

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「在六朝達至巔峯」^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（活躍於梁簡文帝時期，約六世紀中葉），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稜鏡，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綫索。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闢指出的，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。牟先生他進一步強調，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—心性—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284-285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。