

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。

關鍵詞：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，道教經典常被描述為「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，避免產生毀謗真文和「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，上真因哀憫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。