

道教天心正法研究

李志鸿 著



History and Ritual: A Study of Tianxin Zhengfa



世界宗教研究丛书

卓新平

◎ 主编



社会科学文献出版社



世界宗教研究丛书

卓新平 主编

曹中建 金泽 副主编

道教天心正法研究

李志鸿
著



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

道教天心正法研究/李志鸿著. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 8

(世界宗教研究丛书)

ISBN 978-7-5097-2481-1

I. ①道… II. ①李… III. ①道教—研究
IV. ①B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 118267 号

· 世界宗教研究丛书 · 道教天心正法研究

著 者 / 李志鸿

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215 责任编辑 / 袁卫华 钟纪江

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 杨艳敏

项目统筹 / 宋月华 范 迎

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 三河市文通印刷包装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 20

版 次 / 2011 年 8 月第 1 版


字 数 / 316 千字

印 次 / 2011 年 8 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-2481-1

定 价 / 69.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

总 序

世界宗教在我们所经历的世纪之交、千纪之交空前活跃，并在中国出现了前所未有的迅猛发展。如何去认识、研究和理解世界宗教，这是我们在全球化时代所面临的一项重要任务。在中国当代社会政治、思想文化氛围中，人们已体会到宗教的普遍存在，并开始关注宗教问题，关心宗教研究，将宗教的作用及影响与现实社会的生存及发展密切关联。不过，在对宗教的认知和理解上，人们的见解和观点显然仍存有分歧，这给我们争取达到宗教审视之共识带来了种种困难，却也提醒并促使我们多层面、多角度地认识世界宗教的存在，观察其演变发展。

在对各种世界宗教的复杂体认中，大致有如下两种视角：

一是把宗教作为人类精神及社会生活的“常态”来看待，从世界宗教中体悟出人的社会性、人本性、文明性和超越性。对此，宗教研究者有诸多表述，反映出其对宗教所关涉的主体或客体、集体或个体、内心或外在的不同侧重。例如，奥托认为宗教是“与神圣的交往”，在此突出人对“神圣”或“神圣者”的信仰。缪勒也指出宗教是人“领悟无限的主观才能”，即人的内心的本能、气质、人寻求超越的渴望。斯特伦把宗教理解为“使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程”，其所言“终极转变”即从深陷于一般存在的困扰而彻底转变为体验到一种“最可信的和最深刻的终极实体”，由此在这种“构成生命的终极源泉”中确立自己的存在，使自己的精神变得充实和圆满。斯塔克则认为宗教是人之本性寻求补偿的体现，因而要追求一种具有超越性的信仰生活。宗德迈耶尔对此曾强调“宗教是人类对于超越经验的共同回答”。蒂利希则突出宗教是“人的终极关怀”，希望从这种关怀中体现出人的精神活动及其本真意义。总结

这些宗教理解，伊利亚德以宗教是一种“人类学常数”来说明宗教与人的密不可分，认为“人”就是具有宗教情结的人格存在，人的本质特性与宗教本质特性有着内在关联，人性乃宗教存在的本体性前提，有人就有宗教。宗教作为这种人性的“普遍性”还被柏格森所坚持，他宣称在从古到今的人类社会中，或许在某一时段、某一地域有可能找不到科学、艺术或哲学，但绝不会找不到宗教。

在上述对宗教的“常态”认知中，一般会把宗教的表现形式理解为作为“内在形式”的“宗教性”和作为“外化形式”的“宗教建构”，在宗教的功能形式上则将其理解为“超越性”形式和“安慰性”形式。比较存在形态的“宗教性”与“宗教建构”，我们会发现其“宗教性”以信仰内在的形式而给人“虚玄”之感，相关内容多涉及人的思想、精神、意念、情感；其外化形态的“宗教建构”则以其“实在”和“具体”性而反映出人类社会关系的构建，并以各宗教的社会、民族外观来代表与之相应的客体文化形态；在此，蒂利希认为宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式，其相互呼应则可展示文化的表层繁复与宗教的深层蕴涵之有机建构。但在宗教与文化的关系理解上亦可换位，即把宗教看作人类的精神、文化形式，是其“象征化”或“符号化”。论及这种宗教与文明的关系，道森认为“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础”，“宗教是界定文明的一个主要特征”。这样，宗教不离人类的文化构建及文明发展，并成为许多文化体系中的核心价值观和许多民族社团的精神家园。而在对宗教功能形式的认知上，一方面可看到宗教“超越性”形态的“终极性”旨归和对人类“自我升华”的憧憬，另一方面则可从其“安慰性”形态上体悟到宗教补偿功能所表现出的一种理想化的对“现实的幻想”，以及由此折射出的“社会的倒影”。它旨在使“此岸的缺陷”为“彼岸的充盈”所弥补，以宗教的慰藉来应对今生今世所遇到的一切，从而达到人们精神上的解脱。对此，恩格斯曾总结说，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”恩格斯从这种对宗教的“常态”理解中，进而指明宗教性乃“包含有人类本质的永恒规定性”。

二是从“问题意识”的视角来看待宗教，即认为宗教的出现乃是人的存在或意识“出了问题”，宗教作为社会反映即为社会的“问题”反映。

如果基于这种对“问题”的评价，那么宗教的存在就不一定是社会的“常态”，甚至可能会被理解为一种“不正常”的状况。其实，在此所论及的“社会常态”乃一种被“理想化”、被人为拔高了的“常态”，或者在现实中根本就不存在，充其量也只是个别的、短暂的存在。从问题意识来理解宗教，则会关注人们反映这种问题的社会表层和心理内层，以及二者的复杂交织。在对个人心理内在的分析上，弗洛伊德创立了其深蕴心理学，并将其探究与宗教认知相关联。在他看来，宗教乃说明人的意识、人的心理状况出了问题，宗教实际上是表现出人的“有限性”、“依赖感”、精神压力和负担；而且，原初的宗教之诞生，就已反映出人与其“父母情结”相关联的“负罪感”，故此亦折射出人的心理问题。宗教所揭示的社会问题，则在马克思的经典表述中清晰可见。马克思曾深刻指出，宗教即“颠倒了的世界观”，是“现实的苦难的表现”，而且还是“对这种现实的苦难的抗议”；宗教之所以被马克思视为“人民的鸦片”，就在于宗教表现出“被压迫生灵的叹息”、“无情世界的感情”、“没有精神的制度的精神”。因此，马克思的问题意识实质上是其对宗教的同情和对产生出宗教的“问题”社会之揭露和批判。

当然，今天如果仍然从“找问题”的角度来看待并理解宗教，那么认识者本身至少会在潜意识上对“宗教”的存在及发展是持有怀疑或批评的看法的，即认为宗教反映出了一种“有问题”的社会存在，而且它并非社会主流所肯定、承认或希望的现象。显然，上述两种视角会带来对宗教“价值”、“意义”的不同观点，而且各自在对宗教的社会定位之审视和判断上也势必会有不同。尽管在今天看来单纯从“问题意识”上评说宗教已经暴露出了其不足和缺陷，这两种视角的宗教认知应该说却都是有其意义和必要性的。这些不同的视角能促使人们更加全面、客观并综合性地看待宗教。当然，以平常心来看待作为人类社会“常态”的宗教是在一般性、普遍性意义上所言的，而发现、审视宗教所反映的社会问题则应基于其特殊性，以及其时空关联性。

其实，宗教在“使人类的生活和行为神圣化”的过程中，会在人的精神上实施其最强有力的社会指导及控制。其积极方面会引导人们朝向崇高、达到升华、超越自我，而其消极方面也可能让人陷入偏执、狂热或痴迷。为此，贝格尔认为“宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现

为动摇世界的力量”，因而有必要从其利、弊，正、负等双向功能上来看待宗教的社会作用。但我们对之仍需有主流性、总体性的把握。在精神文化意义上，对宗教核心价值观的认识和挖掘，既可对宗教得以存在的社会获得更为深刻的体认，又能积极引导宗教适应并促进与之相关的社会发展。正如道森所言，“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法了解一个社会的内在形态”；而在宗教与社会的关系中，“若把某种文化看作一个整体，我们就会发现，抑或有悖于人类社会的价值与规范的宗教，如果引导得体，也会对文化产生能动作用，并为社会变革运动提供动力”。由此而论，宗教对于人类社会存在有着极为重要的意义和非常复杂的功能。我们认识和研究宗教，应该持有“客观认识”、“积极引导”的态度。

为了对世界宗教有客观、真实、全面、深入的理解和研究，我们组织了《世界宗教研究丛书》，以基于上述考量来在宗教探讨上求真求实。在此，我们在面对世界宗教时，既会对之持有体认人类社会文化现象的“常态”，也会有我们自己在研究上的“问题意识”。编辑、出版这套丛书，我们并不着眼于在研究世界宗教之范围上的系统、整全，而是重在其个案研究，具体分析，触及相关的人或事，以便能从点滴积累开始来面向世界宗教的浩瀚大海，纳百川之细流而汇入其汪洋博大。因此，我们希望从大处着眼、从小处入手，积少成多、渐成规模，以一种实在性、持久性来探究源远流长、丰富多彩、错综复杂的世界各种宗教现象。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”，我们将锲而不舍，始终保持这种研究的开放性和开拓性。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2009年7月1日

序

当今之世，谈起学术二字，令人感慨系之。辛亥革命已历百年，中国现代学术亦历百年。辛亥后数十年间，大家辈出，令人仰止，皆在于专制大堤已决，自由精神飞扬。学术在百家争鸣的氛围中，仿佛又回到了春秋战国时代。可惜，其时过短，故未能出现老、庄、孔、孟那样的历史巨人。之后又经历了秦皇汉武时代，文化自然凋零。好在仅30年，又迎来了一片新天地。此番新天地，在我看来将历时数个世纪。因为天门已开，大气冲盈，虽有戾气，亦无碍大局者。唯于学术，亦尚有困局。天下熙熙皆为利来，商业社会虽造福人类，却多些铜臭小子，又多些妄想以学术为发财之具者，在学界中搅局，数十年来多见此辈。当此之时，最见人工夫的，唯有把心放在腔子中，沉下丹田之气，潜行默运，打磨它十年八年，定能做出不让古人的大著作。

这些即我对学生们的基本要求。

李志鸿君，是我的学生中最年轻者，六七年来，沉下心来，广集博采，精心打磨，终于完成了这部博士论文。

谈起道教与民间宗教，真有说不完的话题。因涉及志鸿论文，故对两宋、元、明道教，不得不说上几句浅见。

自20世纪40年代陈垣先生完成《南宋初河北新道教考》以来，特别是近30年，中日学界对全真道的研究已超越了陈先生的时代，这是有目共睹的。但陈先生的时代，对南方正一系统研究几乎无所建树。后越五十载，刘仲宇、李远国君对正一一系曾做钩沉。而多数涉猎此范畴者，只见树木不见森林。但李志鸿则写出了部分体系，成为今后此领域的研究者必读之作。对他的论文，我大概有如下指导：

其一，所谓正一派，其多数支派的存在状态实即民间宗教的存在状态，对其进行研究，则要打破道教与民间宗教的学术概念，从历史、社会、生活的原状出发，写出真面貌。此即所谓生活之树常青，而概念往往是灰色的。

其二，注意教派与教法两者之异同，以教派与教法相配合，教派无法打通透，则以教法继之。这才是事物的本来面貌。

天心正法在八闽流行近千年，迄今于民间为盛，足证宗教与人民生活息息相关，融为一体，这是其生命力之所在，亦是源头活水，源远流长原因之所在。

应当提及，对志鸿论文的指导者尚有上海的刘仲宇与北京的王卡先生。

当然，此书对道与术的关系尚关注不够。道教无道则流于俗，道教无术则仅存哲学。故写一教派历史时，不能不把它放在老、庄的眼界中加以打量。博士论文已完成了，我希望志鸿能在闽、浙、赣中的大视野中另有一番作为与气质之变。

马西沙

2011年6月6日于北京西四五槐堂

目 录

序	马西沙 / 1
绪 论 道教法术与道教研究	1
一 唐末五代宋初道教法术的转变	1
二 相关研究概述	2
三 从“派”与“法”两个层面研究道教	6
第一章 北宋时期的天心正法	16
第一节 创教神话与华盖山天心正法	17
第二节 正一宗北极天心正法	33
第二章 两宋之际的玉堂大法	36
第一节 路时中与玉堂大法	37
第二节 二十四品教阶	49
第三节 高奔日月与升斗奔辰	58
第四节 玉堂斋法	64
第三章 天心正法与宋元符箓派	82
第一节 天心正法与龙虎山嗣汉天师府	82
第二节 雷神崇拜与宋元雷法	88
第三节 天心正法与宋元诸道派	109
第四章 北极驱邪院与民间祭祀	126
第一节 《上清骨髓灵文鬼律》	128

第二节	北极驱邪院的神灵谱系	133
第三节	北极驱邪院对民间祭祀的吸纳	147
第五章	奉行天心正法的法师	160
第一节	授箓制度与教阶制度	161
第二节	法师群体与法箓分离	174
第三节	家书科仪与师派观念	183
第六章	存思三光与正法三符	196
第一节	存思三光与书符取炁	198
第二节	隐秘符窍与三光丹法	208
第三节	存思内修与内炼变神	218
第七章	天心正法与民间科仪	228
第一节	天心正法与闽西北闾山教	229
第二节	天心正法与福建瑜伽教	240
第三节	闽东瑜伽教发奏科仪	258
结 论	从天心正法看中国道教	265
一	天心正法与宋元道教法术的转变	266
二	天心正法与道教的正统化策略	268
三	道教与民间信仰的互动	276
四	道教法术与民众伦理思想	280
附录一	主要征引道经提要	285
附录二	闽东瑜伽教科仪本提要	291
附录三	闽东民间道坛坛场图片	294
参 考 文 献	296
后 记	307

绪 论

道教法术与道教研究

一 唐末五代宋初道教法术的转变

道教的符箓、咒术是道教文化最重要的组成部分，是道教之所为“教”的根本。对于符箓与咒术的研究是理解道教法术、科仪系统的关键所在，也是进而理解道教宗教本质的关键所在。

道教的符咒法术创始于东汉，魏晋南北朝为其发展时期，至隋唐之际则已经蔚为大观，大批符咒经书纷纷出现。隋唐至宋初是道教法术的转变时期，该时期的法术与早期道教法术迥然有别，是对早期天师道与上清派法术传统的融合。其中既有天师道的书符诵咒、治病收鬼之术，也有上清派踏罡步斗、祈祷北极诸星君、通灵召真之术。这一时期，新兴符箓派层出不穷。如唐代道士邓紫阳开创的北帝派即属此列，该派以江西抚州南城县麻姑山为活动中心。唐末五代北帝派仍然传续不绝，广为流传。进入宋代该派遂与其他道派合流。该派法术以北帝为尊，其法兼容上清、正一之特色，诵经、存神、服气与符箓咒术、召遣鬼神并重。据《三洞修道仪》记载，修此道者自称“上清北帝太玄弟子”，修习该法须传授《天蓬经》、《伏魔经》、《北帝箓》、《北帝禁咒经》、《北帝雷公法》、《北帝三部符》、《酆都要录》等经箓。流传于荆蜀一带的镇元派肇始于唐代道士翟法言。该派属于天师道支派，徒众称“太玄部正一弟子”，世代传习《镇元策灵书》，其道法与北帝派相类，亦兼容上清与正一之法。

晚唐北宋以来，内丹炼养术风行一时，道教符箓派亦践行此术，遂产生出了一些新符箓派，如天心正法派、灵宝东华派、神霄派、清微派、净

明派等。这些道派承袭了北帝派、镇元派的道法传统，兼行上清与正一之法术。^①以天心正法为例，其法即宣称崇奉北帝^②，并将北帝符、上清符纳入自己的符咒系统。此外，这些道派更援引内丹之法，出现了“内丹外符”的新气象。所谓的“内丹外符”或谓之“内修外法”，即将内炼神气与外施符咒术结合为一。^③

天心正法派是以传习“天心正法”而得名的新符箓派，创始于北宋。作为崛起于民间，且有着“内修外法”倾向的新兴道派，天心正法派的出现，不仅开启了道教符箓派与内炼功法相结合的先河，而且它所建立并阐扬的一套新的道法、仪式传统，对后来诸多道派影响深巨。对之进行研究，不仅能窥视道教由民间而正统、由正统而民间的发展轨迹，揭示道教法术仪式转变的内在逻辑与规律，亦能借此对中国民众的信仰世界有一个更全面深入的认识。

二 相关研究概述

目前，大陆学界还没有关于天心正法派专门性的著作，相关研究主要是一些单篇的论文，以及道教通史性、专题性的论著。

早在1986年，陈兵先生的《元代江南道教》一文，就对天心正法派的教派演变及其推崇“三光之说”与“三符两印”的法术特色进行过研究。^④1992年丁培仁先生的《北宋天心法》一文，1999年李远国先生的《道教符箓派诸学概述（三）》，也对天心正法派的教派历史进行了简明的论述。^⑤1999年，卿希泰先生在《天心正法派初探》一文中首次对天心正法派的创教历史、宗派分衍及道法特色、修炼理论进行了较为全面的论

① 当然，两宋新符箓道派的形成亦有其深刻的社会文化背景。关于此方面的先行研究可以参看刘仲宇《两宋新符箓道派社会文化背景分析》，见陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》，广东人民出版社，2001，第401~418页。

② 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律序》。

③ 参见王卡《道教符咒与中国文化》，2004年未刊论文；《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004，第52~62页。

④ 陈兵：《元代江南道教》，《世界宗教研究》1986年第2期。

⑤ 丁培仁：《北宋天心法》，《上海道教》1992年第3期；李远国：《道教符箓派诸宗概述（三）》，《中国道教》1999年第1期。

述，尤其重要的是该文不仅对天心正法派的历代祖师进行了考辨，对元代“混元教”一支的教派渊源也提出了自己的见解。^①但是，限于论文的篇幅，还是未能对天心正法派进行更加深入的探讨。2003年徐祖祥先生的《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》，2004年刘黎明先生的《〈夷坚志〉与“天心法”》，分别以田野调查得来的科仪书和历史文献为依据，论述了民间巫术和少数民族道教科仪与天心正法派的关系。^②

除此之外，任继愈先生主编的《中国道教史》、卿希泰先生主编的《中国道教史》都对天心正法派的历史有所述及。^③而刘晓明先生的《中国符咒文化大观》一书、刘仲宇先生所著的《道教法术》一书和李远国先生以神霄派为考察中心的《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》一书，从符咒史、法术史的角度对天心正法派的符篆咒术、考召法及其仪式进行了新的考量。^④但总体而言，由于这些论述并非针对天心正法派的专门性研究，故而往往只是言及一面，挂一漏万，在所难免。

相比较而言，中国港台、日本、欧美学者对宋元之后道教的相关研究，则给我们提供了新的视角，更具有可资借鉴的意义。

香港中文大学宗教系罗敬淳于1992年6月完成的硕士论文《道教天心正法系统的研究》是一篇对天心正法派进行专题研究的学位学术论文。^⑤该文希冀借助对道教天心正法系统所进行的研究，“建立一个道教教团发展的模式”。论文共分五章，第一章绪论，第二章天心正法的法术来源，第三章天心正法派经书的研究，第四章天心正法的系统研究，第五章天心正法研究总结。论文的重点在于对天心正法派经书的研究，对《上清天心正法》、《上清骨髓灵文鬼律》、《上清北极天心正法》、《华盖山浮丘王郭三真君事实》、《太上助国救民总真秘要》、《太华盖山三仙真君解冤灭罪度

① 卿希泰：《天心正法派初探》，《世界宗教研究》1999年第3期。

② 徐祖祥：《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》，《贵州民族研究》2003年第2期；刘黎明：《〈夷坚志〉与“天心法”》，《西南民族大学学报》2004年第3期。

③ 卿希泰主编《中国道教史》（修订本），四川人民出版社，1996；任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。

④ 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社，1995；刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002；李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社，2003（感谢李远国先生惠赐此书）。

⑤ 罗敬淳：《道教天心正法系统的研究》，香港中文大学宗教系硕士学位论文，1992年6月。

人心经》、《紫元洞天三仙法忏》诸经书的成书年代与主体内容进行了考证与梳理。该文对天心正法派经书的考证部分地修正了《道藏提要》的一些错漏。同时，指出谭紫霄为天心正法之初祖。该文在对天心正法进行专门性研究上确有开创之功。然而，其不足亦属明显。首先，该文忽视了路时中一系的天心正法系统，不仅对《无上玄元三天玉堂大法》、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》失于研究，对路时中、翟汝文等关键人物亦不曾涉及。其次，该文未曾将天心正法的法术、仪式置于宋元之际道教斋醮法术的整体变迁之中进行考量，进而探讨宋元道教法术所呈现出的“内修外法”、随俗行事的整体趋势。再次，该文征引的史料较为单薄，未能全方位地展示天心正法在道教历史、民间信仰世界中的整体面貌。这些都是对天心正法进行研究的可突破之处。其后，陈永海《天心正法的源流及影响初探》一文对天心正法的历史进行了简要的梳理，指出虽然天心正法与近代的华南道教渊源甚深，但是天心正法有其尊贵的历史，不能混同于民间传统，更不是异端与俗文化。^①

与中国大陆、港台的研究不同，欧美学者往往为我们提供了新的思路。法国学者索安（Anna Seidel）的《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990*），为我们展示了西方汉学界1950 ~ 1990年间关于道教研究的相关成果。其第四部分“道教史”、第五部分“道教世界”和第六部分“中国文化中的道教”，分别从道教的教派史、道教仪式、道教与民间宗教（民间信仰）之关系等三个方面，对两宋之际出现的新道派进行论述。西方学者与中国学者的不同之处在于，他们将道派置于整个社会的变迁史之中，将新道派称之为“仪式运动”（ritual movement），并且认为天心正法派等新符箓派使南部中国改变了宗教信仰。^② 这种研究的路径，使得对道教新符箓派的研究有了社会的意义。此外，劳格文（John Lagerwey）以道教仪式及其与中国社会的关系为研究主题的作品《中国社会与历史中的道教仪式》（*Taoist Ritual in Chinese Society and History*），也涉及天心正法派的研究。^③

① 陈永海：《天心正法的源流及影响初探》，《华南研究》1994年第1期。感谢游子安先生提供此文复印件。

② [法] 索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002。

③ John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987.

与此类似的作品还有鲍菊隐 (Judith Magee Boltz) 的相关著作。其《10 至 17 世纪道教文献通考》(*A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*) 对中国 10 ~ 17 世纪的道教经典进行了研究, 书中初步探讨了天心正法的经典与仪式特征, 指出天心正法渊源于江西华盖山的地方信仰传统。^① 此后, 安保罗 (Poul Andersen) 在《道藏通考》中对天心正法与地方传统的关系有了进一步的研讨。^② 在《不仅通过官印: 与神灵斗争中的新武器》(*Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural*)^③ 中, 鲍菊隐运用丰富的宋代笔记小说, 将天心正法、雷法放在两宋民众信仰世界的变迁之中, 探讨了官员与鬼神的斗争, 以及国家祀典与民间祭祀之关系。Lowell Skar 在《道教手册》中也对宋元之际道教的仪式运动进行了论述。^④ 美国学者康豹 (Paul R. Katz) 的《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个案》一文, 通过对温元帅的个案研究, 对宋元道教新派别与地方信仰之间相互塑造、彼此依赖的程度进行了研究, 并且提出了“reverberation”一词, 用以解释道教与民间宗教 (民间信仰) 之间的关系。^⑤

美国学者韩明士 (Robert P. Hymes) 在其著作《道与旁道》(*Way and Byway*) 对宋代道教天心派与华盖山三真君信仰的关系问题进行了相当精彩的论述, 指出南宋至元抚州地方精英生活中不断上升的地方主义是华盖山三仙信仰兴盛的社会背景, 三仙信仰的兴起表达了地方精英立足乡里, 关注地方的新定位, 并借此反对中央权威。^⑥ 当然, 应该指出的是韩明士主

① Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987.

② *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, ed. by Kristofer Schipper and Francis Verellen, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 1057 - 1080.

③ Judith Magee Boltz, *Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural in Religion and Society in Tang and Sung China*, ed. by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 241 - 306.

④ *Daoism Handbook*, Edited by Livia Kohn, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000, pp. 413 - 463.

⑤ 康豹 (Paul R. Katz): 《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个案》, 《台湾宗教研究通讯》第四期, (台北) 兰台出版社, 2002, 第 1 ~ 31 页, 另外参见 Paul R. Katz, *Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen, Heterodoxy in the Late Imperial China*, Edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, pp. 172 - 208.

⑥ Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2002.

要着眼于中国民间信仰神灵模式的理论探讨，创造性地提出了中国民间信仰存在着两大神灵模式，即官僚模式（bureaucratic model）与个人模式（personal model），亦即其书所言之道（Way）与旁道（Byway）。此种理论探讨固然有助于学界对中国民间信仰的深入研究，然而由于韩氏关注的侧重点不同，其对于道教天心正法派的教派流传及道法与仪式在道教整体法术史中的位置却未曾研究。其所提出的两个模式对于中国民间信仰世界的解释力度也有待检验。^① 显而易见，关注天心正法与地方传统的关系，以及天心正法产生的社会背景，使我们注意到：应该从社会变迁这样一个更高的角度来研究两宋时期新道派与地方社会、国家政权的关系，进而探讨新道派的社会意义。

在此，还应该提及的是日本学者的相关研究，与欧美学者视角新颖、方法独到有所不同的是，日本学者更加重视文献的广泛占有与细致的解读。在对两宋之际道教的研究中，松本浩一的《宋代の道教と民間信仰》也对天心正法派的道法进行了部分的研究，但是其着眼点是宋代的道教与民间信仰的总体性研究，而不是对一个道派及其道法的细致探讨。^② 丸山宏的《道教礼仪文书の历史的研究》^③ 着眼于道教仪式文书的整体史的研究。该书将宋元之后的道教仪式置于唐宋变革的大历史背景之下进行细致的解读，并运用了田野调查与文献梳理相结合的研究方式，不仅对六朝唐宋的道教仪式文书进行了扎实细密的爬梳，对台湾地区道教的仪式文本也有长时间的调查。在历史与现实之间，构筑了道教仪式研究的新气象。

总体而言，作为一个新兴的道派，天心正法派及其道法体系业已受到学术界的关注。中国与西方的学者在研究的路径上虽不尽相同，但足资参考。

三 从“派”与“法”两个层面研究道教

通过以上介绍，我们不难发现，以往对道教法术、斋醮仪式的研究有以下一些特点：其一，关注的是自汉代以来道教法术、斋醮仪式的整体变

① 参见皮庆生对韩氏著作的书评，文载《唐研究》第十一卷《唐宋时期的社会流动与社会秩序研究专号》，北京大学出版社，2005，第680~686页。另，感谢皮庆生先生惠赐 *Way and Byway* 之中文译稿。

② 松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》，汲古书院，2006。

③ 丸山宏：《道教礼仪文书の历史的研究》，汲古书院，2004。