與內丹學「煉炁化神」的嬰兒態修煉形成「區塊鏈」的聚合鍛鑄。就倫理層面來看，其信仰活動中「老婦扮嬰」的儀式行為，實踐著《太平經》「反其真元」的修養方法。就宇宙論層面：九皇信仰中的星斗輪回觀念，暗合《周易參同契》「終而復始」的生命迴圈模型。

①（宋）佚名氏：《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》第1冊，第872頁。

### 三、道教母愛精神的基本內涵與當代價值

道教以「慈」為立教根基，其母愛精神既體現為對自然萬物的化育包容，又彰顯出滋養生命、潤澤蒼生的倫理特質。從「道生德蓄」的宇宙生成論到「貴柔守雌」的修行智慧，道教將母性昇華為貫通天人的核心精神紐帶。在當代社會人際疏離與生態危機背景下，這種蘊含生命關懷與和諧共生的母愛哲學，為重構人倫關係、培育生態倫理提供了深具啟示性的精神資源。

#### （一）道教母愛精神的多維內涵

道教將母性崇拜昇華為超越血緣的宇宙性精神象徵，其母愛內涵在神聖與世俗的交融中呈現三重維度：作為創世本源的道體化現，以「玄牝之門」隱喻生生不息的造化之力；作為修行倫理的慈憫準則，主張「貴柔守雌」的處世智慧；作為濟世度人的實踐品格，通過「勸善書」等載體將母性之仁轉化為普世關懷，形成獨具東方特質的生命觀與倫理體系。

**創生性：萬物本源的生命力。**斗姆作為「北斗眾星之母」，象徵道化生萬物的本源力量，體現生命的神聖性與連續性。

就宇宙生成論層面看，斗姆作為「北斗九皇之母」<sup>①</sup>，其「紫光化生」的創世神話構建了獨特的生命發生學模型。這種創生模式具有三個特徵：第一，非目的性生成。這不同於西方創世論的意志創造，體現了《道德經》第二十五章「道法自然」的自發原則。第二，迴圈性延續，通過北斗七星「周天運轉」的星象規律，展現《周易》「生生之謂易」的永恆創生。第三，陰性化育。其「摩利支天」化身所持蓮花法器，象徵《太平經》所言「地母含養」的孕育功能。

就生命價值論層面看，斗姆信仰中的母性特質揭示了神聖性維度，其「三目四首八臂」的法相，將生命本源力量具象為超驗存在，道教齋醮中的「續燈儀」，則實踐著《靈寶無量度人上品妙經》「永延生命」的宗教訴求，反映到民間「拜斗延生」習俗，則將《黃帝陰符經》「宇宙在乎手」的哲學命題轉化為生命養護實踐，具有普世性的關懷意義。進一步地看，這種創生觀對當代生命哲學具有的重要價值包括：為人工生殖技術提供倫理參照系，重構人與自然的本源聯結，故而可以療愈現代性生命異化狀態。

**包容性：慈悲無邊的接納力。**斗姆信仰「救災救難救刀兵」的普世救贖，展現母性包容一切的胸懷。

從本體論維度看，這體現了無差別的生命接納，斗姆「八臂救苦」的法相象徵《靈寶無量度人上品妙經》「普度天人」的無限包容性，其信仰中「刀兵化蓮臺」的轉化機制，實踐著《莊子·齊物論》「道通為一」的哲學命題，民間「萬靈斗姆」的稱謂，體現《太平經》「周窮救急」的普世倫理。

就認識論維度看，斗姆法相的「大愛無疆」表現了超越二元對立的智慧。「紫光不擇照」的宗教意象，對應《道德經》第四十九章「善者吾善之，不善者吾亦善之」的認知模式；齋醮儀式中「解

<sup>①</sup>（宋）佚名氏：《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》第1冊，第872頁。

冤結」的環節，展現《太上老君說常清靜經》「真常應物」的辯證思維，而其「北斗注死」與「南斗注生」的雙重神格，詮釋「負陰抱陽」的完整生命觀。

就實踐論維度看，這又是具身化的慈悲行動。道教「鐵罐施食」儀式，將包容哲學轉化為物質性救濟實踐，民間「收驚法事」中母性角色的治療功能，體現《黃庭經》「養性延命」的具體方法；當代宮觀設立的「慈幼堂」，延續著《悟真篇》「大道慈悲」的現世關懷。

**救贖性：消災解厄的護佑力。**從保胎安產到消災延壽，斗姆信仰提供全方位的母性庇護，滿足信徒現實需求。

斗姆作為「九皇道母」的神格定位，體現《道德經》「聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物」的終極救贖承諾，其「八臂持法器」的造像學特徵，對應《道德經》「常善救物故無棄物」的哲學命題，信仰實踐中「斗燈續命」儀式，實踐著《黃庭經》「保命護神」的生命技術。

在時間向度上，從《北斗經》「懷胎守護」到「解厄延生」，體現了全週期的關懷；在空間向度上，「本命燈」的設置，以獨到的方式隱喻斗姆元君與社會家庭的神聖聯結。在身心維度上，符咒療法同時作用於生理疾病與心理焦慮。

## （二）道教母愛精神的倫理特質

道教以「慈母育化」為倫理根基，將母性之柔善、包容與生生之德昇華為「道」的倫理品格，主張通過效法自然母體的滋養與守護，構建萬物共生、慈憫為懷的倫理秩序。這種精神既蘊含對生命的敬畏與悲憫，又彰顯出務實的道德實踐智慧，成為道教倫理體系中貫通天人之道的獨特紐帶。

**和諧共生的關係智慧。**斗姆「統御群星」的神格定位，體現《道德經》第二十五章「道法自然」的宇宙法則；其「北斗七元」的星象系統，實踐著《周易》「各正性命」的和諧原理；信仰中「周天列宿」的運行秩序，詮釋《太平經》「並力同心」的共生倫理；宮觀儀軌中的「朝真禮斗」，將神聖秩序轉化為世俗倫理規範；「解冤結」科儀展現《靈寶無量度人上品妙經》「齊同慈愛」的關係修復智慧；民間「安太歲」習俗，反映母性調節時空衝突的緩衝功能；「斗燈續命」儀式，蘊含《黃庭經》「陰陽和合」的養生智慧。

**生命尊嚴的終極關懷。**斗姆信仰中對生育、健康的重視，反映道教對生命價值的深切尊重。

斗姆元君作為「北斗眾星之母」，其紫光化生九皇的神話揭示了道教將生命起源與宇宙星辰相聯的哲學認知。在《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》中，生命先天祖炁源自銀河系斗姆宮的設定，賦予人類生命以超越性的神聖維度。這種從星象學延伸出的生命觀，將個體生存與天體運行納入同一生態系統，形成「天人同構」的宇宙生命觀。

斗姆宮「北斗注死，南斗注生」的二元運作機制，通過「藥王斗」信仰與道教醫學深度融合。《黃庭經》的「保命護神」理念在斗姆信仰中具象化為「保胎符」與「安胎科儀」等實踐，使養生延命成為修道者「尊道貴德」的修行路徑。

就生育過程看，斗姆信仰從「安胎科儀」到「洗兒朝真」的完整生育儀式鏈，將生物學意義上的分娩昇華為「先天祖炁注入」的宗教事件。《入胎經》闡釋的胎兒發育觀，強調母體情緒與星辰

能量的共振，使生育行為成為維繫宇宙生命迴圈的微觀實踐。斗姆信仰中母性神格超越傳統性別秩序，與道教「半陰半陽」的生育觀形成呼應。斗姆信仰中的「解厄延生」訴求，為現代生命倫理學提供「敬畏生命」的中國方案。其「保胎符」承載的預防醫學理念，與當代「治未病」思想形成跨時空對話。這種生命價值觀體系通過斗姆信仰的具象化表達，完整呈現了道教「重人貴生」的核心教義，其將生育健康問題提升至宇宙論高度進行詮釋的思維模式，構成了東方生命哲學區別於西方生物醫學範式的根本特徵。

### （三）道教母愛精神的當代價值再思考

在物質文明高度發展而精神家園亟待重建的現代社會，道教文化中以「慈」「柔」「容」為核心的母愛精神，為化解人際疏離、生態失衡與生命焦慮提供了獨特的思想啟示。這種源於自然之道、融於倫理之維的母性智慧，正以其超越時空的生命力，指引著當代社會探索更具溫度的人文關懷與可持續的文明發展路徑。

**生態文明的啟示。**斗姆作為自然秩序的象徵，為現代生態倫理提供「天人合一」的母性視角。斗姆元君作為道教神譜中母性力量的具象化載體，其與自然秩序的關聯及生態倫理價值的體現主要反映在以下三個層面：

第一，宇宙母體的本源象徵。斗姆元君被稱為「眾星之母」，其化生北斗七星的神話原型揭示了道教對自然秩序的認知框架。作為北斗七星的本源，她被賦予統御星辰運轉的權能，這種將天體運行規律擬人化為母性孕育過程的思維模式，本質上是將自然法則昇華為生命創生法則。道家「道法自然」的哲學觀在此轉化為具象化的母神崇拜，形成「天即母體」的隱喻系統。

第二，母性特質與生態倫理的範式重構。斗姆形象承載道教對生命迴圈的理解——如同母親孕育子嗣，自然界的生生不息也需要被呵護包容。這種認知突破了人類中心主義，將生態維繫視為母性職責的延伸。從動態平衡的立場看，斗姆元君執掌星辰運轉的傳說，暗示道家對自然規律「周行不殆」的敬畏。其手持法器的形象符號，隱喻維持生態平衡所需的調節智慧，與當代生態倫理追求的可持續性形成呼應；而信徒通過供奉斗姆尋求的不僅是個人庇佑，更是與自然建立情感連結的實踐路徑。這種信仰模式將生態保護轉化為道德自覺，而非單純的利益交換。

第三，與「天人合一」文化精神的深層契合。道家「天人合一」強調通過內在道德修為實現與自然規律的共振。斗姆信仰提供的母性視角，為此理念注入了情感維度：其「滋養萬物而不宰」的母神特質，將冰冷的自然法則轉化為可感知的倫理溫度。這種將生態倫理人格化的表達方式，有助於消解工具理性思維下的人與自然對立狀態，為當代生態文明建設提供了可資借鑒的文化原型。

**女性價值的重估。**道教母神崇拜超越傳統性別角色，為當代女性身份認同提供精神資源。具體而言，表現於三個層面：

第一，神性建構對性別敘事的突破。道教斗姆崇拜突破傳統性別角色的核心在於其構建的雙重神性特質。一方面，母性力量的超然性。斗姆元君作為「眾星之母」，其神格源於星辰本源的創生力量而非生理性別，這種將生殖力昇華為宇宙生成力的邏輯，解構了傳統社會將女性價值限定於宗

法生育的框架。道教經典《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》賦予其統御星辰、維繫宇宙秩序的權能，形成超越生物母性的神聖權威。另一方面，性別符號的流動轉換。斗姆形象呈現三目四頭八臂的複合形態，既有慈母面容又具戰鬥法器，實現剛柔屬性的並置交融。這種神性表徵突破了傳統宗教中女神或作為溫柔庇護者（如送子娘娘），或作為貞潔象徵（如碧霞元君）的單向度塑造。

第二，信仰實踐中的身份重構路徑。道教斗姆崇拜為女性身份認同提供三重精神資源：首先是主體性覺醒的隱喻體系。斗姆元君「生生而不宰」的創世特性，將女性力量定義為自主創造者而非依附者。信徒通過供奉儀軌中的星斗崇拜，實質是在模擬宇宙生成的主動性，這與當代女性追求自我價值實現形成精神共鳴。其次是多元角色的合法性論證。其八臂各執法器的形象符號，隱喻女性可以同時承載多重社會身份。道教齋醮科儀中，斗姆既主消災解厄又司壽命富貴，這種複合職能的神聖化為現代女性突破單一角色困境提供文化背書。復次，靈性平等的實踐場域。民間斗姆誕辰祭祀活動呈現明顯的女性主導特徵，女性既可擔任儀式主祭又能公開宣講經義，這種宗教實踐中的性別平權機制，形成區別於世俗社會的特殊空間。

第三，與當代思潮的深層契合。該信仰體系通過三重轉化回應現代性困境：首先是將母職倫理昇華為生態責任，其「滋養萬物」的教義為女性參與公共事務提供道德合理性；其次，以星斗運行規律隱喻生命節奏，消解工業化社會對女性身體的時間規訓；復次，通過准提菩薩等跨宗教融合，構建包容性身份認同，適應全球化語境下的文化多元需求。這種將神聖性注入性別認知的宗教智慧，為當代女性突破傳統角色桎梏提供了超越世俗抗爭的精神突圍路徑。

**心靈療愈的功能。**在高速發展的現代社會，斗姆信仰的母性關懷為個體提供情感依託與精神慰藉。關於這個問題，可以從三個層面來理解：一是母性原型的心理撫慰作用。斗姆作為「眾星之母」的神聖形象，其包容萬物的母性特質，為都市人群提供對抗現代性孤獨的精神容器。信徒通過星斗崇拜儀式，獲得類似回歸母體的安全感，緩解因社會競爭產生的焦慮。二是宇宙節律的生命啟示。斗姆執掌北斗七星運轉的宗教敘事，將機械化的現代時間觀轉化為具有生命溫度的自然節律。這種將個人命運與星辰週期相連的認知方式，幫助個體在快節奏生活中重建生命意義感。三是生態倫理的情感聯結。斗姆信仰通過母性關懷的具象化表達，使生態保護意識轉化為情感需求。信徒在參與廟宇植樹等環保實踐時，實際是在完成與「自然母親」的精神對話。這種將神聖母性融入日常生活的信仰模式，既延續了傳統道教的修行智慧，又為現代人提供了對抗異化的精神資源。

## 結 語

通過對斗姆信仰的系統考察，本文揭示出道教的母愛文化精神不僅是一種宗教信仰現象，更是植根於中國傳統文化深處的生命哲學。從北斗星宿崇拜到「眾星之母」的神格塑造，從《道德經》的「大道」隱喻到民間救贖實踐，道教將母性崇拜昇華為兼具宇宙論高度與現實關懷的精神傳統。在當代社會，這一傳統所蘊含的創生智慧、包容胸懷與救贖力量，不僅為個體生命提供精神指引，也為應對現代性危機、重建人與自然、人與社會的和諧關係提供了寶貴的思想資源。未來研究可進一步探討道教母愛精神與其他文化傳統中母神崇拜的異同，以及其在全球語境下的跨文化傳播潛力。

## 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。」<sup>①</sup>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<sup>②</sup>，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<sup>③</sup>。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<sup>④</sup>。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<sup>①</sup>。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。陳撻寧（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。

陳撻寧先生在其編寫的《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」。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>

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。<sup>①</sup>

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」<sup>②</sup>，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<sup>③</sup>，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」<sup>④</sup>。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。」<sup>⑤</sup>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」<sup>⑥</sup>；《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<sup>⑦</sup>；《洞玄靈寶千真科》視「進學正戒，通明義理」<sup>⑧</sup>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」<sup>①</sup>。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、德音、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。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>

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<sup>①</sup>。

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。<sup>②</sup>

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<sup>③</sup>；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。參見牟鐘鏗、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<sup>①</sup>。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。<sup>②</sup>

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》<sup>③</sup>，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<sup>④</sup>，並且對老子作為本原之道體表現形式多有闡發<sup>⑤</sup>。

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」。本文以為，

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<sup>①</sup>，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<sup>②</sup>，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<sup>③</sup>。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」<sup>④</sup>。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<sup>⑤</sup>。

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<sup>⑥</sup>，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。<sup>①</sup>

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，<sup>②</sup>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」<sup>③</sup>。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<sup>④</sup>。

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<sup>①</sup>。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<sup>②</sup>。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<sup>③</sup>。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<sup>④</sup>，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》<sup>⑤</sup>，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釋，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<sup>①</sup>，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」<sup>②</sup>，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<sup>④</sup>，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<sup>⑤</sup>；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》<sup>⑥</sup>。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」<sup>①</sup>，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<sup>②</sup>。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<sup>③</sup>。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。<sup>④</sup>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](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<sup>①</sup>

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<sup>②</sup>。

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

從現有的道教義理研究來看，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<sup>③</sup>。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。」<sup>④</sup>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」。<sup>①</sup>

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<sup>②</sup>。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<sup>③</sup>。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。<sup>①</sup>

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<sup>②</sup>。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<sup>③</sup>。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<sup>④</sup>，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<sup>⑤</sup>。

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<sup>⑥</sup>。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仿佛教吸收老莊思想，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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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<sup>③</sup>），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。

## 杜光庭《道德真經廣聖義》的修道思想\*

王 卉\*\*

**提 要：**本文從天道觀、修道階次論和修煉方法論三個維度，深入探討了杜光庭的修道思想特色及其理論貢獻。通過對其思想的系統梳理，不僅可以把握唐代道教思想的發展脈絡，更能理解道教修道理論的深層內涵，為當代道教研究提供新的理論視角。

**關 鍵 字：**杜光庭；《道德真經廣聖義》；任物無為；次第化人；煉形修心

杜光庭（850—933），字聖賓（又作賓聖），號東瀛子，處州縉雲人（又云長安人、京兆杜陵人）<sup>①</sup>，是唐末五代時期著名的「道門領袖」，博學善屬文，一生著述甚豐，他在道教理論建設和經典注釋方面做出了卓越貢獻，時人盛讚其為「詞林萬葉，學海千尋，扶宗立教，天下第一」。<sup>②</sup>其所著《道德真經廣聖義》五十卷，是漢唐歷代六十餘家《道德經》注釋的集大成之作，並系統總結了唐代道教思想的發展成果，構建了完整的修道理論體系。

本文將從天道觀、修道階次論和修煉方法論三個維度，深入探討杜光庭的修道思想特色及其理論貢獻。通過對其思想的系統梳理，不僅可以把握唐代道教思想的發展脈絡，更能理解道教修道理論的深層內涵，為當代道教研究提供新的理論視角。

### 一、「任物無為」的天道觀

#### （一）天道思想的歷史淵源

天道觀念在中國思想史上源遠流長，其發展演變過程反映了中國古代哲學思維的深化過程。早在殷周時期，「天」就被賦予了至高無上的地位，《尚書》中「天命靡常」、「以德配天」等觀念，體現了早期天命觀的特點。這種天命觀將「天」人格化，認為天具有意志和情感，能夠賞善罰惡。

到了春秋戰國時期，隨著理性思維的發展，天道觀逐漸從宗教性的天命觀向哲學性的自然觀轉變。荀子提出「天行有常，不為堯存，不為桀亡」的自然天道觀，主張「制天命而用之」，體現了人對自然規律的理性認識。與此同時，以老子為代表的道家則開創了以「道」為本體的新型天道觀，將「道」提升為宇宙萬物的本原和最高法則。

\* 本文受國家社科基金專案《明清時期江西道教靈寶派研究》（20BZJ043）資助。

\*\* 作者簡介：王卉，女，甘肅武威人，哲學博士，現為宜春學院副教授，研究方向為：道家與道教。

① 關於杜光庭的生平，[法]傅飛嵐 Francisus Verellen《杜光庭（850-933）：中古中國末葉的皇家道士》（Du Guangting (850-933): Taoiste de cour a la fin de la China medievale, Francisus Verellen, Paris: College de France, 1989），王瑛《杜光庭事蹟考辨》（《宗教學研究》，1992年，第1-2期），周西波《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年），羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）有詳細論述，本文不再贅述。

② 《道藏》第32冊，第8頁。本文所使用的《道藏》是北京文物出版社、上海書店和天津古籍出版社聯合影印本，1988年版，世稱「三家本」。

老子之「道」的內涵豐富而深邃，歷代學者對其理解各有側重。詹劍鋒先生將其理解為「整個自然及其變化的總規律」；<sup>①</sup>陳鼓應先生則在《老子今注今譯》中提出三重解讀：作為實存本體的道、作為規律法則的道、作為生活準則的道；<sup>②</sup>蔣九愚先生在《老子天道觀辨》中則強調應從境界論角度理解道的超越性。<sup>③</sup>本文認為，老子之道實為三位一體的存在：既是宇宙的本原（本體論），又是運行的規律（宇宙論），更是人生的準則（工夫論）。這種多維度的理解，更符合道家思想的整體性。

## （二）「道法自然」的哲學意蘊

「道法自然」是《道德經》的核心命題，也是把握道家思想精髓的重要切入點。在唐代佛道論辯中，佛教徒常以「道」與自然的關係問題質疑道教理論，認為若「道」需效法自然，則表明「道」並非最高本體。例如，法琳曾駁斥道：「即使存在道，也不能自我生成。若道源於自然，則道有所依賴。既然依賴他者而生，即為無常。……自然乃不可言說的終極概念，而道只是智慧之名。有為之智不及無為之境，有形之物難比無形之體。道的有限性使其無法企及自然的絕對性。」<sup>④</sup>

佛教界認為，「道」不能自存，需以自然為依據，便成為依存性的存在。這種批判推動了道教學者對理論體系的深化。成玄英、李榮及唐玄宗等均對此問題作出闡釋。為徹底解決這一教理矛盾，玄宗提出：「虛無指妙本之體，因其非具體存在，故稱虛無；自然指妙本之性，因其無造作特質，故稱自然；道指妙本之功用，乃勉強命名，實為生化萬物的規律。三者雖名稱不同，實則同歸妙本。既為同一本源，又何來效法之說？可見質疑者未悟玄理。」玄宗通過「妙本」概念統合了虛無、自然與道，闡明三者實為同一終極實在的不同面向。這一詮釋既確保了道的至上性，又厘清了道與自然的本質聯繫。

杜光庭在《道德真經廣聖義》中進一步發展了這一思想。他指出：「大道以虛無為體，自然為性，道為妙用。」「三者」散而言之即一為三，合而言之，混三為一。他強調「道法自然」並非道效法自然，而是道本性自然，正如他在卷二十一所說：「非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用。」這種解釋既避免了將自然置於道之上的理論困境，又準確表達了道的自然無為特性。

值得注意的是，杜光庭引用老子「域中有四大」的說法來論證其觀點。他指出，老子只說「道大、天大、地大、王亦大」，並未將「自然」列為第五大，因此將自然視為高於道的存在是違背老子本意的。這種論證方式體現了杜光庭嚴謹的注釋態度和深厚的理論功底。

## （三）天道任於自然

杜光庭認為「道」的產生是無任何他物和原因的，是萬事萬物的終極本體。它雖然無形無象，但卻並非虛空無物，而是一種「無狀之狀、無象之象、無物之物」<sup>⑤</sup>的存在。「道」不是任何具體事

① 詹劍鋒：《老子其人其書及其道論》，武漢：湖北人民出版社，1982年，第185頁。

② 陳鼓應：《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003年版，第23-34頁。

③ 蔣九愚：〈老子天道觀辨〉，《江淮論壇》2003年第1期，第87-91頁。

④ （唐）釋法琳：《辨正論》卷六，《中華大藏經正編》，北京：中華書局影印出版。

⑤ 《道德真經廣聖義》卷三一，《道藏》，第14冊，第463頁。

物，但卻「含眾象」、「藏萬化」並統攝一切事物，存在於一切事物之中，他指出，道雖非具體事物，卻能包容萬象、生化萬物，並內在一切存在之中。在《廣聖義》中，他如此表述：「道非陰陽也，在陽則陽，在陰則陰，亦由在天則清，在地則寧，所在皆合，道無不在。非陰陽也，而能陰能陽；非天地也，而能天能地；非一也，而能一；周旋反復，無不能焉。」<sup>①</sup>

杜光庭指出「道」的本性是「自然無為」，而「道」的這種自然無為之性又通過宇宙萬物自然而然地體現出來。他說：「莫能使之然，莫能使之不然。不知其所以然，不知其所以不然，故曰自然而然。」<sup>②</sup>「道職生成，天職包覆，地職厚載，而乾坤之象，著品物之形，列王局其間，行道之化，順天之時，發地之宜，民則安靜而自理。生化而有常，清淨而無擾，合大道自然之理也。」<sup>③</sup>從時間上看，「道無古今」，而萬物則有始終；從狀態上看，「天道任於自然」，而又「無為而無不為」，「杳冥真道，化育群情，物有始終，道無今古，常為物本，而道本無為也。」<sup>④</sup>他認為，宇宙間天覆地載、四時更迭的自然秩序，正是道之無為而化的體現：「天道任於自然，因無勝負，四時代謝，不令而行，六氣推遷，不言而信，物不違天，則為善勝也。」<sup>⑤</sup>

他將道的性質概括為六個方面：「虛無是其本體，平易是其本質，清靜是其觀照，柔弱是其功用，淳粹素樸是其核心。」這六個特質共同構成了道的完整形態，也是修道者應當遵循的準則。

在修道實踐方面，杜光庭主張效法道的自然無為：「老君垂教以清靜為用，無為為宗。清靜則國泰身安，無為則道成人化」。<sup>⑥</sup>他強調順應自然的重要性「大道圓通，物感則應，由謙和柔順可以致之。君剛狠躁戾之人，如飄風暴雨之行，即失道矣。所以人君執道以理民也，事來而循之，物動而因之，萬物之性無不順也。大行之大得福，小行之小得福，深淺之應，由人感通爾。」<sup>⑦</sup>這些思想不僅深化了道教的本體論哲學，也為修行實踐提供了明確的方法論指導。

## 二、次第化人的修道論

### （一）修道階次的理論淵源

自古以來道教教義中修道的目的是成真成仙，擺脫生死的束縛。由於修道功夫有深淺，最後達到的境界和成果就有高下之別，所以在道教早期的經典中就出現了修道的階次思想。《道教義樞》中《位業義》一章更是總結了道教關於修煉成真的境界及其階次的各種論述<sup>⑧</sup>。杜光庭吸收佛教「三乘」觀念，結合道教傳統的「三品」說和「三洞」經教體系，構建了系統的修道階次理論。

杜光庭在闡述修道體系時，提出了獨特的「三乘」修行理論。他將修道過程分為三個漸次提升的層次：初乘階段強調以戒律規範身心，通過外在齋戒和內在存修達到清淨狀態；中乘階段則進入

① 《道德真經廣聖義》卷二一，《道藏》，第14冊，第413頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》，第14冊，第316頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷二一，《道藏》，第14冊，第416頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷十九，《道藏》，第14冊，第403頁。

⑤ 《道德真經廣聖義》卷四七，《道藏》，第14冊，第551頁。

⑥ 《道德真經廣聖義》卷四三，《道藏》，第14冊，第483頁。

⑦ 《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》，第14冊，第408頁。

⑧ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第259-284頁。

無為修行，要求摒棄感官執著，超越形相束縛；最終的大乘境界則達到有無雙遣、隨念隨忘的玄妙狀態。他指出：「道以三乘之法，階級化人，從初發心至於極道，舍凡證聖，故有一十四等觀行之門。」<sup>①</sup>

值得注意的是，「三乘」概念本為佛教術語，源自梵文「trini yanani」，原指三種解脫法門。佛教根據修行者根器差異，將教法分為聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘。前二者側重自度，合稱小乘；後者自度度人，故稱大乘。《魏書·釋老志》對此有明確記載：「初階聖者，有三種人。其根業各差，謂之三乘。聲聞乘、緣覺乘、大乘。取其可乘運以至道為名。……初根人為小乘，行四諦法。中根人為中乘，受十二因緣。上根人為大乘，則修六度。雖階三乘，而要由修進萬行，拯度億流，彌曆長遠，乃可登佛境。」<sup>②</sup>

道教中「三乘」觀念的來源學界論述不多，我目前看到的材料主要有兩種說法，一種是王宗昱先生在《〈道教義樞〉研究》一書中談到的，他認為後世的三乘思想均是早期道教中「三品」思想衍生出來的；<sup>③</sup>另一種是王承文先生談到的，他認為道教「三乘」說和「三洞經書」有關<sup>④</sup>。查看《道德真經廣聖義》一書，我們發現這兩種說法在杜氏這裏都有所體現。而杜氏「三乘」修煉的階次思想和「三品」說聯繫更加緊密。

在道教教義體系中，「三品」說具有重要地位。王宗昱先生主要強調的應該是它的修道品次的含義，認為三品說是道教位業教義的基礎。<sup>⑤</sup>早在老子書中已經表達了修道有階次的思想，「上士聞道勤而行之，中士聞道若存若亡，下士聞道，大笑之。」杜光庭在老子思想的基礎上釋義為「人之生也，氣有清濁，性有智愚。」<sup>⑥</sup>就是說人之生有「性分不同」。他從人性論角度出發，提出：「人之稟賦各異，氣質有清濁之分，天資有智愚之別。」這種個體差異論與孔子「生而知之者上也，學而知之者次也，困而不學者下矣」的觀點相互印證。杜光庭認為，儒道兩家在這一問題上具有深刻的一致性。

基於這種認識，杜光庭主張因材施教的教育理念。他強調：「大道包容萬物，教化當循循善誘，通過適當的方法開蒙啟蔽，使學者如琢玉成器、披沙揀金。」值得注意的是，他的修道理論創造性地融合了儒家思想，將人細分為九個品級，並指出其中七品之人具有可教性。這種細緻的分類方法，既體現了傳統「因材施教」的教育智慧，也展現了唐宋時期道教吸收儒佛思想的理論創新。

## （二）次第化人的修道論

杜光庭基於氣稟學說構建了系統的修道理論。他認為雖然眾生同稟天地之氣，但所稟之氣存在清濁利鈍的差異：「有欲無欲之人，同受氣於天地。稟中和滋液則賢聖而無為，稟濁亂之氣則昏愚而多欲。苟能洗心易慮，澄欲含虛，則攝跡歸本之人也。」<sup>⑦</sup>這種稟賦差異決定了修道者需要因材施

① 《道德真經廣聖義》第六卷，《道藏》，第14冊，第344頁。

② 《魏書·釋老志》卷一百一十四，《志》第二十，北京：中華書局，2000年。

③ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第261頁。

④ 王承文：〈敦煌古靈寶經與道教「三洞經書」和「三乘」考論〉，《敦煌學輯刊》2003年第1期，第42-54頁。

⑤ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第262頁。

⑥ 文子也曾經說過：「清氣為天，濁氣為地，和氣為人。於和氣之間有明有暗，故有賢有愚。」

⑦ 《道德真經廣聖義》卷六，《道藏》，第14冊，第344頁。

教，循序漸進，由此形成了小乘、中乘、大乘的修道次第。

### 1. 小乘有為之法

作為修道初階，小乘法為入門者奠定基礎。他說「小乘有為之法，以教初門」。<sup>①</sup>所謂初門就是初入法門即初地。他指出「初地修行者，謂從凡覺悟，回向正道，舍凡從信。」<sup>②</sup>並且引用《本際經》的一段材料說明初入法門者需修十事，也就是說小乘修煉有十個階梯，須依次修煉。他說：

《本際經》云：夫為學者，初修十事以為階梯。如人緣梯，從初一枕至第二枕，乃至於頂。升階之人，自下至高，要須先習此十行法，然後乃能深入正觀。一者初地之人，先因善欲，有欲樂心，乃能進趣。二者親近善友導引其心，深信正道。三者造詣明師，師有妙法，廣能宣告，示以要術。四者既聞正教，能受讀誦。五者能出家，專行柔弱，永斷有為，離諸桎梏。六者參受正戒，防身口心。七者幽隱山林，棲遁獨處，求離囂塵，修寂靜志。八者當念大道是真法王，能度眾生，越生死海，猶如船師拯濟沉溺。九者當念經教是妙醫方，能示眾生理煩惱藥。十者當念法師是真父母，善能生我法身慧命。<sup>③</sup>

小乘法作為修道基礎，為後續修行創造條件。只有在小乘修行有成後，才能「進而修習中乘法以堅固道心，最終契入大乘法門」。這一循序漸進的過程，使修道者能夠從凡入聖，最終證得不同層次的仙真聖果。

### 2. 中乘進修之法

杜光庭的中乘修道理論採用權實二分的教化體系。他認為：「夫教有權實兩門，上士達識，以實教示之，自然冥合，中於道智。下士則以權教悟之，亦猶將欲奪之，必固與之之義耳。」<sup>④</sup>這種區分源於修道者根性的差異——稟受清和之氣者天資穎悟，能直探玄微；稟氣濁雜者則愚鈍頑劣，需善巧接引。

人之所稟，真元道性，能生眾智。如草木之根，生花結實，展轉相生，故名根也。性之生智，亦如此焉。稟受之性，由其氣也。有清濁不同。性有利鈍差別，氣清和者生乃穎利，才智過人，明古達今，聞一知十。此人根性既利，了悟圓通，見可而進，知難而退，見善如不及，聞惡如探湯。故能見善則遷，有過則改，明方便之法，知進趣之途，不俟權道誘之，自達真實之教矣。鈍根之人稟氣濁雜者，則生頑鈍，智識不通，莫辯是非，豈知善惡。或復貪性狠戾，徇欲恣情，動陷罪纏，永乖人域。聖人常善救物，俯念含靈，示以

① 《道德真經廣聖義》卷一四，《道藏》，第14冊，第363頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二三，《道藏》，第14冊，第425頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷二三，《道藏》，第14冊，第425頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第471頁。

權門，令其自悟。<sup>①</sup>

所謂實教，就是「君君臣臣，父父子子，禮樂仁信，以正萬方。」杜光庭說：「實者，真諦玄微，所謂妙本之道也，大乘之趣也。」「實教者，上經第三十五章云：『執大象，天下往。』又云：『吾將鎮之以無名之樸。』又云：『自古及今，其名不去。』」所謂權教，主要指修道要因事制宜，隨俗立教。杜光庭說：「權教者，上經第三十六章云：『將欲歛之，必故張之，將欲廢之，必故興之，是也。』」

值得注意的是，杜光庭將這一理論延伸至治國領域。他認為上古淳樸之世可行實教，末法澆漓之時則需權教。

理國之道，務先愛民，民為國本，不可棄也。然而上古淳樸，與道相符，故以實教教之。末代澆季，奸詐互興，則以權教教之。權教者，先以善道誘之；不從，以恩賞勸之；勸之不從，以法令齊之；齊之不從，以科律威之；威之不從，以刑辟禁之。<sup>②</sup>

具體表現為循序漸進的治理策略：先以德化引導，次以賞罰勸誡，再用法律規範，最終以刑罰威懾。這種思想既繼承了成玄英「權實二智」的判教理論，又融合了唐玄宗「反經合義」的權變思想，體現了唐宋道教思想的發展特色。

### 3.大乘無為之趣

杜光庭的修道體系以「大乘無為」為最高境界。在完成小乘有為和中乘權實修行後，修道者需要超越有為修持，進入無為妙境。他指出：「中乘之道或權或實，猶滯於修，又舍此權實有修之門，求入大乘無為之趣。」<sup>③</sup>他認為中乘之道因有權實高下之分，仍然滯於修，所以只有舍此有修之門，入於大乘無為之境，才能得道。杜光庭認為大乘無為的境界就是「次來次滅，隨念隨忘，不滯有無，玄契中道。」他還指出「證此道者，煉凡以登仙，超俗而度世，凌倒景之上，享無窮之齡。天地有傾淪，而真道無渝壞，法音周普，拯度眾生。<sup>④</sup>」於是，杜光庭又提出大乘無為之境的修持方法。

對於無為之境，杜光庭提出了自己的看法。他說：

無為者，非謂引而不來，推而不去，迫而不應，感而不動，堅滯而不流，卷握而不散也。謂其私志不入公道，嗜欲不枉正術，循理而舉事，因資而立功，事成而身不伐，功立而名不有。若夫水用船，砂用跡，泥用橈，山用樑，夏瀆冬陂，因高而田，因下而池，故非吾所謂為也，乃無為矣。聖人之無為也，因循任下，責成不勞，謀無失策，舉無遺事，

① 《道德真經廣聖義》卷二九，《道藏》，第14冊，第451頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二九，《道藏》，第14冊，第471頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷一四，《道藏》，第14冊，第384頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第478頁。

言為文章，行為表則，進退應時，動靜循理，美醜不好憎，賞罰不喜怒，名各自命，類各自用，事由自然，莫出於己，順天之時，隨地之性，因人之心，是則群臣輻輳，賢與不肖各盡其用。君得所以制臣，臣得所以事君<sup>①</sup>。

就是說無為並非絕對消極的不動，而是排除主觀偏見，順應自然規律而成事。那麼如何才能達到無為之境呢？杜光庭提出了修道的一十四等觀行之門。他說：

道以三乘之法，階級化人，從初發心至於極道，舍凡證聖，故有一十四等觀行之門。小乘初門有三觀法。一曰假法觀，謂對持也；二曰實法觀，謂心照也；三曰遍空觀，入無為也。中乘法門觀行有四。一曰無常觀，二曰入常觀，三曰入非無常觀，四曰入非常觀。大乘法門中觀行亦四。一曰妙有觀，二曰妙無觀，三曰重玄觀，四曰非重玄觀。聖何門中復有三觀。一曰真空觀，二曰真洞觀，三曰真無觀。以此觀行修煉其心，從有入無，階粗極妙，得妙而忘其妙，乃契於無為之門爾<sup>②</sup>。

所謂觀，杜光庭釋為：「觀者外以目周覽，內以神照微。目覽則辯乎有無，神照則契乎冥寂矣。」又說：「觀者，所行之行也。以目所見為觀，音官。以神所鑒為觀，音貫。悉見於外，凝神於內，內照一心，外忘萬象，所謂觀也。為習道之階，修真之漸，先資觀行，方入妙門。夫道不可以名得，不可以形求，故以觀行為修習之徑。」就是說觀有兩種，一種是「以目所見」的，是外在的；一種是「以神所鑒」的，是內在的。觀行是習道之階，修真之漸，只有修得一十四等觀行，才能入得無為之妙門。這種嚴密的觀法體系，展現了杜光庭對修道理論的精深造詣。

在杜光庭這裏，「三乘」是一種修道階次。修得小乘有為之法才能進入中乘之法修煉，而中乘之法仍然有不足之處，因為中乘之道有權實高下之分，猶滯於修，所以唯有舍此有修之門，才能入於大乘無為之境，才能了道。杜光庭將佛教的階次觀念與道教傳統修煉理論有機融合。他提出的小乘、中乘、大乘修行次第，以及「十四等觀行之門」的觀想法要，使道教修道理論更加系統化、精細化。

### 三、 煉形修心的方法論

杜光庭主張道教修煉之法多元，涵蓋「吐納、元和、咽漱、雲液，茹松、食柏，絕粒、餌芝」等，然其核心仍在於煉形與修心並重。

#### （一）神形俱全，可以得道

道教視形神統一為生命之本質，修道不可偏廢形神，此乃承襲上清派之學術傳統。司馬承禎即

① 《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》，第 14 冊，第 354-355 頁。

② 《道德真經廣聖義》卷六，《道藏》，第 14 冊，第 344 頁。

言「人懷道，形體得之永固」，強調「所貴長生者，形與神俱全也」<sup>①</sup>吳筠亦撰《形神可固論》以探此議。杜光庭特別重視煉形，他認為「修真煉形」乃超脫生死、追求長生之要途<sup>②</sup>。修道應「外固其形，以實其有，記憶體其神，以宗其無」，漸臻妙境，合於大道，以達長生<sup>③</sup>。杜光庭堅信，形神俱全方可得道，形滅則神無所依，道亦難求。他說：

理身養神以存形，形可長久。勞形而役神，神將不守。神因形而生，神從道而稟。神形俱全，可以得道，形滅神遊，道何求哉？<sup>④</sup>

他引《上清洞真品》云：

人之生也，稟天地之氣為神為形，稟元一之氣為液為精。天氣減耗，神將散矣。地氣減耗，形將病矣。元氣減耗，命將竭矣。故帝一回元之道，溯流百脈，上補泥丸。腦實則神全，神全則形全，形全則百關調於內，邪氣亡於外。髓凝為骨，腸化為筋。純粹不雜，而長生可致矣。<sup>⑤</sup>

杜光庭強調煉形，因其視人身乃神氣所居，魂魄所舍，形神相輔相成，缺一不可。

人之身，神氣所居，魂魄所舍，以身運載，如車載物。《西升經》云：身者，神之車也。既以喻車，固當運載矣。虛魄者，陰氣有象人之形也，陽氣無形人之神也，形之具矣而陽氣未附，則塊然無知。如頑石枯木，陽氣既降，即能運動。故以形為魄，魄屬陰也；以神為魂，魂屬陽也。……故當保守陽魂，營護陰魄，以全其生。拘魂制魄，守道為基。<sup>⑥</sup>

修心養神，必兼煉形固氣，保守陽魂，營護陰魄，形氣神三者俱全，方能「形全則氣全，氣全則神全」，達聖人之道。故杜光庭指出：

修道者縱心虛漠，抱一復元，則能存已有之形，致無涯之壽。形與道合，反於無形，變化適其宜，死生不能累，則可謂自有而歸無也。<sup>⑦</sup>

至於煉形之途，杜光庭認為「受精、養氣、存神」最為關鍵，因道教視人由精、神、氣構成，三者

①（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第22冊，第896頁。

②《道德真經廣聖義》卷三六，《道藏》，第14冊，第497頁。

③《道德真經廣聖義》卷一二，《道藏》，第14冊，第371頁。

④《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第472頁。

⑤《道德真經廣聖義》卷三九，《道藏》，第14冊，第512頁。

⑥《道德真經廣聖義》卷一一，《道藏》，第14冊，第365頁。

⑦《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第473頁。

相合而生其形，故修道者當受精、養氣、存神，以達長生之境，他指出：

人稟沖氣，百骸以之和柔，百神衛於百關，六氣行於六府。所貴者，存神養氣，體道懷柔。<sup>①</sup>

## （二）修道即修心

杜光庭雖視煉形為修道之要務，然更重修心。他主張「理身之道，先理其心」，認為「道果所及，皆起於煉心」。在他看來，心為理身之帝王，藏府為諸侯，若心能安靜，抱守真道，則天地元精之氣可納化身中，從而身無危殆，命無殖落，終能超登上清之境。<sup>②</sup>

人之難伏，惟在於心，所以教人修道，即修心也。教人修心，即修道也。心不可息念，道以息之。心不可見，因道以明之。善惡二趣，一切世法，因心而滅，因心而生。習道之士，滅心則契道。世俗之士，縱心而危身。心生則亂，心滅則理。所以天子制官僚，明法度，置刑賞，懸言凶，以勸人者，皆為心之難理也。<sup>③</sup>

杜光庭指出，人最難馴服的是心，世間善惡、矛盾皆因心而生，亦因心而滅。國家法令之設，亦因「心之難理」。習道之士若能滅心之意念，即可契道，故修道即修心。

關於修心之法，杜光庭認為心之理必在乎道，得道則心理，失道則心亂。他提出修心之根本為「不執不忘，惟精惟一」，即修心之時，執之則滯著，忘之則失歸，應宗於不執不忘，惟精惟一。修心的具體方法是：首先，「外事都絕」，即摒除所有外部干擾，斷絕一切念頭；然後靜心安坐，隨時除滅任何意念；但要「不滅照心」。如此修習，久而久之，心態經歷五個階段：由動多靜少到動少靜多，由動少靜多到無事時靜，由無事時靜到心與道冥，永不動心。修心的結果也有七個層次，而重要的是在成仙後，還有「煉形為氣」、「煉氣成神」、「煉神合道」三個層次，直達聖人境界。要達到成仙後的這幾個層次，則要「能滅動心」、「復忘照心，動照俱忘」，方致「長生久視、升玄之道」。

他認為修道者先應舍事，外事都絕，無起於心，然後安坐，內觀心起，若覺一念心起，即須除滅，隨動隨滅，務令安靜，惟滅動心，不滅照心，如此修之，務其長久。久而久之，則心有五時，身有七候，皆為修行所得之果。其中，心五時分別為心動多靜少、動靜相半、靜多動少、無事時靜而事觸還動、與道冥觸亦不動心；身七候則分別為心得定而覺無諸塵漏、宿病普消而身心輕爽、填補天損而回年復命、延數千歲而名曰仙人、煉形為氣而名曰真人、煉氣成神而名曰神人、煉神合道而名曰聖人。杜光庭強調，修道之本為滅動心，了契於道，既契道已，復忘照心，動照俱忘，方可

① 《道德真經廣聖義》卷四八，《道藏》，第 14 冊，第 555 頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二七，《道藏》，第 14 冊，第 443 頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》，第 14 冊，第 353 頁。

長生久視，達升玄之道。

在修心準則方面，杜光庭借鑒了道教《內觀經》的理念，指出修心應達到無心（無執念）、定心（不迷惑）、息心（不妄為）、制心（不散亂）、正心（不邪念）、淨心（不染汙）、虛心（不執著）這七重境界。唯有達成此七種心境，方可稱得上真正修心，進而實現「心契則無為，無為則人化」的境界。

在道教理論體系中，心與性是緊密相連的重要範疇。談及「心」，必然涉及「性」。杜光庭對性情關係亦有獨到見解：「自道所稟謂之性，性之所遷謂之情。人能攝情斷念，返性歸元，即為至德之士矣。至德之本，即妙道也，故言修性返德，自有歸無。情之所遷者，有也；攝情歸本者，無也。既能斷彼妄情，返於正性，正性全德，德為道階，此乃還冥至道也。」（第 21 章）他認為，性乃道之所賦，情為性之所遷。人若能克制情感，斷絕妄念，回歸本性，即為至德之士。至德之本即妙道，故修性可返德，自有歸無。情之所遷為有，攝情歸本為無。人若能斷妄情，歸正性，則正性全德，德為道階，此乃回歸至道之途。

杜光庭與成玄英等人觀點相似，均認為性之所遷即為情，情之所遷即為有，故需斷妄情，歸正性。他強調體柔修性，修性返德，以達正性全德之境。然而，值得注意的是，杜光庭雖重視修性，但更強調修心的根本性。他認為修性僅為「體柔」，而修心才是「體道」；修性僅能「全德」，而修心方可「冥契至道」。這種以心為本的修行觀，彰顯了杜光庭修道思想的獨特之處。

## 結 論

通過對《道德真經廣聖義》的系統分析，我們可以總結杜光庭修道思想的主要特點和理論貢獻：

在天道觀方面，杜光庭系統闡述了道的本體論特徵，創造性地解決了「道法自然」的理論難題。他將「虛無」、「自然」、「道」統一於「妙本」概念，既維護了道的至高性，又闡明了道的自然屬性。其對道體「六德」的概括，豐富了道教的本體論思想。

在修道論方面，杜光庭構建了完整的三乘修道體系，將佛教的階次觀念與道教傳統修煉理論有機融合。他提出的小乘、中乘、大乘修行次第，以及「十四等觀行之門」的觀想法要，使道教修道理論更加系統化、精細化。

在實踐方法上，杜光庭主張形神雙修、以心為本，發展了系統的心性修煉理論。他的「五時七候」修行次第和「七心」修持法，為道教修行提供了具體可行的實踐指南。其對修心根本性的強調，體現了道教修煉理論的內在化趨勢。

在理論特色上，杜光庭的思想既繼承了重玄學的思辨傳統，又保持了道教實踐性的特色。他善於融合儒佛思想，如吸收儒家的教化思想和佛教的觀想法門，但又始終以道教修煉為歸趣，體現了唐代道教理論的高度成熟和包容性。

杜光庭的修道思想不僅對後世道教發展產生了深遠影響，也為現代人的身心修養提供了寶貴的思想資源。其強調的順應自然、循序漸進、身心並重等原則，至今仍具有重要的實踐價值。在當代社會，重新審視和研究杜光庭的修道思想，對於探索傳統文化的現代意義、構建健康的生活方式，

都具有重要的啟示作用。

## 善惡與道性：論孟安排《道教義樞》中的因果觀

支中樂；萬勇；釋心如；陸麗青\*\*\*\*

**提 要：**《道教義樞》乃唐代青溪道士孟安排整合南北道教義理之重要撰述，其書在善惡因果層面融合了道教固有的「承負」傳統與因果業報學說，不僅構建了以「十善十惡」為綱的報應體系，更通過引入「四緣成業」等判定標準，顯著提升了道教因果論的思辨層次與內在邏輯。《道教義樞》在道性因果層面，揭示了如何以「清虛自然」界定道性本體，並整合漢晉道家「道性自然」理念，提出「道性遍在」之論，進而闡發了基於道性論的獨特因果修持路徑。

**關鍵字：**《道教義樞》；因果報應；道性；孟安排；唐代道教

### 一、導論

唐代孟安排（生卒年不詳）於高宗顯慶至麟德年間（西元 656-665 年）<sup>①</sup>所纂集的《道教義樞》，是本土與外來文化交融背景下道教整合自身義理的重要學術實踐。這部著作既體現了孟安排個人的學術梳理能力，更標誌著經六朝發展與隋代醞釀後，道教對自身龐雜教義體系進行系統化、理論化整合的一次具體實踐，並成為這一過程中的代表性成果。彼時，隋代《玄門大義》（亦稱《洞玄靈寶玄門大義》《玄門論》或《道門大論》）雖開整合之先河，然其卷帙浩繁，未能廣泛流通。孟安排則獨具慧眼，「依準此論，芟夷繁冗，廣引眾經，以事類之」<sup>②</sup>，刪繁就簡，條理貫通，撰成《道教義樞》十卷，<sup>③</sup>以三十七義的精煉框架，對隋唐以前的道教核心義理予以了創造性的重述與闡揚。鑒於《玄門大義》佚失嚴重，僅存殘壁，《道教義樞》遂當之無愧地成為透視六朝以來道教義學，尤其是其理論思辨與思想創化之無可替代的關鍵文獻。

自上世紀以來，國際漢學界與中國本土道教學界對《道教義樞》的研究已積累了相當豐碩的成果，學者們從文獻學、歷史學、哲學及宗教比較等多元視角，對該文本的成書、版本、基本思想及其在佛道關係史上的地位進行了富有成效的探討。<sup>④</sup>然而，儘管「因果」觀念作為構建任何成熟宗教

\*\*\*\* 作者簡介：支中樂，男，江西上饒人，馬來西亞世紀大學碩士研究生，現任浙江道教學院教師，研究方向為：道教義理；萬勇，男，江西南昌人，博士，現為北京市民藝非遺文化研究院研究員，研究方向為：道教義理，華嚴學；釋心如，女，福建泉州人，佛學碩士研究生，現為浙江慈雲佛學院教務長，研究方向為：唯識學；陸麗青，女，浙江金華人，博士，現為浙江工商大學馬克思主義學院教授，浙江工商大學宗教事務治理現代化研究院副院長，浙江省宗教研院思想政治教育指導中心副主任，研究方向為：宗教學研究。

① 本文對《道教義樞》斷代之研究，以吉岡義豐先生的觀點為準。參見[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〉，《印度學佛教學研究》4卷1號（1956年），第58-66頁。

②（唐）孟安排：《道教義樞》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第562頁。本文引用《道藏》皆為此版本，故後文隱去編者、出版地、出版社、出版年。另，本文所引《道教義樞》均系此版本，故後文同樣不再一一作注說明，僅標名稱與頁碼。

③ 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第331頁。

④ 最早的專題研究始於：[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-〉，《印度學佛教學研究》4卷1號（1956年），第58-66頁。其後具有代表性的有：[日]中嶋隆藏著：《道教義樞索引稿》，東京：1980年，第1-169頁，今藏於東京大學圖書館；[日]麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初唐道教教義學管窺〉，收入

倫理與解脫理論的基石，在《道教義樞》中佔據著不容忽視的核心地位，但既有研究對此專題的聚焦尚顯不足，特別是在深入剖析孟安排如何創造性地回應佛教因果學說的挑戰，並結合道教自身思想資源（如「承負」與「自然」），建構起一套既具理論精密度又不失本土特色的因果報應及修證體系這一關鍵問題上，仍存在著廣闊的闡釋空間與進一步深化的理論需求。

本論文正是在此學術背景與問題意識下展開，旨在對《道教義樞》中的「因果」觀念進行一次系統而深入的專題研究，以揭示孟安排在道教思想史上獨特的理論貢獻。本文的核心論點在於：孟安排的因果論，並非對早期道教相關思想的簡單延續或對佛教理論的被動移植，而是一次高度自覺的、具有深刻哲學思辨性的理論重構。他通過對「善惡因果」與「道性因果」兩大理論的闡發，將道教傳統的「承負」說、「自然」宇宙觀與個體心性修持緊密結合，賦予其全新的理論活力。

循此思路，本文將首先考察《道教義樞》中「善惡因果」論的理論建構，重點分析其如何融攝「承負」傳統與道教「十善十惡」、「四緣成業」等觀念，並探討其報應體系的層次性與實踐性。其次，本文將深入辨析其「道性因果」論的核心內涵，聚焦於孟安排如何以「清虛自然」界定道性，並在此基礎上，會通漢晉以來的「道性自然」說，提出其「道性遍在」及相關的修證次第。最後，本文將綜合以上分析，對《道教義樞》因果觀念的整體特質、理論得失及其在思想史上的地位予以評述，以期為深化對唐代道教思想乃至中國中古時期宗教哲學複雜互動的理解，提供一孔之見。

## 二、孟安排對「善惡因果」的重構：從「承負」到個體心性與業報

### （一）早期道教的「承負」說與因果觀念簡述

「因果」之觀念，作為人類探究行為與後果、倫理與命運之間的關聯，其在中國思想史中的演化軌跡，深刻折射出本土經驗型宇宙論與印度佛教哲理性體系之間長達數世紀的互動與交融。就道教自身而言，其早期因果思想，雖不乏素樸的報應觀念，但最具本土特色且影響深遠的，則莫過於以「承負」為核心的理論表述。「承負」並非簡單對應於個體行為的即時性後果，而是根植於華夏宗法倫理深層結構，強調血緣紐帶、家族整體及世代延傳的一種集體性、歷時性的道德責任與命運共擔機制。考諸早期道教文獻，如《太平經》卷三十九《解師策書訣第五十》即對此有系統闡釋：

今天師比為暗蒙淺生具說承負說，不知承與負，同邪異邪？然，承者為前，負者為後；

承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無

---

辛冠洁、衷爾钜、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；王卡：〈青溪小識〉，《中國道教》1991年第1期，第27頁；李剛：〈《道教義樞》的自然觀簡析〉，《宗教學研究》1997年第1期，第1-5頁；王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第285-355頁；李剛：〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，收入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，第12-169頁；高永旺：〈「無情有性」與「無情有道性」說的歷史形成新論〉，《宗教學研究》2004年第2期，第163-167頁；廖雅嫻：〈《道教義樞》「道性義」對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學研究》35卷1期（2017年3月），第105-134頁；蕭如耘：《唐初〈道教義樞〉「自然」概念思想研究》，臺北：國立臺灣師範大學碩士學位論文，2019年；蔡淳安：《「感應義」的聖與俗——以初唐〈道教義樞〉為核心》，臺北：國立臺灣師範大學碩士學位論文，2022年；王國忠：《〈道教義樞〉道炁論思想研究》，臺北：中華文化大學博士學位論文，2024年。

辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名為負。負者，乃先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。<sup>①</sup>

此段論述清晰揭示，「承負」不僅指先祖德業與愆尤對後嗣禍福的直接型塑，亦反向規定了現世子孫的行為對其家族未來命運的深遠影響。此類思想亦見於《老子河上公注》所謂「修道於家，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻正，其德如是，乃有餘慶及於來世子孫也」<sup>②</sup>。可見，早期道教的「因果」的特點在於將行為後果歸因於「家族整體」的德行積累或罪責累積，而非如佛教所強調的個體主體性與宿命連鎖<sup>③</sup>。

## （二）《道教義樞》中善惡報應新詮：「十善十惡」的道德形上學與「四緣成業」的業報邏輯

《道教義樞》的出現，標誌著道教在因果理論建構上邁出了關鍵性的一步。孟安排在此問題上所展現的，並非簡單的因循或全然的外借，而是一種高度自覺的理論整合與創造性轉化。他一方面敏銳地意識到道教固有「承負」思想中所蘊含的深刻倫理價值與社群凝聚功能，另一方面則以開闊的學術視野，積極面對並審慎吸納了已在中國社會產生廣泛影響的佛教因果業報學說，特別是其關於個體行為動機、道德評價標準以及輪回果報機制的精密論證。通過此種創造性的綜合，《道教義樞》構建起一套既保有道教傳統底色，又在理論精緻度與體系完整性上得到顯著提升的善惡報應新框架。此框架的核心綱領，集中體現於《道教義樞》卷十一〈因果義〉所提出的「明世間因果體者，善惡二因，苦樂二果」<sup>④</sup>之總斷，以及卷三〈十善義〉與〈十惡義〉中對具體善惡行為標準及其相應果報的系統闡揚。

在《道教義樞》卷三〈十善義〉中，孟安排將「十善」界定為涵攝身、口、意三業的全面道德規範體系：身三善（不殺生、不偷盜、不邪淫），旨在維護宇宙自然之和諧及人類社會之人倫秩序；口四善（不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語），則為建構良性的語言交往倫理劃設了清晰邊界；意三善（不貪欲、不嗔恚、不邪見），更進一步，直指個體心性修持的根本，要求從思想源頭上淨化生命。孟安排尤為強調踐行「十善」的積極宗教意義與多重解脫價值。如《道教義樞》中說的：

十善者，止滅愆釁，則近證人天；資生觀慧，則遠成真聖。若能都違，還趣道場，未即虛忘，且祖塵內。此其致也。<sup>⑤</sup>

從上文可見，孟安排對於「十善」踐行所賦予的意義遠超「止滅愆釁」、避免惡報；它是「資生觀

① 《太平經》，《中華道藏》，第 39 冊，第 571 頁。

② （漢）河上公：《道德經章句》，《中華道藏》，第 9 冊，第 155 頁。

③ 朱詠：〈佛教因果論及其文化內涵〉，《中國宗教》2006 年第 8 期，第 34-36 頁。

④ 《道教義樞》，第 562 頁。

⑤ 《道教義樞》，第 561 頁。

慧」、積累成聖資糧的根本途徑。具體而言，孟安排賦予了「十善」三重遞進的宗教功能：其一，作為現世福德與人天善果的直接保障（「近證人天」），滿足了普通信眾對現實福祉的基本訴求；其二，作為通向「真聖」境界、實現終極解脫的必要階梯（「遠成真聖」），為道教的修道成仙理想提供了堅實的倫理基礎；其三，在修行者尚未臻達「虛忘」（即徹底勘破我法二執，證入無為大道）的甚深境界之前，「十善」構成了對治無始以來「塵內」煩惱習氣（此「塵內」可理解為道教語境下的無明或業障）的根本修持方法，具有導向「道場」（究竟覺悟之境）的關鍵指引功能。可見，十善與因果義兩章實際是以佛教的因果報應講述修道的必要和結果<sup>①</sup>。

與「十善」之闡揚相對應，《道教義樞》卷三〈十惡義〉亦對十種核心惡行及其必然招致的惡劣果報，進行了系統而嚴謹的界定。所謂「十惡」，具體涵蓋身三業之惡（殺生、偷盜、邪淫），口四業之惡（兩舌、惡口、妄言、綺語），以及意三業之惡（貪欲、嗔恚、邪見——後者亦可涵攝愚癡、嫉妒等負面心念）。孟安排深刻洞察到，此十種惡行並非孤立存在，而是源於眾生內心深處的根本煩惱，故其云：

十惡者，起於三毒，生彼七支，貪恚作其源，殺盜開其未，行則克成惡業，止乃翻為善根，欲會清虛，事資除遣，此其致也。《本際經》云：「起三毒心，作十惡業也。」<sup>②</sup>

在此，孟安排明確將貪（對五欲六塵的非理執取）、嗔（對他者的怨恨與敵意）、癡（對宇宙人生實相的愚昧無知與顛倒邪見）「三毒」判定為一切惡業滋生之根本源頭與內在驅動機制，而身、口所造作的「七支」惡行，則不過是此內在「三毒」煩惱藉以外顯的具體途徑與表現形式。

尤為值得學界高度重視的是，《道教義樞》在〈十惡義〉的論述中，創造性地引入並系統闡釋了「四緣成業」的判定標準（詳見下表1），這一理論創舉極大地提升了道教因果學說的思辨層次與內在邏輯的嚴密性。

惡業類型	四緣構成要件
殺生	1.對象為有情眾生 2.起殺心 3.具預謀 4.致命斷
偷盜	1.屬他人財物 2.明知歸屬 3.存盜心 4.轉移佔有
邪淫	1.非正當對象 2.起染著心 3.生邪念 4.身行穢事
兩舌	1.針對特定人 2.起離間意 3.構分爭語 4.致關係破裂
惡口	1.選定對象 2.起辱罵心 3.含惡意 4.出穢語
妄語	1.欺騙對象 2.存欺心 3.編造虛妄 4.造成誤導
綺語	1.對話者明確 2.起淫邪心 3.含非義內容 4.傳播邪說

① 王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第34頁。

② 《道教義樞》，第565頁。

表 1 《道教義樞》之四緣說<sup>①</sup>

「四緣成業」理論的提出，無疑是孟安排在道教因果思想領域的一項重大理論突破。此判定標準，不僅細緻入微地剖析了構成一項特定惡業（如殺生、偷盜等）所需具備的內在心理動因（如「起殺心」「存盜心」）與外在客觀條件（如「致命斷」「轉移佔有」）等諸項要素，從而為具體行為的道德屬性與罪責輕重之判定，提供了遠較以往更為精細和可操作的準則。

通過此種嚴密的邏輯分析框架，孟安排巧妙地在此道教的因果論述中，既保留了傳統「承負」說所蘊含的社群倫理與歷史連續性維度，又顯著地吸納並強化了佛教業力學說中關於個體自由意志、道德責任以及心性主導作用的核心理念。其理論創獲至少可歸納為以下三點：

其一，鮮明地確立了「心為罪源」乃至「心為業主」的修持導向，強調「但有殺心，即為陰賊」的內在自省精神，這與大乘佛教菩薩戒律、南山律等戒律中高度重視起心動念的立場遙相呼應；

其二，清晰地勾勒出「由因到緣，由緣到業，由業到果」的完整業報生成環節，例如，深刻揭示了內在的「貪欲」如何通過具體的「緣」而發展、外化為殺、盜、淫等七種身口惡行；

其三，在此嚴謹的業報理論基礎上，極富洞見地提出了「行則克成惡業，止乃翻為善根」的轉化可能性，從而為眾生通過懺悔罪愆、改惡修善、積極轉化既有業力，預留了真實不虛的修行空間與解脫希望。

此種兼顧個體責任與轉化可能性的理論建構，標誌著道教的因果觀念，已從早期側重於家族整體、報應機制相對籠統的「承負」模式，成功演進為一種能夠深刻融合個體心性修持、道德行為抉擇與宇宙倫理秩序的，更為精緻、系統且富有哲學思辨深度的成熟理論形態。這一理論轉型，無疑為宋明時期道教「功過格」「太微仙君功過格」等一系列旨在通過日察己過、積功累德以求改變命運、提升生命境界的勸善修持實踐之廣泛興起，奠定了關鍵的義理基石。

此外，亦需明確指出，《道教義樞》所闡揚的善惡因果思想，在其具體的報應機制層面，依然鮮明地保留並強化了六朝以來，道教自身所特有的與具體生命形態及生存境遇緊密關聯的報應論色彩。《道教義樞·五道義》對此有明確宣示：

五道者，明善惡之雜報，示苦樂之差別，戒行是修，則受人天之果，罪緣不報，仍為地獄之因。<sup>②</sup>

此論斷清晰表明，在孟安排的理論視域中，道教所言的天人、人、地獄、餓鬼、畜生此「五道」之間的輪轉與升沉，完全取決於個體行為的善惡屬性及其所積累的業力。踐行善法、恪守戒律者，將感得人天等善道之福樂果報；反之，持續造作惡業、怙惡不悛者，則必將墮入地獄、餓鬼、畜生等惡趣，承受無量苦楚。故其緊接著又申論云：「五道義例，自天道即三界四民等天，隨其果報輕重而生」<sup>③</sup>。這樣一來，《道教義樞》的善惡因果觀念構建了無限幸福的仙境，以及無比苦難的地獄，

① 本表內容參見《道教義樞》，第 565 頁。

② 《道教義樞》，第 569 頁。

③ 《道教義樞》，第 569 頁。

一個人會因自己的行為得到如此反差巨大的報應，所以無時無刻不在心裏警戒自己<sup>①</sup>。從宗教社會功能的角審視，這種將個體善惡因果與具體的五道輪回果報緊密結合的報應論主張，無疑極大地增強了道教對於信徒個體行為選擇的規範力量與內在心靈約束的實際效能。

### （三）從理論到實踐：善惡因果的修行性轉化與解脫意涵

《道教義樞》對「十善」的精妙闡釋，實則構成了道教因果觀念從早期相對被動的「承負」模式，向個體主動通過心性修持與道德實踐以「創造」並「轉化」自身命運的關鍵理論樞機。孟安排在此所揭示的，乃是一條由「止惡」（消極持戒）進至「修善」（積極行善），再由「修善」最終趨向「證道」（體悟本源道性）的完整且具可操作性的修行階梯。其核心在於，將抽象的因果法則轉化為具體的、可為個體所踐履的修道方略。正如「十善義」中所揭示，外在的「不殺、不盜、不淫」等戒律規範，表現其深層根基在於內在「廉、慈、惠」等核心德性裏，此「三善根」的提法，展現了孟安排對倫理德目之內在化與精煉化，由此構建起一套以個體心性淨化與提升為核心的因果轉化機制。此種強調心性主導作用的轉化邏輯，其哲學淵源可上溯至南北朝時期道教對於「心」與「色」（即精神與物質、內在本性與外在顯現）互動關係的深刻體認與理論探索。例如，《無上內秘真藏經》強調戒律之本在於「戒心，心忍如地，無有怨結」<sup>②</sup>，已然清晰地將戒行的重心從外在行為規範提升至內在心性持守的層面。《道教義樞》則在此基礎上更進一步，明確將「十善」的修持視為一套完整的「心因轉化」的實踐體系，從而將一切善惡報應的最終根源直指個體心性深處的貪、嗔、癡「三毒」是否被有效對治與淨化。

在具體的修行方法論層面，《道教義樞》提出了頗具特色的「四施」理論（財施、身施、命施、識施），其理論旨趣在於將「十善」的修行理想全面融入並貫穿於信徒的日常社會生活與宗教實踐的方方面面。例如，「財施濟貧」不僅僅是一種外在的慈善行為，更被賦予了對治並斷除個體內心慳吝惡業習氣的修行意義；而「識施傳法」（以智慧法理開導眾生）則被視為能夠有效淨化個體因愚癡無明所引生的種種惡業。這種「以佈施度慳貪」、「以智慧破愚癡」的「以施破執」之實踐路徑，一方面體現了孟安排對佛教「六度波羅蜜」中佈施、般若等核心修行法門的創造性借鑒與道教化轉釋<sup>③</sup>，特別是對「業力須眾緣和合方能感果」這一佛教基本教義的深刻理解；另一方面，亦巧妙地保留了道教自身對於生命活力、精氣神等「生命能量」及其物質性載體的獨特關注。正如《本際經》所宣導的「常施財德，攝引眾生」<sup>④</sup>，主張有德者以其智慧德行教化愚蒙，有財者以其資財救濟貧困，通過此種「財」（物質）與「德」（精神、智慧）二施並舉、內外兼修的綜合實踐，個體

① 陳德安主編：《中國道家道教教育思想史（先秦至隋唐卷）》，北京：社會科學文獻出版社，2008年，第841頁。

② 《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第444頁。《真藏經》往被學界視為是隋唐之際所出之道經，但本文認為，該說法沒有確切論據，沒有可靠文獻指出。按照南北朝道教義學之風氣，以及相應大乘道教經典的流傳，是以將該經斷代定為南北朝所處，特此說明。

③ 六波羅蜜也。舊稱波羅蜜，譯言度。新稱波羅蜜多，譯言到彼岸。度為度生死海之義，到彼岸為到涅槃岸之義，其意一也。其波羅蜜之行法有六種：一佈施，二持戒，三忍辱，四精進，五禪定，六智慧也。仁王經上曰：「六度四攝一切行。」出自丁福保主編：《佛學大辭典》，北京：中國書店，2011年。

④ 此《本際經》的引文出自《道教義樞·十善義》，不見於敦煌本《太玄真一本際經》。

方能主動地介入並積極地轉化既有的因果鏈條，實現命運的優化與生命境界的提升。

相較於佛教因果學說中「業力自作自受，不從他來，不共他有」的特徵，《道教義樞》的因果觀念在其理論闡述與實踐指向上，則始終貫穿著早期「承負」觀念所特有的家族（社群）延展性與個體主動修行的辯證統一。孟安排極富創見地運用「四句因果」（心因心果、色因色果、色因心果、心因色果）的理論框架，試圖解釋並貫通形而上的道性本體世界與經驗層面紛繁複雜的因果現象：

自有心因，心是果，如習因生果。自有色目，色是果，如種桃還生桃。自有色目，心是果，如附因與附果。自有心目，色是果，如十善得生天也。又逐門為次明於果者，大論人天是福果，三徒是罪報。<sup>①</sup>

在此論述中，「種桃得桃」（色因→色果）的譬喻，既是對世間物質層面因果律則的直觀表述，亦與早期道教強調具體行為與其在家族後代中顯現相應世俗後果的「承負」觀念形成深刻的互文關係。而「十善得生天」（心因→色果）的論斷，則更為鮮明地凸顯了個體心性之善惡（內因）對於其未來生命形態、生存境遇乃至輪回趣向（外果）的根本性塑造與決定力量。這種「心、色」互為因果、內外辯證統一的深刻洞見，使得《道教義樞》的因果觀既堅實地肯定了「三途罪報」（如邪見不修正法者必墮愚癡惡道）的業報不爽與宇宙道德秩序的儼然存在，又為個體通過積極主動的修行實踐以轉化並超越宿命命運，預留了真實不虛的理論空間與實踐出口，即通過樹立正知正見（「正解居懷」），勇猛精進地破除「癡心慢疑」等深重心性障礙，最終使「十善」等道德規範從外在的行為約束昇華為內在於個體生命、自然流露且與清虛道體全然相應的本然德行。這樣一來，《道教義樞》的善惡因果觀，既有了傳統道教具有倫理性、家族性、現世性和功利性之特色，又有了主觀唯心主義的內因論思想<sup>②</sup>，體現了其對佛道思想的調和與會通。

尤為值得學界關注的是，《道教義樞》對「十善」等核心倫理範疇的闡釋，絕非孟安排對六朝道教既有因果思想的簡單重複或無根之萍式的個人創見，而是深深植根於南北朝以來道教戒律思想與實踐傳統的沃土，並呈現出與之深度融合、互為表裏的緊密關係。例如，其「四施」理論，便與《正一法文經護國醮海品》中所載「臣幸藉宿慶運生，人品忝染道流，情希拯濟，思欲佐國扶命，救度蒼生」<sup>③</sup>等經文所蘊含的濟世度人、積功累德以求福報並提升道格的宗教情懷一脈相承，共同彰顯了道教積極入世、利物濟生的倫理取向。而「三善根」（廉、慈、惠）的提煉與強調，則極有可能是在審慎借鑒並深刻理解佛教「三學」（戒、定、慧）根本修行框架的基礎上，將其創造性地轉化為更符合道教自身心性修煉特質與理論旨趣的核心德目與修持綱領。這種既保持自身主體性又積極吸納外來思想精華的理論融合與範式創新，不僅雄辯地證明了唐初道教義學在面對異質文化衝擊時所展現出的高度開放性、包容性與理論自信，亦充分彰顯了孟安排本人作為一代道教義學大師的深厚學養。

① 《道教義樞》，第 562 頁。

② 參見張樹卿：〈儒、釋、道的報應觀比較研究〉，《白城師範學院學報》2007 年第 2 期，第 3 頁。

③ 《正一法文經護國醮海品》，《中華道藏》，第 8 冊，第 352 頁。

孟法師通過此種「即世間（倫理實踐）而超越世間（究竟解脫）」的圓融辯證智慧，為廣大道教徒的個體倫理認知、社群道德建構以及終極生命價值之追尋，提供了獨特而有效的實踐路徑。恰如與孟安排時代相近之唐代大醫兼高道孫思邈（541-682）在其《存神煉氣銘》中所深刻揭示的：「神氣若存，身康力健；神氣若散，身乃謝焉」<sup>①</sup>，這種強調「心」（神、意念）與「色」（氣、形軀、外在行為）交融互滲、性命雙修的修行進路，其最終所指向的，正是在「虛忘」的甚深禪定與智慧觀照境界中，實現對世俗生死輪回與因果法則的究竟超越與徹底消泯，這正是道教「長生久視」、「與道合真」之獨特宗教品格，以及道教終極理想的淋漓體現。

### 三、孟安排論「道性因果」：本體、淵源與修證

#### （一）「清虛自然」與「道性遍在」：《道教義樞》的道性本體論及其「五重因果」新解

《道教義樞》於「道性」義理之闡揚，堪稱其整個教義體系中極具哲學思辨深度與理論原創性之華章。孟安排在此所確立的「道性」核心界定，即「清虛自然」。這種道性論，不僅深刻地揭示了「道」作為宇宙終極實在既超越萬有而又內在於萬有的辯證統一特質，更為其獨特的「道性因果」論奠定了堅實的本體論基石。書中對此有綱領性宣示：「道性者，理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦備周萬物。」<sup>②</sup>此精闢論斷，一方面肯定了「道性」作為宇宙萬有之最高本源與絕對真理，其體性「冥寂」（超越一切名言思議、感官經驗），其理則「真極」（至高無上、究竟實在）；另一方面，則強調此「道性」並非隔絕於現象世界之外，而是「備周萬物」，普遍地、無差別地內在於一切存在，構成萬物之所以為萬物並得以化育不息的內在依據。

南朝道教高士宋文明（生卒年不詳）早已前瞻性地提出「一切含識皆有道性」之卓越見解，此說在理論上突破了傳統神仙道教中對得道成仙資質的某種潛在限定，為凡夫俗子與得道聖真之間建立起一道基於共同「道性」本源的本體論橋樑。<sup>③</sup>孟安排對此「眾生皆有道性」的思想顯然予以了深刻的認同與創造性的承繼，其在《道教義樞·道性義》中進一步將此普遍性推向極致，明確闡釋云：「道性以清虛自然為體。一切含識，乃至畜生、果木、石者，皆有道性也。」<sup>④</sup>如此，孟安排便徹底打破了以往各種可能將「道性」局限於人類或特定「有情」眾生的認知窠臼，將其普遍性的光輝延展至包括胎卵濕化各類生命形態乃至「果木、石者」等傳統意義上的「無情」之物，從而最為鮮明而徹底地彰顯了道教「道生萬物，德畜萬物」、「萬物一體，莫非有道」的整體性、全息性宇宙觀。

「道性」所本具的「清虛自然」之內在品格，其思想理路既是對先秦道家以老莊為代表的「清靜無為」、「道法自然」等核心理念的直系傳承與義理深化，亦不難在其論述中窺見其與魏晉以來，尤其是般若中觀學派關於「性空」、「畢竟空」、「諸法實相」等核心觀念之間，所存在的深刻互

①（唐）孫思邈：《存神煉氣銘》，《中華道藏》，第23冊，第146頁。

②《道教義樞》，第572頁。

③原文為「提出『一切含識皆有道性』的命題，揭示了凡聖同一性」，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208頁。

④《道教義樞》，第573頁。

動、相互鏡鑒乃至創造性融攝的複雜痕跡。<sup>①</sup>不僅如此，中古道教在積極回應佛教挑戰、努力建構自身精微教義體系的長期歷史進程中，亦多有策略性地借鑒並道教化地轉釋佛教「清淨」等核心概念，形成「清淨道性論」，強調「去染得淨」對顯發道性的重要性<sup>②</sup>。《道教義樞》所謂的「清虛」，既精確地指涉了道性本體的虛無、寂靜、超越言詮的絕對狀態，同時也意指個體通過心性修持，滌除凡俗染汙與欲望遮蔽後所達致的澄明、本然之心境，如其所言：「能了此性，即成正道，自然真空，即是道性」<sup>③</sup>，此中體現了道性「非有非無」、「亦有亦無」的重玄哲學特質。

所謂「道性因果」，其核心在於探討眾生在趨向覺悟道性的修行過程中，不同位階（因位與果位）的特徵及其相互關係。簡言之，「因位」乃指未成道之時不斷修行的狀態；果位，是相對因位，最終證得道果（抑或發顯道性）的境界。在孟安排的理論視野中，他將圍繞道性展開的因果體系，細緻地剖析為「因、緣、行、業、根」五個互相關聯的層面，構建了精密的邏輯。書中對此解釋道：

因者，因起，亦是因倚，召果為用，親而能生。緣者，助業得果，疏而能生。行者，涉行，亦是進趨涉事，行因當體為目，進趨來果，功用為名。業者，義在動作，當體為名，亦是造作來果，功用為稱。根者，以能生為義，謂能生來果，亦就用為名。<sup>④</sup>

據此可知，「因」是眾生能夠修行發顯道性的根本動力；「緣」是助成發顯道性之果的外在條件；「行」是具體修行趨向道體的行為實踐；「業」是清淨修行積累的勢能；「根」是能生未來道果的潛能。此「五重因果」的劃分，不僅清晰地區分了主因與助緣、行為與業力的關係，又強調「根」作為能生未來道果的潛能，體現了因果關係的複雜性與連續性。這五者的特殊性在於：因果的運作並非機械的善惡報應，而是以道性為樞紐的「真空妙有」轉化。按此說法，早期道教的承負觀念，如「修道於家，父慈子孝」，就變成了是通過家族倫理的善行來使道性不斷發顯，使「清虛自然」的本體在現世顯化。需要注意的是，因果只是「強」名，若了悟達道，因果俱消。也就是說，若從本體的道之視域而言，本無因果，萬物無一不是清淨道體，只是自身不能體認，所以，「心解」才是體悟大道的正因<sup>⑤</sup>。可見，這種道性因果論，與六朝佛教義學中的佛性論有一定相似度。

在體用關係上，道性作為本體，既是因果運化的終極依據，也是修行證果的內在根由。《道教義樞》提出：

明出世因果體者，因以空解為體，此解破世間故也。被導萬行，為資生解緣，明道成緣也。果者，以一切智為體，若因內近論因果者，則初解為習因生後之習果，轉轉相生，

① 參見石麗娟：〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉，《商丘師範學院學報》2016年第5期，第11-15頁。

② 參見鄭長青，〈「援道入佛」與「援佛詮道」：從「清靜」與「清淨」觀念看道佛思想的相互融攝〉，《懷化學院學報》2018年第7期，第59頁。

③ 《道教義樞》，第573頁。

④ 《道教義樞》，第562頁。

⑤ 李作勤著：《隋唐道教心性論研究》，貴陽：貴州人民出版社，2006年，第88-89頁。

窮乎九聖。大智若圓，即成道果，此之因果，與道德名。<sup>①</sup>

前文已經說過，世間因果是以「善惡二因，苦樂二果」為基礎，現在出世因果中，還需通過「空解」破除對善惡的執著，再以「一切智為體」，通過智慧證悟道性，使因果修行昇華為即與道合一的終極境界。這種二分法體現了「即世而超越」的修行觀：世俗善惡因果是修行的起點，而出世道性因果則是終極歸宿。

## （二）「道法自然」的重玄闡釋：《道教義樞》對漢晉「自然」觀的承繼、轉化與超越

《道教義樞》中「道性因果」理論體系之建構，其深厚的思想淵源不僅在於對同時代佛學（尤其是佛性論）的創造性借鑒與轉化，更在於其對漢晉以來道家道教自身核心觀念，特別是「自然」範疇的深刻承繼與重玄學視域下的精緻重塑。考諸漢晉時期，道家思想對「自然」的探討日趨深化，為後世道教「道性」論的濫觴與發展，奠定了至為關鍵的理論基石。「道性自然」的觀點，強調「道」的本然屬性即是「自然而然」、「自本自根」、「不假外力」、「如其所是」的存在狀態。此觀念在《老子道德經河上公章句》中得到明確闡述：「道性自然，無所法也」<sup>②</sup>。此論斷精闢地指出，「道」在創生、化育、統攝宇宙萬物的整個過程中，完全遵循其自身內在的、固有的、無需任何外在意志或法則強加的「自然」規律。這種思想深刻地體現了「道」的絕對超越性、根源自主性與運作的無為性，從而構成了後世道教理解「道」與萬物關係、建構宇宙本體論及修道解脫論的核心基石之一。

迨至魏晉玄學勃興，以王弼、郭象等人為代表的思想家，更對道家「自然」觀念作了進一步的哲學深化與體系建構。王弼（226-249）在其《老子注》中明確提出「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也」<sup>③</sup>的著名論斷，深刻強調宇宙萬物的存在、發展與變化，皆源於其各自內在的、獨具的「自然本性」，「道」的作用方式即在於「因任」此萬物之自然本性，而非加以任何人為的干預或扭曲。郭象（252-312）則在其《莊子注》中，更為徹底地發揮了「自然」觀念，提出了石破天驚的「獨化於玄冥之境」的「獨化論」，明確主張「故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉」<sup>④</sup>。郭象認為，宇宙萬物的生成、存在與變化，皆是其自身「性分」之內在潛能的獨立、自足、無待於外（包括無待於一個超越性的「造物主」或「道」的直接干預）的「獨化」過程。這些魏晉玄學的核心思想，使得「自然」這一範疇，從原初主要作為「道」的根本屬性，進一步延伸並普遍化為宇宙萬物的根本屬性，從而極大地凸顯了萬物自身存在的內在依據、主體價值與「自生自化」的自然本性。此種思想的演進，無疑為後世道教「道性」論中關於「道性遍在」、「一切眾生乃至萬物皆有道性」等核心觀點的提出，提供了至為重要的理論支持與哲學滋養。正是在此深厚的思想背景下，至東晉南朝之際，重要的道教經典如《太玄真一本際經》方才能夠明確而系統地

① 《道教義樞》，第 562 頁。

② （漢）河上公：《老子道德經章句》，《中華道藏》，第 9 冊，第 140 頁。

③ （魏）王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經》，北京：中華書局，第 22 頁。

④ （晉）郭象疏，（唐）成玄英注：《南華真經注疏》，北京：中華書局，第 57 頁。

提出「道性眾生性，皆與自然同」<sup>①</sup>的精闢論斷，將「道性」、「眾生性」與「自然」三者在本體論層面予以了高度的統一。

孟安排在《道教義樞》中，正是立足於此漢晉以來道家道教關於「自然」觀念演變的深厚土壤，並巧妙地將其與當時已傳入並廣泛影響中國思想界的佛教「佛性」思想進行創造性的融貫與重構。他一方面堅定地肯定了「道性」本身所固有的、超越一切人為造作的「清虛自然」之本然屬性，另一方面則更為強調此「道性」並非僅僅為得道高真所獨有，而是由於萬物皆「稟道而生」，故此「道性」亦普遍地內在於宇宙萬有之中，從而形成了其極具特色的「道性遍在」（或曰「一切皆有道性」）的理論。如前所述，孟安排明確宣稱：「道性以清虛自然為體。一切含識，乃至畜生、果木、石者，皆有道性也」，此論斷石破天驚，將「道性」的涵攝範圍從傳統意義上的「有情」領域，徹底擴展至宇宙間的森羅萬象，包括「畜生、果木、石者」等一切存在。這一方面突破了以往道教某些流派可能存在的對「道性」擁有者範圍的潛在局限性認知，另一方面也最為鮮明地體現了道教「道生萬物，道遍萬物」、「萬物與我為一」的獨特宇宙親和感與整體和諧觀。孟安排此種將「道性」之普遍性推向極致的理論創見，無疑在隋唐道教義學的演進歷程中，具有某種「範式轉換」式的劃時代意義。<sup>②</sup>此觀點不僅光輝地承繼了漢晉道家關於「自然」為萬物本性的核心思想傳統，更在前人的基礎上，進一步深化了對「道性」與宇宙萬物之間內在統一性與本體論關聯的深刻理解，明確主張「道性」乃是普遍存在於宇宙萬有之中的、作為其得以存在、發展與變化的最終形上依據與內在生命本源。

《道教義樞》所提出的「清虛自然」作為「道性」的核心界定，正是此種「雙軌融合」與「創造性轉化」的絕佳體現：「清虛」二字，既承接了道家傳統的「清靜無為」思想，深刻體現了「道性」本體的虛無、空寂、高遠莫測與自然無為的超越狀態；而「自然」一詞，則在保有其道家本義（本然、如是）的同時，亦在某種程度上吸納並消化了佛教「清淨（佛性）」說的某些精髓，即強調通過去除後天的人為造作與欲望遮蔽之後，生命方能回歸其本初的、純粹的、合乎大道的「自然」本真狀態。此二者相互融合，彼此發明，從而共同塑造了孟安排獨特而深刻的「道性」範疇之內涵。

### （三）「即心是道」與「定慧雙修」：孟安排的道性因果修證路徑及其佛道融通

「道性因果」在具體實踐層面的核心指向，則在於所謂「障累若消，還登聖果」，即強調通過系統地聞思修，逐步去除障蔽本明道性的種種煩惱障與所知障（「障累」），從而使本自具足的清淨道性得以圓滿顯發，最終回歸聖智境界。此前本文業已強調，《道教義樞》認為「心」是善惡之源，認為貪嗔癡三毒是惡業的根源，而修持十善則是顯發道性的根本途徑。這種「心造因果」的觀念，與佛教「心性本淨，客塵所染」的理論相互呼應，但更強調道教特有的「修心即修道」路徑。在具體的修持方法上，《道教義樞·二觀義》提出了獨具特色的「神氣兩觀」：

① 萬明旭著：《〈太玄真一本際經〉校釋》，香港：華夏文學出版社，2023年，第98頁。

② 鄭長青：〈「援道入佛」與「援佛詮道」：從「清靜」與「清淨」觀念看道佛思想的相互融攝〉，《懷化學院學報》2018年第7期，第59-61頁。

今明神氣兩觀。是定慧分門，即寄身心，以明空有。氣觀是定，亦通空有，以妙有為宗。神觀是慧，亦通有無，以真空為主。若作空有兩慧，分門定法，祇是慧家之一事，資空義強，故別為一觀。何者？一切萬行，併入有慧，但是觀空，即入空慧也。又須知若於定慧理，明瞭身心不二觀。<sup>①</sup>

其所提倡的定慧雙修，主張通過「止」與「觀」雙運，破除對「有」「無」的執著，是以其說：「二觀者，定慧之深境、空有之妙門。用以調心，直趣重玄之致；因之蕩慮，終歸雙遣之津。」<sup>②</sup>這種「雙遣」「雙非」的重玄思維，既是對老子「玄之又玄」的繼承，也吸收了佛教中觀思想，形成獨特的修道方法論，體現了獨特的重玄思想。

《道教義樞》對道性因果之實踐的最終目標，是達到「自然真空」的境界，即「道性不色不心，而色而心。而心故研習可成，而色故瓦礫皆在也」<sup>③</sup>，體現了道性超越形色卻又不離形色的圓融特質。

## 結 論

孟安排在《道教義樞》中所構建的因果理論體系，乃是中國中古時期宗教哲學領域內一次極具開創性的理論綜合與本土化重構。本研究揭示，此體系並非對既有觀念的簡單因襲或外來學說的被動移植，而是孟安排以其卓越的義學識見，在深刻回應佛教因果論挑戰的同時，對道教自身思想資源進行創造性轉化的智慧結晶。

其「善惡因果」論，通過整合傳統「承負」觀與道教「十善十惡」、「四緣成業」等精密化論證，成功地將道教的報應觀念從側重家族與歷時性，轉向了更為強調個體心性主導與當下道德抉擇的精緻化理論形態，為信眾提供了清晰的倫理指南與修行階梯。其「道性因果」論，則以「清虛自然」為道性本體，融貫道家「自然」觀與佛家「佛性」說，提出「道性遍在」及以「心解」為正因、「定慧雙修」為路徑的修證體系，深刻體現了道教「修心即修道」並最終「與道合真」的終極關懷。

《道教義樞》的因果論，是唐代道教思想開放性與主體性高度統一的典範。它不僅極大地豐富了道教自身的理論寶庫，提升了其哲學思辨的深度，更為重要的是，它深刻參與並推動了中古中國關於因果、心性與解脫等核心宗教議題的跨文化對話與理論創新。孟安排的此番建樹，不僅對後世道教義理與實踐產生了深遠影響，亦為我們理解中國宗教思想多元互滲、持續演化的歷史進程，提供了極具價值的文本個案與理論鏡鑒。因此，對《道教義樞》因果思想的深入發掘，對於當前宗教學、哲學及思想史研究均具有不容忽視的學術意義。

① 《道教義樞》，第 566 頁。

② 同上注。

③ 《道教義樞》，第 573 頁。

# 宋元清微雷法的道法關係建構

## ——《清微道法樞紐》旨歸

馮浩揚；侯思澤\*\*

**提 要：**收錄於道法類書《道法會元》卷一的《清微道法樞紐》是宋元新出道派清微派雷法的綱領性文獻，旨在闡釋道法之玄理。本文以為，《清微道法樞紐》以「道體法用」這一宗旨貫穿全文，構建了內煉為本、外用濟世的道法體系。在「道」論上，《清微道法樞紐》繼承了道教傳統的道體論、一炁論、感應論，並融攝心性論，為道術提供了哲學依據，使其不至於流俗。在「法」論上，《清微道法樞紐》從「道理」出發區分了道中之法與法中之法、道法與術數、先天法與後天法，同時回答了符法、召將、驅邪、煉度等具體道法的行持問題，不僅對其時「重術輕道」現象進行了有力抨擊，而且通過義理新釋為傳統道術保留了一席之地。《清微道法樞紐》作為宋元雷法的一個縮影，不僅可窺見宋元道教之義理，亦為回答道術關係之問題提供了一個思路。

**關鍵字：**《清微道法樞紐》；道術；道體法用；清微雷法

法國學者索安（Anna Seide）在回顧 1950-1990 年間西方道教學者在道教儀式研究上的成果時，曾言：「用道教的教義來定義道教，即便不無效果，也是困難的，因為該宗教的本質在於其方法、技術，實踐和儀式。」<sup>①</sup>索安看似偏激的言論並非毫無道理，道教徒常宣揚「依科演教」之說，法術、儀式一直是道教宗教活動的主幹，以致於存在著將道教視作巫覡雜語的流俗觀點。為了區別於巫術，道教始終致力於道術的義理化闡釋，恰是這種將宗教實踐上升至哲學高度的努力，為今人理解道教義理提供了一種重要途徑。

宋元雷法常被視作道教法術最後的重鎮，這一時期衍生出了天心正法、神霄雷法、清微雷法等新的法派，清微雷法屬於其中晚出的一脈，以「會道歸元」為宗旨而融攝各家之長，可被視作宋元道教的典型縮影。清微派經典《清微道法樞紐》（後文簡稱《樞紐》）現存於《道法會元》卷一，與題為「瓊山道人白玉蟾述」的《道法九要》共合一卷。《樞紐》首題為「清微道法樞紐」，由《法序》《道法樞紐》《清微大道秘旨》三部分結集而成，其中《道法樞紐》在《清微元降大法》卷二十五中存有另一版本，題為「雲山保一真人李少微授」，即偽託為清微派宗師李少微傳授，兩個版本的《道法樞紐》內容基本一致，除了《道法會元》版更強調「師曰」外，僅在句序以及用詞上存在一些出入。被收錄於《道法會元》這一道法類書中的《樞紐》在文本性質上迥異於傳統道學思辨論著，其著眼於具體的道法行持，通過「法-理」互詮的方式，系統闡述了其「道體法用」的宗旨。

\*\* 作者簡介：馮浩揚，男，湖北五峰人，上海師範大學哲學系 2022 級宗教學專業碩士研究生，研究方向為：道教、東正教；侯思澤，江蘇蘇州人，英國利物浦大學數學系博士，研究方向為：道教，人工智慧。

① [法]索安 Anna Seidel 著，呂鵬志、陳平譯：《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002 年，第 62 頁。

## 一、道體論：雷法背後的哲學建構

### （一）道體論

對化生萬有之「道」的闡釋，關係著道教的立教根本，是道教教義不可回避之問題，《樞紐》這一道法文獻對此雖無過多著墨，但其中一些字句表明了《樞紐》繼承了道教的傳統本體論。在本體的有無問題上，《樞紐》同樣認為道是無極，為先天的虛無之理，《清微大道秘旨》中言：「混元一物本無先，至道虛無理自然。」<sup>①</sup>同樣，在其宇宙論中，無極向太極過渡的第一階段「太易」亦被描述為：「陰陽未變，恢漠太虛，無形無象，寂兮寥兮，是曰太易」<sup>②</sup>，這便是道的狀態。無極之無是不與有相對立的超越之無，這種無不可言狀，稱其為「道」亦是強名：「師曰：若說先天一也無，道亦強名之耳，何有於法？」<sup>③</sup>《道法九要》亦云：「夫老氏之教者，清靜為真宗，長生為大道，悟之於象帝之先，達之於混元之始。不可得而名，強目曰道。」<sup>④</sup>道表現為虛寂、杳冥、恍惚：「道中之道者，一念不生，萬物俱寂」；「杳杳冥冥，湛然常寂，清靜法樞。」<sup>⑤</sup>道是生發性本體，故而虛寂之道亦具備「通」性，正如莊子所言：「道能通生萬物，故謂道為大通也。」（《莊子·大宗師疏》）道之通性構建了道與物之間的橋樑，人作為萬物中的一種，亦能通達本體大道，修道與得道因此具備了可能性，《樞紐》則以此構建法術之理：「寂然不動，即道之體，感而遂通，即法之用」；「金光妙用，道炁長存。此一點子，無所不通。」同時道亦表現為圓滿狀態：「昏昏默默，無欠無餘，圓同太虛。」<sup>⑥</sup>故而宋元雷法常以中空的圓圈象徵道，正是這種道體論的體現，《樞紐》亦言：「今法書符必先畫一圓，象其為造化，便可見矣。內圓外圓，發揮心上工夫。內外混融，與道合真。造此道者，毋親紙上虛文，當究個中玄妙。」<sup>⑦</sup>綜上所述，再觀孟安排於《道教義樞》所言，便知《樞紐》之「道」與前賢所述並無二差：「道者，理也。通者，導也。德者，得也，成也，不喪也。言理者，謂理實虛無。《消魔經》云：夫道者，無也。言通者，謂能通生萬法，變通無壅。」<sup>⑧</sup>

然《樞紐》本質上是一篇道法文獻，正如劉仲宇先生所說的：「它（道法）一開始就是在神靈信仰的背景下形成的。其中儘管保留了從巫術繼承下來的若干觀念和技藝，但在理論上則是由神仙賦予支配一切變化的法力」<sup>⑨</sup>，道法本質上是神仙信仰的產物。宋元雷法沿襲的道體論，受到了般若學、重玄學、理學等多種思潮的影響，更注重思辨性，形上之道如何契合法術所依託的神仙道教這一傳統義理問題亟待解決，將道神格化便成了題中應有之義。清微派認為元始即道，生於太極之前：「道在太極之先，何謂也？未有天地，已有大極，其容有先乎？吾聞之經曰：元名天地之始。始也

① 《道法會元》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第28冊，第676頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

⑤ 同上注。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

⑧ （唐）孟安排：《道教義樞》，《道藏》，第24冊，第804頁。

⑨ 劉仲宇著：《道教法術》，上海：上海文化出版社，2009年，第133頁。

者，豈非先天地而有者乎。」<sup>①</sup>而其創教神話所上托的元始上帝即神格化的道：「清微道宗元始上帝，至真大道，無形無名，虛無自然，萬化之祖，孰得而言。」<sup>②</sup>作為清微派經典的《樞紐》自然認同此理，《清微大道秘旨》云：「清微始祖元始天尊妙道上帝，乃清微法主也。自先天浮黎傳經之後，惟妙行真人得是心傳。乃至十方無極至真大神，無鞅數眾，俱入寶珠之中，同一段光明受用，是謂普殖神靈，萬道之祖。」<sup>③</sup>此處明顯吸納了靈寶派《度人經》「黍珠說法」的觀念，倒也符合清微「四派歸一」之說，黍珠亦是道的象徵。如此建構，即表達了清微法以道為本，亦表明清微派傳自於道。

道教具體的宇宙論常體現於對《道德經》中：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之語的詮釋，即認為先天無極大道為宇宙的生髮起點，本體道所生之「一」則為元炁，元炁則又分立陰陽，陰陽沖氣以為和，輕清上屬為天，重濁下凝為地，和氣為人，因而三才肇判，萬物生髮。《樞紐》繼承了道教的傳統宇宙論，並認同於宋代理學中「無極而太極」觀點，認為道生一是無極生太極的過程，而這一過程並非一蹴而就的，要歷經「太易-太初-太始-太素-太極」（先天五太）五個階段。太虛作為道體顯化的第一階段，此時元炁還未出現，展現為「無形無象，寂兮寥兮」之無，其狀態近似於「道」，至太初階段「先天元炁，始見微芒」，元炁由此開始生發，歷經漸有形的太始階段、漸具質的太素階段，最終在混沌的太極階段成為了陰陽未判之前的先天之炁。而後：「太極既變，則混沌開而洪蒙裂。於是清陽之炁，升而為天，陰濁之炁，降而為地。《易》曰：『太極生兩儀，兩儀生三才。』即非清非濁，中和之炁，結成人倫也。是謂道生一，一炁之混沌也，一生二，二儀之清濁也，二生三，三才之人倫也，然後三生萬物。」<sup>④</sup>

## （二）一炁論與感應論

「五太」可被理解為炁<sup>⑤</sup>的生成論，《樞紐》花了較大篇幅去傳達「五太」觀念，或是因為炁在道教本體論和實踐觀中具有樞紐地位。道教常以「炁」釋「道」，這種觀念傳統古已有之，《太上養生胎息氣經》曾將炁等同於道：「夫道為萬氣之主。道者，氣也」<sup>⑥</sup>，司馬承禎亦曾說：「夫氣者，道之幾微也」<sup>⑦</sup>。究其原因，道作為絕對超越的本體，其本身玄之又玄、不可名狀，而「炁」是「道」的最初顯化，是道化生的次生本體，在一定意義上可視作道之代言。延展到實踐層面，如若停留在道論的玄談，修行和法術皆沒有堅實的立足點，炁論明顯更切合神仙道教的實踐需要。換言之，炁論為道的超越性實現具象化以及技術化提供了可能。自有教以來，道教的終極關懷表現為一種生命關切——追求形或神的不死不滅（長生），為了達成這一目的，道教構建了紛繁的煉養技術。唐宋以降，煉炁成為了主流的修行方式，被視作接近神仙之道的梯航，是故司馬承禎云：「神仙之道以長生為本，長生之道以養氣為先。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神虛謂之心，心主晝夜寤寐，

①（南宋）黃舜申：《清微仙譜》，《道藏》，第3冊，第326頁。

②（南宋）黃舜申：《清微仙譜》，《道藏》，第3冊，第327頁。

③《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

④同上注。

⑤筆者注：「炁」與「氣」並非完全同一，前者多指先天生成的元始能量，後者所指為後天呼吸之氣、流空氣等，但是道書中通常不加區別，故而此處本文將二者一概而論。

⑥《太上養生胎息氣經》，《道藏》，第18冊，第401頁。

⑦（唐）司馬承禎：《服氣精義論》，《道藏》，第18冊，第447頁。

謂之魂魄。如此人之身，大率不遠乎神仙之道。」<sup>①</sup>可見，司馬承禎是從元炁論和天人感應論的角度來論證養炁不遠神仙之道的。

雷法作為「內丹外法」形式的體道實踐，其玄理建構上亦側重於炁論。《法序》言：「雷霆者，彰天之威，發道之用者也。明其體用而究其動靜，靜也得太極之體，動也得太極之用。」<sup>②</sup>《樞紐》此處探究雷法的體用與動靜時皆是立足於太極而非無極，即是因為無極大道之虛無難以把握，而太極作為炁更貼合法術的需要。同樣後文又說：「師曰：一炁之妙，萬道之宗。法靈須要我神靈，我神靈兮法通靈。祛禳禱祈憑神將，神將何曾有正形。道化靈，靈化精，精化炁，炁化神。所謂法行先天大道，將用自己元神。」<sup>③</sup>此處不僅將一炁視作萬道之宗，同時亦表達了神靈真形是炁化生的，此外引文文末的「法行先天大道，將用自己元神」在其他道法文本中常寫作「法行先天一炁，將用自己元神」，亦是佐證了在雷法語境下，「道」與「炁」是同一的。而《樞紐》對一炁之妙用，更是做了詳細闡述：

師曰：道貫三才為一炁耳。天以炁而運行，地以炁而發生，陰陽以炁而慘舒，風雷以炁而動盪，人身以炁而呼吸，道法以炁而感通。善行持者，知神由炁，炁由神，外想不入，內想不出，一炁沖和，歸根復命，行住坐臥，綿綿若存。所以養其浩然者，施之於法，則以我之真炁，合天地之造化。故噓為雲雨，嘻為雷霆；用將則元神自靈，制邪則鬼神自伏。通天徹地，出幽入明，千變萬化，何者非我。倘中無所主，炁散神昏，行持之際，徒以符咒為靈，僥倖於萬一，吾見其不得也矣。<sup>④</sup>

與司馬承禎相似，《樞紐》亦是從元炁論和感應論的視角闡發炁的作用。正如道書常云：「一炁生萬物，萬物歸一炁」，元炁論認為一炁是化生萬物的基質，天地人三才以及雷法所倚重的雷、雷將皆為一炁所化。感應論則在此基礎上，強調炁的同構性以及貫通性使「天人交感」成為可能。宇宙與人皆是一炁之造化，二者同源同質且同構，王契真《上清靈寶大法》開宗明義地說道：「五則明人身體，法元始造立混沌，而生聖胎法身。父母交精，一點含和，二炁分坼，先生其腎，三炁分肇，而生神府，神府者心也。四炁合併，華蓋成形。五炁開光，如花五葉，即五內備矣。」<sup>⑤</sup>身體的生成是對宇宙生成的模擬，因而身內之器官皆可在宇宙中找到比擬之物：「頭像天，足像地，故曰人身一小天地。」<sup>⑥</sup>天人交感論將道的超越性內在於自身，使得「至道不遠，近在己身」（《雲笈七籤·諸家氣法》），通過內煉「歸根復命」便具備了理論可能性。除了內修，以炁論言之於雷法，還有「外法」方面的意義，雷法的外用主要表現為役使雷霆、召遣神將、取炁書符等事，在這種意義上，炁更多被視作為一種可以取用的能量，這種能量貫通天人使得內外可以交感，因而雷法看似在控制外

①（唐）司馬承禎：《天隱子》，《道藏》，第21冊，第699頁。

②《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

③同上注。

④《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674-675頁。

⑤（北宋）王契真：《上清靈寶大法》（一），《道藏》，第30冊，第652頁。

⑥（元）陳致虛：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經批註》，《道藏》，第2冊，第426頁。

部的雷霆、雷神等，實則是利用身中之炁來感通外界，即引文所言：「以我之真炁，合天地之造化。故噓為雲雨，嘻為雷霆；用將則元神自靈，制邪則鬼神自伏」。而炁作為先天能量寓於萬物之中：「知此說者，物物可以寓炁，泥丸莎草，亦可濟人矣。」<sup>①</sup>此語所述之炁「不簡穢賤」，即是莊子所言的無所不在之道，既闡明了道炁的普遍存在，同時也為法與形而下之法器的效驗提供了保證。

可見，作為萬物本根的元炁是貫穿天人之間的介質，外法藉此將本質落於內修之上，這使得道士支配鬼神、控制外物的行為在與巫術區別開來的同時，亦可與心性論聯繫在一起，即《樞紐》云：「師曰：黃帝云：宇宙在乎手，萬化生乎心。知道者，我大天地，天地小我。」<sup>②</sup>

### （三）心性論

宋代以降，中國社會的文化思潮的漸具內向化趨勢，自省內求成為了各宗思想之旨歸，無論是佛教禪宗，還是儒家心學，亦或是以鍾離權、呂洞賓、張伯端等人為代表的道教內丹術，皆十分重視心性，而雷法同樣表現出了心性論的特徵。《樞紐》序言說道：「……了一心而通萬法，則萬法無不具於一心；返萬法而照一心，則一心無不定於萬法。」<sup>③</sup>此語與張繼先天師說的「夫心者，萬法之宗」<sup>④</sup>具有一致性。從道體法用的宗旨出發，以心為道法之宗，在一定意義上是認為「道心相即」，二者同出而異名，具有內在同一性。因而《樞紐》中的「心」也具有了本體論地位，後文「萬化生乎心」之語更是印證了這一點。繼而在工夫論層面，修心即是修道，道法皆是心法：

師曰：大道無言，可以神會；妙法無傳，可以心受。善行持者，行道不行法；善求師者，師心不師人。又曰：先天而生，生而無形；後天而感，感而有情。寂而感，感而寂。非至人，孰能與於此哉。<sup>⑤</sup>

而《樞紐》將修煉的理想境界稱作「念頭未動，體合天心」亦是此理。此外，《樞紐》在心性論中引入了「誠」的概念，文中多次將道法的效驗與「誠」相聯系：「不疾而速，不行而至，不機而中，不神而靈者，誠也。」「師曰：符者，陰陽契合也。唯天下至誠者能用之。誠苟不至，自然不靈矣。」<sup>⑥</sup>其中比較系統的表述是：

師曰：法有出於同門，其符同，其訣同，用之輒不驗者，誠不至也。誠不至，則自信不及；自信不及，則疑二之心生；疑二之心生，則中無所主矣。中既無主，何以感通？故

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

③ 同上注。

④ （北宋）張繼先：《三十代天師虛靖真君語錄》，《道藏》，第 32 冊，第 368 頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 673、674 頁。

曰：法法皆心法，心通法亦通。<sup>①</sup>

「誠」的概念出自於儒家，《中庸》中已有至誠可以感通天地的觀念：「至誠之道，可以前知。」在《樞紐》中，誠不僅是自信的根基、人的立身之本，更多了一層宗教信仰意義上的「虔誠」之義。

## 二、法用論：道法的分類體系與實踐邏輯

### （一）法術分類

《樞紐》對道法的定義是建立在對法術的分類以及對非道法的批判之上的。《道法樞紐》開篇說道：

師曰：有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，萬物俱寂。道中之法者，靜則交媾龍虎，動則叱吒雷霆。法中之法者，步罡、掐訣、念咒、書符，外此則皆術數。<sup>②</sup>

此處所言的「道中之道」仍指虛寂之道體，而法則分為「道中之法」與「法中之法」兩個層次。「道中之法」顧名思義是以道為體的法，具體而言則是內煉先天一炁的反本復靜之法，可表現為動靜兩個維度，「交媾龍虎」指的是內丹修煉，內丹術著眼於個體內在修行，因而被視作為「靜」；而「叱吒雷霆」顯然描述的是雷法驅雷掣電、役使雷霆等外在實踐，因而被視作為「動」，可見此處「動靜」可與「內外」相對應，「道中之法」可表現為「內修外法」。「法中之法」則是步罡、掐訣、念咒、書符這些具體形式的法術，是雷法的常見要素，而這些法術具備一個共性：依附外物。

其次，《樞紐》區分了道法與術數，而其所謂的「術數」有兩層含義。其一，除了上文提及的「法中之法」外皆被視作術數，後文更是具體說明了哪些術為術數：「師曰：附體、開光、降將、折指、照水、封臂、攝亡墜幡，其鬼不神，其事不應，皆術數也，非道法也。」<sup>③</sup>此處提及的術數（《清微元降大法》寫作「術法」）大多屬於附體、圓光之類，多源於民間巫流或密教，謝世維先生溯其源流至密教「阿尾奢」法。<sup>④</sup>然而《樞紐》所排斥的這些法術還是大量留存於宋元道法之中。以附體之術為例，宋元道法興考召之術，考召鬼祟的前提是設法使鬼祟附著於童子身體，即押祟入體：「指揮關帥，捉到邪鬼，引上童子，附體通傳。」<sup>⑤</sup>而攝亡墜幡則是攝召亡魂附著於靈幡之上，靈寶法不僅廣泛使用此法甚至以靈幡是否重墜來判斷亡魂是否到場：「若陰魂來赴，其幡重墜，則竹竿勢曲，與葛身秤重著地。」<sup>⑥</sup>其二，《樞紐》保留了術數的本義，將依託陰陽、五行、八卦等數理的方術亦

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 同上注。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第675頁。

④ 謝世維：《道密法圓——道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版公司，2018年，第95-105頁。

⑤ 《道法會元》，見《道藏》，第30冊，第592頁。

⑥ （北宋）王契真：《上清靈寶大法》（一），《道藏》，第30冊，第963頁。

視作術數。《樞紐》云：「彼泥於術數者，凡書符時，以某事作用某竅，如是而按造化，如是而應生克，如此起筆，如此沖發，鬼神之機我得之矣。然不知太極未判之先，孰為陰陽？孰為三才？孰為五行？孰為五方？孰為八卦？故有道之士，撒手行持、不拘符篆。」<sup>①</sup>此處批判的現象在道法文獻中亦有痕跡，同書第八十一卷的《負風猛吏辛天君大法》在書「本帥火車符」時便根據不同事意而出筆不同：「起風雷巽上出筆，殺伐兌出，起電未出，祈雨坎出，祈晴向午出。」<sup>②</sup>巽卦屬風因而用以起風雷，坎卦屬水則用以祈雨，明顯是對八卦理論的利用，因而也屬於術數。《樞紐》認為這種術數僅得「鬼神之機」而未得道，因為道先天而生，此時太極未判，尚不存在陰陽、五行、八卦等範疇，因而道法與術數存在著雲泥之別。

再次，《樞紐》還將法分為先天法與後天法，動念與否是劃分二者的標準：

或問：法有先天後天之說者，何耶？師曰：若說先天一也無。道亦強名之耳，何有於法？況一念才動，便屬後天，符圖咒訣，抑又末耳。<sup>③</sup>

先天法，顧名思義，是復歸先天之法。在宇宙論中，先天即太極未判之前的虛無混沌狀態，於人身中求之，則是復歸父母未生之前的真性，亦即先天一炁。據斥身體、意念這些後天生成之「有」是逆返先天的題中應有之義：「先天大道須是致虛極，守靜篤，不可以一毫思慮加乎其間。」<sup>④</sup>《清微大道秘旨》在論及一炁之妙用時亦云：「前人有云：念頭未動，體合天心。意氣才萌，便當下筆。是則是矣，玄之又玄。當知未生以前，未有此形，未有此念，當作麼生？寶珠懸處，無所不容，無所不通，說經十遍，眾真監度，以授於我。當此之時，是誰下筆？予敢嘆曰：混元一物本無先，至道虛無理自然。若向未生前見得，阿誰不是大羅仙。」<sup>⑤</sup>而先天一炁的修持皆以一念不生、物我兩忘為工夫：「故道家宗旨，以空洞無涯為元竅，以知而不守為法則，以一念不起為工夫。檢盡丹經，總不出此。」<sup>⑥</sup>因而內丹與以內修為本的雷法皆可歸為先天法，先天法與道中之法是同一的。在這種分類標準下，「法中之法」屬於後天法中的末技。道教的步罡，相傳源流於大禹而被稱做禹步，種類繁多，其或象徵天上星斗，或象徵地上九州，或步河洛之數，或躡九宮八卦，手訣亦常利用九宮八卦、天干地支等後天之理，更不用說建立在語言文字上的符與咒。

此外，《樞紐》還將存想、造作、叱喝、祝贊視作偽、妖、狂、巫：「師曰：法無存想，存想非真；法無造作，造作為妖；法無叱喝，叱喝為狂；法無祝贊，祝贊為巫。」<sup>⑦</sup>

## （二）具體法術之玄理

### 1. 符法

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 316 頁。

③ 同上注。

④ （元）俞琰：《周易參同契發揮》，《道藏》，第 20 冊，第 227 頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 676 頁。

⑥ 《長生詮經》，《道藏》，第 35 冊，第 399 頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

《樞紐》一方面將符法貶為道法中的末技，一方面又花了很大的篇幅為書符闡釋「道」理。《樞紐》認為畫符的關鍵不在於紙上功夫，而在於知曉「符竅」，符竅不在紙上而在身中：「今之行持者，不明道法之根源，妄於紙上作用，以為符竅。殊不知此竅非凡竅，乾坤共合成。名為神炁穴，內有坎離精。當於身中而求，不可求於他也。」<sup>①</sup>坎離即腎水心火，為人身中天地，此處的「神炁穴」便是化生身中天地的先天一炁所在之處，即「玄關一竅」，亦被稱作「玄牝」、「規中」、「黃庭」「祖宮」等。除了異名繁多，各家丹法對其位置亦各執一詞，而《樞紐》則強調此竅不著於任何外物：

師曰：規中者，如一規之中，不在中間，不在內外也，不著物也，不泥象也。在身中之中，意中之中，如大圓鏡中之一我。但正心誠意，為中心柱子。當萬慮俱泯之時，真人出現，如魚居深淵，浮游守規中矣。紫陽翁曰：身中一竅，名曰玄牝。此竅非心非腎，非口非鼻，非肝肺脾胃，非臍輪、尾閭，非膀胱、穀道，非兩腎中間一點，非臍下一寸三分，非明堂泥丸，非關元氣海。能知此竅，則冬至在此矣，藥物、火候、脫胎俱在此矣。蓋此竅亦無邊傍，更無內外。乃神炁之根，虛無之谷，造化之源。只在身中而求，不可求於他也。前真云：此竅非凡竅，中中復一中。萬神從此出，真炁與天通。此即雷霆之竅，得之，則雷霆樞機不必外求矣。至人用之，所以沖舉。<sup>②</sup>

知曉了符竅，實則就是明白了符的本質是炁<sup>③</sup>，即道書常謂：「一點靈光便是符，時人錯認墨和朱。」作為萬物本根的炁可著於萬物，朱墨筆紙只是其中一種：「吾獨謂：一點靈光，通天徹地，精神所寓，何者非符？可虛空，可水火，可瓦礫，可草木，可飲食，可有可無，可通可變。」<sup>④</sup>著於萬物實則是強調其無著，道炁所寓者皆可為符，《樞紐》認可的符法在心性論轉向的背景下亦有排斥外物的傾向，因而拘泥於紙墨等外物或後天之理的符法便是妄法。同理，修持符法過分糾結其效驗也是一種執著，應自然而然，《樞紐》開篇引用了一個偈言：「故偈云：莫問靈不靈，莫問驗不驗，信筆掃將去，莫起一切念。」<sup>⑤</sup>《道法會元》卷四的《清微宗旨》亦云：「不可拘泥，亦不可念及驗與不驗，又成執著。大抵清微道法出乎自然而然，所以神妙。故祖師云：莫問靈不靈，莫問驗不驗，信筆掃將去，莫起一切念，是也。」<sup>⑥</sup>

## 2. 召將

召將即召役神將，是宋元道教在儀式上的創新，大多數雷法皆表現為道士以主法之名或化身為主法而召遣下屬神將去行使章奏、驅邪、祈晴禱雨等事，即《樞紐》所云：「祛禳禱祈憑神將」。

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

③ 傳統道教（尤其是靈寶派）通常認為符篆是炁凝結而成的，因而是先天的，可見《樞紐》此處亦是對傳統符法理論的繼承。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第673頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第691頁。

《樞紐》曾引據《關尹子》來說明召將法門萬殊，但心誠為本：「有誦咒者，有事神者，有朱墨者，有變神者，皆可以役神馭炁，變化萬物。惟不誠之人，難以自信，而易於信物，故假此為之。苟知盡誠，有不期然而然者。」<sup>①</sup>而宋元道法主流的召將流程為：變神—召將—遣將。第五十五代天師張繼宗在《崆峒問答》中解釋道：「何謂變神？答曰：變神有二說，凡胎肉質未敢呼召天神，當變為元命真人，始可策役；一者奉行大法役使萬神，恐己德薄，必請上帝威光，變成聖像，乃可指揮奉道。」<sup>②</sup>變神使道士跨越了聖俗的鴻溝而得以召役神靈，故而變神是召將的前置儀軌。關於「變神」，《樞紐》解釋為與元始同一：元始祖劫，一炁分真，我即元始，元始即我，此即謂之變神。」<sup>③</sup>此處的「元始」可做兩種解釋，其一是指清微雷法尊奉的至高主神「元始上帝」，其二則是「元始一炁」。前者變神為主法神召將是元帥法的常見形式，突出了神仙道教的特色；而對於後者來說，則又是將道法行持與內煉相聯繫，

召將的具體儀軌，《樞紐》並未過多涉及，僅批判了一種流於形式的存思方式：

師曰：世有閉目存想某神自某方來，有按摩搐縮運內炁與外炁合者。噫！皆妄矣。若得神靈將、將靈神之說，則平居暇日，養神以靜，而神自靈。沖炁以和，而炁自真。用之行持，自然神合乎神，炁合乎炁，一舉目，一動念，則將吏洋洋在左右矣。<sup>④</sup>

這種形式道法同樣較為常見，例如《元皇月孛秘法》：「存見陽雷五使者自天門而降，陰雷五使者自地戶而來，亦以自己神炁合之，師用目光同鼻引口吸，引天罡太乙炁入中宮，混合片時，吹出於前。」<sup>⑤</sup>《樞紐》將其貶為妄法，或是因為這種道法具有較強的意向性，容易泥於具體形式，不符合道的自然之理。關於遣將，《樞紐》則認為雷神不會長時間駐留俗世，因而要快速遣用：「師曰：雷神往來，倏如飛電。世俗紛舉，難以久淹。召至疾遣，毋事虛文。」<sup>⑥</sup>

### 3. 驅邪

《樞紐》認為「正以治邪」，並以狄仁傑為例：「或問：制邪之道如何？師曰：但修己以正，立可制矣。子不聞花月之妖不敢見狄梁公乎？正人君子，鬼神猶且知懼，況有道之士哉。」<sup>⑦</sup>此處所說的「正」更多是指倫理意義上的正直、正義，明顯是對儒家思想的吸納。值得注意的是，儒家的理想人格「正人君子」在此是低於道教的「有道之士」的，《樞紐》此說除了強調自身立場的優越性外，更多地是將儒家道德標準視作修道的基礎性倫理準則。同卷《道法九要》將「立身」「守分」「持戒」等事置於「明道」「守一」之前，在「行法」一節中亦云：「驅邪之道，先立正己之心，

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

② 張繼宗著，曾念櫻整理：《崆峒問答》，《上海道教》1994 年第 3 期，第 21-23 頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

④ 同上注。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 30 冊，第 338 頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

毋生妄想，審究真偽。古云：若要降魔鬼，先降自己邪。」<sup>①</sup>應是相同旨趣。此後，王惟一更是將此處的「正」與持守戒律相聯系：「保一真人曰：有問制邪之道如何？答曰：修己以正……余《心傳錄》云：先持戒行為根本，次守天條莫妄為，要得雷神來拱伏，雷轟電掣剖心窺。」<sup>②</sup>

正如諸多道教廟宇楹聯所寫：「道高龍虎伏，德重鬼神欽。」道教「有道之士」的理想人格須兼具道與德，不僅能與正人君子一般德正而外邪不幹，亦能通過修煉而行法驅邪，即如前引談及一炁之外用時所說的：「所以養其浩然者……制邪則鬼神自伏」。

#### 4.煉度

煉度法常被視作靈寶齋法的延續，但按金允中的觀點，煉度亦是到雷法時代才興盛的：「煉度之儀，古法來立。雖盛於近世，然自古經誥之中，修真之士莫不服符請炁，內煉身神。」<sup>③</sup>因而煉度法與雷法關聯密切，《樞紐》對煉度的解讀為：

或問：煉度之說如何？師曰：煉亡者，先須自煉；度亡者，先須自度，斯煉度之說矣。夫人一性圓明，與天地一般長久，因貪因著，有死有生。及其四大分離，無形可戀，猶執妄心，不知解悟，故輪回於六道，出沒於三途。而我太上憫之，故垂教法，俾有道之士，以我之真，覺彼之妄；以我之陽，煉彼之陰；以我之神，生彼之神；以我之炁，返彼之炁；以我之賢，化彼之愚。惟在乎澄心定慮，專志行持。一念有差，不成究竟。若夫符篆誥命，特科教之設耳。其文在是，其實不在是。<sup>④</sup>

可見，與佛教相近，《樞紐》認為亡魂輪回生死、墮落三途的原因是「執著」。人先天是圓滿的，因而煉度亡魂與內煉具有相同旨歸，皆是煉反先天。而亡魂由於貪著不能自悟自煉，需要有道之士以自身內煉來煉化亡魂，體現在具體儀式中即是「水火煉度」，而煉度中的水火並非現實的物質，而是身中之水火，即如鄭所南所述：「予曰水煉之曰水者，非水也，吾精之澤也，煉吾之精，而生彼之精，故化之為水，而煉之焉。火煉之曰火者，非火也，吾神之光也，煉吾之神，而生彼之神也，故化之為火，而煉之焉。」<sup>⑤</sup>故而《樞紐》強調內煉的實質不在科教所立的符篆誥命，而在於專志行持。

### 三、道體法用論的現實旨歸

《道法會元》收集的是不同法派、不同時間的道法文獻，但趙宜真法裔將《樞紐》置於首位，實乃通過文本位階的抬升，彰顯編者對《樞紐》核心義理的認同及其綱領性地位的標舉。然而正如

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第678-679頁。

② （元）王惟一：《道法心傳》，《道藏》，第32冊，第420頁。

③ （南宋）金允中：《上清靈寶大法》（二），《道藏》，第31冊，第582頁。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第675頁。

⑤ （南宋）鄭思肖：《太極祭煉內法》，《道藏》，第10冊，第455-466頁。

上文所考辨的，其吊詭之處在於《樞紐》所批判的「拘泥形式」的術法在《道法會元》乃至同期雷法文獻中卻廣泛存續與流布，這種觀念與現實不一的矛盾引出了宋元雷法理論建構中亟待解決的兩個核心問題。其一，傳統道術的出路何在？如若按照《樞紐》對術數的定義，步罡、掐訣、念咒、書符這些傳統道術皆有術數之嫌，而存想、祝贊亦是道教常用的法術形式，卻被《樞紐》斥為「偽法」、「巫法」，傳統道術似乎喪失了立足之地。其二，新興道術如何取得合法性？宋元時期是道教與民間信仰交涉史上又一個高潮，大量民間祠神以及巫祝方技被納入雷法系統成為了新道法，前文提及的附體考召法便是一例，依照《樞紐》之觀點，這種術法似乎亦不能位列道法之中。

無論是傳統道術的義理重構還是新興道法的正統性建構，二者面臨著相同的兩大困境：其一，道術與巫覡文化處於既剝離又依存的矛盾狀態；其二，內丹學轉向對法術傳統的消解。就前者而言，道法科儀與巫覡方技往往表現為道中有巫，巫中有道。正如劉仲宇先生所述，符咒罡訣等傳統道術本身就具有巫覡文化底色：「比如咒語、靈符、掐訣、步罡是道法中最重要的手段和方法，然而其來歷，都源自巫術。」<sup>①</sup>而白玉蟾在批判瑜伽教時曾說：「今之邪師雜諸道法之辭，而又步罡撚訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇，打桃棒，而於古教甚失其真。」<sup>②</sup>可見，踏罡步斗等術式本身屬於道巫共用的儀式語言，這導致道教法術始終難以在實踐層面與巫覡傳統建立明晰的邊界。道教在義理建構中須要通過「祛巫」來標榜自己的正統性，然而如若對巫覡要素實施徹底排斥，則又會動搖道教法術體系的存續根基，這使得道教義理發展進退維谷。就後者之言，心性論的內在化轉向勢必會對依附外物的法術產生詭難。

《樞紐》則將道與巫、內修與外法的矛盾歸攝為道與法的矛盾，試圖以「道體法用」的義理框架消解二者的對立，所謂「道體法用」即：「道者，靈通之至真；法者，變化之玄微。道因法以濟人，人因法以會道，則變化無窮矣。……如是，當知道乃法之體，法乃道之用。」<sup>③</sup>雖然道教自創立之初就強調道為法本，但在實際發展中，二者存在一定割裂，有滯於玄伎而不究道理的法術行持者，亦有耽於思辨而輕視術法的義理建構者。前者這種「重術輕道」現象在宋元道教中尤為常見，例如白玉蟾曾說：

祖師曰：漢天師有云：人能六根清淨，方寸澄徹，久而行之，可以坐役鬼神，呼召雷雨。今之學法之士，不本乎道，不祖乎心，人自為師，家自為學，以開光附體為奇，以影跡夢想為妙，其所召之將吏，則千百姓名，其所補之法職，則真人使相。或以師巫之訣而雜正法，或以鬼仙降筆而謂秘傳，問之則答為依科，別之則執為真授，嘻！邪師過謬，非眾生咎，一盲引眾，迷以傳迷。哀哉！<sup>④</sup>

《樞紐》主要批駁的亦是這種現象：「今之行持者，不明道法之根源」，同卷的《道法九要》亦云：

① 劉仲宇著：《道教法術》，上海：上海文藝出版社，2009年，第43頁。

② （南宋）白玉蟾：《海瓊白真人語錄》，《道藏》，第33冊，第114頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

④ （南宋）白玉蟾：《海瓊白真人語錄》，《道藏》，第33冊，第114頁。

「近世學法之人，不究道源，只參符咒，茲不得已」。就後者而言，《道教義樞》以前的重玄學便有此等宗趣。究其原因，則是因為道教常受到佛教等文化系統有關義理缺乏、近似巫術等問題的非難，為了進行有力回應，道教義學的發展往往表現為構建經教體系、注解老莊經典並試圖建立精英宗教，而輕視了道術傳統及其對道教大乘化的積極推動作用。而「道體法用」則以體用不二的觀念彌合了道與法之間的裂隙，二者不可分割、相互依存。法以道為體使得法術有理可依而區別於巫術，道以法為用使得道體不落於空談並使行法度人成為可能。同時，以道為體亦是將法術的根基立於內修之上，既順應了心性論轉向的思潮，亦通過將外法置於從生地位為其保留了一席之地。

由此可見，《樞紐》批判的對象並非符、罡、咒、訣、存思等傳統法術形式本身，而是執著於形式並與道體割裂的法術。因而《樞紐》表現出明顯的重心輕物傾向，並在批判中也常用「泥」「拘」等字眼，其所說：「故有道之士，撒手行持，不拘符篆」<sup>①</sup>便是此理。其所批判的存思術亦非存思術本身，而是指有意向性地為了存思而存思的妄想。雖然《樞紐》自身未對新興巫術進行吸納，但其理論為後世吸納巫術留存了潛在道路，無論何種形式的術法，只要能被道理闡釋並以道為體，皆存在被吸納進道法體系的可能性。

綜上，《樞紐》以「道體法用」為綱，既承襲道教傳統本體論，又為宋元雷法提供了哲學辯護，展現了道教義理應對「重術輕道」困境的突破性嘗試。《樞紐》所面對的問題，如今亦有出現，其理論對當代道教義理建構仍具方法論啟示<sup>②</sup>。

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 礙於篇幅，此處另文詳述。

## 晉代士族的宗教革新：魏華存與早期上清派的形成

白雯慧\*

**提 要：**作為早期上清派教法體系的奠基者，魏華存的宗教實踐與晉代門閥士族社會網絡呈現出一種結構性互嵌的關係。其士族出身的文化資本與奉持天師道信仰的雙重背景，使其在承繼天師道的基礎上，又以士族思維來重構教義，更依託琅邪王氏、陳郡謝氏、丹陽許氏等高門士族，促成道教從「鬼道」向「真人之教」的精英化轉型。魏華存一脈所倡導的上清存思法，構建「內景—身神」系統，注重人體內部精、氣、神的養煉，形成其獨特的「誦經—存神—飛升」的教義修行體系，標誌著道教經由士族而向著更為系統化、規範化的方向發展。誠然，上清派的形成實為士族掌握宗教話語權的物化呈現，圍繞魏華存「降真授經」的敘事手法，本質上是以家族秘傳網絡來維繫其經其派的神聖性，深刻揭示了中古道教在士族文化語境中的知識邏輯與神聖性建構。

**關鍵字：**晉代；門閥士族；魏華存；早期上清派

在現有的道教研究裏，上清派作為其中重要的道派已得到了廣泛的學術探討，但聚焦於其開派祖師魏華存（252-334）的專門性研究相對匱乏。國內關於魏華存的研究現狀主要集中於三個層面：其一，從社會史視角，在時代、地域等宏觀視野下探討魏華存的信道動因；其二，聚焦民間信仰維度，考察魏華存作為地區女仙崇拜對象的信仰研究；其三，從文獻學入手對《南嶽夫人內傳》的成文年代、作者考辨以及文本輯佚等問題進行了系統梳理；國外關於魏華存的研究主要有法國學者從性別史角度就 8 世紀唐代的魏華存的神性形象進行研究，同時從女性修行層面著重考察「女丹」這一修行體系。<sup>①</sup>

他們圍繞魏華存的不同面向的研究已有了相當的成果，對我們深入探究魏華存提供了諸多思考。但他們都未曾涉及這樣的問題：魏華存為何能夠成為上清派的開派祖師？她的形象是如何在道教內部被建構起來？反過來她的存在對早期上清派的形成與發展構成了怎樣的影響？因此有必要對這些

\* 作者簡介：白雯慧，女，河南省安陽人，現為湘潭大學哲學與歷史文化學院（碧泉書院）碩士研究生。研究方向為：道教，三教關係。

① 國內研究其一具體詳見：張芮菱：〈魏華存夫人信道原因考〉，《宗教學研究》2007 年第 4 期，第 195-198 頁；趙芃：〈魏華存與山東道教〉，《中華文化論壇》2012 年第 1 期，第 39-42 頁。其二具體詳見：趙昕毅：〈豫西北民間的魏華存信仰〉，《道教學刊》2018 年第 2 期，第 265-273 頁；李留文：〈豫西北與晉東南二仙信仰比較研究——兼論區域文化之間的互動〉，《世界宗教研究》2010 年第 5 期，第 81-86 頁；張景華、秦太昌：〈晉魏華存修道陽洛山考〉，《中國道教》2001 年第 1 期，第 40-43 頁。其三具體詳見：武麗霞、羅寧：〈南嶽夫人內傳考〉，《宗教學研究》2004 年第 1 期，第 141-145 頁；周冶：〈南嶽夫人魏華存新考〉，《世界宗教研究》2006 年第 2 期，第 65-71 頁；謝聰輝：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》，臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1999 年，第 82-110 頁；張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，臺北：國立臺灣政治大學博士論文，2008 年，第 173-224 頁；國外研究具體詳見：[法]奧利維爾·布托尼 Olivier Boutonnet: *La figure divine de Wei Huacun 魏華存 dans le taoïsme Shangqing au viiiè siècle: la place du culte et la question du genre dans la pratique spirituelle* 8 世紀上清道教中魏華存的神性形象：信仰崇拜的地位與精神修行中的性別問題(T'oung Pao, 2021), 582-632; [法]卡特琳·戴思博 Catherine Despeux: *Immortelles de la chine ancienne: taoïsme et alchimie féminine* 中國古代的女仙：道教與女性煉丹術(Pardès, Puisieux, 1990), 17-67。

問題進行更深一步地探析，從而對早期上清派更甚是對魏晉南北朝時期的道教作更多面向地瞭解。小林正美（Masayoshi Kobayashi, 1943-）在《六朝道教史研究》中從《上清經》形成的視角出發，認為上清派為東晉時期在華僑、楊羲（330-386）、許謐（305-367）、許翮（341-370）這四人間興起的道流，而因魏華存為楊羲之師，所以上清派的祖師便可上溯到魏華存。<sup>①</sup>他把魏華存的祖師地位歸因於師徒譜系的自然追溯，此說雖具啟發性，卻簡化了其權威建構過程中的複雜性——未充分考量晉代士族文人及信徒之間的社會網絡關係對早期上清派形成的結構性影響，亦未揭示出魏華存的神性形象如何反哺上清派制度化的進程。早期上清派的形成是在特定的歷史環境下，士族文人及信徒融攝並超越天師道、葛氏道等思想並加上新的要素以形成自身獨特體系的道派。魏華存作為這一融攝與革新過程中的重要一環，故在探討上述問題之前對其士族社會關係及其所建構的教義與修行體系研究便很有必要。

## 一、淵源：魏華存的士族社會關係及天師道信仰

在魏晉南北朝士族門閥制度鼎盛的歷史語境中，宗教信仰與社會網絡的互動構成了士人精神世界的重要內容。魏華存歷來被尊奉為上清派的開派祖師，她的宗教實踐與其士族身份緊密相關，其信仰體系的形成與展開無法脫離天師道信仰在士族階層中的廣泛滲透。通過考據魏華存的家族聯姻、修行地域等情況，發現其與南陽劉氏、琅邪王氏、陳郡謝氏、高平郗氏、潁川庾氏、丹陽許氏等士族集團都有著關聯，這種家族間的聯繫不僅有政治上的共識，更依託於共同的文化信仰。值得注意的是，永嘉南渡後，天師道信仰未脫離漢末以降「家世信奉」的群體傳統，而是在江南僑居士族與吳地土著士族信仰的碰撞中衍生出新型的宗教表達形式，其內在特質既非單純承繼民間宗教，亦非士族精神的被動反映，而是在門閥制度框架下主動構建起具有士族文化烙印的信仰體系。這種獨特的信仰實踐，不僅折射出魏晉士族在宗教選擇上的主體性，亦為早期上清派的形成提供了社會關係與文化資源。

魏華存（252-334），字賢安，任城（今山東省濟寧市）人，她出身士族階層，其父魏舒（209-290）官至西晉司徒，位列三公，是當時政壇的核心人物。魏舒才具優長，深得皇帝寵眷並親加優待以顯其重，「文帝深器重之」、「太熙元年薨，時年八十二。帝深傷悼，賜賻優厚，諡曰康。」<sup>②</sup>由此，魏舒為家族積累了深厚的政治資源與社會威望，「舒有威重德望，祿賜散之九族。」<sup>③</sup>總之，魏華存生於官宦家族，有較高的社會地位與文化底蘊，自幼浸潤於士族文化，為日後的宗教活動奠定了基礎。

據史記載，魏華存在二十四歲時嫁於太保掾南陽劉幼彥（生卒年不詳），「年二十四，強適太保掾南陽劉文，字幼彥。……後為修武令。」<sup>④</sup>劉又家族為南陽劉氏，作為地方望族，尤其兄劉喬

① [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第26-27頁。

②（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1186-1188頁。

③（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1187頁。

④（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。南陽劉文的名字在史有多種記載，或皆系後世傳錄「劉又」之訛誤，但都可確定為南陽劉幼彥本人。顏真卿《晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘》《茅山志》《南嶽志》等記載均為「劉文」；《法書要錄》則記載為「劉義」；《晉書》《雲笈七籤》中記載

(249-311) 功績為著，《晉書》中記載有〈劉喬傳〉。劉喬孫劉耽生女劉氏（生卒年不詳），後貴為劉皇后，其夫為桓玄（369-404），「春，正月，桓玄立其妻劉氏為皇后。劉氏，喬之曾孫也。」<sup>①</sup>足見其仕宦成就與政治地位。

魏華存與劉乂生有二子，劉璞與劉遐（生卒年不詳）。〈述書賦〉中有記載劉璞的書法作品並對其個人有簡單介紹：

猗歟子成。徇跡過名。……劉璞字子成。南陽人。晉光祿勳。即得道南嶽魏夫人之子。夫人魏舒女。父義。晉河內修武令。<sup>②</sup>

劉璞書法精湛，官至晉光祿勳。《太平廣記》中有載：「璞為庾亮司馬，又溫太真司馬，後至安成太守。」<sup>③</sup>；《太平御覽》中有載：「夫人渡江居豫章，隨於璞往江州安成郡。」<sup>④</sup>從中可知，劉璞為晉代重要官員，南渡後於今江西安福定居，與庾氏、溫氏有密切聯繫，而其均為南渡士族大家。《真誥》中載：「又魏夫人小息遐為會稽時，攜夫人巾箱法衣，並有經書。」<sup>⑤</sup>；《太平廣記》中載：「瑕為陶太尉侃從事中郎將。」<sup>⑥</sup>；《世說新語》中載：「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。」<sup>⑦</sup>可見，劉遐亦位為官宦，同樣南渡來到江南地區。

值得注意的是，劉璞與劉遐的後代都與當時的世家大族琅邪王氏有姻親關係。1998年9月至12月，南京市博物館發掘出3座王氏家族的墓葬，其中9號墓葬為「東晉振威將軍、鄱陽太守王建之及其妻劉媚子」的合葬墓。其中有「王建之妻劉媚子」墓誌：

晉振威將軍、鄱陽太守、都亭侯，琅邪臨沂縣都鄉南仁裏王建之，字榮妣，故夫人南陽涅陽劉氏，字媚子，……夫人修武令乂之孫，光祿勳東昌男璞之長女。<sup>⑧</sup>

從墓誌銘中得以知曉劉璞的女兒劉媚子（319-371）夫為王彬孫王建之（生卒年不詳）。又，劉遐兒子劉暢娶王羲之（303-361）獨女王孟姜（344-?），「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。暢娶王羲之女，生瑾。瑾有才力，歷尚書、太常卿。」<sup>⑨</sup>魏華存祖籍為山東任城，而琅邪王氏祖籍為山東臨沂，

---

為「劉乂」；而1998年南京市博物館在南京市北郊的象山發掘出3座王氏家族的墓葬中，有一「東晉振威將軍、鄱陽太守王建之及其妻劉媚子」的合葬墓，並有墓誌銘記載為「劉乂」。經分析，基本可以確定魏華存夫為南陽劉乂。另，「瑕」為「遐」之誤。據《真誥·翼真檢》中載：「又魏夫人小息遐為會稽時，攜夫人巾箱法衣，並有經書。」又據《世說新語箋疏·品藻第九·八七》載：「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。」故魏華存次子名應為劉遐。

①（宋）司馬光：《資治通鑑》，北京：中華書局，2013年，第2977頁。  
 ②（唐）張彥遠輯錄，範祥雍點校：《法書要錄》，上海：上海古籍出版社，2013年，第124頁。  
 ③（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。  
 ④《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第32冊，第128頁。  
 ⑤（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第357頁。  
 ⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。  
 ⑦（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第476頁。  
 ⑧ 姜林海，張九文：〈南京象山8號、9號、10號墓發掘簡報〉，《文物》2000年第7期，第15-16頁。  
 ⑨（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第476頁。

地緣毗鄰為兩家族聯姻創造了客觀條件。同時，兩族既同屬南渡士族之列，於聯姻之事或有著共契之識。

另，劉遐與陳郡謝氏也存在姻親之聯。余嘉錫（1884-1956）在《世說新語箋疏》記載有：「謝靈運母劉氏，子敬之甥。故靈運能書，而特多王法。」<sup>①</sup>後推斷謝靈運（385-433）母即為劉暢之女。琅邪王氏與陳郡謝氏本也有姻親之聯，王羲之第四子王凝之（?-399）娶謝奕（?-358）之女謝道韞（生卒年不詳），「王凝之妻謝氏，字道韞，安西將軍奕之女也。聰識有才辯。」<sup>②</sup>魏晉以降，以魏華存為軸心，南陽劉氏、琅邪王氏、陳郡謝氏等士族通過龐大的婚姻紐帶，構建起兼具政治聯盟與文化認同的跨家族網絡。這種聯姻網路的形成，既源於地緣相近的客觀條件，更植根於南渡士族「共保衣冠」的群體意識。在門閥政治制度下，婚姻成為維繫權勢的制度性工具，這種「婚宦相連」不僅構建了「上品無寒門」的社會壁壘，更在文化層面促成士族信仰的同質化。

質言之，這些家族的聯結還隱含著深層的信仰紐帶。其共同的宗教信仰，使聯姻可能超越了政治層面成為士族群體在動蕩時代尋求精神認同的載體。而這種信仰紐帶即為天師道信仰。魏華存祖籍為任城（今山東濟寧），屬兗州地區，而當地正屬燕齊故地，自西漢以來，此地一直為巫風興盛之地。陳寅恪（1890-1969）在〈天師道與濱海地域之關係〉中認為：「神仙學說之起原及其道術之傳授，必與此濱海地域有連。」<sup>③</sup>此論頗具洞見。早期道教的產生很大程度上吸收了神仙方術與宗教巫術。據史載，創建五斗米道<sup>④</sup>的張道陵（34-156）本為沛國豐（今江蘇豐縣）人，在順帝時才遷居蜀地，原地靠近海域地區，其道術也應是吸收了濱海地區的神仙學說以及巫風之實，所以陳寅恪又說「其道術淵源來自東，而不自西。」察魏華存父親魏舒的為官歷程，自任城樊縣後便於中原地區為官。當時五斗米道領袖張魯（?-216）被曹魏政權限制北遷到鄴城後，五斗米道在北方中原地區得到廣泛傳播。西晉初司馬政權對道教採取嚴格的控制政策，但在晉武帝之後，道教勢力仍有所發展。總之，不管是其祖籍地還是常居地，魏華存都被當時流行的道教社會文化所浸染，其道教信仰或由此開始。所以有：「魏夫人者，幼而好道，讀莊老三傳五經百氏，無不該覽。志慕神仙，味真耽玄，欲求沖舉……夫人心期幽靈，精誠彌篤。」<sup>⑤</sup>

琅邪王氏的家族信仰深植於天師道傳統，這一歷史特質在陳寅恪〈天師道與濱海地域之關係〉一文中有經典論述。陳寅恪通過考察地域文化與信仰傳播路徑，指出琅邪王氏家族命名中「之」「道」等宗教符號的高頻使用，恰為天師道信仰世代承襲的顯證。「王氏世事張氏五斗米道」<sup>⑥</sup>。《晉書》中載丞相王導（276-339）「多病，每自憂慮，以問訓。」<sup>⑦</sup>「王導遇病，召洋問之。」<sup>⑧</sup>陳訓、戴洋

①（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第477頁。

②（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2516頁。

③ 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第5頁。

④ 在本文中，五斗米道與天師道二者只是稱謂不同。關於兩者的聯繫發展與差異情況，可詳見趙益的《六朝南方神仙道教與文學》第二章第一節裏的「五斗米道與天師道問題」（上海：上海古籍出版社，2006年，第43-60頁），他認為，五斗米道為天師道之母體，但並非只是稱謂不同。

⑤（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

⑥（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2103頁。

⑦（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2469頁。

⑧（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2470頁。

(生卒年不詳)為當時好道之方士。王羲之一門是當時最具代表性的奉道之家<sup>①</sup>：

羲之雅好服食養性，不樂在京師，初渡浙江，便有終焉之志……羲之既去官，與東土人士盡山水之遊，弋釣為娛。又與道士許邁共修服食，采藥石不遠千里，遊遍東中諸郡，窮諸名山，泛滄海。<sup>②</sup>

王羲之雅好服食，應與當時煉丹養生術有關，他還進行抄寫經符、服食丹藥等活動。又與道士許邁(300-349)等交往密切，許邁為丹陽許氏，是吳地最著天師道世家。同時，王家對五斗米道所傳的祈禱教儀深信不疑，「王子敬病篤，道家上章應首過。」<sup>③</sup>上章首過為五斗米道裏的一種教儀，這種祈禱儀式謂之消災度厄之法。王羲之子王凝之信奉五斗米道，更甚彌篤：

王氏世事張氏五斗米道，凝之彌篤。孫恩之攻會稽，僚佐請為之備。凝之不從，方入靖室請禱，出語諸將佐曰：吾已請大道，許鬼兵相助，賊自破矣。既不設備，遂為孫恩所害。<sup>④</sup>

從中可見，王凝之受五斗米道影響之深。

陳郡謝氏雖在劉宋以降漸趨佛教化，但在東晉時期其更傾信於道教：

初辟司徒府，除佐著作郎，並以疾辭。寓居會稽，與王羲之及高陽許詢遊處，出則漁弋山水，入則言詠屬文，無處世意。<sup>⑤</sup>

謝安(320-385)與王羲之等交往甚密，其崇道風氣不得不影響到謝氏。「伏願陛下垂天地之仁，拯將絕之氣……歸誠道門，冀神祇之佑。」<sup>⑥</sup>謝玄(343-388)在向皇帝上表時表明自己「歸誠道門」，希望能夠得到神仙的庇護，修身養性，延年益壽。謝氏著名人物謝靈運幼時寄養於天師道世家錢塘

① 一般學術界認為「王氏世事張氏五斗米道」，但另有學者認為將王羲之一門的信仰簡單歸屬為「張氏五斗米道」或「天師道」的論斷尚需斟酌，如程樂松通過考釋王羲之帖文指出：其在信仰實踐中運用的章儀雖繼承五斗米道與太平道，但在形式上是否歸屬「張氏五斗米道」尚存爭議；且進一步指出王羲之的信仰表達未脫離兩晉士族信仰的「常態」，難以直接將其信仰等同於特定道派。具體可參見程樂松：〈王羲之書帖中所見的「五斗米道」——中古士人道教信仰形態之一探〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2016年第1期，第120-125頁。本文暫循一般傳統學界通說「王氏世事張氏五斗米道」展開論述。因為分析《晉書》《真誥》等文本，均有著「王氏世事張氏五斗米道」的痕跡：王羲之與道士許邁以及天師道杜治的密切交往活動以及采用直接源於五斗米道傳統「首過療疾」的懺悔儀式；其後代名字中「之」字的宗教烙印以及王凝之完全基於五斗米道信仰的「入靖室請禱」「許鬼兵相助」的行為等等，這些共同指向王氏一家信奉五斗米道。誠然，當時的宗教信仰實為混雜，但琅琊王氏的信仰傳統深植于五斗米道也是有跡可循的。

② (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2101頁。

③ (南朝宋)劉義慶著，(南朝梁)劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第36頁。

④ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2103頁。

⑤ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2072頁。

⑥ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2085頁。

杜子恭（生卒年不詳）處，陳寅恪在〈天師道與濱海地域之關係〉這一文中表示謝靈運以「靈」字起名的緣故，錢塘杜氏為天師道世家，為謝靈運以祈求神靈護佑，所以就依照杜氏家族所信奉的天師道信仰來為其命名。<sup>①</sup>謝靈運自幼便生活於天師道信仰環境下，他的作品中也多次出現神仙、仙山聖地、服食藥物等名詞，均彰顯其具備天師道信仰。

值得注意的是，不僅僑姓士族在宗教實踐中形成了「奉道傳統」，一些吳姓士族在東漢末西晉前期南下後就居住在丹陽、晉陵一帶，也被稱為「天師道世家」，如丹陽葛氏、陶氏、許氏，晉陵華氏等。陳寅恪通過考察其家族發源地及族人發展情況認為「吳地居民本多天師道信徒，許氏既世居丹陽，想其宗教信仰之遺傳必已甚久。」<sup>②</sup>上面論到琅邪王氏信仰時提及到的「許邁」就是丹陽許氏中出名的道徒：

許邁字叔玄，一名映，丹楊句容人也。……放絕世務，以尋仙館，……又著詩十二首，論神仙之事焉。羲之造之，未嘗不彌日忘歸，相與為世外之交。……羲之自為之傳。玄自後莫測所終，好道者皆謂之羽化焉。<sup>③</sup>

上清派的許謐、許翮、許黃民（361-429）三代皆來自丹陽許氏。除魏華存外，楊羲、許謐、許翮是早期上清派創立的主要人物。楊羲似與士族也有著密切聯繫：

真人姓楊，名羲，晉咸和五年九月生於句容，似吳人潔白，美姿容，善言笑，攻書好學，該涉經史，性淵懿沈厚。幼而通靈，與二許早結神明之交（二許映與穆）。思玄薦於相王用為公府舍人。……又就劉璞（璞即魏夫人長子也）傳靈符。<sup>④</sup>

楊羲與二許一樣有著深厚的道教信仰，並經由許氏推薦任公府舍人一職，為接觸到世家大族並創立早期上清派提供了便利。

在魏晉門閥制度的歷史語境中，以魏華存為軸點，開拓與她相關的士族社會網絡關係及天師道信仰淵源，不僅能夠為其創立早期上清派提供士族階層傳播途徑，更使其對天師道的上層化革新獲得了士族階層的文化認同。魏華存這種基於士族政治地位的信仰實踐，或為其宗教門派的建構爭取了門閥社會的制度性庇佑，亦或為士族階層重塑宗教話語權提供了精英化方向。

## 二、形成：教義與修行的上層化建構

早期上清派為東晉時期因尊奉、傳授並修習《上清經》而得名的道教團體，而《上清經》的出世也是士族文人階層發展道教，追求內在自我精神超越的一次成功的理論嘗試。梁陶弘景（456-536）

① 陳寅恪編：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第9頁。

② 陳寅恪編：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第33頁。

③（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2106-2107頁。

④《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第22冊，第26頁。

在《真誥》中對上清真經作了溯源：

伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年太歲甲子紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降授弟子琅琊王司徒公府舍人楊某，使作隸書寫出，以傳護軍長史句容許某，並弟三息上計掾某某。二許又更起寫修行得道。<sup>①</sup>

從這個角度來看，早期上清派始於魏華存、楊羲、許謐及子許翽四人。值得注意的是，那時既成的天師道與新興的葛氏道、三皇派等道派皆影響甚廣，早期上清派在融攝葛氏道、天師道等的基礎上，又力圖獲得超越，創立符合他們需要的新內容以求自身獨立。「上清派以魏夫人或楊羲為祖師，奉元始天王或元始天尊為最高神，但實際上這是東晉以後南方五斗米道、帛家道等道派被門閥士族融合改造而形成的士族神仙道教新派別。」<sup>②</sup>所以，早期上清派站在上層士族的立場上逐漸脫離葛氏道、天師道等所側重的金丹修煉與符箓禁咒等複雜的修行體系，轉而將修行重心置於人體精、氣、神的內在生命要素的簡易煉養實踐，最終形成了以煉神為核心導向，融醫學理論、仙道思想為一體的存想靜功體系，而這個獨具特色的體系與江南士族文人階層的精神修行模式深度契合。

葛氏道推崇金丹服食而成仙：

余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷，以千計矣，莫不皆以還丹、金液為大要者焉。然此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙矣。<sup>③</sup>

但在當時的條件下，煉金丹恐費時費力，「金丹還液長生之事，歷代靡費，不可勝記，竟無效焉。」<sup>④</sup>甚至在服食過程中產生中毒等反作用。據史記載，晉哀帝雅好黃老，修習斷穀餌藥以求得長生，服食過多，導致身體中毒。外丹修煉在實踐中面臨著多重困難與客觀局限，但葛氏道似乎也知曉該局限，所以他們雖主張金丹法為最高的仙術，但也提倡服藥、行氣、房中、存思等方式並用：「養生之盡理者，既將服神藥，又行氣不懈，朝夕導引……加之以房中之術，節量飲食。」<sup>⑤</sup>早期上清派則攝取該思想，並把存思存神之術推向代表自身獨立性思想的頂端。存思存神術突破了傳統外丹術的窠臼，開啟了以內在精氣神煉養為核心的修道術，並逐步發展為修行體系中的主要法術。然而，上清派也並不完全摒棄服食法術，只是在接受正當服食的同時，更推崇於存思存神術。魏華存也「常服胡麻散四茯苓丸，吐納氣液。」<sup>⑥</sup>可以看出，當時的各個流派的教義與修行體系互相融攝又有自身獨立之處。

據史記載，有眾真人下降授受《大洞真經》《黃庭經》等經於魏華存，令她「晝夜存念」「誦

①（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第347頁。

② 任繼愈：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，第136頁。

③（晉）葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980年，第61頁。

④（唐）魏征：《隋書》，北京：中華書局，1973年，第4冊，第1094頁。

⑤（晉）葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980年，第247頁。

⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

修虛道，長為飛仙。」<sup>①</sup>而魏華存又傳於楊許三人，同修此道。他們的思想核心便以《上清大洞真經三十九章》與《黃庭經》<sup>②</sup>為主。《上清大洞真經·序》中有載：

人之生也，稟氣於太極而動靜法乎天地，肇靈於一元而闡闢體乎陰陽。故上清三十九帝皇回真下映，人兆身中三十九戶。於是各由其所貫之戶，著經一章。其辭幽奧，以用領括百神，招真闢非，所謂慶雲開生門，祥煙塞死戶者此歟。故中央黃老元素道君，總彼列聖之奧旨，集成大洞之真經，故曰《三十九章經》。<sup>③</sup>

其核心要義以誦經存神為主。而葛氏道對於通過仙經的誦讀得以成仙的說法似乎也是否定的，在《抱朴子》中幾乎沒有勸導誦讀仙經得以成仙的文字。早期上清派由此確立自身獨特之處。《上清大洞真經》正文六卷，主要概述其修道之要訣，並由誦經玉訣，誦經入室存思之圖、大洞滅魔神慧玉清隱書及五大帝君素語內咒等內容組成。卿希泰（1928-2017）認為，其重點在於對修煉者詠誦《大洞真經》三十九章之前的存思禮儀及其存思內容的描述。其存思的對象以東西南北中五方之氣、日月、二十四星為基礎，並配以叩齒、誦咒、口吸五方精及五色氣，使氣布五臟、冠如五行星狀等內容。<sup>④</sup>

《黃庭經》中的存思存神思想與《上清大洞真經》中的思想極為相似，《黃庭經》主要存思三部八景二十四真，並提出「三丹田」之說，但其儀式、內容等沒有《上清大洞真經》詳細清楚。《黃庭經》的要義在於將人體的五臟六腑、骨節毛孔與天神一一對應，認為人身的每一個生死門戶都有主管之神，只要存思諸神，使之返歸體內，便可得道成仙。存思諸神的具體方法是「內觀」，或稱「內視」，凝神靜慮，使人的意念與天神相匯，便可達到天人合一的神仙境界。<sup>⑤</sup>值得注意的是，《黃庭經》的內容體裁採用七言歌訣，語句朗朗，易於誦讀。這能體現出當時文人造經的藝術風範。

早期上清派的修行思想中還有一特點就是批判並改造了舊天師道中的「房中術」。自魏華存便對房中術逐漸「祛魅」，她待「二子粗立，乃離隔宇室，齋於別寢。」<sup>⑥</sup>早期的房中術「旨在模擬天地陰陽生化程式，使修道者自身生炁與天地自然融合為一，從而達到消災度世的目的。」<sup>⑦</sup>這種修行理論認為在天地之間，人為陰陽變化中最重要的載體，所以人的生長過程必須與天地陰陽類的相互交合，也必須要與能夠化育世間萬物的道氣相合。只有這樣才能得到神道的護佑，順利度過各種災厄，成為長生的種民，生生不息。但是，由於世人對房中術的誤解與誤用，使得早期房中術愈多

①（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。

② 現存世的《黃庭經》可具體分為《黃庭內景經》《黃庭外景經》以及《黃庭中景經》。《中景》學術界多疑為後人偽作。對《內景》與《外景》的成書年代及內容等的研究可具體參見：詹石窗：〈黃庭經的由來及其與易學的關係〉，《古籍整理研究學刊》2000年第4期，第1-5頁；楊福程：〈黃庭內外二景考〉，《世界宗教研究》1995年第3期，第68-76頁以及李養正：〈魏華存與黃庭經〉，《中國道教》1988年第1期，第38-41頁。誠然，《內景》與《外景》的問世非出於一時一人之手筆，具體的作者已不可考，學界一般認為《外景》先於《內景》，且《內景》係融攝改造《外景》而作為《上清經》之一作成的。文獻的考據在這裏不作重點論述，文中的《黃庭經》即所指《黃庭內景經》。

③ 《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第1冊，第512頁。

④ 卿希泰：《中國道教史》，成都：四川人民出版社，1988年，第1卷，第347-351頁。

⑤ 張崇富：《上清派修道思想研究》，成都：四川大學博士學位論文，2003年，第1-35頁。

⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

⑦ 王卡：〈黃書考源〉，《世界宗教研究》1997年第2期，第65-73頁。

地被認為是邪門歪道，並在道教內外部遭到了抨擊。早期上清派並沒有否定房中術本身，而是批判舊房中術之流弊，並借此來改善業已被歪曲的道教，從而代入士族文人視角進一步發展道教並提升道教的宗教品味。所以早期上清派把房中術修煉法門從「人人」相合變為「人神」二景，並自稱為「上道」，而將舊天師道的房中術稱為「濁生之下道」：

清虛真人授書曰：黃赤之道，混氣之法，是張陵受教施化，為種子之一術耳，非真人之事也。爾慎言濁生之下道，壞真霄之正氣也。思懷淫欲，存心色觀，而以兼行上道者，適足明三官考罰耳。<sup>①</sup>

《真誥》裏記載清虛真人下降教「真人」之道，他鄙夷張道陵所教之道不過是繁育後代的方術，而並非為真正得道之人所行之事。真人進一步指出如果行張道陵之「濁生之下道」，必定會破壞自身之「真霄正氣」，如果在行「真人之上道」之時，心中仍存有淫欲之念、想男女之事，這樣只會讓「三官考罰」而不得長生之道。而「真人之上道」被稱為「隱書」。紫微夫人也下降真人之上道的要旨：

要而言之，貞則靈降，專則神使矣。夫真人之偶景者，所貴存乎匹偶，相愛在於二景，雖名之為夫婦，不行夫婦之跡也。<sup>②</sup>

此要旨就是保持「貞」與「專」，「貞潔」則神靈下降，「守一」則神明指引。並且進一步提出了更高雅的「人神二景術」。修道者不作實際的男女雙修，而是以存思術為核心與神女交接從而達到修煉成仙的目的。如果心中還是存有「黃赤」之想，則「真人」不會下降，也不會指引成仙長生。「人神二景術」的開創，是上層士族文人欲以宗教界貼上「高雅理性」的聖潔標籤，這也是上層士族對宗教革新的內在精神超越與圓滿理想狀態。

作為南方士族神仙道教的新形態，魏華存、楊許等四人所創立的早期上清派通過對各種道派的整合與改造，在教義體系與修行實踐方面完成了符合士族內在精神需求的理論建構，標誌著道教從民間信仰向官方宗教的轉型。在教義體系的建構上，早期上清派依託士族文人的知識背景造作《上清經》進而超越天師道、葛氏道等成為獨立的一支道派，並將傳統道教信仰與哲學思辨相結合，把修行實踐建立在對人體生命規律的認知之上，形成了以「存思存神」為主線的理論體系。這種理論建構不僅滿足了上層士族對革新宗教理論的內在需求，更體現了其對信仰體系「理性化」與「知識化」的外在訴求。同時，對修行實踐的改造是上清派區別於傳統道派的顯著特點，《上清大洞真經》與《黃庭經》詳細記載了存思身神、內觀三丹田等修行方法，將修行重心轉向內在精、氣、神的煉養。這種修行體系與士族文人「內求諸己」的高尚傳統深度契合，尤其通過「內視」等理念，將世

①（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第21頁。

②（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第22頁。

俗的宗教實踐昇華為神秘體驗與哲學思辨兼具的神聖修行。另外，早期上清派對舊天師道「房中術」的批判與改造，體現了士族文化對宗教倫理的重構。面對舊天師道房中術的社會流弊而提出「人神二景術」，將男女雙修轉化為「存思神交」的精神修煉，賦予了修道以「高雅理性」的倫理內涵。這種革新不僅回應了社會對房中術「低俗化」的批判，更通過建立符合士族道德規範的修行體系，提升了道教的宗教品位。總之，早期上清派通過將外丹實踐轉向內丹煉養、將巫術傳統昇華為哲學化的存思理論、將世俗化的房中術改造為神聖性的人神交感，這一融攝與改造的過程不僅推動了道教向理論化與制度化方向發展，更反映了士族階層通過宗教革新實現精神超越的文化訴求，為中古道教的「貴族化」轉型奠定了重要基礎。

### 三、餘論

事實上，上清派的創立者實為東晉時期楊許士族集團，魏華存只是他們所擬托的對象。他們選擇魏華存，一方面確實不能忽視魏華存自身之優秀，以及其家族的士族身份及社會網絡關係能為其創教擴大社會影響力；另一方面可能還在於，永嘉南渡來的僑姓士族與吳地土著士族確有矛盾所在，同時天師道的南傳也給予當地信仰體系一定的衝擊與交融，故後來兩者因共同的天師道信仰彼此間亦有交往。從這一角度來看，面對北方強勢士族的壓力，吳地土著士族對信仰與教義修行體系的重構來提高自己的政治及文化地位具有一定的必然性。另，在道教上清派的神仙譜系與發展脈絡中，南嶽夫人魏華存從一位真實存在的歷史人物，逐步演變為備受尊崇的道教神祇，並且作為一位女性，能夠成為備受尊崇的女神，這一現象反映了道教在發展過程中對女性地位的獨特認知與包容態度。她的神格化過程，不僅是個人形象的昇華，更是道教女性崇拜的具體體現。同時，這也能夠折射出魏晉時期女性在宗教領域的特殊地位與發展空間以及女性在宗教信仰追求中的困境與機遇。從人類學方面來看，魏華存信仰在民間也有著廣泛傳播，她被地方尊為「二仙奶奶」「南嶽夫人」，作為民間神庇護民眾，形成了獨特的地域文化現象。後續研究中將詳細論述。

早期上清派的形成本質上是魏晉門閥制度下士族階層重構宗教話語權的文化實踐，是社會關係與信仰訴求互動的產物。當士族階層在門閥政治中尋求文化自主，當戰亂頻仍的現實催生對生命本質的終極追問，宗教便成為承載這些訴求的理想載體。這種士族政治與宗教信仰的共生關係，塑造了中古道教獨特的品格。士族階層在教義體系與修行方式上的宗教革新，折射出土族群體在政治地位建構與神聖信仰重塑的深層訴求。上清派的形成也標誌著中國本土宗教從「民間巫覡傳統」向「官方信仰體系」的理性精英化轉型。同時，不同於早期天師道、葛氏道等道派依賴符水禁咒、金丹妙藥等世俗活動，上清派以「存思內觀」將宗教實踐轉化為哲學思辨與生命體驗兼具的精神活動，建立起符合士族知識結構的宗教解釋體系，這與士族階層的文化習性形成內在共鳴。從更長的歷史脈絡看，上清派的實踐預示了道教「內在化」「心性化」的發展趨向。當外丹術的物質依賴被存思術的精神煉養所取代，當鬼神崇拜的外在訴求轉化為「天人合一」的內在體驗，道教完成了從「求諸外」到「求諸內」的認知革新。這種轉向不僅影響了隋唐內丹學的興起，更與同時期儒、佛教義理形成思想共振，共同構成了中國歷史文化史上「內向超越」的文化思潮。

## 當代道教義理體系構建研究

# 道教義理的核心價值及當代弘揚路徑芻議

陸生耀；張明靖\*\*

**提 要：**道教作為中國本土宗教，以「仙道貴生」「上善若水」「長生久視」為核心價值命題，分別構建社會關懷、倫理實踐與生命超越的理論框架。「仙道貴生」強調修持與濟世統一；「上善若水」發展為獨特處世倫理；「長生久視」通過內丹學實現生命超越。面對當代傳承困境，道教義理的現代轉化需以文獻整理為基礎，結合跨學科方法啟動經典內涵，通過宮觀實踐將義理融入生態保護、公益慈善等行動。依據中國道教協會相關文件精神，當代道教應構建經典研習與實務實踐人才相結合的培養模式，運用數位化拓展傳播；同時，以天人合一等理念參與文明對話，在堅守傳統內核的前提下，實現與當代社會的有機銜接，為傳統文化轉化提供範例。

**關 鍵 字：**道教義理；當代道教；宗教中國化

## 一、當代道教義理的困境與挑戰

在宗教中國化戰略指引下，道教的發展需要與時代同頻共振。正如張志剛教授所指出的那樣，經過近些年日漸深化的學術研討，我國道教研究專家已形成理論共識，堅持道教中國化方向的根本舉措即在於，與祖國和時代同頻共振，建設與中國特色社會主義社會相適應的道教教義思想體系。<sup>①</sup>

從機遇層面來看，隨著現代社會對傳統文化重視程度的不斷提升，人們在追求物質文明的同時，更加渴望從傳統文化中獲取精神養分，這為道教義理的傳播與應用帶來了更為廣闊的空間。另外，科技的迅猛發展為道教文化的傳播提供了新的平臺與手段，借助互聯網、新媒體等，道教義理能夠以更加便捷、生動的方式走近大眾。然而，挑戰也不容小覷。現代社會快節奏的生活方式以及多元文化的強烈衝擊，使得道教義理在傳承過程中面臨著受眾理解困難、傳承人才匱乏等問題。如何在堅守傳統的基礎上，對道教義理進行創造性轉化和創新性發展，使其更好地融入現代社會，成為道教界和學術界共同關注的焦點。

道教實現現代轉化需要通過具體路徑來落實。道教需以「仙道貴生」「上善若水」等核心義理為根基，既堅守「貴生愛物」「天人合一」的傳統價值，又通過系統整理典籍文獻以深挖義理精髓，依託宮觀陣地開展生態保護、養生實踐等生活化詮釋，培育兼具經典素養與時代視野的人才隊伍，讓古老智慧通過可感可行的方式融入現代生活，在傳承中服務社會，在創新中煥發活力，實

\*\* 作者簡介：陸生耀，男，山西晉中人，現為海南省第七屆政協委員，中國道教協會理事，海南省道教協會副會長，武義縣道教協會會長，研究方向為：道教音樂、道教中國化；張明靖，男，吉林白山人，現為中國道教學院碩士研究生，研究方向為：道教藝術。

① 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 頁。

現傳統義理與當代社會的自然銜接。

值得注意的是，道教義理思想在中國傳統文化中佔據重要地位，與民族發展緊密相連。魯迅先生認為，道教是維繫民族團結的重要文化力量，其教義「以柔弱，勝剛強，雌守待時」是亂世爭存的大智；同時，道教作為本土宗教，承擔著抵抗外來宗教文化侵略的重任，是一套內外皆治、身國皆顧、體系完備的思想。這與陳櫻寧等學者的觀點不謀而合，都強調了道教義理對於民族和國家的重要意義，也從側面印證了推動道教義理現代轉化、使其更好服務當代社會的必要性與價值。<sup>①</sup>

## 二、道教義理的核心價值內涵

### （一）濟度觀：「仙道貴生，無量度人」的社會關懷

道教義理的核心在於——「仙道貴生，無量度人」，其首見於東晉時期的《元始無量度人上品妙經》，然思想根基可追溯至漢代《太平經》「人最善者，莫若常欲樂生」的生命觀<sup>②</sup>，歷經南北朝玄學學派的義理化闡釋，至唐代形成完整的教義體系，成為道教區別於其他宗教的精神標識。

「仙道貴生」的本質是對「道」之生生不息本性的體認。道教視生命為道炁所化的最高存在形態，《洞真太上說智慧消魔真經》強調「一切含炁，同少異多，多無軼數，少極乎一」<sup>③</sup>，賦予生命本體論層面的神聖性。這一理念表示，道教並非單純關懷肉體，而是指向本體的「炁化」生命境界。漢代《太平經》主張「樂生」，唐代司馬承禎《坐忘論》提出「夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都絕，無以幹心，然後端坐，內觀正覺」<sup>④</sup>，將生命品質的提升界定為「心與道冥」的精神超越。歷史上，道教對生命的敬重既體現為孫思邈《千金方》「人命至重」的醫學倫理，也落實於內丹術「性命雙修」的修持體系，通過「煉精化氣、煉氣化神」，追求生命與道的合一，使貴生超越生理養護，昇華為對生命本質的終極體證。

道教義理的無量度人之觀念，以「道炁彌羅，周遍十方」的宇宙觀為根基，《元始無量度人上品妙經四注》釋「無量」為「道炁無窮，故能普度」<sup>⑤</sup>，強調救度的無限性與無差別性。道教的「度人」遵循「自度度人」的辯證邏輯，《度人上品妙經注》明言「非惟度己，雖天地君臣民庶皆可兼濟，方為道備，乃顯度人之普」<sup>⑥</sup>，要求修道者通過「正己化人」實現「內以治身，外以濟世」。這種救度哲學既不同於亞伯拉罕宗教的「救世主」崇拜，也有別於佛教「涅槃寂靜」的解脫取向，而是在「生道合一」的現世實踐中追求生命境界的昇華。從歷史實踐看，宋代神霄派「內煉成丹，外用成法」、元代全真道「立觀度人」設粥院、明清武當山道士施茶舍藥，均將「度人」落實為具體的濟世行動；甚至在道教齋醮儀式中，高功亦通過「自度」修證達成對「幽魂苦爽」的超度，體現

① 伍金霞：〈病與藥：魯迅、陳櫻寧道教觀歧異與民族精神建構〉，《安慶師範大學學報（社會科學版）》2024年第2期，第29頁。

② 《太平經》卷四十，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第7冊，第28頁。本文所引《道藏》皆為此版本，故下文不再對編者、出版地、出版社、出版年做說明。

③ 此引文出自《洞真太上說智慧消魔真經》，《中華道藏》，第2冊，第468頁。

④ （唐）司馬承禎《坐忘論》，《中華道藏》，第26冊，第34頁。

⑤ 此引文出自《元始無量度人上品妙經四注》，《中華道藏》，第3冊，第353頁。

⑥ 此引文出自《元始無量度人上品妙經注》，《中華道藏》，第3冊，第353頁。

了救度行為中自我修持與利他精神的統一。

「仙道貴生，無量度人」的核心特質在於現世性、實踐性與辯證性，既肯定現實生命的價值，又追求超越性的精神昇華；既強調個體修持的必要性，又將慈悲濟世視為修證的必然延伸。這種「自度度人」「貴生愛物」的濟度觀，是構建了道教獨特的生命倫理與社會關懷的核心所在。

## （二）道德觀：「上善若水，水利萬物而不爭」的處世精神

作為道教道德觀的核心命題，「上善若水，水善利萬物而不爭」源自《道德經》第八章<sup>①</sup>，老子以水為喻闡釋「道」的本質：「水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」，將「柔弱處下、利物不爭」確立為趨近於「道」的最高道德準則。老子對「水」的理解充分地詮釋了道教「以水喻德」的道德基調。

東漢《太平經》首次將水德與天地生養之道相貫通，提出「夫水，乃地之血脈，五行之精也」<sup>②</sup>，視水為萬物滋生的根本，進而要求修道者「心當隨善成人」，將老子的自然哲學昇華為具體的道德規範。南北朝時期，道教戒律體系大量融入水德精神，《老君說一百八十戒》明確禁止「嫉妒勝己」「輕言勝負」，強調「常行柔和，忍辱不爭」，使「不爭之德」成為可操作的行為準則<sup>③</sup>。唐代杜光庭為前期實踐注入哲學思辨的深度。他在《道德真經廣聖義》中提出：「道亦為一，即無一之一；水亦為一，即有一之一也。無一之一為道之體，有一之一為道之用。」<sup>④</sup>他將水德提升至「道用」層面，即道作為「無一之體」是宇宙本源，水作為「有一之用」則是道「生生不息」的具象化顯現。正如水「潤澤萬物而不矜」的特性，恰是道「生而不有」的外在彰顯，從而構建起「體用不二」的道德哲學。宋代張伯端在《悟真篇》中以「陽裏陰精質不剛，獨修一物轉羸尪」揭示水德辯證本質，將道教道德觀中「柔弱處下」「不爭之德」的理念，融入陰陽調和的內丹修煉體系。他借「龍虎交媾」喻陰陽相濟，以「坎離顛倒」闡釋「靜動相生」，使不爭的精神昇華為深諳陰陽之道的主動調適，將水德從外在的道德規範，轉化為內在生命實踐的智慧。金元時期，丘處機西行勸誡成吉思汗「止殺保民」，將水德哲學從個體修持拓展為以柔化剛的政治倫理，展現道教道德觀對社會治理的介入。明清以降，水依然是道教齋醮科儀中重要的部分，在各種儀軌中「請水」、「醮謝龍王」都是開壇與圓滿的重要節次<sup>⑤</sup>。科儀發展直至當代，經懺道士仍遵循「取水半瓢，還泉三炷」的古訓，將用水行為昇華為「取予有度」、「解穢除醜」的宗教語言。

道教上善若水的道德觀在歷史演進中形成三大特殊精神：其一，辯證性，以「柔弱勝剛強」的智慧揭示「不爭之爭」的生存哲理，區別於儒家的剛健進取，強調在謙下處守中積蓄力量；其二，流動性，水「隨物賦形」的特性演化為與時俱化的倫理觀，拒絕固態教條，注重結合時代語境靈活實踐，如從古代賑濟到現代公益的適應性轉化；其三，共生性，由「善利萬物」推导出「齊同慈愛，異骨成親」的普世關懷，構建起自利利他的道德閉環。在現代社會競爭加劇、人際關係複雜的背景

①（魏）王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經》，北京：中華書局，第22頁。

②《太平經》卷九十二，參見《中華道藏》，第7冊，第116頁。

③此引文出《老君說一百八十戒》，底本出處敦煌P.4731+P.4562號殘抄本。參校本：《雲笈七籤》卷三十九。

④（唐）杜光庭《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第558頁。

⑤王永山編著：《全真科法》，北京：宗教文化出版社，2022年。

下，這種「處下而能包容，柔弱而能堅韌」的水德智慧，既為個體提供了化解焦慮的心靈路徑，也為群體共生提供了超越零和博弈的倫理範式，正如水之「海納百川」。

### （三）生命觀：「長生久視」的終極超越

道教生命觀以「長生久視」為核心追求，其義理根源可追溯至《道德經》「是謂深根固柢，長生久視之道」（河上公注：「人能保身中之道，使精氣不勞，五神不苦，則可以長久」<sup>①</sup>），形成「既重現世生命，又求超越局限」的獨特取向。這一理念經道教的系統化闡釋，至金元全真道時期內丹學中達成理論昇華，構建了「性命雙修」「自度度人」的生命哲學體系。在這一體系中，長生並非單純追求肉體永生，而是通過修命與修性的統一，實現「形神俱妙，與道合真」的境界。

葛洪在《抱朴子》中強調「篤而論之，求長生者，正惜今日之所欲耳」<sup>②</sup>，指出對現世生命的珍視是超越的前提；唐代司馬承禎《天隱子》提出「漸修至道」，將生命超越分為齋戒、安處、存想、坐忘、神解五階，凸顯修持的漸進性與現世性<sup>③</sup>。至王重陽創全真道，在《重陽立教十五論》裏，提出「性者神也，命者氣也。性若見命，如禽得風，飄飄輕舉，省力易成」<sup>④</sup>，點明「性」為精神、神性的體現，是人本質所在，「命」則是氣的凝聚，為生命的基石，二者相互依存、影響。其主張性命雙修，且先性後命，把傳統道教重肉體成仙，轉變為對精神與心性的修煉，追求「全真而仙」，即通過內心的澄淨、德行的積累，達至與道合一的境界。

世界上形形色色的有體系的歷史傳統文化，都為建構自己有關生命之學的理論，傾注了大量的精力。道教在探討生命之學方面，更可說是情有獨鍾，奉道者中熱心煉養之士，滿懷神仙可學、神仙可成的宗趣、信念與激情，打破「有生必有死」的理念，勇敢地嘗試、體驗、開創實現長生久視的方技與理論。<sup>⑤</sup>兩千多年來，道教積累的經籍中，有大量的卷帙記載著煉養士們的業績和成就。他們以神仙家的旨趣為中心，攝取先秦兩漢道家、陰陽五行家、醫藥家、冶煉家、儒家關涉生命之學的思想與方術資源，營構、整合、開創了道教一體化的養生學，亦即成就了以生道合一、形神合同、動靜結合、精氣神三者相運化為主幹的長生之道。它的思路、理念、語言、方法、眾術，既具得道成仙的幻彩，同時亦彰顯我國古代神秘主義哲學思想的斑斕之光。可以說，它既促進了我國諸子百家與生命科學相關資料的整合，同時也促進了我國傳統生命科學的進化發展，亦即為生命之學提供了新的線索。其內涵，可以說從人體的原始形態，延展到人與道的關切，羅織了從形神合同到生道合一、長生久視的系統理論與方術。<sup>⑥</sup>

是以，道教生命觀的特殊精神，在於「即世而超世」的實踐辯證性：一方面肯定現世生命的價值，如《西升經》「形神合同，故能長久」強調肉體與精神的統一；另一方面通過濟世度人的實踐實現生命境界的昇華。相較於佛教「涅槃寂靜」的出世解脫與儒家「未知生焉知死」的現世關懷，

①（漢）河上公注：《道德經》，《中華道藏》，第9冊，第127頁。

②（東晉）葛洪著：《抱朴子》卷三，《中華道藏》，第25冊，第1頁。

③（唐）司馬承禎著：《天隱子》，《中華道藏》，第26冊，第35頁。

④（金）王重陽著：《重陽立教十五論》，《中華道藏》，第26冊，第271頁。

⑤李養正：〈道教義理之學的特徵與亮點〉，《理論》2011年7月，第42頁。

⑥同上注。

道教生命觀呈現三重特質：其一，現世超越性，主張在現實生命中通過修持達成與道合真，而非脫離人間；其二，身心統一性，內丹術「煉精化氣、煉氣化神」的實踐體系，將生理調節與心理超越融為一體；其三，個體與群體的關聯性，自度度人的倫理邏輯要求修道者在完善自我的同時兼濟天下，如《太平經》「自愛自好，不妄言笑，可為長寶」與「樂生濟世，救人危困」的統一。

正如詹石窗教授所言，在道教的生命觀中，道法自然、長生久視和陰陽調和中蘊含著豐富的生命智慧。它們教導信仰者尊重自然、珍惜生命、追求和諧，為實現生命的價值和意義提供了寶貴的啟示和指導。同時，這些思想也體現了道教文化的獨特魅力和深遠影響，為我們提供了寶貴的文化遺產和精神財富。<sup>①</sup>這種生命觀在當代的價值，在於提供了超越「生存焦慮」與「虛無主義」的第三條路徑：既非沉迷物質享樂，亦非否定現世生命，而是通過「惜生修德」的實踐，在關愛自身與服務他者中實現生命的永恆性。由此可見，道教生命觀的核心，是在現世生命中體認道的永恆，使每一個當下的修持與善行，都成為通向長生久視的階梯，最終達成「身安而道隆」的生命圓滿。

### 三、當代道教義理的弘揚路徑

#### （一）組織進行相關文獻的整理

道教義理的傳承與弘揚，首重核心文獻的系統整理與現代轉化。作為承載「仙道貴生」「道法自然」等核心觀念的載體，道教典籍既是歷史傳承的「道脈密碼」，也是面向現代社會的「智慧橋樑」。唯有通過體系化的整理與精準闡釋，才能讓現今深藏經閣的道教義理走出文本，成為大眾可觸及的文化資源。

具體實踐需以「守本開新」為原則。回歸傳統目錄體系，構建「經-傳-用」整理框架：以三洞四輔為綱（洞真、洞玄、洞神，太清、太平、太玄、正一），系統梳理《道藏》及「藏外道書」，如整理《度人經》時，兼收敦煌殘卷、宋明刻本、宮觀藏本及道士口傳注疏，展現同一經典在不同歷史階段的詮釋層累；整理《陰符經》時，匯輯李筌注、蹇昌辰解及龍門派秘傳講義，還原「天人相盜」「觀天執天」等理念的修持脈絡。這種方法既遵循道門「閱藏知津」的傳統，又引入現代文獻學規範，使碎片化的文獻回歸經教體系，為義理研究提供扎實的文本基礎。

推動古今語言轉化，兼顧學術性與通俗性。針對經典文本的古奧表述，一方面開展學術化整理，如校勘異文、注釋術語（如釋「道炁」為「道之能量化現」），為研究者提供可靠底本；另一方面進行通俗化轉譯，將《道德經》「鑿戶牖以為室，當其無，有室之用」<sup>②</sup>等命題，結合現代語境闡釋為「超越物質層面的『有無辯證』，本質是對個體『有為』與『無為』的修持平衡」，糾正如賴特將「有無」簡化為空間設計的單向度解讀，還原老子「有之以利，無之以用」<sup>③</sup>的哲學深度。同時，借助數位化手段建立「道教義理文獻資料庫」，分類標注核心觀念（如「貴生」「度人」）的經典出處與歷代闡釋，方便公眾檢索。

① 詹石窗：〈道教洞天福地的生命哲學理趣與符號象徵〉，《世界宗教文化》2025年第2期，第94頁。

② （魏）王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經》，北京：中華書局，第29頁。

③ 同上注。

在此過程中，需警惕兩種傾向：其一，避免為整理而整理的純學術化傾向，強調「整理一體證—弘傳」的統一，如整理內丹文獻時，結合修道者的實修體驗破譯「三關九竅」等隱語，避免淪為概念遊戲；其二，防止過度簡化義理內核，在通俗化傳播中堅守「道」的本體論根基，如闡釋「無為」時，須闡明其「不妄為而善為」的辯證性，而非等同於「不作為」。唯有以嚴謹的文獻整理築牢根基，以恰當的現代轉化架起橋樑，才能讓「道」的智慧既保持傳統莊嚴性，又具備時代親和力，為義理弘揚奠定可信賴的文本基礎與闡釋框架。

## （二）積極開展道教義理研究工作

在完成核心文獻的系統整理與現代轉譯後，深入開展道教義理研究成為啟動傳統智慧的關鍵環節。道教義理猶如一座蘊藏豐富的精神礦藏，既需要以現代學術工具勘探其哲學深度，更需結合宗教實踐體悟其修持精髓，方能使「仙道貴生」「道法自然」等理念從文本走向生活，從歷史照進現實。

對於不同時代的道教信徒來說，由於社會的發展，科技的進步，人對自身、社會、世界的認識不斷提高，道教信徒需要用道教教義去處理自己與他人、自己與社會各種關係，也就對道教教義提出了新的要求。在當代社會中，由於精神文明、物質文明的巨大發展，人們的生活品質有了很大的提高，人們的生活也變得豐富多彩。<sup>①</sup>同時，各種新事物的出現，也使社會中的每一個人也要面對更多的問題，我們的信徒作為這樣一個社會中的一分子，同樣也要面對這樣的問題。如：邪教、恐怖主義、核戰爭、毒品等的出現，都使我們的信徒必須面對，並且按照自己的信仰給予解釋，得到正確的答案，明確自己正確的態度。同時，挖掘、發展道教的教義思想來幫助信教群眾正確地處理在工作、生活、交際中碰到的各種關係，引導我們的信徒趨利避害，才能體現道教在信徒中的教化功能。<sup>②</sup>

研究工作需以「雙向深耕」為路徑：其一，跨學科視野下的義理挖掘，借助哲學、宗教學、社會學等現代學術方法，對「齊同慈愛」「性命雙修」等核心範疇進行多維闡釋。例如，從倫理學角度解析上善若水的「弱德倫理」，揭示其對現代社會緩解競爭焦慮、構建包容關係的啟示；從生態哲學視角重構「天人合一」，將其轉化為人與自然生命共同體的理論資源。這種跨學科研究並非強行嫁接，而是如魏伯陽以《周易》釋丹道般，尋找傳統義理與現代學科的內在共鳴，為道的智慧注入新的詮釋維度。其二，實踐導向的體證研究。道教義理的獨特性在於知行合一，所有經典最終指向修持實踐。王重陽性命雙修的教誨啟示，現代研究須打破「學術」與「修持」的隔閡，研究者不僅要精通文獻考據，更需通過內丹、存思、齋醮等宗教經驗，體證「三關九竅」「五行生克」的真實意涵，如解讀《陰符經》「心生於物，死於物，機在目」<sup>③</sup>時，結合內觀體驗可發現，其本質是對注意力調控與生命能量轉化的修持指南，而非單純的哲學命題。這種學修並進的研究範式，能破解經典中大量隱語密訣，避免義理淪為脫離實踐的概念遊戲。

① 李紀：〈「以人為本」構建當代道教教義〉，《道教論壇》2003年5月，第11頁。

② 同上注。

③ 《黃帝陰符經》，《中華道藏》，第15冊，第695頁。

尤為重要的是，需構建「學者—道士」協同研究機制，如鼓勵學院派學者以參與者身份深入宮觀體驗修持，支持道士以「詮釋者」角色參與學術對話，如共同批註《悟真篇》時，學者可解析文本流變，道士則分享丹道實踐中的體證，使客觀分析與主觀體證形成互補。這種融合恰合《莊子》「兩行之道」——既保持學術的嚴謹性，又守護宗教體驗的本真性，最終催生兼具傳統深度與時代活力的研究成果。

從文獻整理到義理研究，本質是「從文本到心性，從歷史到當下」的意義重構。唯有讓道的智慧在學術思辨中明晰其現代價值，在修持實踐中保持其生命體驗，才能使道教義理不僅成為被研究的傳統文化，更轉化為可踐行的當代智慧，為解決現代性困境提供真正的中國方案。

### （三）基於規劃綱要的宮觀實踐創新

《深入推進我國道教中國化五年工作規劃綱要（2023—2027年）》為道教義理實踐清晰錨定方向，明確了道教在當代社會傳承與發展的核心路徑，其著重指出：「因應時代發展，契合社會進步，秉持包容、創新的態度，充分挖掘道教在哲學思想、文化藝術、生態環保、醫藥養生等方面的獨特優勢，找準道教與當代社會適應的路徑，不斷弘揚道教優秀傳統文化。」<sup>①</sup>宮觀作為道教與社會連接的關鍵樞紐，是道教義理傳播與實踐的前沿陣地。《綱要》強調，道教義理不能僅停留在典籍研究與理論層面，而要依託宮觀這一「活態道場」，將「仙道貴生」「道法自然」等核心義理融入宮觀的日常運作中。從晨鐘暮鼓的修行節奏，到建築佈局所蘊含的文化寓意，再到宮觀人員待人接物的行為準則，都應成為義理的生動注腳，使信眾在潛移默化中感受道教義理的魅力與生命力。

在構建分層學習體系方面，宮觀應針對不同層次的信眾與修行者開展差異化教育。對於廣大信眾居士，通過公益講堂講述道教歷史、起源以及宇宙觀等基礎知識，幫助他們初步建立對「道」的認知；面對初入道門的青年同修，組織對《道德經》《度人經》《本際經》等重要經典的深入研讀，並結合學術研究活動，提升其學術水準，深化對道教義理哲學內涵的理解，延續道教義理學的研究傳承；對於修行多年的同修及前輩，則宣導「以心印心」的傳統傳承方式，以自然之性滋養後學，樹立新時代的學術標杆，確保道教義理在傳承中不失本真。

當代道教宮觀對道教義理的傳承與創新中，應注意兩大要點：其一，宮觀作為傳統文化傳承的重要載體，要堅守千年道教的精神內核，同時積極探尋與當代社會對話的創新方式。利用宮觀的信仰氛圍與文化資源，打造如信眾穿越山林抵達山門、觸摸碑廊勸善格言、參與節氣茶會聆聽道經解讀等沉浸式體驗場景，讓宮觀的一磚一瓦、一音一韻都成為道教義理傳播的無聲媒介，以文化滲透的方式引發信眾對「道德」「法身」「三寶」「三洞」「七部」「兩半」「道性」「位業」「三一」「自然」「因果」等義理的深度共鳴<sup>②</sup>。其二，完善的制度保障是宮觀各項活動順利開展的基石。在

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 （唐）孟安排：《道教義樞》，第5冊，541頁。本處所援用的義理，均出自（唐）孟安排所著《道教義樞》。此書將道教義理分為三十七條，分別為：道德義、法身義、三寶義、位業義、三洞義、七部義、十二部義、兩半義、道意義、十善義、因果義、五廢義、六情義、三業義、十惡義、三一義、二觀義、三乘義（已佚）、六通義（已佚）、四達義（已佚）、六度義（已佚）、四等義（已佚）、三界義、五道義、混元義、理教義、境智義、自然義、道性義、福田義、淨土義、三世義、五濁義、動寂義、感應義、有無義、假實義。本文認為，其義理可以在某種程度上，

人才培養上，推行「經典研習+實務實踐」雙軌制，要求學員既精研《道藏》等經典，又參與宮觀組織的法治教育，確保道教義理的傳承與發展既符合國家法律法規，又遵循玄門古制。如此，青年道士方能遵循「內明道法，外順世情」的宗旨修行，達到理想的修行境界。

在堅持系統推進道教中國化的前提下，道教義理傳承還需要不斷加強系統性文獻整理與創造性詮釋，使宮觀的日常修行成為「天人合一」理念的生動課堂，再輔以數位化技術助力經典傳播，打破傳統傳播局限，最後讓法治化實踐為教義傳承保駕護航。道教通過這種傳承模式，對內將「經世致用」的智慧融入義理闡釋體系，與社會主義核心價值觀深度契合；對外秉持「和光同塵」的態度參與文明對話，為人類命運共同體貢獻「道通為一」的東方智慧，切實推動道教中國化實踐向縱深發展。

## 社會責任和當代道教堅持「中國化」方向

劉雄峰\*

**提 要：**從人類文明史觀之，宗教可謂是推動人類社會演進的主要知識和實踐體系之一。作為中國土生土長的道教，其在以「尊道貴生」、「長生久視」為最終目的之宗教修行實踐中，從生命之現實「存在」的意義上，較為「合理」地回答了人「從哪裏來、到哪裏去」的所謂「終極關懷」之問，從而形成了極具「中國」特色的思想文化體系，進而在一定程度上促進了社會的進步和發展。而「道教社會責任」（DSR）理論的建立和實踐，將會促使當代中國道教更加積極融入社會，並以其道德倫理的精神和實踐之力，同現代科學技術一起，在共建人類命運共同體、走向共同發展與繁榮的征程中，發揮出不可替代的關鍵作用。因而，踐行社會責任，無疑是當代中國道教堅持中國化方向和可持續發展的必然選擇和必由之路。

**關鍵字：**社會責任；當代道教；堅持「中國化」方向

### 前 言

或許對於所謂「宗教」的定義，人們會眾說紛紜、莫衷一是，但有一點則是肯定的，即宗教乃人類社會之獨特的文化現象，是伴隨著人類始終的「普遍性」的社會存在。然而，長期以來，由於宗教所呈現出的神聖性和「神秘性」，卻造成了人們對其「超凡脫俗」、遠離塵世之「錯覺」。道教乃中國土生土長的「本土宗教」，其在以「尊道貴生」、「長生久視」為最終目的之宗教修行實踐中，從生命之現實「存在」的意義上，較為「合理」地回答了人「從哪裏來、到哪裏去」的所謂「終極關懷」之問，從而形成了極具「中國」特色的「宗教」思想文化體系，進而在一定程度上促進了社會的進步和發展。可見，道教不同於其他專注於「來世」或「彼岸」之宗教，其宗教理論和實踐的立足點始終是在現實社會。因此，道教於社會中的作用顯然是不可忽視和毋庸置疑的，而離開了社會的道教更是不可想像的，中國道教的社會發展歷史亦充分地證明了這一點。而「道教社會責任」（DSR）理論的建立和實踐，將會促使當代中國道教更加積極融入社會，並以其道德倫理的精神和實踐之力，同現代科學技術一起，在共建人類命運共同體、走向共同發展與繁榮的征程中，發揮出不可替代的關鍵作用。因而，踐行社會責任無疑是當代中國道教堅持中國化方向和可持續發展的必然選擇和必由之路。

### 一、道教「中國化」的歷史及其發展

如前所述，和其他大多數的宗教一樣，道教擁有一套龐大的神靈體系作為自己的崇拜對象，並

---

\* 作者簡介：劉雄峰，男，山西太原人，歷史學博士，現為四川省社會科學院宗教翻譯與研究中心主任、教授，研究方向為：宗教學。

以精進修行的宗教實踐而「長生久視、步入仙班」為其「終極目標」，亦即「得道成仙」。因而，道教便視現實世界為「樂土」，同時，面對現實世界的「苦難」，作為其中芸芸眾生的一員，每一個人（信徒）則不應消極地遁世逃避，而是要積極地融入現實的（宗教）生活當中，加強修養（行），努力精進，以最終達到「長生久視、步入仙班」之目的。可見，道教無疑是一種積極入世的宗教，其立足點自始至終都是在現實社會。正是由於道教自身這種理論和實踐的特點，使其同社會建立起了密切的聯繫，從而對社會的文化和文明產生了重大的影響。

亦如前述，道教乃誕生於中華文化沃土並土生土長於此的宗教，而隨著社會文化發展的歷史進程，自當她產生的那天起，便一刻不停地開始了同中華傳統文化相融合發展的腳步，亦即所謂的「中國化」的進程。而所謂的「中國化」便是其作為一種（宗教）文化，在繼承傳統文化的基礎上，亦同進入中土之外來文化（如佛教等），進行的碰撞與融合中，而逐漸發展和壯大起來的。亦正是從這個意義上，可以說道教的「中國化」過程亦是「社會化」的過程。而道教中國化、社會化的直接成果之一，便是一系列道教「改革」事件（寇謙之的「新天師道」、陸修靜對道經的整理等）的發生，其間最為矚目的成果，則是金元時期在彼基礎上誕生的全真道——其日後與天師道（正一道）分庭抗禮，各據中國道教半壁江山。從而使古老的中國道教煥發出了「時代的生機」，進而在一定程度上促進了道教之進一步的繁榮和發展。

首先，「新天師道」是在中國社會經歷南北朝的分裂時期，於北魏時期形成併發展起來的。它的創始人寇謙之批判和揚棄了「舊天師道」所謂之「三張偽法」的弊端，從而形成了實踐和義理並重的「新天師道」。因此，「新天師道」之最大的特點即在於有了新的教義，同時亦改變了原來的組織結構，從而在理論與實踐上都煥然一新。而且，寇謙之還使他的「新天師道」實現了同封建皇權的結合。這亦是中國道教自形成以來首次同政權的不解之緣。正是這樣的「不解之緣」，亦給寇謙之的「新天師道」的「曇花一現」（相對而言）埋下了伏筆。而隨著北魏武帝「滅佛」之後的政權變換，「新天師道」亦隨之走向衰落，踏上了它的「平民化」、「世俗化」乃至「社會化」之路。這裏，所謂之「平民化」、「世俗化」，無疑亦就是「社會化」的不同表達罷了。大約與此同時，在南朝各政權的統治地區，陸修靜亦開始了對道教組織和經典的改革和整理。通過對江南天師道組織的整頓，以及對道經的收集和整理，制定科醮齋儀，從而推動了對南朝舊道教的改造和士族新道教的形成。

及至金元時期，一種新的道教——全真道被創立了。全真教的創始人為陝西咸陽人王喆。據說，他在某天偶遇呂洞賓並被授予了內丹法之秘訣，從而在此基礎上進行修道並得以悟道。隨後，在往山東地區進行遊歷的途中，收教了馬鈺等被喚作「七真」的七位高徒。通過該「七真」的傳教，形成了教團並逐漸發展起來。特別是丘處機在與蒙古的成吉思汗會面並獲得其信賴後，得到了蒙古王朝的大力支持而發展隆盛的事件，更是為人稱頌。之後，還有丘處機門下的宋德芳以國家的事業，進行道藏的編纂，並將全真教的文獻大多入藏；元朝在統一中國後，吸納江南之呂洞賓信仰、懷柔內丹術之道士等事件，從而實現了對於不能夠消滅之勢力的安定。

由上可見，隨著印度佛教於兩漢之際傳入中土，以及中國道教的誕生；二者雙雙走上「中國化」道路，不斷社會化的中國道教也在此過程中獲得了興盛與發展。從魏晉南北朝之寇謙之的「新天師

道」、南朝陸修靜之舊天師道的改造和道教經典的收集整理，到金元時期王重陽創立「全真道」、開啟性命兼修之路，從而奠定宋代之後中國道教（正一與全真）發展的基本格局，這些都無一不彰顯出其同社會之緊密的關係，從而使其成為了推動道教中國化之重要的力量。

## 二、「道教社會責任」（DSR）及其內涵

依照社會功能學派的觀點，宗教既然作為一種社會文化現象，其於人類社會生活中的作用和功能便構成宗教的基本因素。因而，宗教的社會功能無疑就是其重要的本質特徵之一。因此，宗教自產生以來，其與社會之關係便備受人們的關注和青睞，且隨著社會的發展而不斷發展。而道教作為一種宗教，亦自當不可例外。

所謂「責任」（responsibility）乃「職務和任務，是指一種普遍存在的社會關係、行為要求和心理體驗。」<sup>①</sup>亦可解釋為「分內應做的事或沒有做好分內應做的事，因而應當承擔的義務」。<sup>②</sup>可見，「責任」是社會生活中的一個重要概念，它彰顯的是一種人與人的關係，或曰人與人關係當中的一個側面。同時，「責任」也是倫理學的概念，而倫理學的基本問題即在於說明「責任」。社會責任（social responsibility）是指「一定的社會歷史條件下社會成員對社會發展及其他成員的生存與發展應負的責任」。<sup>③</sup>

因此，所謂「道教社會責任」（Daoist social responsibility，簡稱 DSR）則可以解釋為：在某特定的社會發展時期，道教所要承擔的教化、法規、倫理、慈善以及其他相關的責任。據此，道教社會責任基本上可以分為三個層次：其一為教化責任和法規責任，這是道教必須承擔的最基本的社會責任。教化責任是道教的目標，法規責任是道教必須承擔的社會義務。法規既包括法律亦包含了政府的規章制度，是道教在宗教活動過程中所必須遵守的。同時，還應該認識到，隨著全球化進程的深入，該層次的法規責任亦應包括一些國際公約、道德規範和標準，以及道教組織內部的規章制度。其二為倫理責任和慈善責任，此項為道教社會責任（DSR）的核心部分。宗教組織在進行宗教活動中，雖然有些行為不違反法規，但有悖於社會倫理，若不承擔倫理責任將會受到社會的譴責。而慈善責任則是已包含於倫理責任。宗教的慈善行為乃是具有傳統性的、本能性的行為，而這些行為即使不作為亦不會受到社會倫理道德的譴責。其三為其他相關責任。它包括未來可能出現的責任或新出現但還沒有明確的責任。<sup>④</sup>

因而，顧名思義，所謂「道教社會責任」，就是「道教」對「社會」所承擔的「責任」，亦即道教基於其社會存在而應承擔的責任，這種「責任」的合理性源自於「道教」對「社會」發展規律的尊重。事實表明，道教與社會應當成為和諧統一共同體，離開社會而孤立存在的道教是不可思

① 羅國傑主編：《中國倫理學百科全書》，長春：吉林人民出版社，1993年。

② 羅國傑主編：《倫理學》，北京：人民出版社，1999年，第187頁。

③ 中國社會科學院語言研究所編：《現代漢語詞典》，北京：商務印書館，1973年。

④ 社會責任理論形成於20世紀20-60年代的西方社會，是針對在進入後工業化時代後隨著經濟的發展，企業的生存和發展環境發生的變化所面臨的各種問題而如何應對的理論研究，並進而指導企業的實際經營活動。本文作者首次將該理論引入對當代中國宗教的研當中，提出了「道教社會責任」的概念和理論，以促進對於當代中國道教及其他宗教的深入研究。相關內容參見拙論：〈當代中國道教社會責任芻論〉，《中華文化論壇》，2015年第1期，第103-106頁；拙論：〈應重視道教社會責任的研究〉，《中國民族報》，2017年5月30日第八版等。

議的。而只求道教的發展，並不承擔社會責任與義務，既不足取亦是不可能的。道教組織作為一個社會單元，其與社會有著千絲萬縷的聯繫。是社會歷史發展的產物，又是社會進一步發展的文化基礎；同時，道教的發展又有賴於社會的力量，需要社會為它的成長與發展創造良好的環境和其他外部條件。

### 三、「道教社會責任」（DSR）踐行的歷史和現實依據

如前所述，和其他大多數的宗教一樣，道教亦有自己的上帝（道）、天堂（仙界），但所不同的是，其所謂的「天堂」（仙界）並非是來世或「彼岸」，而就是當下的現世。同時，道教亦並不像佛教那樣，認為現實世界是「苦」，而是要積極地融入現實生活當中，加強修養（煉），以最終達到「長生久視」、「得道成仙」的目的。可見，道教乃是一種積極入世的宗教。正是由於道教自身這種理論和實踐的特點，使其同社會建立起了密切的聯繫，從而對社會的文化和文明產生了重大的影響。

道教踐行「社會責任」，有著歷史和現實兩方面的依據。

#### （一）歷史依據

歷史上的道教，在承擔所謂「社會責任」方面，有著顯著而厚重的傳統。譬如，早期的「五斗米道」就曾利用「符水」來為信眾治病，從其「置二十四治」到日後道教所進行的內、外丹的煉養修行，再到包括房中術在內的諸多養生方術的施行，拋卻其中所夾雜的「政治」和「迷信」色彩，無一不彰顯出道教積極融入社會，承擔和「履行」社會責任的理念和實踐。同時，又在「道」的最高信仰下，以「積善」、「忠孝」、「重生」的基本觀念三者相互聯繫，相輔相成，共同構成了其倫理思想的基本內核。「其既以得道成仙、長生久視的美好理想來吸引人們積極修道並嚴格遵守道德規範，同時也用神靈的懲惡揚善之威力，來震懾人們去自覺地履行忠孝行為而不背離道德倫理，……，使道教的倫理思想，在社會中產生了重大而又深遠的影響」。<sup>①</sup>

#### （二）現實依據

道教踐行「社會責任」的現實依據主要體現在法律機制、倫理道德、全球化背景下道教堅持「中國化」方向並走可持續發展之路等方面。

##### 1. 法律機制

法律是任何社會成員和組織都必須共同遵守的最起碼的行為規範，它會對觸犯了「最起碼的行為規範」的行為予以追究。因此，可以說法律是代表了社會最低的道德標準。道教承擔社會責任，就是道教在倫理道德的調解下保證其自身宗教行為不僅在法制框架內，而且在法制框架外也要符合社會和最廣大人民群眾的意願和要求。

<sup>①</sup> 參見劉雄峰著：《明清民間宗教思想研究——以神靈觀為中心》，成都：巴蜀書社，2011年，第150頁。

## 2. 倫理道德機制

倫理道德廣泛滲透到社會生活的各個領域，調整著人們之間的社會關係。倫理道德作為一種價值觀念體系，對道教的道德規範、行為準則、宗教形象有著決定性的作用。嚴格遵守道德規範，是道教社會責任的核心內容，也是其獲得社會認可、信眾歡迎的基本保證。

## 3. 全球化和道教堅持「中國化」方向

全球化不僅意味著世界經濟的一體化，而且在思想文化領域，各國之間、各種文化之間的交流和對話，亦在不斷地加強和深入。而在這種情況下，土生土長的中國道教要有發展，就必須堅持「中國化」的方向，走可持續發展之路。承擔社會責任是道教堅持中國化方向可持續發展的重要途徑，它不但不會降低其發展活力和競爭力，更能有利於樹立社會形象，增加公眾的信任度。承擔社會責任，能夠促進其管理和體制上的創新，使其增強組織活力，來應對社會各方面的挑戰，道教主動承擔社會責任，還能夠與政府、社會之間形成良性互動，從而為道教贏得良好的外部環境。

# 四、「道教社會責任」（DSR）的理論和現實意義

正像有學者所言，「宗教及其信仰體系，實際上是一種意義系統，亦可以稱之為信仰型社會組織（Faith-Based Organization）。它們可以利用靈活的組織形式、活動具有自願的特點，和其他社會組織所沒有的優勢，來融入社會，起到對社會行動的價值規範作用。」<sup>①</sup>亦如前所述，儘管中國道教歷史上在「社會責任」領域獲得了一定程度的成就，但面對當代中國社會的變遷和建構，如何使當代中國道教及其信仰體系能夠適時地進入社會，以其獨特的意義系統、服務方式和社團組織，為中國社會的價值規範構成提供獨特的社會影響，發揮應有的社會協調與文化建設功能，則尤顯得迫切和至關重要。同時，由於進行道教社會責任的研究是一種新的理論探索和嘗試，而且，研究既要從理論出發，又要與現實緊密結合，因而，加強對道教社會責任的研究既有一定的理論創新意義又具有重要的現實意義。

### （一）理論意義

道教社會責任理論與其他學科相交叉，如管理學、社會學、宗教學等。道教社會責任理論的創立，將這些相對獨立的學科貫穿和結合了起來。其作為眾多學科之中的一個交叉點，起到了核心的作用。

雖然自改革開放以來，隨著黨和國家宗教政策的落實，中國道教在復甦中，從自身教理教義出發，承接傳統，作了一些相當於社會責任內容的活動。但理論界並未有將其提升到社會責任運動的高度，同時，與這樣的運動相適應的理論亦沒有形成，更遑論更大的發展了，這也意味著道教的社會責任運動一直缺乏理論支撐。所以，對道教社會責任的研究便顯得意義重大。它不僅會填補基於

<sup>①</sup> 參見李向平：〈作為「社會權力」的宗教及其信仰〉，收入卓新平主編《宗教與當代中國社會》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第37頁。

宗教研究的眾多理論的一個空白，而且，必將有力地支持道教社會責任運動的施行。

隨著宗教研究的不斷深入，有必要建立具有中國特色的宗教學研究的理論與方法。所以，「道教社會責任」（DSR）理論的出現，就是建立和不斷完善中國特色的宗教研究理論的新嘗試。而隨著我們不斷結合中國本土宗教——道教的實際而趨於更加深入的研究，定會使極具中國特色的道教社會責任理論，在指導道教社會責任運動中得到更加完善和成熟。

## （二）現實意義

### 1. 有助於解決「信仰缺失」的問題

當今的中國，隨著改革開放的不斷深入和全球化潮流的衝擊，在經濟社會和思想文化層面正經歷著全面而又深刻的變化。在這種重大的社會轉型時期，一個時期以來，人們似乎感到整個社會正面臨著所謂「信仰缺失」的困惑。但是，當代中國「已不是信仰缺失的問題，而是各種信仰的認同缺乏社會權力的支持。」<sup>①</sup>而要實現和得到「社會權力」的支持，承擔和履行社會責任就是當代中國道教的必由之路，也只有這樣，方能夠從根本上解決所謂的「信仰缺失」問題。這是因為，「不同的中國信仰大多局限於私人的認同方式，無法構成對社會行動的價值規範作用，所以，私人具有信仰，也同樣無法影響社會，規範人們的行動方式，所以也幾乎是等同於信仰缺失。」<sup>②</sup>

### 2. 幫助宗教（道教）組織做出正確的目標決策

從社會學的角度而言，任何組織或個體的生存和發展乃至獲益，都是為了實現其最終目的，宗教亦不例外。而狹義地看，這樣的目標是沒有任何問題的，並且，宗教（道教）組織在實現其目標的同時也會對社會責任有所貢獻。因此，對道教社會責任進行研究，可以在理論上幫助道教組織改善其目標決策。這也是促進當代宗教（道教）同社會主義社會相適應的有效途徑。

## 五、社會責任視閥下的當代道教堅持「中國化」方向

如前節所述之「宗教及其信仰體系，實際上是一種意義系統，亦可以稱之為信仰型社會組織（Faith-Based Organization）。它們可以利用靈活的組織形式、活動具有自願的特點，和其他社會組織所沒有的優勢，來融入社會，起到對社會行動的價值規範作用。」<sup>③</sup>那樣，宗教（特別是當代道教）這種「對社會行動的價值規範作用」，則就集中體現在其所要履行的「社會責任」中。

從當代中國的社會來看，雖然經過改革開放以來的數十年的發展，已經從一個貧窮落後的弱國，漸漸成為世界第二大經濟體的發展中大國，人民的物質生活水準和品質有所改進和提高。可由此而

①李向平：〈作為「社會權力」的宗教及其信仰〉，收入卓新平主編《宗教與當代中國社會》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第36頁。

②李向平：〈作為「社會權力」的宗教及其信仰〉，收入卓新平主編《宗教與當代中國社會》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第36-37頁。

③參見李向平：〈作為「社會權力」的宗教及其信仰〉，收入卓新平主編《宗教與當代中國社會》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第37頁。

帶來的資源枯竭、環境污染、腐敗以及貧富差距過大等所造成破壞力亦是不容小覷，若任其發展下去，可能影響發展成果的可持續性。因此，是重視併發揮宗教於其中之重要作用的時候了。而對於當代中國道教而言，其當下落實便應是積極地融入社會，以其所應承擔的「社會責任」出發，充分發揮其道德和倫理的價值與功能，同科學技術一道來為中華民族的繁榮與復興而做出應有的貢獻。這既是道教進一步「中國化」的必然要求，同時，它無疑也迎合了中國當前的推進「一帶一路」建設，共建命運共同體、責任共同體的發展戰略。因而，當代中國道教及其社會責任（DSR）亦無疑是不可輕視和小覷的重要因素，其作用和意義乃是十分重大的。而當代中國道教及其社會責任的作用，則主要表現在其宗教形式的「文化性」、宗教思想的「普世性」（「普適性」）。

### （一）宗教形式的「文化性」

共建人類命運共同體、推進「一帶一路」建設，就必然要進行對外交往。其中，「文化外交」便是一種極其重要的外交形式。而在這種「文化外交」中，作為一種社會（宗教）文化，道教在其中可謂是扮演著至關重要的角色。縱觀中國的歷史，道教作為一種文化精神而在對外交往和戰略發展中的作用則是顯而易見的。譬如，在古代的「絲綢之路」（包括陸地的「絲綢之路」和海上的「絲綢之路」）上，宗教對於周邊國家之文化乃至於經濟、政治、社會等諸方面的影響亦歷歷在目。而其中，就有道教、佛教、伊斯蘭教以及基督教等諸宗教在中國同這些國家的交往中發揮了重要的作用。而今天，作為中國參與全球治理之創新模式的「共建人類命運共同體」之主要內容之一的「一帶一路」戰略，則更要利用宗教（道教）的文化軟實力，來為其服務，從而更好地、更有效地發揮宗教在中國對外戰略中的積極作用。即通過作為中國文化之主體的儒釋道「『三教』的正常文化輸出和傳播而讓世界認識、體悟真正的中國文化及其宗教信仰精神」。<sup>①</sup>

### （二）宗教思想的「普世性」（「普適性」）

依據全球治理理論，全球治理的核心價值，即在全球範圍內所要達到的理想目標，應當是超越國家、種族、宗教、意識形態、經濟發展水準之上的全人類的普世價值。所謂「普世價值」，亦可稱為「普適價值」，乃指業已存在的、並不具有廣泛爭議的公共秩序及風俗習慣等。普世價值並不是且僅僅限於我們通常所理解的「民主、自由、人權、法治」等，亦並非政治、法律等之「專利」。儘管宗教（包括道教）往往被人們視為是遠離塵世的「空中樓閣」，但其根卻是深植於人世間的文化沃土之中。因而，在宗教（道教）之思想當中，亦存在著諸多的「普世（適）價值」。譬如，中國道教以及其他中國傳統宗教中之「和」、「和合」的思想，所謂「和而不同」、「和合萬物生」、「共生」思想等等。它們講述的都是追求對話與溝通、求同存異、合作共贏的「和合文化」、「和諧文化」。因而，這種「和合」的原則和「大同」的理念已經超越了國家、種族、宗教，甚而是超越了時空，從而成為了人類之「普世（適）性」的思想，它們的付諸實施必將會在全球治理的實踐中產生重大的影響和積極地作用。

<sup>①</sup> 卓新平著：《中國宗教與文化戰略》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第227頁。

## 結 語

綜上所述，不管眾多神學家們將自己的宗教鼓吹的如何超凡脫俗、神乎其神，亦無論一些改革家們一直試圖建構一個沒有「宗教」的世界（國家）形象，實際上，對人類社會（尤其是中國社會）來說，宗教與社會的問題可謂是「老生常談」，並都把宗教當做理解人類社會的重要變數。因為，宗教它確確實實就表現為一種社會存在。從宗教所追求的靈魂的解脫或得救的角度來看，宗教總有超越現實或與現實保持某種距離的一面，此即所謂的「終極關懷」；同時，宗教在為世界提供說明時，亦通過在實踐中不斷地進行自身的調整，以保持對社會秩序的引領，亦即所謂的「社會責任」。就當代中國而言，雖然經過改革開放以來的數十年的發展，已經從一個貧窮落後的弱國，漸漸成為世界第二大經濟體的發展中大國，人民的物質生活水準和品質有所改進和提高。可由此而帶來的資源枯竭、環境污染、貧困和腐敗的破壞力等負面影響亦是不容小覷的，若任其發展下去，必將使已經取得的成果毀於一旦。因此，是重視併發揮宗教（特別是道教）於其中之重要作用的時候了。如前所述，作為中國土生土長之「本土宗教」的道教，應積極融入社會，以其所應承擔的「社會責任」出發，充分發揮其道德和倫理的價值與功能，同科學（技術）一道來為中華民族的繁榮與復興而做出應有的貢獻。這無疑也迎合了中國當前的推進「一帶一路」建設，共建命運共同體、責任共同體的發展戰略。同時，這亦是「宗教與社會主義社會相適應」之要求下，當代中國道教堅持中國化方向、可持續發展的重要內容和必由之路。

## 老莊與玄學專題研究

# 論「道法自然」的三重義及其現代性啟示

宋崇道\*

**提 要：**「道」是老子《道德經》的核心概念，「道法自然」，出自《道德經》，作為老子哲學的核心命題，歷經 2000 多年的詮釋，形成了宇宙論、本體論與實踐論交互的多重涵義。本文則從「道，取法自然」「道法，本然自然」「順其自然」三個維度展開，結合文獻、注疏及中西哲學比較，系統解析道家提倡的「自然」概念的獨特性，它既非外在於道的物理世界，亦非機械論的客觀規律，而是萬物「自己而然」的本然自化狀態。通過揭示道對自然遵循效法的本質、道之法則的內在自然性以及「順其自然」，展開對個人修養論、政治哲學與生態倫理的研究，力圖呈現這一命題作為中國哲學基石的自然觀的理論深度。

**關鍵字：**道法自然；義理；自然觀；現代性

「道」是老子《道德經》的核心概念，梁啟超曾經說過，五千言的《道德經》，「最少有四千言是講道的作用」<sup>①</sup>。「道法自然」<sup>②</sup>，出自《道德經》，作為老子哲學的核心命題，經過 2000 多年各界的詮釋與重構，已經形成了宇宙論、本體論與實踐論交互的多重涵義。本文則從「道，取法自然」「道法，本自然也」「順其自然」三個維度討論：

## 一、道，取法自然

站在道與自然的效法關係角度，筆者則將「道法自然」的首重涵義理解為——「道，取法自然」。我們先來看「道法自然」在《道德經》中是如何表述的？

### （一）《道德經》第二十五章義理結構

《道德經》第二十五章言：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」「道法自然」則源於此，從「人法地，地法天，天法道，道法自然」這一表述可以看出，它是以層層遞進的「法」（效法、依據）構建了宇宙秩序的層級體系：從人間秩序（人）到地理法則（地），再到天象規律（天），最終統攝於「道」，而「道」的終極依據是「自然」。

\* 作者簡介：宋崇道，男，江西宜春人，管理博士，現為《中華老學》集刊主編，《江西道教》執行主編，江西師範大學宗教研究所研究員，研究方向為：《道德經》文化與應用、道教學。

① 梁啟超著：《老子、孔子、墨子及其學派》，北京：北京出版社，2014 年，第 30 頁。

② 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993 年，第 103 頁。本文所引《道德經》均為此版本，故後文隱去點校者、出版地、出版社、出版年。

磻溪宮石刻幢老子《道德經》中有斷句法如「焉人：法地地，法天天，法道道，法自然。」<sup>①</sup>「唐順宗第七子李約，明代進士薛搜，狀元（進士第一名）焦竑有此斷法、悟釋。」<sup>②</sup>但筆者認為，老子《道德經》二十五章講的「自然」並非當下現代辭彙理解的「自然界」（natural world），而應該是古漢語中「自」與「然」的合詞，意為「自己如此」「本然如此」。「它不是一個實體性的存在，而是一種原則性的概念，指宇宙萬物存在、運動、變化的一種特性或狀態。」<sup>③</sup>我們也可以通過文本比較看到，郭店楚簡《老子》（《道德經》）甲本此句也作「人法地，地法天，天法道，道法自然」，與前述三國曹魏時期王弼本一致，這說明「自然」作為終極範疇的地位在早期道家思想中已完全確立。王弼在《老子注》中對「自然」的詮釋具有範式意義：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」<sup>④</sup>所謂「無稱」，指「自然」無法用具體名稱或概念界定，因其是一切存在的終極依據；「窮極之辭」則強調其作為解釋終點的不可還原性。這一解讀打破了將「自然」具象化的誤區，指出其本質是對萬物本然狀態的抽象。河上公《老子道德經注》也進一步以「道性自然，無所法也」<sup>⑤</sup>說明，道對自然的「效法」並非對外對象的模仿，而是道的存在方式本身就是自然——道「獨立而不改，周行而不殆」，其運行不依賴任何外在力量，故能成為天地萬物的法則。

從文字訓詁角度來看，「法」在先秦時期除了「效法」之意，還有「規範」「準則」的含義，這也暗示道以自然為其運行的根本準則。

## （二）從生成論到秩序論的統一

從「效法」的哲學內涵看，在《道德經》第二十五章中，老子超乎尋常地通過「道法自然」確立了不同於宗教創世論的宇宙生成觀。在早期神話思維中，宇宙起源常被歸因於人格化的神祇（如盤古開天、女媧補天），而老子則以非人格化之「道」取代神權，強調「道生一，一生二，二生三，三生萬物」<sup>⑥</sup>的自然演化。此處的「生」並非有意識的創造，而是「萬物恃之以生而不辭」<sup>⑦</sup>無目的性的生成。道「生而不有，為而不恃，長而不宰」<sup>⑧</sup>，既創造萬物又不佔有、不干預，其「取法自然」的本質是對萬物自主性的尊重。

我們以細胞分裂與生長為例，細胞在不受外界有害因素干擾的情況下，它遵循自身的生物規律進行新陳代謝和增殖，其過程沒有外部意志的強制干預，正如同「生而不有」的自然生成。但這種自然生成論同時也蘊含著「秩序論」。《道德經》第三十二章提到「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均」，即自然現象無需外力調節即可達到平衡。由此推及至我們人類社會，理想的秩序應如自然般自發和諧。與儒家通過「禮」「仁」建構倫理秩序不同，《道德經》第十八章說，「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽」，它認為人為制定的規則（如仁義、法令）如果違背自然，反而會導致

① 寶雞市老子文化研究會校勘編著：《磻溪宮石刻幢老子〈道德經〉》，2022年，第46頁。

② 寶雞市老子文化研究會校勘編著：《磻溪宮石刻幢老子〈道德經〉》，2022年，第47頁。

③ 周月、孫英浩：〈老子道法自然的內涵、理論根據及其當代價值〉，《青年文學家》2024年第28期，第186頁。

④（魏）王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年，第65頁。

⑤《老子道德經河上公章句》，第103頁。

⑥《老子道德經河上公章句》，第168-169頁。

⑦《老子道德經河上公章句》，第136頁。

⑧《老子道德經河上公章句》，第197頁。

混亂。所以說，「取法自然」不僅是宇宙生成的原理，更是人間秩序的終極參照。

### （三）中西比較視野下的「自然」概念

「今天，我們一般所說的『自然』這個詞所表達的對象，例如自然科學、自然環境、自然主義、自然淘汰、自然法則等等，多半帶有古代希臘、羅馬以來至於近代西洋文化所規定的自然觀。」<sup>①</sup>對比西方哲學中的「自然」（*physis*），應更清晰地把握《道德經》「自然」的獨特性，「中國的『自然』與西洋的 *nature* 原本是不同的，是沒有任何關係的兩個詞。西洋的 *nature* 只是在近代日本才被翻譯為『自然』這個詞的。從兩者的含義來說，顯然沒有什麼共通的地方。也正因為如此，才導致了對中國的『自然』理解及其含義闡明方面的混亂。」<sup>②</sup>

古希臘哲學家亞里士多德<sup>③</sup>在《物理學》中闡述「自然是事物運動的根源」<sup>④</sup>，強調自然是事物內在運動的本原，如植物的生長源於其自身本性，而非外力推動；然而，斯多葛學派<sup>⑤</sup>則視「自然」為理性支配的宇宙法則，與老子「自然」的「無理性」（非意志性）形成對照。近代西方機械論自然觀將自然視為可計算、控制的對象，而老子的「自然」始終與「人為」保持張力，警惕技術理性對本然狀態的破壞。這種差異在生態哲學層面尤為顯著：當現代科學試圖通過技術「征服自然」時，道家「取法自然」的思想提醒我們，真正的智慧在於順應而非對抗事物的本然規律。

沃納·卡爾·海森堡<sup>⑥</sup>1927年提出「測不準原理」<sup>⑦</sup>，他認為某些成對的物理量，如位置與動量、能量與時間，無法同時被精確測量，其中一個量測量得越精確，另一個量的不確定性就越大。這一原理揭示了微觀世界中粒子行為具有不可完全預測性，與道家「自然」的不可完全掌控性存在某種微妙的契合。再如，現代人工智能（AI）發展中出現的演算法偏見、數據隱私洩露等問題，也反映出過度追求人為控制所帶來的負面後果，同時側面印證了道家對「人為做作」保持著警惕。

## 二、道法，本自然也

對道之法則的自然本質的認識的另一個理解，則是「道法，本自然也」，這是基於——道法何

① [日]池田知久：〈中國思想史中「自然」的誕生〉，[日]溝口雄三、[日]小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006年，第10頁。

② 同上注。

③ 亞里士多德（前384—前322），古希臘最偉大的哲學家、科學家和教育家之一，堪稱希臘哲學的集大成者。

④ [古希臘]亞里士多德著，張竹明譯：《物理學》，北京：商務印書館，1982年，第38頁。

⑤ 斯多葛學派由賽普勒斯的芝諾（Zeno of Citium）於西元前305年左右在雅典創立，因在彩色柱廊（*Stoa Poikile*）講學得名。其核心命題是：宇宙由神聖理性（邏各斯）支配，人類應通過理性認識自然法則，以德性實現幸福。學派主張「順應自然生活」，即遵循宇宙理性（*Logos*）的必然性，追求內在德性的完善。斯多葛學派通過理性化的自然觀，構建了一套融合物理學、倫理學與政治哲學的完整體系。其「順應自然」的主張既是對宇宙秩序的敬畏，也是對人類責任的喚醒。這一思想傳統至今仍在倫理學、心理學及政治理論中煥發活力。

⑥ 沃納·卡爾·海森堡（Werner Karl Heisenberg，1901年12月5日—1976年2月1日），出生於德國維爾茨堡，是德國物理學家、哲學家，量子力學的創始人之一，繼N.H.D.玻爾之後哥本哈根學派的主要代表人物。海森堡被認為是20世紀最重要的物理學家之一，他對基本粒子物理學和核子物理學做出了重要貢獻，在物理學微觀世界中開拓了新的途徑，其理論為量子場論、粒子物理標準模型奠定了基礎。他不僅開拓了量子力學的發展道路，還為物理學的其他分支（如量子電動力學、渦動力學、宇宙輻射性物理和鐵磁性理論等）都做出了傑出貢獻。

⑦ 又稱海森堡不確定性原理（Heisenberg Uncertainty Principle），是量子力學的核心原理之一，揭示了微觀粒子行為的基本限制。海森堡的不確定性原理不僅是量子力學的基石，更深刻改變了人類對自然界的認知。它揭示了微觀世界的概率本質，挑戰了經典物理的確定性框架，並持續推動著哲學與技術的交叉探索。

以自然？

### （一）「道」與「自然」的本體論同一

「法，謂法則也。」<sup>①</sup>這要從道家的本體論進行討論，從宇宙生成的「取法自然」，到對道之法則本質的追問，是理解「道法自然」思想體系的必然邏輯。《道德經》第五十一章云：「道生之，德畜之，物形之，勢成之，……道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」這裏的「莫之命」強調道與德的運作不受外在命令支配，其尊貴性正是在「常自然」，即自然是道的內在屬性，而非外在法則。王弼注「道法自然」時說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」<sup>②</sup>道的法則並非固定不變的公式，而是隨萬物的本然狀態而顯現，即「具體事物如何存在，道的法則就如何呈現」。

魏晉玄學對上述問題的探討深化了「道本自然」的內涵。西晉玄學家郭象在《莊子注》中提出「獨化論」——「萬物獨生，萬物各自足於自身而無所待。」他認為，萬物自生，沒有造物主，萬物都是自生自長的，且各自獨立、自足，不需要依賴其他事物而存在，而是「自己而然」。這種看似消解「道」本體地位的詮釋，實則揭示「道」即萬物自化的內在根據。正如「庖丁解牛」<sup>③</sup>故事中蘊含的「天理」，它並非外在於牛的結構，而是牛體自身的自然肌理。道作為「無」，正是對這種「無所待」（即「無依賴」）狀態的抽象，而萬物的「有」（即具體存在）則是「無」的顯現。陳鼓應認為「道法自然」即「道以自然為歸；道的本性就是自然」。<sup>④</sup>從當代複雜系統理論視角看，生態系統中生物之間的相互依存、協同進化，沒有一個中心控制者卻能維持相對穩定，這與「獨化論」所描述的萬物自化狀態有相通之處。

### （二）「自然」作為「無」的實踐展開

《道德經》第十四章言，「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，以「無」描述道的特性，強調道的無形無名。但「無」並非實際的空無，而是「有」的根源與依據，故《道德經》第十一章曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用……故有之以為利，無之以為用」。這裏的「無」，正是「自然」的形而上表達——它不佔有、不干預，卻讓萬物各盡其用。道的「自然」本質，體現為「無」對「有」的包容性：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」<sup>⑤</sup>，陰陽二氣在道的統攝下自然沖和，生成萬物而不偏廢。「老子認識到天道作為一種無形的力量而存在，使萬事萬物保持一種動態的平衡。」<sup>⑥</sup>

另，如《莊子·知北遊》所述：

①（魏）王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，北京：中華書局，2011年，第66頁。

②（魏）王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，北京：中華書局，2011年，第66頁。

③ 參見（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《莊子注疏》，北京：中華書局，2011年，第62-65頁。

④ 陳鼓應譯：《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2006年，第175頁。

⑤ 《老子道德經河上公章句》，第169頁。

⑥ 吳文文譯注：《北大漢簡老子譯注》，北京：中華書局，2023年，第26頁。

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「無所不在。」

東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」

曰：「何其愈甚邪？」曰：「在尿溺。」

東郭子不應。

「為了說明道內在於一切事物，莊子列舉了生命體中的動物（螻蟻）、植物（稊稗）以及非生命體（瓦甕），最後，為了徹底破除東郭子認為道具有某種特異性的成見，他還列舉了在常人看來離道相去甚遠的尿溺。」<sup>①</sup>從本體論看，「道法自然」否定了一切外在主宰，包括人格神、絕對理念或機械規律。道的法則是「自然」，而「自然」的核心是「自化」（自我演化）。如《淮南子·原道訓》第六十四章所言：「萬物固以自然，聖人又何事焉？」萬物的存在與發展本然如此，聖人只需「輔萬物之自然」，而非強行干預。這種思想對中國哲學的「天人合一」傳統影響深遠：人與自然並非對立的主客體，而是同屬於「自然自化」的大系統，人通過「體道」（體悟道的自然性）實現與宇宙的和諧。

### （三）對儒家「天命觀」的超越與互補

儒家「天命觀」是建立在倫理上的，對比而言，道家「自然」則進一步凸顯其「非倫理化」的特徵。「先秦儒家秉承西周時期的「天命」思想，基於天命的權威性、神聖性、道德性等維度強調人應對天命保持敬畏，立言行事均不能違背天命的意志。」<sup>②</sup>這麼說來，儒家的「天」兼具自然與道德兩重屬性，是儒家倫理秩序的終極依據。而道家的「道」與「自然」則剝離了道德色彩。這種差異從本體論延伸到實踐層面，為我們理解中國古代哲學的多元性提供了視角。孔子《論語·為政》「五十而知天命，六十而耳順。」言「天命」，《孟子·盡心上》言「盡心知性知天」，孟子認為應該要遵循「盡心、知性、知天、存心、養性、事天、立命」的路徑法則，為自己開創出一條立命之途。盡自己的善心，就是覺悟到了自己的本性。覺悟到了自己的本性，就是懂得了天命。<sup>③</sup>儒家的「天」承載著道德價值；而道家卻強調「天地不仁，以萬物為芻狗」<sup>④</sup>，天地對萬物一視同仁，沒有偏愛誰也沒有歧視誰，「這個『道』不因為任何人、任何個體更改它的秩序和法則」<sup>⑤</sup>，其「仁」或「不仁」皆出於自然，展現出「價值中立」的宇宙觀。這種「價值中立」的宇宙觀，為道家反思儒家倫理的人為建構特性提供了理論基礎：當儒家強調「克己復禮」時，道家卻提醒「禮者，忠信之薄而亂之

① 吳文文譯注：《北大漢簡老子譯注》，北京：中華書局，2023年，第27頁。

② 潘虹：〈先秦儒家天命思想的三重境界〉，《孔子研究》2020年第3期，第93頁。

③ 潘虹：〈先秦儒家天命思想的三重境界〉，《孔子研究》2020年第3期，第97頁。

④ 《老子道德經河上公章句》，第18頁。

⑤ 吳文文譯注：《北大漢簡老子譯注》，北京：中華書局，2023年，第25頁。

首」<sup>①</sup>，警惕過度的倫理規範對人性自然的扭曲。

不過，我們可以明顯看到，在當代社會治理應用中，儒家的道德規範與道家的自然法則並非是完全對立的關係。如，城市社區治理既需儒家宣導的鄰里互助、道德約束等規範來維繫人際關係，也需借鑒道家「無為而治」的理念，給社區居民充分的自治空間，讓社區形成自我管理、自我發展的良性社區生態。

### 三、順其自然

「道法自然」的第三重義涵——順其自然，則要站在自然之道的實踐角度，凡事順著自然（即道）的規律才可以「與道同體」，筆者從個人修養、社會治理和生態倫理三個方面來論述。

#### （一）個人修養——從「致虛守靜」到「與道同體」

無論是道的本體，還是法的本質，最終還是要落到具體實踐層面。「道法自然」在個人層面的實踐，其核心是通過修養回歸本性之自然。吳根友先生認為，「老子、莊子開創的道家生命哲學，大體上由四個方面的內容構成：生命觀、生死觀、重生觀、養生論。」<sup>②</sup>老子提出「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」<sup>③</sup>，主張通過虛靜之心破除執念，體認萬物「各復歸其根」的自然規律。前述的「虛」「靜」，並非消極靜止，而是摒棄主觀成見，如：名利之欲、智巧之心等，使心靈保持開放狀態，如「鑒空衡平」般如實映照萬物。「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣……虛室生白，吉祥止止」，可以看出，莊子在《大宗師》中就以「心齋」「坐忘」深化了個人修養論，強調通過摒棄感官對心智的干擾，達到「氣與物遊」的境界。

放眼當下社會，精神情志如焦慮、抑鬱等問題普遍存在。然而在道家，個人修養的很多方法是可以做到讓人擺脫這些困境，道家的丹功或打坐靜心功法，其核心在於專注當下、覺察自身感受而不妄為不造作，這就是「致虛守靜」修養。通過打坐靜心，內氣在經絡暢行，我們能暫時擺脫外界資訊的干擾和內心雜念的束縛，回歸內心平靜與自然的狀態。

在道家看來，人之所以迷失，在於「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」<sup>④</sup>，即過度強調自我（「有私」）導致與道背離。唯有「少私寡欲」<sup>⑤</sup>，方能「復歸於嬰兒」<sup>⑥</sup>，恢復如嬰兒般純真自然的狀態。《道德經》第十五章也做了描述：「古之善為道者」「微妙玄通，深不可識」「敦兮其若樸，曠兮其若谷」，善於把握順從「道」的人，其會變得無所不通，敦厚如未經雕琢的樸木（樸）、心胸寬廣如山谷，象徵去除人為造作後的自然本真。個人修養的終極目標即「與道同體」（道家也叫「與道合真」）。

① 《老子道德經河上公章句》，第 149-150 頁

② 吳根友：〈老子與莊子的生命哲學、養生思想及其現代啟示意義〉，《貴州社會科學》2012 年第 7 期，第 9 頁。

③ 《老子道德經河上公章句》，第 62 頁。

④ 《老子道德經河上公章句》，第 98-99 頁。

⑤ 《老子道德經河上公章句》，第 77 頁。

⑥ 《老子道德經河上公章句》，第 113 頁。

## （二）社會治理——從「無為而治」到「不言之教」

「老子《道德經》一書以為政治國為核心關切內容。」<sup>①</sup>因此，「道法自然」的實踐智慧不僅適用個人修養，社會治理也是同理。在社會治理層面，「順其自然」則表現為「無為而治」的政治哲學。老子認為，「民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有為，是以難治」<sup>②</sup>，社會混亂的根源在於統治者的「有為」，嚴刑峻法、橫徵暴斂，過度的干預破壞了百姓的自然生存狀態致「民不畏死，奈何以死懼之」<sup>③</sup>，真正的治理智慧是「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」<sup>④</sup>，即通過克制權力欲望，讓社會系統自我調節。

漢初「文景之治」就是「無為而治」與「不言之教」的成功實踐，《史記·平準書》記載：「漢興七十餘年之間，國家無事，非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累百巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，腐敗不可食。」這段內容描述了漢初至武帝即位七十年間，國家太平無事，只要不遇到水旱災害，老百姓家中不缺吃穿，郡國的倉庫都堆滿了糧食，京城府庫裏的錢財積累千百萬，堆放過久以至於串錢的繩索都朽斷了，太倉裏的糧食堆積太多太久都腐爛而不能吃了的繁榮景象。文帝「弛山澤之禁」，允許民間開採資源；景帝「輕徭薄賦」，將田租降至三十稅一，使社會經濟在寬鬆政策下自然恢復。

這說明，「無為」的實質是「不言之教」，「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而弗辭，功成而弗居。」<sup>⑤</sup>統治者無需通過政令強行推行某種價值，而是以身作則，展現自然無為的狀態，最高境界的治理是百姓只知道統治者存在，卻感覺不到其干預，從而「安居樂業」，這就是《道德經》所說，「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之」<sup>⑥</sup>。

## （三）生態倫理——從「輔萬物之自然」到「天人共生」

當代著名的人文主義物理學家 F·卡普拉說：「在偉大的諸傳統中，據我看，道家提供了最深刻並且是最完美的生態智慧，它強調在自然的迴圈過程中，個人和社會的一切現象和潛在兩者的基本一致」<sup>⑦</sup>，所以說，「道法自然」對當下尤為重要。「順其自然」的內涵為當代生態保護提供了深刻的倫理啟示。老子《道德經》強調「輔萬物之自然，而不敢為」<sup>⑧</sup>，「輔」即輔助、順應，而非控制、改造。道家認為，自然萬物各有其「性命之情」，如《莊子》之「鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲」<sup>⑨</sup>，野鴨的腿雖很短，你給它接上一截它就要發愁；仙鶴的腿雖很長，你給它截去一段它就要悲傷，強行改變事物的本然狀態會導致災難。這種對萬物自主性的尊重，與現代生態學

① 吳文文：《北大漢簡老子譯注》，北京：中華書局，2023年，第29頁。

② 《老子道德經河上公章句》，第289-290頁。

③ 《老子道德經河上公章句》，第285頁。

④ 《老子道德經河上公章句》，第221-222頁。

⑤ 《老子道德經河上公章句》，第7頁。

⑥ 《老子道德經河上公章句》，第68頁。

⑦ 弘揚老子文化國際研討會籌備委員會編：《自然·和諧·發展：弘揚老子文化國際研討會論文集》，鄭州：中州古籍出版社，2006年，第243頁。

⑧ 《老子道德經河上公章句》，第251頁。

⑨ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《莊子注疏》，北京：中華書局，2011年，第170頁。

的「生態位」<sup>①</sup>理論不謀而合——每個物種在生態系統中都有其獨特的存在方式，人類不應以自身為中心強行干預。

近年來，「生態修復」理念從傳統的人工重建逐漸轉向「自然恢復」。例如在河流生態修復中，減少硬質堤壩建設，恢復河流的自然蜿蜒形態和漫灘濕地，讓生態系統在自然力量的作用下逐步恢復健康。這正是「輔萬物之自然」思想在當代生態實踐中的體現。

當人類試圖以技術手段「征服自然」時，往往違背「自然之道」，如過度開發導致水土流失，濫用農藥破壞生物鏈，皆因「不知常，妄作凶」<sup>②</sup>。面對當代生態危機（如物種滅絕、氣候變暖），道家思想的警示尤為重要，真正的生態保護，應如「大禹治水」般「疏而非堵」，順應自然規律，尊重河流的自然走向，保護濕地的蓄水功能，而非一味修建堤壩、填湖造地。這種「天人共生」的理念，本質是承認人類作為自然的一部分，需「知止」——在利用自然的同時，恪守自然的承受邊界。放眼世界，各國政府都在自己管轄的海洋和淡水領域設立「休漁期」，實質也是「順其自然」涵義的真實體現。

#### 四、結語：「道法自然」的現代性反思

綜上而言，「道法自然」的三重義，本質上是對「人為」與「自然」關係的深層省思：從宇宙論層面，道以自然為法，確立了萬物自化的存在論基礎；從本體論層面，道之法則的本質是自然，消解了外在主宰的形而上的預設；從實踐論層面，順其自然要求人類在修養、治理、生態中摒棄強行干預，回歸本然之理。這一思想體系不僅構成中國哲學自然觀的基石，更在現代性困境中展現出獨特的當代價值。

在科學理性膨脹、生態危機加劇、精神世界失衡的今天，其宇宙論的效法關係、本體論的自然本質、實踐論的順應智慧三重涵義不僅構建了中國哲學的自然觀體系，更為破解當代共性問題提供了方法論啟示。個人修養上，人們過度追求物質財富、依賴科技控制生活，導致「心為物役」的精神危機，而「致虛守靜」的修養論，則為我們提供了心靈救贖的路徑——通過放下執念，體認「自然」作為存在的本真狀態，重獲精神自由。社會治理中，面對市場經濟、網路社會等複雜系統，「無為而治」的智慧提醒決策者們過度管控可能引發系統性風險，尊重個體與組織的自主性，反而能實現更高效的協同。在生態領域，「輔萬物之自然」的理念呼籲人類放下「征服者」的傲慢，以平等的姿態融入自然系統，這正是實現社會和生態可持續發展的關鍵。

「道法自然」歷經千年詮釋，已從哲學命題演變為跨學科的思維範式，其並非讓人消極避世，而更應該做到「知行合一」，積極實踐，在「無為」中實現「無不為」，在「順應」中展現能動性，其所蘊含的辯證智慧始終是人類文明反思自身行為的重要寶庫。唯有尊重自然之理（包括客觀規律與人性本然），才能在變動不居的世界中，找到個體安身、社會有序、天地和諧的永恆之道。這正是中國哲學的深邃，更是「道法自然」這一思想跨越時空的普世價值。

① 生態位（Ecological niche），又稱小生境或是生態龕位，是一個物種所處的環境以及其本身生活習性的總稱，每個物種都有自己獨特的生態位，藉以跟其他物種作出區別。

② 《老子道德經河上公章句》，第 63 頁。

未來的學術研究可進一步推動傳統智慧與現代理論的融合創新，探索「道法自然」與現象學、生態哲學、複雜性科學的對話，同時，如何將這一思想轉化為具體的政策實踐、教育模式與生活方式，仍需學界與社會，甚至與教界的共同探索。只有在尊重自然規律與激發人類能動性之間找到平衡點，才能實現「天地與我並生，而萬物與我為一」<sup>①</sup>的理想境界。

---

①（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《莊子注疏》，北京：中華書局，2011年，第43頁。

## 重玄學專題研究

## 道性雙遣與虛氣新詮

張瑩\*

**提 要：**重玄學的「道性論」作為中古道教心性範式革新的核心，破除了傳統「道體—道性」的固化關聯。在「雙遣三翻」的思辨路徑消解了實體化，重玄學融合佛教否定思維與道教「氣化自然」傳統，提出「道性本淨」的普遍潛能論。這一潛能並非靜態本體，而是藉由「復性—兼忘—神解」的漸進實踐，使修道者破除形器執滯，實現心性與天地法則的「虛氣不二」。由此，道教直面肉身成仙的理論困境，將超越路徑從外在修煉轉向內在體證，確立「即人道而達天道」的境界，既延續道家「自然無為」的本根精神，又為天人關係提供新的實踐向度。

**關鍵字：**重玄學；道體論；道性論；道教心性

學界對重玄學的研究有兩條路徑：其一，從本體論維度梳理「道」從「無」到「非有非無」的哲學轉型。例如，湯一介提出：「重玄」（重玄之妙理）不僅是一種方法，而且是作為天地萬物之所以存在之本體（宇宙本體）。」<sup>①</sup>其二，從佛道互動視角分析思想融合。例如，孫亦平強調，佛教般若學中道觀在唐代重玄學家那裏並非簡單化用，而是肉體成仙說的急劇衰落和道教心性範式的轉型。<sup>②</sup>然而，此兩種路徑仍有三點需要再考察：

首先，如何理解重玄學方法論革新與修真的超越範式之間的顛覆式的轉型。盧國龍在《中國重玄學》中說：「……成玄英建立起從『獨化』到否定真君、真宰，否定儒俗真理觀和價值觀的一整套理論，代表了重玄學的最高思辨水準和重玄解脫的最深妙境界」<sup>③</sup>。從《莊子》到郭象（約 252-312）《莊子注》再到成玄英（字子實）疏郭象《莊子注》，的確建立起了重玄學之超越境界，但是成玄英（重玄學派）事實上也否定了「獨化論」以建立起「道」的本體地位（但「道」仍不具備規定性）。

再者，道性論的實踐轉向未受重視。孫亦平在《唐宋道教轉型》中聚焦《道教義樞》「道性平等」的本體論意義，以及杜光庭（850-933，字聖賓）《道德真經廣聖義》中對人的主體性的肯定，卻未結合成玄英《莊子疏》中的心性工夫論展開。

最後是「虛氣」概念的詮釋局限。例如對於司馬承禎（639-735，字子微）《坐忘論》提出的「虛氣」與「心齋」工夫，與佛教「空性」融合的超越性需要再深入考察。

\* 作者簡介：張瑩，男，貴州畢節人，現為南開大學哲學院博士研究生，研究方向為：道家哲學。

① 湯一介著：《郭象與魏晉玄學》（第三版），北京：北京大學出版社，2009年，第183頁。

② 見孫亦平著：《唐宋道教的轉型》，北京：中華書局，2018年，第122-123頁。

③ 盧國龍著：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993年，第218頁。

## 一、 方法論革新與範式轉型：重玄學的批判與重構

道教之「道體論」（本體實存）向「道性論」（內在遍在性）的轉向，如《全唐文》所語「然則道以通化彰名，忘通則會旨。……然道體虛凝，常為軌訓」<sup>①</sup>最為貼切。「通化」即「道」的動態遍在性，區別於靜態的「虛凝」本體；而「忘通」要求超越對「道體」的執著認知，轉向內在體悟；此序隱含了重玄學「即體即用」的思想。

### （一）「雙遣」思辨的哲學工具性：對郭象玄學「自生」論的批判與超越

成玄英疏郭象《莊子注》，本質上是破解郭象「獨化論」瓦解道教超越維度的危機，又借其「自然」框架注入重玄學的雙遣智慧，以構建「即自然而超自然」的修真體系。值得注意的是，郭象的「獨化論」與重玄學之「雙遣」在形上學和修行論上有著根本的分歧。

《莊子》所論：「彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！」<sup>②</sup>郭象注為：

卓者，獨化之謂也。夫相因之功，莫若獨化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，獨化也。……既任之，則死生變化，唯命之從也。<sup>③</sup>

萬物「獨化」消解了外在的造物主，萬物間僅有「相因」的偶然關係，「獨化」才是終極原理。「……郭象認為『有』已自足，實際上就是把『無』的同一性觀念置於『有』中。……因此，郭象對道體的解構，完全可以理解為是其反王弼哲學之意而行之的結果，……」<sup>④</sup>

然而郭象亦言：「既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也。」<sup>⑤</sup>正如王博所說：「所謂物之自爾，也並非意味著事物自己可以決定或影響事物之存在和變化，……」<sup>⑥</sup>在郭象心中的世界，「如果探討現象世界生成變化的終極原因，則是不可能成功的。」<sup>⑦</sup>如果道教接受了郭象「獨化」思想，並在修行上倒向「唯命之從」，將導致其宗教體系陷入深刻的解構危機。因為「獨化」原理雖破除了外在的超越性，但卻陷入新的絕對化困境——「獨化」概念本身仍暗含與「相因」的對待關係，未能真正達致重玄學所追求的「兼忘」境界，這種自然主義如果徹底化，反而會使道教的「道—物」關係淪為機械的偶然性集合。在修行論上而言，自然命化的主張也會將丹道、存思等具有主體能動性的修行方式失去存在依據，最終消解道教作為宗教的超越性維度。「獨

①（清）董誥等編：《道體論·序》，見《全唐文》，北京：中華書局，1983年，第9613頁。

②（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第177頁。

③（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第177頁。

④李延倉：《道體的失落與重建》，濟南：山東大學博士學位論文，2005年。

⑤（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（下），北京：中華書局，2023年，第537頁。

⑥王博：〈「然」與「自然」：道家「自然」觀念的再研究〉，《哲學研究》2018年第10期，第43-53頁。

⑦王曉毅：〈郭象「獨化於玄冥之境」的意象與意義〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2023年第1期，第189-199頁。

化論」也可以衍生出的極端自然主義，還會摧毀「承負說」的倫理基礎，或使道教難以維繫其教義體系與社會功能。

故對重玄學而言，絕「天」之執、絕「獨化」之執、絕「順命」之執，實為批判「獨化論」之限。雙遣方法及思想資源以《老子》「玄之又玄」為源，又以連續超越「道」的悖論性，「有名」「無名」的對立，最終指向的是不可言詮的終極實在——「道」。

例如，《道體論》中所釋「玄」的雙重意涵：

前玄對隔以彰稱，未若不彰而自玄。前言玄之者，對事以立名，後言又玄之者，不對未辯而常玄。故曰玄之又玄。<sup>①</sup>

前一「玄」是通過與具體事物的對比彰顯出來的概念性認知（「對事以立名」），後一「又玄」則超越任何對立關係，指向無需外顯而自然玄妙的絕對境界（「不對未辯而常玄」）。這種區分將認識論劃分為相對認知與絕對體悟兩個層次，前者依賴語言概念的對立結構，後者則突破言詮的局限。

總的來說，郭象的「獨化論」是「有」與「無」之辯的延續，而雙遣思想與佛教中觀學有著切近的關係，即二者都指向了「非有非無」的絕遣。只不過郭象的「任化」較易導致被動宿命論，所以雙遣的「兼忘」必須要求主動超越主客二分。正如杜光庭（850-933）所說的：「若能兩忘權實，雙泯有無，數與無與，可謂超出矣。」<sup>②</sup>此強調就是對「權」與「實」的雙向超越。雙遣思想最終否定的是一切有所宗極的立場。

## （二）範式轉型的動力：重玄學對道教「自然主義」根基的再詮釋

從郭象「即現象即本體」的玄學思辨，發展到重玄學「即破即立」的辯證思維，為後來「道性論」的建構奠定基礎。「貴無、崇有二論的對立內在地要求魏晉玄學必須發展出超越有無的哲學理論，郭象已經產生了明確的重玄思維方式，甚至王弼那裏已有此思維方式的端倪，這說明倡發重玄之說的思想條件在西晉已然成熟，重玄之說在西晉出現完全有可能。」<sup>③</sup>路永照在對重玄學的興起之研究中指出：「道教理論完善的基本動力並非出自對抗佛教的需要，也不是建立教團之必須，其目的在於為生命的終極解脫找到根據。」<sup>④</sup>此說可謂是揭示出了道教心性範式轉型的動力。

道教心性範式的轉型，尤其是重玄學對「自然主義」的再詮釋，其根本動力源於道教思想內部對「自然」這一核心概念的自我解構與重建。這一過程並非簡單的外來思想刺激（這裏指佛教中觀學）所致，而是道教在回應自身理論困境時，對「道法自然」命題的深度哲學化發展。其內在邏輯可分解為三個層次：「自然」的悖論性覺醒；雙遣法；心性化的「自然」（此為範式轉型的本質）。

早期道教的「自然主義」本質上是一種預設的和諧論——將「自然」等同於無意志、無造作的

①（唐）張果：《道體論·道體義》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第26冊，第21頁。

②（唐）杜光庭著，鞏曰國點校：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第296頁。

③張克政、蓋建民：〈東晉尚書郎孫登首倡「重玄之說」獻疑〉，《宗教學研究》2025年第2期，第36-47頁。

④路永照：〈論重玄學興起的理論自覺〉，《老莊學研究》2024年第1期，第132-140頁。

完美狀態。但這一預設面臨著一項根本性質疑：如果「自然」是終極法則，那麼「修道」本身是否違背自然？此質疑也是無為悖論的詰難：「自然」是否包含「不自然」？人性中的貪欲、社會的暴力是否也屬「自然」？

重玄學的突破在於將「自然」從實體性概念轉化為方法論原則。成玄英提出：

夫跡混人間之事，心證自然之理，而窮原徹際，妙極重玄者，故在於顯則為人物之所歸，處於幽則為鬼神之所服。<sup>①</sup>

這意味著「自然」不再是某種既定狀態，而是通過不斷遣除執著（包括對「自然」本身的執著）所呈現的動態自由。這實際上是對《老子》「道法自然」的否定性重構——真正的「自然」恰恰需要超越對「自然」的刻板認知。

倫理自然的悖論也推動詮釋「自然」範式的轉型。「自然善惡論」認為：「獨貴自然，形神相守，此兩者同相抱，其有奇思反為咎。子失自然，不可壽也。」<sup>②</sup>但現實中善惡報應並非「自然」顯現。重玄學以「善惡兩忘」重構倫理基礎，認為真正的「自然」不是外在因果，而是內在心性不受善惡概念束縛的本然狀態。這一轉型的哲學內核是將「自然」從宇宙論層面徹底內化為心性論原則。其表現為「自然即自在」，傳統自然觀關注「道」如何外顯為天地運行，而重玄學將焦點轉向「心」如何內證無礙。自然的終極意義被重新定義為「不滯於任何規定性」，也否定對「無為」的刻意追求。這種「自然」已非《老子》十七章所謂「百姓皆謂我自然」的樸素狀態，而是經過哲學批判後高度自覺的自由意志。

重玄學對「自然」的再詮釋是道教通過自我否定實現的理論翻轉。從「效法自然」到「自然即無執」，道教擺脫了早期自然主義的物理性局限；從「道體自然」到「心性自然」，則為道教開闢了內在超越的新路徑。這一轉型的動力並非外來思想壓力，而是道教對自身「自然」命題邏輯極限的突破——通過徹底解構「自然」的常識含義，反而更深刻地回歸了「道」的不可規定性本質。

## 二、道性論的內在超越建構：從潛能到洞明

### （一）否定性重構：對傳統道教範式的解構與再定義

重玄學以雙遣法解構道教傳統的自然觀，其動力來自對肉身成仙的困境的回應。早期道教認為人體可通過煉形達致不朽，但實踐中肉體腐敗的自然規律與成仙訴求直接衝突。重玄學的方案是將「自然」從物理規律升維為心性自由——通過「遣其形」和「忘其自然」，使「自然」轉化為心與道冥的絕對自發。

然而，解構「肉身成仙」實為重玄學對神仙觀念的批判性轉化。如葛洪云：「夫神仙之法，所

<sup>①</sup>（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第289-290頁。

<sup>②</sup>楊寄林譯注：《太平經》（中），北京：中華書局，2013年，第1131頁。

以與俗人不同者，正以不老不死為貴耳。」<sup>①</sup>又說：「然神仙幽隱，與世異流，世之所聞者，猶千得一者也。」<sup>②</sup>成仙狀態一如李少君所稱：「丹砂可成黃金，金成，服之升仙。」<sup>③</sup>

但在《天隱子》中司馬承禎解構了「肉身成仙」，曰：

人生時稟得（虛）[靈]氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也，在於修我（虛）[靈]氣，勿為世俗所論折；遂我自然，勿為邪見所凝滯，則成功矣。<sup>④</sup>

此處認為人初生所稟「虛氣」乃先天靈明之基，能致心智通達無礙，所謂「神」即對此本真之氣的覺知狀態。修煉者通過內固虛氣——「宅神於內」，使清淨本性顯化為外在超然氣象——「遺照於外」，其本質是啟動並純化先天生命潛能的過程。成仙的關鍵不在於形質變異，而在抵禦世俗價值對虛氣的耗散——「勿為所論折」，破除認知偏執對自然的扭曲——「勿為邪見凝滯」，通過持續葆養內在虛氣與天道自然的同頻共振，最終實現生命境界的質變昇華。此論將道教超越性追求根植於人性本具的「虛氣—自然」二元結構，既否定肉身飛升的粗淺想像，又消解了人神之間的本質差異，彰顯出性命雙修思想中「即人道而達天道」的內在超越特質。

而重構「內在超越」追求，道教的心性範式與「氣化自然」如何相容便是關鍵問題。道教的「內在超越」以心性修煉與氣化自然為經緯，融貫形而上之道體與形而下之修為，其核心在於破除二元對立而直契「性命雙修」之究竟。自《老》《莊》立「道法自然」「心齋坐忘」之基，至唐代重玄學以雙遣法深化心性工夫，再至內丹學以「神炁相融」統攝性命，皆展現道教超越哲學中「虛明心性」與「流行氣化」相即不二之特質。

湯用彤強調，為了適應道教修真而達長生的要求，成玄英引入了「氣」的概念。<sup>⑤</sup>如以下引文所示：

言至道妙本，體絕形名，從本降跡，肇生元氣，又從元氣變生陰陽，於是陽氣清浮，升而為天，陰氣沈濁，降而為地。二氣升降，和氣為人，有三才，次生萬物，欲明道能善貸，次第列之。<sup>⑥</sup>

此處展示了「元氣」→「陰陽」→「三才」的有機宇宙論鏈條，同時也是逆向建構的邏輯，即表面上描述宇宙生成過程（道→元氣→陰陽→三才→萬物），實則為修道者提供解構路徑——通過觀照

①（晉）葛洪著，金穀校注：《抱朴子內外篇校注》，上海：上海古籍出版社，2018年，第398頁。

②（晉）葛洪著；謝青雲譯注：《神仙傳》，北京：中華書局，2017年，「序」。

③ 同上，第221頁。

④（唐）司馬承禎著，吳受琚輯釋，俞震、曾敏校補：《司馬承禎集》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第330頁。

⑤ 湯一介著：《郭象與魏晉玄學》（第三版），北京：北京大學出版社，2009年，第183頁。

⑥（唐）強思齊纂，（唐）成玄英疏：《道德真經玄德纂疏》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第10冊，第107-108頁。

萬物生成的次第（列之），逆向追溯至無分別的妙本境界。這種生成論與功夫論同構的思維，構成中國哲學區別於西方本體論追問的根本特徵。

道教「氣化自然」論主體性的根基——《太平經》謂「天地開闢貴本根，乃氣之元也。」<sup>①</sup>《莊子》更直言「通天下一氣耳」（《知北遊》）。此「氣」非徒物質之流轉，實具先天後天之雙重面向：先天一炁為道體未形之真機，寂然至虛而含造化之樞；後天之氣則陰陽迭運、五行生克，化生有形之萬有。內丹家尤重此中分野，如張伯端《悟真篇》所謂「漫守藥爐看火候，但安神息任天然」<sup>②</sup>，以心性之澄明為「真意」，調和坎離、駕馭周天，使後天之氣復歸先天一炁之渾淪。此處「安神息」實為雙遣破執後心體自然虛靈，如「常應常靜」之「常能遣其欲而心自靜」<sup>③</sup>之妙。

重玄家「遣之又遣」不僅破斥有無之執，更深層指向心性與氣化的同構性——「元氣為神，與氣合併，能入無形，與道合真。」<sup>④</sup>正揭示炁之虛通本性即道體顯用，而心性之虛明恰為此炁本然之映照。譚峭也說：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。」<sup>⑤</sup>此雙向轉化之樞紐，全系心性能否不滯：若心滯於形氣則墮後天輪回，心契虛通則氣自返先天本源。故內丹「性命雙修」絕非心性與氣化之機械疊加，實為以雙遣工夫破心物對待，使「窮理盡性」與「煉氣返虛」渾然一體。至此，道教「內在超越」終臻「虛氣不二」的圓融，為歷代修道者依雙遣法掃相顯真、藉內丹術凝神煉炁而實證之境界。

## （二）心性實踐與宇宙法則的貫通：道性昇華的境界

道教的眾生皆具道性的自然主義依據是「道性清靜」的普遍化。佛道兩者皆以「清淨」為核心，指向一種超越現象的本體狀態，但佛教的「道性清淨」根植於大乘空性思想與菩薩道的修行實踐，而道教則從自然無為的哲學出發，強調返璞歸真與道的合一。以下兩段引文對比便可明晰：

《菩薩瓔珞經》載：

夫道如者，亦不在過去當來今現在，是故菩薩摩訶薩於三世中不見道性清淨如亦清淨，爾乃發無上至真等覺，如過去如如、未來如如、現在如如，自然性空，亦不見來亦不見去，趣無所趣，爾能發無上至真等正覺習無所習。（竺佛念譯《菩薩瓔珞經》卷十二，高麗藏本。）

《道德真經廣聖義》載：

無為者，不染塵境，令心中一無所有。無間者，道性清淨，妙體混成，一無間隙矣。

① 楊寄林譯注：《太平經》（上），北京：中華書局，2013年，第47頁。

② （宋）張伯端：《悟真篇集釋》，北京：中央編譯出版社，2015年，第34頁。

③ （唐）杜光庭等注：《清靜經集釋》，北京：中央編譯出版社，2015年，第102頁。

④ 《太上大道玉清經》卷二《慈悲方便品》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第4冊，第561頁。

⑤ （五代）譚峭著，李似真、金玉博譯注：《化書》，北京：中華書局，2020年，第21頁。

不為可欲所亂，令心境俱淨、一無所有，則心與道合，入無間矣。<sup>①</sup>

總體而言，佛教的「道性清淨」以空性破執為方法論，融合大乘菩薩行的悲智雙運；道教的「道性清淨」則以自然無為為根基，注重天人合一的修煉實踐。兩者雖共用「清淨」之名，卻因哲學內核與修行旨趣的差異，呈現出的確是不同的思想風貌。

陸希聲（約 828-約 896，字鴻磬）謂「蓋仲尼之術興於文，文以治情；老氏之術本於質，質以復性。」<sup>②</sup>此說揭示出了道教從外丹實踐到心性覺悟的路徑轉換中的修行邏輯——「遣執復性」。陸希聲所說的「質」，指道家思想中萬物與人未被禮法、智巧異化的自然本真狀態，即《老子》「道法自然」的純粹本質。此「質」與儒家以禮樂教化——「文」以規範人情的路徑對立，核心在於復歸生命本然之性。

道教道性論的內在超越建構以「道性清淨」為潛能基礎，通過身心實踐將本然之性昇華為覺悟境界，形成「復性—兼忘—神解」的遞進路徑。徐靈府（號默希子）所謂「故真人用心（復）性，依神相扶，……」<sup>③</sup>揭示道性作為潛藏於生命深處的先天之真，需以「復性」為起點，通過凝神聚氣的內煉功夫喚醒本真；《雲笈七籤》提出的「既曰兼忘，又忘其所忘，心智泯於有無，神精凝於重玄，此窮理盡性者之所體也。」<sup>④</sup>則是超越性突破的關鍵——既忘外物之擾，復忘「忘」之執著，使心智消融於有無之辨，精神凝定於「重玄」之境，此即從潛能啟動轉向覺悟的臨界：既破除世俗認知對道性的遮蔽，又避免陷入新的概念窠臼，令道性在無執中自然顯化。

司馬承禎系統闡發道性昇華路徑：「何謂齋戒？曰：澡身虛心。何謂安處？曰：深居靜室。何謂存想？曰：收心復性。何謂坐忘？曰：遺形忘我。何謂神解？曰：萬法通神。」<sup>⑤</sup>消解主客對立，最終在「萬法通神」中實現道性與宇宙法則的徹底貫通。這一超越路徑既非外在神靈救贖，亦非抽象思辨推演，而是依託道性本具的內在潛能，通過漸次破除身心滯礙，使潛隱之性逐步轉化為覺悟之神，完成從「人具道性」到「性合天道」的生命昇華。如《雲笈七籤》云：「空洞者，真一也。真一者，不有不無也。」<sup>⑥</sup>消解了主客對立的超越性體驗以達成「無心合道」的終極目標。

### 三、理論調適：重玄學的雙向建構

重玄學對道性的雙遣和對虛氣的新詮釋是中古道教內在超越轉型的基本方法，其內在邏輯呈現為：一方面通過解構傳統自然主義的實體化傾向，將「自然」轉化為動態心性工夫；另一方面通過融合道教「氣化論」與佛教「空性觀」，建構「虛明心性」與「流行氣化」相即不二的超越哲學。

在修煉技術層面，重玄學的理论調適表現在人倫與道術領域。如吳筠（?-778）所言：

①（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第315頁。

②（唐）陸希聲：《道德真經傳·序》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第9冊501頁。

③（唐）徐靈府：《通玄真經》，北京：中華書局，1985年，第8頁。

④（宋）張君房編，蔣力生等校注：《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996年，第394頁。

⑤（唐）司馬承禎：《司馬承禎集》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第331頁。

⑥（宋）張君房編：《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996年，第620頁。

陽之精曰魂與神，陰之精曰屍與魄。神勝則為善，屍強則為惡。制惡興善則理，忘，善縱惡則亂。理久則屍滅而魄煉，亂久則神逝而魂銷。故屍滅魄煉者，神與形合而為仙。神逝魂銷者，屍與魄同而為鬼，自然之道也。<sup>①</sup>

此說以陰陽二元論為框架，構建了一套極具道教特色的魂魄觀與修真理論。其核心邏輯在於將魂魄作陰陽二分：陽精凝聚為魂，這是一種靈動之性，與神（超越性本體），陰精固結為屍（腐朽之質）與魄（形體之基）。這種劃分並非簡單的善惡對立，而是動態制衡的修真哲學——「神」與「屍」的消長直接決定生命形態的終極歸宿。當通過「制惡興善」的主動修煉，即抑制陰濁之「屍」、發揚陽清之「神」，便能促使「屍」氣消散而陰魄純化，最終達到神形相合的仙真境界；反之若縱容「屍」氣侵蝕「神」魂，則會導致形神俱朽淪為鬼類。

這種理論將「懲忿窒欲」（《周易·損卦》）的倫理要求轉化為形神修煉的技術指標，使道德修養與生理轉化形成閉環：所謂「理」既是心性層面的儒家式的克己復禮，更是道教煉形過程中的「魄煉」；而「亂」既是道德墮落，也是精氣耗散的病理狀態。其深層邏輯在於相信陰陽二氣的此消彼長必然遵循「自然之道」，這種將宇宙法則、生命規律與道德律令三位一體的論證方式，既承襲了《太平經》「善自命長，惡自命短」<sup>②</sup>的承負思想，又為內丹學「性命雙修」理論提供了雛形，體現出了中古道教融合倫理與方術的獨特色彩。

其次，在「氣化論」與「空性觀」之間，重玄學派進行了「即體即用」的理論調適。佛教三論宗以徹底的否定性思維為特徵，其「二諦說」通過真俗二諦的遞進解構破除對真理的執著認知，「八不中道」則直接否定時空範疇（生滅、常斷等），由此形成獨特的否定式哲學體系。<sup>③</sup>三論宗與重玄學在否定思維上的本質區別在於三論宗的「破」是單向解構的徹底虛無主義——通過「八不」否定時空實在性、「二諦」否定認知真理性，最終連「空」本身也要遣除，形成對存在與認知的絕對消解；而重玄學的「遣」是辯證超越的動態本體論——以「一玄遣滯，二玄遣遣」層層否定執著，卻始終隱含對「妙本真性」的終極肯定，其否定是工具性的，目的在於重建心性與道的非實體化同一。簡言之，三論宗否定一切法以證「畢竟空」，重玄學否定一切執以顯「自然真性」，前者摧毀認知對象，後者改造認知主體。

然而，如果從知識社會學的視角審視思想流派的類型學劃分，本質上體現著話語實踐與認知結構的辯證關係。思想分化作為歷史主體自我建構的認知過程，既包含著對實踐差異的符號化回應，也塑造著不同學派的意義生產機制。儒釋道三家在歷史進程中形成的自我認同，恰印證了概念系統的自組織特性——不同思想體系通過差異化路徑實現其終極關懷。正如現象學所揭示的「視域融合」原理，思想流派的邊界既構成認知的限定條件，同時也為跨體系對話提供了意義生成的空間。<sup>④</sup>

①（唐）吳筠：《宗玄先生玄綱論》（中篇），見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第26冊64頁。

②《太平經》（下），楊寄林譯注，北京：中華書局，2013年，第1682頁。

③見黃海德、周麗英：〈試論唐代道教哲學的思想淵源〉，《社會科學研究》2016年第4期，第136-142頁。

④如伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）所說：「所以，歷史視域的籌畫活動只是理解過程中的一個階段，而且不會使自己凝固成為某種過去意識的自我異化，而是被自己現在的理解視域所替代。在理解過程中產生一種真正的視域融合（Horizontverschmelzung），這種視域融合隨著歷史視域的籌畫而同時消除了這視域。我們把這種融合的被控制的過程稱之為效果歷史意識的任務。」[德]伽達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，北京：

這並不是說考察隋唐以降重玄學之理論建構，不用注意佛教心性論對重玄學的關聯。「重玄」與「中觀」的互動甚至是多重的——吸收與抵抗，解構與建構面向。正如何建明指出的：「……就所謂『重玄學之集大成者』成玄英而言，他的重玄學理論，正是在隋唐佛教思想與郭象、孫登以來的中國重玄思想契合而共生的產物。」<sup>①</sup>

在佛道思想交融的複雜圖景中，重玄學的理論調適就呈現出了「雙向互鑒、本體重構」的特質。成玄英所謂「玄者深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源乎一道」<sup>②</sup>，其「雙遣雙非」思維雖在形式上與三論宗「八不中道」（「不生亦不滅，不常亦不斷」<sup>③</sup>）存在相似性，但內在理路實根植於道家「樞始得其環中，以應無窮」（《齊物論》）的辯證傳統。

例如李榮（道號任真子）所謂「道德杳冥，理超於言象；真宗虛湛，事絕於有無」<sup>④</sup>的論述，的確暗含對「諸法實相即是性空」<sup>⑤</sup>的批判性吸收，但若追溯，《淮南子》「夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極」<sup>⑥</sup>的本體論也是思想資源。所謂「杳冥」，既言其幽深玄遠、不可窮極的形上特質，即《老子》「窈兮冥兮，其中有精」的混沌狀態，是「道」超越感官經驗與具象認知。而「理超於言象」則繼承《老子》「道可道，非常道」的不可言說性，揭示道體之妙理無法被語言符號或形象比喻完全框定。「虛湛」則為重玄学的核心方法論，「虛」指向對執著的消解，要求破除對「有」「無」等二元概念的偏執；「湛」則形容悟道後心性的澄明狀態——「注焉而不滿，酌焉而不竭」（《齊物論》）。而「事絕於有無」更以雙遣法門否定世俗認知框架，既超越「有」的實存性執著，亦不墮入「無」的虛無斷滅，最終達致非有非無、玄同彼我的重玄之境。這種思想既承襲郭象「獨化於玄冥」的玄學思辨，又融合佛教中觀學派「離四句，絕百非」（「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」<sup>⑦</sup>）的辯證邏輯，形成唐代道教特有的解經體系。整體而言，李榮此語通過否定式的言說策略，將修道者引向對終極真理的直覺體認。

這種思想交融的深層機制，恰如杜光庭所言：「體了真性，本以虛忘，若能虛忘，則心與道合。」<sup>⑧</sup>其「真性-虛忘-合道」的認知鏈條，既不同於三論宗「破而不立」的虛無取向，亦超越郭象「獨化論」（「造物者無主，而物各自造」<sup>⑨</sup>）的玄學框架，實為道性論與般若學在「自然」本體論層面的創造性結合。

## 結 論

自魏晉玄學至隋唐重玄學，「道」的本體論詮釋經歷了從「無」到「非有非無」的哲學躍遷，

中華書局，2017年，第434頁。這種理論建構從根本上顛覆了傳統解釋學的主客二分模式，將歷史認知確立為通過視域融合不斷重構意義的解釋學迴圈。

① 何建明著：《道家思想的歷史轉折》，上海：華中師範大學出版社，1997年，第32-33頁。

② （唐）成玄英：《道德真經義疏》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第10冊，第198頁。

③ [古印度]龍樹：《龍樹六論：正理聚及其注釋》，北京：民族出版社，2000年，第5頁。

④ （唐）李榮：《道德真經注》，見《中華道藏》，第9冊，第296頁。

⑤ 詳閱[古印度]龍樹造，（後秦）鳩摩羅什譯，王儒童點校：《大智度論》，北京：宗教文化出版社，2014年，第623頁。

⑥ 張雙棣校釋：《淮南子校釋》（上），北京：北京大學出版社，2013年，第1頁。

⑦ [古印度]龍樹：《龍樹六論：正理聚及其注釋》，北京：民族出版社，2000年，第5頁。

⑧ （唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第209頁。

⑨ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第79頁。

這一過程既是對郭象「獨化論」自然主義困境（否定超越性本體論依據，將萬物存在歸為自然獨化，無法解釋宇宙秩序統一性及價值判斷的終極依據，造成本體論與價值論的割裂）的回應，亦是對佛教中觀學否定思維的批判性吸收。重玄學的「道性論」標誌著中古道教心性範式的否定性重構。「雙遣」思辨對郭象「獨化論」的批判，重玄學將「自然」從實體性概念轉化為動態方法論，既消解了傳統自然主義的物理性局限，又為「內在超越」提供了哲學基礎。以「道性清淨」為潛能核心，道教構建了「復性—兼忘—神解」的修行路徑，使心性實踐與氣化自然形成「虛氣不二」的圓融體系，最終實現從「人具道性」到「性合天道」的生命昇華。

## 雙遣而達重玄

### ——莊子到唐代重玄學「坐忘」義理的嬗變及宗教旨趣

鄭涵曦\*

**提 要：**本文旨在探討「坐忘」概念在從莊子到唐代的詮釋脈絡中的義理嬗變及其宗教意趣。莊子「坐忘」構建了一種超越形骸與認知的體道路徑，這一思想為重玄學提供了思想基因。唐代成玄英吸收郭象「雙遣」與佛教中觀思想，提出「雙遣三絕」理論，以三重否定消解有無、言象執著，將遺忘作為重玄學的內涵，同時以「端坐而忘」賦予「坐忘」道教修行意味；司馬承禎則進一步將「坐忘」宗教化，在《坐忘論》中系統闡述了七階修行法，復歸於道教修仙之宗趣，推動重玄學從玄理思辨向宗教實踐的轉型。「坐忘」的演變顯示了老莊思想對於道教義理建構的核心價值和道教哲學的體系化，同時也體現了佛道交融的發展趨勢，為理解道教發展轉型提供了新的視角。

**關鍵字：**坐忘；重玄學；莊子；成玄英；司馬承禎

「忘」是莊子哲學中的一個重要概念，在《莊子》一書中與「忘」相通的有「吾喪我」（《莊子·齊物論》，下引《莊子》只注篇名）、「心齋」（《人間世》）、「外天下」「外物」「坐忘」（《大宗師》）、「外天地，遺萬物」（《天道》）等，這些用法都包含遺忘、遣除、捨棄等意思，更早在老子言說「為道日損，損之又損，以至於無為」（《道德經》第 48 章）中提及的「損」、「損之又損」就有不斷遺忘、減損的意思。在莊子有關「忘」的言辭中，以「坐忘」最為難解，在歷代注解中，莊子的「坐忘」或「無故而忘」，或「端坐而忘」，曹礎基注「靜坐而心亡」<sup>①</sup>王叔岷在訓解「坐忘」時引曾國藩的「無故而忘曰坐忘」<sup>②</sup>楊國榮先生以為：「作為一種心理現象，『忘』往往是在不知不覺的過程中發生的。」<sup>③</sup>本文採納成玄英的「端坐而忘」之解，認為雖「端坐」，但並不意味著局限於這一身體姿勢，而意在強調形軀對於修行的作用，意圖在莊子「坐忘」中發掘道教修行所主張的形神雙修，煉形養神之旨趣。

「重玄」一辭源於《老子》首章「玄之又玄」一語，「又玄」即「重玄」，成玄英寫道：

所言玄者，深遠之名，亦是不滯之義；言至深至遠，不滯不著，既不滯有，亦不滯無，豈唯不滯於滯，亦乃不滯於不滯，百非四句，都無所滯，乃曰重玄。故《經》云：「玄之

\* 作者簡介：鄭涵曦，女，四川閬中人，現為西南政法大學馬克思主義學院碩士研究生，研究方向為：道家哲學。

① 曹礎基著：《莊子淺注》，北京：中華書局，2007 年，第 87 頁。

② 王叔岷著：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007 年，第 267 頁

③ 楊國榮著：《莊子內篇釋義》，北京：中華書局，2021 年，第 261 頁。

又玄，眾妙之門」。<sup>①</sup>

「玄」即不滯、不著，不滯於有，亦不滯於無，而執著於「玄」亦是有所「滯」，故而「重玄」為「不滯於不滯」，不僅不滯於有無，亦不滯於前一階段的「不滯於有無」，「不滯」也就是遺忘，要忘掉一切執著，才能到達重玄，正如李剛先生所言：「如果忘不掉，排遣不開，說明對主體和外界都有所執著，只要有哪怕一丁點執著，都不能妙契重玄之境。」<sup>②</sup>這裏遺忘的方法淵源於《莊子》的「坐忘」，成玄英將其注入到重玄方法論之中，進行重玄學義理體系的建構。重玄學的發展是一個繁雜的過程，盧國龍先生認為它「經歷了四個階段，三次宗趣轉變」，即第一階段「南北朝時期，宗趣在於經教體系的建立」；第二階段「隋及唐初，宗趣在於重玄的精神超越」；第三階段「高宗武周時期，宗趣復由精神超越轉變為道性論和心性修養」；第四階段「盛唐時期，重玄宗趣最終由體道修性復歸於修仙，開導了唐宋內丹道之風氣」。<sup>③</sup>孫登首托重玄，成玄英的《老子疏》《莊子疏》為重玄學的集大成者，最後以司馬承禎與吳筠為代表的道教學者將重玄與養生法結合，主張性命雙修。

在討論莊子到唐代重玄學的發展過程中，謹以《大宗師》中「坐忘」概念的義理嬗變為核心，從體系建構和規範化宗教實踐兩方面，闡釋道教重玄學所包含的「坐忘」意蘊。本文對「坐忘」的理解是將「坐」與「忘」二者並舉，一方面體現莊子的「忘」對於重玄學義理建構的奠基，另一方面強調莊子「坐忘」對於道教修行的啟示。現有成果多聚焦於莊子「坐忘」本身的哲學思想或重玄學本身的哲學特徵，對莊子「坐忘」如何作為思想紐帶勾連莊子與唐代重玄學的研究仍顯不足，本文在闡釋過程中以成玄英《莊子疏》和司馬承禎《坐忘論》為主，旨在回答以下問題：其一，莊子「忘」的遞歸邏輯如何為唐代重玄學提供方法論原型？其二，重玄學如何在繼承莊子思想的同時，完成道教哲學的體系化？其三，莊子「坐忘」之思想如何為道教修煉工夫所吸收，轉變為系統化的宗教實踐？對這些問題的探討，不僅有助於厘清重玄學的思想源流，更能夠理解唐宋道教轉型提供新的視角。

## 一、莊子「坐忘」：重玄奠基與修煉隱意

在《莊子》一書中，「忘」字僅在內七篇就出現了二十多次，涉及篇目眾多，在《大宗師》中出現最為頻繁，本文所言「坐忘」即出自《大宗師》的孔顏對話：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼

①（唐）成玄英：敦煌寫本成玄英《老子道德經義疏開題》殘卷，見《蒙文通全集》（道教甄微），成都：巴蜀書社，2015年，第231頁。

② 李剛、湯偉俠著：《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005年，第155頁。

③ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第3-4頁。

蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。

（《大宗師》）

在《說文解字》中：「忘」，不識也，從心，從亡。段玉裁注：「識者，意也。今所謂知識。所謂記憶也。」<sup>①</sup>可見「忘」之本意為忘記、不記得，現代看來具有貶義色彩，而在莊子「坐忘」之中，「忘」之義更具有哲學深度，楊立華先生認為：「『忘』是抵達至德的唯一道路。當然，這一道路並不是普遍的。所謂『忘』，就是由有所知返歸無所知的過程。」<sup>②</sup>莊子的「忘」不局限於簡單的「忘記」之義，「忘」是一種積極正面的體道行徑，具有超越的意味。

莊子的「坐忘」是一個逐層遞進的過程，陳霞對「忘」的論述表明「這是一個循序漸進地走向自由的精神旅程。」<sup>③</sup>王博先生則表示：「這個脫落的過程，也就是莊子稱之為『忘』的過程。」<sup>④</sup>「忘」是從外而內、從物到我、由淺而深的逐層遺忘。本文將「坐忘」分為三個階次，即「忘外物——忘形知——忘忘」：「忘外物」即「忘仁義」「忘禮樂」，王博先生認為「有仁義，那麼仁義就或為藩籬；有禮樂，那麼禮樂就構成了桎梏。」<sup>⑤</sup>藩籬、桎梏都是外在於「我」的，正如仁義禮樂一樣都是無形的身外之物，這些道德禮教的束縛使人難以掙脫、無法自由，只有首先忘卻這些身外之物的拖累，才有可能返歸到「道」。如果說「忘仁義」「忘禮樂」是對外在物累的消解，那「坐忘」則是對內在形累的擺脫，形體、知識都是內在於「我」的，莊子所謂的「墮肢體，黜聰明」，並非主張捨棄身體或泯滅意識，而是強調超越形軀的局限與認知的分別。但是仍存在「我」這一主體來「忘」，便需要通過「坐忘」來進一步消解主體，徹底達到物我兩忘的「同於大通」，「忘忘」亦即忘「忘我」，而這一階段更是對前兩個階段進行更高層次的否定，從而徹底消除是非、有無、物我、主客的對立和執著。在莊子「坐忘」中要向本真狀態回歸，達到無形、無知、無所累的境界，從而與道同體，「坐忘」亦是「得道」。

莊子「坐忘」的這種「去執」內涵實有後世重玄學的邏輯基因。在莊子這段經典對話中，顏回所謂的「忘仁義」「忘禮樂」至「坐忘」的表述看似存在遞進的邏輯，但細察莊子文本可以發現，此處實為對執著對象的範疇擴展，主張對內外執著的同步消解。而後世研究者將莊子的「坐忘」解讀為「忘外物——忘形知——忘忘」的三階漸進過程，此為重玄學對莊子思想的創造性詮釋，為重玄學「雙遣三絕」的提供原型。李剛先生認為：「『重玄』境界取之於老子，而進入重玄之境的體證方法則采之於莊子。」<sup>⑥</sup>如何進入重玄之境？便是要通過莊子式的「坐忘」來遣除一切執著。郭象在《大宗師注》中將「坐忘」解為：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」<sup>⑦</sup>這裏的「既忘又忘」與成玄英在《齊

①（漢）許慎撰，（清）段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第909頁。

② 楊立華著：《莊子哲學研究》，北京：北京大學出版社，2020年，第160頁。

③ 陳霞：〈「相忘」與「自適」——論莊子之「忘」〉，《中國哲學》2012年8期，第46-51頁。

④ 王博著：《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年，第99頁。

⑤ 王博著：《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年，第99頁。

⑥ 李剛、湯偉俠著：《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005年，第156-157頁。

⑦（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年，第163頁。

物論疏》中所言「身心俱遣，物我兼忘」、「子綦境智兩忘，物我雙絕」<sup>①</sup>異曲同工，成玄英在《莊子疏》中反復強調「物我雙忘」，在他看來，莊子式的「坐忘」由外而內、忘物忘我的逐層遺忘工夫，是進入重玄境域的前提。道教學者孟安排認為：「達觀兼忘，同歸於玄。既曰兼忘，又忘其所忘。知泯於有無，神凝於重玄，窮理盡性者之所體也。」<sup>②</sup>孟安排的這段話體現了莊子坐忘之階次及其所隱含的重玄蘊味：通過「達觀兼忘」超越有無對立，達到「無執無滯」。「達觀兼忘」指對事物洞察後放下執著，既不執著於「有」，也不執著於「無」；「又忘其所忘」則進一步強調連「忘」的過程本身也要放下，徹底消解主客之分。最終，「知泯於有無」表明認知超越對立，從而「神凝於重玄」。這是「窮理盡性者」對宇宙本質的徹底體悟，既是對道的回歸，也是對自我解脫的實現。

在《莊子》「坐忘」的歷代注解中，似乎更重視「忘」字，而對「坐」字的闡述較少，成玄英在《大宗師疏》中將「坐忘」訓為「虛心無著，故能端坐而忘。」<sup>③</sup>這是對崔謨說法的補充繼承。然而，莊子所言「坐忘」，此處「坐」字實為意指一種精神上的「安坐」、「安然處之」的狀態，強調的是內心虛明與自然無為的，形體的作用在於不成為其負擔。而非刻意規定了身體姿勢。吳根友先生以為：「將『坐忘』訓釋成『端坐而忘』，實際是把『坐忘』等同於佛家的坐禪、禪定，這是經典在流傳過程中的一種誤讀。」<sup>④</sup>吳先生的說法雖然存在其道理，但任何一種思想在歷史發展中都不可能一成不變，儘管成玄英的「端坐而忘」對於佛家思想有所吸納，但似乎不可簡單的將二者等同起來，成玄英「端坐而忘」體現了煉形的意蘊，而這在莊子哲學中也是不可忽視的問題意識——莊子如何對待形體？羅安憲先生在其對於莊子形體觀的論述中表示：「莊子對於形體採取的是重視而不執著、超越而不忽視的心態」，並將其形體觀分為兩個層面：「第一層為『養形』，第二層為『忘形』。」<sup>⑤</sup>作為生命，無法脫離形體而獨立存在，莊子首先肯定形體，強調保養身體，莊子道：「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」（《養生主》）只有重視養護身體，避免「勞形」，才能「形全精復，與天為一」（《達生》）由此可見，莊子對於形體很是重視。但莊子並不執著於形體，在「養形」的基礎上莊子主張「忘形」，在「坐忘」工夫中則表達為「墮肢體」「離形」（《大宗師》）這並非是對於形體的否定，而是消解對形骸的依附以及過多的身體欲望，以滌除對於形體的執著，正如《德充符》中所舉的那些形殘而德充的人物，「忘形」而能「充其德」。王夫之在《德充符》題解指出：「內本虛而無形之可執，外忘其形，則內之虛白者充可驗也。」<sup>⑥</sup>莊子對於形體的態度具有雙重性，一方面主張「緣督以為經，可以保身」（《養生主》），另一方面則強調「德有所長而形有所忘」（《德充符》），要擺脫對於形骸的依附，達成「同于大通」的渾然之境。莊子的形體觀是對於形體的超越，也是從更高層次肯定了形體。這種雙重態度為後世道教的詮釋預留了空間，但莊子本身則是側重於精神自由而非宗教修煉。因而成玄英所疏「端坐而忘」所體現的對於「形體」的重視是對莊子的「養形」進行了道教詮釋，進而使之發展為具有

①（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年，第24頁。

②（唐）孟安排：《道教義樞》，見《正統道藏》，上海：上海書店出版社，1988年，第24冊第835頁。

③（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，中華書局，1998年，第163頁

④ 吳根友、黃燕強：〈《莊子》「坐忘」非「端坐而忘」〉，《哲學研究》2017年6期，第38-45頁。

⑤ 羅安憲、武剛剛：〈「養形」與「忘形」——莊子形體觀探究〉，《甘肅社會科學》2025年1期，第45-54頁。

⑥（清）王夫之著：《莊子解》，見《船山全書·單行本之十二》，長沙：嶽麓書社，2010年，第144頁。

宗教修行意味的「煉形以養神」，司馬承禎則更為直接地對「坐忘」進行實踐性的改造，演變為《坐忘論》的七階修行指南。

## 二、成玄英「雙遣三絕」：否定式的漸悟重玄

成玄英是唐代道教的代表性人物，他對重玄學思想進行理論化、系統化的構建，在《莊子疏》中得以完整體現，盧國龍先生稱成玄英：「以《莊子疏》闡發重玄之道最為暢快」<sup>①</sup>。成玄英的《莊子疏》是在郭象《莊子注》的基礎上進行的，因而其重玄學思想也是對郭象玄學思想的繼承發展。董恩林先生以為：「重玄學的內涵是遣有、遣無、遣其遣的三重否定，並不僅僅是有、無雙遣。」<sup>②</sup>而何謂「遣」？羅中樞先生在闡述成玄英的重玄方法時指出：「『遣』即排遣、否定，也就是『絕』、『非』、『損』、『忘』之意。」<sup>③</sup>可以說重玄學的內涵就在於「忘」，而成玄英的這種遺忘之說則可直接追溯至郭象的「雙遣法」。郭象在面對王弼「貴無」和裴頠「崇有」的思想衝突時，借「雙遣」來遣去是非，實現「獨化於玄冥」，意圖以此消解有無之爭，但是郭象並未解決本體論問題，只是將其擱置了，正如盧國龍先生所言：「向郭《莊》學雖將理想與現實、名教與自然同一起來了，但作為一個理論問題，有無二論之交挫並未因此消解。」<sup>④</sup>

成玄英繼承郭象的雙遣之說，將其發展為「既而遣之又遣，方至重玄也」<sup>⑤</sup>，將雙遣視為實現重玄的路徑，這裏的「遣之又遣」即遣有無、遣非有非無，可見「雙遣」實則包含董先生所說的三重否定，這種三重否定在成玄英的《莊子疏》中也有所表述：「一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。」<sup>⑥</sup>「三絕」首先要遺忘外物，捨棄世俗的束縛，不累於外物，也就是「絕有」，為何要絕？成玄英以為：「夫情苟滯於有，則所在皆物也；情苟尚無，則所在皆虛也。是知有無在心，不在乎境。」<sup>⑦</sup>；其次便要遺忘「無」，成玄英「絕有」之理由也可用於「絕無」，有無是相生相待的，二者「同出而異名」（《道德經》第 1 章）因而「無」也要絕去。然而「非有非無」只是達到了第一層「玄」，仍是滯於名言概念之中，成玄英認為：「如其執言不能契理，既乖虛通之道，故盡是滯礙之物也。」<sup>⑧</sup>故而最後要連「非有非無」也遺忘掉，以至於「非非有非無」，而重玄之妙不能以言象指稱，所以成玄英又指出：

夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復三絕，未窮其妙。而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，眾妙之門，意亦難得而差言之矣。是以不本而本，本無所

① 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 236-237 頁。

② 董恩林：〈試論重玄學的內涵與源流〉，《華東師範大學學報》2002 年 3 期，第 69-73 頁。

③ 羅中樞：〈道教的認識方法研究——論成玄英重玄方法的「三絕兼忘」思想〉，《社會科學研究》2010 年 6 期，第 1-6 頁。

④ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，緒論第 2 頁。

⑤ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998 年，第 41 頁。

⑥ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998 年，第 516 頁。

⑦ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998 年，第 517 頁。

本，疑名為本，亦無的可本，故謂之疑始也。<sup>①</sup>

「三絕」為達至「重玄」的方法，而非等於「重玄」，強昱說：「而在三絕的範圍，無不是以主體自身的感知能力所作的價值判斷，但任何判斷都有偏差，不能玄同一切，故對重玄有所不足。」<sup>②</sup>「三絕」工夫是對言象的棄絕，而在三絕之外才顯重玄之域。顯然，成玄英在此吸納了佛教中觀思想，但又與其存在本質差異，二者在目的論和本體問題上存在不可調和的衝突。佛教中觀學派否定一切實有，龍樹提出「眾因緣生法，我說即是空」（《中論》）以「空有雙遣」破除一切本體執著。成建華先生指出「龍樹強調中觀是龍樹強調中觀是『空觀』的進一步發展，是對空的最全面、最正確的認識」。<sup>③</sup>成玄英則明確肯定「道」的實存性與生成性，其「雙遣三絕」并非解構本體，而是通過否定言象執著契入作為最高本體的「重玄之道」。張耀南先生以為：「佛教中有『四句百非』學說，也有『離四句絕百非』學說，這是兩個不同層次之境界……狹義的『中觀』或『四句百非』對應『玄』，『離四句絕百非』對應『重玄』。成玄英『重玄學』之核心，是以『離四句絕百非』為格式『化莊』與『化道』。」<sup>④</sup>所謂「四句」，即「有」「無」「亦有亦無」「非有非無」，只達到了遺忘有無的第一層「玄」，因此「離四句」是在此基礎上遺忘「非有非無」，所得到的非「非有非無」，同樣的「百非」之外再「絕」所得結果與「離四句」相同，也就是「重玄」。前文成玄英在論述「三絕之外，重玄之域」時便採取了此格式，並且在字面上明確指出「超此四句，離彼百非」。成玄英援引佛教術語結構，將其內核進行替換，道教重玄的終極目標是「契道長生」，中觀思想則在於否定本體。此外，成玄英始終堅持其道教徒的基本立場，承認道是作為超然物外的最高本體，不滯於有無之言象。強昱說：「成玄英的論述，把道排除在精神意識的範圍，同時肯定了道的存在的客觀性。非物質非意識的客觀形上存在道，雖感性不能把握，但無處不在，是一切存在者存在的根據和本源。」<sup>⑤</sup>

成玄英作為重玄學的集大成者，他評價《莊子》為：「夫《莊子》者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之官冥，鉗鍵九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。」<sup>⑥</sup>成玄英極力推崇莊子，對莊子「坐忘」這一思想極為重視，在其闡述重玄時，一個「忘」字點明了重玄學「不滯於不滯」的妙處所在。觀莊子「坐忘」之旨歸，本就在於逐層遣除一切執著，而後與道相通，這一說法在成玄英的疏解中也能得到體現：

大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一一虛假，此解隳肢體也。內則除去心識，恍然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此

①（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年，第150頁。

② 強昱著：《從魏晉玄學到唐初重玄學》，上海：上海文化出版社，2002年，第384頁。

③ 成建華：〈中觀佛教的理論內涵及其特質〉，《法源》，2024年1期，第18-30頁。

④ 張耀南、錢爽：〈「離四句絕百非」與成玄英「重玄學」〉，《宗教學研究》2019年3期，第29-33頁。

⑤ 強昱著：《從魏晉玄學到唐初重玄學》，上海：上海文化出版社，2002年，第277頁。

⑥（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：〈南華真經疏序〉，《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年，第1頁。

之益，謂之坐忘也。既同於大道，則無是非好惡；冥於變化，故不執滯於守常也。<sup>①</sup>

無論是所謂是非物我分別，還是言象心識，都是滯礙，只有徹底破除一切執著，才能同於大道。所謂「坐忘」，「虛心無著」而已，是在超越一切個體存在和知性活動後所獲得的心靈的解脫與自由。可見，重玄的內涵早已蘊含在莊子的「坐忘」之中，就是要通過從有到無、從外而內、由淺入深的逐層遺忘，以此來擺脫一切二元對立和言象束縛，以超言絕象的直覺體悟去把握重玄之妙，因此成玄英也並未定義重玄到底是什麼，只是不斷用否定式的表達闡述重玄不是什麼。正如李剛先生所言：「所謂『重玄』就是非『非有非無』，非境智，非言教，非物我，就是否定一切，以入於至虛至空之境界，這是修道的終極狀態。」<sup>②</sup>

### 三、司馬承禎「坐忘合道」：重玄的宗教旨趣轉向

在盧國龍先生梳理的重玄學四個發展階段中，前三個階段構建了重玄學的心性論哲學，但重玄學者大多始終停留在理論空談層面，並未給以具體的心性修煉指示。盧國龍先生以為：「道教是一門特別注重行為修煉的宗教，並不滿足於理論思辨，但修煉行為又不能停滯於方術，沒有理論的宗教是不具備長久的說服力的，所以又必須對方術做出理論性的總結。」<sup>③</sup>唐朝高道司馬承禎在《坐忘論》中給出具體修煉指南，對道教修行階次進行了闡發，分為「敬信、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道」七個階次，集中體現了其「坐忘合道」的思想，將重玄學的心性論與道教修持相結合，復歸於修道成仙之旨趣。姜約評其為：「為道士提供了一條修煉長生久視之道的可循之徑，使得道教修煉理論從朦朧、混沌走向了清晰、明朗。」<sup>④</sup>司馬承禎說「觀夫修煉形氣，養和心靈，歸根契於伯陽，遺照齊於莊叟。」<sup>⑤</sup>可見司馬承禎推崇老莊，其修道旨趣也宗於老莊。司馬承禎的「坐忘」淵源於《莊子》，他說：「夫坐忘者，何所不忘哉，內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺，莊云：『同於大通』。」<sup>⑥</sup>既要忘外物，也要忘我，無所不忘方可與道合一，這裏直接繼承了莊子「坐忘」的思想，並且在具體論述中也多借莊言，故而可說司馬承禎《坐忘論》淵源在莊。

司馬承禎在《坐忘論》中，將七階次集中表述為：

識見不凡，明指大道，先導人以敬信，使心不狂惑。次則令斷其緣業，收心簡事，體寂內明。故又次之以真觀，中外無有，然後可以躋於泰定，氣泰神定，故曰得道。前悉序坐忘之階漸，其坐忘總說，不過無物無我，一念不生。<sup>⑦</sup>

①（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年，第163-164頁。

②李剛、湯偉俠著：《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005年，第160頁。

③盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第367頁。

④姜約：〈司馬承禎《坐忘論》修道階次思想研究〉，《宗教學研究》2015年2期，第46-50頁。

⑤（唐）司馬承禎：《天隱子》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第21冊，第699頁。

⑥（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第22冊，第892頁。

⑦（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第22冊，第891頁。

顯然，這裏的七個階次並非是平行並列的關係，而分「先」、「次」、「又次」、「然後」，是一個循序漸進的漸悟修道過程，承襲了成玄英「雙遣三絕」的漸進思維，將其轉譯為具體心法，將「坐忘」拆解為清晰的修行階次，有意規避莊子「坐忘」的并行否定。司馬承禎認為：「人之修真達性，不能頓悟，必須漸而進之，安而行之，故設漸門。」<sup>①</sup>修道本非頓悟，而是逐步漸悟，不僅七階次修行總體如此，在不同的環節也反復強調漸進思維。在「斷緣」中指出「恬簡日就，塵累日薄，跡彌遠俗，心彌近道」、「舊緣漸斷，新緣莫結」<sup>②</sup>斷除塵緣俗事也需要循序漸進，越遠離塵俗，便能越趨近於道；「泰定」中言明「漸之以日損有為」<sup>③</sup>所謂「為道日損」，修道工夫便是不斷漸損，司馬承禎將漸進思維貫徹始終。另一方面，所謂「無物無我，一念不生」，司馬承禎的《坐忘論》也是在不斷遺忘外物，破除內心的執著。「斷緣」、「簡事」就是在「離形」，並非是對形體的解離，而是要遠離各種功名利祿和塵俗之事對於形體的拖累，這些凡事不利於養生，而修道之人需養形養生，司馬承禎在開篇就說：「夫人之所貴者生，生之所貴者道。」<sup>④</sup>「收心」、「真觀」與「去知」相應，這裏重點在於「心」，要破除心中的各種欲念，他認為心為形神的主宰，修道必須要先收心，其「真觀」的修煉重點也在於「心」，因為「所有計念，從妄心生，若枯體灰心，則萬病俱泯。」<sup>⑤</sup>所謂「泰定」，司馬承禎表述為：「形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至，無心於定，而無所不定，故曰泰定。」<sup>⑥</sup>至「泰定」已經達到精神修養的最高階段，枯木死灰之形神無心於定，亦無心於道，不僅不執著於形知，連道也不再執著，遍遣所執，在此似乎已經與莊子的「坐忘」相通。而最後階段的「得道」則是對宗教旨趣的回歸，得道者形神合一、與道相通、不生不滅而得長生，司馬承禎認為：「形隨道通，與神為一，謂之神人。神性虛融，體無變滅。形與道同，故無生死。」<sup>⑦</sup>道是不生不滅的，形神與道同，自然也就不生不滅。值得注意的是，莊子的「坐忘」在於精神的絕對超越與自由，而司馬承禎則秉持著道教長生久視之旨歸，對莊學進行了創造性重構，將「同於大通」轉譯為「形神與道同久」。早在崔譔、成玄英的「端坐而忘」之說中就已賦予莊子「坐忘」煉形的意蘊，司馬承禎則沿用此說，他指出：「夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都絕，無以幹心，然後端坐，內觀正覺」<sup>⑧</sup>《坐忘論》兼顧修身與修心，將「端坐」視為修道的程式之一，「端坐」是對形體的安定，如此才有可能進一步去體悟大道，這是道教形神雙修、煉形養神的特質。

此外，司馬承禎《坐忘論》也是對重玄學心性論的突破。盧國龍先生認為：「及高宗朝，重玄學好講心性修養，但也多闡發其理趣，不甚重踐履功夫，重玄理趣還沒有落實到存修實踐上。」<sup>⑨</sup>司馬承禎在《坐忘論》中也多談心性，他認為：「夫心者一身之主，百神之帥，靜則生慧，動則成昏」、「心不受外名曰虛心，心不逐外名曰安心，心安而虛，道自來居」<sup>⑩</sup>司馬承禎宗於老莊，以虛靜為心，

① (唐) 司馬承禎：《天隱子》，《道藏》，第 21 冊，第 699 頁。

② (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 892 頁。

③ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 896 頁。

④ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 892 頁。

⑤ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 895 頁。

⑥ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 896 頁。

⑦ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 896 頁。

⑧ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 897 頁。

⑨ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 368 頁。

⑩ (唐) 司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 892-893 頁。

心之妄動和心有所著都會使人偏離大道，司馬承禎繼承重玄理論，認為：「收心離境，住無所有。因住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道」、「若執心住空，還是有所」<sup>①</sup>司馬承禎的修心是要不斷虛靜而不著一物，復歸於道，而非執心住空，執心住空似乎仍是滯於不滯，而不著一物才合重玄「不滯於不滯」。司馬承禎在《坐忘論》中對於心性論的闡發無疑是對此前重玄學者思想的繼承，通過七階次第修行將終極目標鎖定為「形神俱妙」，這是重玄學從心性論向宗教實踐的關鍵轉折。但是《坐忘論》本身仍是一部理論化的修行指南，主要闡述了心性修養的具體原則，並未指出具體的形體上的操作方式，其宗教實踐並未在教內大規模流行起來。而其真正價值實現在於後世內丹學吸收了《坐忘論》的心法，例如《坐忘論》所主張的形神雙修、五時七候等思想為後世道教所吸收，在道教修煉從外求轉向內求以修道成仙的過程中，起到了重要的理論作用，為內丹道提供了重要的理論基礎。在這個意義上，《坐忘論》在道教修煉由外丹轉向內丹、由方術雜陳走向心性主導的系統化、理論化修煉的過程中具有重要意義，搭建了重玄學與到內丹實踐的橋梁。

## 結 語

本文以「坐忘」貫穿全文，闡述了由莊子「坐忘」思想到重玄學義理體系以及道教修仙旨趣復歸的發展過程。莊子的「坐忘」不僅為個體超越形骸與認知束縛提供了方法論，更為後世道教的重玄學理論建構和規範化宗教實踐奠定了基礎。成玄英在繼承莊子思想的基礎上，吸收郭象「雙遣」法，提出「雙遣三絕」，盧國龍先生稱：「真正將莊子的思想學說引入道教的，成玄英是第一人。」<sup>②</sup>成玄英的重玄旨趣在於精神的超越和心靈的絕對解脫，他通過「遣有」「遣無」「遣非有非無」的三重否定，將「坐忘」發展為一種超言絕象的體道路徑，既消解了有無、物我的二元對立，又融攝佛教「離四句絕百非」的思辨邏輯，實現了佛道思想的交融。至司馬承禎，重玄學從玄理思辨轉向宗教實踐，他在《坐忘論》中系統提出七階修行法，將莊子的「坐忘」具體化為可操作的宗教實踐指南，將重玄心性論與道教修持相結合，彌合了重玄學思辨清談與宗教實踐的鴻溝，促使道教從理論玄辯轉向修道成仙，並開導了唐宋內丹道之風。老莊思想為道教義理的發展提供了思想底蘊，當代在進行道教研究時，需進一步挖掘「坐忘」等概念的智慧，構建兼具哲學深度與現實價值的道教義理體系。

①（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第 22 冊，第 893 頁。

② 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993 年，第 239 頁。

## 從「道法自然」到「道性本淨」

### ——論《莊子·齊物論》對唐代重玄學心性論的奠基作用

張盈馨\*

**提 要：**本文以《莊子·齊物論》為核心，系統闡釋其對唐代道教心性論與修證體系的奠基作用。莊子通過「道法自然」的本體論重構與「齊物」思想的三維解構（齊彼是、齊是非、齊生死），瓦解主客對立與認知局限，提出「虛靜坐忘」的修心境界，為道教心性論提供哲學根基。成玄英以「真性」概念為樞紐，將莊子哲學宗教化，主張「真性即稟生之本」，並通過「雙遣有無」的重玄方法論，將「齊物」轉化為「復歸自然」的修道實踐。唐代重玄學以此為基礎，推動道教從外丹向內丹的範式革新，司馬承禎《坐忘論》的「收心離境」與鍾呂內丹道的「性命雙修」皆源於此。同時，道教融攝佛儒思想，形成「道體儒用佛法」的整合體系，既促成三教心性論的深度交融，也為宋明理學提供思想資源。研究揭示，《齊物論》通過成玄英的重玄詮釋，實現哲學本體論、宗教實踐論與文化融合論的跨時代跨越，其「差異平等觀」與「雙遣方法論」至今為生態哲學、文明對話與心靈超越提供深刻啟示。

**關鍵字：**齊物論；道教心性論；真性；重玄方法論；內丹學轉型

## 一、前言

本文以《莊子·齊物論》為核心文本，結合唐代重玄學代表人物成玄英的《莊子疏》及「真性」概念，系統闡釋《莊子》內七篇對道教心性論與修證體系的奠基作用。通過梳理「道法自然」到「道性本淨」的哲學嬗變，揭示《齊物論》的「齊物」思想如何為唐代道教心性論提供本體論與方法論支撐，並推動道教修煉從外丹轉向內丹的範式革新。

《齊物論》以「道通為一」為核心，主張消解物我、是非、生死等二元對立，提出「天地與我並生，萬物與我為一」的平等觀。莊子批判人類認知的局限性（「成心」與「言隱於榮華」），強調唯有以「道」觀照萬物，方能破除「我執」與「成見」，回歸「自然」本真。<sup>①</sup>其「萬物殊理」論繼承老子「道法自然」，但更深化為對物性、人性、人心的三重自然化轉向：物性自然體現為萬物自化、各循其性；人性自然強調摒棄禮樂教化對先天本性的扭曲；人心自然則指向「虛靜」「坐忘」的修心境界。這一框架為道教心性論提供了「真性」概念的哲學基礎。

成玄英在《莊子疏》中提出「真性」即「稟生之本」，是道性在個體生命中的自然顯現。他繼承《齊物論》的「適性」思想，主張「物性素分」的差異性中蘊含統一的道性根源：萬物雖稟性各

\* 作者簡介：張盈馨，女，中國臺灣人，博士，現為廈門工學院國學院副教授，研究方向為：《四書》研究、《莊子》內篇研究。

① 參見王毅鵬：〈淺析莊子生態觀及其當代啟示〉，《哲學進展》2022年第11期第5卷，第885頁。

異，但「真性」皆源自「道」的虛通之理。<sup>①</sup>通過「雙遣有無」的重玄方法論，成玄英將「齊物」的哲學命題轉化為「復歸真性」的宗教實踐，主張以「無心」破除執著。<sup>②</sup>例如，他對《馬蹄》篇的注釋強調「真性」不受外物規訓，馬之「齧草飲水」與人之「虛靜無為」皆是對自然本性的順應。<sup>③</sup>這種「真性」觀既保留了莊子對人為干預的批判，又融攝佛教「空觀」與道教「道性論」，成為唐代重玄學心性論的核心命題。

唐代重玄學以「破執」為方法論，將《齊物論》的「齊一」思想發展為「雙遣雙非」的哲學思辨。成玄英、李榮等重玄學者以「玄之又玄」解《老子》，以「道性本淨」釋《莊子》，主張「道」是超越有無的虛極本體，而「心性」是修道者體認此本體的關鍵。<sup>④</sup>《齊物論》的「莫若以明」被轉化為「妙悟」直覺，強調通過心性修煉超越語言與邏輯的局限。<sup>⑤</sup>此過程中，《莊子》內七篇的修證理念（如「心齋」「坐忘」）被重玄學吸收，形成「復性一體道一合真」的修證次第。例如，司馬承禎的《坐忘論》以「收心離境」為核心，直接呼應《齊物論》破除「成心」的思想。<sup>⑥</sup>

《莊子》內七篇通過「逍遙」「齊物」「養生」「人間世」等主題，構建了從個體心性修養到社會倫理實踐的完整框架。<sup>⑦</sup>其「體道」「守宗」思想被道教轉化為「以術證道」的修煉原則，推動外丹術向內丹學的轉型。《齊物論》的「反性復初」論更直接啟發了內丹學「逆返先天」的性命雙修理論。此外，《大宗師》的「真人」形象與《應帝王》的「無為而治」理念，為道教神仙信仰與治身治國一體論提供了思想資源。<sup>⑧</sup>

《齊物論》通過「道法自然」與「齊物」思想，為唐代重玄學提供了「破除對待」的本體論框架與「復歸真性」的實踐指向。成玄英的「真性」概念作為連接莊子哲學與道教心性論的樞紐，既深化了「道性本淨」的宗教意涵，又推動了道教修證體系的內在化轉型。這一思想脈絡不僅彰顯了《莊子》對中古道教的理論奠基作用，也為理解儒釋道三教互動提供了關鍵視角。本文以下分段細論之。

## 二、《齊物論》的「道法自然」與萬物齊一觀

### （一）「道法自然」的哲學內涵

在《齊物論》中，莊子對老子「道法自然」的哲學內涵進行了本體論層面的重構與深化。老子

① 參見陳引馳著：《莊子精讀》，上海：復旦大學出版社，2005年，第173頁。

② 參見朱展炎：〈因玄而成思，致思以達玄——《重玄之思——成玄英的重玄方法和認識論研究》讀後〉，《世界宗教研究》2011年第5期，第188頁。

③ 參見（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《莊子注疏》，北京：中華書局，2011年，第182頁。

④ 參見《中國哲學史》編寫組編：《中國哲學史：全2冊》，北京：人民出版社：高等教育出版社，2012年，第365頁。

⑤ 參見賴全：〈重玄學：唐代道教思想的大發展——《重玄之思》述評〉，《宗教學研究》2011年第4期，第280頁。

⑥ 參見陳廣忠：〈《莊子》「養生」〉，《莊子研究通訊》2019年第1期，第40頁。

⑦ 參見唐明邦：〈第一講《道藏》文化價值的多稜透視〉，收錄於熊鐵基、劉固盛主編：《道教文化十二講》，合肥：安徽教育出版社，2004年，第205頁。

⑧ 參見陳志平：〈《子藏·道家部·莊子卷》出版〉，《世界宗教研究》2012年第2期，第187頁。

提出「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《道德經》第二十五章），其核心在於揭示「道」的終極性：道既是萬物的生成根源，又遵循「自然」這一內在法則。此處的「自然」並非外在於道的客觀實體，而是指萬物自本自根、不假外力的本然狀態，即「自己而然」的天然性。莊子在此基礎上進一步提出「天地與我並生，萬物與我為一」，將「自然」從法則性概念提升為萬物存在的本體依據。這一命題包含雙重意蘊：其一，「並生」指天地與人類在時間維度上的共時性生成，從「道」的視角消解了主客二元對立；其二，「為一」則從空間維度強調萬物在「道」的統攝下呈現的同一性本質。莊子通過「道通為一」的視角，將差異視為表象，而將「自然」所蘊含的「道」之普遍性視為本質，從而將老子的宇宙生成論轉化為一種存在論哲學。例如，他指出「莛與楹，厲與西施」雖形態懸殊，卻皆由「道」貫通而齊一，由此論證萬物在道的層面具有平等的存在價值。這種重構不僅繼承了老子對「自然」的本體性詮釋，更通過「齊物」思想凸顯了萬物在自然法則下的無差別性，為道家哲學注入了更強的形而上學深度。

莊子的「道法自然」觀在認識論層面表現為對「成心」的批判與超越。所謂「成心」，即人類以自我為中心形成的價值判斷與認知偏見，如儒墨學派對「是非」的執著爭辯。莊子指出，這種主觀成見導致「物之不齊，論之不息」，使人們陷入「彼亦一是非，此亦一是非」的相對主義困境。為破除「成心」，莊子提出兩條路徑：其一，通過「吾喪我」的修養功夫，消解以人類為中心的認知框架，使主體回歸「虛而待物」的澄明心境；其二，以「莫若以明」的認識方法觀照萬物，即摒棄主觀預設，直接體認事物在道中的本然狀態。這種認識論轉向最終指向「道通為一」的境界：當主體超越「成心」的局限後，便能洞察「萬物皆種也，以不同形相禪」的實質，即差異僅是現象層面的「形相」，而「道」的內在統一性才是終極真實。例如，莊子以「朝三暮四」寓言揭示名實之爭的虛妄性，說明人類對差異的執著實為「成心」作祟，唯有回歸自然之道，方能理解「名實未虧而喜怒為用」的荒誕。這種思想不僅將老子的「自然無為」轉化為具體認知實踐，更通過消解人類中心主義，為生態平等觀提供了哲學根基。<sup>①</sup>

## （二）「萬物齊一」的三重維度

### 1. 齊彼是：對立面的辯證依存與二元對立的消解

莊子在《齊物論》中提出「彼出於是，是亦因彼」，揭示了「彼」與「是」（即「此」）作為對立面的相互依存性。這一思想的核心在於，任何事物的存在與意義均依賴於其對立面的存在，二者並非絕對割裂，而是動態轉化的共生關係。例如，從空間視角看，一物的「此」在他物視角下即為「彼」，二者因觀察立場的轉換而互易其位，故莊子斷言「是亦彼也，彼亦是也」。這種相對性不僅消解了二元對立的僵化框架，更指向「道樞」的哲學境界——通過對「環中」之道的把握，主體得以超越具體立場的局限，以無限開放的視角應對萬物的無窮變化。張榮明指出，莊子通過「彼是方生之說」將對立面納入動態生成的過程，如「方生方死，方死方生」，強調對立概念的流動性，最終導向「莫得其偶」的「道通為一」之境。此維度實質上是對人類認知局限性的批判，要求回歸

<sup>①</sup> 參見王毅鵬：〈淺析莊子生態觀及其當代啟示〉，《哲學進展》2022年第11期第5卷，第884頁。

「天倪」（自然分際）的本然狀態，承認差異的合理性而非強求同一。

## 2.齊是非：主觀判斷的消融與「以明」之境的超越

「是非」之爭在莊子看來，源於主體「成心」的固著與語言對差異的強化。《齊物論》指出，是非標準的主觀性使其無法成為普遍真理：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。陳賡進一步分析，百家爭鳴的本質是「物論」的多元性，各家皆以自身立場為「是」，他者為「非」，導致「自是而相非」的價值衝突。莊子對此提出雙重解構：其一，通過揭示是非的相對性（如「因是因非，因非因是」），說明「是非」如同「朝三暮四」與「朝四暮三」般無本質差異<sup>①</sup>；其二，主張以「莫若以明」的超越性視域，摒棄「成心」的執著，從「以道觀之」的高度統攝差異，實現「照之於天」的澄明。這種「視域上行」要求主體突破「小知」的局限，進入「未始有物」的混沌之境，使流動的宇宙圖景自然呈現。最終，「齊是非」並非否定具體價值，而是解構其教條化，使多元價值在動態平衡中共存。<sup>②</sup>

## 3.齊生死：自然氣化與心靈自由的終極超脫

莊子將生死視為「氣化」迴圈的自然現象，提出「生也死之徒，死也生之始」，強調生死並非對立，而是同一生命過程的不同階段。從個體視角看，生死具有強烈的情感張力；但從「道」的宏觀視域觀之，生死不過是「氣之聚散」，如同四季更替般自然流轉。<sup>③</sup>莊子借「麗姬悔泣」的寓言說明，人對生死的執念源於認知的局限：生者恐懼死亡，正如麗姬初離故國時悲泣，卻在享受晉王寵倖後懊悔當初的哀傷。這種對生死的超越並非冷漠的虛無主義，而是通過「心齋」「坐忘」等修養工夫，達到「死生無變於己」的豁達。<sup>④</sup>朱曉鵬指出，「齊生死」的本質是將個體生命融入宇宙大化，以「萬物一體」的胸懷消解對有限生命的執著，從而實現「與天地並生」的自由。<sup>⑤</sup>在此維度中，莊子哲學展現出對生命本質的深刻洞察：生死齊一既是自然規律，亦是心靈解脫的終極路徑。<sup>⑥</sup>

「萬物齊一」的三重維度層層遞進，構成莊子哲學的邏輯閉環：從消解對立面的認知重構（齊彼是），到超越價值判斷的精神自由（齊是非），最終抵達與自然同化的生命境界（齊生死）。這一體系不僅是對戰國時期百家爭鳴的理論回應，更通過「以道觀物」的哲學方法，為人類提供了一種超越有限性、融入無限性的生存智慧。<sup>⑦</sup>

① 參見陳仁仁：〈齊物·齊言·齊論——「齊物論」也釋〉，《武漢大學學報（人文科學版）》2005年1月第58卷第1期，第19頁。

② 參見曹峰：〈思想史脈絡下的《齊物論》——以統一性與差異性關係為重點〉，《中國人民大學學報》2020年第6期，第65頁。

③ 參見朱曉鵬：〈道家生死觀的思想特點及其現代意義〉，收入《中日國際學術研討會論文集：東亞生死學》2009年，第66頁。

④ 參見吳迪：〈莊子「齊生死」的邏輯理路及其思想特質〉，《哲學百家》2017年第6期[總第526期]，第48頁。

⑤ 參見朱曉鵬：〈道家生死觀的思想特點及其現代意義〉，收入《中日國際學術研討會論文集：東亞生死學》2009年，第66頁。

⑥ 參見張學智：〈馮友蘭《中國哲學小史》導言〉，《現代哲學》2018年第6期，第111頁。

⑦ 參見曹峰：〈思想史脈絡下的《齊物論》——以統一性與差異性關係為重點〉，《中國人民大學學報》2020年第6期，第65頁。

### (三) 「齊一」觀的實踐指向

#### 1. 修養工夫與「混冥」之境的復歸

莊子「齊一」觀的實踐指向首先體現於「坐忘」「心齋」等修養工夫對物我對立的消解及向「混冥」之境的復歸。根據《大宗師》所述，「坐忘」需經歷「墮肢體，黜聰明，離形去知」的過程，通過剝離感官認知與形骸執念，使主體擺脫「成心」的局限。<sup>①</sup>這種自我純化並非否定存在，而是懸置經驗層面的分別意識，讓個體回歸「氣」的虛通狀態，從而與「大通」（即道）相冥合。<sup>②</sup>而「心齋」則通過「一志一聽氣一集虛」的遞進路徑，將心智活動從感官經驗轉向內在氣化的直覺體認，最終實現「虛室生白」的空明靈覺。兩者共同指向「混冥」之境——這一境界並非蒙昧混沌，而是滌除主客分判後呈現的「萬物復情」「天地樂而萬事銷亡」的整全狀態。<sup>③</sup>在此境域中，「形」的消解與「知」的超越使主體得以「致命盡情」，以平等無偏的視角觀照萬物本質的相通性，真正踐行「天地與我並生，萬物與我為一」的齊物精神。<sup>④</sup>

#### 2. 「心性本淨」論的哲學奠基

其次，莊子「齊一」觀中蘊含的心性論維度為道教「心性本淨」說提供了哲學根基。通過「坐忘」「心齋」揭示的虛靜本體，莊子將心的本然狀態界定為「無知無執」的靈臺空理，這一「虛而待物」的特質與道的「集虛」屬性具有內在同一性。魏晉玄學家郭象進一步將「心齋」發展為「無心而冥物」的工夫論，強調心在滌除成見後可與萬物之理自然冥合。道教重玄學吸收此邏輯，將「心性本淨」確立為修煉的核心命題：心性之「淨」不僅指向先天無染的純潔性，更意味著通過「齊物」「忘境」的實踐，使心恢復其「虛通天地氣」的原始機能。<sup>⑤</sup>唐代《坐忘論》等典籍將莊子的「墮肢體」「離形去知」轉化為「收心離境」「真觀達本」的具體修煉程式，最終在「心與道合」的層面上實現了對「齊一」觀的宗教化重構。這一思想脈絡表明，道教心性論並非簡單移植佛教理論，而是根植於莊子哲學中「道一氣一心」一體同源的宇宙觀，其「本淨」說本質上是「齊物」精神在心性領域的延伸與深化。

莊子的修養工夫與心性理論，既通過消解物我對立復歸「混冥」之境，又為後世道教提供了心性論的哲學基礎，展現了「齊一」觀在實踐與理論雙重維度的深遠影響。

① 參見劉昌：〈論莊子心理學〉，《南京師大學報（社會科學版）》2024年3月第2期，第22頁。

② 參見周學輝、吳睿：〈莊周夢蝶的自性化內涵研究——從榮格分析心理學視角看莊子的道論思想〉，《心理學進展》2022年第12卷第9期，第2956頁。

③ 參見鄭開：〈道家政治哲學發微〉，《現代哲學》2019年第2期，第142頁。

④ 參見王碩民：〈論莊子「天下」〉，《莊子研究通訊》2023年第1期，第32頁。

⑤ 參見孫功進、肖龍航：〈《莊子》思想對道教的影響〉，《長安大學學報（社會科學版）》2009年9月第11卷第3期，第76頁。

### 三、成玄英「真性」概念對《齊物論》的繼承與發展

#### (一) 成玄英「真性」概念的文本淵源與哲學發展

##### 1. 對莊子「性者，生之質也」的繼承與本體論深化

莊子於《庚桑楚》中提出「性者，生之質也」，將「性」定義為生命之本質，其本質源於道的生生之德。此說從本體論角度將「性」與「道」「德」關聯：道為德之根源，德通過「生」展現光輝，而「性」則是生之實質，是萬物稟道而得的自然屬性。<sup>①</sup>莊子進一步強調「性之動謂之為，為之偽謂之失」，指出順應自然之性的行動是「真為」，而人為矯飾則導致本真之性的喪失。

成玄英對此的疏解展現出對莊子思想的繼承與哲學化發展。他將「性者，生之質也」釋為「自然之性者，稟生之本也」，強調「性」不僅是生命的本質，更是與「道性」同構的先天存在。通過「質，本也」的訓詁，成玄英將「性」提升至本體論高度，認為萬物之性皆源自道性自然，而人性作為萬物之一端，亦以自然無為為本。<sup>②</sup>其「稟生之理」的表述更進一步將「性」與「理」結合，構建了「道—理—性」的貫通體系，使「性」成為連接個體存在與宇宙本體的中介。這一詮釋不僅深化了莊子「性」論的形上維度，亦為修道者通過「復性」回歸道體提供了理論依據。

##### 2. 《馬蹄》中「馬之真性」的譬喻與對禮樂仁義的批判

莊子以《馬蹄》篇中「馬之真性」為喻，揭露禮樂仁義對自然本性的戕害。馬的本性在於「踐霜雪」「禦風寒」「翹足而陸」等自然生存狀態，此即「真性」的外顯。然而伯樂以「燒之、剔之、刻之」等人工干預馴化馬匹，導致「馬之死者過半」。<sup>③</sup>莊子借此批判仁義禮樂如同伯樂之術，以規範之名扭曲人性，使社會陷入「殘樸為器」的異化。<sup>④</sup>

成玄英的疏解強化了這一批判的哲學意涵。他提出「真常之性」概念，認為馬之真性即「稟乎造物」的「天放之性」，而禮樂仁義如同「羈勒皂棧」，是對自然分位的僭越。<sup>⑤</sup>成玄英更區分兩種仁義：自然仁義源自「天理」，是人性本具的「真性」；人為仁義則是「矯性偽情」的「執跡之義」，通過「擢用五德」強行規範，反而閉塞正性。例如曾參、史歙雖稟性仁孝，但世俗效仿其行為卻導致「舍短效長」的虛偽。這種對仁義的雙重性分析，既繼承莊子對禮樂異化的批判，亦回應了儒家性善論的挑戰，凸顯道家「率性而動，為而無為」的修養論立場。<sup>⑥</sup>

綜上，成玄英的「真性」概念通過本體論重構與批判性詮釋，既深化了莊子思想中自然本性的哲學內涵，亦為應對魏晉以降儒道爭辯提供了理論創新，其「復性歸道」的路徑成為唐代重玄學融合儒釋道思想的重要樞紐。

① 參見葉樹勳：〈從形而下到形而上——先秦道家物德觀念的多層意域〉，《哲學動態》2018年第2期，第59頁。

② 參見（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《莊子注疏》，第429頁。

③ 參見張立文主編：《中國哲學史新編》，北京：中國人民大學出版社，2011年版，第38頁。

④ 參見陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》，北京：商務印書館，2007年版，第287頁。

⑤ 參見（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《莊子注疏》，第182頁。

⑥ 參見陳引馳著：《莊子精讀》，第181頁。

## （二）「真性」與重玄學理的融合

### 1. 從「道」到「虛通之妙理」的本體論轉化

成玄英在繼承《齊物論》「道通為一」思想的基礎上，通過重玄學的思辨方法，將傳統道家之「道」轉化為「虛通之妙理」，這一轉化具有本體論與方法論的雙重突破。他提出「道者，虛通之妙理，眾生之正性也」，將「道」的超越性特質凝練為普遍規律性的「理」。此「理」既是萬物存在的終極依據，又是貫通有無、動靜的辯證法則。在《莊子疏》中，成玄英反復強調「虛通至道，無始無終」，認為「虛通」既是道的本質屬性，也是理的存在形式。這一詮釋不僅消解了「道」的實體化傾向，更以「理」為中介，將道家本體論與佛教中觀學的「非有非無」思維結合，形成「雙遣雙非」的辯證邏輯。例如，他主張「理歸無滯，既不滯有，亦不滯無」，通過否定性思維破除對有無的偏執，使「理」成為超越二元對立的本體性存在。這一轉化既是對《齊物論》「齊萬物」思想的深化，也為重玄學構建了「即體即用」的理論框架，使「理」既具形上超越性，又能落實為萬物的分殊性規律。

### 2. 「真性即道性」的心性論重構與「無心復性」的實踐路徑

成玄英將「真性」概念與重玄學理深度融合，提出「真性即道性」的命題，將修道目標指向對自然本真的復歸。他認為「一切眾生皆稟自然正性」，此「正性」即人與道同源的「真性」，其本質是「虛通自然、無欲無滯」。這種心性論既承襲了《齊物論》「天籟」觀中「咸其自取」的自然主義，又通過佛教「佛性論」的啟發，將「道性」內化為眾生成道的潛能。在實踐層面，成玄英提出「無心復性」的修道綱領：一方面主張「無心於物，故心心皆佛；無心於道，故處處是道」，以破除對外境的執著；另一方面強調「率性任真，窮理盡性」，<sup>①</sup>通過雙遣有無的工夫回歸本然之性。這種「無心」並非消極的虛無，而是對莊子「坐忘」與佛教「無念」的創造性融合——既要求「屏息囂塵，心神凝寂」，又需「因循萬物而妙悟至道」。<sup>②</sup>例如，他在《道德經義疏》中將「復命」解讀為「復於真性，反於惠命」，將修道實踐從外在形體的煉養轉向內在心性的澄明，體現了重玄學對《齊物論》「吾喪我」境界的超越性發展。

## （三）成玄英對《齊物論》的創造性詮釋

### 1. 以「絕待獨化」解釋「道」的本始

成玄英對《齊物論》中「道」的詮釋，通過「絕待獨化」這一核心概念重構了「道」的本體論內涵。莊子原典中的「道通為一」強調萬物在「道」的觀照下無差別統一，但成玄英進一步將「道」的絕對自足性推向極致。他提出「絕待獨化，道之本始」，認為「道」的本質是「超然獨化」的獨

<sup>①</sup> 參見張立文主編，《中國哲學史新編》，第 225 頁。

<sup>②</sup> 參見賴全：〈重玄學：唐代道教思想的大發展——《重玄之思》述評〉，《宗教學研究》2011 年第 4 期，第 280 頁。

立本體，既不依賴外物，亦不受時空限制。這一觀點融合了郭象的「獨化」思想，但成玄英更強調「道」的虛通性與自然性：道體「非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對」，既超越現象界的相對性，又作為萬物存在的終極依據。通過將「獨化」與「自然性」結合，成玄英在繼承莊子「道通為一」的基礎上，將「道」從相對主義的齊物境界提升為絕對自足的本體論根基。例如，他指出「萬物者，自然之別稱」，強調萬物雖依「獨化」而存，但其存在的本質仍根植於「道」的自然虛通性。<sup>①</sup>這種詮釋不僅回應了郭象否定形上道體的局限，更借佛教「緣起性空」思想，將「獨化」與「緣起」辯證統一，主張「獨化」是整體層面的自然生滅，而「緣起」是現象層面的假有性空，從而在形上與形下之間建立動態平衡，為修道者提供了體認「道」的雙重維度。

## 2. 「雙遣」方法論與重玄學的否定性思辨

成玄英對《齊物論》相對主義的突破，在於以「雙遣」（遣是非、遣其遣）的重玄方法論重構莊子的認識論。莊子主張「以道觀之，物無貴賤」，通過消解差異達至齊物境界，但其相對主義仍隱含對「道」的肯定性執著。成玄英則通過雙重否定，將認識論推向更徹底的否定性思辨。他提出：「既遣是非，又遣其遣，遣之又遣，以至於無遣」，<sup>②</sup>即首先否定世俗的是非對立（遣是非），進而否定這一否定行為本身（遣其遣），最終超越一切執滯，進入「玄之又玄」的重玄之境。這一方法論明顯受佛教中觀學派「八不中道」影響，但成玄英將其與莊子「坐忘」「心齋」結合，賦予其修道實踐的意義。例如，他批判郭象「適性逍遙」的局限性，認為唯有通過「雙遣」破除對「性分」的執著，才能實現「物我雙泯，境智兩忘」的終極解脫。相較莊子的相對主義，成玄英的「雙遣」不僅否定差異，更否定差異的否定，從而將認識論從「齊物」的靜態同一性，發展為動態的否定性超越。正如其言：「前以無名遣有，次以不欲遣無。有無既遣，不欲還息」，這種層層遞進的思辨邏輯，既保留了莊子對世俗價值的批判，又通過重玄框架為「真性」的復歸開闢了更精微的哲學路徑，最終指向「與道合一」的修證目標。

# 四、《齊物論》對唐代重玄學心性論的奠基作用

## （一）「齊一」觀與心性論的邏輯關聯

### 1. 莊子「齊一」觀為「心性本淨」奠定本體論根基

莊子的「齊一」觀通過消解現象界的差異與對立，為「心性本淨」提供了形而上的本體論依據。在《齊物論》中，莊子提出「道通為一」的命題，強調萬物雖表象各異，但在「道」的層面具有同源性，其差異僅為相對性認知的產物。這種「齊彼是」「齊是非」「齊生死」的三重否定，揭示了心性超越二元對立的可能性：當主體破除對差異的執著，消解「成心」（即固化的主觀判斷），便

① 參見李延倉：〈從《莊子》、郭《注》、成《疏》看莊學「自然」義的歧異指向〉，《文史哲》2007年第4期，第32頁。

② 參見孫功進、肖龍航：〈《莊子》思想對道教的影響〉，《長安大學學報（社會科學版）》2009年第11卷第3期，第77頁。

能回歸「常心」——一種無分別、虛靜澄明的本真狀態。<sup>①</sup>在此邏輯下，莊子主張「心齋」「坐忘」等修養工夫，通過「聽之以氣」「喪我」等實踐，滌除世俗欲念與認知局限，使心性復歸「若鏡」的清淨本原。<sup>②</sup>這一理論預設了心性本具「虛靜」特質，為唐代重玄學「心性本淨」說提供了哲學基礎：心性之「淨」並非後天修得，而是本體層面與道同質的自然狀態，差異僅源於認知遮蔽。<sup>③</sup>

## 2. 「有無雙遣」與「重玄之境」對心性論的超越性建構

唐代重玄學以「重玄之境」為終極目標，其方法論核心「有無雙遣」直接承襲並深化了莊子的「齊一」邏輯。莊子主張「彼是莫得其偶」（消除對立依存關係），而重玄學進一步提出「不滯於有，亦不滯於無；不滯於不滯，乃入重玄」的三重否定。成玄英、李榮等學者將這一辯證思維與佛教中觀學結合，通過「非有非無—非非有非無」的雙遣路徑，將本體論推至「虛通妙理」之境——此境既非實有亦非絕對虛無，而是超越一切執著的絕對自由。在此框架下，「心性」被賦予雙重維度：一方面，心性作為「道性」的具象化，本質虛寂通明；另一方面，修心需經歷「遣有遣無」的實踐，最終達到「無心」（即不執著於任何概念）的至境。<sup>④</sup>這種以「重玄」統攝心性修養的路徑，既呼應了莊子「齊物」對差異的消解，又通過更精密的思辨體系，將心性論從「自然虛靜」的本體論預設，發展為「動態超越」的工夫論實踐，實現了對傳統道家心性哲學的突破。

### （二）重玄學心性論的核心命題

#### 1. 「虛通之妙理」：本體論與心性論的融貫性建構

成玄英在重玄學體系中將《莊子·齊物論》中「道通為一」的齊物思想轉化為「虛通之妙理」的命題，實現了從宇宙論向心性論的轉向。他通過「以理釋道」的詮釋策略，將「道」界定為超越有無、斷常的虛寂本體，強調其「非無非有」「即體即用」的特性。此「理」並非靜態實體，而是貫通萬物且內在於眾生之性的動態法則，即「道者，虛通之妙理，眾生之正性也」。這一轉化既承襲了《齊物論》「天地與我並生，萬物與我為一」的齊物境界，又融攝佛教中觀學的「雙遣」邏輯（如「非有非無」），形成對魏晉玄學「貴無」「崇有」兩極的超越。其理論意義在於：通過將「道」抽象為「理」，既消解了傳統道教對「道」的物質化執著（如外丹術），又使心性修煉獲得本體論依據——一個體需通過「窮理盡性」的工夫，使心性與虛通之理冥合。<sup>⑤</sup>此命題的實踐路徑體現為「心境兩空」，即破除對現象界「有」「無」的執取，使心靈復歸「湛寂」狀態，最終實現「重玄之鄉」的超越境界。這一理論架構不僅為唐代道教由外丹轉向內修提供了哲學基礎，更通過「理—性—心」的融貫性框架，啟發了宋明理學「性即理」的本體論建構。

① 參見曹峰：〈思想史脈絡下的《齊物論》——以統一性與差異性關係為重點〉，《中國人民大學學報》2020年第6期，第71頁。

② 參見詹冬華：〈時空視閥下的審美心胸理論〉，《文史哲》2016年第4期，第85頁。

③ 參見李秀男：〈稷下道家與莊子後學的滲透與融合——《管子》四篇與《莊子》外雜篇關聯性探析〉，《中南大學學報（社會科學版）》2020年第26卷第6期，第45頁。

④ 參見王羿博：〈唐代佛道二教的「佛性」與「道性」之比較〉，《國學》2022年第10卷第3期，第92頁。

⑤ 參見湯一介撰：《早期道教史（增訂本）（湯一介集）》，北京：中國人民大學出版社，2015年版，第119頁。

## 2. 「無心復性」：心性修煉的方法論突破

「無心復性」命題直接源於《齊物論》「吾喪我」的修養論，成玄英將其發展為系統的復性學說。他通過疏解「喪我」為「物我兼忘」，強調「真心」被情欲遮蔽的異化狀態，主張以「靜心」「忘言」破除「成心」。此說融合了《莊子》「坐忘」與佛教「止觀」的雙重資源：一方面繼承郭象「雙遣」方法，主張對「有無」「是非」的徹底遺除；另一方面吸收佛教「空觀」對「能所」對立的消解，提出「外無可欲之境，內無能欲之心」的修養目標。其核心邏輯在於：通過「無心」的否定性工夫（即不執著於任何認知與情感），使主體擺脫經驗世界的「物論」紛爭，最終復歸與道同體的「真常之性」。<sup>①</sup>值得注意的是，此「復性」並非復歸某種先驗道德本體，而是回歸《齊物論》所肯定的「自然之性」——即萬物「各任其分」「各安其性」的本真存在狀態。這種自然主義心性觀，既區別於儒家倫理化的復性論，又為道教內丹學「性命雙修」提供了理論準備。<sup>②</sup>從思想史角度看，「無心復性」標誌著唐代道教從追求肉體長生轉向精神超越，其「以心契理」的實踐路徑，既體現了《齊物論》「齊不齊以為齊」的辯證智慧，也反映了三教融合背景下道教心性論的成熟。

### （三）從「道法自然」到「道性本淨」的轉化

#### 1. 莊子「自然」觀向「道性本淨」的心性論轉化

莊子的「自然」觀在《齊物論》中表現為對萬物本然狀態的肯定，主張「天地與我並生，萬物與我為一」（《莊子·齊物論》），強調人與自然在「道」的統攝下具有內在統一性。莊子以「自然」為道的本質屬性，認為萬物皆由「同一之氣」所化，其存在與運作無需人為干預，所謂「無為而治」即是對自然規律的終極順應。然而，唐代重玄學通過吸收佛教般若學與涅槃佛性思想，對莊子「自然」概念進行了創造性轉化。成玄英等重玄學者將「自然」從外在宇宙法則內化為心性本體的特質，提出「道性」即眾生內在的清淨真性。他們以「非有非無」的雙遣思維消解了莊子「自然」的客觀性，轉而強調「道性本淨」——即道性先天具足、不染塵垢，這一特質與佛教「佛性本淨」形成理論呼應。<sup>③</sup>例如，成玄英在《莊子疏》中詮釋「自然」時，既保留莊子「物各自然」的齊物觀，又引入「真常寂淨」的心性維度，認為眾生若能滌除情欲遮蔽，即可復歸與道同體的清淨本性。這種轉化使莊子的自然哲學從宇宙論轉向心性論，為道教修持提供了「返性歸元」的理論依據，即修道不再是外在的「效法自然」，而是內在的「復性明道」。<sup>④</sup>

#### 2. 司馬承禎「心體與道同本」的修心論建構

司馬承禎在《坐忘論》中進一步深化了重玄學的心性論轉向，提出「心體與道同本」的核心命

① 參見賴全：〈重玄學：唐代道教思想的大發展——《重玄之思》述評〉，《宗教學研究》2011年第4期，第280頁。

② 參見翟奎鳳：〈心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機——以禪宗、內丹、理學為線索的思考〉，《文史哲》2016年第6期，第7頁。

③ 參見王羿博：〈唐代佛道二教的「佛性」與「道性」之比較〉，《國學》2022年第10卷第3期，第92頁。

④ 參見李延倉：〈從《莊子》、郭《注》、成《疏》看莊學「自然」義的歧異指向〉，《文史哲》2007年第4期，第29頁。

題。他繼承莊子「坐忘」思想，但將其從「離形去知」的直觀體悟發展為系統的修心次第。司馬承禎認為，「心」是道性顯現的載體，所謂「原其心體，以道為本」，但世俗之心因「心神被染」而與道隔絕，故修道之要在於「淨除心垢，開識神本」。這一論述將莊子「自然」的客觀性徹底主體化：道不再僅是外在於人的終極法則，而是內在於心的本體。司馬承禎通過「收心」「斷緣」「真觀」等七階修持法門，構建了從「有為」到「無為」的漸進路徑。例如，「收心」階段要求「安坐離境，不著一物」，旨在剝離外物對心體的干擾；「真觀」則通過觀照心念生滅，體認「心與道性本自虛靜」的實相。其理論創新在於將莊子的「齊物」邏輯應用於心性領域：若萬物因道性而平等，則心性亦因道性而具足超越潛能。這一思想不僅調和了莊子自然觀與佛教心性論，更推動了道教從外丹修煉向內丹心性的轉型，為宋代理學「心即理」的命題提供了先導。司馬承禎的體系標誌著唐代道教心性論的成熟，使「修心即修道」成為重玄學與後期內丹學的共同綱領。<sup>①</sup>

## 結 論

《齊物論》對老子「道法自然」的本體論重構，為道教心性論奠定了哲學根基。莊子將「自然」從生成法則昇華為存在本體，提出「天地與我並生」的共時性命題，消解主客二元對立。他以「道通為一」統攝萬物差異，如「莛與楹」「厲與西施」雖形態懸殊，卻因道性同一而本質平等。這一重構不僅深化了「自然」的形而上學內涵，更賦予其三重實踐維度：物性自然強調萬物自化規律（「萬物殊理」）；人性自然批判禮樂教化對先天本性的扭曲（「殘生傷性」）；人心自然則指向「虛靜」「坐忘」的修證境界，為道教心性論提供了從認知到實踐的全方位框架。

莊子通過「齊彼是、齊是非、齊生死」的三維解構，徹底瓦解人類中心主義的認知桎梏。在空間維度上，「彼是相因」揭示對立面的辯證依存（「彼出於是，是亦因彼」），主張以「環中之道」超越立場局限；在價值維度上，批判儒墨「是非之爭」源於「成心」作祟，提出「莫若以明」的超越性視域，以「照之於天」統攝差異；在時間維度上，以「方生方死」消解生死對立，宣導「懸解」以順應自然規律。這種解構不僅是哲學思辨，更是一場認知革命：通過「吾喪我」破除「成心」，使主體回歸「虛而待物」的澄明心境，直接呼應道教「去執」「忘我」的修心實踐。

成玄英在《莊子疏》中以「真性」概念為樞紐，完成莊子哲學向道教心性論的宗教轉化。他提出「真性即稟生之本」，將萬物差異性（「素分」）統一於道性的虛通之理，如注《馬蹄》篇時強調「齧草飲水」與「虛靜無為」同為真性顯現。通過「雙遣有無」的重玄思辨，成玄英將「齊物」轉化為修道實踐：既否定仁義教化對真性的規訓（「矯性偽情」），又超越佛教空觀的虛無傾向，主張「無心順有」以復歸自然。這種「雙遣雙非」的方法論，既保留莊子的批判精神，又融攝佛教中觀學，為唐代道教構建了「破執—顯性—合道」的修證路徑。

唐代重玄學以「雙遣方法論」為核心，推動道教理論的內在化轉型。成玄英、李榮等學者以「玄之又玄」解《老子》，將「道」詮釋為超越有無的「虛極妙體」，而心性成為體認道體的關鍵。《齊

<sup>①</sup> 參見賴全：〈重玄學：唐代道教思想的大發展——《重玄之思》述評〉，《宗教學研究》2011年第4期，第278頁。

物論》的「莫若以明」被轉化為「妙悟」直覺，主張以心性修煉超越語言邏輯局限。司馬承禎的《坐忘論》吸收此思想，提出「收心離境」「真觀忘遣」的七階次第，直接呼應莊子「坐忘」理念。同時，重玄學為外丹向內丹轉型提供理論支撐：將《參同契》的鉛汞術語轉化為精氣神概念，提出「身即爐鼎」的修煉模型，最終促成鍾呂內丹道「煉精化氣—煉氣化神—煉神還虛」的體系化。

唐代道教通過心性論重構，實現從外丹到內丹的範式革命。一方面，成玄英「真性」論與司馬承禎「坐忘」說將修煉焦點轉向內在心性，主張「性命雙修」；另一方面，《悟真篇》等內丹典籍以「逆返先天」為核心，將《齊物論》「反性復初」思想轉化為「取坎填離」的修煉技術。此過程中，道教深度融攝儒釋思想：以「道性本淨」對應佛性論，以「虛靜無為」融合儒家「正心誠意」，形成「道體儒用佛法」的整合體系。這種融合不僅推動了三教論衡的深化，更使道教心性論成為宋明理學「主靜」工夫論的思想先聲。

《齊物論》通過成玄英的重玄詮釋，實現了三重歷史跨越：哲學上，從相對主義思辨昇華為「道性本淨」的本體論；宗教上，將莊子「齊物」轉化為「復歸真性」的修道實踐；文化上，促成三教心性論的深度互鑒。其思想對當代仍具啟示：生態層面，「萬物齊一」為差異平等觀提供哲學根基；文化層面，「雙遣方法論」啟示多元文明對話應超越非此即彼的對抗邏輯；心靈層面，「虛靜坐忘」為現代人精神異化開出「去執返真」的療癒藥方。《齊物論》的智慧彰顯中國哲學「即體即用」的生命力，至今仍在回應人類對自由、平等與超越的永恆追問。

## 道教思想與諸宗教之比較、對話

### 密契與啟示：道教與基督宗教追尋真理方式之比較研究

顏鐘祐\*

**提 要：**本文比較研究了人類追尋終極真理的兩條路徑——啟示與密契體驗。基督宗教側重神的啟示，道教則以密契體驗為主，強調個體與「道」的直接合一。文章探討了《道德經》《莊子》等經典中的密契特質，以及上清派與內丹術中的神秘修煉，同時指出道教與基督教在修行方法、倫理精神和宇宙觀上的深層共鳴。作者認為，啟示與密契並非對立，而是互補；基督宗教與道教可以在靈性探索上互為補益，拓展對「道」與「神」的理解。

**關 鍵 字：**啟示；密契；《道德經》；《聖經》；互補

#### 一、密契體驗與啟示

人類認識形而上的真理通常有兩種路徑：一是「啟示(revelation)」，二是「密契體驗(mysticism)」。  
啟示是指神靈、超自然力量或某種更高真理向人類揭示的智慧、道理或預言。而「密契」(Mysticism, 又譯「神秘主義」)是一種追求與終極實在(如神、宇宙本源、絕對真理等)直接合一或深層聯結的宗教、哲學體驗與實踐。「啟示」的核心特徵包括：1.神聖性或超越性來源。特徵為：啟示的源頭被視為超越人類理性的存在，如神、宇宙真理、終極實在等。2.權威性與不可質疑性。特徵為：啟示內容通常被信徒奉為絕對真理，具有規範信仰和行為的最高權威。3.不可重複性與獨特性。特徵為：核心啟示事件(如西奈山授十誡、耶穌復活)往往是歷史性的、一次性的，與普通宗教經驗不同，「密契」的核心特徵包括：1.直接性，即不依賴教條、儀式或中介(如神職人員)，強調個體與「神聖」或「終極」的直接相遇。2.不可言說性，即體驗常被描述為「超越語言」，需通過隱喻或否定式表達(如「非此非彼」)。3.轉化性，即體驗者聲稱獲得內在覺醒，如慈悲、無我或對死亡的超越。這兩種方式有時在同一宗教傳統中並存，尤其在一神教傳統中，如猶太教、基督教與伊斯蘭教。

在猶太教中，耶和華上帝在希伯來的大部分歷史中向該民族顯現其自身，同時，「卡巴拉」(Kabbalah)密契主義亦被視為通向真理、接近神聖的路徑。在伊斯蘭教中，安拉對穆罕默德的啟示構成了伊斯蘭傳統的根基，而「蘇菲主義」(Sufism)則以密契方式為這一傳統注入生命力。基督教自稱建立於耶穌作為基督的啟示之上，耶穌被認為是真理、道路與生命。然而，在其漫長的歷史中，也湧現出眾多密契家，如艾克哈特大師(Meister Eckhart)、阿維拉的特蕾莎(St. Teresa of Avila)與十字架的約翰(St. John of the Cross)。在一神教傳統中，神的啟示與密契體驗之間似乎始終存在

\* 作者簡介：顏鐘祐，男，浙江溫州人，加拿大多倫多大學宗教學博士，現為多倫多大學哲學教授，浙江大學城市學院馬克思主義宗教學研究院發展顧問，研究方向為：道家，儒家以及比較神學(道教與基督教)。

張力。許多密契家常遭受由啟示正統所代表的宗教機構的壓迫或審判，然而，在信仰者內心深處，密契體驗常被默許甚至珍視，作為通往神聖的另一條路徑。

## 二、道教中的密契與啟示

在道教傳統中，神的啟示並未佔據核心地位。道教並不堅持存在一位會「發言」的人格神，儘管其對「道」或真理的理解中也包含「言說」的維度。然而，在道教歷史中，我們也看到有些關鍵人物以啟示的方式顯現真理。例如，正一道教創始人張道陵聲稱，西元二世紀老子（《道德經》的傳說作者）向其顯現，並傳授經典；又如女道士魏華存，她的啟示最終發展為「上清派」的經典體系。可見，在道教傳統中，啟示與密契體驗不僅並存，而且都被廣泛接受。

在「啟示」概念內部，基督教神學家常進一步區分為「普遍啟示」（general revelation）與「特殊啟示」（special revelation）：前者指通過自然、理性與良知而獲得的神性知識；後者則是通過《聖經》、耶穌基督與先知等特殊方式獲得的神的顯現。以下是有關普遍啟示的經典經文示例：

自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但借著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。（《羅馬書》1:20）

諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的手段。這日到那日發出言語，這夜到那夜傳出知識。（《詩篇》19:1-2）

因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。（《馬太福音》5:45）

以上經文皆說明人可藉由對自然的觀察和對良知的省察而獲得神的知識。相對而言，特殊啟示則指上帝以奇跡性方式顯現自身，主要途徑包括《聖經》的文字記載、上帝的可感顯現、異夢、異象、天使、先知，以及最重要的一一耶穌基督。這一對啟示的分類有助於我們理解一神教（尤其是基督教）中神聖知識的來源。然而，這種劃分在某種程度上也削弱了「密契體驗」作為獲得神聖知識路徑的正當性。事實上，正如本文所論證，密契體驗在通往神性的道路上具有極其重要的地位；尤其在道教中，密契體驗更是一種普遍而核心的修行方式。許多道教經典和宗派的形成，往往就源於一次重要的密契體驗，其所得之「內悟」，成為後人依憑的靈性源泉。

### （一）《道德經》作為密契主義文本

《道德經》正是一部密契主義文本。正如我布朗大學的導師羅浩（Harold Roth）教授有力主張的那樣，密契主義是早期道教的核心基礎，而理解《道德經》的最佳方式便是將其視為一部密契主義著作。他的觀點不僅受到文本內部證據的強有力支持，也得到了後世道教修行者實際應用《道德經》的外部傳統的印證。我們先來看文本內部的證據。「道」或「終極真理」具有「否定神學」（apophatic）的特徵，即不可言說、不可命名，正如《道德經》第一章開篇所示：「道可道，非常道；名可名，非常名。」這種「道」的不可言說性，與世界主要密契主義傳統對終極實相的理解高度一致。在密

契傳統中，真理並不依靠概念和語言表達，而是通過內在體驗直觀把握。

儘管「道」無法以語言完全傳達，人卻可以在深層冥想狀態中與之感通、體驗其臨在。例如第二十五章這樣寫道：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰『道』。」這一關於天地生成的洞見，用密契體驗的方式獲得。《道德經》所描繪的「道」並非邏輯推理所能完全揭示，而是冥想、入定、體悟中所可親證之存在。《道德經》作為密契文本的地位，更可從其在後世道教傳統中的實際運用得到證實。在《道之二解：王弼與河上公〈老子〉注研究》（*Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*）<sup>①</sup>中，陳金樑（Alan Chan）探討了《道德經》在道教傳統中兩種主要詮釋路徑——王弼注與河上公注。這兩種詮釋方式雖然方法不同，卻都將《道德經》作為密契體悟的靈感來源，引導修行者進入更深層的內在觀照與宇宙合一的境界。因此，無論從文本本身的內容，還是從其在道教實踐中的實際運用來看，我們皆有充分理由將《道德經》視為一部深具密契主義色彩的經典文本。其思想的核心不在於概念的構建，而在於通往真實之「道」的內在體驗與靈魂的轉化。

## （二）莊子作為神秘主義文本

在《莊子》這一部道教的重要典籍中，我們可以看到作者使用了更多技巧來實現與「道」的神秘合一。《莊子》一書的傳說作者莊子一再強調：當人將其技藝修煉至極致，便可與「道」合一。其中最為人熟知的兩個例子便是「心齋」與「坐忘」。關於「心齋」，原文記載如下：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志。無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（《莊子·人間世》）

在此，我們並不關注其歷史真實性，而是關注莊子在文中所傳達的思想意圖：通過清空意識，使心智進入虛靜之境，從而能夠順應萬物、隨遇而安，尤其是在應對世事與政治變局中，更顯其價值——這是顏回準備涉入政治事務時所需修煉的心境。另一個神秘色彩濃厚的修煉方法「坐忘」，同樣出現在孔子與其弟子顏回的對話中：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂『坐忘』。」

<sup>①</sup> [新加坡]陳金樑 Alan Chan 著，楊超逸譯：《道之二解：王弼與河上公〈老子〉注研究》，西安：西北大學出版社，2021 年。

仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（《至樂篇》）

在「坐忘」這種修煉狀態中，修道者進入徹底忘我的境界，與「道」實質上實現了合一。此法不僅為莊子極力推崇，也成為後世道教實踐的重要靈修方法。唐代道士司馬承禎所著《坐忘論》，便是對「坐忘」思想的系統闡述和理論發展，是這一神秘傳統延續的重要文本。綜上所述，《莊子》不僅在哲學上展示了「道」的非二元思維，也以豐富的密契主義語言和修煉法門，為道教修行提供了核心範式，使「密契合道」成為道教實踐中不可或缺的精神路徑。

### （三）上清派的密契主義傳統

另一種道教密契主義的範式，見於上清派的修煉傳統。上清派在西元三至六世紀間盛行於江南一帶，其密契修行體系強調將人體內部的小宇宙與外部的星辰宇宙相融合。修煉者通過觀想，將星辰天神的神力內化，以滋養五臟六腑的功能，從而使得修煉之軀得以昇華，最終進入「上清」之境——即「道」所居之域。這一神秘修煉體系在唐代發展出更加精微系統的形式——內丹術。在內丹修煉中，道教經典所強調的「反者道之動」的思想，被提升為人類成長與返歸本源的根本原則。此階段，道教對人體構成與生命結構的認知也更加深化。據內丹觀念，人生自胎兒起便歷經一系列轉化過程。胎中之人，原具元神、元氣與元精三寶。然一旦出生，與先天之「道」的連結形式隨之轉化，雖三元之精猶在，卻日漸衰微。隨著年齡增長，先天之精愈加耗損。若無修煉與補救，終將精盡而亡。

道教的智慧在於，其不僅認清生命走向死亡的趨勢，更提出可以逆轉這一過程的途徑。道士相信，通過精煉殘餘之「精」，可化之為「氣」；再煉「氣」為「神」；繼而煉「神」還虛，以生「嬰兒」之道體，得以與「道」合一，達成神形俱妙、與道同體的不朽境界。

對於那些深植於物質與精神，形下與形上二元對立思想的西方人而言，道教將身體作為通向終極真實的密契工具，或許顯得難以置信。然而，道教傳承已有兩千多年之久。若我們信賴道藏所載，歷代確有無數修道者通過此類修行羽化飛升、得道成仙。事實上，我更願相信：作為一個非傳教性宗教，道教記錄反倒更加可信——因其並無誘導他人皈依之動機，自然也就無篡改神跡之必要。有時有基督徒問我：那些仙人是否真實存在？我常反問：你若相信天使的存在，又為何不信世間有仙？

道教的密契主義向我們開啟了理解人類與「道」之間關係的全新視角。它揭示了人體與宇宙之間的深層聯繫。就連基督宗教中也有「基督身體」（Body of Christ）這一比喻，其中與道教似有交匯之處。

## 三、道教與基督教的交匯之處

如果我們將基督教視為一種「啟示宗教」，而將道教理解為一種「密契宗教」，那麼我們將會發現，它們在許多方面其實是互為補充、相互交匯的。基督教與道教之間具有高度的互補性：基督教偏向於形上思維，道教則更注重身體實踐與自然感悟；基督教具有普遍真理的宣稱，而道教則更

強調具體情境與個體修行；在實踐層面上，基督教主張「他力」救贖（*grace*，即恩典之力），而道教則強調通過「自力」修煉以達身心圓滿。二者可以在理論與實踐中相互補益，形成更全面的靈性視野。

早在西元 7 世紀唐朝時期，景教（聶斯托利派基督教）傳入中國時，傳教士們就已經對道教文本頗為熟悉。正如佛教在早期傳華時借助道教術語翻譯經義一樣，景教也嘗試以道家的語言來表達其神學思想。在記載景教傳入中國的著名石碑《大秦景教流行中國碑》中，我們可以發現大量與道家思想在文字與意境上的共鳴：「粵若常然真寂，先先而無元；窅然靈虛，後後而妙有。」<sup>①</sup>這種關於「自有永有」的描繪，讓人聯想起《道德經》第二十五章的開篇：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。」兩者之間，在宇宙本源與「道」的神秘性上，有著驚人的思想共振。

《景教碑》繼續寫道：「鼓元風而生二氣。暗空易而天地開，日月運而晝夜作」<sup>②</sup>這裏所提到的「元風」與「兩氣」，很可能是受到了道家關於「氣」與「陰陽」的宇宙生成觀的影響。這些概念並不見於聖經文本，卻在道家思想中源遠流長。碑文的另一段更是令人直接聯想到《道德經》：「真常之道，妙而難名，功用昭彰，強稱景教」<sup>③</sup>與《道德經》第二十五章中這段極為接近：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」

由此可見，早期來華的景教徒對道教思想持高度尊重與欣賞之態度。當時的道教正處於繁盛階段，受到朝廷的認可與支持。然而，16 至 17 世紀來華的耶穌會士所見的道教，已不復往昔榮光。儘管他們對《道德經》的深邃思想表示欽佩，但普遍將當時流行的道教視為「迷信的偶像崇拜」，甚至在與官方儒教相比時，將其貶斥為「邪教」、「妄說」，並聲稱其實踐會導致「狂亂與癲癩」。<sup>④</sup>在他們眼中，道教最多只是老子哲學的墮落版。然而，近代學者對當代仍存的道教傳統進行了深入研究，發現早期冥想道教的教義與實踐，實際上在正一道與全真道中得到了保留與延續。如今，重新評估道教，尤其是它與基督教之間可能存在的正面關係，正當其時。

如果我們承認，道教也承載著一種能夠啟發心靈的密契真理，那麼我們就應當以嚴肅的態度加以對待。對於基督徒而言，深入理解道教，也有助於重新領悟聖經中的諸多教義。尤其在當代「新興教會」（Emerging Church）<sup>⑤</sup>運動中，這一點尤為明顯。當《約翰福音》宣稱：「太初有道，道與神同在，道就是神」時，中文翻譯者選擇將「Logos」翻譯為「道」，這不僅是語言上的巧合，更是深層文化與哲學的相通之處。真正理解基督教聖經中羅格斯的「道」（Logos）與道家的「道」（Dao）動態對等，將有助於我們在比較的視野中，更全面地欣賞「道」的真理，也更深入地體會基督的奧秘。

① 大秦景教流行中國碑（西安碑林博物館），  
<https://www.beilin-museum.com/index.php?m=home&c=View&a=index&aid=2577> 2025 年 6 月 26 日

② 同上

③ 同上

④ [英] J.J. 克拉克 J.J. Clarke: *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought* 西方的道：道教思想的西方轉化 (London/New York: Routledge, 2000), 38.

⑤ <https://www.openhorizons.org/the-taoist-christian.html>, 2025 年 6 月 24 日。

## （一）老子與耶穌可能相遇之處——道家與基督宗教教義的交匯初探

道教或者說道家<sup>①</sup>起源於一位史官——老子。這一事實本身就表明，道教傳統十分重視歷史性（historicity），強調事與物的實際存在與發生過程。這一點有別於佛教，後者更關注如何超越現世。而道教則關心當下與現實之「道」。吊詭的是，儘管道教尊崇歷史，卻對其創始人老子的生平幾乎語焉不詳。

據有限史料記載，老子生於西元前 6 世紀的大國楚的邊緣地帶。楚國在中國古代史上以薩滿文化（shamanism）的繁盛著稱。我們無法確定這套薩滿傳統是楚地土生土長，還是源自西伯利亞通古斯部落——「薩滿」一詞正出於此族。但我們可以確認，在楚文化中，「上下神界」的溝通廣泛存在。在《楚辭·遠遊》一篇中，我們可一窺薩滿式的神秘體驗，或曰道教早期的玄學意識：

悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。  
質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮？…  
下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天。  
視倏忽而無見兮，聽惝恍而無聞。  
超無為以至清兮，與泰初而為鄰。<sup>②</sup>

詩人以憂世之情激發出世意志，渴望脫離現實秩序，與密契空間相通，這種出神與超越意識正是薩滿傳統或密契主義的精神內核。在漢代司馬遷的《史記·老子列傳》中，老子被描繪為一位神秘人物，其形象接近於「龍」這類象徵異能的生物。由於司馬遷撰寫《史記》距老子生活的年代已逾四百年，關於老子生平真實性無從考證。傳說他「西出函谷關」之後便蹤跡全無，恍若聖經中的以諾，被神「捉走升天」。圍繞老子的神話，在道教史中產生了重要影響。後來的道教徒編造出多種關於老子的故事，最著名者莫過於「老子化胡」：老子西遊教化釋迦牟尼。這一傳說一度引發宗教爭論，甚至導致大量道教文獻被焚毀。正如老子其人被歷史迷霧籠罩，道家本身的起源也顯得撲朔迷離。我們無從確知道教是否一開始就有明確的師徒傳承，或是否存在一所「道家學派」；不知早期的道教修行者究竟採取何種方法，甚至不確定流傳下來的《道德經》是否為老子一人之作。

然而從道教實修者的角度來看，這些問題並非核心。他們會說，比起「誰說的」，更重要的是「說了什麼」。因此，本文以下部分將聚焦於《道德經》的內容，尤其關注其與基督宗教教義的思想呼應與交匯之處。

## （二）普世的教義視野

《道德經》這部道教經典似乎面向所有人，適用於所有時代。我們可以類比說，福音書也試圖

① 「道家」與「道教」強行區分越來越受到學術界特別是道教界的批評。作者認為，「道教」是道家文本和思想得以保存和傳播的載體。「皮之不存，毛將焉附」？

② 屈原：《楚辭·遠遊》，<https://ctext.org/chu-ci/yuan-you1/zhs>，2025年6月26日。

傳遞一種具有普世性的福音資訊。不過，這一對比並不完全等價，因為四福音書顯然是寫給早期基督徒，尤其是猶太裔基督徒的，雖然其資訊具有超越性的含義。《道德經》則不同，其語言中幾乎沒有時代與人物的線索，沒有歷史背景，也沒有具體的人名與地名。這種「脫歷史化」的特徵，反而讓它獲得一種恒常智慧的面貌。與此相比，《論語》中則充滿了人物對話、政治局勢與社會語境。《道德經》的普適性似乎正來自它的「超語境」特質——一種脫離特定時空的智慧表達。試圖以同樣方式閱讀福音書則幾乎不可想像。

### （三）道家密契主義的底色

如前所述，《道德經》乃一部密契主義底蘊極為深厚的文本。密契主義揭示了某種關於實在(reality)的真理。《道德經》與《聖經》之間存在許多令人驚訝的相似性，正如宗教學者霍姆斯·韋爾奇(Holmes Welch)在其名著《道教：分道之際》(Taoism: The Parting of the Way)中所指出。以下列舉三例作為說明：

#### 1. 「以德報怨」與「愛你的仇敵」

《道德經》第 63 章寫到：「報怨以德。」

《路加福音》6:27-28 寫道：「只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵，要愛他；恨你們的，要待他們好；咒詛你們的，要為他祝福；凌辱你們的，要為他禱告。」

「以德報怨」聽起來理想化。孔子本人在被弟子問及此時，並不認同，而是主張「以德報德，以直報怨」，即以合理之道應對不義。然而，老子的超凡之處在於超越了尋常理性。在《馬太福音》中，耶穌被描繪為完全支持老子的觀點。在耶穌看來，人間的紛爭根源即在於人心中不能饒恕。因此他教導彼得：「那時，彼得進前來，對耶穌說：『主啊，我弟兄得罪我，我當饒恕他幾次呢？到七次可以嗎？』耶穌說：『我對你說，不是到七次，乃是到七十個七次。』」（《馬太福音》18:21-22）人的本性也許更傾向於孔子的做法，但當我們閱讀《道德經》與《聖經》時，似乎可以窺見一幅只有神聖啟示或密契體驗才能支撐的倫理圖景。

#### 2. 「嬰兒」作為修道原型

《道德經》第 10 章寫道：「專氣致柔，能如嬰兒乎？」

《馬太福音》18:3：「你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。」

表面上看，老子強調嬰兒的柔弱自然是成人所喪失的。但在其他章節中，他更進一步指出嬰兒的心理狀態：「沌沌兮，如嬰兒之未孩。」（《道德經》第 20 章）「常德不離，復歸於嬰兒。」（《道德經》第 28 章）嬰兒成為「無為」「純粹」「歸一」的象徵。耶穌也曾說：「讓小孩子到我這裏來，不要禁止他們，因為在神國的正是這樣的人。」（《路加福音》18:15-17）在西元前六世紀中國與西元一世紀的猶太文化背景中，兩位先知均指向兒童作為靈性典範，堪稱意外而深刻的共同指引。

#### 3. 「水」作為修道原型

《道德經》第 8 章寫道：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」

《約翰福音》4:13：耶穌回答說：凡喝這水的還要再渴；

《約翰福音》4:14：人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。

老子以「水」為德的象徵：柔弱、低下、不爭，卻具有穿石之力。一個真正接近「道」的人，便當如水。耶穌亦以水為喻，道出永生之義。

綜上，《道德經》與《聖經》在多處呈現出深層神秘與倫理的契合點。老子與耶穌雖生於不同文化、不同世紀，所處社會語境亦截然不同，但他們共同以神秘體驗為核心，以超越性倫理為召喚，以「嬰兒」之純與「水」之德為歸宿，提示人類：通往永恆的道路，始於謙卑與清空自我。

#### 四、《道德經》與《福音書》：兩種真理結晶的交匯

《道德經》與《福音書》雖然在歷史上彼此無涉，但卻可以視為不同來源中真理結晶的兩種表現形式。前者源自密契體驗的洞見，而後者則來自於有意識的神聖啟示。借用榮格（C. G. Jung）的話，它們或許都是從集體無意識中浮現出的原型（archetype）。

這一觀點在以下兩個看似遙遠卻驚人相似的句子中得到了生動體現：

愛國之垢，是謂社稷主；受國之不祥，是謂天下王。（《道德經》第七十八章）

看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！（《約翰福音》1:29）

耶穌在老子之後六個世紀誕生、犧牲並復活。但無論從文化、歷史、宗教來看，「王者與贖罪者合一」這一主題顯然超越了特定傳統，觸及了人類精神的共通深層結構。

《道德經》與《福音書》也都不約而同地指出：欲領導世界，必須先服侍世界。耶穌並非孤例。《道德經》第七章云：「聖人後其身而身先；外其身而身存。」與此遙相呼應的是《馬可福音》9:35：「若有人願意作首先的，他必作眾人末後的，作眾人的用人。」

這使我們有必要進一步討論耶穌作為歷史人物與精神原型的雙重面貌，從而更深入理解耶穌與老子之間的可能聯繫。

耶穌的歷史性已得到充分確立，不僅有《福音書》的內部證據，也有猶太史家約瑟夫（Flavius Josephus）在西元 93-94 年間的史料記載。承認耶穌的歷史性固然重要，但我們亦不應將耶穌局限於其生平時代與地理背景之中。正如保羅在《以弗所書》1:8-10 中所言：

神用諸般智慧聰明，充充足足地將他旨意的奧秘，告訴我們；是照他自己所喜悅的，在他裏面所預定的，要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裏面同歸於一。

這正是耶穌基督與老子能夠跨越時間與空間相遇之處。通過對這兩位人物及其事件進行原型化的理解，我們能夠觸及一種更深層的、關於人類意識（或集體無意識）的統一可能性。儘管本文並非一項預表學（typology）研究，但舊約學者羅理（H.H. Rowley）在其名著 *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* 中，曾對儒家聖人與希伯來先知作過一項引人入勝的比較研究。<sup>①</sup>這一研究路徑可進一步擴展，納入道教中的「聖人」概念與耶穌作為偉大先知的形象——這一點，將是我們下一步探討的焦點。

在本節中，我將通過三個例子，說明《道德經》中「聖人」的形象，在原型層面上與耶穌的形象具有顯著的相似性。第一，「故聖人抱一為天下式。」（《道德經》第二十二章）「抱一」中的「一」，是指人的身體、心理與靈性三者的統一狀態。達到這種整全之境者，被稱為「聖人」，他成為天下之範式，可為他人所效法。第二，「是以聖人處無為之事，行不言之教。」（《道德經》第二章）「無為」是聖人最高的修養之一，意即順應自然、自然而然而行，不以自我意志強行干預外在世界。在密契主義意義上，它體現的是一種個體意志與「道」或「神聖意志」的契合，是一種深層的靈性行動。第三，「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」「聖人無常心，以百姓心為心。」（《道德經》第四十九章）聖人在世間的使命之一，就是體察百姓之所需，以民之心為己心，達成一種深切的共情與利他的精神。

上述三例中，「抱一」「無為」與「共情」這三種聖人特質，在耶穌的形象中也均有所體現。從福音書對耶穌的描述來看，他不僅體現了對神的全然順服與合一，也以無言之教化感化眾人，並以無條件的愛體恤眾生之苦。在《道德經》中對聖人或聖人的集體性描繪中，我們看到了道家或中國文化對人生終極圓滿的渴望。而耶穌，恰恰是在另一時空中應驗了這種渴望，只是莊子與老子未曾親身遇見罷了。我們不禁設問：是否注重永生的道家道教「聖人」與基督教所追求的身與靈同得救贖的「復臨基督」可以產生神秘的交匯？

## 五、結語：啟示與密契的互補之道

啟示與密契體驗是通往「真理」的兩種路徑，在宗教與哲學語境中，二者既有區別，也具高度的互補性。它們都旨在揭示終極實相或更深層的真实，只是在方法與重點上有所不同。啟示，是指神聖存在主動顯明真理的過程，常通過經典、先知、啟示性的言語或神的直接顯現等方式傳達。這種路徑強調的是信仰、順服與神聖權威所指引的結構性真理。

密契主義，則追求與終極實相（無論是「神」、「絕對者」還是「道」）的直接經驗與內在合一。密契路徑注重的是「親證」之道，常常超越語言與教義的界限，聚焦於個體內在的轉化與超越性的體驗。

考慮到這兩種傳統之間的高度互補性，我們不禁要問：道教是否也可以在其靈修實踐中，適度吸收耶穌的某些教導？這並非前所未有之舉，正如道教祖師呂洞賓據傳曾吸收景教（聶斯脫裏派基

<sup>①</sup> [英]羅理 H. H. Rowley: *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* 中國及以色列古先知的訓言與宗教 (Allenson-Breckinridge Books, 1956). 中文譯本參見：[英]羅理 Harold Henry Rowley 著，胡簪雲譯：《中國及以色列古先知的訓言與宗教》，香港：基督教文藝出版社，1968 年。

督教)的祈禱一般。<sup>①</sup>

鑒於當代道教正日益尋求與世界宗教對話、並希望在全球文化與靈性領域產生積極影響，我們認為，道教若要走向世界舞臺，理應認真對話如基督教這類具有全球影響力的宗教傳統，尤其在神學、靈修訓練與弘道等方面開展深入交流。至於如何具體進行這一對話與融合，將是另一篇論文所要深入探討的課題，在此僅作引述，不再展開。

---

<sup>①</sup> 朱心然著：《安身與立命：東方教會在華宣教史》，香港：浸信會出版社，2009年，第227-228頁。

## 道教義理與跨領域研究

### 反思黑格爾對於道教的定位

包凌崢\*

**提 要：**黑格爾按照從直接性和自然性向概念性和精神性發展的基本原則，來為世界歷史上的各大主要宗教類型排序，並據此指出道教等中國宗教的局限性在於，絕對威力和有限主體框架下，精神概念的不充分性，或偶然性、有限性和外在性。「道」被把握為概念性的「度」，道教修行被視為抽象而孤獨的自我沉思。黑格爾的體系建構受制於高度的歐洲理性主義立場，難以體認到中國文化語境下，「道」的非實體性和非意識對象屬性，以及具身性、體悟性和生命化特性。但是，黑格爾宗教哲學的形而上學基礎探究到了實體層次上，思維範疇的存在和非存在之間的統一性，這和道教重玄學對有無之中的體悟，有著潛在的會通之可能。

**關鍵字：**黑格爾；道教；道；宗教哲學；重玄學

作為近代西方最具代表性的體系性哲學家之一，黑格爾在其哲學體系中也為宗教哲學安排了一個重要位置。而在他的宗教哲學體系中，道教等中國宗教也獲得了合乎一定尺度的安置和闡釋。儘管在西方理性主義和歐洲中心主義立場的限制和誘導下，黑格爾對道教等中國宗教的認識和理解存在著不少原則性的偏差。但是，嚴肅地檢視和反思形成這些偏差的內在根源，有助於我們更深入地思考中國宗教同西方宗教、中國文化同西方文化之間的關係，以及中華文明在世界歷史進程和全球文明格局中所處的確切位置，同時幫助我們今天更好地促進道教等傳統文化要素適應現代化趨勢，實現創造性轉化和創新性發展。因此，我們不能簡單地因為黑格爾等西方思想家對中國文化事實上存在嚴重的誤解，就拒絕更進一步地瞭解他們對我們的外在觀察，反倒是要透過這種固有的文化隔閡，努力找見其中反映出的那些真正構成中國文化本身之特質的元素，以及東西方文明共同面對的普遍性問題，進而為中國文化走向世界，提供足夠堅實的基礎和動力。

## 一、黑格爾對道教等中國宗教的定位

### （一）黑格爾的宗教史觀

黑格爾在《宗教哲學講演錄》中，將世界歷史上的主要宗教首先劃分成兩大類型：「特定的宗教」和「絕對的宗教」。後者對應於歐洲的基督宗教。前者則包括亞歐大陸上分佈於從東到西各區域的各大宗教，並且又被劃分為「自然宗教」和「精神個體性的宗教」兩個類別。正如黑格爾在歷史哲學中將從東到西的各大文明，按從低到高的次序進行排列一樣，在宗教哲學中，黑格爾也設定

\* 作者簡介：包凌崢，男，浙江台州人，現為復旦大學哲學學院博士研究生，研究方向為：馬克思主義中國化、存在論（本體論）與近現代德國哲學。

了從東到西的各大主要宗教之間，有著一種相應的從低到高的等級次序。黑格爾指出，最開始的宗教意識，即「原始宗教」，是一種停留在人和自然的直接統一性之中的表象。自然性和直接性是這種原始的宗教意識的規定。但整部宗教史的發展進程呈現為「從直接性和自然性出發，又必須把這種直接性和自然性予以克服」<sup>①</sup>的過程。這個過程展現為內在於人類宗教意識之中的「從自然性到概念的繼續發展過程」<sup>②</sup>。所以，隨著宗教意識的發展或提升，出現了相對較高等級的宗教，這種自然而直接的意識就發生了內在的分裂：「意識使其感性的自然與本質的東西區別開來，以致自然的東西僅僅被瞭解為被本質者所中介。」<sup>③</sup>這裏所說的「本質」，可以理解為初步得到發展的精神性的東西或意識，或者尚未完全形成的精神性東西即概念。在這個過程中，感性的自然與本質性的精神以各種特定的形式（表現為各種宗教類型）處在對立之中。而絕對的宗教或基督教傳統，其最高級的優越性就在於，完全揚棄了這種精神本質與自然存在之間的對立，代表著精神的充分發展。在原始宗教和絕對宗教之間出現的各個形態的宗教，則按照一個由低到高的等級序列，表現著這種對立性尚未充分發展或未被完全克服的形式。而包括儒家和道教在內的「中國宗教」，屬於「自然宗教」中僅次於「直接的宗教」（即巫術）之後的，處在相當靠前序列的環節，也就是說，在黑格爾看來是一種較為低級的宗教類型。

在黑格爾看來，中國宗教相較於那種最原始的自然宗教意識，即人和自然性的直接統一，已經有了初步的發展，開始反映出：

意識在自身內的分裂，以致於它知道自己純粹是自然的東西，而與此有別的是真實者、本質，其中，這種自然性、有限性不起什麼作用，並被瞭解為無意義者。一方面，在自然的宗教中，精神尚生活在與自然的中立性中，另一方面，上帝則被規定為絕對的威力和實體，其中自然的意志、主體則只是一暫時者、零星者、一無自己-無自由者。在此，人之最高尊嚴就是知道自己是一虛無者。<sup>④</sup>

在中國宗教中，意識初步分裂為兩個對立面，一方是作為上帝概念的初級表現的「絕對的威力和實體」，是更具有精神性的一方，另一方面則是有限主體的意識，即較接近原始自然意志的一方。這一設定對於理解黑格爾對中國宗教（包括道教）的普遍規定具有根本意義。在中國宗教中，人意識到自己是精神，但只是一種特殊的、有限的精神，「這種精神一方面是擁有暴力者，是那種威力的實施者，另一方面又屈服於那種威力，是偶然者」<sup>⑤</sup>。這裏所說的「暴力」或「威力」，通過中國宗

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第186頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第186頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第187頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第187頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第237頁。

教所崇拜的「天」得到了客觀化的象徵。皇帝作為「天子」，代表天「也掌握著對諸自然事物及其變化的統治，並管理著諸種力量」<sup>①</sup>，也就是說，化身為現實政治秩序中的「擁有暴力者」或「暴力的實施者」。而大多數人則不得不屈服於這種威力，感受到自身是偶然的、無意義的存在物。擁有絕對威力的天子，和屈服於這種威力的有限主體，在黑格爾看來構成了中國宗教的本質模型。儒家代表著有限主體對絕對威力的屈服的取向，道教則代表著從這種屈服中返回到抽象的自身意識中來的路徑。

這兩種取向或路徑的形成，同時要以另一個關鍵概念——「道」為中介。黑格爾也把中國宗教概括為「度的宗教」，這裏的「度」便是他對中國的「道」的理念的專門改寫：

有關度所涉及的東西，是稱為理性（道）的一些固定規定。道的法則或者度，都是一些規定、形態，不是抽象的存在或抽象的實體，而是實體的形態。<sup>②</sup>

就儒家方面而言，皇帝作為絕對威力在人間的化身，所要做的事情就是維護度或理性法則的有序運行。在他的領導下，整個國家統一致力於推動度的整體實現，因此度在儒家語境中具有鮮明的道德意義，而儒家的宗教意識的規定性就系於此：

諸法則和度的規定所顯示的這種力量是許多特殊的規定和法則的集合。這些特殊的規定也必須瞭解為活動；作為特殊者，它們服從普遍的活動，即服從皇帝，他是全部活動力量之所在。<sup>③</sup>

因此，儒家所弘揚的忠君等三綱五常本質上體現了對度或道在現實生活中的活動力量的依從。根據黑格爾的觀點，自然性和精神性之間的初步對立，即有限主體和絕對威力之間的對立關係，構成了中國宗教意識的普遍規定性。因此，儒家所追求的這種對皇帝個人的服從，本質上表現著對威力或暴力的屈服。其中所涉及的道或度的法則，則是在有限主體和絕對威力（天，天子）之間建立這種屈服關係的合理性之根據。

## （二）黑格爾對道教的定位

而就道教（家）方面而言，黑格爾認為，中國人的祖先崇拜和出世修行等現象也同這種對威力的崇拜有著密切聯繫：

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 238 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 238 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 240 頁。

這些特殊的力量也被表像為某些人，特別是實際存在著的人們的已故去的祖先；因為，如果人已孤獨，也就是說不再捲入日常生活的利害，那他就被特別瞭解為威力。<sup>①</sup>

道教相對於儒家的特殊規定性就被認為與此有關：

回歸思想、內心的這些人專心致志於思想的抽象，同時打算成為不朽的、自為純潔的本質，部分由於這樣他們才知內情，部分由於這樣他們達到了精通、目標，即使按照實存、現實，自身也保持著更高的本質。<sup>②</sup>

相比於儒家所宣揚的對皇帝和天等威力的屈服，道教所體現的「意識回歸自身」具有更高的精神性內涵，因此也被黑格爾設置在儒家之後，代表著中國宗教意識的較高階段。但是，總體而言，道教和儒家共用著同一個本質，即有限主體對威力的屈服和對度（道）的依從，因此只不過是「自然宗教第一個形態的最近階段」，或者說，是一種較低級的形態。精神還未完全從自然性和直接性的原始統一中解放出來，在這個階段上仍然只表現為人這種特殊的、有限的精神性存在：

借助於進至思想，尚未創立更高級的、精神的宗教：道之規定仍然是完善的抽象概念，而活力、意識、精神者，可以說並不屬於道本身，而完全還屬於直接的人。<sup>③</sup>

由於這種局限性，道也就仍然只是一個為人的有限意識所設定的抽象概念，而不像基督教傳統中的上帝那樣是一個具體的、真實的、活生生的概念。在黑格爾對上帝和道的比較中，我們能夠更加清晰地把握到黑格爾對道的這種抽象性的定位：

對我們來說，上帝是普遍者，但就自身而言是被規定的；上帝是精神，他的實存是精神性。在這裏，道的現實、活力，還是真實的、直接的意識，上帝雖然像老子一樣是一死者，但卻變換為另一些形態，在其神職人員中是活生生的，而且是真正現實存在著的。<sup>④</sup>

上帝的概念既超越於信徒之上，同時也內在實存於神職人員之中；而道的概念，在黑格爾看來，只是以度的形式，表現著外在的絕對威力的存在，因此是在一種主客對立性的本質關係中，通過個人片面地返回到思想單方面來而形成的抽象概念。

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第240頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第243頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第244頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第244頁。

從絕對威力和有限主體的基本框架中，黑格爾得出了這樣的結論：

由於普遍者只是抽象的基礎，那麼人在其中就仍然沒有真正的內在者、充實者、內心深處的東西，他自身中就沒有立足點。<sup>①</sup>

這裏隱含著的一個推論是，道教所追求的返回到思想自身，和儒家對皇帝權威的依從一樣，都並不是一種真正的內在性，因為它根本上還是來源於對外在的絕對威力的屈服，所以這種內在性本質上仍然還是那種更強硬的外在性的變種：

在普遍者僅僅是這種抽象一般基礎的地方，人自身就沒有內在的、一定的豐富的精神生活：因此對他來說，一切外在者都是內在者；一切外在者對他來說都有意義，都與他有關，也就是說，都有實踐的關係。<sup>②</sup>

也就是說，中國人始終活在同外在事物的關係中，缺乏真正內在於自身精神中的自由，對自身中具備的更充實的精神立足點，也就是一種更具體的理性概念，缺乏充分的認識。因此，

中國人處在對所有一切的永遠恐懼與害怕中，因為所有外在事物對他們來說都是一種意義、力量，這種外在的事物會用暴力反對他們、刺激他們。<sup>③</sup>

黑格爾對中國宗教乃至中國文化的歧視態度，在這裏暴露無遺。

## 二、道教視野下黑格爾理性主義的限度

### （一）黑格爾宗教哲學的理性主義

黑格爾對道教等中國宗教的歧視態度，一方面，固然有外在的原因，例如他對中國文化知識的掌握和認識並不充分等，另一方面，也有其內在的根源，即他在歐洲形而上學傳統中形成的理性主義立場。黑格爾的宗教哲學，正是從這種理性主義的立場出發而建立起來的。他在談到「哲學與一般宗教的關係」問題時說：

宗教的對象同哲學的對象一樣，都是客觀性本身中的永恆真理，是上帝，而且只是上

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 244 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 244-245 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 245 頁。

帝，以及對上帝之闡明……哲學只有當它闡明宗教時才闡明自身，而且當它闡明自身時，它就在闡明宗教。作為對自在自為存在的永恆真理的研究，也即是作為進行思維的精神（不是專斷和特殊的興趣）對這種對象的研究，哲學是宗教所是同一活動。<sup>①</sup>

在他看來，哲學的活動是思維的活動，而宗教的活動也是思維的活動。哲學或思維的對象同時也就是宗教的對象，亦即上帝：

如果我們思上帝，那麼我們此時也就表達了這一進程，即我們使自己高居於感性事物、外在事物、個別事物之上；這裏表達的是向純粹者的一種提升，與自身一致起來。這種提升，就是超越於感性者和純粹感覺，進入普遍者的純粹領域，而這一領域就是思維。<sup>②</sup>

哲學活動和宗教活動共同以思維活動為本質領域，它們最終統一於自在自為存在的永恆真理，或者說絕對理性自身。因此，黑格爾心目中的上帝，作為哲學和宗教的對象，同時也就是思維著的精神，亦即絕對的理性或自在自為存在的理性：「上帝本質上是理性的，是作為自在自為精神存在的理性」<sup>③</sup>。因此，宗教活動本質上是被理性所規定的：「理性是宗教可以獨自在家所依據的基地」，「宗教的基地就是理性者，更確切地說，也就是思辨者」<sup>④</sup>。

依據這種高度理性主義化的宗教觀點，黑格爾才推導出了他在研究宗教問題，以及給各大宗教類型排序時，所根據的那種從直接性和自然性上升到概念性和精神性的基本原則：

宗教的意識就自身而言就是直接者、有限者的分離和拋棄，而且是向理智的過渡，或客觀地予以規定，就是短暫者向其絕對的、實體性的本質的聚集。<sup>⑤</sup>

根據這個原則，最原始的巫術宗教作為「直接的宗教就是這樣的宗教，在這裏，精神還是自然的，在其中，精神還沒有使作為普遍力量的精神與作為個別者、偶然者、短暫者和非本質者的自身區別開來」<sup>⑥</sup>。而道教等中國宗教則出現在自然宗教的第二個階段（「意識在自身中的分裂」），這個階段意味著「作為普遍力量和本質的普遍精神與主觀定在和其偶然性的區別、對立」<sup>⑦</sup>。對立性的出現，

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第13-14頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第67頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第37頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第144頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第75頁。

⑥ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第203頁。

⑦ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社

標誌著這一類形態，在黑格爾設定的這一體系內，優越於巫術宗教的較高級性之所在。但在黑格爾宗教哲學的框架內，這樣一種對立性是剛剛起步的、並不充分的對立性，它的局限性表現為：

某一實體威力和直接意志無能為力的意識出現了。當神被瞭解為絕對的威力時，這還不是自由的宗教。因為，當那種意識出現時，人雖然把自己提升得高於自己，而且精神得以從本質上加以區分，但是當這種崇高者被瞭解為威力，而且尚未做出進一步規定時，特殊者就只是一偶然者，只是一否定者、虛無者。由於這種威力，萬物得以持續存在，或者，這種威力本身就是萬物的持續存在，以致自為持續存在的自由尚未被認識到。<sup>①</sup>

就中國宗教而言，

實體被瞭解為簡單的基礎，因此，它就現存於有限者、偶然者之中，這樣一來，在這個階段上也就會缺少什麼屬於精神概念的東西……這裏以外在的方式增加了自在現有的精神諸規定。<sup>②</sup>

由於表現出這種有限性、外在性、偶然性的局限，中國宗教將為更高級的宗教形態所揚棄。道教等中國宗教的這些有待被揚棄的「局限性」，根本上也正是依據黑格爾高度理性主義化的宗教觀來給以規定的。

## （二）道教的超理性主義

然而，這種高度的理性主義本身是否真正適用於評判和區分世界歷史上的各種宗教類型呢？特別是，理性主義的基礎，有著深邃的歐洲文化傳統的淵源，用它來對東方世界的宗教文化加以規定，是否足夠合理呢？正如程樂松指出的：

與理性的「統攝力」同在的是對包括自然界及生命的「客觀性」賦權，祛魅的機制讓信仰籠罩之下的普遍象徵性結構失效了，信仰者眼中的世界在客觀和理性的世界圖景中顯得不可理解。<sup>③</sup>

黑格爾哲學儘管不同於一般意義上的理性主義，也蘊含著一些神秘主義的元素（可見於上文所述的其將宗教和哲學的對象等同為上帝），但它通過將西方歷史上的「非理性主義」納入「理性主義」

---

社，2015年，第203頁。

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第223-224頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第224頁。

③ 程樂松：〈以哲思暢玄理的可能：道教哲學的內涵界說〉，《哲學家》2020年第2期，第181頁。

的範疇，事實上標誌著西方傳統中的「理性主義」在思辨哲學中的完成：

正是西方邏各斯精神中隱含著的努斯精神環節，成為了理性主義發展到非理性主義的契機。或者說，西方非理性主義是從理性主義本身的一個環節中發展出來的。<sup>①</sup>

而中國思想傳統本身就內在地具備著一種超理性主義的，即超出理性限度之外的旨趣和特質。鄧曉芒在區分西方的「理性主義」和「非理性主義」的關係時指出：

體驗性的詩化是中國非理性主義的根本，它不需要理性來為之提供前提，更不是從理性中發展出來的。<sup>②</sup>

關於這種「體驗性的詩化」，程樂松在總結中國古代思想所關注的「言說的邊界」時也指出：

在言說之外，靈性的體悟在生活世界中無時無刻不存在著，最終讓生活世界本身不僅成為理性思考與靈性體悟無縫聯結的場域，也使得渾然的生活成為存在方式提升的過程。<sup>③</sup>

因此，在這樣的文化背景下，道教（家）所講的「道」，不能被簡單理解為一種意識對象，一種外在於有限主體之外的絕對威力的度。一方面，道超出於理性反思的範疇之外（因此不是一個概念，更不是某種不充分的意識對象），如蒙培元認為：（1）道不是「實體」：

「道」是真實存在的，但不是獨立的、不依賴於任何事物的絕對單純者或不變者，也不是構成萬物的最後基質。綜觀《老子》全書，並沒有西方式的實體論思想，而是一種有機論的境界形態的哲學思想；<sup>④</sup>

（2）道是不可說的：

「道」可以體認、體驗，但不能作為對象去認識，去名言，因此，關於「道」的種種描述或解釋，都不是概念分析式的認識，只能是本體顯現或「透視」。<sup>⑤</sup>

馮國超在解讀《老子》「道可道，非常道」一語時也指出：「可以言說的宇宙萬物本原之作用，不

① 鄧曉芒：〈西方哲學史中的理性主義和非理性主義〉，《現代哲學》2011年第3期，第48頁。

② 鄧曉芒：〈西方哲學史中的理性主義和非理性主義〉，《現代哲學》2011年第3期，第54頁。

③ 程樂松：〈「子不語」與「道可道」——中國古代思想的言說之道與理性的邊界〉，《哲學動態》2019年第9期，第57頁。

④ 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第116頁。

⑤ 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第119頁。

是宇宙萬物本原之本體」<sup>①</sup>。另一方面，道又貫通於人和天地萬物的生命存在之中，決非什麼令人感到恐懼的外在力量。蒙培元指出：「由於『道』是無分別的整體性的本然存在，因此，『與道同一』的境界亦可說是渾然一體的整體境界。」<sup>②</sup>楊國榮也指出：

從哲學層面來看，肯定道與人的存在以及人的社會生活的聯繫，其內在理論趨向於溝通形而上的世界與現實的世界，將注意的重心放在存在意義的追尋之上，而不是去建構思辨的世界。從價值的層面來看，它則表現為關注現實存在，遠離超越的、抽象的世界。<sup>③</sup>

道教的基礎是對「道」的一種非概念式體悟，這種體悟實質性地區別於黑格爾所說的返回自身的孤獨者的思想，也不是理性主義範疇下一種獨立於感性的身體實存之外的精神或思維活動，而是一種具身性的修養方法。陳霞指出：

身體在道教裏是一切存在的基礎，既是體驗的領域又是體驗的媒介，是其他價值得以實現的起點和場所。人與外界通過身體而交通。身體還具有文化的意義，人的自然屬性和社會屬性皆被身體所呈現。存在是在身體裏的存在，離開了身體，無從談心靈和精神。<sup>④</sup>

正是在這種本質性的具身性視域的基礎上，道教發展出了天人同體的宇宙觀，這也構成了整個道教信仰的重要支柱。葛兆光認為，道教長生信仰的依據就在於

古代中國人對於大宇宙與小宇宙之間『同源、同構、互感』的確認和確信……按照古代中國人的想法，人稟天地而生於宇宙之中，人的身體仿佛一個小宇宙，而外部自然世界是一個大宇宙。大宇宙是永恆的，而人之所以可以長生，不僅因為它與大宇宙同出一源，而且是因為它可以模擬大宇宙的存在方式，這樣就可以獲得長生的可能。<sup>⑤</sup>

大宇宙和小宇宙之間的這種同源性和同律性也正是道體實存的主要維度之一。道不是外在於人的力量向人單方面顯現出來的意識表象，而是貫通於人的內在生命及其同宇宙的自然關係之間的合理秩序，調節著包括人的心身一體在內的宇宙之整體運行。馮國超指出：

不僅宇宙間存在有道，在人的生命體中也存在有道，而且，兩者具有的道是同一個東西……正因為人身上有道，人才能長生不死。因為人一旦體會到自己身中之道的存在，也

① 馮國超：〈「道可道，非常道」新解〉，《中國社會科學》2022年第6期，第51頁。

② 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第120頁。

③ 楊國榮：〈道與中國哲學〉，《雲南大學學報（社會科學版）》2010年第6期，第46頁。

④ 陳霞：〈形神俱妙——道教身體觀的現代闡釋〉，《哲學動態》2005年第4期，第35頁。

⑤ 葛兆光：〈宇宙、身體、氣與「假求於外物以自堅固」——道教的生命理論〉，《中國哲學史》1999年第2期，第67頁。

就同時獲得了道的生化萬物、不生不滅的神通。<sup>①</sup>

概而言之，道不是意識的對象，既不是實體或度的概念，也不是外在的絕對威力的表象，而是一種必須被活生生地體驗到的、貫通於大小宇宙間的生命法則。

### 三、黑格爾思辨哲學與道教重玄學的對話

#### （一）黑格爾宗教史觀的起點和終點

黑格爾的宗教哲學以其思辨的形而上學為前提和歸宿。因此，黑格爾在正式展開宗教類型的呈列譜系之前，先就「形而上學的概念」進行了一番討論。在他看來，形而上學的概念是一個「完全具體的內容」：

這內容就是精神，而精神所是的一種發展，就是整個宗教哲學的內容。我們發現精神所處的階段，有諸種不同的宗教；規定性的這種區別之所以如此，是由於它構成諸不同的階段，顯現為外在的形式，這種外在的形式以精神為基礎，其區別以一定的形式在其中被設定出來，而這種形式當然是普遍的邏輯形式。<sup>②</sup>

以精神為內容，各宗教類型呈現為這同一個內容的有演進次序的各種特殊形式，這種演進次序是遵循著形而上學-邏輯範疇的發展形式的。在最低級的宗教形式和最高級的宗教形式之間存在著一種精神性的運動，這一運動規定了黑格爾宗教哲學亦即其宗教史觀的全部內容。關於這一運動，黑格爾說：

概念規定，特別是概念，並不自為地是一種靜止者，而是一自己運動者，本質上是活動，正是因此，它才是中介，像思維是一種活動、是自身的中介一樣，而且因此，有規定作用的思想也是自身的中介，上帝定在的各種證明，必定表明是概念本身的必要環節，是一種進程，是概念自身的一種活動。<sup>③</sup>

作為概念的一種精神性進程，宗教哲學是以歷史性的形式呈現出來的。也就是說，存在一種最初始的宗教形態作為這一進程的開端，也存在一種最完滿的宗教形態作為這一進程的終結，同時也存在著形成於這兩極之間的各種特定的中間形態。

作為開端的，是直接的東西，

① 馮國超：〈析道教生命哲學〉，《哲學研究》1991年第10期，第66頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第226頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第227頁。

直接者就是存在；在思維中直接者也是抽象者，這種抽象者尚未深入於自身，並以這種方式通過進一步的反思成為現實的，成為具體的。<sup>①</sup>

所以，在宗教史的起點，

自然宗教是如此被規定的，以至在其中，精神者與自然者一起都在這種最初的、純真的、未受干擾的統一中。但是，這種規定在此被認為是絕對的、真正的規定，而這種宗教在這種關係中則因此被認為是神聖的宗教。<sup>②</sup>

但是，黑格爾轉即否定了這種貌似「神聖」的狀態：

人本質上作為精神而存在；但是，精神並不以直接的方式存在，而是它本質上是這樣的：自為存在，是自由的，是使自然者與自身對立者，它專心致志於自然，與自然發生分裂，而且只有通過並按照這種分裂才能與自然和解，不僅與自然和解，而且也與自己的本質、與自己的真理和解。<sup>③</sup>

按照精神運動的本質規定，自然宗教中的精神和自然的直接統一性必須發生分裂，產生有限者和無限者的各種形式的對立，從而有了整部宗教史向著實體性的上帝概念演進的歷程。每一種特定的宗教形式都內在地蘊含著一些相互對立的規定性，這些規定性相互轉化，使較初級的環節得到揚棄，產生更高階段的對立關係。而在接近宗教史終點的地方，

主體性已達到其自為存在的頂峰，達到總體，在自身內知自身為無限的和絕對的。啟示宗教的本質規定就是實體賴以成為精神的形式。<sup>④</sup>

最終，作為宗教史之終點的，是全部宗教意識中最具體、最完善的東西的形成和出現，即上帝，「上帝是自在自為的必然者」，「上帝必須被瞭解為實體」<sup>⑤</sup>。

但是，關於實體，黑格爾還給出了一番更為圓融究竟的討論：

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 228 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 192 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 194 頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（II），北京：人民出版社，2015 年，第 156 頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 234 頁。

在有限者向實體的提升中，存在著一中介，這一中介在結果中曾被揚棄，被設定為無意義的。在實體與眾多者、有限者等等的反復對立中，這種被揚棄的中介應重新予以吸納，然而因此，這種中介在結果的運動中就被設定為虛無；也就是說，不僅結果必須被予以理解，而且在這種反復對立中，同一結果的整體和過程也應予以理解。如果以這一方式來理解整體，那麼就可以說：實體具有偶然性、無限的多樣性——它靠這種實體作為瞬息即逝的某一存在者而存在。存在著的東西，都在消失著。然而，死同樣又是生的開始；消失是產生的開始，且只是從存在到非存在的突變，反過來亦然。這是偶然性之變換，而實體則是這種變換本身的統一。重複發生的東西，就是這種變換，而作為統一的這種變換則是實體的東西，是必然性，這種必然性就是把產生轉換成消失，而反過來亦然。實體是存在的絕對力量。存在應歸於實體；但實體同樣也是突變的統一，即存在突變為非存在；但實體又是消失的力量，以致消失在消失著。<sup>①</sup>

就實體內部的各個環節而言，它們是相互對立的，前一個環節的消失產生了後一個環節；但是，就整體的運動而言，各個環節顯現為偶然的無限多樣性，實體則表現為這些多樣性的統一。在這種統一性中，某一個規定性的自身設定，同時也就設定了他者或另一個環節的到來，因此某一環節自身的否定就是另一個環節的被肯定，因此非存在也就是存在；而另一個環節的自身肯定就意味著它自身的即將被又一個他者所否定，因此存在就是非存在。伴隨著多樣偶然性的統一呈現為實體層面的必然性，存在和非存在之間的界限也就消融於整體。每一個特定的存在環節向他者的過渡，導致了「消失在消失著」，這同時也是獨一實體即上帝主體的實在化。

## （二）道教重玄學的「玄之又玄」

黑格爾否定了作為原始狀態的精神性和自然性之直接統一，但是他又肯定了一種經過概念之中介的建立起來的整體性統一。這種中介及其揚棄是在思維的領域中展開的。各個範疇相互設定和向他者過渡，以致其作為各種規定性的存在和非存在，最終在整體的運動過程中消泯了相互間的抽象區別。也就是說，黑格爾承認精神內容的一種經過分裂之揚棄的中介活動的統一性，並從中推出一個重要結論：存在就是非存在，非存在就是存在。相應地，在道教傳統中，也發展出了一個帶有思辨色彩的重玄學派。他們也主張有無之間的無差別性，但不是通過概念運動的中介性否定，以達到存在和非存在之間的辯證統一，而是通過直接而徹底地取消有和無的現成性的差異，同時再進一步抽空這種被設定的否定性本身，以滌除任何概念性對立的存在。成玄英《老子注》釋「玄」：

玄者，深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源於一道，同出異名。異名

<sup>①</sup> [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第234頁。

一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯。即不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄也。<sup>①</sup>

「玄」的涵義是，既不滯有，亦不滯無，也就是說，讓心靈既跳脫出有的方面，又跳脫開無的方面，不執取其中任何一面。但這還並不究竟。進而又釋「又玄」：

有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐學者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。<sup>②</sup>

「重玄」的涵義則是，既不滯於滯，又不滯於無滯，既跳脫有[有]有[無]的層面，又跳脫無[有]無[無]的層面，更進一步地不去執取其中任何一面。如果說，在黑格爾那裏，存在和非存在本質上統一於實體內部絕對化、實在化了的的存在方面，那麼，在重玄學這裏，有和無本質上卻是同一於顯示在有和無的對立之外的一種絕對化了、中立化了的無（玄之又玄）的層次。這種絕對化了、中立化了的無，既不是概念上與有相對的無，也不是意識中與有滯相對的無滯，而是一種徹底抽空了任何對立性的高妙境界。與黑格爾通過概念的設定、中介和揚棄來實現存在和非存在的統一性不同，重玄學是通過徹底否認任何概念性、表象性的設定，乃至否認掉這種否認本身，來復原有無的原始無差別性的。這種操作方式不是黑格爾式的概念運動，而是一種被唐代的杜光庭形容為「忘」的工夫：

夫攝跡忘名，已得其妙，於妙恐滯，故復忘之，是本跡俱忘。又忘此忘，吻合乎道。  
有欲既遣，無欲亦忘，不滯有無，不執中道，是契都忘之者爾。<sup>③</sup>

通過「又忘此忘」，重玄學家所體悟的「道」才從中顯示了出來。這種意義上的「道」顯然離黑格爾所界定的度的概念或絕對威力的對象性表現更為遙遠。但是，重玄學的「忘」的工夫和黑格爾的思辨卻抵達了一重相當接近的境地，即：在某個特定的維度上看來，事物的存在和非存在，或有與無之間，是不存在既定的差異和對立的。黑格爾通過思辨的方式揭示了，在自我運動著的實體內部，存在就是非存在，非存在就是存在；重玄學則通過不取偏滯的坐忘觀想，體認到了既不是有，又不是無，進而也不是[既不是有]也不是[又不是無]。放在黑格爾的語境下，這種玄之又玄的妙境，由於其一開始就拒絕了任何概念性對立的中介，或許更接近於原始自然宗教所觀照的那種純真統一性：

精神就在這樣一種關係中直接知道諸事物普遍的、真正的本性，在直觀中理解它們，  
就是因為直觀是一種知，是一種洞察，與夢遊症狀況比較一下就明白了，在這種狀況中，

①（唐）成玄英：《老子注》，臺北：藝文印書館，1965年，第4頁。

②（唐）成玄英：《老子注》，臺北：藝文印書館，1965年，第4頁。

③（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》卷六，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第14冊，第344頁。

靈魂返回到精神生活與其世界的統一。這樣一來，對於那種原來的、直觀的知性來說，諸事物的本性就展示出來，因為對於這種知性來說，諸事物的本性擺脫了時空的外在條件，擺脫了諸事物的知性規定，以致在這種統一中，精神再不是任意的自由幻想中按照其概念、按照其真實情況觀看諸事物，被直觀的東西是通過概念被規定的，在永恆美中顯現，遠勝於顯現失去活力。——簡言之，精神作為神聖的、類似神聖的生命力，就其純粹形態而言在特殊者中面對一般者，在其普遍性中面對並直觀到特殊者、個別者。<sup>①</sup>

如前所述，這種前概念的直觀遭到了黑格爾的嚴厲批評。但是，站在道教和重玄學的立場來看，由於道是貫通和遍徹一切的，即便是黑格爾意義上那種從直接存在通達上帝實體的思維活動本身，也仍然處在道的統攝之下，為道所掌有，因此也要以某種方式顯現出道體的這種有無之外、玄之又玄的特性：

道性無雜，真一寂寥，故清靜也。玄深不測，如彼澄泉，故湛然也。寂然不動，無為也；感而遂通，無不為也。無為者，妙本之體也；無不為者，妙本之用也。體用相資，而萬化生矣。<sup>②</sup>

這裏的關鍵是，要從什麼角度來看待這種致思路徑上的矛盾，如果更關注不同宗教形式或意識形態之間的對立性，那麼這兩種理解世界本體的路徑相互隔絕在對方之外，任何一方都不受另一方的限制，也都無法實質性地進入對方的本來語境；但如果更重視精神內容的普遍性，或道的本體在天地間的相通性，那麼也可以認為，黑格爾的思辨哲學和道教重玄學關於事物的存在本性，還是道說出了一些相互融貫的真理。這些東西方共通的普遍真理，正體現著黑格爾所說的，內在於精神主體心中的充實而自由的基礎。道教和中國文化當中並不像黑格爾武斷地認為的那樣，缺乏這個層次的內容，而是能夠做到和黑格爾等西方思想進行深入的對話和匯通。

## 結 語

綜上所述，黑格爾從他的理性主義立場出發，對道教等中國宗教存在著諸多誤解和誤判。其中最主要的一點在於，他是近代西方哲學所關注的意識活動的主體性和對象性框架的視角，來解讀中國人的天、道等觀念的，由此把道理解成了概念性的度，把天理解成了上帝實體的一種未經充分發展的抽象形態（絕對威力），進而抽空了中國人精神生活的內在豐富性。而在道教的本真語境下，道不是認識對象，不是實體性的概念，或者某種外在地控制著有限主體的威力，而是貫穿於人們的身體和心靈，同時整合著天地萬物的生命法則，是使有限存在者向著無限本原不斷實現提升和超越

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第192-193頁。

②（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十九，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第14冊，第454頁。

的媒介。黑格爾對於道的誤解，導致他對道教等中國宗教的規定出現了偏差，這是我們不得不注意的。儘管有著不同文化背景所造成的隔閡，但是，在本體論層面上，黑格爾的思辨哲學仍然能夠取得同道教哲學相會通的契機。上文嘗試著以黑格爾形而上學中的存在-非存在的相互過渡，同重玄學所崇尚的坐忘有無，進行了一定程度的比較，其目的正在於揭示出這種思想匯通的可能性。而與西方思想的對話，不僅能夠幫助我們更好地吸收和消化西方哲學的成果，也能幫助我們更有力地推動道教等中國傳統文化在現代性背景下的創造性轉化和創新性發展。

## 書評、綜述與訪談

## 對中國哲學的存有學研究：偏重存在的居有

## ——評《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》

陳逸舟；余群\*\*

**提 要：**文章建立在《道教批判》的基礎上，以對其現象學神學的範式還原為基礎，回歸到存有學的源發的領域上，通過對存有之本現的建基構建其源發的範式「存有-宗教」，以存有源發的是非、差別和純全存在的兩種存在屬性的領會為存有與存在的中介，在「存有-宗教」的基礎上進入到存有之本現性未明的存在中構建「存在-宗-教」的研究範式，同時以對「是非」和「存在」兩種存在屬性的偏重得到兩套生存論建構和現象學神學考察的視角（範式），在範式完備的基礎上進入對《道教批判》所闡述的「中國」根柢的「道教」的研究，在存有學的基礎上消解了「老子」與「莊子」的對立性問題，且以對「中國」的生存論建構的梳理，證明瞭中國哲學展開的本質形式「莊儒合道」，以對「中國」的生存論建構的回歸梳理、說明了「由老及莊」的內在自然的邏輯的本質展開。

**關鍵字：**中國哲學史；存有-宗教；「中國」；由老及莊

在 2024 年春節前一個月，筆者讀到王鵬飛博士的《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》，這篇文章使用了現象學神學和黑格爾史觀兩種主要的哲學史研究方法，通過對本質範式的確定來「看」清楚作為「中國根柢」的道教的存在。<sup>①</sup>在文章中，作者提供了兩種範式，分別是明確地提出了的「政治哲學」和潛在地<sup>②</sup>表明了的「美學」。這兩種範式被放置於歷史時表現為兩種不同的邏輯展開，前者即黑格爾提出的由美學（藝術）為開端，宗教為中介，哲學為最終階段的「美學（藝術）-宗教-哲學」的邏輯展開，後者即作者以政治哲學範式本質的看來理解中國哲學史，而得到的屬於中國哲學（史）的「美學」範式，其邏輯展開正好是政治哲學的倒置，即「哲學-宗教-美學」。

\*\* 作者簡介：陳逸舟，男，福建漳州人，現為浙江越秀外國語學院本科生，研究方向為：現象學和宗教哲學；余群，男，江西樟樹人，博士，現為浙江越秀外國語學院教授，研究方向為：美學、中國哲學（陽明心學為主）、文藝理論。

① 「鑒於對道家與道教思想史研究的傳統思維方式的局限性，我們有必要援引中國傳統學術中所欠缺的現象學-神學作為新型方法論重新思考其根本問題。比較宗教學的方法是對它的必要補充。一般說來，此二方法分別具有縱向與橫向的思想維度。就前者的邏輯性而言，這種研究可以被表述為關於『中國根柢』的歷史哲學。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第1頁。「就『道教的存在』與『存在的道教』（道教史）的區別而言，現象學方法的研究就是懸擱道教的史實，將存在的道教懸擱起來，對道教的存在進行思考。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第13頁。

② 作者提出核心觀點認為中國哲學的本質是中國美學，因此此處雖然言是潛在，並非因為美學這一概念是潛在《道教批判》中潛在，而是因為「美學」這一種哲學並不作為範式而被使用，因此是範式的潛在。如此言為範式的潛在，是因為政治哲學的範式在存有學的「看」下正是將存在問題的焦點放在對「是非」的存在性質的處理，因此在政治哲學的範式中才能看出美學的東西，因為美學並非在對「是非」的處理之外，而正是一種對是非的與政治哲學相反態度的處理。

筆者認為作者因為使用這樣的本質直觀的分析方法得到了對中國哲學（史）的細緻的、有邏輯的分析與認識，在筆者看來這是一篇非常有價值的文章。但出於對作者以政治哲學為範式而導致的一種對中國哲學作為美學的貶抑性的結果的懷疑，筆者決定通過對範式的還原提供一個更全面也更懇切的「看」法，以此給這篇文章所提供的邏輯史一個更準確地看清的門和通路。

因此，本文會從對《道教批判》<sup>①</sup>的分析範式還原開始，首先以對作者使用的「存在-神-學」的分析範式的不徹底性進行說明，以說明為開啟進入對基於存有之本現的本現性構建根本的存在範式「存有-宗教」，闡明存在論以居有存有為存有學（「存有-宗教」）的根本旨歸，以此進入到存有之本現未明的存在論中，構建「存在-宗-教」的現象學神學的分析範式。同時在對範式的構建中，在存有學部分將《道教批判》所領會的政治哲學與美學兩種存在論還原為存在同時包含的「是非」與「存在」兩種存在屬性。在進入到「存在-宗-教」的範式構建中時，則因為此種範式的分析對象在存有之本現性的未明階段，故而因為對存在的「是非」與「存在」兩種特性的偏重形成不同的存在論（哲學範式），即偏重於「是非」的以非此即彼的政治實踐為生存形式的「政治-是非-生存論」，與偏重於「存在」的以歸本於存在為審美實踐為生存形式的「審美-存在-生存論」。

最後，本文則進入《道教批判》所以道家道教視角為中國根柢的中國哲學研究，在其以存在-神-學上對中國哲學「存在」的本質闡發上，以更為基礎的存有學範式「存在-宗-教」進入對中國（根柢）的哲學史的理解，通過對《道教批判》所把握的中國哲學邏輯展開「由老及莊，以莊解老」進行思辨，在以其對展開的本質形式「莊儒合道」的澄明中看清「中國」的生存論建構基礎，同時對「中國」的回歸以此看清作為「政治-是非」的生存論建構的「老子」存在於「中國」而自然於「莊子」的「由老及莊」。

## 一、存有-宗教：現象學-存在-神學的範式還原

### （一）對「存在-神-學」的不徹底性的解釋

從《道教批判》中明確可以看到作者有對海德格爾的存在論有所瞭解，但是為什麼作者仍然堅持使用在存在上建基的「存在-神-學」，一種建立在存在論差別上「超越」了純粹存在領域的現象學神學。

神學視角下的道教的存在問題，將思維所運用的具體概念從寬泛的哲學和流俗的神學中推至存在論（ontology，即一般而言的本體論）與神學（theology）的某種特異組合中：這就是海德格爾給出的「存在-神-學」（onto-theo-logy）概念。從概念的確定性上說，神學與哲學的關係，或者說神學在哲學研究中的價值，確實需要具體的說明。一方面，哲學所關心的那個神學思維其實就是它的超越性維度，哲學僅僅根據這樣的超越之維中才能說「科學不思」；另一方面，神學所關心的哲學

<sup>①</sup> 即《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》，後文如此簡稱。

就是它的存在論，就是從區別於存在者的存在去看某物存在起來的問題。<sup>①</sup>

「存在-神-學」乃是一種不超越的超越結構，作者已然領會到了存在的本根性，因此想要建基在存在論上以此獲得存在論以對純粹存在的還原而所獲致的本源性（真理的綻出性、存有的本現性），所以作者使用的神學與哲學概念都被綁定在了純粹存在領域的源發<sup>②</sup>上，因此神學必得關心於存在論，即哲學史所顯現的神學若要落點到對人的實踐指導上就必須得出於本體論構建其整套理論，而在作者這裏則關乎於要如何從純粹存在領域中建構出「神」，一個不違背於存在學的但具有超越性的神學，從文中可見的這樣一種神學給了哲學<sup>③</sup>超越之維，方才使得哲學超越了不能思的科學（即前設了存在者的存在學）而作為哲學。因此，一種疑問產生：純粹的存在領域所提供的是純全存在的存在學，那麼純全的存在何以提供其超越自身的超越性思維，而作為一種存在-神-學？

從存在論的「存在」到神學的「存在得好」的思想過渡被海德格爾提問為：「上帝如何進入哲學之中？」<sup>④</sup>這等於在問：價值如何進入事實之中？在無神論化的現代科學中，事實推不出價值，但價值可推出事實。換言之，存在無價值的事實，不存在無事實的價值。然而，這種表述直接顯示了「存在」的優先性，即這只是從存在論的意義上說的，而不是從神學的意義上說的。神學必須說，無價值的事實存在得不好，以至於不應存在。於是，神學要追問存在論：無價值的事實為什麼會存在呢？……當海德格爾思考上帝如何進入哲學之中時，就在其思考中，存在者可以堂而皇之地存在得壞，因為正在思考的上帝還沒有思考好，但卻從未停止創造。這位上帝的讓存在者存在起來的創造性激情壓倒了對被造物存在得好不好的顧慮。從邏輯上說，正是作為創世主的這種上帝讓具有神學意識的存在者（人）感覺到了存在的問題，意識到自己及其所在的世界有待被拯救，進而從中呼喚作為救世主的上帝。這樣意識到「存在」與「好」並不同，進而可能意識到「存在論差別」，才是神學的邏輯開端，是神學（theo-logy）在自身內包含邏輯（-logy）的條件。<sup>⑤</sup>

作者對存在-神-學的構建乃並非未經反思的進入到對「神」這個根本性的存在者的預設，而是基於存在差別的意識，即存在得好或者不好，進而意識到「存在論差別」，也就是有好的存在和不好或者不夠好的存在，人以對存在的存在差別的領會自然而然的進度到一種存在論差別的領會與認可中，這是說人凡只要領會到存在的差別、領會到存在的好與壞，就必然會出於對存在的好與壞的意識構建一套確實如此的，即符合其對存在的差別的領會的存在論，因此，存在學也就因為存在的好與壞的差別而被領會到了本有（存有本現而出的）的是（好、善）非（壞、惡）特性，「是非」乃是源發的屬於純粹存在領域的性質，因為存在並非被空洞的領會為虛無，而是始終領會著差別而存在（本有、源發）<sup>⑥</sup>。

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

② 在海德格爾中後期中本有（Ereignis）是對純粹存在的更深刻的說明，這一概念有存有之本現的不發生的發生義。

③ 這裏應就是指的自然被還原到純粹存在學的存在論（生存論）建構。

④ [德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興等（譯）：〈形而上學的存在-聖神-邏輯學機制〉，收入《海德格爾與有限性思想》，北京：華夏出版社，2001年，第32頁。

⑤ 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

⑥ 「此在具有幾層優先地位。第一層是存在者層次上的優先地位：這種存在者在它的存在中是通過生存得到規定的。第二層是存在論上的優先地位：此在由於以生存為其規定性，故就它本身而言就是『存在論的』。而作為生存之領會的受託者，此在卻又同樣源始地包含有對一切非此在式的存在者的存在的領會。」[德]海德格爾 Martin Heidegger

而若僅僅到這裏，則僅僅是對存在的特性有了更深的領會，但因為作者選擇建基在差別的存在而非存在的差別上，因此導致了他所使用的範式並沒有真正獲得存在（存有）的源發性（本現性），而是以承認存在的差別性的事實進度到承認存在本身的無力，因此在作者看來分明是非、善惡、好壞的價值判斷的政治哲學乃是屬於現象學神學的唯一範式，因為作者所構建出的乃是存在-神-學而非純粹的現象學神學。可見的，作者所使用的概念「存在-神-學」，當神進入到存在-學的框架之中時，神並非源屬於存在的一概念，而是以存在論差別的領會巧妙的進入，在人必然追求存在得好的基礎上構建了一套以好作為存在論差別上的存在本質的存在論，神學要追問存在論：無價值的事實為什麼會存在呢？<sup>①</sup>顯而易見的，源發於存在論差別的存在-神-學，已然以其追求好而作為好的本質取代掉了存在本身，在存在-神-學中，存在已然獲得了貶抑性，神乃是出於存在論差別的好的本質，因此存在在神的介入下成了不好或者不夠好、尚且不好。

因此，作者的錯誤並非在於他對存在的源發性的不認可，而在於對存在得好的執念深重，乃至於他以巧妙的形式通過存在論差別的領會為自己找到了依據，因此而又以進度的形式重新回返到了古典性的神學之中，在看似無礙於存在的存在-神-學中，存在論差別被擴大的發散到、應用到了超越存在本身的維度，實際上，對存在差別性的領會，是非（善惡、好壞）的價值性的存在，並非「-神-」的介入，而是直接被領會在存在的源發性之中的。所以，想要對作者的範式進行更為本質、徹底的還原，就在於回到存在的源發性中，回到存有之本現的本現性中。

## （二）存有學：現象學-存在-神學

從傳統形而上學，即存在者的存在論進入存有學，即是現象學神學的從存在-神-學進入到「現象學-存在-神學」，而這個名稱也本質性的包含了存有學作為一種神學<sup>②</sup>的綻出形式。

現象學表象為一種嚴格在現象上建基理論的理論「現象-學」，但更為內核的在於其自身表彰出的運動性，也是存有的源發性。在現象學中，為了更本質地把握存在者，因此反而要求懸置掉存在者，因此進入到直觀的領域把握真實的存在者。也因此，本質直觀獲得了一種運動性、發生性，即在直觀、領會的領域記憶體在者被把握、還原到了一種生動的、發生的存在領域上。因此存在的差別性被還原、回歸到了純全的存在領域上「現象-存在-學」，也在對這個純粹存在領域的進一步探索中，存在作為本有，即作為存有之本現的意義被發明出來。因此人的（此在的）本真存在即在於居有存有，在於領會、綻出存有之本現的本現性。

在這樣意義上，存有學根源於現象學、存在論<sup>③</sup>但又因為本有之思<sup>④</sup>而超過了，或者說作為根本、

---

著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：商務印書館，2015年，第18頁。

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

② 「存在論擁有一個存在的基礎，這一點也是迄今為止的哲學史一再透露的，並且在例如亞里士多德的話裏得到了表達：第一科學、關於存在的科學，就是神學……神學概念與當前作為一門實證科學的基督教神學概念毫不相干」。[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，丁耘譯：《現象學之基本問題》，上海：上海譯文出版社，2008年，第27頁。

③ 這裏指基礎存在論、神學本體論等未明存有之本現性前的探索。

④ 華嚴講「別教一乘，坐斷法界」，當真理、存有之本現未明瞭時有許多理論，但當存有之本現被領會、真理被綻出的把握在運思中時，那麼一切的存在都是存有之自身的顯現，一切運思都是真理如其自身的綻出。「在哲學的另一開端中，思想的重負是不同的：那是對作為存有本身而居有自身的東西的啟-思，那是把存有帶入其本現的真理之中。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興譯：《哲學論稿》，北京：商務印書館，2017年，第129頁。

作為惟真實者包納了這些運思和探索。在這樣的意義上，或許可以稱之為普遍性描述的一種說明上，真理<sup>①</sup>即是對存有之本現的居有。因此，當現象-存在-學已然達致存有時，本有之思的另一開端已然居有了第一開端<sup>②</sup>，存有的純全性已然居有了存在、生成、生存的差別性。因此，這個時候的存在-神學，就並非是存在-神-學，而是存有-神學，是現象學-存在（存有）-神學。這是說，存在作為中介的，以存有作為惟本質的，在開端從差別通往純全的現象學，和從純全開顯差別的神學，現象學（-存在-）神學是信仰（信念）性的存在學，也是存有的神性學，前者在於存在差別性的開顯，因此存在被差別性的領會為內（心、現象）與外（物、事情本身）、是（善、存在得好）與非（惡、存在得壞）、一（存有）與多（本現），因此信仰（信念）是圓融差別性的中介，而在這樣純全又差別的顯現中，不障礙的允諾一切的即是存有之本現，是存在自身的純全顯現，因此一切差別性的存在都顯現為純全的存在，而在差別上的純全顯現也就作為一種神聖性的存在與顯現<sup>③</sup>。

### （三）現象學（-存在-）神學的存在-宗-教

#### 1. 從存有-神學到存有-宗教

現象學-存在-神學是存有-神學，是信仰性的存在學和神性的存有學。存有是對純全的存在和差別的存在的同體，對於存有之本現性未明瞭的階段而言，就需要一個更貼合於存有學的、更貼近於存有本現之未明的詞語，因此，存在-神-學通過神的介入為這個為明的階段揭示了一個根本性的東西，但同時也因為對差別性偏執的領會，即神與善、與存在得好同體，而使得在發生上不易於脫離這樣概念的束縛，所以固然「神學」這個名稱顯示出了存在的差別性，但卻有礙於對存有本身的純全性的領會。同時，加之考慮到作者在《道教批判》中提供了兩種哲學<sup>④</sup>的內含邏輯（存在的在世），即政治哲學的「美學-宗教-哲學」的邏輯進路，和美學的「哲學-宗教-美學」的進路，二者共同之處在於宗教作為連接美學與哲學的媒介，因此「宗教」這個屬於顯現出一種共通性。而在中國的文化語境中「宗」毫無疑問比「神」更具有對差別和純全的同一領會性，和基於領會的對生存的指教、旨歸性。因此在一種「以宗為教<sup>⑤</sup>」的語義使用下，「（存有，有）<sup>⑥</sup>宗（的）教」應當是比「（存

① 純粹存在，或者在居有是非、差別性的意義上稱呼為根本的生存論建構、態度、旨歸。

② 海德格爾不一定這麼認為，他說道首先應該在爭辯中，但他同時也說道這個開端就是存有之本身，所以在筆者看來真正的進入到本有的、即存有之本現的運思中後，另一開端就已經包納了第一開端。「這個開端首先要作為另一開端、在與第一開端的爭辯中才變成可實行的。原初地來把握，開端就是存有本身。與之相應地，思想也比表像和判斷更為原始。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興譯：《哲學論稿》，北京：商務印書館，2017年，第71頁。

③ 本質上只是本真的存在、顯現，但在差別性的視角中本真即是神聖化地對神聖的居有。

④ 這裏筆者認為應當補注《道教批判》以及繼承道教邏輯的本文在概念上使用哲學和存在論的共通性：在《道教批判》中使用的現象學神學是「存在-神-學」，其範式是關乎於「存在」的「是非」性的政治哲學。在作者的追求中希望有一種即不在信仰之內但又能進入神學的普遍範式，因此作者使用了存在-神-學的政治哲學，其根本原理在於存在源發出的差別性顯現為時空內有不同能動的存在者，作為存在差別顯現的存在者，此在在其中占核心地位，因此此在的「是非」決斷顯現為存在屬性，在將此在看作人來講即是政治人，在將此在看作此-在、在世存在來將，「是非」即是差別性顯現的一種純全的屬性，因為此在總是作為人去看「存在」，因此「是非」並不後屬於「差別」。在這樣一種意義上，對存在論即是生存論，存在論即是政治哲學。

⑤ 「按照漢語的理解習慣，宗教即以宗為教。」李保平：〈法治社會中的宗教秩序研究〉，《寧夏社會科學》2008年第6期，第118-122頁。「如果說中國有宗教的話，那麼，其特點是『以宗為教』。」彭兆榮：〈「禮」之體與「儀」之用——中國與世界的儀式人類學對話〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2013年第6期，第5-9頁。

⑥ （存有-有），即是一種對存有的本現性未明的「存在（有）」概念使用，和對「宗」與「神」必須源發的連結

有，有）神（的）學<sup>①</sup>」在中國語境中更適合於哲學，即作為存有學的以居有存有為旨歸的，存在論的。在這樣的意義上，存有-神學應當被更本真地被稱呼為「存有-宗教」。

## 2. 存有-宗教到存在-宗教

存有-宗教乃是根本的對真理綻出的把握，是對存有之本現的明瞭地把握與運思，是存在作為實在如其本身的顯現。因此，之所以要將「存有-神學」改寫為「存有-宗教」，就在於存有-宗教更本真的貼合於存在（存有之本現的本現性即是存在本真存在的存在性），因此這個概念使得存有作為惟真實者承擔起了它未明的責任，即存有雖然有本現性未明的狀態「存在」，但這並不意味著存有的本現性有斷絕，因此在存有這一概念上以偏向超越性的「神」來使用不夠恰當，而「宗」則以神聖與世俗的兼具，更本質的來說是對存在的本真存在、對生存的存在得好的把握的含義，更能承擔起存有在存在論中的潛藏，以及存有已然本現中「存在（存有）」和「宗教」的同體。同時，這也使得存有為唯真實者的範式更能進度到其本現性未明中。

因此，在要分析未明本現性的存在論時，存有-宗教需要衍生、進度出一個範式與概念，進入到存有之本現性的運思前的階段，以此從本真的「存有-宗教」能夠運化到未明本現的不究竟、不自明的存在論中。在《道教批判》中，作者使用的範式乃是作為政治哲學的現象學神學「存在-神學」，就《道教批判》的研究看來，這一對存有的偏重是非、差別的存在特性的範式是足以從人對存在差別的領會進行對存有之本現的運思的前史進行研究的，但因為偏重於是非、差別的存在特性，所以並非真正的從存有所源發而來作為一種公正的研究。而在前文中，出於對偏重差別性的糾正，已然從存有-神學的概念書寫轉換到了存有-宗教的概念，在《道教批判》中因為沒有偏重是非、差別之外的根本範式，因此存有-神學乃是一隱去的基礎，政治哲學則直接建構於其上並且以完全代表存有-宗教的形式將其源發性遮蓋，但因為如今從現象學-存在-神學角度闡明了存有-宗教的源發性，因此在同理的基礎上，存有-宗教在面向存有之本現的運思前的範式則可以被書寫為存在-宗教。

但這裏需要更進一步說明的就是從存有-神學（存有-宗教）到存在-宗教和從（存有-宗教〈隱去性的〉）到存在-神學的不同之處，居有存有的根本旨歸所源發出的對存有（純粹存在）的專注是已然在所需要的範式存在-宗教中見明的，但是應需要專門處理的一點是，如果不偏重於是非、差別，應當怎麼更公正地理解「存在-宗教」這一範式？落到《道教批判》中更具體地說，「存在-宗教」這一具體的範式如何公正地接受政治哲學與美學兩種範式與進路？

在這裏「-宗-」乃非是一個出於存在差別的存在論設置，而是一個以存有為根本的在存有之本現的未明瞭中對存有的領會模式，如此，根據存有顯現為一種是非、差別與純全存在的同體，我們可以就由存有這兩方面同體的特性進入到存在-宗教中，如此擁有兩種「存在-宗教」的範式，即一者以注重是非、差別為宗的存在-宗教，一者是以注重純全存在<sup>②</sup>的存在-宗教，二者在根本上都

於存在的說明。

① 「神道為宗，以神道設教，是以宗為教，此即『宗教』，這是華夏文明對於『宗教』的理解。」吳小鋒：〈早期中國時空秩序的建立與展開——從文字學的角度考察〉，《同濟大學學報（社會科學版）》2022年第2期，第92-101頁。

② 在此視角中可以說就是忽視「是非」性，在存有之本現明瞭的視角可以說是是非、差別性和純全存在性的共同呈

關乎於對存有的居有，但在存有之本現的未明瞭下以各自有偏執的形式領會著存有而不完全的企圖居有存有，因此我們可以獲得這兩種範式的稱呼，以「存在」作為存有的本現性的未明瞭的含義，用偏重作為首碼鏈接於存在，因此我們可以相較於政治哲學與美學更本質的稱呼這兩種哲學（現象學神學）範式或生存論建構，一者是「政治-是非-生存論」，一者是「審美-存在-生存論」。

如此，這兩種哲學的邏輯展開也就可以得到一種更本質的把握，即相對於作者藉由黑格爾的哲學進路所領會的，（政治）哲學的「美學（藝術）-宗教-哲學」，和倒置黑格爾的哲學進路的作為美學的哲學進路「哲學-宗教-美學」。我們首先應明白這樣的哲學邏輯進展不應也不適用於實在的，或者說超出於它自身的哲學歷史，它固然可以進行一種規範性的本質認識，但必然會遮蔽掉存在中更精密的東西，因此至少筆者並無意讓它作為無論是西方哲學還是中國哲學的確如此的一種展開認識，它應僅僅作為一種本質範式（生存論的<sup>①</sup>、生存態度的）來被小心地使用在對歷史真相的還原和對二手研究的辯破上。

因此，作為政治哲學的「政治-是非-生在論」的生存論核心在於從「是（存在）」到「是非」的生存度向，是「是非」對「是」的攝取和居有，根本上通過居有存在（本現性未明的存有）的是非特性而進入對存有的居有<sup>②</sup>。作為「美學」的「審美-存在-生存論」則核心在於從「是非」到「是（存在）」的生存度向，是「是（存在）」對「是非」的攝取和居有，根本上通過居有存在的存在特性而進入到對存有的居有<sup>③</sup>。

## 二、基於《道教批判》的中國根柢研究

### （一）確定基於《道教批判》的對中國哲學的核心研究方向

前文已經將範式還原的工作完成，已然有了更完備的方法來進行對道家道教哲學史進行理解，因此筆者將根據《道教批判》的核心邏輯進行思辨，其目的一者在於更公正地看清楚中國哲學史理路，二者在於更清晰的看到中國哲學的生存論態度和存在論特徵，而這二者都關乎於對「中國<sup>④</sup>」的存在-宗-教的考察，因為限於工作量問題，故而本文就只就《道教批判》以政治哲學的現象學神學所「看」到的，中國哲學史的美學理路「哲學-宗教-美學（藝術）」和中國哲學的美學態度（或者

現，也可以說是純全本現著是非、差別性，因此在存有之本現性未明的視角而言，「存在」性就是對「是非」性的忽視，即側重於不考慮是非（如遺去是非）從而回復於存在而居有存有。

① 「此在具有幾層優先地位。第一層是存在者層次上的優先地位：這種存在者在它的存在中是通過生存得到規定的。第二層是存在論上的優先地位：此在由於以生存為其規定性，故就它本身而言就是『存在論的』。而作為生存之領會的受託者，此在卻又同樣源始地包含有對一切非此在式的存在者的存在的領會。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：商務印書館，2015年，第18頁。

② 以黑格爾的精神哲學為例，已然可以作為絕對精神展開的環節作為本質（居有存有），但仍然作為環節而非存有本現的居有存有。用它大而概之的精神哲學的展開來看：其第一階段「是」：「技藝與存在一體的境界」；第二階段「是非」：「天上的世界（善的、本體、實體等）與地上的世界（不完善的、天上流出的、現象世界等）」；第三階段也是最終階段「是非於是」：「實體即主體的辯證前進，現象即本質的邏輯展開」。

③ 以華嚴宗判教為例，作為如來藏的唯識教算在大乘終教，已然明瞭「心是佛心，定當作佛」，但亦不如頓教離言絕相，無聖無凡，存有本現而出。其乃是通過「是於是非」，以真如緣起明白眾生皆無罪無福，但仍然需要修行遺去是非和差別念想，期待通過修行而達到證覺，而非如頓教離言絕相，存有本現如此，人本來無罪無福，存在無一絲一毫差別相。

④ 作為「中國」的在世存在者。

說中國哲學就是美學)的內在的邏輯結構,來進行思辨。可以設想的點,筆者會通過對「是非」和「存在」兩種存在本有的特性以及基於這兩種特性的不同側重的生存態度和存在論建構來重新審視《道教批判》的邏輯理路,從而更精確的把握到支撐《道教批判》給出美學理路和美學態度的理論內涵,以此更公正地給出結論。

在這樣的目的下,一方面筆者將以「存在-宗-教」的範式本質的把握與分析《道教批判》的理論邏輯,這是在工作量限制上文章開展的根本方式,另一方面筆者將重點關注這個「德」「道」等存在論概念,這是在工作量限制上文章開展的必要方式,是對文章在工作量有限的基礎上能夠儘量貼近對道家道教視角的「中國」哲學(史)<sup>①</sup>認識的保障,通過確定不同哲學思想的存在論構建與內含的生存態度。

所以,在這樣的根本方法下,首先要確定的是《道教批判》給出核心觀點「中國哲學的邏輯展開是美學式的」「中國哲學是美學<sup>②</sup>」的根本邏輯。故此,展示的,在這裏舉出作者在《道教批判》導言中的,作為其對其文章整體觀照,展示了《道教批判》所展現的道家道教視角上的中國哲學史的,邏輯理路與內含內容的兩段話:

道教思想史內部的從政治到美學的轉換,既是橫向的(從老子到莊子),又是縱向的(從老學到莊學)……對關於道教的歷史哲學來說,其根本任務就在於論述道教思想史在老莊之間從上下型神學結構到前後型神學結構的內在變遷過程。廣義的道教的歷史邏輯起點是老莊的差異乃至對立,其歷史邏輯終點則是老莊的某種統一。<sup>③</sup>

概而言之,「道教的終結」就是老子的失敗「新道教」的誕生就是莊子的勝利。……老子的「仰望」與莊子的「內觀」分別代表了文化思維的二元結構與一元結構。以莊化老,就是政治的審美化——《莊子》內七篇(結構)中,末篇《應帝王》以首篇《逍遙遊》為「第一前提」。當我們在第四階段的審美化的道教中看到了很多本屬儒教的內涵時,其根本原因既不在於……而在於其第一階段中的莊儒合道。這樣,道教思想史完成了它自己的邏輯的圓圈:以中國哲學的形式發端的道家思想,在經過作為中國宗教的道教的「死而復活」之後,證明自己的本質是中國藝術,並將在其中獲得「永生」。關於「中國根柢」的歷史哲學證明了與黑格爾的歷史哲學正好相反的觀點:宗教高於哲學,而藝術高於宗教。這是因為,哲學的思維方式在於宗教情感,而宗教的拯救之道在於藝術審美。<sup>④</sup>

「由老及莊,以莊解老」,這是作者給出的中國哲學史理路。在這個中國哲學的展開中,以代表政治哲學的「老子」為開端,最終達到於代表美學的「莊子」,「莊子」以解構的形式獲得了在莊子的範式中對「老子」的統一。這樣的過程是從政治哲學的「上下」二元存在論的構建達到對一

① 哲學即指「中國」的生在論建構,史即是存在的在世(「邏輯展開」)。

② 「道教美學在『中國根柢』的意義上就是中國美學。沒有中國美學,就沒有『中國』。在這個意義上,中國美學就是不折不扣的『中國哲學』。這種學術最諳熟『得民心者得天下』的道理,堪稱『美學政治觀』。它更知道,『民心』是可以馴化和製造的,是可以朝著既定的目標教化和導引的,而這在本質上就是孔門的『教育』事業。這種『教育』的實質就是把一個人的意見打扮成千萬人的意見,即變成民意或眾意,故而最見不得學生會獨立思考並由此發表見解。這就是說,中國美學是中國(民本)政治的真正的形而上學基礎,故而是真正的中國哲學。」王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第376-377頁。

③ 王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第28頁。

④ 王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第328-329頁。

元的審美化的存在論構建，最終通過了美學的踐行方式「藝術」從而實現了作為中國宗教的拯救（生存指導）。

在明確了作者給出的核心觀點的內在邏輯內容，我們可以確定文章接下來工作的具體的落點。

首先，作者給出的中國哲學史的邏輯理路是「由老及莊」，所以工作第一點要放在對道家道教視角的中國哲學史的理論進路是否可以被概括為「由老及莊」。

第二，作者給出的中國哲學史的邏輯理路「由老及莊」的理論進路並非老子內在的「由老及莊」，而是老莊一者作為政治哲學、一者作為美學的彼此對立中的「以莊解老」。因此第二點工作就要放在對老莊是否對立問題的思辨上。

第三，作者給出的核心觀點「中國哲學是美學」關鍵在於宗教的拯救手段在於「藝術審美」，宗教背後的哲學思維（生存態度）是美學思維的「內在超越」<sup>①</sup>而非外向的理性思辨與超越，那麼需要對這一點進行嚴格的考證與說明。

在明確了這三點任務後，就可以基於根本指導，即對《道教批判》的邏輯理路的思辨，和關注於原始文本的哲學思想的核心「道」的把握，開展存在-宗-教的中國根柢的「道教」研究。

## （二）道教：作為存在論和生存態度的中國根柢

在《道教批判》的導言開篇作者便引出了「中國根柢在道教」的問題，正如作者所言的，也是關乎於第一個工作要點，道教（老莊）何以代表中國哲學？道教思想史（由老及莊）何以代表中國哲學史？之所以要說「中國根柢全在道教」，是因為一般說來並非如此，即通常被認為是中國文化的本位思想或主體思想的是儒家思想。而「根柢」一詞一方面表達了某種基礎意義，一方面又暗示了其基礎性的隱秘形式。這就是說，道教的「中國根柢」意義存在於某種揭秘的論證形式中，而使之隱而不顯的那個東西自然就是作為顯在遮蔽物的儒家思想。就「根柢」一詞的隱秘意義而言，一方面，作為中國文化的顯在主導勢力的儒家思想不宜被稱為「中國根柢」；另一方面，道教的那些顯在內涵也並非「中國根柢」。這樣，「中國根柢全在道教」的具體意義就在於：一方面，「中國根柢」在道教中，而不在儒家思想等中國文化的其餘教流中；另一方面，道教思想並非全是「中國根柢」，而只有那些隱秘地存在的道教內涵才是這個「根柢」。如此，惟有透過顯而不隱的顯現，才能看到那個隱而不顯的「根柢」。那麼，當我們沉思何為顯隱時，便需要更為澄澈的界定與方法。如果就「看」現象的方法來看，顯與隱乃是對現象的「看」的角度不同，是「存在者」和「存在」的區別。知白守黑，知明守暗，惟在那顯現中不顯現，在發源中不發源的方才是「根柢」。在這個意義上，作為顯現者而存在的「仁義道德」和「神仙信仰」等等都並不是那個在存在中真正的存在，真正的存在乃是在「存在」中被把握為「存在-宗-」的「-教」<sup>②</sup>。

在此意義上，若就以使得神仙信仰和禮教觀念融合的內在機制（存在），來理解「道（存在-

① 「『中國哲學』的實質則在於人為地斬斷從本體論到認識論的過渡，讓本體論在認識論的外面折返至本源論，將這種思想的『退化』表述為本體的『下落』（即體即用），並將這種折返本身表述為心性的『內在超越』。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第309頁。

② 「存在-宗-」是被立出者，它有著多種多樣的語言與名字，而真正發微於毫端處的「-教」才是這一套思想的真實存在，或者說本質。

宗-教」，那麼說道教是中國根柢則無大偏差，因為惟道教便已經可以顯示清楚中國政治之基礎，或者說中國人的普遍生存論建構（態度）。在這樣的概念上，老莊（老子和莊子，老學和莊學）以代表道教的源發而言代表道教思想史的邏輯內核和邏輯展開應是無疑問的。故而對「（老莊）由老及莊」是否能夠代表中國哲學史，其疑問就不在於老莊（由老及莊）能否代表中國哲學，而在於由老及莊是否能夠代表中國哲學史的邏輯展開。這是說，關鍵並非在於老莊道家（由「老」及「莊」的道家道教思想史）對中國哲學（史）的代表性，而在於由「老」及「莊」的核心點「及」所暗示的我們所言的「老莊道家」內含的「老子」與「莊子」的對立性，因為倘若老莊自身無對立性而只是作為歷史展開的不同進度，那麼就不應言「由老及莊」，而若如此言，就必須得如作者說的道教思想史內部的從政治到美學的轉換，既是橫向的（從老子到莊子），又是縱向的（從老學到莊學）<sup>①</sup>，方才能說是「由老及莊」。

故此，第一個工作點的遺留問題乃需置於對「由老及莊」背後的哲學史內容的邏輯展開上，同體於「以莊解老」是不是「（莊子）解構（老子）」的問題進行研究。

### （三）同道之教：存有學對老莊對立問題的解構與重建

在確定作者的理論邏輯的內容的基礎上，可以進一步清晰工作的具體目標和任務。我們要基於《道教批判》給出的「由老及莊」的邏輯展開，以及其內含的對作為政治哲學的「老子」和作為美學的「莊子」各自理論的限定進行一個清晰。

「由老及莊」是作者給出的道家道教視角的中國哲學史的邏輯理路，「以莊解老」是「由老及莊」的展開形式。以作者的觀點來看，其中關鍵的是作為二元論的政治哲學的生存論建構的老子，被作為一元論的美學的生存論建構的莊子的解構。因此，作為發點的「老子（正統老學<sup>②</sup>）」到作為歸本的「莊子（老莊道家<sup>③</sup>）」，二者是一種對立的解構與被解構的關係，在同時認可「老子」的獨立性和「莊子」的獨立性上，老子與莊子是互相對立而非內在於「老子」作為貫穿於真正的老莊（老子）內的自身的展開，而是以老莊（莊子）為本位的內在於「老莊」的邏輯展開，在同時認可「老子」的獨立性和「莊子」的獨立性上，老子與莊子是互相對立的兩種哲學範式「政治哲學」和「美學」。

當我們清晰了老子和莊子在《道教批判》中的界限（概念）後，我們所根本要做的工作在於思辨基於這二者交互（解構）來梳理清楚「由老及莊」的邏輯展開，當然這樣一種梳理並非對《道教批判》的總結重述，而是在對「存在-宗-教」的現象學神學研究方法上細細地審查對「老子」與「莊子」的限定，以及在這樣限定上的二者的交互，因此更為根本的一面在於《老子》和《莊子》文本原文的支持，以及方法上對「存在-宗-教」的兩種生存論建構「政治-是非-生存論」和「審美-存在-生存論」的仔細使用，即首先不將「老子」和「莊子」限定在政治或審美的生存論建構上，這兩種

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第28頁。

② 依作者說為「史官道家」、「政治道家」，有伊尹、姜尚、管仲、老子，不僅僅是老子，是以「老子」為代表和象徵。

③ 依作者說為「老莊道家」、「心性（美學）道家」與「道教」等，以「莊子」為代表和象徵。

生存論建構並非是一以概之的包括了其中一者的全部學問，而是可能交叉的存在於二者學問的細微之處，生存論建構的關鍵在於它僅僅是一種建構（態度），因此固然可以被理解為一種整體態度，但更真實或者說更細微、精緻的來考量的話，作為「存有（存在）」的屬性的偏重，二者必然缺一不可故而無處不在。對「存在-宗-教」方法的使用，本身包含了也決定了這樣細微的考察而非總括的概觀。因此，在這樣的意義上首先推斷了「老子」與「莊子」不可能是兩種哲學，至多可以言是兩種不同的生存態度，因為即使假定二者整體上有不同的態度，一者側重「政治-是非」，一者側重「審美-存在」，那麼根本上也僅僅是從不同方向的側重來居有存有。

因此，在這個意義上找尋《老子》和《莊子》的文本，就必然能夠找尋到「老子」中潛藏的對「審美-存在」的側重，如「塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵，是謂玄同。」<sup>①</sup>亦必然能找到莊子對「政治-是非」的側重，如「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」<sup>②</sup>

所以，在根本的存有-宗教的考量上二者必然不可能是兩種哲學，因為任何「存在-宗-教」都必然是關於存有的存有之本現性未明的居有存有的「-教」，在老莊（由老及莊）所代表中國根柢的「道教」中，即可以言其為同道（存有、存在）之教。如此，這個問題則更為細緻的被轉變為了對「老子」和「莊子」的仔細考量，因為當認可一切哲學都是同屬於存有之教後，哲學史本身的內在連貫性已經在這個視角的「看」（一種前置的看）中被肯定，因此「莊子」和「老子」的互相外在或者說對立性已經被消解在了這種「看」中，換而言之只要在這種限制中（中國政治基礎，或者說中國人普遍的生存論建構），「老子」和「莊子」的內在同一性就是得到肯定的。那麼，如果說《道教批判》的政治哲學的「看」法是為了分出作為政治哲學的「老子」和作為美學的「莊子」，而這一點已經消解在了以存有學為基礎的範式還原中，那麼「老子」和「莊子」的對立問題，即老莊的「及」和「解」的問題也就必然被在範式還原的基礎上變成了中國哲學（中國人普遍的生存論建構）史的存在-宗-教為範式的梳理問題，因為無論結果中國哲學呈現為如何，後人想要側重於「政治-是非」還是「審美-存在」，都會在清晰澄澈的結果上得到一個基礎。

因此，在存有學還原的基礎上，前兩個關於哲學史的工作和最後一個直接解釋的工作的同體性完全被闡發而出，用存在-宗-教的範式思辨《道教批判》的邏輯理路，梳理、闡明清楚「由老及莊，以莊解老」的中國哲學是本文接下來要做的事。

#### （四）對「由老及莊，以莊解老」的疏解

##### 1. 應在「莊儒合道」的關係中把握「老子」和「莊子」

之所以將重點放在「老子」和「莊子」，在於這是《道教批判》給出的中國哲學史的核心概括，而其中「老子」和「莊子」是在「及」與「解」中各自包含了獨立性而有交互性的要點。現在作為

① 以關閉對外的感知（或者說對外，本質上潛在對外在性的虛無和消解，純乎於內、於道，也就無所謂內外）進入對道的葆守，消解存在差別的對立與尖銳，如同光芒一般在黑白間暈然而將一切事物照鑒而運化，這正是同於玄道。此處很直觀的可以感受到「審美-存在」的生存論建構。參見《老子》。

② 庖丁解牛直觀的是側重於「審美-存在」的生存論構建，包括此處「因其固然」也直觀的顯現出了「審美-存在」的對天理的體運，但側面而言，此處的言教亦以對人要遵從天理的訓告，隱含了對天理與非天理的生存論模式，所以也可以說潛在了對「政治-是非」的生存論建構。參見《莊子·養生主》。

兩種不同哲學的獨立性已經被消解在了存有學的判斷中，因此如何把握作為要點的「老子」與「莊子」就更為重要，因為我們知道「老子」以老子為代表但不僅僅是老子，而是一種「政治哲學」，一種「政治-是非」的生存論建構，其中包含了源頭的「道則可過老莊，往及政治名家。」<sup>①</sup>的史官道家的前人，如伊尹、姜尚、管仲，後亦有韓非、黃老、太平道等人與流派。莊子亦同理，不僅是莊子本人的理論。那麼，現在的工作即用存有-宗教的範式存在-宗教去考察、思辨《道教批判》使用政治哲學為根本範式的理論邏輯，這也就是說固然已經消解了「老子」和「莊子」的對立性，但依然需要首先承認的，或者說擺置於前的被看之物「由老及莊，以莊解老」，是以「老子」為開端，「莊子」為結尾的，整體上看來由「是非-政治」的生存論建構轉向成為了「審美-存在」的生存論建構。因此，這樣把握「老子」與「莊子」，就在於把握到這個邏輯的展開中最本質、最核心的結構，以《道教批判》的視角而言，老子的「仰望」與莊子的「內觀」分別代表了文化思維的二元結構與一元結構。以莊化老，就是政治的審美化——《莊子》內七篇（結構）中，末篇《應帝王》以首篇《逍遙遊》為「第一前提」。當我們在第四階段的審美化的道教中看到了很多本屬儒教的內涵時，其根本原因既不在於道教思想史第二階段中道教改革實踐的：「援儒入道」（解構「老子的道教」），也不在於其第三階段中道教理論思維的「援儒入道」（解構「老子的道家」），而在於其第一階段中的莊儒合道。這樣，道教思想史完成了它自己的邏輯的圓圈以中國哲學的形式發端的道家思想，在經過作為中國宗教的道教的「死而復活」之後，證明自己的本質是中國藝術，並將在其中獲得「永生」<sup>②</sup>，因此，這個哲學史的本質展開已然在其第一階段的「莊儒合道」中說明了「及」與「解（化）」的本質，而梳理「老子」與「莊子」，就要站在「莊儒合道」這一關係中看見「老子」與「莊子」彼此的獨立與交互。

## 2. 莊儒合道的實質：「中國」的生存構建基礎

如此，當我們要看到「莊儒合道」的本質，就必須要回到一種本質性的考量上，也就是存有-宗教的存在-宗教的「看」裏，惟在這個「看」裏，莊儒合道這一聯結了「老子」與「莊子」的本質形式才能顯現出它的本質性。一方面，莊儒合道作為「老子」與「莊子」的中介而聯結二者，另外一方面，莊儒合道正是「由老及莊」的哲學史以及中國哲學所潛在的那個「根柢」自身的動力、潛能，一個正使得「老「及」莊、莊「解」老」的形式。那麼，何以在「由老及莊」這一哲學發展中以「莊儒合道」作為對其本質的描述？

根本來說是關於中國政治基礎，或者說是「中國」<sup>③</sup>的存在建構基礎：

在莊儒合道的精神從……完成或實現了它自身的歷史現實之後，我們在思想史或哲學史研究中的追問就在於，為什麼倫理學本質要將自身表達為美學現象？這就要上溯或返回早出的「極高明而道中庸」的儒學原理：美學用以表達「高明」，是莊禪之學所長：倫理

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第43頁。

② 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第328-329頁。

③ 代指傳統中國。

學用以表達「中庸」，是理學或儒學責佛道之所短。另一方面，「中庸」是內容，而「高明」是形式，而不是相反。這樣，「極高明而道中庸」就是為中庸的內容採取高明的形式而不是相反。如果我們繼續問，為什麼要這樣？那麼回答就是，正如不中庸的高明之物不能「掛搭」到現實或塵世中，不高明的中庸之物在世俗中也不能「掛搭」到任何有效的權力上（權力是現實中真正高明的東西）。因此，莊禪之學所帶領的美學思維訓練，根本不是政治之外的閒事，而是政治系統內部的一個關鍵環節。<sup>①</sup>

正如其所言，中國傳統政治的構建在於「美學」的「極高明而道中庸」，即通過對作為「中國」的存在者，中國人，或整個中國，進行全方位的「審美-存在」的生存論構建，通過使得君與民、國與人的一體，中國人「天人合一」<sup>②</sup>的作為「中國」，從而實現「中國」的存在。作者所用的描述「極高明而道中庸」正切要點，正是以高明的「審美-存在」的生存論建構作為「中國」的基礎，換而言之，為了保證「大一統」政權的穩定，「中國」（權力）先於政治（正確、權利、right），「存在」（中庸）也先於「是非」（正確是政治的判斷，而美學只需要保證存在）。因此，作者以政治視角，即偏重與對「是非」、「差別」的處理的視角展現了「中國」政治建構，或者更本質地說，是「中國」生存論的建構基礎，莊儒合道展現了「中國」本質性的生存，即「審美-存在」的生存論建構「天人合一」。從「政治-是非」而言，對君（存在：德性、國家、本體）的獻策必然要貫通體用確保「中國」的「存在」之生存，因此商朝玄於天上的德性必然要落於大地。對民而言（存在：品德、個體、未用）的訓化必然要貫通體用以確保「中國」的「存在」之生存，其手段就在於審美對是非的遮蔽，大地的勞作與人間的互動構成了存在個體與整體統一的一體，莊儒合道揭示了大一統的「中國」的生存建構基礎，理氣分殊，體用一源，本心即天理都只是對這一生存建構基礎的高明建構。

### 3.由老及莊：「中國」存在下政治到審美的必然轉化

如此，我們已然明白了「中國」的存在建構基礎，在對這個基礎的認識上，我們談「由老及莊」，「解（化）」的對立性已然消解在了「莊儒合道」揭示的「中國」的存在建構基礎上，因此，在這座「解」的對立性的消解上，「及」的自然性也就顯現而出，因此，在這裏我們首先以存在-宗教的範式梳理《道教批判》對「老子」與「莊子」的觀點，在「中國」的存在建構的基礎已然澄明的情況下，「由老及莊」的澄明也只待對「老子」和「莊子」各自的理清。

首先是「老子」。

「老子」是以老子為代表和象徵的史官道家，祖溯伊尹，後有姜尚、管仲，然後是老子。作者以老子作為周收藏室之史的史官身份、班固《漢書》的道家人物序列以及《老子》帛書版「德前道

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第393頁。

② 「『天父地母』是最樸素的農民思想，是廣大農民從生活經驗中得到的基本觀念。就此而言，人人都是『天子』，或都像『天子』一樣，可以『天人合一』，此時又『民』亦『人』也。這種矛盾的倫理解決方案在於，不僅允許而且要求被統治者（臣民）在道德上『天人合一』，遵守作為『天道』的人倫『孝道』，但在政治上則絕對禁止道德的『天人合一』者憑其『內聖』而去『外王』。事實上，這一切在邏輯上都是清楚的：守孝道能成聖者，適可因忠孝而做臣民，不宜稱王，是為『內聖外（民）』；不守孝道而本不能稱聖者，適可因不忠孝而成王，是為『內不聖而外王』。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第167頁。

後」的篇章結構證明老子對伊尹的德性論傳統的繼承和闡發<sup>①</sup>，老子論道在於討論和闡發德性。總體來說，「老子」確可以作為一種「政治-是非」的生存論建構，因其理論有三個特點，一者上德與下德的上下區分<sup>②</sup>，在其理論中確立政治德性的優先地位，以為德論道的形式討論德性的玄妙、作用，體現了對作為本質的政治德性、智慧的重視。二者，以政治德性的道德為尊的貶低禮教的道德譜系的構建<sup>③</sup>，老子繼承伊尹對上德下德的區分，將德性作為本體，將品德作為末用，抬高作為本體的德性，貶低作為末用的仁義道德，體現了對作為本質的政治德性的重視。三者，老子重視政治經驗<sup>④</sup>，本質是對政治的正確要求，是在生存論以對政治智慧的要求體現了「是非」的側重。

然後是「莊子」。

「莊子」是以莊子為代表的老莊道家，因為在中國哲學中莊子已然取得了勝利，故而相比於「老子」需要溯祖伊尹和帛書版原始文本來正名其「政治-是非」的生存論建構，「莊子」的理論態度是十分清晰的，直觀且確如其是的可以說「莊子」是「審美-存在」的生存論建構態度。這可以從兩點看見，其一是在對「是非」的處理上莊子強調對是非觀的消解<sup>⑤</sup>，其二是在對存在的居有上莊子以藝術為道路居有存在<sup>⑥</sup>。

如此，我們已然梳理了「老子」和「莊子」的理論，現在我們即可以回到「莊儒合道」這一中介中，自然而然的證明「由老及莊」。

我們明瞭的，莊儒合道揭示了「中國」的生存論建構基礎，「老子」與「莊子」的對立在「莊儒合道」這一作為本質的中介中消解，在這一以「莊子」為本質（歸本於莊子）的展開中，同時亦是以「老子」為開端而以「莊子」為手段的展開，莊儒合道作為本質與展開的形式作為基礎貫通這兩種視角，因此，當我們在莊儒合道的基礎上進入老子的「政治-是非」的生存論建構，就可以清晰的看清「中國」的生存建構的「審美-是非」化。

老子為「上（德）」構建自己的哲學理論，在這個「上」中，隱含兩種對象，一者是對本質，即德性：「上德」「玄德」「道」，一者是對認識主體，即統治者：「王」「臣」，而實質上，居

① 「從伊尹到老子的歷史距離是比較遙遠的，但老子的史官身份的學術價值正在於這使他能在他那個時代成為數不多的遙追遠史的思想者麼一。老子本身就在一定程度上暗示了他的道統的歷史深遠性。而伊尹的『德』論所說的『德』麼吉凶及其所能推出的『德』之有無，正呼應了今通行本下同，與帛書本大意不差則不作更正說明，仍按今本引文）《老子》（即《道德經》）第三十八章。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第45頁。「受莊學與《易傳》傳統的儒學影響，《老子》的第一義長久以來被解讀為形而上學。這與今通行本的流行有歷史性的聯繫。但從帛書《老子》的版本價值和篇次結構看，老子思想的真義在於政治哲學。在《漢書·藝文志》的提示下，通過追溯老子跟其身前的湯武輔相（伊尹、姜尚）、管仲與其身後的稷下諸先生（含荀子，不含孟子）的道統聯繫，我們可以認識到老子學統被扭曲的史實及其深刻原因。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第1頁。

② 「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。」參見《老子》。

③ 「上德無為而無以為也。上仁為之而無以為也。上義為之而有以為也。上禮為之而莫之應也，則攘臂而乃（扔）之。故失道。失道矣而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也。」參見《老子》。

④ 「前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊，居其實不居其華。故去皮取此。」參見《老子》。

⑤ 「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」參見《莊子·齊物論》。

⑥ 「庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。……文惠君曰：『善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。』」參見《莊子·養生主》。

有存在發生在「中國」的統治者中，對上德的葆守，即居有存在的方式，是無為而治。無為而治隱含著兩種生存論建構，從上德來看，毫無疑問的關係到政治經驗的累積和本質上的對政治智慧的培養，因此在老子的學說整體來看是「政治-是非」的生存論建構，是向作為「上」的統治者的獻策。但從「上」的本質來看，統治者並非真正代表「上」，而惟在民之中的統治者才代表「上」，「上德」被無為而治的居有本身就必然源發在「中國」中而非僅僅是割裂性的所言的統治者自身。因此，當認識到了這一點，「上」就被從統治者還原到了「中國」，作為「中國」的統治者，換而言之，固然政治智慧的培養是統治者必要的要求，但本質上老子乃至伊尹之所以專言上是獻策於「中國」而非統治者，統治者只是「中國」在商代和在收藏室中商朝遺韻的殘留。因此，當無為而治作為「中國」而居有存在的本質面目被揭開後，萬民與統治者就在「中國」內天人合一的作為「中國」，故此，「無為」而治這一看似是服務於統治者的「政治-是非」的生存論建構，也就露出了其中真正面目，即「中國」對其自身「存在」的居有，在這樣「無為」的對自身的「存在」的居有的優先中，「審美-存在」的生存論建構也就優先於「政治-是非」的生存論建構，「老子」也就本質的作為老莊而歸本於「莊子」，由老及莊的本質就是「中國」對自身的「存在」的居有，無論「老子」的「政治-是非」的生存論建構還是「莊子」的「審美-存在」的生存論建構，都是「中國」對自身居有偏向於「存在」的生存論建構。

## 結 語

本文以王鵬飛博士的《道家與道教思想史批判》為基礎和起點，在對更為公正和澄澈地看清楚「存在-神-學」所「看」的中國哲學史的追求上首先對其現象學神學的範式作了存有學的還原，構建了「存在-宗-教」的存在的本質範式，並通過對存在的兩種本質屬性「是非」和「存在」的闡發將《道教批判》的政治哲學和美學轉換為了存有學下的兩種現象學視角和生存論建構「政治-是非」和「審美-存在」。

在範式構建完成後，本文嘗試進入到《道教批判》對中國哲學（史）的核心觀點進行思辨梳理，必須承認的是，相較於範式的還原在對哲學史內容的梳理部分筆者做的並非得心應手，而且限於工作量原因選擇了可能存在「一以概之」之弊的本質觀點把握，即「由老及莊，以莊解老」的問題梳理。不過好在的是，筆者認為自己通過對概念的限定仍然保證了這一本質探索的本質性，最終通過對存有學的理性推論，和對哲學史內容的本質形式「莊儒合道」的證明，在對「中國」的存在回歸上成功理清了老莊的對立問題，在中國哲學的第一環節，即最原始、樸素，但也最本質的生在論建構上梳理了「由老及莊」的自然展開。

我對王鵬飛博士的這篇論文抱有感激和尊敬的，他用嚴格的範式分析給我帶來了中國哲學史在道家道教視角所解釋的存在論建構的清晰面貌，同時他潛在運用和討論的政治哲學和美學的兩種生存論建構也讓我對現代必須面對的中國哲學和西方哲學交流的問題更加清晰。正因認可，所以思考，正因思考，所以懷疑，批判批判，本身就是批判的繼續。這一範式的批判和還原是我作這篇文章的基礎，而後對整個中國哲學史能有更清晰的認識是我的願景，因此這篇論文只是給一個發端，還留

有大量的工作和問題，我希望我也能始終帶著批判的精神和不懼批判的態度繼續進入這一有生命的探索中。

## 經典闡釋與道教傳承之路

### ——《道教義樞》系列研讀會綜述

王科開；宋崇道\*\*

**提 要：**《道教義樞》系列研讀會（2024 年 11 月—2025 年 5 月）由《道教義樞譯注》工作組主辦，圍繞初唐道教學者孟安排所著《道教義樞》開展 8 期線上專題研討。活動彙聚學界與教界力量，聚焦「道德義」「法身義」「因果義」等核心教義及文本版本、跨宗教思想交融等議題，通過逐期精讀、專題分享與學術對話，形成了系統的研討成果。

**關 鍵 字：**《道教義樞》；道教義理；經典闡釋；道教文獻研讀；《本際經》

#### 一、活動背景

《道教義樞》系初唐道士孟安排以隋代《玄門大義》為底本，經過精心刪減和修訂而成的道教義理專著。作為現存唯一完整的古代道教義理類文獻，該書系統梳理了漢末至隋代道教經教體系的發展脈絡，具有重要的歷史與學術價值。

為推動該經典的深度解碼與當代闡釋，《道教義樞譯注》工作組於 2024 年 11 月至 2025 年 5 月組織系列線上研讀活動（通過「騰訊會議」平台開展活動）。<sup>①</sup>活動以核心章節與關鍵義理為研討單元，每月一期持續推進，由《道教義樞譯注》的青年編委成員領讀，通過文本細讀法與跨學科對話，參與者既開展道教文獻考據與義理辨析，又探索道教教義的現代轉化路徑，為《道教義樞》的譯注工作與學術研究奠定了扎實基礎。

來自日本早稻田大學、香港大學、東京視覺藝術學院、加拿大道教協會、馬來西亞道教總會、莫斯科國立師範大學、四川大學、同濟大學、蘇州科技大學、西南交通大學、中國道教學院、浙江道教學院、武當山道教學院以及各地道教團體的哲學與宗教學研究者、道學愛好者及碩博士生等，通過線上參與了本次活動。據「騰訊會議」平臺數據顯示，每期平均參與人數為 45~55 人。

#### 二、活動內容

系列活動共舉辦 8 期，每期 6—80 分鐘，由學界專家與道教界人士交替主講，形成「文本解析

\*\* 作者簡介：王科開，男，四川廣元人，景德鎮陶瓷大學文物與博物館專業碩士研究生，現為崇道公學（國際）道教研究中心研究員、《道教義理》編輯助理，研究方向為：陶瓷文化、道教藝術。宋崇道，男，江西宜春人，管理博士，現為宜春市道教協會會長，《道教義理》名譽主編，崇道公學（國際）道教研究中心主持，研究方向為：《道德經》文化與應用、道教學。

① 《道教義樞譯注》工作組，係由道教界與學術界人士自發組成，旨在開展《道教義樞》的翻譯與注釋工作，並推進該書的出版。工作組成員包括學術顧問、編著者、編委及協助編寫人員，職稱結構為：研究員 1 位，副教授 3 位，院校專任教師 8 位；學歷結構為：博士 7 人，碩士 8 人。成員分別來自《中華老學》編輯部、北京體育大學、台州學院、河北大學、馬來西亞世紀大學、美國紐約州立大學、浙江道教學院、海峽道教學院、武義縣道教協會等單位。

一專題研討一思想延伸」的遞進式研讀模式，具體內容如下：

### （一）2024年11月17日第一期

研讀第一期由萬明旭圍繞《道教義樞》的作者背景、研究學術史、版本源流、《道教義樞譯注》工作及《道教義樞》序言展開討論。

首先，萬明旭介紹了《道教義樞》的基本情況。《道教義樞》作者為初唐道教學者孟安排，號「青溪道士」，活躍於西元665-700年，武周時期曾在湖北宜昌青溪山主持修建大崇福觀，陳子昂在相關碑文中對其評價頗高，可見其在教內及社會均具影響力，屬當時道教界領袖人物。該書以隋代《玄門大義》為基礎修訂而成，將道教教義系統劃分為三十七條，引用約100種道教經論注疏，全面論述漢至初唐道教經教義理體系，是目前保存較完好的古代道教義理著作。

關於研究學術史，1949年，陳國符在《道教源流考》中首次關注該書，探討孟法師身份與年代，1949-1991年，日本漢學界吉岡豐義、大淵忍爾等深入研究作者及年代問題；1990-2012年，兩岸學者聚焦佛道思想對比，因書中存在大量佛教用語。道學理論研究始於1980年，1980-2005年以麥穀邦夫、卿希泰等學者著作為代表；2006-2024年以李大華、強昱等學者研究為代表。目前相關論著超100篇，學者遍佈大陸、臺灣、日本、俄羅斯等地，呈現多元特徵。

現存版本方面，《道教義樞》現存五個版本：《正統道藏》明正統十年內附刊本、《正統道藏》三家本、中島隆藏《道教義樞索引稿》、王宗昱校勘本（附於《〈道教義樞〉研究》）、李剛點校本（《中華道藏》）。國內研究文獻綜述多轉述王宗昱《〈道教義樞〉研究》中的成果。

關於《道教義樞譯注》工作，萬明旭指出，《道教義樞譯注》對於《道教義樞》義理學的研究，除了傳統的歷史學、宗教學研究視角外，還引入了目前的道教研究中未見的宗教多元視角。同時，通過摘錄漢末至隋代道經中的相關語句，對現存《道教義樞》中遺失部分的義理進行補充，以供研究與學習者參考。

最後，萬明旭研讀了《道教義樞》序言。序言兼具總綱功能與著作背景說明，引用《老子道德經》等道經及《經籍志》，闡釋道教宇宙生成模式及元始天尊與道的關係，確立天尊與道的同體性，以鞏固道教至高信仰。序言引入「劫運」「應身」等概念，說明元始天尊可被感知，指出人們所認識的「天尊」是應化而成，本體無為湛寂，非實體存在；批判初唐道教將太上老君人格化的迷信觀點，強調探究宗教與神話的本質而非外在形式；提出三教觀「儒書道教，事或相通；了義玄章，理歸其一」<sup>①</sup>，認為儒釋道均表達統一宇宙真理，與西方「宗教多元主義」觀點一致<sup>②</sup>。

①（唐）孟安排：《道教義樞》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第542頁。本文引用《道藏》皆為此版本，故後文隱去編者、出版地、出版社、出版年。

② 宗教多元論是一種闡釋不同宗教間關係的理論範式。該理論認為，宗教本質上是人類（個體或群體）對「終極實在」的回應與表達；儘管各宗教在教義、儀軌、文化形態等方面存在差異，但其核心均在於這種對終極實在的回應，且在引導人類趨向精神解脫或生命圓滿的功能層面，各類宗教具有同等的有效性與價值。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23頁。

## （二）2024 年 12 月 13 日第二期

研讀第二期由韓冬圍繞《道教義樞》第一卷的「道德義」與「法身義」進行講解。

韓冬首先深入解讀了「道德義」。「道」與「德」的關係是理解《道教義樞》的核心，道被視為宇宙的根本原則，具有通達和生發的特性，而德則是道在現實中的具體體現。孟安排通過對道的特性進行分析，提出人類修行的目標是通過修德達到與道的合一。這種修行不僅是個人的提升，更是與自然和諧共存的途徑。

隨後，韓冬轉向「法身義」的闡釋，剖析這一概念在道教信仰體系中的核心地位。他著重區分了「本身」與「跡身」：「本身」作為「道」的本體形態，具有超越時空、不生不滅的絕對性；「跡身」則是「本身」在不同情境下的具體顯化，體現為三清等可感知的神靈形象。這一區分不僅深化了對道教宇宙生成論的理解，更厘清了信仰中「本體」與「現象」的關係。法身作為超越形態的「道」，既是信仰的終極指向，又通過「跡身」的顯化與信眾建立聯結，成為道教信仰體系的重要支撐。

最後，韓冬總結表示，《道教義樞》中的修行思想始終貫穿著「破相顯真」的精神：反對執著於外在形式或具象化的神靈崇拜，主張透過現象把握「道」的內在本質，最終消除人與萬物、主體與本體之間的隔閡，達成與「道」合一的境界。這一思想與現代宗教多元觀中「超越形式、直指真理」的理念存在內在契合，為跨時代的宗教思想對話提供了可能。

## （三）2025 年 1 月 17 日第三期

第三期研讀由李天然負責，其主要對《道教義樞》中的「三洞義」「七部義」及「十二部義」展開闡釋。

李天然指出，道教「三洞四輔」的經典分類法與佛教判教觀具有相似功能，均以教法深淺為劃分依據；而「十二部」則為道教獨有的經典歸類方式，三者共同構成理解道教經典體系架構的關鍵。

在解讀「三洞義」時，李天然著重強調其經文為「八會靈音」「三景玄教」，是修行者「還源入悟」的路徑，正如《玉經隱注》所論「是道之綱紀」。其中，洞真、洞玄、洞神三部各依其特性得名，分別對應不同的修行境界與功能，呈現出由淺入深的教義進階邏輯，從「召制鬼神」的洞神，至「靈秘不雜」的洞真，層層深入，且各部均有對應的教主分處三清境，為修行指引方向。

談及「七部義」時，她詳述了其構成與協同關係。以洞真、洞玄、洞神為核心主幹，輔以太玄、太平、太清、正一部，形成「三洞四輔」的完整體系。其中，太清部金丹術，太平部科儀，太玄部重玄理，正一部陳三乘，各有側重又相互補充，全面涵蓋了道教的修行實踐與社會功能，構建起嚴密的教義實踐體系。

闡釋「十二部義」時，李天然說明其整合了七部與三乘精要，源自經典本身的內在邏輯，並依受眾根性細分。從「本文」到「表奏」，十二部各有職司，系統梳理了道教的知識脈絡與實踐路徑，如神符蘊含神秘力量、玉訣解讀經典奧秘等，為修行者提供了精細的修持指引。

#### （四）2025年2月21日第四期

研讀第四期由江晨成負責，主題為《道教義樞》第七卷的「三界義」「混元義」及「五道義」。

在三界義的研讀中，江晨成引入語言世界圖景概念，指出《道教義樞》構建的宇宙觀與佛教思想有著深刻的交融與共鳴，一個核心的相似點在於兩者共同採納了「三界」（即欲界、色界、無色界）作為劃分宇宙層次和生命狀態的基本框架，《道教義樞》在此基礎上，構建了道教的因果品次與修行階位。江晨成進一步闡釋，這種結構趨同性體現在雙方對多重天界圖景的描繪中。道教的「三十六天」與佛教的「二十八天」「三十三天」，背後共用著「通過修行由低至高穿越不同精神領域」的上升路徑。尤為值得注意的是，道教的「四梵天」與佛教的聲聞、緣覺等四重天有一定聯繫，這直接反映了佛、道教在高級果位與聖賢境界認知上的相互借鑒與融合。

在「混元義」的闡釋中，江晨成深入剖析了其核心內涵與宇宙生成圖景。他引述「三炁不分，凝積為天地之始」<sup>①</sup>，指出混元為元氣未分的終極狀態，此時三炁未分、九炁未形，萬物混沌一體，陰陽潛藏於品類生成之前。隨著運度開展，清濁漸分，呈現從混沌到天地萬物的演化路徑，且隨劫運迴圈，天地終將復歸混沌。他解析混元的構成維度：含陰陽二氣，及五有識（人、神等）與五無識（金、木等），體現道體「非內非外卻能統攝內外」的統一性與多樣性。並關聯天地結構，說明天由清氣凝聚、地由陰氣積滯而成，日月星辰的運行與屬性，共同構成基於混元義的完整宇宙圖景。

在「五道義」的闡釋中，江晨成結合經文詳解其內涵與功能。五道（天道、人道、地獄道、畜生道、餓鬼道）的輪回說與佛教輪回體系相似，均用以闡明善惡果報和生命流轉的法則，其核心是通過果報機制規範修行實踐——持戒修行者可得人天善果，積罪造業者則墮入地獄，體現「業感果報」的宗教倫理。

#### （五）2025年3月7日第五期

本次研讀聚焦《道教義樞》「因果義」，支中樂從核心內涵、因果分類、體義維度、修行指向及跨宗教關聯展開闡釋。

他首先以「義曰」為綱，解析「因果者，示其邪正，明此聖凡報應之理無差，苦樂之由有局」的核心內涵<sup>②</sup>，引出源於六朝道教重玄思想的「雙除兩病」理念——主張擺脫對有形與無形的執著，達到有無雙遣，為理解道教因果觀的哲學根基提供了關鍵視角。

關於因果分類，「因有五名」：「因」為直接根源，親生果報；「緣」為輔助條件，助力果成；「行」是涉事進趨的過程；「業」為動作造作本身；「根」是果報生成的根本。「果有三名」：「果」是對因的直接酬答；「報」體現動態報應，含「承負」意涵（影響自身及子孫）；「對」強調因果對應，凸顯公正性。

他進一步闡釋因果體義的雙重維度：出世間因果以「空解」為因、「一切智」為果，通過「初解生後解」的輾轉相生達至道果，與「道德」同體；世間因果則以善惡為因、苦樂為果，雖看似以

①（唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第5冊，第569頁。

②（唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第5冊，第561-562頁。

色心為體，實則「唯是心法」，正如《靈寶經》所雲「善惡報應，正由心耳」，並以「心因生心果、色因生色果、色因生心果、心因生色果」四句明確因果關聯形式。

三界苦樂有兩層義理：「三界皆苦」，凡夫人天樂為「妄樂」，稱樂是為導人修善；唯有「解心」得真樂。孟安排借「三界苦樂」之說，指出世間樂、常、淨、自在皆非真實，唯有道境具備究竟真性，最終指向引導眾生超越世俗因果、趨向解脫的修行目標。

佛道因果觀存在顯著差異：道教強調「承負」，涉及群體與社會層面，因果分出世（空解→一切智）與世間（善惡→苦樂）；佛教基於「緣起性空」，側重個體業力，因果體現為修行與覺悟的動態過程。二者亦相互影響，道教吸收佛教報應觀，佛教借鑒道教「自然」理念。

道性與因果關係緊密：道性「理存真極，義實圓通」，是因果的基礎，貫穿因果始終，「在因即因，在果即果」；因果是道性的顯發，世間與出世因果分別體現道性在世俗與解脫層面的顯現，二者不可割裂，共同構成「眾生有道性—循因果修行—證道果」的完整邏輯。

## （六）2025 年 4 月 27 日第六期

第六期線上研讀活動，萬明旭老師圍繞其新作論文《論〈太玄真一本際經〉中的法身觀》開展深度分享。萬明旭表示，《道教義樞》是以《本際經》的立場來對道教義理進行系統論述，因此，了解《本際經》，有助於學習《道教義樞》。

萬明旭首先對《本際經》的年代和版本進行了簡要介紹。《本際經》作為六朝道經，其斷代曾存在爭議。以往學界依據唐僧人玄嶷《甄正論》，將其定義為隋唐之際道經。但經萬明旭考證，此線索與現存最早寫卷記述不符，目前基本確定其為六朝道經。<sup>①</sup>在版本方面，除王卡先生點校本外，還有吳其昱、鎌田茂雄、葉貴良、萬明旭等學者的研究版本，為學界提供了豐富的研究資料。

佛教「法身」概念是理解《本際經》相關思想的基礎。大乘佛教以毗盧遮那佛為法身佛，其在《華嚴經》中被描述為本體「一」，諸化佛為「多」，體現「多即一，一即多」，等同於「如來藏自性」。智儼、法藏、澄觀等華嚴宗高僧進一步闡釋，認為法身代表至高圓滿境界，與實相契合，具足諸波羅蜜，是究竟圓滿智慧的體現。

《本際經》構建了獨特的「法身」觀念體系。在天尊形象上，借鑒《華嚴經》「法身佛」學說，元始天尊具有法身、報身（道身）、化身（分身）「三身」架構，且元始法身超越「小乘二聖」的認知。法身之本為「道界體性身」，「道界」受《華嚴經》「法界」啟發，被賦予究竟平等淨土的內涵，是元始法身的本體支撐。圍繞「法身」，該經還發展出諸多範疇。「真一法門」對標佛教經典，通過雙觀「道慧」「道種慧」證得「一切種智」以觀見法身；「眾生道性」秉持法身即道性的理念，道性是諸法根本，具「無為」「自然」特徵，眾生本有道性且必能證果；「一多同容」延續《華嚴經》思想，認為法身唯一，三世諸天尊同一法身，且無相可現一切相，還用鏡像、水影之喻闡釋諸法與真道關係，異化表達了「海印三昧」境界。

最後，萬明旭指出，《本際經》受佛教理論衝擊，卻積極吸收轉化佛教思想成果，巧妙融合道

① 萬明旭著：《〈太玄真一本際經〉校釋》，香港：華夏文學出版社，2023年，第8-14頁。

教教義。其「法身」思想雖借鑒佛教概念，但「道界體性身」深化拓展了道教「道」本體論，體現了道佛思想的交流交融。不過，《本際經》與佛教在法身本質、修行路徑、終極境界認知等方面仍存在深層差異，有待進一步研究。

### （七）2025年5月9日第七期

第七期研讀活動，王高瑤圍繞《道教義樞》中「兩半義」與「感應義」兩個核心篇章作研讀分享。

研讀中，王高瑤指出，「兩半」概念源於《太平經》陰陽學說，「兩半共成一」即陰陽和合共生，這一理念貫穿眾多道教經典，如《抱朴子·內篇》中「兩半」與存思日月的道術相關；《太清真人絡命訣》的修行方式也體現了「兩半」概念，並與早期三一法有關。至於《業報經》《海空經》中則將「兩半」與佛教緣起說相融攝。她認為，《道教義樞·兩半義》以《定志經》和《本際經》為理論基礎，闡釋凡夫神識因欲望貪染隨因緣業力漂泊的現象，指明通過修行擺脫束縛、回歸自然之境的路徑，同時對「三不亦」的解讀，凸顯「兩半義」在教義體系中的關鍵地位。

關於「感應義」：「感應」概念歷史悠久，可追溯至《易傳》對《咸卦》的闡釋，經多個時期發展內涵不斷豐富。《道教義樞》將「感應」思想與「重玄」思潮融合，構建起道教獨特的「六感六應」的理論體系，涵蓋正感/附感、普感/偏感等維度。王高瑤詳細解讀《道教義樞》中「凡聖感應」「六感六應」「無情有情感應」等概念，展現道教修行者通過修煉內心達到「重玄之境」，進而與「道」感應冥合的修行路徑，揭示「感應義」在宗教實踐與哲學思辨中的重要價值。

### （八）2025年5月23日第八期

第八期研讀活動由金日成負責，其圍繞《道教義樞·第十卷》中「動寂義」「感應義」「有無義」「假實義」四個核心篇章展開深入分享。

金日成指出，「動寂義」體現出道教對宇宙運行規律的辯證認知。其概念源於道家經典對「道」的體用闡釋，主張動與寂並非對立，而是「體用一源」的統一。「動」為道之顯化，是應跡世間的動態呈現；「寂」為道之本性，是湛然常存的本真狀態。這一理念在《道德經》「反者道之動」及《莊子》「動靜無心」等論述中均有體現，《道教義樞》進一步將其提煉為超越「動靜」二元對立的修行智慧，該義理不僅指導修行者在冥想（寂）與實踐（動）中尋求平衡，更為社會發展中穩定與變革的協調提供哲學依據。

「感應義」作為本次分享的重點之一，與王高瑤從歷史、內涵角度出發的闡述不同，金日成通過引入量子糾纏理論類比「炁應」邏輯，創新性地闡釋了萬物通過「炁場」實現超距關聯的深層機制，印證了「天人同頻」的道教宇宙觀。同時，他以孟宗哭竹、李廣射石等典故為例，揭示修行者通過淨化心念與聖道產生共振、達致「感應冥合」的實踐路徑。

在解讀「有無義」時，金日成強調，道教主張「有無皆假名」，真性超越有無之限。執著於「有」則困於表象，偏溺於「無」則流於空執，唯有通過「兼忘」的重玄之法，方能契入道的本真境界。

他以陶淵明「失官得道」的人生選擇為例，說明以「非有非無」的視角看待得失，方能超越執念、回歸自然。

最後，針對「假實義」，金日成結合《道教義樞》中「陰陽二氣化生五塵、四大」的論述，剖析萬物虛幻與實相並存的本質。他區分「不形心」（大道無形的本真心性）與「依形心」（受限於身心的識念），指出修行者需以「空性」智慧超越身心束縛，體悟「心不為陰陽所生」的永恆之道，從而實現對現象世界的本質洞察與精神超越。

### 三、活動意義和評價

《道教義樞》作為道教義理研究的重要文獻，其經教體系繁複、義理深邃，對其進行系統研究歷來是道學研究的重要課題。本次系列線上研讀活動，以八期專題形式逐次展開核心章節解析，既是對這部經典的一次系統性梳理，也為學界與道教界的對話搭建了樸素的交流平臺。

從文獻研讀的角度看，活動所選「道德義」、「三洞義」、「因果義」、「感應有」等章節，多為《道教義樞》三十七條例中最能體現其經教框架與義理核心的內容。研讀過程中，主講者既注重回歸文本本身，梳理孟安排對「道與德」、「混元與三界」、「因果與承負」等概念的原初闡釋，參考現存版本的校勘成果，也嘗試結合漢至初唐相關道經對佚失義理進行補充，在一定程度上貼近了經典的歷史語境。與常見的文獻考訂類研讀相比，本次活動未止步於文本溯源，而是引入宗教多元視角、跨學科對話等維度，如以「宗教多元主義」觀照三教論，以「語言世界圖景」解析三界宇宙觀，甚至嘗試以現代理論類比感應義理。這種努力雖顯初步，卻為經典義理的當代闡釋提供了些許新的思路。

從活動舉辦的實踐來看，參與群體涵蓋國內外高校研究者、道教團體人士及青年學子，體現了學術界與宗教界的多元互動。每期圍繞「文本解析—專題研討—思想延伸」的遞進模式，既有對文獻細節的考辨，也有對義理現代價值的探討，這種「以文會友、以理通心」的形式，在一定程度上打破了學術研究與信仰實踐的隔閡，為道教義理的傳承構建了兼具學術嚴謹性與信仰溫度的交流場域。這種嘗試或許可為同類經典研讀提供些許參考：如何讓道教義理既不失其本真，又能與當代語境相呼應，既是本次活動的探索方向，也可能是道學研究持續前行的路徑之一。

當然，作為一次階段性的研讀實踐，活動仍有可精進之處。例如，部分章節的義理解析或可進一步結合敦煌出土文獻與域外鈔本做更深層的源流考辨；跨學科對話的廣度雖有涉及，但若引入更多思想史、文獻學之外的視角，如哲學、社會學、文學等視角，或可讓義理闡釋更顯立體。此外，線上交流的形式雖突破了空間限制，卻也在一定程度上影響了即時討論的深度，未能完全實現面對面研討的沉浸感。

總體而言，本次系列活動以樸素的初心完成了對《道教義樞》核心義理的初步梳理，其價值或許不在於得出多少定論，而在於搭建了一個開放的對話平臺，即讓經典走進更多研究者與愛好者的視野，讓不同背景的參與者在文本中相遇，這本身便是對經典生命力的一種延續。

---

## Abstracts and Keywords of This Issue

---

### Analysis of the Maternal Cultural Spirit in Taoism through the Belief in Doumu

Zhan Shichuang

**Abstract:** This paper explores the maternal cultural spirit embedded in Taoism through an analysis of the origin and development of the Doumu (Mother of the Dipper) belief. The study first traces the historical origins and theological evolution of Doumu worship, revealing how her divine image transformed from a celestial veneration of the Northern Dipper constellation into the sacred "Mother of All Stars." Second, it delves into the philosophical connection between Doumu belief and the concept of the Dao (Great Dao) in the *Daodejing*, demonstrating how Taoism sublimates maternal reverence into a cosmogonic framework. The paper then systematically interprets the core attributes of Taoist maternal spirituality—creativity, inclusivity, and redemptive power—and concludes by examining the cultural significance and practical implications of this spiritual tradition in contemporary society, offering ethical insights and spiritual nourishment for modern life.

**Key words:** Doumu belief; Cosmogonic Maternal Divinity; Dao (Great Dao)

---

### From the Perspective of Faith-based Perspective: An Exploration of the Past and Present of Chinese Taoist Doctrinal Studies

Wan Mingxu

**Abstract:** Taoist doctrinal studies is a discipline that interprets its religious system from a faith-based perspective. It encompasses the interpretation of terminologies and systematic doctrinal theories. In the Eastern Han Dynasty, Taoist doctrinal studies was in its embryonic stage with *Laozi Xiang'er Zhu* (Laozi Xiang'er Commentary). In the initial period, influenced by the concept of "the integration of the Three Teachings," it adopted Buddhist doctrines, forming a cultural character of integrated terminologies in Taoist doctrines. During the Southern Dynasties, Taoism began to construct a doctrine-oriented terminological system and carried out doctrinal activities through forms such as annotations and exegeses. In the Northern Dynasties, *Wushang Miyao* (The Supreme Secret Essentials) formed the framework of the Taoist doctrinal system. In the Sui and Tang Dynasties, Taoist doctrinal studies matured due to systematic and comprehensive discussions of Taoist doctrinal literature and the Chongxuan (Twofold Mystery) ideological trend represented by Cheng Xuanying and Li Rong, showing a speculative power comparable to that of Buddhism. After the late Tang Dynasty, Taoist doctrinal studies suffered a long-term interruption

due to factors such as wars and the burning of scriptures. In modern times, Taoist doctrinal studies has been revived with the promotion of the Taoist religious community and the academic circle, forming an embryonic interaction between the "Taoist religious community + academic circle." However, problems such as the long-term absence of the Taoist religious community as the main body, the disconnection between faith experiences and theoretical interpretations, and the misinterpretation of the absorption of Buddhist terms as "plagiarism" still exist. In the future, the Taoist religious community needs to start from a faith-based perspective, construct an interactive mechanism for Taoist doctrinal studies, and respond to existing controversies by combining faith experiences and religious pluralism.

**Key words:** Taoist doctrinal studies; Taoism's faith-based standpoint; relations between Buddhism and Taoism; religious pluralism

---

## **Daoist Cultivation Thought in Du Guangting's *Daode Zhenjing Guangsheng yi***

**Wang Hui**

**Abstract:** This study elucidates the distinctive features and theoretical contributions of Du Guangting's cultivation philosophy through three dimensions: his cosmological perspective, theory of cultivation stages, and cultivation methodologies. By systematically analyzing Du's synthesis of Tang-Dynasty Daoist thought—particularly his exegesis in the *Guangsheng yi*—this paper reveals how he advanced the doctrinal systematization of Daoist cultivation. His concept of "responsive non-action" (renwu wuwei 任物無爲) reinterprets cosmological harmony as a dynamic alignment with natural rhythms. The framework of "graded spiritual transformation" (cidi huaren 次第化人) establishes a hierarchical path from physiological discipline to transcendent realization. Meanwhile, his methodology of "physio-spiritual refinement" (lianxing xiuxin 煉形修心) integrates internal alchemy with ethical cultivation, reflecting a holistic approach to Daoist practice. This systematic reconstruction clarifies the developmental trajectory of Tang Daoist philosophy and provides new hermeneutic tools for contemporary studies of Daoist asceticism.

**Key words:** Du Guangting; *Daode Zhenjing Guangsheng yi* (Amplified Sacred Meanings of the *Daode jing*); responsive non-action (renwu wuwei); graded spiritual transformation (cidi huaren); physio-spiritual refinement (lianxing xiuxin)

---

## **Good-evil and Tao-nature: Meng Anpai's view of causality in The of *Daojiao Yishu***

**Zhi Zhongle; Wan yong; Shi Xinru; Lu Liqing**

**Abstract:** *The Pivot of Daojiao Yishu (Taoist Doctrine)*, compiled by the Tang dynasty Qingxi Taoist Meng Anpai, stands as a seminal synthesis of northern and southern Taoist doctrinal traditions. This text innovatively integrates the indigenous Taoist concept of "karmic retribution across generations" (*chengfu*) with Buddhist karma theory in its exploration of good-evil causality. Through establishing a retribution framework centered on the Ten Virtues and Ten Evils, coupled with systematic criteria such as the Four Conditions of Karmic Formation (*siyuan chengye*), it elevates Taoist causality discourse to unprecedented philosophical sophistication. Regarding Tao-nature causality, the treatise elucidates how clarity and naturalness (*qingxu ziran*) define the ontological essence of Tao-nature. By synthesizing Han-Jin Daoist notions of "Tao-nature as spontaneous actualization" with the innovative proposition of ubiquity of Tao-nature (*daoxing bianzai*), Meng constructs a unique soteriological path grounded in Tao-nature theory.

**Key words:** *Daoist Yishu*; karmic retribution; Dao-nature; Meng Anpai; Daoism in the Tang Dynasty

---

## On the Construction of the Relationship between Dao and Fa in the Qingwei Thunder Magic of the Song and Yuan Dynasties—Purpose and Essence of *Qingwei Dao Fa Shuniu*

Feng Haoyang; Hou Size

**Abstract:** Included in the first volume of the Taoist ritual compendium *Daofa Huiyuan*, *Qingwei Dao Fa Shuniu* is a foundational text of Qingwei Thunder Rituals, a Taoist sect that emerged during the Song and Yuan dynasties. It aims to elucidate the profound philosophical principles underlying Taoist rituals. This paper argues that *Qingwei Dao Fa Shuniu* is unified by the core principle of "Dao as the substance and ritual as the function", constructing a ritual system centered on internal cultivation as the foundation and external application for societal benefit. In its discourse on the "Dao," the text inherits traditional Taoist theories such as the ontology of Dao, the theory of Primordial Qi (炁), and Ganying theory (感应), while integrating mind-nature philosophy to provide a metaphysical grounding for Taoist practices, thereby elevating them beyond mere technicality. In its discussion of "ritual" (fa), the text distinguishes between rituals inherent in the Daozhong zhi fa (道中之法) and Fazhong zhi fa (法中之法), Taoist rituals and Shushu (术数), as well as Xiantian fa (先天法), and Houtian fa (后天法). It also addresses practical issues in ritual execution, such as Fufa (符法), Zhaojiang (召将), exorcism and Liandu (炼度). By critiquing the contemporaneous trend of prioritizing technique over philosophical depth, the text revitalizes traditional Taoist practices through innovative reinterpretation. As a microcosm of Song-Yuan Thunder Rituals, *Qingwei Dao Fa Shuniu* not only offers insight into the philosophical landscape of Taoism during this

period but also provides a framework for understanding the relationship between Dao (principle) and ritual (practice).

**Key words:** *Qingwei Dao Fa Shuniu*; Dao and ritual; Dao as substance, ritual as function; Qingwei Thunder Rituals

---

## **Religious innovation of the Jin Dynasty aristocracy: Wei Huacun and the formation of the early Shangqing**

**Bai Wenhui**

**Abstract:** As the founder of the Shangqing Sect's religious system, Wei Huacun's religious practices and the social network of the aristocratic clans in the Jin Dynasty exhibit structural interdependence. His dual background as an aristocrat with cultural capital and a follower of the Celestial Master Daoism enabled him to inherit the teachings of Celestial Master Daoism while reconstructing doctrines with aristocratic thinking. He further relied on high-ranking aristocratic clans such as the Langya Wang family, Chenjun Xie family, and Danyang Xu family to facilitate the transformation of Daoism from a "ghostly path" to an elite "teaching of true people." The Shangqing Zunsi method advocated by Wei Huacun's lineage constructs an "inner landscape—body spirit" system, emphasizing the cultivation of essence, energy, and spirit within the human body. This forms his unique "reciting scriptures—preserving spirit—ascension" doctrinal practice system, marking the development of Daoism towards a more systematic and standardized direction through the aristocracy. Indeed, the formation of the Shangqing Sect is a material manifestation of the aristocracy's control over religious discourse. Centering on Wei Huacun's narrative technique of "bestowing the true teachings," it essentially maintains the sanctity of his sect through a family-secret transmission network, profoundly revealing the knowledge logic and sacredness construction of medieval Daoism within the context of aristocratic culture.

**Key words:** Jin Dynasty; aristocratic families; Wei Huacun; early Shangqing

---

## **Core Values of Daoist Doctrines and Pathways for Contemporary Promotion**

**Lu Shengyao; Zhang Mingjing**

**Abstract:** Taoism, as China's indigenous religion, takes "Xian Dao Gui Sheng" (the pursuit of immortality values life highly), "Shang Shan Ruo Shui" (the supreme virtue is like water), and "Chang Sheng Jiu Shi" (longevity with clear perception) as its core value propositions, which respectively construct theoretical frameworks for social care, ethical practice, and transcendence of life. "Xian Dao Gui Sheng" emphasizes the unity of spiritual cultivation and benefiting the world; "Shang Shan Ruo Shui" has

developed into a unique ethics of dealing with the world; "Chang Sheng Jiu Shi" achieves life transcendence through the study of Neidan (internal alchemy). Facing the challenges of inheritance in modern times, the modern transformation of Taoist doctrines needs to be based on literature collation, integrate interdisciplinary approaches to explore the connotations of classics, and integrate these doctrines into actions such as ecological protection and public welfare charity through temple practices. In accordance with the spirit of relevant documents of the China Taoist Association, contemporary Taoism should establish a talent cultivation model that combines classical studies with practical skills, and expand its dissemination through digital means. At the same time, it should participate in dialogues among civilizations with concepts like "Tian Ren He Yi" (harmony between humanity and nature). On the premise of adhering to its traditional core, it should realize organic integration with contemporary society and set an example for the transformation of traditional culture.

**Key words:** Daoist doctrines; contemporary Daoism; Daoist localization in China

---

## Social Responsibility and Contemporary Daoism's Adherence to the "Chinese Localization" Direction

Liu Xiongfeng

**Abstract:** From the perspective of human civilization history, religion can be regarded as one of the major knowledge and practice systems that have driven the evolution of human society. As an indigenous Chinese tradition, Daoism, through its religious praxis oriented toward ultimate goals of "venerating the Dao and valuing life" (*zundao guisheng*) and "perpetuating life and attaining transcendent vision" (*changsheng jiushi*), provides a culturally coherent response to existential questions of origin and destiny—the so-called "ultimate concerns"—thereby forming a distinctive Sinicized intellectual system. This system has historically contributed to social progress and development. The theorization and implementation of "Daoist social responsibility (DSR)" will further catalyze contemporary Chinese Daoism's proactive social engagement. Through the spiritual and practical power of its moral-ethical framework, Daoism is poised to collaborate with scientific-technological advancement in constructing a shared human destiny community, playing an indispensable role in pursuing collective development and prosperity. Consequently, fulfilling social responsibility constitutes the essential pathway for contemporary Chinese Daoism to maintain its Chinese localization orientation and achieve sustainable development.

**Keywords:** social responsibility; contemporary Daoism; adherence; "Chinese localization" direction

---

## On the Triple Meanings of "Dao Follows Nature" and Its Modern Enlightenment

Song Chongdao

**Abstract:** "The Dao" is the core concept in Laozi's *Tao Te Ching*. "Dao follows nature" (Dao fa ziran), a phrase from the *Tao Te Ching*, stands as the central proposition of Laozi's philosophy. Over more than 2,000 years of interpretation, it has developed multiple connotations intersecting cosmology, ontology, and practical theory. This article explores three dimensions: "The Dao takes its model from nature," "The laws of the Dao are inherently natural," and "Following the spontaneity of nature." By integrating textual analysis, commentaries, and comparisons between Chinese and Western philosophy, it systematically dissects the uniqueness of the concept of "nature" (ziran) advocated by Daoism. This "nature" is neither a physical world external to the Dao nor a mechanistic objective law, but rather the inherent, self-transforming state of all things—"being as they are of themselves." By revealing the essence of the Dao's adherence to nature, the intrinsic naturalness of the Dao's laws, and the principle of "following spontaneity," this article examines theories of personal cultivation, political philosophy, and ecological ethics, striving to present the theoretical depth of this proposition as the cornerstone of the view of nature in Chinese philosophy.

**Key words:** "Dao Follows Nature"; righteous principles; concept of nature; modernity

---

## **The Dual Rejection of the Dao Nature and New Interpretation of Xuqi Zhang Ying**

**Abstract:** The "theory of the Dao nature" in Esoteric Daoism, as the core of the innovation of the medieval Daoist paradigm of mind and nature, has broken through the rigid connection between the traditional "Dao as the metaphysical body" and "the Dao nature." Through the speculative path of "dual rejection and triple reversal," Esoteric Daoism has dissolved the reification of the Dao nature. Integrating Buddhist negative thinking with the Daoist tradition of "qi transformation and naturalness," it has proposed a universal potential theory of "the Dao nature as inherently pure." This potential is not a static metaphysical entity but is realized through the progressive practice of "restoring nature—overcoming attachment—spiritual enlightenment." This practice enables practitioners to break free from the fixation on physical forms and achieve the unity of mind and nature with the cosmic law, known as "the non-duality of ethereal qi." In this way, Daoism confronts the theoretical dilemma of physical immortality, shifting the path of transcendence from external cultivation to internal realization. It establishes the realm of "attaining the heavenly way through the human way," which not only continues the fundamental spirit of Daoist "naturalness and non-action" but also provides a new practical dimension for the relationship between heaven and humanity.

**Key words:** Esoteric Daoism; Theory of Dao as the metaphysical body; Theory of the Dao nature; Daoist mind and nature

---

## **Attaining Chongxuan through double negation: Evolution of "sitting-in-forgetfulness" doctrine from Zhuangzi to Tang Chongxuan school and its religious purport**

**Zheng Hanxi**

**Abstract:** This paper aims to explore the doctrinal evolution and religious significance of the concept of "zuowang" (sitting in oblivion) within its interpretive trajectory from Zhuangzi to the Tang Dynasty. Zhuangzi's "sitting in forgetfulness" (zuowang) constructs a path of embodying the Dao that transcends physical form and cognition, an idea that provided the ideological gene for the Chongxuan (Double Mystery) school. In the Tang Dynasty, Cheng Xuanying absorbed Guo Xiang's "double negation" theory and Buddhist Madhyamaka thought to propose the "threefold negation through double abandonment" theory, employing triple negation to deconstruct attachments to existence/non-existence and language/images. He redefined oblivion as the essence of Double Mystery philosophy while imbuing his commentary on "sitting upright and forgetting" with Daoist cultivation implications. Sima Chengzhen further ritualized "zuowang" by systematically expounding a seven-stage cultivation method in his *Zuowang Lun* (Treatise on Sitting in Oblivion), returning to Daoist immortality practices and facilitating the transformation of Double Mystery studies from metaphysical speculation to religious praxis. The research demonstrates that the evolution of "zuowang" reveals the core value of Lao-Zhuang philosophy in constructing Daoist doctrines and the systematization of Daoist philosophy, while reflecting the developmental trend of Buddhist-Daoist syncretism, offering new perspectives for understanding the transformative development of Daoism.

**Key words:** sitting and forgetting (zuowang); Chongxuan learning; Zhuangzi; Cheng Xuanying; Sima Chengzhen

---

## **From "Tao models itself after nature" to "Tao-nature is fundamentally pure": Foundations of Tang Chongxuan mind-nature theory in *Zhuangzi·Discourse on Seeing Things as Equal***

**Chang, Ying-Hsin**

**Abstract:** This study centers on *Zhuangzi·Qiwulun* (On the Equality of Things) to systematically elucidate its foundational role in shaping the Taoist mind-nature theory and cultivation systems of the Tang

Dynasty. By reconstructing the ontology of "Dao modeling itself after spontaneity" (道法自然) and advancing a three-dimensional deconstruction of the "equality of things" — encompassing the equality of self/other, right/wrong, and life/death — Zhuangzi dismantles subject-object dualism and cognitive limitations, proposing the meditative state of "mental tranquility and sitting in forgetfulness" (虚静坐忘). This framework provided the philosophical bedrock for Taoist mind-nature discourse. Cheng Xuanying pivotalized the concept of "authentic nature" (真性), religio-philosophically reinterpreting Zhuangzi's thought by asserting that "authentic nature constitutes the origin of life." Through the Twofold Mystery (重玄) methodology of "double negation of being and non-being" (双遣有无), he transformed the "equality of things" into a soteriological practice of "returning to spontaneity." Building upon this, Tang Dynasty Twofold Mystery thought catalyzed Taoism's paradigm shift from external alchemy to internal alchemy. Sima Chengzhen's *Treatise on Sitting in Forgetfulness* (坐忘论), with its emphasis on "withdrawing consciousness from phenomena," and the Zhong-Lü internal alchemy tradition's "dual cultivation of nature and life" (性命双修) both stemmed from this intellectual lineage. Concurrently, Taoism assimilated Buddhist and Confucian elements, forging an integrative system of "Taoist essence, Confucian function, and Buddhist methods" (道体儒用佛法), which not only facilitated profound interpenetration of Three Teachings' mind-nature theories but also furnished intellectual resources for Song-Ming Neo-Confucianism. This research reveals how Qiwulun, through Cheng Xuanying's Twofold Mystery hermeneutics, achieved trans-epochal synthesis across philosophical ontology, religious praxeology, and cultural syncretism. Its "perspective of equality-in-difference" and "methodology of double negation" continue to offer profound insights for contemporary ecological philosophy, civilizational dialogue, and spiritual transcendence.

**Key words:** *Qiwulun* (On the Equality of Things); Taoist mind-nature theory; authentic nature (真性); Twofold Mystery methodology (重玄); internal alchemy transformation

---

## **Mysticism and revelation: Comparative study on truth-seeking approaches in Taoism and Christianity**

**Yan Zhonghu**

**Abstract:** Abstract: This article offers a comparative study of two paths in humanity's quest for ultimate truth—revelation and mystical experience. Christianity emphasizes divine revelation, whereas Daoism focuses on mystical experience, highlighting the individual's direct union with the Dao. The paper explores the mystical characteristics found in classics such as the *Daodejing* and *Zhuangzi*, as well as the esoteric practices of the Shangqing school and inner alchemy. It also points out the profound resonances between Daoism and Christianity in their methods of cultivation, ethical spirit, and cosmology. The author

argues that revelation and mysticism are not oppositional but complementary; Christianity and Daoism can enrich each other's spiritual pursuits, expanding the understanding of both Dao and God.

**Key words:** Revelation; Mysticism; *Daodejing*; *Bible*; Complementarity

---

## Reflection on Hegel's Positioning of Taoism

Bao Lingzheng

**Abstract:** Hegel ranks the major religious types in world history according to the basic principle of development from directness and naturalness to conceptuality and spirituality. Based on this, he points out that the limitations of Chinese religions such as Taoism lie in the inadequacy of the spiritual concept, or contingency, finitude and externality within the framework of absolute power and the limited subject. The "Tao" is grasped as the conceptual "measure", and Taoist cultivation is regarded as an abstract and lonely self-contemplation. Hegel's system construction is restricted by a highly Euro-rationalist stance, making it difficult to recognize the non-substantial and non-conscious object attributes of the "Tao" in the context of Chinese culture, as well as its characteristics of embodiment, comprehension and vitalization. However, the metaphysical foundation of Hegel's philosophy of religion explores the unity between being and non-being of the thinking category at the level of substance, which potentially has the possibility of convergence with the understanding of the existence and non-existence in Taoist Chongxuan (the profound mystery) thought.

**Key words:** Hegel; Taoism; Tao; Philosophy of Religion; Chongxuan (the profound mystery) thought

---

## Ontological inquiry into Chinese philosophy: Emphasizing the Appropriation of Being—A Review of Critique of *Daoist and Taoist Intellectual History: A Phenomenological-Theological Inquiry*

Cheng Yizhou; Yu Qun

**Abstract:** This article builds on *Critique of Taoism*, grounding itself in a paradigmatic reduction of its phenomenological theology to return to the originary domain of ontology. By founding and constructing the originary paradigm of "Being-Religion" based on the establishment of the fundamental manifestation of Being, it uses the understanding of the two existential attributes of Being—i.e., the right-wrong dichotomy, differentiation, and pure Being—as a mediator between Being and existence. On the basis of the "Being-Religion" paradigm, it enters the unilluminated existence of Being's fundamental manifestation to construct the research paradigm of "Existence-Religion-Teachings." Meanwhile, by emphasizing the two existential attributes of "right-wrong" and "existence," it obtains two sets of perspectives (paradigms) for existential construction and phenomenological theological investigation. With a complete paradigm, it

engages in the study of the "Taoism" rooted in "China" as expounded in *Critique of Taoism*, resolving the oppositional problem between "Laozi" and "Zhuangzi" from an ontological perspective. Through sorting out the existential construction of "China," it clarifies the essential form of Chinese philosophy's development—"the integration of Zhuangzi, Confucianism, and Taoism"—and through returning to and sorting out the existential construction of "China," it illustrates the essential unfolding of the inherent natural logic of "from Laozi to Zhuangzi."

**Key words:** History of Chinese philosophy; Being-Religion; Religious concepts; Laozi and Zhuangzi (Lao-Zhuang philosophy)

---

## **The Path of Classical Interpretation and Taoist Inheritance—— An Overview of the Series of Study Sessions on *Daoist Yishu***

**Wang Kekai; Song Chongdao**

**Abstract:**The Series of Study Sessions on *Daojiao Yishu* (The Pivots of Taoist Doctrines), held from November 2024 to May 2025, was organized by the Working Group for the Translation and Annotation of *Daojiao Yishu*. Consisting of 8 online thematic sessions, the series focused on *Daojiao Yishu*, a seminal work authored by the early Tang Dynasty Taoist scholar Meng Anpai. The event fostered collaboration between academic and religious (Taoist) circles. Discussions centered on core doctrinal concepts such as "the meaning of Dao and De (Daode yi)," "the meaning of the Tao-body (Fashen yi)," and "the meaning of Cause and Effect (Yinguo yi)," alongside critical issues including textual variants and cross-religious intellectual exchange. Through meticulous close reading of the text, thematic presentations, and scholarly dialogue, the sessions yielded systematic research outcomes, significantly advancing the understanding of *Daojiao Yishu* and Taoist thought in the Tang Dynasty.

**Key words:** *Daojiao Yishu*; Taoist doctrines; classical interpretation; study of Taoist literature; Benji Jing;

---

## 《道教義理》徵稿啟事（2025）

一、《道教義理》是由道教義理學研究會、台州學院國際道學研究中心、崇道公學（國際）道教研究中心聯合主辦，武義縣壽聖宮協辦，由武義牛頭山國家森林公園資助出版，由香江出版社發行的公益性學術期刊（半年刊），已獲批國際刊號（ISSN：3080-941X），每年出版 2 期。本刊名譽主編由詹石窗教授、宋崇道道長擔任，主編由陸生耀道長、屈燕飛副教授擔任，執行主編由萬明旭博士擔任。每期期刊與所收稿件電子版將在《道教義理》編輯部官網發佈，開放免費下載。特此敬邀海內外關注、熱愛道教文化的各界人士不吝賜稿。

二、本刊以「道教義理」為定位，聚焦於基於道教信仰本位解釋其宗教體系的學問，亦注重外部視角對道教體系學問的科學理性研究，面向學術界、道教界與社會各界人士，嘗試打造「道教界＋學術界」互動對話模式的文化陣地，為道教義理傳承與發揚作貢獻。

三、本刊欄目主要由以下內容構成：1.當代道教義理體系構建研究；2.道教義學研究；3.道經研究；4.道教思想與諸宗教之比較、對話；5.道教義理與跨領域研究；6.重玄學專題研究；7.老莊與玄學專題研究；8.丹道研究；9.黃老之學專題研究；10.書評、綜述與訪談。

另根據來稿不同，還會增設欄目。

四、本刊要求來稿遵守學術道德，必須原創。原則上，所投論文必須為未公開發表（具有 ISSN 號的期刊，以及具有 ISBN 號論文集、著作），並於本刊刊發後，不能再發它刊（內部刊物不在此列）。本刊只接受繁體中文與英文兩種文體的稿件，字數需控制在 8000—15000 字之間（含腳註；書評、綜述、訪談類稿件，字數在 4500—12000 字之間）。來稿一律使用頁下注，無需於文末列出參考文獻。

編輯部對收稿之後 40 個工作日內給出是否錄用的答復。本刊為公益性學術期刊，不收取審稿費，對正式錄用的稿件亦不收取版面費，並於稿件正式刊出後，給付作者薄酬與當期紙質刊物 2 本。

五、本刊所有來稿，經編輯部初審通過後，需按本刊格式規範調整完善後重新發送至編輯部郵箱，方可進入後續審稿流程（若首次投稿時已按照本刊格式進行調整，則將優先進入審稿流程）。稿件格式要求，參見《道教義理》編輯部網址：<http://www.daojiaoyili.hk>。

本刊編輯部若決定錄用該論文，作者需同步提交論文授權書（作為見刊必備憑證），以 PDF 格式發送至指定郵箱（詳見本刊網址）。未按要求提交者，稿件將不予刊出。另，本刊對擬刊用稿件有權進行技術性規範處理及文字潤色；若作者不同意上述修改，需在投稿時明確注明。

六、本刊秉持開放精神，對論文作者的社會身份、最高學歷不作過高要求（本科學歷即可），歡迎具有創新性、批判性與具有理論深度的稿件，秉持論文品質優先的第一原則，是以，若無必要情況下，無需將對論文無實質性貢獻者列為第一作者或第二作者。

七、所有來稿，請投遞至郵箱：[djylbjb@163.com](mailto:djylbjb@163.com)。若您的稿件，除向本刊投遞以外，還同時向其他刊物投遞，請於投稿時予以註明情況即可。

ISSN 3080-941X



9 773080 941259

公益期刊 不收取費用