



身体、不死与 神秘主义

道教信仰的观念史视角

Daoism: Body, Immortality, and Mysticism

程乐松 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



身体、不死与 神秘主义

道教信仰的观念史视角

Daoism: Body, Immortality, and Mysticism

程乐松 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角/程乐松著. —北京：北京大学出版社，2017.3

ISBN 978-7-301-27916-8

I. ①身… II. ①程… III. ①道教史—研究—中国 IV. ①B959.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第001696号

- 书 名 身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角
SHENTI、BUSI YU SHENMI ZHUYI
- 著作责任者 程乐松 著
- 责任编辑 田 炜
- 标准书号 ISBN 978-7-301-27916-8
- 出版发行 北京大学出版社
- 地 址 北京市海淀区成府路205号 100871
- 网 址 <http://www.pup.cn> 新浪微博：@北京大学出版社
- 电子信箱 pkuwsz@126.com
- 电 话 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750577
- 印 刷 者 北京大学印刷厂
- 经 销 者 新华书店
- 965毫米×1300毫米 16开本 23.25印张 405千字
2017年3月第1版 2017年3月第1次印刷
- 定 价 55.00元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

序 言

十年前,程乐松在香港中文大学获得博士学位,回到北京任教,忽忽已经十年了。六年前,他出版了学位论文基础上的著作。那是一本专题研究的作品,特别是其中关于《周氏冥通记》的讨论在中文著述中是很少见的。现在他提出的这部著作是一个鸿篇巨制类的作品,我读起来很吃力。不过他谈到的观念史话题是我很感兴趣的。目前作序成了俗套。我尽量说一些免俗的话吧。

这部著作不是一个专题的研究,似乎是要做出一个系统的建构。这不仅需要对道教有比较全面的了解,而且需要很高的理论修养。我自忖不足以从理论上做出评价,只是从如何突破目前的道教研究现状说一些看法。宗教学在中国的建立给了哲学史出身的人就业的机会,所以宗教学在中国成了新的神学。所谓文化基督徒是极端的表现,尽管在佛教和道教研究领域变现不是那么的明显。由于上世纪五六十年代的前辈学者们给中国哲学史建筑了坚实的史料学基础,于是道教史的研究一方面注重经典研究,同时也继承了陈垣先生的历史学研究。老实说,哲学背景的人没有历史学的出身,我们做得更多的还是利用经典解义。当然,这也是半个世纪世界道教史研究的主流。陈国符、大渊忍尔、施舟人、柏夷等前辈是一脉相承的。中国学者先后有王卡、黎志添、刘屹等大家。他们都不偏重解义,但是他们的工作给未来一段时间里的解义工作提供了基础。这说明我们出身于前辈的中国哲学史的传统是有缺欠的。我们没有强大的批判资料的能力,更多的是看图说话。进入21世纪,全真道成为研究的热点,而且很多学者更关注史料记载而不是经典解义。黎志添教授主持的吕洞宾研究更反映出国际道教研究在寻找道教在明清时期的变相的努力。如果从这个大的局面上看,以前的解义也是属于建构道教史的一部分工作,因为哲学系出身的人只会用解义的方式描述道教史。或者说,我们对解义做了时间排序。

在这个背景下评价本书,首先遇到的问题就是:大学里的道教研究课程如何讲授?它是否和学者的著作一致?本书的内容和目前的课程是不一致

的。它是横向的,而目前的课程还是纵向的,并且没有人敢于在课堂上讲授横向的系统。北京大学目前本科的道教研究课程只有道教史和原著选读。当然,道教史的解义部分比重也很大。这个以历史线索和经典为架构的解义能避免老师天马行空。目前在中国哲学基础上建立的理论研究过于空洞,对于宗教学专业的学生基本没有用处,只是对目前的道士队伍做些扫盲工作,而且也是变相污染。然而,如果看到目前的宗教学附属于哲学学科之下,压制了宗教学课程的空间,那么从长远的观点看道教研究的课程需要大幅度增加,而增加的部分自然有理论的研究和训练。从这个角度上说,本书的出版非常必要,而且目前的论述很需要大幅度展开。我以为学术界应该鼓励这类专著的出版,为宗教学科的未来特别是教学准备条件。目前的总论性道教著作还是以历史为线索。这是目前学科现状的影响。那么大学里面的道教史教学和研究应该如何建设呢?这个问题太大了,而且涉及学校教育和社会现实的关系。我不知道欧美课堂上如何讲授基督教史,但是,我知道基督教的历史在欧美是社会常识,道教史、佛教史在中国不是社会常识。基督教在西方和学校教育不是矛盾的,而在中国却是矛盾的,因为中国社会对于传统宗教是持否定判断的。因此,中国大学里的宗教学课程有了一个以介绍了解为目的的宗教史。了解当然是首要条件,不过大学的任务是帮助学生理解宗教。目前中国大学的宗教学课程在理解方面的设计很不够。由于中国的宗教学附属在哲学之下,造成教师来源和学生毕业方向都是哲学的,却需要这些人在不熟悉的历史学方面花费大量精力去拼凑宗教历史,应该发挥的理论优势反而没有用武之地。我经常困惑:我们到底应该在哪个方面花工夫?中国大陆道教研究的现状受到国际同行的多方面的批评。大陆道教学者集中在哲学系,在研究课题上缺乏多样性。

就像我前面要做的铺垫一样,本书前面几章的题目或内容似乎都是在说服读者,为自己的解义论证合理性。也许作者多年受到这个教研模式的束缚,不敢解放思想。我对他的观念史讨论很感兴趣,但是对国际学界的讨论很生疏。现在也效颦搬弄几句洋话。20世纪的大家伊利亚德(M. Eliade)的一部巨著可以就叫作宗教观念史。里面讨论到中国的章节可以拿来参考。他注意到仰韶文化里面的圣地、丰收和死亡的观念。我认为伊利亚德有主观的框架。所谓圣地就是他喜欢乃至他专有的神圣空间观念。他甚至认为中国的城市也是从仪式中心发展出来的。这些对我们很有启发。他对道家给了很大的关注。他指出了道家的宇宙循环观念、萨满教色彩,指出黄巾运动有救世主的信仰。我不认为他对某些经典文字的解释是准确的,但是它的错误倒是可以使我们考虑如何看待自己理解的准确性。程乐松或许过多顾虑

了自己的准确性。目前我们要打破束缚,打破禁忌。伊利亚德也注意不同文化中的类似观念,说明他的建构是有普遍性的。例如他把盘古神话和巴比伦神话相比较。尽管他的理论被批评为新宗教,但是他对于我们如何建构新的宗教观念系统很有启发。我赞赏本书作者的大胆尝试。

王宗昱

2016年11月15日

目 录

序 言	王宗昱/1
第一章 纷繁、不经与“可理解”的道教	1
纷繁与不经的道教:学术叙述的挑战	1
可理解的道教:观念史的可能性	20
第二章 言道与术道:道家思想的信仰空间	30
不言之教:老庄的神秘主义底色	30
默契与术道:道家思想信仰空间的展开	48
第三章 从政治神学到不死实践:宇宙图景的神秘化	54
时空、宇宙与天地:简要的语义分析	56
术数与天文:天地与时空的通识	59
创世与洞天:道教化的神秘图景及其信仰价值	72
第四章 告别“信史”:道教历史的叙述与诠释	81
神圣与客观之间:道教历史的双重叙述	82
拼图与融入:诠释性的历史叙述	94
第五章 融摄与排异:神秘主义的两种向度	104
神秘主义:语义学进路的分析	105
不言之教:诗性的融摄	111
秘而不言:排异的神性	117
第六章 道体与体道:身体的双重角色	128
从概念到隐喻:道教身体叙述的思想语境	128
道在一身之中	137
体道:身体与生命的不朽	145
第七章 病体与仙体:病理与不死之道	152
医道同源与中医的身体观	152
身体与中国古代医学的建构	157

2 身体、不死与神秘主义:观念史视野中的道教

病与仙:道教的疾病生理学	168
第八章 存思的内景:身体切近神圣	177
洞彻朗照:从内景到身神	177
切近超越的身体:存思术的道与理	190
第九章 以身显道:作为身体实践的科仪	206
道教科仪研究的身体视角	206
程式化的身体与行动:科仪的秩序感与弹性	222
以身显道的科仪实践	228
第十章 以死长生:不死之药的观念与技术	238
从服食、黄白到外丹:观念的杂糅与变迁	238
烧炼:仪式化与神秘化的外丹	250
以死长生:信仰观念中的丹与毒	256
第十一章 鬼之仙途:陌生的焦虑与被消解的死亡	264
鬼的双重意义:陌生与死亡	265
疫病、鬼祟与击鬼:生活中的信仰技术	275
仙途:咒鬼、鬼仙与炼度	280
第十二章 算命:我命、承负与不死	290
从宿命到我命:神秘的观念张力	292
承负与玉籍:不死的可能	302
第十三章 内蕴超越的日常:中国信仰体系与道教的本土性	312
秩序的神圣性:日常的超越性	314
不死、礼乐与生活:道教本土性的诠释	326
结语 边缘的纹理:道教研究的观念史视角	332
观念史叙述的价值	332
边缘的纹理:观念激发理解	337
参考文献	340

第一章 纷繁、不经与“可理解”^①的道教

纷繁与不经的道教：学术叙述的挑战

生活在清代初年的著名学者刘献廷(1648—1695)在笔记体著作《广阳杂记》中记载了他与友人韩图麟一次关于戏曲及小说文化价值的讨论,颇有兴味:“余尝与韩图麟论今世之戏文小说,图老以为败坏人心,莫此为甚,最宜严禁者。余曰:‘先生莫作此说!戏文小说乃明王转移世界之大枢机,圣人复起,不能舍此而为治也。’图麟大骇,余为之痛言其故,反复千言,图麟抚掌掀髯,叹未曾有。彼时只及戏文小说耳。今更得悟得卜筮祠祀,为《易》《礼》之原,果非徒尔已也。”^②显然,在刘献廷看来,我们应该从百姓日用不知的文化入手,在下里巴人的文化载体中探究中国文化的活力和根由。在通常的理解中,日常生活与庶民文化是多变、纷繁的,这种多元的鲜活与经典中恒久的思想主题之间存在着一种复杂的互动关系。“懵懂无知”的百姓每天接触的书文戏里,就是六经正典的最佳载体,也是在潜移默化中熏洗心灵的不二途径,更是治理天下的通途正道。深一层看,刘献廷的洞见还在于,他打破了从精英到庶民的文化下行思考模式,从世俗文化出发理解经典的思想源泉及其在日常生活中的存在形式,进而从生活世界的一贯性理解文化的整体性及其表现形态的多元性。

在纷繁多元的中国文化图景中,许多文化现象都是跨越社会阶层的,道教就是其中之一。道教拥有十分丰富的表现形态:其中既有面向精英和士大

① 一方面,信仰体系的多元和纷繁,很难形成关于道教信仰的划一描述;另一方面,通过神秘的信仰描述,道教的知识 and 观念体系又呈现出独特的封闭性。尽管如此,如果从道教信仰的观念特征入手,仍可以看到其独特的内在理路。因此,“可理解的”可以对应为“intelligible”,在智识的意义上具有合理性。本书尝试描述的就是从观念史角度出发而达成的道教信仰的可理解性。

② 参见(清)刘献廷撰,汪北平、夏志和点校,《广阳杂记》卷二,中华书局,2007年,第34页。

夫阶层的隐逸出世精神与长生不死的探究,也有指向百姓日常生活的包括法术及科仪在内具体信仰技术,还有包含日常社会生活的伦理教化的劝善经典,不同场景中的道教呈现出完全不同的形态,然而,正如柳存仁先生(1917—2009)所说,道教在纷繁与多元的同时也包含着一种独特的一贯性。^① 柏夷(Stephen Bokenkamp)认为在社会生活中鲜活存在的道教是深入理解中国文化的关键要素,“道教自古就存在于华夏文明的髓心和肌腠之中。它不仅是中国的本土民族宗教,也是中国文化中人本主义的动力和道德准则的最佳体现,毫不夸张地说,道教代表了古代中国的精魂与力量”^②。然而,在日常生活和文化体系中如此重要的道教并没有引起足够的重视,在知识阶层的文化描述中处于边缘和被忽视的地位,甚至受到鄙夷和嘲弄的态度对待。正如王宗昱强调的那样,“研究道教使我认识到,我们两千年依赖的官方学术对道教文化是隔膜的。无论是历史上的儒生还是五四以来的文化精英,都对道教持敌视的态度,而实际上这态度或是出于儒教的立场,或是出于基督教的立场。道教的研究只有很短的历史,反省这段历史,我们会意识到我们只是说了许多我们自己喜欢的东西。我们离道教还很远”^③。这种独特的张力充分地说明了道教信仰的复杂性、重要性及其文化处境。

多元的图景与内在的一贯性使我们联想起著名汉学家弗里德曼(Maurice Freedman, 1920—1975)关于中国宗教精英与庶民的二元结构的论述:在中国,所谓精英宗教与农民(庶民)宗教都建立在共同的基础之上,它们只是同一个宗教的两个面相(或变形[idiomatc translation]),从某种意义上说,(两者)可以在同一个惯用习语体系中互译的。^④ 我们可以将弗里德曼的论述简化为中国信仰的“一体两面”模式。显然,一体两面的表述可以打破关于中国文化的二元认知惯性,跨越了信仰和文化的阶层界限,可以通过整全性理解中国文化及信仰的内在一贯性。从另一个角度理解,存在于不同阶层中的信仰可能有不同的表现形态,但阶层性特征不能成为理解这些信仰传统的正确视角。

当然,二元结构的颠覆也带来了另一个棘手的问题,即如果认为中国文

① 参见柳存仁,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第13页。

② 参见柏夷著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第2页。

③ 参见王宗昱,《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社,2001年,第1页。

④ 参见弗里德曼(Maurice Freedman),“On Sociological Study of Chinese Religion”(中国宗教研究的社会学进路),收入Arthur Wolf(武雅士)编,《Religion and Ritual in China》,Stanford University Press,1974年,第32—33页。

化与信仰是一体两面或一体多面的结构,那么我们应该如何理解“一体”?不妨从以下两个路径定义“一体”:其一,一个由观念和知识图景以及伦理构成所有阶层共享的非物质性的文化体系,这一文化体系有不同的表现形态,从内容上看差异巨大的文化形态是内在一贯的观念与世界图景的多元展现;其二,不妨将浑然的生活世界以及在历史和现实中鲜活的生活看作整体,生活没有明确的阶层和知识鸿沟,活跃于生活中的文化元素及表现形态都是整体的不同面相。然而,中国文化和信仰的“一体”化诠释一直是学者的困扰和挑战。假若从观念的层次出发,我们尝试理解中国文化肌理中的内在一贯性,就必然受制于处于文化整体中的不同文化和信仰传统的相对独立性——信仰和文化的每一个组成部分都有自身的特点和发展逻辑,这是展开一个具体而微的学术研究课题的基础假设。内在一贯的整体性与不同形态的文化差异之间的张力常常使得学术论述陷入两难的境地。与此相对,如果我们从生活世界中的多元性和不同层次的交织关系出发,进行切近和贴实的描述,就会陷入纷繁和杂乱的鲜活之中,很难触及文化的深层结构,进而不易理清文化发展变化的理路,仿佛找不到具体现象背后文化传统的内在一贯性。简言之,从学术研究的意义上,一体与多元之间的平衡是一个不得不面对的挑战。

上述挑战在道教研究中显得尤为突出。在中国传统文化和信仰的图景中,道教并不是主流,其内涵及具体形态也是模糊的。道教有十分多元的面相:从道家思想和隐逸传统来看,道教是一种出世的精神追求,充满了对超自然世界的浪漫想象以及对于人生境界和生命价值的独特旨趣;与此相对,道教在日常生活中的存在方式则是杂乱和鲜活的,在现代化的过程中,道教实践中面向生活的信仰技术和信仰对象都被视作缺乏理性能力的迷信;同时,道教在民众生活习俗中广泛地存在,成为中国社会生活的惯习^①的一部分,体现在社会生活和社会组织的不同层面,其宗教性似乎被掏空了;更为重要的是,从道教信仰的神谱、仪式以及宗派等角度看,被命名为道教的信仰实践及其背后的观念体系并没有内在一贯性——学者似乎很难找到一个明确的线索来说明道教信仰的内在理路。

柳存仁先生论及这一问题时指出,“道教是这样一个庞杂的东西。服食、导引、医药、养生、金丹、房中,以及斋醮,面面俱全,再加上三教知识的混融,几乎什么事物都可以在托庇于道教这两个大字之下。这究竟说明怎样的

^① 惯习这一概念尝试将日常生活中的习惯或习俗与民众共享的常识这两层含义融合起来,换言之,道教既是习俗,也是常识。

一种情形呢?”^①从历史变迁和区域文化差异出发,我们都能发现道教的“纷杂和混乱”——不妨说,中国文化中的任何一个方面都可以或多或少地归入道教的范畴,甚至,在文化研究中,道教的模糊性使得很多不能明确归类的信仰现象都被统称为道教^②。与此相对的是,这种关联的复杂性使得学者很难找到一个确定的视角给道教一个定义。如果我们尝试在中国文化的语境中准确地定义与道教的独特性,就会陷入“全景”和“内在一贯性”的陷阱中。

道教呈现出的纷繁和杂乱很大程度上源自它自身在历史发展过程中的巨大跨度和弹性。陈国符先生在论及道教与道术的关系时就强调,“道,道术也。道术即方术,方术士(方士)即道士。中国本有之道术,在汉、三国、晋,有金丹、仙药、黄白、房中、吐纳、导引、禁咒、符篆。其传布道术之组织亦称道,如太平道及于君道、帛家道,天师道即五斗米道、李氏道。此种太平道、帛家道、天师道皆分布祭酒,统率黎民。另有道士,修治道术,各率弟子若干,而不统率黎民。凡此种种,多不相统属”^③。从术、道直至以“道”命名的信仰组织,其中包含很多互不统属的层次和元素。

然而,在学术研究设定的文化版图中,道教被视作一个连续且自成体系的信仰传统,这一信仰传统具备的内在一致性以及历史发展中的理路是道教研究准确定义其研究对象的基础,也是诠释道教与中国文化关系的出发点。道教既植根于中国传统文化和信仰环境,从中获取自身的资源;同时相对于中国传统文化的整体,道教也保持着一种相对的独立性,有独立于其他文化元素的特征。学者们常常用鲁迅先生的“道教根底论”^④来描述道教与

- ① 参见柳存仁,《道教是什么?》,收入《和风堂新文集》(上),新文丰出版公司,1997年,第230页。
- ② 柳存仁与许地山等道教研究学者都提及了这一现象,即道教信仰内容和实践形态的复杂性。这一方面是因为道教与古代中国的神秘文化之间存在着紧密的联系,另一方面则是因为道教与日常生活的融合使得生活中所见的信仰都或多或少地呈现出道教信仰的基本特征。
- ③ 参见陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入《道藏源流考》,中华书局,1963年,第366页。
- ④ 鲁迅先生在1918年8月20日致许寿裳的回信中提及当时刚刚发表的《狂人日记》的创作路径,其中提及,“前曾言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有许多问题可以迎刃而解。后以偶阅《通鉴》,乃悟中国人尚是食人民族,因成此篇。此种发见,关系亦甚大,而知者尚寥寥也。”此一言中涉及道教及《通鉴》,其真正意涵颇令人费解。在此,我们姑且不论鲁迅先生关于“中国的根底全在道教”这一说法原意包含的对道教信仰的批评及其独特的时代背景,这一说法的确很形象地描述出道教对于理解中国文化的重要性,然而,这一重要性本身不应该成为学术讨论的终点,而应该进一步展开讨论——我们所讨论的道教具体的所指是什么?道教如何展现了中国文化的底色?“道教根底论”实际上提出两个基本的理论课题:其一是道教的准确内涵及以此为出发点的道教文化的具体内容和界限;其二,被我们定义为道教的文化 and 信仰现象以何种方式呈现出中国文化的特质——无论这种特质是传统落后的,还是醇厚绵长的。

文化土壤之间的关系,强调道教信仰的本土性,并且将神仙信仰与不死的追求当作道教信仰的独特旨趣,以此统摄对道教信仰的理解。实际上,在中国人的日常生活中,道教的存在形态远比不死和神仙要复杂得多。与此同时,不同历史时期的道教宗派和信仰团体所信奉的思想体系和实践技术也有巨大的差异。

道教作为一个信仰传统的内在一贯性及观念特征到底是什么?进而言之,是否能够找到一个关于道教内在特征和观念体系的诠释,使得纷繁的道教现象变得有迹可循,乃至可以在文化语境中找到这个信仰传统的相对独立性?质言之,道教研究从始至终都没有清晰说明的一个问题就是,“什么是道教”,或者说,为什么某些文化现象和信仰实践可以被合理地归结为道教?从这个意义上讲,边界的划定和标准的确定具有相同的功能。如果学者对于道教这个信仰传统的内在一致性缺乏共识,那么就很难展开片段性和专题性的研究;同样的,片段性和专题性的描述指向道教信仰特征的诠释时,也会发现很难对应某种独特的诠释模式。

检视道教学界的研究历史和成果,不难发现,道教研究的方法和视角一直是十分多元和立体的。从研究对象到研究主题,从历史的重构到对道教文化价值的诠释,从道教神学体系的梳理到道教思想的哲学分析,学界累积了颇为丰富的研究成果,我们对于道教经典、历史、实践体系,乃至道教与社会及政治历史的关系都有了不断深入的认识。然而,也不得不承认,道教研究的深入并没有使学界就道教信仰传统的内在一致性及信仰旨趣达成一致,也没有厘清道教与本土文化语境的关联及区隔。总体而言,道教研究是以经典研究和田野记录为基础,展开不同视角的梳理。在此基础上,将不同视角的专题研究综合起来,指向道教历史和文化特性的整体诠释,最终理解道教与中国历史文化、思想体系及日常生活之间的互涉关系。

对于道教研究学者而言,以《道藏》为核心的道教经典文献是进入道教信仰世界及其历史发展过程最重要的途径,经典阅读不仅可以切入某一历史时期的道教文献,还可以分析具体道教宗派和团体的思想及实践体系。以《正统道藏》《万历续道藏》及《敦煌道经》为基础文献的经典研究及在此基础上展开的信仰思想研究是道教研究的基石,20世纪初,包括刘师培(1884—1919)等在内的学者开始关注《正统道藏》^①,与此同时,法国汉

^① 刘师培先生是中国近代学者中系统阅读并展开学术研究的第一人,他所著《读道藏记》,收入氏著《读书笔记(外五种)》,广陵古籍出版社,2013年。

学家^①也在上个世纪初开始注意《道藏》并基于道教经典研究展开道教和中国宗教的研究,自此通过经典研读的方式展开道教研究成为法国汉学中的重要特征。20世纪40年代由陈国符先生(1914—2000)完成的《道藏源流考》成为《道藏》经典结构、文本内容及编撰历史全面研究的奠基之作^②。《道藏》经典的阅读和研究在王明(1911—1992)及任继愈(1916—2009)、钟肇鹏(1925—2014)等先生的主导下持续进行,《太平经合校》及《道藏提要》^③等研究成果将中国大陆的道教经典研究工作推进到一个全新的高度,近年以来包括王卡、朱越利、王宗昱及刘屹等学者的道藏经典整体及专题研究都颇有

- ① 法国汉学界很早就开始关注道教和中国宗教研究,也取得了丰硕的成果。以沙畹(Emmanuel-Édouard Chavannes, 1865—1918)、伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)、葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)、马伯乐(Henri Maspero, 1883—1945)为代表的道教学者从不同的视角讨论了道教与古代中国宗教信仰、社会生活之间的复杂关系。其中沙畹关于投龙仪式的研究、伯希和对于敦煌文献的研究、葛兰言对古代中国文化的研究都是开创性的。此外,马伯乐系统地阐述了道教的信仰体系和基础观念,成为第一个系统研究和介绍道教信仰的汉学家。康德谟(Maxime Kaltenmark, 1910—2002)、石泰安(Rolf A. Stein, 1911—1999)等学者承继了法国汉学经典研读和社会思想史结合的方法论传统,进行了大量富有创见的专题研究,其中康德谟关于灵宝的考辨,石泰安关于中国中古时期道教信仰与社会运动的研究都可谓经典之作。接续法国道教研究的传统,施舟人(Kristofer M. Schipper)、碧贺来(Isabelle Robinet, 1932—2000)、石秀娜(Anna Seidel, 1938—1991)、司马虚(Michel Strickmann, 1942—1994)等学者就不同领域的道教主题展开了更为深入的研究,其中石秀娜关于老子神话及汉代讖纬传统与道教的研究、碧贺来关于上清经与存思法的研究、司马虚关于茅山真人之诰及中国古代神秘医疗等课题的研究,都成为道教研究学界的典范之作。施舟人将道教经典的研读与田野观察、仪式实践结合在一起,形成了中国社会生活与思想历史双重背景之下的道教学,不仅完成了令人赞叹的文本研究,也精当地展现了道教作为一个本土文化现象的整体特征。直到今天,道教学研究在法国汉学中仍然十分活跃,随着研究方法的人类学转向,越来越多的青年学者开始关注近世道教历史、社会生活史乃至城市历史中的道教、新兴宗教与道教、社会发展中的道教信仰挑战等等更加具有现实性的问题。关于法国道教研究的具体讨论,可参见石秀娜,“Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950—1990.”, *Cahiers d'Extreme-Asie* 5: 223-347; 另可见华澜(Alain Arrault)著,程乐松译,《法国道教研究简史》,收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教学研究》,齐鲁书社,2013年;另见程乐松,《借镜与对话——汉语视野中的法国道教研究》,收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教学研究》,齐鲁书社,2013年。
- ② 陈国符先生的道藏研究从文献学的角度入手,梳理了道藏的编目结构及不同经群的文本历史。在诸如灵宝、上清经群的文本历史考校,早期天师道、外丹术的专题研究等方面都进行了开创性和奠基性的工作。陈国符先生道藏研究的另一个重要价值就是系统梳理了道藏在道教研究中的文献地位,确立了道藏作为道教研究核心文献资源的地位。从这个意义上说,道教研究的文献进阶及经典研究范式是由陈国符先生确立起来的。参见陈国符,《道藏源流考》,中华书局,1963年。
- ③ 包括《太平经合校》(中华书局,1960年)、《道藏提要》(中国社会科学出版社,1991年)等在内的道教经典文献研究,形成了对道藏内容及经典结构的基础研究,在陈国符先生的基础上逐步巩固了汉语道教研究的文献学路径。

建树。^① 经典研究也是日本道教研究的基本方法,包括福井康顺(1898—1991)、湊德忠(1913—2010)、福永光司(1918—2001)、吉冈义丰(1916—1979)、大渊忍尔(1912—2003)等在内的学者都对道教经典^②有深入和卓有成效的研究,日本道教研究学界在六朝、隋唐及宋明等不同时期的道教研究领域都有突出的贡献。

《道藏》研究充分展示了道教涵盖内容的纷繁,因此,对于《道藏》整体文献内容和结构的研究往往需要集合不同领域内的道教学者一起开展,正如柳存仁先生谈到的那样:“《道藏》所包括的领域太广阔了。一方面是它的宽度,一方面是研究问题时需要集中的深度,固然两个方面我们都想要兼顾,但是它本身的特点从早期的历史发展来说就是兼罗并蓄的,尽可能地无所不收的,其中有不少专门的著述。如果提要的写法每篇都要规定在一个绝精绝高的水平上,恐怕不是一个人或者少数人的能力所能及的。”^③自20世纪70年代以来,西方汉学家在施舟人(Kristofer M. Schipper)等学者的主导下开展了《道藏》研究计划,并在2003年出版了《道藏通考》^④,这是继《道藏源流考》及《道藏提要》之后对道教经典最全面翔实的研究。近年以来,包括《道藏辑

① 王卡关于敦煌文献中所见的道经及其文献研究的整体梳理,参见氏著,《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》,中国社会科学出版社,2004年。朱越利的道藏研究,参见氏著,《道经总论》,辽宁教育出版社,1991年;《道藏分类解题》,华夏出版社,1996年;《道藏说略》,北京燕山出版社,2009年;以及《道教考信集》,齐鲁书社,2014年。王宗昱的关于《道教义枢》的研究,参见氏著,《〈道教义枢〉研究》,宗教文化出版社,2001年。刘屹的中古道经研究,参见氏著,《敬天与崇道》,中华书局,2005年;及《神格与地域》,上海人民出版社,2011年。

② 日本汉学研究中对于道教信仰的兴趣可以分为经典文献研究及信仰实态的调查,其中经典文献的研究主要从文学学的进路对道教经典中所见的信仰观念、经典文本历史及教派发展与社会史之间的互动等视角出发,形成了大量开创性的学术成果。诸如福井康顺著,《道教的基础研究》,法藏馆,1987年;湊德忠著,萧坤华译,《道教史》,上海译文出版社,1987年;福永光司著,《道教思想史研究》,岩波书店,1987年;《中国宗教思想》,岩波书店,1991年;吉冈义丰著,《道教经典史论》,道书刊行会,1955年;大渊忍尔著,《初期の道教》,创文社,1991年,《道教とるの经典》,创文社,1997年,以及《敦煌道经·图录编》,福武书店,1979年。与此同时,从小柳司气太关于白云观的田野报告开始,日本道教学界一方面出于学术研究的需要,另一方面为了配合日本的对华政策,十分重视中国信仰实态及民间宗教的研究和调查,形成了诸如《华北宗教调查》《中国宗教惯行调查》等第一手的田野报告。

③ 参见柳存仁,《民国以来之道教研究》,收入《和风堂新文集》(上),新文丰出版公司,1996年,第573—574页。

④ 参见施舟人、傅飞岚主编,《The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang》,University of Chicago Press, 2004年。

要》《道藏要籍选刊》摘要及《续道藏》的编撰等经典研究工作仍在持续进行^①。经典研究为理解道教信仰积累了丰富的资源,也取得了丰硕的成果。然而,所有道教研究学者都不得不承认的是,在道教的信仰实践中,《道藏》的作用并不像通常意义的宗教经典那么重要。对于道教的修炼者和仪式专家而言,师徒相承的秘籍、文书、口诀和科本显然更为重要。不妨说,较之道教的信仰实践,《道藏》对于道教学术研究的价值更大。从这个意义上讲,撇开《道藏》内部经典内容的巨大跨度,经典的内容在多大程度上能够反映道教信仰体系的内涵,仍是一个可论之题。

以经典研究为基础,道教研究延展至以下两个领域:

其一是从历史的视角出发,一方面结合历史文献与经典阅读梳理不同历史时期道教宗派的发展,以及道教神学与文化语境之间的互动关系;另一方面则从道教教团、思想与社会及文化的互动中,诠释道教在不同历史时期的思想、文学、社会政治及区域文化发展中的地位。这些丰富多彩的专题研究深入细致地描述了道教在中国文化中的存在样态及其发挥的不同功能。对于特定历史时期的道教发展历史的研究,往往要综合经典研究和历史文献研究。经典文本的分析和阅读使得学者能够掌握特定历史时期的道教思想观念和实践体系,乃至道教教团的人员构成及教团内部的结构;与此同时,学者通过历史文献中关于道教教团、重要道教思想家及实践者的记载,乃至特定历史时期、特定区域内的道教实践活动的记载,与道教经典文本的分析进行对照,从而逐步形成对某一时期道教信仰状况的基本描述。对于道教历史的断代研究由不同的专题研究构成,其中涉及道教与社会生活各个层面的互动关系,并在政治社会和思想语境中理解外部环境对于道教发展的影响。由于道教信仰活跃在社会生活的各个层面上,与每一阶层都有着密切的关联,并且在不同层面中呈现出差异颇大的形态,可以说道教历史研究大大拓展了历史研究的深度和广度。

以六朝时期的道教历史研究为例,基于道教经典造作及不同道教经群的阅读为道教信仰的观念及实践体系提供了第一手的材料,在此基础上,道教文献的阅读可以成为所有文化研究领域的重要资料,其中包括道教经典中的

^① 由著名道教学者莫妮卡(Esposito Monica)发起的《道藏辑要》的提要写作项目近年以来转入香港中文大学道教文化研究中心,由黎志添教授负责,并逐步形成《道藏辑要》所收道书的中英文研究提要。此外,继《续道藏》和《中华道藏》的编撰及刊行之后,《中华续道藏》的编撰项目也于2016年正式启动。