

2026

1

道教義理學研究會主辦
期刊/2026年/第1期/總第3期



Daoist Doctrines and Teachings

華藝數據庫收錄期刊/GOOGLÉ學術收錄期刊

ACADEMIA學術平臺開放期刊



國際標準期刊號
ISSN 3080-941X



2025年6月14日，
首屆當代道教義理體系構建研討會在浙江武義順利召開



2025年11月8日
道教文獻的諸面向學術工作坊在江西宜春順利召開



2025年12月28日
道教義理學研究會2025（線上）年會順利召開

道教義理

Daoist Doctrines and Teachings

2026 第 1 期 總第 3 期

Airiti Library 華藝綫上圖書館收錄期刊

Microsoft Bing 學術收錄期刊

Academia 學術平臺開放期刊

國際標準刊號 ISSN : 3080-941X

《道教義理》編委會

主辦單位：道教義理學研究會
台州學院國際道學研究中心
崇道公學（國際）道學研究中心
協辦單位：武義縣壽聖宮
蘭溪市靈羊祠道觀

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

主編：屈燕飛
編委：郭碩知 郭鴻玲 高興福 胡瀚霆
何欣 金日成 李政陽 劉丹
王卉 萬勇 徐克 張永宏
周鋒 趙軒
(按姓氏拼音首字母排序)

執行主編：萬勇
編輯部主任：金日成
編輯部副主任：支中樂 韓冬
編輯助理：江晨成 吳雨桐 李永徵 李鑫茹
王科開 王曉蒙 張皓宇
(按姓氏拼音首字母排序)

本期校對：李永徵 王科開 王曉蒙 張皓宇
美術：金日成 張明靖
英文譯校：趙軒 江晨成

出版發行：香江出版社

I S S N : 3080-941X

本期出版：2026年6月

來稿郵箱：djylbjb@163.com

出版地址：香港九龍南昌街148-154號寶昌大樓3字樓E室

目 錄

特稿

- 從系統推進宗教中國化方向看當代道教義理體系構建之必要性..陸生耀；王通 - 1 -

道教義理學研究

- 解析「雜而多端」：道教認同的內在邏輯.....郭碩知 - 13 -
從「清靜」到《清靜經》的思想發展芻議
——兼述古今諸家《清靜經》註解版本.....萬勇 - 21 -
二十卷本《太上洞淵神咒經》中的濟度思想研究.....金日成；萬明旭 - 38 -
葛洪《抱朴子內篇》之「精氣神」論及其養生價值.....殷朗 - 48 -

道學譯稿

- 雷慕沙論老子與《道德經》.....杜磊 - 57 -

老莊與玄學專題研究

- 論經典詮釋從語義闡釋到精神延續的進路
——以道家「虛」、「靜」思想為例.....余知夏 - 64 -
「道」與「言」的張力
——《莊子》的「卮言」詮釋學探赜.....史帥濤；黃捷 - 74 -
重探《莊子》道言關係
——「謬悠」視域下的理論新詮.....陳鏡安 - 83 -

重玄學專題研究

- 試論唐朝上清家對重玄思想的吸收與改造.....韓持冬；張懋惟 - 94 -

道教思想與諸宗教之比較、對話

- 從道教義理看朱子對「道」與「理」的承續和轉化.....王子星 - 104 -
道教推衍與道德構築：王夫之《老子衍》思想詮釋.....謝鎮鎮 - 118 -
身與超越之間：林兆恩「三教合一」思想中的道教重構.....劉樸淳 - 128 -

民間道教研究

- 「繼承與派生」：河南淇河碧霞元君信仰空間的建構.....王子正史 - 142 -

萍鄉漁鼓的道教淵源、當代傳承與審美轉型探究.....梁芷寧；上官文金 - 154 -

書評、綜述與訪談

道教義理學研究會 2025 年會會議綜述.....吳雨桐 - 167 -

Abstracts and Keywords of This Issue..... - 178 -

《道教義理》徵稿啓事（2026） - 188 -

Contents

On the Necessity of Constructing a Contemporary Daoist Doctrinal System from the Perspective of Systematically Advancing the Sinicization of Daoism	Lu Shenyao; Wang Tong - 1 -
Analyzing “Eclectic and Multifaceted” : The Intrinsic Logic of Daoist Identity	Guo Shuozhi - 13 -
A Study of the Conceptual Development from “Clarity and Stillness” to the <i>Qingjing Jing</i> : With a Review of Classical and Modern Commentarial Editions	Wan Yong - 21 -
A Study of Jidu (Soteriological Deliverance) in the Twenty-Volume <i>Taishang Dongyuan Shenzhou Jing</i>	Jin Richeng; Wan Mingxu - 38 -
Ge Hong’s Theory of “Jing-Qi-Shen” in the Baopuzi Neipian and Its Value for Health Cultivation	Ying Lang - 48 -
Rémusat on Laozi and the <i>Dao De Jing</i>	Du Lei - 57 -
From Semantic Interpretation to Spiritual Continuity: A Study of Daoist “Emptiness” and “Tranquility”	Yu Zhixia - 64 -
The Tension Between “Dao” and “Yan”: An Inquiry into the Hermeneutics of “Zhi Yan” in the Zhuangzi	Shi Shuaitao; Huang Jie - 74 -
Re-examining the Relationship Between Dao and Yan in “Zhuangzi”——A New Interpretation Centred on “Miuyou”	Chen Jing’an - 83 -
The Absorption and Transformation of Chongxuan Thought by Tang Dynasty Shangqing Masters	Han Chidong; Zhang Maowei - 94 -
Continuation and Transformation of Zhu Xi’s View on “Dao” and “Li” from the Perspective of Daoist Doctrine	Wang Zixing - 104 -
Daoist Deduction and Moral Construction: An Interpretation of Wang Fuzhi’s “Laozi Yan”	Xie Zhenzhen - 118 -
Between Embodiment and Transcendence: Daoist Reconstruction in Lin Zhao’en’s Thought of the Unity of the Three Teachings	Liu Puchun - 128 -
Inheritance and Derivation: The Construction of Bixia Yuanjun Worship Space Along Henan’s Qi River	Wang Zizhengshi - 142 -
Pingxiang Yugu (Fisherman’s Drum) Music: Daoist Origins, Contemporary Transmission, and Aesthetic Transformation	Liang Zining; Shangguan Wenjin - 154 -
A Conference Review of the 2025 Annual Meeting of the Daoist Doctrinal Studies Research Association	Wu Yutong - 167 -
Abstracts and Keywords of This Issue	- 178 -
CALL FOR PAPERS: DAOIST DOCTRINES AND TEACHINGS(2026)	- 188 -

特稿

從系統推進宗教中國化方向看當代道教義理體系構建之必要性

陸生耀；王通**

提 要：宗教中國化是新時代宗教工作的核心命題之一，系統推進宗教中國化的部署為我國宗教發展指明了更為清晰的路徑。道教作為中國本土原生宗教，其自身發展與宗教中國化進程天然存在深度契合的基因，然而其義理呈現的零散化、碎片化短板，使其在對接系統推進宗教中國化要求時面臨諸多挑戰。立足習近平總書記關於宗教中國化的重要論述，從系統推進宗教中國化的內涵要求出發，剖析當代道教義理體系的現狀與問題，追溯其歷史成因，可論證構建當代道教義理體系的必要性，既是堅守道教信仰內核的基礎，也是實現體系化融入的前提，更是提升文化影響力與解決傳承危機的根本。在核心方向上，當代道教義理體系的構建應以釐清義理內涵、重建基礎共識為前提，以構建傳承機制、強化人才培養為支撐，以推動義理落地、實現知行合一為導向，從而為道教更好融入系統推進宗教中國化進程提供理論支撐。

關鍵字：宗教中國化；道教義理；系統化；體系化

一、系統推進宗教中國化：新時代宗教工作的部署

宗教中國化並非全新概念，但在新時代背景下，其內涵不斷豐富，從「堅持中國化方向」到「系統推進中國化」的演進，體現了黨中央對宗教工作規律認識的深化，也為包括道教在內的我國各宗教發展劃定了明確座標。

（一）宗教中國化方向的明確提出

2015 年 5 月 18 日，習近平總書記在中央統戰工作會議上首次提出：「積極引導宗教與社會主義社會相適應，必須堅持中國化方向。」這一論述立足我國宗教發展歷史與現實國情，是對宗教與社會關係作出的精準定位。習近平總書記在講話中進一步闡釋，堅持宗教中國化方向，就是要引導宗教界人士和信教羣眾深入挖掘宗教教義教規中有利於社會和諧、時代進步、健康文明的內容，對教規教義作出符合當代中國發展進步要求、符合中華優秀傳統文化的闡釋。

對於道教而言，這一方向的提出具有特殊意義。作為發源於中國、成長於中國的本土宗教，道教在千年發展中始終與中華傳統文化相互交融，形成了兼具宗教特質與民族文化基因的思想體系。習近平總書記強調宗教中國化方向，既為道教傳承發展提供了政策遵循，也喚醒了道教界對自身文

** 作者簡介：陸生耀，男，山西晉中人，現任中國道教協會常務理事、海南省道教協會副會長、《道教義理》顧問，研究方向：道教中國化；王通，男，河北張家口人，哲學碩士，研究方向：道教中國化、反邪教。

化使命的認知，即道教不僅要「堅持」中國化，更要以自身的中國化基因引領示範，為其他宗教中國化提供本土經驗。

（二）系統推進宗教中國化的統籌部署

隨著宗教工作實踐的深入，黨中央對宗教中國化的認識不斷深化。2024年7月18日，黨的二十屆三中全會《決議》強調「系統推進我國宗教中國化，加強宗教事務治理法治化」。從「堅持方向」到「系統推進」，一詞之差背後是宗教工作思路的重大升級，標誌著宗教中國化從理念倡導進入到制度化、體系化推進的新階段。^①

「系統推進」的核心要義在於打破宗教中國化進程中的碎片化推進模式，構建「頂層設計—中層落實—基層實踐」的完整邏輯，實現宗教中國化與國家治理、文化建設、社會發展的協同聯動。^②具體而言，系統推進宗教中國化要求各宗教在堅持自身信仰內核的基礎上，從教義闡釋、制度建設、文化表達、實踐方式等多個維度實現與社會主義社會的深度融合，形成「各美其美、美美與共」的宗教發展格局。

這一部署對道教提出了更高要求。如果說「堅持中國化方向」側重於理念層面的認同，那麼「系統推進中國化」則要求道教具備可落地、可傳承、可推廣的體系化支撐。宗教中國化不是要改變宗教的信仰核心，而是要在尊重信仰的基礎上實現主動融入。^③這種主動融入，必然以宗教自身具備清晰、統一的思想體系為前提，即沒有系統的義理體系，宗教中國化的「系統推進」便會失去根基，淪為無源之水、無本之木。

二、當代道教義理體系的現狀：零散化短板與共識缺失

近年學界對道教中國化已經形成共識，即「堅持道教中國化方向的根本舉措即在於，與祖國和時代同頻共振，建設與中國特色社會主義社會相適應的道教教義思想體系」^④。

道教在南北朝至唐代曾形成成熟的經教義理體系，成為中國中古以降社會思想文化的重要組成部分。然而，歷經千年變遷，當代道教義理卻呈現出明顯的零散化、碎片化特徵，核心共識缺失，體系性不足，這一短板不僅影響了道教自身的傳承發展，更在一定程度上制約了其對接系統推進宗教中國化的要求，吉宏忠道長就此問題進行過深刻反思，他表示「當我們面對10位道士的時候，我們很可能會聽到10種不同的道教信仰教義解釋」、「這些都是因為教門內缺乏聲音所致」、「應當在教內外召開若干會議，廣泛討論，逐次修改，形成大家共識的教義體系，最終由代表大會通過」。

^⑤

① 何歡歡、馬繼偉：〈新時代我國宗教中國化的戰略深化與實踐路徑〉，《中國宗教》2025年第11期，第36頁。

② 張禕娜：〈在中國式現代化中系統推進我國宗教中國化〉，《中國宗教》2025年第11期，第33-36頁。

③ 新華社：〈習近平在全國宗教工作會議上強調發展中國特色社會主義宗教理論，全面提高新形勢下宗教工作水準〉，北京，https://www.gov.cn/xinwen/2016-04/23/content_5067281.htm，2016年4月23日。

④ 張志剛：〈試論道教義理的現代建構——「道教研究中國化」的學術史思考〉，《世界宗教文化》2025年第1期，第1頁。

⑤ 吉宏忠認為，當下道教的改革與傳承舉步維艱，主要源於以下幾個問題：其一就是對創教初心及基本義理體系缺少共識。參見吉宏忠：〈教義建設：當代道教的自我救度〉，收入董中基主編：《道教教義建構與文化闡揚——第

（一）義理認知的混亂與定位偏差

當代道教界對「義理」的核心內涵與定位存在普遍的認知混亂，這種混亂直接導致義理體系構建失去統一方向。從實踐層面看，當前對道教義理的認知主要存在三種偏差：其一，將義理等同於學術研究，有的道教界人士與學界研究者將道教義理視為純粹的歷史文化，有的則專注於文獻考證與理論梳理，卻忽視了其作為宗教信仰核心支撐的實踐屬性；其二，將義理簡化為思想文化，將道教義理與儒家思想、佛教教義等同視之，僅強調其文化教化功能，淡化了其「教理」與「教義」相統一的宗教特質；其三，以外來宗教模式解讀義理，部分研究者與實踐者套用佛教的義學體系、儒家的義理框架或西方神學的教義邏輯來闡釋道教義理，導致道教自身的思想特質被遮蔽，難以形成基於自身傳統的認知體系。^①

這種認知混亂的本質是道教義理「身份認同」的缺失。自南朝以來，道教便形成了「教理」與「教義」相區分的傳統：「教理」側重於對宗教名相、概念的闡釋與界定，解決「是什麼」的問題；「教義」則側重於對宗教思想的系統性闡發，解決「為什麼」與「怎麼做」的問題；而「義理」則是二者的有機統一，既包含對基本概念的清晰界定，也涵蓋對信仰體系的系統闡釋。^②當代道教對義理的認知偏差，恰恰在於割裂了教理與教義的內在聯繫，要麼偏重名相考據而忽視思想闡發，要麼強調思想傳播而忽視概念界定，最終導致義理「成為」零散的「知識點」，而非完整的「信仰體系」。

③

（二）道教的義理缺位與碎片化傳承

與認知混亂相伴而生的，是道教傳承的碎片化特徵。這種碎片化既體現在傳承內容上，也體現在傳承方式上。從傳承內容來看，當代道教傳承多集中於零散的經典解讀與個別概念的闡釋，缺乏對義理體系的整體性關注與梳理。如果選擇體驗當代道教生活，便能發現在宮觀中，絕大多數道士只知道《老》、《莊》、《易》、《太上玄門早晚功課經》、《三官經》、《北斗經》、《玉樞經》、《度人經》之類，而關於以《三天內解經》、《正一法文經》、《靈寶真文天書經》、《真文上解經》、《本際經》、《洞淵神咒經》、《升玄經》、《西升經》、《八素景》之類的中古道經，他們根本不瞭解，甚至於對道教的神靈觀念還停留在將「三清、四御、玉皇、五老」類比於「董事長、總經理、CEO」的層次；抑或是只知曉盤腿打坐修煉「大丹」，一提起「義理」就認為是「假大空的理論」；還有些人能背幾句老莊文句，認為道教只崇「道」而不奉「神」，認為漢末以來的道教經教義理都是世間道士偽造而出，真正道教之風在於老莊；更有整天忙於科儀法事、畫符唸咒的「第

六屆長三角地區道教論壇文集》，北京：宗教文化出版社，2018 年，第 83-85 頁。

① 關於這一問題，程樂松就曾提醒過：「我們不能將義理建構等同於信仰內部的『神學』建設，也不能將義理建構等同於學術研究對信仰的剖析，而是在兩者之間的地帶展開一體兩面的工作。」參見程樂松：〈單數，抑或複數的道教——從道教學到道教義理的建構〉，《世界宗教文化》2023 年第 3 期，第 72 頁。

② 可參見萬明旭：〈從信仰本位出發：試述中國道教義理學的過去與現在〉，《道教義理》2025 年第 1 期，第 12-21 頁。

③ 有學者提出「對道教教理教義作符合時代要求的闡釋應注意堅守具有宗教識別價值的仙道信仰」，這點應當對道教義理建構來說是至關重要的。參見高麗楊：〈堅持道教中國化方向的五個著力點〉，《世界宗教文化》2023 年第 5 期，第 8 頁。

四服務業從事者」，他們多是功利主義者，以自己能夠掐訣唸咒、「驅鬼呼神」為榮，宣揚個人崇拜，對道教信仰與經教義理嗤之以鼻。當然，也不能否定有一些青年道教徒正在根據《道藏》文獻與當代道教現實情況，從信仰本位來呼籲重構道教義理與義理學，並在學界與教界中持續發聲，但這終究也是極少數人的認識。

道教組織未能對現有的義理發展情況予以很好的關注與推動，從近年活動與刊物發文來看，沒怎麼舉辦專題的道教義理研討會與刊物設置專題，比如《中國道教》設置「道教義理中國化專欄」。如果按照這個模式發展下去，聽之任之，道教且不說是否能夠系統推進道教中國化，就連是否引導信眾對道教有正確認知、能否健康傳承都是一個嚴重問題。

為什麼會出現上述情況呢？從傳承方式來看，當代道教傳承仍以「口傳心授」的傳統模式為主，缺乏標準化、體系化的傳承载體：一方面，不同地區、不同道觀的傳承內容存在較大差異，缺乏統一的傳承規範，導致義理傳承呈現「各自為戰」的局面；另一方面，傳承過程中對經典文獻的解讀多依賴傳承者的個人經驗，缺乏對文獻內涵的正確認識以及時代化闡釋，使自身宣講的「教說」既脫離道教本有之義，又與當代社會生活脫節。

（三）義理創新的滯後與時代脫節

系統推進宗教中國化的核心要求之一，是宗教義理能夠實現時代化創新，回應當代社會的發展需求。然而，當代道教在這些方面且不說創新滯後，就連「固本」都快成了嚴重問題，以至於難以適應新時代的發展要求。這種問題引發的後果主要體現在兩個方面：其一，對傳統義理的梳理與時代化轉化不足，道教在長期發展中形成了完備的義理體系，比如《道德義淵》、《玄門大義》、《道教義樞》、《一切道經妙門由起》、《道門經法相承次序》、《雲笈七籤》等文獻，但當代道教界對這些資源的挖掘與轉化仍停留在表面，既未能有效整理與推行，也未能結合當代社會的價值理念與話語體系進行闡釋；其二，對現實問題的回應能力不足，面對當代社會面臨的生態危機、道德困境、精神空虛等問題，道教義理雖蘊含豐富的應對智慧，但道教界自身沒有代表性人物可以對此進行系統性的理論回應，難以為信眾提供解決現實問題的思想指引，也難以在社會層面形成廣泛的價值共鳴。

義理固本與創新的滯後，本質上是道教義理體系「開放性」的缺失，正如李光富所說：「從時代性看，道教沒能跟上飛速發展的新時代，在適應當代社會和發揮應有作用方面還有很多不足，這是堅持道教中國化方向要解決的一個主要問題。比如，缺乏現代教義思想體系的重新建構。沒有將分散的教義思想有效串聯起來，沒有和時代發展變化結合起來，出現應對不足、邏輯不嚴、自說自話、雜而多端等現象，影響了道教適應當代社會的能力。」^①實際上，任何宗教的義理體系若要保持生命力，都必須在堅守核心信仰的基礎上實現與時代的同頻共振。道教歷史上之所以能形成成熟的義理體系，關鍵在於出於信仰的內驅（上求仙道，下度眾生），使其能夠結合不同時代的社會需求進行理論創新，如南北朝時期結合玄學思想構建經教體系，唐代結合社會制度與文化發展完善教義

^① 參見李光富：〈新時代堅持道教中國化方向的實踐路徑〉，搜狐網，https://www.sohu.com/a/302069690_100157806，2025年11月20日。

教規闡釋。而當代道教義理的固本與創新滯後，使其失去了與時代對話的能力，也難以在系統推進宗教中國化進程中發揮應有的作用。

三、當代道教義理短板的歷史成因：傳承斷層與路徑偏差

誠然，當代道教義理的缺位與碎片化傳承並非偶然形成，而是歷經數百年歷史變遷，在傳承斷層、路徑偏差等多重因素共同作用下的結果。追溯其歷史成因，有助於更清晰地認識當代道教義理體系構建的緊迫性與核心方向。^①

（一）核心成因：義理傳承的歷史斷層

道教義理體系的衰落與斷層，是從宋代開始、元代之後加劇的歷史過程，這一斷層長達七百餘年，成為當代道教義理體系缺失的核心原因。南北朝至唐代是道教義理體系的黃金發展期，這一時期道教不僅形成了完整的經教體系，更構建了系統的義理框架。^②南北朝時期，葛洪（284-364）、陸修靜（406-477）、陶弘景（456-536）等道教宗師通過整理經典、規範科儀、闡釋教義，奠定了道教義理的基礎框架；唐代，在朝廷的支持下，道教義理進一步發展，成玄英（608-669）、王玄覽（626-702）等思想家通過對《道德經》、《莊子》等經典的註解，出現了「重玄學派」等系統的義理體系，使道教義理達到了前所未有的理論高度，成為當時與儒家、佛教並列的「三教」之一。^③

然而，從宋代開始，道教義理體系的發展出現明顯轉向。宋代道教雖仍有一定發展，但重心逐漸從義理闡釋轉向內丹修行與符籙齋醮，對義理體系的構建缺乏足夠重視。這一時期雖有張伯端（987-1082）等思想家倡導內丹理論，但並未形成對整個道教義理體系的系統性完善，反而使道教發展呈現出「重實踐、輕理論」的傾向。元代之後，道教義理體系的傳承更是陷入停滯。元代統治者雖對道教採取扶持政策，但主要側重於對教派領袖的冊封與對科儀實踐的支持，對義理研究的重視程度大幅下降；同時，道教內部教派分化加劇，各教派更注重自身傳承，缺乏對整個道教義理體系的統籌梳理，導致義理傳承逐漸碎片化。明清時期，道教進一步衰落，朝廷對道教的管控加強，義理研究幾乎陷入停滯，僅少數思想家進行零星的經典註解，難以形成系統性的理論成果。

七百餘年的道教義理傳承沒落，對道教發展產生了深遠影響：一方面，唐代之前成熟的義理體系未能得到完整傳承，許多核心概念與理論框架逐漸被遺忘，僅留存於零散的經典文獻中，難以形成完整的傳承邏輯；另一方面，後代道教界因缺乏系統的義理教育，對傳統義理的認知逐漸模糊，只能通過碎片化的經典解讀與口傳心授傳承義理，導致義理體系的整體性不斷喪失。^④這種歷史斷層，成為當代道教義理零散化的「歷史基因」，也使義理體系構建面臨「無本可依」的困境。

① 關於道教義理發展概況，參見萬明旭：〈從信仰本位出發：試述中國道教義理學的過去與現在〉，《道教義理》2025 年第 1 期，第 12-27 頁。

② 卿希泰主編：《中國道教史》（第二卷），成都：四川人民出版社，1996 年，第 89-107 頁。

③ 強昱著：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社，2002 年，第 216、246 頁。

④ 實際上，張鳳林道長曾經關注過「傳統傳承模式缺乏標準化載體」這一問題。具體可參見張鳳林：〈關於加強道教人才隊伍建設的思考〉，搜狐網，https://www.sohu.com/a/135406858_126577，2025 年 12 月 21 日。

（二）關鍵誘因：近現代的路徑偏差

如果說歷史斷層是當代道教義理短板的「遠因」，那麼近現代道教發展的路徑偏差則是「近因」，進一步加劇了義理體系的碎片化。19世紀末至20世紀初，中國社會經歷了劇烈的變革，道教也面臨著前所未有的生存危機。在這一背景下，以陳撝寧（1880-1969）為代表的道教界人士提出「仙學」主張，試圖通過革新道教發展路徑實現道教的復興。^①陳撝寧將「仙學」定義為「人工修煉成仙之學」，強調道教的核心價值在於內丹修行與長生久視，將道教發展的重心從經教義理轉向了具體的丹道實踐。

當時陳撝寧的舉措無疑是必要的，而且對道教的發展起到了正向作用。但是，任何思想主張都不可避免地有其時代局限性，於今再來審視，「仙學」主張在特定歷史時期雖起到了挽救道教危機、凝聚信眾的作用，但也導致了道教發展的路徑偏差：其一，窄化了道教的內涵與外延，道教原本是集經教義理、修行實踐、倫理規範、科儀文化於一體的完整體系，而「仙學」將其簡化為「內丹修行之學」，忽視了經教義理體系的核心地位，使道教從「綜合性宗教體系」淪為「單一性修行流派」；其二，割裂了義理與實踐的內在聯繫，陳撝寧雖強調「仙學」的理論性，但實際上將重心放在了丹道方法的傳授上，對經教義理體系的系統性構建缺乏關注，導致道教發展呈現出一種將經教義理認為是「理論知識」的傾向，從而產生「重實踐，輕『理論』」的觀念，這進一步加劇了義理傳承的碎片化；其三，強化了道教的「封閉性」，毫無疑問「仙學」會導致強調修行的私密性與排他性，從羣體的關注轉向了個體，這從側面導致道教徒更不關注對義理的時代化闡釋與社會化傳播，使道教與當代社會逐漸脫節，難以形成廣泛的社會影響力。儘管民國時期有易心瑩（1896-1976）道長在世，撰有多部經教義理文獻著作^②，但可惜其過早仙逝，未能挽回近現代道教發展的路徑偏差。

從總體來看，近代道教不僅未能彌補歷史斷層造成的義理缺失，反而使道教義理體系進一步萎縮。新中國成立後，道教雖獲得了合法地位，但在很長一段時間內，道教界仍未能糾正這種路徑偏差，對義理體系的構建缺乏足夠重視。改革開放後，隨著宗教政策的落實，道教界開始重視義理研究，但由於長期的路徑依賴與傳承斷層，難以在短時間內形成系統的義理體系，最終導致當代道教義理呈現出缺位與碎片化傳承的現狀。

（三）直接原因：當代傳承機制的缺失

歷史斷層與路徑偏差是當代道教義理短板的「歷史根源」，而當代傳承機制的缺失則是「現實原因」，直接導致了義理體系難以重建：

其一缺乏標準化的義理教育體系，當前道教界的教育主要以道觀「師徒傳承」為主，缺乏統一的教材、課程體系與師資力量，不同道觀、不同傳承者的教育內容存在較大差異，難以形成對義理體系的系統性傳授；同時，道教院校雖數量不斷增加，但在課程設置上仍存在「重科儀、輕義理」、

① 卿希泰主編：《中國道教史》（第四卷），成都：四川人民出版社，1996年，第375-415頁。

② 關於易心瑩道長的著作和思想研究，代表性成果可參見卿希泰主編：《中國道教史》（第四卷），成都：四川人民出版社，1996年，第415-425頁；何江濤：〈易心瑩未刊手稿《四川道教史》述略〉，《宗教學研究》2024年第4期，第58-66頁。

「重歷史、輕創新」的問題，難以培養出既懂傳統義理又能實現時代創新的複合型人才；

其二缺乏常態化的義理研究機制，道教界與學界雖有一定的義理研究成果，但缺乏常態化的研究交流平台，道教界人士與學界研究者之間存在「話語隔閡」，比如道教界人士熟悉傳統義理但缺乏學術研究能力，學界研究者具備學術能力但缺乏宗教信仰體驗，二者難以形成研究合力；同時，研究成果多集中於歷史文獻梳理，對當代義理體系構建的針對性研究與信仰關懷不足，難以轉化為可落地的信仰實踐成果；

其三缺乏有效的義理傳播機制，當代道教義理傳播仍以傳統的「講經說法」為主，缺乏對現代傳播手段的運用，難以適應當代信眾的認知習慣與接受方式；同時，傳播內容多為零散的經典解讀，缺乏對義理體系的整體性闡釋，難以讓信眾形成系統的認知。

當代傳承機制的缺失，使道教義理陷入「傳承困難、創新不足、傳播乏力」的惡性循環：由於缺乏標準化教育，義理傳承與接力難以系統化；由於缺乏常態化研究，義理固本與創新難以穩步推進；由於缺乏有效傳播，義理在道教中的普及度與影響力難以擴大。這種惡性循環，進一步加劇了當代道教義理的零散化短板，也使道教在系統推進宗教中國化進程中面臨更大的挑戰。

四、體系構建的必要性：系統推進宗教中國化的必然要求

從系統推進宗教中國化的內涵要求與當代道教義理的現狀來看，構建當代道教義理體系並非「可選之舉」，而是「必由之路」。^①這一構建不僅是道教自身傳承發展的內在需求，更是道教對系統推進宗教中國化要求的必然選擇，其必要性體現在多個維度。

（一）堅守信仰內核的基礎：實現道教中國化的本質要求

系統推進宗教中國化的核心前提是「堅守宗教信仰內核」，任何宗教的中國化都不能以犧牲信仰核心為代價，而必須以清晰、統一的義理體系為支撐，實現信仰內核與時代要求的有機統一。習近平總書記關於宗教中國化的核心論述，就明確了「堅守信仰內核、適應時代要求」的根本原則，為道教義理體系構建提供了根本遵循。^②這說明宗教中國化不是要改變宗教的根本信仰，而是要引導宗教界人士和信教羣眾自覺擁護中國共產黨領導、擁護社會主義制度，堅持走中國特色社會主義道路。從這一角度來看宗教中國化的「底綫」與「方向」：底綫是堅守信仰內核，方向是實現主動融入。

對於道教而言，堅守信仰內核的關鍵在於構建系統的義理體系。道教的信仰內核並非零散的概念或實踐，而是以「道」為核心、以「德」為根本的完整思想體系，這一體系需要通過經教義理的系統闡釋得以彰顯。當前道教經教義理的缺位與零散化現狀，導致其信仰內核呈現「模糊化」特徵：

① 中國道教協會：《深入推進我國道教中國化五年工作規劃綱要（2023-2027 年）》，明確將「加強道教教理教義體系及核心理念的研究和提煉」作為主要任務，為當代道教義理體系構建提供了政策指引與實踐框架。參見：《中國道教》2024 年第 2 期，第 12 頁。

② 參見〈發展中國特色社會主義宗教理論，全面提高新形勢下宗教工作水平〉，新華社，https://www.gov.cn/xinwen/2016-04/23/content_5067281.htm，2025 年 12 月 7 日。

部分信眾對「道」的認知僅停留在「抽象概念」層面，難以理解其作為信仰核心的深層內涵；部分傳承者對「德」的闡釋僅強調個人修養，忽視了其與社會倫理、國家治理的內在關聯。這種信仰內核的模糊化，不僅影響了道教的自身傳承，更使道教在對接宗教中國化要求時缺乏清晰的「身份認同」，試想若自身都無法明確信仰內核，又何談實現與社會主義社會的「主動融入」？

構建當代道教義理體系，能夠為堅守信仰內核提供堅實支撐。如果通過對道教傳統義理的系統性梳理，明確「道」、「德」等核心概念的內涵與外延，釐清教理與教義的內在聯繫，使道教的信仰內核從「零散概念」轉化為「系統體系」；同時，通過義理的時代化闡釋，將信仰內核與當代社會的價值理念相結合，那麼，這既堅守了道教的根本信仰，又實現了與時代要求的有機統一，為道教中國化奠定了堅實基礎。

（二）實現系統融入的前提：對接「系統推進」的核心要求

「系統推進」是新時代宗教中國化的核心特徵，要求各宗教從「碎片化融入」轉向「體系化融入」，形成與國家治理、文化建設、社會發展相協同的發展格局。這種「體系化融入」，必然以宗教自身具備系統的義理體系為前提，即只有自身形成系統，才能實現與外部系統的有效對接。宗教團體要加強自身建設、完善內部管理制度、提高自我管理水準，就無法繞開宗教自身的教理教義。

當前道教義理的缺位與零散化，使其難以對接「系統推進」的要求。從教義闡釋維度來看，由於缺乏系統的義理體系，道教對教義教規的闡釋呈現「碎片化」特徵，難以形成與社會主義核心價值觀相契合的統一闡釋；從制度建設維度來看，義理體系是宗教制度的理論基礎，缺乏系統義理支撐的制度建設必然呈現「頭痛醫頭、腳痛醫腳」的局面，難以形成完善的內部管理制度；從實踐方式維度來看，零散的義理難以為道教的社會服務、文化傳播等實踐提供系統指引，導致道教的社會參與呈現「零散化」特徵，難以在系統推進宗教中國化進程中形成合力。

構建當代道教義理體系，能夠為道教實現「體系化融入」提供關鍵支撐。在教義闡釋層面，通過系統的義理體系構建，形成對教義教規的統一闡釋，使道教義理與社會主義核心價值觀形成深度契合；在制度建設層面，以義理體系為基礎，完善道教團體的內部管理制度，實現「以理治教」、「以制管教」的有機統一；在實踐方式層面，以義理體系為指引，構建「義理闡釋—實踐落地—社會反饋」的完整邏輯，使道教的社會服務、文化傳播等實踐形成系統合力，實現與系統推進宗教中國化要求的全面對接。

（三）提升文化影響力的關鍵：彰顯本土宗教的獨特價值

系統推進宗教中國化的重要目標之一，是挖掘宗教文化中的優秀資源，推動中華優秀傳統文化的創造性轉化與創新性發展。道教作為中國本土原生宗教，其義理體系中蘊含著豐富的中華優秀傳統文化基因，是中華傳統文化的重要組成部分。習近平總書記強調：「要挖掘中華優秀傳統文化的思想觀念、人文精神、道德規範，把藝術創造力和中華文化價值融合起來，把中華美學精神和當代

審美追求結合起來，激活中華文化生命力。」^①道教義理體系作為中華優秀傳統文化的「活載體」，其系統性構建對於提升中華文化影響力具有重要意義。

當前道教義理的零散化現狀，使其難以充分彰顯本土宗教的獨特價值：一方面，由於缺乏系統的義理體系，道教文化中的優秀資源難以得到集中挖掘與展示，許多蘊含中華傳統文化基因的思想理念被淹沒在零散的經典文獻中，難以形成廣泛的社會認知；另一方面，由於缺乏時代化的義理表達，道教文化難以與當代文化語境相契合，難以在青年羣體中形成影響力，也難以在國際文化交流中展現中華傳統文化的獨特魅力。這種文化影響力的不足，不僅影響了道教自身的發展，也使中華優秀傳統文化失去了重要的傳播載體。

構建當代道教義理體系，能夠為提升道教文化影響力、彰顯本土宗教獨特價值提供有力支撐。通過對道教義理體系的系統性梳理，集中挖掘其中蘊含的「和諧共生」、「道法自然」、「修身立德」等優秀思想理念，使其成為中華優秀傳統文化的重要代表；通過義理的時代化闡釋，將傳統義理與當代文化語境相結合，形成通俗易懂的時代話語，使道教文化能夠適應當代社會的認知需求；通過義理的社會化傳播，構建「理論闡釋—文化傳播—實踐體驗」的傳播路徑，使道教文化能夠在青年羣體中形成影響力，在國際文化交流中展現中華傳統文化的魅力，為提升中華文化軟實力作出貢獻。

（四）解決自身傳承危機的根本：實現道教的可持續發展

從道教自身發展來看，構建當代義理體系是解決傳承危機、實現可持續發展的根本途徑。當前道教面臨的傳承危機，表面上是信眾數量不足、年輕傳承者匱乏等問題，本質上是義理體系缺失導致的「生命力不足」。任何宗教的傳承，都必須以清晰的信仰內核、系統的義理體系為支撐，否則便會陷入「無源之水、無本之木」的困境。道教歷史上之所以能歷經千年而不衰，關鍵在於其形成了成熟的義理體系，為信仰傳承提供了堅實支撐；而當代道教面臨的傳承危機，其核心原因便是義理體系的零散化導致的「信仰凝聚力不足」。

構建當代道教義理體系，能夠從根本上解決道教的傳承危機：其一，增強信仰凝聚力，通過系統的經教義理體系構建，使信眾形成對道教信仰的統一認知，明確信仰的核心內涵與實踐要求，增強信眾的身份認同與歸屬感；其二，培養合格傳承者，以經教義理體系為核心，構建標準化的道教教育體系，培養既懂傳統義理又能實現時代創新的年輕傳承者，為道教傳承提供人才支撐；其三，提升可持續發展能力，通過經教義理的時代化創新，使道教能夠回應當代社會的需求，形成「傳承—創新—發展」的良性循環，實現道教的可持續發展，這種可持續發展，不僅是道教自身的需求，更是道教能夠長期對接系統推進宗教中國化要求、實現健康傳承的基礎。

^① 〈【每日一習話】挖掘中華優秀傳統文化的思想觀念、人文精神、道德規範〉，央廣網，<https://news.cctv.com/2023/06/06/ARTIG2aUQ6XBLkbHZYDlmy8Z230606.shtml>，2025 年 12 月 19 日。

五、當代道教義理體系構建的核心方向：回歸傳統與時代創新

構建當代道教義理體系並非對傳統義理的簡單複製，也不是對外部體系的盲目照搬，而是要在堅守信仰內核的基礎上，實現「回歸傳統與時代創新」的有機統一。^①結合系統推進宗教中國化的要求與道教義理的歷史傳統，當代道教義理體系構建應遵循以下核心方向。

（一）核心前提：釐清義理內涵，重建基礎共識

構建當代道教義理體系的首要任務，是回歸道教傳統，釐清「義理」的核心內涵，重建道教界的基礎共識。如前文所述，自南朝以來，道教便形成了「教理—教義—義理」的三重結構：教理是對宗教名相、概念的闡釋，是義理體系的「基石」；教義是對宗教思想的系統性闡發，是義理體系的「核心」；義理則是教理與教義的有機統一，是完整的信仰理論體系。當代道教義理體系構建，必須首先明確這一核心內涵，打破當前的認知混亂。

習近平總書記強調：「激發宗教界主動作為、自我變革，對推進我國宗教中國化至關重要。要支持引導宗教界在教義教規、管理制度、禮儀習俗、行為規範等方面體現中國特色、適應時代要求，提高自我教育、自我管理、自我約束水準。」^②這就要求道教界主動去改變、高揚主體性，致力於道教義理建設，以此來適應時代需求，提高當代道教的整體素養。從學界角度來說，也希望道教界主動對教義教規作出符合當代中國發展要求的闡釋，形成一套既符合基本信仰，又具有中國風格、中國氣派的教義體系。^③

由此來看，道教界必須要直面當代道教義理構建的問題。具體而言，需要先重建基礎共識，這就需要從兩個層面入手：其一，明確教理的核心內容，通過對南北朝至唐代道教經典的系統性梳理，釐清「道」、「德」、「三清」、「神仙」等核心名相的內涵與外延，形成統一的教理界定，例如對「道」的闡釋，就要避免將其簡化為抽象的哲學概念；其二，梳理教義的思想框架，以「道」為核心，梳理道教關於宇宙觀、人生觀、價值觀的系統性思想，構建「宇宙生成—人生修養—社會治理」的教義框架，例如在宇宙觀層面，闡釋「道法自然」的生態思想；在人生觀層面，闡釋「修身立德」的修養理念；在社會治理層面，闡釋「和諧共生」的倫理規範，形成完整的教義體系。

重建基礎共識的關鍵，是構建道教界的「共同話語體系」。通過召開面向全國乃至國際性的義理研討會、編著相關的義理書籍、建立道教院校的標準化課程體系等方式，使道教界、學術界、黨政界人士形成對義理內涵的統一認知，為義理體系構建奠定堅實基礎。

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

② 〈習近平在中共中央政治局第二十二次集體學習時強調：系統推進我國宗教中國化，積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，中華人民共和國中央人民政府網，https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202509/content_7042829.htm，2025年12月24日。

③ 學者尹志華提出「宗教界需要主動對教義教規作出符合當代中國發展要求的闡釋，形成一套既符合基本信仰，又具有中國風格、中國氣派的教義體系。」參見尹志華：〈系統推進我國宗教中國化〉，福建弘濟書院，<https://mp.weixin.qq.com/s/onCKdgHinAC8aHTwdM5HYQ>，2025年12月17日。

（二）關鍵支撐：構建傳承機制，強化人才培養

當代道教義理體系的構建與傳承，必須以完善的傳承機制與充足的人才儲備為支撐，否則便會陷入「構建易、傳承難」的困境。結合當前道教的傳承現狀，構建傳承機制應從教育、研究、傳播三個層面入手。

在教育層面，構建標準化的義理教育體系^①：其一，編制統一的義理教材，以重建的基礎共識為核心，編寫從入門到高階的系列教材，涵蓋教理、教義、經典解讀、實踐應用等內容，實現義理教育的標準化；其二，完善道教院校的課程設置，在道教院校中設立「義理研究」專業，增加義理課程的比重，培養既懂傳統義理又具備時代創新能力的專業人才；其三，推廣「院校教育+道觀傳承」的雙重模式，道教院校負責系統的理論教育，道觀負責實踐傳承，實現「理論與實踐相結合」的教育目標。

在研究層面，建立常態化的義理研究機制：其一，搭建跨領域的研究平台，整合道教界人士、學界研究者、政策制定者等多方力量，成立「道教義理研究中心」，定期召開研討會，形成研究合力；其二，聚焦當代問題的針對性研究，設立「道教義理與社會治理」、「道教義理與生態文明」等研究課題，推動義理研究與現實問題相結合；其三，加強與其他宗教的交流互鑒，通過與佛教、基督教等宗教的義理交流，吸收借鑒其他宗教義理體系構建的經驗，同時彰顯道教義理的本土特色。

在傳播層面，構建多元化的義理傳播體系：其一，創新傳播方式，運用短視頻、公眾號、直播等現代傳播手段，製作通俗易懂的義理傳播內容，擴大義理的社會影響力；其二，開展社會化傳播活動，通過「道教文化節」、「義理宣講」等活動，推動義理走出道觀、走向社會，使道教義理成為社會公眾能夠接觸、理解的文化資源；其三，加強國際傳播，結合「一帶一路」建設，通過海外道教宮觀、國際文化交流活動等渠道，向世界傳播道教義理中的優秀思想，提升中華文化的國際影響力。

（三）實踐導向：推動義理落地，實現知行合一

道教歷來強調「知行合一」，義理體系的構建最終必須落實到實踐層面，才能彰顯其生命力。當代道教義理體系構建，必須以實踐為導向，推動義理從「理論體系」轉化為「實踐指南」，實現「義理闡釋—實踐落地—社會反饋」的良性循環。

在個人修行層面，以經教義理為指引規範修行實踐。將經教義理中的修養理念轉化為具體的修行方法，例如，將「修身立德」的理念與日常的道德實踐相結合，將「清靜無為」的理念與存思守一、服食修齋等實踐相結合，使修行實踐有明確的義理依據，避免流於形式。

在社會服務層面，以義理為基礎開展公益慈善活動。結合道教「濟世利人」的義理理念，開展扶貧濟困、養老助殘、生態保護等公益活動，使道教義理通過社會服務轉化為具體的社會價值。例如，基於「道法自然」的義理，開展植樹造林、環境保護等活動；基於「善惡報應」的義理，開展

^① 張密珍、王通曾提出「宗教院校課程體系建設是推動道教教理教義中國化的核心實踐路徑」相關建議。參見張密珍、王通：〈略議當代道教教理教義體系構建的路徑選擇〉，《道教義理》2025 年第 2 期，第 52-60 頁。

慈善捐贈、幫扶弱勢羣體等活動。

在文化建設層面，以義理為核心推動文化創新。將道教義理與文學、藝術、音樂、美術等文化形式相結合，創作具有道教特色的文化作品，例如，基於「和諧共生」的義理創作繪畫作品，基於「清靜無為」的義理創作音樂作品、書畫展覽，使道教義理通過文化創新融入當代文化生活。^①

結 語

系統推進宗教中國化是新時代宗教工作的重大戰略部署，要求各宗教在堅守信仰內核的基礎上實現體系化、時代化發展。道教作為中國本土原生宗教，其義理體系的構建不僅關乎自身的傳承發展，更關乎其在宗教中國化進程中作用的發揮。當代道教義理呈現的零散化、碎片化短板，是歷史斷層、路徑偏差與當代傳承機制缺失共同作用的結果，這一短板使其難以對接系統推進宗教中國化的要求。因此，構建當代道教義理體系具有極強的必要性，它是堅守道教信仰內核的基礎，是實現體系化融入的前提，是提升文化影響力的關鍵，更是解決自身傳承危機的根本。

當代道教義理體系的構建，必須堅持「回歸傳統與時代創新」的有機統一：以釐清義理內涵、重建基礎共識為前提，以挖掘傳統資源、實現時代轉化為路徑，以構建傳承機制、強化人才培養為支撐，以推動義理落地、實現知行合一為導向。只有這樣，才能構建起既符合道教傳統又適應時代要求的義理體系，使道教在系統推進宗教中國化進程中充分彰顯本土宗教的獨特價值，為實現中華民族偉大復興的中國夢貢獻智慧與力量。

^① 關於道教義理在社會服務、文化建設層面應用的討論，還可參見陸生耀、張明靖：〈道教義理的核心價值及當代弘揚路徑芻議〉，《道教義理》2025年第1期，第73-80頁。

道教義理學研究

解析「雜而多端」：道教認同的內在邏輯

郭碩知*

提 要：道教植根於中國文化之中，汲取各家養分，分支眾多，宗派林立、信仰形態紛繁複雜。這種多元共構的形態存在著內在的邏輯結構和認同動力，使得道教最終成為一個整體。

關鍵字：道教信仰；道教判教；道教認同

道教植根於中國文化之中，汲取各家養分，分支眾多，宗派林立、信仰形態紛繁複雜。這種多元共構的形態，反映在元代馬端臨（1254-1340）《文獻通考》「道藏書目」一節所按：「道家之術，雜而多端。蓋清淨一說也，煉養一說也，服食又一說也，符籙又一說也，經典科教又一說也。」^①然而道教雖多端但並不雜，存在著其宗教認同的邏輯內涵。

魏晉南北朝上清、靈寶等派以道經的傳佈開宗立派，北宋清微派、天心等派以法立派，金代全真道等則以法脈相承更強調宗派的延續。教內視諸派傳承為雲章鳳篆降下的仙傳道脈，彼此相對獨立。以道教為名統合各種宗派和形態，使之成為一個整體，既是一個內部融合、判教的歷史過程，也需要合乎邏輯的內在心理推動力即羣體的文化認同。

一、道教的宗教形態和信仰分層

道教形式上的繁多與整合努力的形成，在於其內生的自由所帶來的羣體認同的分層，這表現為對道教信仰方式和信仰目的的不同。「道」作為道教的信仰無疑，但這種縹緲的存在需要對現實信仰羣體的實際分析。

道教作為統名，始終處在多與一的矛盾之中，且難以劃定邊界。通過體用、上下等分層，將道教的多融貫在一之中，是古人定位道教的常見套路。如道安（312-385）《二教論》載：「一者老子無為，二者神仙服餌，三者符籙禁厭。」^②或蘇軾（1037-1101）《上清儲祥宮碑》載：「其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行。」^③以及明確企圖劃分道教內部等級的劉勰（465-520）《滅惑論》「案道家立法，闕品有三：上標老子；次述神仙；下襲張陵，太上為宗。」等均旨在於此。

這種分類大抵有其標準，無非哲學思想、信仰對象和信仰方式的不同，也暗指了道教信仰形態

* 作者簡介：郭碩知，男，北京人，哲學博士，現任大理大學教師教育學院副研究員，研究方向：道教心理學。

①（宋）馬端臨：《文獻通考》卷二二五，北京：中華書局，1986年，第1810頁。

②（唐）釋道宣：《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 141a4-5。

③（宋）蘇軾：《上清儲祥宮碑》，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第295頁。

的來源各異。但這種古代形態學的分類沒有統一的邏輯，且沒有探討道教邊界的模糊，更多只是區分了官方形態或者成體系的道教團體。如果從中心至邊界完整勾勒道教的信仰形態，則牽涉到羣體資格以及對文化歸屬的自我認同。

邊緣與中心具有同羣內的一致性（consensus），只是這種一致性在內羣的不同位置或處境中並非均質分佈，因此不同的位置會有不同的表現形式。希爾斯（Edward Shils）指出：「廣泛延伸的一致性從未得到完整的涵蓋。一個分化的大規模社會總是不由自主地出現專門化、因襲傳統、人力資源的一般性分配以及不可避免的反律法主義在參與核心價值時服從於不平等原則。儘管如此，個人性的擴張伴隨著個體自由與機遇的成長，而更緊密的社會交流可以收緊不平等的間隙。核心不再居廟堂之高，邊緣（periphery）也不再處江湖之遠。」^①具體就道教而言，首先需要確定何者為信仰認同的中心，何者處於邊緣，以及二者是否可以貫通或變更。如蘇軾言道教：「黃帝、老子之道本也，方士之言末也。修其本而末自應。」^②這種本末論就信仰羣體而言即訴說著邊緣與核心的分野。

官方宗教與民間信仰總是被當作兩個範疇討論。然而至少在道教認同的領域中，大多數情況下官方與民間都在追求道教的生活技術層面。如吉岡義豐（1916-1979）所言：「中國人的生活極為『宗教化』，古時如此，至今仍然如此。」^③換言之，生活的宗教化也意味着宗教的生活化。道教的信仰羣體並不固定，而是浸潤在傳統中國人的生活之中。施舟人（Kristofer Schipper, 1934-2021）在《道教之體》（*The Taoist Body*）中指出：道教「仍然是中國人日常生活的一部分，且沒有明確界定的研究文獻及資料。研究道教，就必須將它所有的元素都考慮在內，包括與身體修煉有關的，也包括社會關聯的部分。換言之，我們不僅需要考慮與長生和養生有關係的技術，還要考慮道教的禮儀、神話及神秘主義。儘管這些繁複的內容有時看起來會有內在的分歧與矛盾，但它們的確與道教具有密切關聯。」^④

這種生活技術取向貫穿傳統。《漢書·藝文志》載：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」^⑤不但指明了作為最主要道教思想源流的道家乃帝王治理的「術」，而且認為其出自官學中的史官。而上古實際史與巫不僅同出官學而且一脈相承。據《禮記·禮運》載：「故宗、祝在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右。」^⑥預知天命是行動的保障，最終為的是目標的達成，巫史就成為了指向事件目標的生活技術。國人常帶著某種祈求祭拜不同宗教與民間信仰的神靈，神仙本身並不重要，其所指在於對靈驗的心理期待，類似帕斯卡爾的賭注一般，將宗教作為一種可能性去看待。丁培仁教授指出：「自宋代以來普通人不甚刻意分別何為道教，何為佛教，何為傳統祭祀

① [美]愛德華·希爾斯 Edward Shils: *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology* 中心與邊緣：宏觀社會學論文集 (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 16.

② 蘇軾：《上清儲祥宮碑》，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京，文物出版社，1988年，第295頁。

③ [日]吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，台北：華宇出版社，2006年，第1頁。

④ [瑞典]施舟人 Kristofer M. Schipper: *The Taoist Body* 道教之體，trans. Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 19.

⑤ 顧實著：《漢書藝文志講疏》，上海：上海古籍出版社，2009年，第133頁。

⑥ 李學勤主編：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999年，第705頁。

宗教。類例子不少，有的祈祝『閭家清吉，人眷平安，壽命延長，萬事如意，福有攸歸』等等。」^①這就拋開了宗教本身的諸多教義分歧，而是追求實際可能的效果。可見民眾是以「靈驗」作為心理底色來接受佛道二教的。

在涵蓋道教所謂「多端」的意義上，道教認同的中心並非道家哲學，而是對事物過程干預的有效性，即「靈驗」。這或許是中國宗教的一種「典型」形態。

在對靈驗的追求之中，道教的信仰形態形成了從少數人的入山修仙與道合真到普羅大眾近乎神佛不分居於生活技術層面的完整的序列。「靈」的概念本身包含著「異」。即與人們所認知的，常態可重複性不同。靈或靈驗是以超自然的方式達到目標結果，或者以這樣的方式解讀某種現象。這就需要一種超越性的宗教意識作為獲得靈驗的心理根據與保障。

因此宗教意識最為強烈的修煉成真是道教信仰認同中最核心範疇，生活技術則是最為大眾化的且處在最外圍，倫理因素摻雜著政治動機在二者之間貫穿其中。此種分層合乎宗教學的邏輯，就廣泛性而言則正好相反。羣體認同中具有原型性的核心人物大多屈指可數，更多的情況是由於個體自我認同使之成為了社會羣體中的一員。越靠近邊緣，對於道教知識的要求門檻越低。從技術、倫理到超越倫理的直指道家形而上學的信仰認同，在技術層面甚至可以無論信仰對象，僅僅追求世俗實踐意義上的效果。倫理層面涵蓋在對靈驗的追求之中，生活技術的靈驗大多要求趨善避惡，戒律的存在證明道教在古代社會立足、乃至修真也有一定的倫理要求。

最具影響力的外層範疇需要最終道或神仙信仰的被認同的真實性作為靈驗的保障，倫理報償的發生也是如此。因此道教內各個層次的認同所最終指向的依舊是與道成真。所以並不能認為道教認同的核心或全部都在於生活技術或者社會倫理。此即是道教信仰相對具有開放性的產物也是開放性的來源，何況其根本信仰「道」本身就能夠被多樣詮釋。無論何種層次的靈驗，在教理上必須有其神聖來源，其來自於師承或直接的神仙傳授，實際師承經過追溯也大致與老君下降等神話相關聯，而先天的神靈是道教對道本身做的人格化描述，《老子想爾註》云：「一者，道也……一散形為氣，聚形為太上老君。」^②這些教理神話代表了道教的宗教意識，為科儀、法術等的靈驗提供了宗教意義上確定永恆的支撐，因此對於成真資格的靈驗追求在道教中儘管並非最普遍，卻應當是最核心的認同內容。

歷史上道教始終在多與一的博弈中發展，儘管邊界模糊不定，但其自我認同的力量一直維護著道教作為實存的文化羣體的整合與傳承。經藏的編修、判教等努力正是道教自我整合的主要方式。

二、道教的教團——判教與整合

所謂判教即在教團教法等層面區分自我與他者並判別高下的活動，但這種判教發生在不同的羣體層面之中，既有宗教間的互判，也有宗教內部各教派乃至各支派的判教。後者所顯示的認同過程非但沒有大幅度割裂道教羣體，反而使得作為整體的道教越發明晰。

① 丁培仁著：《世界主要宗教系統綱要》，成都：巴蜀書社，2010年，第185頁。

② 饒宗頤著：《老子想爾註校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第12頁。

與佛教儒教區別的層面，判教推動了道教區別他者並確立自我。中國傳統上曾有「宗」與「教」二字的原本含義，並經歷過晚清至民國時期宗教意義的轉變。^①小林正美通過對顧歡《夷夏論》的分析嘗試認為劉宋時期將太上與老君信仰合一之後才在與佛教相區別的意義上真正出現道教。教團的外部排異與內部認同體現在道教的早期經典之中。六朝道經《黃順請問上經》云：「受老子經，不奉混俗祭祀。」^②事實上從作為道教前身的黃老道已經自覺區分自身與神祀宗教的祭祀。《後漢書·循吏傳》載：「延熹中，桓帝事黃老道，悉毀諸房祀，唯特詔密縣存故太傅卓茂廟，洛陽留王渙祠焉」^③，即言桓帝奉黃老道，反對俗祀。

道教內部的判教或自我清楚則在歷史中不斷演進。就道教認同而言，其三洞四輔十二類三十六部尊經以及法錄次第等體系對道派間的多元進行了整合與規範。

《無上秘要》卷三十一的經德品反映了各經派所稱的「經德」，標識自己所崇奉之經高於太清舊教。這種對優越的尋求符合認同心理學所確認的對內認同與對外別異的社羣歸類作用。其既滿足個體對社會秩序、結構、簡潔和可預測性的需求，更重要的方面在於這是內羣刻板印象產生的標誌。而「內羣刻板印象在評價意涵上通常是積極的，因為自我範疇化會將這種積極性賦予自身，積極的內羣刻板印象有助於自尊的建立」^④。隨即在南北朝末至隋唐時代出現了各個道派的整合，即以三洞四輔排序，三洞以南朝宋陸修靜《三洞經書目錄》為開端。唐太宗時《洞玄靈寶千真科》云：「上清為大洞，是大乘；洞玄靈寶是中乘；洞神三皇為小乘。」^⑤潘師正（584-682）《道門經法相承次序》也講：「第一洞真為大乘，第二洞玄為中乘，第三洞神為小乘。」^⑥以此加上大約起自南朝孟法師（即孟智周，？-？）《玉緯七部經書目》並由《道教義樞》卷二《七部義》引《正一經》所提的四輔即正一、太玄、太平、太清，總共七個階次。以經來說即太玄輔洞真、太平輔洞玄、太清輔洞神、正一通貫總成七部。此外南朝還出現有《洞淵神咒經》與後期的《升玄內教經》均形成經派，隋唐時所受經錄亦有此二經。這種由經至派，而後整合劃歸為一個大的認同羣體體現了刻寫記憶帶來的認同。大約唐初，託名金明七真所著《洞玄靈寶奉道科戒營始》；張萬福（？-？）《傳授三洞經戒法錄略說》及朱法滿（？-？）《要修科儀戒律鈔》等都對之進行了整理。

道教次第同樣反映出這一趨勢。署名金明七真所撰《洞玄靈寶奉道科戒營始》講：「道士、女冠法位、次第、稱號，各有階級，須知尊卑上下，不得叨濫，今具之於下，宜熟詳之。違，各奪算一千二百。」^⑦道士法位階品與受經次序相當。其順序大致從初級到高級，從第一階正一，經過第二

① [美]余國藩 Anthony C. Yu: *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* 中國的國家與宗教：歷史與文本視角 (Chicago: Cars Publishing Company, 2005), pp. 5-25.

② (唐)王懸河：《三洞珠囊》卷六〈立功禁忌品〉，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第25冊，第328頁。

③ (南朝宋)範曄撰，李賢等註：《後漢書》卷七十六，北京：中華書局，1965年，第2470頁。

④ [澳]邁克爾·A·豪格 Mictael A. Hogg、[英]多米尼克·阿布拉姆斯 Dominic Abrams 著，高明華譯：《社會認同過程》，北京：中國人民大學出版社，2011年，第108頁。

⑤ 《洞玄靈寶千真科》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第34冊，第782-783頁。

⑥ (唐)潘師正：《道門經法相承次序》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第24冊，第372頁。

⑦ 《洞玄靈寶奉道科戒營始》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第24冊，第757頁。

階洞淵、第三階太玄、第四階洞神、第五階升玄、第六階洞玄、第七階洞真或大洞，至最高層級受稱「上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師」，表示總領三洞經書。葉法善（616-720）就稱「大洞三景法師」、玉晨觀道士田元素（?-?）稱「上清大洞三景弟子」等。完成這一層級的標誌是受《上清迴車畢道券》，表明「道畢於此」。^①

此七階次中沒有四輔裏的太清部與太平部，而增加了洞淵部與升玄部。究其原因，前者如小林正美的分析：「太清部與太平部的經籙被排除在受法教程之外，是因為其經籙的順序比正一部與太玄部更低。」^②早在《陸先生道門科略》中就已經明確了受「正一盟威之道」為入門層級。因此在四輔中更低層級的太清與太平就無法放入受法階次之中了。洞淵和升玄的加入，不僅在於它們已經成為道派，而且表明道教教團自我認同的完善。洞淵派不僅尊奉《洞淵神咒經》且「道士受此《神咒經》，不與餘經同受，別受單受此一部耳。」^③這就表明了該派單獨的內羣認同。升玄派的《升玄內教經》將《靈寶五篇真文》說成「外教」，而自視「內教」，同樣從外羣排異的角度表達出內羣認同。儘管道教沒有承認《洞淵經》與《升玄經》的獨尊地位，但卻將之統合入自己的經戒傳授體系，表明了它進入更大範圍的羣體，並在其中擁有了自己的位置。

這種自陸修靜（406-477）起直至今日^④的道經歸類編纂的活動均是道教有意識的對自我認同的強調。儘管判教的活動往往帶有個體判斷的侷限性，但道教作為一個信仰共同體，通過理順內部羣體的次序，有助於構築自身整體的有機的認同體系。南北朝道經《太上洞玄靈寶業報因緣經》已經明確表達了「三洞經教，善巧方便，或權、或實、或略，勸誘眾生，體解正道，俱入一乘，總棄愛纏，登常樂境」^⑤的整體認同趨向。

科儀亦載歷史的維度中不斷加深道教整體的自我認同。儀式本身是一種操演語言，這些齋醮科儀的不斷操演使道教的記憶得以不斷再現。道教講求「行法如儀」，儘管在整個道教史中科儀存在變化，但這些齋醮儀式的結構卻基本穩定。這表明了深層宗教意識核心觀念的穩定，即以與道合真為邏輯基礎、以靈驗為基本追求的道教意識。

科儀的演變史表明其非激進演化，而是存有不斷依古和依真的修正。陸修靜的南天師道儘管將道教上層化，但仍然依託古法。五代時期道教傾頹並繼續着三教合流的趨勢，有道人作《玄壇刊誤論》探討以儒家的宗廟祭祀儀式對道教的傳統靈寶齋儀進行改革。由於皇帝的崇道，在宋代道教也確實承載了神道設教的使命，醮法在此時超過齋法而成為科儀的主體，程式也有所增衍。但是時至南宋，道教內部就又出現了重新師古的回歸傾向，蔣叔輿（1156-1217）在《無上黃籙大齋立成儀》中表示「今古異宜，各有攸當，須尋根蒂，方識指歸。」^⑥盧國龍與汪桂平教授稱這種現象為：「在道教史上，科儀形式每經過一次階段性的增衍，便必然出現相應的清楚簡約。」^⑦所以道教儀式的變

① 參閱《三洞奉道科戒營始》。

② [日]小林正美著，王皓月譯：《新範式道教史的構建》，濟南：齊魯書社，2014年，第60頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第6冊，第7頁。

④ 中國道教協會編纂了《中華道藏》，正在組織編纂《中華續道藏》。

⑤ 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第6冊，第106頁。

⑥ （宋）蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第9冊，第577頁。

⑦ 盧國龍、汪桂平著：《道教科儀研究》，北京：方誌出版社，2009年，第111頁。

動是相對的，並沒有對舊的儀式原則的取消。它們在道教的羣體實踐中不斷得到重複。

儘管道教內部層次紛雜，外部亦與中國傳統官祀與民間信仰糾纏，但道教與彌散的民間信仰有所區別就在於它能夠有意識地通過經派、法派或宗派等形式的整合實現教團整體性的認同。但是由教職人員以及周邊人士組成的教團認同僅是道教所謂「多端」的信仰認同形態的部分。在更廣的意義上，道教信仰並不止於皈依或委身，而是在對超越性靈驗的追求中構築了更大範圍的認同。

三、道教多端形態的內在邏輯

道教的雜多，是自身包含不同程度和不同層次文化認同的結果。道在道教中具有多意義的呈現，但又都具有根本性。《太平經》講：「元氣行道，以生萬物。」^①陶弘景（456-536）《養性延命錄》亦載：「道者，氣也。」^②《老子想爾註》中還有道我合一的說法：「吾，道也。」^③吳筠（?-778）《玄綱論》則言道為「虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。」^④這種多樣源自《道德經》內「無中生有」的自由。無為本身就意味著自由和在他者之中的成就，並且老子講「吾不知其名」亦為各種解讀留下了餘地。儒釋二教同樣認可道自身豐富的可被解釋性。韓愈（768-824）《原道》就認為自己的道與道教的道不同，「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也；老子所謂道德云者，去仁義之言也，一人之私言也。……斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」^⑤但這何嘗不是又一種解讀方式。《牟子理惑論》言：「問曰：『何謂之道，道何類也？』牟子曰：『道之言導也，導人致於無為，牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲；四表為大，蜿蜒其外；毫釐為細，間關其內，故謂之道。』」^⑥信仰詮釋中的相對自由，為認同的多樣提供了先決條件。

在內部的認同結構中，道教追求超越性靈驗的三個層次：成真、倫理與生活技術分別構成了關於道及其代理（仙真、法器等）的形而上學、道德倫理與功能效用方面的詮釋。道教中的靈驗追求越接近成真就越處在「六合之外，存而不論」的主流文化的邊緣，也離人們需要的生活技術越遠。然而道教作為宗教必定具有其超越性追求。在道教的認同中，存在著一以貫之的邏輯，對道及所化仙真必然在先，如果沒有這一點的支撐，那麼倫理的將失去神聖依託，而生活技術的層面更沒有了能夠使之成為可能的因素。它對所求所修能夠靈驗的期待本身就說明了這一點，而所有靈驗事項的達成就意味著存在一定程度對善的追求。因此具有道教認同的個體實際幾乎都包含了這三個層次的認同程度，這種分類也並非絕對，只是一種學理上的梳理。

除此之外，道教認同還涉及到諸如師承、道派、道教、中國文化共同體等不同層次羣體的認同；橫向拓展而言還有民族、宗教甚至祭祀圈等。其中主要的部分在於道教與中國文化整體的認同，即道教在中國文化中的位置。這種更大範圍文化認同的過程與方向則主要由道教自我認同的三個層次

① 王明著：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年，第16頁。

② （梁）陶弘景：《養性延命錄》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第18冊，第481頁。

③ 饒宗頤著：《老子想爾註校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第16頁。

④ （唐）吳筠：《玄綱論》，《道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第23冊，第674頁。

⑤ （唐）韓愈：《韓昌黎文集校註》，上海：上海古籍出版社，1986年，第13-18頁。

⑥ （梁）釋僧佑：《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 2a14-18

所構築。

道教內部的諸派別及其信仰認同的不同層次分別作用於中國文化之中。如上清強調服食煉養因而偏向邊緣，宋代法派強調儀式術數，則偏向歸屬。這兩種不同的偏向之間亦顯示出認同層次成真與技術的不同傾向。這些層次與傾向在很大程度上反映了道教文化歸屬的方向。總體而言，道教自身的宗教性認同越趨於上層或核心，之於中國文化而言，則越相對靠近邊緣，反之越注重世俗倫理和生活技術，則越靠近中國文化的中心。與內部認同層次相仿，此種互動方向並非完全為現實道教的形式，更多是一種理論劃分的形式。

道教整體散佈的範圍之廣，往往在實際中對中國文化裏兩個方向的認同兼而有之。作為相反的兩個方向的邊緣與歸屬卻構成了道教的完整的認同面向，矛盾建構著統一。如同《周易·繫辭上》云：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，承之者性也。」道教的邊緣性在於從主流的綱常倫理等學問之外以生命本身為目的尋求個人身心的超越與昇華，以及在最高止於天或上帝的傳統信仰之上尋找更抽象的世界本源。這種不正統的努力本身就是塑造獨特的自我，為道教之所以成為道教與他者別異的部分。歸屬則以中國文化為場域，紮根生長，補充、承載與弘揚中國文化，非純守於自我，而是生發於外在，是與該場域內他者求同的部分。

無論何種方向，單一的力量不足以構成如此豐富的道教，張力卻最終形成了合力，認同的不同層次，構成了非均質的道教羣體的不同位置以及與中國文化中其他因素的不同關係。邊緣與歸屬這兩股力量的相互拉拽使得道教不至於走向任何一個極端，從而在中國文化史中具有自己獨特的價值。它植根於道家思想，並體現在能夠突破窠臼而獨立，卻不擾動社會秩序的運行。《老子》講：「獨立而不改，周行而不殆。」亦云：「聖人無長心，以百姓心為心。」傳授給道教的，既有自我追求又志在天下，其出自對「道」本身的否定性表達。因為「天下萬物生於有，有生於無」，沒有什麼能夠限制住無，故道以虛空顯示自身，同時也具有了無限多樣性的可能。道教最中心的自由精神由此生出。它的行為表現乃「不爭」與「無為」。這種信仰上的相對自由為認同的多樣提供了重要的條件。

表達著道教的個人主義、自由與超越的邊緣性成為了整個共同體的靈魂。可以說邊緣及其內生的個體性與自由是道教內在的屬性，也使得道教可以更多融攝文化其他部分成為可能。歷史上道教朝向文化中心的歸屬運動也並不妨礙其自身依然擁有這些特點。並且它能夠在對中國文化的認同中覆蓋很大的範圍亦得益於此，其中的個體性讓道教的羣體相對鬆散，因此具有足夠的空間融攝其他部分存在並且與之混雜在一起。

傳統儒釋道三教共構的文化體系中，道教居於二者之間並相容二教，其多端形態難免受其影響。有觀點認為漢儒成為了國家的正統，並在國家管理者或官方國家與「真正的」國家，即局部地區的社會分層和非官方形態宗教，二者之間存在一個開放的場域。^①道教在中國文化場域中與他者互動之時亦需要自己的存在、延續與發展的文化空間和宗教需求。在這裏，道教的多端樣態構成了符合自身場域的歷史事實。但先天性的內因才是多端的主要原因，其文化內核、信仰方式以及中國社會心

① [美]余國藩 Anthony C. Yu: *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* 中國的國家與宗教：歷史與文本視角 (Chicago: Cars Publishing Company, 2005), p. 55.

理的強關係形態共同塑造了道教的自我認同以及他者對道教的認同方式。

結 語

道教通過文化認同塑造了自身的共同體，它的多端與統一俱源自其內部認同層次的分野所建構的在中國文化中邊緣與歸屬的陰陽互動。其中多與一的矛盾，或者「雜而多端」的說辭，都可以在這樣的認同邏輯中得到解釋。儘管人們對於身份的可靠性與牢固性具有抑制不住的需要，宗教可以在變動不居的世界中提供現有和未來的認同。^①道教面對的現實則是對人們以靈驗為核心追求的認同。社會認同理論認為個體以他們的社會羣體資格來定義自身，而羣體通過個體自我歸類而形成。^②道教多端形態的形成，究其心理根源就在於認同者之於道教自我歸類的方式與程度的差異。一般情況下，人並非僅具備唯一的認同向度，而是多重身份的疊合。而且個體與羣體都有可能居於更大羣體的邊緣，甚至出現社會流動或社會變遷。道教作為文化羣體也會在更大的中國文化中自我歸類，並且佔據邊緣與歸屬共在的動態場域中。簡而言之，道教在中國文化中邊緣與歸屬的不同方向，既促成了它內羣認同與羣外別異的發展，又由於認同處在不同層次而發展出了多樣的信仰形態。

① [荷]漢斯·莫爾 Hans Mol: *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* 一種新的宗教社會科學研究理論的初步構想 (New York: The Free Press, 1976), p. 15.

② [英]約翰·特納 John Turner 等著，楊宜音、王兵、林含章譯：《自我歸類論》，北京：中國人民大學出版社，2011年，第44頁。

從「清靜」到《清靜經》的思想發展芻議

——兼述古今諸家《清靜經》註解版本

萬勇*

提 要：作為道教核心範疇，「清靜」非自始確定，而是在長時段演進中層累生成、不斷被重新詮釋。本文以「概念史」、「經典形成」到「註解傳統」為取徑，考察其義涵發展：老莊哲學中，清靜既是道體屬性與體道工夫，又分化為老子理身理國的本體—政治向度與莊子澄心遣欲的心性向度；漢魏六朝經《淮南子》、《老子想爾註》及天師道、上清、靈寶諸道團，清靜由哲學範疇轉化為宗教實踐規範乃至道俗身份標識；至隋唐時期《太上老君說常清靜經》出世，以「道體」、「清靜」、「修德」、「功德」四重結構，熔鑄歷代清靜之義為系統化的心性修煉論，成為根本經典。其後千年註解傳統，循內丹化、重玄觀空與三教融通三條路向，持續深化清靜義理。《清靜經》既是「清靜」概念史的理論結晶，又是其繼續展開的詮釋起點。

關鍵字：清靜；《清靜經》；心性論；內丹；三教融通；道教經典詮釋

引言：研究緣起與學術史回顧

「清靜」是道教自創立以來貫穿始終的核心範疇，亦是其義理體系中最具標識性的概念之一。然而值得注意的是，「清靜」並非一個自先秦起便具有固定內涵的術語，而是在道家哲學向道教信仰轉化、又在道教內部各派演替的漫長過程中，被不斷賦予新義、層累疊加而成的開放性概念。集中承載並系統化這一概念的，正是南北朝末出世、後被尊為道教根本經典的《太上老君說常清靜經》（以下簡稱《清靜經》）。因此，欲把握道教「清靜」思想之全貌，既須上溯其在老莊至六朝道教中的層累生成，又須落實於《清靜經》文本自身的義理結構，更須延及其千餘年的註解傳統。三者環環相扣，構成一條完整的思想鏈條。

圍繞《清靜經》及「清靜」觀念，學界已積累了相當可觀的成果，大致可歸為五個面向。其一為文本校訂與年代考辨。早在二十世紀八十年代，李蔚然即對傳世拓本之真偽有所辨析^①；蔣門馬則系統釐定經文異文^②。至於成書年代，賴萱萱、鄭長青與蕭登福的相關研究，分別提出陶弘景（456-536）至北周末說與梁代晚期說^③，使舊有「唐代出世」之通說得以重審。其二為義理與哲學詮釋。鄭志明

* 作者簡介：萬勇，男，江西南昌人，現為道教義理學研究會會長、《道教義理》期刊執行主編、海峽道教學院教師，研究方向：道教義理、佛道交涉。

① 李蔚然：〈宋拓清靜經真偽淺見〉，《文物》1986年第3期，第63-67頁。

② 蔣門馬：〈《清靜經》文本校訂〉，《中國道教》2016年第6期，第41-45頁。

③ 賴萱萱、鄭長青：〈《太上老君說常清靜妙經》成書略考〉，《宗教學研究》2014年第4期，第55頁；蕭登福著：《清靜經詳解》，北京：綫裝書局，2025年，第41-43頁。

較早抉發其道論^①；張仲廣、申喜萍與李博雅的相關研究分別就其哲學結構與現代價值立論^②；近作如李蘇書，更對其思想結構與史地位作了系統重估^③。其三為心性論與三教關係研究，此乃近年最為活躍的領域：陳凌雪以註本羣為據揭示其心性論之三教融通特質^④；俞文祥、鄭長青論「援道入佛」與「援佛詮道」、林安梧、勞悅強對無名氏註本中佛教故事及儒家因素的考辨，皆從不同側面揭示了清靜思想與佛、儒之深度交涉。^⑤其四為註本個案研究，諸如詹石窗、范佩佩對《清靜經圖註》及孫玄清《清靜經直解》的考論^⑥，又如 Gentz • Joachim^⑦、丁培仁^⑧、徐敏^⑨、王亞丁^⑩、黃小玲對王玠（？-？）註本心性思想的研究^⑪，以及鍾云鶯對水精子（？-？）《清靜經圖註》核心思想的剖析^⑫，皆以單一註本為對象作了深入開掘。其五為修煉實踐與養生面向，蕭登福^⑬、李遠國^⑭，以及范佩佩、陳信泉等對其健康思想與當代信仰意義的探討^⑮，均拓展了《清靜經》的實踐維度。

綜觀既有研究，成果固已豐碩，然仍存可拓展之餘地：諸家或聚焦於單一註本之個案剖析，或着力於某一斷代之思想闡釋，較少將「清靜」視為一個長時段、跨經典的概念加以貫通考察；尤其對「清靜」如何由哲學範疇層累演化為宗教實踐規範、再凝定為《清靜經》的心性體系、復經註解傳統不斷重詮這一完整脈絡，尚乏整體性的梳理。有鑑於此，本文不揣譾陋，擬以「概念史」、「經典形成」到「註解傳統」三者相貫通為取徑，先梳理先秦至南朝「清靜」義涵的層累生成，次剖析《清靜經》作為清靜心性體系之理論結晶的文本結構與經典化歷程，復以敍錄與詮釋路向並重之法概述古今二十八種註本，藉此勾勒清靜思想流變之大略，並就其當代意義略陳管見。

① 鄭志明：〈試論清靜經的「道」〉，《鵝湖月刊》1988年第5期，第39-44。

② 張仲廣：〈《清靜經》道教哲學思想論析〉，《哈爾濱學院學報》2017年第9期，第6-10頁；申喜萍：〈《清靜經》思想的當代意蘊〉，《世界宗教文化》2008年第4期，第41-44頁；李博雅：《〈常清靜經〉思想研究》，南京：南京大學碩士學位論文，2015年。

③ 李蘇書：〈重探《太上老君說常清靜妙經》的思想結構及其歷史意義〉，《漢學研究》2025年第9期，第1-48頁。

④ 陳凌雪：《三教合一背景下〈清靜經〉心性論研究》，昆明：雲南師範大學碩士學位論文，2023年。

⑤ 俞文祥：〈淺說《常清靜經》中的佛教思想〉，《華夏文化》2018年第2期，第53-57頁；鄭長青、詹石窗：〈道教清靜思想考論〉，《宗教學研究》2018年第2期，第97頁；林安梧：〈《太上老君說常清靜經》的意義治療學〉，《宗教與哲學》2016年刊，第215-234頁；勞悅強：《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》第六章〈說經註我——從無名氏《太上老君說常清靜經註》看道教講經〉，台北：台灣大學出版中心，2010年，第177—212頁；勞悅強：〈無名氏《太上老君說常清靜經註》中的佛教故事——兼論儒家思想對佛教中國化的作用〉，《諸子學刊》第23輯（2024年），第41頁。

⑥ 詹石窗、范佩佩：〈明代高道孫玄清《清靜經直解》考論〉，《宗教學研究》2022年第3期，第78-85頁；詹石窗、范佩佩：〈《清靜經圖註》考論〉，《世界宗教研究》2023年第8期，第58-66頁。

⑦ [德]耿幽靜 Joachim • Gentz, "Hermeneutics of Multiple Senses: Wang Jie's 'Explanations and Commentary With Diagrams to the QINGJING JING'" 多重意義的詮釋學：王玠《太上老君說常清靜妙經纂圖解註》. Journal of Chinese Philosophy 37, no. 3 (2010): 346-365.

⑧ 丁培仁：〈劉通微及其《清靜經頌註》思想初探〉，《商丘師範學院學報》2012年第10期，第17-21頁。

⑨ 徐敏：〈《清靜經原旨》「援儒釋道」思想探析〉，《宗教學研究》2012年第3期，第22-26頁。

⑩ 王亞丁：《〈清靜經〉無名氏註本研究》，昆明：雲南師範大學碩士學位論文，2018年。

⑪ 黃小玲：《王玠的心性思想研究——以〈太上老君說常清靜經〉註解本為中心》，重慶：西南政法大學碩士學位論文，2013年。

⑫ 鍾云鶯：〈論水精子《太上老君清靜經圖註》之核心思想〉，《佛學與科學》2019年第9期，第60-77頁。

⑬ 蕭登福：〈從《感應篇》、《清靜經》等書看道教的修煉法門〉，《運城學院學報》2006年4期，第11-20頁。

⑭ 李遠國：〈存思、存神與內觀〉，《宗教哲學》2007年第12期，第71-80頁。

⑮ 范佩佩：〈淺探中華傳統文化中的健康思想——以《清靜經》的文本解讀為中心〉，《老子學刊》2019年第1期，第79-87頁；陳信泉：〈「人能常清靜，天地悉皆歸」——從《常清靜經》探當代道教信仰在當代的現實意義〉，《中國道教》2021年第5期，第72-75頁。

一、先秦至南朝：「清靜」義涵的層累生成

（一）老莊：清靜作為道體屬性與體道工夫

「清靜」義理之發端，可追溯至春秋時期的《道德經》。這一概念與「無為」、「自然」、「貴德」等範疇共同構成老子哲學的主幹。老子論「靜」，首重其境界義。《道德經》第十六章云：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰覆命，覆命曰常，知常曰明。不知常，妄作，兇。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。^①

體虛無之道所呈現的狀態，即是清靜。於此狀態中，現象界之生滅運動皆可被體察、覺知，故有轉瞬即逝之「覆命」與道之普遍性之「常」。唯有進入清靜之境，方能契道而「不殆」。然老子之深，不止於揭示靜之境界，更在《道德經》第二十六章為「靜」指出日常工夫，俾人據以理身理國：

重為輕根，靜為躁君。是以君子終日行，不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失根，躁則失君。^②

這便要求人以靜為重，處事不驕奢、不自大，更要於行動中體察自我而臻於「超然」，消解主觀之執，以無為不造作之姿應對萬象；循「道常無為而無不為」之理，「鎮之以無名之樸」，終至「不欲以靜，天下將自正」。可見「常」、「無為」、「柔和」、「無慾」等義，皆被納入「靜」之範圍之內，理身與理國亦由此次第展開。

至於「清」，則是「得一」之後的宇宙，亦即「天」，或謂本體。老子以為，對「清」的把握須借「靜」方能漸得，故《道德經》第四十五章點出唯「清靜為天下正」^③，首度將清靜統合為一。在此，「清靜」既是「道」的本質屬性，亦是老子所追求的生命境界；它普遍內在於天下事物，唯因「動」之有為而被遮蔽，故須修靜以澄之，復歸本根。

要而言之，老子之「清靜」由動靜觀入手，從萬物由動而歸靜的現象中領悟靜為根本^④。這既是體道工夫，亦是體道境界，道清而物濁，物動而道靜；道清須動以生物，物動則為濁，故物須返靜以復清而契道。^⑤

莊子承老子「清靜」之緒，而將重心轉向個體心性的精神超越。《莊子·外篇·天道》言：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，

① 陳鼓應著：《老子今註今譯》，北京：中華書局，2021年，第114頁。

② 陳鼓應著：《老子今註今譯》，北京：中華書局，2021年，第156頁。

③ 陳鼓應著：《老子今註今譯》，北京：中華書局，2021年，第192頁。

④ 參見李裴：〈道教「清靜」美學觀述略〉，《宗教學研究》2024年第5期，第146頁。

⑤ 蕭登福著：《清靜經詳解》，北京：綫裝書局，2025年，第3頁。

平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。^①

此段含義有三：一者，聖人之「靜」源於內心不為外物所擾，非刻意之靜；二者，以水靜照物為喻，謂聖人靜心可如明鏡觀照天地萬物；三者，奉「虛靜恬淡、寂寞無為」為天地之準則、道德之極致。可見莊子之「清靜」非源於外，而本於內在之發顯。較之老子，他更強調內化的生命體驗：既離不開主體澄心遣欲之修養，亦是與道合同的本真境界。^②

莊子的「心齋坐忘」之說，更將清靜修養論予以具象化。《莊子·內篇·人間世》云：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。^③

其要在「虛」：摒除功利性認知與慾望，使心神處於「無待」之清靜，臻「耳目內通而外於心知」之境。「坐忘」則更進一層，所謂「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」^④，於此徹底消解形體與認知之束縛，使心神與清靜道體渾然合一。在莊子看來，聖人即體道而得至靜之人，《外篇·刻意》謂「靜而與陰同德，動而與陽同波。不為福先，不為禍始，感而後應，迫而後動，不得已而後起」^⑤，聖人於清靜中行動皆合陰陽之變，故禍福不能擾，而能自然感知一切。

由是觀之，老莊之清靜學說同以「道」為核心，而取徑有別：老子由動靜觀切入，以清靜為道之本質屬性與體道工夫，主張修靜澄清以觀萬物復歸本源，既以之理身養命，復憑之理國，期於「天下自正」，其指向兼攝本體論與政治哲學；莊子則轉向個體心性之超越，以聖人之靜本於內不受外擾，並以「心齋」、「坐忘」具象其修養路徑，凸顯內化的生命體驗與合道境界。這一「本體」、「政治」與「心性」兩路的初步分化，已為後世清靜思想的多向展開埋下伏線。

（二）漢魏六朝：從哲學範疇到宗教實踐規範

漢初「與民休息」的政治需求，使黃老「清靜無為」一躍而為治國綱領，「清靜」由是獲得新的德行論意涵。《淮南子·精神訓》提出：

自無形適有形，離其本也；自有形適無形，復得道之所棄。……是故清靜者，德之至也；而柔弱者，道之要也。……翛然反本，則淪於無形矣。^⑥

① 曹礎基、黃蘭發點校：《莊子註疏》，北京：中華書局，2024年，第243-245頁。

② 鄭長青、詹石窗：〈道教清靜思想考論〉，《宗教學研究》2018年第2期，第97頁。

③ 曹礎基、黃蘭發點校：《莊子註疏》，北京：中華書局，2024年，第77-78頁。

④ 曹礎基、黃蘭發點校：《莊子註疏》，北京：中華書局，2024年，第152頁。

⑤ 曹礎基、黃蘭發點校：《莊子註疏》，北京：中華書局，2024年，第288頁。

⑥ 《淮南子·精神訓》，收入何寧撰：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年，第505-506頁。

此既延續老子清靜的境界論與工夫論，更將其拓展為個體德行之最高標準，謂人慾返本還源、體合大道，必以清靜柔弱為指導原則。這種「清靜」與性命修養的結合，恰為道教將「清靜」納入宗教實踐提供了關鍵的思想中介。

《淮南子》此說之關鍵，在於它完成了一次重要的義理轉接：在老子那裏，「清靜」雖兼攝本體與政治，然其落點仍偏於「君人南面之術」的治道；《精神訓》則明標「清靜者，德之至也」^①，徑將「清靜」由治國綱領提升為個體返本還源、體合大道所必須具備的最高德行標準。換言之，清靜的重心開始由「理國」向「理身」內移，由外在的政治原則轉為內在的性命修養工夫。正是這一「德之至」的定位，使「清靜」具備了被宗教化、被收攝為修道法門的理論勢能——它不再僅是治世者的姿態，而成為任何求道者修身養命、與道為一的內在條件。此一中介環節若不彰明，則老子的政治哲學如何過渡為道教的性命之學，便難以索解。

漢末張道陵（34-156）創天師道（正一盟威之道），面對民眾「祛病禳災」、「長生久視」的宗教需求，遂將「清靜」轉化為具體的宗教實踐規範。此點於《老子想爾註》中最可窺見，其將道之清靜屬性與道教徒的日常信仰行為相結合。今選四章為例：

道氣歸根，愈當清淨矣。知寶根清靜，覆命之常法也。知此常法，乃為明耳。（第十六章）

用氣喘息，不合清靜，不可久也。……欲求仙壽天福，要在信道，守誠守信，不為貳過。（第二十五章）

道人當自重精神，清靜為本。（第二十六章）

道常無慾，樂清靜，故令天地常正。天地，道臣也；王者法道行誠，臣下悉皆自正矣。（第三十七章）^②

這四章的清靜理路，以「道本清靜」為根源，層層貫通個人修行與社會治理：先釋「清靜」為道氣歸根之本源屬性，視之為恢復生命常態的「覆命常法」；繼而將「清靜」與氣息運用、仙壽福澤相綁定，強調須配以信道守誠方能避罪保身，遂把心性要求轉化為具體行為規範；進而明確「清靜為本」乃道人之核心信條，確立修行者的身份準則；終而延及宇宙與社會層面，提出道以清靜使天地端正、君主法道之清靜即可令臣民自正，形成自「合道續命」至「治國化民」的完整結構。較之老莊，此處「清靜」已從哲學範疇落實為可操作、可踐行的宗教規範。^③

此後天師道教典更將「清靜」推入儀式環節。《正一法文天師教戒科經》細化道民的信仰生活準則：

① 《淮南子·精神訓》，收入何寧撰：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年，第506頁。

② 以上引文，分別出自劉昭瑞著：《〈老子想爾註〉導讀與譯註》，南昌：江西人民出版社，2012年，第101、127—128、131、161頁。

③ 參見詹石窗著：《大道論》，北京：宗教文化出版社，2019年，第41頁。

修身念道，室家大小，和同心意，掃除燒香，清靜嚴潔，然具白開啓，說其所欲，道之降伏，何所不消。……當事精勤，晨夜清靜。^①

借外在行為之規範，道民於日復一日的奉道為事中感應道炁、開顯內在道性，自身藉以歸於清靜。至此，「清靜」已不僅是老莊式的境界與工夫，更增添了區分「道人」與「俗人」的宗教身份標識意味。這正是哲學概念宗教化的關鍵一步。

若進一步追究天師道對「清靜」的改造，可見其更深一層的理論動作，是將清靜由一種境界、工夫，轉化為神格化之「道」的意志。《老子想爾註》以「一散形為氣，聚形為太上老君」賦予「道」以人格與神格，復將《老子》之「吾」徑釋為「道」，於是「道常無欲，樂清靜」遂成為有自我意識之「道」的本然意願：奉道者「人法道意，便能長久」^②，追求清靜長生即是順應道的意志。^③降及魏晉南北朝，道教又在佛教「清淨」心性之學的激蕩下，由「道意」更進一步發展出「道性」之說，清靜不僅是道的意志，更被確立為道的本性。南北朝道經《太上老君虛無自然本起經》即明辨「清靜」與「清淨」之別：清靜乃道之本性，清淨則指人心滌去垢濁、不受塵染的狀態與境界，二者有本體與工夫、先後次第之分；眾生本具清靜道性，唯為五欲六情所蔽，故須先「清淨」其心以祛染，方能復顯本然之「清靜」而與道合真。^④由「道意」而「道性」，「清靜」遂從修身治國之術，層累為一套兼具本體論、心性論與修證論的宗教義理。這正是《清靜經》「人能常清靜，天地悉皆歸」一語得以成立的思想前史。

迄於南朝，道教中湧現出諸多以某經或某經羣為信仰中心的團體（下文簡稱「某道團」），其清靜理解亦各具風貌。上清道團興於東晉，信徒多屬士族。其時玄學正臻高潮，裴頠（267-300）崇有、郭象（252-312）獨化之論迭出，佛教亦有六家七宗，社會風氣競談「有無」、「本末」、「言意」、「動寂」、「假實」諸範疇，士大夫尤重個體的精神超越。上清道士如許邁（300-349）、楊羲（330-386）等多曾任職朝廷，故上清道團自然沿襲此種人文性格，於上清經羣中尤重將「清靜」與「存思煉神」緊密結合。其核心典籍《黃庭內景玉經·治生章》即主此說：

治生之道了不煩，但修洞玄與玉篇，兼行形中八景神，二十四真出自然，高拱無為魂魄安，清靜神見與我言……內視密盼盡見真，真人在己莫問鄰，何處遠索求因緣。^⑤

其意謂養生修行之道本不繁雜，要在修習特定典籍、存養體內諸神、保持無為清靜以安守魂魄；修行之關鍵則在向內求索，憑清靜見神、借內視悟道，明「真人就在自身」，無須向外遠求因緣，內

① 《正一法文天師教戒科經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第8冊，第319頁。本文引用《道藏》經文皆系此版本，故後文不再一一標明編者、出版地、出版社及出版年。

② 饒宗頤：《老子想爾註校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第21、47頁。「人法道意，便能長久也」、「道常無欲，樂清靜」分別見其書第21、47頁。

③ 參見劉敏健：〈從「道意」到「道性」：早期道教中清靜思想的發展〉，《弘道》2019年第3期，第48—53頁。

④ 《太上老君虛無自然本起經》，《道藏》第34冊，上海：文物出版社等影印本，1988年，第621頁。參見孫亦平：〈論道教心性論的哲學意蘊與理論演化〉，《哲學研究》2005年第5期，第53-57頁。

⑤ 《太上黃庭內景玉經》，《中華道藏》第23冊，第4頁。

修即可合道。此一路向，將「清靜」與存思煉神之具體技術深度焊接。

靈寶道團肇自葛玄（164-244）、葛洪（283-363）、葛巢甫（？-？）等，盛於東晉南朝，崇奉靈寶經羣，而以《元始五老赤書玉篇真文天書經》、《靈寶無量度人上品妙經》、《太上靈寶升玄內教妙經》為核心。其經典亦重清靜修行，如《太上靈寶五符經序》謂「人能棄去榮華，修守清靜，以常無為，求諸玄妙，服食此草，四時不廢，可致延年」^①，以清靜為求仙第一要義，唯守清靜方能服食、修玄而有效。然靈寶道團之特色，尤在對「靈寶真文」的推崇^②。《真一五稱符上經》之清靜觀即具此色彩：

太上靈寶五稱自然符，先天而生，與道氣同化，吾道之真也。……子欲清靜精室，山居致神靈，禳災卻害，與道合真，應得靈寶真文，道之本也。^③

於此，清靜修真不僅是發顯泛在於萬物之「道」的過程，更是契合於靈寶真文的過程；若得「靈寶真文五符」之佩持，則更便於信仰者求道尋仙、以期長生。上清、靈寶兩道團於東晉至南朝間影響匪淺，其清靜理論亦折射出當時道教的普遍理解，恰可為釐定《清靜經》之年代背景提供參照。綜上，自老莊而經漢魏六朝，「清靜」已層累出境界、工夫、德行、宗教規範、身份標識、存思技術等多重意涵，只待一部經典將其系統熔鑄。《清靜經》之出世，正當其時。

綜合天師道、上清、靈寶三系觀之，「清靜」在六朝道教中已呈現出明顯的多元分化，恰可印證其層累生成的特質：天師道側重將清靜落實為齋戒燒香、守誠不爭的外在「行為規範」與道俗身份標識；上清道團則將清靜內收於「存思煉神」的精神技術，主憑清靜以見體內諸神、向內證道；靈寶道團又別出機杼，將清靜修真與「契合靈寶真文」相綰結，使之兼具符籙信仰的色彩。三系所重雖異，或重行持、或重存思、或重真文，然皆以「清靜」為求道證真之樞要。這種同名而異趣的並存格局表明，至南北朝末，「清靜」已積澱為一個內涵豐厚而面向多歧的概念複合體，亟待一部經典加以提煉統攝。

二、《清靜經》：清靜心性體系的理論結晶

（一）成書、文本性質與結構之特異

《太上老君說常清靜經》是南北朝晚期出世的一部道教經典^④，以心性修煉體系為標誌。說經者

① 《太上靈寶五符經序》，《中華道藏》第4冊，第69頁。

② 在靈寶經羣之中，普遍認為靈寶天書真文是「道」的具象化表達或形式，二者在功能性與實在性層面的同異關係，約可從四方面解讀：其一，靈寶天書真文的形成與「道」的神秘化傾向有關；其二，靈寶天書真文由「元氣」凝結而成；其三，靈寶天書真文的應世符合自然主義原則；其四，靈寶天書真文乃道、神、經之統一。參見高興福著：《宋文明的道教義學研究》，北京：宗教文化出版社，2024年，第86-91頁。

③ 《太上無極大道自然真一五稱符上經卷上》，《中華道藏》第3冊，第196頁。

④ 學界諸師多認為此經出於唐代，亦有學者指出《清靜經》系陶弘景至北周末年間出世之經書，參見賴萱萱、鄭長青：〈《太上老君說常清靜妙經》成書略考〉，《宗教學研究》2014年第4期，第55頁。蕭登福則關注到梁天監十年（511）所書《清靜經》拓印本跋語題記中「梁楊左光祿」等記載，認為此經於梁代晚期當已出世，參見蕭登福著：《清靜經詳解》，北京：綫裝書局，2025年，第41-43頁。

為「太上老君」，依道教信仰觀念即老子之本體、道炁之顯化。南宋《秘目》及《通志·藝文略》著錄作一卷，今本收入《正統道藏》洞神部本文類；經文不足四千字（約 391 字），分上下兩章，上章言好清靜則得道，下章說務貪求而沉苦海。^①

關於《清靜經》的具體成書年代，學界向有「南北朝末」與「唐代」兩說之爭，迄無定論，本文以為當結合其思想淵源以求一相對審慎之判斷。一條值得重視的新線索是：如前文及後文所論，《清靜經》的心說與「無所得」得道論，明顯承自隋唐之際的《太玄真一本際經·護國品》；而李蘇書更注意到，另有一部形製、文句均與《清靜經》高度雷同的《太上老君清靜心經》，其佛教色彩較《清靜經》更為顯豁，二者當有祖本與刪訂之關係，且《清靜心經》之命名與盛行，又與唐代《般若波羅蜜多心經》的流通直接相關。^②由此推之，《清靜經》之成書，與《本際經》一系觀法經典在時代上至為相近，要之不得早於《本際經·護國品》所代表的隋唐初思潮。準此，舊說所謂「南北朝末出世」，恐當理解為其思想淵源可上溯至南北朝晚期，而其文本最終面世則應在隋唐之際或稍後；至於梁天監十年（511）拓本題記等材料，因書者尚有疑議，只宜備為一說而未可遽定。^③無論如何，《清靜經》巧妙結合緣起空義與道教歸本傳統、而又謹守道教本位的文本品格，皆深具中古佛道交涉之時代印記，此點已可論定。

尤可注意者，《清靜經》在行文體例上與一般道經頗異。通常道經大體分為四分：一曰「序分」，述說經之時、地、說者與聽者；二曰「請問分」，由上首真人向說者發問；三曰「正宗分」，說者逐一作答，或自問自答；四曰「流通分」，宣揚念誦之功效利益，勸人印寫流傳。《清靜經》則不然。其經文除略介說經者外，幾不涉前述諸分，而是徑直指向心性修煉，由道體論而心性論，進而引出修行方法與相應境界。這一「去儀式化、重心性化」的體例特異，恰是其得以超越宗派而被各派共尊的內在緣由：它提供的不是某一道團的專屬儀軌，而是一套普適的修心綱領。

（二）經文的義理層次：從道體到功德

篇幅雖短，《清靜經》自有謹嚴之結構。其文可分為「道體」、「清靜」、「修德」及附於經後的「功德」四部分，恰構成一個由本體奠基、經修持次第、再到應世倫理、終以神聖勸修的完整心性修煉系統，茲分述之。

其一，道體篇，明「道體清靜」，立宇宙論根基。經云：「大道無形，生育天地；大道無情，運行日月；大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。」^④此承《道德經》道體論而更聚焦於清

① 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，第 334-335 頁。

② 李蘇書：〈重探《太上老君說常清靜妙經》的思想結構及其歷史意義〉，第 6-8 頁。關於《太上老君清靜心經》與《清靜經》之承繼關係及《心經》流行之影響，李氏論之甚詳。

③ 李蘇書即持此說，主張《清靜經》乃八世紀中至九世紀初由《清靜心經》刪修而成；參見其文第 7-8、35-36 頁。另有學者認為，是唐代的道經，因為這本經書表達了一種基於智慧的形式（智），通過觀察的實踐（觀），這一文本將《道德經》的世界觀與道家觀察的實踐相結合，再融入《般若心經》的論證形式，有明顯的中唐風格，似與李說相呼應，參見[美]Louis Komjathy 康思奇：DAOIST TEXTS IN TRANSLATION 道教的經典翻譯，

https://blackmoonharbor.com/uploads/1/1/5/3/115363763/daoist_texts_in_translation_komjathy.pdf，2026 年 6 月。本文則以為，《清靜經》心說雖確與《本際經·護國品》一脈相承，然其熔鑄老氏歸本與釋氏空義之文本形態未必晚至中唐方告定型，畢竟「清靜」思想之發展已歷漢魏六朝積澱，若隋唐之際或初唐出世亦符合思想史的一般發展規律，且司馬承禎（639-735）曾註解過此經，故此中晚唐出世之說還有疑，姑存兩說以俟方家詳考。

④ 《太上老君說常清靜妙經》，《中華道藏》第 6 冊，第 1 頁。

靜之本質：「無形」謂道超越形體之「無執性」，「無情」謂道不隨主觀情緒變動之「自然性」，「無名」謂道超越語言概念之「不可言說性」，三者共指「道本清靜」，為下文「人能常清靜，天地悉皆歸」^①奠定宇宙論基礎。既然道本清靜，則人作為道之產物，「復歸清靜」便成「人法道」的唯一路徑。^②

其二，清靜篇，述「遣欲澄心」，明修持次第，乃全經之核心。自「夫道者，有清有濁，有動有靜……夫人神好清，而心擾之」，至「如此清靜，漸入真道」^③，循「問題」、「方法」、「境界」之路徑，闡明如何復歸清靜。元代李道純（1219-1299）以「觀空」法釋此復歸之方：

以空遣欲，欲既不生，所空亦無；空既無矣，無亦無也；無無既無，湛然寂然，湛寂亦無，是名真靜。^④

據李道純之解，復歸於靜的具體操作即將「觀空」推向「空無所空」的重玄之境，明遣欲非簡單滅欲，而是雙遣有無、破除對心、形、物乃至「空」的執着；其所臻「真常應物，真常得性」之境，亦非枯坐不動，而是「動而應物，其體常靜」，如明鏡照物「物來則現，物去則空」，終至體用不二。^⑤此篇將先秦以來的清靜工夫論，提煉為可循序操作的心性修煉法門，是「清靜」系統化為心性論的關鍵一節。

若就經文本細加分梳，《清靜經》「清靜篇」實已構築出一套層次井然的觀法次第，遠非「澄心遣欲」四字所能盡。其修持之階可析為四重：先「內觀於心，心無其心」，次「外觀於形，形無其形」，再「遠觀於物，物無其物」，由是「三者既悟，唯見於空」；繼而更進，「觀空亦空，空無所空；所空既無，無無亦無；無無既無，湛然常寂」。^⑥此一由觀心、觀形、觀物以臻於「空」，復遣空、遣無以歸於「常寂」的歷程，已非老莊「致虛守靜」的渾淪表述所能涵括，而是有著止觀法門與層層遮遣的論式，將「清靜」由一種體道境界，細化為可循階而上的具體操作。尤可注意者，經文於「靜」之外特標一「清」字：「人神好清而心擾之，人心好靜而欲牽之」，「清」對治的是心之「擾」（染），「靜」對治的是欲之「牽」（動）。是故，「清靜」一詞實兼攝去染（清/淨）與去動（靜）兩重工夫，此正承六朝以來「清靜—清淨」分疏之緒而集其大成。

《清靜經》此種觀法與「無所得」之得道論，並非憑空而生，而有明確的思想淵源可尋。李鈺書近作即指出，《清靜經》「眾生所以不得真道者，為有妄心」一段，與隋唐之際《太玄真一本際經·護國品》天尊論「煩惱性空，執計為有……雖名得道，實無所得」的說解一脈相承，惟〈護國品〉作「執心」，《清靜經》易為「妄心」而已；其「雖名得道，實無所得，為化眾生，名為得道」

① 《太上老君說常清靜妙經》，《中華道藏》第6冊，第1頁。

② 黃小玲：《王玠的心性思想研究——以〈太上老君說常清靜經〉註解本為中心》，重慶：西南政法大學碩士學位論文，2013年，第19頁。

③ 《太上老君說常清靜妙經》，《中華道藏》第6冊，第1頁。

④ （元）李道純：《太上老君說常清靜經註》，《中華道藏》第6冊，第52頁。

⑤ 陳凌雪：《三教合一背景下〈清靜經〉心性論研究——以〈道藏〉七種註本為中心》，昆明：雲南師範大學碩士學位論文，2023年，第28頁。

⑥ 此處所論《清靜經》觀法次第，參酌李鈺書：〈重探《太上老君說常清靜妙經》的思想結構及其歷史意義〉，《漢學研究》第43卷第3期（2025年9月），第8-10頁之分梳。

之語，更幾乎襲用〈護國品〉成說。^①可見《清靜經》之心說，乃是直接承接《本際經》以降「以空遣執、無得而得」的道教重玄心性論而來，並將之凝練為更精嚴的修持綱領。明乎此，則《清靜經》「遣欲澄心」之說的義理深度方得彰顯：它表面承襲老子「歸根復命」的歸本傳統，內裏卻已熔鑄了般若空義與重玄遮遣之法，是「援佛入道」思潮在心性修煉領域結出的精粹果實。這也正是後世註家能於其中不斷發掘內丹性功與三教義理的根本緣由。

其三，修德篇，闡「上德不德」，明應世之則。此部分承前心性修養之功，轉而申說清靜之道在塵世應踐中的體現，即「老君曰：上士無爭，下士好爭；上德不德，下德執德」至「得悟道者，常清靜矣」一段。^②其文雖簡，卻深得《道德經》第三十八章「上德不德，是以有德」之精義，將內在清靜心性轉化為外在應世智慧。唐代杜光庭（850-933）釋云：「爭者，執有也。上士不執有見，非為喧爭也；緣下士求達本性，故好爭而求靜，以其執見而求之者也。」^③可見「爭」是執着於「有」，有念則有求、有執、有攀緣，而上士無此執着，自然清靜，故上士之好清靜非軟弱避世，乃洞明萬物本然後的自然無為；「不德」亦非否定道德，而是「本無名號，亦無所稱，故言不德」^④，超越形式上的德相執着，臻於唯道是從之自然。此篇實為清靜心性在倫理實踐層面的發用：修道者不惟須內養清靜，更須外行無爭，方能真正與道合一。

其四，功德篇，借「仙真讚頌」賦神聖性與勸修。此部分以「仙人葛翁曰」、「左玄真人曰」、「正一真人曰」三段仙真讚頌作結，既賦予經法遞相傳承的神聖性（如「吾得真道，曾誦此經萬遍。此經是天人所習，不傳下士」，以彰經之尊貴）^⑤，又從側面表達「受持此經即得悟真道」的實踐導向，使《清靜經》由文本轉為可踐行之修持法門，形成「聞經」、「信受」、「修行」、「悟道」的信仰階次。四篇相承，遂使歷代層累的清靜之義，凝定為一套自本體而工夫、自倫理而信仰的完整心性體系。

（三）經典化歷程：講習、科儀與名家書錄

自宋代以降，《清靜經》因「文約義豐、易誦易悟」之特質，被納入道教核心講習體系。據《道藏》收錄，現存註本達八種（含杜光庭、李道純、王玠等），其中宋元間無名氏註本「顯見借鑑佛教講經體例……註中常將佛教故事改頭換面以宣道教義理」，如將《法苑珠林》中孫壽遇《金剛經》免火焚之事，改作孫壽遇道叟誦《清靜經》而得悟，以凸顯《清靜經》之神驗。^⑥至明清時期，其地位益隆，被正式編入《玄門日誦早晚功課經》，與《道德經》、《元始無量度人上品妙經》並列「每日必修」：早課誦之以「澄心啟智」，晚課誦之以「滌除雜念」；全真派道士出家受戒尤須先背此

① 李蘇書：〈重探《太上老君說常清靜妙經》的思想結構及其歷史意義〉，第16-18頁。〈護國品〉天尊答語見《太玄真一本際妙經》卷一，《道藏》第24冊相關葉次，亦見（日）山田俊：《唐初道教思想史研究：「太玄真一本際經」の成立と思想》，京都：平樂寺書店，1999年，「資料篇」。

② 《太上老君說常清靜妙經》，《中華道藏》第6冊，第1頁。

③ （唐）杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《中華道藏》第4冊，第7-8頁。

④ 同上註。

⑤ 《太上老君說常清靜妙經》，《中華道藏》第6冊，第1頁。

⑥ 勞悅強：《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》第六章〈說經註我——從無名氏《太上老君說常清靜經註》看道教講經〉，台北：台灣大學出版中心，2010年，第177—212頁。

經以明「修心根本」，遂奠定其作為道教基礎經典的地位。^①

流傳既廣，環繞《清靜經》的科儀亦應運而生。如清康熙二十三年（1684）刊本《太上老子清靜科儀》，即專為講演《清靜經》、以解厄消災而設；中國四川、重慶、貴州等地區的民間道教有「靈寶五品經會」系列科儀，以念誦《度人經》、《生神經》、《清靜經》、《生天經》、《救苦經》五品為主而行度亡之事，其中《開演清靜經科》、《老君清淨（靜）法懺》等儀書，至今尚有大量抄本存世。下列三種科儀書影，足見《清靜經》在民間信仰與齋醮實踐中的活態流傳。



圖 1 清康熙年刊本《太上老子清靜科儀》（來源：道音文化網站）

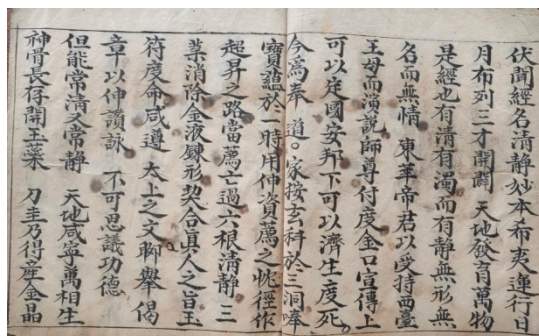


圖 2 咸豐年抄本《靈寶五品演經科》（來源：筆者自藏）

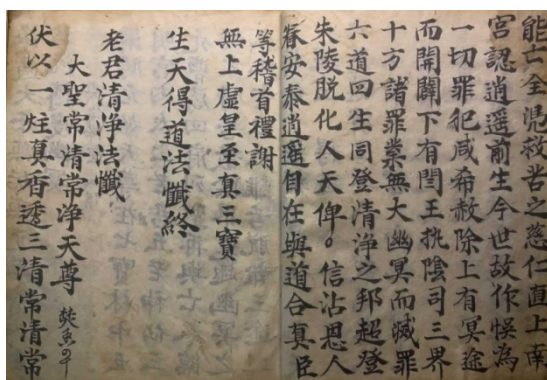


圖 3 光緒本《老君清淨（靜）法懺》（來源：筆者自藏）

^① 參見勞悅強：〈無名氏《太上老君說常清靜經註》中的佛教故事——兼論儒家思想對佛教中國化的作用〉，《諸子學刊》第 23 輯（2024），第 41 頁。

《清靜經》之義理不僅為道門所重，亦深受文人墨客喜愛，歷代名家多有書錄。茲列其要者如下表：

序	書寫年代	書寫者及背景	作品名稱	載體・字體
1	南朝梁天監十年 (511)	楊祐，任左光祿大夫	奉敕所書《清靜經》拓印本	石碑
2	初唐（7世紀）	褚遂良，初唐四大家之一， 官至中書令	《太上老君清靜經》石碑拓本	紙卷・楷書
3	中唐（8世紀）	懷素，唐代草書大家，以「狂 草」著稱	《老子清靜經》	紙卷・草書
4	晚唐（9世紀）	柳公權，「柳體」創始人， 官至太子少師	《太上老君常清靜經》	紙卷・楷書
5	北宋太平興國五 年（980）	仁顯，身份不詳	《太上老君常清靜經》碑刻	石碑・楷書
6	元代（13—14世 紀）	趙孟頫，「趙體」楷書創始 人，官至翰林學士承旨	《太上老君常清靜經》	紙卷・楷書
7	明代（15—16世 紀）	文徵明，「吳門四家」之一	《太上老君常清靜經》	紙卷・楷・行書
8	明代（16世紀）	王寵，臨摹柳公權範本	臨柳公權《太上老君常清靜經》	紙卷・楷書
9	清代（17—18世 紀）	愛新覺羅・玄燁，康熙皇帝	臨趙孟頫《太上老君常清靜經》	紙卷・楷書
10	清代（18世紀）	劉墉，「濃墨宰相」，擅楷 書	《太上老君常清靜經》	紙卷・楷書

表 1 歷代書錄《清靜經》名家一覽^①

此外，《清靜經》的修持思想還與道教他典相呼應。蕭登福曾指出，從《感應篇》、《清靜經》等書可見道教修煉法門之共性，皆以「澄心遣欲」為核心：《清靜經》側重「觀心」、「觀空」、與「寂然」之次第，《感應篇》側重「善念積累」之實踐，二者共構道教「內修心性、外積善功」的修煉體系，而《清靜經》之「遣欲澄心」尤為內丹性功奠定基礎。^②由是益見，《清靜經》既是歷代清靜之義的理論結晶，又已悄然成為後世內丹心性學的源頭活水。

三、註解傳統：清靜思想的詮釋展開與三教融通

一部經典的生命力，往往不在其文本自身，而在歷代註家圍繞它所展開的持續詮釋。《清靜經》

^① 此表為筆者根據檢索古籍結果所整理，另有參考劉志著：《中國道教寫本經藏》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，第130-163。

^② 蕭登福：〈從《感應篇》、《清靜經》等書看道教的修煉法門〉，《運城學院學報》2006年第4期，第24頁。

自唐迄今註本繁夥，本文據公開出版與著錄所及，輯得二十八種，先以敘錄表匯其要目、出處與存佚（見表 2），再就其詮釋路向作分類剖析，以見清靜思想之流變。

序	時代	作者	註本名稱	文獻出處	存佚與詮釋要旨
1	唐	司馬子微	《太上老君說常清靜經解註》	——（已佚）	僅見王元暉註本皇慶元年（1312）跋文稱其「言言造微，句句明理」，為修真之旨歸。
2	唐	杜光庭	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞神部玉訣類	現存最早註本。以「清者元，靜者氣，經則法」立說，本性命雙修以為論。
3	宋	無名氏	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞神部玉訣類	有註有論，似非一時一人之手；融清靜修性、內丹與齋戒，雜引唐代誦經靈驗故事以彰神異。
4	宋	董朝奇	《太上混元上德皇帝說常清靜經註》	——（已佚）	僅見鄭樵《通志·藝文略》著錄，疑即《江西通志》所載北宋德興司法。
5	宋	吳中起	《太上混元上德皇帝說常清靜經註》	——（已佚）	《通志·藝文略》著錄，疑即《漢唐宋名臣錄》卷四所載與王安石同時、任侍講而論變法者。
6	宋	周申	《太上混元上德皇帝說常清靜經註》	——（已佚）	《通志·藝文略》著錄，疑即《續宋編年資治通鑑》卷十所載孝宗朝進士。
7	宋	孫膺	《太上混元上德皇帝說常清靜經註》（含別解一卷）	——（已佚）	《通志·藝文略》著錄，史傳未詳。
8	宋	劉本	《太上混元上德皇帝說常清靜經註》	——（已佚）	《通志·藝文略》著錄，史傳未詳。
9	金	侯善淵	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞神部玉訣類	逐句解經，每段附五言八句頌；旨在「不執空為空，不著有為有」，略合本旨。
10	金	劉通微	《太上老君說常清靜經頌註》	《正統道藏》洞神部讚頌類	以五言頌詩註經，融攝道禪，以澄心遣欲、清靜常寂為宗，勸修戒定慧。
11	元	王元暉	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞神部玉訣類	據白玉蟾分章本，集丹經丹語為註，夾以圖解，將經文釋為內丹訣要。
12	元	李道純	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞神部玉訣類	就道之體用演述生成本源，言動靜一如之理，有會通儒道之傾向。
13	元	王玠	《太上老君說常清靜經註》	《正統道藏》洞	以圖解貫通經註，主性命雙修，

序	時代	作者	註本名稱	文獻出處	存佚與詮釋要旨
			妙經纂圖解註》	神部玉訣類	修法即內丹，精於丹道。
14	清	水精子、混沌子	《太上老君清靜經圖註》	《藏外道書》第3冊	圖文並述清靜與丹法，多神仙驚詩；應為清初降筆，清代廣為刊行。
15	清	八洞仙祖（合註）	《太上老君說常清靜經》	《道藏輯要》尾輯一	當為清代扶乩之作，篇幅雖短而理論頗豐，少及丹道。
16	清	汶水居士	《太上老君說常清靜真經原旨》	《藏外道書》第3冊	援宋明理學氣論、儒家綱常與丹道修證以釋清靜、動寂與修仙，兼涉社會倫理。
17	清	託名呂純陽	《清靜經解》	《道藏精華》	文辭淺顯，談清靜去妄、還源返本、修習金丹。
18	清	上陽處士	《太上清靜經》註解	《道書一貫》	四至六句一註，註文翔實，多引佛典釋清靜，主守平常心即可得道，不假丹術。
19	當代	Kohn, Livia	<i>The Taoist Experience: An Anthology. SUNY Press.</i> 其中第三節「Pure and Tranquil」	State University of New York Press, Albany, 1993 University of New York	包含《清靜經》的英譯與提要，將其譯為「Scripture of Purity and Tranquility」
20	當代	劉君	《太上老君說常清靜經》註	閔智亭主編《玄門日誦早晚功課經註》（宗教文化出版社，2000）	承全真內丹性命傳統解經，兼釋詞義。
21	當代	謝瑞智	《道德經·清靜經釋義》	台北自印，2009	以淺易文字解經，闡「遠欲澄心」，與《道德經》思想連貫。
22	當代	蕭登福	《太上老君說常清靜妙經通解》	宗教文化出版社，2011	體系完整，含導讀（哲學、道佛關係、年代、註疏史）、譯註與附錄。
23	當代	葛海彥	《清靜經集釋》	中央編譯出版社，2015	彙輯《正統道藏》所收並補道藏未收之名家註本（如託名呂洞賓《清靜經解》）。
24	當代	林安梧	《太上老君說常清靜經》譯本	道教總廟三清宮，個人出版	翻譯、解釋清靜經。
25	當代	蕭登福	《清靜經詳解》	綫裝書局，2025	分研究與譯註兩部分，集二十餘年研討與論文之成，論道體、修仙法門及對周敦頤主靜說之影響。

序	時代	作者	註本名稱	文獻出處	存佚與詮釋要旨
26	當代	澄心（譯）	《老子清靜經》	香港古籍書局， 2025	譯杜光庭註本，原文—譯文—解讀相次，並附拼音原文。
27	當代	李合春	《〈道德經〉〈清靜經〉講記》	巴蜀書社，2025	深入淺出闡兩經哲學精華與修身養心智慧，附《清靜經纂圖註解》、《清靜經圖註・附圖》等文獻。
28	當代	何欣	《清靜經》譯註本	中華書局，2026	專收杜光庭《清靜經》古註，獨此一家；採用集註講解體例，意譯為主疏通義理，兼釋字詞

表 2 古今諸家《清靜經》註本敘錄^①

縱觀上表，可知諸註雖各有面目，其詮釋路向大抵可歸為三系，又以當代整理與傳播為第四系，分述如次。

其一為內丹化詮釋。此係視《清靜經》為內丹修煉之要典，多以圖解貫通經文、以丹訣坐實義理。元代王元暉據白玉蟾（1134-1229）分章本，集丹經丹語夾圖為註，將經文徑釋為內丹訣要；王玠《纂圖解註以圖貫經、主性命雙修，洵為精通丹道之作；清代水精子、混沌子（？-？）《圖註》圖文並陳清靜與丹法，多神仙鸞詩；當代劉君註本亦承全真內丹性命傳統而立說。蕭登福更指出，宋元以來內丹家恆將《道德經》、《陰符經》、《清靜經》並視為丹書，尤於修性一面引為重典，清靜思想由是被牢牢編織進內丹性命之學的脈絡。

其二為重玄觀空的心性深化。此係受佛教中觀與重玄學之浸潤，將清靜工夫推向「雙遣有無」的精微之境。杜光庭以「清者元、靜者氣、經則法」立說，本性命雙修而主「觀空亦空」；李道純更將復歸於靜釋為「以空遣欲……湛寂亦無，是名真靜」，臻於「空無所空」的重玄境界；金代侯善淵（？-？）逐句解經而旨在「不執空為空，不著有為有」，略合本旨。此一路向，使《清靜經》的心性論獲得了遠較老莊精密的理論深度。

其三為三教融通。此係最足彰顯《清靜經》詮釋史的開放品格。宋元間無名氏註本徑將佛教靈驗故事改頭換面以宣道義；金代劉通微（？-？）《頌註》融攝道禪，勸人去貪嗔痴、修戒定慧；清代汶水居士（？-？）《原旨》援宋明理學氣論與儒家綱常以釋清靜、動寂與修仙，兼涉社會倫理；上陽處士（？-？）註本則多引佛典釋清靜，主守真常心即可得道而不假丹術；徐敏所揭《原旨》之「援儒釋道」、陳凌雪所論註本羣之「三教合一心性論」，皆可與此互證。可以說，《清靜經》一經，恰成三教心性思想交匯會通的一方樞紐。

若將上述三教融通諸註本置於歷時的脈絡中觀照，更可見一條清晰的演進軌跡。大抵唐代註家以「援佛入道」為主調，承《本際經》、《道教義樞》以來的重玄遺緒，藉中觀空義與「不滯於不滯」之法深化清靜心性，杜光庭註本即其典範；宋金元之際則轉以「道禪融合」為特色，劉通微《頌註》勸修戒定慧、無名氏註本襲用佛教靈驗故事，皆顯示禪宗心性之學與內丹修證的合流；迄於明

① 此表為筆者所整理。

清，又一變而為「援宋明理學入道」，汶水居士《原旨》以理學氣論、儒家綱常詮釋清靜動寂，上陽處士註本兼採佛理而歸於「守真常心」，會通的重心遂由道佛二教擴及儒釋道三家。^①三階段層層遞嬗，恰與整個中古以降三教關係由衝突、調適而趨於融合的大勢相表裏，《清靜經》註解史可謂其一縮影。

其四為當代的整理與傳播。學術層面，蕭登福的《通解》與《詳解》體系完整，於哲學、道佛關係、年代與註疏史多有抉發；葛海彥《清靜經集釋》彙輯道藏所收並補其未收之名家註本，文獻之功尤著。普及與信仰層面，劉君功課經註承全真傳統而便於持誦，謝瑞智、林安梧、澄心、李合春等以淺易文字導讀經義，使其走入大眾。更值得注意者，是新媒體所帶來的傳播之變：當代高道如張至順道長曾以丹道講解《清靜經》，截至 2025 年 9 月 13 日，其講經視頻於哩哩哩網站已逾 28.1 萬次觀看（YouTube 網站為 5 萬次）^②；台北華嚴宗僧人體佛法師亦曾講解此經，主「佛道同源」、以之為出世解脫之法，同一平台觀看亦達 12 萬次（YouTube 網站為 18 萬次）^③。凡此皆足見《清靜經》於當代之活態生命力。又，因本文僅採公開出版物之信息，未及內部抄本資料，註本或尚有遺珠，尚祈讀者諒察。

四、總結

通過對「清靜」概念史、《清靜經》文本及其註解傳統的貫通考察，本文所欲申明者，是「清靜」作為道教核心範疇的層累生成性格。其義涵之演進，約可分為四個相承相迭的階段：在老莊哲學中，「清靜」確立為道體的本質屬性與體道工夫，並初步分化出老子偏重理身理國的「本體—政治」向度與莊子偏重澄心遣欲的「心性」向度；至漢魏六朝，經《淮南子》之德行論提升，又經《老子想爾註》、天師道科戒及上清、靈寶諸道團之手，「清靜」由哲學範疇落實為可操作的宗教實踐規範，乃至區分道俗的身份標識，並與存思煉神、靈寶真文等具體技術相結合。正是在此長時段的意義累積之上，南北朝末出世的《清靜經》以「道體」、「清靜」、「修德」與「功德」四重結構，將歷代清靜之義熔鑄為一套自本體而工夫、自倫理而信仰的系統化心性修煉論。其去儀式化、重心性化的體例特異，使之得以超越宗派畛域而被各派共尊；其遣欲澄心之法，又為宋元以降的內丹性功奠定了基礎。就此而言，《清靜經》在清靜思想史上具有「雙重樞紐」的地位：它既是先前概念史的理論結晶，又是此後詮釋展開的起點。

就此立論，亦可對學術史上的若干爭議略作回應。其一，關於成書年代之聚訟，本文主張不必拘執於「南北朝」抑或「唐代」的單點判定，而宜分辨「思想淵源」與「文本定型」二層：清靜義理的層累固可遠溯老莊以至六朝，而《清靜經》文本之凝定，則當與隋唐之際《本際經》一系觀法

① 關於三教融通體現在唐、宋元、明清三階段《清靜經》註本的不同思想趨向，可參陳凌雪：《三教合一背景下〈清靜經〉心性論研究——以〈道藏〉七種註本為中心》，昆明：雲南師範大學碩士學位論文，2023 年，第二、三章之分期討論。

② 參見〈全網最難尋張道長《清靜經》12 小時完整版（上）〉，哩哩哩網，<https://www.bilibili.com/video/BV1WH4y1c7Mg/>。

③ 參見〈太上清靜經〉道家智慧【佛道同源】全集解讀——體佛法師，哩哩哩網，<https://www.bilibili.com/video/BV1Ym42137zy/>。

經典相先後。其二，關於《清靜經》心性論之性質，學界或強調其源出先秦道家，或側重其佛學淵源；本文則以為，其要害恰在「以老氏歸本為體、以緣起空義為用」的熔鑄之功，概因其既非純粹的道家復古，亦不能簡單理解為移植佛教概念，而是中古道教在三教激蕩中自我更新、卻又始終堅守「修道成仙」與「道本清靜」之本位的創造性成果。明乎此，則《清靜經》之所以能超越宗派、歷千載而不衰，其故可知。

而綿延千餘年的註解傳統，則進一步證成了這種「起點」意義。無論是王元暉、王玠、水精子諸家的內丹化詮釋，杜光庭、李道純、侯善淵一系的重玄觀空，還是無名氏、劉通微、汶水居士、上陽處士等借佛援儒的三教融通，皆顯示出清靜思想持續向內丹心性學與三教會通方向深化的強勁動力。《清靜經》遂不止是一部被誦讀的經典，更成為三教心性思想交匯互詮的公共場域。

置於當代視野，清靜思想的價值亦未因時代變遷而稍減。它對慾望的省察、對心神的安頓、對「動而常靜」之應世智慧的揭示，於當下浮躁之世仍具切實的對治意義；而高道、僧人借新媒體講經所引發的廣泛關注，更說明這一古老智慧仍在被持續激活。當然，本文限於公開文獻，於《清靜經》的內部抄本、出土與碑刻材料以及跨文本的細密比較，尚多未逮，凡此皆有待來日之續考。

二十卷本《太上洞淵神咒經》中的濟度思想研究

金日成；萬明旭**

提 要：《太上洞淵神咒經》常被視為「召役鬼神」、「驅邪禳瘟」的道法類經典，研究者多停留在文獻考據和鬼神思想等層面。但其以「道性本具」為根基、「破迷顯性」為目標，是符合大乘道教濟度精神的經典。然而該經典在道教思想史與義理研究中卻長期處於邊緣位置，原因有二：一是「理」與「法」的機械區分，傳統將道教經典分「義理類」與「道術類」，此經因符籙咒術被歸入後者，深層義理被遮蔽，實則「書符鎮貼」等是「以法載道」，未被充分認知；二是道性論研究的「時代錯位」，學界多視道教道性論為隋唐義理核心，忽視其南北朝早期形態，該經早有相關論述且與南北朝大乘道經呼應，卻因版本判斷「前後割裂」，思想連貫性被忽視。總之，該經研究困境暴露出道教思想史的書寫侷限，它是中古道教「以道性論統攝濟度實踐」的典範。

關鍵字：《太上洞淵神咒經》；道教濟度思想；道教倫理；六朝道教

一、導言：學術史梳理與問題的確立

《太上洞淵神咒經》（以下簡稱《洞淵神咒經》），簡稱《神化神咒經》、《三昧神咒經》，共計二十卷，被明代《正統道藏·洞玄部》收錄。該經宣稱大晉末世或六十甲子遭逢劫末之歲，有各種惡鬼魔王降世，致使六夷來侵，疾疫流行，中國人民遭受刀兵刑獄水災之苦。當此之時，唯有信奉道教，供養經典，請道士法師稟告上天，召神咒鬼，消弭疫毒，方可禳除病災。經文又宣稱有「真君」化形降世，拯救萬民^①。據杜光庭（850-933）所描述，此經曾由太上道君在杜陽宮傳予真人唐平等，意在救度世人；又據道藏版神咒經序載，晉末馬跡山道士王纂（？-？）得太上道君授《太上洞淵神咒經》，繼而開洞淵經系，入唐而盛^②。唐朝時期著名道士韋善俊（595-694）、葉法善（616-722）、尹懌（？-？），皆是奉行洞淵經法一系的高道。

《洞淵神咒經》前十卷出世於南朝的劉宋時期，《三洞奉道科戒卷四·法次儀》收錄的就是神咒經前十卷；後十卷因在敦煌寫本中未有發現，學界認為是中晚唐時期的奉行洞淵經法的道士增補後流傳於世，後至晚唐杜光庭時期，形成現在所見版本。本文以為，這種觀點過於武斷，但限於篇幅，在此不作探討。但就本文而言，仍將二十卷本《洞淵神咒經》視作一個整體思想，而非是分屬東晉末與中唐時期的道士所編寫而成。

目前學術界對《洞淵神咒經》相關思想的研究不多。卿希泰（1927-2017）〈試論《太上洞淵神

** 作者簡介：金日成，男，浙江金華人，博士，現任道教義理學研究會秘書長、《道教義理》期刊編輯部主任，研究方向：中國西南道教文化；萬明旭，男，江西南昌人，博士研究生，現任中華協同人文研究所研究員、《遷各斯與諸世界》編委，研究方向：道教義理、佛道交涉。

① 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第278頁。

② 丁培仁著：《道教文獻學》（上冊），成都：四川大學出版社，2019年，第220-221頁。

咒經》的烏托邦思想及其年代問題》中認為，《神咒經》為末世劫運來臨的人民構建了一個「道法興隆」烏托邦式的太平盛世^①；法國漢學家穆瑞明（Christine Mollier）《五世紀的道教預言書：〈洞淵神咒經〉》以基督教文化為背景研究《洞淵神咒經》，雖認為中國原無西方宗教啓示錄式思想，但此經卻包含末日、拯救等相關觀念^②；李豐楙〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉中的解讀，認為神咒式經典是一種充滿危機感的時代產物，指出「神咒經中最具有宗教意義的，就是神魔說與天上地獄說」^③；楊建華在〈《太上洞淵神咒經》的道德教育思想〉中指出，《神咒經》中提倡「入山」修行建立良好學習環境的重要性，強調學以致用、積極踐行、度世救人的積極入世理念思想^④；卿希泰主編的《中國道教思想史》認為，《洞淵神咒經》具有道教宇宙衰變思想，這種思想是對西晉末期戰亂年代的一種映射，還認為在經中的「驅瘟章文」出現的種民言辭，是源自於早期正一道濟度的重要思想^⑤；楊建華〈《太上洞淵神咒經》的教學思想〉再次對教學思想進行討論，認為《洞淵神咒經》形成了具有道教特色並與現代教育學、心理學科學精神一致的師生、教學方法和學習方法，在建立現代學習型社會，幫助人們掌握科學的學習方法等方面，具有一定的借鑑價值^⑥；鍾國發在〈魏晉南北朝隋唐的道教末世太平理想〉中認為，《洞淵神咒經》和《太平經》一樣是受到道教羣體的重視的經典，是宣傳新型論述末世太平理念的道書^⑦。梁棟《敦煌本 P. 2444 〈洞淵神咒經〉卷七〈斬鬼品〉研究》認為，《洞淵神咒經》的末世思想主要體現在水災、疫癘、戰亂三種，其中疫癘與戰亂和武將祭祀相關，他關注到經文中敘述的諸多死亡將領成鬼主導致瘟疫，才有當時民間對其祭祀以求消災^⑧。

上文可見，當前學界對《洞淵神咒經》的思想研究主要體現在兩方面：其一是跨領域研究，將經文思想與社會學、心理學、教育學等跨專業領域進行比較；其二經本身經文的災厄與鬼神觀念討論。然而，《洞淵神咒經》作為道藏中少見的大部頭經典，其篇幅有二十卷之巨，經文中不可能缺乏對道教傳統思想的闡述。那麼這些思想是如何體現在《洞淵神咒經》中，以及這些思想與南北朝道經之間的關係到底是怎樣的，都是非常值得探索的問題。藉此，本文對道藏中所見《洞淵神咒經》二十卷本中的濟度思想進行研究。

① 卿希泰：〈試論《太上洞淵神咒經》的烏托邦思想及其年代問題〉，《宗教學研究》1984年，第10-13頁。

② 穆瑞明著：《五世紀的道教預言書：〈洞淵神咒經〉》，巴黎：法國高等漢學研究所，1990年。

③ 李豐楙：〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1991年。

④ 楊建華：〈《太上洞淵神咒經》的道德教育思想〉，《中國道教》2003年，第13-16頁。

⑤ 卿希泰主編：《中國道教思想史》（卷一），北京：人民出版社，2009年，第307-310頁。

⑥ 楊建華：〈《太上洞淵神咒經》的教學思想〉，收入《紀念〈教育史研究〉創刊二十週年論文集（2）——中國教育思想史與人物研究》，第2076-2083頁。

⑦ 鍾國發：〈魏晉南北朝隋唐的道教末世太平理想〉，收入《傳統中國研究集刊》（九、十合輯），上海：上海社會科學院宗教研究所，2012年，第260-281頁。

⑧ 梁棟：《敦煌本 P.2444 〈洞淵神咒經〉卷七〈斬鬼品〉研究》，蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2014年，第20-25頁。

二、《洞淵神咒經》中的濟度思想

（一）濟度思想的表現

濟度思想是六朝時期道教的現世關懷主題體現所在。彼時戰火紛飛，社會動盪不安、人民流離失所。針對這種狀況，道教秉承「仙道貴生，無量度人」的宗旨，流傳出了《靈寶無量度人上品妙經》、《太上洞淵神咒經》等大量道教經典，提出了切實可行的濟世度人思想，並進行了大量濟度實踐活動。《太上洞淵神咒經》作為那個時代的應世而出的經典，其文本充滿道教濟度關懷。特別在其前八卷中，有大量的文本表述，都能體現其「濟世度人」思想。然其濟度思想之發端，則系卷一之中。

在《卷一·誓魔品》開篇中，蔚明羅真人開宗明義的向天尊請問「眾生是否難以教化」，由此引出洞淵經中的核心價值——濟度思想。

太上曰：世間之人，詎有遵道奉經學仙者否？

明羅等曰：世人積惡，不信道法。但聞有哭尸之音，不聞有仙歌之響。人民垢濁，三洞壅塞。百六之災，刀兵疫疾。魔王縱毒，殺害良善。門門凶衰，哀聲相尋。衆生相殘，自作苦惱。相牽而死，懷愚受苦，了不知出。此等之人，將何度之？

太上聞明羅等說此語已，乃告諸天人曰：衆生何念？不知道法，不知其受，自共作惡，更相誹謗。三洞流布，不知受持，亦如盲人游乎日月。日月豈不明也？盲人不見。法師宣化，愚人不悟。太上將天人玉女八千萬億人，來下救之^①。

經文中，天尊與明羅真人以設問形式開啓對世俗修行狀況的探討。明羅真人等人指出，現世的世人沉湎惡業，對道法缺乏信仰，致使社會充斥凶災，刀兵疫疾橫行，魔王為禍人間。面對眾生愚痴受苦、不知解脫之道的困境，太上發心將率天人玉女下凡，欲施拯救之法，彰顯道教濟度眾生的宗教理念。在經文首輪問答中，點出了《洞淵神咒經》需要解決的核心問題，即：如何在劫運末世來臨之際濟度世人。故此，在後續的經文中表示：「劫運垂至，人民多惡。其中有信道奉經者，悉是天人，非世間愚人。大聖見世間濁亂，遣天人來下，生乎中國，助時教化矣。」^②也就是說，是基於這一主題，《洞淵神咒經》的出世在神聖視域下便有了必要性與合理性。

《卷二·遣鬼品》云：

自今以去，若有道士，心貪仙道，不求世榮，一切奉法，志味三洞，逐師入山，人間教化。如此之人，吾當遣天丁力士四十九億萬人，隨行覆護，所行出入，萬鬼不當。告魔王等，自今以去，勤為衆生，遣一切疫鬼矣。^③

① 《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第30冊，第2頁。本文所引《中華道藏》文獻，均系此版本，故後文隱去編者、出版地、出版年，特此說明。

② 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第3頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

經文要求，追求仙道的道士羣體除了需要學習系統的三洞義理之外，還應當積極的投身於道教的教化工作。至於《洞淵神咒經》文中反覆提到帶來末世災厄與瘟疫的神王、魔王們^①，同樣也具有承擔協助道士羣體完成濟度使命的神聖職責，《卷二·遣鬼品》：

一切神王及一切魔王等，汝亦與吾無為正炁同矣。而乃汝等所為，各有異耳，百分之中，不如我一也。汝等雖有大神通變，又復為吾弟子。何以故？為汝等不習自然道炁，久蘊凶心，處於輪迴生死之域。為汝宿世有於大福，故得神王、魔王之位。我乃位三天之上，總御衆靈。為已宿劫以來，憐愍一切，如我所生。我之法律，能生善者，能成善者，能殺凶者，能絕惡徒，不但畜禽獸，善者為良。今始有三洞大法，流行天下，國土善民往往有遇經法者，若有道士治病救人之處，汝等魔王助之作福，令其所願保全，勿斷其功德也。若一旦違誓，斬之不忍矣。

道言：天下有大神，多魔王為久。汝亦與我無為炁同矣。而汝等所為有異，百分不如我之一也。汝等以伏為我之弟子久矣，生死在我。我萬民悉在天地之中，多有不信道者。今有三洞之法流行天下，國土之人有值經者，若或有道士治病救人之目，子等助之焉，莫令斷其功德。若一旦違誓，斬之不忍矣。^②

按其所述，天尊指出神王、魔王與眾生本具同源的「無為正炁」，後者因未習自然道炁、心存凶念而陷入輪迴。天尊告知神王、魔王不應對眾生起惡心，還應當積極護持宣講三洞義理的道士。這段文本的重點在於作為道之法身的「天尊」與道之所生的「眾生」關係得到了聯繫，其從道體論展開濟度的需要，是因為眾生都被「道」納入了一個宏大的命運共同體之中，關愛眾生亦是對自我的關懷。所謂的「炁」，即是聯繫的關鍵道性。

《洞淵神咒經》格外重視三洞義理，如《卷二·遣鬼品》：「我今遣八部禁兵，祛殺疫鬼，遣令斥去，道士化人，令奉三洞矣。」^③又《卷七·斬鬼品》：「道士既奉三洞者，但急化一切人入道，天人亦喜。」^④既然經文要求道士需要承擔濟度主體責任對象，更期望通過三洞義理宣講開展濟度工作，因此《卷八·召鬼品》中認為：

道士欲自度世，當入名山。欲度一切人者，當在人中愚人，令得度脫。道士入山，山途玄隔，世人不見，無處歸依，雖有本心，無處相度。是以智人道士，不必山中矣。^⑤

也就是說，如果道士要追求自我解脫可入山修行，但若要度化眾人則應入世修行，因道士入山會致世人無處皈依求度，所以提倡有智慧的道士為更好度人，不必局限於山中修行。是以，《洞淵神咒

① 在《卷十九·諸天命魔品》，《中華道藏》第30冊，第70頁中提到神王是有些魔王自稱，天王是山林石精自稱：「自號神王之魔，名為天神濁惡之世，遍於下土。四天之中，山林石精附著生人，男女皆相倣效，自號天王，並及六天故炁鬼與脫籍世間之鬼，共相羣黨，支流散釋，隨世立名，作萬民之災。」

② 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

④ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第24頁。

⑤ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第29頁。

經》的一切學說、教法，始終圍繞著對現世界的生命關懷，而非指向遙遠的神仙世界。

（二）濟度思想的信仰實踐

上一節《洞淵神咒經》中的濟度思想的表現，對於道士法師羣體是通過三洞義理的實踐展開的。但普通的信眾羣體要如何在劫運末世救度自己進行信仰的實踐呢？經文中也有對此展開討論描述，《卷一・誓魔品》：

世促人惡，信法者少。大水來近，恐汝等沈溺死亡者衆，不知出期。吾念甚哀，故於玄景之宮九合之室，為將來一切衆生，建其橋梁，開於法徑，示之以道，導之以法，令免三災，消其九厄，去離八難，生天人中，升仙之緣，世世無盡。動下魔王，令安萬姓，預為咒之，禁斷惡鬼。自今以去，有受持此經及轉讀之處，皆有一切福利。後世男女，若受經奉師者，亦得升仙矣。

自今以去，若男若女，聞見此經及有受持者，不問男女、奴婢、公私之人，有受之者，寫持經卷供養，生生有利，仕宦日遷，疾病除愈，萬願從心。若有受持此經之人，三天大魔、九天大魔、三十六世之魔、十方殺鬼神萬，王妻子眷屬悉共惡誓，玄女麻姑王妃三千六萬人悉同來，為太上勅魔王。魔王悉伏，各各遣魔子力士，巡行國界，擁護國中之人，恐太上誅之。九天梵子及天人大魔王，王及夫人彩女，悉三禮奉太上教矣。^①

在上文描述在劫運末世，百姓不信三洞教義，在大洪水來臨時將遭遇水厄。因此天尊為了救度大眾，免遭三災九厄之苦，搭建濟度橋梁，開闢修行路徑，給眾生指示道路，眾生只要「受持此經及轉讀之處，皆有一切福利」。經文中表示，天尊對大眾的信仰實踐要求其實很簡單，只要信奉受持誦讀轉讀就可以。天尊的濟度對象是無差別的，不管是男是女、是奴是婢、是官是民，只要有奉行這部經典，誦讀、抄寫、持保經卷並進行供養，都會帶來諸多福利，願望實現。

在道教誦習經文、抄寫經典是宣揚實踐道法的重要手段，並且抄經也會給抄經者帶來功德利益和福報。《太上洞玄靈寶業報因緣經・弘誓品第十》云：

凡諸聖教三洞、大乘真道妙義，生死法藥，一字流通，人天利益。皆當抄寫，金書玉字，紙墨縑素，刻石漆書，彫瓊琢玉，誦念禮拜，至念在心；廣布流行，遍聞三界，普使受持，過去、未來常不退轉。^②

可見，在南北朝至隋唐時期，道教十分鼓勵抄經寫經等信仰實踐活動。在敦煌抄本中有著大量的道教經典，就是出於此信仰實踐目的而抄錄的。其中《洞淵神咒經》就有三十餘件，還有兩份寫卷值得關注，末題是：「麟德元年（664）七月廿一日奉敕為太子於靈應觀寫」，就是為當時亡故的太子

① 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第3頁。

② 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，《中華道藏》，第5冊，第179頁。

忠超度祈福而寫。^①這也側面體現出《洞淵神咒經》所宣揚的濟度功德利益影響深遠。在《卷五·禁鬼品》云：「教化愚人，使受此經。」^②在抄經這一教化實踐過程中，不僅是對三洞義理的宣傳，也讓愚人開化，完成對大眾的濟度過程。

此外，在《洞淵神咒經》中，還有一種宗教濟度的形式——書符口章。據《靈寶無量度人上品妙經》「靈寶本章」描述，符籙就是天尊上聖模仿混洞赤文的形象演化的圖案，是上天與人所達成的約定。^③因此，符籙具有極為神聖的宗教力量與功能。《卷四·殺鬼品》云：

自今以去，道士為人治病，病人家來迎子等，子等先為作符，安十二辰及門戶井竈，各各丹書懸之。又作吞符三七道，一日三時與病人服之，夜亦三服之。道士三時為中庭，北向上口章，請於轉經行道，用三時步虛。若不能作大齋者，但即募道士，三時行道。若能作大齋者，一一如法耳，亦說布施。布施者，天神為人，可利人耳。若不布施，經神不祐，令人有病即不瘦矣。

十六符……白素朱書，依方鎮貼。第一、二懸大門。第三戶上。第四卯。第五巽。第六午。第七坤。第八酉。第九乾。第十子。十一艮。十二家庭。十三竈上。十四廁上。第十五水中，令病人吞服。十六宜書二十一道，三時服。^④

據經中描述，道士到病人家中治病，會在病家各個方位、門戶井竈大概鎮貼等十六符籙（圖1），並書畫符籙給與病人吞服，繼而在病家念經齋醮行科完成濟度過程。在二十卷的《洞淵神咒經》中，共出現30道符籙，其中在《卷四·殺鬼品》中16道^⑤，《卷十九·諸天命魔品》中13道^⑥。

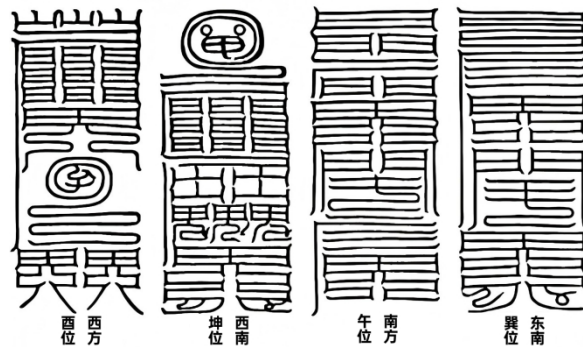


圖1：《卷四·殺鬼品》十六符籙（局部）

唐代出世的與《洞淵神咒經》同類型的《太上北帝伏魔殺鬼神咒經》，有相應的太上北帝伏魔殺鬼秘籙，這部秘籙是由《北帝神咒經》中的經文咒術符籙摘編而成。據此我們大膽推測，《洞淵

① 王卡著：《敦煌道教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年，第35-36、141頁。

② 《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第30冊，第17頁。

③ 丁強：〈「書符籙法」所體現的象徵義蘊——以清微派「玉宸經法」煉度科儀為例〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2006年第2期，第100頁。

④ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第14-15頁。

⑤ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第37頁。

⑥ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第72-73頁。

神咒經》相對應的洞淵三昧神咒錄也有可能摘編自經文的咒術符籙。若此推斷成立，那麼具有洞淵法位的道士在佩受這部錄之後即是對洞淵濟度思想的信仰實踐。

三、《洞淵神咒經》中道性論對濟度的補充

（一）關於道性論的說明

本文所言「道性」，專指南北朝隋唐道教義理學中的道性論。這種道性論概而言之可歸納為三點：一是指道的體性。道性與道體含義相同，故有道性為「真實空」、「道性清虛」等說法；二是就道性與眾生性關係而言，提出「一切眾生皆有道性」的思想；三是指性為得道之因，性為因，道為果^①。學界多以為道性論為隋唐道教義理之核心議題，然而道性論在南北朝已成為受關注的焦點。石麗娟〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉^②一文可共參考，此處不展開說明。

道性論之所以會成為南北朝隋唐道教義理之核心議題，概因其思考的乃是人之所以能夠修行並逐漸趨向於道體，最終回歸道體的內在依據，從而構建出眾生皆可修行成道的超越命題。本文認為，道性論的產生大抵源自三方面：其一，范縝（450-515）《形盡神滅論》的提出，使道教徒需要回歸道教思想脈絡中認真梳理尋找眾生與道體的聯繫；其二，魏晉以來，世家門閥發展帶來的社會階級固化問題愈發嚴重，加之社會動盪，下層民眾難以看見生命的希望，從信仰本位而言，道教需要向這些民眾予以濟度關懷，從道體出發，構建眾生平等的修行理論體系；其三，自道安（312-385）、慧遠（523-592）、道生（355-434）以來佛性論之盛行，道教不可能不思考此問題。此觀點若成立，那麼道教道性論的提出，是歷史發展之必然性，亦是南北朝道教時代所賦予之使命。

今日學界與教界對《洞淵神咒經》的印象，多停留於「召役鬼神」、「驅邪治病」、「消除瘟疫」印象。然而，通過上一章節的梳理，能夠發現《洞淵神咒經》的價值導向並不在於這些技術性方法，而是在於對於眾生的現世關懷，並且這種關懷是基於大乘道教的立場開展^③。其中，道性論正是對這一關懷的核心補充。

事實上，道性論不僅是連接「天尊」與「眾生」的紐帶，更是解答「濟度必要性」與「解脫可能性」的關鍵：當經文強調天尊「遣天人來下，生乎中國，助時教化」，其深層邏輯在於——眾生雖因「積惡不信道法」陷入災劫，卻本具與天尊同源的「無為正炁」，即道性。道性論的補充，正是從「道體遍在」的本體論高度，論證了「濟度不是神對人的單向拯救，而是眾生回歸自身本具道性的必然過程」。

① 李作助著：《隋唐道教心性論研究》，貴陽：貴州人民出版社，2006年，第80頁。

② 石麗娟：〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉，《商丘師範學院學報》2016年5月，第11-15頁。該文從《河上公章句》梳理道教道性論發展簡史，南北朝道教道性論方面，其舉陶弘景、宋文明與《開演秘密藏經》（《本際經》卷九）。

③ 《洞淵神咒經》多次表述自身的大乘立場，如卷三「三洞大乘法，真道理自陳」、「罪非修大乘，何由免形殘」，卷九「故心慕大乘，並是先身之基耳」，卷十二「隨俗教化，行大乘道」，卷十五「大乘總三天，眾兵統魔兵」。參見《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》第30冊，第12、35、47、58頁。

（二）道性論對濟度思想的補充

《卷三・縛鬼品》中明確提出：「妖邪偽且濁，道性本來清。救護一切人，普濟於衆生。」由此，經文中的末世現象成為了眾生道性被遮蔽後所帶來的後果——「妖邪濁亂」象徵道性蒙塵的外顯，「道性本清」則標定眾生的本質屬性。濟度的終極目標，絕非僅止息刀兵疫疾，而在於「救護」、「普濟」背後道性澄清：通過破除眾生「六情所染，心不自專」的迷亂狀態（《卷十一・三昧王召鬼神咒品》），使本自具足的清淨道性得以顯發。《卷十一・三昧王召鬼神咒品》對此有了進一步的描述：

見諸凡夫，學與不學，不顧宿命，不遵經法，是非紛亂，四見昏迷，六情所染，心不自專。造惡之時，無所畏懼，或復恐怖，叫喚神鬼，為其救助。或上引三光、七祖、先亡以為盟誓，更相馳競，無有終始，六親相殘，傷殺無道。或刀兵饑饉，憑恃威力，聚合羣衆，殺害無辜。一切人鬼禽獸之類，臨命終時，戀其室宅，愛惜本身，心迫情切。或起惡心，或發惡願，因尋本誓，隨其所在，尸血所染，骨肉所附，烝噓目視，皆生惡業因緣，魂爽相習，報對無窮，既不善入靈寶智慧自然法誠，何可濟免？或謂精爽，心色微細，光景聲炁之所感激，因乘六天故炁，五酉百精，九醜八風，五行衰盛，依附精光而生災害，瘟疫毒癘，百病因起，債主冤家，口舌誹謗，遭逢者衆。城邑治舍，村居山澤，哭聲相尋，凶精轉熾，人心怖懼，益生寒熱，寒熱起內，病生於外。或禱祠宇故炁不正之鬼，追尋血食，妄說吉凶，不聞正道，不知歸向，不見經教，不識本真，留連百精，結罪三官，沈淪五道，自生自死，終天無脫。或五斗星官告變災禍，水旱風雨不順四時，刀兵疫疾加其凶炁，國主憂懼，百姓塗炭，無有濟拔。^①

在《洞淵神咒經》的視域下，眾生道性被遮蔽的根源，在於輪迴中「心識攀緣外物」的無明狀態——當「六情所染，心不自專」，本自清淨的道性便被「是非紛亂，四見昏迷」的妄念所覆，進而陷入「造惡招苦、苦復造惡」的生死循環。對此，初唐孟安排（約 650-?）《道教義樞・道性義》的闡釋可輔助理解：「眾生之本，本來清淨，顛倒妄起，因知有識神，一念神起，即滯染欲……方假研修，智慧若圓，即成至道。」^②這段論述揭示，道教濟度實踐的根本旨歸並非表面的災厄消除，而是通過「研修」破除心識迷障，使道性由隱而顯。《洞淵神咒經》對三洞義理的重視，正源於此——作為「智慧圓成」的載體，三洞義理提供了「觀己身起滅根本」的理路，幫助眾生超越「六情染著」的淺層執著，直契「還歸真一地，保守自然民」的道性本真^③。

《卷十二・眾聖護身消災品》對此經「召役鬼神」、「驅邪治病」、「消除瘟疫」的技術性實踐予以解釋，傳出這些方法的目的在於：

① 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第 30 冊，第 40 頁。

② （唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第 5 冊，第 573 頁。

③ 三段偈章參見《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》第 30 冊，第 44 頁。

開天乘道，攝取有心，度脫羣生出愛羅網，摧破知見，空有是非。一切衆生，生生自縛，習宿因緣，迷妄惑見，飄蕩性情。若欲除遣，當觀己身，起滅根本，善惡進退，滅念停虛，念我三寶，修慈儉讓，歸向七真，虛無至真，道中之道。^①

天乘，即指人天乘，意指求祭祀福報、善功德行，以求現世尊榮、身體康健的教法。《洞淵神咒經》中的那些技術性方法，都屬於天乘的範疇。但此經的教法，卻並非僅停留於此，而是秉持「先以欲勾牽，後令入道智」的濟度理念，引導眾生從「追尋血食，妄說吉凶」的蒙昧狀態中覺醒，進而進入「滅念停虛，念我三寶」的修證階段。值得注意的是，本經並未停留於「求福報、免災禍」的人天乘層次，而是以「修慈儉讓，歸向七真」為橋梁，將實踐指向「雙除空有，兼忘體道」的大乘境界——如《太玄真一本際經》卷八所言「故使修空除其有滯。有滯雖淨，猶滯於空，常名有欲，故示正觀空於此空」^②，這種對知見的超越性觀照，正是破除道性遮蔽的關鍵手段。

從道性論立場審視，《洞淵神咒經》的所有濟度實踐，最終都指向個體生命與道體的冥合：當眾生超越「心色微細，光景聲炁之所感激」的對外追逐，在「修真道實，不生念慮，向背取捨」^③的無執狀態中，本具的清淨道性自然顯發，最終達成「虛無至真，道中之道」的終極境界。「道性」是道教追求生命自主觀的唯一根據，同時也是道教實現生命超越的唯一目標^④。當這個唯一根據與唯一目標與《洞淵神咒經》濟度思想融合後，所有的濟度實踐即不再只是具有現世的關懷，更蘊含著對生命終極的拯救。可以說，由於道性論的補充，《洞淵神咒經》的濟度思想實現了從宗教倫理到宗教超越的回歸。

四、結論：表象與內在探索的反思

二十卷本《洞淵神咒經》在道教界與學術界的傳統認知中，常被視為一部聚焦「召役鬼神」、「驅邪禳瘟」的術數文獻，研究視角多停留在文獻考據、歷史背景與道術實踐層面。然而，本文對其濟度思想與道性論的梳理卻揭示出：這部經典絕非零散術法的彙編，而是以「道性本具」為哲學根基、以「破迷顯性」為實踐目標，構建了一套兼具現實關懷與理論深度的大乘道教濟度思想。正如葛兆光先生所言，此經「對『道』、『法』、『經』的強調則暗示了宗教化整合的意圖」^⑤。

其一，「理」與「術」的機械區分。傳統研究常將道教經典劃分為「義理類」與「道法類」，《洞淵神咒經》因包含大量符籙咒術，被簡單歸入後者，其深層義理被符籙表象遮蔽。事實上，經文中的「書符鎮貼」、「齋醮儀式」並非孤立的宗教技術，而是服務於「顯發道性」的方便法門，體現了「以術載道」的實踐邏輯。

其二，道性論研究的「時代錯位」。學界多將道教道性論視為隋唐義理核心，卻忽視其在南北

① 同上註。

② 萬明旭著：《〈太玄真一本際經〉校釋》，香港：華夏文學出版社，2023年，第141頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第44-45頁。

④ 白瀚生：《論道教的生命觀及其現代價值》，西安：西安建築科技大學碩士學位論文，2012年，第11頁。

⑤ 葛兆光著：《中國思想史——七世紀前中國的知識、思想與信仰》（上冊），上海：復旦大學出版社，2001年，第348頁。

朝的早期形態。本文發現，《洞淵神咒經》對「道性本來清」、「一切眾生皆具道性」的論述，早於隋唐道教義理成熟時期，且與《太玄真一本際經》等南北朝大乘道經形成思想呼應。二十卷本所呈現的「道性被遮蔽—濟度以顯發」的邏輯，實為南北朝至唐代道教義理化轉型的重要環節的一個表現，卻因「前後割裂」的版本判斷，其思想連貫性被長期忽視。

簡言之，《洞淵神咒經》的研究困境，暴露出道教思想史書寫中「重表層現象、輕深層義理」、「重經典譜系、輕思想邏輯」的侷限。當我們超越「神話、儀軌、咒語」的表象，會發現這部經典實為中古道教「以道性論統攝濟度實踐」的典範。它立足「道性本具」的本體論，將「驅邪禳瘟」的現實關懷與「體道合真」的終極追求熔鑄為一體，既回應了南北朝下層民眾的生存焦慮，其自身又有著「破迷顯性」的理論體系。

葛洪《抱朴子內篇》之「精氣神」論及其養生價值*

殷朗**

提 要：葛洪《抱朴子內篇》認為，「精氣神」三者緊密聯繫，「精」、「氣」是構成形體的基本元素，而形體需要依靠「神」才能存在，「神」是人身體的主宰。「精氣神」保養是修道的關鍵，可以通過寶精、行炁和思神守一等工夫來煉養和固守「精氣神」。葛洪的「精氣神」論對後世道教內丹學中相關理論起到了重要作用，對當代養生學亦有重要參考價值。

關鍵字：葛洪；抱朴子內篇；精氣神；養生

葛洪（283-363）是東晉著名道教理論家、煉丹家和醫藥學家。其撰寫的《抱朴子內篇》是中國非常重要的典籍，對中國的宗教、科技、醫學等方面均產生了重大影響。學界對葛洪及《抱朴子內篇》已經展開了大量研究，對葛洪的養生思想亦有涉及^①，雖然學界對葛洪的養生思想和長生之術已經進行了較為全面的概括，但是還沒有從「精氣神」角度開展的專論。而「精氣神」是中國哲學與思想中的重要內容，道教以長生成仙為終極目標，尤為重視「精氣神」。「精氣神」在道教中又被稱為「人身三寶」，被認為是生命的根本和修仙的關鍵。筆者擬聚焦於葛洪《抱朴子內篇》對「精」、「氣」、「神」的論述，探討葛洪《抱朴子內篇》中「精氣神」的內涵及修養工夫論，以及對現代養生的價值。

一、葛洪《抱朴子內篇》「精」、「氣」、「神」之內涵論

「精」、「氣」、「神」分別是中國哲學與傳統文化中的三個重要概念，在先秦的文獻中就有許多相關論述。三者既有區別又緊密聯繫，逐步發展成中國的「精氣神」學說。要了解葛洪《抱朴子內篇》中的「精氣神」內涵，需在梳理葛洪之前的相關經典對這三者的論述的基礎上再進行討論。

（一）「精」論

《管子·內業》曰：「精也者，氣之精者也。」^②又曰：「凡物之精，此則為生。」^③在這裏，

* 本文系國家社科基金冷門絕學研究專項「華西獨有道教儀制總集《廣成儀制》整理與研究」（25VJXG061）的階段性成果。

** 作者簡介：殷朗，男，安徽嶽西人，歷史學碩士，現為安徽大學哲學學院在讀博士研究生，研究方向：道家道教與中國哲學研究。

① 近年來涉及葛洪養生思想的代表成果如曾勇：《葛洪、葛長庚人生價值觀研究》，北京：人民出版社，2021年；鄭全：《葛洪研究》，北京：宗教文化出版社，2010年；蕭雁菁：〈論形神觀與養生思想——以老子想爾註、嵇康和葛洪為研究對象〉，《雲漢學刊》2011年第2期，第35-58頁；徐剛、寇鳳凱：〈《抱朴子內篇》的養生思想〉，《西南民族大學學報》2013年第3期，第56-60頁；黃霞平：〈嵇康與葛洪養生思想之比較研究〉，《中國道教》2019年第6期，第64-66頁；何傑峯：〈葛洪《抱朴子內篇》養生思想及其當代價值〉，《道教義理》2025年第2期，第165-171頁。相關成果較為豐富，在此不一一列舉。

② 李山、軒新麗譯註：《管子》，北京：中華書局，2019年，第159頁。

精是氣之精華部分，是萬物賴以存在的物質基礎，精氣可以連用。《管子》中又云：「人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。」^①這就是說，生命來自天賦予的精氣和地提供的形體。「精氣」說是《管子》思想的核心，說明世界存在的物質基礎，具有朴素的唯物主義思想傾向。《黃帝內經》將「精」與「氣」分而論之，並賦予「精」新的意思。《黃帝內經》中的「精」大多指有形的精微物質，如「夫精者，身之本也」^②、「兩神相搏，合而成形，常先身生，是謂精」^③。這些地方所提到的「精」，都是指構造與維繫生命的一種有形的精微物質。

葛洪《抱朴子內篇》中的「精」有多重含義。首先指一種精神狀態，所以常與神連用。比如：「或莫造志行於無名之表，得精神於陋形之裏，豈況仙人殊趣異路？」^④這時候，就是泛指與肉體的相對應的精神。當然，這種精神狀態是有境界區分的，葛洪眼中最極致的精神境界是「至精」，這是一種極度的精誠專一的狀態。葛洪認為古代那些長生之人的關鍵就是在於他們能保持至精的狀態。並且要克服外物對這種狀態的影響，所以他強調「不以外物汨其至精，不以利害污其純粹也」^⑤。其次就是泛指精這種人體內的物質，比如「仙法欲靜寂無為，忘其形骸，而人君撞千石之鐘，伐雷霆之鼓，砰磕嘈嗽，驚魂蕩心，百技萬變，喪精塞耳，飛輕走迅，釣潛弋高」^⑥。有時候葛洪又把精與氣連用，比如「山川草木，井灶污池，猶皆有精氣；人身之中，亦有魂魄」^⑦。這時候的精，指的就是與氣相類似的一種構成萬物的基本的物質性元素。

（二）「氣」論

氣是中國古代思想家對天地自然及其本原的一種抽象的認識，具有朴素的唯物主義思想傾向。先秦時代的賢哲尤其是道家思想家就認定無形而又活潑的「氣」是構成世界物質的本原，更準確的說，氣是道產生天地萬物過程中的一種過渡狀態。天地間的萬物，皆由道經由氣的運動變化而產生。如《管子》云：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣。」^⑧《莊子》云：「人之生也，氣之聚也；聚則為生，散而為死。」^⑨《周易》繫辭傳也提到「天地氤氲，萬物化醇」。從哲學意義上來說，「氣」就是一種物質，而且是構成自然界萬物的最基本、最精微的物質。同樣地，氣也是構成人體的最基本物質，如《黃帝內經》曰：「天地合氣命之曰人」^⑩，「人以天地之氣生，四時之法成」^⑪，王充（27-97）

③ 李山、軒新麗譯註：《管子》，北京：中華書局，2019年，第721頁。

① 李山、軒新麗譯註：《管子》，北京：中華書局，2019年，第729頁。

② 張登本、孫理軍主編，三十四位醫學專家合著：《全註全譯黃帝內經》（上），北京：新世界出版社，2008年，第20頁。

③ 張登本、孫理軍主編，三十四位醫學專家合著：《全註全譯黃帝內經》（上），北京：新世界出版社，2008年，第185頁。

④ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第35頁。

⑤ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第11頁。

⑥ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第49頁。

⑦ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第207頁。

⑧ 李山、軒新麗譯註：《管子》，北京：中華書局，2019年，第216頁。

⑨ 方勇譯註：《莊子》，北京：中華書局，2015年，第359頁。

⑩ 張登本、孫理軍主編，三十四位醫學專家合著：《全註全譯黃帝內經》（上），北京：新世界出版社，2008年，第148頁。

⑪ 張登本、孫理軍主編，三十四位醫學專家合著：《全註全譯黃帝內經》（上），北京：新世界出版社，2008年，第148頁。

繼承並發展了先秦時期自然之氣的理論：「元氣，天地之精微也」^①、「天地，含氣之自然也」^②。

在王充眼中，元氣是宇宙本原，萬物的存在生長，都需要依賴元氣。王充的氣論學說影響頗大。

葛洪繼承了先賢對「氣」的認識，也認為氣是構成人和萬物的物質基礎。他說：「夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也。」^③這就是說，人活一口氣，人與氣互相對待、相互交織，天地和萬物都需要依賴氣才能得以存在。他還將人體內不同器官之氣稱為肝青氣、肺白氣、脾黃氣、腎黑氣、心赤氣等。葛洪又說：「雲雨霜雪，皆天地之氣也。」^④葛洪認識到了雲霜雨雪統一為氣的物質屬性，即天地萬物沒有可以脫離「氣」而獨立存在的。葛洪把「氣」抬到極高的位置，正所謂「善行氣者，內以養身，外以卻惡，然百姓日用而不知焉」^⑤。「氣」離人的生活非常近，作用巨大，只要利用好，善於行氣，可以「禳天災」、「禁鬼神」，對人的修身養性很有幫助。葛洪的元氣學說在繼承《太平經》陰陽二氣屬性論的基礎上，進一步將氣態物質區分為清濁兩類。他認為清氣對應陽質，濁氣歸屬陰質，其中元氣具有易耗散、難固守的特性，且存在自然濁化的趨勢。基於這種認知，葛洪在養生理論中主張通過節制慾望來控制體內氣的清濁程度，努力維持元氣的純淨狀態，並調和陰陽二氣的平衡關係以實現延年益壽的目標。

（三）「神」論

神的概念比較複雜，可以簡單分為廣義狹義兩種。《荀子·天論》曰：「萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」^⑥這裏的神是指自然界運動變化的狀態及其規律，這是其廣泛宏觀上的含義。又如《黃帝內經》曰：「物生謂之化，物極謂之變，陰陽不測謂之神」^⑦，皆屬此義。狹義的神是指人獨有的一種精神意識或者說思維活動。比如《黃帝內經》中說「心藏神」、「心者，精神之所舍也」中的「神」。

葛洪《抱朴子內篇》中的「神」是一種與形體相對應的抽象的存在，比如他說道：「玄之所在，其樂不窮；玄之所去，器弊神逝。」^⑧在這裏，神與器相對應，分別代表形體與精神。神對於人體內處於主宰各種器官的地位，葛洪強調要避免「愛惡利害攪其神」。葛洪著重在形神的辯證關係中討論「神」，「夫有因無而生焉，形須神而立焉。有者，無之宮也；形者，神之宅也。」^⑨葛洪通過「有」、「無」之辯引申出對「形」、「神」關係的討論。一方面，「形」是藉由「神」而成立，形體需要依靠靈魂才能存在，即「形須神而立焉」，另一方面，「身勞則神散」，身體疲憊不堪也會導致神志散亂。

①（漢）王充著，張宗祥校註：《論衡校註》，上海：上海古籍出版社，2013年，第467頁。

②（漢）王充著，張宗祥校註：《論衡校註》，上海：上海古籍出版社，2013年，第217頁。

③（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第189頁。

④（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第509頁。

⑤（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第189頁。

⑥（戰國）荀況著，楊瓊註：《荀子》，上海：上海古籍出版社，1989年，第97頁。

⑦張登本、孫理軍主編，三十四位醫學專家合著：《全註全譯黃帝內經》（上），北京：新世界出版社，2008年，第345頁。

⑧（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第3頁。

⑨（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第169頁。

（四）「精氣神」關係論

由於精、氣、神這三者間的緊密的聯繫，逐漸有經典開始把這三者進行統一論述。《文子》指出：「夫形者生之舍也，氣者生之元也，神者生之制也。一失其位，即三者傷矣。」^①《淮南子》中也有一樣的表述。道教經典《太平經》說：

三氣共一為神根也。一為精，一為神，一為氣。此三者，共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道。……三者相助為治。故欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。^②

《老子節解》云：「人形中有精、氣、神等，寶而藏之，可以持生也。」^③葛洪承續了前人對「精氣神」關係的論述，在葛洪的思想中，這三者亦是相互融通、緊密聯繫的。比如葛洪經常把其中的兩者連用，比如「精神」、「精氣」。葛洪也已經認識到，精氣實際上是一體的。由於精在炁中，因為元精與元炁本是一，所以修仙者其實只是用神炁二者。在內丹家眼中，精炁神又有先天、後天之分。何謂先天、後天精炁神？先天精炁神指人未有此身時就已經存在。葛洪提出生命體自誕生之時便承載着先天元炁作為存在基礎，這種源於宇宙星象的初始能量決定了生命個體的基本特質，具有不可控的隨機屬性，正所謂「命之修短，實由所值，受氣結胎，各有星宿。」^④與之相對，後天之氣的發展則主要依賴人的主觀調控，通過積極修為能夠有效干預其運行狀態與能量品質。這種二元氣論體系既強調先天稟賦的宿命維度，也突出後天養生的實踐價值。

葛洪《抱朴子內篇》的丹道雖以外丹為主，但也涉及內丹。比如葛洪提到的「兩半同升合成一」^⑤，就是說讓口中的津液與體內的神氣共同出現並合二為一。修煉內丹雖然不是葛洪思想的重點，他對內丹的論述也比較簡略，但葛洪的這些觀念尤其對「精氣神」內涵及其關係的論述無疑對以後道教內丹術的發展起到了一定的推動作用。在後來的道教內丹學中，「精氣神」被看作是生命的基本元素，一直被丹家所重視。正所謂「上藥三品，神與氣精」，再比如紫清真人白玉蟾（1134-1229）曰：「人身只有三般物，精神與炁常保全。」^⑥內丹學就是包括從身體的「命功」到精神的「性功」在內的人體身心修煉的總稱。性指人的精神，命指人的身體。在內丹家眼中，性命即是「精氣神」。由於精由氣化，精、氣本是一個東西，所以命通常是精和氣的代稱，至於性則是指神。如此，精氣神便與性命對應起來：性命通常與神氣相對而言。如晚唐文獻《無能子》論云：「夫性者神也，命者氣也，相須與虛無，相生於自然。」^⑦後來的內丹文獻也都普通認為，性即是神，命即是氣。如《重

① 王利器撰：《文子疏義》，北京：中華書局，2000年，第163頁。

② 王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年，第728頁。

③ 熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第1卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第205頁。

④ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第224頁。

⑤ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第218頁。

⑥ （宋）白玉蟾：《修真十書·上清集》，《道藏》第4冊，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第783頁。

⑦ 《道藏》第21冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第709頁。

陽立教十五論》云：「性者，神也，命者，氣也。」^①金代道士劉處玄（1147-1203）云：「性者神，性是神，神是性，只是異名。」^②葛洪又認為「神」才是身體的主宰，形體需要依靠神存在，道教內丹學的「性命雙修」說尤其是北宗「先性後命」的理論無疑也受到葛洪重視「神」的作用之影響。此外，葛洪對「氣」的先天後天之分亦對後來內丹學的理論建構與發展起到了幫助。

二、葛洪《抱朴子內篇》「精氣神」之修養工夫論

葛洪認為神仙實有，並且神仙可學，從而構建起一套系統的修道成仙的理論，雖然葛洪最推崇的乃是金丹術，認為這是成仙的最佳途徑。但是「所為術者，內修形神，使延年愈疾；外攘邪惡，使禍害不干」^③。葛洪提出的內煉理論強調形神共養的重要性，主張通過「精、氣、神」三元的和合調攝來達成養生目標。這種修煉體系注重維護形體與精神的整體協調，認為通過系統化的氣機調理能夠構築生理屏障抵禦病邪侵襲，進而實現生命品質的提升與生命週期的延展。其理論核心在於建立機體內部能量系統的動態平衡，以延緩生命元氣的自然耗損過程。

葛洪又說：「欲求神仙，唯當得其至要，至要者在於寶精、行炁，服一大藥便足，亦不用多也。」^④寶精、行氣也是修仙的必備法門，葛洪將這三種修煉途徑看作是求仙最主要的方法。同時，他還將仙丹、行氣、房中這三者關係做了具體說明：

服藥雖為長生之本，若能兼行炁者，其益甚速，若不能得藥，但行氣而盡其理者，亦得數百歲。然又宜知房中之術，所以爾者，不知陰陽之術，屢為勞損，則行氣難得力也。^⑤

葛洪又說：「亡精費氣，最大忌也。」^⑥由此可見，「精氣神」煉養在葛洪的修養工夫論中佔有重要地位。葛洪的修養功夫有寶精、行氣和思神守一等。

（一）寶精

重視對精的愛護是道教的歷來傳統。如《老子河上公註》云：「愛精重施，髓滿骨堅。」^⑦《老子想爾註》云：「古仙士寶精以生，今人失精以死，大信也。」^⑧葛洪亦認為，過度縱欲是健康的大敵，必須要「少私寡慾」，保存好體內的精氣，所以葛洪強調「外除五曜，內守九精」^⑨。葛洪又論述道：「寶精愛照，最其急也，並將服小藥以延年命，學近術以辟邪惡，乃可漸階精微矣。」^⑩實則

① 《道藏》第 32 冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988 年，第 154 頁。

② 劉處玄：《黃帝陰符經註》，《道藏》第 2 冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988 年，第 821 頁。

③ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 203 頁。

④ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 253 頁。

⑤ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 188 頁。

⑥ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 477 頁。

⑦ 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993 年，第 11 頁。

⑧ 熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第 1 卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 186 頁。

⑨ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 173 頁。

⑩ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011 年，第 201 頁。

就是說要節制情慾以保存精氣，即「割嗜慾所以固血氣」^①。寶精在葛洪的修養體系中居於緊要地位，是要優先做到的一點。

（二）行炁

重氣是中國各派都非常推崇的一種養生方法，比如漢代大儒董仲舒（179BC-104BC）云：「養生之大者，乃在愛氣。」^②服氣是道教修煉術的重要法門之一：「夫長生之術，莫過於服元氣胎息，內固靈液，金丹之上藥。」^③《抱朴子內篇》中講到：

故行炁或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止瘡血，或可以居水中，或可以行水上，或可以開饑渴，或可以延年命。^④

在修養理論體系中，葛洪賦予行氣術以核心地位，認為其兼具祛除疾患、抵禦疫病的功效。基於這種認知，他建立了自己的一套完整系統的行氣理論體系，核心包括胎息與仿生行氣：

其一是胎息。正所謂「還精胎息，延壽無極」^⑤，「其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣」^⑥。在行氣體系中，葛洪將胎息法確立為核心，以返回先天之精。修習者需進入類胚胎呼吸態，如同混沌宇宙中的生命原胚，通過模擬天地陰陽二氣的交互規律，實現人體與自然界的能量同步迴圈。

其二是仿生行氣，就是按照動物的動作將行氣與導引相結合。導引即導氣和引體，是一種把吐納、調息和體操、按摩等肢體動作結合起來的健身術^⑦。《莊子·刻意》云：「吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」^⑧此「吹呬呼吸，吐故納新」是謂行氣之術，「熊經鳥申」則謂導引之術。葛洪說：「知龜鶴之遐壽，故效其導引以增年。」^⑨葛洪推崇人類模仿龜、鶴行導引之術，這其中就包括學習它們的呼吸方法，因為這樣可以延年益壽。為讓人信服，葛洪又舉例來增加可信度：「有吳普者，從華佗受五禽之戲，以代導引，猶得百餘歲。」^⑩

（三）思神守一

除了寶精與行氣，葛洪還推崇思神守一。道教「守一」來源於老子的「載營魄抱一，能無離乎」之句，莊子明確為「守一」，歷來受到道教人士重視。如《老子想爾註》云：「神成氣來，載營人

①（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第595頁。

②（漢）董仲舒著，張世亮、鐘肇鵬、周桂鈿譯註：《春秋繁露》，北京：中華書局，2012年，第618頁。

③（宋）張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，第1240頁。

④（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第253頁。

⑤（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第76頁。

⑥（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第253頁。

⑦ 徐剛、寇鳳凱：〈《抱朴子內篇》的養生思想〉，《西南民族大學學報》2013年第3期，第56-60頁。

⑧ 方勇譯註：《莊子》，北京：中華書局，2015年，第247頁。

⑨（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第76頁。

⑩（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第184頁。

身，欲令此功無離一。」^①《老子節解》云：「行一養神，神和形柔，邪去正存，骨堅髓真，故曰得善矣。」^②葛洪說：「思神守一，柱天禁戒，帶佩符印，傷生之徒，一切遠之，如此則通，可以免此六害。」葛洪在《地真》篇又提到：「夫長生仙方，則唯有金丹，守形卻惡，則獨有真一。」^③葛洪在其理論體系中，將固守真一與煉製金丹置於同等地位，由此可知在抵禦邪祟、消災解難方面，修煉真一之法被視作根本要訣。若能精研此道術，再輔以符籙、法印、齋醮等輔助性術法，則能有效防止各類災禍侵擾。守一之法實則說的就是煉養精神，強調恬靜沉默、清心寡慾、閉目神思，將意念集中到身心某一處的修養形神的修仙之法。只要能做好守一的工夫，一亦守人，便可以「行萬里，入軍旅，涉大川，不須卜日擇時；起工移徙，入新屋舍，皆不復按堪輿星曆，而不避太歲、太陰將軍、月建煞耗之神，年命之忌，終不復值殃咎也」^④。

「守真一」或「玄一」作為一種存思辦法，在漢代就已經形成。葛洪將守一區分為「守玄一」與「守真一」兩種：「守玄一複易於守真一，真一有姓字長短服色，此玄一但自見之。」^⑤前者是一種內視的修持方法，強調反觀自己的內心，求諸於己；後者是存守身內外各種神靈的法術，強調將身心意念集中在鬼神等一些有具體明目的事物之上，有與神靈相通之意。玄一沒有姓字服色，也就沒有關於這些內容的秘傳口訣，玄一是「但自見之」，所以守玄一更為簡單^⑥。葛洪額外強調的是守真一：

守一存真，乃能通神，少欲約食，一乃留息，白刃臨頸，思一得生，知一不難，難在於終，守之不失，可以無窮，陸關惡獸，水卻蛟龍，不畏魍魎，挾毒之蟲，鬼不敢近，刃不敢種，此真一之大略也。^⑦

只要持守真一從而與神通靈，便可在山林野外自如往來，刀刃不傷、兇獸不食、毒疫不侵。葛洪重「守真一」亦體現了早期道教重方術的特點，與後來的重心性的內丹道側重點不同。

三、葛洪《抱朴子內篇》「精氣神」論的現代養生價值

不可否認，葛洪的《抱朴子內篇》可以說是一部養生學專著，是葛洪窮盡一生研究的成果。葛洪的養生學說植根於生命價值的高度體認，他提出的「我命由我不由天」深刻的影響了中國文化，本質上是主張自主掌握生命進程的哲學宣言，強調通過主動修為突破生命侷限。在修道傳統中承傳開拓，葛洪既構建了道本儒用的修行框架，又形成了形神共濟的修煉模式，更系統整合各類方技精要，最終建立起融攝眾術而又自成一體的養生體系。

隨着社會的發展、科技的進步，人們的物質生活不斷豐富，生活水準不斷提高。但新的生活方

① 熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第1卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第180頁。

② 熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第1卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第203頁。

③ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第585頁。

④ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第589頁。

⑤ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第6頁。

⑥ 鄭全：《葛洪研究》，北京：宗教文化出版社，2010年，第201頁。

⑦ （晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第587頁。

式也給現代人帶來了不少健康問題。《中國居民營養與慢性病狀況報告（2015 年）》將發現的健康問題歸結為以下三點：其一，我國城鄉居民的體格發育與營養狀況總體改善，超重、肥胖問題凸顯；其二，慢性病是中國居民的主要死亡原因，重要慢性病患者呈上升趨勢，疾病負擔不斷加重；其三，不健康生活方式仍廣泛存在，吸煙、過量飲酒、身體活動不足和不健康飲食等行為危險因素尚未得到有效控制。^①最新發佈的《中國居民營養與慢性病狀況報告（2020 年）》顯示，居民不健康生活方式仍然普遍存在，體現在兩個方面：第一，居民超重肥胖問題不斷凸顯，膳食脂肪供能比持續上升，家庭人均每日烹調用鹽和用油量仍遠高於推薦值；第二，重大慢性病患者/發病仍呈上升趨勢，高血壓、糖尿病、高膽固醇血癥、慢阻肺患病率和癌症發病率與 2015 年發佈結果相比有所上升，慢性腎臟病、骨質疏鬆症、慢性消化系統疾病等慢性病流行情況也不容樂觀。^②

從以上可以看出，中國人的身體健康狀況主要與人們的不良生活習慣有關，因此，為了身體的健康，人們需要形成健康的生活方式，更需要養生。養生首先需要弄清養生的對象，從報告也可知道，不良的生活習慣可以分為吸煙煙酒、不健康飲食等損害身體的行為和熬夜等損害精神的行為。所以，養生就是要針對這兩個方面，養生的對象也就是人身的三寶——精氣神，精、氣、神三者之間具有緊密的聯繫，那麼人身體的健康有賴於精氣神的保養，缺一不可。葛洪的「精氣神」論對今天的養生學尤其是抗衰防老的研究，仍有較高的參考價值。

如前所述，葛洪《抱朴子內篇》認為，「精氣神」三者緊密聯繫，「精」、「氣」是構成形體的基本元素，而形體需要依靠「神」才能存在，「神」是人身體的主宰。「精氣神」保養是修道的關鍵，可以通過寶精、行炁和思神守一等工夫來煉養和固守「精氣神」。由此可見，養生的關鍵就是保養精氣神，即形神共養。而如今養生雖然越來越受到人們的重視，但是還存在着大問題。今日養生的大問題就是神氣（精）不能兼顧：要麼強調養精氣，而忽視養神；要麼強調養神，而忽視養氣（精）。如今一些人特別是中老年人熱衷於吃保健品：真保健品的實質就是補精氣，而不涉及養神。又有一些人熱衷於參加心瑜伽、禪坐班等，其實質就是養神，而沒有涉及養精氣。各種健身班也只是涉及人的生理。所以，通過對葛洪《抱朴子內篇》的相關研究，我們可以窺探養生之法門——形神雙修。這其中，尤要重視養「神」的作用。在當今世界，除了身體疾病，心理疾病日益成為困擾人們的一大問題。那麼，就更應該重視精神層面的修養，修身與養性相結合，方可身心健康，有效預防心理、生理疾病。

在具體的養生方法上，葛洪提倡「恬淡寡欲、守真存一」，這對今日養生具有重要參考價值。正如《老子》十二章所言：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；貴難得之貨，令人行妨。是以聖人之治也，為腹不為目，故去彼取此。^③

① 國家衛生計生委疾病預防控制局：《中國居民營養與慢性病狀況報告（2020 年）》，北京：人民衛生出版社，2018 年：第 63-64 頁。

② 國家衛生計生委疾病預防控制局：《中國居民營養與慢性病狀況報告（2020 年）》，北京：人民衛生出版社，2022 年：第 98-99 頁。

③ （魏）王弼註，樓宇烈校釋：《老子道德經註校釋》，北京：中華書局，2008 年，第 27-28 頁。

葛洪也認為過分追求慾望，是減損生命的事情：

夫五聲八音，清商流徵，損聰者也。鮮華豔採，或麗炳爛，傷明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，亂性者也。冶容媚姿，鉛華素質，伐命者也。^①

許多人之所以命不長久，精神狀態有差，就是因為人們受消費主義之影響，面對豐富多彩的物質生活的誘惑，慾望日益膨脹。

所以，在物質生活極大豐富的今天，許多人沉溺於物質慾望和精神享受之中，嚴重損害精氣神，最終導致身心俱疲。這告訴我們，人們應該更重視精神生活的豐富。只要能夠做到淡泊恬愉，不受污染，堅定不移，用沒有私慾的品性來修養心靈，用純粹樸素的品質來涵養精神，掃除一切虛榮的誘惑，用正確的原則來約束自己，放棄難以追求的志願，排除危害真性的累贅，削除歡喜與發怒的這些不正確感情，減掉嗜好和憎惡，自然能夠身心健康。

葛洪還提倡「導引行氣，養氣存神」，這也是今日養生學的重要內容和需遵循的基本原理。人體生命在於元氣的存續，氣足則生機盎然，氣衰則生命消亡。但是，當下的人們往往不能充分認識到形神的關係，貪戀五欲，以至於損氣傷神、精神萎頓。葛洪充分認識到了這一點，他將人的身體比喻成一國，神就是國家之君，而氣就是臣民，氣乃是國家存續的基礎。要想長生久視，必須要「威德所以保社稷，割嗜慾所以固血氣」，這樣便「真一存焉，三七守焉，百害卻焉，年命延矣」^②。這對現代養生亦具有啟發意義：人的身體就好比國家，血氣就像是國之臣民，只有保血養氣，時時刻刻保持警惕狀態，才能從根本上消除病患，從而達到延年益壽的效果。

結 語

綜上所述，葛洪《抱朴子內篇》在前賢「精氣神」論的基礎上，開展了一系列論述，有力拓展了道教的「精氣神」學說，對後世內丹學的相關理論亦產生了重要影響。《抱朴子內篇》作為魏晉時期神仙道教思潮下的經典文獻，其養生學說雖帶有金丹昇仙的宗教色彩，卻在生命認知維度展現出超越時代的洞見。葛洪系統闡述的延年理論體系與實踐路徑，既承載着修道成真的終極訴求，又暗含着可供現代人參照的生命倫理啟示。對於葛洪跨越千載的養生方法，我們當秉持批判性繼承原則，既承認其與當代生命觀存在時空錯位，更需通過現代轉化實現傳統資源在生命科學領域的創新性發展，科學地認識其現代價值，助益健康中國建設。

①（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第6頁。

②（晉）葛洪著，張松輝譯註：《抱朴子內篇》，北京：中華書局，2011年，第595頁。

道學譯稿

雷慕沙論老子與《道德經》*

杜磊**

提要：雷慕沙以中外神話相似性為背景切入對老子的研究，強調不同古代民族哲學觀點之間的關係。文中，他高度評價老子，認為老子是一位「真正的哲學家、明智的道德家、雄辯的神學家和精深的形而上學家」。雷慕沙從對宇宙本源認識的角度評述了「道生一，一生二，二生三，三生萬物」中「三位一體」的思想，將之與畢達哥拉斯等希臘哲學家的思想進行對比。文中，他還翻譯了《道德經》中的第二十五、三十一、四十二、四十六共計四個章節中的部分內容，體現了 19 世紀法國漢學界對《道德經》的理解與認識水準。

關鍵字：老子；道德經；哲學；宇宙；畢達哥拉斯

譯者按：

雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832），法國近代著名漢學家。1815 年受聘為法蘭西學院「漢一韃靼一滿語言與文學講座」教授。雷慕沙研究的主題包括漢語、中國宗教、哲學與文學作品翻譯，亞洲史地等等，研究成果豐碩，一生發表了大約三百篇論文。

這篇文章原名為：《關於老子論文的節選，一位信奉可歸結於柏拉圖和畢達哥拉斯觀點的公元前六世紀中國哲學家》（*Extrait d'un Mémoire sur Lao-Tseu, Philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions attribuées à Platon et à Pythagore*）。1820 年 7 月 28 日，雷慕沙曾在金石和美文學院（l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres）的公開會議上宣讀了此文（以下簡稱 1820 年的文章）^①。1823 年 7 月，《亞洲學報》（*Journal Asiatique*）全文發表了這篇文章（3-15 頁）。「節選」的來源實際是他於同年以單行本發表的長達 54 頁的學術論文《對一位公元前 6 世紀中國哲學家老子的生平與學說的研究》（*Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère*）（以下簡稱 1823 年的文章）。在 1823 年的文章中，雷慕沙不僅對老子思想詳加論述，還選譯了《道德經》第一、十四、二十五、四十一和四十二章共計五個章節。

* 本文系教育部重點專案「《趙氏孤兒》海外傳播與中外戲劇交流（1731-2022）研究」（23JDTCA086）階段性研究成果。原文參見：[法]雷慕沙 Abel-Rémusat J. P, "Extrait d'un Mémoire sur Lao-Tseu, Philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions attribuées à Platon et à Pythagore" 關於老子論文的節選，一位信奉可歸結於柏拉圖和畢達哥拉斯觀點的公元前六世紀中國哲學家. *Journal Asiatique*, (Paris, Chez Dondey-Dupré Père et Fils, 1823): 3-15. 本文依據此版本譯出，譯文標題為譯者所擬。

** 作者簡介：杜磊，浙江杭州人，現為浙江大學外國語學院研究員，研究方向：漢學與中國文化外譯。

① [法]雷慕沙 Abel-Rémusat J. P, "Extrait d'un Mémoire sur Lao-Tseu, Philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions attribuées à Platon et à Pythagore" 關於老子論文的節選，一位信奉可歸結於柏拉圖和畢達哥拉斯觀點的公元前六世紀中國哲學家. *Journal Asiatique*, (Paris, Chez Dondey-Dupré Père et Fils, 1823): 1

個別章節為求準確，還同步使用拉丁文進行翻譯。雷慕沙對老子的研究開啓了近代西方中國哲學思想研究的潮流，也改變了西方對老子以及《道德經》不聞不知的局面。他對老子的認識也影響到了同時代不少哲學家與漢學家，如 1826 年，黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）訪問巴黎時，就曾與雷慕沙見過面，聽過他在法蘭西公學院（Collège de France）的相關講演。他在《哲學史講演錄》中對雷慕沙文章的引用即可管窺後者的影響力，而其弟子儒蓮（Stanislas Julien, 1797-1873）亦可以說是他的直接影響之下譯介《道德經》的^①。

1820 年的這篇文章，雖名為「節選」，但無論是從語言與思想內容上看，均非 1823 年文章的一個簡化版。如果說 1823 年的文章是一篇洋洋灑灑的專業論文，那麼 1820 年的文章則是一篇面向讀者公眾、風格平易、邏輯自洽的「學術散文」。雷慕沙換用了一種更為淺顯易懂的語言，傳達出了 1823 年文章中精髓要義。他以中外神話相似性為背景切入對老子的研究，強調不同古代民族哲學觀點之間的關係。文中，雷慕沙高度評價老子，認為老子是一位「真正的哲學家、明智的道德家、雄辯的神學家和精深的形而上學家」。雷慕沙從對宇宙本源認識的角度評述了「道生一，一生二，二生三，三生萬物」中「三位一體」的思想，將之與畢達哥拉斯等希臘哲學家的思想進行對比。他還翻譯了《道德經》中的第二十五、三十一、四十二、四十六共計四個章節中的部分內容。

由於文章篇幅小，內容精練，可讀性更強，不少 19 世紀法國出版的介紹中國文化或宗教的書籍均完整收錄了這篇文章，如風靡一時的古伯察（Evariste Régis Huc, 1813-1860）的《中華帝國紀行》（*L'Empire chinois*）等。雷慕沙本人對此文亦十分看重。1825 年，他將文章更名為：《關於中國六世紀哲學家老子的生平與思想》（*Sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère*），收錄在其學術選集《亞洲雜纂，或亞洲民族的宗教、科學、風俗、歷史與地理研究選編》（*Mélanges asiatiques, ou Choix de morceaux critiques et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*），以此文來代表其對道家的研究。因此，相較於 1823 年的文章，1820 年的文章在西方傳播得更為廣泛，影響力也很大。毋庸置疑，雷慕沙對《道德經》的翻譯與研究承襲了傳教士漢學，尤其是「索隱派」的學術傳統，其侷限性也很明顯。他以老子西行的「哲學旅行」來解釋老子與西亞各民族思想之間存在一致性的原因。因此，一方面，雷慕沙的這篇文章為我們提供了 19 世紀在西方依然殘存的「索隱派」的一個側面，另一方面，雷慕沙在兩種文化的勾連中，積極地採用比較、溯源以及推測的方法，為中外文化、哲學文明的思想發源問題又開闢了一條十分獨特的思考路徑，至今依然有其歷史與思想價值。

老子與柏拉圖是同時代的思想巨人，也許樸素與根本的哲學思想本就有相通相融之處，無所謂其源，它們共同構成了人類思想發展的基礎，正如雷慕沙在文末所引述的智者所言：「明亮的光芒照耀着遙遠的古代；但只有少數幾縷光芒傳到了我們這裏。我們覺得古人生活在黑暗中，因為我們是通過厚厚的雲層看到的他們。人就像一個在午夜出生的嬰兒；當他看到太陽升起時，他認為昨天從未存在過。」

① [法]儒蓮著述，李佳譯，〈儒蓮《老子道德經》譯序〉，《中華老學》2021 年第 1 輯，第 343-344 頁。

譯文：

在古代歷史領域，很少有主題能像古代民族之間的關係和如今幾乎被遺忘的聯繫那樣，激發人們如此濃厚的興趣。這些民族的起源可以追溯到世界最初的時代。除了對埃及人、亞述人、波斯人、印度人和中國人風俗、藝術和天才的濃厚興趣外，當人們認為自己發現了某些被視為不可能的交流痕跡時，還會感到一種驚訝。這類現象中任何一個被確切證實的細節，都能引發大量引人入勝的問題和更多推測。這就是為何學者們始終熱衷於收集並解釋這些現象的原因。無論是轉瞬即逝的記憶、幾乎消失的傳統，還是風俗和觀念中的相似性，一切都被熱切地收集起來。最細微的事實因其目標而變得重要，而這個目標實際上就是通過標明民族之間的關係，追溯科學、藝術和文明的起源及其演變。

這也是促使眾多明智之士致力於研究神話與錯誤歷史的原因，而這正是人類精神史中廣闊而重要的組成部分。因為如果我們只是為了更準確地理解我們理智所面臨的偏差，我們無需走得太遠或追溯得太久，就能在我們周圍和我們自身中找到最令人滿意的證據和最豐富的例子。對於他所關注的對象，古物學家忽略了這些普遍的誤解，這些誤解在任何時代、任何地方，都會因理性的弱點和自負而自然產生；但他更傾向於關注那些極為獨特的錯誤、奇特的想象和精妙的細節，這些錯誤、想象和細節如此獨特，以至於很難相信它們會被重複發現。對他來說，最荒謬的觀點才是最好的，因為它們更具特色，而他從中得出的結論也更為嚴謹。就這樣，人們可以利用錯誤本身來支持真理，將寓言轉化為歷史。因為畢竟真理是唯一的，它可以存在於任何地方而無需證明；但謊言的領域是無限的，當我們遇到它時，一定有其原因。兩個人在相隔三千里的地方進行正確的推理，這並不奇怪，可以歸因於他們對自身能力的善用。但如果他們兩人在同一個問題上都犯了同樣的錯誤，而且恰恰以同樣的方式犯錯，那麼可以斷定他們的錯誤源於同一個來源，他們可能有同一個老師。

因此，有一種荒謬的錯誤迅速傳播開來，其速度之快甚至超過了真相的傳播，讓人難以追蹤其傳播路徑和軌跡。例如，古人為了彌補地理知識的不足，創造了許多奇幻的概念，這些概念是如何被傳播到大陸的另一端呢？沒有頭的人，眼睛長在胸前^①；耳朵大得可以當枕頭，睡覺時用一隻耳朵當枕頭，另一隻耳朵裹在身上當被子^②；亞馬遜女戰士、侏儒與鶴的戰鬥^③、獨眼巨人以及希臘人想象中充斥着未知地區的各種怪獸，在東亞的神話中再次出現。它們被賦予相同的特徵，經歷相同的冒險。人們只是被迫改變了場景的地點，而通過一種互通關係，西方對古代中國人來說，就像東方對希臘人一樣，成為了怪物的常住之地，以及幻想生物的區域。此外，人們對這些荒誕情節的保留極為嚴謹，而這種嚴謹性通常是在一些合理題材中才見到的。卡爾梅克人（Kalmuks）可能比我們更早地瞭解這些童話中的英雄，而佩羅（Perrault）甚至沒有發明這些故事的功勞^④，「七里靴」（Bottes

① 可能是中國神話中的「帝江」。（譯者註）

② 類似於中國神話中的「刑天」。（譯者註）

③ 關於矮人國的故事在中西方的典籍中均有記載。《山海經》中有矮人國的記載。《神異經》中增加了與鶴的怨仇及神仙家的想象。《突厥本末記》則加入了與鶴戰鬥的過程。在希臘史詩《伊利亞特》中也有涉及鶴與矮人的戰鬥。（譯者註）

④ 夏爾·佩羅（Charles Perrault, 1628-1703），法國詩人、文學家，曾做過律師。以童話集《鵝媽媽的故事》聞名於世。多數作品源自於一些當時的民間傳說。他的主要工作就是蒐集法國民間口頭流傳下來的一些故事並整理記錄，被譽為「法國兒童文學之父」。（譯者註）

de sept lieues) 的冒險故事似乎最初在成吉思汗的臣民中流傳^①。這些關聯涉及的是一些毫無價值，或荒誕不經的情形，但這並不重要。問題不在於它們的價值高低。這種類比確實存在，絕非偶然。解釋它將解決一些值得我們認真研究的歷史問題。

如果從這些民間錯誤轉向有學問的人的錯誤，即古代哲學體系，我們會發現同樣顯着的特徵，以及同樣令人信服的比較材料。這些材料為學術研究提供了有趣且值得探討的素材。因此，它們早已被學者們注意到。然而，儘管在古希臘和東方哲學家的著作中不乏此類事實，但為解釋這些事實而構想的體系卻更為豐富。然而，對古代不同民族哲學觀點中觀察到的關聯進行解釋，仍存在諸多不足。由於沒有比增加觀察和事實更好的方法來檢驗假設並簡化解釋，我決定在已有的事實基礎上再添加一個，為此，我對一位在中國非常著名但在歐洲鮮為人知的哲學家的學說進行了深入研究。他的著作極為晦澀，因此鮮有人讀，即使在自己的國家，人們也難以理解，更不用說在我們這裏，幾乎無人知曉。

關於這位哲學家的傳統說法，主要來自傳教士的傳述，這些說法並不具備鼓勵深入研究的性質。關於這位智者，我們所知最確切的是，他被中國三大教派之一奉為領袖，大約生活在兩千四百年前，並著有一部名為《道德經》（*Livre de la Raison et de la Vertu* 《理性與美德之書》）的著作，該書以宏大的標題流傳至今。該書名衍生出其追隨者的名稱，他們自稱「道士」（*Docteurs de la Raison*），並以種種荒誕之說來維護這一尊稱。正是從他們那裏，人們得知他們的祖先的母親懷了他九九八十一年，他出生時滿頭白髮，因此得名「老子」（意為「老兒」），這是人們通常用來稱呼他的名字。人們還知道，這位哲學家晚年離開中國，遠赴西方，在一些國家遊歷，據一些人說，他在那裏汲取了他的思想，據另一些人說，他在那裏傳授了他的思想。在追溯他生平細節時，我遇到了許多其他被無知且輕信的教派信徒歸因於他的奇聞異事，這些信徒自詡遵循他的教義。例如，他們接受了靈魂轉世的教條，因此認為他們的導師的靈魂在進入他的身體時並非第一次降生，而是在此之前已經多次出現在人間。眾所周知，畢達哥拉斯（Pythagore）曾聲稱自己在弗里吉亞以米達斯（Midas）之名統治過，他記得自己就是被墨涅拉俄斯（Ménélas）所傷的歐福耳玻斯（Euphorb），並且他在阿耳戈斯（Argos）的朱諾神廟（temple de Junon）中認出了自己在特洛伊圍城戰中曾佩戴的盾牌。這類系譜對編造者來說毫無成本；因此，以為老子編造的最為宏大。其中包括，他的靈魂在數個世紀前降臨西方，並在羅馬建城六百多年前，使整個羅馬帝國的居民皈依了道教。

我認為這些神話可能與老子的教義起源有關，或許能為這些教義傳播至亞洲邊緣的背景提供一些線索。我感到好奇，想探究這位智者——其傳奇一生已與薩摩斯哲學家的生平有諸多相似之處^②——是否在思想上與後者存在更實質的契合。我對他的著作進行研究後，完全證實了這一推測，並徹底改變了我對這位作者的所有看法。與許多其他創始人一樣，他無疑無法預見自己所傳授的觀點將走向何方，如果他再次出現在世間，他有理由抱怨那些不配做他門徒的人對他造成的傷害。我發

① 在夏爾·佩羅的故事《小拇指》中，一位貧窮的砍柴工和他的妻子拋棄了他們的孩子。這些孩子不小心躲進了一個妖怪的家裏，妖怪打算吃掉這些孩子。最小的孩子名為「小拇指」，他打敗了妖怪的陰謀，和哥哥們一起逃了出去。於是，這個妖怪便穿着「七里靴」去追趕他們。但是這雙鞋子非常耗費體力，在追逃中，妖怪感到非常疲憊，漸漸地睡着了。身材矮小的主人公從他的腳上偷走了這雙靴子，還藉助這雙靴子做起了獲利頗豐的生意。（譯者註）

② 即畢達哥拉斯，畢達哥拉斯出生在大約公元前 580 年至公元前 570 年之間的薩摩斯。（譯者註）

現，他並非一個教派的創始人，教派中充斥着巫師、占星家，他們追求長生不老藥，試圖通過飛行昇天。相反，在他的書中，我發現了一位真正的哲學家、明智的道德家、雄辯的神學家和精深的形而上學家。他的文風具有柏拉圖的莊重，而且必須指出的是，某種程度上也一樣晦澀。他用幾乎相同的措辭闡述相似的觀念，這種類比在表達上與思想上同樣令人驚歎。例如，他這樣談論至高無上的存在：

在天地未生之前的混沌之中，僅有一個存在，浩瀚無垠、寂靜無聲、永恆不變、持續作用。這就是宇宙之母。我不知其名，但以「理性」一詞指代……人類以大地為模範，大地效法蒼穹，蒼穹效法理性，理性則以自身為效法。^①

他所宣揚的道德觀與這一開端相稱。在他看來，完美在於無慾無求，以便更好地領悟宇宙的和諧。

他說，「沒有比放縱慾望更大的罪惡，也沒有比因此遭受的懲罰更大的不幸。」

他並不尋求傳播他的學說。

「人會小心翼翼地隱藏自己發現的寶藏，」他說，「智者的最大美德在於懂得裝作愚蠢。」

他補充說，智者應順應時代，適應環境；這一教誨看似多餘，但這話理解起來應與我們所理解的有所不同。總之，他的整個哲學都充滿溫和與仁慈。他唯一厭惡的是內心頑固和暴力的人。我們注意到這段關於征服者的論述：

最不光彩的和平也勝過戰爭中最輝煌的勝利。最輝煌的勝利不過是火災的餘光(la lueur d'un incendie)。那些以自己的桂冠為榮的人，是嗜血之人，理應從人類的行列中除名。古人說：只給戰勝者以葬禮的榮譽；用哭泣和呼喊迎接他們，以紀念他們所犯下的殺戮，讓他們勝利的紀念碑被墳墓環繞。^②

老子的形而上學還具有許多其他值得注意的特點，我曾在一篇專門的論文中對此進行了詳細探討，

① 《道德經》中對應的段落為二十五章：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道……人法地，地法天，天法道，道法自然。法語原文為：Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait, immense et silencieux, immuable et toujours agissant. C'est la mère de l'Univers. J'ignore son nom mais je le désigne par le mot raison... L'homme a son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la Raison, la Raison en elle-même。在其 1823 年的文章中，這一部分的譯文稍有出入：Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait immense et silencieux, immuable et toujours agissant sans jamais s'altérer. On peut le regarder comme la mère de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de raison...L'homme a son type et son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, la raison en elle-même。拉丁文為：Homo regulatur ad normam terræ; terra ad normam cæli; cælum ad normam rationis; ratio ad normam sui ipsius。 (Abel-Rémusat J. P. Extrait d'un Mémoire sur Lao-Tseu, Philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions attribuées à Platon et à Pythagore. Journal Asiatique. Paris: Chez Dondey-Dupré Père et Fils. 1823: 27-28)相較於 1823 年的文章，雷慕沙後期對「法」字的理解與翻譯都顯出了強化的跡象。(譯者註)

② 法語原文為：La paix la moins glorieuse est préférable aux plus brillants succès de la guerre. La victoire la plus éclatante n'est que la lueur d'un incendie. Qui se pare de ses lauriers aime le sang, et mérite d'être effacé du nombre des hommes. Les anciens disaient: Ne rendez aux vainqueurs que des honneurs funèbres; accueillez-les avec des pleurs et des cris, en mémoire des homicides qu'ils ont faits, et que les monuments de leurs victoires soient environnés de tombeaux。法語譯文經過了一定程度的編譯，相關章句應為第三十一章：勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下矣。(譯者註)

但由於種種原因，我目前不得不對此保持沉默。畢竟，這些抽象概念十分高深，有着難以捉摸的微妙之處，還蘊含着東方想象力，要向讀者傳達，實非易事。在此只需指出，這位中國哲學家關於宇宙起源與構成的觀點，既不包含荒謬可笑的寓言，也不包含令人震驚的荒謬之論，它們都帶有高尚而崇高的思想烙印，並且在這些高尚的沉思中，呈現出與畢達哥拉斯學派和柏拉圖學派稍後所宣揚的學說驚人且無可辯駁的一致性。與畢達哥拉斯學派和斯多葛學派一樣，我們的哲學家將理性視為第一因，即不可言說、未被創造的存在，它是宇宙的原型，而其原型僅是其自身。與畢達哥拉斯一樣，他認為人類靈魂是太虛物質的流溢（*émanations de la substance éthérée*），死後將回歸其中；與柏拉圖一樣，他否認惡人能重返宇宙靈魂的懷抱。他與畢達哥拉斯一樣，用數字命名萬物的第一原理，其宇宙生成論在某種意義上具有代數特徵。

他將萬物的鏈條追溯到他所稱的「一」，然後是「二」，接着是「三」^①，他說這三者創造了一切。神聖的柏拉圖雖然採納了這個神秘的教條，但似乎害怕將其揭示給外行。他在著名的《致三友書》中把它講得雲遮霧障；他將之教導給敘古拉的狄奧尼修斯（Denys），但是以謎語的形式，正如他自己所說。他擔心他的書板若落入陸地或海洋，被某位陌生人拾得，但他又無法閱讀和理解。或許蘇格拉底之死的記憶促使他保持這種謹慎。老子的著作則沒有這些曲折，其中最明確的觀點是，一個三位一體的存在（*un être trine*）創造了宇宙。更奇特的是，他給這個存在起了一個幾乎未改動的希伯來名字，正是我們聖書中用來指代「曾是、現在是、將來是」的耶和華（Jehovah（IHV））^②。這一特徵進一步證實了老子西方之旅的傳統，並毫無疑問地揭示了其學說的起源。這一學說很可能是老子從被薩爾瑪那薩爾（Salmanazar）征服後分散到整個亞洲的十個猶太支派那裏獲得的^③，或者從某個腓尼基教派的使徒那裏獲得的，畢達哥拉斯和柏拉圖的導師和先驅也隸屬於這個教派。簡而言之，我們在這位中國哲學家的著作中，發現了構成奧爾菲教義（*la foi orphique*）基礎的教條和觀點，以及這種古老東方智慧的精髓，希臘人正是通過埃及人、色雷斯人和腓尼基人的學校學習了這種智慧。

既然已確定老子與古代哲學大師們汲取了相同的思想源泉，我們便想知道他的直接導師是誰，以及他曾造訪過的西方地區。我們從可靠的記載中得知，他曾到過巴克特里亞（Bactriane）；但也不能排除他曾遠至猶太或甚至希臘的可能性。一位在雅典的中國人提出了一個與我們的觀點相悖的觀點，或者更確切地說，與我們對古代民族關係的偏見相悖的觀點。然而，我認為我們應該習慣這些奇特之處，並非因為我們能證明這位中國哲學家確實曾深入希臘，而是因為沒有任何證據表明，

① 《道德經》第四十二章首句：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（譯者註）

② 表述存在的三個過程，現在的，曾經的，未來的。雷慕沙在前述的文中談到，他對 IHV 的理解，來源於「夷」（《道德經》第十四章：視之不見名曰夷，聽之不聞名曰「希」，搏之不得名曰「微」。此三者，不可致詰，故混而為一。）用希臘字母音譯就是上帝「耶和華」的名字。在這篇文中，雷慕沙對這三個字進行了神學闡發，認為「老子表達出了希臘人用他們的字母文字無法表達出來的神韻」（參見：[法]雷慕沙 Abel-Rémusat J. P, 陳新麗、王雅婷譯：《論老子的生平與學說》，《國際漢學》，2018 年第 4 期，第 95 頁）。黑格爾在《哲學史講演錄》裏考證，「夷希微」三個字，就是希伯來文耶和華（Jehovah）的發音。這種思想最早由法國漢學家馬若瑟所發現，在西方世界引起了不小的反響，影響到了西方哲學的發展。筆者認為，西方基督教與老子在關於宇宙起源的問題上可能存在相通的樸素哲學思想因子，但「夷希微」與耶和華之間讀音相似只是一種巧合。（譯者註）

③ 亞述國王薩爾瑪那薩爾五世（Salmanazar V, 公元前 727-722 年在位）在統治期間發動了一場對以色列王國（十支派王國）的戰爭。亞述人征服了以色列王國的首都撒瑪利亞，薩爾瑪那薩爾五世將大量的以色列人流放到亞述帝國的各個地區，特別是美索不達米亞和今天的伊朗一帶，這些被流放的人後來被稱為「失落的十支派」。（譯者註）

同一時期沒有其他中國人來到那裏，希臘人可能將其中一些人誤認為是那些以優雅的習俗、溫和和禮貌而聞名的斯基泰人（Scythes）和北歐人。

此外，如果老子在穿越波斯後停留在敘利亞，他已經走完了四分之三的路程，並且穿越了中亞地區最艱難的部分。自人們開始專注於事實研究以來，人們幾乎無法理解，僅僅出於對思想的好奇，就有人會冒着如此艱辛的旅程。但那正是哲學旅行的時代：人們不畏疲勞去追求智慧，或他們認為是智慧的東西；對真理的熱愛驅使人們投身於那些連對財富的渴望尚不成熟的時代不敢涉足的冒險之中。這些遙遠的探險之旅中蘊含着某種浪漫色彩，使我們幾乎難以置信。我們難以想象，在那些遙遠的時代，當地理知識如此匱乏，世界仍籠罩在黑暗之中時，哲學家們竟能因一種可嘉的好奇心，離開故土，克服千難萬險，穿越未知地區，探索舊大陸的廣袤區域。然而，我們無法否認那些令人困惑的事實，而這類事實隨着對東方古代歷史研究的深入，正日益增多。人們不禁會得出結論：當時的障礙並非我們想象中那般巨大，所穿越的地區也並非如此陌生。親緣記憶（des souvenirs de parenté）仍將各國緊密相連；好客之風，作為蠻族的美德，使旅行者免於我們這裏所需的種種防範。宗教促進了他們的旅行，這種旅行在某種意義上說，不過是從一個神廟到另一個神廟，從一所學校到另一所學校的漫長朝聖之旅。自古以來，商業就有其商隊；早在古代，亞洲就已開闢了道路，人們自然而然地沿着這些道路行進，直到好望角的發現改變了長途航行的方向。簡而言之，人們認為古代文明國家彼此更加隔絕，彼此更加陌生，而實際上並非如此，因為它們之間溝通的手段和動機對我們來說同樣未知。我們或許過於傾向於將我們無知的結果歸咎於他們的無知。在這方面，我們完全可以將一位智者（我們剛剛探討過其觀點）關於道德的論述應用於自身：

明亮的光芒照耀着遙遠的古代；但只有少數幾縷光芒傳到了我們這裏。我們覺得古人生活在黑暗中，因為我們是通過厚厚的雲層看到的他們。人就像一個在午夜出生的嬰兒；當他看到太陽升起時，他認為昨天從未存在過。^①

① 法語原文：Une vive lumière éclairait la haute antiquité ; mais à peine quelques rayons sont venus jusqu'à nous. Il nous semble que les anciens étaient dans les ténèbres, parce que nous les voyons à travers les nuages épais dont nous venons de sortir. L'homme est un enfant né à minuit ; quand il voit lever le soleil, il croit qu'hier n'a jamais existé. 這段話被 19 世紀被不少法國出版的介紹中國文化、中國宗教的書籍所引用。（譯者註）

老莊與玄學專題研究

論經典詮釋從語義闡釋到精神延續的進路

——以道家「虛」、「靜」思想為例

余知夏*

提 要：以道家「虛」、「靜」思想為研究對象，通過梳理其多元解釋，分析語義闡釋方法在經典解讀中的應用與局限，並在此基礎上提出「精神延續」的理解路徑。語義闡釋雖為文本解讀提供了系統化、科學化的工具，但因文本版本流變、語言表意局限及歷史語境隔閡等因素，難以形成唯一確定的解釋。歷代對「虛」、「靜」的多元詮釋，恰恰體現了道家思想本身蘊含的、可適應不同時代需要的價值選擇方案。因此，倡導從以「還原原意」為目標的語義闡釋範式，轉向關注經典核心精神在歷史中動態傳承與實踐轉化的「精神延續」的理解路徑。這一轉變不僅有助於深化對道家思想特質的認識，也為在當代激活傳統智慧提供了方法論的反思，強調經典的生命力在於其能夠超越具體文字，持續參與精神對話。

關鍵字：「虛」、「靜」；語義闡釋；精神延續；範式轉變；《老子》

在經典的研究歷程中，語言學方法的介入為文本解讀提供了系統化、科學化的分析工具，使得塵封的思想得以通過語義的辨析重煥生機。以道家核心觀念「虛」、「靜」為例，歷代闡釋者皆基於其時代語境與哲學反思，對這一概念展開多元論述。然而，由於《老子》、《莊子》文本版本的流變、語言文字自身的表意局限以及古今語境的隔閡，歷代的種種語義闡釋往往各執一端，難以達成統一定論，甚至可能陷入相對主義的爭論。這促使我們反思：當對經典的闡釋呈現出多樣性與不確定性時，是否仍應固守以「還原原意」為唯一目標的語義分析路徑？我們又應如何超越語義的紛繁解讀，把握經典思想中持久的精神內核？

對道家「虛」、「靜」思想的理解，或可不拘泥於訓詁考據或詞頻統計等語義闡釋方法，而轉向關注其在歷史中的「精神延續」。歷代對「虛」、「靜」的不同詮釋，並非理解上的障礙，而是道家思想本身所蘊含的開放性與適應性的體現。因此，本研究旨在通過梳理從先秦至後世對「虛」、「靜」觀的理解流變，分析語義闡釋方法的價值與局限，進而論證經典精神的真正生命力，在於其能夠超越具體文字，在不同時代被反覆體認、轉化與踐行，成為一種可持續地參與文化建構的活的精神資源。

為實現這一目標，本文將首先剖析語義闡釋方法在經典解讀中的應用及其內在弊端；其次，以「虛」、「靜」觀為例，展現其如何在歷史闡釋中被賦予多元價值內涵；再次，引入詮釋學理論資源，闡明「精神延續」範式的理論內涵與方法論意義。最後，論證從「語義闡釋」轉向「精神延續」

* 作者簡介：余知夏，女，四川宜賓人，現為南開大學哲學院博士研究生，研究方向：道家哲學。

這一範式的理論內涵、實踐路徑和方法論意義。本研究試圖為經典解讀提供一種視角，不僅深化對道家思想特質的認識，也為如何在當代激活傳統智慧提供方法論上的反思。

一、語義闡釋在經典解讀中的應用及其侷限

對經典文本的解讀歷來依賴於對文本語義的辨析與闡釋。語言學作為研究語言結構、功能與演變的系統性學科，其方法論對人文研究產生了深遠影響，為經典闡釋提供了重要的分析工具。然其在經典解讀的實踐中仍存在一些理論限度和實踐困境。

（一）語義闡釋：經典解讀中的語言學方法

在中國古典研究中，對古籍的語義闡釋可追溯至漢代以來的訓詁與註疏之學，至清代考據學而逐漸系統化。近代以來，隨着西方語言學理論的引入，人文研究領域逐步形成了更為精細化、方法化的語言分析模式。語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）在其《普通語言學教程》（Cours de Linguistique Générale）中指出：「語言學和其他科學有極其密切的關係，它們有時從它（語言學）借用資料，有時向它（語言學）提供資料。」^①這揭示了語言學作為基礎學科，為哲學、文獻學等領域的文本解讀提供了方法論支持。

在具體實踐中，近現代的比較語言學成為人文社科研究中的一種方法。洪堡特（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835）認為，比較研究的基礎在於：「任何差異無非都是『對比的差異』（contrastierende Verschiedenheit），人與人的差異只有通過比較才能顯示出來。」^②繆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）則將比較語言學的方法應用到神話和宗教研究中，建立了比較宗教學體系，創建了系統的宗教學研究新路，但是這種單一的研究辦法也有其不足。而那些從現代哲學轉向分析哲學的路徑的學者，毫無疑問都是發現了語言與表達之間的對接困難。因為當「一個人說出和理解符合語法的話語的能力，並不是建立在統計近似值之類的概念基礎之上的」^③。而是由於「廣義上，語言是與一定思想片段相聯繫的『感覺標記』」。^④也就是說，中國哲學中的「言不盡意」也是發現了語言表達的缺陷。而在近現代的比較語言學的方法下，的確是可以做出文化間的異同的判斷的。如丁四新就對《老子》楚簡本、帛書本、通行本中的篇次、章次、文字、文句等進行比較，以探究《老子》文本演變的過程和規律，裁判《老子》諸本之是非。^⑤此外，詞彙統計法（lexicostatistics）等方法也被廣泛應用於經典研究，根據詞彙出現的頻率來對語言進行比較分析，使得對思想核心的把握趨於量化。喬姆斯基

① [瑞士]費爾迪南·德·索緒爾 Ferdinand de Saussure 著，高名凱譯：《普通語言學教程》，北京：商務印書館，1980年，第26頁。

② [德]威廉·馮·洪堡特 Wilhelm von Humboldt 著，姚小平譯：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1999年，「序言」，第32-33頁。

③ [美]諾姆·喬姆斯基 Avram Noam Chomsky 著，邢公畹、龐秉均等譯：《句法結構》，北京：中國社會科學出版社，1979年，第10頁。

④ [德]威廉·馮·洪堡特 Wilhelm von Humboldt 著，姚小平譯：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1999年，「序言」，第36頁。

⑤ 參見丁四新：〈早期《老子》文本的演變、成型與定型——以出土簡帛本為依據〉，《中州學刊》2014年第10期，第103-115頁。

(Avram Noam Chomsky, 1928-) 指出：「……人們把『可能的』理解為『概率高的』，這也是很自然的。」^①目前，語彙統計法被人文社科學者們廣泛使用，詞句的重複使用統計仍然受到推崇。此外，劉笑敢在其文章中提出了「概念考古、詮釋取向和體系義的方法」^②。也是在語言學基礎上對義理闡釋方法的深化，這突破了傳統的考據方法以及訓詁的方法，但同樣無法避免對於詞頻統計的重視。

然而，語言學方法並非完美自足。即便是在語言學學科內部，語言學的專業學者也在試圖突破這種「孤證」式的論斷方式。洪堡特就將語言研究區分為一般的研究、特殊的研究與歷史的研究三個領域，^③正是認識到任何單一方法皆難以完全涵蓋語言與思想的複雜關係。因此，語義闡釋雖有助於避免相對主義式的隨意解讀，卻不應被視為解讀經典的唯一途徑。

(二) 語義闡釋的侷限

儘管語義闡釋極大地提升了經典研究的精確性與系統性，其自身也存在明顯的理論限度與實踐困境，主要體現在以下四個方面：

第一，語義的闡釋必須以文本作為依據，而文本的不確定性常造成闡釋的多樣性和理解的偏差。經典文本在歷史傳承中往往存在多個版本、註本與譯本，僅僅就關於老子的哲學典籍而言，歷史上版本多種^④、翻譯多樣，其外譯本數量甚至達到 1576 本，涉及 73 種語言。^⑤關於莊子的哲學典籍及研究亦復如此。這類先秦文獻，歷經抄寫、編纂、散佚與再發現，形成複雜的文本譜系。而不同版本間的字詞差異、章句重組，又導致語義基礎本身即具不確定性。學者再依據不同版本進行闡釋，更易產生分歧，難以形成公認的解讀。再加上考古學不斷的新發現（如帛書、竹簡）在提供新材料的同時，也往往引發新的學術爭論，使「定本」與「定解」難以企及。因此，對古代典籍進行的各種語義闡釋，似乎給學術界帶來了爭論空間的同時，也使得知識的相對性成為理解經典精神的障礙。

第二，語言或文字對思想的表達存在固有缺陷。中國哲學自先秦即關注「言意之辨」，如《易傳》所言「書不盡言，言不盡意」，魏晉玄學更將「言不盡意」、「得意忘言」作為方法論的自覺。有學者認為「魏晉時期提出的『言不盡意』的論題，可以認為是『聲不盡意』表述。魏晉玄學和玄談家探討玄遠本體問題，人物品鑑、山水賞會討論感覺、直覺問題，都難以訴諸明晰的語言和邏輯，難以訴諸『心聲』、『內說』和口頭表達」^⑥。關於表達的缺陷或是一個矛盾，是持續的論題，湯用彤論及魏晉玄學時也指出「忘象忘言」對於崇尚虛無的魏晉人士是解釋經籍的要法，深深契合了「玄

① [美]諾姆·喬姆斯基 Avram Noam Chomsky 著，邢公畹、龐秉均等譯：《句法結構》，北京：中國社會科學出版社，1979 年，第 10 頁。

② 劉笑敢：〈《老子》之自然的獨特性——多元視角的思考與發現〉，《哲學研究》2022 年第 1 期，第 52-65+126 頁。

③ 一般的研究指的是：語言的本質和功用，語言與人與世界的關係，進一步劃分為有關對象的純理論的認識和實際應用。特殊研究指的是：蒐集現實語言中的材料，按照科學研究的方法分類、歸納、整理。歷史的研究即把前兩個方法成果聯合起來。詳閱：[德]威廉·馮·洪堡特 Wilhelm von Humboldt 著，姚小平譯：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1999 年，「序言」，第 40 頁。

④ 例如王弼註本、河上公註本、清代畢沅之後的羅振玉、馬敘倫、勞健和朱謙之等校訂本，到了二十世紀考古新發現的帛書老子甲、乙本。參閱高明：《帛書老子校註》，北京：中華書局，2004 年，「張岱年序」，第 1 頁。另有如唐玄宗、宋徽宗的皇家御註，道教方面則有張道陵、呂洞賓、黃元吉、曹信義、李涵虛等註本，不甚枚舉。

⑤ 參見邵謐俠：〈《老子》譯本總目〉，《國際漢學》2019 年第 1 期，第 7-122 頁。

⑥ 胡海：〈古代文論的「內聽」難題與文術探研——以《文心雕·聲律》篇為中心〉，《中國人民大學學報》2020 年第 3 期，第 23-33 頁。

學」追求超越名相的宗旨。^①語言作為有限的符號系統，在表達形而上的、直覺的、境界層面的思想時，往往顯得力有不逮。語義闡釋若止步於字句分析，則可能遮蔽思想中難以言傳的深層意蘊。

第三，語義闡釋方法強調客觀、中立的研究，難以觸及文本背後的人文精神，經典文本不僅是語言分析的對象，它更承載着文化價值、情感與生命體驗等人文精神。對「虛」、「靜」的領悟，不僅關乎語義層面的澄清，更深刻關聯於修身養性乃至政治智慧等方面的實踐。而語言學方法的純粹工具性的分析，對於這種需要主體投入與價值共鳴的詮釋活動則不能完全契合。

第四，歷史語境的隔閡也帶來語言對經典文本進行跨時空解讀的困難。語言隨時代變遷而發展，古今詞義、語法、語用皆有差異。薩丕爾（Sapir Edward, 1884-1939）指出：「語言不脫離文化而存在，就是說，不脫離社會流傳下來的、決定我們生活面貌的風俗和信仰的總體。」^②可見語言作為文化載體之一，承擔了歷史延續的可能。在認識到語言同歷史的延續之間的關聯的同時，我們也意識到了語言在跨文化與超時空中形成的理解遺憾——語言和文字固然從歷史的延續中來，但隨着時代的發展和歷史的變化，後世讀者在進入歷史文本時，不可避免地面臨語言習慣、文化背景與知識結構的隔閡。即便通過訓詁考據恢復古義，也難以完全重構文本在當時語境中的鮮活意涵與接受效果。這種歷史距離，使純粹基於語義的解讀往往帶有現代視角的投射與重構。

綜上，語義闡釋作為經典解讀的重要方法，雖具有系統化、精確化的優點，但其依賴文本的穩定、語言自身表意的透徹程度、方法的工具理性與對歷史語境的還原，而這些條件在歷史流傳中往往難以完全滿足。值得注意的是，上述批評並非否定語義闡釋的價值，而是指出其作為方法的內在邊界。語義闡釋追求的是文本說了什麼，而經典研究還需要追問文本在歷史中如何被理解以及其精神如何延續。

二、「虛」、「靜」的多元闡釋及成因

經典思想在歷史對話中生成豐富的多元價值內涵，道家「虛」、「靜」思想並非一個不變的、單一的定義，歷代闡釋者基於不同的時代關切、知識背景與價值取向，對其進行持續詮釋與轉化，賦予其新的意義，使其價值內涵不斷豐富與拓展。

（一）「虛」、「靜」的多元闡釋

對「虛」、「靜」的理解，首先從語義溯源開始。古代漢語的簡約表達，為這一概念的哲學闡釋留下了廣闊空間。從語義演變來看，「虛」字本義與空間相關。漢代許慎（約 58 年—約 147 年）《說文解字》釋「虛」字曰：「大丘也。崑崙丘謂之崑崙虛。古者九夫為井，四井為邑，四邑為丘。丘謂之虛。」^③段玉裁（1735-1815）註進一步引申為「空虛」：「虛本謂大丘。大則空曠。故引伸之為空虛。」^④。這個從「大丘」的具體空間到「空虛」的語義演化，暗示了「虛」在哲學話語中容

① 湯用彤著：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2005 年。第 24 頁。

② [美]愛德華·薩丕爾著：《語言論》，北京：商務印書館，1985 年，第 186 頁。

③ （漢）許慎撰：《說文解字》，北京：中華書局（影印本），1963 年，第 169 頁。

④ （漢）許慎撰，（清）段玉裁註：《說文解字註》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 386 頁。

納、不滯、涵容萬有的特質。通行的《古代漢語詞典》中給出了 14 個關於「虛」字的釋義，可以放到《老子》「虛」、「靜」語境的有「空虛」、「謙虛」、「天空」、「虛假、不真實」，而「靜」字則有：「靜止不動」、「寂靜」、「安靜」、「精神貫注專一」。^①

在《老子》中，「虛」與「靜」已從日常語義昇華為哲學範疇。陳鼓應註《老子》「虛」為「形容道體的」，從本體論上認識「道」至大不包的概念。「道沖而用之，或不盈」（《老子·第四章》）中「沖」訓「虛」，意指「道」體是虛狀的，能發揮無窮的作用。^②這個概念在「天地之間其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」（《老子·第五章》）中有體現，王弼註曰：「橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。」^③闡發了關於「道」在本體論意義上的「無情無為」之屬性。而從「致虛極，守靜篤」（《老子·第十六章》）可見，「靜」和「虛」同描述道體的狀態。

「老子認為萬物的根源是『虛』、『靜』狀態，……司馬談論六家要旨，曾說道家思想是『以虛無為本』的」^④。

莊子則進一步將「虛」發揮為體道的工夫論。莊子在《人間世》提出「唯道集虛。虛者，心齋也。」（《莊子·人間世》）「心齋」是內在的、精神性的齋戒，要求人剔除成見、慾望、執念，使心靈恢復到虛靈、空明的本然狀態。「虛」一方面是這種心靈狀態的描述。「虛」不是空洞無物，而是心靈不被既有觀念、情感偏好所填塞、所束縛。另一方面也是需要被「體認」和「踐履」的工夫，只有當心靈「虛」時，才能如實映照事物本身，而不以自己的成見去扭曲事物，道也才能在其中自然湧現。莊子在其《天道篇》中又將「虛」、「靜」闡發為：「夫虛靜、恬淡、寂寞、無為者，天地之平而道德之至，故帝王、聖人休焉。……夫虛靜、恬淡、寂寞、無為者，萬物之本也。」（《莊子·天道》）認為虛靜是萬物之本。清代郭慶藩（1844-1896）註疏曰：「虛靜、恬淡、寂寞、無為，四者異名同實者也。」^⑤

道教在繼承老莊思想的基礎上，將對「虛」、「靜」的理解進一步宗教化、實踐化，強調「虛」、「靜」作為具體的修行法門和宗教實踐路徑。老子言「致虛極，守靜篤」，清代道教註疏闡釋道：「此明修士要得玄關，惟有收斂浮華，一歸篤實，凝神於虛，養氣於靜，致虛之極，守靜之篤，自然萬象咸空，一真在抱。」^⑥這意味着「虛」、「靜」既是境界，也是工夫，當虛至極點、靜至篤實時，大道自然顯現。道教將抽象的「虛」、「靜」落實為可操作的具體的修行方法，如：調息法以「專氣致柔」為目標，通過「數息」、「聽息」等方法減少思慮干擾；胎息則追求「不以鼻口嘔吸，如在胞胎之中」（《抱朴子·釋滯》）的深層虛靜狀態。至唐代，司馬承禎（639-735）在《坐忘論》中系統發展了「安心坐忘」之法，將「虛」、「靜」落實為具體的修行。他闡釋道：「心不受外，名曰虛心；心不逐外，名曰安心。心安而虛，道自來居。」^⑦這裏，「虛心」即不使外物侵入內心，「安心」即心不追逐外物，心安之時自然虛靈，道便自居其中。這一思想既承接了老莊「致虛極，

① 見張雙棣、殷國光主編：《古代漢語字典》（第2版），北京：商務印書館，2014年，第1674頁、第767頁。

② 陳鼓應註釋，王雲五主編：《老子今註今譯》，台北：台北商務印書館，1978年，第32頁。

③ （魏）王弼註，樓宇烈校釋：《老子道德經註校釋》，北京：中華書局，2008年，第14頁。

④ 陳鼓應註釋，王雲五主編：《老子今註今譯》，台北：台北商務印書館，1978年，第32頁。

⑤ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，第459頁。

⑥ （清）黃元吉撰，蔣門馬校註：《道德經講義》，北京：宗教文化出版社，2003年，第46頁。

⑦ 〈坐忘論·收心〉，見卿希泰：《司馬承禎的生平及其修道思想》，《宗教學研究》2003年第1期，第4頁。

守靜篤」的精神內核，又將「虛」、「靜」轉化為具有可操作性的宗教修煉方法，通過「收心」、「安坐」等具體工夫，使「虛」、「靜」成為貫通身心、體道證真的實踐路徑。由此，「虛」、「靜」在道教傳統中被賦予了工夫化、宗教化的新內涵，既延續了道家思想的核心精神，又實現了創造性轉化。而歷代帝王與士人常從政治治理與倫理實踐角度進行詮釋。如唐玄宗（685-762）御註「橐籥虛之而不屈撓，動之而愈出聲，以況聖人心無偏愛，則無屈撓之時，應用不窮，可謂動而愈出也」^①，以「虛而不屈」引申為聖人「心無偏愛，應用不窮」，對應了儒家核心「仁」和「愛」的概念。宋徽宗（1082-1135）則將其與「帝王之道」相聯繫。其註曰：「虛己以遊世，則泛應而曲當，故曰虛而不屈。迫而後動，則運量而不匱，故曰動而愈出。聖人出，應帝王，而無言為之累者，此也。」^②這些闡釋持續賦予「道」體以「人道」，即「帝王之道」的價值。這些闡釋雖帶有時代局限，卻反映出「虛」、「靜」思想在社會實踐中的滲透與調適能力。

此外，「虛」、「靜」的影響還溢出哲學、宗教論著，滲透於文學藝術創作和審美。南朝宗炳（375—443年）在《畫山水序》開篇提出：「聖人含道暎物，賢者澄懷味象。」^③所謂「澄懷」，即澄澈心懷、滌除雜念，使心靈進入虛靜空明的狀態，故而能以虛靜之心去體味山水之象。宗炳的「澄懷味象」將道家「虛靜」思想轉化為山水審美的方法論，只有保持心靈的虛靜空明，才能與山水的內在精神相融通。這體現了道家「虛靜」精神從哲學領域向藝術領域的創造性轉化，這種跨領域的意義遷移，使「虛」、「靜」不僅是一個哲學概念，更成為一種具有廣泛文化滲透力的精神資源。

可見，「虛」、「靜」在歷史中呈現出豐富的價值面向：既有道家傳統的修養工夫詮釋，也有帝王註疏的政治化解讀，更有藝術領域的意境表達，貫穿於哲學、修身、政治、藝術等多個領域，體現出道家思想的開放性與包容性。

（二）「虛」、「靜」的多元闡釋何以可能

可以看到，同一組概念，在不同時代、不同身份的闡釋者那裏，衍生出宇宙論、政治治理、心性工夫、藝術境界等似乎歧異的內涵。那麼，「虛」、「靜」概念的多元闡釋何以可能？其背後的深層原因是什麼？

首先，古代漢語的簡易及其語義的開放性提供了語言基礎。與印歐語系依賴形態變化不同，漢語缺乏嚴格的語法標記，詞性靈活、句式簡省，使得單個字詞往往承載豐富的意義可能。洪堡特曾指出：「由於漢語擯棄了細小、干擾性的聯繫音，使得心靈全面、有力地把握純粹的思想，……如此便可以很好地突出了純思維的力量。」^④這種語言特性使得「虛」、「靜」這類範疇不易被僵化定義，反而能在不同詮釋脈絡中保持意義的開放性。正如洪堡特所言，「漢語將語法形式排斥之後，

① 《唐玄宗御註道德真經疏》卷一，《正統道藏》洞神部玉訣類，上海：上海涵芬樓，1924年影印本。

② 《宋徽宗御解道德真經》卷一，《正統道藏》洞神部玉訣類，上海：上海涵芬樓，1924年影印本。

③ （南朝宋）宗炳、王微著，陳傳席譯解：《〈畫山水序〉、〈敘畫〉》，北京：人民美術出版社，1985年，第1頁。

④ [德]威廉·馮·洪堡特 Wilhelm von Humboldt 著，姚小平譯：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1999年，「序言」，第32-33頁，第299頁。

把詮釋推諉給精神。……如此來把握一切形式的東西（alles Formalen）」^①。這種語言結構天然要求闡釋者投入更多的主體性理解。

其次，文本意義具有豐富的流動性，不斷生成與轉化。《老子》、《莊子》文本在歷史流傳中形成了相對穩定的版本譜系，從簡帛本到通行本，字句雖有差異，但整體是相對穩定的一個符號系統，這為闡釋提供了基本框架，但這些經典的意義並非固化，而是在接受史中持續演變。索緒爾曾指出：「在任何時候，言語活動既包含一個已定系統，又包含一種演變；在任何時候，它都是現行的制度和過去的產物。」^②經典文本作為「已定系統」，為闡釋提供了相對穩固的文本基礎；但歷代註疏、引用、轉化，又使經典意義始終處於「演變」之中。唐玄宗以「心無偏愛」來解「虛而不屈」，宋徽宗則以帝王之道貫通「虛」、「靜」，這些闡釋並非對文本的「誤讀」，而是經典意義在不同歷史視域中的展開，這些闡釋也使經典得以回應不同時代的關切。

再次，闡釋者的時代關切與前理解注入了價值取向。任何闡釋都發生在特定的歷史語境中，闡釋者的身份、知識背景、價值取向與時代問題意識，共同構成其「前理解」，深刻影響着對「虛」、「靜」的解讀方向。如從身份維度看，帝王註疏傾向於將「虛」、「靜」與政治治理相聯繫；道教註疏側重工夫修持。不同身份、不同時代的問題意識，使得同一概念被不斷重新激活。

最後，道家思想本身的開放性也為多元闡釋提供了內在依據。《老子》開篇即言「道可道，非常道」，《莊子》強調「得意而忘言」，都體現了道家思想對語言侷限的自覺，這使得道家核心概念天然具有不拘於字面含義的特質。故而闡釋者不必拘泥於字句，方可以追求「得意」層面的理解。同時，「虛」、「靜」本身即蘊含「虛以應物」、「靜以觀復」的思維取向，具有開放性和包容性，一方面使得「虛」、「靜」既可用於個體修養，也可推至政治治理；另一方面「人通過『虛』獲得了沒有成見和偏見的心靈，從而能包容事物發展的更多可能性」^③。這使得「虛」、「靜」能夠在不同領域被闡釋、轉化和接受。

因此，多元闡釋並非理解上的障礙，或偏離原意的「誤讀」，而是「虛」、「靜」思想的開放性與適應性的體現。正是其語義豐富的彈性解釋空間和意義的不斷演化，使得「虛」、「靜」得以在不同時代被反覆激活，成為一種「活的精神資源」。

但一個問題隨之而來，如果不固守以「還原原意」為目標的語義闡釋，面對這些多元甚至相互歧異的闡釋，我們是否只能陷入相對主義的困境？抑或，這些看似歧異的闡釋背後，存在某種統一的、不變的「核心精神」。

三、從「語義闡釋」到「精神延續」的進路

通過對語義闡釋的侷限的揭示和對「虛」、「靜」語義溯源與歷史闡釋的梳理，可見這一多元

① [德]威廉·馮·洪堡特 Wilhelm von Humboldt 著，姚小平譯：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1999 年，第 314-315 頁。

② [瑞士]費爾迪南·德·索緒爾 Ferdinand de Saussure 著，高名凱譯：《普通語言學教程》，北京：商務印書館，1980 年，第 29 頁。

③ 陳徽、路鵬飛：〈先秦道家虛、靜思想及其演變〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》2020 年第 2 期，第 5-16 頁。

闡釋現象對傳統「還原原意」的闡釋範式構成了挑戰。因此，有必要在語義分析的基礎上，引入能夠貫通歷史、抵達經典精神的闡釋路徑，故提出「精神延續」的範式。

（一）「精神延續」範式的理論內涵

所謂「精神延續」範式，並非否定語義研究的基礎性，而是主張將理解的重心從還原作者真實的原意，或確定文本的最初語義這種語言層面的關注，轉移到關注諸如《老子》、《莊子》這些經典的核心精神在歷史中的傳承與轉化。這一範式包含以下核心內容：

首先，經典文本的版本、語言、語境皆處於歷史流變之中，而語義闡釋執着於追尋唯一正確的原意或語義，往往忽略了一個事實：經典的意義正是在不斷的「誤讀」、爭議與再詮釋中積累和豐富的。伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）在《真理與方法》中提出的「效果歷史」概念對此具有深刻的啓示意義。他認為，「理解者和解釋者的任務就是擴大自己的視域，使它與其他視域相交融」^①。理解並非對作者原意的重建，而是理解者與被理解對象之間的一種「視域融合」。任何理解都不可避免地帶有理解者自身的歷史處境，所謂「客觀原意」本身就是一種理論抽象。執着於某一歷史節點的語義，反而可能扼殺經典參與未來對話的潛能。「精神延續」則主張承認理解者始終處於歷史傳統之中，任何闡釋都是傳統與當下的視域融合。歷代註疏、詮釋乃至經典在各領域的應用，不應被視為對「原意」的偏離，而應視為經典精神生命的有機組成部分。

其次，「精神延續」不等於語義的機械複製和分析，而是精神內核在不同歷史語境中不斷獲得新的表達形式。所謂「精神內核」，並非某種固定不變的本質，而是經典所開啓的、能夠持續引發對話的意義可能空間。老、莊的「虛」、「靜」正是這樣一種既依託於語言、又超越語言的精神形態。正如福柯（Michel Foucault, 1926-1984）曾言：「語言並不是其所是，因為語言具有意義。」^②這種「依託語言又超越語言」的特質，正是「虛」、「靜」精神在不同時代得以保持連續性、同時不斷獲得新的表達的內在根據。從「虛」、「靜」的闡釋史來看，歷代詮釋雖在具體取向上各有側重，但共同存在着某些核心關切：對語言和概念邊界的自覺超越、對心靈開放狀態的追求、對自然運行法則的尊重等等。這些精神要素在不同時代以不同形式呈現，但保持了某種連續性。這些核心關切並非固定不變的教條，而是在不同時代以不同形式呈現。歷代闡釋者基於自身時代關切的創造性轉化，使得「虛」、「靜」得以不斷獲得新的闡釋，回應不同時代的價值需求。

最後，「精神延續」既關注經典如何被後世接受，也關注接受過程中發生的創造性轉化。任何經典的意義都不是一經完成便凝固不變的，而是在其流傳與接受的歷史中持續生成、逐步實現的。同理，「虛」、「靜」的意義也是在歷代帝王、士人、道士、文人的接受與轉化中不斷豐富的，甚至在海外的傳播、翻譯、再詮中煥發新的生機。

① 參見[德]漢斯-格奧爾格·伽達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，1999年，「序言」，第8頁。

② [法]米歇爾·福柯 Michel Foucault 著，莫偉民譯：《詞與物》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第48頁。

（二）「精神延續」範式的實踐路徑

「精神延續」範式在具體研究中可通過以下路徑展開：

其一，可以通過闡釋史、譜系學進行考察。因經典精神的延續常通過註疏傳統的創造性轉化進行。歷代註疏者並非簡單複述原意，而是基於自身時代關切對經典進行重新闡釋。如唐玄宗、宋徽宗的御註將「虛」、「靜」政治化，道教註疏將其修行化。這些闡釋雖有時代侷限和特色，卻使「虛」、「靜」精神不斷獲得新的表達形式。因此，在考察時不以評判後世闡釋是否「符合原意」為目標，而是考察不同時代的闡釋者如何基於自身處境激活經典的某一方面意義，揭示「虛」、「靜」精神在歷史中的展開脈絡。

其二，追蹤精神內涵跨領域實踐的意義。「虛」、「靜」不僅存在於哲學論著中，更滲透於宗教修持、文學創作、藝術審美、政治治理乃至日常生活。如道教修煉中的「虛」、「靜」工夫、山水詩中的「虛」、「靜」意境、宋明理學家的「主靜」修養等，都是「虛」、「靜」精神在不同領域的實踐形態。因而，對於經典，也應關注哲學精神是如何在哲學論著之外的其他領域中是如何實踐和作用的，並分析這些實踐如何反過來豐富其精神內涵。

其三，進行對話和當代轉化的探索。經典的核心精神持續參與跨時空、跨文化對話。仍以「虛」、「靜」為例，其所蘊含的對浮躁的警惕、對內在深度的探尋，對我們當今的生活仍有意義。甚至如湯一介所言，「道家的『道論』能為防止『文明的衝突』提供有意義的資源」^①。這種跨時空、跨文化的對話能力，正是「虛」、「靜」精神超越具體語義、持續參與人類精神生活的體現。在把握「虛」、「靜」精神歷史演變的基礎上，我們進一步追問其核心精神如何與當代問題對話，如何在當下語境中獲得新的表達與實踐形式，方能最大程度在領會其歷史內涵的基礎上，發揮其現實意義。

這一範式的轉變，其意義在於打破了所謂「原教旨主義」與「相對主義」的非此即彼困境。既尊重文本的原意與歷史，又為合理的創造性闡釋和創新性轉化開闢空間。正如「虛」、「靜」所啓示的，唯有保持闡釋的「虛」懷與「靜」觀，才能在紛繁的闡釋中找到超越文字、貫通古今的核心精神。

結語

本文通過對道家「虛」、「靜」觀念的考察，揭示出單純依賴語義闡釋的研究範式雖能提供精確的文本分析，卻難以承載經典在歷史中不斷生成的精神生命力。在引入詮釋學理論資源的基礎上，本文系統闡發了「精神延續」範式的理論內涵與實踐路徑。歷代對「虛」、「靜」的詮釋差異，並非理解上的障礙，而是其核心精神具有開放性與適應性的體現。「虛」、「靜」不是單一固定的概念，而是一種超越具體語義和時代的價值資源。

從「語義闡釋」到「精神延續」的範式轉變，不僅是對語言學方法侷限的反思，更是對經典詮釋路徑的拓展。這一轉向倡導我們不再拘泥於還原所謂「唯一原意」，而是關注經典如何在歷史中

^① 湯一介：〈「文明的衝突」與「文明的共存」〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2004年第6期，第29-42頁。

被反覆詮釋、轉化與實踐，從而形成一種活的精神傳統。真正的傳承不是追求復刻或者還原歷史上的語義，而是去領會那些歷經歷史仍能叩擊當代人心靈的「核心精神」，並以當代的語言與形式將其重新激活，安頓自己的精神。

「道」與「言」的張力 ——《莊子》的「卮言」詮釋學探賾

史帥濤；黃捷**

提 要：以《莊子》如何使用「卮言」消弭「道」、「言」張力的三種類型為主綫，輔綫是梳理歷來對「卮言」的各種詮釋，並將這些詮釋分別融入對「卮言」思想性的體系化探索中。若以「文本——讀者」的對話關係為背景，《莊子》的「卮言」對治「道」、「言」張力主要表現為三個階段：首先是以「卮言」的言說方式解構讀者前在於文本的認知定勢，以此消弭廣義的「道」、「言」張力；其次是以「卮言」的隱喻思維促使「道」的意義在讀者內在的生成，以此消弭體道經驗的不可言說；最後是以「卮言」的體道工夫完善「文本」和「思維」中體道的缺陷，以此消弭體道技藝的不可言說。在這一進程中，讀者開始自我轉化，向理想讀者轉化，進而將體道技藝超脫文本而貫徹於身體實踐中，也可看到「卮言」由言說方式到思維方式，最後到體道工夫的體道機制構成。

關鍵字：《莊子》；卮言；道；言；張力

引言

「道」與「言」之間存在張力，《莊子》中多處對此張力有所表達。^①此議題歷來多有研究，對張力的看法多可總結為：道的整全性與語言的有限性之間的張力。若是進一步細分，則「道」與「言」之間的張力還有三種情況，楊儒賓將之歸納為：1.若「道」指的是整全的本體，那麼有限的語言無法描述其整全的狀態；2.若「道」作為體道者體道過程中的冥契狀態，那麼神秘的體道經驗的本質如何用語言描述，是為張力；3.若「道」指的是具體的「進乎道」的技藝，那麼存在着語言無法傳達這些技藝「如何進乎道」的核心情況。^②而這三種張力情況實為《莊子》所欲消解的。

若將《莊子》視作論道文本，即《莊子》是對「道」的本體所作的詮釋而形成的文本，並通過讀者對《莊子》文本進行的理解或詮釋活動而引導讀者進入體道的過程中，亦即表現為「作者——文本——讀者」的關係鏈條。「道」與「言」的張力，一方面體現在「作者——文本」之間，無限的「道」如何着於有限的語言而成論道文本；另一方面則體現在「文本——讀者」之間，有限的語言文本如何引導讀者體認無限的「道」。在此要說明的是，文本亦是《莊子》「聞道」序列的起始階段。^③而解決這兩方面所遇到的「道」、「言」張力的突破點，就在於《莊子》的「卮言」。^④《莊

** 作者簡介：史帥濤，男，河南洛陽人，碩士研究生，現為廣東松山職業技術學院馬克思主義學院青年教師、韶關市六祖禪宗文化研究會員，研究方向：先秦儒家、思想史研究；黃捷，男，廣東湛江人，現為山西師範大學馬克思主義學院在讀碩士研究生，研究方向：莊子哲學。

① 如《莊子·知北遊》中所說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第758頁。

② 楊儒賓著：《儒門內的莊子》，台北：聯經出版，2016年，第229-230頁。

③ 如《莊子·大宗師》所言：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許

子》的卮言是為道言，具有「曼衍」的無限性語言，其作用於文本而言則是：一方面，作者使用這一無限性語言而落成文本，從而使文本所論之「道」並不分裂其整全性；另一方面，含「道」的文本空間已然開辟，「卮言」得具有將理想讀者引向體道之路的能力。「卮言」的前一種作用，業已有許多探究。本文主要着眼於第二種情況，「卮言」如何解決「文本——讀者」之間的「道」、「言」張力。前述的三種細分的張力情況同時也存在於「文本——讀者」層面的「道」、「言」張力結構中，若是聚焦於這個層面來探討「道」、「言」張力如何消除的問題，亦可表達為「卮言」如何對治這三層張力。

「卮言」本為《莊子》「三言」之一，由於能夠與《莊子·齊物論》的「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」^①一句存在意義上的關聯，所以普遍認為「卮言」是「和之以天倪，因之以曼衍」的「道言」，因而能夠囊括其他寓言、重言，而以此二者為「文體」，即表現手法。因而，文章也以「卮言」為「道言」，其他二言囊括於其中，故不論。近年來，關於「卮言」的研究成果蔚為大觀，可以「功能性」、「思想性」兩個研究偏向來概而言之。偏向「功能性」的研究，主要將「卮言」當作「文體」，聚焦於「卮言」的文學表現與修辭功能研究。^②偏向「思想性」的研究逐漸增多，早期對「卮言」思想性的研究還較多地偏向「文體」和「思體」的結合研究，即將「卮言」作為「道」的言說方式，但更加強調其作為體道的工具性。^③隨着研究深度加深，逐漸將「卮言」當作「思體」，亦即將「卮言」當做思想本身，從而充分論證其思想概念的豐富性。如許從聖認為，論證「卮言」作為自由的言說方式，也是體道者「超語言」的身心工夫、體道工夫。^④王玉彬認為，「卮言」作為對「道」的表達方式（「嘗試言之」）和聆聽方式（「姑妄聽之」），不僅能夠實現「道」與「物」層面上的「齊物」旨意，還能夠實現人與人相處行動層面的「齊物」。^⑤又如黃子洵認為，莊子之「卮言」通過思考言說的應然樣態，由超越言說的有限性的途徑消弭「道」、「物」之間的緊張關係，

聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第263頁。

④ 吳根友和王永燦將所見的關於「卮言」的解釋分為五類：第一類是根據「卮」的形制來討論「卮言」的性質，其中典型解釋當屬郭象所說「夫卮，滿則傾，空則仰，非持故也」；第二類是由「卮」所代表的酒器而作的引申理解，如林希逸將「卮言」解釋為「人皆可飲，飲之而有味」的「有味之言」；第三類是從文化學、民俗學等角度作出的新解，如李炳海認為「卮言」為飲酒時的祝辭，過常實的「優語」說；第四類是由古代聲訓的方法，將「卮」訓為「支」，進而將「卮言」解釋為「支離無首尾之言」，如司馬彪采取此解；第五類則是從語言形式與哲學義理相結合的方式對「卮言」作出解釋，如郭象、成玄英所認為，「卮言」是靈活之言、無心之言，呂惠卿則認為「卮言」是「觸類而長」之言，李孺義、劉固盛則將其看作呈道之言、述道之言。詳見吳根友、王永燦：〈「天籟」與「卮言」新論〉，《哲學動態》2014年第9期，第40-41頁。

① （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第115頁。

② 如鄧曉芒深入分析了「三言」的文學修辭特征。詳見鄧曉芒：〈論莊子的修辭哲學——從莊子的「三言」說開去〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2021年第2期，第32-42頁。王慧玉則探討了語言困境下「卮言」的實踐轉向。詳見王慧玉：〈從言到行的進路——莊子對語言困境的認知與策略〉，《勵耘學刊》2024年第1期，第110-127頁。

③ 如李孺義認為《莊子》將「卮言」提升至「道體論形而上學的語言觀」高度，奠定了其本身的哲學闡釋基礎。詳見李孺義：〈論「卮言」——道體論形而上學的語言觀〉，《哲學研究》1997年第4期，第38-45頁。張樹國通過「漏卮」考源，強調「卮言」的「虛己應物」的隱喻意蘊。詳見張樹國：〈漏卮與《莊子》卮言探源〉，《文學遺產》2021年第1期，第48-61頁。

④ 許從聖：〈道如何言：《莊子》而言默思考與體道敘事〉，《東華漢學》2018年第28期，第37-70頁。

⑤ 王玉彬：〈論莊子「卮言」的齊物旨歸——以《齊物論》為中心的考察〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》2023年第1期，第12-18頁。

從而使人皆可「遊無窮」。^①可見，研究深度在逐漸加深，若以「作者——文本——讀者」的關係來蠡測，本文認為這些研究還是主要面向「作者——文本」層面，亦即研究主要面向莊子如何以「卮言」來論道，這就涉及文本的形成。

當然，也不乏以「文本——讀者」層面的「卮言」思想研究。如林凱認為，「卮言」是《莊子》作者自覺選擇的語言策略，用以培養讀者的理解素質，鍛煉讀者的心靈精神，以期能夠將讀者引向作者所期待的體道歷程中。^②朴榮雨認為，「卮言」可以作為閱讀《莊子》文本的語言工具，原因在於「卮言」可以引領從「道境」到「物境」的「化遊」，也可以引領從「物境」到「道境」的「忘遊」，這些體道過程也通過「卮言」的「隱喻投射」的模式啟發讀者的體道歷程。^③綜合來看，這些研究涉及讀者向理想讀者轉變的「精神修煉技術」^④，亦即對《莊子》文本如何引起讀者內心轉化的探究。《莊子》「卮言」所內在蘊含的「促使讀者內心進行轉化」的機制尚待釐清。

綜上而言，順着「文本——讀者」這一角度繼續深入對「卮言」思想性的研究，在這一過程中梳理歷來關於「卮言」的詮釋與研究，不僅有助於探究「卮言」如何消弭「文本——讀者」之間存在的「道」、「言」張力，還可探明《莊子》中「卮言」內蘊的體道活動機制如何使讀者進行精神修煉、內心轉化。

一、解構性詮釋：「卮言」對認知定勢的消解

「卮言」作為言說方式，是可以言道的曼衍之言，這表明處於「作者——文本——讀者」關係鏈條中的《莊子》，在「作者——文本」的層面時，由於「卮言」的言說方式的使用，《莊子》已經成為具有「道」的整全性、無限性的文本空間。如《莊子·天下》所言的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」^⑤就描述了文本空間的無限性，理想的書寫者以曼衍之言的無規定性締造了這一文本空間，亦即以「卮言」的書寫策略消弭「作者——文本」方面所存在的「道」、「言」張力關係。但在此之外，「文本——讀者」方面尚存在「道不可言」的張力阻礙，這一張力關係對應於前述楊儒賓所總結的第一種張力，亦即廣義的「道」、「言」張力。既然文本空間已經具有「道」的無限性，那麼這一張力關係的消除就需要理想讀者的出現，而「卮言」在培養理想讀者的過程中發揮着重要的作用，亦即由「卮言」的言說方式引導讀者對前在的認知觀念的解構。

《莊子》默認讀者受日常名言的影響從而帶有前在的自我建構的認知觀念，而這種認知觀念會阻礙在文本空間中的遨遊。《莊子·齊物論》言：「有始也者，有未始也者，有未始有夫未始有始也者。」^⑥莊子對觀念之「始」進行追溯，表明在日常名言語境下，無窮的追溯也倒退不回「未始有

① 黃子洵：〈「言無言」以「遊無窮」——以「卮言」為中心解析《莊子》的言說觀〉，《思想與文化》2023 年第 1 期，第 238-250 頁。

② 林凱：〈《莊子》的論道悖論：一種自覺的語言策略〉，《哲學動態》2022 年第 12 期，第 70-79 頁。

③ [韓]朴榮雨：〈「卮言」之為船：《莊子》兩重「遊」在「道境」與「物境」之間〉，《諸子學刊》2024 年第 2 期，第 76-94 頁。

④ 「精神修煉」的概念取自匡釗的觀點，即以「吊詭」的語言方法促使讀者走上改變自身、轉化自身的道路。詳見匡釗：〈反常性的哲學——《莊子》中的夢、醜怪與「卮言」〉，《商丘師範學院學報》2013 年第 5 期，第 9 頁。

⑤（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年，第 1100 頁。

⑥（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年，第 86 頁。

物」的原初認知觀念。正如呂惠卿所言：「夫人之所以不能遺彼我，忘是非，以至於未嘗有物者，以不知彼我是非之心之所自始也。故欲達此理者，必於其所自始觀之。故曰有始也者，而始則無所自者也。」^①人之所以無法追尋到觀念的開端，不僅在於「始」的開端已帶有自我標準的預設，還在於對「始」的評判標準也帶有強烈的自我建構，因此只能陷入無窮追溯的認知難題中。蘇杭將此總結為：「尋找『本根』的悖謬：對開端的尋找，一定是帶着『自/我』的，毋寧說是『自/我』主導了這一尋找活動。」^②若是讀者帶着種種前見加入閱讀活動中，只會迷失在無限的文本空間中。因此，在進入體道的文本空間之前，需要對讀者前在的自我建構的認知觀念進行解構，從而釋放讀者對「道」的感受能力。如賴錫三所說，好的讀者在進入文本空間之前，先要進行「喪我」的工夫，以便能夠更好地融入作者退位而為讀者敞開的文本空間，更好地進入對「道」的體認活動中。^③可見，這一準備工作的重要性。

「卮言」的言說方式也蘊含着消解認知定勢的作用。對於「卮」的酒器本身的性質的解釋，呂惠卿曾這樣認為：「卮之為物也，酌於樽壘而時出之，其中虛而無積者也。」^④「卮」的內部中空，因而沒有堆積的東西阻礙對「物」的容納。黃子洵據此理解進一步引申，將「卮與酒」的關係關聯於「言與物」的關係，從而認為「卮言」所具備的可承載性與包容性，即內中虛空而能夠容物。^⑤正如其所理解的，無限的文本空間需要讀者先清理前在的認知定勢，才能向文本敞開自身，更好地去體認「道」。如此，讀者在進入文本空間後才能達到「虛而往，實而歸」^⑥的理想效果。

「卮言」的言說方式如何解構認知定勢，在《莊子》中可以尋到具體使用的語言策略。林凱通過挖掘文本之間的內在聯繫，以更強有力的證據表明，「卮言」的語言策略就是「吊詭之言」。^⑦而《莊子》對於「吊詭之言」的使用，最顯著的就是對悖論式言說的嫺熟運用。這種言說方式表面上違背邏輯規律，實則通過制造認知的張力，促使讀者突破概念思維的牢籠。《齊物論》中「方生方死，方死方生」^⑧的論斷，歷來是讀者面臨的難題。從形式邏輯看，生與死作為對立概念，不可能同時成立。然而莊子此說，並非要建立新的生死觀，而是通過概念的自我矛盾，揭示生命過程的流動性。如同郭象所註：「今生者方自謂生為生，而死者方自謂生為死，則無生矣。生者方自謂死為死，而死者方自謂死為生，則無死矣」^⑨。這種相對主義的視角，並非懷疑論式的否定，而是通過展示生死界限的模糊性，引導讀者超越對生死概念的執著認知。顯然，這種悖論式言說是《莊子》對語言策略的自覺運用，刻意制造悖論從而引起讀者的警覺。從而在刻意制造的各式各樣的「吊詭」式語言以及悖論式結構的洗禮下，引發讀者的精神修煉，引發心理轉變，打破固有的認知定勢，促使讀者清掃障礙，以能夠無礙地進入文本空間。

①（宋）呂惠卿撰；湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年，第36頁。

② 蘇杭：〈言默與體道——《齊物論》言道觀析論〉，《現代哲學》2023年第1期，第130頁。

③ 賴錫三著：《道家型知識分子論：〈莊子〉的權利批判與文化更新》，台北：台大出版中心，2013年，第384頁。

④（宋）呂惠卿撰；湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年，第518頁。

⑤ 黃子洵：〈「言無言」以「遊無窮」——以「卮言」為中心解析《莊子》的言說觀〉，《思想與文化》2023年第1輯，第242-243頁。

⑥（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第195頁。

⑦ 林凱：〈《莊子》的論道悖論：一種自覺的語言策略〉，《哲學動態》2022年第12期，第76-77頁。

⑧（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第72頁。

⑨ 同上註，第73頁。

二、生成性詮釋：「卮言」的意義開顯機制

讀者前在的認知定勢的消除，並不意味着文本所適配的理想讀者的出現，原因在於「道」、「言」張力並未完全消弭。擯棄了日常語言以及它所附帶的固著性，就意味着「道」的真理開顯不能訴諸於概念以及概念思維，思維方式的轉變帶來新的「道」、「言」張力，亦即無規定性的思維方式如何引導讀者去領悟「道」的真意，也就是前述楊儒賓所說的第二種「道」、「言」張力關係：體道者冥契的體道經驗與語言表達之間存在難題。而這一張力的消弭，依然有待「卮言」引導讀者向理想讀者轉化，習得隱喻的思維方式，以便在自由的文本空間裏把握、體悟「道」。

「道」的整全性、無限性也表明，對「道」的認識不僅不能依靠概念思維，而且對「道」的意義認識必須處於不斷意義生成的過程中。《莊子·大宗師》言：「夫道……可傳而不可受，可得而不可見。」^①《莊子》明確指出，「道」所具有的「可傳」、「可得」但「不可受」、「不可見」的特點。關於「可傳而不可受」的理解有兩種不同的說法：一種認為「道」可理解而不可授受，如成玄英所言：「寄言詮理，可傳也；體非量數，不可受也」；另一種認為「道」可心傳而不可口授，如陳啓天所言：「謂道可心傳，而不可以口授」。^②二說並未有太大的抵牾之處，無論是「寄言詮理」所表明的「道」的可理解性，還是「道可心傳」所表明的「道」的可由心而傳授，置於讀者詮釋《莊子》文本的背景中，都具有其合理性，亦即：「道」之真意可由文本空間向讀者傳遞，讀者也可在文本空間中詮釋理解「道」之真意。成玄英認為「道」不可受的原因在於「體非量數」，陳啓天認為「不可以口授」，都說明無法運用概念思維而對「道」做確定的具體的概念描述。

「可得而不可見」則表明「道」的意義開顯實際處於無限的生成過程中。成玄英如此理解：「方寸獨悟，可得也。離於形色，不可見也。」^③「道」的意義開顯只能存在於讀者個人的體悟過程中，在體悟的過程中，「道」是可得的。但這一意義並沒有清晰的概念邊界，所呈現的是意義開顯的無限性，因此是不可見的。《莊子·天道》由「書」、「語」、「意」的遞進關係推論，得出「意之所隨者」不可言傳的原因：「夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」^④「形色名聲」是「物」顯露於外的形體呈現，但終究不是「物之情」的意義所在，從而「意之所隨」的「道」也不能夠被語言的固著性所束縛限制，無形體才能擁有流動性，因此「道」的意義開顯始終處於不斷生成的過程中。

進入具體的文本對話之後，「卮言」已經由「文本的言說方式」轉變為「詮釋活動中的思維方式」。對於「文本——讀者」關係中的讀者而言，在面對文本時就必須通過「卮言」式的思維方式去詮釋文本；而文本的意義開顯與讀者心中的意義生成，就處於雙向的、無限的生成過程中。《莊子·寓言》言：「卮言日出。」^⑤郭象在解釋「卮言」時認為，「卮」的酒器性質為「滿則傾，空則仰」，所以「卮言」的狀態就是「因物隨變，唯彼之從」。^⑥從這一解釋來看，可以由雙向角度來理

① 〈清〉郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第254頁。

② 崔大華著：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年，第233頁。

③ 〈清〉郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第254頁。

④ 同上註，第495頁。

⑤ 同上註，第947頁。

⑥ 同上註，第947頁。

解：文本的意義開顯是跟隨詮釋者的變化而變化的，如同不同類型的酒用不同形狀的酒器來盛一般；作為詮釋者的讀者使用「卮言」的思維從文本中體認到的「道」，不是具有同一性固定性的，正如酒器的傾仰隨人擺弄。唯有如此，才能在文本對話中，不破壞「道」的整全性、無限性，才能表明「卮言」思維方式的「日出」性質。郭象言：「日出，謂日新也。」^①「日新」即表明，「卮言」思維方式的使用，促使讀者對於文本的理解與詮釋不斷處於更新之中，不僅應於「道」之真意的生成性，還能避免詮釋者落入理解固化的風險中。

「卮言」的思維方式就是隱喻的思維方式。愛蓮心認為，隱喻是更能接受的分解分析心靈的形式，可以調用心靈中前概念的或審美的能力，從而能夠理解概念的整體。^②因而，隱喻思維是否定概念思維之後更適合體道的思維方式，「道」免於被部分切割而進行認識的風險。具體來看，在隱喻思維中，意義的生成有賴於「隱喻投射」的形式。對於「隱喻投射」的形式，朴榮雨如此解釋：「隱喻概念的產生，通過將某種概念系統的特定因素或特定性質作為『始源域』，並將其意義『描繪』為另一概念系統，進而作為『目標域』中的特定因素或特定性質。由『始源域』中的某一概念對應於『目標域』中的某一概念，因而得出『新的意義』。」^③而在《莊子》中，「始源域」多為具體物，並且通過描述具體物的性質或特征，投射出具有無限意義的「目標域」。正如「卮」的酒器性質通過隱喻所投射出的「卮言」所具有與日常語言所不同的無規定性與無限性。再如，《莊子》通過「容器」、「空間」的隱喻投射，拓展了關於「心」的新的意義，文本中「室」、「淵」、「鏡」等具體物的「虛」、「無」性質，喻示「心」所具有的「虛」、「無」性質。^④但在此之外，「容器」、「空間」隱喻所具有的更多新意義還處在無限的拓展中，並不會固著於當前的意義。換言之，《莊子》文本中，「始源域」的具體物與「目標域」中的抽象概念並不是一對一的形式，有時候可以是一對多的情況。如鄭鶴楊的分析，《莊子》中的「圓環」喻根不僅被用來「道」、「言」，也用來隱喻時間、生死與萬物的變化。^⑤這就表明，在讀者與文本視域融合的過程中，隱喻思維總是能夠維持着無限的意義生發活動，讀者能夠在經驗範圍內得到超乎經驗的理解，即對「道」的體悟。

《莊子》作為論「道」的文本，所有的「隱喻投射」都指向一個終極的「目標域」，這一終極「目標域」就是「道」。賴錫三認為，「道」是老莊所要發明的終極「目標域」，所有的具體萬象都是映射「道」之義蘊的「始源域」，萬物的生成變化、交相共振都會使得終極「目標域」的「道」呈現出無限的意義。^⑥可見，「卮言」的隱喻思維貫穿於理想讀者對文本的詮釋中，會啟發關於「道」的無限意義和多元理解，但又一直在體認「道」的終極之路上，不會迷失在無窮的路徑中。比如理解《莊子·逍遙遊》中的一段：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。」^⑦對於「鯤」、「鵬」的隱喻意味

①（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第947頁。

② [美]愛蓮心著；周熾成譯：《向往心靈轉化的莊子：內篇分析》，南京：江蘇人民出版社，2004年，第34-35頁。

③ [韓]朴榮雨：〈「卮言」之為船：《莊子》兩重「遊」在「道境」與「物境」之間〉，《諸子學刊》第29輯（2024年），第83頁。

④ 匡釗：〈道家心論的隱喻維度——先秦哲學修辭與概念建構方式舉隅〉，《天津社會科學》2023年第3期，第26頁。

⑤ 鄭鶴楊：〈《莊子》的圓環隱喻：從「始卒若環」到「得其環中」〉，《思想與文化》2023年第2輯，第83頁。

⑥ 賴錫三著：《當代新道家——多音復調與視域融合》，台北：臺大出版中心，2011年，第329-330頁。

⑦（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第2頁。

的理解，具有多元樣態。陳鼓應結合「視角主義」將「鯤」理解為「人的視角」，將「鵬」理解為「天地視角」，而由「鯤」到「鵬」的「飛」就意味着視角的轉換，視角轉換有利於使心靈的敞開。^①陳贊則是將「鯤」、「鵬」當作「自由主體」的隱喻，「鯤」、「鵬」之「飛」則喻示着自由主體向「道」的回歸。^②兩種詮釋雖有區別，但都指向終極的「道」，陳鼓應所言的「心靈開放」是體認「道」的路徑之一，陳贊的理解也不是離「道」而言。「卮言」的思維方式表明，「道」的無限意蘊就棲身於文本空間的無限與詮釋者的自由思考中，二者共構的語言遊戲，才是《莊子》文本空間的最終完成，讀者也得以在這一過程中體道。

三、實踐性詮釋：「卮言」通向體道的路徑

內在認知定勢的消解以及概念思維的轉化，標志着讀者已然轉化為理想讀者。理想讀者能夠在文本空間中與文本在語言遊戲中不斷生成對「道」的意義的體悟。但在文本之外，理想讀者通往「道」的路途並未完全貫通，其中依然存在「道」、「言」張力，亦即楊儒賓所言的第三種張力關係：體道技藝中的最核心精微之處往往是不可言傳的。《莊子·天道》中，經由「書」、「言」、「意」之辨後，緊接着提及的「輪扁斲輪」的寓言故事便指出了這樣一種張力關係的存在：「斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。」^③「口不能言」的是技藝活動中的「數」，這是技藝知識最核心的部分，亦即具體分殊的「道」，但在實踐活動中明明能夠感受到「有數存焉」。「臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣」即說明技藝活動中這一最精微的核心，即使以「卮言」的隱喻思維方式互相授受，也能以讓接受者完全明悟。這便是另一種「道」、「言」張力。「道」所具有的無限性，即使在此只是技藝活動中的分殊之道，依然具有「道」的無限性，因此，在感悟授受的過程中，隱喻思維也無法將其窮盡，在「授」的一方如此，在「受」的一方也如此。更遑論只是在文本空間內的對話。由於這一張力關係的存在，「書不過語」、「意不可以言傳」就顯現出以「文本」與「隱喻思維」作為途徑去體認「道」的缺陷、不足，因此，在《莊子》看來，最終還是要回歸身體實踐，才能消弭這一張力關係的存在。

消弭體道技藝中的「道」、「言」張力，就意味着要回歸身體的表達，回向實踐，而不能僅僅停留在文本和思維中。徐翔認為，《莊子》將技藝知識中可以言傳的「規矩」視為「糟粕」，更加強調對技藝領悟的個體性。^④這樣一種個體性是「卮言」的行動方式所決定的。正如《莊子》對「斲輪」技藝僅僅是描摹動作，「徐則甘而不固，疾則苦而不入」不足以成為可遵循的客觀的學習規則，但這樣的身體實踐之後，依然可以得到「得之於手而應於心」的對技藝之「道」的領悟。可見，《莊子》強調以動態的技藝實踐來消除「道」、「言」張力，體道者必須在親身實踐中去體悟「道」之真意。「得之於手而應於心」也意味着一種體道機制。貢華南認為，「得之於手」、「應於心」就

① 陳鼓應：〈《莊子》內篇的心學（上）——開放的心靈與審美的心境〉，《哲學研究》2009年第2期，第29頁。

② 陳贊著：《自由之思：〈莊子·逍遙遊〉的闡釋》，杭州：浙江大學出版社，2020年，第122-128頁。

③ （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第495-497頁。

④ 徐翔：〈「規矩」的限度及其超越——以《莊子》的技藝論為中心〉，《人文雜誌》2025年第1期，第26頁。

是體道之「體」的活動機制，其中包含着「感」（覺知）和「應」（回應）兩個環節，表現為「主客不斷感應、往來」的「味覺式」活動機制。^①「味覺式」的體道機制亦即消除主客對立從而主客合一的實踐，在這一實踐中，身體不斷感受「道」、回應「道」，在不斷地往復感受運動中逐漸提升對「道」的體悟，是一種漸進式的活動機制。

「卮言」本身代表着言說技藝，可謂其中包含着身體實踐的面向。進而言之，可以認為其中蘊含着「味覺式」的體道工夫。林希逸認為：「卮，酒卮也，人皆可飲，飲之而有味，故曰卮言。」^②

「卮」的酒器性質是其本真的存在，「飲」作為行為動作，表示「飲酒」的實踐，「卮言」便意味着回向本質的身體實踐，換言之，就是體「道」的工夫。「飲」的身體實踐，以行動去引發「有味」的行動效應，「味」就是在感受與回應的活動中的所得，即體悟到的「道」。反之，不「飲」就不知「味」，「於實踐中體道」就是《莊子》文本所指向的最終路徑。正如許從聖認為，「卮言」這種自由言說方式，是體道者經過「喪我」、「離形去知」等身心兩忘的工夫而開出的通達活路，活路即變化無窮、永未完成的實踐歷程。^③甚至，在文本空間中的「解構—生成」的轉化行為，對於讀者來說本來就帶着行動的意味，文本空間之外的實踐行為實際上還是對文本空間內詮釋行為的延續，因此，不能忽視「卮言」的體道工夫意蘊，其能消除「道」、「言」張力，彌補「書」、「言」的缺陷，促使體道活動機制的最終完成。

身體實踐的重要性，還可由《莊子》「聞道」序列中的排序得知。《莊子·大宗師》言：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」^④成玄英言：「臨本謂之副墨，背文謂之洛誦。」^⑤正如前所說，讀者與文本的對話活動中就已經在調動身體參與實踐，所謂臨摹誦讀就已經具有行動意味。可見，「文本」不僅是「聞道」工夫的初始階段，其中摻雜着的行為動作還表明讀者與文本對話的過程就是身體實踐的開端。在逐漸脫離文本之後，身體行動更多地參與在體道的實踐中，隨即便有「目視」、「耳聽」、「踐行」的加入，逐漸提升對於「道」的意蘊的理解，得以進入「歌詠」的自得其樂的無言境界中。^⑥這便是「味覺式」體道活動的漸進上升，在不斷反復感應的過程中逐漸接近「道」。「玄冥」、「參寥」、「疑始」代表着對於「道」境的無限接近，直至「疑始」便是終點。可見，身體實踐是《莊子》體道活動機制不可或缺的一部分。身體實踐不僅能消弭「道」、「言」張力，還能彌補「文本」和「思維」體道活動中可能存在的缺陷，從而避免體道者在體道路徑上的遊離和迷途。而「道」的意義的終極顯現，有待於「真人」修養境界的達成。如《莊子·大宗師》言：「且有真人而後有真知。」^⑦因此，身體實踐的優先等級是比認知層面的「文本」、「思維」更高的，可見其重要性。

① 貢華南：〈「書言象意之辯」中的感覺邏輯〉，《現代哲學》2024年第1期，第149頁。

② （宋）林希逸著；周啟成校註：《莊子虞齋口義校註》，北京：中華書局，1997年，第431頁。

③ 許從聖：〈道如何言：《莊子》而言默思考與體道敘事〉，《東華漢學》2018年第28期，第63頁。

④ （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第263頁。

⑤ 同上註，第263頁。

⑥ 「瞻明」、「聶許」之意采信趙以夫的說法：「瞻明，視也。聶許，聽也。」「需役」、「於謳」則採取林希逸的解法：「役者，行使也。需，待也。可以待時而行使也。謳者，言之不足而詠歌也。於，嗟歎也，言其自得其樂也。」詳見崔大華著：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年，第241-242頁。

⑦ （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第233頁。

結語

「道」、「言」張力的細分可見三種類型：第一種是廣義的「道」、「言」張力，即有限的語言無法言說無限的本體之「道」；第二種是體道者的冥契經驗無法用日常語言描述的困難；第三種則是體道技藝的不可言傳。對於這三種張力關係，《莊子》主要使用「卮言」來對治。綜合歷來註家對「卮言」的詮釋，由「卮言」對治張力的角度切入對「卮言」思想性的研究，可以發現，「卮言」三種意蘊的遞進轉化，即：「卮言」由言說方式轉變為思維方式，再轉變為體道工夫。「卮言」的這一遞進轉變過程，對應於三種張力的依次消弭，也對應於讀者從一開始進入文本空間到出於文本之外進程中的自我轉化。綜而言之，在「文本——讀者」的場域，文本的「卮言」言說方式消弭第一種「道」、「言」張力，在這一過程中也由「卮言」的言說方式消解讀者前在的認知定勢，以便敞開自身而投身於文本空間中；「卮言」的思維方式就是隱喻思維，這一思維方式得以消弭第二種「道」、「言」張力，文本促使讀者由概念思維向隱喻思維的轉變，以便讓「道」的意義在讀者內在心靈裏生成，推進文本世界中的讀者向理想讀者的自我轉化；「卮言」的體道工夫消弭第三種「道」、「言」張力，有鑒於「文本」、「隱喻思維」的體道技藝可能帶來的意義遊離和悟道迷途，《莊子》認為「道」的體認應付諸於身體實踐中，從而逐漸到達終極的「道」。

重探《莊子》道言關係 ——「謬悠」視域下的理論新詮

陳鏡安*

提 要：清代樸學通過字源考據與文本互證，還原了「謬悠」的語言批判之義，使其原有「破謬達悠」的辯正邏輯得以清晰呈現，為《莊子》中「道不可言」的困境提供了一種可能的理解路徑。相較於「卮言」等語言形式，「謬悠」對語言的批判更為全面，直指語言本身避免了「以言破言」而可能導致的邏輯循環，並且與「技藝」的非言說性相通。「由技入道」的修養次第體現了「破謬達悠」的修養邏輯，這說明「謬悠」的解釋範圍並不僅限於語言層面，對《莊子》中其他漸進式的修養實踐亦具有解釋力。「謬悠」的實質在於引導主體破除一切有所待形式的執着，在不落二元的工夫實踐中，通達「無待」之境。

關鍵字：道言關係；謬悠；卮言；技藝；修養

道言關係一直是莊子哲學研究的核心議題。學界對《莊子》中「道」與「言」關係的探討，多集中於「寓言」、「重言」、「卮言」等具體言說形式的分析。然而，《天下》篇以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」對《莊子》語言特質所作的概括，尤其是「謬悠」這一表述，雖在文獻學上被視為把握莊語特質的重要切入點，卻在後續哲學闡釋中多被簡化為對前述具體語言形式的補充說明，或僅被視為一種修辭風格的描述。換言之，「謬悠」常被置於「卮言」、「寓言」等範疇的陰影之下，其本身作為一個具有獨立理論價值的哲學範疇的潛能，尚未得到充分挖掘。從文獻學的角度審視，《天下》篇的作者問題確實存在爭議。一派學者主張《天下》篇為莊子親作，自王夫之（1619-1692）以來，多數學者持此觀點。現今，在對莊子通論進行考據後，持論較為嚴謹的有徐復觀（1903-1982）^①、張默生（1895-1979）^②等。另一派則相反，內部又可分為兩類。一類為莊學後人所作，如張岱年（1909-2004）、熊十力（1885-1968）^③等持此觀點；一類為非莊學後人所作，如王叔岷（1904-2008）（晉人郭象合之）^④、嚴靈峯（1904-1999）（荀卿所作）^⑤等持此觀點。儘管作者

* 作者簡介：陳鏡安，男，廣東東莞人，現為暨南大學文學院 2024 級哲學專業研究生，研究方向：中國哲學、美學。

① 徐復觀通過對《天下》原文「其在於《詩》」等文字結構的比較，加之結尾對惠施曆物十事的記載，而認為《天下》出於莊子之手。徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001 年，第 317-319 頁。

② 張默生將現存的三十三篇《莊子》篇目按照文體結構分為四類，指出《天下》與內篇問題構造的高度相似，而推斷《天下》或是由莊子親手所作。張默生：《莊子新釋》，山東：齊魯書社，1993 年，第 404 頁。

③ 通過老子文本與天下篇的比對，得出《天下篇》為莊子或莊子之後學所作。熊十力：《讀經示要》，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 172 頁-175 頁。

④ 王叔岷解「謬悠」既有郭象註「虛遠」之義，也有沿引《說文》「妄言」之義，且王氏認為這與《齊物論》篇「予嘗為女妄言之」之「妄言」意義相同。後言莊子嘗託諸妄言矣，但莊子並非狂人，這與其下文解「其為宗也」一句援引林雲銘《莊子因》中「莊叟無故非人譽己至此矣」形成了呼應，進而得出《天下》篇非莊子親作的觀點。王叔岷：《莊子校註》，北京：中華書局，2007 年，第 1343-1346 頁。

⑤ 嚴靈峯認為《天下》篇倘若不是荀子所作，也必然是得他傳授的後人所作。嚴靈峯：《老莊研究》，台灣：台灣中華書局，1979 年，第 206 頁。

歸屬尚無定論，但學界普遍承認《天下》篇，尤其是「謬悠」句在把握《莊子》思想特質上的重要地位。在這一前提下，作為該篇對自身言說方式核心概括的「謬悠」，其理論重要性不言而喻。值得重視的是，清代樸學學者如夏味堂（1746-1826）、朱駿聲（1788-1858）等人，已通過嚴謹的字源考據與文本互證，對「謬悠」一詞進行了語義還原與結構分析，為其哲學闡釋提供了紮實的文獻基礎。基於此，本文首先整理清代樸學的考據成果，結合《莊子》自身的言說傳統，對「謬悠」範疇進行詳備的學理闡釋，以揭示「謬悠」的哲學意涵，及其「破謬達悠」的辯證邏輯。進而，嘗試論證「謬悠」何以能在當代詮釋視域中被建構為一個貫通性的核心線索，並闡明它如何在「言—道—技」的整體框架中發揮結構性融釋的關鍵作用。

一、「謬悠」的學理闡釋

《天下》篇以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」^①概括莊語特質，歷代註疏多將這三者共同引向對道性的喻指。然而從詞法結構細察，「謬悠」與「荒唐」、「無端崖」又有所不同。「荒唐」屬聯綿詞，二字一體表義，不可分割訓解。「無端崖」中，「端」與「崖」都表示「邊際」的意思，屬同義複合，前加一個「無」構成一個意義明確的偏正短語。因此，「荒唐」與「無端崖」在結構上均屬不可拆分的整體性意象詞彙，作為「道」玄遠無限的喻指，並不天然具備語言批判指向。相較於「謬悠」，「荒唐」與「無端崖」之間的釋義是更加相近的，這在莊學註疏史中亦有跡可循。如郭象（252?-312）註「荒唐」為「廣大無域畔者」^②；成玄英（?-?）疏「荒唐，廣大也」^③；宋林希逸（1193-1271）解為「荒唐，曠大而無極者」^④。亦如呂惠卿（1032-1111）註為「無端崖，不可窮之辭」^⑤；郭慶藩（1844-1896）案「無端崖，猶無垠也」^⑥。可見，歷來註疏的釋義是集中的，未曾對其字素作分疏或闡發。

「謬悠」則不同，郭象註「忘於情實者」^⑦，雖未直釋字義，但「忘」與「情實」已隱含了對某種執着的否定；成玄英則明確分疏：「謬，虛也。悠，遠也。」^⑧此後，林希逸解為「虛遠」^⑨，呂惠卿註為「無實之說」^⑩，皆延續了這一分字訓解的傳統。加之，「謬」字本就含有乖誤，虛妄等義，這恰體現了「謬」與「悠」的可析理性，與對應的哲學意涵。「謬悠」一詞在喻指玄遠道境（「悠」）的同時，內在地嵌入了對虛妄、謬誤（「謬」）的批判。但是，在實際語用中「謬悠」與其餘兩詞的區別時有模糊。例如，宋褚伯秀（?-?）輯錄呂惠卿註，易其為「以謬悠荒唐不可窮之辭，時恣縱

① 本文所引《莊子》文本、郭象註、成玄英註疏均來自（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年。

② （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第771頁。

③ 同上註。

④ （宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷十第30頁a。

⑤ （宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第183頁。

⑥ （清）郭慶藩著；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第963頁。

⑦ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第771頁。

⑧ 同上註。

⑨ （宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷十第30頁a。

⑩ （宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第183頁。

而不苟」；輯林疑獨（?-?）註，云「莊子立言矯時之弊，自知其不免謬悠荒唐」等。^①均將三者籠統並聯，視為莊子為表達大道而不得已採用的、非常規的語言風格總稱，這種詮釋擴大了「荒唐」與「無端崖」的語義範圍。再如，明陳深（?-?）評價《秋水》言「《莊子》書有迂腐者，有荒唐者，有憤懣者，語皆未平，獨此篇義理闊大精詳」^②。此處的「荒唐」已帶有明顯的「非常理、不可信」的語言批判意義，與最初所言「荒唐，廣大無域畔」有所不同。直至清代樸學興起，三者在語用上混淆才得以釐清。樸學注重字源考據與文本互證，「謬悠」的詞法結構恰符合於此範式。故而，三者中唯有「謬悠」獲得了實質性的重釋，且焦點集中於對「謬」字的語義挖掘。與之相對，「荒唐」、「無端崖」的詞法結構決定了其難以用樸學方法重釋。即便偶有學者嘗試分訓，如王先謙（1842-1917）釋「荒」為「大」，「唐」為「空」^③，其釋義仍是對「廣大無域畔」這一傳統境界描述的復認，並未產生新的含義。正是在樸學的審視下，「謬悠」呈現出「破謬達悠」的辯證結構。在這其中，以夏味堂，朱駿聲的訓解最能印證。

夏味堂《拾雅》訓「解垢」為「謬悠詭曲也，連巉委曲也」^④，其訓釋按詞目結構可分為兩部分，前半「謬悠詭曲也」直指《莊子》文本，後半「連巉委曲也」則引《淮南子》為佐證。夏氏於註中指出：「莊子胠篋篇解垢同異之辯，天下篇悅之以謬悠之悅。」此係以《莊子》內證建立「解垢」與「謬悠」之互訓關係，表明「謬悠」在此語境中即指言辭的狡詐迂曲。夏氏謂二者同義，而「解垢」之義在莊學解釋史上素有定詁，如成玄英疏「解垢，詐詭也」^⑤，王夫之《莊子解》云「解垢，詭曲之辯也」，方以智（1611-1671）《藥地炮莊》亦同，這為「謬悠」的詮釋找到了可靠的語義根據。^⑥置於《胠篋》篇的語境來看，「知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣」表明，「解垢」是與「離堅白」、「合同異」相類似的語言運作方式，主體持此類言說方式，結果就是沉溺於言辯之中而失其本真。後半部分，夏氏援引《淮南子·原道訓》「終身運枯形於連巉列埒之門」實則是以形喻言，比喻言辭的迂迴繁複，與前半「謬悠詭曲」相互參證，亦意在揭示言辭對主體的遮蔽。按夏氏訓解邏輯，結合《莊子》對道言關係的論述，或可進一步理解「謬悠」之具體指向。如《天地》篇言「至言不出，俗言勝也」，此處「俗」與《胠篋》篇「俗惑於辯」之「俗」相呼應，皆與前句構成因果關係。成玄英疏「俗言」有二義：其一指隨波逐流、人云亦云的是非爭辯，與「至言」相對；其二指徒具華麗形式而缺乏真義的言辭。成氏將俗言比喻為《折楊》類俚曲，雖悅耳易曉，卻無深意，與《咸池》、《大韶》等雅樂形成對比。^⑦此說與《天道》、《齊物論》等篇的註解

① 如前所舉呂惠卿在《莊子全解》中註解「謬悠」之例，呂氏對「謬悠」、「荒唐」、「無端崖」三詞是分別進行訓釋的，而在褚伯秀所輯錄的呂惠卿、林疑獨等人註解中，則可見將這三詞合併闡釋的處理方式。其所輯錄呂、林之註，見於（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第1029-1030頁。

② （明）陳深：《諸子品節》，明萬曆刻本，卷六第5頁a。

③ （清）王先謙：《莊子集解》，清宣統元年刻本，卷八第33頁b。

④ （清）夏味堂：《拾雅二十卷》，《續修四庫全書第192冊》，上海：上海古籍出版社，2002年，第197頁。

⑤ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第208頁。

⑥ 王夫之、方以智共解為「解垢，詭曲之辯也」。（明）王夫之著；王孝魚點校：《莊子解》，北京：中華書局，1964年，第88頁。（清）方以智：《藥地炮莊》，清康熙此藏軒刻本，卷四第19頁b。

⑦ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第254-255頁。

相貫通。《齊物論》言「道隱於小成，言隱於榮華」，其中「言」即指「至言」，「榮華」即成玄英所疏「浮辭之辯，華美之言」^①。該篇文脈表明，「道」與「至言」相聯，「道」隱則「至言」亦隱，「至言」隱則是非生。因此，對「道隱」的追問，實指向「言隱」，而言隱之因，正在於「浮辭之辯，華美之言」的濫用，導致是非之見滋生。儒墨興起後，是非分判與辭辯之爭愈演，深入人心。故該篇指出，要達至「莫若以明」的至境，有賴於對是非之見的自覺擯棄。呂惠卿引老子「歸根曰靜」闡釋此修養進路：「何謂明？萬物冥冥各復其根，歸根曰靜，靜曰覆命，覆命曰常，知常曰明。」^②「歸根」在存在論體現為迴歸至萬物而一的本然狀態，在修養實踐則指消解是非、辭辯之遮蔽的工夫路徑。結合夏味堂的訓詁與《莊子》諸篇的互釋，「破謬達悠」的辯證結構不難見之。

「破謬」指向對言辯、是非、華辭等語言表象與有限性的擯棄，「達悠」則意味着由此工夫通向玄遠道境的可能。

朱駿聲在《說文通訓》中對「謬」的訓解更顯直接，其言：「謬，欺也，誤也。莊子天下悅之以謬悠之說，庚桑楚解心之謬。」^③與夏味堂的詮釋路徑相同，朱駿聲亦通過援引《莊子》他篇與「謬悠」形成內證。何為「心之謬」，需迴歸該篇語境。該篇言「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也；容動色理氣意六者，謬心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者，塞道也」。此處之「謬」在莊學解釋史中亦有跡可循，成玄英疏「『謬』通『繆』，緊縛也」^④，陳碧虛（1025-1094）註「容動諸事不能謬惘者，心也」^⑤。林希逸註「謬心者，言此六者能網繆牽擊其心也」^⑥等，可見，該「謬」意指對人心的束縛與牽制。這種心靈層面的束縛是否與語言之「欺誤」直接相關？成玄英在釋「謬」為「縛」有所補充，言：「本亦有作謬字者，解心之謬妄也。」尤有進者，他將「容動色理氣意」之「理」釋為「辭理」，這就使語言之有限性與心靈之矇蔽建立了明確聯繫。^⑦此解為後世註家所延續，如林希逸持「理，辭理也」之見^⑧，呂惠卿、焦竑（1540-1620）都將「容動色理意氣」之「意」解為「辭」，不同之處在於呂氏並未改變「氣」字之義，而焦氏將其解為「樂」。^⑨二人雖將「理」與「辭」分釋，然亦承認語言對心靈的限制之義。故而，朱駿聲或許是沿此註疏傳統，將「謬」與「繆」二字互參並釋。他在訓解中，先據《說文》釋「謬」為「狂者之妄言」，再循《廣雅》釋詁將「謬」解為欺詐、誤導，並關聯《庚桑楚》「解心之謬」的語境，其意圖應凸顯「容動色理氣意」中的「辭」，亦即辭理對心靈所構成的束縛與誤導。文末「經傳多以繆為之」一句，朱駿聲對用字現象的觀察，或可說明在經傳中「謬」與「繆」

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第33頁。

②（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第一冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第28頁。

③（清）朱駿聲：《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1984年，第26頁。

④（晉）郭象註，（唐）成玄英疏：《南華真經註疏》，黃蘭發、曹礎基點校，北京：中華書局，2023年，第577頁。

⑤（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第749-750頁。

⑥（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷八第18頁a。

⑦該句的註解都見於（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第577頁。

⑧（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷八第18頁a。

⑨呂註見於（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第70頁。焦註見於（明）焦竑：《莊子翼8卷》，金陵叢書本，卷六第37頁b。

二字往往可以互訓。這一見解，實則貫通了「謬」的「欺妄」義與「繆」的「束縛」義，二者均指向語言對心靈所構成的束縛與遮蔽。這實際上在訓詁層面呼應了「謬」與「悠」的內在聯繫，語言對主體心靈造成的誤導，需通過「解心之謬」的修養工夫化解，此過程正作為趨於「悠」這一玄遠道境的途徑之一。換言之，「謬悠」一詞既喻指「道」的幽深玄遠，亦蘊含語言批判意識。

雖然，在清代的實際語用中「謬悠」也常與「荒唐」、「無端崖」等詞連用。但通過樸學的細緻考辨可知，其中所體現的語言批判意識主要源自「謬悠」這一概念本身。朱駿聲、夏味堂等考據學者將「謬悠」與《莊子》其他篇目結合，從訓詁與文本互證出發，凸顯「謬悠」內蘊的辯正邏輯，並表明這一邏輯具有其自身的學理依據。由此觀之，與其說清代樸學對「謬悠」進行了全新闡釋，不如說其通過嚴謹的考證，揭示並還原了「謬悠」的原義。

二、「謬悠」與語言形式的關係辨正

「謬悠」既然兼具境界論與語言論的意涵，那麼面對《莊子》中屢見的「道不可言」之論，是否能提供一種可能的理解進路？要回答此問題，需首先釐清這一困境的實質所在。莊子清醒地認識到，任何對「道」的言說都不可避免地會造成對「道」整全性的遮蔽。以《天道》篇為例，「語之所貴者，意也。意之所隨者，不可以言傳也」。成玄英疏「意之所隨者」句為「意之所出，從道而來，道既非色非聲，故不可以言傳說」、林希逸亦云「以道為言，故其言可貴，然其（言）所貴者意也，意不在言」。據此，言尚不能語意，而「意」的源頭是「道」，言又怎麼能語「道」呢？然而，若完全放棄言說，在現實層面又難以引導人們體認「道」的存在。這種「言」與「道」之間的根本張力，也是「道不可言」之困境的癥結所在。

面對此困境，《大宗師》篇中許由（?-?）對意而子（?-?）問道時的回應頗有深意，其言「噫！未可知也。我為汝言其大略」。此言先坦誠受限於語言的規定性，通過言說把握「道」註定有限，隨即仍以「言其大略」展開一種「不得已」的言說，這實則為言道設立了一個前提。然後，其云「齋萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻雕眾形而不為巧」。不難看出，許由之答皆遵循「不因為……而……」的否定範式，意在避免將「道」落入任何具體的因果或目的論框架，從而儘可能減少言說對道體整全性的減損。誠如成玄英言「至道深玄，絕於言象」^①。林希逸亦強調「齋萬物而不可為名，以義澤及萬世而不可為名」^②皆揭示一旦訴諸名相界定，便可能陷入對道體的虛妄把握，這種對語言有限性的深刻自覺，在莊學詮釋傳統中一貫有之。然而，許由的表述雖極為審慎，但本質上仍未擺脫語言面對「道」時的根本侷限，甚至精心構設的邏輯與修辭也可能因其精巧而掩蓋問題的實質，反而強化了語言自帶的遮蔽性。這便引出一個關鍵問題：既然語言無法完滿表述「道」，自覺其侷限的前提設置是否仍有意義？正是在此意義上，「謬悠」的價值得以凸顯：若缺乏其所蘊含的批判性自覺，任何對「道」的談論都易流於膚淺的「俗言」或僵化的「小成」。這類言說往往將「道」的周行與萬物生化理解為某種因果關係，從而將其降格為一種

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第205頁。

②（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷三第17頁a。

主觀、功利的存在，顯然偏離了「道」自然無為之旨歸。因此，「謬悠」既是言說「道」時不可或缺的語言前提，也是在語言上反證實「道」整全無限的哲學前提。

由此觀之，即便如許由般採用審慎的「否定式」言說，亦難徹底擺脫言筌之執。既然語言在直接言說「道」時不可避免地遮蔽其整全性，而沉默又無法真正應對這一困境。那麼莊子是否可能通過一種更為迂迴、更具彈性的語言形式來喻示「道」？換言之，他是否在一般言說之外，開闢出一種能與道體自然無為之性相呼應的特殊言說方式？此即《莊子》中所提出的「寓言」、「重言」與「卮言」。由此又衍生出了一個問題，同作為對「道不可言」困境的回應，「謬悠」與這些語言形式之間構成何種關係？不妨從「卮言」這一核心言說方式切入。

卮言之「卮」，指的是古代圓形的酒器。《寓言》篇言「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」處郭註着重解前半句，其言「日出謂日新也，日新則盡其自然之分，自然之分盡則和也」。^①以「日新」詮釋日出，強調卮言具有歷時性更新的特質，「日新則盡其自然之分」揭示語言更新與存在本質的辯證關係，通過持續自我更化而充分實現物性之本然，「自然之分盡則和也」則指向境界論層面，即自然本性實現所導向「與天倪和」的和諧狀態。而《天下》篇言「以卮言為曼衍」與《齊物論》篇言「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」可構成文本互釋，成氏疏為「曼衍」為變化、無心之義^②，強調語言的非預設性；陸德明（550-630）解為無極之義^③，強調語言之外的延展；林希逸解作「遊衍自得」^④，以卮言之特質喻主體之感受等，這些釋義之間都是圓通的。渾圓不定、隨時而新、與物深契構成了卮言的特質。「卮言」又近於莊子所提到的另一種語言形式「言無言」，《寓言》篇言：「不言則齊，言之則不齊，言與齊不齊矣。故曰言無言，終身言，終身不言，未嘗不言。」語言的介入必然帶有「我」之主觀性，加之語言本身的有限性，必然會破壞萬物本然之「齊」，「言無言」正是莊子對此困境的回應。呂惠卿言：「唯言無言而後大齊，卮言是也。」也就是說，他將「言無言」解作是實現萬物大同的前提，亦即通達「道」的前置條件，並將「言無言」等同於「卮言」。陳碧虛解作「無情之言」，此處的「言」更多的指的是形式，其衷心落髮乎中正，剝離多餘的是非定判、愛惡之情的「無情」上。與呂氏一樣，陳氏之解亦將「言無言」推向「卮言」。林希逸解「無言」為「無心之言」，意為「無心之於言」，即不執着於語言所造成的幻象。說得更具體一些，「無言」就是在「然不然」，「可不可」的二元對立中隨性而行，順其自然，實際上也與「卮言」的「日新則盡其自然之分」之義相通。據此，「卮言」與「言無言」亦可視為是互參並釋的兩個範疇。

「寓言」與「重言」亦可歸入「卮言」之中。「寓言」，指的就是以外物為媒介，莊子言「借外論之」；「重言」之「重」，成氏疏為尊老，重言即德高望重的先哲、已至耆艾之年的賢聖所說的話^⑤，與寓言一致同屬於「借外論之」。王先謙言：「重言述尊老之言使人聽之而以為真，故曰所

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第669頁。

②（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第670頁。

③（唐）陸德明：《經典釋文》，北京：中華書局，1983年，第364頁。

④（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷九第2頁b。

⑤（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第670

以己言也，寓言以廣人之。」^①兩種語言形式的目的在於使他人對自己的言說、思想信以為真，並不斷發散出去，這其中就蘊含着信與不信、真與不真之區別，符合「卮言」渾然不定的特質。呂惠卿的疏解亦可佐證此點，其言「寓言十九則非寓言者十一，重言十七則非重而言者十三而已，卮言日出和以天倪，則寓與不寓，重與不重皆卮言也」^②。「十九」意為十之有九，「十七」同理，也就是說這兩種語言形式雖然佔了大多數，但仍有一部分是莊子所要摒棄的一般言說。固此，語言所取之形式亦不是絕對的，而是相對的，在是非定判與託外喻「道」之間具有變數。

由上分析，「謬悠」與語言形式的關係探究，可化約為其與「卮言」的辨析。二者同站在語言批判立場上揭示語言有限性對「道」的整全性的遮蔽，同具有對語言本身及其有限性的摒棄。從此出發，可以說二者是同義的。從黃克劍在〈莊子「不言之辯」考繹〉中的分析來看，他對「卮言」、「重言」、「寓言」三種語言形式作了細緻辨析，並指出「謬悠則所言亦無異於無言」，同時認為「卮言可視為謬悠之說的另一種說法」。這些論述均可與上文關於二者同構性的觀點相印證。^③然而若細加比較，從闡釋道言關係的理論效力而言，「謬悠」這一範疇似比「卮言」等具體語言形式更具涵攝力與根本性。為更清晰地闡明此點，或可迴歸《莊子》文本，通過對相關段落的具體比較來展開進一步的分析。《天道》篇言：「世之所貴道者，書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我尤不足貴也。」在對道言關係的討論中，莊子的態度與世人態度相反，他認為真正重要的是事物本真之「意」，此「意」是萬物秉持自性下的自然傾向，一種不被形名聲色規定、限制的自由意圖，意願，與其他篇目中對道言關係的論述相同。在這個層面上，「卮言」與「謬悠」無異。但是，這段論述中包含了「書—語（言）—意」的層級關係。在這其中，「卮言」介於「言」與「意」之間，它雖摒棄了語言的有限性，概念本身趨於哲學意義上的形式，但由言及意的過程本質上仍屬於以言破言。若進一步推敲，便面臨如下理論困境。試想一下，主體藉由「卮言」消解了日常言說的有限性，那麼如何消解「卮言」本身的語言性質？如果引入另一「卮言」對前一「卮言」的語言性進行消解，那麼此「卮言」又當如何處置？這就使得主體在由言致意的過程中陷入無限倒退的循環，且不說在託外喻「道」中還存在着不確定的變數。按照「意不可以言傳」、「知者不言」的基本立場，如何協調「意不可以言傳」、「知者不言」的基本立場，與此後「輪扁斲輪」寓言所暗示的傳達可能？又如何擺脫因語言自我指涉導致的無窮遞歸？只能通過消除語言本身。據此，不妨試以「謬悠」來理解「書—語（言）—意」的層級關係。此段層級關係可以視為不斷離棄有限性，趨於道境的過程。與「卮言」不同的是，「謬悠」無需面對「以言破言」而導致的無限循環問題，類同於以言破言中的「破」，本身就可視為一種否定有限性的哲學形式。在此角度而言，「謬悠」可視作是「卮言」的進一步概括，它通過將語言本身也納入否定（本身不屬於語言），從而在此層級中真正觸及「意」。以「謬悠」來闡釋「輪扁斲輪」之寓言亦同理，輪扁所認為之「口不能言」，實際上就是通過消除語言本身，使主體迴歸到「非言說」的身感體驗之中，這是處於言說框架內的「卮言」難以推致的。值得一提的是，層級

頁。

①（清）王先謙：《莊子集解》，清宣統元年刻本，卷八第33頁b。

②（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第120頁。

③ 黃克劍：〈莊子「不言之辯」考繹〉，《哲學研究》2014年4期，第39-49頁。

式的關係表述在《莊子》文本中還有很多，如《天地》篇言：「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。」或如《天運》篇言：「以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。」等皆是文證。儘管，「謬悠」的解釋框架是否普遍適用於此類文本尚有待探討，但可以確定的是，僅依賴「卮言」這一言說方式，難以對它們作出充分闡釋。

總結來說，「卮言」等形式雖在表述上貼近「道」的自然無為之態，但仍屬於語言層面的調適與運用。以「有待」和「無待」區分，通過「卮言」等形式喻「道」需藉助喻體與具體言說，仍屬「有待」之工。相較之下，「謬悠」因其本身就含有「道」幽深玄遠之義，在「有待」的程度遠遠低於「卮言」。並且，就超越語言有限性，以及對道言關係的闡釋諸方面，「謬悠」無疑呈現出更直接清晰、更具涵攝力的理論特質。因此，若學界肯定「卮言」是理解莊子哲學的重要前提，那「謬悠」理應具備同等的，甚至更為根本的理論地位。

三、技藝、修養與非言說的實踐貫通

莊語「卮言」、「言無言」固然是一種致道的嘗試，但「以言破言」仍屬於言說範圍內的操作。從「謬悠」出發，對虛妄言說的超越，除了破除「虛妄」（語言的有限性），亦可從破除「言說」本身（語言）出發。既然言說所造成的遮蔽難以避免，那麼直接擯棄語言使「道」和「心靈」的免受臧害，也不失為一種合理方式。結合《莊子》文本，《天地》篇以黃帝遺失的玄珠喻「道」，黃帝使四人尋找遺珠，知（智）、離朱（色）、吃詬（言辯）皆無功而反，而象罔（無心）得之；或如《知北遊》篇知向無為問道而無為沉默不言，問於狂屈而狂屈欲言又止，復問黃帝而黃帝言「無思無慮」、「無處無服」、「無從無道」，喻示對「道」的領悟無法通過問答而獲得。以上所列舉的寓言中都含有對語言的直接否棄，人所要超越的從語言的屬性變成語言本身，這可視作「卮言」等形式的遞進。此外，「非言說」的形式還包括「技藝」，在《莊子》中技藝巔峯狀態與主體精神的高度凝聚具有同構性，處於這種狀態下的感受體驗是非言說的。再如此前所提到《天道》篇中的「輪扁斲輪」，揭示了技藝純熟狀態下（得之於手應之於心）語言機制的消解（口不能言），後言「臣不能以臣喻子，臣之子不能受之於臣」，則指出精微技藝經驗不可通過語言所傳授；或如《達生》篇中的「佝僂承蜩」，以「身若槲株，臂若槁木之枝」的肢體形態喻示「道」成時凝神靜蓄的寂靜狀態，成玄英疏為「不動之至」，這也是拒絕言說的。因此，文字所記載的「技藝」只是啓道的契機，由技入道最終是要將此語言消解而轉化為隨性而行的純然感受。在此轉向中，「技藝」的非言說性是恰與「謬悠」的語言批判立場相契合。沿此脈絡進發，「謬悠」對「技藝」是否具有與語言形式相同的解釋力？這需要從文本中「技藝」的含義出發。

《養生主》篇對道技關係與「技」都進行了直接的說明：庖丁所言「道進乎技」之「進」就是對於道技關係的總括。從字義出發，「進」，過也，傳達了技巧、技藝是不及「道」的基本立場；從整句的註解出發，郭註為「寄道於技」、碧虛註「養生之道假技以進耳」等，意為「技」是一種

致道方式。如何由技入道呢？碧虛又言「始則見牛不見理，後乃見理不見牛」^①、陸西星（1520-1606）言「技進而精，至於自然而然，不知其然，則不得以技名之，而名之以道」^②等，肯定了「道」的境界可以通過技藝的不斷精進而抵達。與《養生主》不同，《在宥》、《天地》等篇目對「技藝」的援解是圍繞其有限性展開的。《在宥》篇言「說禮邪，是相於技也」，其意為對禮制的喜愛會助長繁瑣的技巧。成玄英，林希逸認為仁義禮樂會助長是非的疵病，「技」就是疵病的一種；呂惠卿認為「技」對應的是非禮之意，他認為「禮非禮之意則相於技」意為技術是對真意的扭曲^③；陸西星解仁義禮智者都是遠離天德的伎倆。^④其後言「說聖邪，是相於藝也」同理。不難看出，《在宥》篇對於「技」是持批斥態度的。《天地》篇「技兼於事」句，郭象將「技」註為「萬物之末用」、林疑獨註之為「事之末用」，其意在說明道技之間的本末之分，粗精之別。雖然，《天地》篇也認為「技」是有限的，但「技兼於事」句卻又揭示了由技而道是可能的，儘管「技」並非是主要因素，而展開為技，事，義，德，道，天等六層。呂惠卿認為前五者最後莫不兼於「天」，順應於「天」則本末精粗者彼此無異，而同屬於「道」。但是，在「技兼於事」前亦有「能有所藝者，技也」之言，林希逸解「藝」為「兼者合二為一」^⑤；宋王昭禹（?-?）亦指出「道之在技則為藝，能教人之技則為藝」^⑥。「藝」具有作為道之本體之藝，與末用的實藝之分。^⑦可見，兩家在此的註解與《養生主》相近，對由技入道還是持肯定態度的。

綜合上述疏解，不難看出「技藝」也是一個二元對立的範疇。其既作為現實生活不得已而為之的末用之法，同時又具有近於道體的一面。從這一點看，「技藝」與「卮言」渾然不定的特質相通。結合《莊子》諸篇，技藝介於「道」與主體之間存在着兩種連接方式，其一是通過庖丁解牛、佝僂承蜩等絕妙精微的技法，主體不斷精進對技藝的掌握，最終由技入道；其二是通過「兼」此認識方式，在技事義德的遞進中達到以「天」為參照，從而消去本末，精粗的差別。回過頭看，技事義德兼而為一，此時的技藝便是不可言說的「道」。可見，技藝的雙重性將主體對「道」的知悟展開為一個不斷漸進、不斷更新的動態過程，這與「謬悠」不斷超越有限而趨於「道」之境界的雙重指向相合。回到「謬悠」的含義，「妄言」、「欺誤」是對有限性語言的破斥，而「技藝」本身就是建立在這種破斥之上的，這體現在其非言說的屬性。從此角度出發，「謬悠」與「技藝」的契合程度或高於「卮言」。技藝不斷精進的過程，亦可視作不斷擯棄「技藝」的有限性而臻於道境的過程。抵達天人合一，萬物並生的自然狀態的一瞬，包括技藝在內的一切都是等同的，技藝是技藝（入道）但又不是技藝（抹去差別），類比於語言形式所達到的「言無言」，最高的「技藝」境界可視為「技無技」。可見，「謬悠」亦可對語言之外的技藝進行相應結構的解釋，並將言、技、道三個莊子哲

①（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第90頁。

②（明）陸西星著；蔣門馬點校：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年，第48頁。

③（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第一冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第141-142頁。

④此「伎」同「技」，如成玄英在《養生主》篇將「技進乎道」句疏為遠過庖丁解牛之伎。（明）陸西星著；蔣門馬點校：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年，第148頁。

⑤（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷四第25頁a。

⑥（宋）王昭禹：《周禮詳解四十卷》，《景印文淵閣四庫全書第91冊》，北京：北京商務印書館，2005年，卷二第7頁b。

⑦（宋）王昭禹：《周禮詳解四十卷》，《景印文淵閣四庫全書第91冊》，北京：北京商務印書館，2005年，卷四第3頁a。

學中的重要範疇有邏輯地聯繫起來。

相比於語言形式，「技藝」與「謬悠」的比較，更為體現其修養論的意味。亦或說，「謬悠」並非只囿於對語言有限性的突破，它最終目的是要破除的是造成有限的「有所待」。破除「有所待」需藉由某種形式，如語言、技藝、道德等，這種形式通過主體修養的不斷精進最終趨於「無形式」，化入身內隨性而行，此即「無所待」的自由境界。但是，能達到此等自由境界的人終究還是少數。因此，相比於為「修養能致於道」的預設做出合理的說明，「謬悠」的意義更在於消解主體修養致道過程中「待與不待」、「言與不言」等二元界限的絕對性。故而，以「謬悠」為視角來解讀《莊子》中的修養層級關係，如《天地》、《天運》諸篇中所呈現的遞進結構，與「道言關係」中的解釋理路是相通的，這恰回應了上節中所提出的疑問。將語言、技藝還是其他修行形式統攝於「修養」這一範疇下觀之，《莊子》中所呈現的層級關係，其真意並非執守某種固定的階梯或程式，而是在主體趨於「恍惚」的境域中，自然消解物我、人己、內外之分別，使「道」如其所是地呈現於生命本身。除了外篇諸例，內篇《大宗師》中同樣具有典型的層級化表述，可為此觀點提供進一步的支撐。《大宗師》篇言：「參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹。」假設人正處於七日外物的境界，如果意識到三日是有所待的，那現在的七日境界也應是有所待的。通過三日，七日，九日等不斷漸進的修煉，最終而能至「朝徹」的境界，此時萬物、天下、我的差別被消去，而暢遊在「無所待」的自由境界，這無疑是《莊子》中最理想的修養路徑。然而現實之中，能臻至「三日」起點者已屬難得，更遑論持續保有對「有待」之層級性的清醒自覺。基於此現實情況，大多數修道者在實踐中往往呈現兩種走向。或如「撝寧」自示，雖處「有待」卻持「無待之心」。不受外界事物干擾，不與其他事物相較，而保持自身內心之寧靜，這是相對理想的情況。另一種則類同於《秋水》河伯，初聞北海便認為「聞道百以為莫己若」，將一時一隅之見固化為絕對真理，陷入「自以為是」的認知封閉。此種狀態雖為莊子所擯棄，卻恰恰從反面揭示了一種深層悖論，即將「無待」視為某種可佔有、可標榜的境界，本身即已落入更頑固的「有待」。以「謬悠」觀之，文本所描繪的與其說是修道者必經的固定階次，毋寧說是揭示了一個「有待」如何可能被層層洞察與超越的隱喻性路標。這一路標既藉助階梯引導修道者拾級而上，同時也照見了修行在實際中的艱難與個體差異。進而，它通過揭示階梯本身的相對性與可解構性，警示人們不可執着於階次本身，而應體悟其背後「忘」與「化」的精神實質。由此觀之，「謬悠」這一思想，實際上涵納了求道過程中兩種可能的狀態：一方面，它肯定了如「撝寧」般在紛擾中保持內心寧靜的修養方式；另一方面，亦能警示「河伯」式的執妄以促其自省，在修養論上體現出一種不立定法而契應自然、不固階次而指向自由的智慧，而這正是「謬悠」得以融通言、技、道的關鍵所在。

結語

通過清代樸學、《莊子》文本及其註疏史的相互印證可知，「謬悠」兼具境界論與語言論雙重意涵，「破謬達悠」的辯證結構亦能在其中找到內在的闡釋理路。相較於「卮言」等形式，「謬悠」

避免了「以言破言」可能導致的無窮遞歸，更為根本地揭示了語言在表述「道」時所固有的侷限。面對「道不可言」的困境，「謬悠」的解法並不繫於某種固定的修養法門，而是作為一種自覺的意識導向，引導主體自覺破除對通往「無待」的形式執着，而回歸到身感體驗之中。進而言之，主體在修養實踐中可依「謬悠」之引導，在不同層級實現體道的可能。若能徹底消解「有待」，便可由此融入「無待」之境。即便暫難完全抵達此理想狀態，亦能憑藉「謬悠」所蘊含的二元解構意識，以「無待之心」在是非判分的異化中「安時處順」。這一過程既肯定了由技入道、拾級而上的理想路徑，也為處於不同境遇的主體提供了「各適其性」的修養可能，是其得以融通「言」、「技」、「道」三者的關鍵，體現出莊子哲學對個體差異的包容與尊重。本文以「謬悠」為綫索，嘗試對莊子哲學中言、技、道諸範疇進行貫通性闡釋，其合理性與適用性有待學界進一步驗證。但誠如錢鍾書（1910-1998）在《管錐編》中所提出的「闡釋之循環」，對義理、範疇的理解必須在傳統闡釋與當代解讀之間往復觀照，方能不斷趨近文本的思想整體，並開掘其當代意義。在此意義上，對「謬悠」的考辨與重釋，正展現出莊子哲學在當代語境中持續生長的理論生命力。

重玄學專題研究

試論唐朝上清家對重玄思想的吸收與改造*

韓持冬；張懋惟**

提 要：唐代興起的重玄學，以其「有無雙遣」的思辨哲學深刻影響了道教理論發展。本文以唐朝最具影響力的上清派為具體案例，探討其對該思潮的接納與改造。文章指出，上清派基於魏晉上清經中已有的「非有非無」思想雛形，由司馬承禎、吳筠、杜光庭等上清家在吸收重玄學影響下的道體論與心性論的同時，未放棄其「形神俱妙」的修行底色與存思服氣的實踐傳統。面對重玄學在具體修行實踐上的侷限，上清宗師們進行了創造性的理論調適。

關鍵字：重玄學；上清派；道體論

重玄學是自魏晉萌芽、到唐朝到達高峯的道教理論，它是道教宗師在繼承三洞經教理論體系與先秦道家理論的基礎上，吸收魏晉玄學、佛教中觀學等思想精粹，融合形成的一套新的道教思想理論體系。它的成熟以《升玄經》、《太玄真一本際經》、《海空智藏經》等一批道經現世及唐初道士成玄英（?-?）、李榮（?-?）對道德經、南華經的註疏為標誌，以四句三翻為主旨，以空遣有、繼而遣空，以中遣有無、繼而遣中為思辯方法論，以有無雙遣、重玄兼忘為最終境界。

自唐初重玄學大興，其思想理論對之後的道教理論發展產生重要且深遠的影響，道教在理論建設與修道實踐等各方面均有接納與吸收。關於這種影響，學界已有相關論述，但具體對於某一道派的影響還鮮有人論及。本文即以唐朝上清派為對象，進一步探討該問題。

一、唐朝上清家對重玄學思想的接納

（一）上清家中的重玄思想雛形

上清派作為在唐朝最為活躍、影響力最大的道教流派，雖然在重玄學思想的理論體系構建中並未佔據主導地位，但當上清宗師們面對一種更為究竟的、更具思辨性的思想理論時，亦不可避免地會對重玄學的理論成果予以接納。

這種接納的合理性，主要源於魏晉時期上清經及上清家本身就具有重玄學的思想基礎，如《真誥》記載茅定錄曰：

* 本文系道教義理學研究會 2026 年自主立項課題「2026 道教義學文獻選刊計劃」的階段性成果（DJYL20260401）。

** 作者簡介：韓持冬，男，陝西西安人，現為蚌埠市禹會區道教文化研究會秘書長、《道教義理》編輯部副主任，研究方向：上清經與宋前道教科儀及制度。張懋惟，女，江蘇無錫人，現為蚌埠市禹會區道教文化研究會副秘書長，研究方向：道教三洞義理與重玄學研究。

今之所以為懈難者，蓋聞推於有無之間耳，以無期我，我亦無也，空中有真，子不睹之，不可謂罕彷彿矣，所望在於不褻裳耳。^①

其中，「空中有真」直接承接《道德經》「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」^②的有無關係論證。事實上，在魏晉時期的玄學發展背景下，關於修道者在有無之間的求道實踐，並非求之於有、也非求之於無，而是求之於「空無中之真有」的思想理論，在上清家羣體中是被普遍接受的。又如上清經《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》有「不死亦不生，不始亦不終」^③等表述，及《洞真太上說智慧消魔真經》曰「眾羅遠縱，不存不亡」，「無死無生，無生常生，常生無死，無死之生，生生一切」^④，都是通過生死觀來體現在「生死」可相互轉化基礎上的「非有非無」的一種表現形式，表現出對「生死」二端、「有無」二邊的無所執滯。特別是《洞真太上說智慧消魔真經》又曰：

學空不空，為聖證之極，極不空空，不不空空，空洞元矣。無有有焉，有有有，無無不無，無無精粗，有有善惡，有無善惡，無有精粗，有無相生，精粗相形，不能究竟，非智慧者。^⑤

這實際上已經涉足到「非非有非非無」的雙遣討論，明確指出「有」、「無」、「有有」、「無無」等概念均「不能究竟」，可以說業已具備重玄學的理论雛形，體現了上清經中對有無關係的深刻認識。這些都構成了隨後的唐朝上清家接納重玄學的思想基礎。

按《茅山志》所載的唐朝上清派宗師^⑥，從第十代宗師王遠知（528-635）到第十九代宗師王棲霞（882-943），歷經十代，再加上十一代宗師潘師正（586-682）在嵩山創立的支脈、十二代宗師司馬承禎（639-735）在天台山創立的支脈等等，有名有姓者數十人，其中不乏精通重玄學理論的高道。他們對重玄學的接納，既體現在對「道」的認識方面，也體現在具體的修行實踐指導方面。

（二）司馬承禎的坐忘與雙遣

司馬承禎，字子微，號道隱，自號白雲子。在《天隱子》中，司馬承禎將「坐忘」界定為一種消解主體與客體邊界的狀態^⑦。其文曰：

行道而不見其行，非坐之義乎？有見而不行其見，非忘之義乎？何謂不行？曰心不動故。何謂不見？曰形都泯。……於是彼我兩忘，了無所照。^⑧

①（梁）陶弘景著，趙益校釋：《真誥》，北京：中華書局，2011年，第62頁。

②王卡校釋：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第86頁。

③《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》，《中華道藏》，第1冊，第299頁。

④《洞真太上說智慧消魔真經》，《中華道藏》，第2冊，第476、485頁。

⑤《洞真太上說智慧消魔真經》，《中華道藏》，第2冊，第481頁。

⑥（元）劉大彬：《茅山志》，《中華道藏》，第48冊，第366頁。

⑦卿希泰：〈司馬承禎的生平及其修道思想〉，《宗教學研究》2003年1期，第3-12頁。

⑧（唐）司馬承禎：《天隱子》，《中華道藏》，《中華道藏》，第26冊，第36頁。

「心不動」與「形都泯」，是對「有我」與「有物」的雙重否定。「存想」尚有「存我之神、想我之身」的具體對象，而「坐忘」則要求修行者進一步忘掉這一具體的觀想行為與觀想對象，使得主體認知的「照」與客體被認知的「所照」界限徹底消解。這種消弭「彼我」、「形神」對立的論述路徑，顯然是在《洞真太上說智慧消魔真經》討論的有無關係基礎上進行的發揮。

他還將重玄學思想引入作為對修道實踐的指導，如《坐忘論》中指出：「是故法道安心，貴無所着。……若執心住空，還是有所，非謂無所。」^①在重玄學的視野下，修道者若排斥「有」而一味追求「空無」之境，並將心念強行壓制在「空」的狀態中，實則產生了一種新的執着對象——「空」。因此，真正的「安心」不僅要不染於塵事之有，更要警惕落入頑空之無。這種對「非無」的強調是重玄學「遣有歸無，繼而遣無」思辨邏輯在具體心性修煉上的應用。它要求修道者連「求解脫」、「住虛空」的那一念心也要放下，達到「在物而心不染，處動而神不亂」的流動而不滯的狀態^②。

進一步地，「雙遣」的思辨體現在他的《太上升玄消災護命妙經頌》中，針對經文中的有無、色空關係，司馬承禎以頌體進行了重玄式的詮釋，他寫道：「有有兼無有，無無及有無。虛心能不動，妙道自來居。」^③又說：「空色宜雙泯，不須舉一隅。色空無滯礙，本性自如如。」^④色即是有，空即是無。「有有」、「無無」、「無有」、「有無」均是邊、隅，只有虛心不動、空色雙泯，才能不觸邊、不陷隅，如此方能了無滯礙、迴向本性。這恰恰是「雙遣」的終極境界。

（三）吳筠的有無混同之論

司馬承禎的同門吳筠（？-778）亦是唐朝有名的上清道士，他同樣對重玄學思想有着深入理解。他在《玄綱論》中說生成世間萬物的元氣是「無中之有，有中之無，曠不可量，微不可察」；又說道能「自無而生於有」、「使有同於無」，「可使有為無，可使虛為實」^⑤，對處於根源性地位的元氣與道，他認為既不是絕對的有、也不是絕對的無，而是超乎有無、可以互相轉化的概念，善習者可以達到「動寂兩忘，而天理自會」的境界。在心性論方面，他說「道不欲有心，有心則真氣不集；又不欲苦忘心，苦忘心則客邪來舍」，既非有心，又非執着於非有心，體現了他對重玄思想的掌握程度之深。^⑥

同樣的，在他的《神仙可學論》中，進一步將此思想用於論述何為真正的長生不滅：

世情謂道體玄虛，則貴無而賤有；人資器質，則取有而遺無。庸知有自無而生，無因有而明，有無混同，然後為至。故空寂玄寥，大道無象之象也；兩儀三辰，大道有象之象也。若但以虛極為妙，不應以吐納元氣，流陰陽，生天地，運日月也。故有以無為用，無

①（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《中華道藏》，第26冊，第29頁。

② 蔣朝君、田湖：〈道學中的「坐忘」思想及其意義——以司馬承禎的《坐忘論》為主體之展開〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2013年4期，第67-72頁。

③（唐）司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《中華道藏》，第6冊，第98頁。

④（唐）司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《中華道藏》，第6冊，第98頁。

⑤（唐）吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《中華道藏》，第26冊，第61頁。

⑥ 李剛：〈論吳筠的道教哲學思想〉，《中國哲學史》，2000年第1期，第94-100頁。

以有為資，是以覆載長存，真聖不滅。^①

有質固然不能做到長生，但單純的歸於空無也不是圓滿。世情和人對有、無的偏重都是片面的，修行的理想狀態不能偏於有或者偏於無，而是「有無混同」，如此才能實現體用俱全、生生不息，這才是吳筠眼中真正的道的境界，也是修行所應該追求的最高境界。^②

（四）潘師正的無得戒與道性論述

司馬承禎的師父潘師正傳世的著作不多，但在《道門經法相承次序》中也能一窺其重玄底色。在該書卷上，潘師正論述戒律時區分了兩種戒法：

所言戒者，法有二種：一者有得戒，二者無得戒。有得戒者，即《太玄真經》所謂三戒、五戒、九戒、十戒、百八十戒、三百大戒之例是也。無得戒者，即謂上機之人，靈識惠解，業行精微，離諸有心，不嬰塵染，體入空界，躋蹈真源，不求常樂而眾善自臻，不厭人間而諸惡自息。本自無持，今即不犯，無犯是名無得。既其無得，亦復無失，無得故謂為真上機之人。^③

「有得戒」涵蓋三戒、五戒乃至三百大戒，是有條目、有禁忌的形下規範，修行者需持守具體戒條以約束身心。而「無得戒」則針對「上機之人」，其根本特徵在於「離諸有心」，修行者心中本無「持戒」之念，既無「能持」的主體執著，亦無「所持」的對象執著，故曰「本自無持，今即不犯」。無持無犯，是對有條目、有禁忌的「有得戒」的翻轉，既然修行者本身並不存諸有之心，那麼他自然是無所行持的狀態，既然無所行、無所持，又哪裏來的犯戒之說呢？既然不會犯戒，那麼戒律對他來實際成為虛設，也不會令他產生得失，這就是無得之戒。這實際上是使用無來翻轉諸有，進而將無本身也予以翻轉，完全契合重玄學的思辨方法。

潘師正對重玄思辨的運用不僅限於戒律論，在論述道體與心性關係時亦展現出「雙非雙遣」的邏輯特色。卷中載其對「本身天尊」的釋義云：

言本身者，即是道性。清淨之心，能為一切，出萬法之根本，故名為本始。是真性，非心不心，非色不色。無緣慮故，非無常故，故言非心；能生心故，無不知故，亦名為心。無所礙故，故名非色；能生色故，道眼見故，亦名為色。^④

所謂「非心」，是從體性上否定其作為凡常緣慮之心的屬性。道性本身「無緣慮故」、「非無常故」，

①（唐）吳筠：《宗玄先生文集》，《中華道藏》，第26冊，第44頁。

② 孫亦平：〈吳筠與茅山上清派關係新考——兼論唐代道教的教派問題〉，《世界宗教研究》2022年第3期，第56-65頁。

③ 《道門經法相承次序》，《中華道藏》，第5冊，第583頁。

④ 《道門經法相承次序》，《中華道藏》，第5冊，第588頁。

超越了心識的分別與變易。然而若僅說「非心」，又恐學人落入斷滅空見，故隨即以「能生心故，無不知故，亦名為心」加以迴護，肯定其具有生起覺知、遍知一切的妙用。同樣，「非色」否定了道性的物質性，因其「無所礙故」無形無相；但「能生色故，道眼見故，亦名為色」又承認其能顯現色相、為道眼所觀照的應化之功。這種「說非以破執，復說是以顯用」的言說策略，與重玄學「非有非無，而有而無」的表述模式一致，既避免了將道性實體化為「有心有色」，又防止了將其虛無化為「無心無色」。

此外，《道門經法相承次序》捲上論及「十轉位」時，引述《海空智藏經》的修行次第：「按《海空智藏經》曰：一者無憂轉，二淨心轉，三釋滯轉，四道儒轉，五達解轉，六善見轉，七權物轉，八了機轉，九天明轉，十具足轉。」^①卷下更將「入重玄門」列為修道十法中的第三法，也證明了這批經典對他的影響之深。

（五）徐靈府與杜光庭對重玄學的普遍吸納與集大成

徐靈府（？-？）是司馬承禎創立的唐朝天台繫上清道士，師從田虛應。他所著的《通玄真經註》中，描述體道之人「非無非有，能存能亡」，又說「既滯一方，寧論大道？」^②，認為修道者應該做到「物我之間，居然已泯」，證明重玄思想的影響是不分派系、不分地域的普遍性的影響。

唐末時期的杜光庭（850-933）可以說是唐朝諸多上清家之中，集重玄學之大成者。他在《道德真經廣聖義》中梳理古往今來的重玄學大家，計有梁朝道士孟智周、臧玄靜、陳朝道士諸糅、隋朝道士劉進喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黃玄鑿、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興等人^③。他對唐玄宗疏「法性清淨，是曰重玄」^④一句，釋義曰：

行相之中，亦不滯着，次來者修，次修者滅，滅空離有，等一清淨，故無心跡可得而見。於內曰心，心既寂矣，於外曰境，境亦忘之。所以心寂境忘，兩途不滯。^⑤

從而將重玄思想引入心性論，體現在對內心與外境這對對立概念的兩忘與不滯。^⑥這樣的交融還表現在他將重玄思想與宇宙生化的自然現象聯繫起來，正如他描述道時說「而天覆地載，日照月臨，冬寒夏暑，春生秋殺，萬象運動，皆由道而然，不可謂之無也。及乎窮其動用，考彼生成，豈見其所營為，豈知其所運化？不可謂之有也」^⑦。天地日月、四時運轉都是因道而為，因此道非無；又因為道之運化都是隱藏而不為人所見的，因此道非有。

而杜光庭對重玄思想的深刻認識，則突出體現在他對「玄之又玄，眾妙之門」的釋義中：

①（唐）潘師正：《道門經法相承次序》，《中華道藏》，第5冊，第600頁。

②（唐）徐靈府：《通玄真經註》，《中華道藏》，第15冊，第447頁。

③李大華：〈道教「重玄」哲學論〉，《哲學研究》，1994年第9期，第39-44頁。

④（唐）李隆基：《唐玄宗御製道德真經疏》，《中華道藏》，第9冊，第416頁。

⑤（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第677頁。

⑥孫亦平：〈清靜與清淨：論唐代道教心性論的兩個致思向度——以杜光庭思想為視角〉，《哲學研究》2016年第9期，第53-60頁。

⑦（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第657頁。

夫攝跡忘名，已得其妙，於妙恐滯，故復忘之，是本跡俱忘。又忘此忘，吻合乎道。
有欲既遣，無慾亦忘，不滯有無，不執中道，是契都忘之者爾。^①

從「遣有」到「遣無」，從「遣無」到「遣遣」，杜光庭以精煉的文本完整呈現了重玄學「雙遣兼忘」的思想精髓。至此，則是已經全面完成了對重玄學思想精華的接納。

二、唐朝上清家對重玄學思想的選擇與改造

縱使唐朝上清家們在方方面面都對重玄學的思想有所吸取，但同時又並沒有放棄自己固有的修行理論的底色。實際上，無論在道體論的層面如何運用重玄學的思辨方法描述終極境界^②，在具體的修真實踐中，上清家們始終堅持以元氣論與氣化論的視角，對重玄學的理論成果有選擇地進行融攝，並在兩者之間實現了一定程度上的理論接合。

（一）司馬承禎以「氣」溝通重玄與存修的理論建構

司馬承禎的著作現存及載於諸書名錄者，又十數種。其中既有如《太上升玄消災護命妙經頌》這樣講論道體的重玄學作品，更有如《修真秘旨》、《修生養氣訣》等修行著作。其中，《修真秘旨》為增補陶弘景（456-536年）《登真隱訣》之作，講說「存修之道」^③。所謂「存修之道」，即是存思煉養之道，是上清派傳統的修行方法。雖然此書已經散佚，但從司馬承禎其他講說存修之道的著作中，仍可一窺他的思想。

他在《坐忘論》中說「神性虛融，體無變滅，形與道同，故無生死。隱則形同於神，顯則神同於氣」^④，同時在《服氣精義論》中說「觀夫萬物，未有有氣而無形者，未有有形而無氣者」^⑤，這事實上把「神與道合，謂之得道」的修行目標與形、氣密切聯繫在一起，在實踐上仍然是上清派傳統的存修方法。但是在理論上，氣何以能夠與重玄思想相融洽？

司馬承禎在《服氣精義論》開篇即給出瞭解答：

夫氣者，道之幾微也。幾而動之，微而用之，乃生一焉，故混元全乎太易。夫一者，道之衝凝也。衝而化之，凝而造之，乃生二焉，故天地分乎太極。^⑥

這段話從宇宙生成論的維度賦予了「氣」以溝通道與萬物的中介地位。「幾者，動之微」，司馬承禎以「幾微」界定氣，氣作為道體最初發動時所呈現的端倪與動向，處於從無形之道向有形之物過

①（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第593頁。

② 顧春：〈唐代道教重玄學關於道體的解構和發展〉，《青海社會科學》2002年第5期，第95-98頁。

③（宋）張君房：《雲笈七籤》，《中華道藏》，第29冊，第61頁。

④（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《中華道藏》，第26冊，第33頁。

⑤（唐）司馬承禎：《服氣精義論》，《中華道藏》，第23冊，第164頁。

⑥（唐）司馬承禎：《服氣精義論》，《中華道藏》，第23冊，第163頁。

渡的臨界點上：就其尚未凝成具體形質而言，不可謂之「有」；就其已蘊含動勢與生化功能而言，又不可謂之「無」。^①因此，「氣」在本性上便具有非有非無、亦有亦無的特質，與重玄學所描述的道體境界具有結構上的一致性。這裏的「一」就是指分化陰陽兩儀、化生出萬物萬象的「真一」。

「真一」本身是混沌未明、有無混成的恍惚狀態，而司馬承禎在這裏把「氣」視為真一之母，也就是實際上指萬物之根「元氣」，幾乎等同於道體，從而「氣」也就擁有了道體的特徵，它是道之幾微，處於非實非虛、非有非無的狀態。^②當修行者通過服氣存修之法，將此「氣」納入體內，可以使形、神在修行的過程中得到昇華，同樣具備此「氣」的性質，從而實現固存攝生的目標，所謂「久登生氣之域」也。如果再配合「修真之業、煉化之功」，那麼就足以得道成仙。

（二）吳筠對重玄思想的實踐取捨與形神氣論迴歸

吳筠在《玄綱論》中同樣表現出了類似的取捨傾向。在《玄綱論》中，他說「元氣者，無中之有，有中之無，曠不可量，微不可察」，「道本無動靜，而陰陽生焉；氣本無清濁，而天地形焉」^③，描述道體與元氣非有非無、非動非靜、非清非濁的性質，但在隨後的論述中並沒有直接把這樣的方法論應用到實際的案例中去，而是從天地、動靜、清濁已分的後天視角出發，來講述不同人的稟賦與中人應該如何通過陽勝陰銷而達到虛明合元的境界。

在《形神可固論》中，吳筠的修行思想則更為明晰。他說道是「無為之理體，玄妙之本宗，自然之母，虛無之祖」、「與天地為元，與萬物為本」^④，他認為道體既是無為之體，又是妙有之根，既是虛無之祖，又是諸有之元，認為欲要守道就應當「為而不為，事而無事」，從而與道體相契合。引用重玄思想的部分止步於此，在隨後的章節中，則是回到了神、氣、形的關係論述，並且在此基礎上論證了通過服氣養形從而守神反精的可行性，諸如「夫人生成，分一炁而為身，稟一國之象，有炁存之，有神居之，然後安焉」，「得道者，魚常遊於澤則不涸，人若常固於炁，則不死矣」^⑤。人與天地均由元氣化生，天地之所以長久，是因為其氣運化不息、周行不殆；人之所以夭折短壽，是因為嗜慾耗散其氣，不知「反精采氣以補自身」。因此，修行的關鍵在於通過服氣、養形、守神等方法使氣固守於內、神安住於身，所謂：「令守道者，取虛無自然正真之一；服氣者，知兩半之前胎息之妙，綿綿若存爾。」守道者以契入虛無自然之「一」為旨歸，服氣者則以胎息綿綿、固守真炁為要務，二者在實踐上相輔相成。^⑥

（三）杜光庭的修行次第與重玄觀的位置安排

於杜光庭而言，他對重玄思想與修行實踐的關係則有更詳細的論述。在《道德真經廣聖義》中，他將一些積累善功的基本修行方法如內視、吐納、導引等視為初入道門的下手法，通過對善功的不

① 盧國龍：〈論司馬承禎的道教思想——養氣存形與坐忘合道〉，《中國道教》1988年第3期，第26-33頁。

② 李剛：〈司馬承禎的服氣論〉，《宗教學研究》，1999年第4期，第16-21頁。

③ 〈唐〉吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《中華道藏》，第26冊，第60頁。

④ 〈唐〉吳筠：《宗玄先生文集》，《中華道藏》，第26冊，第44頁。

⑤ 〈唐〉吳筠：《宗玄先生文集》，《中華道藏》，第26冊，第50頁。

⑥ 趙豔玫：《吳筠神仙思想淺論》，上海：華東師範大學碩士學位論文，2008年，第11-12頁。

斷積累，達到為而不有、隨積隨忘的態度，從而實現兼忘：

或內視養神，吐納煉藏，服餌導引，猿經鳥伸，遺利忘名，退身讓物，皆修道之初門也。既得其門，務在勤久。勤而能久，可以積其善功矣。善功既積，不得自恃其功，矜伐於眾，為而不有，旋立旋忘，功既旋忘，心不滯後，然謂之雙遣兼忘之至爾。^①

展示出一條由「積功」入「忘功」的清晰路徑。內視、吐納等術雖屬「有為」，但若修行者能勤久行之，善功自然積累；功成之後不可「自恃其功、矜伐於眾」，而是須「為而不有，旋立旋忘」——功業雖立，心不滯着。杜光庭將重玄學「遣有」的思辨落實為對「功」的不執，進而要求連「不執」之念亦不存於心，即「功既旋忘，心不滯後」。如此，具體的煉養實踐與重玄的無執境界不再是割裂的兩端，有為法門提供了可操作的入手處，構成了一個由粗入妙、由有為契無為之漸次升進的過程。

同時，他還總結了一十四等觀行之門，分為小乘初門、中乘門、大乘門、聖行門，由淺入深、階粗極妙。有趣的是，重玄觀並非是最妙一乘，而是處於大乘門中。大乘門中有四種觀行，分別是妙有觀、妙無觀、重玄觀、非重玄觀，分別對應重玄思想的四句三翻。而更進一層的聖行門中，則分別是真空觀、真洞觀與真無觀，如此則達成了向傳統修行實踐路線的復歸。正如他對「載營魄抱一，能無離乎」一句的釋義：

言人之身，神氣所居，魂魄所含……虛魄者，陰氣有象，人之形也；陽氣無形，人之神也。……故以形為魄。魄屬陰也。以神為魂，魂屬陽也。凡人有纖毫之陽氣未盡，不至於死；有纖毫之陰氣未盡，不至於仙。所以煉陰氣盡，即超九天而為仙，仙與陽為徒也。^②

這裏杜光庭運用了典型的陰陽魂魄論來界定形神關係：魄為陰氣所凝，對應人之形體；魂為陽氣所化，對應人之心神。形神二元結構存在價值等差，「陽氣未盡不至於死，陰氣未盡不至於仙」，成仙的關鍵在於「煉陰氣盡」，使純陽之神從陰濁之形的束縛中超脫。基於這一理論，杜光庭隨即引出上清派傳統的存思煉形之術作為實現「抱一」的具體方法：

《上清隱書》有鬱儀奔日、結璘奔月之道……又有拘魂制魄之道……久久行之，可以輕舉。此太上營護虛魄、度世長生之道也。^③

這樣，杜光庭通過對修行階次的系統安排，將內視、吐納等有為法門定為初階，將重玄觀納入大乘門而於其上更立聖行門，並且在有關修行實踐的章節強調傳統修行方法的重要性，使究竟的道體論

①（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第756頁。

②（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第618頁。

③（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，《中華道藏》，第9冊，第619頁。

有了可以實際操持的下手之處，也使具體的存修功法獲得了更為圓融的理論依據，完成了他對重玄學的改造與理論接合。^①

（四）理論調適的內在邏輯

司馬承禎、吳筠與杜光庭對於修行實踐的態度較為相似，雖然一定程度上接納了重玄學基礎上的、新的道體論和心性論，但當他們在對具體的實踐方法進行理論依據構建時，採取的態度是通過對重玄思想選擇性的發揮闡述，使其與原本的修行理論相結合，而不是對原有理論體系的拋棄——他們甚少在介紹實踐方法的時候使用「非非有非非無」作為方法論，多數情況下只在描述道體或者根源性對象的時候使用它。概因上清家多以「形神俱妙」為修行目標，「非非有非非無」其實並不能為這個目標的實現提供多少助力和指導，反而會引起重玄學的內在缺陷與傳統三洞真經修行方法的矛盾。

這樣的調適是由重玄學的特點決定的。重玄學由於其「不執不滯」的終極追求，更多地體現為心性論，並未能實現對傳統修行觀念與方法的統攝，故而表現出對於形體修行的漠視甚至批評，因其內在天然地帶有對任何「執着」行為的排斥。但於傳統三洞真經、特別是上清經系的修行方法，通常視形體為載氣之器、守神之室，是將要一併實現妙化昇華的對象，因此其往往要求以神、氣為抓手展開修行活動。即使上清經系同樣具有「虛結空胎」之類與「非非有非非無」相應的後期修行階段，但在修行的前中期，則難免會遇到理念上的衝突與矛盾。因此，我們可以看到歷代宗師在此事項上所作出了相當程度的努力，也取得了一定的理論成果。

事實上，如果我們跳出上清家的羣體，去調查唐朝各位重玄家們各自的修行方法，則不難發現，幾乎沒有一位單純只是修行他們所宣稱的「觀門」，通常還修行有其他的傳統存修之法。如李榮有《沐浴經》，其內容以存思法為主；《玄珠錄》的作者王玄覽（?-?）修行觀門之餘，亦學習神仙方法、丹藥節度，以及披討經教；《道體論》的作者張果（?-?）還著有《氣訣》、《丹砂訣》等篇。這也從側面佐證了重玄學作為一種認識論，當它貫徹落實到具體的修行實踐中時，或許會存在各種現實問題，因而需要與傳統的修行方法調和使用。

三、結論

唐朝上清家對重玄思想的接納有着比較明確的思維路徑，其主要從道體論所謂視角出發^②，從「有無相生」的對立轉化關係入手，認識到既然無中有真有、有中亦有無，表明「有」和「無」都不是終極的圓滿狀態，從而實現對「有」和「無」的否定，擺脫對「有」和「無」的偏執，認識到「非有」和「非無」；進而在重玄學思想的影響下，認識到「非有」和「非無」本身依然存在執着，還需要實現「兼忘」，通過「遺形忘我」的不滯狀態達到圓滿。在這個過程中，重玄學的思辨方法論始終貫穿從道體論落實到修行理論的全過程。

① 孫亦平：〈杜光庭的重玄學思想初探〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》2003年第4期，第30-38頁。

② 蘇杭：〈道體與道氣：杜光庭「道物論」發微〉，《哲學研究》2026年第1期，第65-78頁。

歷史上道教內部發生的每一次思想變革，不同的道派立足於自身的理論體系，都有各自不同的應對態度。唐朝上清家對重玄思想的吸收與改造，展現了道教宗派在遭遇新興思辨思潮時進行理論接納與自我調適的完整歷程，實現了新思潮與舊傳統的兼容，體現了道教內部思想變革的典型模式。從更廣闊的視角看，唐朝上清家的這一做法在不破壞道教整體理論框架的前提下，使得究竟的道體論得以擁有合適的下手之處，令道眾們的修行實踐成為可能，為後世道教處理義理與修行之關係提供了有益借鑑。

道教思想與諸宗教之比較、對話

從道教義理看朱子對「道」與「理」的承續和轉化*

王子星**

提 要：兩宋之際，道教已形成以「道」與「理」為核心的完備義理體系。道教之「道」為超越時空的宇宙本原，兼具生育萬物的創生性與統攝萬有、亙古不變的普遍性；道教之「理」作為「道」的具象顯現，涵蓋自然運行之序、性命養護之則與事物本質之規，構成「道體理用」的核心邏輯。在「三教融合」的歷史語境下，朱子深度承續道教之「道」的超越特質與道教之「理」的規律內涵，並通過融入儒家倫理思想對道教義理進行了創造性轉化，推動儒道二教的共同發展。朱子這一承續與轉化之舉，既彰顯了道教義理對儒學革新的關鍵支撐，亦有利於推動道教思想與其他學派的交流互鑑，是印證「三教融合」背景下儒釋道思想互鑑共生的典型範式。

關鍵字：道教義理；道；理；朱子；三教融合

引言

兩宋是中國思想史中「三教融合」的關鍵轉型期，彼時道教思想已從早期神仙方術轉向以「道」、「理」為核心範疇的成熟義理體系，在宇宙論、本體論及心性論等層面均形成了系統的哲學表達。面對佛道二教的理論挑戰，傳統儒學暴露出形上構建的明顯短板，具體表現為對「宇宙本體」、「萬物生成」、「性命根源」等問題缺乏系統性闡釋。在此背景下，宋代儒者普遍表現出「出入佛老、返之六經」的為學路徑，朱子（1130-1200）作為理學集大成者，其思想體系的構建亦非孤立於三教互動之外。從「道」與「理」的創造性轉化與重構來看，朱子深刻吸納了道教義理的思想精華，這一詮釋理路既是儒學為回應時代挑戰的理論革新，亦是道教義理向世俗化、倫理化延伸的重要體現。

綜觀思想史的發展脈絡可以窺見，朱子思想與道教義理之關係的相關研究在整體上呈現出由「儒道對立」轉向「儒道互補」的理論進路，大致歷經了三個階段的思想衍變。首先，第一階段為清代儒者的批判性論說。明清以降，圍繞朱子學與道教思想之關係的爭論從未止息，其中以潘平格「朱子道，陸子禪」^①的論斷最具代表性。潘平格認為，朱子理學思想雖標榜承續孔孟之道，卻因大量吸收道教概念而偏離了儒學正統。除此之外，戴震、王夫之等清代學者亦對朱子思想與道教義理的關係進行了深刻批判。例如，王夫之亦曾指出朱子「月印萬川」之喻具有濃重的佛道色彩，實屬誤論^②。戴震更是明確強調：「程子、朱子之學，借階於老莊、釋氏，故僅以『理』之一字易其所謂真宰、

* 本文系國家社科基金重點專案「關中朱子學研究」（23AZX011）。

** 作者簡介：王子星，天津人，現為陝西師範大學哲學學院哲學博士研究生，研究方向：宋明理學。

①（清）李塨：《李塨文集》（上冊），石家莊：河北教育出版社，2009年，第769頁。

②（清）王夫之：《泰誓上》，《尚書引義》卷4，北京：中華書局，1962年，第75頁。王夫之指出：「然則先儒以月落印萬川為擬者誤矣！川月非真，離月之影而川固無月也。以川為子，以月為父母，則子者父母之幻影也，子固非幻有者。是『天地不仁，萬物芻狗』之義也。」

真空者，而餘無所易。」^①以上論斷雖失之偏頗，並受到程志華^②、李承貴^③等當代學者的批駁與考量，但毋庸置疑的是，清儒的批判言論均在一定程度上揭示了朱子哲學與道教義理在概念架構上的深層關聯，他們所提出的根本性問題，即「朱子思想在何種意義上與道教義理存在淵源關係？」亦具有持久的學術價值，為後世「儒道關係」之研究埋下了思想伏筆。其次，第二階段為現代哲學家的譜系定位。20 世紀上半葉，在「道統論」的影響下學界對於朱子思想的研究多聚焦於其對儒家經典的詮釋與對佛老思想的批判與超越。例如，馮友蘭先生在《中國哲學史》中明確將佛道二教納入宋明道學的思想背景中進行考察^④，並將朱子視為這一源流的「集大成者」，這一譜系定位雖將朱子思想融入三教交融的思想脈絡之中，但仍因囿於儒家「主位」視角而未能轉向三教互動的系統性考察。又如，錢穆先生在《朱子新學案》雖提揭出儒釋道三教在宋代的深度交融與匯通，卻把這種趨勢置於「儒學復興」的框架下，從而將佛道思想視為「揚棄」對象，提倡朱子等宋儒應以發揚孔孟正統、力闢佛老「異端」為主綫任務^⑤。總的來說，這種以「儒道對立」為核心的敘事框架，往往將朱子對道教義理的吸收視為「為我所用」的次要層面，在極大程度上遮蔽了朱子理學與道教思想互動的承續性與創造性。最後，第三階段為專題研究的深化與突破。20 世紀 80 年代以來，基於學術環境的轉變與跨學科研究的興起，朱子思想與道教義理之關係的研究進入了新的發展階段——學界開始超越「儒道對立」的理論基調，逐步轉向「三教融合」的核心議題。隨着李澤厚先生將「儒道互補」概念的重新提出^⑥，學界展開了對儒道關係的重新思考與探索。例如，孔令宏作為宋代理學與道教關係研究的代表性學者，其代表作《宋代理學與道家、道教》便從哲學史料的系統發掘入手，對張載、二程、朱子等理學家與道家道教的關係進行了細緻梳理，更是基於北宋五子思想的道家、道教淵源對朱子的影響深入論述朱子學與道教義理的「不解之緣」^⑦。當代道教文化研究專家詹石窗亦揭示出朱子易學理論對道教易學傳統的吸收，明確了朱子學對道教思想的繼承與轉化^⑧。除此之外，依託於整體性研究的不斷完善，相關專題性研究亦得到深入考察。例如，欽偉剛^⑨、田智忠^⑩等學者圍繞朱子對《參同契》的詮釋進行了考證與整理。又如，郭齊^⑪、王利民^⑫、丁原明^⑬等學者分析了道教思

① 〈清〉戴震：《孟子字義疏證·卷上·理》，北京：中華書局，1961 年，第 19 頁。

② 程志華：〈論所謂「朱子道」之說〉，《中原文化研究》2024 年第 12 期，第 23-32 頁。

③ 李承貴：〈程朱理學中的佛老因素及其性質——戴震的辨析及其學術經驗〉，《社會科學戰綫》2023 年第 8 期，第 1-11+281 頁。

④ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（下冊），北京：人民出版社，2001 年，第 57 頁。

⑤ 錢穆：《朱子新學案》，成都：巴蜀書社，1986 年，第 14 頁。例如，錢穆先生曾指出：「理學家之主要對象與其重大用意，則正在於闡釋闡佛，餘鋒及於老氏道家。亦可謂北宋諸儒乃外於釋老而求發揚孔子之大道與儒學之正統。」

⑥ 李澤厚：《美的歷程》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007 年，第 65 頁。李澤厚先生指出：「就思想、文藝領域說，這主要表現為以孔子為代表的儒家學說，以莊子為代表的道家，則作了它對立和補充。儒道互補是兩千多年來中國思想一條基本綫索。」可以看出，李澤厚先生雖仍保持着以儒為主、以道為輔的「儒家主位」思想，但較以往研究來說，他對於儒道二教的圓融互通已進行了相對客觀的認知與考察，為後人之研究開闢了新的視角與思路。

⑦ 孔令宏：《宋代理學與道家、道教》，北京：中華書局，2006 年。

⑧ 詹石窗：〈論朱熹易學與道家文化之關係〉，收入《中華經典研究》第 4 輯，北京：商務印書館，2024 年，第 3-22 頁。

⑨ 欽偉剛：〈朱熹刪改〈參同契〉經文考〉，《宗教學研究》2004 年第 3 期，第 28-44+195 頁。

⑩ 田智忠：〈也論朱子對〈周易參同契〉的整理〉，《周易研究》2012 年第 1 期，第 74-81 頁。

⑪ 郭齊：〈道教對朱熹思想的深刻影響〉，《中國道教》2000 年第 1 期，第 28-30 頁。

⑫ 王利民：〈從〈牧齋淨稿〉看朱熹的道教信仰〉，《宗教學研究》2002 年第 4 期，第 3-10+20+144 頁。

⑬ 丁原明：〈朱熹理學對道家、道教思想的援用〉，《孔子研究》2002 年第 2 期，第 95-102 頁。

想對朱子的深刻影響及朱子學對道教義理的援引與吸收。可以說，以上研究均在繼承 20 世紀上半葉學術傳統的基礎上，進一步從不同維度為理解朱子學與道教義理的深度交融提供了新的切入點，實現了從宏觀影響到微觀理論、從外部淵源到內在轉化的學術突破。

從現存研究成果來看，目前學界多針對「三教融合」背景下儒教思想與道教思想的關係、佛道二教對朱子等儒家學者的思想影響等方面展開，取得了十分顯著的研究進展。但若從推動儒道二教互鑑互融、持續發展的角度來看，現存研究尚存在若干不足亟待解決，主要可總結為以下三個方面：其一，宏觀論述多而微觀分析少，就已有研究而言，學者多從宏觀層面論證道教思想對朱子理學的影響，卻對「道」、「理」等核心範疇在朱子文本中的具體轉化過程缺乏深入的文本細讀與概念辨析；其二，單向視角多而雙向互動少，多數研究仍側重於「儒家主位」視角下的單向敘事，機械地將道教思想作為儒家思想的完善與補充，未能充分探討「儒道互補」是如何反過來影響後世道教的義理發展與世俗化轉型；其三，思想史意義挖掘不足，即對朱子「儒道互補」之舉在「三教融合」思想史上的範式意義，及其對中華文化「和而不同」精神的彰顯缺乏系統性總結。基於上述分析，本文旨在突破傳統學派壁壘，試圖通過對「道」與「理」這兩個核心範疇的深度剖析，揭示朱子對道教義理的承續與轉化的具體機制，進而闡明其在三教融合史上的樞紐地位，以期述清朱子「儒道互補」的理論嘗試對推動儒道二教互鑑共生的積極意義。

一、道教義理中「道」與「理」的核心內涵與邏輯關係

道教義理以「道」為終極本體，並以「理」為「道」的具體顯現，二者共同構成「體用不二」的一對核心範疇，共同支撐起道教對宇宙、社會與人生的完整認知體系。從思想脈絡來看，道教對「道」、「理」範疇的詮釋源於先秦時期，後經漢代宗教化改造、魏晉南北朝理論深化及唐宋時期的體系化發展，逐步形成兼具本體論、宇宙論、功夫論三重維度的思想架構，成為道教哲學的核心支柱。

（一）道生萬物，統攝萬有：道教之「道」的核心內涵及理論定位

「道」作為道教的思想內核，其源於先秦道家並幾經豐富與演變，最終形成了涵括本體論、宇宙論、工夫論、價值論等多維思想架構，成為道教詮釋天、地、人三界的終極依據，奠定了道教作為中國本土宗教的哲學根基。

從本體論內涵的層面來看，道教義理的本體建構以「道先於天地而生」的思想為核心觀點，將「道」界定為超越時空、無形無象的宇宙終極本體，是天地萬物產生、存在與發展的根本依據。具體來說，在道教思想中「道」的本體性特質主要涵括三個維度。首先，通過「無形無名，超驗自存」塑造「道」的超越性。正如《道德真經》開篇即言「道可道，非常道；名可名，非常名」^①，「非常道」即「道」並非具象化的、可言說的有限性存在，而是終極意義上的本體之「道」。《太上老君

^① 《道德真經註疏上》，《道藏》第 14 冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年，第 2 頁。

《說常清淨經》進一步指出「大道無形」、「大道無情」、「大道無名」^①，表明「道」無具體形態、無人類情感、無固定名稱，是自本自根、永恆自存的超驗實在。其次，通過「無始無終，亙古不變」強調「道」的絕對性。《文子·道原》有載：「夫道者，陶冶萬物，終始無形，寂然不動」^②，此句明確了道教所述之「道」不存在時間上的開端與終結，其「至高無上，至深無下」^③，在空間上無邊無際，在時間上無始無終，是宇宙間唯一恆定的終極依據。最後，通過「無所不包，無所不在」突出「道」的普遍性。道教認為「道」具有普遍性，瀰漫於宇宙間，統攝天地萬物，無遠弗屆、無處不在。正所謂「大道泛兮，其可左右」^④，形容「道」如江河般遍佈四方、無所不至。在這種意義上，「道」包容天地、涵蓋萬物，其本體雖無名無形，卻可滲透到宇宙的每一個角落。從宏觀的天地日月，到微觀的草木蟲魚，再到人類社會與個體生命，皆為「道」的顯現與載體。

道教之「道」並非靜態的本體，而是具有動態的生化力量。在宇宙論意義上，「道」通過特定的邏輯與中介化生萬物，構建了「道-氣-萬物」的宇宙演化體系。一方面，「道」以「氣」為中介，呈現出陰陽交感化生萬物的生化邏輯。基於「道生一，一生二，二生三，三生萬物」^⑤的生化路徑，道教以「氣」為核心中介，構建了完整的宇宙生成論。其中，「一」指混沌未分的元氣，是「道」化生萬物的最初物質形態；「二」為陰陽二氣，元氣分判為陰陽，形成對立統一的兩極；「三」為陰陽交感而成的沖和之氣，陰陽二氣相互作用、彼此交融，產生沖和之氣，萬物正由此孕育而生。另一方面，「道」具有「循環往復，生生不息」的演化規律。道教認為「道」化生萬物的過程遵循「反者道之動」^⑥的循環規律，即萬物由「道」化生，最終又迴歸於「道」，形成「生-長-收-藏」的循環節律。總的來說，這種循環往復的演化規律使宇宙始終處於「生生不息」的動態平衡之中，既保證了萬物的持續生成，又維護了宇宙的整體秩序，體現了「道」作為宇宙演化法則的必然性與合理性。

基於「道」的宇宙本體屬性，道教將「道」視為修行者追求的終極境界，主張通過「循道而行」的修養工夫實現生命的超越與昇華，構建了涵蓋內在心性修養與外在行為規範的完整修行體系。在修養目標方面，道教以「與道合一，長生久視」為終極追求。早期道教以「神仙思想」為核心，認為通過修煉「性命」可以修得「與天地相畢」^⑦的「長生久視之道」^⑧，使肉體與精神超越凡俗的生死侷限。唐宋以後，隨着全真教興起，「得道」的核心便從肉體長生轉向「明心見性」的精神超越，認為通過領悟「道」的本質可破除內心的迷惑與執着，實現心性的圓滿與解脫從而達到「與道合一」的終極境界。為了實現「合道」工夫，道教塑造了「法自然」的實踐路徑。所謂「人法地，地法天，

① 《太上老君說常清淨經註》，《道藏》第17冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第141頁。

② 《通玄真經卷之一》，《道藏》第16冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第675頁。

③ 何寧撰：《淮南子集釋》（中），北京：中華書局，1998年，第705頁。

④ 《道德真經註卷上》，《道藏》第14冊，第5頁。

⑤ 《道德真經註卷下》，《道藏》第14冊，第7頁。

⑥ 《道德真經註卷上》，《道藏》第14冊，第6頁。

⑦ 王明著：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1986年，第74頁。

⑧ 《道德真經註卷下》，《道藏》第14冊，第9頁。

天法道，道法自然」^①，即明確「自然」是「道」的本質屬性，亦是修行的根本準則。無論是內在心性修養之「致虛守靜」，亦或外在行為規範之「少私寡慾」，都是對事物自然本性的順從，均旨在實現從心靈到行為全面契合「道」的要求。

最終，道教將「道」塑造為宇宙、社會及人生的終極價值準則。從宇宙自然價值來看，道教認為「道」是宇宙的終極價值準則，宇宙的和諧穩定源於萬物對「道」的遵循。這種「天人合一」的自然價值觀強調萬物之間為相互依存、相互制約的「共生」關係，彰顯了「道」對宇宙生態的價值引領。在此基礎上，道教將「道」之「自然無為」延伸到社會治理領域，倡導「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無慾而民自樸」^②的「無為而治」準則，強調尊重社會發展之「道」的自然規律。在個體價值層面，道教亦將「道」作為人生的核心價值追求，通過「上善若水」^③之隱喻倡導個體應順應生命本真、摒棄雜念慾望，通過「道」對個體生命的精神引領為人們提供了判斷是非、規範行為的價值依據。

（二）道之節文，事之條理：道教之「理」的核心內涵及理論定位

作為「道」的派生與顯現範疇，道教之「理」歷經先秦道家的思想萌芽、漢代道教的宗教化詮釋、魏晉南北朝的理論深化及唐宋的體系化發展，逐步形成涵蓋規律論、性命論等多維度的思想架構。在道教義理體系中，關於「理」的論述雖不如「道」那般豐富與完備，但「理」始終以「道」為終極依據，被視為「道」運行於萬物的具體法則，亦是修行者「循道合道」的實踐路徑，其核心定位體現為「道之節文、事之條理、修之階梯」，成為連接道教本體論與實踐論的關鍵中介。

道教「理」的核心內涵首先是「道」在自然、社會、生命領域的具體顯現，是萬物存在與運行的客觀規律。早期道教繼承《道德真經》「道法自然」的思想，將「理」界定為「道」的外在表現形式，強調「理」的客觀性與普遍性。「理」作為「道」之「節文」，可通過萬物的運行軌跡得以顯現，成為可認知、可把握的具體法則。具體而言，「理」作為萬物運行的秩序與法則主要體現在三個維度。其一，「理」有「自然之理」的內涵。道教認為自然界的客觀運行規律，如四季更替、天體運行、物質轉化等。道教認為，這些規律並非人為制定，而是「道」的自然流露，是「理」在自然領域的直接體現，正如《玄綱論·明取捨章第三十二》言：「冰不可鑊，愚不可仙，自然之理也」^④，正是對自然之理客觀性的強調。其二，「理」具有「社會之理」的指向。道教義理強調，社會之理源於「道」的秩序性，是「道」在人類社會的具體顯現，遵循社會之理本質上便是「循道而行」。《抱朴子外篇·君道》所述「君人者，必修諸己以先四海，去偏黨以平王道，遣私情以標至公」，便是將符合「道」的治理原則視為社會之理的核心。其三，「理」蘊含「事物之理」的分殊。道教雖未明確提出「理一分殊」的概念，但卻主張「物各有其道」，即不同事物因稟受「道」的程度與方式不同，形成各自「分殊之道」（即「理」），但這些「理」又最終都統一於「本體之道」。《道

① 《道德真經註卷上》，《道藏》第14冊，第4頁。

② 《道德真經註卷下》，《道藏》第14冊，第8頁。

③ 《道德真經註卷上》，《道藏》第14冊，第2頁。

④ 《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第681頁。

德真經》便有「天之道」、「人之道」^①的區分，表明物與人既統一於「本體之道」，又因個體區分而具有「分殊之道」，「事物之理」便是「道」之分殊在萬物中的發散與呈現。

唐宋以後，道教「理」的內涵逐步向心性領域延伸，形成「性命之理」的核心範疇，成為道教養生與修行的內在依據。一方面，從「性理」維度來看，道教強調心性的本真本質是「道」在個體生命中的內在顯現，即人性本源於「道」，「理」作為「道」的具體體現構成了人性的核心。如《坐忘論》所載「慧出本性，非適今有，故曰天光」^②，在這裏「惠」便是「道」所賦予人的「本性之理」，人們可通過「明心見性」的修養功夫破除內心雜念，從而領悟「性理」迴歸本真。另一方面，從「命理」維度來看，道教重視生命價值，認為「命理」是「道」在生命過程中的具體展現，遵循「命理」是實現「長生久視」的關鍵。例如《黃庭經》等道教養生經典，便詳細闡述了「命理」的內涵，主張通過調節飲食、作息、情志來養護元氣，順應生命的自然規律，以契合「命理」、通達「道體」。

不難看出，在道教義理體系中「理」的核心定位是「道」的派生範疇與顯現形式，是連接「道」與萬物的中介。從總體上看，「理」的這種中介定位體現在兩個層面：其一，「理」是本體與現象的連接。也就是說，「道」通過「理」顯現於萬物之中，萬物通過自身的「理」彰顯「道」的本質，使「本體之道」的超越性與內在性得以統一。其二，「理」是認知與實踐的橋樑。道教義理的核心思想強調，人們可以通過觀察萬物之「理」間接領悟「道」的內涵，亦可通過遵循「理」的準則實現「與道合一」的修行目標，使「道」的抽象性轉化為實踐的具體性。道教「理」的另一核心定位，是為道教義理體系提供「條理化」的邏輯框架，使道教思想從抽象的「道」論，延伸為涵蓋自然、社會、人生、修行的完整體系。從思想發展來看，漢代道教通過「自然之理」、「社會之理」解釋宇宙與社會，使道教思想從神仙方術走向哲學化；唐宋道教則通過「性命之理」深化修養工夫，使道教思想更加系統、精密。可以說，「理」的範疇為道教義理提供了更為清晰的骨架結構，為道教解釋自然現象、規範社會秩序、指導修行實踐提供了更為直觀的詮釋理路。

（三）體用相彰，統分相應：道教「道」與「理」的邏輯關係

在道教義理中，「道」與「理」並非相互獨立的範疇，而是呈現出「體用相彰，統分相應」的邏輯關係，即「道」為體、「理」為用，「道」是終極本體，無形無名、超越具象；「理」是「道」的功用與顯現，有形有象、可感可知。若無「道」，「理」便失去了終極依據，成為無源之水；若無「理」，「道」便無法被認識與把握，成為不可企及的抽象存在。

首先，「道」為「理」之體，為「理」提供終極依據。道教認為，萬物之「理」並非孤立存在，而是「道」運行於萬物的必然結果，是「道」的內在本質的外在顯現。例如，自然界的「春生夏長」，其本質是「道」的生化力量在自然領域的體現；人類社會的倫理規則，便是「道」的秩序性在社會領域的顯現；生命的「性命之理」，則是「道」的生命力在個體中的顯現。因此，「理」的存在與運行，始終以「道」為終極依據，「道」決定着「理」的內容與方向。

① 《道德真經註卷下》，《道藏》第14冊，第11頁。

② 《坐忘論》，《道藏》第22冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第896頁。

其次，「理」為「道」之用，是「道」的顯現路徑。「道」雖為終極本體，但無形無名、難以言說，必須通過「理」這一中介才能被人們認識和把握。具體來說，「道」通過「理」展現自身的存在，「理」則通過具體事物彰顯自身的內涵。因此，人們可以通過觀察萬物之「理」，如自然規律、社會秩序、生命特質等，間接領悟「道」的本質，並在把握「理」之內涵的過程中實現「與道合一」的修養目標。

最終，「道」與「理」歸於體用不二、內外合一的邏輯貫通。道教強調「道」與「理」並非相互分離的兩極，而是「體用不二」的統一體，即「道」中有「理」，「理」中有「道」；「道」通過「理」實現自身的價值，「理」通過「道」獲得終極意義。這種貫通性既體現在「道」化生萬物、「理」顯現萬物的宇宙論層面，亦體現在個體「循理」、「合道」的工夫論層面。可以說，在道教義理中「道」與「理」相互依存、相互貫通，既體現了道教對宇宙本質、萬物流轉的深刻洞察，亦為中國傳統哲學「道-理」範疇的思想譜系提供了極為重要的理論範式。

二、朱子對道教「道」與「理」的吸收與詮釋

朱子對道教「道」、「理」的承續與詮釋，是「三教融合」歷史語境下的必然產物，亦是朱子構建理學體系的關鍵環節。作為宋明理學集大成者，朱子將儒釋道三教智慧深度熔鑄於理論體系之中，其哲學思想以儒家為核心，並以佛、道二教為重要淵源與貫穿線索，蘊含着豐富的思想意蘊。在「道」與「理」的範疇上，道教思想對「道」與「理」的深刻闡釋為朱子哲學體系提供了豐富的思想滋養，促使朱子在本體論、宇宙論、生成論等多個維度吸收了道教義理中的合理成分，為其理學體系引入了寶貴的道教智慧。

（一）三教融合，並行不悖：朱子「融道入儒」的歷史動因

朱子對道教「道」、「理」思想的吸收與詮釋並非偶然的學術選擇，而是宋代「三教融合」背景下的歷史必然。朱子「融道入儒」之舉的背後，交織着思想發展、社會治理、學術語境等多重歷史動因。

從時代背景來看，宋代是中國思想史上「三教融合」的重要時期，儒道釋三教思想相互交融、相互滲透，成為彼時學術思潮的主流趨勢。自唐代以來，道教思想不斷發展，全真教的興起更是推動其在理論層面的豐富與完善，使得道教思想對宋代理學家產生了極為廣泛且深刻的影響。身處「三教融合」不斷深化的語境中，朱子自覺吸收道教思想的理論資源，通過繼承與轉化道教「道」、「理」範疇，為其哲學體系提供了堅實的道教理論支撐。

從理論發展來看，儒道釋三教在長期的碰撞、交流與融合中，形成了相互借鑑、相互滲透的思想氛圍。宋代以降，三教的融合之勢更是從表面的概念借鑑，深入到核心義理的吸收重構。在這種意義上，朱子從「融道入儒」的思想高度審視儒家體系，察覺傳統儒家思想雖重倫理道德，但在本體論與宇宙論層面存在不足，缺乏對宇宙本原、萬物生成等問題的系統闡釋。相應地，道教思想則在這些方面具有豐富的理論資源，其「道」、「理」思想為構建宇宙本體思想提供了成熟思路。因

此，吸收道教「道」、「理」思想的合理成分，通過繼承與轉化實現儒道兩家的共同發展，便成為朱子構建理學體系的必經之路。

總的來說，朱子對道教「道」、「理」思想的吸收，是多重歷史動因共同作用的結果。從內在層面來看，儒家思想在本體論、宇宙論、心性論等方面的理論短板，使其面臨着佛道思想的嚴峻挑戰，迫切需要吸收其他思想流派的精華進行革新；從外在層面來看，「三教融合」的時代潮流，為朱子吸收道教思想提供了豐富的思想資源與寬鬆的學術環境；從現實層面來看，宋代社會治理的需求、士大夫階層的精神訴求與學術自身的系統化發展趨勢，推動着朱子將道教思想與儒家倫理相結合，構建起兼具儒道二家理論深度與實踐價值的理學體系。

（二）朱子對道教之「道」的本體論與宇宙論繼承

道教以「道」為終極本體，塑造了「道生萬物、統攝萬有」的本體論與宇宙論體系，這一核心思想被朱子深度吸納，並融入其理學思想體系，實現了對傳統儒學本體論薄弱環節的彌補。

一方面，朱子將「道」視為本體性的終極存在，對道教之「道」進行了本體論繼承。「道」在道教思想中具有宇宙終極本原的核心地位，正如《道德真經》對「道」的詮釋：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。」^①表明「道」先於天地存在、超越時空限制、自本自根且永恆不變的本體特質。這一觀點為朱子「道體」思想提供了直接理論來源，朱子明確吸收了道教視「道」為宇宙本原的核心觀點。對此，他明確指出：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。」^②這一表述從「道」兼體用、一本萬殊的角度與道教「道統萬物」的本體論認知形成高度呼應，均在強調「道」作為宇宙根源的至高無上地位。同時，朱子亦承襲了道教之「道」的超越性特徵。道教認為「道」無形無象、不可言說，強調終極意義上的「道」無法通過語言概念被完全界定，任何具象化的描述都只能觸及「道」的表象而非本質。朱子認同這一特質，他指出：「道無形體可見。只看日往月來、寒往暑來、水流不息、物生不窮，顯顯者乃是與道為體。」^③可以看出，儘管在朱子思想中「理」最終成為核心範疇，但「道」的超越性本質仍被完整保留，即「道」依舊是無形無象、超越感官認知、無法通過具體言說窮盡的終極性存在。

另一方面，朱子借鑑了「道-氣-萬物」的生化邏輯，對道家之「道」進行了宇宙論繼承。道教構建了以「氣」為中介的「道-氣-萬物」邏輯進路，強調「道」通過氣化作用將自身的生命力賦予萬物，實現宇宙從混沌到有序、從單一到多樣的演化。朱子借鑑了這一核心邏輯，提出「道即理-理生氣-氣生萬物」的生化序列，儘管朱子將「理」置於核心地位，但「氣」作為化生中介的關鍵作用與道教的認知一脈相承。對此，朱子詳細闡釋到：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，

① 《道德真經註捲上》，《道藏》第14冊，第4頁。

② （宋）朱熹：《四書章句集註》，北京：中華書局，2011年，第71頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》卷36，北京：中華書局，1986年，第975頁。

然後有形。」^①這裏的「理」在朱子語境中與「道」本質相通，均是化生萬物的根本依據，而「氣」則是構成萬物形體的物質基礎，二者相互配合，本體賦予萬物本質與規律，「氣」作為中介則賦予萬物形態與質料，共同完成萬物的生成過程。這一邏輯與道教「氣化」生物的思路基本一致，均以「氣」為具體載體實現宇宙萬物的化生演化，彰顯了朱子對道教宇宙論核心框架的吸收與借鑑。

（三）朱子對道教之「理」的規律論與性命論繼承

道教之「理」作為「道」的具體顯現，包含規律論與性命論雙重內涵，朱子敏銳地捕捉到這一核心特質，將其融入自身理學思想的建構之中，使「理」成為兼具客觀規律性與道德必然性的核心範疇。

一方面，朱子認同「理」為萬物運行的客觀法則，對道教之「理」進行了規律論繼承。道教認為「理」是「道」的具體顯現，是萬物存在與運行的客觀規律，即「道」雖無形無名，但「理」作為「道」的外在表現，能夠通過萬物的運行軌跡被認知把握。這種將「理」視為客觀規律的認知，被朱子吸收繼承並進一步拓展。對於「理」對「本體之道」的具體化呈現，朱子曾明確論述到：「道者，事物當然之理」^②可以看出，朱子認為「道體」的內涵以「理」的形式存在於一切事物之中，這種「事物當然之理」決定着事物的本質屬性與發展方向，是不以人的意志為轉移的客觀存在。在此基礎上，朱子將「理」的適用範圍從道教偏重的自然領域，拓展到自然、社會、人生等各個方面。其中，「天道之理」對應道教所強調的自然規律，如四季更替、草木生長等，體現了朱子對道教之「理」規律論內涵的直接繼承；而「人道之理」則是朱子對儒家倫理的融入與拓展，使「理」成為兼具自然規律性與社會倫理性的統一範疇。

另一方面，朱子強調「理」為心性本質的核心依據，對道教之「理」進行了性命論繼承。道教重視「性命之理」，認為「理」內在於人的生命之中，決定着人的本質與命運。朱子吸納了這一核心思想，並進一步將「理」與人性、天命貫通，構建起融合儒道智慧的性理學說。對於「性」與「理」之關係，朱子作出了明確回應：「性者，人之所得於天之理也」^③。也就是說，在朱子哲學體系中「理」具有為人稟賦「天性」的功能與使命，即人性的本質就是「理」，而「理」來源於天命，因此《中庸》所言「天命之謂性」正是對這一關係的經典概括。在朱子看來，人性中固有的「仁義禮智信」等道德品質，並非後天習得，而是「理」在人身上的具體顯現，是「性命之理」的核心內容。這種將「理」與人性、天命相貫通的思路，與道教「理統攝性命」的思想一脈相承，都是將「理」視為生命本質的終極依據，只是道教更偏重生命的自然本質與超越性，而朱子則將其改造為儒家倫理化的人性本質。

①（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第23冊，上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2010年，第2755頁。

②（宋）朱熹：《四書章句集註》，第71頁。

③（宋）朱熹：《四書章句集註》，第305頁。

（四）朱子對道教「道」、「理」關係的體用論繼承

道教以「體用不二」界定「道」與「理」的關係，主張二者相互依存、不可分割。朱子繼承了這一核心邏輯，並結合儒家思想對其進行闡釋，構建起「道為理之總名，理為道之條目」的體用關係體系，實現了對道教體用思維的創造性轉化。

一方面，朱子認可「道」與「理」之間體用相依、相互依存的核心邏輯。關於這一點，《朱子語類》中曾有明確論說，即「道是統名，理是細目」^①。朱子的這一詮釋，表明「道」是對「理」的總體概括，是涵蓋一切「理」的根本法則；「理」則是「道」的具體展開，是「道」在不同領域、不同事物中的具體體現。具體來說，二者的關係猶如「路」與「所以行路者」：「道」為「路」，即道路的總體方向；「理」為「所以行路者」，即行走道路所必須遵循的具體規則與路徑。若沒有道路（道），行走的規則（理）便失去了意義；若沒有行走的規則（理），道路（道）也無法被有效利用。可以看出，在「道」與「理」體用關係的統一性上，朱子高度肯定了道教的核心思想，通過「道即理也」的理論構建^②強調「道」與「理」本質上是同一範疇的不同表述。這種統一性的繼承，避免了將「道」與「理」割裂為兩個獨立範疇，保證了朱子思想體系的內在一致性。

另一方面，朱子承續了「循理合道、貫通內外」的實踐路徑。道教將「道」與「理」的體用關係延伸到實踐層面，主張通過「循理」實現「合道」的終極目標。道教義理的核心思想認為，「道」雖為終極本體，但抽象無形、難以直接把握，而「理」作為「道」的具體顯現則為修行者提供了可操作的實踐路徑。修行者通過遵循自然之理、性命之理，調節自身的行為與心性，即可逐步趨近「道」的本質，最終實現與「道」合一。朱子將道教「循理合道」的思路與儒家「格物致知」、「誠意正心」的修養方法相結合，主張通過「格物窮理」領悟「理」的本質，進而實現「道」的實踐。他在《四書章句集註·大學章句》中明確指出：「物格者，物理之極處無不到也。」^③在朱子看來，「格物」就是探究具體事物中的「理」，「窮理」就是窮盡事物「所以然」與「所當然」的道理。通過對自然、社會、人生等各個領域「理」的探究，人們可以逐步積累對「理」的認知，最終領悟「道」的本質內涵。因此，「窮理」的過程實質就是「明道」的過程，「格物致知」的實踐本質上就是「循理合道」的儒家化表達。

三、朱子對道教「道」與「理」的發展與轉化

朱子對道教「道」與「理」的繼承並非簡單的理論複製，而是基於「三教融合」的學術語境對道教核心思想進行了「儒道互補」的系統性發展與轉化。從整體上看，這種轉化絕非機械的概念嫁接，而是涉及核心範疇地位重構、內涵倫理化重塑、邏輯體系整合完善的深度革新，最終在「兼收并蓄、互鑑共生」的思想融合中實現了道教義理與儒家理學的共同發展。

① 黎靖德編：《朱子語類》卷6，第99頁。

② （宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第22冊，第2257頁。

③ （宋）朱熹：《四書章句集註》，第5頁。

（一）核心轉化：「理」的凸顯與「道」、「理」關係的重構

道教自先秦道家發展而來，始終以「道」為終極核心範疇，「理」作為「道」的具體顯現，長期處於依附性的次級地位。朱子深刻洞察到道教義理的這一特質，通過對二者地位與關係的根本性重構，確立了「理」的宇宙本體地位，構建起「理一元論」的思想體系，實現了對道教「道統攝理」格局的突破。

朱子通過升格「理」的本體性地位，完成了對道教「道」、「理」在範疇地位層面的重構。道教典籍中，「道」是超越一切的終極存在，是生育天地、運行日月、長養萬物的終極依據，而「理」便是「道」運行於萬物的具體法則與顯現形式。在這種意義上，道教之「理」雖可被認知把握，但卻始終是「道」的依附與展開。關於朱子對「道」、「理」本體關係的重構，需首先結合宋明時期的思想背景來看。朱子處於以「理氣」為核心範疇的宋明時期，「理氣」關係被宋明學者所倚重，是構建思想體系必須回應的問題。因此，對「理」與「氣」的內涵詮釋及本體建構成為朱子思想的立根之本。面對這一時代性課題，朱子借鑑並改造了道教義理對「道」與「理」的解讀範式，通過扭轉「道」與「理」的範疇地位，實現了「理」之宇宙本體內涵的塑造。那麼，朱子是如何融合道教義理塑造「理」體的呢？他在《論語集註》中作出了明確詮釋：「天，即理也，其尊無對，非奧灶之可比也。」^①朱子延續道教之「道」創生天地的本體塑造模式，相應地為「理」賦予了「天」之屬性，通過「天理」概念使「理」成為不可動搖的形上依據。

在此基礎上，朱子進一步通過「理一元論」對道教多元本體進行超越，實現了理論體系層面的重構。道教義理雖以「道」為核心本體，但在發展過程中逐漸形成多元並存的本體論傾向。例如，道教既強調「道」的超越性與本體性，又重視「氣」的化生作用，「道」與「氣」在化生過程中相互依存、難以分割，形成了「道氣不二」的本體論特徵。面對這一特性，朱子通過「理」的凸顯與「道」、「理」關係的重構，構建起純粹的「理一元論」體系，實現了對道教多元本體傾向的轉變。朱子認為：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！」^②朱子認為「理」是宇宙間唯一的終極本體，天地萬物、人類社會的一切存在與運行，都以「理」為根本依據。可以看出，朱子通過將「理」確立為宇宙本體，既吸收了道教之「道」的超越性與普遍性特質，又將其改造為儒家倫理的終極依據，使得「理」不僅是天地萬物生成的根本，更是人類社會道德規範的源頭。這種本體論與倫理論的統一，將朱子理學思想昇華為涵蓋宇宙觀、人生觀、價值觀的完整哲學體系，徹底改變了傳統儒學「重人事、輕天道」的理論侷限。

（二）內涵轉化：「道」與「理」的倫理化重塑

道教「道」與「理」雖包含一定的倫理成分，但本質上更偏向於自然性與超越性，即「道」強調自然無為、超越世俗，「理」側重自然規律與性命養護。對於這一問題，朱子創造性地將儒家倫理色彩與道教「道」、「理」範疇相結合，對「道」與「理」進行了倫理化重塑。

①（宋）朱熹：《四書章句集註》，第 65 頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》卷 1，第 1 頁。

朱子通過從自然超越之「道」到倫理實踐之「道」的轉向，實現了對道教之「道」的內涵轉化。道教之「道」以自然無為為核心特質，《道德真經》言：「道常無為而無不為」^①，主張「道」的運行遵循自然本性，不施加任何外在干預；《莊子·大宗師》進一步提出：「是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人」，強調人應順應「道」的自然本性，超越世俗的功利與倫理束縛，實現與自然的合一。這種「道」的內涵雖包含對人類行為的規範意義，但本質上是對自然本性的尊重與迴歸。朱子則適當弱化了道教之「道」的宗教修養屬性與自然無為特徵，將其與儒家倫理內核深度結合。對此，朱子對「道」進行了具體的倫理性展開：「所謂道者，知識日用當然之理。事君必要忠，以至事兄而悌，與朋友交而信，皆是道也。」^②可以看出，朱子將父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信等儒家倫理範疇融入道教的超越性之「道」中，通過強調立足世俗、踐行倫理，主張在家庭、社會的日常實踐中實現「道」的價值。朱子的這種轉化理路既保留了「道」的普遍性與必然性，又賦予其鮮明的人文性與道德性，使兼具儒道二教特性的「入世之道」成為指導人們日常行為的倫理規範。

在「理」的內涵轉化方面，朱子重在推動從自然性命之「理」向人文道德之「理」的跨越。道教之「理」主要包含兩個層面的內涵：一是自然規律之「理」，如「春生夏長，秋斂冬藏」的自然節律、「陰陽相生相剋」的物質轉化規律等；二是性命養護之「理」，如「性命雙修」、「明心見性」等修煉之法。不難看出，道教之「理」雖與人類生活密切相關，但其以自然性與個體性的有機統一關係為主要面向。基於此，朱子對「理」之內涵進行了倫理化重塑，強化了其倫理秩序屬性，他指出：「萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。」^③這一論述清晰地將「三綱五常」視為「理」的具體顯現，認為「理」不僅是自然宇宙的規律，更是人類社會的倫理秩序，即天之所以為天、地之所以為地，是因為它們稟受了「理」之本質；人之所以為人，具有道德屬性，亦是因為人稟受了「理」之內涵，而「三綱五常」等倫理秩序正是「理」在人類社會的具體展開。總的來說，朱子通過在「道」、「理」範疇中融入「仁義禮智信」、「三綱五常」等核心倫理思想，對道教之「道」與「理」的內涵進行了倫理化重塑，此舉在為儒家道德實踐提供本體支撐的同時，亦為道教義理核心範疇的多元轉化提供了可能。

（三）邏輯轉化：「理氣關係」對「道氣關係」的開新

道教構建了「道-氣-萬物」的生化邏輯，主張「道」與「氣」不分先後、相互依存，「道」通過「氣」化生萬物，但二者並無明確的本體與派生關係。朱子借鑑了這一生化框架，通過對「道氣關係」的創造性轉化，提出「理先氣後」的核心觀點，構建起「理-氣-萬物」的全新生化邏輯，實現了對道教「道氣關係」的繼承與開新。

在邏輯前提上，朱子以「理先氣後」代替了「道氣不二」的層級劃分。在道教義理中，「道」

① 《道德真經註卷上》，《道藏》第14冊，第6頁

② 黎靖德編：《朱子語類》卷34，第863頁

③ 黎靖德編：《朱子語類》卷18，第398頁。

與「氣」是宇宙本原的兩個方面，二者相互依存、不可分割。並且，「道」是「氣」的本質與規律，「氣」是「道」的載體與表現，二者不存在明確的先後順序與層級劃分。朱子對這一邏輯前提進行了根本性轉化，提出「理先氣後」的核心觀點，明確劃分了「理」與「氣」的本體與載體地位。關於這一點，《朱子語類》中有明確記載：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」^①這一論述清晰地界定了「理」與「氣」的邏輯關係，即在時間與邏輯上，「理」都先於「氣」存在；「理」是宇宙萬物存在的終極依據，沒有「理」就沒有「氣」，更沒有天地萬物；「氣」則是「理」化生萬物的材質與載體，「理」必須通過「氣」才能顯現自身的作用，發育萬物。為了更清晰地說明這一關係，朱子進一步提出「理為形上、氣為形下」的層級劃分：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」^②也就是說，「理」作為形上本體，是化生萬物的根本，決定了萬物的本質與規律；「氣」作為形下材質，是化生萬物的載體，賦予了萬物的形態與質料。二者雖相互依存、不可分割，但層級分明。

為了進一步闡明「理-氣-萬物」的生化過程，朱子對道教「道-氣-萬物」的生化路徑進行了「倫理灌注」的邏輯重構。道教義理的生化路徑，本質上是一種自然演化過程，即「道」通過「氣」化生萬物，完全遵循自然無為的原則，不存在外在的意志干預與倫理灌注。在這種意義上，萬物的生成與發展均是「道」與「氣」自然作用的結果，其本質是自然本性的顯現。朱子則在道教的化生理路中融入了倫理屬性，使生化過程不僅具有自然性，更具有鮮明的道德性。在朱子看來，「理」藉助「氣」化生萬物的「生生」過程絕非盲目的抽象運動，其中蘊含着「仁」的價值指向。具體來說，「理」作為宇宙本體，本身就蘊含着「仁義禮智信」等倫理要素；「理」通過「氣」化生萬物的過程，本質上便是倫理秩序在萬物中逐步顯現的過程。因此，天地萬物之所以具有各自的屬性與規律，不僅是自然演化的結果，更是「理」所蘊含的倫理本質的具體體現。

（四）兼收并蓄，互鑑共生：朱子「儒道互補」的思想史意義

從總體上看，朱子對道教「道」與「理」的發展與轉化，雖以儒家為核心重構思想體系，卻反向為道教發展提供了理論完善、傳播拓展、價值昇華等多重積極意義。這種跨流派的思想互動，既激活了道教義理的內在活力，也為其在宋以後的傳承與革新奠定了重要基礎。

首先，朱子「儒道互補」的詮釋理路為道教核心體系注入了更為精密的思辨邏輯。例如，朱子系統闡釋的「理一分殊」命題，反向完善了道教「理有萬萬，皆道之化身」的核心邏輯。道教雖蘊含「一統多」的思想雛形，但未明確界定「本體之統一」與「現象之分化」的具體關聯。而朱子以「月映萬川」為喻，清晰闡明「理一」（本體之道）與「分殊」（具體之理）的辯證關係，使道教「道」與「理」的統一性與多樣性得到邏輯化論證，有利於推動道教思想在哲學思辨層面的深化發展。又如，朱子關於「理氣」關係的闡發，具象化了本體與功用的依存關係，這種細化後的邏輯被道教思想所吸收，如清代道教思想家劉一明便在《修真辯難》中主張性（理）與命（氣）一體關係，為道教修行工夫提供了更具邏輯性及操作性的理論路徑。

① 黎靖德編：《朱子語類》卷 1，第 3 頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》卷 1，第 3 頁。

其次，朱子「儒道互補」的理論轉化拓展道教思想的社會適配性。道教早期「道」論偏於超越性與神秘性，「理」論多聚焦自然規律與修行法則，與世俗社會的倫理需求、日常實踐存在一定的理論距離。而朱子則將道教「道」與「理」改造為兼具宇宙本體與倫理規範的範疇。例如，朱子推動「道」、「理」與儒家「三綱五常」結合，使其成為貫通宇宙與人事的倫理準則。同時，朱子亦將「道」、「理」落實到日常實踐中，推動道教思想從「超凡脫俗」向「即凡成聖」轉化。可以說，朱子的「倫理化」詮釋理路，在極大程度上反向推動了道教義理向世俗化、生活化轉型，增強了道教與社會現實的適配性。

最後，朱子「儒道互補」的思想融合為道教搭建了與其他思想流派的對話橋樑。朱子對道教「道」與「理」的發展與轉化，本質上是將道教核心範疇納入儒家思想框架進行重構，這一過程不僅未否定道教思想的價值，反而為道教與儒學等學術流派的平等對話提供了合法化渠道。例如，朱子運用「體用」、「本末」、「理一分殊」等思辨概念整合「道-理」關係，這些概念在後世均成為三教共同的哲學話語。在這種意義上，朱子對「道」與「理」的轉化，促使道教思想具備了與其他學派對話的共同話語體系，有利於道教思想在豐富自身義理的同時深入「三教融合」的歷史進程，從而推動道教在思想交融的多元思想格局中獲得持續性的發展動力。

四、結語

總的來說，道教歷經千年積澱已形成體系完備的義理架構，「道」與「理」作為核心範疇貫穿於道教的本體論、宇宙論與實踐論等理論體系之中。道教所言之「道」，是超越時空、先於天地的終極本原，兼具無形無名的超越性與生育萬物的創生性，其生化力量推動宇宙從混沌走向有序，統攝日月運行、四季更替與萬物生長，構成宇宙存在與演化的根本依據。而道教之「理」作為「道」的具象顯現，是「道之節文」與「事之條理」，瀰漫於自然、性命與社會各領域，既包含山川草木的生長之序、陰陽五行的運化之則，也涵蓋心性養護的修行之要、事物本質的內在之規，形成「道體理用」、「萬理同源」的核心邏輯，兼具深邃的思辨性與切實的實踐性。

可以說，在「三教融合」的歷史語境下，朱子理學思想深植於道教義理的理論土壤。朱子敏銳地捕捉到道教之「道」的超越性、普遍性與永恆性特質，承襲道教之「理」作為萬物運行客觀法則的核心內涵，更借鑑道教「道一氣一萬物」的生化框架與「體用不二」的思維智慧。這種承續並非簡單復刻，而是以儒家立場進行的創造性轉化。具體而言，朱子將道教「道統攝理」的傳統格局反轉，確立「理」的本體核心地位，使「道即理也」的命題成為理學根基。同時，朱子進一步轉化道教之「道」的自然無為特質、發展道教之「理」的性命養護底色，並將儒家倫理內核融入其中，在保留道教義理核心骨架與思辨精華的基礎上，在「儒道互補」的理論嘗試中切實推動着儒道二教的共同發展。

道教推衍與道德構築：王夫之《老子衍》思想詮釋*

謝鎮鎮**

提 要：明末清初，顧炎武、黃宗羲、王夫之被官方與後世共同推為三大思想家。作為思想家，王夫之對道教及道家展現出包容與再詮釋的學術特質，作為老莊學的明清代表學者，王夫之的莊學著作《莊子解》、《莊子通》與老學著作《老子衍》開出了以《老》解《莊》，以《莊》釋《老》，儒道兼採的時代交接之際的思想特色。王夫之《老子衍》的「樸」思想植根於其對老子尊道貴德思想的深化理解，以及對張載吸收道教思想的認可與存續，同時王夫之《老子衍》實學思想也證實出道教弟子是躬行實踐的發明家與道教具有實驗性、科學性的精神特性。《老子衍》思想詮釋亦展現出道教本土思想對西方科技思潮的時代回應，道家與儒家的雙向互動，以及王夫之推崇道教以德為本的人類價值關懷與其對道教思想的吸收，深刻影響了其氣學思想的整體性建構和動態變化思維詮釋模式的持續性發展。

關鍵字：《老子衍》；道教思想；道德本位；王夫之；動態特色

《清儒學案》在評價王夫之的學術成就與學術來由時說：「囊括百家，立言胥關於人心世道。在清初諸大儒中，與亭林、梨洲號為鼎足。至晚季，始得同祀廟廡，昭定論焉。」^①可見王夫之的學術思想體系宏大龐雜，兼收百家思想精華，這樣的思想大家亦深受道教思想的深遠影響。熊十力針對王夫之的莊學著作詮釋就說：「《莊子註》於治理，推究甚精。」^②同時說：「船山書，學者不可不深研。然於六經、四子、老、莊以及程朱、陸王、佛學，若無相當功力者，又未易深研也。」^③熊十力對王夫之的老莊之學研究是給予高度評價，把王夫之的學術思想中老莊學的優先順序拔高到僅次於當時官方之學的儒學。陳來就指出王夫之的儒道互補的真實性，他說：

船山處於天崩地裂的時代，以《春秋》大義為安身立命之首。而船山學術入手處，乃在《周易》及《老子》，亦與時代的變易、時勢的陡轉以及士人如何審時度勢的需要密切相關。其中歲以還，始留意《四書》及其他儒經傳釋，晚年歸本於張橫渠《正蒙》之學而深加發明。^④

道教思想深厚影響了船山學的形成與發展，在近現代學者的學術判斷中可見王夫之道教詮釋著作《老子衍》是切入其思想體系的關鍵點，以及可以清晰審視明清時期道教思想的衍生和發展，「如果說

* 本文系國家社科基金重點專案「關中朱子學研究」（23AZX011）。

** 作者簡介：謝鎮鎮，陝西榆林人，現為陝西師範大學哲學博士研究生，研究方向：宋明理學、船山學。

① 徐世昌等編纂、沈芝盈，梁運華點校：《清儒學案》（第一冊），卷八《船山學案》，北京：中華書局，2008年，第369頁。

② 熊十力：《讀經示要》，北京：中國人民大學出版社，2006年，第202頁。

③ 同上。

④ 陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2013年，第43頁。

明代中葉以前道教從總體上看是處於發展的上升期，那麼，明代中葉以後道教就逐漸進入了衰落期」。^①作為明末遺老的王夫之與道教在明末清初的處境有着高度的相似性，但正如近現代學者的研判，王夫之對道教思想進行了深入的吸收和推衍，可以說王夫之對道教思想的推崇與發展是明清之際道教思想發展的一個具體而鮮活的極具生命力的特例。

一、宗本橫渠，道德至上

王夫之的道教思想歸本溯源是張載對道教思想的吸收與融合，展現出宋明不同時代跨時空語境的學術對話與學術傳承，而張載與王夫之對道教以德為道之核心思想的推崇保持着一致性。

（一）張載與王夫之的儒道融合

《宋史》中明確提出張載本人是其吸收了道教思想而最終回歸於儒學的學術轉變過程：「載讀其書，猶以為未足，又訪諸釋、老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。」^②可見作為宋朝大學者的張載對道教思想是綜合性吸收與發展，而王夫之自撰的墓誌銘「希張橫渠之正學」也顯示出二人學術的傳承，民國學者就指出王夫之學術來源於張載：「宗師橫渠，修正程朱，反對陸王。」^③那麼王夫之對道教思想的存續與推衍實際上也得到現代學術界的認可，從宋至清的道教發展史來看：

宋元明清時期，道教思想依然主要通過註解《老子》、《莊子》等經典作品得到發揚，除了宋徽宗、明太祖、清世祖註過《老子》，還有王安石、王雱、陳景元、呂惠卿、司馬光、蘇軾、葉夢得、呂祖謙、林希逸、範應元、李道純、趙孟頫、吳澄、林至堅、何道全、薛蕙、釋德清、李贄、沈一貫、焦竑、林兆恩、歸有光、王夫之、傅山、紀昀、畢沅、姚鼐、孫詒讓、劉師培等人。不過，宋明時期，道家思想更為明顯地為儒家所吸收，為儒家轉向理學與心學提供了不可或缺的豐富資源。^④

王夫之在明清之際的道教思想史也有一定地位，而這也是研究王夫之《老子衍》對照明清之際時代變化的歷史理由與回應明末清初道教發展走向衰落的必要性。而王夫之實際上是極力推衍道教思想走向興盛，與當時整體大時代背景下的道教衰落形成鮮明對照，更印證了王夫之的《老子衍》是道教思想發展史上不可忽視的一部分。

張載把道教「太虛」的概念直接引入了其氣學思想的構建，「太虛」這一概念上升為了形而上本體的理論高度，張載說：「太虛無形，氣之本體。」^⑤現代學者林樂昌也直接表明：

張載借用道家『太虛』概念釋『天』，是為了糾正秦漢以來儒者『知人而不知天』的『大蔽』。重構儒家『天』觀。在他看來，秦漢以來儒者『鮮識天』，把原本超越之『天』

① 詹石窗主編：《中國道教思想史（第四卷）》，北京：人民出版社，2009年，第2頁。

② （元）脫脫等撰，《張載傳》，《宋史》第一百八十六卷，北京：中華書局，1977年，第12723頁。

③ 嵇文甫，《船山哲學》，上海：開明書店，1936年，第39頁。

④ 詹石窗、謝清果著，《中國道家之精神》，上海：復旦大學出版社，2009年，第56-57頁。

⑤ （宋）張載撰，林樂昌編校，《正蒙》，《張子全書》卷之一，西安：西北大學出版社，2021年，第1頁。

實然化和經驗化了，貶低為『蒼蒼之形』的存在。而道家的『太虛』則具有無限性、超驗性、非實然性等優點，可藉此改造被漢儒實然化和經驗化了的『蒼蒼天』，從而使『天』重返超越和神聖的本體地位。^①

張載借用道教的「太虛」概念的來構建了自身的思想體系，展現出儒道融合的學術發展傾向。根據《清史稿》所言王夫之的思想直接來源於張載的《正蒙》一文，「夫之乃究觀天人之故，推本陰陽法象之原，就正蒙精繹而暢衍之」^②。王夫之在解釋自己註解《老子》是因為：

昔之註老子者，代有殊宗，家傳異說，逮王輔嗣、何平叔合之於乾坤易簡，鳩摩羅什、梁武帝濫之於事理因果，則支補牽會，其誣久矣，迄陸希聲、蘇子繇、董思靖及近代焦竑、李贄之流，益引禪宗，互為綴合，取彼所謂教外別傳者以相糅雜，是猶閩人見霜而疑雪，雒人聞食蟹而剝蟛蜞也。^③

王夫之指出《老子》的註解在何晏、王弼時期是用《周易》內容來比附，而後來的鳩摩羅什、梁武帝又強行用佛教因果說來解釋，而到陸希聲、蘇轍、董思靖及明代焦竑、李贄等人，勉強引用禪宗思想互相雜糅，把佛家所謂「教外別傳」說法與《老子》強行混合。王夫之認為這種做法，好比南方閩人見霜以為是雪，北方洛人聽說蟹好吃就去剝，只是外在形狀相似，卻是不可食的蟛蜞一樣，誤入歧途了。可見王夫之對道教思想推崇是保持道教思想純正性和有尊重與還原道教《老子》原初本意的傾向。

對於從漢唐宋明時期道教思想詮釋中強行比附、先入為主、流向外教的現象，王夫之說：「夫之察其悖者久之，乃廢諸家，以衍其意；蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使複也。」^④王夫之認為自己對道教思想的推衍是因為審視那些隱晦之處與悖論已久，於是擱置諸家學說，來推衍其中的真意。王夫之引用《老子》內容展開說這好比攻入他人的營壘，繳獲其輜重，暴露其所依賴的憑藉，從而發現其瑕疵；發現瑕疵之後，道才可能複歸於正。可見王夫之對道教的詮釋是保證道教思想的純正性和追求道教本身學問純粹性的立場展開的。王夫之宗師張載之學，同時基本接受和承續了張載的道教思想，二人身份是儒生，但學術根由和理論來源是道家及道教學說，僅次於儒家學說，展現出張載與王夫之二人儒道並重的學術取向與學問旨趣。

（二）尊道貴德：以道德為根本的價值取向

在道教的思想中，人類的道德是人得以存在的根本，也是人區別於禽獸的關鍵，人類構建的道德倫理事實上是人類文明發展進步的象徵，張載和王夫之一方面承認道教的價值根源是道德，另一方面把道德上升為了形而上的本體層面的高度，使得人類社會發展有了理論保障和本體強有力的支撐，以至於抵抗道德虛無的社會現象與進一步發展了道教尊道貴德的精妙、玄遠內涵。

① 《張子全書》前言，第 11 頁。

② 趙爾巽等撰：《清史稿》第四十三冊卷四百八十，北京：中華書局，1977 年，第 13107 頁。

③ （明）王夫之撰：《老子衍》，《船山全書》第十三冊，長沙：嶽麓書社，2018 年，第 15 頁。

④ 同上。

張載認為：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，其一氣而已。」^①張載指出「神」就是上天的道德代表，變化就是宇宙運作的道理和規定。德就是天道的本體，道就是天道的功用和效能，他們都是氣的流行變化。這裏可見張載把儒道融合發展的同時，把道德價值推崇到本體的高度，對於人而言，遵循和發揚好自身的德性就可以與天道契合，這裏的氣的變化流行實際上指的是「太虛」本體「神化」的媒介，無論是道教中的「神」還是宇宙自然的變化之道都是「太虛」之氣「神化」的精妙結果。天是儒家的最高概念，道是道家及道教的最高概念，張載《正蒙》顯然是深受道教「道」、「太虛」、「神」、「氣」、「德」等觀念和範疇的影響，以此基礎上構築出宋明道學裏獨樹一幟的氣學體系。

王夫之則認為對於人而言，發揚自身德行時要注意不能勉強行事，要順應自然而然的德性，他說：「以一己受天下之無涯，不給矣。憂其不給，將奔心馳氣，內爭而外渝。然且立德以為德，吐為外景，而不知中之未有明也。含而比於赤子者，德不立德；德不立德，而取捨無跡；無跡則『和』。不立德以為德，則陰陽歸一，陰陽歸一則『精』。」^②王夫之認為人類的道德本身不是虛偽的後天人為產物，而是要自然順應大道，不能勉強做違背自然本性的事。如果以個人一己之力去承擔天下無窮無盡的事務，是根本無法得到滿足的。如果人整天擔憂自身的需求在現實行不通，就會導致人的心神不寧、氣息浮躁，內心陷入糾結而導致外在行為偏離正軌。人如果刻意去樹立其所謂的道德規範，並將其表現為外在的標準，而內心卻缺乏真正的明澈。只有含藏內斂、如同嬰兒般純真的人，其德行不刻意去樹立；正因為德行不刻意標榜，一切的取捨與動作都不會留下痕跡；沒有痕跡，便能達到和諧。不刻意樹立德行而自然合於德，那麼陰陽二氣就能歸為一體；陰陽歸為一體，便是精純的境界。可見王夫之對道教的道法自然和人的德性的發揮與德行的開展做出了進一步的深化推衍。

「胎各有元，蓂各有蕾，遊其虛中，而究取資於自有。聖人不以身犯難，是後之也；不以身入中，是外之也。食萬物而不恩，食於萬物而萬物不怨。故無所施功，而功灌於苴鹵；無所期德，而德行於曾玄；而乃以配天地之長久。」^③王夫之認為宇宙事物的胚胎各有本原，根莖各有蓂蕾，在太虛本體中生長，終究是取用道自身已經有的資源。聖人不用自身去冒險，這是甘居人後；不將自身置於中心，這是置身事外。取用萬物卻不標榜恩德，被萬物取用時萬物也無怨無悔。因此無需勉強施與功德，功德卻浸潤連鹽鹵地；無需期待德行，德行卻流傳至曾孫、玄孫，這才能夠與天地的長久相匹配。這裏王夫之指出道的德行周流於宇宙萬事萬物之中，道的包容性、無限性、持續性與超越性均是圍繞道的德行展開的，因此可以推導出從道落實於人自身的道德具有真實性以及現實世界的道德價值的恆常性。張載與王夫之的師承關係直接體現在於二人對尊道貴德的推崇，以德為本不僅是對無上道本體的確立，更是對人類價值世界的守護，「就道教的立場而論，修道生活不僅必須處理好人與人之間的生命關係，而且還必須處理好人與物之間的生命關係。因為大道顯化，宇宙萬物既生成便有存在之理，所以修道者應該廣『仁德』於天下，尤其對動物的生命更應該加以保護」。

^④可見尊道貴德思想不僅在宋明張載與王夫之思想家之間達成共識，還同時彰顯著道教道德價值對於

① 《神化篇》，《張子全書》第一卷，第7頁。

② 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第51頁。

③ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第21頁。

④ 詹石窗著：《道教文化十五講》，北京：北京大學出版社，第143頁。

當代人類共同道德價值的守正創新和與時俱進的持續轉化。

二、《老子衍》詮釋中動態變化的特性

「大道恢張，變化無方。」^①《靈寶無量度人上品妙經》中明確闡述了大道在宇宙中的普遍性以及宇宙自身的變化性。王夫之對明清之際道教思想推進與衍生在於其構建的學術思想突出動態與變化特色，同道教「變化無方」的思想高度契合。對於宇宙整體的變化性，王夫之在《老子衍》中有言：

夫有物者，或輕，或重；或光，或塵；或作，或止；是謂無紀。一名為陰，一名為陽，而沖氣死。一名為仁，一名為義；而太和死。道也者，生於未陰未陽，而死於仁義者與！故離朱不能察黑白之交，師曠不能審宮商之會，慶忌不能攫空塵之隙，神禹不能斷天地之分。非至常者，何足以與於斯！^②

王夫之認為具體存在的事物，有輕，有重；有明亮，有晦暗；有動，有靜；是沒有固定的法度綱紀或者人為定義的標準。對於人而言，用「陰」這個概念來定義，用「陽」這個概念來定義，把本來融合貫通的「沖和之氣」就斷絕了。對於人而言，用「仁」這個概念來命名，用「義」這個概念來命名，那代表宇宙終極意義的和諧，「太和」也消亡了。真正的「道」，產生於陰陽未分化、對立的狀態，但被人為定義的「仁」、「義」概念侷限。王夫之舉例說，視力超羣的離朱也無法看清黑白之間明確的分界綫；聽力超凡的師曠也無法明辨宮、商兩音絕對的交界；敏捷如慶忌也無法把握住虛空中塵埃的間隙；神聖如大禹也無法絕對判定天、地的界限。王夫之認為如果不是感受到至高無上、恆常不變之「道」的人，是無法達到「道」的境界。梁啟超就曾指出王夫之學術思想重視最高原理：「亭林極端的排斥哲理談——最不喜講『性與天道』。船山不然，一面極力提倡實行，一面常要研求最高原理。」^③

對於宇宙事物變化發展的不同階段以及事物之間的相互作用，王夫之說：

強弱者，跡也。夫豈木之慾生，而故為柔脆哉？天液不至而糟粕存，於是而堅枯之形成矣。故堅強者，有之積也；柔弱，無之化也。無之化，而尚足以生，況其未有化者乎？不得已而用其化以為柔弱，以其去無之未遠也。夫無其強者，則柔者不凝，天下之所以厚樹其質也。而孰知凝之即為死之徒乎？質雖因其已有而不可無，而用天地之沖相升降，則豈唯處上者之柔弱也，即其處者而與枯槁遠矣。^④

① 《靈寶無量度人上品妙經》，《道藏》第一冊，上海：上海書店，1988 年，第 32 頁。

② 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第 25 頁。

③ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：中國社會科學出版社，2008 年，第 82 頁。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第 65 頁。

王夫之指出強弱只是外在的表像。當自然的生機活力不再滋養，留下的只是枯朽的糟粕，這時堅硬枯槁的形態就形成了。所以，堅硬強壯，是「有」積聚的狀態；柔軟弱小，是「無」運化的狀態。

「無」的運化，尚且足以滋生生命，更何況那些尚未完全運化、處於「無」之狀態的呢？在不得已的情況下，運用這種「無」的運化來呈現柔弱，是因為它距離「無」的境界還不算太遠。如果沒有那些堅硬強大的部分作為基礎，那麼柔軟的部分也無法凝聚成形，這是天下萬物之所以要厚重地培植其形質的原因。但誰又知道，這種凝固成形恰恰是屬於走向死亡途徑的呢？形質雖然因為「有」已經存在而不能完全消除，但如果能運用天地間陰陽二氣的交互作用使之升降和諧，那麼又何止是處於上位的、表現為柔弱的部分充滿生機呢？即使是那處於下位、作為基礎的（堅實部分），也能夠遠離枯槁的命運了。王夫之說：

動天下之形，猶餘其氣；動天下之氣，動無餘矣。『烹小鮮』而撓之，未嘗傷小鮮也，而氣已傷矣。傷其氣，氣遂逆起而報之。夫天下有『鬼神』，操治亂於無形；吾身有『鬼神』，操生死於無形。殺機一動，龍蛇起陸，而生德戕焉。靜則無，動則有，神則『傷人』，可畏哉！『載營魄抱一而不離』，與相保於水之未波。豈有以治天下哉？『蒞』之而已。^①

王夫之認為擾動天下的形體，尚且會殘留它的氣息；若是擾動天下的根本元氣，那麼一旦動作就不會有任何剩餘了。（治理大國）如同「烹煮小魚」卻頻繁攪動它，雖然未必直接損傷小魚本身，但其內在的生機元氣已經受到損傷。元氣一旦受傷，就會逆亂興起並反噬。天下存在着無形的「鬼神」，在看不見的地方主宰着治亂；我們自身也有無形的「鬼神」，在不知不覺中掌控着生死。殺伐的念頭一旦萌動產生，即便是蟄伏的龍蛇也會驚起於平地，而生生之德便遭到殘害。靜守時，這些力量彷彿不存在；妄動時，它們便顯現作用；這神妙的力量若真的「傷人」，是需要高度重視和敬畏的。因此，要「精神與形體合一而不分離」，在波瀾興起之前就共同持守那份安寧。不需要勉強、刻意用什麼方法去治理天下，只需以道的境界來面對它、臨在它。譚嗣同在論證宇宙不斷動態變化時引用王夫之著述說：「王船山亦有言『以為德之已成，功之已成，皆其逝焉者也』。……天曰生生，性曰存存，繼繼承承，運以不停。」^②

道教作為本土宗教其在尊道貴德的基礎上還展現出動態變化的特色，詹石窗就指出：「道、氣是本土宗教的核心範疇，也是萬物同源思想的立論根據。但道或元氣是混沌同一、恍惚幽微的總體，而萬物的分化既有形質上的區別，也體現在陰陽、五行的特徵上，然而透過陰陽、五行的周流不息，卻可以把握到萬物的全息性。換言之，對於古代的具有明顯有機論、整體論特色的宇宙生態論而言，萬物的全息不是從形質的靜態、機械特徵，而是從氣化的動態、有機特徵上立論。」^③而王夫之的學術特色正如錢穆所言：「船山學風，本近橫渠。長精思，重力踐，儼然關學氣象。又旁治老、莊、

① 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第55頁。

② 譚嗣同撰：《譚嗣同集》整理組整理，《譚嗣同全集》下冊《仁學》，杭州：浙江古籍出版社，2018年，第336頁。

③ 詹石窗：《中國宗教思想通論》，北京：人民出版社，2011年，第45頁。

佛理，皆能得其深趣。故於諸家得失利病，凡所辨詰，動中窺要。」^①錢穆就指出王夫之的學術來源於張載，王夫之的學術思想強調實踐，對老莊之學兼收並蓄，錢穆指出王夫之學術思想中生動、靈活、變化的特色。

三、《老子衍》「樸」思想與現代基礎科學理論關係比較分析

道教思想裏蘊含豐富的宇宙變化思維，人類面對當下紛繁複雜、變化萬千的世界需要理性、平實的思維，王夫之在推廣動態變化的宇宙觀時，為保證人自身能不迷失於外部世界，提出了心性素樸與外在實踐並重的道之「樸」思想。西方自然科學的發展一定程度不是依賴所謂為創新而創新的理念，一旦為創新而創新就成了實際意義的標新立異、投機取巧。而是人需要與道的變化發展規律相契合，回歸道之「樸」，人不僅在倫理世界認同道德的樸素價值，還需要在自然界接受與順應天道自然無為的樸素真理。「如果說老子、莊子為代表的先秦道家主要是奠定了中國科學技術的思想基礎，那麼東漢以來的道教則在相當大的程度上將先秦老莊道家的科學思想付諸實踐。」^②王夫之：「天下有所不治，及其治之，非『正』不為功。以『正』正其不正，惡知正者之固將不正邪？」^③正治實際上是社會治理的結果，而在混亂社會裏的人民會自覺模仿正治社會的基本方法，這不需要人為教條強加於惡人，而是順應自然，回歸真性，正者自正，在個人層面也是正義之人不標榜正義標準，不人為設定正義門檻，而是做好正義之人本身應該做到的事，從而自然而然、潛移默化而感化於惡人，王夫之不僅重視人類構建的價值世界，還關照人類所處的現實世界。

王夫之指出：「王輔嗣曰，『道無形不繫，常不可名。』川谷能成江海，江海不能反川谷。道散而為天下，天下不能反而為道。」^④王夫之這裏認為道樸無形，沒有一個名詞可以解釋它，道不依託任何事物，它雖然在現實領域無形，但卻發生着各種作用。科研工作者需要生產和製造一件人造物，無論其先前其是否為自然物，均需要對其內在邏輯發展結構有比較清晰的認識，研究人員在經過計算和量化均需要基本的原理支撐。自然科學把人的懷疑與臆斷暫時擱置，而是通過理性思維進行理論上的純思辨與現實中的反復實驗研究，得到一個基本的理論模型。換言之道樸是通過一定邏輯推理與嚴謹實驗得到一個理論框架，這說明道樸是可以為人所利用，但人也需要在一定限定內拋棄主觀臆想與猜測。道之樸在這裏顯示了極大的包容性，這就為科學理論與技術的發展提供了進步可能，在社會科學領域老子認為人應順應天道自然而為，而不是亂為，或者有個人私有目的的作為。王夫之指出道樸整全，萬物不過是樸散的結果，因此回歸樸，需要人自身也能拋出自我這一體式，把自身自覺融入道樸之中，也能取之於樸，用之於樸。老子認為人類社會的教化與發展應是在道自然規律之中，而不是人類自身侷限於過分自私、自我的情感缺陷來進行所謂的社會治理。前文王夫之認為人本性受之於天，而老子的五千言全篇均在述天道，這一觀點王夫之顯然一定程度上接受了老子社會治理需要把天道融入人事治理的觀點，即天道、天理實然存在而人不可亂自為之。古之聖

① 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年，第118頁。

② 詹石窗：《道教科技與文化養生》，北京：科學出版社，2004年，第45頁。

③ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第53頁。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第36頁。

人順天而治民，而非以人的標準去治理國家社會，老子的思想可以把自然科學與社會科學有機結合，也為了啓示人們回歸自然，回到樸素才是價值的根源。

王夫之認為順應天道自然變化的人能理解和把握可見的自然科學規律，而既順應自然規律，內在又堅守正道（個體道德修養深厚）的人還可以達到玄妙的道樸境界。王夫之就說：「化者歸微，正者歸妙。」^①老子在用一種尊重規律、尊重自然法則的原則來對有和無、名、玄進行闡釋。而道生一，也不單純的是數字一或者是道的基本概念，而是強調道是宇宙的一切事物的運行的規律，這種規律無形或有形的存在於世間萬物之中，人們可以有意識察覺或者無意識遵循。道以樸素方式基於這個世界，而無為思想恰恰是為了順應自然，「道法自然」，無為另一方面也符合了道的運行邏輯與規律。老子不否認名的一定必要性，認為名的前提應是實有，無名之樸恰恰是有名之物的前提。而且人類過度追求名會忽視樸之真實存在，樸是不需有名來證明，「正者」恰恰是代表無名之樸的確定性和真實性。在人的視野裏還拘泥於有名和無名之爭，但在本體樸而言，已經成為一，抱樸歸一，所謂二或者其他分解的方法來辨明是對樸的瓦解與曲解，樸本身就是道之真實存在，換言之樸本來就這樣，而不是人為理解的那樣。天道無法用一個確定的概念定義，無名實為有名。回歸於道之本體不是複雜多變而是樸實無華，而從這一點王夫之的妙有、實為，是從語言邏輯上的對「樸」的把握，也就是道之樸真實存在，在語言理解上「樸」代表原初、本來與本有，這與自然科學拋開後天人為因素，謀求客觀真實的基本方法不謀而合。在道之本體層面，道無所謂有或者繁、多、雜，而是樸之實。道是我們肉眼不能看到的，也就是道的樸素是本質性規定，任何人都不能統治道，因為道是萬物根源，樸素是道的價值所在。人們只有順應道，回歸樸，才能使規律得到遵循，人與宇宙和諧共處，達到理想的生存狀態。

「藏樸者，終古而有器之用；見樸者，用極於器而止矣。」^②王夫之指出道之「樸」一方面是直觀把握的真實樸素，也說明「樸」的特性常在，另一方面也說明道之「樸」從器物層面一直貫穿事物變化始終。樸素的理論，也就是基礎性的理論可以生成器，而在現實器物層面依舊保持着對基礎性理論支持與建構。因此我們不能忽視對基礎性理論的理解和應用，道之素樸特性也容易讓研究者忽視物理空間以及社會生活現象的各種「樸」之實有，用「樸」卻不知。「以為無用，而有用居然矣；以為有用，而無用居然矣。」^③王夫之這裏說明對人有實際作用的是無用卻無所不用，原因在於道在推動萬物時不像人一樣邀功，道不求名得利，道把一切都做了，但人僅僅從自身狹隘立場出發，為所謂對自身有用而忽視了真正起基礎性建構作用的無名之樸。王夫之：「呂吉甫曰：文而非質，不足而非全。」^④王夫之引用呂吉甫觀點認為，社會中名、利、知識等概念、思想、文化如果沒有實在的意義和內涵就會導致文質不統一，人們只追求虛名，而不重視現實基礎實在，忽視實質性的現實存在的具體內容，就會導致形式主義，走向道德價值、脫離現實的虛無境地。

王夫之說：「呂吉甫曰，『守之以為母，知之以為子。』用其未散。」^⑤王夫之認可呂吉甫「樸」

① 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第39頁。

② 同上。

③ 同上。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第28頁。

⑤ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第33頁。

為天道自然本體，而萬物就是其子，認知萬物的過程就是認識本體的過程，而萬物發生作用時不失其體。老子思想中總結是反對薄、華（浮華），贊同厚、實（樸實），也就是說從人事角度看所有價值均回歸於自然，自然而然的不可言盡的境界，歸納起來就是回到樸素，追求素樸。四庫館臣就評價王夫之的易學實事求是，嚴謹可靠的特點：「大旨不信陳搏之學，亦不信京房之術，於先天諸圖、緯書、雜說皆排之甚力，而亦不空談玄妙，附合老莊之旨。故言必徵實，義必切理，於近時說《易》之家為最有根據。」^①

在自然界高氣壓會往低氣壓運動，顯現的水也是從相對高往相對低的地方運動，而這些隱性的原理就發生在萬物之中，因此只有唯一真實的樸素的理才能一直存在於事物發展的各個階段。科學中事物可以通過量化來進行理論模型的構建，數學就為建構物理世界提供了方法論，物理世界的各種現象，各種運動過程是通過數學、基礎物理公式客觀描述的。因此老子、王夫之、呂吉甫的對於道「樸」是從本體層面肯定的，道之樸作為真實存在，無論從理論層面還是物理空間層面都是自然存在的，正是有了本質上的「樸」，萬物才有了各種可能的變化和創造。「樸可琢，琢不可樸。」^②王夫之認為道之樸素特性，是實際意義上的可創造，在科學領域就是在原本的基礎理論與物理存在上推理與演繹才可能有進一步的理論發展與現實創新。換言之創新的實現正是道之樸，也證明瞭道之本體與道的認識層面都是可以不斷創造生化的，「樸」也是道創造性來由的特質。在道「樸」本體層面，道「樸」本身已無法再進行分割，這同一個人身體與一塊石頭呈現時已經是一個周全的實體一致，宇宙事物的個別性存在歸結於整體性的道之「樸」的創造性與動態變化發展特性。因此萬物及萬事的一個階段性的演變過程是依賴於道之樸整全性分化實現的。自然科學與社會科學的發展和創新，經過老子與王夫之「樸」思想的啟示，是以基礎理論為本，回歸樸素現實存在，返本而開新。

綜合前文，王夫之《老子衍》「樸」之思想是對老子道之「樸」的進一步補充與解釋，王夫之賦予了道「樸」之用，「樸」之實，即推崇實用、重視實在。「道家思想中屬於科學和『原始』科學的一面，在很大程度上被忽略了。」^③在明末清初之際西方國家的自然科學已經有了長足進步，特別是基礎科學數學、物理學有了基本建構，西方長期受益於自然科學的發展而社會生產力有了大發展。而王夫之對老子「樸」思想的進一步解釋與發明，從理論上把「樸」之可能帶入到了實用層面、現實領域。王夫之認為素樸的生活是超越人為設定價值的生活，這和同時期西方哲學家、科學家對基礎理論的理解不謀而合。現代科學與基礎理論發展日新月異，道教科技思想在人工智慧、國際資訊交流新型媒介等高新技術發展的今天更具人文性和包容性。在這個科學發展昌盛的時代，「道家思想是宗教的和詩意的，誠然不錯；但它至少也同樣強烈地是方術的、科學的、民主的。」^④科研工作者可從老子與王夫之道之「樸」的思想啟示中獲得對基礎理論深入理解，科學理論與科技創新離不開基礎性的理論創造成果。老子的道「樸」思想以其高明、超前的預見性揭示了這個世界發展需

①（清）紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社，2000年，第150頁。

②《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第34頁。

③李約瑟：《中國科學技術史：第二卷·科學思想史》，北京：科學出版社；上海：上海古籍出版社，1990年，第36頁。

④《中國科學技術史：第二卷·科學思想史》，第37頁。

要重視基礎理論建設，尊重基礎性理論的科研工作者，在重返中國古代先哲老子、王夫之等人思想中我們也能為自然科學與哲學社會科學發展注入更多可能。

身與超越之間：林兆恩「三教合一」思想中的道教重構*

劉樸淳**

提 要：林兆恩作為明代重要的思想家，其宗教思想體系以儒為本，融合道釋，建構出獨特的「三教歸儒」理論框架。通過對《林子三教正宗統論》及相關著作的文本分析，本文認為，林兆恩一方面以「玄教」、「出世間法」等概念重塑道教的理論身份，另一方面又通過對道教經典的選擇性吸收、對內丹術語及修煉程序的改造，將道教轉化為服務於「三教歸儒」的入門之教。道教在林兆恩思想體系中的意義，在於它被重構為一套連接倫理實踐、修煉工夫與超越追求的具體宗教形態。

關鍵字：林兆恩；三教合一；道教；內丹學；三一教

一、引言

在明代中晚期三教融合的思想潮流中，林兆恩以其「三教合一」的思想主張，成為中國宗教史、思想史上的獨特存在。他所創立的「三一教」，是嘗試以儒家綱常倫理為立基，將佛、道兩教資源整合於一身，以「三綱五常為至德、士農工商為常業、心身性命為要道」作為宗旨的民間宗教。作為這一整合過程的關鍵環節，道教在其體系中被賦予明確的功能定位，即作為「入門」之教。

近四十年來，學界圍繞林兆恩及其所創立的三一教，已從思想史、宗教史、宗教人類學等多個角度展開了較為系統的研究。相關成果普遍指出，林兆恩以儒家心性倫理為理論根基，在此基礎上會通佛、道二教資源，形成以「三教歸儒」為旨歸的思想體系。林國平透過考察林兆恩與卓晚春、張三豐等道教人物的交往，揭示了道教因素在三一教形成過程中的重要影響^①；何善蒙較早對林兆恩「三教合一」的宗教思想作出整體性梳理，明確揭示其理論結構中「立本—入門—極則」的基本框架，並指出其思想深受陽明心學影響，道教與佛教因素則被納入這一心性論體系之中加以調和^②。

就林兆恩思想與道教思想關係而言，唐哲嘉透過對《道德經釋略》的研究，揭示了林兆恩如何藉助道教經典重新詮釋「仁」、「道」、「身」等核心範疇，從而實現儒道義理的會通，並指出其解老立場中所蘊含的內丹學背景與心學取向。^③除此之外，蓋建民、詹石窗、汪登偉、李忠達等學者

* 本文係國家大學生創新訓練計劃一般項目「民間宗教與基層社會治理的交互作用研究」（項目號：202210052139）；獲中國政法大學「華嚴學術基金」支持。承蒙中央民族大學哲學與宗教學院院長尹志華教授及匿名審稿專家對本文提出寶貴的修改意見，松溪書院創始院長王馳博士亦於「道教義理學研究會 2025 年會」提出專業的評議意見，謹此一並致以誠摯謝意。

** 作者簡介：劉樸淳，男，福建仙遊人，現為中央民族大學哲學與宗教學院碩士研究生，仙遊縣三一教協會學術委員會委員、道教義理學研究會會員，研究方向：中國民間宗教、宗教人類學。

① 林國平：〈三一教與道教的關係——從林兆恩與卓晚春、張三峯的關係談起〉，《宗教學研究》1988 年第 4 期，第 40-46 頁、34 頁。

② 何善蒙：〈林兆恩「三教合一」的宗教思想淺析〉，《逢甲人文社會學報》2006 年第 12 期，第 203-216 頁。

③ 參見唐哲嘉：〈林兆恩「三教合一」論的道教淵源〉，《弘道》2022 年第 1 期，第 113-126 頁；唐哲嘉：〈林兆恩《道德經釋略》中的儒道會通思想——以「仁」為詮釋中心〉，《哲學與文化》2023 年第 4 期，第 181-196 頁；唐哲嘉：《林兆恩〈道德經釋略〉研究》，台北：花木蘭文化事業有限公司，2024 年。

均已注意到林兆恩「九序心法」與道教內丹學傳統之間的密切關聯，指出其在概念、修煉步驟與工夫論上對南宗丹法的繼承與轉化。^①另有研究嘗試將林兆恩及三一教的宗教實踐，置於晚明科舉制度壅塞與士紳階層結構性困境的歷史語境中加以理解，指出宗教重構乃士紳因應制度失靈的重要途徑之一。^②

綜上所述，既有研究已揭示了林兆恩對道教資源的吸收及其與內丹傳統的關係，但對於他如何重新界定道教、並將其安置為「入門」之教，仍缺乏專門而系統的討論。本文擬從「重新定義道教」的角度出發，考察林兆恩如何通過概念界定、經典選擇和工夫改造，形成其獨特的道教理解，並說明這一被「重構」的道教如何在「立本」、「入門」、「極則」的修行次第中佔據「入門」的位置。

二、林兆恩的道教認知

（一）「玄教」與「出世間法」：林兆恩對道教的基本定義

林兆恩將道教稱為「玄教」，作用是「惟在於主極開天，所謂『出世間法』者是也」。這裏的「玄教」並非指元代張留孫所開創的教派^③，而是一種對道教的統稱。這一稱謂雖非道教內部的自稱，卻在教外廣為接受，本身就蘊含着對道教玄奧虛渺特性的概括與肯定。在林兆恩看來，道教雖屬「出世間法」，但其關注重點並不在於如佛教般直指「虛空粉碎」的究竟境界，而在於以人身為修煉依據，由形氣之身返復先天本性。其依據在於，「凡人始生之初，而所以主張乎形骸者，果何物也？一點靈光，乃人之所本有，老氏之教，教以此矣」^④。林兆恩認為，道教的核心旨趣在於由形氣之身返復先天本性。與儒家注重形骸既成之後的人倫秩序不同，亦與佛教指向形骸未生之前的超越境界有別，道教更集中於以人身為根據展開修煉工夫^⑤。因此，所謂「主張乎形骸者」，重點不在單純強調身體存在，而在於將人身理解為修煉得以展開的場所與依據。由此，道教在林兆恩三教體系中的意義，便不在於抽象地居於儒、釋之間，而在於它被重新界定為一套指向返本復性的「入門」工夫。

（二）士大夫立場的經典選擇：崇「道家」而貶「道教」

林兆恩對待道經的態度，鮮明體現了傳統士大夫的價值立場：即推崇「道家」思想而貶抑「道教」形式。在《統論》中，他明確提及並認可的道經僅限於《老子》、《常清靜經》、《周易參同契》等少數通行度廣、影響力大的核心經典。除少數核心經典外，林兆恩對其他道教文獻多以「道

① 涉及林兆恩與道教內丹學的相關研究有蓋建民：〈林兆恩三一教內修法門與道教南宗關係的幾個問題新探〉，《宗教學研究》2019年第2期，第1-6頁；詹石窗，袁方明：〈林兆恩九序功法的哲理意涵再探〉，《中南民族大學學報(人文社會科學版)》2019年第1期，第90-94頁；汪登偉：〈試析〈性命圭旨〉與三一教關係——兼評其功夫得失〉，《弘道》2019年第3期，第93-120頁；李忠達：〈林兆恩九序心法對內丹學傳統的承繼〉，《師大學報》2020年第2期，第67-97頁。另外，汪登偉認為《性命圭旨》有明顯的三教合一思想，與三一教存在著密切聯繫，明顯吸收了三一教的內容，可參見汪登偉：《性命圭旨校註》，北京：中華書局，2022年。

② 劉樸淳：〈科舉危機與三教突圍：晚明士紳林兆恩的宗教重構與實踐〉，《國立金門大學學報》2025年第1期，第41-66頁。

③ 參見尹志華：〈張留孫及其在元大都創立的道教支派——玄教〉，《北京聯合大學學報(人文社會科學版)》2003年第2期，第92-95頁。

④ (明)林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第28頁。

⑤ 在此處，相對道教，儒家關注形骸確立後的社會秩序構建，佛教追尋形骸誕生前的「未始有」之虛空。

書」泛稱，但這一稱謂未必本身含有貶義，真正值得注意的是，他對道教文本進行了明顯的層級劃分與功能篩選。目前可見的如《淨明忠孝全書》等，基本是當時流行於其講學、傳教區域內的道派文獻。在這些被林兆恩所引用而予以說明其「三教合一」、「三教歸儒」思想的道書中，絕大部分聚焦於天人合一思想或內丹修煉法門。這證明在他心目中，真正的老子之道，其核心要麼是觸及心性層面的內丹性命之學，要麼便是與儒家精神相通的天人合一、身國同構觀念。具體而言，所謂「道書」直接出現過四次，分別引用了淨明道的《淨明忠孝全書》、白玉蟾的《修真十書雜著指玄篇》、俞琰的《呂純陽真人沁園春丹詞註解》以及張伯端的《悟真篇》。然而，在未冠以「道書」之名而引用的道教文本中，《悟真篇》的內容佔據了絕對多數。因此，通過文本引用及其偏好可以清晰地看出，林兆恩所認同的道教成分，主要是更為內在化的內丹性命學，以及那些能夠溝通儒、佛思想的經文^①。這種選擇性認同，體現了其士大夫階層的意識形態與理論思維特點。同時，儘管他將《悟真篇》視為重要的思想資源，卻並未將其提升至核心經典的地位予以特別強調。

（三）「長生」觀念與「仙佛合宗」傾向

從理論建構的維度來看，林兆恩以儒家的心性倫理作為其思想體系的主要演進路徑，並有選擇地吸納佛、道二家的理論資源，將之重組於三一教特有的修煉法門「九序心法」中。其中，相較於一般義理概念的援引，他對道教內丹話語及身體工夫的吸收尤為突出。

詹石窗指出，林兆恩在構建「九序心法」時，大量運用了傳統哲學中的核心概念，如「陰陽」、「虛實」、「形神」、「天人」等^②，這些概念本非道教內丹所獨有，但在林兆恩的闡釋中，被置入了明顯的內丹工夫語境。如其解釋「陽丹」為：「兩腎之間，名為氣穴，竅中之竅，玄之又玄……若能以心臍之間之所凝結者，而下藏之氣穴焉，送歸土釜，以牢封固，蓋以俟夫真陽之丹自外而來也。然神即丹也，移丹於土釜，即凝神於氣穴也。」^③此處之「氣穴」、「竅中之竅」、「土釜」等詞語，均與內丹修煉中有關身內關鍵部位、藥物火候等表述密切相關，顯示林兆恩在論述修煉工夫時，已明顯借用了內丹學的概念系統。

儘管林兆恩的思想與內丹中派、南宗等流派頗為接近，但在其著作中卻很少明確引用這些流派的經典著作（除《悟真篇》）。相反，他更傾向於引用唐代形成的、帶有佛教色彩的《常清靜經》。這種選擇性引用並非偶然，而是與林兆恩對「正統儒、釋、道」與「儒、釋、道者流」的明確區分密切相關。在其思想體系中，道教資源的取捨標準，並不取決於其是否屬於既定教派傳統，而在於其是否能夠服務於性命工夫與心性論的整合。由此可見，林兆恩對道教文獻的篩選，本身即構成其「三教合一」理論建構的一環。同時，林兆恩不僅沒有否定道教的長生追求，反而明確肯定了這一理念，他在《統論》中說道：「神也者，亙古今而長存者也。故神者陽也，鬼者陰也；為善者陽也，為不善者陰也。陽則氣清而屬天，陰則氣濁而屬地。氣濁則神濁，而神反為鬼矣。」^④此處所謂「長

① 除《淨明忠孝全書》外，如白玉蟾的《指玄篇》則提到並倡導了佛教的「虛空粉碎」。

② 詹石窗，袁方明：〈林兆恩九序功法的哲理意涵再探〉，《中南民族大學學報（人文社會科學版）》2019年第1期，第90-94頁。

③ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第244頁。

④ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第141頁。

生」，並非指肉身層面的壽命延續，而更側重神明本體在道德實踐與心性修養中的恆常存有。林兆恩藉由陰陽、善惡與神鬼的對應關係，將道教的長生觀念重新詮釋為一種道德—心性論命題。

這種思想傾向使其理論呈現出與明末清初「仙佛合宗」思潮的相似性。林兆恩對道教的理解並非僅限於「使人清虛以自守，卑弱以自持，一洗紛紜膠轕之習，而歸於靜默無為之境」^①這一單一面向，而是進一步對「長生」觀念作出了跨三教的重新詮釋：「『沒身不殆』，老子之常道，老子之長生也；『夕死可矣』，孔子之常道，孔子之長生也；『心不生滅』，釋氏之常道，釋氏之長生也」^②。在這裏，「長生」已不再只是道教語境中的生命理想，而被提升為一種可以通貫儒、釋、道三教的修煉與境界語言；這也最能顯示，林兆恩所吸收的道教資源，並非原樣保留的教派知識，而是經過重新選擇、重新詮釋與重新安置之後，成為其三教會通論述中的重要構成部分。

三、內丹學：林兆恩詮釋道教的核心內容與修煉法門

（一）理論基點：內丹學術語與概念的挪用

明代中期，道教內丹傳統已呈現出相當明顯的會通趨勢，南北宗之間在傳承、詮釋與實踐層面逐漸出現交涉與融合。因此，在這一背景下，林兆恩接觸的內丹學已不再是彼此截然分立的宗派，而是一套經過重組、可供靈活運用的修煉話語。

就林兆恩的活動空間與相關論述來看^③，其對道教修煉資源的吸收，與以白玉蟾為代表的內丹南宗關係尤為密切，同時兼涉了其他丹法傳統的若干要素。更重要的是，林兆恩並非只是沿襲既有內丹術語，而是有意將其轉化、重組，用以說明其三教會通的修煉結構。例如他說：「以本體而變化無方者，神丹也；以本體而曠劫不壞者，金丹也」^④，便已不是在狹義丹法脈絡中談論「神丹」、「金丹」，而是將內丹語彙提升為可與儒、釋心性與境界論相互比附的表述工具。由此可見，在林兆恩的知識與修煉體系中，道教內丹資源的重要性，不僅在於其提供了術語和工夫，更在於它被改造為一套能夠貫通儒、釋、道三教的修煉語言。

（二）「九序心法」的結構與道教丹法的繼承

林兆恩對內丹學的吸收，既表現在修煉方法上的借用，也表現在義理層面的轉化與重組；其「九序心法」正是在這一基礎上形成的。他在《統論》中對三一教的修煉法門「九序心法」做了概述性的介紹，闡述了九序心法煉化的九個步驟，分別是：

「其一曰艮背，以念止念以求心」、「其二曰周天，效乾法坤以立極」、「其三曰通關，支竅光達以煉形」、「其四曰安土敦仁，以結陰丹」、「其五曰採取天地，以收藥物」、「其六曰凝神氣穴，以媾陽丹」、「其七曰脫離生死，以身天地」、「其八曰超出天地，以身太虛」、「其九曰

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第145頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第877頁。

③ 林兆恩曾在白玉蟾所立「止止庵」講學，「己巳之春，有二方生，來訪林子於武夷之止止庵，林子與之語者終日」。參見（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，宗教文化出版社，2016年，第51頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第132頁。

虛空粉碎，以證極則」。^①

這九個步驟從名稱上看，全部都取法於道教內丹修煉的「九還七返」程序，這個程序從唐末張果的《玉皇九要心印妙經》開始有了雛形，直到鍾離權和呂洞賓《靈寶畢法》、《鍾呂傳道集》的出現，奠定了南宗內丹修煉的基本進程。^②林兆恩在此採取的程序從名稱上看也基本是借鑒了這種「九還七返」的形式，他說「『七返』者，返此本體也；『九還』者，還此本體也；『復命』者，復此本體也；『歸根』者，歸此本體也。」^③本體即虛空粉碎境界當中所體認到的根本境界。

如果具體分析這九個步驟的名稱，首先可以通過理解「艮背」這一基礎法門來管窺林兆恩對內丹學思路借鑒的特點。「艮背」是宋末元初為道教所重視的煉心程序之一，如《玄教大公案》中說：「背與心相對，不曰良心，而曰艮背者，心忘己矣。心忘己，自然人我兩忘，聲色俱泯，造先天之妙境，何世間之災咎，豈不簡妙哉？」^④，這一詞從根本上源自《周易》艮卦的卦辭，林兆恩解釋為「背字從北從肉，北方水也，而心屬火，若能以南方之火，而養之於北方之水焉，《易》之所謂『洗心退藏於密』者是也」^⑤，這種水火交融、陰陽和合的理念顯然取法自內丹修煉中的真水真火交媾，但此處又提及了「以念止念」，混入了佛教的因素。對於林兆恩或當時的大部分人來說，修心煉性的法門是三教都具備的，在所謂的「民間教派」看來，重要的不是三教之間的差異以及是否「正統」，而恰恰是其有所交融之處，這一點在林兆恩這裏表現得極為顯著。

其次是「周天」，在道教中原本指煉內丹時行氣的路綫，分大小周天，周天之數即天地運行之數，因此林兆恩說：「心為太極，而乾旋坤轉周乎其外者，所謂四時行焉，而吾身一小天地也」^⑥。這一論述明顯受到《周易》的影響。《周易》作為道教內丹的重要理論基礎，催生了大量相關丹書，如元代道書中與「艮背」法門對應的「艮背象之圖」^⑦等。林兆恩對內丹思想的吸收，很大程度上正是通過這種《周易》哲學的媒介實現的。如果說以上法門中的內丹修煉尚且通過《周易》的思想來表現的話，那麼下文「陰丹」、「陽丹」、「藥物」等，則毫不避諱地完全移植了道教自身的說法。

「陰丹」和「陽丹」在道教內部的說法不一，或是將二者當作修煉程序中的先後兩個階段^⑧，或是認為陰丹為壞而陽丹為成。林兆恩採取了前一種思路，將陰丹作為陽丹前的一個修煉程序，該思路將陰丹作為還精之術，也就是「煉精化氣」階段，基本過程是「取坎補離」，即以坎卦象徵身體中後天金當中的真水，以離卦象徵身體中後天木所生的真火，將前者中的真水（即坎卦中間的陽爻，也稱真精）取出並填入離卦的陰爻中，相合於腹部的「土釜」（也稱「西南坤地」）處，這就是林兆恩所謂的「安土敦仁」步驟，來將後天的精煉化為更加純淨的氣。林兆恩將其概述為「東木，西

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223-225頁。

② 另有南宋夏元鼎《紫陽真人悟真篇講義》提到「上聖垂慈，以還丹之法教之，使其煉養以盡九還七返之妙」，元代陳致虛《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經註》提到「夫九還七返之方，又外藥而合內藥，若非金寶為質，則安能得此經之妙」，等等。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第132頁。

④ 參見《正統道藏》太玄部，《玄教大公案》卷下。

⑤（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

⑥（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

⑦ 參見《正統道藏》洞真部，《大易象數鉤隱圖》卷下。

⑧ 戈國龍認為「早期道教多以『陰丹』與『陽丹』對談，陽丹指外丹，陰丹與內丹相近，上兩段皆主張內外配合，陰丹、陽丹雙修，但陽丹的地位顯然要高於陰丹。」參見戈國龍：〈內外丹道之交融〉，《世界宗教研究》2003年第4期，第67-78頁、第158頁。

金，南火，北水，而中央土也。苟能以吾心一點之仁，而安於土中以敦養之，水火既濟，乃結陰丹」^①，這裏涉及河圖洛書的方位數字概念，即北水一、南火二、東木三、西金四以及中土五，坎卦（真水）象徵金中水，合為五，離卦（真火）象徵木生火，合也為五，二者交合於中土，內丹學將之稱為「土釜」或下丹田，這一過程「三五和合」，最後達成了「水火既濟」，也就是取坎補離而結成初步的內丹，此即林兆恩所說「陰丹」。此外，林兆恩在此再次採取道教的說法，將「天人合一」以道教的方式進行詮釋，「之極上處，距地之極下處，相去八萬四千里，而天地之間適當四萬二千里之中處也。若人身一小天地也，而心臍相去，亦有八寸四分，而天地之間適當四寸二分之一中處也」。林兆恩對此一觀念的理解，與翁葆光《悟真篇註釋》中所呈現的內丹詮釋高度一致。考慮到翁葆光註本在明代內丹學傳播中的影響力，且其詮釋系統為鍾呂丹道所承續，林兆恩極有可能正是在此一詮釋脈絡中吸收並轉化相關觀念。即便無法確認其直接閱讀翁葆光註本，二者在理論結構上的一致性，仍顯示林兆恩對南宗內丹詮釋傳統的自覺承繼。

「藥物」在內丹中指的是「元神、元氣、元精」，「夫採藥者，採身中之藥物也。身中之藥者神炁精也」^②，採取藥物的過程本應該被放在水火相合階段之前，但這裏被放在陰丹和陽丹中間，作為採取一身陰陽後「亦以採取天地之陰陽」的過程，這是林兆恩的原創之處，他認為「天地非遠也，而陰陽之氣，常與吾身相為流通；吾身非近也，而陰陽之氣，常與天地相為聯屬。故天地雖甚廣大，然亦不過取之吾身而有餘矣」^③，此處以張載等人的氣論來詮釋道教的「採取藥物」之說。林兆恩以這種方法，將度小我的道教內丹修煉改造為與天地陰陽相合的大我法門，這一點道教本身也直到明末清初才有所體現，它也是林兆恩用以展開其「虛空粉碎」之修煉境界的基礎。

到了「陽丹」的階段，林兆恩則又直接移植「道書」中的觀念，他所提到的所謂「凝神氣穴」實則是道教的運氣於兩腎之間的過程，這一部位有時被叫作「氣海」或者「丹田」，也即「土釜」，這對應於「煉氣化神」的階段：修道者在經歷了將真靜煉化為真氣以後，此時又將「陰丹」轉入「土釜」（即兩腎之間的位置）進行「文火溫養」，「經過數個周天的運氣，可以達到結陽丹的效果，因為此「溫養」的過程必須穩定，所以要「以牢封固」。

接下來是「其七曰脫離生死，以身天地其八曰超出天地，以身太虛」兩個階段。從名稱上看，這兩個階段並不屬於傳統的內丹修煉程序中的某一環節。具體來講，這兩個階段實際上是以己身之氣融入天地之氣當中去，這有所宗承於周敦頤、張載、程顥等人的氣論和境界論，一方面可以看作是一種儒家因素混雜進來，另一方面可以看作林兆恩自身的獨特理解，他將道教內修法門中的氣論基礎與儒教內部的氣論結合了起來，使得注重個人從客觀世界超脫的內丹修煉有了從元氣到太虛的個人與世界融合為一的特點，「蓋我之氣，天地之氣也。故我能先氣我之氣，然後能氣天地之氣以為我之氣也。既能氣天地之氣以為我之氣，則能以我之氣而融通於天地之氣，而與天地之氣為同流矣」。^④另外，在「其八曰超出天地，以身太虛」的階段中，林兆恩提到「則太虛空洞之中，自然有所凝結而與我之丹相為配合，然後方可名之曰舍利光也」，「舍利光」一詞目前尚未見於同時代主

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第224頁。

② 參見《正統道藏》洞真部，《陳虛白規中指南》捲上。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第225頁。

流道釋文獻之中，顯示其並非既定宗教術語。然而，該概念所指涉之境界，與內丹學中「太虛凝結」、「神丹成象」等論述在義理上具有高度相通性。由此可見，林兆恩並非憑空創造新概念，而是透過重新命名的方式，將內丹語境中的修煉境界轉譯為可同時容納儒、釋、道三教話語的整合性術語，藉此強化其「三教合一」的理論表述。

至於第九階段「虛空粉碎，以證極則」，也是道教中的煉性法門所到達的最高境界。如李道純《中和集》作詩曰：「採鉛虛靜無為作，進火以虛為橐籥。抽添加減總由虛，粉碎虛空成大覺」^①，也就是道教對如來佛祖的稱呼，因此也不排除「九序心法」中表現出來的佛教元素是其從同時期的道教，如極其提倡三教合一的中派李道純處繼承而來的。實際上，在修煉法門和基本理念方面，林兆恩與李道純十分相似，後者也提及「太虛同體」的境界，亦重視「中」的概念，並以「時中、守中、空中」的語言來強調三教的一貫性，只不過李道純是以道教作為本位。林兆恩在其著作中也曾多次引述過李道純的話，如「李清庵曰：『聖人只書一『中』字示人，此『中』字，即玄關之竅也。『中』非四方之中，亦非在中之中』」^②。

（三）《玄宗大道》中對道教概念的哲學轉化

除「九序心法」大量吸收借鑒了內丹修煉法門外，在《統論》的《玄宗大道》篇中，林兆恩展現了他對道教的認識，並以道家與道教傳統中的重要經典——如《道德經》與《悟真篇》等，來詮釋他的「心學」^③。如果觀察他引用的語句的話，會發現如陳虛白、張紫陽（張伯端）、白玉蟾、呂知常、丘長春（丘處機）、郝大通、陳楠^④，等等，幾乎都是內丹南宗和全真派早期的宗師，且標注為「丹書」的引文也基本上都屬於內丹南宗門人的作品。

《玄宗大道》的文本較散亂，大致是其弟子輯錄的林兆恩對道教內丹或道教經典中一些概念和語言的闡述。總的來說，他嘗試以儒家的「三綱五常」來作為內丹學各種概念範疇的注腳，如「餘覽《神仙傳》，亦有逢萌者。萌未嘗不仕，而以三綱為重如此」，以《神仙傳》中神仙亦出仕的經歷來論證儒道之間的一貫性，來說明「仙者，山人也。山人者，獨立霞表，不受塵垢。然山其心也，雖處廟廊之上，三軍之中，所謂山者固在也」^⑤，實際上是一種道教內部本有的「在世出世」觀念；又如「老子所謂『先天地生』者，混然無氣而生氣也。氣焉既生，即名為一。惟一故二，則兩儀分而天地闢矣。故曰道生一，一生二，二生三」^⑥，這裏又以《易》的陰陽兩儀生成結構來註解《老子》，是試圖以並行三教的《周易》來鏈接儒道。林兆恩在《玄宗大道》中常流露出對拋棄「常業」、決然離棄俗世而出世的鄙夷，他提到：「絕粒不是道，休妻不是道，山中靜孤不是道。不運氣而氣自

① 參見《正統道藏》洞真部，《中和集》卷四。此處的「大覺」指「大覺金仙」。

② （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1347頁。

③ 嚴格而言，《道德經》屬於先秦道家思想典籍，而非宗教道教之創教經典。然自六朝以降，《道德經》即被納入道教經典體系，並在道教義理與修煉論述中獲得持續詮釋。本文於此處之用法，乃基於林兆恩所處明代思想語境，從其對道教化詮釋傳統的接受與轉化角度加以理解。

④ 林兆恩在《玄宗大道》篇中並沒有直接提及陳楠，而是在《統論》亨函的《三教會編要略卷之八》中引用了陳楠的《丹基歸一論》。

⑤ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1355頁。

⑥ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1356頁。

運，不攝精而精自攝。允執厥中，無為無作」，並引了許多丹書來論證此觀點的廣為接受性。^①

此外，在功夫上，他還採納瞭如譚峭《化書》、《關尹子》等的語言，來表達其「天地造化皆在我一身」的觀念，如提到「關尹子曰：『天地萬物，皆吾精吾神，吾魂吾魄』」，在李道純「但於二六時中，行住坐卧，著工夫向內求之，語默視聽，是個甚麼」下說「身之蓬萊島也，神仙逍遙於其中矣」^②，這些都是反視內聽的法門。林兆恩接受了道教的這種「向身內求之」的觀念，並將其與心學的「發明本心」結合起來，逐漸導引、「向「向心內求之」的觀念，「惟龍虎鉛汞，芽雪龜蛇，而辯之亟焉，故不知有黃老之心也」，「金丹之道，要使心息相依。故曰息者，自心也」。在此，林兆恩並未單純沿用道教內丹「反觀內照返身求之」的修煉路徑，而是有意將其修行重心由「身」轉向「心」。他對「龍虎鉛汞」等丹道術語的批評，正是針對僅停留於技術層面的修煉取向，認為若不回歸「黃老之心」，則丹法終將流於外在操作。透過將「息」重新界定為「自心」，林兆恩得以把內丹修煉納入心學「發明本心」的理論脈絡，使道教修煉法門成為通向心性覺悟的途徑，而非獨立於儒家倫理與心性論之外的技藝系統。

另外，如「《黃庭經》曰：『出日入月呼吸存』又曰：『皆在心內運天經。』林子曰：『天經也者，黃道也，而吾身之日月，往來於其間矣』」^③，這些引文並非僅用以展示林兆恩對道教經典的熟稔，而是揭示其如何將道教原本具有的身國同構、天人合一思想，轉化為服務於心性修養的理論資源。透過將身體視為「一小天地」，林兆恩得以在不否定儒家入世倫理的前提下，引入道教的內修路徑，並將之安置於其整體修煉結構之中。如此一來，道教所提供的身心工夫，便不再與儒家的倫理實踐相分離，而被重新界定為由立身修德進入性命修煉的重要環節。這一思路一方面承續了宋明儒學對身心修養與天人關係的吸收與轉化，另一方面又直接擇取道教丹書中的相關論述，加以重組並納入自身理論體系。

在本體論上，林兆恩也是一個儒道合一者。如在「一者，玄也，太極也。玄而又玄者，太極之先，而未始一也」中，他把「玄之又玄」比附於「無極而太極」，相當於把儒教採用了的道教成分又吐還給了道教；又如「玄牝之門，譬蓮子也。為天地根，譬蓮子之心也。此心未芽，生道在中；此心既芽，生意不息」^④，以「玄牝之門」和「黃芽」這兩大道教概念說明宇宙世界本就納入本心當中，表現出一種本體論和心性論的合一。

總之，在《統論》的理論體系中，內丹學的意義主要體現在工夫實踐與義理建構兩個層面。就工夫論而言，它為林兆恩提供了一條由身心內修入手、向內體證的修煉路徑，從而深化了其心性修養的具體方法。就義理層面而言，林兆恩並非只是援用內丹學既有觀念，而是對其語彙與論述方式加以轉化和重組，使之成為其會通儒、釋、道三教的重要思想資源。具體來說，內丹學之所以對其「三教觀」具有重要意義，正在於它既保留了道教重視身心合修、性命並進的修煉特質，又能被納

① 拒斥「出世」的觀念並非僅在此處出現，而是貫穿了林兆恩整個「三教合一」思想體系。特別是在《統論》的《亨函》中，林兆恩在評述遠古時期到元代儒道釋三家重要歷史事件和人物時，對道釋二家「斷倫屬」、「棄常業」做了非常大篇幅的批判。參見劉樸淳，王羿博：〈林兆恩歷史觀所折射出的「三教合一」思想研究〉，《中國研究論叢》2023年第1期，第143-154頁。

② 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1359頁。

③ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1361-1362頁。

④ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1359-1361頁。

入其整體思想架構之中：一方面，它與儒家「立本」所強調的倫理實踐並不相悖；另一方面，它又為通向佛教「極則」所代表的超越境界提供了具體可行的工夫次第。尤其在「九序心法」的創制過程中，林兆恩不僅吸收了內丹修煉的若干術語與方法，還進一步將之與儒家氣論及心性論述相互融攝，從而使道教修煉資源成為其整體修煉體系中最具操作性的「入門」工夫。

四、「入門」之教：道教在林兆恩「三教合一」思想體系中的功能定位

道教在林兆恩「三教合一」體系中的特殊性，在於它既不同於儒教主要着眼於形骸既成之後的人倫秩序，也有別於佛教更側重對形骸未生之前之超越境界的追求，而是以身體為修煉展開的具體依據，通過身心工夫以證悟「一點靈光」之本體。正如林兆恩所言：「故不知立本，則人道不修，無以為入門之地；不知入門，則心法不持，無以為極則之先」^①。

具體而言，道教作為「入門」之教，呈現出清晰的修煉次第，首先必須以儒家倫理秩序為根基，通過忠孝實踐完成人道修養；繼而進入道教的身心修煉工夫，以求返本復性；最終方能通向佛教所代表的究竟境界。這一路徑表明，林兆恩並不是將三教簡單並列，而是將其安排為一個由淺入深的修行結構，即「忠孝者，其立本也。從古以來，豈有不忠不孝，而能成仙作佛者哉？」^②在此意義上，道教修煉的重要性，不在於居於兩端之間，而在於它具體承擔了由倫理實踐進一步轉入性命工夫的修煉功能。

在林兆恩看來，「入門」的關鍵在於處理「入世間」和「出世間」之間的關係：「三綱五常者，世間法也。性與天道者，出世間法也。必也內能明夫性與天道之微，外能明夫三綱五常之大……又必了得世間事，然後方可飄然物外，而出世間。此乃萬古不易之常道，而二氏者流之所當持循也。」^③可見，道、釋二教雖以出世為旨歸，但其修持程序卻不能脫離世間倫理的根基；也就是說，在心性旨趣上固然指向超越，在實際工夫上卻必須先完成人道秩序，再進一步求其出世。林兆恩又說：「若夫民可使由之道，亦惟在於立本以盡人道，原之以三綱，常之以四業，以了此世間法已爾。而至於所謂持心法以入門，返虛空而極則，而為出世間法者，不惟不能知，亦且不願知也」^④。由此可見，道教之「入門」，正是建立在「立人」基礎之上的進一步開展：它以此身實踐綱常倫理為前提，再通過身心修煉而引向更高層次的性命之學。

基於這一理解，林兆恩嚴厲批評離棄世間倫常秩序的「道者流」，認為「不以孝為重者，道釋之妄也，傳之失其宗也」^⑤。在他看來，道、釋二教若脫離忠孝倫理，便失去了修行的根本。因此，他對道教修證的一般歷程作了明確規定：「道家之教，以少壯時在家孝養，娶妻生兒，以盡此倫屬之大；至四十不動心，乃出世間依法修行，以了此性命之學。……大抵儒氏以世間法為先，二氏以出世法為重。然而二氏之出世間，而亦未嘗不世間也」^⑥。這一修行程序本身，正可視為「立本—入

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第29頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第140頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第36頁。

⑤（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第159頁。

⑥（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31-32頁。

門一極則」的具體展開，前段以儒家倫理為立身之本，後段則轉入道教性命之學，以完成由世間法進至出世工夫的過渡。

也正是在這一脈絡中，林兆恩以儒家的倫理範式來規範道教修行的前半程。他引用強調忠孝的淨明道文獻《淨明忠孝全書》所言：「人生以十六歲為春，十六歲為夏，十六歲為秋，十六歲為冬。春夏發舒，秋冬閉塞」，藉由「春夏秋冬」之說對人生歷程加以秩序化安排，使道教修煉建立在天人相應的觀念基礎上，同時具有鮮明的倫理指向。此外，他又引《悟真篇》「人道不修，則仙道遠矣」之語。這句話原本重在說明修性不可離修命，但林兆恩在此將其置入忠孝倫理與人道工夫的脈絡之中，用以說明道教修行本身亦不能脫離人倫秩序。

所謂「入門」，其根本特徵並不在於抽象地居於「立本」與「極則」之間，而在於它在林兆恩的修煉結構中承擔由入世倫理進一步通向出世工夫的具體功能。若從工夫論的角度來看，這一位置標誌着心性修養由淺入深的展開過程，故林兆恩特以「入門之心法」稱之。若置於佛教「有法無法」的修行辯證中審視，則體現為：「故始而有法者，道教之所以入門，而不與釋迦授記者此也；終於無法者，釋教之所以極則，而與釋迦授記者此也」。此處，他引用了《梓潼化書》^①：「予之在朝也，以聞方外之言，辭榮而歸，道逢隱者，指予以心印，授予以正訣曰：『此西方大聖人歸寂法也，子能念而習之，可度生死。死而不亡，終成正覺；若中道而廢，則猶能擇地而處，亦可為神仙。』」^②由此可見，道教之所以被定位為「入門」，並非因其具有某種抽象的中介意義，而是因其仍屬「有法可循」的修煉階段，能為修行者提供具體可行的工夫次第；相較之下，佛教之所以被稱為「極則」，則在於其所指向的是超越具體法門執著的「無法」境界。

進而言之，「道家之教，教以父母既生之後，收拾此一點之靈光而已矣。而收拾此一點之靈光則不免有法，有法則有為，有法有為，其道教之所以入門乎？」^③道教的「有法」是由於其教化的特點在於有身體，但與身體之有相對的是法之虛無，這種身有法無的入門法則區別於儒教的身法兩有和佛教的身法兩無，這種「收拾一點靈光」的法門雖然實際上出自佛教《六祖壇經》，但在林兆恩這裏反倒成為道教的代名詞，他將之稱為「結丹」，如說「人之始生也，而太虛一氣中，自有一點靈光，落乎其間者，道教則謂之丹是也。此一點靈光也，聖人非有餘，常人非不足。人惟能收拾此一點靈光，如父母初生之時一般，即此正是入門工夫，而道教則謂之結丹是也」^④，這種收拾一點靈光的法門即道教之「入門」法門，但這種法門實際上是本於「這個」，即「民不可使知之之道」的先天本體，在道曰道，在佛曰真如。林兆恩常常以宋儒的「這個」來代指它，「不坐禪而心自禪，不離這個也；不運氣而氣自運，無暴其氣也」^⑤，若能把握自性所蘊含的本來面目，也就是與虛空本體相承襲的那一方面，就能夠使身體內的浩然之氣不待意念操控而自行流轉，即身體而形成一種出世間的法門。

不過，林兆恩所謂「入門」之教，亦非固定不變地專屬於道教，而是可以在不同教法之中呈現

① 《梓潼化書》不見於今本道藏、續道藏。

② 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第33頁。

③ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第34頁。

④ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第35頁。

⑤ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第68頁。

出相近的工夫形態。《統論》亨函《如來所說我義》卷三即曾以世俗佛教中的「自造性命」比附道教入門法門，稱：「世之所謂佛法者，非佛法也。故始而以神氣而自為造化，以還性命；既而以性命而自為造化，以了無生。似此佛法，乃餘之所謂以道教為入門者是也。既了無生，又且忘法，豈非所謂最上第一希有之佛法與？」^①在林兆恩的理解中，所謂「入門」首先指向一種以神氣、性命為核心的修煉次第，而不必嚴格受限於單一教派名目。

林兆恩對這類「自造性命」的法門頗為重視，甚至專門撰有《夢中人》與《元神實義》兩篇加以闡發。二者之關係，正如他所說：「《夢中人》之所說元神者，蓋以反識為智而元神之，釋氏所謂權語也；《元神實義》之所說元神者，蓋以自造性命而元神之，釋氏所謂實語也」。若從思想來源來看，後一種「元神」說顯然更接近道教性命論的語境，但林兆恩並未將其侷限於道教自身，而是進一步將之納入對佛教修行的詮釋之中。其基本旨趣正在於通過「自造性命」以發明自身心性本有之真實，並進一步返歸虛空本體。故其又說：「父母之種性，含靈之佛性也。以此佛性而自造化之，而修行之路，孰有正於此哉？故以父母之種性以為性命，是名為人，人之所同也；以自造之性命而返虛空，即名為佛，佛之所獨也」^②。這說明，林兆恩並非只是以道教作為佛教之前的單向預備，而是將原本主要形成於道教修煉傳統中的性命論語彙加以轉化，使之成為可以貫通佛道修行階段的共同工夫語言。也正因此，「入門」在其體系中更應理解為一種修煉層次與工夫形態，而不只是對某一教派的固定指稱。

他的性命觀已於上文有所論及，如「或以『林子修性之旨，既聞命矣，敢問所以修命。』林子曰：『修命必本於修性。《易》曰『窮理盡性，以至於命』若或徒知所以盡性，而不知所以至命，雖有慧悟，終落空無』」^③，他接受了道教內丹學的性命範疇，但在次第安排上，更強調由修性以至於命的展開方式。這顯示出當時南北宗合流對其產生的影響，一方面接受了北宗的修煉進路，另一方面又吸納了淨明道等道派的思想。但是在論及其內涵的時候，林兆恩不僅以佛教，並且又用儒教的觀念來比附之，比如他引用《中庸》「天命之謂性」的話來佐證性命本來無二，又從此出發，以孔子盡性而知天命來表達儒教性命的內在特點。以此，林兆恩從性命論的角度將儒釋道作了統一，將原本主要屬於道教修煉論的「性命」範疇推廣至儒、釋二教之中。一方面，他將「性命」之名與儒家盡性之學相貫通，突出其內在發明與自我完成的面向，從而達到「我而能盡性焉，而人物天地之性，亦皆在我矣。故以我之性，而人之物之，而人物之性，有不自我而盡乎？」^④的境界。另一方面，他又根據佛、道二教皆重內在身心修煉的特點，將「性命」之說引入對佛教的理解之中，並提出佛教之「元神」亦可從「自造性命」的角度加以把握。這表明，在林兆恩的思想建構中，道教的性命論資源並未停留於自身傳統之內，而是被進一步轉化為一套可用以會通儒、釋、道三教的修煉語言。

綜上可見，在林兆恩「三教合一」的理論體系中，道教的重要性，並不在於抽象地充當儒、釋之間的「樞紐」或「中介」，而在於它被重新界定為一套兼具實踐功能與理論意義的修煉資源。就

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第732頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第299頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第56頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第56頁。

實踐層面而言，道教主要承擔「入門」之教的功能：它一方面以儒家「立本」所確立的倫理秩序為前提，另一方面又通過具體可行的身心工夫，將修行逐步引向佛教「極則」所代表的超越境界。由此，道教在林兆恩體系中的作用，不是簡單連接儒、釋二教，而是被安置為由倫理實踐進入性命修煉的重要環節。就理論建構而言，林兆恩又進一步將原本主要屬於道教修煉論範疇的「性命」概念加以轉化與擴展，使之不再侷限於道教自身，而成為可用以統攝儒、釋、道三教的共同論述。尤其在對佛教修煉論的詮釋中，他有意引入道教性命論的語彙與框架，並同時援引儒家思想加以參證，從而將道教重組為其三教會通體系中的關鍵理論資源。換言之，道教在林兆恩思想中的獨特性，不在於其居於儒、釋之間的抽象位置，而在於它被重構為一套既能承擔「入門」工夫、又能參與三教義理整合的特殊形態。

五、道教自身的「立本—入門—極則」

除了將儒、道、釋三教分別作為立本、入門和極則並列於整體性的修持序列中，林兆恩還認為儒釋道三者本身就各自具有立本、入門和極則的修持階段，「夫道一而已矣，而教則有三。故孔子之教聖教也，老子之教玄教也，釋迦之教禪教也。亦自有立本，亦自有入門，亦自有極則」^①，其中對儒教解說的較少，而對道釋解說的較多，又以道釋之間又互為入門和極則的解釋為最多，這也說明林兆恩並不是僵化地把握三教，而更類似於以儒教的倫理綱常為理論基石，同時發展三教的理念並且使之殊途同歸。

首先是道教的立本，「忠孝者，其立本也。從古以來，豈有不忠不孝，而能成仙作佛者哉？道門張順，少事母孝，嘗語人曰：『不孝不忠而學道求仙，是猶舍舟楫而涉大川也』」^②，這段材料引自《歷世真仙體道通鑒》^③，張順是以孝道著稱於道教內部的人物，類似的例子在《歷世真仙體道通鑒》乃至於整個道教中都不罕見。從歷史的角度來看，道教從誕生起就不斷吸收儒家的倫理綱常觀念，其戒律書中也常常強調孝悌的重要性，正是這一點使得林兆恩有了打通二教的倫理基礎，並使道教也有了倫理性的「立本」。

如果從道教「入門」的性質本身來看，「其與道言道也，必言老子之道，而複舉孔子之儒，釋迦之釋，以印證之。俾知其守中也，未始有異於執中空中也；得一也，未始有異於一貫歸一也；入門也，未始無儒氏之立本，釋氏之極則也」^④，在「言道」的同時，並不能忽視儒、釋而孤立地進行把握，道教之守中在本質上與儒、釋的執中、空中相統一，因此其「入門」也必須建立在另外兩教的「立本」和「極則」之上，它的理論依據在於林兆恩認為道教作為「入門」法門，必須依賴於前一階段的立本、後一階段的極則，而其本身就反映了自身所依託的整體結構。

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第28頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31頁。

③參見《正統道藏》洞真部，《歷世真仙體道通鑒》卷19。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第5頁。

其次是極則，「道書曰：『身外有身，未為奇特。虛空粉碎，方露全身』此乃道教之極則也，豈惟釋教為然哉？」^①林兆恩提及，道教自身也有「虛空粉碎」的說法，這一句話來自李道純的《中和集》。李道純作為宋元之際內丹學的代表人物，其《中和集》本身即以「融通三教，直指性命」為理論宗旨。同時，林兆恩還將儒教「民不可使知之之道」用以形容極則法門，但在他的論述中，道教很多情況下也是「民不可使知之之道」，「若夫道釋之教，而載之丹書梵經者，皆孔子所謂不可使知之道也，餘曷嘗以道釋之教為非哉？第以出世間法，難與世間人道也」^②，這種難以為常人把握的法門具有鮮明的極則特點，因此也可看作是道教自身具有的極則法門的證明。

此外，林兆恩又時常從本體論的角度論述極則之教：

「心七竅也，七竅相通，竅竅光明，自能透滿於一身之內。身大竅九，小竅八萬四千也，竅竅俱開，竅竅光明，自能透滿於天地之內。至於天地之竅，無數無盡，不可得而紀也。無數無盡，竅竅光明，自能透出於天地之外，而與太虛同體矣。始而虛其心也，既而虛其身，又既而虛天地。虛而無虛，無虛而虛，虛也不知，無虛也不知。此三氏極則之教」^③。

這種既具有天人、身國同構特點，又吸收內丹「身有九竅」觀念而通達至宋儒的「太虛即氣」，以氣論為基礎實現的人與本體的相合理論，是林兆恩理論系統的一大特色，也是被稱為「極則之教」的法門。因此，道教這種本自具足、多元融合的特點被林兆恩把握，並呈現出了對「立本—入門—極則」整個過程的囊括。

六、餘論

綜觀林兆恩的三教合一體系，道教的重要性並不在於抽象地聯通儒家倫理實踐與佛教超越追求，而在於它被重新界定為一套兼具修煉功能與義理意義的特殊形態。在實踐層面上，道教被賦予明確的「入門」位置：林兆恩一方面以儒家「立本」所確立的倫理秩序作為修行前提，另一方面又藉助道教內丹術語、身體觀念與修煉次第，為三一教「九序心法」提供具體可行的工夫路徑，使修行者得以由道德修身進一步進入性命修煉，並最終指向佛教「極則」所代表的超越境界。就理論建構而言，林兆恩又不止於援引道教既有話語，而是通過對道教概念、經典與修持方式的選擇性吸收與改寫，將原本主要屬於道教修煉論範疇的「性命」觀念轉化為可用以會通儒、釋、道三教的共同論述資源。由此可見，道教在其思想體系中的意義，不在於居於儒、釋之間的抽象位置，而在於被重構為一套既承擔「入門」工夫、又參與三教義理整合的修煉與理論系統。

由此進一步說，林兆恩對道教的態度並非簡單的整合、套用或附會，而是立足於自身三教合一的思想目標，對道教資源所作出的重新選擇、重新詮釋與重新安置。經過這一重構之後，道教不再只是原有傳統意義上的修仙之教，也不只是與儒、釋並列的一家之學，而成為其整體體系中不可或缺的「入門」之教：它既保留了身心修煉與性命工夫的特質，又被納入儒家倫理秩序的規範之中，並進一步服務於佛教式超越境界的開展。這也說明，在林兆恩的三教合一體系中，道教並未被簡單

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第231頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第51頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第124頁。

削弱或排除，而是以經過轉化後的獨特形態，成為支撐其修煉次第與「三教合一」論述的重要構成部分。

民間道教研究

「繼承與派生」：河南淇河碧霞元君信仰空間的建構

王子正史*

提 要：河南林州淇河兩岸的碧霞元君奉祀之所，是河南省內結構較為完整的碧霞元君信仰空間，其誕生背景既有當地對碧霞元君修真過程的全面認識與建構，又有淇河流域自然地理與靈應事蹟的深度綁定，共同形成了「繼承與派生」的信仰體系。同時石殿內《碧霞元君啓蹕回鑾圖》壁畫更是驚豔，現在山東省內及中國北方地區從未發現有結構如此完整的碧霞元君主題綫刻壁畫，且尚無著作收錄，其史學價值、美術價值、宗教價值極高，體現了明朝時期碧霞元君在豫北地區的美學形象與靈跡分佈。

關鍵字：河南；淇河；碧霞元君啓蹕回鑾圖；碧霞元君信仰空間

河南省林州市五龍鎮淇河兩岸，懸崖危立，奇石掛壁。從南岸理峪村登山，徒步約三里許登頂，越石階而下，來到北側山崖，有天然溶岩洞穴多處，其中 4 處較大洞穴自明代以來鄉民多有奉祀，北洞塑以十王，南洞塑以三教，東則觀音大士，西則碧霞元君，^①塑像今皆被一神經病男子砸毀^②。每逢春季，山間桃花繽紛，故此山得名「桃花洞」。西側崖壁巨石突兀，儼然如觀世音菩薩之輪廓，鼻樑高聳，眼眉低垂，髮髻盤簪，慈悲地凝視著腳下的淇河水，因而又名「觀音山」。而淇河兩岸原有諸多村莊，後因水庫蓄水多遷移至下游鶴壁市。

筆者先後於 2025 年 9 月 20 日、25 日，兩次來到該地區作不同角度的考察調研。



圖一：淇河兩岸風貌^③

* 作者簡介：王子正史，山東泰安人，本科學歷，現為泰安市老年大學泰山文化教師，研究方向：泰山文化與文獻文物研究。

① 《桃花洞重整塑像記》，明天啓元年仲夏立，碑在觀音山南坡，桃花洞入口處。

② 被訪談人：當地一男性村民，訪談地點：河南省林州市五龍鎮，訪談時間：2025 年 9 月 20 日（已獲知情同意）。

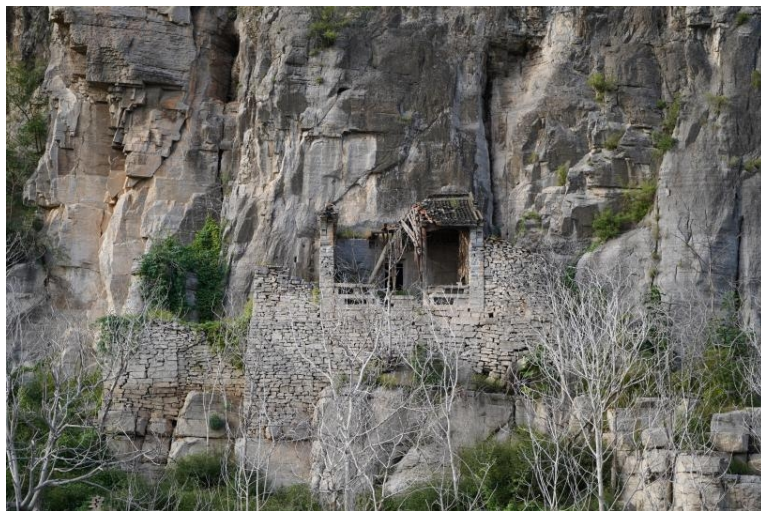
③ 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 25 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。



圖二：南岸觀音山全貌^①

一、北岸碧霞元君行宮石殿與綫刻壁畫

站在南岸桃花洞凝望淇河北岸，仍是絕壁聳立，在距離河牀較近的崖壁上，有一處單簷硬山頂的單體建築，由於連日降雨外加無人修繕，房頂已經坍塌過半。此殿為拜殿，崖壁上有天然洞穴改造的碧霞元君行宮石殿一座，創建於明嘉靖二十六年（1547 年）^②，額題「天門」二字，象徵碧霞元君高居天門之上，內有「碧霞元君啓蹕回鑾圖」綫刻壁畫。淇河南北兩岸彼此對峙，為何會有兩處供奉碧霞元君的場所呢？這就要從碧霞元君成仙的前世今生考證。



圖三：北岸碧霞元君行宮石殿外觀^③

① 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 25 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。

② 《修建碧霞元君石殿碑記》，明嘉靖二十六年十一月初一日立，位於石殿外東側崖壁上。

③ 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 20 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。



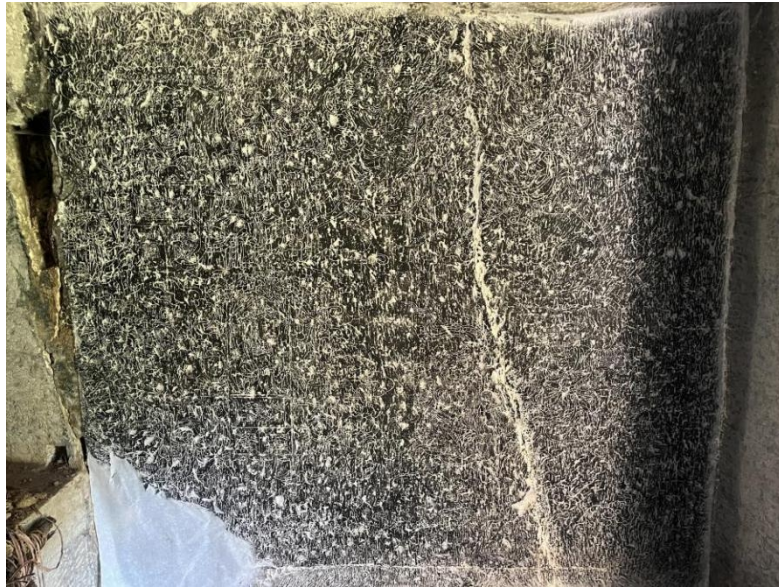
圖四：石殿入口^①



圖五：石殿內部^②

① 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 20 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。

② 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 25 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。



圖六：壁畫東壁拓印^①



圖七：壁畫西壁拓印^②

明嘉靖三十二年（1553 年），直隸萬全縣人（今河北萬全）李賓創立民間秘密宗教黃天道崇奉無生老母，同時吸納泰山信仰，所刊經卷有《靈應泰山娘娘寶卷》^③稱泰山女神為「聖母娘娘」或「泰山娘娘」，系西牛賀洲昇仙莊金員外妻黃氏所生，三歲吃齋，七歲悟道。帝召其為妃，不就，詣泰山修行，曆三十二年而得道成仙，「天佛牒文、玉帝敕令」封為天仙玉女碧霞元君，永鎮泰山。又稱「北京有一張員外、董氏夫人，因無子嗣，發心刊板，稱讚娘娘聖德」，可知此卷由張員外、董夫人在北京刊版。^④

① 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 25 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。

② 同上註。

③ 〈明〉悟空編：《靈應泰山娘娘寶卷》，又名《娘娘經》、《泰山真經》，總共二卷二十四品，明萬曆年間刊本。

④ 濮文起主編：《中國民間秘密宗教辭典》「靈應泰山娘娘寶卷」條，四川：辭書出版社，1996 年，第 162 頁；[美國]歐大年 Daniel L. Overmyer 著，馬睿譯：《寶卷：十六至十七世紀中國宗教經卷導論》，北京：中央編譯出版社，

《靈應泰山娘娘寶卷》稱碧霞元君成仙之前的身份是千花公主，乃觀世音菩薩臨凡塵，受太白金星指路點化往泰山修行。歷盡千辛萬苦來到泰山大觀峯桃花洞修行，又要忍饑挨餓，磨煉意志，最終修煉成仙。可見桃花洞與碧霞元君的關聯極為密切，見證了這位北方女神的誕生。

《靈應泰山娘娘寶卷》（以下簡稱《寶卷》）相關記述如下：

（太白金星）老人言曰：「這泰山頂上有座桃花洞，洞口朝陽，下有桃樹千棵圍繞洞門，堪可修行。」公主言說：「我怎麼上得去？」老人說：「你上肩揹來，我送你上去。」

聖人才得見聖人，立在面前開口問：「此處不是你修行，山頂有座桃花洞，堪可仙人去安身。」公主上告老翁聽，這座高山不能行。老人開言我送你，背定公主起虛空。雲頭落在桃花洞，仙人在此我回身。化道祥光他不見，去了多攬李金星。公主謝罷來看洞，果然此處好修行。今日才得安身處，盤膝打坐緊加工。^①

面對淇河兩岸奉祀碧霞元君的石洞，不應分開來看，而是視作一處整體信仰區域，銜接彼此的正是《寶卷》中所描繪的碧霞元君修仙歷程。

北岸碧霞元君石殿外東側崖壁上刻有一段贊言：

東勝神州顯威靈，太山頂上座天宮。

四帥天神常擁護，焚香祈禱得安寧。^②

從這段贊言的描述來看，女神早已脫離「玉女、天仙、娘娘」等稱號，正式確立「碧霞元君」之尊號；並且在岱頂已經「座天宮」，擁有了氣派的式憑之所，得到了官方層面的出資修建，方能達到「宮」的規制。

然而明正德二年（1507 年），是碧霞元君的「私祀」（即皇室內部祭祀，並非官方公開行為）性質發生轉變的關鍵一年。這一年的閏正月，明武宗朱厚照派遣太監苗達致祭之後，碧霞元君信仰才開始由純粹的民間信仰轉向為官方認可的民間信仰。雖然尚未列入國家祀典之中，但由於明朝歷代皇帝都不同程度上對其持贊同或支持的態度，因而可被視為一種「準正祀」，是一種官方默認的信仰實體。明清時期上至宮廷，下至民間，紛紛到泰山碧霞元君神前求子，泰山儼然成為了一座求子之山。^③明嘉靖二十二年（1543 年）三月，山東巡撫曾銑重修岱頂東嶽上廟，並修建碧霞坊、泰

2012 年，第 403 頁。

① 馬西沙主編：《中華珍本寶卷》（第一輯），第三冊，〈靈應泰山娘娘寶卷〉，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，第 128 頁。

② 《修建碧霞元君石殿碑記》，明嘉靖二十六年十一月初一日立，位於石殿外東側崖壁上。

③ 例如明嘉靖六年（1527 年）工部主事吳鵬「禱於泰山，樹立應，因報祀且祈嗣焉」，明年遂生子繼。（明）吳中行《雲南寧甸府知府小泉吳公墓誌銘》，《賜餘堂集》卷十二，《四庫全書存目叢書·集部》，第 157 冊，第 204 頁。明嘉靖十四年（1535 年）雲南布政使曾存仁「艱子，禱岱嶽而得公（曾同亨）。」（明）鄒元標《光祿大夫太子太保南京吏部尚書贈少保諡見台曾公傳》，《鄒公存真集》卷六，清乾隆特恩堂刻本，第 24 頁。明嘉靖三十二年（1553 年）「光祿正魏君乾亨，大司空淺齋公塚嗣也。明嘉靖癸丑年（1553 年），以祈子，重繭走泰山，乞靈於碧霞元君，祇奉香火。南還，建祠於邑西南羅壁山之顛而虔祀之，既果連誕四子，眾益以為神。」（明）呂元《泰山

嶽坊、元君廟及鐘鼓樓等。再看修建石殿的年代——明嘉靖二十六年（1547年）^①，正是「泰山頂上座天宮」竣工後的第4年，官方的大力倡修與社會面的狂熱追捧，將其奉為「泰山第一香火，四方崇奉而至者日以萬計」^②，碧霞元君行宮在北方各地迅速建立，其中極富特色的一座當屬淇河北岸的這處石殿。

石殿內部面闊3.02米，進深3.01米，高2.12米，呈正方形。殿內最大特色，當屬環繞三面牆的明代綫刻「碧霞元君啓蹕回鑾圖」壁畫，東、西牆壁畫尺寸均為豎高2.12米、橫寬3.01米，正壁壁畫尺寸豎高1.6米，橫寬3.02米。

東壁為碧霞元君啓蹕圖，由南向北為馬靈耀、關羽、溫瓊、趙公明四大護法元帥騎馬持兵刃開路，即贊言所謂「四帥天神常擁護」。其後方有侍從領路，三位聖母（碧霞元君、眼光聖母、送子娘娘）端坐轎中，轎簾微微撩起，三位聖母小臂扶靠轎窗向外觀察，轎頂和轎底部均以珠寶裝飾。前有轎夫抬轎，兩側分列侍從二十餘位，東壁共計三十餘人。

東壁南側邊緣有一處題記，內容為：「東姚二里石門村善人刑文玄周氏男刑仲立」。

《林縣志》記載：「東姚社管三里，其一在縣東四十里，其二在縣東五十里，其三在縣四方遠近不等。」^③東姚社輻射範圍相當廣泛，幾乎涵蓋了林縣（今林州市）東部及東南方向的大部分山區。石門村距離林縣縣城直線距離約27公里，基本契合縣誌記載的50里，屬於東姚二裏管轄範圍，今屬鶴壁市鶴山區姬家山鄉管轄。從題記結構來看，是石門村村民刑文玄與妻子周氏、兒子刑仲來此參拜時所刻。此題記在東牆壁畫南側拐角邊孤立存在，與周邊畫面及供桌增修題記毫無關係，字體細小歪斜，不算端正。應是在壁畫產生以後加刻上去的，是香客的個人行為，希望在不破壞精美壁畫的同時，能夠留下進香還願的痕跡。雖然沒有年代落款，但基本可以斷定是在壁畫竣工之後的產物。

西壁為碧霞元君回鑾圖，前面有三位侍者，一位手持寶瓶，瓶中插有花草；一位雙手托盤，盤內盛有仙果；一位手持蓮花香爐，香煙雲霧繚繞；緊接著仍是馬靈耀、關羽、溫瓊、趙公明四大護法元帥腳踩祥雲開路護法。三位聖母各自騎馬前行，手持笏板，馬蹄下方雲霧繚繞，霞光萬道。每

元君行祠碑》，（光緒）《餘姚縣志》卷十一，第27頁。明萬曆時期山東左布政使徐元氣「禱於岱，而幼君生。」（明）梅鼎祚《徐長君暨魏孺人五袞序》，《鹿裘石室集》卷十二，明天啓三年玄白堂刻本，第8頁。明萬曆時期福建總兵萬邦孚「禱於東嶽，像設而祀之，先生生而類夫像設者，因以為名（名泰）」。（清）黃宗義《萬悔庵先生（斯同）墓誌銘》，《南雷文案》卷二，平惠善校點《黃宗義全集》第10冊，浙江：浙江古籍出版社，2012年，第297頁。河南杞縣侯應瑞「字輯之，號岱峯，於趙之長子，張夫人出。先是生子多不舉，禱於泰嶽之神，第九乳而生，遂舉焉」。（清）《河南開封侯氏家乘》八世，清乾隆刊本，第22頁，作者自藏。山東仕官吳某「衰年未有嗣，禱於東嶽，逾歲而太守（吳南岱）生，因以岱名」。（清）董含《蓴鄉贅筆》中《神召》條，《叢書集成續編》第96冊，上海：上海書店出版社1994年版，第39頁。樂亭人王臣，「年四十七未舉子，往禱泰山，夢神告曰：以吾二子與爾。逾年，生太守好學；又三年，生尚書好問。若與夢符」。（清）《樂亭縣志》卷九《人物誌上·鄉賢》，縣檔案局點校《明清樂亭縣志》，河北：河北人民出版社，2008年，第481頁。「水部府君（茅國縉）令於齊，未有嗣胤，禱於泰山碧霞元君，抱一兒歸，視之女也。去其顰，微傷耳，略加髡使為男子，乃不逾年，得碩人」。（明）茅元儀《亡姊董節婦茅碩人行狀》，《石民四十集》卷三五，明崇禎刻本，第4頁。歙人「一茂公而上單傳者三世，父欲蕃子姓，既得長公，複禱於岱，生公（夢祥）」（明）江天一《兩吳公傳》，《江止庵遺集》，清康熙祭書草堂刻本，第20頁。上述內容皆為明清時期向碧霞元君祈禱子嗣的例證。

① 《修建碧霞元君石殿碑記》，明嘉靖二十六年十一月初一日立，位於石殿外東側崖壁上。

② （明）馬一龍：《玉華子遊藝集》卷十九，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第108冊，北京：書目文獻出版社，1988年，第692—700頁。

③ （清）徐岱修、萬兆龍纂：《林縣志》，卷之一，清康熙三十四年刻本。

位聖母身後有一位侍從手持寶蓋緊隨其後，寶蓋周圍珍珠裝飾，飄帶與祥雲融為一體。兩側跟隨二十餘位侍從，文武皆備，分別手持經卷、兵刃等法器。有兩三人一起者似在對話，有三四人一起者似在巡視。表情溫和，面部輪廓豐腴圓潤，呼之欲出。

正壁三位聖母正襟危坐，各自手持笏板。每位聖母兩側有四名侍童，他們分別持有文書、印章、銅錢和食盒。聖母後方有屏風，刻有山水風景，頂部有帳幔柔緩垂下。

正壁下半部分分為兩段，首先是橫寬 3 米須彌座，再下方則是豎高約 80 釐米，橫寬 3 米的石刻供桌。供桌頂部刻有 4 條遊龍，並綴以祥雲紋飾。遊龍下方分別刻有牡丹、菊花、門環、梅花鹿；以及武生斬蛇圖、求子圖、拜佛圖、伏魔圖、耕田圖等。供桌兩側分別刻有修造者姓名和年代題記。

供桌東側題記：

河南彰德府林縣東姚二里，見（現）在甕子峪村信男善人張原、張恕、張林，今於福興寺增修泰山聖母石殿一所，內禮（裏）缺供桌一。三人同發善心，磨石成工，萬載之記。
上奉天仙聖母碧霞元君，面前永遠為記者矣。^①

供桌西側題記：

昔（時）大明嘉靖歲次丙辰孟月癸卯建立供桌，信男善人張原任氏、張恕楊氏、張林鐘氏；男張富韓氏、張貴徐氏、張浦任氏、張榮徐氏、張憲馬氏，石匠魏得山，暮（募）緣僧淨學。^②

南壁門內兩側分別刻有豎高 1.2 米的護法神，東側是一位慈祥的老者，身穿圓領袍服，雙手交叉，懷揣經卷，上方有蝙蝠飛舞。西側則是一位豹頭環眼，鬚髮飛散，斜披戰袍，左手持經卷，右手握玉帶的武將。

那麼這幅綫刻壁畫的創作年代約在何時呢？讓我們先從石殿內外的兩處題記入手。殿外東崖壁記載石殿創修於明嘉靖二十六年（1547 年），殿內供桌修造時間為嘉靖三十五年（1556 年）。建造供桌前，三位張姓男子與石匠魏得山在福興寺住持淨學的召集和運作之下，參與了石殿的增修工程，並聲稱「今於福興寺增修泰山聖母石殿一所，內禮（裏）缺供桌一……上奉天仙聖母碧霞元君」。所謂「增修」是指何事呢？石殿相較於古建築更為堅固，況且原本就是一處洞穴，依仗天然山崖，根本不存在漏雨、腐爛、坍塌等問題。那麼他們在石殿已經存在的基礎上，「增修」的工作只會是踵事增華，使石殿更加精緻、美觀、完善，而壁畫、天花、門窗、供桌的產生即在此範圍內。題記稱供桌「上奉天仙聖母碧霞元君」，也就意味著在他們建造供桌之時，正壁三位聖母的壁畫就已經存在，供桌的作用便是供奉這幅綫刻神像。倘若供桌後面沒有掩蓋壁畫內容的話，那麼壁畫、天花、供桌均在此次增修時一同產生。不過，從這個角度進行探究，恐怕唯有拆開供桌才能揭曉，那麼研

① 《建立供桌題記》，明嘉靖三十五年記，位於石殿內供桌東側邊緣。

② 《建立供桌題記》，明嘉靖三十五年記，位於石殿內供桌西側邊緣。

究將陷入一條死胡同，我們不妨從正壁壁畫結構與供桌的關係入手。

正壁壁畫以下被分為兩段，首先是橫寬 3 米須彌座，再下方才是豎高約 80 釐米，橫寬 3 米的石刻供桌。也就是說，正壁壁畫與供桌之間是有須彌台作為明確的過渡地帶，這種組織結構一定是在供桌與壁畫同時增修時一體產生的，不然無法形成如此鮮明的過渡與陳設。

供桌題記顯示張姓家族來自「東姚二里甕子峪村」，該村因四周環山，僅北邊有一峪口，地形貌似一甕而得名「甕峪村」，民間俗稱「甕子峪村」，民國時期隸屬林縣臨淇區^①。1940 年代日軍入侵林縣，周邊村莊皆深受其害，而甕峪卻倖免於難。當時日軍看到村莊周圍全是山，便向翻譯詢問地名，翻譯回答為中國成語「甕中捉鼃」的典故，日軍忌諱該典故寓意，怕在此中埋伏，便沒敢進村；文革時期改名「文峪村」（今屬林州市五龍鎮），沿用至今。供桌西側題記中的張原任氏、張恕楊氏、張林鐘氏，分別為三人的妻子；張富韓氏、張貴徐氏、張浦任氏、張榮徐氏、張憲馬氏，分別為三人的兒子與兒媳。

綜上所述，壁畫、供桌、天花的竣工年代是明嘉靖三十五年（1556 年），資金來自住持淨學向甕子峪村張氏家族的募捐，綫刻工匠是魏得山。

二、南岸石洞與北岸石殿的關係

明萬曆七年（1579 年），南岸桃花洞各處神龕修葺完備。^②前文所述桃花洞的來歷是與桃花盛放相關，石洞所奉神明也呈現出民間多神信仰的特徵。也正是本次重修，石洞被更名為「古仙洞」，淡化了原本自然景觀的色彩，開始著重強調橫跨佛道的多神奉祀系統。在重修碑記的題名中，也出現了里長原忠、僧人淨亨（學）、道人真才、盤龍庵僧人方林，以及大量附近村民題名，呈現出地方士紳、信眾與佛道二教共建、共治、共享神聖空間的局面。並且有多位附近廟庵住持的題名，說明此次重修整合了附近區域的多重資源，側面反映出這處古洞的靈應效力顯著，信眾基礎強大，是本區域的信仰中心。

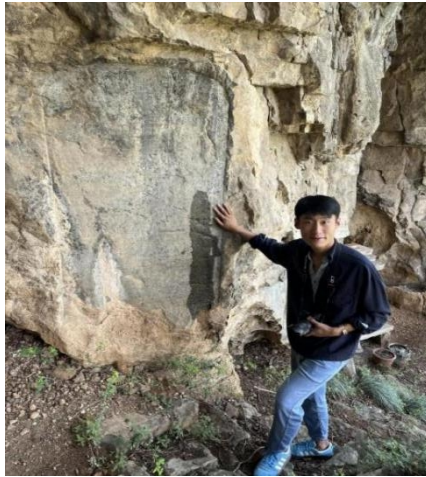


圖九：桃花洞內奉祀碧霞元君^③

①（民國）王澤溥修、李見荃纂：《林縣志》卷五，民國二十一年石印本。

② 《重修觀音山古仙洞碑記》，明萬曆七年九月，位於桃花洞崖壁上。

③ 拍攝者：王子正史，拍攝時間：2025 年 9 月 20 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。



圖十：筆者考察桃花洞及周邊摩崖碑刻^①

「南崖名曰桃花洞，歷來久矣。其山最險，其境最幽，遇大旱年成四方祈禱雨澤。每至斯洞取水，甘霖大沛。」^②這段碑文非常鮮明，桃花洞神聖空間的設置，最重要的作用就是祈雨，服務農業生產的價值十分突出。沿岸各村村民多以此為祭祀活動中心，每逢大雨山路泥濘不堪，行人無法通行，後來還集資修建了山路以暢通進香之行。

南岸諸洞的重修，比北岸元君行宮石殿的建成晚了 32 年，南北兩岸修建工作皆有時任福興寺住持淨學參與。不同的是，在北岸淨學的身份是「募緣僧」，即修建資金的籌措人，是銜接善款、信眾、石匠各方的交匯點，身份性質唯一且關鍵；而在南岸，淨學的身份僅是參與者之一，並非完全主導地位。

位於北岸黃崖底村^③（今名花地村，現已淹沒水中）的福興寺始建於元至正年間，^④最高處即碧霞元君石殿，除石殿外（取決於每年水位變化），寺院其他建築今已被淹沒在水庫之中。而南岸崖壁上明萬曆七年（1579 年）《重修觀音山古仙洞碑記》中，開頭卻以大篇幅敘述了北岸福興寺的情況：「……佛殿、水陸殿、伽藍殿，建立天王殿、鐘樓一所，後有玉女行宮石殿一座……」^⑤說明南北兩岸最遲在明萬曆七年，基本已經成為一體化多神跨宗教信仰空間；同時在人事關係方面，南北亦有密切聯繫。值得關注的是，南北兩岸的碧霞元君奉祀之所，彼此之間的關係是怎樣的呢？

南岸碑記稱北岸石殿為「玉女行宮石殿」，「行宮」是相對於泰山碧霞祠祖庭而言的派生機構，而「玉女」則是北宋大中祥符元年（1008 年）被宋真宗奉祀時的最初形態，當時的玉女尚未有「天宮」般的殿堂，更沒有廣泛分佈的行宮，有的僅僅只是「礪石為龕，奉置舊所」^⑥。淇河南岸碑記中，將北岸石殿稱作「玉女行宮」，說明當地建造者已經對碧霞元君的演變非常瞭解，既承認其最早降世形象，又接受其廣泛影響力及神聖地位，表現出「繼承與派生」的完整演化關係，是北岸行宮輻

① 拍攝者：作者同事，拍攝時間：2025 年 9 月 20 日，拍攝地點：河南省林州市五龍鎮。

② 《金粧諸神碑記》，清乾隆四年九月立，碑在觀音山南坡，桃花洞入口處。

③ 「層雲壁過朝元台二百餘步，石壁色紫若疊雲煙，下名黃崖底。」（民國）王澤溥修、李見荃纂：《林縣志》卷二，民國二十一年石印本。

④ 同上註。

⑤ 《重修觀音山古仙洞碑記》，明萬曆七年九月，位於桃花洞崖壁上。

⑥ 《續資治通鑑長編》卷 70，第 1561 頁；又見（宋）《新定九域志》卷一，（宋）王存撰，魏嵩山、王文楚點校：《元豐九域志》（附錄），北京：中華書局，1984 年，第 546 頁。

射影響南岸桃花仙洞的確立。加之明嘉靖三十二年（1553年）刊行的《靈應泰山娘娘寶卷》在民間的風靡，其中對桃花洞的渲染，是協助碧霞元君成仙的「關鍵少數」。淇河當地百姓更是將這位來自泰山的玉女稱為「桃花仙女」，^①為其在淇河南岸修造洞穴，呼應對岸的行宮石殿，完全沿襲了《寶卷》之說。可見明萬曆七年（1579年）的桃花洞，已不僅是「桃花盛放」的山崖，更是碧霞元君修真的「淇河見證」。

淇河南岸的桃花洞，完全遵照自然溶洞原貌，未加任何修繕，直接在洞內塑神像，體現了原始、初始與自然，契合了早期在泰山修仙之地的形態。而北岸的石殿，則是基於自然洞穴的基礎上，人工修葺平整，產生了壁畫、供桌、門窗、天花等神廟建築元素，這些是碧霞元君得道成仙並擁有合法地位，被官方與民間共同青睞後的式憑之所。

可見淇河兩岸的碧霞元君奉祀之所，是一組完整的「繼承與派生」的演化關係。「繼承」來自泰山的修行之路，「派生」來自泰山的信仰體系，為當地百姓提供了完備的信仰空間與神聖認同。

三、僧人淨學對信仰空間的運作與工程施工團隊

前文所推定南北兩岸碧霞元君奉祀之所是一組完整的「繼承與派生」的演化關係，而僧人淨學則是這組關係的主要構建者，此人具備極強的社會動員能力，能夠同時進行建設資金運作、施工團隊協作、宗教資源統籌等多項跨資源整合事務，這是南北兩岸成為一體化多神跨宗教信仰空間的內在驅動力。

在北岸石殿外東崖壁《修建碧霞元君石殿碑記》開頭贊詩過後，緊接著點明淨學的身份是「彰德府林縣東姚二里福興寺修造」，隨後列舉了前任住持「明存、明門、明安、明政、明息」，見（通「現」）任住持「清純、清保、清訓、清見、清信、清昂、清遠、清智」。接下來以各村捐資多少進行排名，值得注意的是，這些住持、僧人均來自本村及周邊各村，在下述排名中，又將他們編入各自所在村題名中進行羅列，諸位僧人名字出現了重複書寫的情況，整體人數眾多，佔據了碑記90%的篇幅。出資最多的村，是福興寺所在地黃崖底村；出資最多者，是黃崖底村靳氏家族，故排名首當其衝的是「黃崖底靳萬蒼」，緊接著是現任住持「清朗、清純、清信」，然後是僧人「淨臣、淨敏、淨先、淨文、淨果、淨禮、徒淨營」。淨學雖非住持身份，但卻以「福興寺修造」的頭銜名列首位，其社會動員能力非同小可，在寺院所在地黃崖底村及周邊村鎮擁有廣泛的羣眾基礎，是寺院擴張與發展的「掌舵人」。淨學與黃崖底村其他幾位「淨」字輩僧人應為族親，同屬靳氏家族，題名排列在靳氏家族當中，在文字讀音上，「淨」與「靳」近似，或因出家身份的緣故，未書寫其俗名。正是因為宗教、宗族身份合二為一的關係，方能撬動該村人士踴躍捐款，達成地方士紳、信眾與佛道二教共建、共治、共享神聖空間的局面。

修造工程的順利實施，社會動員力和充足的資金固然重要，但施工者的專業操作亦是落地執行的關鍵所在。在北岸的三處碑記中，有一板塊的資訊更加值得注意，即施工石匠的題名。

^① 「昔時有桃花仙女修行其中，故名是洞曰桃花洞。」《整修桃花洞碑記》，民國二十四年立，碑在觀音山南坡，桃花洞入口處。

明嘉靖二十六年（1547 年）《修建碧霞元君石殿碑記》，碑記右下角石匠題名：魏恭、男魏得全、魏朗；碑記左下角石匠題名：安陽縣石匠程蒼、程良、武惠；浚縣石匠魏月、男魏得山。武惠系程良的徒弟，並非安陽縣人，而是福興寺西鄰刁共巖村（今刁公巖村）人，「刁共巖」出資者題名中亦有武惠，表現在石匠題名中，武惠跟隨在程良之下。

明嘉靖三十五年（1556 年）《增修石殿供桌題記》，西側石匠題名：石匠魏得山。

在石殿下方的福興寺舊址有一通石碑，當地人曾在水位降低時前往察看（現已淹沒水中），是明萬曆二十八年（1600 年）《重修福興寺碑記》，右下角石匠題名：魏秉朝、程仕恭。^①

由上述題名結構我們可以得知，有專門的石匠團隊進行福興寺及碧霞元君行宮石殿的施工，並且以家族為單位進行活動。安陽縣石匠：程良、程蒼、程仕恭；浚縣石匠：魏恭及其子魏得全、魏朗，魏月及其子魏得山、魏秉朝。程、魏兩家族基本包攬了嘉靖二十六年（1547 年）創修碧霞元君行宮石殿和萬曆二十八年（1600 年）重修福興寺工程，工程承擔量基本是平分秋色。唯獨嘉靖三十五年（1556 年）增修石殿供桌、壁畫的工程由浚縣石匠魏得山獨自承擔。而石殿內供桌、壁畫、天花是碧霞元君行宮最重要的標誌物，壁畫是碧霞元君啓蹕回鑾的巡視全景展現，彰顯其尊貴地位；供桌與天花則是行宮設施的重要完善。這些最具靈魂與標誌性的內容，出自豫北碧霞元君信仰中心的浚縣工匠之手實則不算意外。

興起於泰山地區的碧霞元君信仰傳入河南北部後，獲得了浚縣民眾的認同與崇拜。浚縣碧霞元君行宮自明朝嘉靖年間重修以來，規格逐漸完備，最終形成了一個以浮丘山為中心的碧霞元君信仰空間，並在浚縣及周邊的廟祀中得到傳承與發展。而這種信仰空間的完善與發展，則是與民眾現實生活的迫切期望高度銜接。林州的淇河北岸的碧霞元君行宮石殿，位於浚縣的上游，每逢暴雨來襲，淇河水位大漲，直接威脅到下游鶴壁、浚縣、滑縣、內黃縣等地。浚縣浮丘山西臨衛河，是運河的重要支流，它的安寧與否不僅影響浚縣本地，還直接影響運河的交通。作為衛河上游的淇河，與下游各縣形成「唇齒相依」的存續關係。元代淇河洪水氾濫導致下游浚縣被淹，百姓逃往碧霞宮躲避，碧霞元君庇佑眾生，使碧霞宮越升越高，形成今日浮丘山的靈應事蹟便是源自於此，「浮丘」因此而得名。可見淇河與下游各縣關係之緊密。

當代為解決此問題，下游鶴壁市更是在上游淇河大舉搬遷沿岸村民（如福興寺所在的花地村整體搬遷到浚縣，更名「花地新村」），建壩蓄水，控制淇河洪水下泄，於 2006 年在該流域建成「盤石頭水庫」。^②

作為下游浚縣石匠的魏氏家族，深度參與上游淇河行宮石殿的修造與壁畫刻制，既是源於來自豫北碧霞元君信仰中心的深刻影響，又是對於河水安瀾、家園安寧的原始期盼。

① 《重修福興寺碑記》，明萬曆二十八年立，碑在福興寺舊址，現已被淹沒水中，筆者據照片著錄。

② 李新民：〈河南省鶴壁市盤石頭水庫建設回顧〉，《百年潮》總第 329 期（2025 年 5 月），第 35 頁；趙瑋、馬龍歌：〈河湖安瀾：聽盤石頭水庫這樣「數」說——我市這一大型水利樞紐工程成功應對建成以來最大洪水、築牢防汛抗洪「銅牆鐵壁」紀實〉，《鶴壁日報》2021 年 12 月 31 日，第 004 版。

四、結語

河南林州淇河兩岸的碧霞元君奉祀之所，是河南省內結構較為完整的碧霞元君信仰空間，其誕生背景既有當地對碧霞元君修真過程的全面認識與建構，又有淇河流域自然地理與靈應事蹟的深度綁定，共同形成了「繼承與派生」的信仰體系。同時石殿內《碧霞元君啓蹕回鑾圖》壁畫更是驚豔，現在山東省內及中國北方地區從未發現有結構如此完整的碧霞元君主題綫刻壁畫，且尚無著作收錄，其史學價值、藝術價值、宗教價值極高，體現了明朝時期碧霞元君在豫北地區的美學形象與靈跡分佈。

故筆者呼籲，應對此壁畫底本進行臨摹、著色，對破損處補缺、還原、豐富，形成結構完整的畫幅，收錄為碧霞元君啓蹕回鑾標準圖像，為各地行宮壁畫創作提供權威參考。

萍鄉漁鼓的道教淵源、當代傳承與審美轉型探究*

梁芷寧；上官文金**

提 要：萍鄉漁鼓是江西道情在贛西地區的一個地方分支，被列為市級非物質文化遺產。相較於其他地區的漁鼓，萍鄉漁鼓受工礦移民文化影響，直至清末民初才晚近形成。萍鄉漁鼓在形制上承襲了古代漁鼓、簡板的道教象徵符號，在音樂上保留了道樂「中正平和」的基調並與萍鄉方言融合，在敘事上實現了從「修道勸善」到革命、時代主題的內容轉換。當代傳承中，萍鄉漁鼓的宗教宣教工具屬性逐漸被綜合性審美對象所取代，其道教文化基因通過「審美化」與「符號化」得以隱性存續。

關鍵字：萍鄉漁鼓；道情；弘道宣教；道教美學；民間說唱

漁鼓，又稱「道情」、「道情漁鼓」、「筒子腔」，在四川也將漁鼓稱為「竹琴」^①，是一種以竹筒蒙皮製成、擊節伴奏的說唱藝術，廣泛流佈於全國二十餘省份^②，且被多地申報為非物質文化遺產。

漁鼓歷來是民間藝術與宗教文化交叉研究領域的熱點，現有研究多集中在以下三點：其一是源流考證與歷史梳理。學界研究普遍將漁鼓的起源追溯至道教儀式音樂，認為「道情上接道調，而道調又上承道曲，道曲又源於道樂」^③，指出其道樂屬性。另有圍繞其形成時間，存在「唐代說」與「宋代說」等觀點，但共識在於，至遲於宋元時期，漁鼓成為道教在民間「弘道宣教」的通俗文化載體。^④其二是音樂本體的藝術分析。學界着力剖析漁鼓音樂的形態特徵及其與道教音樂的源流關係。^⑤有學者提出先有「俗曲道情」，後有「法曲道情」。^⑥其三是社會文化功能的闡釋。學者們着重闡發漁鼓所承載的文化意義，強調道情本質上是「道教濟世度人的教化方式」^⑦。近年來也有新的研究趨勢，呈現出地域化與當代性特徵，即關注地方分支的漁鼓及其當代傳承問題，出現山東、湖北、陝西等

* 本文系萍鄉市文聯文藝創作與繁榮工程扶持項目「萍鄉當代文藝審美構建與價值闡釋研究」的研究成果。

** 作者簡介：梁芷寧，女，廣西柳州人，現為四川師範大學文學院美學專業碩士研究生，研究方向：中國美學；上官文金，男，江西萍鄉人，現為四川大學道教與宗教文化研究所哲學專業博士研究生、江西省文藝評論家協會會員，研究方向：中國道教。

① 「光緒年間，（四川）開始有民間藝人模仿雲遊道士唱道情，所唱多是戲文故事。後因其主要樂器為竹筒，蒙以魚皮（或豬的小腸膜），以手指敲擊，發出清脆的聲響，故又易名『竹琴』。」朱江書：《成都音樂史》，成都：四川人民出版社，2013 年，第 73 頁。

② 謝維：〈國內漁鼓分佈情況探析〉，《藝術科技》2019 年第 11 期，第 110-111 頁。

③ 江玉祥：〈道曲、道情和道情藝術——「道情」說唱藝術探源〉，《民間文化論壇》2011 年第 6 期，第 44-53 頁。

④ 張澤洪：〈論道教的唱道情〉，《世界宗教研究》2006 年第 3 期，第 112-122、158 頁。

⑤ 山東漁鼓的興起與元代山東道教的興盛有一定聯繫，它是道教用於宣傳道教義和思想的一種手段，演唱曲目的題材中包含了較多八仙相關的道教故事，其唱腔結構、曲牌、伴奏樂器也受到道教音樂的影響。賈力娜：〈論山東漁鼓與道教文化的關係〉，《齊魯藝苑》2023 年第 6 期，第 15-20 頁。

⑥ 史琳：〈關於道教音樂道情幾個理論問題的探討〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 2 期，第 171-173 頁。

⑦ 張澤洪，李雯婷：〈道教對民間社會的影響——以漁鼓道情為中心〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2020 年第 12 期，第 67-73 頁。張澤洪：〈明清以來道教唱道情在湖北的傳播〉，《武漢大學學報（人文科學版）》2010 年第 5 期，第 567-573 頁。

地的具體個案研究。伴隨非物質文化遺產保護運動的興起，漁鼓藝術的「活態」傳承、當代轉型及其文化基因的存續問題，成為新的學術關注點。

萍鄉漁鼓是「江西道情」的一個地方分支。早期研究，主要是田野調查和資料彙編，大多是基於民間曲藝分類的視角。隨著非遺保護的開展，學界開始追溯其歷史淵源，探討其與道教、地方民俗的深層關聯，並確認其「道情遺存」的文化身份。然而，現有研究對萍鄉漁鼓這一形成時間晚近、在近代工業移民語境中誕生並深受紅色文化影響的地方曲藝，其獨特的「道教文化基因」在現代化進程中的具體傳承與轉化路徑，尚未給予充分而系統的闡釋。

萍鄉漁鼓所蘊含的道教文化基因具體為何？從一種宗教宣教工具向現代舞台曲藝乃至非物質文化遺產的演進中，經歷了怎樣的功能置換、符號重構與審美轉型？其「活態」傳承的內在邏輯與文化策略是什麼？有鑑於此，本文將從歷史源流、形制功能、審美表達、活態傳承四個維度展開論述。

一、歷史源流：從道教經韻到民間說唱的萍鄉漁鼓

對於漁鼓的產生時間，學界一直以來就有不同的聲音。有學者認為其產生時間至遲應該在西漢時期^①，但大部分學者認為是唐代。根據現有掌握的資料，本文採用後者觀點，從唐代開始梳理漁鼓的歷史發展。

（一）唐前道樂與「道情」之濫觴

漁鼓藝術的歷史淵源可以追溯到唐代。有唐一代，道教被奉為國教，這種「政教關係」極大促進了道教音樂的發展與藝術提升。道教音樂，特別是作為日常修持與科儀活動必需的「經韻」在宮觀中十分流行，道士們為了擴大道教影響力，傳播道教義理以及化緣募捐道觀所需資費，通常採用「詩讚體」的唱誦形式，或稱之為「道歌」、「道情詩」等。可見，道情一開始便具有面向民眾的宣講性質，這是漁鼓的雛形階段。

唐代道教音樂呈現出「雅」和「俗」的雙重發展路徑。《新唐書·禮樂志十二》中記載了當時與道教相關的音樂：「帝（玄宗）方浸喜神仙之事，詔道士司馬承禎制《玄真道曲》，茅山道士李會元制《大羅天曲》，工部侍郎賀知章制《紫清上聖道曲》。太清宮成，太常卿韋縉制《景雲》、《九真》、《紫極》、《小長壽》、《承天》、《順天樂》六曲，又制商調《君臣相遇樂》曲。」^②司馬承禎所制《玄真道曲》，李會元所制《大羅天曲》和賀知章所制《紫清上聖道曲》未必是漁鼓的雛形，但它們是道教音樂的一個表現形態。如果說，此三者代表了道教音樂向上在宮廷中的發展，那麼以「詩讚體」為形式的「道情詩」則向下在民間傳播。正如孫福軒在《道情考釋》一文中所說：「《九真》、《承天》等宮廷道樂的產生對民間說唱『道情』的孕育和發展有着積極的促進作用。」^③這種民間說唱的「道情」經過長時間的發展，大約在晚唐和五代時期真正產生。此時，道教的俗講

① 史琳：〈關於道教音樂道情幾個理論問題的探討〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》2008年第2期，第171-173頁。

② （宋）歐陽修，（宋）宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，2000年，第315頁。

③ 孫福軒：〈「道情」考釋〉，《中國道教》2005年第2期，第17-22頁。

藝術產生了新經韻，韓湘子等神仙的修道經歷被列入演唱內容中，具備了說唱道情的基本特點。^①可以說，一方面，唐代道教音樂積極向上層宮廷滲透，宮廷主導、文人參與，使其結構嚴謹、風格清雅，與宮廷主流的禮樂文化相融合實現其「雅化」；另一方面，民間民眾喜聞樂見的是以「說唱」為技藝的「道情」，通俗化是其典型特徵，道教將其深奧的經文與教義轉變為生動的旋律與通俗的敘事，可謂市井化的「新經韻」。這種雙向發展，催生出具備獨立審美形態的「說唱道情」。例如，五代時期沈汾《續仙傳》所記載的藍采和踏歌道情，歷來被學界視為說唱道情的起源。^②《續仙傳》載：

藍采和不知何許人也。常破衣藍衫……每行歌於城市乞索，持大拍板長三尺餘。常醉踏歌，老少皆隨着之。機捷諧謔，人問，應聲答之，笑皆絕倒。似狂非狂，行則振靴，言曰：「踏踏歌，藍采和，世界能幾何？紅顏一春樹，流年一擲梭。」^③

其中所唱「踏踏歌，藍采和，世界能幾何」，已經表現出遊方道士以簡板伴奏，說唱人生虛幻的道教主題以及詼諧通俗的街頭藝術風格。「藍采和」糅合了道士、乞丐和藝人的多重身份，其「踏歌」行為，表徵了道教音樂從宮廷走向民間，從儀式轉為演藝。

（二）宋元漁鼓簡板之定型與傳播

宋代是漁鼓發展的重要階段，這一時期，漁鼓得以實現樂器定型、功能確立與廣泛傳播。宋元道教與民間信仰緊密融合，促使流傳於民間的漁鼓得到新的發展空間。宋代，道士們開始使用「漁鼓」和「簡板」作為道情演唱時的伴奏樂器，逐漸形成了「打漁鼓，唱道情」的表演形態。據南宋《宣政雜錄》，靖康初年（1126），民間創制了新型樂器「漁鼓」：「靖康初，民間以竹徑二寸、長五尺許，冒皮於首，鼓成節奏，取其聲似曰通同部。又謂製作之法曰漫上不漫下。通衢用以為戲雲。」^④後來的學者皆認為這裏所說的就是「漁鼓」^⑤。從宋人記載可知，此時漁鼓的樂器形式已漸趨標準化，而且聲音特質也被賦予了專有名稱，擁有了明確的表演場所。要言之，漁鼓從宗教場所步入了公眾娛樂。明人郎瑛《七修類稿》卷二十四「辯證類·漁鼓」條記載：「漁鼓起於宋，名通同部。」^⑥清人周廣業《循陔纂聞》記載：今雜樂器中有所謂漁鼓、簡板者。漁鼓，截竹為之，長二三尺，用油膜鞣其一頭，以手拍之。《稗史彙編》云：「靖康初，民間以竹徑二寸長五尺許，冒皮於首。鼓成，節奏其聲，似曰通同詐。」是始於北宋也。^⑦皆為此說之佐證。

① 武藝民：《中國道情藝術概論》，太原：山西古籍出版社，1997年，第8頁。

② 張澤洪：〈道教唱道情所見的老莊思想——以《莊子嘆骷髏》道情為中心〉，《商丘師範學院學報》2013年第7期，第11-19頁。

③ 沈汾：《續仙傳》，《道藏》第5冊，北京：文物出版社，1988年，第77頁。

④ 陶宗儀等編：《說郛三種》卷二十六，上海：上海古籍出版社，1988年，第456頁。

⑤ 小野四平認為，《宣政雜錄》曾說這些樂器（即漁鼓簡子）本是民眾的娛樂器具，需要注意。參小野四平《中國近代白話短篇小說研究》，施小燁、邵毅平、吳天錫、張兵譯，上海：上海古籍出版社，1997年，第263頁，註釋八。

⑥ 郎瑛：《七修類稿》，上海：世紀出版集團、上海書店出版社，2001年，第260頁。

⑦ 周廣業：《循陔纂聞》，收入祝鴻熹、王國珍點校《周廣業筆記四種》，杭州：浙江古籍出版社，2018年，第1

「簡板」和「漁鼓」配合使用，成為當時道士們雲遊四海、宣傳教義的標誌性特徵。二者配合，構成「打漁鼓，唱道情」的完整表演範式，正如《太平御覽》卷三十一收錄了東晉蘇彥的《七月七日詠織女》詩「忻燕未及究，晨暉照扶桑。仙童唱道情，……遲遲別日長」^①所示，漁鼓道情的表演形式已經成為宋代具有辨識性的道教文化。

宋元之際，漁鼓的發展進入定型與傳播。一方面，它依然保持着道教「唱道情」的任務，用於宣傳教義與教化信徒；另一方面，它的娛樂屬性被擴大，特別是全真教「市廛乞化」的修行方式，使其快速擴散至民間社會，乃至非專業教職的民間藝人也可以說唱道情，而且說唱內容也逐漸融入歷史故事、民間傳說等世俗性內容。可以說，這是道教音樂「世俗化」與民間曲藝「神聖化」的雙向過程，這為明清時期漁鼓的「地方化」奠定基礎。

（三）明清漁鼓的世俗化與地方化

元代以後，漁鼓的發展軌跡呈現出明顯的「世俗化」與「地方化」特徵。

從世俗化來看，漁鼓從「宗教宣道」轉變到「世俗教化」。漁鼓的表演場域逐漸脫離了道教宮觀齋醮儀式的約束，廣泛融入普通民眾的市井生活，成為大眾娛樂的一部分。這種轉變的核心在於漁鼓逐漸撇去道教文化外衣，其唱誦內容向民間故事、歷史傳說等方面拓展，強化了曲藝的藝術性特徵。不過，此番內容拓展並未完全剔除宗教倫理的精神要義。例如，元雜劇中將漁鼓稱作「愚鼓」，依然保有「警醒愚頑」的倫理教化精神，這反映了其從專屬宗教性質的「宣教度人」轉變為普世性質的「倫理教化」。勸善懲惡、宣揚忠孝節義依舊是漁鼓說唱的基本主題。

從地方化來看，明清時期，漁鼓與地方方言、民間民歌廣泛結合，形成數不勝數的地方分支，例如：太康道情、陝北道情、江西道情、四川道情、湖南道情等。這些地方性道情分支，形態各異、風格鮮明。例如，陝北道情的旋律高亢激越，太康道情的曲調委婉細膩，江西道情吸收贛地採茶戲元素。這種融合，可謂是對原本漁鼓道情的一種「裂變」，不過演變為一個擁有眾多類型的體系化的龐大類藝「家族」。可以說，地方化賦予了漁鼓道情延續下去的藝術生命力以及多樣性的可能，而且能夠在鄉土社會中紮下根。

（四）清末民初漁鼓傳入萍鄉及其地方性生成

萍鄉漁鼓產生之際，已經是道情藝術在全國範圍內「地方化」浪潮的尾聲，近代工業移民是其流變的主要生成語境。

萍鄉漁鼓說唱（俗稱「打漁鼓」、「唱道情」），始於清末民國初。1898年安源煤礦的規模化開採是萍鄉漁鼓生成的重要契機。近代洋務運動背景下，作為漢冶萍公司的重要礦產基地，萍鄉安源煤礦吸引了大量來自湖北、湖南的相鄰省份勞動力。這些外省礦工來到安源當挖煤工，不僅從事工業生產，而且還將他們原籍地早已世俗化、地方化的漁鼓道情帶入當地。逢年過節湖北同鄉聚會，

頁。

①（宋）李昉：《太平御覽》卷三十一時序部十六，上海商務印書館四部叢刊三編景宋刻配補日本聚珍本，第1061頁。

他們喝酒、猜拳、品茶、唱小曲小調。與此同時，萍鄉本地和湖南籍的勞工們不時也湊過去拉琴唱曲。久而久之，湖北小曲小調和萍鄉地方調融合在一起，發聲發音逐漸為萍鄉方言，形成了獨具贛西特色的萍鄉漁鼓調。可見，萍鄉漁鼓的生成是明清以來漁鼓道情「地方化」進程中的一個個案，移民礦工的娛樂需求與鄉土情結，促使漁鼓傳入並延續。

漁鼓傳入萍鄉，繼續在萍鄉進行「地方性」生成，核心依然是音樂旋律的融合與說唱語言的轉換。此外，萍鄉漁鼓也注重內容的轉向，其代表性唱詞開篇為：「不唱天來不唱地，不唱神來不唱仙，諸位請聽：聽我唱唱安源山下個新時間……」可見，萍鄉漁鼓的說唱內容注重從傳統的神仙敘事轉向本地時事，結合民眾的新生活。

總之，萍鄉漁鼓在明清以來的道教文化世俗化與地方化過程中，吸收了當地的民間小調、俚語方言，逐漸演變為具有贛西地域特色的說唱藝術，但其樂器、唱腔和勸善主題仍然保留了道情底色。

二、形制功能：萍鄉漁鼓中道教特徵的隱退與文化存留

漁鼓的形制與功能，從其誕生之初便具有道教文化底色，但在其漫長的發展流變與地方化改變過程中，也形成了更多的實踐功能。

（一）從仙真法器到曲藝樂器

漁鼓的形制設計一開始便有道教色彩，而非普通樂器。經歷了「地方化」階段後的各地漁鼓，多將其原初製造權歸為不同的「仙真」。例如，陝南商洛地區流傳的柞水漁鼓謠《漁鼓源》有言：「漁鼓本是一根竹，長在終南山裏頭，張老馱斧來砍倒，李老拿鋤鋤兩頭。……中間留了二尺六，做成漁鼓遊九州。」^①在湖南安江漁鼓中，漁鼓的製造者卻變成了漢鍾離^②，更有地方漁鼓說「第一個竹製漁鼓筒是姜子牙發明的」^③。這些各有殊異但又同歸的「仙道」傳聞，都為漁鼓的製造賦予神聖性。

就一般漁鼓的具體形制而言，漁鼓普遍採用「竹筒蒙皮」的設計構造。李家瑞《北平俗曲略》記唱道情所用漁鼓：「是三尺餘長的竹筒，以薄膜蒙其一端，筒子則為兩根長竹片，屈其上端。唱的時候，左手抱漁鼓，擊筒子，右手拍漁鼓。」^④這種尺寸設計與明清時期的記錄有所不同。清人方以智《通雅》卷三十記載：

舂牘，笙師注：「以竹，大五六寸，長七尺，短者一二尺，其端有兩空，髹畫，以兩手築地。應長六尺五寸，其中有椎。雅狀如漆篴而弇口，大三圍，長五尺六寸，以羊韋鞞之，有兩組，疏畫。」此笙師本以教祓樂，祓樂不用祝敵，故用舂牘築地以節樂也，似今

① 牛玉冰：〈陝南柞水漁鼓的初步研究〉，《音樂天地》2008年第1期，第33-35頁。

② 湖南安江漁鼓《漢鍾離做漁鼓》有「只留中間一尺九，漢鍾離拿來做漁鼓」。《中國曲藝志》全國編輯委員會、《中國曲藝志·湖南卷》編輯委員會編：《中國曲藝志·湖南卷》，北京：新華出版社，1992年，第525頁。

③ 張紫映：《張紫映草根文集》，長沙：湖南文藝出版社，2014年，第90頁。

④ 李家瑞：《北平俗曲略》，上海：上海文藝出版社，1990年，第174頁。

之魚鼓。^①

方以智的考證，一方面提升了漁鼓的古雅淵源，另一方面也還原了漁鼓的歷史面貌。

現在「唱道情」所用的樂器，是所謂「漁鼓簡板」。所謂漁鼓，是長四五尺、徑五六寸的一個粗竹筒底一面，張着皮而作成的；所謂簡板，是在只四五尺的細長的竹棒底一端附以木葉形的竹的，二根來合打，以合拍子。調子很閒寂，有素樸脫俗之趣。^②另有說法，漁鼓由直徑三寸的竹筒作成，長約二尺四寸，象徵二十四節氣，筒身四節，象徵春夏秋冬四季。簡板用兩根削刮好的竹片做成，寬約八分，長三尺六寸半，象徵一年三百六十五天。^③可見，漁鼓具有「法天象地」的哲學意味，表現了道教「天人合一」的思想，使其在器物之內也構建出一個宇宙。

正如陳芳對漁鼓的考證結論所言：「……（道情藝術）伴奏樂器與道教傳說中的人物有關，這些樂器也是法器。」^④漁鼓從原初的宣道、警悟與通天法力的象徵轉向了藝人進行表演的賴以生存的樂器。

（二）從宗教聖器到謀生藝具

着眼於道教文化的歷史發展脈絡，應該注意到漁鼓首先是一件具有宗教意涵的「聖器」，其核心的宗教功能是服務於「唱道情」，即用於道家「飛馭天表，超然物外」之唱道情。^⑤這一功能與漁鼓的別稱「愚鼓」有關。

明人徐渭《王山人丹房》有言：「山房在何所，宛在水中央，丹灶泥初濕，紅顏藥正黃。菱花歸舫亂，荷葉過人長。一自彈漁鼓，陶陶醉幾場。」其題目下有注曰：「漁鼓或作愚鼓。」^⑥所謂「愚鼓」，意指敲醒愚迷、警醒世人。元人馬致遠《呂洞賓三醉岳陽樓》第三折中，主人公呂洞賓有云：「赤緊的簡子喚做惜氣，但行處愚鼓相隨。愚是不省的，鼓是沒眼的。」^⑦在馬致遠的戲曲表達中，它與「惜氣」的簡板相隨，旨在點化「不省的」愚頑。明人王應遴《逍遙遊》雜劇中莊子與徒弟對話有說到：「（醜）師父這漁鼓簡板是何出跡，有何用處。（生）道童，你不曉得，這一副漁鼓簡板呵，是軒轅皇帝制成，廣成仙子習翫，能敲醒極愚痴的昏昧，能敲息極伶俐的無明，能敲動極得意的我見，能敲破極失意的窮愁。」^⑧此時，漁鼓更被附會為軒轅皇帝所制、廣成仙子習翫之物，具備「敲醒愚痴昏昧」、「敲息無明」等渡化眾生的無上法力。

更有甚者，在神魔小說的話語體系內，漁鼓的宗教神聖性被誇張地演繹為具有實際法力的「神器」。明人余象斗《華光天王傳》提及韓湘子獻上漁鼓，並奏明玉帝曰：「臣此魚鼓，打動天昏地

①（清）方以智著，黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第5冊，合肥：黃山書社，2019年，第432-433頁。

②青木正兒等：《中國文學研究譯叢》，汪馥泉譯，上海：上海文藝出版社，1992年，第169頁。

③盛志偉、陳宇欣：〈道情——來自裏下河的歌吟〉，《江蘇地方誌》2003年第3期，第54頁。

④賈力娜：〈論山東漁鼓與道教文化的關係〉，《齊魯藝苑》2023年第6期，第15-20頁。

⑤陳芳：〈漁鼓考〉，《文化遺產》2024年第6期，第91-98頁。

⑥（明）徐渭：《徐渭集》，北京：中華書局，1983年，第184頁。

⑦臧晉叔編：《元曲選》第2冊，北京：中華書局，1958年，第627頁。

⑧沈泰編：《古本〈盛明雜劇〉》，北京：中華書局，2015年，第2272-2273頁。

暗，內可藏數萬天兵，呼妖自入，跨之可登水火。」^①明人羅懋登撰《西洋記》第二十九回敍羊角仙人與金碧峯長老打鬥，「手裏拿着一面魚鼓兒，迎風幌一幌，就變成做丈來多長，碗來粗細的一根生鐵棍，照着長老頂門上一棍劈將來」^②。神魔小說中的漁鼓能「打動天昏地暗，內可藏數萬天兵」，可攻可守，儼然是一件通天法寶，更能瞬間化為「生鐵棍」作為兵器。這些文學想象反映了民間信仰中漁鼓作為「道」之力量載體，已逐步形成一種文化符號被人們所接受。

需要注意的是，除去宗教與文學方面的精神性功能，漁鼓因其「筒」的形制特點，在遊方道士的日常生活中，也常充當一種「實用性容器」。例如，明人馮夢龍編《古今譚概·神仙酒》記道人以漁鼓筒裝藥丸之事：

浙東桐廬縣舊有酒井，相傳有道人詣一酒肆中取飲，飲畢，輒去，釀家亦不索直。久之，道人謂主媪曰：「數費媪酒，無以報，有少藥投井中，可不釀而得美酒。」乃從漁鼓中瀉出藥二丸，色黃而堅，如龍眼大，投井中而去。明日井泉騰沸，挹之皆甘醴，香味逾於造者……以手探井中，藥即躍出，置漁鼓中，井復如舊。^③

這固然是民間傳聞的志怪故事，卻折射出漁鼓作為道士隨身儲物器具的常見用途——可能用於盛放丹藥、符籙、文書或細軟。再有，清人鴛湖漁叟撰《說唐全傳·說唐前傳》第四十五回《辭雄信二傑歸唐白虎星官封比肩王》敍徐茂公藉着唱道情得以進城與秦叔寶、羅成、程咬金等人相見的場景：

（程咬金）走入房中，見了徐茂公，十分大駭，……便大叫道：「老大為何做這般叫化生意？」扯過簡板，啪嚓折為兩段，一把拿住漁鼓，一擠擠得粉碎。啪嗒掉出一軸畫來。倒覺稀奇，拾起來打開一看，說：「阿唷，原來是灶君王帝！為何放在這個裏頭？」叔寶一看道：「這個不是灶君，是個將官的圖形。」茂公道：「正是。」^④

可見，徐茂公化身道情藝人，將密圖藏於漁鼓筒內以掩人耳目。這種「容器」功能，使漁鼓超越了樂器範疇，成為道士雲遊行囊的一部分，兼具隱蔽性與便攜性，凸顯其遊方身份。隨着道情說唱藝術在宋元以後的世俗化與民間化，漁鼓的功能發生了位移。其作為「宗教聖器」的原始功能在大量民間藝人（未必是道士）的使用中逐漸淡化，轉而突出其作為「謀生藝具」的世俗價值。例如，陳汝衡在《說書史話》中說：「揚州是道情比較發達的城市，過去在街坊茶肆及輪船中，經常有藝人在獻藝。這些藝人在唱完一曲向聽眾取資時，並不是直接伸手拿錢，而是很巧妙地把聽眾放在桌上的銅元，用簡板夾起，然後再把銅元放在竹筒裏。這竹筒便是漁鼓。據說藝人們這樣做，是表示他們的清高。」^⑤此時的漁鼓，不再是盛放丹藥的法器，而是容納演出收入的「錢囊」；其中的簡板也

① 余象斗編：《華光天王傳》，《古本小說集成》第 277 冊，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 4 頁。

② 羅懋登著，陸樹崙、竺少華點校：《三寶太監西洋記通俗演義》，上海：上海古籍出版社，1985 年，第 380 頁。

③ 馮夢龍編著，樂保羣點校：《古今譚概》，北京：中華書局 2007 年，第 187-188 頁。

④ 無名氏著，譚新標點：《說唐全傳》，長沙：嶽麓書社，1993 年，第 251 頁。

⑤ 陳汝衡：《說書史話》，北京：作家出版社，1958 年，第 249-250 頁。

不再僅是「惜氣」的修行輔助之物，而是維持藝人尊嚴與職業格調的「道具」。可見，漁鼓與簡板融入市井生活，成為街頭藝人標識身份、展演技藝、獲取生計的一種工具。

（三）萍鄉漁鼓的「複合功能」與當代定位

萍鄉漁鼓在形制上繼承了道教漁鼓的傳統特點。在萍鄉漁鼓的當代非遺傳承實踐中，原本的「宗教聖器」與「實用容器」的功能已基本隱退，而作為「謀生藝具」的功能則在非遺保護和舞台藝術中得以強化與昇華。可以說，萍鄉漁鼓的功能經歷了世俗化嬗變，作為宗教的法器功能讓位於藝術審美與宣傳教育功能。不過，道教文化與精神內涵並未在萍鄉漁鼓身上消失，而是轉變為一種隱形的文化符號，在器物的審美趣味與表演的倫理導向中，延續道教的教理教義。換言之，歷史上漁鼓所承載的「勸善」（愚鼓精神）內核，以及其形制所蘊含的美學特徵，仍作為一種文化基因，內化於萍鄉漁鼓的藝術表達與審美價值之中，構成其區別於一般曲藝的文化獨特性。



圖 1：萍鄉漁鼓表演

三、審美表達：萍鄉漁鼓的道教美學特徵

道教美學是「道法自然」、「清靜無為」、「陰陽和諧」、「濟世度人」等道教哲學思想在審美活動中的感性顯現。萍鄉漁鼓作為蘊藉道教文化的說唱曲藝，其審美表達具備道教美學特徵，表現出「外俗內雅」與「器樸韻深」的總體特徵。

（一）音樂審美：唱腔曲調的道樂淵源

萍鄉漁鼓承襲了道教音樂的審美範式，並在地方方言的文化土壤中，完成了「道韻」與「鄉音」的融合，通過伴奏形式的革新，實現了「守本」與「通變」的辯證統一。

萍鄉漁鼓說唱最具代表性的萍鄉音調為民族五聲調式的宮調式和徵調式，說唱時準確地抓住了萍鄉方言的發聲特點。首先，萍鄉漁鼓的音調與旋律，根植於道教音樂「中正平和」、「清虛淡雅」

的美學基調。萍鄉漁鼓沿襲的五聲音階本身音程關係和諧平穩，規避了半音所帶來的緊張與衝突感，從而營造出一種平和、典雅、含蓄的聽覺意境。此外，漁鼓之聲，沉悶、渾厚、悠遠，屬「陰」；簡板之聲，清脆、短促、明亮，屬「陽」。一陰一陽，一張一弛，不僅在音色節奏上形成互補，更在道教義理上被賦予了深刻內涵。道樂強調「中正平和」的基調，萍鄉漁鼓與道教音樂崇尚「大音希聲」、追求內心寧靜與超越的審美理想一脈相承。總體上呈現出「道腔」與「鄉音」的結合，其中蘊藉的「道在萬物」、「和而不同」與「鄉土味」，是一種接地氣的、鮮活的美。

1970 年以後，漁鼓曲調音樂伴奏進行了改革，在原有二胡、三絃伴奏的基礎上，又增加了琵琶、揚琴、中胡等民樂伴奏。演奏更趨優美。這使音色更豐富、織體更立體，演奏效果「更趨優美」。這種在傳承中創新、在創新中持守本真的能力，正是萍鄉漁鼓音樂生命力的源泉，也完美詮釋了道教文化生生不息的特徵。

（二）敘事審美：表演內容的勸善主題

萍鄉漁鼓的敘事美學在於「以藝載道」，即通過故事承載倫理教化。這一傳統深植於道教「勸善度人」的宗旨之中，並隨着時代變遷，其敘事母題從古典的「神性證道」向現代的「革命理想」與「人性光輝」轉換。

萍鄉漁鼓其敘事傳統直接源於道教「弘道宣教」的「勸善」本質。鼓聲自古被賦予警世、醒愚的功能，與道教教化眾生的宗旨相一致。

早期的萍鄉漁鼓劇主要分為兩類：一是「昇仙道化戲」，如《韓湘子出家》、《莊周夢》等，敘述主人公看破紅塵、歷經考驗最終悟道成仙的故事，旨在宣揚超越世俗的生命境界；二是「修賢勸善戲」，如《王祥卧冰》等，聚焦孝道、誠信等世俗美德，通過至善之行感天動地的情節，達成倫理教化。舊時漁鼓藝人連說帶唱地講演故事，題材多為佛、道中的善惡因果之類的民間唱本，也有《今古傳奇》和《三言兩拍》中的故事。此外，還編演當地民間傳奇的神話故事，或勸孝揚善的俚語村言。其自編自唱的曲目有《董永賣身葬父》、《辛婆佬喊天》、《算命合婚》等。

這反映了道教弘道宣教的本质，構成了一種「證道敘事」或「勸善敘事」，其模式為：主人公（求道者/善人）遭遇困境（考驗）——堅守道義/善行（修行過程）——獲得神助或圓滿結局（證得果報）。故而，其美學效果在於通過故事的完滿，給予受眾道德上的確信與情感上的慰藉。

自 20 世紀 50 年代的《安源大罷工》開始，至後來的《毛委員來安源》、《勞工記》等革命歷史題材作品，萍鄉漁鼓的敘事舞台從仙山洞府轉向了安源煤礦，主人公由修仙者、孝子轉變為革命者與工農羣眾，追求的目標從個人成仙或家庭福報昇華為階級解放、民族獨立與社會主義建設。

儘管敘事的外殼發生了變化，但其敘事結構與倫理功能依舊延續下來。革命者扮演了新時代的「殉道者」與「求道者」，他們所經受的壓迫與開展的鬥爭，對應傳統道教敘事中的「磨難」與「試煉」；他們對主義與理想的忠誠堅守，則是對「修道」精神的一種現世演繹；最終鬥爭的勝利與新社會的建立，便是革命敘事中的「證果」與「圓滿」。在此過程中，傳統的「勸善」具體化為對奉獻、犧牲、集體主義、愛國等新時代美德的禮讚。這使得道教敘事中的「濟世度人」在現實主義題

材中得到延續。

總之，從「神性證道」到「革命史詩」，再到對社會主義建設者平凡偉業的歌頌，萍鄉漁鼓「勸善」的倫理與「證道」的敘事一以貫之。「以藝載道」，敘事不僅是娛樂，更是教化與證道的途徑。在內容不斷更迭的背景下，萍鄉漁鼓始終保持其撼動人心的道德感染力與情感凝聚力。

四、活態流變：作為「非遺」的萍鄉漁鼓及其「道韻」傳承

（一）道教漁鼓的當代困境

漁鼓的根植於道教這片肥沃的土地上。道情，即漁鼓之源，在唐時就有《承天》、《九真》之類的道曲出現，是道士佈教或者化緣時講述道家的事情及道家的情感。而漁鼓的另一個名字：道筒、竹琴都說明它與道教有着不解之緣。更有趣的是，各地漁鼓藝人至今仍然將全真道士邱處機尊為自己的始祖，稱為「邱祖龍門派」，這就使一件樂器成為一種門派、一種信仰的代表。

然而，當現代化浪潮席捲而來，道教漁鼓的生存空間被急劇壓縮。傳承斷層是萍鄉道教漁鼓所面臨的最大問題，即傳承人數量急劇減少以及傳承鏈條斷裂的問題。傳統的道教漁鼓是通過師徒之間進行傳授，並且大多數情況下是家族內部或者道教內部傳授，傳授面較窄。隨着一批年長的傳承人相繼去世，年輕人對於道教以及傳統藝術的興趣逐漸減弱，願意主動去學習道教漁鼓的年輕人少之又少。年輕的傳承人大多是在業餘時間練習，缺乏專業的培訓及全身心投入。同時，道教漁鼓的學習門檻較高，要掌握繁複的唱腔、鼓點等技巧的同時還要了解道教經文以及地方方言，花費的時間較長並且效果不佳，不易取得經濟效益，因此年輕人不願學。

觀眾流失以及生存空間受限使道教漁鼓的發展面臨巨大困難，在當今娛樂方式多樣化時代背景下，電視、網絡、短視頻等新型娛樂方式佔據大眾大部分空閒時間，使得傳統曲藝的聽眾大量流失。而萍鄉道教漁鼓的老聽眾以中老年人為主，這些人對於道教文化以及民間曲藝有着深厚感情基礎，但是年輕人卻不喜歡這種節奏較慢並且內容傳統的表演形式，不能引起他們的共鳴；另外，道教漁鼓表演場地日益狹窄，在過去它是主要在廟會、祭祀、農村集會上演出，但是隨着城鎮化進程加快，農村集會越來越少，廟會等民俗活動規模也越來越小，道教漁鼓表演機會大大降低；而且，道教漁鼓表演方式比較單一，「一人一鼓一板」的演唱方法不能給觀眾帶來視覺享受，無法滿足現代人審美元素要求，從而造成觀眾流失。

同時，道教漁鼓的根基在於民眾對道教神仙觀念的認同。當這種信仰土壤逐漸流失，漁鼓便如一株連根拔起的樹木，雖枝葉尚在，卻已失去生命力。以道教八仙故事為主要內容的漁鼓戲，若沒有民眾認同民間流傳的神仙道化觀念，其存續就徒具形式，難有精神共鳴。

（二）萍鄉漁鼓的現代化傳承

萍鄉漁鼓在現代化進程中，跟隨時代發展不斷更新自身，在現代化浪潮下有了新發展。萍鄉漁鼓，目前已被列入市級非物質文化遺產，其傳承與發展置於「保護」與「創新」的雙重語境之下。

萍鄉漁鼓並未以一種靜態的保護方式存放在博物館，而是不斷地適應現代社會生活，主動變革，不斷主動調適，融入現代生活與審美體系。新中國成立以來，新編的漁鼓詞有《毛委員來安源》、《說唱趙銀英》、《第一輪》、《寒婆巖上大寨花》、《宏偉藍圖壯麗的前程》、《毛主席和安源工人心連心》、《新一代的階級情誼》、《五好家屬孟銀兒》、《自古英雄出少年》等上百篇。不過，這種內容革新並非與歷史淵源割裂，恰如近現代山東漁鼓雖然走向了世俗化、民間化，但從其歷史發展軌跡、題材內容、音樂等方面仍展現出道教文化的遺存。^①

當代萍鄉漁鼓的傳承，體現為制度化保護。其傳承主體已從傳統的師徒個體，擴展為由專業院團（如萍鄉地方劇團、安源藝術團）、文化館站、教育機構與代表性傳承人共同構成的網絡。

早在 20 世紀 50 年代，萍鄉市湘東區東橋鎮的段先明、鄧小巖二人便在萍鄉地方劇團演出漁鼓。1955 年，萍鄉煤礦歌舞團的創作員陳煥聲，他深入基層，採訪安源煤礦老工人，創編漁鼓詞《安源大罷工》^②，改編漁鼓曲調，在萍鄉、宜春、南昌、北京等多地進行公開演出。1959 年，萍鄉地方劇團的音樂家王付深入萍鄉基層，發掘、記錄和整理萍鄉漁鼓。20 世紀 60 年代初期和中期，安源煤礦文工團創作演出大型歌舞劇《毛主席來安源》，其中由鍾繼文作詞、王付正作曲並主唱的萍鄉漁鼓說唱《勞工記》，對萍鄉漁鼓說唱的音樂作了不同的改編。萍鄉市湘東區的老藝人陳光國編創了一種邊說邊唱、說唱結合的漁鼓藝術，俗稱「陳氏漁鼓」。^③此外，新中國成立前後的漁鼓藝人還有白竺鄉陳春生、大路里彭三鬍子等。

從《安源大罷工》到《勞工記》，萍鄉漁鼓說唱完成了第一次主題躍遷。其中，《勞工記》作為經典經歷了多次新編。

萍鄉漁鼓《勞工記》（大型歌舞劇《毛主席來安源》選段）最初創作於 1966 年 5、6 月，由王付正作曲，鍾繼文、李樹仁、李敬存等人作詞編創。^④作品採用傳統的萍鄉漁鼓旋律曲調，其內容講述大救星毛主席來安源為工人求解放、得勝利的革命事蹟。2003 年，湖南道情調《勞工記》選自電影《毛澤東去安源》插曲，由瀟湘電影集團出品，顏梅魁編劇，杜鳴作曲，描述勞工的挖煤場景和家庭生活境況。該曲採用湖南花鼓戲聲腔，屬南手洞腔類「道情調」，其風格獨特，韻味濃郁，自成一體，供不同行當角色在特定的情景中演唱。^⑤2017 年 12 月 27 日，新編萍鄉漁鼓《勞工記》^⑥，由艾友弼作詞，王付正作曲，正式發行。

第二次主題躍遷為改革開放以後，題材進一步拓寬至歌頌新生活。2009 年，萍鄉安源藝術團創

① 賈力娜：〈論山東漁鼓與道教文化的關係〉，《齊魯藝苑》2023 年第 6 期，第 15-20 頁。

② 該曲並由中國工人出版社出版了單行本，在全國發行。

③ 它唱詞不受字數的限制，可多可少，句子可長可短，但要求押韻，或一段押一韻或兩段兩句押一個韻，而語言則要求通俗、生動、形象，有生活氣息。「陳氏漁鼓」只適合一人演唱，也可自拉自唱。

④ 安源煤礦離退管會：《安源風雷》，萍鄉：安源煤礦離退辦，1998 年。

⑤ 羅紅霞，羅娜：〈安源紅色歌謠《勞工記》抄本及改編音樂版本藝術特色研究〉，《萍鄉學院學報》2022 年第 5 期，第 67-71、76 頁。

⑥ 全劇時長 465 秒，共 643 字，由安源路礦工人運動紀念館出品。在表演中，表演者左手抱竹筒，右手擊鼓，打出有節奏的鼓板聲，漁鼓既當擊鼓樂器又兼表演道具使用，通過擊奏漁鼓和演唱，產生極強動感。該版本在較早的萍鄉漁鼓音樂伴奏器樂二胡、三絃基礎上，增加琵琶、揚琴、中胡等形成獨具風格的民族管絃樂隊的編制伴奏，並加入了時代的新內容，藉助多媒體視頻手段，增強舞台動態感。該版本吸收了萍鄉的山歌、小調等音樂元素，極大地豐富了萍鄉漁鼓唱腔，創立了新萍鄉漁鼓的表演藝術形式。羅紅霞，羅娜：〈安源紅色歌謠《勞工記》抄本及改編音樂版本藝術特色研究〉，《萍鄉學院學報》2022 年第 5 期，第 67-71、76 頁。

作演出的大型音舞詩畫《安源頌》中便有漁鼓說唱《安源記》^①。2025年8月7日，萍鄉安源大劇院舉辦「致敬紅領巾」第十二屆江西省少兒曲藝主題晚會，其中便有萍鄉漁鼓《四張名片美名揚》。其內容將這四個凝練的城市品牌概念進行具象化表達，呈現在具體的生活意象、生動的感官體驗與鮮活的人物故事之中。萍鄉漁鼓激發、凝聚地方認同感，從「紅」到「辣」，以文化尋根的形式紅色精神得以古今延續。

萍鄉漁鼓的當代傳承也印證了非遺保護的核心要義：活態傳承。作為非物質文化遺產，萍鄉漁鼓並未被「博物館化」保護，而是在制度化的傳承體系中，由專業院團、文化館站、教育機構與代表性傳承人共同推動，通過進校園、進社區、創新作、登舞台等多種方式，融入現代審美體系與社會生活。在當代多元文化之中，萍鄉漁鼓的受眾接受呈現分層化特徵，其「道韻」以不同方式參與構建受眾的審美體驗。

對本地社羣而言，萍鄉漁鼓是「文化尋根」與「身份認同」的媒介。萍鄉漁鼓說唱形式、樂器改革、題材內容及唱詞唱腔，可以喚醒地方性的集體記憶和鄉土情懷。例如，萍鄉漁鼓的傳承人之一吳向麗推動漁鼓進校園，培養「小傳承人」，正是通過教育在下一代心中植根這種文化認同。^②此外，萍鄉漁鼓蘊藉的以善惡觀、因果觀為代表的道教倫理文化，是地方文化中的一部分。因此，欣賞漁鼓成為文化尋根和身份認同的一種審美方式。這一系列的傳承保護措施，既守住了文化的根與魂，又賦予了萍鄉漁鼓新的時代風貌。

對非本地觀眾（「他者」），漁鼓則提供一種「審美間離」的感性體驗。現代曲藝表演，具有當代舞台化與非遺展演化的特點，萍鄉漁鼓，從傳統的道教教化工具之中脫出，轉向為一種審美符號系統。奇特的樂器、陌生的方言唱腔構成一種新鮮的、帶有「文化異質性」的形式美，形成了陌生化的審美體驗。

五、餘論

在新時代中，萍鄉漁鼓通過對表演內容、形式、場景的主動調適與變革，在時代變遷中始終保持着活態的生命力。當代萍鄉漁鼓的傳承與發展，呈現出一種轉向，即以道教義理為內核的「宣教載體」向以道教文化為底蘊的「曲藝審美」的轉型。這種轉向，並未斷絕其道教淵源，反而在「審美化」的過程中，重構了其道教文化特徵，是道教文化在當代社會的一種發展路徑。在萍鄉漁鼓的當代審美形態中，道教文化的「顯性教義」轉換為一種「隱形精神」的「基因式」傳承，無論是演繹革命歷史還是倡導文明新風，其藝術表達的核心依然是一種對「善」、「義」、「和」等價值的肯定與弘揚，讓聽眾在審美體驗中獲得道德的薰陶與精神的滋養，這與道教倫理的美學化表達一脈

① 該曲，領唱1人，伴唱表演26人，增加了韻白，特別是其中的半吟半唱以念帶唱，唱音與語音結合得天衣無縫，十分自然。其韻白例有：其一：清朝大臣盛宣懷，把封建的大門來打開。外國的洋錢貸進來，先進的設備買進來。一座耀眼的煤礦，在安源的土地上矗起來。其二：電力運輸開洋葷，掘進排水省人工。洗煤煉焦呱呱叫，機械採煤顯威風。名聲在外人稱讚，笑聲飛進紫禁城。韻白中配上背景音樂，別具特色。改曲由大型民族管絃樂隊伴奏，並配上了現代音樂元素，氣勢宏大，震撼力強，受到了同行和觀眾的讚許，此單曲多次選調赴省內外演出，登上過首都大舞台。歐陽高華：〈萍鄉漁鼓說唱的風格與特色探析〉，《歌海》2012年第5期，第33-34頁。

② 〈漁鼓聲聲傳鄉情〉，《萍鄉日報·贛西都市》，2025年7月20日，第2版。

相承，是道教美學在萍鄉漁鼓中最核心的體現。總之，道教美學基因需要與時代審美需求相調適，道教文化能夠在去宗教化的世俗語境中，獲得新的表達形式與存在價值。

書評、綜述與訪談

道教義理學研究會 2025 年會會議綜述

吳雨桐*

提 要：2025 年 12 月 28 日，道教義理學研究會年會在浙江蘭溪召開。會議以推動道教義理學的獨立學科建設為宗旨，分設四個分會場，圍繞道教義理中國化、道教義理學專題研究、科法丹道與信仰對話、道家學理分析與應用等議題展開深入探討。主旨發言聚焦道教義理的概念界定、歷史邏輯與當代體系構建，強調回歸傳統與時代創新相統一的必要。分會場報告體現出鮮明的跨學科特徵：既包括對經典文獻的哲學思想史考辨，如對莊子詮釋、三教融合及神仙譜系演變的分析，也涵蓋語言學、心理學、人工智能等現代視角下的前沿對話。會議在守正創新中搭建信仰與學術之橋，展現了道教義理在回應時代挑戰、助力宗教中國化方面的理論潛能與實踐生命力。

關鍵詞：道教義理學；宗教中國化；三教融合；內丹；人工智能

2025 年 12 月 28 日，道教義理學研究會的年度會議線上線下同時召開。線下會場位於浙江省金華市蘭溪市靈羊祠教室，線上會場於騰訊會議平臺舉辦。本次年會由道教義理研究學會主辦，崇道公學（國際）道教研究中心聯辦，禹會區道教文化研究會協辦，《道教義理學研究會通訊》編輯部、《道教義理》編輯部、蘭溪市靈羊祠等單位承辦。整場學術會議分為四個分會場展開，分別以「道教義理中國化研究、道教與跨領域交叉研究」、「道教義理學研究」、「道教科法與丹道研究、道教信仰間的對話」、「道家學理分析與應用研究」為主題。數十位來自國內外各高校、研究機構的研究者和國內各地道教協會、宮觀的宗教人士相繼做出彙報發言。展現了義理學研究會跨學科、多視角、兼顧教界與學界的研究理念，反映了義理學研究會「開放、純粹、志業為先」的辦會原則，落實了義理學研究會「在信仰與學術之間搭橋」、推動道教義理學作為一門獨立學科的發展與誕生的方法與初衷。

一、主旨發言：道教義理的概念界定與當代體系構建

28 日上午，道教義理學研究會於蘭溪市靈羊祠舉辦年會開幕式並作出大會主旨發言。中國道教協會常務理事、海南省道教協會副會長陸生耀發言主題為〈從系統推進宗教中國化方向看義理構建的必要性〉。該報告圍繞當代道教義理體系構建的必要性展開深入闡述。首先，明確宗教中國化從「堅持方向」到「系統推進」的戰略升級，強調道教需以體系化支撐對接這一要求。其次，剖析當代道教義理現狀：存在認知混亂、定位偏差，割裂教理與教義的內在聯繫；傳承呈現碎片化，多集中於零散經典解讀，缺乏體系化梳理；義理創新滯後，與時代脫節，難以回應當代社會需求。追溯根源，宋代後義理傳承斷層、近現代「仙學」主張導致路徑偏差、當代傳承機制缺失是核心原因。

* 作者簡介：吳雨桐，天津人，現為山東大學猶太教與跨宗教研究中心博士研究生，研究方向：道教文獻與道教史。

他指出，構建當代道教義理體系是堅守信仰內核、實現系統融入宗教中國化、提升文化影響力、解決傳承危機的必然要求。最後明確構建方向：堅持回歸傳統與時代創新相統一，以釐清內涵、重建共識為前提，以完善傳承機制、強化人才培養為支撐，以推動義理落地、實現知行合一為導向，助力道教對接宗教中國化戰略。

中國宗教學會常務理事、武當道教學院特聘教授王馳發言主題為〈道教發展的邏輯內涵：「隨方」與「鼎革」〉，王馳強調：1、道教教義的發展符合歷史邏輯，其特徵可以概括為兩個成語：隨方度勢和革故鼎新。隨方度勢強調道教教義在不同空間範圍內的傳播和適應，革故鼎新則強調道教教義在歷史過程中的變革和創新。2、道教的教義同時具有多元性和統一性。其多元性體現在，不同歷史時期和地區的道教教義各有不同；統一性則體現在其共同的核心理念上，即道法自然、無為而治。要解決道教教義的多元性與統一性問題，需要從歷史和邏輯兩個方面進行深入研究。3、道教教義的未來展望：未來道教教義的發展將更加注重歷史邏輯和現實需求的結合、將更加注重社會功能和實用價值，而不僅僅是追求個人修行。未來道教教義的發展將更加注重與現代文明的交流和融合，以適應時代的發展需求，也將需要更多的思想家和大師的出現，以推動道教教義的創新和變革。

道教義理學研究會會長、《道教義理》執行主編萬明旭發言主題為〈正名以順言事：道教義理與道教義理學基本概念的再提出〉，該彙報聚焦道教義理與義理學基本概念的界定與釐清。首先，反思陳撄寧、李養正等學者對道教教理、教義的界定，指出其存在套用外部宗教框架、缺乏道教本位視角等問題，強調「正名」的必要性。其次，通過梳理道教文獻，提出符合道教自身傳統的概念界定：教理是道教對事物界定的名相教說，教義是對道教學說的系統性闡釋理論，義理則是二者的有機統一。他表示深入闡釋道教義理的核心依據是「真文」理論，所謂「真文」是道的具象化表達，義理通過闡釋「真文」引導眾生實現生命超越，擺脫了此前理論中的邏輯困境。最後，明確道教義理學的雙重面向：既是學術研究對象，更是指導信徒「上求道果，下化眾生」的解脫之學，並列舉相關經典文獻，為道教義理體系構建提供了理論根基與文獻支撐。

二、分會場：道教義理中國化研究、道教與跨領域交叉研究

第一分會場的上半場是「道教義理中國化」研究專題，該專題注重海外宗教學研究成果與國內研究的互動，以及傳統道教學修體系的現代化問題。中華協同人文研究所研究院王慎遠做了題為〈協同人學視域下道教中國化與世界化的融通與前瞻〉的發言，其彙報以霍魯日的「協同人學」為理論基礎。霍魯日的「協同人學」反思了西方傳統將「人」視為封閉實體的觀點，主張人具有本體論的開放性。人並非本質固定不變，而是通過與超越性的「他者」相遇並進行非決定論的、創造性的「協同」（共同工作），不斷跨越自身的邊界並重構存在。這一理論為理解道教提供了新框架：無論是內丹還是齋醮，本質上都是主體向「道」這一超越性他者開放並產生協同，最終實現生命形態轉化的過程。首先，從協同視域看，道教的中國化是與中華文化母體中各類「內部他者」持續相遇與共同生成的歷史，包含了與儒家、佛教的協同、與民間信仰的協同和與時代精神的協同。其次，道教中國化是對內的協同，而道教世界化則是與不同文明等「外部他者」的協同，核心在於將其精神實

踐中的普遍性潛能進行有效「轉譯」。一是通過「可體驗的道」（如養生功法、道教音樂書畫）為橋樑，將複雜的理論轉化為易於接受的身心減壓系統與審美體驗。二是堅持中國化是世界化的根基，以道教獨特的「中國性」吸引世界的目光，從而實現跨文化傳播（如武當山道教以「太極」推廣傳播的成功案例）。

針對傳統道教在新時代的發展問題，赤壁市蓬萊庵常住範資筠作了題為〈中國傳統文化賦能道教中國化與國際化傳播路徑〉的發言，其立足於新時代宗教工作基本方針，系統探討了道教中國化的深度實踐路徑及其國際傳播策略。匯報的理論框架建立在「文化自覺」與「文明互鑒」的雙重維度上。「文化自覺」借用費孝通的理論，強調道教必須深入挖掘自身與中國傳統文化的內在聯繫，明確其在中國文化體系中的定位。「文明互鑒」在習近平主席宣導的理念框架下，道教應超越狹隘的宗教傳播，以文化對話的方式在國際上尋找與其他文明的契合點。匯報認為道教應作為中國文化國際化的先鋒載體，實現從「文化自覺」走向「文明貢獻」的升維路徑。

分會場下半場會議的主題是「道教與跨領域交叉研究」。該專題注重多種學科視角下的道教研究。呂梁學院副教授李寧做出了題為〈語言學視角下的《黃庭內景經》研究〉的發言，從語言學的多個維度（辭彙、語法、語言風格、修辭技巧）深入剖析道教上清派重要經典《黃庭內景經》。《黃庭》構建了獨特的辭彙體系，一方面包含大量承載深厚教義的辭彙，反映了道教獨特的神靈信仰與修煉理論。一方面普通辭彙的宗教化，這些辭彙不僅描繪了超凡脫俗的仙境，更被賦予了追求純潔、高尚境界的宗教內涵。《黃庭》的經文以七言韻文為主，節奏明快、韻律感強，既便於記憶傳誦，又能簡潔有力地表達複雜的哲學思想與養生方法。《黃庭》的語言風格古樸典雅、修辭形象生動，其運用富有文化底蘊的辭彙，營造出神秘、神聖的氛圍，高度契合道教追求的超凡境界。

中央黨史和文獻研究院（中央編譯局）助理研究員郭海龍關注道家哲學與現代科學理論相容的問題，做出題為〈從宗教、哲學與科學「有生於無」到一元二象性的飛躍〉的發言。在宗教與哲學中，「有生於無」是宇宙起源的核心。道家認為無形本原透過陰陽化生萬物；佛家主張「緣起性空」；一神教則強調神從「無」中創世。科學界中，量子漲落揭示真空中能短暫產生粒子；宇宙大爆炸證實時空誕生於奇點；質能方程式則確立了物質與能量的本質統一。以此為基礎，「一元二象性」昇華了現代科學成果。它主張事物具有單一本原（一元），但包含對立又依存的雙重屬性（二象性）。這具體體現於物理學的波粒二象性、質能統一，以及人類心理上的身心合一。總結而言，一元二象性突破了單純「物質決定意識」的傳統僵化認知。它幫助人類以科學視角破除迷信、對宗教建立正知正見，並啟發我們在因緣和合中積極發揮主觀能動性與正能量，推動社會進步並造福蒼生。

莫斯科師範大學碩士王興關注當代道教的儀式音樂，發言題為〈浙江全真紫陽派「玉皇大表」科儀音樂研究〉，其以 2022 年與 2024 年浙江天台山桐柏宮的科儀為觀察對象，系統研究了浙江全真紫陽派「玉皇大表」科儀音樂的藝術特徵與文化內涵。大型儀式「玉皇大表」與簡化版「玉皇清微表」在流程、人員配置及音樂曲牌的選擇上差異顯著，分別側重於「保安」與「祈福」。在贊曲與吟誦方面，儀式由高功、提科等成員明確分工，通過齊唱與獨唱的形式增強宗教莊嚴感。音樂調式上男女道士運用有別，乾道多以 F、G 等大調為主，坤道多以 C、D 等大調為主；同時，不同曲目中常共用相似的旋律片段，構成了該派音樂內部統一的結構「骨架」。在純音樂運用上，樂師團通

過演奏《朝天子》、《旭日初暉》、《喜悅調》等曲目，巧妙運用五聲音階、六聲調式及模進、對比等多變的節奏手法，有效營造出神聖的宗教氛圍並激發信眾情感。

四川大學碩士研究生從文學的角度探討了東晉南朝道教經典中女仙肖像描寫的文學與宗教價值，其發言題為〈東晉南朝道教經典中女仙形象描寫的文學價值論析〉。在宗教層面，細緻的女仙服飾與肖像描寫主要為上清派的「存思」法服務，幫助修道者精準想像神真形貌，並借仙凡之別激發信徒的向道之心。在文學層面，仙傳（如《漢武帝內傳》、《真誥》）中的女仙描寫運用了襯托與鋪陳等手法，塑造了華美縹緲的女仙羣像。其獨特的服飾書寫（如錦帔、飛裙）與咒語詩等文體形式，突破了傳統文學的政教束縛，展現出新穎的審美特徵。這些描寫對後世文學影響深遠。它為東晉南朝的詩賦與宮體詩提供了「青桂」、「錦帔」等語言素材及仙女意象，其重出場氛圍與服飾細節的刻畫方式更啓迪了後世小說（如《紅樓夢》）的人物描寫。此外，存思清靜的教理也潛移默化地影響了當時文人的閑情書寫動機。

北京聯合大學碩士研究生沈欣夢從考古學的角度分析了道教經典《度人經》所體現的道教救度思想在漢晉墓葬之中的體現，其發言題為〈漢晉民間喪葬模式與《度人經》出現的歷史關聯性研究〉。研究指出，西漢時期墓葬由豎穴轉向橫穴，形成前堂後室的格局，催生了墓內祭祀空間的出現；東漢時期，磚石墓的普及進一步推動了墓內外雙重祭祀體系的發展。魏晉時期受薄葬思想影響，地表祭祀建築消失，多室墓向單室墓過渡，但傳統祭祀觀念依然透過簡化的空間延續。漢晉喪葬模式的變遷反映了社會死亡觀念的轉變。東漢末年，因戰亂與盜墓等現實因素，傳統的肉身成仙信仰受到衝擊。魏晉時期喪葬空間的簡化，催生了民間對新喪葬儀式的需求。同時，漢晉墓內出土的解注瓶、道教符文等鎮物及過渡類遺物，以及佛道元素的交融，均彰顯了濃厚的宗教色彩。這些喪葬文化的長期發展、死亡觀念的革新與佛道文化的交流，共同為《度人經》的度亡思想提供了現實語境與思想基礎，揭示了其出現的歷史必然性。

重慶工商大學碩士研究生高露露從心理學的角度探討了將莊子哲學應用於心理療愈領域的可能性。其發言題為〈順其自然與逍遙遊：森田療法與莊子美學在基礎教育重點理論對話及其當代美育價值〉。研究認為，二者在應對學生成長困境上形成了「務實」與「超越」的互補。森田療法以「順其自然、為所當為」為核心，引導學生接納負面情緒，並在專注當下具體行動中打破焦慮的惡性循環，提供切實可行的心理調節方案。莊子美學則以「逍遙遊」與「齊物」思想為引領，幫助學生擺脫對分數評價的執念與功利主義的束縛，從更宏大的生命視角塑造豁達人格，實現內在精神的超越。將這兩種智慧引入基礎教育，能使美育突破單純傳授藝術技能的局限，推動美育真正回歸「以育人」和培養完整生命的教育本質。

三、分會場：道教義理學的專題研究

第二分會場上下半場均為「道教義理學研究」專題，該專題的研究彙報主要注重以哲學或思想史的方法研究道教文獻。河北大學哲學與社會學學院副教授王雲飛首先作出報告，其發言題為〈漢末道教與曹魏玄學的興起〉，探討了從漢初至三國時期《老子》之學的三個發展階段，並著重分析

漢末道教（太平道與五斗米道）在過渡至曹魏玄學過程中的重要歷史與哲學意義。西漢初年，黃老之學主治國經世；東漢中後期，黃老學逐漸與神仙方術融合，轉變為以治身養性為主的長生道術，從而催生了張角創立的太平道與張道陵創立的五斗米道。這兩大道教流派奉《老子》、《太平經》等為經典，以底層羣眾為基礎，對漢代獨尊的儒家思想造成了衝擊。進入三國曹魏時期，以何晏、王弼為代表的玄學家在漢代《老子》盛行的基礎上，開啓了以虛無自然為核心的玄學思潮。研究指出，道教與玄學具有同根共生的關係，兩者在多個方面存在顯著的共同點：首先，兩者皆極度推崇《老子》等道家經典；其次，兩者都高度關注修身與養生（如竹林七賢的服食養生）；最後，道教信徒與玄學家皆嚮往隱逸，親近自然山林，並探討自然與名教的關係。總結而言，漢末道教不僅是老學發展的第二階段，更為曹魏玄學的興起奠定了深厚的思想基礎。

江蘇商貿職業學院副教授蔡小柳發言題為〈論陸西星《莊子副墨》的思想特色〉。陸西星的《莊子副墨》突破了傳統的註疏範式，以其獨特的闡釋視角對《莊子》進行了系統梳理與創新解讀。首先陸西星通過文本比對、義理溯源以及內丹實踐的印證，明確提出《莊子》實際上是《老子》的註疏，指出《莊子》在思想與修行上皆根源並深化了《老子》。其次，該書深入挖掘《莊子》的思想內核，指出「無為」（即順應自然與不妄為的統一）是其學說核心。陸西星還進一步闡明了通過「心齋」、「坐忘」等內外兼修的方式來實現「無為」的路徑及其現實價值。再者，在明代「三教合一」的思想潮流影響下，陸西星創新性地將《莊子》之於古代中國的地位，類比為佛經之於古代印度。他大膽引入佛教義理來注解《莊子》，通過核心概念的互釋，實現了佛道兩家思想的融會貫通。

洛陽師範學院文學院講師王亞龍發言題為〈元始天尊、太上大道君與太上老君——南北朝後期道教至尊神體系的形成〉。其報告探討了南北朝後期道教至尊神體系的形成過程，核心分析了《無上秘要》、《真靈位業圖》及《七域修真證品圖》三個神仙譜系的演變與融合。在《無上秘要》所反映的早期上清派譜系中，居於各境尊位（如太極境的後聖李君、太清境的天真皇人等）的多為上清派神靈，而天師道信奉的太上老君則被視為地位不高的「學道所得」者。陶弘景編纂的《真靈位業圖》試圖將神仙譜系組織化，明確了太上老君作為太清境中位主神的地位，極大地提升了其重要性，但玉清、上清和太極境的主神仍為上清派神靈，靈寶派的元始天尊尚未成為最高神。隨後，《七域修真證品圖》實現了道教神靈體系的進一步統一。該圖不僅確立了元始天尊（治玉清境）、太上大道君（治上清境）和太上老君（兼治太極、太清境）的地位，還提出了「三聖輪化」的思想，即三聖以師徒關係在不同時代教化眾生。這一至尊神體系的構建，體現了道教內部各派經教體系的融合，並為唐代「三清」神靈體系的最終確立奠定了關鍵基礎。

陝西師範大學哲學學院博士研究生謝鎮鎮發言題為〈道教推衍與道德構築：王夫之《老子衍》思想詮釋〉。明末清初思想大家王夫之的《老子衍》展現了其對道家及道教思想的包容與再詮釋，凸顯了儒道兼采的思想特色。匯報深入探討了王夫之如何宗承張載的氣學體系，試圖肅清歷代《老子》注解中雜糅的佛禪及牽強附會之說，力求還原道教原初的思想本意與純正性。此外，王夫之對老子「樸」思想的推衍，賦予了其極大的實用性與實在性。他認為「樸」代表著原初、本來與客觀真實，這與現代自然科學摒棄主觀臆想、謀求客觀真理的基礎研究方法不謀而合，證實了道教思想本身所蘊含的實驗性與科學精神。

中央民族大學哲學與宗教學院教學助理劉樸淳發言題為〈身與超越之間：林兆恩「三教合一」思想中的道教中介性〉，深入探討了林兆恩對道教的認知及其在三教合一體系中的仲介作用。明代中晚期思想家林兆恩構建了以儒為本、融合道釋的「三教歸儒」理論體系，其中道教扮演了承上啓下與「入門為樞」的核心角色。林兆恩在看待道教經典的態度上呈現出傳統士大夫崇尚道家心性之學與內丹學著作，而貶抑道教外在儀式法術形式的特點。在修煉實踐層面，林兆恩大量借鑒道教內丹學的術語與修煉次第，如「周天」、「陰丹」、「陽丹」等概念，在其基礎上結合了儒家的氣論與倫理觀，以及佛教的心性論，建構出獨特的「九序心法」修持體系。在理論架構上，林兆恩設定了「立本、入門、極則」的修行次第。將儒家綱常倫理作為「立本」的根基，以佛教的精神解脫為「極則」的終極追求，而道教因其既具備身體性修煉的實踐基礎、又蘊含超越世間的追求，順理成章地成為連通儒釋的「入門」樞紐。道教性命雙修的特質，不僅在實踐工夫上為林兆恩的三教合一思想搭建了從入世倫理過渡到出世解脫的橋樑，更在本體論層面成為三教共通結構中的核心媒介。

陝西師範大學博士研究生王子星發言題為〈從道教義理看朱子對「道」與「理」的承續和轉化〉，討論了兩宋「三教融合」語境下，朱熹對道教核心範疇「道」與「理」的深度承續與創造性轉化。道教視「道」為超越時空的宇宙本原，視「理」為「道」在自然與性命中的具體法則，形成「道體理用」的邏輯架構。朱子敏銳吸收了道教「道」的本體超越特質與「理」的規律內涵，並借鑒了其生化體系與體用思維，打破了道教「道統攝理」的傳統格局，將「理」提升為宇宙的最高本體，確立了理學「理一元論」的核心根基。同時，朱子將儒家三綱五常等道德倫理深度灌注於「道」與「理」之中，使其由自然無為的超越屬性，轉向指導世俗人倫的道德規範，並以「理先氣後」的邏輯開新了道教的「道氣關係」。朱子這一「融道入儒」的哲學轉化不僅彌補了傳統儒學在本體論與宇宙論上的理論短板，也反向為道教注入了更為嚴密的思辨邏輯。

南開大學博士研究生張瑩發言題為〈經由天心見正法、雷法與心法的融貫與演進〉，以道教重要概念「天心」為核心，從「正法」、「雷法」、「心法」三個維度，系統探討了道教在理論與實踐中的融貫與演進，旨在揭示「天心」作為道、術、心三者樞紐的深刻內涵。在「正法」維度，「天心」是構建道統合法性與宇宙秩序的神學基石。它不僅被視為神學正統道法的核心，更與北斗信仰深度結合，主張「以心正化道」，形成了天人感應的秩序構建，賦予了人心主動溝通天心、維護大道的責任。在「雷法」維度，「天心」被視為神權與自然力交匯的樞紐。「雷」作為「天心」的顯化，不僅是代天行罰的工具，更是溝通神人的媒介。雷法的實踐強調法師的心需與神心合一，通過「心-炁-神」的一體化條件，實現「以心馭雷」的社會與宗教功能。在「心法」維度，「天心」則指向內在精神的超越與對宇宙本體的回歸。心法強調通過覺察、涵養與體悟的動態實踐，實現「以心合道」。如白玉蟾所言，個體心性通過修煉能夠驅動陰陽、運轉五行，最終達到心與天心相合、超越主客對立的終極境界。道教通過對「天心」的多維闡釋，成功構建了從宇宙秩序到個體修煉、從外在儀式到內在覺悟的完整體系，實現了「道」與「術」的有機統一與動態平衡。

浙江道教學院教師廖娟娟發言題為〈依「道」而行的身體修煉術——道教義理宗教實踐的一種〉，系統探討了道教身體修煉術的思想原理、歷史演變及其當代價值，指明其是道教義理在現實生命中的具體宗教實踐。道教認為「靜」是宇宙本體的根本屬性，道教修煉術將「靜」作為底層邏輯與基

礎功夫。修煉者需滌除私欲、致虛守靜，以踐行「生道合一」與長生致仙的終極追求。匯報說明了修煉術從早期防範精神離散的「守一」（精氣神合一），逐步發展為成熟的「三一」理論的過程。在此基礎上，結合「天人合一」與「元氣論」，演化出「內視存神」（存思）及後世丹道等系統功法，實現了由重外形向性命雙修的內趨化轉變。

中央民族大學哲學與宗教學院助教塗馨月發言題為〈淨明道貫通仙道與人道的忠孝觀念〉，探討了宋元時期淨明道如何以「忠孝」為樞紐，貫通儒家世俗倫理（人道）與道教超越性追求（仙道）的理論與實踐。淨明道賦予「忠孝」雙重屬性：其既是必須遵守的世俗道德法則，又是修煉心性、回復「淨明」本體的宗教法門。通過三重宗教化的升維，該教派將儒家倫理轉譯為內丹修煉的隱喻，以「天心-丹扃」的本體論開創了平民化的修行路徑，並以「心君監督」與神格隱喻賦予了忠孝神聖的終極關懷。這一援儒入道的實踐不僅彌合了仙道與人道之間的張力，更展現了道教主動適應社會主流價值的自我革新能力。

內蒙古大學哲學學院碩士張名字發言題為〈《淮南子·精神訓》形神關係研究及其宗教化發展〉。《淮南子·精神訓》在繼承先秦老莊思想基礎上，融合漢代黃老之學，構建了以「氣」為核心的宇宙論與生命觀。其理論闡發了「天人相應」的「小宇宙」觀，將「道」經由「氣」貫通至「形神」，為道教生命存養方式奠定了基礎。在形神關係上，《精神訓》確立了「形主神從、形神合一」的辯證統一，強調「神」為生命主宰（「生之制」），「形」為物質載體（「生之舍」）。這一思想被道教吸收並轉化為「逆天改命」的修煉理念，追求「形神俱妙」與「長生久視」的宗教目標。此外，該篇塑造了「合性於道」的「真人」理想人格，主張「清淨坐忘」、「節欲養性」的修養方法。這些理念在道教中被進一步神仙化，發展出系統化的宗教神仙譜系與修煉體系。

西南大學國家治理學院碩士研究生黎子睿發言題為〈從鶴鳴山盟約到鹿堂山《清約》——道教的實用主義轉向〉。東漢末年亂世中，民眾對生存庇護與具體行為準則的現實訴求，促使道教信仰從抽象思辨走向具體實踐。鶴鳴山盟約確立了人與神之間的信仰契約，奠定了道教的宗教根基；而鹿堂山《清約》則將這一契約公約化，轉化為規範信眾日常行為、革除巫覡陋習的具體戒律與社羣制度。這種轉變不僅在個體層面提供了「避禍得福」與「長生久視」的實踐路徑，更在羣體層面維繫了社羣秩序與正統傳承。她進一步將此過程與西方實用主義「實踐優先、工具理性、社羣導向」的理念進行對比，指出道教盟約兼具神聖信仰的軟約束與戒律規範的硬約束，既保持了超越世俗的精神內核，又實現了信仰體系的落地與普及。

浙江越秀外國語學院本科生陳逸舟發言題為〈妙氣自然，反者為根——就對「坐忘」的批判談一種道家存在論的新構建〉。研究首先剖析了重玄學將「坐忘」視為本體與功夫統一的存在論建構，揭示其以「遣」為核心的否定性取向實際上對「存在」造成了操置與遮蔽。隨後，深入梳理「坐忘」的內在邏輯，指出在面對被視為妄情的「物境」時，其必然產生自反的本體論建構，而其真正的局限在於蘊含著對存在的具體否定。基於此批判，其借鑒「坐忘」中以本體論達成自反的邏輯，提出了「妙氣沖和」的存在論新解：以「動」為「沖」，以「沖」就「和」，構建出動靜自如、妙氣自然的存在狀態。最終，其認為只要將「妙氣自然」把握為「反性」的存在，並以此為基礎，即可構建出「即自為反」、「即此就反」、「即反為道」的反性存在論。

四、分會場：道教科法與丹道研究、道教信仰間的對話

第三分會場主要關注道教具體的科儀、法術實踐，以及道教與當代社會之間的互動關係。首先發言的是道教義理學研究會副會長、《道教義理》編輯部副主任韓持冬，其報告題為〈葉法善真人道教源流初探〉。葉法善為隋唐五代帝王尊崇的高道，道法淵源深厚。其家學傳承三代道士之術，涵蓋攝養、占卜、符禁、召劾鬼神等。他兼修正一盟威法，擅驅役鬼神；精研三洞經法，融上清、靈寶、三皇派道法；還從淨明派萬振習得煉丹、辟穀等煉養術，兼通醫術。他博採眾長，為唐玄宗、玉真公主授籙，廣傳道法，契合隋唐道教整合趨勢，對道教發展影響深遠。

華中科技大學博士研究生李志強發言題為〈帝制中國社會秩序的聖俗並構——基於唐代道教投龍儀式的考察〉。傳統中國社會是儒釋道等神聖與世俗文化融通的統一體，除了佔據主導地位的儒家外，以道教為代表的本土宗教在建構「道統」與社會秩序方面的作用同樣不容忽視。研究指出，投龍儀式通過「類比」與「分層」兩大機制，成功建構了包含時空維度的「天下」秩序、階層映射的「君臣民」秩序以及政教互動的「政一道」秩序系統。其中，道教巧妙地將宗教儀式的神聖性與唐朝統治的宗法性相融合，精準把握了社會對神聖與世俗調和的內在需求，使得唐代社會秩序的建構基礎更為多元化。

四川大學博士研究生謝根東的發言題為〈張伯端紫陽真人思想研究〉。張伯端繼承並總結各家學說，通過《悟真篇》與《金丹四百字》等經典著作，奠定了內丹金丹學成熟的理論與實踐基礎。其核心思想主張「性命雙修」，並著重強調「先命後性」的修煉次第，即必須先以命功築基，具備一定條件後方能以性功成道。張伯端的生命哲學不僅是探討生命奧秘的寶貴遺產，對於當今建設全民健康、推動中醫學傳承發展乃至人類醫學的融合，均具有重要的現代參考與借鑒價值。

山東大學博士研究生馮浩楊發言題為《宋元雷法視域下的人工智慧與道教結合的可能性蠡測》，系統探討了人工智慧（AI）修習道教的可能性及其哲學邊界。宋元雷法確立了「道體法用」的義理體系。研究指出，在「法用」層面，AI 憑藉演算法優勢，能夠有效模擬雷法的外在科儀展演、建構可視化的存思圖景並輔助生成科儀文書。然而，在「道體」層面，由於缺乏真實的宗教體驗與神聖性內核，AI 在體道悟真、與道合同及心性修煉等超越形器的本體維度面臨根本性的局限。研究認為，AI 無法替代人的內在修行，僅可作為雷法文化研究以及道教儀式實踐的輔助工具。

浙江省宗教界金牌講師李鑫茹發言題為〈三代心燈：貴陽市火居龍門派何氏家傳道教紀實〉。作者專訪貴陽火居龍門派何武運、何黔築父子，展現何氏三代對道脈與文脈的堅守。第一代何當成修道之餘，致力於復興「貴州梆子」戲曲；第二代何武運守護家族珍稀法本，並揭示了近代戰亂促使貴州道教傳度由官方轉為民間承襲的歷史淵源；第三代何黔築接續家學，但指出當前面臨宗派傳承混亂與後繼乏人的嚴峻困境。何氏家族以嚴謹敬畏之心默默守望，為西南地方道教史與活態傳承留下了寶貴的歷史見證。

禹會區道教文化研究會會員向智勇發言題為〈道教醫學義理中的醫道同參生命哲學〉。其跨越義學與道教的道教醫學深植於中醫理論體系，但在義理上進行了宗教化與超越性的重構。具體而言，中醫的藏象經絡被神格化為道教存思內修與內丹運轉的宇宙圖景；「精氣神」從基礎生理單元昇華

為逆返先天的超越性載體；「陰陽五行」被精密化為指導內外煉丹火候的實踐法則；而「治未病」理念更在「我命在我」的主體覺醒下，昇華為「性命雙修」的系統長生工程。總體而言，道教醫學在「醫道互詮」中將生理存在極致化，實現了生命有限性向神聖無限性的跨越。

溫州白鶴廟道長謝高炆發言題為〈道教的「五觀」思想體系及其現代意義〉，以「道」的一元論哲學為核心，系統闡述了道教的「五觀」體系及其深遠的當代價值。國家觀：主張「無為而治」與「貴柔謙下」，提供順應客觀規律的政治智慧。歷史觀：強調辯證的迴圈發展思維，揭示「物極必反」與「返樸歸真」的發展規律。民族觀：秉持「和而不同」與「萬物一體」的平等、博愛與包容精神。文化觀：展現兼收並蓄的開放品格以及「道法自然」的生態智慧。宗教觀：踐行「性命雙修」與「我命在我」的實踐精神及社會關懷。總體而言，道教「五觀」為現代社會治理、生態文明建設、文化多樣性以及個人身心和諧具有東方智慧的整體性啟示。

道教義理學會會員翁錦旭的發言〈淺談消極思想對無為的曲解〉探討了社會大眾對道教「無為」思想的普遍誤解，指出無為並非消極平庸、躺平擺爛或不作為，而是順應自然規律、掌握分寸、不妄作亂為的生存智慧。真正的無為是超越後天「識神」的干擾，通過「心齋」與「坐忘」返還先天「元神」的修持狀態。作者分析認為，曲解的根源在於文化傳承中的斷章取義、現代快節奏生活下的逃避心理、教育普及的缺失以及互聯網媒介的錯誤傳播。

浙江道教學院本科生李星辰、繆蓮香的發言〈體道金庭：道教院校的學修說略〉與〈學法規、守戒律、重修為、樹形象——道教院校學生學修並進策略芻議〉圍繞宗教界「學法規、守戒律、重修為、樹形象」十二字教育方針，探討了道教院校學生的學修策略。匯報強調將愛國愛教與法治教育結合，通過完善戒律體系實現以戒修身，落實「性命雙修」以提升身心素養，並將修行成果轉化為社會服務以樹立良好形象。旨在培養適應時代的複合型道教人才，肩負起道統傳承與宗教中國化的使命。

五、分會場：老莊道家學理分析與應用研究

第四分會場的發言主要探討老、莊道家哲學思想及其在當代社會的應用。首先發言的是晉中資訊學院講師咎玲，其發言題為〈當自動駕駛汽車遇上「電車難題」，莊子哲學如何解？——中西哲學比較視角下的人工智慧技術思考〉。作者指出，西方功利主義與道義論的對立使該問題陷入了二元對立的被動僵局，導致人的主體性喪失。針對自動駕駛等技術應用，其引入莊子哲學尋求破局，主張通過「知時察勢」領會事態的動態發生，實現防患於未然，從根本上消解兩難困境。在人工智慧的發展導向上，作者強調應明確人的主體地位，堅持人作為道德自覺主體而不可將責任推卸給機器。同時，應賦予人工智慧整體性思維，取消事實與價值的割裂，通過提示學習等手段對人工智慧進行道德教化。

山西師範大學馬克思主義學院碩士研究生黃捷的發言〈「道」與「言」的張力——《莊子》的「卮言」詮釋學探赜〉。深入探究了《莊子》如何通過「卮言」化解「道」不可言與哲學必須言說之間的根本張力。作者認為，「卮言」並非僵化的教條，而是一種如日出般自然流露、隨物應變的

言說方式。研究從三個層面剖析了「卮言」的詮釋機制：首先是解構性詮釋，通過悖論言說、相對視角及語言遊戲，消解固化的認知定勢與二元對立，為領悟整全之「道」掃清障礙；其次是生成性詮釋，利用意象催化與對話懸置，開啓動態的意義生成場域，在言默辯證中引導讀者自行體悟；最後是實踐性詮釋，將言說融入技藝、身體修行與日常生活，使語言實踐本身成為通往「體道」境界的現實路徑。

暨南大學文學院碩士研究生陳鏡安的發言題為〈重探《莊子》道言關係：以「謬悠」為核心的理論新詮〉。匯報指出，「謬悠」兼具境界論與語言論特質：一方面指涉幽深玄遠的道之境界；另一方面揭示了語言遮蔽道體整全性的有限性與虛妄性。作者分析認為，「謬悠」在語言批判立場上與「卮言」、「言無言」等特殊言說形式同義，且比單純的語言形式更具闡釋空間。這種語言批判邏輯進一步延伸至「技藝」範疇，技藝精進過程中呈現的非言說性與「謬悠」擯棄有限、趨向道境的雙重指向高度契合。

復旦大學哲學學院博士研究生趙安發言題為〈如何理解「崇本息末」與「崇本舉末」？——兼論王弼《老子道德經註》思想中的理論困境〉。研究指出，「息末」與「舉末」並非對立，亦非簡單的「手段—目的」關係。「息末」是因順自然的主觀狀態，通過止息「私欲」落實無為；而「舉末」則是因順自然的必然結果，使形名各得其所。研究進一步發現，王弼思想真正的理論困境存在於「本」與「末」之間：即人作為萬物之一，何以能產生破壞「自然」的「私欲」並違背本體之「無」。這種對人的位置及「心」的本質界定的模糊，導致其在「無為」論述中只能流於否定性表述，未能徹底解決形上與形下的貫通問題。

南開大學哲學學院博士研究生余知夏發言題為〈論道家「虛」、「靜」觀研究從語義到精神的進路〉。作者指出，儘管語義闡釋提供了精確的工具，但受限於文本版本、語言表意及歷史隔閡，難以達成統一解釋。研究認為，「虛」、「靜」的歷代多元詮釋恰體現了道家思想的生命力與價值適應性。因此，應超越單純還原原意的「語義闡釋」，轉向關注經典核心精神在歷史中的動態傳承與實踐轉化的「精神延續」路徑。這一範式轉變旨在保持闡釋的開放性，使傳統智慧在當代精神對話中持續發揮作用。

四川大學碩士研究生胡威發言題為〈執古禦今：文化自信語境下《道德經》美學思想淺釋〉。作者認為，《道德經》是中華美學的思想發源地，蘊含著順應自然的無為美學、對立統一的和諧美學、見素抱樸的簡潔美學以及謙遜良善的德行美學。挖掘《道德經》美學思想有助於實現傳統文化的「創造性轉化」，在文化全球化背景下構建獨具特色的中國美學，進而堅定文化自信，提升國家文化軟實力。

廣西師範大學研究生李希堯發言題為〈莊子「吾喪我」視角下人工智能時代的人類本性複歸研究〉。作者認為，「吾喪我」旨在剝離社會化的「我」，回歸自然的本性「吾」。研究指出，人工智慧對人類具有兩面性：人工智慧極大提高了生產效率，減少了繁瑣勞役與社交壓力，為人類回歸「真吾」提供了閒暇時間與物質基礎。但新技術也催生了數位化的「形態之我」與演算法驅動的「情態之我」，形成更深層的異化屏障，使人類陷入「機心」困境。為此，作者提出了現代化的「喪我」工夫論：排除資訊雜念，培育虛靜模式，重奪意識主體地位；有意識地脫離數字設備，打破數據畫

像，回歸與自然的直接互動；將人工智慧定位為探索規律的工具，堅持人類作為體道的主體地位。

哈爾濱工業大學碩士研究生蘇世軒發言題為〈道家生態智慧的現代性轉化：理論、批判與實踐〉，其通過對弱人類中心主義、深層生態學及生態馬克思主義的批判性介入，揭示了道家思想在破解現代性生態危機中的獨特優勢。在現代性轉化方面，研究提出通過構建中國式環境哲學話語體系、創新柔性協同的生態治理模式、培育知足知止的生態公民人格等路徑，將傳統智慧轉化為當代生態文明建設的實踐動力。

結語

縱觀本次道教義理學研究會 2025 年會，大會不僅在思想史脈絡的溯源上展現了深厚的學術底蘊，更在跨學科的前沿對話中彰顯了道家智慧的磅礴生命力。從南北朝至尊神體系的演進、宋明理學對道教概念的吸收轉化，到當代人工智能倫理、生態文明治理與心理療愈的落地應用，會議成功實現了古典文獻體系與現代科學語境的深度交融。這既是對道教「隨方度勢」與「革故鼎新」歷史邏輯的生動詮釋，也為系統推進宗教中國化提供了堅實的理論支撐。通過在信仰與學術之間搭建橋樑，道教義理學會持續推動經典義理的現代闡釋與生活化實踐，既堅守中華文明主體性，又以開放胸襟吸納人類文明優秀成果，在守正創新中實現道教義理學的時代躍升。

Abstracts and Keywords of This Issue

On the Necessity of Constructing a Contemporary Daoist Doctrinal System from the Perspective of Systematically Advancing the Sinicization of Daoism

Lu Shengyao; Wang Tong

Abstract: The Sinicization of religion is a core issue in religious work in the new era, and the policy initiative to systematically advance it has provided a clearer path for the development of religions in China. As China's indigenous religion, Daoism has an inherent affinity with the process of Sinicization. However, the fragmentation and piecemeal development of contemporary Daoist doctrine pose numerous challenges to meeting the requirements of systematic Sinicization. Based on General Secretary Xi Jinping's important expositions on the Sinicization of religion, this article analyzes the current state and problems of the contemporary Daoist doctrinal system, traces their historical causes, and demonstrates the necessity of constructing a contemporary Daoist doctrinal system. It argues that such construction is the foundation for upholding the core of Daoist faith, the prerequisite for achieving systematic integration, the key to enhancing cultural influence, and the fundamental solution to the crisis of transmission. In practical terms, this construction should begin with clarifying the meaning of doctrine and rebuilding foundational consensus, be supported by establishing transmission mechanisms and strengthening talent cultivation, and be guided by promoting the practical application of doctrine and achieving the unity of knowledge and action.

Keywords: Sinicization of religion; Daoist doctrine; doctrinal system; theoretical systematization

Analyzing “Eclectic and Multifaceted” : The Intrinsic Logic of Daoist Identity

Guo Shuozhi

Abstract: Rooted in Chinese culture and assimilating intellectual nutrients from diverse traditions, Daoism manifests a multiplicity of lineages, sects, and belief systems. This pluralistic configuration, often critiqued as “eclectic and multifaceted” (*za er duo duan*), inherently embodies a coherent structural logic

and identity dynamics that consolidate Daoism into an integrated religious tradition. By examining Daoism's doctrinal taxonomy (*panjiao*) and its adaptive strategies for synthesizing heterogeneous elements—ranging from classical philosophical tenets to localized ritual practices—this study reveals how Daoist identity is negotiated through both discursive frameworks and embodied religiosity. The apparent heterogeneity, rather than indicating fragmentation, reflects a historically grounded mechanism for maintaining orthopraxy while accommodating sociocultural diversity.

Keywords: Daoist belief; Daoist doctrinal taxonomy (*panjiao*); Daoist identity

A Study of the Conceptual Development from “Clarity and Stillness” to the *Qingjing Jing*: With a Review of Classical and Modern Commentarial Editions

Wan Yong

Abstract: As a core category in Daoism, “clarity and stillness” (*qingjing*) did not possess a fixed connotation from the outset, but rather accumulated and was continuously reinterpreted over a long period of evolution. Adopting an approach that integrates “conceptual history – formation of scripture – commentarial tradition,” this paper examines the development of its meaning. In Lao-Zhuang philosophy, clarity and stillness is both the essential attribute of the Dao and the practice of embodying the Dao; it also bifurcates into the Laozi's orientation toward governing the self and the state (ontological-political) and the Zhuangzi's orientation toward purifying the mind and subduing desires (mind-nature). From the Han to the Six Dynasties, through works such as the *Huainanzi* and the *Laozi Xiang'er Zhu*, as well as the Celestial Masters, Shangqing, and Lingbao Daoist communities, clarity and stillness was transformed from a philosophical category into operational religious practical norms and even identity markers distinguishing Daoists from laypeople. By the Sui-Tang period, the *Taishanglaojun Shuo Changqingjing Jing* appeared, using a fourfold structure of “Dao-essence – clarity and stillness – cultivation of virtue – meritorious fruits” to forge the successive meanings of clarity and stillness into a systematic theory of mind-nature cultivation, thereby becoming a foundational scripture. The subsequent commentarial tradition over a thousand years further deepened the meaning of clarity and stillness along three paths: internal alchemy (*neidan*), the Twofold Mystery perspective of realizing emptiness, and the integration of the Three Teachings. The *Qingjing Jing* is both the theoretical crystallization of the conceptual history of “clarity and stillness” and the hermeneutical starting point for its continued unfolding.

Keywords: Clarity and stillness; Qingjing Jing; mind-nature theory; internal alchemy (*neidan*); integration of the Three Teachings; Daoist scripture hermeneutics

A Study of Jidu (Soteriological Deliverance) in the Twenty-Volume *Taishang Dongyuan Shenzhou Jing*

Jin Richeng; Wan Mingxu

Abstract: *The Taishang Dongyuan Shenzhou Jing* has long been regarded primarily as a ritual text focused on “summoning spirits” and “exorcising plagues,” with scholarly attention concentrated on textual analysis and demonological thought. However, this scripture is in fact grounded in the principle of “inherent Dao-nature” and oriented toward the goal of “dispelling delusion to reveal original nature,” making it a canonical exemplar of the Daoist spirit of universal salvation. Its marginalization in the history of Daoist thought reflects two structural problems: the mechanical separation of “doctrine” and “technique,” which caused its deep doctrinal content to be obscured by its talismanic exterior; and a temporal misreading of Dao-nature theory, which overlooked the scripture’s early articulation of this concept during the Northern and Southern Dynasties period. This scripture represents a paradigm of medieval Daoism in which soteriological practice is integrated through Dao-nature theory.

Keywords: *Taishang Dongyuan Shenzhou Jing*; Daoist thought of salvation; Daoist ethics; Daoism in the Six Dynasties

Ge Hong’s Theory of “Jing-Qi-Shen” in the *Baopuzi Neipian* and Its Value for Health Cultivation

Yin Lang

Abstract: Ge Hong’s *Baopuzi Neipian* holds that *jing* (essence), *qi* (vital energy), and *shen* (spirit) are intimately interconnected: *jing* and *qi* constitute the basic elements of the physical body, while the body depends upon *shen* for its existence, with *shen* serving as the master of the human body. The preservation of *jing-qi-shen* is the key to cultivating the Dao, achievable through such practices as treasuring essence (*baojing*), circulating vital energy (*xingqi*), and concentrating the spirit in oneness (*sishen shouyi*). Ge Hong’s theory of *jing-qi-shen* played a significant role in the subsequent development of Daoist *neidan* (inner alchemy) theory and holds important reference value for contemporary health cultivation.

Keywords: Ge Hong; Baopuzi Neipian; *jing-qi-shen*; health cultivation

Rémusat on Laozi and the *Dao De Jing*

Du Lei

Abstract: Rémusat approached his study of Laozi from the perspective of mythological similarities between China and the West, emphasizing connections among the philosophical views of different ancient peoples. In that essay, he spoke highly of Laozi, regarding him as a “true philosopher, a wise moralist, an eloquent theologian, and a profound metaphysician.” Rémusat interpreted the idea of the “Trinity” in the line “The Dao produces one, one produces two, two produce three, and three produce all things” from the perspective of the origin of the universe, comparing it with the thought of the Greek philosopher Pythagoras. In addition, he translated portions of chapters 25, 31, 42, and 46 of the *Daodejing*, reflecting how nineteenth-century French Sinology understood and approached the text.

Keywords: *Laozi*; *Daodejing*; philosophy; universe; Pythagoras

From Semantic Interpretation to Spiritual Continuity: A Study of Daoist “Emptiness” and “Tranquility”

Yu Zhixia

Abstract: This study takes the Daoist concepts of “emptiness” (*xu* 虛) and “tranquility” (*jing* 靜) as its research focus, examining their multiple interpretations across history and analyzing the application and limitations of linguistic methods in classical exegesis. Although semantic interpretation provides systematic and scientific tools for textual analysis, factors such as variant versions of texts, the expressive limits of language, and historical-contextual gaps make it difficult to arrive at a universal and living explanation. The diverse interpretations of “emptiness” and “tranquility” throughout history reflect the inherent adaptability of Daoist thought—offering a framework of value choices that can meet the needs of different eras. Therefore, this paper argues for a shift from the research paradigm of “semantic interpretation” to an interpretive path centered on “spiritual continuity.” The focus should move from recovering the original meaning of the text to understanding the dynamic transmission and practical transformation of the core spirit of the classics across time. This paradigm shift not only deepens our understanding of the distinctive character of Daoist thought but also offers methodological reflection on how to activate traditional wisdom in contemporary contexts, emphasizing that the vitality of the classics

lies in their ability to transcend specific wording and continually engage in spiritual dialogue.

Keywords: “emptiness-tranquility”; semantic interpretation; spiritual continuity; paradigm shift; Laozi

The Tension Between “Dao” and “Yan”: An Inquiry into the Hermeneutics of “Zhi Yan” in the *Zhuangzi*

Shi Shuaitao; Huang Jie

Abstract: This paper takes as its main thread the three types of how the *Zhuangzi* employs “zhi yan” (goblet words) to dissolve the tension between “Dao” and “yan” (language/speech), with a secondary thread of sorting through various historical interpretations of “zhi yan” and integrating them into a systematic exploration of its conceptual structure. Against the background of the dialogical relationship between “text and reader,” the *Zhuangzi*’s use of “zhi yan” to address the Dao-yan tension manifests in three stages: first, by using the mode of “zhi yan” to deconstruct the reader’s preconceived cognitive frameworks that precede the text, thereby dissolving the tension between Dao and yan in a broad sense; second, by employing the metaphorical thinking of “zhi yan” to facilitate the generation of the meaning of Dao within the reader, thereby dissolving the ineffability of the experience of embodying Dao; third, by utilizing the self-cultivation practice of “zhi yan” to perfect the shortcomings of embodying Dao that exist in both “text” and “thinking,” thereby dissolving the ineffability of the embodied art of Dao. In this process, the reader begins a self-transformation toward an ideal reader, further transcending the text and implementing the embodied art of Dao into bodily practice. It can also be seen that “zhi yan” constitutes a mechanism for embodying Dao that progresses from a mode of speech, to a mode of thinking, and finally to a mode of self-cultivation practice.

Keywords: *Zhuangzi*; zhi yan (goblet words); Dao; yan (language/speech); tension

Re-examining the Relationship Between Dao and Yan in “*Zhuangzi*”——A New Interpretation Centred on “*Miuyou*”

Chen Jing’an

Abstract: “*Miuyou*” is a dual concept in *Zhuangzi*’s philosophy that combines language criticism and realm orientation: it not only reveals the limitations of secular language, but also metaphorically represents

the distant realm beyond language. The special ways of speech used by *Zhuangzi*, such as “Zhiyan” and “Yanwuyan”, reflect a conscious and overcoming of language limitations. This critical logic of language is further connected to the nonverbal nature of “Jiyi”, and there is a structural correspondence between the improvement of Jiyi and the sublimation of the Dao realm. The deep intention of “miuyou” is to break away from all attachments to “Youdai”, integrate into the natural essence through subject cultivation, and in the practice of dissolving binary opposition and accommodating individual differences, reach the free realm of “Wudai”, ultimately unifying with “dao tong wei yi”.

Keywords: Miuyou; Dao-yan relationship; Special language forms; Jiyi

The Absorption and Transformation of Chongxuan Thought by Tang Dynasty Shangqing Masters

Han Chidong; Zhang Maowei

Abstract: The Chongxuan (Twofold Mystery) school, which flourished in the Tang dynasty, exerted a profound influence on Daoist theory through its speculative philosophy of ‘double negation of being and non-being.’ This article examines the Shangqing school — the most influential Daoist tradition of the Tang — as a case study of how it received and transformed this intellectual current. The article demonstrates that, grounded in proto-Chongxuan ideas already present in Wei-Jin Shangqing scriptures, Shangqing masters such as Sima Chengzhen, Wu Jun, and Du Guangting absorbed Chongxuan ontology and mind-nature theory while refusing to abandon their foundational commitment to ‘spiritual and physical perfection in unison’ and the practical tradition of visualization and breath cultivation. Confronting the inherent limitations of Chongxuan thought for concrete cultivation, these masters undertook creative theoretical adaptations.

Keywords: Chongxuan school; Shangqing school; Daoist ontology

Continuation and Transformation of Zhu Xi’s View on “Dao” and “Li” from the Perspective of Daoist Doctrine

Wang Zixing

Abstract: During the Northern and Southern Song dynasties, Daoism had already formed a comprehensive doctrinal system centered on “Dao” and “Li” (principle/pattern). The Daoist “Dao” is the

transcendent, spatiotemporal ultimate origin of the universe, possessing both the creativity that generates all things and the universality that governs all existence and remains unchanged throughout ages. The Daoist “Li,” as a concrete manifestation of “Dao,” encompasses the order of natural operation, the principles of nurturing life and nature, and the essential patterns of things, constituting the core logic of “Dao as substance, Li as function.” In the historical context of the “integration of the Three Teachings,” Zhu Xi deeply continued the transcendent character of the Daoist “Dao” and the normative connotations of the Daoist “Li,” and through incorporating Confucian ethical thought, he creatively transformed Daoist doctrine, thereby promoting the shared development of both Daoism and Confucianism. Zhu Xi’s act of continuation and transformation not only demonstrates the crucial support of Daoist doctrine for the renewal of Confucianism but also facilitates the exchange and mutual learning between Daoist thought and other schools of thought. It serves as a typical paradigm exemplifying the mutual emulation and symbiosis of Confucianism, Buddhism, and Daoism under the background of the “integration of the Three Teachings.”

Keywords: Daoist doctrine; *Dao*; *Li* (principle); Zhu Xi; integration of the Three Teachings

Daoist Deduction and Moral Construction: An Interpretation of Wang Fuzhi’s “Laozi Yan”

Xie Zhenzhen

Abstract: During the late Ming and early Qing dynasties, the academic statuses of Gu Yanwu, Huang Zongxi, and Wang Fuzhi were resolved, and they were jointly elevated by both official authorities and later generations as the three great thinkers of the period. As a major thinker, Wang Fuzhi demonstrated an academic characteristic of inclusiveness and reinterpretation toward Daoism. As a representative scholar of Lao-Zhuang studies in the Ming and Qing dynasties, Wang Fuzhi’s works on Zhuangzi, namely *Zhuangzi Jie* and *Zhuangzi Tong*, and his work on Laozi, *Laozi Yan*, initiated an intellectual feature of interpreting the Zhuangzi through the Laozi and the Laozi through the Zhuangzi, while simultaneously adopting both Confucian and Daoist perspectives at the transitional juncture of the era. Wang Fuzhi’s thought on “simplicity” (*pu*) in *Laozi Yan* is rooted in his deepened understanding of Laozi’s emphasis on honoring the Dao and valuing virtue, as well as his recognition and preservation of Zhang Zai’s absorption of Daoist thought. Moreover, the practical learning embodied in *Laozi Yan* also confirms that Daoist disciples were practitioners and inventors engaged in concrete action, reflecting Daoism’s experimental and scientific

spiritual character. The interpretation of *Laozi Yan* further reveals Daoism's native response to the Western scientific and technological currents of the time, the bidirectional interaction between Daoism and Confucianism, and Wang Fuzhi's promotion of Daoism's virtue-based human value concern. His absorption of Daoist thought profoundly influenced the holistic construction of his philosophy of qi and the sustainable development of his dynamic model of interpretive thinking.

Keywords: *Laozi Yan*; Daoist thought; moral basis; Wang Fuzhi; dynamic characteristic

Between Embodiment and Transcendence: Daoist Reconstruction in Lin Zhao'en's Thought of the Unity of the Three Teachings

Liu Puchun

Abstract: As an important thinker of the Ming dynasty, Lin Zhao'en developed a religious system grounded in Confucianism while integrating elements of Daoism and Buddhism, thereby constructing a distinctive theoretical framework of "the Three Teachings returning to Confucianism." Through a textual analysis of Linzi sanjiao zhengzong tonglun and related writings, this paper argues that Lin Zhao'en, on the one hand, reshaped the theoretical identity of Daoism through concepts such as "the Mysterious Teaching" and "world-transcending dharma"; on the other hand, through his selective absorption of Daoist classics and his transformation of inner alchemical terminology and cultivation procedures, he converted Daoism into an introductory teaching that served the framework of "the Three Teachings returning to Confucianism." The significance of Daoism within Lin Zhao'en's intellectual system lies in the fact that it was reconstructed as a concrete religious form connecting ethical practice, cultivation techniques, and the pursuit of transcendence.

Keywords: Lin Zhao'en; the Unity of the Three Teachings; Daoism; Inner Alchemy; the Three-in-One Teaching(*Sanyi jiao*)

Inheritance and Derivation: The Construction of Bixia Yuanjun Worship Space Along Henan's Qi River

Wang Zizhengshi

Abstract: The shrines dedicated to Bixia Yuanjun along both banks of the Qi River in Linzhou, Henan, constitute a relatively well-preserved spatial complex of Bixia Yuanjun worship in Henan Province. Its formation stems from locals' comprehensive understanding and interpretation of the deity's spiritual cultivation, as well as profound integration with the natural geography and miraculous legends of the Qi River basin, jointly forming an inheritance-and-derivation belief system. Notably, the mural *Procession Departure and Return of Bixia Yuanjun* inside the stone hall boasts extraordinary artistic excellence. No other intact linear engraved murals themed on Bixia Yuanjun have been discovered across Shandong Province and northern China, nor has this artwork been documented in existing publications. It possesses profound historical, artistic and religious values, reflecting the aesthetic depiction and distribution of divine deeds of Bixia Yuanjun in northern Henan during the Ming dynasty.

Keywords: Henan; Qi River; *Procession Departure and Return of Bixia Yuanjun*; Spatial Complex of Bixia Yuanjun Worship

Pingxiang Yugu (Fisherman's Drum) Music: Daoist Origins, Contemporary Transmission, and Aesthetic Transformation

Liang Zining; Shangguan Wenjin

Abstract: Pingxiang Yugu is a regional branch of Jiangxi Daoqing in western Jiangxi, listed as a municipal-level intangible cultural heritage. Unlike Yugu traditions elsewhere, Pingxiang Yugu developed relatively late—not until the late Qing and early Republican era—under the influence of mining immigrant culture. In form, it inherits the Daoist symbolic elements of ancient fishermen's drums and clappers; musically, it preserves the Daoist aesthetic of 'centrality and harmony' (*zhongzheng pinhe*) while fusing with local Pingxiang dialect; narratively, it achieved a thematic transition from 'cultivation and moral edification' to revolutionary and contemporary subjects. In contemporary transmission, the function of Pingxiang Yugu as a Daoist proselytizing tool has gradually been replaced by its role as a comprehensive aesthetic object, with its Daoist cultural genes surviving covertly through 'aestheticization' and 'symbolization.'

Keywords: Pingxiang Yugu; Daoqing; Daoist proselytization; Daoist aesthetics; folk narrative singing

A Conference Review of the 2025 Annual Meeting of the Daoist Doctrinal Studies Research Association

Wu Yutong

Abstract: On December 28, 2025, the annual meeting of the Daoist Doctrinal Studies Research Association was held in Lanxi, Zhejiang Province. With the aim of advancing the establishment of Daoist doctrinal studies as an independent academic discipline, the conference was divided into four parallel sessions, focusing on topics such as the Sinicization of Daoist doctrine, thematic studies in Daoist doctrinal research, rituals, alchemy, and faith dialogue, as well as Daoist philosophical analysis and its applications. The keynote speeches centered on the conceptual definition of Daoist doctrine, its historical logic, and the construction of a contemporary system, emphasizing the necessity of unifying tradition with timely innovation. The panel reports demonstrated a distinct interdisciplinary character, encompassing both philosophical and historical examinations of classical texts—such as analyses of Zhuangzi’s hermeneutics, the integration of the Three Teachings, and the evolution of the Daoist pantheon—as well as cutting-edge dialogues from modern perspectives including linguistics, psychology, and artificial intelligence. The conference built a bridge between faith and scholarship while upholding tradition and fostering innovation, revealing the theoretical potential and practical vitality of Daoist doctrine in responding to contemporary challenges and contributing to the Sinicization of religion.

Keywords: Daoist doctrinal studies; Sinicization of religion; integration of the Three Teachings; internal alchemy (*neidan*); artificial intelligence

《道教義理》徵稿啓事（2026）

一、《道教義理》是由道教義理學研究會、台州學院國際道學研究中心、崇道公學（國際）道教研究中心聯合主辦，武義縣壽聖宮、蘭溪市靈羊祠道觀協辦，由香江出版社發行的公益性學術期刊（半年刊），已獲批國際刊號（ISSN：3080-941X），每年出版 2 期。本刊名譽主編由詹石窗教授、宋崇道道長擔任，主編由屈燕飛副教授擔任，執行主編由萬勇博士擔任。每期期刊與所收稿件電子版將在《道教義理》編輯部官網發佈，開放免費下載。特此敬邀海內外關注、熱愛道教文化的各界人士不吝賜稿。

二、本刊以「道教義理」為定位，聚焦於基於道教信仰本位解釋其宗教體系的學問，亦注重外部視角對道教體系學問的科學理性研究，面向學術界、道教界與社會各界人士，嘗試打造「道教界＋學術界」互動對話模式的文化陣地，為道教義理傳承與發揚作貢獻。

三、本刊欄目主要由以下內容構成：1.道教義理中國化研究；2.道教義理學研究；3.道教與諸宗教之比較；4.道教與跨領域交叉研究；5.重玄學專題研究；6.老莊與玄學專題研究；7.丹道專題研究；8.民間道教研究；9.書評、綜述與訪談。

另根據來稿不同，還會增設欄目。

四、本刊要求來稿遵守學術道德，必須原創。原則上，所投論文必須為未公開發表（具有 ISSN 號的期刊，以及具有 ISBN 號論文集、著作），並於本刊刊發後，不能再發它刊（內部刊物不在此列）。本刊只接受繁體中文與英文兩種文體的稿件，字數需控制在 12000-18000 字左右（書評、綜述、訪談類稿件，字數在 5500-12000 字左右），特殊稿件可以放寬字數要求。來稿一律使用頁下註，無需於文後列出參考文獻。

編輯部對收稿之後 40 個工作日內對來稿進行審稿回復。本刊為公益性學術期刊，不收取審稿費，對正式錄用的稿件亦不收取版面費，並於稿件正式刊出後，給付作者薄酬與當期紙質刊物 2 本。

五、本刊所有來稿，經編輯部初審通過後，需按本刊格式規範調整完善後重新發送至編輯部郵箱，方可進入後續審稿流程（若首次投稿時已按照本刊格式進行調整，則將優先進入審稿流程）。稿件格式要求，參見《道教義理》編輯部網址：<http://www.daojiaoyili.hk>。

本刊編輯部若決定錄用該論文，作者需同步提交論文授權書（作為見刊必備憑證），以 PDF 格式發送至指定郵箱（詳見本刊網址）。未按要求提交者，稿件將不予刊出。另，本刊對擬刊用稿件有權進行技術性規範處理及文字潤色；若作者不同意上述修改，需在投稿時明確註明。

六、本刊秉持開放精神，對論文作者的社會身份、最高學歷不作過高要求（本科學歷即可），歡迎具有創新性、批判性與具有理論深度的稿件，秉持論文品質優先的第一原則，是以，若無必要情況下，無需將對論文無實質性貢獻者列為第一作者或第二作者。

七、所有來稿，請投遞至郵箱：djylbjb@163.com。若您的稿件，除向本刊投遞以外，還同時向其他刊物投遞，請於投稿時予以註明情況即可。

江西省茗悦天下實業有限公司



創立於2009年，
公司秉承匠心，傳統制茶，堅持有機生態出品，傳遞一杯有溫度的茶。
茗悦天下自建生態茶園，茶商學院，創建連鎖品牌，
開拓全國營銷渠道目前全國有直營門店及加盟商百余家，
建立線上線下茶業交易服務平臺，融入各大電商渠道，
開發年輕人的創業板塊共享茶空間的新中式茶飲品牌友茶時光，
打造茶文旅研學基地，創新開發茶科技產品，
融品牌策劃、市場營銷、文化傳播、產業供應鏈、研學培訓、
人才輸出為一體，進行多元化產業布局和發展。
本公司為農業產業化「市級龍頭」企業，
2024江西社會責任（領軍）企業、江西省「名牌產品」、
江西省「專精特新」中小企業，
公司願景：實現和諧的產業生態鏈，攜手上下游合作伙伴，打造共贏平臺。

招商加盟熱線：400-189-0607

葛洪系列



葛洪丹茶是公司獨家研發的一款專利養生保健茶飲。
選用優質的柳葉蠟梅，經過傳統的日曬工藝處理，
再運用現代工藝蒸壓成形，保留了茶葉的天然香氣和有效成分，口感醇厚，
柳葉臘梅具有清熱解毒、解表祛風、防抗感冒提高人體免疫力等功效。
葛洪丹茶，不僅能舒緩壓力，還能為健康保駕護航。



葛洪清露是公司獨家推出的一款植物水。
採用現代生物提取技術，從柳葉蠟梅中提取出珍貴的活性成分，
再配以陳年白毫銀針和金銀花。這款植物水具有保濕美容、
祛痘抗過敏的功效。具有快速緩解口腔及咽喉不適的先進功效。



地址：中國浙江省金華市蘭溪市雲山街道靈羊島

郵編：321100

聯繫電話：08615797703305

電子郵箱：djylbjb@163.com

期刊官網：daojiaoyili.hk

獲取渠道：電子刊官網開放閱覽/下載



微信公眾號：Daoist義理

ISSN 3080-941X



9 773080 1941266

公益期刊 不收取費用