

## 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论成果予以接納。

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。<sup>①</sup>

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」<sup>②</sup>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」<sup>③</sup>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」<sup>④</sup>，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，有有不有，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。<sup>⑤</sup>

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<sup>⑥</sup>，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<sup>⑦</sup>。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。<sup>⑧</sup>

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。」<sup>①</sup>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<sup>②</sup>。

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。」<sup>③</sup>又說：「空色宜雙泯，不須舉一隅。色空無滯礙，本性自如如。」<sup>④</sup>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」<sup>⑤</sup>，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。<sup>⑥</sup>

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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

#### （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。<sup>③</sup>

「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。<sup>④</sup>

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。」<sup>①</sup>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？」<sup>②</sup>，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、黃玄曠、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興等人<sup>③</sup>。他對唐玄宗疏「法性清淨，是曰重玄」<sup>④</sup>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。<sup>⑤</sup>

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。<sup>⑥</sup>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」<sup>⑦</sup>。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。<sup>①</sup>

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<sup>②</sup>，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，對重玄學的理论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」<sup>③</sup>。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」<sup>④</sup>，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」<sup>⑤</sup>，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。<sup>⑥</sup>

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」。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>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」<sup>③</sup>，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」<sup>④</sup>，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」<sup>⑤</sup>。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。<sup>⑥</sup>

## （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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>

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。<sup>①</sup>

#### （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<sup>②</sup>，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。