

道教義理

Daoist Doctrines and Teachings

第2期

2025年

No.2 2025



總第2期

道教義理

Daoist Doctrines and Teachings

2025 第 2 期 總第 2 期

Airiti Library 華藝綫上圖書館收錄期刊

Microsoft Bing 學術收錄期刊

Academia 學術平臺開放期刊

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
蘭溪市靈羊祠道觀

名譽主編：詹石窗 宋崇道
名譽副主編：鄭世雄 閻圓慈
顧問：陳雅嵐 陳榮慶 郭武 黃永鋒
姜守誠 李遠國 羅爭鳴 劉雄峰
強 昱 謝清果 [加拿大] 顏鐘祜 張崇富
(按姓氏拼音首字母排序)

主編：陸生耀 屈燕飛
編委：郭碩知 郭鴻玲 高興福 胡瀚霆
何欣 金日成 李政陽 劉丹
王卉 萬明旭 徐克 張永宏
周鋒 趙軒
(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：支中樂 韓冬
編輯助理：江晨成 吳雨桐 李永徵 王科開
王曉蒙 張皓宇
(按姓氏拼音首字母排序)

本期校對：李永徵 王科開 王曉蒙 張皓宇
美術：金日成 張明靖
英文譯校：趙軒 [荷蘭] 博佑邦

出版發行：香江出版社

I S S N : 3080-941X

本期出版：2025年12月

來稿郵箱：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

目录

【特稿】

- 從淨明派義理看道教健康傳承/陳雅嵐 - 1 -
-

【道教義理學研究】

- 道教學修次第建構的歷史邏輯與未來展望
——以經教玄義為背景/王馳 - 16 -
- 軒轅黃帝與中央黃帝關係考/楊代曉曦；伍小劼 - 25 -
- 回歸道教傳統與跨學科模式構建：現代道教義理學詮釋芻議/李永征
..... - 37 -
- 信仰與義理的張力
——以《道教義樞》為例/劉世軒 - 45 -
-

【當代道教義理體系構建研究】

- 略議當代道教教理教義體系構建的路徑選擇/張密珍；王通 - 52 -
- 溯本歸「道」：老子哲學視域下道教中國化理路建構與實現圖景/孫凱珩
..... - 61 -
-

【老莊與玄學專題研究】

- 清初道士郭乾泗《老子元翼》之體例與詮解特色/唐哲嘉 - 69 -
- 再探《莊子·養生主》「薪火之喻」/鄒紫玲 - 81 -

【重玄學專題研究】

- 《玄珠錄》「三世皆空」的重玄時間觀分析/張小虎.....- 92 -
- 成玄英之「理」的重玄學闡釋/宋嘉清..... - 105 -

【道教思想與諸宗教之比較、對話】

- 論智顛在《童蒙止觀》中對道教煉養術的融攝/萬明旭.....- 113 -
- 「化胡」的鏡像：論摩尼教與景教對道教思想資源的策略性運用與轉化/
王慎遠；于秋爽..... - 123 -
- 《碧苑壇經》中儒家思想的融入與重構/張皓宇..... - 135 -

【丹道專題研究】

- 璇璣運息，斗極歸真
——《萬殊一本圖》北斗星相環的丹道內化研究/劉丹..... - 142 -

【道教義理與跨領域研究】

- 朝鮮文人柳夢寅對道教文化的接受/王雅靜；李晗.....- 156 -
- 葛洪《抱朴子內篇》養生思想及其當代價值/何傑峯.....- 165 -
- 賂神保寧：《錢神志》中的「冥賂」觀念論析/李小龍.....- 172 -

【書評、綜述與訪談】

○從術到學：六朝道教的思想突破與體系建構
——讀高興福《宋文明的道教義學研究》管見/王悅全 - 182 -

Abstracts and Keywords of This Issue - 195 -
《道教義理》徵稿啟事（2026） - 207 -

Contents

【SPECIAL FEATURE】

- A Daoist Perspective on the Healthy Inheritance of Daoism: Insights from the Jingming School/Chen Yalan
.....- 1 -
-

【DAOIST DOCTRINAL STUDIES】

- The Stages of Daoist Learning and Practice:Historical Logic and Future Prospects/Wang Chi - 16 -
○A Study on the Relationship between the Xuanyuan and the Emperor of Middle/Yang Dai Xiaoxi;Wu Xiaojie
.....- 25 -
○Returning to Daoist Tradition and Constructing an Interdisciplinary Paradigm:A Tentative Discussion on the Interpretation of Modern Daoist Doctrines/Li Yongzheng
.....- 37 -
○The Tension Between Faith and Doctrine——A Case Study of the *Daojiao Yishu*/Liu Shixuan- 45 -
-

【CONSTRUCTING CONTEMPORARY DAOIST DOCTRINAL FRAMEWORKS】

- A Brief Discussion on Pathways for Constructing a Contemporary Daoist Doctrinal System/Zhang Mizheng;Wang Tong
.....- 52 -
○Returning to the “Dao”: Constructing and Realizing the Sinicization of Daoism from the Perspective of Laozi’s Philosophy/Sun Kaiheng
.....- 61 -

【LAOZHUANG AND XUANXUE STUDIES】

- A Brief Analysis of *Laozi Yuanyi* by Daoist priest Guo Qiansi in the Early Qing Dynasty/Tang Zhejia
..... - 69 -
- Re-examining the “Firewood and Fire Metaphor” in the Chapter “The Secret of Nourishing Life” of
the *Zhuangzi*/Zou Ziling
..... - 81 -

【CHONGXUAN STUDIES SPECIAL TOPIC】

- “Three Worlds Are All Empty”:An Analysis of the Chongxuan View of Time in *Xuanzhu Lu*/Zhang
Xiaohu
..... - 92 -
- Cheng Xuanying’s Chongxuan Interpretation of “Principle”/Song Jiaqing - 105 -

【COMPARATIVE DIALOGUE: DAOIST THOUGHT AND WORLD RELIGIONS】

- On Zhiyi’s Incorporation of Daoist Self-Cultivation Practices in *Tongmeng zhiguan*/Wan Mingxu- 113 -
- The Mirror Image of the “Conversion of the Barbarians”:On the Strategic Use and Transformation of
Daoist Intellectual Resources by Manichaeism and Nestorianism/Wang Shenyuan;Yu Qiushuang
..... - 123 -
- The Integration and Reconstruction of Confucian Thought in *Biyuan Tanjing*/Zhang Haoyu - 135 -

【DANDAO STUDIES SPECIAL TOPIC】

○Breathing with the Xuanji Dipper, Returning to the Truth with the Pole Star:A Study on the Dandao Internalization of the Big Dipper Constellation in *the Diagram of Wan Shu Yi Ben*/Liu Dan
- 142 -

【DAOIST DOCTRINE AND TRANSDISCIPLINARY ENGAGEMENTS】

○The Korean Literatus Yu Mong'in's Reception of Daoist Culture/Wang Yajing;Li Han- 156 -
 ○Health-Preservation Thought in Ge Hong's Inner Chapters of the *Baopuzi* and Its Contemporary Value/He Jiefeng
- 165 -
 ○Securing Peace Through Bribing the Gods:An Analysis of the Concept of "Bribing the Netherworld" in the *Records of the Money God*/Li Xiaolong
- 172 -

【BOOK REVIEWS, SYNTHESSES AND INTERVIEWS】

○From Practice to Theory:The Intellectual Breakthrough and the Making of Six Dynasties Daoism's Doctrinal Systemthe—Reflections on Gao Xingfu's *Study of Song Wenming's Daoist Doctrinal Learning*/Wang Yuequan
- 182 -

Abstracts and Keywords of This Issue
- 195 -

CALL FOR PAPERS: *DAOIST DOCTRINES AND TEACHINGS*(2026)
- 207 -

特稿

從淨明派義理看道教健康傳承

陳雅嵐*

提 要：以審美的視角，發現道教義理之美，探索淨明派義理的傳統文化價值和當代社會意義，這既是道教健康傳承的重大議題，也是道教服務社會的責任擔當；既是系統推進道教中國化全面從嚴治教的實踐要求，也是道教參與中華民族共同體建設的光榮使命。本文主要圍繞淨明派祖師許遜、淨明派創立者劉玉，以及黃元吉、劉淵然等歷代淨明派祖師語錄，闡述其義理及其當代價值，探討其在鑄牢中華民族共同體意識戰略背景下的歷史使命和發展路徑。

關 鍵 字：淨明派；義理；道教；健康傳承

在 2021 年 12 月全國宗教工作會議上，習近平總書記強調「堅持以『導』的理念做好宗教工作，運用思想教育、文化引領、政策指導、行政管理、法律治理等手段，開展系統治理，做到導之有方、導之有力、導之有效」^①。宗教工作是一個系統工程，既需要三支隊伍的協調運行，發揮「導」的作用；又要發揮道教自身對義理的現代闡釋，運用「化」的功能。從晉代的許遜信仰到淨明派的成立發展和健康傳承，既有朝廷和地方官府支持、社會認可、儒家士大夫參與，也有道教淨明派道士一代又一代對其義理的宣教和闡述，使淨明文化和許真君精神代代相傳。在新時代，對淨明派義理的闡釋要以社會主義核心價值觀為引領，不斷挖掘淨明派文化的精神特質、歷史地位和時代價值，更好地發揮道教文化和道教經典在推進道教中國化方向實踐中的重要作用；既為中華文明的不斷廣續貢獻智慧，又為中國式現代化發展和中華文化「走出去」貢獻力量。

道教淨明派奉東晉道士許遜為祖師，以江西南昌西山為中心，在千百年的傳承過程中，在吸收了儒家忠孝思想的基礎上，建立了相當系統的教理教義。淨明派不僅將忠孝道德修養置於煉精氣、誦道經、符箓役使鬼神等道術之前，而且還制定了「日知錄」、「功過格」等以作為對信徒日常正心修身的行為的督導，要求於當下的念念之中「去欲正心」，使自己的行為時時處處符合於忠孝之道，形成了「忠孝立本」的民族精神、「治水鎮蛟」的科學精神、「濟世度人」的大愛精神、「誠信正心」的商道精神、「修道成仙」的貴生精神^②。

* 作者簡介：陳雅嵐，女，江西人，現為中國宗教學會理事、江西師範大學宗教文化研究所研究員、江西財經大學道教文化研究所教授，研究方向為：道教文化資源的開發與利用。

① 習近平：〈深入推進我國宗教中國化〉，收入《習近平著作選讀》第二卷，北京：人民出版社，2023年，第566頁。

② 陳雅嵐：〈許真君精神的現代意義〉，《中國道教》，2017年第1期。

一、許遜的「八寶真詮」及其內涵

許遜（239-374），字敬之，籍貫汝南，世居許昌。父許肅因漢末避亂遷至豫章南昌。弱冠，博通經史，善音律，天文地理、五行讖緯之書，尤嗜慕神仙修煉之術。晉武帝太康元年（280）起為蜀郡旌陽令；元康元年（291）八王之亂爆發，許遜以晉室紛亂，乃棄官東歸。啟行之日，百姓贏糧而送者蔽野，有至千里始還者，有隨至其豫章宅願服役而不返者，乃於宅東之隙地結茅以居，狀如營壘，多改姓為許，故號許家營。許遜回到豫章後，繼續修道，並積極服務社會，奔走南昌、修水、進賢、潯陽、鄱陽、都昌、湖口、余干、武寧、奉新、高安、豐城以及長江流域的湘江等地為民治水，根絕水患，同時亦消除作祟的妖害。因許遜功德成神，太元元年（376），南昌逍遙山（西山），立許仙祠，祭奉許遜。

許真君留下了「忠、孝、廉、慎、寬、裕、容、忍」之「八極真詮」，又稱「八寶垂訓」，八字內涵：「忠則不欺，孝則不悖，廉而罔貪，慎而勿失，修身如此，可以成德；寬則德眾，裕然有餘，容而翕受，忍者安舒，接人以禮，怨咎滌除。」、「人之有八極，故能集善，集善則道備。」此八者乃中國傳統修身處世之圭臬，實民族文化之精粹。千百年來，江西老表信奉許真君的「八寶垂訓」，江西人還把許真君的精神帶到異國他鄉，在全世界建立了 1460 多座萬壽宮，以許真君為供奉主神，還有許多兼祀許真君的廟宇，如上海白雲觀、撫州祥符觀等，遍佈全世界的萬壽宮（真君廟、江西會館）供奉許真君，其實是對許遜（許真君）提出的「忠、孝、廉、慎、寬、裕、容、忍」的文化思想的認同。許遜的「忠、孝、廉、慎、寬、裕、容、忍」的思想文化遺產不僅是江西本土的精神依託，也成為江西人走四方的精神食糧。明代張位（1538-1605）在《重建萬壽宮》^①碑文中述及：

問者曰：「禦災捍危神功，允協祀典矣。至其人品，尚論者猶似未定，未審何以折衷之？」
余曰：「衡千古之人品者，必先學術而後論功德，必考功德而後論崇報。真君學術視孔門修身應世，何如也？有能淨不染、明不眩、忠不欺、孝不違，非聖德乎？有能居官而利濟於眾，捍災而援救一鄉，非聖功乎？其以祀仙言，非也；以祀功言，猶未盡也：蓋祀德也祀功。」

歷代官方要員積極倡修鐵柱萬壽宮，一方面是為了滿足老百姓對許真君信仰的需求；另一方面也是踐行許真君「忠、孝、廉、慎、寬、裕、容、忍」的民族精神，宣導一種廉明、清正的政風，做到「居官而利濟於眾」。在當代，許真君的「忠、孝、廉、慎、寬、裕、容、忍」仍然具有重要的現實意義。首先，這「八寶垂訓」與社會主義核心價值觀所提倡的「富強、民主、文明、和諧、自由、平等、公正、法治、愛國、誠信、友善」24字主要精神非常吻合，如：「忠」即愛國、誠信；「孝」即「和諧」、「友善」；「廉」即「文明」；「慎」即「法治」；「寬」即「自由」、「平等」；「容」即「民主」；「裕」即「敬業」、「富強」；「忍」即「公正」；其次，現在社會上「不文

^①（清）金桂馨、漆逢源編纂，陳立立、鄧聲國整理：《萬壽宮通志》，南昌：江西人民出版社，2008年，第231頁。

明」、「不孝」、「不公正」等現象在許多領域、許多人身上都有，因此，借助中華傳統文化的思想、先輩的智慧教化當代人是迫切需要的。

二、《玉真語錄》及其淨明道法思想

《玉真語錄》，主要是指由劉玉（1257-1308）弟子傳派法師對他生前說法的記錄整理、淨明嗣派弟子丹扃道人徐慧（1291-1350）校刊，《西山隱士玉真劉先生錄內集》《西山隱士玉真劉先生語錄外集》《西山隱士玉真劉先生錄別集》，三集語錄分別載《淨明忠孝全書》《太上靈寶淨明宗教錄》。這些語錄分別是應學道弟子的詢問所作出的回答，《淨明忠孝全書》記載了他的語錄有「四不」：

先生之學本於正心誠意，而見於真踐實履，不矯亢以為高，不詭隨以為順，不妄言、不多言，言必關於天理、世教，於三教之旨了然解悟，而以老氏為宗^①。

劉玉的語錄最大的特點是「不妄言、不多言，言必關於天理、世教」，所以流傳後世久遠。

（一）何謂淨明忠孝

劉玉創立的淨明道凸顯了儒家奉行的忠孝觀，把儒家的忠孝倫理作為修道之基，然後採取去欲正心的修道方法，最終把「淨明」的境界作為修道的終極理想和最高境界。劉玉在《淨明忠孝全書》中，與弟子的對話如是說：

或問：古今之法門多矣。何以此教獨名「淨明忠孝」？

先生曰：別無他說。淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常。但世儒習聞此語爛熟了，多是忽略過去，此間卻務真踐實履。

先生曰：大忠者，一物不欺；大孝者，一體皆愛。

先生曰：何謂淨？不染物。何謂明？不觸物。不染不觸，忠孝自得。

先生曰：忠者，忠於君也。心君為萬神之主宰，一念欺心，即不忠也。

先生曰：人子事其親，自謂能竭其力者，未也。須是一念之孝，能致父母心中印可，則天心亦印可矣。如此方可謂之孝道格天。^②

劉玉在《西山隱士玉真劉先生錄內集》開篇，就「淨明」的內涵作了解釋，他說「淨明」只是「正心誠意」，這就意味著淨明道將儒家的內心道德修養融入自己的修道實踐和修行目標上。「正心誠意」來源於儒家經典《大學》中，這本是儒家推崇的一種道德修養，劉玉引進淨明道，這說明「正

^① 《淨明忠孝全書》卷一，《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24冊，第631頁。以下凡引述《道藏》，版本相同。

^② 《淨明忠孝全書》卷三，《道藏》，第24冊，第635頁。

心誠意」對提高道教徒內心修養的重要性。「正心誠意」的「淨明」與「扶植綱常」的「忠孝」是相互表裏關係，「淨明」主內，「忠孝」主外，內外相應，正表明了「淨明道」內以修身養性，追求得道成仙；外以治國經世，追求社會太平的理想。他還進一步說明「真忠至孝之道」，即不欺物、不染物、不觸物，做到內心光明，這樣做了父母心、天心都能印證，孝道格天！因此張珪（1264-1328）在《淨明忠孝全書·序》中，借用劉玉回答弟子說，欲修仙道，先修人道，修「人道」乃是修「仙道」的基礎，忠於國家、孝敬父母是修行淨明法門，最終得道成仙的先決條件。

劉玉宗師所闡述的「淨明忠孝」之義，與洞真法師胡慧超的思想一脈相承，胡慧超在《淨明忠孝全書》之《淨明大道說》中，曰：

淨明者，無形大道，先天之宗本也。在上為無上清虛，在天為中黃八極，在人為丹元絳宮。此三者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。明此理者，淨明也。清則淨，虛而明。無上清虛之境，謂之淨明。^①

（二）「修煉」之妙，貴在忠孝立本，方寸淨明

對於法子（道士）如何修煉，應當注意什麼問題？對此，有人問劉玉：「從古學道求仙，皆言『修煉』二字。今淨明教中於此獨略，何耶？」劉玉借用祖師許真君的口吻回答：

吾但聞都仙真君有云：「淨明大教，是正心修身之學」，非區區世俗所謂修煉精氣之說也。正心修身，是教世人整理性天心地工夫。若上古之世，民生太朴未散，何用整理？何用修煉？語言動作，無不合道。只緣後世，眾生多是詐詐奸奸，愈趨愈下，一動一作，便昧其心，冥冥罔覺，無所不至。間有慕道者，不就本元心地上用克己工夫，妄認修煉精氣，以為無上真常之妙。^②

是說道士修煉與俗人修煉不一樣，道士一方面要教導度化世人，以普度眾生為己任，但同時應當取法祖師，對所從事的教化事業採取超然的態度，不用修煉，自然道成。《西山隱士玉真劉先生錄內集》載：

修煉之妙，無以易此矣，正是復古之學。所以胡天師復申言之，曰：「貴在忠孝立本，方寸淨明。四美俱備，神漸通靈。不用修煉，自然道成。信斯言也，直至淨明」。要之，都仙真君與胡天師此言不信，何言可信？世俗於克己工夫多是忽略，別求修煉方術，殊不知不整心地，只要飛騰，可謂卻行而求前者也。今而斯道大明於世，有識之士能趨此教，可謂一日千里矣。大槩有能忠孝立本、方寸淨明者，自己心天與上天黃中道氣血脈貫通，此感彼應，異時與道合

① 《淨明忠孝全書》卷二，《道藏》，第24冊，第633頁。

② 《淨明忠孝全書》卷三，《道藏》，第24冊，第637頁。

真，如水歸海矣。可不勉強！^①

只要以忠孝為本，方寸淨明，與道合真的修煉目的就會達到了。

（三）去欲正心——寄修行於日常生活中

在《西山隱士玉真劉先生語錄外集》中，劉玉開門見山說：「入吾忠孝大道之門者，皆當祝國壽、報親恩為第一事，次願雨暘順序、年穀豐登，普天率土咸慶升平。」劉玉要求入道修行者首先需要把「祝國壽、報親恩為第一事」。而且劉玉還主張：

本淨元明，心學之妙，課忠責孝，大教之典，不離日用常行之道，非幻譎怪誕之術也。真是千載一時不可逢之嘉會，學者勉乎哉！^②

淨明之妙法離不開日常生活，修行者既要在日常生活中修行，還要注重品德修養，才能以道弘教。有人問他：「世間有一種不務德行之士，行道法則符將顯驗，此理如何？」他回答說：

此輩是宿生曾於道教香火中積累功緣來，故今生受此報答。雖然，若更能崇行而知道，方謂之不朽功能。若不理道德，則不過一期適意耳。異時身後，冥冥中事緒亦不少矣。^③

要建立不朽「功能」，需要道德支撐，否則不過是一時的個人感覺良好而已。

劉玉在傳授淨明道法時，重視學習儒家、佛家思想，有弟子問：「周、程、朱、張諸儒先，著書立言，多是力辟虛無寂滅之教，何邪？」劉玉借乘舟之事實來回答：

彼皆天人也，皆自仙、佛中來，以公心為道，故生於儒中，救世偏弊耳。大概三家之學，皆是化人歸善，世間皆闕不得。但二氏之教若過盛，則於綱常之教未免有所傷。如乘舟之偏重，則須移身而正之，舟平始可，行道亦猶是也。又二氏真人、真僧則皆是人欲淨盡，純然天性。奈何如此者少，末流之弊每多。真儒於是乎出，以實理正學而振飭之。既振飭已，儵然而逝，復歸天人境中矣。^④

劉玉把儒家敬為天人，然後據青元真人所註《度人經》云：「三界之上，四種民天，多是歷代聖君賢臣居之，如羲、文、周、孔之徒是也。浩劫交周，鴻蒙開辟，此諸天人降生人間，開物成務以教民，庶為民之種，故稱種民」。

他還舉例說：

① 《淨明忠孝全書》卷三，《道藏》，第24冊，第637頁。

② 《淨明忠孝全書》卷四，《道藏》，第24冊，第640頁。

③ 《淨明忠孝全書》卷四，《道藏》，第24冊，第641頁。

④ 《淨明忠孝全書》卷四，《道藏》，第24冊，第642頁。

晦庵（朱熹）亦自是武夷洞天神仙出來，扶儒教一遍，晚節盤桓山中，文墨可見。紫清白玉蟾亦甚加敬，贊其遺像，有云：「皇極墜地，公歸於天。武夷松竹，落日鳴蟬」。又云：「兩楹之夢既往，一唯之妙不傳」。晦庵亦曾註《周易參同契》來。多與鐵柱宮道士傅雲庵談道，有詩贈云：「到處逢人說傅顛，相看知是幾生前？直攜北斗傾天漢，去作龍宮第二仙」。至今手澤、遺像留本宮種德堂。然諸先儒語言文字中，止塞抑遏之辭，隱然是世道之福、二教之福，時人不覺爾，靜思方見得這道理出。^①

由此說明儒家與道家需要互相學習與借鑒，同時他也贊賞佛家精持戒行，一心在道的精神。他說：

《釋氏警策》有云：「父母不供甘旨，六親固已棄離。不能安國治邦，家業頓捐繼嗣」。如此看來，出家之士甚有濟河焚舟氣象矣。當作如是思惟：退步，則其舟已焚；進前，自應努力。所謂努力者，精持戒行，一心在道，或勤勞材幹，香火功緣，他時自然有好收因結果。若不能思惟策中四句，猶且耽酒嗜肉，好色貪財，與下俗無少異，熙熙度日，悠悠一生，不覺不知，尖擔兩頭脫也。何況不耕而食，不蠶而衣，日受人天供養，全無慚愧，不知補報，卻是樂中受了，苦中還佗，惡境臨身，悔之何及。細細思之。^②

融合儒釋道三教之精華，揚道教之特色，這是劉玉創立淨明道的初衷和願望，他同時強調作為法師要有胸懷，多學習儒家經典，佛家持修戒律，這樣才能一心在道，一心弘道。

（四）對淨明法師的要求——「守一」與「淨心」

《玉真語錄》之三集中，劉玉大量運用儒家、道家、佛家經典並列舉元代以前的大儒、高道，如顏回、朱熹、白玉蟾等來向弟子開示，在《西山隱士玉真劉先生語錄別集》中通過漢代道教經典《太平經·守一明法》^③來闡述「守一」的內涵，「守一」之法乃守住「精氣神」三者為一，稱之為「長壽之根」和「萬歲之術」，其實唐初佛教禪宗的創始人道信（580-651）、唐五代南宗洪州宗開創者馬祖（709-788）、北宋臨濟宗黃龍派開創者慧南（1002-1069）都主張「守一」之法，但劉玉的「守一」之法顯然有更深的含義。有人問：「太上未形口訣，羣仙未著丹經以前，昆蟲草木皆知變化，若墮言詮，轉沒交涉。切聞教中有所謂淨明忠孝之書，毋乃支於說而費於辭乎？」劉玉回答：

吾教中有大中至正之道、千聖不傳之秘，出於言語文字之外者，子亦嘗得聞乎？夫書之行也，乃權法也，非實法也。實法者，一而已矣。何謂一？太上之淨明、夫子之忠恕、瞿曇之大乘，同此一也。推而論之，帝嚳之執中、堯之允執厥中、舜之精一、禹之洪範、湯之聖敬日躋、文王之純亦不已、伊尹之一德、孟子之養氣、子思之中庸，皆此一也。立言雖殊，其道則一。聖人知道之不可言，而因言以顯道；知道之不可傳，而因心以契道。其曰抱元守一、窮理盡性、

① 《淨明忠孝全書》卷四，《道藏》，第24冊，第642頁。

② 《淨明忠孝全書》卷四，《道藏》，第24冊，第643頁。

③ 楊寄林譯註：《太平經》，北京：中華書局，2013年，第65頁。

明心見性、為未忘心法者，言也。唯吾淨明大教，先聖後聖，以神合真，以心契道，不墮言詮，不落法塵。其所以流演密義，以言為倡者，亦豈得已而為之！政欲使學者從博而約，從修而證，回後天而先天，復有名而無名，符淨明無為一也。到此時，則聖人之權法，亦猶「經者，徑之義」云耳。^①

劉玉重視淨明道的教化作用，治病救人只是道教的方便法門，更重要的是需要承擔社會責任，他又說：

上士非必入山，絕人事、去妻子、入閑曠、舍榮華，而謂之服煉。當服煉其心性。心明性達，孝悌不虧，與山澤之癯童者異矣。忠孝之道，非必長生，而長生之性存。死而不昧，列於仙班，謂之長生。有曰養炁延年者，特未得其一二耳。君子之致乎道者八，八寶是也。比干死諫謂之忠，大舜終身謂之孝，善卷殺身謂之廉，南容復圭謂之慎，榮期安貧謂之寬，顏回簞瓢謂之裕，叔度洪量謂之容，公藝恕己謂之忍。如是之人，位列仙班。後世失道之人，不忠不孝，以亂其國家，國家敗，無所容身，乃假名入山學道，是舍廈屋而入炎火也。子不見乎，民之不忠，天生聚斂之臣；子之不孝，婦產敗家之孫。^②

又有說：「上士以文立忠孝，以言為天下倡。中士以志立忠孝，以行為天下先。下士以力致忠孝，以身為眾人率。如此，則淨明院註籍升仙，而忠孝之道終矣。」^③

立言、立志、立身是淨明道的三種境界，能做到立言、立志、立身於一人是法師的最高目標，要達到此最高目標還要「淨心」，有人問：「淨明大教，始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明。然息心甚難。沉日用之間，天理、人心互為雄長，為之奈何？」劉玉回答：

前念為念，後念為照。念起不著，淨心守一。但滅動心，不滅照心。但凝空心，不凝住心。湛然常寂，是名空心。止動歸止，是名照心。寂照兩全，洞合道源。淨極明生，玄之又玄^④。

「淨心」才能「守一」，「忠孝」是根本，「正心」是法門，「淨明」才是最高境界。劉玉最後告誡弟子，說：

吾淨明大教，示人以簡易之理，而人猶難之。甚矣，道之不明也。學道之士，當篤信心，萬一懷疑，便有窒礙。己且昏惑，何以明人？夫天與之而不能守，守之而不能行，是棄天也。自卑以求幸其言，自鬻以求售其學，是褻天也。棄天、褻天，是謂背道。凡我法子，戒之慎之。^⑤

① 《淨明忠孝全書》卷五，《道藏》，第24冊，第645頁。

② 《淨明忠孝全書》卷五，《道藏》，第24冊，第646頁。

③ 《淨明忠孝全書》卷五，《道藏》，第24冊，第647頁。

④ 《淨明忠孝全書》卷五，《道藏》，第24冊，第648頁。

⑤ 《淨明忠孝全書》卷五，《道藏》，第24冊，第648頁。

「天降斯道，地升斯寶，珎之作之，天地爲一」，這是許遜在《玉真靈寶壇記》關於「一」的思想，劉玉繼承並發展了許真君的思想，完整地提出了淨明道修行的終極理想以及怎樣達到最高境界、實現終極理想的三個步驟：「始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明」，但他特別強調並告誡法師在這一過程中不能背棄天道。

劉玉的淨明道法也特別強調忠孝觀，即通過弘教來承擔社會責任，由此提升道教的品格、地位、價值。劉玉的淨明道法，一方面體現了劉玉對許遜、洪崖(? -?)、胡慧超(? -703)、郭景純(276-324)、周方文(? -?)、何守證(? -?)等倡導的忠孝之道思想繼續與發展；另一方面又體現了劉玉將忠孝觀、天道觀融入淨明道法中加以闡釋、宣揚，以冀代代相傳。

三、黃元吉的淨明道法理論及其主張

黃元吉(1271-1325)十二歲入玉隆萬壽宮，拜朱尊師(? -?)、王月航尊師(? -?)、劉玉真尊師(? -?)。幸遇三位尊師，而他也度化陳天和(? -?)、劉真傳(? -?)、熊玄暉(? -?)、劉思復(? -?)、黃通理(? -?)等。黃元吉曾「唯以發明其師說爲己事」，在京城極力宣揚以劉玉爲祖師的師說，將《玉真語錄》向朝廷高層推薦並廣爲刊行，這是黃元吉尊師的行爲，也是爲淨明道發展作出的貢獻，在繼承劉玉精神基礎上繼續以道弘教。他的兩位弟子淨明法子玉隆雲隱道人陳天和(? -?)、淨明法子廬陵丹旂道人徐慧對其語錄進行了整理並集結爲《中黃先生黃真公答問語錄》補入《淨明忠孝全書》，集中體現了黃元吉淨明道法的理論和思想。本節對此作簡要介紹。

(一)「欲淨，則理明」—— 內外交養，除去欲念

關於「淨」是否外表乾淨即可，黃元吉針對問題作了回答：

或問：奉道之士，居處端莊，齋戒沐浴，以崇香火，可得謂之淨乎？

答：愚聞之師曰：「淨不染物」。如上所問，是謂外貌之淨。然就裏必索要淨，方謂之內外交養。大概無別說，只要除去欲念，便是淨。就裏除去邪惡之念，外面便無不好的行。檢前輩云：「通身要得無枝葉，先向根頭下一刀」。其次要懲忿。據愚見觀之，忿亦只是欲，以其有意必固我，非欲而何？淘汰到無的田地，卻是公心也。公能生明，所以曰「欲淨，則理明」。

①

劉玉提出的「淨」是不染物，但也強調用忠孝觀教化的重要性，這是黃元吉對劉玉思想的繼承，同時他提出「以淨明理」，這是黃元吉對淨明道的思想升華，他強調通過內外交養、懲忿、公心等來實現「淨」的目標，因爲「公能生明，淨能理明」。

① 許蔚校註：《淨明忠孝全書》，北京：中華書局，2017年，第123頁。

（二）何謂「明」——聰明睿智，守之以愚

淨明道法其最終的目的是本心淨明，忠孝神仙。有人問：「遇事接物，必洞燭善惡邪正、是非曲直，可得謂之明乎？」黃元吉回答：

愚聞之師曰：「明不觸物」。此言極有味。如前所問明矣，未極明也。若為己之學，洞燭此理，但行善的、正的、是的、直的，道子固是不差池了。若待他人之道，洞燭其惡的、邪的、非的、曲的，不隨他轉為是。此外，不宜發明太盡，惡訐為直是也。但當生大慈憐憫的心，方便譬喻，引之歸於正道，不可則止，毋自辱焉。若忿嫉於頑，極口攻之，則是與之修怨矣，何取其為明哉？先覺有言曰：「聰明深察而近於死者，好譏議人者也；博辯大言而危其身者，好發人之惡者也」，豈是明哲保身之道？似此，固能洞燭眼前，而未能洞燭未來也。故曰「聰明睿智，守之以愚」。學到此時，方得謂之能明。^①

黃元吉在重申劉玉的「明不觸物」思想的基礎上提出了自己的看法，他認為對他人要「當生大慈憐憫的心，方便譬喻，引之歸於正道，不可則止，毋自辱焉」，這也是胡化述（?-?）在《淨明忠孝全書》之《淨明大道說》中所說：「清則淨，虛則明，無上清虛之境，謂之淨明。」對於每個人在胸中保持明鏡一面，以其能洞照事理，做到雖聰明睿智，但守之以愚，這就是「明」的含義和境界。

（三）如何表達「忠心」——不欺心、不昧理、不妄語

對於「忠心」，一般人認為是仕宦之事，與平民無關，有人問：「生平未嘗仕宦，無致君澤民之事，雖有忠心，將何所施？」黃元吉答曰：

是何言歟！如此，則人人必仕宦而後用心於忠乎？師曰：「人之心君，為萬神之主宰。一念欺心，即不忠也」。大概仕宦之人，固當以致君澤民行事。不仕宦者，亦合念念在於不欺心、不昧理，緊要處先自不妄語，始能如前哲所言，方免為不忠之人。為學至此，方謂之能忠。

明確回答不仕宦者，也要有忠心，要做到不欺心、不昧理、不妄語。不欺心就是不欺騙自己的良心，不昧理就是不要無理取鬧，凡事按規矩，不妄語就是不要隨便背後議論上至朝廷下至身邊人，而且這點特別重要。

（四）最上品的孝道——不得罪於五臟

黃元吉的「孝道」雖然直接繼承劉玉，但有所發展而且非常獨特，具有普世價值，主要表現在對「孝道」作出了十分明確的闡釋並有新的見解。劉玉說：「人子事其親，自謂能竭其力者，未也。須是一念之孝，能致父母心中印可，則天心亦印可矣。如此方可謂之孝道格天。」（《淨明忠孝全

^① 許蔚校註：《淨明忠孝全書》，北京：中華書局，2017年，第124頁。

書》)提出爲人之子女對父母的孝不僅僅是日常生活的照顧，還要能入父母之心。黃元吉對「孝道」的解釋爲：

又問：事親之禮，冬溫夏清，昏定晨省，口體之養，無不盡心，可得謂之孝乎？

答曰：此是孝道中一事耳。當知有就裏的孝道，不可不行持。大概吾身是父母遺體，但向行、住、坐、臥十二時中，善自崇護，不獲罪於五臟，方可謂之至孝。

黃元吉認爲每個人的身體都是父母給的，要時時愛惜五臟，所謂「至孝」，即最上品的孝道。黃元吉還列舉傷害、得罪五臟的五種人。他說：

有一種人，心不尋思公忠正直、仁孝廉明的所爲，每朝每日念念愛奸邪刁譎、澆薄險惡、千鬼萬怪，惟務坑陷虧負他人。這是獲罪於心藏。蓋是邪穢奸狡之念，自泯靈臺多矣。若能醒覺，急忙蕩滌，與之更始，可也。

又有立心雖稍良善，卻不肯講究衛生之道，飲酒無筭，廣殺物命，滋味求奇，不知節約，遂致病生。這是獲罪於脾藏。

又有色欲偏重，亡精滅神，至於殞軀。這是獲罪於腎藏。

又有立心雖然公正，情欲亦自澹泊，然而嗔念獨重，動不動是使血氣，多不中節，甚至一朝之忿，忘其身教。藏有云：「嗔怒無節，令人心昏目亂」。醫書云：「盛怒傷肝，謂肺主氣，使肺金克肝木，令肝不攝血，疾病生焉」。這是獲罪於肝、肺二藏。

大概恣忿、縱欲、昧理三者，於五臟皆有所傷，而於本藏爲尤甚。凡獲罪於五臟的人，皆是破裂元氣，作捷身己，不行孝道的所爲。靜思父母全而生之，子全而歸之，言語有忝多矣。所以曰：「不得罪於五臟，是名能孝」。

黃元吉所說的最上品的孝道就是要能養親、能正心、能惜身，最有效的做法就是公忠正直不得罪心臟、講究衛生之道不得罪脾臟、儲蓄精氣不得罪腎臟、平和心態不得罪肝、肺二臟，這才是至孝，也是最上品的孝道。

四、劉淵然的「忠孝爲先」思想

爲了國家安定、爲了社會穩定、爲了道教事業發展，劉淵然（1351-1432）一生顛沛流離，以「無爲」之智慧創造了「有爲」的事業，從贛州到金陵（南京），從金陵到京都（北京），從京都到雲南，從滇南（雲南）到金陵，傳播「淨明忠孝」文化，教化少數民族建功立業，至82歲仙壽。現存上海圖書館藏清順治十八年（1661）彭定求抄本《沖虛至道長春劉真人語錄》^①（《簡稱劉真人語錄》）記錄了其一生弘道、求仙、爲眾生的體會和大道思想。《劉真人語錄》由劉淵然弟子、道錄司右演法、朝天宮住持兼掌靈濟宮事邵以正（1368? -1463）編集並作序，還由嗣漢四十五代天師張懋丞序。

① 參見許蔚著：《再造傳統：淨明科儀的文獻研究》，香港：香港中文大學出版社，2023年，第175頁。

《劉真人語錄》，既繼承了老子「清淨無爲」思想，又傳衍了「淨明忠孝」的教義教理，這充分說明了道教文化在雲南少數民族地區不僅能安撫江西移民，也能成爲鑄牢中華民族共同體意識的紐帶和橋梁；既有劉淵然真人修道的真體悟，又有服務社會的真本事，如語錄中的「溫養之法」、「安樂之法」，以至於「人之氣血通乎一身，周乎四肢，會於五臟，流鬯則百體泰然」。由此，彰顯了他作爲一代宗教領袖的風範，不負「領天下道教事」的重托。

張懋丞（1380-1445），字澹然，號九陽子，爲嗣漢四十五代天師，賜號「正一嗣教崇修至道葆素演法真人」，領道教事。正統九年（1444）爲《沖虛至道長春劉真人語錄》作序，闡述了「道」與「法」的關係，他說：

夫天地之間，至精至微者，道也，至明至顯者，法也。道非法不明，法非道不顯。道、法之用，二者而言，其寔一也。夫乾坤之覆載、陰陽之變化、寒暑之往來、日月之循環、山川之流峙、草木之盛衰，是皆不離爲道、不離爲法也。故聖人之化，因其自然之道，顯其自然之法，未嘗以一毫私意而加焉。^①

從上面的闡述，我們知道劉淵然、張懋丞都是江西籍的一代高道，又是「領道教事」領袖，他們既要擔負弘「法」傳「道」的道教使命，又以自然之道和老子之道度化世人的社會責任。如：劉淵然特別強調學道、修道者務必以「忠孝」立世、立本，曰：

或問：入道之要，如何進修？

真人曰：學道者先當務忠孝以報君親之恩。蓋忠孝乃大道之本。故先儒之論君子務本，本立而道生。吾教亦然。如不本之忠孝而能成道，吾未聞也。洞真胡君曰：「修仙要不在參禪問道、入山煉形，貴在忠孝立本，方寸淨明。四美俱備，神漸通靈。不用修煉，自成道成」。夫仙經萬卷，忠孝爲先。天上人間，那有不忠不孝的神仙也？^②

洞真胡君，即江西籍唐代高道胡慧超，被尊爲淨明派「法師」。先後住南昌鐵柱萬壽宮、灣里梅嶺紫清宮。此處劉淵然引用胡慧超「忠孝立本」的觀點，特別強調「仙經萬卷，忠孝爲先」的主張，寓意入道者要忠於國家，孝敬父母，這是道教發展的根本，也是道人的本分。如真人曰：

欲修仙道，先修人道。人道立，而仙道成。不修人道，而成仙道者，未之有也。《淨明經》云：「父母之身，天尊之身。能事父母，天尊降臨。欲拜星宿，兄友弟恭。」故孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。修道者若能孝弟，不待祈福於天，自然學道得道，求仙得仙。

^① 參見許蔚著：《再造傳統：淨明科儀的文獻研究》之附錄〈沖虛至道長春劉真人語錄〉，香港：香港中文大學出版社，2023年，第388頁。

^② 參見許蔚著：《再造傳統：淨明科儀的文獻研究》之附錄〈沖虛至道長春劉真人語錄〉，香港：香港中文大學出版社，2023年，第389頁。

苟不孝弟，雖朝夕朗誦不輟，亦徒然耳。^①

仙道可成？劉淵然的主張非常明確，學道者只有愛國家、孝父母、親兄弟才能得仙道、行大道，這既是淨明派教義教理的核心思想，也是中華文明的突出特征，在新時代道教界需要大力倡導並努力踐行。

五、重建淨明派義理的當代價值

習近平在中共中央政治局 2023 年 10 月 27 日下午就鑄牢中華民族共同體意識進行第九次集體學習，會議提出鑄牢中華民族共同體意識，就是要引導各族人民牢固樹立休戚與共、榮辱與共、生死與共、命運與共的共同體理念。在會上習近平強調要着眼建設中華民族現代文明，不斷構築中華民族共有精神家園。實施中華優秀傳統文化傳承發展工程，研究和挖掘中華傳統文化的優秀基因和時代價值，推動中華優秀傳統文化創造性轉化、創新性發展。因此，在推進道教中國化江西實踐中，要以「鑄牢中華民族共同體意識建設」為目標，承擔起參與中華民族共同體實踐的歷史重任，以淨明派義理重新涵養從江右商幫到萬壽宮的文化內涵和社會功能。

（一）重創江右商幫的輝煌歷史

江右商幫的輝煌，既體現在他們走南闖北，將江西影響力擴散至全國乃至世界各地；又反映了他們普遍存在著樂善好施的義舉，如：遍布全國的萬壽宮，就是江右商幫輝煌的重要標誌。江右商幫立足於江西大本營，在數百年中逐步向全國輻射，出現了向西南、東南、東、北幾條重要商路，形成了商業輻射網。西綫是江右商人較為活躍的主要地區，隨著「江西填湖廣」人口的遷移，江右商人們近走湖南湖北，遠走雲貴川，甚至在西藏也都有江右商人的身影。在湖廣等地區，有著「無江西人不成市場」的說法。在人口稀少的雲貴川，江右商幫不僅帶去了商業模式，更帶去了先進的生產力和文化，較為明顯地促進了西南地區的人口增長和經濟開發。在東南，江右商人利用贛江水運和大庾嶺商道的交通優勢，通過珠江、閩江水系，滲透閩粵，甚至漂洋過海到達日本、琉球和東南亞^②。隨著歷史的推進，江右商被冠以新稱謂「贛商」，新一代贛商埋頭苦幹，搶抓機遇，湧現出一批傑出代表和優秀企業，比如：農業企業正邦集團、雙胞胎、煌上煌，醫藥企業濟民可信、仁和藥業，科技企業晶科能源、泰豪科技，文化旅遊企業綠滋肴等。在新時代，一是要繼續發揮江右商幫的樂善好施的善舉，服務社會；二是要以社會主義核心價值觀闡釋「淨明忠孝」義理，引導江右商幫愛黨愛國愛社會主義；三是要重走江右商幫之路，立足江西，走進大西南，尋找江右商幫的足跡和萬壽宮的遺址，參與鑄牢中華民族共同體意識。

^① 參見許蔚著：《再造傳統：淨明科儀的文獻研究》之附錄〈沖虛至道長春劉真人語錄〉，香港：香港中文大學出版社，2023 年，第 397-398 頁。

^② 朱虹：〈輝耀中華的江右商幫〉，收入朱虹著：《文化長廊》，南昌：江西美術出版社，2020 年，第 84 頁。

（二）重建萬壽宮的社會功能

馬克思（1818-1883）、涂爾干（1858-1917）、韋伯（1864-1920）是社會學的三大奠基人，他們在「宗教與社會、國家、文明」關係問題的研究上均有傑出貢獻。他們認為宗教應該理解為「一種羣體的暨社會的現象」^①。這一視角用於分析江西萬壽宮的文化意義，可清晰看到：從江右商幫到萬壽宮，既反映了宗教的社會性，又蘊涵了從漢族到少數民族的中華民族一家親的共同體意識；既是江右商幫與萬壽宮的輝煌歷史，也是當代道教中國化江西實踐的應有議題。無論是江西境內特別是少數民族地區的 580 多座萬壽宮，還是雲南地區 156 座萬壽宮，它們一直承擔服務國家、凝聚社會、傳承文明的時代責任，如：吉安縣東固鄉萬壽宮、寧都小布萬壽宮、興國良村萬壽宮、西山萬壽宮、青雲譜淨明道院等在中國革命戰爭時期，為紅軍提供吃住、救治傷員、保護羣眾。其中，青雲譜淨明道院的住持韓守松深受鄉民的愛戴。韓守松（？-1981），青雲譜淨明道院第二十一代住持，抗日戰爭期間，南昌淪陷，附近鄉民不堪日軍騷擾，多數躲到道觀避亂，韓守松道長與道眾一起，對這些避亂鄉民均給予安置，並施給飯粥充饑；日寇垂涎道院內的幾株香樟樹和楮棟古樹，意欲砍伐，韓守松道長挺身而出，只身步行到市內往見敵酋，曉以道義，古樹才得到保護，幸免砍伐；抗日戰爭勝利後，韓守松道長發起並主持「超薦抗日陣亡和死難同胞法會」三天，受到全市各個道觀的熱烈響應。為了保護青雲譜道院和傳承道教文化，韓守松道長曾數次募款重修。1956 年，韓守松道長作為發起人，參加了當年 11 月在北京西苑飯店召開的中國道教協會籌備委員會。1957 年 4 月中國道教協會在北京正式成立，選舉第一屆理事會，韓守松當選常務理事。1961 年 11 月中國道教協會召開第二屆全國代表大會，韓守松繼續當選常務理事。在這期間，「八大山人紀念館」籌集成立，韓守松道長主動將自己珍藏的「八大山人」的真跡字畫和文物全部贈交給紀念館。文化大革命期間，韓守松道長還冒著風險協助紀念館工作人員將館內的文物妥善移藏。韓守松道長當選為江西省、南昌市市政協委員。1961 年前後，周恩來總理、朱德委員長曾來此視察參觀。「文革」中，青雲譜道院遭到嚴重破壞，七名道人全部被趕出院門，住持韓守松也不得不去萬壽宮掛單養老。至今，青雲譜淨明道院仍被旅遊部門占用，其所承載的淨明派義理、文化內涵和社會價值難以體現。

萬壽宮，是道教的，也是社會的；是商幫的，也是道眾的。縱觀淨明派文獻可知，歷史上的萬壽宮都設有服務社會的「淨明堂」，其代表性藥方「淨明如意丹」，無論是官修的《道藏》，還是私撰的《淨明忠孝全書》《太上靈寶淨明宗教錄》《天皇至道太清玉冊》《青囊雜纂》等均有明確記載，並成為李時珍（1518?-1593）《本草綱目》等中醫典籍中的藥方，其中《醫學入門》內集卷三外感《傷寒用藥賦》提及「淨明如意丹」的效用稱「專治瘟疫及一切鬼祟，伏屍傳癘，癡狂失心」。而《青囊雜纂》則系統收錄了標誌萬壽宮及其淨明派特色的重要經典。在鑄牢中華民族共同體意識的實踐中，既要發揚萬壽宮服務社會、救人疾病的社會功德，又要推動學術界將古代丹方與現代科技相結合，守正創新，進而提升服務社會的能力。

^① 張志剛等著：《國家、文明與世界宗教研究》，北京：北京大學出版社、北京：宗教文化出版社，2024 年，第 55 頁。

（三）重塑淨明忠孝的當代價值

無論是江右商幫，還是萬壽宮的大量信眾，許遜的「淨明忠孝」刻印在每個人的心裏，並代代相傳。因此闡釋「淨明忠孝」義理，既有利於淨明文脈當代傳承，也有助於萬壽宮在當代參與鑄牢中華民族共同體意識建設。淨明派經典《淨明忠孝全書》自元代歷經近千年，流傳到國外，當代海內外學者對此經典多有研究，如日本的秋月觀暎依據此經典，探討了淨明道在中國近世道教史的發展中所擔任重要的角色，其還引用王陽明學派的說法，即淨明派為「仙家中最正」的教派，理由是其只傳「淨明忠孝」四字^①。淨明派創立者劉玉在《淨明忠孝全書》中，就「淨明」的內涵作了解釋，他說「淨明」只是「正心誠意」，這就意味著將淨明道將儒家的內心道德修養融入自己的修道實踐和修行目標中。「正心誠意」來源於儒家經典《大學》中，這本是儒家推崇的一種道德修養，劉玉引進儒家思想作為淨明派的義理，這說明「正心誠意」對提高道教徒內心修養的重要性。「淨明」與「忠孝」是相互表裏關係，「淨明」主內，「忠孝」主外，內外相應，這表明了「淨明道」內以修身養性為本，追求得道成仙；外以治國經世為務，追求社會太平的理想。在當代，從江右商幫到萬壽宮，需要重塑淨明忠孝的現代價值，發揮其思想屬性與社會屬性的雙重作用，參與中華民族共同體構建實踐。

（四）完善萬壽宮的廟會形式

關於萬壽宮廟會，根據文獻記載南北朝就開始了，《萬壽宮通志》也有詳盡的記載，至今每年農曆八月初一，周邊民眾都要到西山萬壽宮去朝拜；八月初二，沿著許真君當年從松湖到黃堂隆宮拜謁「諶母」的路綫朝聖，稱為「南朝」，前後大概四天；上元節（正月十五）則到高安縣祥符觀，據傳說每三年許真君到高安探望其女婿黃仁覽（?-?），稱為「北朝」。由於傳承歷史悠久，反映了民俗民風文化，因此，萬壽宮廟會也被列為國家級非物質文化遺產。根據筆者多年的觀察，從目前廟會情況來看，還存在一些問題：一是繼承傳統禮儀存在缺陷，需要繼承並完善。目前只有老百姓自發地到西山萬壽宮朝拜，沒有正規祭祀儀式，在繼承傳統方面需要加大力度；二是組織形式有缺陷，需要繼承與創新。目前是香頭為主的組織形式，雜亂無章，服裝五花八門，缺乏歷史上以堂會的組織形式，如南昌市區的謙善堂、德生堂、蔡福善會等；新建縣喻慎田敦堂、譚厚德堂、（厚田）程百福會、（塔前）塗厚裕堂等；南昌縣的周松柏會、（南江）黃吉慶會、（南江）黃長春會、（進外）老長生會、（□□）羅福興會、（市漢）熊全福會、（市漢）復興會、（百頭）羅永慶會等^②，既要實現組織的規範，又要凸顯廟會的社會意義。三是廟會內容有待充實，需要體現文化內涵。如廟會期間的戲曲內容太現代化，傳統內容不多，如朱權（1378-1448）編撰的戲曲理論著作《太和正音譜》中，記載的曲子很多來自萬壽宮廟會，但在當代廟會期間已經聽不到，最能反映道教戲曲文化的道情也聽不到了，反倒是今日在雲南麗江《納西古樂》卻能欣賞到江西道教戲曲音樂。

① [日]秋月觀暎著，丁培仁譯：《淨明道的基礎研究》，北京：中國社會科學出版社，2005年，第1頁。

② 據西山萬壽宮原碑錄入。

（五）重立淨明人才制度

為學習貫徹習近平總書記在文化傳承發展座談會上的重要講話精神，深刻認識中華文明的突出特性，進一步堅定文化自信，堅持守正創新，擔負起在新的起點上推動建設文化強國、鑄牢中華民族共同體意識的使命，道教人才的培養是關鍵。一是重建「教階制度」。既參照歷史上教階制度，又要體現當代宗教「雙通」人才的培養目標。從前面文獻分析，我們知道，淨明派之所以能長久傳承，一方面，是其教義教理符合時代進步和文明發展的要求，另一方面，是有許多高道大德與時代相適應並引領道教健康傳承，如：許遜先後被授為「神功妙濟真君」、「至道玄應神功妙濟真君」，胡慧超為「洞真先生」，許宗聖（?-?）為「應召通真靈妙明德法師、教門高士、玉隆萬壽宮提舉」，黃元吉為「淨明崇德弘道法師、教門高士、玉隆萬壽宮焚修提點」，徐慧為「淨明配道格神昭效法師」，趙宜真（1310?-1382）為「悟道開化廣德弘教真人」，劉淵然為「沖虛至道玄妙無為光範演教長春真人」，邵以正為「守玄沖靖高士」等。二是建立「淨明道院」並設立「淨明研學中心」。首先，要深刻認識淨明派教義教理思想，歷史上在推進道教中國化方向、實現「三教融合」的貢獻，以及淨明文化在對外交流和推進人類文明交流互鑒的意義；其次，要深刻認識淨明派教義教理的時代背景和現實意義，探討其文化意義、宗教意義及其對新時代道教中國化方向的啟迪。再次，是要深入探究淨明派的「法」、「經」與「道」的關係，促進道教健康傳承。三是制定《2026-2028 年道教人才培養規劃》，形成參與鑄牢中華民族共同體意識建設的人才儲備。

結 語

淨明派義理，是道教研究的重要內容，蘊含了道教之建築美、經典美、科學美、道醫美、和諧美、心靈美、行爲美；「忠孝淨明」的義理，蘊含儒道共生文化，既是淨明派的核心概念，也是當代道教健康傳承的主要內容。在系統推進道教中國化的實踐中，要重塑「淨明忠孝」的當代價值，建立闡釋道教義理的制度，發現道教義理之文、之美、之義，發揮淨明派義理在構建和諧社會、鑄牢中華民族共同體意識建設中的積極作用。

道教義理學研究

道教學修次第建構的歷史邏輯與未來展望

——以經教玄義為背景

王 馳*

提 要：在道教的漫長歷史中，對於如何循次第而學經修法，逐漸建構形成了以「三洞經教」為根基的「小、中、大乘」的三乘法階，且自然顯化為不斷遞進的邏輯發展階段。本文即圍繞這些基本史實，以道藏經教義示為背景依據，通過歷時性演變的闡述來初步揭示道教學修的內在本質。繼而，在賡續此道門傳統的進路下，以道教學院學銜認證問題為例，對未來學修次第建構進行一定的建設性展望。

關鍵字：道教；學修次第；三乘法；歷史邏輯；學銜建構

在世界諸宗教中，孕育於華夏文明母體的道教，經過漫長的歷史發展出廣博精微的學修體系，以切實支撐其信仰世界。如依建立體制性教團的標準，早期道教形成於漢末亂世，雖限於當時的社會動蕩因素，難以沉心靜氣建構宏大的教義體系，但各道派無疑在有意識地對黃老道家經論及神仙修習方術，進行系統的吸納整理。魏晉以後至唐末的道門諸法脈，無論呈現何等地域特色及奉行取向，皆認同以「無上大道」為共同信仰歸宿，並且不斷有極具慧眼的高道出世，致力於清整建構道教的學修體系，並分次第而判之。其以「三洞經教」為義理根基，以「三乘法門」為基本框架，以類書《無上秘要》《雲笈七籤》等為代表著作，逐漸形成了「小、中、大乘，初、中、後法」的學修次第。而宋以後的新道教，也是以此次第為原型，將新興的內丹、雷法等諸多道教內容紛紛融攝入內，從而蔚為大觀直至今日。

需要指出的是，歷代道門仙真祖師對於如何循次第而學經修法，均進行了立足於各自時代的高明建構，從而在歷史的相續中自然形成了不斷遞進的邏輯發展階段。但對於這一問題，無論道教界還是學術界均鮮有反思和探究，更未能將其視為當今道教中國化的核心性問題。尤其是在道教人才培養方面，如果對學修次第認知含混難辨，更會導致事倍功半的壁壘困境。本文即由此而展開探究，初步進行歷史與邏輯的交織闡述，希望不僅具備一定的道教學術研究價值，更能對當代道門的主體自覺和良性發展，具有理論獻策意義。

* 作者簡介：王馳，男，山東人，南京大學宗教學博士，現為中國道教協會教育委員會委員、上海市道教協會副會長、上海道教學院常務副院長，研究方向為：道教經典與教義、道法修煉及道教教育。

一、歷史與邏輯相統一的道教史視角

我們知道，在歷史哲學的語境下討論人類精神發展，始自於黑格爾（1770-1831）這位德國古典哲學大師。黑格爾認為，不僅僅是人對整個世界的認識，即使是世界發展本身，也呈現為「正反合」的格局。看似相互對立雜亂無章的歷史全體，實際上乃是「絕對精神」的演變過程，所以黑格爾尤其致力於將哲學史描述為有機的內在邏輯體系，於是乎歷史的邏輯發展即具有本體論的意味。至中國現代哲學史研究名家馮契（1915-1995）先生，更將歷史的方法與邏輯的方法相統一^①，結合其「智慧說」而成為「以馬解中」研究中國哲學史的典範。他對中國哲學不同發展階段之間近似螺旋上升連接的揭示，凸顯了華夏民族對於哲學基本問題進行體思的一些特質與規律，從而深具學術方法論的啟示意義。

而從這種「歷史與邏輯相統一」的視角來看，道教史可以被視為一部「大道」及其「經教」不斷流衍降世，而人間道教徒則不斷借「經教」之學修來實現其「復歸於道」信仰的回環歷程。由於人之本性與道之本體間，並沒有不可逾越的鴻溝，故在涉及生死關懷的信仰層面上，道教不傾向於將突破壽數大限的希望，完全寄託在神靈拯救上，而是力主凡人通過道法學修進行自我拯救。更重要的是，中國古典「天人合一」的整體性智慧，使道教徒的學修探索往往能站在一個相當高明的層次上，側重著眼於內在生命如何接受外在宇宙的鍛化，將萬般學問指向一元真性，以沉厚扎實支撐虛靜空靈。是以道教學修體系，並非在一個封閉的文化環境中固化形成，更無法用偶然的單一模式進行解釋分析。在對道法的實際次第教授與學習上，數千年來道門之士均著力於解決各自時代所面臨的現實問題，從而自然形成了各具特色的理法體系。故本文接下來對學修次第建構的歷史邏輯，儘量做到是「顯像描述」而非「主觀感受」。

二、「三乘次第品階」的建構之路

道教中的「學修」一詞由來已久。如「三洞奉道元，真妙高上經。佩者入空虛，誦詠都泰清。道為真中尊，以度不窮齡。至真歸是無，學修飛上清」^②、「是以真人見是畏故，行學修道，故成真人。若苦惱眾生，知於苦可惡，知於樂可欲，苦而行之，亦與十仙同等。」^③、「凡學修仙道，遇三矯經能入妙道，與諸法不同，與諸術不同，用之如石火，立之於煙霞，施之於電光，速遊仙島矣。」^④等。可以看出，學、修這兩字一體並用，且與飛升仙地的果位結合起來，表達了如何實證道教信仰境界之具體路徑的涵義。而從歷史的演進來看，建構道教學修的次第，則可視為以「三乘法」形成演變的邏輯進程為主綫，輔之以《道藏》七部玄教的框架伸展，即通過歷時性動態演變和共時性旁參相容的樣貌，所貫穿走過的由古至今的層累歲月。

從宗教詞源上分析，所謂「三乘」是一個典型的中國漢字固有而被外來佛教首先專用並賦予含

① 馮契著：《中國古代哲學的邏輯發展》（上冊），上海：上海人民出版社，1983年，第11頁。

② 出自《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》，見《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25冊，第238頁。本文所引《道藏》皆用此版，下不贅述。

③ 出自《太上妙法本相經》，《道藏》，第24冊，第859頁。

④ 出自《太上登真三矯靈應經》，《道藏》，第5冊，第2頁。

義的概念。在漢傳佛教的話語系統中，「三乘」一般指小乘（聲聞乘）、中乘（緣覺乘）和大乘（菩薩乘），三者為淺深不同且應對不同根器的佛法解脫之道。《魏書·釋老志》表述了彼時對「三乘」的一般認識，即初根人為小乘，行四諦法；中根人為中乘，受十二因緣；上根人為大乘，修六度。階此三乘，方有望登及佛境。而對道教來說，儘管可將春秋時代《道德經》中所謂的「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道大笑之，不笑不足以為道」^①視為對學道三階根器的最早分判，但道教話語內本無「三乘」之教義辭彙和修證分判。惟六朝以來靈寶大教風行，多援引佛教用語而加以新釋。特別是南朝以後，在提倡度世利生的「大乘道教」及陸修靜（406-477）等高道創立三洞四輔經教體系的背景下，道門開始出現了「三乘法」的學修次第並不斷豐富。根據其內在演變本質，可顯化體現為「兩晉南北朝」、「隋唐五代」及「宋元明清」三個邏輯階段：

在第一個邏輯階段，建立於新出老君正一盟威法基礎上的體制性道教，為整合之前的道教學修傳統奠定了堅實的教團組織基礎。兩晉以來，江左地區的三皇、靈寶與上清經系及其修法陸續興起，且不斷進行互融與整合，終至陸修靜真人以《三洞經書目錄》而成其自治系統。其中的靈寶經教尤其側重融攝各系道經，甚至初步出現了「三乘」的洞經次第觀念。如作為「元始舊經」的《靈寶金篆簡文三元威儀自然真經》中即稱：

《大洞真經》幽升之道，拔度七玄，福流一門。《靈寶大乘》普度天人，生死獲恩。《皇文大字》通神致靈。三洞寶經自然天文，並是度人升玄之法。修之者馳騁龍駕，白日登晨；奉之者免諸苦厄，七祖生天；見之者精心信向，生生善緣。^②

這就以靈寶作為大乘之樞紐，將上清大洞經系與三皇洞神經系鏈接起來，共同作為道士學修的主體依據。而將三洞經對應三乘學修次第，最早進行專類纂集敘述的，是北周所編著名道教類書《無上秘要》。該書卷三十二的《眾聖傳經品》，以上述六朝時期成型的三洞經書為基礎，指出：「大洞玉清之文，皆皇上高真所修，不傳地上之士；洞玄上清之經，時當下教，以授至學之士；洞神三皇之書，傳訓下世，鎮化佐國，扶濟兆民。」^③這就將道教徒研習的基本經典，劃分了高低不同的授受品次。該書卷四十二《修學品》中，更將此三品之經對應為修證的三真之境，謂：

凡學，當從下上，案次而修，不得越略，虧天科條。經有三品，道有三真。三皇內文，天文大字，九天之策，黃白之道，亦得控轡玄霄，遊涉五嶽，故為下品之第。靈寶洞玄，亦元始俱生，淵蹟深奧，妙趣洞源，齋淨芳蘭，五稱映玄，拔度七祖，解釋罪根，亦致真人下降，飛騰上清。中品之妙，下方地仙。上清道經，太丹隱書，凡三百寶名，玉訣九千。此上真之首目，玉帝之內篇。得之者名參玉簡，錄字青宮，白日升晨，上造帝堂。上品之訣。^④

①（魏）王弼註，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，北京：中華書局，2011年，第115頁。

②《道藏》，第24冊，第731頁。

③《道藏》，第25冊，第105頁。

④《道藏》，第25冊，第140頁。

由此可見，三洞所代表的不同經書與逐階向上的修證層級之間，存在著不可謬誤的對照關係，這最遲在隋統一天下前已然形成。且這種學修次第的形成，不是單純來自某一位高道宗師的個人沉思，也非關乎理論推演，而是萃集諸多三洞道士對「天人生命奧秘」的獨特體驗。其文化形成機制是：在歷經不同階層的修證境界後，對法判三乘的學理認知伴隨而成；待此等學理提煉為教義後，又在較長歷史時段中成為道士修持的指導原則。「三洞三乘」正是在這個意義上超越了單純的經系分判，而成為學修道教的基本品階構架。

在第二個邏輯階段，上述構架於隋唐五代道教的貴盛中得到了進一步的確認和完善，並充分具化為彼時的道門授箓法位制度。最經典的表述，如科教高道張萬福（716-805）真人在《傳授三洞經戒法箓略說》中謂：

凡人初入法門，先受諸戒，以防患止罪。次佩符箓，制斷妖精，保中神炁；次受《五千文》，證明道德生化源起；次受《三皇》，漸登下乘，緣粗入妙；次受靈寶，進升中乘，轉神入慧；次受洞真，煉景歸無，還源反一，證於常道。^①

這就比《無上秘要·修學品》所述之品階次第更加清晰簡明，且便於付諸道眾的羣體實踐。而即使在李唐王朝獨崇老君為玄元皇帝的背景下，也未將《道德經》放在學修的高階位次中，說明其正是忠實遵行六朝的三洞三乘傳統。與此對照而行的，則是層次分明的道門授箓法位品第。宋代孫夷中（?-?）曾對此箓法品第進行了繼承性整理，其所著《三洞修道儀》列正一至大洞諸品箓法共七等：

- （一）正一盟威箓二十四品，受此箓後稱太上正一盟威弟子，天師祭酒，即正一法師；
- （二）自正一授金剛洞神箓，為洞神部道士，稱太上洞神法師；
- （三）自修洞神有功後，遷授太上高玄箓，為高玄部道士，稱太上紫虛高玄弟子，號高玄法師；
- （四）自高玄部遷授太上升玄箓，為升玄部道士，稱太上靈寶升玄內教弟子，號升玄真一法師；
- （五）自升玄遷授中盟箓，為中盟洞玄部道士，稱太上靈寶洞玄弟子，號無上洞玄法師；
- （六）自修洞玄遷授三洞寶箓二十四階，為三洞部道士，稱三洞法師；
- （七）自修三洞法後，次參上清金闕，清精選法，應為得道者，為大洞部道士，稱上清大洞三景弟子，號無上三洞法師。^②

很明顯，這類完備性的箓品並非隨意規定，其根源正是上述晉唐時期形成的道教三乘學修次第。而內在學修次第與外在授箓法位的完善搭配，才使得道教在某種意義上成為中國人在宗教信仰和

① 《道藏》，第32冊，第193頁。

② 以上七等箓品，詳見《道藏》，第32冊，第167-168頁。

生命超越上的可靠依託。儘管學修與篆法的攝受羣體，不像神靈信仰與科儀道場那樣，泛化至朝野廣大民眾，但高度決定了長度，道教終成爲中國本土文化代表的靈魂確乎在此。至唐宋之交，道教即將從方方面面進行深刻的轉型變革，但不變的核心仍是傳統三洞經教，支撐道教學修的基本構架仍是「三乘法」次第。五代周固樸（?-?）在其《大道論》的《心行章》中稱：「不遇明師智友導引開心，啟發指示三乘玉清、靈寶、洞神之教法也。」^①《二法章》云：「迷則是凡，悟則是聖，或可以小中大三乘輪其粗細。」^②是仍舊在道法修持上遵循晉唐以來的分判。至北宋真宗時，號稱小《道藏》的道教百科全書《雲笈七籤》，在繼承三洞經教的基礎上，對道門學修次第進行了總結定型式的闡述。其卷六《三洞並序》謂：

玉以無雜，就體而名玉清也。上以上登逐用，而名上清也。泰以通泰體事，故爲太清也。又修道之人，初登仙域，智用通泰，漸升上境，終契真淳。故以三境三名，示其階位之始也。^③

很明顯，這裏講的是三清境如何對應仙道品階。而三清境各自所出的經教，則是：

三洞既降，遂有大、小、中乘，初、中、後法三種分別，以教於世。夫三洞者，蓋是一乘之妙旨，三景之玄言。了達則上聖可登，曉悟則高真斯陟。龍章鳳篆，顯至理之良詮；玉簡金書，引還元之要術。^④

可以說，北宋初年的道教以皇室編纂《道藏》爲標誌，進一步確認了三乘法與三清神、三洞經的圓滿對接，道教學修的「三一」結構已成爲教門的內在穩態。

在第三個邏輯階段，即宋以後興起的所謂「新道教」^⑤，強調了以主體生命直修無上大道，以印證之前天尊降於世的三洞大經。而其核心內容，也基本不逾越三乘法門的結構框架，如鐘呂內丹學闡發的「三成五等」；李道純（?-?）中派劃分的「傍門九品」、「漸法三乘」和「最上一乘」；《道法會元》所謂的「三乘道法」；陸西星（1520-1606）東派揭示的「三元丹法」等等（本人已有專文闡述，在此暫不展開）。然而，其存在的問題是，新出諸學修法門未能與之前的三洞經教進行榫卯式的精密對接，特別未有在教義體系上進行宏大精湛的新出概括，這也正是宋以後道教遺留至今亟需解決的重大問題。不過，直到清初龍門中興祖師王常月（1622-1680）傳「三壇大戒」，述《龍門心法》，其中學修次第依舊是了然不迷的。而清中葉以後特別是近代以來道教衰敗的重要原因之一，正是學修次第的迷失與混亂，出現了以偏概全、分離破碎、門派抵牾、徒有其表等諸多

① 《道藏》，第 22 冊，第 903 頁。

② 《道藏》，第 22 冊，第 905 頁。

③ 《道藏》，第 22 冊，第 32 頁。

④ 《道藏》，第 22 冊，第 33 頁。

⑤ 此名詞來自於陳垣先生的宗教史名著《南宋初河北新道教考》，但本文的新道教不僅指陳著中的北方三大新道派，更涵蓋了一切兩宋以來南北方興起的新的道教法脈傳承。

弊病。直至當代，能夠將道教系統的學修次第闡釋地清楚、合理，且又能實修實證的教內人士，幾乎是鳳毛麟角，更遑論從教義全面建構之大格局再開風氣了。儘管改革開放以來，道教界恢復發展的成就不俗，但最令人擔憂的仍是自身學問話語體系和人才培養體系的匱乏。通俗地說，當代道教的文化建構與教育實力之薄弱水準，與振興道門的宏大理想之間，存在著較大差距，而這又集中體現在缺乏實操性的學修體系上。這個要害問題如不盡早下手解決，則道門對內難以確立神聖權威，鞏固信徒隊伍；對外難以應對文明博弈，發揮自身優勢。

三、對道教學修次第的未來展望

作為新式的道教教育機構，當代很多道教學院也在推行諸如「學修一體」、「學修並進」的方針。然而，道教學院之中的學與修，其各自內涵與邊界何在？學修之間如何順利銜接，並互融一體？特別是道教中國化的探索進程中，需要形成何種學修品階以作為整個體系的內在框架？這些是需要一步步細緻反思、嚴謹規劃的理論和實踐工作，也並非只會有一項答案或一條路線。基於上述的歷史邏輯認知，筆者近年來提出當代道教學修的自覺建構路向，借用唐代高道吳筠(?-778)真人《玄綱論》中之語「周覽以絕疑，約行以取妙」^①——也就是說，在廣泛汲取世界文明精華和赤心堅守華夏天道本位這兩個向度上，守中和之正而創鼎成之新。道教界尤其要立足於信仰的主體立場，不拒乎諸子百家與西學新知，以生命個體為中心，對經藏學問與修持實證進行系統性闡述，並形成此二者之間的回環相照。特別要悉心解悟歷代仙真祖師學修的內在精要，厘清其框架，但不能倒退復古——當今的學修建構不僅要「照著說、照著做」，更要「接著說、接著做」。即如著名歷史哲學家柯林伍德（1889—1943）所言：「一切歷史都是理解現在的努力，其方式是重構現在的種種決定性條件」^②。故本部分將在廣續隋唐道教法位制度的進路下，以道教學院學銜認證問題為例，進行一定的建設性展望。

我們知道，近代西方院校及班級授課制度流入中土，對華夏傳統教育形成了巨大衝擊。民國以後，各地紛紛建立新式學校，影響波及社會各領域。相對於佛教界較早創立現代佛學院體系，道教界直到改革開放後的二十世紀八十年代，才著手建立現代教育模式的道教學院，力求塑造符合新時代需求的教門人才。時至今日，中國大陸的道教學院基本上以高等本科教育為主，甚至還有研究生教育。那麼，如何設置一套符合道教自身特色的學銜體系，無疑就是「培養好人才，使用好人才」的核心環節。但也恰恰是在這一環節，當下存在著很多的理念和制度缺陷。

現今所謂的「學銜」概念，在筆者看來應包括兩方面的內容：一是高等院校的學位銜接體系，二是高等院校的職稱銜接體系，其中又以後者為主。眾所周知，起源於歐洲中世紀大學的學位和職稱評判體系，在近代泊來中國後被廣泛接受和踐行。直至今日，我們難以想像國內的大學在授予學生學位及評定教師職稱時，會用「貢生」、「進士」或「編修」、「侍講」之名目。從與全球接軌來看，這似乎無甚問題，但背後所折射中國本土文化的退位，也是毋庸回避的。具體到當

①（唐）吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》，第23冊，第677頁。

② [英]柯林伍德 Robin George Collingwood 著，何兆武等譯：《歷史的觀念》（增補版），北京：北京大學出版社，2010年，第409頁。

代道教學院的學銜授予，根據國家宗教事務局於 2024 年新頒佈的《宗教院校學銜授予辦法》的第三條規定：「宗教院校實行學銜制，分學士銜、碩士銜、博士銜三級。」^①而中國道教協會出臺的《全國道教院校學位授予辦法實施細則（試行）》，其中第二章第五條稱：「道教院校學位等級分為學士、碩士、博士。道教院校學位名稱由宗教名稱、學科名稱、學位等級三部分組成，其學位名稱由教育委員會確定，經中國道教協會報國家宗教事務局備案。」^②在其第三章《申請學位條件》中，也明確羅列了申請學士、碩士和博士三等學位的基本條件。

應當說，從現行的國家宗教管理及道教界適應現代社會發展的大勢來看，上述三級學銜（位）的設置無疑是應時有益之舉，也能夠更好地跟國民教育體系乃至全球教育體系對接。但如上文所言，道教在歷史上已經形成了自己的一套學修次第和法位體系，對修為層次不同的道士授予不同層次的階位，是歷來有其儀制的。如《道門通教必用集》引《出家因緣經》云：

道士，凡有七階。天尊言：一者天真，謂體合自然，內外純靜；二者神仙，謂變化不測，超離凡界；三者幽逸，謂含光藏輝，不拘世界；四者山居，謂幽潛學道，仁智自安；五者出家，謂舍諸有愛，脫落囂塵；六者在家，謂和光同塵，抱道懷德；七者祭酒，謂屈己塵凡，救度危苦。^③

至今在教門內部體制上，正一道仍然在進行授箒，全真道仍然在進行傳戒，其中也仍然有各自的品階劃分（五階法箒、三壇大戒）。直到當下，箒階與戒階似乎才是對道士們學修層次的核心認定，而非道教學院所頒發的學士、碩士或未來可能的博士學位階次。根據現行的一般情況，一位道長在進入道教學院學習前可以去受箒或受戒，而從學院畢業拿到學位後亦可以去受箒或受戒。那麼，道教學院的學銜與箒階、戒階，究竟如何處理其間關係？這個問題，貌似是教制設計的缺席，但說到底還是教義建構的不足問題，而教義又恰恰應建立在規範嚴密的學修體系之上。一句話，當代道門涉及學修的體制不明確、不嚴整，缺乏對當代道教革新發展的指引意義。比如，在道教學院獲得碩士學位（儘管當下的各道教學院還遠未推廣實施）的道長，代表著本人在道教學修上達到了何種境界位次？是實證修持上的還是僅僅理論知識和學術研究上的？這種學位在授箒、傳戒甚至是主要宗教職務（如協會領導班子，宮觀住持、監院等）任命中，有何對接性政策？可見，當代道教界若不切實解決學修次第的建構問題，在教務管理上就無法自圓其說，更無法對諸多重大的道門現實問題進行指導和回應。

從宗教比較視野出發，道教界可以對照參考一下當代藏傳佛教的學銜制度。根據 2015 年國家宗教事務局通過並施行的《藏傳佛教學銜授予辦法（試行）》，正在推行的藏傳佛教學銜分初、

① 國家宗教局令第 21 號公佈：〈宗教院校學銜授予辦法〉，中國政府網，http://big5.www.gov.cn/gate/big5/www.gov.cn/gongbao/2024/issue_11746/202412/content_6991653.html，2025 年 11 月 16 日。

② 中國道教協會：〈全國道教院校學位授予辦法實施細則（試行）〉，中國道教協會網，<http://www.taoist.org.cn/getDjzsById.do?id=1649>，2025 年 11 月 16 日。

③ 《道藏》，第 32 冊，第 3 頁。

中、高三級，分別為禪然巴、智然巴、拓然巴；禪然巴、智然巴學銜由省、自治區佛教團體舉辦的藏傳佛教院校授予，拓然巴學銜則由中國藏語系高級佛學院授予，且中國藏語系高級佛學院也可以根據需要開辦中級學銜班，授予智然巴學銜。^①這套學銜體制沒有採用普遍的學士、碩士、博士名稱，充分結合了藏傳佛教自身傳統的拉然巴、措然巴、阿然巴等顯、密佛法學銜名稱，突出了自身的宗教特色；同時也超越了寧瑪、噶舉、薩迦、格魯等藏傳教派的分別，進行統一管理，統一授予。僅據截止到 2023 年的統計，即已有 335 名藏傳學僧獲得「拓然巴」高級學銜。而這種三級學銜的授予與傳統各派的學階相比，已經對藏傳佛教的當代轉型產生了巨大影響。現實地看，儘管道教界尚無法從全國宏觀的層面上，進行自身學銜名稱的重置，但若能得到政策支持並做好教內精密設計，是可以陸續出臺教內適用的學銜體系和法位認證辦法的。這也是當今道門大力抓好人才培養並推動教義建構的題中應有之事。如能順利將學修次第框架搭好，內容完善充實並進入到體制化踐行環節，則無疑會對中國道教未來的轉型發展，產生重大的推動作用。

筆者側身道教教育崗位十餘年，對未來學修次第建構的基本認知是：以道教教義建構為抓手，以道教學院為基地，採取知行並重的推進方式。我們並非是要推倒數千年仙真祖師的創造重頭再來，而恰恰是因為這些創造太豐厚太繁多了，今天需要靜下心來加以整理、歸納、詮釋和重塑。如在具體學修建設上，要充分參考定型於隋唐時期的道教法位體制，強化品階而淡化門派；在不同道法修煉的處理上，可借鑒宋元時期雷法如何統攝舊有「符篆法」與新出「內丹法」的智慧。這些歷史經驗，必須要反復學習揣摩，而切忌簡單粗暴、自以為是的行政條款式做法。

准此，近年來筆者初步提出「三階九等」的框架思路，在傳統對三清尊神的信仰，對三洞經教的研修，對三元丹法的內煉，對三乘道果的分判基礎上，特別是反思宋以後道教變革卻未與三一教義進行妥帖對接的缺陷，認為可將當代道教的學修分為自低至高的三階：「行善築基之學」、「通智度世之學」、「會道歸真之學」。這個三階是與傳統三洞分法基本對照的，恰恰也便於與當代學士、碩士、博士的三級學位有所對應。三階之學不設位次名稱，而在九等裏具體設立。九等的具體名目，第一個思路是前文所述的授篆、傳戒中的固有名目，茲不贅述；第二個思路是借鑒道教對於「道士」稱謂的分判名目，並結合未來中國化的具體踐行經驗，開出符合時代具體要求的道士九等位次。當然，如果再加上居士（道民）這個非教職人員但屬於道教徒的龐大羣體，那就需要進一步細緻的劃分了。更重要的是，學院科班教育與宮觀師傳教育如今仍然共存，究竟如何處理好二者關係並統攝共融，且落實為可操作的管理制度？尚期待教內外明智高士，一起來解決這些問題。

結 語

數千年來，道教立教之特色即在於不拘不執，應物而化。保守僵死、固步自封的思想和行爲，本身就是違背道教真精神的。可以說，學修次第是道教適應中國社會文化而發展成熟的重要標誌。

^① 國家宗教局令第 12 號公佈：〈藏傳佛教學銜授予辦法（試行）〉，中國政府網，https://www.gov.cn/gongbao/content/2015/content_2946708.htm，2025 年 11 月 16 日。

在中華民族偉大復興的時代，在黨和政府引導「宗教中國化」的形勢下，秉承太上「隨方設教，曆劫度人」宗旨，開啟全面自我革新模式，是當代道教界唯一可行的奮進之路。而這其中的一個重要向度，就是道門人士能夠在忠實傳承的前提下，拿出適應時代需要且具可操作性的學修體系，從而成爲未來道教人才輩出、文化昌盛的堅固基石。

我們希望能以道教學院爲探索平臺，對道門數千年來的學修進行全面覆蓋式的梳理和總結，並從正反不同方面把握其基本特質和總體框架，以及存在的長短得失。並通過不懈的教育實踐總結提煉，期待在未來數年能拿出對當代道教徒具有實際意義的學修次第，並進一步影響及推廣至全國各宮觀和廣大信眾中去，從而進行理論與實踐間的不斷修正完善，終不負時代之玄命！

軒轅黃帝與中央黃帝關係考

楊代曉曦；伍小劼**

提 要：軒轅黃帝和中央黃帝都可稱為「黃帝」，但這並不意味著二者在任何條件下皆可等同。在「月令」系統的架構下和黃帝死後被托祀的記載中，二者可以通用；但若以兩位「黃帝」在道經中所呈現的不同神格本質、聖位差別等原因下，道教中的絕大部分經典都不認為二者可以等同。

關鍵字：軒轅黃帝；中央黃帝；黃帝

「軒轅黃帝」在歷史文獻中主要具備「人王」和「仙祇」兩重身份，這樣的雙重身份往往通過其治國理民、鑄鼎登真的故事情節而出現在相關的人物生平或神仙傳記之中，在道經裏，軒轅黃帝甚至成為「由人成仙」的重要代表之一。「中央黃帝」則多作為「方位帝」或「五人帝」之一進而統攝其餘「四方帝」或「四人帝」，道教中的「中央黃帝」往往還可作為人身「脾臟」的管理者進而輔助修道者進行身體煉化。

目前學術界對於道教軒轅黃帝是「後天神」的認識較為統一，如謝世維曾借研究天真皇人的神格敘述，對軒轅黃帝問道進而成仙的故事展開論述。^①蔡林波借探究「三天萬福君」神格來源，進而將黃帝得授招財道術的故事與這一神格相連，使之成為道教歷史上第一位專職財神。^②張澤洪從道教神仙傳記中的黃帝、道教齋醮法術中的黃帝、道教五方五帝觀念中的黃帝、道教丹道醫學中的黃帝這四個方面來論述「黃帝」由人成仙的神格。^③張雁勇以歷史神話化的研究思路，認為黃帝本為上古傳說時代傑出的部落聯盟首領，在春秋戰國時期逐漸被尊奉為「聖王」，後在戰國時期的「造神運動」中地位逐漸凸顯，並以此深刻影響了當時的道經。^④黃景春認為在《山海經》中，黃帝已被當作中國人的始祖，且書中的黃帝已經開始仙化。^⑤

此外，鑒於「軒轅黃帝」和「中央黃帝」皆可被稱為「黃帝」，且在「月令」系統的沿用及發展下二者也有可以通用的情形，因此，部分學者在考察「中央黃帝」的來源和神格表現時，也曾探究其與「軒轅黃帝」的關係，並且認為「中央黃帝」在特定時代可以與「軒轅黃帝」等同，上述張澤洪的文章亦如此認為。除此之外，羅新慧在《周代的信仰：天、地、祖先》「五帝」一章中認為，戰國時期的「五帝」多代指「五人帝」；直至戰國晚期，具有神靈色彩的「五方帝」方可與「五人帝」通用。^⑥辛德勇以漢代《史記·五帝本紀》中的軒轅黃帝為研究對象，將其確立為神格化的塵世

** 作者簡介：楊代曉曦，女，安徽合肥人，哲學碩士，研究方向為：道教文獻；伍小劼，男，湖南邵陽人，哲學博士，現為上海師範大學哲學系副教授，研究方向為：道教和佛教文獻。

① 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第129-166頁。

② 蔡林波：〈早期天師道財神三天萬福君研究〉，《宗教學研究》2015年第1期，第8-13頁。

③ 張澤洪：〈道教黃帝信仰的再考察〉，《東方哲學與文化》2021年第1期，第64-87頁。

④ 張雁勇：〈聖王登仙：論先秦時期黃帝神仙形象的生成〉，《太原師範學院學報（社會科學版）》2021年第2期，第5-9頁。

⑤ 黃景春：〈黃帝神話的在地化生產及其文化產業開發〉，《蘇州教育學院學報》2022年第5期，第46-55頁。

⑥ 羅新慧著：《周代的信仰：天、地、祖先》，上海：上海古籍出版社，2023年，第560-590頁。

君主，且「五帝」之首的黃帝是「天神」黃帝的人格化表現。^①

這些研究足以表明目前學術界對於「軒轅黃帝」和「中央黃帝」神格以及二者之間的關係已有較高的關注度，但有的學者認為二者可通用，有的則認為不可通用，二者關係究竟為何意見並不統一。鑒於此，本文將在前人研究的基礎上，以軒轅黃帝的神格、中央黃帝的神格、二者的關係考為結構，探索道教藏內外文獻對兩位「黃帝」神格的塑造方式，以及道經具體在哪些方面對「黃帝」神格進行了繼承和發展，軒轅黃帝和中央黃帝在道教中神格本質的區別，以及二者通用與否的情形及原因。

一、軒轅黃帝的神格

軒轅黃帝的神格或其神性在道教內外的文獻中皆有廣泛記載，鑒於軒轅黃帝擁有「人王」和「仙祇」的雙重身份，本節將以作為「人王」的軒轅黃帝，作為「求道者」和「傳道者」的軒轅黃帝，以及軒轅黃帝的其他神格這三個方面來論述具有雙重身份的黃帝。其中，道教對於軒轅黃帝的神格或神性有較大的改動和發展，因此本節將主要運用《道藏》中的相關資料來探討這一問題。

（一）作為「人王」的軒轅黃帝

黃景春曾點明當軒轅黃帝作為中華始祖時，眾多工具器物、社會習俗甚至國家制度都被宣揚為由他創制，《山海經》中的軒轅黃帝可以通過修煉長生之術從而體現其「仙化」的傾向。^②儘管目前學界對於《山海經》的成書年代看法並不統一，但道經中的軒轅黃帝神格形象無疑曾受過《山海經》觀念的影響：

有系昆之山者，有共工之臺，射者不敢北向。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯、雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北，叔均乃為田祖。魃時亡之。所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，決通溝瀆。^③

黃帝與蚩尤作戰時，苦於蚩尤所請風伯雨師降下的大雨，遂令女魃止雨，最終獲勝。也就是說，黃帝完全可以命令有神力者為其服務，而相同的故事在緯書《龍魚河圖》中卻有了完全不同的行為表述：「黃帝攝政前，有蚩尤兄弟八十一人……萬民欲令黃帝行天子事。黃帝仁義，不能禁止蚩尤，遂不敵，乃仰天而歎。天遣玄女下，授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。」^④黃帝在民眾的呼喚下對蚩尤發動戰爭，但無法得勝蚩尤，最後是上天派遣玄女給黃帝傳授「兵信神符」，黃帝因此才一統天下。這裏黃帝的能力被限制在「人」的範疇，「天」的地位也遠高於黃帝，且「天」可以輔

① 辛德勇著：《天曆探原》，北京：三聯書店，2024年，第200-216頁。

② 黃景春：〈黃帝神話的在地化生產及其文化產業開發〉，《蘇州教育學院學報》2022年第5期，第46-55頁。

③ 《山海經》，《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21冊，第841頁。

本文所引《道藏》均為此版本。

④ [日]安居香山，[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1149頁。

助黃帝獲得取勝的法寶。但這樣的故事情節直到唐代才被道經吸納，唐末道士杜光庭（850-933）在《墉城集仙錄·卷六》中曾借引《山海經》和緯書中的相關記載，將黃帝戰勝蚩尤的故事進行完善：

九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。黃帝世為有熊國之君……戰蚩尤於涿鹿。帝師不勝，蚩尤作大霧三日內外皆迷。風后法斗機作大車，以杓指南以正四方，帝用憂憤齋於太山之下；王母遣使披玄狐之衣以符授帝……玄女即授六甲六壬兵信之符，靈寶五帝策使鬼神之書，制妖通靈五明之印，五陰五陽遁元之式，太一十精四神勝負握機之圖，五兵河圖策精之訣。^①

九天玄女是「聖母元君」的弟子，在黃帝苦於與蚩尤的戰爭，齋戒太山之下時，感動了王母，王母命令玄女為黃帝傳授兵法戰術，這些傳授上可戰勝敵軍，下可降妖制魔。由此，玄女的身份、黃帝得授戰爭之法的起因和過程皆被提及；《山海經》中所記載的軒轅黃帝為「人」時的神性，在緯書和道經中已逐漸被剝落，而道教這樣的努力，目的是為了表明即使是軒轅黃帝這樣的「人王」，也依舊需要得天所授才可治世太平，從而凸顯道術既可以使人得道成仙，也可以輔助人帝治國的雙重廣泛功用。

（二）作為「求道者」和「傳道者」的軒轅黃帝

謝世維認為，天真皇人這個角色的原型與黃帝求問長生之術的故事有關，在《抱朴子·地真篇》中黃帝求道皇人「真一」之道，在經過了皇人的反諷後旋即得到傳授。但在古靈寶經《太上靈寶五符序》中，黃帝卻是先得《天皇真一之經》，苦於參悟隨即反復求問皇人才得傳授，^②同一故事敘事邏輯的改動可體現出「真一」之道的珍貴，也可反映出軒轅黃帝求問道法過程中的艱辛。六朝時期的《太上洞玄靈寶三一五氣真經》^③更是在此基礎上將黃帝求得「真一」之道的過程描繪得更加艱辛：

黃帝稽首答曰：「昔以受神丹於玄女，未及合作，唯未受五牙食真解真經之意耳，幸今遭會得見真君，既不授以生道，是臣相命不得度世耳。如未衰者復用暫生何為乎？唯乞潛濟元元之心。」因叩頭流涕，腦破傷絕於地。良久，皇人下牀接之乃醒，告之曰：「子所謂真得道者也。」又太清仙王三人見帝勤心之至，愍助之，告皇人曰：……^④

黃帝再次進言自己曾接受玄女所傳的金丹之法，但還缺少「真一」之法來做補充，並以言語和肢體動作懇求皇人傳授，但這樣的行為並沒有打動皇人，直到太清三王為黃帝進言，天真皇人才願意將此法傳授給黃帝。由此可見，黃帝求道「真一」之法的艱辛，甚至需其它神祇的憐憫才可得此法。

①（唐）杜光庭著：《墉城集仙錄》，《道藏》第18冊，第195頁。

② 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第129-137頁。

③ [瑞典]施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳]傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 240-241.

④ 《太上洞玄靈寶三一五氣真經》，《道藏》，第19冊，第921頁。

唐代道經《七域修真證品圖》^①更是借天老點撥黃帝「真一」之法修持的故事進一步闡釋了修道之要。^②唐代以後，黃帝自天真皇人處還繼承了多種道術傳承，包括但不限於金丹術、內丹術和《陰符經》要義。^③

另外，張澤洪也曾對軒轅黃帝四處求訪道術的故事加以描繪，^④而黃帝問道故事框架至少可追溯至戰國中至秦漢間莊子學派著作《莊子·在宥》^⑤的敘述：

黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之……黃帝退，捐天下，築特室，席白茅，閒居，復往邀之。廣成子南首而外，黃下風，膝行而進，再拜稽首而問：「……何謂道？」^⑥

黃帝在成為天子的第十九年開始求仙訪道，但過程並不順利，直到黃帝退出治理天下的帝王位置，於陋室潛居並再次訪問廣成子，才得「道」之奧妙。《莊子·大宗師》裏記載了黃帝隨後得此而昇天：「知天之所為，知人之所為者，至矣……黃帝得之，以登雲天。」^⑦這裏黃帝所得之「道」所指並不確切，只能概述成「天」應何所作為，「人」應何所作為，所以後世的道教教派可以根據自身發展的需求以及社會背景的變遷，對黃帝所修之「道」做出更為確切的描述。這些道術幾乎涵蓋了道教所有類別，包括但不限於內修存思之法、外丹術、房中術、治國方式、召神祛鬼符咒、道教戒律等，當黃帝作為「求道者」的同時，也盡到了作為「傳道者」的責任，除卻六朝道經《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》^⑧內記載的襄城小童曾傳授黃帝的「步綱之法」：「黃帝受襄城小童步六紀之法，行其要訣，遂鑄鼎荆山，隱變喬陵，駕龍玄圃，乘雲闔風。」^⑨在唐代道士孟安排（?-?）著《道教義樞》卷二裏：「昔襄城小童，以上清飛步天綱，躡行七元六紀之法，降授黃帝，竟無所傳。」^⑩業已失傳外，其餘道術皆以各種方式流傳於世。

（三）軒轅黃帝的其他神格

道經中的軒轅黃帝作為由人成仙的代表，其通過修持各種道術飛昇之後，也開始具有多重神格，其既可以作為中國最早的財神原型，^⑪也可以在宋代成為雷神的代表，^⑫甚至在明代上升成為玉皇：

① [瑞典] 施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳] 傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考, (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 618-619.

② 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

③ 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第155-159頁。

④ 張澤洪：〈道教黃帝信仰的再考察〉，《東方哲學與文化》2021年第1期，第64-87頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第478頁。

⑥ 《莊子》，《道藏》，第16冊，第414頁。

⑦ 《莊子》，《道藏》，第16冊，第54頁。

⑧ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第1039頁。

⑨ 《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》，《道藏》，第33冊，第444頁。

⑩（唐）孟安排著：《道教義樞》，《道藏》，第24冊，第813頁。

⑪ 蔡林波：〈早期天師道財神三天萬福君研究〉，《宗教學研究》2015年第1期，第8-13頁。

⑫ 苟波：《道教神仙傳記的文化學研究》，北京：宗教文化出版社，2019年，第251頁。

另外，黃帝還可以作為道術的創制者，即使是被托名。^①在這些神格中，除「雷神」外，其餘皆為道教的自我創制。

黃帝作為「雷神」可從其生平故事找到源頭，除了《山海經》中曾記載黃帝可役使雷獸戰勝蚩尤的故事外，緯書《河圖始開圖》《河圖握矩記》和《河圖》則進一步從黃帝出生時的背景出發，使得黃帝的這一神格有了先天的支持：「黃帝名軒，北斗黃神之精。母地祇之女附寶，之郊野，大電繞斗，樞星耀，感附寶，生軒，胸文曰：黃帝子。」^②黃帝的母親附寶因感北斗之雷電而生黃帝，就此黃帝役使雷電的神職有了血緣和仙話的支撐。道教當中對於黃帝為何有這一職責的描述多繼承附寶感雷電而生黃帝的故事，杜光庭著《道德真經廣聖義·卷十六》、張君房（?-?）著《雲笈七籤·軒轅本紀》和明代道經《道法會元·卷八十二》^③皆完整引用緯書中的記載。換句話說，黃帝能夠成為「雷神」的原因，在某些道教學者看來，與其先天根器脫離不開。

綜上所述，軒轅黃帝所具備的神性並不僅是道教的獨家看法，道教曾有選擇性地汲取外文獻中的相關記載，並根據自我發展的需要和國家社會的需求對軒轅黃帝的的神格進行拓展，主要表現在：第一，自道教創始，軒轅黃帝始終沿著「聖王一神仙」^④的雙重形象進行發展，且廣受政治背景的影響。如自唐代開始，為了回應李唐王朝著重發展道教的國策，道教借助了「軒轅黃帝」治國求仙的故事，從而凸顯道術的重要性的多重功能；又如軒轅黃帝在宋代明顯的神格躍升是為了回應宋代皇室積極推行道教的政治背景；^⑤至於在明代其神格的躍升或是皇室成員朱權（1378-1448）的一家之見，畢竟，將軒轅黃帝稱作「玉皇」僅見於朱權編纂的道經《天皇至道太清玉冊·奉聖儀制章》：「昊天玉皇上帝：即天也。不得其名，乃曰昊天，黃帝稱為玉皇，居上天故曰上帝。」^⑥第二，道教軒轅黃帝諸多神格的發揚多借助具有仙化色彩的生平故事而衍生出來，且杜光庭等人對於附寶感生黃帝故事的記錄，足可見黃帝可役使雷部將帥的原因，離不開其所具備的先天根器。第三，道教對於軒轅黃帝登真時地點的現實性考察使得仙化的黃帝形象有了落地的可能。如杜光庭著《道德真經廣聖義·卷十六》有載：「帝乘飛龍周遊四海，名山大川，皆有其跡。於是采首山之銅，鑄鼎於荊山，以合九丹，丹成，有龍垂胡髯而下迎之，黃帝乘黃龍而昇天……其昇天處，今在虢州閿鄉縣皇天原，亦名鼎湖是也。」^⑦杜光庭記載的黃帝昇天處為「鼎湖」，為唐代的「虢州閿鄉縣皇天原」，即今河南省靈寶市閿鄉村，這與《通典》的記載一致：「湖城故曰胡，漢武更為湖縣。有荊山，出美玉。黃帝鑄鼎於荊山，其下曰鼎湖，即此也。……新鄭漢舊縣……黃帝都於有熊，亦在此也。本鄩國之地。」^⑧

「湖城」、「湖縣」可以通用；這裏有荊山，是黃帝鑄鼎的地方，荊山腳下即「鼎湖」，也就

① 張澤洪、張卓：〈道教黃帝信仰研究〉，《中國思想史研究》2021年。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1105頁。

③ [瑞典]施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳]傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 1105-1113.

④ 張雁勇、楊宇鯤：〈聖王與神仙：論漢代黃帝形象增衍的文化支點〉，《形象史學》2022年第2期，第279-301頁。

⑤ 張澤洪：〈宋代道教與社會政治——以趙姓皇室祖黃帝為中心〉，《世界宗教研究》2023年第1期，第60-70頁。

⑥ (明)朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

⑦ (唐)杜光庭著：《道德真經廣聖義》，《道藏》，第14冊，第389頁。

⑧ 王文錦、王永興等點校：《通典》第五冊，北京：中華書局，1988年，第4659頁。

是湖城。新鄭縣為漢朝舊稱，黃帝的國都為有熊，也在此地，本是鄩國的地址。湖城即今河南靈寶市閔鄉村；新鄭縣即今河南省鄭州市新鄭市。當然軒轅黃帝登真的地點在道經中也有不同的看法，限於文章篇幅，容筆者另行撰文討論。

二、中央黃帝的神格

「中央黃帝」是管理「中央」之處的一位帝王，鑒於「中央黃帝」的神格在道教經文中較大發展，本節將在探討「中央黃帝」存在方式的基礎上，藉以發掘其神格在道教經文中的衍生表現。

（一）「中央黃帝」的來源及其管轄範圍的擴大

「中央」的概念至早可見於《周禮》，在《禮記》「月令」系統中「中央」之所以可以與人帝「黃帝」通用。^①此後的儒家史書《史記·天官書》延續了「月令」系統裏五行配五方的做法，並將「中央」和星象系統、季節、品行等結合：「歷斗之會以定填星之位。曰中央土，主季夏，曰戊己，黃帝主德，女主象也。」^②並發展出「中央黃帝」可以管轄中央之所的職能。道經則通過擴大「中央黃帝」的管轄範圍，將《史記·封禪書》中記載的山川信仰和頗具神話色彩的地獄理論、天人感應觀念等融合進道教的經典中。《封禪書》有載：

《尚書》曰，舜在璿璣玉衡，以齊七政。遂類於上帝，禋於六宗，望山川，遍羣神。輯五瑞，擇吉日，見四嶽諸牧，還瑞。歲二月，東巡狩，至於岱宗。岱宗，泰山也。柴，望秩於山川。遂覲東后。東后者，諸侯也。合時月正日，同律度量衡，修五禮，五玉三帛二生一死贄。五月，巡狩至南嶽。南嶽，衡山也。八月，巡狩至西嶽。西嶽，華山也。十一月，巡狩至北嶽。北嶽，恒山也。皆如岱宗之禮。中嶽，嵩高也。五載一巡狩。^③

早在舜當政之時，就已有祭祀四嶽的做法，在二月祭祀東嶽泰山，在五月祭祀南嶽衡山，在八月祭祀西嶽華山，在十一月祭祀北嶽衡山，每五年巡視狩獵一次，此時的「中嶽」尚未進入此祀典之中，但中嶽為「嵩高山」已是不爭的事實。值得注意的是，這裏的「嶽」即「山」，換句話說，在儒家史學著作中，嵩高山是山川神之一，在此尚無其餘的色彩。道教對此的發揚主要通過「中央黃帝」可管轄「中嶽嵩高山」、人身「脾臟」、天之「中嶽」、海之「中嶽」的脈絡進行實現。張澤洪借引早期上清派經典《太上九赤班符五帝內真經》中的存思之法，明確道教已將「中嶽嵩高山」與「地獄」和人身「脾臟」相連，^④到了宋代，「中嶽」的範圍已貫通山川、人身及天、海，李思聰（?-?）著《洞淵集·卷三》中載：

昆侖山者，天之中嶽也……西王母統眾真居焉。海中四嶽為枝幹，十洲、三島、八海、大

① 羅新慧著：《周代的信仰：天、地、祖先》，上海：上海古籍出版社，2023年，第574頁。

② 任繼愈主編：《史記》，北京：中華書局，2014年，第1574頁。

③ 任繼愈主編：《史記》，北京：中華書局，2014年，第1632頁。

④ 張澤洪：〈道教信仰視野中的黃帝〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2018年第2期，第104-113頁。

川圍繞其側……即黃帝天君含樞紐，統仙宮萬眾鎮此山，主洞府，與中國五嶽名山相通，神仙住來，考校生籍，上主鎮星之精，居中央一炁天中焉。其海外五山即天地之五鎮，造化之五嶽，五炁之祖宗矣。^①

天之「中嶽」為「昆侖山」，西王母與眾位神靈統治此處，其可連接海裏的四嶽，發揮考校生死名錄的作用，也可與鎮星相連，位居「中央一炁天」。作者為了強調天、地、海三者的關係，更在其後再次點明三者同為一體。

道教除卻借引史書的相關記載並發揚天人感應思想使得「中嶽嵩高山」的連接性進一步擴大外，還利用了道教獨特的神仙思想，使得嵩高山成為一處求仙訪道的所在，如早期上清派道經《太上洞房內經註》^②有載：

吾昔登中嶽嵩高山，發洞庭，入洞門，遇黃老君，乃頓首再拜自陳：「兆以污世肉人，染濁穢塵，年七十以來，私懷一心，竊慕大道，志願神仙……」黃老君曰：「子存洞房，見白元君乎？」兆進，長跪答曰：「實見白元君。」黃老君曰：「子未足，且復遊行，受諸真訣，當以上真道經授子……」兆乃再拜，敬受教矣。退齋少室三月，乃上登太室，復入洞門，復見黃老君。黃老君曰：「今以洞房內經授子……」^③

此處的「中嶽嵩高山」作為一處有明確地理位置記載的山脈，被道教引入了仙人黃老君居住處所的含義，且在這一故事中周真人求道並不是一蹴而就的，而是層層累進，最終成仙，這拔高了道教修行的難度，但有具體的事例記載也可為修道者提供信心支撐。其中「黃老君」的身份並不是黃帝：「黃老君曰：『黃老君，中央道君也。治雲庭宮雲庭洞房神門中央，其神名伯桃，所謂大君之道也。』」^④，可知黃老君是神名為「伯桃」的中央道君，但這樣的說法僅在此經中出現，這或是該經作者的一家之見。也就是說，在道教看來，「中央黃帝」所管理的「中嶽嵩高山」可以指代多處地點，其中「嵩高山」作為求道者的問道所在，僅為某些早期上清經派道士的看法。

（二）「中央黃帝」神號的逐步確立

「中央黃帝」神號的逐步確立使得這一神格的色彩更加豐滿，雖然《周禮》《禮記》等史書中業已出現「方位帝」黃帝管轄「中央」之所的記載，但此時並未出現「中央黃帝」這一名詞及其神號稱呼，直至唐代，這樣的現象才有所改善，但也僅出現在《通典·神位》《孝經註疏·聖治章》和《太平御覽》〈天部下〉〈神上〉中。在這些記錄裏，中央黃帝依舊作為「方位帝」之一，且多與其餘四帝連用，神號被確定為「含樞紐」，以《通典·神位》為例：

①（宋）李思聰著：《洞淵集》，《道藏》，第23冊，第841頁。

②任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第99頁。

③《太上洞房內經註》，《道藏》，第2冊，第875頁。

④《太上洞房內經註》，《道藏》，第2冊，第875頁。

冬至祀昊天上帝於圓丘，以高祖神堯皇帝配座，在壇上。座每籩豆各十二，簋簠鉶俎各一，都六百八十九座。壇之第一等祀，東方青帝靈威仰、南方赤帝赤熛怒、中央黃帝含樞紐、西方白帝白招拒、北方黑帝協光紀及大明、夜明等七座，籩豆各八，簋簠鉶俎各一也。^①

冬至祭祀昊天上帝時由唐高祖（566-635）主持，此時的中央黃帝含樞紐以「五方帝」之一的身份共用與其餘四帝一份相同的祭品。也就是說，唐代「含樞紐」這一神號的出現與五方帝祭祀儀制相關，且此時中央黃帝的地位與其餘四帝並無不同。同樣的，緯書《尚書帝命驗》《詩含神霧》《春秋文曜鉤》和《河圖》裏也將黃帝的神號確立為「含樞紐」，此處以《河圖》為例：「東方蒼帝……中央黃帝，神名含樞紐，精為麟。」^②中央黃帝始終與其餘四帝共同出現。

而道教中「中央黃帝」的提法也與史書類似，即一開始並未出現明確言及「中央黃帝」的經文，直至古靈寶經《太上無極大道自然真一五稱符上經·卷上》^③才得以出現：「次以戊己王相日，若四季之時，行中稱萬福符，心召中央黃帝乘黃龍來迎己，共之中嶽嵩高山之上。存嶽神來衛己身，黃素玉女常在其側。次存脾正黃，如雞子，從腹出口中。」^④

修道者行持符箓修持時，可存思「中央黃帝」等神靈來衛護己身。「中央黃帝」的身份在古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經·卷上》^⑤裏明確：

中央玉寶元靈元老，號曰黃帝，姓通班，諱元氏，字含樞紐。頭戴黃精玉冠，衣五色飛衣，常駕黃龍，建黃旗，從神戊己官將十二萬人。其精始生，上號中央元洞太帝之天，中為鎮星，下為嵩高山。上出黃氣，下治地門。^⑥

「中央玉寶元靈元老」即中央黃帝，為五老之一，姓、諱、字皆已完善，且與《通典》中的記載一致；其衣著為黃色，可治理鎮星和嵩高山。除此之外，「中央黃帝」的姓諱在東晉道經《太上九赤班符五帝內真經》中還可以有別的表達：「中央黃帝君，姓麻，諱忠慎，頭建黃晨通天玉冠，衣黃錦之袍玄黃飛雲錦裙，佩黃帝越元之策，帶靈飛紫綬。」^⑦此時「中央黃帝」的姓為「麻」、諱字為「忠慎」。在北宋道經《元始無量度人上品妙經四註·卷二》裏，作者將這兩種姓諱整合，共同作為「黃帝中主，萬神無越。」裏「黃帝」身份的釋讀：「黃帝中主，萬神無越。東曰：『黃帝君姓通班，諱元成，字含樞紐，主土氣，鎮於脾。』上真人云：『姓麻，諱忠慎。』」^⑧此後的《靈寶度人上品妙經旁通圖》、王契真（?-?）撰《上清靈寶大法》《元始無量度人上品妙經內義》《元始無量度人上品妙經註》《上清道寶經·卷三》和《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》等有關《靈

① 王文錦、王永興等點校：《通典》第五冊，北京：中華書局，1988年，第2766頁。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1221頁。

③ [瑞典]施舟人Kristofer Schipper(1934-2021) and [澳]傅飛嵐Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 221-222.

④ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第636頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第22-23頁。

⑥ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，《道藏》，第1冊，第784頁。

⑦ 《太上九赤班符五帝內真經》，《道藏》，第33冊，第524頁。

⑧ (宋)陳景元集註：《元始無量度人上品妙經四註》，《道藏》，第2冊，第220頁。

《寶度人經》解釋的道經裏，對於這兩種姓諱做了進一步解釋：「姓通班，諱元氏，字含樞紐」依舊作為五老上帝之「中央黃帝」的姓諱，「姓麻，諱忠慎」則作為「中央黃帝」發揮「中主」和統御萬神作用時的內諱；但二者實則為同一神祇的不同稱號，只是在發揮這一神祇具體作用時，其姓諱有所區別而已，這樣的現象在「中央黃帝」指稱「鎮星」、「中嶽」、「脾臟」時亦是如此。

首先，當中央黃帝指代「鎮星」時，往往稱號為「中央黃真皇君」或「中央黃真上皇」，^①諱字為「諱藏睦，字眈延。」^②而當修道者運用「回神飛霄登空招五星上法」^③進行修行時，「中央黃帝」的姓諱再一次發生了轉變：「次思中央黃帝諱萬福，字大倉，巾黃巾，衣黃衣，黃冠，黃履，帶中元八惟玉門之章，入兆身中。」這足以體現「中央黃帝」的稱號及姓諱可以根據道士修行方式的不同，從而做出相應改變。

其次，當中央黃帝代指「中嶽」時，姓諱為「中嶽君，姓憚，名夔。」^④而當其在「元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣」^⑤的修行方式裏出現時，「中央黃帝」的稱號往往為「中嶽嵩山黃帝君」，姓諱為「姓角，諱普生。」

最後，當中央黃帝代指「脾臟」時，往往也與修煉方式、神祇功用等掛鉤，其具體姓諱並不統一。六朝道經《上清大洞真經·卷六》^⑥中提及修煉之法時，中央黃帝稱為「含光露」、字「中細」：「中央黃帝含光露，字中細，守兆脾胃之中。」^⑦在《大洞真經》的傳本宋元時期道經《大洞玉經·卷下》^⑧裏中央黃帝的「字」又改成了「魂明」。^⑨元代道士衛琪（?-?）著《玉清無極總真文昌大洞仙經註·卷四》裏「五臟」為「五帝」的護衛時，中央黃帝則被稱為「含光細」：「長保五帝城。心肝脾肺腎為五帝城廓，五帝：青帝曰彫梁際，赤帝曰長來覺，白帝曰彰安幸，黑帝曰保成昌，黃帝曰含光細。」^⑩

根據以上的考察可知，一方面，「中央黃帝」名詞的正式出現以及其神號的確立有一個漸進的過程，相較而言，道經出現這一現象的時間要晚於儒家史書，直至古靈寶經時期方才出現「中央黃帝」的稱號。另一方面，緯書中「中央黃帝」的神號較為單一，僅稱為「含樞紐」，道教在單獨稱頌黃帝時，延續了這樣的說法；一旦當「中央黃帝」與修行方式或神格作用掛鉤時，其姓、諱、字也隨之產生變化，但這些變化所指代的神祇始終是同一個，即「五老」之一。這彌補了張雁勇、藺鵬亮所探討的魏晉南北朝時期「黃帝」姓諱不統一現象的原因^⑪，並且確定了這些姓諱所指的「黃帝」並不是軒轅黃帝，而是先天神「中央黃帝」。

① 《上清太上八素真經》，《道藏》，第6冊，第654頁。

② 《無上秘要》，《道藏》，第25冊，第262頁。

③ 《無上秘要》，《道藏》，第25冊，第262頁。

④ 《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》，第3冊，第769頁。

⑤ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《道藏》，第6冊，第198頁。

⑥ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第8-9頁。

⑦ 《上清大洞真經》，《道藏》，第1冊，第551頁。

⑧ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第9頁。

⑨ 《大洞玉經》，《道藏》，第1冊，第572頁。

⑩ （元）衛琪註：《玉清無極總真文昌大洞仙經註》，《道藏》，第2冊，第630頁。

⑪ 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

三、軒轅黃帝和中央黃帝關係考

「軒轅黃帝」和「中央黃帝」二者的關係主要表現是否可以通用的記載中，在歷史文獻裏，關於這兩種情形的描繪往往會伴隨著原因描述，因此，本節將分開論述二者可以通用或不可通用的情形，並對其背後的原因做出分析。

（一）二者可以通用情形及其原因

辛德勇曾通過考辨宰我的性格，進而確定《史記·五帝本紀》中的軒轅黃帝即「天神」中央黃帝。^①但在《史記》中，二者並未同時在同一篇文章裏出現，因此二者是否通用還有待進一步論證。但可以明確的是，緯書《河圖》將二者規整在同一詞條內：「中央黃帝，體為軒轅，其人面方廣頰，兌頤緩唇，背豐厚，順木授金。」^②即「中央黃帝」這一神祇是人帝軒轅氏的神格化。《史記》之後的《淮南鴻烈解》《蔡中郎集》《漢記》和《太平御覽》等史書借由《五帝本紀》裏軒轅黃帝具備「土德」的記載，利用黃帝死後被托祀或五德終始說的方式將二者同一。首先，黃帝死後被托祀的記載可見於《淮南鴻烈解·卷五》，其在引用《淮南子》關於「五星」的說法時，直接在「其帝黃帝」後增加「黃帝，少典之子也。以土德王天下，號曰軒轅氏，死托祀於中央之帝。」^③，借此將「軒轅黃帝」與「中央黃帝」連通。其次，借用五德終始說的方式將二者等同可在《漢記》《蔡中郎集》和《太平御覽》等史書中見到，此處以《漢記·高祖皇帝紀一》為例：「炎帝承木生火，固為火德，號曰神農氏。黃帝承之，火生土，故為土德，號曰軒轅氏。」^④軒轅黃帝承接有「火德」的炎帝進而一統天下，這符合五行相生的理論，此外，緯書《尚書中候敕省圖》和《春秋文曜鉤》等亦如此記載。更進一步而言，「五德終始說」及《禮記》「月令」系統框架的延續，其在道經之外的部分文獻中認同度較高。

同樣的，道教中也有類同的看法，但更多的是沿用《禮記》「月令」系統，如張澤洪借東晉道經《元始上真眾仙記》^⑤中「中央黃帝」軒轅氏為「中嶽嵩高山」管理者的記載就是例證。^⑥除此之外，《廣黃帝本行記》《太上老君戒經》《靈寶無量度人上經大法·卷三十六》《武當福地總真集》《曆世真仙體道通鑒》〈軒轅黃帝〉和《天原發微·卷三》等道經中皆如此敘述，唐代王瓘（?-?）著《廣黃帝本行記》中更是利用五行配伍的思想將方位帝與人帝貫通：

禮祭天神，軒轅也。後代享之，列為五帝，居中配天。蓋黃帝土德，中央之位，兼總四方也。東方青帝太昊，南方赤帝神農，西方白帝少昊，北方黑帝顓頊，為五方人帝。以鎮星為子，

① 辛德勇著：《天曆探原》，北京：三聯書店，2024年，第200-216頁。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1249頁。

③ 《淮南鴻烈解》，《道藏》，第28冊，第19頁。

④ 張烈點校：《兩漢記》，北京：中華書局，2017年，第2頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第121頁。

⑥ 張澤洪：〈道教信仰視野中的黃帝〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2018年第2期，第104-113頁。

上配五老，下配五帝。^①

天神「中央黃帝」即黃帝軒轅氏，可以總領四方；鎮星為黃帝之子，可以配伍五老及五帝。也就是說，辛德勇關於軒轅黃帝即天神「中央黃帝」的人格化觀點在道教裏得到了延續；二者可以通用原因可以追溯至後世對於軒轅黃帝「死」後的托祀以及《禮記》「月令」系統的沿用這兩個方面，且道經中認為二者可以通用的主要原因在於對「月令」系統的沿用與發展。

（二）二者不可通用情形及其原因

「中央黃帝」與黃帝軒轅氏不可通用佔據了道經的絕大比重。根據「軒轅黃帝的神格」這節內容可知，軒轅氏作為「後天神」是不爭的事實；而「中央黃帝」的神格本質，在古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中就已明確，其作為「五老」之一，是「先天神」的代表，且歷史上絕大多數靈寶經都支持這一觀點。

除此之外，「中央黃帝」與「軒轅黃帝」不可通用還可表現在二者聖位的比較上。如東晉道經《太上無極大道自然真一五稱符上經》^②裏有言：「昔黃帝受之，上為太乙帝君，携五帝同時昇天，上仙之道也。人能奉是經，一心供養之者，名入太上金闕，號曰仙真真人。」^③此處的黃帝為人帝軒轅氏，因得「靈寶」而由人飛升成為仙真，仙號為「太乙帝君」；而他飛升之時，曾攜「五帝」共同登真，這樣的表述足以證明，五帝和軒轅氏分列不同的仙真班列。「五帝」的身份分別為「東方歲星大帝句芒」、「南方熒惑赤帝太皓」、「西方太白星白帝少昊」、「北方辰星黑帝顛頊」和「中央鎮星黃帝」，這五帝分別領受「太上靈寶自然真文」的一部分：「仙公曰：五帝各受太上靈寶自然真文一篇，經乃分為五篇。其本同其一篇也。其一篇是道之真文，彌綸天地萬方也。」^④結合軒轅黃帝登真時的表述，可以知曉，軒轅氏獲得了靈寶真文的完整篇目，並且五帝為伴隨黃帝登真，所以五帝的地位要低於仙祇「太乙帝君」，亦即軒轅黃帝。

同樣的，在明代朱權撰《天皇至道太清玉冊·原道》和周玄貞（1555-1627）著《高上玉皇本行經集註·卷一》中，軒轅黃帝的聖位也發生了提升，這兩部經典皆將軒轅黃帝認作「道祖」，以《天皇至道太清玉冊·原道》為例：「我道祖軒轅黃帝，承九皇之運，乘六龍以禦天，代天立極，以定三才……」^⑤並且朱權在《天皇至道太清玉冊·奉聖儀制章》中，還對軒轅黃帝在仙班中的地位做了側面描述：「元始天尊……昊天玉皇上帝：即天也。不得其名，乃曰昊天，黃帝稱為玉皇，居上天故白上帝。」^⑥黃帝即「昊天玉皇」，地位僅次於元始天尊，而五帝的地位則位居於北辰之下、九宸之上，遠低於軒轅黃帝：「五方五帝：天有五星，以配五行。五行之神，以主五方。東方神曰青靈帝君，南方神曰丹靈帝君，西方神曰皓靈帝君，北方神曰玄靈帝君，中央神曰元靈帝君。」^⑦也就是

①（唐）王瓘著：《廣黃帝本行記》，《道藏》，第5冊，第35頁。

② 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第478-480頁。

③ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第633頁。

④ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第633頁。

⑤（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第356頁。

⑥（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

⑦（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

說，即使在五行的框架下，五方神和五星可以通用，但中央黃帝和軒轅氏並不同指。

綜上所述，中央黃帝和軒轅黃帝可以通用的情況或始於《史記》，但更為確切的考證則是借用軒轅黃帝死後被托祀為天神「中央黃帝」的《淮南鴻烈解》和沿用《禮記》「月令」系統的《漢記》，其中部分道經較為認同「月令」系統。至於其背後的原因，較為直接的是，道教仙話裏將軒轅黃帝看作了「由人成仙」的代表，因此黃帝不可能「死」，自然無法托祀；而道教歷來重視五行理論，將「月令」系統和天人感應理論結合便打造出了獨具道教特色的神仙世界。

但道經中更多的是將軒轅黃帝和中央黃帝分開來作敘述，一方面，絕大多數道經借由軒轅黃帝和中央黃帝神格本質的衝突使得二者不可等同，軒轅黃帝作為「後天神」的代表之一與中央黃帝「先天神」的神格產生了矛盾。另一方面，在東晉和明代的部分道經中，二者聖位的差異也使得軒轅黃帝和中央黃帝成為了不同的神祇，在這兩個時期，軒轅黃帝的聖位要高於中央黃帝，東晉道經《真一五稱符上經》這樣的看法或為傳聞異辭之故，^①而明代朱權和周玄貞將軒轅黃帝認作「道祖」足可見二位對於軒轅黃帝的重視，至於朱權所言的軒轅黃帝聖位高於五方帝或只是其個人信仰的推崇。但值得注意的是，並不是所有的道教學者都認為「五方帝」與「五人帝」不可通用，明初道經《靈寶無量度人上經大法·卷三十六》^②中的觀點是個特例：「中央黃帝軒轅」。^③此處將中央黃帝確定為「軒轅黃帝」，鑒於該經卷成書時間較晚的前提，以及東晉道經《元始上真眾仙記》裏運用「月令」系統的做法，或可認為，宋代的部分道經編纂者曾梳理歷史中出現過的有關二者關係的看法，進而在此卷中將二者關係等同。

結 語

本文在學術界研究基礎上，探討了「軒轅黃帝」與「中央黃帝」的神格及其相互關係，揭示出道教經典與其他歷史文獻之間的互補性，這使得軒轅黃帝和中央黃帝的神格研究更為豐滿，而對於二者關係的考辨可以彌補或糾正學界對於這一問題的認識。

道教在沿用教外文獻對黃帝登真地點、中嶽嵩高山於現實中地理位置記載的基礎上，使得有關軒轅黃帝和中央黃帝的仙話有了落地的可能。除此之外，道教緊密圍繞其獨特的神仙觀念，對這兩位「黃帝」神格及其關聯進行了闡述，具體體現在以下幾個方面：首先，當軒轅黃帝作為「人王」時，其神性逐漸淡化；當其作為「求道者」和「傳道者」，以及作為財神、玉皇時，則是道教特有的記載。此外，道教典籍還通過附寶感生的故事，賦予了軒轅黃帝「雷神」的身份，並為其提供了先天根器的支持。其次，中央黃帝在道教經典中的管轄範圍擴展至天界、地界、海洋乃至人體內部，修道者的修行方式變化也可導致相應神號的轉變。最後，在討論兩位「黃帝」的關係時，道教常用「月令」體系的延伸及天人感應理論將二者視為一體；然而，一旦涉及兩位黃帝作為「後天神」與「先天神」的神格本質區別及其神聖地位的比較時，道教內部大多認為兩者不可混淆使用。

① 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

② 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第154-156頁。

③ 《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》，第3冊，第815頁。

回歸道教傳統與跨學科模式構建：現代道教義理學詮釋芻議

李永徵*

提 要：本文聚焦現代道教義理學的詮釋困境與體系重構，深入剖析「內外分治」的詮釋學困境：學界囿於文獻考據而輕視道教「經教互參」的修學傳統，教界則偏重科儀實踐導致義理認知薄弱。筆者認為，道教三洞義理體系具有「道—經—師」的三重結構，其內在邏輯超越歷史文獻考據，應通過隱文互證，術語溯源等內部敘事方法實現整體性詮釋。面對當代詮釋困境，本文主張突破宗派立場與學科壁壘，構建「學者+道士」的解經共同體，以「守經開新」為路徑，整合版本校勘、語義分析與實踐指導，同時呼應生態文明、人類命運共同體等時代命題，為道教信仰的當代價值提供理論支撐與實踐方向。

關鍵字：道教義理學；詮釋學；當代道教；道教詮釋

眾所周知，現代道教義理學的整理詮釋工作，自民國以來，多由宗教學者主持完成。如前中國道教文化研究所副所長李養正先生（1925-2022）就曾主編《道教義理綜論》一書。但因其仍難逃宗教學或文獻學之模式窠臼，導致道教經典詮釋淪為靜態文本研究，道教經文神聖性與義理整體性被消解為碎片化的宗派敘事或學科對象，故而並未在道教教內形成廣泛共識。這在一定程度上加劇了現代道教義理學的詮釋困境。而學術研究與宗教實踐的雙向割裂，導致道教義理學詮釋似乎淪為一種技術性的定義解釋——用道教義理說明「什麼是道教」，而非真正為道教義理學研究提供模式。故而欲構建現代道教義理學詮釋，首先要明確何為現代道教義理學。

一、道教義理學詮釋「內外分治」困境與回歸內部敘事的必要性

現代道教義理學是指以道教經典義理研究為核心，通過系統化的理論闡釋和實踐指導，揭示道教教義中世界觀、生命觀和修行方法的學問體系。雖然「義理」一詞首現於《禮記》，但在長期發展中，道教已經形成了從「道」至「經」再至「師」三重交流互動的修學系統，在此體系中，「師」承擔對道經的傳授與解讀任務，而「師」的傳授弟子又可通過他四處參訪學習其他經典義理反哺於師，故而道教自古便有對於道教義理的研習傳統。尤其是有唐一代，自唐玄宗李隆基（685-762）於先天二年命道士史崇玄（？-713）作《一切道經音義序》^①並廣羅道經始，道教義理研究便有了系統化模式。此外，史崇玄《一切道經音義序》還表明「……餘經、儀、傳、論、疏、記等文，可易解者，此不詳備。」這充分表明，至遲在唐玄宗時，道教內部有關經義的闡發著作便已層出不窮且廣

* 作者簡介：李永徵，男，江蘇南京人，文學學士，現為《道教義理》助理編輯、禹會區道教文化研究會副會長、如皋永壽古觀知客道士，研究方向為：道教學、戲劇學。

① 《一切道經音譯序》道藏名《妙門由起序》，據南京大學汪業全博士考證，兩篇實為一篇。詳見汪業全：〈史崇玄《一切道經音義》考〉，《廣西師範大學學報（哲學社會科學版）》2004年第2期，第72頁。

為流行。《一切道經》對唐代道經抄本與義理著作之總結，代表著隋唐道士羣體對於「道教是什麼」的時代回應，也標誌著道教第一次由官方主導確認道教的核心理論要義的形成。

北京大學的程樂松教授在其論文〈單數，抑或復數的道教——從道教學到道教義理的建構〉中提到「道教是什麼」與「什麼是道教」是道教研究中出於「一貫性的內涵意識界限」和「邏輯歸因的運用」的兩種研究認知。^①程樂松教授認為，正是因為「道教是什麼」這一學術問題被擱置，所以造成了道教信仰傳統差異性在日漸衰落。換句話說，即道教信仰的獨特性與邊界被模糊，並以一種含混定義「本土性」取而代之。即認為道教信仰獨特來源為「本土宗教」而忽視了道教為什麼會出現這種內涵獨特性，並將其草草以中華文化之影響而蓋棺論定。誠然，這種說法自然正確，但忽視了道教信仰系統之間的差異性，繼而忽視了道教發展中地方性與社會性的交互。其本質是在研究過程中將道教研究套用了歷史文化研究的模式，而非宗教學研究模式。故而，提出現代道教義理學詮釋是出於對當代道教研究與學修體系宗教學研究模式構建的考量，也是對於提升當代道士自身義理學與文獻學素質的迫切需要。

自新中國開展現代道教研究以來，大多道士並未實際參與到道教義理的研究工作，關於道教義理的學術話語權也長期掌握在學者手中。根本原因在於道士羣體多囿於宮觀科儀實踐，鮮少深度參與道教義理詮釋整理工作，而因為道教傳承自身所具有的隱秘性及道經名詞繁復性，道教學者也難以切身參與到道教科儀義理的學習和傳承中。這種割裂情況導致道教義理研究呈現「內外分治」的困境：學者雖以文獻學、歷史學方法梳理經典，卻往往對道教特有的「經教互參」的修學體系缺乏體悟，對隱微義理（尤其是隱文）的關聯性敏感度不足。三洞經教的內在邏輯，也常被簡化為文獻學分類問題，難免忽略三洞經教背後所承載的「洞真以契道、洞玄以明德、洞神以應物」的修行次第關聯，以及「三洞一貫」的宗教內涵。如在三洞經典研究中，常以「古靈寶經研究」或者「古上清經研究」為題，開展相對單獨的宗派經典研究，並未在其他不同宗派來源的三洞經典中進行相互校勘整合。如道教經文中提及的「三一之法」^②同時見於屬上清經系的《大有妙經》《三元真一經》等經，又見於屬三皇經系的《三皇內文》、屬靈寶經系的《靈寶五符序》《三一五炁真經》，更存於盟威經典的《正一威儀經》中。如果只進行宗派視角的經典解讀，便易將其簡單總結為內部寫經活動之互相影響抄襲。但若將其置於道教整體宗教敘事傳統之下，便不難得知「三一之法」的義理來源正是出自《道德經》中「無狀之狀」一篇。因此，無論是道教宗教學研究抑或道教義理學研究，首先需要尊重道教傳統之內部敘事，才能在研究中不失偏頗。

針對上文所提到的學界困境，究其原因，是因宗教學研究需為其自身「合理性」與「科學性」證明，這使得宗教學研究長期處於保持看似中立的「唯物主義」陷阱之中——既不能公開將宗教學等同於神學，又不能簡單以馬克思唯物主義推翻所有宗教信仰，否則宗教學將失去其存在之合理性。加之宗教學與其他人文社會學科有較多交織重合部分，導致大多道教學者並未回歸到真正的宗教學研究中，僅僅是做道教相關文獻研究、道教相關美術學研究、道教相關音樂學研究、道教相關哲學

① 程樂松：〈單數，抑或復數的道教——從道教學到道教義理的建構〉，《世界宗教文化》2023年第3期，第71頁。

② 三一之法為道教傳統修行理念，即由一（道）生三（泛指天地與身中造化），再由三（精氣神混煉）返回一（道）的狀態；也指認識由簡到繁再由繁歸一的過程。

研究，而非「道教研究」本身。因此，對於道教經典文本義理的詮釋，必須回歸至道教內部視角，方可理解其中所蘊含的深意。

馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）認為，「詮釋（Hermeneutik）」並非對於文本的「解釋（explanation）」，而是「在此存在的意義顯現」^①。這對我們建立道教義理的現代詮釋具有一定啟示，對於道教義理的整理工作，不能只停留在「文本翻譯」與「對象解讀」階段。一旦對於道教經文義理只是出於帶有主觀性（subjectivity）的「翻譯解讀（explanation）」，就可能會導致文本內容理解的失真，實際上仍未跳出歷史學之客觀主義與實證主義之所謂「理性」桎梏，自然對道教經文義理會有一定認知偏差。前文提及，目前學界與教界的道教義理研究工作中，對於道教經文中隱文的義理內涵關聯性認識不足，這正是因為對於道教經文的研究工作只停留在文本對象解讀或對文本進行宗教比較研究，並未真正回歸至道教內部視角進行研讀。下以《上清太上玉清隱書滅魔神慧高玄真經》中的一段隱文為例：

「靈雲始分，白炁鬱素，混會九玄，三五流布，帝一解形，超登霄路，太一呼吸，五華堅固，司命主日中，白元司月夜，日中靜心，心玄妙悟，夕隱泥丸，百神宣佈，二宮可以長生，心腦可以長度。」^②

如果將《玉清隱書》這段隱文進行單獨文本解讀，僅能解讀出這是上清經中有關心腦修煉的一段辭文，並無其他特殊內容。但若同其他上清經聯繫，便可聯繫推導出《玉清隱書》中這段隱文所有意欲敘述的重要內容。通過閱讀經文原文，可以確定此處隱文所針對的對象是「玉戶太素君之經」，在上清經系中，冠以「太素」之名的常見神祇共計四位，分別是「太素三元君」、「高上太素君」、「上元太素君」和「玉戶太素君」，雖然這些神祇的具體形象有差，但都具有一些共同點——即同時具備「太素」與「三元三炁」的特質；而若將其與班固（32-92）《白虎通》中提及的「太初」、「太始」、「太素」三太概念與道教義理所云的「玄元始」三炁對應，則不難理解為何此處太素君所處場景為「白炁鬱素」。而如果將此經與另一本上清經《三元隱書》對應聯繫，則可知下元之炁入人身之中下黃庭（下丹田），而下元之炁正是白炁。故而這段隱書的主要內容是在交代玉戶太素君的來歷和此文在人身中對於身神的作用。由此可見，道教經典之中的義理聯繫十分巧妙精深，如果對於道教經典的內部敘事不甚熟絡，則無法真正理解道教經文所言之深層內容。

此外，部分學者對於道教義理還存在一定誤讀。一些宗教學者對於道教文獻的解讀，經常陷入「以儒釋道」或「以佛解道」的思維定式，且對同形異義的道教義理辭彙辨析不清。如某些學者認為靈寶經中的「天人之音」（大梵隱語）的漢文音譯是對佛教梵文咒語的抄襲，然而論證過程卻充滿個人主義與臆測，完全不遵守語言學邏輯，並且對無法論證道經中來源的音譯詞匯認為是道教抄襲寫經之後的改寫，且未採取道經對「大梵」解釋為「大而遍」（泛）與生發茂盛（芄）的本義說

① [德] 馬丁·海德格爾 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年，第221頁。

② 《玉清隱書高玄真經》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第1冊，第719頁。

法，這本質上是一種非客觀論證；又如宋「上清靈寶大法」在道教語境下的詮釋實際為：「上清（童初五府玉冊）」與「靈寶（天台四十九品）」這兩部「大法」，金允中先生意在說明東華靈寶的來源。而學界因東華一脈中有陸修靜先生的傳承，多將其解讀為「上清派」與「靈寶派」合流傳承的大法。雖然這種解讀也存在一定合理性，但的確偏離了作者的本意。這種術語使用的含混不清直接導致道教義理闡釋的扁平化，即認為道教義理缺乏深度或道教義理存在斷層，從而忽視了道教三洞經教的整體觀。

針對這些現狀，究其根本，仍是學者多從外部視角解剖道教文獻，缺乏對於宗教內部敘事的認知和理解，而當代道士又存在義理水準不足的客觀情況，導致「道士—學者」羣體之間缺乏良性互動，從而造成了道教義理研究的視野盲區。道教義理詮釋工作也不應當只依靠宗教學者完成，更需要教內同仁的參與。故而筆者認為呼籲構建現代道教義理學詮釋迫在眉睫，亦需要加強「學者—道士」之間的交流合作，以期提高當代道士宗教素質與義理水準。

對於當代道教義理學詮釋建設而言，目前最需要解決的有兩個問題：一是道教經典文本解讀的凝滯性與當代語境流動性之間的矛盾差異；二是三洞經教體系的神聖維度與當代理性思維桎梏、反叛精神之碰撞。

二、現代道教義理詮釋體系構建：守經開新與解經共同體的路徑探索

（一）矛盾差異與其解決路徑

道教經典文本的凝滯性與當代語境流動性之間的矛盾，本質上是道教經典文本的固定解讀與語言、社會語境流變演化之間的博弈，這一矛盾不僅體現在訓詁學層面，更涉及道教內部宗派立場、學術慣性思維與文化闡釋的複雜性。

道教重要經文的降世時間多集中在六朝至唐宋時期，其所使用的語言文字系統根植於古白話的成型階段，故而多數道經中常見辭彙實為當時社會通用語，從語言流變的角度考量，這對當代解讀道教義理形成了一定阻礙。如經論中提及的「激薄為雷」一詞，六朝時期「薄」、「迫」互通，意為「猛烈接觸」意，與「雷」之生成情況相符。而至元、清道士論著中，曾出現將「激薄」寫作「激剝」的情況，究其原因，是「薄」字本義弱化而導致作者不知本意，最終將其誤讀為「接觸剝離」的動態行為，繼而產生語義割裂。此類現象在一定程度上反映了語言文字歷時流變性對道教經典詮釋的干擾。也正因漢語言文字經過歷時性動態演進，道教經典詮釋工作中須同時應用語言訓詁與經文互相參校，方可避免誤讀與錯讀。

弗迪南·德·索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）在《普通語言學教程》中指出，語言符號的能指（signifier）與所指（signified）關係具有任意性^①，而道教經典中的辭彙因宗教隱喻與象徵體系的特殊性，加劇了語義邊界的模糊性。例如「閭苑」、「蓬島」、「方諸」、「崑崙」、「十洲三島」都有其本義，但在特定條件下，亦可作為對仙界或者神仙所居之地的寬泛形容。同時，有

^① [瑞士] 費爾迪南·索緒爾 Ferdinand de Saussure 著，高名凱譯：《普通語言學教程》，北京：商務印書館，2007年，第102頁。

些道教辭彙則是總結道教經文中的典故凝練而成，具有承擔道教內部敘事記憶的作用。如道教度亡科儀中常有「（亡魂）徑上南宮」的概念，「南宮」是「南昌上宮」的簡寫，是與元始天尊於赤明劫火煉真文之所，因五篇真文特性此處之人壽長不壞，故道教希望亡魂經過煉度可去往南宮長生。上述舉例都在一定程度上說明，對於道教經典的詮釋必須回歸至內部視角。只有回歸內部敘事，方可確保道教義理詮釋工作的正確性。

而一些宗教學者也受學術慣性思維的影響，對前輩學者因時代局限或個人學術思維桎梏而表述的錯誤觀點加以繼承與推廣。如民國學者劉咸炘（1896-1932）基於零散史料始云「北帝派」這一概念，歷經卿希泰（1927-2017）、李遠國等學者引用傳播，逐漸成為教界與學界共識。然參考新舊唐書與隋唐道門文獻記載，僅能確認鄧紫陽真人誦天蓬咒與受封天師之事，其與「北帝太玄道士」法位的關聯考證亦缺乏直接證據，故此類解讀之凝滯，實屬以訛傳訛，需要耗費一定時間剔除，否則將干擾現代道教義理詮釋正常工作。

此外，道教內部宗派林立，宋後各派經典闡釋往往服務於自身法脈傳承，而非堅守三洞經教主旨。這種宗派化詮釋雖豐富了道教思想，卻也加劇了經典文本的凝滯性，加之明清道教對於義理工作的輕視，使得宗派詮釋文本難以脫離特定歷史語境進行現代轉化，亦因宗師本人之權威性影響導致今日道教人士對於義理缺乏整體性認知，並盲目追隨古代宗師出於宗門立場的攻訐批判。上海道教協會名譽會長吉宏忠道長在「關於道教構建『適應時代要求的教義教理』體系的一次討論」中指出：「……道門中人也因為缺乏系統學習或者門戶之見，往往各執一端，引為正宗。結果是信徒和社會民眾無所適從，不知所以，只能敬而遠之。」^①此類偏執攻訐早如陶弘景（456-536）先生《真誥》中言「葛巢甫造作靈寶」，金元全真派的部分宗師貶斥「經文文字乃系縛，不須廣看經書」。此類具有時代局限性的宗師言論，當為特定歷史語境下的宗派立場表達，若脫離語境直接引用，易造成對道教整體思想的割裂化理解。程樂松教授在〈單數，抑或復數的道教——從道教學到道教義理的建構〉提及：「在面對他者時，信仰體系依賴基礎共識和信條建立自身的主體性。達成基礎共識，是道教信仰通過建構他者確立自我的道路……因此，義理的建構首先是基於信仰內部的共識展開的，與此同時，義理建構的目標是讓這些基礎共識成為道教信仰的實踐者面向公眾展開自我表達，乃至相互交流的起點。」^②因此道教義理體系的整理構建應當摒棄門戶之見，轉而堅持道教整體思想，從而更好理解道教義理體系。故而當代義理工作應當通過語言考據祛魅、經典義理整合及詮釋模式創新，方能在當代流動語境下「返本開新」。

（二）思維碰撞與解經共同體

道教三洞體系的神聖維度是指道教經文傳授邏輯與宇宙觀世界觀相結合的核心框架。三洞體系

① 被訪談人：吉宏忠，江蘇海安人，1972 年生，現任全國政協委員、中國道教協會副會長、上海道教協會名譽會長；訪談人：陸紀鴻；訪談地點：上海道教協會；訪談時間：2016 年 1 月 21 日。參見陸紀鴻：〈關於道教構建「應時代要求的教義教理」體系的一次討論〉，上海市民族宗教事務局官網，<https://mzzj.sh.gov.cn/zf/20160121/0007-25619.html>，2025 年 4 月。

② 程樂松：〈單數，抑或復數的道教——從道教學到道教義理的建構〉，《世界宗教文化》2023 年第 3 期，第 77 頁。

的神聖維度不僅體現在道教經典文獻的結構化組織上，更體現在道教的宇宙生成論、神學象徵及修煉實踐中。「三洞」概念從「三元三炁」^①到「三清三境」再至「三洞經書」，完整體現了貫通天地、人神、形而上與形而下的神聖秩序。三洞的神聖秩序在人間被表現為一種結合經典文本與宗教體驗的複合性感知，這種感知還涉及道教義理與個人修行的意向關聯。吉爾·德勒茲（Gilles Louis René Deleuze, 1925-1995）認為，意識總是關於某物的意識，包括意向活動（Noesis）和意向相關項（Noema），在此基礎上埃德蒙德·胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）又將其構建為「我思對象—我思—自我」的三重結構。^②將其置於道教語境下，即為「合法傳授—自我修習—修道體驗」這一迴圈性三重結構，在此結構中，所有的道教經典合法性來源皆來自神仙上真，又通過修行者的相繼傳授與自我修習來支撐這種合法性或者神聖性，從而以「經典修習」這一人間顯現接近「道」之本質。因此，道教經常被描述為「大道在人間的顯化」，作為經典實踐主體的「道人」則可通過經文意向性所給予的現象（經文內容）直接觀察到經文的本質（即大道）。而作為上真直接降授且最為道教內部所認同的權威經典整合體，三洞體系無疑代表著道教最高的神聖維度。

但正因「道—經—師」傳授體系的最終落足於人，歷代道教宗師對於道教經義的階段亦難免出現一些偏差。加之目前解構主義、理性主義、反叛精神與碎片化閱讀盛行，在一定程度上造成了對三洞經典神聖性的衝擊。筆者曾在公眾號文章〈「後道教」時代〉一文中提及，「對於大多數道士而言，他們接受到的義理培訓教育已經不是古代的大部經典，取而代之的是碎片化閱讀——羣友交談、公眾號言論、論文片段。這些道士因為碎片化閱讀的緣故，並未對道教產生正知正信，也因為「拼貼」而未形成有體系的道教義理思路，對於道教和其子集都缺乏正確認識，換句難聽話說，他們所瞭解信奉的，只是他們認為和想像的道教。」^③正是因為道士羣體對於道教義理的認知並不是來源於經文本體，而是來自於已破壞神聖性的碎片化言論或者「理性批判」指導下的學術論文，從而導致這些羣體對道教並沒有產生實際信仰。又因一些道士羣體在早期認識道教或研究道教時，接觸的是一些品質較差的宗教學或人類學視角的道教課題論文，對道教義理產生了一定錯誤認知。如認為道教經典並非內部敘事中所言的「降授」而是民間團體中經常使用的「扶乩」；或認為道教義理思想是在佛教傳入中國之後才形成的，發現二教中存在一些相似程度較高的義理便認為是「援佛入道」——譬如重玄中的「兩半義」，實為道教思想，卻因出自《本際經》而被懷疑為「受到佛教影響」。這些思維桎梏實際上恰恰印證上文所說的「道士—學者」羣體缺乏互動，從而道教義理研究呈現「內外分治」的困境。這種所謂的「理性懷疑」，對道教經文中的信仰神聖性造成了極大破壞，加之批判主義與個別極端主義盛行，導致一些「道士」出現判教行為。如認定某部經文中出現「佛教色彩」，便認定此經是「偽經」，從而大肆批判此經；又如一些道教信仰者中的極端性別主義，認為經文中出現的「轉男子身」是一種性別歧視，以至於忽視道教義理中所提出的男女修行不同與陰陽差異。

① 元始天尊代表「混洞太無元」的初始混沌之氣，靈寶天尊對應「赤混太無元」的元氣分化，道德天尊則象徵「冥寂玄通元」的玄氣成形。

② [德]胡塞爾 E. Husserl, *Logical Investigations* 邏輯研究, translated by J. N. Findlay (London and Hanley: Routledge & Kegan Paul, 1970), Vol. 2, 287.

③ 澹台宗昀：〈「後道教」時代（三）（全文版）〉，微信公眾平臺貞白抱樸 Miao 妙屋，<https://mp.weixin.qq.com/s/kK77n4ktOUmU7qbILgxbjQ>，2024年7月17日。

這些「反叛行爲」，實際爲道士羣體未能形成正確信仰認知且現代道教並未完成道教義理系統建設的外在表現。

正因道士羣體對道教義理的認知參差不齊，又導致面對信眾羣體與學者羣體宣講教義時難免出現紕漏與偏差。南京大學張柯博士認爲，海德格爾在《存在與時間》中提到了一種「存在論差異」，旨在討論差異的構成事實上是存在者與存在自身之間做出的一種區分，而非以探討存在者的方式來探討存在。^①因此，道教義理在外部詮釋之時則需放棄固有表達方式，即通過各派修行主張（存在者層次）詮釋道教義理，而應將內部表達和修行實踐轉述爲集體認知（包括經教內部論述、集體歷史記憶、個人修學體驗）的公共性表述（存在層次）。這種集體認知實際上並未對道教義理大刀闊斧的修改，實際上是程樂松教授所說的「讓公眾在自身的知識系統和理解能力範圍內理解道教信仰的內在理路與觀念系統。」與「道教學者及參與義理建構的信仰者只是在這一對話中承擔轉譯和詮釋的角色。」^②因此，如果試圖破解學者與道士都未真正理解道教義理的雙向隔閡，需要突破當代道教義理整理工作「文獻考古」的研究局限，不僅僅停留在訓詁與考據層次，方能真正啟動「三洞爲宗」的經教義理生命。

故當代道教義理詮釋工作亟待構建「學者+道士」的解經共同體。即需要一批學者型道士（或學者與道士）熟練掌握教外研究方法，深諳教內經教義理。對此，當代道教義理詮釋需要做到「守經」與「開新」。在「守經」方面，尚待建立經教資料庫，收集敦煌道經、傳世刻本、民間抄本並互爲參照，形成版本、音韻、圖像、儀式之「四維參照模型」，並在此基礎上完成「文本校勘→語義分析→義理詮釋→實踐指導」的四重迴圈模型。即在比對版本差異之後，形成一個可以作爲範本的經典底本，並對底本中的難詞、多義詞進行語義分析，而後完成此經的義理總結，並將總結運用在日常修煉與三洞義理修學之中。而對於一些暫時無法解釋的「隱文」與義理含量較低的時俗經典^③，需要保證經文的神聖性，做到存而不論，保證對經文神聖敘事敬畏態度，避免產生譏謗真文和「隨意化」的情況。

在「開新」方面，則需對道教義理進行時代詮釋，積極爲社會發展貢獻力量。湯一介（1927-2014）在《早期道教史》中提及，「……信仰要想成爲一種完備意義上的宗教信仰……必須用某種理論體系爲它作論證，而其理論體系又必須是能反映當時時代精神的。」^④故而在當代道教義理整理工作中，除了要堅持道教義理回歸內部敘事，還需符合當代社會的時代命題。如「齊同慈愛、異骨成親」思想與人類命運共同體之構建，「洞天福地」觀念與生態文明建設等等。當然，這些新闡釋必須建立在對於道教義理已經形成正確認知的情況下，且需要提防過度引用現象學與西方哲學導致的過分「現代化」的義理曲解。

① 張柯：《道路之思——海德格爾「存在論差異」思想研究》，南京：南京大學博士學位論文，2009年，第1-6頁。

② 程樂松：〈單數、抑或復數的道教——從道教學到道教義理的建構〉，《世界宗教文化》2023年第3期，第77頁。

③ 「時俗經」並不是一個約定俗成的道教用語，亦不是古已有之的道經分類方式，是筆者在三年前根據道教「道化時俗」的特性，針對三洞大經之外的所有其他道經總結提出的一種方便分類概念。所謂的時俗經本身具有時限性和化俗性兩種特徵，是道教內部敘事中，上真因哀憐世人而應時降下的經典。（須注意，此處所談及的時俗經典也是道教真經的組成部分，並不能和後人偽託造作的其他經典或者祖師語錄直接劃等號。）

④ 湯一介著：《早期道教史（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2016年，第12頁。

餘 論

現代道教義理學詮釋的困境與重構，本質是針對學術模式的重構。只有打破學科壁壘與宗派立場，道教義理學的詮釋才可能突破靜態文獻分析與宗派斷代史研究模式，轉向更具生命力的動態詮釋模式。以「守經開新」為原則，構建「解經共同體」完成學術協作，既堅守三洞經教的神聖性與整體性，又積極回應生態文明、人類命運共同體等時代命題，道教與其義理才能長期發展。但這種新型學科模式還面臨著現實困境：學者與道士的協作機制尚未成熟，教內義理傳承的隱秘性與學術研究的開放性如何平衡，仍需進一步探索。又因道教術語的語義流變與隱文解讀對研究者的經教素養要求極高，現有跨學科人才的匱乏可能延緩道教義理學詮釋體系的完善進度。此外，如何將經典詮釋有效轉化為實踐指導，避免淪為「紙上玄談」，亦是未來需要解決的難題。

總之，現代道教義理詮釋既需要加強敦煌文獻、民間抄本與傳世經典的整合校勘，建立多維參照的經教資料庫，為隱文互證與術語溯源夯實基礎；又需要推動道教院校與學術機構的深度合作，培養兼具經教素養與學術視野的「學者型道士」。在此基礎上加深「學者-道士」羣體學術對話，才能真正完成道教義理學現代詮釋的構建。

信仰與義理的張力

——以《道教義樞》為例

劉世軒*

提 要：《道教義樞》的義理體系與道教通過神秘知識和實踐技術達致長生成仙的傳統信仰實踐發生改變。改變既來自重玄學的思想背景，又來自其重整道教義理的理论嘗試。這種改變展現了宗教之信仰與義理的內在張力，抑或說是信仰思維與理性思維、宗教信仰及目標的超越性與宗教實體的世俗性之間的張力。這種張力體現了信仰思維與理性思維的互涉，以及宗教之世俗性與超越性的雙重本質。此外，從信仰實踐的現實處境來看，信仰與義理之間的隔閡並不妨礙廣大信徒進行正常的信仰實踐，這既揭示了自然理性的限度，又表明信仰不是自然理性的缺位，而是作為根本性的人類思維與實踐方式在人類認識與實踐過程中發揮著不可替代的作用。

關鍵字：信仰實踐；宗教義理；《道教義樞》

從宗教要素來說，宗教信仰與宗教觀念皆為宗教的重要組成部分。宗教信仰涉及宗教的本質規定性，宗教觀念則是宗教信仰的解釋體系。宗教觀念有神話寓言與理論思辨兩種形態，後者作為概念化、系統化的宗教觀念，在某種程度上，可以理解是以自然理性的形式去辯護對超自然存在或力量的相信。但是，這種出於闡教或護教目的的辯護卻引發了信仰與義理之間的張力。唐初《道教義樞》可以看作信仰與義理張力關係的典型案例。《道教義樞》的教義重整雖然適應於道教本身理論和體系的構建，卻難以滿足道教傳統信仰實踐的需要。本文以《道教義樞》為例，分析信仰與義理的內在張力關係，以及信仰實踐的獨特意義。

一、《道教義樞》的教義轉向

從南北朝末期到盛唐時期，道教逐漸結束了大規模的啟示、經典和實踐造制，體系化的教義學建構成爲這一階段道教發展的主要特徵。這種教義體系建構的重要成果之一就是中古時期造作的各種道教類書，如成書於南北朝末期的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》、撰集於北周武帝時期（543-578）通道觀的《無上秘要》、王懸河（?-?）編撰於初唐時期的《三洞珠囊》及《上清道類事相》、朱法滿摘編於中唐時期的《要修科儀戒律鈔》、青溪道士孟安排（?-?）撰集於初唐時期的《道教義樞》以及中唐時期著名經教道士張萬福（?-?）編撰的系列科教及儀範文書。其中，《道教義樞》從重玄學的立場梳理道教教義，具有高度的思想性與系統性。但是，這種思辨的教義建構卻與道教傳統的神秘知識及實踐技術相改變。這與《道教義樞》重玄學的思想背景以及其重整道教義理的理论

* 作者簡介：劉世軒，男，湖北石首人，現爲四川大學道教與宗教文化研究所碩士研究生，研究方向爲：中國道教、中國哲學。

論嘗試不無關係。

（一）《道教義樞》的文本特徵

《道教義樞》是一部重要的中古道教文獻，為道士孟安排在《玄門大義》的基礎上「芟夷繁冗，廣引眾經」^①節略而成。其書以重玄為旨，對道教義理和經教體系進行了系統梳理。現存道藏太平部《道教義樞》題「青溪道士孟安排集」^②，對於此人身份與成書時間，許多學者都進行了考辨^③。基本可以確定，其人即武后聖曆二年（699）陳子昂《荊州大崇福觀記碑》^④中提到的武后時道士孟安排主要活動時期，從《道教義樞》從引用《海空經》《本際經》《隋書·經籍志》等文獻來看，可定位於唐高宗至武周時期（7世紀後半葉至8世紀初）。

以《道教義樞》的學術淵源與思想主旨來看，其與風靡於隋唐的重玄學派關係最為緊密。首先，孟安排自稱《道教義樞》是對《玄門大義》節略的基礎上修改，而從現存《玄門大義》殘本可知其以重玄為宗旨。盧國龍先生在《中國重玄學》中分析認為：「《玄門大義》主要因循宋文明的《道德義淵》，『三一訣』又以玄靖法師臧矜的見解為歸旨，可知其學源出南朝重玄一派道士。」^⑤同時盧國龍先生也指出，兩書編成時代不同，宗趣也有差異，《玄門大義》為重玄學本體論哲學，而《道教義樞》將其進一步發展為心性學說。^⑥其次，從《道教義樞》本身來說，其說理方式、功夫路徑和境界追求都體現出明顯的重玄學特徵。當然，重玄學並非《道教義樞》的全部，其同樣保存了中古各道派的思想。

從具體文本內容來看，現存道藏本《道教義樞》凡舉道教義理名數之重要者三十七義項，分屬十卷。^⑦每章先以駢文提其玄要，名之曰「義」；後引六朝道經及諸法師之說詳加論析，名之曰「釋」。作者孟安排對各條義理之解釋，條分縷析，盡遣四句，唯立中道之論析方法。其中，道德義是全書核心，在此基礎上分別闡述了大道氣化流行的宇宙論、開劫度人的劫運說、道教的經教體系、人成道的根據與發願修行的教義、道徒的修行和階次以及對道教教義的論辯等內容。

需要說明的是，如果將道教對佛教概念與方法的使用視為一種簡單的抄襲，就忽略了其中復雜的思想史背景和信仰本位的編撰意圖。一方面，重玄學的義理思潮正表明佛教義理在南北朝隋唐時期已經作為一種思想資源被納入當時的學術共同體之中，和其他中華傳統思想一樣成為道教義理建

①（唐）孟安排：《道教義樞》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年，第24冊，第804頁。本文所引《道教義樞》均系此版本，故後文同樣不再一一作註說明，僅標名稱與頁碼。

②《道藏》，第24冊，第803頁。

③ 陳國符著：《道藏源流考》，北京：中華書局，2014年，第2-3頁；王卡：〈青溪小識〉，《中國道教》1991年第1期，第27頁；[日]吉岡義豐：〈道教と佛教・第三〉，東京：國書刊行會，1976年，第312-319頁；[日]大淵忍爾：《道教とその經典》，東京：創文社，1997年，第223-224頁；[日]麥谷邦夫著：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為綫索〉，收入辛冠潔、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年。

④ 參見（宋）李昉輯：《文苑英華》，第822卷。

⑤ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第325頁。

⑥ 參見盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第325-326頁。

⑦ 分別為卷一：道教、法身、三寶、位業；卷二：三洞、七部、十二部；卷三：兩半、道意、十善、因果；卷四：五蔭、六情、三業、十惡；卷五：三一、二觀、三乘（原缺）；卷六（原缺）：六通、四達、六度、四等；卷七：三界、五道、混元；卷八：理教、境智、自然、道性；卷九：福田、淨土、三世、五濁；卷十：動寂、感應、有無、假實。

構的「前見」；另一方面，在佛道混雜的概念工具之下，核心關切仍然是立足於道教的。就《道教義樞》而言，應該看到它對佛教義理的使用是間接的、更深層次的。正如麥谷邦夫先生所說：「《道教義樞》基本上都是依據道教經典和諸師之說來組織教義的，已經……達到了間接地接收佛教教義或獨自展開道教教義的階段。也就是說，《道教義樞》的教義構成的大框，從客觀上看，雖然是援用了佛教教義的體系，但就其內容來講，主觀上都是道教教義自家的東西。」^①

（二）《道教義樞》與長生成仙實踐的錯位

道教信仰實踐區別於其他宗教的信仰實踐之處在於，其除了希望元始天尊開劫度人以外，還認為可以通過神秘知識和實踐技術達到長生不死、得道成仙等目的。後者是道教獨特的信仰實踐與個體超越模式。相比而言，佛教雖然也講修行，其目的實際是對世界之真相的思想覺悟，而西方一神論宗教則完全是企圖以虔信換取上帝的拯救。對於隋唐時期的道教來說，以規整散漫而混亂的教義體系為目的的義理化、體系化運動，一方面維護了道教信仰的權威，另一方面卻在思想資源整合的基礎上表征出新的信仰實踐模式，相對疏離於長生成仙之信仰實踐。隋唐時期的道教義理化、體系化運動，主要表現在一系列道書的形成，其中具有高度思想性和系統性的《道教義樞》正是疏離長生成仙之信仰實踐的典型代表。這種疏離感，既來自於以重玄學為代表的隋唐道教思想環境，又來自於《道教義樞》重整道教義理的理論嘗試。

首先，重玄學從道家文本的基本觀念出發，某種意義上借鑒了佛教思維模式，強調對本體的反思與感悟，較少關注強調原有的神秘技術和人神感通的道教敘事。但是，思辨的、概念推演式的教義理論面臨如何將理論落實到實踐的難題。雖然對於重玄學家來說，其義理的建構必然伴隨著可以落實於其個人生命體驗的信仰實踐模式，但就道教整體而言，重玄學提出了另一種區別於長生成仙的求道表達。不如說，重玄學的信仰實踐模式，既不是自上而下的信仰救贖，也不是自下而上的技術性的、身心雙重的個體超越，而是通過內心反思復歸於道的內在超越路徑，更多是一種心性論、境界論。

造作於唐代的《道教義樞》，無論是說理方式、功夫路徑還是境界追求，都體現出明顯的重玄學特徵。或者說，其正是主要以重玄思想為旨，統合道教義理。如《道教義樞·卷八·自然義》云：

釋曰：示因緣者，強名自然，假設為教。故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，無所不然；不自之自，無所不自。無所不自，故他亦成自；無所不然，故他亦成然。他既成然，亦是自然。然則他之稱然，亦是不然之然；然之稱他，亦是不他之他。不他之他，無所不他，故自亦成他；不然之然，亦無所不然，故自亦成然。是則自之與他，俱有自然義。今但明自然者，以他語涉物，義成有待，自名當已，宜以語絕也。故《本際經》云：是世間法及出世法，皆假

^① 參見〔日〕麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為綫索〉，收入辛冠潔、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年。

施設，悉是因緣，開方便道，為化眾生，強立名字耳。^①

「自然」說興發於老莊哲學，其闡述道和德的性質，並以道和德的性質作為人的活動準則。而《道教義樞》之自然義接續上章「智」的作用，強調要破除定執與常計，認為一切法相、名教都只是假言施設、因緣和合的結果，沒有自性，並以此來解釋自然，有佛教中觀思想的色彩。此外，《道教義樞》中多見於佛教「假言施設」與道家道教之「強立名字」聯繫起來，其目標仍然指向超越名言概念的道，體現出強烈的道教重玄學色彩。可以認為，「自然義」明確了理教、境智所要達到的思想高度，即雙遣二邊的中觀與玄之又玄的道境。由此觀之，重玄式的理論旨趣與思維模式是《道教義樞》的核心特徵。雖然分析文本可以發現，《道教義樞》也在嘗試連接理論思辨和道教具體實踐，但這種嘗試正緣自其思想旨趣與道教長生成仙信仰實踐天然的改變。

其次，《道教義樞》重整道教義理的理論嘗試也加深了其與道教獨特的長生成仙信仰實踐與超越模式的區隔。程樂松指出：「《道教義樞》意在完成三重意義上的教義轉變：其一是從道術到道理的變化；其二是從神秘技術到公開體系的變化；其三是從經教體系向觀念體系的變化。」^②

實際上，所謂的道術、神秘技術和經教體系，正是道教傳統信仰實踐的主要載體。《道教義樞》對道教教義的理論化、公開化改造，雖然與道教作為一個社會實體、宗教組織的發展相適應，在某些程度上卻也削弱了道教自身的特殊宗教屬性。正如程樂松所說：「《道教義樞》代表了中古道教在教義觀念和思想方式上的一種轉向。然而，這一變化也給道教信仰帶來了巨大的內在性矛盾：撇開了神秘知識、修煉技術與師徒之間的傳承、神人之間的感通，脫離了瑰麗的仙境現象、嚴密的時空結構中神靈職司與修仙體驗、修真與靈驗的具體敘事，拒斥實踐性和神秘性的道教教義體系無法落實在信仰實踐中。」^③

程樂松的這種觀點，顯然與其明確的問題意識有關，即如何對紛繁不經的道教進行可理解的、學術的觀念史敘述，使之成為「可理解」的道教。^④也就是說，他是在道教發展史的宏觀背景下，嘗試以一種穩定、一貫的道教信仰實踐模式為基礎，對《道教義樞》進行定位。在程樂松看來，道教穩定而一貫的信仰實踐指向的正是神秘主義的修煉知識與技術體系：「神秘化與神譜化是道教對於身體觀念進行改造的關鍵環節，正是通過這一過程，道教信仰從觀念上完成了死亡與不朽的平衡。」^⑤正是在這個意義上，《道教義樞》之義理與信仰實踐的相異才得以成立。儘管程樂松的觀點是後驗的學術總結，神秘主義的修煉知識與技術體系能否構成道教信仰實踐的全部仍值得深思，但他確為我們理解道教提供了一種極具張力的框架。

需要注意的是：第一，孟安排並沒有放棄道教「開劫度人」的傳統，他在序言中說：「天地淪喪，劫數終盡，而天尊之體長存不滅，每至天地初開，或在玉京之上，或在五方淨土，授以秘道，謂之開劫度人」^⑥，採納開劫度人的傳統教義，以神明啟示與救贖的方式嘗試彌合其重玄式說理與道

① 《道藏》，第24冊，第831頁。

② 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，第164頁。

③ 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，第143頁。

④ 參見程樂松著：《身體、不死與神秘主義 道教信仰的觀念史視角》，北京：北京大學出版社，2017年。

⑤ 程樂松著：《身體、不死與神秘主義 道教信仰的觀念史視角》，北京：北京大學出版社，2017年，第145頁。

⑥ 《道藏》，第24冊，第803頁。

教信仰實踐的關係；第二，《道教義樞》對於求道路徑的重玄式調整，并未脫離道炁、三一的原生語境，從「兩半義」、「三一義」等章中可以看到，《道教義樞》的重玄理論與長生成仙共享著同一套宇宙論圖式，這體現了孟安排對上清等道教傳統的繼承之處；第三，信仰實踐依賴於實踐者的選擇而具有主體性與歷史性，孟安排節略與梳理《玄門大義》而撰成《道教義樞》的這一行爲本身就是他進行信仰實踐的方式，而《道教義樞》的理論轉向同樣對應著一種不同的信仰實踐模式^①，這一模式可以被放置於南朝以來逐漸形成的心性升玄修仙模式中來理解。對於孟安排和《道教義樞》而言，只要最終的目標仍然指向的是對「道」的追求，則信仰實踐路徑的差異或許並不成其爲一個問題。對道教徒而言，《道教義樞》所建構的義理體系仍然具有信仰實踐的意義。

綜言之，從整個道教發展史來看，《道教義樞》所代表的是重玄學的時代學風與義理化的時代需要對道教信仰實踐的表達方式、具體路徑的改造與調整，或者說，神秘主義的修煉知識與技術體系難以適應公開的、思辨的、概念推演式的新理論形態，進而要求探索新的信仰實踐模式。而《道教義樞》中借由重玄思辨實現公共性表達的義理與道教面嚮個人的超越性實踐之間的双向互动，揭示了宗教之信仰與義理的張力關係。

二、宗教之信仰與義理的內在張力

在現代社會的主流敘事中，常見的觀點有兩種：其一，將宗教視爲信仰的自留地，而理性則屬於非宗教——更嚴格地說是科學——的領域。這種預設下，宗教與科學在基本原則、思維模式及實踐方式上的巨大差異，似乎自然推導出信仰與理性的二元對立。其二，進化論視角下的價值中心主義則暗示理性是近代才出現的「高級思維」，而信仰思維則是人類認知發展的「初級階段」。

第一種觀點的問題在於，信仰與宗教、理性與科學之間的對應關係實際上並不成立。對於科學來說，其雖然以理性爲原則，但科學理論的形式本質仍然是建立在某些不言自明的前提之上的主體信念，無論是牛頓力學的絕對時空觀，還是量子力學的概率詮釋，其最終接受都包含了超越當時完全證據的信念飛躍。對於宗教而言，信仰確實關涉其本質規定性，但任何宗教理論、體系的構建都是自然理性的結果。無論是基督教系統神學的精密推演，還是佛教因明邏輯的嚴謹辯論，抑或伊斯蘭教「凱拉姆」學派的哲學思辨，都是自然理性在信仰語境下的建構與詮釋。

至於第二種觀點，同樣也只是非歷史的刻板印象。實際上，理性早已高揚於兩千多年前的軸心時期，其哲思至今仍在被反復詮釋與解讀。此外，從人類學視角來看，短短兩千多年並不足以讓人類的抽象思維和理性能力發生太大的變化，當代理論資源的極大豐富，更多是知識層累、文化傳承與技術媒介發展的結果，而非人類心智結構的根本突變。理性從未消失，實際上它從軸心時代開始就一直「在場」——在軸心與近代之間漫長的「宗教時代」（西方的中世紀、東方的封建時期），宗教義理、宗教理性是理性的主要存在形式之一。簡言之，信仰與理性不僅關涉宗教內外的關係問

^① 程樂松在之後的論著與文章中也指明，《道教義樞》不能被僅僅理解爲基於重玄思辨的教義重構，而應當看到其貫通義理與實踐的努力。或者說，就孟安排本人的創作意圖而言，重玄學的理論思辨與道教的信仰實踐始終處於天平的兩端，平衡的結果表現爲信仰實踐在初唐時代學風與背景下的典型特徵。參見程樂松著：《耽玄与尘居：唐宋道教思想與社會研究》，北京：宗教文化出版社，2021年；程樂松另有一篇文章〈隋唐道教的诠释层次：类书文献的价值与研究方法〉（《中国道教》2020年第2期，第8-12页）中亦有对此說明。

題，更是宗教自身的對題。在宗教內部，這種關係正表現為宗教信仰實踐（如祈禱、儀式、神秘體驗追求）與宗教義理體系（教義、神學、哲學闡釋）之間既依存又緊張的動態平衡。

《道教義樞》與道教傳統信仰實踐的改變，實際展現了宗教之信仰與義理的巨大內在張力。一方面，義理是信仰的解釋體系，它為龐雜的科儀方術、神仙譜系、修煉法門提供了統一的邏輯基礎與神聖性論證，維繫著信仰的權威性與可傳播性，宗教義理化的進程與宗教作為一個社會實體、組織的發展相適應。另一方面，義理的構建依賴於理性，而理性思維的過分發揚並無助於信仰實踐，甚至可能恰恰區別於某些信仰實踐的需要、削弱宗教之以信仰思維為基礎的超越性本質。可以認為，宗教之信仰與義理的張力，實際上是信仰思維與理性思維、宗教信仰及目標的超越性與宗教實體的世俗性之間的張力。對於信徒個體而言，他既需要以信仰思維投入修煉實踐，又需要以自然理性來理解教義、參與宗教組織生活並與社會互動。

之所以說理性思維無助於甚至是不利於信仰實踐，我們可以從信仰的形式與對象兩方面理解。首先，從信仰（Faith）的形式上看，其本質是宗教信念（Religious Believe）。而宗教信念區別於其他信念之處在於，它是在高度證據欠定（underdetermined by the evidence）的情況下產生的，即當現有的證據不能擔保一套相互競爭的理論當中的某一個為真時，或者存在多種理論都與現有的證據兼容時，仍然選擇相信其中一種理論。證據欠定意味著自然理性的失效，這正構成信仰的發生環境，或者說，對超自然存在的肯認之所以只能是信仰，正是因為它無法被自然理性證實或理解。其次，宗教信仰的對象是超自然力量或存在（道、上帝等等）。所謂的超自然存在，即無法用自然理性去理解的存在，表現為非對象性和不可言喻性。對於經由現代性「祛魅」與「除魔」的大多數人而言，信仰的權威性必須奠基於自然理性的有效證明，否則就是無效與迷信的，但是這恰恰顛倒了信仰與理性的關係：對於人類而言，信仰總是先在的。無論是科學賴以成立的那些預設^①，還是哲學所追尋的終極實存，抑或是宗教的信仰對象，都與人的自然理性之間存在著論釋論意義上的斷裂與鴻溝。換言之，我們必須認識到，信仰思維並不是作為理性的缺位與附庸而存在的，人類的認識與實踐總是處於信仰思維與理性思維的複雜互動之中。

對與信仰和理性的關係問題，西方基督宗教早已進行了大量的討論，主要表現為神學與哲學的關係問題。基督宗教實際上是在與希臘哲學傳統、理性傳統互涉的背景之下產生和發展的，這造就了基督宗教特殊的哲學氣質。從早期的教父哲學到托馬斯·阿奎那的自然神學傳統，再到 20 世紀 30 年代自法國興起的關於「基督宗教哲學」的大論辯^②，基督學者要麼致力於調和哲學與宗教的關係甚至以哲學的方式辯護宗教信仰，完成那「信仰的一躍」，要麼嘗試將理性和哲學從信仰的、神學的領域中剔除出去。對於前者而言，最具代表性的是安瑟倫的著名論斷：「信仰尋求理解（Faith seeking understanding）」，以及托馬斯·阿奎那對自然理性與超自然信仰的融貫。後者的主要代表

^① 科學最基礎的預設就是世界的物質性與客觀性，近代西方哲學的認識論轉向已經表明，這些預設無法在自然理性的層面得到真正的落實，而只能被「懸擱」起來，以經驗的方式去把握。在這一點上，西方的存在主義思潮與東方對「道」的超越名言地體認是一致的。

^② 關於「基督宗教哲學」的論辯，以及神學與哲學的關係問題，可參見趙敦華：〈基督教哲學何以可能？〉，《社會科學戰綫》2010 年第 1 期，第 14-22 頁。

則是唯信主義（Fideism）、理性主義（Rationalism）以及某些新經院主義（Neo-Scholasticism）^①。

可以看到，道教與基督教都具有明顯的信仰與理性互涉特徵。在道教表現為道術與道理、神秘實踐與內心境界、長生不死與復歸道體之間的張力關係，在基督宗教則呈現為神學與哲學的關係問題。這或許有兩方面原因：一是與它們的思想背景的雙重性有關；二是信仰與理性的互涉本身就是人類思維模式的重要特徵。精神文明的發展絕非簡單地從信仰到理性、從低級階段到高級階段，而是立足於思維整體（例如信仰思維與理性思維）張力關係的複雜過程。至於其他宗教是否也有這種特徵，還需進一步討論：例如佛教強調義理，末期的密宗卻受婆羅門教的影響而偏向神秘信仰實踐；原始圖騰宗教與巫術明顯缺乏義理，這或許可以看作其作為宗教早期形態的典型特徵。

總的來說，無論是宗教義理與信仰實踐的斷裂，還是以哲學辯護神學的嘗試，實際上都是宗教內信仰與義理之張力關係的表現形式，揭示了信仰思維與理性思維的互涉，以及宗教之世俗性與超越性的雙重本質。由此我們還可以進一步思考：現代的理性思潮與這種宗教內部張力之間是怎樣的關係？答案絕非簡單的全面否定與斷裂。現代理性思潮本身，在某種程度上恰恰脫胎於宗教內部那場持續千年的信仰與理性之辯所積累的思維成果。理解宗教內部信仰與理性的張力，不僅是把握宗教本質的關鍵，也是理解現代精神世界中信仰的持續在場與多樣形態的鑰匙。

三、信仰的現實處境與意義

對於除宗教教職人員（抑或說神職人員）之外的廣大信眾而言，宗教義理往往以被給定的、簡化的、模糊的、符號化的形態融入日常生活，體現為易傳誦的箴言（如「諸惡莫作」）、神聖象徵物（十字架、法輪）、儀式中的簡短經文咒語，以及承載道德訓誡的神靈傳說。這些形式剝離了複雜論證，直接以某些容易被理解的信仰價值與行為進行指引。對普通信眾來說，更重要的仍然是宗教體驗、宗教實踐（儀式、念經、打坐、上香）和宗教功能（保平安、得善報、被拯救）。

從信仰實踐的現實處境來看，隨著教義理論的發展，宗教教職人員對宗教義理體系構建該如何提供給廣大宗教普通信仰者，這是大部分宗教都不得不面對的問題。但是，這一問題似乎並不妨礙廣大信徒進行正常的、虔誠且充滿生命力的信仰實踐^②，或者說，基層信徒的信仰相對獨立於宗教教職人員的理論構建，在某些程度上不太容易受其影響。從這個意義上來說，「信仰尋求理解」似乎只是一種可能性，大部分普通民眾還是在不甚理解的狀態下去信仰，這一方面揭示了自然理性的限度，另一方面也凸顯出信仰的重要地位——它絕不僅僅是愚昧無知或自然理性的缺位，而是作為根本性的人類思維與實踐方式而在人類的認識與實踐過程中發揮著不可替代的作用，是人類面對生命有限性、不確定性及超越渴望時，一種融合情感、意志、傳統與實踐智慧的整全性回應。它為個體和羣體提供勇氣、道德指引、精神慰藉與凝聚力，發揮著不可替代的根基性作用。

^① 魯汶學派，強調二者分離，理性不應該觸碰信仰的內容，否則就變成了神學。

^② 需要說明的是，從廣義上看，信仰思維是人類普遍的一種思維模式，與理性思維相對應。在此意義上，每一個人都有資格和能力進行朝向生命超越與現實關切的信仰實踐。但是，落實到具體的宗教而言，往往需要面臨信仰的規範性問題，歷史上道教與民間信仰之間複雜的互動關係就是典型代表。對此學界已有相當豐富的討論。

當代道教義理體系構建研究

略議當代道教教理教義體系構建的路徑選擇

張密珍；王通**

提 要：道教中國化是中國特色社會主義宗教理論在實踐領域的深刻體現，其核心使命在於破解本土宗教現代化轉型的雙重命題——既要堅守中華文化基因，又要實現與社會主義社會相適應。道教作為中國唯一的本土宗教，如何堅持守正創新，加快構建其教理教義體系，是構建中國特色宗教思想體系的重要內容，更是道教中國化的當務之急。基於此，本文從道教經典闡釋與理論體系建構、宗教院校課程體系重構、傳播體系建設等方面進行探索，以期為推動當代道教教理教義體系的構建提供理論參考。

關鍵字：教理教義體系；道教中國化；社會和諧

一、研究背景與問題的提出

自 2015 年 5 月中央統戰工作會議明確提出「堅持宗教中國化方向」的戰略部署以來^①，我國宗教治理體系經歷了系統性制度構建與理論深化過程。2016 年全國宗教工作會議確立「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的核心任務，標志著宗教中國化從政策倡導進入實踐推進階段。習近平總書記在中央統戰工作會議講話中進一步指出：「要支持各宗教在保持基本信仰、核心教義、禮儀制度的同時，深入挖掘教義教規中有利於社會和諧、時代進步、健康文明的內容，對教規教義作出符合當代中國發展進步要求、符合中華優秀傳統文化的闡釋。」^②只有堅持中國化方向的宗教，只有實現了中國化的宗教，才能更好地與社會主義社會相適應，在社會發展中發揮積極作用。要系統推進宗教中國化，必須做好教理教義的時代闡釋。繼而國務院新聞辦的 2018 年白皮書《中國保障宗教信仰自由的政策和實踐》特別強調通過教義闡釋本土化、核心價值觀融合、傳統資源現代轉化等維度，構建具有中國特色的宗教思想體系，提出了「努力對宗教教義教規作出契合國情和時代要求的闡釋」的具體要求。道教界也因此明確了「尊道貴德、道法自然、清靜恬淡、抱樸守真等教理教義的轉化和發展，助力中華優秀傳統文化的繼承與弘揚。」^③

黨的二十屆三中全會將宗教中國化提升至國家治理體系現代化層面，提出「系統推進宗教中國化與法治化協同建設」的戰略要求，強調通過教義闡釋本土化、核心價值觀融合、傳統資源現代轉

** 作者簡介：張密珍，女，浙江天台人，現為天台縣委黨校高級講師，研究方向為：文史、社會學；王通，男，河北張家口人；哲學碩士，現為道教義理學研究會會員，研究方向為：道教中國化、反邪教。

① 〈凝聚共同奮鬥的磅礴力量——2015 年統一戰綫工作成績斐然〉，新華社，https://www.gov.cn/xinwen/2016-01/07/content_5031239.htm，2016 年 1 月 7 日。

② 〈習近平在全國宗教工作會議上強調發展中國特色社會主義宗教理論 全面提高新形勢下宗教工作水平〉，新華社，https://www.gov.cn/xinwen/2016-04/23/content_5067281.htm，2016 年 4 月 23 日。

③ 《中國保障宗教信仰自由的政策和實踐》，北京：中華人民共和國國務院新聞辦公室，2018 年 4 月。

化等維度，構建具有中國特色的宗教思想體系。這為宗教中國化提供了具體的操作方法和理論支撐。

道教教理教義體系構建，是構建具有中國特色的宗教思想體系的重要組成部分，然而，當前道教理論研究存在一些問題，一是理論研究滯後於現代社會變遷；二是道教傳統與現代適應問題，如道教教理教義多滯留於古代語境，教義思想、術語體系及解釋框架未能及時回應現代社會變遷。這種認知固化導致當代道教教理教義體系構建面臨諸多基礎性理論問題。有學者認為「道教教理教義體系構建的根本任務就是在保持本有的中國特色基礎上，構建新時代的教義思想體系、戒律體系、管理模式、服務模式、信眾組織模式等，更好地適應當代社會，更好地服務於當代中國的發展。」^①當代道教教理教義體系構建方向與主要任務是：以愛國愛教為准繩，以傳統教理教義為核心，以與社會適應、與時代接軌為要求，深挖道教傳統中優秀的思想文化內涵，通過理論闡釋與實踐檢驗，以構建符合現代社會主義國家要求的教理教義教制體系，引領新時代道教的進一步發展。因此，新時代道教需自我調整，挖掘教義中的和諧與進步元素，實現道教義理的創造性轉化與創新性發展。也就是說，要在支持道教保持基本信仰、核心教義、禮儀制度的同時，深入挖掘道教教理教義教規中有利於社會和諧、時代進步和健康文明的內容，把握時代機遇，在變革中自我調整、自我整合、自我完善，盡快建立並完善符合當代中國發展要求、符合中華優秀傳統文化要求的現代道教。

要完成這些任務，當前亟需從以下兩個維度深化理論闡釋：一是厘清「轉化客體」，即道教教義中需要被現代性轉化的具體內容，如哪些傳統教義需要與時俱進，如何調整以適應現代社會的需求；探索「轉化機制」，即研究將傳統教義與現代社會對接的實踐路徑與創新方法，包括教義闡釋的學術化轉型、傳播媒介的現代化革新等；二是界定「轉化主體」，需明確宗教界、學術界及社會力量在教義轉化中的角色分工，並構建轉化成果被當代大眾接受的有效傳播機制。^②因此，當代道教教理教義體系構建，首先要從理論導向入手，加強思想引領，認真學習黨和國家關於宗教工作的新理念新舉措，不斷認識「九個必須」、堅定「四個自信」、做到「兩個維護」，^③準確全面領會新時代黨的宗教工作理論和方針政策，深刻理解核心要義、精神實質、豐富內涵和實踐要求。其次要做好道教教理教義中國化體系構建的基礎工作，在校勘整理經典、做好教義闡釋與學術化轉型的同時，建立完善宗教院校的教理教義課程體系，實現宗教人才的可持續培養，並通過道教團體協同創新機制，多元力量共同推進當代道教教理教義體系構建。最後是提升教義表達與傳播體系建設，讓道教

① 高麗楊：〈堅持道教中國化方向的五個著力點〉，《世界宗教文化》2023年第5期，第8頁。

② 張風雷：〈系統推進我國宗教中國化的若干思考〉總體來看，文中提到「新時代我國宗教的中國化仍處於起步階段，還面臨不少挑戰和困難。」「他提出在思想上對於「化什麼」、「怎麼化」、「誰來化」等問題還存在不少模糊的認識，本文認為是學界教界對於中國化轉化主體、機制、客體還未深入研究。背後是對為什麼要堅持我國宗教中國化方向的認識還不夠深刻，對堅持我國宗教中國化的內在要求、實踐主體、實踐路徑的認識還不夠清晰，以社會主義核心價值觀為引領、融入中華優秀傳統文化對宗教教義教規作出符合時代進步要求的中國化闡釋和中國宗教思想體系建設還不夠系統深入等現實問題。在實踐領域則存在浮於表面、流於形式、內生動力不足、運動式一刀切等現象。

③ 「九個必須」即：必須深刻認識做好宗教工作在黨和國家工作全局中的重要性，必須建立健全強有力的領導機制，必須堅持和發展中國特色社會主義宗教理論，必須堅持黨的宗教工作基本方針，必須堅持我國宗教中國化方向，必須堅持把廣大信教羣眾團結在黨和政府周圍，必須構建積極健康的宗教關係，必須支持宗教團體加強自身建設，必須提高宗教工作法治化水平。「四個自信」即：道路自信、理論自信、制度自信、文化自信。「兩個維護」即：堅決維護習近平總書記黨中央的核心、全黨的核心地位，堅決維護黨中央權威和集中統一領導。

教理教義體系與時俱進，引領道教在與社會互動的過程中不斷自我革新、自我完善，進而深度融入社會實踐，更廣泛切實地發揮其宗教的社會影響力與文化凝聚力。

二、道教經典闡釋與理論體系重建

道教教理教義中國化體系的構建，首先需以回歸經典原著為基礎，深入研究經典原文，準確理解教理教義。在此基礎上，進一步構建系統化的道教思想總體框架（即教義體系），將義理轉化為具有現實解釋力與實踐指導性的文本表述。這一過程既是對傳統教團「以經解經」闡釋模式的繼承，更是應對現代性挑戰的主動革新。相較於傳統道教教理教義多依托師徒授受與經典註疏的傳統模式，現代教團及學界人士逐漸參與到道教教義理論化、系統化的構建當中。這一轉向既是自我革新的必然選擇，也是其適應當代社會發展的必然要求，更是回應「堅持我國宗教中國化方向」、「與社會主義社會相適應」的政治自覺。

（一）重梳道家哲學與道教義理

「在經典中提煉宗教核心教義，需要回歸中華傳統文化本色，從基礎理論研究上將道家哲學與道教義理重新結合起來。」^①因此，必須立足中華優秀傳統文化，根據歷史脈絡、地域文化及時代需求，形成兼具主體性與開放性的理論體系。通過重梳道家哲學與道教義理的內在關聯，以「道」、「德」為根基，將「道生德畜」、「性命雙修」等核心理念置於中華傳統文化整體框架中進行現代詮釋，構建現代教義闡釋框架，如樸素的道家哲學「反者道之動」、「有無相生」的辯證思維，直指「陰陽」的核心教理；隋唐時期道教與佛教「緣起性空」思想互相借鑒，發展出「非有非無」的「重玄學」影響深遠。而對宋元以來的內丹學說、符箓學說則需要注意，在道教教義提煉中，既要保留其獨特性，也要提煉共性；要認識到兩者是「性命雙修」在不同維度的展開，但在本體教理和終極關懷層面是高度統一的。此外，要促進地方文化與道教的融合實踐，需尊重地方實踐，求同存異，使其更有助於社會公眾形成廣泛的價值共識與文化認同，在精準把握宗教教義核心內涵與理論特質的認知維度上，為教義體系的系統性研習搭建起學理層面的邏輯框架。

（二）維持信仰純潔性和功能性

傳統道教教義體系龐雜，上溯老莊，中及神仙，下至符箓，囊括了理論系統與功法道術等諸多層面。而貫穿其中的最根本的信仰與核心，則是對「道」與「德」尊崇，其功能性體現在對信徒生活的全面指導和積極影響上。由於個人體驗的特殊性，哲學和義理均是導向修煉的根本，經典文本則作為教義載體而非終極目的，其價值實現依賴於詮釋到實踐的動態互動過程。這就需要對道教經典教義在哲學層面進行解析，注重道德修養與社會倫理方面的功用，並在修持實踐中確證其獨特的體認路徑，來還原道教教理教義區別於其他宗教的別他性。在重視維持信仰的純潔性的同時，要注

^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 2 頁。

重功能性拓展的實現路徑，實現教義創造性轉化。如在文獻支撐維度注重系統校勘與多學科協同合作，嘗試運用宗教學、神學、文獻學、曆史學方法開展典籍整理工程，同時從古今中外的不同視角做好現代詮釋，通過「批判性繼承」，實現教義功能的創造性轉化，使傳統教義成為闡釋當代生存境遇的意義工具。

（三）建立分層分類的教義闡釋框架

基於信眾認知水平、知識結構與信仰需求差異，必須建立分層分類的教義闡釋框架。一是普及讀本，主要是面向普通信眾及傳統文化愛好者，以通俗化、故事化方式闡釋道教核心教義，如通過八仙傳說解讀「濟世利人」思想，結合養生知識（如八段錦）闡釋「性命雙修」理念，降低理解門檻。二是經典導讀，針對有一定哲學基礎的信眾及研究者，側重學術化、理論化闡釋，如從道家哲學視角及經典解析「道體論」、「陰陽辯證」等核心範疇，梳理道教教義在醫學、哲學等方面的顯現。三是經藏校勘與現代闡釋，全面梳理道藏經典。面向宗教院校學生、神職人員及研究者，以學術研討、經典考據為核心，深入探討教義的歷史流變、哲學內涵及當代轉化，如開展「重玄學與現代存在主義」等跨學科對話。值得一提的是，《中華道藏》收錄的《道門經法相承次序》所採取的就是從教義方面，分層分類的闡釋框架，其為宗教慣有之判教方法。原文如下：

第一洞真為大乘，第二洞玄為中乘，第三洞神為小乘。從三洞總成七部者：洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清。為輔經，太玄輔洞真，太平輔洞玄，太清輔洞神。三輔合成三十六部，正一盟威通貫總成七部，故曰三洞尊文，七部玄教。又從七部泛開三十六部。其三十六部者：第一本文，第二神符，第三玉訣，第四靈圖，第五譜錄，第六誡律，第七威儀，第八方法，第九眾述，第十傳記，第十一贊誦，第十二表奏，三洞各有十二部，三洞合成三十六部。^①

這不僅是道教文獻整理與傳承的重要依據，更為教義的分層分類闡釋在經典層面提供了重要依據，對於理解道教教義如何通過文獻載體實現歷史傳承與演變具有至關重要的意義。

三、推進宗教院校課程體系重構

宗教院校課程體系建設作為推動道教教理教義中國化的核心實踐路徑，其意義在於通過系統化、多維度、社會化的培養機制，既堅守道教文化根脈，又回應現代社會需求。從實踐層面發力，首先需推進宗教院校的課程結構性改革，在傳統經典研習中系統性結合現代哲學詮釋、社會治理等現代學科框架，構建「守正創新」的知識體系，使人才培養突破單一思維模式，形成傳統教義與當代價值對話的認知基礎。其次應建立教職人員終身學習制度，通過道教協會舉辦周期性研修、學術層面跨領域交流及實踐考核機制，激活其教義闡釋能力和現代文化適應力，形成與時俱進的內生動力。

^①（唐）潘師正：《道門經法相承次序》，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第24冊，第787頁。

最後需搭建開放型協作平臺，利用課程安排吸納社會學、教育學、文化傳播學等領域的專業智慧，將道教思想精髓轉化為可參與社會建設的話語資源，借助跨界智力融合破解傳統宗教現代化轉型的闡釋困境。這三方面是從教育奠基、人才提質到資源整合的立體化工程，為道教教理教義的中國化進程提供可持續的實踐支撐。

（一）道教課程體系構建

近年來，各地民族宗教事務局和道教界在宗教院校課程體系構建方面取得了可喜的成績。然而，構建一套系統完整的現代道教宗教院校課程體系，絕非一蹴而就之事，應突破單一學科模式，融入現代學科（如哲學、社會學等）構建「守正創新」的知識體系，使人才培養突破單一思維模式，形成傳統與現代對話的基礎。

一是優化結構，採用經典研習+實踐應用結合模式。借鑒參考地方院校宗教學專業的課程設置模式，結合道教自身的特點與需求，對課程進行精心篩選與優化。例如，參考各地方院校在課程模塊劃分、課程難度梯度設置、實踐教學環節安排等方面的成功做法，使道教教理教義課程體系更加符合學生的學習規律和認知特點，提高課程的教學效果和學習效率。以「堅守道教主體性、契合人才培養規律」為核心，在立足自身文化根脈的基礎上，橫向借鑒其他宗教院校的先進經驗同樣有著重要意義，可學習參考諸如佛學院的中觀學、唯識學課程，伊斯蘭教學院的教法學，神學院的上帝論、基督論、救贖論、教會論等教義課程教學方法論，關注其他宗教在教義體系課程建設方面的創新舉措，聚焦「課程建設的共性邏輯」，探究汲取諸如義理分層闡釋、歷史語境與現實適配性結合、教義傳承脈絡等優秀經驗，結合道教自身的教理教義體系，開設具有道教特色的專業課程如重玄學、洞玄學等，豐富課程體系的內涵，提升課程體系的特色和競爭力。

二是開放協作，聯合高校、科研機構共建課程體系。積極與高校、科研機構等學術單位建立緊密合作，聘用在宗教學、哲學等領域具有深厚造詣和豐富研究經驗的學術人才任教，他們不僅能為道教教理教義課程體系的設計提供堅實的理論支撐，還能憑借前沿的學術理念和科學的研究方法，確保課程體系既紮根於深厚的道教文化土壤，又能緊跟時代發展步伐，與現代學術研究接軌。

（二）豐富教理教義課程

目前，我國部分道學院在專業設置和課程體系方面存在一定程度的差異，這在一定程度上影響了道教教育的質量與人才培養的規範性。為了解決這一問題，有必要對道學院的各大專業進行統一課程規範，制定科學合理、具有可操作性的課程標準。這一標準應涵蓋課程目標、課程內容、教學方法、考核評價等多個方面，確保各道學院在課程設置上具有一致性和連貫性。

要增強道教經義教學，培養學生的系統理解與運用能力。以道教經義專業為例，中國道教學院、浙江道學院、龍虎山道學院、海峽道學院等均開設了該專業。首先要統一課程與規範化建設，各道學院可進一步明確該專業的教學目標，培養學生對道教經義的系統理解與靈活運用能力；二是要優化課程內容，整合各道學院的優質教學資源，形成具有代表性和權威性的教材體系，如設置道門經

法概述（如三洞四輔經典）、道教思想史（歷史流變）與現代社會倫理（生態、生命觀）等，形成課程核心模塊。此外，可借鑒上海道學院居士班的成功經驗，將道教義理、道經總論、道教神仙信仰等理論課程與抄經修持、體道修持、雲遊參訪等實踐課程均納入居士學修課程體系，這種理論與實踐相結合的教學模式，不僅有助於學生深入理解道教教理教義，還能培養學生的實踐能力和修行素養。

四、加強教義教理表達與傳播體系建設

《度人經》言「仙道貴生，無量度人」，其所倡導的度人思想體現了道教對於生命價值的高度關懷，具有永恆的精神文化價值，因此，當代道教中國化亟需加強教義教理的通俗表達與現代傳播體系建設。根據《綱要》提出的「實施道教經典現代轉化工程」要求，針對當前道教傳播中存在的「典籍晦澀難懂」、大眾經典閱讀率不高、宮觀講經仍多沿用明清科儀術語表達脫離語境、媒介運用滯後、道教傳統思想未在信息傳播新時代與社會需求相呼應、導致部分信眾將道教等同於民俗信仰，忽視教理教義的精神內核，功利性思維盛行，諸如將道教簡化為「符咒治病」、「算命改運」的工具箱，部分宮觀法事淪為「付費開光」的商業行爲，抖音等平臺充斥「道教大師」直播售賣「轉運符」、「風水局」等行爲導致社會對傳統宗教教理教義認知失真，將「無量度人」異化為「交錢度己」。於是信仰異化導致傳承危機，年輕道士學習術法擠壓了經典學習、修行實踐的空間，導致「法術興盛，道統式微」。深究其深層誘因是傳播失序導致的需求錯配，市場邏輯侵蝕導致宮觀服務異化為商業行爲，社會焦慮心理投射催生「快速見效」的功利信仰，而傳播體系滯後又加劇了教義傳播斷層。這種惡性循環最終導致社會對道教產生「民俗迷信」的認知偏差，媒體報道的「道士被商業化」事件中，法術炒作常成焦點，進一步固化了公眾對道教的刻板印象。基於此，我們提出以下建議。

（一）教義傳播新方式

當前社會大眾對道教文化的需求已呈現多元化特征，既包括精神寄托、文化認同等深層需求，也涵蓋娛樂消遣、社交互動等表層需求。這種需求催生了網絡修仙小說、動漫改編、香港鬼怪電影等流行文化現象，它們雖非道教官方傳播載體，卻以市場化方式體現了教義的隱性傳播。

首先要實施道教經典現代轉化工程，促進教義教理的通俗表達與現代傳播。以網絡修仙小說為例，其通過「升級流」敘事框架，將道教「性命雙修」、「功德成神」等核心教義轉化為「開金手指」、「渡劫飛升」等遊戲化設定。這種改編雖存在將道教簡化為「成功學秘籍」的表層化風險，卻為年輕受眾提供了接觸教義的入口。二是要拓寬傳播渠道，滿足多元文化需求，利用新媒體平臺，如抖音、微博等，豐富道教文化傳播形式，提升社會認知度與影響力。如動漫改編《一人之下》的成功實踐揭示了視覺化敘事的獨特優勢。該作品通過「炁體源流」、「奇門遁甲」等道教概念的動漫化演繹，其將「性命雙修」轉化為異人社羣互助的敘事綫索，實現傳統教義與現代價值觀的語義對接。更值得關注的是，作品通過「天師度」、「通天箒」等設定，隱喻道教傳承的嚴肅性，使年

輕觀眾在娛樂中感知「道不輕傳」的文化內核。有學者評價「動漫《一人之下》利用現代動畫技術讓觀眾身臨其境地感受中國優秀傳統文化，促進了中國傳統文化和民族精神的傳承和創新。還通過巧妙設計文化符號促進民族身份認同，通過創新傳統文化內涵傳播當代社會價值。」^①這些作品雖側重娛樂效果，卻通過「符咒」、「羅盤」等元素，使「道法自然」、「陰陽五行」等哲學概念深入人心。深入分析這些流行文化現象，可發現其背後蘊含著豐富的道教教理教義文化內核。網絡修仙小說中的「天劫」設定，實為道教「逆則成仙」修行觀的世俗化表達，暗含「以道禦術」的智慧觀；動漫中的「異人世界」，映射出道教「眾生皆有道性」的平等觀。這些改編雖在形式上追求娛樂性，卻在內核層面完成了道教文化的現代轉譯。

（二）數字化融入教義教理傳播體系

在當代道教教理教義體系構建過程中，更應注重與現代社會相適應，並通過與現代傳播範式深度融合，來構建系統性、矩陣式傳播體系。這一轉型既是落實習近平總書記關於「堅持我國宗教中國化方向」重大論斷的具體實踐，也是貫徹《深入推進我國道教中國化五年工作規劃綱要（2023—2027）》「激發內源動力、構建當代教義體系」部署要求的戰略舉措。基於用戶畫像、地域差異、需求驅動三方面考量，在承載道教傳統教義基礎上，更直面數字技術重構人類認知方式的時代語境，通過精準適配多元受眾的信息獲取特征，需通過技術賦能、媒介融合、需求驅動三個維度將數字化融入教義教理傳播體系，其理論支撐與實踐路徑闡述如下：

技術賦能層面，基於用戶畫像的精準傳播成為破題關鍵。通過人工智能對《道藏》1476種典籍進行語義解構，構建起包含文化背景、性別視角、年齡特征、職業習慣的智能化的內容匹配模型，使「道法自然」等核心教義既能以更靈活的方式觸達不同羣體，既能在「道教研究中國化」等專業平臺上，以學術界青睞的跨學科研討形式呈現；又能通過動漫、遊戲等可視化敘事觸達青年羣體。這種分層傳播策略本質上是用數字化手段回應不同人羣的文化認知差異。針對剛接觸道教羣體開發輕量化課程，通過虛擬現實技術打造沉浸式體驗場景，讓經典教義與現實問題產生直接關聯。

在媒介融合維度，新媒體矩陣的布局充分考量地域城鄉差異。抖音、B站等平臺既承載著城市青年對「道教現代性轉化」的期待，也通過方言版科普視頻解決農村信眾的語言理解問題。同時，利用技術可及性差異提供差異化解決方案：為經濟地位弱勢羣體提供免費Wi-Fi熱點的教義推送服務，針對視障信眾開發語音交互系統，使經典闡釋突破物理空間與身體機能的限制。

需求驅動視角下，傳播體系的提升實際上是宗教適應社會生產力變革的體現。通過大數據分析識別不同羣體的信息訴求，如女性信眾偏好的養生智慧以短視頻形式呈現，企業家羣體關注的「道商文化」通過專題直播解讀，而學術界對教義現代建構的探討，則依托「知乎」等開放式問答社區。這種從信息渠道到內容生產的全方位適配，既符合「隨方設教」的教義思想，又以技術賦能實現教義傳播的範式轉換，為宗教與社會主義社會相適應提供理論與實踐樣本。

^① 王雪利：〈動漫《一人之下》對中國傳統文化的傳承與創新〉，《視聽》2021年第3期，第93頁。

（三）道教團體協同創新傳播機制建設

道教團體與道眾是教義傳播體系建設的重要主體，因此，要明確各級道教團體在教理教義體系建設實踐中的角色定位，創新傳播機制建設，促進經典傳承與人才培養。建立「全國性道協—省級道協—地方宮觀」三級協同網絡，由全國性道協負責頂層設計與資源統籌，省級道協承擔區域協調與政策落地，地方宮觀作為實踐主體提供一線經驗反饋。各安其職，形成教理教義體系「需求收集—方案制定—試點推廣—效果評估」的閉環工作機制。

要總結吸收自《深入推進我國道教中國化五年工作規劃綱要（2023-2027年）》（以下簡稱綱要）^①發布以來的經驗與成果。如各地舉辦的以「系統推進道教中國化研討會」以及「海上論道·道教——城隍信仰的時代價值」學術研討會、「大道同心·與時偕行」第七屆東嶽論壇等為代表的高端學術平臺，形成了一系列品牌文化，取得了豐富成績。可以通過召開經驗交流會、座談會等方式，及時掌握各地道教界推進道教中國化相關工作開展情況，選取典型代表，推廣優質經驗做法，互相借鑒，共同推進。我們應該吸取經驗，以各類活動為載體，在教理教義體系構建中發揮宗教團體作用，如舉辦「道教教理教義現代化論壇」、「宗教學院教義課程設計大賽」、「道教教學技能比武」、「區域教義文化研討會」，聚焦道教教理教義中國化體系中的關鍵問題，如教義闡釋現代化、教義體系教學方法創新、教內教理研究人才培養等，展開研討、集思廣益，形成可推廣的傳播方式。

在促進道教經典的活化傳承層面，可多方合作，組建由道學院教師、宮觀教職人員、地方道協人員組成的「義理宣講團」，在各地巡回開展「經典導讀」、「科儀解析」等專題講座，促進道教經典在當代社會的活化傳承。省級道協與高校合作開設聯合培訓項目，創辦「道教文化傳承與創新」研修班，設置「道教義理」、「重玄學」、「道教邏輯學」等模塊，培養兼具傳統素養與現代視野的複合型人才。以道學院為主體設立「教師發展基金」，鼓勵教師自我提升的同時參與國家級、省部級課題研究，要求教師每3年完成1項與課程體系相關的研究成果（如教材編寫、學術論文等），並將其納入職稱評審體系。設立「道教教育創新獎」，對在教理教義體系建設中表現突出的團體、個人給予表彰及資金支持，如資助出版學術著作、支持開設特色課程等。通過講座、培訓、研究成果轉化推廣等多種維度協同，促進教理教義的傳播與弘揚。

結 語

道教教理教義的體系構建與現代化轉型是一項複雜且長期的工作，需要多方合力、穩步推進。這一過程既離不開政府宗教部門的政策支持和資源協調，更需要道教界對經典的深入研究與創新詮釋，同時需要高校、研究院等學術機構提供理論支撐，培養既懂教義又熟悉現代傳播技術的專業人才。在具體實施中，要分階段構建教理教義體系：推出大眾化的數字課程普及基礎知識，搭建學術平臺促進教義研究的理論突破；建立道教院校與高校的合作機制，形成系統化的人才培養鏈條。不

^① 中國道教協會：〈解讀《深入推進我國道教中國化五年工作規劃綱要（2023-2027年）》〉，《中國道教》2024年第2期，第12頁。

可忽視的是，要凝聚社會力量，特別是要加強道教協會、各類宮觀從道人員的教理教義培訓，增強文化自覺與文化自信，最終構建由政府引導、學術支撐、技術賦能、大眾參與的當代教理、教義傳播新格局，共同推進當代道教教理教義體系的理論建構與實踐轉化。

溯本歸「道」：老子哲學視域下道教中國化理路建構與實現圖景

孫凱珩*

提 要：明清以來，道教「世俗化」問題日趨嚴重，這對於道教維護自身的「神聖性」，保證自己的存續和發展無疑是巨大的挑戰。中國特色社會主義發展進入了新時代，提出了宗教中國化的新命題。本文從宗教中國化的基本要求出發，具體分析和探討了新時代道教中國化的理路和具體實現路徑，認為道教中國化應當在教義中深入發掘和找尋老子思想與道教中國化的深度關聯，從文化傳統、道教戒律、道教經典、修行傳統以及文化教育等具體層面不斷構建起符合新時代社會發展需要的、有利於自身健康傳承發展的中國化的道教。

關鍵字：老子道論；道教中國化；中國化理路與實踐路徑

宗教中國化是習近平總書記基於新時代我國的基本國情，針對我國宗教問題提出的創新命題，更是對我國歷史上宗教中國化發展演變規律做出的理論性的概括和總結，為新時代宗教學研究和中國宗教的發展道路指明了方向。道教作為中國的本土宗教，目前對其「中國化」的理路和實現路徑在理解上還存在偏差。道教中國化的議題，一方面要立足於道教自身的發展歷史，從歷史的維度去思考道教自身的發展問題；一方面要結合當今的國情和社會發展的需要，從現實的角度考量道教與新時代社會發展需要相適應的問題。對於這兩個具體位面的問題的思考同時也能夠回答「什麼是道教中國化」的問題，即道教在當代中國的發展方向、如何發展以及道教如何與當下中國社會發展相適應的問題。

一、道教中國化的歷史語境與時代理路

（一）歷史困局：明清道教的三重異化

老子之道的哲學化、實踐化特質，在道教歷史發展中逐漸被神格化、科儀化傾向所遮蔽，尤以明清時期為甚：

其一，信仰對象的異化：從「體道」到「事神」。老子之「道」本為抽象規律，卻在道教發展中被具象化為「三清」等神格形象，儘管道經強調「三清」為「道」的化現，但是在道教發展的過程中某些道教徒逐漸偏離了經教本義。至明清更衍生出與民間信仰融合後出現繁雜的神仙譜系，即所謂「萬神殿」。這種人格神崇拜的過度發展，使「道」的本源性意義被稀釋，信眾陷入對鬼神護佑的功利性訴求，某種程度上來說，背離了老子「自勝者強」（第三十三章^①）的自主修行精神。

其二，修行實踐的窄化：從「義理」到「技術」。老子宣導的「致虛守靜」、「少私寡欲」等

* 作者簡介：孫凱珩，男，河北承德人，現為蘭州大學歷史文化學院博士研究生，研究方向為：道家道教文化、中國傳統文化研究。

①（春秋）老子著，陳徽譯註：《道德經》，上海：上海古籍出版社，2023年。本文索引皆為此版本，故後不再註。

內在修持，在明清道教中逐漸異化為對外在科儀、方術的依賴。扶乩、齋醮、符咒等技術化實踐成爲主流，甚至出現「火居道士」以科儀斂財的現象，如《閱微草堂筆記》記載的「巫覡雜遝，符篆荒唐」^①。這種「重科儀輕義理」的傾向，使道教淪爲滿足世俗需求的技術工具，喪失了「明道修德」的精神內核。

其三，思維方式的退化：從「辯證」到「迷信」。老子「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」（第五十八章）的辯證思維，被民間道教簡化爲對吉凶禍福的機械占卜與鬼神厭勝之術。脫離義理支撐的科儀實踐，最終淪爲「五色令人目盲，五音令人耳聾」（第十二章）的感官化表演，與老子「見素抱樸」（第十九章）的本真追求背道而馳。

明清之際，道教逐漸走向了世俗化。道教的世俗化更像是一種被動的選擇和與社會現實相互作用的結果，是在那個時代的整體大背景下，在喪失了封建王朝統治者的強力支持下作出的被動的選擇。也正是這樣一種選擇讓道教與復興發展的道路漸行漸遠。

（二）時代回應：「兩個結合」的道教詮釋

黨的二十大報告深刻論述了「兩個結合」的基本內涵，指明了新時代推進馬克思主義中國化時代化的科學方向，大大深化了我們黨對堅持和發展馬克思主義的規律性認識^②。「兩個結合」中的「第一個結合」，即「把馬克思主義基本原理同中國具體實際相結合」，科學回答了馬克思主義中國化的必要性、可能性問題，指明了馬克思主義中國化的內涵、目的和具體途徑。「第二個結合」在「第一個結合」基礎上，科學回答了馬克思主義中國化的文化基礎問題，豐富、拓展了馬克思主義中國化的基本內涵和實踐途徑，即「把馬克思主義基本原理同中華優秀傳統文化相結合」。^③

道教和道家文化作爲中華傳統文化的代表，是承載中華文化精神特質的重要載體，包含了繼承和弘揚中華民族優秀傳統文化中的許多重要內容。尤其是經歷了明清以來的「世俗化」問題，道教更應該站在歷史的高度，反思自身如何調整發展模式，回歸對於「道」的純正信仰，根治導人迷信的弊病，樹立正確的價值觀，嚴於律己，肅正教風，精研教理，闡發教義，結合馬克思主義對於事物發展規律的認識，實事求是地把道教發展同中國的具體實際結合起來。同時，充分發揮自身文化載體的優勢，從社會發展需要的實際出發，爲傳播和弘揚優秀傳統文化貢獻道教力量。

魯迅先生曾有判斷：「中國文化之根柢全在道教」^④，這句話常被引用來佐證道教在中華文化傳播與傳承過程中的重要地位和作用。首先，道教文化具有包容性，囊括了天文、象數、醫藥、占察等眾多領域，甚至保留下了一部分在自身領域之內已經消亡的內容，是研究傳統文化的重要載體：

① 參見《閱微草堂筆記》，《滌陽消夏錄》部分內容。如卷一中寫葉禦史宅遇狐怪，法官所畫符篆剛張貼就碎裂，毫無效用；另有粵東大商招方士學仙的故事，道士直言符篆只是小術而非真道，戳破方士借符篆裝神弄鬼的騙局；卷六中記載有人買役鬼符咒試演法術，結果符咒被鬼搶走，還遭眾鬼圍攻病倒等故事。

② 參見《中國共產黨第二十次全國代表大會報告》第二部分「開闢馬克思主義中國化時代化新境界」的相關論述：「中國共產黨人深刻認識到，只有把馬克思主義基本原理同中國具體實際相結合、同中華優秀傳統文化相結合，堅持運用辯證唯物主義和歷史唯物主義，才能正確回答時代和實踐提出的重大問題，才能始終保持馬克思主義的蓬勃生機和旺盛活力。」

③ 李珍：〈深刻理解「兩個結合」的重大意義〉，《黨的文獻》2023年2期，第25頁。

④ 參見魯迅1928年8月20日《致許壽裳》的信：「中國根柢全在道教，此說近頗廣行。以此讀史，有許多問題可以迎刃而解。」

其次，道教文化植根於中國本土，能夠在一定程度上反映中國文化傳統中固有的思維模式和行為方式，能夠為「講好中國故事」提供一個可靠的文化視角；再者，道教與社會關係密切，或者說與民間信仰形式關係密切，在民間常有混同的情況發生，道教自身的正本清源有助於打擊打著道教旗號，持身不正的民間信仰形式，整肅信仰環境，減少不良信仰的社會影響；最後，國際上對於道教的關注程度逐年增加，越來越多的國外學者把研究的目標轉移到道教上來，德國漢學家顧彬甚至說《道德經》是德國的第二本《聖經》^①，足見道家道教文化在推介和傳播中華優秀傳統文化過程中的重要作用。

以「兩個結合」作為道教中國化的具體導向，立足於中國實際，紮根於中國優秀傳統文化，依靠馬克思主義科學理論和方法，既有助於道教自身在新時代依託社會發展的具體需要實現自身新的發展，正本清源；又有助於「打掃乾淨屋子再請客」，以道教為載體，以道家道教思想為具體對象，更好地向世界介紹中華優秀傳統文化，用時代語言講好中國故事。

二、老子道論與道教中國化的本質關聯

道教作為發端於中國本土的宗教，其核心精神與哲學根基深植於先秦道家思想，尤以老子「道論」為靈魂。老子之道不僅是道教理論建構的源頭活水，更是新時代道教中國化的本質依歸。厘清老子「道」的核心內涵及其與道教發展的歷史張力，是破解當代道教「世俗化」困境、重構「以道統教」新範式的關鍵。

（一）老子「道論」的核心特質

老子在《道德經》中構建的「道論」，本質上是對宇宙本源、自然規律與人生智慧的哲學化闡釋，具有以下特質：

其一，「道」作為非人格化的終極依據——「道法自然」的非神創論特質。老子開篇即言「道可道，非常道」（《道德經》第一章），明確「道」超越語言與名相，既非人格化的創世神，亦非超驗的彼岸主宰，而是「獨立而不改，周行而不殆」（第二十五章）的宇宙根本規律。相較於西方宗教的「神創論」，老子之「道」強調「道法自然」（第二十五章）自在的自然屬性，即萬物遵循自身內在規律生長演化，否定外在意志的支配。這種非人格化的宇宙觀，為道教淡化過度崇拜人格的信仰體系提供了天然的哲學基礎。即表明信仰的終極目標不是對人格神的過度崇拜，而是對自然自在之「道」的體認與踐行。

其二，「道」的辯證思維與實踐導向——「反者道之動」的實踐哲學。老子以「反者道之動」（第四十章）揭示「道」的辯證屬性，強調對立統一、循環往復又生生不息的自然規律；又以「道常無為而無不為」（第三十七章）指明「道」的實踐路徑：通過「致虛守靜」（第十六章）的內在修持與「處無為之事，行不言之教」（第二章）的外在實踐，實現個體與自然、社會的和諧共生。

^① 王自強、于潛、陳劍、許舜達：〈德國漢學家顧彬：「我把全部的愛奉獻給了中國文學」〉，《參考消息》2023年12月。

這種「知行合一」的實踐哲學，使「道」既非玄虛的概念遊戲，亦非僵化的教條規範，而是能夠切實指導現實生活的智慧體系。

其三，「道」與「德」的共生關係——「尊道貴德」的倫理建構。老子強調「孔德之容，惟道是從」（第二十一章），將「德」定義為「道」在具體事物中的顯現與落實。「道」是宇宙本源，「德」是個體對「道」的踐行，二者構成「體用不二」的關係。這種「尊道貴德」的價值體系，為道教戒律、修行方法提供了倫理根基。修行的本質不是對外在儀式的機械執行，而是需要通過「修德」進而實現「合道」。

（二）從「道統」到「教統」的異化軌跡

道教的世俗化一方面體現在對教理、教義研究的放棄。可以說，對教理、教義的不斷闡發並產生新的理解是一個宗教興旺發達與否的重要判斷標準之一。如在佛教傳入初期，廣大的僧眾進行了長時間的，大量的譯經工作，其目的就在於漢文佛經是人們認識和瞭解佛教的一個重要載體。進而才能夠進一步創造符合中國統治者需要並植根於佛教自身理論和方法的發展空間。放棄了對於教義、教理的研究，無疑是自斷臂膀，使道學、道教的理論再難產生突破，遑論能夠切實貼合當時社會發展的需要了。另一方面，道教徒自身的價值觀念發生了改變，教團內部出現了腐化墮落的現象。一方面不再專注於宗教修煉，了凡入道，而是耽於世間的聲色犬馬，世俗享樂。可以說，戒律的鬆弛，是導致這一切問題的根源。戒律清規可以說是約束教徒的一條底綫。如果這條底綫都失去了明顯的界限，那麼宗教就與世俗無異了，由此道教的「世俗化」與沒落也就成爲了必然的結果。這體現在，當時的社會上出現了大量的遊方道士、火居道士以及巫婆神漢，披著道教的外衣，從事民間的宗教信仰活動。更有甚者，以此來斂財，滿足自己的私欲，欺騙信仰人的宗教情感。可以說，他們已經完全失去了道教徒或者說宗教人員應有的「神聖性」，變成了一羣憑藉宗教謀生活，流於世俗的「普通人」。

由此看來，明清之際道教的衰落可以歸結到對於「道」根本信仰的背離。而道教的世俗化，一則是因爲道教自身的衰落，無法吸引統治者的目光，被迫下移到民間；二則是由於道教自身與民間信仰的關係本就十分密切。道教繁雜的信仰體系在民眾中的影響就最爲廣泛。道教的神仙譜系非常繁雜，職能神眾多，在普通民眾的信仰和需要中，總能在道教的「萬神殿」裏找到符合自己需求和重點關注的神明。其次，道教扶乩求仙的方術早在南宋時期就已經影響到了民間，到了明清時期，扶乩之風在民間更加氾濫。扶乩方術，解決了民眾面對日常生活中未知的恐懼以及困難無法解決的問題；求仙長生則是每個有限的生命個體的共同願望。這也正是道教方術能夠在民間扎根，廣受歡迎的原因。再者，這一時期，道教的宗教觀念、神仙傳說、內丹修煉等理念大量地滲入到了通俗文學作品之中，大大地提高傳播的廣度。在傳統的四大名著中，《三國演義》有諸葛亮祈福禳星的儀式；《水滸傳》第一回便破了前人高道的禁制，放走了妖魔；《紅樓夢》裏更是有先天的判詞，決定了所有人的命運；《西遊記》自不必說，本身就是一部融合佛道的志怪小說。總體來看，明清道教無論是從教團的社會地位還是教義發展來看，都步入了衰落的時期，日漸「世俗」。

（三）當代回歸：義理闡釋作為道統復興的源頭活水

歷史上，唐代成玄英重玄學派通過註疏《道德經》闡發「雙遣雙非」的辯證思維，宋代陳景元以內丹理論將「道」落實於身心修煉，均證明義理闡釋是道教自我更新的動力。新時代應繼承這一傳統，使科儀成為「體道」的輔助手段，而非目的本身。

老子之道與道教中國化的本質關聯，本質上是「哲學根基」與「宗教形態」的辯證統一。道教的生命力，不在於對科儀技術的固守，而在於對老子之道的持續闡釋與實踐。唯有以「道論」統攝信仰、修行與文化功能，剝離過度神格化、技術化的附著物，才能使道教真正成為「植根中國土壤、體現中國智慧、服務中國社會」的本土宗教，實現從「宗教化生存」到「哲學化發展」的範式轉換。這既是對老子「周行不殆」之道的當代詮釋，也是道教回應時代召喚的必然選擇。

三、道教中國化實踐路徑探究

（一）信仰的哲學轉向與祛魅

在道教話語體系中所謂的「神」，無論是功德之神^①還是自在之神^②，都是具體現實或抽象思維的符號化代表。在道教的神祇背後，是尊道貴德的價值判斷體系和與道合真的精神追求。這樣來看，在道教信仰體系當中，道與德的高度統一，確定了依靠德運轉的「現實世界」的重要地位和基礎性，無德何以證道，也就排斥了假借鬼神之名行不端之事的迷信行為，否定了能夠主宰一切的「神」，而是把「與道合真」的終極追求落實在德的實踐當中。

對於「道」本質的認識，對實現道教中國化具有重要的作用。對於教職人員來說，一方面可以明晰自己的信仰追求，以德的實踐作為近道之階，進而擺脫對於鬼神盲目的崇拜或依賴，豐富自身的精神世界，更好地服務廣大信教羣眾，樹立正信正解；另一方面可以提升自身的整體素養，把目光更多的從術法轉移到道法上來，如陳撷寧先生所提倡的那樣「破除製造迷信的乩壇、道場」，進而成為「能夠繼承絕學的超拔天才」。

對於信教羣眾來說，從心理層面來講，可以擺脫對於鬼神的恐懼和錯誤認識，進而真正看到自我和現實生活的價值，通過宗教正信的引導不斷豐富自己的精神世界，矢志求道，德潤心靈。從現實層面出發，對於「道」的正確認識，能夠自然地養成辨別能力，自覺地排斥社會上的一些以斂財為目的的假道士和巫婆神漢，避免不必要的經濟損失以及對於教門以偏概全的認識，進而能夠還教門以積極正面的形象，形成教職人員和信教羣體的良好互動。

① 筆者認為，在道教的神仙體系當中，功德之神是道德尊貴之人，由凡人成神成聖，在歷史當中都有跡可循。如各派的祖師以及在教派發展歷史上作出重要貢獻的高道等。再者，如媽祖信仰這種具有國際影響力的信仰形式，其原型也是莆田漁村一位名叫林默的廣施善行的女子。道教的護法、官將，絕大部分都是在歷史中的剛直之人，神格化為有除魔之力，兼具護善之功的神將。

② 道教本具或獨有的神仙體系，一般以化現的形式出現。

（二）三維實踐體系的構建

1. 教義為本：重構教理闡釋體系與時代話語轉化

宗教經典是宗教思想的重要載體，體現了教義和重要宗教人物對於教理的具體闡發，是制度化宗教的重要組成部分。作為外來宗教的佛教在傳入中國之初直至宋元時期，都非常重視經典的翻譯與闡釋，再翻譯與再闡釋。在經歷了將梵文佛經譯成漢文之後，或者說在稍晚的時候，佛經的再翻譯就開始進行了。所謂的再翻譯，即結合時代特點，進一步闡揚教義的需求，向更大更廣範圍傳播的需要，考慮當時的語言表達方式的對宗教經典的再一次詮釋。這對於宗教在不同的時期取得發展的機會，擴大自己的教派影響力是非常重要的。

道教的核心功能之一在於「演教」，而「演教」的根本在於把道教自身的經典作為其最終依歸。在《道法會元》記載的諸多法科之中，在高功法師代天尊說法的部分，其說法的內容和語言表達方式，都體現了當時的語言特徵。這說明，「演教」在歷史發展的過程中，是不斷適應時代發展與社會需要的。此外，就傳教的需要來看，用不同的時代語言習慣去闡發教理教義也是非常合理與必要的。

就目前的情況來看，道教經典的書寫語言還是以古漢語為主；在操演科儀的時候，頌文，念白還是文言、駢文的形式，這與當代以普通話為基本交流語言，以白話文作為書寫方式的情況是明顯不匹配的。所以，經典的重譯和再闡釋對於新時代道教的發展是非常必要的。面對市面上的一些所謂的「大師」，說幾句信眾聽不懂的文言，胡亂解釋幾句道教經典，就給人以高深莫測的感覺，甚至被這些人的「學問」深深折服，這顯然對信教環境和廣大教徒和信教羣眾是非常不友好的。這樣，把經典再譯為當下的時代語言，切實關切時代需求，就顯得尤為重要。一方面，這可以促進經教理論水準的提高，依託文化經典，闡發經典的時代之義；另一方面，可以優化信教環境，提升信教羣體對於自身信仰宗教的整體認識水準，使得假借宗教之名行欺詐之事的非法分子的欺騙成本不斷增加，以至徹底失去假宗教之名行騙的市場。

2. 實踐為基：戒律制度化與修習傳統復歸

目前道教在具體的修行方式方法方面還不甚完善，無論是對於教內人員還是信教羣眾，普遍缺乏明確的指引。誦經持咒的修行方式簡單易行，方向明確，並且能夠收攝身心，引導修行者更容易專注於自身，進而進入「靜」的狀態。

道教自古就有持咒的傳統。現在普遍使用的早晚功課經收錄的淨天地咒與金光咒當中就有「誦持一遍，卻病延年」和「誦持萬遍，身有光明。三界侍衛，五帝司迎」的描述。早在六朝時期，葛氏道就把誦讀經典作為仙術的修持而加以重視。特別是在《靈寶經》《洞淵神咒經》當中反復地論說強調誦讀經典、不斷持咒的效用。早期的上清派也主張誦讀《大洞真經》萬遍，不用金丹法也可成仙。這就表明了，讀誦《大洞真經》這一上清派重要經典的重要性所在。恢復道教古已有之並且非常重視的誦經持咒傳統，並形成規範化制度化的誦持經咒的修行體系，一方面對於教內修行者來

講，可以穩固修行的基礎並且從經典出發指明修行的最終方向，有的放矢，不僅僅把目光放在術法的學習上，真正地回歸文化的傳承，回歸經教；另一方面，對於信教羣眾而言，能夠通過誦持經咒逐步建立正確的信仰體系，不至於走向迷信的一邊，真正能夠借助宗教的方式建立起完整的、健康的人生觀和價值觀，不至於迷失在各種江湖騙術和假大空的說教之中。

戒律是一個宗教「神聖性」的重要體現。一個戒律鬆弛、與世俗混同的宗教一定是不會得到信教羣眾的信服的。王常月在《初真戒說》中說「戒」是「降魔之梯，能禮三清而超凡入聖。是引路之燈，能消除六欲而破暗除昏。是仙舟寶筏，能度眾生離苦海。是慈航津梁，能濟眾生出愛河。誠修行人之保障，為進道者之提綱。仙聖無門，皆從戒入，聖賢有路，皆自戒行。實系仙真之要路通衢，賢哲之中門正道」。^①可見戒律對於一個追求恬淡虛無、與道合真的求道之人生活與修行的重要性。

中國社會主義的發展與建設進入了新時代，新時代自然有新的要求。道教戒律應當從傳統出發，結合新時代的具體實際和要求，在尊重和保護優秀文化傳統的前提下，努力實現自身的制度化、規範化，以現代社會的法律為底綫，依據社會主義法治精神根據時代需要作出調整。同時充分發揮自身傳統文化載體的優勢，把現代社會的道德準則與文化傳統中的優秀品質結合起來，通過戒律的形式最終內化為道教徒自身的行為準則，從而使得新時代道教戒律能夠兼及現代社會道德規範與時代精神。

3.文化為用：發揮「本土根柢」的哲學優勢釋放「多維對話」價值

「中國文化的根柢全在道教」，那麼道教在中國化道路上必然要認清自身傳統文化載體的重要地位，認識到自身本具的文化功能。道教自身的發展需要結合優秀傳統文化，摒棄一些文化的糟粕，去偽存真；傳統文化的弘揚也離不開道教這個保存了大量的，多方面的傳統文化遺存的重要寶庫。道教是中華文化的重要組成部分，這點毋庸置疑。可以說如何挖掘、傳承、弘揚好中華優秀傳統文化是道教的時代使命。道教雖然不存在如何實現本土化的問題，但面臨著如何「適應」現代化建設以及「如何更好地適應」問題。如今我國已經步入了全面建設社會主義現代化國家的新征程，道教要想實現更好的發展和健康傳承，就必須結合文化傳統對自身的教義思想、組織管理、行教方式等內容做出適應時代的闡釋及調整。^②

目前，道教發展的外部環境是有利的，無論是宗教中國化的議題，還是國家對傳統文化重視的方針政策，以及國家對社會精神文明的構建需要，作為傳統文化代表的道教，其自身的優勢是顯而易見的。堅持宗教中國化方向，堅持「兩個結合」就為道教未來的發展指明了方向，因此新時代進程中，道教必須堅持推進中國化方向，重點解決當代道教與時偕行，更好適應社會的問題，讓當代道教緊跟中國特色社會主義進程，加強道教團體的自身建設，注重對優秀傳統文化的繼承和弘揚，主動與時代需要相適應，堅持以道教為載體促進文化自信的樹立，為新時代建設文化強國做出道教貢獻。

①（清）王常月傳：《龍門心法》，《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1994年，第6冊，第735頁。

② 陳宇婧：《道教中國化的歷史考察與實踐探索》，西寧：青海師範大學碩士學位論文，2023年。

作為中國的本土宗教，傳統文化重要載體的道教，在重視自身的文化傳播功能的同時，也要提升自身的文化素養，扎根廣博的傳統文化土壤，不斷提升自身的文化軟實力。麥克斯·繆勒在提出宗教學概念的演講中表明了一個重要觀點，那就是對於宗教研究「只知其一，一無所知」。^①道教或許可以借鑒這一觀點，在立足自身宗派經教的基礎上，同時關注其他各教派的思想精華。況且，「三教圓融」在中國的文化傳統中古已有之，各宗教互鑒交融的傳統應該被重視和喚醒。

道教一直有「尊道貴德」的傳統，而對於「德」的涵養，一直是儒家探討的主要問題；道教謀求的「齊物」與「逍遙」的狀態，佛教或許能夠從思想的層面提供不同位面的啟發。不言而喻，道教結合儒釋的思想和傳統，發展以儒釋道為代表的，兼及各家的優秀傳統文化教育對自身的發展有很大的助益。

結 語

道教中國化問題是新時代道教回應時代需要，突破傳承發展困境的重要命題。「兩個結合」的具體要求，明晰了道教中國化的價值導向。道教要實現自身發展與中國具體實際和發展需要相結合；立足於自身傳統優勢與中華優秀傳統文化相結合，引導積極健康的信教活動，扎根中華優秀傳統文化的沃土，激勵廣大信教羣眾在不斷增加自身傳統文化修養的同時，提升對於傳統文化的認識和理解，以「文化價值」導向為主，兼及「宗教價值」，營造良好的信教環境和正確的發展方向。

道教中國化的最終實現，離不開教內人員的參與和努力。教內人員要注重修行傳統的恢復，堅持道志，專一道心，久久為功；重視戒律，嚴守本心，保障宗教的「神聖性」，維護宗教在信教羣眾心中的崇高地位；扎根優秀中華文化傳統，廣采各家所長，扎實傳統文化學習，立德立言；結合時代特徵和發展需求，積極闡發教典，力求語言平實易懂，所言義理精深，用時代語言闡發優秀古老文化思想。

新時代，新要求，對於歷久彌新的道教而言，是挑戰，更是實現自身發展、一掃沉疴的機遇。堅持道教中國化的基本立場，把握「兩個結合」的發展方向，既是道教發展的必然要求，也是道教弘揚中華優秀傳統文化的重要任務。道教與中華傳統文化關係密切，相互交融，你中有我，我中有你。把握好道教中國化的具體要求，保證道教發展的良好走向，繼承好、弘揚好中華傳統文化，結合時代發展和社會進步的具體需要，才能夠完整地展現新時代道教的重要文化價值與時代價值。

^① [英] 麥克斯·繆勒 F. Max Muller, K. M 著，陳觀勝、李培榮譯：《宗教學導論》，上海：人民出版社，1989年，第11頁。

老莊與玄學專題研究

清初道士郭乾泗《老子元翼》之體例與詮解特色

唐哲嘉*

提 要：清初道士郭乾泗重輯陽明後學焦竑之《老子翼》而成《老子元翼》，同時其模仿焦氏之「筆乘」而以「贅筆」的形式進一步闡發老子思想。一方面郭氏對《老子》書中諸概念的詮解主要集中在「道德」與「無為」上，特別是其從種屬、修道及君臣三個維度論「無為」，從而深化了老子之「無為」。另一方面，郭氏延續了焦竑以心性論註老的詮釋理路，從而闡發了以復性為核心的修道工夫。從整體上而言，此作之註解相對簡略，堅持了以老註老的立場。

關鍵字：郭乾泗；《老子元翼》；《老子翼》；無為；復性

郭乾泗（？—？），字義一，河北人，清雍正、乾隆時期的道士^①。《淮關統志》卷十三《人物志》中載：「郭乾泗，字義一，河北人。豐神朗暎，珊珊有仙骨。工詩畫，彈琴角奕皆極精妙，尤善畫，筆力得淳化神髓。時有李半仙者，異人也，百餘齡，步健如飛，郭師事之，深得元解。時當事欲以其名上聞，乃亡去。後二十年，返住持於古火星廟中，年八十餘，無疾終。」^②可知，郭氏頗有才華，琴棋詩畫皆通，曾師事一名叫「李半仙」的道士，晚年居於江蘇山陽住持古火星廟。又清人丁晏（1794-1875）所輯《山陽詩徵》中載：「郭乾泗，字義一，國朝羽士。刻有《蓮居吟稿》。」^③可知除《老子元翼》外，郭氏尚著有《蓮居吟稿》。本文主要討論郭氏《老子元翼》與明儒焦竑（1540-1620）《老子翼》之關係，並探析其對老子思想之詮釋。

一、《老子元翼》其書

《老子元翼》二卷，署名「北海焦竑弱侯原輯，長白蘇伍光裕緝希餘全閱梓，山陽郭乾泗義一重較」^④，可見此作實際上是郭乾泗對明人焦竑《老子翼》的重輯本。文前附有郭氏本人所作《老子元翼序》與《元翼增義》二文，另有《元翼附序》為焦竑《老子翼序》原文，文後又附焦氏《考異》與《附錄》各一編，體例上基本與焦氏原作相同。按照郭氏本人序之落款年月「乾隆歲次庚申春王月」^⑤，可知《老子元翼》成書於乾隆五年（1740），又上卷末尾有郭氏所附蘇轍（1039-1112）《再

* 作者簡介：唐哲嘉，男，浙江桐鄉人，哲學博士，博士後，研究方向為：三教關係、宗教哲學與老子學。

① 劉思禾《清代老學史稿》與王闓《清代老學研究》二書皆謂郭氏為道士之身份，結合《淮關統志》與《山陽詩徵》中關於郭氏的記載，基本可以確定郭乾泗的確為道士。見劉思禾著：《清代老學史稿》，北京：學苑出版社，2017年，第515頁。見王闓著：《清代老學研究》，武漢：華中師範大學出版社，2016年，第57頁。

② 轉引自（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第509頁。

③ （清）丁晏輯，周桂峯校點：《山陽詩徵》（下），西安：陝西人民出版社，2009年，第999頁。

④ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第513頁。

⑤ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011

題老子道德經解後》，文後落款年月為「乾隆己未五月二十七日」^①，可知上卷完成於乾隆四年（1739），由此筆者推斷此作成書歷時約一年有餘。同時關於此作之緣起，郭氏本人之序中有交代：

是翼，明焦弱侯焦公所輯，梓成於孟起王公。焦公從諸藏所收六十餘家，取其醇正條達，有合於經者，手為纂錄，以《筆乘》附焉。羽翼聖經，功豈淺鮮哉！尤其考異各家經旨，為所安者載之正經，其餘悉斂為一軸，俟諸好古者參焉。吁！用心良苦矣。余披陳之，不禁出涕，恍如夢觀。公其獲諸先賢之心而後承之耶？抑獲諸後人之心而先成之耶？皆不吾知。第應瑤楊公知余困衡之久，談以諸家汗漫而有所慨，遂不吝所藏示以與。余載欣拜，亟歸休乎蘇伍公房山之陽，朝夕莊瞻，茫然若晦……唯顛蒙有不能已，輒取贅疣以元翼，顏之泛初也。尚冀高賢，諒其妄矜。哀其愚而原其心可也。余錄較是《翼》，蘇伍公以公忠之心，與季友緝公閱錄而壽梓，是深有望於海內博大君子焉。勉為之。^②

郭氏本是修道之人，其困於歷代註老之作之龐雜，難得老學之旨，恰逢楊應瑤（？—？）（楊氏曾任淮安知府等職）示其所藏焦氏《老子翼》。郭氏拜讀後對焦竑之《老子翼》備受推崇，故而重新輯錄此作，希望與海內外諸君子共勉。為了更為清晰地展現《老子元翼》與《老子翼》的關係，特附下表統計《老子元翼》中的援引情況。

序號	所引用的註本	引用的章節	引用次數
1	(宋) 呂惠卿	1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27、28、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、54、55、56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、67、68、69、70、71、72、73、74、75、76、77、78、79、80、81	81次
2	(宋) 蘇轍	1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、54、55、56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、67、68、69、70、71、72、73、74、75、76、77、78、79、80、81	80次
		1、2、4、7、9、10、12、14、18、19、20、21、22、24、25、	

年，第510頁。

① (清) 郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第565頁。

② (清) 郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第509-510頁。

3	(宋) 李息齋	26、27、28、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、 40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、 56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、68、70、 71、72、73、74、75、76、77、79	64 次
4	(明) 焦竑	1、10、13、16、19、20、21、22、23、32、34、38、40、41、 50、63、71、81	18 次
5	(宋) 元澤	9、13、14、15、29、36、41、49、50、51、56、64、67、72、 80	15 次
6	(元) 吳澄	2、8、11、12、17、45、61、62、64、69、72、73、76、79、 80	15 次
7	(明) 李贄	3、4、8、10、22、26、27、30、38、39、49、60、70、73、 78	15 次
8	(唐) 陸希聲	2、17、35、37、41、46、51、53、77	9 次
9	(宋) 程俱	1、7、27、50、60	5 次
10	(明) 王道	5、20、21、28、36	5 次
11	(戰國) 韓非	38、53、59、60、67	5 次
12	(宋) 董思靖	20、27、67、72	4 次
13	(宋) 陸農師	2、33、58	3 次
14	(宋) 葉夢得	45、62、67	3 次
15	(明) 薛蕙	11、29、74	3 次
16	(唐) 李約	14、25	2 次
17	(宋) 王安石	18、40	2 次
18	(漢) 嚴遵	38	1 次
19	(漢) 王弼	32	1 次
20	(晉) 鳩摩羅什	48	1 次
21	(唐) 李榮	14	1 次
22	(宋) 劉師立	9	1 次
23	(宋) 杜道堅	6	1 次
24	(宋) 王無咎	2	1 次
25	(宋) 劉仲平	65	1 次
26	(宋) 章安	47	1 次

27	(宋) 張耒	74	1次
28	(宋) 黃茂材	48	1次
29	(宋) 陳碧虛	56	1次
30	(宋) 林希逸	61	1次
31	(明) 劉槩	64	1次
32	(明) 趙志堅	40	1次
33	(明) 邵弁	4	1次

表一：《老子元翼》中的援引情況

由此可知，《老子元翼》共引註 33 家，與《老子翼》相比，僅僅是將焦竑本人的十八條筆乘附上，並無增加引註。除此之外，郭乾泗本人以「贅筆」的形式在每章文後附上已見，此類註文大多簡易明瞭，置於《老子》原文後，通貫八十一章。《老子集成》中云：「此書以焦竑《老子翼》為藍本，又廣為增益，並附已見。如《老子》第一章，在保留《老子翼》原解的基礎上，另外增引李嘉謀、呂吉甫、程俱諸家說解……《老子元翼》在內容上比《老子翼》更為豐富了」^①，校者認為《老子元翼》所引諸家較《老子翼》原作更為豐富，這實際上是一種誤解。考諸此論，問題實則在於《老子翼》之版本。《老子集成》中所收《老子翼》以《續道藏》本為底本，以無求備齋所影印明萬曆王元貞刊本為參校本。而《老子翼》一書流傳甚廣，版本主要有：萬曆王元貞本三卷、《四庫全書》本三卷、《續道藏》本六卷、《叢書集成初編》本八卷等。通過與今人學者黃曙輝以萬曆十六年刻本點校的三卷本《老子翼》（2009 年，華東師範大學出版社）比較，可以發現《老子集成》所用版本較黃本而言內容篇幅少了很多，以至於《老子集成》的校者以為《老子元翼》有較多增註。實際上郭乾泗基本是照搬了萬曆十六年刻本的《老子翼》，二者所引諸家完全一致，郭氏只是在焦竑的基礎上增加了自己的「贅筆」之言。

儘管如此，二者所引諸家之內容大體相同，但亦有小部分內容之差異。如《老子元翼》第九章所引李嘉謀之論為：「知其盈而持之，不若未嘗盈之為善也……是謂自遺其咎，天春生秋成，循功而退，是謂天之道」^②，而黃本《老子翼》第九章所引李嘉謀之論為：「知其盈而持之，不若未嘗盈之為善也……是為自遺其咎。四時之運，功成者退，天道如此，況於人乎？」^③可見二者存在一定的表述差異。對比李嘉謀（？-？）《道德真經義解》原作^④，可以發現其表述基本同於黃本《老子翼》之引註，說明《老子翼》在流傳過程中，後人可能又有一定的修訂。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 509 頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 525 頁。

③（明）焦竑撰，黃曙輝點校：《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2009 年，第 22 頁。

④參見（宋）李嘉謀著：《道德真經義解》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第三卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 628 頁。

二、郭氏「贅筆」的義理向度

儘管《老子元翼》是對《老子翼》的重輯，但郭氏之「贅筆」通貫八十一章，我們可以此為據，探析郭氏對《老子》思想的詮釋。考慮到此作的特殊性，此中僅以郭乾泗的「贅筆」作為其老學思想的依據，不再重新分析焦竑《老子翼》本身的詮解取向。另，郭乾泗本人在《老子元翼》最後一章對《老子》全文有所總結，其言曰：

太上，教父也。其著道德之說，非美辯於世而示博也，蓋憂世之切，不得不然。故以大生不積之心，而強為著說也。以至教無言，非言無以知無言之教……是君師之於天，固教父也。而天地之為心，固慈母也。道德之歸，統生養慈教，善貸且成者也。故首以有無發用，大小多少，生不有，為不恃，長不宰，玄同自然之成。終以言知不積，信善與為，全彰道德之餘，是謂天之道，聖人之德，貫古今而一合，位教育於無窮者歟。^①

按照此中所言，郭氏認為老子立「道德」之宗趣在於「統生養慈教」。但「生養慈教」本身並非是一個明確的目標，而是統論老學之教化作用，至於老子思想到底側重於哪一方面，他並未明言。同時，此中也揭示出老學的一大特色，即「天之道，聖人之德，貫古今而一合」，郭乾泗認識到《老子》一書天道聖德合而為一的理論架構，以「道德」之說而合形上之「道」與形下之「德」。由於郭氏的註解相對簡易，此中且以「道德」、「無為」等諸概念切入其老學思想。

（一）論道德

《老子》書以「道德」立說，「道」的概念雖為強名，但老子大抵是以「道」作為宇宙萬物生成之本原。郭乾泗對「道」概念的註解大抵亦不出此義，其曰：「道為天地根，是為萬物母。」^②「道之奧，萬物之所從出……故道之於物，子母也。」^③等論述基本是順老而作解，並未發明新義。而於「德」之概念，郭乾泗則認為：

德者，天地之合，而道則所以為天地也。故萬物非道不生，非德不畜，而於亭毒之先後，天非長養覆育之功，不能成其用能也。故四時殊勢，因勢而成之。一道化成，因物而形之。是故道生之命，德畜之爵，而萬物之所以稟序也。唯道之尊，德之貴，夫莫之爵命焉而常自然。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第621頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第596頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第597頁。

唯自然也，是謂天地玄合自然之德。^①

「道」是天地萬物之所以為天地萬物的根本原因，換言之「道」作為萬物形成的物質來源外，其中還蘊含一種對萬物的規定，此即各物分殊之原因。而郭氏在此中解「德」為「天地之合」，這也意味著「德」的作用在於畜養萬物，如果說「道」的概念更加側重於本體，那麼「德」的概念則更近於作用。這種學理在老子思想中本自含有，但郭乾泗的註解強化這種傾向，如他在註解第二十九章時言：

凡天下有生之形器，皆形而上者道化而帥之也，不可為□。故見其為者，响之或贏，吹之或強矣。執者，載之或隳，行之或隨矣。是以聖人因觀法乎天下之自然，還以自然。攝化於天下，以從於形而上者。^②

這裏已經明確將「道」作為形而上者界定，並認為天下一切有形之事物皆自「道」而生。郭乾泗的註解並未改變「道」的基本意義，但他以此為據提出聖人法形上之「道」而攝化天下，實際上是為他所謂天道聖德合而為一提供理論基礎。由於天道聖德本自為一，郭氏藉由此本原的形上之「道」，而提出形而下的人道之「道」，郭氏提出：

化生，人物之道母。因道降而化生，故以可以名母。以字名道，以強名大，以是大推之天地，故無小不大……域合宇宙而言，四大者，道、天、地、王。王者，已尊於庶物之上，必法而得天地道而始尊之至者也。故道以王道，王以天王。是道，從人道而造，合天地之自然，道豈可須臾離也？是以聖人，後天而奉天時，則先天而天且弗違，道法乎自然矣。^③

此中以「人法地，地法天，天法道，道法自然」為據，闡釋出「四大」中之王者必然可以通過法地、法天、法道而最終成為得「道」者，因此王者所具備的「道」是一種「王道」。儘管郭氏對於「王道」並無進一步的解釋，但他已經明確提出「是道，從人道而造，合天地之自然」，換言之此「道」是一種由人而造的「道」，儘管「人道」是對形上之「道」的效法，但它畢竟不再是那個作為宇宙本原的「道」了。「人道」之概念，進一步展現了郭氏天道聖德合一的思想理路，但關於此「人道」的立意或表現究竟是什麼，郭氏並未解釋。此外，第五十五章云：「含德之厚，比於赤子」，郭氏註曰：「赤子之心，道也。赤子之體，德也。皆純粹至精者存，純一未離者也。」^④此中以赤子之心為「道」，以赤子之體為「德」同樣是就人而言「道」，但此中之「道」更多側重於心性學之闡發。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第583頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第554頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第548頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第588頁。

綜上所述，實際上郭乾泗對於老子的「道德」概念並沒有太多闡發。但他以天道聖德一體之論為基礎，將形上的「道德」作為形下之「人道」的理論跳板，郭氏並不注重闡發老學的形上意味，更多的是以此來作為其所謂「生養慈教」的根本原理。

（二）論無為

除了對「道德」概念有少量的發揮，郭乾泗對「無為」亦有一定的闡釋。「無為」是《老子》文本中極為重要的概念之一，也是理解老子哲學的一個關鍵，正如陳鼓應先生所指出的：「老子著書立說的最大目的和動機就在於發揮無為的思想」^①。《老子》書中往往將「無為」與「道」聯繫在一起，如謂「道常無為而無不為」（第三十七章）。學界關於「道」與「無為」之關係主要存在兩種解釋路向：一、以「無為」作為「道」的根本特性，以「自然」作為「道之無為」的結果。如王博曾認為：「從二、十、三十七諸章可以清楚地看到，無為的主語是聖人、侯王或者道，而不是百姓；十七章則表明，自然的主語是百姓，六十四章也是如此……萬物的自然在此轉變為百姓的自然，與之相應的，道的無為就該轉變為君主的無為」^②。二、以「自然」為「道」的根本特性，以「無為」為人法「道」的基本原理。如夏紹熙認為：「『道』與『自然』不能分割，『自然』是『道』運行的規則，合於『自然』即是『有道』，合於『自然』的行動即是有道者的行動」^③。這兩者進路都有其合理之處，且都能在《老子》文本中找到相關的依據。由於郭氏此作是以形上言形下的理路，故而其是將「無為」作為法「道」之「自然」的結果，正如郭氏所言：「聖人無為，如天地之自然，不言如四時之有序，聽其作焉，生焉，為焉，成焉，品秩亨焉，而遂同。」^④因而，聖人所施行之「無為」乃是效法天地之「自然」的結果。《老子》書中提到「無為」的語境又往往與治國理政、教化百姓相聯系，而郭乾泗關於「無為」的闡釋，則是從種屬、政治、修道三個層面來展開論述。第一，從人類、動物、植物三大種屬來論「無為」與「無不為」。《老子》第三十七章謂「道常無為而無不為」，郭乾泗註曰：

道常無為而無不為，是動而昭昭，靜而默默，生化無窮，動靜而常者，萬物得是而生。植者，固無為而不能無不為，道之一也。動者，可無不為而恐不能無為，道之或一也。唯人也，最於物道，無為而無不為也，唯無不為也，與物將自遷自化而欲作，欲作而或失於真，故示之將鎮以無名之樸。樸鎮之欲不欲，即真常以靜，靜復曰無為，無為而真常矣。^⑤

郭氏在本章中以人、動物、植物三大類別來闡釋「道常無為而無不為」之論。按照他的觀點「道」

① 陳鼓應著：《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1984年，第33頁。

② 王博：〈權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀〉，《哲學研究》，2010年第6期，第45—55頁。

③ 夏紹熙：〈論老子的「道法自然」及其認知意義〉，《東嶽論叢》，2020年第10期，第59—65頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第516頁。

⑤（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第564頁。《老子集成》中的的原文作「植者，固無為而不能無不為。道之一也，動者可無不為而恐不能無為，道之或一也。」

的「無爲而無不爲」彰顯出動靜結合，生化無窮的特點，一切萬物皆囊括於動靜之中。植物類屬於靜者，故而能「無爲」但不能「無不爲」。此中「動者」一詞介於前文「植者」與後文「人」之間，故當作現代意義上的動物類理解。動物類屬於動者，可以「無不爲」但不能「無爲」。二者都僅僅體現了「道」的一面，故而並不完全。而人儘管屬於動者，本身處於「無不爲」中，但人可以通過體道復靜的方式來達到「無爲」。故而只有人可以通過修道的方式來達到「無爲而無不爲」之境界。此中以動靜觀來論「無爲而無不爲」，表明此「無爲」就是指一般意義上的不爲、不動，而「無不爲」則是指有作爲、運動。單獨來看這二者皆非老子思想之原意，唯有將「無爲而無不爲」作爲一個整體來看，才契合老子所言「無爲」，也意味著真正的「無爲」本身就包含「無不爲」，是對動靜二元的超越。這種以生物類別來論「無爲」的思想不見於以往之老學，當爲郭乾泗的獨特闡發。

第二，從學道與得道兩種人來論「無爲而無不爲」，《老子》第四十八章中言「無爲而無不爲矣」，郭氏註曰：

無爲之中，有無不爲者存。行化於無事之時，而有無爲之用。唯無爲，乃能無不爲。無不爲，乃能無爲也。學道者，自有以求人（疑爲「入」）無，無不爲而無爲也。得道者自無而同於有，無爲而無不爲也。^①

此中亦復論「無爲」與「無不爲」乃二而一之論，不同於上文之動靜論，此中則以修道契入。郭氏認爲學道之人從有至無，即體現爲「無不爲而無爲」，而得道之人則同於有無，故而達到「無爲而無不爲」。儘管二者在表述上皆契合「無爲」與「無不爲」二而一之特點，但二者所蘊含的學理卻完全不一樣。學道者尚未得道，故而其所謂「無不爲而無爲」實際上是指由「無不爲」而證入「無爲」，亦即上文所言「靜復曰無爲」，這代表的是工夫之路徑。而得道者本身已經「無爲」，故而得道者的「無爲而無不爲」是由「無爲」而產生「無不爲」的作用，表達的是「無爲」玄同有無的玄妙。「無不爲而無爲」與「無爲而無不爲」兩種路徑的闡釋，亦具有很高的學理特色，揭示出工夫—發用的一體同源。

第三，從君臣兩種身份來論「無爲」與「有爲」，郭氏《元翼增義》中提到：

故言王者，乃帝皇之王，天也，無爲也，純乎道而化育者也。言王公，言侯王，兼人臣之極而言，時也，有爲也，純乎德而近道者也。言君子，言有道，言善爲道，善爲士者，志道據德，依仁遊藝者也。^②

郭乾泗在此中界定了《老子》書中所提到的王、侯王、有道者、善爲道者、善爲士者等諸多身份之指向與分殊，並認爲帝皇純乎道而「無爲」，人臣純乎德而「有爲」，實際上是從治國理政的角度

^①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第579頁。

^②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第511頁。

提出「君無為而臣有為」的原則。今人學者張松輝認為：「《老子》書中沒有明確提出過『君無為而臣有為』這樣的思想，但從他對具體問題的闡述中，可以清楚的看到這一主張」^①。明代學者林兆恩（1517-1598）在《道德經釋略》中亦提出此一觀點，「君無為也，故樸；而臣有為也，故散之而為器矣。」^②林氏以「樸」與「器」之關係來比附君主與臣子的關係，進而提出在實行「無為而治」的時候應當秉承「君無為而臣有為」的原則。郭乾泗雖然也提出這一主張，但他在正文中很少闡發老學的治國論，故而「君無為而臣有為」的學理邏輯並不清晰。

由上可知，《老子元翼》中關於「無為」的注解雖然頗具特色，但缺乏嚴密的邏輯，大多數內容也只是郭乾泗的個人感悟，很難形成完整的理論體系。

（三）論復性

以心性學的理路解老在唐代就已經產生，如陸希聲（828? -896?）的《道德真經傳》、成玄英（? - ?）的《道德經開題序決議疏》都蘊含有心性的詮釋維度。劉固盛也曾指出「隋唐期間，心、性、情、理等等問題便成了人們探索的重點。這一時期的重大課題，也深刻地影響著唐代老學，規定著唐代老學的發展。翻開這一時期的老學著作可以發現，對於心、性、情、理等等有關倫理道德的理論的探討顯得格外充分和突出」^③。這種心性學的詮釋方式在宋代更是蔚然成風，而明清兩代的老學也延續了此種詮釋路徑。焦竑《老子翼》的宗趣就在於闡明老學的心性論思想，學者黃熹也曾指出：「焦竑的註《老》論『道』，最終所指向者乃性命之學，同時，也在儒家性命之學注入更多形上意涵」^④。而郭乾泗對老學的見解大體亦在於此，《老子元翼》中提到：「聖人心性虛，志固弱如此。腹命實，骨固強如也。無知無欲，樸固裕如也。」^⑤「是以聖人虛其心以含真，實其腹而中理。」^⑥「性命之於天，至畏也。身心之於理，至治也。」^⑦這些論述無不反映出郭氏亦是從心性學的維度來注解老子思想。與焦竑一樣，郭乾泗對老學之心性論的闡發亦是貫穿了復性的理路，他認為：

唯人無不為也，與物將自遷自化而欲作，欲作而或失於真，故示之將鎮以無名之樸。樸鎮之欲不欲，即真常以靜，靜復曰無為，無為而真常矣。^⑧

民不患無智，而患其不能無也。不能無，故日鑿。能無，故日樸。是以聖人以博反之道，

① 張松輝著：《老子研究》，北京：人民出版社，2009年，第240頁。

② （明）林兆恩撰：《林子三教正宗統論》，載《道德經釋略》，北京：宗教文化出版社，2016年，第592頁。

③ 劉固盛：〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉，《古籍整理研究學刊》，1998年，第4、5期合刊，第8—12+7頁。

④ 黃熹：〈從「明道」到「明性」——焦竑《老子翼》思想闡釋〉，《中國哲學史》，2011年第4期，第58—65頁。

⑤ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第518頁。

⑥ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第529頁。

⑦ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第609頁。

⑧ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第564頁。

毋固毋我，物至而大通不惑，百辟其刑，耳順而從心不逾。^①

由於人是屬於動者，人在「無不為」中使得自身與外物一起變遷，在這一過程中外物所引起的情欲充斥人心，如果不能將此情欲消解，人心就會失去其「真」。郭氏此說與焦竑在《老子翼》中的說法大體是相同的，《老子翼》第四十七章中援引之蘇轍之言曰：「世之人為物所蔽，性分於耳目內，為身心之所紛亂。外為山河之所障塞，見不出視，聞不出聽。戶牖之微，能蔽而絕之。不知聖人復性，而足乃欲出而求之，是以彌遠而彌少也^②」。蘇轍在主張「復性」之時，特別強調「世之人為物所蔽，性分於耳目內」，可見「復性」之本質還是在於清除感官的情欲，而情欲的產生則是「為物所蔽」。所以按照這一理路，倘若要恢復人心之「真」，就需要以「無名之樸」來鎮人心之欲，從而使得人心恢復本來的清靜面貌。依據郭氏所言「真常以靜，靜復曰無為，無為而真常」，所謂的「真常」大體是指「真常之道」，這一觀念在道教老學中較為流行^③，如此復性也就等同於修道了。至於具體的復性之方，《老子》第十六章謂「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復」，郭氏註曰：

復見其天地之心乎！不知萬物之歸根，芸芸者何為？太上□□，以為萬物之最靈者人，不與萬物之歸根復命，而同於自然也，良可悲夫！故致虛非寂滅也，復命非有我也。致虛極，守靜篤，所以復性命之常。常者，兼性命為一之謂也。天下之所以為人、為物，均一也，故明……道者，常久不息、生生之謂。能如是者，沒身不殆。^④

此中以「致虛極，守靜篤」為工夫之要義，認為復性之要義當在於「虛靜」，郭氏稱之為「復性命之常」。此「常」即是「性命為一」，因而他的心性論大體還是在於道教之「性命雙修」，當然他亦強調「致虛」不等同於空空之寂滅，「復命」亦非是有我之境。郭乾泗將這種心性學的修身思想與道教的修道相結合，能做到「復性命之常」即是與「道」合真而沒身不殆。可見他主張的長生亦是一種心性學意義上的長生久視，「不亡者何？真常也。真常者何？沖和而妙靈於非常者」^⑤。另，關於修道之過程，郭氏主張漸修之法，《老子》第四十一章言「上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之」，郭氏則註曰：

德至於至，則反同於俗，而隱於無名，為下士所為笑，不如建言之有之，德猶未至。造道之士，下進於中，中進於上，上至於至，則無不至。無不至，無不平常之至也。夫蘊道之大，

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第601頁。

②（明）焦竑撰，黃曙輝點校：《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2009年，第118頁。

③劉固盛指出這一解法本源於道教南宗之發明，如白玉蟾之再傳弟子李道純即是以「真常」解《老子》。見劉固盛著：《道教老學史》，武漢：華中師範大學出版社，2008年，第288頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第534頁。

⑤（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第559頁。

可一旦豁然貫通，而成道之大，非勤行至言於終久，不可至也。^①

本章描述了下士、中士、上士三者聞道之不同表現，郭乾泗則將此三者作為修道之不同階段，認為修道之人需要經歷由下一中一上至數個階段，最終才能豁然貫通，然後與「道」冥合而得道。可見，郭氏主張循序漸進的漸修之法。從整體上而言，郭乾泗對復性論之闡釋雖然與修道相結合而突出「性命雙修」之意，但沒有過多從道教煉養之角度加以發揮，而是基本上遵循了老子思想之原意。

（四）論會通

自唐宋以降三教合流已是中國哲學與文化發展的主流趨勢，而至於有明一代「三教合一」之論已形成空前之浪潮，而清代也延續了這一思潮。故就明清時期的社會思潮而言，「三教合一」無疑是最具代表性的思潮之一，「隨著儒、釋、道三教思想的融合進一步加深，明清老學中三教交融互通的情況更為突出」^②。焦竑《老子翼》文前所列援引之書目，雖有不少佛道二教學者之作，如僧肇（384-414）、顧歡（420-483）、薛致玄（？-？）、白玉蟾（1134-1229）、彭耜（1155-？）等，但實際上焦竑只有少量援引鳩摩羅什（343-413）、陳碧虛（1024?-1094）等人之註，同時所引內容與道教爐火及禪學機鋒並無關聯。^③而郭乾泗雖然身為道教人士，但《老子元翼》中亦不引佛道二教之術語與思想，僅融合了部分儒家之論，從而呈現出儒道會通的特點。郭氏在《元翼增義》中謂：

孔安國《書經序略》云：伏羲、神農、黃帝之書，謂之《三墳》，言大道也。少昊、顓頊、高辛、唐虞之書，謂之《五典》，言常道也。又云：討論《墳》《典》，斷自唐虞。此則唐虞以上，意道德之述，言為多歟……深於經家，故一言一字當以《尚書》《春秋》之意讀之。會其體用之至，則當以《易》之元、《禮》之敬、《詩》之大始讀之。蓋有名萬物之母，無名之始，得不謂之大易先天乎？凡可道之道，可名之名，皆道之大常一貫之故也。^④

郭乾泗引孔安國（？-？）之論，認為《三墳》為論「大道」之書，而《五典》則是言「常道」之作，由是而知「道德」之論始自上古時期。他提出對於《老子》書中的一言一字當以儒家《尚書》與《春秋》之立意來體會其中深意，以《易》之「元」、《禮》之「敬」、《詩》之「大始」來感悟其中之體用。可見郭氏是主張從儒學之角度來解讀《老子》，當然郭氏本人之「贅筆」總體還是堅持了以老解老，但亦有不少論述確自儒家而發。如第七章謂「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」，郭氏註曰：「凡人以有生之身而私之，私之不以其道，欲私反失矣；是以聖人後其身，即

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第571頁。

② 劉固盛主編，劉固盛、王闔、塗立賢著：《中國老學通史·明清卷》，福州：福建人民出版社，2023年，第36頁。

③ 《四庫》中評價這部《老子翼》為「大旨主於闡發玄言，務明清淨自然之理。如葛長庚等之參以道家爐火、禪學機鋒者，雖列其名，率屏不錄，為諸家註中為博瞻而有理致」。見（清）紀昀等纂：《四庫全書總目提要·老子翼》，石家莊：河北人民出版社，2000年，第3743頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第511頁。

艮其背，不獲其身之謂；外其身而行其庭，不見其人之謂。」^①此中以《周易》艮卦之「艮其背」與「行其庭」來解釋「後其身」與「外其身」之意。又第四十七章註云：「吾道一以貫之。凡道之在天下者，大小、有無、精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」^②以孔子之「吾道一以貫之」來理解老子所言「見天道」，並認為「見天道」的本質是明瞭吾心之體用。第七十一章又引《論語》之思想注解老子之「不知知，病」，「知之為知之，不知為不知，是知也。強不知以為知，是病也。士之於知，有不盡者，故知猶不知」^③。諸如此類的注解，「贅筆」中尚有一些，儘管以儒學來注解《老子》的章節並不多，但還是明顯透露出郭氏儒道會通的詮解取向。

結 語

總體而言，郭乾泗的這部《老子元翼》在解老的基本思路上延續了焦竑之《老子翼》。二人解老之重點都在於復性上，當然焦竑的「筆乘」更為集中地從儒家之角度闡發了老學之心性論，而郭氏「贅筆」的注解相對簡短亦不系統，故而《老子元翼》中的心性論相對散亂。除此之外，郭乾泗對老子之「無為」思想有較多探討，提出了植者「無為而不能無為」、動者「無不為而不能無為」、學道者「無不為而無為」、得道者「無為而無不為」、「君無為而臣有為」等論，在一定程度上深化了「無為」之內涵。《元翼》之作一方面反映了焦氏老學在明清時期的接受情況，另一方面也為我們深入研究明清道教老學的義理向度提供了寶貴的資料，因而此作仍值得我們充分關注。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第522頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第578頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第608頁。

再探《莊子·養生主》「薪火之喻」

鄒紫玲*

提 要：《養生主》「薪火之喻」，歷來歧解紛紜。在莊學詮釋史上六種主要解釋路徑中，以形神釋「薪」、「火」的詮釋路徑影響最為深遠。同時，佛教形神論對此句的詮釋產生了深刻影響，明代陸西星曾以佛教「四大」與「元神」比附「薪」與「火」。這種詮釋傳統雖有助於佛教思想在中國本土的傳播，卻偏離了莊子原意。「薪火之喻」的真意在「氣化流行」的本體論。莊子借此喻表達三重含義：肯定個體死亡的必然性與斷滅性；徹底否定實體化靈魂的存在；回歸自然變化本身，接納自然天道。「火傳」指向天地萬物氣化流行的力量運行之自然本身，而非不滅的精神實體。莊子將個體生死寓於宇宙大化之中，在精神層面實現對死亡恐懼的超越。這種超越是認知性的，而非實體性的，由此「安時處順」的工夫論自然生成。

關鍵字：莊子；薪火之喻；形神論；生死觀；氣化

〈養生主〉常為歷代學者、讀者津津樂道的莫過於「庖丁解牛」，常被視作闡述養生要義的核心寓言之一，為之傾倒與論述的文章多不勝數。相較之下，篇末的「薪盡火傳」似乎顯得冷清許多。原句作「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」此雖是〈養生主〉的末句，卻也是極為重要且歧解紛紜的一句。如林希逸（1193-1271）認為末尾的「火傳也」或可概括一篇之主旨。^①而《南華經解》也認為「忽接此三句（指薪火之喻），如天外三峯，隱躍映現。乍讀之，似乎突然；諦玩之，妙不容言。其筆脈自上節飄下，而收全篇之微旨，悠然又突然。」^②可見此句雖簡，卻暗含全篇之微妙奧旨。由於《莊子》文本本身的開放性，加之字句多奇奧，在莊學闡釋史上存在著多重視角、多種闡釋指向，這是導致歧解紛紜的原因之一。

近年來，學界對「薪火之喻」的研究漸趨深入。閆偉從無神論角度指出，「薪火之喻」體現的是「氣化流行」的本體基礎，通過「物化」將個體生死寓於宇宙大化之中，徹底否定了實體化靈魂的存在。^③單虹澤則提出，莊子生死觀存在「重生與重死」、「順應天道與逃離自然命運」的內在張力，認為「薪火之喻」難以實現對死生問題的全面消解。^④此外，也有學者從〈養生主〉整體結構、「緣督以為經」、形神關係等不同角度對此句進行闡釋。^⑤

然而，現有研究仍存在不足之處。一者，對「薪火之喻」詮釋史的梳理有待推進，對歷代註家

* 作者簡介：鄒紫玲，女，湖南衡陽人，現為中國人民大學哲學院中國哲學專業博士研究生，研究方向為：易學、先秦哲學、道家哲學。

①（宋）林希逸撰，周啟成校註：《莊子口義校註》，北京：中華書局，1997年，第55頁。

②（清）宣穎撰，曹礎基校點：《南華經解》，廣州：廣東人民出版社，2008年，第28頁。

③ 閆偉：〈「薪火之喻」：莊子生死觀及其無神論思想〉，《科學與無神論》2022年第4期，第67-72頁。

④ 單虹澤：〈薪火之喻：莊子哲學中的生死關係及內在的兩重張力〉，《閱江學刊》2016年第9期，第45頁。

⑤ 曹峯：〈《莊子·養生主》的宏大生命觀——從其關鍵字和結構說起〉，《船山學刊》2024年第5期，第62-72頁。羅安憲：〈由「緣督」而「盡年」——《養生主》大義探究〉，《現代哲學》2023年第5期，第126-136頁。朱美霖：〈從「薪盡火傳」看莊子的生死觀〉，《文學教育（下）》2022年第5期，第23-25頁。

的解釋路徑及其關係尚未全面釐清；一者，對佛教形神論影響的辨析不足，慧遠（334-416）、陸西星（1520-1606）等人援引佛理解莊的具體路徑及其背後的形成過程有待揭示；一者，對《莊子》原意的回歸有待加強，如何從文本內部證明「薪火之喻」指向「氣化流行」而非「形盡神不滅」，回答這個問題需要更扎實的文獻學論證。

有鑒於此，本文在前哲時賢的基礎上，試圖對「薪火之喻」的詮釋史進行系統梳理，並著重辨析佛教形神論對莊學註疏的影響。試圖通過「融通互證」、「分章析字」等方法，解答如下問題：「火傳」到底隱喻著什麼？是否如形神論者所言，暗示薪（有形之生）盡而火（無形之神）傳？還是如氣化論者所主張，指向個體生死在宇宙大化中的「物化」流轉？

一、「薪火之喻」的詮釋史：六種詮釋路徑

學者王鐘陵曾對「薪火之喻」的歷代詮釋做了一定的梳理工作，主要圍繞兩個難點進行：即「為薪」與「火傳」是何意？何謂「指」？他最終的結論是此句在莊學闡釋史上迄今沒有正確的解釋。同時他認為此句的意旨是喻寫生命的周流。為說明此，他指出「指」的意思是個體生命，火喻生命，「指窮於為薪」者，是說個體的生命之火像薪一樣是有盡的，「火傳也，不知其盡也」，則是說生命之火的流轉是無盡的。^①總之，王將此句作獨立解，並沒有結合整個〈養生主〉來闡釋此句，也未能全面回答養生的問題。

生與死共同構成生命的完整形態，也是〈養生主〉生命哲學的一體兩面。人作為有限存在終有一死，是以「養生」潛藏的另一面是如何面對死亡。如果只是一味追求生，而不回答和解決「死亡」、「死亡命限」這類終極問題，「生」必不會臻至「隨時」安然的境地。

本節將在前輩對「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」梳理的基礎上，進一步梳理並進行總結。此句的疏解中常令人費解的是何謂「指」？「為薪」是何意？「火傳」又是何意？就目前所整理的資料而言，大致有以下幾種闡釋：

（一）釋「為薪」為「前薪」

「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」郭象註：「窮，盡也；為薪，猶前薪也。前薪以指，指盡前薪之理，故火傳而不滅；心得納養之中，故命續而不絕；明夫養生乃生之所生也。」^②郭象（252-312）訓「為」作「前」，在文字的理解上，郭註顯然並不通暢，成玄英（？-？）欲使文意順暢，便衍生為：「為，前也。言人然火，用手前之，能盡然火之理者，前薪雖盡，後薪以續，前後相繼，故火不滅也。亦猶善養生者，隨變任化，與物俱遷，故吾新吾，曾無系戀，未始非我，故續而不絕者也。」^③儘管成玄英想讓解釋看起來通順，但依然讓人難以理解。

① 王鐘陵：〈《莊子·養生主》篇末句解〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》2017年第3期，第39-44頁。

② （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第121頁。

③ 同前註。

（二）釋「爲」爲「取」

王鐘陵對此句之疏解，分別引用了俞樾（1821-1907）、林希逸、葉玉麟的釋義。王鐘陵對俞樾的釋義提出質疑，認為「俞樾以『取』釋『爲』，似乎在字詞上能說通了，卻沒有說明它的寓意是什麼，且又將全句的意思說成是火使薪盡。」^①筆者以為這是王鐘陵對俞樾的誤解。按俞樾原文：

此說（郭註）殊未明瞭，且「爲」之訓「前」，亦未知何義，郭註非也。《廣雅·釋詁》：「取，爲也。」然則「爲」亦猶「取」也。「指窮於爲薪」者，指窮於取薪也。以指取薪而然之，則有所不給矣。若聽火之自傳，則忽然而不知其薪之盡也。郭得其讀，未得其義。《釋文》引崔云：「薪火，爝火也」，則並失其讀矣。^②

顯然，當俞樾將「爲」釋作「取」的同時，他也將「指」解作「手指」。他認為用手指拿取薪木去點燃，終究會有薪盡的一天，會有無法再增添薪的時候，因此如果放下「取薪」的想法，任其自然燃燒，又怎麼會知道或者在意薪盡之時呢？如此，生命之火又怎麼會有盡之時呢？筆者以為，俞氏的釋義頗有見地。但王叔岷（1914-2008）對俞樾的解釋有肯定，有批評，王氏說：「俞氏釋『爲薪』爲『取薪』，蓋是，『不知其盡』，謂不知火之盡，俞氏釋爲『不知其薪之盡』，未審。」^③隨後在《莊子集釋》中，家世父沿著俞樾的理解進一步說

薪盡而火傳，有不盡者存也。太虛來往之氣，人得之以生，猶薪之傳火也，其來也無與拒，其去也無與留，極乎薪而止矣。而薪自火也，火自傳也，取以爲無盡也。執薪以求火，執火以求傳，奚當哉！^④

家世父此一闡釋是結合上文「老聃死」來理解的，對應「來去」、「時順」。至林希逸，「此生死之喻也，謂如以薪熾火，指其薪而觀之，則薪有窮盡之時，而世間之火，自古及今，傳而不絕，未嘗見其盡。」^⑤顯然於林氏之說，「薪火之喻」已經對應了「生死之喻」，而在俞那裏則未有如此直白表達，林氏之聯想與其對前文「老聃死」之理解相關。「蓋人知其自然而然而者，於死生無所動其心，而後可以養生也。」^⑥然林氏之解釋令讀者疑惑者，乃在如果「薪盡」爲死，「薪存」爲生，那麼「世間之火」所指爲何？林並未說明。在葉玉麟的白話譯文中，曰：「用手指來折斷樹枝做柴燒，柴有完的時候，但是火可以傳續下去，沒有窮盡的時候。」^⑦他顯然沿襲了俞的觀點來解釋「指窮於爲薪」，前句或許能夠說通，但柴用盡而火可以傳續下去，便使人費解。葉玉麟的理解應該不僅是從俞處獲得，因為王先謙（1842-1917）對「指窮於爲薪」的註解是「以指析木爲薪，薪有窮時」

① 王鐘陵：〈《莊子·養生主》篇末句解〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》2017年第3期，第39頁。

② （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第121頁。

③ 王叔岷著：《莊子校註》，北京：中華書局，2007年，第114頁。

④ 同前註。

⑤ （宋）林希逸撰，周啟成校註：《莊子口義校註》，北京：中華書局，1997年，第55頁。

⑥ 同前註，第54頁。

⑦ 葉玉麟著：《白話譯解莊子》，天津：天津市古籍書店，1987年，第40頁。

^①，也是將「指」理解成用手指來劈斷木頭為柴火（薪）。

（三）以「有涯」、「無涯」釋「薪」、「火」

劉武（1883-1957）認為：

歷來修辭家，均以薪傳為師弟傳授之喻，謬誤相承，由來已久，不知此段以薪喻生，以火喻知，以薪傳火喻以生隨知。蓋薪有盡，而火無窮，以薪濟火，不知其薪之盡也。以喻生有涯而知無涯，以生隨知，不知其生之盡也。蓋傲人不當以生隨知也，即證明首段「吾生也有涯」四句。^②

王鐘陵認為此句不能視之為《莊》文本意，原因是劉武並沒有解釋「指」字的意涵，文句尚未貫通。但筆者以為劉所以如此詮釋，乃因其將此句視作《養生主》篇首尾呼應，而非如前林希逸將此句與「老聃死」聯繫。以「薪」喻「生有涯」，以「火」喻「知無涯」，確有只抓住兩個隱喻的「象」以作發揮的嫌疑，進而導致《莊》原文的文句並未全然解釋清楚。

（四）「火」喻「大道」

「火」喻「大道」，王闓運（1833-1916）與錢穆（1895-1990）持此說，如王氏說：「夫形亦薪也，道亦火也。無薪則火何傳，無形則道何寄。」^③王氏雖以「火」喻「道」，卻非道家之「道」，其儒家意味極濃，不免使人想到《中庸》中所說：「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」^④亦會使人想到《論語》中「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」^⑤他將「薪」詮解為「形」，但此「形」非上述與「神」相對之「形」，而是指能承載並弘傳「道」之人之本身。火乃喻「道」，此道奈何而傳，奈人而傳，所以王氏之說大抵是自我發揮，並未能夠算得上是對《莊子》文句的釋義。錢穆的註解首先引用：「錢澄之曰：『指薪為火，此薪既盡，所指窮矣；而火固在也。薪謂有涯之生。』」^⑥「薪」作「有涯之生」，而火不滅。循著錢澄之這一解釋錢穆說：「火喻大道。佛典以神形喻薪火，非莊子本旨。」^⑦錢穆大概也擬以中國傳統之「道」來表示「火」的意象，然其並未解釋為何「火」喻大道，釋義說服力稍顯不足。從《養生主》整篇文脈和結構而言，以「火」喻「大道」難以找到相關證據，若依循此詮解，未免有些牽強或突兀。

①（清）王先謙撰；沈嘯寰點校：《莊子集解》，北京：中華書局，2012年，第45頁。

② 劉武撰：《莊子集解內篇補正》，北京：中華書局，1987年，第84頁。

③（清）王闓運著：《莊子內篇註》，載嚴靈峯主編：《莊子集成續編》第36冊，臺北：藝文印書館，1974年，第85頁。

④（清）阮元校刻：《中庸第三十一》，載《十三經註疏 清嘉慶刊本·禮記正義》（卷五十二），北京：中華書局，2009年，第3535頁。

⑤（清）阮元校刻：《泰伯第八》，載《十三經註疏 清嘉慶刊本·論語註疏》（卷八），北京：中華書局，2009年，第5401頁。

⑥ 錢穆著：《莊子纂箋》，北京：九州出版社，2011年，第27頁。

⑦ 同前註。

（五）「指」的釋義

前文釋義所述焦點均在「薪」與「火」，而「指」的解釋在目前所查的資料中大概有三種解釋占主要地位。一者，作名詞，手指的意思。如焦竑（1540-1620）^①、王先謙^②。一者，作動詞。俞樾：「以指取薪而然之，則有所不給矣。」^③現代學者張文江也作動詞解，「指的動作，涉及指謂或符號系統。」^④一者，脂膏的意思。朱得之（1485-?）「指窮之指，疑是脂。」^⑤再如聞一多、陳啟天、陳鼓應以及臺灣三民書局所出的《新譯莊子讀本》均依循此解。三種釋義各有依據，本文暫不深究，留待進一步考證。

二、形神論與佛教影響：對莊子原意的遮蔽

以形神釋「薪」與「火」，歷來從此解釋者很多，現代學者也常有依此作諸多文論。王鐘陵分別列舉了林雲銘（1628-1697）、宣穎（1655-?）、馬魯（? - ?）、劉鳳苞（1826-1905）、王先謙、陳壽昌（1906-1934）、王叔岷、陳鼓應、傅佩榮古今的解釋。^⑥如宣穎：「夫形萎而神存，薪盡而火傳，火之傳無盡，而神之存豈有涯哉！」^⑦除了王鐘陵所列舉外，還有《莊子詮評》中也是持同一看法，「按，以上三句，以薪喻形，以火喻神，認為人的形體具有枯萎窮盡之時的，但善養生者卻視生為『時』，死為『順』，故其自謂形死之時，其神猶存，正無異於薪盡之時，其火猶存。」^⑧方勇認為：

「窮於為薪，火傳也」者，謂指在薪則窮，在火則移，可傳於無盡也。始云「不知其盡」，是盡者年而不盡者性。有涯之生，別有無涯者在也。^⑨

方勇的「年」意即「形」，有涯之生命，而他認為「不盡者性」，王鐘陵將其理解成「整本《莊》書中哪有離開個體生命的無涯的「性」？離形之性實即離形之神耳。」^⑩基於此，王將方勇的觀點也劃撥於「形神」下。但筆者以為這樣的劃分還是有商榷之地。將「火」解釋為「性」並非方勇獨創，早在憨山大師（1546-1623）《莊子內篇註》中「言形雖化而性常存，如薪常盡而火存。有形相禪，如薪火相傳，是則生生而不已，化化而無窮，故如薪火之傳，不知其盡也。」^⑪他已將「火」釋

① 「竊意以指計薪，薪多而指有窮，及火相傳，燒不知其即時盡矣。」（明）焦竑撰，李劍雄點校：《莊子》，《焦氏筆乘·別集》，北京：中華書局，2008年，第561頁。

② 「以指析木為薪，薪有窮時。」王先謙著：《莊子集解》，北京：中華書局，2012年，第45頁。

③ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第121頁。

④ 張文江著：《莊子內七篇析義》，上海：上海書店出版社，2018年，第85頁。

⑤ （明）朱得之撰，蔣麗梅編校：《莊子通義》，武漢：武漢大學出版社，2023年，第117頁。

⑥ 在此不一一列舉，詳參王鐘陵：〈《莊子·養生主》篇末句解〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》第40卷第3期（2017年），第40-42頁。

⑦ （清）宣穎撰，曹礎基校點：《南華經解》，廣州：廣東人民出版社，2008年，第28頁。

⑧ 方勇、陸永品著：《莊子詮評》，成都：巴蜀書社，2007年，第118頁。

⑨ 鐘泰著：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第68頁。

⑩ 王鐘陵：〈《莊子·養生主》篇末句解〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》2017年第3期，第40頁。

⑪ （明）釋德清撰：《莊子內篇註》，臺北：白石文化出版社，2018年，第294頁。

作「性」，但憨山大師的解釋是以佛教——輪回說為基礎的，這是他與方勇截然不同之處。另外，鐘泰也將「火」詮解為「性」，認為「大旨乃性不以生死而存亡也。」^①

形神、「薪火之喻」與佛教教義有著千絲萬縷的聯繫，對解莊、解佛都造成了一定的影響。下述所談慧遠對「薪火之喻」的援引尚處於借用《莊子》來詮解佛理，而到了後來有學者直接援引佛教義理來詮解《養生主》末句。需要看到的是，互相借鑒是一個不同文化交融的過程，於此王鐘陵並未說明，他僅直接表明解莊者引用佛學義理詮解《養生主》末句，比如明代陸西星，這容易造成誤解，以為解莊者是主動或者沒有徵兆的直接援引佛理解莊。佛教自東漢傳入中國，至六朝掀起關於形神問題的討論。透過目前留存的六朝時期文人高僧的文論中，可以看到當他們闡發形神思想時，最常且喜愛用的隱喻是「薪火之喻」。不管是擁護「形盡神不滅說」還是擁護「形盡神滅說」，這兩個彼此對立的陣營都會運用「薪火之喻」以說明形神問題。儘管有學者提出「薪火之喻」最早見於《梨俱吠陀》^②，但只能說明佛教原典中存在著這樣的比喻，卻無法確認譯者不曾知曉《莊子》中的「薪火之喻」。

當時佛教中的因果報應論與中國本土的善惡報應觀互相交融，其理論基礎都含藏在形神論中。如果形盡神滅，一切神靈、因果報應、三世六道輪回之說就沒有了理論根基。唯有形盡神不滅，輪回之說、善惡報應才擁有理論支柱。形神論便成為了當時的熱門話題之一。因為《莊子》和佛經中都有「薪火之喻」，不僅為佛教思想入駐中國本土提供了契機，也為「格義」提供了方便。如慧遠在《沙門不敬王者論》中說，「火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」^③他認為，若精神是火，形便是薪，薪盡火卻不會滅，此薪雖盡，火卻能移至彼薪，從而永不熄滅。同樣，人的某一形體消亡之後，其精神卻不會隨之滅亡，它會隨著業力而生起新的形體。慧遠認為形與神非同源同體，也非同生同滅。值得注意的是，此段材料中的「前薪」乃慧遠沿襲郭象的註訓「為」作「前」，又因「前薪」而衍生出「後薪」。到了唐成玄英，他在疏解《莊子》時，不僅沿用了郭註中的「前薪」，也沿用了慧遠所說的「後薪」，但成氏的用意則與慧遠當時的想法完全不同了。^④慧遠的觀點是無論「前薪」與「後薪」均指最終消亡的形體，形體雖然各異，但精神卻可以是同一個，此之謂「薪盡火傳」。只有體悟到這層道理，方能稱之為明瞭《莊子·養生主》之本意。「惑者見形朽於一生，便以為神情共喪，猶篤火窮於一木，謂終期都盡耳。此曲從養生之談，非遠尋其類者也。」^⑤若認為形體消亡，精神便消亡，猶如看到火在一根木棒上燒盡，便認為火已終結。這是從養生角度來談，只是被肉眼所看到

① 鐘泰著：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第73頁。

② 「據記載，印度婆羅門教的火神阿耆尼，全身呈紅色，發光如太陽，與人類之關係最密切，能破除黑暗，燒盡不淨，降魔除怪，還能降恩予崇拜者，並解救危難。當它在一根木頭上燃燒時，待這根木頭燒盡，它就跳到第二根、第三根木頭上繼續燃燒，如此周而復始。可見，印度對火薪的認識一開始就帶有神話色彩，而火神之火的強大力量在之後佛陀演說的經文中也屢屢被改造運用。」詳見吳章燕：〈論佛經「薪火喻」在六朝「形神論」中的運用及其作用〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》2014年第6期，第8頁。

③ （梁）僧祐撰，李小榮校箋：《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013年，第269頁。

④ 「言人然火，用手前之，能盡然火之理者，前薪雖盡，後薪以續，前後相繼，故火不滅也。亦猶善養生者，隨變任化，與物俱遷，故吾新吾，曾無系戀，未始非我，故續而不絕者也。」（清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第121頁。

⑤ （梁）僧祐撰，李小榮校箋：《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013年，第269頁。

所迷惑，並非真理。慧遠此處所說的「養生」，其實指的是「養形或養身」，即延年益壽。並非含括《養生主》的「養生」全部意蘊，因為藉由此篇之文脈肌理，可知所謂「生」是不能狹隘化為身體之「身」，而是指向了全幅度的生命養護。慧遠使用「薪火之喻」其目的顯然是為了說明輪迴神不滅，其終極目的在於闡發佛教思想，與闡釋《莊子》沒有必然直接的關係，或者說已去《莊》意甚遠。但藉由對材料的分析，亦可窺探其對「薪火之喻」的理解，因為在這段材料中，他明顯受到《莊子》的影響，亦流露出他對《養生主》篇末之理解。

慧遠對「薪火之喻」的解釋被明代焦竑沿襲，用於註解《養生主》末句。「按佛典有解此者曰：『火之傳於薪，猶神之傳於形。』」^①同樣，明代陸西星借用佛教中「四大」與「元神」分別詮解「薪」與「火」。陸氏認為，「薪喻四大，火喻元神。薪則不可謂此薪為彼薪，火則不可謂此火非彼火，達觀者可以無變於死生之故矣。」^②所謂「四大」說，《金光明經》云：「地水火風，合集成立，隨時增減，共相殘害。」^③又如《法苑珠林》中云：「夫三界遐曠，六道繁興，莫不皆依四大相資、五根成體。聚則為身，散則為空。然風火性殊，地水質異，各稱其分，皆欲求適。」^④佛教認為，無論是宏觀的宇宙，還是微觀的人體，皆由地、水、火、風四種元素構成。所謂「元神」者，是中國傳統的「元氣」概念與「神明」概念的結合。既然四大終有散時，人的形體便有生老病死，如同「薪盡」，而元神則離開此「薪」，轉入另一個「薪」，若明瞭此理，則於死生可以達觀。陸氏看似只是使用佛教的兩個術語，而實則反映出他自己對佛教義理的認同，並附著於莊子本身，他最終落腳處仍是面對「死生」的態度。然而他的理解距離莊子本身的境界相差甚遠。在生死問題上，莊子從來考慮的便不是願不願意死，或願不願意生的問題，而是生命的終極意義與價值。^⑤若是因為神不滅，所以無懼死生，其本質仍然貪著於對生的執求，是因為不死，所以不懼生死。

佛教輪迴與莊子物化雖皆涉及生命形態的轉換，但本質迥異。具體而言，首先，慧遠所說「火之傳於薪，猶神之傳於形」^⑥，預設了一個跨越多世的同一主體；而莊子所強調的是「不同形」而非「同一神」。強調物化的實質是「氣」的聚散，不同生命形態之間無同一性主體。其次，陸西星以「四大」與「元神」分別詮解「薪」與「火」，實際上將佛教的觀點詮解莊子，並非莊子本意。再次，如果是因為了知身死而神不會滅，是以無懼死生，其本質仍然貪著於對生的執求。這恰好說明了佛教輪迴說與莊子生死觀的根本差異——前者仍是「悅生惡死」，後者則是「齊生死」。慧遠以「薪火之喻」論證「輪迴神不滅」，其目的在於說明形體雖滅而神識存。

綜上可見，無論是慧遠的「輪迴神不滅」，還是陸西星的「四大與元神」，皆是以佛教義理比附莊子，實已偏離《養生主》的原意。莊子「薪火之喻」的真實意涵究竟為何？下文將從生死觀的

①（明）焦竑撰：《莊子翼》，嚴靈峯主編：《莊子集成續編》（第11冊），臺北：藝文印書館，1974年，第127頁。

②（明）陸西星著：《南華真經副墨》，嚴靈峯主編：《莊子集成續編》第7冊，臺北：藝文印書館，1974年，第144頁。

③（唐）道暹述，顧美華整理：《法華天台文句輔正記》（卷第一），載《中華大藏經（漢文部分）·續編：漢傳註疏部（二）第二八冊》，北京：中華書局，2020年，第249頁。

④（唐）釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校註：〈病苦篇第九十五·述意部〉，《法苑珠林校註》（卷九十五），北京：中華書局，2003年，第2731頁。

⑤ 鄭開著：《莊子哲學講記》，南寧：廣西人民出版社，2016年，第77頁。

⑥（梁）僧祐撰；李小榮校箋：《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013年，第269頁。

角度予以闡發。

三、「薪火之喻」的真義：氣化流行與生死超越

死生實為生命之大事，自古以來如此。看待死生的態度，很大程度決定自我生命價值將以何種形式實現，而對這一問題的考察，也自然而然包含在莊子的思想之中。生命不可避免悅生惡死，但也正因為這樣的好惡，才讓生命對死亡產生恐懼，對「生生」產生執求，從而無法獲得真正精神的自由。懷揣惡死而養生，為了養生而養生，恐怕始終難以達到莊子所臻至的自由境界。

（一）超越「精神不滅」：回歸自然變化本身

莊子對悅生惡死的超脫並非建立在無盡、無形之留存中，也絕非因為身死後還有某種東西留存，使得生命延續，才「安心」超脫。莊子不是通過「互相抵消」來超脫生死，並非獲得某種「安心」來超脫生死，這也是為何筆者認為上述註解使用「靈魂不滅說」來理解莊子的「薪火之喻」，似乎有違莊子本意。靈魂不滅，是以安心無懼死亡，這本質上還是對「悅生」的執求。靈魂不滅說所以被提出，根本上源於對死亡的恐懼。於人而言，常有愛別離之苦，對無法「復靈以生」感到遺憾悲痛，莊子對此亦有所描述。《莊子·養生主》中「老聃死……有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母……」^①，《莊子·大宗師》「俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之」。^②莊子描述了人對終將死別的遺憾與無助。因為對死亡的畏懼與恐慌，靈魂不滅能夠撫慰這樣的畏懼與恐慌。莊子認為，人因對天道缺乏瞭解，以至於被自身之見識、情感遮蔽而難以超脫。而在「薪火之喻」中，生命仿佛被投放在一個無窮無盡的過程中，有東西會消亡，但又會有東西是無盡的。莊子所言並非重返古神話所說的靈魂流轉與生命再來，而是一面肯定生命的形體必定會消亡，一面強調所謂消亡並非歸入或化為空無，回歸宇宙運行之自然規律。

（二）「火傳」的真義：氣化流行的本體論

莊子所說「火傳」，乃是指回歸天地萬物氣化流行的力量運行之自然本身。正如陳鼓應在《莊子哲學》中論斷：「莊子的生死觀念決不是消極的，更不是出世的。」^③徐復觀則更直言「在莊子的意識中，死亡之事不過是『翛然而往，翛然而來而已』」。^④兩位前輩均認為莊子將死亡視作自然之事。這種非消極的死亡觀，可見如《大宗師》中：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」^⑤亦《達生》所言：「生之來不能卻，其去不能止。」^⑥除此外，還有《德

①（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第71頁。

②（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第152頁。

③ 陳鼓應著：《莊子哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2003年，第37頁。

④ 徐復觀著：《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2001年，第35頁。

⑤（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第1

充符》中「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也」，^①《達生》中「不知吾所以然而然，命也」。^②莊子認為「生死」由「天命」所控制，但此「天命」乃是「道」。人之死亡是循「道」的過程，因為生死是天地間萬物氣化流行中的必然過程，並非主觀能力所能干涉。這是莊子消解對死亡恐懼的第一步，肯定個體死亡的必然性與斷滅性，即不離生死；二是否定實體化靈魂的存在，即無懼生死；既然生死與世間其餘萬物變化並無不同，均需遵循「大道」，那麼，生死是被如何體現呢？「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患？」^③莊子認為是「氣化生死」。「氣也者，虛而待物者也。」^④「氣」雖虛而無形，卻具有化生萬物的能力。「氣」作為「天命（道）」在宇宙化生萬物的媒介，自然與人的生死關係密切。莊子用「氣」的聚散與否理解人的生死，聚則生，散則亡。那麼，這樣的理解，便不存在所謂的「靈魂不滅」，而生死也並非神秘不可言喻之事，只是陰陽二氣相互轉化的過程。到此，便是第三步回歸自然變化本身，接納自然天道，即超越生死。既然生死無法避免，且是自然天道的體現，應該採取不悅生不惡死超然態度。莊子在面對妻子逝去時，有從「嗷嗷然隨而哭」到「故止」，再到「鼓盆而歌」的態度變化：

不然。是其始死也，我獨何能無慨然！然察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。^⑤

這種態度上的變化，表達了他對生死的體悟，從悲死的「小情」，臻於體悟「道」的「大情」、「至情」。他認為，人之生死源於氣的聚散流轉，如同四季輪轉，本是宇宙自然之轉化，生命終結後構成生命的基本要素——「氣」最終皆回歸於「道」，恰如安然入睡。若為此嚎啕，是不通自然之理。

有學者指出，莊子生死觀中存在「重生與重死」的內在張力。^⑥筆者以為，此「張力」實為表象。莊子所謂「重生」，強調的是養生全性以順應天道；所謂「輕死」，是指不為死亡恐懼所困。二者並非矛盾，而是在「安時處順」的原則下達成統一。「薪火之喻」的真義，恰在於通過「氣化流行」消解這一表面張力，使生死在本體層面歸於一致。

42 頁。

⑥（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 3 67 頁。

①（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 1 23 頁。

②（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 3 78 頁。

③（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 4 21 頁。

④（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 8 2 頁。

⑤（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998 年，第 3 59-360 頁。

⑥ 同前註。

重要的是，這種「氣化」是非主體性的，即「氣」在聚散之間無同一性可言，此身之氣散後，他身之氣聚，二者並非「同一個我」的延續。這與慧遠、陸西星等人所說的「神不滅」有本質差異。後者預設了一個跨越不同形體の同一主體，而前者則徹底否定了這種同一性。

（三）莊子的消解之道

莊子通過「物化」將個體生死寓於宇宙大化之中，在生存個體精神層面實現生命的永恆，從而克服死亡恐懼。所謂「永恆」並非指個體精神的不滅，而是指在認知層面將個體生死置於宇宙氣化的宏觀視野中。

莊子站在氣化的視野中消弭生死之間的差異和界限，以論證生死齊一之境。樂生惡死乃人之常情，人對生命存在價值的看重，又因於生者而言死後是否可知具有不確定性，導致生與死之間有著強烈的矛盾衝突，也是產生痛苦的根源之一。對於這一衝突，唯有消解彼此的矛盾。莊子站在大道的角度，認為「萬物一府，死生同狀」，^①「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」^②所謂生死，與萬物一樣，都寓於「道」中，不過是自然之道的循環運化。而「薪火之喻」，其目的之一是致力於消解生死爲二，以克服戀生懼死的心態。死亡在這個比喻中，並非生命的終結。首先，生死二者難以分割，有生便有死，反之，則二者皆不存；其二，導致生死的根源在「道」，其物質基礎在「氣」。其三，生死是相互轉化的。《莊子》一書常以晝夜、夢覺等喻死生循環。生與死只是「氣」在運動中所呈現的不同狀態，故而生死總是處於相互轉化之中。這種轉化，意味著死其實是另一種形式的「生」，如此生死現象的裂隙被消解，引導人們視「死」不必憂懼恐慌，當如「生」般積極平和。

莊子的消解並非刻意構造一個世界以說明「消解」，這與創造死後世界的觀點迥異，他是將變化無私天道呈現在生命的眼前，呈現這個世界是不增不減、不生不滅，這不增不滅的世界只是宇宙氣化力量的存有連續，既非單位，亦非實體，更非個體般靈魂不滅之實體，以宏觀的視角看待自然運動的整體變化。以個體生命而言，從死亡現象層面，個體形神俱滅，此身之「我」徹底終結，這是「死亡」；在本體層面，構成此身的「氣」重新進入天地的氣化循環，這是「永恆」。但後者並不能安慰或補償前者，因爲身死後，氣散於天地，雖存卻不再是「我」。至此，「薪火之喻」的超越性，不在於給出「死後永生」的承諾，而在於將個體死亡置於宇宙大化的宏觀視野中，使之不再是一個「絕對的虛無」，而是自然流行的一個環節。

結 語

列維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）認為，「人類的存在本質 (esse) 不是衝動 (conatus)，而是清償和告別」^③。生死是自古以來每個人都要直面的難題，哲人對死亡的理解足以反應其思想之

①（魏晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第235頁。

②（宋）褚伯秀撰，張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第206-207頁。

③ [法] 埃馬紐埃爾·列維納斯 Emmanuel Levinas 著，余中先譯：《上帝、死亡與時間》，北京：生活·讀書·新

深度。在莊子眾多有關死亡討論的段落中，「薪火之喻」常被歷代註家將解為「形盡神不滅」，這其實深受佛教形神論影響，似乎已偏離莊子原意。通過對詮釋史的系統梳理與對《莊子》文本的回歸，發現「火傳」的真義在於「氣化流行」而非「精神不滅」。莊子肯定個體死亡的必然性與斷滅性，同時又通過「物化」將個體生死寓於宇宙大化之中，從而在精神層面實現對死亡恐懼的超越。這種超越不是建立在「不死」的承諾上，而是建立在對自然流行的清醒認識與順應接納之上，既肯定個體死亡的必然性與斷滅性，同時又將個體生死寓於宇宙大化之中，從而在精神層面實現對死亡恐懼的超越。這種達觀，帶有豪邁情感的生死哲學，根源於莊子對「道」的體認。形體如薪，大道若火；抑生或死，不離其道。

重玄學專題研究

《玄珠錄》「三世皆空」的重玄時間觀分析

張小虎*

提 要：「三世皆空」作為借鑒自佛教的時間命題，在道教重玄學中起著論證並闡明元始天尊與一切眾生如何得重玄之道的奠基作用。面向《玄珠錄》的文本：在語義分析中，「三世」意味著所有現象在時間中顯現的「過去、現在、未來」三個相位，而「空」則意味著本體道之非實體性、可名言性、緣構境性；在義理分析中，「三世」是「空」意味著所有意識、現象都自身本質地具有過去、現在、未來的時間相位結構，而其本體之道在於非實體性、可名言性、緣構境性；在理論分析中，「三世」皆「空」命題明證了重玄之道的本體性，且徹底給出了得重玄之道的終極可能性與現實性。這不僅開顯了道教重玄學「悟道玄理」的哲學維度，亦開啟了其「得道仙術」的信仰維度。

關鍵字：三世皆空；《玄珠錄》；無知；重玄之道

「三世皆空」作為借鑒自佛教的時間命題，事實上在道教重玄學中起著論證並闡明元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的奠基作用，正如重玄思想境域中《玄珠錄》所載王玄覽（626-697）之闡明與論證業已顯示的那樣。不過，以「三世皆空」命題切入《玄珠錄》重玄時間觀的研究，目前僅有三篇論文涉及^①，尚待展開深入的解釋與分析。

職是之故，如果我們回到以《玄珠錄》為中心的重玄思想境域，對「三世皆空」的相關文本進行——（1）「三世」與「空」的語義分析和（2）「三世」是「空」的義理分析，（3）「三世」皆「空」的理論分析——即讓重玄之道自身來理解、解釋其重玄時間觀，那麼將有利於在隋唐道教研究領域裏，深化其「玄理」的哲學維度，敞開其「仙術」的信仰維度。^②

一、「三世」與「空」的語義分析

關於「三世皆空」命題，王玄覽在《玄珠錄》中的闡明與論證之文本共有兩處。這兩處文本都在卷上，前者主要討論時間與心性的關係，後者則主要討論時間與道體的關係，恰好都體現了其學術「二教經論，悉遍披討」^③的佛道思想之交融。因此，我們將根據如是文本的思想關聯來展開對於

* 作者簡介：張小虎，男，四川廣元人，現為中央民族大學中國哲學專業博士研究生，研究方向為：玄學、重玄學。

① 具體參閱周鵬：〈《玄珠錄》裏的老子學〉，《周口師範學院學報》2017年第1期，第21-22頁；曾維加，張達璋：〈道與時間：王玄覽《玄珠錄》中的古今之辯〉，《宗教學研究》2023年第1期，第10-15頁；張小虎：〈《玄珠錄》的重玄之道研究〉，重慶：西南大學碩士學位論文，2023年，第58-59頁。

② 重玄學兼具「玄理」與「仙術」的雙重維度之發明，肇端自蒙文通先生對成玄英註《老》的概括，參見蒙文通：〈校理《老子成玄英疏》序錄——兼論晉—唐道家重玄派〉，見氏著《道教甄微》，成都：巴蜀書社，2015年，第109-111頁。

③（唐）王玄覽：《玄珠錄》序，《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23冊，第619頁。

「三世」與「空」的語義分析。

事實上，「三世皆空」命題的具體表達乃是在於第二處討論時間與道體的文本，所謂

當知三世(界)^①之中，三世皆空。三世者，一半已去，一半未來，中間無餘方，故皆空也……
過去未來之中間，但有名而無體，故知三世空矣。^②

回到重玄學的語境，可知該命題的表達不僅見於重玄思想境域之前景經典的相關文本中，而且見於其背景經典的相關文本中，更是見於其邊緣的佛教經典文本中，具體如下：

在前景經典方面，則如唐《太上一乘海空智藏經》（簡稱《海空經》）卷八「供獻品」載真人法喜所告法種大王曰「觀於三界，三世皆空」^③；唐成玄英（?-?）《老子道德經義疏》（簡稱《老子疏》）第二章所疏曰「三時相隨，而竟無實體也」^④，及其《南華真經註疏》則陽篇所疏曰「體化合變，與物俱往，故無三時也」^⑤；天下篇所疏曰「過去已滅，未來未至，過未之外，更無飛時……是知世間即體皆寂」^⑥；

在背景經典方面，則如東晉《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》（簡稱《定志經》）載天尊所告「當知三界之中，三世皆空」^⑦；

在邊緣經典方面，則如西晉竺法護（231-308）譯《諸佛要集經》卷上載釋「過去已空，當來亦空，現在亦空，亦如空空，無空亦空，如三世空」^⑧；隋智顛（538-597）《修習止觀坐禪法要》「正修行」第六曰「當反觀所起之心，過去已滅，現在不住，未來未至，三際窮之，了不可得」；唐澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔玄談》卷五載《淨名》^⑨曰：「過去已滅，未來未至，現在無住，三世皆空」^⑩。

以是分析而言，《玄珠錄》中王玄覽討論的時間命題「三世皆空」，乃是來自《定志經》，而《定志經》《海空經》以及成玄英等討論的時間命題則是來自佛教，如竺法護、智顛、澄觀等討論所顯示的那樣。也就是說，該命題是道教重玄學對於佛教時間思想的借鑒。

就此，「三世」與「空」的語義可以分析如下：

① 「當知三世之中」，根據《思微定志經》所謂「當知三界之中」，以及《海空經》所謂「觀於三界」，可知「三世」本作「三界」。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

③ 丁培仁點校：《太上一乘海空智藏經》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第351頁。

④ 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第289頁。

⑤ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第502頁。

⑥ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第620-621頁。

⑦ 郭清、王卡點校：《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《中華道藏》，第3冊，第300頁。

⑧ （西晉）竺法護譯：《諸佛要集經》卷上，CBETA, T17, no. 810, p. 757c3-5。

⑨ 按《淨名》即《淨名經集解關中疏》，由唐朝資聖寺沙門道液刪補僧肇（含羅什、道生所註）《註維摩詰經》，並增補僧叡、天臺湛然之解釋而成，傳有二卷本或四卷本，今有黎明敦煌文獻整理本，詳閱CBETA, ZW02, no. 19, pp. 175a05-176a9。

⑩ （唐）澄觀著：《華嚴經疏鈔玄談》卷五，CBETA, X05, no. 232, p. 769c20-21 // R8, pp. 512b18-513a01 // Z 1:8, pp. 256d18-257a01。

關於「三世」，既可名「三時」（見成玄英），亦可稱「三際」（見智顛），則其基本含義在於指代時間的「過去、現在、未來」三個相位，如王玄覽、成玄英謂「過（已）去、未來」，竺法護、智顛、澄觀謂「過去、現在、未（當）來」。其中，根據言說對象「物」（所知，見成玄英）與能知主體「心」（能知，見智顛）的「能知」與「所知」^①意識結構差異，「三世」在內涵上則可以具體析出相關的兩項：一者從所知之事物顯現變化視角來理解、解釋的時間之過去、現在、未來三個相位；一者從能知之心識顯現變化視角來理解、解釋的時間之過去、現在、未來三個相位。

對此，按照孟安排（?-?）《道教義樞》卷九「三世義」釋曰

一、過去者，過之言度，去之言往，謂已往已度也。二、見在者，見之言顯，在之言存，謂顯在於今也。三、未來者，未言未萌，來言將兆也……一法論三世者，法若未起為未來，此法始生為見在，此法今滅為過去。又云：初念已滅為過去，後念未起為未來，中念已生為見在。皆是有為無常，變化遷滅也。通論終是生、住、滅之三時，遷動成三世也。^②

分析可知：1）在基本含義層面，「過去」意謂存在者在當下之前已往度（即完成顯現）的時間相位，「現在」意謂存在者當下正是存在之顯現的時間相位，「未來」意謂存在者當下以後將萌兆起之顯現的時間相位；2）在所知之物變化的視角層面，「過去」意謂當下以前的事物之往度滅亡已經顯現（滅），「現在」意謂當下的事物正在存在之顯現（住），「未來」意謂當下以後的事物之兆萌生起尚未顯現（生）；3）在能知之心識變化的視角層面，「過去」意謂當下以前的意念之滅亡已經顯現（初念），「現在」意謂當下的意念正在存在之顯現（中念），「未來」意謂當下以後的意念之生起尚未顯現（後念）；4）過去、現在、未來之「三世」，乃是事物、心識等存在者遷連運動之生、住、滅變化所構成的時間相位連續統一體。

關於「空」，其既可名「無」而亦稱「寂」（見成玄英），如王玄覽所論「道體實是空」^③，所言「道常……是無」^④，所釋「至道常玄寂」^⑤，則其基本含義在於意謂「道」作為所有現象之所以顯現變化的本體乃是非現象性的虛空、空寂、空無。其中，根據判斷「三世（時）」時間現象之本體「道」的陳述差異，「空」的含義也可在「能知—所知」意識結構中具體分析出相連的三層：1）所知事物視角的非實體性，如成玄英謂「竟無實體」、「體化合變」，即所有事物之顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而是非現象性的存在模態；而且2）所知事物視角的可言性，如王玄覽謂「但有名而無體」，即所有事物之顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而只是對非現象性的名稱言說；並且3）能知心識視角的緣構境性，如智顛謂「三際窮之，了不可得」，即所有心識之

① 在此，「能知—所知」於重玄學中亦作「能觀—所觀」或「心智—境法」，皆表示道教重玄學在佛教影響下對人意識的本質結構之分析，具體研究參閱張之：〈如何雙遣？——重玄之思的現象學詮釋〉，《弘道》2023年第1期；張小虎：《〈玄珠錄〉的重玄之道研究》，重慶：西南大學碩士學位論文，2023年，第55-60頁。

② 李剛點校：《道教義樞》，《中華道經精要：點校本》，北京：東方出版社，2021年，第24冊，第448-449頁。

③（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

⑤ 按該句出自《太上洞玄靈寶昇玄內教經》（簡稱《昇玄經》），《無上秘要》卷一百《洞冥寂品》載「至道常玄寂，言說則非真。……右出《昇元經》」，《昇元經》亦謂《昇玄經》，參閱（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第624頁；《無上秘要》，《正統道藏》，第25冊，第295頁。

顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而是非現象性的緣構境域。

在「空」的非實體性含義層面：根據《玄珠錄》卷下「諸法二相，自性離故。帶空名為法，帶有名為物」^①，可知「空」意謂從所有現象（「法」）顯現為事物的實體性（「有」）移位於所有現象之本體（「自性」）的非實體性；而根據《玄珠錄》卷上「空故能生能滅，不生不滅」^②，可知「空」意謂讓事物顯現變化生滅之現象的本體自身並不變化顯現為現象。要之，非實體性之「空」，既表明了所有存在者都是在顯現變化中的現象，又表明了使所有存在者顯現變化之所以可能的本體乃是不在顯現變化中的非現象。

這也就意味著，非實體性之「空」作為「道」之本體雖然不是事物、心識等存在者的現象性，然而其作為使所有存在者之存在所以可能的非現象性乃是「實性」，所謂「道之真實性」^③，則「空」也意謂終極實在性。

在「空」的可名言性含義層面，根據《玄珠錄》卷下：

空法不空，不空法不空。有法不有，不有法不有。空法豁爾，不可言其空。若言空者，還成有相。不空而有，有則有礙。^④

可知「空」之可以名稱言說者乃在於表明一切滯礙之「有」現象的本體是豁然（虛空、空寂、空無）的非現象，而「空」之不可名稱言說者乃在於表明本體的非現象之豁然（虛空、空寂、空無）不是任何現象的滯礙之「有」。要之，可名言性之「空」乃是針對本體非現象來名稱言說，並非針對本體有現象來名稱言說。因而，如果說「空」自身也是「空」，那麼就把豁然的本體說成了滯礙的現象，也即將非現象之「空」自身說成了現象之「有」，而非現象之「空」是現象之「有」顯然自相矛盾。

這也就意味著，可名言性之「空」雖然表明了所有現象之本體「道」的非現象性，然而其作為本體「道」的非現象性與終極實在性不是在言說名稱中的範疇現象，也就是不可以使用滅亡之「無」等概括現象的範疇來言說名稱，所謂「出諸名相，而入真空；真空亦空，而非無也」^⑤。

在「空」的緣構境性含義層面，根據《玄珠錄》卷下「空中無正性，能生無量識……空中之本性，能生一切識」^⑥「空中無有物，無物無有見。空中既無物，無物無無見」^⑦，可知「空」既意謂讓所有意識都可能在其中緣構而顯現變化現象的境域不是能見事物之意識，也意謂讓所有事物都可能在其中緣構而顯現變化的境域現象不是意識所見之事物。要之，緣構境性之「空」不僅表明了所知事物現象的本體之非現象性，而且表明了能知心識現象的本體之非現象性。

這也就意味著，緣構境性之「空」雖然讓所有存在者都得以在緣構中顯現變化為現象（如明暗

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第628頁。

②（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第621頁。

③（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第629頁。

⑤（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第628頁。

⑥（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑦（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

生滅），然而作為道之本體真實（虛空、空寂、空無）的豁然緣構境域自身並非現象，所謂「明暗有生滅，虛空不生滅。虛空有明暗，明暗非虛空。」^①

二、「三世」是「空」的義理分析

正是在此語義基礎上，王玄覽不僅闡明且論證了《定志經》借鑒自佛教的時間命題，所謂「三世皆空」，而且闡明且論證了我們如何意識到過去、現在、未來的時間命題，所謂「一心一念裏，並悉含古今。」^②因此，我們將根據如是思想的邏輯關聯來展開「三世」是「空」的義理分析。

毫無疑問，按照《玄珠錄》具體表達「三世皆空」的第二處文本，「三世」是「空」的命題義理在於：時間之過去、現在、未來三個相位乃是讓所有現象都得以顯現變化而自身不變化顯現（非現象性）的非實體性、可名言性、緣構境性。

於是，按照前文引述的第二處文本，王玄覽的論證可以分析重構如下：

- 1) 假設，「三世」即過去、現在、未來三個相位是一個可分的時間實體；
- 2) 從而，現在相位是該時間實體的中間部分，過去相位是該時間實體的中間之左部分，未來相位是該時間實體的中間之右部分；
- 3) 但是，如果從現在相位來看，過去相位已經是該時間實體二分之一的中間之左部分，而未來相位將會是該時間實體二分之一的中間之右部分，二者相加就是該時間實體的全部，那麼現在相位就不可能是該時間實體的中間部分；
- 4) 並且，如果從過去相位來看，現在相位與未來相位的部分將會是該時間實體的全部，那麼過去相位就不可能是該時間實體的中間之左部分；
- 5) 而且，如果從未來相位來看，現在相位與過去相位的部分已經是該時間實體的全部，那麼未來相位就不可能是該時間實體的中間之右部分；
- 6) 從而，3) 4) 5) 皆與 2) 是相互矛盾，即過去、現在、未來三個相位不可能都是該時間實體的可分部分；
- 7) 所以，「三世」即時間之過去、現在、未來三個相位不可能是一個可分的實體，即是非實體性、可名言性的「空」。

易言之，「三世」之過去、現在、未來的時間相位乃是可以名稱言說而不變化顯現的非現象性之「空」，所謂「過去未來之中間，但有名而無體，故知三世空矣」。以是反觀，可知王玄覽與成玄英及竺法護、智顛、澄觀給出的「三世是空」論證，皆在於：根據「三世」之過去、現在、未來相位的含義本質，來表明時間作為超越變化而永恆獨立的實體，就像事物的現象一樣，乃是邏輯上自相矛盾的不可能。

因此，「三世是空」意味著過去、現在、未來的時間相位結構是所有存在者之存在的本體緣構境域之「道」，即任何現象都不可能不具有非現象的「三世」時間相位結構，如《無上內秘真藏經》

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 622 頁。

②（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 623 頁。

（簡稱《真藏經》）卷四載元始天尊所謂「一切諸法，皆是三世法身」^①。既然如此，那麼在「道」本體「空」的緣構境域中顯現而變化的所有心識亦不可能不具有「三世」時間相位結構。也就是說，任何意識現象都自身具有過去、現在、未來的時間相位結構。

也正是在此意義上，王玄覽提出了「一心一念裏，並悉含古今」的時間命題，以回應我們如何意識到時間之過去、現在、未來的追問，所謂「云何今日心，乃能念古事？云何古昔事，謂在今念裏？」^②

不過，在給出該時間命題的義理分析之前，我們必須先得理解、解釋如是將時間與心性聯繫來追問的思想背景和術語含義。易言之，王玄覽討論的「能知—所知」結構意味著什麼呢？

事實上，正如前文之使用所揭示的那樣，根據《玄珠錄》相關文本「常以所知為己身，以能知為己心」^③，「心之與境，共成一知。明此一知，非心非境，而不離心境」^④，「見色之時始名眼，有知之時始名心」^⑤，「見能覺知」^⑥，「所有法不過見與知，若於見知外，更無有餘法。既有見知，知見何法？只將我知知我見，還將我見見我知」^⑦，分析可知：

1) 「知」即認知，是具體的知性意識行為，更是能自身意識（「覺知」）的普遍意識行為；「能知」之「心」則是能意識到對象的心靈，「所知」之「境」則是為心靈所意識的對象，二者共同緣構組成「知」的意識行為；既不存在於獨立於意識行為的心靈實體，也不存在獨立於意識行為的對象實體，則有「知（心—境）」或「知（能知—所知）」的意識本質關聯；

2) 「見」即看見，是眼識與色法共同緣構而成的感性意識行為；則其「能見」之意識是眼識，其「所見」之對象是色法（即有顏色的現象）；同樣既不存在獨立於「見」之意識行為的眼識實體，也不存在獨立於「見」之意識行為的色法實體，則有「見（眼—色）」或「見（能見—所見）」的意識本質關聯；

3) 從而，所有現象（法）都不過是不可能獨立於「見」、「知」之意識行為緣構的「所見」或「所知」，既然如此，那麼我們「知」、「見」之意識到的現象，就不僅是「知」之意識（能知）對「見」之意識行為（所知）的「知」之意識現象，而且是「見」之意識（所見）對「知」之意識行為（所見）的「見」之意識現象。

正是在所有現象都緣構於普遍的「知」之意識行為意義上，「知」之意識行為還尚待「有知—無知」的討論。根據《玄珠錄》所謂：

心中本無知，對境始生知。心中非無知，不對剩無知。……因有對不對，有知有不知。不因對不對，無知無不知。有知有不知，有所而不知。無知無不知，無所而不知。^⑧

① 丁培仁點校：《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第431頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

③ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第626頁。

⑦ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑧ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

分析可知：

1) 在「心—境」的本質關聯中，心靈本來是「無知」的意識面向，當其朝向對象時就會顯現「有知」之意識，從而心靈並非無有「有知」的意識面向，當其不朝向對象時才會顯現「無知」之意識；

2) 因而根據心靈朝向或不朝向對象的「有知」之意識狀態（因有對不對），可以得出「知」與「不知」兩種意識面向；而如果並不根據心靈朝向或不朝向對象的「有知」之意識狀態（不因對不對），就可以得出既不是「知」也不是「不知」即「無知」的意識面向；

3) 「知」與「不知」兩種意識面向，本質上都是心靈朝向對象的「能知—所知」意識結構，即「知」意味著「所知」之「境」是「X」的已經意識到，「不知」則意味著「所知」之「境」是「X」的尚未意識到，則二者皆是「有知」的對象性意識；

4) 「無知」的意識面向，本質上並非心靈朝向對象的「能知—所知」意識結構，即不存在已經意識到之「知」或尚未意識到之「不知」的意識面向，則「無知」乃是非對象性的自身意識（覺知，自知），^①即任何意識到「X」的意識行為自身就意識到自身在意識「X」。

要言之，在根據如是思想之邏輯關聯的義理分析中，王玄覽事實上表明了我們如何意識到現象的先天機制在於「無知（能知—所知）」的三分本質結構^②，即所有意識不僅必然是朝向對象的意識，而且必然是自身行為的意識；而且表明了我們所意識到的任何現象（之生滅變化）都是由意識緣構而顯現的，^③所謂「心生諸法生，心滅諸法滅。」^④當然，這也就再次表明：如果所有現象都是意識自身緣構之顯現，那麼就像意識的本體在於讓其緣構而顯現的「空」，所有現象的本體也都在於讓其緣構而顯現的「空」，從而「三世是空」。

按照如是思想背景和術語含義，王玄覽所謂「今日心」之「能念」於「古昔事」的語言遊戲，就意味著：1) 「念」即「今心」，而「今日心」就是現在的心靈，則「念」就是現在的意識行為；2) 「古昔事」就是過去的事物，則「能念」就是「今日心」，「所念」就是「古昔事」，既然現在的心靈能夠意識到過去的事物，那麼「念」乃是現在的回憶意識行為。

那麼，「云何今日心，乃能念古事？云何古昔事，謂在今念裏？」的追問也就意味著：為什麼

① 值得注意的是，這固然是王玄覽等道教重玄學者對僧肇《般若無知論》描述佛教聖人的「無知」之借鑒，所謂「果有無相之知、不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知」的借鑒，然而更是道教重玄學向《老子》《莊子》描述道家聖人的「無知」之復歸，所謂「明白四達，能無知」（第十章），「自知者明」（第三十三章），「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也」（《人間世》），具體參閱（東晉）釋僧肇：《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 153a26-28；王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第34，133頁；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第83頁。

② 這種意識本質的三分結構，正如唯識學所分析為「自證分（見分—相分）」，而現象學所分析為「自身意識（意向活動—意向相關項）」的那樣，相關研究可參見《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》中〈試論玄奘唯識學的意識結構〉（陳永革譯，北京：商務印書館，2012年，第134-154頁），以及倪梁康：〈唯識學中「自證分」的基本意蘊〉，《學術研究》2008年第1期，第16-26，159+4頁；倪梁康：〈心性現象學的研究領域與研究方法〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2011年第1期，第1-8，23+150頁。

③ 該種思想顯然借鑒了佛教唯識學、《起信論》等的基本立場，所謂萬法唯識（心），如懷感撰《釋淨土羣疑論》卷六載「案唯識之理，心外無別法，萬法萬相皆是自心。故《起信論》言：『心生諸法生，心滅諸法滅』」，甚至可與胡塞爾先驗現象學溝通，如《純粹現象學通論》第1卷謂「超驗『物』(res)的世界是完全依存於意識的，即並非依存於什麼在邏輯上可設想的意識，而是依存於實顯的意識的」，具體參閱CBETA, T47, no. 1960, p. 66a13-15；[德]胡塞爾 Edmund Husserl 著，李幼蒸譯：《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念》，北京：商務印書館，1992年，第75頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第629頁。

說現在的心靈能夠回憶意識到（「念」）過去的事物嗎？為什麼說過去的事物顯現（「在」）於現在的回憶意識中呢？

對此，王玄覽的回應在於：

古事若在今，則知過去未過去。今心若在古，則知未來猶已來。若云定未來，云何有今能知古？若云定過去，云何古實猶在今？既將今心念古事，復將古事系今心。明知一心一念裏，舍古復舍今。以是今古故，一心不可得；以是一心故，二心不可得。^①

則其具體論證之闡明可以分析重構如下：

1) 假設，「三世」時間乃是實體性的存在者，即過去之相位不再顯現是必然的，現在之相位正在顯現是必然的，未來之相位不會顯現是必然的；

2) 根據我們的意識經驗，如果過去的事物顯現於現在，那麼我們就意識到過去之相位尚未過去，即並非過去之相位不再顯現是必然的；

3) 根據我們的意識經驗，如果現在的心靈顯現於過去，那麼我們就意識到未來之相位已經來臨，即並非未來之相位不會顯現是必然的；

4) 然而，如果說過去之相位不再顯現是必然的，那麼過去的事物顯現於現在的心靈就事實上是不可能的；

5) 並且，如果說未來之相位不會顯現是必然的，那麼現在的心靈意識到過去的事物就事實上是不可能的；

6) 但是，按照 2) 和 3) 我們不僅讓現在的心靈意識到過去的事物是可能的，而且讓過去的事物顯現於現在的心靈也是可能的，從而 4) 與 2) 相矛盾，5) 與 3) 相矛盾；

7) 所以，假設 1) 是不成立的，即「三世是空」，而且我們明證地自身意識到心靈每一個現在相位的意識都既含攝過去之相位也含攝未來之相位。

當然，這也就意味著，如果心靈每一個現在相位的意識都自身含攝過去、未來之相位，那麼心靈的任何一個意識行為，無論是過去、未來相位還是現在相位的，其自身都含攝著過去、未來之相位。也就是說，所有心靈或意識都自身本質地必然具有「三世」之過去、現在、未來的時間相位結構，即意識就是時間性意識。

簡言之，我們如何意識到時間之過去、現在、未來的追問之回應，其乃在於：因為所有「知」之意識本質地具有「三世」時間相位結構，而且所有「知」之意識本質地具有（對象性或非對象性意識）行為的「無知」之自身意識，所以在此意識的先天機制基礎上，我們不僅得以可能讓現在的心靈回憶意識到（「念」）過去的事物，而且得以可能讓現在的心靈預期意識到未來的事物，正如李榮（?-?）在《老子》第二十一章「自古及今，其名不去……吾何以知眾甫之然？」^②下所註「但

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 623 頁。

② 事實上，如果我們回到重玄學的語境，可知以「今」、「古（昔）」等術語來討論時間之現在、過去，既見於成玄英《老子道德經義疏》第二章所疏「夫以今望昔，所以有今；以昔望今，所以名昔。而今自非今，何能有昔？昔自非昔，豈有今哉」，又見於僧肇《物不遷論》所立「而徵文者聞不遷，則謂昔物不至今；聆流動者，而謂今物可

以觀之於見在，足知過去未來也。」^①

其次，既然「三世」之過去、現在、未來時間相位結構乃是非實體性之「空」，那麼本質地含攝過去、現在、未來時間相位的心靈也是非實體性之「空」，其論證可以分析重構為：

- 1) 因為，一個現在相位的心靈必然是一個兼含攝有過去相位與未來相位的心靈；
- 2) 從而，現在相位的心靈不是一個絕對獨立於過去相位與未來相位的心靈之實體；
- 3) 既然，含攝過去相位與未來相位的現在相位心靈不是一個絕對獨立的實體；
- 4) 那麼，過去相位與未來相位的心靈也不是兩個絕對獨立的實體；
- 5) 所以，本質地含攝過去、現在、未來時間相位的心靈不是一個絕對獨立的實體，而是非實體性之「空」。

這也就意味著，不僅過去、現在、未來的時間相位結構乃是非實體性、可名言性、緣構境性之「空」，即「三世」是「空」，而且具有過去、現在、未來時間相位結構的心靈（意識）也是非實體性、可名言性、緣構境性之「空」，即「三世」之「心」或「知」亦是「空」。

三、「三世」皆「空」的理論分析

事實上，如果回到《玄珠錄》「三世皆空」命題與「無知（能知一所知）」結構的相關文本語境，可知王玄覽之所以如是討論，乃在於提出開篇的「道在境智中間，是道在有知無知中間」^②命題，從而自身給出元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的闡明與論證。因此，我們將以是思想和邏輯的文本關聯來展開「三世」皆「空」的理論分析。

誠然，面向該命題和結構的文本語境，可知正是在「道在境智中間，是道在有知無知中間」命題作為樞紐的思想境域中：其之所以提出「一心一念裏，並悉含古今」的命題，乃在於轉向後文所論「道性無生滅，今古現無窮」^③的思想；而其之所以解釋《定志經》「當知三界之中，三世皆空」的命題，乃在於回應前文所引《西升經》「能知無知，道之樞機」^④的思想；而其之所以討論此二者，則乃在於揭示後文所論「行者當以知知於巡（道，引者註），其巡既空知亦空，其知既空則同無知」^⑤與「淨心知無可，無可常清淨，淨故常無知」^⑥的思想，從而闡明與論證了「如何得重玄之道」。

如上則易言之，「道」、「心」、「無知」、「三世」、「空」等關鍵術語皆具有含義的本質關聯。其中，「道」與「心」的含義之本質關聯乃是關鍵之關鍵，^⑦正如時道體與心性皆是「空」所

至昔……不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世」，還見於《莊子》齊物論篇所謂「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」，更見於《老子》馬王堆帛書甲本所謂「執今之道，以禦今之有，以知古始，是胃（謂）道紀」。參閱尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第289頁；（東晉）釋僧肇：《肇論》，CBETA，T45，no.1858，p.151c3-8；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第32頁；裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，北京：中華書局，2014年，第4冊，第41頁。

① 蒙文通：《輯校李榮《道德經註》》，收入《道教甄微》，成都：巴蜀書社，2015年，第258頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第620-621頁。

③ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第626頁。

⑦ 程樂松亦指出「心」與「道」的對偶構成了王玄覽思想表達的基礎結構和意義支點，參見程樂松著：《耽玄與塵

揭示的那樣，又如經名「玄珠」對於道體與心性的雙重隱喻^①所暗示的那樣。二者的具體分析如下：

關於重玄之「道」，王玄覽指出「實性本真，無生無滅。即生滅為可道，本實為真常」^②，分析可知作為能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體，其 1) 「可道」意味著能緣構現象而顯現變化（「生滅」）的現象性（實在性），2) 「常道」意味著能緣構現象而自身不顯現變化（「無生無滅」）的非現象性（真常實在性）。因此，所謂「三世」、「（有）知」皆是意謂現象性的「空」之「可道」，而所謂「無知」、「無可」、「清淨」、「常」皆是意謂非現象性的「空」之「常道」，也就是「道性」，如《太玄真一本際經》（簡稱《本際經》）卷二「付囑品」元始天尊告曰「猶如虛空，圓滿清淨，即是真道……亦名道性」^③。

而關於重玄之「心」，王玄覽亦指出「人心之正性，能應一切法，能生一切知，能運一切用，而本性無增減」^④，分析可知作為能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體，其 1) 「心性」（「人心之正性」）亦意味著能緣構現象而自身不顯現變化（「性無增減」）的非現象性（元意向性），而 2) 「人心」亦意味著能緣構現象而顯現變化（「生滅」）的現象性（意向性）。對於此「人心」與「心性」之含義差別，亦可名言稱謂「識體」與「識用」，如《玄珠錄》卷上末載曰「識體是常是清淨，識用是變是眾生」^⑤，因此，所謂「無知」、「淨心」、「清淨」、「常」、「體」皆是意謂非現象性（意向性）的「空」之「心性（識體）」，而所謂「三世」、「（有）知」、「眾生」、「變」、「用」皆是意謂現象性的「空」之「人心（識用）」。

既然如此，那麼在「道」與「心」的含義之本質關聯中：

1) 「道」就是「心」，「心」就是「道」，二者都是能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體；2) 從而「常道（道性）—可道」就是「心性（識體）—人心（識用/眾生）」，即「道性」就是「心性」，「可道」就是「人心（識用/眾生）」，則有「道性—人心」；3) 進而，在「三世皆空」命題中，「道性」等皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象的非時間性（出世間性），而「人心」等則皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象的時間性（世間性）；4) 同樣，在「有知—無知」結構中，「道性」等皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象之「無知」（元意向性），「人心」等則皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象之「有知」（意向性）。

不過，「道性—人心」的術語對，事實上在《玄珠錄》可名言稱謂作「道性—眾生性」，如其所引《本際經》論有「道性眾生性，皆與自然同」^⑥。毫無疑問，在此所同之「自然」就是「空」，其亦意味著現象性與非現象性、時間性與非時間性的「有知—無知」之心識。

居：唐宋道教思想與社會研究》，北京：宗教文化出版社，2021年，第66頁。

① 按經名「玄珠」，出自《莊子·天地》「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望。還歸，遺其玄珠」，原意象徵「道體」，故後文云「非得之於赤水，奚以鑿諸云爾」，弟子王太霄則釋之「取其明淨圓流，好道玄人可貴為心寶，故以珠名之」，也就是以「玄珠」比喻光明、清淨、圓融、流動的得道「心之正性」（心性）或「道性」，《道藏》洞玄部收《玄珠歌》《玄珠心鏡註》可證。參閱《玄珠錄》序，《正統道藏》，第23冊，第620頁；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第237頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

③ 葉貴良著：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第73頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第632頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第621頁。

的確，關於「自然」，根據《本際經》卷四「道性品」所謂「道性者即真實空……而為一切諸法根本。無造無作名曰無為。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然」^①，《玄珠錄》卷下所謂「化生幻滅，自然而爾……等是名為自然，自然而然，不知所以然」^②，分析可知其意味著：1)「空」之緣構境域自身不顯現變化的非現象性之真常實在性（不可不然）與元意向性（不可使然），從而非時間性以至非因果性（不知所以然^③），即是「道性」之心識；2)「空」之緣構境域自身能顯現變化（自然而爾）的現象性之實在性、意向性、時間性，即是「眾生性」之心識。

易言之，一切現象的本體「道」都是心識緣構變化顯現之現象性與不變化顯現之非現象性的「自然」真空。那麼，以是「自然」真空之心識的「道性—眾生性」本質關聯來看：

所謂「道在境智中間，是道在有知無知中間」，則可知其意味著：1)「道」就是一切眾生與元始天尊皆具有此「能知」之「智」與「所知」之「境」的「自然」真空境域的緣構心識之中間性；2)在有「能知—所知」結構的「有知」意義中，「智」就是「道性」心識之「無知」，其「境」就是「眾生性」心識之「有知」；3)在無「能知—所知」結構的「無知」意義中，「智」即「道性」心識之「無知」，而「境」的本質亦歸於「道性」（即「無知」心識的體現）。

正是在此重玄之「道」緣構於「智—境」以及「有知—無知」的中間性意義上，該命題之豎立乃是王玄覽針對成玄英、李榮等「道」之表達的回應^④，如成玄英《老子義疏》首章所謂「道是虛通之理境，德是忘忘之妙智」^⑤，即（成玄英所謂）「境」，意味著非現象性的虛通空理（「無知」之「道」）；而其「智」，則意味著非對象性的忘忘覺悟（「無知」之「德」）；又如李榮顯慶三年（658）所對佛僧慧立之問難，所謂「道生萬物，未知此道為是有知，為是無知？」^⑥，即生成萬物的本體之「道」究竟是非對象性的「有知」之「智」還是非現象性的「無知」之「境」？

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在道教重玄思想境域中，徹底明證了重玄之「道」作為本體在「有知」之「智」與「無知」之「境」的心識中間之緣構性，即讓所有事物都能在真空境域中「自然」顯現變化為現象（「道生萬物」），從而追問一切眾生與元始天尊「如何得重玄之道」得以可能。

因此，所謂「道性無生滅，今古現無窮」，就意味著1)非時間性的「道性」之「無知」心識自身無所謂現象顯現的生滅變化；2)非時間性的「道性」之「無知」心識自身能顯現變化所有過去（古）、現在（今）乃至未來的世間現象；3)從而如《本際經》卷一「護國品」元始天尊宣稱「十方得道過去、未來、現在三世諸天尊等莫不履行而得至真、具一切智成無上道，到解脫處為大法王」^⑦，即所有天尊都根據自身非時間性的「道性」心識在過去、未來、現在之世間得道，亦如《玄珠錄》

① 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第136頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第632頁。

③ 按此「自然」可見於郭象《逍遙遊註》，所謂「皆不知所以然而自然耳。自然耳，不為也。此逍遙之大意」，參見（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第4頁。

④ 盧國龍指出在唐初佛道論爭的時代背景下，王玄覽提出該命題無疑受到了成玄英、李榮及《海空經》的影響，具體參閱盧國龍著：《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305-309頁。

⑤ 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第287頁。

⑥ （唐）道宣撰，劉林魁校註：《集古今佛道論衡校註》，北京：中華書局，2018年，第250-251頁。

⑦ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第20頁。

卷上末王玄覽宣稱「元始得道我亦得……我今所得道，會得古道體」^①，即我等世間眾生現在所得道就是過去元始天尊所得道，因為二者都根據於自身非時間性的「道性」心識之「無知」得道。

易言之，「道性」意味著一切眾生與元始天尊都皆具有此自然真空的心識之「無知」，從而其都必然地在「三世」心識的顯現變化中可能得道，所謂「本來有故，名為過去；一切眾生畢定當得，故名未來；十方大聖今已得故，故名現在」^②，即過去、現在、未來「三世」時間相位的「無知」心識之「道性」就已給出了一切眾生與元始天尊得道的根據^③。

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在道教重玄思想境域中，徹底敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極可能性在於其「三世」心識之「道性」。

其次，所謂「能知無知，道之樞機」，則意味著 1) 得道的機制就在於一切眾生之心識都具足「無知」道性，如王玄覽釋曰「此處雖無知，會有無知見……則是知無所知……則知見無所見」^④，即對於「無知」心識之「道性」的「道性」心識之「無知」就是心識的自身意識之覺悟；2) 得道的路徑就在於一切眾生心識都能夠以「無知」自身意識到其「無知」道性，如李榮註曰「智無不知，雖無所不知，而即無知，能忘於知，得道樞機」^⑤，即「道性」心識之「無知」智慧忘卻「有知」之對象性執著就是覺悟「無知」心識之「道性」。

易言之，「無知」意味著一切眾生與元始天尊都皆具有此自然真空的「三世」心識之道性，從而其都能夠「無知」自知於「無知」，所謂「行者行道之時，當守於正心，無失於正性」^⑥，即修行就是讓世間性的「三世」心識之「無知」去自身覺悟非世間性的道性之「無知」。

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在回應《西升經》命題的解釋中，徹底敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極現實性在於其「三世」心識之「無知」。

結 語

綜上而言，回到以《玄珠錄》為中心的重玄思想境域，對「三世皆空」命題的相關文本進行語義、義理、理論的分析業已表明，其意味著：不僅一切具有「三世」（過去、現在、未來）時間相位結構的現象，其本體在於非實體性、可名言性、緣構境性之「空」；而且「三世」本身的三個時間相位，其本體亦在於讓一切現象得以變化顯現的「空」性。

正是在此意義上，王玄覽對於道體與心性都是「三世皆空」的闡明與論證，即通過「道在境智中間，是道在有知無知中間」、「道性無生滅，今古現無窮」、「能知無知，道之樞機」三個命題，事實上真正敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極可能性和現實性，有且唯有在於

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 625 頁。

② 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010 年，第 216 頁。

③ 有趣的是，此一切眾生「無知」心識之三世「道性」，似乎可類比海德格爾所謂此在之時間性在於「先行於自身的（未來）—已經在（一世界）中（過去）—作為寓於（世內照面的存在者）的存在（現在）」而操心，參見 [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，2018 年，第 402 頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 625 頁。

⑤（宋）陳景元集：《西升經集註》卷三，《正統道藏》，第 14 冊，第 584 頁。

⑥（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 624 頁。

其「三世」心識「無知」之「道性」。因此，《本際經》給出修行「兼忘、重玄之道」^①的「正觀」於「空」，成玄英《老子疏》給出修行「自然者，重玄之極道」^②的「雙遣」於「中」，事實上都在於「知道」，也就是「知」於「無知」，即世間性的心靈自身覺悟自身非世間性的道性。

以是觀之，在道教重玄學的思想境域中，借鑒自佛教的「三世皆空」命題事實上為闡明與論證元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」奠定了基礎。當然，不僅如此，「三世皆空」命題事實上也敞開了大乘正真經教修行的可能性和現實性，如《本際經》所謂「過去、未來、現在三世十方天尊莫不受持，修行供養，今得成道皆由此經」^③；還敞開了眾生解脫善惡業報的可能性和現實性，亦如《真藏經》所謂「若如是者，惡名應通，三世過未，亦應是惡」^④；更敞開了天尊無量法身度人的可能性和現實性，如《海空經》所謂「三世天尊出現妙相，放大光明，照於十方無量世界」^⑤。

易言之，在此面向重玄之道本身理解、解釋的分析中，「三世皆空」命題的「無知」不僅業已自身開顯了道教重玄學悟道之「玄理」的哲學維度，而且自身開啟了道教重玄學得道之「仙術」的信仰維度。然而，與其說道教重玄學兼具悟道之「玄理」與得道之「仙術」的雙重面相，倒不如說「悟道」與「得道」本身就是一切眾生與元始天尊在三世中「知道」的自身顯現，所謂「源其實體，無有二相」^⑥。

① 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第208頁。

② 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第304頁。

③ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第260頁。

④ 丁培仁點校：《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第449頁。

⑤ 丁培仁點校：《太上一乘海空智藏經》，《中華道藏》，第5冊，第311頁。

⑥ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第215頁。

成玄英之「理」的重玄學闡釋

宋嘉清*

提 要：成玄英作為唐代重玄學的主要人物，其思想特色在於以「理」釋「道」來構建其重玄學體系。面對魏晉玄學「有無」之爭及佛教思想的挑戰，成玄英提出「道者，虛通之妙理」，「虛」是「理」無形卻實存的本體特性；「通」是「理」沒有滯礙的作用方式，並通過「理」與「事」對舉，賦予「理」本體意義。其次，他以「自然」作為「理」的具體內涵和重玄終旨，「自然之理」既有「通生萬物」的普遍性，還有「正眾生之性」的規範性，強調「心證自然之理」方能「窮原微際，妙極重玄」，指出「偏滯之人，未能會理」的困境。最後，成玄英將「理」最終落實到修養層面，以「遣二偏之執」，再遣「一中之藥」的方法達致「窮理盡性」的理想境界，從而實現本體論到心性論的過渡，為唐宋以後的內丹心性學奠定了基礎。

關鍵字：成玄英；重玄學；理；理本

成玄英（?-?）是初唐時期著名道士，重玄學派的代表人物，貞觀五年應召至京師，貞觀十七年獲「西華法師」尊號，關於其生平事蹟散見於《集古今佛道論衡》《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》《新唐書》等典籍。^①韋述（?-757）在《兩京新記》中記錄龍興觀時提到：「垂拱中，有道士成玄英，長於言論，著《莊》《老》數部，行於時也。」^②其現存著作以《老子道德經義疏》《南華真經疏》為主，這兩部著作不僅保存完整，且廣為流傳，影響深遠。作為參與佛道之爭的道士，成玄英對佛、道兩家的理論都有深入理解，中唐的名僧澄觀（738-839）認為成玄英雖然「廣引釋教」，但是「言有小同，義有大異。」^③言辭和表述上或有佛教的痕跡，但是內在義理獨具特色，臺灣學者林文彬指出成玄英的思想區別於老子和佛教之處就在於用「理」來規定「重玄之域」^④。從成玄英的兩部主要著作來看，「理」確為其思想體系中的核心概念，在較早完成的《老子道德經義疏》中，成玄英多次以「理」來詮釋「道」，而後在「少而習焉，研精覃思三十矣」才成的《南華真經疏》中提出「理本」說，用「理」和「事」來區分《莊子》內外篇的差異，並以「理」貫通本體、心性不同層面，在重玄學的體系建構中具有支撐性作用。

近年來，學界對成玄英之「理」已有一定的關注。例如湯一介（1927-2014）先生將成玄英的思想置於道家思想史的發展脈絡中考察，在總結王弼（227-249）「貴無」、郭象（252?-312）「崇有」、僧肇（384-414）提出「非有非無」之命題的基礎上，指出成玄英、李榮（?-?）「運用南北朝以來佛道二教『有』『無』雙遣之『重玄』思想資源，於雙遣『有』『無』之後，以『理』釋『道』，

* 作者簡介：宋嘉清，女，江西贛州人，現為華中科技大學哲學學院博士研究生，研究方向為：道家道教。

① 關於成玄英的詳細生平和著作參見強昱著：《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，第17-23頁。

② 韋述撰：《兩京新記》，北京：中華書局，1985年，第39頁。

③ 參見強昱著：《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，第22頁。

④ 林文彬：〈成玄英《道德經義疏》重玄思想之探析〉，《興大中文學報》第19期（2011），第184頁。

實為道教（道家）理論上之一大突破。」^①將成玄英的重玄學思想視為魏晉以後道家思想新的發展時期，並且以貞觀二十一年成玄英參與的佛道之爭為例，力證成玄英的道教立場。另外，陳鼓應先生從「理」的範疇演變的角度指出：「唐代成玄英將『理』提升至『道』的高度，賦予『理』以最高本體的意涵，並且把心性論引向本體論，這兩點直接開啟宋明理學的哲學理論。」^②還有學者蘇杭從存在論的角度闡釋成玄英的「虛理」內涵，指出「成玄英對至道虛理的理解，與中觀三論宗並無直接沿襲關係。」^③

綜合現有研究可見，成玄英的「理」是對魏晉玄學「有」、「無」之爭的總結與超越，並且在批判佛學的基礎上回歸道家的立場，還在本體論與心性論的統合方面具有開創性意義。基於此，本文試圖進一步探討兩個問題：第一，成玄英的「理」具有怎樣的重玄學特質，其理論體系的內在邏輯如何展開；第二，「理」如何實現本體論向心性論的轉向。為解決這兩個問題，本文以成玄英的《老子道德經義疏》和《南華真經疏》為文本依據，從「理」的哲學定位、「理」的具體內涵以及「窮理」工夫三個層面出發，系統考察成玄英之「理」的思想。

一、以「理」釋「道」：「理」的哲學定位

「理」在成玄英的思想體系中的地位首先通過「理」與「道」的關係體現。在先秦道家思想中，「道」是最高本體，《老子》開篇便是「道可道，非常道」，強調「道」區別於「可道」的有形之物，「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」（《老子·十四章》）這種對「道」的否定性表述，凸顯了其超越感官認知的本體特徵，成玄英繼承了道家的否定性思維傳統，他指出：「妙本非有，應跡非無。非有非無，而無而有。有無不定，故言恍惚。」^④以「本」、「跡」來解釋「有」、「無」，就「道」本身而言，其幽遠希夷，是超越有形之物的本體存在，形聲斯絕，不可捉摸，因此是「無」；就「道」之用而言，生化萬物，應跡顯用，因此是「有」，作為本根的「無」成就一切的「有」。然而，「本」或「跡」都只是一偏，不是「道」之全，「道」既不是凝固的超驗的孤懸之在，不是絕對的「無」；也不是落入經驗世界被感官認識之物，不是具體的「有」，而是「從本降跡」的體用流行之展開。「非有非無，而無而有」實際上是從道、物關係而言，成玄英在解釋「道之為物，惟恍惟惚」說：「道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物。」^⑤道作為萬物存在的本根和依據，必須通過物的現象呈現；物作為道的顯現場所，又必然指向道的本體根源。這種道物「不一不二」的辯證關係實際也來源於魏晉玄學對「本末有無」的爭論，不管是「崇本舉末」還是「崇本息末」，「有」、「無」之間是相隔的，因此成玄英用「本跡」來解釋「有無」，解構本、末之間的對立，那麼他對「道」的闡釋就必然需要言道及物，言物有道。

① 湯一介著：《早期道教史》（增訂版），北京：中國人民大學出版社，2015年，第259頁。

② 陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《老子學集刊》2024年第1輯，第1頁。

③ 蘇杭：〈成玄英虛理說的內涵、淵源與定位〉，《中國哲學史》2023年02期，第63頁。

④ （唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第9冊，第244頁。

⑤ （唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第249頁。

基於這種道物關係，成玄英提出「理」這一範疇。何以「理」釋「道」？成玄英說：「理通於物，故以大道為名也。」（《繕性疏》）又說：「虛道妙理，本自無名，據其功用，強名為道，名於理未足也。」（《則陽疏》）其義有三：首先，「道」是「理」之一名，因其有成就萬物之功用而立名；其次，雖有「道」之名，也不足以窮盡「理」；最後，「理」貫通萬物，強調萬物的內在秩序原理。可見，在成玄英的理論體系中，「理」具有超越萬物的本體地位，「道」是「理」的功用之名，意味著「道」成就萬物之功用是「理」的其中之義，在這個層面上，「理」與「道」二者互用。成玄英以具有本體意義的「理」取代先秦道家之「道」成為生化萬物的本根和依據，《齊物論疏》有：「自然之理通生萬物，不知所以然而然。」、「變化死生，其理唯一」。「理」不僅是通生萬物的本原，還是貫穿萬物死生變化的自然法則，內在於具體之物，具有永恆性和普遍性，實現了從「道」本體論向「理」本體論的轉變。

此外，成玄英在《老子道德經義疏》也有言及「道」與「理」的關係，「既能如天，次須法道虛通，包容萬物也。既能如道，次須法自然之妙理，所謂重玄之域也。道是跡，自然是本。以本收跡，故義言法也。」^①「道」之虛通體現為可以包容萬物，但這並不是終極境界，更進一步是「法自然妙理」，此「理」便是「重玄之域」。在這裏，「自然之理」作為本，萬物得此而生，「道」則是「跡」，降跡立名，「理」與「道」構成了「本跡」關係。因此，在道物關係的層面上，成玄英直接將《老》《莊》中的本體之「道」解釋為「理」，例如《老子》二十六章有：「道者，萬物之奧」，成玄英疏為「道者，虛通之妙理，眾生之正性也。」^②「道」即是虛通之「理」，落實在萬物中為「正性」，賦予「理」價值規範意義，並且「虛通之理，常湛然凝然，非聲非色，無名無字。」^③成玄英的「虛通之理」具有兩個維度：其一，「虛」指的是「理」無形無狀、超越聲色卻又實存的本體特性；其二，「通」則強調「理」周行萬物，沒有滯礙的作用方式。以「虛通之理」破「有無」、「本末」的對立，正是成玄英重玄學立場的體現。

除了以「理」釋「道」，成玄英還通過「理」與「事」對舉，提出「理本」說。他認為《莊子》一書，

內則談於理本，外則語其事蹟。事雖彰著，非理不通；理既幽微，非事莫顯；欲先明妙理，故前標內篇。內篇理深，故每於文外別立篇目，郭象仍於題下即註解之，逍遙、齊物之類是也。自外篇以去，則取篇首二字為其題目，駢拇、馬蹄之類是也。^④

這段《序》不僅分析《莊子》內外雜篇的區別，還探討了篇名取名和註解的方式。從《莊子》的文本結構來看，內篇是在談哲學義理，從而別立篇目以概括其核心思想，外篇則側重具體事例的闡發，所以直接取篇首二字為篇名，意即內篇是《莊子》根本的哲學思想，外篇針對其思想而發。從郭象的註解方式來說，內篇之理深邃幽微，需要題下註以助於理解，外篇則不用。由此引出「理」與「事」

①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第253頁。

②（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第280頁。

③（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第258頁。

④（清）郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第7頁。

的辯證關係：「理」為「事」本，「事」因「理」而發。「理」本身玄妙難明，必須以具體之事來彰顯，事雖淺顯易懂，但無「理」則不通。這裏的「理事」關係實際上是「本跡」關係的延申，值得注意的是，雖然成玄英認為「理」與「事」互證，但是仍然將「理」置於根本的位置，正如解《莊》需要先明妙理，故內篇為先。

綜上所述，「理」在成玄英的思想體系中具有本體地位，一方面，「理」通生萬物，普遍存在；另一方面，通過「理」、「事」對舉，確立「理」為本的立場。這一哲學定位使「理」同時兼具雙重意義：既是自然宇宙的本根和依據，即自然之道；又是人事領域行為的價值標準，即應然之則。

二、自然：「理」的內涵與重玄極道

作為本體地位的「理」，既是萬物生成的內在秩序和依據，同時也是萬物存在的價值規範，成玄英將「自然」作為「理」的具體內涵，使之成為重玄學終旨。這一思想在《齊物論疏》有所闡釋：「言我稟受自然，其理已具。」生命一旦出現，「自然之理」自在其中。而

尋夫生生者誰乎，蓋無物也。故外不待乎物，內不資乎我，塊然而生，獨化者也。是以郭註云，自己而然，則謂之天然。故以天然言之者，所以明其自然也。（《齊物論疏》）

天即「自然」之義，具有非人格化、非主宰性的特徵，萬物的生成無需外在的條件，也不依賴主觀的意志和目的，是「自然而然」的自發狀態，郭象謂之「獨化」，強調個體之物本身具有的生長力量，賦予個體之物本身以價值肯定。

成玄英雖然一定程度上引用了郭象的「獨化」論，但是其提出的「自然之理」對萬物仍具有統攝性，這種統攝並非外在的強制力量，而是內在於萬物自然本性之中的潛在原理，既肯定個體自性，又著眼於世間的整體和諧。「自然之理」對萬物的統攝性表現在三個層面：首先，成玄英從「理」的普遍性維度指出「自然之理，穿通萬物，自晝及夜，未嘗止息。」（《外物疏》）「自然之理」萬物皆備，既在空間上普遍存在，且在時間上無止息；其次，「自然之理」作為萬物在本體層面平等的依據，「共自然之理而為徒類。是知帝王與我，皆稟天然，故能忘貴賤於君臣，遺善惡於榮辱。」（《人間世疏》）儘管君臣在社會屬性或政治地位上有差異，但是不同的人「共自然之理」，一切生命稟自然而生，具有生命源初意義上的平等，超越了世俗的價值判斷，不存在所謂的貴賤、善惡之別；最後，「自然之理」使得萬物各得其性，「自然之理，亭毒眾形，雖復脩短不同，而形體各足稱事，咸得逍遙。」（《駢拇疏》）萬物形態各異，但皆因稟受自然之理而自性具足，因而各有所適，其「理」一也。

「自然」即是「理」的具體內涵，其規範意義體現為「正眾生之性」。成玄英在《莊子·駢拇》的「彼正正者，不失其性命之情」處疏解云：

以自然之正理，正蒼生之性命，故言正也。物各自得，故言不失也。言自然者即我之自然，所言性命者亦我之性命也，豈遠哉！故言正正者，以不正而正，正而不正（之無）言〔之〕也。

（《駢拇疏》）

「自然」被確立為「正理」，是最高的準則，呈現為「性命之情」，即性命之真。但是成玄英並不將這一「正理」高懸在世人頭上，更不作為某種人為的強制規範，而是落實在個體身上，以「豈遠哉」、「即我之自然」申明「理」的具體化。所謂「正正」，俞樾認為有誤：

上正字乃至字之誤。上文云故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也，此云彼至正者不失其性命之情，兩文相承。^①

成玄英直接以「正正」解，可以窺得其正反互舉的思辨方法，他將「正正」解釋為「不正而正，正而不正」，意即不以外力之「正」干涉生命原本的「正理」，外力之「正」將導致「不正」的非自然的狀態，要破除「駢拇枝指」、「附贅懸疣」這類多餘之物。正正者，在於自正性命，也唯有「自正」，才是「自然」，自己而然。因此，成玄英提出「自然」為「正理」，既落實到每一具體的人，又肯定生命本身的「自正」能力，消解普遍規範與個體存在的張力。

基於「理」的「自然」內涵，成玄英將「自然」作為重玄終旨，明確提出「自然者，重玄之極道也。」^②何謂「重玄」？在《老子道德經開題》中，成玄英考察、評價了各家註老思想並提出應以孫登為正，其文有言：

嚴君平《指歸》以虛玄為宗，顧徵君《堂誥》以無為為宗，……今以孫氏為正，宜以重玄為宗，無為為體。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。^③

可見，「玄」有二義，一為「深遠」；一為「不滯」。其「深遠」在於「理」幽冥難察，非言象之表；「不滯」則在於「理」能會通萬物，無是無非。既不滯有，亦不滯無，又不滯於「不滯」本身，破除一切執著，甚至是語言和思維，即是重玄。成玄英在這裏雖然借用了佛教中觀學派的用語和表述方式，但其理論歸宿與佛教存在根本差異，佛教通過層層破執，最終達致的是「真空」，而成玄英認為破除一切滯礙之後，達致的是「自然」，肯定存在之物的本然狀態，即所謂「重玄極道」。

「自然」作為重玄的終旨，要達到「重玄之域」——「不滯」的境界，其實現路徑在於冥會「自然之理」，即成玄英所言：

和以自然之分，所以無是無非；任其無極之化，故能不滯不著。既而處順安時，盡天年之性命也。（《齊物論疏》）

通過和自然之分，任無極之化而能無是無非、不滯不著，人與外物和諧，從而實現保養性命，盡其

①（清）郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第288頁。

②（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第251頁。

③（唐）成玄英撰，尹志華點校：《老子道德經開題》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第231頁。

天年。更進一步，

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。（《天地疏》）

重玄至極者，既為人物所歸，還為鬼神所服，展現其引導眾生和超越性的力量。因此，「自然之理」具有本體和境界雙重含義，「自然」是重玄修證的指向，合「自然之理」是重玄的實現方式。基於此，成玄英批判了「乖自然之理」的表現，對「自然之理」的違背，導致的將是「失性害生」，「如其執言不能契理，既乖虛通之道，故盡是滯礙之物也。」（《則陽疏》）執著於言教，不明內在之理，既是認知的僵化，還影響到生存狀態，他稱這類人為「愚迷之人」，「不能法自然而造適，貴道德而逍遙，翻復溺人事而憂慮，滯囂塵而遷貿。」（《漁夫疏》）因此，成玄英發出感歎：「玄道至極，自然之理，欲不從順，其可得乎！」（《大宗師疏》）明悟「自然之理」成為存在本身的必然。

綜上所述，「自然」作為「理」的具體內涵，從三個維度展開：從本體層面而言，萬物的生命稟自然而生，其「理」具備，適性自足；從價值層面而言，「自然之理」可以正眾生之性，合「自然之理」全生養性，違「自然之理」則失性害生；從境界層面而言，「自然」是重玄修證的終極目標，冥會「自然之理」是證悟過程的實現方式。

三、「窮理盡性」：理想境界與修養方法

「自然之理」萬物具備，然而世人若不明其理且有違背之舉，將喪失自然之性。針對世人執滯愚迷、不能冥會大道至理的困境，成玄英進一步提出「窮理盡性」的理想境界和「遣」與「忘」的修養方法。「窮理」即意味著「盡性」，成玄英以「自然」貫通客觀之理和主體心性，主張人對自身存在的自覺，對「理」的體證不在別處，而在自身。他在《老子道德經義疏》提出：「人常能無欲無為、至虛至靜者，即能近鑒己身之妙道，遠鑒至理之精微。」^①冥道會理的修養發力之處在於人之內心的虛靜，通過觀照自身能體悟生命之妙道，進而通達精微之至理，因此，「窮理」即是「盡性」，「盡性」可以「窮理」，二者相即相融，共同指向重玄境界。

「窮理盡性」作為理想境界具體表現為「內」與「外」兩方面，成玄英將其概括為「內放其身，外冥於物」，並通過天人對比揭示。《大宗師疏》有：

天之所為者，謂三景晦明，四時生殺，風雲舒卷，雷雨寒溫也。人之所為者，謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，幾所施為也。知天之所為，悉皆自爾，非關修造，豈由知力！是以內放其身，外冥於物，浩然大觀，與眾玄同，窮理盡性，故稱為至也。

這段論述展現了根本性的天人分野，天道的運行在於晝夜交替、四時更迭，其本質是「自爾」，是

①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第234頁。

自然自發的過程，非人力所能及；人道活動則在於手腳耳目執能和心智認知，這既給予世人明理體道的可能，又潛藏著陷入主觀妄執的危險。由此，成玄英認為不害其生在於明白天人之別，並且順自然之理而行，把握能為、該為的邊界。「窮理盡性」之人，在「內」的維度上，可以安頓自身，持守本真之性。「靈鑒洞徹，窮理盡性，斯極物之真者也。而應感無方，動不傷寂，能守其本。」（《天道疏》）內心的靈明洞徹可以超越形聲表像，洞見萬物本質之「理」，不管外在境遇如何變動，在接事應物時始終保持生命本真，不失根本。在「外」的維度上，破除物我隔閡，達至「混同一體」的圓融境界。《則陽疏》有：「智周萬物，窮理盡性，物我不二，故混同一體也。」這種境界超越了主客對立，主體消解妄念執著，沒有滯礙，在「理」的層面與萬物相通。

關於「窮理盡性」境界的實現路徑，成玄英提出「遣」的修養方法，「遣之又遣，故深之又深。既而窮理盡性，故能物眾物也。」（《天地疏》）「遣」這一方法，他在《老子道德經義疏》闡明：

向一中之道破二偏之執，二偏既除，一中還遣。今恐執教之人住於中一，自為滿盈，言不盈者，即是遣中之義。^①

「遣」包含了兩個階段，第一階段是用「一中」破除「二偏之執」，「二偏」即各執一端的情況，「一中」則是不局限於兩端，取其中道，例如成玄英提出的「本跡」關係，「本」與「跡」皆是一端，因此又提出「本跡相即」的命題；然而，這種「一中」立場本身可能成為新的執著，因此需要進入第二階段，即「一中還遣」，從而避免陷入另一種形式的僵化。所謂「執教之人住於中一，自為滿盈」便是成玄英對執著於中道之人的批評，針對的是當時流行的佛教「非有非無」命題的弊病，正如湯一介先生指出：「蓋因為如果執著僧肇『非有非無』的『不真則空』的理論，那麼從一方面說，它也是一種執著。」^②

成玄英運用「遣」的兩個階段來解釋「玄之又玄」，他在《老子道德經義疏》說：

深遠之玄，理歸無滯。既不滯有，亦不滯無。二俱不滯，故謂之玄。玄之又玄。有欲之人，唯滯於有。無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。……前以一中之玄，遣二偏之執。二偏之病既除，一中之藥還遣。唯藥與病一時俱消，此乃妙極精微，窮理盡性。^③

「玄之又玄」即「重玄」，「重玄之域」的本質在於「自然之理」虛通不滯的特性，徹底超越一切人為造作和偏執。這種對「一中之藥」本身的祛執，恰恰是「自然」的詞中之義，「自然」蘊含著反目的論的特徵，《莊子·刻意》篇批判了五類「偏滯之人」，不管是「離世異俗」的山谷之士，還是「語仁義忠信」的平世之士，抑或是「就藪澤，處閑曠」的江海之士等，都陷入僵化的生存方

①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第237頁。

② 湯一介著：《早期道教史》（增訂版），北京：中國人民大學出版社，2015年，第259頁。

③（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第234頁。

式，成玄英指出這些「一曲之士」的根本缺陷在於「其術止於此矣」，遠離了真正的「自然」之道。因此，作為「重玄極道」的「自然」既是方法也是目的，它不僅是對二元對立的超越，更是對超越行為本身的再超越。

在闡明「遣」的方法之後，成玄英又指出了「遣」的對象。首先是「有無雙遣」，「夫修道之夫，日損華偽，既而前損有，後損無，有無雙遣，以至於非有非無之無為也。」（《知北遊疏》）「有無雙遣」實際上就破除對本體和功用各執一端的立場，主張「即體即用」，反對將本體與現象割裂的認知；其次是「是非雙遣」，「唯彼我兩忘，是非雙遣，而得環中之道者，故能大順蒼生，乘之遊也。」（《齊物論疏》）是非來源於彼我對立，各出於己的立場，導致自我與他者的界限越來越封閉，因此以「彼我兩忘」消解認識主體的對立，以「是非雙遣」超越價值判斷，在「環中之道」實現應物無窮。此外，成玄英還提出「身心雙遣」，「虛沖凝淡，寂寞無情，同槁木而不榮，類死灰而忘照。身心既其雙遣，何行動之可知乎！衛生之要也。」（《庚桑楚疏》）意即全形保生之要在於既不放縱形體和感官，追求耳目聲色的享樂；也不執迷於情感和欲望，內心凝淡虛靜，追求形神俱妙。

總言之，「遣」的對象由「遣」的目標決定，《達生疏》有：「夫遣之又遣，乃曰精之又精，是以反本還元，輔於自然之道也。」、「遣」這一行為是為了「反本還元」，回歸生命本真，持守自然之性，那麼「遣」的對象便是不屬於人之本有的，傷害自然性命的一切事物，最終達致「窮理盡性」。

餘 論

成玄英思想體系中的「理」具有具有本體論意義上的至高地位，以虛通無滯為存在方式，以「自然」為具體內涵。「自然之理」萬物具備，正眾生之性，但是世人不明其理，背道乖真，基於此，成玄英提出心證「自然之理」而達致「重玄極道」的修行指向，通過「窮理盡性」實現天道與心性的貫通。

從哲學史的角度來說，成玄英以「理」釋「道」是對魏晉玄學的總結與超越，並且通過吸收佛教思想的思辨方法，推動道家哲學的理論深化；從宗教層面來說，成玄英以「理」為本的思想，建構了一套從本體到工夫的完整的理論框架，最終落實到現實人生如何生存的實踐指導，強調內在心性的修養，實現思辨理性與宗教實踐的有機統一。可以說，在初唐時期佛道論爭日趨激烈，且涉及政治地位的時代背景下，成玄英為捍衛道教作為本土宗教的思想立場作出了不可磨滅的貢獻，為道教在日益多元的文化競爭中的發展奠定了理論基礎，豐富了中國優秀傳統文化資源。

道教思想與諸宗教之比較、對話

論智顛在《童蒙止觀》中對道教煉養術的融攝

萬明旭*

提 要：《童蒙止觀》作為智顛天台止觀體系的入門書，系統融攝了道教煉養術的多元面向。本文通過文獻梳理與思想史溯源，探討智顛對道教形體調養、呼吸按摩、守一之術與氣法修煉等技術的選擇性融攝。這一融攝既源於解決「禪病」的實踐需求，也深受南北朝佛道交融的時代思潮影響，更關鍵的是通過判教體系將道教煉養術定位為「天人乘」方便法門。綜合而言，智顛在《童蒙止觀》中承認道教煉養術的作用與價值，又通過佛教化改造確立其從屬地位，反映了他的宗教觀。

關鍵字：智顛；《童蒙止觀》；道教煉養術；判教；佛道關係

《童蒙止觀》，又稱《小止觀》或《修習止觀坐禪法要》，由隋代天台宗四祖智顛大師（538-597）撰著。該書寫定於天台宗創立初期，旨在為初習止觀者提供一套系統而切實可行的禪修指南。全書依修證次第，分具緣、訶欲、棄蓋、調和、方便、正修、善發、覺魔、治病、證果十科，系統闡述「止」（定）與「觀」（慧）二法，內容涵蓋從前期準備、身心調適到境界辨析乃至最終證果的完整修學體系，是一部完備的天台宗信仰實踐的入門實踐手冊，常被視作《摩訶止觀》的節略本^①。

然而，在這部純然佛學的修行綱要中，卻可見若干與道教煉養術（也就是修煉與養生之術）形態相似的修習方法，如調息、調身及對治禪病之方等。這些顯見的相似性引發了一個值得深究的問題：作為佛教一代宗師的智顛，是如何看待並處理這些外來文化資源的？本文即嘗試通過對《童蒙止觀》中道教煉養技術的具體分析，探究智顛大師對道教方術的實際攝取程度與其判教立場，以期發現其構建天台止觀體系時處理其他宗教實踐的方式。

一、《童蒙止觀》所出現的道教煉養術

（一）形體之煉養

智顛大師在《童蒙止觀》中明確提出，雖然佛法追求的是出世間的解脫，但其修證過程必須依託於現實的身體「有漏幻軀」。他以工匠制陶為喻，強調「欲造陶器，先治泥胚」，形象地說明了調理身心是成就禪觀的基礎前提。為此，他系統提出了「初修五事」，分別是調食、調睡眠、調身、調息、調心，作為禪修的前行準備。

以調食、調睡眠為例，在智顛大師看來，所謂：

* 作者簡介：萬明旭，男，江西南昌人，博士，現為道教義理學研究會會長、《道教義理》期刊執行主編、海峽道教學院教師，研究方向為：道教義理、佛道交涉。

①（隋）智顛著，李安校釋：《童蒙止觀校釋》，北京：中華書局，1988年，第5頁。

夫食之爲法，本欲資身進道；食若過飽，則氣急身滿，百脈不通，令心閉塞，坐念不安；若食過少，則身羸心懸，意慮不固。

調睡眠者……當覺悟無常，調伏睡眠，令神氣清白，念心明淨。^①

這些關於通過節制飲食、調控睡眠來保持身心清淨、思維明澈的觀點，不難看出這與道教形體方面的煉養術存在關係。概因佛教之中雖然有強調對飲食、睡眠的節制，但其是以持守戒律爲出發點來考量的，比如《雜阿含經》所說：「守護根門，飲食知量，初夜、後夜，覺悟精進，觀察善法，樂分別法，樂修梵行，離於睡眠，心不疑法，斯有是處。」^②而在道教看來，「節嗜欲」、「固精神」，是追求長生久視、形神合一之基礎，以此提升神氣，如智顛所說的「令神氣清白」。

如果通過瞭解東晉南朝時期的道教煉養方法與理念，就能夠更好的厘清這件事情。《太上洞玄靈寶六齋十直聖紀經》云：「節食齋，可以和神保壽，斯謂祭祀齋，中士所行也。」^③所謂「齋」，即道教的齋法，強調清靜心神以此體合大道。這裏的「節食齋」就是道教齋法的一種，修習之後可以通暢精神、延長壽命，爲更高深的「心齋」作準備。南朝道教高士陸修靜（406-477）亦宣導「以淡泊爲心，虛無爲意，中和爲主，少食爲本，念道存神」^④，將飲食的節制與心神的專一關聯，視其爲存神念道的重要前提。

與此同時，道教煉養同樣強調對睡眠的約束。《洞神八帝元變經》要求修行者「獨在齋室，清淨勤恪，專念神形，不得懈怠睡眠，以致驕慢」^⑤，認爲過度睡眠會導致精神懈怠與驕慢之心，妨礙專精修行。可見，通過主動調節睡眠時間長短以保持神氣的清明與專注，是道教維繫良好修行狀態的重要手段。

智顛大師在構建其止觀前行體系時，攝取了道教這些行之有效的形體煉養方法，他將道教的「節食」與「節眠」的修養生息之法，轉化爲「調食」與「調睡眠」，並解釋爲減少飲食與睡眠是爲了「資身進道」、「神氣清白，念心明淨」，這也體現了其有採納對《黃帝內經》中的情志養生與「天人合一」的中國傳統文化色彩^⑥，以及道教藉形煉神觀念的理解與吸收。

（二）呼吸之煉養

智顛大師在《童蒙止觀》中不僅重視形體的調養，同樣將呼吸的調節視爲禪修的重要基礎。在「調和第五」中，他對調息法門作了精要闡述，提出理想的氣息狀態應當是「不聲不結不粗，出入

①（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 465b20-22。

②（南朝宋）求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 71a16-19。

③《太上洞玄靈寶六齋十直聖紀經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第4冊，第185頁。後文所引《道藏》皆爲此版本，故節略部分資訊。

④《太上洞玄靈寶法燭經》，《中華道藏》，第4冊，第416頁。

⑤《洞神八帝元變經》，《中華道藏》，第4冊，第498頁。

⑥參見魏春、張卓文、董祺然：〈智顛《童蒙止觀》所蘊含中醫學術思想研究〉，《浙江中醫藥大學學報》2022年第2期，第204頁。

綿綿，若存若亡，資神安隱，情抱悅豫，此是息相也」^①。這種對呼吸的把握，要求在進入禪修之前先達到氣息綿長微細、若有若無的境界，從而使心神獲得安寧，情緒保持愉悅。但實際上，這種對呼吸的運用亦為早期道教所專長之事。

佛教內部傳統亦有注重呼吸的方法，但多指「數息觀」，亦或「安那般那念」(Anapanasati)，如《坐禪三昧經》稱：「一心念息入出若長若短，譬如人怖走上山，若擔負重、若上氣，如是比是息短……是故知息遍諸身，除諸身行，亦念入出息。」^②這裏強調的是對呼吸頻次的專注，以達到內心安定的境界。而道教中的呼吸法門是「吐納」，認為吸取生氣，吐出死氣就能長生延壽，如《莊子·刻意》「吹呵呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣」^③。二者有明顯的差別。早期道教的呼吸法較為簡單，只是加長單次呼吸的時間。隨著道教眾術的發展，這種方法亦得到晚上。陶弘景(456-536)在《養性延命錄》中分享了他的體悟：「凡行氣，以鼻納氣，以口吐氣，微而引之，名曰長息。」^④不僅如此，南朝道教人士還對呼吸行氣的外在環境有一些要求，《正一法文修真旨要》記載：

諸所攝養，皆須調和氣息，每以人定靜時，寬衣大坐，背倚軟物，緩衣解帶，放縱身體，應念性情，平等死生，無二欲，使心平，心平則氣調，無損，故日能不以生為生者，是乃真於養生也。^⑤

可見，作為法門的吐納調息不能隨意行持，需要有安靜的客觀環境、穿著寬鬆的衣服，心中也需要停止各類念頭，唯有如此，才是真正得到了這項技術的核心。如果日常加以運用，那麼在「呼吸精氣，獨立守神」的「真人」體驗下，心空境隱(需智慧鑒別)，自會百病祛除，身體平和。^⑥

除了智顛大師在《童蒙止觀》中所給出的「調息」與道教呼吸煉養術相同以外，結束禪定時的方式亦相似。通過以下表格，可以更為直觀地發現這種「相同」：

出處	具體操作原文	技術分類	操作要點
《童蒙止觀》	欲出定時，應前放心異緣，開口放氣，想從百脈隨意而散，然後微微動身。次動肩、膊及手、頭、頸。次動二足，悉令柔軟。次以手遍摩諸毛孔。次摩手令暖，	1. 調息 2. 循序動身 3. 全身按摩 4. 眼部保養	1. 先以意念引導內氣消散 2. 按肩→臂→手→頭→頸→足的次序緩慢活動 3. 用手按摩全身皮膚 4. 手掌搓熱溫敷眼睛

① (隋)智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 466a6-8。
 ② (東晉)鳩摩羅什譯：《坐禪三昧經》，CBETA, T15, no. 614, p. 275b20-c3。
 ③ (晉)郭象註，(唐)成玄英疏：《莊子註疏》，北京：中華書局，2011年，第287頁。
 ④ (南朝梁)陶弘景著：《養性延命錄》，《中華道藏》，第23冊，第650頁。
 ⑤ 《正一法文修真旨要》，《中華道藏》，第8冊，第359頁。
 ⑥ 參見魏春、張卓文、傅曉璿等：〈基於中醫理論解讀《童蒙止觀》觀息養生法要〉，《中華中醫藥雜誌(原中國醫藥學報)》2022年第6期，第3019頁。

	以掩兩眼，然後開之。 ^①		
《大洞真經精景按摩篇》	臥起當平氣正坐，先叉兩手，乃度掩項後，因仰面視上，與項爭，使項與兩手爭也，為之三四止，使人精和血通，風氣不入。 ^②	1. 調息正坐 2. 項手對抗式導引	1. 平穩呼吸，端正坐姿 2. 雙手交叉抱頸，仰頭形成抗力，重複3-4次
《導引經》	清旦未起，先啄齒二十七，閉目握固，漱滿唾，三咽氣，尋閉不息自極，極乃徐徐出氣，滿三止；便起狼踞鴉顧，左右自搖，亦不息自極，復三；便起下林，握固不息，頓踵三還，上一手，下一手，亦不息自極三；又叉手項上，左右自了掖，不息復三；又伸兩足及叉手前卻，自極復三。 ^③	1. 叩齒 2. 握固 3. 咽津 4. 閉氣 5. 仿生導引 6. 關節旋轉	1. 叩齒14次 2. 握拳固氣 3. 吞咽唾液 4. 閉氣至極 5. 模仿狼蹲、鴉回頭等動作 6. 頓足、轉頸、伸展四肢
《上清修身要事經》	以手按兩眉後小穴中三九過，又以手心及指摩目下顴上，又以手旋耳行三十過，次以手逆乘額三九過，口傍咽液，多少無數也。 ^④	1. 穴位按壓 2. 面部按摩 3. 耳部按摩 4. 額部按摩 5. 咽津	1. 按壓眉後穴位27次 2. 按摩眼眶下顴骨部位 3. 按摩耳部30次 4. 逆向按摩額頭27次 5. 伴隨吞咽唾液

不難看出，智顛大師確實參鑒了道教的導引按摩方法，只不過他選擇了其中適用於禪修調身的部分，比如調息、循序動身、按摩，而沒有用叩齒、握固等道教特點十分明顯的內容。當然，他的目的也是為了一方面解決僧人長期坐禪導致的氣血壅滯、關節僵硬等實際生理問題，為深入禪觀提供必要的一種保障；另一方面糅雜中國傳統道術的養生技巧，適合中國人的修習口味^⑤。

① (隋)智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 466b18-25。

② 《洞真西王母寶神起居經》《中華道藏》，第2冊，第301頁。

③ (南朝梁)陶弘景著：《養性延命錄》，《中華道藏》，第23冊，第651頁。

④ 《上清修身要事經》，《中華道藏》，第2冊，第375頁。

⑤ 參見魏春、張卓文：〈論《童蒙止觀》調息入靜法對現今社會養生的價值〉，《浙江中醫藥大學學報》2019年8期，第758頁。

（三）守一、氣法之煉養

前文所述形體和呼吸的煉養，主要著眼於禪修前的身心準備與調節，屬於預防性的養護。而在實際的禪修過程中，僧眾仍難免遭遇身心失調而引發的各類「禪病」。對此，智顛大師在《童蒙止觀》「治病第九」中專門論述了對治方法，其中明顯攝取了道教氣法與存思的煉養方法。

智顛大師開章明義地分別指出了坐禪的正向效果與失敗後果：

夫坐禪之法，若能善用心者，則四百四病自然除差；若用心失所，則四百四病因之發生。是故若自行化他，應當善識病源，善知坐中內心治病方法。一旦動病，非唯行道有障，則大命慮失。^①

由此一來，修習禪定不僅要懂得如何修習好的內在理論與技術，還要知道過程中出現的病症該如何治理。在「以止治病」方面，《童蒙止觀》記載：「次有師言：『臍下一寸名憂陀那，此云丹田。若能止心守此不散，經久，即多有所治。』」^②由於早期中國佛教沒有如果道教的形神修煉方法，因而智顛無法從漢譯佛典中攝取名詞來轉化道教之術，所以他索性改稱道教丹田修持為梵文「憂陀那」，意圖指向這是印度佛教固有之法，但這種方法實際上就是指道教的「守一」之術。

「守一」是指道家在修煉中，在身心安靜的情況下，把意念集中在體內某一部位。《老子》第十章中的「載營魄抱一，能無離乎」即指守一。^③早期道教經典《太平經》也強調：

有一身與精神常合並也。形者乃主死，精神者乃主生，常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生，常合即為一，可以長存也；常患精神離散，不聚於身中，反令使隨人念而遊行也。^④

這也就是說，身體、精氣、神識三者各有生死之用，相合才能保障生命的健康，所以形體要通過守一來完成精氣與神識的統一，能量不外耗散，自然就能治病消災乃至於長生，因而道教還有「身清神則寧，皇一守丹田」^⑤之說。智顛大將這種源出道教的修煉方法納入止觀體系時，同樣肯定其「如是種種說，用止治病之相非一。故知善修止法，能治眾病」^⑥的宗教醫療價值。

此外，在「以觀治病」方面，《童蒙止觀》還引述了道教的六字氣訣：

有師言：「但觀心想，用六種氣治病者，即是觀能治病。」？何等六種氣？一、吹，二、呼，三、嘻，四、呵，五、噓，六、呬。此六種息，皆於唇口之中，想心方便，轉側而作，綿

①（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 471b5-9。

②（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 471c15-17。

③參見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第973頁。

④《太平經鈔》，《中華道藏》第7冊，第312頁。

⑤《太上洞玄靈寶升玄內教經中和品述議疏》，《中華道藏》，第5冊，第138頁。

⑥（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 471c25-26。

微而用。頌曰：「心配屬呵腎屬吹，脾呼肺呬聖皆知，肝藏熱來噓字至，三焦壅處但言嘻。」^①

這裏所謂的「有師」，實際上指稱的是陶弘景。陶弘景《養性延命錄》中提出：

凡病之來，不離於五臟，事須識根，不識者勿爲之耳。心藏病者，體有冷熱，呼吹二氣出之。肺藏病者，胸背脹滿，噓氣出之。脾藏病者，體上游風，習習身癢、疼悶，唏氣出之。肝藏病者，眼疼，愁憂不樂，呵氣出之。已上十二種調氣法，依常以鼻引氣，口中吐氣，當令氣聲逐字吹、呼、噓、呵、唏、咽吐之。^②

兩相對照，可見智顛大師幾乎全盤接受了這套道教的氣法治病體系。從中醫學角度來看，六字訣法可以重建腰椎局部的穩定性，通過按摩腰腹部，激發位於腰部脊柱兩側的腎中精氣，使腎中精血得到更好的充養，從而起到固本充元、滋腎補精、保養腎臟、壯腎健腰的作用。^③而長期坐禪又比較容易引發這些問題，可見其治療針對性還是比較強的。

當然，對於這些源自道教的治病法門，智顛也很客觀的看待：「如是等種種說，用觀治病，應用不同，善得其意，皆能治病。」^④他不僅熟悉道教的方法，還認可這些方法的療效，更將其納入天台宗的禪定體系之中，並創作出「十二調息法」，以不同氣息配合觀想。這種方法也不是像六氣法那樣屬於導引術，而是某種禪觀，且頗像道教的「調氣」。^⑤當然，相比於補氣，他還是更認可外丹之學。^⑥這也表示著，他在佛教中國化之路上，有著對中國傳統宗教中某些特定面向的融攝，以更好的貼切中國的文化土壤與信仰氛圍。

二、智顛融攝道教煉養術的原因

（一）禪定之現實需求

南北朝時期，佛教禪修實踐面臨著一個需要解決的現實難題，也就是長期坐禪導致的各種「禪病」。智顛大師在《童蒙止觀》中明確指出，修行者若方法不當，就有可能引發「四百四病」的困擾。這種對禪修過程中身體健康問題的關注，必然會促使他積極尋求有效的對治方案。從現代醫學角度看，長期保持坐姿確實會導致氣血運行不暢、筋骨勞損等問題，這在當時的禪修實踐中尤爲突出，北涼宗室成員沮渠京聲（?-464）甚至專門從《雜阿含經》中譯出《治禪病祕要法卷》兩卷，也可以爲這一社會現象提供佐證。^⑦

①（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, pp. 471c26-472a3。

②（南朝梁）陶弘景著：《養性延命錄》，《中華道藏》，第23冊，第651頁。

③ 廖億婷：《隋唐五代時期腰痛候導引法研究》，南昌：江西中醫藥大學碩士學位論文，2024年，第24頁。

④（隋）智顛著：《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, p. 472a17-19。

⑤ 參見李四龍：〈天台智者疾病觀與佛道交融〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2019年第2期，第70頁。

⑥ 吳忠偉、徐明生、駱海飛著：《天台止觀與唐宋道教修持——中國後期佛教「修道」之術的互攝及其形態演化》，北京：宗教文化出版社，2021年，第17頁。

⑦（南朝宋）沮渠京聲譯：《治禪病祕要法卷》卷上，CBETA, T15, no. 620, p. 333a9。

需要意的是，當時佛教界對身體的主流認知可能限制了相關調治方法的發展。早期中國佛教傳統教義中對身體的觀念，普遍視爲是「四大假合」的幻軀，如慧遠（334-416）在《明報應論》中所言：「夫因緣之所感，變化之所生……故四大結而成形。形結則彼我有封。」^①這類觀念本質上是爲了明確世間一切現象不過是因緣所生法，無常無定、無去無來，本來是有助於人們對於心理障礙的突破，但在禪修實踐層面來說，有可能使當事人對身體健康的具體維護不是那麼注重。

正是在這樣的背景下，道教的煉養術以其系統完善的身心調治方法，進入了當時佛學大師們的視野。《續高僧傳》記載的北朝曇鸞大師（476-542）南下求法之事頗具代表性：

鸞曰：「欲學佛法限年命促減。故來遠造陶隱居求諸仙術。」……鸞尋致書通問。

陶乃答曰：「去月耳聞音聲。茲辰眼受文字。將由頂禮歲積。故使應真來儀。正爾整拂藤蒲具陳花水。端襟斂思竚聆警錫也。及屈山所接對欣然。便以仙經十卷。」^②

北朝曇鸞大師曾因身體患病南下向陶弘景學習長生仙方的先例，並將仙道歸於淨土法門^③。這一先例充分顯示了佛教高僧對道教煉養術實用價值的認可。這一事件也反映了當時佛教界對身體健康與修行關係認識的轉變，也有可能影響了智顛對禪修方法的認知。

不過，若論對智顛的影響，更爲直接的應該來自天台宗二祖慧思（515-577）。慧思曾在《誓願文》中明確表達了融通道教修煉方法的立場：

我今入山修習苦行，懺悔破戒障道重罪。今身及先身是罪悉懺悔，爲護法故求長壽命。不願生天及餘趣，願諸賢聖佐助我。得好芝草及神丹，療治眾病除饑渴。常得經行修諸禪，願得深山寂靜處。足神丹藥修此願，藉外丹力修內丹。欲安眾生先自安，己身有縛能解他縛。^④

慧思深感修習佛法需要有身體保持健康狀態，不產生疾病，使自身安健了才能更好幫助調節其他人的心靈問題。只不過他沒有在當時的漢譯佛典中找到一個自己滿意的方式，於是他轉向到了道教的服餌求仙信仰之中。經過實驗，慧思認爲通過修煉道教的各類術法，使自己的身體狀況有明顯的改善，於是他認爲道教的術法值得作爲通向佛教涅槃的橋樑。^⑤就此而論，這種援道入佛的思想無疑會對其嗣法弟子智顛產生了相應的影響。^⑥

智顛作爲當時禪定實踐的集大成者，清醒地認識到「身安則道隆」的現實情境。因此，他必然會攝取道教在調食、調睡眠、導引、吐納等方面的成熟方法，並通過佛教化的改造，將其轉化爲禪修前行的準備工作和疾病對治的有效手段。

① 參見（南朝梁）僧佑：《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 33c9-16。

② （唐）道宣編集：《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 470b10-17。

③ 魏式岑著：《曇鸞大師由仙轉佛之學思歷程研究》，臺北：花木蘭出版社，2014年，第47頁。

④ （後魏）慧思：《南嶽思大禪師立誓願文》，CBETA, T46, no. 1933, p. 791c11-17。

⑤ 張利文：〈早期天台禪師之禪法與長壽養生〉，《雲夢學刊》2017年第4期，第107頁。

⑥ 潘桂明著：《智顛評傳》，南京：南京大學出版社，1996年，第454頁。

（二）思想之時代背景

智顛對道教煉養術的融攝，也需要必須置於南北朝中後期至隋初這一特定歷史時期的宏大背景中加以理解。這個時代不僅見證了政治上的分裂與統一，更孕育了思想文化領域的深度交融與創新。就這個意義來說，智顛的學術創造，可被視為是此時代精神的例證。

就外來文明在中國思想發展而言，必離不開對本土文化的創造性轉化與創新性發展。自觀佛教傳入漢地以來，初期便多有借助道家道教之學說與技術，如湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中指出：

然佛教之傳播民間，報應而外，必亦借方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也……
然佛教之傳播民間，報應而外，必亦借方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也。^①

東晉道安法師（312-385）更開「格義佛教」，六家七宗更是多以《老》《莊》闡發釋家道理。雖然這些思想流派逐漸被更成熟的佛學體系所超越，但其留下的影響卻不容忽視。這種融通不僅體現在佛學內部南北學風的整合，更表現在三教關係的重新建構上。值得注意的是，當時的佛教高僧大多具有深厚的傳統文化修養，如慧遠「博綜六經，尤善老莊」，僧肇（384-414）「每以莊老為心要」，這種知識結構使他們能夠遊刃有餘地在不同思想體系間進行對話和取捨。

具體到智顛大師的個人經歷，我們更能看清這種時代烙印。他生於梁武帝大同四年（538），卒於隋文帝開皇十七年（597），恰好經歷了從南北朝分裂到隋朝統一的關鍵時期。早年他在湖南、湖北等地遊學，這些地區正是道教上清派的重要傳播區域。雖然目前沒有文獻直接記述智顛與當時的上清家們有過交集，但這種地域文化環境，也難免會使他與對道教的煉養方法有接觸。

還有一點，隋朝統一後推行的文化政策具有明顯的整合特徵，宗教方面亦是如此。隋文帝在信仰政策上選擇佛道並崇，其用道經紀元「開皇」為年號，並在開皇元年（581）即下詔書：

法無內外，萬善同歸，教有深淺，殊途共致。朕付膺道化，念存清靜，慕釋氏不二之門，貴老生得一之義，總齊區有，思至無為，若能高蹈清虛，勤求出世，鹹可獎勵，貽訓垂範。^②

這種官方對佛道並尊的態度，也促使佛教必須積極回應多元宗教並存之現象。智顛大師作為當時佛教界的領袖人物，並受到帝王之禮遇，他很有可能在這樣的情況下意識到要建立具有中國特色的佛教體系，就必須妥善處理與道教的關係。他在《摩訶止觀》中提出的修習外道法門時只要「無漏心修，還成正法，是為巧慧」^③，實際上為攝取其他宗教方法提供了理論依據。

就此來說，南北朝後期到隋初的佛道關係，由陶弘景之茅山宗到智顛的天台圓教，不僅可見佛

① 湯用彤著：《魏晉南北朝佛教史》（上冊），上海：上海人民出版社，2015年，第133頁。

② 《全隋文卷一·五嶽各置僧寺詔》。

③ 〈隋〉智顛：《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 48b16。

道關係形態之轉化^①，也即徹底的拒斥到相容的態度轉化。

（三）納入判教體系

通過前述的理論分析，可以明確的是智顛對道教煉養術的融攝，不是一種「拿來主義」，而是有其內在理路的。畢竟他還是持批評立場來看，有些修習者之所以修習止觀，其目的是為了延年益壽，得道升天，這是把止觀的作用浪費掉，並沒有得到止觀的根本；欲成佛道、了脫生死才是止觀的真正意義。^②不過，就智顛融攝道教術法之事來說，最為深層的原因，應該還是源自於他判教體系進行定位與轉化的結果。

所謂判教，即「判釋釋迦一代時教」。南北朝佛教判教多以「漸」、「頓」之說，前者依次序從十信滿心初發正覺念，到十住、十行、十回向、十地，以至於等覺、妙覺之果，曆三大阿僧祇劫方能成佛果地；後者頓悟心性，體認本自清淨圓滿體，當下成就。其後更開多重判教方法，雖有不同，但大體而言都是為了厘清佛教內部眾多經典與法門之間看似矛盾、實則有機統一的關係，而建立的層次化、系統化的信仰結構。天台宗學判教，是智顛所開創的「藏、通、別、圓」四教體系。所謂藏教，指小乘聲聞之法，以《阿含》經系為代表；通教，以指般若中觀之法，以《般若》經系列為代表；別教，指唯識無境之法，以《楞伽經》《勝鬘經》為代表；圓教，指三乘歸一之圓滿法，以《法華經》《涅槃經》《華嚴經》為代表，是無所不包的教法。

在智顛的判教體系中，雖然並未把道教視作是佛法，但是在其思想中卻有這種潛在的表述。他在《維摩經玄疏》中說：

問曰：「諸論，天人所有經書依何而造？」

答曰：「法身菩薩住諸三昧、生人中，為天人師，造論作諸經書……《清淨法行經》說：『摩訶迦葉，應生振旦，示名老子。設無為之教，外以治國；修神仙之術，內以治身。』」^③

《清淨法行經》今日佛教界與學術界已經斷為是疑偽經。在東晉南朝有不少這樣的佛教疑偽經宣揚中國古代聖人不過是佛的化身或者菩薩，以此完成他們「救度眾生」的神聖使命。^④不過這並不影響我們可以通過材料看出來，智顛顯然是把道教神仙觀念視作天人教法（天乘），是法身菩薩所開創，亦屬佛教的一個部分。可見，他對於道教的態度是「願意實行招安以為我所用的」，可以「作為方便教門而被納入到佛教體系之中」^⑤。

從佛教義理角度來說，《四教義》給了這樣的一種安立不同教法有了可能性：「夫眾生機緣不

① 參見吳忠偉、徐明生、駱海飛著：《天台止觀與唐宋道教修持——中國後期佛教「修道」之術的互攝及其形態演化》，北京：宗教文化出版社，2021年，第22頁。

② 原慧竹：《慧思止觀修證與見地研究》，成都：四川省社會科學院碩士學位論文，2018年，第40頁。

③ 〈隋〉智顛：《維摩經玄疏》，CBETA 2025.R2, T38, no. 1777, p. 523a9-17。

④ [荷蘭]許理和 Erik Zürcher 著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國——佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2017年，第462頁。

⑤ 參見韓煥忠著：《天台判教論》，成都：巴蜀書社，2005年，第234頁。

一，是以教門種種不同。」^①是以，圓滿的法身如來開設諸教法，以便不同人的根器以應不同類別；在這個意義上，不論世、出世法都屬於佛法。基於此原則，道教的煉養術因其在調身、治病、安定心神方面的切實效用，被智顛判定為一種有益的、屬於天人層次的「方便法門」，也就情有可原了。

或許正是出於這種判攝，智顛將融攝了道教煉養方法的《童蒙止觀》明確判為「小止觀」，意圖在於表示，道教的煉養術，如同渡河之筏，僅為「入門接引之方便」，其價值在於為初學者提供一個安穩的身心基礎。然而，一旦藉此筏登岸，進入更高階的禪觀修行，則必須「舍筏登岸」，超越對身體的執著和對長生久視的追求。

三、結論

中國宗教傳統具有和合共生的發展特質，不同信仰體系在歷史中始終保持著相互借鑒與交融的平衡。智顛身處南北朝至隋初的政治統一進程，親歷了佛道二教從衝突到互鑒的復雜歷程，這一獨特境遇勢必會造就其思想體系的多元性。《童蒙止觀》中系統呈現的道教煉養術從形體調養、呼吸修煉到守一氣法，就是個很好的事例。

在《童蒙止觀》之中，智顛融會中印佛典，吸收道教醫學理論與及修持方式^②，其中原因：一方面原因在於，他長期禪修實踐中觀察到的「禪病」問題，促使他尋求有效的對治方案；另一方面，時代思潮的融合特質與師承譜系，為他向道教的技術借鑒提供了可能性。而最為關鍵的是，作為天台宗的實際創立者，智顛必須通過其判教體系對這些同在一個發展空間中的多元宗教進行準確定位。本文認為，這正是他既積極融攝道教煉養術，又始終與之保持張力的根本原因。

可以看到，在實踐層面，智顛充分肯定煉養術調理身心的實效性，並將其轉化為佛教禪修的前行準備；在義理層面，則通過判教將其嚴格限定為「天人乘」的方便法門，明確劃清了與佛教終極關懷的界限。這也使得《童蒙止觀》雖被標定為次第止觀，其中所融攝的道教煉養術卻成為最適合天台宗普通修行者的實踐入門。

① 〈隋〉智顛：《四教儀》，CBETA, T46, no. 1929, p. 721a6。

② 釋印隆：〈天台醫學思想之融會與吸收——以智者大師止觀論述為例〉，《中華佛學研究》第15期，第182頁。

「化胡」的鏡像：論摩尼教與景教對道教思想資源的策略性運用與轉化

王慎遠；于秋爽**

提 要：唐代，道教憑借「老子化胡說」理論以及皇室的推崇，構建了有強大影響力的文化語境，在這樣的背景之下，外傳而來的摩尼教與景教爲了能在大陸立足，呈現出了截然不同的思想適應策略，摩尼教採取「敘事融入」的方式，把它的教主摩尼直接歸入「老子化胡」的譜系之中，宣稱摩尼是老子的化身，借助這種方式來換取本土身份的合法性以及政治庇護。景教則採取「概念借用」的策略，在堅守基督唯一性這一神學前提的基礎上，大量運出道教等本土思想詞彙來闡釋其核心教義，試圖在語言層面搭建起溝通的橋樑，這兩種基於各自教義基因的策略，對二者在中國的歷史命運產生了深刻影響：前者以犧牲部分教義主體性作爲代價，獲得了更爲深入的民間傳播，後者雖然維持了神學的純潔性，然而始終難以被本土文化深度接納，發展受到限制。

關鍵字：老子化胡說；摩尼教；景教；道教；宗教調適

在公元 618 年至 907 年的唐代中國，其宏偉的都城長安構建起一個在世界歷史上都極爲罕見的、充滿活力的文化熔爐，沿著繁榮的絲綢之路，來自不同文明的物質、技術以及思想信仰不斷湧入。在這片土地上，除了本土的儒、釋、道三教早就形成穩固且深度滲透的格局之外，來自波斯與中亞的祆教、景教、摩尼教等所謂的「三夷教」，也可在此建立寺院、翻譯經典、發展信徒，共同構成了一幅多元信仰共存的鮮活畫面。

這樣的歷史景觀，自然就催生了一個核心學術議題，即作爲思想體系與中華傳統存在明顯差異的外來宗教，景教與摩尼教究竟運用何種策略？在一個以儒、釋、道爲主導且文化向心力很強的社會中，確立自身的合法性並謀求生存？它們如何定位自身？又怎樣應對在唐代因皇室尊崇而地位突出的道教及其龐大的思想資源庫？本文以爲，對這個問題的仔細考察，是理解中古時期跨文化交流與宗教適應動態的關鍵要點。對於此議題展開探討，必然離不開近現代學界幾代學人所積累下的豐碩成果^①，本文的研究正是基於這些成果，嘗試做出的發展以及補充，並給出一個新的整合視角，即不再把摩尼教與景教當作孤立個案，也不只是觀察它們與佛教的關係，而是將二者放置在彼時最具權威性的本土意識形態——道教及其「老子化胡說」的參照體系下，展開系統的比較分析。期望憑藉這種比較，具體地補充和豐富我們對「宗教應對策略」這一動態過程的理解。換言之，本文要探

** 作者簡介：王慎遠，男，安徽銅陵人，現爲中華協同人文哲學研究所研究員，研究方向爲：新柏拉圖主義神學與俄羅斯及謝林傳統、道教與新柏拉圖主義；于秋爽，女，山東聊城人，現爲北京師範大學哲學學院宗教學博士研究生，研究方向爲：東正教長老制與道教哲學。

① 相關代表性研究參見有：陳垣：〈摩尼教入中國考〉，《國學季刊》1923 年第 2 期，第 205-234 頁；馮承鈞撰等：《馮承鈞學術著作集》（全三冊），上海：上海古籍出版社，2015 年；林悟殊：〈《老子化胡經》與摩尼教〉，《世界宗教研究》1984 年第 4 期，第 80-87 頁；榮新江：〈《歷代法寶記》中的末曼尼與彌施訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷〉，收入王堯編：《藏學研究叢刊·賢者新宴》，北京：北京出版社，1999 年，130-150 頁。

討在繼承前人所揭示的「是什麼」和「怎麼樣」的基礎上，深入說明「為什麼」——即，為何這兩個背景相似的宗教，會選擇如此不同的生存策略？而這些策略又是怎樣植根於其內在思想結構，並最終決定了它們截然不同的歷史命運？

本文會憑藉對比這兩種策略的具體操作、內在邏輯以及最終造成的不同歷史後果，嘗試揭示中古時期外來宗教在中國進行身份調適與思想轉化的復雜動態，加深對跨文化互動中思想資源「借用」的本質、限度與可能性的理解。

一、敘事的融入：摩尼教對「老子化胡說」的直接挪用

在唐代中國呈現出多元且有強大向心力的文化環境裏，任何外來思想要是想在其中獲得一席之地，那就要對本土已有的、處於強勢地位的意識形態做出相應回應。面對因皇室尊崇而地位顯赫的道教，以及由其衍生出來的、擁有極強文化吸納能力的「老子化胡說」理論框架，從波斯傳入的摩尼教，呈現出了令人驚嘆的靈活性與生存智慧。它沒有選擇正面對抗或者敬而遠之的回避方式，而是採取了一種極為大膽且務實的應對策略——「敘事融入」，這一策略的關鍵，在於主動且有意識地把自身的教主與創教歷史，直接「嵌入」到「老子化胡」這一宏大的本土敘事當中，依靠對自身身份的徹底重新詮釋，巧妙地達成了從一個備受猜忌的「外來夷教」，到一個師出有名、血統高貴的「本土聖哲化身」的驚人轉變。這種融入不是簡單的附會或者偶然的變化，而是經過深思熟慮、源於其教義內核，並在嚴峻的現實壓力下所做出的自覺行爲^①。本文會剖析摩尼教這一策略的內在思想根源、外在現實原因，以及其具體的實踐方法與最終付出的代價，以此揭示其在異質文化土壤中為謀求生存與發展所進行的深刻調適。

（一）策略的內在基因：與生俱來的綜攝主義傳統

要全面且深入地明白摩尼教在中國為何可且願意採用如此靈活甚至激進的適應策略，首要之事是追溯其自創立之初便深深紮根於內部的思想根源，摩尼教從誕生之時起，就並非是單一、排他的宗教，而是極具「綜攝主義」特質的世界性宗教。其創始人摩尼生活在波斯薩珊王朝早期，他的家鄉美索不達米亞地區，恰是希臘羅馬文明、波斯文明與印度文明這幾種東西方文明交匯融合的關鍵節點。這種獨特的地理與文化位置，為摩尼接觸並融合多種宗教思想創造了極為有利的條件。摩尼（敘利亞語 *Mani*，216年4月14日—274年2月26日）本人懷有極為宏大的宗教抱負，他有意宣稱，自己創立的宗教並非要推翻過去的先知，而是要「達成」並「超越」此前所有不夠完備、僅限於特定地域的宗教啟示。在他看來，瑣羅亞斯德的祆教、釋迦牟尼的佛教以及耶穌的基督教，都是真理在不同時代、不同地點的呈現，而他自己，則是諸先知譜系的最後一位，是將所有真理集於大成的「封印之先知」。^②這種以「集大成者」自居的創教理念，讓摩尼教的教義體系呈現出一種清晰的、由多種來源拼接而成的綜攝面貌，比如其宇宙論核心就是善與惡、光明與黑暗的永恆二元對立

① 王文心：《老子形象的歷史演變研究》，銀川：北方民族大學碩士學位論文，2022年。

② 洪勇明：〈《摩尼讚美詩》宗教資訊考〉，《北方考古》2024年2期，第226-240頁。

鬥爭。這明顯繼承並發展了波斯本土的瑣羅亞斯德教思想，其拯救論中關於「靈知」^①的觀念，即主張人類的靈魂是墮入黑暗物質世界的光明粒子，要藉助獲取神秘的、有啟示性的神聖知識才能實現得救。這一思想與當時在西亞、埃及和地中海東岸廣泛流行的各種諾斯替主義教派有著極為緊密的淵源關係。摩尼教的教團組織、倫理教誨以及其創始人的自我定位，又大量借鑒了基督教的元素，摩尼自稱是「耶穌的使徒」，更宣稱自己是耶穌在《約翰福音》中曾預言將會降臨的「保惠師」，即聖靈的化身。^②這無疑是把自身直接嫁接到基督教的神聖譜系之中，如此當摩尼教沿著絲綢之路向東傳播的漫長過程中，它也毫不猶豫地吸收了沿途所遇到的佛教思想資源。為了便於在中亞等佛教盛行的地區傳教，摩尼教徒將其最高神明——光明的源頭「明尊」，尊稱為「明尊佛」或「摩尼光佛」，他們運用佛教的「三際」概念來架構其宇宙鬥爭的歷史觀，並且也部分採納了轉世輪迴的思想，用以解釋靈魂在解脫之前於塵世的流轉。^③由此可見，這種與生俱來的、以兼容並包為手段的綜攝特性，賦予了摩尼教一種內在的開放性和很強的環境適應能力。它不像那些有強烈排他性的一神教，對異質文化持有一種天然的警惕和抗拒，相反摩尼教如同一個不斷滾動的雪球，樂於將沿途所見的各種思想資源、神話符號、哲學概念都黏合到自身的體系之上，並依照自身的二元論邏輯對其進行重新排列與詮釋，使其服務於自身的核心教義。當這樣一個宗教傳入中國，面對道教這樣一個根基深厚、理論完備且享有崇高地位的本土傳統時，它再次啟動其深植於基因中的「綜攝」本能，並非是出人意料之事。從在西方「借耶穌」、在中亞「借佛陀」，到最終在我國「借老子」，在其自身的宗教發展邏輯中，這完全是自洽且一以貫之的行為，是其基本生存策略在不同文化環境下的具體應用。^④

（二）策略的現實動因：從依附佛教到投向道教

倘若綜攝主義的內在基因可為摩尼教的策略轉向提供可能性與內在依據，那麼唐代中國嚴峻的現實生存狀況，則可為其提供直接且強大的外在動因，摩尼教剛傳入中國時，其形象在很大程度上是以「佛教」的一個分支或者異端的形態呈現的；這一點，在敦煌出土的漢文摩尼教經典《摩尼光佛敎法儀略》中有著十分突出的體現。該經開篇提到了「摩尼光佛」，並且在行文裏大量使用了如「法身」、「應化」、「涅槃」、「眾生」、「塵勞」等極為常見的佛教術語^⑤，這層「佛教外衣」，無疑是它在深受佛教文化影響的中亞地區傳播時，為降低理解難度、方便當地人接受而主動披上的保護色。然而當摩尼教進入中原腹地之後，其教徒很快就痛苦地察覺到，這層外衣並不能真正保障

① [美]凱倫·L·金 Karen L. King: *What is Gnosticism?*何為諾斯替主義? (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 50.

② [美]傑森·貝杜恩 Jason BeDuhn: "Manichaean Biblical Interpretation"摩尼教的聖經詮釋, *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation* 牛津早期基督教聖經解釋手冊(Oxford: Oxford University Press, 2019), 399-414.

③ [德]沃納·松德曼 Werner Sundermann: "Mani, India and the Manichaean Religion"摩尼、印度與摩尼教, *South Asian Studies*, 1986, 2(1), 11-19.

④ 奧爾斯基、芮傳明: 〈馬可·波羅所記中國的摩尼教、佛教和基督教〉, 《國際漢學研究通訊》2022年1期, 第137-154頁。

⑤ 楊富學、楊琛: 〈佛教目連信仰對霞浦摩尼教的影響——以新發現的三件摩尼教科儀書為中心〉, 《天水師範學院學報》2022年4期, 第22-29頁。

它的安全，甚至在某些時候會帶來更大的風險。^①

其所面臨的壓力源自兩個方面：一方面是佛教內部的強烈排斥，中國的佛教徒很快就識別出摩尼教的「非我族類」之處，覺得其教義雖借用佛言，但其核心思想，善惡二元論，與佛教的緣起性空、眾生皆有佛性等根本教義相差甚遠，佛教的護法之士一直把摩尼教視為「附佛外道」，也就是依附於佛教名相的異端邪說，對其懷有很強的警惕與敵視態度。他們多次向朝廷上書，稱摩尼教為「邪見」，蠱惑人心，請求官方給予取締，這致使摩尼教在思想界始終處於尷尬且被動的位置；另一方面，壓力來自唐朝政府，唐朝政府儘管在立國初期對外來宗教曾採取過一段時間的寬容政策，但始終對其心存戒備，將其置於嚴格的管控之下，在經歷了安史之亂的巨大衝擊之後，中原社會的排外情緒逐漸增長，政府對外來宗教的管控也隨之日益嚴格起來。^②在這樣的雙重壓力之下，僅僅依附於佛教，不能獲得真正的官方認可與社會接納，反而極易在道佛兩教的論爭，或是朝廷發動的排佛運動中受到牽連，成為被首先打擊的對象。

恰是在如此生死存亡的關鍵情形之下，轉而向當時正處於黃金時期的道教尋求庇護，便成了一個極具吸引力的策略選擇。正如前文所講，道教在唐代擁有不同尋常的崇高地位，它不只是被官方認可的宗教，更是李唐皇室認祖歸宗的對象，名義上與皇族「同宗」。這種基於血緣神話的政治神學關聯，使得道教雖無現代法理意義上單一「國教」之名，卻擁有了某種「皇族本位宗教」的實質特權與超然地位。既然能成功把自身的來源與道教以及道教的始祖老子聯繫起來，那就如同給自己找到了在當時政治環境中最堅實可靠的靠山。而「老子化胡說」作為一個在社會上流傳已久且有很強解釋力的現成理論框架，為摩尼教的這次「改換門庭」提供了天賜良機與絕佳理論跳板，然依照這一理論，老子可西出函谷關，化身成為佛陀去教化胡人，那麼，他再多化身出一個摩尼，來教化波斯等地的民眾，從理論上講是完全說得通的。^③正是基於對現實生存危機的清醒認識，以及對本土思想資源的敏銳洞察和利用，中國的摩尼教徒們在絕境中，完成了一次令人驚嘆的、從依附佛教到投向道教的策略大轉向。

（三）策略的具體體現與代價

這一策略轉向最為直接且最為大膽的體現，便是摩尼教徒公然且理直氣壯地宣稱其教主摩尼乃是老子西行之後的又一化身，將摩尼教直接詮釋為「老子化胡」的產物之一，南宋高僧志磐（?-?）所著的佛教史書《佛祖統紀》中，生動記載了一場發生在摩尼教徒與佛教徒之間的辯論場景，面對佛教徒對其教義來源的詰難，摩尼教徒底氣十足地回應道：「老子西涉流沙，歷經八十一國，化身成為摩尼，此乃吾等本師。」^④他們這般宣稱，甚至還聲稱他們所奉行的根本經典，正是道教徒在道佛論爭中炮製出的《老子化胡經》，這種直接挪用對手用以攻擊另一對手的理論武器來為自身辯護

① 張曉華：〈佛教景教與中國傳統文化關係之比較〉，《吉林大學社會科學學報》2000年6期，第67-72頁。

② 王媛媛：〈唐開元二十年禁斷摩尼教原因辨析〉，《中華文史論叢》2008年2期，第293-320、395-396頁。

③ [澳] 劉南強 Samuel N. C. Lieu: *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: A historical survey* 晚期羅馬帝國與中世紀中國的摩尼教：一項歷史考察(Manchester: Manchester University Press, 1985), 64-80.

④ (南宋) 志磐：《佛祖統紀》卷四十八《法運通塞志》，載《大正新修大藏經》第49冊，東京：大藏出版株式會社，1962年，第429頁。

的行爲，其策略的巧妙程度著實令人驚嘆，它在極短時間內，便精準達成了以下幾個非常關鍵的戰略目的：

其一、是身份合法化這一方面，摩尼教宣稱自己爲「老子之教」，很快便褪去了其作爲「夷教」的外來色彩，擁有了本土的道教血脈，且是在唐代社會語境中最爲高貴的那種，它不再是無根且可疑的外來者，而成了認祖歸宗的「自家人」；

其二、關乎政治的安全性，鑒於摩尼教乃是老君之教，而李唐皇室同樣爲老君後裔，這便意味著摩尼教在名義上和皇室「同宗」，如此一來，官方在處理摩尼教相關事務的時候，就不能再單純地把它與普通的外來宗教一視同仁，這無疑爲其在歷次的政治風波以及排外運動中，提供了一個寶貴的緩衝區域以及保護層面；

其三、是理論的自主性，與之前依附佛教時處處被指爲「附佛外道」的尷尬狀況不一樣，依附於道教的「化胡說」，反倒可解釋摩尼教自身的綜合特性，這是因爲然老君能化身爲佛，又能化身爲摩尼，那麼摩尼的教義中同時含有佛教的元素以及自身獨特的元素，就是自然而然、合乎常理的事情。在這個敘事框架下，摩尼甚至可以被闡釋爲比佛陀出現得更晚且教義更爲圓滿的化身，獲得了理論上的獨立與優越地位。

除了在公開辯論中直接進行的口頭宣稱之外，在摩尼教自身流傳下來的漢文經典當中，也可處處發現其朝著道教思想全面靠攏的痕跡，比如在福建霞浦地區所發現的摩尼教文獻裏面，該教派的最高神明「明尊」，在許多時候被賦予了像「清淨光明、大力智慧、無上至真、摩尼光佛」這種帶有濃厚道教色彩的稱號。其文獻在描述宇宙生成的時候，還借鑒了道家「清濁」二氣化生萬物的說法，這種從外在的公開宣稱，一直到內在的教義表述上全方位的「道教化」傾向，充分說明了「敘事融入」並非僅僅是一句權宜的口號，而是一套被系統性地貫徹執行的、深刻的適應策略。

然而任何策略性的借用與轉化，都必定隨著著相應的代價。摩尼教在運用道教思想資源之時，並非完全被動地照搬，而是一個充滿主動「轉化」的過程。它有選擇性地吸收了道教中與自身教義有某種親和性的部分內容，並且依照自身邏輯對其進行了根本性改造，比如道家所講的「清靜無爲」，本意是順應自然、返璞歸真，然而在摩尼教的詮釋下，被轉化成了教徒嚴格的出世苦修以及對物質世界的徹底棄絕。道家的「道」，這個作爲宇宙本源的、非人格的、自然無爲的形上實體，也被轉化成了人格化的、作爲至善源頭與光明王國統治者的「明尊」。^①

這種深刻的轉變使得它在一定程度上可適應中國的文化土壤，然而從長遠角度來看，其所付出的代價也是頗爲巨大的。摩尼教在中國傳播期間，爲了融入本土，原本極爲復雜精深的宇宙論以及神話體系，遭到了大幅度的簡化與通俗化處理，其最爲核心的善惡二元論，有時也會被模糊對待，以此來契合中國傳統文化中更爲深入人心的「善惡交融」、「陰陽互補」思想習慣。這種身份改造，不僅僅是爲了政治生存而進行的策略性妥協，更是在異質文化土壤中發生的深刻的主體性重構。後世在中國民間廣泛流傳的「明教」，雖說繼承了摩尼教的名號及部分儀式，但其思想內核已然與摩尼最初創立的那個普世性、二元論宗教存在顯著差異。這深刻地呈現出「敘事融入」這一策略所蘊

① 林悟殊著：《摩尼教及其東漸》，北京：中華書局，1987年，第70頁。

含的巨大張力：融入越是成功，原初的教義形態就越容易在新的文化語境中發生變易（Metamorphosis）。這未必意味著宗教主體性的徹底淪喪，而是表明宗教本身並非僵死的教條，它在文化環境的規訓與誘導下，會自發地生長出適應本土精神結構的新的宗教形態。這幾乎是所有外來思想在異質文化中尋求深度適應時都要面對的本體論處境。^①

二、概念的借用：景教對道教語言的選擇性翻譯

與摩尼教所採用的激進乃至「自我東方化」的「敘事融入」策略形成鮮明且深刻的反差，另一支源自西亞的宗教，即景教，在面對盛唐時期以道教為尊的強勢文化語境時，呈現出了一種截然不同且遠為謹慎、保守的姿態。景教的傳教士們並未試圖將自身的歷史與教主耶穌，編入到「老子化胡」這一宏大敘事框架之中，因為他們深知此舉可能帶來的神學顛覆。他們選擇了一條看似更為穩妥，也更為疏離的策略，即「概念借用」。這一策略的核心，是在基本不觸動自身核心神學教義，基督唯一性的前提之下，大規模地、有選擇地借用中國本土有的，來自道教和佛教的思想術語與概念，用以翻譯和詮釋其基督教信仰。景教的目標，是希望憑藉語言層面的「格義」，尋找與本土思想看似可通約的交會點，降低初次接觸時的文化隔閡，以便於中國的士人階層理解和接納。^②然而這種看似聰明的策略在具體的實踐過程中，卻引發了「通約」的表象與「扞格」的實質並存的複雜狀況，最終深刻地指出其內在的、無法克服的局限性。

（一）「格義」的傳統與實踐：《大秦景教流行中國碑》的文本證據

「格義」，指的是運用中國固有的思想概念，去比附、理解以及解釋外來的思想體系，它原本是魏晉時期佛教傳入早期被普遍採用的一種方法。面對全新且繁雜的印度思想體系，早期的漢地佛教譯經師們不得不藉助本土讀者所熟悉的《老子》《莊子》裏的概念，像「道」、「無」、「自然」等，來對譯佛教的「法」、「空」、「涅槃」等核心觀念。^③到了唐代，景教的傳教士們，這些來自波斯和東羅馬帝國的異鄉人，明顯繼承了這一被證明行之有效的文化翻譯傳統，而把這一策略發揮到極致並為後世留下最珍貴文本證據的，無疑是立於西元 781 年的《大秦景教流行中國碑》。

這塊碑的撰寫者景淨，是一位來自大秦的教士，他對中華的儒、釋、道三教典籍涉獵廣泛，在創作碑文時，他就像技藝精湛的翻譯家和文化掮客，謹慎地嘗試在兩種來源、結構與內涵各異的思想體系間搭建一座語言橋梁。構成這座橋梁的建築材料，有不少直接取自道教的思想資源庫，這種借用在碑文的各個層面都有體現：當對其信仰的至高神「阿羅訶」進行描述時，碑文徹底摒棄了《聖經》中耶和華那種有人格意志、時而憤怒時而慈愛的形象，而是採用了道家形而上學的語言，將其描繪成宇宙的超越性本體，碑文寫道：「真常之道，妙而難以名狀，功用昭彰，勉強稱為景教，」

① [德] 克裏斯蒂安·雷 Christian Reck, 塞繆爾·恩西利 Samuel NC Lieu, 埃里卡·獵人 Erica Hunter, 恩里科·莫拉諾 Enrico Morano, 尼爾斯·阿恩·佩德森 Nils Arne Pedersen (eds.). "Manichaeism East and West" 評《摩尼教在東與西》，*Abstracta Iranica. Revue bibliographique pour le domaine irano-aryen*, 2019, 40-41, 20-35.

② 王敬：〈文化交流融合視域下的景教圖像演變〉，《中國宗教》2024 年 8 期，第 84-85 頁。

③ 黃志鵬：〈「格義」與「生存」：大秦景教在唐朝的興衰與背後的原因〉，《陝西歷史博物館論叢》第三十輯（2024 年），第 243-251 頁。

這裏的「真常之道」、「妙而難以名狀」，無疑是直接借鑒了《道德經》首章「道可道，非常道，名可名，非常名」的句式與意涵，試圖藉助「道」的超越性、本源性以及不可言說的神秘特性，來傳達基督教上帝的超驗與永恆。^①碑文接著描述道：「常然真寂，先於一切而無起始，深遠靈虛，後於一切而妙有生成，」這句話中的「無起始」、「靈虛」、「妙有」等，皆是取自《道德經》的核心概念，用以形容「道」作為宇宙終極實在，先於所有開端、超越時空界限，卻又能孕育萬物的奧秘，景教正是試圖憑藉這些極具玄學色彩的詞彙，向唐代的知識分子傳遞其信仰中上帝的絕對超越與創造權能。^②

在描述創世過程之時，碑文也頗為巧妙地避開了《創世紀》裏「上帝說要有光，就有了光」這種直白的敘事方式，而是選取了更契合中國宇宙生成論的表達形式，碑文記載：「判十字以定四方，鼓元風而生二氣，」前半句「判十字」把基督教的十字架符號巧妙融入創世之中，賦予它確立宇宙秩序的本源性功能。而後半句「鼓元風而生二氣」，很容易讓熟悉中國思想的讀者，聯想到道家學說裏「元氣」化生萬物，以及由「陰陽二氣」相互激蕩構成世界的宇宙生成理論，景淨在這個地方，明顯是嘗試運用中國人熟悉的宇宙圖景，去轉譯上帝憑藉其大能創造天地的偉大功績，讓它聽起來沒那麼突兀，更像是一種自然而然的化生過程。^③

另外在對景教的教法以及教士的德行給予描述之際，碑文竭力向道家的價值觀靠攏。碑文提及景教之法是「無言之化」，其作用在於「濟人度世」，而景教的教士們，「不畜臧獲，無聚貨財」，追求的是一種清淨無為、與世無爭的生活模式。這些描述，顯然是為了契合道家所倡導的「不言之教」以及「清心寡欲」、「抱朴守拙」的聖人理想，把景教僧侶塑造成為類似於道家隱士或高道的形象，贏得社會的敬重。^④

藉助這種大規模、系統性的「概念借用」方式，景淨成功地把一篇充滿異域神學思想的宗教宣傳文本，修飾得辭藻古雅且義理馴順，使得該文本在語言風格以及外在氣質方面，可被當時的中國士大夫階層所欣賞並接納。這無疑是一種相當高超的文化翻譯手段，也是景教在唐代初期可順利傳播，甚至獲得唐太宗「詳其教旨，玄妙無為」讚譽，得以在長安建立寺院、發展信徒的關鍵原因之一。

（二）借用中的「通約」與「扞格」：策略的內在矛盾

然而雖然語言的橋梁可在一定程度上得以搭建，可思想的鴻溝並非僅僅依靠詞彙的挪動便可輕易填平。「概念借用」這一策略從起始之時就潛藏著深刻的內在矛盾，也就是借來的詞彙與其所要詮釋的對象之間，大多時候表面上看似相符，實際上在核心內涵方面相互抵觸，甚至存在著根本性的對立。在景教碑的文本之中，這種「通約」的努力與「扞格」的現實，始終相伴相隨，構成了一種深刻的張力。^⑤

① 翁紹軍：〈論漢語景教經文的傳述類型〉，《世界宗教研究》1996年4期，第110-118頁。

② 曉楚：〈《大秦景教流行中國碑》新考〉，《人文雜誌》1997年4期，第78-80頁。

③ 嚴錫禹：〈「景風東扇」——景教的經典譯述及教義倫理化初探〉，《金陵神學志》2005年2期，第73-87頁。

④ 王卡：〈明代景教的道教化——新發現一篇道教碑文的解讀〉，《學術界》2014年9期，第194-198頁。

⑤ 王蘭平：〈以《志玄安樂經》「十觀」為例看唐代景教與佛道之間的關係〉，《敦煌學輯刊》2008年1期，第

一方面，藉助道家概念，景教在某些抽象形上學層面確實達成了有限的「通約」，比如說，利用「道」的超越性以及不可言說性，來比擬上帝的超越性，在一定程度上是有效果的，用「無為」來比擬上帝創造之工的奧秘與自然，也可幫助中國讀者跨越文化障礙，構建起對這個外來信仰初步的、模糊的理解。這種表層的相似性，是景教得以立足的敲門磚。^①

然而從另外一個角度去審視，在文本的核心部分廣泛存在著更為深層次且難以調和的「扞格」現象，並且隨著詮釋的不斷推變得日益明顯地呈現出來，當那些被借用的道家概念與背後所支撐的一整套基督教神學系統相互結合之際，內在的、強烈的衝突隨即就呈現出來：

就神的觀念而言，道家所說的「道」，是存在於萬物之中、有自然無為特性且非人格化的宇宙法則性本體，它孕育萬物，卻有著「生而不占有，作育而不仗恃，成長而不主宰」的特質，與之形成鮮明差異的是，景教所信奉的「阿羅訶」，是一個有意志、情感以及位格，處於世界之外實施創造、審判與救贖的創造主人格神。把一個非人格的、內在的「道」，用來稱呼一個超驗的、人格化的上帝，虽然在神学义理上精准地呼应了「Logos」（逻各斯）这一先存智慧与宇宙法则的维度，显得颇为高雅与深刻；然而，在上帝作为在「位格」（Hypostasis/Person）的内涵层面，二者之间仍存在着微妙的张力。景教所信奉的「阿罗诃」拥有强烈的意志、情感以及超乎自然之上的主宰权，而道家之「道」更侧重于自然无为的生成法则。这种翻译策略在成功实现了逻各斯层面对接的同时，也不可避免地在汉语语境中淡化了造物主那令人敬畏的人格化特质。

就宇宙史觀而言，道家所描繪的宇宙呈現出一種周而復始、自然而然進行演化的態勢，其沒有起始也沒有終結，始終處於一種永恆的循環狀態之中。與之形成鮮明反差的是，景教的世界觀是典型的綫性史觀，世界是由上帝在某一個特定的歷史時刻，以「從無到有」的方式創造出來的，並且會在歷史的終點——「末日審判」之時走向一個終極的結局。這體現了循環史觀與綫性史觀之間難以調和的對立。

就人性論與拯救論而言，道家秉持這樣一種觀點，即人性在原本狀態下是純潔且善良的，與大道相契合，只是在後天發展進程中被世俗以及欲望所蒙蔽，其修行的目標在於藉助「為學日益，為道日損」這種自我修鍊方式，回歸到最初的淳樸狀態。這是一種典型的「自力」解脫模式以及樂觀人性論。景教的核心教義卻截然不同。景教的教義認為人性由於始祖亞當的墮落而帶有「原罪」，依靠自身力量無法擺脫罪性、實現自我解脫，要依賴耶穌基督在十字架上流血代死，才可獲得上帝的赦免與拯救，這是典型的「他力」救贖模式以及悲觀人性論。

這些難以協調的內在矛盾，最終致使景教的「概念借用」策略，變成了一場「美麗的誤會」。它呈現在唐代中國人眼前的，是一個經由道家語言進行柔化、過濾以及美化後的基督教版本，其內在最為剛性且最具張力的神學核心內容，在碑文中要麼被模糊處理，要麼被刻意迴避不談。這樣的策略，雖說在短期內為其傳播給予了便利，然而卻讓其信仰無法得到真正且完整的理解，同時還致使其一直缺乏直面本土思想、展開深度辯論以及思想融合的能力。^②

157-162 頁。

① 羅尚賢：〈從大秦景教看道學與神學的關係〉，《廣東社會科學》1999年5期，第64-70頁。

② 邱永旭、郭麗紅：〈試論《大秦景教流行中國碑》的話語建構〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》2013年6期，第83-86頁。

(三) 策略的邊界：爲何不挪用「化胡」敘事

剖析景教策略的時候，有一個無法迴避的核心問題出現了：然「概念借用」存在諸多問題，那爲何景教不像摩尼教那樣，直接採取的「敘事融入」策略，宣稱耶穌也是老子的化身呢？這看起來像是一個能徹底解決其身份認同危機的方案。

答案深深蘊藏於景教，乃至整個基督教信仰的身份認同根基之中，此根基便是耶穌基督的「唯一性」，在基督教神學體系裏，耶穌並非眾多先知、聖徒或神聖化身中的一員，他是上帝的「獨生子」，是神自身「道成肉身」的唯一且終極的歷史性事件。他的死亡與復活，有普世性、宇宙性，是不可重復的唯一救贖行動。這種「唯一性」是基督教信仰的絕對前提，是其所有教義得以建立的、穩固不可動搖的基石。^①

承認「耶穌是老子化身」這種觀點，對於景教而言，等同於在信仰方面進行自我消解，在兩個層面上對其信仰根基給予徹底否定：其一這意味著對耶穌至高性的否定，即將耶穌置於老子之下，致使耶穌成爲處於次級地位、由更本源的聖哲派生出來的存在；其二倘若承認老子可化身成爲佛陀、摩尼等人，那就相當於讓耶穌成爲眾多「化身」中的普通一員，耶穌救贖的獨特性與終極性也就完全不復存在了。對於一神論信仰來講，一旦其核心人物的獨一性遭到否定，那麼建立在其上的一系列核心教義，如原罪的普遍性、代贖的必要性、三位一體的奧祕等等，都會立刻喪失其全部的邏輯根基。^②

對於景教的傳教士來說，「概念借用」是他們在不損害信仰核心完整性的情況下，所能做到的最大程度的文化適應，他們可借用道家的「詞彙」，卻絕對不能接納道家的「敘事」，越過從「概念」到「敘事」的界限，就如同在信仰上自我毀滅。這也充分說明景教面對道教時，爲何始終保持「敬而遠之」的態度。它不像摩尼教那樣，與道教形成了錯綜複雜甚至相互交織的共生關係，而是一直作爲一個輪廓清晰的「他者」存在，這種爲維持自身神學主體性與純潔性所付出的代價，就是在文化融合的漫長過程中，早早喪失了發展並深入人心的可能性。^③

三、策略的比較與反思：融入與借用的分殊與歸宿

把摩尼教採用的「敘事融入」以及景教採用的「概念借用」這兩種策略，放置在同一個分析框架裏加以比較，可更加清楚地呈現出二者在面對唐代中國這種強勢文明時，其路徑選擇的根本不同之處，以及這種不同背後深刻的神學緣由與最終難以避免的歷史歸宿。這是兩種不同宗教的適應歷程，是兩種不同文明互動模式的集中呈現，其間的差異，並非源於偶然的狀況，而是紮根於各自世界觀最深處的結構性差異。^④

① 石敏敏：〈早期基督教三一神學之辯〉，《宗教學研究》2004年1期，第80-84頁。

② 陳義海：〈唐代景教的傳教模式和譯經模式研究〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》2004年2期，第88-93頁。

③ 夏金華：〈中古時期三夷教的消亡與外來宗教中國化的路徑選擇〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2019年1期，第117-123、173-174頁。

④ 沈琛：〈再論吐蕃與景教、摩尼教的聯系〉，《敦煌研究》2022年3期，第139-147頁。

（一）神學基因的根本差異——彈性綜攝與剛性排他

兩種策略的根本差異，最初源於各自神學基因的較大不同，這決定了它們面對異質文化時所能有的彈性空間。摩尼教的神學基因呈現出彈性且開放的綜合主義特點，正如前文所講，它在創立之初便以「集大成者」自我標榜，其使命是吸納並「成就」瑣羅亞斯德、佛陀以及耶穌的啟示，這種內在邏輯致使它樂於把外來的聖哲與先知納入自身龐大的神聖譜系當中。在中國把它的教主摩尼詮釋為老子的又一關鍵化身，和其早前在西方宣稱摩尼是耶穌的「保惠師」、在東方自稱「摩尼光佛」，在底層邏輯上是一致的，這都是其像滾雪球般發展模式的延續，是其爲了在不同文明裏生存而持續進行自我重塑的本能體現。其教義結構擁有天然的、可改造的彈性，接納「老子化胡說」對它來說不存在不可跨越的神學妨礙，反而是一種可強化自身普世性的巧妙手段。^①

相較而言，景教所繼承並堅守的基督教傳統，其神學基因是剛性且排他的一神論，它信仰的整個大廈，都構建於「基督唯一性」這塊絕對且不可動搖的基石之上。耶穌基督被視作上帝唯一、終極且不可重復的「道成肉身」，是人類獲得救贖的唯一中保，這種對核心人物絕對唯一性的著重強調，致使其神學內核不存在任何可供交易或改造的彈性空間。^②任何把耶穌「相對化」或「譜系化」的嘗試，比如將他置於老子的化身序列當中，都等同於對其信仰根基的徹底顛覆，是一種信仰上的自我消解。景教傳教士面對「老子化胡說」這樣一個極具誘惑力的本土化工具時，只能望而卻步，他們的神學基因決定了他們無法採用「敘事融入」的策略，這並非是因爲他們不夠聰明或不夠務實，而是其信仰結構的根本限制造成的。他們能做到的極限，就是在不觸碰核心敘事的情況下，在語言的外圍進行修飾與比附，這也注定了其適應策略的保守性與表面性。^③

（二）「本土化」的深度差異——結構融入與表層裝飾

神學基因存在差異，使得兩種宗教在「本土化」實踐方面呈現出大不相同的深度與層次，摩尼教開展的是深度且具結構性的本土化。它並非只是借用道教的幾個詞彙，而是藉助「敘事融入」方式，把自身根基即創始故事，直接嫁接到中華文明最爲神聖的本土聖哲譜系上。這一做法讓其在身份認同上實現了脫胎換骨的轉變，從一個形象可疑的「外來者」，變成一個尋根溯源、認祖歸宗的「歸鄉者」。這種身份改造有根本性，使摩尼教在理論上有了在中國社會存在的天然合法性，能更順暢地深入民間，與本土信仰、習俗相互結合，爲其後續流傳奠定了堅實基礎，這是一種將自身命運與本土文化緊密相連的徹底策略。^④

景教的「概念借用」，只能被看作是一種較爲表面的、有裝飾性的本土化現象，它就好像是給一個本質上完全不同的神學內核，精心披上了一件文辭優美華麗的漢風「外衣」，雖說這件外衣製作得十分精良，裏面充滿了對道家哲學的熟練引用，然而在那華美的錦緞之下，它的內核——原罪、

① 路德、江士敬：〈摩尼教在中國的傳教：自成體系或相容並蓄？〉，《世界宗教文化》1993年1期，第23-26頁。

② 黃裕生：〈基督教信仰的內在原則〉，《浙江學刊》2006年1期，第5-14頁。

③ 虞恕：〈「入華」與「融華」——比較景教與佛教東漸來華的不同遭遇〉，《宗教學研究》2002年1期，第120-123頁。

④ 韓秉芳：〈摩尼教研究的新收穫——評《從摩尼教到明教》〉，《世界宗教文化》1994年1期，第62-64頁。

代贖、基督唯一性——始終是外來的，與本土思想存在著很大差異。景教的傳教士們能用「道」來描述上帝的超越，卻難以真正傳達人格神與非人格本體之間的巨大不同，他們可以藉助「二氣」來比附創世，卻無法消除綫性史觀與循環史觀之間的明顯差距。這種本土化是比較淺顯的，僅僅停留在語言的修辭層面，沒有也不可觸及思想結構的深層融合，這層語言的外衣儘管在短期內起到了一定的保護和宣傳作用，但它同樣是較為脆弱的，無法為其信仰提供真正的文化根基。^①

（三）兩種路徑的最終歸宿——存名易實與存實亡名

策略選擇上存在差異，最終使得這對「患難兄弟」走向了完全不同的歷史歸宿，摩尼教所採取的「敘事融入」方式，是一條有著較高風險同時也有著較高回報的途徑。其風險體現為，深度融入本土敘事過程中，自身教義的原真性在與民間信仰相互作用時，會不斷被稀釋、改造以及簡化。而其回報在於，藉助獲得本土身份的庇護，它成功在數次大規模的滅佛以及排外運動中存活下來，並且以「明教」的形式與中國民間社會深度融合，成為宋元時期一股不可輕視的社會力量，其生命力一直延續至明清時期，這可被歸結為一種「存其名而易其質」的生存模式：為了讓「摩尼」或者「明」的名號得以延續，它在漫長歲月裏不惜改變其內在的教義實質。

景教的「概念借用」是一條風險較低、回報也較低的途徑。這裏所說的「低風險」，是指在神學方面維持了自身教義的純潔性與獨立性，得以避免被本土文化同化的命運，然而其代價是自我設限，始終沒辦法真正融入中國社會的思想脈絡當中，它宛如一個永遠的「客體」，一塊清晰卻孤立的文化飛地，其信眾主要限定於僑居的胡人以及少數漢族上層精英。這種與本土社會的疏離狀況，致使其缺少廣泛的羣眾基礎與文化韌性，當唐武宗會昌法難的排外浪潮襲來時，這層脆弱的語言包裝難以承受衝擊，失去了皇室的庇護，景教便快速衰落，在中國的傳播幾乎完全中斷，最終在歷史的長河裏銷聲匿跡。這可被看作是一種「存其實而亡其名號」的結局：它在中國短暫的流傳進程中，頑強地保留了其教義的實質，然而最終卻連同其名號一起，徹底地消逝了。^②

結 論

憑藉對比摩尼教和景教在唐代中國這一特定歷史時期和空間中所呈現出的不同境遇，以及它們在面對以道教為代表的強勢本土思想資源時所採取的截然不同的應對策略，可得出以下幾點結論。

本文依靠比較研究說明，在中古時期的中國，任何外來宗教的歷史命運，並非僅僅取決於外部的政治氣候、社會寬容度等偶然因素，而是更深刻地由其自身的核心教義與神學結構所塑造和決定。摩尼教憑藉其與生俱來的、富有彈性的綜攝主義神學基因，大膽採取「敘事融入」的激進策略，以犧牲部分教義主體性為代價，最終換取了在中國民間社會中被同化後的長期生存空間。與之不同的是，景教因其「基督唯一性」的剛性排他性神學內核，只能將其文化適應的邊界嚴格限定在「概念借用」的語言層面，雖在很大程度上維持了自身神學的「純潔性」與獨立性，但也侷限於此，最終

^① 成祖明：〈再析唐代景教之興衰〉，《天風》2006年04期，第36-39頁。

^② 包基娜：〈淺析景教消亡的原因〉，《黑龍江史志》2013年13期，第59頁。

因無法跨越深層的思想鴻溝而被邊緣化，難以被本土文化真正接納，最終在歷史的浪潮中走向寂滅。對這兩種策略展開比較分析，其意義已超出單一宗教的歷史描述範疇，此分析希望能夠與現有研究進行學術層面的交流探討，能更全面地呈現宗教與文化互動中蘊含的內在複雜性，思想資源的「借用」，絕非簡單的單向、被動接受過程，而是一個充滿主觀能動性、策略性權衡以及精明判斷的動態過程。這深入涉及到外來宗教對自身核心身份的重新界定，對教義表達的靈活抉擇，以及對現實政治與文化環境的敏銳洞察。

摩尼教和景教，這一對同樣來自西亞的「患難兄弟」，在長安城的繁華與傾軋裏，好似一枚硬幣的兩面，又像站在「老子化胡」這面巨大歷史鏡子的兩側，清楚地映照出了兩種截然不同的生存姿態與轉化路徑，它們的成與敗、存與亡，為我們理解文明的碰撞與融合這個宏大命題，提供了一個極具思想啟發性的歷史案例，指出在強勢文明的引力場中，外來者是選擇被同化而存續，還是選擇固守獨特性而消亡的永恆困境。

《碧苑壇經》中儒家思想的融入與重構

張皓宇*

提 要：《碧苑壇經》作為清代全真道龍門派中興之祖王常月的核心經典，集中體現了其融攝儒釋道三教思想的修道體系。從本體論、實踐路徑與倫理觀三個維度，王常月通過對儒家思想的融入與重構，構建起兼具儒家倫理關懷與道教超越追求的修道理論。王常月以「天命—真性—真靈」為本體論軸心，將儒家「修身齊家」、「孝悌忠信」轉化為道教修行的實踐準則，並通過「三綱五倫」的宗教化詮釋，強化道教的社會教化功能。這種思想融合，既以道教教義統攝儒家思想，深化了全真道「真功真行」的教義內核，也為明清三教合流提供了典型範例。

關鍵字：碧苑壇經；王常月；儒家思想；全真道；三教融合

《碧苑壇經》是記錄清代全真道龍門派中興之祖王常月（1594-1680）在南京碧苑說戒內容的一部經典，由王常月弟子施守平（?-?）整理，後經閔一得（1749-1836）校訂並收入其所編著的《古書隱樓藏書》中。據朱展炎考證，相較于《龍門心法》，《碧苑壇經》因出自現場听法弟子施守平之手並經閔一得校訂，內容更為豐富、完整^①。該書依照修行次第或方法分為心法真言、皈依三寶、懺悔罪業、斷除障礙、舍絕愛緣、戒行精嚴、忍辱降心、清靜身心、求師問道、定慧等持、密行修真、報恩消災、立志發願、印證效驗、保命延生、闡教宏道、濟度眾生、智慧光明、神通妙用、了悟生死、功德圓滿、參悟玄機共二十二章^②。王常月博采三教，將儒釋道三家思想融會貫通用以論證其重視戒律的修道思想，這多反映在《碧苑壇經》一書中。其中對於儒家經典的引用包括《大學》《中庸》《論語》《孟子》等^③，主要借用儒家的內聖功夫以及社會禮制等內容，闡發其修道的本體論、實踐論和倫理觀。

一、儒家思想在《碧苑壇經》中的本體論表達

《碧苑壇經》作為清代全真道龍門派的核心經典，其修道本體論的構建呈現出鮮明的三教融攝特徵，而儒家思想的系統性融入尤為突出。王常月通過援引儒家經典中的核心範疇，重構道教修道理論的哲學基礎，形成了一套以「天命—真性—真靈」為軸心的本體論體系。

（一）作為修道根據的天命觀

王常月在「保命延生」章中說：

* 作者簡介：張皓宇，男，四川崇州人，現為四川大學道教與宗教文化研究所碩士研究生，研究方向為：道教文獻、道教科儀。

① 朱展炎著：《馴服自我：王常月修道思想研究》，成都：巴蜀書社，2009年，第60-63頁。

② （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），成都：巴蜀書社，1994年，第158頁。

③ 朱展炎著：《馴服自我：王常月修道思想研究》，第109頁。

今所說保命者，乃保守上天所以畀賦之命，居易以俟之也。所謂天命之謂性，釋家之慧命，道門之本命星也……又天壽不二，修身以俟之。^①

此處直接援引《中庸》「天命之謂性」之論，將儒家「天命」概念納入道教修道體系，賦予其雙重內涵。其一，將「命」視為「上天畀賦之命」，天命作為宇宙法則的具象化，是修道者「保命」的終極依據；其二，「保命」非止于肉身延壽，而是通過「修身俟命」實現與天道的合一。這一思想源於儒家的性命觀，是對《孟子·盡心上》中「存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也」^②的化用。儒家認為天命是個體本性的根源，是宇宙法則在個體生命中的體現，個體應順應天命、修養內德，以達到理想的道德境界。王常月對「天命」的詮釋與儒家「窮理盡性以至於命」的性命觀形成呼應，其進一步指出：「窮理盡性以致於命，立命之至要理也」^③。通過修持身心的「窮理盡性」，修道者得以突破個體局限，使天命所賦之性臻于「萬劫不壞真性」的超越境界。由此可見，王常月所謂的修命並不是單純的物質之命，實際上修的是「慧命」，即修性。^④這種本體論轉向，承襲了先秦儒家的天命思想和宋明理學「性即理」的命題，又以道教「真性不滅」的終極關懷為旨歸，體現出王常月在構建修道本體論層面時對於儒家思想的融攝。

（二）太虛同體的真性論

王常月在繼承全真道祖師們的真形成仙說^⑤的基礎上，創造性地構建了具有儒道融合特質的真性論。在「清靜身心」一章中闡釋「真性」特質時，王常月指出：

身假心真，心假性真，須悟借假修真……然此性，自天命而來，有生之初，一無污染，與太虛同體，與太虛同量。空空洞洞，一無所有。囫圇圖圖，無一不有。^⑥

這一論述的關鍵在於其對「太虛」範疇的運用與定位。「太虛」一詞的詞源實可追溯至先秦道家，如《莊子·知北遊》所言「不遊乎太虛」，其意涵近於「虛」、「無」等道家哲學意象，尚未形成嚴密的本體論界定。王常月雖未明言，但其對「太虛」的理解是在其繼承了儒家思想的「天命觀」的基礎上闡發的，在哲學內涵上，顯著接近於宋儒張載所開創的「太虛即氣」^⑦之本體論範式，而與《莊子》中僅作為空間或哲學意象的「太虛」用法拉開了距離。他選擇以「太虛」而非「道」或「無」等更純粹的道家範疇來界定此「天命之性」的本體狀態，這一選擇本身，暗示了其處於張載之後、已深受儒家氣學本體論洗禮的思想語境之中。然後通過「空空洞洞，一無所有」與「囫圇圖圖，無

①（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第196頁。

② 楊伯峻譯註：《孟子譯註》，北京：中華書局，2016年，第334頁。

③（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第196頁。

④ 樂愛國：〈王常月的倫理思想〉，載《全真道與老莊學國際學術研討會論文集》，華中師範大學出版社，2009年，第262-272頁。

⑤ 尹志華：〈王常月的修道思想略述〉，《中國道教》2010年第2期，第25-32頁。

⑥（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第175頁。

⑦（宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1978年，第7頁。

一不有」這一看似矛盾的描述，實則暗合理學大家程頤所提出的「體用一源，顯微無間」^①的思維模式，從而將「太虛」建構為一個即體即用、虛中含實的修煉本體。因此，儘管王常月未直接引用張載，但其「太虛同體」說在問題意識、範疇運用與體系建構上，實質呼應並融攝了張載以來儒家氣學本體論的核心洞見，旨在為全真道的性命修煉提供一個更具哲學厚度的、融合了儒道智慧的形上基礎。這種詮釋策略，既保留了儒家性命之學中「盡性知天」的實踐指向，又通過道教特有的氣化論與修煉論，為超越性的宗教體驗提供了系統的哲學支撐。

（三）三教合一的真靈說

王常月在「清靜身心」一章中創造性地提出「真靈」概念，將其界定為：

這點真靈的法王，宇宙古今，無物不有，無時不然，非同小可，在釋謂之妙明真心，在儒謂之明德至善，在道謂之圓明道姥，又謂之祖炁。^②

並強調「萬法千門，三乘一藏，皆自此出」^③。這一概念的提出，不僅是對全真道「三教同源」傳統的繼承，更是通過本體論層面的術語互釋，實現了對三教心性論的系統整合。王常月通過儒家「明德至善」、佛教「妙明真心」與道教「圓明道姥」的術語互釋，借用「理一分殊」的思維模式，將儒家至善之性、佛教本覺佛性與道教先天道性收攝於同一本體架構之中。進一步闡釋時，王常月將此「明德至善」置於一個融合三教話語的敘述框架中來說明：

這明德至善，寓于成住空壞，生老病死，身心之內，具著無成無住，無壞無空，無生無老，無病無死之真靈，亙古至今，常存不昧，通天澈地，出幽入冥，不生不改，不多不少，無欠無餘，無來無去。能運陰陽，而不為陰陽所室；能制鬼神，而不為鬼神所厄；能用萬物，而不為萬物所歧；能化人情，而不為人情所動；能應世法，而不為世法所溺。能出世外，能住世間，縱橫三界，去來自在以無拘，統轄萬靈，變化玄通而莫測。上天下地，惟此稱尊，莫與為等。無如這點真靈，人人都有，個個難明，萬法千門，三乘一藏，皆自此出，些些竅妙，點點機玄，悟之即在目前，迷之即落海底。^④

前半部分所述「成住空壞」源於佛教對世界生滅循環的宇宙觀概括，「生老病死」則通於佛教對人生苦諦的認知。王常月以此強調「真靈」超越一切有相生滅的絕對性。後文「運陰陽」、「制鬼神」、「統轄萬靈」等表述，鮮明體現了道教修煉思想中對生命主宰力量的追求，並與儒家「參贊化育」的能動精神相呼應。整段論述從佛教宇宙觀術語切入，經由對超越性本體的肯定，最終落腳於道教修煉實踐與儒家入世精神的融合，生動展示了王常月融通三教的詮釋路徑，使修道的終極目標從傳

①（宋）程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（上冊），北京：中華書局，2004年，第582頁。

②（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第174頁。

③（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第175頁。

④（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第174-175頁。

統丹道的「形神俱妙」轉向對內在德性的覺悟。因此，儒家所推崇的「良知」就被王常月以另一個範疇表達出來，即「真靈」。^①王常月的「真靈說」，通過創造性地挪用並重釋三教術語，在本體與工夫層面為三教思想的深度融通開闢了新的理論路徑。

二、儒家思想在《碧苑壇經》中的實踐路徑

王常月在《碧苑壇經》中不僅從本體論層面融攝儒家思想，更通過系統性的工夫論轉化，實現了儒道思想在修道實踐中的深度結合。他以儒家的倫理實踐為基底，重構道教修行的具體路徑，形成了一套兼具世俗關懷與超越追求的「內聖外王」實踐體系。

（一）修身齊家與道教戒律

王常月修道思想的核心就是「依戒修行」。^②在「戒行精嚴」一章中，他明確提出「仙聖無門，皆從戒入，聖賢有路，皆自戒行」^③，將儒家「修身齊家」的倫理實踐與道教戒律修行緊密結合，主張通過修儒家的人道，進而達到仙道^④。他在「印證效驗」一章中指出：

仙師有云：「欲修仙道，先修人道。人道未修，仙道遠矣。」儒門曰：「先齊其家，而後可以治國。」齊家猶人道，治國猶仙道。家不能治，豈能治國乎。^⑤

這一觀點直接援引了儒家「修身齊家治國平天下」的實踐次第，卻賦予其宗教超越性內涵，修道者須以「人道」為基，通過持戒實現身心的雙重淨化。王常月強調「持身端正，心養靈根」^⑥，認為修道者須通過戒律約束「三業」（身、心、意），達到「身不邪淫」、「心不昧靈」、「意不二用」的身心清靜狀態。他指出：「心則求正，意在於誠。誠者，慎密之謂也」^⑦。這種修身工夫與儒家「正心誠意」的修養路徑高度一致，但儒家的正心誠意工夫與日常人倫捆綁在一起，而王常月則主要強調行持戒律來正心誠意。^⑧同時，王常月將家庭倫理納入修道體系，在「立志發願」一章中提出「為人子則盡孝，為人臣則盡忠」^⑨，認為修道者須在世俗生活中踐行與儒家倫理高度關聯的戒律，方能「內用則聖，外用則王」^⑩。這種「齊家」實踐不僅是個體修行的起點，更被賦予道教「濟世度人」的宗教使命，折射出全真道「真功真行」的入世轉向。王常月通過將儒家綱常倫理納入道教修道體系之中，以之作爲向超越層面邁進的基礎，試圖調和儒家綱常倫理與道教出世理想之間的矛盾。

① 朱展炎著：《馴服自我：王常月修道思想研究》，第112頁。

② 尹志華：〈王常月的修道思想略述〉。

③ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第168頁。

④ 樂愛國：〈王常月的倫理思想〉。

⑤ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第193頁。

⑥ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第160頁。

⑦ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第161頁。

⑧ 朱展炎著：《馴服自我：王常月修道思想研究》，第116頁。

⑨ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第191頁。

⑩ （清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第185頁。

（二）師徒傳授與體悟工夫

王常月將儒家「師道尊嚴」與道教秘傳傳統相結合，構建了一套以師徒授受為核心的修道體悟體系。在「求師問道」一章中，他指出：

孟子曰：「教亦多術矣，有如時雨之化者，有成德者，有達材者，有答問者，有私淑艾者，即如不屑之教誨也者，是亦教誨之而已。」^①

此論直接化用《孟子·盡心上》^②中的儒家教育觀，卻賦予其宗教修行的神聖意涵。王常月強調「敬師長如父母」^③，將儒家「天地君親師」的倫理序列融入道教自身，認為「師寶」是溝通天人的樞紐。修道者須通過「恭敬師長」、「恪守師訓」實現「真靈」的顯發，這種師承倫理暗合儒家的尊師傳統，卻以「明心見性」為終極目標。王常月提出「三口不言，六耳不傳道」^④的秘傳原則，認為上乘道法需「因材施教」，並引用孔子對冉有、子路「聞斯行諸」的差異化指導進行論證。^⑤這種「觀機設教」的傳道方式，既承襲了儒家「因材施教」的教育理念，又融攝了道教「口訣心印」的修行傳統。通過「朝聞道，夕死可也」^⑥的詮釋，王常月進一步將儒家「聞道」的求知精神轉化為「頓悟真靈」的修道實踐。修道者須在師徒互動中「借假修真」，通過「身假心真，心假性真」^⑦的體悟，逐步破除理障，直達本體。此種師徒傳授模式，不僅強化了道教教團的組織凝聚力，更通過儒家師道倫理的宗教化重構，為修道者提供了從凡俗學習到神聖體悟的轉化路徑。

（三）祭祀敬神與修道工夫

王常月將儒家的祭祀禮制轉化為道教修行的神聖實踐，強調修道者須通過誠心祭祀實現與神靈的溝通，進而達到與天地、宇宙乃至神明共鳴的境界。在「神通妙用」一章中，他引用《中庸》「鬼神之為德，其盛已乎，視之而不見，聽之而不聞」^⑧，並在「定慧等持」一章中引用《論語》「祭如在，祭神如神在」^⑨等儒家經典，賦予其新的修道意涵，以說明祭祀敬神對於修道的重要性。王常月認為祭祀不僅是世俗儀式，更是修道者「敬神合道」的重要途徑。通過誠心祭祀，修道者得以與神靈建立精神聯繫，實現與天地、宇宙的共鳴。這種轉化突破了儒家「神道設教」的實用主義框架，使祭祀成為體認「真靈」本體的重要媒介。王常月強調「我心已存下鬼神來臨之誠了」^⑩，認為祭祀中的「誠」不僅是道德情感，更是對本體的體認。這種工夫與儒家「誠者，天之道」^⑪的命題形成呼

①（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第178頁。

② 楊伯峻譯註：《孟子譯註》，第356頁。

③（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第169頁。

④（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第178頁。

⑤（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第178頁。

⑥（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第199頁。

⑦（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第175頁。

⑧（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第181頁。

⑨（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第207頁。

⑩（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第181頁。

⑪ 楊伯峻譯註：《孟子譯註》，第186頁。

應，但更注重「誠」在修道實踐中的神聖功能。王常月強調祭祀須以「鬼神實存」為前提，祭祀不僅是世俗儀式，更是體現敬神與道德修養的必要途徑，修道者通過誠心祭祀，實際上是與神靈建立一種精神上的聯繫。此種重構，既保留了儒家禮制的形式合法性，又通過道教本體論的滲透，實現了其宗教內涵的超越性轉化。

三、儒家倫理在《碧苑壇經》中的再造

王常月在《碧苑壇經》中通過重構儒家倫理體系，構建了一套道教自身兼具宗教超越性與世俗責任性的倫理觀。他一方面將個人修行與社會和諧相統一，強調修道者的宗教實踐須服務於社會治理；另一方面將「三綱五倫」進行宗教化地轉化，使儒家倫理成為道教教化功能的核心載體。

（一）個人修行與社會和諧的統一

王常月在「皈依三寶」一章中明確提出「在俗化導，國治民安」^①的修道理念，將個人修行與社會治理緊密結合，強調修道者的宗教實踐須以促進社會和諧為終極目標。他認為所有世間的修煉皆是普濟眾生的津梁，普濟眾生本身既是修煉之一部分，亦是修煉的重要目的之一。^②王常月認為，修道者通過持戒、忍辱、清靜身心等工夫，不僅能夠實現個體的超越，更能「六親歡喜，鄉黨和平，孝父母，敬神明，禮天地，重君王，尊師長，愛友朋，淑身化俗，臨財不苟，見色不貪」，成為社會道德的典範，以至於「五倫不亂，百事端詳」^③。因此，修道者的道德自律直接服務於社會秩序的穩定。王常月在「密行修真」一章中對戒律進行解釋，認為中極戒「內用則聖，外用則王，可以出世超凡，證清虛之果位，可以度人出苦，了生死心之輪迴」^④，強調修道者須行持戒律以兼具「自度」與「度人」的雙重使命。這種「內聖外王」的實踐路徑，既承襲了儒家「修己以安百姓」^⑤的倫理理想，又賦予其道教「濟度眾生」的宗教內涵。同時，在「戒行精嚴」一章中，通過「上有皇上福庇，天下太平；朝多官宰善信，教中護法」^⑥等論述，王常月將道教修行與政治秩序相聯結，暗示了修道者的倫理實踐對維護皇權統治與社會穩定的重要作用。這種思想既體現了道教對儒家「修齊治平」倫理框架的主動調適，也折射出明清宗教團體通過道德實踐參與社會秩序建構的自覺意識。

（二）「三綱五倫」與道教教化功能的結合

王常月在《碧苑壇經》中大量引用儒家「三綱五倫」思想，並將其轉化為道教倫理的核心內容，賦予其宗教修行的神聖意義。王常月將儒家「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」的綱常倫理提升為修道者的追求，在「皈依三寶」一章中提出：

①（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第161頁。

②張欽：〈論王常月的修煉思想〉，《宗教學研究》2005年第4期，第18-20頁。

③（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第182頁。

④（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第185頁。

⑤（魏）何晏註，（宋）邢禹疏，李學勤主編：《論語註疏》，北京：北京大學出版社，1999年，第204頁。

⑥（清）王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第168頁。

三綱五倫，意誠而出；九流三教，意誠而生。誠不誠之間，禍福災祥，吉凶否泰，皆視此意。為性命因緣，輪迴果報也。^①

通過將倫理規範與「意誠」這一修道工夫結合，他使世俗倫理成為溝通天人的媒介，再次暗合儒家「誠者，天之道」的命題，並將其攝入宗教的超越性追求之中。王常月在「戒行精嚴」一章中強調修道者須「敬師長如父母，敬道友如長兄，樂法如妻，愛經如玉」^②，將儒家「五倫」擴展為涵蓋宗教共同體的倫理網路。這種「擬親緣化」的倫理建構，既強化了道教教團內部的凝聚力，又通過「忠孝節義」的世俗倫理實踐，推動道教向世俗社會滲透。在「定慧等持」一章中，通過「業有三種」的論述，王常月將儒家倫理與宗教的因果報應思想結合，提出「不忠君王，不孝父母，三綱不正，五倫敗壞」者必墮地獄，而「敬父母，禮天地，重君王，尊師長」者可「命終之後，復轉生人，或為宰官宦達，或為師長尊崇，或享現成富貴，或得福壽雙全，安樂榮華，一生快樂」。^③這種「倫理一報應」的關聯，既借鑒了佛教業報理論，又通過儒家倫理的具體化，增強了道教道德教化的威懾力與說服力。

結 論

明清之際，三教融合的趨勢越發明顯，這種合流主要體現在全真道對於儒、釋教義思想的大量吸收上，尤其表現在對於儒家倫常道德和禪宗心性之學的大量引用。^④王常月在《碧苑壇經》中對儒家思想的融攝與重構，展現了明清道教在理論創新與社會責任承擔上的雙重自覺。其修道理論的立腳點和核心內容是儒家的忠孝倫理實踐，極力調和入世與出世，人道與仙道，凡人與聖人的差異。^⑤通過本體論層面的哲學建構、實踐修行的路徑重構以及倫理觀的神聖化再造，他不僅彌合了儒道思想在形上學與實踐論上的分歧，更賦予道教修行以深刻的世俗關懷與超越維度。這種思想融合的實質，既是道教為適應明清社會「三教合流」思潮所做的理論調適，也是宗教團體通過吸納儒家倫理以強化自身合法性的策略選擇。此外，王常月的思想實踐揭示了儒道互補的內在邏輯。儒家為道教提供了倫理規範與社會責任的框架，而道教則為儒家注入了超越生死、貫通天人的宗教維度。這一互動模式，不僅豐富了傳統三教關係的理論圖景，也為當代宗教哲學研究提供了重要參照。

① (清)王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第161頁。

② (清)王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第169頁。

③ (清)王常月：《碧苑壇經》，《藏外道書》（第10冊），第182頁。

④ 朱展炎著：《馴服自我：王常月修道思想研究》，第107頁。

⑤ 唐大潮：〈王常月修道思想略論〉，《宗教學研究》1997年第1期，第8-11頁。

丹道專題研究

璇璣運息，斗極歸真

——《萬殊一本圖》北斗星相環的丹道內化研究*

劉丹**

提 要：本文以俞琰《周易參同契發揮》與《易外別傳》所載《萬殊一本圖》為核心文獻，聚焦其首層「北斗星相環」，系統闡釋璇璣北斗如何從天文樞機內化為丹道修煉的呼吸樞紐。論文首先解析北斗系統的星象結構與斗建節律，確立其「觀天之道」的宇宙論基礎；進而揭示俞琰以「心斗同構」為理路，將斗樞運轉機制轉化為「真意—真息」調控模型，構建「身中天罡」與「呼吸消息」深度耦合的修煉體系。在此基礎上，探討「斗柄指辰」與「火候進退」的精細對應，闡明「一息周天」作為「盜機成真」的核心路徑。最終指出，璇璣運息的終極歸趣在於超越星象符示，通過「環中」默照，返歸太極本體，實現丹道宇宙論從「法天象地」到「身心即天」的圓滿超越。

關鍵字：周易參同契；《萬殊一本圖》；璇璣北斗；呼吸；真意

歷代說《周易參同契》（以下簡稱《契》）、註《契》者層出不窮。宋末元初著名道教易學家、煉養家俞琰（1258-1327）^①解《契》，以「易象統丹道，丹道證易理」為核心，將先天象數與丹道火候相參，融體（易理本體）、相（卦象爻變）、用（丹道實踐）為一系。他主張「坎離匡廓」為丹道之本，以乾坤升降喻藥物生成，借爻辰納甲釋火候進退，凸顯「身心性命」與「天地日月」的同構性。其註解突破漢魏象數舊說，直指丹道真機，強調「玄關一竅」為易象與丹道的樞紐，體現「易外別傳」的丹道易學觀。「俞琰將易學與丹道融通為一，既豐富了易學的內容，也提高了道教的理論層次。……他將易學的『三才』說和『心為太極』說引入人身，以身心修煉模擬天地日月的運轉，從而復歸先天本性，與道同一。」^②

俞琰於元甲申（1284）四月十四日^③完成《周易參同契發揮》（以下簡稱《發揮》），其中首創「月體納甲圖」，以八卦方位對應月相變化，將《契》丹法完全易圖化。四個月後的「元甲申八月望日」^④《易外別傳》完稿，內收邵康節《心為太極圖》，朱紫陽《太紫虛中先天圖》《先天六十四

* 本文是江西省社會科學「十三五」基金專案「堪輿學與江西社會文化變遷」（專案號：20WT48）的階段性成果。

** 劉丹，女，江蘇南京人，南京大學博士、博士後，現為江西宗教問題研究中心副教授，研究方向為：傳統性命之學與當代心理學轉化。

① 因《宋史》《元史》中無傳記，俞琰的生卒年原並無確信記載。直到有學者新見元人王都中所撰《故處士俞先生行狀》，其中敘述了俞琰生平家世等信息，才得以確定。其中「先生以寶祐戊午四月十四日生，以泰定丁卯二月二十一日逝，春秋七十」。寶祐為南宋理宗趙昀的第六個年號，寶祐戊午年為南宋寶祐六年（1258年）；泰定為元朝泰定帝也孫鐵木兒的年號，泰定丁卯年為元泰定四年（1327年）。因此俞琰生卒年為1258和1327年。參見杜春雷：《新見俞琰行狀初探》，《儒藏論壇》2019年第1期，第345頁。

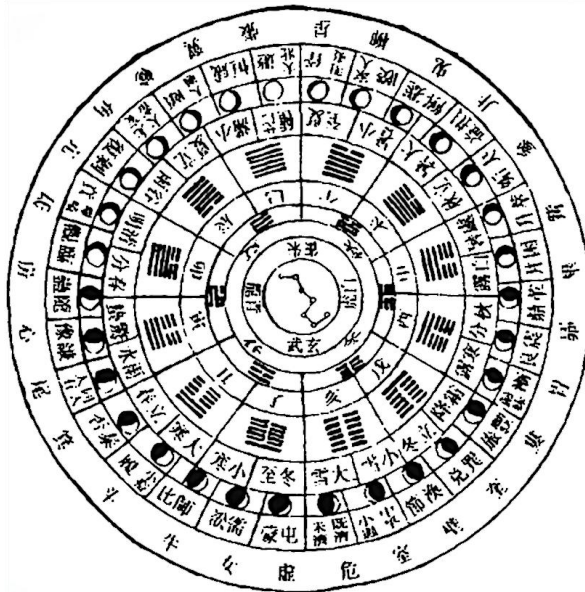
② 魏耀武：〈俞琰丹道藥物理論對易學思想的融攝〉，《周易研究》2020年第4期，第88頁。

③ （元）俞琰著，周全彬、盛克琦編校：《參同集註——萬古丹經王〈周易參同契〉註解集成》第一冊《第九卷周易參同契發揮·〈周易參同契發揮〉序》，北京：宗教文化出版社，2012年，第341頁。后文簡稱《發揮》。

④ （元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳》，第458頁。

卦直圖》《地承天氣圖》《月受日光圖》《先天卦乾上坤下圖》《後天卦離南坎北圖》《乾坤坎離圖》《天地日月圖》《八七九六圖》《木火金水圖》《乾坤交變十二卦循環升降圖》《坎離交變十二卦循環升降圖》《屯蒙二卦反對一升一降圖》《既濟未濟反對一升一降圖》；在此基礎上作《周易參同契金丹鼎器藥物火候萬殊一本之圖》（以下簡稱《萬殊一本圖》），並引《契》《周易》《陰符經》以及邵雍、朱紫陽等語解釋這些圖象，著重從內丹學角度發論。

《萬殊一本圖》以彭曉《明鏡圖》為本，自內而外共十環^①，分別為北斗星相、四象、四季、六卦（八卦無震巽）、十二地支、十二辟卦、二十四節氣、三十月相、除坎離震兌之六十卦、二十八宿等。該圖以「一本」統攝「萬殊」，將《參同契》分散的丹法概念（如「三五至精」、「月體納甲」）整合為層級分明的體系：太極→兩儀（乾坤/鼎爐）→四象（木火金水/藥物）→八卦（火候周天）。此結構既契合《周易》「易有太極」的生成論，又符合丹道「逆返成丹」的修煉邏輯；融十二消息卦、六十四卦、二十八宿、二十四節氣等符號系統於一體，將鼎器（身體爐鼎）、藥物（精氣神）、火候（陰陽消長）三大丹道要素納入「萬法歸一」的框架中，不僅解決了此前註釋（如彭曉《周易參同契分章通真義》）的零散性，更實現了丹道理論的可視化與體系化。標誌著宋元易圖學闡釋丹經的成熟，堪為整合丹道與易學的里程碑。陳致虛《金丹大要》直接引用俞氏的鼎器藥物模型，明代陸西星《金丹大旨圖》、清代劉一明《周易闡真》均受其圖式影響。



圖一：《周易參同契金丹鼎器藥物火候萬殊一本之圖》

《萬殊一本圖》以十環結構統攝丹道諸要素，並非符號堆砌，而是以「一本」統「萬殊」，體現宇宙生成與丹道逆返的同步性。其以北斗星相定位宇宙樞機，對應周身關竅，十二辟卦統攝火候

^① 胡渭言九環，因彭《明鏡圖》中間一環為空，而俞《萬殊一本圖》中間環中為北斗七星圖，故算為一環，共十環。參見（清）胡渭：《易圖明辨》，北京：九州出版社，2008年，第50頁。

進退，三十月相暗合精氣循環。每一環都既是天文觀測的結論，又是內煉實踐的指導，真正實現了「天象」、「丹道」、「人身」的三才貫通。將傳統的「法天象地」觀念轉化為具體可認知可踐行的修煉體系，這一創造性的轉化，使中國古代的天人合一思想在丹道領域獲得了最為全息亦精微、玄奧且可臻的表達。正如俞琰所言：「人身法天象地，其間陰陽感合，與天地無以異也。」^①

限於篇幅，本文僅以《發揮》為核心文本，集中闡釋《萬殊一本圖》最內環「北斗星相環」的核心樞機作用。

一、星象原型與宇宙節律：北斗系統的時空統攝

俞琰繼承《陰符經》「觀天之道，執天之行」的思想，將北斗系統視為統攝天人的總樞機，構建了以「斗柄為機樞，璇璣為綱維」的天文時空架構。

循斗而招搖兮，執衡定元紀。

《史記·天官書》云：北斗七星，杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。用昏建者杓，夜半建者衡，平旦建者魁。又云：斗為帝車，運於中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆系乎斗。《索隱》曰：《春秋運斗極》云：斗，第一天樞，第二璿，第三璣，第四權，第五衡，第六闕陽，第七瑤光。一至四為魁，五至七為杓。今魏公謂循斗而招搖兮，執衡定元紀者，吾身之天罡所指，起於子而周曆十二辰也。夫斗居天之中，猶心居人身之中。是故天以斗為機，人以心為機，丹法以心運火候，猶天以斗運十二辰也。《翠虛篇》云：奪取天機妙，夜半看辰杓。一些珠露，阿誰運到稻花頭？蓋謂此也。^②

（一）星官體系與北斗定位

司馬遷在《史記·天官書》中將全天星官分為五組，即東南西北中「五宮」。北極附近的星官歸屬中宮，赤道附近的星官分別被劃入東、南、西、北四宮。隋唐時《丹元子步天歌》將全天星官分歸「三垣二十八宿」統轄，沿用 1000 餘年。三垣是紫微垣、太微垣和天市垣，「垣」即牆垣、城垣。每一垣都有左右兩道垣牆環繞，就像星空帝國中的 3 座城池。東宮蒼龍，角亢氐房心尾箕七宿所率天區；南宮朱雀，井鬼柳星張翼軫七宿所率天區；西宮白虎，奎婁胃昂畢觜參七宿所率天區；北宮玄武，斗牛女虛危室壁七宿所率天區。夜晚，春現朱雀，夏現蒼龍，秋現玄武，冬現白虎，周而復始。

以「帝星」（北極星）為中心建立起的紫微垣位於以北天極為中心的拱極星區。因地球自轉，恒星看起來都在圍繞北天極轉動，所以距離北天極最近的星就成為天帝的象徵，紫微垣就象徵天帝居住的宮殿，「北斗」則是天帝的御用車輦，載著天帝巡遊四方。華夏文明發祥於北緯 35° 左右的黃河流域，因此這一地區相應的星空中，北斗七星是拱極星區最顯著的星象。考慮到歲差，數千年前

①（元）俞琰：《發揮·中篇第三》，「道窮則反，歸乎坤元」註，第 397 頁。

②（元）俞琰：《發揮·下篇第一》，「循斗而招搖兮」註，第 428 頁。

的北斗比今天更接近北天極，終年常顯不隱。正是天象與地理位置的相應，形成了古人重視北斗的傳統。

（二）七星結構與功能解析

北斗七星，既像勺子；又像車子（「帝車」）；還像秤秤。但最初，北斗因形似殷周時期的酒斗而得名。司馬貞《史記索隱》引《春秋運斗樞》云七星分別是：第一星名天樞，第二星名璿，第三星名璣，第四星名權，第五星名衡，第六星名闕陽，第七星名璠（搖）光。其中，第一至第四星組合為「魁」，第五至第七星組合為「杓」，合魁、杓而為北斗；「魁」為「斗」之首，「杓」為「斗」之尾。北斗七星的「斗轉星移」，是勺口在前的倒轉斗柄，旋轉的樞紐即是第一星「天樞」，主掌權力核心與方位基準。第二星與樞構成勺高，形成旋轉指向，勺口又指向變動的天北極，因此這個旋邊很重要，故稱「璿」，主掌法度。第二、三星連成勺的底邊，也是旋轉重要軌則的側邊，稱為「璣」，主掌時序。第四星是勺與柄的交接點，也是秤盤與秤桿的交接點，故稱「權」，民間及道教將天權奉為「文曲星」，主宰文運功名。第五星是秤桿刻度，故稱「衡」，主衡平陰陽。第六星是秤桿刻度的繼續，名闕陽，又作開陽，與輔星組合象徵軍事武備，故稱「武曲」，主掌戰力。第七星是秤桿之尾，是勺柄抓手，是推車把手，故稱璠光，也作搖光，主掌變革、終結與新生。

《萬殊一本圖》依《史記·天官書》所載而畫。可見北斗之杓（闕陽-璠光），指向東方蒼龍七宿之首的角宿，稱為「杓攜龍角」，此為赤道坐標系校準關鍵。古人以斗轉觀星移，即中天北斗帶動周邊羣星。斗柄指向龍頭，故說「攜」。北斗之首為「魁」，主要是以天樞為首的四星在斗轉星移的進程中，始終靠枕著西宮白虎七宿之末的參宿的頭部（參宿四、參宿五之間，與觜宿星團構成一矮三角形，很像枕頭），一道旋轉，稱為「魁枕參首」。

北斗之中部為衡星，與北宮玄武七宿之首的斗宿（南斗）形成 28° 夾角，恰為黃赤交角觀測基準。《隋書·天文志》載張衡渾儀「設玉衡以擬斗建」，證實玉衡是渾儀核心部件。斗宿屬北宮，為何稱「南斗」？周天雖被分為東南西北四宮，但在任何時刻只可以見到半周天，即兩宮星空（如魁枕參首和杓攜龍角），或前宮之尾至後宮之首的三宮星空。參宿是西宮白虎七宿之末，南斗是北宮玄武七宿之首，按照天視動順序，中間還隔著南宮朱雀、東宮蒼龍共 14 宿。所以，南斗與雀頭永不同天。南斗東出，可見到雀尾，初出最多可見雀身。南斗居中，最多只能見到朱雀之尾軫宿。南斗西伏，東天邊最多至西宮白虎的虎身，但此時天已亮，人眼看不到。衡星為第五星，斗柄起源於此星。斗柄前段是直柄，後段有折彎，前段指南斗，後段指向龍身。「殷」釋為覆蓋；「衡殷南斗」即衡指南斗諸星時，不與「杓攜龍角、魁枕參首」同時空，是被這一時段的天區所掩蓋。僅僅《天官書》的三句話，《萬殊一本圖》中心環的七顆星就同時建立起了白天黑夜同時顯現卻不違現實的立體空間。

隨著地球的自轉，北斗七星猶如鐘錶上的指針，繞著北天極晝夜旋轉，每旋轉 15° 恰好是 1 小時。古人觀星授時通常是黃昏（17-20 時）的初昏時段，即酉時 17-19 時（18 時前後），此時正是「杓攜龍角」的天象。「杓」又稱「標」，因此酉時被稱為「昏建」，建立的標杆即是北斗之「杓」，故

有「昏建者杓」。「平旦」即卯時 5-7 時（6 時前後），與「昏建」相差半周天，即 12 小時。北斗星的杓、魁翻轉了個，從斗尾指向，變成了斗首指向，因此卯時建立的標杆變成了「魁」，故有「平旦建者魁」。夜半子時 1-3 時，子夜 0 時斗柄方位由衡星標示，此時指向正在中天子午綫上。

角宿、斗宿和參宿是二十八宿中非常重要的三宿，將北斗與此三宿拴系在一起，鞏固了北斗居於天之中央的地位。同時在天文觀測中，即使星宿在地平綫以下，只要看看恒顯不沒的北斗七星，就可推出二十八宿的大致位置了。李約瑟在《中國科學技術史》中高度評價該體系：「北斗如同天然星鐘，其旋轉不僅劃分季節，更構成中國古代宇宙論的機械框架——通過斗柄與角宿的恒定關係（杓攜龍角）、玉衡與斗宿的空間對應（衡殷南斗）、魁星與參宿的幾何聯結（魁枕參首），實現天體運行與大地節律的精確同步。」^①

（三）斗建系統與時空節律

北斗七星圍繞北極紫微之星運轉，其斗柄所指的方向每天逆時針偏移 1°，每月行移 30°，3 個月累計一個象限，一年後又回到原處。古人據此參悟出節令歌訣：「斗柄東指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。」^②《淮南子·天文訓》更進一步：「帝張四維，運之以斗，月徙一辰，復反其所。正月指寅，十二月指丑，一歲而匝，終而復始。」^③可見至少在西漢初年，古人已經將斗柄指向與一年中的 12 個月聯繫了起來。故《史記·天官書》云「北斗七星，所謂『旋、璣、玉衡以齊七政』」。《史記索隱》：「案：《尚書大傳》云『七政，謂春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以為政也。人道正而萬事順成』。又馬融註《尚書》云『七政者，北斗七星，各有所主：第一曰主日；第二曰主月法；第三曰命火，謂熒惑也；第四曰煞土，謂填星也；第五曰伐水，謂辰星也；第六曰危木，謂歲星也；第七曰罰金，謂太白也。日、月、五星各異，故名曰七政也』。」^④就天文言，北斗七星可以用來界量日月和五大行星的運行軌跡，得其所主而不差違。

北斗作為北極星這個天帝的御用車駕，巡行天極中央，制禦四方分野界；剖判陰陽二氣，確立四時節序，調和五行生克，推移節氣刻度，裁定曆法綱紀。即「循北斗以運璇璣兮，握衡星而定四時綱紀」。「杓攜龍角」：主春生；「衡殷南斗」：主夏長；「魁枕參首」：主秋收。「昏建者杓」、「夜半建者衡」、「平旦建者魁」此即北斗以三時調控日躔月離，奠定「年」、「月」、「日」三級時空節律。北斗七星體系是我國文明「觀象授時—星占祈福—內煉成真」三位一體的典範，天文地理、人文丹道皆合於其序而運轉。

① [英] 李約瑟 Noel Joseph Terence Montgomery Needham 著：《Science and Civilization in China 中國科學技術史》（Cambridge: Cambridge University Press, 1959），256。

② 黃懷信撰：《鶡冠子彙校集註》，北京：中華書局，2004 年，第 76 頁。

③ 何寧撰：《淮南子集釋》（上冊），北京：中華書局，1998 年，第 238 頁。

④ 轉引自章偉文譯註：《周易參同契》，北京：中華書局，2014 年，第 63-64 頁。

二、北斗為機與心機同構：璇璣運轉的內丹化

俞琰將北斗視為天象運行的「關鍵」，而人心則是身中璇璣。通過《萬殊一本圖》第一環「北斗星相環」的符號化呈現，俞琰將北斗運轉與呼吸節律深度耦合，形成「身內天罡」調控呼吸的「心斗同構」模型，將北斗七星視為天體運行的總樞，完美內化為人體中以「心」為主導、以「呼吸」為運作的造化引擎，實現了「璇璣運轉」從天文觀測到內丹實踐的深刻轉化。

（一）「機」的雙重涵義：從宇宙樞機到丹道生機

北斗七星在《萬殊一本圖》首環中作為「璇璣玉衡」的具象化，被俞琰視為天體運行與人體氣機共有的「機」——即造化之引擎。其核心論點在於：

天以斗為機，人以心為機。心運於身中，猶斗運於天中。^①

此處「機」兼具機械樞紐與生機發動雙重涵義。北斗在天，周流不息，北斗「魁杓指向」即通過斗柄指向調控二十八宿周流、四時陰陽消長；人心在身，則通過調控呼吸之升降出入，統攝周身氣血循環、氣機變化。此處之「心」為真意。真意是身中調控生命能量的總司令部；是溝通先後天的無念之正覺；其統攝精氣神，是溝通先天一炁與後天形體的關鍵媒介。

在《萬殊一本圖》中，北斗環居於內層第一環，象徵「萬殊一本」之「本」，居中天而運四時，在人身則具體體現為「呼吸」的升降出入，即直接對應人體真息之啟動與循環。正如天體運行須臾不離斗樞，人體氣機的流轉也一刻不離呼吸與心神的調控。俞琰強調：

丹道之要，全在乎斗。斗者，所以斡運一身之陰陽，統攝一身之萬化，猶網之有綱，衣之有紐也。^②

《萬殊一本圖》將北斗環置於核心，正是象徵「心」（真意）與「呼吸」在丹道修煉中的根本地位。此時之「斗」，已從外在星象轉化為身內的「心—息」調控系統。

（二）身內斗極：天心與黃道的空間建構

基於「心斗同構」模型，俞琰進一步將天文架構具體映射於人體生理空間。北極紫微垣位居天中，帝星（北極星）永恆不動，是為宇宙中心。對應人身，丹道之「天心」即「真意」所居之位，位於上丹田（泥丸宮）與下丹田（黃庭）之間，又稱「祖竅」。「真意」被賦予「身中斗極」的地位，如北辰般統攝全身。俞琰強調「心即太極」，此心就是「真意」，為神炁交融之樞，能統攝精氣神三寶，使「神（離火）與炁（坎水）交媾於中宮」。真意的作用在於「招攝先天一炁」。

①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第471頁。

②（元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「要道魁杓，統化綱紐」註，第357頁。

北斗作為「帝車」，繞極旋轉，巡行四方，制禦八紘。此動態運行軌跡，在人身則對應「任督二脈」構成的「身中黃道」。俞琰闡釋道：「天經乃吾身之黃道，呼吸往來於此，即任督二脈是也。」^①至此，一個完整的身內宇宙空間模型得以確立：「天心」為北極（靜態中心），任督為黃道（動態軌跡），而「呼吸」則是驅動真氣在此黃道上循環運行的「帝車」。

三、斗柄指辰與盜取天機：時空節律的同構耦合

在確立了「心斗同構」的靜態模型後，俞琰進一步將北斗的動態運行規律即「斗建」系統，深度耦合於丹道火候的調控程式之中。呼吸在此模型中超越了單純的生理活動，轉為「真息」（胎息），即實現「先天一炁」的盜取，昇華為天人能量交換的丹法要訣。俞琰引用《靈源大道歌》強調：「千經萬論講玄微，命蒂由來在真息。」^②所謂「真息」，即是通過深度修煉，使後天口鼻呼吸逐漸轉化為與天地陰陽闔辟同頻共振的先天呼吸。

人身呼吸的「一呼一吸」對應乾坤宇宙的「一闔一辟」，形成「剛柔相摩」的宇宙節律。這種同構性使得「呼吸」成為勾連「天機」（北斗運轉）與「人機」（心神調控）的核心媒介。當丹士能「馭呼吸之往來，周流不息」，便能「與天道同運，而天行之機吾得而執之矣」^③。此即「觀天之道，執天之行」在丹道工夫中的終極體現，呼吸由此成為實現「偕以造化」修煉目標的實踐樞紐。

（一）斗建系統與火候三關：從宏觀原理到微觀操作

《史記·天官書》所載的「杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首」及「用昏建者杓，夜半建者衡，平旦建者魁」，構建了一套以北斗指向標示時間的「斗建」系統。俞琰將此外在的時間尺規，創造性地內化為丹道火候進退的三大關節。

1. 宏觀原理：四季節律與火候總綱

從宏觀而言，「杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首」分別象徵「春生，進陽火之始；夏長，火候極盛；秋收，退陰符」，其側重的是北斗指針在天空中劃出的區域所對應的季節特徵，將四季「生、長、收、藏」的宏觀節律，類比到丹火調控上。此即對「以一日時辰為綱」說法的「宏觀原理闡釋」：用一年四季的生殺規律，來形象地說明火候過程中「生長收藏」的總體節奏和原理。

2. 微觀操作：時辰指向與火候三關

《參同契》的核心在於「法天象地，以時煉藥」。魏伯陽強調「晝夜循環，周天火候」，丹道實踐以一日十二時為基準，而非四季。「子午卯酉」是火候轉換的關鍵點，與北斗建星在黃昏、夜

①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第474頁。

②（元）俞琰：《發揮·中篇第一》，「乾剛坤柔，配合相包」註，第379頁。

③（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第471頁。

半、平旦的指向高度吻合。此即「以一日時辰為綱」所澄明的「微觀操作指南」：指導丹士在一天之內如何根據時辰（或身體內景）來把握火候的細微變化。

（1）昏建者杓，對應酉時（日入），退陰符之始：黃昏時分，斗杓（第五至第七星）指向東方蒼龍之角宿，是為「杓攜龍角」。此象應秋收之機，在丹道中喻示「退陰符」的開始。相應的，丹士「呼」氣時，引導心火（離液）自上丹田（泥丸）沿任脈陰液沉降，如斗柄西指，促肺金之氣肅降收斂，完成「魄金歸元」。

（2）夜半建者衡，對應子時（正中），進陽火之機：夜半時分，斗衡（第五星）位居中天，是為「衡殷南斗」之時。此象應冬至一陽生，在丹道中為「進陽火」的關鍵時機，即「活子時」。俞琰強調：「定元紀者，定歲、月、日之綱紀也……丹法中以子午卯酉為四時，夜半子時即衡星定位之時，乃進火之候也。」相應的，丹士於夜半凝神調息，於「吸」氣時催動腎陽（坎炁）自下丹田（命門）沿督脈上升，喻體內陽氣萌動。

（3）平旦建者魁，對應卯時（日出），沐浴溫養之境：平旦時分，斗魁（第一至第四星）顯赫於東方，是為「魁枕參首」。此時陰陽平衡。在丹道中，能量運行至特定關口（如夾脊、玉枕），處於「進陽火」已過、火候轉換的「沐浴」階段。此時呼吸宜平和，放鬆意念，如斗魁沉穩，使初生之陽氣得以薰蒸、壯大的同時，避免過躁。

在《參同契》的體系裏，一日即是一年，一時辰即為一月；兩種說法是「其大無外，其小無內」的全息對應關係。但對於具體的修煉實踐而言，以日、時為核心的火候模型是根基。俞琰本意在於讓丹士領悟這種「能量運行節律」的本質，而不是執著於字面的機械對應。所謂「斗為帝車，運於中央，臨制四鄉」，其深意是讓我們把握住身中這個「調控中樞」（天心），自然就能「禦政」得當，火候不差。

（二）子午徘徊與呼吸消息

在《萬殊一本圖》中，斗柄指辰的軌跡與二十八宿環、十二辰環交織，形成可操作的火候指南。

夫人身中黃道，即陰符陽火所行之處也，即日魂月魄所居之方也。有能觀天之道，執天之行，識陰陽之行度，知魂魄之所居，則周天三百六十五度，循環乎一息之頃，而日月出入乎呼吸之微。呼為陽，吸為陰，與天道同一妙用，不必求之他也。^①

真氣沿任督的流轉，恰如斗柄指辰，周流不息，形成「呼為陽，吸為陰」的能量循環。

首先定點「子午卯酉四正位」：斗柄指子（玄武）、午（朱雀）、卯（青龍）、酉（白虎）時，呼吸需「吸升呼降」，契合四象之氣機流轉。「斗建」系統在一日內的循環，最終凝結於「子午」這對核心時空節點上。俞琰指出：「天地之雌雄兮，徘徊子與午。」^②並闡釋道：

①（元）俞琰：《發揮·中篇第二》，「陰陽為度，魂魄所居」註，第400頁。

②（元）俞琰：《發揮·下篇第一》，「天地之雌雄兮」註，第428頁。

午者，天之中也；子者，地之中也。子午為陰陽相交、水火相會之地……以丹道言之，上升下降，一起一伏，亦徘徊於子午。^①

在人身，子午即任督二脈的兩端，是真氣升降的轉折點。呼吸在此處的「徘徊」，具體表現為「消息」的節律。「消息應鐘律，升降據斗樞。」^②俞琰對此的註解極為精當：

自子至巳為息，自午至亥為消。消息應鐘律者，鐘律於一歲十二月之內，每月換一管，一歲換盡十二律。吾身火候之消息，亦猶是也。自下而上為升，自上而下為降。升降據斗樞者，斗樞於一日十二時之內，每時移一位，一日移遍十二辰。吾身火候之升降，亦猶是也。^③

宇宙間，北斗斗樞的位移（升降）決定了一日十二時的更替；人體內，心神依據斗樞的指向，通過調控呼吸的「消息」（吸為息、呼為消）和真氣的「升降」，來實現火候的精細操作。二十八宿是更精微的標準，以二十八宿移速定「息頻」：如角宿移至亢宿需一度（日行1°），對應一息之數。丹士通過「息數」累積，實現「三百六十息為一周天」的能量循環。同時「斗樞調控火候文武」：斗柄緩移時用文火（呼吸綿長），疾轉時用武火（呼吸急促）。俞琰以「衡星定位」喻火候中庸：「夜半建者衡，衡殷中州河濟之間，此時火候不疾不徐，如衡之平。」

呼吸成為「宇宙節律」、「人身氣機」的同步器，彰顯俞琰「以人身小宇宙摹擬大宇宙」的天人耦合模型，一呼一吸之間，暗合斗轉星移；真氣一升一降，同步宇宙節律。

（三）盜取天機與一息周天

俞琰通過「斗柄指辰」的天文觀測，將時空節律壓縮為呼吸火候的調控法則，實現「盜取天機」的丹法目標。「盜機」思想源於《陰符經》「觀天之道，執天之行」，俞琰將其發展為呼吸調控的技術核心。其關鍵在於通過呼吸頻率同步宇宙能量流；即「盜機」並非被動遵循，而是主動地、在瞬息之間與宇宙根本節律達成共振和能量交換。

首先，上節所述的「消息應鐘律」，就是「盜機」的基石。丹士通過調息使體內氣機與天地陰陽消長共振，如「呼則接天根，吸則接地根」。

其次需「攢簇四象」：二十八宿分屬四象（青龍、朱雀、白虎、玄武），對應呼吸的四方節律。例如，房宿（卯時）配肝氣生發，需深長吸氣；昴宿（酉時）配肺氣收斂，需緩柔呼氣。此機制使「二十八宿環列於外，呼吸升降循環於內」。

「盜機」的最高體現，便是「一息周天」。俞琰在註解「關鍵有低昂兮，周天遂奔走」時，揭示了此一境界的生理基礎：

① 同上。

② （元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「消息應鐘律」註，第350頁。

③ （元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「消息應鐘律」註，第350頁。

關捷，謂南北二極；周天，謂二十八宿；奔走，謂運行也。天形如彈丸，周匝運轉，晝夜不停，其南北兩端，一高一下，乃關捷也。人身亦然，上有天關，下有地軸。若能回天關，轉地軸，則上下往來，一息一周天也。^①

此處的「回天關，轉地軸」，正是以深長的「真息」為動力，驅動真氣在任督二脈（身中黃道）上高速、高效地循環一周。它將外在廣袤星空二十八宿的周天運轉，壓縮於人體微觀宇宙「一息」之間的循環。這不僅是時間的壓縮，更是能量的聚焦與昇華，是「潛奪天運一萬三千五百年之數」^②的超越時空之境。俞琰引胡瑗之言云：

天之形，望之其色蒼然。南樞入地下三十六度，北樞出地上三十六度，狀如倚杵，此天之形也。言其用則一晝夜之間，凡行九十餘萬里。夫人之一呼一吸，謂之一息。一息之間，天已行八十餘里。人之一晝一夜，而天行九十餘萬里，則天之健用可知矣。又曰：人之神氣，萃之則生，散之則亡。天有剛陽之氣，運行不息，故天體常存也。^③

可見真息狀態下，剛健之宇宙節律內化為神炁的永恆律動，達成「煉虛合道」。至此，通過「呼吸」這一樞紐，璇璣北斗的宇宙論模型，徹底轉化為可實證、可操作的丹道工夫，實現了「法天象地」從哲學理念到生命實踐的精微化轉向。

四、萬化統攝與返歸太極：丹道宇宙論的完成與超越

前文已詳論俞琰如何將北斗璇璣之天文模型內化為「身中天罡」，並以呼吸為樞機，構建起「心斗同構」、「火候合天」的精密修煉體系。然而，璇璣運轉之丹道內化，其最終目的並非止於「一息周天」的氣機循環。《萬殊一本圖》以北斗星相環為肇始，層層推衍，其終極指向乃是通過此中樞機制，實現對身心的「萬化統攝」，並最終超越星象符示與呼吸工夫本身，返歸於「太極」或「環中」的虛無本體，完成丹道宇宙論從「法天象地」到「身心即天」的最終建構與超越。

（一）從中樞機制到萬化統攝：身國同治的丹道秩序

《萬殊一本圖》第一環確立的北斗樞機，其意義不僅在於驅動真氣循環，更在於其為統攝其後諸環所象徵的身中「萬化」提供了權力核心與秩序本源。此即丹道「身國同治」思想在宇宙論層面的極致發揮。

俞琰在闡釋「文昌統錄，詰責台輔。百官有司，各典所部」時，深刻揭示了此一圖景：

①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第471頁。

②（元）俞琰：《發揮·下篇第一》，「眾邪辟除，正氣常存」註，第424頁。

③（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第470-471頁。

《史記·天官書》云：斗魁戴匡六星曰文昌宮。今日文昌統錄者，絳宮天子統乾坤也。人身之中，安有所謂文昌者哉？無非譬喻也。天有三臺四輔，丹有三龍四虎。詰責台輔者，甲乙無令失，庚辛莫要差也。天有眾星分野，丹有眾卦火符。百官有司，各典所部者，按一年二十四氣，列周天二十八宿，而鼎爐火候密推排也。由是言之，則天之萬象森羅，皆在吾一身中矣。^①

北斗系統中的「文昌宮」被喻為「絳宮天子」，即人身之「心君」。三臺四輔星官對應「三龍四虎」等藥物與火候要素；周天眾星分野對應「眾卦火符」與周身氣脈。當丹士以「心」為機，執斗柄而運呼吸，便如同天帝臨朝，通過北斗中樞號令全身的「百官有司」（五臟六腑、精神魂魄），使之各循其職（「各典所部」），按二十四氣、二十八宿的宇宙節律嚴密運轉。此乃「丹道之要，全在乎斗」的深層意涵。至此，璇璣呼吸模型已從一個能量循環機制，昇華為構建並維繫身內宇宙和諧秩序的終極法則，實現了對生命「萬化」的全面統攝。

（二）超越璇璣：由「環中」之秘復歸太極本體

執泥於星象符示與呼吸刻度，終屬「著相」。《萬殊一本圖》的深層智慧，在於它同時指示了一條超越其自身符號體系的路徑。此一路徑的核心，便是「環中」。

俞琰在《易外別傳》中，直指「環中」之秘：「先天圖者，環中也。」並進一步闡釋：

愚謂：人之一身，即先天圖也。心居人身之中，猶太極在先天圖之中，朱紫陽謂中間空處是也。圖自復而始，至坤而終，終始相連如環，故謂之環。環中者，六十四卦環於其外，而太極居其中也。在《易》為太極，在人為心。人知心為太極，則可以語道矣。^②

此段論述乃本章之眼目。《萬殊一本圖》的十環結構，本身就是一個「環」。無論是第一環的北斗，還是其外的四象、八卦、二十八宿等，皆是「環於其外」的「萬殊」，是現象與法度。而真正的核心，是環內的「空處」，是「太極」。在人身，此「太極」即是不落方所、寂然感通的「本心」或「真意」。先前所論的「以心為機」，其終極歸趣，正是要以此「太極之心」安居於「環中」，來觀照和統禦環外的一切變化，而非執著於北斗之指針或呼吸之往來。俞琰早已點明，火候消息雖據「斗樞」，但「蓋不過取象比喻而已，即非用律管之短長、天罡之所指而為期度也」^③。所有的星象、卦爻、時辰，皆是渡河之筏，而非彼岸本身。

當丹士通過璇璣呼吸的嚴格訓練，臻於「真息」綿綿、一息周天的純熟之境後，便須「得意忘象」，從對「法」的執著中解脫出來。此時，意念不再追隨斗柄的指向，而是退藏於密，默守「環中」。邵雍詩云：「自從會得環中意，閒氣胸中一點無。」俞琰釋之，此即「和氣周流乎一身」之

①（元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「文昌統錄，詰責台輔」註，第358頁。

②（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第459-460頁。

③（元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「消息應鐘律」註，第350頁。

境，使得「三十六宮都是春」。當「太極之心」常居「環中」，則身中一切（三十六宮）皆在先天一炁的薰蒸之中，生機盎然，一片太和。此時，璇璣北斗的運轉已內化為不假思索、不循跡象的自然律動，丹士由此從「有為」之境，邁入「無為」之域。

（三）「天根月窟」與「呼吸往來」：先天一炁的自動循環

在「環中」境界中，呼吸亦發生了本質的蛻變。它不再是後天口鼻的「息」，而是與宇宙本體同步的「真息」或曰「先天一炁」的循環。此時的呼吸（真息）已不僅僅是氣機流動，更是太極本體在人身中的動態顯現。

1.呼吸與太極本體的同構性

俞琰借邵雍「天根月窟」之說，闡發此理：「乾遇巽時觀月窟，地逢雷處看天根。」^①。「天根」在復卦（子時，一陽初生），「月窟」在姤卦（午時，一陰始萌），此二者是陰陽互藏的關竅。

俞琰進而將天地大宇宙的呼吸與人身小宇宙的呼吸完全統一，形成天地人呼吸模型，揭示呼吸節律與太極動靜的深層對應：

冬至後自復而乾屬陽，故以為呼；夏至後自姤而坤屬陰，故以為吸。呼乃氣之出，故屬冬至之後；吸乃氣之入，故屬夏至之後。大則為天地一歲之呼吸，小則為人身一息之呼吸。^②

呼吸循環的轉折點：子時（夜半）吸氣至尾間，為「天根」動處；午時（日中）呼氣至泥丸，為「月窟」位處。這種「子升午降」的節律，與「冬至之後為呼，夏至之後為吸，此天地一歲之呼吸也」的天地呼吸人形成嵌套，體現「大則為天地一歲之呼吸，小則為人身一息之呼吸」^③的同構性。此處「呼吸」已超越生理範疇，成為太極「一動一靜」的具象化。俞琰總結道：

大則為天地一歲之呼吸，小則為人身一息之呼吸。《參同契》云：龍呼於虎，虎吸龍精。又云：呼吸相含育，佇息為夫婦。蓋以呼吸為龍虎，為夫婦，千經萬論，譬喻紛紛，不過呼吸兩字而已矣。^④

當修煉者契入「環中」，其真息之往來，便如「天根月窟閑來往」，不再受後天意識的驅使，而是先天一炁在身中黃道（任督）上的自然潮汐。此即「吾身之乾坤內交，靜極機發，而與天地之機相應，是誠天、地、人之至妙者也」^⑤。

①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第459頁。

②（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第460頁。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

俞琰進一步以「寂感」說闡釋呼吸與太極本體的關係：

寂者，靜之極也，是為純陰之坤；感者，動之初也，是為陽生之復。寂感之間，即一動一靜之間也。^①

呼吸的「闔辟」運動（呼為辟、吸為闔）直接對應太極的「寂感」機制，使修煉者通過調息直接體證本體。這種同構性在《萬殊一本圖》中表現為北斗環統攝九環的符號結構：北斗為「一本」，其餘九環為「萬殊」，而呼吸正是貫通一本與萬殊的實踐路徑。

2. 呼吸與「返歸太極」的逆修之道

丹道修煉的本質是「逆返成丹」，即通過呼吸操作實現從萬殊返歸一本的超越。俞琰引用《參同契》「終坤始復，如循連環」，說明呼吸循環與太極循環的同構性：

圖自復而始，至坤而終，終始相連如環。環中者，六十四卦環於其外，而太極居其中也。^②

修煉者通過「收視返聽，藏心於淵，馭呼吸之往來，周流不息」^③，使呼吸逐漸由後天口鼻之息轉化為先天「真息」，最終達成「陰陽內感，神氣交結」^④的太極狀態。此過程在《萬殊一本圖》中對應從外環（萬殊）向內環（一本）的漸進凝聚，呼吸作為動力媒介，實現「萬化歸於一息」的宇宙論壓縮。

俞琰丹道宇宙論的終極目標是通過呼吸實現「返歸太極」，其核心實踐是「一息周天」的工夫。此概念將宇宙運行的宏觀週期壓縮為呼吸的微觀節律，實現「天地造化在吾身」的超越境界。

如前所證，俞琰云：「若能回天關，轉地軸」且與「子午升降」同頻，即通過呼吸調控，使真氣沿任督二脈（身中黃道）運行，子時氣到尾閭，午時氣到泥丸，完成小周天循環。在「璇璣四維」的框架下，一呼一吸皆與斗樞運轉相呼應：如吸氣時真氣自海底上升，恰似斗柄指寅而天下春；呼氣時神火自崑崙下降，似斗柄指申而天下秋。丹士在「一息之間」就能完成「小周天」循環，實現「以息度天」的修煉效果，故有「吾身日月與天地日月同途」的契合。

「一息周天」的本質是通過呼吸盜取宇宙能量，實現生命品質的蛻變。「呼吸相含育，佇息為夫婦」^⑤。當呼吸達到「停息」狀態時，身中陰陽二氣交媾，形成「先天一炁」，直接契入太極本體。

①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第 460 頁。

②（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第 459 頁。

③（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·萬殊一本圖》，第 471 頁。

④（元）俞琰：《發揮·中篇第一》，「乾剛坤柔，配合相包」註，第 379 頁。

⑤（元）俞琰：《發揮·上篇第二》，「呼吸相含育，佇息為夫婦」註，第 367 頁。

「執天之行」的終極表現是通過呼吸實現「宇宙節律的內化」，使修煉者成為「造化主人」。俞琰以邵雍詩證此境：「天根月窟閑來往，三十六宮都是春」^①，當呼吸與太極本體完全同步時，身中三百六十骨節皆化為純陽，達成「形神俱妙」的超越境界。

結 論

《萬殊一本圖》以北斗星相環為丹道修煉的樞機，構建了「璇璣運息—斗極歸真」的完整體系。俞琰通過「心斗同構」的哲學架構，將北斗天文模型轉化為「真意—真息」的調控機制，使呼吸超越生理範疇，成為勾連天人的修煉樞紐。在「斗柄指辰」與「火候消息」的精細耦合中，丹士通過「一息周天」實現宇宙節律與身中炁機的深度同步，完成從「法天象地」到「身心即天」的實踐轉化。

此修煉體系的終極歸趣，在於超越星象符示與呼吸刻度，通過「環中」默照，復歸「太極之心」的寂然本體。俞琰以「萬殊一本」為圖式展現的，不僅是一套精密的修煉工夫，更是一條由術入道、即修即證的超越路徑。其將易學宇宙論與丹道實踐完美融合，標誌著宋元內丹學在理論與實修層面的成熟，彰顯出中國道教「性命雙修、天人合一」的智慧高度。

^①（元）俞琰：《發揮·附錄：一、俞石澗易外別傳·天根月窟圖》，第459頁。

道教義理與跨領域研究

朝鮮文人柳夢寅對道教文化的接受*

王雅靜；李晗**

提 要：朝鮮文人柳夢寅對道教文化的接受是特定歷史背景與個人經歷雙重作用的結果。無論是他的為人，還是小說《於于野談》，在李氏王朝都飽受爭議。且其詩歌和雜文中都滲透著道教神仙思想，並藉仙道意象創作出大量的《擬古詩十九首》和《擬李白古詩》等與中國古代詩歌關聯密切的作品，其小說《楓嶽奇遇記》更是將仙道思想與自然物象融合，表露自己幽居山寺的清冷與奇趣。柳夢寅恃才傲物的個人性情，及其對道教文化的吸收，也令其文學創作呈現出縱情恣性，奇特奔放的美學風格。此外，柳夢寅還與僧道人士交往、關注道教養生術法，朝訪道教仙山、鑒賞道教藝術等，這些實踐活動進一步加深了他對道教文化的理解。

關鍵詞：柳夢寅；道教神仙思想；詩文創作；道教實踐

朝鮮半島與中國地域相近，文化相通，同屬於東亞漢文化圈。早在三國時代，道教文化便已傳入朝鮮半島，歷經統一新羅時代和高麗王朝對道教的推崇，朝鮮半島發展出以神仙信仰、科儀道教、修煉道教為主的三種道教形態。朝鮮王朝雖然崇尚儒家學說，形成以朱子學為主流的思想格局，但是道教和佛教仍然在朝鮮半島人民的日常生活中發揮重要作用，並在文人階層的文學創作中留下深刻印記。柳夢寅是朝鮮朝中期著名的文學家，政治家，其作品數量可觀，題材廣泛，風格獨特，探究其對道教文化的接受，是研究朝鮮朝中期文人精神世界和文化取向的典型個案和重要窗口。

柳夢寅(1559-1623)，字應文，號於于、於于堂，興陽人。1582年成為進士，1589年入正光識字部，曾擔任禮曹參議、吏曹參判、黃海督察、質正官、世子試講院司書、吏曹參判等官職，並曾兩次出使中國明朝燕京。他一生的命運沉浮，與黨派之爭，政治傾軋有著分不開的關係，他以北人身份同李爾瞻交往，在幽禁仁慕大妃、廢母論一事上與北派勢力持不同政見，是一個中北派。仁祖反正後，西人黨得勢，他雖然暫免災禍，但最終還是被捕入獄，在獄中他寫下《孀婦詩》乞求寬恕，但還是被判處死刑。他師從成渾、申濩，擅長書法，是朝鮮王朝中期的文學巨匠，著有《於于集》《於于野談》等。諡號義貞。

目前，學界對於柳夢寅的研究主要集中在三方面：一是對其文學成就的整體評價，如韓國學者薑英順《柳夢寅文學研究》高度讚譽了柳夢寅的文學成就，指出「文學是他一生的記錄」，他的詩歌展現了其任職生活的感受、出使明朝的遊記、對現實的批判、回歸自然的嚮往，和對神仙世界的

* 本文系 2022 年度河南省哲學社會科學青年項目「道教文化對朝鮮朝漢文學的影響研究」(項目編號: 2022CWX035) 的階段性成果。

** 作者簡介: 王雅靜, 女, 文學博士, 現為河南財經政法大學文學院、東北亞研究中心副教授、碩士研究生導師, 研究方向為: 道教文化與文學, 東亞漢學; 李晗, 女, 河南商丘人, 現為河南財經政法大學 2023 級金融學本科生, 興趣方向為: 中國傳統文化、東亞漢學。

憧憬等主題；其《於于野談》運用寓言的形式諷刺現實，更是挑戰世俗的力作。^①二是對其具體作品的藝術分析，如韓國學者宋知泳《於于柳夢寅散文研究》^②、朴明淳《於于柳夢寅文學的性格考察》^③等，對其散文、漢詩、小說等作品進行解讀。三是關注其作品與中國文化的互動，如中國學者曹春茹《朝鮮柳夢寅散文與中國文化》^④、雷霆《柳夢寅漢詩研究——兼論與唐詩關聯》^⑤、韓梅《柳夢寅文學作品中的中國烏托邦形象考——以個人訴求為中心》^⑥等，既探究柳夢寅的生平交遊、政治生活、文學活動、文學觀念，也從柳夢寅的散文、詩歌、小說等具體作品中，分析其出使中國的經歷和受中國文化的影響。關於道教文化對柳夢寅文學創作影響的研究還不是很充分。本文擬就柳夢寅詩文和小說中的仙道色彩及其道教實踐作一探討，以此管窺柳夢寅與道教文化之間的互動。

一、柳夢寅接受道教文化的背景

柳夢寅對道教文化的接受並非偶然現象，而是特定歷史背景與個人經歷雙重作用的結果。

正如前文所言，儘管朝鮮王朝將儒家思想視為治國大要，排斥道教和佛教，但道教在朝鮮社會的影響力卻並未衰退，伴隨著朝鮮朝中期社會矛盾的加劇和政治鬥爭的激烈，反而獲得了更多文人的青睞。與此同時，熱衷道教的明朝與朝鮮之間朝貢制度的設立，和頻繁的出使活動及文化交流，也為道教思想在朝鮮半島的傳播創造了有利條件。這一時期，朝鮮文人慕道、崇道、入道之風盛行。韓無畏《海東傳道錄》一書便記載了大量朝鮮文人為逃離動盪的社會環境和頻繁的黨禍而選擇隱居，以師徒之名，或於親族之間，或於友朋之間，秘密修習道教內丹派的事蹟。^⑦這種風氣不僅推動了以內丹派為主的修煉道教在朝鮮半島的秘相傳承，而且為仕途受挫的失意文人提供精神慰藉。柳夢寅《題萬柳莊》一詩云「神仙縹緲吾身是，山海微茫上界形」，^⑧正是這種時代風潮的寫照。

柳夢寅對道教文化的接受除了受到時代風氣的感染外，廣泛的出遊經歷也為其接觸道教文化創造了條件。他不僅走遍本國輿圖上的名山盛景，在有「神山」、「仙山」之美譽的金剛山、智異山上流連忘返；而且曾作為使臣前往明朝，親身實地地感受中國道教文化的氛圍。在《朝天錄》中，他詳細記載了參觀中國東嶽廟等道教場所的見聞，表現出對道教建築、神像和壁畫的濃厚興趣。

柳夢寅坎坷的仕途以及獨特的個人氣質也是促使其接受道教文化的重要因素。他在《贈表訓寺僧慧日序》中自述：「吾雖進由科第，才器不足以致澤，至於黨惡排善，諂近習虐民庶，以苟營媮靡牢良，有不忍從眾而為之。」在重視門第的朝鮮王朝，柳夢寅由科舉入仕，國事動盪，民不聊生，黨惡排善，社會弊病日益突出，作者選擇「投金帶卻高輶」的歸隱，^⑨既是道不行乘桴浮於海的退守，也暗合了老子騎青牛而西去的超越。

① [韓]姜英順：《柳夢寅文學研究》，龍仁：檀國大學校碩士學位論文，1985年。

② [韓]宋知泳：《於於柳夢寅散文研究》，首爾：高麗大學校碩士學位論文，2004年。

③ [韓]樸明淳：《於於柳夢寅文學的性格考察》，廣域：朝鮮大學校碩士學位論文，1990年。

④ 曹春茹：《朝鮮柳夢寅散文與中國文化》，北京：社會科學文獻出版社，2021年。

⑤ 雷霆：《柳夢寅漢詩研究——兼論與唐詩關聯》，延邊：延邊大學博士學位論文，2018年。

⑥ 韓梅：《柳夢寅文學作品中的中國烏托邦形象考——以個人訴求為中心》，《東疆學刊》2029年第2期。

⑦ 李鐘殷譯著：《海東傳道錄·青鶴集》，普成文化社，1986年。

⑧ [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷二《題萬柳莊》，韓國民族文化推進會：《韓國文集叢刊》，首爾：景仁文化社，1991年，第63冊，第322頁。

⑨ [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷四《贈表訓寺僧慧日序》，《韓國文集叢刊》第63冊，第384頁。

對於柳夢寅的為人和作品，朝鮮士人頗多微詞，貶褒不一。如李選《上尤齋先生別紙》一文講到「柳夢寅評文甚倨，嘗曰一日著文能滿一卷，而可傳於後者，惟我與黃某」。^①柳夢寅雖才思敏捷，但也讓李朝文人感到其性格中傲慢自大的一面。至於其《於于野談》，張維《柳夢寅於于野談多失實》篇認為該野談集文風俚俗，他以具體可考的例子指責其所記述的內容失真的地方較多：

柳夢寅著《於于野談》，多記閭巷鄙事，間以詩話，或及國朝故實。余偶得一卷觀之，其文俚甚，所記亦多失實。其曰朴元宗三十六拜領相，洪裕孫九十生子，金守溫為大提學，皆謬也。朴元宗當燕山時，雖官躋一品，而未嘗拜相，丙寅靖國，年已四十矣。洪裕孫生於壬申歲，卒於己丑，得年七十八歲，生子志成時，雖已老，其曰九十則妄矣。乖崖文名冠一時，然未嘗主文衡，沈聽天記國朝大提學，無乖崖名。可考也。^②

朴泰淳也認為柳夢寅自詡太過，將自己凌駕於歐陽修之上，為人浮誕；「其說國朝典故，失實甚多。又以婦孺俚諺，參錯其間」。^③由此可見，柳夢寅在當時也是一位飽受爭議的人物；這也從一個側面反映了其野談集的傳播盛況。

正祖《故參判柳夢寅贈職賜諡教》一文認為柳夢寅的《老婦詞》，深得《離騷》遺意，而他「佐銓衡，而躋文苑矣，和光同塵，何官不做。而顧乃歧貳凶論，屢脫名利，甘自放於山巔水涯，與韻釋悟僧」，這種傲視羣杰的姿態不失清狂本色。作者對於柳夢寅的死深表遺憾，感歎如果當時掌獄之臣，能體察朝廷寬大為懷的意圖，將他放任於山林，以終其身，如金時習般不受點瑕，該有多好！而李朝最終賜柳夢寅以美諡，讓他的兒子子柳淪復官，侄子柳濬贈堂上三品職；收沒的東西如數奉還；仍令諸柳，就柳氏傍派中定嗣孫，以延奉其香火。從李朝在其死後的反映來看，可謂是有後悔之狀，也可看做是李朝對柳夢寅的官方評價。^④柳夢寅在《與榆岾寺僧靈運書》中自剖心跡：「余性剛自守己見，不曾枉己而從人。剛其心柔其言，一以直其事，一以自免於禍。故平生尚友古人，恥與恒人為朋比。東西南北，無一私黨。榮宦之來，任彼不自力。蹤跡之孤，莫我若者也。」^⑤這種獨立不羈、剛直自守的性格與道教追求個性自由的精神相契合。道教文化為柳夢寅提供了一種既不同於官方朱子學的僵化教條，又不同於佛教寂滅傾向的中間道路，使其能夠在保持文人身份的同時，獲得精神上的超越和療愈。

二、柳夢寅詩文中的仙道色彩

柳夢寅《於于集》中有不少詩歌和雜文，滲透著道教神仙思想。作者一生仕途坎坷，飽嘗黨爭傾軋之苦，他憤而出家，隱居山寺，留下諸多遊山玩水之作，其中不凡用「謫仙」來自喻，以寄託自己懷才

① [朝鮮] 李選：《芝湖集》卷四《上尤齋先生別紙》，《韓國文集叢刊》第 143 冊，第 401 頁，1995 年版。

② [朝鮮] 張維：《溪穀集》卷一《柳夢寅於于野談多失實》，《韓國文集叢刊》第 92 冊，第 587 頁，1992 年版。

③ [朝鮮] 朴泰淳：《東溪集》卷七《題於于野談》，《韓國文集叢刊》第 51 冊，第 216 頁，2008 年版。

④ [朝鮮] 正祖：《弘齋全書》卷三十四《故參判柳夢寅贈職賜諡教》，《韓國文集叢刊》第 262 冊，第 575 頁，2001 年版。

⑤ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷五《與榆岾寺僧靈運書》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 419 頁。

不遇的愁思和傲世情懷。「象外空拋真境界，世間知有謫神仙」^①、「羣仙問我東瀛舊，謫滯人間十一春」^②，超凡脫俗的神仙在人間歷經劫難，作者借此自比人生苦旅，既有不願同流的清高之態，又暗含入世的苦悶之情。

再如《次成川降仙樓韻》中的第三首言：「瑤池玄圃將無同，若御冷風跨碧穹。水怪乘暄噓彩焰，山精入夜射長虹。田生美璞攻仙佩，家有名姝掩畫櫳。我亦玉皇香案吏，樓居曾約赤松翁。」^③瑤池，乃西王母所居；玄圃，是傳說中位於崑崙山頂的神仙住處，「將無同」，語出《世說新語·文學》：「阮宣子有令聞，太尉王夷甫見而問曰：『老莊與聖教同異？』對曰：『將無同？』」意思是沒有什麼不同。作者想像自己禦風而行，見到水怪、山精各展其態。田生，乃佛家語，是指眾生；見到眾生琢玉成器，見到名家閨秀懷姿自憐，感歎自己也是玉皇大帝前執掌香案的官吏，曾經與上古神仙赤松子相約而談。這篇詩歌充滿了瑰麗的想像和不羈的性情，作者以「玉皇香案吏」自況，彰顯自己的身份和與眾不同，而水怪山精盡態極妍的場面又像極了人間羣魔亂舞的景象，或許該詩也隱隱流露出作者對現實紛爭的不屑。

儘管作者寄情山野，但依然感歎「塵世悲歡我莫逃」，時常顯露出一種哀傷。即便是靜坐彈琴覽書，也仍在歎息「多少邊愁入鬢毛」。^④這種愁思始終難以消解。《次江界仁風樓韻》一詩言：「絕域茫茫萬古愁，長江不盡抱城流。吹霜清角天山曉，蕩月孤舟玉峽秋。數陣征鴻千里信，三年戎馬九重憂。仙槎從此朝銀闕，要上安邊第一籌。」^⑤這種清冷、孤寂、愁苦之情縈繞著作者，始終揮之不去。

正因為作者身經患難，所以更希望擺脫塵世紛擾，「他時會結茲山社，寧羨求丹葛稚川」，^⑥學習道教祖師葛洪煉丹術絕聖棄智，超脫飛升。尤其是當自己處於病痛之中時，「欲了無生妙，須知忘我難」，內憂外患，身心經歷雙重折磨，作者更是「長思葛老丹」，並自我開解「胡為自苦癖，世界水雲寬」。^⑦

柳夢寅還在文章中探討了神仙有無的命題，《喚仙亭記》云：「昔者安期生遊東海而只留阜鄉之鳥，丁令威歸遼城而只題華表之詩，黃鶴仙人留連吳江之酒家，純陽真人三入洞庭之岳陽，而未聞有號召而將迎之者。倘有人知其真仙而挽之，必泠然飄然而逝，唯恐蹤跡之或露。」^⑧再現了神仙行蹤飄忽，所居縹緲的特性。

但作者同時還保持著人間清醒，他非常明白「神仙不恆有」的事實。他在《送成川假仙洪兄遵之住序》這中言：「神仙不恆有於天下，雖有之，人不得見。以其見者言之，雖曰有亦宜，惡乎見？」在他心目中，榮任成川太守的他的表兄洪公才是名副其實的神仙。因為成川富擁巫山、沸流江，和玉京十二樓之一的降仙樓，而降仙樓本身便因神仙而久負盛名，作者甚至特意為該樓作歌，曰：「樓

① [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《送柳善元赴京》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 313 頁。

② [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《次成川降仙樓韻》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 298 頁。

③ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《通引潭》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 298 頁。

④ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《贈雪英上人》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 299 頁。

⑤ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《次江界仁風樓韻》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 300 頁。

⑥ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《通引潭》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 298 頁。

⑦ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷一《病吟》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 307 頁。

⑧ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷三《喚仙亭記》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 394 頁。

之高兮仙斯降，珠珮珊珊兮玉女景。從仙之降兮，無久於斯樓。玉京有樓兮，其與眾仙遊。」^①再現了降仙樓高聳入雲的巍峨之勢，和玉女環佩，仙氣繚繞的浪漫氛圍。故「仙也人不見其狀，太守也人皆見其享。若吾兄者，其可謂之真仙也」。^②仙人是否實有，人們沒有見過，而太守卻能享用這一切，此乃真仙啊！作者假借神仙，表達對洪公擔任成川太守的歆羨之情。

另外，柳夢寅的詩歌中，還有一種類型比較獨特，即模擬魏晉六朝詩歌《古詩十九首》而作《擬古詩十九首體》，模擬李白詩歌而作《擬李白古詩》，共五十九首，在這類詩作中亦可見道教神仙思想的滲透。

其中，《擬古詩十九首體》中，擬《行行重行行》篇，作「去去復去去」，表現與心愛之人，漢陽一別後的思念之情。擬《青青河畔草》，作「青青天上鳥」，表達自己違背誓言，與人間的愛人分開，被西王母強行拘束在天上的幽憤之情。擬《冉冉陵上柏》，作「爍爍風前燈」，闡發自己在歡宴之後的茫然、悵惘之態。擬《今日良宴會》，作「主人敬佳客」，^③格調高昂地呈現了努力振翅，排風翱翔的進取之心……這些擬作詩，無論是在內容方面，還是在主題意蘊上，都延續並繼承了《古詩十九首》的精髓，同時，又體現出作者在用詞方面的造詣。

《於于集》卷二中收錄有作者模擬李白歌行體的詩作，共五十九首，闡發了作者對李白詩作的讚譽之情。如其四言：「白鶴皎如雪，刷翼蓬島煙。迢迢安期生，騎此翀雲天。一去渺人世，少別三千年。我有青霞志，朗吟黃庭篇。飽聞金華洞，邈在清都邊。瓊臺多靈草，羽客日蹁躑。長揖青丘客，單車滯幽燕。秋風動玉館，霜樹紅欲燃。雲璈奏何處，飈馭攀無緣。鳳書阻碧窗，鯨海無歸船。三來竟何返，清淚何漣漣。」^④作者以安期生駕鶴翔於九天，而自己苦有青霞志向，成仙的願望，卻只能困居一隅，夢想與現實之間相去甚遠，而抵達夢想的路徑又是如此困難，每念至此，無不淚水漣漣啊！這首詩歌所運用的白鶴、蓬島、安期生、瓊臺、靈草等仙界意象，都是超越現實的，且帶有作者強烈的主觀感情，詩歌富有奇特的想像和大膽誇張，清新的語言，豪放的風格，真是深得李白詩歌奧旨啊！

在其擬李白古詩的詩作中，也有對當時朝鮮歷史的反映。如其六，曰：「黃沙朔風夕，白草胡山春。荒屯樹似戟，煉甲霜如銀。金笳咽海月，鐵馬揚邊塵。去歲城馬邑，今秋征女真。封侯計蕪沒，身上衣如鶉。四狼歸紫闕，千骨委蒼榛。香燈空遠夢，莫問閨裏人。」^⑤明朝末年，清軍憑藉強盛的武力征服明軍，建立清朝，爲了報答明朝在壬辰倭亂期間派兵增援的情義，李朝拒不投降，不惜將戰火引到自己身上。作者遠駐邊塞，「今秋征女真」，便是對這一段史實的回應。

柳夢寅的《擬李白古詩》中，「仙人」、「海仙」、「上仙」、「金仙」、「嫦娥」等仙家意象比比皆是，神話傳說、歷史掌故，夢中幻境，都成爲作者想像的源泉，作者常借助想像，將現實與夢境或仙境交織在一起，是作者內心世界的外化，也是作者豪放不羈性情的自然流露，也因此形成清新飄逸的詩歌風格，真可謂是朝鮮「李白」！

① [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷四《降仙樓記》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 542 頁。

② [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷三《送成川假仙洪兄遵之住序》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 354 頁。

③ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《擬古詩十九首體》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 331 頁。

④ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《擬李白古詩五十九首》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 333 頁。

⑤ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《擬李白古詩五十九首》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 333 頁。

柳夢寅所著《於于野談》，是朝鮮文學史上的第一部野談集，該書不但收錄有較多具備嚴密敘事結構和藝術水準較高的野史故事、鬼怪傳說、奇聞軼事等，而且選有詩話故事、考證內容、筆記記錄等，忠實地反映了壬辰倭亂前後朝鮮社會的真實面貌。金寬雄《韓國古代漢文小說史略》對這部小說給予了高度評價：「朝鮮以往的筆記作品都是側重考究事理、辨明是非。但《於于野談》卻很少使用議論性文字，而是記述了富有故事性的人物和事件，以及有關人倫、宗教、藝術、動物寓言、民間故事、社會問題、天地草木等各種內容。」^①

《楓嶽奇遇記》是《於于野談》中的一篇短篇小說，該篇將現實中的山川物種戲擬為神仙聚會之場景，富有趣味和才情：作者住在楓嶽表訓寺時，有堅白主人、清溪道流、會稽張丈人，丹冠老仙、青蘋逸士，至明正素極圓元晦太清太夫人等異人自天而降，邀請他聚會暢遊的一段人生奇遇。諸位仙人不約而同，前來慰藉久疴而蘇的作者，感動之餘，作者命香城真仙進獻青桂子，松林庵道釋進茯苓糕，萬瀑洞主供紫葡萄蜜漿，九井洞靈奉五味香餌，盧峯摘石芝，彌坡采紫芝，摩訶神人呈芽鬱黃酒，獅吼鯨鳴梵唄鐘鼓之樂，將宴會的氛圍推至高潮。酒下數行，太清太夫人起身告辭，滿座彷徨若失。已而天氣驟變，山氣溟濛，花山白居士復來，頓見堅白主人成皤皤老翁，清溪道流匿跡隱形，會稽張丈人肢體下垂，皓鬢白髯。既而，山無蹤跡，地上已白五尺。

作者將道教神仙思想與自然物象相融合，延續自然物屬性的前提下，將自然界中的物體神化，在他筆下，金剛山成了威武的堅白主人，溪流成了清溪道流，仙鶴即丹冠老仙，松樹化身成張丈人，風化身成青蘋逸士，月亮是太清太夫人，西海是西瀛仙子，所以太清太夫人要去拜訪西瀛仙子，即是月亮落下，白天開始的隱喻。同時，他把金剛山上的景觀和植物也擬化成神仙，如象徵金剛山香城的神被尊稱為香城真仙，松林是為松林庵道釋，萬瀑洞即為萬瀑洞主，摩訶淵即摩訶神人，碧峯被尊稱為盧峯，彌坡嶺即彌坡，白雪被虛擬成花山白居士。1622年冬，作者在金剛山表訓寺隱居，這種把金剛山上的風景、動物、植物、山嶽擬作神靈，把自己孤居山寺，賞玩金剛勝景想像成與神靈間聚會的場景，不但賦予小說幽默、風趣的特點，也讓我們感受到作者與自然溝通交流，天地萬物與作者融為一體的審美境界和對生活的熱愛，也不禁讓讀者為作者有趣的靈魂所感染！其小說注重奇特的想像，戲擬筆墨的趣味等藝術風格也由此可見一斑。

中國古典小說《西遊記》第六十四回「荊棘嶺悟能努力，木仙庵三藏談事」，同樣採用了這種敘事模式，仙化自然物種，令其與主人公進行對話。該回講到豬八戒開路行至荊棘嶺時，自稱荊棘嶺土地的老者，同生長在此地的受到山間精氣，經過上千年自修自煉而成人形的竹、梅、杏、柏等十八種樹木精怪，幻化成土地模樣，借奉齋為由，擄走了唐僧。這些妖怪的目的不為吃唐僧肉，長生不老，也不為與他兒女情長，只是為與之論述詩詞歌賦。竹、梅、松、柏本身在漢文化中即有一種高潔、孤傲的寓意在內，借用他們幻化成人，與唐僧談詩論道，恰恰體現了作者對他們生活方式的敬仰，並通過唐僧的讚賞之詞表現出來。同時，這些樹精的加入，不僅豐富了妖怪的類型，而且體現了道教萬物有靈的思維，還增強了小說的趣味性和文學性。柳夢寅《楓嶽奇遇記》一文可謂是與《西遊記》的該回遙相呼應。

^① 金寬雄、金高銀著：《韓國古代漢文小說史略》，北京：北京大學出版社，2001年，第411頁。

三、柳夢寅的道教實踐

柳夢寅對道教文化的接受不只是停留在將其滲透於文學創作層面，還體現在與僧道人士的交往、對道教養生的關注，對道教仙山的朝訪、對道教藝術的鑒賞等實踐方面，這些實踐活動進一步加深了其對道教文化的理解。

柳夢寅因為對政局失望，進而寄居山寺的原因，致使其與佛道人士的交往非常密切，如雪英、松雲、祖純、希顏冠嶽、僧人熙、性敏、阿達、行淳、寶雲、彥機、印永、藍輿等僧道，都與作者交往甚密。自三國時代高句麗將從唐朝廷請來的道士和《道德經》安置在浮屠寺以來，這種以佛寺為道觀的做法便奠定了朝鮮半島道教糅合佛教含混的走向，與此同時，新羅道教與佛教思想又共同作用於朝鮮半島本土花郎道，也使得對半島人民精神信仰產生極大影響作用的花郎道呈現出釋道身份合一，儒道思想互融的特點。^①因此，即便是居住在山寺中的僧人也兼具著道教文化的屬性。柳夢寅在《贈金剛山僧宗遠序》中，詳細記述了與僧人宗遠的交往過程：「吾師居山，與是人非師即友，未可為我作謬脩乎，若因之呼風喚雨，役龍虎縮山河。雖不能驂鸞馭鳳於九霄之上，猶勝於柴柵軒裳，汨汨風塵中。若然則當姑捨我文章，日專專於斯。他日術成，當為師呵詬百靈，聽僕役於左右。」^②這篇文章寫於作者「無故失官，流離轉徙，抱病於窮山絕谷」之際，不僅反映了柳夢寅與僧道間的密切關係，還展現出對道教法術的濃厚興趣，以及渴望修習仙道秘法，進而遁世的思想傾向。

再如《清溪僧希顏惠菜》曰：「兵塵古寺僧餘幾，師老不忘年少情。為割青山暮春色，來分白首舊書生。當時錯較破千卷，末路誤身趁一名。昨日洞天飛駟過，塵容羞殺草堂英。」^③壬辰倭亂期間，寺僧團結起來奮勇抗敵以至於所剩無幾，僧人希顏不忘和作者的少年情誼，把親手所割的青菜贈予柳夢寅，令為功名所累，一身疲憊的他感動不已。該詩直接反映了柳夢寅與僧道中人深厚的友情，以及長期以來保持著聯絡。《送性敏上人遊九月山》篇言：「佛墮瑞毫輝遠岳，仙留翠髮掛高松。」^④柳夢寅以佛仙的瑞毫、翠髮明喻，生動地再現了九月山峯羣巒疊嶂，高松繁茂的景象，也從側面印證了作者在山寺幽居的情境。此外，柳夢寅還寫有大量的品評文殊寺僧人行淳、山僧彥機的詩作；為松泉齋宮客僧印永、阿達山僧、天摩僧、冠嶽僧等人的詩歌著寫和詩；感謝清溪僧希顏贈菜，到智異山尋訪山人寶雲，與性天僧同遊頭流山等作品……柳夢寅棲居山寺的時間之長，僧道友人之廣，維持友誼時間之久，由此可見一斑，故而其詩歌有明心見性、迴然出塵、仙風道韻之特色也就不足為奇了。

柳夢寅對道教辟穀養生頗有興致，他在《贈乾鳳寺僧師洽序》中言：「側聞此山中多五葉松，殮此者身上生碧毛，不帛煖，腹中實香精，不粒飽，腋無羽，能飛上楞伽山，神通自在，至永保神形之域。信斯言，余雖老請學焉。」^⑤通過服食五葉松等特定植物替代穀物，達到「不食不衣」的神仙境界，實乃對道教「茹松卻食」辟穀法的描述；「腹中實香精」認為服食草木精華可轉化為體內

① 詳見王雅靜、孫遜：〈道教神仙思想與韓國漢文小說的「仙遇」主題〉，《中華文史論叢》2016年第2期，第334-340頁。

② [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷四《贈金剛山僧宗遠序》，《韓國文集叢刊》第63冊，第382頁。

③ [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷一《清溪僧希顏惠菜》，《韓國文集叢刊》第63冊，第306頁。

④ [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷一《送性敏上人遊九月山》，《韓國文集叢刊》第63冊，第314頁。

⑤ [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷四《贈乾鳳寺僧師洽序》，《韓國文集叢刊》第63冊，第386頁。

能量，直承唐代司馬承禎所撰寫道教典籍《服氣精義論》中的奧義；作者「雖老請學」的心願表達了他對道教養生理念由衷地認同。其《病後贈僧》（二首）中，更是直接描繪了作者從事內丹修煉的道教實踐，以及對健康長壽的追求：「竟夜沈綿水火俱，白頭絲喘幾何餘。呼童試看奎星象，破履長圓綴朗珠。皆骨漫山五葉松，千年直乾簇蒼龍。枝頭結子三霜熟，服餌長如處子容。」^①這裏，「水火俱」是道教內丹術語，水火指代心腎，「沈綿」比喻周天運轉，暗合《周易參同契》「水火既濟」的煉丹原理。「破履綴珠」以鞋履喻指凡軀，朗珠指代金丹，以此象徵其修煉目標的達成。「五葉松」是道教服餌傳統中的靈藥，「三霜熟」與《雲笈七籤》中「三年易氣，九年易行」、「九轉丹成」的煉丹週期相合，均強調時間的積累。該詩不僅是作者進行內丹修煉的隱喻，而且展現了作者對道教服食養生以延年益壽的認可。

柳夢寅還熱衷於朝訪道教仙山，正如臺灣學者李豐楙所言，「名山即是象徵人境外的『人外』世界。按照所形成的時空觀，這些仙境正是仙人活動的人外世界，就成為凡人所嚮往的異質化時空，為了凸顯這一『非常』性的神仙世界，日本學界習慣使用『仙鄉』一詞，就具有親切情趣的文學趣味」。^②智異山，與金剛山、漢拏山被朝鮮半島人民認為是「三神山」，^③其中，智異山又被半島人民認為是長白山靈氣向南再度升起的地方，也被稱為「頭流山」，是朝鮮半島人民所崇尚的靈山。柳夢寅的詩作中有專門展現頭流山盛景的篇章，是為「頭流錄」，這些詩篇系統地描繪了頭流山上的黑潭、內院、頂龍菴、臺岩口、靈源寺、頭流菴、雙溪寺、青鶴洞諸景觀和建築，以及其本身所包含的神仙傳說，賦予這些名勝神奇、浪漫、瑰麗的色彩。無論是「鐵笛一聲山竹裂，諸天仙侶舞僬僬」^④中將黑潭實景化為道教仙遊幻境的想象，還是「仙家三十洞天寬，翠柏陰深白日寒」^⑤中用道教神仙所居「洞天福地」來比擬內院翠柏森森，適宜修行，或是「邀與崔仙抱琴至，青驢偕渡棧橋煙」^⑥句附會崔致遠曾於青鶴洞修仙的傳說來增添該地的神秘氛圍。柳夢寅對這些景觀的探訪不僅是為欣賞美景，更是為尋求精神上的慰藉和超越。他運用仙道意象來描摹景觀，很明顯受到道教山嶽崇拜思想的影響。

柳夢寅還喜歡欣賞道教藝術。他出使明朝期間，曾遊覽東嶽廟，並詳細記錄了參觀東嶽廟的場景和情感體驗：「噫吁戲環乎怪哉。東嶽之廟乃在北京東闈之東，高門當大逵，蒼玉雕玲瓏。金榜巨字題其額，光彩照爛通衢中。門之神猛毅，隅赤日高青瞳……中國二百年，升平庶物豐。禮樂炳日星，儒術何昭融。所以奇偉詭特雜道釋，為此錫衍延祚之神方。直與天地相始終，斯理茫茫不可揆。小國鯁生安知此事非鑿空。」^⑦筆墨細膩地描摹了東嶽廟建築的宏偉壯觀，神像的奇偉詭譎，壁畫的精美絕倫，貢品的多樣豐盛，儀式的莊嚴肅穆，以及作者對此的審美感受和高度認同等，不僅反映了柳夢寅對道教宮觀廟宇的認真觀察，而且表明其對道教文化有著專業的見解和濃厚的興趣。

① [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《病後贈僧》二首，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 344 頁。

② 李豐楙著：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010 年，第 11 頁。

③ 詳見王雅靜：〈道教「洞天福地」思想與韓國漢文小說〉，《宗教學研究》2022 年第 2 期，第 81-83 頁。

④ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《黑潭》二首，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 327 頁。

⑤ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《內院》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 327 頁。

⑥ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《青鶴洞》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 328 頁。

⑦ [朝鮮] 柳夢寅：《於于集》卷二《東嶽廟》，《韓國文集叢刊》第 63 冊，第 324 頁。

與宗教信徒不同的是柳夢寅對道教文化的接受，並非盲目崇信，而是始終站在儒家的立場上，兼收道教和佛教，這在其觀覽關王廟後所作一詩中顯而易見：「關王遺廟四方同，雕繪丹青百巧窮。禮享反多宣父殿，淫祠還類釋迦宮。誰知聖代褒忠意，轉作愚黎尚鬼風。君子惟論惠迪吉，神雖欲福渠何功。」^①關羽在明代被塑造為「武聖」、「財神」，民間建廟之風盛行，該詩通過對比關王廟的繁盛與儒家聖殿的冷清，批判了民間過渡沉迷於功利性祭祀而背離儒家行善得福的理性精神，體現了作者對儒家教化衰微的憂思。可見，柳夢寅自始至終都以儒家思想為根本，重視理性、道德、秩序，這種對待道教的態度亦是朝鮮朝中期文人的典範，實乃朝鮮朝中期實學思潮影響下文人對待宗教的典型代表。正如《贈表訓寺僧慧默序》中作者的自序，「餘儒者也，向者事事於國，將父母我生民。故不耕不織，衣食須於人，固也。今也歸其官，去其事，為一遊手之逋民，暨爾無別。」^②進一步說明了朝鮮文人不管是入仕為官，還是罷職退隱，始終以儒者自居來進行文化反思的現象。

綜上所述，無論是柳夢寅的為人，還是其小說《於于野談》，在李氏王朝都飽受爭議。且其詩文、小說與道教文化及其中國古代文學的關聯非常密切，在仙道思想的滲透下，令其文學創作進一步形成典型的縱情恣性，奇特奔放的個人風格。不僅如此，強烈的自我表現意識，豐富、奇特又浪漫的想像，奇妙的意境，輕快、明麗的語言，熱愛祖國山河的自然情懷等，在其詩歌和小說中我們亦可以一覽無餘。從中，我們不僅可以窺見柳夢寅對中國古代文學與道教文化的接受，而且可以看出柳夢寅特色鮮明的文風和特立獨行的性情。奈何他一生深陷黨爭的泥淖，苦悶、愁思終其一生都揮之不去，讓我們在為作者才情所讚歎之餘，又不免同情他不幸的人生遭際。柳夢寅與僧道人士的密切交往，嘗試道教養生術法，朝訪道教仙山，欣賞道教藝術等實踐活動，也進一步深化了柳夢寅對道教文化的理解。

柳夢寅於其文學創作中接受道教文化，於其日常生活中參與道教實踐，在朝鮮文學史上具有重要意義。他拓寬了朝鮮仙道文學的表現領域，豐富了朝鮮仙道文學創作的藝術手法，承襲並融匯了「詩仙」李白的藝術風格，呈現出鮮明的個性色彩，反映了朝鮮文人精神世界的多元性和複雜性，為研究東亞道教文化圈提供了具體案例。通過柳夢寅這一個案，我們可以管窺到在以朱子學為官方意識形態的朝鮮王朝，道教文化對於文人階層尋求內心自由，保有精神世界的開放和包容方面所產生的重要價值。

① [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷二《關王廟》，《韓國文集叢刊》第63冊，第323頁。

② [朝鮮]柳夢寅：《於于集》卷四《贈乾鳳寺僧師洽序》，《韓國文集叢刊》第63冊，第386頁。

葛洪《抱朴子內篇》養生思想及其當代價值*

何傑峯**

提 要：東晉道教學者、醫藥學家葛洪在《抱朴子內篇》中構建了以長生成仙為終極目標的養生思想體系。該體系以金丹服食為核心途徑，認為其「假外物以自堅固」可令人不朽；重視內以養神，提出形神一體、貴身存神，倡導行氣、導引等內煉方術，強調遵循「任運自然」的生活原則；還將儒家倫理融入道教修煉，主張「以德輔身」，視積善立功為求仙前提。文章梳理《抱朴子內篇》養生思想內涵與特色，認為其對當代生命醫學認識、生命倫理與健康觀念有拓展和重塑作用，更為社會主義精神文明與和諧社會建設提供借鑒，具有重要當代價值。

關鍵詞：葛洪；《抱朴子內篇》；養生思想

葛洪（約 283-363 年，一說卒於 343 年），字稚川，自號抱朴子，丹陽句容（今江蘇句容）人，東晉時期傑出的道教學者、煉丹家、醫藥學家與思想家。他出生於西晉政權傾覆與東晉王朝偏安歷史轉折期的江南士族家庭，彼時玄學盛行，佛道發展，社會思想呈現多元交織的復雜局面^①。葛洪早年曾涉足仕途，並因功受封「關內侯」，後承襲家學淵源（其從祖葛玄為著名靈寶派道士）隱逸於羅浮山潛心修道著述，其學問博洽，融貫儒道，兼通醫藥^②，傳世著作宏富。其中，《抱朴子內篇》作為其神仙信仰與養生思想的核心文獻，系統闡述了金丹服食、內修養神、順應自然、德行輔助等多元養生理論，書中提出了「凡養生者，欲令多聞而體要，博見而善擇，偏修一事，不足必賴也」^③的養生修道原則，以此形成了以「長生久視」為終極目標，以「神仙」境界為最高追求的多維度養生體系，構建了具有內在邏輯性的養生思想架構，其蘊含的健康理念與實踐智慧對當代社會的人們的健康觀念和生活方式，仍具有深刻的啟示和借鑒價值。

一、葛洪《抱朴子內篇》養生思想內涵

（一）金丹服食：長生久視之關鍵

在葛洪看來，欲超越凡俗壽限，實現形體不朽，服食金丹是最為核心且根本的途徑。他在《抱朴子內篇·金丹》開篇即斷言：「餘考覽養性之書，鴻集久視之方，曾所披涉篇卷以千計矣，莫不皆以還丹金液為大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙矣」^④。這表明金丹術在其所閱覽的長生文獻中居於至高地位，反映了當時道教界對外丹術的普遍重視。

* 本文為 2020 年西安市社科基金重點項目（WL103）階段性成果。

** 作者簡介：何傑峯，男，河南伊川人，博士，現為廣西民族大學傳媒學院副教授，研究方向為：民族宗教文化。

① 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範大學出版社，2008 年，第 88 頁。

② 王利器：《葛洪論》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，第 3 頁。

③ （晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985 年，第 34 頁。

④ （晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985 年，第 63 頁。

對於為何如此推崇金丹，葛洪從物質不朽的角度對金丹的功效角度進行了論證與闡釋。他認為金丹和金液屬於「上品之神藥」，其效力遠超五穀，「夫五穀猶能活人，人得之則生，人絕之則死。又況於上品之神藥，其益人豈不萬倍於五穀耶？」^①。其邏輯在於金、丹砂等物質具有超常的穩定性，「夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百鍊不消，埋之，畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固」^②。這種「假外物以自堅固」的思想，是早期外丹術的核心理論基礎之一，體現了通過攝入「不朽」物質以期轉化肉體凡胎的朴素唯物觀念與感應思維^③。

葛洪認為，其他養生方法，如服食草木藥、行氣、導引等，雖然有益健康，若無金丹之助，僅能「延年遲死」、「不得金丹，但服草木之藥及修小術者，可以延年遲死耳，不得仙也」^④。為此，葛洪《抱朴子內篇·仙藥》中將「仙藥」進行了系統分類評價：

金石礦物類藥：這是最高層次的仙藥，以丹砂（硫化汞）為首，黃金次之。他認為服食丹砂可以「令人飛行長生」^⑤，而金石類藥物則具有「養性」的作用。葛洪詳細記載了多種礦物藥的煉製方法和功效，如「九轉還丹」、「金液」等，這些記載包含了豐富的古代化學知識和實驗操作經驗，成為中國乃至世界早期化學史的重要資料。

芝草類仙藥：主要是指「五芝」，即石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝。這些多為罕見的真菌或特殊地質/生物現象產物，被認為蘊含天地精華，具有非凡的延年益壽功效。同時，葛洪對它們的形態、產地、採摘時節、服食方法及效果等進行了描述。

草木類藥物：這是相對容易獲取的藥物，主要是一些具有滋補、強身、祛病作用的植物藥，如茯苓、地黃、麥門冬、天門冬、枸杞、黃精、朮（指蒼朮、白朮）、松柏脂、松實、胡麻（芝麻）、甘菊等。葛洪認為這類藥物的主要功效是「除病」，能夠強健體魄，為修煉打下基礎，雖不能直接致仙，但亦是養生不可或缺的部分^⑥。進而該章節還對各類藥物的性味、功能、鑒別、服法進行了詳加記述，展現了葛洪對當時藥物知識的精深掌握與系統整理^⑦。

然而，葛洪並非不切實際的空想家。他清醒地認識到，煉製和獲得真正的金丹極為不易，不僅需要特殊的師承、祕傳的口訣、巨額的財富支持，還要選擇合適的地點、時機，並嚴格遵守各種禁忌，成功率極低。「煉還丹以補腦，化金液以留神，斯乃上真之妙道，蓋非食谷咬血者越分而修之，萬人之中，得者殊少，深可誠焉」^⑧。他告誡世人，金丹之道並非普通人能夠輕易企及，不可將全部希望寄託於此。這種認識，為他轉向強調內修養生法門提供了現實依據。

①（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第64頁。

②（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第64頁。

③ 蓋建民著：《道教醫學》，北京：宗教文化出版社，2001年，第98頁。

④（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第68頁。

⑤（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第199頁。

⑥（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第221頁。

⑦ 蕭天石：《道家養生學概要》，北京：華夏出版社，2007年，第112頁。

⑧（晉）葛洪：《抱朴子內篇》，王明校釋，中華書局，1985年，第77頁。

(二) 內以養神：形神理論與內煉基礎

鑒於外丹難求，葛洪將目光投向了人體自身的修煉，儘管《抱朴子內篇》並未明確使用「內丹」一詞，但其思想已蘊含內煉精氣神的養生理念，並從「貴身求神」、「任運自然」兩個層面進行了闡述。

對於「貴身求神」，葛洪《抱朴子內篇》首先肯定了人的尊貴地位與生命可貴，他認為，人在天地萬物中具有最高的靈性，「夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視」^①，這體現了以人為本的積極人生态度。在此基礎上，《抱朴子內篇》着重闡述了「形神關係」，並將其視之為內修養生的基石。《抱朴子內篇》認為形體與精神相互依存，不可分割，「夫有因無而生焉，形須神而立焉。有者，無之宮也；形者，神之宅也」^②。文中以堤壩與水、蠟燭與火為喻，說明形體是精神的載體，精神是形體活力的源泉，「故譬之於堤，堤壞則水不留矣。方之於燭，燭糜則火不居矣」^③，這種形神相須、身神並重的觀念是道家養生學的核心理論之一^④。進而，《抱朴子內篇》表達了養生關鍵在於保養形體以安固精神的認識，「身勞則神散，氣竭則命終」^⑤。為此，《抱朴子內篇》將人體比作國家，強調精神的主導作用與保養精氣的重要性，「胸腹之位，猶宮室也……神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故至人消未起之患，治未病之疾……割嗜慾所以固血氣。然後真一存焉……百害卻焉，年命延矣」^⑥。這種「治未病」的思想，強調預防為主，與《黃帝內經》一脈相承，對中國古代預防醫學思想的發展具有重要貢獻^⑦。

為「求神」，即保養精神，葛洪《抱朴子內篇》吸收並發展了多種內煉方術，如行氣（調整呼吸吐納）、胎息（追求深長細緩呼吸）、存思（冥想觀想）、守一（意念專一）、導引（肢體運動配合呼吸意念）等^⑧，這些方術雖散見於篇中，但構成了後世內丹學修煉精氣神的基礎實踐內容。

對於「任運自然」，葛洪《抱朴子內篇》主要表達了順應自然規律，不強求妄作的觀點。葛洪認為內心寧靜平和是去病延年的關鍵，「人能淡默恬愉，不染不移，養其心以無慾，頤其神以粹素……薄喜怒之邪，滅愛惡之端，則不請福而福來，不攘禍而禍去矣。此養生之大旨也」^⑨。強調通過減少慾望、穩定情緒、排除雜念來涵養心神，這與道家清靜無為的修養境界一脈相承。

在具體生活實踐上，葛洪《抱朴子內篇》提出了一系列行為準則，如以「是以養生之方，唾不及遠，行不疾步，耳不極聽，目不久視，坐不至久，臥不至疲」^⑩為內容的起居觀，以「先寒而衣，先熱而解」^⑪為內容的寒溫觀，以「不欲極飢而食，食不過飽；不欲極渴而飲，飲不過多」^⑫為內容

①（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第22頁。

②（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第5頁。

③（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第142頁。

④（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第25頁。

⑤（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第52頁。

⑥（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第278頁。

⑦ 廖育羣著：《醫者意也——認識中國傳統醫學》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003年，第155頁。

⑧（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第86-91頁。

⑨（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第151頁。

⑩（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第151頁。

⑪（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第152頁。

⑫（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第152頁。

的飲食觀，以「不欲奔車走馬」、「不欲數數沐浴」、「不欲廣志遠願，不欲規造異巧」^①為內容的行為觀等。這些認識充滿辯證法思想，強調凡事有度，順應自然，與傳統中醫「法於陰陽，和於術數」的養生原則高度一致^②。這些建議，充滿了朴素的辯證法思想，強調凡事有度，適可而止，順應自然節律。這種「中和」的養生觀，與儒家中庸之道有相通之處，也契合現代健康生活的理念。

此外，葛洪《抱朴子內篇》關注生命質量，感嘆人生短暫易逝，「百年之壽，才三萬六千日耳。其間少小矇昧，老耄昏亂，疾病哀禍，憂愁患難，其間居半。……計定得安暢者，才十五六年耳。以此考之，其遠不如朝菌晦朔」^③。主張在有限生命中追求「喜笑平和」^④，而非僅僅延長壽命，這在古代養生思想中頗具特色，體現了對生命意義的深層思考。

（三）以德輔身：道德修養與長生內在關聯

葛洪《抱朴子內篇》養生思想的另一大特色是將道家修煉與儒家倫理相結合，強調「以德輔身」，認為高尚道德是求仙得道的必要前提。

《抱朴子內篇》認為「德」的核心內容與儒家倫理一致，「欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也」^⑤。將忠、孝、和、順、仁、信等儒家價值視為修道根基，反映了魏晉時期儒道思想進一步融合的時代特徵^⑥，也體現了葛洪試圖構建一種既能滿足個體生命超越需求，又能維繫社會倫理秩序的理論體系。

葛洪堅信個人的道德行為會受到天道的感應和某種超自然力量的監察。行善積德可以獲得神靈護佑，增加「仙籍」上的功勳；反之，作惡則會削減壽算，甚至招致災禍。因此，《抱朴子內篇》中反覆強調積善立功對於成仙的重要性，認為善惡行為會受天道感應與神明監察，影響壽算與仙籍，「立功為上，除過次之。……人慾地仙，當立三百善；欲天仙，當立千二百善」^⑦，甚至認為「積善事未滿，雖服仙藥，無益也」^⑧。善行積累是丹藥生效的前提。即使不服藥，堅持行善，「雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣」^⑨。這種功過思想和勸善觀念，極大地提升了道德實踐在長生修道中的地位，成為後世道家倫理的重要組成部分。

《抱朴子內篇》對「有德」行為進行了具體描述：「欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，愍人之苦，賙人之急，救人之窮，手不傷生，口不勸禍，見人之得如己之得，見人之失如己之失，不自貴，不自譽，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊，如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也」^⑩。

《抱朴子內篇》對「有德」行為進行了具體描述，「欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，愍人之苦，賙人之急，救人之窮，手不傷生，口不勸禍，見人之得如己之得，見人之失如己之失，不自

①（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第152頁。

②（唐）王冰撰註，魯兆麟主校：《黃帝內經素問》，瀋陽：遼寧科學技術出版社，1997年，第3頁。

③（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第15頁。

④（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第23頁。

⑤（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第52頁。

⑥ 牟鐘鑒著：《走近中國精神》，北京：中華書局，2011年，第188頁。

⑦（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第52頁。

⑧（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第52頁。

⑨（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第105頁。

⑩（晉）葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，1985年，第52頁。

貴，不自譽，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊，如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也」。因此，葛洪將道德修養納入養生體系，一方面回應了當時社會上一些術士品行不端、假借方術斂財害人的現象，試圖純潔道門風氣；另一方面，也反映了他深刻的哲學思考，即個體生命的存在離不開社會羣體和自然萬物，只有在和諧的關係中，個體才能獲得真正的安寧與長久，而德行作為一種符合「道」的行為，能夠促進個體內心平靜、氣血調和，從而對健康長壽產生積極影響。

二、葛洪《抱朴子內篇》養生思想的當代價值

葛洪以其廣博的學識、嚴謹的態度和創新的精神，構建了體系完整、內容豐富的養生思想。這一思想體系不僅在道教內部產生了深遠影響，推動了道教養生理論和實踐的發展，而且對於現代社會的生命醫學、健康觀念、倫理建設乃至文化傳承，都具有不可忽視的積極意義和時代價值。

（一）對生命醫學認識的拓展與啟迪

葛洪在《抱朴子內篇》中記錄了大量的藥物知識和方劑。他對金石藥、植物藥、動物藥的種類、性味、功效、鑒別、炮製、用法用量的詳細記載，是對東晉以前藥物學成就的一次重要總結，為後世本草學的發展提供了寶貴資料。書中對天花（「虜瘡」）、恙蟲病（「沙蟲毒」）、結核病（「屍疰」）等傳染病、寄生蟲病、急性病的描述和治療方法的記載，展現了當時較高的臨牀醫學水平。

葛洪對外丹術的記述，包含了大量關於礦物提煉、化學反應的觀察和操作記錄，被認為是「世界最早的化學文獻之一」。儘管外丹術的目標是追求長生，其方法在今天看來有很大風險，但其過程中的實驗操作、對物質變化的觀察與記錄，客觀上推動了中國古代化學和冶金技術的發展，體現了朴素的實驗科學精神。

葛洪強調「消未起之患，治未病之疾」，將養生防病置於治療之上。這種預防為主的健康理念，與現代醫學模式從「以治病為中心」向「以健康為中心」轉變的趨勢高度契合。在慢性非傳染性疾病成為主要健康威脅的今天，葛洪關於調節生活方式、調和情志、順應自然的養生原則，對於指導公眾進行健康管理、預防疾病具有重要的現實意義。

（二）對當代生命倫理與健康觀念的豐富與重塑

葛洪「形神一體」、「形神相須」的理論，強調身心健康的密不可分。在現代社會，由於生活節奏加快、競爭壓力增大，心理健康問題日益突出。葛洪的思想提醒我們，不能將身心割裂對待，應關注精神狀態對生理健康的影響，重視心理調適和情緒管理在維護整體健康中的作用。這種整體觀有助於糾正現代醫學中可能存在的過度生物化、技術化傾向，倡導更加人性化、全方位的健康模式。

葛洪的養生思想無論是外丹服食還是內修實踐，都貫穿着對個體主觀能動性的肯定。他相信通過自身的努力，人可以改變自身的命運，延長壽命乃至超越生死。這種積極主動的態度，有助於提升現代人的健康主體意識，認識到健康不僅是醫生的事，更是自己的責任。倡導通過健康的生活方

式、積極地自我保健來實現「我的健康我做主」。

面對外丹難求的現實，葛洪將重心轉向內修，強調通過調息、存思、守一等方式向內探索，求得身心和諧與精神安寧。在物慾橫流、信息爆炸的現代社會，人們容易迷失於外部世界的追逐。葛洪「向內求」的養生路徑，啟示我們可以通過內省、靜心、修養等方式，尋求內心的平靜與力量，應對外部環境的壓力與挑戰，找到生命的意義和價值。這與現代流行的正念、冥想等減壓和提升幸福感的方法有異曲同工之妙。

葛洪的養生思想是中國傳統文化，特別是道家文化的重要組成部分。深入研究和弘揚葛洪養生智慧，有助於我們認識到中華民族在生命健康領域悠久的歷史積澱和獨特貢獻，增強民族自豪感和文化自信。在全球化背景下，借鑒本土文化資源來解決當代健康問題，也是構建具有中國特色的健康文化體系的重要途徑。

（三）為社會主義精神文明與和諧社會建設提供借鑒

葛洪「以德輔身」、「積善立功」的思想，強調道德修養對於個人生命品質和社會和諧的重要性。他所倡導的忠孝、仁信、慈悲、助人、謙遜、誠信等美德，與社會主義核心價值觀在愛國、敬業、誠信、友善等層面高度契合。這些源自中國傳統文化的道德規範，經過歷史的檢驗，已內化為中華民族的精神基因。挖掘和傳承葛洪思想中的積極道德元素，為當前的公民道德建設提供豐富的歷史文化滋養，培育良好的社會風尚。

葛洪「任運自然」的養生觀，要求人們遵循自然規律，適應四時變化，節制慾望，珍惜資源。這其中蘊含着朴素的生態倫理思想，主張人與自然和諧共生。在生態環境問題日益嚴峻的今天，重溫葛洪的自然觀，有助於引導人們樹立尊重自然、順應自然、保護自然的生態文明理念，推動綠色生活方式的普及，促進可持續發展。

葛洪關於「愍人之苦，賙人之急，救人之窮」、「見人之得如己之得，見人之失如己之失」等勸善思想，倡導同情心、同理心和互助精神。這些認識對於化解社會矛盾、增進人際信任、構建和諧的社會關係具有積極作用。在當前我國社會轉型期，強調這些傳統美德，有助於培養公民的社會責任感和集體主義精神，促進社會公平正義與和諧穩定。

葛洪的思想體系本身就是儒道融合的產物，他既尊崇道家的神仙信仰和方術實踐，又堅守儒家的倫理綱常。這種兼容并包、內道外儒的整合模式，為我們在處理傳統與現代、本土與外來、不同思想流派之間的關係時，提供了有益的啟示。即如何在堅守文化主體性的同時，吸收借鑒其他優秀文化成果，實現創造性轉化和創新性發展。

結 語

總之，葛洪《抱朴子內篇》所構建的以金丹服食為極致追求，以內煉精氣神為實踐基礎，以順應自然為生活準則，以道德修養為成仙前提的養生思想體系，雖然帶有其時代特有的神仙信仰色彩，但其中蘊含的形神一體、動靜結合、天人相應、德術並重、預防為主等核心理念閃耀了超越時代的

理性智慧的光芒。在科技昌明、物質豐裕的 21 世紀，人類依然面臨着健康的挑戰、精神的困惑和倫理的抉擇。葛洪《抱朴子內篇》的養生思想，以其對生命奧祕的深刻洞察、對生活方式的細緻規範、對道德價值的高度重視，為我們提供了超越時空的啟迪。無論是對於推動中醫藥現代化、豐富生命科學認知，還是對於提升個體身心健康素養、重塑健康觀念，乃至對於促進社會和諧、建設精神文明，葛洪的思想都展現出其不朽的當代價值。我們應該深入研究和傳承葛洪的養生思想，將其應用於生命醫學、生命倫理、社會主義先進文化建設、中醫藥文化傳承、健康產業發展等領域，為提高人民健康水平，構建和諧社會作出貢獻。

賂神保寧：《錢神志》中的「冥賂」觀念論析*

李小龍**

提 要：《錢神志》是明末遺民李世熊編集的一部彙聚歷代貨幣知識與文化的專書，其中所引錄之明前雜著、筆記等志怪故事，蘊含了豐富而深刻的宗教元素與內涵。《錢神志》中專有「冥賂」一節，描寫了陽世之人與陰府官吏的結交故事，類如通幽入冥、賄賂冥吏、陰司舞弊等種種現象紛繁呈現。金錢至上的拜物觀念下，道德與信仰不再是評判生死福禍的主要依據。這些虛幻詭譎的事相背後，既反映出古人對宗教世界的想像與理解，也傳遞了人們對現世亂相的痛斥與無奈情緒。

關鍵字：《錢神志》；冥賂；李世熊

明末遺民李世熊有感於晉朝魯元道作《錢神論》以譏刺世道的深意，遂廣征歷代文獻，選錄舊聞，集成《錢神志》七卷，以為勸善之資、警世之教。其卷三「冥賂」一節，專論陽世之人與陰府官吏的結交故事，類如通幽入冥、賄冥賂吏、陰司舞弊等種種亂象紛繁呈現。金錢至上的拜物觀念籠罩之下，道德與信仰不再是評判生死福禍的主要依據。這些虛幻詭譎的事相既反映出古人對宗教世界的想像與理解，也傳遞了人們對現世亂相的痛斥與無奈情緒。

一、「冥賂」敘事的文本構成與主題分類

「冥賂」，指生者向冥府官吏行賄以求消災免禍。《錢神志》卷三「冥賂第六」輯錄了 30 則六朝以來流傳的志怪故事，取材於 20 種文獻。這些故事多以「死者復生」為框架，描繪了生魂在冥界的經歷及其與冥府官吏交接往來的過程，勾勒出虛實交織、詭譎莫測的幽冥圖景，展現了古代民間信仰中的幽冥想象、文化趣味與宗教內涵。

時間	書目
東晉	陶潛：《搜神後記》
南朝宋	劉敬叔：《異苑》；郭季產：《集異記》
南朝齊	王琰《冥祥記》
唐	鄭還古：《傳異記》；戴君孚：《廣異記》；李自良：《河東記》； 陳劭：《通幽記》；李玫：《纂異記》；皇甫氏：《原化記》 段成式：《酉陽雜俎》；李復言：《續玄怪錄》；王定保：《唐摭言》 牛肅：《記聞》

* 本文系國家社科基金青年項目「社會信仰秩序統合視閫下宋元靈寶道派研究」（23CZJ017）階段性成果。

** 作者簡介：李小龍，男，山東臨沂人，歷史學博士，現為河南師範大學政治與公共管理學院講師，研究方向為：中國本土宗教、道家與道教文化。

宋	蘇軾：《東坡筆記》；張君房：《乘異記》；張耒：《明道雜誌》； 朱弁：《曲洧舊聞》
元	吾衍：《閒居錄》
明	侯旬：《西樵野記》

表一：《錢神志》卷三《冥賂》篇所涉文獻^①

在宗教語境中，信眾向幽冥世界進奉貢品，既為表達自身虔誠的信仰，亦暗含求福遠禍的朴素心理。這種人鬼關係的核心要素，通常由生者、冥官與溝通媒介（如巫師、道士）構成。生者通過媒介傳遞訴求，神靈受請而施助。傳統敘事中，其具體過程往往是民眾在現實世界偶遇冥官，冥官因緣際會透露災禍預兆，生者恐懼之下進奉錢財以求化解之道。此類故事裏的生者多處於被動無助的境地，折射出志怪文學宣揚命定論、輔助教化的普遍意圖。然而《錢神志》所載「冥賂」故事則呈現出顯著差異，諸多情節中，原本執掌生殺的冥官鬼吏竟主動向生者索財求助。原本高高在上的幽冥權力者竟淪為「弱勢羣體」，世俗民眾則成為左右事件走向的關鍵力量。這種敘事顛覆了正史文獻慣常的權力結構書寫，其旨趣亦不止於道德訓誡，更深層地揭示了不同羣體之間相似的生存困境，陰間世界儼然是現實社會的鏡像。茲按據故事主題與人物身份將相關內容分類如下：

首先，惜財保命。對錢財的渴求與對生命的珍視，是世人最朴素的心理需求。當世人偶然與執掌財命生殺的冥府官吏產生交集時，如何保全身家和性命便成為核心命題。《集異記》載，豫章人陳導至楚地行商，夜至江浦，見對面船艙中有一人「龐眉大鼻，如吏，在舟檢勘文書，從者三五人」。此人自稱「冥司使者」，名司徒弁，前往楚地行災。陳導邀其至船艙待以酒飯，司徒弁感念其誠，告之須備「緡錢一二萬相贖」，可免於難。但由於陳導性格慳吝，請求免禍之後卻沒有兌現銀錢，最終激怒了司徒弁，將陳導家資焚燒殆盡^②。又《纂異記》載，富豪張令曾在歸途中禮遇了一位黃衫者，酒足飯飽之後，黃衫人向張令吐露：「某非人，蓋直送關中死籍之吏也。」遂慷慨地將文牒送與張令觀看，但見其首云：「泰山主者牒金天府。其第二行云：貪財好殺，見利忘義人，前浮梁縣令張某。」張令見之趕忙向黃衫者祈求緩死，並願意將數十萬資材盡數贈予。使者說：「一飯之恩，誠宜報答，百萬之贖，某何用焉？」遂為張令指點求生之路。張令得償所願後曾許諾酬錢兩萬貫，但又反悔：「二萬可贖吾十舍資糧矣，安可受祉於上帝？帝祉從何而來，而私謁於土偶人乎？」^③兩個故事的主角均是家資殷實之人，卻因慳吝和背信棄義而身死。反映了商人重利的特點，符合人們對商人「轉遷不常且無義」、「商賈奸計，因以利求」的普遍印象。

其次，銷釋前愆。古人一般篤信宿命論，認為生前犯下的罪過不會因為死亡而消失，既成的冤業仍將通過冥府審判相報應。《傳異記》載，鄭潔之妻李氏忽得心疾亡故，竟在雞鳴時回轉以告眾

① 以上內容見於（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，蕪湖：安徽師範大學出版社，2019年，第165-184頁。學界對李世熊和《錢神志》關注多集中於李氏的遺民身份、治史風格等方面，代表性成果如張宇的〈李世熊對「盛衰之大原」的探索〉（載《原道》2020年第2期）、〈論李世熊的「修真學術」實學思想〉（載《原道》2018年第2期）等文章。有關《錢神志》的代表性文論則僅有張侃、李雪華：〈明清之際福建客家經濟發展與經濟觀念：以李世熊的《錢神志》為中心〉（載福建省炎黃文化研究會、福建省龍巖市政協編：《客家文化研究》（下），《客家文化學術研討會論文集》2007年，第6-26頁），且其內容亦不關心《錢神志》中的宗教內核。2019年，馬陵合教授《錢神志校勘》出版，是書雖然對《錢神志》中的宗教思想多有注目，但亦未作系統論述。

② 陳導事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第165頁。

③ 張令事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第171-173頁。

人：「兩鬼執帖來迫，被使人曳行，引見一官人，又領入曹司讀元迫之由。」李氏的前生乃是一位劉姓大夫，因妻子馬氏悍戾，劉大夫便殺妻取其五臟使不可托生。馬氏在冥界狀告劉大夫的今生李氏娘子，李氏於堂上爭辯：「若欲得馬氏托生，即放某回，盡生平所有與作功德可也。若今迫某徒至無間獄，于馬氏何俾？」冥司最終採納了李氏的申辯，令其還陽為馬氏做功德贖罪，並請鬼官進行監督。李氏雖家貧，每晚猶備「漿水及粥，錢三五張」招待鬼官，鬼官感其誠，遂教他燒錢給冥界的「居間之人」五道神祇作為打點，嗣後其案件果然出現轉折^①。李氏入冥的經歷儼然是陽世公堂對峙的翻版，既傳遞了因果報應、輪回不爽的宿命觀，亦將陽間獄訟所見之打點疏通等弊端投射幽冥。更難得的是，李氏雖貧卻以赤誠之心相待鬼吏，與前述之商賈富戶形成鮮明對比。

最後，歷史演繹。如《唐摭言》記王勃十三歲曾游江左，偶遇一老叟，言能風助王勃一日之間南下七百餘里而至滕王閣。最終王勃於閣上頃刻成文、名滿天下。王勃舟回故地時欲行報答，老叟云：「但過長廬，焚陰錢千萬足矣。」^②又《曲洎舊聞》載，王安石第二子得病時，亟請道士設醮濟禱，大陳楮錢。安石弟平甫揶揄道：「兄在相位，今天下後世人取法。雩雖病，丘之禱久矣，為此奚益？且兄常以君法繩吏奸，今以楮錢邀福，安之三清門下獨不行君法耶？」^③除了這些歷史上的名士外，各靈異記中的主人公皆有明確的姓氏和身份，世俗與想像交織呈現，更增人們對幽冥故事的信任度，其警示之力更甚。

以上三類故事主要從陽世之人的視角展開，不同等級和身份的人在面對生命需要時，又展現出截然不同的面貌。《錢神志》還大量呈現了鬼吏因受生人禮遇而主動洩露冥府機密、助其消災的情節。尤為關鍵的是，該書對冥官羣體的塑造極具顛覆性：他們不再是神聖不可侵犯的威權象徵，反而常因私務主動向生者索財求助，主要體現為以下兩類：

第一，冥官請事。冥官一般是陰司中發號施令的長官，他們也有類於人間的喜怒哀思、財物需求等。《河東記》載：秦將蒙恬因築長城有功被封神，後因始皇駕崩遭構陷誅殺，又被上帝責其勞民，罰守空山，寂寞困頓。他遂入夢向天興丞王錡求助，請求焚燒萬張紙錢，以助其統帥即將到來的八百亡魂。王錡照做後，太和四年果然應驗，節度使李絳遇害、溫迢誅滅凶黨八百人。其中蒙恬的自白頗令人動容：「恬昔為秦築長城，以此微功，履蒙重任。洎始皇晏駕，羣小見構，橫被誅夷。上帝仍以長城之役勞功害民，配享吳嶽。當時吳山有嶽號，眾獻謂某為王。其後岳職歸華山，某罰配年月未滿，官曹移便，無所主管，但守空山，寂寞殊甚。又緣已被逐虛名，不能下就小職，遂至今空竊假王之號。」^④又《廣異記》載，京洛有士人善雕鏤，路上見到一棵槐樹瘤癭其大如斗，意欲返回時取走，又擔心被人捷足先登，遂拿出一些紙割作錢的樣子，讓人以此樹為神樹而不敢輕易砍伐。數月之後，此人返程時見樹側放滿紙錢，遂一邊嘲笑村民無知，一邊下斧砍木。忽見有紫衣神在旁，士人疑惑問：「樹本無神，君何為者？」神曰：「始君權以紙錢系樹，村人咸疑樹神，樹與祈祀冥司，遂以某職受享酬，今已有神矣。伐之必禍。」樹神問明士人去木的原因之後說：「願奉

① 李氏事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第166頁。

② （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第181頁。

③ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第182頁。

④ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第174頁。

百絹，前五里有壞墳，絹在其中。士如言而往，果得絹。」^①這兩則故事顛覆了人們對冥官威權的傳統認知。不可一世的大將軍蒙恬在陰間飽嘗淒苦；廣受祭祀的樹神卻是由於士人的私心欺騙、民眾的愚昧崇拜而出現，被揭穿的樹神竟然向士人施惠以求保全祭祀。但李世熊仍然同情之理解地點評道：「安知冥司者不因名立神以酬應享之福，未可盡為妄也。及乎人心，既怠神靈亦歇，則福盡而數終矣。」^②李世熊認為，人間和冥界對神靈的認知與崇拜多有相類之處，雖然「因名立神」的做法有待商榷，但對於神靈的純粹信仰卻是一以貫之、不容怠惰的。

第二，冥吏交接。冥府下層吏員常因生人小惠而報恩通融，甚至主動索要財物，其行為邏輯與陽世官場如出一轍。如《廣異記》載，天寶中禦史判官張某渡淮河時，慨允了一位相貌醜陋、欲搭便船的黃衫人。既濟，黃衫人向張某坦言乃系冥府召吏，張某本該溺死于淮河中，但由於他适才的善舉，故可容一日于張某交代後事。張某苦苦懇求，追吏雖言「人鬼異路，無宜相逼」，但仍然告知張某能一日之內轉千卷續命經可延壽。事後，黃衫人因寬限受責，向張某索要二百千紙錢作為補償，張某奉五百貫與之，鬼云：「感君厚意，但我德素薄，何由受汝許錢，二百千正可。」^③又如前述《纂異記》中為富豪張令指點活路的黃衫冥吏，其自云姓鐘，曾為宣城令腳力，在華陰亡故，被幽冥收錄為遞符之吏。鐘吏的工作十分勞苦，「四十年未曾得一醉飽」，故對張令的接濟銘感於心。張令又問如何能幫助鐘吏擺脫困頓，鐘吏說只要能滿足金天王的意願，讓他做一個「閻人」，日日吃飽就行了。被張令欺騙以後，鐘吏憤慨地說：「何虛妄之若是，今禍至矣！由爾償三峯之願不果，俾吾答一飯之恩無始終。悒悒之懷，如痛毒螫。」^④其悲憤之情狀躍然紙上。

下層冥吏處境悲慘，也常借機索財。《續言怪錄》載，貞元二年，落第者李俊路見一位打扮似郵差的人正在垂涎於道旁熱氣熾熾的米糕，遂買下幾塊給他。郵差大悅，自言乃冥吏送進士名者，又示以送堂之榜，卻無李俊之名。吏曰：「能少賂於冥吏，即於此取同姓者易其名。」李俊遂許以三萬貫陰錢圈改名錄。後因延誤送錢，致冥吏受杖，險被舉報。冥吏又向李俊索要五萬緡以解追勘之厄^⑤。《搜神後記》載，襄陽李除中時氣死，其婦守屍至三更，李除屍身忽然坐起並搶奪夫人胳膊上的金釧。第二天李除蘇醒以後說：「為吏將去，比件甚多，見有行貨得免者，乃許吏金釧。吏令還故，歸取以與吏，吏得釧便令放還，見吏取釧去。」^⑥《乘異記》載，陶谷少年時曾夢見被冥吏追索「奉符換眼」。據說出錢十萬可安第一等眼，五萬安第二等眼，陶谷皆不應。冥吏又說只得第三等眼^⑦。還有一些冥吏與生者原本具有關係，在陰間相會以後仍然向其索要錢資。如《通幽記》載，朔方節度使王掄巡至城中，忽病死。王掄於冥中見到了六年前亡故的家兄王攝，王攝對他說：「爾未當死，若得錢三千貫即重生也。」^⑧

總之，《錢神志》的敘述模式採用的是常見的「死者更生」故事，借助生者之口傳遞冥界資訊。

① 樹神事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 175 頁。

② （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 175 頁。

③ 張某事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 177 頁。

④ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 173 頁。

⑤ 李俊事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 177-178 頁。

⑥ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 176 頁。

⑦ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 182 頁。

⑧ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 170 頁。

其過程雖紛繁，但無外乎舍財保命這一主題。幽冥世界與陽世一樣，具有完備的官制體系。透過這些事例可以看出：首先，道德與律令並不是冥界裁決的主要依據，反而充裕、及時的錢資可以為生人、亡者化解殃咎。其次，冥界府吏並不似想像中的無拘無束，尤其底層走卒反而窮困潦倒居多，他們游走在生人與鬼官之間傳遞訊息，藉以牟利。李世熊在文本中傳遞出明確的階層意識。無論陽世與陰間，等級秩序森然，人參與其中的等級性、身份標識明顯。李世熊云：「富民之黠者，每以賂免。」冥府之中無論上下，據以「私利」為要，無問道德。冥府之中最辛勞的就是獄吏走卒，他們雖不能直接決定事態的走向，卻可以通過資訊傳遞改變結果。更可歎者，他們往往出身下層，故常為曲惠小恩而感動，亦不論施惠者的品行、身份，只向其提供方便。人們在同情他們的慘痛經歷時，又不得不憤慨其無恥行徑。故李世熊慨歎：「吏真可畏哉！」^①時人評價李世熊「文奇傑悽麗，長於推測情變，層見疊出」，此誠言之不虛也。

二、人鬼溝通的媒介與幽冥世界的想像

陰陽相隔，生者若想與幽冥世界的鬼官溝通，必須借助特殊媒介與儀式。《錢神志》中關於冥賂形式和人鬼交接途徑的記載，生動展現了世俗社會與宗教信仰的交融碰撞。

世人有冥賂需求時，首先想到的是延請巫者、道士舉行章醮法事。如前述張令拜求仙官於蓮花峯下，此仙官稱張令為「腐骨穢肉」，自云曾為隋朝權臣奏事而被貶謫，不願幫忙。後有金天王書至，仙官覽書笑曰：「關節既到，難為不應召使者。」仙官上章的儀式為：啟玉函，書一通，焚香再拜以遣之。片刻後，天符降臨，上署「徹」字。仙官又焚香拜啟，但見書云：「張某棄背祖宗，竊假名位，不顧禮法，苟竊官榮。而又鄙僻多藏，詭詐無實，百里之任，已是叨居，千乘之富，今因苟得。今按罪已實，待戮余魂，何為奏章，求延厥命。但以扶危拯溺者，大道所尚，紓刑宥過者，玄門是宗。徇爾一眚，我全弘化。希其悛惡，庶乃自新。貪生者量延五年，奏章者不能無罪。」仙官覽畢對張令說：「大凡世人之壽，皆可致百歲，而以喜怒哀樂汨沒心源，愛惡嗜欲伐生之根。而又揚己之能，掩彼之長，顛倒方寸，頃刻萬變，神倦思怠，難全天和。如彼淡泉，汨於五味，欲致不壞，其可得乎？勉導歸途，無墮吾教。」^②仙官最終還是幫助了張令。但這場解禳儀式中，仙官前倨而後恭的姿態令人慨歎。

又《廣異記》載，有卜者為洛陽令楊瑒解禳災厄，他引瑒入東亭院中，令楊被變跣足，面牆而立，己則據案書符。中夕後，喜謂楊曰：「今夕日倖免，明日可以三十張紙作錢，及多造餅餠與壺酒出，定罪門外桑林間。俟人過者則飲之，皂裘右袒，即君之使也。若留而飲餠，君其無憂。不然無濟。君亦宜善為辭。」楊瑒依言行事，果然見到了皂裘者，皂裘者問：「君昨何之？數至居所，遂不復見，疑是善神監護，故不敢犯。今地府相招未已，奈何？」可見，卜者為楊瑒做的儀式騙過了招討使者。在楊瑒錢資、阿諛之下，鬼官感施大惠，遂應其乞求。次日楊瑒盛饌相待，鬼與徒十數人前來，宴樂殊常浩暢，相語曰：「楊長官事，焉得不盡心耶！」鬼眾商討的結果竟然是：將楊

①（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 178 頁。

② 相關論述詳見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 172 頁。

場名字中的「場」更易為「錫」，因為楊場對坊即有以為名喚楊錫的人。最終楊錫於當夜去世，楊場免死^①。李世熊憤慨批評：「陰吏得財作弊，閻羅亦大癡聾矣。」^②這則故事中，楊場的一系列操作以及鬼官的羣像反應，毫無幽冥審判的莊嚴與正義，罪人舍錢求免，卜者為財施術，冥吏受賄欺瞞，判官癡聾蒙昧。而且原本沒有決策權的下層走吏竟然能改變追討對象，為利益而戕害無辜之人。

又《記聞》載，唐代周賢者預言時任相國的侯裴炎三年內當有身戮族誅之禍，若取黃金五十鎰於山中作章醮法事可解之。但裴相斥責周賢者云：「世間巫覡好托神鬼，取人財物，吾嘗切齒。」然而一年以後，宮廷事變，侯相受牽連，攜黃金遍尋周賢者，賢者云：「往年禍害未成，故可壇場致請，今災禍已構，何求之有？」周賢者直接向裴相等啟口索求黃金五十鎰、百兩金，乃可與之醮請^③。這些記錄中，卜者與仙官都是以道士身份進行活動。這一方面反映了道教在世俗中儼然成為溝通天人的媒介；另一方面也反映出道俗交互時，居心不良者往往借道士身份進行牟利，以至於「修道」羣體魚龍混雜。民眾雖難辨真偽，卻又不得不寄希望於此。

道教對世俗的影響還在於，人們對對幽冥世界的想像多從其中攫取靈感。如上文張令故事中描畫了一個完整的冥府世界，冥府世界的主人乃是由五嶽神構成，其靈感直接來源於道教的山嶽崇拜：

五嶽	嶽神	地理
東嶽泰山	天齊王	在兗州奉符縣，羅浮山、括蒼山為佐命，蒙山、東山為佐理
西嶽華山	金天王	在華州華陰縣，地肺山、女幾山為佐命，西城山、青城山、峨眉山、嶓冢戎山、西玄具山同佐理
南嶽衡山	司天王	霍山、潛山為儲副，天台山、句曲山為佐理
北嶽恒山	安天王	在鎮州河逢山、抱犢山為佐命，玄隴山、崆峒山、洛山為佐理
中嶽嵩山	中天王	洛州告成縣少室山、東京武當山為佐命，太和山、陸渾山同佐理

表二：《錢神志》所見道教世界觀^④

五嶽之中，泰山神負責生死藉錄。故冥吏云：「泰山召人魂，將死之藉付之嶽。」這個故事中，西嶽神金天王與南嶽等神明的塑造便是道教山嶽信仰的具象呈現。但諸山嶽神賭博的事件，則顯然是民眾的想像與創造。

紙錢作為冥界重要的流通物，是冥賂的關鍵載體。《錢神志》介紹了諸多紙錢的類型如楮幣、藤紙錢、厭勝錢等。李世熊梳理紙錢的歷史，認為漢代葬儀用「瘞錢」陪葬，後世民間逐漸以紙代錢；南朝殷長史開始用紙錢，南齊東昏侯剪紙代帛，至唐初已盛行。其云：

《唐書王璵傳》曰：玄宗頗好神鬼，故璵專習祠祭之禮以幹時。上悅之，以為侍御史，領

① 楊場事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 170-171 頁。

② （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 171 頁。

③ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 166 頁。

④ 杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》，《道藏》第 11 冊，第 56 頁。北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社 1988 年（以下略註），第 839 頁。

祠祭使，使璵祈禱。或焚紙錢，類巫覡，習禮者羞之。以漢來葬者，皆有瘞錢，後世裏俗，稍以紙寓錢為鬼事。至是璵乃用於祠祭。《法苑珠林》云：紙錢起于殷長史。《杜詩辨證》云：南齊廢帝東昏侯好鬼神之術，剪紙為錢，以代束帛。至唐盛行其事。云有益幽冥。又牛僧孺云：楮錢，唐初剪紙為之。按此則紙錢非創於璵矣。記曰：謂之明器，神明之也。漢之瘞錢，近於之死而致生矣。以紙寓錢，亦明器也。猶之塗車芻靈云耳，俗謂資于冥塗，則可笑也。雖然後世以楮幣為銅錢，同人道於鬼物，豈非之生而致死乎！周世宗發引之，曰金銀錢，以紙為之印文。黃曰泉臺上寶，白曰冥遊亞寶。^①

李世熊認為紙錢本質是象徵性的「明器」，而非真正用於陰間的財物，他指責後世將冥幣仿製成銅錢形制，混淆人鬼界限，背離「明器示禮」之本旨。然而，民眾對紙錢習俗的接納並未因此改變，還在實踐與想像中構建出一套關於冥錢傳遞、流通與貯存的規則。

首先，在冥錢傳遞方面，焚燒是主要方式，但需確保送達特定對象。《傳異記》載：「每燒錢財，如明旦欲送出謙與某神祇，即先燒三十二張紙錢以求五道，其神祇到必獲矣。」李世熊評議云：「如春秋祭祀則不假告報也。春秋祭祀不低告報，乃至此外祈禱，皆如人間私謁耳。」^②《廣異記》載，裴齡死而復生，轉述冥吏語：「世作錢於都市，其錢多為地府所收。宜呼鑿錢人於家中密室作之。畢，可以袋盛，當于水際焚之。受錢之時，若橫風吹動，即本鬼得。若有風颺灰，即為地府及他鬼所受。又鬼神常苦饑，燒錢時兼設少酒飯，以兩束草立席上，鬼神映草而坐，即得食。」^③這些都體現了冥錢傳遞對隱秘性、地點和供品的嚴格要求，反映了時人對溝通幽冥管道的細緻想像。

古人還十分注重冥錢的完整性。《河東記》載：「深媿每惠錢物，然皆碎惡不堪行用，今有切事要五萬張錢，望求好燒之，燒時勿令人觸損。」《傳異記》云：「其燒時輒不得就地，須以柴或草薦之，從一頭以火蒸，不令破碎，一一可達也。」這些記載共同表明，古人深信冥錢在陰間的流通價值與其物理形態在陽間的完好程度直接掛鉤，對紙張品質、焚燒方式及防護措施有著近乎苛刻的要求，以避免冥資在「運輸」過程中破損失效。

為解決貧富差距對陰間經濟的影響，人們產生了錢資轉化的理念。《河東記》中，辛察向拘魂使者說明自己家貧，使者解釋只需要提供紙錢即可。繼而辛察請在世者焚燒紙錢，又皆化為銅錢。使者見天光漸明，只得將車裝的錢財寄存于沈氏私廟之中。辛察還陽後至沈廟，果見紙緡存於蘆席之下。《通幽記》載，王掄之妻取「紙剪錢錢」，召巫焚之。掄得之，即與人間錢不殊矣。《河東記》載，盧佩在墓田中看到「巫者陳設酒肴，瀝酒祭地。即見婦人下馬，就接而飲之。其女僮隨後收拾紙錢載於馬上，即變為銅錢。」這些故事構建了一套解決陽世貧富差距影響陰間「經濟」的民俗邏輯，使紙錢習俗更具普適性與可操作性。

由於人鬼殊途，亡者無法直接同生者語言溝通，資訊傳遞也需特殊方式。辛察故事中，「黃衣乃指一家僮，教察以手扶其背，因令達語求錢」。還有因感而夢的形式，禦史張某僅憑意念就可以

①（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第91頁。

②（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第167頁。

③（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第169頁。

完成冥資的轉化。張云：「我今亦鬼耳，夜還逆旅，未易辦得。」鬼云：「判官但心念，令妻子還我，自當得之。」張遂心念甚至，鬼云：「已領訖。」張某還家以後問妻，妻云：「是夕夢君已死，求二百千紙錢，欲便市造。」^①托夢與附體成爲亡者與生者建立聯結的常見方式。這些詳盡的民俗實踐，從確保冥錢精準投遞的複雜儀式，到維護其「流通價值」的完整性要求；從解決現實經濟約束的錢資轉化想像，到依賴托夢的核心通靈機制，共同構建了一個高度擬人化、制度化的「陰間經濟體系」。它不僅滿足了生者對亡者的關懷與補償心理，更深刻反映了古人將現實社會規則投射並應用於幽冥世界的思維模式。

此外，《錢神志》中還收錄了兩則「誤追」故事值得深思。《河東記》載，江陵許琛暴卒，至五更又蘇，遂向同僚轉述其入冥經歷。許琛先是被兩位穿黃衫的冥吏引導至一處名爲「鴉鳴國」的場域，此間「門內黯慘如黃昏，兼無城壁屋宇。惟古槐萬萬株，羣鴉鳴噪，咫尺不聞人聲」^②。進得曹署以後，有紫衣官人詢問情由，乃知錯將許琛誤識爲取鴉人（鄰村同名姓者），即放卻還。許琛的冥府之行還有兩個任務：其一向其上司轉達冥中故友的叮囑，燒錢應得其法；其二，借許琛之口呈現「鳴鴉國」的恐怖與淵源，「此地周數百里，日月所不及，終日昏暗，常以鴉鳴知晝夜。是雖禽鳥亦有謫罰，其陽道限滿者即補來，備此中鳴噪爾……人死則有鬼，鬼復有死，若無此地，何以處之？」而鳴鴉國鬼族本欲追討的乃是取鴉人，可知意在宣揚幽冥有司、報應不爽之理。又《東坡筆記》載，書吏陳昱暴死，三日而蘇，雲被誤認爲陳周官而追死。陳周官曾殺死乳母而被乳母于冥中告發，固有是獄。陳昱在冥界曾得亡姐相助，但見陰間有兩座橋，其一爲「會明」，人皆用泥錢，行橋上者爲「生天」，橋下之下還有人爲鳥雀所啄，乃網補者；又一橋名「陽明」，人皆用紙錢，有吏坐曹十餘人，以狀及紙久至者，吏輒刻除之，如陽間官府的抽貫。^③這兩則事件中，幽冥官吏因同名同姓誤將生人魂魄拘至冥府，審明錯謬後遣返還陽的故事，通過他們向世人轉述幽冥見聞，以達到警戒之目的。此中也可窺見冥府的官場亦如陽世，獄訟冗雜、等級森嚴，一如陽世之鏡像。

三、李世熊「務爲有用」的文本意圖

李世熊雖未爲《錢神志》撰寫序跋，但從「志」這一文體傾向可推知其撰作動機。李世熊延續晉代魯褒《錢神論》的價值緒餘：「晉元康之後，綱紀大壞，賄賂公行，褒傷時貪鄙，乃隱姓名著錢神論以刺之」，自云每讀至成公綏文句：「路中紛紛，行人悠悠，載馳載驅，惟錢是求，朱衣素帶，當塗之士，執我之手，門常如市，諺曰：錢無耳，鬼可使其虛也哉？」時，覺簡勁可誦。可見，他對因錢而生的亂象深惡痛絕。這種賄賂之風在陰世同樣流行，其諷刺意味更增濃烈。如黃之雋爲其撰寫的序言：「莊而不諧，平而不憤，宏包肅括，法戒昭矣。」此語道破了李世熊借陰世鏡像針砭現實的深意。

首先，進一步追索明亡之征，痛斥行賄帶來的權力腐敗。作爲明遺民，李世熊尤爲關注明亡根由。在他看來，士大夫階層的虛偽與賄賂橫行是王朝覆滅的切膚之痛。李世熊從不諱言金錢的實用

① 張某事見（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 174 頁。

② （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 169 頁。

③ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 182 頁。

價值：「錢爲經世之大務，上自軍國經費，下逮閭巷匹夫匹婦不能一日闕盡。」還說：「傾施寶藏，毫不動心者，此惟佛能之。若世俗所謂口不言錢，舉卻阿堵者，皆偽爲高雅耳。愛惜物產，自是天地間正經道理，但不當癡癖耳。」^①但他痛斥明末「遼餉、練餉等名目溢出」的橫徵暴斂，更對官商勾結深惡痛絕。他在爲鄉賢撰寫的《甯化縣知縣徐公墓誌銘》中談到了一個十分深刻的歷史現象：「嗚呼，明之不祀也，以大盜擾腹心，而撫叛者速其禍也。大盜由小盜之積，而小盜由守、令之玩也，觀于甯化之事益信。」、「一旦冠蓋赫然，易如反掌。於是富者由徑納賂、貧者違言上策，盡棄本業而囂然有掇拾軒冕之思；蓋自是士不安爲士矣。爲民者習見屠酷僕隸、訟師優卒、遊手失業之徒，手不挽強、股不跨鞍、目不識丁；一旦被服金紫，頭角頓異。以爲錦繡猶斂衽也，亦各盡棄本業而囂然有攘竊節鉞之意；蓋自是民不安爲民矣。士不安爲士，則士不可治也；民不安爲民，則民不可理也。下犯上、賤陵貴、利破義，良心泯喪，蕩檢踰閑；則此官爲之備也。」正是由於爲官者可以憑權謀利，故又有「以富而市官」、「賂鬻而錢神起」等醜遺之積弊，「甯化禍自此始也」。這種認知滲透于《錢神志》的文本肌理中，書中所收六朝至明清的冥賂故事，實則將賄賂之風熔鑄爲民眾集體意識的鏡像，折射出陽世與陰間共通的權力腐敗邏輯。故李世熊認爲，治亂之關鍵在於清廉，其云：「觀世之治亂，其道固多，然上下清廉，則必與治，同道之時也。」

其次，叩問宗教的實際意義，強調「修真學術，講真實務」。對於周賢者幫助裴炎解厄之事，李世熊評批云：

知其敗於事未萌之前，則是冥數已定矣，乃云黃金五十錠作章醮，遂可移殃，豈冥冥之中亦黃金世界乎？以生死爲定數，則章醮爲妖言。以章醮爲靈符，則定數爲窈說矣。要之，裴炎自合死，故斥周生之言，炎弟自合生，故偶符周生之術耳，是則所謂合也。

很顯然，李世熊對宗教的態度是懷疑且排斥的。他對自我的評價：「未遂逃禪，亦恥儒浪」。他也提出了一個難以走出的理論困境，即宗教能否打破生死之定數？若生死之事爲先定，那麼一切試圖干預生死的手段都是虛妄的；倘若宗教手段可以化解生死之難，那麼生死之論還有定數嗎？所以，李世熊最終將裴氏兄弟與道士周賢者的交際歸爲機緣與耦合，與命數無關。李世熊對宗教最振聾發聵處的叩問乃在於：「神果有靈，則正德間破城，縣令身攫其毒，以賄獲脫，神此時安在哉？」

李世熊對宗教的排斥還體現了另一些批語中。如《通幽記》敘述王掄入冥以後的見聞云：「其定罪以負心爲至重，其被考理者，多僧尼及衣冠。」李世熊評批：「負心之人，何惡不作，僧尼仗佛，衣冠仗勢，故罪業尤重。」^②言及金天王與南嶽搏戲輸錢之事，李氏評曰：「尊神亦搏戲耶？已異矣。又以負錢見逼，何神之爲此，與道書載牽牛娶織女，因向天帝借二萬錢下禮，久之不償，被罰載營室間同一荒唐耳。」^③當道士抱怨張令無德于己時，李世熊批云：「仙官以度人爲事，豈論私德？」總之，這其中也反映了許多世俗與宗教尤其是本土的道教觀念之間的交織，李世熊感慨道：

① 李世熊：《寒支二集》卷四，《四庫禁毀從刊》集部第 89 冊，第 477 頁。

② （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 170 頁。

③ （明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第 172 頁。

「若夫道教之衰已非一日，所稱為護國真人者，僅以咒符攝鬼為能事，其講黃庭參同之學者，蓋萬無一也。」可見，李世熊認為，過度世俗化的道教已然失去了慈愛、修真、養生的原本精神。故他借冥官之口撰述：「佈施者不必造佛寺，不如先救骨肉間饑寒。如有餘，即分錫紙，更有餘，則救街衢也，其福最大。」^①

最終，明確了一切俗塵惡事皆源于人心不足，李世熊再度堅定信仰，認為忠孝才是人能夠對抗錢利誘惑的根本。如《廣記》載，太常楊元英亡故二十載後，被其子發覺，但見楊元英「騎白馬，衣服如生時，從者五六人」。元英開解二子云：「甯有百年父子耶？」引二子至僻靜處贈三百千，並誡之數日須用盡。言訖決去。二子于數日間將錢用盡，三日後，市人皆得紙錢^②。言及王掬入冥以後，許多王氏先祖均無問訊之事，李世熊云：「人子于亡過父母，久之亦如不相識矣，世情何怪，然孝慈者必不爾。」^③這些描寫中，人情孝慈才是李世熊最看重的。誠如黃之雋為《錢神志》撰寫的序言：「錢所在即神所在，可資而通，不可狎而溺。而後為人心世道有用之書。」^④清代劉國光云：「錢何以神名，世人謂有神可以禱祀而求，可以營謀而獲，而不知所謂神，即所謂命善則得之，不善則失之。豈不仁者所幸致哉？」至於「冥賂」，則「務財、災害並至之意」^⑤。李世熊意欲借幽冥敘事喚醒現世的道德自覺，這也恰是其「務為有用」的文本意圖。

結 論

《錢神志》的冥賂敘事絕非單純的志怪演繹，而是李世熊借幽冥世界對現實社會的深刻解剖。人的生死福祿均受制於冥府官署，冥府通過冥吏追討應死之人，冥吏遂因為種種機緣同世人發生聯繫，於是便有了出於報恩、復仇、索取等動機與生者發生金錢交易。從社會層面來看，吏成為基層社會互動的主要角色，幽冥的吏既有如陽世一般唯利是圖、聚眾舞弊，也有許多身世悲苦、不堪重負、知恩圖報者，種種事相反映了人們對吏這一羣體的複雜情感。從文化層面來看，中國本土宗教尤其是道教成為一系列冥賂故事的靈感來源，道教的宇宙觀和章醮禮儀等成為人們心目中交接幽冥、解除禍患的主要手段。最重要的是，錢幣成為接通陽世與幽冥的主要工具，錢幣的面值和性質可以隨時變化，即使是貧苦者也同樣可以負擔交接冥世的紙錢花費。但同時，由於冥資的出現，漸漸沖淡了以往將道德作為幽冥審判的依據，導致人們崇尚拜物而漠視信仰與道德。雖然「冥賂」之說本為用錢解禍，但從作者的編集與評批之力仍可看出其對世俗弊病的痛斥，對善良、孝慈的珍視與推重。

①（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第167頁。

②（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第179頁。

③（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》卷三，第170頁。

④（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》序一。

⑤（明）李世熊著，馬陵合校註：《錢神志校勘》序三。

書評、綜述與訪談

從術到學：六朝道教的思想突破與體系建構 ——讀高興福《宋文明的道教義學研究》管見

王悅全*

提 要：本文圍繞高興福《宋文明的道教義學研究》一書，探討六朝時期道教如何實現從方術實踐到系統化義理體系的思想突破與建構。本書以新見敦煌文獻為鑰，系統啟動散見於《道藏》的記載，重現了南朝道士宋文明以「道性論」為核心、融攝玄佛而構建的「三洞四輔」經教體系。研究不僅復原了一位被遺忘的義學宗師，更揭示了六朝道教通過「從術到學」的轉型，完成其理論躍升的內在脈絡，為理解中古道教思想巔峰提供了關鍵學術支撐。

關鍵字：道教義學；宋文明；從術到學；六朝道教；道性論

六朝於道教史上之樞紐地位，乃中外學界之卓識共鑑。陳寅恪先生曾謂：「六朝以後之道教，包羅至廣，演變至繁」^①；法國著名漢學家馬伯樂（Henri Maspero）曾斷言，道教「在六朝達至巔峰」^②；日本道教学者小林正美（Kobayashi Masayoshi）則主張，作為三教之一的「道教」實成立於劉宋^③；美國道教学者柏夷（Stephen Bokenkamp）亦認為，自劉宋泰始七年（471）後，方能論述一種統一的「道教」^④。儘管這些論斷凸顯了六朝於道教史上的關鍵地位，與之形成鮮明對照的，卻是六朝道教史研究長期面臨的「文獻不足徵」的困局，諸多名垂青史的關鍵人物，其思想面貌卻因典籍散佚而隱沒於歷史的迷霧之中。南朝梁代道士宋文明（活躍于梁簡文帝時期，約六世紀中叶），正是這樣一位長期徘徊於學術視野邊緣，實則極具理論建樹的思想家。誠如陳寅恪先生所言「一時代之學術，必有其新材料與新問題」^⑤，而道經素有「有道即見，無道即隱」^⑥的降世神話，敦煌遺書的現世，恰與這一神聖敘事形成跨越時空的呼應，為重新審視六朝道教的思想世界提供了歷史性的文本契機。

高興福所著《宋文明的道教義學研究》正是把握這一契機的「預流」之作。本書以新見敦煌文

* 作者簡介：王悅全，男，陝西西安人，現為山東大學哲學與社會發展學院教學助理，研究方向為：中國哲學史、道家與道教、易學。

① 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第284頁。

② [法]馬伯樂著；胡銳譯：《馬伯樂道教學術論著》，北京：宗教文化出版社，2019年，第192頁。

③ 參見[日]小林正美：〈東晉、南朝時期「佛教」和「道教」的稱呼的確立與貴族社會〉，收入《六朝佛教思想研究》，濟南：齊魯書社，2013年，第291-312頁。

④ [美]柏夷 Stephen R. Bokenkamp: *Early Daoist Scriptures* 早期道教經典(Berkeley: University of California Press, 1997), 9.

⑤ 陳寅恪：〈陳垣燉煌劫餘錄序〉，收入《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第266頁。

⑥（宋）張君房編；李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，第32頁。

獻為鎖鑰，系統激活並重釋散見於《道藏》及相關典籍中的既有記載，叩啟了這扇塵封千年的思想之門。通過對碎片化文本的縝密綴合與深度闡釋，本書不僅致力於復原一位被遺忘的義學宗師，更旨在以宋文明法師為棱鏡，揭示六朝道教如何從方術雜纂的實踐形態，逐步建構起系統化義理體系的內在脈絡。這為我們切實地理解前述諸家所論的六朝道教之整體面貌與歷史成就，提供了堅實的學理支撐。本書絕非停留於對殘卷的簡單釋讀，而是以精審的文獻考訂為基石，將宋文明置於漢唐道教轉型、魏晉玄學思辨與佛道思想交涉的宏大視野中加以審視。在這一多維的思想史坐標系中，作者通過文獻解讀與哲學思辨的深度融合，不僅重現了宋文明精深的義理世界，更令人信服地論證了其對中古道教義學體系建構的貢獻，為我們理解六朝道教完成「從術到學」的理論躍升貢獻了關鍵性的學術資源。

一、六朝道教的困境與出路

本書的核心議題「道教義學」，其體系正是在前述孫吳、東晉、宋、齊、梁、陳這六個建都於建康的王朝——即史稱「六朝」的歷史舞台上得以確立。作者對此概念進行了清晰界定：它區別於具體的齋醮科儀或方技術數，而是指支撐一切道教實踐的教義理論與哲學體系，是其最高的理論表達。^①這一概念的提出，不僅是為了正名，更是為了揭示一個根本性轉變：六朝道教藉此擺脫了漢末民間信仰的樸素形態^②，通過構建精深的義理系統，實現了從重「術」到貴「學」的飛躍。早期道教的本質，如陳國符先生所概括，乃是「道者，道術也。」、「因道術之不同」呈現為太平道、干君道、五斗米道等並立的具體道派。^③通過道教義學的構建，六朝道教逐漸擺脫了對民間方術的路徑依賴，將哲學理論的思辨性引入其中，推動了道教從重「術」的頗具實用色彩的宗教，轉變為具有深厚哲學根基和理論支撐的學問體系。道教開始超越陳國符先生所揭示的、以「道術」分野的早期形態，並順應了從民間走向正統的世界性宗教發展規律。這一轉變，不僅僅是道教學術範式的更新，更是道教整體發展方向的變革，無疑為道教的長期發展奠定了堅實的基礎。

宋文明思想的理論背景，正是孕育於這一「從術到學」的宏大轉型之中。漢末道教雖為後世留下了豐厚的信仰遺產，然其核心關切始終圍繞著救世度人、祛病延年等現實需求，整體呈現出「雜而多端」的形態，實踐品格遠勝於思辨色彩。降至六朝，道教面臨著前所未有的內外挑戰。從思想史的脈絡來看，玄學清談經歷了從北向南的傳播歷程，東晉衣冠南渡之前，清談玄學主要興起於洛陽地區，直至晉室南遷，南方成為清談玄學新的中心。時人記載「有晉中興，玄風獨振，為學窮於柱下，博物止乎七篇，馳騁文辭，義單乎此」^④，正是這一轉向的寫照。這種「南朝清談」不僅承續了魏晉玄理的思辨傳統，更「在固有口實談資之擷取運用下，進而旁通周旋、調適於當世學術、宗

① 相比「道教義學」，「佛教義學」的提出和界定稍早，「佛教義學，乃立足於佛教本位而解詮佛教之學，包括各種側面、層次以及方式。其開展，可稱佛教義學活動，又可稱廣義的佛教義學研究。」見周貴華：〈中國佛教義學的過去與現在〉，《西南民族大學學報》2014年第10期，第80頁。

② 韓秉方先生指出，道教經歷了從原始道教、民間道教到正統道教的漫長演化，並認為這種從民間信仰走向正統宗教的發展道路，是佛教、基督教等世界各大宗教的共同經歷。參見馬西沙、韓秉方著：《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004年，第11頁。

③ 陳國符：〈道藏劄記〉，收入《道藏源流考》，臺北：祥生出版社，1975年，第259頁。

④ 〈梁〉沈約撰：《宋書》，北京：中華書局，2018年，第1945頁。

教、文化之語境，在話語的構設、創化之間從而亦回應、安頓傳統名題脈絡下之價值觀」^①。在此思想氛圍中，道教若仍停留在方術實踐的層面，將難以與知識階層展開深度對話，更無法在玄學所關注的「本末」、「有無」、「體用」等根本問題上爭取話語權。此時，道教必須提升自身的理論層次，以形而上之思辨回應時代之問，方能吸引並融入士人羣體。

佛教在六朝廣泛傳播，聲勢浩大，乃至「自帝王至於民庶，莫不歸心，經誥充積，訓義深遠，別為一家之學焉」^②，於思想界頓成磅礴之勢。斯風所及，佛學精密完備的哲學體系，尤使原本「雜而多端」的道教相形見絀，對道教構成了嚴峻挑戰。湯用彤先生曾精闢地指出，早在六朝初年，「佛教性空本無之說，憑藉《老》《莊》清談，吸引一代之文人名士。於是天下學術之大柄，蓋漸為釋子所篡奪也。」^③當是時也，道教為生存發展，亟需建構一套足以與佛教般若學、涅槃佛性論對話的教理體系。

另一方面，來自政治與社會層面的壓力也日益凸顯。佛教高僧道安已提出「不依國主則法事難立」^④的清醒認知，東晉末年孫恩、盧循等民間道團起事的失敗更促使道教內部的有識之士深刻反思，他們逐漸意識到，必須與那些易於煽動叛亂的末世論與救世說保持距離，轉而強調心性修養與社會秩序的構建，才能贏得皇權與士大夫階層的認可與支持。因此，從歷史進程來看，為適應統治階層的政治與文化需要，道教不得不刻意淡化其原有的民間救世色彩，轉而致力於構建一套符合上層社會價值取向的義理系統。^⑤這種向主流意識形態的主動靠攏，成為道教在南北朝時期得以立足並持續發展的關鍵戰略。

與此同時，道教內部亦產生了整合各派道法、建立統一神學觀與修行階次的內在需求。隨著上清、靈寶、三皇等不同經系法門的紛紛出世，道派林立、學說各異，出現「經文紛互，似非相亂」，「精麤糅雜，真偽混行」^⑥的混亂局面。這種狀況客觀上迫切需要建構能統攝全局的判教體系與修行綱領，以結束「雜而多端」的鬆散局面。然而，更為深層且致命的挑戰，在於早期道教「肉身成仙」、「延年不死」這一核心訴求本身。此類承諾過於具體和「實在」，一旦在實踐中無法普遍兌現，便極易授人以柄，從根本上動搖教義的權威性。這一內在矛盾，使得道教在與佛教的競爭中，於理論與實踐層面均面臨嚴峻的生存壓力。^⑦在此多重背景下，一場深刻的理論變革已勢在必行，而這也正是宋文明道教義學得以展開的歷史舞臺。

二、宋文明義學體系的建構邏輯

正是在玄、佛、道三教深度交融的思想背景下，六朝道教逐步展開其系統性的義理建構。宋文

① 紀志昌著：《南朝清談：論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，臺北：臺大出版中心，2020年，第516頁。

②（梁）沈約撰：《宋書》，北京：中華書局，2018年，第2618頁。

③ 湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海人民出版社，2015年，第169頁。

④（梁）釋僧祐著；蕭鍊子、蘇晉仁點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年，第562頁。

⑤ 參見卿希泰主編：《中國道教史（第一卷）》（修訂本），成都：四川人民出版社，1996年，第398-399頁。

⑥（宋）張君房編；李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，第52頁。

⑦ 正如黃永年先生所指出的，道教所追求的長生成仙因難以兌現而常陷於被動；相比之下，佛教關於彼岸世界的玄遠論述，因其超越經驗的特質，反而在傳播中佔據了某種便利。參見黃永年：〈佛教為什麼能戰勝道教〉，收入《文史探微：黃永年自選集》，北京：中華書局，2000年，第489-491頁。

明法師的道教義學體系，堪稱這一進程中的重要理論成果。其體系建構，具體見諸《靈寶經義疏》（擬）與《道德義淵》（擬）^①的義疏實踐。正如王卡先生所確指：「在道教中，宋文明最早用此體例疏釋靈寶諸經。」^②這意味著他乃是道門中系統運用「義疏」這一富於思辨的註經體裁來闡發經典的第一人，其詮釋活動本身即標誌著高度的理論自覺。宋文明思想根基深植於東晉南朝道教的三大轉型之中：在形上層面，從「元氣宇宙論」向「道體本體論」的演進，使「道」由生成意義上的始源轉化為存在論意義上的終極依據；在生命追求維度，實現了從「肉體長生」向「智慧升玄」的轉變，修道目標從形軀永固轉向心性覺悟；在方法論上，則呈現出從「經驗歸納」到「邏輯思辨」的過渡，逐步形成具有理性結構的話語體系。這三重轉型共同為宋文明系統整合神學宇宙論、社會歷史觀、道性論與三一實踐論奠定了理論基礎。

基於這一深刻的思想轉型，宋文明於陸修靜之後通過對「三洞四輔」經教體系的系統闡釋，將原本散見於各類道經中的教義思想整合為一個層次分明、結構嚴整的義學體系。這一體系建構不僅是對傳統道教資源的重新梳理，更是在新的思想高度上完成的創造性轉化。宋文明的道教義學體系展現出兩個相互支撐的面向：一是以「三洞四輔」為框架的經教神學體系，二是以「道性論」為核心的理性哲學建構。^③前者承續並發展了道教的信仰傳統，通過系統的經教體系確立神聖秩序；後者則以心性論與本體論為依託，賦予道教信仰以理性的深度。二者彼此呼應，共同推動六朝道教義學體系的形成。這一思想路徑令人聯想到西方文明中希臘理性傳統與希伯來信仰傳統的張力與融合。儘管中國思想傳統中理性與信仰的界限不似西方那般涇渭分明，宋文明的義學體系仍體現出對二者的水乳交融。他在保持道教真文神聖維度與啟示傳統的同時，融入了清晰的理性思辨，構建出具有中國特色的宗教哲學形態。這一融合不僅服務於教義闡釋與體系建構的理論需求，更使道教在保持自身特質的基礎上，獲得了與玄學清談、佛教義理展開深度對話的能力，標誌著中古道教思想發展的一個重要階段。

在宋文明的義學體系中，居於核心地位的是其圍繞「本文」概念構建的神學觀與宇宙論。他將傳統道教的天書信仰提升至本體論高度，認為「本文」乃是「道」的具象化表達與宇宙精神的直接載體。根據其理論體系，虛無之道通過「垂跡應感」而化生元炁，這一元炁繼而分化為玄、元、始三炁，三炁相互激蕩，演化出陰陽中和之氣，最終生成天地萬物。與此同時，這一宇宙生成過程也對應著神聖譜系的建立：元炁化生天寶君、靈寶君、神寶君這「三洞尊神」，三位尊神分別演說洞真、洞玄、洞神三部經典，由此實現了道、神、經三者在本源上的統一。在此基礎上，宋文明特別強調「本文」的永恆性——其作為宇宙本源的共時性本質，不會因玄、元、始三炁的歷時性演化而改變。宋文明認為那些洞察宇宙精神的「玄聖」，能夠將天書真文進行「敷演」，使其成為世人可識的文字符圖，由此成為引導人類社會從愚昧走向文明的精神力量。這一獨特的神學宇宙論建構，

① 按，「擬」指該題名為後世學者據敦煌文書內容所推定。相關考辨詳見高興福著：《宋文明的道教義學研究》，北京：宗教文化出版社，2024年，第4-8頁。

② 王卡：〈敦煌本洞玄靈寶九天生神章經疏考釋〉，《敦煌學輯刊》2002年第2期，第75頁。

③ 「經教神學」與「理性哲學」的區分，在本書中並未直接體現，系由高興福在學術講座中明確提出，見高興福：〈六朝道教義學芻議〉，道教義理學研究會主辦、《道教義理》編輯部承辦「義學講堂」第3期，<https://www.bilibili.com/video/BV1zexCzuEZK/>，2025年10月9日。

既為道教經教體系提供了神聖性依據，也為個體修行奠定了理論基礎，成為宋文明整合信仰與理性的重要環節。通過將宇宙論、神學觀與經教體系有機地統一起來，宋文明建立了一個層次分明、內在連貫的義學框架。

在確立其神學宇宙論的基礎上，宋文明進一步將道家「身國一體」的傳統理念發展為系統的社會歷史觀，從而完成了從宇宙秩序到人間秩序的哲學推演。他在《道德義淵·上德無為第二》辟有「澆淳之義」七重的歷史解釋模式，認為人類文明在「從淳到澆」的演進過程中，雖獲得物質發展，卻不可避免地面臨人性異化與社會失序的代價。這種歷史觀既承認文明進步的必然性，又深刻揭示了其內在的辯證性。宋文明的社會歷史觀與其宇宙論保持著內在的邏輯一致性。在他看來，覺悟者通過對宇宙精神的把握，將神聖的「本文」轉化為引導社會發展的精神力量，從而推動人類文明實現「反澆為淳」的歷史性昇華。在「內以治身，外以治國」^①的這一過程中，個體的修身與社會的治理呈現出深刻的同構關係：治身之道即是治國之道，心性的明覺必然外化為社會的有序。宋文明接續「身國同構」的理論建構，既為道教修養賦予了積極的社會意義，又體現了道教的修行理想，也為其適應上層社會需要、構建符合主流價值觀的義理系統提供了理論依據，展現出其義學體系強烈的現實關懷與歷史意識。

基於「身國同構」的理論基礎，宋文明進一步構建了其獨具特色的聖人觀。他創造性地提出「仙真聖三乘合一」的理念，將傳統道教中層級分列的仙、真、聖三個位階，統一於對「道」的終極體悟之中。在宋文明看來，三者雖然在修行階次和表現形式上存在差異，但其本質都是對宇宙精神的完整把握，都是實現了生命超越的覺悟者。尤為重要的是，宋文明通過「聖人可學可致」的命題，為這一聖人觀注入了普遍的實踐意義。他基於「一切含識皆有道性」^②的心性論前提，論證了每個個體都具備通過修行而達至聖人境界的內在潛能。這一觀點既打破了傳統道教中聖人高不可攀的神秘形象，又為其後「即身成仙」的修行理論奠定了堅實基礎。在宋文明的闡釋中，聖人既是形神俱妙的超越者，又是積極投身社會實踐、引導文明發展的偉大人格。這種將內在心性覺悟與外在濟世度人相統一的聖人形象，既體現了道教自身的修行理想，也順應了當時社會對士人人格的期待，展現出宋文明融攝多元文化的理論智慧。

在確立了聖人可學的實踐路徑後，宋文明將其理論探索進一步推向深入，構建了以「道性論」為核心的心性學說，這既是其義學體系的理論巔峯，也是六朝道教哲學轉型最具代表性的成果。宋文明創造性地提出「一切含識皆有道性」的命題，將「道」與「眾生」通過「道性」這一概念建立了內在聯繫。在他看來，「道性以清虛自然為體」^③意味著宇宙本體與眾生本性具有本質同一性。這一理論建構具有雙重革命意義：一方面，它將道教傳統的「道體論」推進至「心性論」的新階段，使超越的「道」內化為眾生本具的覺悟潛能；另一方面，它通過對道性普遍存在的論述，為「人人皆可成仙」的修行之路提供了堅實的哲學基礎。宋文明的道性論既是對佛教佛性論的積極回應，又

① 王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本），北京：中華書局，1985年，第185頁。

②（梁）宋文明著；王卡點校：《道德義淵（擬）》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第521-522頁。

③（梁）宋文明著；王卡點校：《道德義淵（擬）》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第521頁。

是基於道教自身理路的理論創新。他一方面借鑒佛教的「眾生平等」觀念，另一方面又堅持道教的「自然」宗旨，強調道性的「清虛自然」特質。為了解決覺悟何以可能的問題，他根據《定志通微經》「反我兩半，處於自然」^①的修行路徑，認為通過回歸生命本源的狀態，即可實現道性從隱到顯的覺悟過程。這一心性論的建立，是道教實現從外在修煉向內在覺悟轉型的關鍵一步，不僅為後來的重玄學開闢了道路，也使道教得以在更高層次上與佛教展開對話，堪稱中古道教哲學發展的里程碑。

在完成心性論的理論奠基之後，宋文明的思想體系邏輯性地發展出一套以「精氣神三一」為核心的修行實踐論，從而為其整體義學體系提供了具體的實踐路徑。這一「三一」實踐論既是對傳統道教修煉方法的系統總結，更是在新的理論高度上完成的創造性轉化。宋文明的實踐論呈現出鮮明的總、別結合之理論特色。從總體層面看，「精神氣三一」強調生命存在的整體性，將人的精神、氣韻與形質視為不可分割的統一體，實現了本體論、心性論與實踐論的有機統一。從別的層面則具體展開為三個相互關聯的維度：「三智」對應「道、實、權」，分別體現對宇宙本體的理性體認、對宇宙精神的存念感通和具體的修道實踐；上中下「三宮」作為身神合一的修煉場域，為體內神與至上神的交互感應提供了空間保障；「三氣」則指向復歸先天一炁的終極目標，強調從玄、元、始三炁的歷時性存在向先天一炁的共時性本源的回歸。宋文明始終將心性修煉置於主導地位，認為形神化質的生命超越必須建立在心性明覺的基礎之上。在他的體系中，外在的修煉方法與內在的心性覺悟形成了辯證統一的關係：心性的明覺需要通過具體的修煉方法來達成，而修煉的最終目的則是實現心性的徹底覺悟。這種將修煉實踐與心性論緊密結合的理論建構，既保持了道教固有的實踐品格，又賦予其深刻的心性論內涵，標誌著道教修行理論發展到一個新的階段。姜生先生亦指出「在道性論思想的統制下，道教追求長生成仙的修道模式遂開始轉化成針對人自身內在生命運動與精神內容的調節和控制。而且，其採取手段或方式也更主要的是一種精神或意念化的活動。」^②在此理論頂點之上，宋文明更為修行目標賦予了新的理論向度：他將其「聖人可學」與「道性普遍」的哲學預設，凝練為「智慧洞照」的境界追求，從而使道教的關懷重心由肉體長生的具體訴求，昇華為對生命本體的玄妙覺解。至此，「成仙」的內涵得以深化，其核心不再拘泥於形骸的永固，而在於憑藉智慧照破迷暗，實現生命向終極本源的超越與復歸。

基於以上分析，作者高興福在《宋文明的道教義學研究》中通過系統梳理，揭示出宋文明的道教義學體系呈現出嚴密的內在邏輯結構。這一體系以「本文」概念為神學根基，展開為宇宙論闡釋；進而推演出「身國同構」的社會歷史觀；在此基礎上確立「聖人可學」的修行目標；再以「道性論」提供心性依據；最終通過「三一」實踐論構建完整的修行路徑。五個環節層層遞進，形成了從形上基礎到實踐方法的完整理論脈絡。通過這一研究，作者展現出宋文明如何基於道教傳統經典教義，將原本零散的修行方法系統化、理論化。在保持道教神聖信仰特質的同時，宋文明的體系融入了清晰的理性思辨與邏輯方法，使道教思想從經驗性的方術積累提升為具有哲學深度的理論體系。這種

① 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年，第5冊，第889頁。

② 姜生、湯偉俠主編：《中國道教科學技術史·南北朝隋唐五代卷》，北京：科學出版社，2010年，第74頁。

信仰與理性的有機融合，既維護了道教固有的神聖維度，又賦予其與當時主流思想界對話的理性力量，從而成為六朝道教完成「從術到學」理論轉型的承前啟後的關鍵環節，為我們理解六朝道教的思想演進提供了重要的理論參照。

三、學術貢獻與多維啟迪

以上對高興福大著的梳理，僅能呈現其理論體系的概貌，難免有挂一漏萬乃至誤讀原意之處，權作引玉之磚。若求其詳盡精微，讀者還須親自研讀原書，並進一步研讀《中華道藏》所收宋文明之《靈寶經義疏》（擬）與《道德義淵》（擬），與宋文明法師展開直接的思想對話。在當代學術注重思想內在理路與歷史語境互動的背景下，本書的價值不僅在於對一位六朝道教思想家的重新發現，更在於其為我們理解中古時期佛道交融、玄佛合流的思想圖景提供了新的切入點。以下將從幾個方面進一步探討本書的學術貢獻，其中所蘊含的研究方法與理論視角，值得學界予以關注並展開更深層次的討論。下面僅就初讀此書而獲攝的學術特徵略談一二，以期就教於作者高興福、玄門先進與學林賢達。

其一，本書立足道教義學的發展脈絡，為重新審視隋唐帝國的「北朝性」與「南朝化」問題提供了新的理解視角。其中，對宋文明及六朝道教義學體系的梳理，為理解這一宏觀進程提供了可靠個案。若論六朝道教義學的理論創造，南朝成果豐碩，北朝則相對貧乏，真正的體系化建構確以南朝陸修靜、宋文明、臧玄靜等宗師的成就最為顯著。唐長孺先生基於詳確的史實，系統論證了唐代社會變遷中的南朝化傾向，指出：「隨著南北政治上的重歸統一和文化上的融匯交流，南北分裂時期出現的種種差異逐漸縮小……但這些變化，或者說這些變化中的最重要部分，乃是東晉南朝的繼承，我們姑且稱之為『南朝化』」^①。他進一步闡明南北學風的差異：「南方注重義理，上承魏晉玄學新風，北方繼承漢代傳統，經學重章句訓詁」^②，就佛教而言，「南朝注重學理上的探討，北朝注重宗教上的皈依」^③，這一論斷同樣適用於道教領域。南朝道教在陸修靜、陶弘景至宋文明等宗師的承啟下，逐步建立起以道性論、體用觀和以經教體系為核心的義學體系，展現出精深的理論思辨能力。而北朝道教雖不乏寇謙之天師清整道教等改革舉措，其重點仍側重於儀軌制度與實踐傳統，在理論創新層面確實遜於南朝。直至梁陳之際，隨著南朝三洞經書的北傳，以及韋節等北方法師對《老子》的義疏性著述出現，北朝道教才開始系統吸收南方的義學成果。

而南北朝道教義學的最終整合，恰恰是通過北方王朝的政治力量完成的。閻步克先生則在田餘慶先生研究的基礎上提出「北朝出口論」，指出：「在南北朝後期北朝顯示了蓬勃活力；北朝最終得以統一南方」；「北朝的強盛來自體制的力量，而體制的進步活力，則可以最終歸結為北方的獨特歷史道路。」^④北周武帝主持編纂的《無上秘要》，首次以類書形式對南北道教經誡、儀軌與義理進行了系統性整合，「聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，祕蹟玄文，可以濟養黎元扶成教義者，並

① 唐長孺著：《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992年，第486頁。

② 唐長孺著：《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992年，第237頁。

③ 唐長孺著：《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992年，第225頁。

④ 閻步克：〈變態與融合——魏晉南北朝〉，收入吳宗國主編《中國古代官僚政治制度研究》，北京：北京大學出版社，第131頁。

宜弘闡，一以貫之。」^①使原本散見於各派的教義得以體系化呈現。至隋唐之際，《玄門大義》《道門大論》《道教義樞》等著作更進一步，不僅繼承《無上秘要》的類編方法，更在宋文明等建立的判教體系與概念框架基礎上，構建出結構嚴謹、層次分明的教義學體系。

牟發松先生指出，「隋唐王朝其制度、文化雖說是兼采南北，融匯胡漢，實際上仍以東晉南朝的因素為主。」^②若從道教史的角度考量，可見隋唐道教體系的形成，實以北方政權的整合力量為制度框架，以南朝成熟的義學思想為理論核心，最終完成體系的統一與昇華。唐初道教的「重玄」思潮，雖直接承接南朝宋文明的義學論題，其發揚光大卻得益於隋唐統一提供的穩定格局與制度保障。由此可見，道教義學的發展軌跡，不僅反映了中古時期南北文化從分立到融合的歷史進程，更成為理解隋唐帝國「北朝性」與「南朝化」雙重特質的一個獨特窗口。通過追蹤從宋文明到《無上秘要》《道教義樞》的義學脈絡，我們既可看到南朝思想如何通過經典、註疏與類編等方式逐步北傳並被系統接納，也可觀察到北方王朝如何憑藉其政治優勢完成對南北教義的整體性建構。這一視角，無疑為重新審視中古中國的文化整合與制度變遷提供了富有啟發的思考路徑。

其二，本書的重要貢獻在於重新展現了道教研究的信仰本位視角。長期以來，學界對道教思想的研究往往側重於其哲學思辨或歷史定位，而相對忽略了其作為宗教體系的內在信仰邏輯。誠如萬明旭道長所言：道教義理並非「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。」^③這一特質在宋文明作為道教法師的「本文」觀和神學建構中表現得尤為明顯。然而，正因其鮮明的信仰特質，包括宋文明思想在內的六朝道教義學長期被排除在主流哲學討論之外，在魏晉玄學與中國哲學史的研究格局中處於邊緣地位。這一研究空白不僅使我們難以全面把握中古思想的全貌，也嚴重制約了對隋唐道教重玄學來龍去脈的深入探討。

反觀西方哲學研究，自基督教神學與古希臘哲學在「使徒傳道」時期相遇伊始，信仰與理性的關係問題就始終是思想史的核心議題。從教父哲學到經院哲學，奧古斯丁與托馬斯·阿奎那等思想家通過創造性融合信仰啟示與哲學理性，構建起龐大的神哲學體系，這種信仰與理性的張力與融合，不僅塑造了西方思想的根本特質，也成為理解其哲學演進歷程的一條關鍵線索。與此形成有趣對照的是，學界亦存在將道教理解為一種啟示宗教的視角。^④然而，其「真文」或「天書」信仰的理論核心，卻深植於「道法自然」的哲學母體。所謂「蓋是自然天書，非關倉頡所作」^⑤，「所說之經，亦秉元一之氣，自然而有，非所造為」^⑥，意指經典並非人為造作，亦非人格神刻意啟示的文本，而是「道」的自我開顯，是宇宙元炁自然運化的神聖痕跡。這一天書觀，正如王承文先生所精闡指出的，其意義在於「使道教各宗各派卷帙浩繁而又紛紜無統的經典科教具有了一共同的本源，因而從神學

①（唐）李延壽撰：《北史》，北京：中華書局，1974年，第361頁。

② 牟發松：〈略論唐代的南朝化傾向〉，《中國史研究》1996年第2期，第54頁。

③ 萬明旭：〈從信仰本位出發：試述中國道教義理學的過去與現在〉，《道教義理》2025年第1期，第15頁。

④ [美]柏夷 Bokenkamp, "Taoist Literature, Part I: Through the T'ang Dynasty" 道教文獻，第一部：迄唐. in W. Nienhauser, Jr., ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* 印第安納中國傳統文學手冊(Bloomington: Indiana University Press, 1986), 139. 又見呂鵬志：〈早期靈寶經的天書觀〉，載《道教義與現代社會國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003年，第573頁。

⑤（宋）張君房編；李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，第32頁。

⑥（唐）長孫無忌等撰：《隋書經籍志》，北京：中華書局，1985年，第127頁。

理論上確立了道教經典科教統一的基礎及其神聖地位。」^①這也與猶太-基督教傳統中，上帝作為超越的位格神，通過先知主動傳達其意志與律法的「啟示觀」，在神聖根源與生成方式上，存在著顯著差異。

本書通過對宋文明個案的深入剖析，為理解中國語境中信仰與理性的復雜關係提供了一個具象而深刻的觀察窗口。它揭示出，道教思想中同樣存在著信仰體驗與理性思辨的有機融合，二者並非對立，而是共同構成一種具有內在邏輯的宗教哲學結構。這種融合不應被簡單視為「荒謬」，而應被理解為中國宗教思想所特有的一種理論建構方式，具有獨立的學理價值與闡釋潛力。正如著名宗教學家史密斯（John E. Smith）教授指出的，東方傳統中「宗教和哲學元素往往緊密地交織在一起，以至於幾乎無法彼此區分」^②。這一研究視角的引入，不僅填補了既有研究的空白，更為重新審視整個中國宗教哲學傳統的內在邏輯與發展路徑開闢了新的可能。在跨宗教、跨文化的比較視域中，此類探索將有助於我們超越西方中心主義的認知框架，從而在更廣闊的視野中理解人類文明中信仰與理性互動形態的多元性與復雜性。

其三，本書更重要的意義在於引導我們重新審視道家哲學與道教義理之間的內在聯繫。長期以來，學界對先秦道家思想的研究與漢晉以降的道教傳統形成了人為的學科分野，這種割裂導致了認知上的偏差。針對這一現狀，張志剛先生進行了深刻的理論反思，明確提出「須把道家哲學與道教義理密切結合起來，通過發掘二者的豐厚思想資源，潛心學理研究，致力現代闡釋。」^③本書的研究可視為對這一理論構想的具體踐行。通過細緻梳理宋文明以《道德經》為本源構建其義學體系的思想軌跡，作者清晰地揭示出了一條從先秦道家到魏晉玄學，再到六朝道教義學的內在發展脈絡。宋文明所著《道德義淵》以《老子》思想為宗，但在劉固盛教授主編的《中國老學通史·魏晉南北朝隋唐卷》中卻未見專門論述，這一現象本身即反映了道教老學在學術研究中的邊緣地位。

本書特別通過對宋文明「身國同治」理念的深入剖析，展現了其如何承續並發展了道家傳統中的這一核心思想。早在河上公註解「聖人之治」的時候就點出《老子》第三章「說聖人治國與治身也」^④。陳鼓應先生說「治身與治國是道家兩個重要的組成部分。《老子》主要談治國，兼談治身。」^⑤郭武先生亦認為，道教的「度己」和「度人」也是這兩個維度的延伸。^⑥宋文明則在此基礎上，將道家的「身國同治」理念推進到一個新的理論高度。他立足於道家式內聖外王的雙重向度，結合《莊子》對淳世與澆世的討論，建構了獨具特色的社會歷史觀。在宋文明的體系中，人間的覺悟者不僅實現了對宇宙精神的洞察，成為「治身」的得道者，更是「治世」的聖王。他將個體心性的修養與社會秩序的構建視為不可分割的整體，強調「內以治身，外以治國」的聖人人格。這一理論建構，

① 王承文著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年，第691頁。

② [美]約翰·埃德溫·史密斯 John E. Smith, "Faith, Belief, and the Problem of Rationality in Religion" 信仰、信念與宗教中的理性問題, in Delaney, Cornelius F., ed., *Rationality and Religious Belief* 理性與宗教信仰(Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979), 42.

③ 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5頁。

④ 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第11頁。

⑤ 陳鼓應：〈關於先秦黃老學的研究〉，載丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年，第2頁。

⑥ 郭武：〈從「黃老學」到「黃老道」：關於其中一些問題的再討論〉，《四川大學學報》2020年第6期，第73頁。

既體現了對道家思想精髓的繼承，又展現了道教對傳統思想的創造性發展。通過這樣的理論梳理，本書有力地證明了道家與道教在「身國同治」這一核心議題上的內在連續性，為理解中國思想史上這一重要傳統提供了新的視角。

部分道家研究學者或基於《莊子》對「聖人」形象的批判立場，將覺悟者完全視作人性異化與社會扭曲的象徵，進而認為道教中仙、真、聖等理想人格形態，已背離原始道家精神。本書對宋文明「道性論」的闡發，恰對此類觀點作出了有力的理論回應。牟宗三先生曾精闢指出中國哲學的特質在於「成聖成佛的實踐與成聖成佛的學問是合一的」^①，這一判斷同樣適用於理解道教中「成仙成真」的學問與實踐。牟先生進一步強調，儒釋道三教均以「自由無限心」為根基，通過修養工夫實現「智的直覺」，三教「本質上皆是從自己之心性上，根據修養之工夫，以求個人人格之完成，即自我之圓滿實現，從此得解脫，或得安身立命。」^②區別於基督宗教著重信靠而強調「中國以前只言教，而不合言宗教。言宗教則彰顯『依他之信』，只言教，則歸於自信自肯，而惟是依教以如何成聖、成仙、成佛。」^③這一洞見為我們理解道教的內在理路提供了重要的哲學參照。牟先生在論及嵇康認為「神仙不可學」時，曾深表遺憾，認為「惟理想主義所示之『可能性原則』。則在道家。終未開出，嵇康亦未能思及。蓋道家原本即無如儒家性善之說，（性善之性即是成聖之性，故類比佛教，亦可曰聖性，）亦無如佛家佛性之說。此道家之吃虧處。」^④儘管牟先生未及見宋文明的相關文獻，亦未深入考察唐代吳筠《神仙可學論》的後續發展，但他對儒釋道理想主義精神的整體把握，卻與宋文明早在六朝時期所奠定的「道性」思想遙相呼應。本書的研究讓我們看到，宋文明通過「一切含識皆有道性」的命題，早在六朝時期就已為道家的「可能性原則」奠定了理論基礎。

宋文明提出「一切含識皆有道性」，不僅從本體—實踐層面確立了修道成仙的普遍可能性，更可視為對牟先生所遺憾的「道家理想主義未開出」之問題的歷史性回應。牟先生曾讚譽竺道生為「孟子之在世還魂」^⑤，若沿此思路，宋文明對道性論的體系化建構，實可稱為「道教之竺道生」。宋文明融攝莊子「道遍萬物」的思想，並將其落實為具體的修道次第與實踐依據，不僅在義理上接續了莊子的精神血脈，亦在實踐維度上完成了道家「可能性原則」的奠基。在這個意義上，宋文明的思想體系表明，道家與道教之間實具有深刻的內在連續性，二者共同構成一脈相承的思想傳統。牟鐘鑒先生也說：「道教以神道方式把老莊道家普及於民間。沒有道家，道教缺少理論高度；沒有道教，道家不能到達社會基層。兩者相須相輔，共同在三教關係中建成『文化三角間架』中的一角，發揮著獨特的作用。」^⑥本書對這一脈絡的揭示，不僅能有力回應學界對道教理想人格的質疑，也為重新理解道家思想的整體發展打開了新的視域。

其四，本書提示我們重思佛道關係，尤其揭示了中古時期道教在吸收、轉化佛教思想過程中的主體性與創造性。如上一條所述，佛性論的刺激確實是推動道教心性論發展的外緣因素之一，但本

① 牟宗三著：《中國哲學的特質》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010年，第6頁。

② 牟宗三：〈現時中國之宗教趨勢〉，收入《生命的學問》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第84頁。

③ 牟宗三：〈現時中國之宗教趨勢〉，收入《生命的學問》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第85頁。

④ 牟宗三著：《才性與玄理》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010年，第283頁。

⑤ 參見牟宗三著：《中國哲學的特質》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010年，第94-95頁。

⑥ 牟鐘鑒著：《儒道佛三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018年，第190頁。

書通過研究表明「道教本體論的建立才是道教心性論產生的根本原因。」^①可見道教並非被動接受佛教的思想資源，而是基於自身「道體論」的傳統，對佛教概念進行了系統性的重構與轉化。洪修平先生指出：「在南北朝時的三教之爭中，尤以佛道之間的爭論更為激烈。」^②這一論斷不僅揭示了當時宗教格局的基本態勢，更指向佛道關係的內在張力。此類爭論表面上體現為教團間的勢力抗衡，深層卻是兩大思想體系在形而上層面展開的深度對話。值得注意的是，佛道之間的互動始終是雙向的，正如《中國道教思想史》中所指出的，「佛、道之間的爭競，客觀上促進了二者的互相吸收與融合。」^③、「二教的互相指責與批判，暴露出各自教義規制中亟須完善的地方。」^④

對於這一複雜的互動關係的研究，學界和教界均有深刻反思。柏夷先生曾尖銳地批評，以往研究過度聚焦於道教對「佛教經典的借用」與「佛教的影響」，在概念工具上存在嚴重缺失。^⑤萬明旭道長亦提醒研究者「需警惕陷入『道教義理全盤攝自佛教』的認知誤區」，應認識到道教在吸收佛教術語時，始終立足於「道」的終極依據，進行信仰本位化的創造性重構。^⑥本書的研究，正是對此種反思的具體踐行與深化。作者以宋文明為例，清晰地展示了這種「本位化重構」的思想機制。宋文明雖借鑒佛教「佛性」說的理論框架，卻將其植根於「道性」這一本土本體概念之中，提出「一切含識皆有道性」，並以此為核心構建起一套從本體到工夫的完整體系。他強調「道性清淨」，又主張「因緣修習」，既保留了道家「自然」的根本立場，又融合佛教「修行次第」的思想資源，體現出道教在理論建構上的高度自覺與融攝能力。

陳寅恪先生曾提出一個影響深遠的判準：在中國思想史上能自成系統者，必須秉持「一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位」這一「相反相成之態度」；並視此為「道教之真精神」所在。^⑦宋文明法師對「道性論」的體系化建構，無疑是「道教之真精神」在六朝時期最卓越的體現。他既積極回應佛教心性論的挑戰，又堅定地回溯《道德經》《南華經》《太平經》和古靈寶經等經典本源，以「道性」統攝「眾生性」，以「修心」落實「修道」，從而在佛學思潮的強烈衝擊下，不僅守住了道教的義理疆域，更實現了心性理論在結構與深度上的重大突破。相比之下，宋明理學對佛教的消化與回應，在時間上與體系成熟性上實已顯滯後。而宋文明在六朝時期所完成的理論工作，已展現出成熟的本體一心性一實踐的結構，為後世三教融合與貫通提供了具有範式意義的理論參考。

在全球化與多元文化交織的今天，道教的發展再次面臨新的機遇與挑戰。陳寅恪先生所宣導的「吸收外來」與「不忘本位」相統一的「道教真精神」，在今日依然具有深刻的指導意義。道教能否如宋文明法師那樣，以開放而自信的姿態，在吸收人類文明優秀成果的同時守正創新，從而對現代性議題作出獨特的回應，這既是道教自身存續與發展的關鍵，也是中國傳統文化能否實現創造性

① 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。

② 洪修平：〈論中國儒佛道三教關係的歷史展開〉，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12頁。

③ 卿希泰主編，詹石窗副主編：《中國道教思想史》（第一卷），北京：人民出版社，2009年，第587-588頁。

④ [美] 柏夷：〈佛教須達拏太子本生故事與其道教版本〉，收入《道教研究論集》，上海：中西書局，2015年，第21頁。

⑤ 萬明旭：〈從信仰本位出發：試述中國道教義理學的過去與現在〉，《道教義理》2025年第1期，第24頁。

⑥ 陳寅恪：〈馮希蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第284-285頁。

轉化的重要課題。

其五，本書以對宋文明義學體系的重構為基底，為當代道教的義理體系建設指示了一條「返本開新」之路。這一路徑的現實針對性，在於回應當代道教在內外認知層面所遭遇的雙重困境。在外部認知層面，正如尹志華先生所指出的，公眾對道教的認知往往停留在「道士擅長的就是看相算命、風水八卦、畫符念咒等等。」^①在學理界定上，黎志添先生曾提出，道教本質上是「以科儀立教」的宗教，其定位是道教「不屬於『教義認信』的宗教」而屬於「儀式型宗教」。^②這一判斷在比較宗教學的視域下，尤其是相對於基督宗教等強調教義認信的系統，具有一定解釋力，也客觀指出了道教以儀式與方術見長的傳統特徵。然而，若完全以「儀式型宗教」界定道教，則可能遮蔽其在教義思想層面的內在潛力與現實需求。此種內外認知的現狀，其根源正在於道教自身精深義理系統的闡發長期不足，致使「道」與「術」有機統一的固有關係在公眾視野與學術話語中遭到割裂。追本溯源，道與術的關係在傳統中本有深刻辯證。正如《墉城集仙錄》中聖母元君所言：「道者，虛通之至真也；術者，變化之玄伎也。道之無形，用術以濟人。人之有靈，因修而契道。人能學之，則變化自然矣。」^③此語揭示了二者不可分割的依存關係：「道」是「術」的價值本源，為方伎法術提供了超越性的根據；「術」則是「道」的功用顯化，是無形之道在濟世度人實踐中的具體展現。離開「道」，「術」則流於無本之木；沒有「術」，「道」亦易成為空中樓閣。一個成熟完備的宗教體系，絕不能僅停留在「術」的應用層面，而必須有作為其價值本源的「道」之體系作為核心支撐。缺乏系統化、理性化的教義建構，不僅會使道教在與其他宗教的思想對話與信眾爭取中處於理論弱勢，也難以有效回應當代社會對精神內涵與價值闡釋的深層需求。長此以往，容易導致道教被片面理解為方術與民俗的集合，從而陷入「有術無學」的結構性困境，既難以吸引具備理性反思能力的現代信眾，也不利於其作為一種成熟宗教的思想傳播與身份確立。

本書對宋文明道性論的研究，正為道教走出這一困境提供了歷史參照與理論資源。它表明，道教傳統中本就內含從方術實踐躍升至義理體系的潛能。宋文明法師「宣明靈寶」，其《道德義淵》本於老子五千文，《靈寶經義疏》則本於三洞經教，其義學建構正體現出對道教根本經典的回歸與體系化闡釋。所謂「演氣布化，《五千》為宗，真精要妙，三洞為最」^④，這一路徑啟示我們，當代道教義理的建設，仍須深入挖掘《道德經》與三洞經典中所蘊含的理論資源，在承續傳統的基礎上實現現代轉化。

廣成先生杜光庭曾指出，道家聖人「隨悟立言，隨方設教，因機誘導」^⑤，點明了道教思想本身所具有的應變智慧與教化藝術。這一精神不僅是歷史傳統，更是當代道教實現自我更化的重要路徑。李光富道長強調，應「積極探討道教文化的時代意義，以時代精神啟動道教的生命力，實現道教文

① 尹志華：〈道教如何更好地與社會主義社會相適應〉，收入張志剛、張祎娜主編：《「宗教中國化」研究論集》，北京：宗教文化出版社，2018年，第146頁。

② 黎志添著：《了解道教》，香港：三聯書店（香港）有限公司，2017年，第5-6頁。

③ （唐）杜光庭集：《墉城集仙錄》，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年，第18冊，第167頁。

④ （宋）張君房編；李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，第104頁。

⑤ （唐）杜光庭撰；鞏曰國點校：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第469頁。

化創造性轉化和創新性發展。」^①此一論述，旨在激活道教的內在生命力，以積極回應時代之問。張志剛先生亦揭示了道教義理現代發展的根本方向：即致力於「實現中華優秀傳統文化思想資源的創造性轉化、創新性發展，以回應人類命運共同體在全球化時代所面臨的諸多重大挑戰。」^②因此，在當今日益復雜的文化語境中，道教面臨的一項歷史使命，即在保持科儀和方術實踐優勢的同時，著力構建具有清晰義理結構與現代話語體系的教義系統。相信通過深入梳理道體論、道性論與修行論之間的內在邏輯，並效法宋文明法師立足經典、融攝創新的思想路徑，道教完全能夠發展出既葆有自身特質，又能有效參與當代哲學與社會議題的義理體系。道教在新時代要煥發其作為世界性宗教的完整生命力，或許正有賴於「科儀立教」與「義學弘道」二者的有機統一，如此方能為人類文明的精神圖景貢獻來自東方的古老而又常新的智慧，使這一古老傳統在世界文明的百花園中，煥發其歷久彌新的生機。

餘 論

以上所述，是筆者在研讀過程中的若干思考與延伸。當然，書中對部分議題已有深入闡發，有些綫索則尚存進一步拓展的空間。義理體系的建構非一人一時之功，實需教界與學界同仁形成合力，共同推進。作為一部開拓性著作，本書亦存在可商榷與完善之處。例如，在學術史回顧中，對鄭燦山《東晉唐初道教道德經學》中有關《道德義淵》的討論未作引述，略顯遺憾。此外，作者雖有力論證六朝時期道教修煉思想存在由外煉轉向內煉的趨勢，但六朝至隋唐實際傳承中，外煉方術依然盛行^③，二者關係的具體張力與融合機制，似尚有進一步辨析的餘地。

儘管如此，高興福此著仍貢獻卓著。其以宋文明為中心，首次系統梳理並建構起六朝道教義學的問題框架與闡釋路徑，具有重要的奠基意義，相信必將激發更多教內外學者在此基礎之上深耕細作，共同開啟中古道教思想研究的新局面。高興福此前已發表《宋文明敦煌古靈寶經目的形成及演變》《宋文明與四祖道信的「守一」思想》等多篇專題論文，在古靈寶經文本、佛道交涉與心性論比較等領域持續深耕，展現出扎實的文獻功底與敏銳的理論洞察。企盼高興福能以此書為基點，未來能進一步展開對六朝道教義學更為宏觀的整體性研究，為此領域的推進貢獻新的思考。

① 李光富：〈深刻領會全會精神，切實抓好貫徹落實，將我國道教中國化進程引向深入〉，《中國宗教》2025年第7期，第14頁。

② 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7頁。

③ 著名科技史家李約瑟（Joseph Needham）先生認為：「從三國時代到晉朝（大約200年）再到隋代的整個歷史時期，煉丹術被培養到了以前夢想不到的境地。中國最偉大的煉丹家就生活、工作在這個時期。」見[英]李約瑟 Joseph Needham 原著；[英]柯林·羅南 Colin A. Ronan 改編；上海交通大學科學史系譯：《中華科學文明史》（上），上海：上海人民出版社出版社，2019年，第163頁。

Abstracts and Keywords of This Issue

A Daoist Perspective on the Healthy Inheritance of Daoism: Insights from the Jingming School

Chen Yalan

Abstract: From an aesthetic perspective, this paper explores the beauty of Daoist doctrine and examines the traditional cultural value and contemporary social significance of the teachings of the Jingming School. This exploration represents both a critical issue for the healthy inheritance of Daoism and a manifestation of Daoism’s responsibility to serve society. It aligns with the practical requirements of systematically advancing the sinicization of Daoism and thoroughly strengthening its internal governance, as well as Daoism’s honorable mission to contribute to the building of the Chinese national community. Focusing on the recorded teachings of past masters of the Jingming School—such as its founding patriarch Xu Xun, its formal founder Liu Yu, and later masters like Huang Yuanji and Liu Yuanran—this paper elucidates their doctrines and contemporary relevance. It further discusses the historical mission and developmental pathways of the Jingming School within the strategic context of fostering a strong sense of the Chinese national community.

Keywords:Jingming School;doctrine;Daoism;Healthy inheritance

The Stages of Daoist Learning and Practice:Historical Logic and Future Prospects

Wang Chi

Abstract: Throughout the long history of Daoism, a system for progressively studying scriptures and practicing methods was gradually formed and established,based on the foundation of the “Three Caverns Canon”.This system is structured into the three graded levels of the “Small, Middle, and Greater Vehicles”, which naturally manifest as progressively advancing stages of logical development.Centering on these fundamental historical facts and using the doctrinal teachings of the Daoist Canon as its basis,this paper preliminarily reveals the intrinsic nature of Daoist learning and practice through an exposition of its diachronic evolution.Subsequently,following the continueing of this Daoist tradition, this paper looks at the issue of academic credential certification in Daoist colleges as an example,offering constructive prospects for the future development of the sequential structure for Daoist learning and practice.

Keywords: Daoism; Stages of Learning and Practice (Three Vehicles); Historical Logic; Academic Credential Framework

A Study on the Relationship between the Xuanyuan and the Emperor of Middle

Yang Dai Xiaoxi; Wu Xiaojie

Abstract: Although both the Xuanyuan Yellow Emperor and the Zhongyang Yellow Emperors can be referred to as “Yellow Emperor”, they are not always considered equivalent in every context. Under the framework of the “Lunar Ordinances” system and records of Huangdi being worshipped posthumously, the two can be interchangeable. However, considering the distinct divine attributes and differences in sacred status presented by the two Yellow Emperors in Daoist scriptures, the majority of Daoist classics do not consider them as equivalent.

Keywords: Xuanyuan Yellow Emperor; Central Yellow Emperor; Huangdi

Returning to Daoist Tradition and Constructing an Interdisciplinary Paradigm: A Tentative Discussion on the Interpretation of Modern Daoist Doctrines

Li Yongzheng

Abstract: This article focuses on the interpretive challenges and systematic reconstruction of modern Daoist doctrinal studies, offering an in-depth analysis of the hermeneutical dilemma of “internal-external division”: academia remains confined to textual research while neglecting the Daoist tradition of “mutual reference between scriptures and teachings”, whereas religious circles overemphasize ritual practices, resulting in a weak understanding of doctrinal principles. The author argues that the Daoist doctrinal system of the Three Caverns possesses a tripartite structure of “Dao—Scripture—Master”, whose internal logic transcends historical-textual criticism and should be holistically interpreted through internal narrative methods such as cross-referencing implicit texts and tracing terminological origins. In response to contemporary interpretive challenges, this article advocates breaking through sectarian positions and disciplinary barriers to construct an exegetical community of “scholars and Daoist practitioners”. Following the path of “guarding the scriptures while innovating”, it integrates textual criticism, semantic analysis, and practical guidance, while engaging with contemporary themes such as ecological civilization and the

community with a shared future for mankind. This approach aims to provide theoretical support and practical direction for the contemporary value of Daoist belief.

Keywords: Daoist doctrinal studies; Hermeneutics; contemporary Daoism; Daoist interpretation

The Tension Between Faith and Doctrine——A Case Study of the *Daojiao Yishu*

Liu Shixuan

Abstract: The doctrinal system of the *Daojiao Yishu* diverges from the traditional Daoist practice of achieving immortality through esoteric knowledge and ritual techniques. This divergence stems both from its metaphysical intellectual background and its theoretical attempt to reorganize Daoist doctrine. The divergence reveals the inherent tension between religious belief and doctrine—essentially the tension between faith-based and rational thinking, between the transcendence of religious faith and its goals, and the secular nature of religious entities. This tension manifests the mutual interplay between faith-based and rational thinking, as well as the dual nature of religion—both secular and transcendent. Moreover, from the perspective of lived religious practice, the gap between belief and doctrine does not impede the faithful from engaging in normal religious practices. This reveals the limitations of natural reason while demonstrating that faith is not merely a deficiency of natural reason. Rather, it functions as a fundamental mode of human thought and practice, playing an irreplaceable role in human life.

Keywords: Faith practice; Religious doctrine; *Daojiao Yishu*

A Brief Discussion on Pathways for Constructing a Contemporary Daoist Doctrinal System

Zhang Mizhen; Wang Tong

Abstract: The sinicization of Daoism is a profound manifestation of a theory of socialism with Chinese characteristics applied to religion. Its core mission lies in addressing the dual challenges of the modern transformation of an indigenous religion—it must both preserve the genetic code of Chinese culture and achieve adaptation to socialist society. As China's only indigenous religion, how Daoism upholds orthodoxy while innovating, and accelerates the construction of its doctrinal system, constitutes an important part of building a religious thought system with Chinese characteristics and is an urgent task for the sinicization of Daoism. Based on this, this paper explores the interpretation of Daoist classics and the

construction of theoretical systems, the restructuring of religious education curricula, and the development of dissemination systems, aiming to provide theoretical references for promoting the construction of a contemporary Daoist doctrinal system.

Keywords: Doctrinal system; Sinicization of Daoism; Social harmony; Pathway

Returning to the “Dao”: Constructing and Realizing the Sinicization of Daoism from the Perspective of Laozi’s Philosophy

Sun Kaiheng

Abstract: Since the Ming and Qing dynasties, the issue of “secularization” within Daoism has become increasingly pronounced. This poses a significant challenge to Daoism’s ability to maintain its sacredness and ensure its own continuity and development. As socialism with Chinese characteristics enters a new era, it has introduced new requirements for the “sinicization” of religions. Starting from the fundamental requirements of religious sinicization, this paper specifically analyzes and discusses the theoretical path and concrete implementation strategies for the sinicization of Daoism in the new era. It argues that the sinicization of Daoism should involve deeply exploring and identifying the profound connections between Laozi’s thought and the sinicization of Daoism within its doctrines. Furthermore, it should continuously construct a sinicized form of Daoism that meets the needs of social development in the new era and facilitates its healthy inheritance and development, focusing on specific aspects such as cultural traditions, Daoist precepts, Daoist classics, practice traditions, and cultural education.

Keywords: Laozi’s philosophy; Sinicization of Daoism; Theoretical and practical pathways of sinicization

A Brief Analysis of *Laozi Yuanyi* by Daoist priest Guo Qiansi in the Early Qing Dynasty

Tang Zhejia

Abstract: In the early Qing Dynasty, the Daoist priest Guo Qiansi compiled *Laozi Yuanyi* by revising *Laozi Yi*, a work by Jiao Hong, a later follower of Wang Yangming. At the same time, he also imitated Jiao’s “Bicheng” and further interpreted Laozi’s thought in the form of his own “Zhuibi”. On the one hand, Guo’s interpretation of the concepts in Laozi mainly focuses on “Daode” and “Wuwei”, especially from the three dimensions of “Wuwei”, thereby deepening Daoist understanding of Laozi’s “Wuwei”. On the other

hand, Guo continued Jiao Hong's interpretation of the Laozi with the theory of "Xining", thus elaborating on cultivation with renaturation as the core. Overall, this work is relatively brief, sticking to the position of explaining Laozi with Lao Zi's thoughts.

Keywords: Guo Jiansi; *Laozi Yuanyi*; *Laozi yi*; Wuwei; Renaturation

Re-examining the "Firewood and Fire Metaphor" in the Chapter "The Secret of Nourishing Life" of the *Zhuangzi*

Zou Ziling

Abstract: The "firewood and fire metaphor" in the chapter "The Secret of Nourishing Life" (*yangshengzhu* 養生主) has long been subject to widely divergent interpretations. Among the six major interpretative approaches in the history of *Zhuangzi* scholarship, the one construing "firewood" and "fire" in terms of "body" and "spirit" has been the most profoundly influential. Simultaneously, Buddhist "theories on the relationship between body and spirit" have exerted a deep influence on the interpretation of this passage. The Ming dynasty scholar Lu Xixing likened "firewood" and "fire" to the Buddhist concepts of the "Four Elements" and the "Primordial Spirit". Although this interpretative tradition facilitated the dissemination of Buddhism in China, it deviated from *Zhuangzi*'s original ideas. The true meaning of the metaphor resides in the ontology of the "flow and transformation of *qi*". Through this metaphor, the *Zhuangzi* expresses a threefold meaning: it affirms the inevitability and finality of individual death; it thoroughly negates the existence of a substantialized soul; and it advocates a return to the natural transformation itself and acceptance of the Dao of nature (*tiandao* 天道). The phrase "the fire passes on" refers to the spontaneous operation of the power of *qi*-transformations pervading Heaven, earth and the myriad things, rather than an imperishable spiritual substance. The *Zhuangzi* situates individual life and death within the great transformation of the cosmos, thereby achieving, on spiritual level, a transcendence of the fear of death. This transcendence is cognitive rather than substantive, giving rise naturally to the practical philosophy of "being at peace with the times and following the flow".

Keywords: *Zhuangzi*; Firewood and fire metaphor; Body-spirit theory; Conception of life and death; *Qi*-transformation

"Three Worlds Are All Empty": An Analysis of the Chongxuan

View of Time in *Xuanzhu Lu*

Zhang Xiaohu

Abstract: As a temporal proposition borrowed from Buddhism, the three periods are empty plays a foundational role in the Chongxuan school by demonstrating and elucidating how the Celestial Venerable of the Primordial and all sentient beings attain the Chongxuan Dao. Through an analysis of the *Xuanzhu Lu*, semantic analysis shows that the “three periods” refer to the three temporal phases—past, present, and future—in which all phenomena manifest, while “empty” signifies the non-substantiality, nameable, and conditionally dependent nature of the Dao as ontological reality. Doctrinally, the “three periods are empty” implies that all consciousness and phenomena inherently possess the temporal phase structure of past, present, and future, while their ontological Dao lies in non-substantiality, nameable, and conditioned nature. Theoretically, the proposition “the three periods are empty” clearly evidences the ontological essence of the Chongxuan Dao and thoroughly establishes the ultimate possibility and reality of attaining it. This not only reveals the philosophical dimension of “comprehending the profound principles of the Dao” in Chongxuan Daoism but also opens up the religious dimension of “the technique of attaining the Dao and immortality”.

Keywords: “The three periods are empty”; *Xuanzhu Lu*; Non-knowing; Chongxuan Dao

Cheng Xuanying’s Chongxuan Interpretation of “Principle”

Song Jiaqing

Abstract: As a key figure in Tang Dynasty Chongxuan Daoism, Cheng Xuanying’s intellectual distinctiveness lies in his construction of a Chongxuan system by interpreting the “Dao” through the concept of “Principle” (理, *li*). Confronting the Wei-Jin Neo-Daoist debates on “Being and Non-being” and challenges posed by Buddhist thought, Cheng proposed that “the Dao is the sublime Principle of emptiness and flow”. Here, “emptiness” (虛, *xu*) denotes the formless yet substantively existent ontological characteristic of “Principle”, while “flow” (通, *tong*) describes its mode of functioning without obstruction. By juxtaposing “Principle” with “phenomena” (事, *shi*), Cheng endowed “Principle” with ontological significance. Furthermore, he identified “spontaneity” as the concrete connotation of “Principle” and the ultimate aim of Chongxuan. The “Principle of Spontaneity” embodies both the universality of “generating all things comprehensively” and the normativity of “rectifying the nature of all beings”. Cheng emphasized that only by “mentally realizing the Principle of Spontaneity” can one “exhaust the origin and

penetrate the limits, sublimely reaching the culmination of Chongxuan”. He also pointed out the predicament of “biased and obstructed individuals being unable to comprehend Principle.” Finally, Cheng Xuanying applied “principle” at the practical level of self-cultivation. Through the method of “discarding the two biases ” and subsequently relinquishing “the remedy of a centered oneness”, one attains the ideal state of “exhausting Principle and fulfilling nature”. This approach facilitates the transition from ontology to mind-nature theory, laying the groundwork for the Inner Alchemy and mind-nature theory that flourished after the Tang and Song dynasties.

Keywords: Cheng Xuanying; Chongxuan studies; Principle(理); Principle as foundation(理本)

On Zhiyi’s Incorporation of Daoist Self-Cultivation Practices in *Tongmeng zhiguan*

Wan Mingxu

Abstract: *Tongmeng zhiguan*, as an introductory text to Zhiyi's Tiantai system of samatha-vipasyana, systematically incorporates multiple facets of Daoist self-cultivation practices. Through textual analysis and tracing the history of thought, this paper explores Zhiyi’s selective integration of techniques such as Daoist physical regulation, breathing and massage, the method of guarding the one, and *qi* cultivation practices. This incorporation stemmed not only from the practical need to address “meditation sickness” but was also deeply influenced by the intellectual trend of Buddhist-Daoist syncretism during the Northern and Southern Dynasties. More crucially, through his doctrinal classification system, Zhiyi positioned Daoist self-cultivation practices as expedient means belonging to the “Human and Heavenly Vehicles”. In *Tongmeng zhiguan*, while fully acknowledging the practical value of these nourishment techniques, Zhiyi also established their subordinate status through Buddhist adaption, reflecting his broader religious perspective.

Keywords: Zhiyi; *Tongmeng zhiguan*; Daoist Self-Cultivation Practices; Doctrinal Classification; Buddhist-Daoist Relations

The Mirror Image of the “Conversion of the Barbarians”: On the Strategic Use and Transformation of Daoist Intellectual Resources by Manichaeism and Nestorianism

Wang Shenyuan; Yu Qiushuang

Abstract: During the Tang Dynasty, Daoism, supported by the theory of Laozi's Conversion of the Barbarians and imperial patronage, established a powerful and influential cultural context. Against this backdrop, the foreign religions of Manichaeism and Nestorianism adopted distinctly different strategies of ideological adaptation to establish themselves in the mainland. Manichaeism employed a "narrative integration" approach, directly placing its founder, Mani, into the genealogy of "Laozi's Conversion of the Barbarians" by proclaiming him an incarnation of Laozi. This strategy was used to gain legitimate local identity and political asylum. In contrast, Nestorianism adopted a "conceptual borrowing" strategy. While adhering to the theological premise of Christ's uniqueness, it extensively used indigenous intellectual vocabulary from sources like Daoism to interpret its core doctrines, attempting to build a communicative bridge at the linguistic level. These two strategies, rooted in their respective doctrinal genetics, had profound impacts on their historical fates in China. The former, at the cost of sacrificing part of its doctrinal subjectivity, achieved deeper dissemination among the populace. The latter, while maintaining its theological purity, struggled to be deeply accepted by the local culture, and its development was constrained.

Keywords: Laozi's Conversion of the Barbarians; Manichaeism; Nestorianism; Daoism; religious accommodation

The Integration and Reconstruction of Confucian Thought in *Biyuan Tanjing*

Zhang Haoyu

Abstract: As a core scripture of Wang Changyue, the patriarch and revitalizer of the Longmen branch of Quanzhen Daoism during the Qing Dynasty, *Biyuan Tanjing* (碧苑坛经) embodies his system of spiritual cultivation that integrates the teachings of Daoism, Confucianism, and Buddhism. From the three dimensions of ontology, practical path, and ethical perspective, Wang Changyue constructed a Daoist cultivation theory that incorporates both Confucian ethical concerns and Daoist transcendental pursuits through the integration and reconstruction of Confucian thought. Wang Changyue centered his ontology on "Heavenly Mandate—True Nature—True Spirit", transforming Confucian principles such as "self-cultivation and family regulation" and "filial piety, fraternal duty, loyalty, and trustworthiness" into practical guidelines for Daoist practice. Through the religious interpretation of the "three bonds and five relationships", he strengthened the social educational function of Daoism. This ideological fusion not only subsumed Confucian thought within Daoist doctrine, deepening the doctrinal core of "true practice and true

action” in Quanzhen Daoism, but also provided a typical example of the syncretism of the three teachings (Daoism, Confucianism, and Buddhism) during the Ming and Qing dynasties.

Keywords: *Biyuan Tanjing*; Wang Changyue; Confucian thought; Quanzhen Daoism; Integration of the three teachings

Breathing with the Xuanji Dipper, Returning to the Truth with the Pole Star: A Study on the Dandao Internalization of the Big Dipper Constellation in the *Diagram of Wan Shu Yi Ben*.

Liu Dan

Abstract: This paper focuses on the Wanshu Yiben Tu, as recorded in Yu Yan’s *Zhouyi Cantongqi Fahui* and *Yiwai Biezhuan*, centering on its first layer, the “Big Dipper Star Configuration”. It systematically elucidates how the Xuanji Dipper, originally an astronomical pivot, is internalized as a key point for breath regulation in Dandao practice. The study begins by analyzing the astral structure and calendrical rhythms of the Dipper, establishing its cosmological foundation based on “observing the way of heaven”. It then reveals how Yu Yan, through the framework of “heart-Dipper isomorphism”, transformed the Dipper’s rotational mechanism into a regulatory model of “true intention–true breath”, constructing a cultivation system in which the “celestial pivot within the body” is deeply integrated with “expansion and contraction of breath”. Furthermore, the paper explores the precise correspondence between “the Dipper’s handle pointing to the celestial markers” and the “progression and regression of fire times”, clarifying the “single-breath completing a cosmic cycle” as the core path to “stealing the Celestial Pivot for achieve the Primordial Origin”. Ultimately, it argues that the ultimate purpose of “celestial pivot breathing” lies in transcending astral symbolism, returning to Taiji as the Ultimate Reality through silent illumination within the “center of the circle”, thereby realizing the Dandao cosmological transition from “modeling oneself upon Heaven and taking Earth as the pattern.” to “the body-mind as universe itself”.

Keywords: *Zhouyi Cantongqi*; *Diagram of Wan Shu Yi Ben*; Xuanji Dipper; Breath Regulation; True Intent

The Korean Literatus Yu Mong’in’s Reception of Daoist Culture

Wang Yajing; Li Han

Abstract: The Korean literatus Yu Mong’in’s engagement with Daoist culture was the result of both

the specific historical climate and his personal experiences. Both his personal conduct and his story collection *Ōu yadam* were highly controversial during the Joseon Dynasty. Furthermore, his poetry and prose are permeated with Daoist ideas of immortals and transcendence. Utilizing Daoist imagery of immortals, he created numerous works closely linked to classical Chinese poetry, such as his *Nineteen Old Poems in Imitation* and poems *In Imitation of Li Bai*. His story *Record of a Strange Encounter at Mount Pongak* further integrates Daoist transcendent thought with natural imagery, expressing the secluded coolness and peculiar delights of his retreat in a mountain temple. Yu Mong'in's arrogant and talented personal disposition, coupled with his assimilation of Daoist culture, also caused his literary creations to exhibit an uninhibited, unrestrained, peculiar, and bold aesthetic style. Additionally, Yu Mong'in engaged with Buddhist and Daoist practitioners, showed interest in Daoist longevity and nourishing-life techniques, visited Daoist sacred mountains, and appreciated Daoist art. These practical activities further deepened his understanding of Daoist culture.

Keywords: Yu Mong'in; Daoist ideas of immortals and transcendence; Literary composition; Daoist practices

Health-Preservation Thought in Ge Hong's Inner Chapters of the *Baopuzi* and Its Contemporary Value

He Jiefeng

Abstract: Ge Hong, a Daoist scholar and herbalist of the Eastern Jin Dynasty, constructed a system of thought on preserving one's health in the Inner Chapters of the *Baopuzi*, with the ultimate goal of prolonging life and immortality. This system centers on the ingestion of golden elixirs, positing that they can confer immortality by "borrowing external substances to solidify oneself." It also emphasizes internal cultivation for nurturing the spirit, proposing the unity of body and spirit, valuing the body and preserving the spirit, and advocating internal practices such as breath circulation and guiding and pulling, while stressing adherence to the life principle of "following natural spontaneity". Furthermore, it integrates Confucian ethics into Daoist practice, advocating "assisting the body with virtue" and viewing the accumulation of good deeds and merits as a prerequisite for seeking immortality. This article outlines the connotations and characteristics of the nourishing life thought in the *Baopuzi*'s Inner Chapters, arguing that it can expand and reshape contemporary understanding in life sciences, bioethics, and concepts of health. Moreover, it provides reference for the construction of socialist spiritual civilization and a harmonious society, demonstrating

significant contemporary value.

Keywords: Ge Hong; *Baopuzi* (Inner Chapters); Nourishing Life Thought

Securing Peace Through Bribing the Gods: An Analysis of the Concept of “Bribing the Netherworld” in the *Records of the Money God*

Li Xiaolong

Abstract: *Records of the Money God* is a specialized work compiled by the late-Ming loyalist Li Shixiong, gathering knowledge and cultural materials about currency throughout history. The pre-Ming miscellaneous writings, notes, and tales of the strange cited within it contain rich and profound religious elements and connotations. The work includes a specific section on “Bribing the Netherworld”, which depicts stories of interactions between the living and officials of the underworld. Phenomena such as journeying to the netherworld, bribing netherworld officials, and fraud in the underworld courts are variously presented. Under the money-worshipping fetishism that places currency above all else, morality and faith are no longer the primary basis for judging life, death, fortune, or misfortune. Behind these illusory and bizarre phenomena lies both a reflection of the ancient imagination and understanding of the religious world and an expression of people’s condemnation and sense of helplessness towards the chaotic realities of their time.

Keywords: *Records of the Money God*; Bribing the Netherworld; Li Shixiong

From Practice to Theory: The Intellectual Breakthrough and the Making of Six Dynasties Daoism’s Doctrinal System—the Reflections on Gao Xingfu’s *Study of Song Wenming’s Daoist Doctrinal Learning*

Wang Yuequan

Abstract: This article centers on Gao Xingfu’s work *Study of Song Wenming’s Daoist Doctrinal Studies*, exploring how Daoism during the Six Dynasties period achieved an intellectual breakthrough and transitioned from practical technique to a structured doctrinal system. Utilizing newly discovered Dunhuang manuscripts as a key, the book systematically reconstructs records scattered throughout the *Daoist Canon*. It reveals how the Southern Dynasties Daoist master Song Wenming, with his “Theory of Dao-Nature” at the

core,integrated elements of Neo-Daoism and Buddhist thought within the scriptural framework of the “Three Caverns and Four Supplements”.The research not only restores the profile of a forgotten master of Daoist doctrine but also reveals the logic behind the transition from “practice to theory” in Six Dynasties Daoism. In doing so,it illuminates Daoism theoretical ascent and provides crucial scholarly support for understanding the peak of medieval Daoist thought.

Keywords:Daoist doctrinal system;Song Wenming;transition from practice to theory;Six Dynasties Daoism;Theory of Dao-Nature

《道教義理》徵稿啟事（2026）

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、蘭溪市靈羊祠道觀協辦，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.道教義理中國化研究；2.道教義理學研究；3.道教與諸宗教之比較；4.道教與跨領域交叉研究；5.重玄學專題研究；6.老莊與玄學專題研究；7.丹道專題研究；8.民間道教研究；9.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 12000-18000 字左右（書評、綜述、訪談類稿件，字數在 5500-12000 字左右），特殊稿件可以放寬字數要求。來稿一律使用頁下註，無需於文後列出參考文獻。

編輯部對收稿之後 40 個工作日內對來稿進行審稿回復。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，需在投稿時明確註明。

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。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。



微信公眾號：Daoist義理

ISSN 3080-941X



公益期刊 不收取費用