

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第25冊

宋元道教「三教合一」思想研究

李玉用著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

宋元道教「三教合一」思想研究／李玉用 著 — 初版 — 新北市：
花木蘭文化出版社，2013〔民 102〕

目 2+154 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編；第 25 冊）

ISBN：978-986-322-150-0（精裝）

1. 道教 2. 儒家 3. 佛教

030.8

102002278

ISBN-978-986-322-150-0



中國學術思想研究輯刊

十六編 第二五冊

ISBN：978-986-322-150-0

宋元道教「三教合一」思想研究

作 者 李玉用

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十六編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

宋元道教「三教合一」思想研究

李玉用 著

作者簡介

李玉用（1979～），男，江蘇阜寧人。浙江大學哲學碩士（2005），南京大學哲學博士（2008），香港中文大學訪問學者（2011～2013）。現為南京信息工程大學公共管理學院副教授，南京信息工程大學中國哲學與宗教文化研究中心主任、研究員，蘭州大學宗教文化研究中心兼職研究員，主要從事儒佛道三教關係和道家道教哲學研究。迄今，已在《世界宗教研究》、《孔子研究》、《中國宗教》和《弘道》、《宗風》等海內外重要學術刊物發表學術論文 30 餘篇，國際國內會議交流學術論文 30 餘篇，正式出版學術專著《葉法善與武義溫泉文化》（中國文聯出版社，2012 年版）。

提 要

儒佛道作為中國傳統思想文化的三大主要組成部分，各有其特殊的理論貢獻，三教在衝突中融合，在融合中發展，一定意義上決定著漢代以來中國思想學術的特點及其發展方向。儒佛道「三教合一」更是唐宋以降中國傳統思想文化的主流和顯著特色。

宋元時期，三教內在要素融合的時機和條件都已具備，儒佛道三教分別立足於本教，吸納和融攝其他兩教，不僅有力促進了「三教合一」思潮向縱深發展，而且形成了各具特色的「三教合一」思想，如儒家理學、佛教禪宗可謂儒佛二教「三教合一」思想的集中表現。

本書主要立足和側重於宋元時期道教中相關文獻資料，以宋元道教「三教合一」思想為契入，嘗試從哲學進路上爬梳和揭櫫道教「三教合一」思想的發展理路特別是宋元時期所表現出來的內在心性化和普遍多元化的理論特徵及思維特色。宋元道教「三教合一」思想之研究，不僅在於通過重新挖掘傳統道教心性之學的價值並探求轉化之道，從而為當代終極關懷的價值系統提供有力支撐；而且能為當下全球化境遇中各種異質文化尤其中西文化、哲學的對話、交流和文化的傳承與創新提供啟迪。



目

次

導 論	1
第一章 一統多元的思想文化背景	17
第一節 儒學新興	18
第二節 禪風繁盛	23
第三節 道教內丹化	26
第四節 「三教合一」思想成為時代主潮	35
第五節 「三教合一」思想中的心性旨趣	40
第二章 兩宋道教「三教合一」思想的心性化	45
第一節 「於羲皇心地中馳騁」 ——陳搏開宋元道教「三教合一」之新風	45
第二節 「教雖分三，道乃歸一」 ——張伯端「三教合一」思想的形成與發展	56
第三節 「至道在心，即心是道」 ——白玉蟾以心性為底蘊構築「三教合一」思想	69
第三章 金元道教「三教合一」思想的多元化	83
第一節 「由真忠至孝，復歸本淨元明之境」 ——淨明道的興起及其「三教合一」思想	84
第二節 「本之以湛寂，而符籙為之輔」 ——太一道和真大道「三教合一」思想的特色	91
第三節 「洗百家之流弊，紹千載之絕學」 ——王重陽以「三教合一」立全真之旨	95
第四節 全真道「三教合一」思想的多元景觀 ——以馬鈺、丘處機為中心	104
第五節 宋元道教「三教合一」思想的新發展 ——以李道純、陳致虛、牧常晁為例	113
第四章 宋元道教「三教合一」思想與中國哲學	131
第一節 宋元道教「三教合一」思想與道教哲學	131
第二節 宋元道教「三教合一」思想與佛教禪學	136
第三節 宋元道教「三教合一」思想與儒家理學	143
主要參考文獻	149

導 論

本文的主題是力圖揭櫫並具體分析宋元時期道教「三教合一」思想的理論表現、邏輯結構與思維特質；進而，嘗試闡述這一思想活動過程對宋元道教哲學乃至整個中國傳統哲學發展的影響與意義。

以下漸次說明研究旨趣、基本思路及其相關事項。

一

哲學是（作為）一種生活方式，不論就其是一種練習獲取智慧之努力，還是就它的目標是智慧本身而言，似乎都是如此。因為真正的「智慧」不僅僅是吸引我們去知「道」，更重要的是引領我們成為「別樣」的人——於「常人」或「眾人」之中「綻出」——從而「面向」一種可能的嶄新生活圖景。

與此同時，通過哲學，人們又逐步意識並認知到這樣一個也許是「真理性」的事實，即智慧是難以企及的；但這並未妨礙（影響）人們確信追求精神進步與自由解放的必要性和可能性。我認為，哲學的「自相矛盾」之處，或許正是哲學的無限偉大和絢麗迷人之處。

前些年間，閱讀路德維希·維特根斯坦的小冊子《論確定性》，幾乎不知所云。現在想來，「確定性」和「不確定性」這對範疇（概念）似乎應該就是人生「在世」的「切要」問題——績溪適之先生以探討人生之「切要」問題而「名」哲學——從「根」「本」上，哲學的「自相矛盾」與其說是因為邏輯之混亂或語詞之模糊，勿寧說是人們的「真實」生活以及每個個體「在之中」的世界（包括主客二重世界），滿佈著「碎片」、「斷裂」、「悖論」、「矛盾」以

及其他等等「現在」還不爲人們所「知」乃至能把握的一切「流動」，即便似乎已成爲每個「此在」「宿命」的「死亡」。

「生一活」的「真實」（並非「意義」上的取向抑或態勢）指向「死亡」，但「死」、「亡」（「無」）對於每一個個體而言，卻是「確定」之「不確定」。因爲，對於「向死而在」的「此在」來說，「生一活」自身無論是「生」還是「活」，它首先意味著「在」（「有」），意味著一刻都不能阻止的「流動」（如生命之流，當然也包括情境之流和心境之流）乃至「轉換」和「更新」（尤指「氣象」之「日新」，當不僅僅指生物生命機制的新陳代謝）。而哲學的主要意義（不是唯一），則在於通過激勵人們去探求、追尋智慧來實現人自身的存在和生活方式乃至氣象的「改造」和「創新」。德國詩人歌德曾歌，「人類最美好的感覺就是顫慄。爲了這種感情，他不惜付出，當人體驗到壯觀時，他就被驚奇所俘虜。」而哲學在某種意義上，正誕生於人們孜孜於「新」的「顫慄」和「驚奇」，甚而似乎可以說，哲學的每一次「進步」在很大程度上要歸功和取決於上述人類美好的情感，如顫慄、驚奇等等。

如果我們承認，哲學是（作爲）一種可能的生活方式而不僅僅是一種思維方式，那麼六年來〔註1〕的哲學學習和研究訓練，其實是在不斷激發、振奮我生活的「問題」意識以及「探尋」渴望。某種意義上，這些「意識」和「渴望」，儘管還不能說是「驚奇」和「顫慄」，甚至都還不具備相對成熟的、穩定的、明確的「探求」智慧和「接近」智慧的能力；但，皆因這些「意識」與「渴望」的不斷「強化」和「再現」，我的讀碩及讀博生涯相比卻變得富有「朝氣」和「活力」，這種「朝氣」和「活力」應源自於一種意義感的「認可」和「滿足」——對於不相信「天啓」或「上帝」的人們而言，生活的全部「意義」或許「原」「本」就在「生一活」之中。

因爲專業及研究方向故，在相對系統讀了一些哲學典籍後，〔註2〕我一直想「探求」乃至「弄清楚」的一個問題是，人們對世界包括自身的觀察剛開始

〔註1〕 真正開始接觸哲學並產生濃厚之興趣，應遠早於此，我的第一篇哲學性質的論文《一種嘗試抑或真正的對話——禪與後現代思潮之比較研究》（《晉陽學刊》2003年第5期）的醞釀與撰寫從大學三年級就開始了。

〔註2〕 當然，也包括西方的一些哲學經典，其中給我影響較大的是馬丁·海德格爾的《存在與時間》，我可能無法再去確切「想像」和「描述」當時讀這部作品的感受，但它給予我的持久的「影響」甚或「顫慄」，我是十分願意並必須要坦承的，無論是就其契入問題的方式還是對人自身命運所給予的深刻、恆久之關愛。

可能是外向和內向兼顧的〔註3〕。但是越往後似乎內向觀察就越強化〔註4〕，更為重要的是，不同人們（主要表現為民族和思想流派的差異、分疏）「契入」並由之「通達」的方式不「一」，從而呈現出「一致而百慮，同歸而殊途」的多元「景觀」。

宋元時期道教「三教合一」思想的揭示和分析似乎能有力地佐證我的「思考」和「發現」；當然，絕對存在這樣一種可能，即「發現」的「首創」並不在我，我只希望「我」的思考和發現能「豐富」和「推進」人們在這一問題上的探索與努力。反之，通過這些「思考」乃至「發現」又能構成我們生活的「信心」和「動力」。

倘若「問題」〔註5〕能構成我們生活的「信心」和「動力」，那麼「問題」的契入包括契入的方式不僅關鍵，而且還有賴於一些必不可少的「助緣」：其一，便是在讀博這段日子裏，能夠有相對寬裕的時間來思考自己感興趣而又覺得很重要的諸如上述問題。其二，生活在都市之中，種種浮華喧囂、冷眼世情，卻促使我靜下心來，將關注問題的焦點拉回到人及「身」陷其中的生活本身，嘗試從自己所學，給予力所能及的「詮釋」抑或「解答」。其三，便是業師在研究方法和研究視界上的切實指導，對於治中國傳統哲學而言，研究道家、道教而不懂或不研究儒、佛二家，其研究勢必不能深入，恐也不能把握問題之實質；在具體指導中，入學不久，業師便提醒我，能否從道、禪關係乃至儒、佛、道三教關係的視角來從事道家、道教哲學的研究，頗為受益。

〔註3〕「遠取諸物，近取諸身」的先民們似乎早有「意」向於此。就先秦儒家言之，如果說周公旦的「製禮作樂」還只是人文禮儀——人們「觀」「察」世界和「處」「理」世界的一種方式——的外在化，那麼「德」的明確和強調，則說明了周公旦的「觀察」視角並不局限於外在。這種內外兼顧的和世界「打交道」的方式、思維於老莊道家那裡，似乎也可作「類觀」。

〔註4〕同樣以儒家來說，周公旦之後，孔夫子「仁」的提出並強調及繼之的孟軻對「心」、「性」的「關注」乃至濫觴於此的宋明理學及現代新儒學的對「心」、「性」問題的「過度」詮釋，似乎也內在地「遵循」這一可能是普適於人群的「定律」、「真理」。對於西方哲學而言，海德格爾在《存在與時間》這部作品中首先批判兩千多年來的西方哲學（形而上學）遺忘了「存在」和「此在」（人自身）。海德格爾通過對「煩」、「畏」，「常人」、「死亡」等「心理情緒」和「生活狀態」、「生活意義」的獨特而精到之分析，指出哲學的「前途」和「宿所」應回歸人本身，哲學的「意義」在於追尋「存在」的意義。也許唯有這樣，才能「詩意地棲居」。

〔註5〕「思考」和「發現」，總會以「問題」的形式「呈顯」出來，抑或說，「問題」承載著「思考」乃至「發現」。

二

儒、佛、道是中國傳統思想文化的主體，三教的分合是貫穿近兩千年中國思想文化史和中國哲學發展史的一股重要的流；儒、佛、道作為中國傳統思想文化的三大重要組成部分，各有其特殊的理論貢獻，而「儒、佛、道三教關係，更是在一定意義上決定著漢代以來中國思想學術的特點及其發展走向。」〔註6〕此種現象，學界多以「三教合一」統而論之。然而，從「三教」到「三教合一」以及「三教合一」內在意涵的側重、演變則有一個過程。儒、佛、道三教〔註7〕在社會上的客觀存在是三教概念出現的基礎，不過，我們也應看到，三教概念的提出卻是社會意識特別是思想意識發展變化的結果。兩漢之際，中國哲學史、中國思想文化史上「一大事因緣」便是源自印度的佛教的傳入，稍晚於佛教傳入的思想文化事件便是本土宗教——道教的正式誕生〔註8〕，此後，中國哲學史乃至中國思想文化史某種意義上，就進入了以儒、佛、道三教的交涉、融合為主要內容的運動、變化和發展過程。

儘管如此，三教作為獨立概念的出現和被社會所廣泛接受，卻是在魏晉南北朝時期。如《翻譯名義集》曰：「吳王問三教。尚書闕澤對曰：……」。陶弘景《茅山長沙館碑》曰：「百法紛湊，無越三教之境」。梁武帝蕭衍作《會三教詩》，釋智藏作《奉和武帝三教詩》。周武帝召三教和文武百官 2000 餘人「量述三教」。〔註9〕等等皆見「三教」一詞。魏晉南北朝時，道教和佛教作為強大的社會存在似乎已經無可置疑，時人於佛儒、佛道、儒道之間的互補共通之處，也多有論述。如東晉孫綽在《喻道論》中云：「周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名之耳。……周孔救極弊，佛教明其本耳，共為首尾，其致不殊」。

〔註6〕 洪修平主編：《儒佛道哲學名著選編·選編旨趣與說明》，南京：南京大學出版社 2006 年版，第 1 頁。

〔註7〕 其中儒家到底算不算「教」，學界爭議還很大，至今尚無定論。本書在以「三教」為通稱時，僅是為了客觀敘述的行文方便。我認為，儘管儒家從總體而言，與近代學術意義上的「宗教」還是有一定的差異，但是柳存仁先生在《中國思想裏天上和人間理想的構思》一文中所持「唐代以來的所謂三教，這個『教』指的是教化的意思，不一定要把儒家看做是宗教」的觀點對本文還是不無啟發的。相關請參見（澳大利亞）柳存仁：《道教史探源》，北京：北京大學出版社 2000 年版，第 137 頁。

〔註8〕 一般意義上，把東漢末年張陵創立的有教團組織的五斗米道看做是宗教形態的道教的正式形成。

〔註9〕 卿希泰主編：《道教與中國傳統文化》，福州：福建人民出版社 1990 年版，第 165 頁。

〔註10〕明僧紹則認為，「佛開三世，故圓應無窮；老止生形，則教極澆淳」，所以「周孔老莊誠帝王之師」而「釋迦發窮源之真唱，以明神道主所通」。〔註11〕著名道士陶弘景則既著《孝經》、《論語集注》，又自稱是「釋迦佛陀弟子」，常率弟子誦讀佛經，並「詣鄧縣阿育王塔自誓，受五大戒。」〔註12〕在茅山中立佛、道二堂，隔日朝禮。

不過，這一時期由於一些帝王的崇佛甚而佞佛，以及佛教作為一種新的具有豐富而深厚內涵的意識形態所具有的生機和活力，使佛教成了三教的中心〔註13〕。梁武帝在其《述三教詩》中說他自己「少時學周孔」，「中復觀道書」，「晚年開釋卷，猶月映眾星」，最後達到「至理歸無生」的認知，非常形象地突出了佛教蓋過儒道二教的吸引力，這也可看作是該時期三教關係的一個重要而鮮明之特點。

隋唐五代，儒、佛、道三教並舉乃至鼎立的局面達到了一個高潮，儒、佛、道三教理念的交流也空前頻繁。在朝廷，最高統治者主要從維護其封建統治的目的屢屢參與其中，甚至不乏出現通過政治的力量來「裁定」三教之先後次序，這一方面說明了儒、佛、道三教鬥爭之激烈，但另一方面也揭示了三教交涉程度的不斷深化。這一時期，諸朝舉行的三教辯論大會，從表面上看，似乎「突顯」了儒、佛、道三家之間的差異和矛盾，但客觀上卻為三教的思想交流和融合提供了絕好的機會，並反映了社會政治及主流意識形態對整合三家的需要。李唐中期以降，在天子生日舉行有關三教討論的廷會，幾成固定之制度。如唐「貞元十二年四月，德宗誕日，御麟德殿，召給事中徐岱、兵部郎中趙需、禮部郎中許孟容與渠牟及道士萬參成、沙門譚延等十二人，講論儒、道、釋三教。」〔註14〕儒、佛、道三教在這一時期頻頻進行的廷會、廷爭，通過彼此之間的相互陳述與辯論，結果卻有了更多共同使用的辭彙、概念和思維表達方式，客觀上使三教在內質和內蘊上加深了彼此的

〔註10〕《弘明集》卷三，《喻道論》，《大正藏》卷五二，第17頁。

〔註11〕《弘明集》卷六，《正二教論》，《大正藏》卷五二，第38頁。

〔註12〕《隱逸·陶弘景傳》，李延壽：《南史》卷七六，北京：中華書局1975年版，第1269頁。

〔註13〕需要說明和指出的是，此處的「中心」僅就學術意義和影響而言。這一時期儘管儒家經學衰微，但儒學在政治意識形態上的中心地位自漢武帝「獨尊」儒術以降，就沒有發生過實質性的動搖和改變。

〔註14〕《韋渠牟傳》，沈昉：《舊唐書》卷一三五，北京：中華書局1975年版，第3729頁。

瞭解與認同。

「三教講論」風氣的形成在當時產生了積極的社會影響，形成了這一時期開放、寬容的學術氛圍，各學術思想派別的爭論有利於學術思想的相互交流和交融，儒、佛、道三教在爭論中都深切感受到相互補充、相互融合的必要性，均表現出融攝他人理論精華的積極態度：儒家雖有韓退之之堅決反佛、道，但也有白香山之《三教論衡》主張三教一致。退之弟子李翱的《復性書》三篇，以儒家的語句講佛教的佛性論，更是在某種意義上開啓了宋明理學融攝佛、道二教之先河。道教有道士孫思邈《會三教論》言三教會通之意，成玄英的重玄理論融合老莊哲學和佛教的中觀哲學，而其心性論則融合佛教心性論、儒家心性論以及道家的修心養性論於一體，進一步對道教修行理論和實踐進行完善，其理論的思辨性和實踐的力度都大大增強。佛教方面有宗密作《原人論》會通三教，而從唐代開始風行中國佛教界乃至整個中國思想界的禪宗不僅是佛教中國化的典範之作，也是融攝儒、佛、道三教最成功的中國化佛教。

不過此時，三教內的學術中心已由前一時期的佛教逐步轉入到儒家上面來。隋時的佛教居士李士謙（西元 523～588 年）還以「佛，日也；道，月也；儒，五星也」來說明三教高低，以示崇佛。但唐以降就難以見到類似之議論，因為「南朝的梁陳，北朝的齊隋都極力提倡佛教。唐代思反其道，便極力提倡儒家經世之術。」（註 15）我們認為，無論魏晉南北朝還是隋唐五代，三教並舉甚而三教一致、「三教可一」、「三教一家」之類的說法，不論是出自哪一家之口，無一不是從「導民向善」和「訓民治世」等維護封建統治為出發點和最終歸宿的，認為在上述方面三教是完全「一」致的。這種「一」致被強調的結果，實際上是以政治統治的主流意識形態儒家思想、倫理道德作為三教之取捨標準的，故反對三教並提乃至合「一」的論者，也是以佛、道二家不具備能與儒家等量齊觀的社會功能作為一條重要理由的。另一方面，我們也看到，隋唐五代三教雖然仍然保持著各自獨立發展的態勢，但它們彼此在觀念和思維方式、思想要素等諸方面的不斷交流和融合，已經在一定程度上從外在功能上的互補加深到內在思想上的融通，這種由外在到內在的轉向意向突出表現在傳統經學向思孟學派的轉化、早期佛教向禪宗的演變和道教向

〔註 15〕《中國佛學史》第五章，周叔迦：《周叔迦佛學論著集》上冊，北京：中華書局 1991 年版，第 185 頁。

老莊復歸這三大思潮中，儒、佛、道三家共有的內向化趨勢，又在一定程度上促進了三教各以自身為本位的趨向人自身心性的大融合。

入宋以後，儒、佛、道「三教合一」逐步成為思想界的主流思潮。從統合的角度來看，「三教合一」的含義無疑要比「三教」更進一步，關鍵是對「合一」的理解。如果說魏晉南北朝時期的「三教並存」以及強調三教外在政治及意識形態功能上的「一致」還是一種淺層次的「合一」，那麼隋唐五代時期的「三教並舉」、「三教鼎立」，則已經開始了理論上的內在融合，儘管還只是局限於某些方面也還不夠深入，但它畢竟開啓和預示著儒、佛、道三教關係發展的前景和方向，即更加側重於內在義理上如宇宙本體論和心性論上的深層次上的「合一」。宋元時期，三教內在要素融合的時機和條件都已具備，不過儒、佛、道三教甚而其內部的不同教派對「合一」的理解還是存在較大分歧和差異的，因而在「合一」的內向化基礎上又呈現出「合一」的多元化。明清兩朝，佛教、道教以及各種民間信仰，為了保持在社會生活中的存在位置，也必須適時作出調整和妥協，否則在以儒家為主流意識形態的社會裏將無法生存，這也是宋元以後，佛教、道教接受並宣傳儒家倫理道德，製作各種善書和功過格的重要原因。隨著各種善書和功過格等盛行於民間，儒、佛、道「三教合一」世俗化、普遍化的特徵也越來越明顯。

綜觀從三教到「三教合一」以及「三教合一」自身內涵的演變和發展，似乎可以察看到中國古代社會發展的一些動態。自唐代以降，無論是外在的政治統一還是內在的集權專制程度，都有甚於既往的朝代，而且一代甚於一代，這種專制集權的大一統社會政治體制的不斷強化，客觀上越來越趨向於需要一個統一的思想意識形態，儒、佛、道「三教合一」思想某種意義上可說是應「運」而生，當然三教在長期交往過程中的交流、互通和融合是主要的思想內生因素。

三

儒、佛、道三教在衝突中融合，在融合中發展，構成了漢代以降中國傳統思想文化發展的主要內容和總的畫面。儒、佛、道「三教合一」更是唐宋以降中國傳統思想文化的主流和顯著特色。上述觀點，已成為學界治中國傳統思想文化人士之共識。然而，長期以來，人們有意無意地把儒家作為中國傳統思想文化的代表，比較注目於儒家思想的闡發和研究，而對佛道兩家重

視不夠。在佛道兩家中，對佛教的研究還是頗為重視的，也取得相當之成果；相形之下，對道家、道教尤其道教的研究則頗為不夠，這種狀況的「實際」存在是與我們上述的「認知」以及歷史的「事實」頗相違背的，斷不能很好地揭示出中國傳統思想文化、中國哲學的內在邏輯進路和思維特色。

上個世紀九十年代以來，在國外道教研究尤其是法國、日本包括美國道教研究的刺激下，在中國文化領域圍繞道家哲學主幹論爭論的背景之下，道教史、道教哲學等研究均取得了長足發展，儘管起步較晚。當然，我們依然得清醒地認識到，相對儒、佛二家的研究而言，道教研究仍然較為薄弱，許多領域還有待挖掘和拓展。

長期被埋沒的道教「三教合一」思想就屬於亟需系統拓展和深化的領域，因為道教發展史上的兩次重大轉型——從原始道教到成熟道教，從外丹道教到內丹道教——都與三教的交織、激蕩是分不開的。據現有資料看，國外道教學者如法國的安娜·塞德爾（其代表性著作《西方道教研究史》，中譯本，上海：上海古籍出版社 2000 年版），日本的荒木見悟（其著作《宋代的儒教與佛教》，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局 1993 年版），久須本文雄（《宋代儒學的禪思想研究》，臺北：東大圖書公司 1982 年版）和窪德忠（其著作《金代的新道教與佛教》，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局 1993 年版）等已經開始注意到道教和佛教以及儒教（儒學）在底層傳播和內在義理上的融通乃至合一。另外，日本學者酒井忠夫在道教善書尤其功過格的研究中，（見《功過格的研究》，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局 1993 年版），其實也已觸及到道教三教交融甚至合一的問題，但都沒有重點突顯出來，可能與他們的研究側重有關。不過，道教「三教合一」這一重要思想是不能被長期遮蔽和埋沒的。

新近幾年來，國內學者也已認識到道教「三教合一」思想對道教哲學乃至對整個中國傳統哲學發展的重要性，並在這一領域進行了積極而有益的探索。從單篇論文來看，大體從兩個方面展開：一方面已經針對某一道教思想家的三教融合或「三教合一」思想進行闡發，例如對葛洪、陶弘景、杜光庭（孫亦平《論杜光庭的三教融合思想及其影響》）、張伯端（孫亦平《張伯端「道禪合一」思想述評》）、白玉蟾（劉延剛《白玉蟾的「三教合一」思想及其宗教調適》）、李道純（申喜萍《李道純的「三教合一」思想研究》）等的探

討和研究。另一方面，則是從探討「三教合一」的社會時代背景和思想文化淵源著眼，如凌慧的《宋代「三教合一」思潮初探》和楊軍的《宋元時期「三教合一」原因探析》等。綜觀以上兩方面的研究，我們認為，前者專人個案研究是必要的，但是因為缺少系統化和和其他專人研究的連貫以及相互研究的激蕩，就此，我們難以從整體上把握道教「三教合一」思想的發展理路和思想特色。至於後者的研究，則顯得泛化和浮於表層，大多並沒有能夠深入到三教內層來透視，而只是簡單羅列、摘錄一些三教倡導「交融」、「歸一」的語句，在研究的方法、研究的思路以及內容上都有所不足和欠缺。當然，從研究的總體趨勢來看，這兩方面的研究必將取得新進展，對於系統研究和整體研究其實都是有推進和補充作用的。

專著方面，值得重視的有張廣保的《金元全真道內丹心性學》、《唐宋內丹道教》和陳少峰的《宋明理學與道家哲學》、孔令宏的《宋代理學與道家、道教》等，儘管這些著作並沒有把道教「三教合一」思想作為主要課題來研究，但我們知道，入宋以後，儒、佛、道「三教合一」已逐步成為思想界的主流，道教思想家不僅積極參與其中，而且竭力推進和闡發，在上述著作中，我們都能見到道家、道教與儒、佛二家關係等不同程度的表現和反映。但是，基於道教本位的「三教融合」甚至「三教合一」思想的內在邏輯和理論特色仍然缺乏系統的研究和總結。四川大學哲學系唐大潮教授的博士論文《明清之際道教「三教合一」思想論》是國內第一部以道教「三教合一」思想為主題研究的論著，其系統性和整體性，似乎彌補了上述研究的缺憾和不足，但由於該研究主要立足和側重於明清之際，而對宋元時期道教「三教合一」思想的資料缺乏翔實的梳理和哲理之分析，未免又是一新的遺憾，因為宋元時期恰好是道教「三教合一」思想逐步成熟、興盛和進一步闡發、流佈之時，這一時期的梳理和研究理應得到重視和加強。

宋元是中國傳統文化的成熟和繁榮期。宋代新儒學哲學基礎的結構和方法，一直以來都是中國哲學史研究的主題，近代以來，國內外許多學者都對此加以重視：或揭明其大綱、理順其脈絡，或深入其淵源演變、傳述其精神所自，或綜合整體研究，或專題個案研究，總之，這方面的成果既重也蔚為大觀。其次，儒佛關係尤其佛教及禪宗與理學的關係，在這一時期也得到了深化和發展，這方面的研究也為大多學者所重，取得了頗為豐碩的成果：如上述提到的日本學者久須本文雄所著《宋代儒學的禪思想研究》、荒木見悟的

《宋代的儒教與佛教》等都是具有代表性的力作。國內學者如侯外廬、邱漢生等先生主編的《宋明理學史》（上下卷，北京：人民出版社，分別為 1984 年版、1987 年版）也特別注重宋明新儒學與佛教義理學說之間的關係研究。值得重視的這方面的論文有張立文教授的《佛教與宋明理學的和合人文精神》（《世界宗教研究》1996 年第 2 期）、《儒佛之辨與宋明理學》（《中國哲學》2000 年第 8 期）和賴永海教授的《宋元時期儒佛交融思想探微》（《中華佛學學報》1992 年第 5 期）等。而唯獨對於宋明新儒學的重要思想來源的道家、道教與儒佛關係的研究還少人重視，雖有所探討，但關注的程度以及問題涉及的廣度和深度上都顯得非常之不足。

緣此，本文主要立足和側重於宋元時期道教中相關文獻資料，以宋元道教「三教合一」思想作為契入，嘗試從哲學進路上梳理和揭示出道教「三教合一」思想的發展理路特別是宋元時期所表現出來的內在化、多元化、普遍化的理論特徵和思維特色。其二，在總體把握宋元道教「三教合一」思想思維特徵的基礎上，具體關注和考察這一理論思想在不同道派甚而不同道教思想家那裡的思維邏輯進路以及所表現出來的理論特色。其三，似乎可以以此來透視尚未引起人們足夠重視的道教與佛教、道教與儒家（尤其宋明新儒學）的關係，從而為相關領域的研究開闢新的天地。無疑，宋元道教「三教合一」思想有其自身醞釀、形成與發展的內在邏輯，這是我們能從學理上加以研究和探討的主要依據；不僅如此，我相信這一研究對於我們今天全球文化境遇中各種異質尤其是中西文化、哲學的對話、交流有啓迪和創生意義。

四

儒、佛、道三教為了各自的發展，從不同角度吸納和融攝其他兩教，共同促成了「三教合一」思潮的產生和發展。通常所謂的「三教合一」，它「並非是三個教派的合而為一，從而誕生一種新的宗教或哲學流派，也不是三教各自思想的消解、泯滅，從而產生一種新的思想，而是在儒、佛、道三教並行、各自基本特質不變格局下的三教思想的相互融攝與相互補充。」〔註 16〕道教以自身為本位，通過和儒、佛二教的相異相斥、相融相攝，不僅對「三教合一」思潮的形成和發展起了積極的促進和推動作用，而且形成了自己獨

〔註 16〕張玉璞：《三教融攝與宋代士人的處世心態及文學表現》，濟南：《孔子研究》2002 年第 2 期。

特有的有別於儒、佛的「三教合一」思想。下面首先對這一思想的形成、演變作一簡要回溯。

（一）漢魏兩晉道教「三教合一」思想的醞釀與準備

東漢末年開始正式形成的道教是中國本土宗教，具有濃鬱的「中國特色」。世人眼中的道教「雜而多端」，從古代宗教、神仙傳說、民間巫術、方士方術、老莊哲學、黃老思想、陰陽五行學說、易學、儒家思想、墨家思想，到古代醫學及原始體育衛生知識等，大凡漢代之前及兩漢時期所存在的各種思想、觀點和信仰，道教都加以吸納和糅合。漢魏兩晉時期，道教尚處於原初、草創階段，教理教義還很粗糙、教規教制也不完備，各方面都需要充實和提高。學界一般把這段時期的道教稱為早期道教。

早期道教最初主要是依賴和吸納儒家（儒教）思想。道教早期經典《太平經》採擷先秦百家，承襲原始崇拜和信仰，宣講仙真仙境及人可以學道積德成為長生久視的仙人等思想。同時明確肯定儒家、儒教的三綱五常六紀，以類似於儒教君親師的君父師為道教三寶，認為「此三行而不善」則天地人鬼神必共責之、共譴之，故《太平經》能「令人父慈、母愛、子孝、妻順、兄良、弟恭，鄰里悉思樂為善，無復陰賊好竊相災害。」早期道教的又一部重要經典《老子想爾注》是五斗米道的重要秘典，它不僅推崇黃老思想，而且「喜忠孝、好善事」，將儒家的忠孝仁義等道德規範置納於「道」的統屬之下，認為「道用時，臣忠子孝，國則易治」，「道用時，家家慈孝，皆同相類，慈教不別。」「治國之君，務修道德，忠臣輔佐，務在行道，道普德溢，太平至矣。」早期道教不僅在理論上肯定儒家倫理和儒教信仰，還在一定程度上付諸實踐。魏晉時期，道教有了一定的發展，尤其以葛洪為代表的丹鼎派理論發展迅猛。丹鼎派探索的主要是人可服食金丹而長生及金丹的具體煉製過程和方法等問題，這方面的重要著作《抱朴子》卻獨闢篇章，專論儒學。葛洪在自序中明確說道：《抱朴子·外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。不過葛洪的基本構想是道本儒末，兼攝二家才能達到「內以治身，外以為國」之目的，葛洪認為仙道不悖於世理人情，「欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。」可見，以葛洪為代表的丹鼎派把忠孝仁義等儒家倫理理解為得道成仙修行的必要條件和重要內容。

兩晉時期，隨著佛教經典翻譯的增多，佛教對中國社會及本土思想的影響也隨之增強。早期道教由於自己理論上的欠缺，還遠不足以在教理、教義