

RELIGIOUS STUDIES

四川大学道教与宗教文化研究所

宗 教 學 研 究

2010

3

总第88期

主要栏目

- 道教研究
- 佛教研究
- 基督教研究
- 少数民族宗教研究
- 宗教学理论与其他宗教研究
- 研究生论坛

(季刊)

CSSCI来源期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊

刊号 ISSN 1006-1312 CN 51-1069/B

宗 教 学 研 究

主管单位 四川大学

主办单位 四川大学道教与宗教文化研究所

出版单位 四川大学道教与宗教文化研究所

编辑、发行者 《宗教学研究》编辑部

主 编 卿希泰

副 主 编 李 刚 张 钦

常务副主编 陈建明

封面设计 张 苏 张兰馨

技术编辑 张晓粉

发行范围 国内外公开发行

印刷者 成都市火炬印务有限公司

编辑部地址 成都·四川大学文科楼

网址：www.daoism.cn

电话 86-28-85412221 邮政编码 610064

出版日期 2010年9月

刊号 ISSN 1006-1312 CN 51-1069/B

定价 30元

ISSN 1006-1312



9 771006 131005

宗教学研究 (季刊)

目 录

道教研究

- 论成玄英的认识思想的现代意义 罗中枢(1)
- 《真诰》词语补释 雷汉卿 周作明(6)
- 论全真道龙门派在江南地区的传播与发展 孙亦平(10)
- “清代道藏”
——江南蒋元庭本《道藏辑要》之研究
..... [意]莫尼卡 (Monica Esposito)撰,万钧 译,莫尼卡 校(17)
- 剩有燕京烟九节,白云观里会神仙
——北京传统道教民俗之一 郑永华(28)
- 据格律考订王重阳、马钰、丘处机、王处一诗词异文 杨怀源(33)
- 继承汉学传统:荷兰道教研究的成就与最新进展 张崇富(38)
- 论道教与民间信仰对不正当商业行为的遏制 张富春(46)

佛教研究

- 唐僧两怀素综考 谭 洁(50)
- 寒山题材绘画创作及演变 崔小敬(56)
- 《金代官卖寺观名额和僧道官政策探究》补正 冯大北(65)
- 从明初庐山佛教信仰嬗变看国家宗教政策取向 龚志强 刘正刚(70)
- 如何统计寺院丛林中的“香火”现象 戴立勇(76)
- 佛像出土与北宋“窖藏”佛像行为 崔 峰(79)

基督教研究

- 自由与永生:悲剧的根源与克服
——别尔嘉耶夫悲剧思想初探 刘光耀(88)
- 传教士与民国甘宁青社会赈灾研究 尚季芳(94)

少数民族宗教研究

- 哈尼族祖先崇拜丧葬习俗及调适作用探讨 何作庆 瞿东华(98)
- 萨满仪式中法器的运用及文化象征意义 陈 旭(104)

新疆察布查尔锡伯族宗教信仰历史与现状考察之一

——锡伯族的藏传佛教信仰 胡方艳(110)

宗教学理论与其他宗教研究

东岳司职图像探源 高明(118)

日常生活中的教派差异

——关于甘肃临潭旧城伊斯兰教的人类学田野报告 ... 哈正利 马威(123)

“社会镶嵌”:变迁社会中宗教行为分析的新视角 周利敏(129)

信仰与暴力

——关于宗教恐怖主义的一般理论 刘义(135)

现象学和宗教现象学:对一种宗教学方法的思考 李丙权(142)

近五年马克思主义宗教观及其中国化问题研究述评 胡文会(148)

唐前司命信仰的演变

——兼谈人为宗教对民间神祇的吸收与改造 储晓军(153)

宋明儒士排佛思想探微 奚刘琴(157)

明末清初开封犹太人儒学群体的形成及其儒化 赵广军(162)

研究生论坛

道教劝善书的和谐理念

——以《关圣帝君觉世真经》为例 周波 邢海晶(171)

《悟真篇》修炼金丹略说 张涛(175)

《灵宝赤帝炼度五仙安灵镇神三炁天文》简析 徐菲(179)

抱本守一,解构理念

——后现代精神下的中国佛教教育思考 王水根(183)

汶川地震后佛教团体的一体化救济及其社会效果

——以重庆华岩寺为例 李湖江 王洪美(189)

论《禅苑清规》中禅、净与律学思想的互动 王大伟(193)

近代四川教会医院述论 王友平(196)

信仰与理性的冲突与谐和

——对克尔凯郭尔信仰观之合理性的一种辩护 刘阿斯(203)

晚清巴黎外方传教会在广西民族山区传教活动述论 曾志辉(207)

民间信仰遏制外来宗教渗透的个案研究 庄勇(212)

以杀止杀,岂乐之哉!

——试析葛洪的刑治思想 尹怡 汪志斌(216)

信息

邮发启事 (45)

会议消息 (64)(202)(215)

编读往来:更正一则 (87)

Taoism Studies

- Cheng Xuanying' s Epistemology and Its Modern Meaning Luo Zhongshu (1)
 Interpreting Words and Expression in *Zhengao* Lei Hanqing & Zhou Zuoming (6)
 Transmission and Development of Longmen School of Quanzhen Daoism around the Jiangnan Area
 Sun Yiping (10)
 Discovery of Jiang Yuanting's *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing
 Dynasty Monica Esposito, tans. by Wan Jun (17)
 One of Folk Customs of Traditional Daoism in Beijing Zheng Yonghua (28)
 Textual Research on the Poem Written by Wang Chongyang, Ma Yu, Qiu Chuji and Wang Chuyi in Terms of Meter
 Yang Huaiyuan (33)
 Inheriting the Tradition of Sinology: the Latest Achievement and Development of Taoism Study in Holland
 Zhang Chongfu (38)
 Suppress of Daoism and Popular Religion to Unjustifiable Business Behavior Zhang Fuchun (46)

Buddhism Studies

- Textual Research on Two Bonzes Named Huaisu in the Tang Dynasty Tan Jie (50)
 Paintings Related to Hanshan and Their Evolvement Cui Xiaojing (56)
 Supplements to *Jindai Guanmai Siguan Minge He Sengdao Guan Zhengce Tanjiu* Feng Dabei (65)
 Tendency of State Policy on Religion from the Change of Lushan Buddhism in Early Ming
 Gong Zhiqiang & Liu Zhenggang (70)
 How to Count Incense Phenomena in the Temples Dai Liyong (76)
 Excavation of Buddhist Statues and Pit Storage in the Song Dynasty Cui Feng (79)

Christianity Studies

- Freedom and Eternal Life: Briefly on Berdyaev' s Tragic Thought Liu Guangyao (88)
 Missionaries and Social Disaster Relief in Gan, Ning and Qing of the Republic of China Shang Jifang (94)

Study of Minority Religions

- Hani People' s Ancestor Worship, Funeral Custom and Their Functions He Zuoqing & Qu Donghua (98)
 Application of Religious Tool in Shaman Ritual and Its Cultural Meaning Chen Xu (104)
 Xibo People' s Belief in Tibetan Buddhism Hu Fangyan (110)

Studies of Religious Theories and Other Religions

- Origin and Evolution of the Judicial Department Image in Dong—yue Temple Gao Ming (118)
 Sectarian Difference in Daily Life: Anthropological Report from Islam in Lintan of Gansu
 Ha Zhengli & Ma Wei (123)
 "Social Embeddedness": Religious Behavior of Changing Society in New Perspective Zhou Limin (129)
 Faith and Violence: General Theory on Religious Terrorism Liu Yi (135)
 Phenomenology and Phenomenology of Religion: Considering a Method of Religious Study Li Bingquan (142)
 Review on Problems of Marxist Religious Conception and Its Chinization in the Last Five Years
 Hu Wenhui (148)
 Evolution of Siming Faith before Tang Dynasty: Reform of Humanistic Religion on Folk Deities
 Chu Xiaojun (153)
 Confucian' s Repulsion to Buddhism in the Song and Ming Dynasties Xi Liuqin (157)
 Formation of Confucian Community of Kaifeng Jews in Late Ming and Early Qing Zhao Guangjun (162)

Forum for Graduates

- Harmonious Idea in Daoist Moral Books: A Case Study of Guansheng Dijun Jueshi Zhenjing
 Zhou Bo & Xing Haijing (171)
 Briefly on Cultivating Golden Elixir in Wuzhen Pian Zhang Tao (175)
 Briefly on *Lingbao Chidi Liandu Wuxian Anling Zhenshen Sanqi Tianwen* Xu Fei (179)
 Hold Fast Tao of the Buddha, Deconstruct the Outdated Idea: Thinking on Chinese Buddhism Education
 in Post—modern Spirit Wang Shuigen (183)
 A Study of the Integrated Relief Strategy Adopted by Buddhist Organizations after Wenchuan Earthquake and Its
 Social Effects: A Case Study of Chongqing Huayan Monastery Li Hujiang & Wang Hongmei (189)
 Chan, Jing and Legal Science in Chanyuan Qinggui Wang Dawei (193)
 Review on Church Hospital in Modern Sichuan Wang Youping (196)
 Conflict and Harmony between Faith and Reason: A Defense for Kierkegaard' s Rationality of Faith
 Liu Asi (203)
 Paris Foreign Mission Society and Its Missionary Activities in Mountain Areas of Guangxi Zeng Zhihui (207)
 Case Study on Containment of Folk Belief to Foreign Religion Zhuang Yong (212)
 Ge Hong' s Thought on Rule by Law Yin Yi & Wang Zhibin (216)

Information

- (45) (64) (87) (202) (215)

ABSTRACTS IN ENGLISH

(Translated by Gantang)

Inheriting the Tradition of Sinology: the Latest Achievement and Development of Taoism Study in the Netherlands

Zhang Chongfu

The essay systematically goes over the traditions in Daoism Study in the Netherlands. With the colonial and naval expansions, Dutch Daoism study has set up close relation with Fujian and Taiwan. Furthermore, Leiden University is cradle of Daoism study in the Netherlands. With the establishment of professorial chair in Chinese history, Institute of Sinology and publishing scholarly journal *T'oung Pao*, the academic position of Dutch Sinology and Daoism study has been established firmly. The present paper argues that Dutch appeared a number of famous scholars in Daoism study.

How to Count Incense Phenomena in the Temples

Dai Liyong

The location tension distribution of western religion could be described by the bell curve, however, for eastern religions in China, Japan and Korea, the curve is not applicable. Eastern religions could be described and grasped with asymmetric concave curve. Accordingly, for incense phenomena in oriental temples, we use different statistical items and principle.

Freedom and Eternal Life: Briefly on Berdyaev's Tragic Thought

Liu Guangyao

Berdyaev considers that tragic happening is related with evil, and then related with goodness. The other shore of undifferentiation between goodness and evil is original freedom which exists prior to being. The freedom incorporating spirit and eternity is the ultimate origin of world existence, moreover, the root of human freedom. What rules the world is the necessary law. As freedom and spirit are eternal, and also eternal insurance of life meaning and human life, only by them can we really overcome tragedy.

Confucians' Repulsion to Buddhism in the Song and Ming Dynasties

Xi Liuqin

During the time of the Song and Ming Dynasties, Confucians' repulsion to Buddhism was carried out in such a thorough fashion and on such a grand scale. If the repulsion of early Song focused on the level of race, ethic and society, those Confucians who came later brought to the next level, they thoroughly criticized Buddhism from the perspectives of cosmology, mind—nature theory, self—cultivation and ethics. However, Confucians of the Ming Dynasty presented a tolerant repulsion to Buddhism.

论成玄英的认识思想的现代意义*

罗 中 枢

提 要：成玄英的重玄学在本质上是一种阐述道教修道思想和方法的宗教哲学，其重玄认识思想从主题、框架、内容、方式、旨趣等多方面给我们以启示，尤其是其纯粹玄思的思想、主客体同一的思想、穷理尽性的思想、破执遣滞的思想、真理绝于言之思想、本体论认识论价值论相统一的思想、精神超越的思想、和光同尘的思想，对当今认识论、方法论、生存论、修养论、境界论仍有重要的参考价值。

罗中枢，1956年生，哲学博士，四川大学哲学系教授。

主题词：成玄英 重玄学 认识论

道教在我国已经存在和发展了近两千年，她一方面保持着自己的基本精神、基本信仰和价值追求，一方面又不断以新的时代内容充实自己，随着社会条件的变化和信徒的需求，呈现出新的面貌。道教思想中包含着极为丰富的智慧，这些智慧已经成为当今我国文化建设的重要资源之一。

在道教史上，不少道士和道教学者在从事宗教实践活动的同时，致力于道教教义、教理的整理和阐发，研究与之相关的宇宙论、本体论、心性论、价值论和修道方法，在认识思想和方法方面提出了独到的见解，不仅充实、提高了道教的哲学思维水平，从理论上为道教的生存和发展做出了贡献，而且丰富了中国传统思想文化宝库，推动了中国哲学的发展。隋唐，特别是唐代，是道教教理不断深化和发展的时期，唐代重玄学是道教理论发展臻于成熟的重要标志。重玄学传承老庄哲学的义理，既对以前的道家、道教理论有所扬弃，又对外来的佛教进行了改造和吸收，使道教理论在内容和形式方面皆有创新，为以后心性论和内丹学的发展打下了基础。

成玄英是重玄学的集大成者，他博学精专，学思缜密，在魏晋玄学的基础上，以隋代《玄门大论》和《本际经》为阶梯，吸收佛教的般若学和涅槃佛性学，借用老庄的话语、凭借自己的理解来阐发重玄思想，着力于结合时代的需要来引

申发挥、融合贯通，构建了以道融佛、承上启下的重玄学体系，为中国式形而上学理论体系的发展注入了新的活力。尤其值得注意的是，成玄英的重玄学从本体论中发展出心性论，运用重玄方法，围绕以生死解脱为中心的精神超越，阐述了道、理、心、性、自然、境界等思想主题，既继承了老庄道家原有的义理和智慧方向，又赋予老庄思想以创造性的诠释，表现出比以前道教更虚玄、更深刻、更具思辨性的思想特色，使得道教哲学问题的研究摆脱了直观的认识和单纯诠释的困境，走向注重抽象思维和辩证发展的道路。经过成玄英的“重玄之思”转换后，道教对于如何看待生与死、是与非、善与恶，如何沟通天与人、道与德、境与智，如何既超越现实又回归现实，如何坚持“不滞”和“不滞于不滞”，如何追求“不知之知”，如何提升精神境界并获得解脱等等，都有了全新的、独到的见解。

成玄英的重玄学在本质上是一种阐述道教修道思想和方法的宗教哲学，成玄英在阐述其修道思想和方法的过程中，阐述了何为“思”，如何“思”，以及这种“思”的价值等问题，涉及认识的可能性、主体的认识能力、何为真知、何为真理、境智关系、物我关系、心性关系、认识与语言的关系以及如何理解人的生命的意义、能否和如何获得自由、如何解决人的认识与实践的关系等问题，其破执遣滞、内在超越、本迹相即、率

性任真、自然无为、处染不染等思想，寓意深刻，独具特色。道教的修道思想和各种神秘体验本身并不就是认识论，研究道教修道思想和方法的重玄学本身也并不就是认识论。但是，任何修道思想、修炼方法和理论探讨都必须以一定的认识论为根据，并且为一定认识论的丰富和发展创造条件；任何一种深沉的哲学甚至宗教的反思，尤其是超凡脱俗的“纯思”，都是一种思想的再造，所反思的任何一个体验都已经不再是体验的原本，而是一个通过再造、创造而被激活的体验，换句话说，已经成为一种精神的结晶或成果，并且不会随着时间的推移而泯灭。如强昱所言：“成玄英在《庄子疏》中，具体细致地提出了人以什么方式认识世界，如何确定人的知性活动范围的界限，如何以知识与真理的不同，解决人的认识实践问题。他对人的认识增长以至真理的获得的理解，类似于黑格尔真理是一个过程的思想。这些属于近现代哲学知识论的内容，在中国哲学传统中非常罕见，而成玄英重玄学对知与真知的分析，较为合理系统地对此进行了探索，体现了成玄英重玄学的超前意识。”^①成玄英的认识思想，在很多方面至今仍有重要的参考价值，不少观念、观点和态度在今天仍然很有意义。

一、纯粹玄思的思想

成玄英的宗教哲学在阐述如何修道、悟道、得道的过程时，以“玄思”的方式，论述了如何超越有限，超越经验，超越俗知，超越“有待”，超越此岸而悟道成仙、获得解脱的途径。成玄英的重玄之思强调修心、强调形而上追问、强调境智冥会、强调不滞和不滞于不滞、强调和光同尘，其破执遣滞、率性任真、即本即迹、即体即用、以道观物、理事相即、自然无为、处染不染等思想，至今仍有其价值。哲学是一种特殊的精神活动和思维方式。“思”的问题在当代哲学研究中具有举足轻重的作用。在西方，康德的“反思性判断力”、黑格尔的“后思”、海德格尔的“沉思之思”，都凸显出本真之“思”与世俗之“思”的区别。黑格尔是最重视“思”的西方近代哲学家，在他的哲学中，“思维”主要有三种含义：一是“一般思维”，即不是以概念的形式而是表现为情感、直观、表象的思维，这是浸透在人们一切活动中的思维；二是“反思”，即知性的、抽象的、以概念等形式出现的思维，这是以普遍性为指导的、非此即彼的、与情感欲望相对立的思维，其主要功能是“寻求普遍和确定的

标准”、“寻求规律与必然性”；三是“后思”，即“跟随在事实后面的反复思考”，亦即以单纯不杂的思想本身作为内容进行反省回溯的思维（犹如反刍动物将初步吃进胃中的食物加以反刍，使之消化），这是一种超验的、本质的、批判的、纯粹的思维，也就是作为“思想之思想”的理性的、辩证的、自觉的思维，其主要功能是在承认和利用经验科学的基础上，用“思辨意义的概念”（哲学范畴）去发挥和改造经验科学，或者说，“把哲学上的一些范畴引入科学的范畴之内，并使它们通行有效”。在黑格尔看来，后两种含义上的思维，尤其是第三种含义上的狭义的思维，才是真正意义上的哲学思维。我们看到，成玄英把“大知”与“小知”、“圣智”与“俗知”、“为道”与“为学”区别开来，主张“三绝兼忘”、“悟不知乃真知”，其重玄思维方式，实际上是既超越一般思维，又超越知性反思的“后思”或辩证思维。这种思维用黑格尔的话来说就是：“回溯到纯粹思想，紧紧抓住纯粹思想，并活动于纯粹思想之中”^②，换句话说，“以思想的本身为内容，力求思想自觉其为思想”^③。这种思维方式不仅具有学术上的价值，而且对于一个民族提高思维能力和升华精神境界，都具有重要的意义。

二、主客体同一的思想

西方的“心物二元论”将主体与客体分离并在二者之间设置了一道鸿沟，自古以来，西方社会就把自然作为外在于人的“物”与人区分并对立起来。人是认识、利用、征服自然的主体，自然仅是被认识、被利用、被征服的对象。“心物二元论”使西方认识论中的主客体始终处于分裂、对立、冲突的状态之中，或是偏向“物”的一端，强调由物到心的反映论，或是偏向“心”的一端，主张由心到物的表现论。而在成玄英的哲学中，本体世界与现象世界、人与道、物与我都是相通的，天地与我共生，万物与我一，一切都处于宇宙生命的连续体之中，没有严格意义上的自我与非我、主体与客体之分。这是一种“天人合一”的宇宙观、认识论，主张人与物、人与自然、人与社会、人与人和谐相处、和睦为邻。在这个认知结构中，所谓的“主体”始终是与“客体”相互关联、相互规定的，这个结构中的世界图式不是一个自在的外在存在，而是一个具有浓厚“主体”色彩的“画境”。就如在“妙悟”中，主体与自然在瞬间沟通、融合，超越现

实时空，达到一种胸怀旷达、高远洒脱、悠远无限的“游”的境界。如金岳霖所说：最高、最广义的天人合一，“就是主体融入客体，或者客体融入主体，坚持根本同一，泯除一切显著差别，从而达到个人与宇宙不二的状态”^④。这也是一种生命哲学的认识论，表现为自我与对象相互通达的生存状态，因而具有超越主客体二分的主客体内在于同一的生存论意蕴。任何知识都是存在于一定的时间、空间、理论范式、价值体系、语言符号等文化因素之中的，离开了这种特定的境域，既不存在任何的认识主体和认识行为，也不存在任何的知识。“如果认识是主体的内在能力，而客体是与主体相对而立，那么正在进行认识的主体怎么才能够从它的内在领域中走出来而进入到另外一个不同于内在领域的外在范围中呢？要保证主体从内在的领域进入到特定的外在的对象世界，必须阻止主体冒险地进入到另外的范围之中。这个难题在把认识分裂为认识对象与认识主体的思维体系中是很难解决的。”^⑤西方传统认识论以主客二分为前提，然后再去寻找绝对自明的统一基础。现代认识论则从一种主客未分、主客内在同一的源初生活世界出发，认为人与人、人与物、自我与对象的相互关系不是相互外在的、彼此分离的关系，而是相互生成、相互渗透、相互依存、内在同一的，对象是自我的对象，自我是对象的自我，二者无法脱离对方而独立存在。这样，现代认识论便从人的现实生存活动出发去探索人、世界、人与世界的关系，强调人的本源的生存方式是“世界”、“人”以及“人与世界关系”的奥秘和深层根据，从而为人类生存提供了意义与价值支撑。成玄英所谓“内放其身，外冥于物，浩然大观，与众玄同，穷理尽性”^⑥的观点，在根本上与这种现代认识论思想是一致的。

三、穷理尽性的思想

成玄英在前人的基础上，抓住“穷理尽性”这一命题，深刻阐释了“道”、“理”、“性”、“心”、“自然”等重要哲学范畴及其相互之间的关系，把对宇宙整体真相的洞察、对宇宙变化和趋势的认识、对宇宙规律的把握与对人自身本性的认识、复归和展现联系起来，把人的内在本性发挥、人生态度的追求和人生命运的把握与万物之本的体悟联系起来，并把“穷理”和“尽性”两方面统一于无为自然，试图在必然王国之上建立自由王国，在自由王国之中把握必然王国。这一思想表现为内外贯通，能所相接，境智冥会，

天人合一，达到了很高的理论水平。特别值得注意的是，在成玄英的心目中，道与物本来是“不一不异，而异而一”的，宇宙原理和人类本性具有一致性，“性”就是内在于心的“理”，因此，“穷理”是与“尽性”并列的人生使命，一面穷理，一面尽性，不存在先后之分。这种观点显然影响了后来的程朱理学。传统认识论以求真为目的，长期以来对真理的认识就是主观符合客观，这种观点无非是实证科学的认识模式，它难以涵盖人生在世所要面对的一切问题。实际上，认识与价值是不可分离的。传统认识论缺少对人的内在本性、精神生活、价值追求和生存境域的关怀，它关心的只是事实领域，对于人生存的意义、价值和终极关怀等问题较少顾及。成玄英对“穷理尽性”的阐释启发我们从人的生存状态出发，从人的现实的不断生成与发展的活动出发，剖析人的性质、地位、作用、能力和生存方式等等，以关心人的个性发展、生命存在、精神需求和人的需要、目的与理想为核心，通过揭示人类生存的完整性，建立起一系列指导原则、价值坐标和评价标准，实现对人的生存意义、人的价值及其实现问题的哲学把握。

四、破执遣滞的思想

成玄英三绝兼忘的重玄思维方法强调了去除偏执、封闭和停滞，不断与时俱化，始终保持批判和超越精神的重要性。“玄之又玄”的方法是一种“破”的方法、“损”的方法、“减”的方法、“否定”的方法、“无为”的方法，其实质是要求人们在主观上摆脱一切内外束缚、成心和偏见，减除各种各样加给人心及生命的负担，回归自然而然的、无所牵挂的、无视各种利害关系的本然状态。这样，人心如同一张白纸或一面镜子，无知无识，物来斯照。这种要求体现出按照事物本身的样子看待事物的观点。这当然只是一种理想、一种应当、一种境界，但是在我们的修养和追求的过程中，可以使使我们不断获得思维能力、人生态度、人格品质的提炼和升华，从而改变我们认识、理解世界和人生的看法。从这个意义上说，成玄英的三绝兼忘告诫我们，不仅要关注看到的東西，更要关注看事物的方法本身。按照加达默尔的解释学观点，对“对象”的解释和理解，总是在一种先在的“理解结构”或已有观念范式之下进行的，这种“理解结构”也就是“先见”或“偏见”。老庄和成玄英清醒地认识到肯定的方法存在着不可避免的欠缺，他们创造性

地开辟了通过否定而达到肯定的途径,认为负的方法能够处理知性与无限的世界之间的矛盾。这种负的方法对本体虽不作出正面的肯定,只是说本体不是什么、本体不能讲,但由此却相应地启示了本体性质的某些方面。

五、真理绝于言之的思想

成玄英继承和发展了老庄关于语言与真理关系的看法,强调语言(“名”、“意”)对道的不可承受性。他意识到了语言与真理之间矛盾关系的一面,即我们必须运用语言来认识和表达真理,而语言又无法突破自身的局限去接近绝对真理。用当代哲学的话来说就是,哲学凭借认识而言说世界,凭借语言而言说认识,它凭借什么去言说语言?维特根斯坦看到了这个矛盾,他从语言哲学的角度,对存在作出划界,对语言进行划界,把语言的范围和意义限制在经验领域、事实领域中,认为在形而上的领域必须保持沉默。哲学只能限定于可说者,对不可说者应保持沉默。这显然是执着于名言之域而拒斥超名言之域,体现出的实质上是一种狭隘知识论的立场。在成玄英这里,言说的界限或可说与不可说的界限,是形而上与形而下的界限。道是不可说的。但是,道不可言说,实际上又不能不说;语言有限制,实际上又总是突破限制。成玄英的独到之处是提出了“不言而言,非言非不言”^⑧的思想,既要依赖于名言,又要超越于名言,他试图运用这种辩证的思维方式来超越矛盾。这种超越矛盾的方式如今也在科学的思维中显示出生命力。李政道就曾谈到,老子所说的“道可道,非常道,名可名,非常名”与量子力学中的“测不准定律”具有相通的地方,他说:牛顿力学已被量子力学代替,在量子力学中有条很基本很重要的定律叫“测不准定律”。这条定律说,我们永远不能测准一切,任何物体假如我们能完全测定它在某一时间的位置,那在同一时间,它的动量就无法固定。对普通一般物体而论,动量不固定,就是速度不固定。既然速度不能固定,那就无法预定这物体将来的路线。“从哲学上说,‘测不准定律’和中国老子所说‘道可道,非常道,名可名,非常名’的意思,颇有符合之处。”^⑨

六、本体论、认识论、价值论相统一的思想

传统认识论以思辨为特征,将知识论与本体论、科学认识与存在体认、逻辑分析与人文关切、事实与价值分离开来,无法解决它们之间的意义转换问题。“天人合一”的宇宙论和认识论

则启示了人的至高、至美境界是人与自然相统一的境界。在成玄英的重玄学中,“真”即人与自然内在一致的纯真本性;真正意义的知,乃是对整体、绝对、本质的不可言表的“知”。从无知到知、从知识到智慧的飞跃,既是知识论问题,又是本体论问题,更是人生问题,因而知与不知、知识与本体、认识与价值以及本体论、认识论和价值论是连接在一起的,完全可以寻求在天与人、内与外、知与行的统一中实现生命的潜能和意义。冯契试图以广义的认识论为基础,对知识论与本体论进行沟通,并由此展示统一本体与现象、名言之域与超名言之域的独特思路。他将知识与智慧视为统一的认识过程的两个方面,知识与智慧并不是彼此并列或对峙的二重序列,知识之中即包含着智慧的因素,智慧则始终与知识经验有着内在的联系。知识固然应向智慧转化,但转识成智的飞跃是在与知识经验的联系中实现的。这种以知识与智慧相统一的广义认识论来打通现象与本体、名言之域与超名言之域的思路,在某种程度上正是成玄英重玄学的思路,这种思路显示了一种不同于现代西方哲学的视野,为沟通科学主义与人本主义提供了帮助。

七、精神超越的思想

道教从外丹修炼的肉体成仙转向注重性命双修、重在精神超越意义上的修道成仙,成玄英的重玄学在其中起了重要作用。个体如何超越生命的有限性而达到永恒的问题,一直是道教的中心问题。在神仙思想文化中,就包含着对于人类认识能力之无限性的承认和通过智慧获得存在之自由状态的追求。成玄英的重玄学主张修心体真,觉悟人生,就能成仙。所以,认识的突破取决于自我对存在状态与本质的洞察,成仙取决于对自我与宇宙的本体之道同一性的领会,自由则是对这种内在局限的超越。成玄英对现实世界与超越世界的不同有明确的认识,他不主张人的思维被局限在有形的具体事物中,他所追求的超越,既是从形而下到形而上、从知识到智慧、从世俗社会到精神境界的超越,也体现在对一切对立、滞执、偏见的超越。“道家传统通过形上的思维,引导人们从有形的世界超越到无形的世界。在这种超越之下,人们的生命具有了不同的意义。譬如摆脱人们通常对有用的执著,而发展无用之用的智慧。这使得人们的生命可以超越功利的追求,而具有审美和艺术的灵魂。这种对个人生命的提升,对于处在当代社会的人们来说,显然具

有重要的意义。”^⑩但是要看到，成玄英追求精神超越，并不意味着他放弃“此岸”。他的总体思路是双向的，努力把本与迹、道与物、理与事结合起来思考。在他看来，修道者一方面需要“内转”，摄迹归本，达到与天地并立的精神境界，另一方面也需要“外推”，从本降迹，率性任真，入世涉物并赋予世界以意义。“内转”与“外推”统一起来，就是人们通常所说的“内圣外王”之道。道教总是把形而上、形而下贯穿起来，衔接起来，将超越形而上学再点化为内在形而上学，使价值理想在现实世界、现实人生中加以实现。“成玄英成功地回归于老庄道家的精神原则，建立哲学体系的方法与实现人生的最高理想自由的实践的方法真正合一。代表着中国哲学进入了一个新的历史时期，意味着中国哲学在继承自己关注人生的优良传统的基础上，对概念的明晰性和逻辑的一贯性的哲学固有的内在要求的理解更加自觉。”^⑪

八、和光同尘的思想

成玄英的重玄学追求精神超越，但并非以“重玄之境”的彼岸为终极目的，他主张把握好“理本”和“事迹”的关系，既要摄迹归本，又要从本降迹，不管他言说了多少尘世的污浊、丑陋、虚幻和多少重玄之境的至真、至善、至美，他的哲学终归不是“出世”、“避世”的哲学，而是“入世”的哲学。成玄英疏《老子》的“玄德深远与物反。然后乃至大顺”说：“顺有两种，一顺于理，二顺于俗。顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。……夫以顺对违，虽顺而小；今不顺不违，而违而顺，顺不异违，违不乖顺，所以出处语默唯道是从，和光同尘而恒顺于理，不问顺与不顺，不顺与顺，一时皆顺。是故无顺无不顺，亦能顺能不顺，乃至非顺非不顺，故名为大顺。”^⑫这种“唯道是从，和光同尘”、以“无顺无不顺”、“非顺非不顺”为大顺的辩证思想是十分深刻的，尤其是在拒斥空洞的理念和理想主义方面具有重要的现实意义。黑格尔曾深刻地指出，惯于运用抽象理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，把抽象作用产生的梦想当成真实可靠，以命令式的“应当”自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定“应当”，以“应当”为标准来衡量现实中的一切。“这个世界好像是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的。……但是，如果把能够指出周围琐碎事物的不满处与应当处的这一

点聪明，便当成在讨论哲学这门科学上的问题，那就错了。哲学研究的对象是理念，而理念并不会软弱无力到永远只是应当如此，而不是真是如此的程度。所以哲学研究的对象就是现实性。”^⑬

综上所述，成玄英的认识思想从主题、框架、内容、方式、旨趣等多方面给我们以启示，时间虽然已经过去1300多年，古人的许多真知灼见至今仍有其价值。中华文明源远流长，中华文化精深浩瀚，在本体论、认识论、方法论、生存论、修养论、境界论、政治哲学、管理哲学、文化哲学等方面的资源取之不尽、用之不竭，具有很强的生命力。在中华民族日益崛起，文化越来越成为民族凝聚力和创造力的重要源泉、越来越成为综合国力竞争的重要因素的今天，更加全面充分地继承和弘扬包括传统宗教、哲学思想在内的中华文化，取其精华，剔其糟粕，发掘其精神实质，解读其深远意境，使之与当代社会相适应、与现代文明相协调，已经成为时代发展的迫切需要。

(责任编辑：首之)

*本文为作者主持的教育部人文社会科学研究基金资助项目“道教的认识方式研究”的成果之一。

- ①强昱：《从魏晋玄学到隋唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002年版，第399—400页。
- ②黑格尔：《小逻辑》，北京：商务印书馆，1980年版，第63页。上述其余黑格尔引言，参见《小逻辑》第2—9节。
- ③黑格尔：《小逻辑》，北京：商务印书馆，1980年版，第39页。
- ④金岳霖：《金岳霖学术论文集》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第355页。
- ⑤那薇：《道家与海德格尔相互诠释》，北京：商务印书馆，2004年版，第9页。
- ⑥成玄英：《南华真经疏》，见《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年版，第134页。
- ⑦成玄英：《南华真经疏》，见《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年版，第482页。
- ⑧李政道在1972年10月22日接受香港中文大学荣誉博士仪式上的致辞，见《国内哲学动态》1985年第11期。
- ⑨陈鼓应：《道家思想在当代》，《道家文化研究》第二十辑，北京：三联书店，2003年版，第8—9页。
- ⑩强昱：《成玄英“穷理尽性以至于命”解》，《中国社会科学院研究生院学报》2006年第5期。
- ⑪成玄英：《道德经义疏》，见《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年版，第510页。
- ⑫黑格尔：《小逻辑》，北京：商务印书馆1980年版，第45页。

《真诰》词语补释*

雷汉卿 周作明

提 要：六朝道教典籍《真诰》使用了口语、俗语，其用语较有特点，学界多有讨论。但由于道教文献的特殊性，其中对某些语词的讨论尚欠深入，仍有可商之处，本文即对“不授”、“盛”、“建”三个语词的含义进行了考释。

雷汉卿，四川大学中国俗文化研究所教授；周作明，西南民族大学文学院副教授。

主题词：《真诰》 语词 补释

六朝梁陶弘景所编《真诰》，内容多为4世纪道教上清派神灵的诰授，其用语文白相间，日本著名道教学者吉川忠夫说：“尤其是还使用了特殊的词汇……这大概是因为在茅山降神时采用了许多东晋时期的口语、俗语。这或许是反映了参加茅山降神的人们的语言生活。”^①冯利华先生曾撰文对其用语作过讨论^②，但由于道教文献在流传中多相互传抄，鲁鱼豕亥，难免舛误；而道教人士的好尚也可能影响到词义，无疑又加大了研究难度，所以目前相关讨论的某些地方尚有进一步修正之必要。

【不授】全身或四肢麻痹。

(1) 是故地官以水气相激，多作风痹。风痹之重者，举体不授，轻者半身，或失手足也。（《真诰》卷十 20/548c^③、《校注》324）

(2) 手臂不授者，沉风毒气在脉中。（同上 20/549a、《校注》325）

(3) 昔唐览者，居林虑山中，为鬼所击，举身不授，似如绵囊。有道人教按摩此法，皆即除也。此北帝曲折之法，诸疾有曲折者，用此法皆佳。不但风痹不授而已也。（同上 20/549b、同上）

(4) 郑子真则康成之孙也，今在阳濯山。昔初学时，正患两脚不授，积年，其晚用针灸，兼行曲折祝法，百日都除。（同上 20/549b、同上^④）

(5) 昔邓云山停当得道，顿两手不授。

（同上 20/549c、同上）

冯利华及《校注》都以“不授”为辞^⑤，认为“不授”指“（手足或身体）因受风寒而失去感知和运动功能”，即瘫痪；但“授”这个词在文献中并没有感知或运动的意思，殊为可疑。

按：“授”实乃“援”之形讹字。《真诰》乃陶弘景采集各类道书编纂而成，上举前两例即出于《洞真西王母宝神起居经》，原文“授”即作“援”：

(6) 大灵真人曰：……风痹之重者，举体不授，轻者半身，或失手足也^⑥。（33/463b）

(7) 手臂不授者，沉风毒气在脉中，结附痹骨，使之然耳。（33/463c）

以上“举体不授”、“举身不授”、“两脚不授”、“两手不授”语境相同，其导致的原因之一就是“风痹”，中医学指因风寒湿侵袭而引起的肢节疼痛或麻木的病症。《灵枢经·寿夭刚柔》：“病在阳者命曰风病，在阴者命曰痹病，阴阳俱病，命曰风痹病。”所谓“为鬼所击”实乃风痹的神秘说法。可见，举体或四肢“不授”即全身或四肢麻痹。从词义而言，“不授”即“不能运动”，“援”本为用手拉的意思，如《说文·手部》：“援，引也。”《孟子·离娄上》：“嫂溺，援之以手。”引申为受控制，如“手者，胆神之外援也”（33/406a）。“不授”即“不理”，如：“又患饮癖及两手不理，故每授诸法，并针灸在后。”（20/549b）身体不受控制，不能自理，轻者

“半身”（半身不遂），重者“举体”（全身瘫痪），现在医学上指由于神经系统的病变，或麻醉药物的刺激等原因，使机体的感觉及运动功能完全或部分丧失。

又，“不援”一词见于其他典籍，亦可证明，如：

(8) 手臂不援者，先以一手按摩疾臂。
(2/902b)

(9) 手臂不援，虽云手臂，诸有疾处亦可为之。（《云笈七籤》卷 57 “服气疗病论”）

这是讲治疗手臂麻痹的方法，其义显豁。

【盛】 干净，洁净。

(10) 成治术一斛，清水洁洗令盛。
(《真诰》卷十 20/546b、《校注》314)

(11) 人卧室宇，当令洁盛。盛则受灵气，不盛则受故气。故气之乱人室宇者，所为不成，所作不立，一身亦尔。（同上 20/547c、《校注》320）

(12) 诸是中褐履屐之具，皆使鲜盛。
(同上 20/551b、《校注》334)

按：“盛”在句中作“干净”讲，并能组合成“盛洁”、“洁盛”、“鲜盛”等词语，冯利华论之甚详^⑦；但“盛”之干净义的来源值得注意，陶弘景注云：“‘盛’字是净义。中国本无净字，故作盛也。诸经中通如此。”唐梁丘子注《上清黄庭内景经》“沐浴盛洁弃肥熏”时也说：“盛，古净字。”（《云笈七籤》卷 12 “沐浴章”）“盛”为古“净”字说无从证明，实难信从。“净”乃“灑”的省声字，《说文·水部》：“灑，无垢蔑也。”段玉裁注：“灑，此今之净字也。古灑今净，是之谓古今字。”冯文已论及^⑧。

那么经文中“盛”的干净义从何而来呢？《广雅·释诂二》：“昆，盛也。”王念孙疏证：“昆读为焜。《说文》：‘焜，煌也。’《昭三年左传》：‘焜耀寡人之望。’服虔注云：‘焜，明也，耀，照也。’”冯利华据此认为：“《广雅》以‘盛’释‘昆’（焜），则知‘盛’也有鲜亮之义。”^⑨这是在表明“盛”的干净义是词义引申的结果，虽可备一解，但仍显牵强。其一，“盛”表“光亮众多”并非独立义位，只是“众多”、“丰盛”在语用中的临时意义；其二，据笔者检索，“盛”作“鲜亮”解缺乏文献用例。愚意以为“盛”即“净”的音近借字。“净”在《广韵》去声“劲

韵为疾政切，“盛”为承正切，同属去声劲韵，为从、禅邻纽双声。二字发音方法相同，只是发音部位略异。

笔者收集到的“盛”与“净”相通的异文可作进一步说明：20/547c “人卧室宇，当令洁盛，洁盛则受灵炁，不盛则受故炁”前后三处“盛”在 11/46b 均作“净”；20/551b “又八节之日，皆当斋盛”中的“斋盛”于 33/459a 作“斋净”；33/465b “若履淹秽及诸不盛处，当洗澡浴盥，解形以除之”中的“盛”于 2/903b、6/630a 均作“净”，于 20/541a 作“静”（与“净”音同）；33/656b “洒扫内外，每令精盛”中的“精盛”于 3/435c 作“精净”；6/657b “通令所住一室盛洁也”中的“盛洁”于 33/465c 作“净洁”；3/402b “勿秽慢不盛，秽慢不盛则清灵失真”中的两处“盛”于 6/665b 均作“净”。

“盛”与“净”音近而通和经文中“请”与“盛”音近而通的语音原理相同，反映了当时齿头音与正齿音的混用现象。陶弘景于《真诰·叙录》阐述全书体例时说“又鬼魔字皆作鬼摩，净洁皆作盛洁，自盛贮皆作请贮”（20/603a）。“请”与“盛”相通在经文中多有用例：33/494b “子时露于坛场之上，以绛文之中请羊，著东；白文之中请雁，著西”中的两处“请”于 5/880c 均作“盛”；33/495b “以丹锦为囊请文当心”中的“请”于 5/880c 也作“盛”；33/570c、33/572c “请以紫锦囊”中的“请”于 4/560a 作“盛”；6/660a “请瓮水以灌死人之尸”中的“请”于 32/565a 作“盛”。

由此看来，将“盛”处理为“净”的音近假借字远比直接将“盛”解释为“干净”或解释为“鲜亮”义来得合理。

【建】 佩戴，穿戴。

(13) 手晖紫霞，头建神光。执咏洞经，三十九章。（《真诰》卷十 20/547c、《校注》321）

“建”在例句中为“戴”义。在六朝道教典籍中，其后常接道教神仙所戴的华丽冠冕、帻、巾、星辰等。

(14) 身着九色羽衣，披龙文之帔，头建玉晨之冠。（1/515c）元始天王建无极洞天之冠。（1/897a）手执月华，建以日冠。（33/643c）

(15) 头建玄光紫阳之帻。（1/898a）若

见老公头建黄巾，衣黄衣。(6/222a) 时乘碧霞三灵流景云舆，建带飞青崔羽龙帔。(11/380c) 春三月，头建七称朱玉之幘、无极宝天之冠，着九天凤衣、神云凤鸟，带素灵之绶。(34/181b)

(16) 天妃九星，凝气结真。七曜缠络，号曰玉晨。上建华盖，下蹶斗魁，身乘天机，飞步琼轩。(6/669b)

例(16)“华盖”为星辰名。道教认为神仙在逍遥四方时头戴星辰，今天犹有“披星戴月”一词。“建”后的宾语为“冠”、“星”、“巾”时与“戴”、“巾”(动词)可形成异文。与“戴”相通的如：上例“头建晨光”中的“建”于6/613a、33/795a即作“戴”；33/450b“头建玄晨之冠”中的“建”在33/808b作“戴”；34/246b的“建晨婴宝冠”的“建”在33/821c作“戴”。与“巾”相通的如：1/904a、6/639b“首建紫华芙蓉灵冠，身披锦帔丹朱飞裙”中的“建”于2/908c作“巾”；6/639a“头建紫巾”中的“建”在1/903c作“巾”；6/555a、34/47b的“首建紫容”中的“建”在6/549c也作“巾”。而且“建”后的宾语还可以是“髻”、“符节”：

(17) 头建飞云华鬋之髻，余发散至腰。(5/876c、6/669a、670c) (后为“髻”)

(18) 执麾建节。(1/896c) 金晨建节。(34/222b) 带月衔日，建符执铃。(1/897c, 8次) 手执金符，建节在前。(33/487a) 乘白麟之车，建九旒之节，腰带琼文凤绣之锦旗，头戴六通之冠。(3/269a) (后为“符节”)

(17)、(18) 例中“建”似可解作“竖起”，但从整个上清经中的神仙的装束来看，其头上所竖的饰物也是他们所戴的，故“建”也应解作“戴”。经文中“冠”、“髻”可共用一个“建”来表述。

(19) 头建太真晨婴之冠、三角髻，余发散之随腰，上着紫锦袷褐，下着飞霜罗裙。(6/224c) 头建太真晨婴之冠，三角髻。(6/225a)

“髻”前的行为词“著”、“戴”并用亦可作一佐证。

(20) 头著飞云三角之髻。(33/548c) 头戴七称珠玉之髻。(33/407b) 需要说明的是，“建”后宾语为“髻”、“节”

时却没有与“戴”、“巾”通用的例子。

笔者以为，经文中“建”表“戴”义乃其“竖起”义引申的结果。道教徒或神仙的装束不同凡俗，多为高耸的危冠、发髻、符节，这些饰物在道徒眼里本须佩戴，故在他们看来，这已不是人为的“竖起”，而是他们本身要“穿戴”的，这促成了词义的引申。前举诸例“建”后的对象都是头上的装饰，“建”由戴帽子进一步扩展到穿衣服，但用例较少，经文中仅1见。

(21) 太真丈人，身建法衣，冠极天无量三宝玉冠。(2/168a)

同时“建”还能与“披”组合成“披建”。

(22) 俱过水火天，披建四和蔚(笔者按：当为一种草)。上归皇一子，与兆魂相对。(1/529c、33/753c)

可以看出，上清经中，“建”在表戴帽子的意义上与“巾”、“冠”、“著”、“戴”形成了竞争态势，冯利华在讨论中统计了上述语词在15部道经中的用例消长^⑩，说明了道经语料所反映出的汉语常用词演变的可贵事实。笔者也统计了六朝道教上清派的部分经典(与冯统计的经典部分不同，数字也略异)来作说明。

经名	建	巾	冠	著	戴
大洞真经	1	3	0	0	2
高上太霄琅书琼文帝章经	20	1	0	0	22
上清三元玉检三元布经	6	0	0	0	0
洞真上清开天三图七星移度经	6	0	0	5	0
太上九赤班符五帝内真经	15	0	0	0	0
洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经	2	4	4	0	2
洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经	7	1	2	1	3
洞真太上素灵洞元大有妙经	2	0	17	2	5
太上飞行九晨玉经	22	5	0	0	6
上清五常变通万化郁冥经	22	3	0	0	6
上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策	74	2	2	2	36
太上玉佩金珙太极金书上经	20	1	0	0	14
上清玉帝七圣玄纪回天九霄经	1	2	11	0	0
上清九丹上化胎精中记经	0	0	0	0	49
上列 15 种总计	198	22	36	10	145
上清经 121 种总计	394	75	200	22	213

由上表可见,在“戴帽子”这一义位上,“建”使用最为频繁,“戴”已远远超过“著”,与其它文献“一直到隋末,用‘戴’的例子仍没有用‘著’多”^①的事实不同,这些新的现象无疑反映了上清经在该内容上用词的创新性。但经文中上古汉语“戴帽子”主要用的“冠”却高达200次,这与六朝同期文献其基本被“著”、“戴”取代的事实也不同,这又反映了其用词的保守性。

正如冯文所论^②,以具体经文来看,“建”、“戴”、“冠”三词还呈现一极化趋势,或“建”占绝对优势,或“戴”遥遥领先,或“冠”高居榜首,这可能与经文造作者的用语个性有关。道经在“戴帽子”义位上用词的特点为研究相关语词的更替提供了有价值的材料,但认为“东汉魏晋南北朝时期,‘戴’不仅要与‘著’、‘冠’等词较量,还要与‘巾’、‘建’等词竞争”^③,似还可以讨论。因为据笔者调查,“建”的这种用法并不见于六朝其它文献,包括江东地区的文献,说明道经中的这种用法的范围及影响是相当有限的。这种落差可能与道经造作者追求用语新奇的心理有关。经文用例表明,“建”的这种意义并不用于一般的信徒,而只施于神仙,后接他们所佩的华丽装束,举凡其头上的饰物(冠、巾、髻、节)都可用“建”(并非只能用“建”)。用“建”体现了神仙们的装束与众不同。同时,这一新奇的用语也描绘出神仙出游时的雍容庄严,不同凡响,表达了信徒对神仙的敬慕。因此,我们在充分认识到道典用语在语言研究中的价值的同时,也不能忽略宗教文化对其用语个性的影响,这样就可避免在研究中盲目拔高其作用。

(责任编辑:首之)

*本研究获教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“汉魏六朝道教典籍词汇研究”(06JJD870005)基金资助。

① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编,朱越利译:《〈真诰〉校注》(以下简称《校注》),前言第3页,北京:中国社会科学出版社,2006年版。

② 冯利华:《〈真诰〉词语辑释》,《古汉语研究》2002年第4期。冯利华:《中古道书语言研究》,杭州:浙江大学博士论文,2004年。冯利华、李双兵:《六朝道经词语研究发微——以古上清经为中心》,《唐都学刊》2006年第3期。

③ 本文所引道经据文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年影印的《正统道藏》。“20/548”指此句在《道藏》第20册第548页,a、b、c分别代表上、中、下栏。下同。文中所引道经均为东晋六朝的上清经,关于这批经文的相关考订成果,可参看任继愈、胡孚琛、朱越利、丁培仁、Strickmann、Robinet等中外学人的论述。任继愈:《道藏提要》,北京:中国社会科学出版社,1991年版。胡孚琛:《中华道教大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1995年版。朱越利:《道藏分类解题》,北京:华夏出版社,1996年版。丁培仁:《关于上清经》,《宗教学研究》2000年第2期。Michel Strickmann, *Le Taoï'sme du Maochan, Chronique d'une révélation mémoires de I, IhEC XVII*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981. 按:吕鹏志在《西方道教研究编年史》(北京:中华书局,2002年版)中译为《茅山的道教——降经编年史》。Isabelle Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1984. 按:吕鹏志译作《道教史上的上清降经》。

④ 《校注》作“正患两脚,不授积年,其晚用针灸”,误;当作“正患两脚不授,积年,其晚用针灸”。

⑤ 冯利华:《〈真诰〉词语辑释》,《古汉语研究》2002年第4期,第33-34页。

⑥ 《学津讨源》本所收《真诰》、冯利华(2002)、《校注》均作“轻者半身成失手足也”,误;“成”乃“或”的形讹字,《三洞珠囊》(25/299b)引此句时也作“或”,“半身”即“半身不遂”。

⑦ 冯利华:《〈真诰〉词语辑释》,《古汉语研究》2002年第4期,第14-15页。

⑧ 冯利华:《〈真诰〉词语辑释》,《古汉语研究》2002年第4期。

⑨ 冯利华:《中古道书语言研究》,杭州:浙江大学博士论文,2004年,第15页。

⑩ 同上,第10-11页。

⑪ 汪维辉:《东汉—隋常用词演变研究》,南京:南京大学出版社,2000年版,第17页。

⑫⑬ 冯利华、李双兵:《六朝道经词语研究发微——以古上清经为中心》,《唐都学刊》2006年第3期。

论全真道龙门派在江南地区的传播与发展

孙亦平

提 要：明清时期，龙门派几成全真道之主脉，传遍大江南北，江南地区尤盛。本文对龙门派研究中存在的一些有争议的问题进行了分析，提出在江南传播的龙门派承丘处机之传，形成了“龙门心法”的传承系统，虽然出现了一些分支，但大都具有崇拜吕祖、精严戒律、重视内丹、与正一道相融合等特点。龙门派推动了全真道在江南地区的传播与发展。

孙亦平，历史学博士，南京大学哲学系、宗教学系教授，博士生导师。

主题词：全真道 龙门派 江南地区 传播与发展

宋辽金元时期，中国社会中的民族矛盾与社会矛盾纷繁交织，引发了社会动乱、南北分裂，道教也进入了一个新道派纷立的时期。在纷起的新道派中，影响最大、传播最广的就是王重阳所创的全真道。全真道之所以能够在不长的时间里得到广泛传播，甚至代表了宋元以后中国道教发展的新走向，其一是因它在信仰和教义上具有新特点^①，其二是丘处机西觐成吉思汗扩大了全真道的社会影响，其三则与全真道龙门派的努力分不开。明清时期，龙门派几成全真道之主脉，传遍大江南北，江南地区尤盛。《道藏》与《藏外道书》中保留的一些有关龙门派传承谱系与人物传记的道书，为我们了解龙门派如何从北方传播到江南地区提供了重要的资料与线索，但也留下了一些值得进一步研究的问题。

丘处机是龙门派的创始人吗？对此历来有不同的看法。有的认为，“王喆死后，由其弟子马钰、谭处端、王处一、刘长生、郝广宁、丘长春、孙不二等继承其教业。……其中以丘长春（处机）开创的全真龙门派最为盛行，累代不衰。”^②也有的认为，全真道的七个支派其实都是由北七真人门下所创，故丘处机并非龙门派的开创者：“关于全真正宗，自元代以来，‘七真’门下各自开派，分为龙门（丘处机）、随山（刘处玄）、南无（谭处端）、遇山（马钰）、崑山（王处一）、清静（孙不二）、华山（郝大通）七个支

派，以龙门派势力最大。”^③那么，实际情况究竟如何呢？据龙门派第七代律师王常月《钵鉴》、清代全真道士闵一得《金盖心灯》、北京白云观藏《龙门传戒谱系》^④记载，龙门派奉丘处机为祖师，以其门下弟子赵道坚为创始人。这就牵涉到丘处机的生平活动与龙门派创立的问题。

丘处机（1148～1227）是山东登州栖霞人，“家世栖霞，最为右族”，自幼父母双亡，由亲族抚养成人。金世宗大定六年（1166），十九岁的丘处机了悟世事空虚，乃弃家学道，潜居昆崑山。第二年，他听说王重阳从家乡陕西出发经潼关来到山东半岛传教，就去海宁全真庵拜见求教。“重阳见而爱之，与语终夕，玄机契合”^⑤，收之为徒，训名处机，字通密，号长春子。从此，丘处机一直跟随在王重阳左右，成为其高足。王重阳在山东以诗词歌曲等形式来随机化导众人，聚众讲道，创立了一系列以“三教”命名的教团，并以“全真”为旗号，使独具特色的全真道登上了中国历史的舞台。大定九年（1169），王重阳归返家乡陕西传教，丘处机等人随之同行。途中王重阳不幸病逝。大定十四年（1174）丘处机为师守丧期满，乃告别师兄入关，先隐居于磻溪（今陕西宝鸡市东南）修道，以苦行磨炼心性。大定二十年（1180）丘处机又迁居陇州龙门山（今陕西陇县）潜修七年。丘处机“住磻溪、龙门十有三年，真积力久，学道乃成”^⑥，不仅练就了超凡脱俗的道风仙骨，而且形成了自己革新传统道教的思想，“远方学者咸依之”^⑦，

为龙门派的形成奠定基础。大定二十六年(1186),丘处机应京兆府统军之请,由龙门山迁居到终南祖庭,结束了漫长的隐修生活。大定二十八年(1188)春,正在积极“博访高道,求保养之术”的金世宗闻丘处机之名,诏至燕京问道,并让其主持“万春节”醮事^⑧。不久,丘处机请辞还山,出燕京,去伊洛,后东归山东栖霞,用所赐之钱财创建了太虚、神清、玄都等道观。丘处机奔走于山东各地,积极传道,普度道士女冠,招收了众多的弟子,使全真道在齐鲁地区获得了极大的发展。

金章宗泰和三年(1203),丘处机继任全真道的掌教。丘处机一生都生活于民族纷争、政权交错、战争不断、民不聊生的社会中,经历了金朝七帝、南宋五帝、元朝一帝。作为全真道的掌教人,他具有相当的政治智慧和远见胆识。尤其是他不畏艰险,以七十三岁的高龄率领众弟子,长途跋涉去西域雪山觐见成吉思汗,并进言:治国以“敬天爱民为本”,修道以“清心寡欲为要”,得元太祖赏识。后来,元太祖“赐号神仙,爵大宗师”,命其常住北京白云观,掌管天下道教,全真道至此而大盛^⑨。丘处机修道的龙门山后成为奉他为祖师的龙门派名称的由来。

《藏外道书》中的《金盖心灯》、《龙门正宗觉云本支道统薪传》、《长春道教源流》、《长春观志》、《白云观志》及民国时出版的《道统源流志》^⑩中都比较详细地记载了龙门派的传承谱系。《金盖心灯》说,丘处机在世时“乃亲传心印,付衣钵,受天仙戒,赠偈四句”^⑪,将龙门心法传给其弟子赵道坚。如据此,龙门派似乎在丘处机时就已初步创立了。值得注意的是,这些道书大都出现于清朝乃至民国,而现存于《道藏》中署名为丘处机的著作,如《磻溪集》、《大丹直指》、《青天歌注释》等,还有其弟子及后人所编的道书,如李志常撰《长春真人西游记》、段志坚编《清和真人北游语录》、陈时可撰《长春真人本行碑》、李道谦编《七真年谱》一卷、《终南山祖庭仙真内传》三卷、《甘水仙源录》十卷、刘天素、谢西蟾撰《金莲正宗记》一卷^⑫、耶律楚材编《玄风庆会录》一卷,虽然对丘处机的生平事迹思想多有记载,但似乎并没有明确提到丘处机在生前就创立了龙门派。

二

如果说,王重阳是全真道创立者,丘处机是

把全真道推向鼎盛的重要人物,那么,龙门派的兴起及代代传承则标志着全真道的不断发展与广泛传播。

一般认为,龙门派是因丘处机曾于陇州龙门山修道而得名,但学术界也有不同的看法:有的认为,龙门派兴起于王刁山,此山在华山之东,开山之祖是王、刁二师,故以人名山,丘长春曾主其席,演派至今遍天下也^⑬。也有的认为,“长春曾主华山席,勒贞常当即长春弟子,所以称龙门派者。贞常弟子姜信承世祖宠遇,建龙门建极宫,其后徒众日盛,创此法派,故云龙门也。世或谓长春曾居陇州之龙门,故号龙门派,恐非”^⑭。此处所说的龙门“在山西河津县与陕西韩城县之间,与禹门口隔黄河相对”^⑮。20世纪以来,全真道研究也引起了国际汉学界的注意,法国学者 Esposito 和 Goossaert 认为:“全真教龙门派早期传播的中心是陕西华山和四川青城山。‘龙门’名称的来历可能有两个,一是丘处机在陕西龙门(华山地区)的遗迹与传说;二是可能与李八百信仰所在的四川龙门(新都地区)有关。”^⑯虽然对龙门山位于何处,龙门派兴于何时,人们有不同的看法,但影响最大的莫过于闵一得撰《金盖心灯》所记载的“龙门正宗”。

《金盖心灯》中有《龙门正宗流传支派图》,它以纪传体的形式介绍了从第一代龙门律师赵道坚至十四代律师或宗师们的生平事迹和法脉传承:“吕仙之道,传丘长春,长春以不嗜杀人一语感动元太祖,盖本吾儒之说托之道家以救世者。弟子赵虚静克绍厥学,嗣为龙门派。”^⑰明确提出龙门派尊丘处机为祖师,以其修道的陇州龙门山为名,奉丘处机的弟子赵道坚为创派宗师,形成了独特的“龙门正宗”的传承体系。这为我们今天了解龙门派的兴起与传承提供了重要的资料与线索,但也留下一些疑问。

首先,关于赵道坚的生平与事迹。据元代李道谦编《终南山祖庭仙真内传》记载,赵道坚(1163~1221),原名九古,号虚静,家世檀州(今北京密云),父淄州太守,改同知平凉府(今属甘肃)。金大定十七年(1177),赵道坚入道。大定十九年(1179)又拜马钰为师。次年,奉师命前往陇州龙门山师事丘处机。丘处机为其易名“道坚”,大概是希望他弘道志坚吧!大定二十六年(1186),赵道坚随丘处机居终南山祖庭。不久,丘处机奉诏东归,留赵道坚,并让其事奉李灵阳。明昌二年(1191),丘处机还海上,过掖城,又命其谒刘长生。不久,刘长生又令赵道坚