

目錄

序	1	第五章 守正出新：經教法慧命的與時偕行之望	313
緒論	5	第一節 各從其類，生道合一	315
第一章 同人於道：元明政教變遷的中國之治	25	第二節 太上應化，經教慧心	339
第一節 治曆明時，昭續運統	27	第三節 多封眾建，倚人重法	370
第二節 援道入禮，敬天法祖	38	結語	389
第三節 祖述黃帝，君塑教宗	62	附錄 元明道教治理重要史事編年（1222-1491）	392
第二章 以理化治：元明道教的教義之則	89	參考文獻	402
第一節 教尊老君，義解劫運	91	致謝	415
第二節 萬派同歸，一原統會	118		
第三節 正一法統，道法會元	173		
第三章 隆禮樂神：元明玄門助化王綱的事功之行	189		
第一節 習儀樂神，讚相禮儀	191		
第二節 制名指實，太常博弈	225		
第三節 玉音法事，玄教樂章	242		
第四章 導治歸善：元明道教下達日用的社會之止	255		
第一節 玄宗內典，溥通道篤	257		
第二節 靈寶濟度，科儀如法	284		
第三節 青囊雜纂，岐黃存養	297		

序

孫亦平

宗教治理作為國家治理的重要組成部分，事關國家安全和社會穩定。每個宗教都有自己的治理思想，在不同的時代與地區又展現出不同的文化特點，涉及政權與教權的治理範圍、程式正義的具體規則、權力流動的走向路徑等方面。中國歷史上存在着多種宗教，其中道教是中國的本土宗教。道教奉行先秦老子道家思想，其在創立後始終將「尊道貴德」思想作為教義的核心，其宣導的「無為而治」作為一種思想方法對社會治理產生了潛移默化的影響。

近年來，中國內地「堅持和完善中國特色社會主義制度，推進國家治理體系和治理能力現代化」，其中也包括「全面提升宗教領域治理體系和治理能力現代化水平」。如何借鑒歷史上中國宗教的治理經驗，通過創造性轉化和創新性發展，古為今用地來為今天新時代全面提升宗教領域治理體系和治理能力現代化提供借鑒，成為近年來學術研究的熱點問題之一。黃吉宏博士《理治與道化——元明道教治理研究》也是這方面的新成果。

道教的治理思想源於老子《道德經》宣導的天人一體同源的哲學思考。這種以道為本的宇宙觀、無為而治的社會觀和順其自然的人生論，使人類心靈不再被神秘不可知的超自然力量所控制，而是在求道、得道的精神世界的躍升中，開始覺醒到人與自然、與社會之間的密切關係。老子道論在中國文化中綿延不絕形成了道家思想，與孔子為代表的儒家思想一起奠定了中華傳統文化的基本內涵。道家的思想精神和人生智慧又通過經典注釋在道教中流傳下來，為元明之際的朝代更替、明王朝興起提供了道教特有的治理思想和實踐方法。

道教哲學認為，世界是一個「陰」與「陽」相統一的和諧整體，處於不斷地發展之中，強調以「道法自然」的處事原則和「無為而治」的行為方式來實現世界整體之「和諧」，這是道教治理思想的基本原則。從中國歷史上看，元明之際，政治、民族、宗教和社會問題相交織，文化具有大傳統和小傳統、宗教分佈具有公共領域和私人領域、宗教活動具有正常化和異端化，朝廷管理着不同的宗教以及各種民間教派活動，其複雜性給研究元明道教治理帶來了一定的難度。作者力圖通過對具體人物和道脈的史料梳理與解讀，來展開對相關問題的研究。

該書以劉淵然為中心，上及其師趙原陽、下及其弟子邵以正等形成的一個有着大致相同理念的道脈傳承為例，來探討在元明朝代交替的背景下，劉淵然道脈及道教整體在參與國家禮樂之治的重構中提出了哪些具有時代特點的治理思想與方法，明朝的道官制度在道教信仰與政治制度之間發揮出怎樣的社會效應。作者從道士宮觀身份的多元交織、宗師派譜接續的重構等新變化去探索道教傳教模式的轉變過程，由此來梳理元明帝王「皇極經世」與高道群體「道濟天下」之間的關係。特別是以劉淵然為代表的一代高道，歷事五朝帝王，相容全真與正一，旁涉清微、淨明等道派，其通過事功、著述及「光範演教」等弘道活動，所展示的道教治理特色在元明之際國家與個體之間的社會治理層面上發揮出特有的助化王道綱常的作用。

2015年，吉宏以博士論文《趙原陽、劉淵然與元明道教》在南京大學獲博士學位，2018年，《趙原陽、劉淵然道脈研究》在宗教文化出版社出版，之後申請到國家社科基金專案《劉淵然與元明道教治理的歷史研究》。本書中，他進一步將趙原陽、劉淵然、邵以正等人的弘道思想與活動置於元明朝代更替的歷史背景和特有的政教關係轉換中做更深層級的研究，一方面揭示元明帝王對道教的剛性管控與懷柔兼治策略，使道團以有限自治存在於世俗政權對道教實行管理控制的框架下；另一方面，也凸現出元明道脈傳承自身的主體能動性，在官方逐步強化對道教組織、齋醮儀範進行管理的同時，通過朝廷設立的道錄司及道官制度，在國家治理與道教文化的互動機制中來努力推進中國道教的發展。

宗教治理是多層面的，包括政治層面、思想層面、制度層面和人才層面等，元明之際的宗教治理還涉及社會治理的各個方面，尤其是具有中國特色的

政教關係模式因人因事因時而具有的複雜內涵。中國歷史上早就形成由政府對各宗教事務進行全面管理下的宗教團體有限自治的管理體制，這一中國化的宗教治理體制的基本特徵是以政教分離、政權高於神權、多元宗教相容並存的中國政教關係模式來體現的。在元明朝代更替所造成的社會動盪之後，明朝更以建立一種行政管理制度來促進社會由亂趨治以達到比較長期的穩定。從社會與宗教治理角度看，這種在政府主導下建立的行政管理制度作為政權與道教的聯結方式，其中的實踐經驗特別值得予以認真總結。

在今天中國社會日新月異發展的新時代，如何通過具體的個案研究，來探討歷史上國家治理與宗教治理之關係，是擺在研究者面前的重要任務，期望此書的出版有助於相關問題研究的深入展開。是為序！

2025年8月18日

-
-
-
-
-

緒 論

-
-
-
-
-

宗教治理是國家治理體系的重要組成部分。制度史的線性演進，前賢就殷周制度論、周秦之變、唐宋變革論、晚明大變局、庚子之變諸多時段多有宏論，然涉及元明區間的制度因循與變革論的研究尤其是宗教相關的治理研究則相對較少。蒙元宗教治理多元之策向明初「君主華夷」的助化王綱之統緒變遷是古代制度史變遷的重要環節，對後世援道入禮、經教一原統會基本面的形成產生了重大影響。較之以往唐宋道教、晚明史熱點之間的重要中間環節，通過歷時性的「為治」與「為教」歷史與共識態「道、理、行、用、望」五維價值為邏輯架構，本書試圖揭櫫外部「治理道教」與內部「道教治理」、世俗性與神聖性之間的守正出新，為尋求現代「良治」導向提供經驗啟迪。

一、先行研究

就斷代史論元明道教，陳垣、孫克寬¹深究遺民氣節、教史存續、華夏精神命脈、南北教派等論題，如對南方正一道之龍虎、三茅與玄教以及北方全真、真大、太一等淵藪、蒙元道教之時代特徵等創見頗多。就央地關係而論，林巧薇指出：元世祖時期逐漸形成以中央集賢院主管全國，地方下設道教所並由全真道、龍虎山張天師和玄教三派的掌教宗師分別管理的模式，一直實行至元朝末年。²鄭素春對元朝統治下的茅山宗師與朝廷關係、士大夫與茅山道士交往等作了闡述，³繼起之明初對天師一系的治理，王鵬飛認為「乃是被官方禮教所同化的結果。」⁴如跳出元明道教史線性單一視角，從道教與元明國家、社會、主體治理的系統性看，尚有以下幾個方面：

- 1 陳垣：《南宋初河北新道教考》，北京：科學出版社，1958年版；孫克寬：《元代道教之發展》，東海大學，1968年版。
- 2 林巧薇：《論元朝道教事務管理政策的形成和內容》，見於王卡、汪桂平主編《中國本土宗教研究》（第1輯），北京：社會科學出版社，2018年版，第238-263頁。
- 3 鄭素春：《元朝統治下的茅山道士（1260-1368）》，蒙藏專題研究叢書1999年版。
- 4 王鵬飛：《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》，浙江大學博士論文，2013年版。

（一）立足道教與國家治理的互動研究

以明洪武十五年（1382）京師改元代集賢院「院制」為「司制」僧、道錄司以來，圍繞「中央集權」、「地方分權制衡」與「教團自治」與「恩典興衰」的歷史變遷，呈現出與以往專題性外部治理不一樣的圖景。這一斷裂與接續的前瞻與延伸，如從道教內部治理入手，任宗權對早期道教「宅錄命籍」與戒籍制度的演化，進行了追溯，並認為到了宋元走向成熟，明初列入教規並嚴格查驗的治理效果較好，成化年間以納費度牒而輸賑濟之名而濫，「憲宗成化二年（1466）三月，明禮部給僧道度牒以賑濟饑民，這是明代出賣度牒史載之首見」。啟示官方的管控與教內良性制度化演進，必以「度」—「戒」之「整治、正名、正身」聯動為「誠」。⁵高麗楊聚焦全真教初期有關「出家制度、傳戒制度、宮觀制度、法派制度、威儀制度、修行制度及會社制度」，⁶略及明代全真相關制度性的專論。

曹群勇以「給僧道度牒」與「命道錄司造周知冊」為例，從組織措施、道士「度牒」、宮觀管理等方面指出：明初道教治理頂層設計的合理性，也說明了治理鬆弛的根源在於「有制不依」。⁷趙軼峰以為「明初通過實行度牒制度，將僧道身份之合法確認權歸於國家，實現對制度宗教組織成員的掌控，保持世俗政治文化主導地位及相關經濟制度之推行」，隨着明中葉以來財政壓力的影響，「度牒制度由社會控制手段蛻變為財政手段」而逐漸鬆弛削弱。⁸

對於外部制度性「他治」與道教領域的互動、自我調適問題，暴鴻昌、趙亮、陳連營、唐怡、趙軼峰、張廣保⁹等人，分別從國家與社會治理、國家祭祀

5 任宗權：《道教度牒制度的興起與演變》，《中國道教》，2008年第1期，第34-37頁。

6 高麗楊：《全真教制初探》，成都：巴蜀書社，2018年版。

7 曹群勇：《給僧道度牒與命道錄司造周知冊、論明王朝的道教管理制度》，《貴州文史叢刊》，2014年第2期，第23-29頁。

8 趙軼峰：《明代僧道度牒制度的變遷》，《古代文明》，2008年第2期，第72-87頁。

9 暴鴻昌：《明朝對僧道的管理》，《北方論叢》，1986年第5期。趙亮：《明代道教管理制度》，《世界宗教研究》，1990年第3期。陳連營：《試論明初洪武年間對佛道二教的整頓和管理》，《史學月刊》，1991年第3期。唐怡：《明代道教管理制度芻議》，《宗教與世界》，1997年第2期。趙軼峰：《明代國家宗教管理制度與政策研究》，北京：中國社會科學出版社，2008年版。張廣保：《明代道教國家宮觀與國家祭典》，《全真道研究》（第2輯），2011年版。

與道派抉擇、皇極經世與政教交互等視角切入，大大拓展了對於明初道教研究的整體認知。如趙軼峰基於國家與社會互動視角，認為「國家宗教法規的規範」與「社會宗教生活的多元多變」二者之間，形成鮮明的對比，需要兼顧宗教共生性與民間性的動態演進。

以龍虎山、茅山、齊雲山為例，張廣保先生對官道介入政治治理的歷史作了一定的闡揚，如對「明代官道的稱名、緣起及正一真人與官道的關係」的探討，¹⁰「茅山、齊雲山的官道及其所承擔的國家祭祀、與明代官道網路的關聯等問題」¹¹及以明代武當山皇室道場為中心，對明代官道組織、武當山官道的管理機構以及相關國家醮儀活動的研究。¹²

賀晏然則圍繞道官與官僚控制、道官科舉化模式考選與道脈道派主體依託皇權進入明代官僚系統上層三個層面做了闡揚，並特別指出：「無論是道官選拔制度的日益官僚化、科舉化，還是道官以個人身份躋身高層，成為政治中樞的特殊組成部分，其實質都是宗教在制度上漸漸喪失其獨立性、特殊性，而以國家行政管理體制為範本進行變造的歷史進程的一部分。」¹³褚國鋒則以道官胡守法由「方外之民」變為「宇內之民」的身份轉變為個案，以點帶面對明代神樂觀道教管理歷史做了進一步的闡述。¹⁴

（二）立足道教與地方社會治理的互動視角

王錦萍聚焦山西，探討華北社會在 13 世紀初經歷蒙古征服的大變局後，長達四百年的社會變遷與文化重構，特別關注宗教組織和信仰在其中扮演的角色，在運用金石碑刻以及田野調查的史料基礎上，將社會史的個案研究中長

時段的轉型問題結合起來，提出宋明之間社會轉型的「北方路徑」。其中「全真教與 1234、1281 年社會重建」部分，揭示了全真道士和女冠們如何有選擇性的利用蒙元朝廷對全真教團和特定宮觀群體利益的聖旨聖諭以及免稅等特權，以立聖旨碑的形式，來獲取傳教與擴充全真宮觀財產的目的。¹⁵

王崗立足道教與國家禮儀、道教與地方社會視角，指出：「劉淵然最終與天師體制的衝突反映了對掌控國家禮儀機構的競爭」。¹⁶後續《嵌於宗廟網路中的法派 / 宗族：明代道教與地方社會》一文，試圖整合以往研究，彰顯道教菁英在協調地方宗教傳承、宗室血緣、地方社群的作用，揭示明代道教法派與地方網路的聯繫。¹⁷孫亦平先生對元代道教的新格局在江蘇形成、明代從中心到邊緣做了江南、南京、茅山等地域性考察。¹⁸

寇鳳凱基於明代道教的生活化，認為「明代道教是一種生活道教」的論斷。¹⁹劉康樂則從明代中央到地方「道官」的建制、選授、公務、體統及恩遇，認為明代道官制度在「道教信仰與政治制度之間」是一種特殊的政治生態。²⁰

朱宇超則聚焦方志文獻考究明初到明中葉地方道官選授的歷史演變及其成因，認為明初地方保舉、禮部考試、吏部注授的程式以及道法修明的標準運行較好。景泰年間偶開納米授職之例，到成化朝廣泛開放職位，進至武宗朝以後成為選授的主流，尤其是「傳奉」制度導致道官氾濫、大量「外行管內行」的情況。基層道官人昇遷機制不暢，導致地方道官甄選、捐納選授時代「附官」與「護印」兩種狀態併存，這些問題有助於思考道教管理人才如何有序廣續，

10 張廣保：《正一真人統領下的龍虎山道教與明代官道》，《世界宗教文化》2022 年第 3 期，第 119-126 頁。

11 張廣保：《明代茅山、齊雲山的道教與官道》，《宗教學研究》2022 年第 2 期，第 1-6 頁。

12 張廣保：《武當山皇室家廟與明代官道的形成》，《世界宗教研究》2022 年第 10 期，第 47-55 頁。

13 賀晏然：《官僚、科舉與道派：明代道官考選制度的建立與發展》，《江蘇社會科學》2018 年第 5 期，第 235-245 頁。

14 褚國鋒：《明代道官胡守法生平事蹟考論》，《宗教學研究》2019 年第 3 期，第 46-52 頁。

15 王錦萍：《蒙古征服之後：13—17 世紀華北地方社會秩序的變遷》，上海：上海古籍出版社，2023 年版。

16 王崗 (Richard G. Wang)，*Liu Yuanran and Daoist Lineages in the Ming*，*Daoism: Religion, History and Society*, No. 7 (2015), pp265—335。

17 Richard G.Wang, *Lineages Embedded in Temple Networks: Daoism and Local Society in Ming China*, Harvard University Asia Center, 2022.

18 孫亦平：《江蘇道教文化史》下冊，第十一、十二章，北京：中國社會科學出版社，2025 年版，第 542-694 頁。

19 寇鳳凱：《明代道教文化與社會生活》，成都：巴蜀書社，2016 年版。

20 劉康樂：《明代道官制度與社會生活》，北京：金城出版社，2018 年版。

值得深思。²¹

從宏觀上探究古代國家治理的歷史線索，周雪光認為必須努力超越正式制度和官方文本，搜尋有關非正式運作的歷史資料。²² 羅禕楠則從微觀的宋元明時期儒家文化與國家治理關係入手，認為當今中國國家治理體系是在「歷史傳承、文化傳統、經濟社會發展的基礎上長期發展、漸進改進、內生性演化的結果。」²³

（三）道教治理的現代性命題

傳統道教治理的教義體系的重構以及中國道教的現代性治理等深層次命題，2019年「論道稷下：道教起源與教義體系的現代建構學術研討會」，圍繞歷史學、宗教學以及「多元一體」建構道教「本源」與「創生」之間的張力，有關學者曾進一步展開過對話。²⁴ 新近的尹志華就《無上祕要》之品分疏、《道教義樞》範疇統攝的表達作了評述，並嘗試從道經中簡擇尊道貴德、道法自然、生道合一等現代表達方式。²⁵

從道教學到道教義理建構的單數亦或複數學理視角，程樂松試圖探究「一以貫之」的道教內在自治性與自我敘述，進而嘗試啟動學術、信仰等互動的公共空間及當代價值。²⁶ 文化主體性的氣節、個體投射意志的家國認同，尊祖祠廟的宮觀殿宇維繫個體慎終追遠、皇家祈福、高道法脈廣續流變往往是動態複雜的，其現代性表徵的福德信念與宗教膜拜的時代精神仍待開顯。如與元代影

堂制度相關的玉華宮，乃世祖於中統二年七月敕建的一所道觀。內中供奉有睿宗（孛兒只斤·拖雷）夫婦的御容，主要是因其與忽必烈家族有着極為深厚的淵源。按《秋澗先生大全文集》記載世祖初年護持玉華宮，謂：「煉師王道婦，賦性純正……奉侍我太上皇、皇太后積有年矣。……已敕令真定管民官選擇佳地，起蓋宮觀，資給衣糧，仍以玉華之名賜之，以為我家祈福之地。」²⁷《析津志·原廟》載在大都崇仙宮內有「順宗皇帝影堂」。²⁸ 而溯源類似行徑，元代全真江南道館也有「偶藏宋主遺像」。²⁹

盧國龍最新觀點認為，「道法自然」的核心教義，可以貫通道教的宗教形態、修持、戒律、善惡果報、儀式等等方面來理解，是道教教義之所以能夠自成體系的邏輯樞紐。³⁰

綜上先行研究：元明道教在家國祭祀、宗廟儀軌等時代精神層面的出場，則仍需在治理的「師古」與「用今」、「內聖與外王」、「修己」與「度人」等維度，深化皇極經世「由制到治」的動態變遷，在現代化的歷程中推進現代性的自我完善。

二、概念界定

「治理」概念的中國本土義，按《說文解字》謂：「從水，台聲」。理，「治玉也。從玉，里聲」³¹《戰國策》謂：「鄭人謂玉之未理者為璞。」³² 清人段玉裁對

21 朱宇超：《方志所見明代地方道官的選授及演變考述》，《黑龍江史志》2019年第4期，第39-53頁。

22 周雪光：《尋找中國國家治理的歷史線索》，《中國社會科學》，2019年第1期，第90-100頁。

23 羅禕楠：《中國國家治理內生性演化的學理探索、以宋元明歷史為例》，《中國社會科學》，2019年第1期，第123-136頁。

24 盧國龍等：《道教起源與教義體系的現代建構》，《全真道研究》，2020年，第1-22頁。

25 尹志華、聶威：《構建現代道教教義體系若干問題探析》，《青海民族研究》2023年第2期，第30-36頁。

26 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70-77頁。

27 （元）王惲：《秋澗先生大全文集》卷82，《四部叢刊》影印明弘治翻元本。

28 （元）熊夢祥：北京圖書館善本組輯《析津志輯佚》，第93頁。

29 （明）宋濂：《元史》卷153，《列傳》第四十。北京：大眾文藝出版社，1999年版，第1191頁。

30 盧國龍：《源流貫通的道教核心教義論綱》，《道家文化研究》第35輯，北京：中華書局，2023年版。

31 （漢）許慎撰、（宋）徐鉉楊校定：《說文解字》，北京：中華書局，1963年版，第227頁；第12頁。

32 何建章注釋：《戰國策》卷5，北京：中華書局，2019年版，第207頁。

此進一步注解：「是理為剖析也。玉雖至堅，而治之得其髓理以成器不難，謂之理」。「凡天下一事一物、必推其情至於無憾而後即安。是之謂天理，是之謂善治，此引伸之義也。」³³《道德經》提出聖人之治的情狀，「為無為，則無不治」（第3章）、「政善治」（第8章）、「愛民治國，能無為乎」（第10章）、「以正治國」（第57章）、「治大國若烹小鮮」（第60章）等道理，總體來看：本土治理的詞源，重視擬物析理，對治性情，治世多以天道自然、守正簡政為法，並不約而同地導向倫理教化的「善治」價值取向。

「治理」（governance）概念的西方詞源，如希臘語中的動詞「kubernan」，其本意是指「駕馭一條船」（steer a ship），柏拉圖在《理想國》中就曾運用此種含義。拉丁文動詞「gubernare」也是由此衍生的，它是法語「gouverner」的來源，並由此派生出英語單詞「government」和「governance」。今天，「治理」被任意地用來指代所有指導或規範社會活動的行為。按法蘭西斯·福山的解釋，如將治理等同於公共管理，即有效地履行國家政策或者通過社會網路和其他非等級制的機制來規範社會行為。³⁴此外，聯合國全球治理委員會認為：「治理是或公或私的個人和機構經營管理相同事務的諸多方式的總和。它是使相互衝突或不同的利益得以調和並且採取聯合行動的持續的過程。它包括有權迫使人們服從的正式機構和規章制度，以及種種非正式安排。」³⁵

而作為學術討論物件的學科歸屬、性質、特徵、功能以及目標等治理問題，如以「善治」作為東西方治理思想的「最大公約數」，那麼基於國家治理的「體系化」、「現代化」訴求，有學者認為傳統儒佛道「治天」、「治心」、「治世」的治理資源可以萃取為「國家治理體系」的重要元素，從而提昇「治理能力現代化」實踐。³⁶那麼，如何理解道教領域相關的治理內涵與外延呢？

金澤先生認為在釐清「治理」概念內涵的基礎上，具體到宗教團體的治理，內涵「宗教團體內部的治理」、「社會框架中的宗教團體的治理」兩個層面，這需要討論三個重要問題：一是「宗教團體內的自治」、二是社會（尤其是政府管理）中的宗教治理，三是社會治理與宗教治理的互動。³⁷

循此道教「外部治理」與「內部自治」的內與外、主與客雙重邏輯，在「元明」時間軸設定上：本選題既因循中國之治歷時性的「治曆明時」與朝代更替共時性的「戎統」與「祭祀」的禮樂損益，又力圖闡揚特定長時段³⁸「革故鼎新」、「援道入禮」等人事治理新特徵。

以明初方孝孺為節點，正統、絕統、變統與細化的判統諸宏論，關乎元明之間圍繞上古「三代」、漢、唐、宋「新三代」何以「正統」的理論權變，即恪守《春秋》「嚴華夷之分」又靈活對待《周易》「存其統而不比之於正」的歷史與價值張力判攝。如明初士人對忽必烈平定南宋、朱元璋驅除韃虜背後華夷天下觀上的差異，又深刻反映了元明斷裂與接續歷史進程中對北宋「尊王」與南宋「攘夷」思潮的新揚棄，這有助於考究元季明初大批士人入道，以道佐治的歷史意見，揭示治理道教與道教自身「內聖外王」的演進路徑與時代精神，並影響到明中葉至晚明以來山人群體與社會運動的激蕩。具體史論展開的歷時性與共時態論域，大體界定如下：

（一）歷時性：聚焦元季明初政教鼎革背景下點（人物）、線（道脈）、面（交往世界）的治理變遷

1. 長時段約五百年的天人史觀。取《易》道「復卦」與老子「觀復」之維，從皇極與教極兩個軸心，定格天人之感格預表的週期，約517年。

33 (漢)許慎撰、段玉裁注：《說文解字注》，南京：鳳凰出版社，2015年版，第227頁；第25頁。

34 法蘭西斯·福山著、王匡夫譯：《何謂治理？如何研究？》，《國外理論動態》2018年第6期，第94-104頁。

35 全球治理委員會：《我們的全球之家》，牛津大學出版社，1995年版，第2頁。

36 李承貴：《儒佛道治理思想研究及其當代意義》，《福建論壇》（人文社會科學版）2014年第11期，第49-56頁。

37 金澤：《如何理解宗教治理在我國治理體系現代化建設中的地位與作用》，《世界宗教研究》，2019年第4期，第1-7頁。

38 按布羅代爾認為，所謂長時段，就是一系列的反復運動，其中包括變異、回歸、衰變、整治和停滯。（法）費爾南·布羅代爾著、顧良、施康強譯：《十五至十八世紀的物質文明、經濟和資本主義》第3卷《世界的時間》，北京：商務印書館，2018年版，第787-788頁。

往前追溯宋燕王趙德昭（951-979）³⁹ 期間的 974 年修《五代史》成，至明代傳為道人轉世的武宗皇帝出生（弘治四年，1491），這期間正好約 517 年的期間。這一剪裁的依據是皇王繼承制「國本」與道教神道設教之「佐治」意蘊，即「推天道以明人事」的致思模式。這一人事的仰觀俯察，將天文歷數「木星、土星、火星每 516.33 年會聚一次」，⁴⁰ 的預表，以各類圖識等形式呈現出來。

教內如《長春真人垂訓文》宗三乘之「中乘法」或「轉送皇宮」⁴¹ 之語，與教外各種隱喻時事連結起來。按元季權衡《庚申外史》、著名方士袁珙之子袁忠徹所傳元順帝為宋恭帝之子，構成互為隱顯的「奇正」敘事張力。如此，源自史官的道家源流與聖人王道之治、曦和傳統隱顯交替，印可道教經國理身、興國廣嗣與宋明王朝轉承「以道佐治」的家族相似性。如宋仁宗趙禎堂兄濮安懿王趙允讓的第十三子宋英宗趙曙、明正德皇帝堂弟朱厚燧，二人皆非嫡長子繼承制度下的廣續，皆從道教中汲取有利於自身統治與家國治理的思想資源，而從 1067 年宋英宗聖誕至 1566 年明嘉靖駕崩，歷史週期大致也是 500 年左右。

2. 中時段「兩個一百四十年」政教互動，主要圍繞「國是」隔代廣續與「教權」制衡更替。先看「國號之名」更替週期的第一個一百四十年，聚焦「至元八年」（1271）與「永樂九年（1411）」的國號是詔，擇取忽必烈作為鐵木真

39 《宋史》卷 244，《列傳》第 3，《宗室》開篇交代復古封建分封的制度史淵源乃是：宋承唐制，宗王繼祿即裂土而爵之。然名存實亡，無補於事。降至疏屬，宗正有籍，玉牒有名，宗學有教，郊祀、明堂，遇國慶典，皆有祿秩。所寓州縣，月有廩餼。繼而對太祖四子封號做了說明，分別是：長勝王德秀，次燕懿王德昭，次舒王德林，次秦康惠王德芳。德秀、德林皆早亡，徽宗時，追賜名及王封。燕懿王德昭，字日新，母賀皇后。趙原陽上溯世系依次是趙德昭（951-979）的十三世孫。在宋太祖、宋太宗之後傳了九位皇帝，便又回到了宋太祖一支的傳承上，即宋太祖七世孫趙昀（高宗趙構的養子）名下。趙德昭的九世孫為宋理宗趙昀，十世孫為宋度宗趙禔，十一世孫為宋末三幼主。綜合《峴泉集》卷四《趙原陽傳》：趙原陽，名宜真，吉之安福人也。其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫，父仕元為安福令，因家焉，據此推斷，趙原陽其父親作為趙德昭的十二世孫，自宋朝滅亡後南渡，浚儀世家已經重新移孝作忠，實現三代由孝親向忠君的價值位序新轉進，加入蒙元科層官僚體制之內，仕元為安福縣令，步入文官系統而致君化民。

40 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol.3, Mathematics and the Sciences of The Heavens and the Earth (Cambridge, 1959), p.408.

41 (清) 閔一得原著、董沛文主編、汪登偉點校：《古書隱樓藏書：道教龍門派閔一得內丹修煉祕笈》，北京：宗教文化出版社，2010 年版，第 129-130 頁。

的孫子、朱允炆作為朱元璋的孫子、朱瞻基作為朱棣好聖孫的同一性，其背後「祖孫之治」的隔代廣續之維，在更為遙遠的中華人文始祖黃帝之孫顓頊如何「受命改制」的神人安排有着治理統緒上的政教相似性。

明代知識群體對上古「三代」、明人眼中視漢、唐、宋為「後三代」以對標「良治」的參照系，折射出中國之治在治理宗教與宗教治理互動上的古與今、道與祖、神與聖會道共治的源泉。⁴² 如方孝孺早年「正統論」闡述的漢、唐、宋三代治理之「正」以及晚年的理論修繕，朱權早年由受朱元璋令顯在的編撰《漢唐祕史》尋求治理經驗，與靖難之後明哲保身轉入道教內部編撰《天皇至道太清玉冊》、永樂時期以編撰清整道藏「文化工程」的「一原統會」形式清整道教，是達成雍熙之治的重要手段。

二是儒道圖識話語與道官「制名指實」的博弈敘事。以明初中央道路司劉淵然典範個案為引，從至正十一年（1351）劉淵然出生於贛州至後續法脉邵以正、喻道純、楊至賢、胡守法等左正一頭銜的廣續，至胡守法弘治四年（1491）任內羽化正好也是「一百四十年」，且該年為辛亥年。治曆明時的天道法則，觀象授時與革故鼎新互環，暗示着全真、正一之外法教化的中央道錄司劉淵然及其徒裔逐漸退出治理道教的中心舞臺，此後地方支脈漸擔起「光範演教」的主體新征程。

胡守法弘治四年（1491）任內羽化的這一年，時值明代正德皇帝朱厚照出生同一年，未來的大明帝系也將逐漸轉入藩王支系的演進，所謂「世世從事於斯者，其支裔焉。」（隴西李渤述《真系》）延至興王朱祐棨次子朱厚燧，命運的齒輪驅使入繼大統，時有「純一道人轉世」之談。「藩王」朱厚燧出生之時，為正德二年（1507）八月十日，同一時刻父親的道友玄妙觀道人陳純一（道號元佑）仙逝，似乎預示宋徽宗後另一「道君皇帝」嘉靖帝「以道治國」將迎來新的歷史模態。嘉靖時期道士邵元節得賜玉璽「闡教輔國」、陶仲文又相繼以術見崇，尤以「呈現內宮子嗣延法為最」。（《古今雜抄輯錄》）

42 姚中秋：《絕地天通：中國式宗教治理之道與世界宗教分類之尺度》，《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2022 年第 1 期，第 59-68 頁。

(二) 共時態：教義治理因循「老學」原初經國理身的雙重理路，揭示明代以經為本而判教，以皇經權而入藏；法師雙行而傳教，內聖外王而調適的總體損益

1. 老學義理由「經國佐治」向「理身內聖」的轉進。上溯宋代《寫神老君變化十式圖》、元代《至元辨偽錄》、明代朱元璋御注《道德經》、劉淵然校刊《道德經集解》、周思得翻刻宋呂知常《道德經講義》等一系列「老學」教義義理取向的變與不變。到了邵以正個人景泰名動京華、天順晚年內轉，即刊刻包括《道德經》在內的玄宗內典諸經，表徵了老學「經國」向「理身」內向化的嬗變圖景。

2. 「人師」與「經師」的交互慧命。中時段拉伸元明「兩個百年」人事治理的交替賡續，突顯「兩個百年」進程中「師」的主體性與氣數之隱顯興替。一是以元世祖至元十八年（1281）「至元焚經」為開端，「經師」中樞受挫，至洪武十五年（1382）趙原陽遁世與道錄司更制的一百年，皇極治理道教，醞釀關鍵少數之道官模範的「人師」制度更化，即變元代院制為參酌宋代而成明代道錄司中央的「司制」，並將道教納入國家祭祀等整體的禮樂教化體系中。

第二個一百年，從元英宗「至治」（1320-1323）期間「以儒治國」，時高道劉淵然大父（即祖父）仕元為贛州路總管，至明代永樂二十年（1422）永樂版《道藏》冬十月畢工。這一時期儒道合力，由皇極主導助化王綱的綜合治理下，玄門重新「光華煥發」，度劫臻祥，「其神化無方，足以究天地之始終」，續大明「永樂雍熙之治」。⁴³ 永樂版道藏，為後續正統版道藏、萬曆《續道藏》的接力清整，從而實現「經師」教義官方化「一原統會」的重整，築基經教慧命精神與公共空間。

與理入「經師」相對的是道教「行入」社會的實踐層面，在總體因循朱元璋令子朱權作《漢唐祕史》的資治意圖以及明初觀復中國「聖人之道」前提下，永宣後期逐漸轉換為臞仙的朱權，逐漸淡出世俗性「國是」命題，徹底轉入道

門「經師」修為的儀範整理，即損益宋人高承《事物紀原》並增益為《天皇至道太清玉冊》，成為後世道門儀範之規的集大成者。世襲龍虎宗之劉淵然道法意義上的弟子張宇初，亦以《道門十規》約束玄門修持。

3. 法的廣義與狹義之隱顯體用。廣義的法，泛指一切尊道貴德，增進內聖外王的法益。狹義的法，其品類體用，繼六朝以來至宋元新法教的博興而混一多元。至明代道藏中《道法會元》的科際整合，講究道體法用的感應道交，特別重視以心內物的精氣神以及人心元神來感通天心發用。

按薩守堅所論奉行道法，「胡可得也，體而用之，則致雷霆於倏忽，呼風雨於須臾，人天所師，何施不可！故曰：行先天大道之法，遣自己元神之將，謂之法也」⁴⁴ 道法運用於科儀行壇祈請過程中，「吹而為風，運而為雷，噓而為雲，呵而為雨，千變萬化，千態萬狀，種種皆心內物。質之聖人之論，有曰：精氣為物，斂之不盈一握，道之體也。遊魂為變，散而可彌六合，道之用也。有道則有體，有法則有用也。皆本諸一而已。」⁴⁵

三、思路方法

立足「國家與社會需要道教什麼、道教能夠提供什麼」的問題導向，思路既吸收前人對明代國家祭祀制度、神樂觀制度、道官或官道制度、傳奉官制度、兄終弟及或嫡長子制度、贊教制度、點闈制度、受籙傳戒制度、道典編撰制度等專題性成果，也重視變造科層制管理下道教主客體歷史的新變造，如神樂道官、明代茅山靈官與武當道官等的相對獨立性與獨特選授，拓展史料的內與外、事與理的條貫，強化對正式與非正式制度、治理與自治之間人事的動態變遷。

43 《大明太宗集》卷4，《道藏經序》，《故宮珍本叢刊》第526冊，海口：海南出版社2000年版，第16頁。

44 《道藏》第4冊，第212頁。

45 《道藏》第29冊，第165頁。