

全真道研究

任詠題



第六輯

趙衛東 主編

山東師範大學全真道研究中心 主辦

全真道研究

任法融題



第六輯

趙衛東 主編

山東師範大學全真道研究中心 主辦

齊魯書社

圖書在版編目 (CIP) 數據

全真道研究. 第六輯/趙衛東主編. —濟南: 齊魯書社, 2017. 12

ISBN 978-7-5333-3885-5

I. ①全… II. ①趙… III. ①全真道—文集 IV. ①B956.3-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2017) 第 293351 號

全真道研究 第六輯

趙衛東 主編

主管單位 山東出版傳媒股份有限公司

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qilupress@126.com

營銷中心 (0531)82098521 82098519

印 刷 山東德州新華印務有限責任公司

開 本 720mm × 1020mm 1/16

印 張 13.5

插 頁 3

字 數 250 千

版 次 2017 年 12 月第 1 版

印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

印 數 1—900

標準書號 ISBN 978-7-5333-3885-5

定 價 52.00 圓

《全真道研究》編委會

名譽主編

王柏堅 黃健榮

名譽副主編(按姓氏筆畫爲序)

周和來 林國柱 莫小賢 葉長清 趙球大 趙淑儀 鄭康勤 蕭炳強

顧問委員會(按姓氏筆畫爲序)

朱越利 任法融 牟鍾鑒 李養正 李豐楙 周立昇 胡孚琛 施舟人

卿希泰 陳耀庭 張繼禹 馮達文 蜂屋邦夫 熊鐵基 劉仲宇

鄭國強

主編 趙衛東

副主編(按姓氏筆畫爲序)

胡常春 秦國帥

責任編輯(按姓氏筆畫爲序)

王培峰 胡常春 秦國帥 張 琰 張 強 張曉立 趙衛東

編輯委員會(按姓氏筆畫爲序)

王 卡 王宗昱 戈國龍 尹志華 白如祥 李 剛 李大華

李永明 吳亞魁 汪桂平 何建明 松下道信 高萬桑 郭 武

陳廖安 孫亦平 張雪松 張廣保 張澤洪 森由利亞 強 昱

程樂松 蓋建民 詹石窗 趙衛東 鄭素春 樊光春 黎志添

劉 迅 劉固盛 盧國龍

刊頭題字 任法融

編者的話

《全真道研究》第六輯共收 12 篇文章,其中包括一篇論壇錄音整理和一篇學術會議綜述,除了大部分都與全真道有關外,它們並沒有一個統一的主題。需要特別說明的是,本輯有一個與以往不同的地方,即首篇為一個論壇的錄音整理,這是《全真道研究》新增加的一個欄目。我們的想法是,以後《全真道研究》將發表一些就某個熱點問題所展開的筆談、論壇或人物專訪,以豐富其內容。同時,《全真道研究》從本輯開始,還會有一個小小的變化,即以後每輯將發表一到兩篇與全真道關係不大的道教類文章,本輯中的《道教易學綜述》便屬於此種類型。下面對本輯所收 12 篇文章的情況略作介紹。

《態度與方法——道教研究的反思與展望》就是上面提到的論壇錄音整理。2016 年 12 月 25 日,由山東師範大學全真道研究中心主辦,濟南市道教協會和濟南市傳統文化研究會協辦的“態度與方法:道教研究反思與展望高端學術論壇”在山東師範大學齊魯文化研究院舉行。會議由王馳博士主持,張廣保、鄭開、強昱、張雪松、丁原明、趙衛東教授擔任主講嘉賓,圍繞道教研究的態度與方法展開了深入討論。論壇過後,我們將討論的內容根據錄音整理出來,發表在這裏,供讀者討論。

章偉文《〈純陽帝君神化妙通紀〉之丹道、易學內涵——以鍾離權、呂洞賓丹道授受問答為例》一文,主要從元代道士苗善時所著《純陽帝君神化妙通紀》的角度,考察了道教史上著名的鍾呂金丹道丹法之特點及其易學內容。文中認為,《純陽帝君神化妙通紀》不僅對丹經中常見的丹道術語、易學名詞做了精當的解釋,而且還充分體現出鍾呂金丹道特別重視身心和性命修養的特徵。

梁淑芳《論馬鈺在關中的修道與傳教生活》一文,在對王重陽創立全真道的過程作了介紹的基礎上,重點探討了王重陽仙逝之後馬鈺在陝西的修道與傳教



活動。文中認為，馬鈺在重陽祖師仙逝之後，於關中築庵苦修三年，服喪期滿，手書“祖庭心死”，繼續過著“鬥貧”的生活。離開環堵後，除了印行《全真集》，馬鈺還在陝西終南一帶廣開教門，履行其答應王重陽的“勸十方父母捨俗修仙”的承諾，關中也因此成為除山東之外馬鈺修道與傳教成績最顯著的地方。

秦國帥《明清民國時期七真度化故事的流傳及版本研究》一文認為，明清民國時期，全真教內外流傳著衆多以全真七子為原型的故事，這些故事廣泛存在於仙傳、文集、小說、寶卷、善書等作品中，而且，同一種作品往往會流傳著諸多不同的版本。文中以七真故事為主題，從歷史文獻學的角度出發，首先對這些作品的種類進行考察，並在此基礎上對明清民國時期全真教社會影響力做出評估。

尹志華在《清代文人與南京隱仙庵》一文中認為，清代南京隱仙庵以其古樹名花和道士精於琴棋而名聞遐邇。康熙年間，趙起士、孔尚任等留下了遊覽隱仙庵的詩詞。乾隆年間袁枚在隱仙庵附近建造“隨園”後，文人至隱仙庵者極多。袁枚、蔣士銓、何士顥、趙翼、袁樹、姚鼐、羅聘、郁長裕、王友亮、洪亮吉、李斗、石韞玉、曾燠、王曇、汪為霖、朱珔、陳文述、包世臣、湯貽汾、屠倬、潘德輿、麟慶等名士都有吟詠、記述隱仙庵的詩文，成就了一段詩壇佳話。

田茂泉《清代陝西全真道發展略說》一文，以清代陝西方志資料為主，輔以金石、山志、宮觀志及其他文獻，對清代華山、漢中天臺山、佳縣白雲觀、隴縣隴山、西安八仙宮、留壩縣張良廟、城固縣洞陽宮等處的全真道發展情況作了重點闡發。

趙衛東《博山鳳凰山道教考》一文，根據現存碑刻和方志資料，對鳳凰山道教的歷史興衰、廟宇沿革和道派傳承等進行了詳細考察，認為鳳凰山道教開創於北宋大觀年間，金元相對沉寂，明後期開始奠基，清代達到鼎盛。自北宋大觀年間張道源於鳳凰山創立第一所道觀玉皇宮開始，除明萬曆年間曾於山頂創建泰山行宮外，一直到民國時期，雖代有重修，但基本格局沒有太大的變化。自明嘉靖年間至民國時期鳳凰山玉皇宮一直由全真道華山派道士住持，清乾隆年間曾發生過僧道混住現象，清道光年間還一度由僧人擔任住持。

張義生在《嶗山道教經濟研究（1949年以前）》一文中認為，嶗山道教經濟有皇家支持、出家自帶等多種起源，其中以募化佈施為主要途徑，宮觀通過自身勞動、出租山林、新建宮觀來運營和擴大，在支出方面則有日用支出、慈善支出和養護支出消耗著宮觀的積蓄，但在政府的彈壓與削弱下，伴隨著經營不善、頻繁戰亂和山民侵奪，最終在近代走向凋零。

蕭霽虹《近代全真道與地方社會的研究——基於楊智聰與昆明道教的考察》

一文,依據《中央道教總會雲南支部長嗣龍門正派第二十一世羽化恩師楊公諱上智下聰字心圓之壽塔》銘文,對清末民國年間昆明著名道士楊智聰對當地道教發展的貢獻進行考察,理清了近代雲南道教的歷史發展過程及其對地方社會的影響。

付海晏《遊觀何為?——民國初年城市遊樂與大眾文化中的北京白雲觀》一文,運用網絡資料庫所公佈的材料,對民國時期白雲觀的遊樂活動以及大眾文化中的白雲觀形象進行了考察。文中認為,進入民國以來,儘管因為時局變動或戰爭等原因,白雲觀常常成為駐軍所在,然而在民初城市文化中,白雲觀仍為重要的遊樂場所,宮觀的建築、風景,或遊觀的交通方式,或宮觀的歷史,都成為大眾文化中的談資。

朱越利《道教易學綜述》一文,從《太平經》與《周易》、“參同”易學、陳搏易學、“參同悟真”易學、俞琰易學、其他道教人物的易學、道教方方面面的易學、道教易學的影響、道教易學總論等九個方面,簡要綜述了學界對道教易學的研究成果。

王思佳《〈東方道藏〉的命名與民間未刊道教文獻的分類——〈東方道教〉編纂國際學術研討會綜述》一文,對2016年10月5日在浙江杭州召開的“《東方道藏》編纂國際學術研討會”的相關情況作了介紹。



目 錄



編者的話 /1

態度與方法

——道教研究的反思與展望 /1

《純陽帝君神化妙通紀》之丹道、易學內涵

——以鍾離權、呂洞賓丹道授受問答為例 /章偉文 28

論馬鈺在關中的修道與傳教生活 /梁淑芳 40

明清民國時期七真度化故事的流傳及版本研究 /秦國帥 53

清代文人與南京隱仙庵 /尹志華 69

清代陝西全真道發展略說 /田茂泉 83

博山鳳凰山道教考 /趙衛東 101

嶗山道教經濟研究(1949 年以前) /張義生 121

近代全真道與地方社會的研究

——基於楊智聰與昆明道教的考察 /蕭霽虹 149

遊觀何為?

——民國初年城市遊樂與大眾文化中的北京白雲觀 /付海晏 159

道教易學綜述 /朱越利 179

《東方道藏》的命名與民間未刊道教文獻的分類

——《東方道藏》編纂國際學術研討會綜述 /王思佳 201

《全真道研究》徵稿啓事 /206

態度與方法

——道教研究的反思與展望

2016年12月25日，由山東師範大學全真道研究中心主辦，濟南市道教協會和濟南市傳統文化研究會協辦的“態度與方法：道教研究反思與展望高端學術論壇”在山東師範大學齊魯文化研究院舉行。會議由上海道教協會副秘書長、上海道教學院副教務長王馳博士主持，北京大學哲學系張廣保教授、鄭開教授，北京師範大學哲學與社會學學院強昱教授，中國人民大學哲學院、佛教與宗教學理論研究所張雪松副教授，山東大學哲學與社會發展學院丁原明教授，山東師範大學齊魯文化研究院趙衛東教授主講。本次會議採取了會講的方式，圍繞道教研究的態度與方法展開了深入討論，下面將討論的情況根據錄音整理出來，以饗讀者。

王馳博士：

作為一個濟南本地人，非常高興回到家鄉主持這次道教研究論壇。本次論壇與上午山東師範大學全真道研究中心的成立緊密關聯，我們將以“態度與方法”為視角，對當代道教研究的相關問題進行反思。我是一個兼跨學術界與道教界的年輕後輩，看到今天在座的有研究全真道多年的前輩學者，也有來自濟南市道教協會的各位道長，深深感覺到學者們與道長們合作成立這樣一個中心，應當是被寫入道教史的。或者說，相較於古代的道教，當代道教發展的重要模式之一，就是由傾心道教文化的學者與教內道長共同協作，一起推動道教的良性發展，以促成道教在未來的再次振興。大家都知道，全真道在歷史上出現得並不早，但其毫無疑問是道教邏輯發展的必然結果與寶貴文化遺產。近些年來，我在（江蘇）茅山、上海、香港、新加坡等海內外各地講授道教課程時發現，全真道所包含的主要內容，如丹道內煉、養生修身、三教融合等，在今天這個時代仍然有很大的接受空間，是道教接引廣大民衆對其認同乃至於升起崇奉之心的重要途徑。相較於道門裏符籙法術等不太適於普傳的內容，全真道自誕生起就注重與華夏

文化各領域及一般大眾的日常生活相結合。如今天上午有專門練太極拳的老師發言,其實中國武術的內家拳部分正與全真內丹之學密切相關,也是近現代道教文化傳播成功的獨特體現。

祇有腳踏實地的研究工作,纔能支撐我們仰望大道的星空。所以,今天下午諸位老師坐在這裏討論的,就是道教研究本身。道教起源於中國,這是毫無疑問的,但道教研究起源於哪裏,相對就有不同的看法了。如果從現代意義上的學術研究來看,向前追溯一百多年,開闢道教研究之路的人物相當多的是海外傳教士和漢學家,他們是肇始者,也培養出了幾代的道教研究學者。20世紀初,中國的學者也開始關注歷史上的道教,出現了幾位學術大家。1949年以後的內地及港、澳、臺地區道教研究,因不同的社會背景而各呈特色,而大陸80年代以後在卿希泰先生等老一代學者的帶動下,以高校和社科院為依託,道教研究團隊迅速崛起,成果日益豐富。這也許正是朱越利老師所稱“道教學”在中國得以成立的堅實基礎。三十多年過去了,學術界也到了必須認真反思道教研究態度、方法等問題的階段。在座的諸位老師基本上都是道教研究領域的代表人物,大家會發現在當下的道教研究,包括全真道研究中,一直有著不同的聲音和態度。很多海外學者,他們從外國來到中國比較多地會用到人類學和社會學的方法,如大家都熟知的勞格文、高萬桑這樣的知名法國學者,包括很多日本道教學者,他們很早就到中國做田野調查,所以其視野較為獨特。中國大陸研究道教的學者則基本上都在哲學系,其次是歷史系、中文系,故受傳統文史哲學科的影響,就比較偏重於思想解讀、歷史考證、文獻整理等領域。那麼,以上中外學者之間是否真的有巨大分歧而不可調和呢?

進一步說,教內與教外的學者之間,是否也存在著這樣的情況?我個人現在道教學院中當教師,既接觸道長,也接觸學術界,看到了一些情況。教外很多專家教授長期致力於道教的探索,無論從文獻梳理上,還是研究成果發表上,都有豐碩的成果;而教內現在正處於儘快適應社會發展形勢,努力培養道教研究人才的過程中,因此能按照學術規範發表研究成果的道長還較少,但作為道教文化的主體傳承者,他們更瞭解丹道、科儀等文化的內奧並親自實踐。教外的學者畢竟少有傳承,未必對道教內在的東西與实操的層面有瞭解,比如不少研究道教儀式的學者,就無法離開高功法師對科儀細節的指點說明。當然,學者與道長在研究工作中的身份定位也很難涇渭分明。最近中國道協立項組織全國道教院校教材的編寫,其中一個有意思的問題就是:這些教材應由誰來編寫?理論上看,宗教院校的教材要立足於信仰立場,自然應多由教職人員來編寫,但此次第一批教材



相當多的還是由教外具有精深造詣的專家學者來編寫。所以說，在客觀研究與主體承擔之間，我們今天下午還真是有很多的討論空間。綜上所言，我就特別想到了現代兩位治哲學史的馮先生的話：第一位是馮友蘭先生，他在自己的哲學史研究基礎上，概括出了中國哲學要有“照著講”和“接著講”這兩方面的重要工作，那麼我們當代的道教研究如何很好地處理“照著”和“接著”的問題呢？第二位就是華東師範大學的馮契先生，他在深入研究中國古代直到近代哲學發展的過程中，提出一個重要問題即“古今中西之爭”，現在看來，對這個大問題的爭辯一直在持續著，也或多或少地折射到現在的道教研究領域中來。所以，我們都期待著聆聽各位老師的精彩討論。下面共有六位教授發言，依次為張廣保教授、鄭開教授、強昱教授、張雪松教授、丁原明教授和趙衛東教授。下面首先有請來自北京大學的張廣保教授發言。

張廣保教授：

我們這次的會講以道教研究的態度與方法為題，我認為這很有現實意義，便於我們反思總結這些年尤其是改革開放以來中國的道教研究。

反省總結這些年國際國內道教研究的方法與視角。道教研究是一門國際性的學術領域，道教是中國土生土長的宗教，同時是中國傳統文化重要的組成部分，也是最古老的一部分。但道教研究現在來看却是一門不折不扣的國際性學問。就我個人的瞭解，目前道教研究有幾大學統，即研究道教的學術傳統。一是較早的法國道教研究學統，其次是日本的研究學統，再次是中國的研究學統。其中，法國道教研究的學統創建較早，在全球道教研究中，法國研究創造的範式影響較大。19世紀後期這種研究上升至學統範疇。學統中重要的傳承人施舟人先生，是荷蘭皇家科學院的院士，也是法蘭西的院士。據他介紹，法國道教學的學統始於沙畹，沙畹最具聲名的道教著作有《投龍簡》，投龍是道教一項重要的祭祀儀式。沙畹的道教著作還有對《史記·封禪書》的譯注，以及對泰山的研究。法國的學統主要採用學院制的傳承，猶如師傅帶徒弟，薪火相傳。沙畹的得意門生、中國學者都很熟悉的伯希和，在中外文化交流這一領域做出了重大的貢獻，他的優勢是研究工具齊備，例如熟悉很多語種，尤其是一些小語種，例如梵文、巴厘文、波斯語、突厥語、吐火羅文等。這對於研究早期道教與佛教的關係是很重要的。伯希和對於漢代中國與東南亞關係的研究，令人印象深刻。但在沙畹及伯希和的時代，法國的道教研究主要還是運用漢學方法，將道教作為與西學不同的宗教進行研究。到葛蘭言開始，他們加入涂爾幹的社會學與人類學的方法來

研究道教。引入社會學、人類學方法研究道教對法國道教研究產生重大影響，甚至引發其道教學統的轉向，例如當代承自法國學統的著名道教學者勞格文教授，就很重視對道教科儀的研究，重視宗教儀式的作用，因為儀式是文化傳承的重要媒介。再如，另外一位老一輩著名道教研究者馬伯樂，著有一本簡略的道教史，對道教有很深入的研究。其他還有戴密微、康德謨等人，他們都對道教進行過專題研究，同時也延續了法國道教研究的學統。

道教很好地體現了中國傳統文化的重文傳統，具有豐富的經典文獻，例如《道藏》《藏外道書》，以闡發教義、教理、教儀及各種修道方法，因此如果完全脫離這些文獻來談道教研究，我認為那就不是真正的道教研究。當代法國最具代表性的道教學者施舟人教授很好地繼承了法國的學統，聯合歐美道教學者花費幾十年時間打造一部宏篇巨制，那就是《道藏通考》，這部書英文版已問世。目前據我瞭解，四川大學張崇富教授正在組織中文版的翻譯。總之，法國道教學統可用八個字概括：源遠流長，碩果累累。

其次是日本的道教研究學統。日本的道教研究也是薪火相傳，主要是東京大學與京都大學兩系。像老一輩的道教研究學者小柳司氣太、酒井忠夫、吉岡義豐、福永光司、窪德忠、福井康順等，我們中國道教研究者都耳熟能詳。稍晚一些的大淵忍爾、三浦國雄、秋月觀暎、中島隆藏、福井文雅、小林正美、蜂屋邦夫等，他們的研究，我們也常借鑒。日本道教研究呈現的學術傳統，比較突出的是重視道教文獻。除此以外，還有很多有貢獻的學者，對此我們可以參考索安先生的《西方道教編年史》。我們每一個研究道教的中國學者都應該閱讀索安先生的《西方道教編年史》，通過這部指南，我們可以瞭解海外學者的研究。這點很重要，因為他們的研究是我們研究的基礎，我們應該有開放的心態。但我們的研究是否也有自己的學統，這是我反復思考的。我在與很多學者的交流中發現，我們在向西方學習的過程中，也出現另一種情況，不知不覺走入了西方的範式，唯西方的學者馬首是瞻，忽略了中國道教研究的貢獻，以及中國道教研究應有的問題意識。我們不能僅僅把道教看作一個學來研究，另一方面還應該從道的方面來研究。因為道教對西方學者來講是一個資於文化比較的因素，對我們而言就不是這樣，我們還應該從道的嚮度來研究。我們中國的道教研究是否有自身的學統？這可以追溯到乾嘉先輩，但“五四”以來學統中斷了。我們很多學科的建設都是按照西方的範式、模本來裁剪中國的材料。比如，馮友蘭先生在寫中國哲學史時，就認為我們以前沒有中國哲學，在寫哲學史時，可以參照西方哲學的內容。這樣無形中就忽略了我們自己的問題意識，而移植別人的問題意識，而道教的問



題意識祇能生成於中國的社會。我們以前沒有哲學，那麼像西方哲學討論存有論、本體論的內容，我們就進行參考，力圖通過近於格義的方式構建起存有論。但這樣我們就忽視了中國思想是有自己獨特問題意識的，例如像道論、心性論、功夫論，都是先賢反復關切的，我們為什麼一定要構建存有論，這完全是西化的習性在作怪。的確，在近代以來，我們經歷過一段時期的“全盤西化”過程，我們失去了對中國傳統精神的認同，最極端的時候有人提出要廢除漢字。有人認為中國的方塊字是中國落伍的根源，所以有人認為中國的文化要想復興就要廢除漢字，當然如今沒有人再有如此愚蠢的想法了。

就道教研究而論，我們的道教學統也可以追溯到乾嘉先輩，戴震是乾嘉漢學的重要人物，他就看過《道藏》，錢大昕也利用過《道藏》。但他們祇注意到，《道藏》中所保存的古代文獻，尤其是子書的版本，比如《莊子》《墨子》《列子》《文子》的版本。他們從文獻學的角度看到了《道藏》的文獻價值。晚清學者像王國維用《道藏》的《長春真人西遊記》來研究西北史地，其成績也是可圈可點的。但總的來說，清代沒有成功地創建起道教學。原因當然很多，一方面是他們進不去，因為《道藏》的分類與四庫的分類不同，是三洞、四輔、十二類的獨特分類體系，對他們來講很另類。另一方面，他們當時有一種正統、異端的意識，儒家的經典是正統，道教是異端，是不能用正眼看的，這是乾嘉諸老的心病。當然最重要的還是他們沒能提出貫穿道教研究的問題意識。因此，在清代，乾嘉學派沒有真正建立道教學，這是我們學統的不足。直到陳銘珪、沈曾植、劉師培先生纔有真正的道教研究作品，陳銘珪有著名的《長春道教源流》，沈曾植著有《海日樓劄叢》，劉師培有讀《道藏》的劄記。尤其是陳銘珪的《長春道教源流》應該視為中國全真教研究的開端。另外，像劉咸炘的《推十書》，蒙文通先生盛讚劉氏為近代第一人，其中有關道教史的梳理就頗有見地。至於蒙文通先生較早提出重玄學，重視從成玄英、李榮直到陳搏學派的張無夢、陳景元等重玄學統，這一道教學的問題是有開創性的，對日本學者影響也很大。湯用彤先生指導王維誠先生做《老子化胡經》的研究，再指導王明先生做《太平經》，他們的成果如今我們還在受用。論及民國時期的道教學研究，我們尤其要提陳國符先生的《道藏源流考》，這是真正對《道藏》進行全面而整體研究的奠基性作品，對於道教的研究功勞非常大。無論哪個國家的學者研究道教，《道藏源流考》都是邁不過的經典。

雖然與法國、日本相比，我們的學統在“文革”時期有中斷，但是我們必須看到我們的研究在20世紀改革開放之後進步很大，對道教的研究呈現多視角、多領域交叉的現象，使用的研究方法也是多元的。在這期間我們拿出了幾部有分

量的道教通史，如任繼愈先生與卿希泰先生主編的《中國道教史》，這些都是西方學者無法辦到的。這兩部《道教史》在國際道教研究界都產生了很好的影響。任繼愈先生主編的《中國道教史》正由日本學者譯成日文，卿希泰先生主編的多卷本《中國道教史》，據美國學者柏夷教授介紹也曾有意譯成英文，但部頭太大，他們的人手不夠。日本學界雖然也寫出了《道教史》，例如窪德忠先生的《道教史》，但顯得太過簡略。另外一部由福井康順先生等監修的《道教史》，又祇是一部道教專題史，不能算通史。當然他們也得到了國際學術界的認同。另外，中國學者改革開放以來在道教研究領域所取得的重大成就，也體現在對研究材料的開拓方面。大家都知道，一批新史料出現往往直接刺激新學科的誕生。例如敦煌卷子的發現伴生敦煌學，簡帛的出土帶來了簡帛學。這在道教學的研究方面就是道教碑刻材料的收集整理直接豐富了對道教發展歷史的理解與構建，尤其是對宋以後的中國道教史。例如國外學者以前對全真教的研究很少使用碑刻資料，自陳垣、陳智超先生的《道家金石略》出版以後，再對全真教的碑銘材料予以忽視，恐怕難逃目光短淺之譏。除《道家金石略》之外，我們還出版了其他很厚重的地域性道教石刻文獻，像趙衛東教授的四卷本《山東道教碑刻集》，對於研究山東這一全真教發源地在明清的歷史具有舉足輕重的地位。其他，據我的瞭解，還有樊光春教授對山西、陝西道教碑刻材料的搶救性整理，這些工作都是極為重要而國外學者又無法做的。所以我們回顧一下中國道教的研究自 20 世紀七八十年代以後取得巨大成就。在研究中我們採用的方法也是多種多樣，既有宏觀的，也有微觀的；既有田野，也有文獻；既有思想的進路，也有歷史的進路。因此，就道教研究來說，我們完全不必妄自菲薄。

不過，我們也要看到，由於現階段我們還處於西方文化的強勢壓制下，我們的研究由於不是用西文和日文發表的，因而有些外國學者對我們的研究成就視而不見，在研究文獻中很少提及，這是很不公正的。但不提及並不能掩蓋我們研究所取得的成績，現在我們每年出版道教學論著的數量、學者的從業人數以及與道教界的聯繫都是外國學者所無法做到的。至於道教研究所採用的文字表達，我認為理所當然道教母國的中文應當居於主流地位，除非太上老君改說其他語言。此外，自 20 世紀七八十年代以來，中國道教研究關注的問題與國外學者相比，也呈現自身的特色，而這又與中國的精神傳統息息相關。例如我們關注道教心性學，關注道教重玄學，聚焦新道家及道教醫學，這些都是國外學者討論很少或根本沒有涉及的。之所以這些問題有中國特色，乃是因為這些都是中國精神傳統提出的獨特思想論題，至於西方思想自有他們的精神傳統。還有我們研究



道教始終有一個大的關切，就是想通過道教來深化對整個中國社會，對中國大歷史的理解深度，因此我們很重視對正史材料的使用，重視對《道藏》內外材料的互證，力圖從教史中瞭解正史，從小歷史中看到大歷史。因此，我們的道教研究有自己的特色。總之，無論歐美、日本還是中國學者，對道教的研究各有千秋。對此我們始終要有開放的心態，秉持向域外學界學習的態度。但我們對自己取得的成績也不能妄自菲薄。

另外，我還想再強調一點，道家道教以“道”立家立教，這個道是人類精神的巨大創造，最大地體現了中國人獨創性的精神成就，也是中國人的精神家園。如果我們在研究道教的過程中把“道”丟了，完全從為學的角度去創建道教學，那就難逃老子的“為學”之責。我這個學期在北大開設道家哲學，當我講到老子、文子、列子、莊子四子時，在思想上產生深度的震撼，他們展現出來的對宇宙、對人自身精神生命的深度理解令我非常驚嘆，無論莊子還是文子、《黃帝內經》，它們都講到真人、天人、至人、神人、仙人、聖人等不同的生命境界，這說明我們的精神世界是有深度的，而且呈現出豐富的層次性。我們生命的意義就是探究我們自己的精神世界。因此我們在當今如果不能把這個道、這種精神境界復活、挖掘，我們的道教研究就祇是“為學之事”，其意義是很有限的。所以道教研究不祇是“學”上的事，還是為道之事。道教研究的這一維度在西方是缺失的。他們將道教祇作為一種學術傳統傳遞，我們則不是。我們道教研究還要傳承道，領略、進入莊子那種“獨與天地精神往來”的神明境界，是一輩子的精神追求。這是一種與天地萬物通連一體的生命共存境界。因此道作為一種生命智慧，不僅是一套知識或學術體系，更是一種性命之學。它是我們整個中華民族共同的精神遺產，是我們共同的精神家園。對此，域外的學者未必予以認同。另外，道教還有一種經世致用的維度，如先秦的縱橫家、輕重家、兵家都是通過道與世的對話，開啓出道家的經世維度。像《孫子兵法》對軍事的認知就躍升到了道的層面，《管子》一書對經濟之事的認識也達到了道的高度。中國歷史上每當面臨轉折階段都啓用道家思想以經世，並取得輝煌的成就，像大家都熟知的“文景之治”“貞觀之治”，都採用了道家的政治理念。道家道教的經世治用如何在現代開啓出來，值得我們進一步研究。

王馳博士：

非常感謝張老師！張老師剛纔用二十分鐘時間給我們做了一個“道教學研究簡史”的報告，這個報告非常具有啓發性。我記得2009年在武當山第五屆國

際道教學術研討會上，施舟人先生曾經也做過一個類似的報告，不過他是用 PPT 講的。剛纔聽了張老師的發言，感覺您作為一綫的道教研究學者，講出了很多真東西。去年年底，我在香港中文大學參加了一個道教地方儀式研討會，勞格文、丁荷生等很多海外學者都來了。聽完兩天的會議之後，我就產生了一個思考：海外學者僅僅是因為社會政治的原因而去臺灣研究道教科儀嗎，還是因為語言文化等天然障礙，導致他們對中國本土道教經典不多做主體生命意義上的哲學式解讀與闡發呢？當然，拋開理念，海外道教學研究事實上已形成了特定的圈子，這個圈子有自己獨特的理論系統、學術話語乃至於人事關係。由此我覺得，張老師提出了一個非常重要的問題，就是本土學者在道教研究中如何構建自身的話語系統，怎樣發出中國學者的聲音。大家知道，在今年的全國宗教工作會議上，習總書記提到中國的宗教必須堅持中國化方向，要對教義做出符合中華優秀傳統文化的闡釋。那麼在道教研究上，我們更要在研究中發出屬於中國學術人的聲音！接下來，有請北京大學哲學系鄭開教授來談談他的高見，大家歡迎！

鄭開教授：

今天我想講兩個問題，第一個問題圍繞著論壇的主題——態度與方法，進行一點兒討論。上午強昱教授已經提到，我們這些人都是出身於哲學系的，那麼，研究道教，以自己的知識背景出發，更願意做一些宗教哲學方面的例如道教哲學、道教思想史方面的研究。這方面的工作，我們也會看到，也是有意義的，晚近以來也取得了很大的進步。我個人的經歷是這樣的：我從哲學系畢業的時候，北京大學哲學系已經改成哲學系宗教學系了；之後，我去世界宗教研究所做長期的專業研究工作。從那時起，我就一直在琢磨一個問題，像我們這樣一種學習和研究哲學的知識背景或者哲學出身，研究宗教到底是利還是弊？也就是說，我們怎樣用一種正確的、更加合理的態度和方法來研究宗教現象，而不是思想史上的那些對象，它們畢竟是不同的。那麼，中國社會科學院世界宗教研究所科研人員的來源複雜多樣，有搞中文、歷史、哲學的，還有學外語、研究西北民族的，各色人等都有，各種知識背景都有。所以宗教所的研究傳統本身就呈現一種多元化格局。在這種格局當中，我在做研究工作時一直在想，我們怎樣纔能跨越宗教和哲學的鴻溝，能夠對宗教現象做鞭辟入裏的研究？這樣一種方法論上的自覺意識一直伴隨著我的研究工作。那麼我先簡單講一下我的結論，或者說我的一個體會吧！對於宗教研究，我的體會是，研究宗教現象，須從宗教生活的基本形式、基本規律出發。



所謂的宗教真理，與我們日常生活的真理肯定有所不同，跟哲學裏面基於理性反思而追尋的哲學真理，也是有區別的。那麼，我們要看到，宗教現象裏面有哪些基本的東西能代表其特點，這一點很重要。我認為，首先必須承認，歷史上和現實中的宗教具有一些基本事實，如果你忽略了這種事實，或者說你不承認這種事實，那你就很難進入一種內在的研究，你永遠是在宗教的外面打轉，不得其門而入。你可能去整理一些文獻，梳理一些史料，把文獻和歷史搞得更清楚一點兒，但是你也許永遠不會洞見其哪怕是一點點的內部精神的世界。比如說，舉我熟悉的例子，在道教研究裏面，六朝的上清經系裏大量出現存思，激發了很多學者的興趣，也曾展開過多方的研究。但是研究這個問題談何容易，其難點正在於存思是某種特殊的精神體驗、精神現象，它的特點不那麼容易認識清楚，從哲學的、文獻的和歷史的態度和方法出發予以研究和探討，幾乎就是緣木求魚。在關於存想的研究裏，我想，你要是梳理文獻，你把這個文獻弄得再清楚，你可能還真不知道“存想”在“想”啥，或者怎麼“想”。它所存的“思”或所存的“想”，這種“思、想”，跟哲學中的思想，殊為不同。有一次我去中央民族大學演講，打算講的題目是“陶弘景的思和想”，去了之後，發現講座海報上寫錯了題目，竟然成了“陶弘景的思想”，這完全是兩碼事兒。這樣，我們就會看到，如果要研究存思，它不是一個簡簡單單的術語，它對整個道教具有全域的意義，它這個裏面，反映了一個宗教生活的基本事實。也就是說，它裏面涉及一些比較複雜的問題，因為人類的精神現象相當複雜，今天誰敢說能對人類的精神現象一網打盡？也就能知道個大概，這還差得很遠，對吧？無論我們從心理學的路向去研究，還是從哲學的路向去研究，關於人類精神活動的規律，我們的知識仍然很可憐！道教的存思實際上是宗教實踐語境中出現的各種各樣的意識深處的形和象，這種形和象，也會出現在比如說楊、許手書裏面，其中經常講仙真下降的對話，甚至賦詩。那麼這些東西我們怎麼來理解？難道是這些人發狂嗎？或者像日本學者所認為的，《周氏冥通記》裏面全是騙人的謊話？或者像專家學者所說，祇是迷亂精神之遊走等等？上述種種說法都是我們宗教學研究裏面普遍存在的成見，我認為是這樣。因為這些說法與道教內部的精神現象相當隔膜，完全談不上什麼內在的證會，沒有一個證會或領會，我覺得作為宗教學研究來講，還沒有入門。宗教學研究的起點，就得對一些基本的宗教現象有一個深切的體察，以這個東西作為出發點。道教存思表明，如果在一個非常深的存思狀態下，道教徒內心深處涌現出這些東西是很正常的，雖然從哲學思想和世俗生活角度不容易理解。存思中出現的那些仙真，會像活的人一樣行動、說話、賦詩，甚至談情說愛，是不是這麼回事兒？對