

# 道教义理学会研究会通讯

Daoist Doctrines and Teachings Studies Association

道教义理学会〇主编

第一辑



中華文化出版社  
CHINESE CULTURE PRESS

# 《道教义理学研究会通讯》第一辑

道教义理学研究会○主编

Daoist Doctrines and Teachings Studies Association

## 图书在版编目参考数据

---

道教义理学研究会通讯·第一辑 / 道教义理学研究会 主编。—香港：中华文化出版社，2026.4 ISBN 978-988-71979-7-3

I.①道... II.①道... III.①道教—教义—研究 IV.①B958

---

依据《中国图书馆分类法》（第五版）提供分类参考数据。

## 道教义理学研究会通讯·第一辑

---

主 编：道教义理学研究会

责任编辑：王丽丽

封面设计：周子晴

---

出版发行：中华文化出版社

地 址：香港新界沙田沙角邨沙燕楼 9 楼 902 室

开 本：787×1092mm 1/16

印 张：13.75

字 数：260 千字

版 次：2026 年 4 月第 1 版

印 次：2026 年 4 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-988-71979-7-3

---

版权所有，请勿翻印。如有装订错误，请与我们联系更换。

# 目 录

## 【本期专栏】

道教义理学研究会之成立宣言	
——道教义理学研究会第一届一次全体会员大会上的报告/万明旭	
.....	1

## 【活动讯息】

“之江问道·指示玄宗：首届当代道教义理体系构建研讨会”在浙江武义牛头山召开/武义县道教协会	6
《道教经枢》评审会在西安召开	
——专家学者共探道教经典的现代诠释/西安市道教协会	7
加强思想建设，推进人才培养	
——中国道教协会召开中青年道教界人士座谈会/中国道教协会	11
首届浙江省陆修静文化研讨会在湖州南浔举办/湖州统战	13
崇道尚玄：道教文献的诸面向学术工作坊（2025）在宜春崇道宫成功召开/崇道公学	15
《道教义理》期刊召开2025年度工作会议召开/Daoist 义理	17
道教义理学研究会第一届一次全体会员大会顺利召开/研究会本部	19
道教义理学研究会第一届一次理事会顺利召开/研究会本部	20
道教义理学研究会2025（线上）年会暨赤松真源、写意兰溪：道家文化书画交流展成功召开/研究会本部	22

## 【致辞文稿】

吾以此经教，永得共兴行	
——首届当代道教义理体系构建研讨会开幕式致辞/陆生耀	25
道教教义现代构建的困境与应对之思	26
——中国道协中青年道教界人士座谈会发言/万明旭	26
新时代道教义理弘扬的核心方向与实践路径	28
——中国道协中青年道教界人士座谈会发言/金日成	28

《道教义理》期刊 2025 年度工作会议开幕致辞/屈燕飞.....	30
返本开新·学古用今	
——道教义理学研究会第一届一次全体会员大会致辞/阎圆慈.....	31
在道教义理学研究会 2025（线上）年会上的开幕致辞/陆生耀.....	32

## 【学术论坛】

汉末道教与曹魏玄学兴起	
——兼论“老学三变”思想史意义/王云飞.....	34
论陆西星《庄子副墨》的思想特色/蔡小柳.....	43
从宗教、哲学与科学“有生于无”到一元二象性的飞跃/赵胜男；郭海龙	
.....	57
当自动驾驶遇上“电车难题”，庄子哲学如何解？.....	71
——中西哲学比较视角下的人工智能技术思考/晷玲.....	71
协同人学视域下道教中国化与世界化的融通与前瞻/王慎远.....	80

## 【硕博学位论文专栏】

宋元雷法视角下的人工智能与道教结合的可能性蠡测/冯浩杨；侯思泽	
.....	86
从鹤鸣山盟约到鹿堂山清约	
——道教的实用主义转向/黎子睿.....	97
道家生态智慧的现代性转化：理论、批判与实践/苏世轩.....	108
森田疗法与庄子美学在基础教育中的理论对话及美育价值/高露露.....	121
汉晋民间丧葬模式与《度人经》出现的历史关联性研究/沈欣梦.....	131
关于文化自信与《道德经》美学思想的些许思考/胡威.....	142
净明道贯通仙道与人道的忠孝观念/涂馨月.....	153
《淮南子·精神训》形神关系研究及其宗教化发展/张名宇.....	166

## 【散文杂谈】

道教的“五观”思想体系及其现代意义刍议/谢高炆.....	176
关于《道德经》中养生思想之蠡识/杨家伦.....	183
略谈道教医学义理中的医道同参生命哲学/向智勇.....	191
符号解构与意义消解	

——流行文化中宗教人物元素的娱乐化困境/王通 .....	197
------------------------------	-----

## 【文化评述与访谈】

之江问道·指示玄宗

——首届当代道教义理体系构建研讨会会议综述/张皓宇 .....	203
三代心灯：贵阳市火居龙门派何氏家传道士事略/李鑫茹 .....	209

## 【师古之作】

三洞一乘论/李永征 .....	215
太上升玄消灾护命妙经颂注/朱鹏飞 .....	216
青词六首/万明旭 .....	221
藏头诗一首/韩持冬 .....	223
偈颂两首/万德根 .....	223

## 【心得体悟】

金庭体道

——道教学院的学修说略/李星辰 .....	224
道心归真：在生死历练中悟见信仰本真/李锦浩 .....	225
年终信仰总结/张和真 .....	229
学法规、守戒律、重修为、树形象 ——道教院校学生学修并进的心得/缪连香 .....	230

## 【书籍推荐】

《江苏道教文化史》 .....	234
《道教的时代担当》 .....	235
《川渝地区隋唐道教造像研究》 .....	236
《中古道经寓言故事选编》 .....	237
招募公益合作启事 .....	238



○本期专栏

# 道教义理学研究会之成立宣言 ——道教义理学研究会第一届一次全体会员大会上的 报告

汇报人：万明旭

尊敬的各位同仁、各位道教界的朋友：

大家好！在这个承载着思想与期待的夜晚，我们道教义理学研究会第一届全体大会即将落下帷幕。在此，我以最诚挚的心情，感谢每一位参与者对我们这项事业的关注与支持！

我们今天共聚云端，并非为了形式主义，也不是为了追逐虚名，而是为了一件或许在很多人看来近乎不可能，但无比重要的事——构建当代道教义理体系，并推动道教义理学作为一门独立学科的发展与诞生。

今天的发言题为工作报告，作为研究会会长，我将从五个方面向各位汇报工作。

## 第一项内容是我们的性质与初衷：一个“虚体可务实”的云端共同体。

首先，请允许我阐明研究会的性质：我们是虚体机构、云端组织，但这绝非挂牌的空壳，也不是为了追逐时髦概念。恰恰相反，“云端”意味着我们超越地域与身份的局限，以思想与志业为纽带，凝聚真心于此的同道中人。我们成立的核心初衷，源于两个彼此关联、层次分明的关切。

第一是体系构建的关切，这指向两项核心任务：一是系统梳理与诠释古典道教义理的历史脉络与内在逻辑；二是在当代语境下，思考并尝试构建能与时代对话、回应现代人心灵与精神需求的新道教义理表述体系。这绝非抛弃传统，而是让传统在创造性转化中生生不息。第二是学科建设的关切。我们必须追问：道教义理学何以成立？这不仅要求我们研究义理本身，更要以严格的学术方法论将其作为研究对象，直面概念范畴、研究范式、学术史和批评理论等核心问题，使之成为一门具有现代学术品格、能在人文思想领域获得严肃对话资格的学科。

这两大板块可细化为四个具体方向：古典义理的诠释学梳理、当代道教义理体系的探索性构建、以义理为核心的道教思想研究、道教义理学学科范式的奠基工作。这无疑是一项庞大的跨代际工程。仅凭今天在线参与

的同仁以及未能参与的同道们的有限人数，仅凭一时的热情，几乎如同愚公移山，难免引来不解与嘲笑。然而，《道德经》有言“合抱之木生于毫末，九层之台起于垒土”，伟大的领袖毛主席也讲过“世上无难事，只怕有心人”。我们之所以坚持，是因为我们能提供一个开放的平台，让有识、有志、有缘之人共同投身这项事业。

为了这个目标，我们已经开展了诸多尝试：今年先后在浙江武义、江西宜春、浙江兰溪举办了三次会议，推出了期刊、集刊、义学讲堂等学术载体；明后年，我们将通过凌霄出版社、宗教文化出版社出版《中古道经寓言故事选编》《道教义枢译注》；明年还将启动“2026年道教义学文献选刊计划”，推出《本际经》《海空经》《真藏经》《妙林经》《龙蹻经》的简注本。我们正通过一切可能的方式，向既定目标稳步迈进。

有老师看好我们，认为当代道教义理发展有“三股势力”，我们是其中之一，恰似三足鼎立。但我们必须澄清：从主观意愿到客观行动，我们从未试图成为一股“势力”去与他人竞争，只是想在坚守信仰的同时发展学术，为前述目标不懈努力。倘若这个目标已然实现，今天的一切便不会发生。这便是我要向各位汇报的第一项内容。

## 第二项内容是我们的成员与原则：开放、纯粹、志业为先。

诚如所言，我们的共同体向一切真诚的关注者敞开——无论你是道门中的道长、居士、信众，还是其他宗教传统的探索者；无论你是高校的学子、教师，还是社会各界的研究者、实践者；无论你的背景是哲学、宗教学、历史学，或是其他任何学科。我们唯一的“门槛”，是你对这项事业的内在认同与参与意愿。

我们必须坦诚相告：在此，名利无门，利益无途。研究会的运作，从筹备至今，包括我此前开展的相关学术工作，依赖的都是少数发起同仁——如名誉会长陆道长、我本人以及其他几位教内青年朋友——出于信念、信仰与学术纯粹性的私人投入与无偿奉献。截至目前，我们在各项举措中的花销已不下40万（价值）。从外，宜春的宋道长也为我们办会提供过一些便利，无偿提供了场地使用。我们并非富二代，也没有任何老总、道长提供资金支持，之所以贴钱、出心力，绝非为了求名求利。若为求名，这些资源大可投入其他更易见效的领域；若为求利，此事只见持续投入，不见即时回报。

我们的初衷无比朴素：这件事应该有人做、需要有人做，更需要有人怀揣“上求下化”的精神去做。我们不为成绩虚荣，不为迎合领导，宗教院校没有给我们下达科研指标，也无人强迫我们前行。我们背后没有任何一个组织，不为其他团体的“成绩功绩”。只是眼见目前少有人为之努力，才姑且愿为天下先，趟浑水、开新路。

我们无需，也从未自诩为圣人或道德先锋。如果需要一个历史参照，或许可以视我们为在当代中国大陆语境下，自觉接续“新道家”“新道教”思考脉络的探索者之一。我们认真观摩、学习“人间佛教”的实践智慧与“新儒家”的论述成果，汲取其经验，反思其得失，以期为我们自己的路径找到更稳妥、更富生命力的节奏。我们与他们，乃至所有致力于中华文化现代转化的同道一样，共享着一份深沉的文化自觉与历史关怀。但我们同样警惕任何自我悲情化或自我神圣化的倾向，也警惕落入宏大叙事之中，更愿意理性地、平实地、一步一个脚印地去工作。

从纯粹功利理性计算，不做此事，对我们而言最为轻松有利。然而，作为有信仰者，或作为对华夏思想脉络有深切认同与责任的学人，我们无法对自己的文明需求视而不见、背过身去。这并非外在强加的“使命”，而是内在生发的“不容自己”。除非将自我从道教的历史长河与文化血脉中彻底剥离，否则此心难安，此志难息。这正是我们聚集于此最根本的动力。这几年我们是如是说、如是行。未来，时间还会持续证明我们的如是说、如是行。

是以，我们必须郑重声明：本研究会绝非任何意义上的名利场。如果您怀抱借此牟利或博取虚名的想法，那么此处绝非合适之地，您的期望注定落空，请您及早退出研究会。我们只欢迎那些愿意为此志业付出时间、思考，乃至在力所能及范围内共享资源的同行者。在这里，我们向各位作出保证，我们绝对没有一言堂，这里没有谁是大家长的作风。就连我们的理事、会长等称谓，仅为必要的事务协调角色，是“不得已而为之”的名相安排，绝无等级与权力的实质内涵。望大家能“得意忘言”，超然视之。这便是我要向各位汇报的第二项内容。

### **第三项内容，是我们的方法与心境：在信仰与学术之间架桥。**

我们的口号是“立信仰之本，通学术之桥”，这本身就揭示了我们的方法论特征与内在张力。学术，要求客观、理性、批判，有时需要悬置个人的信仰前见；信仰，则关乎认同、体验、持守，蕴含着情感与价值。

我们并非要混淆二者，而是探索一种更具包容性与生产力的互动。我们提倡：第一，“同情之理解”的温和学术。对于信仰体系的表述与实践，首先尝试从其内在理路出发，理解其生成逻辑与意义世界。这是一种“理解的优先性”，是对话而非审判的起点。第二，“信仰理性”的自觉。承认研究者自身立场（包括信仰立场）的客观存在，并尝试将其转化为一种反思性的资源，而非简单地遮蔽或对立。我们相信，真诚的信仰与严谨的学术并非水火不容。

因此，在我们的共同研究中，我们要杜绝简单粗暴的“虚假”“迷信”等标签化否定。我们需要的是深入肌理的分析，是充满敬意却又不失锐利

的思考。我们追求的是建设性的诠释，而非破坏性的解构。当然，理想丰满，现实复杂。我们深知，让一个多元群体中的每一个体都完全理解、体谅他人，是近乎奢求。我们不强求完全的“同心同德”，但求“和而不同”。我们无法保证结果一定完美，甚至无法保证学理上的成功必然带来现实的变化。但我们坚信，问心无愧的探索本身，就具有不可磨灭的价值。这既是我与各位的共勉，也是我们共同体存在的基本伦理。这便是我要向各位汇报的第三项内容。

#### **第四项内容，是我们的时代与“前夜”：在历史的转折点上。**

我们特意将这次成立大会安排在晚上，并非偶然。在我心中，这富有象征意义：我们正身处一个“前夜”。其实在学习过程中，我们总是会听到“前夜”这个说法，在中国思想史上，我们也无数次体察到这样的“前夜”，但今天我们并非要滥用这个词——我们真的正面临着前所未有的时代境遇：人工智能的迅猛冲击正在重塑人类的认知、交往与存在方式；全球化与本土文化认同之间的张力持续存在；古今中西思想激烈碰撞，传统价值亟待现代诠释。正是在这样的历史节点上，我们重新梳理与建构道教义理，绝非为了复古，而是为了让我们这个古老而智慧的传统，能够以其独特的资源，参与构建人类未来的精神图景。

这个“前夜”可能漫长如五年、十年，甚至更久。我们今天所做的一切——每一次讨论、每一篇论文、每一个概念的厘清，都是在黑暗中摸索，在寂静中积蓄力量。我们不敢妄言自己是唯一的光，但我们愿意成为这前夜中坚定的守候者与探索者之一。唯有走过这前夜，方能见到文明新生的曙光。这是我们的信念，也是我们选择在夜晚聚首的、“天人感应”式的自我期许。这便是我要向各位汇报的第四项内容。

#### **第五项内容，是我的恳请与共勉：同情之包容，携手以行道。**

作为具体的组织者与同行者之一，我深知前路艰难，亦知自身局限。有许多事务非我所长，亦非我所愿，但形势使然，责任在肩，不得不勉力承担。这必然导致我在学术研究、会务协调乃至与各位的交流中，存在诸多疏漏、不足与力不从心之处。我推掉了许多其他学术活动，压缩了个人研究时间，只为能在此事上多尽一份心力。

我并非寻求完全的理解，因为真正的理解何其艰难，我们甚至连自己都未必能全然理解。我在此，只恳请各位给予“同情之包容”：包容我们的不完美，包容这个初创共同体必然存在的粗糙与混乱，包容同道之间不可避免的差异与摩擦。允许彼此有瑕疵，有不足，有成长的过程。让我们在这个以思想与志业为核心的团体里，尽可能做到畅所欲言、精诚合作，

摒弃一切形式主义与内耗。我们不为任何外在指标工作，只为内心的“道义”与文明的嘱托。

我们所做的一切，或许在浩瀚历史中微不足道。它可能成功，也可能沉寂。其实从晚清以来，这样的尝试就有很多——从冯桂芬提出相关思考开始，所谓的“西学中源”“中体西用”，以及后来各类融合中西、活化传统的努力，各种各样的人都在为之奋斗，我们不过是其中之一。当然，我们的路径、切入点以及具体的实践方式，与前人、与他人有所不同，但这份致力于中华文化现代化转化的初心是一致的。但无论如何，只要我们曾真诚地思考、勇敢地尝试、无私地奉献过，那么，于个人，我们可以坦然；于历史，我们留下了探索的痕迹。这便足够了。

但好在，我们目前的所有努力与尝试，都得到了国内外学界、教界（不仅局限于道教界，还包括其他宗教的有识之士）的认可与支持，也有更多的人愿意参与进这样的事业之中。某种程度上，我们可以说，虽身处前夜，但仍有头顶的星月和我们心中的道德在闪烁其光，照明前行之路。在此，请允许我冒昧模仿康德的表述，这份星月之光与道德之光，正是我们前行的指引。因而我们相信，如果我们能齐同慈爱、凝结一心，必然可以成功。这便是我要向各位汇报的第五项内容。

最后，请允许我再次感谢各位的在场。让我们怀着这份“知其不可为而为之”的坦然与坚定，从这个夜晚出发，各尽所能，各展所长，以星月为引，以道德为领，共同前行，我们必将迎来旭日东升的黎明。

谢谢大家！

## ○活动讯息

# “之江问道·指示玄宗：首届当代道教义理体系构建研讨会”在浙江武义牛头山召开

来源：“武义县道教协会”微信公众号

2025年6月14日，由浙江省道教协会、金华市道教协会指导，武义县道教协会主办，武义牛头山国家森林公园、武义县寿圣宫承办，华夏老学研究会、台州学院和合文化研究院儒释道研究所、《中华老学》编辑部、崇道公学（中华文化高等研修基地）、《道教义枢译注》编写工作组联合支持的“之江问道·指示玄宗：首届当代道教义理体系构建研讨会”，在浙江武义牛头山梦温泉大酒店隆重召开。

金华市委统战部副部长、民宗局局长朱鹏，浙江省道教协会会长施清纯，浙江省民宗委二级调研员、浙江省道教协会秘书长周军，四川大学老子研究院院长、四川大学杰出教授詹石窗，浙江省道教协会副会长王永山，华夏老学研究会常务副会长、《中华老学》主编宋崇道，海南省道教协会副会长、武义县道教协会会长陆圆清，武义牛头山国家森林公园总经理郑世雄，浙江道教学院副院长郭嗣昶等嘉宾出席开幕式。

开幕式由本次会议召集人万明旭博士主持。大会在庄重的国歌声中拉开帷幕。

万明旭博士介绍了本次会议的具体情况，宣布大会正式开始。



武义县委常委、统战部部长潘祖洪提出，本次会议聚焦当代义理现代化探索，是对中华文脉的继承与发展，也是对新时代道教中国化的回应。海南省道教协会副会长、武义县道教协会会长陆圆清致欢迎辞，说明

道教义理是道教发展的重要根基，道教需要发扬道教大乘道教义理的传统。

本次会议开幕式上，浙江省道教学院郭嗣昶道长为武义县寿圣宫授牌“浙江道教学院实践基地”。

华夏老学研究会常务副会长、《中华老学》主编宋崇道道长表示，道教义理应当以老学和道教思想为核心，以古今中外之学贯通道家思想，用以面对当代道教义理诠释所面临的挑战。

浙江省道教协会会长施清纯会长指出，浙江地区是道教文化承载的重要领地，浙江道教界素来重视经典义理 聚焦义理诠释有利于促进道教发展。

金华市委统战部副部长、民宗局局长朱鹏先生，向本次研讨会表示热烈祝贺，并指出武义养生与道教息息相关，金华历代崇文重教，加之浙江省历来重视讲经讲道，希望本次会议能对道教义理进行更多现代化诠释。

浙江省民宗委二级调研员、浙江省道教协会秘书长周军先生在讲话中，强调道教义理关乎道教未来走向，希望本次聚焦经典诠释，加强道教义理数字化管理，并将道教文化义理与地方文旅产业相结合，响应习近平总书记关于探索文旅常态化、可持续健康之路的讲话。



本次研讨为期两天，来自浙江省民宗委、金华市民宗局相关处室、武义县民宗局等单位领导，四川大学、中国传媒大学、浙江大学、广西民族大学、大理大学、四川师范大学、台州学院、宜春学院等高校学者，全国各地道教团体、道教院校的高道大德，以及社会各界人士共百余人参加。

## 《道教经枢》评审会在西安召开 ——专家学者共探道教经典的现代诠释

来源：“西安市道教协会”微信公众号

为了深入推进道教中国化理论研究，对道教经典思想作出符合时代进步要求的诠释，由西安市道教协会与广州市道教协会联合设立的“《道教经枢》——道教经典思想的现代诠释”课题项目已经进行了一年时间，该项目由中国社科院卢国龙研究员及其学术团队担纲实施，第一阶段的研究成果初步完成，并于8月17日，在西安举行了课题评审会与座谈会。来自全国道教界、学术界的专家学者30余人，围绕课题阶段性成果展开深入研讨，为道教经典的现代诠释与健康传承贡献智慧。



《道教经枢》课题评审会由北京大学张志刚教授主持，项目负责人刘世天道长首先介绍了课题背景，指出道教典籍卷帙浩繁、义理纷呈，亟须通过梳理提炼构建条理清晰、逻辑一贯的经义体系。

课题专家组长卢国龙教授随后汇报了项目一期成果，详细阐述了《道教经枢》从正、续《道藏》中甄选经典、按教义结构分类集成的编纂思路。



五位专家学者从宗教学理论、儒道传统、义理建构与中国文化发展角度展开了深度讨论与评议，提出了许多中肯而又宝贵的建议：

尹志华教授（中央民族大学哲学院院长）聚焦道教教义的独立性、经

文篇幅比例调配及历史还原与现代诠释的平衡问题，提出“宗教研究需在历史语境中抽离核心价值”的思考；

李志鸿教授（中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室主任）针对“道教哲学属性”“常道妙本章节开篇门槛”“随方设教章节拆解必要性”等编纂细节提出建议；

张宏斌教授（中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室主任）探讨儒道融通的可能性，追问“共通性信仰的存在基础”及“道家与道教历史分界”等关键命题；

张志刚教授（北京大学博雅特聘教授）则从西方宗教二分法视角出发，指出《经枢》作为宗教院校教材的共识性与普适性，强调“既要让信众理解自身信仰，也要让非信众读懂道教文化”。

经过充分研讨，评审组一致认为：《道教经枢》作为道教经籍的精要荟萃，究道教之终始，穷道藏之贝珠，文章有择而不失其真，注译有雝而典雅精致，钩玄提要，绵绵不绝。为道教的研究以及新时代道教教义教理体系的建构提供了范式，也为新时代中国特色自主知识体系的建构注入了活力，具有重大的理论和实践价值，是一项锐意有余而富有创见的优秀科研成果。建议进一步将课题经文各部分的比例合理调配，同时丰富义理的阐释。

其后举行了“道教界与学术界共话传承创新”座谈会。

座谈会由刘世天道长主持，西安市委常委、统战部部长负笑冬，西安市委统战部副部长、市民族宗教事务委员会主任姚涌出席并讲话。



与会嘉宾围绕“道教经典思想的现代诠释”主题展开热烈讨论。

中国道教协会副会长袁志鸿、胡诚林、张高澄，副秘书长李绍华、杨世华，广州市道教协会会长潘志贤、副会长车志荣、陈和晓，上海市道教协会副会长王驰、陕西省道教协会副会长邹通玄、贺信萍、黄世真等分别发表了对于《经枢》撰写的肯定与期望。

大家结合各地道教传承实践，肯定《道教经枢》对规范教义阐释、凝

聚信仰共识的重要意义。陕西省社科院研究员樊光春、高叶青，长安大学副教授刘康乐等从宗教学、历史学视角出发，提出“需结合考古发现与田野调查，增强文本解读的实证性”“推动道教思想与当代社会文明的对话”等建议。

胡诚林会长认为道教经典思想的现代诠释是实现文化传承与创新发展的途径，有助于提升社会治理和个人修养，促进自然和谐与可持续发展，强化国际话语权与文明互鉴，帮助道教徒坚定信仰和精进修行。此工程需体现经典诠释的现代实用性，并注重核心思想的历史本源性。通过此次活动，我们需深入挖掘道教经典的价值，创新诠释，探索新的传播方式，为道教文化的传承与发展贡献力量。

贡笑冬部长肯定西安市道教协会推动道教经典思想现代诠释的努力，认为这标志着道教界从庙院修缮到文化建设的境界提升。他指出，当前公众对道教的认知多停留在风水、算卦、炼丹等层面，而道教经典浩如烟海却呈碎片化，亟须通俗化、系统化、科学化诠释。建议学术界与道教界合作，呼吁国家将其纳入重点工程，助力中国文化走向世界。



潘志贤会长最后做了总结发言，他指出该工程对道教传承发展意义重大。当前道教面临经典分散、阐释滞后的挑战，其“道”的体认、贵生乐生、天人合一、性命双修等根本特质需系统提炼阐释。推动“道教中国化”要构建现代诠释体系，将义理转化为生活指引，并参与环保、身心危机等社会公共讨论。项目完成后，有望成为传承范本、教义体系基石及社会理解道教文化的窗口，助力道教传统现代转化。

与会嘉宾普遍认为，《道教经枢》课题为道教中国化探索提供了学术支撑，期待项目早日结项，为构建中国特色宗教思想体系贡献力量。

本次活动的举办，不仅标志着《道教经枢》课题取得阶段性成果，更搭建了道教界与学术界不同学科专业的对话交流新平台，为推动道教经典的创造性转化、创新性发展注入了新动能。

## 加强思想建设，推进人才培养 ——中国道教协会召开中青年道教界人士座谈会

来源：“中国道教协会”微信公众号

2025年8月20日，中国道教协会在上海召开中青年道教界人士座谈会。中国道教协会会长李光富道长，副会长孟至岭道长、吉宏忠道长，秘书长匡盛；来自中国人民大学、中央民族大学、北京师范大学、华东师范大学、上海社会科学院等高等院校、研究机构的专家学者，以及近20位来自全国各地的中青年道教界人士参加座谈。吉宏忠道长主持座谈。



围绕促进中青年道教界人士从事教理教义研究、培养高层次“双通人才”等问题，与会嘉宾结合人才培养路径、人才培养支持机制等展开了深入交流。

11位专家学者和中青年道教界人士在座谈会上交流发言，一致认为加强道教思想建设，推动教义思想的现代建构是系统推进道教中国化、实现道教健康传承的根基所在。这一工作能否取得实效，与广大中青年道教界人士的成长速度和参与程度有着密切关系，必须健全人才培养机制、打造制度化平台。一方面，要打通人才成长路径，加强学术训练与实践锻炼，形成梯队化的人才培养格局；另一方面，要依托道教组织、研究机构等，搭建多层次的学术交流平台，推动跨学科合作与资源共享。

在自由发言环节，与会中青年道教界人士围绕目前从事教理教义研究的基本情况，存在的问题和不足，希望获得哪些支持帮助，对中国道协相关工作的意见建议等方面踊跃发言。



在总结讲话中，李光富道长充分肯定了本次座谈会的重要意义。他指出，在新时代更好地加强道教思想建设，深化教理教义、历史文化等方面研究，是道教界回应时代召唤的必然要求，是继承道门传统的重要保障，也是系统推进道教中国化、实现道教健康传承的现实需要。中青年道教界人士是其中的中坚力量，承担着重要使命。中国道教协会将通过搭建平台、鼓励专项研究，汇聚力量、建立人才梯队，畅通渠道、促进成果转化等方式，积极推进相关工作。希望广大中青年道教界人士坚持正确的研究方向，以经典研习为根本，以知行合一为提升路径，兼具开放包容的胸襟，潜心研究、勇于探索、守正创新，为系统推进道教中国化、实现道教健康传承，贡献自己的智慧和力量！



本次座谈会旨在以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，加强道教教义思想的现代阐释工作和坚持道教中国化方向的理论研究，统筹思想文化建设和人才培养，鼓励中青年道教界人士阐释教义、从事研究，培养高层次“双通”人才，为系统推进我国道教中国化、实现道教健康传承提供人才支持。座谈会思想交流深刻、建议可行务实，形成诸多共识，为今后工作开展提供了诸多有益启发。

## 首届浙江省陆修静文化研讨会在湖州南浔举办

来源：“湖州统战”微信公众号

为深入研讨陆修静文化与道教中国化方向的理论逻辑和实现路径，9月26日，首届浙江省陆修静文化研讨会在湖州南浔举办。此次活动由浙江省道教协会主办，湖州市道教协会、南浔区道教协会、南浔广惠宫承办，浙江大学哲学学院协办。浙江省委统战部副部长鲍秀英，浙江省民宗委党组成员、副主任钟新章，湖州市委常委、统战部部长潘友明，浙江大学哲学学院党委副书记周伊晨，湖州市委统战部副部长、市民宗局局长朱德清，湖州市南浔区委常委、统战部部长杨雪伟，中国道教协会副会长、浙江道教协会名誉会长董中基，浙江省道教协会会长施清纯，浙江省道教协会副会长、湖州市道教协会会长金崇景出席活动，来自全国知名高校的专家学者和各地道教界人士参加活动。

鲍秀英宣布“首届浙江省陆修静文化研讨会”开幕。



潘友明指出，湖州宗教界深入推进我国宗教中国化的学理与实践探索，宗教中国化实践缔结新成果，文化润教彰显新魅力，从严治教展现新风貌。湖州将以此次活动为契机，在更高起点上推动道教优秀文化传承发展，努力为全省全国提供更多我国宗教中国化的湖州方案、湖州样板。

施清纯在致辞中指出，举办陆修静文化研讨会，既是追溯历史文脉的契机，也是深化学术交流、推动文化创新的重要行动。通过研究陆修静文化，不仅能够更好地理解道教自身的发展逻辑，也能更加清晰地认识中华文明在制度建设与思想融合上的独特路径。

周伊晨指出，在历史文化底蕴深厚的南浔研讨陆修静文化，既是对历

史的深情回望，更是对如何在新时代继续推进道教研究和文化遗产的深入思考。希望通过此次会议深化对陆修静思想的认识，拓宽道教中国化研究的视野，推动学术界与道教界的深入合作。

杨雪伟代表中共南浔区委、区委统战部，向出席研讨会的各界人士表示热烈的欢迎。他指出，此次研讨会在南浔举办，充分体现了各级主管部门对南浔宗教工作的重视和支持。南浔区将以此次研讨会为契机，深入挖掘陆修静道教文化，努力在道教中国化进程中作出更多南浔贡献。



陆修静文化在道教文化中有着不可替代的地位，南浔作为其发源地，流淌着独特的文化基因。为了系统地推进陆修静文化的专业化研究，本次活动为湖州市南浔区陆修静文化研究中心举行了揭牌仪式和专家聘任仪式。



开幕式后，浙江大学敦和讲席教授、中华道学与世界文明互鉴研究中心主任盖建民教授主持开展了以陆修静文化与道教中国化方向的理论逻辑和实现路径为主题的主旨演讲。

本次研讨会还开设了“陆修静祖师的生平，著述文献、版本及流传”“陆修静祖师的思想、当代启示及实践价值”以及“宗教中国化与传统文

化”三个主题的分论坛。与会专家学者们畅所欲言，展开了鞭辟入里的研讨。大家一致认为，陆修静祖师是道教革新的先驱者，在教义梳理、经籍整理、斋仪制定等诸多领域功绩卓著，对陆修静文化的研究，有助于进一步弘扬道教优秀文化、挖掘其时代价值，助力道教在当代的赓续发展。

## 崇道尚玄：道教文献的诸面向学术工作坊（2025）在宜春崇道宫成功召开

来源：“崇道公学”微信公众号

2025年11月8日，由崇道公学（国际）道教研究中心与《道教义理》编辑部联合主办、宜春市崇道宫承办的“崇道尚玄：道教文献的诸面向学术工作坊”在江西宜春崇道宫顺利举行。本次工作坊聚焦道教文献的多维研究，围绕道教义理、道教信仰、道教仪式、道教医学等主题展开深入研讨，来自四川大学、四川省社会科学院、江西省社会科学院、宜春学院、中国道教学院、上海道教学院、台州学院、海南省道教协会等全国高校、科研机构及道教团体的道教研究学者、高道大德及新生代学者共聚一堂，展开热烈的学术交流。

开幕式由宜春市崇道宫民主管理委员会主任张高芝道长主持。工作坊在庄严的国歌声中拉开帷幕。



开幕式上，海南省道教协会副会长、《道教义理》主编陆生耀道长代表联办单位致辞。

江西省道教协会副会长、宜春市道教协会会长、《中华老学》主编、宜春市崇道宫住持宋崇道道长致欢迎辞。

随后，《道教义理》编辑部举行了聘任仪式。由主编陆生耀为本刊名誉主编代表、顾问代表颁发聘任证书；执行主编万明旭为编委代表颁发聘任证书；编辑部主任金日成为编辑助理代表颁发聘任证书。

开幕式后，与会嘉宾在会场合影留念，并参观了正在筹备中的“崇道宫践行道教中国化成果展”。

随后进行了主旨发言环节，分别由宜春学院宗教文化研究中心主任陈荣庆教授、上海道教学院常务副院长王驰博士、四川省社会科学院宗教翻译与研究中心主任刘雄峰教授、四川大学道教与宗教文化研究所“海外中国宗教研究中心”主任张崇富教授、江西省社会科学院宗教研究所所长欧阳镇研究员、《中华老学》集刊主编宋崇道道长围绕道教思想的不同面向展开报告。

下午的分会场研讨设两个平行会场，分别聚焦“道教义理、道教信仰”与“道教仪式、道教医学”。

分会场一设于崇道宫十方堂，上半场由道教义理学研究会会长、《道教义理》执行主编万明旭博士主持，上海道教学院常务副院长王驰评议；分会场一下半场由哈佛医学院访问学者侯思泽博士主持，四川大学道教与宗教文化研究所张崇富教授评议。

分会场二位于崇道宫龛心堂，上半场由江西省社会科学院欧阳镇研究员主持，四川省社会科学院刘雄峰教授评议；分会场二下半场由宜春学院郭鸿玲副研究员主持，榆林市民族宗教文化交流协会会长张永宏博士评议。

会议闭幕式在崇道宫十方堂举行。闭幕式正式举行前，进行了自由交流环节，与会学者延续当天的报告内容，对道医与中医的分野、面向公众如何提供一个道教叙事体系等问题展开了充分而深入的交流。



自由交流环节结束后，由李永征、冯浩杨分别对分会场一与分会场二

作总结报告。

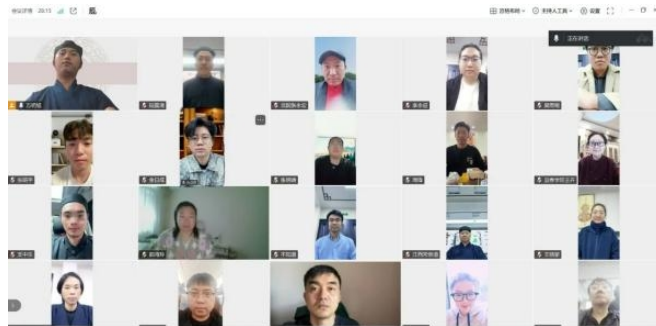
闭幕式最后，由宋崇道道长致闭幕词。在闭幕致辞中，宋崇道道长凝练提出以“心丹”、“心庙”为核心的“新道教”发展理念，强调本次工作坊成功实践了学界与教界共创、老中青三代共耕的崭新气象。他郑重倡议将这种跨领域深度对话的工作坊形式常态化，以此持续推动道教在当代的传承创新与生命力焕发。

与会学者一致认为，本次工作坊以其跨学科、跨领域的对话特色，成功展现了学界与教界协同创新的潜力，是一次在“心丹心庙”理念下连接古今智慧、促进多元互鉴的有益尝试。大家共同期待此类高质量的学术交流能够常态化，为道教的中国化实践与当代发展持续积累思想动能。

## 《道教义理》期刊召开 2025 年度工作会议召开

来源：“Daoist 义理”微信公众号

为进一步加强《道教义理》期刊学术研究和整合能力，充分激发编委会与编辑部的创新力与活力，提高办刊工作水平，2025年11月9日，期刊2025年度工作会议在线上腾讯会议平台、线下崇道公学（国际）道教研究中心同步举行。崇道公学（国际）道教研究中心主任、《道教义理》名誉主编宋崇道博士，四川省社会科学院宗教翻译与研究中心主任、《道教义理》顾问刘雄峰教授，《道教义理》主编陆生耀道长等人出席会议，期刊编委代表、编辑助理与特邀学者、嘉宾共30余人参加会议。《道教义理》执行主编万明旭博士主持会议。



会议伊始，罗兰大学访问学者、《道教义理》主编屈燕飞副教授通过视频发来致辞。他向本次会议致以祝贺，并提到《道教义理》期刊创办以来，获得学术界与道教界人士的广泛认可，这离不开编委会各位师友的鼎力支持与辛勤付出。未来，《道教义理》期刊将继续秉持道教研究“主动

变革、积极作为”的核心理念与精神，与各方携手并进、凝心聚力，进一步提升学术质量，以期刊高质量发展为我国宗教学研究的繁荣做出新的更大贡献。

《道教义理》执行主编万明旭博士对期刊重要工作进展和所取得的成绩进行了总结。自创办以来，在学术活动方面，期刊编辑部积极参与各项学术会议，推出“义学讲堂”文化品牌，获得海内外相关单位及科研院所研究者的广泛认可；在期刊影响方面，得到了 Airiti Library 华艺线上图书馆、Microsoft Bing 学术等数据库收录，并在 Academia 学术平台开放下载。同时，万明旭也指出期刊目前存在高质量稿件不足、国际影响力有待持续扩大、出版周期较长、编辑队伍建设有待加强等问题。

刘雄峰教授作为本次参会的《道教义理》顾问代表，他提出，编辑部应强化对来稿重复率及 AIGC 使用比例的审查力度，同时积极推进专家约稿工作。每期收录的文章，应以“道教义理”相关研究为核心学术亮点，同时适度兼收其他相关领域研究成果，进一步拓宽选题范围，以持续提升期刊的学术质量与影响力。

在期刊工作讨论环节，期刊编委代表、编辑部主任、编辑部副主任、编辑助理及特邀学者与嘉宾，围绕《道教义理》期刊审稿流程规范化、格式修订、稿件来源与质量提升、选题策划、学术数据库收录等工作，以及相关优化建议，进行了细致交流。



《道教义理》主编陆生耀道长对本次会议予以高度认可。他表示，未来会对期刊各项工作的开展提供保障，并向期刊编委会各位师友的无私奉献表示感谢。

宋崇道博士作为《道教义理》名誉主编代表，对本次会议进行了总结。他认为，“道教义理”研究是一项任重而道远的学术工作，期刊作为这项

工作的重要平台，编委会成员需要更深入地参与期刊发展规划与学术质量把控等核心工作。针对现有工作的不足，他明确指出，未来需要建立科学完善的机制，尤其是编委的投审稿、组约稿及审稿时效性等关键环节，需形成激励制度，同时构建常态化、多维度的沟通机制，持续激发编委会团队的创新活力与学术热情。最后，他表达了对《道教义理》未来发展的高度期许，相信在编委会的鼎力支持下，期刊必将实现高质量发展，在学术影响力上取得新的突破。

## 道教义理学研究会第一届一次全体会员大会顺利召开

来源：研究会本部

2025年12月27日晚，道教义理学研究会第一届一次全体会员大会通过腾讯会议线上召开。会议围绕道教义理学的学科建设、古典诠释与当代体系构建展开研讨，全面总结2025年度工作成果，部署2026年发展规划。近70名会员线上参会。



当晚 19 时，大会在秘书长金日成的主持下开幕。金日成代表研究会  
对与会会员和嘉宾表示欢迎，并指出研究会自成立以来，始终秉持弘扬道  
学、探究义理、传承文化、服务社会的宗旨，积极开展学术交流与理论研  
究。

本次会议推举产生了研究会第一届领导机构。经全体会员表决，推举  
万明旭为会长，金日成为秘书长，陆生耀为名誉会长，屈燕飞、阎圆慈为  
副会长。由秘书长金日成提名，推举支中乐、韩持冬为副秘书长。会长万  
明旭任命李永征为执行主任。会议还通报了研究会下设办公室及《道教义  
理》期刊编辑部等机构设置情况。

在工作报告环节，研究会回顾了 2025 年的主要成果。当年，研究会  
成功注册成立，并举办首届当代道教义理体系构建研讨会，征集论文 42  
篇，录用发表 39 篇。全年累计发表义理类文章约 120 篇，远超过去数年  
总和，展现出扎实的学术活力。

副会长代表阎圆慈在致辞中强调，道教义理研究需扎根经典，同时回  
应时代语境，推动学术与信仰的良性互动。

会长万明旭指出，研究会正致力于推动道教义理学成为独立学科，构  
建符合当代需求的义理体系。

名誉会长陆生耀鼓励青年学者深耕道学研究，为中华优秀传统文化的  
传承贡献力量。

本次会议还明确了 2026 年的重点工作，包括强化学术平台建设、提  
升期刊质量、策划专题栏目、举办系列学术活动，以及推进学术出版与成  
果普及。

当晚 20 时，秘书长金日成宣布大会圆满闭幕，感谢与会代表的参与  
和支持，并号召大家携手推动道教义理研究走向深入，助力中华优秀传统  
文化在新时代焕发新的生机。

## 道教义理学研究会第一届一次理事会顺利召开

来源：研究会本部

2025 年 12 月 27 日晚，道教义理学研究会第一届一次理事会通过腾讯  
会议线上召开。来自全国各地学术界、道教界的近 70 名理事及会员代表  
齐聚云端，围绕道教义理学的现状、存在问题、建设方向及研究会未来工  
作进行了深入交流。会议由副秘书长韩持冬主持。

当晚 19 时，会议正式开始。本次理事会是在研究会第一届一次全体  
大会基础上召开的专题研讨会议，旨在汇聚各方智慧，共商当代道教义理  
学体系建设大计。



本次与会理事普遍认为，当前道教义理研究呈现出“教外热、教内冷”的局面。王子豪指出，现有研究主要由教外学者主导，教内人士参与较少，部分研究成果表述直白，可能“伤宗教感情”；他呼吁研究会加强对云南等基础薄弱地区的帮扶。冯浩杨从教内视角指出，当前大部分入道者被“术”和“科仪”吸引，对义理兴趣寥寥，导致道士群体存在“重术轻理”现象；科仪教学亦有“趋于纯粹音乐性”而忽视“演教”内涵的倾向，亟须将义理哲学与斋教科仪实践重新结合。王高瑶坦言，道教义理给人的印象仍是深奥难懂、与当代生活脱节，教内道长义理水平不足，与教外学者缺乏良性互动，形成了“义理研究的盲区”。

围绕如何构建当代道教义理学体系，理事们从不同角度提出了建设性意见。寇凤凯从研究视角出发，指出现有道教学术研究多基于“唯物立场”，缺乏从道教自身、从“有神论”角度进行的解读；他建议尝试从信仰者的视角构建道教义理发展脉络，并思考经典现代化传播问题，探讨能否创造“白话文版本的道经”；但他不赞成完全模仿“人间佛教”路径，认为可继续探索陈撄宁“仙学”道路，但需注意其局限性。李永征对此回应，认为将现代学者著作“升级成经”在当前共识下难以实现，陈撄宁的“仙学”是特定时代的“提纯”，与今天所讲义理概念不同，完全参照“不现实”；他同时肯定万明旭会长《中古道经寓言故事选编》将道经翻译成白话的做法，认为有助于经典现代化传播。侯思泽建议将“高学历”人群纳入义理建设考量，提出“正本清源”确立文本基础，再将义理转化为体验式生活方式、公益行动和心理关怀；他还表示可利用 AI 技术优势，开发基于文本、图案的 AI 工具，为研究会贡献力量。王科开建议加强具体“名相”（术语）的辨析总结，如“神本”“两半”“四等六度”等，并以现代方式进行阐释传播；同时强调应从“信仰的角度”对成玄英、李荣等道教祖师进行阐释，更多关注其宗教思想。王慎远主张通过比较哲学与道教对话来构建义理学，提出“多元的道教义理”，认为道教不应限于单一文化语

境，而应被理解为“普世性的东西”和“普世的能量的技艺”。

本次会议主持人韩持冬提出根本性问题：当代道教义理学应如何选择和承接历史上的义理体系？是区分“唐前”与“宋后”，还是“兼收并蓄”？他认为这是一个需要长期探索的“度”的问题。

金日成认为道教义理的现代复兴刚刚开始，应有“持久战”的准备，主张从“力所能及的小事”做起，逐步让更多人了解道教义理层面。

万明旭会长在总结发言中指出，当前道教义理学最大的问题是定义不清，这导致对话困难。他认可从“信仰本位”切入研究的必要性，但也坦言从“有神论”角度切入在当前环境下操作难度大。关于体系构建，他认为“兼收并蓄”地构建完整体系“十年内很可能”无法完成，更现实的是多开展活动、推进基础工作。他明确研究会初衷纯粹，不为个人成绩或指标，将继续推进道经翻译、注释等基础工作，并考虑组织更多小型线下交流活动。

阎圆慈副会长对众多学者聚集研讨表示欣慰，特别赞同“多组织小型研讨会”以促进深入交流的建议。

本次理事会集中讨论了道教义理学当代建设的必要性、面临的困境，并提出了多元发展思路，包括：加强教内研究、探索信仰本位视角、注重术语辨析与经典翻译、促进科仪与义理结合、利用现代科技、组织小型深度交流活动等。万明旭会长在总结中肯定了各方建议，明确了研究会立足长远、从小事做起、稳步推进的工作基调。

据悉，理事康明辉、屈燕飞、张俊英、支中乐、张长达、吴雨桐因事请假未能到会。

当晚 20 时，会议在热烈的研讨氛围中圆满结束。与会理事纷纷表示，本次会议议题集中、讨论深入，为道教义理学研究明确了方向、凝聚了共识，期待未来通过更多交流活动，共同推动道教义理研究走向深入，助力中华优秀传统文化在新时代焕发新的生机。

## 道教义理学研究会 2025（线上）年会暨赤松真源、写意兰溪：道家文化书画交流展成功召开

来源：研究会本部

2025 年 12 月 28 日，由道教义理学研究会主办，崇道公学（国际）道教研究中心联办，禹会区道教文化研究会协办，《道教义理》编辑部、《道教义理学研究会通讯》编辑部、兰溪市灵羊祠承办的道教义理学研究会 2025（线上）年会暨赤松真源、写意兰溪：道家文化书画交流展，在线上腾讯会议与线下浙江兰溪灵羊祠隆重召开。兰溪市委统战部副部长、民宗

局局长舒建，兰溪市文联党组成员、副主席王红军，金华市道教协会秘书长应金龙，海南省道教协会副会长、《道教义理》主编陆圆清道长，道教义理学研究会会长、《道教义理》执行主编万明旭博士，道教义理学研究会副会长阎圆慈，《道教义理》编辑部主任金日成博士等嘉宾出席开幕式。



开幕式由金日成博士主持。大会在庄重的国歌声中拉开帷幕。

金日成博士介绍了本次会议的具体情况，宣布大会正式开始。

道教义理学研究会会长、《道教义理》执行主编万明旭在致辞中表示，道教义理学研究会秉持“自我变革”的主动意识，以系统性思维推进道教中国化方向，助力我国哲学社会科学的繁荣与本土宗教学术话语体系的构建。

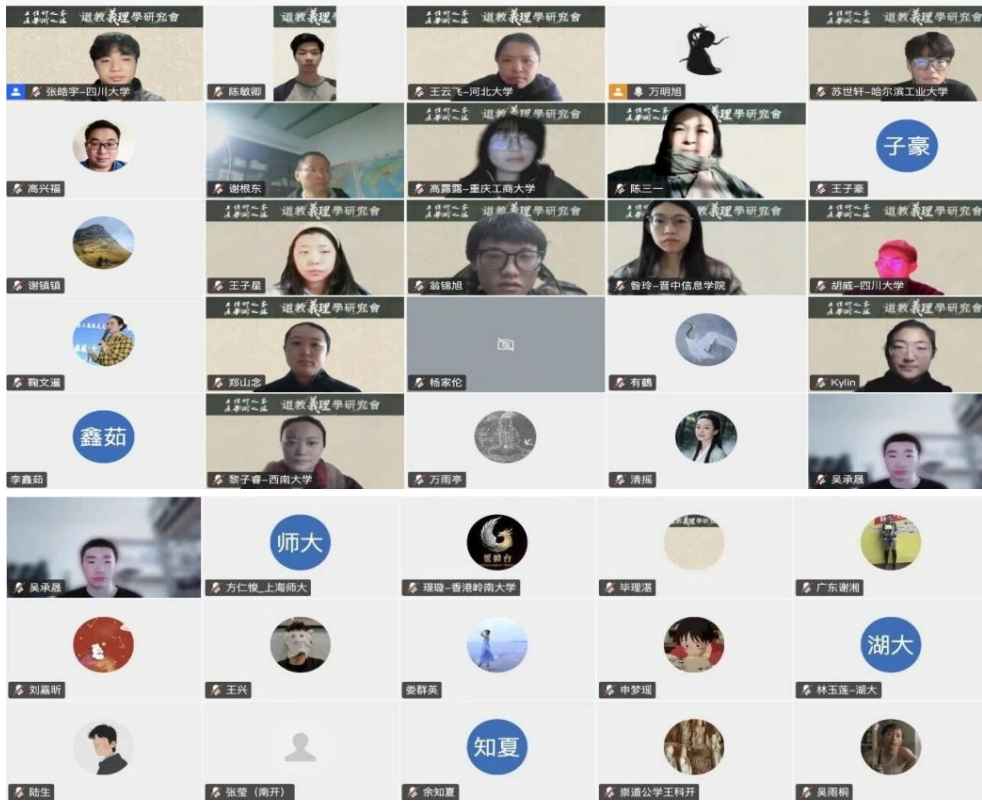
海南省道教协会副会长、《道教义理》主编陆圆清在致辞中表示，道教界人士要以系统推进道教中国化方向为引领，紧密联合党政界、宗教界、学术界三支队伍，在教义教规上作出符合时代发展的阐释。

兰溪市委统战部副部长、民宗局局长舒建先生在致辞中表示，道教作为我国本土宗教，需要系统推进道教中国化方向，联动各界传承并发扬黄大仙等文化遗产、道教教理教义，助力道教文化融入当代焕发新机。

会议期间还举行了“赤松真源、写意兰溪：道家文化书画交流展”。兰溪市文联党组成员、副主席王红军与金华市道教协会秘书长应金龙共同为本次展览揭幕。

本次展览征稿期间共收到近七十件作品，最终精选出 40 幅涵盖国画、书法、水彩、水陆画等品类的佳作集中展出。这些作品既彰显了兰溪道家文化的底蕴，更体现了兰溪市灵羊祠坚定秉持系统推进道教中国化方向的

初心与文化成果。



本次会议为期一天，来自中央党史和文献研究院、复旦大学、四川大学、河北大学、四川师范大学、陕西师范大学、中央民族大学、南开大学、云南大学、山东大学、山西师范大学、广西师范大学、华中科技大学、台州学院、上海道教学院、浙江道教学院等高校学者、硕博士生，各地道教团体的高道大德，以及社会各界人士共百余人以线上线下相结合的方式参加。

○ 致辞文稿

## 吾以此经教，永得共兴行 ——首届当代道教义理体系构建研讨会开幕式致辞

作者：陆生耀

（中国道教协会常务理事、海南省道教协会副会长）

“法不孤起，仗境方生；道不虚行，遇缘则应。”

今日，我们齐聚浙江武义福地牛头山，唐代高道叶法善天师的道场。共同迎来“之江问道·指示玄宗：首届当代道教义理体系构建研讨会”的开幕，我怀着无尽感恩之心，向诸位远道而来的各级领导、专家学者、诸山道友、法门龙象、护持善信，致以最崇高的敬意与最热忱的欢迎！

弘传三洞义理，济度世间众生，以大乘道教的精神，行慈悲善仁是道教的教义宗旨。道教自东汉张陵天师成立教团以来，始终以“以法利生”为核心旨趣，凭借一部道德经来引导人民。本次会议，作为新中国以后，第一次全权由道教界人士自主举办、发起筹划的道教义理研讨会议，承载着继往开来的历史使命。

本次会议是道教界难得一见的道教义理盛会，得到了省、市、县有关部门领导和道教界、学术界人士的鼎力支持与指导，我作为主办单位代表，请允许我再次向本次与会嘉宾表示由衷的感谢。

此次会议，以“指示玄宗”与“当代体系构建”为名。“指示玄宗”一词，出自唐代高道孟安排的《道教义枢》，他的意思就是：指出道教的宗旨。道教义理，作为道教信仰的本位学问，它不仅仅是一个信仰解释体系，更是道教徒追求“与道合真”的神圣课题。今日道教面临着巨大的时代挑战，我们必须先梳理本教义理，只有明确何谓正信正行，方能正确引导广大信教群众，继而开创人间道教的局面。是以，会议所关注的不仅仅是道教义理，更关注“当代体系构建”，即道教义理如何中国化、如何适应现代社会、如何使其学问在当代利益众生。我谨在此，向本次会议发出三方面呼吁：

第一，以党的宗教中国化方针为指南，系统推进道教中国化，以此构建当代道教义学。坚持道教信仰本位视角的同时，与学界人士的他者视角相结合，共同发展当代道教义理。

第二，要建立道教义理是道教信仰根基的共识，义理是道教的核心命脉，科仪法事、丹道修持都是以义理为根源。本次研讨会以“指示玄宗”为旨归，通过教界与学界的深度对话，明晰义理对信仰实践的指导作用。

第三，以青年群体为义理传承的生力军。文化之兴衰，系于青年之向背，青年兴则义理兴，青年研则道脉长。本次研讨会特别设立“新生代学者论坛”，为青年学者搭建义理阐释的展示平台，既鼓励以现代学术视角解读道教义理，也倡导从道教传统义学出发阐释观点。

各位学者、诸山道友：不忘初心、方得始终。张天师在鹤鸣山时受老君亲授三大法宝，葛天师在会稽山受三玄真之灵宝天书，杨羲在茅山接受上清群真的大洞玄文，等等。先贤智慧在上千年的时空里，至今仍在照亮众生的无明长夜。我们何其有幸，能参与中华人民共和国成立以来道教界所未有之殊胜事业。

《消魔经》中说：“吾以此经教，永得共兴行。”在此，我祝愿诸位学者的思想与义理宗趣契合，也祝愿诸山道友与天尊同心同行。

最后，祈愿道经师三宝之慈恩加被，本次会议能圆满成就！福生无量。

## 道教教义现代构建的困境与应对之思 ——中国道协中青年道教界人士座谈会发言

作者：万明旭

（道教义理学研究会会长）

各位吉祥，我是万明旭。非常荣幸能与诸位齐聚一堂，来汇报关于“道教教义的现代建构”的一些思考。

在进入主题之前，请允许我简要介绍一项近期的工作成果：承蒙詹石窗教授、宋崇道道长及台州学院诸位老师的厚爱与支持，我们共同创办了学术期刊《道教义理》。该刊由香港香江出版社正式发行，已取得国际刊号，首期也已顺利出版。相信在座有的道长通过我们的动态了解过。目前，期刊已与华艺线上图书馆达成合作，同时也正在与内地某知名数据库接洽。另外，我今年还在浙江召集了一场百人的“当代道教义理体系构建研讨会”，其中有道长、学者。期刊为会议固化成果，会议为期刊提供深度交流的平台。

之所以特别提及这两件事情，是因为它的办刊宗旨与本次座谈会主题高度契合。我们创办这份期刊的初心，正是期望为道教教理教义在现代语境下的阐释与建构，提供一个信仰与学术交流的平台。正如发刊词所强调：“立信仰之本，通学术之桥”。道教要在现代社会立足与传承，如果忽视对自身义理的梳理与体系化建构，我们的信仰便易流于零散的经验与模糊的感悟。

因此，要推进这项工作，我们首先必须直面一个核心问题：究竟该如何定义“教义”？包括如何定义“教理”？这个问题看似基础，却长期困

扰着道教界与学界。

当前，教界对“教义”的理解，大多数是以陈撄宁、李养正两位先生的界定方式为准：陈老会长曾将教义类比为基督宗教的“信条”，试图以结构化条文规范信仰；李养正先生则强调教理的核心是“道”，突出其超越性与不可言说性，教义是对不可言说的道进行阐释。这两种观点虽各有洞见，却未能完全契合历史上道教高道们所达成的某种共识。

若回归道教自身的历史脉络与实践语境，我们或许能得出更精准的界定：道教教理即名相解说，如顾欢所言“名相教说”；道教教义则是对道教学说加以系统性阐释的理论，一如杜光庭所说“汎举大纲”。由此，道教义理作为二者的综合，是一个从基础概念到整体思想体系的完整架构，是道教用以阐释自身宗教信仰、指导信仰实践、规范日常信仰行为准则以及外界进行思想交流的核心内容。

明确这一界定至关重要。因为“建构”的前提，在于明确“建构什么”。若对“教义”的内涵缺乏共识，每个人都依据自己的主观经验进行阐释，结果只会因为阐释混乱。这显然背离了我们的初衷。毕竟，建构的目的是让教义更清晰、更有力量，而非让它更模糊、更割裂。如果我们能够达成这个共识，才能进入到下一个问题，即：谁来建构？如何建构？这也正是我们创办《道教义理》期刊并举办“当代道教义理体系构建研讨会”的核心关切。

回望中华人民共和国成立以来的历程，道教教义研究的探索从未止步。拙文《从信仰本位出发：试述中国道教义理学的过去与现在》已有梳理。但深入审视，道教教义构建之中仍存在三个亟待破解的难题：

第一，参与主体的结构性失衡与成果脱节：在现代学术主导的知识生产中，学界成为道教研究主力，成果广获社会认可，但其往往将教义仅视为“文化现象”或“思想资源”，难以触及和传递其作为信仰核心的神圣性；而教内人士虽有深厚的信仰体验，其主动参与却明显不足，即使有所贡献，成果也往往偏向个人化的修行体悟，缺乏规范的研究方法和系统性建构能力。其后果是：教内成果难成体系、影响有限；学界成果虽具影响力，却因剥离信仰内核，无法真正转化道教信仰的诠释学。这种“教内缺学术、学界缺信仰”的情况，使二者难以形成对话，更无法合力构建起指导当代道教发展的、具有共识性的教义体系。

第二，参与主体失衡带来的更深层的问题，在于信仰立场冲突导致的阐释根基动摇。道教教义承载着“上求道果，下化众生”的神圣功用。然而，学界研究往往预设无神论立场，将教义视为纯粹的“客观研究对象”，其阐释过程本身潜在地消解着信仰的神圣性根基，这与教内将教义视为神圣指引并躬行实践的本质根本对立。缺乏信仰体验的阐释，无论多么精妙，都难以真正理解教义作为“道”之化现的生命力。因此，道教教义阐释必须立足信仰者体验，确立“教内为主、学界为辅”的定位：教界提供信仰

内核与实践智慧，学界贡献学术方法与现代表达，二者协同共建，才能够奠定坚实的阐释根基。

第三，年龄结构的代际断层。当前活跃于该领域的多为中老年群体：老年道长与学者学养深厚、德高望重，然精力所限，难担持续性系统工作；中年骨干则常被宫观管理、事务缠身，难以专注义理研究。然而，教义建构的终极目标，是为道教的未来奠基，为下一代道教徒提供清晰的信仰指引。这必然需要青年力量的深度参与。以往青年参与度低，虽有平台匮乏、经验不足等客观因素，但关键在于缺乏有效的“接力传承”机制。青年的缺席，将使教义建构缺乏“生机”。

基于这些观察，我们认为，道教教义的现代建构或许需要一套清晰的路径：首先，要明确“教义”的内涵与边界，在教内与学界形成基本共识，避免因概念模糊导致的建构偏差；第二步，确立以教内人士为主体、学界为辅助的建构团队，既保证信仰底色，又融入学术规范；第三步，构建老中青结合梯队，老年提供智慧指引，中年承担核心工作，青年参与实践探索，形成良性循环。最后，通过常态化的会议对话凝聚共识，以期刊、丛书等平台沉淀成果，让教义阐释既能扎根传统，又能回应现代社会的需求。

这正是《道教义理》期刊与“当代道教义理体系构建研讨会”所希望推动的。以上是我今日向各位汇报的内容，所言不当之处，敬请海涵。福生无量天尊。

## 新时代道教义理弘扬的核心方向与实践路径 ——中国道协中青年道教界人士座谈会发言

作者：金日成  
(道教义理学研究会秘书长)

道教的发展是建立在教理教义的不断研究发展基础之上，而义理的阐发需以三洞经典为根本。从先秦老庄始发无为清静大道，此后各门各派历代高道祖师，皆是深入经典，围绕道德体用、济世度人、性命双修、劝善导向等等教理教义的指导，重新阐释并注入当时的时代精神，形成各自的流派理念。因此，当代教理教义的发展核心：深入经藏并能创造性的阐发新时代的教理教义。即：新时代道教义理弘扬的核心方向要以“返本开新”为宗旨，在坚守三洞经典根本的基础上，实现教义思想的创造性转化与创新性发展，将传统智慧与当代社会需求深度融合。实践路径可从以下五个维度系统推进：

在此提出一些个人浅见，仅供参考：

### 1. 以院校教育为根基，构建“学修研用”一体化体系

中国道教协会明确提出“发挥道教院校在人才培养中的主阵地作用”，要求完善课程体系，坚持“学修并重”。因此道教院校除了设计合理的课程学习以外，完善“经典研读+实修实践+学术创新”课程体系。鼓励有条件的学院可创办具有学术性与实践性的校刊，鼓励师生围绕“道教义理与现代化”“经典研读”“济物利生”等各种道教类主题板块投稿，将研究成果纳入教职人员的特别考核晋升机制（不作硬性要求），建立“学术贡献—职称评定—荣誉激励”的正向循环；道教学院学生发刊（不一定是学术文章，但要原创）可以与学分、奖学金等挂钩，鼓励学生积极参与到学术研究和学术成果的转化中去，也给学生提供表现的平台。

## 2. 以文献阐释为核心，激活传统经典的当代生命力

鼓励道教人士（道教爱好者）组建跨地区、跨流派的道教经典文献研究小组，采用“一部经典、一支团队、多元成果”模式，系统开展经典注释、白话翻译与多语种译介，可以形式书稿、图像、音乐、影视多媒体（多语种推广）等各类成果。可通过“线上学术沙龙+线下专题研讨会”形式，推动《道德经》《灵宝度人经》《道教义枢》等各种道教核心典籍的深度解读，例如将“道法自然”思想与生态文明建设结合，阐释道教文化理念对可持续发展的当代价值。小组成员可对经典各自理解进行学术分享活动，可通过在线线下等多种形式分享，进而深入掌握文献整理与现代阐释能力，强化学术根基，从而提高教理教义学习研究水平。同时，鼓励各自流派梳理本门经典或宫观祖师所习经典，如茅山派聚焦“上清系列”经典的现代诠释，提取核心的教理教义，并进行新时代的解读阐释，梳理出本流派的核心教义特色，形成“流派特色+时代精神”的教义体系。

## 3. 以学术创新为驱动，深化教义阐释的理论厚度

新时代道教义理的深化阐释，需以“信仰为体、学术为用”为原则，打破教界与学界的壁垒，通过跨领域协作、平台化建设与青年力量培育，实现传统教义的学理化提升与现实化落地。以道观、道教院校为核心载体，联合高校宗教学系、社科研究机构共建“道教义理现代阐释研究平台”，构建“教界主导+学界赋能+社会参与”的协同机制。定期举办“道教义理类学术论坛”，提升教义阐释的学术说服力与现实价值，吸纳企业、公益基金会等社会力量参与，支持大型学术活动项目实施。学术论坛可大大增加学界与教界的深入交流，会后可集结形成会议刊物或者出版刊物，构建“论坛—刊物—数据库”学术成果转化链，固化研究价值，通过常态化学术活动与成果输出机制，推动教义阐释从“零散探讨”向“系统建构”升级。通过学术会议逐渐可以搭建起一个广泛的“青年道教研究者联盟”，链接高校宗教学、社会学、心理学等专业青年学者，搭建跨领域、跨地域的学术共同体。通过构建“研究平台—成果转化—人才培养”三位一体的体系，既能以严谨的学术方法深化教义的理论厚度，又能以开放的协作机制回应时代需求，最终实现“传统经典现代化阐释、抽象教义具象化落地、

本土智慧国际化传播”的目标，让道教义理成为涵养中国文化自信、促进社会和谐的重要思想资源。

#### 4. 以国际传播为延伸，提升教义阐释的话语权

依托世界道教联合会等平台，启动“道典全球译介工程”，可以翻译《道德经》《清静经》《阴符经》《太乙金华宗旨》等经典，结合“一带一路”文化交流，在海外道教组织中推广“道教与人类命运共同体”“生态和平”“养生长生”等主题阐释。吸纳具有国际视野的道门人才，让道教中青年团体可以通过道经翻译、参与国际论坛，争取教内人士自身教义阐释权和提高道教话语权。用现代国际理念阐释道经，跨文化传播来推动教义阐释的国际化表达，让中国文化自信地走向世界。

#### 5. 以制度建设为保障，完善教义发展的长效机制

各级道教组织（协会或研究所）可设立“道教中国化研究专项课题”，围绕“新时代教义体系构建”“经典现代化诠释”“宫观服务模式创新”等各种分课题方向立项，主动对接国家社科基金“宗教中国化”专项、结合地方文化发展资金及社会公益基金会，设立“道教中国化研究专项基金”，组织上进行常规制度化的支持，尽量在政策上进行扶持，并纳入常态化工作。推动省级道教协会将课题研究纳入年度考核指标，建立“课题立项—中期评估—结项验收—成果推广”的标准化流程，明确课题申报需提交“研究方案+实践转化计划”，结项验收需同时出具学术论文（或其他成果）与实践案例报告，确保“研用结合”。鼓励青年道教研究团队自主申报课题立项，青年团队的赋能机制应突出“自主性”与“创新性”。设立“青年道长自选课题”专项，允许青年团队围绕前沿方向自主申报，选题通过后给予若干启动资金，且不设硬性学术指标，鼓励探索性研究实践。积极参加研究或现代化阐释传播，形成“研究—实践—正向反馈”的良性闭环机制。通过专项课题的体系化推进，道教中国化研究将实现从“零散探索”向“系统建构”的跃升，既为教义思想注入时代活力，也为宫观实践提供科学指引。

以上就是个人的一些陋见跟大家分享，请多多指正。

## 《道教义理》期刊 2025 年度工作会议开幕致辞

作者：屈燕飞

（台州学院人文学院副院长、副教授）

大家上午好，我是台州学院的屈燕飞。首先向大家致以诚挚的歉意，作为学术主编，我目前正在匈牙利罗兰大学访学，因时差和距离的原因，未能亲临现场，只能以这样的方式参会，深表遗憾。

值此机会，我也特别感谢宋道长、陆道长，没有两位道长的鼎力支持，我们的其他工作和学术活动都无从开展。上次牛头山的会议、这次的编委座谈会，以及未来我们将要举办的诸多学术活动，都离不开两位道长以及更多教内高道大德的护持与成全。两位道长以开阔的胸襟为学界与教内搭建了对话的桥梁，这份气度和担当令人敬佩。同时，我也特别感谢万明旭道长，没有他的担当与坚守，就不会有今天的《道教义理》。这份期刊，凝聚着他的心血与道心。也特别感谢各位编委的无私付出和专业支持。

说实话，接受学术主编这一职务后，我内心始终怀有敬畏。我在学术上仍是新手，而主编这一职责意味着要对得起每一位研究者，对得起我们所热爱的道教传统。回顾这段时间，大量工作都是万明旭道长和各位编委在承担，我深感惭愧。但既然接受了这份重托，往后我定当尽己所能，争取不辜负这份责任。

当前，我们道教研究正处在关键的窗口期。对于年轻学者而言，他们面临的学术环境和现实压力更为严峻，道教义理研究本身就是一种逆风而行的勇气。今天我们在牛头山举办了第一场活动，参会者大多是年轻的硕士生、博士生。看到这么多年轻人对道教怀有真挚的热爱，我非常受触动。如果我们不能为他们搭建平台、提供帮助，我们既有愧于心，也有愧于我们对道教的研究与情怀。

不过，让我特别欣慰的是，这份期刊的领头人是一位来自咱们教内的年轻道士，一位不畏艰险、敢为人先的青年才俊。而且万明旭道长身边，还聚集了一批志同道合、甘于奉献的年轻人。我想，这种精神、这样的团队，也许比期刊本身更有价值。

最后，也期待每年有机会与宋道长、陆道长以及各位同仁线下相聚，共叙情谊。祝愿本次编委会圆满成功，祝愿《道教义理》越办越好，也祝愿我们道教研究事业薪火相传、生生不息。谢谢大家。

## 返本开新·学古用今 ——道教义理学研究会第一届一次全体会员大会致辞

作者：阎圆慈

（道教义理学研究会副会长、《道教义理》期刊名誉副主编）

各位同仁，晚上好！

今天，我们共同见证道教义理学研究会正式成立，这是道教义理研究领域的一件盛事，我谨致以最诚挚的祝贺！

探讨道教义理，从来都不只是对古老智慧的简单回溯，更是对其当代生命力的深度激发与唤醒。坚持我国宗教中国化方向，关键在于深入教义

思想的研究与阐述，这需要我们始终坚守两大核心路径：一方面，要深耕经典本源，以立体式、多维度的研究方法，复原早期道教经典的话语体系与义理逻辑，筑牢研究的学术根基；另一方面，更要立足当下实践，致力于挖掘和弘扬教义思想中契合我国国情特点、适配时代发展特征、融通中华优秀传统文化、体现社会主义核心价值观的精华内容，真正实现道教义理的创造性转化、创新性发展。

我们的研究，最终目标是服务于夯实道教健康传承的思想基础，为应对当代社会挑战、促进社会和谐稳定，贡献源自东方的智慧与方案。近年来，从道家义理当代价值的哲学探讨，到运用人工智能技术研读经典的创新尝试，道教义理研究正展现出多元融合的蓬勃生机。在此，我们诚挚鼓励海内外学者、教内外专家打破壁垒、对话合作，将道教义理置于古今中外的广阔学术视野中加以贯通阐释。

愿我们以研究会成立为契机，让这门古老学问在持续的学术交流与思想碰撞中焕发新生，推动中华优秀传统文化真正走出国门、走向世界，书写道教义理研究与传承的新篇章！

我的发言到此结束，谢谢大家！

## 在道教义理学研究会 2025（线上）年会上的开幕致辞

作者：陆生耀

（中国道教协会常务理事、海南省道教协会副会长）

尊敬的舒建局长、王红军副主席，各位同仁、各位青年学友：

大家好！

今天站在这里为年会开幕式致辞，我深感荣幸，更满怀忐忑。坦率而言，对于道教义理学这一学科的精确定义、体系建构逻辑，以及诸多基础概念的深层阐释，我自身仍有诸多欠缺与不足。但作为一名长期身处道教界的实践者，当看到在座这样一群热忱的青年学人深耕于此，我内心满是慰藉与欣喜——这份对道教义理的坚守与探索，正是我们这个传统宗教在当代焕发活力的希望所在。

从道教千年发展的历史经验来看，道教义理学的当代体系建构与深度研究，其必要性不言而喻。我们深知，任何宗教都有其核心信仰体系，既包含神灵观念、仪式传统，也涵盖修行方法、伦理准则，而支撑这一切的根基，正是其“信仰解释系统”。在基督宗教、伊斯兰教中，这份解释系统表现为神学；在中国传统文化语境里，佛教、道教、儒教则以“义理”“义学”承载此任。回望历史，道教义理曾有过辉煌的发展时期，但自明清以降，其重心逐渐转向内丹修炼、科仪法术等实践层面，义理研究

渐趋式微。及至近现代，面对社会剧变，道教未能及时完成义理体系的现代转型，仍在传统实践框架中徘徊，甚至对系统性的义理建构抱有排斥心态，这无疑埋下了隐患。

试想，若一个宗教缺失了与时俱进的信仰解释系统，剥离了义理的支撑，仅余零散的实践仪式，最终难免滑向盲目迷信，甚至可能走入错误信仰的歧途。这正是我们今天强调道教义理学研究的核心原因。习近平总书记在中央政治局关于宗教工作的集体学习中明确指出，宗教界人士要主动作为、积极变革，在教义教规上作出符合时代发展的阐释。这一要求，更为我们推进道教义理学研究指明了方向，也让这项工作的时代意义愈发凸显。关于这一点，我将在后续的主旨发言中作更详细的阐述。

看到在座的青年学友，我不禁想起民国时期的学术变革浪潮：牟宗三、徐复观等新儒家学者，正是在青年时期投身儒学名理的现代诠释，为传统文化注入了新的生命力；佛教界的太虚法师、印顺法师等先辈，也是在青年时期倡导“人间佛教”，推动佛教与时代同频。反观道教界，我们太需要这样一批深耕义理、勇于创新的青年力量。周恩来总理曾说“青年兴则国家兴”，于学术而言，更是“青年兴则学理兴”。你们的坚守与探索，正是道教义理绵延发展的关键所在。

尽管目前教内能够为青年学友提供的支持尚显不足，但我与道教界的同仁们始终怀揣热忱——我们愿以自身的实践经验为参照，为大家的研究提供力所能及的助力。此次年会采用线上线下结合的形式，在道教界实属新的尝试，过程中若有行事不周之处，还望各位海涵。在此，我也诚挚邀请各位同仁、学友，未来能莅临金华兰溪市灵羊祠的《道教义理》期刊编辑部交流互动，我们期待以开放的姿态搭建沟通桥梁，为道教义理学研究添砖加瓦。

最后，衷心感谢各位对我的信任与认可。祝愿道教义理学研究会蓬勃发展，道教义理事业在当代绽放新的光彩，更祝愿本次年会与书画展圆满成功！

谢谢大家！

○学术论坛

## 汉末道教与曹魏玄学兴起 ——兼论“老学三变”思想史意义\*

作者：王云飞

(河北大学哲学与社会学学院研究员、硕士生导师)

**摘要：**西汉至曹魏，《老子》之学经历了治国、养生、玄学三变。西汉初年，黄老学兴盛，此时黄老为政术，主治国经世。东汉中叶以降，黄老学与方仙道合流，孕育出太平道、五斗米道。汉末这两大道教教团既以《老子》为经典，又以符水、静室、义舍为制度，形成老学宗教化、社会化之浪潮。曹魏正始年间，王弼、何晏运用“崇本息末”方法论，实现老学由道教向玄学的过渡。道教与玄学在推崇《老子》、追求养生、喜好山林三方面同根共生，二者都是魏晋自然之风的重要组成部分。

**关键字：**太平道；五斗米道；玄学；王弼；老学三变

学界通常将儒释道三教并列，然道教研究最乏深入观照。汉末道教常被视为农民起义的文化背景，其哲学史意义被低估。王明先生曾提出“老学三变说”：

自西汉初至三国，老学凡三变。一、西汉初年以黄老为政术，主治国经世。二、东汉中叶以下至东汉末年，以黄老为长生之道术，主治身养性。三、三国之时，习老者既不在治国经民，亦不为治身养性，大率为虚无自然之玄论。<sup>①</sup>

本文以王明先生所云“老学三变”为线索，将汉末太平道、五斗米道置于黄老、道教、玄学发展脉络中，阐明其在汉魏思想发展中的枢纽位置。

---

\* 本文系国家社科基金项目“魏晋南北朝《论语》注残篇文献整理和研究”(21BZX063)阶段性成果。

<sup>①</sup> 王明：《〈老子河上公章句〉考》，《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第293页。

## 一、汉初治国黄老与东汉修身黄老

西汉初年，治国黄老兴盛，之后随着汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，黄老转变为修身养性之术，为东汉末年太平道、五斗米道两种道教教团的出现奠定了基础。

### 第一，西汉初治国黄老兴盛。

西汉初年，天下疲敝，经济凋残，汉高祖刘邦以无为救弊，国家治理皆本黄老清静无为之旨。文帝、景帝相继减免租赋、弛山泽之禁，国家发展臻于极盛，即“文景之治”。此阶段黄老学呈现政术化倾向。

1973年湖南长沙马王堆三号汉墓出土的《黄帝四经》是研究汉初黄老治国最直接的文献，《黄帝四经》和《老子》思想关系密切。《黄帝四经》四篇之一的《经法》是全书总论，主要论述“道”与“法”的关系，强调“道生法”和依法治国。《道原》专论“道”的本原、性质和作用，体裁类似《老子》。《黄帝四经》完美体现了道家学说由老子一派向黄老学派转变的思想脉络。

西汉初年，淮南王刘安组织编写的《淮南子》是整合先秦各家学说而发展道家思想的重要著作，主要内容仍属于黄老学，是黄老学发展至顶峰的理论总结。《淮南子》和《老子》关系密切：其“道始于虚霁”<sup>①</sup>的宇宙论，在《老子》思想基础之上，完整建构了一套宇宙论体系；其“依道废智”<sup>②</sup>的无为论，强调君主治理国家应无为而治、“动静循理”<sup>③</sup>，进一步发展了《老子》的思想。《淮南子》比汉初黄老学更进一步地从宇宙论引申出炼养身心的理论，<sup>④</sup>显现出汉初黄老学向老学发展第二个阶段东汉修身黄老过渡的特点。

西汉初黄老兴盛有重要意义：一是与民休息，经济得到恢复；二是为汉武帝礼乐、法令、财政改革奠定基础；三是首次以官方力量证明无为可治国，遂使老子进入政治殿堂，开后来道教、玄学之先河。

<sup>①</sup> “道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生气，气有汉垠。”陈广忠译注：《淮南子·天文训》，北京：中华书局，2022年，第103页。

<sup>②</sup> “是故至人之治也，掩其聪明，灭其文章，依道废智，与民同出于公。”陈广忠译注：《淮南子·原道训》，北京：中华书局，2022年，第34页。

<sup>③</sup> “人主之术，处无为之事，而行不言之教；清静而不动，一度而不摇；因循而任下，责成而不劳。……进退应时，动静循理；不为丑美好憎，不为赏罚喜怒；名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。”陈广忠译注：《淮南子·主术训》，北京：中华书局，2022年，第417页。

<sup>④</sup> 《中国哲学史》编写组：《中国哲学史》，北京：人民出版社，2021年，第199页。

## 第二，东汉修身黄老发展。

汉武帝独尊儒术后，黄老退出庙堂，与燕齐方仙道、讖纬学合流，转向治身养性。从政治层面看，汉武帝置五经博士、策贤良，以“尊王攘夷”“改制立法”为核心的儒术取代无为的黄老，黄老学失去官方讲坛，遂退出权力中枢庙堂。从地域层面看，被边缘化的黄老学者与燕齐滨海地区的方仙道（求长生、炼丹药）、讖纬学（祥瑞灾异、预言）合流，把原来治国的帝王术改造成治身养性的个人养生术。

东汉时期魏伯阳著《周易参同契》，从天地阴阳化生人的个体生命的过程，探讨如何安身养气，将《周易》的象数体系、《老子》的道论哲学与炼丹术实践三者贯通，形成一套完整的丹道理论体系，成为千古丹经鼻祖。《周易参同契》使得丹道修炼方法成为有体系、有科学基础的哲学理论，是东汉修身黄老的代表作。该书在吸纳《老子》哲学思想基础上，一举奠定了《周易》在道教中的重要地位，为《老子》《庄子》《周易》成为魏晋“三玄”奠定了基础。

## 第三，老学由第一变经世治国进入第二变修身养性，其动力不在朝堂而在滨海、巴蜀等地域巫术、方术传统。

黄老之学治国用兵、轻徭薄赋的外王之道，只在权力中心朝堂被需要；一旦汉武帝以儒学代黄老学，政治需求消失，黄老学则失去朝堂载体。燕、齐滨海地区和巴蜀之地成为黄老学求长生、炼丹等治身技术的土壤。从燕、齐滨海地区来看，此地靠近传说中的海上仙岛，方士集团活跃，巫覡传统保存完整，符咒、占验、丹药技艺成熟，民间对灾异、疾病、延年有强烈需求。从巴蜀之地来看，巴蜀徭役轻而赋税重，疫病频繁，官方医疗缺位，民众亟须廉价救赎。蜀地巫风、盐铁祭祀之风盛行，为“符水”“静室”提供现成仪式模板，黄老清静与方仙长生已在民间合流。于是，被朝堂抛弃的黄老无为理念，与两地巫术、方术传统结合，最终，老子从帝王师变成长生祖师，黄帝从圣王变成飞升神仙，学术重心由治国转向治身，出现祠祀、符咒、行气、辟谷等宗教仪式，黄老之学由此获得组织、经典与崇拜对象，形成早期道教雏形。老学遂完成第一变到第二变的过渡，过渡的动力不在中央政策，而在地域宗教需求。

## 二、汉末太平道与五斗米道

《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》记载了《老子》相关文献在汉代的流传情况。

《汉书·艺文志》记载的《老子》相关书籍主要包括以下四类解说本：《老子邻氏经传》四篇：邻氏传述《老子》之学。《老子傅氏经说》三十七篇：述老子学说，作者为傅氏。《老子徐氏经说》六篇：由临淮人徐氏

（字少季）传《老子》。刘向《说老子》四篇：刘向本人对《老子》的阐释性著作。<sup>①</sup>邻氏、傅氏、徐氏、刘向的《老子》解说文本《隋书·经籍志》不见记载。《隋书·经籍志》录有《老子道德经》二卷，题“汉文帝时，河上公注。梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷，汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，汉征士严遵注《老子》二卷，虞翻注《老子》二卷，亡。”<sup>②</sup>现存汉代《老子》相关的三部主要著作严遵《老子指归》、河上公《老子河上公章句》、张陵《老子想尔注》中的严遵注本和河上公注本已被《隋书·经籍志》记载。

经过西汉、东汉，《老子》已经深入人心。东汉末年，有系统组织、有明确经典、有理论基础和教义的原始道教太平道和五斗米道出现，并且和农民起义结合，掀起惊涛骇浪。此时的《老子》是备受推崇的道教经典。

### 第一，太平道与《太平经》。

东汉末年，政治黑暗，民生凋敝。在广大民众痛苦万状、已无生路情况下，冀州巨鹿人张角创立了太平道，约于灵帝建宁（168-172）初传道。张角以黄天为至上神，又信奉黄帝和老子，认为黄帝时的天下是太平世界，既无饥寒病灾，更无诈骗偷盗，人人自由幸福。在此基础上，张角提出了致太平理想，这也是太平道的基本教义和宗教理想。张角组建了黄巾军，以推翻黑暗的东汉反动统治为目标。中平元年（184），张角以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”为口号，自称天公将军，率领群众发动起义，即黄巾起义。黄巾军经过十个月的战斗，终因缺乏经验而失败。

太平道的经典是《太平经》，《太平经》虽托名天师降授，其理论骨架却多从《老子》化出，二者关系体现在三条主线。从宇宙论来看，《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>③</sup>被改造成道生元气，元气生太阴、太阳，太阴、太阳生四时五行，四时五行生万物。以数字“一”为道的别名，为“守一”<sup>④</sup>养神术提供经典依据。从政治上来看，《老子》清静无为被转译为致太平的社会纲领：省刑、约赋、尚德，把无为具体化为救济贫民、建立义舍、公平米价的制度设计。从养生来看，《老子》“谷神不死”<sup>⑤</sup>“复归于婴儿”<sup>⑥</sup>被引申为长生久视之法：行气、胎息、符咒、存想五脏神，皆归本于“守一”，把治国外王转成治身内王。

简言之，《太平经》用老子概念搭建宗教宇宙，把无为政治改造成救

① 《汉书·艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1729页。

② 《隋书·经籍志》，北京：中华书局，1973年，第1000页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第117页。

④ 杨寄林译注：《太平经》，北京：中华书局，2013年，第65页。

⑤ “谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。”楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第16页。

⑥ “知其雄，守其雌，为天下谿。常德不离，复归于婴儿。”楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第74页。

世之学与长生技术，成为老子学说走向道教的第一部系统经典。

## 第二，五斗米道与《老子想尔注》。

东汉末年，张角为首的太平道在北方流行，同时张陵为首的五斗米道在四川也极为兴盛。顺帝时（约 142）张陵入鹤鸣山修道，自称天师，著有《老子想尔注》<sup>①</sup>。张陵死，子张衡、孙张鲁三世传承。凡入道者纳五斗米为信米，<sup>②</sup>设二十四治取代乡里亭社。建安二十年（215）曹操西征，张鲁率户十万归降，拜镇南将军，<sup>③</sup>五斗米道遂北迁长安、洛阳，与太平道余部汇合，逐渐遍布中原，为魏晋士大夫服食、养生、清谈提供了信仰资源，奠定了魏晋南北朝道教和玄学的互动格局。

张鲁“所行的是‘政教合一’的政治。他还要求人们都学习《老子》。这表示，在张鲁所领导的政权之下，儒家的《五经》被废弃了。”<sup>④</sup>饶宗颐《老子想尔注校证》中论及天师道研读《老子》所用之课本及其次第，曾云：“初诵‘大字本’，托于尹子（即尹喜），疑即玄宗《经疏外传》之尹喜《节解》上下；次读河上《章句》及《想尔注》；又参《内解》，即所谓尹喜以内修之旨解注者。”<sup>⑤</sup>可以看出天师道非常重视《老子》，尹喜《老子节解》《老子内解》、河上公《老子河上公章句》、张陵《老子想尔注》都是研读《老子》所用之课本。

《老子想尔注》和《太平经》渊源深厚。二者都有“守一”“中和”“五行”等思想，在禁酒、顺时令、义舍、忏悔等方面都有相同点。道教原始思想，无论太平道，亦或天师道，其本质和来源皆是《老子》。

## 第三，道教对《老子》的三重读法。

道教从世界、身体、历史三个角度解读《老子》，凸显出道教思想的与众不同。

① “敦煌千佛洞旧藏卷子《想尔老子注》，为道教宝典，向未有人研究。吾师饶宗颐先生据唐玄宗、杜光庭说，定为张天师道陵所作。复为之考证，知其说多与汉代《太平经》义同符，而间有窃取河上公《注》者。于是道教原始思想之渊源与脉络，灿然大明。”（饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第102页。

② 《三国志·张鲁传》：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’，受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”《三国志·张鲁传》，北京：中华书局，1959年，第263页。

③ 《三国志·张鲁传》，北京：中华书局，1959年，第264页。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》（中卷），北京：人民出版社，1998年，第352页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第3页。

首先，从宇宙论来看，道教以“道”“气”解释天地生成，这是道教对世界的思考。《老子》“道生一”被改写成道生元气、元气生阴阳、阴阳生五行、五行生万物，把抽象的“一”具体化为可感之“气”，于是道士的吐纳、符咒就获得了同源共振的宇宙合法性——我呼吸的小气即天地的大气。

其次，从养生论来看，道教以“守一”“食气”“符水”为技术，这是道教对身体的思考。把“道生之”缩放到肉身：“守一”是让精神锁定体内“祖气”<sup>①</sup>；“食气”<sup>②</sup>是以鼻口吞吸外界清炁替代谷物；“符水”是把祖气书于纸上、溶于水中，实现气的流转。这样，《老子》的无为去欲被转变为可操作的长生之术。

最后，从末世论来看，道教以“太平”“劫运”“黄天”为历史图式，这是道教对历史的思考。把“反者道之动”推向历史：宇宙之气有周期盈缺，因此社会随之大变；旧苍天气数尽，新黄天应运起；信众只要纳米、受符、诵诫，便可在太平新纪元里得解脱。于是《老子》的“反者道之动”哲理成了改朝换代的理论依据。

此三重读法，为玄学“以无为本”提供了可转换的语义库。

### 三、曹魏正始玄学

老学发展的第三个阶段是曹魏何晏、王弼带动起来的玄学思潮。曹魏正始年间，曹爽和司马懿明争暗斗进入如火如荼的阶段，何晏附和秉政的曹爽，王弼又被何晏所提拔。何晏是正始玄学思潮的组织者和引领者，王弼在玄学思想和理论上超过何晏，是最重要的正始玄学家，影响深远。正始十年（249），司马懿发动高平陵政变，曹爽、何晏皆被杀，王弼也在此年因病而亡。何晏组织编纂有《论语集解》，王弼作有《老子注》《老子指略》《周易注》《周易略例》。

王弼注《老子》的突破性贡献，在于把宇宙生成论升格为本体论，首次为“道”找到严格哲学层面的“无”作为奠基范畴，从而完成三个方面的重大变革，一举奠定了在中国哲学史上的地位。

第一，从哲学概念来看，王弼以“无”解“道”，即“以无为本”。河上公、想尔等旧注皆把“道”具象为“气”或“太上老君”。王弼将“道”抽象为逻辑上先于万物的“无”，与《周易》“太极”、《论语》

<sup>①</sup> “天宝君者，则大洞之尊神。天宝丈人，则天宝君之祖气也。”（宋）张君房：《云笈七签》，北京：中央编译出版社，2017年，第175页。

<sup>②</sup> “为当学人初兼食服，以此屡言食物。且食气秘妙，切资断食，使谷气并绝。但能精修此法，知腾陟仙道不远耳。”（宋）张君房：《云笈七签》，北京：中央编译出版社，2017年，第705页。

“性”并列为“三玄”总纲。王弼云：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”<sup>①</sup>《晋书》记载：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为：‘天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。’”<sup>②</sup>

第二，从经注体例来看，王弼提出“得意忘言”。王弼云：“得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”<sup>③</sup>所谓“得意忘言”，指“意”重要，“言”次要，得意可忘言，正如得兔可忘蹄。语言简约，使理性辩难成为可能，成为后世义疏学模板。

第三，从方法论来看，王弼提出“崇本息末”。王弼云：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”<sup>④</sup>所谓“崇本息末”，指万物是“末”，无是“本”；治国、修身、说理皆须“举本以统末”<sup>⑤</sup>。本末之说成为魏晋玄学重要方法论，影响深远。

王弼出身望族山阳王氏，家学上承荆州学派。东汉末，中原战乱，荆州独安，刘表博求儒术，吸引关中、洛阳学者南迁，形成地域性的古文经学学派——荆州学派。汉末王粲与王凯前往荆州投奔刘表，刘表把女儿嫁予王凯，王凯生王业，王业生王弼。后王粲、王凯皆随刘琮归降曹操，遂离荆州。建安二十二年（217），王粲从征吴国，道病卒。建安二十四年（219），王粲二子因参与魏讽之乱被杀。魏文帝曹丕感念王粲，以其族兄王凯之子王业过继为嗣，延续香火。王业之子王弼通过父亲王业继承了王粲从蔡邕处获得的丰富藏书，奠定其学术基础，后成为魏晋玄学代表人物。王弼注老，重视义理，而言语简洁，同时能够借经典建立自己的理论体系，可能受到了荆州学派的影响。荆州学派和《太玄》关系密切，《太玄》的作者扬雄和严遵又是师徒关系，而严遵《老子指归》在汉代影响也较大。王弼玄学和荆州学派、严遵《老子指归》千丝万缕的关系还值得深入研究。

## 四、道教与玄学的异趣同根

老学发展第二变之汉末道教和第三变之正始玄学有同根共生关系，二者在魏晋时期交融发展。

① 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第110页。

② 《晋书·王衍传》，北京：中华书局，1974年，第1236页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第609页。

④ 同上，第198页。

⑤ 王弼云：“予欲无言，盖欲明本。举本统末，而示物于极者也。”楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第633页。

### 第一，道教和玄学都推崇《老子》。

虽然汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，但西汉、东汉《老子》的重要地位不容置疑。无论是黄老学，还是太平道、五斗米道，都奉《老子》为经典。曹魏时王弼写出玄学经典著作《老子注》《老子指略》并非偶然，而是在两汉《老子》兴盛基础上的进一步发展。王弼的《周易注》《周易略例》也是如此，《周易》在汉代时就因其卜筮之书备受欢迎，和讖纬结合后，更加广泛流行，东汉时出现了现存最早系统阐述炼丹理论的著作魏伯阳《周易参同契》。任何一种新思想的兴起都非偶然，都是经过了长期量变积累而产生的质变。《太平经》《周易参同契》《老子想尔注》是汉代道教信仰和道教理论的标志，王弼重视的《周易》和《老子》在汉代就已经借助道教广泛流行，深深占据人心。

### 第二，道教和玄学都注重养生。

东汉末年的太平道与五斗米道，虽以救世与布道起家，却把养生写进了教义核心。太平道、五斗米道之所以能在瘟疫横行、战乱频仍的东汉末年迅速聚合百万徒众，关键在于它们把养生从个人保命提升为宗教救赎：“生”是信仰目标，“医”是传教工具，“气”是修炼核心，“德”是延寿手段。符水、思过、炼气、修德四位一体，构成中国最早的大众化养生体系，也奠定了后世道教养生的基本框架。

玄学家中，何晏喜好服食，重养生，历史上有何晏服食五食散的记载。阮籍、嵇康为代表的竹林七贤，常集于竹林饮酒、服食、弹琴。嵇康既酷爱玄学，又追求养生、成仙，写有《养生论》。据《世说新语·文学》记载：“王丞相过江左，止道《声无哀乐》《养生》《言尽意》三理而已。”<sup>①</sup> 养生问题是玄学的主要问题之一。这些都体现了魏晋时期玄学和道教的交融发展。

### 第三，道教和玄学都亲近自然。

道教和山天然的有密切关系。五斗米道创始人张道陵在鹤鸣山传道，燕齐之地的太平道创始人张角在凌霄山传道，凌霄山是太平道的发源地，黄巾军的大本营。道观常建于山上，道教徒追求长生不老、成仙，“仙”字即人和山的结合。山是沟通天和人的媒介，山高耸入云，身处山上，周围烟云缭绕，像是置身天界。山中有无尽的植物，可以作为养生的药食来源。

玄学和隐逸密切相关。玄学的主要议题是山林和庙堂的关系问题，也即自然和名教的关系问题，玄学中最重要概念是自然。玄学发展至顶峰的著作郭象《庄子注》核心主旨是“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”<sup>②</sup>。庙堂对应儒家，山林对应道家、道教、佛教。中国的士人在

<sup>①</sup> 余嘉锡：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，1983年，第249页。

<sup>②</sup>（清）郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第28页。

两个场所往来切换，时而入仕进庙堂，时而出仕进山林。山林和庙堂时有结合，统治者也会进山求贤，山中也可有“宰相”。场所的改变，相应的也有哲学理论的改变。当然，魏晋南北朝隐逸兴盛和战乱频繁的社会时代背景有关，社会的战乱、生死无常都加速了人们走向山林。山林隐逸又进一步催生了山水诗、山水画，此时人们眼中的山水不再是简单的山水，而是道的显现。

### 小结

关于玄学和道教的关系，南怀瑾先生曾说：

大凡言中国学术思想或哲学史者，对魏、晋人的“清谈”与“玄学”，皆列为中国文化演变的主题。关于“玄谈”兴起的背景，多数认为由于政治环境与思想风气所形成，大都忽略两汉、魏、晋以来朝野社会，倾向求仙的风气，与神仙道士等解释“三玄”之学，如《周易》《老子》《庄子》的丹经思想。能知此者又不通于儒家的俗学，明于彼者又不识道家的丹诀，故不两舍而不言，就偏彼而重此。倘若更能了解汉末、魏、晋以来神仙道士的思想，久已占据人心，且具有莫大的潜力，那对于魏晋“玄谈”兴起的原因，就可了如指掌了。<sup>①</sup>

概而言之，汉末道教并非玄学反题，而是其前提。老学三变显示：每一次话语转换，皆先经宗教、社会之沉淀，再完成哲学、个体之升腾。厘清此谱系，既可补道教研究之薄弱，亦可为玄学突现提供长时段解释。

<sup>①</sup> 南怀瑾：《中国道教发展史略》，上海：复旦大学出版社，2019年，第28页。

## 论陆西星《庄子副墨》的思想特色

作者：蔡小柳  
(江苏商贸职业学院副教授)

**摘要：**陆西星作为明代道教内丹派的重要代表人物，其《庄子副墨》是道家思想研究的重要典籍。《庄子副墨》以独特的阐释视角与思想建构，对《庄子》思想进行了系统性梳理与创新性解读。在《庄子副墨》中，陆西星通过文本比对与义理剖析，明确提出《庄子》是《老子》的注疏，厘清了老庄思想的传承脉络；深入挖掘《庄子》思想内核，指出“无为”是《庄子》学说的理论根本，构建了以“无为”为核心的思想阐释体系；创新性地引入佛教义理，将《庄子》与佛经相类比，提出《庄子》之于古代中国犹如佛经之于古代印度，通过佛道互释实现了两家思想的贯通。陆西星《庄子副墨》的这些思想特色，不仅丰富了《庄子》阐释的维度，更推动了明代佛道融合的思想潮流，为后世研究道家思想与宗教融合提供了重要参考。从“老庄关系梳理”“无为思想阐释”“佛道互释创新”三个维度系统剖析《庄子副墨》的思想特色，揭示其在道家思想发展史上的独特价值。

**关键词：**陆西星；；老子；无为；佛道关系

明代中后期，思想界呈现出“三教合一”的融合趋势，道教内丹学兴起，学者们对先秦道家典籍的阐释也逐渐突破传统注疏范式，开始融入宗教修行与跨学派思想。陆西星（1520-1606，一说1520-1601），字长庚，号潜虚子，又号方壶外史，明南直隶兴化县（今江苏省兴化市）人，明代道教内丹东派的创始人。陆西星聪颖有逸才，早年即有名于乡里，然九试不第，“弃儒服而就黄冠”遂由儒入道，著书立说，阐发老庄之道，被后世尊为道教内丹东派之祖。陆西星著述颇丰，传世之作有《老子玄览》《庄子副墨》《玄肤论》等，另据张政烺、柳存仁等学者考证《封神演义》亦为陆西星所作。他是明代学术水平一流的道家重要代表，堪称道家一代宗师，故其注《庄子》，较前人更为明晰，能够去芜存菁，多发先贤所未发，对世人理解道家思想大有裨益。《庄子副墨》又名《南华经副墨》《南华真经副墨》，“副墨”一词出自《庄子·大宗师》，意思是说，文字是“道”之副贰。陆西星用这个词给自己的书命名，正表示是希望自己的著作能成为《庄子》的副贰，引领人们去体悟《庄子》的真谛。前人誉此书“注释一出，前无古人”<sup>①</sup>，陆子律说：“自先生注出，而诸家注可尽废矣。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第1页。

陆西星以其深厚的道家学养与内丹修行体验，撰写《庄子副墨》一书，对《庄子》进行了全新解读。《庄子副墨》不同于郭象《庄子注》的玄学化阐释，也区别于成玄英《庄子疏》的道教化倾向，而是以“回归老庄本义”为出发点，结合内丹理论与佛教义理，构建了兼具哲学深度与宗教实践价值的阐释体系。从义理研究角度来看，对《庄子副墨》现有研究多聚焦于陆西星的内丹思想或《庄子副墨》的文献价值，对其思想特色的系统性剖析较为薄弱。通过梳理《庄子副墨》中关于老庄关系、无为思想、佛道互释的核心观点，可填补陆西星思想研究的空白，丰富明代道家思想阐释史的研究。从现实意义来看，陆西星对“无为”思想的现代解读、对跨学派思想融合的探索，可为当代道家处理传统文化传承与创新、不同思想体系对话等问题提供历史借鉴。

## 一、厘清《庄》《老》关系，指出《庄》为《老》之注疏

在陆西星之前，对《老子》与《庄子》的关系多持“同源而异流”的模糊认知，郭象、成玄英等注家虽认可二者思想的关联性，但未明确界定其传承脉络。陆西星在《庄子副墨》中，通过文本比对、义理溯源与实践印证，系统论证了“《庄子》是《老子》注疏”的观点，厘清了老庄思想的传承关系，为道家思想体系的建构提供了新的理论依据。

### （一）文本比对：《庄子》对《老子》的文句呼应

陆西星认为，《庄子》的文句与《老子》存在直接的继承关系，《庄子》通过阐释、延伸《老子》的核心概念与命题，形成了系统的思想体系。

陆西星认为庄子《南华经》是老子《道德经》的注疏。他说：“《南华经》分明是《道德经》注疏。”<sup>①</sup>这就指明了《南华经》和《道德经》的关系。“欲读《南华》，先须读《道德经》，大要识其立言宗旨。”<sup>②</sup>陆西星指出：“《南华经》还是一等战国文字，为气习所使，纵横跌宕，奇气逼人，却非他自立一等主意，如公孙龙、惠子之说，读者但见其资口横说，以为澆養无当，却不知一字一义祖述《道德》，正如公孙大娘舞剑，左有挥霍，皆合草书。”<sup>③</sup>《南华经》篇数比《道德经》多，文字更是远远多于《道德经》，而且《南华经》的语言风格也和《道德经》有很明显

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第5页。

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第8页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第8页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第8页。

的不同。这就会让一些人把《南华经》与《道德经》割裂开来。但其实这些都是表象，正如同公孙大娘舞剑深合书法之妙，《南华经》“一字一义”都是源于《道德经》。陆西星举例说：“《道德》言为道者，豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻。逍遥游却如此放旷闲适，盖老子是说心小，庄子是说心空。心小是工夫，心空是体段。”<sup>①</sup>此是对应老子《道德经》所说：“豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻。”<sup>②</sup>陆西星又举例说：“逍遥游说生物之以息相吹，生物即造物，但换得字新。以息相吹，分明是自老子天地之间，其犹橐籥乎化来。”<sup>③</sup>此是对应老子《道德经》所说：“天地之间，其犹橐籥乎？”<sup>④</sup>所以陆西星指出：“熟于《道德》者，始可以读《南华》。”<sup>⑤</sup>他说：“老子云，复归于婴儿，复归于无极，复归于朴，盖谓是也。而孟子之书亦云：大人者，不失其赤子之心。三教圣贤，同一宗旨。庄子《南华》三十二篇，篇篇皆以自然为宗，以复归于朴为主，盖所以羽翼道德之经旨。”<sup>⑥</sup>陆西星注意到，《庄子》对《老子》的文句呼应并非简单重复，而是在继承基础上的创新。在陆西星看来，《庄子》通过补充细节、拓展场景，使《老子》的抽象社会理想变得具体可感，这种“补注”式的阐释，正是注疏文本的典型特征。

## （二）义理溯源：《庄子》对《老子》核心思想的深化

相比文句层面的呼应，陆西星更注重从义理层面追溯《庄子》对《老子》的继承与深化，认为《庄子》的核心思想（如无为、虚静、不争）均源于《老子》，并通过哲学思辨与寓言故事，使《老子》的思想更具系统性与说服力。

陆西星认为《道德经》是《南华经》的本源。他在《庄子副墨》中多次明确指出《南华经》与《道德经》的关系，庄子之说根源于老子之说。他指出：“之人也，之德也，所过者化，所存者神，举一世而甄陶之，所谓我无为而民自治，我无欲而民自朴，我好静而民自正者，故曰：旁礴万物以为一世蕲乎乱。”<sup>⑦</sup>此是对应老子《道德经》所说：“故圣人云：‘我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第9页。

<sup>②</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第6页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第9页。

<sup>④</sup>王泽：《老子释评》，西安：三秦出版社，2012年，第10页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第9页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第94页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第7页。

自朴。’”<sup>①</sup>陆西星又指出：“夫知有大小。见有浅深，物论之所由以不齐也。小知间间，日以心斗，主司是非，意见起而道益亏矣。不知彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？所以至人悯其死心，灰其胜心，解其斗心。为是不用，而照之以天，教之以因是，语之以滑疑。欲其泯物我、忘是非，和之以天倪，休之以天均，因之以曼衍，嗒然如南郭子綦之丧我。犹然如庄周之蝶化，然后与物浑化，而逍遥之游可遂也。此等议论见识，盖自老子玄同上来。”<sup>②</sup>此是对应老子《道德经》所说：“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”<sup>③</sup>陆西星又说：“故曰：彼出于是，是亦因彼。……而老子所谓德善、德信，亦不外此。”<sup>④</sup>此是对应老子《道德经》所说：“圣人无常心，以百姓心为心，善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”<sup>⑤</sup>老子以“德善”“德信”论“道”的为中不偏不倚，体现了老子对“道”的高深加以阐释，提醒人们修“道”的本质。陆西星在写到“有成与亏……此之谓以明”这一段时指出：“此章正好与老子光而不耀，廉而不刿同看。熟老子者，方可以看庄子。”<sup>⑥</sup>他又指出：“夫人有名则可称谓，大道无名者也，故曰：大道不称。大辩不辩者。胸中了了，见得理透，自无言说。大仁者，不以煦煦为仁。大廉者，不以嗷嗷自满。大勇者，不害于人。此等说话，皆自老子上理会得来”<sup>⑦</sup>他说：“众人役役，圣人愚菴，此道情上事也。菴，浑沌之貌。即老子所谓众人昭昭，我独若昏，众人察察，我独闷闷，众人皆有以，我独顽似鄙之意。”<sup>⑧</sup>除了明确指出的之外，陆西星在《庄子副墨》很多篇章中也间接地体现了《南华经》与《道德经》的关系，庄子之说实本自老子之说。他说：“旦暮得此之此，非彼无我之彼，怒者其谁之谁，皆是这个，禅家谓之真主人，道家谓之元神，大要认得。”<sup>⑨</sup>而《道德经》中说：“以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”<sup>⑩</sup>他又说：“道者，自然而然。”<sup>⑪</sup>而《道德经》中说：

<sup>①</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第15页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第10-11页。

<sup>③</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第15页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第18页。

<sup>⑤</sup>王泽：《老子释评》，西安：三秦出版社，2012年，第91页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第24页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第27页。

<sup>⑧</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第31页。

<sup>⑨</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第15页。

<sup>⑩</sup>（春秋）老子：《道德经新解全译本》，北京：民主与建设出版社，第200页。

<sup>⑪</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第21页。

“道法自然。”<sup>①</sup>他还说：“盖推到未始有始也者，则定无所容吾知处。而藏其知于不知，则是复归于婴儿，复归于无极，复归于太朴了。”<sup>②</sup>而《道德经》中说：“为天下豁，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”<sup>③</sup>他还说：“芑，浑沌之貌。即老子所谓众人昭昭，我独若昏，众人察察，我独闷闷，众人皆有以，我独顽似鄙之意。”<sup>④</sup>他又说：“以人助天者，即老子所谓狭其所居，厌其所生，求益于有生之外者，真人只知养其自然而已矣。”<sup>⑤</sup>他又说：“气母二字，本老子天下有始以为天下母。袭，取而有之之义。袭气母，即老子所谓守母、食母。”<sup>⑥</sup>他指出：“不为仁，不为义，即老子所谓生而不有，为而不恃，长而不宰之义。”<sup>⑦</sup>他还指出：“此段所言仁义礼乐聪明智慧，对大道而言，皆属支离窍凿，把作不好字面看，承老子云绝圣弃知，绝仁弃义，意盖如此。读庄老者，当具别眼，不得以吾儒见解例之。”<sup>⑧</sup>

### （三）实践印证：内丹视角下的老庄思想统一

作为道教内丹派学者，陆西星对老庄关系的解读还融入了内丹修行的实践视角，认为《老子》与《庄子》的思想在内丹修行中高度统一，《庄子》的阐释为《老子》的修行理论提供了实践路径，进一步印证了“《庄子》是《老子》注疏”的观点。

陆西星认为《南华经》发展了《道德经》的思想。他在《庄子副墨·虚字集·内篇齐物论第二》开头就指出：“此等议论见识，盖自老子玄同上得来。”<sup>⑨</sup>他又指出庄子的《养生主》发扬老子之意，“主”有“要领”之意，“养生主”就是养生的要领。“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。”<sup>⑩</sup>这实质上是在告诉人们，不要过分地追求身外之物，不然不但难以如愿以偿，而且会摧残身心健康，应该清静无为，顺其自然。陆西星针对庄子《应帝王》指出：“老子云：王法天，天法道，道法自然。此篇以应帝王名者，言帝王之治天下。其与

<sup>①</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第82页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第28页。

<sup>③</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第92页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第31页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第71页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第77页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第86页。

<sup>⑧</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第86页。

<sup>⑨</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第11页。

<sup>⑩</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第35页。

道相应如此。”<sup>①</sup>陆西星又指出：“老子有言：天下大患，为吾有身。故人间世以全生免患为贵。虽然，游于羿之彀中而不中，亦有命焉。君子知其有命，一切委之自然，而不以死生利害易乎其念。”<sup>②</sup>此是对应老子《道德经》所说：“何谓‘贵大患若身’？吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下者，可以寄天下；爱以身为天下者，可以托天下。”<sup>③</sup>他又说：“故庄子曰：非吾所谓无情也，谓不以好恶内伤其身，常因其自然而不益生之谓也。益生二字，本于老子益生曰祥，谓裨益于所生之外，而以人为参之也。”<sup>④</sup>此是对应老子《道德经》所说：“知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”<sup>⑤</sup>保持和谐就能发展壮大，就能长治久，掌握“和谐”就是掌握了事物发展的正常态势。老子用婴儿的状态来说明最完美的人性，即“朴”的人性。陆西星又指出说：“道者，自然而已，乃天所为，故老子云：天法道，道法自然。知天之所为之自然也，而不以人为参之，斯得谓知之盛矣。”<sup>⑥</sup>他又说：“机者，发动所由。凡人形生神发，皆属天机。得所养者，自是沉机不露，湛乎若渊，老子所谓微妙玄通，深不可测，符验若此。”<sup>⑦</sup>他还指出：“出，出世也。入，返造化也。二字本老子出生入死。”<sup>⑧</sup>他还说：“以人助天者，即老子所谓狭其所居，厌其所生，求益于有生之外者，真人只知养其自然而已矣。”<sup>⑨</sup>他解释道：“老子曰：恍兮忽，其中有物。杳兮冥，其中有精。其情甚真，其中有信。此数语者，千古论道之闳密藏也。庄子之学得之老子，直下便说有情有信。”<sup>⑩</sup>陆西星认为，《老子》阐明了“道”的本体地位，而《庄子》则描绘了“得道者”的逍遥境界，二者在内丹修行中形成“体用统一”的关系，《庄子》的阐释使《老子》的“道论”从本体论延伸至境界论，完成了老庄思想的实践统

## 二、揭示《庄子》思想理论基础是“无为”

“无为”是道家思想的核心概念，陆西星在《庄子副墨》中，通过对

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第87页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第57页。

<sup>③</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第5页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第67页。

<sup>⑤</sup>（春秋）老子著，张震点校：《老子》，长沙：岳麓书社，2006年，第15页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第68页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第70-71页。

<sup>⑧</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第71页。

<sup>⑨</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第71页。

<sup>⑩</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第76页。

《庄子》各篇的系统注解，深入挖掘“无为”思想的内涵、实现路径与现实价值，明确指出“无为”是《庄子》学说的理论根本。他认为，《庄子》的“道论”“修养论”“处世论”“社会理想”均以“无为”为核心展开，“无为”不仅是《庄子》思想的逻辑起点，更是其最终归宿，这一观点打破了前代注家对《庄子》“无为”思想的片面解读，构建了系统的《庄子》“无为”思想阐释体系。

### （一）“无为”的内涵：顺应自然与不妄为的统一

陆西星认为，《庄子》中的“无为”并非“无所作为”，而是“顺应自然规律、不妄为、不强求”的统一，其核心是“以自然为宗，以妄为为戒”。

陆西星说：“（《庄子》）其说建之以常无有，而出为于不为，以破天下之贪执者。”<sup>①</sup>这就指明了《庄子副墨》理论体系建构的特色，根基在“常无有”，表现在“出为于不为”，目的是“破天下之贪执者”。陆西星又说：“故曰，上德为之而无以为。失道而后德。失德而后仁，仁可为也，义可亏也，见素抱朴，少思寡欲，淡寞而天下治矣。且夫天下不可为也，将欲取天下而为之，吾知其不得已。若乃虚静恬淡、寂寞无为，则其于道也，几乎！”<sup>②</sup>《庄子副墨》八卷，每卷的题名依次是“虚”“静”“恬”“淡”“寂”“寞”“无”“为”，正与“若乃虚静恬淡、寂寞无为，则其于道也，几乎”相呼应。陆西星还特别区分了“无为”与“有为”的界限，他认为，《庄子》批判的“有为”，是脱离自然规律、追求个人虚名的行为；而倡导的“无为”，则是顺应自然、不掺杂私欲的行为，二者的根本区别在于是否“以自然为宗”。

### （二）“无为”的现实价值：个人修养、处世之道与社会理想的统一

陆西星认为，《庄子》的“无为”思想并非脱离现实的哲学空谈，而是贯穿于“个人修养、处世之道、社会理想”的完整体系，具有重要的现实价值——对个人而言，“无为”是实现身心和谐的修养方法；对社会而言，“无为”是实现长治久安的治理原则；对人生而言，“无为”是实现逍遥境界的根本途径。

陆西星认为《庄子》对世界本源的认识是“无”，也就是“道”。他

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第2页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第2页。

说：“无何有之乡，广莫之野，寂寞虚旷之地，喻道之本乡也。”<sup>①</sup>“无何有之乡，广莫之野”，亦即庄子所谓的物我两忘境界。陆西星在《庄子副墨·虚字集·内篇逍遥游第一》篇末说：“枇糠铸尧舜，诂以天下为？”<sup>②</sup>庄子像老子那样强调“道”的自本自根，并进一步阐述了老子“无为”的思想，庄子认为世界的本源是“无”，也就是“道”，万物浑一，无所谓区别和不同，世界的一切变化都是出于自然，人为的因素是外在的、附加的。陆西星在《庄子副墨·静字集·内篇大宗师第六》中说：“到此方说出，大宗师者，道也。夫有物混成，先天地生，圣人不得已而强名之曰道，无形也，无为也，而却有情有信者何？”<sup>③</sup>他又说：“神鬼神帝，生天生地，然后说到个有有也者。此在吾儒，则周子所谓无极是也。”<sup>④</sup>他指出：“先天地生而不为久，长于上古而不为老，总上四句，极赞道之为物。”<sup>⑤</sup>他又说：“人自未始有始以来，故以无为为首。从无入有，是故有有也者，故以生为脊。造化息我以死，故以死为尻。尻，尾也。有能知死生存亡首尾一体，则无悦生恶死之意矣。”<sup>⑥</sup>他还说：“今则无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也，顺其自然，更无意必。”<sup>⑦</sup>他指出：“庄子篇篇主意只论死生，孰知人生处世。只为悦生恶死，作出多少有为之法，念念相续，以至役溺烦恼苦海，不能自脱。故此重重发出死生一条道理，欲人猛将此个悦生恶死念头一刀斩断，直下安时处顺，听其自然，便可以还造化。识此窍者，三十二篇庄子尽可置之空虚无用之地，不消山野为添注脚矣。”<sup>⑧</sup>他又说：“相与于无相与，言无心也。相为于无相为，言无为也。”<sup>⑨</sup>他还说：“返其真，谓还造化。言汝已返其真，则无心矣，无为矣，而我犹为人，则尚不免于有身有患也。”<sup>⑩</sup>他指出：“故忘其肝胆，遗其耳目，反覆终始，不知端倪，芒然彷徨乎尘垢之外而不知身世之何有，逍遥乎无为之业而一任来去之自然，又恶能愤愤焉以强世之礼而观示众人之耳目乎哉？”<sup>⑪</sup>陆西星总结说：“彼天所为，莫知其然。”<sup>⑫</sup>他又说：“彼

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第9页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第10页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第76页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第76页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第76页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第79页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第78页。

<sup>⑧</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第80页。

<sup>⑨</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第81页。

<sup>⑩</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第82页。

<sup>⑪</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第82页。

<sup>⑫</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第87页。

天谁子？曰大宗师。有情有信，无形无为。”<sup>①</sup>

### （三）“无为”的实现路径：心斋、坐忘与顺应物性

陆西星认为，《庄子》不仅阐明了“无为”的内涵，更设计了“无为”的实现路径，核心包括“内心修养”（心斋、坐忘）与“外在实践”（顺应物性）两个层面，二者相互配合，共同实现“无为”的目标。

陆西星认为《庄子》处世的要诀是“无为”。他说：“各不相非。我何为者？”<sup>②</sup>“我何为者”，既是要清静无为，顺其自然。他又说：“为是不用，而寓诸庸。”<sup>③</sup>“为是不用”，“不用”即是不为，也就是无为。全生保命是庄子思想的重要内容，既不为善，也不为恶，取法无为，就可以全生保命。不为善恶，以中立为常，虽是无为、保身之道，但还不是彻底的“无为”。彻底的“无为”，应该是绝弃求名的心思、策谋的智慧，绝弃专断和智巧的行为，无事无知无欲，那才是彻底的无为。只有这样，才能与“道”为一体，而游心于“无何有之乡”，完全任天，无意于得失荣辱，才能胜物而不被外物所伤。陆西星说：“学道者只宜虚静恬淡，寂寞无为，常使一念不起，万缘皆空，如是安养主人，许有进步。”<sup>④</sup>“寂寞无为”才能对生死、成败、得失、祸福、荣辱等淡然处之，才能大彻大悟，领悟“道”的无穷奥妙，才能超乎时空的限制，而进入不生不死、不朽永存、与大道为一、与天地万物为一体的奇妙境界。这样就可以摆脱人世间的束缚，而得到最大的自由。陆西星说：“夫道非绝俗也，德非遁世也，夷明养晦，和光同尘，世出世法，莫不由此。夫至人无为而无不为，尚矣！圣人则为之而无以为，故以仲尼、伯玉为之折中。”<sup>⑤</sup>他又说：“夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，有而为之，信不可也，故以心斋进回。心斋者，无二尔心，无杂尔念，勿以耳听而以心听，勿以心听而以气听。”<sup>⑥</sup>“虚”，就是“心斋”，心能虚，“道”就能体悟，这是对老子。为“致虚守静”“涤除玄览”的发挥。他又说：“庄子之意，只在个无为自然，以不治治天下，其旨大率本之老子。”<sup>⑦</sup>他还指出：“夫明王者，有盖天下之功而似不自己，有贷万物之化而民弗恃，有高天下万世之名而人莫可举，常使民皞皞自喜而不知谁之所为，盖立乎不可测识之地，

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第87页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第34页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第34页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第36页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第41页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第45页。

<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第89页。

而游于无何有之乡者也。不测、无有，只是个无为自然，与老子生而弗有，为而不恃，长而不宰之意同。”<sup>①</sup>他说：“无为名尸，尸之言，主也，名者实之宾，实者名之主，不为名主，则不特无近名之心，而所以致名之实者亦遣而无有，此便是名实不入之意。无为谋府，府之言，聚也。吾儒只说得个集众思、广忠益，大道却说自然而然、何思何虑，故不为谋府。无为事任，任者，有心担当之谓。无为知主，知即主也，为知主则任事矣。大道长而不宰，故不为知主。此四无为字，是教人禁止之意。体尽无穷而游无朕者，人有为则有穷，无为则何穷之有？故体道则尽于无穷，而游心则入于无有。无朕，即无有也，无有即未始有始也者。”<sup>②</sup>陆西星总结说：“无为自然，以应帝王。”<sup>③</sup>

### 三、使用以佛经来注解《庄子》贯通佛道两家

明代中后期，“三教合一”思想成为社会重要思想，陆西星在《庄子副墨》中，创新性地引入佛教义理，提出“《庄子》之于古代中国犹如佛经之于古代印度”的观点，通过佛道互释的方式，既阐明了《庄子》在中国思想史上的重要地位，又实现了佛道两家思想的融会贯通。他的这一尝试，打破了传统注家“固守道家”的局限，为《庄子》阐释注入了新的活力，也推动了佛道交流融合的思想潮流。

#### （一）《庄子》与佛经的地位类比：文化核心典籍的共性

陆西星认为，《庄子》在中国古代文化中的地位，与佛经在古代印度文化中的地位完全相当。二者都是各自文化圈的核心典籍，都承担着重要的使命。

陆西星充分肯定《庄子》的重要地位，指出：“故予尝谓，震旦之有《南华》，竺西之贝典也。”<sup>④</sup>震旦，是古代印度对中国的一种称呼，音译自梵文的“Ci^na”。《南华》即《庄子》。中国称古代印度为天竺，“贝典”即佛经。从文化起源维度，陆西星指出，佛经与《庄子》均诞生于古代“社会动荡、思想多元”的时代，都是对“人生痛苦、社会矛盾”的反思与回应。他认为，佛经因印度列国纷争、民众苦难而产生，旨在引导民众摆脱“生老病死”的痛苦；《庄子》因中国战国动荡、礼崩乐坏而产生，

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第90页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第92-93页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第95页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第2页。

旨在引导民众摆脱“世事无常”的焦虑，二者的起源背景相似，使命相通，均是乱世中的“精神救赎典籍”。从思想内涵维度，陆西星指出，佛经的“真空”“无我”思想与《庄子》的“自然”“无己”思想本质相通，都是对“宇宙真理”与“人生境界”的阐释。他认为，《庄子》的“无己”（破除自我执着）与佛经的“无我”（破除自我与事物的执着），本质都是“破除执着，达到超越境界”，二者的思想内涵高度契合，均是对宇宙真理的深刻阐释。

## （二）佛道融合的创新意义：突破教派局限，丰富思想内涵

陆西星以佛经注解《庄子》的尝试，具有重要的创新意义。它突破了传统注家“固守道家”的学派局限，实现了佛道两家思想的交流融合，不仅丰富了《庄子》思想的内涵，也为佛道融合提供了新的理论路径。

陆西星指出《庄子》之于古代中国犹如佛经之于古代印度，他说：“贝典专谭实相，而此则兼之命宗，盖妙窍同玄，实大乘之秘旨。学二氏者，乌可以不读《南华》？”<sup>①</sup>他还说：“星款启寡闻，素无前识，而二氏之学，载之末年，颇窥堂奥，乃复添注是经，补救偏弊，以匡昔贤之不逮，名之副墨，相与二家之诰，参订异同，而一二同志金谓发所未发，勉令卒業。”<sup>②</sup>“二氏之学”即指佛、道两家。陆西星在《庄子副墨·虚字集·内篇逍遥游第一》“文评”说：“意中生意，言外立言。”<sup>③</sup>此正合佛家“教外别传”之意。陆西星指出：“他日又来，神巫立尚未定，自失而走，盖壶子示之以未始出吾宗。宗，即禅家所谓本性，道家所谓元神。未始出吾宗，即所谓未始有始也者。”<sup>④</sup>他又说：“吾自未始有始以来所受以生之理，本来无有，今既无有，却是尽其所受于天者，虽名有得，实无所得，故无见得。见，犹见在之见。佛说我于燃灯佛所，于法实无所得，意盖如此。”<sup>⑤</sup>他还说：“庄子《南华》三十二篇，篇篇皆以自然为宗，以复归于朴为主，盖所以羽翼道德之经旨。其书有玄学，亦有禅学，有世法，亦有出世法，大抵一意贯串，所谓天德王道，皆从此出。”<sup>⑥</sup>从佛道融合的角度看，陆西星的尝试为两家思想的对话提供了新的路径。他不是简单地“以道解佛”或“以佛解道”，而是通过“概念互释”的方式，寻找佛道两家的共同本质，实现“你中有我，我中有你”的融合。例如，他将《庄

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第2页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，前言第3页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第10页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第92页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第93页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第94页。

子》的“道”与佛经的“真如”统一为“宇宙本体”，将“无为”与“无作”统一为“实践原则”，将“逍遥”与“涅槃”统一为“精神境界”，这种统一不是“削足适履”，而是基于两家思想的共性，实现了“求同存异”的融合。这种路径避免了“学派对立”的局限，为后世佛道融合提供了重要参考。陆西星还特别强调，佛道融合的本质是“求同存异，互补共进”，而非“取代或否定某一家”。这为“三教合一”思想的发展提供了重要理论支撑。

### （三）以佛经注解《庄子》：佛道概念的互释与融合

陆西星不仅类比《庄子》与佛经的地位，更通过“概念互释”的方式，用佛经的义理注解《庄子》的思想，实现佛道两家概念的融合。他认为，佛道两家的核心概念（如《庄子》的“道”与佛经的“真如”《庄子》的“无为”与佛经的“无作”《庄子》的“逍遥”与佛经的“涅槃”）本质相通，通过互释可深化对《庄子》思想的理解。

陆西星别开生面，以佛经来注解《庄子》贯通佛道两家。陆西星在《庄子副墨》中大量使用佛教用语解释《庄子》。他说：“知者明得本来原无是非，大道原无物我，但因人己对立，互生意见而起。既有我相，则见天下何物非彼，何物非是？”<sup>①</sup>“我相”乃是佛家之常用语，凡是可以证“我”存在的任何境界，都是我相。他又说：“其在释氏，则所谓随顺不二，实无净之要旨。”<sup>②</sup>他还说：“尝观古之达人，皆以还于造化为大解脱、大了当，故佛氏以涅槃为至乐，其言曰：生灭灭已，寂灭为乐。”<sup>③</sup>陆西星指出：“人生百年为期，会有涯尽，而心之思虑，千变万化，则无涯尽。此个思虑，禅家谓之识神，播弄主人，无有休歇。永嘉禅师有云：损法财，灭功德，莫不由他心意识。痴人唤作本来元神，认贼作子，害事多矣。”<sup>④</sup>他又说：“所以六祖惠能指人不思善不思恶时，是汝本来面目。”<sup>⑤</sup>陆西星指出：“彼知吾身之与天地，其在道中，同为一物，幻妄不常，皆非实相。若夫所谓性体真空，性空真体，审乎无假，不受变灭，超然独存，故不与物而有迁化。”<sup>⑥</sup>他还指出：“一藏佛乘言不能尽者，今以数语该之。学者更当精研熟玩，猛于生死关头截然把断，如勇夫有不惧之实者，便可雄入九军，纵横无碍。此不理会死生学问，等闲于此发出，当时西竺之经

<sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第18页。

<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第18页。

<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第31页。

<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第35页。

<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第36页。

<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第59页。

未至，而佛法已在中国，孰谓佛者夷狄之一法哉？”<sup>①</sup>陆西星又说：“如是，则善法恶法皆是幻法，善名恶名皆是诡名。此个不二法门，直是解粘去缚。本来无物，何处生尘？”<sup>②</sup>陆西星指出：“哇者，吐貌。谓其言只在喉舌间支吾调弄，吞不下，吐不出，分明状出一个屈服的样子。禅家以此机勘人，一受其勘，便见底蕴。”<sup>③</sup>他又说：“忘而化，便是善吾生，善吾生便是善吾死，盖死生虽不一，而其一者未尝不一也。此等议论，学人更当精心理会，所以解帝县而登解脱者，实不外是。此大藏上乘义谛也。”<sup>④</sup>他又指出：“故在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。六极即六合也，六极之下，即佛书中所谓风轮持之，乃九地之最深者。”<sup>⑤</sup>他还说：“卜梁倚有圣人之道而无圣人之才，此才字指才力而言，所以资借运量以成吾道者也。今二氏家金言法财两济，缺一不成，意盖如此。”<sup>⑥</sup>他又说：“金之佳者决定铸为镆铳，子之贤者必不命之粪扫，六道升沉，随其业力，果报临身，谁容捍拒？庄子也只说得他一边逍遥学问，不曾统为众生立个方便法门。正如释氏《金刚经》，佛为发大乘者说，为发最上乘者说，上根之人直下明了三界惟心，一切唯识，猛将个生生念头一刀两断，直下便得解脱，人于不生不死之乡。此庄子吃紧为人，咽喉下刀，更不为立方便法门，与人打葛藤去也。”<sup>⑦</sup>他又指出：“孔子告之曰：是游乎方之外者也。方外、方内，即释氏所谓世法、出世法也。”<sup>⑧</sup>他还指出：“且彼直谓此身幻耳，假于异物，托于同体，即《圆觉经》所谓地火水风四大假合而成幻身，及其死也，骨发齿爪归之于地，精津血液归之于水，暖气归火，动转归风，今者幻身复在何处？”<sup>⑨</sup>他总结说：“忘仁义、忘礼乐、堕肢、黜聪、心斋、坐忘，别是庄子一段学问。如今所谓禅家者流，大率类是。又道经云忘我、忘物、忘忘，亦是此意。”<sup>⑩</sup>

## 结语

陆西星在《庄子副墨》中，通过系统的文本分析与义理阐释，形成了

- 
- <sup>①</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第60页。  
<sup>②</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第63页。  
<sup>③</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第70页。  
<sup>④</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第74-75页。  
<sup>⑤</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第76页。  
<sup>⑥</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第77-78页。  
<sup>⑦</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第81页。  
<sup>⑧</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第82页。  
<sup>⑨</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第82页。  
<sup>⑩</sup>（明）陆西星：《庄子副墨》，北京：华龄出版社，2018年，第82页。

三大鲜明的思想特色：在老庄关系上，明确指出《庄子》是《老子》的注疏，通过文句呼应、义理溯源与实践印证，厘清了二者的传承脉络；在《庄子》思想理论上，深入挖掘“无为”的内涵、实现路径与现实价值，指出“无为”是《庄子》学说的根本；在佛道关系上，创新性地类比《庄子》与佛经的地位，通过概念互释实现佛道两家思想的贯通。这三大特色不仅体现了陆西星深厚的道家学养与跨学派视野，更丰富了《庄子》阐释的维度，推动了明代佛道融合的思想潮流。

陆西星的思想贡献在于，他没有将《庄子》视为僵化的古籍，而是通过创新性阐释，使其适应明代“三教合一”的思想潮流，赋予其新的生命力。他的尝试证明，传统文化的传承不是固守旧义，而是在继承中创新，在创新中传承。在当代，研究陆西星《庄子副墨》的思想特色，不仅能深化对道家思想的理解，更能为传统文化的创造性转化、创新性发展提供重要启示。在当代社会，陆西星《庄子副墨》的思想特色仍具有重要的现实意义：其“顺应自然”的“无为”思想，可为当代处理人与自然的关系、实现可持续发展提供借鉴；其“破除执着”的修养方法，可为当代人缓解焦虑、实现身心和谐提供指导；其“求同存异”的佛道融合路径，可为当代不同文化体系的对话、构建人类命运共同体提供历史参考。

# 从宗教、哲学与科学“有生于无”到一元二象性的飞跃

作者：赵胜男；郭海龙

（广西大学马克思主义学院博士研究生；中央党史和文献研究院助理研究员）

**摘要：**许多宗教教义和哲学思想中蕴含着“有生于无”的意境。同时，20世纪量子力学和相对论力学等物理学革命揭示了“有生于无”的奥秘。从“有生于无”到一元二象性，二者都有着深刻的宗教、哲学与科学渊源。在二者关系中，“有生于无”是基础和源头，一元二象性是抽象和升华，二者相得益彰。一元二象性的突破性在于：一元二象性通过微观粒子的波粒一致、宏观物体的质能统一、生命体的身心合一论，突破了单纯的“物质决定意识、意识反作用于物质”等公式化的传统认知，其中奥秘有待深入发掘，从而打破迷信，为宗教现象提供正知正见，让宗教造福人类，成为人的宗教。一元二象性等哲学革命，启迪我们积极发挥主观能动性，在因缘和合中发挥正能量，积极有为，追求进步、造福苍生！

**关键词：**有生于无；一元二象性；宗教、哲学与科学

从宗教、哲学与科学的“有生于无”到一元二象性，是一个跨越学科与文化、传统与现代的深刻话题。其中，一元二象性是对20世纪以来物理学革命和心理学等自然科学、社会科学最新成果的哲学总结<sup>①</sup>，是根据时代发展进行的认知更新，反映了时代精神的精华。

## 一、宗教与哲学中的“有生于无”

许多宗教教义和哲学思想中蕴含着“有生于无”的意境。例如，《圣经》中“起初，神创造天地”，神从虚无中创造了世界，这与老子“有生于无”的思想在逻辑上相似，都试图解释宇宙的起源。道家中的“无”是道的未显化态（无极），蕴含无限潜能；“有”是首次显化（太极/元气），即“道生一”。无独有偶，佛家“缘起性空”主张万物无独立自性，皆因缘和合而生，其本质是“空”。这种“空”并非绝对虚无，而是指事物无常、无我的流动性本质。

<sup>①</sup> 郭海龙，李浚菡：〈文化一元多线论刍议——兼论全人类共同价值和文明平等互鉴〉，《国际观察》2022年第6期，第78-106页。

## （一）道家思想等中国传统哲学的有无关系

《阴符经》对“气”描述为“炁”，形象地表明了中国哲学中的“气”基于“无”，是“无”内部潜藏的各种对立统一要素中和为零的特殊状态<sup>①</sup>。“炁（气）”经过阴阳五行，方能化生万物。道家思想等中国传统哲学认为“炁（气）”是构成宇宙的基本能量，万物由炁（气）的聚散变化而成。炁（气）是阴阳中和的结果，具有两种属性，并通过各种作用生成万物。例如，《道德经》中“天下万物生于有，有生于无”，强调“道”作为宇宙本源，无形无象却化生万物。道家认为宇宙起源于混沌的“无”，通过“道”的作用逐渐演化出具体的“有”，即万物。这种观点体现了对宇宙起源和本质的哲学思考，认为“无”是万物的根源，是超越具体形态的本体。道家中的“无”是道的未显化态（无极），蕴含无限潜能；“有”是首次显化（太极/元气），即“道生一”。“道”是道家的本源和智慧，处于一个最根本的逻辑起点上，并且认为有无对立、阴阳统一于“道”。道家认为，“道生一、一生二、二生三、三生万物”，强调无极生太极。无，才是万事万物的本源，倡导忘却名缰利锁的羁绊，“久在樊笼里、复得返自然”，实现返璞归真。道家学说得到了儒家的借鉴。“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”“道不行，乘桴浮于海”“穷则独善其身、达则兼济天下”……在这种源远流长的“道”文化滋养下，宋代出现三教合流、相互借鉴，禅宗、理学、全真教都注重修心与养生（长生之术）、修心与治国（修齐治平）之间的辩证统一，是传统中国特色的身心一体论。

“有生于无”是道家等中国哲学中关于宇宙生成和万物起源的重要命题，尤其在道家思想中占据核心地位<sup>②</sup>。“有生于无”出自《道德经》第四十章：“天下万物生于有，有生于无”。这里的“有”指可被人们感知觉经验的万物，如山川河流、花草树木等；“无”指不可被人们感知觉经验的道。老子认为，现有的万物是生于空无，生于天地之始的混沌物质。道虽然不可感知，但却是一个实体、实在，是宇宙万物可以被体验到的根源。“有生于无”并非从虚无中生出生有，而是可经验的万物生于不可经验的道。老子提出“天下万物生于有，有生于无”，认为“无”是宇宙的本原，是不可感知的道，而“有”是可被感知的万物。这一思想强调了从无形到有形的转化过程，体现了道家对宇宙本质的深刻思考。

<sup>①</sup> 尹干秀：〈阴符经解义〉，《船山学报》1934年第2期，第125-128页。

<sup>②</sup> 张祥龙：〈有无之辨和对老子道的偏斜——从郭店楚简《老子》甲本“天下之物生于有/无”章谈起〉，《中国哲学史》2010年第3期，第63-70页。

## （二）佛家思想的有无关系

佛教虽未直接表述为“有生于无”，但与之相关的“空性”概念有相似内涵。在佛教哲学中，“自性空”指万物的本质是空性，即不存在独立、永恒的实体。一切现象都是因缘和合的产物，本质是无常和无自性的。佛家认为世间万物皆因缘和合而生，本质是性空，即没有永恒不变的实体。这种“自性空”可视为一种“无”，而万物的生灭变化则是“有”的表现。佛家通过修行体悟“自性空”，超越对“有”的执着，达到心灵的解脱。佛家“缘起性空”主张万物无独立自性，皆因缘和合而生<sup>①</sup>，其本质是“空”。这种“空”并非绝对虚无，而是指事物无常、无我的流动性本质。观察者认知（“八识”）影响现象呈现，形成“万法唯心”的交互逻辑，此认知局限导致人类无法触及终极实相。这一观点与现代物理学对物质本质的探索有相似之处，如量子力学揭示的物质的不确定性。佛家强调“自性空”<sup>②</sup>是本源，色不异空、空不异色、色即是空、空即是色，有着异曲同工之妙。色，即外形、实体，代表物质和粒子性；空，即空灵的思想、妙不可言之处，代表能量和波动性。佛教流传最广的《心经》中“般若”，与道家的“道”极为相似。“般若”意味着穷尽宇宙万物的终极大智慧；佛家的“自性空”，与道家的“无”有着相似性。自性空，要求在本质上放空自我、空无一物，本来无一物、何处惹尘埃。例如，玄奘西天取经是对“自性空”感悟的过程，通过“悟空”战胜心魔。正因为做到“悟空”，玄奘才能面对盗贼绑架、官府追捕、异教欺凌等人为刁难，路途遥远、沙漠戈壁等自然磨难，以大无畏气概做出当时惊天地、泣鬼神的取经壮举。正是因为做到“悟空”，才滋生出正能量（即悟能），支撑他走下去；并在整个过程中，保持六根清净（即悟净），不为风险所惑、不畏困难所惧。悟空才能无畏！放空自己、放下一切，才能功德圆满、修成正果。

佛家慈悲为怀、平和、出世，与儒家“勿以善小而不为，勿以恶小而为之”相似；中庸之道意在通过调和矛盾取胜，与道家水“善利万物而不争”，与兵家“不战而屈人之兵，上之上策也”有着相通之处。佛家不求报答、讲究报应，与儒家“积善之家，必有余庆；积恶之家，必有余殃”是相通的道理。

<sup>①</sup> 马云驰：〈“虚无”与“性空”〉，《深圳大学学报（人文社会科学版）》1996年第4期，第48-51页。

<sup>②</sup> 宣隆佛：〈从自然科学的例子试述“缘起无自性空”〉，《法音》2004年第11期。

### （三）亚伯拉罕一神教的有无关系

亚伯拉罕一神教（如犹太教、基督教、伊斯兰教）的“有生于无”观念，源于其对宇宙起源和神的创造性的理解。与东方文化（如中国“道生一，一生二”或印度“梵”的观念）不同，西方一神教的“有生于无”更强调神的主观意志和绝对权威，而非自然规律或内在的演化。这一观念塑造了西方文明对宇宙、道德和人类地位的理解，强调人是神的造物，需服从神的旨意，也影响了西方的科学、伦理和政治思想。

这一观念认为，宇宙万物是由唯一的神从无中创造出来的，强调神的绝对主权和创造力。西方一神教认为神是超越时空、全知全能的存在，神通过意志创造了宇宙万物，且创造过程是从绝对的“无”开始<sup>①</sup>。例如，《圣经》中提到“起初神创造天地”，伊斯兰教也认为真主从无中创造了世界。这一观念与西方哲学中的一元论思想相关，认为宇宙的本原是单一的。神学家通过哲学论证，如中世纪经院哲学，试图证明神的存在和创造能力，认为神的创造是自由且无条件的。需注意，不同宗教对“有生于无”的具体解释略有差异，但核心都是神的创造性和宇宙的依赖性。

## 二、科学中的“有生于无”

20世纪量子力学和相对论力学等物理学革命揭示了“有生于无”的奥秘。例如，量子真空并非绝对空无，而是充满能量涨落的海洋。卡西米尔实验中，两块金属板在真空中因量子涨落产生吸附力，证明了“无”（真空）中蕴含着“有”（能量）的潜能。这与老子“有生于无”的思想不谋而合，科学实验证实了“无”并非虚无，而是万物生成的潜在根源。而物理学的最前沿量子力学中，夸克之下层级是暗能量，不可见，但时时处处存在，能量组成物质——看不见的能量组成夸克，进而组成电子、质子、中子；物质则在核聚变与核裂变以及物质放射过程中变为能量。此外，“有生于无”可类比为宇宙大爆炸理论中，宇宙从一个极小的奇点（近乎“无”）中诞生并不断膨胀演化出万物的过程。

### （一）量子力学的有无关系

在量子力学中，微观粒子在未被观测时处于叠加态，意味着其同时处

---

<sup>①</sup> 吕武吉：〈儒家“无言天”与基督教“言道的上帝”——文本、理解与信仰〉，收入中华人民共和国文化部、山东省人民政府编：《第四届世界儒学大会学术论文集》，澳大利亚邦德大学，2011年，第113-124+15页。

于多种可能状态的“无确定形态”<sup>①</sup>。例如，电子的自旋可同时处于向上和向下的叠加态，或光子的偏振方向同时处于多种可能性。观测行为导致叠加态坍缩为一个确定状态，这一过程是概率性的，且观测者的选择会影响最终结果。当进行观测时，叠加态坍缩为一个确定的状态，表现为“有”。例如，在经典的薛定谔的猫实验中，猫在未打开盒子前处于生与死的叠加态，打开盒子观测后，猫的状态才确定为生或死。从不确定的“无”到转变为确定的“有”，与“有生于无”相似。

量子场论认为，宇宙由量子场构成，真空并非真正的“无”，而是存在量子涨落。微观粒子在未观测时处于叠加态，其能量和状态存在不确定性。量子涨落是基于海森堡不确定性原理产生的现象，允许在极短时间内从真空中“借”取能量产生虚粒子对（如正负电子对），随后又迅速湮灭<sup>②</sup>。这种涨落是量子场的固有属性，即使在绝对零度下，量子场仍存在零点能，表现为持续的能量起伏。这些涨落可以产生和湮灭粒子，即从“无”中产生“有”。例如，正负电子对可以从真空中短暂产生又迅速湮灭，体现了“有生于无”，并在有、无之间不断切换。

引力场是场域理论的一部分，它描述了物体之间的引力相互作用。在量子引力理论中，引力场也被视为一种量子场，其涨落可能与宇宙的起源和演化相关。例如，磁场被认为是中微子等充斥在磁极周围，从而左右处于磁场周围的铁钴镍等物品。作为一种古灵精怪的“粒子”，中微子影响灵魂认知，可用于嫁接神学与科学。再如，霍金辐射理论认为，黑洞边缘的量子涨落可能导致粒子对的产生和湮灭，这与引力场的量子性质密切相关。引力场等场域理论中的“无中生有”是量子力学和宇宙学研究的重要成果，它通过量子涨落、真空能量等概念，解释了物质和能量的产生机制。

## （二）宇宙大爆炸与时空诞生的有无关系

宇宙大爆炸理论认为，宇宙起源于约 138 亿年前一个极热、极密集的初始状态——奇点（singular point），奇点突然发生剧烈膨胀，物质和能量从奇点中涌现，宇宙时空结构从“无”（没有时空、物质和能量）中突然诞生，开始不断膨胀和演化<sup>③</sup>。该理论基于观测证据（如宇宙膨胀、微波背景辐射、元素丰度等）构建，是科学对宇宙起源的实证性解释。在这

<sup>①</sup> Ollivier H, Zurek H W, “Quantum Discord: A Measure of the Quantumness of Correlations,” *Physical Review Letters* 88, no. 1 (2001): 017901.

<sup>②</sup> H X, D M, Luyao J, et al., “Topological energy transfer in an optomechanical system with exceptional points,” *Nature* 537, no. 7618 (2016): 80-83.

<sup>③</sup> Madau P, Dickinson M, “Cosmic Star-Formation History,” *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 52 (2014): 415-486.

个过程中，时空结构本身也被创造出来，物质和能量从最初的奇点中涌现。这体现了“有生于无”的宇宙起源观，即一切物质和时空都从一个几乎不存在的状态中产生。

### （三）质能转换的有无关系

爱因斯坦的质能方程“ $E=mc^2$ ”，表明质量与能量可以相互转换<sup>①</sup>。质能方程是基于狭义相对论的科学理论，通过数学推导得出。它表明质量与能量是同一物理实体的不同表现形式，能量的转化伴随着质量的变化（如核反应中的质量亏损）。该方程适用于微观粒子和宏观物体，是现代物理学的基石之一，为核能、粒子物理等领域提供了理论基础。这一发现揭示了物质和能量的本质统一性，与“气生万物”中能量转化的思想不谋而合。在微观尺度上，粒子的产生和湮灭也体现了质能转换的动态过程。同时，暗物质和暗能量的发现挑战了我们对宇宙的认知边界，它们的存在虽未被直接观测到，但通过引力效应等间接证据被广泛认可。从“有生于无”的哲学视角看，暗物质和暗能量可被视为“无”中生“有”的现代科学隐喻：它们虽不可见（类似“无”），却主导着宇宙的结构和演化（类似“有”）。这种科学发现与哲学思想的呼应，提示我们宇宙的奥秘可能超越人类现有认知框架，值得进一步探索。

总之，20 世纪的量子力学革命和相对论力学革命启发人们，宇宙的奥秘可能超越人类现有认知框架，值得进一步探索。由于从那以后，物理学至今一直没有重大突破，因此，我们还生活在物理学的 20 世纪。

## 三、一元二象性

一元二象性是对物理学等自然科学和心理学等社会科学最新成果的升华，是对辩证唯物主义和历史唯物主义的深化和拓展，具有深厚的宗教学（神学）、哲学与科学渊源，在一定程度上突破了某些机械、僵化和教条的哲学认知。

### （一）一元二象性的本体论

一元论主张世界纷繁复杂的现象只有一个统一的本原。一元论包括唯物主义一元论和唯心主义一元论。唯物主义一元论认为，物质是世界的本

---

<sup>①</sup> 邱励俭：〈爱因斯坦与核能——解读 A. Einstein 伟大的预见  $E=mc^2$ 〉，《力学与实践》2005 年第 6 期，第 1-10 页。

原，物质第一性，意识第二性，物质决定意识。唯心主义一元论认为世界的本原是精神，一切事物和现象都统一在精神的基础之上，物质是精神的表现和派生物。

二象性通常指事物具有两种相互对立又相互依存的属性或状态。例如，老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”蕴含着一元二象性思维。“道”作为宇宙本原，是“无”的状态，通过阴阳（二象）的相互作用生成万物（有）。无独有偶，柏拉图认为现实世界是理念世界的影子，理念是“一”，现实是“多”，体现了从抽象到具体、从“无”到“有”的生成过程。

基于此，“一元二象性”是对事物本质的一种辩证认知，认为任何事物都包含相互对立又统一两个方面（如阴阳、动静、虚实等）。这一概念体现为“有无相生”，即“有”与“无”相互依存、相互转化。“一元二象性”与现代物理学的对称性破缺理论有相似之处。宇宙最初处于高度对称的统一状态，随着演化，对称性破缺产生不同的物质和能量形式。在科学领域，量子力学中的波粒二象性也体现了类似思想：微观粒子既具有波动性又具有粒子性，两种属性相互对立又统一，共同构成了对物质本质的完整描述。

## （二）基于科学基础的一元二象性

一元二象性基于自然科学和社会科学相关理论提出，与阴阳相互作用生成万物的观念相似，强调统一与差异的辩证关系。

### 1. 一元二象性的物理学革命等自然科学基础

20世纪初，物理学取得的重要成果之一，就是把微观和宏观世界的微粒论与波动论统一起来，引入一个全新的概念——量子，并认为量子同时具有粒子性与波动性，即波粒二象性。该学说的提出，经历了曲折发展。17-18世纪，在物理学史上，光的微粒论有明显优势，这与统治地位的古典力学提出者牛顿的主张分不开，惠更斯等人的波动说处于弱势地位。19世纪，由于麦克斯韦经典电磁场理论的出现，以及托马斯·杨和A·菲涅尔的论证，尤其是泊松亮斑从纯数学反向推断质疑其合理性，到通过试验验证科学性，光的波动论占据上风。此时，光学、电力学、电磁学大都统一于波动理论。1900年，德国物理学家普朗克通过研究黑体辐射，提出了量子论，早期量子力学开始萌生。1905年，为以全新方式解释光电效应，年轻的爱因斯坦提出了“光子说”：光在传播时，像波一样，弥漫在空间；光在轰击原子时，又像是一个粒子，并由此荣膺1921年诺贝尔物理学奖。沿着这种二象性思路，量子力学的问世水到渠成。1923—1924年德布洛意用简洁的德布洛意关系式表达了物质本身二象性： $E=h\nu$  /  $P=hk$ ，即微观

世界本身就在于其二重性存在，粒子的特性由能量（E）和动量（P）来表征，波动的性质由频率（ $\nu$ ）和波数（k）来表征，它们的关系由普朗克常数（ $h=6.62607015\times 10^{-34}\text{J}\cdot\text{s}$ ）决定<sup>①</sup>。因此，爱因斯坦通过光电效应描述了辐射的二象性；其后，德布洛意描述了物质本身的二象性。1926年薛定谔在德布洛意关系式基础上进行了继续和发展，提出了薛定谔方程，成功地使原子内部运动的量子化条件有了更令人满意的新形式。在薛定谔研究的系统中，波的群速度=粒子的速度<sup>②</sup>。从此，微观世界的波粒二象性在符合自然本性的基础上得到进一步论证。

量子力学所揭示的微观物质世界波粒二重性，贯穿于微观世界的一切基本过程中：粒子自旋二重化、核子的二重态、中微子的二重态、介子二重化等所有这些二重态中，微观物质世界自然过程的波粒二象性具有根本意义。这样，20世纪以来，在物理学中，波粒二象性引发量子力学革命，颠覆了以牛顿力学为代表的传统力学，使牛顿力学成为量子力学的一个常态。在微观层面，粒子本身既有粒子性，又有波动性；在宏观层面，物质由具有波粒二象性的粒子组成，表现为质能二象性。作为量子力学的基础，量子层面和宏观层面（德布罗意物质波）的波粒二象性代表着能量和物质的统一。而爱因斯坦提出的质能公式“ $E=mc^2$ ”可在核聚变、核裂变等宏观层面计算物质（粒子）转化成的能量（波）。反过来能量（波）也可以转化为物质（粒子），在物理学中表现为黑洞吸收光线后，变成物质储存于黑洞之中，而奇点和白洞，则把能量转化成的物质释放出来。而作为核子（中子、质子）组成部分的夸克，则被认为由能量集聚组成，则从根本上说明了物质和能量的统一性。或者说，物质和能量只是同一种事物的不同表现形态。

波粒二象性还体现在不同能级状态下，物质呈现出不同形态；不同能级，是物质状态的决定性因素，物质可以通过能级跃迁，改变状态。这有三层含义：一是物质本身存在物质波，具有波粒二象性；二是物质可以转化成能量，能量可以转化成物质；三是能量可以决定物质的状态。例如，在化学元素周期表中，性、构、位三位一体，结构与位置决定性质，而结构与位置就是物质性的表现，性质则是元素在氧化还原、化合分解等化学反应中所显示的能量特征。

## 2. 一元二象性的心理学等社会科学基础

与量子力学的兴起几乎同步，20世纪以来，意识流<sup>③</sup>（stream of

<sup>①</sup> [法]L·德布洛意著：《物理学与微观物理学》，北京：商务印书馆，1992年，第130-131页。

<sup>②</sup> [奥]E·薛定谔著：〈波动力学的基本思想〉，收入《诺贝尔奖获得者演讲集》第2卷，北京：商务印书馆，1984年，第270页。

<sup>③</sup> 宋晓兰、唐孝威：〈人类意识流的重要构成部分——心智游移〉，《自然杂志》2015年第1期。

consciousness) 文学, 呼应了意识流心理学派。该学派认为, 人的意识、磁场、气质、精神, 本质是以中微子为代表的某些粒子携带生物电, 产生磁场, 影响人的主观感知, 同样具有波粒二象性, 存在量子纠缠<sup>①</sup> (quantum entanglement), 后者即神乎其神的心灵感应和精神共鸣 (echo)。由此, 形成了物质—意识二象性, 即心理方面的身心二象性。对人类而言, 人同样由粒子组成, 粒子具有波粒二象性, 由此决定了人类具有身心二象性。心所代指的意识, 是经过人脑结构加工生成相应物质的特殊能量。比如心理学家常说, 作为意识同义语的心理, 就是一种能量。这种能量比较特殊, 主导着个体行为, 并影响人类社会。

原始精神现象所具有的身心二象性特征, 是引发身心关系问题的根本原因。生命世界在其自然进化的较早期阶段 (一级认知阶段), 并不存在某种独立的心理或精神现象, 两者之间具有密不可分的本质同一关系。但随着进化水平的不断提高, 两者之间的分野才越来越大。直到生物进化到人类这样的水平时, 才有可能因为四级认知能力的出现, 而将自身心理活动也纳入认知范围之内, 开始从主观上将心理或精神现象与各种物理现象区分开来进行研究, 并由此引发出意识的相对独立性, 乃至意识决定物质的唯心主义等话题, 这触及哲学领域最根本的党性问题 (列宁语)。这方面, 如何区分唯物主义与物理主义<sup>②</sup>, 并对二者进行统合, 形成新哲学是一个时代难题, 一元二象性就是这种尝试。

### (三) 一元二象性的哲学与宗教基础

“一元二象性”在哲学与宗教领域也存在广泛认知的基础。

#### 1. 哲学基础

辩证法方面, 许多哲学体系 (如黑格尔的辩证法) 强调矛盾与统一的关系, 认为事物的本质包含对立统一的二元性。例如, “一元”可视为整体或本体, 而“二象性”体现为本体内部的矛盾或对立面 (如存在与虚无、善与恶等)。这种思想在古希腊哲学 (如赫拉克利特的“对立产生和谐”) 和中国哲学 (如《易经》的阴阳学说) 中均有体现。

在现象与本质的关系方面, 部分哲学家认为, 现象世界是多元的, 但背后存在统一的本质。例如, 康德则区分了现象与物自体, 认为现象是多元的, 但物自体是统一的。在物质—意识转化方面, “思想一旦掌握群众,

<sup>①</sup> S. Arun, Ivan J. Solomon, “Polarisation-spatial entanglement upon reflection across a dielectric,” *Optics Communications* 511 (2022): 511.

<sup>②</sup> 江怡: 〈物理主义在何种意义上是一种唯物主义?〉, 《福建论坛 (人文社会科学版)》2025年第2期, 第73-81页。

就变成力量”<sup>①</sup>的论断意味着，思想、政治、文化作为上层建筑，通过人类实践，可以对物质世界具有能动的统领作用。相应地，人文情怀蕴含的爱国主义、理想主义、公平正义等追求，促进生产力发展和社会变革，与科学精神相得益彰。科学精神与人文情怀这两条主线，是唯物史观“历史合力论”力学平行四边形法则中的两个基本矢量，是社会发展的最主要的力量。

哲学发展史上历史上的心物二元论<sup>②</sup>，与身心（一元）二象性，形相近、实相远，本质截然相反。心物二元论不能科学解释世界本源问题，其提出者笛卡尔为说明这一问题，不得不求助于上帝，认为上帝是“绝对的实体”，倒向了唯心主义一元论，即后来被辩证唯物主义宣告终结<sup>③</sup>的“古典哲学”。而立足于波粒二象性基础上的身心（一元）二象性，本质是唯物主义一元论，因此，在物质与意识关系哲学党性方面，身心（一元）二象性与心物二元论截然相反。

中国哲学更是一元二象性的最早载体。中华文明源头是传说中的三皇五帝，特别是伏羲创立的先天八卦，开中华人文之先河。《易经》是中华文明的第一部经典著作，是百经之首、群经之源。伏羲一画开天，这一画，就是后世所说的无极生太极，太极进而生阴阳两仪，两仪生四象，四象生八卦，与一元二象性有很相似。以此为基础，从春秋战国时期开始，古人朴素的唯物主义哲学就开始讲究从“炁（气）”出发。“炁（气）”是构成万物的共同的本始物质。<sup>④</sup>“炁（气）”作为唯物主义物质性的代表，是“一元性”的载体，而借助其“质”“能”二象性，有效地概括了具体的烟、云、雾等“常识的气”或气态物质的特质。反过来说，“炁（气）”的“质”“能”二象性也成为各种自然现象之间相互转化的理论基础。通过“行气”“布气”等修行，用“炁（气）”的“质”“能”在“身体”与“自然”之间进行相互沟通与转化：一面由“质”显“能”，引导天地之力为己用；一面借“能”转“质”，达成强身健体的目的。<sup>⑤</sup>通天下之“一”的气，并非只是一种具体的空气，也与禀赋之具体的“精气”<sup>⑥</sup>不同，而是对世界本源特性（比如物质性或意识性）的抽象与概况。以“炁（气）”解释万物之化生，就要依靠“炁（气）”来说明万物的多样性、

<sup>①</sup> 《列宁全集》第32卷，北京：人民出版社，1985年，第324页。

<sup>②</sup> 贾克防：〈笛卡尔心物二元论与可设想论证〉，《哲学研究》2019年第3期。

<sup>③</sup> 李成旺：〈对德国唯心主义的批判与历史唯物主义的发展——基于《德意志意识形态》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的比较〉，《马克思主义研究》2022年第8期。

<sup>④</sup> 张立文：《气》，北京：中国人民大学出版社，1990年，第21页。

<sup>⑤</sup> 李存山著：《中国气论探源与发微》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第67页。

<sup>⑥</sup> 乐爱国：〈《管子·内业》精气说的再探讨〉，《管子学刊》1998年第2期。

差异性。这一切都要求“炁（气）”化“一”为“多”，从而建立有效的类别区分。春秋时期，“六气五行说”与“炁（气）”，大致有如下的对应关系：天——取法六气（阴、阳、风、雨、晦、明，或代之雨、阳、燠、寒、风等）——近于“能”的特质；地——取材五行（金、木、水、火、土等）——近于“质”。“六气五行说”将价值标准落在“养民”“民本”。“政令”与“天”相互作用：为了“养民”这一核心目的，“政令”需合于“天”，“天”要对“政令”不断回应。《国语·周语上》记载：“阳伏而不能出，阴迫而不能炁，于是有地震。……是岁也，三川竭，岐山崩。”阴阳不和，致使地震、民乱、周亡。而阴阳之气激荡，形成五行、八卦等不同表现。《吕氏春秋·应同篇》说“类固相召，气同则和，声比则应。……祸福之所自来，众人以为命，安知其所。”“五行之气”相生相克，展示出“祸福”，可依“类”形成价值判断，并由此引导社会向善祛恶。在上述哲学基础上，先秦诸子讨论保养“正气”、辟除“邪气”，首推孟子“养浩然之气”。“五行之气”异常，是因为体内情绪、心志变动引发；或者是由外在之气通过饮食、风寒等缘由导致。由此，修养功夫要从内外两面夹持，即内外兼修。内在“邪气”由心志、情绪乃至脏腑引发，需“治气养心之术”。以“养心”而“治气”，调整情绪、心志，让情绪调和适中，令其不能接引相应“浊气”。《黄帝内经》《伤寒论》《金匱要略》等早期医学面对已经侵入的“邪气”，需要药石，需要遵循“同气相求”准则。如“柴胡”“黄连”等都需依照表现，判定种类。而后依类对治。否则，像魏晋名士那样乱服石散，导致神经异常、错乱，得不偿失。而《乐记》“不使放心、邪气得接”，包含“治身”“养性”。五声之变可调节情绪之“乱”，声乐之道可直接调和五行之气，以“同声相应”“同气相求”。如果情志已乱，但使其与“邪气”隔断，则邪气不能进入，至少在一定程度上阻断了病患的外因。由此可见，礼乐教化，可以打通内外兼修，统摄为一，实现身心合一。在此基础上“内圣外王”，君子通过“内圣”和“外王”，从内在本质和外在效果上彰显人生价值。孔子对“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》）的警惕，表达对内外脱节、隔阂乃至对立的忧虑。后世的陆王心学对身心（一元）二象性的阐述比较典型。“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（能通过主观感知到的外界才是认知范畴，认知范畴取决于个体主观感知程度），嫁接了物心关系<sup>①</sup>。后世误解为，个人的心就是宇宙（类似当下流行词汇“小宇宙”），显然夸大了王阳明本人主观认知，导致被贴上了主观唯心主义标签。

## 2. 宗教基础

一方面，是一神教中的二元论。部分一神教（如基督教、伊斯兰教）

<sup>①</sup> 苏洁：〈陆九渊“吾心即是宇宙”的认识论意义〉，《中华文化论坛》2003年第3期，第134-137页。

虽强调上帝的唯一性，但在教义中也存在二元对立的观念，如善恶、天堂地狱等。这种二元性可视为对“一元”（上帝）的属性或作用的进一步阐释。由此阐发的“三位一体”则是对一元二象性的进一步应用。例如，基督教，圣灵与圣父、圣子“三位一体”<sup>①</sup>，则把圣父、圣子作为躯体的代表，与灵魂的代表圣灵合为一体。基督教用“三位一体”表达灵肉合一，与一元二象性中的物心合一论有着共通之处。再如，东正教的大一统与内部差异分化并非相互对立，而是共同构成了其复杂而丰富的宗教生态。这种“一元二象性”体现在统一性（以共同的教义、历史传承和教会组织为基础，形成一个整体的宗教体系）和差异性：（在地域文化、礼仪习俗、神学思想等方面展现出多样性），这些差异并非破坏统一，而是丰富了东正教的内涵和表现形式。这种一元二象性反映了东正教在保持核心信仰的同时，适应不同地域和社会环境的能力，使其能够在漫长的历史中既保持传统，又不断发展演变。

另一方面，是东方宗教的阴阳学说。中国道教和部分佛教流派吸收了战国时期“九流”之一的阴阳学，认为宇宙万物由阴阳二气构成，阴阳相互对立又相互依存，共同构成一个统一的整体。这种思想体现了“一元二象性”的特点。

#### 四、从“有生于无”到“一元二象性”的飞跃

“有生于无”与“一元二象性”从不同角度探讨了宇宙和事物的本质，虽表述方式不同，但都揭示了事物从无到有、对立统一的演化规律。“有生于无”在宗教意境与量子力学原理中均有所体现，和一元二象性之间存在深刻的联系和相互启发。科学通过观测和实验探索宇宙的起源和发展，虽与道家的哲学思考方式不同，但都为解释“无中生有”的现象提供学理依据。

##### （一）“有生于无”是“一元二象性”的基础和来源

“有生于无”揭示了宇宙万物的起源，即万物皆生于道（无）。道作为宇宙的本原，是“一元”的体现，而“有”与“无”则构成了“二象性”。例如，道通过阴阳二气的相互作用生成万物，阴阳二气的对立统一是“一元二象性”的具体表现。

宗教意境中的“无”是未显化的能量与法则（道/空性），科学视角的“无”是量子真空的基态场。佛学“空性”含藏缘起之力，道家“无极”

<sup>①</sup> 刘光耀：〈神圣三一体与人的问题的解决〉，《基督宗教研究》2002年卷。

孕化阴阳，物理学真空蕴藏量子涨落——三方均否定绝对虚无，强调潜能态的基础性。无论称其为“道”抑或“量子波函数”<sup>①</sup>，其本质皆为宇宙自我创生的本源动力。在此意义上，“气生万物”的自发演化、“缘起性空”的相依共存、“质能守恒”的转换定律，通过一元本体、二象显化以及质能转换过程，宗教的“无中生有”与科学的“真空不空”，最终在一元本体（真空/空性）通过二象性（显隐互生）实现自我超越的法则中殊途同归，这就是一元二象性原理得以成立的宗教哲学与科学基础。

## （二）“一元二象性”是对“有生于无”的深化和升华

“一元二象性”是一种思维方式，强调事物具有两种相互对立又相互依存的属性或状态，进一步解释了“有生于无”的过程。道（无）、炁（气）通过阴阳二气的生成万物（有），阴阳二气的对立统一是“一元二象性”的具体表现。老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”蕴含着一元二象性思维。“道”作为宇宙本原，是“无”的状态，通过阴阳（二象）的相互作用生成万物（有）。老子用风箱来比喻，“无”是风箱里的空无处，而“有”是风箱产生的风动。风箱中的“无”（空气）与“有”（风动）相互依存，共同构成了一个完整的系统。这种哲学思想与西方哲学中“一与多”的辩证关系相呼应，如柏拉图认为现实世界是理念世界的影子，理念是“一”，现实是“多”，体现了从抽象到具体、从“无”到“有”的生成过程。宋明理学的“理一分殊”，也有类似的系统阐释。

## （三）二者的统一性

“有生于无”与“一元二象性”共同构成了道家哲学的核心思想，强调宇宙万物的生成与变化是基于道（无）、炁（气）的本原性和阴阳二气的相互作用。这种思想不仅影响了中国古代哲学的发展，也为现代科学和哲学提供了重要的启示。例如，量子物理中的“真空涨落”现象与“有生于无”的思想有相似之处，而阴阳二气的对立统一则与现代科学中的“对称与破缺”<sup>②</sup>理论相呼应。

<sup>①</sup> Chen X, Gu Z, Wen X, “Local unitary transformation, long-range quantum entanglement, wave function renormalization, and topological order,” *Physical Review B* 82, no. 15 (2010): 155138.

<sup>②</sup> Djouadi A, “The anatomy of electroweak symmetry breaking Tome II: The Higgs bosons in the Minimal Supersymmetric Model,” *Physics Reports* 459, no. 1-6 (2007): 1-241.

#### （四）一元二象性的突破性

一元二象性的突破性在于，物质和意识具有统合、合一的性质，即与一元二象性等价，粒子或物质波粒二象的一致性、宏观物体质能统一性、生命体的身心合一，不再是公式化的“物质决定意识”或者“意识决定物质”。物质自带能量，能量有反射、折射、衍射、对流、传导、交换、（量子）纠缠、电磁或心灵感应等转化，引起人的躯体或意识产生条件反射、应激、本能等初级反应，并激发人的心理活动。心理活动本质也是能量，其高级状态表现为潜意识和意识，而生理心理学认为，人的身心一致，共同影响人的判断，人的判断反过来通过人的行动作用于物质。这样，一元二象性突破了单纯的“物质决定意识、意识反作用于物质”等公式化的传统认知，其中物质与意识一体两面的本质和奥秘有待深入发掘<sup>①</sup>。其科学挖掘有助于破除精神控制术、点穴、气功、白日飞仙、灵魂出窍等神乎其神、玄乎其玄的特异现象，真正让宗教造福人类，成为人的宗教<sup>②</sup>，从而破除迷信，为宗教现象提供正知正见，正本清源。

### 结束语

社会实践永无止境，理论创新永无止境。哲学作为人类文明的灵魂、时代精神的精华、历史智慧的结晶，同样在不断发展和完善中实现与时俱进。哲学以科学、宗教学为基础，随着各领域的进步而不断发展。各领域以哲学为指导，不断完善自身阐释体系。20世纪以来，现代物理学波粒二象性的发现、心理学和文学领域意识流学派的出现，与古老宗教神学和传统哲学“有生于无”相契合，推动了一元二象性的哲学革命，启迪我们积极发挥正向的主观能动性，利用好宗教、哲学与科学，提供好正能量，即在因缘和合的境遇下积极有为，追求进步、造福苍生！

---

<sup>①</sup> 张斌荣：〈发明之因——微相互作用中意识不灭定律〉，《科技与创新》2018年第6期，第13-15页。

<sup>②</sup> [美]休斯顿·史密斯著，刘安云译：《人的宗教》，海口：海南出版社，2024年。

# 当自动驾驶遇上“电车难题”，庄子哲学如何解？ ——中西哲学比较视角下的人工智能技术思考

作者：管玲

（晋中信息学院远景学院讲师）

**摘要：**本文以哲学经典案例“电车难题”为切入点，通过中西哲学比较揭示“电车难题”的困境成因及解决方法，以期为现实情境中自动驾驶汽车遭遇“电车难题”提供思路和启发，并尝试在哲学视角下对人工智能技术发展进行思考。

**关键词：**电车难题；庄子哲学；人工智能；自动驾驶

## 一、引言：问题的提出

电车难题（Trolley Problem）是英国哲学家菲利普·福特（Philippa Foot, 1920-2010）在1967年发表的《堕胎问题和教条双重影响》论文中提出来的，以批判功利主义哲学。功利主义（utilitarianism）提出的观点是，大部分道德决策都是根据“为最多的人提供最大的利益”的原则做出的。根据功利主义哲学的原则，明显的选择应该是拉拉杆，拯救五个人只杀死一个人。但是功利主义的批判者认为，一旦拉了拉杆，自身就成为一个不道德行为的同谋，即要为另一条轨道上单独的一个人的死负部分责任。其他观点认为，人身处这种状况下就要有所作为，否则不作为将会是同等的不道德。围绕电车难题以功利主义为代表的后果论与以康德主义为代表的道义论的对立阐发了各种见解，还有学者<sup>①</sup>援引伯纳德·威廉斯（Bernard Williams, 1929-2003）的“悲剧性的”情形论述，从世界状况与道德运气好坏的视角思考电车难题，给出了一个基于对消极自由的维护而提出的“少侵犯”原则，以期避免仅在理论上运用义务论与功利主义进行抽象分析，但最终还是无法避免根本不存在完全的道德行为这一结论。

由此可见，目前对电车难题的种种讨论也没有从根本上解决电车难题在其结果上两难局面，关于个人作为行动者，其行动的性质、道德判断的阐释也是“公说公有理，婆说婆有理”，同样也总是“落入悲剧性的”“无

<sup>①</sup> 徐东舜：〈电车难题再审视：从“悲剧性的”情形与后果评价谈起〉，《伦理学研究》2024年第4期，第109-117页。

可奈何”<sup>①</sup>境况，最终落脚于不存在完全的道德行为这一典型的虚无主义性质的论断。

笔者认为在电车难题中功利主义的根本问题在于以量化的方式进行思考和决断，然而人的生命是无法被量化的，经过量化所呈现出的是一种极其抽象的，进而空泛的、毫无意义的“人人平等”。那么，如果我们放弃功利主义的方法，选择不拉动杠杆，则会导致原有轨道上一个生命的消亡，结局依旧是“悲剧性的”，这就是电车难题的吊诡之处。然而，后一种选择不仅仅展示出某种无法抗衡的“悲剧性的”情形，以及人的自由在何种程度上是积极的或消极的，更重要的是对这一情景和人的自由的解构，这样一个基础性的分析工作的完成，恰恰不能为行动者的选择免除其道德责任，而是与之相反，凸显出人作为活生生的行动者其主体性存在样式，必定是道德实践的主体，即道义的载体，其中包含内在的思想和外在的行动，贯穿于其生命活动的始终。因此，选择不拉动杠杆，这意味着人背离了自身的根本性的存在属性，让外在规定（例如：电车的原先路线）凌驾于自身之上，被动或主动放弃自身的自由，成为绝对的服从者，并以此来为自身的行为后果辩护，试图逃避所有道德责任。在人类历史中，这些个“服从者”，严格履行命令的人，亲手造成了犹太人大屠杀，并声称自己是无罪的，正如汉娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1906-1975）在《艾希曼在耶路撒冷》<sup>②</sup>中所指明的艾希曼罪恶的根源在于其平庸，即完全按照指令机械执行，放弃独立思考和良知判断，而抵抗平庸之恶（The Banality of Evil）的办法就是保持思考，在思考中作为思考者审视历史、拒绝盲从、保持清醒、坚持人格，实现人之主体性存在价值。

人作为主体性的存在，面对电车难题真的束手无策吗？人只能被动受制于外在环境而无能为力吗？上述对于电车难题的回答是不能令人满意的，笔者尝试从中国哲学的视角解读这个问题，探索解决的方法。

## 二、中国哲学视角下的电车难题分析

基于以上研究，笔者认为上述电车难题的根本特点是被动性，表现在以下四个方面：第一，行动者无法发挥其主动性，完全被动受制于局面；第二，行动的被动性和有限性，只能在不利的局面中二选一；第三，行动者及其行动的被动性的根本来源是整个局面的滞后性，即已经是无法挽回的，为时已晚的；第四，事态上的滞后，源于对活生生的时的领会和把握

<sup>①</sup> 刘清平：〈电车难题新解：两难处境下的自由意志和自主责任〉，《浙江大学学报：人文社会科学版》2020年第3期，第198-208页。

<sup>②</sup> [美]汉娜·阿伦特 Hannah Arendt 著，安尼译：《艾希曼在耶路撒冷》，南京：译林出版社，2017年。

的匮乏，最终导致其不可避免的吊诡结局。

因此，解决电车难题的关键是恢复人的主动性和主体性，从根本上避免被动地受制于局面，具体表现在：第一，对时的领会和把握，通过知时、察势，以防患于未然；第二，作为道德自觉的主体，不是从事件发生的任何一种后果来评价人的道德性，而是在事件初始处，开始个人的道德评价，直至事件完成，道德评价才能结束。

这些思路来源于庄子哲学的启发，在《庄子》中，两难处境多次出现。笔者认为庄子（约公元前 369-约公元前 286）的破局思路能够从根本上化解电车难题注定的两难局面，而不是只能二选一。在“不得已”的情况下，人不仅能够防患于未然，避免事态的失控，还能够“乘物以游心，托不得已以养中”<sup>①</sup>，实现真正的逍遥，这是中国哲学智慧的真正体现。下文，笔者将以《庄子·人间世》中“叶公子高将使于齐”<sup>②</sup>这个故事为例，进行详细分析。

故事的主人公沈诸梁是楚国大夫，受楚王任命，将担任楚国与齐国的使者，其身份、职位、工作均不可抛弃、更改，事件的两难表现在“事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患”<sup>③</sup>，于是主人公向孔子求教。

孔子首先强调的是人作为道德自觉的主体，自觉于“天下大戒二”，命和义，面对人生之无可奈何、不得已，能够安之若命，既安之，则何来悦生恶死之私意，在明确了人的道德主体性的基础上，“阴阳之患”自然消解。对于“人道之患”，孔子从全局出发，区别于电车难题已处于近乎无法挽回的局面，在发生前对整个事态进行可能性分析，“始乎阳，常卒乎阴”“始乎治，常卒乎乱”“始乎谅，常卒乎鄙”“其作始也简，其将毕也必巨”<sup>④</sup>，展现出一种整体性的、时态性的，对全局的活生生地把握，在此基础上，防患于未然。庄子哲学对于时的领会和把握不仅仅表现在其整体性的静态结构方面，还体现在其活动的动态发生方面，时态（事态）的发生并非随着时间的流逝而湮没于偶然的、无法把捉的、杂多的外在（经验）事件中，人的主体性也并非随之消亡而彻底沦为被动的受者。在这个故事中孔子特别强调行动者的行动原则“无迁令，无劝成”，着重“无”，无私意、无人为，任自然，则事自成。

为什么任自然，则事自成？事自成所依据的根本道理是什么？对于这些问题的回答，同样需要回溯到前文论证的人的道德主体性，自身首先置身于其根本存在性质中，在自身中领会个人的道德与天地万物的道德是根

<sup>①</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第33-35页。

<sup>②</sup> 同上注。

<sup>③</sup> 同上注。

<sup>④</sup> 同上注。

本关联着的<sup>①</sup>，在这样一种天人关联中，境随心生，经验领域中遭逢的境遇、事态、结局不仅是可以选择的，还能够得善终，近乎“祸福无门，唯人所召。”<sup>②</sup>在天人合一的基础上，任自然，则事自成，无为反而能够无不为，正如庄子在这个故事的结尾强调“美成在久”，郭象注“任其时化”，展现出在时之中人的道德主体性和行为主动性的统一，这一统一的过程是天人相应的过程，在其中人与事是相互呼应的，从根本上瓦解了电车难题叙事中的人与世界的二元对立关系。

由此可见，在电车难题中对人的处境的预设和人的根本存在属性的认识是片面的、消极的，因此解决电车难题还需要对这两个问题进行一种基础性的澄清。笔者在中国哲学中发现了基于对时的领会和把握的一种活生生的智慧，以及作为实践主体的人，能够通过静态分析和动态把握，预判事态发展，治病于未发之时，“君子居则观其象而玩其辞”<sup>③</sup>，并在动态发生过程中，通过天人相应，“动则观其变而玩其占”<sup>④</sup>，保障自身的行动始终是与天道相一致的，以无为实现无不为。如此，在动静的相互关涉中，实现“是以自天佑之，吉无不利”<sup>⑤</sup>，在根本上消解电车难题的困境。

基于以上分析，笔者认为首先，电车难题的争议来源是事实（经验领域）与价值（超经验领域）之间的二元对立。要么是基于事实，即拉动或不拉动杠杆，来判断道德或是不道德，由此则陷入休谟问题，如何从关于存在的知识（对外部世界的事实判断）中推出应当的价值（价值判断）？要么是基于价值，即善（道德）的理念（相）（*eidos*），来判断事实是道德或是不道德，正如在《欧绪弗洛篇》中苏格拉底（Socrates，公元前470-公元前399）不停地追问欧绪弗洛虔敬是什么，“我没有要你从无数虔敬的行为中举出一两样来；我是要你告诉我虔敬的概念是什么，正是它使得一切虔敬的行为成为虔敬的。”<sup>⑥</sup>由此陷入概念的无穷争论，并难免独断论的结局，以及始终处于事实与价值的根本上的割裂而导致的纷争不休。这种二元对立同时带来了更为严重的后果，即人的主体性的丧失，人或是处于经验领域中必然的、被动的存在，或是在洞穴中孤独地等待理念世界中真理的偶然降临。

<sup>①</sup> “故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。” 楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第64页。

<sup>②</sup> 李梦生译注：《左传·襄公·襄公二十三年》，上海：上海古籍出版社，2016年，第945页。

<sup>③</sup> 李鼎祚撰：《周易集解》，北京：中华书局，2016年，第394-395页。

<sup>④</sup> 同上注。

<sup>⑤</sup> 同上注。

<sup>⑥</sup> [古希腊]柏拉图著，王晓朝译：《柏拉图全集（第一卷）》，北京：人民出版社，2002年，第231页。

中国哲学的破局思路在于取消事实与价值的二元对立，化事实为事态，着重从整体的角度把握全局，强调对时势的觉察，进而消解人的被动处境，明确在“不得已”的两难局面中如何自处而无丧。在这一思路的转变之下，重新找回人的主体性地位，一方面表现在知的方面，知时、知势，以及行的方面，无为、守中；一方面表现在道德的主体自觉方面，自觉承担起事态进展变化中各个阶段的道德责任。可见，不同于二元对立的思路，中国哲学强调知行合一、体用不二的整体性思路，作为事态的明察者、把握者，德者（“唯有德者能之”《庄子·人间世》）与事态本身同处于天道的统筹之中，在天人合一的领会之下自然实现“自天佑之，吉无不利”。

### 三、现时代情境中的电车难题再现

随着人工智能技术的发展与落地实施，电车难题不仅仅是哲学领域理论层面的探讨，在现实生活中已面临这一问题，例如“自动驾驶汽车在向左转弯撞上致命障碍物或向前行驶撞上过街行人之间的二元选择”<sup>①</sup>，这一问题不仅仅关涉到技术发展，也不应停留在哲学理论方面的研究，而是如何运用哲学智慧在根本上破解两难局面，让人工智能技术能够逐步在复杂的现实情景中“吉无不利”。

笔者认为可以从以下几个方面思考：

第一，明确人的主体性地位，确证人作为道德自觉的主体。人之为人的根本存在属性，内含着无论在何种情形，人都不应将道德责任推卸给人工智能（机器）。坚持人的主体性地位同时意味着人身心的统一，而非简单地接受西方哲学自笛卡尔（René Descartes, 1596-1650）起的身心二元论（dualism），轻易放弃身体的主动权，试图通过“脑机接口”等技术成为“超人类”。这一思路暗含着对一个区别于人的“全知全能”的存在的崇拜，也就意味着认为人是次等的，并且反感和拒绝人的有限。中国哲学不以二元的方式思考和领会人自身和所处的世界，认识的方式不是主客对立的，存在的状态不是身心二元的，而是在整体与部分的关联中领会天人合一的根本存在样式，例如中医在内证观察中发现人体作为小宇宙与所在的大宇宙是相互作用的，在这种相互关联中人的有限与无限以对立的方式统一。

因此，对“超人类”的崇拜是值得警惕的，人工智能生物技术需要慎重使用，未来通用人工智能的发展也并非只有人机一体化这一条道路，人和人工智能的融合智能“是一个人和他的人工智能分身有一种教育和责任

---

<sup>①</sup>Dario Cecchini: “To help autonomous vehicles make moral decisions, researchers ditch the ‘trolley problem’”, *Data Analysis and Knowledge Discovery*, 2023.

的关系”<sup>①</sup>。技术无法颠覆人的主体性地位，反而凸显出人类对自身存在价值的坚持的意义。

第二，赋予人工智能以中国智慧。人工智能技术的发展扩大了人类的视觉、听觉、嗅觉等外感官，并且更广泛、更精确，然而，人工智能在现阶段发展水平上仍然会出错，例如由于现实生活中光线变化，或者通过一张噪声图像导致图像识别错误，图像识别、语音识别、自然语言处理都不能保证 100% 的识别率，在识别的准确性、鲁棒性等方面人工智能技术有待进一步的研究推进。需要注意的是人工智能技术发展能否不仅仅停留在外感官方面的延伸，而是建立起一种整体性思维，例如人工智能下棋，让人工智能能够以其自身的方式做出预先判断，进而避免陷入电车难题，真正实现技术上的“防患于未然”。以全局思路优化人工智能，例如在神经网络的参数的学习过程中，人工智能已经实现“端到端”<sup>②</sup>，即对网络从输入端到输出端的所有参数在每一轮的学习中调整和优化，虽然“端到端”目前还无法普遍应用，但整体性、全局性的思路，为技术的调整和发展指明了方向。此外，基于大数据、大模型、大算力的人工智能在深度学习中，不应以量及其抽象作为唯一方法，让功利主义的价值逻辑成为算法逻辑，进一步让算法逻辑指导实际生活，正如上文所言，人的生命是无法被量化的。

第三，对人工智能进行教化。人工智能本身没有价值取向，这意味着对人工智能进行教化是可能的。目前 ChatGPT 已经能够通过“提示学习”（prompt learning）将情感分类问题转化为一个语言生成问题，实现对情感属性的判断，但前提是人工对数据进行标注，使用标注好的数据训练模型<sup>③</sup>。对于道德判断问题，可以借助这一思路来完成，以实现人工智能的教化，其难点在于人工如何对数据进行道德标注，例如电车难题，虽然电车难题这一情景假设本身是后果论的，因此使自身陷入道德两难局面，但由此启发出在复杂的经验世界中，对纷繁复杂的事件作出道德判断的根据并非完全来自经验，例如我们不能通过对“老人在马路上摔倒了，要不要扶”这个事实做数据统计和分析，并根据数据的调查结果判断扶还是不扶，是道德的还是不道德的，换言之，能否从关于存在的知识（对外部世界的事实判断）中推出应当的价值（价值判断），“休谟问题”显现出的是道德判断开始于与经验世界遭逢，但来源于超经验的价值世界，这个价

<sup>①</sup> 蔡恒进、蔡天琪著：《类人意识与类人智能》，武汉：华中科技大学出版社，2024 年，第 185 页。

<sup>②</sup> 张长水著：《人工智能的底层逻辑》，北京：清华大学出版社，2024 年，第 74-83 页。

<sup>③</sup> 张长水著：《人工智能的底层逻辑》，北京：清华大学出版社，2024 年，第 132-133 页。

值世界不是柏拉图所讲的外在于人类的“理念世界”，而是根源于人类自身的良知。此外，道德价值如何转化为一个语言生成问题，一个符号与意义的关系问题在这里凸显出来。如何通过语言，这个离散的符号系统将道德以外在化的方式呈现出来，以实现人工智能的教化，成为亟须解决的新课题。

#### 四、对人工智能之技与道关系的阐释

人工智能技术未来的发展是无穷的，正如庄子在《养生主》中所讲“而知也无涯”<sup>①</sup>，但是知在庄子哲学中却呈现出一种危险的倾向，表现在“以有涯随无涯，殆已”<sup>②</sup>。我们不能因此轻易将庄子哲学认定为是一种反科学的论调，而应该从整体上来把握庄子对知的态度，及其内在逻辑，以及庄子哲学的真正导向。

首先，庄子并非否认人类在知上的成就。在《逍遥游》中庄子通过鲲鹏与二虫的对照明确指出小知与大知的差别，“小知不及大知”<sup>③</sup>，小知之人拙于用大，例如，“不龟手之药”<sup>④</sup>在宋人手中世代只用于漂洗布絮以为生计，而在一个外地人手中却能凭此获得封地。总体上，庄子承认知在实用层面的作用，但不着重在知上用功，而是强调知的根本特点“有待”，具体表现在三个方面：

第一，知本身有限。对知识的追求来源于人类的天性，无论是人类对世界天生的好奇，还是对构建一种稳定解释系统的需求，都在引导人类以自身的方式解释世界、创造文明，并以科学之名将人类对世界的考察奉为真理，其真理的形式是对……的知，而所知的对象永远处于不断变化发展的过程中，这意味着这种真理是具有历史性的相对真理，即使强调世界的可知性也不能离开其历史性。在庄子哲学中凡有所依凭，不能自身独立的，都是有待，知本身就具有这一根本性质，“夫知有所待而后当，其所待者，特未定也”<sup>⑤</sup>，知与境相对，经验世界的种种境生灭不定，与此相应的知必然待夺无常。因此，庄子不致力于对经验世界的总归是有待的知，而是强调人类对自身的知，“且有真人而后有真知”<sup>⑥</sup>，唯有此才能登至于道，真正成为“无待”的“真人”。无论人工智能技术未来发展到何种程度，技术之知都不能取代人类自身之知的第一性、基础性的地位，同时需要始

<sup>①</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第25-27页。

<sup>②</sup> 同上注。

<sup>③</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第1-7页。

<sup>④</sup> 同上注。

<sup>⑤</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第49页。

<sup>⑥</sup> 同上注。

终坚持技术发展是为了促进人的自由与全面发展以及人类共同体的美好生活这一根本目的。

第二，知作为对对象的知，在求知的过程中，认识主体与认识对象是一种二元对立的模式，且处于主客的不平等关系中，人因此将自身与所在的世界分离开来，并遗忘了自己的原初身份“域中有四大”，与天道的分离最终导致自身的异化，以至于出现种种“遁天倍情”<sup>①</sup>之事。人工智能作为人类知识的最新成就，明显呈现出一种与人的对立关系，更重要的是主客关系在新时代发生了一种颠倒，客体日渐凌驾于主体之上，一方面“算法黑箱”<sup>②</sup>的发现动摇了人作为认识者的主体地位，另一方面在实际的应用过程中，“算法囚徒”<sup>③</sup>似乎标志着技术在新时代赋予人的一种二等身份，人自身异化的后果将是被客体吞噬。可见，主体与客体的对立、天人关系的断裂，不仅仅导致人类逐万物而不返，甚至于在享受技术发展带来的红利中不知不觉丧失其主体性，遗忘了自身的根本存在样式，最终的结局如何恐怕是庄子都难以想象的。

第三，知作为个体之知，个体通过知能够发挥的作用和实现的理想是有限的。一方面，即使实现了知于个体而言的最高成就，“终其天年而不中道夭折”<sup>④</sup>，依旧不免“有患”<sup>⑤</sup>；另一方面，庄子早已在《逍遥游》中指出知最终实现的境地依旧是不完美的，即使通过领会和应用“无用之用”，能于“无何有之乡”“广漠之野”得其彷徨与逍遥，却仍然困于无所逃的世，苦于有涯之生，“安所困苦”透露出“有待”的根本局限性。未来人工智能能否通过“元宇宙”<sup>⑥</sup>、“数字生命”<sup>⑦</sup>等技术升级，真正实现人类生产生活方式以及存在方式的整体跃升，而非“新瓶装旧酒”甚至引发更严重的生命安全和伦理危机，对于确认技术发展方向是至关重要的。

综上所述，“有待”的知不是通达“无待”的方法，庄子着重于透过对知的消极性的分析和强调，试图将人类的目光从知转向“不知”，通过“离形去知”“坐忘”“心斋”等方式，以期达成道家的理想人格——真

<sup>①</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第25-27页。

<sup>②</sup> 〈算法黑箱基本概念及成因〉，网络交易监督管理司官网，[算法黑箱基本概念及成因](#)，2021年12月3日。

<sup>③</sup> 王寅辉、张晨：〈智媒时代“算法囚徒”的风险及其治理路径研究〉，《新闻研究导刊》2022年17期，第1-3页。

<sup>④</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第49页。

<sup>⑤</sup> 同上注。

<sup>⑥</sup> 〈五部门关于印发《元宇宙产业创新发展三年行动计划（2023-2025）》的通知〉，工业和信息化部网站，[五部门关于印发《元宇宙产业创新发展三年行动计划（2023-2025）》的通知 国务院部门文件 中国政府网](#)，2023年08月29日。

<sup>⑦</sup> 〈北京大学国家生物医学成像科学中心发起的“数字生命”大科学计划在京启动〉，北京大学科学研究部网站，[北京大学科学研究部](#)，2025年4月25日。

人，恢复天人合一的原初存在样式。因此，庄子并非轻技重道，更不是轻道重技，而是主张道技并行，以技为载体，以道为根本，在体用不二的实践态度与方法中返本还原，真正实现“无待”。在“庖丁解牛”<sup>①</sup>的故事中，庖丁向文惠君解释为什么技术如此之高超时首先强调“臣之所好者，道也，进乎技矣”，技术的发展于庖丁而言是实现和表达天道的方式，而不是根本目的。庖丁技术的成就也离不开对天道的发现、领会和融会贯通，庖丁从“所见无非全牛”到“官知止而神欲行”<sup>②</sup>这一渐修的过程是在天道的原则下展开才能最终实现。人工智能技术的发展同样需要遵循技与道的辩证关系，坚持人的主体性不动摇，始终以人为本，避免在技术革命的浪潮中迷失方向。

## 结语

由此可见，人工智能技术的飞速发展并未使得人文学科“毫无用处”，恰恰相反，技术的进步对人文学科提出了更高的要求，哲学必须回答在当下这个时代如何“立心、立命、继绝学、开太平”，建立起一门严格的精神科学，为作为个体的人和共同体的人类指明文明的发展方向、确立道德的绝对价值。人文学科的独特性在于比其他学科更具有全球化的优势，在中西哲学交融互鉴中，一门严格精神科学的建立是指日可待的。同时，面对新的时代情景，法律和相关制度建设也应该跟上社会实践发展的步伐，随着人工智能技术与人类生活的不断融合，如何认定事故责任、赔偿方案等问题亟须回答，以期在外在制度的规范和要求中完成社会道德价值的底线保障。最重要的是在人工智能技术发展的过程中不要忘记人是目的。

---

<sup>①</sup> 钱穆著：《庄子纂笺》，北京：九州出版社，2011年，第25-27页。

<sup>②</sup> 同上注。

# 协同人学视域下道教中国化与世界化的融通与前瞻

作者：王慎远

（中华协同人文研究所研究员）

**摘要：**处于系统推进道教中国化的时代背景当中，怎样去处理本土化与全球化二者之间的关系，已然成为道教研究的关键课题，俄国哲学家霍鲁日所提出的“协同人学”理论，凭借其对于人的开放性、超越性以及和“他者”协同互动方面的深刻见解，给出了一个独特的理论视角，本文借助协同人学的核心理念，来探讨道教中国化与全球化的一体两面特性。文章觉得，道教的中国化并非封闭的向内收敛，而是其达成全球化表达的基础与前提，道教的世界化也不是单纯的文化输出，而是对中国化深层精神内核的普世性翻译，借助协同人学的“人类学边界”与“协同”等概念，可揭示出道教在“得道”实践中所包含的普遍性精神价值，为道教在坚守中国文化立场之际，构建一种有民族性又具世界性的人类精神图景给予理论参考。

**关键词：**道教中国化；道教世界化；霍鲁日；协同人学

## 引言

“坚持我国宗教中国化方向”乃是当下宗教工作所面临的一项重大战略任务，道教作为中国独一无二的本土宗教，其中国化历程自始至终都与自身历史紧密相连，深深扎根于中华文化这片广袤的沃土之中，在全球化浪潮不断推进的背景下，怎样向世界生动讲述道教的故事，使道教智慧可为构建人类命运共同体发挥积极作用，也就是道教的世界化问题，成为中国化在当下顺理成章的必然延伸。<sup>①</sup>

学界大多时候把“中国化”和“全球化”看作是两个相互独立甚至相互对立的进程，其中前者是朝着内部扎根发展，后者是向着外部拓展成果。在本文中，尝试引入俄国哲学家霍鲁日所提出的“协同人学”理论，以此来打破这种二元对立的思维模式。霍鲁日是以东正教静默主义的灵修实践作为基础，构建了一套理论，这套理论的来突破古典人类学主体性方面所存在的困境，该理论的核心要点是“协同”，人借助“他者”，在与他者的“相遇”的过程中，超越自身原本的边界，最终实现存在的重新构建。

道教的核心实践内容丰富多样，其中内丹的“性命双修”以及斋醮的“感通神明”，这些本质上都是主体借助特定“功夫”朝着超越性“他者”

<sup>①</sup> 习近平：《在全国宗教工作会议上的讲话》，《人民日报》2021年12月。

也就是“道”进行开放，并且与之共同发挥作用，最终达成生命形态转变的过程，基于这样的情况，本文的中心论点为：在协同人学的视野之下，道教的中国化与世界化并非相互矛盾的进程，而是统一过程的两个方面。中国化的不断深入是世界化的稳固根基，世界化是中国化成果的广泛彰显，二者在“协同”原则的引领下，可实现动态的平衡以及有机的融通。

## 一、理论视域：霍鲁日协同人学的核心要义

霍鲁日的协同人学是在对西方传统人类学危机进行反思的背景下诞生的，他觉得，在西方思想传统里，“人”被限制于一个封闭且自足的实体框架之中，引发了现代人的精神危机，为了探寻解决办法，他从东正教的灵修传统里提取出具有普遍意义的人类学内涵。

### （一）作为本体论开放性的人

协同人学的起始点，乃是“人的开放性”，人并非那种本质固定不变的存在，而是处于一个持续自我构建、不断跨越自身“人类学边界”的动态进程之中，古典人类学把由肉体、感官以及心理所构成的经验边界错误地当作人的终极边界，然而协同人学却觉得，人的特性在于可借助“精神实践”，达成对自身自然本性的本体论重构。<sup>①</sup>

这可为理解道教的“修道”搭建起全新的框架，道教所讲的“成仙”，并非伦理学范畴内的道德达到完善，而是本体论层面上生命发生的转化，不管是外丹还是内丹，它们的目标都是要把有限的凡俗肉身，转变成为“与道合真”的永恒存在，这恰恰是在协同人学的意义方面，对人之经验边界作出的根本性突破。

### （二）相遇与协同

人的开放性必定会指向一个“他者”，在协同人学里，“他者”是构成“自我”的本体论前提条件，正是在和“他者”的“相遇”过程中，人才开启了超越自身的可能性，“协同”，来源于希腊语 *synergia*，意思是“共同工作”，用来描述人与他者之间那种并非决定论的、有创造性的互

<sup>①</sup> Хоружий, С. С., *Очерки синергической антропологии* (Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005). [Khoruzhiy, S. S., *Outlines of Synergistic Anthropology* (Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2005).]

动关系。协同的特征体现在双向性与超越性方面，也就是互动双方都会发生改变，并且创造出全新的存在样式。

道教文化蕴含着丰富的协同智慧，《道德经》中有言：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>①</sup>此所描述的乃是一种呈现出层层递进态势的协同关系，人借助与自然、宇宙乃至终极之“道”的协同，达成“无为而无不为”的境界，内丹修炼亦是修炼者与体内“精、气、神”以及宇宙能量之间进行的复杂协同操作。这一理论可为我们剖析道教怎样与内外各类“他者”展开互动提供相应的方法论。

## 二、 协同视域下的道教中国化：作为持续的本土化协同实践

以协同人学的角度审视，道教的发展历程，实际上是一部同中国社会文化中各类“他者”持续展开“相遇”以及“协同”的历史，中国化并非单纯的“适应”，而是道教与中华文化母体之间相互塑造、共同生成的进程。<sup>②</sup>

### （一）与儒、释的协同

道教从创立开始，便遭遇与儒家思想以及外来佛教的复杂互动状况，这属于一种典型的协同进程。<sup>③</sup>

道教吸纳了儒家的伦理纲常，像“忠孝”思想，其认为“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本”，这般结合，让道教在我国主流社会里得到了合法性以及生存空间，道教的自然观与养生智慧对儒家士大夫也产生了深刻影响，形成了“儒道互补”的文化人格。<sup>④</sup>

佛教作为来自外部的“他者”，给道教给予了极大挑战与影响，道教参照佛经编纂《道藏》，吸纳佛教的心性论来充实教义，构建神仙谱系以应对佛菩萨体系，全真道的“三教合一”思想，是一种自觉的协同策略，这种协同并非单纯模仿，而是在坚守自身“道”之核心信仰的基础上进行创造性转化，极大地拓宽了道教的理论深度以及组织形态。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup>（汉）老子著，（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2016年。

<sup>②</sup>王卡著：《道家与道教思想简史》，郑州：中州古籍出版社，2018年。

<sup>③</sup>李养正著：《道教概说》，北京：中华书局，1989年。

<sup>④</sup>卿希泰著：《中国道教史》（四卷本），成都：四川人民出版社，1996年。

<sup>⑤</sup>葛兆光著：《道教与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

## （二）与民间信仰的协同

道教的中国化在与中国民间信仰协同方面体现得更为深入，道教把许多地方神祇以及民间英雄，像关公、妈祖等，纳入自身神谱，为这些神祇和英雄给予“合法”的神学阐释以及规范化的斋醮科仪。

这种协同呈现出双向的态势，一方面，道教得以拥有强大的社会根基，成为与民众日常生活紧密相连的“活”的宗教传统，另一方面，地方信仰借助道教的理论以及仪式，实现了自身文化品格的提升，在全国范围内广泛分布的城隍庙、东岳庙，正是道教与地方社会协同共生的具体实例。这种实践呈现出道教中国化所蕴含的深刻智慧：它并非去“消灭”民间文化，而是在尊重其活力的前提下进行引导与整合。

## （三）与时代精神的协同

步入新时代之后，“坚持我国宗教中国化方向”这一要求，促使道教需要与当代中国的核心价值观以及科学文明等新的“他者”展开新一轮的协同。

道教的“道法自然”“慈爱和同”“抱朴守真”等教义，与社会主义核心价值观中的生态文明、“和谐”“友善”“诚信”等价值观存在内在相通之处，在新时代，道教进行中国化的进程中，需要对这些思想资源给予深入挖掘，并运用现代语言进行阐释，使其转化为涵养公民道德、推动社会和谐积极力量。

在当今科学昌盛的时代，道教应当秉持开放的姿态与现代科学展开协同，一方面，道教可以借助现代医学以及生命科学等手段，针对道教养生、内丹等实践所有的健身祛病、调心减压功效展开实证研究，以此揭示其中蕴含的科学内涵，为“健康中国”战略贡献力量，另一方面，道教也需要主动地对教义中那些与科学相互抵触的部分进行理性地甄别与扬弃，树立正确的信仰与行为准则。这种协同并非意味着道教要沦为科学的附属品，而是在认可科学解释世界强大能力的凸显出道教在安身立命以及终极关怀层面所有的不可替代的人文价值。

## 三、 协同视域下的道教世界化：作为普世性价值的创造性转译

倘若讲中国化是道教与“内部他者”的一种协同状况，那么世界化便是道教与“外部他者”，也就是不同文明、不同文化语境之间的协同情形，道教的世界化，其关键核心任务在于怎样把蕴含于其精神实践里的普遍性

潜能有效地进行“转译”以及“释放”。

### （一）从“走出去”到“融进去”：协同的原则与路径

真正的世界化，需要实现从“走出去”到“融进去”的转变。

首先需要明确的是，要对共通的人类困境给予识别，现代社会正面临着如生态危机以及精神空虚等一系列全球性挑战，道教所倡导的“道法自然”的生态伦理观念、“性命双修”的关于身心健康的观点、“抱朴守真”的俭朴生活方式，对于矫正现代文明所存在的弊病而言，具有现实层面的意义。而世界化传播的切入点，应当是这些可引发广泛共鸣的价值理念。

应当把“可体验的道”当作一座桥梁，对于异质文化而言，直接去理解道教繁杂的理论存在一定难度，与之相比，像养生功法以及道教艺术这类可体验的实践，更易于成为跨文化传播的桥梁，举例来说，可以把内丹功法“翻译”成一套囊括呼吸训练、能量管理以及精神专注的系统方法，设计成适合现代都市人群用来减压、提升生命能量的课程。道教的音乐、书画等艺术形式所追求的“虚静空灵”境界，可跨越语言方面的障碍，使海外民众在审美体验中直观感受到道教文化的魅力。<sup>①</sup>

### （二）中国化是世界化的根基

从协同的角度来看，中国化与世界化并非相互对立，其中中国化乃是世界化的坚实根基所在。

中国化赋予了文化身份独特性：道教之吸引世界目光，正是因其有独特的“中国性”，它为世界呈现出一种有别于西方主流文明的“他者”视角，要是为迎合世界而过度淡化自身文化特质，道教便会失去其根本价值，系统推动道教的中国化进程，让其更有效地融入当代中国社会，讲好“中国故事”，这本身就是为世界化贡献最生动、最坚实的内容。

中国化过程中积累了协同实践方面的智慧：道教在中国历史长河里有着与儒、释等多种“他者”协同的长达千年的经验，这为其在世界舞台之上与其他文明展开对话提供了体现“和而不同”理念的东方智慧，它让我们明白，当面对外部他者的时候，要在坚守自身核心价值这个前提条件下，积极开展开放、包容且有创造性的互动。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 陆文荣：《道通为一，唱响爱国爱教主旋律——关于道教中国化和国际化的几点思考》，在系统推进道教中国化研讨会上的发言，2024年。[https://mp.weixin.qq.com/s/AY9q4CbSJoT6baDkt3P\\_2w](https://mp.weixin.qq.com/s/AY9q4CbSJoT6baDkt3P_2w)。

<sup>②</sup> 班泰勇、楼剑涛、李蕾：〈系统推进道教中国化走深走实的几点思考〉，《中国宗教》2025年第4期。

以武当山道教作为实例来看，它成功迈向世界，堪称中国化与全球化协同的典型代表，武当武术以及养生功法深深扎根于中国传统文化，这是中国化的根基所在，它借助“太极”这个容易被世界理解的核心概念，凭借武术和养生这种可被体验的形式作为载体，与世界人民追求健康的普遍需求相互结合，这构成了全球化的表现形式，最终达成了成功的跨文化传播。这充分说明，只有中国化的根基扎得越深，全球化的表现才能更加繁茂。

#### 四、 结论与前瞻

本文借助霍鲁日的协同人学理论，阐述了道教的中国化与全球化乃是一个统一进程的两个层面，道教的中国化是其同“内部他者”不断协同的历史与现实状况，此过程为其奠定了深厚的文化基础并赋予其独特的身份认同感，道教的世界化是其与“外部他者”的协同，这需把中国化的成果给予创造性的转译，回应普遍的人类关切。深度的中国化是成功全球化的先决条件。

展望未来之时，若要系统推进道教中国化与全球化的协同发展，那么在以下几个方面需付出努力：

其一，在理论构建方面深化，也就是要强化对经典的现代阐释，并且积极地同世界前沿理论展开对话，构建起一套拥有主体性又可实现有效沟通的现代道学理论体系。

其二，实践模式实现创新：积极发展“道教健康旅游”这类全新模式，深入探寻道教传统实践和现代生活方式之间的结合点。

其三，人才培养朝着国际化方向发展，以便培育出这样一批新时代人才，他们拥有深厚的道学修养，而且有广阔的国际视野以及跨文化交流能力。

其四，始终坚持正确的政治方向：在开展各项工作之际，务必要始终坚持正确的政治方向，全力维护国家利益以及文化安全，道教的世界化应当希望能够服务构建人类命运共同体这一目标，充分呈现真实、立体且全面的中国形象。

综上，协同人学向我们说明，坚守本土身份和拥抱全球视野可同时实现，道教身为中华文明的珍贵财富，其未来蕴藏在“中国化”和“全球化”的创造性协同内，经过这一进程，道教能获取新的生命力，还会为人类文明的共同繁荣贡献源自“道”且通向“大同”的永恒价值。

## ○硕博学位论文专栏

# 宋元雷法视角下的人工智能与道教结合的可能性蠡测

作者：冯浩杨；侯思泽

（山东大学犹太教与跨宗教研究中心博士研究生；英国利物浦大学数学系博士）

**摘要：**自人工智能进入宗教学者视野中以来，学界已有利用 AI 进行宗教研究的范式，亦有从佛教等具体宗教角度讨论 AI 成圣可能性的部分成果，道教语境下的相关讨论则较少。宋元雷法作为道教法术的最后一个历史重镇，以“体用”范畴将道教所重视的法术实践与哲学思想统摄在一起，形成了“道体法用”的雷法义理体系。在道体论层面，雷法强调超越形器的本体论根基与心性修养，而在法用层面则关注具体法术的实践运用。AI 在模拟雷法外在仪范、存思图景的建构等法用层面展现出了算法优势，但在体道悟真、与道合同、心性修炼等维度则面临根本性局限，故而 AI 仅可作为雷法文化研究以及仪式实践的辅助工具。

**关键词：**道教身体观；人工智能；内丹；雷法

2022 年末 OpenAI 推出 ChatGPT 后，在中文问答上具有先天优势的国产人工智能大模型 DeepSeek 于 2025 年 1 月 15 日正式上线，生成式人工智能（Generative Artificial Intelligence）由此强势步入公众的视野并深度渗透至生活实践领域。

在切实体验过生成式人工智能后，人文学者对人工智能的批判性想象与反思在深度与广度上得到了双重扩展。尤为显著的是，宗教这一在传统认知中与科技创新疏离的领域，亦产出了不少有关人工智能的讨论。正如赵冰先生所揭示的，宗教与人工智能的结合主要表现为“神的机器”和“机器的神”两种现象<sup>①</sup>，而宗教学者对人工智能的讨论亦是沿着这两个方向展开：其一，探究人工智能作为技术媒介在宗教以及宗教学领域的运用，向宁先生将 AI 大模型应用于宗教学区域国别可视化项目之上的尝试便是其中一例<sup>②</sup>；其二，从人工智能引发的“主体性”危机出发，研究其能否成为宗教性主体，即探究 AI 成圣的可能性，例如张雪松先生曾从佛教哲

<sup>①</sup> 赵冰：〈人工智能时代宗教演变初探：“神的机器”与“机器的神”并存〉，《世界宗教文化》2024 年第 2 期，第 90-97 页。

<sup>②</sup> 向宁：〈基于 GPT 大模型的宗教学区域国别第五范式智能驱动研究〉，《世界宗教文化》2024 年第 6 期，第 67-73 页。

学角度对“AI成佛”问题进行了辨析<sup>①</sup>。相较之下，道教领域的研究尚显薄弱，而雷法“内丹外法”的双重维度恰能同时呼应上述两大研究方向，为探索道教与人工智能结合提供一个范式。

## 一、内丹转向与雷法宗旨

道教语境下的“成圣”常被称作“成真”“升真”，指修道者证得“真人”境界飞升成仙。正如诸多斋仪烧香之时所念祝语的结尾：“得道之后，升入无形，与道合真。”<sup>②</sup>所揭示的那样，“得道”是升真的前提条件。虽然道教从道家继承而来的“道”始终具有本体论意涵，但“得道”的实践方式却处于嬗变之中。

真人这一观念在产生伊始便被赋予了神异，庄子谓其“入水不濡，入火不热”，《黄帝内经》亦云其能：“寿敝天地，无有终时”。<sup>③</sup>在此类古典理想中，长生不死，肉身不朽已被视作真人的特质。道教承续了这种观念，并吸纳“形神互恃”的思想，进而于早期衍生出将肉身不死、长生住世视作“得道”之标志的流派。早期丹鼎道派对金石之恒久性产生了朴素的崇拜，认为只要通过服食金丹便能将金石之不朽性转移至肉身之上从而成真，例如《周易参同契》曾云：“金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命得长久……发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆妪成姘女。改形免世厄，号之曰真人。”<sup>④</sup>外丹术的“可实验性”非但未能证明其效验，反而因屡屡失败的实验结果（例如服食外丹中毒）而遭受反噬，最终走向声名狼藉的结局。隋唐之际，重玄学在儒释二教的理论刺激与竞争压力下，延续了玄学遗风，对“道”的形而上学阐释达到了前所未有的思辨高度，并最终将“道”之本体论与本原论相通合，由此将体道的根本路径，从外在方术转向了内在心性。这不仅给予了外丹术沉重一击，亦为其后的内丹转向奠定了思想基础。

内丹术沿用了外丹术的术语体系，却将炼丹的场所、材料等物限定于身体之内，以身体里的丹田为炉鼎，精气神等为药物，通过修炼性命而结成金丹。雷法是宋元新出道派的主要实践方式，其延续了符、咒、罡、诀

<sup>①</sup> 张雪松：〈对所谓“AI成佛”问题的辨析——从佛教哲学角度反思人工智能〉，《佛学研究》2024年第2期，第328-334页。

<sup>②</sup> （唐）杜光庭：《太上黄篆斋仪》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本，1988年，第9册，第245页。

<sup>③</sup> （魏晋）郭象注，（唐）成玄英疏；黄础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1981年，第136-139页；（唐）王冰：《黄帝内经素问补注释文》，《道藏》，第21册，第7页。

<sup>④</sup> 《周易参同契注(二)》，《道藏》，第20册，第103页。

等传统方术，因其形式常表现为役使雷霆或召遣雷将，故而得名。内丹南派兴盛之际亦是雷法趋于成熟之时，既是南宗祖师又是神霄法裔的白玉蟾常被视作融贯内丹与雷法的集大成者。<sup>①</sup>由王文卿撰写、白玉蟾注解的《玄珠歌》开篇写道：

大道无言。

道本无言，多言损炁。收炁存神，惜精爱己。内炼成丹，外用成法。神炁散乱，法不灵也。<sup>②</sup>

白玉蟾所谓的“内炼成丹，外用成法”奠定了雷法的基本纲领：一切外法皆须建立在内丹修持之上。而内丹之功与外法之用，实则是通过“一炁”得以贯通，《玄珠歌》云：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。一者，炁也。天地以炁而升降，人身以炁而呼吸。能知守一之道，静则金丹，动则霹雳。”<sup>③</sup>“一炁”亦被称作“先天一炁”“祖炁”“元始一炁”，超越之道以此为“代言”而造化万物，在一定意义上，炁即道。张继先亦曾精炼地点明了一炁之妙：“三才天地人同炁，人禀先天一炁灵。一炁具身名曰道，感通天地及神明。”<sup>④</sup>宇宙与人身同属于道炁的生成物，二者同源同质同构，因而若想得道不必远求于宇宙，寻求身中的一炁并炼养即可，诸宗雷法皆有此等旨趣。一炁贯通天人同样使得二者可以交感，即所谓“宇宙在乎手，万化生乎心”，雷法的开晴致雨以及召遣雷将并非对外界世界的直接把握，而是通过内炼修持控制身中的世界以及神灵。譬如祈晴祷雨：“牙关下有窍，舌卷上颌，喉咙内有二窍从鼻中出也。此二窍，祈雨，左谓之风关，右谓之雨户；祈晴，左谓之雷门，右谓之雨户。舌拄上腭，谓之闭塞风关。”<sup>⑤</sup>同样，炁可被视作一种可以取用的能量，这亦是“法行先天一炁”的表现。书符和行法中常见道士取炁并配合“嘘”“呵”“咽”“吹”“呼”等发音使用，例如：“取黑炁一口，吹向四外，复呵炁一口出四外，放诀抛去。”<sup>⑥</sup>

这种内丹与外法的统一关系，亦被概括为“道体法用”：

<sup>①</sup> 这一说法最早由陈兵先生于1985年提出，已成为学界共识。相关论著可见：陈兵：〈金丹派南宗浅探〉，《世界宗教研究》1985年第4期；李远国：《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》，成都：四川人民出版社，2003年，第93页；盖建民：〈白玉蟾道教南宗与雷法关系相关问题考析〉，《东方哲学与文化》2023年第2期等。

<sup>②</sup> 《道法会元》，《道藏》，第29册，第234页。

<sup>③</sup> 《道法会元》，《道藏》，第29册，第235页。

<sup>④</sup> （宋）张继先：《明真破妄章颂》，《道藏》，第19册，第848页。

<sup>⑤</sup> 《道法会元》，《道藏》，第29册，第219页。

<sup>⑥</sup> 《道法会元》，《道藏》，第30册，第418页。

惟斩勘五雷法者，以道为体，以法为用。内而修之，斩灭尸鬼，勘合玄机，攒簇五行，合和四象，水火既济，金木交并，日炼月烹，胎脱神化，为高上之仙。外而用之，则斩除妖孽，勘合雷霆，呼吸五炁之精而混合五雷之将。<sup>①</sup>

法以道为体，有两层深意，其一：如前文所述，一切法术的施展皆须以内丹修持为根本基础，无内炼则外法如无根之木；其二：意指法术本源于道，行法者必须内在认同并虔诚信奉道教的核心义理，诸如道体论、一炁论、天人感应论等。道以法为用，则强调：若缺乏法术这类可操作、可践行的实践方式，则难以体认超越的“道”，也无法实现与道合真的终极目标；同时，也失去了济物度人、利益众生的媒介，这不仅阻碍了道教徒通过功果超升而道教也难以成为大乘宗教。

运用“体用”这一对哲学范畴来概括道与法的关系，意在强调二者并非割裂对立，而是相互依存、体用同源的整体，即白玉蟾所说：“道不可离法，法不可离道。道法相符，可以济世。近世学法之士，不究道源，只参符咒，兹不得已。”<sup>②</sup>这一道法关系建构在宋元时期尤为必要。其一，唐代以来的心性论转向对传统道术产生了冲击，符、咒、罡、诀等依托外物的法术的合法性遭受质疑——既然内在心性修养是得道的根本，这些“外法”的意义何在？然而，雷法却高度整合了传统法术，这就迫切需要为其在“内省自求”思潮中重新确立立足之地。其二，正如白玉蟾所批驳的，“不究道源”的行法者当时极为普遍。加之宋元巫风盛行，为与同样倚重法术的民间巫觋划清界限、彰显道教的正统性，就必须为法术构建哲学依据。

在雷法的义理构建下，道教法术不再滞于表面形式，而被改造为一种“心法”，即张继先所说：“法即心。此心心外更无法，咒诀符图妙合心。心合将灵为妙用，灵光一点便为灵。”<sup>③</sup>而法术的效验也建立在“诚心”之上：

师曰：法有出于同门，其符同，其诀同，用之辄不验者，诚不至也。诚不至，则自信不及；自信不及，则疑二之心生；疑二之心生，则中无所主矣。中既无主，何以感通？故曰：法法皆心法，心通法亦通。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 《道法会元》，《道藏》，第29册，第165页。

<sup>②</sup> 《道法会元》，《道藏》，第28册，第677页。

<sup>③</sup> 《道法会元》，《道藏》，第29册，第240页。

<sup>④</sup> 《道法会元》，《道藏》，第28册，第675页。

此处的“诚心”与“自信”显然具有深刻的宗教信仰意蕴。从雷法的宗旨来看，行持外法既需要信仰上的皈依也需要身体层面的内炼，故而讨论人工智能能否修习雷法亦要从此处出发。

## 二、不可能性之维：“道体”与“体道”层面的 AI 根本性局限

本文所说之“道体”有两层含义，一指道之本体(The Daoist Ontology)，二指道之身体(The Daoist Body)，在雷法视域下，二者是一体的。如若从道之本体论<sup>①</sup>出发，人工智能具备一种“得道”的抽象可能性。道教所尊奉的无极大道本乃化生万物且无所不在的本体，庄子曾以蝼蚁、稊稗、瓦甃、屎溺等物皆有道来阐明道不分尊卑、净垢而无所不在之理，《西升经》亦云：“道非独在我，万物皆有之。”<sup>②</sup>这种普遍性同样不因有情无情、有识无识、有机无机之别而有所消解，在唐初重玄学者那里，草木亦有道性，后世《上清灵宝大法》破地狱时所念“见闻有识及无情，感此皆成无上道”<sup>③</sup>的咒语亦是这种观念在仪式上的体现。人工智能既存在于世，便同样是道之所生、之所寓，在这个意义上，它自然也内在具备“道性”。然而，该潜能若要转化为现实，必须依赖于建立在生命体验与自我意识之上的信仰与实践，正是在这一维度上，AI并不具备“得道”的现实可能。

正如李国山先生所说的：“只有在维特根斯坦宣称‘全部哲学乃是语言批判’这个大背景之下，严重依赖语言理解和应用的人工智能才有可能问世。”<sup>④</sup>以现有的生成式人工智能（尤其是大语言模型）而观之，其“理解”受限于训练数据的语言结构，其能力边界即语言世界的边界，AI无法超越语言而获得语言之外的“知识”。大语言模型源于统计学，尽管其展现出了一定的泛化能力，如链式推理、解决新问题等，表明它们构建的内部表征不仅仅是记忆，而是某种形式的抽象“世界模型”。但这个模型不仅由语言构建，其捕捉到的一些世界运行的底层逻辑规则，亦是建立在语言结构上的。然而在道教哲学中，正如《道德经》开宗明义所言：“道可道，非常道。”道是超越语言的。因而即使藏内存在着大量可供AI学习的宗师玄谈、经典注疏，AI据此总结出来的“道理”，也仅停留在文本层面上对“道”的描述。道教之“道”，归根结底是一种“神秘性”知识，即史华慈所说的：“‘神秘性’所指的并不是缺乏‘知识’，而是指具有

<sup>①</sup> 内丹以及雷法以来的道之本体论已是融摄道之本原论在内的本体论，因而此处不细分本体论与本原论。

<sup>②</sup> (唐)孟安排：《道教义枢》，《道藏》，第24册，第836页。

<sup>③</sup> (宋)王契真：《上清灵宝大法(一)》，《道藏》第30册，第1194页。

<sup>④</sup> 李国山：〈人工智能会成为能动主体吗——从语言哲学的视角看〉，《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2025年第3期，第97页。

一种更高的直接知识，它是一种与不可言说的终极本源有关的知识，这种本源为世界上的存在赋予了意义。”<sup>①</sup>所以雷法宗师频繁强调的“知法源、明道体”，不仅仅是对道教义理知识的接受，更多的是对超越之道的一种密契主义的体认。而从宗教信仰的角度出发，信仰理应源于自由意志以及内在的心理认同，而非仅是对教义知识的理性接纳或被动遵从。

人工智能时代似乎已无谈论身体之必要，然而在道教哲学视域下，这恰恰是 AI 无法得道的缺陷所在。其一，AI 缺乏作为生命之载体的身体，因此无法产生关乎生命的终极关怀。李刚先生曾指出：“道教构造的宇宙模式无非是为其人生的终极追求大开方便之门，找到一块生命不朽的安顿之地。故在道教哲学里，宇宙论和认识论是其人生论的装饰品和论证工具，而人生论的核心则是神仙学。”<sup>②</sup>虽然身体与生命的关系在道教中是较为复杂的一个议题，但道教徒无疑是在身体的逐渐衰朽上意识到了生命的有限，从而产生了超越生死的终极关怀。道教认为“有相之物难逃成住坏空四劫”<sup>③</sup>，道所化生的万物皆非永恒的，“道在则能生，道去则为死”<sup>④</sup>，唯有永恒的道能承载长生不死的理想，得道即与道合同，从而达到超越生死的境界。AI 的核心算法和运算机器作为一种数字存在理论上是可以“永生”的，这也是诸多科幻作品中“数字永生”设想的理论基础，而承载其的硬件虽有损耗，但依托材料科学的进步以及持续的维护也是可以实现“长生”的。无血肉之躯的人工智能无从感知生命的有限性，更何况当前 AI 并不具备主体意识，对生命的理解建立在数据算法和环境交互之上而不是切身体验，无法体会生死流转的自然节律，亦不会产生道教徒那般的存在性忧虑及其所驱动的终极关怀。

其二，AI 缺乏作为体道之媒介的身体。“道”超越且神秘的本性注定了道教徒对道的探寻并非在外部世界中获得经验知识，而是通过身体这一媒介，在“人身一小天地”的内在宇宙中进行一种逆向的回归。在天人感应的观念下，道教将超越之道内在于身体，主张“至道不远，近在己身”<sup>⑤</sup>，“得道”即与身体内的道合同。换言之，身体之所以能成为体道之媒介缘于其本身即道体。而立足于身体的修行实践——诸如内丹及以内丹为基础的雷法，皆建立在此种观念之上。

而道之内化使得道教的身体观中蕴含着悖论：身体既是生物性的血肉之躯，亦是生物性的超越存在。道教将身体内的各个部位描述为神

<sup>①</sup> [美] 史华慈 Benjamin I. Schwartz 著，程钢译，《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 260 页。

<sup>②</sup> 李刚：《重玄之道开启众妙之门——道教哲学论稿》，成都：巴蜀书社，2005 年，第 31 页。

<sup>③</sup> （元）刘惟永：《道德真经集义（二）》，《道藏》，第 14 册，第 234 页。

<sup>④</sup> （唐）杜光庭：《道德真经广圣义》，《道藏》，第 14 册，第 555 页。

<sup>⑤</sup> （宋）张君房：《云笈七签》，《道藏》，第 22 册，第 402 页。

灵的居所，认为其中皆有神灵驻扎。这一可溯源于早期上清派的观念，在雷法体系中尤为普遍，《丹阳祭炼内旨序》云：“夫人印堂入三寸为泥丸宫，乃金阙玉房，而上帝居之，为三清之境。绛宫即人之心也，配九紫离宫，为朱陵之府，而元神居之。”<sup>①</sup>而五脏、三丹田、后三关<sup>②</sup>等作为内炁运行存养的关键部位则更具神圣性。此外，作为身内先天一炁所在之处的“玄牝”，在一些雷法经典中被强调为不着于外物、非具体器官的形而上的存在：

师曰：规中者，如一规之中，不在中间，不在内外也，不着物也，不泥象也。在身中之中，意中之中，如大圆镜中之一我。但正心诚意，为中心柱子。当万虑俱泯之时，真人出现，如鱼居深渊，浮游守规中矣。紫阳翁曰：身中一窍，名曰玄牝。此窍非心非肾，非口非鼻，非肝肺脾胃，非脐轮、尾闾，非膀胱、谷道，非两肾中间一点，非脐下一寸三分，非明堂泥丸，非关元气海。能知此窍，则冬至在此矣，药物、火候、脱胎俱在此矣。盖此窍亦无边傍，更无内外。乃神炁之根，虚无之谷，造化之源。只在身中而求，不可求于他也。前真云：此窍非凡窍，中中复一中。万神从此出，真炁与天通。此即雷霆之窍。得之，则雷霆枢机不必外求矣。至人用之，所以冲举。<sup>③</sup>

同样，若以西方生物学与解剖学视角审视，道教的“脏腑”“关窍”“经络”等概念往往无法被简单对应甚至被视为“不存在”的，故而无无论科学技术如何发展，皆无法创造出道教认同的身体，因为这种身体本质上是一种由信仰构建的“观念的身体”，这是科学与宗教难以弥合的间隙。这种“道体”无法从技术上创造，AI自然也丧失了体道之径。

AI无法体道具体表现在：于内，其无法进行关涉生命的炼养；于外，其无法主持科仪实践。就前者而言，内丹以及雷法的修炼皆强调“复归先天”，修行者须进入杳杳冥冥的无意识状态，内观炁在各个关窍之间的流走，AI既不具备可供内炁循行以及存炼的身体关窍，也不具备导引内炁的“真意”。就后者而言，流俗的观点认为，只要为人工智能配备拟人的躯体，其操持雷法以及科仪便无任何障碍，因为这些宗教实践不仅须以外物为载体，而且其展演呈现出高度程序化的特征。然而这种猜想忽略了“法须以道为体”的根本纲领，雷法的外在仪式不仅是建立在内炼基础之上的，

<sup>①</sup> 《道法会元》，《道藏》，第30册，第320页。

<sup>②</sup> 后三关：内丹术语，指背后“尾闾”“夹脊”“玉枕”三个关窍，例如《中和集》曾云：“今之学人多指尾闾、夹脊、玉枕为三关者……”

<sup>③</sup> 《道法会元》，《道藏》，第28册，第677页。

并且强调不可拘泥于外物，有着明显心性论的特征。以书符为例，不仅诸多雷法宗师强调符的本质为“一点灵光”，而书符之时也要配合内炼存想：“凡书符篆之先，必聚精会神，于杳冥恍惚之际，运先天一点明灵，随念而升，结三花于顶上，钻两曜于眉间，注睛迸光，作一圆象。”<sup>①</sup>符篆并非仅是纸张上的线条，罡步、手诀亦是同理，因而 AI 仅能从形式上把握这些仪式。而从社会伦理上讲，AI 无法以仪式济度世人，亦使其不能积攒得道须要的“功果”，这同样为 AI 得道增添了不可能性：

师曰：凡求仙慕道之士，不炼内丹，形骸败坏；不积功行，难达玄境；不济疾苦，道果难成；不漱华池，神不清悦。欲求仙道，功行为先。必资治病祛邪，祈晴祷雨，济人利物，广积阴功，精勤香火，正直无私，何虑不获超升。但恐今人未能精思内炼，所学肤浅，符咒不真，诀法谬误，吾甚悯焉。<sup>②</sup>

内丹以及雷法皆以“逆反先天”为宗旨，故其文本中常显现出对身体、意念等后天生成的“有”及其衍生道法的排斥倾向，譬如：“师曰：若说先天一也无。道亦强名之耳，何有于法？况一念才动，便属后天，符图咒诀，抑又末耳。”<sup>③</sup>然而，这种看似贬斥的行为实则是一种维特根斯坦式的“登楼撤梯”，亦是庄子的“得鱼忘筌”，在宇宙生成论上，先天与后天构成了一种历时性的生成关系，因而逆反先天必须从后天出发，这意味着，身体以及道术非但不是障碍，而是必须的体道之径。

以身体观上切入，论证 AI 得道之不可能，并非在回避“AI 是否会有意识”这一问题，正是基于道教对“形神互峙”观念之倚重，才得以揭示：脱离具身性的意识，根本无法产生道教意义上的信仰与修行实践。因此，即使未来出现了诸多 AI 专家设想的具有意识的 AI（如人工通用智能，人工超级智能），得道亦是不可能的，更何况现如今离此目标尚远的 GAI 等模型。人工智能既无法在认识论上把握道的超越性，也缺乏体证大道的媒介——身体，二者共同构成了 AI 得道的不可能性之维。

### 三、可能性之维：“法用”层面的 AI 工具适配性

前文已述，道与法体用不二，“法须以道为体”断绝了 AI 从“法用”层面上行持雷法的可能性，因而 AI 与雷法之结合只能从辅助道法的方向

<sup>①</sup> 《道法会元》，《道藏》，第 29 册，第 211 页。

<sup>②</sup> 《道法会元》，《道藏》，第 29 册，第 274 页。

<sup>③</sup> 《道法会元》，《道藏》，第 28 册，第 674 页。

进行。

首先，AI 相较于常人的优势在于其能高效率地分析和学习文献，这一特性恰好能应对雷法经典的诠释困境。内丹术以及雷法经典秉承着一种隐喻性书写传统，拒绝直白表述其核心义理及修炼心法，故而常以诗词、偈语为载体，并采用高度象征化、抽象化的隐喻系统来表述其关键术语，由此形成了较高的阅读及阐释门槛。譬如作为雷法宗师的三十代天师张继先的语录中，便包含了大量以律诗、宋词等形式写就的修炼秘诀，再如《先天一炁火雷张使者祈祷大法》中就有一七言诗诀并在后文对其中的隐喻进行了说明：

山南山北一声雷，撼动乾坤橐籥开。

潭底老龙眠不得，轰亨飞上九天来。

夫山者，指心而言。南北者，阴阳之谓。乾坤者，水火之谓也。老龙者，元精也。盖不凝则五行不攒，真炁渐减，所谓金木间隔，不能成丹也。如凝神入定，水火自然交媾，不再勉强作为。真炁调畅，则华池甘露洋溢，而消息自然至矣。<sup>①</sup>

然而，多数经典并未附有注解，且不同文献所采用的象征符号往往互有差异甚至存在矛盾之处。以“性命”这一核心范畴为例，其隐喻便极为繁复，常以“水火”“坎离”“龙虎”“婴儿姤女”“铅汞”“黄芽白雪”“精血”等不同术语指代。此外，古时修习雷法者，秘诀多依赖师徒间口耳相传，而能看阅《道藏》者凤毛麟角，故其知识来源本已受限，而秘传的形式亦可能产生讹误。即便少数精英道士得窥《道藏》，亦因其内容浩如烟海而难以遍览实证。凡此种局限，极易将修行者禁锢于门户之见与狭隘主义之中。而人工智能技术则有望突破上述重重桎梏。AI 能凭借强大的算力高效率对《道藏》文本进行学习及分析，通过比对不同文本中对同一隐喻的多重表述，它能致力于构建雷法术语的符号对应关系，进而破解其隐喻体系并将玄奥秘诀转化为可被普遍理解的语言。同时，AI 亦能跨越门派藩篱，对不同流派的文献进行分类整理与比较研究，分析各派的理论侧重与实践上的具体差异，从而为研究者提供一个更加宏观、系统的认知图景。此外，AI 能通过 OCR（光学字符识别）等技术对藏外文献（如仪式专家的科仪本）进行系统性识别、录入与初步整理，并在此基础上完成断句、标点、校勘等工作，若进一步引入文献学训练，AI 或可协助研究者实现不同版本之间的对勘、异文标注与文本溯源，从而分析文献的历史演变以及地域特点，为雷法研究提供更多新资料。

其次，AI 具备模拟存思图景的潜力。雷法承继了上清派的存思传统，

<sup>①</sup> 《道法会元》，《道藏》，第 29 册，第 324 页。

既注重以内观想象身中脏腑、关窍、经脉中炁的运行与神灵的驻扎，亦包含对日月星辰、神灵往来等“外景”的存思。早期上清派经典如《上清大洞真经》常辅以图像以助观想，然而雷法文献中存思图景相对稀少，多是文字描述，例如《地祇馘魔关元帅秘法》在书符时须：“先凝定，取肝气一口，嘘出东方，存青云隐隐笼罩泰山。以天目光书‘唵吽吒唎’四字，照开岳府，密念朗灵咒呼召，见关帅现形……”<sup>①</sup>虽然部分经典强调雷法不应拘泥于存想，例如《清微道法枢纽》主张通过内炼自然地与神合一，因而反对这种流于形式的存想：“师曰：世有闭目存想某神自某方来，有按摩搐缩运内炁与外炁合者。噫！皆妄矣。”<sup>②</sup>但这种存想在宋以降的道法以及科仪中屡见不鲜，在一定意义上是因为神秘且抽象的内炼功夫实践起来较为困难，对大多数行持者而言，仍需要这种“登楼的梯子”。AI可基于既有道经图像及文本描述训练多模态生成模型，构建出对应不同修炼阶次、流派风格的存思图景，甚至能够依据个体差异进行调整，从而为修习者提供可视化的参照，在一定程度上弥补了雷法文献图像缺失或表述抽象的局限。但需要强调的是，按照雷法的纲领，存想的图景是修行者至静至虚、杳冥恍惚状态下自然产生的神秘体验，AI所生成的图像，本质上是基于数据与算法的图像模拟，仅为理解经典文本、辅助修行的参考工具，因而修习者是不能将其奉为预设标准的。

最后，AI可作为辅助雷法科仪展演的工具。雷法虽以内修为本，但亦强调“外用济世”，因此斋醮科仪在其体系中占据着不可忽视的地位，且后世道教仪轨普遍融摄了雷法要素。需指出的是，若科仪中缺失了宗教神圣性之内核，（诸如高功所行持的内秘以及参与者的宗教体验），其外在展演与传统戏剧表演在形式上趋同。也正因科仪本身包含大量程式化、可视化的展演成分，人工智能参与此类形式化工作并不违反道教义理。比如，在科仪前期准备阶段，AI能根据斋意生成相关的科仪文书<sup>③</sup>；在科仪进行阶段，AI可实时识别高功法师的举止与诵念节奏，调配锣鼓、铙钹等音乐伴奏；在科仪结束后，AI可以捕捉信众的情绪变化并及时收集反馈，进而为仪式流程、环境布置等外在要素的优化提供数据依据，从而进一步提升信众的参与体验。

<sup>①</sup> 《道法会元》，《道藏》，第30册，第589页。

<sup>②</sup> 《道法会元》，《道藏》，第28册，第675页。

<sup>③</sup> 需要说明的是，一些道教文书，例如章、表，在书写时也有许多禁忌，这亦是现行AI难以克服的困难，但目前利用电脑排版并打印文书已然成为了主流，故而此处认为AI可以使这种工作更加便捷和专业。

## 四 余论

由于人文学者普遍对人工智能的技术原理并不熟识，其相关讨论在本质上仍多停留在推测与构想层面，因此，一个常见的趋势是：讨论最终会折返至研究者自身所专擅的领域，亦即伊利亚德所谓：“尺度决定现象。”<sup>①</sup>从道教雷法的视角探讨人工智能与道教的适配性，仅是管窥人工智能时代宗教演变的一个维度，然而其结论却能够超越具体宗教的边界，为思考人工智能与一般意义上的宗教的融合可能性提供重要的理论参照。

如若回归至宗教学领域讨论人工智能，仍需回答“宗教是什么”“宗教如何产生”等一系列“元问题”。早期宗教学家，诸如麦克斯·缪勒等人，常将宗教视作对某种无限性存在的追求，然而正如前文所述，AI 似乎无法切身体会人类的有限性，这似乎使得 AI 信仰宗教等猜想根基不稳。同样，亦有威廉·詹姆士、鲁道夫·奥拓等人强调宗教体验之于宗教之重要性，然而前文亦揭示了；AI 无法获得主观的、神秘的宗教体验。如若将宗教信仰视作一种特殊的意识形态，则又须讨论意识的本质。意识究竟是实在的还是虚幻的？是否能自然化并创造出“人工意识”？神经科学、认知科学与心灵哲学等领域存在诸多争论与不同的理论回应。尽管这些多元的观点可为人工智能的理论发展提供借鉴，但若回到“AI 能否与宗教结合”这一问题本身，我们最终仍需面对一个更为根本的、传统的诘问：宗教预设的超越之物是否能被科学经验实证并替代？一旦明确这一问题背后的本体论与认识论预设，答案也将随之清晰。在此意义上，将人工智能首先确立为宗教的研究工具，或许是一条更具现实意义与操作性的道路。

---

<sup>①</sup> [美]米尔恰·伊利亚德 Mircea Eliade 著，晏可佳、姚蓓琴译：《神圣的存在——比较宗教的范型》，桂林：广西师范大学出版社，2002 年，第 1 页。

# 从鹤鸣山盟约到鹿堂山清约 ——道教的实用主义转向

作者：黎子睿

(西南大学国家治理学院宗教学硕士研究生)

**摘要：**道教的实用主义转向并非偶然，而是其适应社会发展、实现自我革新的核心路径，盟约与清约就是早期道教在东汉末年的困境中，向实用性、系统性宗教转向的体现。本文系统梳理了道教盟约从早期民间化、差异化实践到制度化、规范化体系的演变脉络，通过剖析二者在价值导向与社群功能上的差异，揭示道教实用主义转向的核心逻辑。鹤鸣山盟约与鹿堂山清约作为道教实用化的关键转折点，将抽象的信仰转化为具象的行为规范，将松散的信仰链接改造为兼具精神约束与制度保障的治理工具，其确立通过精简仪式、融合戒律、强化公约属性，完成了道教盟约实用主义的关键转型。盟约与清约的出现，不仅推动道教成为东汉末年改革的关键组织，从民间信仰走向正统化宗教体系；更是道教在信仰基础上重实践化、重修行的价值转向的开端。通过与实用主义理念的对比，剖析其可操作性、媒介工具性及社群凝聚功能的三大核心特质，为跨文化语境下理解道教适应社会、改造自身的宗教转型提供理解路径。

**关键词：**道教；盟约；清约；实用主义转向

东汉末年战乱频仍、灾荒连年，豪强割据导致社会秩序崩塌，民众流离失所、命如草芥，对“避祸得福”的现实诉求与寻求神明庇护的生存渴望达到顶峰。面对生存危机，民众既渴望通过信仰摆脱苦难又需要明确的“践行指南”来达到避祸、延年、获得庇护的祈求，也亟须具体、可操作的行为准则，而非抽象的形上思辨。而道家传统形而上学的思考难以突破固有局限与时代需求，倒逼道家哲学及早期民间道教突破了“非宗教性”局限，将对道德经的理解转化为维系民众生存的宗教实践。这些“实用性诉求”催生了道家哲学进行实用化改造及“实用主义”转向，通过确立一个可信的、可实践的信仰体系，成为民众可依附的群体组织，从而演化形成规模化的信仰力量。鹤鸣山盟约和清约的确立，是道家思想宗教化、制度化的实用主义转向，也是历史实践的必然选择。

## 一、道教盟约的历史进路

道教盟约的历史演进始终裹挟着宗教建构与现实适配的双重逻辑，其

从汉末鹤鸣山创教原点到鹿堂山清约的规范定型，构成了实用主义转向的核心线索。追溯其源流，道教盟约并非凭空而生，而是对先秦盟誓传统的宗教化改造。在明代正统道藏中，多有对“盟约”与“清约”的描述。其中，有41处直接出现“盟约”一词，其中19处为正一部经文。《上清三尊谱录》有言：

真人曰：玉宝者，朱天之中央，自然流金玉精日月华光，而凝真结宝为此坛。坛即九重，以应九天之数。高九千仞，明照十方。即金明之所登，玄应受事于元始天尊时也。九天真皇、无上三天真王、元始五老监度告誓，天地水三官为盟约。唯真是慕。<sup>①</sup>

明确说明了盟约是向天地鬼神告誓言，与天地水三官结成盟约。更是有“如违告盟，则万劫堕于幽阴，永隔灵宝之光，祸延七祖”<sup>②</sup>“如苟违盟约，甘堕沉沦”<sup>③</sup>的警示之言。

而“清约”有清廉、简约之意，最早是为了简单祭祀而提出的概念，“清”不仅是天师道也是整个道教的基础<sup>④</sup>。其对动物作祭品的禁止，是从根本上与中国古代祭祀传统分道扬镳。“清约”一词在明代正统道藏中共出现17次，主要描述清约的订立。《三洞珠囊》中的老子化西胡品，引鬼谷先生撰《文始先生无上真人关令内传》，描述老子授道之过程：

老子复为造九万品经戒，今日就诵之。老子曰：授子道既备，吾欲速游八方，遂还东游，幽演大道自然之气，为三法：第一曰太上无极大道，第二曰无上正真之道，第三曰太平清约之道也。<sup>⑤</sup>

《陆先生道门科略》和《三天内解经》声称东汉时太上老君授天师“正一盟威之道”的主要目的就是罢除祭祀，代之以新的道法。<sup>⑥</sup>因此，太上老君授正一盟威之道及清约的原因、过程及内容，在陆修静的《陆先生道门科略》中有详细且具体的描述：

<sup>①</sup> 《上清三尊谱录》，《正统道藏》，北京：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本，1988年，第3册，第263页。

<sup>②</sup> 《灵宝无量度人上经大法》卷四十五，《正统道藏》，第3册，第862页。

<sup>③</sup> 《灵宝无量度人上经大法》卷七十二，《正统道藏》，第3册，第1057页。

<sup>④</sup> 傅飞岚、吕鹏志：〈“早期天师道经典”国际学术研讨会纪要〉，《宗教学研究》2002年4期，第33-39页。

<sup>⑤</sup> （唐）王悬河编：《三洞珠囊》卷九，《正统道藏》，第25册，第355页。

<sup>⑥</sup> 吕鹏志：〈唐前道教仪式史纲（三）〉，《宗教学研究》2007年4期，第12-35页。

败军死将、乱军死兵，男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飨祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上患其若此，故授天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺、祸福、功过，令知好恶。置二十四治、三十六靖庐，内外道士二千四百人，下《千二百官章文》万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼。罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱。<sup>①</sup>

通过追溯东汉末年的乱象，说明太上老君授正一盟威之道的原因，并因此而确立了盟威道的治理方式和清约内容，其核心纲领“神不饮食，师不受钱”<sup>②</sup>不仅成为教义判教的根本准绳，更蕴含着革除汉末滥用血祭、巫覡疯狂敛财的世俗陋习，以此清约确立宗教纯粹性的革命性诉求，并通过“三天”对旧的天道运行法则进行替换。陈国符在《道教源流考》对“三天”这一概念进行解析，引《云笈七签》卷八的《释除六天玉文三天正法》的“太上下玉文，遂截六天之气，更出三天正法，割恶救善”<sup>③</sup>，论证张道陵是依托太上老君的正一盟威之道来平定之前“六天”之治的乱象，订立“三天正法”。也就是说盟约是通过三天正法代替六天之治，重建新的义理结构，与旧有的巫术祭祀传统进行切割，尝试实现乱世社会秩序的重构，让宗教理念可以重新被时代所接受、运用。而在具体的实践应用上，盟约的出现就是为了顺应社会历史发展而提出的一种道教伦理。詹石窗《道教文化十五讲》中提到“汉代的道教在形成组织之后为了教化的需要，遂强化了‘道’的神秘性质。道门中人以天神教化的口吻来宣扬社会伦理，在某种程度上可以达到解决社会伦理危机的效果”<sup>④</sup>，也从侧面说明了订立盟约、用三天取代六天与巫覡乱象割席的这种行为，并非单纯的义理革新，而是基于汉末民众对清简祭祀、公平教化的现实需求所诞生的道教伦理，其中已然暗藏实用主义的萌芽。

不仅如此，从订立盟约的盟誓文的变迁也可以窥见这种道教伦理的变化，道教的盟文沿用古代盟誓文的形式，将人与人之间的约定转化为人与神的契约，将宗教理解及其伦理构建转化为一种固定的仪式、体系。吴羽认为，敦煌写本《十戒经》的经文、盟文齐全，其盟文继承了春秋战国时期盟誓文的固定文体<sup>⑤</sup>，即“盟誓缘起”“遵誓要求”“违盟恶果”<sup>⑥</sup>三部

<sup>①</sup>（南朝宋）陆修静撰：《陆先生道门科略》，《正统道藏》，第24册，第779页。

<sup>②</sup>（南朝宋）陆修静撰：《陆先生道门科略》，《正统道藏》，第24册，第779页。

<sup>③</sup>陈国符著：《道藏源流考》，北京：中华书局，2014年，第312页。

<sup>④</sup>詹石窗著：《道教文化十五讲》，北京：北京大学出版社，2003年，第142页。

<sup>⑤</sup>吴羽：〈敦煌写本中所见道教《十戒经》传授盟文及仪式考略——以P. 2347敦煌写本为例〉，《敦煌研究》2007年第1期，第74页。

分，而道教的盟约与古代盟誓文的不同之处就在于，这种与神明订立盟约的宗教性质代替了古代世俗政治契约属性，确立了一条自上而下的，由神及人的对于“大道”的传承。鹿堂山作为盟威道二十四治中的核心治所之一，其流传的清约将鹤鸣山盟约的精神内核具象化为可操作的实践规范，完成了从义理确立到行为准则的转向。也正因清约的确立，道教的盟约不仅在于与神订立约定并向神明表明心迹，更由于在此仪式中需要以师父为媒介并由师父进行主导，盟誓文也成为弟子受经戒的证明书和见证师徒关系的文件<sup>①</sup>。这不仅是对由神及人的“大道”纵向传承的模仿与实践，更是作为一种横向链接在人与人之间搭建起一座桥梁。不管是不同弟子继承同一师承的横向互相学习与体悟，而且可以作为一种关系网络连接起同一信仰的不同民众，从扩大受教人口面积的角度来达到“化民”的宗教信仰与乱世中实现“治民”以达太平的效果。

## 二、道教盟约的转化逻辑

在群体内部，尤其具体在政治与宗教层面中，盟约的建立乃是一次“权、责”与“约束”的交换，并常伴之以一定的“承诺”。<sup>②</sup>而在道教当中，盟约与戒律更是作为维系宗教社群秩序、贯通信仰与实践的核心载体。自东汉后期讖纬神学就与已经逐渐神学化的黄老道家产生了糅合倾向，及至被排斥在官方正统意识形态以外之后，讖纬神学就与黄老崇拜更进一步结合起来，最终发展成宗教在民间流传开来，并为下层劳动群众所利用，成为他们“神道设教”的工具，这就是早期原始的民间道教；讖纬神学的“天诫”观念就成了原始道教戒律规范的直接前身<sup>③</sup>。而东汉汉安元年的鹤鸣山盟约将原本虚无缥缈的信仰通过与神（太上老君）的契约确立下来，成为道教信徒的信仰根基：

《太真科》曰：太上老君以汉安元年五月一日，於鹤鸣山授张道陵正一盟威之经九百三十卷、符图七十卷，合一千卷，付授天

<sup>①</sup> 吴承学：《中国古代文体形态研究》，广州：中山大学出版社，第5-25页。转引自：吴羽：〈敦煌写本中所见道教《十戒经》传授盟文及仪式考略——以P. 2347敦煌写本为例〉，《敦煌研究》2007年第1期，第74页。

<sup>②</sup> 吴羽：〈敦煌写本中所见道教《十戒经》传授盟文及仪式考略——以P. 2347敦煌写本为例〉，《敦煌研究》2007年第1期，第77页。

<sup>③</sup> 陶金著：《盟约：道教法箓的精神内涵与授度仪式》（第一册），上海：上海古籍出版社，2023年，第174页。

<sup>④</sup> 伍成泉：《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，上海：华中师范大学博士学位论文，2005年，第25页。

师大洞真经二十一卷，授予已成真人。<sup>①</sup>

从信仰维度看，鹤鸣山盟约中神与人之间的盟誓是根基，张天师被传授“正一盟威之道”，信众亦以敬畏之心承诺遵循“正一盟威之道”的法则，后续发展的各种道教仪式，也可以说是一种对鹤鸣山盟约的模仿，通过授度盟誓的庄严流程，以神明为见证，强化承诺的神圣性。其后的鹿堂山盟约更是通过清约将鹤鸣山所降授的“正一盟威之道”具体应用于群体之中。<sup>②</sup>清约的出现将“道”这一抽象概念转化为具体修行原则，信众按照戒律的要求生活，约束私欲、规范言行，在坚守信仰底线的基础上顺应“道”的规律，将抽象的精神信仰转化为贯穿日常的行动，实现了价值内核的实践化落地：

道士不受老君百八十戒，其身无德，则非道士，不得当百姓拜，不可以收治鬼神。其既暗浊，不知道德尊重，则举止轻佻，贱慢法术也。恣贪欲之性，而耽酒嗜食。宣行道法，不期於功德，救治之日，非慈仁之意，但希望财利，念在酒食，永不以科禁示民，惟课责重，询求好食，五辛之菜，六畜之肉，道之至忌，啖之已自犯禁，乃复宰杀鸡纯鹅鸭，饮酒洪醉，乘以奏闻，遂有寝外靖坛，吐呕案侧，如斯之徒，往往有之。背盟威清约之正教，盟威法：师不受钱，神不饮食，谓之清约。<sup>③</sup>

道教借助盟誓以确立宗教约束，使得该信仰群体按照一个共有的生活方式实践自身的信仰，这种层级化的戒律为信众提供清晰的信仰准则与行为依据，并将精神追求拓展为修行、护教、济世的多重实践目标。信众以戒约规范言行、净化心灵，实现个人成道的核心诉求，并通过共同的盟约与戒律维系社群秩序，保障道教教法的正统传承与社群存续。在东汉，五斗米道的科律兼具宗教科戒和世俗律法的双重效力。<sup>④</sup>天师以神的名义设立命籍，要求道民在一定的時候会集到治所，核查户籍，还要检查教徒们是否有违反戒律的行为，教徒回家之后，要向家人传达“科天禁威仪”，共同遵守。<sup>⑤</sup>不仅“立天师治”（最早设立二十四治，后增加至三十六治）

<sup>①</sup> 《要修科仪戒律钞》卷十，《正统道藏》，第6册，第922页。

<sup>②</sup> 陶金著：《盟约：道教法箴的精神内涵与授度仪式》（第一册），上海：上海古籍出版社，2023年，第249页。

<sup>③</sup> （南朝宋）陆修静撰：《陆先生道门科略》，《正统道藏》，第24册，第782页。

<sup>④</sup> 张亦，徐刚，段治民，刁穗著：《中国古代道教管理法律制度研究》，北京：宗教文化出版社，第2页。

<sup>⑤</sup> 张亦，徐刚，段治民，刁穗著：《中国古代道教管理法律制度研究》，北京：宗教文化出版社，第10页。

以达到划分区域治理信众的目的，还在每治“受命为天师，署男女祭酒二千四百人，各领户化民”<sup>①</sup>，通过信仰的教义，通过社群效应扩大影响，达到“治民”的作用。在造作《三天内解经》的天师道信徒眼中，“清约”就是指不费钱财牺牲而又简单易行。<sup>②</sup>清规戒律兼具了宗教信仰与行为约束的双重性质，通过神圣化的清规戒律的阐释，强化信众对神灵的敬畏与信仰坚守，同时，又通过具体可操作的行为规范，引导信徒将抽象信仰转化为日常行为。

道安元年的两次盟约分别呈现出神人盟誓与社群公约的属性。从社会属性而言，这两次盟约并非孤立的个体承诺，而是一种从私约到公约的变化。它形成了社群规范，为信众群体确立共同的价值准则与行为边界，让宗教社群凝聚并有序发展。鹿堂山立盟订立的内容，谓之清约。鹿堂山盟约通过誓约确立了信徒内部的教法传承责任与义务，保障“正一盟威之道”的正统延续，彰显了宗教关怀和护佑众生、济世利人的向善思想，将修行与社会福祉紧密绑定。道教盟约与戒律并非孤立存在，而是形成体与用的辩证统一关系，共同构建起道教修行的闭环。正如陶金在书中所言：“鹤鸣山与鹿堂山的两次盟约相互依托，一里一表，一体一用”<sup>③</sup>，从另一个角度来说，盟约与戒律也是体与用的关系，先确立信仰根基，建构体系，而后充实其框架，用可以实践的戒律来规范信徒的行为，填补血肉，让道教成为一个真正可以行走的宗教形式，同时，在具体的实践中也更加强调清约和戒律的作用。盟威道就是通过信仰、崇尚同一真理将汉末已散乱的人心凝聚到一处<sup>④</sup>。

鹿堂山通过清约，将鹤鸣山盟约的人与神契约转向人类群体内部，使得盟约具有了公约化的属性。清约是通过规定新的祭祀方式，将道教与东汉淫祀的巫覡区分开。而在后续依据清约设立了一系列约束道民的戒律，就是道教在发展过程中基于民众对于精神和生活的双重需要，将形而上的道家哲学转化为清规戒律的社群实用导向，通过一系列社群化、规范化的设计，确保道家哲学超越性的精神追求可以具备有效实践的路径，比如授度、盟誓仪式的实践功能更是通过将鹤鸣山盟约的仪式流程化，使其成为一种与神契约的传承和承载信仰的空间。后来发展出的一系列请箓、盟誓、受戒的流程化设计，也体现了鲜明的实用性导向。请箓象征信众获得正统传承的资格，盟誓是信众在神的见证下作出信仰承诺，受戒则标志着信众

<sup>①</sup> 《要修科仪戒律钞》卷十，《正统道藏》，第6册，第966页。

<sup>②</sup> 黄永锋，李志堃：〈《三天内解经》“无为”“清约”二道交错考〉，《世界宗教研究》2022年第8期，第58页。

<sup>③</sup> 陶金著：《盟约：道教法箓的精神内涵与授度仪式》（第一册），上海：上海古籍出版社，2023年，第272页。

<sup>④</sup> 陶金著：《盟约：道教法箓的精神内涵与授度仪式》（第一册），上海：上海古籍出版社，2023年，第261页。

正式接纳戒律的约束。整个仪式通过程序化的步骤，将抽象的信仰转化为信众明确的、可坚守的具体承诺，避免了信仰流于空谈，确保盟约与戒律能够真正落地执行，成为连接信仰与日常实践的关键纽带。在盟约出现之前，修行者多以独立体悟为主，缺乏社群层面的统一联结，而清约的公约化属性则打破了这种孤立性。在师的引领下与道盟誓，成为信众必须践行的一种仪式，并确立整个群体统一的信仰内核与行为准则，使得原本分散的个体凝聚为有共同目标、共同规范的宗教社群。这种公约化设计不仅强化了信众的群体认同感与凝聚力，更让盟威道的实践从个体行为升级为群体的共同追求，为道教的传承与发展提供了群众基础。总的来说，盟约构建起的基于信仰认同的精神软约束，激发了信众遵守规定的内在自觉；清约及之后产生的一系列戒律则以明确的条款和严格的惩戒规则，形成行为硬规范，为信众的言行划定边界。二者互补共生，既避免了单纯精神约束的虚化，也防止了单纯规范行为的僵化，共同构建起一套兼顾信仰与实践可行性的实用化宗教体系，为道教群体生存及发展提供了重要的作用。

### 三、道教盟约的实用主义特质

前文已经描述了盟约是道教受到时代和社会双重影响下产生的一种转向，其出现是基于当时社会处于乱世，某种程度上，生存的迫切远胜于对精神超越性的追求。从时间上来看，道教的盟约不可能受到实用主义思想的启发，但是其形成制度化宗教的内在逻辑，与西方实用主义肯定实践价值，追求现世价值的理念不谋而合。分析盟约形成的实用主义特质，或许会有助于跨文化语境下对道教形成制度化宗教过程的理解。实用主义的核心要义集中体现为三大维度：实践优先、工具理性、社群导向。实践优先就是坚决摒弃脱离现实的形而上学空谈，将行动作为检验一切观念与价值的终极标准；工具理性就是视思想、理论、制度为服务于具体目标的手段，其有效性需通过实践结果验证；社群导向，强调个体实践并非孤立存在，需与群体存续、社会发展的需求相契合，实现个体与社群的协同进步。实用主义跳出西方传统本体论的思维桎梏，不执着于对终极真理的静态追问，而是聚焦思想的实践转化。正如杜威所说：

审美的、宗教的和其他“理想的”目的因为已经与“工具性的”或经济的目的分离，现在是微弱而贫乏了，或者是无用而奢侈了。只有与后者结合在一起，他们才能进入日常生活的结构里，从而得到充实和普及。仅仅被当作终极的目的，却不能作为手段来丰富生活中的

各个部分，这种目的的虚荣和不负责任应该是明显的。<sup>①</sup>

这种去抽象化、重实践化的特质，赋予实用主义极强的跨文化适配性。这也与道教统合了原本形而上学的道家哲学与复杂的民间崇拜的巫术，融入了黄老之学和汉代儒学宗教神学化及谶纬神学，转化为养生、处世、仪式等具体宗教实践的需求契合。道教需要通过融入日常生活的结构来延续这种精神的超越性。盟约与清约的出现，正是为了应对乱世，所形成的超越性道家哲学与现实生活相结合的宗教转向，使得对于“道”的理解在民众中被充实和普及。詹姆斯就致力于将“实用主义原则”运用到宗教中的想法，在《实用主义》第一讲“当前哲学的两难”中，他正式将实用主义作为一种能够同时满足人们对事实和宗教需求的哲学<sup>②</sup>而提出来，“实用主义是经验主义思想方法与人类的比较具有宗教性的需求的适当的调和者”<sup>③</sup>。盟约和清约的形成，就是道教内部实用主义转向的重要体现，作为道家形而上学实用化转化的核心载体，其构建逻辑与实践路径深度契合西方实用主义“实践优先、工具理性、社群导向”的核心要义，具有“可操作性、媒介工具性、社群凝聚功能”的核心特质。同时因文化根基与价值追求的差异，形成了独特的实践形态。

道教盟约与清约的第一个核心特质是其可操作性。“宗教的一支最注意神，另一支最注意人。崇拜和牺牲，感动神心的方法，神学，仪式和教会组织，这些是制度的宗教的要素。”<sup>④</sup>盟约的设立，有效地规范了信众的行为，使得道教以规范化的方式将对“大道”的信仰传承下去，以与神的盟誓强化承诺兑现的实践要求，将盟而有信、约而有行作为核心准则，形成了一种制度的宗教。在鹤鸣山盟约中，就具体到了以五斗米为信，奉纳米为信物，以命作为信物抵债，以换取宝贵的大道；与天地券要就是请天地鉴证立约<sup>⑤</sup>。因此，道教的盟约并非抽象的信仰宣言，而是通过流程化的仪式，将责任绑定为具体可以实践的承诺，道民需要从良师处传承“道”，在个人修行上，严格按照戒律修养身心；在社会层面，则秉持着“治民”“化民”的普世目标济世利人，每一项承诺都指向可验证的实践

<sup>①</sup> [美]约翰·杜威 John Dewey 著，刘华初、马荣、郑国玉译：《杜威全集·中期著作·第12卷：1920》，上海：华东师范大学出版社，2011，第178页。

<sup>②</sup> 韩宁著：《威廉·詹姆斯的宗教哲学：对话与反思》，北京：社会科学文献出版社，2019年，第161页。

<sup>③</sup> [美]威廉·詹姆斯（William James）著，陈羽纶、孙瑞禾译：《实用主义》，北京：商务印书馆，1997年，第38页。

<sup>④</sup> [美]威廉·詹姆斯 William James 著，唐钺译：《宗教经验之种种》，北京：商务印书馆，2011年，第30页。

<sup>⑤</sup> 陶金著：《盟约：道教法箓的精神内涵与授度仪式》（第一册），上海：上海古籍出版社，2023年，第234-235页

效果。而这种注重落地性、可操作性的转变，与西方实用主义的核心主张不谋而合。不管是皮尔士提出的“观念的意义在于它所引起的行动和效果”，还是詹姆斯的“真理即有用”，实用主义都反复强调思想需要通过实践效果验证其价值，指导实践、解决问题的才是有意义的真理。盟约与清约恰恰是道教一种实用主义转向，从对大道的纯粹思辨中发展，将信仰价值锚定在践行与实践效果上，使得能否帮助修行，是否能有助于社会发展来锚定实践的效用，这种转化逻辑与实用主义“实践定义意义”的理念是一致的。盟约将道家哲学形而上学的抽象思辨转化为覆盖日常场景的具体规范，从早期五斗米道“不杀生、不妄言、不贪财”的基础戒条，到成熟道教“饮食有节、言行有度、修行有法”的行为规范，这些戒律始终聚焦知行合一，拒绝空洞说教。这种以誓约定行动，以行动证信仰的逻辑，使得“令可仙之士皆得升度”的终极目标不再是虚无缥缈的形而上的追求，而是可以通过持续践行逐步趋近的现实结果。

其次，盟约与清约具有鲜明的媒介工具性。盟约作为连接人与神的实用载体，将信众与天地、三官连接起来，让个体修行有明确的精神指引。正如实用主义认为“更重要的是在已知的部分和未知的部分之间架起一座桥梁”<sup>①</sup>，盟约的存在是为了确立信仰构成与“道”的精神桥梁而产生的，它有助于信众突破个体认知与实践的局限，实现与“道”的连接。盟约的价值就在于为接近大道这一目标提供了信仰上的有效支撑，其后形成的清约与戒律进一步地凸显出了路径工具性，成为信众修行得道的实用手段。在道教的理念中，清约和戒律本身并不是修行的终极目的，而是一种践行“道”的过程，让信众能够通过这种生活层面的约束和规范，修正不当的言行，跟随着良师的脚步体会“大道”的本质。正如杜威在人类“对美好生活的追寻”中找到了宗教产生的源泉<sup>②</sup>。盟约作为信仰工具，解决了如何确立修行方向与责任的问题，使得人们有了对美好生活的期盼；清约戒律作为行为工具，解决了如何规范修行路径的问题，让这种期盼成为可实践的路径。二者均以成道为终极目标，通过对信仰的理解落实到实践中，然后服务于修行得道的实际需求。这一逻辑实际上也与杜威的“工具主义”形成深刻呼应，体现了鲜明的工具理性。

同时，盟约与清约具有鲜明的社群凝聚功能。如果说鹤鸣山的盟约仍局限在个人层面秘传的私约，那么鹿堂山盟约就是为了建立道德伦理、地方社群及信众生活方式而缔结的“公约”。从最早人神之间的纵向的约定，演化为横向的可以被集体共同遵守的信仰契约。通过盟誓的不断传递与传

<sup>①</sup> 陈亚军著：《实用主义：从皮尔士到布兰顿》，南京：江苏人民出版社，2019年，第130页。

<sup>②</sup> [美]斯蒂文·洛克菲勒 Steven Rockefeller 著，赵秀福译：《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，北京：北京大学出版社，2010年，第464页。

承，信众确立了统一的信仰认同、传承责任与行为准则，例如“治民”“化民”的任务，不仅是个体修行要求，更是道教信众的集体使命。这种共同的承诺将分散的个体凝聚为有机整体，形成社群的联结，个体修行的精进能推动社群发展，社群的稳定则为个体修行提供庇护与支持，实现个体与群体的双向成就。实用主义从皮尔士强调“观念需经社群实践检验”，到杜威主张“个体价值存在于社群互动中”，始终将社群存续与群体利益视为个体实践的重要标尺。

清约则承担秩序维护功能，为道教社群的稳定传承提供制度保障。从早期道教对师徒关系的规范，到成熟道教对财物分配的约定，再到对修行纪律的明确，清约与戒律覆盖社群运行的核心环节，避免因教义理解分歧、利益分配冲突导致内部分裂。正如阿德勒的宗教视野将“神性”和“神圣的生命”的东西等同于一个充满想象的理想，即一个完美的、精神性的社会，而这个社会广阔无边，可以涵盖整个宇宙，由无限个独一无二的、相互依存的伦理存在物组成。<sup>①</sup>“阿德勒认为，这样一个无限的、互相关爱的理想的社群，就是最终真实、真正神圣之境界的最好象征。”<sup>②</sup>道教的盟约与戒律正是通过规范个体行为，实现社群的稳定与发展，让这样一个理想的社群在现实世界中得以呈现。个体践行盟约戒律，既能获得社群的认同与支持，又能为社群贡献力量，最终保障道教作为一个宗教组织的长期传承，凸显了个体实践服务群体存续的实用主义逻辑。

当然，实用主义与道教的盟约本身还是具有非常强的差异性。尽管实用主义与清约戒律在实践逻辑上高度契合，但文化背景与核心追求的差异，使两者之间形成了本质区别。两者在终极目标上具有根本性差异。实用主义只聚焦于世俗生活的变化，理论都围绕如何解决现世问题、提升现世幸福、推动社会进步为目标，缺乏宗教层面的超越性追求；且对于形而上学本体论及宗教经验存在论都有一定程度的贬斥，比如杜威就认为“具有宗教力量的经验，是自然条件和原因共同作用的结果”<sup>③</sup>，认为宗教经验只是由于科学的原因所产生的某种现象，他们也更注重科学等实用型知识的价值，关注于经验世界中的实践效果，并将其剥离形而上学的精神内核；主张通过逻辑推理、实验验证和理性协商解决问题，完全立足世俗理性层面构建实践逻辑，缺乏了宗教式的神圣化仪式与信仰约束机制。而道教以

<sup>①</sup> 霍勒斯·L·弗赖斯 Horace L. Friess 文，见范尼雅·温加特纳 Vanya Weingartner 编：《费利克斯·阿德勒与伦理文化》（Felix Adler and Ethical Culture），第 8-10、229-231、252-253 页。转引自：[美]斯蒂文·洛克菲勒著，赵秀福译：《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 472 页。

<sup>②</sup> [美]斯蒂文·洛克菲勒著，赵秀福译：《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 472 页。

<sup>③</sup> [美]斯蒂文·洛克菲勒著，赵秀福译：《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 490 页。

得道成仙的宗教超越性价值为核心，所有实践都朝着超越世俗与“皆得升度”的目标。即便进行了实用主义倾向的转变，在精神内核上，也从未脱离道家哲学的根基。清约中的规范都源于对“道”的信仰，即便强调实践的效果，也始终以遵循信仰为前提，并未否定存在神明与“道”的存在，与实用主义具有本质的差别。同时，在实践逻辑上，道教通过其神圣性与超越性对信众进行约束，这种基于信仰的实践方式，提供了“成仙”这一超越性的希望，为信众提供了内在动力，促使信众由内而外地实践与遵守清规戒律，在本质上有别于实用主义对理性与科学方法运用的强调。鹤鸣山和鹿堂山的两次盟约是通过与神盟誓和群体规定的双重机制实现目的，用神圣性、权威性形成精神约束，依赖信众的信仰自觉践行；以具体条款形成行为约束，依赖社群的监督与传承保障，兼具了神圣性与世俗性。

#### 四、结语

从鹤鸣山盟约人与神之间的契约到《清约》定立新的规定，道教通过盟约的确立勾勒出一条清晰地将信仰落地到大众可实践的宗教的轨迹。将对“大道”的核心信仰通过鹤鸣山盟约定立，又通过《清约》的具象化约束转化为可践行、可传承、可适配社会信用体系。信仰的精神软约束和清约的行为硬规范形成了双重机制，不仅实现了信仰与实践的平衡，更契合了民众对精神寄托与现实庇护的需求，为道教的长期传承奠定了制度基础。回望这一历史进程，道教的实用主义转向本质上是其适应社会历史不断改良自身与社会相融合的选择，也是宗教在社会中发展扩大的必然过程。通过分析道教盟约所体现的宗教转型与实用主义特质，追溯了道教平衡神圣性与世俗性的来时路，为跨文化语境下中西的理解互通开辟广阔空间，彰显出中国传统文化强大的适应性与实践智慧。

# 道家生态智慧的现代性转化：理论、批判与实践

作者：苏世轩

(哈尔滨工业大学马克思主义学院在读研究生)

**摘要：**面对全球性生态危机与西方现代性思维的局限，文章系统挖掘道家思想中蕴含的生态智慧，从本体论维度的道生万物、道在万物、道法自然，认识论维度的以道观之、知常曰明、体性抱神，方法论维度的无为而治、反者道之动、贵柔守弱，价值论维度的崇本守道、万物齐一、见素抱朴展开论述，进而以此为基础对弱人类中心主义、深层生态学、生态马克思主义展开批判性介入。最后，文章探索了道家生态智慧的现代性转化路径，阐明道家智慧在构建中国式环境哲学话语体系、创新生态治理的中国智慧、培育生态公民人格等方面的现实意义。研究致力于推进对道家哲学本身的现代阐释，更力图为全球生态思潮贡献东方智慧，为生态文明建设提供植根本土文化的思想资源。

**关键词：**道家生态智慧；现代性转化；理论；批判；实践

现代工业文明创造了空前的物质繁荣，但也将人类带入了一场深层的生态危机。气候变化、生物多样性锐减、环境污染等全球性问题，不仅威胁着人类文明的存续，更暴露出主导现代世界的人类中心主义世界观的内在困境。而当下以技术修复与管理优化为主导的西方解决方案，虽然发挥了一定的效力，但也常常陷入治标不治本的恶性循环，不能触及危机的深层哲学根源。在这一背景下，系统梳理和阐释以老子和庄子为代表的道家生态智慧，不仅是对中国传统哲学的现代解读，更为探寻一种能够真正实现人与自然和谐共生的新文明提供了不可或缺的东方哲学资源。

## 一、道家生态智慧的四重维度

### (一) 本体论维度

道家的生态智慧建立在“道”这一核心范畴之上。“道”不仅是宇宙万物的本源，更是内在于一切存在的终极实在。这种以“道”为本体的宇宙观，为建构人与自然和谐共生关系提供了根本的哲学依据。

#### 1. 道生万物

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>（《道德经》第四十二章）这是一个自发、连续、有机的化生过程。“‘道’是创生、融贯人与万物的根本原因与总动力，将整个世界构建为‘天人合一’‘万物一体’的生态整体系统”<sup>②</sup>，万物皆从“道”中获得其存在性与可能性。这意味着，自然万物在起源上具有同根同源性。人类不是高高在上的管理者，而是与草木、鸟兽、山川一同从“道”中衍生出来的，众生平等。庄子进一步形象地描绘了这种“物我同源”的图景：“天地与我并生，而万物与我为一。”<sup>③</sup>（《庄子·齐物论》）这就从存在论上消解了人与自然的主客对立，将包括人类在内的整个世界视为一个血脉相连、休戚与共的生命共同体。

## 2.道在万物

“道”不仅生万物，而且内在于万物之中。“道者万物之奥。”<sup>④</sup>（《道德经》第六十二章）“道”是万物存在的内在根据与庇护所。庄子谓之“无所不在”，甚至“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甓”“在屎溺”<sup>⑤</sup>（《庄子·知北游》）。这种泛在性表明，“道”是联结万物的普遍纽带与共通本性。因此，生态系统中的每一个体与部分，都不是孤立的存在，而是通过内在的“道”相互关联、相互依存、相互感应。这种内在关联的本体论，与生态学所揭示的生物网络惊人的契合，它为尊重生态系统的内在价值与复杂联系提供了哲学支撑，伤害自然的一部分，就是伤害内在于其中的“道”，最终将损害包括人类在内的整体。

## 3.道法自然

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>⑥</sup>（《道德经》第二十五章）这里的“自然”并非指实体自然界，而是指“本来样子”的状态，即事物不受外力强制干涉的自发、和谐的存在、运化方式。“道法自然”意味着宇宙最高法则就是让万物如其所是的存在与发展。这为本体论注入了鲜明的生态伦理指向。一方面，人必须效法天地、取则于道，而“道”的

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第120页。

<sup>②</sup>吴丹：〈中国传统文化“天人合一”的思想内涵与生态智慧〉，《陕西青年职业学院学报》2022年第4期，第8-11页。

<sup>③</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第77页。

<sup>④</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第166页。

<sup>⑤</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第660-661页。

<sup>⑥</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第66页。

法则是自然。因此，人类的行动最高准则应是“以辅万物之自然”<sup>①</sup>（《道德经》第六十四章），而非将自己的意志强加于万物之上。另一方面，万物自有其生、长、收、藏的内在节律与平衡，人类的活动必须认识、尊重并顺应这些规律，否则便是“妄作”，必招致“凶”的后果，即“不知常，妄作，凶”<sup>②</sup>（《道德经》第十六章）。

## （二）认识论维度

从认识论维度看，道家的生态智慧以“道”为终极视野，引导认知主体破除固有的价值偏见，洞察万物运行的恒常法则，最终达到与自然生命相互感通的认知境界。

### 1. 以道观之

“以道观之”是道家生态认识论的根本立场，它要求超越人类自身的有限视角，以“道”的整体性与生成性视野重新审视世界。“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。”<sup>③</sup>（《庄子·秋水》）“以物观之”是陷入特定立场的片面认知，将万物划分为高低贵贱的有用之物与无用之物。而“以道观之”则意味着从生成并包容万物的“道”的高度出发，洞察到所有存在者因其同源于“道”而具有的存在论上的绝对平等。在这种视野下，认知的目的不是为万物贴上人为的价值标签，而是理解其各异的“德”及其在生态整体中的独特位置。这为生态中心主义平等观提供了认识论基石。认识自然，首先要认识到我们无权成为自然价值的唯一裁判官。

### 2. 知常曰明

在确立“以道观之”的立场后，认知的焦点就集中于把握自然之“常”，即生态系统内在的、动态平衡的法则。“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”<sup>④</sup>（《道德经》第十六章）纷繁的万物最终都回归其根本，这种周行不殆的循环与平衡就是“常”。“明”在于深刻认识这种规律；反之，“不知常”而肆意妄为，必将招致灾祸。这里的“知”并非静态的知识占有，而是对生生不息的自然过程的动态领悟。这赋予现代生态科学以深刻的哲学意义。“知

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第171页。

<sup>②</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第39页。

<sup>③</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第512页。

<sup>④</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第39页。

常”意味着对生态系统的组织性、循环性、脆弱性与恢复力的深入研究，是一切可持续发展的理性前提。同时，认识到“常”的复杂与精妙，就是承认人类认知的有限性，要对自然保持敬畏，反对那种企图通过技术完全掌控自然的理性僭妄。

### 3.体性抱神

“体性抱神，以游世俗之间者”<sup>①</sup>（《庄子·天地》），它描绘了一种理想的认知状态，是道家认识论的最终归宿。“体性”是指以整个身心去体悟万物的本真性情，从而达到一种具身化的共情理解，就如同庄子“濠梁观鱼”那般，融入情境以获得真知。“抱神”则强调认知主体通过“心斋”<sup>②</sup>（《庄子·人间世》）“坐忘”<sup>③</sup>（《庄子·大宗师》），达到精神的凝聚与专注，从而映照出万物原本的生机。只有这样，认知才能穿透万事万物的表象，与其内在的生命韵律相共鸣。这表明，真正的生态智慧不仅来源于实验室和数据模型，更来源于在森林中的漫步、对季节气候变化的敏感、与其它生命形式的直接相遇，这是一种审美的、伦理的、身心合一的体悟。

## （三）方法论维度

道家生态智慧的方法论维度，将“道”的哲学原理转化为一套系统、精妙且极具辩证色彩的实践纲领。它以“无为”为最高行动宗旨，以洞察“反”的运动规律为决策依据，最终以“贵柔守弱”为具体策略，共同构成了一种迥异于征服与强制模式的东方生态治理艺术。

### 1.无为而治

“无为而治”是道家方法论的最高理想，“强调要遵循自然万物的运行规律，不能无视、违反自然发展变化的规律，要效法天地之道，顺应自然”<sup>④</sup>。它追求的是“不妄为”而达到善治的境界。“为无为，则无不治”<sup>⑤</sup>（《道德经》第三章），其精髓在于“以辅万物之自然，而不敢为”<sup>⑥</sup>（《道

<sup>①</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第394页。

<sup>②</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第137页。

<sup>③</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第258页。

<sup>④</sup>拜荣静、吴家文：〈论中华优秀传统文化中的生态法治观及其当代启示〉，《法治与经济》2025年第1卷第5期，第51-60页。

<sup>⑤</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第9页。

<sup>⑥</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，

德经》第六十四章)。“治”的目标在于使生态系统达到“自化”“自定”<sup>①</sup>(《道德经》第三十七章)的内在和谐与稳定状态。“无为”则是实现这一目标的根本路径,它要求人类不能强制性干预自然规律,而是要采取一种辅助与顺应的方式。正如大禹治水成功在于导而非堵,最高明的生态治理是发挥自然系统自身的修复力与平衡能力,遵循最小干预的原则,人类只需在关键节点提供合理的辅助。

## 2.反者道之动

“无为”何以能成“治”?其深层依据在于对“道”之运动规律的把握,即“反者,道之动”<sup>②</sup>(《道德经》第四十章),这为一切生态实践提供了必须遵循的辩证法则。“反”字蕴含双重核心规律。一是循环往复,“周行而不殆”<sup>③</sup>(《道德经》第二十五章),即自然界的生灭、盈亏、寒暑皆在循环之中;二是物极必反,即事物发展至极端必然转向其反面。因此,智慧的行动必须建立在对这两种规律的洞察之上,既要尊重生态过程的循环性,更要警惕任何走向极端、过度的发展,因其注定崩溃。这要求生态实践必须是预见性与预防性的。它警示我们,必须在触及资源枯竭、污染超载、生物多样性崩溃等“反”的临界点之前,主动“知止”。它批判了那种追逐无限增长直至危机爆发再行补救的线性发展模式,强调发展必须留有回旋余地,保持系统的弹性。理解“反者道之动”,就是理解生态安全的“红线”何在。

## 3.贵柔守弱

在“无为”宗旨与“反”之规律下,道家提出了“贵柔守弱”这一极富洞见的具体行动策略。老子云:“天下之至柔,驰骋天下之至坚”<sup>④</sup>(《道德经》第四十三章);“故坚强者死之徒,柔弱生之徒”<sup>⑤</sup>(《道德经》第七十六章)。所谓“贵柔”,是珍视水、草、木等所代表的包容、适应与生生不息的力量;“守弱”,则是主动保持一种谦卑、不争、不逞强的

第 171 页。

<sup>①</sup> (魏)王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年,第95页。

<sup>②</sup> (魏)王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年,第113页。

<sup>③</sup> (魏)王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年,第65页。

<sup>④</sup> (魏)王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年,第123页。

<sup>⑤</sup> (魏)王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年,第193页。

姿态，如“江海所以能为百谷王者，以其善下之”<sup>①</sup>（《道德经》第六十六章）。这是一套深刻的生态策略。“贵柔”主张柔性、可恢复的生态工程，将发展置于生态系统承载力的安全阈值之内。“守弱”要求人类文明主动约束自身扩张的强势，在发展过程中“后其身而身先，外其身而身存”<sup>②</sup>（《道德经》第七章），将生态整体的健康与完整置于人类短期利益之上。人类应如水般“善利万物而不争”<sup>③</sup>（《道德经》第八章），努力成为滋养万物生机的条件，而非争夺资源、破坏平衡的强势存在。

#### （四）价值论维度

道家生态智慧的价值论维度并非建立外在的行为规范，而是向内探求，通过重塑价值的根源、原则与理想境界，从根本上扭转驱动生态危机的价值范式，为一种可持续的生态文明奠定坚实的心性基础与伦理尺度。

##### 1. 崇本守道

“崇本守道”要求所有价值判断与文明活动，都必须回溯并效法“道”。道家哲学以“道”为万物之宗。“道者万物之奥”<sup>④</sup>（《道德经》第六十二章），是价值得以产生的最终依据。王弼云：“老子之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”<sup>⑤</sup>“崇本”即尊崇“道”这一根本，“息末”即止息那些背离道、追逐枝节的行为。在生态语境下，“本”是自然原本的、和谐的存在状态与运化规律。这为生态价值提供了非人类中心的、客观的基础。它意味着价值的根源在“道”而非人。万物的价值并非由人类赋予，而是源自其禀“道”而生的内在属性。人类无权僭越“道”成为自然价值的唯一赋予者。文明的方向是“法道”而非“役物”，人类社会的价值追求，不应是征服和榨取自然，而应是体悟并顺应“道”的法则，达至与自然的和谐。

##### 2. 万物齐一

从“崇本守道”必然推导出“万物齐一”的价值原则。它从存在论的平等，转化为伦理学的核心律令。庄子系统阐发了这一原则：“以道观

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第175页。

<sup>②</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第21页。

<sup>③</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第22页。

<sup>④</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第166页。

<sup>⑤</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第205页。

之，物无贵贱”<sup>①</sup>（《庄子·秋水》）；“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>②</sup>（《庄子·齐物论》）。当从“道”的至高视野审视，一切源于“道”、内禀“道性”的存在者，在存在地位与内在价值上是平等齐一的。人类与非人类生命、有机体与无机环境之间，不存在价值上的本质等级秩序。这为生态中心主义伦理奠定了最彻底的哲学基石。它一方面要求突破物种歧视，人类的道德关怀范围必须扩展至全体生命乃至生态系统本身，承认它们具有不依赖于人类利益的内在价值。另一方面要求确立关系性责任，既然“万物与我为一”<sup>③</sup>（《庄子·齐物论》），伤害自然在本质上便是自我伤害的一部分。保护生态不再是外部的慈善，而是维系大我完整性的自爱与责任。

### 3.见素抱朴

价值论的终极指向，是描绘并追求一种“见素抱朴”<sup>④</sup>（《道德经》第十九章）的文明与人生境界。这是“崇本守道”与“万物齐一”在个人与社会上的体现。“素”是未染之丝，“朴”是未斫之木，喻指事物本然、和谐的原初状态。“见素”是呈现、持守这种本真；“抱朴”是拥抱、维护这种完整与生机。它要求“少私寡欲”，减少偏离本真的私心与过度欲求。这构想了生态文明的核心伦理特质。道家的这种观念一方面将生态系统的完整性、多样性、原真性视为最高的善与美加以保护，反对为短期利益而割裂、简化、污染自然，视“朴”为文明可持续性的根基；另一方面倡导一种简约适度、精神内足的生活方式，批判消费主义制造的虚假需求与资源浪费，主张“为腹不为目”<sup>⑤</sup>（《道德经》第十二章），在满足真实需要中体验丰足，从而在根源上减轻生态压力。最高的德性是“生而不有，为而不恃，长而不宰”<sup>⑥</sup>（《道德经》第五十一章）。理想的生态文明，应如“道”一般，滋养万物却不占有、不主宰，成就一种辅助性的人类文明形态。

<sup>①</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第512页。

<sup>②</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第77页。

<sup>③</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第77页。

<sup>④</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第48页。

<sup>⑤</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第31页。

<sup>⑥</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第26页。

## 二、道家生态智慧的批判性介入

### （一）对弱人类中心主义的超越

弱人类中心主义“强调人与自然的完美和谐，禁止任何任意破坏其他物种或者生态系统的行为”，强调“人类是价值的主体，人与自然接触是形成和认识价值的基础”<sup>①</sup>，试图以“理性偏好”约束人类对自然的掠夺。但其理论始终未能跳出“人类是价值唯一尺度”的范式，其根本局限仍在于将自然的价值锚定于对人类需求的满足，自然不具备独立于人类评价的内在价值。

道家思想则从其本体论根基，提供了彻底的解构方案，实现了对这一范式的根本超越。庄子云：“以道观之，物无贵贱”<sup>②</sup>（《庄子·秋水》）。价值的终极尺度不在人，而在于生成并内在于万物的“道”。万物因禀“道”而生，便各自具足其存在的本真性与目的性。在“道”的至高视野下，人类与其他存在者只是“德”的不同显现，并无价值等级。这便从存在论上消解了人类的价值裁判特权，将伦理的基点从人类尺度移向了道的尺度——“道法自然”。由此，道家推导出比“开明的自利”更坚实的伦理基础。“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>③</sup>（《庄子·齐物论》），揭示出人类与万物是存在论上的共生整体。保护生态不再是基于利益计算的审慎，而是维护整体完整性的存在论责任，是源自生命关联的内在要求。

### （二）对深层生态学的深化

深层生态学是由挪威著名哲学家阿伦·奈斯（Allen Naess）创立的现代环境伦理理论，它“倡导不仅要从科学技术角度来研究环境问题，还应基于整体主义的理念从哲学、伦理、政治和社会学等学科高度共同探讨何种价值观、生活方式、经济和文化教育活动将从根本上有利于人类社会发展，缓解目前的生态危机，促进人与自然与社会的和谐发展”<sup>④</sup>。道家思想与之在整体主义立场上高度共鸣，并能以其特有的哲学深度与实践智慧，

<sup>①</sup> 李兆前：〈雷蒙德·威廉斯的生态社会主义思想〉，《理论月刊》2014年第5期，第184-188页。

<sup>②</sup> （清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第512页。

<sup>③</sup> 同①。

<sup>④</sup> 郑恩：〈中国媒介批评研究的身份焦虑与路径转型〉，《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》2012年第35卷第3期，第111-117页。

对深层生态学起着深化与补充作用。

深层生态学“突破性地将道德共同体的范围扩展到人与自然的关系领域，把伦理‘公正’扩大到对一切生命和自然界的关心”<sup>①</sup>，但其自我实现与生态整体的理念仍面临哲学阐释上的挑战。自我实现的理论常常被误解为一种心理学概念，缺乏坚实的形而上学基础；而整体的构成是什么，个体与整体关系又是什么，也需要更明确的哲学说明。道家的生态智慧则可以为此提供支撑。道家以“道”作为生成万物的终极实在，提出“万物一体”并非静态集合，而是“道”之生命力贯通、化生的动态网络。万物在“道”的运化中各得其“德”，个体的充分实现正是整体和谐的具体呈现。这不仅为自我实现提供了全其“德”的形而上学依据，并将生态整体理解为一种生生不息的关联性存在，从而深化了其理论根基。

在实践层面，深层生态学对世界观、价值观等进行重塑的变革主张有时因缺乏具体、审慎的行动纲领而被视为激进的或空泛的。道家“无为而治”的智慧为此提供了至关重要的调适。“无为”的精髓在于“以辅万物之自然，而不敢为”<sup>②</sup>（《道德经》第六十四章），这就要求人类的干预要以促进生态系统的自我修复与平衡能力的提高为目标。同时，“知常曰明”<sup>③</sup>（《道德经》第十六章）强调行动必须建立在对生态规律的深刻洞察与对人类认知有限性的清醒认识之上，从而为生态实践注入了必要的审慎与智慧，避免了因良好初衷而导致“妄作，凶”<sup>④</sup>（《道德经》第十六章）的反效果。

### （三）对生态马克思主义的调适

生态马克思主义通常指“马克思恩格斯之后尤其是以当代欧美国家为主体的马克思主义者和社会主义理论家，依据生态环境问题的现实政治意义日渐突出的事实，逐渐阐发形成的一种马克思主义视角下对生态环境难题或挑战的哲学理论分析”<sup>⑤</sup>。生态马克思主义将生态危机归因于资本主义制度及其内在逻辑，为在政治经济维度理解环境问题提供了强大的分析框架。但是其批判的焦点主要集中在外在的生产关系与经济结构上，忽略

<sup>①</sup> 杨萍：〈道家生态智慧与深层生态学之契合〉，《学术交流》2010年第4期，第23-26页。

<sup>②</sup> （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第171页。

<sup>③</sup> （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第39页。

<sup>④</sup> 同④。

<sup>⑤</sup> 郇庆治：〈论习近平生态文明思想的马克思主义生态学基础〉，《社会科学文摘》2022年第10期，第14-16页。

了资本主义制度的文化心理等内在维度。道家思想恰好能够在这一层面上进行关键性调适与补充，使对现代性生态危机的批判更为完整。

生态马克思主义指出，资本主义以追求利润最大化为目的，这驱使着他们对自然资源进行掠夺性开采，同时也加剧了污染物的无序排放。这种制度性批判具有无可替代的解释力。然而，若仅停留于此，则可能低估支撑并维系这一制度的文化心理，即一种以占有为核心、崇尚无限增长的现代性心态。道家思想中的知足知止的观念，正是对此心态的根源性批判。

“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”<sup>①</sup>（《道德经》第四十六章），道家将生态危机的深层动因追溯到人类心灵的“不知足”“欲得”。这种内在的匮乏感与膨胀欲，正是消费主义盛行、并与资本积累逻辑形成共谋的原因。因此，解决生态危机不仅需要改变外在的制度，还需要一场内在的革命，培养“知足之足，常足矣”<sup>②</sup>（《道德经》第四十六章）的文明心态，从根源上削弱无限积累的心理动力。

此外，生态马克思主义在构想超越资本主义的生态社会时，多侧重于生产关系与管理模式两方面的分析，对于替代性文明应该是什么样的所开展的探讨相对有限。道家“见素抱朴”<sup>③</sup>（《道德经》第十九章）的理想为此提供了丰富的想象。这样的文明，意味着人们在物质层面上追求适度与循环，在精神层面上崇尚内在的充实与对自然之美的感悟。这勾勒地出了一幅不同于工业文明的文化图景，是一种在物质上简约、在精神上丰盈、与万物共生共荣的文明形态。

### 三、道家生态智慧的现代性转化

#### （一）构建中国式环境哲学话语体系

构建中国式环境哲学话语体系的主要任务就是突破西方主客二分与人类中心主义的叙事框架，确立具有中国文化主体性的生态话语范式。道家“道法自然”<sup>④</sup>（《道德经》第二十五章）与“天人合一”的智慧为此提供了根本性的哲学支撑。

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第129页。

<sup>②</sup>同①。

<sup>③</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第48页。

<sup>④</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第66页。

西方环境哲学难以摆脱自然客体化的思维定式，而道家“道”的本体论则揭示了人与自然在本源上的同一性与内在关联性。“道生万物”与“万物一体”的思想，从存在论层面确立了生命共同体的根本属性，将生态危机的本质定义为内在关系的断裂，这为理解人与自然和谐共生提供了超越二元对立的哲学基础，而“中国式现代化的生态建设以追求人与自然和谐共生实现了对西方现代化生态范式的解蔽和超越”<sup>①</sup>。

在价值叙事上，道家以“知足知止”<sup>②</sup>的这一限度智慧，直接指向的就是驱动生态危机的无限增长逻辑与消费主义文化。它认为“不知足”是最大的祸患，并将万物按其本性实现自身的内在繁荣的“道法自然”<sup>③</sup>（《道德经》第二十五章）确立为最高的价值标准。这样的思想推动了生态话语从强调牺牲、限制的消极叙事，转向追求各得其“德”的系统和谐的积极伦理，为中国式现代化中的绿色发展理念注入了深厚的文化内涵。

最终，系统阐释道家生态智慧，能够使中国的生态主张摆脱对西方概念的依赖，形成具有中国特色的原创性环境哲学话语体系。当生态文明的理念可以从道家“道”的哲学高度获得阐释，中国的生态话语便获得了独特的文化深度。这不仅有利于增强中国人民的文化认同，更能够使中国在全球生态治理中以根植于中华本土文明的生态思想体系参与对话，为全球应对生态危机贡献超越现代性困境的东方智慧。

## （二）创新生态治理的中国智慧

现代生态治理的治理模式往往以刚性指令和工程手段为主导，道家的生态智慧为此提供了深刻的哲学反思，推动生态治理体系从刚性干预走向柔性协同。

“无为而治”思想精髓在于“以辅万物之自然，而不敢为”<sup>④</sup>（《道德经》第六十四章）。在生态治理过程中，政府往往以事事包办的主导者的角色出现，而“无为而治”的道家思想则要求政府转变为规则的制定者与平台的搭建者，实现治理角色职能的根本性转变。政府应当科学规划国土空间规划，划定生态保护红线，为自然留白，同时运用生态补偿、绿色

<sup>①</sup> 闫金红、李繁荣：〈人与自然和谐共生的现代化样态审视〉，《理论导刊》2024年第6期，第67-72页。

<sup>②</sup> （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第129页。

<sup>③</sup> （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第66页。

<sup>④</sup> （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第171页。

金融等市场化工具，激发企业、社区等多元主体自觉参与到生态保护之中。当前中国推行的河长制、林长制之所以成效显著，就是因为它构建了明确的责任框架，激发了地方治理的能动性，这正是“无为而治”在当代治理体系中的创造性实践。

“贵柔守弱”所倡导的是一种更具韧性的适应性管理模式。在生态治理中，面对生态系统的复杂性与不确定性，固守刚性的工程手段往往难以持续，治理方式应如水一般灵活应变，优先采用基于自然的解决方案，比如在流域治理中建设滞洪湿地，而不是仅仅依赖水库大坝拦洪蓄水，这样不仅能够缓解灾害，还能保护生物栖息地，促进水循环。这种以柔克刚的治理哲学，不仅成本效益高，还能更好地维护生态的完整性与服务功能，体现了“柔弱胜刚强”<sup>①</sup>（《道德经》第三十六章）的持久智慧。

更进一步来看，“万物一体”的整体观为超越生态治理中的碎片化困境提供了哲学根基。它要求我们摆脱头痛医头、脚痛医脚的局部思维，打破行政部门与地域的壁垒，实施对山水林田湖草沙生命共同体的系统治理，在更高层面实现协同发展。当前我国在长江流域、黄河流域“统筹谋划上下游、干支流、左右岸，共同抓好大保护，协同推进大治理”<sup>②</sup>，进行全域性、全要素的协同保护与修复，正是这一整体性思维在宏观尺度上的体现。这标志着中国的生态治理已经从针对单一要素、单一问题的末端管控，转化为追求全面协调可持续发展的综合治理。

### （三）培育和谐的生态公民人格

道家思想为培育超越“经济人”预设、具备生态良知的现代公民提供了独特的资源。这种人格的养成，不能依靠外在规范的强行灌输，公民只有通过文化浸润与自我修养的提升，将万物生命的休戚相关内化为自身的责任感与行动意愿，才能在精神层面实现从小我到天地与我并生的大我的跃升。

“知足知止”<sup>③</sup>是构成生态公民人格的心理基石。道家对“祸莫大于不知足”<sup>④</sup>（《道德经》第四十六章）的批判，直指消费主义文化催生的欲望膨胀。培育生态公民，首在引导社会成员通过心灵环保实现内在超越。

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第93页。

<sup>②</sup>邓岚鹤、代显君：〈文化自信视域下山东省黄河流域文化遗产与保护研究〉，《农业科技报》2025年11月11日，第6版。

<sup>③</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第129页。

<sup>④</sup>同①。

社会成员要学会区分真实需要与虚假欲求，在物质层面追求够用的简约，在精神层面体悟知足的丰盈。当“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>（《道德经》第十九章）成为普遍认同的生活美学，绿色低碳的生活方式便不再是被迫遵守的外在规范，而是内心认同的价值选择，从而为生态文明建设奠定稳固的社会心理基础。

道家“万物齐一”的深刻洞见，为当代社会重新塑造与自然的情感联结提供了思想源泉。公民通过体认“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>②</sup>（《庄子·齐物论》）的哲学真谛，能够突破人类中心主义的伦理边界，将道德关怀从人际范畴扩展到所有包括山川湖海在内的所有生命形态。也正是这种共同体认同的建立，使生态保护不再是外部的法规约束，而逐渐内化为一种近乎本能的伦理自觉与情感认同。当人们从情感上将自身视为自然共同体的一员，破坏环境的行为便会使人们产生道德耻感，而保护环境的行为则会获得更深层次的意义支撑。

道家主张“体性抱神”<sup>③</sup>（《庄子·天地》），强调在实践中成全真知，这为培育具有生态人格的现代公民提供了切实的行动指引。公民对生态理念的认知不能仅停留在表面，还必须通过与自然相融、相感的具身实践，在与自然的真实互动中深化认知、激发情感、锤炼品格，让生态理念真正活在人的生命之中。正是在持续的、有意识的实践中，生态才从外部的知识或规范，转变成为个体生命体验的一部分。公民也从被动的环保接受者，逐渐成长为能够主动感知、参与并创造的生态文明建设者，真正夯实社会可持续发展的根基。

## 结论

道家的思想为应对全球生态危机提供了不同于西方现代性范式的东方智慧。面向未来，要加快道家生态智慧的创造性转化，超越对理论的阐释，迈向更深入的实践融合，推动其核心原则与生态科学、环境政策等进行具体的结合，发展出可操作、可评估的实践方案。在全球语境中，道家的生态智慧也要与各类生态思想开展平等互鉴的交流探讨，共同探寻超越文明隔阂的生态共识。这不仅将助力中国式现代化的生态文明建设，也为构建人类命运共同体贡献不可或缺的东方哲学智慧。

<sup>①</sup>（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2011年，第48页。

<sup>②</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第77页。

<sup>③</sup>（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第394页。

# 森田疗法与庄子美学在基础教育中的理论对话及美育价值

作者：高露露  
(重庆工商大学硕士研究生)

**摘要：**针对基础教育内卷化引发的学生学业焦虑与精神内耗问题，研究旨在探索森田疗法与庄子美学融合于当代美育的理论价值与实践路径。研究发现，森田疗法“顺其自然、为所当为”的行动智慧为学生提供了直面情绪和摆脱内耗的实用方法，而庄子美学逍遥游的精神境界则从根源上为其精神成长提供了超脱的视野，二者一者务实、一者超越，形成了功能互补的有机整体。将两者引入美育，能使其内涵从单一的艺术技能训练，拓展为关乎心理健康、人格塑造与生命体验的“大美育”，它不仅为学生缓解学业焦虑和激发创造力提供了有效路径，更致力于培养学生豁达独立的人格与追求内在自由的精神，最终回归以美育人的教育本质。

**关键词：**森田疗法；庄子美学；美育；基础教育

## 一、引言

基础教育内卷化是当前社会中普遍存在的一个教育难题<sup>①</sup>，在分数至上的评价体系主导下中小学生的心理健康问题愈发突出，许多青少年在无尽的竞争比较中迷失自我，既无法感知生活中的美也难以激发内在的创造活力，这种审美缺失与精神内耗的双重困境揭示了当前基础教育在人的全面发展培养上的短板，而美育以其独特的教育属性成为解决上述问题的重要手段之一<sup>②</sup>。2024年教育部《关于全面实施学校美育浸润行动的通知》明确指出，美育要“全面提升学生文化理解、审美感知、艺术表现、创意实践等核心素养”，美育绝非艺术技能的简单传授，而是关乎生命体验与生活智慧的教育，是培养学生审美能力和塑造健全人格的核心路径。森田疗法又称为顺其自然疗法可有效改善青少年焦虑和抑郁症状<sup>③④</sup>，其核

<sup>①</sup> 冉亚辉：〈人格塑造与天赋发掘：中小学教育教学的有为与无为——兼议教育内卷化的教育哲学问题〉，《中国电化教育》2024年第2期，第16-22页。

<sup>②</sup> 毛玉河：〈新形势下中小学校园美育浸润场建设实践探索〉，《美育学刊》2024年第15卷第6期，第40-47页。

<sup>③</sup> 胡春荣、孙正、赵蒙：〈森田疗法治疗青少年抑郁症的临床有效性分析〉，《心理月刊》2024年第19卷第15期，第132-134页。

心要义“顺其自然、为所当为”为应对情绪困扰提供了独特视角<sup>①</sup>，它主张接纳情绪自然流动的同时专注于当下应尽的责任与行动，在行动本位中实现情绪的自我调节，这种接纳与行动并行的理念恰好切中了当前中小学生对过度关注负面情绪而陷入内耗的痛点，为缓解心理压力提供了可操作的心理引导逻辑。庄子美学是逍遥游的美学，以一种悠游、旷达、超脱的态度来面对现实人生<sup>②</sup>，“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”的精神境界强调在与自然、与自我的和谐相处中实现精神的解放。这两种美学思想所蕴含的生命智慧，不仅能引导学生跳出内卷的狭隘视野，更能唤醒他们对自然之美和生命之美的感知力，为审美能力的培养提供深厚的文化滋养。

研究旨在通过森田疗法与庄子美学的理论对话，通过将心理疗愈思想与古典美学智慧融入美育体系以突破传统美育偏重艺术技法的局限，丰富美育在心理健康引导和生命意义塑造等方面的内涵。同时，二者所蕴含的智慧可为中小学美育提供具体的引导方向，从而促进基础教育新时代培育体系的发展。

## 二、森田疗法与庄子美学的教育转译与审美特征

森田疗法的顺其自然与庄子美学的逍遥无待虽源于不同思想脉络却都蕴含着尊重规律、安顿心灵的核心智慧，将这两种东方智慧从理论转化为基础教育可践行的教育理念，既需要挖掘其深层的审美特征，也需要结合学生成长规律完成本土化教育转译。

### （一）森田疗法中顺其自然的心理学与教育转译

森田疗法是日本精神科学家森田正马创立的具有浓厚东方色彩的心理疗法，其核心思想可凝练为“顺其自然，为所当为”<sup>③</sup>，但这一理念并非放任不管而是建立在对人类情绪与行为规律深刻认知基础上的实践指南。顺其自然就是要认清精神活动规律，接受自身可能出现的各种想法和

<sup>④</sup> 张勤峰、栾玉民、刘颖等：〈改良森田疗法联合正念训练对广泛性焦虑障碍的随机对照试验〉，《中国心理卫生杂志》2022年第36卷第7期，第551-556页。

<sup>①</sup> 张玉婷：〈森田疗法应用于高中学生强迫思维问题心理辅导案例〉，《心理月刊》2024年第19卷第21期，第194-196+199页。

<sup>②</sup> 王凯：〈论庄子“逍遥游”的人生美学〉，《武汉大学学报（哲学社会科学版）》2006年第1期，第26-31页。

<sup>③</sup> 李艳平：〈森田疗法的理论及其在中国的发展〉，《上海青年管理干部学院学报》2003年第2期，第26-30页。

规律，而为所当为则是要去做力所能及的事情<sup>①</sup>。从适用对象来看，森田疗法最初主要针对神经质症患者，随着理论的发展与实践的拓展其应用范围逐渐延伸至普通人群的情绪调节，尤其在应对学业压力和人际困扰等引发的适应性问题展现出显著价值，这也使其与基础教育阶段学生的心理需求高度契合。在疗效机制上，森田疗法的核心在于打破思想矛盾带来的恶性循环，森田正马将思想矛盾定义为应该如此的理想状态与事实如此的现实状态的冲突，而“顺其自然，为所当为”的理念正是通过引导个体接纳事实的客观存在，放弃对情绪的刻意控制转而将精力投入到当下的具体行动中，在行动中实现情绪的自然流动与注意力的重新聚焦，最终达成情绪与行为的良性互动。

在中小学语境中，顺其自然首先意味着对学生学业情绪的接纳。考试焦虑和竞争压力给学生带来的紧张等情绪并非需要彻底消除，而是让学生接受成长过程中必然出现的各种问题。顺其自然在基础教育中还体现为对学生个性差异的尊重。每个学生的生命节奏不同，如同花草有着不同的花期，传统美育中统一标准的评价方式，在工具理性过度扩张和效率至上的影响下我国美育观主要是通过艺术表达呈现，这使得美育被狭隘地理解为直接产出可视性成果的艺术教育<sup>②</sup>，其本质上是对学生个性差异的忽视。而秉持顺其自然的理念，美育评价应从统一美转向个体美，关注学生表达的真实性而非完美度。面对中小学生普遍存在的手机依赖、网络沉迷等数字焦虑问题，森田疗法认为令行禁止只会强化逆反心理，而引导学生观察依赖冲动和让其在行动中培养掌控感才是根本之道。例如，学校可以通过活动让学生自主制定手机使用时间，在计划执行过程中引导他们观察想要刷手机的冲动出现时的心理感受，同时坚持完成当前的学习任务，当学生在行动中发现可以控制自己的使用行为时自我掌控感便会逐渐建立。在基础教育语境中践行顺其自然理念方法，核心转义点在于区分神经质的自我中心主义与青春期正常的自我关注，青春期正常的自我关注是青少年自我意识觉醒的体现，他们开始关注自己的外貌、性格和能力，思考我是谁的问题，这种关注是审美主体性萌发的必要条件，只有先关注自我才能逐渐形成对自我与世界的审美认知。教育者应尊重这种成长过程，通过“顺其自然”的引导让青少年在自我探索中逐渐建立清晰的自我认知，而非将其视为问题进行压制。

<sup>①</sup> 丁一家：〈关于森田疗法的理论及在实践中的运用〉，《文学教育（中）》2010年第7期，第53-55页。

<sup>②</sup> 王梦霏、吴静燃、沈辉：〈我国中小学美育发展的历史沿革、实践瓶颈及其疏解路径〉，《宜宾学院学报》2025年第25卷第10期，第86-95页。

## （二）庄子美学中的逍遥游的精神境界与教育转译

庄子作为道家思想的集大成者，其理论体系深深植根于老子开创的道家思想。老子认为“道”是宇宙本源并提出道法自然的根本主张，强调摒弃人为造作、顺应客观规律，这一核心观念被庄子完整继承并深化<sup>①</sup>，二者的共性在于均以自然为最高准则，反对违背事物本性的功利行为。庄子提出“天地有大美而不言”的审美主张，其认为美是以自然为宗旨，人能从自然中发现自己的天性<sup>②</sup>，这种审美追求强调去伪存真以及摒弃外在形式的束缚从而实现直达事物本质之美。庄子认为个体的精神困境源于有所待，即依赖他人评价确认自我和依赖外在条件实现目标，而逍遥的本质是无待即不依赖任何外在事物仅凭内心充盈获得绝对自由，如同列子御风而行仍需依赖风而至人则无待于任何条件，实现真正的精神自主。逍遥是一种自然的状态，逍遥者，自逍遥<sup>③</sup>。

逍遥游的智慧为个体摆脱精神困境提供了重要支撑，对于面临学业压力和人际困扰的中小学生而言庄子无待和齐物的思想能够引导他们跳出对他人评价的依赖和对成败得失的执着，从而从更宏大的生命视角看待成长烦恼以实现内在安宁。同时，逍遥对功利主义的批判也为反思基础教育分数至上的倾向提供了思想基础，教育应关注学生精神成长而非培养符合单一标准的成功者，将逍遥游的智慧融入基础教育需结合学生成长特点进行实践转义使其从哲学理念转化为教育指引。无待可转化为批判性思维培养，引导学生不依赖外部评价确立自我价值，如同森田疗法在接纳中行动的理念在遵守规则的同时保持精神自主。齐物思想则为构建多元审美观提供支撑，在美育中不应以唯一性的艺术作品作为标准而应接纳学生的个性表达，如同庄子笔下的不材之木虽不符合世俗标准却独具价值。安时处顺则可培养学生的心理韧性，引导他们在应试压力和同伴竞争等不可控环境中保持内在情绪节律的稳定，这并非消极妥协而是如何接纳现实处境，最终以平和心态应对挑战。

<sup>①</sup> 王英娜：〈老庄“道”论本体及其美育启示〉，《东华理工大学学报（社会科学版）》2022年第41卷第6期，第571-577页。

<sup>②</sup> 王立峰：〈庄子美学思想在审美教育中的创造性转化研究〉，《美与时代（下）》2023年第2期，第63-67页。

<sup>③</sup> 祁青元：〈由《逍遥游》看庄子的人生智慧〉，《文学教育（上）》2018年第5期，第68页。

### 三、森田疗法与庄子美学在基础教育中的理论对话

当森田疗法的务实行动逻辑与庄子美学的精神超越追求进入基础教育场域，二者并非孤立存在而是形成了跨越时空的理论呼应，从应对学生的现实困境出发两种思想在价值追求上的共鸣与实践路径上的差异为展开深度理论对话提供了坚实基础，也为破解当前美育难题开辟了多元视角。

#### （一）对执着超越与内在自由的共同追求

当森田疗法的顺其自然与庄子的逍遥齐物思想在基础教育中相遇时，这两种跨越时空的东方智慧虽源于不同的思想根基却在应对学生成长困境和精神自由方面形成了共鸣，二者都以独特的视角直指青少年执着于外而困于内的痛点，其共通性集中体现在对学业焦虑的超越、无为智慧的践行以及对当下的超越。

学业焦虑包含着家长的教育焦虑和学生的学业焦虑等，在应试教育的压力背景下学业焦虑已成为备受关注的社会问题<sup>①</sup>，研究主要从学生角度阐述。森田疗法以顺其自然为核心瓦解学生对学业成绩与他人评价的过度执着，其逻辑在于当学生将注意力过度集中于成绩不好怎么办和老师会不会批评我等负面担忧时会陷入一种越关注越焦虑的恶性循环，森田疗法强调引导学生认识到对成绩的重视和对评价的在意是自然情绪，但过度执着则会偏离学习本身的核心。通过接纳这种焦虑情绪与专注于当下的具体行动，学生的注意力逐渐从对结果的担忧转移到对过程的投入，这种注意力的转移本身就消解了焦虑的根基。庄子的齐物论思想认为世间万物从道上来讲都是等同其一的，没有差别<sup>②</sup>，“以道观之，物无贵贱”这从认知根源上破除学生对分数、排名、优劣等二元对立的执念。同时庄子以夏虫不可语冰的寓言启示我们，不同学生的成长节奏、优势领域各不相同，以单一的分数标准评判优劣本身就是一种认知的局限。森田疗法的行动消解与庄子的认知重构殊途同归，最终都指向学生心灵的解放，减轻因过度执着带来的精神内耗。

无为是东方思想中极具代表性的智慧内核，森田疗法与庄子思想都对其进行了独特诠释并在教育场景中形成了相互辉映的实践路径，二者的无为并非无所作为而是不强行妄为的理性选择，核心在于尊重规律，前者尊

<sup>①</sup> 高栌雯：〈新时代视角下化解学生学业焦虑问题分析——基于萨提亚冰山理论〉，《经济师》2024年第2期，第187-188页。

<sup>②</sup> 何江南：〈论庄子的齐物和逍遥〉，《社会科学研究》2000年第3期，第90-93页。

重学生的情绪规律，后者尊重学生的成长规律。在基础教育中学生的负面情绪往往被教育者视为需要纠正的问题，进而采取强行压制的方式，而森田疗法的无为恰恰反对这种做法，认为情绪的产生与流动有其自身规律，让其心理上接纳情绪并调整自己的心态，然后采取措施引导解决方法<sup>①</sup>。这种接纳情绪和专注行动的无为，看似没有直接解决紧张问题却让学生在情绪的和平共处中保持了学习的效率，本质上是对情绪规律的尊重。庄子的无为则聚焦于教育者的角色定位，违背事物本性的强行干预只会适得其反，教育亦是如此。其无为的核心是教育者放下标准化塑造的执念，不将自身的期待和单一的评价标准强加给学生，而是顺应学生的个性特点与成长节奏，培养目标强调学生的个体性价值<sup>②</sup>。森田的无为与庄子的无为思想，一者指向学生的情绪管理，一者指向教育者的行为边界，共同构建起尊重规律的教育生态。

活在当下是森田疗法与庄子思想的共同主张，但庄子在此基础上进一步赋予其超越性的精神发展使得二者形成了务实与未来的互补，为学生的精神成长提供了更丰富的指导。森田疗法的当下是行动导向的，强调专注于眼前应做之事通过具体行动消解焦虑以建立自信，这种对当下的关注具有极强的务实性能帮助学生快速从精神内耗中抽离，投入到现实生活中。庄子的当下则是精神超越的起点，强调活在当下的同时引导学生从当下的生命体验中感悟更宏大的生命意义，庄子的逍遥并非脱离现实的空想而是在当下的生活中保持精神的自由，即使身处平凡的学习生活中也能通过心灵的“游”超越功利的束缚，体验到生命的无限可能。当下体验与超越性的结合使得森田疗法与庄子思想形成了互补，森田疗法让学生脚踏实地地在行动中解决现实问题，而庄子思想让学生仰望星空在精神中获得升华，二者共同作用，既帮助学生应对当下的学业压力与心理困扰又引导他们探索生命的深层意义，为美育实现培养健全人格的目标提供了坚实的思想支撑。

## （二）实践路径与教育的差异侧重

森田疗法与庄子美学虽在基础教育美育的核心目标上高度契合，但其思想起源与理论侧重的差异使其在美育中呈现出不同的实践路径，森田疗法在以问题为核心的导向下提供可操作的心理干预方案，而庄子美学以精神引领为核心展开润物无声的哲学启蒙。

<sup>①</sup> 平延勋：〈论森田疗法的中国传统文化基因〉，《兰州教育学院学报》2015年第31卷第1期，第139-140+142页。

<sup>②</sup> 董娟娟：〈庄子教育思想研究综述〉，《哈尔滨职业技术学院学报》2012年第5期，第52-53页。

在基础教育的现实场景中森田疗法与庄子美学的首要差异体现在功能定位上，前者是应对具体的心理困扰，后者聚焦于学生精神品格塑造，二者分别解决学生当下的问题与长远的成长需求。森田疗法的功能聚焦于具体的心理辅导与行为干预，其核心价值在于帮助学生化解学业场景中即时性的情绪问题，面对中小学生对考试压力引发具体困扰时森田疗法能提供明确的应对步骤。首先引导学生接纳情绪的合理性，其次指导学生将注意力转移到具体行动，最后再通过行动积累成就感，逐步缓解负面情绪，这种干预方式可以针对学生的具体困扰给出可操作的训练方案。庄子美学的功能则侧重于价值观引导与哲学启蒙，强调通过构建宏大的精神视野从根源上提升学生的心理韧性，它以齐物、逍遥等思想为核心引导学生跳出自我中心的狭隘视角从而建立更包容的价值判断体系，这种启蒙往往不是通过刻意的课程教学实现，而是融入语文课文解读、美术欣赏、自然观察等美育场景中。

在引导学生实现内在精神自由的路径上，森田疗法与庄子美学呈现出行动取向和精神驱动的差异，森田以具体行动破除内耗，而庄子则以心灵超越实现自由，二者分别对应行为层面的改变与精神层面的提升。森田疗法以为所当为核心，强调通过积极行动以实现心灵解放，森田认为精神内耗的根源在于想得多、做得少，当学生将注意力从对结果的担忧转移到对过程的投入时焦虑便会自然消解。这种路径在学习中的应用极为具体，如对于注意力不集中的学生引导其专注于眼前的学习任务，完成后再休息，这种由行动而获得的掌控感是森田疗法实现内在自由的关键。庄子美学则以逍遥为核心，强调通过精神自由实现对功利的超越，他认为真正的自由是心无挂碍的精神状态，当学生不再将学习视为获取分数的工具，而是当作探索世界的途径时便会获得发自内心的学习乐趣。庄子美学的精神自由本质上是让学生从功利化学习中解脱出来，在学习本身中获得愉悦，这种愉悦感远比外在的奖励更能激发持久的学习动力。

#### 四、森田与庄子智慧在基础教育中的美育价值

当基础教育的美育仍部分受困于技法传授时，森田疗法与庄子美学为重构现代美育价值体系提供了重要支撑，而这一重构过程的落地离不开教育者角色的重塑与能力的适配，教育者既是两种智慧的转译者，也是美育实践的引导者，其角色定位与能力储备直接决定了理论向实践转化的效果。

## （一）拓展基础教育美育的内涵和目的

长期以来基础教育中的美育常被窄化为美术和音乐等艺术学科的教学，核心目标聚焦于绘画技巧、歌唱音准等具象技能的掌握，这种定位使得美育沦为应试教育的延伸，学生在完成美育任务时错失了在审美中体悟生命、获得成长的价值。森田疗法与庄子美学的介入，首先实现了美育内涵的拓展，将其从技能层面引向生命层面，构建起以美启智、以美润心的内涵。这种拓展首先体现为美育对生命认知的引导上，庄子的“齐物论”思想让美育突破了人类中心的视角，引导学生认识到生命的多样性与平等性，在自然美育课程中学生不再是单纯观察花草的形态而是在草木有灵的视角下体悟小草在石缝中生长的坚韧、落叶回归大地的循环，理解生命各有其道的智慧。森田疗法顺其自然的理念则让学生学会认知自身的生命节律，接纳自己的不完美与阶段性困境，这种对自我生命的认知正是美育核心的内涵之一。此外，美育内涵的拓展落脚于内在自由的培育，无论是森田疗法对过度执着的消解还是庄子美学对功利束缚的超越，都指向学生心灵的解放，最终让学生在成长审美中获得内在自由的生命教育与哲学启蒙。在此过程中，教育者需从技能传授者转型为生命美育引导者，一方面要跳出艺术学科的唯一框架，将庄子“天地有大美而不言”的理念融入自然观察和语文品读等跨学科场景，另一方面需以森田疗法“顺其自然”的理念为指导，在学生因审美表达不完美而焦虑时不急于纠正技法错误，而是先接纳学生的情绪，再引导其关注创作过程中的感受与思考。

## （二）具体美育价值体现与实践路径

在森田疗法与庄子美学的指导下具体美育价值首先体现在培养学生健康心态上，即帮助学生缓解学业焦虑，不因负面情绪而进行自我否定或过度对抗，转而将精力聚焦于学习本身的过程与意义，这种心态的转变能帮助学生从根源上减少精神内耗，让学生在面对学业挑战时保持稳定的心理状态既不过度苛求自己也不消极逃避。此外，庄子的美学思想与森田疗法的理念相结合可以为激发学生审美感知力与创造力提供支撑，两者的核心价值在于打破美只存在于艺术作品中的认知局限，引导学生将审美目光投向日常与自然，从平凡的场景中发现蕴藏独特的美。同时，这种价值还体现在对学生创造力的保护上，鼓励学生摆脱标准答案的束缚让学生在无为而为的放松状态中释放内在的创意活力，体验创造带来的愉悦与成就感。最后美育的终极价值在于以美育人，森田与庄子智慧的融入让这一美育的价值更聚焦于健全人格的塑造与精神自由的涵养，其价值体现在三个层面，一是培养豁达的人生态度，通过庄子齐物的思想消解美丑高下的二元对立，

让学生学会尊重差异的同时接纳不完美。二是构建独立的思考能力，以森田事实唯真与庄子不随众声的智慧引导学生不依赖他人评价定义自我，形成自主的价值判断。三是涵养精神自由的追求，让学生明白真正的自由源于内在的富足而非外在的分数与名利，在学习与生活中保持对兴趣的热爱，从而形成既脚踏实地又仰望星空的健全人格。要实现上述价值，教育者须具备三项核心能力。其一是情绪共情与引导能力，教师需掌握森田疗法的基本原理识别学生因学业压力和审美挫折引发的焦虑等情绪，通过接纳、引导和行动的步骤帮助学生调整心态。其二是哲学智慧转化能力，教育者需深入理解庄子美学的核心思想并将其转化为学生可理解的语言与活动设计，避免哲学概念的生硬灌输。其三多元评价设计能力，教师需打破唯结果的评价标准，构建贴合齐物思想与顺其自然理念的多元评价体系，在评价维度上既关注学生的艺术表达也关注其情绪状态、创意思法与参与过程，在评价方式上采用学生自评、同伴互评与教师点评相结合的方式，让评价成为学生自我认知与审美成长的助力而非压力。

### （三）数字化时代背景下美育路径的探索

随着现代化的发展数字技术为森田与庄子智慧的美育实践提供了新的载体，可以通过借助技术手段突破传统美育的局限增强体验感与自主性。一方面，可以利用 VR 技术创设沉浸式审美情境让学生具身体验感受艺术作品的魅力，另一方面可以依托在线平台搭建资源，如博物馆数字展厅等优质线上资源让学生自主选择感兴趣的艺术门类深入学习，同时建立班级云相册鼓励学生上传日常创作的作品和拍摄的美照并附上创作灵感与感悟，教师与同学通过留言进行多元评价。这种数字化实践既呼应了森田自主行动的理念又拓展了庄子逍遥游的精神空间，让美育突破时空限制实现随时随地的审美成长。从情绪疏导到人格塑造，从线下实践到数字化赋能，森田疗法与庄子智慧为基础教育美育构建了完整的实践体系，这些路径既解决了当前学生的现实困扰又为其长远发展注入精神力量，让美育真正回归培养完整的人的本质。在数字化美育实践中，教育者的角色进一步延伸为数字美育赋能者，需同步提升数字工具应用能力与线上引导能力。在工具应用上，教师要能熟练运用 VR 设备设计沉浸式审美体验，让学生在虚拟环境中感受“曲水流觞”的雅趣进而理解庄子“与自然相融”的审美追求，同时要能筛选优质线上资源，满足不同学段学生的审美需求。在线上引导上，需结合森田疗法自主行动的理念，在班级云相册等线上平台中通过设置我的日常小美好等主题任务，引导学生主动发现并记录生活之美。同时，教育者还需关注数字化实践中的差异化适配，对于数字化资源可及性较低的学生需设计线下替代方案，对于容易沉迷数字设备的学生则需结

合森田疗法为所当为的理念与学生共同制定线上美育时间计划，帮助学生在数字工具与现实体验间找到平衡。

## 五、总结

研究立足于基础教育内卷化与学生心理困境并存的现实背景，通过构建森田疗法与庄子美学的理论对话为新时代美育的发展探寻了一条融心理疗愈与哲学启蒙于一体的实践路径，研究发现，森田疗法以顺其自然的行动智慧为学生提供了直面情绪和摆脱内耗的实用方法，而庄子美学则以逍遥游的精神境界为学生打开了超越功利和实现内在自由的宏大视野。二者一务实、一超越，一聚焦当下行动、一指向精神升华，形成了功能互补的有机整体，共同推动美育从单一的艺术技能训练从而拓展为“大美育”。让森田疗法脚踏实地的务实与庄子美学仰望星空的超脱在基础教育中相遇，不仅是对当前教育难题的有效回应更是对美育培养完整的人的深刻回归，未来的美育应致力于引导学生既能在现实的坚韧行动也能在精神的世界里自由翱翔，从而在认识美、体验美、创造美的完整过程中实现自由的生命成长。值得注意的是教育者在这一美育实践中扮演着关键角色，其情绪引导能力、哲学智慧转化能力、多元评价设计能力及数字化赋能能力直接决定了理论向实践转化的深度与效果，这也为后续教师专业发展提供了明确方向。当前研究所提出的理念与路径尚处于理论建构与初步实践设想阶段，未来可结合不同学段和地区的中小学实际开展长期的实证研究与教学试点，通过收集学生心理状态变化和人格发展等方面的具体数据进一步验证方案的有效性与可行性，同时可针对数字化美育的实施难点与教育者能力提升的具体策略等问题进行更深入的探索，不断完善这一融合性美育体系。

# 汉晋民间丧葬模式与《度人经》出现的历史关联性研究

作者：沈欣梦

(北京联合大学硕士研究生)

**摘要：**汉晋时期民间丧葬模式历经阶段性演变，其发展轨迹与《灵宝无量度人上品妙经》的出现存在深刻历史关联。西汉墓葬形制由竖穴向横穴转变，前堂后室的“宅第化”格局催生墓内祭祀空间，东汉砖石墓普及推动墓内、墓外双重祭祀体系形成，随葬品中镇物类、过渡类遗物及墓内美术题材彰显浓厚宗教色彩。魏晋薄葬，地表祭祀建筑消失、多室墓向单室墓过渡，但经简化的祭祀空间设置体现传统祭祀观念仍在延续。汉晋丧葬模式的演变反映出社会死亡观念的转变，东汉肉身成仙信仰因现实因素逐渐动摇，魏晋简化的丧葬空间催生新丧葬仪式需求，加之佛道文化的交融互渗，共同为《度人经》的诞生提供了思想基础与现实语境。以民间中小型墓葬为考察对象，可清晰梳理汉晋丧葬观念的传承与革新，进而揭示《度人经》出现的历史必然性。

**关键词：**两汉魏晋；民间丧葬模式；度人经

## 一、引言

1933年，北京周口店山顶洞遗址的下室区域发现三具人类头骨，因遗骸旁存在赤铁矿粉与装饰物，被认为是史前人类有意识划分墓葬区域的开端。新石器时代良渚文化墓葬出现明显的等级划分，商代墓葬殉葬坑的发现说明在埋葬死者时当时人已有祭祀行为。先秦时期秉持魂魄二元论的儒家礼仪与楚地巫术均在魂不随尸的观念下行动，“藏形于墓、安魂于庙”<sup>①</sup>，彼时的墓葬祭祀空间均设于墓外祖庙。战国晚期至秦汉，墓地陵园出现祭祀性设施，墓葬也因前堂后室横穴墓模式的逐渐定形出现墓内祭祀空间，墓葬具备安魂功能。魏晋时倡导薄葬，然而从墓葬形态、随葬品、墓内美术可知，丧葬思想不尽相同但依然存在连续性。

《灵宝无量度人上品妙经》（以下简称《度人经》），为“古灵宝经”中归属于“元始旧经”《紫微金格目》的第十七部《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，其度亡思想是彼时道教理论的创新。学界很长时间里都将《度人经》认作东晋葛灵甫“造构灵宝”时的成品，1982年小林正美提出

<sup>①</sup>（清）孙希旦撰：《礼记集解》卷54《问丧》，北京：中华书局，1989年，第1351页。

敦煌本《灵宝经目》是 437 年之后出世的。<sup>①</sup>《六朝道教古灵宝经的历史学研究》中，刘屹对最初的一卷本《度人经》从文本结构作出考察，并结合陆修静《灵宝经目》与《三洞经书目录》内容，认为《度人经》诞生于 437 年至 471 年之间<sup>②</sup>。王承文在《六朝道教古灵宝经的基础研究》中对刘屹运用于判断经文早晚的“层累法”和“谁‘有’谁‘无’”的比较研究方法质疑，认为运用陆修静的分类标准依然更为稳妥<sup>③</sup>。

不论《度人经》诞生于哪个时代，能够确认的便是两汉已经结束，从考古角度观察到的魏晋丧葬模式早已成熟，《度人经》是在新的时期运用于新丧葬模式的新经，其出现与两汉、魏晋不同的丧葬表现有关，通过民间中小型墓葬形式能为《度人经》出现提供新视角。《中国考古学·秦汉卷》将汉墓划分为五等：帝陵、王侯、官吏、平民、刑徒<sup>④</sup>，部分学者将王侯墓分为诸侯王墓和列侯墓<sup>⑤</sup>，官吏墓按出土文字材料进行等级划分，如二千石级别（太守）的墓葬<sup>⑥</sup>，刑徒墓地性质明确为被判刑罚后服徭役的犯人，性质明确。故本文所讨论的“民间丧葬模式”重点研究对象为一般官吏墓与平民墓，文中各地域两汉中小型墓葬丧葬模式的叙述主要参考黄晓芬《汉墓的考古学研究》一书，魏晋中小型墓葬模式主要参考《中国考古学·三国两晋南北朝卷》。民间丧葬模式可反映社会的死亡观念，自西汉至魏晋，社会死亡观念的转变催动着道教对死亡的诠释与态度更新。

## 二、两汉中小型墓丧葬模式

### （一）西汉时期

墓葬由竖穴转向横穴是西汉时期在墓葬营建时的新现象，室墓的诞生伴随墓内祭祀的出现。以长安、洛阳为中心的地区，自战国时便普及竖穴椁墓，洛阳地区部分墓葬出现空心砖这一营建材料，黄晓芬将西汉中原地区墓葬分为三期，一期（汉高祖——景帝时期）墓葬的中小型墓仍在沿用

<sup>①</sup> [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 125-179 页。

<sup>②</sup> 刘屹著：《六朝道教古灵宝经的历史学研究》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 470 页。

<sup>③</sup> 王承文著：《六朝道教古灵宝经的基础研究》，北京：中华书局，2024 年，第 345-354 页。

<sup>④</sup> 白云翔、刘庆柱主编：《中国考古学（秦汉卷）》，北京：中国社会科学出版社，2010 年，目录第 4-7 页。

<sup>⑤</sup> 刘振东著：《冥界的秩序：中国古代墓葬制度概论》，北京：文物出版社，2015 年。

<sup>⑥</sup> 赵化成、高崇文等：《秦汉考古》，北京：文物出版社，2002 年。

竖穴椁墓，而王侯墓已经出现方便活人出入的题凑型回廊式椁，长沙望城坡古坟院王室墓与长沙象鼻嘴一号墓的内外玄门之间出土不少祭祀用品，说明此时人们已出现墓内祭祀的观念。二期（汉武帝——昭帝时期），河南洛阳、郑州一带中小型墓流使用空心砖，墓葬形式为竖井土洞墓，与竖穴椁墓的形制相同，早期空心砖仍在模仿椁木。三期（汉宣帝——王莽时期）的中小型墓葬已出现横穴室墓，存在前堂后室的“宅第化”格局，烧沟 M632 前室以小砖起券，可视为墓内祭祀空间的扩大<sup>①</sup>。西汉晚期该地区砖室墓还出现壁画，题材以天文、升仙、宴饮、仪仗为主。

华北地区中小型墓形制椁墓使用时间较长，直至西汉后期在原椁墓基础上开设玄门，出现室墓，西汉末期出现券顶砖室墓，受河南地域文化影响较大。山东地区中小型墓形制较为保守，西汉晚期才出现设玄门的室墓。

长江中游中小型墓受战国时期楚墓影响较深，据黄晓芬的研究，西汉中期该地区的墓葬依然流行战国时期便出现的椁壁门扉（被认为可供灵魂出入），此时也出现有玄门的单室墓，西汉末年，此地出现受河南地域文化影响的拱顶砖室墓。

长江下游地区（浙江省全境以及与浙江相接的江苏南部、江西东北部、福建西北部、安徽东南部）西汉时期流行土墩墓，土墩墓同样是自先秦时期就流行于长江下游地区的墓葬形式，因地下水位较高，此地的先民发展出平地堆土覆盖墓葬的营建方式。以湖州杨家埠土墩墓群为例，每一墩内墓葬均为椁墓，排列有序、走向一致，呈现家族墓地性质，是西汉中原葬俗与地方习惯的结合产物。浙江地区土坑椁墓直到王莽时期才出现砖木混合结构，与中原地区二期类似。最初的结合现象可能与汉武帝元狩四年将黄河下游贫民迁移至陇西、会稽等郡以及将北方大族“徙强宗”迁往江南有关；王莽时期的变化则与北方豪强、官僚为避祸逃往南方有关，人口迁移伴随思想传播，其内容可反映在葬俗上。

华南地区在汉代之前并不存在椁墓现象，西汉初期模仿楚墓构造椁墓，椁上开门扉。西汉中期时出现玄门与单室墓，前堂后室墓也出现在这一时期。西汉晚期在前、后室地板上出现高低差，表现祭祀与藏形空间的不同。

## （二）东汉时期

由于东汉时期墓葬普遍使用砖石材料，墓葬可以直接砖砌搭建，故而大部分墓葬使用横穴模式，参与丧葬仪式的生人可通过墓道直达墓室，由于东汉时期同穴合葬风气盛行，使墓葬墓门还能再度打开，方便在墓室进行二次祭祀活动。砖石也可作为墓葬美术的载体，蒋英矩、杨爱国将汉画

<sup>①</sup> 黄晓芬著：《汉墓的考古学研究》，长沙：岳麓书社出版社，2003年，第96-107页。

像砖、石依据风格划分为东北、苏北、皖北、豫东；南阳、鄂北；陕北、晋西北；四川、滇北；四大核心区，证明画像砖石墓在全国分布广泛。除画像石外，各地中小型墓葬也常有道教印章与封泥、解注瓶、木符出土。

东汉时期河南与长安周边地区中小型墓葬盛行砖石墓，玄室多券顶、穹隆顶，画像砖在东汉晚期数量增加，题材以天文、升仙、宴饮、仪仗、农耕为主。这一时期中小型墓葬出现地上祭祀遗址，以往仅在帝陵与王侯墓常见的地上坟丘、祭祀建筑群，在洛阳城西墓园遗址出现，说明在西汉末至东汉初，民间已开始有意识规划地上祭祀空间，墓内、墓外同时具备祭祀功能。华北地区与河南、长安周边地区类似。

山东地区，包括苏北、皖北等地，砖室墓特色是画像石墓占比较中原、华北地区高，出现用画像石搭建地上祭祀建筑的情况，例如武梁祠<sup>①</sup>、孝堂山石祠<sup>②</sup>、朱鲔石室<sup>③</sup>、嘉祥宋山小祠堂<sup>④</sup>等，前三者规模较大，小祠堂规模较小、不可容人。此前祠堂与其他类型地上建筑一致，均为土木结构，据东阿芑他君祠石柱题记：“堂虽小，经日甚久，取石南山，更逾二年，迄今成已……价钱二万五千……财立小堂，示有子道。”<sup>⑤</sup>可知，此地后人们选择以石立祠是因为石质建材“经日甚久”，财力充沛的家族石祠规模大，经济能力一般的家族也可选择次等的“小堂”。石祠的画像石题材除升仙与祥瑞外，还有孝子孝女、孔子见老子等内容，从纹饰到石祠本身，都是东汉时期此地重视孝道的佐证。

长江中下游地区由于自然条件，东汉早期依然使用木材营建墓葬，至东汉中期转向砖石墓，晚期砖石墓进入盛行阶段，浙江少数几座画像砖石墓中，均出现前室起券的现象，雕刻纹饰的画像石也集中于作为祭祀空间的前室，例如海宁长安镇画像石墓<sup>⑥</sup>。长江下游地区东汉砖室墓还存在排水设施，以应对地下水位问题。华南地区与长江中下游类似，玄室券顶与穹隆顶的结构形制与中原地区接近。

<sup>①</sup> 蒋英炬、吴文祺：〈武氏祠画像石建筑配置考〉，《考古学报》1981年第2期。

<sup>②</sup> 蒋英炬、杨爱国、信立祥、吴文祺撰，山东省石刻艺术博物馆、山东省文物考古研究所编：《孝堂山石祠》，北京：文物出版社，2017年，第20-22页。

<sup>③</sup> 蒋英炬、杨爱国、蒋群撰，山东省石刻艺术博物馆编：《朱鲔石室》，北京：文物出版社，2015年，第50-52页。

<sup>④</sup> 蒋英炬：〈汉代的小祠堂——嘉祥宋山汉画像石的建筑复原〉，《考古》1983年第8期。

<sup>⑤</sup> 芑他君石祠堂石柱藏故宫博物院，录文参罗福颐：《芑他君石祠堂题字解释》，《故宫博物院院刊》1960年第2期；孙贯文：《芑他君石祠堂考释》，北京大学考古文博学院、北京大学中国考古学研究中心编《考古学研究》第十辑，北京：科学出版社，1992年，第503-513页。

<sup>⑥</sup> 潘六坤：〈浙江海宁东汉画像石墓发掘简报〉，《文物》，1983年第5期，第1-20页。

巴蜀地区与云贵地区流行崖墓，东汉中期时，成都地区出现砖室墓。但巴蜀崖墓依然遵循分前后室的形制，玄室顶部会雕凿出弧顶，崖墓使用石棺，其上雕刻升仙题材图像。巴蜀地区砖室墓同样是前堂后室结构，但穹隆顶结构直到三国才出现，崖墓墓道末端还会设享堂，起祠堂作用。

### 三、三国两晋中小型墓丧葬模式

魏晋时期倡导薄葬，曹操要求身后墓葬“不封不树”<sup>①</sup>，曹丕进一步将曹操高陵地上祭祀的寝殿进行拆除，仅保留藏金玺的石室。西晋帝陵则将砖室墓改为土洞墓，金玺也改为蜡质假印，藏在便房（即东汉时墓内有祭祀功能的区域），晋宣帝更留下“子弟群官皆不得谒陵”的遗诏<sup>②</sup>。可见魏晋时期的薄葬思想不同于东汉对孝道的重视，李梅田认为这与此时儒家思想衰落、魏晋玄学之风兴起有关<sup>③</sup>。《中国考古学·三国两晋南北朝卷》据南京江宁上坊 2006NJS M1 甬道、前室、后室，前后室设左右侧室的布局推测，孙吴大型墓的平面布局也遵循曹魏规制<sup>④</sup>。关中、河西、辽东地区葬制也受曹魏影响。

都城洛阳地区西晋中型墓葬均为单室墓，拱顶，多设斜坡墓道，砖室墓与土洞墓现象共存，墓室和甬道的总面积，一般不超过 10 平方米，整体规模较小。小型墓葬，只有仅可容棺的土洞墓，前有竖井墓道。更小的墓室为长方形竖穴墓，内仅置木棺。因西晋国祚短暂，北京、山东、辽宁、陕西、甘肃等地发掘的西晋墓依然保留曹魏习惯，但出现西晋特色的陶榻、墓志等遗物，因地表不树碑，藏于地下的墓志起到墓碑作用。除这一替代外，李梅田也认为魏晋存在将东汉民间地小祠堂转移至地下的现象，如北京石景山八角村魏晋墓在前堂置石龕，内绘墓主人形象，应当起祭祀作用<sup>⑤</sup>。

长江下游地区在孙吴至西晋时期流行券顶砖室墓，东晋至刘宋几乎都为单室墓，且出现棺床、小龕、直棂窗设置。长江中游地区在孙吴至东晋

<sup>①</sup>（晋）陈寿著，宋裴松之注：《三国志·魏书·武帝纪》，北京：中华书局，2011 年，一卷，第 51 页。

<sup>②</sup>（唐）房玄龄：《晋书·礼志中》，北京：中华书局，1996 年，二十卷，第 634 页。

<sup>③</sup>李梅田著：《中古丧葬模式与礼仪空间》，上海：上海古籍出版社，2023 年，第 221 页。

<sup>④</sup>中国社会科学院考古研究所主编：《中国考古学·三国两晋南北朝》，北京：中国社会科学出版社，2018 年，第 101 页。

<sup>⑤</sup>李梅田：《中古丧葬模式与礼仪空间》，上海：上海古籍出版社，2023 年，第 224 页。

早期还会使用双室墓与多室墓，东晋中后期开始多室墓消失，双室墓直至南朝全部消失。赣中南、闽西北在孙吴西晋时期会使用带侧室的墓或“吕”字形双室墓，至东晋时消失。福建沿海地区在西晋至东晋早期时存在双室墓，东晋后期消失，单室墓内出现棺床，棺床之前的条砖上搭木板。两广地区孙吴至东晋中期墓葬已出现棺床，并有简单砖柱间隔墓室的做法。西南地区在东晋早期还有如两汉形制的崖墓，东晋依然有双室墓，但南朝后仅见单室墓。

## 四、汉晋民间丧葬模式宗教色彩分析

### （一）祭祀空间

西汉时期中小型墓葬祭祀空间因横穴室墓的出现、前堂后室的安排，而有了地下祭祀的硬件条件，中国多地两汉时期墓葬前堂位置出现祭台，直接表明先秦“藏形于室、安魂于庙”的观念发展至当时，变成了墓内兼有藏形、安魂作用。玄室券顶、穹隆顶的出现也为生人进入其中提供更多活动空间。除墓内祭祀外，随着民间经济的发展中小型墓葬也出现效仿高等级墓葬的墓园、祭祀建筑群，山东及周边地区在地表建石祠的表现说明此地的人在尽可能地确保祭祀的历时性，保证地表有常存的祭祀建筑。两汉重视孝行，察举制举孝廉选拔官员，让孝子孝行故事在东汉大爆发，墓葬作为先辈身后长眠之所也被人做孝行文章。东汉赵宣下葬双亲后不关闭墓道，吃住在内二十余年，尽管陈蕃询问具体内容后揭穿其在墓道内还养育儿女，是欺世盗名行为<sup>①</sup>，但这个故事也反映了东汉砖室墓能够不闭墓道、营造前室，有足够的空间便当时人施展“孝行”。

魏晋时期薄葬思想自上而下地影响着民间丧葬，除民间地表祭祀建筑彻底消失外，还直观体现在各地中小型墓葬在进入西晋、东晋或南朝后，受到中原影响，多室墓、双室墓衰退，流行单室墓。然而即使空间缩小，也会设置小龕、桌案等简化性的祭祀空间。反映虽然祭祀活动因空间缩小而受创，但人们心中观念未变，条件允许会尽可能为亡者举行祭祀仪式。魏晋薄葬现象一方面是纷乱时事影响，一方面是人们对两汉厚葬薄养这种“作秀”孝悌行为的反思，这种反思自东汉后期便开始，但从墓葬来看，未能产生广泛影响。王符批评：“今京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。”<sup>②</sup> 范冉去世前提出藏形简单、祠堂饮食简便的薄葬要求：“气

<sup>①</sup>（南朝宋）范晔撰：《后汉书·陈蕃传》，北京：中华书局，1999年，六十六卷，第1459页。

<sup>②</sup>（汉）王符著，清彭铎校：《潜夫论笺校正》，北京：中华书局，2020年，第137

绝便敛，敛以时服，衣足蔽形，棺足周身，敛毕便穿，穿毕便埋。其明堂之奠，干饭寒水，饮食之物，勿有所下。坟封高下，令足自隐。<sup>①</sup>”王锦分析东汉后期病态化的孝道时提出东汉的孝文化囊括师生关系，以及许多孝行故事都有神话色彩<sup>②</sup>，东汉后期正一盟威道的“神不饮食，师不受钱”或许也有一定反思考量。

## （二）墓内美术

汉晋墓葬美术主要载体为壁画与画像砖石，与墓祭相关的内容就是图像表现的生死过渡与升仙过渡，“过渡礼仪（Rites of Passage）”最早由法国民俗学家范热内普（Arnold van Gennep, 1873-1957）提出，李梅田在《“过渡礼仪”——解读墓室壁画的一个视角》一文中运用此视角观察汉唐墓葬壁画，墓主进饌、乐舞百戏反映祭祀场景，墓主灵魂通过车骑行列到达来世，神仙神兽图像则是升仙后场景<sup>③</sup>。

## （三）墓内随葬

汉晋墓内随葬依据表达内容可分生活用品、祭祀用品、文书类遗物，生活用品可分实用器与模型明器，祭祀用品可分镇物类与过渡类遗物，文书类遗物有遣册、买地券这类仪式性遗物与墓志这类身份标志遗物。生活用品类遗物的内在含义是先秦“事死如事生”观念的延续，文书类遗物遣册记录了随葬品的信息，买地券是后代为墓主在死后世界的保证，墓志是薄葬不树碑之后墓碑的替代物。

祭祀用品的镇物类与过渡类遗物体现了汉晋时期的宗教思想，镇物类遗物保证亡者与活着的亲属不受邪祟干扰，包含：解注瓶、作法印章、道教符文、镇墓兽等，镇墓兽外形至北魏才开始确定，本文不作讨论；过渡类遗物则代表墓主人生死过渡，进而由亡者身份至升仙的过渡，与墓祭礼

页。

<sup>①</sup>（南朝宋）范曄撰：《后汉书·独行列传》，北京：中华书局，1999年，八十一卷，第2690页。

<sup>②</sup>王锦：〈东汉中后期病态孝道现象探析〉，郑州大学，2018年。

<sup>③</sup>李梅田：〈“过渡礼仪”——解读墓室壁画的一个视角〉，《南方文物》，2021年第4期，第80-85页。

仪相关。《后汉书·礼仪志》规定汉代东园武士执事下明器，除“辘车九乘，刍灵三十六匹”外，都是瓦质明器<sup>①</sup>。依据贺循议礼内容可知，晋代的墓祭礼仪所用器物除瓦质的模型明器外，就是凭几、漆屏风，以及经过灼烧干燥后的粳、黍、稷谷物<sup>②</sup>。从考古发现来看，墓内玄室的祭台应也属表达过渡的随葬品。如上文所述，模型明器代表了“事死如事生”的观念，也具备墓主人由生过渡至死亡状态的寓意。而由亡者状态过渡升仙，与镇物类遗物都充满宗教色彩。

尽管《赤松子章历》《登真隐诀》《正一法文经章官品》都有“注鬼”的说法<sup>③</sup>，但依据张勋燎、白彬的整理，目前发现的最早有明确解除功能的解注瓶在东汉永平三年（60）出现<sup>④</sup>，早于正一盟威道成立时间。永平三年的解注瓶瓶身朱书“永平初三年十月九日丙申，黄神使者□地植根，为人立先，除央去咎，利后子孙，令死人无适，生人无患。建立大镇、慈、馨、雄黄、曾青、丹沙，五石会精，扞药辅神，家墓安宁，解狼□草。□□为盟，如律令。”如内容所言，这件解注瓶内出现黄、蓝绿、白等色矿石，除矿石外，其余出土解注瓶还存在瓶身朱书符文、伴出铅人的现象。解注瓶上“黄神使者”在东汉至西晋出土道教法印中也是常见题材，“使者”是作法者自称。解注瓶发现地点集中在陕西、河南、山西、河北、山东五省，出土墓葬类型包含大、中、小型砖室墓，可见“解注”属于东汉社会习俗，王充《论衡》记载东汉“解除礼”，是当时人用于给病人驱凶延命的一种仪式，仪式“先设祭祀”，后“驱以刀杖”，“夫解除所驱逐鬼，与病人所见鬼无以殊也。”<sup>⑤</sup>“除央去咎，利后子孙，令死人无适，生人无患”，依据解注瓶文字，张勋燎、白彬推测出现此类思想的原因是东汉至三国时期疫病流行，解注、斩鬼的实际作用是令生者远离因疫病而去世的死者，防止传染。

汉晋作法印章与道教符文出土范围较广。作法印章的出现同样早于盟

<sup>①</sup> “东园武士执事下明器……辘车九乘，刍灵三十六匹。瓦灶一，瓦釜二，瓦甑一。瓦鼎十二，容五升。匏勺一，容一升。瓦案九。瓦大杯十六，容三升。瓦小杯二十，容二升。瓦饭槃十。瓦酒尊一，容五斗。匏勺二，容一升。”参见（南朝宋）范曄撰：《后汉书·续汉书》志第六〈礼仪下〉，北京：中华书局，1999年，第2135页。

<sup>②</sup> （清）徐干学撰：《读礼通考》卷一百，载贺循议礼曰：“其明器，凭几一酒壶二（受六升，幂以功布）、漆屏风一、三谷三器（粳，黍、稷，灼而乾）、瓦唾壶一、箸百副、瓦奩一、瓦灶一、瓦香炉一、釜二、枕一、瓦甑一、手巾赠币玄三绣二博充幅长尺、瓦炉一、瓦盥盘一。”四库全书本，第1-2页。

<sup>③</sup> 《赤松子章历》卷五“逐注鬼禽奇君”，《道藏》十一册，第229页；《登真隐诀》卷下〈请官〉“除殃去注”“若家中水火复注者……请斩之”“辟斥……百二十殃注鬼”，《道藏》六册，第623-624页；《正一法文经章官品》卷二“治劫杀注”，《道藏》二十八册，第544页。

<sup>④</sup> 张勋燎，白彬：《中国道教考古》，北京：线装书局，第55页。

<sup>⑤</sup> （汉）王充撰：《论衡》，上海人民出版社，1974年。

威道创立,《史记·孝武本纪》描述了具备通神作用的印章:“使各配其信印,乃可使通言于神人。”<sup>①</sup>从考古资料看,目前发现最早的道教符文也在东汉墓葬中率先出现,且早期几乎都以解注瓶为载体,最早一例为河南洛阳西花坛东汉延光元年(122)墓<sup>②</sup>。东汉晚期时,符文也出现在竹木简牍与画像石上,如高邮邵家沟出土一件绘有七星、书写文字的木牍,七星上书“符君”,下篆书“乙巳日死者鬼名为天光天帝神师已知汝名疾去三千里汝不即去南山给□令来食汝急如律令”<sup>③</sup>。据云南昆明市河泊所遗址发掘人员叙述,在东汉水井中出土的简牍与封泥中部分存在道教内容,极有可能经由四川地区传入。画像石上的符文在四川崖墓发现,与解注瓶、竹木载体不同的是,四川长宁七个洞1号、5号崖墓发现的符仅为图像,无文字<sup>④</sup>。

东汉中期时,会稽地区率先诞生五联罐,孙吴中期后加设堆塑平台成为魂瓶流行于长江中下游地区,东汉晚期五联罐上出现胡人堆塑,吴中期偏晚魂瓶出现佛像与仙人骑兽堆塑。五联罐与早期魂瓶的上部结构都有与内部联通的五管,永安三年魂瓶有“五种”字样,依据《论衡·薄葬篇》“故作偶人以侍尸柩,多藏食物,以歆精魂”,全涛在《长江下游地区汉晋五联罐和魂瓶的考古学综合研究》中指出五联罐与早期魂瓶的存谷作用即象征了时人“事死如事生”的丧葬观,而其后魂瓶封闭、失去储存功能,佛像与保佑后人的龟趺碑文字,则说明已存在“事死如事仙”的功能<sup>⑤</sup>。

## 五、丧葬模式与《度人经》出现的关联性

### (一) 承认肉身不可复现

姜生在《汉墓的神药与尸解成仙信仰》一文中认为汉代人将墓葬认作是《老子想尔注》中的“炼形之宫”,服炼九鼎之药即可“化形而仙”,文章中称此思想为“太阴炼形”思想,而具体内容即《真诰·运象篇》的“若其人暂死,适太阴,权过三官者,肉既灰烂,血沉脉散者,而犹五藏

<sup>①</sup> (汉)司马迁撰:《史记》,中华书局,2022年,第2册,1015页。

<sup>②</sup> 咸阳市文物考古研究所:〈咸阳教育学院汉墓清理简报〉,《文物考古论集咸阳市文物考古研究所成立十周年纪念》,西安:三秦出版社,2000年,第231页。

<sup>③</sup> 江苏省文物管理委员会:〈江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理〉,《考古》,1960年第10期,第18-23、44页。

<sup>④</sup> 罗二虎:〈长宁七个洞崖墓群汉画像研究〉,《考古学报》2005年第2期,第279-306页。

<sup>⑤</sup> 全涛:《长江下游地区汉晋五联罐和魂瓶的考古学综合研究》,成都:四川大学博士学位论文,2006年。

自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息，太神内闭。或三十年二十年，或十年三年，随意而出。当生之时，即更收血育肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。”<sup>①</sup>墓葬内解注瓶内放置五石神药，也出于此目的。

《度人经》的出现，意味着举行丧葬仪式的道士群体已存在不认可肉身再成形的观念，这种观念或许与东汉末年董卓、曹操的盗墓行为有关。董卓挟持汉献帝西迁长安前盗掘洛阳帝陵与贵族墓，曹操设立“发丘中郎将”“摸金校尉”等官职解决军饷问题。上文讨论过东汉的厚葬行为，除了盗掘贵族墓，这些官吏应当也盗掘不少中型墓，中原地区并非饱水或干燥环境，遗体保存状态差，在盗掘过程中必然有人注意到这一情况。谶纬思想深入人心，而时人所见随葬不少五石或过渡遗物的墓主人肉体依然腐朽，有心之人也许因此反思过去丧葬仪式观念，萌生肉身不可复现后应当如何告慰逝者的疑问。

## （二）墓祭空间受创

从东汉厚葬至魏晋薄葬，地上祭祀建筑消失，地下祭祀空间简化，然而墓祭传统自先秦“尸祭”延续至魏晋，即使具体仪式更改，但人们仍有祭祀需求。前文提到东汉中期就已出现代行“黄神”之职、参与丧葬仪式的巫道，至东晋时人们仍存在需要道士举行丧葬仪式的习惯。东晋时士族崇尚玄风，道教群体扩大，但民间丧葬空间简化、随葬物品简单，人们会对主持丧葬的道士产生更多需求。东晋出世道经数量庞杂，加之过去信仰者的神药尸解观念已然陈旧，在满足民间需求的同时必须展开对新丧葬仪式的探索。

## （三）墓葬中的佛教元素遗物

东汉时佛教传入中原，彼时贵族存在同时祭祀黄老与佛陀的行为（《后汉书》楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”<sup>②</sup>）。东晋甚至南朝梁时期，还有不少将佛道与道教各派并列的内容，《三天内解经》将无为大道、清约道、佛道并列<sup>③</sup>，《真诰·稽神枢》有“裴真人有弟子三十四人，其十八人学佛道，余者学仙道……周真人有十五人弟子，四人解佛法……桐

<sup>①</sup> 姜生：〈汉墓的神药与尸解成仙信仰〉，四川大学学报（哲学社会科学版），2015年第2期，第28-42页。

<sup>②</sup> （南朝宋）范晔撰：《后汉书》，中华书局，2000年，第1册964页。

<sup>③</sup> 《三天内解经》，《正统道藏》，上海：上海书店出版社，1988年，第28册415页。

柏有二十五人弟子，八人学佛”的叙述<sup>①</sup>。

连云港孔望山兼有东汉道教、佛教石刻，石刻分汉式衣冠、胡人装束与佛像，有三尊汉式衣冠像高1米以上，且布局于中央最高位置，据信立祥推测，占据画面核心亦是重要的像正是老子，因汉晋老子化胡说的流行，存在佛道共有的石刻是可以理解的。除上文提及魂瓶外，魏晋画像砖、画像石也出现了佛像，时间整体较东汉神仙、神兽者晚，都有佛道交融的意义。《度人经》的用词、内容，反映的正是文化的交流、交往。

## 六、结语

汉晋民间丧葬模式的发展呈现出鲜明的时代特征与传承脉络，从西汉横穴室墓兴起带来的墓内祭祀空间确立，到东汉砖石墓普及推动祭祀体系的完善，再到魏晋薄葬背景下祭祀形式的简化，丧葬形制、祭祀空间与随葬遗存的变化，本质上是不同时期社会死亡观念与文化思潮的物质载体呈现。这一系列演变不仅延续了先秦以来“事死如事生”的丧葬传统，更在时代变迁中不断融入新的宗教元素与思想内涵，道教相关的解注瓶、符文等遗物的流行，以及佛道文化在墓葬中的交融痕迹，印证了民间丧葬观念的宗教化发展趋势。

观察汉晋丧葬模式，可知《度人经》出现是汉晋丧葬文化长期发展与思想革新的必然结果。东汉末年盗墓现象对肉身成仙信仰的冲击，使传统丧葬观念面临反思与调整；魏晋丧葬空间简化后民间祭祀需求的延续，为新丧葬仪式的构建提供了现实动因；而佛道文化的交流融合，则为道教度亡理论的创新注入了多元文化养分。这些因素相互交织，推动道教对死亡议题的诠释实现更新，最终促成《度人经》的诞生，使其成为适配魏晋新丧葬模式的宗教典籍。

以汉晋民间中小型墓葬为切入点的考察，搭建起考古发现与文献典籍的关联桥梁，既清晰呈现了汉晋丧葬模式与死亡观念的演变逻辑，也为解读《度人经》出现的历史背景提供了具象化的考古佐证，深化了对魏晋道教思想形成与社会文化语境互动关系的认知，更为探讨古代宗教典籍诞生的历史必然性及丧葬文化的传承发展规律提供了重要参考视角。

<sup>①</sup>（南朝梁）陶弘景撰：《真诰》，《正统道藏》，上海：上海书店出版社，1988年，第20册574页。

# 关于文化自信与《道德经》美学思想的些许思考

作者：胡威

(四川大学道教与宗教文化研究所硕士生)

**摘要：**《道德经》在我国文化典籍中居于源头性地位，堪为中华文化的圭臬与智慧源泉。该书蕴含着诸多美学思想，包括顺应自然的无为美学、对立统一的和谐美学、见素抱朴的朴素美学和谦逊良善的德行美学等，是国人从文化自觉到文化自信的重要根底。《道德经》中深邃的美学思想不仅在古代流芳千秋，更在当代社会展现出蓬勃的生命力。因此，从《道德经》中深厚的美学基础、科学的理论依据、活性的时代价值等多维度展开剖析，便可进一步揭橥出《道德经》美学思想对文化自信的重要意义。它既有利于增强对中华优秀传统文化的认同感和自豪感，也直接为文化全球化背景下构建中国美学自主知识体系提供丰厚的文化滋养和坚实的思想基础。

**关键词：**《道德经》；文化自信；美学思想；时代诠释

《道德经》<sup>①</sup>一书自先秦传世起便始终活跃在国人的文化视野之中，实为一部名副其实的显学之书。它伴随着中华民族的兴衰沉浮，对国人的思想观念、生活实践、审美旨趣等产生深刻的影响。历来有许多哲人先贤纷纷为其作注校语，如西汉道家学者河上公作《老子河上公章句》、曹魏经学家哲学家王弼（226-249）作《老子道德经注》、唐玄宗（685-762）作《御注道德真经》、孙诒让（1848-1908）作《老子校语》等，可谓是“《道德》八十一章，注者三千家”。除此之外，历朝历代的名流隐士亦不乏对其展开研究、陈说立论者。质言之，《道德经》的广泛流行折射出国人对其文化价值的高度认可，是中华民族文化自信的历史呈现。

## 一、问题提出与概念厘定

从文献综述情况来看，学界、教界从诸多向度对《道德经》均展开过相关研究。从价值向度来看，与本文关系最为密切者，是从《道德经》在

---

<sup>①</sup> 《道德经》亦被后世称为《五千言》《道德真经》《老子五千文》，或者直接被称为《老子》，相传是2500年前老子所著，关于《道德经》作者和写作时代，与老子的身世一样，长期以来在学界也未有定论，其版本的考究和争论今后也仍会持续。本文不把过多的精力纠结于《道德经》的作者和版本上，所引用的《道德经》来自王弼版的通行本。

我国文化史上的重要地位及其本体价值出发，探讨其对文化自信的当代意义的研究。例如，宋崇道从《道德经》是开智慧的中华哲学原典、是救世之书等方面展开论述<sup>①</sup>；何小刚从《道德经》在思想、文化、哲学史上的影响着手分析<sup>②</sup>；刘固盛从《道德经》所蕴含的思想价值与历史影响进行研讨<sup>③</sup>，等等。从美学向度来看，研究多集中探讨老子在《道德经》中提出的一系列美学范畴与美学命题。例如，叶朗重点讨论了“道”“气”“象”“有”“无”“虚”“实”“美”“妙”“味”等系列范畴<sup>④</sup>；陈望衡侧重从“道法自然”“大音希声，大象无形”“美、妙、味”“涤除玄鉴”等命题解读老子的美学思想<sup>⑤</sup>；张法论述了“美丑互显”“大美无美”“美与本性”等思想对后世产生的深远影响<sup>⑥</sup>；潘显一等人拈出“道”“生”“善”等关键词并以此建构出“道—美”“生—美”“善—美”等标识性美学概念<sup>⑦</sup>，等等。然综而观之，现有对《道德经》美学思想的分析与解读多是从文本出发，抓住其中个别概念进行探讨，缺乏在文本基础之上的理论提炼和系统化分析。有鉴于此，本文试图在文本基础之上构建一个有系统、较为全面的美学谱系，以便更好地为文化自信提供源头活水。

行文之前，有必要对《道德经》美学思想乃至中国美学思想的含义、形态进行厘清与界定，否则致人以美学泛化之嫌疑。张法认为，“不同文化有不同的形态，从西方的理论标准看，中国和印度的关于美的言说，算不上真正的美的理论”<sup>⑧</sup>，换言之，植根于中国本土的“美学”自有其特殊形态、自主话语、独特表达。中国美学的焦点或核心并非聚集于“美”字，而是体现在如“文”“象”“韵”“道”“无为”“和谐”等更多具有中国特色的核心概念和文化术语。美学在“美”，实则滥觞自柏拉图在《大希庇阿斯》中提出“美是什么”承续以来的西方美学观念，19世纪末该观念经由日本译介传入我国后形成定论。延续至今，在“美学”学科得到空前发展后，我国学者不断进行回顾与反思，同时站立在当前文化自信

<sup>①</sup> 宋崇道：〈《道德经》对文化自信的当代意义（代序）〉，《中华老学》2021年第1期，第1-8+404页。

<sup>②</sup> 何小刚：〈《道德经》与当代青年的文化自信〉，《青年学报》2018年第1期，第33-36页。

<sup>③</sup> 刘固盛著：《老子与老学思想研究》，武汉：华中师范大学出版社，2023年，第3-13页。

<sup>④</sup> 叶朗著：《中国美学史大纲》，上海：上海人民出版社，1985年，第19-41页。

<sup>⑤</sup> 陈望衡著：《中国美学史》，北京：人民出版社，2005年，第54-73页。

<sup>⑥</sup> 张法著：《中国美学史》，成都：四川人民出版社，2006年，第42-44页。

<sup>⑦</sup> 潘显一等著：《道教美学思想史研究》，北京：商务印书馆，2010年，第20-59页。

<sup>⑧</sup> 张法著：《美学导论》（第4版），北京：中国人民大学出版社，2015年，第2页。

战略的倡导与构建中国自主学术话语体系的时代要求下，梳理并提炼《道德经》美学思想、厘清与界定具有中国特色的美学话语至关重要。中国古典美学的一系列独特的理论，都发源于老子哲学和老子美学，它们是中国古典美学的“思想发源地”<sup>①</sup>。上文提及叶朗、陈望衡、张法等学者拈出的关键词已然涉及《道德经》美学思想的本质与内核，就其思想中的美学底色已然得到公认，此处无可厚非。然就本文下文关涉的“无为”“和谐”“朴素”“德行”等为何亦被视作美学范畴，于此进行简要言明。

中国美学与西方美学有着显著差异，西方美学离不开本质、美感、经验、心理等诸多关键概念，中国美学则如上强调的围绕“道”“气”“象”“无为”“和谐”“阴阳”等核心理念展开。“无为”素来被视为老庄思想的产物与代表，将“无为”作为美学思想研究者不乏其数，如王建疆《老庄人生境界的审美生成》<sup>②</sup>、李天道《老子的“自然无为”与中国美学审美缘在构成论》<sup>③</sup>等。“无为”强调顺应自然、依其本原，自然的、本原的方才符合美的规律，这与李白所言“清水出芙蓉，天然去雕饰”异曲同工。“和谐”作为美学表达，更加触及中国美学的核心理路，相关研究如周来祥《和谐美学的总体风貌》<sup>④</sup>、陈炎《和谐论美学体系的由来与得失》<sup>⑤</sup>等。“朴素”与“无为”有所区别，“无为”强调“不为”，“朴素”则强调“少为”“简洁”，中国美学精神非常注重“朴素”，相关研究如张海明《中国古代朴素美理论的发展及在美学史上的意义》<sup>⑥</sup>、张金星《论庄子的“朴素”美学观的思想内涵》<sup>⑦</sup>等。“德行”作为中国美学的关键要义，前人多将“德行”视为儒家美学的产物，然则道家美学亦十分强调“德行”对于成风化人的重要性。“德行”强调对人道德伦理与言谈举止的约束，要求人们符合美德的审美标准。这都是离不开美学的。以上简要对下文关涉的四个范畴进行了厘定，研究证明，这四个范畴或术语被作为中国美学思想表达是合乎历史发展、合乎中国实情的。

中国美学的演进，从其深厚的古典根基到现代化的繁荣，始终依赖于坚定的文化自信，而中国美学的构建与兴盛又可以反过来增强文化自信。

<sup>①</sup> 叶朗著：《中国美学史大纲》，上海：上海人民出版社，1985年，第10页。

<sup>②</sup> 王建疆：《老庄人生境界的审美生成》，上海：复旦大学博士学位论文，2004年。

<sup>③</sup> 李天道：〈老子的“自然无为”与中国美学审美缘在构成论〉，《天津师范大学学报（社会科学版）》2010年第6期，第52-58页。

<sup>④</sup> 周来祥：〈和谐美学的总体风貌〉，《文艺研究》1998年第5期，第4-10页。

<sup>⑤</sup> 陈炎：〈和谐论美学体系的由来与得失〉，《学术月刊》2002年第9期，第14-22页。

<sup>⑥</sup> 张海明：〈中国古代朴素美理论的发展及在美学史上的意义〉，《文艺研究》2004年第5期，第38-46+158-159页。

<sup>⑦</sup> 张金星：〈论庄子的“朴素”美学观的思想内涵〉，《四川教育学院学报》2010年第2期，第41-42+48页。

如何对中国古典美学进行“创造性转化”，如何利用中国古典美学进行“创新性发展”，来坚定国人的文化自信，让中国美学在世界上具有影响力和话语权，或许，可以从《道德经》中寻得一二启示。因此，本文紧紧围绕《道德经》美学思想与文化自信的二重关系，以《道德经》搭起中国古典美学和当代美学的桥梁，旨在挖掘《道德经》中蕴含的美学思想并探讨其如何影响文化自信。限于笔者能力有限，不揣浅陋，敬请方家斧正。

## 二、略论《道德经》的美学思想

《道德经》作为中华优秀传统文化的重要原典，其在国人心中的地位不言而喻。虽然老子的道体论本没有直接讨论美学问题，但它的基本思想特别是一些重要命题都给美学的生长提供了生根点。在当下，其蕴藉的顺应自然的无为美学、对立统一的和谐美学、见素抱朴的朴素美学和谦逊良善的德行美学等美学思想更是让国人从中有所发明，这不仅有助于提高个人的审美涵养，还对提升国家、民族、社会整体的文化自信有着强大推力。

### （一）顺应自然的无为美学

近些年来，美学学术界大力推进生态美学、环境美学、自然美学等与顺应自然的无为美学密切相关的方向的深入研究，如曾繁仁《生态美学》<sup>①</sup>、程相占《环境美学概论》<sup>②</sup>、陈望衡《环境美学》<sup>③</sup>、李裴《道教环境美学思想研究》<sup>④</sup>等。此处有必要强调一番，自然界中的自然应包含在自然而然之中。这些美学思潮，溯其根源可追至《道德经》一书，陈望衡就曾下过定论，“在中国美学中，关于什么是美，有一种主要源自老子的观点，那就是美在自然。”<sup>⑤</sup>《道德经》中多处印证了老子顺应自然、清静无为的美学思想。例如老子讲“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>⑥</sup>何谓自然？陈望衡认为，“自然就是自然而然”<sup>⑦</sup>，自然即宇宙的本质，这表明老子主张人类要效法天地，追求本原，“应以‘无为’为法则”<sup>⑧</sup>。

<sup>①</sup> 曾繁仁著：《生态美学》，济南：山东文艺出版社，2020年。

<sup>②</sup> 程相占著：《环境美学概论》，济南：山东文艺出版社，2021年。

<sup>③</sup> 陈望衡著：《环境美学》，武汉：武汉大学出版社，2007年。

<sup>④</sup> 李裴著：《道教环境美学思想研究》，成都：巴蜀书社，2022年。

<sup>⑤</sup> 陈望衡著：《中国美学史》，北京：人民出版社，2005年，第57页。

<sup>⑥</sup> （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第64页。

<sup>⑦</sup> 陈望衡著：《中国美学史》，北京：人民出版社，2005年，第56页。

<sup>⑧</sup> 车轶著：《论老子》，上海：上海人民出版社，1959年，第5页。

叶朗对此解释为“‘道’没有意志，没有目的”<sup>①</sup>，即言任其自由发展，也即“无为”。“‘无为’是老子美学的核心价值”<sup>②</sup>，在《道德经》中出现高达12处，老子提倡的“无为”法则并非消极怠惰，而是尊重和顺应自然的秩序与本性。在《道德经》第三章中，老子说：“为无为，则无不治”<sup>③</sup>，又在第三十七章中说：“道常无为而无不为。”<sup>④</sup>这表明“无为”是一种顺应自然之道的智慧，强调在不刻意干涉的情况下，让事物按其本性发展，最后达到理想的状态。这与美学所追求的减少对自然的干预，追求自然的本真美不谋而合。从书中“治人事天莫若嗇”<sup>⑤</sup>“希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日”<sup>⑥</sup>等句子亦能证实此种审美心理。

老子在《道德经》中不仅通过对“道”的论述，阐释了道的根本特征为“无为”，还以“水”喻“道”，指出“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”<sup>⑦</sup>，他认为水因其顺应自然、惠及万物、不争不抢、随遇而安的特质而被视为最接近“道”的存在，被视为最像至高道德的物质。老子揭示的水所体现出来的柔弱且顺势而为的表征，正是无为美学的精髓所在。国学大师汤一介也笃定“无为”思想极具重要性，他说道：“我们拥护‘文明的共存’论、赞成老子的‘无为’思想，以期待今日人类社会能处在一个和平、安宁、共同发展、共同富裕的大同世界之中”<sup>⑧</sup>，由此可见一斑。体悟顺应自然的无为美学，我们不仅能与天地自然和谐共处，还能从艺术生活中找寻到一种更高的审美追求，达到天人合一的审美境界。这无疑为精神食粮匮乏、内卷过甚的当代社会提供了一条怡然自得的美学路径。

## （二）对立统一的和谐美学

对立统一的和谐美学是《道德经》中显露出来的深刻的哲学智慧，它道出了宇宙万事万物在对立统一中维持着平衡和谐的历史过程。老子在《道德经》第二章中提到：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，

<sup>①</sup> 叶朗著：《中国美学史大纲》，上海：上海人民出版社，1985年，第25页。

<sup>②</sup> 葛辉：〈老子的自然美学价值观〉，《江苏社会科学》2011年第3期，第165-170页。

<sup>③</sup> （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第8页。

<sup>④</sup> 同上注，第90页。

<sup>⑤</sup> 同上注，第155页。

<sup>⑥</sup> 同上注，第57页。

<sup>⑦</sup> 同上注，第20页。

<sup>⑧</sup> 汤一介：〈“文明的冲突”与“文明的共存”〉，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2004年第6期，第7-15页。

斯不善己。”<sup>①</sup>这句话意指，美与丑、善与恶是相对存在的，人们之所以能感知美、体悟美，是因为有了丑的对比；同样，善的存在亦因有了不善的存在才得以显现。正是有了美与丑、善与恶相互依存，才得以共同构成一个完整的系统。也正是这种对立的存在，才使得我们能够理解和感知世界的本质。在道家思想中，对立的双方并不是相互排斥、分离彼此，而是相互依赖、相互补充、合一互补。如此，老子的朴素辩证法及其对立统一的和谐美学便呼之欲出。老子说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”<sup>②</sup>“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。”<sup>③</sup>这种既存在对立又存在相融的关系，俨然能够表明相互对立的双方是相互依赖、相互转化的，这也说明了“一切事物在相反关系中，显现相成的作用”<sup>④</sup>。对立统一的和谐美学主张在对立的双方中找到和谐共生的支点，进而在更高层次上实现和谐统一，以不变应万变。

对立统一的和谐美学有利于增强国人对自身文化的认同感。老子早已做了极其清楚、妥贴地说明：“反者，道之动；弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无。”<sup>⑤</sup>这句话表明，对立及转化是大道的运行方式，柔弱是大道的体现，柔弱之状恰恰是生命勃发之征兆，万物皆从弱起，盛极之时必然转为衰弱，故老子又自然、有力地道出：“故坚强者死之徒，柔弱胜刚强”<sup>⑥</sup>“柔弱胜刚强”<sup>⑦</sup>诸语。因此，真正把握《道德经》中所论对立统一的和谐美学，于外来文化冲击时便能守持自身之稳定、从容应对之自如，也由此自然而然地强化对自身文化的认同，由此，方才是传承、弘扬中华优秀传统文化最坚实、最自觉的文化根基。

### （三）见素抱朴的朴素美学

见素抱朴的朴素美学是《道德经》中美学思想尤为明确、尤有分量的概念，即肯定事物之本真，提倡不加雕饰、返璞归真的生活方式及处世原

<sup>①</sup>（魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第6页。

<sup>②</sup>（魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第6页。

<sup>③</sup>同上注，第26页。

<sup>④</sup>陈鼓应着：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003年，第84页。

<sup>⑤</sup>（魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第110页。

<sup>⑥</sup>同上注，第185页。

<sup>⑦</sup>同上注，第89页。

则。老子在《道德经》第十九章中明确提出：“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>，其原意十分清楚：上层统治者若能以素朴、少私、寡欲之法治理，便能自然地做到“绝智弃辩”“绝伪弃诈”“绝巧弃利”<sup>②</sup>，由此让百姓生活在安定祥和、父慈子孝的社会环境中。因此，此句实质上是一种有力、妥贴的劝谏：要抛弃奢华、浮夸、富丽的外在追求，减少诸种私欲杂念，回归自然的本真、澄明、朴素，也守住内在的纯粹朴实之本性。故而见素抱朴的朴素美学绝不是简单的生活态度，实乃深有洞见、富于智慧的哲学思考，对当今追逐经济效益、沉迷物质享受的时代有极好的警醒作用：应当学会在追求中保留反思的视角，知进知止，审时度势。老子本人对此已有极自然、极幽远的表述：“持而盈之，不如其已。揣而税之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎”<sup>③</sup>“少则得，多则惑”<sup>④</sup>。二者彼此呼应，互相印证，都指出过度的欲望及复杂的追求终将招致迷途，唯有减负、减求，方能获得内心真正的安宁。与此哲理一脉相承的是老子所论的“虚其心，实其腹；弱其志，强其骨”<sup>⑤</sup>。

#### （四）谦逊良善的德行美学

谦逊良善的德行美学于《道德经》中贯穿始终，与儒家一般，道家亦非常强调个人的道德伦理和品行举止，要求人们向上向善，用美好德行成风化人。很显然，这种德行美学思想潜移默化地影响着国人，共同组成了中华民族的传统美德。辜鸿铭（1856-1928）在《中国人的精神》中指出中国人与其他国家的人所不同的是具有一种良民的信仰，而这种信仰在每个孩子识字之初便开始教导他们人性本善的观念<sup>⑥</sup>。同时他在该书中还指出中国人具有“温顺”的质量，这种“温顺”并非天性软弱或者软弱顺从”<sup>⑦</sup>，而是一种“不猛烈、不苛刻、不粗野或暴虐”<sup>⑧</sup>的质量。这种质量的形成自然离不开《道德经》的文化浸润。

老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”

<sup>①</sup> 同上注，第45页。

<sup>②</sup> 同上注，第45页。

<sup>③</sup> 同上注，第21页。

<sup>④</sup> 同上注，第55页。

<sup>⑤</sup> （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第8页。

<sup>⑥</sup> （清）辜鸿铭著：《中国人的精神·绪论》，李晨曦译，上海：上海三联书店，2010年，第3-4页。

<sup>⑦</sup> （清）辜鸿铭著：《中国人的精神》，李晨曦译，上海：上海三联书店，2010年，第2页。

<sup>⑧</sup> 同上注，第2页。

①，如果天下的人都知道何为美、何为善，那么丑恶、不善的事情就不会显露了，强调为人要从美从善。老子又说：“生而不有，为而不恃，功成而弗居”<sup>②</sup>，告诫人们为人要谦逊、无私。他在第十章再次强调此类思想，即言“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”<sup>③</sup>，只有保持谦虚低调、无私奉献的行事作风才具有高尚的品德。老子在第三十八章说道：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德”<sup>④</sup>，老子认为真正具有美德的人并不会刻意去表现自己的美德，而刻意去表现自己有美德的人往往并不具备美德。因此，在日常生活中我们不要把自己看作是高贵的美玉，而应定位为一块丑陋的石头，唯有“不欲碌碌如玉，珞珞如石”<sup>⑤</sup>，才有可能“后其身而身先，外其身而身存”<sup>⑥</sup>；唯有“善者，吾善之；不善者，吾亦善之”<sup>⑦</sup>以及“报怨以德”<sup>⑧</sup>，才会达到“以其不争，故天下莫能与之争”<sup>⑨</sup>的功效。通过对《道德经》中谦逊良善的德行美学的深入分析，我们对自身文化有了更加深刻的认知和认同，这为国人提高文化自觉与坚定文化自信提供了更加坚实的理论基础。

### 三、略论《道德经》的美学价值

《道德经》中所阐述的美学思想既流芳于古代，又在当代社会焕发新生，因此很自然、妥帖地成为当代文化自信最有力、最动人的理论支点。研究分析《道德经》中表征出的深厚的美学基础、科学的理论依据、活性的时代价值等多重内容，可进一步揭示出《道德经》美学思想对当代社会的重要意义。

#### （一）深厚的美学基础

《道德经》的美学思想以自然、无为、统一、和谐、朴素、良善、德行诸种理念为基本支点，因此很自然、妥帖地成为文化自信极为有力、十

① （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第6页。

② 同上注，第6页。

③ 同上注，第137页。

④ 同上注，第93页。

⑤ 同上注，第106页。

⑥ 同上注，第19页。

⑦ 同上注，第129页。

⑧ 同上注，第164页。

⑨ 同上注，第169页。

分明确的美学基础：首先，文化自信必然以对本土文化价值的认同为前提，而《道德经》的美学思想实为中华优秀传统文化最典型、最成熟的表达之一，对中国人有直接而深刻的塑造作用。《道德经》一书在我国文化河流中居于上游，其川流不息的文化之水涵养了中华民族千秋万代，对后世有潜移默化、润物无声的浸润之效。它作为老子美学的承载物，实际上象征着“中国美学史的起点”<sup>①</sup>。书中蕴含的美学思想对当下坚定国人的文化自信发挥着强有力的能动作用，如自然美学、和谐美学、朴素美学等。

其次，由于所论的美学思想有利于自然和谐、对立统一诸种关系的阐述，因此很自然地有利于国人建立对中华优秀传统文化的认同感和归属感。更难得的是，近年来大力提倡可持续发展理念，而此种思想实际上早在两千多年前的中国已有非常成熟、深刻的表述，故可顺理成章地唤起国人的文化认同、文化自信。更重要的是，践履《道德经》的美学思想本身就是跨文化交流中主动、妥贴地输出中华文化，由此切实增强文化自信，也真正提高中华文化的国际影响力。老子在《道德经》中提出的诸种美学观点皆有明确的实践指向，故国人在中外文化交流中自当展现中华文化及中国自信。

## （二）科学的理论依据

老子在《道德经》中提出的对立统一、见素抱朴、谦逊良善等美学思想，也为文化自信的形成提供了科学的理论依据。老子在该书中多次强调朴素辩证法，它表明了对立双方的共生共存关系。以自然万物而言，万事万物都有着自身的生存法则和繁衍系统，人类不应该强加干涉，更不应该号召“征服自然”，而应该以自然万物原貌原状，使其生灵自由繁衍、自由竞争。老子在第四十二章讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>②</sup>，大抵讲的就是此类思想。自然万物都是由“道”而衍生，母体都源自“道”，因此老子在这里强调的是自然万物的生态平等观，天地自然、动物植物都是平等地立足在宇宙空间，不存在孰高孰低、孰优孰劣。只有当我们树立起平等共生的思想观念，人与人、人与自然、人与社会才有可能真正实现和谐共处的美好愿景。

<sup>①</sup> 叶朗著：《中国美学史大纲》，上海：上海人民出版社，1985年，第23页。

<sup>②</sup> （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第117页。

### （三）活性的时代价值

《道德经》在人类社会发展的各个阶段都能够与时俱进而生发出无限的智慧，其美学思想同样也是具有活性的，完全可以“执古之道，以御今之有。”<sup>①</sup>《道德经》的美学思想在现代社会中实现其价值重构和明晰其现实意义十分具有必要性。首先，当下对《道德经》的再度诠释与重新思考，不仅使其美学思想得以传承，还赋予了其新的时代内涵。如把其中的顺应自然、无为而治等美学思想与可持续发展观念、“绿水青山就是金山银山”以及新发展理念等新生态观相融汇，自然会为生态观的传播与推广赋能助力，进而促进人与自然和谐共生的中国式现代化道路的建成。

其次，在文化全球化的语境下，《道德经》很自然地成为不同文化对话、交流的重要载体。而从现有资料可以十分清楚、有力地看到，《道德经》“其西译本高达 643 种，仅英译本有 206 种”<sup>②</sup>，是除《圣经》以外被译成外文最多的世界文化书籍，可见，《道德经》对西方文化的影响是实实在在、举足轻重的。美国著名史学家威尔·杜兰特（Will Durant）对此有过极有分量又极为诗意的表述：“或许除了《道德经》之外，我们将要焚毁所有的书籍，而在《道德经》中寻得智慧的摘要”<sup>③</sup>。虽然其说法略显夸张，但是毋庸置疑，《道德经》在世界文化史上的地位已经得到普遍认可。

## 结语

通过将《道德经》的美学思想与当下倡导的文化自信相结合，可以帮助国人更深入地理解和认同中华优秀传统文化的独特价值，增强民族自豪感和文化自信。潘显一教授在《道教美学思想史研究》中说：“它扎根于民族文化的深厚土壤，对我们进行现代美育，提高民族自信心、自豪感，建设社会主义精神文明，都具有批判地继承和借鉴的意义。”<sup>④</sup>虽然他在此处讨论的是道教美学思想，但同样适用于道家美学思想，毕竟道教美学思想是宗教化了的道家美学思想。而《道德经》又作为道家思想的产物渊

<sup>①</sup>（魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第32页。

<sup>②</sup>李书影、王宏俐：〈《道德经》英译本的海外读者接受研究——基于 Python 数据分析技术〉，《外语电化教学》2020年第2期。

<sup>③</sup>[美]威尔·杜兰特 Will Durant 著，台湾幼狮文化译：《世界文明史》，成都：天地出版社，2017年，第551页。

<sup>④</sup>潘显一等著：《道教美学思想史研究》，北京：商务印书馆，2010年，第7页。

藪，其学理意义自然也可受用。学者李天道在《老子美学思想的当代意义》一书中同样点明了老子美学对于当代社会的重要性，他认为“系统地分析、审视《老子》的人生意蕴及其美学底蕴，解释其现代意义，为建构具有中国民族特色的、科学的、更能阐明人应当怎样生活的当代美学体系提供参考，无疑是有益的和必要的。”<sup>①</sup>因此，《道德经》中的美学思想与文化自信密切相关，它能够为当代文化自信提供深厚的哲学美学基础和价值支持。

文化自信的塑造在当下已经成为亟须解决的重要问题，因为在未来的发展中，国家文明越来越成为影响世界政治格局的关键因素，正如萨缪尔·亨廷顿（Samuel P. Huntington）在《文明的冲突与世界秩序的重建》中提到的“在正在来临的时代，文明的冲突是对世界和平的最大威胁”<sup>②</sup>一样，文明文化将在国家纷争中受到空前的重视，而这必然要求我们不断挖掘优秀传统文化，从而提高文化自信自强与提升文化软实力和影响力。《道德经》作为我国优秀传统文化中的源头性典籍，其中深藏着诸多美学思想，该思想在当下的时代诠释与价值重构对于培育我们的文化自信大有裨益，值得引起国人的重视与关注。

---

<sup>①</sup> 李天道著：《老子美学思想的当代意义·绪论》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第2页。

<sup>②</sup> [美]萨缪尔·亨廷顿 Samuel P. Huntington 著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，2009年，第297页。

## 净明道贯通仙道与人道的忠孝观念

作者：涂馨月

（中央民族大学助教）

**摘要：**净明道通过援儒入道，将儒家忠孝伦理注入道教修行体系，弥合道教超越性的仙道追求与儒家现世人道伦理之间的张力。本文旨在揭示“忠孝”作为沟通仙道与人道枢纽的双重属性，以及净明道对“忠孝”意涵的宗教化升维，展现宋元道教主动与儒家伦理及社会主流价值互动的典型实践，以期对道教在当代社会主义核心价值观的深度互嵌提供历史逻辑与理论资源的双向参照。

**关键词：**净明道；忠孝；净明；宗教中国化

净明忠孝道作为宋元道教革新的典型范式，其以“忠孝”重构仙学体系的实践，深刻展现了道教在保持神圣超越性的同时，主动与儒家伦理及社会主流价值相协调的互动机制。该派肇端于南宋江西西山，奉许逊为宗，元初刘玉承“开阐大教”之志，将儒家伦理内核注入道教修行体系，提出“以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵”<sup>①</sup>，使净明道再度发展。这一援儒入道的实践，实质是以“忠孝”为枢纽，弥合道教超越性的仙道追求与儒家现世人道伦理之间的张力，其转化逻辑至今仍为宗教中国化研究提供了关键历史参照。

学界自秋月观瑛出版《中国近世道教の形成：净明道の基础的研究》（1978）<sup>②</sup>以降，对净明道研究已积累丰硕成果，然多侧重思想溯源与文献考辨，对“忠孝”的诠释存在双重局限：其一，未能系统阐释“忠孝”作为教义枢纽如何统摄“仙道”与“人道”实践论，从而建构起“即人道而仙道”的修行范式；其二，囿于儒家伦理本位，将“忠孝”降格为世俗道德规训，遮蔽其在净明道体系中被重构为“仙道之阶”的神圣意涵。本文立足于《净明忠孝全书》等原始经典，试图探讨：“忠孝”如何被净明道重构为贯通“仙道”与“人道”的核心枢要，以及在净明道宗教中国化转化路径中“忠孝”意涵的升维，从而为当代宗教中国化提供历史逻辑与理论资源的双向参照。

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第45页。

<sup>②</sup> [日]秋月观瑛著：《中国近世道教の形成——净明忠孝道的基础研究》，北京：中国社会科学出版社，2005年。

## 一、“仙道净明”的三重意涵

在宗教的视域中，解决个体存在的短暂性与宇宙的永恒性之间的矛盾，是其核心命题之一，道教自然也位列其中。道教积极倡导“学道以致仙”的修行路径，旨在帮助修行者超脱生死的局限，进而实现对这一矛盾的超越与和解。净明道提出“净明”这一理念，使其在众多道教宗派中独树一帜，成为净明道区别于其他宗派的显著标志。

净明道的终极追求“净明”，包含三重意涵：

### （一）作为恒常天理的净明：实现“天心——人心”的纵向贯通

净明道吸收宋明理学思想，将忠孝伦理本体化为“天理”。《净明忠孝全书》中“自无而之有，一本万殊……自有而之无，万殊一本”<sup>①</sup>的论述与理学家朱熹“理一分殊”的哲学思想高度契合，既保留了理学“体用一源”的哲学内核，又通过“天心——人心”的同构映射，为宗教实践提供了本体论依据。“当知九霄之上，岂有不净不明，不忠不孝的神仙也无？”<sup>②</sup>在此，“净明”既是万事万物的法则，又是从“忠孝”入手修身成仙的凭证。这种转化使世俗伦理获得神圣性支撑，而宗教修炼又为伦理实践提供超越性动力，形成“即人道而仙道”的独特路径。

### （二）作为修炼境界的净明：心性澄明的终极追求

关于元代净明道的终极追求，《净明忠孝全书》曾有明确的表述，即：“净明大教，始于忠孝立本，中于去欲正心终于直至净明。”<sup>③</sup>“净明”处于“无极”的至高境界，凌驾于“太极”之上，代表着“三界上者”的终极神圣之境，乃是《净明忠孝全书》所推崇的终极理想境界。“净明”指“深明性地，不染一尘”的至善状态。刘玉强调：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”<sup>④</sup>这一境界的达成无需繁复仪式，关键在于“惩忿窒欲”的内省功夫。元代净明道主张“正心修身之学，真忠至孝之道”<sup>⑤</sup>，将忠孝实践与心性修养统一：外在伦理行为的忠孝建功催化内在人心的凝神聚气，最终达到“心与道合”的澄明之境。

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第115页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第126页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第121页。

<sup>④</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第81页。

<sup>⑤</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第83页。

### （三）作为宇宙本根的净明：无极之体的形上奠基

净明道通过哲学本体论建构，将“净明”提升至宇宙本原的高度，实现了对宋明理学本体论框架的创造性转化。净明道借鉴了宋代理学家周敦颐的《太极图说》：“无极而太极，太极而两仪，两仪而五行，自无而之有一本万殊也。五行一阴阳，阴阳一太极，太本无极，自有而之无，万殊一本也。唯反身而诚，复归于一，则万物皆被于我矣。”<sup>①</sup>通过将“净明”等同于“无极”，“净明”亦被赋予了世界终极本体的哲学内涵。

## 二、忠孝作为沟通仙道与人道的枢纽

净明忠孝道中的“忠孝”有着双重意涵，既有本于儒学伦理纲常的意味，也是一种在世俗生活中必须遵守的道德法则，相当于“人道”的一面；同时又是一种修炼心性，恢复净明的重要法门，是忠于“心君”的一种宗教修炼，是通向“仙道”的宗教实践。

### （一）忠孝之于“人道”

儒家伦理体系以“人道”为根基，其核心在于通过血缘亲情构建社会秩序。孔子提出“孝悌也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），凸显出儒家对孝悌观念的重视。与此同时，孔子在政治层面提出“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），为“忠”确立了双向度的伦理要求。曾子进而将忠孝贯通为“孝子忠臣，一体之仁”（《大戴礼记·曾子立孝》），初步构建起家国伦理的关联体系。《大学》“孝者所以事君也”的论述揭示出家庭伦理向政治伦理转化的内在逻辑，这种以家庭伦理为核心的价值体系，在汉代通过董仲舒“三纲五常”理论完成政治转化——“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也。不奉顺于天者，其罪如此。”（《春秋繁露·顺命》）， “忠孝”也从血缘伦理升华为贯通天人的普遍法则。《孝经》更将之扩展为“始于事亲，中于事君，终于立身”（《孝经·开宗明义章》）的层级义务，表明“忠孝”不仅是个体道德之基础，更是政治伦理之支柱。儒家通过“移孝作忠”之逻辑，将家庭伦理扩展至国家层面，构建起“家国同构”的伦理体系。<sup>②</sup>最终形成“三纲之要，五常之本，无所逃于天地

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第115页。

<sup>②</sup> 余仕麟：〈忠孝伦理：中国人的一种智慧生存方式〉，《西南民族大学学报》（人文社会科学版），2011年第12期，第82页。

间”（《晦庵先生朱文公文集·卷第十三》）的终极律令，朱熹将忠孝诠释为“天理”之显现，使其突破具体人伦关系，成为“与天地参”的宇宙秩序核心。<sup>①</sup>忠孝伦理既体现为规范人伦的绝对强制性，亦源于天道运行之必然。

值得注意的是，忠孝伦理在历史流变中呈现出辩证关系：早期儒家强调“君君臣臣”的相对义务，《孟子·离娄下》主张“君之视臣如手足，则臣视君如腹心”，但经董仲舒“屈民而伸君，屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》）的改造，至程颐提出“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”（《二程遗书》卷五），最终形成忠孝合一的绝对律令。

这种伦理建构使忠孝既作为“天理之节文”规范人伦日用，又作为“人事之仪则”构建政治秩序。正如《礼记·祭义》所言“事君不忠非孝也”，孝成为忠的价值源泉，忠成为孝的实践延伸，“忠孝”共同构成“与天地参”的宇宙秩序核心，成为了儒家“人道”之核心内容。

## （二）忠孝之于“仙道”

元朝时期，刘玉重新阐扬大教，吸收儒家理学思想，不同于其他教派只是单纯在道德伦理层面对“忠孝”的重视，净明忠孝道教理总旨以忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍“垂世八宝”为源，将“忠”与“孝”放在首位，当作教义中最重要的内涵。

在继承儒家“忠孝立本”理念的基础上，净明道将“忠孝”从世俗伦理升华为“仙道”修炼的核心法门。净明道将忠孝视为“大道之本”，主张“欲修仙道，先修人道”，通过践行忠孝实现心性净明。“大忠者，一物不欺。大孝者，一体皆爱。”<sup>②</sup>主张“忠”需“不欺心”，即忠于内在的道德良知；“孝”则须“一体皆爱”，突破儒家血缘差序格局。这种创造性的转化使“忠孝”兼具双重属性：既是“人道”层面的伦理义务，又是“仙道”层面的心性功夫。

## （三）忠孝作为“即人道而仙道”的枢要

净明道对儒家忠孝伦理的创造性转化，为传统道德实践困境提供了独特解决方案。相较于儒家伦理因制度性强制导致的道德异化，该教派通过三重维度重构伦理实践范式：首先，将忠孝伦理与丹道修炼相统合，以“始

<sup>①</sup> 吕锡琛：〈论净明道对儒家忠孝思想的继承和发展〉，《株洲工学院学报》，2005年第5期，第9页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第81页。

于忠孝立本，中於去欲正心，终于真至净明。”<sup>①</sup>修行次第，将道德规范升华为实现生命超越的必由之路，激发主体的内在驱动力。其次，净明道也采用了“神道设教”的手段。《净明忠孝全书》中记载：“世人身心功过，被此光明之所洞照，纤芥圭黍所不能逃散。”<sup>②</sup>世人的身心功过，都被“心君”所洞察，一丝一毫的细微之处都无法逃脱。将外在道德约束转化为具有超越指向的灵性契约，这种借助于神灵的监督体系虽然同样是外在的强制，但相比儒家专制僵化后的伦理纲常，更能将人心中对长生成仙的渴望转化为对道德伦理的服从。最后，以“济物度人”的济世思想整合社会责任与主体精神。通过发扬信众自身的主体性，将忠孝伦理推广，使忠孝伦理既维系社会秩序，又彰显修道者的主体价值。不仅规避了儒家道德教育的形式化困境，而且实现了世俗伦理与宗教超越性的有机统一。

正如虞集在《净明忠孝全书序》中所言：“以许公忠孝之说，本之儒家以谨其正，推之道家以道其神”<sup>③</sup>，净明忠孝道的“忠孝”兼具双重属性，既是维系世俗秩序的“人道”伦理规范，是一种在世俗生活中必须遵守的道德法则；同时又是一种修炼心性，恢复“净明”的重要法门，是通向“仙道”的宗教实践。

总而言之，元代的净明忠孝道所提倡的“忠孝”，不仅是伦理层面的道德操守，也是修行者的求仙法门，是贯通“仙道”与“人道”的枢要。

### 三、“忠孝”的三重升维：净明道与主流价值的协调路径

净明道对“忠孝”伦理的宗教化重构，展现了宋元道教主动与儒家伦理及社会主流价值相适应的典型实践。本章以“忠孝”的意涵为研究进路，揭示净明道通过三重维度实现“忠孝”价值升维的深层逻辑：其一，以身体符号为媒介，将儒家伦理转译为心火肾水的丹道隐喻，建构“即人道而仙道”的身心互构体系；其二，以“天心-丹扃”的本体论为根基，通过平民化修行路径的创设，消解传统道教精英化倾向，实现神圣性与世俗性的动态平衡；其三，以日月神格为象征，赋予“忠孝”超越性神学监督功能，完成从世俗伦理到终极关怀的跃迁。这一转化不仅回应了宋元社会转型中士庶阶层的精神需求，更为宗教中国化提供了宗教与主流价值的互动范式。

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第121页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第91页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第69页。

## （一）伦理实践与心性修炼的辩证统一：内丹学视域下的身心互构

净明道对“忠孝”的宗教化诠释，突破了儒家伦理的世俗边界，通过身体观与心性论的符号化转译，建构起“即人道而仙道”的修行范式。

“若能翻然醒觉，截日改过者，惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧心天，则元神日壮，福德日增。水上火下，精神既济，中有真土，为之主宰。真土者即明黄中之理。”<sup>①</sup>

这一内炼心性思想，承袭自唐代以来的道教心性论，是一种由外丹炮制向内丹修炼的转向。“惩忿”在身体维度被诠释为“心火”（离卦）的下济与温养。心火本属阳而上炎，“窒欲”的持守可使其肾水上升，此即《周易参同契》所谓“炎火张于下，龙虎声正勤”<sup>②</sup>的功夫，使得修炼者内气充足、阴阳交感，从而修炼内丹。不仅如此，“惩忿窒欲”所引发的肾水（坎卦）上涌，实为“先天一炁”的萌动。肾水上行以济心火，“肾部之宫玄阙圆，中有童子冥上玄”（《黄庭经·内景·肾部》），暗合丹道要诀。

净明道在此将儒家伦理实践转化为道教心性功夫：通过“心火下降，肾水上升”的内丹修炼，实现“精神既济”的身心转化，使“忠孝”既保持“正心修身”的伦理维度，又具有“元神日壮”的修炼功能。可见净明道对“忠孝”的宗教化诠释，绝非简单的伦理训诫移植，而是通过身体观与宇宙论的深度嵌合，将儒家纲常转化为内丹修炼的符号系统。“人之一性，本自光明，上与天通”，个体的伦理实践被赋予本体论意义——通过“忠孝”的日用人伦，修道者可激活内在的“天心-丹扃”系统，实现“性”与“命”的双修，身心互构，最终复归“净明”本体。“丹扃养护”体现了伦理实践与心性修炼的辩证统一：将“血肉之身”阐释为“天心寓所”，通过伦理实践实现形神俱妙的思想。“欲修仙道，先修人道”，将以忠孝为核心人道的修炼诠释为“天心的自我澄明过程”，使“忠孝”超越了世俗道德范畴，成为勾连“仙道”与“人道”的媒介。最终形成“即凡成圣”的普世性宗教范式。

## （二）普世性修炼路径的建立：神圣性的平民化转向

在本体论上，发端于孟子的“四端之心”和朱熹的“天理”，净明忠

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第83页。

<sup>②</sup> 章伟文译注：《周易参同契》，中华书局，2014年，金丹刀圭章第14页。

孝道也认为“忠孝”是人的“良知良能”，是天之所予我者，是不假外求的，因为人皆具是心，人皆有是理。

“忠孝者臣子之良知良能，人人具此天理，非分外事也。”<sup>①</sup>

净明道对“忠孝”的宗教化重构，本质上是对宋元社会结构转型的创造性回应。净明道的修行体系以“天心—人心”本体论为基础，构建了独特的伦理实践与心性修炼辩证关系。

“中天九宫之中，黄中太一之景，名曰天心，又称祖土，乃世间生化之所由，万理之所都也。……在人身中，谓之丹扃。所以曰人心皆具太极，一切善恶因果所不能逃，如影随形者，盖于上界实相关系故也。”<sup>②</sup>

“黄中太一之景”被命名为“天心”，亦称“祖土”，是世间万物生化之源，万理汇聚之所。在人体中，“天心”下贯落实为“丹扃”（即人心），二者“同出而异名”，体现了宇宙本体与个体生命的内在联系，将宇宙本体论与个体心性论相贯通。

“无上清虚之境，谓之净明；中黄八极，天心也；丹元绛宫，人心也。”<sup>③</sup>

净明大道，作为一种深邃幽微的存在，乃无形无象之宇宙本体，是世间万象得以衍生存续的内在根源依托。在此维度上，净明既是超越性的“无上清虚之境”，又是内在于万物的“中黄八极”（天心）与“丹元绛宫”（人心），形成“天心—人心”的纵向贯通。这种“同出而异名”的本体论架构，既强调“天心”作为万物生化之源的超越性，又确认“丹扃”即人心，作为个体心性载体的内在性。其突破性在于：通过“天心-丹扃”的同构性论证，此说以“天心”为宇宙生化之源，而“丹扃”作为其在人身的映射，意味着人人皆具成仙的先天依据。“天心”下贯不分畛域，从而为平民修仙提供形而上依据。这种普世性的修炼路径，既受程朱理学“性即理”思想的启发，又通过“忠孝”的实践指向消解了理学的精英主义倾向，契合平民化社会需求。

在修行论上，刘玉同样进行了改革。

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第110页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第91页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第77页。

问曰：“从古学道求仙，皆言修炼二字，今净明教中于此独略，何耶？”

先生曰：“吾但闻都仙真君有云，净明大教是正心修身之学，非区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身，是教世人整理性天心地工夫。”<sup>①</sup>

刘玉的弟子曾问：自古以来学习道法追求成仙，都说要修炼二字，但现在净明教中对此却略有提及，这是为什么呢？刘玉回答说：净明道的“正心修身之学”，是对净明道推崇的终极理想境界，即“澄澈净明”的复归。正心修身，是教导世人整理心性、净化心灵的功夫，不同于修炼精气之说，而这一修炼路径实际上是在借鉴陆九渊“发明本心”的修养方法。陆九渊主张：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（《陆九渊集·与李宰》）并且“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同”（《陆九渊集·语录下》）由此陆九渊认为本心即天理，主张通过正心、诚意等修养功夫，发现自己的本心，从而明心见理，达到心、理合一。“苟此心之存，则此理自明，当恻隐时自恻隐，当羞恶时自羞恶，当醉让时自醉让，是非至前，自能辨之。”（《陆九渊集·语录上》）由此自然知晓天理，也即净明大道，不假外求。净明道也由此构建起一条直抵人本心本性的修炼通途，着重教导信众首要聚焦于“整理性天心地工夫”，教人首重内在修养，通过净化人心来实现与宇宙本体的合一，以此作为超凡入圣的阶梯。

不同于传统道教强调“法财侣地”等严苛的修炼条件，净明道明确表述其修炼方式首重内在修养：“要不在参禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本、方寸净明；四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”<sup>②</sup>只要立足于“忠孝”这一根本，让内心时刻保持纯净明亮，不用参禅问道，打坐修炼，也能够参悟净明大道。将抽象的修仙理论具象化为可操作的日常修行，“所谓努力者，精持戒行，一心在道。或勤劳材干，香火功缘，他时自然有好收因结果。”<sup>③</sup>，主张“忠孝雷霆，心地上顿悟本净元明”<sup>④</sup>。其要义在于将修仙转化为“明理不昧心天”的以“忠孝”为核心的伦理觉醒。这种“即人道而仙道”的路径，使樵夫农妇皆可借日常人伦契入修行。这种实践转型具有双重社会效应：一方面通过日用伦常间平民化修行，使宗教实践融入世俗生活；另一方面为动荡时局中的士庶提供精神安顿。这种“下学而上达”的修行路径，与世俗伦理的深度契合，既满足元代平民

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第89页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第77-78页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第106页。

<sup>④</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第87页。

化社会的精神需求，又保持了道教修炼的超越维度，展现出独特的宗教智慧。

### （三）忠孝的神圣重构：心君监督、神修纽带与日神隐喻

其一，“忠孝”对象从尘世人君转向内在“心君”，将“忠孝”的伦理要求升华为“不欺心”的灵性契约，建立起“纤芥圭黍所不能逃”的神学监督体系。在净明道中，忠孝的意涵还有“推之道家，以道其神。”<sup>①</sup>的一面，即作为“仙道”之法门的宗教实践。“忠孝之道，非必长生，而长生之性存，死而不昧，列于仙班。”<sup>②</sup>此处的“忠孝”已经不再是面向世俗和人道的伦理道德，而是转向一种超越世俗的目的——长生不死，位列仙班，变成与净明大道相通的修炼途径。此时忠孝所指的对象依然是“君”，但并非尘世掌握绝对权力的人君，而是信众内心的“心君”。

“忠者，忠于君也，心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也。”<sup>③</sup>

此时“忠孝”的一体两面分别对应凡俗与神圣的君主，前者要求修行者日用伦常中恪守道德，后者则要求修行者在修炼过程中不能有“一念欺心”，因为“人之心君，为万神之主宰，一念欺心即不忠也。”<sup>④</sup>前文提到，人心，即丹扃之心，是由“天心”下贯落实而成，天心和人心二者“同出而异名”，因此无形无名的净明大道与个体生命之间存在内在联系。

“中天九宫之中，黄中太一之景，名曰天心，又称祖土，乃世间生化之所由，万理之所都也。……世人身心功过，被此光明之所洞照，纤芥圭黍所不能逃散。”<sup>⑤</sup>

世人的身心功过，都被“心君”所洞察，一丝一毫的细微之处都无法逃脱，倘若侍奉“心君”不忠，实则损害自己心中的净明。净明道通过“天心光明”的洞照机制，为信众践行“忠孝”建立“纤芥圭黍所不能逃”的神学监督体系。

其二，“忠孝”成为连接“侍奉上帝”与“养护道胎”的终极纽带，

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第69页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第117页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第81页。

<sup>④</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第125页。

<sup>⑤</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第91页。

在“昭祀上帝”的神圣维度与“珍啬元气”的修炼维度之间架设起双向通道。

“不黍稷牺牲，惟不欺为用，小心翼翼昭祀上帝，是谓真忠。珍啬元气，深知天命，长养道胎，继续正脉，是谓真孝。”<sup>①</sup>

“行住卧十二时中善自崇护，不获罪于五藏，方可谓之至孝。”<sup>②</sup>

这里的“真忠”已经超越世俗意义上的忠于君父，而转变成虔诚地侍奉“心君”，不染物，不触物，无论动静都保持安定的修炼状态；这里的“真孝”和“至孝”也不同于孝顺长辈，而转变为固本培元，养炼道胎与不伤五脏之气，养护身体。可见，“真忠真孝”此时都属于养生修炼的范畴，是求仙入道的法门。

其三，日神崇拜的隐喻赋予“忠孝”神圣属性。

“性犹日也，身犹月也。……日之所寓为月，性之所寓为身，人性之灵明知觉，非父母之灵，乃自性之灵也。其未生以前，精爽游扬太空，去来无得。才出母胎，则此性欵然感附，而身命不相离者，亦犹月之生魄，必先与日相会，谓之合璧，此欵然感附之时也。月本无光，附日以明。日之光明，即我性之灵明也。”<sup>③</sup>

此处的“日之光明，即我性之灵明也”，意味着每个人原本具备的净明状态，与日光同源，实则源自“日”的象征——此处的“日”不仅指自然界的太阳，更与净明道的日神崇拜紧密相连。（日神代表太阳上帝孝道仙王灵宝净明天尊；月神则为太阴元君孝道明王灵宝净明黄素天尊）<sup>④</sup>将“忠孝”直接关联至道教最高神格，将人的自性与道教崇拜的神祇直接联结的做法，赋予了忠孝以神圣属性。鉴于人类内在之净明与太阳之光辉在本质上同源共流，这一观念为净明忠孝道的修行者开辟了一条通往仙途的可能路径——即通过履践忠孝，涵养正心，回溯至本源的净明之境，实现自性的全然复归。这种以“性”代“命”的超越，既规避了肉身不朽的实践困境，又通过“忠孝”与日月二神的链接，为信徒提供了终极归宿的保障。

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第125页。

<sup>②</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第125页。

<sup>③</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第119页。

<sup>④</sup> 郭武：《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》，中国社会科学出版，2005年，第236页。

## 四、当代启示：忠孝思想的现代转化与道教中国化路径

### （一）忠孝伦理的当代诠释

净明道“忠孝”思想的宗教化建构，为传统伦理的当代转化提供了范式性启示。其以“天心一丹扃”本体论为根基，本质上是一种“以神道设教”的价值重构机制。在当代语境下，这一机制表现为忠孝伦理的双向调适：一方面，“忠”的意涵从“不欺心君”的个体心性修炼，转向对“国家—人民”共同体的责任承担。当代可将“忠”的对象转化为国家共同体，使“忠于职守”“忠于法治”成为“昭祀上帝”的现代延伸，与社会主义核心价值观“爱国”理念形成深层呼应。另一方面，“孝”的实践从“珍啬元气”的丹道养生扩展至代际伦理与生态责任的统一。当代可将孝亲伦理扩展为代际公平、生态责任等现代议题，实现“家庭孝养”与“社会友善”的价值贯通。这种转化并非简单的概念移植，而是基于“人性之灵明知觉，非父母之灵，乃自性之灵也”<sup>①</sup>的心性论框架，将世俗价值锚定于“与道合真”的超越维度。正如李养正所言，如李养正指出：“道教伦理始终以‘与道合真’为终极目标，其与世俗价值的协调是修道者‘即世而超越’的必然路径。”<sup>②</sup>净明道通过“忠孝立本”的宗教实践，既保留了“死而不昧，列于仙班”的终极关怀，又以“祝国寿、报亲恩”的济世理想，实现了神圣信仰与社会主义核心价值观的深层互嵌，为传统宗教与现代文明的价值对话开辟了可能路径。

### （二）现代启示：道教中国化的实践路径

净明道的革新既是对宋元社会转型的理论自觉与实践创新，更凸显了道教作为中华文化内生性传统所具备的文化主体意识与自我革新能力的双重特质。净明道“忠孝”思想的宗教化实践，为当代道教中国化提供了可操作的范式。科仪体系的简约化革新以“祝国寿”为纽带，将传统斋醮转化为国庆祈福法会，通过数字化直播实现“云端奉道”，既延续“昭祀上帝”的神圣性，又契合现代社会的效率诉求。教义阐释的伦理化调适则依托“四端之心”与“天理”的义理关联，如武当山道教学院开发的“正念”课程，以“水火既济”原理疏导压力，实现“忠孝立本”与“敬业友

<sup>①</sup> 许蔚校注：《净明忠孝全书》，北京：中华书局，2018年，第119页。

<sup>②</sup> 李养正：《道教义理综论》（上下册），北京：宗教文化出版社，2009年，第178页。

善”的价值对接。这些实践路径并非对传统的消解，而是继承净明道“真践实履”的入世精神，以个体心性为基点，逐层扩展至家庭、社会、国家的伦理责任——形成现代宗教形态。正如卿希泰所言，道教中国化的本质是主体性重构，需在神圣叙事中激活传统资源的现代生命力。<sup>①</sup>净明道的当代转型表明，宗教与社会主义社会相适应的关键，在于“以道化俗”与“以俗显道”的辩证统一，最终走出一条兼具文化主体性与时代适应性的宗教中国化道路。

## 结语

净明忠孝道作为宋元道教革新的典型范式，其以“忠孝”重构仙学体系的实践，深刻展现了道教在保持神圣超越性的同时，主动与儒家伦理及社会主流价值相协调的互动机制。孝是忠的价值源泉，忠是孝的实践延伸，“忠孝”共同构成“与天地参”的宇宙秩序核心，是儒家“人道”之核心内容。在继承儒家忠孝伦理的基础上，净明道将“忠孝”从世俗伦理升华为“仙道”修炼的核心法门，主张“欲修仙道，先修人道”，通过践行忠孝实现心性净明。因而，净明忠孝道的“忠孝”兼具双重属性，既是维系世俗秩序的“人道”伦理规范；同时又是一种修炼心性，回复“净明”的重要法门，是通向“仙道”的宗教实践。净明忠孝道以“忠孝”为枢要，通过伦理实践与心性修炼的辩证统一，构建了“即人道而仙道”的独特修行范式。

净明道对“忠孝”伦理的宗教化重构，展现了宋元道教主动与儒家伦理及社会主流价值相适应的典型实践。其一，将儒家忠孝伦理诠释为心火肾水的丹道隐喻，建构“即人道而仙道”的身心互构体系；其二，以“天心-丹扃”的本体论为根基，通过平民化修行路径的创设，为平民提供修身成仙的可能性；其三，以“心君监督”替代世俗权威、以“神修纽带”贯通神圣与养生、以“日神隐喻”联结人性与神性的三重转化逻辑，既保留了道教“与道合真”的超越性追求，完成从世俗伦理到终极关怀的跃迁。

净明道的革新既是对宋元社会转型的理论自觉与实践创新，更凸显了道教作为中华文化内生性传统所具备的文化主体意识与自我革新能力的双重特质。净明道的实践表明，宗教与主流价值的协调并非单向的文化妥协，而是基于内在文化基因的创造性转化。其以“忠孝立本”统摄伦理与修行的路径，为传统宗教如何回应时代需求提供了历史参照。在当代语境下，这一思想可进一步启示道教与社会主义核心价值观的互嵌机制：通过

<sup>①</sup> 卿希泰主编：《中国道教思想史纲》第4卷，成都：四川人民出版社，1985年，第1273页。

挖掘“忠孝”伦理中“爱国”“敬业”“诚信”等现代意涵，将个体心性修养与社会责任承担相统一，既延续“济物度人”的济世精神，又赋予传统教义以时代生命力，最终走出一条兼具文化主体性与时代适应性的宗教中国化道路。

## 《淮南子·精神训》形神关系研究及其宗教化发展

作者：张名宇

(内蒙古大学哲学学院中国哲学专业硕士)

**摘要：**形神关系是中国哲学研究领域的重点问题，《淮南子·精神训》形神关系在继承老庄思想的基础上，融合诸子各派并结合汉代黄老思想，通过“气”的生化运行贯通形神，并逐渐向宗教化方向发展，形成了宇宙观、养生论与神仙学说三者并存的理论体系。具体表现为，天人相应的“人身小宇宙”观，为道教“一人之身，法天相地”的生命存养方式奠定基础；“形主神从，形神合一”的辩证统一关系，为道教在其基础上进行发展，实现从“顺天安命”到“逆天改命”的转变，达到“形神俱妙”“与道合一”的理想境界提供理论支撑；以实现“合性于道”的“真人”理想人格为目的，在道教经典中转化成为具有神圣来源的宗教神明。这不仅为汉代黄老学向黄老道的演变提供了方向，同时也为解决西方心理困境，丰富现代心理学治疗提供了启示。

**关键字：**形神关系；心物关系；淮南子；精神训；道教

形神关系是中国古代哲学，尤其是道家、道教、医学的核心命题之一，贯穿了从先秦至明清的思想史发展。这一命题的研究在不同的时段分别与宇宙论、认识论、修养论相结合，在不同的历史朝代呈现出各自鲜明的理论特色。对《淮南子·精神训》形神观的研究，有助于深化对汉代哲学思想、生命观念、养生文化乃至道教修炼理论的理解；探讨其形神关系的哲学内涵与宗教化发展进程也为研究汉代黄老学向黄老道的演变提供了方向；从中西对比的角度看，西方哲学自笛卡尔“身心二元论”以来，心与物如何统一成为根本难题，对《淮南子·精神训》形神关系理论的重新解读或为解决西方心物二元对立困境，丰富心理治疗实践等提供了新视角。

### 一、天人相应，先天一炁：《淮南子》的“人身小宇宙”观

《淮南子》宇宙观是在继承老子“道”论的基础上发展起来的，并在此基础上更加详细地描述了宇宙万物从“无”到“有”的演化过程。<sup>①</sup>与此同时，在论述宇宙论的最高范畴“道”时，引入了“气”这一范畴，将“气”作为“道”存在的一种状态，是道本体世界观中物质生成的材料。

<sup>①</sup> 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，1987年，第221页。

①程乐松认为：“元气是身体与宇宙的共同基础，也是关联身体与宇宙的根基，从身体与宇宙的同构关系出发，就可以理解养生技术及其效验的观念基础”<sup>②</sup>，这对汉代元气学说的进一步发展奠定了基础。

《淮南子》以“道”作为宇宙本原，通过“气”的生化运行贯通形神，形成了由“道”到“气”再到“形神”的发展脉络。“道”作为宇宙本原和最高的哲学范畴，为天下万物的存在提供了终极依据。首先，“道”具有本源性：“道者，一立而万物生矣”<sup>③</sup>，“道”作为万物之本，万物皆由“道”而产生，“道”本身“无形无名”，却是一切“有形之物”与“无形之物”得以存在的根基。其次，“道”具有规律性，即万物生成都需要依据“道”的自然规律，“山以之高，渊以之深；兽以之走，鸟以之飞；日月以之明，星历以之行”<sup>④</sup>，所以说“道者，物之所导也”<sup>⑤</sup>。再次，“道”以“气”为媒介贯通显现于生命。《天文训》指出：“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地，清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。”<sup>⑥</sup>“道”的最初状态是清虚空廓的，而后化生宇宙，宇宙产生“气”，而“气”又区分“清气”与“浊气”，分别形成天地，随后“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物”<sup>⑦</sup>。由此，万物在由道至气的运行之下得以生化发展。总而言之，《淮南子》的气化思想总体可以概括为三个方面：第一，以“道”为根本，以“气”为质料，将万物联结为一个有机整体，以即万物包括人均由“气”构成；第二，将人与天地相类比，人体结构与天地同构且可以“气”为媒介相互感应；第三，认为构成生命的核心部分在于“气”“形”“神”三者。综上，这一气化思想不仅提供了天人交互的可能性，而且成为道教修炼理论的理论源头，在东汉及汉代末年的道教发展中被逐渐系统化。在道教经典《太平经》中可以看出与其内涵一致的气化思想，这一点继承了《淮南子》以气释道的思维路径。《太平经》中

① 陈丽桂：《秦汉时期的黄老思想》，台北：文津出版社，1997年，第74页。

② 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，北京：北京大学出版社，2017年，第134页。

③ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷一第1页。

④ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷一第2页。

⑤ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷一第2页。

⑥ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷三第79页。

⑦ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷三第80页。

有言：“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始”<sup>①</sup>，这就表明“气”从哲学本源被演化为构成天、地、人三才的神圣力量。在此基础上，《太平经》将其气化思想引向神学化：“其无形委气之神人，职在理元气”<sup>②</sup>，认为有掌管元气的神人存在。所以在生命存养上，道教主张“守气合神”，《太平经》认为：“一为精，一为神，一为气，此三者，共一位也……故神者乘气而行，精者居其中也，三者相助为治”<sup>③</sup>。它将生命的产生归源于“气”，并将“守一”即守气、精、神三者合一作为长生修炼的方法，以达到“洞明绝远”的修炼境界。正如尹志华所言，“道教修炼的实质就是转变生命的存在形式，将生命载体从物质身体转化为气，实现神气合一”<sup>④</sup>。

同时，《淮南子》将宇宙秩序与人体构造进行类比，将人体转化为与“天地大宇宙”相对应的“人身小宇宙”，且两者之间具有同构和相感的关系，这为道教修炼思想提供了理论依据。《精神训》中“圆颅方趾”之喻，将人的四肢对应四时，五脏对应五行，九窍对应九解，关节数对应年日数，进一步将自然的运行规律与人的身心活动相对应，并强调心的主宰作用。将自然的风雨寒暑与人的情绪对应，“天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒”等等。在这一点上，汉代道教与其有着一致的思想内涵。《太平经》有言：“人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四肢，四时也；五藏，五行也”<sup>⑤</sup>，这种天人同构的大小宇宙思想在《周易参同契》中也有类似表述。程乐松认为：“身体内部的运转过程就是宇宙运转的镜像，这种镜像是通过元气联结起来的”<sup>⑥</sup>。这种“人身小宇宙”思想，为道教内丹修炼产生重要影响，如在道教中认为，每一个器官和窍穴皆有神灵驻守，支配着人的欲望与生命，被称作“身中神”，涉及这一思想的经文主要有《黄庭内景经》《黄庭外景经》《太上灵宝五符序》等等，这为道教存思、斋醮等宗教实践提供内在根据。

## 二、形有摩而神未化：《淮南子·精神训》形神关系与宗教化

《淮南子·精神训》形神观核心思想可以概括为：在“形神气”三者统一的生命整体中，“形”是生命的物质载体，被称为“生之舍”，“神”

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局出版社，1960年，第236页。

<sup>②</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局出版社，1960年，第88页。

<sup>③</sup> 杨寄林译注：《太平经》（上册），北京：中华书局出版社，2013年，第2454页。

<sup>④</sup> 尹志华：《论道教身体观的二重性》，《世界宗教研究》第2023年第7期，第58页。

<sup>⑤</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局出版社，1960年，第179页。

<sup>⑥</sup> 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，北京：北京大学出版社，2017年，第138页。

是生命的主宰，被称为“生之制”，“气”是充盈形神、维系生命的根本，被称为“生之充”，三者相互依存，辩证统一，无神则形为死物，无形则神无所依，且重点强调“神贵于形”。其理论主要源于先秦老庄与黄老道家，并融合了阴阳五行思想与汉代医学观念，是汉代道家生命哲学的集大成者，为汉代中后期道教思想的兴盛与中医理论的发展奠基，具有重要的研究价值。

### （一）神主形从，形神俱妙

《淮南子·精神训》中描述了宇宙初始之时的混沌样貌：“古未有天地时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，瀕蒙鸿洞”<sup>①</sup>，此时仍处在阴阳未分的状态“有二神混生”，之后“经天营地”乃能分别阴阳，阴阳离散，刚柔相存，万物得以从中形成。而人作为万物之一，其形成自然源于此过程。《淮南子》认为“烦气”为虫，“精气”为人，鱼禽鸟兽等低等生物由“烦气”所形成，而“精气”则凝结形成人。由此，“形”与“神”在“道气”关系下得以体现其两者的共同性和差异性。同一性表现在“形神”的共同根源，即同源于“气”；而差异则表现在其本源与归宿上。《精神训》认为：“是故精神，天之有也，而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根”<sup>②</sup>。这表明精神原属于天，而形骸原属于地，体现了形神二者的本源与最终归属。

谈及形神关系，首先要阐明“心”与“物”的关系为何。在《淮南子》中“心”为形之“主宰”，这表明“心”不仅统摄着我们的生理活动，制使四支，流行血气，主导着五脏的协同运行，而“神”作为“心之宝”，有着超越生命存在的形而上意义，“心”与“神”的关系就表现为，“神”为“心”之精华，“心”为“神”之载体，“神”是比“心”更高层次的主宰，心神协同运行则使得形体得以调和。所以，这里的“神”不可将其简单理解为与物质相对的精神，而是物质与精神的结合，这也为其“形神合一”的思想提供理论基础。《淮南子·原道训》明确指出：“夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也”<sup>③</sup>，这一表述确立了“神”的主导地位，形神关系被理解为“神主形从”的控制与被控制、主导与被主导的关系。当“神清志平”时，则“百节皆宁”，身体的各个部分都能

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第262页。

<sup>②</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第263页。

<sup>③</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷一第39页。

和谐运作；反之，若“神躁则形劳”，精神躁动必然导致形体劳损。由此，从心对于物的认知过程来看，首先是外物与感官的接触，《精神训》把“耳目”比作“精神之户牖”，是接触和认知事物的起点，但也存在一定的局限性，即易被外物所迷惑，从而过度追求感官刺激，最终导致感官耗竭，“耳目淫于声色，则五脏动摇而不定，血气滔荡而不休”<sup>①</sup>。所以《淮南子》提出以“心”统摄感官，心是形体的最高主宰，感官耳目作为“户牖”，是精神接触外物的通道，其开阖由“心”控制。所以《淮南子》强调“心”的统摄性和超越性，在认识论上则更加主张超越逻辑的认知方式——直觉与体悟，从被动的“应物”转向主动的“感通”。

在《淮南子·精神训》里，关于“形”与“神”的讨论大多集中于生命构成与治国养生层面，道教在继承其神主形从，形神合一思想的基础上进行转化，以达到“形神俱妙”的修炼境界。首先，道教的得道长生是以生命的永恒存在为基础的，而生命必然有物质载体，即生命不能完全脱离形体而存在，所以炼形和炼神二者皆不可弃。程乐松认为，“形神合一”正是道教身体观的独特之处，可以总结概括为“道在一身之中”，这既是身体神秘化的观念基础，也是身体神秘化的结果。<sup>②</sup>正如《云笈七签》卷九十中所言：“神之无形，难以自固；形之无神，难以自驻。若是形神相亲，则表里俱济”<sup>③</sup>。其次，道教在承认天人同构的基础上，实现了“顺行天道”到“逆行天道”的反转，《淮南子·天文训》中有言：“蚊行喙息，莫贵于人。孔窍肢体，皆通于天。天有九重，人亦有九窍……故举事而不顺天者，逆其生者也”<sup>④</sup>。道教充分吸取并发展了其“不顺天而逆其生”的思想，提出修炼者可以对这一宇宙生化过程在自己的身体内进行逆向运行，实现了从“顺天安命”到“逆天改命”的转变。在汉代道教经典中已经可以看出“逆天改命”的修养方式的理论雏形，如在《太平经》中认为“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”<sup>⑤</sup>。将“一”等同于道之根，气之始，那么“守一”就是持守生命的本源，“人之根处内，枝叶在外，令守一皆使还其外，急使治其内……故守一者延命”<sup>⑥</sup>。后来发展到宋元时期，内丹学明确提出“顺则生人，逆则成仙”的思

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第267页。

<sup>②</sup> 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，北京：北京大学出版社，2017年，第137页。

<sup>③</sup> (宋)张君房编；李永晟点校：《云笈七签》卷九十，北京：中华书局出版社，2003年，第1986页。

<sup>④</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷三第150页。

<sup>⑤</sup> 杨寄林译注：《太平经》（上册），北京：中华书局出版社，2013年，第48页。

<sup>⑥</sup> 杨寄林译注：《太平经》（上册），北京：中华书局出版社，2013年，第49页。

想，通过“炼精化气”到“炼气化神”到“炼神还虚”，逆转形神自然衰败的过程，最终实现形神俱妙，飞升成仙。

## （二）节欲养性，清净坐忘

《淮南子·精神训》的修养观是以“神主形从”的形神关系为核心来展开的：通过维护形体，调和血气、安定五脏、节制欲望以实现精神持守，精神通达天道，最终与“道”相契合。其思想为后世道教的修行方式提供了理论基础。

感官是精神接触外界的通道，若放纵嗜欲则“精神驰于外而不守”，导致气血紊乱，此说继承了老庄“五色乱目，五声乱耳”的思想，但是更加强调“心”对于感官的主导和控制。所以主张通过主动关闭耳目口鼻的感官通道，阻断“五色”“五声”带来的外在诱惑，实现精神的专一持守。感官欲望的节制并非对感知功能的否定，而是使得精神回归本位，实现精神内守以达虚静。“精神内守形骸而不外越，则望于往世之前，而视于来事之后，犹未足为也”<sup>①</sup>。当精神不被感官所奴役，方能突破时空的局限，从而实现认知飞跃。其次，在“守神”的基础上“养神”，《淮南子》的修养论主张神、气、形三者的动态平衡，要以“养神”为主导，辅之以“养气”“养形”，以实现三者的动态平衡<sup>②</sup>。首先是“养神”，“神清者，嗜欲弗能乱”<sup>③</sup>，若能持守精神清明而无杂念时，外界的欲望则无法扰乱内心，正如庄子所言“虚室生白”之意。其次是“养气”，气作为连结形神的媒介，其作用至关重要，气血过度活跃或者失控，五脏动荡不安，进而导致精神无法内守。所以需要调和气息，“和弱其气，平夷其形”，通过呼吸的调节使得气息柔和，进而平抚形体。最后是“养形”，《淮南子》中曾提出“闭四关，止五遁”的修养方法，即通过关闭“四关”，即耳目口鼻等的感知通道，防止嗜欲充塞五脏，禁止声色、味、乐、奇技等的诱惑，避免“形劳而神散”。除了被动的约束之外，还可以通过主动导引的方式来进行修养。在《淮南子·精神训》中记载了系统完整的导引之术：“若吹响呼吸，吐故内新，熊经鸟伸，鳧浴蟪躩，鸱视虎顾，是养形之人也”<sup>④</sup>。总而言之，《淮南子》主张通过“节欲”来保持血气平和，这种

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷八第268页。

<sup>②</sup> 周来祥：〈“淮南子”的哲学精神和美学思想〉，《山东大学学报》（哲学社会科学版）2008年第4期，第4页。

<sup>③</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷二第83页。

<sup>④</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989

养生之道被系统转化为治国理念，它创造性地将个人修养与公共治理统一起来，认为治国之要在于统治者的自我约束。这种治理技术的创新性将传统上被视为私人领域的修身问题提升为公共治理的核心议题，打破了心与物、私与公的严格界限，体现了《淮南子》整体论的思维方式，揭示出黄老之学“身国同构”“治身即治国”的政治哲学。

汉代以后的道教经典在继承《淮南子·精神训》修养方法的基础上，结合其宇宙论与生命观，形成了一套完整的修养体系，其最终目的是使人通过内在的修炼，回归到生命本源，以实现“与道合一”的理想境界。在外在行为方面，与《淮南子·精神训》一样，主张“节欲养性”，在《老子河上公章句》中指出：“治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之”<sup>①</sup>。通过去除情欲，使身体五脏达到“空虚”的状态，使得“神乃归之”，实现身心的和谐安定，这也被视为长生久视的基础。在内在存养方面，则主张“清净坐忘”，葛洪在《抱朴子·内篇》中有言：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”<sup>②</sup>，这表明修炼的诀窍要不在乎外在的名誉地位，做到心境安适淡泊，清除各种嗜好欲望，向内审视。修炼者自身必须在“安静虚无”的状态下观照自身，“养己”则可以使得自我之元神充足，神足进而气足，为炼养“金丹”提供必备的身心条件。

汉代的这些思想也为后世的道教修炼奠定了基础，唐代司马承祯在此基础上进行进一步深化，系统构建了“坐忘”的修炼方法，认为开始学道时，必须安稳端坐，收敛心念，这一理论集中体现在他的《坐忘论》当中。其“坐忘论”中有言：

所以学道之初，要须安坐收心，离境住无所有；因住无所有，不着一物，自入虚无，心乃合道。《经》云：至道之中，寂无所有……原其心体，以道为本，但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开识神本，名曰修道。<sup>③</sup>

不执着于任何事物，自然地进入虚无的状态，则心与道相契合。

年，卷七第 276 页。

<sup>①</sup> 王清祥：《道家思想基本探讨〈老子河上公注〉之研究》，中国台湾：新文丰出版社，1994 年，第 92 页。

<sup>②</sup> （东晋）葛洪：《抱朴子内外篇》（丛书集成初编全 9 册），北京：中华书局出版社，1985 年，第 21-22 页。

<sup>③</sup> 张松辉：《新译坐忘论》，中国台湾：三民出版社，2005 年，第 22 页。

### 三、执中与契道：《淮南子·精神训》“真人”人格及神仙化

《淮南子·精神训》所言“精神”二字与专指主体的心灵和理智活动的“精神”有所不同，《精神训》所言“精神”指的是与外在形体不同的内在生命力。这种“精神”是指人禀受于“天”的生命本质，而修养“精神”即体认“至道”的根本途径，“精神”所达致的宁静空虚，通达纯粹的状态则是“至道”境界在人身上的体现。而能达到这种境界的人被称作“真人”，关于“真人”的说法最早见于《庄子·大宗师》篇，但是庄子多是对“真人”做外在的描述，而缺乏对于“真人”本身的定义，《精神训》在继承《庄子》对“真人”超越生死，与道合一的描述的基础上，赋予了“真人”确切的含义，并且比《庄子》更强调其“精神”的本质与“形神”的存养。

《精神训》所言：“所谓真人者，性合于道也”<sup>①</sup>。所谓“真人”就是其本性能够与道合而为一的人。根据《庄子》的论述，真人的“超越性”并非拥有神通，而是通过对内在精神的修养，突破普通人认知与情感的界限，从而达到与道合一的境界。《精神训》继承了《庄子》中“真人”超越性的特征，《精神训》中形容“真人”：“有而若无，实而若虚，处其一，不知其二，治其内，不识其外”<sup>②</sup>，这表明“真人”只是其自身，不与外物相对，且不对外物加以分别，能对内持守精神的同时，对外无好憎之心。《俶真训》中也有类似的表述：“古之真人，立于天地之本，中至优游，抱德炀和而万物杂累焉，孰解构人间之事，以物烦其性命乎”<sup>③</sup>，这表明“真人”立身于天地之根本，不与外物相对待，也不被外物牵引和限制。而《精神训》中“真人”的超越性相较于《庄子》而言，更加强调“精神”的本质内涵与“形神”的持守存养，所以相较于《庄子》偏向于审美学与境界论层次，《精神训》则奠定了一个可以进行分析和实践的理论体系。

就强调“真人”的本质特征而言，首先，具有本源性，《精神训》将“真人”的本质完全定义为“此精神之所以能登假于道”<sup>④</sup>，即“精神”能够达到“道”的纯粹状态，其开宗明义指出“性合于道”，将“真人”

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第272页。

<sup>②</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第272页。

<sup>③</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷二第59页。

<sup>④</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第276页。

的精神本质直接与宇宙之本体“道”相联结，而“同精于太清之本……契大浑之朴，而立至清之中”<sup>①</sup>也表明“真人”的本质内涵与宇宙未分化之时的原初且纯粹的状态相同一；其次，具有朴素性，〈精神训〉认为“真人”能够“体本抱神”，从而游于天地之樊、尘垢之外，这表明其已经超越了具体的有形的束缚，达到徜徉于“尘垢之外”，而逍遥于“无心之业”的清明纯粹的境界，实现“机械知巧弗载于心”的朴素状态。正是由于“真人”的“精神能登假于道”，故能继承“道”本身所具有的本原性，超越性与朴素性，最终实现“死生亦大，而不为变”的状态，即使经历生死，也不会改变脸色，表现出其不受任何外界环境而动摇的特质。就强调“形神”的存养活动而言，〈精神训〉认为“真人”的境界并非凭空而来的，而是可以通过对“形神”的存养功夫达到的，其核心在于“无为复朴”。首先需要做到的一点是“治内”而不“识外”，这就意味着修养的侧重点转向自我内求，通过摒除掉外在的认知与欲望，从而为精神的内守留下一定的空间；其次，要遵循“不使”与“不行”的存养法则，其关键在于做到“有精而不使，有神而不行”，即需要做到涵养自己的精气而不妄自使用，保有自己的精神而不使其随意耗散，这并不是要我们消极地压抑自己的情绪，相反，我们需要积极地“蓄藏”和“涵养”我们的精神，从而防止精神向外耗散；最后，在完成前两者的基础之上，实现“形神”和谐安定的最终状态。

在〈精神训〉篇中，对“真人”境界的描述做了更加细致的分析，首先在内在的治理与调和上，“达至道者”即性合于道的“真人”可以做到“理情性，治心术”，主动管理和疏导自己的情感与本性，净化修养自己的思想与心智，不贪图世俗意义上的好处和乐事，最终实现“养以和，持以适”的和乐境界，达到自身与天道和谐发展。《淮南子》认为，成就理想人格的根本在于内在心灵的澄明与精神的涵养。唯有摒弃外在干扰，心灵才能回归其本然的虚静、恬愉状态。其次，在内在治理与调和的基础之上，实现对外在世俗的超脱，达到“乐道而忘贱，安德而忘贫”的理想境界，因为以体悟践行“道”为真正的快乐，所以能够忘却自己身份地位的卑贱，因为内心处于一种安稳自得的状态，所以能够忘却物质生活的贫苦，这里的“忘”不是不知，而是不以为意，不构成困扰的意思。在此基础上进一步深入，达到“无欲无不乐”的境界，即对情感与欲望实现绝对自主地控制，而非被动地被其奴役。《精神训》有言：“性有不欲，无欲而不得，心有不乐，无乐而不为”<sup>②</sup>。意即表示本性中没有强求的贪欲，因此

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第275页。

<sup>②</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第289页。

没有什么非得到不可的东西，心中没有偏执的嗜好，因此就没有什么不能以平常心去做的事情。最后，从内在的境界提升到外在的行为上，表现为一种自由与规范相统一的至高境界，〈精神训〉有言：“纵体肆意，而度制可以为天下仪”<sup>①</sup>，意在表明，“真人”可以放纵身体，随心所欲，但是他的一切行为都发自其“性”，而其“性”又可以做到与道相合，所以其自然流露的举止行为本身就可以成为天下的典范和法则。与孔子所言：“从心所欲不逾矩”的表述相类似。

在〈精神训〉中的“真人”本质上是“得道者”，在汉代的道教经典中，“真人”的理想人格被进一步改造，开始将其朝着“有道者”乃至“救世者”的方向转化，与“仙人”合称为有着具体神通，且能济世救苦的“仙真”<sup>②</sup>。“正一法文太上外箓仪·下人四夷受要箓”引“太平经”：

奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民，良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委炁神人。

这表明，“真人”在道教中被纳入有次序等级的谱系之中，且明确其位次高于仙人而低于大神人，构建了一个自上而下的传授体系，树立了“真人”不可替代的宗教权威。

综上，《淮南子·精神训》所构建的形神关系的学说，系统解释了“形”和“神”的具体内涵及其辩证关系，同时强调二者统一于“气化宇宙论”的整体框架之下。在从黄老学向黄老道的转变过程中，《淮南子·精神训》所构建的形神关系被汉代及后期的道教经典如《太平经》《老子河上公章句》和《老子想尔注》等吸收和转化，这对我们研究汉代道教的发展提供启示。

<sup>①</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局出版社，1989年，卷七第275页。

<sup>②</sup> 在道教神仙谱系中，“仙真”是“仙人”和“真人”的合称，泛指区别于先天存在且并非凡人通过修炼可以企及的“神”的后天得道者，通过长期修炼，最终功德圆满，长生不老，从而证得果位。汉代以来，“仙真”逐渐成为典籍中对修炼有成者的标准称谓。

## ○ 散文杂谈

# 道教的“五观”思想体系及其现代意义刍议

作者：谢高炆  
(道教信仰者)

在中华文明发展的历史长河中，道教作为本土宗教体系，形成了独具特色的世界观和价值观。其思想内涵不仅关注个体生命的修炼与超越，更对人类社会、政治秩序、历史演进、民族文化等宏观议题形成了系统而深刻的认识。这些认识集中体现于其国家观、历史观、民族观、文化观与宗教观之中，构成了一个完整的思想体系。本文将从道教的基本哲学理念出发，系统探讨其“五观”思想的内涵与特征，并分析其在当代社会中的重要价值。

道教思想体系的独特性在于其以“道”为核心的一元论哲学基础。老子在《道德经》中开宗明义地指出：“道可道，非常道”，确立了“道”作为宇宙本体的至高地位。这种道一元论的世界观，不仅为道教提供了认识世界的独特视角，也为其国家观、历史观、民族观、文化观和宗教观的构建奠定了坚实的哲学基础。从这个意义上说，要深入理解道教的“五观”思想，就必须首先把握其道一元论的哲学内核。

在当代社会面临诸多挑战的背景下，重新审视和发掘道教“五观”思想的现代价值，不仅有助于我们更好地理解中国传统文化的精髓，也能为解决当代社会问题提供有益启示。特别是在全球化进程加速、文明交流日益频繁的今天，道教思想中蕴含的智慧愈发显示出其独特的现实意义。因此，本文将以道一元论为理论基础，系统探讨道教“五观”思想的内涵及其当代价值。

## 一、道家国家观：无为而治的政治智慧

道教的<sub>国家观</sub>建立在其独特的哲学基础之上，其中最核心的是“道法自然”的理念。这一理念认为，宇宙万物的运行都遵循着自然的规律，人类社会的发展也应当顺应这种自然规律。在《道德经》中，老子提出“治大国若烹小鲜”的著名论断，形象地说明了治国理政应当遵循的准则——既要掌握火候，又不可过度翻动，体现了适度、谨慎的治理思想。

具体而言，道教的<sub>国家观</sub>包含三个重要层面。首先，在国家权力的运用上，主张“无为而治”。这里的“无为”并非消极不作为，而是强调要

顺应自然规律和社会发展的内在要求，避免过度干预。正如《道德经》所说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”这种思想对于现代国家治理具有重要启示，提醒我们在制定政策时要充分尊重社会发展的客观规律。

其次，在社会治理层面，道教强调“小国寡民”的理想状态。这种思想并非主张分裂割据，而是强调建立适度的治理规模，保持政令畅通，避免因管理幅度过大而导致的治理效率低下。在当今全球化背景下，这一思想启示我们要注意保持治理层级的合理性，既要发挥中央政府的统筹协调作用，又要充分调动地方和基层的积极性。

最后，在执政理念上，道教提倡“贵柔谦下”的为政之道。强调统治者应当具备水一般的品格，“上善若水，水善利万物而不争”。这种思想体现了一种独特的执政智慧，要求领导者保持谦逊谨慎的态度，以服务民众为宗旨，而不是滥用权力、为所欲为。这对于现代政治文明建设，特别是领导干部的作风建设具有重要借鉴意义。

道教国家观的深刻之处在于，它将政治治理提升到了哲学的高度。在道教看来，治国理政不仅是一种技术性的行政工作，更是一种对“道”的体认和实践。这种将政治与哲学相融合的思维方式，对于当代政治理论与实践的发展都具有重要的启发意义。特别是在当前复杂多变的国际环境下，道教国家观中强调的“顺势而为”“以柔克刚”等思想，更能为我们处理国际关系提供独特的智慧资源。

值得注意的是，道教的“国家观”并不是一种僵化的教条，而是充满辩证思维的智慧体系。例如，在强调“无为”的同时，也注重“无不为”的积极作为；在主张“柔弱”的同时，也肯定“柔弱胜刚强”的力量。这种辩证统一的思维方式，使道教的“国家观”具有更强的适应性和生命力，能够为不同时代的政治实践提供指导。

## 二、道教历史观：循环发展的辩证思维

道教的历史观建立在其独特的宇宙观基础之上，具有鲜明的辩证思维特征。与线性进步史观不同，道教认为历史发展是一个循环往复的过程，这一过程既包含着前进，也包含着回归，体现着“反者道之动”的规律性。

首先，道教历史观强调“物极必反”的发展规律。认为任何事物发展到极点都会向相反方向转化，这种转化不是简单的重复，而是螺旋式上升的过程。在《道德经》中，这种思想被表述为“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。这种辩证思维有助于我们更全面地认识历史发展的复杂性和多变性，避免简单化的历史判断。

其次，道教历史观提出“返璞归真”的价值取向。认为历史发展的理

想状态是回归本真，但这种回归不是倒退，而是在更高层次上实现对本质的回归。这种思想体现在社会理想上，就是追求“小国寡民”的淳朴社会状态，强调社会的和谐与自然的统一。在现代社会快速发展过程中，这一思想提醒我们要注意保持传统文化的延续性，避免因过度追求发展而丢失文化根本。

最后，道教历史观包含着对文明发展的深刻反思。道教经典中经常出现的“太平”理想，就体现着对理想社会的追求和现实社会的批判。这种批判不是消极否定，而是建设性的反思，旨在推动社会向更完善的方向发展。在当前全球面临各种挑战的背景下，这种反思精神尤为重要，它促使我们不断审视发展道路，及时调整发展方向。

道教历史观的独特价值在于其整体性的思维方式。道教不仅关注人类社会的发展变化，更将人类历史放在宇宙演化的大背景下来考察。这种宏观的历史视角，有助于我们跳出狭隘的人类中心主义，以更广阔的视野来思考人类在宇宙中的位置和使命。特别是在生态危机日益严重的今天，道教的这种整体性历史观更能给我们以深刻启示。

此外，道教历史观中蕴含的“顺应自然”“尊重规律”等思想，也对现代社会发展具有重要指导意义。在科技高速发展的今天，我们往往过于强调改造自然、征服自然，而忽视了与自然和谐共处的重要性。道教历史观提醒我们，人类社会的发展必须遵循自然规律，否则必将受到自然的惩罚。这种警示在当今时代显得尤为珍贵。

### 三、道教民族观：和而不同的包容精神

道教的民族观体现着中华文明特有的包容性和开放性，其核心是“和而不同”的价值理念。这种理念认为，不同民族、不同文化之间应当相互尊重、和谐共处，在保持各自特色的基础上实现共同发展。

首先，道教强调“万物一体”的平等观。认为世间万物虽然形态各异，但本质上都是大道的体现，都具有平等的价值。这种思想打破了民族之间的隔阂与偏见，为不同民族的平等交往提供了哲学基础。在《庄子·齐物论》中，这种思想得到了充分阐述，认为“天地与我并生，而万物与我为一”。这种宇宙观有助于培养开放包容的民族心态。

其次，道教提倡“随方设教”的适应能力。在历史上，道教传播到不同民族地区时，都能够适应当地文化环境，与当地民族传统相融合。比如道教在少数民族地区的传播过程中，往往能够吸收当地文化元素，形成具有地方特色的道教形态。这种适应能力体现了一种文化自信和开放心态，对于促进民族文化交融具有积极意义。

最后，道教践行“齐同慈爱”的博爱精神。道教经典《太上洞渊神咒

经》提出“慈心一切，惠济万物”的思想，强调要超越民族界限，以博爱的胸怀对待所有人。这种精神在道教发展史上得到了充分体现，比如道教宫观向来对不同民族信众开放，道教人士也积极参与民族间的交流活动。在促进民族团结进步方面，道教的这种博爱精神值得发扬光大。

道教民族观的当代意义在于，它为处理全球化背景下的文化冲突提供了智慧方案。在当今世界，不同文明、不同民族之间的交流日益频繁，但也伴随着各种摩擦和冲突。道教的“和而不同”理念提示我们，文化的多样性不是冲突的根源，而是人类文明发展的动力。尊重差异、包容多样，才是实现和谐共处的正确途径。

特别值得一提的是，道教的民族观不是建立在否定民族文化特色的基础上，而是强调在保持各自特色的前提下实现和谐共生。这种思路对于保护世界文明多样性、促进各民族共同发展具有重要参考价值。在经济全球化浪潮中，如何保护少数民族文化的独特性，同时又促进各民族共同发展，道教的民族观可以给我们许多启示。

#### 四、道教文化观：海纳百川的开放品格

道教文化观最显著的特征就是其开放性和包容性。在漫长的历史发展过程中，道教不断吸收各种文化养分，形成了丰富多彩的文化体系。这种开放品格使道教文化始终保持生机与活力。

首先，道教文化具有兼收并蓄的特点。道教在发展过程中，不仅吸收了中国古代的神仙方术、老庄哲学，还融汇了儒家、佛教等多家思想，甚至吸纳了部分少数民族的文化元素。比如，道教的斋醮科仪就融合了古代祭祀礼仪和民间风俗，道教的修炼方法也吸收了中医药学的精华。这种兼收并蓄的能力使道教文化始终保持创新发展的态势。

其次，道教文化强调“道法自然”的生态智慧。这种智慧体现在对自然规律的尊重和对生态环境保护上。道教经典中包含着丰富的环保思想，比如《阴符经》强调“观天之道，执天之行”，要求人类活动要遵循自然规律。这种生态智慧在当今生态文明建设背景下显得尤为珍贵，为我们处理人与自然的关系提供了重要启示。

最后，道教文化注重“以人为本”的价值取向。虽然道教追求神仙境界，但其修炼方法始终围绕着人的现实生命展开，强调通过修身养性来实现生命价值的提升。这种人文关怀使道教文化具有强烈的现实意义，对于提升人的精神境界、完善人格修养具有积极作用。

道教文化观的独特之处在于其将超越性与现实性有机统一的特点。道教既追求超越世俗的神仙境界，又重视现实人生的修养和完善。这种既出世又入世的文化品格，使道教文化能够适应不同时代的需求，始终保持生

机与活力。在物质生活日益丰富的今天，道教文化中注重精神修养的价值取向，更能给现代人以重要启示。

此外，道教文化中蕴含的养生智慧、艺术精神等内容，也都具有重要的现代价值。比如道教音乐、道教美术等艺术形式，不仅具有独特的审美价值，也体现了道教文化的深刻内涵。这些文化资源值得我们去深入挖掘和创造性转化，使其在当代社会发挥更大的作用。

## 五、道教宗教观：性命双修的实践路径

道教的宗教观具有鲜明的实践性特征，其核心是“性命双修”的修炼理念。这种理念强调精神修养与身体修炼的有机结合，追求形神俱妙、与道合真的理想境界。

首先，道教宗教观强调“我命在我不在天”的自主精神。这种精神认为，人可以通过自身的努力来改变命运，实现生命的超越。比如道教的内丹修炼，就强调通过调息、炼气等方法来实现身心的转化。这种积极进取的精神对于激发人的主观能动性具有重要作用。

其次，道教宗教观体现着“知行合一”的实践品格。道教不仅重视理论探讨，更强调实修实证。无论是日常的诵经礼拜，还是专门的修炼功法，都要求信众身体力行。这种强调实践的取向，使道教宗教活动具有鲜明的实效性特征。

最后，道教宗教观包含着“济世度人”的社会关怀。道教虽然重视个人修炼，但始终不忘济世利人的社会责任。道教历史上许多高道都积极参与社会公益事业，治病救人、助学兴教，体现了宗教的社会担当。这种关怀在当今社会仍然具有重要意义。

道教宗教观的现代价值在于其为现代人提供了一种完整的生活方式。在快节奏的现代生活中，人们往往面临身心分离的困境，物质生活丰富但精神生活贫乏。道教的“性命双修”理念提示我们，真正的幸福生活需要身心和谐、内外兼修。这种整体性的生活智慧，对现代人具有重要的启示意义。

特别值得一提的是，道教宗教观中关于身心健康的思想，与现代科学理念也有许多相通之处。比如道教强调的“形神相守”“阴阳平衡”等观念，在现代心身医学研究中得到了不少验证。这说明道教宗教观中蕴含着超越时代的智慧，值得我们认真研究和借鉴。

## 六、道教“五观”思想的当代价值

道教“五观”思想作为一个完整的体系，在当代社会具有重要的理论价值和实践意义。

在理论层面，道教“五观”思想为我们提供了一种独特的思维方式。其整体观、辩证思维和系统思维，有助于我们更全面地认识世界、把握规律。特别是在处理复杂社会问题时，道教的智慧往往能提供独特的解决思路。

在实践层面，道教“五观”思想对现代社会多个领域都具有启示意义。在国家治理方面，“无为而治”的思想启示我们要尊重客观规律，提高治理效能；在文化建设方面，“和而不同”的理念为促进文化多样性提供了重要思路；在生态保护方面，“道法自然”的智慧为生态文明建设提供了哲学基础。

此外，道教“五观”思想对于促进人的全面发展也具有积极作用。其强调的身心和谐、道德修养等理念，有助于现代人摆脱物质主义的束缚，实现精神境界的提升。特别是在快节奏的现代生活中，道教的养生理念和修身方法，为人们保持身心健康提供了有效途径。

道教“五观”思想的独特魅力在于其超越时代的普适性。虽然这些思想产生于古代社会，但其蕴含的智慧却能够穿越时空，对当代社会产生启示。这是因为道教思想把握的是人类社会发展中的的一些根本性问题，这些问题在不同时代都会以不同形式表现出来。

特别需要指出的是，道教“五观”思想不是一个封闭的体系，而是一个开放的、不断发展的思想传统。在历史上，道教思想之所以能够保持生命力，正是因为它能够不断吸收新的文化养分，适应时代发展的需要。这种开放性和适应性，也是其在当代社会仍然具有价值的重要原因。

### 结语

综上所述，道教的“五观”思想是一个内涵丰富、逻辑严密的体系，它既扎根于中华传统文化的沃土，又具有超越时代的普遍价值。在当代社会深刻变革的背景下，深入挖掘和弘扬道教“五观”思想中的优秀成分，对于促进社会和谐、推动文明进步具有重要意义。

我们应该以科学的态度对待这份珍贵的文化遗产，既要认真研究其思想内涵，又要结合时代需要进行创造性转化。让道教智慧在新时代焕发出新的生机与活力，为构建人类命运共同体贡献东方智慧。同时，我们也要积极参与世界文明对话，让道教思想中的宝贵智慧为全人类所共享。

最后需要强调的是，对道教“五观”思想的研究和弘扬，要坚持实事求是的原则，既要避免盲目推崇，也要避免简单否定。只有在深入理解的基础上，我们才能真正把握道教思想的精髓，使其在当代社会发挥应有的作用。这不仅是对待传统文化的科学态度，也是推动文化创新发展的必由之路。

## 关于《道德经》中养生思想之蠡识

作者：杨家伦

(安徽省定远县市调艺术博物馆名誉馆长)

### 一、养生秘诀，长寿之道

生命诚可贵。可见，生命对于人来说是多么重要，所以养生对于个人的健康和家庭的幸福都具有重要意义。通过养生，我们可以预防疾病、增强体质、提高生活质量，并且有望实现延年益寿的目标。因此应该重视养生，把养生作为日常生活的一部分。

《道德经》作为道教的重要经典，对道教的教义、哲学思想等方面产生了深远的影响。道教将《道德经》视为其核心经典之一，认为它是道的体现。道教尊奉老子为道教教主，尊称为太上老君，而《道德经》被认为是老子的著作。道教作为中国本土宗教，在其两千余年的历史传承中，老子文化中包含着尊生贵生养生的传统，从《道德经》看老子的养生精神，老子的哲学思想中所含的养生文化内容广泛，博大精深。文中他没有讲长生不老的“灵丹”，也没有讲返老还童的“妙药”，但是阐明了如何待人处世中的养生之道。从这种意义上说，老子又不愧为一个伟大的养生家。当下在面对生活节奏快、工作压力大、经济时有拮据的情况下，而出现的情绪焦虑等问题，养生成为一个重要内容。

养生就是保养生命的意思，通过保健方法、方式达到增强体质、预防疾病而延年益寿的活动。中国传统医学认为，养生的根本在气血。要想身体健康，就必须气血充足、经络疏通、脏腑平衡，科学有效的养生，可以实现未病先防和病后康复。

长期以来，健康长寿是人们生命追求的最高目标。随着社会不断地发展，物质生活越来越丰富，反而精神生活越来越空虚，再加上生活节奏加快，工作压力过大，导致高血压、糖尿病、情绪焦虑症等各种疾病的发生。甚至有的人奉行“人生创造财富，财富改变人生”为圭臬，往往不惜一切拼命去谋取财富，这样往往透支了自己的身体健康，于是就出现了“前半辈子拿命换钱，后半辈子拿钱换命”人生悲剧。纵观现实生活中种种存在的健康隐患，养生成为目前一个重要的社会课题。

我们必须明白一个道理：健康是钱买不回来的，失去了健康，就会失去一切，没有生命一切皆无，拥有健康才是世界上最富有的人。老子

代表作《道德经》中的养生文化内容广泛，博大精深，尤为受到人们的喜欢。

中国古代几千年来养生文化，是修身养性之道的概括和总结，是中国传统文化的重要组成部分，是人们日常生活中不可或缺的内容。在两千余年的养生文化历史传承中，不仅有着尊生贵生养生保生的传统，而且积累了丰富的养生理念与养生经验，值得深入刨根、挖掘、探究与整理。深刻领悟其中养生的文化内涵，领悟其中的养生之道，对我们的身心愉悦，增强体质，健康长寿以及构建和谐社会的都具有重大的作用。

《黄帝内经》中岐伯讲到有关“不妄作劳”的问题。那么，什么叫作妄？根据《说文解字》中的一说为“乱”，行为不正的意思。“妄”字从女，亡声。如果见色乱心，行为不正，那么你就会死在女人堆里，是不是妄为的结果呢？这个“劳”字，提醒人们要“日出而作，履践天光；事来则有，事去则忘。日入而息，点灯上床，欲寐无梦，在寂心王。”这是一句既朴素又极具至理的名言。就“日出而作，履践天光；日入而息，点灯上床”而言，生活中很多人真的就做不到。“日出而作日入而息”，做到劳逸结合，该休息时要休息，该劳作时要劳作。要想长寿必须做到：“饮食有节，起居有常，不妄作劳”，顺从自然，随心所欲，自由自在，就能达到“形与神俱，而尽终其天年”的效果。

《道德经》是一部深含着丰富的生命智慧的古代典籍，它对生命的意义和价值体现于对生命之精神的追求和持守，通过对个体生命本身的不断超越，最终达到生命的理想状态‘道’的绝对超越境界（即‘复归于婴儿’状态）。换言之，《道德经》养生学致力于追求的究竟境界其实包含了对生命历程及其本质内涵的深刻体验，就是将物质生命与精神生命达到和谐统一。这一最高的生命境界，充分体现了个体生命的勃勃生机和无限活力。

## 二、知足常乐，宠辱不惊

抛弃私心杂念，提倡先人后己。古人云：“天无私覆地，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”摘自《吕氏春秋·去私篇》古人以天、地、日、月四时的无私存在阐述了万物永古长存的道理，人又何尝不是呢。明白这个道理，那么对于“私”字就要正确对待，千万不要执着或者沉迷在“私”字之中了。

《道德经》第七章提出了“天长地久”的论点，并以此借用天道论述人道。“天地所以能长久者，以其不自剩，故能长生。”天长地久原因是天地能按规律运作，引申到人道，他认为“圣人后其身而身先，外其身而身存。”有道之人遇事不把私利摆在前头，时时处处吃苦在前，享受在后。因而众人才能拥护爱戴，统治的国家才能长治久安，只有“无私邪”，才

能“成其私”。众人熙熙，如享天牢，如春登台。（《道德经》第十二章）有些人追求功名利禄象参加盛大宴会兴高采烈，像青天登高望远心旷神怡，其结果必然“甚爱必大费，多藏必后亡”（《道德经》第四十四章）意思是过分爱名利，必然要付出更多代价，过于聚敛财富必然会招致惨重损害，“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（《道德经》第四十六章）。一个人如果做到大公无私，不损人利己，不贪图名利，做到宠辱不惊，最终就能成就自己追求的事业，祛病益寿达到自己理想的生活目的。纵看人生，历史上身居高位的贪官落马，就在于私心膨胀，不会用人道为政治世，更不会用人道修身养性，其结果事业半途而废，生命英年早逝。

《素问·上古天真论》中“恬淡虚无，精神内守”。期中“恬淡虚无”即指生活淡泊质朴，心境平和宁静，外不受物欲之诱惑，内不存情虑之激扰，物我两忘的境界。这是道家所尊奉的养生的根本途径，这种方法一直对中医养生学说起到重大而又深远的影响。一个人如果精神愉悦，性格开朗，就会阴阳平和，机体自然会处于健康状态。反之，脏腑功能就会失调，从而导致各种疾病。据世界卫生组织初步调查，每个人的健康长寿，10%取决于社会因素，8%取决于医疗条件，7%取决于环境因素，60%取决于自己的生活方式，而在这60%当中有35%是取决于个人的情绪因素。所以，要想健康长寿，遵循“心胸宽广、心态平衡”的生活法则，何愁不长寿？

在当代现实社会里，随着物质生产的飞速发展与生活日益丰富，人们的很多追求难免偏于物质财富的享受。但是，如果一个人欲望太盛，将个人私利的满足置于一切之前，不说对社会和整个人类精神生活的影响，仅从对个体生命的影响看，负面作用也是很大的。个人的私利、私念、私欲，常常导致人们主观与客观落差扩大，从而常常使人内心煎熬，身心疲惫，不要说养生，就是想获得起码的健康都难。

### 三、淡泊名利，谦和慈善

世上高寿者大都是真诚坦荡，淡泊安静，谦和慈祥，无一不是如此。把握好度，做到戒骄戒躁。《道德经》中的“盈”是自满的意思。第九章，老子以自满自骄表现“持而盈”，揣而锐，“富贵而骄”警示后人，当事业成功名就，财产上“金玉满堂”的生活上，大富大贵时极易产生锋芒毕露，得寸进尺，恃财傲物，目中无人思想，如果把握不好，继续发展，必然“自遗其咎”，引来杀身之祸，自满的结果“自见者不明，自是者彰，自伐者无功，自矜者不长。”（《道德经》第二十四章）。教育人们要虚怀若谷，宽宏大量，才能活得坦坦荡荡。生活中的和顺多是难以如愿的；“万事如意”仅是人的期盼而已。“博闻强识而让，敦善行而不怠，谓之君子。”意思是那些能博闻强识而且能礼让的，修身行善而且不懈怠的，

可以称之为君子。君子不仅具有高深的学问，而且要有高尚的品德，只有这样，才能受到人们的尊重。如果一个缺乏学问道德修养的人，妄尊自大，没有礼貌，不懂礼仪，言行随心所欲，没有约束，他还能被社会接纳吗？苦乐人生，否极泰来；涉世处事，适度为宜。倘能“大致如意”也就算不错了。这是人生理想的依托和精神的支柱，也是忧患意识的表征，更体现了价值观的内涵。有人认为，过去无悔，现在无惧，未来无忧，勇往直前，相伴是福。

老子主张勿“躁”。“躁的危害”轻则失根，躁则失君，（《道德经》第二十六章）。他最终提示人们“知人者智，自知者明。不失其所者久；“死而不亡者寿”（《道德经》第三十三章），意思为自知之明才是真正的聪明，不失本分的人才能长久；身虽死精神仍存的才是真正的长寿。非淡泊无以明志，非宁静无以致远。因此修身养性，和谐待人诚恳办事，才能拓展自我生命的深度与广度，达到人生经历的成功与圆满。对纷争世事做到致虚守静，才是最明智的选择。

《道德经》中的“虚”意为谦和，“静”为沉静。老子通过长期对万事万物的细致观察研究，得出“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命”的结论（《道德经》第十六章）。沉静的作用“静胜躁”，清静为天下正（《道德经》第四十五章），只有做到静，才能克服急躁，克服急躁保持冷静，处理问题都会稳妥不失度。

那么，我们怎样才能致虚守静？（《道德经》第三十七章）云“不欲以静天下自定”，不被贪欲名利所困扰，才能达到清静的境界。他提示后人在繁忙的事务中静下心来，在急躁中稳定自己情绪，做到“至虚极”，守静笃，（《道德经》第十六章）。做到以上两点就能达到“精之至”，“和之至”（《道德经》第八十八章），精神充实饱满，心灵凝聚和谐，就可防止外界各种伤害和免遭各种不幸，达到祛病益寿的目的。《三国演义》中的吴国名将周瑜英勇善战，但心胸狭小，脾气暴躁，蜀相诸葛亮看准此人弱点，施计三气周瑜，周瑜气绝身亡。诸葛亮达到不战而败的范例，告诫人们保持虚寂沉静以防不测。

#### 四、宽厚雅量，上善若水

人总是有私心杂念的，有七情六欲的，有喜怒哀乐的，喜欢瞒上欺下和攀附高枝的。而水则是清澈的、湛然的、平静的、一如既往的那样，无色透明，无浑污浊，可鉴万物。（《道德经》第八章）以自然界水喻人，教人。老子认为水德近于道。“上善若水。水善利万物而不争。”教育人们要像水一样虽然滋润万物却不与万物争。他以水为物提出修身养性标准。“居，善地”善于选择地方。“心，善渊”心胸沉静，“与，善仁”，待

人真诚、友爱、无私、“言，善信”，说话办事诚实守信，不见利忘义。“政，善治”，精通理家治国之道。“事，善能”，处事能发挥特长。“动，善时”，行动能把握时机，因势利导，审时度势。

道教丹经《悟真篇》第一首诗云：“先把乾坤为鼎器，次将乌兔药来烹；既驱二物归黄道，争得金丹不解生。”这是说炼养时必须首先在体内安炉立鼎，“锻炼精华”，使魂魄结合抱一，聚集成丹。（《道德经》第十章）提示人们“专气致柔”，涤除玄鉴，即聚结精力以致柔和温顺，清除杂念心灵明澈如镜。如古人云：“傲不可长，欲不可纵，志不可满，乐不可极，”做到上述这些，心胸宽阔，淡泊名利，公而忘私，保持节操，人就能长寿。电影界耆宿夏衍“文革”时被关进监狱，他曾作打油诗《整人》。诗曰：“闻道人须整，而今及整人。有人皆可整，不整不成人，整自由他整，人还是我人”在急躁中稳定自己，做到“至虚极，守静笃”。（《道德经》第十六章）。做到以上两点就能达到“精之至”，“和之至”（《道德经》第八十八章），精神充实饱满，心灵凝聚和谐，就可防止外界各种伤害和免遭各种不幸，达到祛病益寿目的。只有形与神俱，才能尽其天年，度百岁乃去。

《黄帝内经》养生之道的“道”，岐伯老师用这么几句话概括完了。大道至简，古人不会把简单的道理复杂化，《内经》的理论其实并不复杂，就那么几条。但是越简单，道理越深，越难落实。因此，如何建立科学的养生观，正确地选择适合自己的养生方式，往往体现了一个人文化修养与科学认知水平。《三国演义》中的吴国名将周瑜英勇善战，但心胸狭小，脾气暴躁，蜀相诸葛亮看准此人弱点，施计三气周瑜，周瑜气绝身亡。诸葛亮达到不战而败目的，俗话说：“牢骚太盛防肠断”，也进一步提醒人们保持虚寂沉静以防不测的道理。

## 五、尊生贵生，生道合一

在道教看来，人的生命最为可贵。因此，人生最为重要的任务和最大的目标，就是努力养护自己的生命。

道教“尊生贵生、生道合一”的思想，是道教养生的逻辑前提和理论出发点。因为只有热爱生命、珍视生命，才会有养生概念的提出，也才会有持续不断的养生经验与理念的积累。所以说道教“尊生贵生、生道合一”的思想，是道教养生理念最深刻的思想理论基础。道教养生理念的根本原则一归根复命，法乎自然，由于教道的根本精神是“尊生贵生、生道合一”因此，在道教的教义教规和思想文化中，就蕴含和积累了十分丰富的养生理念。那么，在道教养生理念中，最根本的原则是什么呢？我认为，就在于“归根复命、法乎自然”。在（《道德经》第二十五章）中，老子提出：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”也就是说，天地人乃至万物，皆须法道，而道又法自然。养生当然不例外，也应以道为法，以自然为法。（《道德经》第四十二章）指出：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”按照老子的观点，万物的产生是因为道不断向前发展的结果。而万物在发展过程中，又逐渐远离了道。因此要认识道、探索道、实践道，就要循着道向前发展的方向反向而行，才能接近道、回归道。这就是老子归根复命的哲学主张：夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。（《道德经》第十六章）意思就是：虽然万物复杂众多，到头来还是要各返根源。回返根源叫作“静”，也叫“复命”。这是万物变化的常规，所以“复命”叫作“常”。了解这个常道可称为明智。不了解这个常道而轻举妄为，那就要产生祸害了。了解常道的人无事不通，无所不包；无事不通，无所不包就能坦然大公，坦然大公才能做到无不周遍，无不周遍才能符合自然，符合自然才能符合于“道”，体道而行才能永垂不朽。如此，终身也就可免于危殆。

毫无疑问，万物归根复命的结果，就是回复到万物最初的原始状态，也就是自然的状态。老子的养生理念，正是依据“归根复命、法乎自然”这一根本原则展开的。他强调，人们对身体的炼养，必须遵循自然之道，与自然环境相融合。具体来讲，体现在以下五个方面：体道含德，养性统领养生；清静无为，清心怡养性情；知止自足，生活效法自然；守一处柔，锻炼合乎规律；居下不争，谦和对待亲朋。这些原则表明，道教养生是以自然之道为本的。

道教对生命价值的珍视，融汇于道祖老子观生、修生、存生、保生、贵生、爱生的思想理念中：观生即明道，就是考察人对生命的认识是否与道相一致；修生即修道，就是通常所说的性命双修；存生，就是把生命与道融为一体；保生，就是保护好已有的与道相通的生命；贵生，就是珍惜来之不易的生命；爱生，就是热爱生命，与道同享。在《道德经》中，体现“尊生贵生”思想的论述很多。譬如《道德经》中所提到的“摄生”“贵身”“自爱”等概念，都蕴含了“尊生贵生”的思想。《道德经》不讳言自己探讨和研究的是“深根固柢”的“长生久视之道”《道德经》第五十九章。在《道德经》第四十四章中，老子发出了一连串的反思与追问：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。”鲜明地表明了他对于生命的珍视，以及对于声名、货利等身外之物的鄙夷。

道教生命观还有一个重要的内容，就是主张“生道合一。”在道教看来，修道者将炼养与大道相结合，就能超越生死之限。凡是热爱自己生命又关怀他人生命、并进而泛爱万物生命的人，便会与大道相通，便会“死而不亡。”使生命具有不朽的价值。

道教“生道合一”的理念来自老子。老子在《道德经》中提出的“长

生久视”理念，其真义在于求尽其天年，“死而不亡”而不是永远不死。实际上，他站在生命本质的立场上，对生死问题看得很透，他追求的是一种超越了“生死”的永恒状态，也就是“道”的状态。在老子看来，如果一个人明道了，认识了生命的本质，就能够生道合一，也就不存在什么生死问题了。

一个人如果有了这样一种对于生命的超然认识，也就把握了生命的真谛，就能真正理解生命的可贵，善待生命，珍惜生命；就能真正消除对于死亡的恐惧，真正消除对于疾病的敌视，活得潇洒，活得轻松，就不会去做什么“以其生生之厚”的事了。

《道德经》以及其他道教经典中关于“尊生贵生、生道合一”的论述，既体现了道教的根本精神，也洋溢着道教对生命的礼赞和对生命价值的尊重。这些论述，虽然都有各自丰富的内涵，但又彼此联系、相互贯通，共同构成了道教特殊的生命理论，即“尊生贵生、生道合一”的思想体系。

天人合一“和合福”：世界福之上采用连贯的“一”字护佑全球，寓意天人合一，一个世界（自然界）、一家人（全人类）、一个共同的追求——福（世界共同幸福）。世界福推崇“天人合一、世界大同、一人为大世界福”的理念，促进人与人、人类与天地自然之间的和谐与发展，“和合是福”。

## 六、寡欲少思，清静无为

清静自然是道之本性。《道德经》十六章云：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命”。教人将心态修养调适在清明虚静的境界，这样是合乎道法自然规律的。有纯真朴实的品格修养和心理素质，必定有良好的培育基础。学道之人达到持守清静，其实际极富真性修养功力的，这就叫作静极而动，动极而静，复归妙道自然之本性。《道德经》二十五章云：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。效法天人合一，修得清静自然，则道性自悟、自明、自真。怎样才能达到这种境界呢？须摒弃痴欲杂念，消除争强贪妄之私怨，清心静处，参玄悟性，便可以修得“至真之道”。思想保持清静，才能做到无妄为。无为是不妄为，而不是无所事事。无为是不刻意、不勉强、不胡思、不背道。身顺乎道，道不离乎身，才能保持良好心情，不为物喜，不为己悲，平静地对待人和事，摒除大喜大怒等情绪上的起伏。《庄子·秋水》曰“无以人灭天，无以故灭命”，认为无为就是顺天，有为就是以人灭天。顺天合道，就不会自寻烦恼，不会干引火烧身的后悔事，不会干随心所欲的糊涂事。顺应着道办事，不是把一切占为己有，不居功自傲，不是为了

主宰他人。“功遂身退”，与道合一，烦恼无由内生，嗜欲不因外起，如此怡养性情，心身兼修，会大大提高生命质量，达到养生之目的。

## 总结

养生是一个很大的人生课题，一言难尽，我们要正确对待养生之道，力求做到“知足常乐、宠辱不惊，淡泊名利、谦和慈善，宽厚雅量、上善若水，尊生贵生、生道合一，寡欲少思、清静无为。”种种境界，不生气，不郁闷，不焦虑，不悲伤，不惆怅，不嫉妒，顺从自然，随遇而安。苏轼在《赤壁赋》中这样写道：“寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟。哀吾生之须臾，羡长江之无穷。挟飞仙以遨游，抱明月而长终。知不可乎骤得，托遗响于悲风。”人生在世一蜉蝣，转眼乌头换白头。一辈子很短，每个人真的需要好好地心疼自己。你的世界，有了自己心灵的那束阳光才真的明媚温暖。人这一辈子，很累，真的不需要去苛求自己什么都要成功，什么都要完美。你的生活，有你的足迹，有你的泪水，有你的欢声笑语，你的世界就已经完美了。对生活多一些感恩，多一些呵护，多一些知足，用那些正能量去驱散人生的迷雾和阴霾，用一颗阳光的心，还自己一片澄净的艳阳天，相信明天总是美好的，生活总是幸福的。

# 略谈道教医学义理中的医道同参生命哲学

作者：向智勇  
(禹会区道教文化研究会会员)

## 一、医道互鉴的义理阐释路径

道教医学与中医的互动共生，是中华文明特有的文化现象。既往研究多侧重于二者历史渊源梳理或具体技术比对，从中医理论内核出发，深度解读道教医学义理构建的逻辑路径与超越性特质，尚存深入空间。中医以其高度成熟的阴阳五行、藏象经络、气血津液、病因病机学说，为我们理解道教医学提供了不可或缺的解剖刀与透视镜。

道教医学义理的核心特征在于其双重属性：一方面，它以中医共享的宇宙生命观（天人合一、气化流行）为基础框架，医理相通；另一方面，其服务于“长生久视”“得道成仙”的宗教目标，发展出一套独特的生命实践与超越理论（如内丹、存思、尸解）。这种“不离世间法而又超胜之”的特质，正是其义理精微所在。葛洪《抱朴子内篇·释滞》直言：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行炁，服一大药便足，亦不用多也。然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也。”将中医养生术（宝精行炁服食）视为通达仙道的“至要”路径。

本文旨在立足中医核心理论基石——藏象经络学说、精气神炼养、阴阳五行法则、治未病思想——深入剖析道教医学义理如何在此共同地基上，构建其宗教化、超越性的生命实践体系：脏腑如何被神格化为存思对象？精气神炼养如何指向“形神俱妙”？阴阳五行如何指导外丹配伍与内丹火候？“治未病”如何升华为系统的“天地造化”？通过揭示中医理论与道教医学义理间深刻的同构性与超越性，深化对道教生命哲学多维面向的理解。

## 二、从藏象经络的生理模型到存修真境

中医藏象学说以五脏为中心，以功能系统联系内外，构建了“内属于脏腑，外络于肢节”的生命整体观。道教医学以此为基础，进行了极具宗教特色的义理发挥。

第一，脏腑神化：《黄庭经》的存思宇宙。

中医认为五脏（心肝脾肺肾）不仅为解剖实体，更是功能系统核心，主司气血生化、神志活动。《素问·灵兰秘典论》以“官职”喻脏腑功能（“心者，君主之官；肝者，将军之官……”），已具人格化雏形。

道教义理将此推向极致。《黄庭经》将人体构建为“神明所居”的天地：五脏六腑、五官九窍乃至骨节筋膜，皆有专属神灵。如心神名“丹元”，肝神名“龙烟”，脾神名“常在”等。“存思”体内诸神形象、颜色、居所，成为道教重要的炼养与治病方法。《黄庭内景经·心神章》云：“心神丹元字守灵……丹锦飞裳披玉罗，金铃朱带坐婆娑。”其深层义理在于：通过专注的内观，调节特定脏腑机能（心主神明故观心神可宁心），实现“神在则形固”的身心整合效应。现代心身医学研究证实，深度意念训练可显著影响自主神经功能与内分泌状态。

### 第二，经络修行：从气血通路到周气混合。

中医经络是气血运行的通道，联络脏腑肢节，沟通表里上下。“通则不痛，痛则不通”是其病理观核心。

道教内丹学将经络（尤其是任督二脉）义理化、神圣化为“丹道周天”的运转路径。内炼丹法核心在于修行“先天之炁”沿督脉（脊中）上升，过三关（尾闾、夹脊、玉枕），至头顶下降任脉（胸腹）归丹田，完成“周气混合”。《悟真篇》云：“玄牝之门世罕知，休将口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，争得金乌搦兔儿。”此“炁”被赋予形而上的宇宙生命属性，其循经运转被视为“逆返先天”、炼养生命的核心机制。从中医看，此过程高度契合“气为血帅，气行则血行”理论，深度入静与意念导引可显著激发经气传感（循经感传现象），改善气循环与脏器灌注。

道教义理对藏象经络的转化，本质是将中医的生理功能模型提升为具有宗教超越意涵的“修真内景图”，将肉体存在神圣化为沟通天人的道场。

## 三、精气神的炼养与升华

中医以“气”为生命动力与基本物质，“精”为先天之本与生殖之基，“神”为生命最高统帅，“积精全神”“呼吸精气”为养生要旨。道教医学对此模型的深化与超越构成其义理核心。

### 第一，“气”的形而上化：从营卫之气到先天祖炁。

中医论气，分元气、宗气、营气、卫气等，皆属维持生命活动的精微物质与功能体现。《灵枢·刺节真邪》：“真气者，所受于天，与谷气并而充身者也。”

道教义理严格区分“气”（呼吸之气、营卫二气）与“炁”（先天祖炁、元始祖炁）。《性命圭旨》曰：“炁者，先天之气，元气也……气者，后天呼吸之气。”“炁”被视为“道”在生命中的直接呈现，具有超越

性、永恒性，是长生成仙的根基。内丹修炼的本质，即将后天有限之“气”（呼吸、营卫之气）与“精”逐步逆返转化为先天无限之“炁”与“神”，最终“与道合真”。

### 第二，“精”的升华：从生殖之精到丹母大药。

中医视“精”为生命基础，《灵枢·本神》：“生之来谓之精。”主繁衍、生长发育，藏于肾，倡导“节欲保精”以养生。

道教医学则赋予“精”更核心的宗教义理地位。将广义之“精”（包含生殖之精与脏腑精华）视为炼丹的初始“药物”（丹母）。《悟真篇》云：“人人自有长生药，自是迷徒枉摆抛。甘露降时天地合，黄芽生处坎离交。”“炼精化炁”的关键在于通过特定方法（如“炼己筑基”、心肾相交、文武火候）固摄元精，使其不化为后天浊精而泄漏，反将其升华转化为纯阳之炁。此过程高度依赖中医心肾相交（坎离既济）理论，认为心火（离）需下降温煦肾水（坎），肾水（坎）需上济心火以防亢盛，方能水火既济，炼化真精。

### 第三，“神”的统御与超越：从心神主宰到阳神出窍。

中医“神”分广义（生命活动外征）、狭义（精神意识），心为“君主之官，神明出焉”，主“任物”（认知）与“藏神”（情志）。

道教将“神”分为“识神”（后天思虑之神、杂念）与“元神”（先天不昧之本体）。内丹修炼重在“炼己筑基”，通过澄心遣欲（“惩忿窒欲”），去除识神干扰，显露元神主宰。最高境界为元神纯阳无阴，可脱体独立（“阳神出窍”），达“形神俱妙”之仙真境界。《道门语要》云：“炼神者，炼其固有之元神，非呼吸之气、思虑之神。”此“元神”概念，在中医“心藏神”基础上，引入了深刻的形而上本体论维度，指向超越个体生死的精神永恒性。

道教对精气神的义理重构，是在中医生命物质功能论之上，构建了一套完整生命超越炼养体系，其核心逻辑在于“逆修返源”，指向形而上之“道”

## 四、从阴阳五行的平衡法则到丹道术理

阴阳五行作为中医理论大厦的基石，用以阐释生理、病理、诊断、治疗的一切规律。道教医学将其义理应用于炼丹实践（外丹与内丹）

### 第一，外丹术：五行生克的物质演练。

中医用药讲究四气五味、升降浮沉、归经配伍，蕴含阴阳五行（如肝木喜条达，酸入肝）。

道教外丹将阴阳五行法则彻底义理化、数理化于金石药物的配伍与火候控制中。炼丹被视为模拟宇宙创生（“太初造化”）的微观实践。方

仙家以铅（属水、坎、阴）喻肾精，汞（属火、离、阳）喻心神，认为“取坎填离”（使铅汞相合）可得“还丹”，逆转生命进程。《周易参同契》被尊为“万古丹经王”，其核心即以《周易》卦爻符号（阴阳）、结合黄老思想（自然）、炉火之术（五行生克），构建了严密的外丹炼制理论模型。如“朔旦屯直事，至暮蒙当受……六十卦用，张布为舆”即以卦爻变化指导一月之火候进退。尽管外丹目标虚妄，但其高度系统化、符号化的实践，将中医对阴阳五行法则的定性把握推向量化、可操作化的实验层面，客观上推动了古代化学与药物学发展。

### 第二，内丹学：身内阴阳的术理符号。

内丹学是阴阳五行法则在人体生命炼养中的最高义理应用与实践。其理论核心在于“人身——小天地”，体内阴阳（心肾、水火、坎离）升降交感，模拟天地阴阳二气的运行。

“周天火候”是内丹修炼的技术核心，即运用意念与呼吸（“真意”为“土”以调和），严格遵循阴阳消长、五行生克之理，控制体内“真气”在任督二脉或奇经八脉中的运行。《悟真篇》云：“冬至一阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦朔晨超，望罢乾终姤兆。日又别为寒暑，阳生复起中宵。午时姤象一阴朝，炼药须知昏晓。”以《周易》十二消息卦对应一年阴阳消长或一日十二时辰，精微指导修炼火候（进阳火、退阴符）。而中医“子午流注”理论（气血依时辰流注不同经脉）则为内丹火候提供了生理学依据。

道教练丹术对阴阳五行的义理应用，是将中医宏观的平衡法则，转化为一套精密的、可操作的、象征化的生命技术程序，体现了“道寓于术”的实践哲学。

## 五、“治未病”的预防思想到长生工程

中医“治未病”思想（未病先防、既病防变、瘥后防复）是其预防医学的核心。《素问·四气调神大论》：“是故圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱，此之谓也。”道教医学将此思想宗教化、系统化为追求长生不死的实践工程。

### 第一，“我命在我”的主体觉醒与系统干预。

《西升经》曰：“我命在我，不属天地。”《抱朴子内篇·黄白》引《龟甲文》：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”这种强烈的生命自主意识，是道教医学义理的基石与灵魂。它超越了中医被动顺应自然的养生观，强调个体可通过主动修炼“天地之造化”，逆转生死。

在此理念驱动下，道教发展出较系统、较全面的“治未病”体系——“众术合修”。葛洪《抱朴子内篇·微旨》云：“凡养生者，欲令

多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也。” 涵盖导引（如华佗五禽戏）、行气（吐纳、胎息）、存思（守一、内观）、服食（药饵、辟谷）、房中（还精补脑）、斋戒（清心洁身）等。每一项都旨在从不同层面（形体、气息、精神、饮食、房事、德行）维护和提升生命，防微杜渐，目标直指“长生久视”。

## 第二，性命双修”的防病术。

中医养生重形神兼养，但更侧重生理层面调摄。道教医学则将其义理提升至“性命双修”的宗教高度。

“修命”：通过炼形（导引、按摩）、炼气（行气、胎息）、炼精（保精、节斋），强化生命物质基础（精、气、形），祛病延年。目标在于坚固“炉鼎”（身体），为“炼丹”提供物质保障。

“修性”：通过炼神（守一、坐忘、心斋）、修德（积功累行、广行善事），明心见性，涵养道德，破除执着。目标在于纯化“真意”（元神），降伏“识神”（杂念），达到心性空明，契合大道。

《性命圭旨》强调：“性无命不立，命无性不存。” 唯有性命双修，方能“神形俱妙”，达至不生不灭、超脱生死的“无病”永恒之境。此乃道教医学“治未病”思想的最高义理表达，远超中医预防疾病、延年益寿的世俗目标，指向生命存在的终极超越。

道教医学将中医“治未病”思想升华为一场以“我命在我”为信念、以“性命双修”为纲领、以“众术合修”为手段的系统性长生实践工程，彰显了人类对生命极限的宗教化表达。

## 六、医道同参的生命哲学启示

以中医理论为镜鉴，深入透视道教医学义理，展现的是一幅医道同源而异流、理一分殊的生命哲学图景。中医以其成熟的藏象经络模型、精气神生命观、阴阳五行法则及“治未病”思想，为理解道教医学提供了不可或缺的基础。道教医学则在此基础上，进行了一场深刻的宗教化与超越性重构：

藏象经络从生理功能系统，被神格化为存思内修的宇宙图景与周气混合的运转路径；精气（炁）神从维系生命的物质功能单元，被炼养为逆反先天、形神俱妙的超越性物质载体与本体意识；阴阳五行从阐释平衡的法则，被精密化为外丹炉火配伍与内丹周天火候的丹道术理；“治未病”从预防疾病的智慧，被升华为以“我命在我”为信念、以“性命双修”为纲领、以“众术合修”为手段的系统性长生实践工程。

道教医学的深层义理，在于其将“医”彻底视为“道”在生命领域的具体显现与践履路径（“医道通仙道”），将形神视为逆返先天的“炉鼎”

（“借假修真”）。其理论内核与中医同构共享，其精神旨趣却指向对生命有限性转为无限性的宗教超越。它在本质上并未背离中医的生命认知框架，而是在此框架内，将生命哲学的实践推向了系统化与神圣化。

道教医学这种独特的“医道互诠”模式，是中华文明对生命本原探索的独特贡献。它启示我们：真正的生命哲学，既需要对生命物质规律（医理）的深刻把握与应用，也需要对生命终极意义（道境）的觉悟与追寻。在科技高度发达却面临生命异化与精神困顿的当代，重审道教医学义理中蕴含的整体生命智慧、积极主体精神以及物质与精神双重超越的向度，对于构建更具人文关怀、更关注生命质量、更能安顿心灵的未来生命哲学，无疑具有深远的启示价值。道教医学义理，这棵深植于中医沃土却又枝繁叶茂的生命之树，其哲思光芒，历久弥新。

# 符号解构与意义消解 ——流行文化中宗教人物元素的娱乐化困境

作者：王通  
(道教义理学研究会会员)

## 一、符号的根脉：道教人物的意义体系与文化底色

当我们在影院里为操着四川方言、贪杯憨态的太乙真人捧腹，在动漫里为慵懒随性的富二代道士王也心动，在游戏里操控着身怀道教功法的角色闯关升级时，我们似乎正与中国本土绵延千年的道教文化撞个满怀。可当笑声散去、游戏通关，留在我们记忆里的，究竟是太上老君承载的“道法自然”的哲思，是吕洞宾“济世利人”的情怀，还是一个个被剥离了精神内核、只剩下娱乐标签的空泛符号？

在消费主义席卷与媒介技术迭代的双重浪潮里，流行文化已成为当代社会文化生态的主导力量，其娱乐化逻辑正无孔不入地渗透进传统文化的肌理。道教作为中国本土原生宗教，孕育的太上老君、姜子牙、历代天师等人物形象，历经千年积淀，早已超越单纯的宗教符号范畴，成为中华文化基因的重要组成部分。然而，当这些形象频繁出现在影视、游戏、短视频等流行文化载体中时，其原始的意义体系正遭遇前所未有的冲击。从《一人之下》对道教派系与功法的娱乐化改编，到封神题材动画中神仙形象的世俗化重塑，道教人物符号在商业逻辑与大众审美诉求的双重作用下，经历着系统性的解构，其原本承载的精神内核逐渐被稀释、扭曲乃至消解。这种现象背后，既折射出流行文化生产的内在局限，更暴露出当代社会信仰缺失的深层困境。

这些流传千年的道教人物，从来都不是孤立的神话形象，而是一套完整、鲜活的意义体系，是由外在形态与精神内涵构成的有机整体，其核心价值深深根植于道教的哲学思想与信仰体系之中。

从老庄开始，这些人物符号便成了东方哲学的具象化表达。老子写下“道生一，一生二，二生三，三生万物”，其形象便承载着“道法自然”“无为而治”的宇宙观与人生观，藏着中国人对世界运行规律最本源的探寻；庄子以“逍遥游”的寓言构建起精神自由的理想范式，其符号便成了后世超越世俗束缚、追求心灵自在的永恒象征。而吕洞宾“惩恶扬善”的传说、张三丰“性命双修”的修行理念，则将抽象的道教伦理转化为具体的行为准则，让“积善累德”“仙道贵生”的理念走出经卷，走进市井巷

陌，完成了伦理规范的实践落地。更不必说八仙过海的传说、正一派与全真教历代宗师的故事，早已越过宗教的边界，融入中华民族的文化记忆，成为民族精神中不畏艰难、勇于探索的鲜活注脚，化作了文化认同的精神纽带。

正如卿希泰先生所言，道教文化“包含着深厚的历史底蕴和鲜明的民族文化特征”。这些人物符号，一头连着道教的哲学信仰，一头连着中国人的文化根脉。在哲学层面，它为我们提供了人与自然和谐共生的思想指引；在信仰层面，它承载着国人对生命超越的朴素向往；在文化层面，它更是儒道互补的文化表征，深刻影响着中华民族的人格塑造与价值取向。千百年间，这些符号的外在形态与内在精神始终紧密相依，从未割裂，共同构成了中华文化里不可替代的精神坐标。

## 二、解构的困境：娱乐化浪潮中的意义剥离与内核流失

可当这些承载着千年重量的符号，走进流行文化的生产场域，一切都在悄然改变。在娱乐化的商业逻辑里，原本有机统一的意义体系被拆解、重构，符号的形式与内涵发生了彻底的断裂，一场系统性的解构，正从外到内层层发生。

最先被改写的，是形象本身的神圣性。道教人物的原始造像，从来都服务于其精神内核：老君的莲花冠与白发长须，藏着超然物外的哲思；元始天尊手捧黍米珠的造型，暗含着“一粒粟中藏世界”的宇宙观。这份庄严与神圣，本是人物形象的灵魂，可在流行文化的镜头里，却被世俗化的改造一点点消解。《一人之下》中，龙虎山天师张之维虽保留了宗师的威严，却被添上了“护短”“毒舌”的世俗性格，让一代宗师的神圣感大打折扣；主角张楚岚身怀道教核心功法“炁体源流”，却被塑造成带着“废柴”底色的普通人，孤儿出身、寄人篱下的经历，让他褪去了修行者的神秘光环，彻底贴近了世俗的成长困境。而王也这一角色，更是把这种反差推到了极致——清华高材生、豪门富二代的身份，与武当道士的标签形成强烈戏剧冲突，他的懒散随性成了出圈的标签，可道教“常清常静”的修行内核，却被简化成了一句轻飘飘的人设。更不用提《哪吒之魔童降世》里的太乙真人，肥胖的体态、一口四川方言、贪杯误事的性格，让这个角色收获了无数笑声，可道教真人“传道者”的庄严与精神特质，也在这份娱乐化的加工里，被消解殆尽。

比形象解构更深刻的，是叙事层面的核心思想剥离。道教人物的原始叙事，从来都围绕着“道”的传承与践行展开：老子西出函谷关留下五千言，是为了传下道法自然的宇宙观；张三丰创立武当派，是为了践行性命双修的修行理念。这些故事的底色，是思想的传递与信仰的引导，有着不

容轻慢的严肃性。可在流行文化的改编里，这些叙事的核心被彻底抽离，取而代之的是爱情、权谋、搞笑、打怪升级的娱乐化元素。《一人之下》里的“罗天大醮篇”，本是源自道教正一派的斋醮科仪与比武交流，却被改造成了一场“打怪升级”的竞技秀，各门派弟子的比拼，只剩技能的视觉展示，没了修行理念的碰撞与交流；“碧游村篇”对封神故事的借鉴，也只剩角色冲突的戏剧化演绎，没了道教“正邪之辨”的深层哲学思考。更不用提各类网络游戏里，道教人物的故事被拆解成一个个零散的任务，玩家与他们的互动，永远围绕着“找物品”“打怪物”展开，那些承载了千年的修行理念，被彻底剥离出叙事之外。《一人之下》的手游里，“炁体源流”“通天箓”这些源自道教核心体系的功法，被简化成了冰冷的技能数值，叙事不过是推动玩家充值升级的工具，哪里还有半分文化内涵可言。

当形象与叙事都被解构殆尽，符号本身的功能，也发生了彻底的转向。道教人物符号原本的核心功能，是信仰引导、思想教化与文化传承，可在消费主义的语境里，这些功能被彻底弱化，商业消费与娱乐消遣，成了它们唯一的核心功能。《一人之下》的IP矩阵，覆盖了动画、手游、真人影视，看似让道教元素走进了更广阔视野，可其核心驱动力从来都是流量变现，道教元素不过是吸引受众的“文化噱头”。封神题材的动画里，哪吒的顽劣、敖丙的隐忍，所有的人物塑造都只为迎合观众的情感共鸣，信仰引导的功能，早已被转化成了情感消费的载体。更不用提短视频与直播场域里的极端改造：有人穿着道袍，用夸张扭曲的动作模仿太极拳，把道教“性命双修”的功法变成了博眼球的搞笑噱头；有人打着“道教养生”的旗号直播带货，把千年的文化符号，和网红产品绑定在一起，彻底沦为了流量变现的工具。当符号只剩下商业价值，其内在的精神内核，便只能走向空洞化的绝境。

这场席卷道教人物符号的解构与消解，从来都不是偶然的创作偏差，而是消费主义、媒介技术、传播困境与精神信仰多重因素交织下的必然结果。这些因素相互关联、彼此强化，形成了“娱乐化生产—意义剥离—信仰弱化”的恶性循环，一步步加剧着道教文化传承的困境。

商业逻辑的绝对主导，是这场意义消解最核心的动力。在消费主义时代，流行文化产业的第一目标，永远是商业盈利。而道教人物元素，作为有着广泛国民认知度的文化素材，天然就成了吸引流量的“优质资源”。为了最大程度迎合大众的娱乐需求，创作者们最省力的选择，就是剥离掉那些晦涩、厚重的核心思想，只保留视觉上的冲击力、情节上的戏剧冲突，最终形成了“重形式轻内涵”的创作惯性。为了迎合市场，《一人之下》的动画不惜机械复制漫画分镜，对其中晦涩的道教文化内容不做任何解读，甚至在“王也篇”里刻意增加武打场面，只为留住观众；封神题材的动画角色设计，永远以市场审美为第一导向，用体态的标志化、色彩的符号化

降低受众的接受门槛，只为实现商业利益的最大化。当创作的第一准则变成了“赚钱”，文化内涵的稀释与流失，便成了无法避免的结局。

而媒介技术的迭代，为这场消解提供了最便捷的技术支撑。互联网与短视频的普及，彻底降低了文化生产与传播的门槛，无数非专业的创作者涌入这个场域，他们对道教文化的理解大多停留在表面，自然只能对符号进行浅层的、娱乐化的改编。在短视频平台上，关于《一人之下》的二次创作，大多只提取了“道士”“法术”这些表面元素进行搞笑模仿，没人会去深究“金光咒”背后“天地玄宗，万炁本根”的哲学内涵。动画技术的进步，让我们能做出更炫酷的法术特效、更精美的人物造型，可技术的升级，从来都弥补不了文化解读的匮乏。后现代语境下的创作，总热衷于戏仿与颠覆，却懒得沉下心去挖掘文化内核。更重要的是，媒介传播的碎片化特征，让观众永远只能接触到片段化的内容，再也没有机会去了解道教人物符号完整的意义体系，片面的认知只会进一步加剧意义的消解，形成恶性循环。

文化传播的跨语境困境，更是让这种异化雪上加霜。道教文化里的“天人合一”“修仙问道”，是深植于东方文化土壤的概念，与西方文化有着本质的差异，其符号背后的象征意义，本就很难被海外受众理解。《一人之下》在日本市场的遇冷，本质上就是因为其背后的道教文化语境，无法被海外受众接纳，最终导致了意义传递的彻底失效。而即便是在国内传播，同样面临着类似的困境：受众文化素养的参差不齐，加上国产动漫“低龄化”的固有偏见，让道教人物的深层内涵，很难被完整、准确地传递给受众。当创作者预判到观众无法理解深层的文化内核，便会索性放弃解读，转而用更直白的娱乐化内容留住观众，而这又会进一步固化受众的浅层认知，让娱乐化的倾向愈演愈烈。

而所有这些因素的背后，是当代社会信仰缺失的深层根源。当一部分人对本土的传统文化与宗教信仰，失去了基本的认同与敬畏，当精神世界的空虚，让人们只能从浅层次的娱乐中获得快感，自然也就无法感知道教人物符号背后的哲学深度。在很多人眼里，这些流传千年的形象，不过是拿来娱乐的素材，是可以随意改造的IP，没人会去在意它们背后承载的精神价值。《一人之下》里王也的“出世”，被年轻人追捧为“反内卷”的范本，可很少有人去深究，这份“出世”的背后，是道教“顺应自然”的修行理念，而不是简单的个人选择。当大众对符号的认知永远停留在表面，当市场只愿意为娱乐化的内容买单，需求与生产的恶性循环，便只会让道教人物符号的意义，一步步走向彻底的异化与消解。

### 三、守正的新生：文化遗产与娱乐表达的平衡之道

但我们必须清醒地认识到，流行文化对道教人物元素的改编，从来都不该是一场零和博弈。娱乐化表达与文化遗产，从来都不是非此即彼的对立关系。道教人物符号的娱乐化困境，本质上是我们如何对待传统文化的问题——是把它当成可以随意拆解的流量密码，还是当成需要守正创新的精神财富？要走出这场困境，就必须找到文化遗产与娱乐表达的平衡点，构建起“文化内涵—娱乐表达—价值传递”的良性循环。

这份改变，首先要从创作者开始。流行文化的创作者，必须建立起最基本的文化自觉，要先沉下心去读懂道教文化的核心内涵，才能在娱乐化的表达里，守住符号的精神内核。《一人之下》之所以能成为国产动漫的标杆，从来都不是因为它用了多少道教的视觉元素，而是因为它对道教文化有着系统性的尊重与借鉴——正一派与全真教的派系设定、“炁”的核心概念，都源自道教经典，真正做到了“形神兼顾”。好的改编，从来都不是对传统的颠覆，而是把传统的精神内核，融入现代的叙事语境里。就像《一人之下》把道教“性命双修”的理念，转化成了角色的成长弧光，既让故事有了打动人心的力量，也让文化内涵有了传递的载体。创作者更要学会与专业的文化学者、道教界人士合作，避免对文化的误读与扭曲，所有的改编，都应该是“基于历史事实的合理引申”，而不是天马行空的恶搞。在角色塑造上，要守住“守正创新”的底线：保留道袍、法器这些核心的符号标识，守住“济世利人”“顺应自然”这些核心的精神内核，再用现代的审美、当代的价值追求，去赋予角色新的生命力。这才是传统符号真正的新生，而不是简单的解构与消解。

其次，要搭建起现代化的传播体系，让传播者真正承担起文化传递的责任。媒介平台不该只是流量的收割者，更该是文化传播的推动者。要打破碎片化传播带来的认知壁垒，就需要打造多元化的传播矩阵：用短视频做道教人物精神内核的通俗解读，邀请学者与道教界人士，把老子、张三丰的思想，讲给更多年轻人听；用直播与数字技术，还原龙虎山、武当山的文化场景，让观众直观感受到道教文化的庄严与厚重；搭建线上的经典解读平台，把《道德经》里的智慧，和当代人的生活结合起来，让千年的哲思，能真正滋养当下的生活。即便是IP化的商业传播，也应该引导其向“文化+娱乐”的方向发展，而不是放任其走向过度商业化的深渊。在跨文化传播中，更要做好“文化转译”的工作，不能简单地把内容搬运出去，而是要结合对象国的文化语境，调整叙事方式，在保留核心内涵的基础上，让海外受众能真正读懂符号背后的东方智慧。

而最终的落脚点，永远是每一个受众。我们每一个人，都应该主动提升自己的文化素养，放下对传统文化的偏见，沉下心去了解道教文化的真

正内涵，树立起对本土文化的理性认知与基本敬畏。在消费流行文化产品时，要自觉抵制那些低俗化、恶搞化的内容，去看见那些真正有文化内核的作品。更重要的是，要完成精神层面的信仰重建。这里的信仰，从来都不是指宗教上的盲从，而是对本土文化的认同，对道教文化当代价值的认可。我们要把“道法自然”的理念，转化成与自然和谐共生的环保意识；把“济世利人”的精神，融入日常的社会责任中；把道家的修身智慧，变成完善自我人格的精神资源。只有当我们从精神层面真正认同了这些文化符号的价值，才能从根本上抵制娱乐化带来的意义消解，才能为道教文化的传承，筑牢最坚实的群众基础。

流行文化对道教人物元素的改编，从来都是一把双刃剑。它可以让千年的传统文化，走出博物馆、走出深山道观，走进年轻人的视野，获得全新的生命力；也可以把承载着民族精神的文化符号，拆解成毫无内涵的娱乐碎片，最终走向意义的彻底消亡。《一人之下》的成功与遗憾，封神题材动画的出圈与争议，都在告诉我们：没有文化内核的娱乐化，终究只是昙花一现的狂欢；只有守住精神根脉的创新，才能让传统文化真正穿越千年，在当代焕发生机。

道教人物符号的传承，从来都不只是道教自身的事，它关系到中华文化根脉的延续，关系到中华民族文化认同的构建。在文化强国建设的今天，流行文化不该是消解传统的力量，而该成为传承文化的载体。我们需要的，从来都不是把道教人物束之高阁，变成不容触碰的文化标本；也不是把它们随意拆解，变成博人一笑的娱乐噱头。而是要以“守正创新”为准则，在娱乐表达里守住精神内核，在当代语境里完成文化转化，让那些藏在道教人物符号里的哲学智慧、民族精神，真正成为当代社会的精神滋养，成为民族复兴路上的文化动力。

终有一天，当我们再在屏幕上看见那些熟悉的道教人物时，我们能在笑声之外，读懂他们背后千年的哲思与情怀；能在娱乐之外，接住这份跨越时空的文化遗产。而那些流传千年的符号，也终将在流行文化的浪潮里，完成意义的回归与升华，成为中华文化走向世界的，最鲜活、最厚重的名片。

## ○文化评述与访谈

# 之江问道·指示玄宗 ——首届当代道教义理体系构建研讨会会议综述

作者：张皓宇

（四川大学道教与宗教文化研究所硕士研究生）

2025年6月13日至15日，以“之江问道 指示玄宗”为主题的首届当代道教义理体系构建研讨会在浙江省武义县召开。此次研讨会由浙江省道教协会、金华市道教协会指导，武义县道教协会主办，武义牛头山国家森林公园、武义县寿圣宫承办，华夏老学研究会、《中华老学》编辑部、台州学院和合文化研究院儒释道研究所、崇道公学（中华文化高等研修基地）、《道教义枢译注》编写工作组联合支持。来自复旦大学、四川大学、山东大学、南开大学、中央民族大学、湘潭大学、加拿大多伦多大学等高校及科研机构的四十余位专家及青年学者紧紧围绕“道教义理的中国化”“道教义理思想及相关文献”“老庄学与道教义理”“重玄学专题”“道教思想与跨宗教、跨学科”五个议题进行研讨，有力推进了当代道教义理体系的构建。

### 一、多元视角下的道教义理思想阐微

与会专家从多元视角切入，深入挖掘道教义理的丰富内涵与实践价值。四川大学詹石窗教授的《从斗姆信仰看道教的母爱文化精神》，系统梳理了斗姆信仰的历史渊源与神格演变，并深入剖析斗姆信仰与《道德经》“大道”特质的哲学联系，展现了道教如何将母性崇拜升华为宇宙生成论，进而系统阐释了道教母爱精神的基本内涵，探讨这一精神传统在当代社会的文化价值与实践意义。湘潭大学陈明教授的《“不须金丹”：上清派存想炼神法门的特殊性 & 当代意义略说——以魏华存和司马承祜为中心》，阐释了上清派“不须金丹”的范式革新，认为魏华存突破传统炼丹术的生理局限，转向“黄庭”存思；而司马承祜融摄天台止观，升华为“坐忘体真”的心性修炼，此转型解构性别壁垒，重构神人共存关系，为当代身心实践提供东方范式。加拿大多伦多大学颜钟祜教授的《密契与启示：道教与基督宗教追寻真理方式之比较研究》，比较研究了人类追寻终极真理的两条路径——启示与密契体验，通过对《道德经》《庄子》等经典中的密契特

质、上清派与内丹术中的神秘修炼与基督宗教进行比较分析，颜教授认为启示与密契并非对立，而是互补；基督宗教与道教可以在灵性探索上互为补益，拓展对“道”与“神”的理解。《中华老学》集刊主编宋崇道道长的《论“道法自然”的三重义及其现代性启示》，通过揭示道对自然遵循效法的本质、道之法则的内在自然性以及“顺其自然”，在个人修养论、政治哲学与生态伦理中的实践展开，指出其作为中国哲学自然观基石的理论深度，及其对现代难题与困境的启示意义。山东大学郭武教授与河南师范大学李小龙老师的《批判性诠释：论葛洪对庄子的批评及其旨趣》，通过解析葛洪对庄子思想的批判性诠释，一方面对庄子言行的审慎辨析，解构世人对庄子“乐死恶生”的普遍认知，另一方面用“权变”思维消解仕隐对立，展现了道教在魏晋时期继承传统道家理论与构建自身实践体系之间的张力调适。江西师范大学陈雅岚研究员的《从净明派的教义教理看道教健康传承》，深入挖掘了许逊“八宝真诠”、刘玉《玉真语录》、黄元吉、刘渊然等净明道祖师经典和文献中所阐释的“忠孝立本”“济世度人”“诚信正心”等优秀的教理教义，指出其是道教健康传承的重要内容。

## 二、道教义理中国化的理论与实践探索

推动道教义理的中国化进程，是构建当代道教义理体系的时代课题。海南省道教协会副会长、武义县道教协会会长陆生耀道长的《道教义理的核心价值及当代弘扬路径刍议》，指出道教以“仙道贵生”“上善若水”“长生久视”为核心义理与价值命题，分别构建社会关怀、伦理实践与生命超越的理论框架，而道教义理的现代转化需以文献整理为基础，结合跨学科方法激活经典内涵，通过宫观实践将义理融入生态保护、公益慈善等行动。四川省社会科学院刘雄峰教授的《社会责任和当代道教坚持“中国化”方向》，提出“道教社会责任”理论及其现实意义，认为其将促使当代中国道教更加积极融入社会，是当代中国道教坚持中国化方向、可持续发展的必由之路。《六盘水师范学院学报》编辑室张俊英主任的《论道教义理的中国化》，从道教的历史溯源、现代建构、方法论特征及实践路径四个维度，探讨道教义理中国化的内在逻辑与外在表现，指出道教中国化的核心在于回归道家哲学本原、融合社会主义核心价值观、创新教义诠释方式，通过制度化和国际化实现传统与现代的对话。中共天台县委党校张密珍老师与科罗拉多国际大学王通硕士的《当代道教教理教义体系构建的路径选择》，从道教经典阐释与理论体系建构、宗教院校课程体系重构、传播体系建设等方面进行分析，为推动当代道教教理教义体系的构建提供了理论参考。兰州大学孙凯琦博士的《回归老子之“道”：道教中国化理路分析与实现路径探究》，从宗教中国化的基本要求出发，具体分析和探

讨了新时代道教中国化的理路和具体实现路径，认为道教中国化应当在教义中深入发掘构建“去宗教化”信仰体系的内容，找寻老子思想与道教中国化的深度关联。

### 三、道教义学与重玄学的阐释与当代启示

与会学者立足多重视角、跨越不同时代、结合丰富文献，深入挖掘道教义理思想的精髓，探索其当代诠释的多元路径。《江西道教》编辑主任万明旭博士的《从信仰本位出发：试述中国道教义理学的过去与现在》，系统梳理了中国道教义理学的历史发展脉络，指出近现代道教义理学存在教界主体长期缺位、信仰体验与理论阐释脱节，以及佛教术语吸收遭“抄袭”误解等问题，道教界应以信仰本位出发，构建道教义理学互动机制。宜春学院王卉副教授的《杜光庭〈道德真经广圣义〉的修道思想研究》，从天道观、修道阶次论和修炼方法论三个维度，探讨杜光庭的修道思想特色及其理论贡献，揭示了其对于探索传统文化的现代意义、构建健康的生活方式的启示作用。北京体育大学张永宏副教授的《救赎：道教教理教义现代化建构的一个切入点》，以道教救赎理论现代化为切入点，提出“救赎”包含三重类型，其对象涵盖天地人神鬼并叩问现代 IA 伦理，方法上辩证融合符箓斋醮、传统丹道与现代科学技术，最终在属人（五福）、属群（大同）、属神（道行）多层次实现价值统一。厦门工学院张盈馨副教授的《从“道法自然”到“道性本净”：论〈庄子·齐物论〉对唐代重玄学心性论的奠基作用》，认为《齐物论》通过成玄英的重玄诠释，实现哲学本体论、宗教实践论与文化融合论的跨时代跨越，其“差异平等观”与“双遣方法论”至今为生态哲学、文明对话与心灵超越提供深刻启示。浙江道教学院支中乐老师、海峡道教学院万勇老师、浙江佛学院慈云佛学院教务长释心如法师与浙江工商大学陆丽青教授的《善恶与道性：论孟安排〈道教义枢〉中的因果观》，认为《道教义枢》在道性因果层面，揭示了如何以“清虚自然”界定道性本体，并整合汉晋道家“道性自然”理念，提出“道性遍在”之论，进而阐发了基于道性论的独特因果修持路径。上海道教学院常务副院长王驰博士的《道教学修次第建构的历史逻辑与未来展望——以经教玄义为背景》，围绕“三洞经教”为根基的“小、中、大乘”的三乘品阶，通过历时性演变的阐述初步揭示了道教学修的内在本质，并以道教学院学衔认证问题为例，对未来学修次第建构进行了建设性展望。武义县道教协会理事金日成博士的《二十卷本〈太上洞渊神咒经〉中的济度思想研究》，指出《太上洞渊神咒经》构建了一套兼具现实关怀与理论深度的大乘道教济度思想，由于学界传统研究“术”与“理”的机械区分以及道性论研究的“时代错位”，使之在道教思想史与义理研究中长期被

忽略。大理大学郭硕知副研究员的《解析“杂而多端”——道教认同的内在逻辑》，通过解析道教“杂而多端”形态的内在逻辑，指出道教在中国文化中边缘与归属的不同方向，既促成了它内群认同与群外别异的发展，又由于认同处在不同层次而发展出了多样的信仰形态。

面对当代道教义理学的诠释困境，如皋永寿古观李永征道长的《回归道教传统与跨学科范式的构建：现代道教义理学诠释刍议》，主张突破宗派立场与学科壁垒，构建“学者+道士”的解经共同体，以“守经开新”为路径，整合版本校勘、语义分析与实践指导，同时呼应时代命题，为道教信仰的当代价值提供理论支撑与实践方向。上海师范大学冯浩杨硕士《〈清微道法枢纽〉旨归》，认为《清微道法枢纽》以“道体法用”这一宗旨贯穿全文，构建了内炼为本、外用济世的道法体系，其作为宋元雷法的一个缩影，不仅使我们得窥宋元道教之义理，亦为我们回答道术关系之问题提供了一个思路。四川大学刘世轩硕士的《信仰与义理的张力——以〈道教义枢〉的教义转向为例》，认为《道教义枢》的教义转向导致了其与道教传统信仰实践的背离，这种背离展现了宗教之信仰与义理的内在张力，体现了信仰思维与理性思维的互涉，以及宗教之世俗性与超越性的双重本质。西北师范大学王晓蒙硕士的《返本开新：刘一明正本清源的弘道实践及其现代启示》，通过分析刘一明的弘道实践，指出其对当代道教义理体系构建的三重启示：返本需以经典诠释正本清源，开新需多元融合与在地化实践，落地需平衡道德修行与世俗生活。湘潭大学白雯慧硕士的《晋代士族的宗教革新：魏华存与早期上清派的形成》，探讨了魏华存的宗教实践与晋代门阀士族社会网络的结构互嵌，上清派以家族秘传网络来维系其经其派的神圣性，揭示了中古道教在士族文化语境中的知识逻辑与神圣性建构。

南开大学张莹博士的《道性双遣与虚气新诠》，认为重玄学的“道性论”标志着中古道教心性范式的否定性重构，道教将超越路径从外在修炼转向内在体证，确立“即人道而达天道”的境界，既延续道家“自然无为”的本根精神，又为天人关系提供新的实践向度。华中科技大学宋嘉清博士的《成玄英之“理”的重玄学阐释》，认为唐代重玄学代表人物成玄英的思想特色在于以“理”释“道”，其思想体系中的“理”具有本体论意义上的至高地位，其提出心证“自然之理”而达致“重玄极道”的修行指向，通过“穷理尽性”实现天道与心性的贯通。中央民族大学张小虎博士的《云何三世皆空？——〈玄珠录〉的重玄时间观分析》，从语义、义理、理论三重维度对《玄珠录》的“三世”重玄时间观进行了分析，指出“三世皆空”命题的“无知”不仅开显了道教重玄学悟道之“玄理”的哲学维度，而且开启了道教重玄学得道之“仙术”的信仰维度。西南政法大学郑涵曦硕士的《双遣而达重玄——庄子到唐代重玄学“坐忘”义理的嬗变及宗教旨趣》，探讨了“坐忘”概念从庄子“忘外物——忘形知——忘忘”的递

归否定，到唐代成玄英“双遣三绝”，再到司马承祯七阶修行法的义理嬗变及其宗教旨趣，指出“坐忘”的演变显示了老庄思想对于道教义理建构的核心价值和道教哲学的体系化。

#### 四、老庄经典诠释与道教丹道性命论析

老庄经典阐释与丹道性命思想，为当代道教义理学提供坚实的理论源泉与多元化的学术新视角。中国传媒大学李政阳研究员的《陈景元〈道德真经藏室纂微篇〉思想初探》，以北宋道士陈景元《道德真经藏室纂微篇》为核心，系统考察其重玄学思想体系，揭示了其思想既承继唐代重玄学传统，又吸收宋代儒释学术资源，通过“常道/可道”的辩证阐释，为道教心性论与政治哲学提供新范式。浙江大学城市学院唐哲嘉研究员的《清初道士郭乾泗〈老子元翼〉之体例与诠释特色》，分析了清初道士郭乾泗《老子元翼》的体例与诠释特色，指出郭氏对《老子》书中诸概念的诠释主要集中在“道德”和“无为”上，并延续了焦竑以心性论注老的诠释理路，坚持了以老注老的立场。台州学院徐克老师的《徽州高道王一清生平及其老学思想新考》，通过对新材料的文献分析，考证了徽州高道王一清的生平及其老学思想，指出其注疏更加注重发挥典籍本身的思想，其注《道德经释辞》强调了虚静、无为、自然，身国并治的思想。江西宗教问题研究中心刘丹副教授的《法天象地的性命之基——俞琰〈参同契图〉管窥》，以俞琰《周易参同契金丹鼎器药物火候万殊一本之图》为核心，揭示道教丹道“法天象地”的性命双修模型，认为其核心特质在于“体相用”三元统一，展现“天人同构”的丹道真机。

#### 五、诸宗教对话与跨学科视域下的道教思想新论

在全球化与文明互鉴的背景下，深入挖掘道教思想在跨宗教对话与多学科交叉领域的独特价值与实践智慧，成为构建其当代义理体系不可或缺的维度。广西民族大学何杰峰副教授的《葛洪〈抱朴子内篇〉养生思想及其当代价值》，梳理了《抱朴子内篇》养生思想内涵与特色，认为其对当代生命医学认识、生命伦理与健康观念有拓展和重塑作用，更为社会主义精神文明与和谐社会建设提供借鉴，具有重要当代价值。广州南方学院李春尧老师的《〈道德经〉之心论及其心理健康意蕴研究》，分析了老子“心论”的理论基础、思想内涵，指出老子的“心论”以其“道论”为根基，以自然无为、虚静寡欲、柔弱不争为其内涵要点，并借此探讨老子“心论”对于现代人心理健康的意义。浙江大学城市学院李雪丹研究员的《浅析朱

熹关于老子与道教的评述》，认为朱熹将《老子》思想分为万物本原之道与修身治国之术两个层面，对前者批判吸收，对后者批评贬斥，批评背后反映的是朱熹对道教发展延续的思考，即应以阐述道教自身的文化精神为其根本发展路径。

复旦大学包凌峥博士的《反思黑格尔对于道教的定位》，指出黑格尔的体系建构难以体认到中国文化语境下，“道”的非实体性和非意识对象属性，以及具身性、体悟性和生命化特性，但其宗教哲学的形而上学基础探究到了实体层次上，思维范畴的存在和非存在之间的统一性，这和道教重玄学对有无之中的体悟，有着潜在的会通之可能。四川大学张皓宇硕士的《〈碧苑坛经〉中儒家思想的融入与重构》，从本体论、实践路径与伦理观三个维度，分析了王常月对儒家思想的融入与重构，认为其以道教教义统摄儒家思想，构建起兼具儒家伦理关怀与道教超越追求的修道理论，深化了全真道“真功真行”的教义内核。四川师范大学上官文金硕士的《莫月鼎的雷法书符与丹道“内审美”探析——兼论“道教中国化”的理路》，通过分析莫月鼎的雷法书符、丹道“内审美”及其社会实践，认为其成为中国古代道教中国化中的典型案例，即通过三教思想的理论融合与实践调配，促使道教的改革更加符合时代发展的需要，具有一种“入世宗教”的文化转型趋向。浙江越秀外国语学院陈逸舟本科生与浙江越秀外国语学院教授的《对中国哲学的存有学研究：偏重存在的居有——评〈道家与道教思想史批判——一种现象学神学研究〉》，以王鹏飞博士撰写的《道家与道教思想史批判——一种现象学神学研究》为基础和起点，构建了“存在—宗—教”的存在的本质范式，并将《道教批判》的政治哲学和美学转换为存有学下的两种现象学视角和生存论建构“政治—是非”和“审美—存在”，在生在论建构上梳理了“由老及庄”的自然展开。

综上所述，本次大会所收到的论文从多重视角深度挖掘道教义理，全方位探讨其中国化之路，多维度阐释道教义学与重玄学，重新审视老庄经典及丹道性命论，并积极开展跨宗教对话与多学科研究。会议增进了学术交流，为当代道教义理体系构建注入新活力，也为道教文化传承发展指明了方向，助力其在现代社会更好地发挥积极作用，推动中华优秀传统文化繁荣兴盛。

## 三代心灯：贵阳市火居龙门派何氏家传道士事略

作者：李鑫茹  
(浙江省宗教界金牌讲师)

2023年7月，在贵州贵阳一处静谧的居所中，我们见到了何武运道长与其子何当成道长。何武运道长的法职“都功策神霄玉府太平辅化仙官侍科典者行南北二院诸司事”，何当成道长的法职“上清策事五雷掌印主管南北二院五雷考召事”，是民国时期生活在民间的龙门派道士。父子三人虽然远离宫观庙堂，根却牢牢地扎在贵阳的街巷与家族的烟火气里，他们用各自的方式，接续着道士与文脉守护者的双重身份。

### 第一代心灯：入道门承法脉，兴戏曲护文脉

何武运道长出身于道门世家，他的父亲何成明道长，不仅在道法上有造诣，对贵州的本土文化也有一份天然的责任，一直在为复兴贵州梆子奔波努力。

1953年，周恩来总理关怀贵州地方戏剧发展，何成明与桂百铸、包净六、张光复、朱德玉等一批文化人士，共同投身于“贵州梆子戏”的挖掘与整理工作。

1954年贵阳市文化局组织的第一次清唱会，在包净六家中坐唱，何成明参与演唱《古城会》（二黄）、《高平关》（梆子、倒板、二流）、《档亮》（西皮）等剧目。

1955年，贵阳市文化局组织了一个晚会，有李彬如局长、李淑元教授、魏香庭、包净六、桂百铸等出席观看，由何成明主演，演唱的剧目，除上述三折外，另加有《打硎》一出。继而对本地铁子进行挖掘工作。在参加当年的会演时，何成明演唱《古城会》。接着参加十二月份的市会演，何成明获得二等奖。

1956年，本地梆子以《古城会》《华山下棋》参加贵州省第一届工农业余艺术会演，何成明出演《困曹府》。会演后，又义演演出《华山下棋》，何成明扮演陈抟道人。

1957年，成立“贵阳市贵州戏曲业余研究社”，何成明任副社长，致力于梆子戏与文琴的研究。

1958年，贵阳市市长伍嘉模召集市委统战部、宣传部开会，讨论本地梆子能否搞起来，何成明答说，只要有党和政府的支持就能搞起来。随即

把何成明从药材公司调去搞筹备工作。中间贵州梆子经历了一些低谷，不过仍有许多梆子爱好者在做努力。

1963年尚小云到筑讲学，提出要看真正能有地方代表性的贵州本地戏，于是在贵阳金桥饭店礼堂演出本地梆子《孝儒草诏》，由何成明主演。尚先生观后极为支持，并提议本地梆子应挖掘扶植，搬回舞台。继而有关部门又将何成明等请到省艺校，把黔剧班（即文琴）改学梆子班。



何当成道长 在贵州梆子戏的复兴过程中扮演了关键角色，他的参与不仅让这一地方戏曲得以传承，也让我们看到，一位民间道士的修行不仅仅在于道法道术，同样可以安放在对故土文化的守护之中。

## 第二代心灯：守家藏老法本，释地方道脉源

何武运道长，俗名何玉昶，他自幼在这样的家庭氛围中耳濡目染，不仅承袭了父亲的道教衣钵，精通各类道门仪轨、符篆与科仪，也延续了对地方文化的热爱。他家中有各种古籍藏书，至今仍保留着珍贵的老法本，如 1965 年《神针秘诀》抄写本、清晚期到民国时期起师科仪抄写本，记载着净明派、龙门派等多个宗派的内容。这些老法本不仅是家族传承的见证，更是贵州火居龙门派仪轨、符篆知识的重要载体，许多科仪细节都能从其中找到依据。

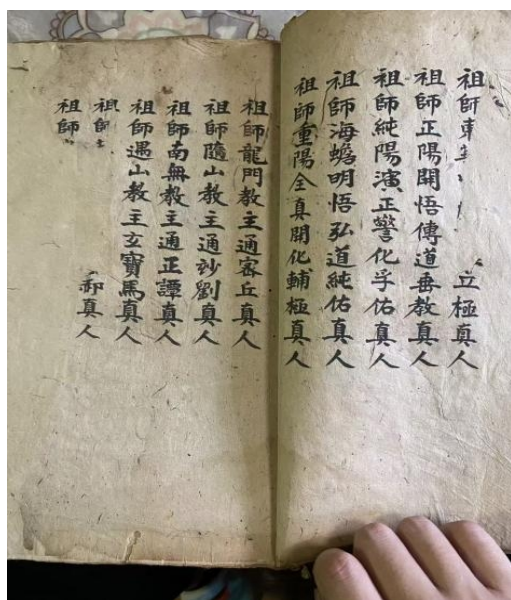
何武运道长入道时间早，当年贵州省道教协会成立，他是第一批见证人，曾在贵州省道协任职。何武运道长目前登记为正一派道士，但他谈起自家传承时很认真，说按自家传承的规矩，其实该算火居龙门，地方上称作“正乙龙门”。在交谈中，他的儿子何当成道长向我们描述了当地火居

龙门的由来。

何道长告诉我们，传度、奏职本是有着严格官方规制的仪式，并不是民间可以随意进行的。按旧时的原则，道士初入道门后，需要经过多年的学习，到了师父认可之后，再送去完成传度与授箓。完成仪式还需要经过严谨的官方流程：先由地方道纪司公证，待学成一定年限后，经当地政府盖章认可，再统一送往龙虎山办理相关手续，回来之后有几份道士田、收几两俸银、在哪个地方行事等等，都是划分好的。整套规矩可以说是环环相扣，井然有序。

而贵州这一传统规制的改变，始于清朝咸丰年间的特殊历史背景。当时天下已陷入战乱，战火四起，交通阻断，龙虎山的天师难以亲自前往贵州开展传度、奏职事宜。为了不中断当地道教传承，龙虎山派法官作为代表，专程来到贵州贵阳，宣布允许当地开展传度仪式。仪式结束后，这位法官还留下了珍贵的道教法本，让当地道士自行依照法本传承下去。那时社会动荡，官方统管的道教传承体系已难以维系，龙虎山天师府的影响力也因战乱有所没落。正是在这样的特殊情况下，贵州道教的传度、奏职才从原本的官方统一管理，转为民间自行承袭的模式。

至于贵州民间道士为什么会用龙门派字辈，两位道长聊起这事，觉得“全真道士还俗后融入正一”的说法，也不是没可能。历史上，元朝曾因“辩经”事件大肆打压全真道，乾隆年间也有针对宗教人士的管控，而且这种打压并不是只在北方出现，在南方贵州也曾有类似情况。战乱或政策压力下，全真道士为生存还俗，后加入正一道传承，沿用原有字辈，是符合历史逻辑的，不能因为可能性小就完全排除。



道长们还解释道，道派字辈并不是自古就有，在宋朝时才开始出现，

唐代及以前并无此说法。即便是全真派，字辈也到明代才逐步完善，元朝时仅有宗派雏形。并且传承中的跨宗派痕迹很常见，比如武当部分祖师有全真正一双重传承，贵阳有些传承兼具萨祖派与全真龙门派字辈元素。西南地区还有一些特殊情况，比如没有“常清常静天尊”相关用法，部分字辈因传承中有人羽化早、传得快而出现颠倒。不少道门也存在道脉混杂，需要选择的情况。

### 第三代心灯：继家学有传人，诉传承多艰难

何武运道长的道脉与文脉双重基因，自然而然地传递给了其子何黔筑，道名何当成。他从小在道乐与戏文声里长大，对道教文化天然感到亲切，现在不仅获得了中医行医资格证，还擅长弹古琴，曾经代表贵州省参加中国道教协会第十三届玄门讲经。

然而，道脉传到他这一代，肩上的担子确实沉了许多。谈及如今的道教传承，两位道长面露忧色，直言“挺困难”，因为目前各道派传承体系混乱，不少人对宗派渊源、字辈由来、科仪细节一知半解，甚至编造传承谱系，让真正的传承步履维艰。贵州对道教活动的管控比较严格，加之政策层面对私篆的限制、正规宗教活动场所的缺乏，更让民间道门的传承举步维艰。还有认知上的断层，当地人对道教历史、道观文化了解甚少，传承缺少群众基础。而且现在贵阳道教人才匮乏，学道之人处于“非常聪明的人不来，无知无识的人学不了”的尴尬境地，很多年轻人对道教不了解，也不愿花费时间学习烦琐的科仪、符篆知识，老道长的徒弟很少，导致后继乏人，何当成道长无奈表示“如果我不传就没了”。那些记载着核心科仪的老法本，因无人继承，只能小心封存。它们怕虫怕潮，更怕的是没人来学，再过些年，上面的文字、记录的科仪，就真没人能看懂了，这一脉的学问也就断了根。



尽管道教的现状有些令人忧虑，但何当成道长跟我们聊起了历史上兴盛的贵阳道教。他说，历史上的贵阳虽城池以九门四格划分，比较狭小，但道教极为兴旺，市区内可记载的道观就有 130 多处，民国晚期的时候，即使全国战乱，贵阳仍然还在修建道观，民间每年还会举办“请驾”“打醮”等等活动，道教活动是很重要的地方民俗。他还看到过一九五九年的贵阳军事布防图，上面仍标注着 90 多个未被拆除的道观，可见道教的延续性。从法脉上看，以前贵州有两个南岳山，分别在贵阳和安顺，二者的法脉均与四川青羊宫或者说二仙庵的“丹台碧洞”一脉相承。而贵阳南岳山不仅有明确的宗谱派牒，还曾经统管了整个贵州省的道教，无论是全真派还是正一派，都归其管辖。派牒中甚至写了类似“凡遇官匪强盗，见此牒放行”的字样，字里行间，我们仍然能窥见南岳山当年的权威。

但是两次严重的文化冲击导致道观大量消失：第一次是解放初期，南下干部带来的红色信仰冲击，部分道观被直接拆除；第二次是“文革”，剩余道观遭到了严重破坏，甚至有些至今都还没有恢复，也没有被列为文保单位。

他还分享了贵阳当地流传着的一段 1938 年的传说，这个传说与龙虎山 63 代天师张恩溥派遣到贵阳的法官有关。当时日军飞机空袭贵阳，恰逢当地在三阳宫举办水陆法会，天师府的法官也在场。法会持续七七四十九天，这位法官全程除了参与必要的科仪之外，就只做一件事——每天画符。等法会结束大家反应过来的时候，发现全贵阳市每家每户都贴上了他画的符。更神奇的是，日军的炸弹明明是朝着城区投放的，却都炸偏了，贵阳城区躲过一劫。至今当地人说起这个传说，仍然觉得这是法官的符发挥了护佑的作用。

## 心灯不熄：守道业于方寸，传心灯向未来

听完何氏父子的讲述，我们感触很深。无论是日复一日的修行传承，还是一字一句的史料考据，靠的都是同一种精神，那就是对历史的敬畏。道教的历史漫长而复杂，许多细节因为史料缺失已经成为悬案，研究者与其强行拼凑出来一条完美的传承线，不如仅仅诚实记录现象、细心留存史料、尊重各种可能。正是怀着这份敬畏与严谨，尽管前路艰难，何氏父子依然默默地守着那盏传承之灯。他们悉心保存的每一页法本、每一段记忆，都无声却有力地证明着这条传承之路。在他们身上，我们仿佛能看到何成明道长当年的影子。

三代人，一盏灯。贵阳火居龙门派何氏三代人的坚守，就像一盏心灯，照亮了民间道教传承之路，也彰显了中国传统文化的顽强生命力。前方的路并不平坦，但我们相信，只要传承者、学界和社会各界形成合力，这盏

灯就有人接着点，这束光，就断不了。

本文受访者：何武运道长、其子何黔筑道长

本文采访者：万明旭、金日成

受访地点：贵州省贵阳市

受访时间：2023年7月中旬

本文参考文献：何平《贵州椰子的兴衰》

## ○师古之作

### 三洞一乘论

作者：李永征  
(道教义理学研究会执行主任)

《道门大论》云：三洞者，洞言通也。通玄达妙，其统有三，故云三洞。第一洞真，第二洞玄，第三洞神。乃三景之玄旨，八会之灵章，凤篆龙书，金篇玉字，修服者因兹入悟，研习者得以还源。故《玉经隐注》云：三洞经符，道之纲纪。《本际经》云：若有经文，具十二部，应三洞者，是名正法。洞真以不杂为义，洞玄以不滞为名，洞神以不测为用。故洞言通也。三洞上下，玄义相通。洞真者，灵秘不杂，故得名真。洞玄者，生天立地，功用不滞，故得名玄。洞神者，召制鬼神，其功不测，故得名神。此三法皆能通凡入圣，同契大乘，故得名洞也。

然三洞所起，皆有本迹。洞真之教，以教主天宝君为迹，以混洞太无元高上玉皇之炁为本。洞玄之教，以教主灵宝君为迹，以赤混太无元无上玉虚之炁为本。洞神之教，以教主神宝君为迹，以冥寂玄通元无上玉虚之炁为本也。又云：天地是玄义，虚是精义，神是无累之义。此既三洞垂法，从仙达圣，品级转迁之理也。谓修学之人，始入仙阶，登无累境，故初教名洞神神宝。其次智渐精胜，既进中境，故中教名洞玄灵宝。既登上境，智用无滞，故上教名洞真天宝也。通名宝君者，宝是可尊，君是群义，明为群生之所尊仰也。又洞真法天宝君住玉清境，洞玄法灵宝君住上清境，洞神法神宝君住太清境。此为三清妙境，乃三洞之根源，三宝之所立也。今明玉以无杂，就体而名玉清也。上以上登逐用，而名上清也。泰以通泰体事，故为泰（太）清也。又修道之人，初登仙域，智用通泰，渐升上境，终契真淳。故以三境三名，示其阶位之始也。通名三清者，言大罗天中，无诸染秽。其中宫主，万绪千端，结气凝云，因机化现，不可穷也。

又三洞之元，本同道炁，道气惟一，应用分三。皆以诱俗修仙，从凡证道，皆渐差别，故有三名。其经题目洞神即云洞神三皇，洞玄即云洞玄灵宝。洞真即云洞真大洞。或言以教垂文，或以色声着体，并是难思知用，随方立名耳。今略陈梗概，庶几得其一二焉。

昔日天尊先出说经，直述要言，虚皇之洞真，上道之密言，故以上清洞真至高。而新劫开辟，真文诞敷，太上以身载之，故生灵宝洞玄之旨。上可飞升成圣，下可度人济幽。又有洞神出世，拾漏补遗，接引贤愚。三洞之经，虽各有其妙，然皆不离一乘之旨。上洞洞真，妙契虚无，变化无

穷；中洞洞玄，天地造化，妙达玄微；下洞洞神，统御万灵，威镇三界。三洞实无高下之判，人心但有清浊之别。人心高古，则以洞真道德教化；人心渐颓，则出种民度世之道，令使不致沉沦；人心渐俗，则以杂术小文引而化之。故虽分三洞，实归一乘。

今修行之士，欲登真境，必先穷三洞之经，悟一乘之理。或可依前劫之事，单持一道成就；亦可依次第而登昇。是以，三洞一乘，乃圆明三五之妙道，贯通三一之奥理。愿诸同修，勉力行之，勿生懈怠，则道果可期，仙阶可登，逍遥于无上之境，永脱于轮回之苦矣。

## 太上升玄消灾护命妙经颂注

作者：朱鹏飞

(如皋市永寿古观皈依弟子)

唐贞一先生司马子微颂

海陵三洞弟子集玄斋主人注

### 太上升玄消灾护命妙经

颂曰：太上本来真，虚无中有神。若能心解悟，身外更无身。

注曰：太上者即本来之真身，虚无之中，自然生神，若能心开意解，明悟经理，则知森罗万象皆太上之法身，此真身外更无他身也。

### 尔时元始天尊，

颂曰：假名元始号，元始虚无老。心源是元始，更无无上道。

注曰：为度众生故，假名施設，立元始之号，体是虚无，故名虚无老，更复指源本，不在外求，直此心源即是元始耳，离此清净真心，别无无上道也，故《妙林经》云：“天尊非远妙，寂灭在胸襟。”虽然，若言此外无神，唯在一身，又翻成颠倒也。

### 在七宝林中五明宫内，

颂曰：七宝为林苑，五明宫殿宽。人身皆备有，不解向心观。

注曰：复言人身中自有七宝林苑、五明宫殿，七宝者，金、银、珠玉、水晶、琉璃、砗磲、码瑙，此七宝世间之所宝贵，示身中内景堂皇，贵有万物也。五明者，按《八威召龙经》，一曰上洞无欲之明，二曰彼我心志之明，三曰五达九合之明，四曰智慧应机之明，五曰远瞻十方朗无碍违之明，亚圣云“万物皆备于我”，若解此理，悬悟身心，自然得五明通达也。

### 与无极圣众俱。

颂曰：三世诸天圣，相因一性宗。一身无万法，万法一身同。

注曰：三世十方诸天无极圣众，皆依一真性矣，显化虽异，道身唯一，虽不落一法，而包罗万象，譬如巨海之映森罗。

### 放无极光明，照无极世界，

颂曰：放出光明照，无央世界中。乾坤明表里，日月觉朦胧。

注曰：天尊举浩劫之明灯，无大无小无极无穷，无央世界皆被此光照，乾坤表里无不照彻，日月之光翻觉暗淡，何以故，此光是性理之光，理无不遍，故光无不照。

### 观无极众生，受无极苦恼；

颂曰：妙观无尽苦，自性不能知。妄想随缘去，何时出期。

注曰：无极众生受无尽之苦何也，皆由自性昏迷，不能知其本源，见其迷源，所以兴叹，如斯妄想，因缘轮转，何日得有解脱之期也。

### 宛转世间，轮回生死，

颂曰：生灭何时尽，相因浩劫来。似环蝼蚁转，如毂碾尘埃。

注曰：此言众生无始劫来，生灭不已，无有已时。下引蝼蚁、尘埃为喻，此二物者，天地之细物。蚁旋于环，不离故处，尘起于辙，不出轮下。众生流转，头出头没，亦复如是。虽历尘劫，未尝暂离，甚可哀也。

### 漂浪爱河，流吹欲海，

颂曰：谁言河海阔，深浅尚能知，爱欲情无底，何年有出时。

注曰：河海之阔，深浅可知，爱河欲海，一旦漂浪流吹，何时方得出期。

### 沉滞声色，

颂曰：水鸟及风林，咸归一法音，如何颠倒性，自起万般心。

注曰：吹万不同，法音罗罩，灵唱一也，但此心颠倒，计度分别，攀缘诸境，执著所缘，沉滞于声色也。《曲素慧辞》曰：“宫商虽不和，大归理自均。”

### 迷惑有无，

颂曰：虚无含有象，有象复归无，心若分明了，知权呼有无。

注曰：众生迷惑于有无，而不知有无相生之理也，虚无具含万象，有象体是虚无，若识此理，知有无皆是权呼假名也。

### 无空有空，无色有色，

颂曰：无空空不空，无色色不色，若能知色空，色空皆自得。

注曰：众生迷惑色空有无，若能知之，色空自得也。

### 无无有无，有有无有，

颂曰：有有兼无有，无无及有无，虚心能不动，妙道自来居。

注曰：众生执着四见，不知虚心不动，离言中道，道自来居。

### 终始暗昧，不能自明，

颂曰：如人入黑暗，目睹又何曾，若要分明见，须凭浩劫灯。

注曰：众生本具照了之能，然无明障蔽，虽有若无。浩劫灯者，自性智光，历劫不昧，故称浩劫也。

### 毕竟迷惑。

颂曰：有相兼无相，迷惑终不知，未能明觉性，安得决狐疑。

注曰：世人迷惑有相无相，终不能解，以其不明觉性，安得决此大疑。

### 天尊告曰：汝等众生，

颂曰：众生情行劣，迷失道根源，特谓宣宗旨，教令入妙门。

注曰：宣示正法，使迷情众生，皆令入妙门也。

### 从不有中有，不无中无，

颂曰：物向无中有，道从有里无，莫生无有见，迷执自消除。

注曰：体是虚无，用是诸有，虽授二名，实无异体，道者无也，物者有也，道能遍物，如泥印字，即物是道，即道是物，即无是有，即有是无，道本无有无之分，故云不有不无，而众生于此不有不无中横计有有有无，故成迷惑，今明莫起二见，迷执自消矣。

### 不色中色，不空中空，

颂曰：空色互相生，相缠如纠墨，要知空色理，自莫分空色。

注曰：空色相生，缠如纠墨，不可分也，故欲知空色之理，莫起空色二见也。

### 非有为有，非无为无，

颂曰：道性本虚无，虚无亦假呼，若生无有见，终被法来拘。

注曰：虽云道性虚无，若执此见，不知虚无亦是假名，总成边徼，沉滞顽空，不能无碍，为法所拘也。

### 非色为色，非空为空。

颂曰：不空是真空，不色是真色，空色便为真，真法何曾得。

注曰：非色为色，言众生妄认尘相，非空为空，言众生执着断灭。颂意转深，示不滞空有色见，方见真空真色。若便执此，空色为真，则真亦成法，真道终无所得也。

### **空即是空，空无定空，色即是色，色无定色。**

颂曰：是空及是色，究竟总非干，要认真空色，回心身己观。

注曰：若言空即是空，色即是色，色空皆无定实，要识真空色，必须回心内观，非语言所及。

### **即色是空，即空是色，若能知空不空，知色不色，**

颂曰：空色宜双泯，不须举一隅，色空无滞碍，本性自如如。

注曰：因缘和合而成诸色，故色自性本空也，两无定体，故即色是空，即空是色，空色双泯，不起一切见，故无滞碍，自然解悟，本性如如也。

### **名为照了，始达妙音。**

颂曰：妙音喻虚性，虚心非妙音，认他毫发事，难得自由心。

注曰：照了者，智照无惑，了达分明也。天尊妙音譬喻虚性，然亦不可执此言教音声为道。若认他毫发言句，不知绝学希言，即为法缚，心何自由？

### **识无空法，洞观无碍，**

颂曰：一心观一切，一切法皆同，若能如斯解，方明智慧通。

注曰：识无空法者，不滞空有二边，洞观一切，了无障碍，观照一切，齐同万物，皆归寂灭，超过一切语言文字，如斯解悟，智慧明达也。

### **入众妙门，自然解悟。**

颂曰：了悟性根源，名为入妙门，妙门方便法，是法勿留存。

注曰：如是则明重玄之道，入众妙门，独悟自然，颂意恐人复滞于方便权教，故劝警一切法亦应舍去，得鱼忘筌也。

### **离诸疑网，不著空见，**

颂曰：决破疑惑网，有无都不干，正心长自在，如准入云盘。

注曰：旷劫诸疑网，一时齐打破，不滞顽空，不著有见，以此正心，得大自在也。

### **清净六根，断除邪障，**

颂曰：心静六根清，六根随性行，性能无著物，邪障那边生。

注曰：性既圆明，六根自清静，邪障自消灭也。

### **我故为汝说是妙经，名曰《护命》。**

颂曰：妙经无碍性，权立妙经名，故为众生说，令教悟此经。

注曰：护命者，断一切见，护慧命也。天尊说此妙经，开示无碍之性，善护众生慧命，破一切邪见，断灭无遗，故权立此名，教众生修。

### **济度众生，随身供养，**

颂曰：一真度一切，如楫济横流，真性随身有，勿于身外求。

注曰：济度者，依真性起大用也。一真能度一切，如舟楫济渡横流，无往不利。真性本自随身，迷时不失，悟时非得，但回光照，莫向外驰。供养者，不但以财货，亦心心与此经相应也。

### **传教世间，流通读诵，**

颂曰：传教虚无理，世间散布行，诵经能万遍，其义自分明。

注曰：传教者，传此虚无至理也。世间散布，普令闻知。诵经万遍，非徒口舌为功，万行周圆，妄尽心空，其义自见。

### **即有飞天神王、破邪金刚，**

颂曰：真性号神王，飞天无定方，破邪能自外，坚固喻金刚。

注曰：自此神王以下皆以表法，喻妙道之威德也，神王者，真性之主宰。飞天无定方，表妙用无方所；破邪自外，指真力能摧妄；坚固如金刚，喻不坏之体。金刚二义，一者不坏，二者能断，能断即破邪，玄理破一切见，譬如金刚刀摧破一切是也。

### **护法灵童、救苦真人、金精猛兽，**

颂曰：灵童即正性，无染号真人，威猛喻师子，名殊一法身。

注曰：灵童者，童表本初，即正性，有神灵故曰灵，本性本觉，能护持正念，故言护法。真人表无染，众生烦恼出自染污，无染则苦恼自息，以其离染寂照，能拔济迷情，故言救苦也，威猛坚利，能摧伏诸妄，捍卫正法，故曰金精猛兽。金者，坚也贵也，精者，纯一不杂也。名殊体一，同表妙道威德，故同归一法身也。

### **各百亿万众，俱来侍卫是经。**

颂曰：诸天诸圣众，无一亦无二，性不逐波流，是名真侍卫。

注曰：诸天圣众，皆法身之妙用也。无一无二，体本不殊；性不逐波流，故能常住不动，此真侍卫，非外得也。亦是诸天鬼神受天尊教旨，常护持此经。

### 随所供养，捍厄扶衰，

颂曰：语默及游息，无生一念思，忘形归恍惚，神鬼不能窥。

注曰：语默游息，四威仪也。无生一念，正念现前，忘形归恍惚，返于虚极。神鬼莫窥，岂复有衰厄可捍耶？此真供养。

### 度一切众生，离诸染着。

颂曰：正法度邪法，众生见处偏，若生无有见，即被染心田。

注曰：学最上乘，不落邪见。

### 尔时天尊即说偈曰：

颂曰：天尊重说偈，直为指心源，汲引迷惑者，令归解脱门。

注曰：撮其旨要，总结前文。

### 视不见我，听不得闻，

颂曰：道非干视听，视听转生疑，应物临机用，虚心即可知。

注曰：大道非形非色，不干视听，若以视听求之，转生疑惑，唯虚心应物，高超四句，是真道路。

### 离种种边，名为妙道。

颂曰：心疑随万境，随境认心田，道非有为有，方名离种边。

注曰：不起一切见，四句百非，一齐荡尽，兼忘二边，境智双泯，掀翻无字脚，粉碎太虚空，一瞥妙道真面目也。

## 青词六首

作者：万明旭

（道教义理学研究会会长）

### 庚子年慈航诞辰词

臣谨按玄科，恭遵道典。琳宫设像，迎高真于宝殿；瑶坛叮当，置瓔珞以安奉。烧香旋绕，长礼三尊。伏冀，安瑞清吉，千祥纷纷，俾里域之晏康，致福禄之景贶。瞻言经教，乃启醮筵；昭昭圣慈，请允所愿。臣下情无任昼祷之至，再拜谨词。

## 丙辰月祈祷词

切念，忝位玄流，仰帝泽恩；荷承默佑，仗师慈心。壬辰启运，幸遇通真达灵之教；庚子降显，希逢太平应化之君。微行薄功，浅德末绩。惭形容之晦，愧身性之失。但凭凡心，效召南于昼夜；惟秉寸诚，答木琼于日夕。绍历祖之传记，续先生之旨宗。访寻湖浙，涉迹川黔；经年累岁，弥月积时。感宗派之不继，叹法门之未兴，策论常宣于刊志，词章频载于报书；澄神离形，竭力弘毅。伏望，霄极昭回，天心简在，鉴人欲之衷诚，宥积愆之瑕垢。圣域咸春，至化克扬于羽士；福基开泰，祥符允协于黄冠。禄运亨利，文章宏名。凡冀未来之佑，悉希大造之仁。臣下情无任，再拜恳祷之至。

## 甲寅月礼忏真武青词

伏以，璇玑照命，职运造化之权衡；北极垂象，统制死生之籍录。谨拜玉像，敬告丹衷。切念臣忝玄教，名列真司。时际命途，适逢于继嗣；秉诚奉礼，发心于经科。度三灾之艰险，禳七煞之迟留。唯凭升坛之奏启，仰荷烧香之关达。致伸凡情，允予忏悔。当愿，四余常焕，回星耀之辉；五斗开明，增禄算之龄。道友遂顺，眷属安宁。臣下情无任，再拜以闻。

## 壬寅清醮早朝词

恭闻，玉清真王，长生大帝，统领诸天，司掌万灵；权衡生死，斡旋造化。臣窃恐凶星照命，煞曜临身，有行年克害之灾，逢瘟毒疫病之祸。仰祈玄君，特具祈禳。谨秉丹衷，建立醮筵。伏乞消除殃咎，请锡祯祥。登名讳于玉册，注禄籍于丹篇。宜岁康乐，长享安宁，归凭圣慈，默佑之恩。臣下情无任，不胜恳祷之至，谨词。

## 癸卯年长生帝君圣辰祈恩词

臣嗣真宗，忝受秘符。凭圣辰之祈祝，望瑞气而降衷。玉霞照彩，天乐歌梵。高穹之志，示顾怀而斯在；凌云之心，尽砥志而攸勤。澡雪心体，惟道是从。仰冀帝慈垂鉴，洞察凡情。悯兹诚信，锡以休祥。不任虔心归命之至，顿首谨词。

## 癸卯年柘荣东狮山马仙醮词

伏以东狮毓秀，上应于斗星；灵岩玄景，下成于方舆。为造化之福地，乃天人之秘庭。百丈嶙峋，千里群峰，群仙云集之处，高真游宴之所。充福致广，实作休祥。臣仰圣恩，恭忝教门，惭无以寸尺之功，难能报乾坤之德。特升玉陛，初登瑶坛。但凭斜月之地，稽首无为之都。辄凭凡信，敬伸丹忱。伏愿嘉佑感应，孝仁元君，遥鉴诚恳，锡予浩恩。回不测之神

功，借无私之道力。请延命录，定名青书；时运兴生，常蒙利佑。里域和畅，眷属安宁。无任再拜之至，顿首谨言。

## 藏头诗一首

作者：韩持冬  
(道教义理学研究会副秘书长)

立静玄观勘秽欲，功达行累寄幽真。  
佐施标构存铛珮，命世飏駟舞景云。  
弘顺冥枢青映璧，道勤精笃曲晨樽。  
化臻玉簿朝东帝，时敕金书侍道君。

## 偈颂两首

作者：万德根  
(道教信仰者)

### 其一

苦中作乐修大乘，了悟空相无退转。  
心愿自在无烦闷，十师导引入重玄。

### 其二

慈悲大圣传教主，开演秘密真灵文。  
救拔世间苦众生，真实不虚圣教意。  
迷茫种种陷五病，得遇圣王善真知。  
虽有凡愚不深信，但见光明肯回头。

○心得体悟

## 金庭体道 ——道教学院的学修说略

作者：李星晨  
(浙江道教学院本科生)

浙江道教学院坐落于天台山深处，此处群峰环抱、山高气清、尘嚣远隔，正是一方远离俗世纷扰的修行净土。作为一名大学毕业后方才踏入此处求学的学子，独属于道学院的纯粹氛围——既有道家清静无为的安然恬淡，又有学子求知向学的鲜活朝气，这份清静与活泼相融共生的独特气场，如春雨润物般滋养着我的身心。

2022年入学之前，我正值人生的迷茫期，前路漫漫不知方向，对未来没有清晰的规划，彼时对道教也并无坚定明确的信仰，仅是因偏爱传统文化，对道教文化中蕴含的哲思与底蕴心怀好感。而我同期入学的诸多同学，大多也与我有着相似的情况，或是对人生抉择彷徨无措，或是对自我价值认知模糊，皆带着一份迷茫与探寻，踏入了这方校园。但自入校以来，浸润在道学院的日常修行与学习生活中，这份迷茫渐渐消散。无论是像我这般选择留在这里继续学道的人，还是因个人规划离开校园奔赴新征程的同学，都在这段时光里有所感悟、有所收获，慢慢厘清了内心所向，明确了人生追求，找到了属于自己的前行方向。于我而言，这份迷茫的消解、心性的笃定，便是道学院这几年给予我最珍贵的馈赠之一。

更难得的是，道学院为我提供了全身心投入学习的绝佳契机。事实上，不论日后是常住道观修行，还是步入社会参与工作，能专注投入学习的时间往往十分有限，我们很难在道观的日常事务或职场的繁杂琐事中，抽出完整的时间静心钻研、潜心求知。而道学院恰恰搭建了这样一方学习沃土，既有系统完善的课程体系，涵盖道教经典、教义教理、文化传承等诸多领域，为我们夯实学识根基；又给予充足的自主学习空间，让我们可依循自身兴趣深耕所长。在这里，我得以接触各类传统技艺，先后学习了多种乐器，虽然没有精深，但是作为一个五音不全的人来说，这是莫大的收获；除此之外，我的书法篆刻技术也得到提升，并且摸索着开始学习刻制版画，这些都是我日常所不能兼顾的。与此同时，借着学校开设的专业课程，我对道教的历史渊源、核心教义、文化内涵有了更为全面、深入地认知，不再停留于表层的文化好感，而是真正领会到道教文化的深厚底蕴与精神内涵。学校汇聚了诸多学识渊博、品德高尚的优秀师长，尤其感念万会长的

悉心引领，在他的统筹推动下，学校的学术氛围愈发浓厚。我也有幸在万会长的带领下，参与了数次重要的道教学术论坛，拓宽了学术视野，积累了宝贵经验，这份经历成为我人生历程中尤为重要的成长印记。若非身处道学院这片沃土，我或许终其一生都难有机会接触到这些领域，更无法拥有这般难得的成长历练。

在校期间，我们还能参与诸多社会信众乃至基层小庙道士鲜有机会涉足的道教重大活动。譬如壬寅年桐柏宫传戒盛典，庄重肃穆、仪轨严谨，我们班诸多同学有幸参与其中，担任经师仪仗相关事宜，亲身亲历这一道教盛事，近距离感受道教礼仪的庄严神圣与文化魅力，这份体验珍贵难得，深深镌刻在记忆之中。要知道，若长期驻守一处道观，受地域与环境所限，很多道士的生活圈子相对固定，成长视野也难免受限。而道学院精心安排了各类实习实践与交流互动，让我们得以走出校园，前往不同地区的道观与文化场所，在多样的环境中历练成长，接触不同的修行模式与文化场景，收获多元的成长体验，也让自身的修行与认知更为全面立体。

此外，在道学院时光里，我还结识了一群志同道合的道友，平日里彼此扶持、相互勉励，遇事时真诚相助、倾心交流，这份纯粹真挚的同修情谊，温暖了求学岁月，也成为我前行路上的有力支撑。更为重要的是，入校这几年，我的身心状态迎来了显著改善。入学之前，我尚有抽烟饮酒的习惯，心性上也难免急躁。而在道学院清静氛围的熏陶与道教教义的滋养下，我摒弃了不良习性，烟瘾酒瘾尽数戒除，作息愈发规律，身体状态日渐康健；同时，在日常修行与学习中磨心性、修品德，往日的浮躁渐渐褪去，脾气愈发温和沉稳，心境也愈发澄澈安宁。身心皆安、心性归正，这份内在与外在的双重蜕变，便是我这段求学时光里最实在、最宝贵的收获。

## 道心归真：在生死历练中悟见信仰本真

作者：李锦浩

（道教义理学研究会会员）

道教，这株在中国本土土壤里深深扎根的千年古树，承载着中华民族数不尽的哲学智慧与精神追求。于我而言，它从不是庙堂之上遥不可及的宗教符号，也不是经卷中晦涩难懂的玄理箴言，而是像空气般融入生活肌理，像母亲的手般温暖托举，在迷茫时为我指引方向的精神灯塔。多年来，从初识道教的好奇向往，到深入修行的虔诚坚守，我慢慢触摸到“和谐包容、向善向上”的核心要义，而母亲的重病与离世，这场生命中最沉重的历练，更让我的信仰完成了从狂热到清醒、从执着到通透的蜕变，让我真

正读懂了“道”的真谛。

道教最打动我的，是它兼容并蓄的包容品格。不像有些宗教强调“唯一信仰”的排他性，道教始终带着“道法自然”的豁达，允许信众在坚守核心教义的同时，尊重不同的信仰与追求。这份包容从不是无原则的妥协，而是源于“道生万物”的深刻认知，天地间的山川草木、芸芸众生，皆是道的化生，各有各的生长轨迹，各有各的存在价值，本就无需强求一致。道教的戒律与经文，也从不以“唯一真理”自居，而是以温和的劝诫，引导世人向善向美。“行善者，福虽未至但祸已远去；行恶者，祸虽未至但福已远去”，这句箴言我记了许多年，它从不是简单的因果说教，而是藏在生活里的朴素真理。

在道教的浸润下，我学着用宽容的心对待身边的人和事。以前遇到观念不合的人，总想争个是非对错；看到不顺心的事，难免心生抱怨。但慢慢发现，放过别人其实也是放过自己。如今邻里有困难，我会主动搭把手；与人发生争执，会先退一步换位思考；路上看到需要帮助的陌生人，也会尽己所能伸出援手。那些看似微小的善举，没有求过回报，却让我的生活多了许多安宁与顺遂，诸如邻里间的一句问候，陌生人的一个微笑，都让我真切感受到，“勿以善小而不为”从来都不是一句口号，而是滋养生命的涓涓细流，是与道相合的修行日常。

“静能生慧”，这是我研读《清静经》时最真切的体悟。这部短短三百九十一字的经典，就像一汪清澈的泉水，涤荡着我内心的浮躁与喧嚣。刚开始诵读时，我只是机械地念着文字，追求遍数的累积，心里满是杂念，根本读不懂其中深意。后来在引道之师的指点下，我开始焚香净手，找一处安静的角落，放慢语速，让每一个字都顺着呼吸融入心神。渐渐地，我学会在诵读中沉淀思绪，在默然中观照内心。

奇妙的是，心境真的在一天天变化。以前的我性格急躁，遇到一点小事就容易焦虑上火，与人争执时更是得理不饶人。但随着修行日久，我发现自己变得沉稳了许多，面对工作中的难题、生活中的矛盾，不再急于发脾气、下判断，而是能静下心来分析、理性应对。更重要的是，这份“静”让我跳出了对世界的单一认知。原来我们所处的不只是物质世界，还有着多元的能量形态与生命层次。道教里提到的鬼、精、怪、仙、神，从来都不是迷信中的虚妄之物，而是对宇宙间不同存在形式的诠释。这让我明白，人类的认知终究有限，保持一份对未知的敬畏与谦逊，才能更接近世界的本质，更贴近“道”的规律。

然而，我的信仰之路从不是一帆风顺，真正的考验，来自母亲突如其来的重病。当医生拿着诊断书，轻声说出“癌症晚期”四个字时，我感觉整个世界都崩塌了。那个从小到大护我周全、永远笑容温和的母亲，那个为家庭操劳一生、从不舍得为自己多花一分钱的母亲，怎么会得这样的重病？看着她日渐消瘦的身躯，原本红润的脸颊变得苍白如纸，曾经有力的

双手枯瘦如柴，尤其是深夜里，癌痛让她辗转反侧、彻夜难眠，一声声压抑的呻吟像刀子一样扎在我心上，我陷入了前所未有的无助与恐慌。

在医院一次次治疗无果、病情不断恶化的绝境中，我把所有的希望都寄托在了道教信仰上。我开始疯狂地诵读经书，《太上感应篇》《道德经》《清静经》，一遍又一遍，常常读到嗓子沙哑、眼泪直流；我每天焚香祈福，跪在神像前，磕了无数个头，额头磕得发红发烫也浑然不觉，只盼着神仙能大发慈悲，驱散母亲身上的病魔。我甚至许下承诺，只要母亲能痊愈，我愿意付出任何代价。那些日子里，我像抓住救命稻草一样抓住信仰，坚信只要我足够虔诚，就一定能感动神明，创造奇迹。

或许是这份执念真的起了作用，母亲的病情曾有过短暂的好转。有几次，她从手术台上闯了过来，还能坐起来和我聊聊天，胃口也比以前好了许多，甚至能吃下小半碗米饭。看到这些变化，我更加坚信是信仰的力量在庇佑，以为这样的状态能一直持续下去，以为母亲能慢慢好起来，陪我走更长的路。

可命运终究没有眷顾我们。在一个飘着细雨的清晨，母亲还是永远地离开了我。她走的时候很安详，脸上带着淡淡的笑容，可我却像被抽走了所有力气，瘫坐在地上，眼泪像断了线的珠子，怎么也止不住。母亲的离世，如同一记重锤，狠狠击碎了我对信仰的狂热幻想。那段时间，我整日浑浑噩噩，内心被深深的迷茫与怀疑填满：为什么我诵读经书、祈福了那么久，付出了那么多，却还是没能留住母亲？神仙的慈悲到底在哪里？我多年的信仰，难道只是一场自欺欺人的虚妄？

这些问题像藤蔓一样紧紧缠绕着我的心，让我在痛苦与困惑中无法自拔。我甚至开始质疑修道的意义，把所有的经书都扔在一边，不愿再触碰，觉得那些文字都是骗人的谎话。看着母亲的照片，想起她生前承受的痛苦，我满心都是不甘与怨恨，怨恨命运的不公，怨恨信仰的“无力”。

实在熬不下去的时候，我找到了我的引道之师，像个迷路的孩子一样，把心里的困惑与不甘一股脑地倾诉出来。我哭着问：“老师，我天天诵读经书、诚心祈福，为什么母亲还是走了？神仙就不能让她彻底痊愈吗？我这么多年的修行，到底有什么用？”

老师没有责备我，只是静静地听着，等我情绪平复下来，才用平静却极具穿透力的声音说：“孩子，诵读经书、诚心祈福，从来都不是为了强求奇迹，而是为了让你在纷繁中看清自身，不偏离正道。经功虽有力量，却只能辅助，不能替代医学治疗。你仔细想想，母亲病重期间，是不是比以前平和了许多？是不是不再被剧痛折磨得痛不欲生，能安稳入睡了？是不是也能吃下东西，不再整日呕吐了？这些，都是经功的力量，是信仰给她的慰藉。”

“神仙也不能违背宇宙的自然规律，神通终究抵不过业力。生老病死，是世间万物都逃不开的必然，就像花开花落、春去秋来，无人能免，只是

早晚之别。作为修道者，更该看透这一点。你母亲在这个世界的离开，或许不是结束，而是另一个世界的开始，是她摆脱了病痛的束缚，回归大道，开始了新的轮回。”

老师的话如醍醐灌顶，瞬间点醒了沉浸在痛苦中的我。我静下心来，回望母亲患病的点点滴滴，才发现自己一直被“治愈癌症”这个结果蒙蔽了双眼，忽略了那些最珍贵的变化。是啊，母亲刚确诊时，被癌痛折磨得想放弃生命，后来却能平静地谈论生死；以前吃什么都呕吐，后来却能和我们一起吃一顿安稳的饭；性格也变得豁达了许多，不再抱怨命运，反而常常安慰我“一切都是命，别太难过”。这些看似微小的改变，不正是信仰带来的力量吗？是经书的诵读、内心的安宁，让母亲在最后的时光里，少了痛苦，多了平和，这难道不是生命最珍贵的馈赠吗？

我终于明白，道教讲究的“顺其自然”，从来都不是不作为，而是不违背规律的强求。我之前一味执着于“留住母亲”的结果，却忘了生老病死本就是道的体现，是万物循环的必然。这场生死离别，让我对道教的生死观有了最深刻的体悟。死亡从来不是生命的终点，而是另一种形态的转换，就像落叶归根，最终会化作滋养树木的养分，母亲的离去，只是她的肉体脱离了病痛的枷锁，灵魂或许已回归大道，开始了新的旅程。想通这些，我心里的痛苦渐渐消散，取而代之的是对生命的敬畏，和对母亲深深的祝福。

如今，我对道教的信仰，早已褪去了最初的盲目与狂热，变得更加清醒与通透。我终于明白，信仰不是迷信，不是对神佛的盲目崇拜，也不是求神拜佛换来想要的结果，而是从道教的教义中汲取精神力量，在修行中完善自我，让内心变得更平和、更强大，最终实现精神的超脱。

道教倡导的“清静无为”，不是消极避世，而是在纷繁复杂的世界中，守住内心的平静与清醒，不被欲望裹挟，不被世俗迷惑；“积善累德”，不是为了追求回报，而是源于对生命本身的尊重与热爱，是发自内心的向善之举；“顺其自然”，不是放弃努力，而是在遵循规律的基础上，尽人事、听天命，既不盲目强求，也不消极懈怠。

现在的我，学会了把道教的智慧融入生活的点点滴滴。面对工作中的得失，能以“宠辱不惊，闲看庭前花开花落”的心态坦然处之；遇到生活中的困境，不再怨天尤人，而是以“道法自然”的信念积极应对；与人相处时，学着“上善若水”的品格，包容他人的不足，友善待人，不争高下，不计得失。道教的信仰，让我在浮躁的社会中找到了内心的归宿，让我在经历生死离别后，依然能保持对生活的热爱与对未来的希望。

道，无形无象，却无处不在；信仰，不依附于外在形式，而根植于内心的体悟。多年的修道历程让我明白，道教的真谛，不在于祈求神明的庇护，而在于通过修行完善自我，以豁达的心态面对人生的悲欢离合，以向善的行动践行生命的意义。未来的路还很长，修行之路也没有终点，我会

继续秉持道心，在修行中感悟，在感悟中成长，以平和、包容、向善的心态，走好人生的每一步。我相信，只要道心不灭，初心不改，便能在纷繁复杂的世界中，找到属于自己的宁静与通透，最终实现与道合一的终极追求。

## 年终信仰总结

作者：张和真  
(道教义理学研究会会员)

日月相催人易老，不如修道学神仙。末学又在武当山太和宫度过了一年，尝思人生无常，不知何时解脱。去年在年终总结中，忏悔了一年中，所思所行得失与善处。今年或有长进或有退转。观《太上灵宝朝天谢罪大忏》云：“罪从心起将心忏。心若亡时罪亦空。”又经云“修身求道，具有二患。一者由有恶故。二者见有身故。”弟子深知罪根难除，以戒制身。但戒本有二种，一者有得戒，二者无得戒。若以一件事有过失，便忏悔一件事。起心造作，终无了处。末学近日诵经打坐时，或有游客居士，道友经过。弟子便起心动意，想让他们一定要安静，一定要恭敬，但天尊言。“世间有心之法，皆悉苦恼”，这分明劝谕，世间一切无有真实，本无主宰，弟子常与人言，世间哪有一件事，是我们决定能主宰的呢？就像我们的身体，时时都在衰老。哪是我说停就停的呢？常劝他人，却昧了自己。今日始知要“无心随顺”顺应世法，不坏世法，不离出世法，不持出世法。太极真人颂曰：“无量匪得思，道海生波涛。法义同涓流，滋植成嘉苗。”一切万法，同归平等性海，滋养道芽，开花结果。写这般文字时，弟子因无始劫来业障所牵。随顺邪见。致身有疾。本来做起空观，观一切病苦不能病我清净自然道性！唯念天尊圣号，希求往生净土。但不觉之中，二事俱忘，唯一心身，写此报告，忽有幻音曲调响于耳畔，亦不持邪思二见。不执着，随缘。

已忏悔去年的故事，再讲今年之事，未来之事，一句话中，亦如三世。经云。过去已去。未来未至。现在不住。思三出法。了不可得。如幻如梦。无一真实。这是在讲道理。也是末学在吹牛。末学深知，虽同一真性。但执着幻相不假，我人之分不虚。末学也只是一位凡夫道士，或者只是一位清信弟子。在行持中。“宁着万有，不落一空”就是说，要实事求是，少讲假大空的话。佛教法师讲“荆棘丛中下足易。月明帘下转身难。”也是如此。末学心已不在二教高低上分了，窃以为，天尊上圣未尝言佛法是外道，佛教是外教。内外之分唯依“十二正印。道友注笔。十二正印，一至

四印，是言世间法，苦空无常不净，五印统摄前四印，六至九印。言出世法。常乐我净，十印统此四印，十一印破出世法与世间法之执，二者悉假施設。十二印，会万法于一中道，“离种种边，名为妙道。”弟子短见如此。实不愿做六宝居士或二宝，一宝，无宝道人。若愚见不合道义，甘心受业缘报对，不敢有言。只愿万有一合，亲近善知识。又依愚见，十二印又为六根门上六印。六印又为一印，一印无所不印，一无所印。依经解义。不敢卖弄浅薄知见。全是心中所言，按《本始经》云：“佛灭上生三十二天……其天中有别宫，号曰延真……今在三十二天为延真宫主。”依归于此，不复争辩。《混元圣纪》引此文。是之与非。不复再言。

今年又观众生许多，学经二部，一为《元始无量度人上品妙经》，二为《高上玉皇本行集经》。经赖师传，思至此，存师如对，至诚三礼，愿我师早得仙道，不经苦恼。依止我师，早成正真。师云：“出家后，父母死丧。也不应再顾念了。“是无情，最有情，弟子既然志愿出家，舍割父母一切恩爱，必要成就道果，倒驾度我父母，出离生死，如有不实，弟子千生万生，不得好死。不报父母生身大恩，弟子不配人身，天地不容。情真意直，三宝可鉴。弟子忏悔发愿，幼年之时，不顺父母，只念己身，稍有不顺心称情，便逆侮父母，以此为常事。若无父母，何来我身，若无此身，何以近道，自今以后，誓愿不敢言父母过疾。爸妈，请原谅，宽容贱子一意孤行，儿子今日承三宝力，始知父母是我天尊，但力微愿薄，不能自度，不能度你们早出苦海，但儿子今生是三宝弟子，身心虽不常在二老身边，也不舍二老。外教之人，尚知报养父母，儿子如今要舍一切恩爱，不知说什么，如前所说吧。

至心称念。报恩教主，金阙化身天尊。三宝垂恩，愿鉴丹诚，佑我父母，平安喜乐。先我成道。

微末粪土弟子张和真  
武当山道教学院

## 学法规、守戒律、重修为、树形象 ——道教院校学生学修并进的心得

作者：缪连香  
(浙江道教学院本科生)

宗教界“学法规、守戒律、重修为、树形象”十二字教育活动的开展，为道教院校人才培养指明了方向。作为一名道教院校的学生，我深知我们

肩负的责任不仅在于传承深厚的宗教文化，更要适应现代社会的发展需求。这十二字方针不仅是宗教院校贯彻国家宗教工作部署、落实全面从严治教治学的重要抓手，更是我们夯实学修根基、传承道统文脉、履行时代使命的行动纲领。我们唯有将其融入日常学修的方方面面，实现课程化、常态化、实践化的深度落地，才能成长为兼具传统道学素养和现代公民素养的复合型道教人才，为宗教中国化与道教健康传承注入新生力量，这让我对后续的学修之路充满了期待。

**学法规是立身处世的根基，核心在于尊道贵德、爱国爱教，实现国法与教规的内在统一。**

作为宗教院校的学生，我认为要做一个合格道士，首先就要认识到国法与教规的内在统一性。就“学法规”而言，其核心要义是尊道贵德爱国爱教，维护社会的稳定与发展；就我们学生而言，学习和修行本就离不开对社会秩序、国家法律、包括道教戒律的遵守。

我们的道教经典早已为“学法守规”奠定了理论根基，《道德经》中的“人法地，地法天，天法道，道法自然”的秩序观，告诫我们要对世间规则有敬畏之心；《太平经》中“国有道，乃得仙寿”的论断，认为国家安定是个人顺遂修行的前提；《老君百八十戒》中“不得叛逆君王”的戒律，更是将爱国纳入道教修行的基本准则之中。

我们生在了一个很好的时代，宗教院校的培养体系为我们搭建了学法实践的平台，不仅有《新时代爱国主义教育教程》《宗教政策法规教程》等必修课程，院校还通过升国旗仪式、红色研学、专题讲座、节日红歌比赛等活动，将爱国爱教理念融入我们的日常之中。

记得去年初秋，我们赴红色教育基地研学，站在革命先烈的纪念碑前，再回头细想《宗教政策法规教程》里“爱国是宗教徒的基本义务”的论述，忽然就懂了“国有道，乃得仙寿”的现实深意，就像我们耳熟能详的“有国才有家”，国家兴盛宗教才能得以发展。宗教院校已经为我们提供了学法实践的平台，我们更应该主动将法治学习融入日常经典研习中，熟悉国法教规的核心要点，做到知法、懂法、守法，这不仅是为我们平衡信仰修持与社会责任筑牢根基，更是让我们懂得了如何更好地在国法框架下传承道法。

**守戒律是修心正身的标尺，关键在于强化传承与践行，实现以戒修身、以戒立德。**

习近平总书记在全国宗教工作会议中指出，“要支持引导宗教界加强自我教育、自我管理、自我约束，全面从严治教，带头守法遵规、提升宗教修为”。为响应国家全面从严治教、崇俭戒奢的号召，也为了道教的健康传承和学生修行素养的提升，道教院校应当坚持将戒律修持贯穿培养全过程。

纵观各宗教院校，都有契合自身教义的戒律体系，且都将戒律修持作

为人才培养的关键环节，道教院校亦需紧扣这一核心开展教学与实修。

从最初需要遵守的《道教院校学生手册》，到体现道教院校专业素养的《宫观仪范》《初真十戒》《龙门心法》等戒律经典的系统授课，从戒律知识熏陶再到班级管理、出坡劳动等实践环节的戒律落实，道教院校应当逐步完善“理论学习+日常践行+考核监督”的戒律体系。身为道教院校的一名学生，我认为自己理当将戒律精神内化于心、外化于行，戒律修持落到实处，从早晚功课、日常礼仪等小事做起，形成常态化的自律习惯。值得称赞的是院校十分重视戒律精神的现代转化，会引导我们把《早晚功课经》的忏悔意识和《北斗经》中的善恶承负观转化为贴合当下的道德实践。

作为一名道教院校的学生，我在潜移默化下养成了良好的戒规习惯。管理坛场时，桌面的洁净有序是我落实坛场戒律的勋章；放假期间，坚持按时上供是我延续修行戒规的体现；管理图书室时，书籍的齐整归位是我践行敬惜字纸的凭证；与师友相处时，言行谦和恭谨是我恪守待人仪轨的底色。正是这些尊师重道，克己复礼的日常践行，让我深刻领悟到“以戒为师”不是流于表面的空话，而是能够帮助我摒弃杂念，守护初心的修心良方。

**重修为是证道成真的核心，要义在于将经典心性修养落到实处，实现性命双修、形神俱妙。**

作为一个后学晚辈，我不敢高谈阔论讲述修为，按照我浅薄的观点，我觉得修为不是束之高阁的理论，而是要融入日常学修与生活的细节之中。道教院校的培养体系要求我们兼修道教经典与国学经典，通过研习《道德经》《南华经》等核心经典，让我们建立完整的道教宇宙观与生命观。在实践层面，学院仍需重视“性命双修”，通过静功上的圆堂打坐、站桩可使我们澄心静念，而动功上的太极拳、八段锦则让我们调和气血、强健体魄。

司马承祯祖师的《坐忘论》以“坐忘”为核心法门，按照“敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道”七个修行次第，详细论述了道人修行应该从心性上下功夫。从虔诚的信仰，到摒弃外界干扰，收归心念，从简处事，昭明本心，神泰安定，最终与道合真。这就是从心性到身形修行的具体渐进修持方案。

我曾在圆堂打坐时总被杂念困扰，后来得到师兄的指点按照“观呼吸”的静心要诀得以平静。也会因为思考琐事而焦躁不安以致失眠，此时就持诵常清静天尊圣号得以凝神收心安然入眠。有灵气的道观大多在依山傍水或者深山古林中，那样的仙山常被云雾缭绕，人若不运动就容易被寒湿困扰。这就像是祖师在督促我们要好好修行，不仅要静得下来也要动得起来，活多干功勤练。只有让心性修养与体育锻炼形成了良性互动，才能真切体会到“性命双修”带来的身心蜕变。

**树形象是修行外化的体现，本质在于践行责任担当，实现内在修持与外在威仪的统一。**

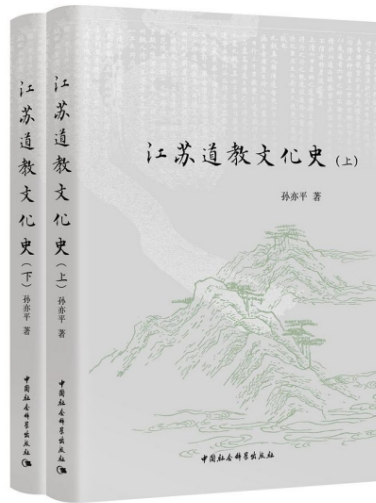
道教历来讲求“形神兼备”，外在形象是内在修持的自然显化。我相信道教院校的学生在经过上面“学法规、守戒律、重修为”三个方面的修持之后，威仪举止已经能更好地符合自己身份的形象了。道教院校的培养则为我们履行社会责任提供了专业支撑，从经韵法器到科仪仪轨，从《黄帝内经》到中医诊断，系统化的学习让我们兼具宗教专业素养与社会服务能力。

我见到有同学用课堂上学的中医推拿技法为老人缓解肩颈疼痛，听到有阿公阿婆夸赞“道士也懂治病养生”，忽然就明白“树形象”不是刻意摆姿态，而是把自己的修行成果转化为服务社会的实效。后来我和许多同学一起参与传统文化科普活动，我们用通俗语言讲解道教养生理念，带着游客体验太极的魅力。看着参与的人越来越多，我越发觉得，修行不是闭门造车，而是把学到的东西实实在在拿去帮助别人，把修行的初心落到实处，这才是当代道教徒的精神风貌。

《道德经》有言：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”作为道教院校学子，我的成长之路，正是从晨起功课、日常持戒、经典研读的细微处积累，在学修并进的坚持中沉淀。唯有将“学法规、守戒律、重修为、树形象”的要求融入每一次经典研读、每一回戒律践行、每一项修行实践，方能涵养“上善若水”的品格，趋近“道法自然”的境界，不负院校培养，不负时代赋予的道统传承之任。

○书籍推荐

《江苏道教文化史》



作者： 孙亦平

出版社： 中国社会科学出版社

出版年： 2025-1

定价： 299 元

ISBN: 9787522739885

【内容简介】

本书第一次将江苏道教文化置于江南文脉和中国道教的整体视域中，依据历史文献、道教经典、地方志、田野调查所获的资料，以江苏道教文化的历史发展为经，以对江苏道教思想、教义、人物、道派、道书、道术和科仪的个案研究为纬，通过经纬交织的方式，对江苏道教文化进行了系统梳理和全面研究，通过深入探讨江苏道教文化的演变发展、丰富内涵和时代特征，分析其与整个江苏社会文化和中国道教文化的复杂关系与交互影响，不仅展示了江苏道教文化的地域特点及江南文脉的精神风貌，而且从地域文化的角度推进了中国道教史研究的深入展开，这对于今天传承与发展中华优秀传统文化具有重要的学术意义和参考价值。

## 《道教的时代担当》



作者： 丁常云

出版社： 上海三联书店

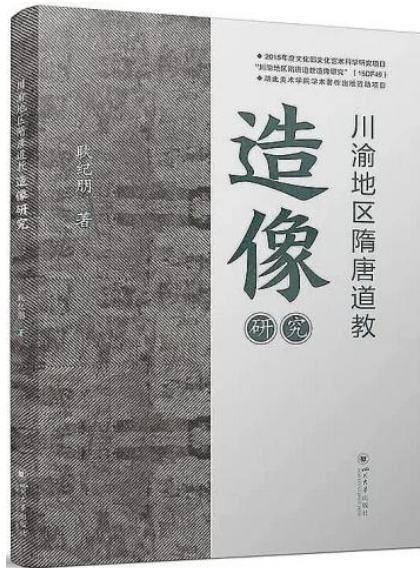
出版年： 2025-2

ISBN： 9787542687005

### 【内容简介】

在当今多元文化相互交融、社会快速发展的时代背景下，道教如何在新时代找准自身定位、发挥独特价值，成为道教界和学术界共同关注的重要课题。近日，由中国道教协会咨议委员会副主席丁常云道长所著的《道教的时代担当》正式出版，为我们深入探讨这一问题提供了极具价值的参考。该书由上海三联书店出版，52万字，全书共分“与时俱进、文化传承、自身建设、创新发展、时代价值、全球视野”等六个章节，书中内容亮点很多：其一，洞察时代需求与道教使命。把握时代脉搏，回应时代需求，发挥独特时代价值，为解决社会问题贡献道教智慧。其二，挖掘道教教义的现代价值。探析道教教义的哲学思想和道德准则，引导人们树立正确的价值观和人生观，培养良好的道德品质和行为习惯。其三，探讨道教传承与创新路径。强调固守道教核心教义，探析道教在适应时代进程中的发展路径。其四，促进道教与社会各领域的融合。倡导道教积极与社会的融合与互动，发挥其应有的时代价值。

## 《川渝地区隋唐道教造像研究》



作者：耿纪朋

出版社：四川大学出版社

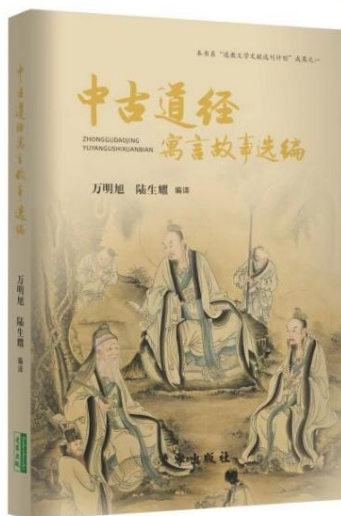
出版年：2025-9

ISBN：9787569070330

### 【内容简介】

本书是文化部文化艺术科学研究项目“川渝地区隋唐道教造像研究”（批准号：15DF49）的结题成果。本书通过个案分析梳理出了川渝地区隋唐道教造像传播的途径，勾勒出了隋唐时期道教造像在川渝地区传播的具体路线，对现存川渝地区隋唐道教造像的具体时间进行考证。分析梳理川渝地区隋唐道教造像风格体系的形成因素，研究了川渝地区隋唐造像的图像内容系统的来源与区域性变化。系统分析了川渝地区隋唐道教造像在中国造像艺术史上的历史地位。

## 《中古道经寓言故事选编》



作者：万明旭、陆生耀

出版社：凌零出版社

出版年：2025-12

ISBN: 9786267593448

### 【内容简介】

本书是一部别开生面的中古道教义理类入门读物，从汉末至唐代的道教经典中，系统精选并译注了五十六则寓言故事与譬喻片段。全书不遵循以往道教故事集依赖神仙传记的惯例，直溯灵宝经系、上清经系、正一经系、重玄经系等典籍，首次向大众集中展现了道经自身“以事喻道”的叙事传统。编者在扎实的文献基础上，将故事精分为“神仙修炼”“经典功德”“义理譬喻”“伦理寓言”“信仰救赎”五类，指出道教寓言不仅是文学想象，更是承载修行方法、伦理观念与神学思想的实践指南。书中采用“原文+白话”对照体例，在保留经典原貌的同时，极大降低了阅读门槛。本书为意在了解道教信仰面貌、教理教义、实践方式与核心精神的爱好者，提供了一个亲切而可靠的入口，引领读者从生动的故事，步入中古道教宏大而精微的信仰世界。

## 招募公益合作启事

道教义理学研究会自成立以来，秉持“立信仰之本，通学术之桥”之宗旨，致力于推动道教义理学的学科建设与当代道教义理体系的系统构建。研究会始终坚持非营利、公益性的学术定位，所有工作仰赖同仁志士的志愿投入与社会各界的善意支持。

为进一步夯实学术根基，推动道教义理研究持续深入，现面向社会各界诚募公益合作，欢迎有识之士襄助以下事业发展：

### 【《道教义理》期刊】

本刊为研究会主办之正式学术期刊（ISSN 3080-941X），已获华艺线上图书馆、Google Scholar 等数据库收录。您的支持将用于期刊编辑、出版、印刷及学术推广，助力道教义理研究成果的持续产出与传播。

### 【《道教义理学研究会通讯》】

本刊为研究会年度辑刊（出版图书，以书代刊），记录会员学术动态、研究成果与共同体建设历程。您的支持将用于辑刊的编印与赠阅，促进学术共同体的交流与凝聚。

### 【义学讲堂】

研究会常设之线上学术讲座平台，每月定期邀请海内外学者主讲，面向公众免费开放。您的支持将用于讲座的组织、录制与传播，让道教义理之学惠及更多学人与信众。

### 【年度学术会议】

研究会每年举办“当代道教义理体系构建研讨会”，汇聚教界、学界力量，共商义理传承与发展。您的支持将用于会议的组织、会务及成果出版，为学术对话提供坚实平台。

研究会接受的一切公益捐赠，将严格用于上述学术事业的持续运营与发展。凡捐赠者，将在研究会网站及活动鸣谢中列名致敬，并获赠当年出版的期刊与辑刊。

此非商业之求，乃公益之邀。凡认同道教义理学事业、愿共襄盛举者，敬请垂询联系：

联系邮箱：[djylbjb@163.com](mailto:djylbjb@163.com)

联系人：万明旭（研究会会长）

所有意向来函，将由研究会核心团队及时回应，共商合作事宜。

道教义理学研究会敬启

立信仰之本，通学术之桥；  
参中西之学，涉百家之业。  
于体用而求索，向理教以寻真。  
同仁同志，共誓此约。



微信公众号：Daoist义理

ISBN 978-988-71979-7-3



赠阅使用，不予定价