



Daoxue yanjiu
Daoism Studies
2024年第2期
(總第44期)

刊號：ISSN 1728-7642
(國際標準連續出版物)

本期主題：道教思想與歷史

主辦：蓬瀛仙館道教文化資料庫

(地址：香港新界粉嶺百和路66號)

四川大學老子研究院

(地址：四川省成都市武侯區望江路29號；郵政編碼：610064)

廈門大學道學與傳統文化研究中心

(地址：福建省廈門市思明南路422號；郵政編碼：361005)

大真大學大巡思想學術院

(地址：韓國京畿道)

協辦：上海城隍廟

福建省道教協會政策文化研究室

主編：詹石窗

編輯：《道學研究》編輯部

出版：香港蓬瀛仙館

出版日期：2024年12月

道學研究





“行”與“思”並重的道教研究： 郭武教授治學訪談錄

受訪者：郭武* 訪談者：武娜**

訪談說明：

2023年11月1日，廈門大學哲學系黃永鋒教授委託武娜向《中華續道藏》編纂出版工程副總主編、著名道教研究學者郭武教授進行學術訪談。承蒙郭武教授慨允，訪談於11月13日在山東大學中心校區知新樓1718室進行。本次訪談得到了江蘇宏德文化出版基金會的支持，謹此致謝！

訪談稿中的人物基本資訊、論著出版資訊及所有注釋等內容均為訪者所加。如有任何疏誤，皆為訪者之責。

1. 武娜（以下簡稱“武”）：非常感謝老師願意在百忙之中接受訪談！我想先從老師早期的一些學術成果開始談起。我在查閱老師的早期文章時，發現您在開始時對道教長生成仙這個問題表現得很關心，1991年至1997年您曾陸續發表了多篇文章專論此問題。^①修道成仙乃是道教思想的核心，較早的道教經典《太平經》就提到過“要當重生，生為第一”。我們可以看到您很早就關注道教的核心思想。請問老師，可否詳細與我們談一談道教“成仙信仰”這個問題？三十年之後的今天，您是否對這個問題有更更新的認識與想法？

郭武（以下簡稱“郭”）：你提到的這幾篇文章其實是我碩士學位論文的一部分，

*郭武教授，1966年出生，雲南通海人，先後畢業於北京大學哲學系宗教學專業、四川大學宗教學研究所、香港中文大學宗教研究系，哲學博士。哈佛大學燕京學社訪問者、牛津大學中國研究所高級研究學者，現為山東大學特聘教授，哲學與社會發展學院、猶太教與跨宗教研究中心博士生導師，香港《弘道》季刊主編，著有《〈淨明忠孝全書〉研究——以宋元社會為背景的考察》《道教與雲南文化——道教在雲南的傳播》等著作。

**武娜，山東大學猶太教與跨宗教研究中心，哲學與社會發展學院博士研究生。

①郭武：《試論道教長生成仙信仰的形成》，《宗教學研究》1991年第1期，第1-6頁；《道教長生成仙說的幾個發展階段》，《宗教學研究》1992年第2期，第1-6頁；《論道教的長生成仙信仰》，《世界宗教研究》1994年第1期，第27-37頁；《陰陽五行觀念與道教的成仙信仰》，《中華文化論壇》1997年第2期，第100-102頁；《再論道教成仙信仰的形成——兼與韓國學者商榷》，《宗教學研究》1997年第2期，第35-40頁。



當時我在四川大學跟隨卿希泰先生讀碩士，畢業論文題目是自己選的。我本科畢業於北京大學哲學系宗教學專業，很早就接受了宗教學研究的方法訓練。卿先生的風格是注重思想史研究，喜歡將相關資料羅列出來，通過時間線索把它們串聯起來。這確實是一種研究方法。然而，作為北大哲學系的畢業生，我個人更喜歡從宏觀層面來把握和了解道教，比較感興趣整個道教體系的核心究竟是什麼、如何發生作用這個問題。當然，長生成仙是道教的核心信仰並非由我首先提出來，因為當時的道教研究學者也普遍這麼認為。但是，長生成仙信仰究竟如何在教義、思想、實踐上與道教的各個方面產生聯繫？卻是需要進一步研究的，這也是我在選擇論文題目時的出發點。我決定從這個“問題”入手，而不採用卿先生擅長的思想史研究方法，雖然我在四川大學攻讀碩士學位的研究方向是“道教思想史”。這是一個龐大的問題，因此我的論文設計了許多章節，比較系統、深入地探討了成仙信仰的發展歷程，及其與道教的宇宙觀、人生觀、神靈觀、行為實踐等方面的關係。這篇十多萬字的碩士學位論文完成後，我曾交給卿先生審閱，他看完後表示寫得很好，同時又說因為川大宗教所經費短缺，讓我選取其中一章去列印並參加答辯，就可以畢業了。後來，我將列印出來的這一章內容，分兩次投稿給《宗教學研究》，題目分別是《試論道教長生成仙信仰的形成》《道教長生成仙說的幾個發展階段》；1994年，我又將已完成的十多萬字碩士論文濃縮成一篇文章《論道教的長生成仙信仰》，投稿給《世界宗教研究》，最終都獲得了發表。

我的碩士學位論文涉及了道教長生成仙信仰的許多問題，這部手稿至今還被我保存著，只是一直未能抽出時間來整理出版。現在我在授課時也經常與學生討論這個主題。我經常批評某些研究宗教的學者僅僅將宗教視為一種“思想”或“哲學”，這或許與我讀本科時就受到系統的宗教學訓練有關。當時北大的宗教學本科專業，是任繼愈先生提議於1982年創辦的，由北大哲學系與中國社科院世界宗教研究所合辦，哲學方面的課程由北大負責，宗教學方面的課程則由中國社科院負責，此外還經常邀請國務院宗教事務局和一些宗教團體的人士前來授課。北大和社科院的老師們在授課時從不只關注某一方面，他們講授的內容非常廣泛，不僅有思想和哲學，也包括歷史和現狀，還涉及行為實踐、社會影響等方面。我們現在很多學者在研究宗教時只關注其中的某一方面，可能是因為他們對其他方面的瞭解不夠，這是需要改進的。事實上，宗教是一種複雜的文化現象，也是一種多元的社會存在，我們需要從多個角度來認識它、理解它。早在碩士學習的階段，我已開始自覺地從多個方面、多個角度來理解宗教。

你剛才問我三十年後對成仙信仰這個問題有沒有新的認識，當然是有的。三十年前我對道教科儀法術等的瞭解和研究非常不夠，當時整個中國學術界在這方面的研究也很薄弱，於是，我曾更多地將道教看作是一種“為自己”的宗教，因為成仙的目標是追求個人解脫、解決生命問題。從學術發展的角度看，這種判斷在當時是有其合理性的。然而，隨著時間的推移和研究的深入，我逐漸發現道教的成仙信仰並非僅僅是為了自己，



因為成仙這件事是有條件的，需要積累功德，承擔社會責任，解決社會問題，實現“度人”目標。按照道教經典的說法，其所謂“度人”既需要濟世度人，同時也包括弘道傳教。因此，我認識到道教應該是一種綜合的宗教，既強調“度己”，追求個人解脫、解決生命問題，又注重“度人”，主張為社會、為他人做出貢獻；為此，我近年來曾撰寫發表了一系列文章，如《“出世”與“入世”：道教的社會角色略論》《“度人”與“度己”：關於當代道教發展的一點思考》《“生命”與“生活”：理解道教學說的兩個維度》等，來強調道教同時具有兩個方面。這些認識現在看似簡單，但實際上是我經過多年研究和認真思考之後才逐漸得出的。

近幾年來，由於《中華續道藏》的編纂與出版被國家列為“十三五規劃”的重大文化工程，中國道教協會也藉此機會邀請學界協助完成道教教義的當代建構工作，我曾有幸參與其事。對於一些學者提出的方案，我曾經在研討會上提出過批評意見，為什麼呢？因為他們歸納出來的道教教義，過於偏重哲學性和思想性，而忽視了道教的宗教性、神聖性和實踐性。後來，有些學者或許是注意到了這一點，開始強調“崇道敬神”這個方面，但在其他方面仍然顯得頗為“理性化”和“學術化”。我不反對用理性和學術的標準來研究道教，但也不贊成僅用理性和學術的眼光來審視和歸納道教的“教義”，更不贊成將道教的教義羅列成各種繁瑣的“教條”，因為大道至簡嘛！繁瑣的東西往往會令人望而生畏。因此，我主張用“崇道敬神”“長生成仙”“濟世度人”三句話來概括道教的教義，而把其他各種教條都納入這三個方面來闡釋，因為這三個方面既包括了道教的信仰主體及其終極追求（自我-成仙），也涵蓋了外在的崇拜對象（道-神）和社會處境（世-人）。而我的這種主張，實際上也是前述一系列研究的認識結果。

直到現在，我仍然堅持認為，長生成仙信仰是道教學說體系的核心，它猶如一個樞紐，與道教的各個方面緊密相聯。作為一種宗教，道教最需要解決的問題，是人的終極存在這個問題，或者說是人對於生命存在的困惑和焦慮，而“長生成仙”正是對於這個問題的解答。道教所謂“長生”，指的是現實生命的延長，而所謂“成仙”，則屬於精神層面的追求，因為成仙者已經“失人之本”而“變質同神”了，不僅生命可以無限延長，而且具有一定超凡能力，如“撮土為山，劃地為河”“入水不濡，入火不熱”“神靈變化，隱顯莫測”，等等。總之，長生成仙信仰反映了人們企圖超越生命存在之局限的心理或渴望，屬於道教對人類終極存在這個問題的獨特解答。為了說明和論證這種信仰，道教還吸收並發展了中國古人（尤其是道家哲學）關於宇宙生成、萬物存在和運動變化的理性認識，以及他們有關人生態度、人生目標的一些說法，並結合古代先民有關神靈、靈魂的宗教觀念，以及關於天文地理、醫藥養生等的認識成果和技術手段，最終才形成了道教龐雜的思想-行爲體系。需要強調的是，無論道教追求的目標有多麼高遠或縹緲，它的信徒（或曰成仙信仰的追求者）往往是生活在由許多普通人組成的現實社會之中的，難以避免地面臨著許多現實的、世俗的問題，諸如人際關係、社會環境、生



喪嫁娶、吉兇禍福等等，因此，道教學說中還有很大的部分是用來解決這方面問題的，也就是我們前面提到的“生活”或“度人”問題。我在1994年的《論道教的長生成仙信仰》中曾經指出過這一點，但這篇文章更多關注的是社會政治、倫理道德方面，尚未涉及符籙法術、齋醮科儀等內容。最近這些年，我又逐漸認識到符籙法術、齋醮科儀這些東西，實際上是道教用以服務廣大信眾現實需要的一種方式或手段，與成仙信仰之“度人”內涵有著密切的關係，可被視為服務社會、濟度世人、積累功德的一種形式。而積累功德則是成為天仙的必要條件之一，如魏晉時期的葛仙公曾批評道教中“唯念度己，不念度人”的修士，唐末五代的《鍾呂傳道集》也主張“道上有功而人間有行”，金元以後的全真道、淨明道等新興道派，更是把度人視為“修行之要務”，甚至大力宣揚“人道乃仙道之階，仙道乃人道之極”這種圓融出世與入世、神聖與凡俗、彼岸與此岸的觀念。總之，三十年後我仍然堅持當初的看法，認為長生成仙信仰是道教思想——行為體系的核心，只不過又有所補充和完善罷了。

2. 武：剛才聊完早期的學術觀點，現在讓我們轉移視角。我看到老師著述頗豐，最早的一本書叫作《道教歷史百問》^①，不同於學術性的著作，此書通俗易懂，知識性較強。不知道老師您當時撰寫這本知識性讀物的緣由是什麼？我從中可以看出老師您在治學經歷中具備兩個視域的關懷：一個是專業性較強的學術研究視域，為推進學術進步做出貢獻；另一個就是面向更廣泛的大眾讀者視域，使大眾更好地瞭解道文化，為弘揚道文化做出努力。

郭：這本書，實際上是王志遠老師（我在北大讀本科時“中國佛教史”課程的教師）主編的《宗教文化叢書》^②中的一本。當時我剛從川大碩士畢業回到雲南，他寫信來告訴我說，他計畫主編一套這樣的叢書，《道教歷史百問》就交由我來負責撰寫。說句實話，當時我的感覺是受寵若驚，因為我剛碩士畢業，學力尚有欠缺，非常感謝王老師的信任！這本書採用了問答的形式，以“百問”的方式編寫，具有很強的可讀性。撰寫的過程很辛苦，當時還沒有電腦，都是手寫，記得我是趴在父親家中的餐桌上寫出來的。但我認為這是一件好事，正如你所說，它具有傳播文化的意義，因此，我非常努力地撰寫。雖然這算不上深度研究，但它確實是我早期學習道教研究的一個認識總結。書中的每個問題都是我設計的，是基於前輩學者的著作和論文而提煉出來的。現在看上去感覺這本書很簡單，因為那時大家的認識和研究水準都相對較低。當然，問題的關鍵並不在於學術水準的高低，這本書實際上發揮了一種普及知識的作用。這些功勞應該歸於王志遠老師，是他首先推動了這件事！

後來，我在研究生涯中一直注重兩個方面，一方面注重專業性的學術研究，另一

①郭武，《道教歷史百問》，北京：今日中國出版社，1995年。

②王志遠主編，《宗教文化叢書》，北京：今日中國出版社，1995年。



方面也提倡知識性、普及性的寫作。我常和學生說：寫文章要使用平實的語言，確保讀者能夠輕鬆理解。如果我們進行了大量研究，最終只有極少數人能夠讀懂，那實際上是很失敗的。寫文章不是為了評職稱，而是為了讓更多的讀者接受你的看法。寫一些頗顯“高深”而別人卻難以理解的東西，受眾非常有限，這樣的研究沒有太大意義。實際上，我認為作為一個作者，最大的心願就是能夠有更多人閱讀我的作品，瞭解並接受我的觀點。如果我的研究還能夠對社會產生一些影響，那就是最好的結果了。這種知識的傳播和影響，才是研究工作的真正意義所在。前不久，國家宗教局下屬的《中國宗教》雜誌社曾邀請一些學者就如何辦好該刊提建議，我就在會上重申了上述觀點，並以自己擔任主編的香港《弘道》季刊和英文期刊Religions“道教專號”為例，主張《中國宗教》應該將其所有文章全部上網，以此贏得更多的讀者，在世界範圍內廣泛宣傳有關中國宗教的管理政策和研究成果。總之，我認為無論是辦刊物，還是寫文章，都應該將讀者置於首位來考慮。

研究生畢業後，我就很喜歡寫文章，只圖樂在其中，並沒有考慮能否評上職稱的事，因為當時學術界的風氣與現在不一樣。當時的學術界並未像現在一樣將學術期刊分為ABCD若干等級，只有“公開發行”和“內部發行”這種區別。現在的學術界將刊物劃分為ABCD若干等級，實際上並不是學者們自己搞的，而是那些行政管理人員搞的，因為行政管理人員並不懂學術，也不會通過閱讀來判斷一篇文章的價值何在，所以就搞了這樣一個簡單化、一刀切的管理模式，讓學者們按照官員的意志去做事，結果是什麼，大家都清楚。我在香港和國外的許多著名高校、研究機構工作過，覺得學術評價的最好方式，應該是同行評議，因為同行們是“懂行”的，而一部作品的價值則應該由廣大讀者來評判，因為他們才是作品的主要受眾，無論如何，都不應該由某個單位的管理人員來設定標準、進行評判，因為他們既不閱讀你的作品、也不懂得各個專業的行情。面對當今學界的這種錯亂局面，我覺得很悲哀！也不知道何時才能夠“撥亂反正”？現在，我已沒有太多時間和精力進行專題式的深入研究了，這類工作可以交給年輕人去做，但我還是希望能再寫幾本書，將我幾十年的研究心得和專業知識，用簡明扼要的語言表述出來，以便更多的人能夠理解和接受。我近期就計畫編寫一本《道教概論》，供宗教學專業的本科學生作為教材使用。儘管許多人已經寫過這類題目的作品，但我仍然想要將自己對道教總體的理解表述出來。我認為它的意義和價值很大，因此我今後的時間和精力可能將放在這個方面。

3. 武：從前面兩個問題可以看出老師您具備紮實的學術功底以及對道教研究的獨到見解。老師您是1984年考入北京大學哲學系宗教學專業，在宗教學研究領域屬於正經科班出身，研究生階段又師從國內道教研究泰斗卿希泰先生，後來又去香港中文大學進一步深造。這幾段不同的求學經歷，分別對您的宗教學研究產生過怎樣影響？是否可以



和我們談一談？

郭：此事說來話長，但我很願意詳細地談一談。我本科就讀於北京大學哲學系宗教學專業，這是1949年後中國高校創辦的首個宗教學本科專業。眾所周知，1959年毛澤東主席曾找任繼愈先生談話，希望他成立一個研究宗教問題的學術機構，這次談話直接促成了1964年中國社會科學院世界宗教研究所的成立。到了八十年代，任繼愈先生深感宗教學研究需要培養後繼人材，所以決定與北大哲學系合作培養宗教學專業的本科學生，並於1982年開始招收首屆學生。我是1984年考入北大哲學系的，屬於第三屆宗教學專業的本科畢業生，入學時的班主任是姜新豔，但她後來去美國了，由張學智老師接任我們的班主任。剛才說過，由於這個專業是北大與中國社科院合辦，所以宗教學方面的課程全部由中國社科院負責，哲學方面的課程則由北大來承擔，除此之外，我們這個專業的學生還必須到北大歷史系去修習一年的中國歷史、一年的世界歷史，並去中文系修習一年的古代漢語。這種課程安排，使得我們這些學生在宗教學和文史哲方面都受到了很好的訓練。當年北大的教學，有一個很重要的特點，就是某一門課程由一位或兩位老師主持，同時可以邀請其他相關老師來上課。如剛才提到的王志遠老師，他是我們中國佛教史這門課程的主講教師，但同時他又曾邀請杜繼文、楊增文、樓宇烈等老師來課堂上為我們授課。道教課程由王卡、金正耀主持（他們當時還是社科院的博士生），但同時又邀請馬西沙、韓秉方等老師來講授民間宗教的內容。宗教學原理的課程由呂大吉先生主持（這是一門兩個學期的課程），曾經請牟鍾鑒、于錦繡、馮嘉芳，以及國務院宗教局的領導為我們講課。基督教課程由孫慶芳老師主持，同時也請段琪和文庸等老師來授課。文庸老師是基督教會的人員，早年畢業於齊魯神學院；宗教界人士到高等學校來授課，我不知道他是否屬於首例？總之，北大教育的特點是開放包容，這令學生們受益匪淺。目前我在山東大學任教，雖然條件沒有北大那麼好，但我始終保障每年邀請一兩位相關專家前來為學生授課，讓學生們有機會接觸著名學者、學習各家長處。我的這種教學方式，實際上是從北大繼承來的；因為我覺得自己受益匪淺，所以願意將它也分享到我的學生身上。

北大的課程設置非常出色，授課老師都是著名的學界人物。我們的中國哲學史課程主講教師是劉笑敢和李中華，記得劉笑敢老師曾把張岱年先生請到課堂上，為我們講授宋明理學。西方哲學史課程的主講教師是楊克明（楊適），他曾請王太慶先生來為我們講授古希臘哲學。我還選修了方廣錫老師的印度佛教史、姚衛群老師印度哲學史、楊辛老師的西方美學史、葛路老師的中國美學史、靳西平老師的現代西方哲學等等課程。1985年5月陳鼓應先生從美國歸來，受到鄧小平的接見；當時我有在北大圖書館閱讀報紙的習慣，看到《人民日報》頭版頭條有鄧小平與陳鼓應握手的大幅照片。或許是因為名人效應，我在北大曾選修了陳先生的三門課程：《老子》《莊子》和《尼采》。北大哲學系的學生很早就接受閱讀原典的訓練，我們的中國哲學史、西方哲學史兩門課程，



除了學習相關教材外，還需要閱讀《中國哲學史教學資料選輯》《西方哲學原著選讀》兩套材料；其他課程，也多配套有相關的原始材料。我後來給學生上課，經常安排他們閱讀原始材料，實際上也是從北大那裏繼承來的做法。

後來我本科畢業，曾準備報考北大或中國社科院的研究生，但是因為當時北大的宗教學專業還沒有碩士點，社科院那年又因為“整頓”而停止招生，所以，我的學位論文指導教師王卡就推薦我去報考四川大學宗教學研究所。王卡老師是四川人，本科畢業於四川大學，曾是中國社科院世界宗教研究所四川工作站的研究人員，所以他極力主張我去川大跟卿希泰先生學習。記得王卡老師當時住在中國地質大學校園內（社科院的房產），全家人擠在一間小屋子裏；我經常騎著破自行車從北大小東門出來，去地質大學找他指導論文寫作，到了他家後，他夫人和孩子都自動地出門“去買東西”，由此可見當時老師們的居住條件。我本科的學位論文題目是《全真道的興起和發展初探》，後來到了川大，卿希泰先生跟我說寫得不錯，可以壓縮篇幅後發表在《宗教學研究》上，於是我便有了第一篇公開發表的論文《全真道概談》^①。

四川大學宗教研究所是中國道教研究的重鎮，歷史悠久、成果豐碩。1988年我考入川大，攻讀“道教思想史”方向的碩士學位；當時大陸“三家版”的《道藏》尚未印行，但川大宗教所已藏有一套臺灣藝文印書館出版的《正統道藏》，因此我在川大讀的是這套《道藏》。當時許多著作尚未出版，如蒙文通先生的一些手稿，我在川大宗教所閱讀的手寫本成玄英《道德經義疏》，據說就是蒙先生手稿的影印件。“道教思想史”的專業課程是由卿希泰先生親自給我上的，但他那時非常忙碌，實際上只給我上過一次課。在課堂上，卿先生只念了一大堆書名讓我去讀，並沒有講授其他內容，僅要求我自己去閱讀這些原始文獻。下課之後，我發現卿老師念的書名其實就是他的《中國道教思想史綱》裏的各種注釋。然而，卿老師並沒有說“你照著那些注釋去找書看就行了”，而是認為一定要親自為我上一次課，這樣才能夠建立起師生感情。對於一般人而言，老師只上一次課，可能會感到失望，但事實上，卿先生的這種教學方式卻對我的成長幫助非常大，因為儘管困難重重，但所有東西都是我通過自己閱讀、摸索而學到的，這在無形中培養了我的研究能力，使得我的治學基礎更加堅固和紮實。除了卿老師給出的書目，我還會主動尋找其他書籍來看，包括港臺、國外學者的研究著作。後來我發現，自己努力學習的效果似乎更好，我的研究能力也是在這個過程中逐漸培養起來的。因此，我現在教育學生基本上也是“放養式”，鼓勵學生自己去學習、自己去思考、自己去探索。到了撰寫碩士論文的時分，由於已經閱讀了大量原始文獻和研究成果，我知道什麼問題是重要的，以及如何去尋找材料、解決問題；由此，才有了我剛才說的十幾萬字的碩士學位論文。

上世紀八九十年代，國內高校招收研究生的規模並不像現在這麼大。卿先生的研

^①郭武：《全真道概談》，《宗教學研究》1989年Z1期，第54-59頁。



研究生中，第一屆是詹石窗和李剛，第二屆是唐大潮、羅卡和周麗，第三屆只有我一個，但我入學時並沒有見到過前面的幾位師兄師姐，因為他們早就畢業離校了。我快畢業那年，卿先生才有了第四屆學生，名叫楊銘，從復旦大學考來，如今在加拿大，但改行搞分析哲學了。1991年，川大宗教所的博士點剛申請下來，我參加了入學考試和面試，但因為特殊原因而最終未被錄取；另外一個本擬錄取但最終未被錄取的人，是西北大學張豈之先生推薦來的，他因為原工作單位不肯放檔案而沒能被錄取。我在得到“不能錄取”的通知時，川大已經快開學了，畢業生的工作分配也已結束，我離校之前尚沒有可去報到的工作單位；在我辦理離校手續時，宗教所的錢安靖先生剛好來辦公室取信，他是搞少數民族宗教研究的，得知我的處境後同情地說：“雲南省社科院的副院長何耀華是我的老朋友，我們曾經一起編寫《中國各民族原始宗教資料集成》，你可以去那裏投奔他。”然後用一支鉛筆、半張信箋給我寫了一封推薦信。我就是拿著這半張信箋回到昆明，去社科院拜訪耀華先生，然後才在雲南社科院宗教研究所找到了工作。雲南社科院宗教所的成立時間較早，任繼愈先生在“文革”前的第一個碩士研究生韓敬老師是創辦者之一，但我報到不久後他就調到哲學所了，宗教所的所長由楊學政老師繼任。我加入該所時，北大的老同學侯沖也在那裏工作，我們從北大畢業後在雲南社科院再次相聚，這是一件令人高興的事！

我當時未能如願在川大繼續讀博，卿老師也很悲憤。他為了爭取我留下，曾付出過很多努力，但最終還是未能如願。臨離開川大時，我去卿老師家中向他告別，他慷慨激昂地為我背誦了孟子的一段話：“天降大任於斯人也，必先苦其心志、勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身……”並說：“你過兩年再來考吧，也許時間會沖淡一切。”我工作了兩年之後，曾再次去川大報考他的博士，但結果仍然是一樣的。後來，卿老師又跟我說：“你去香港讀博士吧，那裏有個人叫黎志添，從美國畢業回來，也能招收道教專業的博士。你可以寫信跟他聯繫。”我抱著試一試的心態，寫了一封信寄到香港中文大學宗教研究系；沒想到過了一段時間，我竟真的收到了回信，黎志添先生給我寄來了申請表格！我按照要求提交了申請材料，不久後就接到黎志添先生的電話，他們在電話上對我進行了簡單的“面試”，隨後我便收到了香港中文大學寄來的錄取通知書。當時香港尚未“回歸”，出境手續很難辦，所以中文大學給了我兩年時間辦理入學手續。由於當時我已調到雲南大學工作，並相繼被破格評定為副教授、教授，且於1998年當選雲南省的中青年學術帶頭人後備人才，所以雲大一直不願意讓我再去讀博士。後來，我設法聯繫上了一位以前的朋友，在他的幫助下，我最終獲得了雲南大學的同意，開始辦理去香港攻讀博士學位的各種手續。

經過一番周折，我終於到達了香港中文大學。在香港，我系統地學習了西方的宗教學理論和宗教研究方法。值得一說的是，在這裏不僅僅是黎志添先生一個人教我們，而是有許多著名的學者同時在教我們。因為當時香港高校是全球薪酬最高的地方，全世界



著名的學者如施舟人（Kristofer Schipper）、傅飛嵐（Franciscus Verellen）、歐大年（Daniel L. Overmyer）、科大衛（David Faure）等皆在這裏教書，我都上過他們的課。當時黎志添教授給我最深刻的印象，是他對伊利亞德宗教學理論的推崇和介紹，因為黎教授是芝加哥大學宗教系畢業的博士，而伊利亞德則是芝加哥大學的教授。大家都知道，當代的宗教學研究有所謂“芝加哥學派”，而伊利亞德則是其重要代表性人物。也正是由於這個原因，2008年我特意前往芝加哥大學Martin Marty宗教研究中心做訪問學者，希望藉此更加深入地瞭解他們的學說。

伊利亞德的宗教學理論，首先要求研究者應該站在“同情”的立場上來理解宗教。黎志添教授也經常強調這一點，這對於我後來理解宗教起到了重要的作用。在香港讀書期間，最令我認知發生變化的，是黎教授將我的博士論文題目定為“《淨明忠孝全書》研究”，而深受國內影響、習慣宏大敘事的我則認為這很難操作，因為怎麼可能憑藉一本書寫出一篇博士論文呢？為此，我曾經與黎教授展開了激烈辯論。然而，最終他並沒有同意我更換題目，我也只能慢慢領會、自行琢磨。在閱讀了大量國外、港臺學者的研究成果後，我發現他們的方法與我們不同：我們往往是“大題小做”，即選擇一個大的題目，然後再找一些材料來做“填充”式的寫作；而黎教授讓我做的則是“小題大做”，即選擇一個小的問題，將它置於一個大的學術視野、文化背景和社會環境中來進行考察。因此，我理解他給我選定的《淨明忠孝全書》只是一個話題，而該書所涉及的人物、教派、思想、道法、修煉、歷史等等方面都需要進行深入研究。現在來看我當時的博士論文，雖然存在著許多不足，但運用這種方法來研究道教，在當時的國內學界可以說尚不多見，以致有學者私下評論我在香港“經歷了脫胎換骨的轉變”。我在這個過程中，還有其他收穫，就是認識到道教與現實的社會、文化確實有著密切關係，但以往我們討論的，卻主要是道教如何對中國社會、文化產生影響，尚缺乏反向的研究，即道教如何接受中國社會、文化的影響。2005年，我在川大負責申請國家“958工程”的“創新基地”時，曾以“宗教與中國社會研究”作為該基地的主攻方向，目的就是為了加強對這種雙向關係的研究。

4. 武：剛才您談到在香港中文大學攻讀博士學位時，您圍繞淨明道派及其經典《淨明忠孝全書》做了大量研究。2005年，《〈淨明忠孝全書〉研究——以宋元社會為背景的考察》^①正式出版，從篇章結構佈局來看，該書突出了兩條線索：一條是歷史的研究視角，關注元代淨明教團經典的來源和發展；另一條則是從宗教學的研究視角出發，深刻解讀了“淨明”和“忠孝”之宗教內涵。您認為“淨明”是淨明道求仙和濟渡的宗教境界，“忠孝”則是一種修煉心性、追求淨明的宗教法門。通觀您的研究，您很好地將歷史學的方法、哲學的方法、宗教學的研究方法融為一體。之後，您又陸續撰寫

^①郭武：《〈淨明忠孝全書〉研究——以宋元社會為背景的考察》，北京：中國社會科學出版社，2005年。



《趙宜真、劉淵然與明清淨明道》之類史學研究成果^①、《淨明道的道德觀及其哲學基礎》之類哲學研究成果^②，還有《神聖、凡俗與淨明、忠孝》之類富有宗教學特色的研究成果^③。我們作為宗教系的學生、道教研究的初學者，在進行研究、寫作時應該如何依於自身學科背景、體現學科特色呢？

郭：實際上，我認為自己並沒有像你說的一樣，很好地將宗教學、哲學、歷史學的研究方法融為一體。也許，我的研究成果中有這種特點，但這主要得益於我以前受到過的學術訓練。剛才談過，我上大學時的老師主要來自北大哲學系和中國社科院宗教研究所，同時又專門去北大歷史系、中文系修過課程，所以，我當時不僅接受了系統的宗教學科訓練，而且受到過文、史、哲諸多學科的深刻影響。讀碩士研究生時，我的研究方向是“道教思想史”，且我的老師卿希泰先生也擅長寫史，如他的代表作品就是主編《中國道教史》^④和《中國道教思想史綱》^⑤等，後來我又曾經在雲南大學歷史系工作過，難免也會受到同事們的影響，所以，我很喜歡搞清楚一些事情的來龍去脈，梳理出它們的源流關係，找到它們發展演變的規律。我在研究過程中的種種做法，可能更多的是一種潛移默化的表現，目的只在於搞清楚我感興趣的問題，而不是自覺地去運用某種所謂的學科方法。事實上，我們現在受到西方的影響，把各種學科劃分得太細，彼此之間壁壘森嚴，這並不是什麼好事。中國古代就沒有這些學科劃分，但這並不妨礙中國古人認識世界、改造社會、著書立說。我們現在提倡建設中國自己的學科體系、學術體系、話語體系，其實是有道理的。

至於你問的宗教系學生、道教研究者如何體現學科特色，這其實是為了適應現行體制的說法。現行的高等學校和科研機構的體制，為了方便教學和管理，將其內部劃分為各種系或學院、研究所，這也有其道理，目的是為了在一定時間內能夠集中力量來做好某件事，或者完成某項任務。在這種情況下，某個院系的教師和領導，往往會強調自己這個院系或研究所的學科特點，並要求學生或者科研人員圍繞這個學科來進行學習和工

①郭武，《趙宜真、劉淵然與明清淨明道》，《世界宗教研究》2011年第1期，第77-86頁；《何真公、周真公與南宋淨明道團的演變》，《漢學研究》（臺灣）2002年第2期（第20卷），第189-216頁；《宋以前孝道是否有“教團”崇拜》，《中國道教》2005年第3期，第29-31頁；郭武：《“夷夏”觀念的變化與元代淨明道團的興起》，《弘道》（香港）2005年第1期（總第22期），第90-93頁。

②郭武，《淨明道的道德觀及其哲學基礎——兼談道教“出世”與“入世”之圓融》，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2005年第6期，第73-78頁；《元代淨明道與朱、陸之學關係略論》，《宗教學研究》2005年第2期，第9-14頁；《略論淨明道與金丹道派的關係》，《宗教哲學》2007年第39卷，第119-126頁。

③郭武，《神聖、凡俗與淨明、忠孝》，《宗教學研究》2004年第4期，第10-16頁；《成仙信仰的變革與元代淨明道團的興起》，《中華文化論壇》2006年第1期，第109-114頁；《宋元淨明道的修行方法及其現代意義》，《湖南大學學報（社會科學版）》2006年第4期，第25-30頁；《“忠孝”與“內丹”：淨明道的天人合一觀念略論》，《宗教哲學》（臺灣）2015年第74卷，第85-97頁。

④卿希泰主編，《中國道教史》（修訂本），成都：四川人民出版社，1996年。

⑤卿希泰主編，《中國道教思想史》，北京：人民出版社，2009年。



作，這種要求是可以理解的，因為你不能讓一名數學系的學生去學習如何養豬、讓一名醫學院的學生去學習如何種地、讓一名法律系的學生去學習如何製藥。這樣做的目的，是爲了保障我們能夠在短期內培養出合格的專業人才、取得專門的研究成果，然後寄希望於他們今後能在各自的領域爲人類社會和文化做出貢獻。當然，這種模式有利也有弊，好處在於剛才說的專業化和高效率，弊端則在於各個學科之間較難溝通和合作。所以，前些年國外大學開始實行學部制，如文學部、理學部、工學部等等，目的就是爲了打破各個學科之間的壁壘。現在，國內的一些大學和科研機構也開始實行這種制度，應該說效果還是不錯的。

作爲一名宗教學專業出身、從事道教研究三十餘年的大學教師，我當然希望自己培養的學生能夠對宗教學，尤其是道教研究有一個基本的瞭解、系統的認識。我曾經批評自己的一些學生不懂道教，寫出來的文章與宗教學專業無關，原因即在於我不喜歡讓數學系的學生去學習如何養豬、讓醫學院的學生去學習如何種地。既然你們來到這個院系學習，那麼當然需要把你應該學習的內容或研究的對象搞清楚，否則就沒有必要來，而可以去別的地方學習嘛！具體說來，我認爲宗教有兩個核心內容，一個是思想觀念，一個是行爲方式。在研究宗教時，應該從宗教學的角度來理解這兩部分內容，如果不能清晰地闡述這兩個方面，就很難說我們真正認識、理解了宗教。宗教的思想觀念，除了我們通常所討論的哲學思想外，恐怕更重要的還是它的神靈觀、靈魂觀、神跡觀等觀念，就像呂大吉先生《宗教學通論》^①所說的那樣。宗教的行爲方式，以道教爲例，如修煉養生的方法、齋醮科儀的程式、符籙法術的使用等等，都是應該搞清楚的，否則就很難說你瞭解道教。除了這兩個核心的內容之外，還應該明白宗教是一種現實的社會存在，它擁有自己的信徒，以及由信徒組成的群體、組織，並且有管理這個群體的行爲規範、組織制度等；同時，成熟的宗教一般還有自己的經典文獻，並且有負責解釋這些經典、服務普通信眾的神職人員。由於信徒們對經典的理解不同，不同神靈在不同地域、不同人群中獲得的尊崇程度也可能不一樣，所以就出現了各種不同的宗教流派，而各種宗派則有著不同的發展演變歷史，並與不同時代和地域的社會、文化發生不同的關係。所有這些，都是需要我們宗教學研究者加以關注和說明的，也是宗教系的學生、道教研究初學者在進行學習、研究和寫作時應該自覺搞清楚的。如果不能做到這點，則很難說你們已經入了道教研究的門。

5. 武：在您的研究成果《南詔、大理國道教略論》^②《道教與雲南文化——道教在雲南的傳播、演變及影響》^③《全真道初傳四川地區小考》^④《“衝擊”與“回應”：近

①呂大吉主編，《宗教學通論》，北京：中國社會科學出版社，1989年。

②郭武，《南詔、大理國道教略論》，《道教學探索》（臺灣）1995年第9期，第381-390頁。

③郭武，《道教與雲南文化——道教在雲南的傳播、演變及影響》，昆明：雲南大學出版社，2000年。

④郭武，《全真道初傳四川地區小考》，《中國道教》2008年第4期，第37-38頁。



現代社會中的四川全真道》^①《陳復慧與蘭台派——兼談清代四川全真道與地方社會之關係》^②《印尼道教考察瑣記》^③中關注到了雲南、四川、東南亞地區的道教歷史，以及少數民族與道教文化的關係。這些區域道教研究方向符合跨學科合作的新趨勢，有利於借鑒人類學、民族學和社會學等領域的研究方法。在實際教學過程中，您也時常指導、鼓勵學生勇於對區域宗教及域外宗教進行探索試煉，走出書齋，走向田野。您這麼大力推動區域道教研究是否有深刻的考慮？如何更好地將田野資料（譬如碑刻文獻）與《道藏》等傳統文獻結合？

郭：我對區域道教的研究，和現實的環境因素分不開，即1991年我回到雲南後，從事雲南道教研究很方便。不過，我在北大哲學系學習形式邏輯時，早就明白宏觀性認識應該是從具體的微觀認識中概括和抽象出來的，如果我們不能清楚地瞭解各個區域的道教發展情況，那麼說《中國道教史》能夠代表整個中國道教的情況，在邏輯上就存在問題。因此，也可以說我是自覺地開展這方面研究的。卿希泰先生在道教史研究上做出了很大的貢獻，但仔細閱讀其早期著作就會發現相關內容並不是十分豐富，其資料來源主要局限於“二十五史”和《道藏》等，頗有“隔靴搔癢”之嫌。當時雲南省社科院曾經編輯出版過《雲南宗教概況》^④，但書中卻沒有涉及道教，甚至有人跟我說“雲南沒有道教”；不過，我於1991-1992年期間赴基層（昭通地區魯甸縣政府宗教事務科）鍛煉時，卻發現當地有著豐富的道教活動，於是我便開始著手進行雲南道教研究。我於1995年就完成了有關雲南道教研究的著作，但因為沒有經費而一直未能出版。直到1998年，我成為雲南省中青年學術帶頭人後備人才，獲得了一些科研經費支持，當時雲南大學的副校長林超民教授、歷史系主任唐敏教授認為我具備培養潛力，就與雲南大學出版社聯繫，並給了我一些經費支持，這樣才最終於2000年出版了《道教與雲南文化》^⑤。儘管這本書在現在看來顯得有點粗糙，但在當時，它是我從零開始一點一滴地開拓研究領域的結果，也為後來學界深入研究雲南道教奠定了基礎。那時候很少有人關注區域道教研究，比我更早的可能是李遠國老師，他著有《四川道教史話》^⑥，儘管這本書的篇幅不大，但同樣具有開拓之功。現在，有關區域道教的研究成果大量湧現，這對於我們重新從總體上認識中國道教及其發展歷史，奠定了堅實的基礎，我相信若干年之後相關認識將會有大的突破！

①郭武，《“衝擊”與“回應”：近現代社會中的四川全真道》，《弘道》（香港），2009年第3期（總第40期），第40-52頁。

②郭武，《陳復慧與蘭台派——兼談清代四川全真道與地方社會之關係》，載趙衛東主編，《全真道研究》（第五輯），濟南：齊魯書社，2016年，第145-154頁。

③郭武，《印尼道教考察瑣記》，《弘道》（香港）2018年第3期（總第74期），第143-148頁。

④顏思久主編，《雲南宗教概況》，昆明：雲南大學出版社，1991年。

⑤郭武，《道教與雲南文化：道教在雲南的傳播、演變及影響》，昆明：雲南大學出版社，2000年。

⑥李遠國，《四川道教史話》，成都：四川人民出版社，1985年。



2015年，我從川大再次返回雲大工作，這個時候的我開始著眼於域外道教（尤其是東南亞道教）研究。雖然上世紀早期法國的石泰安（Rolf Alfred Stein）曾經對東南亞地區的宗教做過研究，臺灣“中央研究院”也曾於上世紀七十年代開始對東南亞宗教開展過調查，但我覺得相關研究仍有很大的拓展空間。雲南在地理上與東南亞相連，兩地文化相互影響，我認為道教在東南亞的發展情況很值得進一步研究，於是便申請了雲南省社科基金項目《雲南宗教與周邊國家宗教交流互動研究》，並安排博士生王家強以“越南道教”作為學位論文的選題。我曾到馬來西亞、新加坡和印尼進行過田野調查，並發表了一兩篇相關文章。^①通過調查，我發現道教在東南亞的型態似乎與現存中國大陸的道教不太一樣，比臺灣地區保存得更為原始。與我們學者將宗教與世俗生活剝離後塑造出的道教形象不同，東南亞的道教與當地的世俗生活聯繫非常緊密，尤其是相比於西方的基督教和伊斯蘭教等，東南亞的道教似乎更多地屬於一種文化，並沒有那麼嚴密的組織，也沒有那麼繁瑣的宗教活動。很多時候，那裏遍佈各個社區的廟宇一方面既供奉道教神靈以及一些地方性神靈，另一方面也往往具有宗祠、學堂、辦公場所等性質，與宗族、教育、商業、民俗等“混合”在一起，較難做出嚴格的區分。關於這點，我曾於2019年在嶽麓書院舉行的“第三屆中國宗教學高峰論壇”上講過，希望能引起大家對中國宗教特殊性的關注，同時積極開展對道教在海外傳播情況的研究。我認為這方面的研究具有很大價值，期望學界將來能夠深入挖掘。現在我們講“一帶一路”，講“交流互鑒”，講“文化自信”，講“軟實力”和“國際化”等等，其實都離不開對自己文化的正確理解，以及對海外情況的充分掌握。

關於田野資料、金石碑銘如何與傳統文獻資料結合使用，我覺得以往的中國學者並不是特別重視，只有民國時期的李世瑜、陳垣等少數前輩較好地運用過。“文革”以後中國的道教研究學者，似乎不太重視田野調查，這可能與他們當時經費不足有關，不一定是他們不想去做。事實上，我在北大讀書時，宗教學教研室主任樂峰老師就經常安排我們到北京各地宗教場所考察，並曾安排我們赴山西做過三個月的社會調查（我和另外兩位同學在佛教勝地五臺山）。我在川大宗教所讀碩士時，卿先生也曾安排我到四川青城山、陝西樓觀台等地做過社會調查，吃住都與道士們在一起；我現在還記得在青城山天師洞與傅圓天大師深夜長談的情景，那時候他還不是中國道教協會的會長，也還記得從樓觀台返回西安時遇到罕見大風，差點搭不上汽車的尷尬情景。所以，不能說中國的道教研究學者不想去做田野調查，只能說他們由於特殊原因而沒有做得太好。後來我去香港讀博士，發現西方學者多重視田野調查，如法國的施舟人（Kristofer Schipper）、美國的蘇海涵（Michael Saso）都是如此，並因此取得了巨大的學術成就。我於2004年回到川大後，曾與李剛教授共同擔任博士生“道教研究”這門課程的教學任務，我發現同學們從書本文獻上似乎很難對道教有著好的理解，於是便在課堂上大

^①郭武，《“一帶一路”視域下的印尼道教》，《世界宗教文化》2019年第1期，第20-25頁。



力推介這種方法，希望學生們積極從事田野調查、儘量接觸研究對象，因為道教的有些東西在書本上是看不到的，只有通過實際的接觸，你才能明白它們究竟是什麼。現在這方面情況有了改善，許多年輕學者都重視田野調查，我感到很高興！

至於對金石碑銘材料的運用，剛才說陳垣先生等前輩曾經做出過表率，但後來的道教研究學者在很長一段時期內卻沒有很好地跟進。造成這種局面的原因，一方面是新的碑銘材料發現得較少，另一方面可能也與當時學者的某些觀念有關。老一輩學者似乎更加注重所謂“正史”資料，而碑銘則屬於未被官方正式記錄的野史。即便是《道藏》中的所謂“教內”資料，在相當長的一段時間內也都備受學界懷疑，以為其中充滿了“怪力亂神”，很少有學者利用它們進行研究。中國學者普遍持有一種“正統觀”，好像只有官方記載的資料才有可信度。其他一切（尤其是宗教神話）都需要懷疑。然而實際上，金石碑銘以及民間存在的各種材料，都能與“正史”資料相輔相成、相互補充，在一定程度上反映某些社會現象和歷史事實；因為所謂“正史”的記載範圍太有限了，而且經過了相關人員的篩選、過濾和重組，不可能囊括所有、反映一切，而民間的各種材料則可以在某種程度上補足之。這就是我們需要重視金石碑銘、田野資料的原因。除此之外，相關的考古資料也需要加以重視，因為考古發現具有很強的說服力，能夠證明當時確有某種東西或現象存在，近年來姜生教授在這方面就做得很好，你們不妨多參考借鑒。而在碑刻資料的搜集整理方面，黃海德、樊光春、王宗昱、吳亞魁、蕭霽虹、趙衛東等學者也做過許多工作，編纂出版過一些碑刻資料的書籍，同樣可供學界利用。不過，我想再說一點的就是，我們在充分認識金石考古、田野資料之價值的同時，也應該認識到它們的局限性，因為這些資料往往只是反映了某一時期的某一地區、某一宮觀、某一宗派或某一人物之具體情況，可能缺乏普遍性和影響力。我們需要結合其他材料，並將其置於當時道教發展、社會文化的宏觀背景之下，來對其加以考察和分析，這樣才能凸顯這些材料的價值。我們現在的一些學者，在發掘材料方面做得很好，但在深入研究方面卻做得不夠，也有一些學者雖然能夠對相關材料進行分析，但卻不能將其置於宏觀背景下來展開討論，這都不是好的現象，也許與當今學界的急功近利風氣有關，大家都急於出版成果嘛！總之，發現新的材料、進行微觀探討，當然也是一種貢獻，但僅僅就事論事還不夠，還需要跳出材料本身，與整體的道教發展、社會文化相聯繫，來得出更具普遍性的認識。

6. 武：我在閱讀老師的《“出世”與“入世”：道教的社會角色略論》^①《“度人”與“度己”：關於當代道教發展的一點思考》^②《“生命”與“生活”：理解道教

①郭武，《“出世”與“入世”：道教的社會角色略論》，《宗教學研究》2014年第4期，第15-23頁。

②郭武，《“度人”與“度己”：關於當代道教發展的一點思考》，《世界宗教文化》2017年第6期，第86-91頁。



學說的兩個維度》^①這幾篇文章時，我發現老師抓住了道教研究中核心的一組關係，即出世與入世、度己與度人、生命道教與生活道教。在這些關係中，老師似乎更加重視社會性較強的入世、度人和生活道教。^②儘管傳統學界更傾向於關注道教內在的修煉和深奧的教義，但這顯然並非道教的全部。因為道教還具有強烈的社會性。綜而言之，道教不僅追求個人的成仙和得道，而且積極努力促進他人的進步。不知老師是否可與我們談一談思考、撰寫文章的方法與經驗？

郭：首先我想說明的是，這幾篇文章的標題，並非我刻意追求巧妙或故意彰顯“花哨”的結果，而是我經過研究道教本身而得出的真切認識。如前曾述，我對道教的認識和理解曾經歷過發展變化，我早期也屬於你所說的“傳統學界”，但後來在研究相關問題時，我發現道教既關注個人的解脫，也重視關愛他人、服務社會，這兩個方面在道教中都是至關重要的，所以我不斷地寫文章來說明這個問題。從東方文化和道家思想的特點來看，一個事物本身就包含正反兩方面，如陰與陽、靜與動、虛與實，這樣才是一個整體。這種觀點不僅適用於道教，也可能是宇宙萬物的一個真相。然而，很多學者往往只抓住事物的一個方面，就開始大做文章，我認為這樣的研究方法會使人逐漸遠離道教的真相。因此，標題看似包含“對立”和“矛盾”之意，但實際上是為了強調“圓融一體”，我也希望通過這樣的表達來提醒學界和社會，道教是一種同時具備兩個方面的宗教。“生命道教”與“生活道教”這兩個說法並不是我提出來的，而是學界各執一端的結果，我不過是認為道教同時具備這兩個方面而已。道教確實講求個人的生命解脫，但同時也很關注世俗疾苦、社會和諧，兩個方面都是不可或缺的，這樣才是完整的道教。

我其實並不喜歡顯得“花哨”的題目，也曾經批評學生的論文題目過分追求“花哨”。我喜歡的文章題目其實是簡明扼要、直奔主題的，能夠將文章所要討論的問題表達清楚就行了。因為我們經過研究各種材料之後，如果感到存在某一值得討論的問題，是可以將其在標題中反映出來的；但如果問題並不存在，或者說你在文章中重點討論的是其他問題，那麼你故意設計一個吸人眼球的標題，這樣做是非常不妥當的。現在，國內學界盛行由某些基金出題“招標”的做法，亦即先擬定一個題目來進行招標，你去申請中標後再進行研究，這實際上是違背學術研究規律的。人文社會科學研究的一般規律，是通過對具體豐富的原始材料進行研究並有所認識之後，才能提煉出相應的觀點、得出相應的結論，而不是先提出一個想法、設定一個目標，然後再找各種材料來“證明”它的合理性。所以說，上述做法違背了人類認識和學術研究的基本規律。我在上課時，也一直和學生講，任何認識、觀點、題目都必須基於你所研究的材料，是經過深入研究、深思熟慮之後得出來的，只有這樣，你的結論才能保持客觀、真實，符合事實、

^①郭武，《“生命”與“生活”：理解道教學說的兩個維度》，《宗教學研究》2019年第4期，第15-18頁。

^②郭武，《“煉道入聖”與宋元道教“度人”方式之變遷》，載汪桂平主編，《中國本土宗教研究》（第三輯），北京：社會科學出版社，2020年，第60-69頁。



接近真相。不應該一開始就確定一個題目、擁有一個想法，然後再找各種材料來作為內容、進行填充，這種“論證式”的做法在學術研究中屬於本末倒置，不可提倡！

7. 武：在老師的研究成果中，對域外稀見材料的搜集和解讀頗具有代表性。如您的《〈金蓮正宗仙源圖讚〉碑文與明清全真道宗派“字譜”》^①《關於牛津大學圖書館藏瑤族文獻的調查報告》^②《牛津大學圖書館藏瑤族道經考述》^③《清代臨安府瑤族宗教儀式中的漢地道教元素——以S3451號文本之“關告科”與“開解科”為例》^④等多篇文章，對海外稀見材料進行了深入解讀，且將個案研究與宏大敘事相結合，建構起了較為完整的道教發展史群像。能否請老師談一談，對於這些域外文獻的使用、甄別及解讀方法？

郭：你說的這幾篇文章涉及的材料，是我於2011年訪問牛津大學時，在他們的圖書館裏偶然發現的。這是一批瑤族的道教文獻，我經過初步整理後撰寫了幾篇文章，產生了一些影響。當然，我並不是第一個進行這類研究的學者，很早以前就有學者開始關注海外收藏的漢文典籍，如光緒年間的楊守敬曾有《日本訪書志》。不過，我看到的這批瑤族道教文獻，當時國內尚無人提及，我的貢獻就是告訴道教研究界：域外有很多這樣的新材料，並且值得我們加以關注。之後，我又讓自己的學生徐菲作為“聯合培養博士生”前往牛津大學拍攝這些文獻，繼續對它們加以研究，她的相關研究後來曾兩度獲得國家社科基金立項。近幾年來，國家社科基金的重大項目有不少搜集整理海外漢籍的招標題目，“《中華續道藏》編纂與出版”工程也專門成立了海外搜書團隊，這表明海外收藏的道教文獻確實是值得關注和研究的。

坦率地說，你提到的這些域外材料，與國內材料在本質上沒有太大區別，因為它們都與道教有關。域外收藏的大多數漢文文獻，實際上最初也屬於國內材料，只不過是流傳到海外罷了。更值得注意的，是那些在海外鈔寫或刊印的漢文文獻，如牛津大學收藏的這批瑤族道教文獻，就包括屬於“越南瑤族”的一些經卷，我的博士生王家強在做越南道教研究時，也發現有一些在越南刊印的道教典籍（漢文），有些甚至是越南道士的創作作品；從這類文獻中，可以看出道教在海外的傳播情況，因此非常值得研究。即便是那些原來屬於國內材料的文獻，也可能因為國內材料的失傳，而起到彌補國內材料不足的作用，例如你提到的《金蓮正宗仙源圖讚》碑文拓片，就對我們認識明清全真道的

①郭武，《〈金蓮正宗仙源圖讚〉碑文與明清全真道宗派“字譜”》，《世界宗教研究》2017年第2期，第83-93頁。

②郭武，《關於牛津大學圖書館藏瑤族文獻的調查報告》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》（香港），2012年第4期，第287-236頁。

③郭武，《牛津大學圖書館藏瑤族道經考述》，《文獻》2012年第4期，第140-148頁。

④郭武，《清代臨安府瑤族宗教儀式中的漢地道教元素——以S3451號文本之“關告科”與“開解科”為例》，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2017年第1期，第5-11頁。



宗派字譜起到了重要作用。總之，海外新材料的挖掘，可以幫助我們打破舊有材料的局限，帶來新的認識。因此，我想強調，出國訪問和交流對於學者來說是非常重要的。作為一名優秀學者，需要多與新學校、新學者、新研究機構接觸，以圖獲得新的機會和新的發現。所以，我非常鼓勵自己的學生多找機會出國去學習和交流，增長知識、開闊眼界。

至於我對這些材料的解讀，開始的時候也很粗疏，只是一般性的介紹和提要而已。不過，我於2017年發表的關於S3451號文本這篇文章有些創新，因為當時學界對於瑤族道教的研究，多是根據一些田野調查資料來進行，很少運用他們的經典文獻來討論，以致眾說紛紜、各執一端。我則認為，由於調查主體、客體皆存在著差異，田野資料可能導致我們認識的不盡一致，而瑤族宗教並不屬於原始宗教範圍，其宗教文獻非常豐富，那麼我們為什麼不結合這些經典文獻來進行研究呢？於是，我通過認真研讀這些文獻，並將它們與漢地《道藏》的相關典籍進行比較，進而發現：瑤族宗教儀式的整體結構、各個環節，實際上都是源自漢地道教的科儀傳統，只不過其禮請、祭拜的神靈同時也包含一些本民族的元素。因此，我主張將田野調查與文獻研究相結合，並且將特殊區域的少數民族宗教文獻與漢地道教典籍進行比較，藉此進行判斷並推進相關研究。我覺得在道教研究界存在著一種“怪象”，即：早期不注重田野調查，只偏重文獻研究；後來重視了田野，卻又忽視了文獻。我認為執著於任何一方的研究都無法稱之為客觀和完善，必須兼顧各個方面、具備宏觀視野。

8. 武：在老師的研究中，全真道和淨明道這兩個強調度人色彩的道派扮演著相當重要的角色。這些研究不僅具備了宏觀視角，還注重微觀觀察。從宏觀視角來看，老師的很多論文貼近傳統學術的取向，對於哲學研究中的重要議題以及思想史上的重要人物，進行了深入的把握和詮釋^①。例如，對於全真道的王重陽、丘處機思想的評述^②，以及對金丹派南宗白玉蟾^③影響的探討等，都展現了老師對於宏觀層面的研究深度。而在微觀視角方面，老師也關注了個別人物，如全真道的陳復慧和淨明道的胡慧超等^④，展

①郭武，《早期全真道思想略論》，《道教學探索》（臺灣）1995年第9期，第186-198頁；《淨明道與傳統道派關係考述》，《雲南社會科學》2005年第3期，第97-101頁；《金丹派南、北宗思想比較研究》，《道教月刊》（臺灣）2008年第26卷，第36-37頁；《全真道“苦己利人”精神及其現代意義》，《中國宗教》2009年第4期，第34-36頁；《明清淨明道與全真道關係略論——以人物交往及師承關係為中心》，《全真道研究》2011年第1期，第142-146頁；《略談全真道的濟世度人精神及其當代價值》，《弘道》（香港）2021年第1期（總第84期），第26-32頁。

②郭武，《王重陽學案》，濟南：齊魯書社，2016年；《丘處機學案》，濟南：齊魯書社，2011年；《從磻溪到龍門：丘處機宗教修煉境界的提昇歷程》，《宗教哲學》（臺灣）2009年第48卷，第1-10頁。

③郭武，《白玉蟾在西山的活動及其對淨明道的影響》，《中國道教》2006年第2期，第21-23頁。

④郭武，《郭璞、張氤與胡慧超》，《弘道》2003年第1期（總第14期），第53-59頁；《胡慧超與唐代“孝道”》，《宗教學研究》2004年第1期，第24-32頁。



現了他們在道教思想發展中的重要作用。能否請老師談一談，對宗教人物進行研究時應該注意什麼？如何在一個重要的人物著作中精準地凝煉出他的核心思想？

郭：在研究道教人物時，首先應該把他的著述讀完，擁有對其思想之總體認識。其次，還應該熟悉他的生平事蹟和時代背景，這樣才能理解其思想成因、歷史地位等。也就是說，不僅要閱讀這個人物的著作，而且要瞭解當時的社會文化，力求搞清楚其貢獻和地位。我努力遵循這種做法，也希望你們能這樣做。我年輕的時候，由於閱讀書籍不多，見識也比較少，喜歡採用一種老套的方法，即先在大腦中形成一個構想，然後不斷地進行“填充材料”，但這種做法是不科學的，就像我前面批評的那樣。

我之所以關注人物研究，是因為我認為每個時代的道教都是由這些具體人物組成的。一個時代可能有一個時代的進步，但這些進步往往體現在具體的人物活動中，因此，對這些具體人物進行個案研究顯得尤為重要。我剛才強調了宏觀視野的重要性，但如果不注重個案研究、微觀分析，只談宏觀就容易顯得空洞。你剛才提到的王重陽、丘處機、許遜、陳撷寧等，都是那個時代的精英人物，也是道教的傑出領袖，如果能夠把握這些重要角色，就能大致瞭解當時道教的發展方向。就像你想瞭解學術史，八九十年代的研究就必須參考卿希泰、李養正等人的作品，因為他們在當時做出了很多努力和貢獻，在學界的影響也很大。當然，小人物也有小人物的研究價值，因為他們代表了另外的群體和階層。現在就有不少學者喜歡研究道教中的一些“小”道士，但是，許多文章僅停留在簡單的描述上，淺嘗輒止，有點遺憾！如果能將小人物置於他所處的地域文化、時代環境中考察，或許就能更加突顯他們的貢獻。

即便是研究一個較小的人物，在準備材料時需要瞭解、掌握的知識也是相當複雜的。有時候，我們需要面對浩如煙海的資料，但我一直對學生強調：無論如何都要努力把相關材料流覽一遍，這樣才能形成更為全面、準確的認識。不僅是研究道教人物，撰寫學術綜述也是這樣的，你只有將前人的學術史梳理清楚，才會知道他們的貢獻所在，才能做出準確的評判，也才知道自己的出發位置，然後在前人的基礎上繼續推進。說實話，做研究真的很難，需要閱讀大量材料，涉獵各種著作，但這是唯一正確的方法。

9. 武：老師您現在任教於山東大學哲學與社會發展學院猶太教與跨宗教研究中心，與山東大學文學院講席教授龔鵬程先生是好朋友。您曾在多個場合提到，您和龔鵬程先生是在二十多年前，因為他的堂兄龔群長老相識的。龔群長老是第六十三代天師張恩溥的親傳弟子、臺灣《道教文化》雜誌的創辦人，也是推動兩岸文化交流的先行者。您作為研究道教的學者，是在怎樣的機緣下結識了這位天師傳人？又是如何與道教界人士交往的？

郭：龔群長老已經仙逝二十多年了，我與他結緣是因為文章。上世紀90年代，兩岸關係隔絕，交流非常不便，但當時的川大宗教所藏有一些港臺期刊，我從中得知了《道



教文化》這個刊物。回到雲南後，我雖然喜歡做研究、寫文章，但在大陸能發表的機會卻很少；於是，我嘗試給《道教文化》投稿^①，通過郵局將紙稿寄往臺灣。幾個月後，我收到了龔群先生的回信，告知我的文章已被採用；對於年輕的我來說，這真是巨大的鼓勵！隨後，我多次投稿《道教文化》，也不斷獲得發表。那個時候，我們做研究並沒有什麼功利心，寫文章完全是出於對研究的興趣，有了心得就寫出來，如果能發表，就非常高興！投稿《道教文化》是沒有稿酬的，儘管如此，我仍然堅持寫作和投稿。有一天，我收到龔群先生從臺灣寄來的一封信，信封裏面裝有一道黃布朱砂符籙，信的大意為：你長期供稿《道教文化》，我們經費緊張而無以為謝，現贈送你第六十三代天師親傳的一道符籙，“百年之後，當為無價”。有趣的是，此後我的生活從未經歷過窮困，或許是天師符真有靈驗？

1999年，我正在香港攻讀博士學位，忽然收到“第二屆海峽兩岸道教文化研討會”的邀請信。其實，這是龔群先生推動的一項活動，希望組織大陸學者於2000年前往臺灣訪問交流。這個訪問團的成員包括許多著名的前輩學者，如卿希泰、李養正、唐明邦、葛榮晉、馬西沙、韓秉方、高國藩、劉國梁、朱越利等，也包括當時的一些年輕學者如詹石窗、李剛、潘顯一、姜生和我。研討會結束後，龔群先生又組織我們到臺灣的多家單位參訪，相繼拜訪了臺北指南宮、松山慈惠堂、高雄道德院、臺灣道教總會等各大宮觀和團體，以及各大高校和學術機構，行程約半個月；其間，我結識了李豐楙、丁煌、龔鵬程、鄭志明、蕭登福、陳廖安等臺灣著名學者。當時，龔鵬程先生擔任南華大學校長，已經是名滿江湖的學者，席間得知他與龔群長老是堂兄弟，因此我後來與他的關係頗為密切。這種緣分，可以說是由龔群長老締結的，再往前追溯，恐怕也有第六十三代天師張恩溥的緣分。後來我經常去臺灣訪問，每次都受到臺灣道教界的熱情接待，這大概也與2000年的那次緣分有關。

除了臺灣之外，我與香港道教界的關係也很密切。在中文大學讀書期間，我就開始為香港道教學院做事，因為此前曾與他們有過許多交往。香港道教學院由青松觀主辦，他們很熱心支持內地的道教研究，至今仍在資助內地的一些刊物。早在1994年，香港道教學院就聯合四川大學宗教研究所，舉辦了一次主題為“道家道教與中國文化”的國際學術研討會，這次會議的規模很大，由陳鼓應先生、卿希泰先生出面召集，世界各地著名學者齊聚成都。當時，大陸學者的經費普遍不足，青松觀的支持顯得尤為重要，身在雲南的我主動寫信給香港道教學院，表示希望能夠參會；不久後，香港道教學院行政主任李永明回信表示歡迎，於是有了我第一次參加國際學術研討會的經歷，而我的參會論文也被選入陳鼓應先生主編的《道家文化研究》^②第九輯出版。因為有過這些交往，我

^①郭武，《白玉蟾對金丹派南宗思想的總結和發展》，《道教文化》（臺灣）1994年第5期，第24-37頁；
《王重陽與道教的發展及革新》，《道教文化》（臺灣）1998年第6期，第21-23頁。

^②陳鼓應主編，《道家文化研究》第九輯，上海：上海古籍出版，1996年。



於1998-2002年在香港讀書期間，曾受到過香港道教學院的許多關照，他們經常邀請我過去做客、舉辦講座；後來，他們又曾聘請我擔任學術顧問，為學院的學術活動提供諮詢建議。香港道教學院曾邀請過許多國內外著名學者前去授課，如施舟人、柳存仁、陳鼓應、湯一介、卿希泰、李養正、陳耀庭、劉仲宇、詹石窗、李剛等；我由於在香港讀書，離得較近，所以也有機會忝列該學院的客座教授。

2000年前後，香港道教學院的李永明先生找我商量，希望我能擔任《弘道》季刊的編輯；由於在港期間多得道教學院關照，所以我爽快地答應了這件事。《弘道》創刊於1997年，曾由四川大學宗教所負責組稿和編輯，但出版到第8期（1998年）就停刊了；我從第9期（2000年）開始接手該刊編務，至第25期（2005年）擔任主編，至今已為她服務了二十多年。因為是季刊，且需要我親自審稿、修改和編排，所以這份刊物實在花費了我太多時間和精力，但是我覺得這件事情很有意義，所以二十多年來一直努力工作、無怨無悔。除了香港道教學院和青松觀之外，我與香港的許多宮觀如蓬瀛仙館、圓玄學院、齋色園等的關係都很好，經常參加他們的一些活動，並曾與王卡教授共同承擔過蓬瀛仙館“道教文化資料庫”的詞條釋義工作（後於2018年成為國家社科基金後期資助專案“新釋稀見道教詞語匯纂”）。

為什麼要和道教（宗教）界人士接觸和交往呢？這其實來源於北大的學術傳統，也與後來就讀的四川大學和香港中文大學有關。我在前面談過，這些高校的老師們一直在教導我們一定要站在同情的角度來理解宗教，這樣才能更好地研究宗教，如卿希泰先生曾安排我去青城山、樓觀台同道士們一起生活、一起吃住，就是因為他們是我的研究對象，如果不與他們進行接觸和交往，你怎麼可能真正認識、理解他們呢？現在有些學者非但不接觸其研究對象，甚至還對宗教徒表現出歧視，這是不對的，也不可能做好宗教研究。事實上，我一直將道教視為自己的“衣食父母”，正是因為有這個研究對象的存在，我才有了研究工作可做，有了一份工資可領；因此，我對道教界人士都很尊重，一直與他們保持著良好關係。有人曾經好心地勸我需要慎重、保持距離等，但我認為道教在中國是合法的宗教，受到憲法的保護，與道教信徒交往沒有必要跟做賊似的。況且，道教還是中華優秀傳統文化的重要組成部分，只要在法律允許的範圍內，我們就可以正常地與其進行接觸和交往。總之，我覺得不是宗教信徒本身有問題，而是某些人的認知出現了問題。其他的話，在這裏也不想多說了。

我所做的這些工作和事情，按照當今學界的標準，或許不能算作“研究成果”或“工作成績”，用來應付各種“考核”。但我相信，這些工作是有價值、有意義的。若干年甚至幾十年以後，它的價值和意義才會凸顯出來。總之，無論做什麼事情，我們都需要把眼光放長遠一些，不要鼠目寸光、隨波逐流。

10. 武：剛才老師談到了您擔任著香港《弘道》季刊的主編職務。作為一個知名的



國際性文化刊物，《弘道》扮演著弘揚正道、傳播文化、促進學術的重要角色，在學術界、文化界、宗教界產生了積極作用和巨大影響。眾多國內外著名專家學者、高道大德都踴躍投稿。很有特色的是，這份刊物還開闢了年輕學者的專欄，可以看出您對於提攜後進不遺餘力。您作為這份刊物的主編已逾二十載，可否為我們介紹一下《弘道》雜誌以及您擔任《弘道》主編多年的感發體認？

郭：前面我曾談了擔任《弘道》編輯的緣由。實際上，從2000年我接手《弘道》編務開始，編輯部就對這個刊物有著獨特的定位，並在每期的《徵稿啟事》中，公開申明其宗旨在於“深層次地探討、多角度地介紹、廣範圍地弘揚道教文化”，其風格則為“既強調學術性，亦注重知識性”，其讀者對象為相關科研人員以及各界有興趣瞭解道教文化的人士。也就是說，這份刊物是兼顧學術研究與文化傳播的。

從學術研究的角度來說，我曾多年在香港和國外遊學，明白當今國內的學術評價標準存在許多問題。事實上，香港和國外學術界對一篇文章的評價，並不是以作者的身份或者所謂“刊物級別”等來進行的，而僅僅是看文章本身是否具有價值或貢獻。既然只看文章本身的價值或貢獻，那麼問題就很簡單了，只需要把好審稿這一關就可以了，所以他們的刊物都有著嚴格的“匿名審查”制度。國內期刊以前很少有“匿名審查”制度，但這些年也慢慢開始學習國外了。順便說一句，川大的《宗教學研究》以前也沒有“匿名審查”制度，稿件的採用與否都是由編輯部的幾個人說了算；我2004年到川大工作後，覺得這樣很不好，難以保障刊物的品質，所以才向卿先生建議實行“匿名審查”制度。同時，我還建議卿先生取消該刊以往的“研究生論壇”欄目，將所有研究生的文章也納入“匿名審查”範圍，藉此杜絕降低刊物品質的因素。說到這裏，我想糾正一下你剛才提問時的說法，實際上，《弘道》並沒有“開闢年輕學者的專欄”，而是將年輕學者與其他作者一視同仁的。你剛才說“開闢專欄”和“提攜後進”等，可能是因為《弘道》刊載過一些年輕學者的文章，但我想說的是，年輕人的文章不一定就是不好的，《弘道》不僅刊載過博士研究生的文章，同時也刊載過碩士生甚至本科生的文章，但卻都是以其內容是否具有價值和貢獻、是否適合《弘道》辦刊宗旨來選擇的。事實上，我前兩年曾經採用過兩篇山大宗教學專業本科學生的文章，現在這兩名學生都已經赴歐美名牌大學攻讀碩士學位了，可見某些具有共通性的東西還是存在的。當然，你說的“提攜後進”等，客觀上也是存在的，既然《弘道》只依文章本身價值來選稿，則很多年輕人的文章自然就有更多機會被選中了；而相關文章被發表，又會在現實中對這些年輕人產生良好影響。

需要特別說明的是，《弘道》的辦刊宗旨並非僅僅為了推動學術進步，而是還要考慮如何更好地展示道教文化，為各界有興趣瞭解道教文化的人士提供一個視窗，以圖達到弘揚道教文化之目的，所以她的風格是“既強調學術性，亦注重知識性”。為此，《弘道》始終保持著一種開放的態度，“舉凡與道教文化有關之文章，皆可考慮



納入”，同時提倡深入淺出、雅俗共賞的文字風格，以圖更多的讀者能夠輕鬆地理解和領會。這種做法，實際上來源於我在編纂《中國近代思想家文庫·陳撻寧卷》^①時的感悟，因為我發現陳撻寧在近代創辦的《揚善半月刊》和《仙學月報》，就是一種運用簡單語言、實在內容來彰顯道家學術、弘揚道教文化的期刊。目前，《弘道》已經出版至總第95期，很快就會迎來第100期，這是一件值得慶賀的事情！前不久，我們從第1-80期的1000余篇文章中，精選出約150篇編成了三輯《弘道文選》，即將由宗教文化出版社出版；其中，有陳耀庭先生的《序言》和我本人的《前言》，對《弘道》的情況做了更為全面的介紹，你不妨可去參看。總之，我相信隨著時間的推移，《弘道》雜誌的價值會愈加凸顯。這麼多年來，刊物的稿源一直很不錯，同行學者也多予以認可，這對我們來說是最好的鼓勵。在此，也衷心感謝廣大作者這麼多年來的支持！

11. 武：在您的治學生涯中，您經常受邀參加各類國際學術會議，遠赴各國訪學交流。您曾經是美國哈佛大學燕京學社訪問學者（2007-2008年）、芝加哥大學Martin Marty宗教研究中心訪問學者（2008-2009年）、英國牛津大學中國研究所高級研究學者（2009-2010年），過幾天，又將前往加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲研究中心進行訪問。您曾與英、法、美、日等國家的學界同行建立起了廣泛的聯繫，而且獲得過各國學者的多方支援和好評。能否請老師談一談，在與這些不同國家學者的交流中，大家在研究方向、認知方面是否存在什麼差異？能給國內的宗教學研究帶來何種借鑒？

郭：我與國外學者建立交流關係，始於香港讀書期間。當時的香港中文大學，有世界各國的著名學者在那裏任教，同時也經常舉辦各種國際學術活動，這為我提供了很多與各國學者交流的機會。因為自己也從事相關研究，所以我常常參與這些活動，與來自各地的學者相互接觸、學習、切磋。我注重與國外學者進行交往的原因，是由於在香港期間曾閱讀了很多國外的研究成果，發現當時國內的道教研究水準相對較低；因此，我有意識地與這些外國學者進行交流，以圖向他們學習更多的東西。

黎志添教授以及後來去中大哲學系任教的劉笑敢老師，在這方面對我的影響很大。黎教授在課堂上談論的西方研究狀況和方法，給了我許多啟發。劉老師則曾經談道：“西方學者的研究起步較早，幾十年不間斷，他們的研究往往是建立在前人的基礎之上，層層累積地向前推進，所以水準較高。”上世紀90年代末，我在香港看到大量國外學者的成果，就已感到他們的研究水準確實領先於我們。而國內的一些學者，至今仍然忽視前人研究，不肯承認前人的貢獻，這種態度是不對的，不利於學術的進步。更有甚者，雖然借鑒了前人的觀點，卻不注明來源和出處，這其實是屬於“學術不端”；前些年我工作過的一個單位，就經常發生這類事情，結果搞得自己名聲狼藉。我認為：學術研究當然需要瞭解、借鑒別人的成果，必須在前人的研究基礎上前進；同時，在借鑒前

^①郭武編，《中國近代思想家文庫·陳撻寧卷》，北京：中國人民大學出版社，2015年。



人成果、採用他人觀點時，也必須注明觀點來源、遵守學術規範，這樣至少是對他人的一種尊重，否則就可能陷入“學術不端”。上面講的這些，我曾經將它們歸納為“第一手材料”與“第二手材料”的問題，經常在課堂上向學生們灌輸；所謂“第一手材料”，指的是原始文獻，所謂“第二手材料”，則是指前人成果，我主張兩者都不可或缺。

至於其他方面的區別，主要就是我常說的“小題大做”與“大題小做”。你去查閱上世紀末國內的研究成果，就可以看到它們的題目都很大；我自己那時也曾經寫過這類論文，因為這樣的題目相對容易完成，可能這也與我受到的學術訓練有關。然而，經過在香港的廣泛閱讀後，我發現國外學者更傾向於研究具體的小問題，而且他們的討論很充分、深入，往往可以通過小問題揭示更大的問題；所以，我的博士論文實際上也是按照“小題大做”的方法來撰寫的。^①除此之外，我還曾以“用事實說話”與“有事實，不說話”“客觀歷史與主觀學說”這樣的題目來向學生們講解中西道教研究的區別。這裏所謂“事實”，是指那些原始的資料，而“說話”則是指深入的分析 and 討論，其意是說國內學者的研究偏重於羅列大量的文獻資料，但缺乏深度的解讀、分析和討論，而國外學者則能在掌握材料的基礎上，圍繞相關問題來進行深入的討論。所謂“客觀歷史與主觀學說”，是指中外學者對於宗教這種現象有著不同的理解，國內學者或許是因為受唯物主義觀念教育的影響，往往喜歡以是否“客觀”來審視宗教（道教），也經常從“客觀歷史”的視角來看待宗教（道教）的一些神話和傳說；但是，因為宗教（道教）本來就是一種主觀性較強的東西，所以如果完全以是否“客觀”為標準來討論宗教（道教），則許多內容的研究就可能難以進行下去，所以，國外學者更多地是以“同情理解”的立場來看待宗教（道教），更多地去關注其主觀性很強的學說如何在“影響”或“意義”的層面上產生客觀效果。打個比方，就像所謂“善意的謊言”一樣，國內學者可能會因為它是“謊言”而無情地批判它、指責它，國外學者則可能會更多關注其“善意”產生的客觀效應，例如精神安慰、心理治療等等。

近年來，隨著國家的對外開放，國內學術界積極借鑒了國外的許多經驗，中國學術在各方面都取得了顯著的進步。許多青年學者有機會外出遊學，回國後的研究工作也取得了令人矚目的成就。這些訪學機會與國家政策的支持息息相關，如國家留學基金委專門設立基金，用來支持學生、學者出國交流。我也一直鼓勵大家積極地走出去，廣泛學習，相互交流。學術是天下之公器，全世界的學者都在做研究，有些東西是具有共通性的，我們不能自己給自己定個特殊的標準，自己認為自己很不錯，而不管別人在幹什麼、幹出了什麼。如果你不瞭解別人做了什麼，做到什麼程度，只知道“閉門造車”，

^①黃永鋒，《淨明道研究的新創獲——〈淨明忠孝全書研究〉評介》，《宗教學研究》2006年第3期，第219-220頁；謝清果，《悠游於神聖與世俗之間——郭武教授〈淨明忠孝全書研究〉讀後》，《弘道》（香港）2006年第2期（總第27期），第127-129頁。



很難說你能夠推動學術進步，因為你的起點很低，而不是“站在巨人的肩膀上”。我前些年經常批評國內學界在做“低水準重複”的工作，也就是這個意思。我們必須保持開放的態度，這樣才會有新的元素進入，進而產生更新的東西；同時，國內新的學術思想和成果也可以藉此向外界展示，讓世界聽到中國的聲音，這樣相互結合，就能夠共同推動學術的繁榮和進步。

12. 武：我在梳理您的研究成果時發現您在研究對象選擇上，並未局限於某一宗、一派、一人、一物、一現象之微末考辨；在研究時間限度裡，有對早期黃老學和黃老道^①以及近代道教名家陳撻甯思想的深入研究^②，具備通史關懷。學術成果呈現出“全方位、立體化、多層次”的研究角度，可見您對研究對象頗有獨到的學術見解。您在課內、課外時常提到，在很長一段時間內，國內的宗教學研究深受哲學學科設置的影響，在主要研究視角上似乎偏重於哲學、概念、思想的研究，忽略了作為一種宗教必然包含著神聖的宗教思想和宗教行爲。對於擅長道法科儀的道教而言，宗教行爲儀式的外在表達尤為明顯。因此在教育新學後輩的過程中，您強調對道教儀式的關注。可否請老師談一談您對道教科儀道法的理解和認識？科儀法術在道教中又扮演了什麼角色？

郭：前面我談到宗教應該包含思想觀念和行爲方式兩個方面，這是我在北大時就接受過的學科訓練；然而，由於當時老師們並沒有明確地指出這一點，其授課內容只是籠統地涉及到各種宗教的不同方面，所以在很長一段時間中，我的這種理解其實也並不是非常清晰。事實上，直到最近兩年，我才將這種理解進一步提煉出來，並在各種場合明確主張。

我在川大時，跟隨卿希泰先生研究道教思想史，在很長一段時間內受到他的影響，更加關注道教的觀念性內容。到我寫碩士論文時，我開始關注長生成仙信仰與宗教實踐之間的關係，但當時的認識仍然比較模糊。直到1998年我去香港學習，才算是真正有所開竅，這其中與施舟人先生的點撥有著很大關係。正如我之前提到的，施舟人先生曾被聘請到香港中文大學講學，但由於中文大學研究道教的學生很少，所以中大要求他講授的內容是《詩經》而非道教，因為他對儒家經典也非常熟悉，曾被國家“漢辦”聘為顧問，負責“四書五經”的翻譯。施先生對中大沒有邀請他講授道教頗為不滿，曾主動邀請我每個星期去他家裏“喝咖啡”，討論有關道教的一些問題。我們在討論過程中，出現了一些興趣的分歧，因為我習慣討論的是道教思想，而施先生則頗為注重道教儀式。他不僅自己研究道教科儀，還在臺灣拜師學藝、當過道士，我也曾親在現場觀摩過他扮道士、做科儀。我當時站在思想史的角度與他討論，認為道教的儀式沒有思想性、不值

①郭武，《從“黃老學”到“黃老道”：關於其中一些問題的再討論》，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2020年6期，第71-78頁。

②郭武編，《中國近代思想家文庫·陳撻寧卷》，北京：中國人民大學出版社，2015年。



得研究，可是他說的一句話卻改變了我，他說：“你看《道藏》裏面三分之二的典籍都是關於儀式的，你能說它們不重要嗎？”我聽完以後，馬上就醒悟了。那段時間與施舟人先生的交流，讓我受益匪淺，尤其是關於道教儀式的見解，可以說徹底改變了我的看法。我自己限於時間和精力，沒有系統地研究過道教科儀，只寫過幾篇小文章討論了一些問題。^①但我後來在川大工作時，一直在努力傳播這種看法，不僅在給博士生上課時經常講，而且還與一些學者展開討論，認為道教儀式沒有得到充分研究。現在國內研究儀式的學者越來越多，這是一個令人高興的現象！

我在香港時曾閱讀了許多國外學者撰寫的科儀文章，一開始也看不懂，後來才慢慢地明白了。許多學者說道教科儀是一種象徵，但我認為從道教本質上來說，科儀不僅是一種象徵，而且還具有其他方面的實在內容。從宗教學的角度理解，道教科儀其實就是與超自然力量（神靈）進行溝通的一種方式，其目的在於請求超自然力量（神靈）來為人類做事、服務於人們的需求。這部分內容對於理解道教非常重要，因為道教在服務社會大眾時，很大程度上是依賴齋醮儀式來實現的。我在前面討論“客觀歷史與主觀學說”時說過，宗教學不是歷史學，更不是哲學，當整套祈神儀式完成後，會在人們心中產生一定的影響和作用，這種影響和作用是真真實在的。就像馬克思說“宗教是人民的鴉片”，鴉片雖然有毒性，但也可以用來治病，具有麻醉（致幻）作用，雖然它的麻醉效果可能短暫，但確實曾經起過作用，道教的科儀應該也是這樣的。

近年國內學者關於道教科儀的研究取得了很多成果，但仍然存在著一些不足。現有成果更多地只是從觀察者的角度，來描述道教儀式如何進行，比較缺乏理論層面的分析和討論，希望今後在這方面能有突破。此外，早期國內有關道教科儀的研究，其實多是從音樂舞蹈的角度來進行的，當時許多學者將道教儀式說成是一種音樂或舞蹈，我曾經表示非常反對，因為這種說法掩蓋了道教儀式的宗教性和神聖性；然而，若干年以後的今天，在我們認識到道教儀式確實具有宗教性和神聖性之後，為了適應國家推進中華優秀傳統文化的創造性轉化與創新性發展之政策，我覺得反過來將道教儀式說成是一種舞蹈藝術，也未嘗不可。

武：感謝您接受訪談。這次訪談給我們帶來了很大的啟發。祝您工作順利，繼續向學術界分享您的研究心得。

郭：我也謝謝你的採訪！並感謝廈門大學黃永鋒教授和宏德基金會的安排！

^①郭武，《清代臨安府瑤族宗教儀式中的漢地道教元素——以S3451號文本之“關告科”與“開解科”為例》，《四川大學學報(哲學社會科學版)》2017年第1期，第5-11頁；《〈廣成儀制〉“鬥醮”略說》，《中國道教》2019年第1期，第10-19頁。