

刘屹◎著



研究生·学术入门手册

中国道教史研究入门

复旦大学出版社





复旦大学研究生院
复旦大学文史研究院联合推荐

编辑缘起

葛山志

“给大学生常识，给硕士生方法，给博士生视野”，这是我对大学人文学科基本教育和专业训练三个阶段的理解。如今大学越来越多，条件不一，水平参差，指导者的路数不同，不同学校培养研究生的方法和标准也不同。有些指导教师似乎对这三种教育没有区分，有时候把研究生当作大学生，塞上一堆“常识”便草草了事，使得早已掌握了基本知识的研究生要么对课程失去兴趣，要么以为“学术”不过如此，“研究”就是重复叙述；有时候又把大学生当作研究生，基本常识还不具备时，便传授种种“偏方”、“秘方”，使大学生早早学会了出偏锋、用怪招。因此，我们策划编辑这一套“入门手册”，让作者特别针对刚刚完成大学学业进入硕士生时期的人编写，意在引导他们知道初步的“研究方法”，

以区别大学阶段的“常识学习”。

这套学术研究入门手册的编撰者，都是“学有所成”而且是“术有专攻”的学者，专业各有偏重，领域宽窄不一，但是，我想在他们撰写的这套入门书中，都必然包括“历史”、“方法”和“视野”这三方面。所谓“历史”，就是了解本领域的历史即学术史，知道在自己之前，前辈和同行已经做了些什么，是怎么做的，因此可以“踏在前人搭好的桥板上”，不必重起炉灶“而今迈步从头越”，也不能掩耳盗铃装作自己是“垦荒”或“开拓”。所谓“方法”，就是选择本领域目前最通行和最有效的方法，一一加以解说，并选择若干最好的典范论著，让阅读者“见贤思齐”，哪怕是“照猫画虎”，因为最初的研究不妨有一些模仿，当然模仿的应当是最高明的杰作，这才是“取法乎上”。所谓“视野”，就是开列出中国和国外在本领域最基本的和最深入的论著，使得研究生不至于“拣到篮里便是菜”，反而漏掉了必读的经典，形成引用参考文献的“随意”。这一部分可能包括了超出硕士生，甚至可以提供给博士生使用的，中外文的“进阶书目”，通过参考文献提供更广阔的学术视野，让阅读者通过简单的论著名录，知道世界上的同行在做些什么。我想，大学教授最重要的责任，不是拔苗助长地呵护几个早早脱颖而出的杰出学生，而是齐头并进地保证进入研究领域的普通学生，这套入门手册

不是针对天才而是保证底线的,为了让硕士生尽快超越大学本科阶段的学习习惯,了解最一般的研究途径,开始具有个性的思考,建立学术研究的角度和立场,形成遵守规范的研究习惯,我觉得“历史”、“方法”和“视野”是每一个合格的研究生都必须具备的。

这套研究入门手册的编撰和出版,要感谢复旦大学研究生院、复旦大学出版社和复旦大学文史研究院,也要感谢参与编写的各位杰出学者热情参与。他们都是很忙碌的人,但是他们能够放下手头的工作,慷慨承诺撰写这套入门书,是因为几乎所有的参加者和支持者,都不约而同地意识到,学术方法的传递和学术薪火的延续,比什么都重要。

目 录

第一章 序章 / 1

- 一、本书缘起 / 1
- 二、为什么要研究中国道教史? / 5
- 三、为何说道教史研究大有可为? / 15

第二章 中国道教史研究的基础问题 / 22

- 一、引言 / 22
- 二、学科定位问题 / 24
- 三、基本立场问题 / 27
- 四、国际学术视野问题 / 35
- 五、未来走向问题 / 44

第三章 学术规范的问题 / 47

- 一、什么是学术规范? / 47
- 二、对学术研究应持有的基本态度 / 49
- 三、学术规范与流程 / 56

第四章 学术史、基本材料与问题意识 / 87

一、引言 / 87

二、如何看待学术史? / 89

三、如何看待基本材料? / 106

第五章 部分重要学者与著作 / 127

一、基本研究资料 and 工具书 / 127

二、部分重要学者和论著 / 146

后 记 / 169

第一章

序 章

一、本书缘起

2010年11月,我在上海参加复旦大学举办的一个中古史会议。会议期间,葛兆光先生对我讲了他对当前道教研究的一些看法。在短促而杂乱的会场间歇,我只记下他说的两个主要意思:第一是觉得现在的道教研究是和国际学术接轨最好的学术领域之一,这是好事;但他也感觉有些道教的研究者太过沉醉于自我逻辑的圆满,自己提出个前提,别人还没有能够接受,自己就继续以此为基础去论证下一个问题了。第二是觉得现在的道教研究虽然很热闹,但有点偏重于对道教自身的研究,而在道教对中国古代政治和社会的影响方面却明显着力不够。我不知道葛先生当时是否就是在对我做出委婉的劝诫,因为他所说的这两点值得警惕和反省的研究倾向,多多少少都可以在我的研究工作中看到蛛丝马迹。关于自我逻辑圆满的问题,需要我在今后的研究中时刻

提醒自己克服。对于目前的道教研究究竟能在多大程度上加深我们对中国古代社会文化理解的问题,我个人觉得这也是没办法的事情。从事道教研究不能不研究道教的经典,而做道教经典研究本身,就要耗费大量的时间和精力,还往往得不出什么能够达成共识的结论,一般学者也就根本无力旁顾其他问题了。这恐怕主要还是因为道教研究在整体上还不能算是充分和深入,所以现阶段要想通过道教研究得出某种对中国历史和文化比较深刻的认识来,像才智平庸如我者,难免就感觉力不从心,或捉襟见肘。我想或许要等道教研究按照正常的学术轨迹,再发展二三十年后,才会进入一个可以透过道教来深入理解中国历史文化的阶段。但无论如何,葛先生提出的这两点意见,非常值得我辈后学仔细体会,也可说是对未来道教研究的一种期待。

也是在这次会议期间,葛先生正式命我参与《研究生·学术入门手册》丛书的编写,并直接命题作文为“中国道教史研究入门”,也就是这本小册子的由来。恐怕也只有像葛先生这样真正自己做过道教研究的大学者,才会想到要对我们的研究生介绍一些中国道教史研究的入门知识。现在想来,我也很奇怪为什么自己当时就没有一点哪怕是客套性的推辞,居然就一口应承下来了?或许,我也是在潜意识里一直感觉对中国道教史的研究“有话要说”,葛先生的这一指令正好给我提供了一个促使自己更多思考,并勇于表达的机会。对于写惯了考证性学术论文的我来说,写这样一种“入门手册”之类的东西,的确对自己是个不小的挑战,当然也可以更

自由地表述一些我围绕中国道教史诸多具体学术问题的题内题外的想法。接受任务以后,在写法和结构上也颇费过一番思量,再加上诸事繁杂,拖拉几年才完稿,这是要向葛先生和本套书的责编宋文涛先生致歉的!另外,由于我是历史学专业出身,所受的学术训练以及选择论题、处理材料、组织论证的方法,无不都带有鲜明的历史学特色,而从事中国道教史研究的学者又绝不仅仅只有历史学者,进行道教研究的学者更是有着广泛的各种学科背景。所以,这本小册子并不是要全面介绍中国道教的研究方法和研究成果,只是针对中国道教史研究中的一些基本问题,与有志于此的年轻学子进行交流。

对于本书具体的框架结构和所介绍或讨论的内容,葛先生并没有直接的指示,而我也没有更多的机会向葛先生请教道教研究的诸多问题,所以本书只是立足于我本人从开始尝试中国道教史研究至今,约二十年间的一些个人感悟和经验,有针对性地对道教史研究提出一些建议。本丛书的其他作者大多是各领域的知名教授、学者,他们可以“师者”的身份给年轻的学生指点迷津。但我写这本小册子时,却并没有把自己设想为是年轻读者的老师。我只是比现在的研究生们稍早一些进入中国道教史研究的领域,如果有对此领域感兴趣的研究生,我很乐意把自己的经验和体会介绍给他们。学术圈子里可以有资历和辈分,对学术问题的看法和观点则不能论资排辈。我希望自己永远是年轻的中国道教史研究“同好”或“同道”们的“师兄”,并相信学术毕竟是要不断进步

的,一些在现有条件下无法做出,或还不能做到家的研究,必将会在今后,由主、客观条件越来越具足的学术后辈来完成。但在目前,一方面,国内似乎还没有专门的中国道教史研究专业或导师,甚至会有人感觉中国道教史的基本脉络和框架已经被梳理得差不多了,现在迫切需要的是开辟新的道教研究领域;另一方面,对道教或道教史感兴趣的年轻人似乎也逐渐增多,而且他们在语言训练和资料搜集方面,都有着我们这些先行者刚着手学术研究时不可比拟的有利条件。如果对他们的学术潜力善加引导,或许可以推动着一个中国道教史研究的全新时代的来临。这些都是促使我不揣浅陋、勉为其难地写作这本小册子的原因之一。将来在条件成熟时,或许可以与更多志同道合的朋友一起合作,撰写一部更全面和深入的中国道教研究入门手册。

如同所有我做过研究的具体课题一样,我认为我的工作成果是否具有不可替代性,或是否能提出独一无二的见解,其学术价值如何,最终都要接受学术史的检验。我只能在现有的条件下做到自己的最好程度而已。如果这本小册子能达到以下一些目的,比如让年轻的学子们了解到:中国道教史的研究目前进展到什么程度了?还有多少问题可以深入探讨下去?如果想涉足中国道教史的研究,那么要注意哪些基本的研究方法和态度、立场?需要涉猎哪些最基本的材料?更重要的是,中国的道教史研究如何在观照到国际道教教学研究的背景下进一步拓展或深化?这些是我最想通过本书与年轻学子们交流的内容。如果能有研究生从这本小册

子中找到道教研究的题目,然后按图索骥地找到相关研究论著,并最终完成一篇对道教史研究有所贡献的论文,那将是对本书的莫大肯定。如果有研究生能进而从此走上道教研究的学术专途,那将是我莫大的荣幸。

二、为什么要研究中国道教史?

如果问一位年轻的学子:为什么会对中国道教史感兴趣?得到的回答也许是:因为道教是中国古代的儒、释、道三教之一,是中国文化的重要组成部分;道教曾对某些王朝的政治产生过深远的影响,如在唐和北宋时期;鲁迅先生说“中国的根柢全在道教。……以此读史,很多问题可迎刃而解”;施舟人(Kristopher Schipper)先生还把道教比作“中国文化的基因库”等等。如果要我来回答这一问题,答案既是出于纯学术的考虑,也不否认带有某些功利目的:目前在道教史研究中,点到为止,或空白之处还有很多;更多看似没有疑问的既有结论,只要多几个追问,就会变得似是而非。因此,道教史领域有待深入研究的课题几乎俯仰皆是,稍加浸淫,就比较容易做出研究成果;道教史的基础材料有那么多,目前研究所及,只是道教史范畴中很小一部分;若有心在此领域深耕细作,形成自己具有学术新意的系统观点,甚至取得对某些专题研究的话语权,也是在十年内足可期待的事情。此外,中国的道教史研究必须要在与国外道教研究相参照的背景下才能取得进展,而国外已经有很多重要的研究成果,需要我们批判地继承和发展,光是整理和甄别现有的道教研究

学术遗产,就不愁找不到可做的题目。所以,那些在传统的哲学、宗教学或历史学专业方向上感觉找不到题目,或感到在一些传统的研究领域中难有创新的研究生,不妨大胆地尝试做一些中国道教史研究的题目。毕竟目前从事中国道教史研究的人员不是太多了,而是还远远不够。道教史研究的问题点不是越来越少,而是越挖越多了。

研究中国道教史无疑是研究中国道教的基础所在,中国道教史研究得不充分,中国道教的研究就很难迈上新的台阶,作为现代中国学术的一个组成部分的中国道教研究,就很难为在国际学术背景下形成现代“中国学术”的特色做出本来应有的贡献。所谓“中国学术”的问题,不是一个该不该具有民族主义情怀的问题,而是要为中国学术寻找适当的国际学术定位的问题。从现代学术发端以来,对中国历史和文化的研究已然是一种国际化的学问,我们绝不能在学术领域搞民族主义和极端爱国主义的那套东西,否则这样的学术一定是没有出路和前景的。但在另一方面,对于中国自己的历史文化和宗教传统的研究,中国的学者显然应该比现在发挥更大的作用。除理应具有国际学术视野之外,也该有当仁不让的学术担当,纵不能完全由中国学者引领某一领域的学术前沿,至少也应该在国际学术前沿,经常看到中国学者的身影,听到中国学者的发声,这才是正常的情况。但因为我们的现代学术,长期以来一直是学习西方的,而且很长时期内都不是按照学术内在的规律自然地发展进步,所以总体上看,即便是对自己传统历史文化的研究,中国学术也并不是

总能站在国际学术的最前沿。作为一个中国学者,虽不必为此痛心疾首,至少有点遗憾也是正常吧。

在我看来,中国道教研究就是这样一个还没有形成“中国学术”特色的研究领域。任何一个人文研究领域要想在国际学术界形成“中国学术”特色,至少有这样几个标志:一是要有两代以上的学者几十年间保持在国际学界公认的一流水准,说明这个学科的学术的传统已经形成;二是要有一批重要研究论著被列为国际学界在这一领域研究的必读参考文献,说明学术研究的成果得到学界的广泛认可;三是要有一批重要的研究论题是由中国学者所提出,并能在国际学界有广泛的回应和讨论;四是国外学者都要关注到中国学者的研究动态,以至于如果他们不了解和追踪中国学者的研究动态,就无法下手进行自己的研究。说到底,就是在这个领域要有中国学者在国际学术上的话语权,而非学术霸权。如果没有这样的目标,中国学术中的很多领域就永远只能是别人研究中国问题时的附庸和点缀,或是无法与国外同行开展必要学术对话的自说自话。

此外,任何一个道教研究的学者,或多或少都存有通过道教这一中国特有的宗教信仰来获取认知中国文化的独特经验这一宏大目标的信念。道教研究的终极目的,除了纯粹学术上的意义之外,或许可以定位在对所谓“中国根柢”的理解,或对“中国文化基因库”的破译等多少带有实用主义的功用上。但在现阶段,我认为仍不具备全面达致这一终极目标的条件。因为最基础的一个问题,什么是“道教”?这在学术

界仍然是个未定之论。如果对自己的研究对象的准确界定都难以达成一致,不正说明我们对这个研究对象的本身还缺乏足够细致、准确、到位的把握吗?而这方面的欠缺,至少相当重要的部分,要通过对中国道教史的建构来补充。

在一定程度上甚至可以说,中国的道教并不仅仅是个宗教学的概念,更主要的是一个历史学的概念。因为道教并不像历史上的其他宗教那样,有个明确的创立者,创教者订立下基本的经典和教义、教法、教规,后来的历代信徒都以尊奉这些经典和教义为最基本的身份认同标志,历代的职业教职人员则以维护教主的神圣性、经典的权威性、教团的规整性为己任。这些宗教虽然也“与时俱进”,但其根本和核心原则却可以经历千年不变。道教在中国历史的不同阶段有着不同的具体内涵,如果说有一以贯之的核心与根本,就是“道”。而“道”本身就是一个说不清、道不明的哲学与神学概念,不同历史文化背景下的人对“道”的理解也不尽相同。以外行的眼光来看,“道”或许是一个模糊性的概念,基于模糊性的“道”而立教的“道教”,至少是给历代信道者留下了极大的自我解读“道”的空间。“道”的概念理解和表现形式,在历史上具有多样性,就使得道教在历史上并不是在一个持久不变的前提下所展开的宗教现象,必须要复归到每个历史阶段的思想和社会历史背景,才能准确地把握那个时代人们对道教的理解。中国道教的这一特点,与中国的儒家或儒教有相似之处。我们虽然可以统而论之言“儒家文化”,但实际上却要注意到有孔子之前的“儒”,有孔子集大成的“儒”,有董仲舒改

造的儒家,有宋明理学的儒家,又有现代新儒家等等。“道教”的概念之所以难以界定,是因为“道教”自身的确具有历史复杂性和多样性,大家各自从自己的感知立场上去定义“道教”,难免就有盲人摸象的感觉。而要想整体上把握“道教”,当然要先充分了解道教的历史脉络和发展过程。

不同历史时段的人们,不同学术立场的人,对“道教”的理解都是不同的。就我个人来说,理解道教史的重要背景,是中国古代历史发展变化的大趋势和轨迹。道教史的发展纵然不是完全与古代史的发展轨迹相合拍同辙,至少也要受到中国历史变迁的影响。目前,虽然史学界对于“唐宋变革论”之类的宏观历史问题讨论尚有不同的看法,但对有关从宋代开始形成一些与唐以前不太一样的文化、制度,并一直影响到明清乃至当代的看法,还算是能够比较普遍认同的。我观察中国道教史的基点,也正由此而生发出来。如果在中国历史前后期如此变动的历史背景下去观察道教史,或许可以得出一些与现有道教史论述不同,却也不乏启发性的看法来。

道教是现在还“活着的”宗教,我们身边就有道观、道士,也可看到道教在教团内部或是在信徒生活中所举行的各种仪式,这些是我们观察道教的最方便和最直观的起点。正是基于对这种鲜活道教的观察和体验,鲁迅先生才在 20 世纪初就发出了“中国根柢全在道教”的感慨。很多人引用鲁迅此话作为道教重要性的注脚。然而如果了解到鲁迅先生说这话的时代和思想背景,就会知道:他并不是在肯定道教对

中国文化所起的积极和正面的作用,他所理解和认知的作为“中国根柢”的“道教”,其实是对于弥漫在中国社会最底层的各种迷信、愚昧、反理性的文化传统,汇总之后的一个代名词。这恰恰是鲁迅在他所反对的传统文化中最需要大力革除的一部分。明乎此,就不会把鲁迅这句话作为肯定道教对中国文化具有重大意义的名人名言来引用。今人这一明显对鲁迅原义的曲解,也反映出值得警惕的一种治学态度:对待道教研究的基本材料,往往只切割下来自己需要的部分,只按照有利于自己理解的方向去阐释,却不去考索一条材料的来源背景究竟是怎样的,它的上下文语境是怎样的。如果我们注意到去考察鲁迅说出这句话的语境,就可知道鲁迅对道教的认知,只限于明清至近代的道教形态。毫无疑问,鲁迅对道教是有偏见,但这偏见是因为他所看到的“道教”的确乏善可陈。所以,鲁迅的观察和论断应该是可信的,他如实地描绘了当时的道教实态,认为当时的“道教”是愚昧落后中国的等而下之的“根柢”,这话没有说错。但要把这句话理解为是给“道教”脸上贴金,那就是今人的理解问题了。

问题不止于此,鲁迅看到的,至少不是中国道教的全部。因为他所观察到、感受到的明清近代的道教,已经和历史上的道教有了相当大的差别。明清和近现代道教的特点是什么?这些特点是如何形成的?取之与六朝隋唐的中古时期道教相比,其差异无疑是很明显的。如果说明清以降道教呈现出某种与民间信仰相混杂的面貌,那么这种情况在中古时期肯定不是道教的主流。西方道教学者经过几十年的研究

后明确提出:中古时期的道教对民间信仰一直是排斥和拒绝的态度。可以想见,从中古到明清,道教与民间信仰的关系经历了多么大的历史转变。按我的理解,中古时期道教发展的主流是逐步完成“经教化”,就是在受到佛教的启发下,道教造作了大量的经典,有自成体系的教理和教义,在模仿佛教的同时,又更多地立足于中国本土文化的立场所做的一种宗教理论建设。而到了明清近现代,道教在经教建设方面的努力几乎完全停滞了,剩下的就是为了维持道士生计的斋醮科仪、驱鬼祛邪这种因应社会底层民众生活需要的服务性技术。所以在谈论中国道教的时候,至少应该注意到中古与明清以后道教所存在的形态各有特点,这当然不是说道教史就可以划分成这样截然不同的两个阶段,因为即便就斋醮科仪而言,明清时期很多道教科仪的根源,仍然要追溯到六朝隋唐时期;宋以后一度大行其道的内丹心性炼养之道,也是通过对中古传统的变革与更新而完成的。可见这种内在的历史血脉始终还是存在和延续的。但这两个阶段之间的差异仍是明显存在的,以至于我们如果忽视这种差异性的存在,就有可能影响到我们对道教的整体判断。从最初的道教继承老庄道家清静无为思想,或通过各种修炼方式追求仙道,到葛洪排斥众术而独重金丹成仙之术;从中古道教用佛教化的教团规范和功德观念要求修道者,到明清时期道教逐渐与民间信仰混杂在一起,这期间道教的变化不是很明显吗?或许还有很多道教的核心观念或立教宗旨,可以呈现出千年不变的面貌,但我们关注到的这些变化,还不足以说明道教是

一个不同历史时段呈现不同面貌的历时性的宗教现象吗？这也是为何到现在关于“道教”的定义还难有定论的原因之一：想用简单的定义来涵盖不同历史阶段的道教，但很多观察者的立足点却都只是道教历史发展中的某一阶段而已。

面对“道教”这一宗教和历史概念的复杂性，依学者个人之力，一般而言都很难做到在从早期到中古，从宋到明清、近现代的漫长而多头绪的道教领域中，总能保持自己研究的深入程度和全面性。日本学者以集体合作的方式来弥补个人研究的不足，先后合作出版了《敦煌と中国道教》、三卷本的《道教》、六卷本《讲座道教》等，都是值得我们学习的良好示范。我目前关注比较多的是“中古经教道教”，而对宋以后道教的发展还没有做过深入的探讨。所以本书中列举的一些研究实例，也主要来自对早期道教史和中古经教道教的研究。“中古”这个时间概念，是在史学界几乎彻底抛却基于五种社会形态理论的历史分期讨论之后，在不得不面对历史分期问题时常用的一个权宜的概念。对应在道教史上的时间，大约就是从东晋十六国到唐末五代。此前从汉末开始的道教历史是所谓“早期道教”阶段。“经教道教”的概念，算是我应对“道教”定义难以统一的局面而提出的一个新概念，意思是我所关注的“道教”，是中古时期特定历史时段下的一种道教的存在状态，这样的道教有自己的道教经典可以依凭，而经典中假借道教神格之口，宣讲了大量受到佛教影响的道教理论和教义。这样有“经”有“教”的

道教,就是“经教道教”。相对于中古之前的仙道传统,那时只有修道技术,而无记载教义的经书;宋以后的道教,虽然仍然造作出大量的经书,但经书的内容越来越偏重于斋醮科仪,不再重视教义理论的建设。可以说,“经教道教”概念的提出,使我可以不必面对定义纷杂的“道教”而无所适从,因为“经教道教”显然是历史上最无争议的一种道教形态。恰恰在《道藏》和敦煌写本中,有大量可资研究的中古时期道经,这些道经中所反映的就是“经教道教”。显然“经教道教”并非“道教”的全部,所以我所关注的也只是道教史上特定历史阶段下的道教形态之一。

在经教道教之前,中国本土的道教传统至少有两个主要的组成来源:一是先秦道家思想的信奉者,他们提供了道家哲学作为道教的思想理论基础,主要体现在汉代治国与治身相结合的道家思想;二是战国以降各地追求仙道的理论与实践者,集中体现在《列仙传》和《神仙传》等所反映的仙道思想,以及葛洪《抱朴子内篇·遐览》所著录的种种已经失传的仙道技术类道书。这是基本上未经佛教思想影响的最纯粹的中国道教传统。中古经教道教的产生和发展,都与佛教的刺激有很大的关系。汉末开始的汉译佛经运动,给道教实现经教化带来重要的历史契机。经教道教中很多内容都来自对佛教的模仿,有些地方是照搬佛经的表述,有些地方则是加以改造,有些则是完全回避佛教的观念,坚持道教自己的说法。六朝时期的古灵宝经及其衍生出来的经典群,就是站在中国本土信仰立场上,有选择性地吸收佛教因素而塑成中

古道教经教的重要载体和途径。灵宝经的研究之所以重要,一是把汉魏晋时期的仙道技术加以理论化和经典化;二是提供了斋仪为代表的道教仪式,后来成为道教的重要仪式资源,并在此基础上发展出宋以后的斋醮科仪;三是转化和吸收了部分佛教的思想概念,使得道教也具有了经教的理论色彩。而灵宝经造作时,道教对本土既有传统和佛教因素的取舍去留,其实都很有讲究。道教实际上承担了一个在应对佛教刺激时,与儒家不同的中国文化主体的角色。

如果承认道教具有历时性的变化特点,显然道教史自身的研究就显得尤为重要和突出了。你不可能以先秦道家的思想来规范中古道教的思想发展轨迹,也不可能用中古道教兴盛一时的经典教义来衡量明清以后的道教。历史研究重在发现历史发展的变化和差异,并要分析产生变化和差异,或是维持不变,甚至是有意保持不变的原因。以此来看中国道教史研究,虽然那些以王朝更替为线索的传统道教史描述,已经为我们提供了最基本的道教史脉络,但这还不够;搞清楚道教自身发展的历史,不仅仅是铺陈出历朝历代道教的历史大事和代表性人物的思想,更主要的是要从中看出道教在不同历史阶段发展的变化及其原因。这才是中国道教史研究的新基点。因此,现在重视对中国道教史的研究,是为了最终能更好地研究中国道教,并为通过道教认知中国提供必要的学术积累。

三、为何说道教史研究大有可为？

中国道教史,应是描述和阐释中国道教从萌芽到产生,从确立到发展,从兴盛到衰落再到重生的历史过程,并从中揭示出一些可以深入了解道教和相关中国历史文化问题的有意义的观察点和结论。具体道教研究中哪些内容算是“道教史”?举凡道教的经典、人物、仪式、思想、哲学、神学、技术……只要有必要进行历史学的考察,或通过进行历史学考察能得到更有价值的对道教的认知,都可纳入中国道教史研究的范畴。如要全面总结这样的道教史的研究现状,既非我力所能及,也不是可以用“序章”中的一部分篇幅就能解决的。在此只想说明为什么说道教史的研究还大有可为。

第一,既有的道教史已经按照中国历史上朝代发展的顺序,把道教发展的基本脉络和框架描述出来。但因为前述关于道教的定义并不统一,所以仍然不能平息围绕道教和道教史一些基本问题所展开的争议。如:中国道教究竟何时正式形成?道教史的开端从何时算起?道教与中国民间其他各种信仰之间的边界如何界定?例如,西方学者一般认为先秦道家开始就算是道教的范畴了,而中国学者认为道教的正式确立在东汉中后期,日本学者近年来又提出真正意义上的道教是从5世纪才开始的。这三种意见不仅在道教开始的时间上相差了八百多年,而且对“道教”一词的具体界定也很不同。又如,葛兆光先生敏锐地发现,我们目前最基础的两部《中国道教史》(分别由任继愈和卿希泰先生主编)对于早期

道教史的论述,都认为是先形成了一个统一的天道教传统,然后在魏晋南北朝时期,这一道教传统进入“分化”期。这种观点的前提是:把汉末形成的道教当作是中国天教天的唯一源天,所以在魏晋南北朝时期发生的各种道教历史变迁,都天不过是从汉末道教这一源天发展出来的分化流变而已。但在葛先生眼中,葛洪之前的道教似乎并不存在同一的组织、理论和方法^①。魏晋南北朝时期道教历史变迁的主要特征,毋宁说正是从各个道派逐步融合形成统一道教的天时期。类似这样意见分歧的存在,说明即使有了通贯中国历史的中国道教史,因为在认识道教的前提上还存在差异,仍然很难在一些道教的根本问题上取得某种程度的共识。其实对某个学术问题存在各种不同的看法是再正常不过的事情了,问题在于这些不同的看法之间能否形成正常的交流,起到互相检核、各自修正,从而最大限度接近历史真实的作用。这涉及另外一个学术规范方面的问题,后面还会专门讨论。

第二,目前道教史的论述,还是尽可能地要与中国历代王朝的政治和经济问题扯上关系。帝王的支持与否,社会经济的发展状况,的确是了解道教发展的必要历史背景,也是我们欲图通过道教更深刻地理解中国历史和文化的一个重要角度,但同时也要注意,道教的发展有自身的规律和特点,并不完全是中国历代王朝政治和经济共同作用下的必然

① 详见葛兆光《由俗而圣——中古道教科仪的宗教化》,2013年初刊,此据《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,北京:中华书局,2014年,第374—375页。

产物,道教自身的发展演变,也并不一定完全契合中国历史朝代更替的历史轨迹。因此,如果从道教史大的分期上考虑,就不能按照朝代更替来划分,而应该基于道教自身发展变化的历史阶段性来做区分。还是以魏晋南北朝时期为例,我们国内的道教史论述,一般说这时期道教历史发展的主要特点是“从民间走向社会上层”。这除了是把汉末道教作为中国道教唯一的源头,还多少受着早年间从阶级斗争角度看待历史发展的影响,把汉末道教定位为“民间的”,而魏晋时期出现士族高门甚至是皇帝信道的情况,就是道教“从民间走向上层”了。这是问题的一个方面,但我前面提出的“经教化”的概念,就是试图立足于道教自身的发展规律:之前道教的传统是只有仙道技术而没有教理教义的经典,这个时期开始有了“经教”的意味,并一直影响到整个中古时期。从这个角度说,我觉得“经教化”的概念更符合道教自身发展的特点。这就需要我们对道教的理解和认知是建立在道教自身的基本资料之上,而非建立在佛教的批评或儒家士大夫带有偏见的记述之上。换句话说,我们的道教史应该是建立在对《道藏》中资料的充分研究基础上的,在对各时期道经中所反映的道教思想观念做过充分梳理之后,真正能展现出每个历史时期道教教义发展演变的异同之处。总之,如果明确树立起从道教自身立场上来考察道教历史的意识,那么很多问题都有必要重新考虑。

第三,历史的建构很多时候需要大量可信的一手史料,道教史的建立,尤其需要能够直接反映历史上道教的一手材

料来描述道教的发展历史。近年来,道教研究的材料范围已经大为扩展,需要将道经、碑刻、田野调查等新的材料纳入道教史的研究,这些新材料一定会产生许多新的道教史篇章,并提供越来越多的道教史的细节。而随着道教研究新材料的大量发现,也带来一系列的新问题,是现有的道教史框架无法容纳,或无法给出合理解说的。可以说,道教史的基本脉络虽然已经梳理到现在这样的程度,但当遇到很多历史上具体而微的道教遗存史料时,仅靠现有的道教史背景,还无法得到有效的探究。例如,关于汉魏晋时期的买地券、镇墓文与道教的关系问题,我们如果认定只有汉末天师道才能是中国道教的唯一源头,就必然会把墓券中的各种来自战国以降的信仰要素,尽力地向“天师道”的范畴去靠拢,甚至会借用墓券这种性质尚存争议的资料,来重构本就晦暗不明的早期天师道历史。早期天师道历史本身就是支离破碎、若隐若现的,认定墓券的内容反映了早期天师道的遗存,这一结论本身就还面临很大的争议,就是个未定之论。在这样并不牢靠的基础上,再用墓券来复原早期天师道的分布地域和历史变迁,这从逻辑上来说就是有问题的做法。又如北朝道教造像资料,现有的道教史论述中关于北朝道教的情况,只有北朝初期的寇谦之改革北天师道,和北朝后期的楼观道。但北朝道教造像资料中不少重要材料的时代,正好介乎这两者之间,而且从思想教义上看,也不是简单贴上“北天师道”或“楼观道”的标签就能解决问题。这就表明现有的道教史框架无法容纳下新的道教史材料。无疑地,说明旧的道教史框架有

需要调整完善之处。

在道教史研究资料的利用上,也存在两个明显的问题:一是现在的道教史论著中,有不少材料是来自道教内部出于宗教信仰而产生的传说和神话,再就是一些多少带有偏见的历代史家或佛教或士大夫阶层的作品,这样的材料不是不能用,而是要先进行辨析,确认其中合理与可信的成分之后再使用;二是对所使用的研究资料先做时代性和可信度考察,还没有成为一些道教学者在利用材料之前的自觉。某些关键性的材料,如果经过甄别之后再重新分析,必然会产生不少新的见解。

第四,道教史上有很多重要的论题还没有得到充分的展开。如道教产生之后与中国本土信仰的关系问题,通常的认识就是中国本土信仰就形成了道教,道教就代表了中国本土信仰。但其实某些信仰传统与道教始终是若即若离,就像国外汉学家已经提醒的:我们不能把所有儒家和佛教之外的东西都统统归结为“道教”。但时至今日,学界仍有将数术传统、巫觋传统等本土信仰因素一概视作“道教”的情况。再如道教与佛教的交流问题,虽然有不少成果,但大都是偏向于从佛教的立场上进行比较,看哪些因素是道教借鉴或抄袭了佛教,近来又强调道教对佛教的影响,但也更多是出于对以往观点的纠偏。到底佛道交流是怎样的状态,还需要更多能够在佛道二教之间不偏不倚的立场上展开研究。即便是道教研究最基本的材料《道藏》的相关问题,也还有深入讨论的必要。即便是像道教与王朝政治的关系这样的学界已经讨

论最多的议题,如果深入当时的道教内部来看,也未尝不能生发出新的看法和意见。

第五,在并不否定现有道教史的意义和价值前提下,未来的中国道教史,或许应该在以下几个方面有所强化:首先是能提供一个相对明确且能为大多数人所接受的“道教”定义,即要在严格规范自己的研究对象的前提下展开道教史的研究;其次是要大力倡扬了解并有能力甄别国内外道教研究的既有成果,按照学术规范来展开学术研究,这方面如能有明显的改观,就可大大提升中国道教史的研究品质;复次,能够充分观照道教自身发展的内在规律,立足于道教自身的发展来进行合理的断代分期;再次,能将道教发展的每一步骤来紧密联系其所处的时代背景,看道教在那些不同的时代和社会中发生了怎样的影响。只有这样从古至今一路考察下来,我们才能了解道教在中国历史文化中到底占据过怎样的位置,道教究竟是不是中国的根柢所在。这样得出的结论,比提前持有道教对中国文化多么重要的预设,再来寻找材料论证这一结论显然要客观得多。

总之,如果你面对现有的道教史论述提不出任何疑问,自然就不会觉得道教史还有众多基础的问题要解决。如果你能够养成对别人给你的现成结论总要多问几个为什么,那么道教史上有待解决的问题还有很多很多。从整体上看,这个领域的学术积累还不能算深厚,尤其是与哲学、历史学等成熟学科相比,道教史研究的学术积累还差得远。而某个学术领域的学术积累,是要靠几代人不断地投入其中,对一些

基本而重要的论题,总要有三五个,甚至十几个学者的反复研讨,才能达到一定的深度或形成一定程度的共识。但在道教史领域,目前还缺乏这样的学术积累和学术争鸣。越是紧紧抓住这些有争议的论题,越容易找到学术研究的切入点。我在此完全是就研究生选题的角度而言:与其在传统的学科领域,或研究已经成熟而规范的领域中“炒冷饭”,不如大胆地进入道教史研究这一陌生、新奇,而又充满挑战和机遇的新领域!

第二章

中国道教史研究的基础问题

一、引言

1940年,陈寅恪先生为陈垣先生《明季滇黔佛教考》一书作序时开篇就说:

中国史学莫盛于宋,而宋代史家之著述,于宗教往往疏略,此不独由于意执之偏蔽,亦其知见之狭隘有以致之。元明及清,治史者之学识更不逮宋,故严格言之,中国乙部之中,几无完善之宗教史。然其有之,实自近岁新会陈援庵先生之著述始。^①

在陈寅恪先生看来,中国传统的历史著作中,素来缺乏完善的宗教史著作。何时开始有真正意义上的宗教史著作?就是从陈垣先生开始的。众所周知,史学大家陈垣先生不仅

^① 此据《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第272页。

有著名的《古教四考》(《元也里可温教考》《开封一赐乐业教考》《火袄教入中国考》《摩尼教入中国考》),还有《回回教入中国考》《明季滇黔佛教考》《清初僧诤记》《南宋初河北新道教考》《中国佛教史籍概论》《释氏疑年录》等宗教史方面的著作,的确可以称为中国宗教史研究的开创者之一。其实,陈寅恪先生本人也对中国宗教史研究有重要的贡献,早在1932年,陈寅恪先生在《清华学报》第7卷第2期发表了《禅宗六祖传法偈之分析》(收入《金明馆丛稿二编》),葛兆光先生认为这篇文章体现了陈先生“非常富于现代意味的宗教史研究的思想和方法”。此外,陈寅恪先生还有《天师道与滨海地域之关系》《崔浩与寇谦之》等名篇,虽然其文中的有些结论现在看来需要修订,但仍然是相关研究领域绕不开的重要成果。我在此不想讨论两位陈先生对中国宗教史研究的贡献,以及他们的研究方法之异同等学术史方面的话题。只想强调一点:纵然不能说现代意义上的中国宗教史研究,完全是由两位史学大家所开创的——因为还有同时代汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》这样出自哲学史家和佛教史家的经典著作——至少也应承认,在现代中国宗教史研究方面,史学界南北“二陈”的开创之功及影响,可以说是最引人瞩目的。

事实上,从20世纪前期以来,凡是在道教史研究方面被奉为经典之作的成果,绝大多数都是从历史学和文献学角度所做的研究。例如长期以来作为道教研究入门读物的《道藏源流考》,是学化学专业的陈国符先生按照中国传统的文献

学的方法来梳理和概述《道藏》的重要成果,而他除此之外有关道教研究的论文,也都是对道教文献展开充分分析论证而得出的。再如唐长孺先生的《史籍与道经中所见的李弘》《魏晋期间北方天师道的传播》《钱塘杜治与三吴天师道的演变》等文章,更是被国内外学者反复征引的经典论文。而留下这些有关道教和道教史研究经典论著的学者,或者本身就是史学家,或者是用对传统历史文献整理的方法进行研究。这些前辈学者也为我们树立了研究道教史的成功范例。

近年来,虽然中国宗教史研究取得了不小的进展,但还不能满足近年来宗教学发展的实际需求。表现之一就是我们每年有大量的宗教学研究的成果,但其中有多少能够像陈寅恪和陈垣先生当年的成果那样,被反复征引或历经几十年仍有其强大生命力?为什么现在不再容易出现像“二陈”和唐先生那样的经典作品了?这是我们在进行宗教史研究时要省思的问题。

二、学科定位问题

具体到中国道教史研究而言,要回答以上的疑问,恐怕首先要面对一个基本的问题:中国道教史研究,究竟应该归属于中国史研究的范畴,还是应该属于哲学、宗教学下面道教史研究的范畴?这一有关道教史研究基本立足点的问题,直接决定了大多数道教研究者的学术走向和研究思路与方法,不可不先加以明确。

现在,无论是从中国官方的学科分类还是从图书馆的图

书目录分类来看,“宗教学”是“哲学”的附庸地位一直没有改变。例如在教育部老版的“学科分类目录”中,01 哲学学科下面,有马哲、中哲、西哲、逻辑学、美学、伦理学、宗教学和自然辩证法共八个二级学科并列,010107 是哲学的二级学科——宗教学,“道教”是二级学科之下的第三级研究方向,“道教史”则是“道教”之下的第四级研究方向。而在 2011 年教育部学科目录调整时,只规范到一级学科,如 01 是哲学学科门类,0101 是哲学一级学科,哲学其下的二级学科不再做统一规定。实际上,宗教学仍然只能处在依附于哲学之下的二级学科的位置,而其下再分出各种宗教,每种宗教史的研究仍然处于这一宗教研究的最末梢。另有一个“学科代码国家标准”,里面“宗教学”是一级学科,“道教”是二级学科,“道教史”在这个二级学科下面,最多只是一个第三级的研究方向。此外,在通用的“中国图书分类法”中,B 类是“哲学宗教”,其下的最后一类即 B9 是“宗教”,再往下的 B95 是“道教”,再往下的最后一类即 B959 才是“道教史”。也就是说,道教史类的图书在图书分类法中,也排在哲学宗教大类中的小部头“宗教”里面,而道教史在“宗教”之下,又排在道教研究的对象的最末一位,基本上是第四级目录的位置。

在此并不想评价这样的学科和图书分类法合适与否,只是想说明,这样的分类在一定程度上反映了人们对某一学科或研究领域的重视程度,至于人们的重视程度是否如实地映射了这一学科或领域在人文社科中的轻重分量,则是另一回事。在当前中国的学术环境下,道教史研究习惯上是被放在

哲学与宗教学下面的。这就给人一种印象,好像哲学和宗教学出身的学者,才应该是道教研究“分内”的研究者。如果有其他专业的人来做道教学或道教史研究,或许会给人以“串行”的感觉。其他专业的人来做道教的题目,也好像自己有些理不直、气不壮的感觉。

这样的学科分类对研究者有没有影响?我认为有很大的影响。这种学科归属在相当大的程度上决定了目前中国道教研究和中国道教史研究的人才、方法和题目等最基本的状态。因为学科资源、师资力量和招生名额的分配,很难向一个位于第三级甚至第四级目录的末端研究方向倾斜。这必然会影响到人才培养的目标和质量,从而直接影响到道教史研究成果的水平。在短期内,宗教学估计很难消除长久以来作为哲学附庸学科地位所带来的在人才和资源方面相对欠缺的消极影响。因此中国的宗教学研究相对而言还有很多基础建设要做,严格说来,也许还不能算是一个成熟的学科。至少和中国史学科相比,明显存在一些薄弱环节。

虽然同为人文学科,但哲学学科的训练和历史学科的训练有很大的不同,对研究者的要求也不尽相同。简单说,让习惯于哲学思维的人来做道教史,和让习惯于历史学思维的人来做道教史,他们研究的兴趣点、方法和思路乃至结论,都肯定会有很大的差异。理想的情况是哲学专业和历史专业的学者能够互补短长,这样才能共同推进对中国道教的研究。但是,因为所受学术训练的不同,所强调的学术规范的不同,导致哲学和宗教学的学者,与历史学的学者之间,通常

很难展开正常的学术对话。目前的情况是,道教研究者的队伍中,绝大部分的学者是来自哲学、宗教学领域的,只有很少一部分人来自历史学和其他学科领域。哲学、宗教学的学者不怎么关注历史学者的研究成果,反过来的情况也在一定程度上存在。本来从事道教研究的人就处于相对的少数,安心于道教史研究的人更少,这点有限的人力资源,还被学科之间的画地为牢所分隔,这是中国道教史研究面临的一个基础性的大问题。而在大部分人都还规规矩矩地按照学科划分来做自己“分内事”之时,谁有敢于突破这种人为界限的勇气,能够先知先觉地跨越学科界限,就有可能占领先机,在道教史这一相对冷僻而艰苦的领域中做出自己的成绩。

三、基本立场问题

由前述道教史在学科分类中所处的尴尬地位,引出从事道教史研究的一个基本立场问题:就中国道教本身而言,究竟是把它作为一个宗教学研究的对象,还是作为历史学研究的对象更合适?换言之,研究者应该在头脑中提醒自己面对的考察对象是属于历史范畴的,还是属于宗教范畴的?这无疑决定了他采取的基本研究思路和研究方法。

我们知道,所谓“宗教”的概念和宗教学的基本理论都是在19世纪末才在西方学术界出现的。而中国历史上的道教是否符合近现代西方或者中国宗教学对“宗教”的定义,不仅一直存有疑义,而且也是导致目前有关“道教”定义混乱的原

因之一^①。如果按照宗教学对“宗教”的定义来衡量中国的道教,有很多地方是未必符合的。与其削足适履地将中国道教放置在西方的现代宗教学框架中,不如将这一实实在在的历史存在,还原到其原本存在的历史环境中去考察。因为道教是中国历史文化的一部分,中国历史是道教存在和发展的历史舞台。历史上的道教无时无刻不与其所处的社会环境和时代背景产生各种的关联而且密不可分。道教的研究,不能脱离开道教思想产生的历史土壤,及其传播和产生影响的历史时空。而要讲到历史背景和历史过程的考察,显然应该是历史学者更有充分的发言权。其实,学科目录层级的高低并不绝对说明问题,即便是将来把宗教学变为一级学科(如前述“学科代码国家标准”),道教史也最多可以提升到三级研究方向。所以关键的问题还不是学科分类的层级,而是研究者究竟应该从“宗教”还是“历史”的角度来看待道教史的问题。

此外,中国道教史研究中还面临很多模糊不清的问题,有些甚至是基本的和重要的问题都还没有得到彻底的解决。因而对道教史本身的梳理和廓清,实在需要历史学者做出更大的努力和更多的贡献。一些基本的问题,在现有的哲学、宗教学者编著的道教史陈述中,的确都有涉及,但基本上都是停留在略显表面性的陈述,缺乏对新史料的追踪和对更深

① 例如,日本学者编修的《道教》第一卷(东京:平河出版社,1983年日文版;上海:上海古籍出版社,1990年中译本)开篇即“什么是道教”,其中总结了十三种对道教的定义,而这还不是全部。

层次历史事实的挖掘,反而是通过近年一些历史学者的最新研究,使相关问题的认识得以进一步推进。很多道教史的材料来自历史的记录,需要用历史学的方法去解析其中的历史信息。如果承认道教史本身的梳理还需要很多工作才能完成,则对道教历史发展过程的研究,显然是历史学者应该更得心应手一些。

其实,我们这里受学科分类的限制,好像存在“宗教学”和“历史学”的不同,而在国外道教学者那里,基本不存在这种学科的分野。例如,司马虚(Michel Strickmann)在其《最长的道经》一文的结尾部分说:

与一般的见解相反,我认为《道藏》中绝大部分道书都可以被精确地定年,并与其最初的社会背景结合进行有意义的探索。通过揭开这部最长道经(《度人经》)的神秘面纱,我希望更多的学者可以应对《道藏》中其他谜团所引出的挑战。^①

我们即便不做道教研究也知道,《道藏》里的材料看起来是杂乱无章的。因为道经有不少是号称道气凝成的天文玉字,通过道神传书人间,所以是“天书”,就不能有凡人作者挂名,因此道经大多是没有标明作成的年代和作者的。司马虚这篇文章是讲,六朝古灵宝经之一的《度人经》最初只是一卷本,直到宋徽宗的时候,才被林灵素所属的神霄派借用来神

① 此据司马虚著、刘屹译《最长的道经》,《法国汉学》第七辑,北京:中华书局,2002年,第201—202页。

化宋徽宗,把一卷本的六朝古经,加入大量仪式化的内容,扩展到六十一卷本;正因为里面神化了当朝皇帝,就在北宋末年新编的《道藏》中,把这部经从洞玄部灵宝经诸多经典中的一种,提升到了整部《道藏》第一经的地位。司马虚不仅对《度人经》的特例进行了论证,而且在他看来,《道藏》所存的绝大部分道书,都应该能够追寻到其可以提供相对具体的定年,以及可与历史社会背景紧密关联的线索。这不就是我们历史学所提倡的立场和方法吗?可见,在国外道教研究者那里,他们很清楚地意识到,一份材料如果不先搞清楚其产生的时代,就不能放心地使用。所以,对道经定年的研究,从道教学一开始就是一个重要的方面,甚至是整个道教学的基础。

要解决道经的定年问题,必然不能只靠对宗教思想脉络的梳理,还要充分结合社会历史背景。实际上,宗教思想脉络的梳理也离不开一个基本的时间先后作为基点。但可惜的是,即便是其后的西方道教学界,也没有严格地遵循司马虚所指明的路向。道经的定年的确非常困难,虽经多年的研究,整体推进并不明显。到现在,不少学者干脆放弃了这方面的努力,大体上能把一部道经笼统地定在六朝或隋唐这样一个比较宽泛的时期就已经很不错了。无论是中国学者所作的《中华道藏》,还是西方学者所作的《道藏通考》,目前所能做到的都只是为每一部道经提供一个大致时代范围,离司马虚当年的设想还有距离。司马虚当年信心满满的憧憬,不意竟然成了一曲绝唱!《道藏》诸经不可能每一部都能考

辨到如六十一卷本《度人经》如何形成那样的地步,但也不至于除了《度人经》这一研究个例之外,再无明显的进步。本来最有条件取得进展的是古灵宝经,因为这批经典的时代可以确定在东晋刘宋时期,但正是因为研究古灵宝经的学者缺乏对基本材料的辨析,以及历史学考证史料的功夫,所以长期以来古灵宝经的定年工作进展不明显,反而是被越搞越乱。我近年所做的古灵宝经研究,一个重要的意义就在于:不仅要对此批古灵宝经的定年问题有进一步的推进,还希望由古灵宝经的研究来探索一条在同一类或同一组的道经中排列出先后次序的研究方法。且不说我的研究结论是否能够成立,还有待学术史的检验,即便我对古灵宝经的研究方法和结论都是可靠的,凭我一己之力,也不可能全面、彻底地解决《道藏》诸经定年的问题。但道教史研究的基础之一是道经的定年问题,这是一个充满挑战的课题,学界必须要有人有勇气来处理这一棘手的问题。

对中国道教史的研究,最理想的状态当然是将宗教学和历史学的人才、理论、研究方法和研究资源能够充分地结合起来。而在现阶段,虽然宗教史的研究被归属在哲学、宗教学下面,但我们不能被人为的、未必完全适合的学科分类所限制。中国道教史的研究完全可以作为中国史研究的一部分,道教史研究也理应是历史学者的本分之一。宗教学者在历史学者梳理和廓清的道教史基础上,再做宗教或思想的研究,也许会达到事半功倍的效果。至少在现阶段,历史学者应该名正言顺地进入到道教史研究的领域。跨越学科的区

隔,进行不同学科和领域间的学术交流和对话,这不仅是道教史研究,也是中国古代各种宗教研究未来的必由之路。因此,从事中国道教史研究的基本立场之一,首先应该是站在历史学而非宗教学的立场之上,这是由我们研究对象和所用材料的特点所决定的。

提到研究道教史的“立场”问题,还有一种“立场”的区分非常重要,就是信仰与学术的分际,或者说是“教内”与“教外”立场的不同。多年来,道教信徒直接参与道教研究的情况相对比较少,所以道教史的研究,主要是由身在学界的学者们来推进的。但最近一些年,有道教信仰的宗教人士开始逐渐参与到道教研究中来,当学者和信士共聚一堂参加道教学术会议时,马上就突显出了信仰和学术之间的矛盾。最能体现双方认识差异的,是在对道经年代这一最基本的认知上。例如《道藏》中的某些道经,它可以自称是汉安元年(142)五月一日,由太上老君在鹤鸣山传给张道陵天师的。但从学者研究的角度,通常会根据这部经的内容更接近哪些时代比较明确的经典,来推论其成书的时代可能是魏晋南北朝,或隋唐时期。我们绝大多数人都会赞同并采用学者对这些道经所作的判断,因为“太上老君”这一神格向人世间传经的真实性,我们是无法得到印证的,所以最合理的解释就是人间道士造作出来经书,再假托太上老君传经。因此我们会比较关注是哪个时期的什么人作出了这样的经典。但按照道教信徒的看法,太上老君传给天师经典,这件事本身和经典具体的内容,都是不能怀疑,要无条件信从的。所以你要

说这部经不是汉代的,不是太上老君传的,信教者肯定会不同意。他们基本上不承认这样的道经是出自人间作者之手。而学术研究如果也采用太上老君传经来解说这部经的来历,那就没法进行后续的研究了。信仰与学术之间,有时候会存在难以调和的矛盾。我们尊重信教者的信仰,但也要坚持学术研究的底线。没有信仰的坚定,就没有宗教的虔诚。没有怀疑精神,就没有学术的进步。所以最好的办法是各行其道,互不干扰。如果双方必须要合作,也要有互相包容的心态,不要试图按照自己的立场去说服对方,否则就是自找麻烦。

大多数学者对于信仰与学术的区别还是能够把握的,但有时候学者也会不自觉地无视这种界限。当学者们在道教之外的记载或史料中找不到一些问题的答案时,往往就会不加辨析地采信道教“内史”的记载。这时,至少在这些具体问题上,有些学者又会变得像宗教人士一样对道经信奉不疑了。还是举太上老君和张天师的例子,有些学者苦于对张道陵在巴蜀地区创立天师道的情况材料不足,正好发现《道藏》中有多部天师道的经典详细讲到了某年某月某日,太上老君向张道陵神授的情况,于是就引用这些道经的说法来填充史料记载的不足。这样做显然是有问题的,不是说道经的记载绝对不可信,如果能确认这些道经是什么时候的道士作出来的,那么这些道经所记的内容,至少是反映这个时期这些道士所接受的思想观念。但这些道经所记的内容,决不能无条件地等同于张道陵那个时代的历史记录。也许有人会以道

教中人自有一个“内部传统”的存在来作为取信的理由。但这个理由其实也是无法验证的,即便能证明“内部传统”确实存在,也无法证明这种传统的具体内容真是由张道陵那个时代一直流传下来的。历史研究是一种讲求事实的学术研究,事实是要通过可靠的史料来验证的;得不到可靠材料验证的观点,只能作为一种引申而出的推论,不能作为既有的事实之一,再去验证下一个论题,这是基本的规则。但在道教史研究中,往往会出现这种将相对可靠的史料与完全出自道经描述的内容结合起来,共同构建出道教史的情况。这样的道教史必然是虚虚实实、真真假假掺和一起的,怎能不令人生疑和产生戒备?在这时,学术与信仰的立场谁还分得清呢?但如果要坚持学术的立场,这些道经的材料就不能不加批判地使用。

此外,学术研究不能带有明显倾向性的价值判断的预设立场。什么是价值判断?通俗地说,就是试图用自己的标准给所观察的事物贴上或“好”或“坏”,或“应该”或“不应该”的标签。如果研究者带着把道教视为迷信、糟粕的批判态度去做研究,自然是耐不下性子去看道教的经典;不看道教的经典,就很难深入道教中去,很多道教史的事情就无法搞清楚。但很多问题并不是“非此即彼”的,贬低、看不起道教的做法不可取,并不意味着抬高、赞扬道教的做法就一定是正确的。鲁迅的“中国的根柢全在道教”这句话,在一定程度上代表了20世纪初中外学人对于道教的认知。国外学者也想通过研究道教来达到了解“中国文化基因”的目的。在我看来,这两

种很有代表性的意见,都属于对道教做了价值判断,即都试图回答“道教在中国历史上重要不重要?究竟有多重要”的问题。逻辑上,首先我们要证明什么是“根柢”、什么是“基因”、什么是“道教”、什么是“中国文化”,然后我们才能去判断“道教”对于“中国文化”而言是不是“根柢”、是不是“基因”,亦即说,道教在中国历史上确实存在过,究竟是以怎样的形态存在,它的存在对于中国历史、社会和文化产生了怎样的影响?在历史学立场上从事道教史研究的目的,就是要澄清道教的基本历史事实,而不是去评价道教重要不重要。

从学术界内部来说,有从哲学、宗教学、历史学、文学等各自不同学科角度出发进行研究的,研究的立场和宗旨不同,对同一份材料的关注和解读也会不同,因而即便大家都本着学术研究的宗旨,也会对历史事实的认知呈现各自不同的结论。就是说,大家对事实判断也会有很多的不同,因而也很难说只有你从材料中读出的那个“事实”才是唯一接近历史真实的“事实”,必须要能容忍和接受别人提出和你的理解不一样的“事实”。而从教内和教外的角度来说,信仰者不需要你去做事实判断,只需要做单向度的价值判断而已。道教史研究首先要找定自己的立场和定位,你是想对道教做价值判断,还是做事实判断?做事实判断又有各种不同的学科方法,得出的结论也各不相同。

四、国际学术视野问题

中国道教史研究,本应是一个最容易和国际学术界对话

的研究领域,但目前看来,却存在一些难以回避的问题和缺憾。回顾道教研究的学术史可以看到,有关中国道教的研究,曾经是国际汉学领域一个非常重要的组成部分,甚至曾是国际汉学界引以为傲的一个专门的研究领域。从 19 世纪末、20 世纪初开始,欧洲的汉学家、中国和日本的学者,都不约而同地从不同的立场和关注角度,开始观照中国道教这一特殊的学术研究对象^①。之后,道教研究在整个 20 世纪,特别是 20 世纪后半叶,一度形成一个学术研究的高潮期^②。如果从 20 世纪初算起,道教研究已经有一百年左右的时间了。即便从 1950 年马伯乐关于道教与中国宗教的遗著出版算起,也已有六十多年的历程。欧美和日本的学者,已经在中国道教研究方面积累了丰厚的学术成果和经验。不夸张

① 福井文雅认为,沙畹(Edouard Chavannes)在 19 世纪末、20 世纪初对《史记·封禅书》的译注,以及对泰山和投龙简的研究,可算是西方对道教研究的开山祖。见日本学者集体编著《道教》第三卷,中译本,上海:上海古籍出版社,1992 年,第 232—233 页。中国学者研究道教,一般以 20 世纪初刘师培和沈曾植读《道藏》的札记为始,分别见刘师培《读道藏札记》,1911 年初刊,此据《刘师培全集》,北京:中共中央党校出版社,1997 年,第 4 册,第 84—99 页。沈曾植《海日楼札丛》第六卷,上海:上海古籍出版社,2009 年第 2 版,第 229—271 页。酒井忠夫认为 20 世纪初妻木直良、小柳司气太、常盘大定、幸田露伴等人对中国道教的研究是日本道教研究的初期阶段。见《日本における道教研究》,《道教の総合の研究》,东京:国书刊行会,1977 年,第 420—421 页。

② 1950 年马伯乐遗著的出版,带来西方研究道教的高潮期,详见索安 1990 年所作的述评。Anna K. Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West: 1950-1990", *Cahiers d'Extreme-Asie*, vol. 5, 1989/1990, pp. 223-309. 吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》,北京:中华书局,2002 年。

地说,国际学术界对道教的研究,曾经是一个形成自己的学术传统、人才辈出、非常兴盛热闹的研究领域。虽然现在看来正在发生一些变化——不可否认的是现在整体上海外汉学呈现衰落的态势——但毕竟仍然有着深厚的学术积淀。很多道教研究的题目都是国外学者先做过或先提出来的,而中国学者还没有能很好地消化吸收国外学者的优秀成果。如果能以对话交流的形式来对国外学者现有的道教研究成果进行批判性的吸收,将会极大地提升中国道教研究的水准和高度。

但是,在目前的中国道教史研究中,这种学术对话和交流很遗憾并没有得以正常地展开——或者说,至少没有像欧美和日本道教学者之间的对话和交流那样顺畅和固定化。总的感觉是:中国和国际道教学界,双方都还没有形成充分重视和及时关注对方研究成果的习惯,还缺乏开展正常学术对话的条件。这既体现在中国学者对国外学者研究成果的“不知”,有时也体现为国外学者对中国学者成果的“不知”。毫无疑问,“相知”才是相互沟通和理解的前提,如果双方一直处在彼此“不知”的局面下,何谈有效的学术交流?更不要说对共同关心的学术问题认知的推进了。

翻看当前国内外的道教研究论著,可以明显感到这种本该进行的对话和交流是多么的欠缺。一方面,很多国内的道教研究者几乎很少参考国外学者的相关论著,更不要说能够做到对所作课题的研究史有充分的调查。另一方面,国外学者对中国学者道教研究的成果,也有出于各种各样的原因而

不够重视的现象。例如,索安(Anna Seidel)的《西方道教研究史》对西方和日本的道教研究大量罗列,而对中国学者的道教研究论著却很少提及。提到的中国学者的成果,仍然是以1949年前汤用彤、陈国符、陈寅恪等少数前辈学者的成果为主^①。索安这样做当然是有她的原因的,首先,她明确说这不是写给中国读者看的,因为中国学者似乎不需要关注国外同行的研究;其次,她介绍的是西方道教研究的状况,较少提及中国学者的论著也是可以理解的。近年来由柯恩(Livia Kohn)和施舟人(Kristofer Schipper)等人主编的道教研究论著^②,也开始关注一些中文的道教研究成果,但整体上对中国道教研究的评价仍然排在欧美和日本之后。从研究综述中也可以看出,他们对中国学者的研究并没有更多深入的了解,只是在参考文献中罗列一些中文论著而已。

造成这种局面的原因,首先还是语言不同所造成天然的隔阂。国外学者道教研究的成果,以英语、法语、日语为多,又以英语为国际通用学术语言;而中国学者绝大多数目前只能以中文发表研究成果。在现阶段,只有用英文发表的论著才能最大限度地被国际学术界了解,这是不争的事实。但恰恰这方面正是中国学者普遍的弱项。因此,双方学者受语言

① 这种情况也有道教学者注意到了,见强昱《百年道教学研究的反思》,《首都师范大学学报》2001年第5期,第73页。

② 柯恩主编的《道教手册》(*Daoism Handbook*, Leiden, 2000)和施舟人、傅飞岚主编的《道藏通考》(*The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004)都附有道教研究参考文献,也都罗列了一些中国道教研究的论著。

的阻隔而不能全面地了解对方的研究成果,这虽然不是最重要,但却是最普遍的原因之一。近年来,少数从事道教研究的西方学者,真正认识到中文论著的重要性,也开始有意识地介绍一些中文的成果给西方学界,但这仅仅是开始,具有这种自觉意识的学者还只是少数。在短期内,我们无法寄望于西方学界主动关注中国道教研究成果的学者会一下子多起来。

其次,中国的学术研究硬件和环境建设仍然有很多欠账要还。例如,在国外研究道教的重要刊物,如日本的《东方宗教》和美国的 *Journal of Chinese Religions*, 在国内的大学和科研院所图书馆都很难见到。其他的学术刊物,特别是上世纪六七十年代的出版物,国内都比较缺乏。这样的情况导致中国学者很难在国内找到自己需要的外文研究论著,极大地制约了中国学者对国际学术资料 and 信息的掌握和了解。虽然近年来网络和学术成果电子化的进展很大,但仍然不能彻底解决中国学者查找学术资料时所处的困境。调查研究史是学术规范流程的重要步骤,这一步做不到位,就很难保证研究成果的质量和成色。要知道,学术规范这套东西是我们从国际学术界学来的。我们学它,并不是因为崇洋媚外,并不是要把外国学者的研究结论奉为不敢质疑的金科玉律,而是为了充分吸收前人的研究成果来推进自己的研究。现在经常发现在某些领域和专题研究中,我们这些“学生”做得比“老师”还要好。无论是中国学者还是外国学者,无论是大牌学者还是年轻后辈,如果至今仍然意识不到调查学术史对

于自己研究工作的重要性,甚至明知有学术规范而不去遵守,那他的研究成果就很值得怀疑。越是在软硬件条件不具足的情况下,越需要有遵守学术规范的意识。这其实是对学者所具有的学术精神和学术态度的一种考验。不可否认,有些外国学者对中国学术有意无意地存有偏见,这既有中国学者研究成果自身水平的原因,也有部分外国学者因为中文不好,就认为自己可以不关注和吸收中国学者的成果。似乎他研究中国的历史文化,用英文写出来的东西,就只是给中国以外的学者看的,不必顾及中国的读者。这样明显带有偏狭观念的学者,其学术成果的品质也不必太过高看。这种局面,从深层次来说,是英语世界的学术与中文世界的学术如何交流沟通的问题,短期内无法彻底解决。但是,哪怕国外学者不注重我们的研究,我们也要关注他们的研究。同样一个学术问题,有些人研究可以站在国际学术的前沿,有些人则是站在英语世界学术的前沿,有些人只是站在汉语世界学术的前沿。为了中国学术自身的发展,我们当然要取法乎上。

再次,宗教在其他国家和社会上的地位和作用,与中国有很大的差异。相应地,宗教学在中国和国外学术研究所占的地位和影响也就相差悬殊。而以上我们国内通行的各种学科或图书的分类,在国际上也并不通行。这就决定了在国外做道教研究的学者,绝不仅仅局限于宗教学或哲学的学术背景,国外学者在考察中国道教的时候,并不会局限在哲学或宗教思想的范畴,而是多学科、多角度、多层面的观照。

而国内学者主要是从哲学思想的角度研究道教,国外学者综合了宗教学、历史学、社会学、心理学等做出的研究成果,往往对于中国道教研究来说,路数不同,口味不合,因而双方都疏于关注和回应对方的学术论点。这实际上在一定程度上反映出中国道教学界和国际道教学界在很多问题上的关注点都是偏离的,双方没有共同的兴趣点,自然也就很少形成真正的学术交集。正因为学术旨趣的不同,双方的选题和研究方法也有很大不同,评价一篇文章学术价值的尺度和标准也不相同。所以很多我们自认为很重要的文章,在国外学者那里并不见得也重要。同样地,国外学者很看重的一些研究,也很难得到国内学者的响应。

如果你做学术研究而不关心别人先行的研究成果,这在历史学研究领域就是不符合学术规范的事情,也几乎是没有出路的。比如历史学界的两个重要刊物《历史研究》和《中国史研究》,都明确地要求你投稿的稿件必须要有相关问题研究史的概述。但在另外一些人文学科领域,似乎这一点还没有成为一种大家必须遵守的学术规范。在道教史研究领域,也可看到很多人的研究,都是不管别人已经在这个问题上说过什么,说到什么程度了,似乎这个问题就只有他自己关注到了。或者是虚张声势地从别人的参考文献中“移植”过来一些外文的论著篇目,实际上自己并没有真正找来读过。这种装模作样的“伪引”,跟完全不讲规范相比,没什么两样。在这方面,历史学界的情况可能要好一些。史学界虽然也会出一些不讲规范的论著,但这样的论著通常都产生不了什么

实际的影响,史学界自然就会将其淘汰。但在道教史研究领域,不讲学术规范的情况不仅常有发生,而且这样的人和事都不会遇到批评,更不要说被学界所淘汰。这也是我觉得如果更多的已经受到学术规范约束的历史学者加入到道教史研究中来,可能会给这个领域的学术风气带来大的改变的原因。

随着近些年对外交流活动(包括人员往来和国际会议)不断展开,特别是愿意接受学术规范训练的年轻一代研究者,越来越多地加入到道教史研究的行列,他们的学术眼界和语言能力,都较之以前的学者有了极为显著的提升。从主观上讲,他们也更愿意充分地了解国外研究的状况和信息,客观上也是现在我们有了比较好的外部环境条件。近年来,年轻学者的论著中已经开始大量地引用或提及国外道教研究者的论著和观点,这就是一个可喜的现象。但是,在面对国外学者研究成果时,一些研究者往往不加辨析地接受国外学者,特别是那些“著名”或“权威”学者的观点。似乎某某权威学者做了研究,得出了结论,我们就没必要再费事去重新考虑这个问题,直接接受和利用国外学者的结论就行了。他们也许曾经反思和谨慎地对待过某个国外学者的观点或论断,但考虑之后,没有发现破绽,就转而笃信不疑了。不论怎样,我们经常可以看到在一些论著中,出现诸如“某国著名道教学者某某认为”,然后就以这位著名学者的论断为前提和基础进行自己的论说。实际上,任何学者的研究都不会是十全十美、无懈可击的。再大牌的学术“大家”,即便是陈寅恪

和陈垣先生,他们在几十年前得出的研究结论,如果我们不加批判地接受,那就很难做到学术的进步。学术研究,就是要在前人研究基础上继续推进才有意义。如果你迷信“大家”和国外学者,一说就是“某国著名学者”“某国道教学权威”怎么怎么说,把他们的结论当作自己研究的基础,不仅说明你还不具备从事学术研究所应必备的基本怀疑精神,有时候还会跟着某一未必正确的意见越走越远。在学术研究领域,从来没有学术问题的结论,是可以经过某权威学者做出后就永不能更改或永不需完善的。何况中国和外国学者在学术研究中各有自己的长处和短处,国外学者优势在于理论上的阐释,中国学者的强项是原始材料的解读,彼此应该互相补充、不断修正,才能达到共同推进学术研究的目的。如果你觉得自己在对原始文献的解读方面也比不过国外的学者,那还做什么研究?难道你的工作就是只能给人家的结论做注释?

一般来说,就一个学术问题有不同的看法是很正常的,对很多学术问题的认识,就是在你来我往的商榷和讨论中——这里指的不是那种意气用事的学术讨论,即非要驳倒对方来证明自己高明的所谓“商榷”——才得以逐渐明晰起来。我们的学者很容易在国内同行之间爆发质疑和商榷,却完全不习惯直面国外学者展开正常的学术讨论。这是很值得我们深思的一种现象。

五、未来走向问题

纵观世界历史,近现代学术发达的国家基本上都是国强民富的国家。套用一句俗语,可以说学术研究水平的高低,也是一个国家“软实力”的体现。我们国家现在尽管有这样那样的问题,但经济水平的发展到一定阶段了,必然在人文社科学术研究方面会有新的需求和新的发展标的。道教作为在中国历史文化中占有重要地位的一个人文学科特定研究对象,未来还会有进一步发展的空间和余地。目前的研究仍有很多不尽如人意之处——这一点可能不同人的观感会有不同,所以在此只能算是我个人的判断。归纳原因,一是我们道教研究的队伍人员和资源不齐备;二是道教研究中一些基本的学术规范尚未建立起来;三是我们没能很好地利用国际道教学界既有的成果进而展开有效的对话。这三方面的原因也是在彼此互相作用中形成现在的局面。

我本人也涉猎“敦煌学”的研究,感觉敦煌学百年的发展历程对于今日的道教学建设而言,应该很有借鉴意义。众所周知,1900年敦煌藏经洞发现以后,因中国国运的局蹙,不仅无力制止敦煌文献和文物的流失,而且因为中国传统学术与国际近现代学术之间存在较大的差异,所以中国的敦煌学研究长期以来不如国外学者做得好。1930年,陈寅恪明确指出:当时中国学者敦煌学研究论著能够进入国际学术界的只有“三数人而已”。此后再经历反复不断的战争和运动,到1980年代,连中国学者也不得不承认,“敦煌在中国,敦煌学

在国外”的传言，一定程度上反映了当时学术界的实际情况。在这样的背景下，中国敦煌吐鲁番学会在教育部的倡议和支持下于1983年成立，其中一个重要的原因就是意识到敦煌学的研究我们已经大大落后于国外学者，所以我们要奋起直追。经过三十多年的努力，到现在，我们可以说在敦煌汉文文献的研究方面，中国学者已经达到国际领先的地位。但同时也要承认，现在国外学界对敦煌汉文文献的研究，已经过了他们的鼎盛期而开始走下坡路了。我们取得领先的背景之一，是国外同行的主动“退却”。而在敦煌学中的非汉文文献的研究领域，我们仍然需要继续努力。

道教学的命运与敦煌学颇有几分相似之处。一开始，我们也是只有“三数人”的成果能得到国际学界的重视。上世纪1950—1970年代国外道教研究蓬勃发展的时候，我们的道教研究基本上是停滞的。但是自1980年代道教学研究在大陆重新展开以来，我们成果虽多，但缺乏新的堪称经典之作，以及真正能与国际高水平成果对话的研究。道教作为中国历史文化的重要组成部分，中国学者理应对其最有发言权，至少应该比现在更多一些在国际学术界道教学术研究上的话语权。我这么说，并不是带有“民族主义”或极端爱国主义的鼓动宣传，非要强调中国学者对道教学和敦煌学有绝对的发言权，这应不是我们从事敦煌学和道教学的最终目的。而是说对于道教这样一个中国本土传统如此深厚的研究对象，中国学者在国际上的发言权和影响力有限，实际上反映的是中国学者和中国道教研究自身存在的种种不足。目前

中国学者对道教的研究,很难说能够被国际学术界认可和尊重——这其中的责任当然是双方各自有分,乃至眼下也尚未形成与国际道教学界有实质意义的有效对话,这无论如何都不应是一件与道教学的发展无关痛痒的事情。

我们能不能在充分吸收国外道教学者研究的精华成分之后,从中国学术立场出发,代表中国道教学术界发出更多的声音呢?我们能不能提出一些研究中国道教的新概念和新术语,能够让国外学者也接受并乐于投入其中呢?我们能不能做出一些研究成果,成为今后无论任何人要想研究道教都躲不开的经典之作呢?当然,这是要水到渠成的事情,我们不必为了这个目的而去刻意为之。但是现在,一方面需要有人开始在这方面有所设想,另一方面则要寄望于年轻的学子,在充分了解到道教研究和道教史研究的特殊性、国际性等特点之后,仍能愿意投身其中,严格遵守学术规范,实实在在地研究,踏踏实实地工作,通过与国际学术界进行平等而有意义的交流和对话,最终为提高中国道教研究,乃至中国人文科学研究的水准而作出自己可以做到的贡献。

第三章

学术规范的问题

一、什么是学术规范？

我们现在总是强调无论学者，还是学生，都要遵守“学术规范”，是因为我们现在学术界出现了不少不遵守规范的人和事。但对于什么是“学术规范”，似乎每个人的理解又都不完全相同。媒体上曝光的那些违反“学术规范”的人和事，往往都是指那些诸如“涉嫌抄袭、剽窃”之类“学术不端”行为。“学术不端”只是不遵守“学术规范”所导致的多种结果之一。但“学术规范”却并不仅仅是以防止和约束“学术不端”为目的。不能把“学术规范”等同于或局限于要求学人不要抄袭、剽窃等“学术不端”的规则。此外，强调学术规范时，有时也会体现在要求写文章时要做研究史调查，注释方法和格式要符合规范等。似乎我们平时最在意的是对这两方面学术规范的强调。但这两方面加起来，也还不是“学术规范”的全部。

关于“学术规范”，教育部曾给出一个官方的明确的界定，即：

学术规范是根据学术发展规律制订的有关学术活动的基本准则，反映了学术活动长期积累的经验。学术共同体成员应自觉遵守。

学术规范是为了防范学术研究中可能出现的失误与偏差，为学术研究创造一个公平、公正、有序的环境，保障和推动学术研究持续、文明、健康的发展，增强学术共同体的凝聚力，保障学术共同体的和谐。^①

这当然是一个很原则和很抽象的界定，并没有涉及具体的规则。“学术规范”既然是“学术活动长期积累的经验”，就应该包括一整套学术研究的步骤，大到如何进入你所选择的研究领域，如何选题，如何对待前人的研究成果，小到写文章时如何谋篇布局，如何做注释，这些都应该属于“学术规范”的范畴。就如同现代工业生产某种产品，不同的厂家和工人都要遵守大致相同的工艺流程，接受相同的质量标准检验，否则你生产出的东西就难有质量保证，就没法被市场所接纳。我把学术研究，特别是把学术成果的发表，比作工业产品的产出，不一定是很恰当，但学术成果要面对学界和学术

① 教育部社会科学委员会学风建设委员会组编《高校人文社会科学学术规范指南》，北京：高等教育出版社，2009年，第3页。同书第5页还界定了“学术失范”和“学术不端”等概念的内涵，认定抄袭、剽窃等行为，属于“学术不端”。

史的检验,工业产品要面对厂家和市场的检验,都要有各自的流程 and 标准才行。

对于道教史研究生而言,荣新江先生的《学术训练与学术规范——中国古代史研究入门》一书^①,同样也是基础的必读书之一。不仅因为如前章所示,在我看来,道教史研究其实也是中国古代史研究的一部分,所以荣先生这本书对于道教史的研究生也绝对适用。而且因为在与国际学术接轨方面,荣新江先生不仅自己身体力行,还直接影响到一批学者和学生。他对学术训练和学术规范的理解,无疑是目前国内学者中最符合国际学术标准的,但又不是完全照搬国外的标准,有符合中国学术特点的变通之处。在中国人文学科学术研究还缺乏正式而具体的标准规范之前,他书中所强调和要求的学术规范,就是目前最好和最合用的规范,值得每个研究生学习和琢磨。所以,在他书中所讲过的一些基本规范和原则,我在此不再重复。对于研究生来说,知道有这样一套学术规范并严格遵照去做,就可以保证你能受到正规的学术训练。不论将来是否继续从事学术研究,受过这样的训练而培养起来的基本素质,是足以应付学术之外其他工作的。

二、对学术研究应持有的基本态度

在谈“学术规范”前,有必要先明确一下我们应该怎样看待“学术研究”这回事,因为对待“学术研究”的态度,直接影

^① 北京大学出版社,2011年。

响到你对“学术规范”的理解和执行的程度。而能够决定你对待“学术研究”态度的因素,通常情况下,主要是看你准备将“学术研究”视作是实现自己谋生目标的手段,还是作为自己追求精神上满足的途径。换句话说,“规范”或“标准”,现在虽然没有经过官方正式地确定下来的文本,但并不难找到和看到;至于遵循不遵循,遵循到什么地步,现在主要还是看个人的自觉和选择。而这一选择的倾向性,很大程度是由个人对待学术研究的态度来决定的。

人文研究未必能直接带来看得见的经济效益和社会效益,所以这也是人文学科通常比较容易受到轻视的原因之一。哲学、宗教、历史、艺术等研究,即便在高度发达的社会中,也不会成为一个社会中学术发展的主流和热门。关心和从事这方面工作的,永远只能是社会上极少的一部分人而已。这种现实将会给你在求学之后的生活、工作道路,带来一系列的问题和影响。把这样一个看起来并不让人很乐观的前景作为考虑的前提,再决定是否要立志从事人文学术研究。如果这样也阻碍不了你对学术的热爱,那么说明你对“学术”的态度是真诚的。有真诚才有敬爱,才不会任意糟蹋“学术”,才会以尊重“学术”为第一要务,才可与之谈“学术规范”的问题。现在有些人虽已成为“学者、专家”,但他从事学术研究并不是因为对学术问题有多么深刻的理解,对学术研究有多么由衷的喜爱,而完全是,或主要是为了“糊口”。这实际上还是因为没有选择的自由。有的人本不该靠“学术”来吃饭,但他和“学术”,都没得选择。这是屡屡出现“学术不

端”、“学术失范”的人和事的主要原因之一。

我们在此不必对“学术”的定义去寻根据典,做一番学术理论上的探讨,仅借用比较通俗易懂的“维基百科”上的介绍如下:

学术,在古代中国是指追寻研究学问的方法与水平,在现代则包括了系统专门的学问,泛指高等教育和研究。从事高等教育和研究的科学与文化群体常被称呼为学术界或学府。欧洲学术发展随着文艺复兴出现而改变,到了工业革命时期更出现了现代化的过程。东亚的学术发展在清朝中叶或以前,仍然受到中国学术思想所影响。自从日本明治维新,东亚各地的学术朝着西方化发展,由专注人文范畴转移到科学范畴。由于科学范畴的学术高速发展,所以人文研究方法变得科学化。从整体来看,到了21世纪,现代学术架构以欧美模式为基础,系统性专业分科变得非常仔细,而跨领域的研究与生命技术成了学术研究新的发展空间。

英语的学术一词“academic”,来自“academy”,意思是“学院的”。而“academy”则来自拉丁文“academia”,这个词其实来自于地名“Akademeia”。这个地方位于古代雅典的外围。那里的学校因柏拉图而闻名。延伸开来,Academia这个词也可以用来指“知识的累积”,在这个意义上通常译为学术。^①

^① 来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%A6%E6%9C%AF>。

以上两段话和这里讨论有关的主要是两点:第一,中国古代自有学术传统,但现在我们讲的“学术”,已是经过了西方化和科学化,不再是纯粹的中国传统学术;第二,“学术”是一种人类不断累积知识和智慧的活动。这两点中的第一点,从历史大趋势上解答了为什么我们现在必须要按照国际学术规范来做。即便你研究的是纯粹中国古代的东西,只要你不满足于只做自己的读书心得笔记,只要你想把自己的想法拿出来跟学界分享,那就得遵从一定的学术规范。第二点则指出了我们很多“学者”都容易忘却的一个学术研究的基本特点——不断的累积,这就意味着学术研究往往是“前修未密,后出转精”(章太炎《国故论衡·小学略说》)的,永远不要以为自己提出的一个论点乃至一个理论框架,就可以为某个学术问题的讨论划上句号,或成为后人必须遵循的讨论范式。后人总会或多或少地修正和推进前人的结论,人文学术研究,尤其如此。我们每个人都只能在自己所处的主客观条件之下,秉持学术的公心去处理研讨的问题,在现有条件下,能做到什么程度就做到什么程度。你不知道学术上的后来者会有怎样的机会和境遇,完全有可能进一步推进,甚至是完全推翻你今日的结论。这或可算是学术研究的一个公理。

真正的学者,既要“前见古人”,又要“后思来者”,就是要时刻想到自己在学术史上的位置,永远是处在承前启后的中间位置,不会是截断众流的一个休止。我这样说并不意味着前人的工作最终都会被置于被瓦解和被推翻的境地,而是说,人类的认知总是在不断进步中,我们今天研究得出的结

论中,哪些可以成为铸就人类智慧殿堂的牢固基石,哪些只能是建造人类智慧殿堂过程中必须要有的垫脚石和下脚料,这并不是由我们现在所做的评判就能确定下来的。学术研究的水平高低,学术成果的质量优劣,当然少不了当代学术界的评价,但最终是要由学术史来盖棺定论的。五十年后还能被后来的学者所反复引用,那是真正有价值的经典之作,如前章提及的“二陈”和唐长孺先生的论著。一百年后还能给后来的学者带来某种启迪,那是真正的天才之作。但即便如此,无论是历史学还是道教史,乃至此外所有的人文学科领域,能够在一百年后仍然影响某个领域的论著,也必然是要经历无数学者的批评、检验,不断地加以完善和修正;几乎没有一百年前的成果到现在还可以原封不动地被人所遵循不变的。想到这些,在把自己的学术成果公开给学界时,就要想到谁才是自己学术成果的真正裁判者,显然应该是时间和学术史。由此也就不必太在意同时代的学者是否认可和赞同自己的研究。事实上,很多学者并没有认识到学术研究的这一基本特性,总认为自己苦心琢磨出来的观点,一提出来就应该是绝对真理,所以不能虚心接受,或是冷静考虑别人提出的不同意见。归根到底,还是因为对“学术”这回事的理解不到位。如果能够坦然面对与自己不同的观点,承认自己的研究完全有可能被别人修正甚至改写,在吸取他人正确的修改意见之后,再完善自己的研究,反倒往往能够在学术史上站稳脚跟,不太容易被人找到明显的破绽来反驳。只要能够对“学术”有正确的认知,并能严格遵守学术规范,在对

待学术上不同意见时做到从善如流,其实并不难。

既然如此,学术研究的价值和意义又体现在何处?不同人文学科的具体目标不一,对于历史学而言,“求实、求新”应是对史学研究成果的基本要求。所谓“求实”,是由历史学科的特性所决定的,历史学研究通常是要靠可信的史料作为证据来立论的,不能信马由缰地按照自己的理解去空做阐释,或是勇于姑妄推断和凭空发明某些看似新奇的论点,却疏于用可靠坚实的材料做证据来论证。对于道教史研究领域而言,应不应该引用某些宗教学、人类学、社会学的理论?当然不能排斥。但现在道教史领域需要面对的主要学术问题,是源于对基本史实的认识还不到位。在这种情况下,使用那些并不是从道教史本身产生出来的理论来阐释道教史,能有多么长久的学术生命力,很值得怀疑。我不反对做理论阐释方面的思考,但我在此更强调的是如何清理道教史基本事实的问题。这是在道教史领域面对的特殊情况,并不代表在其他人文学科或领域,不需要理论阐释方面的尝试。“求实”的“实”也只能是相对而言的,在我们无法复原历史的前提下,任何看起来完满无缺的结论,都是无法得到验证的假说而已。只要是认真作研究,你可以这样假说,我也可以那样假说。特别是在材料不足的情况下,谁也说服不了谁,这都是正常的现象。那么我们做这些往往得不出最终统一结论的研究,到底还有没有意义?如果研究的目标定位在追寻历史的真相,往往会最终令人感到沮丧。但正是在这样“求实”的过程中,研究者的思维和智慧会得到训练与提升。虽然我们

做研究的结论大多数情况下不能直接作用于学术之外,但经由学术研究所带来的眼界和智识,却可以服务于学术之外。

所谓“求新”,主要有三方面的“新”。一是探索了前人所未曾探索过的问题或领域。做到这一点其实是很困难的,现在已经很少有某一片领域或某一些问题是完全未经前人触及的。以研究生阶段的学力和视野,我们一开始都很难成为真正意义上的学术“拓荒者”。二是因为使用了前人未见的新材料而由此引发出来新的问题,如地下考古的材料。但这种新材料一旦出现,往往都还等不到研究生去做研究,就已经被学者们研究透了。三是在对某些具体问题的既有学术观点和学术成果进行梳理评判的基础上,力求完善或否定旧说,提出自己新的看法。相对而言,在这方面的工作对研究生而言,才是比较切合实际的要求。如果研究生能做到这第三方面的“求新”,基本上就能完成一篇很不错的学位论文,也就意味着他已经接受了正规的学术训练,掌握了基本的学术研究规则,具备了独立思考和分析问题,并能清晰明了地表达出来的能力。独立思考和表达能力的培养,远比完成一篇学位论文要来得重要。而如果按照学术规范来完成一篇学位论文,以上几个目标的训练就都可以达到。

学术研究不是你读读书,做做笔记,有了点想法再表述出来那样简单和随意的东西。学术成果讲究的是你能提出和别人不同的观点和想法,而且最好还是能推进学术的进步才好。我们实际上并不能保证自己的研究结论一定是在推进学术,有时候也难免在拖学术进步的后腿,但只要不是故

意为之,一般也可以原谅。但现实中的确有故意“拖后腿”的情况。如何衡量一项学术成果的价值和意义?一般情况下,当事人自己和当代学术界并不一定总能给出真正客观的评估。学术评价的方式和标准可能会是多种多样的,但一项学术研究的成果有没有价值,有多大的价值,最终是要由学术史来评判的。这里就体现出了学术史值得敬畏之处。往往是你的研究看起来太过冷门和偏门,同时代的学者都不大懂,或不怎么关注,也并不说明你的研究没有价值。对于太过冷僻的题目,在三十年、五十年后才会被后人重新发现,在学术史上也是常有的事情。即便按照学术规范做出来的学术成果,还将面临学术史的检验才能有恰当的定位。不按学术规范来做的成果,基本上都没有资格进入学术史评判的范围。这就是学术规范的重要性和学术史值得敬畏之处。

三、学术规范与流程

有了这些基本的认识,我们再来谈“学术规范”的问题。“规范”首先意味着一种可以模仿和学习的操作标准,其次是从事同种工作活动的人共同要遵守的规则。对于研究生来说,学术规范绝不仅仅是怎么做文章注释的问题,也不是该不该抄袭的问题,而是一整套被证明行之有效的学术工作流程。国外从一个博士生的培养,到一个学者的养成,基本上都遵循这样一个规范。所以很多国外的高校,能够用七八年的时间,把一个刚开始还只稍稍懂一点中文的洋学生,培养成一个能写出一篇中国学研究博士论文的博士生。而他做

出来的东西,如果正好是自己感兴趣的领域或专题,很可能就奠定其今后的学术研究的起点;即便是自己并不很喜欢的题目,按照这样的规范,也能保证论文的基本质量。这就是“学术规范”的力量。更重要的是,掌握了这个流程,毕业后即便没有导师再手把手地教授,也一样能在其他领域或其他课题上很快地进入,并取得有一定质量保证的成果。

学术规范应该从一开始接触学术研究时就要明确其内容并严格遵守。这套流程最好在研究生期间就实践起来,从一开始接触学术工作,就形成良好的习惯。如果当初没有形成习惯,以后再想做到就很困难。有一次,一位已经工作的相关专业的博士讲,他对一个道教中的概念理解很费脑筋,琢磨了半天才总算有点眉目了。我说:你要讨论的这个问题,我和某位学者都已经有文章发表了,你应该在参考了我们的文章后,对我们没有讲透或是讲得不对的地方重点论述,为何要自己从头重新做起?他说:我是知道你们文章的,只是在我的文章中没有提而已。看来,他还是知道要调查研究史的,说明他多少知道一点学术规范的要求,但他显然只知道前人有过相关的文章,却没有认真去读前人都说了些什么。前人已经讨论过,甚至已解决的问题,他还在绞尽脑汁地从头开始去思索。这种情况下,即便他在文中注出了前人的论著,也不能说他是按照学术规范去做了。如果他在研究生期间就对学术规范有深刻的理解,并努力遵照执行了,就不会在工作后还出现这种状况。

研究生阶段的学位论文固然是一个重要的标志,但如果

能熟练掌握这套学术规范,则不只是学位论文无忧,还可由此发现一系列可以继续深挖的学术问题,就看你有没有意愿继续做下去了。在此,根据我自己的经验和体会,把这套规范流程分解为六大步骤,并参照我自己研究道教史的实例加以说明,提供给有志于从事中国道教史研究的研究生参考。要说明的是,我在此只是告诉大家我在做道教史研究时,是怎么尽力按照我所理解的学术规范去做的,并不意味着我所说的这些就是对学术规范最精准和最全面的诠释。

一般而言,一个比较完整的学术规范流程,大体可分为六大步骤,即定向摸底、寻点切入、梳理研究史、剥离新观点、落笔成文和领域延展。

第一,“定向摸底”。就是要了解你所要研究的对象和领域。怎么了解?导师的指点固然是很重要的环节,但更主要是靠自己读书和思考。到了研究生阶段,导师能在课上讲授的内容理应是很有有限的,因为研究生阶段不是靠课堂教学来提升学生的学术素养的。国外的教育是早在研究生阶段之前的学习中,就会给学生留下大量的课下阅读的书目,学生自己阅读后再通过写作或课上交流来展示自己的阅读心得体会。但我们的研究生通常还要多多少少地依赖于教师的课堂讲授。导师的作用至少应体现在三个方面。其一是可以给你提供一个必读书的书单,可以让你知晓你所选择的这个专业领域一些基础的必读书。其二是当你读了这些基本的论著后,生发出一些问题来,导师可以通过讨论的形式帮你解惑,或是一起深入研讨下去,发现可做的论文题目。其

三是从论文的开题到论文的写作,到最后答辩的过程中,特别是在有了具体的题目后,导师可以做有针对性的辅导。其中导师的前两个作用都属于帮助学生“定向摸底”。

以中国道教史而言,任继愈、卿希泰两位先生主编的两套《中国道教史》显然都是这个领域的必读书。都可以使你对中国道教产生和发展的基本历史状况有所了解,这是在做道教史研究题目前所应具备的专业知识储备的底线。同时,还要有一些有针对性的基本原始材料的阅读。如你要做早期天师道史,则《老子想尔注》《三天内解经》《正一法文天师教诫科经》《陆先生道门科略》《老君音诵诫经》等基本的天师道书是必须要看的。如果你要做上清经派的历史,那么《真诰》《登真隐诀》《大洞真经》等一批六朝上清经原典是必看的。相应地,对这些基本材料展开研究的学者们的各种论著,也应该是必读书。在一般的历史研究领域,越是最基本的材料,越是会被前人仔细彻底地研究过,因而也就越难再嚼出新的味道来。而在道教史领域,因为这些基本经典的成书时代大部分都没有得到彻底解决,所以整体上讲对这些道书原典的研究仍有一些空间和余地。从道教各个专题的基本材料出发,仍能发现或提出一些新的问题来。这就是道教史研究的特殊之处:基本材料比较多,可做的题目也很多,但大家讨论较多的只是集中在非常少数的几个问题。即便是讨论较多的问题,因为个人研究方法和思路的不同,也往往会留下继续讨论的空间。比如《真诰》一书,虽然研究者已算不少了,但仍然可算是一个有待深入发掘的学术富矿。这也

说明这个领域的学术积累实际上还不能算是厚重,远不能像中古史学界的某些论题,到现在的确已经题无胜义了。

导师推荐的论著一般都是被学界公认为是比较经典性的研究成果。经典论著往往是由大师和著名学者做出的,对于这个领域的研究起到了奠基或提升的作用。但对研究生而言,读这些基本必读书目时,既要认识到其经典性,认真学习和体会作者何以能够做成如此经典性的成果,夯实自己的专业基础知识。同时也可给自己增加一点任务,使我们除了被动地接受一部经典论著带来的固定结论外,还可多受到一点学术的训练。为了培养自己的问题意识,可以尝试带着怀疑的眼光去看这些经典论著的表述和论证,这样不仅可以加深你对经典论著的理解,而且有助于自己发现问题。读书时所想到的问题,有时很可能就是你将来写文章时的题目,总之要时刻提醒自己:这些经典论著中所说的话有没有道理?作者为什么这样说?他是否提供了足够的证据来支持他的结论?他在哪个环节的论证足够充分和可靠了,在哪个环节的论证上明显是在虚晃一枪?他为什么在这里不能进行实打实的论证?如果他这里的论证是不充分的,对他得出的结论会不会有妨碍?如果有妨碍,他的整篇论文的结论还可靠吗?经常这样设问,就不会完全被作者的思路所牵引和左右着,不至于读完一遍,只记住个最后的结论就完事了。否则你就只能看到作者想展现给你的东西,看不到他不想展现出来的问题,也发现不了作者自己也没有想到的问题。当然,这样做不是提倡对经典论著的“不敬”,实际上,硕士研究生

很少能够对经典论著提出有分量的质疑来。但对于阅读经典论著的研究生而言,即便最终想提问题却提不出来,只要在阅读时多动了脑筋,就可加强对这些经典论著的理解。如果从一开始阅读经典论著时就形成这样“先质疑再接受”的读书习惯,那么再以后,当面对那些与你专题有关,你不能不看的论著时,你就很容易分辨出哪些是值得你反复精读,并能带给你启发的、真正有价值的论著,哪些是不值得浪费时间和精力、粗制滥造货色。并不是能够公开发表的成果就都是有价值的,也不是所有印成铅字的东西都是经过严格检验因而可靠的。这是研究生阅读时要经常提醒自己的。

“摸底”要到什么程度?应该把本领域最基础的史料都看过,哪怕只是粗粗看过,同时也能够对本领域一些经典论著(学者研究的成果)经过一番“疑而后信”的阅读领会。因为这一步还不是针对具体的论题,所以这个“摸底”范围的广度和深度,要依照导师的指引而定。但最重要的是,在这个阶段就应该能够提一些问题出来,无论是对原始材料,还是对经典论著,你都要先大胆地质疑。如果质疑后发现自己理解错了,或者自己论证了一番,最终还是不得不佩服前人说得有理,那也不要紧。这时你对这些问题的理解肯定也就达到一个新的深度了。而有些问题并不是到了你最终认同前人的论证就完事了,往往这些问题还会成为你考虑其他相关问题的坚实基础。如果有些问题提出后,经过反复验证,仍然觉得自己提出的这个疑问是可以成立的,那么就很可能发现了有价值的学术论题。“问题”的存在是学术研究的动力,

自己提出和发现的“问题”，更可以提供给你无穷的研究动力。“摸底”的目的就是为了在了解本领域基本状况的前提下提出自己的“问题”来。不要怕一开始提出的问题令人觉得奇怪和可笑，敢于提出自己发现的“问题”是进行学术研究的前提。我在研究古灵宝经时，第一次提出“仙公新经”有可能早于“元始旧经”作成的论题时，听者无不认为我的想法是异想天开，标新立异，甚至认为我有点走火入魔的感觉。为什么？因为学者们早已习惯了“旧经”在前，“新经”在后的思维模式，一下子告诉他这两组经典的关系要完全反过来看，他第一反应肯定是要抵触的。接下来就要看提出新问题的人能不能继续提出更多更全面的证据来证实自己的新论，也要看秉持旧说的人能不能有效地化解新说的论证，公平对等地进行学术争论。

第二，“寻点切入”。就是在对本领域的基本史料和基本研究状况有了充分了解的前提下，开始寻找你可以入手展开自己深入讨论的具体论题。找到恰当的题目，不仅直接关系到能否顺利地解决学位论文，还会对你今后进一步走上学术道路产生积极的影响。如果说你之前所摸过底的专业领域已形成一個广阔的平面，现在则要寻找一个具体的突破点，能够让你撕开表层之口，深钻表层之下，才能到达进行学术研究的层次。最低限度是要找到学位论文的题目，最好能够成为今后继续做学术研究工作的起点。

如何找题目，可能是很多研究生头疼的事情，往往最终

还要请导师指定一个题目来做。对于道教史领域而言,只要你认真“摸底”了,就应该不愁找不到题目来做。小林正美先生说:“道教史中至今还没有可称得上‘定说’的东西。”^①这话也许偏激了一些,但依道教史目前的状况,的确有很多空白之处尚未被填写,也有很多过去学界的传统认知需要被更新和被重新验证。因此,我十分认同小林先生这句话所表达出的对道教史研究现状的感叹。如果你笃信现有道教史论著的现成结论,不敢怀疑书本上的成说,在你眼中永远都是白雾茫茫的一片平原,看不出远处参差错落的山脉和森林,那就总是跳不出别人事先给你定下的框架,从何处“寻点切入”,也就无从谈起。因此,大胆怀疑是“寻点切入”的前提。

所谓“厚积薄发”“博观微取”当然是一种最理想的状态。就是说应该从广泛阅读最基本史料入手,从大量丰富的原始史料中发现可做的题目,开辟或拓展一些新的课题。这可能也是中国传统学术中比较常见的一种发现问题和解决问题的模式。这需要你长时间地认真读书思考,才会真正对一些问题产生自己的感悟。但对于一般只有三年不到的在校学习时间的硕士生来说,这实际上是很难做到的。博士生的时间长一些,也不太能够容许你自上博士时才重新开始一个全新的学术进程。所以对于研究生来说,最迫切的问题是如何在硕士阶段就能够找到一个学术的切入点。最好的情况是

^① 小林正美《六朝道教史研究》,中译本,成都:四川人民出版社,2001年,前言,第1页。

你在读书中自己能想到一个从来没有人关注过的题目,而且还很有意义。但如前所述,这样的机遇比较难出现。一般情况下,你总要先了解别人做的情况,然后再从中寻找自己能做的题目。

道教史这一领域尤其不适于那种“厚积薄发”的研究模式,因为这一领域本身的研究对象就很难界定,涉及的内容也十分庞杂,很多基本的史实也有待重新确认。也正因此,我在本书中没有采取其他入门书按专题介绍本领域研究基本状况和基本问题的方式。在这种情况下让研究生先去“厚积”,大多会不得要领,最终“薄”无可“发”。对于研究生而言,最有效的途径是不仰仗稀见的新材料,也能提炼出新观点,而最简捷的办法就是针对别人提出的问题和结论展开商榷。这并不是鼓励研究生专找名家或前辈的成果,树个靶子来跟人唱对台戏。这样做的前提是本着“学术”的精神和公心,真能发现前人的研究有可以进一步完善和讨论的地方,在前人的启发下来发现自己要讨论的问题点。那种强词夺理、只为论证自己正确、别人错误的“商榷”,已超出学术精神之外,不值得提倡,反而是值得批判的。须知,学术领域并不是一个表现学者聪慧智商高低等次的场所。通常情况下,后学者即便提出对前辈学者意见的修正和推进,往往不见得是比前人高明,而只是你恰好具备了进一步解决或提升这个问题认识的条件和机遇。之所以建议研究生找一些前人研究过的问题,尤其是有不同意见分歧的问题,是因为一般来说,前人关注过和争论过的问题,往往是有学术价值和意义的问题。

题。而这种问题通常都会见仁见智。越是有争议的存在,越说明既有的研究没有能够完全解决问题,你完全可以发表你自己对这些争议的看法,并形成你自己对这一问题的观点。但这种做法只能是你的一个起点而已,是在找不到切入点的情况下比较有效的一种办法。真正走上学术道路后,不可能总是靠和别人的“商榷”来发现问题。

对我来说,研究道教史的“切入点”是敦煌道经写本这一独特的资料宝库。之所以独特,是因为敦煌学早已名满天下,敦煌道经也属于最早一批被发现和被研究的敦煌藏经洞文献。但在近百年的敦煌学史上,对敦煌道经的研究却远远落后于敦煌学其他领域。直到上世纪 90 年代,就国内的研究状况而言,敦煌道经中除了《道德经》《化胡经》《想尔注》等几种有名的道经外,大部分都还无人问津。灵宝经、《本际经》、《升玄经》等也刚刚开始有人关注。造成这一现象的原因是在国内,道教研究从整体上就不受重视,属于学术界的边缘和支流。可能是历史上的道教留给人们的印象不佳,所以也没有多少人愿意全力地投入道教的研究。这一点和国外道教学界相比,就有很明显的差异。国外学者是想把道教作为了解中国文化的一把钥匙,从这个意义上来展开道教研究的。而中国学术界则受“五四运动”前后以来反传统意识的影响,认为道教只是落后中国的一种标志,是中国文化这棵大树上某条树枝的末梢而已,没什么精彩的内容。国内国外的学者其实都是出于一种价值判断来决定自己对道教研究的投入。这在道教学术史上是一个很值得探究的话题。

时至今日,国外学者最初的目的是否达到?我们尚无从作出判断。而国内学界对于道教的偏见所带来对道教和道教史研究的轻视,影响却依然存在。国内外学者对道教的重视程度,无疑影响到各自对道教研究的投入。而我现在强调应该加强道教史的研究,只是因为这一领域有大量的题目可做,并不意味着先对道教作了“非常重要”和“很有价值”的判断,然后才这么做。做不做道教史的研究,研究道教史最终会得出怎样的结论,与我们自身对道教的观感应该没有必然的关系。这样做才是出于学术的目的来研究道教史,才能保证研究者相对的客观角度。

正因为敦煌道经在当时还没有得到充分的研究,所以这一领域留给我施展的空间就比较大。而敦煌学具有“国际显学”的特性,如果要对某一种敦煌写卷做研究,事先必要先检索和参考国外学者的相关成果。在当时,国外学者对敦煌道经的关注主要体现在两个方面,一是有个别学者使用到个别的道经写本,如索安利用 S. 2081《太上灵宝老子化胡妙经》,结合北朝道教造像材料的研究;二是对敦煌道经写本做总体上的整理,如大渊忍尔的《敦煌道经·目录编》和《图录编》,以及日本学者集体编著的《讲座敦煌》第4卷《敦煌と中国道教》,此外还有一些道教研究的论著目录。可以说可资参考的前人论著,国内国外都算上也是十分有限的,很多敦煌道经都难以找到可供参照的前人研究。但最大的问题是:如何将敦煌这一卷卷的道经写本,在既有的中国道教史框架之下,找到合理恰当的背景去展开研讨?或者说,敦煌道经能

给既有的道教史提供哪些新的材料,解决哪些旧的疑问,提出哪些新的问题?

那时就靠大渊忍尔的《目录编》和《图录编》上手,直观的印象就是敦煌道经中种类和数量最多的是灵宝经,上清经的数量比较少;而在三洞四辅体系中,上清经居首,灵宝经居次。为什么会出现这种错位的观感?为什么不是看起来最重要的上清经数量最多?这是接触敦煌道经后很容易生发出来的第一个疑问。在《敦煌と中国道教》一书中,尾崎正治先生提出一种很有意思的观点:他通过对北朝末年道教类书《无上秘要》引书的统计发现,《无上秘要》对上清经引用的数量,大大超过了灵宝经;而敦煌道经主要是唐前期敦煌道教的遗存,在敦煌道经中,是灵宝经的数量大大超过上清经。他由此得出一个结论:从南北朝到唐代,灵宝经的行用和传播范围逐渐扩大的史实,反映了“灵宝派”在道教中地位逐渐增强。这可能是当时对敦煌道经中上清经与灵宝经这两大经典集成的关系所做的唯一直接的解答了。但灵宝经一定是“灵宝派”才尊奉的吗?南北朝到隋唐,上清经和灵宝经在道教类书中被征引的情况,与敦煌实际存留的数量多寡,是否能够直接反映出两个经派力量的此消彼长?当我能提出这些问题的时候,也就意味着离发现可做的题目不远了。实际上,如何理解尾崎先生提出的这一观点,本来是我硕士学位论文所要正面回答的问题,只不过后来因应论文写作中谋篇布局的需要,转而把这个问题作为附带讨论的问题来处理了。但试图解答这样一个经由前人提出的问题,却原本是我

最初发现的问题点。最初的疑问往往会牵连出一系列的相关问题,所以,只要能找到一个点切入进去,就等于成功了一半。

时至今日,“切入”道教史的方式和角度应该可以有很多了。比如,你可以专注于某一类的道教史材料,如道教的碑志材料,先搞清楚这些材料的基本文本,再找道教内部的资料来与之对照。你可以专注于某一类带有道教史背景的道经,如前述早期天师道的一些经典,同样地,灵宝经、上清经、三皇经都可以是你集中注意的对象。你也可以找定一部学者所作的专题论著,带着质疑的眼光去审查作者的每一条材料和每一个论证。最好是找一本国外某著名学者的著作,这样既可熟悉国际学术的规范,又可了解国外研究的状况。如能从中发现问题,还具有与国际学者对话的意义。总之,无论从原始材料还是从研究论著入手,都可以做到在“摸底”的基础上进一步缩小范围,做到聚焦于某个具体的问题,或是某个局部的问题;精读与此相关的材料和论著,提出自己的疑问和尝试解决的方案。

第三,“梳理研究史”。主要是对具体要讨论问题的学术史或研究史进行梳理。这有两层意思:一要对具体问题本身,以及这个问题所处的时空纵横背景有全盘的了解。敢想大问题,能做小文章。必须要有大的历史背景观照,才能把具体而微的小问题看深看透、解释到位。二是要对具体问题的研究史有全面、清晰、准确的了解,真正清楚前人已经做到

的程度以及自己能做到的程度。这里就涉及如何看待学术史和研究史的问题。这两个概念的界定目前也没有一定之规。按我的理解,研究史主要是为搞清某个具体论题都有哪些前人研究成果;学术史则包含了具体论题的研究史,但具有更广泛的内涵。比如,中国道教史的学术史梳理,与关于敦煌本《想尔注》的研究史梳理,这是两个层面的概念。但你也可以说关于《想尔注》的学术史梳理。

梳理某个专题领域的研究史,可以从整体上把握这个专题领域已经达到的研究程度和还有哪些问题可以继续深入。比如我在2002年时,为参加一次敦煌学的学术史会议,就把整个20世纪敦煌道教文献研究的状况进行了一番梳理。这种梳理绝不仅仅是罗列前人有哪些成果,还要给出公正、客观的评价。做这种评价的目的,不是为了褒贬前人,而是为了总结前人已经做出的业绩,和自己可以继续深入的问题所在。仍然要体现出在了解前人工作的基础上,再判断还有哪些地方可以继续工作。这样的工作,往往会最终体现在一篇文章或是学位论文的第一部分,即研究史概述的部分。

对某个具体问题做研究史概述,要注意几个问题。

第一,研究史的梳理,一定要做到全面而透彻,不能耍小聪明。这就意味着无论是1949年前的旧报刊,还是国外、港台地区学者的研究成果,都要能够知晓、找到、读透。现在有“中国知网”提供的期刊检索服务,的确大大方便了研究生查找相关的研究论文。但如果只在期刊网上检索,你就不清楚还有哪些专著或论文集中也有可能有你需要的论文,你更不

知道国外和港台学者在这方面已经有哪些研究。现在不仅很多研究生的毕业论文,连一些学者发表的文章也都是看起来有研究史这一部分,但实际上只是空有研究史之名,而无研究史之实。任何学术问题的研究史梳理,都不会是一蹴而就的。期刊网上的文章,有很多是水分很大的,有时候几篇加起来,也比不上一篇真正符合学术规范的文章。这时就要有个基本的判断,哪些文章是值得精读并在研究史中加以介绍的,哪些文章是基本上毫无价值的。这种判断只能在有比较的情况下才能准确地做出。就每一个具体的学术论题而言,如果找到两篇(部)以上符合学术规范的成果,就基本上能掌握住相关的研究史。因为符合学术规范的成果必然也要做研究史的梳理,研究生完全可以在这类论著已有的基础上,再搜罗其遗漏,补充其成果发表以后新出的成果。但绝不能照搬别人已经梳理出来的研究史,而应该是采取顺藤摸瓜、按图索骥的方式,根据别人论著中提及的相关研究成果,自己想办法一一找来认真地读,才能做出评价。这不仅是对做研究史梳理的要求,也是做学术研究所应具有的基本态度。

现在还有一种不太容易被人注意到的“学术不端”行为,即所谓的“伪引”。你看他的注释里面各种国外的研究成果都能引到,而且还能具体到页码,还能引述外国学者的观点并给予评价,好像他自己对研究史掌握得非常到位。一般读者看不出来,只有被抄袭的原作者才能看出来:他所有引用国外的成果和页码,都不出原作者已经公开发表文章中的注

释和介绍的外国学者的观点。一个学人如果能容忍自己在研究史上做不到家,也必然难以期待他有货真价实的所谓“研究”。而如果挖空心思来伪装自己很专业、很规范,那就不只是学术成果可靠不可靠的问题了。

通常而言,找到一种国外和港台学者的论著,从中得到的研究史信息,往往会大于在期刊网上检索出来的几篇文章。因此,找对梳理研究史的立足点也很重要。至于说知道了某种西文或日文的论著,如何找到并参考,那是另外一回事。首先要知道,其次要找到,再次要读懂,最后要有评判。这才是“梳理”这一步骤的全部。总体上说,现在我们在国内接触国外各种学术成果的机会和途径,要比二十年前好很多了。无论是自己有机会到国外大学或研究机构的图书馆,还是通过网络资源,或是通过在国内外的亲友帮忙,总会有办法解决的。就看自己想不想费时费力去找了。找到之后,即便自己不懂某种外文,想办法找懂外语的同学帮忙看看,也不是难事。而如果做研究生时经历了“梳理研究史”工作的训练,将来即便不再做学术工作,这种基本的资料搜集、信息过滤的工作,也仍然是很有用的一种本领。

第二,除非写作时有篇章结构上的需要,否则应该尽量按照学术成果发表时间的先后来进行梳理。研究史也是一种历史,只要是历史的考察,通常就不要打乱时间轴上的先后顺序。只有严格按照时间的先后排序,才能看出一代代学人是如何围绕同一个问题在不断进步的。当然,那些抄袭、剽窃的学术不端行为,在时间先后这一公正的衡量标准面

前,基本上也就无处遁形了。现在很多公开发表的学术成果中,对于前人学术成果发表时间先后这一重要的因素并不敏感,甚至毫不在意。比如,在引用小林正美《六朝道教史研究》一书时,很多国内学者往往只注明其中译本出版的年份,而完全不提其日文版出版的时间。这就相当于把人家 1990 年就已问世的大著,生生拉后到 2001 年才面世。这是对作者的不尊重,也是对学术史的轻忽。我在引注小林先生大著时,不仅同时说明其日文初版的时间和我所依据的中译本的出版时间,而且在必要时,还会追寻到他的个别篇章在 1980 年代陆续在日本各种期刊上发表的时间,并注意对照一下他在期刊上发表时,与收入其书中的内容有无差别。这其实与处理史料的规则是一样的,你不能只着眼于某一个对自己来说最方便获取的信息,而将其他与此学术问题相关的信息弃之不顾。所以,注释之所以能体现学术规范,是因为注释绝不仅仅是给个引文出处那样简单的事情,符合规范的注释里面也包含了大量有价值的学术信息。作者如何处理这些学术信息,也是他对相关学术问题的领会和深入程度的体现。

第三,研究史的梳理通常是以时间为骨架,而最终是要落实在评价上。如前所述,评价的目的不在于褒贬前人研究水平的高低,而在于总结前人研究的贡献和不足,引出自己所要展开讨论的问题。评价时要注意言辞的分寸,不要让相关的研究者感觉受到了贬低或攻击。这其中的分寸其实也容易把握,就是少作价值判断,不要轻易说前人的研究没有多少价值,或者错误很多之类的话,而要多肯定前人的贡献。

实在找不出贡献的,干脆在研究史中就不要重点提及和评价,但为了表示你是知道他的,最好也给个注释就行了。认为前人观点有需要改进的地方,尽量用事实和论证来说话,而不只是简单下个容易伤人的定论。只要有学术成果公开发表,早晚都要被学术史所评价,有评价就会有肯定和否定的意见。你今天评价了他的研究,明天也会有别人评价你的研究。大家都把焦点放在具体的学术问题上,没必要把对学术问题的评价牵涉到论著背后的人身上。但这只是理想的状况,实际上包括国外大师级的汉学家也不能免俗,为某个批评意见大光其火的例子也大有人在,更遑论你我?只不过,越早参透其中的道理,就越少在这方面苦恼与浪费心神。

因为并不是每位读者都十分熟悉你要讨论的具体论题,所以恰当而准确的学术史概述,既体现你对相关问题的把握程度,也是给读者继续阅读下去提供一些背景知识。把前人的贡献和不足都清楚表述出来,读者就会更容易相信你在后面正文中所做的论证。如果连自己要讨论的问题在学术史上的来龙去脉都没有搞清楚,读者看不到一个条理和脉络清晰的研究史概述,就很容易对你正文的论述产生怀疑。

第四,“剥离新观点”。采用剥离的方法来突出你对某个具体问题观点与人不同之处。“剥离新观点”是把研究史上别人已经说过的观点一层层剥开,去掉和别人重复的部分,剔除自己在认识过程中必然会产生的一些冗余的认识,只留下最终形成的专属于你自己的看法,也就是你作一篇文章的

主要新观点,往往也是你这篇文章的价值和意义所在^①。经历了梳理研究史阶段,特别是能够做到对前人的研究结论有自己的评判能力后,自己所要讨论的问题点和新意之处,就该能与前人的观点判然有别了。在研究史概述部分表述过的前人的观点和看法,就不能再作为自己正文的主体论证部分重复出现,正文的论证部分应该是想办法充分表述自己的观点。因此,“剥离”是整个学术规范流程中最关键的一环,直接体现了你这篇文章的新意何在。没有新意的文章,就不应该当作学术论文来看待。

像我前面举例的那位博士生,他对道教中的某个概念不明白,自己费了很大的力气去做理解和解释,但实际上前人早有文章对这一概念和这方面的道教实践做过专门的研究了。如果是符合学术规范的做法,就应该先检索或调查,先要知道前人有没有过这方面的研究,已有的研究已经做到什么程度。做这一步时,仅从目录检索上还不能完全解决问题,很可能前人的文章只在某个部分讨论到你所特别关注的这一概念。一开始没有找到或找全前人的相关文章和相关论述,也情有可原,研究史就应该是随时补充,不断趋于完善的。但当知道并找到了前人的论著,正好有对这一概念的研讨,那就要严格按照学术规范来做。首先看能不能解释开自己先前的疑惑。如果觉得前人已经把这个问题讲清了,那就

① 学术研究中的“剥离”这一概念,来自我的老师郝春文先生的启发,特此说明!

没必要自己再去论证一遍,哪怕自己已经为此做了大量的准备工作,只要你不能推进或完善前人的论证,也应该毅然决然地放下不谈。这只能怪自己前期研究史的调查不彻底,以后引以为鉴就是了。但不能说因为我在看到前人这篇文章之前,已经费了很大的力气来钻研这事,或是已经基本完成了自己的论证,所以我的论证就还值得发表出来。学术规范上没有这样的道理!相反地,无论是有意还是无意,你只要发表了和别人大体一样的论证或观点,后来的学者不会体谅你今日的种种理由和借口,而只会在梳理学术史时,按照发表时间的先后记下一笔:在前人已经发表研究的情况下,某某某的研究只是重复了与前人一致的观点。学术史就是这样只讲客观、不讲情面的。

其次,如果觉得前人的解说还有意犹未尽之处,甚至有理解上的失误,这才有必要把你自己的理解和修正意见表达出来。而这所谓的“修正意见”部分,就是“剥离”出来的产物。这部分应该可以被你干净利索地与前人的观点相区别开来,而不是我中有你、你中有我地与前人的观点一直混淆在一起。凡是分不清你、我、他的观点,就不能算是属于你自己的观点,也就说明你还没有“剥离”干净。凡是不能用极简的语言来概括出自己论文主要贡献的,大都是在“提纯”这一步没有做到位。学术研究的意义在于推陈出新,而不在重复旧说。“新”在哪里?不一定对某个问题的见解完全与前人不同,但一定要能清楚地说明哪些是前人已有的认识,哪些是到我这里才有的新认识。哪怕只有一点点细微的不同,只

要是你自己的心得,就有权利把它表述出来。在写作技巧上,就可以根据实际需要来分别安排在正文或注释当中。但如果不是专属于自己的心得,就不要在自己的论文中铺陈过多。我们现在大量的所谓“成果”是在做重复劳动,就是别人的论著明明已经讨论和解决了的问题,在他那里还像是“学术新大陆”一样乐此不疲地说来说去。不排除有些人就始终没养成调查研究史的习惯,根本不知道前人说过什么;同时也有虽然调查了研究史,但就是分不清哪些是别人的东西,哪些是自己的东西。这都反映出很多人对于“剥离”这一步骤的忽视。如果做到了能准确地“剥离”,就基本可以杜绝这种低水平重复劳动的可能性。另外,还要注意我们写成的文字是以“述”为主要目的,还是以“论”为主要目的。“述”和“论”的文字作品不同,“述”一般是全面的介绍,“论”是研究讨论。平时看文章和书时,要多看“论”的东西,而不能只看“述”的东西。通常是“论”的东西会给你启发和刺激,而“述”的东西一般比较平淡和表面化。“剥离”和提纯的结果,就应该是自己能写出“论”的东西来,如果到最后还是平铺直叙——很多研究生的学位论文最终的结果就是这样——那就是因为没有做到“剥离”和提纯。实际上,能够清楚地知道前人已有的研究状况,再加上自己具有一点怀疑精神,做到学术观点上的“剥离”并不困难。尤其是在道教史研究领域,没有什么是你不能怀疑的,只要你能怀疑出自己的道理来。

我自己正式发表的第一篇论文,就是一个从“混沌一片”到“成功剥离”的例子。早在写本科毕业论文时,我就关注到

《老子化胡经》的问题。当时是从先秦一直写到明清,乃至还用到了近现代印本的资料。做到这一点的前提,并不是我自己能够从浩如烟海的史料中挑拣出关于《化胡经》的基本史料,而是因为我参考了自清末、民国以来大陆、港台地区及国外诸多学者的相关论著。所以关于《化胡经》的基本史料,绝大部分都是从前辈学者的论著中按图索骥得来的。但是,这样一种从头至尾按照朝代顺序通贯下来的材料堆砌,并不是学术论文的写作方法。因为这些材料前辈学者都在用,这些材料表层的含义,也都被他们解释过了。如果我写一个关于《化胡经》的普及读物,或许这样的写法还说得过去,但我要写的是学术论文,要能突出自己在这个问题上的“新意”来。在那么多高手和名家都研讨过《化胡经》的情况下,我怎么还能推出自己的“新”观点来?那时我的导师郝春文先生就告诉我:这种按照朝代顺序来排比史料的写法,不是在写学术论文。你要想办法挑几个亮点出来,就是只有你自己说出来的、别人从来没有说过的看法。的确,我本科论文字数虽多,但也只是描述出《化胡经》问题在历史上的发展变化过程,当时也没有能力在这个过程之上,再作理论性的升华和总结。所以,如何“剥离”出真正属于自己的观点,对当时的我来说,也的确不是一件易事。

不过,学术史上经常出现这种情况,越是那么多名家、大学者都讨论过的问题,越容易被某种固定化的思路所限制,大家说来说去都是同样的思路和材料,只不过是说得深浅和多寡的不同。但并不等于说对这个问题的看法就只能有这

么一种思路。《化胡经》涉及了这么多具体的材料,前人是不可能把所有的意义都阐发无遗的。越是别人都认为很难再有新发现的地方,反而越会容易发现新问题。我在本科论文的基础上,经过了近两年的思索,终于找到了两个属于自己的“亮点”。一是我发现汉代的材料说老子西去天竺化胡,魏晋南北朝时的材料说老子到罽宾化胡,而唐代的材料又说老子到于阗化胡,显然随着时代的不同,老子化胡地点也在发生变化,这是前人没有给予充分注意的一点。二是关于敦煌本 P. 3404《化胡经》卷八的首题下有“奉敕对定经本”六字,只有大渊忍尔给出一个意见说可能是唐高宗时下敕对定的结果。而我在《混元圣纪》和《全唐文》中发现武周时期,武则天曾经下敕对定《化胡经》的史料。由此就可以把大渊关于唐高宗下敕的意见,修正为是武则天下敕。这对于一直处于佛道论争风口上的《化胡经》而言,也是一件很重要的事情。这两个观点,可以说就是我从大批《化胡经》的史料和前人论述中“剥离”出来的、真正属于我自己的观点。于是,以这两个基本观点为核心,形成了我的第一篇正式公开发表的论文^①。第一篇论文肯定不会尽善尽美。如果现在让我表述这两个“亮点”,有可能会把这两个“亮点”每一个单独写成一篇文章,这样才能讨论得更加充分。但当时能够挑这两个“亮点”出来,就说明我写第一篇学术论文有了比较明确要论

① 刘屹《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》,1996年初刊于《唐研究》第2卷,收入拙著《经典与历史——敦煌道经研究论集》,北京:人民出版社,2011年,第36—53页。

证的新观点,就算成功一半了。其中还有一个细节是我经过多年后仍未忘怀的:我说敦煌本卷八是经武则天天下敕对定之事,应该是没有问题的。但直接出现“对定”两字的那条史料,其实是来自《全唐文》。我们知道《全唐文》一般不能直接作为唐史研究的史料出处,因为它里面的文章绝大多数都可以从现存的唐代文献中找到原始出处。但这条有“对定”二字的史料,却在《混元圣纪》和其他现存的相关唐代史料中都找不到出处。换句话说,我虽然知道不能直接引用《全唐文》,但就这条史料来说,却别无选择。至今也不清楚《全唐文》的这条史料出自何处。严格说来,这样的论证还不能算是尽善尽美的。到现在也仍然只能留下一点小小的遗憾。

第五,“落笔成文”。就是把真正属于你自己的看法和想法,按照学术规范来落实到纸面上和笔头上,也就是写成符合要求的学位论文,或是能够发表出来的学术文章。此前的“定向摸底”“寻点切入”“梳理研究史”“剥离新观点”等步骤,都是在为自己能“落笔成文”表达出某些新的观点来做准备。亦即说,此前经过了选题、选材、设计等步骤,到现在是要生产出实实在在的产品了。那么,如果前面几步都能够顺利地达到目标,是否“落笔成文”这一步也就是水到渠成、无须赘言了?

此前的各个步骤,因人而异,可以各自采取自己最适合的方式方法,基本上没有一定之规。但到“成文”这一步,往往要遵循一个普遍接受的学术论著规范要求。这方面的规

范应该是最容易看到,也最明确的,比如每个学校对学位论文的格式、注释的要求都有明文的规定。每种学术刊物也都有稿件格式的要求等等,你要投稿,不同刊物的稿件格式也不同。这方面的规范在此不必细说。但通过前面的讨论可以知道,这些外在的格式上的规范,并不是保证文章学术质量的关键,只有把“落笔成文”放在从“定向摸底”开始一步步走下来的一套固定流程中,“落笔成文”的学术质量才能得到保障。

“落笔成文”环节是如此的重要,以至于这几乎是唯一能够让你把自己的学术观点和学术素养直接展现给读者、等待学术史评判的机会。有不少人只是自己喜欢看书,喜欢琢磨问题,也会随时写下一些札记、随想之类的文字,也会与他人展开讨论和思辨,但那些都不算是真正的学术研究。学术研究一定是要公开自己的成果来接受学界和学术史的检验的。一个学者看过多少书,有过多少精彩的思想,不是靠自己周围小圈子内的口碑传颂,最终还是要反映在公开发表或出版的学术论著中。要公开自己的成果,就要遵守一定的学术规范,不按照学术规范来公布出来的成果,无论是采用传统的纸质媒介,还是全新的电子媒介,基本上是不会流传广远的。学术史只会记录下谁的学术成果对某个学术问题是否有推进,而不会在意谁曾经学富五车,出口成章,见识超群,但就是没有文字留下来。在“落笔成文”这个环节,学术规范是可以做到形式大于内容的。也正因此,有不少实际上对具体学术问题推进不大的成果,只是因为形式上符合学术规范而更

容易得到机会公开发表。相反地,你有再好的学术见解,如果只停留在朋友之间的通信、课堂讲授、网上发布等渠道,也很难进入到学术史的脉络和评价中去。

“落笔成文”实际上是一种在遵守既定学术规范前提下的个人学术展演。这就决定了在共同遵守的规则之外,这一环节也是最能体现学者个性的环节。研究史概述是否条理明晰,一目了然;研究信息和重要材料是否网罗殆尽,去取得当;提出问题是否干净利落,一击中的;论证过程是否逻辑严密,无懈可击;最后的结语部分是否能够给人以智慧的启迪,等等,这些都是由作者个人的学术素养和写作风格所决定的。学术文章不是通俗读物,欠缺可读性本来是很正常的。你不可能要求一个对你所讨论的学术问题完全不了解、也原本丝毫不曾关心过的读者,一下子就能读懂你的体大精思。外行人读不懂学术文章,无须大惊小怪。学术文章就应该是让自己专业的人能够读懂,知道你要表达什么意思。一般而言,能够做到完全按照学术规范来做的学术文章,至少能让具备一些专业背景的人可以读懂你要讨论的问题是什么,以及你要表达的观点如何的。但如果前面的几个步骤,特别是“梳理研究史”“剥离新观点”的步骤有欠缺,就难免在行文表述时感到力不从心。有些是自己原本就没有理清的头绪,在行文中的关键环节就只能顾左右而言他,明眼的读者是很容易抓住文中漏洞的。如果是自己以为已经很清楚的问题,对读者来说仍是阅读时感到一头雾水,那就是作者写作表达能力上的问题了。

总之,“落笔成文”的目的是要给读者看,因而在写作的过程中,应该时常换位思考,就是说要经常想到:我写这段话,读者能不能看懂?会不会对我的表述提出疑问?会有怎样的疑问?我的这一段和上一段之间的逻辑关联,读者能不能很自然地随着我的思路接续下来?当我的观点和前人的观点有不同,我如何能说服读者更倾向于我的观点?成熟的学术文章,应该做到在无形中引领读者的目光,让读者紧紧跟着作者自己的思路走下去。越少留给读者反问和起疑的缝隙,读者就越容易追随着你的思路,一直到最后认同你的论证。这也是一种写作的技巧,这是可以为一篇真正有价值的学术论文锦上添花的做法。相反地,如果写作时,作者只考虑自己的感受:我对这个问题的看法就是这样,而且只能是这样;我对这条材料的理解就是这样,而且只有我的理解是对的,我把我的想法一气呵成地表达出来了,我的任务就完成了。这不是写学术论文,还是停留在刚刚能够对这一学术问题提出自己独立观点的阶段。在这基础上还要继续打磨,要把对前人观点的取舍、自己新见的树立和读者观后的感受等综合起来考虑,用某种略带技巧的手法表达清楚,这才是写学术论文。只做到了说服自己,没有虚心吸取别人观点中的优长,更不考虑读者阅读的感受,这都难以达到一篇合格学术论文的要求。所以,从这个角度来说,的确是文如其人,文章最能体现出一位作者的个性来。

还有一点非常重要,在“落笔成文”的写作过程中,往往会重新整理自己先前既定的思路和对史料的理解。有些问

题往往就是在写作时才会忽然灵光一现,最终表述到文中的观点,已经和最初动笔写作时的考虑有了很大的区别。所以,不要以为我事先把文章构思得天衣无缝了,提笔一气呵成,就一定是好文章。除了极少数天才,对多数人来说,那都是不可能的。如果你对某个问题事先还没有想出让自己满意的思路和结论,但又觉得这里面肯定有东西可以发掘,那么就索性动笔写起来。写作的过程中,那些光靠你此前读书而发现不了的线索和蛛丝马迹,往往就会浮现出来。我在这方面的亲身经历不止一次。如古灵宝经的研究,我在接触敦煌道教文献研究的前十年间,一直是有意避开这个专题研究的。因为我觉得中外学界已经有那么多著名学者致力于古灵宝经的研究,我完全没有信心能够做得比他们更好。但是,这些研究灵宝经的学者之间,学术观点是那么的不一致,甚至有比较激烈的辩驳,这又说明有些问题是他们争论了几十年也没有彻底解决的。我只是想看一看他们争论问题的症结究竟在哪里。一个偶然机会,我开始尝试做了第一篇古灵宝经的论文。动笔之前,我完全没有想到我会推出怎样的新观点,我只是觉得大家争来争去都是围绕敦煌本“灵宝经目录”这一份最原始的文献,为什么同一份文献在不同学者那里,理解如此的不同?所以,我的重点就放在对这一份原始文献的精读上。结果,从对这一基本文献的重新解读,引出了我对古灵宝经研究整体性的反思,形成了系列的论文。而且往往是对最基本材料的一个看似微小的重新解读,就会引发对一连串问题的重新思考。所以,从我的导师开始就强

调在研究生阶段“练笔”的重要性,就是不能光读书,不能想着等我读书把所有问题彻底想清楚了,我再动笔去写;我没想清楚结论怎么写之前,就不动笔。实际上,写作时调动的思维和读书时不同,我本人就有很多自认为比较重要的观点,实际是在写作成文的过程中偶然闪现出来,而非事先已经构思清晰再落成文字的。成熟的论文必要经过这样一个在写作中不断调整、在调整中再不断完善的过程。经历“成文”这个过程的反复后,那些被“剥离”出来的真正属于你自己的学术观点,就会逐渐地粗中取精,愈辨愈明,最终成为一篇有学术价值的论文的核心部分。

第六,“领域延展”。完成以上这些步骤,只是作为研究生所应受到的严格的学术训练。哪怕学位论文中只有一点是属于自己的学术创见,只要是自己通过读书思考而独立提出来的,又能够清晰地表述出来,也就达到学位论文的目的了。有了这样的训练,今后即便不从事学术研究,也会终身受益。而如果想继续从事学术研究,那还有很重要的最后一步是“延展”,就是从真正属于你的学术新见的这一点或两点切入,再能旁及其他问题,由点到面,由浅入深,不断扩展自己学术研讨的领域和专题,最终达到“厚积”和“博观”的效果。从别人存有争议的问题切入,即便能够把这问题比较圆满地解决,也仍然只是教你如何上手的权宜方便之计;还是要由此真正体验到学术研究的乐趣和特点,能够自己在某个领域或某个专题上提出比较系统的学术观点,甚至能形成比

较系统的学说,这才算进入另一个学术研究的境界。而这肯定不是几年内能够做到的,要用十几年甚至自己一生的学术追求才能达到。只有不断地“延展”自己的领域,才能算是真正的“学者”。这方面没有现成的规则或规范可以遵循,完全靠个人的感悟、追求和坚持。但这已经超出了“入门”范畴,所以在此不赘言。

最后,借由学术规范的讨论,提出两点为学、治学的感悟供读者参考。

第一,“前要见古人,后要思来者”。从事学术研究的人,始终都要对学术史感到敬畏。学术成果最终要受到学术史的检验,而不是由一两个权威或师长来判定。明了这一点,任何人在学术史面前都是平等的,无论你是国外汉学名家,还是国内大牌教授,或是年轻的学术后辈。你在评判前人观点并做出取舍的同时,也要想到后人也会这样评判和取舍你的观点。学术史是客观公正的,最后能留下的都是真正有价值的学术成果和观点。这是从事学术研究的人所必要笃信的一个前提,否则我们的研究就真的无处立足了。

第二,为人为学,应坦荡做人,坦诚作文。个人的能力和见识毕竟有限,再大牌学者的学术观点或成果也肯定不会全都正确,不容商榷。只要严格遵守学术规范,就可以避免太过离谱的错误和低水平的重复。就我自己来说,我的十个学术观点中,能有五六个被后来者所认可,有三两个能够被学术史长期铭记,就很知足了。所以,无论是对自己的赞誉和

肯定,还是批评和否定,都可以坦然面对。学者最该关心的是自己是否从科研中得到了智慧的提升和精神上的满足,而不必太过在意自己的研究成果是否得到了学界的好评。

第四章

学术史、基本材料与问题意识

一、引言

如前所述,我个人认为现阶段中国道教史研究面临的主要问题,仍是对道教史基本历史框架的补苴,和对某些重要史实的进一步澄清。我们往往遇到了一些具体而微的道教史考古材料或新史料,却难以在现有的道教史框架中为其找到适合解说其来龙去脉的知识背景。对于类似“道教”一词该如何定义、早期道教的历史谜团、古灵宝经研究所呈现出的一系列争议等“老大难”的问题,也应该有迎难而上的勇气。所以,道教史研究既需要对旧有的论述展开“疑而后信”的检省,又需要在现有研究的基础上,提出一些能够弥补或扩展旧有道教史论述的新论题。前些年还有不少中外学者致力于探讨汉末六朝时期的早期道教,这些年继续做早期道教史的人似乎明显减少了,原因之一是大家觉得早期的道教史已经没什么可做的题目了,所以一些人转去做宋代或明清

时期的道教研究。相对于汉魏六朝的早期道教,唐宋以后道教的历史也的确更需要投入人力去加强研究。然而,早期道教史真的已到了没有新题目可做的境地吗?我觉得还是需要加强对道教史研究问题意识的养成。没有问题的研究领域是很难继续进步的,只有不断提出问题来,才能使一个领域的学术研究不断推进下去。

相较于中国史乃至敦煌学领域而言,道教史研究领域的学术积累可以说是略显单薄一些,以怀疑的眼光审视下来,不仅空白点众多,可供重新讨论的问题随处可见,而且考古新材料也不断出现,不断挑战着我们对道教史的旧知。依照中国史和敦煌学的学术史来看,某个学术领域一些基本和重要的问题,往往要有三五个甚至更多的学者反复而认真地讨论过,甚至相互辩驳过,才会逐渐地在同领域学者之间达成共识,形成可以积淀下来的定论,成为本领域学术积累的一部分。之所以有人会觉得早期道教史已没有新题目可做,大概一是畏难,对明显存在学术争议的问题缺乏自己辨别的能力,只能绕道而行。二是不敢突破权威的论断和旧有道教史的框架,总以为这个问题已有那么著名的学者研究过了,他的结论我一定要认同,否则就显得我不够水准;或是对于现有的道教史论述缺乏反思,甚至只能在现有的框架之下寻找题目,展开论证。三是有些学者始终没有形成自己研究的专属领域,通俗说就是没有能在道教史研究领域占有自己的立足之地,基本上是跟风而行,什么题目热门,就做什么。其实只要在一个论题上持续不断地深挖下去,再加上适当的延展

领域,就完全不必担心没有题目可做。这都关乎道教史研究问题意识的养成。道教史研究的问题意识不外乎两个途径:一是要正确看待学术史,公正客观地扬弃吸收前人的研究成果,从中形成自己的独到学术见解;二是要在如何处理道教史研究基本材料方面,形成某些学术共识。解决了学术史和基本材料这两方面的问题,研究道教史所需要具备的问题意识就比较容易培养了。

二、如何看待学术史?

学术史可以有两个层面,一是从整体上对这一领域既有发展状况和将来发展趋向的把握,二是对各个具体论题的研究史整理。道教研究学术史的重要性毋庸置疑,对于在学界受重视程度相对较低、投入的研究人数有限、研究成果比较零散的道教史研究而言,学术史的梳理是一项亟待加强的重要工作。众所周知的事实是,国外的道教研究开展较早,重要成果较多,但国内有些学者,长期以来没有养成在做自己的研究前,先调查学术史的习惯,所以不仅对国外学者道教史研究成果的了解是欠缺的、滞后的,而且对国内同行研究的关注也似乎是可有可无的。在国际学术界普遍遵循的学术规范流程中,有些道教史学者明显欠缺了对学术史的调查和梳理这一重要环节,这就难免会使他们的成果引起读者的些许不信任感。目前在这个领域中只有极少数的学者,能够做到对自己研究专题的国内外研究信息掌握比较全面,对国内外最新的研究成果也能很快地了解和掌握。相信这必将

成为一个趋势,当越来越多的受到正规学术规范训练的年轻后学进入到这个领域中时,应该会逐渐改变这一领域中某些不太规范的做法和风气。

道教史研究的学术史梳理,应该可以单独作为一个课题,甚至可以成为一个专门的研究领域。因为道教研究是国际汉学的重要组成部分,但在中国自身却从来没有受到应有的重视。其中的原因,很值得从学术史的角度去检讨。这是一个很有典型意义的学术现象:外国人因为重视道教对中国文化的作用而开展道教研究,中国人反倒非常轻视道教的传统和道教的研究。双方在哪里,以及为什么会产生这种认知上的错位呢?这种错位的感觉,对当下和今后的道教研究又会带来怎样的影响?这或许是道教学术史梳理的目的之一。目前也出现了在这方面工作的有益尝试。但存在的问题是:只有看似全局和整体的介绍和概述,缺乏真正对于某些具体问题研究的感悟和体会。就是说,往往是根据国外学者介绍性的文字,再补充上自己的一些信息,仍然停留在介绍的层面,缺乏对国外道教研究成果真正客观到位的评价。一个学科领域如果想真正地确立起自己的规范和规则,认真地梳理和总结本研究领域的学术史,是一个不能省略的前提和基础。在这方面,国内的道教史研究领域还需要更多有能力的同好共同努力建设。

以下对如何看待学术史的问题提出四个方面的建议。

第一,如何把握道教史研究的学术史并追踪学术前沿。

对那些寄望于从既有的研究争论中寻找可做题目的初

学者来说,全面客观地梳理某个学术问题的研究史,是后续一切工作的起点。但怎样才能做到对研究史的全面且精准的掌握?在国内外任何一家图书馆,都不可能把你所需要的道教研究论著备齐等你来查阅。所以,与自己相关的研究信息和前人论著,主要靠自己动手动脚去找。很多研究生和学者,就是因为研究信息不完备,不知道有哪些必须要参考的前人论著,或者是虽然知道,但图书馆没有,网上没有,不好找,找不到,才选择了对学术史和研究史的放任疏忽。这其实说到底是一个学术习惯的养成问题。在当前的条件下,只要你想找,极少有实在找不到的研究信息和论著。经过一段时间的实践和摸索,应该可以形成自己搜寻和获取相关研究信息的途径。这方面只能靠自己的实践来解决。在此仅简单提示如下。

对于一些比较重要的道教学者的论著,应该尽力全部搜罗到手,不要觉得自己当下的研究和他所做的研究没有直接关联,就轻易放过了搜罗、收藏的机会。比如沙畹、马伯乐、康德谟、石泰安、司马虚、贺碧来、施舟人、索安、劳格文、柏夷等西方学者,和吉冈义丰、福井康顺、楠山春树、大渊忍尔、小林正美等日本学者(名单不完整,仅列举个别),他们的论著应该有机会就尽力搜集到自己手边。因为百年来国际道教研究的主力军就是这些学者,他们的研究不仅代表了国际道教研究的最高水准,也是国际道教研究成果的主体构成部分。特别是日本早期的道教学者研究,往往一个人会涉猎到众多的专题,成为今日很多论题的最早研讨者。从学术史的角度

来说,这些早期的研究现在看起来再怎么过时,也是我们需要梳理的对象。这也是为自己今后学术领域的延展在做准备。

此外,如何追踪最新的研究信息?目前比较集中提供道教和道教史研究信息的学术刊物,有日本道教学会的刊物《东方宗教》,它是一年出两期,一般是偶数号刊,会有前一年新刊的日文、中文、韩文和西文道教研究论著目录。还有日本的《东洋学文献类目》也可以按分类查到道教研究的中、日和西文信息。美国出版的 *Journal of Daoist Studies* 每年一期,会附有由相关学者提供的道教研究信息,以西文成果为主。这些都是可以依凭的检索途径。当然,这些论著目录信息再快,也都有一定的滞后性。要想随时跟上道教研究的新动向,最方便的是去国内外条件比较好的大学或研究机构的图书馆,现场翻阅随到的新刊。相比而言,国内的研究信息搜集和整理都很难做到全面和及时。最初几本的《中国宗教研究年鉴》还附有按不同宗教分类的研究论著目录,但最近的目录却只有最常见的三四种宗教类期刊上刊载的道教研究论文,这显然是远远不够的。比如,如果我关于道教史研究的论文,不是发表在国内某种期刊,而是在某个会议论文集或以书代刊的出版物上,国内制作研究论著目录信息的人往往是看不到的。但日本的目录就能一定程度上体现出来,当然也不能说没有遗漏。中国知网的期刊网在带来方便的同时,不仅在一定程度上限制了研究生搜寻研究信息,也给制作论著目录信息的工作人员带来很大的局限。如果你只

依靠这样编制出来的并不完全的研究信息,就会受到很大的误导和限制。所以,国内外的研究信息,别人做出现成的给你,只能是一个基础,主要还是要靠自己反复地搜寻,不断补充才行。

第二,学术史面前人人平等是基本的学术精神。

搜罗研究信息是一个研究生或学者对待学术研究态度的试金石。其中的苦乐自知,不必多言。更为重要的是对待学术史要有正确的态度。梳理学术史不仅是为了寻找自己可以入手的问题点,也是帮助自己理清研究思路的重要一环。对研究史的概述条理清晰的论著,其正文部分的论证一般也会是从容不迫,娓娓道来。要把学术史的梳理看作是论著完成过程中不可或缺的前期准备才行,而不是可有可无,或是罗列出几条中外研究信息来装装门面的点缀。但有些学者对待前人的研究和国外学者的研究,要么是一无所知,完全不理睬别人做过什么,做到什么程度;要么是盲目信从,很容易就奉国外学者的研究为圭臬,不敢质疑和超越。总之是欠缺一种实事求是的客观公正的评价和取舍,也缺乏在学术史面前人人平等的学术意识。需知国外学者的研究至少在两个方面容易出现漏洞。其一是对道教文献和文本的理解和释读方面,因为汉语毕竟不是他们的母语,称得上杰出的汉学家毕竟是少数,大部分外国学者中文水平再好,也难免在一些具体材料上面存在中文语义理解上的偏差。而如果恰好在关键性的材料上出现了误读误解,那必然影响其论证的可靠性。这方面是不能苛求外国学者的,我们大多数人

看外文的资料也会存在这样的问题,所以在这方面理应相互包容。但不等于可以对外国学者这样的局限性视而不见。其二是西方学者习惯于在西方宗教学的理论背景下来看待中国的道教,他们虽也明知不能用西方的宗教理论直接套在道教上面来看,但却往往自觉不自觉地用西方宗教理论的问题意识来看待中国道教。这样做不能否认确实带来一些颇具启发性的观察角度,但有些问题原本在中国道教中就不存在,或只是非显性的存在,我们就没必要追随外国学者的思路去继续走下去。只有能看出前人研究的优缺点,充分取其优长作为自己进一步研究的基石,舍却其明显的错误和不足,在修正其明显不完备观点的过程中形成自己的见解,才能达到梳理研究史的真正目的。

目前的道教史研究,因为有一部分受历史学训练和规范影响的学者加入其中,所以,有为数不多的几位学者,还能够比较全面地观照到国外学者的研究论著,追踪到相关研究的国际学术前沿。但总体上看,我觉得整个道教史研究的国际化程度还不高,就是因为还有为数不少的研究者,没有形成这种学术自觉,或是没有这种学术环境和条件做到对国外研究状况的“知”。而对那少部分能够做到“知”的研究者而言,对国外学者的研究成果如何“信”,以及“信”到什么程度,仍然是一个值得注意的问题。其实按照“求实、求真知”的学术精神,无论对待外国学者还是国内学者的成果,无论是对待著名学者还是没多大名气学者的研究,都要具有怀疑的精神。特别是对那些权威和著名学者,更应该勇于怀疑,因为

他们的学说通常是最容易被人轻信而不加质疑检验的。对待前人——包括国内外学者的成果,都应该做到“疑而后信”。不是为了怀疑而怀疑,而是为了验证前人学说的合理性而怀疑。怀疑的目的不是为了否定,在怀疑的过程中,必然会加深自己对这个问题的看法。如果怀疑之后,证明前人所说的确有理,再信也不迟。不要“轻信”或“过信”前人的研究结论,自己加以检验之后再决定是否取信,这在与国际学术界对话的时候,也是一个基本的原则。

我在此举两个例子。一是从我读研究生的时候,刚刚开始接触法国的道教研究成果,就对索安非常推崇。但是随着我对史料研读的深入,对她的某些研究就逐渐产生怀疑。比如,她研究汉代的镇墓文,在一例镇墓瓶上的文字里面看到有“天帝教,如律令”字样,她把“天帝教”这个词拿出来,说汉代墓葬的镇墓文,体现了当时存在一种“天帝教”的信仰组织^①。其实这个“教”是一种文体,不是宗教组织的意思。而有关汉代老子的神格化研究,也是索安在1960年代初的成名之作。但是当我到1990年代末也关注老子神格化的问题时,我对她所使用的几条主要材料都分别进行了研究,比如《老子铭》、敦煌本《老子变化经》、王阜的《老子圣母碑》等。这里面除了《老子铭》时代明确无疑外,《老子变化经》并不能完全确定是汉末五斗米道的经典,而《老子圣母碑》的碑文确

① 详见索安著,赵宏勃译《从墓葬的葬仪文书看汉代宗教的轨迹》,1987年初刊,此据《法国汉学》第七辑,北京:中华书局,2002年,第131—132页。

实是一块在汉代立的碑,但到南北朝和唐代不断重立重刻,现存的碑文应是唐代的碑文^①。她没有注意到这块碑文在汉代到唐代不断演变的情况,等于是用唐人重刻的碑文来直接反映汉代的情况。当然,我的认识并不是一开始就成熟的,我是从对《老子圣母碑》的碑文产生怀疑入手,这是我在1998年博士二年级的时候写的一篇小文章,虽然是考证性的,但对我后来的研究思路却是产生了深远的影响。攻克了这一点,其他的汉末老子神格化的材料也就都变得可疑了。简单说,索安认定是汉代的材料,除了《老子铭》外,其他几例被我考证出基本不是汉代的,它们不是南北朝就是唐代的,那么她研究的结论自然就要面临重新考虑。类似的例子还有很多,这些都是需要你真正抛开这些优秀前辈学者的光环后,心平气和地运用历史学的方法来进行文本的甄别与批判,才能发现他们运用中文材料的不足。一些基本的史料不是被他们读过了、用过了,就没得可挖了,不能因为某位学者的名气大就轻易信从他的结论。

那么,像我这样对索安的研究提出了新的看法,学术界有没有反响,对于《变化经》的研究带来哪些推进?我是在1990年代末和2000年代初陆续做出这些研究的。到2007年,一位中国学者回应了我对《老子铭》的看法;2009年,一位日本学者在他的专著中回应了我对敦煌本《老子变化经》

① 详见刘屹《老子母碑考论》,1998年初刊,增订后收入拙著《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,第305—335页。

的看法;2014年和2016年,两位中国学者也针对我的观点,重新讨论《变化经》的问题。他们几位都不认同我对这部经的看法,并对我关于汉末老子神格化的问题的见解提出质疑^①。这些学者都不同意我对汉末老子神格化问题的观点,是否说明我的观点一定就是需要改进的?在我看来,这些批评者并没有能够驳倒我论证中关键的证据和环节,只是避重就轻地指出我在某些方面的论说有待改进,就全面否定了我基于史料考辨而得出的见解。似乎我对这些基本史料的考辨,在他们看来完全是没有必要的。这其实还是反映了不同学术训练背景的学者,在研究同一问题时的研究取向不同。我对《变化经》的看法,是建立在系统地研究《老子铭》《圣母碑》和《变化经》等几种汉末老子神格化材料的基础上提出的,这些个案研究彼此相关,构成一个整体。现在反驳我的学者,只是抓住《变化经》这一种材料,而所提出的论据,在我看来,颇有将某一孤证无限放大的嫌疑;有的只是反驳了我观点中的末节部分,而没有抓准我论证的核心之处。其实质疑《变化经》不是汉末作品的不只我一人,楠山春树也提出了非常重要的看法,但现在的反驳者都没有正面回应楠山先生的质疑。这样的反驳意见,目前还不能让我信服,因为他们

① 近年来,有学者对我关于汉代老子神格化几条基本材料的研究结论提出了商榷意见,如刘玲娣《〈老子铭〉与东汉的老子观》,《信阳师范学院学报》2007年第2期,第112—115页;菊地章太《神咒经研究》,东京:研文出版,第125—147页;刘湘兰《敦煌本〈老子变化经〉成书年代、背景考论》,《现代哲学》2014年第4期,第97—103页;孙齐《敦煌本〈老子变化经〉新探》,《中国史研究》2016年第1期,第101—115页等。

没能把我和楠山先生最核心的证据驳倒。如果是我要和别人商榷某个学术观点,我会首先分析出他得出结论的主要根据和关键环节何在,他的基本逻辑如何,再有针对性地展开驳论。而不会只看到对自己有利的某一个方面,就把别人的观点全盘否定掉。

我提出的一个观点,在公开发表后十多年间才听到学界的反响,这比我在索安研究之后四十年才作出回应,已经是一个进步了。当初索安的见解被学界承认了将近四十年,我提出了一种新的看法,并引发后来的学者对我观点的反驳。无论谁对谁错,对于《变化经》的研究深入来说无疑是件好事。因为我提出了索安未曾注意到的问题,几位中日学者又提出了我未曾注意到的问题。他们比较了索安和我的看法后,仍然选择了索安的旧说,这证明索安的观点相对而言是容易被人接受的,但并不意味着她的观点一定是最接近事实真相的。对于未必专门关注《变化经》研究的读者来说,可以从这一围绕敦煌本《老子变化经》展开的讨论知道,原来《变化经》的问题还没有彻底解决,为了解决这部道经的定年问题,这几位学者分别从不同的角度提出了考察的新思路和新证据。如果按照我在前章提示的,分别去考察一下索安、我和几位中日学者探讨这一问题的基本思路和所提的证据,将会是很有意思的一个如何看待学术争论的个案。

再如,国外学者有好几位都特别关注中国道教中的“末世论”或“终末论”的思想,这显然是受到西方宗教“末日审判”观念的影响才具有的道教研究中的一个重要问题意识。

道教的确是讲宇宙天地都按照特定的规律运行,到一定的周期,就会发生周而复始的天地毁灭和重生,因此需要信众虔诚地按照道教的规范去做,才能免去灾难厄运。这是不是“终末论”和“末世论”?从发生大灾难导致天地和人类社会毁灭的角度来看,的确是在强调末世降临,人们要信教才能得救。但实际上道教讲这些并不是在宣扬末世来临了,大家只能被动地等待末日审判。而是以这种危机来威吓信众:你们若不按照道教神灵要求的那样去修行,灾难来临时谁也救不了你们;而如果你们按照道教的要求去做,就完全可以躲避灾难,甚至到了天地毁灭的时刻,道教也有办法救护自己的信众。所以,“末世”对于道教来说更像是一种“转危为机”的宣教手段,敦促人们因为危机的存在而去信道和行道。道教的“末世论”与西方宗教的“末世论”有本质上的不同。受西方宗教“末世论”思想的启发而关注道教的“终末论”是非常有必要的,但如果只是停留在两者对“末世”的强调上,就容易忽略道教与西方宗教在本质上的区别:道教不承认有最终会导致世界毁灭、人类灭亡的“末日”来临。

第三,多做学术对话,少做无谓商榷。

此外,梳理学术史和研究史,除了为找到自己讨论问题的切入点外,更是为了有效地展开学术对话,中外学者取长补短,才能共同推进道教研究的进步。道教研究具有国际化的特点,但目前的道教研究,除了在几个研究热点问题上实现了中外学者的正常互动外,普遍还缺乏中外学者之间的学术对话。学术对话不一定非要指名道姓地针对谁的观点展

开评论甚至反驳。学术对话应该是本着基本的学术精神,秉持共同的学术理念,对那些真正对于学术研究有价值的观点,特别是存在争议的观点,有理有据地表述出自己的主张。其目的不是为了证明谁对谁错,而是对其他学者率先提出的有意义而又悬而未决的学术问题,作出自己的回应。经常看到国内学者之间出现针对性很强、火药味很浓的“商榷”和“反商榷”。“商榷”这个词听起来很文雅,但实际上只是为了证明自己正确,对方错误的一种表演而已。事实上,身在争议其中的任何一方,都无法自己证明自己的对错。表面上的对错,背后是学术观点合理性高低的比较,这要交由学术史来评判。

通过梳理学术史来发现自己要讨论的问题点,又很容易陷入一种似乎必须要与别人论辩对错的尴尬中。发现一些前人研究中的疏漏之处是最平常的事情,但并不是每个前人的疏漏,都值得写文章去辩驳,或都有必要指名道姓地替别人纠正,更不能专以批评前人的方式来展示自己的高明。这样的人,自己的研究中必然也会出现很多漏洞,迟早会遭到别人的反驳或批评。必须要反驳前人的观点时,一定要把前人的观点吃透,真正把握住其论证的核心与关键之处,不能只从对自己有利的方面去反驳,甚至喧宾夺主地把无关紧要的问题大张旗鼓地讨论一番,而对前人立论最有力的证据避而不谈。对一般读者而言,似乎后来的批评者应该总能比前人的研究更周全一些,所以往往会倾向于认同批评者的观点。但有些时候,也会有“后出者未必转精”的情况。我们对

待学术问题和学术史,都应该摒除那种“非此即彼”的惯性思维模式。对很多问题的理解,受材料所限,永远都只能是“即此亦彼”的。你提出一个与前人不一样的说法,不一定就证明前人理解错了,你的理解就一定是对的。很多时候,后来者只是提出与前人不完全相同的另一种理解而已,至于哪种理解更该被人所接受,那就是学术史评判的内容了。所以,如果我必须就某个问题发表与前人不同的看法,我会强调两点:第一,我是受到前人启发才考虑这个问题的;第二,我只是提出了与前人的理解不同的另一种解释,并不做出谁对谁错的判定。有了这样的学术意识,至少从主观上可以避免一些你来我往的“商榷”和“反商榷”。

现在我们欠缺的是一种良性的学术对话,与国外学者真正意义上的学术对话尤其欠缺。例如,1960年代,王明先生整理出版了《太平经合校》,为当时如火如荼的农民战争史研究提供了一份重要的资料——汉末《太平经》的整理本。但同期在日本,吉冈义丰先生也在做《太平经》研究,发表了好几篇当时很有影响的文章。吉冈先生在他的文章中提出一个很重要的观点,即现存本《太平经》并不是汉代的原本流传下来的,而是一个“南朝再出本”,里面有南朝道士加进去的东西。这一观点在日本道教学界有赞成的,也有反对的,延及西方道教学界,对此问题也是各有各的看法。吉冈先生不止一次地抱怨中国学者研究《太平经》时没有参看他的研究成果。事实上,中国学者直到21世纪初,也还没有什么人对日本学者的“南朝再出说”表态,都是把《太平经》当作汉末的

东西直接来用。这就是一个比较重要的问题：现存的《太平经》到底是汉代的文本，还是经过南朝道士改编的文本？中国学者在利用《太平经》时，几乎没有人先对“南朝再出说”表态，哪怕说我不同意“南朝说”，我就认为它是汉代的；而是就像“南朝说”的观点从未存在一样。直到2009年，我在一次敦煌学的国际会议上正式回应了吉冈氏的这个“南朝再出本”《太平经》的问题，结论是：所谓的“南朝再出”，只是南朝道士对《太平经》出世的神话加以重新解说，出世神话里加入了南朝道教才有的因素，但他们无法也没有必要去改写《太平经》的文本。所以，现存《太平经》文本仍然可以看作是汉代的原貌^①。这就给《太平经》文本的明显汉代特征，与《太平经》出世神话明显的南朝特征之间的矛盾找到了一个合理的解说。可是从1960年代到现在，经过了近五十年，中国学术界才对这样一个问题有了自己的说法。这说明我们很长时期里无论是主观原因还是客观原因，造成的事实就是，中国学者对国外研究成果表现出一种漠视的态度。你可以说是因为客观条件不具备，导致我们“不知”，也可以说是因为中外学者的学术兴趣点不同所致。但无论怎样，国外学者已经提出一个学术问题，而且是关于《太平经》的最根本问题之一，几十年间都不见有中国学者来回应，这显然不是一种良性或正常的学术交流现象。

① 详见刘屹《S. 4226“太平部卷第二”与〈太平经〉的“再出说”》，波波娃、刘屹主编《敦煌学：第二个百年的研究视角与问题》，St. Peterburg, Slavia, 2012，第147—153页。

在当年,吉冈先生可以看到王明先生的论著,除了是其所处的学术环境有这样的条件外,也是他懂得遵守国际学术规范的表现。在当时的历史条件下,王明先生看不到吉冈义丰有关《太平经》研究的文章,在中国学者看来是有情可原的;但国外学者并不因此而对我们给予理解之同情:我的成果发表在前,你说没看到,那是你的责任。国外学者不会理解这么普通的学报和学术刊物,你们中国的大学或研究机构怎么会没有;如果连这基本的学术信息都不掌握,还谈什么搞学术研究。所以一定是不守学术规范,你没有做彻底的调查。你不按照国际学术规范来做,人家就没有兴趣再跟你对话了。类似这样的例子,早年在中古史学界也有过。索安当初撰写《西方道教研究史》初稿的目的,本是为了给中国学者看的。但后来她感觉中国学者似乎对这种学术对话兴趣不大,就改变了写作的目的,转而为西方学习道教的学生来写。这篇综述的文章发表后,中国学者又如获至宝似地反复加以译介,至今已然成为我们了解西方道教研究的入门读物。这其间的些许微妙之处,实在值得我们反思。其实只要我们意识到问题出在哪里,沉下心来一步步加以改善,我们做得不会比外国学者差。但你要是承认自己有不足之处,那就只能一直这样僵持下去。

最近一些年,我们国内的研究条件有所改善了,再也不是当年那种想找却找不到、想看也看不到的情况了。但仍然有些学者对和自己观点不同的国外研究成果采取视而不见的态度,说到底就是缺乏学术规范训练,没有养成遵守学术

规范习惯的表现。例如有关《老子想尔注》的时代问题,这是关涉如何理解汉末五斗米道历史的一份重要文献资料。从1956年饶宗颐先生发现这一珍贵的敦煌写卷(S. 6825)并判定为是汉末张陵或张鲁的作品后,中国大陆的道教研究者,基本上都是按照饶先生的论断来展开讨论的。从1950—1990年代,一直有海外学者,特别是日本学者对《想尔注》的“汉末说”提出质疑,认为应该是南北朝的作品。但奇怪的是,国内的学者对这种质疑不是不知道,而是基本不予考虑^①。我们可以查询到大批研究或阐发《想尔注》思想的论著,特别是1990年代以来的论著,始终没有人去正面回应日本学者提出的种种怀疑的论据。要知道,在利用一份重要的历史文献之前,首先要解决的是它的成书时代问题。如果你认为它是汉末的,我认为它是南北朝的,两个定年时代相差了二百多年,那这份文献中的思想到底是反映哪个时代的?可能从历史学者的角度来看,不解决这个定年前提上的意见分歧,就无法进行后面的讨论。可是在相当多的宗教学者看来,这个前提似乎是不需要深究的。这难道就只归结于不同学科秉持的研究方法和研究理念的不同就了事?难道不同领域的学者在面对同一份重要资料时,就真的只能各说各话

① 可以看到的在国内发表的论著中,只有一位韩国学者在一次国内召开的道教学国际学术会议上有一篇文章来反驳日本学者的观点。但在利用《想尔注》时,很少有人引用他的这篇文章,更不要说细致地分析他说得究竟是否真有了道理。我对《想尔注》问题的考虑,见刘屹《汉末还是南北朝?——〈想尔注〉成书时代之比较》,《敦煌学》第28辑,台北:乐学书局,2010年,第145—164页。

而无法在某些基点上达成共识?

第四,对学术史负责才会有自我反省。

一位真正的学者所应具有学术精神,不仅体现在他敢于怀疑和检验前人,特别是“权威”“大家”的结论,而且还要乐于和勇于经受别人的检验。同时,还要有不断以“今日之我”省视“昨日之我”的意识。当发现自己在先前得出的某些认识上有不周到之处时,也应该坦然承认,并加以改正。在现有的学术讨论氛围下,有时这种反省后的改进,可能等不到其他学者的意见,就更需要通过自己对所研究的问题不断地加深认识而得以实现。我们写一篇文章、一本书,所讨论的问题不是在完成论文或专著之后就彻底划上句号了,在以后纵然不再直接以此为论题进行专门的再研究,也往往会通过别的论题的研讨而对与之相关的先前问题的认识有所更新。无论是他人的批评、提醒,还是自我认知的进步,可能会在不同程度上改变自己对先前某些结论的看法,这就需要勇气来承认自己已经做出的结论有修正的必要。自己主动修正的效果远胜于被别人公开的纠正。

在这方面,大渊忍尔先生无疑是一位值得学习的榜样。他涉猎的敦煌道经和诸多道教史问题的研究,都是在几十年间反复地检讨、不断地修订自己早年的学说。如对敦煌道经,他1960年有个比较简单的《敦煌道经目录》,但此后并未停止这方面的工作,到1978、1979年,在前作的基础上分别推出了《敦煌道经·目录编》和《敦煌道经·图录编》两部巨著,成为学界利用敦煌道经的必备工具书,其对学界的影响

一直持续到现在,才有可以替代的成果出现。而他对早期道教史,特别是五斗米道历史的研究,对几种重要道教经典的研究,也都是先在1964年出版了《道教史の研究》,到1991、1997年,再分别推出了《初期の道教》和《道教とその經典》这两部巨著。并不是对早年作品的简单重复收录,而是增添和修改了不少内容。像他这样几十年间不断持续地思索自己早年已经做完并发表成果的学术问题,到晚年不惜修正自己早年对某些问题的看法,留给后人的是他对某些学术问题几十年不间断思考后的结果。这样的学者在道教史研究领域并不多见。勇于修正自我,也是一个学者的基本素质。

总之,鉴于目前道教史研究领域的现状,非常有必要提倡加强对学术史梳理的工作,做道教史研究,绝不只是写成文章这一步的事情。很多已经发表的研究成果如果事先能在学术史梳理这一步上多下些功夫,就完全有可能不必再浪费笔墨,或是可以提出比现在的讨论更有意义的论题来。研究生需牢记:没在学术史上下足功夫的论著,不仅是不值得信任的,而且也必定是缺乏学术生命力的。在目前学术规范还不具有强制性的前提下,研究生们可以找一些在学术史处理上符合学术规范的论著,与那些不符合规范的论著对比来读,应该可以很清楚地分出在研讨相同问题上的彼此高下优劣来,然后自己再决定是否选择按照规范去做。

三、如何看待基本材料?

道教史研究的基本材料包括《道藏》内外各时代留传下

来的道经,田野调查中所获得的道教科仪文本,各种传世的古器物,或考古发现的与道教有关的文字和实物资料,各种传世文献对道教的记载,佛教藏经中留下的对道教的记载等等。要界定道教史研究基本材料的范围也有一定的难度,原因在于“道教”定义的不统一。比如现在大家都非常注重考古材料中的道教资料,但像《中国道教考古》(北京:线装书局,2005年)一书中所收的资料,特别是汉魏晋时期的买地券、镇墓文之类,在我看来就不应该属于“道教”,而该书的编者将其定性为道教的考古资料,是因为他们认为这些东西就是形成期的天师道留下的遗物。在界定基本材料的范围方面,各人有各人的标准和原则,只要自己有依据,能说出是或不是的道理来,现在无法强求统一。

第一,对道教史的基本材料也应具有考察其特定时空的问题意识。

可能是因为不同学科所受的学术训练不同所致,道教史研究中经常出现从历史学角度的观察和从哲学、宗教学角度的观察,很难在同一个问题上聚焦在一起的情况。比如前述的《太平经》和《想尔注》的问题,在历史学者看来,不解决成书年代问题,就不能轻易使用这份材料。但在相当一部分哲学和宗教学者看来,我只需关注其中的思想理念,把这份材料本身能发掘出来的思想要素都发掘了,年代问题是次要的,甚至是无关紧要的。所以,对于《太平经》,我只知道它的思想内容无疑是汉代的就行了,不管它有没有可能是六朝的文本。对于《想尔注》,我只知道它的思想内容无疑是比较早

的天师道教义,至于它是汉末还是南北朝的作品,都不影响我对其思想的阐发。为什么有些问题在国外学者那里讨论得热火朝天,而到我们这里就不是问题了呢?中外学术的旨趣不同,也不至于造成如此大的差异吧?我一直难以想象这其中的真正原因何在。难道说思想内容不需要依凭尽可能准确的历史背景去理解?难道说追寻到思想内容上的发展线索,就可以提供比考察历史背景还要可靠的定年信息?我在此所说的,都是按照古代史研究的思路来看待道教史的问题,按照历史学的规范和方法来研讨道教史的基本材料,并不是说除此之外的理路和方法就一无是处。不同的道路都可尝试,只要你能达到最终的目的地。

按照我所习惯的历史学思路,对待道教史基本材料的首要问题,就是如何给一份材料定年和断代。传世文献、佛藏中的记载,乃至一些考古材料都还好办,有各种直接或间接的线索能提供一些定年或断代的信息。最麻烦的是《道藏》中的道书。因为道书的神圣性和神秘性,所以大部分道书是不能标注真实的作者和年代的。但理性思维又告诉我们,这些道书一定是由人间某个时代的信道者写出来,再假托道教神灵的说教而传布下来的。所以道书定年问题,就像是要破解历史上这些无名作者留下的一个个哑谜。这给道教研究带来极大的困扰。司马虚当年雄心勃勃地提出每一部道经都应该可以像六十一卷本《度人经》那样比较清楚地追寻到其作成的时代背景和历史背景。现在看来,他显得过于乐观了。在他之后道书定年的研究的确有巨大的推进,但离他指

引的目的地还相差甚远。众多的学者大都是满怀信心地投入道经的定年和断代工作,最终却不得不心灰意冷地承认几乎难有实质性的突破。

2004年,施舟人和傅飞岚主编的《道藏通考》问世,这是欧美道教学界从1970年代就开始集体合作执行的道藏研究计划的最终成果。这部众多学者集体合作的成果,能做到的就是把一部道书的时代,大体定在某个比较宽泛的历史时期,例如,周秦、两汉、六朝、隋唐、两宋等等。目前看来,这样的判断基本上还是可靠的。从1980年代开始,中国的道教学者也进行了对《道藏》的整体性通读和整理,并早在1991年就推出了《道藏提要》,以提要简介为主,定年意见则时有时无。在此基础上2004年推出的《中华道藏》,同样把一部道经的时代断定在魏晋、南北朝、隋唐、两宋这样的历史时期。应该把中外这两个系列的成果比照起来看,我相信应该不会出现很多欧美学者认为是六朝道经,而中国学者认为是两宋道经的情况。即便有个别的道经定年存在可以修正的问题,但六朝时期的道经,与隋唐和两宋时期的道经,还是可以比较清晰地分辨出来的。虽然还达不到司马虚当年提出的期望,但这已是现代意义上的道教研究展开以来最为重要的一个学术进步了。

此外,在1990年,小林正美先生的《六朝道教史研究》出版,一下子对一大批六朝道经给出了比较明确的定年。不是给出了某部道经的成书时间的上下限,就是能把某部道经的成书年代精确到某一确切年份。这在当时确实在道教学界

产生了某种轰动性的效应。但现在看来,他在这方面的工作成果的确还需要谨慎对待。因为他对这些道经的定年,往往是根据一个文献中记载的某个可靠的时间点,再由这一点推出第二层的某个时间点,再由第二层推出第三层,如此层层推衍下去。而有的推衍又显得随意性太大,所以最终给出的看似精确的年代,早已远远离开最初可以确定的那个时间出发了。还有他在论证中经常是通过考察个别词汇和概念的有无,来作为整部书成书时间推衍的线索,这就难免让人怀疑:一部内容如此丰富的道经,仅凭其中一两个名词和概念与其他道经的关联,又在层层推衍的情况下,怎么能得出一个令人信服的定年结论?但无论如何,小林先生的研究无疑带来了六朝道教研究的进一步深入。这在学术史上肯定是值得记下一笔的。

道经的定年和断代研究,目前学界所能认可的就是国内的《道藏提要》《中华道藏》和国外的《道藏通考》这两个系列成果的做法和结论,为每部道经给出了一个大致不误的历史时代范围。但这项工作并不是到此就可止步了。面对如此浩繁的《道藏》,学者们投入到每部道经上的力量,平均起来看就显得严重不足了。我们可以看到相当多的道经,因为历来很少有学者专门研究过它,所以《道藏提要》和《道藏通考》两部书的编者也就只能简单地介绍其内容,给出一个比较初步的所属时代意见。有些道经的研究者相对多一些,对它的了解就充分一些。比如对一些灵宝经,我们就可以在六朝这个大范围内,再进一步缩小到东晋末南朝初。为什么灵宝经

可以做到这一步？是因为敦煌本“灵宝经义疏”提供了一份古灵宝经的目录，再结合其他资料就可以把目录上的这批灵宝经的作成年代，进一步确定为是东晋末刘宋初这个时间段。无论是从宗教学角度，还是从历史学角度看待古灵宝经的作成时间问题，都不会拒绝敦煌本“灵宝经目录”所提供的重要定年线索。所不同的态度在于：历史学者试图在此基础上再做进一步的挖掘，要论证有无可能分辨出哪些灵宝经是东晋末作成的，哪些则是刘宋时期作成的。而宗教学者往往就认为既没有条件也没有必要做到这一步，只要知道这一批三十几卷灵宝经是东晋末刘宋时期的就足够了。所以，对道经定年和断代的问题，说到底，一是由问题意识，二是由相关研究的深浅程度所决定的。现阶段的道教研究整体上看还不充分，学术积累还不够丰厚。假以时日，等大部分道经都有人做过专门而深入的研究了，这项工作一定还有进一步深化的必要和余地。

当然，并不是所有的道经都值得在断代和定年问题上这样进一步去深挖下去。但如果有必要的话，面对一部目前已有大致历史时期范围的道经，我们有没有可能对其做进一步定年的探索？纵然不能把对此道经定年的意见精确到某年某月，但能否做到从一个较大的历史时期内，再进一步缩小范围到某个较短的时间段之内？特别是当要考察这部道经与其他文献关系的时候，没有时间轴上彼此先后的概念，很多问题就无从下手，更谈不上深入。所以，我相信在现有的基础上继续追寻道经定年断代的线索，仍然是有价值的问题。

意识。这样做的目的,不是强要对每一部道经给出一个看似精准的公元年代,事实上将来也很难做到这一步,而是至少要在互有关联的几种道经之间,按照可能的时间先后,排出个前后次序来。这是理解它们彼此关联性的重要基点。很多道经的内容都有不同程度的重复或重合,怎么区分这些相同或相近内容的先后关系?在道教史研究中,我们更多面临的将是类似这样需要区分出谁先谁后的问题,而不是要给每部经书都定出一个明确的时间点。换句话说,我们纵然不能为每部道书都定出一个绝对的公元年代,但可以通过努力探明一批有内在关联的道书之间相互的前后关系,为它们得出一个相对的时间参照。从这个角度来说,道书的定年和断代研究仍有很长的路要走。

不同的道书具体的情况很可能千差万别,很难有一套适用于所有道书定年问题的方法。如果我要考察一部道书的年代问题,通常会先查阅大渊忍尔、石井昌子、尾崎正治编《六朝唐宋の古文献所引道教典籍目录·索引(改订增补版)》(东京:国书刊行会,1999年),看在六朝唐宋时期的古文献中,有没有过对这部道经的征引。这是第一个重要的线索,因为这些“古文献”大都是有比较明确成书时代的。如果一部道经被这些古文献征引过,就可说明在这些古文献之前,此经就已经存在了。这实际上是用可靠的已知条件来推导出一个相对可靠的成书时间的下限。大渊忍尔等人编著这部工具书也是有前后两版,1988年初版后十年,又出版了增订版。也说明他们的工作没有在正式出版第一版后就停

步。这也是学术精神的体现。这部书应该是做道经文本研究很重要的一部工具书。如果要考察一部道经,应该先通过这部工具书来把所有能找到的传世文献中对它的征引文字都找出来。除了通过这些征引的线索来确定这部道经在其他文献中出现的时间下限外,还可以通过这些引文来对照现存版本,看有无文本上的差异。因为利用传世文献征引或转载的线索时,一个重要的前提不能不考虑到,即一部道书的内容会不会因应时代的需要而不断地出现文本的变化?什么情况下会出现文本的变化?一般而言,道经的神圣性决定了不能随意改换经书的文本,这在六朝隋唐时期尤其如此。但当你发现的确有文本的变化时,这背后一定是有原因的,而且通常是可以找到为什么变化的线索的。利用大渊他们这部工具书,就要不惮繁琐,把一条条引文都对证之后,才能放心。还要注意,并不是所有的道书都可以寻找到被其他文献征引的线索。从理论上说,现存的这些传世文献之外,也很可能有过已经失传的文献是我们看不到的。至于那里面有没有征引过这些道书,就很难说清了。所以,通过这一途径检索出来的结果,在使用时也要留有余地,只是一种定年工作的参考,不能仅凭检索的结果来定年。

检索之外,更重要的是考察经文的思想内容。实际上,经教思想或仪式内容自有其各自发展的脉络,捕捉到这些脉络上的点和线,也是目前道经研究中最直接有利于定年工作的线索。但这需要一定的学术积累,才能发现哪些思想和概念是可以拉出一条条发展脉络的线索。对于道经来说,经文

无外乎道教的神话背景和假借道神之口宣讲的道教教义与思想和仪式,这方面的内容原本是哲学和宗教学者最关注的部分。但现在,历史学者为了给道经定年,也必须深入到道经的思想中去。道经的思想性和逻辑性相对而言是比较差的,有理性思维的学者,一般很难能静下心来,以高人一等的心态,去体会古代那些水平不高的信道者费尽心思写出来的、假托道神所说的这些金科玉律。所以能否耐下心来读进去,本身就是对研究者的一个考验。但如果不能悉心去体会道经作者的思路和目的,就很难真正了解道经的思想特质,也就很难追寻到某些道经定年的线索。从一部具有典型性的道经思想内容入手,再通过比较其他道经中与之相关联的内容,按照一些宗教思想和神学观念发展的一般性规律,就有可能为这些彼此相关的道经排出个大致先后的顺序来。比如,如果同一套戒律规范,在 A 经中是由道教的至高尊神宣布的,而在 B 经中,则是由比较低级别的神格演说的,而 B 经又没有提及这套戒律是来自最高的神格,那我就有理由怀疑 B 经有可能是早于 A 经出现的。因为植根于中国文化背景下的道教,不太可能明知这套戒律有权威和至尊神格的来源,却舍而不用,转而用一个不那么权威和至尊的来源让人信服。如果发现 A 经讲的思想观念,在 B 经那里有了明显针对性的批评或不一样的理解,就有可能是后出的 B 经在改造先出的 A 经。但仅凭这种感觉还不能作为定论,还要参酌其他各方面的线索。总之,只要有比较,就一定能找到某些异同,有异同就要追问为什么,进而就可发现一些有价值

的线索来。

例如,我对古灵宝经的研究,就是要在目前学界笼统地把三十几卷古灵宝经都断代在东晋末刘宋初的基础上再推进一步,要区分出哪些是东晋末作成的,哪些是刘宋初作成的,哪些是刘宋中后期作成的。先看有没有条件做到这一步。传世文献的记载明确说葛巢甫在隆安末年“造构灵宝,风教大行”。而学界先是在很长时期内认为三十几卷灵宝经都是葛巢甫在隆安末年造出的,后来逐渐认识到,这三十几卷灵宝经彼此之间内容上矛盾冲突的地方很多,不可能是由一个人作成的。所以,就认为是葛巢甫先在东晋末作了“元始旧经”,然后刘宋的道士作了“仙公新经”。我的看法是葛巢甫在东晋末作的是“仙公新经”;随着刘宋的建立,才是“元始旧经”逐渐行世的时期。这样的理解不仅没有违背葛巢甫“造构灵宝,风教大行”的记载,还可进一步把《三天内解经》中关于刘宋建立时曾有“灵宝出世”的记载联系起来考虑。而“元始旧经”恰恰把自己描绘成一种天文神启,正符合作为向新王朝献礼的天降祥瑞特征。根据陆修静在437年的《灵宝经目序》和471年的《三洞经书目录》这两个目录对灵宝经卷数的记载,“元始旧经”在这两个时间点上的“已出”和“未出”卷数是有差别的。由此可以进一步认为刘宋时期的“元始旧经”,至少应该分成两个批次被先后造作出来。这是我对古灵宝经形成经过的一个基本的看法。这一看法立足于四个有文献支持的可靠的时间点:隆安末葛巢甫的造构(400年左右)、刘宋建立时的灵宝出世(420年)、《灵宝经目序》

(437年)和《三洞经书目》(471年)。在以往的研究中,似乎没有任何一位学者曾经把这四个时间点连贯起来,再与“新经”和“旧经”先后关系的问题做一番通盘的考虑。我之所以能提出与前人不同的看法,只是因为我受到历史学的训练,头脑中根深蒂固地有一种追寻时间轴的诉求,很自然地把这四个时间点做了连贯性的考察。

其次,做这样的考察有没有意义?能给古灵宝经的研究带来什么新的发现?有人也许会觉得,从东晋末到刘宋初的这样短短二三十年时间,有必要区分出这些灵宝经的前后关系吗?截至目前,我尚未全部完成古灵宝经的研究,但却已通过重新考察“新经”与“旧经”的先后,以及“旧经”内部的前后两批经典的不同,发现了“新经”与“旧经”在神格观念、修道方式和目标、宇宙观和时间观、业报轮回观念、戒律思想观念等诸多问题上的不同之处。在这些方面总的来说,可以看出是从“新经”的简单和偏重本土传统,向“旧经”的复杂和偏向佛教影响过渡的。这些不同,在以往将三十几卷古灵宝经当作一个整体来看待,或是坚持认为“旧经”的作成早于“新经”的情况下,是根本不可能发现的。目前所发现的这些不同之处,虽然只是发生在古灵宝经渐次造作的短短几十年间,但却为揭示了这批古灵宝经的造作者们,如何改造本土旧有的仙道传统,如何融汇外来的佛教思想观念而转成中古道教的经教思想体系,提供了诸多前所未有的新知识和新问题。认为灵宝经的断代问题不可能也没必要做到这一步,就完全有可能错过或忽略掉这些以往研究中从未被注意到的

精彩内容。

除了时间轴上的先后关系外,空间地域问题也是一个目前容易被研究者忽视的要素。我提出的早期道教史上东部传统与西部传统的问题,南北朝时期南方道教和北方道教的异同问题,都是力图在考察道教史的基本时间概念的同时,引入地域空间的概念。这方面的努力仍然有必要进行下去。

第二,对道教史的基本和关键文献也要“疑而后信”地反复阅读。

史学界公认,陈寅恪先生基本上不去刻意追求新出或稀见的史料,他对中古史的一些重要的、系统化的观点,都是用大家最常见的两《唐书》、《通鉴》等基本传世史料讨论得出的。这些史料不知有多少人读过,也据之讨论了不知多少有意义的问题,但陈寅恪仍然能从中读出某些带有重要启发意义的新义来。各个研究领域都有自己的基本文献和关键性文献,这些文献所蕴含的有价值的学术信息,应该是会常读常新的。首先是因为每个人的观察理解角度和程度不同,从中获得的学术信息必然会有差异。其次,随着学术的进步,问题意识的改变,都肯定会从这些基本材料中读出某些新的内容。所以,基本材料和关键性材料不是被前人解读过后,后来者就无事可做了。学术上一些重要的推进,往往不是因为后来者掌握了什么新奇的理论,有不少就来自于对基本史料和关键性材料的重新释读。

但是怎样才能做到与前人读同样的关键性材料,却可以得出与前人未必相同的看法?这里面也有各种不同的情况。

有时候是因为前人不具备某些特殊的知识,而后来者恰好具备,往往后来者就可以很轻松地解决前人苦恼了数十年的问题。如在古灵宝经研究中,有一份最基本的研究材料,即敦煌 P. 2861. 2 写卷,这上面有一份非常珍贵的灵宝经的目录,从中可以知道哪些灵宝经是在晋宋时代作出行世的。古灵宝经的研究之所以能够在几十年间不断展开和进展到目前的境地,最关键的基础就是这份材料。最早对这份目录进行深入研究的是大渊忍尔先生。他的贡献极大,以至于几十年来研究古灵宝经的学者,无一不需要提到他对这份目录的整理。但是,这份材料具有敦煌写卷的特点,即它不是官方组织抄写的道经,而是由敦煌当地的道士雇人抄写的,所以这里面有多处抄写过程中产生的错漏之处。大渊先生发现并改写了个别明显写错的地方,但原卷上有非常关键的一个地方,即“第五篇目”部分,在他自己前后三十多年的研究中(1974 年在日本东方学会英文版《亚洲学报》上发表单篇论文讨论,1997 年在《道教とその經典》中重又讨论),一直以为这里只是个别字抄漏了,所以他认为这里基本可以通顺下来。由此根据写卷上标明的经题和卷数来计算,却总也不能与写卷上面说的卷数相合。最后他干脆说:是这份写卷本身把卷数算错了!这其实是万般无奈之下的轻率之举:怎么能因为自己计算的卷数与原卷不合,就说是原卷的卷数记载有误?如果这样处理材料,还有什么材料是可靠的?实际上,问题在于他没有发现这里实际上抄漏了两行字。按照敦煌写经的规范,是一行十七字左右,一页纸正常情况下要抄二

十八行。这对于任何一个了解敦煌写本学的学者,都可以说是一个常识。P. 2861. 2 写卷在二十三、二十四行之间,读起来似乎是顺畅的,但结合其他道经目录对古灵宝经的著录,就会发现这里少著录了两部灵宝经的经名。根据每行十七字左右的规范,完全可以补上这两行字,补上所缺的这两部经的经名。这样的话,卷数的计算就完全吻合了,根本不存在大渊所说的原卷有误的情况^①。而大渊这一错误的认识,四十多年来却一直被学界引为对此重要材料的权威解读方式,甚至不少学者依据大渊的这个权威论断,再轻易地判定其他学者与此不同的看法都是错误的。我对这份关键性材料的重新解读,起点就在于我受过敦煌学的训练,知道敦煌写本学的常识而已。

此外,前人对一些基本和关键性的材料做出自己解读时,很多都是在道教学和道教史研究展开的早期阶段,那时候能够从浩繁的文献中找到这些材料,就已经很了不起了。受限于当时的学术条件,前人往往能够做到从材料的表面上进行一番解说,就足以领先当时的学界了。但不仅是道教史上的基本材料,连古代史上的基本史料也往往具有“层累而成”的特点。如果知道顾颉刚先生的“层累地造成中国古史

① 对此问题的研究,详见刘屹《敦煌本“灵宝经目录”研究》,《文史》2009年第2辑,北京:中华书局,2009年,第49—72页;以及《德藏吐鲁番双语文书残片 Ch/Sol0334(TIa)v 中的道教内容考释》,中国社科院历史所、财团法人东方学会编《中国新出资料学の展開》,东京:汲古书院,2013年,第257—264页。

观”，就很清楚历史上留下的大量的记载，都是靠后人对前人留下的记录再转载、转抄下来的。所以研究时使用的材料，应该尽可能用最早的出处。这是因为越是时代后出的材料，对于早期历史阶段的记述越详细，但也往往就越不可靠。古代史研究中，一般不能使用晚出的材料来作为论证早期史事的主要证据，顶多作为一个旁证参照而已。但道教史研究中，经常看到不注意区分某种材料的作成时代和它自称所记述的时代之间存在的差异，导致不少道教史的基本论述，建立在诸多未加甄别材料记述之上。我们所提倡的怀疑精神，不是只针对前人的研究，对于研究所用到的基本材料，也要具有怀疑和辨析的精神才行。不是所有纸面上的文字都是可信的，不是古代文献中言之凿凿的记载都是可靠的。如果连这一点戒备心都没有的话，那就没法展开学术研究了，直接把古代文献翻译成白话不就了事？道教学界有学者就是以从不怀疑和甄别基本材料的可靠性而著称的，所以这样的成果至多只能作为初学者材料检索的入门凭借而已。如果我们能意识到道教史的很多资料并不是直接拿来就可以使用的，并不是按照字面意思去解读一遍就完事的，多吃一些对基本材料的来源和可靠性的鉴别，那么我们对这些材料的解读，就肯定会得出与前人不同的结论。就是说，如果用相较前人更严苛的眼光来审视这些基本和关键材料的时代性和可靠性，往往也会得出新的看法。

第三，应该区别对待教内与教外的文献。

教外文献是指道教之外的各种传世文献对道教的记载。

虽然有不少是出于轻视或否定道教的史官或文人的作品,但一般不会接受和承认道教自我宣扬的神话,相对而言还能做到某种程度的“客观”。教内文献则是道教内部对自己的记载,主要是指《道藏》中的道书。除了充满了道教神话,还有作者自身素质的问题。关于道教自身对自己历史记述的传统,我们目前还知之甚少,但可以参考佛教中人对佛教历史的记载来看。不难理解,佛教内部的人对佛教历史的记载,并不是以记载客观历史为主要目的,而是以宣教为目的。从《大藏经·史传部》留下的诸种作品来看,佛教对历史的记述的确有可以补充史官记述之缺的,也的确征引了不少已经失传的典籍作品。但仍有大量的记载是站在佛教立场上,对佛教的美化,其可取之处更多体现在离其作者较近时代的记述,那些后人追溯前代的记载,也往往是不可靠的。同时,对那些失传作品的征引时出现的种种错误,也可证明佛教中人并不是非常严谨而客观的历史记录者。我想道教在这方面的情况应该不会明显好于佛教。就是说,道教内部留下的反映道教自身历史的著作,一是作者水平,二是作品目的,都决定了我们在使用时要尤其慎重。

正是由于道教史研究中可资依凭的材料严重不足,所以研究者往往会对所有与自己研究主题相关的材料,不加辨析地拿来就用。这会带来什么样的后果?比如要研究张道陵天师在巴蜀创立天师道历史,但现存的材料非常有限。而《道藏》中明朝人作有《汉天师世家》一书,非常详细地讲述了张道陵的家世和其创教的历程。即便如此,显然也不能用明

代的《汉天师世家》来研究汉代的天师道。但有人却认为：天师道是一个千年不曾中断的宗教传统，其内部有一个不为外人所熟悉的内部传统，所以后世关于张天师的记载，完全有可能是这个“教内传统”留传下来的，不能轻易否定。这种观点很像说：“传世的典籍百不及一，那么多的典籍都失传了，所以依据现有的材料做出的论证必然是不完全的。你说某个概念最早见于某部灵宝经，我说在灵宝经之前的某部天师道经书中就已经有可能出现了，只是它失传了。”这样的辩驳其实是最无力的。我们当然要承认在现在非常有限的材料基础上，作出任何的论证和观点，都要留有余地。根据现有材料论证的某个观点，立足点是现有材料的“有”，而否定这种观点的意见则只能寄托于根本无法验证的“无”。以“无”来质疑“有”，怎么可能比以“有”证“有”更具说服力？事实上，任何人也根本无法证明从汉末开始的道教传统，始终不曾中断地传到六朝、隋唐和明清，仅现有的材料就可知这其中已经发生多大的历史变迁！也根本无法证明曾经消失的典籍中“有”或“没有”出现过我们重点讨论的某个概念。这就有点类似于当年批评“古史辨”时所提出的“默证”问题，现在也有学者指出这本身就是个伪命题^①。所以，有时候道教史研究领域中的某些争论，完全是莫名其妙的争论，有些甚至是完全不顾及基本逻辑思维原则的争论。如果大家对于

① 关于是否存在“默证”的问题，也是道教研究中经常会遇到的一个困境。史学界对此的讨论近年来又一度升温，对道教史研究也可提供借鉴。读者可自行检索近年相关学者的论著。

基本材料的使用上多一些基本的共识,就会省去很多麻烦。

例如,目前所知早期道教史关于汉中五斗米道历史的部分,除了《三国志》《华阳国志》《后汉书》等非常有限的教外文献的记载外,主要就来自教内文献的记载。但教内文献大多是没有明确和可靠纪年的,如《想尔注》《大道家令戒》《千二百官仪》等,这些道书到底是不是早期五斗米道的遗存,本身就是一个争论不休的问题。但很多学者并不先去解答这些道书的成书年代问题,而是因为我要讲早期五斗米道的历史,四处找不到可以论说的材料,正好这些道书有可能是米道时期留存下来的,所以就不管它不是米道时期作品的可能性有多高,直接拿来填补我的论述所缺。这其实是违反学术研究基本规则的做法。一部道书,成书年代有争议,在使用之前,自己先要对这些争议作出回应,拿出自己认为它是米道作品的证据来,然后才能用它去解说米道时期的历史。但现在基本上都是跳过了最该着力论证的一步,用尚有争议的道书来解说米道的历史之后,似乎原有的争议就不存在了,就越发觉得这些道书一定是米道时期的遗存了。如果有朝一日有足够的证据证明这些道书不是米道时期的作品,那么这些根基不牢的关于米道历史的论述也就全都会失去价值所在。

一般说来,我们当然应该把教外文献和教内文献结合起来使用,但这种结合使用不是把两者等量齐观,而是必须要有分别。就是说,应该在有辨析和甄别的前提下来使用教内文献。教内文献不是完全不可信,如果能找到可资对照和支

撑的教外文献,也是可以取信的。就是说,问题的关键不在于教内文献可靠还是教外文献可靠,而是要看一种材料是否可以得到其他材料的支撑,但往往教内文献是得不到其他材料支撑的,这才是需要区别对待的原因所在。汉末米道的历史,前述《三国志》《华阳国志》《后汉书》虽然不完全相同,但内容上彼此是可以互相支撑的。这样的教外文献,就是可信的。但《想尔注》的思想内容,在现有的汉末米道可靠材料中是得不到支撑的。不少学者找不到证明《想尔注》在汉末确实存在的证据,就希望通过被认定是曹魏时期的《大道家令戒》来支撑《想尔注》在汉末的存在。但《家令戒》本身也有汉末和南北朝两说。用都不确定的《想尔注》和《家令戒》互为支撑,就一定可以得到确定的结论吗?这就形成了早期道教史研究中的一个“死扣”。我对《想尔注》的年代进行了多方位的比较,明确支持了“南北朝说”。但《家令戒》的问题还没有得到彻底的解决。最新的研究是王璟的论文,他在比较各位学者的意见后,还是认为《家令戒》就是曹魏时期的作品^①。但我仍然有一些和他不同的考虑,无论是从大的历史背景,还是从《家令戒》中几个概念的发展脉络线索来看,《家令戒》都不应该是曹魏时的作品。像这样的争论,从积极的方面说,可以互相启发注意到一些各自研究中的盲点,为今后更全面和深入地解决《家令戒》的问题创造条件。但如果

① 王璟《〈正一法文天师教戒科经〉成书年代考辨》,《成大中文学报》第四十六期,2014年,第69—98页。

严格按照科学研究的基本方法和原则,有些问题实在没必要这样争来争去的,因为从根本上说,有些争论本身就有可能就是在围绕一个“伪问题”而展开的。

还有一种看法,认为现在对很多道教史问题的重新探讨都有些矫枉过正,既有的结论已经可以提供给我们想要知道的东西了,为什么还要把原本简单的问题复杂化?这说到底是个人的学术意识问题,没有对错和高下之分。只是,如果我通过对既有成说的一系列追问,激发出更多新的思考,或是加深了对固有观点的理解和认知,或是引出了对与固有观点相关联的其他问题的思考,这样的“复杂化”难道没有意义吗?无论是古代史研究还是道教史研究,都不能把研究目的限定在最大限度地接近历史原貌或真相,因为原貌和真相是永远无法通过再现而得到验证的。我们的研究目的应该是启发智慧,而非丰富知识。在这样的学术意识下,才能理解学术争鸣的意义所在。例如,现有的道教史论述,都根据《家令戒》说张鲁降曹之后,米道信众被迁徙到全国各地,随之而来的是米道原有的组织系统的崩坏。这样的说法能否得到其他材料的支持?的确,史书中也记载了米道信众被曹操迁往洛阳和邳城,然而迁徙之后会发生什么情况?即便曹操出于尊敬张鲁而让米道信众一定程度上保留原有组织系统,但到曹魏时期,大的发展趋势是连当初不负担兵徭役的屯田户,都要重新编入国家的户籍,成为政府掌控的编户齐民。米道的信众还能继续保有自己的宗教组织吗?还能在国家编户之外,保留自己类似国家户籍的“命籍”吗?再到八王之

乱以后开始的全国人口大迁徙,在北方中原的米道组织,原本到曹魏时就不太可能继续有存在的空间,至此又有多大可能性在天下大乱中一直保持组织系统迁徙到东晋南朝境内?所以,在我看来,从汉末米道到南北朝初期的南方和北方天师道之间,现有的道教史论述其实是建立在诸多无法得到验证的“想当然”之上的。要想把这些事实上是“悬在半空”的观点一一落实,就必须要从解决文献和文本的基本问题着手。其中,必须注意不要让自己被无法验证的教内文献牵引着,走向歧途。

总之,无论是从学术史入手,还是从基本材料入手,只要按照已经在其他领域被证明为行之有效的学术规范去做,更多的研究生有意识地养成学术规范的习惯,那么对道教史领域的问题意识,是会自然养成,也就不会觉得没有题目可做。如果不会怀疑,那自然是始终看不出问题的。

第五章

部分重要学者与著作

说明：中国道教史的范围太广，时段太长，以我个人之力，难以对目前所有重要的道教史论著都作出精当的介绍。本章除对一些具有原始资料性质的书分类介绍外，还将以一些道教研究的重要学者为线索，简介他们的主要成果和主要论著。总之，这不是一个严格意义上的道教史研究完备的参考文献，只是给初学者提供一些阅读最常见论著时的参考意见。

一、基本研究资料 and 工具书

《道藏》，明《正统道藏》和《万历续道藏》，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社，1988年影印本，三十六册。简称“三家本”。

《道藏》是研究道教最基本的资料。道教研究的展开与《道藏》的影印推广有密不可分的关系。法国第一代道教学

者之所以能够在西方学界率先展开道教研究,原因之一就是1911年,法国购买了两部都不完整的明本《道藏》,再结合伯希和从敦煌带回的敦煌道经写本,有了基本且得天独厚的研究条件。1920年代,中国曾影印了三百五十部《道藏》,但因售价较高,国内买家不多,大部分被国外买走。1960年代以后,国外学界比较常用的是台湾两家出版社影印的《道藏》,但目前大陆“三家本”的使用率也在逐步提高。通过影印本能部分地看到明版《道藏》的原貌。影印本现在就等同于原始资料了,影印本的错误不是没有,有些地方需要从版本学的角度进行详细的考察。能用影印本《道藏》的情况下,还是用影印本为好。要注意的是,引用“三家本”时,最好能把引文的出处具体到某一页的某一栏(上中下三栏)。这不仅是学术规范的要求,也方便读者和自己对原材料的复检。

《道藏》本身的研究也还有待加强,除陈国符在《道藏源流考》一书中的《明刊道藏》部分外,目前学界只有柳存仁和虞万里先生各有文章讨论明《道藏》编纂和印制的问题^①。虞万里指出,道教学界历来按照陈国符先生的论述,认为所谓“正统《道藏》”是在永乐四年(1406)开始由张宇初、宇清兄弟先后主持编纂,正式刊行在正统年间的传统说法是不可靠的。根据新发现的史料,可知张氏兄弟并未参与《道藏》的编

^① 柳存仁《道藏刻本之四个日期》,1982年初刊,收入《和风堂文集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第942—973页。虞万里《正统道藏编纂刊刻年代新考》,2006年初刊,收入《榆枋斋学林》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第797—842页。

纂,应是在永乐十七(1419)至二十年(1422)间,由武当山玉虚宫的任自垣主持完成的。类似这方面的基础工作,可能还有可做的余地。另外,明《道藏》虽然按照三洞四辅的体系布置,但里面的内容却看起来杂乱无章。这样的情况,究竟是在宋代就已如此,还是到明初编纂《道藏》时才形成现在的样子?为什么会出现打着三洞四辅的旗号,却完全不按三洞四辅的归类来编排道藏?这些都是使用明《道藏》时不能不考虑到的问题。

《中华道藏》,张继禹主编,北京:华夏出版社,2004年,四十九册。

明《道藏》最大的问题是《道藏》固有的分类体系被打乱,空有三洞四辅之名,但道经的实际归属却是错乱的。《中华道藏》的实际主事者是副主编王卡先生,他为此通读了几遍《道藏》,按照历史上道教经教的三洞四辅分类体系,把明《道藏》混乱的道经重新归位,部分地复原了中古时期三洞四辅的道教经教体系,贡献巨大。此外,还增补了一些明《道藏》之外的道经资料,如敦煌道经、元代玄都《道藏》的孤本《太清风露经》,以及一些明《道藏》编纂之后作成和流行的明清时期道书。而且,全部标点排印,便于今人阅读。但问题也最容易出在这里,因为《中华道藏》的点校者水平参差不齐,有些部分的点校质量不尽如人意,使用时需要多一分警惕。可以用它作初步阅读时的方便工具,但在论著引文注释时,明《道藏》有的道书,最好引用影印本,再参考《中华道藏》的点

校本。另要注意,有些敦煌本道经的整理,从《中华道藏》的点校本中已经很难看出敦煌写本的特征来,所以还要尽可能查对原卷的图版。基本上,《中华道藏》中由一些著名道教学者点校的部分,质量还是有保证的。如我目前用得较多的六朝古灵宝经部分,就是出自王卡的点校或复校,相较其他部分,错误明显要少。

《道藏源流考》,陈国符著,北京:中华书局,1949年初版;1963年增订版;2014年新修订版。

毋庸多言,本书堪称研究中国道教的入门必读书,至今仍是国内外学者论著所附参考文献中必备的一种。本书之所以能成为经典著作,是因为作者在治学方法上推崇王国维先生的文史之学,注重对基本文献的爬梳,用考据学让史料说话,所以能揭示出历代《道藏》的形成、演变概况,也涉及对多种重要道教文献的初步研究。但本书毕竟是七十年前的著作,在各方面更多具有学术史上的开创意义。读此书时应参照目前道教史研究的新进展。例如前述关于《道藏》编纂的时间和主事者的问题,还有学界长期以来认为古灵宝经都是由葛巢甫一人所造的观点,其实也是深受此书的影响,但现在看来很有修正的必要。而关于敦煌道经的部分,显然已经过时,只在学术史上还有意义。另,本书毕竟是研究著作,不是原始史料,不能直接把陈先生的论述当成史料来使用,更要注意复核书中所引用的文献原文。

《道藏提要》，任继愈主编，北京：中国社会科学出版社，1991年；1995年；2005年。

本书是中国学者通读《道藏》的研究成果，按照明《道藏》经书的排序，仿《四库提要》的体例，逐一概述每部道书的内容，尽可能地提供断代定年的线索。基本工作完成于1980年代，1991年出版至今，已经三次印刷，除了订正一些明显的错字，也吸收一些新的研究成果，但整体上内容变化不大。是阅读《道藏》诸经必不可少的工具书之一。《中华道藏》或可看作是在《道藏提要》基础上的进一步深化，即从完全依照明《道藏》的混乱编排，到重新落实到三洞四辅的体系上面。这在对《道藏》诸经的认识上是一个不小的进步。

《道藏通考》(*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*), Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., The University of Chicago Press, Chicago & London, 2004.

本书与《道藏提要》重要的区别是完全打乱明《道藏》的先后顺序，按照大体的时代来重新编排道书的先后。主要分成三个大的时间段：一是东周至六朝，二是隋唐五代，三是宋元明。在每个时间段中，再尽可能按照三洞四辅，并辅以更加具体的专题性分类。从这里也可见中外道教学者对待《道藏》基本资料的注重点不同：国外道教学者首要的问题意识是道书的断代或时间先后问题。中国道教学者首要的问题意识是道书的分类与归属问题。本书共三册，第一册是总论

和东周至六朝、隋唐五代这两个历史时期的道书；第二册是宋元明时期道书；第三册是已知道书作者的简介、道教研究的参考文献（分为原始文献和研究论著两大部分）和全书的五种索引。从工具书使用的角度来讲，《道藏通考》要比《道藏提要》更方便读者的利用。面对一部《道藏》中的道经，结合《道藏通考》和《道藏提要》，基本上就可知晓中外学者对这部道经的初步看法。可以作为自己进一步深入研究的基础。

《道藏索引——五种版本道藏通检》，施舟人原编、陈耀庭改编，上海书店出版社，1996年。

所谓“五种版本道藏”，是指：a. 明《道藏》的经折装原本。最初是明代皇帝御赐全国各地著名道观的，但到清前期，连北京白云观的藏本也已经残缺不全。清道光年间有人“借诸山之经，缮本补入”，才成为相对完整的一套，因此经本中有避清帝讳者。到20世纪初，北京白云观所藏的这套《道藏》缺损最少，所以成为20世纪诸家《道藏》影印本的共同底本。现已转藏国家图书馆善本部，通常已无法借阅。b. 上海涵芬楼1920年代影印本，即徐世昌、傅增湘等人借白云观藏本为底本，由上海涵芬楼影印出版，改经折装为线装本，目前一般的图书馆也很难见到。c. 台湾艺文印书馆1967年影印的32开精装本《道藏》六十册，又是以涵芬楼影印本为底本。d. 台湾新文丰出版公司1977年影印的16开精装本《道藏》六十册，也是以涵芬楼影印本为底本。这两套影印本因为售价比较便宜，对于道教研究的展开具有重要的影响。e. 文物出版

社、上海书店出版社、天津古籍出版社 1988 年影印的“三家本”《道藏》三十六册,同样是用涵芬楼本为底本,再补以上海白云观旧藏的《道藏》经本(后入藏上海图书馆)来补充所缺。此外日本还有中文出版社 1986 年出版过一套影印本《道藏》,但流传不广。其实从严格意义上说,这些影印本的底本都是来自于原本藏于白云观,后入藏国家图书馆的那一套清代重印的明《道藏》原本。所以版本学上的“版本”,应该只有一个。只不过各家影印时补充其所缺的部分略有不同,又兼采用不同的开本,导致册数不一,字号大小不一。如《道藏》原版是经折装,一个折页只有五行文字,每行十七字,现“三家本”影印本一栏就有二十行文字,一页有三栏,就是说“三家本”是把原版十二个折页的内容都缩印到一页上了。而台湾艺文印书馆的影本则是每页只有上下两栏,缩印八个折页。必然导致不同的影印本缩印的折页不同,所以同一条引文所在不同《道藏》影印本的页码也不一致。

日本的宫内厅书陵部收藏有一套在 18 世纪就传到日本的明《道藏》,这应是真正的明版《道藏》。早年有湊德忠作过介绍,近年以横手裕为首的研究组已经展开对此本《道藏》的初步研究。已经可以看到某些“三家本”受底本所限而存在的不足之处。可见,《道藏》本身,即便是影印本,也绝不是可以认为在文本上已没有丝毫疑问的。这需要借助于版本学、目录学和中日文化交流史、书籍流通史等多方位的知识背景,才能真正做到家。现在国内外各收藏单位发现的明《道藏》印本已有近二十套,从版本学上考察这些《道藏》刊本,也

是一个尚待深入的问题。

两种台湾影印的版本,在大陆图书馆较难见到,但在港台和海外的图书馆则经常见到,所以海外学者习惯于使用这两个版本的《道藏》影印本。对于国内的研究生和初学者而言,似乎基本上用不到多种影印本的互相查对。常会遇到的情况有:看国外学者的论著,他们标注的《道藏》引文信息是来自两种台湾影印本,需要查对到“三家本”去核对引文是否无误;或是知道某部经的经名,要在“三家本”中找到具体的位置。对于前一种情况,就需要用到这部《道藏索引》中的《五种版本道藏经书子目联合目录》。对于后一种情况,如果只知道经名的某一种简称,就可以利用《道藏索引》中的《道藏子目索引》。如果知道经名的全称,通过此书也可查找到在“三家本”的哪一册,从哪一页开始。当然,并不是只有这一种工具书可用。我自己习惯于用朱越利先生《道藏分类解题》(北京:华夏出版社,1996年)中所附的检索工具,因为这书开本小,方便翻阅,可以很快地找到某部经在“三家本”中的位置。

《中华道教大辞典》,胡孚琛主编,北京:中国社会科学出版社,1995年。

有关道教各方面的基本知识,需时刻备查的工具书,无须多言。

Daoism Handbook, 柯恩 (Livia Kohn) 主编, Leiden,

Brill, 2000.

本书是莱顿 Brill 出版的 HdO(东方丛书)的一种,柯恩在 Introduction 的“道教研究”部分开篇就说:传统上道教研究主要的中心,就是法国和日本。这是直到 20 世纪末时西方学者对道教研究历史和现状的评价。听上去是否有当年“敦煌在中国,敦煌学在日本”的感觉?我们应该习惯于这种本无恶意的客观评判,与其为此情绪化地宣泄,不如更多考虑如何用自己的研究成果来改变国外学者对中国道教研究的印象。敦煌学之所以能够奋起直追,除了中国学者当年确实受到刺激外,关键还是有各专业领域大师级的学者积极参与其中,引领敦煌学发展的方向,特别是注重人才梯队的建设。经过三十年左右才彻底扭转了汉文文献研究的状况。道教学界如果不认为这种状况是必须要改变的,或者仅仅受到一点刺激而已,那是解决不了什么问题的。

此书出版后有过多篇书评,评述了其优缺点。本书成于众手,缺点难免。但总体上仍然是一部受欢迎的入门读物,故也得以再版。主编者尽可能地找某一方面具有专长的学者来各司其职,所以虽然各章在设置和排列上略显混乱,但基本上每一章都是道教研究中可以独立成为一个专门研究领域的问题。对每个专题都有基本的概述、历史情况、基本文献、教义理论与修行实践等部分,最后是参考文献。每个专题都可以很好地了解到研究的状况、基本材料和相关研究的论著,作为入门读物已经足够了。

《敦煌道经·目录篇》、《敦煌道经·图录篇》，大渊忍尔，东京：福武书店，1978年；1979年。

敦煌道经是研究中古道教的一个重要资料宝库，甚至在一定意义上可以说，如果没有敦煌道经，就难以达到今日对中古道教研究的深入程度。大渊忍尔在1960年曾出版过一部《敦煌道经目录》，篇幅只有后来《目录篇》的二分之一左右，至今只在学术史上有意义，却也不应被忽视。1978年，他把当时搜罗到的四百九十六件敦煌道经的写本做了编目，除了在分类上按照三洞四辅的体系又有变通（如不是把上清经放在第一位，而是把数量最多的灵宝经放在第一位）外，更是做了一项至今仍有意义的工作，即把敦煌本与《道藏》本共有的道经，一字字进行对校，在《目录篇》中注出了这些文字差异的地方。1979年，又出版了《图录篇》，力争将《目录篇》中出现的敦煌道经，每一部每一卷都能提供一个图版，但一卷有不只一件写本者，只选择相对完整的一件图版，不重出。国际道教学界长期以来都把大渊的这两部巨著奉为利用敦煌道经时的不二之选，所以大渊对在中古道教研究时利用敦煌道经的推动贡献巨大。但因大渊这项工作完成于1970年代末，那时敦煌文献的公开与公布都还处在相对保守的时期。事实上，敦煌道经的数量绝不止大渊统计的四百九十六件。从1990年代开始，陆续有大渊的目录增补的工作出现，也预示着他的工作到了一个需要进一步完善的阶段。

《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，王卡，北

京:中国社会科学出版社,2004年。

关于此书,我有过专门的书评,在此不再赘述。可以期待王卡先生对此书的修订本。

敦煌道经目前基本上已经公布得差不多了,也许很难再有比较重要的写本突然现世了。王卡的《目录》在敦煌道书的分类完备和搜集齐全方面,已基本可以取代大渊当年的《目录篇》。而关于敦煌本和《道藏》本共有经典的文字对证校勘部分,大渊当年的工作目前仍然是有意义的。图版部分,《敦煌道藏》(李德范辑,全国图书馆缩微文献复制中心,1999年,五册)一书尚不能取代大渊的《图录编》。应该配合王卡的《目录》重新出版一部敦煌道教文献上图下文式的集成。但目前散藏各地的敦煌文献都已陆续公布,图版基本上都可找到。《中华道藏》也提供了绝大部分重要的敦煌道经的点校本,所以这项工作目前看来并不是十分迫切。不过,随着研究的深入,将来必定会需要这样一部分类完备、搜罗齐全、图版清晰、释文可靠的敦煌道教文献集成。

《道家金石略》,陈垣编纂、陈智超、曾庆瑛校补,北京:文物出版社,1988年。

本书是国内第一部道教碑刻资料集,是陈垣先生自1920年代即开始着手搜集整理道教的碑刻资料,后到1980年代才由陈智超、曾庆瑛先生加以增补校正。碑刻资料一般被认为是原始史料的一种,陈垣先生对碑刻资料的重视,显然是来自于他作为史学家的学术意识。碑刻资料存世者大

体上有五种情况:一是至今仍可见到的古代遗物,肯定是少之又少的;二是历代金石书有著录的碑刻资料,如《金石录》《隶释》《隶续》《金石萃编》等,哪怕只是一条著录的碑刻名称,有时也是弥足珍贵的;三是历代地方志中所著录的碑刻资料,对此下面还有专书介绍;四是近代以来古玩界或收藏家手中流传的各种拓片,往往原石或原刻很难再见到了;五是20世纪以来,以各种方式从墓葬出土的墓志、随葬器物等。从时代上看,往往是汉魏六朝极少,隋唐稍多,宋以后才越来越多起来。但唐宋的情况又有不同。百年来唐代墓志大量出现,已经受到学界的充分重视。目前在上万方唐代墓志中,只发现三十方左右死者身份是唐代道士、女冠的墓志。但不排除其他身份的死者墓志中会涉及道教的情况。陈垣先生当年搜集的资料来源,主要是一些金石志和文集中著录的碑刻资料,再就是艺风堂等几家收藏的拓片。所以《道家金石略》在唐代部分偶尔收录了几方墓志,但显然没有刻意去搜罗墓志中的道教资料。唐代道教石刻资料,神塚淑子和雷闻先生都着力搜集过。雷闻先生特别利用唐代道士的墓志,对多位在唐代历史上著名道士的生平事迹,做了重要的研究推进。宋以后的墓志更多,却缺乏像唐代墓志一样系统的整理。仅从这一点来看,资料的缺口还是很大的。更重要的是,目前整理文书、墓志等新出文字资料的符合规范的做法,一般是图文对照的。除了要提供给读者一个碑刻资料的录文外,还要有或是器物照片,或是有拓片的尽量清晰可用的图版,总之要给读者提供一个可以复检录文的依据。如果

只有自己的录文,那就不能让读者放心使用,必然成为此类资料集的弱势。但如果只有图版,没有释文和解题之类的工作,那就是工作没做到家,也会让人诟病。所以,对道教碑刻资料的收集整理,本就是一件非常重要的、不可能毕其功于一役的基础工作。特别是在道教史研究学术积累尚不充分的情况下,这样的工作往往就只能是取得阶段性的成果。

《巴蜀道教碑文集成》,龙显昭、黄海德主编,成都:四川大学出版社,1997年。

直到1980年代,巴蜀之地还有重要如仁寿县三宝窟《南竺观记》之类的石刻刚被发现。至今或仍有尚待发现和公布的重要古迹。与同为龙显昭主编的《巴蜀佛教碑文集成》相比,本书的篇幅大约能有十分之一就不错了。这形象地表明了道教和佛教在中国古代社会中的地位 and 影响。书中有些资料是上世纪八九十年代才新发现和公布的,因而非常珍贵。但与所有排印本一样,本书在录文的断句、标点和释读方面都偶有差错,似乎越是新出或晚出的资料,因研读的人尚少,故释文和标点的错误也越容易出现。

《中国道教考古》,张勋燎、白彬著,北京:线装书局,2006年。

对考古、碑刻资料的关注实际上源自对原始资料的关切,这是一种值得肯定和提倡的治学态度。本书作者受考古学训练出身,提供了一种从考古学立场看待道教史资料的重

要角度。书中囊括了从汉代至明代诸多被作者定性为“道教的”考古实物资料,大大扩展了道教研究者对考古资料关注的视角。书中涉及的考古资料大体上可归为四类:第一类是墓葬考古资料,包括买地券、镇墓文、镇墓石、冥途路引、石真、木人、神怪俑等器物,以及墓葬中的图像如西王母天门图像、真形图、卦象图等,也包括像“肥致碑”这样的墓葬刻石。第二类是道教建筑遗址,如青城山的南宋建福宫藏殿遗址、重庆云阳云安盐场的明代玄天宫遗址等。第三类是北朝道教造像资料。第四类是传世的道教石刻拓片,即《中岳嵩高灵庙碑》和《大代华岳庙碑》。本书提供了大量丰富的考古材料,值得道教史研究者充分重视。但本书作者不满足于仅仅提供资料,而是要利用这些资料来解决道教史上一些重要的问题。如早期天师道的起源问题,作者就依据汉代买地券、镇墓文的分布地域,大胆提出了天师道先诞生于中原,再西传入蜀的观点。对具体材料的理解和解说,现在看来难有共识。本书在固守现有道教史论述框架的前提下,把很多具体材料中反映出来的问题,都引向道教史上的道派之分,如天师道的起源问题、灵宝派和上清派势力与影响的消长问题等。而如果不拘于道教史论述的框架,会不会生发出许多新的问题来?另外,墓葬的资料占了绝大的比例,似乎墓葬中所出的东西,只要不是佛教色彩明显的,就都要从道教的角度去理解和解释。道教对于中国古代的丧葬传统是否产生过如此重要的影响?显然不能否认在道教产生以前,中国的丧葬就早已自有传统。那么在道教产生之后,同样是本土的

丧葬信仰,究竟在墓葬中怎样得到各自传统的体现?所以说到底,可能还是要归结于不同学者对“道教”一词的理解不同。如果从资料集的角度来要求,书中的图版很多都是从最初公布这些考古资料的书刊中转载过来的,有些图版的印制效果就很差,无法满足读者进一步研究的需要。总之,这部书对学界的贡献不在于它的研究结论,而是它提示了众多的考古资料信息与来源。

《北朝佛道造像碑精选》,张燕,天津:天津古籍出版社,1996年。

《陕西药王山碑刻艺术总集》,张燕,上海:上海辞书出版社,2014年。

北朝道教造像是堪与敦煌道经相提并论的中古道教重要的遗存。最先被记录在陕西和山西的一些地方志中,到20世纪初,有日本学者实地考察陕西的佛教遗迹时,颇有些道教造像是与佛教造像混合在一起的,所以道教造像才得到学界的关注。国内对陕西道教造像的研究也是迟至1980年代才开始的,最初也只是介绍性文字为主,附一些拓片的图版,效果也不令人满意。当初的调查者和研究者几乎连道像主尊是老君像还是天尊像都不能区分。我在1997年硕士论文中,率先提出在北朝道教造像的主尊像中,颌下有长髯的应是老君像或大道像,没有胡须的应该是天尊像。受此启发,才有学者开始区分道像的主尊。张燕女士在1996年顶着不小的压力,出版了《精选》一书,为学界提供了北朝道教

造像碑中最有典型意义的一批资料,有拓片的图版,包括重要碑文的局部放大图版,也有自己的释文。此后,造像碑的材料陆续又有发现,并逐渐得到中外学界的广泛重视。2014年出版的《总集》,共收碑石三百余通,文字约九十万(包括拓片原文、注释),图片约四千五百多幅(包括线描测绘图、实物照片、碑文拓本)。共分七卷八册:第一卷《北魏造像碑》;第二卷《西魏造像碑》;第三卷《北周造像碑》;第四卷《隋代造像碑》;第五卷《唐代造像碑、圆雕、石塔、摩崖及壁画》;第六卷《历代石碑》(上下册);第七卷附卷《临潼、渭南地区造像碑》。特点一是通代性,从北朝一直到明清,二是限于耀县药王山一地的收藏,三是限于道教造像资料。但即便如此,仍然不能算是陕西地区所有已知佛道教造像碑的全集。另外,专门研究北朝道教造像的,除了前述《中国道教考古》中的篇章外,还有张勋燎《北朝道教造像再研究》,《南方民族考古》第六辑(北京:科学出版社,2010年,第163—206页)。还应参看松原三郎《中国仏教彫刻史論・本文編》(东京:吉川弘文馆,《中国仏教彫刻史研究》,1961年初版;1966增订版;1996年改为现名,并分为《本文编》一册,《图版编》三册),神塚淑子《南北朝時代の道教造像》(1993年初刊,收入氏著《六朝道教思想の研究》,东京:创文社,1999年,第464—545页),李淞《长安艺术与宗教文明》(北京:中华书局,2002年),同氏《中国道教美术史》第一卷(长沙:湖南美术出版社,2012年),胡文和《中国道教石刻艺术史》(北京:高等教育出版社,2004年),张泽珣《北魏关中道教造像记研究——附造

像碑文录》(澳门:澳门大学出版社,2009年)等书和部分篇章。

目前对北朝道教造像资料的研究,主要有两个方面,一是从考古学和图像学角度,去考察它们的类型、图案样式等;二是从道教史的角度,考察北朝道教受到南朝经教道教的影响,以及总也离不开的道派兴衰的问题。今后的研究前景应该是对照佛教造像资料的研究,关注道教造像背后的区域社会信仰、民间基层社会组织等问题。这方面应多参考佛教造像资料的研究。

《金元全真教石刻新编》,王宗昱,北京:北京大学出版社,2005年。

金元时期创立的全真道,因宋以后石刻资料渐多,可资利用的碑刻资料也较多。唯分散各地,少有人专门整理。王宗昱先生此书继承了《道家金石略》的特点,充分利用现有的传世文献,如地方志和金石志中所著录的全真道碑刻资料,提供了很多首次发现的资料线索。

此外,赵卫东《山东道教碑刻集》(济南:齐鲁书社)已出的有《青州、昌乐卷》(2010)、《临朐卷》(2010)、《博山卷》(2013)。此书的特点是对山东境内现存与道教有关的碑碣、墓志、塔铭、摩崖、经幢、题记等,以田野考察的方式搜集,资料中绝大部分系首次发表。按当前行政区划分卷,每一县或市为一卷。每卷按碑刻现存地点分类,每一地点又按立碑时间先后排序。搜集到的主要是元、明、清下至民国时期的道

教碑刻。其他地方性道教碑刻资料集成,还有萧霁虹《云南道教碑刻辑录》(北京:中国社会科学出版社,2013年),潘明权、柴志光《上海道教碑刻资料集》(上海:复旦大学出版社,2014年),黎志添、李静《广州府道教庙宇碑刻集释》,(北京:中华书局,2013年)等。这些碑刻资料为道教研究提供了大量《道藏》之外的新材料,值得重视。在利用这些新资料的时候,应在充分体现道教的地域性特点同时,又能从中反映出道教在全国发展的态势。

《北京道教石刻》,佟洵主编,北京:宗教文化出版社,2011年。

此书的质量可以说是差强人意,最让人抓狂的是,每份石刻资料都不注明出处,让读者无从复查。之所以提到此书,是因为北京地区在元明清时期本有大量的道教遗迹和碑刻,由于北京是帝都的关系,这些遗迹和碑刻往往会和最高统治者或高级官僚有关。从这个角度说,北京地区的道教碑刻资料实际上非常值得系统地整理和研究。做好这项工作,不仅对元明清时期北京地区的道教历史会有重要的推动,而且对今天北京的文化建设也会带来直接的益处。所以,此书的意义在于指明了一个值得投入研究的方向,并且资料应远不止书中这些。与此相关的一个值得注意的成果是董晓萍、吕敏(Marianne Bujard)主编的《北京内城寺庙碑刻志》(北京:国家图书馆出版社,一、二卷,2011年;三卷,2013年),这是法国远东学院与北京师范大学从2003年开始合作的“北

京寺庙碑刻与社会史”项目的初期成果,还在陆续出版中。项目的初期目标是整理“北京内城”的寺庙碑刻资料。清代“北京内城”的概念,相当于今北京城地铁二号环线以内的区域。而目前出版的三卷还是以内城北部的寺庙为主,不知何时才能完成对北京城内外佛寺道庙的资料整理。这一成果结合碑刻拓片、历史档案和实地探查,拓片和释文对照,应该说是目前对北京地区寺庙碑刻资料收集整理最值得重视的成果。

《中国地方志佛道教文献汇纂(1949年前)》,何建明主编,北京:国家图书馆出版社,2013年,总计1039册,其中《寺观卷》408册,《人物卷》133册,《诗文碑刻卷》498册。

如前所述,道教的碑刻资料,主要来自传世的金石志或地方志的著录,或考古发现,或田野调查所得。金石志的部分,台湾新文丰出版公司的《石刻史料新编》三辑,基本上囊括了传世的金石志。但地方志中的佛道教资料,此前还没有人系统地整理和摘录。何建明先生主编的这套宏大丛书,力求通检和甄选出每部方志中的每条有关佛道教的记载,再加以统一编纂,采用对原方志文献影印的方式,其中颇有一些在各家图书馆不便借阅的方志,仅凭此点就很难得。通过方志的记载,有时可以从不同于官方正史和道教自身立场的角度——或可归结为是地方文人阶层的角度,来看待儒释道三家在地方的实践和影响。当然一般而言,方志的材料也是详于晚近,而略于早期,甚至只能是转引早期的材料。因此在

利用时要具有史源学的意识,尽可能查找到这些早期材料的来源。不过就本书提供的三卷目录来看,读者只能看到哪些方志中有与佛道教相关的记载这一步,还不能满足更准确地查找相应资料的需要。

二、部分重要学者和论著

《中国道教史》,任继愈主编,上海:上海人民出版社,1990年初版;北京:中国社会科学出版社,2001年增订本,上下两册。《中国道教史》,卿希泰主编,成都:四川人民出版社,1988—1995年初版;1996年修订本,四卷。

目前国内外都缺乏能得到普遍认可的道教通史,这两套《中国道教史》是中国学者表述中国道教史的代表作,应算是目前最重要的两部道教通史。两书各有千秋,应各取所长。大致相同的道教史框架下,对同一论题的表述异同情况如何,可以对照参看。两书的基本框架都确定于1980年代,三十年过去了,必然会有在结构上和个别论述观点上有需要调整和完善之处。所以这两部道教史毫无疑问应是基础读物,但道教史研究的论题和范围,却不应被这两部书的内容所限制。

《唐代道教——中国历史上黄金时期的宗教与帝国》,巴雷特(T. Barrett)著,英文版1996年,曾维加中译本,济南:齐鲁书社,2012年。

对于本书,我1999年有过书评,2012年在中译本的

“序”，仍然继续了当年对此书的一些看法。因本书原本是为《剑桥隋唐史》所写的一章，从篇幅上就受到很多的限制。唐代道教的历史非常丰富，本书只是反映了唐代道教与皇权关系的一个大的历史发展脉络，其中蕴含了不少值得深入挖掘的论题。不过，书中体现出西方学者对中国道教在历史上的地位和作用的想法，的确与中国学者不太一样。中国学者多少受儒家传统的影响，认为道教即便在尊崇道教的唐代，也难以成为唐朝皇帝治国理政意识形态的主流。但西方也许是受西欧历史上宗教与世俗政权关系历史的影响，比较强调道教对唐代皇权的影响。这方面的差异，也值得仔细去体会。

汉末至六朝的道教史，目前学界研究的问题点较多，分歧也较大，所以尚没有一部能够综合各家异说，裁成一体的早期道教史或六朝道教史。这恐怕需要再经过一些年的研究，才有基础和条件做到。唐代之后，宋、元、明、清都还没有比较好的断代道教史。值得期待的是王卡在国家工程《清史》中对清代道教部分的论述。

国外也基本上没有一部可以得到广泛接受的中国道教通史读物。有些学者试图弥补这方面的缺憾，但他们的著作个性化特点太过强烈，不太容易得到学界的普遍认可。相比之下，贺碧来(Isabelle Robinet)的 *Taoism: Growth of A Religion* (法文初版 1992 年；英文版 1997 年)，从先秦的道家(西方习惯上把“道家”也看作是“道教”)一直写到宋元时代的内丹道教。是目前接受度比较高的一部西方学者撰写的

道教史。

陈寅恪(1890—1969)《天师道与滨海地域之关系》(1933年初刊;《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第1—46页)。这篇论文在史学界算是陈先生的名篇之一,但在道教学界似乎对此不是很重视。原因在于:其一,陈先生这篇文中对“天师道”的界定与今日学者的认知不同,几乎所有道教的不同派别和传统,甚至明显只是巫觋之流,都被陈先生在文中归为“天师道”。其二,陈先生认为“天师道”其实就是中国道教,是从东部滨海地域兴起的,包括张道陵也是从东部转到西部巴蜀地区去传道立教。这一看法与认为中国道教在汉末起源于四川五斗米道的通行看法大相径庭。所以,很长时期内,陈先生这篇论文在道教史领域反而没有得到应有的重视。现在看来,除了“天师道”的界定或可再加重新订正外,陈先生注意到东部滨海地域与早期道教历史的密切关系,还是非常独具慧眼的。但这就要有勇气去质疑中国道教是不是只有汉末四川五斗米道这一个源头?到底该如何理解西部巴蜀汉中兴起的道教与东部滨海地域道教传统之间的关系?这将是关涉到早期道教史基本框架的一个重要问题。

《崔浩与寇谦之》(1950年初刊;《金明馆丛稿初编》,第120—158页),这是一篇涉及崔浩国史案和寇谦之道教改革的重要论文。从道教史的角度来说,文中揭示的寇谦之对佛教律学和天竺算学的吸收,至今仍然值得再做深究。关于寇谦之的改革,还应该多从道教自身的角度去挖掘,但前提是

要相对准确地辨析出哪些现存的道书是寇谦之时代的作品。目前除了《老君音诵诫经》之外,其他几种道书都不能确认是寇谦之时代的东西。而前述北朝的道教造像与寇谦之道教改革是否有关,也非常值得推敲。已有学者质疑寇谦之改革的实际效果如何。我更关注的是为什么寇谦之的道教传统没有能在隋唐时期流传和体现出来。另外,陈先生在这两篇论文中,都把魏晋南北朝时期名字中带有“之”的人看作是天师道信仰的特征之一,此说仍然在史学界颇为流行。实际上这一看法是不能成立的。早在1950年代,胡适与杨联陞的通信中就专门讨论过这个问题,认为“之”名与道教无关。见《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》,合肥:安徽教育出版社,2001年,第297—305页。关于寇谦之和《老君音诵诫经》,杨联陞(1914—1990)的《〈老君音诵诫经〉校释》(1956年初刊,《杨联陞论文集》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第33—92页),不仅提供了对《老君音诵诫经》的整理点校本,而且提出的一些问题至今还有进一步探讨的必要。

王明(1911—1992)《道家和道教思想研究》(北京:中国社会科学出版社,1984年),其中对《太平经》《周易参同契》《老子河上公章句》《黄庭经》的文献考证工作,至今还有学术价值。这些工作主要是在1940年代做出的。此外,他还有《道家与传统文化研究》(北京:中国社会科学出版社,1995年)一书。

西方现代道教研究的展开,一般会追溯到马伯乐(Henri

Maspero, 1883—1945), 他是一个全才型的汉学家, 早在 1920 年代就开始涉足于中国道教的研究与教学。1945 年不幸死于纳粹的集中营。其遗著经由戴密微整理成三卷本, 于 1950 年在巴黎以法文出版。其中第二卷是有关道教的研究, 这也被视作西方现代道教研究的开始。日本于 1966 年出版了川胜义雄(1922—1984)的日译本《道教》(东海大学出版会), 1978 年又出版了日译本的修订本(平凡社)。法文版在 1971 年被康德谟重新整理出版, 1981 年的英译本即根据这一法文版译出, 即 *Taoism and Chinese Religion* (Translated by Frank A. Kierman, Jr., The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981)。川胜义雄是日本研究中国六朝史的专家, 他的日译本只选取了四个与道教直接相关的主题, 而英译本因为并不限于道教, 所以有九个主题, 是全本。马伯乐的著作在 1949 年前就有部分被冯承钧等先生翻译成中文, 但基本上没有选译其道教研究的论著。2014 年, 北京的中华书局出版了《马伯乐汉学论著选译》, 也基本上没有包含马伯乐关于道教研究的重要成果, 且网上已有对部分新译文的批评意见。1981 年的英译本正在翻译成中文的过程中, 已有部分译文刊发在《宗教学研究》上。马伯乐对道教的探索无疑是西方道教研究的起点和基点, 他有关道教起源于中国上古宗教传统, 把先秦道家纳入道教的范畴, 强调佛教在传入中国时向道教学习和借鉴了很多等观点, 都对后来的西方道教研究影响至深, 甚至还影响到日本的道教研究。

值得一提的是戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979), 他

虽然不是严格意义上的道教学者,但马伯乐的遗著是他整理出版的,无疑为此做了大量的工作,所以福井文雅认为这部书应该看作是马伯乐与戴密微的合著。此外,他还为《剑桥中国秦汉史》写了一章《汉隋间的哲学与宗教》,其中对汉末和南北朝的道教都有正式的表述。这部分可以看作是截至1970年代,西方道教学界对早期道教史的一个标准的概述。当然,到1986年《剑桥秦汉史》出版时,就有巴瑞特为此文写了个《跋》,指出了戴密微文中有关道教史论述的不足之处。而之所以能指出这些不足,恰恰是因为自1970年代以来,一批西方和日本学者研究的推进,使得戴密微当年的一些看法有必要加以修正。这或许是一个很好的例证,就是说在1970年代由戴密微这样的大师级人物,对早期道教史的一个基本而宏观的表述,仅仅过了十年左右,西方学界就觉得有必要对其进行修修补补。可见汉魏六朝道教史的研究一旦展开来,就会有诸多的论题和领域,不断有新的推进。现阶段这种推进和更新的速度无疑要大大超过彼时。

康德谟(Maxime Kaltenmark, 1910—2002)是法国第二代道教研究代表人物之一。他是葛兰言的弟子,在道教研究方面的主要成绩是对《列仙传》的译注,对《太平经》的研究,老子与道教的关系,灵宝经的基础性研究,涉及对“灵宝”一词的探究,并对《度人经》《灵宝五符经》等基本经典提出自己的看法。培养了施舟人为代表的第三代法国道教学者。有评价说:“他教学的几十年可谓是当代国际汉学发展的关键性阶段,栽培了七八十年代的欧洲道教学的专业精英,令法

国道教学的影响进一步国际化。”(刘楚华《法国道教学研究》,《道家文化研究》第七辑,上海古籍出版社,1995年,第157页)

石泰安(Rolf A. Stein, 1911—1999)与康德谟一样,被尊为法国道教研究第二代学者的代表。尽管他在藏学和密教研究领域的贡献更为人所熟知,但他为数不多的道教研究成果却至今依然发挥着重要的影响。如他1963年发表的对汉末道教运动的社会背景的考察(“Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J. C.”, *T'oung Pao*, Vol. 50, pp. 1-78;日文版载《道教研究》第二册,1967年;有朱越利的中译文),重点揭示所谓中国本土宗教的道教,其实是在外域和土著文化交互影响下的产物。可惜此文原文是法文,现在的中译文不是依据法文翻译,而是根据日译文翻译成中文,译文中难免出现一些错误。1979年,石泰安还专门对2—7世纪道教与民间信仰关系做出专论(“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Facets of Taoism*, pp. 53-81. 有王宗昱和吕鹏志的中译文),认为不能把“道教”看作是佛教和儒教之外所有中国文化的大杂烩。这是一个很形象且很重要的比喻,至今仍值得后学仔细体会。而在此文中他认为2—7世纪的道教,具有强烈的要和民间信仰撇清关系的主观意识,揭示出中古时期道教与宋以后道教在对待民间信仰的态度上令人惊讶的不一致。此外,石泰安还有一部探讨东亚宗教中缩微世界的观念,道教的宇宙观也多少受此传统

的影响,现有英译本(*The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought*, translated by Phyllis Brooks, Stanford University Press, 1990)。石泰安也带出了一批法国道教研究的出色人才,这可能是他对道教研究的另一重大贡献。1981年,石泰安退休。为此,司马虚领衔主编了三卷本 *Tantric and Taoist Studies*(第一卷,1981年,第二卷,1983年,第三卷1985年出版),里面收录的柏夷、索安、贺碧来、施舟人等几篇道教研究专论,都堪称经典之作。

索安(Anna K. Seidel, 1938—1991)在道教研究方面的贡献,首先让人铭记的是那部《西方道教研究史(1950—1990)》(英文版 CEA, Vol. 5, 1990;吕鹏志等中译本,2002年),这可以说是目前了解西方道教研究历史和贡献的一部最好的读物。当然,1990年之后又已过去二十多年,中国学者不能只是停留在别人现成总结梳理的研究史上,还是要自己想办法随时跟上国际学术的前沿。其次是她正式提出:道教是一种“非官方的高级宗教”(这是索安1990年的一次演讲稿,未来得及由她本人校订,她就去世了。法文版1995年,英文版1997年发表)。这对于中国道教是一个具有重要意义的肯定性评价,也在一定程度上代表了西方道教学者对中国道教的看法和态度。第三是她继承康德谟的传统,着力于从上古文化传统中去探寻道教的根源,揭示出道教在建立帝国秩序方面的功能。这方面的研究如《国之重宝与道教秘宝——谶纬中的道教渊源》(英文版,1983;中译文,1999)等。

第四,她对诸如老子的神格化、汉代镇墓文、真君李弘、《灵宝老子化胡经》等专题的研究。老子神格化的问题前文已经说过,现在看来或许有需要改进的地方。她同时也在京都负责佛教的大辞典《法宝义林》的编纂,因而对东亚佛教和日本宗教研究也都非常在行。

司马虚(Michel Strickmann, 1942—1994)是一位非常值得重视的道教学者。他最初钻研的是西藏的密教,后来跟随许理和、康德谟和石泰安学习佛教和道教,对六朝至宋代的佛教与道教都有精深的研究,展现出在这些领域中非凡的研究天赋。首先是对上清经传统的研究(*T'oung Pao*, Vol. 63, 1977; *Le taoïsme du Mao Chan*, Paris, 1981),特别是对陶弘景的研究(*Facets of Taoism*, 1979),都堪称经典。其次是对佛教《灌顶经》的研究,以及对佛道教所用的法器、咒语的研究,也都别具一格。在他去世后,未刊文稿经由 Bernard Faure 整理出版,已有两部(*Chinese Magical Medicine: Therapeutic Rituals*, Stanford University Press, 2002; *Chinese Poetry and Prophecy: The Written Oracle in East Asia*, Stanford University Press, 2005)仍有令人称道的学术价值。1970—1980年代应该是司马虚学术成果产出的黄金时期,他的一些观点对西方道教学者影响很大,今天看来仍然具有重要的参考意义。当然,二三十年前的成果以今天的眼光看,难免有过时或需要修补之处。如他坚持认为葛巢甫建构了全部的灵宝经,这一点无疑就需要修正。另外,他对个别具体材料的译解也偶有失误。总之,面对司马虚的惊人

成果,在感叹其对道教与东方宗教了解和研究的深度广度的同时,也要保有一分谨慎。

饶宗颐(1917—)先生也是一位全才型的学者,并不是所谓的道教学者。不过他在1956年出版的《敦煌六朝写本天师张道陵著老子想尔注校笺》,无论对于道教史研究还是对于敦煌学研究,都具有划时代的意义。此书后又屡经修订,目前比较常见的版本是《老子想尔注校证》(上海古籍出版社,1991年;并收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷五《宗教学》,有新文丰和中国人民大学出版社繁简字两个版本)。当年西方不少道教学者就是将此书当作自己学习道教研究的教材来读的,所以《想尔注》的“汉末说”在不少西方学者那里是比较根深蒂固的观念,日本学者则提出更多的文献证据来坚持“南北朝说”。半个多世纪以来,中外学者围绕《想尔注》的时代问题展开的讨论至今尚未平息。“汉末说”和“南北朝说”似乎谁也说服不了谁。但《想尔注》的时代问题不仅具有学术史的意义,还是一个关系到我们现在对早期道教史认识的核心问题:如果《想尔注》不是汉末的作品,那么整个汉末五斗米道的历史就有可能要重写。因为如前所述,现在所谓的五斗米道“教法”,绝大部分是依靠《想尔注》和《家令戒》这两个本身都面临诸多质疑的材料建立起来的。对于这种关键性的学术争议,应该有勇气去直接面对并尝试加以解决,而不能总是采取回避的态度。以现在的眼光来看,1950年代道教研究还处在刚刚展开的时期,各方面都还属于初创期。所以我的看法是:应大力表彰饶先生此书在道教研究学

术史上的贡献,但《想尔注》成书时代问题,必须要综合考虑各方面提出的证据,至少不能否认“南北朝说”也是有道理的。此外,饶先生还有一些对道教研究的单篇文章,现都收入了《饶宗颐二十世纪学术文集》第五卷《宗教学·道教探原》部分。饶先生提出了很多有意义的问题,如道教与楚俗之间的关系、道教的创世记观念,等等。这些论题展现了饶先生宽广的学术视野,能把很多看起来相距较远的东西勾连起来,给人以重要的启发。后来者完全可以沿着他的种种提示继续深挖下去。

柳存仁(1917—2009),因其专研明清小说的缘故,自1960年代开始,对宋以后的道教多有涉猎。1976和1984年,莱顿 Brill 出版了两本柳先生的英文版论文集: *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind* (1976) 和 *New Excursions from the Hall of Harmonious Wind* (1984)。前者收有道教论文六篇:《十二世纪道士的结核病知识》《道教对明代新儒家精英之渗透》《三一教主林兆恩(1517—1598)》《陆西星:十六世纪的一个儒家学者、道士和佛门献身者》《陆西星之参同契测疏》《袁黄(了凡)及其“四训”》。后者收有道教论文六篇:《宋元时期的三教融合》《明代思想中的变与不变》《道教的要素:哲学、历史和宗教的面相》《王阳明与道教》《邵元节与陶仲文》《伍守阳研究》。以上诸篇除《王阳明与道教》收入《和风堂文集》外,其他都应仅见于此英文版论文集。1991年,上海古籍出版社出版了上中下三册的《和风堂文集》,内有关于张天师世系、五代至宋的道教、明代道教、《道

藏》刊印日期、道教与明清文学等二十篇左右与道教有关的论文。1997年,新文丰出版了《和风堂新文集》上下两册,大部分都是与道教有关的论文。包括道教前史、《道藏》的性质、《想尔注》的问题、《三洞奉道科诫仪范》、宋徽宗、林灵素等论题。北京大学出版社2000年出版了其《道教史探源》小册子,内有包括道教前史、汉天师张道陵、蒙元时期的三教等十一篇论文。柳先生还有关于敦煌本《老子化胡经》卷八等几篇道教的论文,计划收入《和风堂文集三编》。

福井康顺(1898—1991)是日本道教研究的泰斗级人物。他十二岁时入籍日本天台宗日光山轮王寺僧籍,毕业于早稻田大学文学部哲学科,是津田左右吉的学生。1920年代末、1930年代初曾在北京留学两年,实地考察过包括北京白云观在内的一些寺观。福井继承其师的治学方法,以文献考证为研究道教历史与经典的主要方法。自1930年代起,就开始发表道教研究的论文。最早一篇是1934年利用敦煌本《老子西升化胡经》研究《化胡经》历史演变的问题。随后的几篇分别探讨了汉末的五斗米道、太平道、两者的相互交流、原始道教与佛教的交流问题,《太平经》的问题,《道藏》的基本问题等,这些研究汇集在1952年出版的《道教の基礎的研究》一书,现已收在《福井康顺著作集》(全六卷)第一卷(京都:法藏馆,1987年)。福井在1950—1980年代的论文,主要研究的是道教经典,如《老子想尔注》《老子道德经序诀》《列仙传》《神仙传》《周易参同契》《玄妙内篇》《文始内传》《周氏冥通记》,还有上清经和灵宝经。这些都收入了《福井康顺

著作集》第二卷《道教思想研究》(京都:法藏馆,1987年)。其中对《想尔注》的看法,应该是质疑“汉末说”的代表性意见。对葛氏道和灵宝经的研究,可以说是开了延续至今的灵宝经研究的先河,具有重要的学术史意义。此外,还有对早期天师道与佛教交流问题的进一步申论,等等。福井康顺退休后,福井文雅和小林正美先后在早稻田大学东洋史学科任教,使早大一直保持着道教研究的传统。直到小林退休后,早大这一研究道教的教职传统才中断。如果检视从福井康顺,甚至从津田左右吉开始,这一学术传统对一些道教史基本问题的看法,一直到小林正美,都还有明显一脉相承的迹象。

吉冈义丰(1916—1979)也是日本道教研究的重要代表人物。他本姓小笠原,十三岁时成为一位佛寺住持的养子,改姓吉冈。度入僧籍后,僧名义丰,1931年正式改名吉冈义丰,成为真言宗智山派的僧人。1939年,作为日本外务省留学生,受常盘大定的指导,研究佛道二教的融合问题,得到到北京留学。期间曾身着道袍,在北京白云观与道士共同起居。对道观的生活有直观的感受和记录。1940年出版《道教小志》,1941年出版《道教の実態》,1945年出版《白雲觀の道教》,大多是基于这段亲身的体验。吉冈最初的身份是日本真言宗的僧人,之所以重视道教的研究,也是想通过研究道教来了解中国。他曾把道教对于中国的重要性,与神道对日本的重要性相提并论,认为道教是足可容纳和承载地大物博中国的容器。他也注意到应该对道教有客观的认识,不能

轻信来自佛教的单方面记载,还特别强调接触实实在在、活着的道教对于道教研究的重要性。这些都极大地影响到后来日本学者对中国道教研究的方向和方法。

吉冈对道教研究的贡献主要有三方面:一是自己致力于道教历史和文献的研究;二是倡导道教研究的国际合作,与苏远鸣(Michel Soyemie)合编了四册的《道教研究》(1965, 1967, 1968, 1971);三是注重对目录索引等道教研究工具书的编纂,为后来的道教学者提供方便。他的这些工作,使日本道教研究从1960年代开始,就与法国为代表的西方道教研究者达成了充分的学术交流。吉冈的著作除前述几种外,先后还有《道教の研究》(1952)、《道教經典史論》(1955)、《道教と仏教》(第一,1959;第二,1970;第三,1976)、《吉岡義豐著作集》(四卷、別卷,1990)等。他对以下这些道教文献都有专门的研究:《三洞奉道科诫仪范》、《道教义枢》、《中元玉京玄都大献经》、《赤松子中诫经》、《太平经》、《十戒经》、《斋戒录》、《至言总》、《老子变化经》、老子神格化和化胡说的問題、《洞渊神咒经》、《无上秘要》等等。如今,对以上这些道书进行新的研究时,仍不能忽略吉冈当年对这些道书的初步研究。

宫川尚志(1913—2006),是京都大学东洋史学科毕业,研究立场和方法更贴近日本的六朝史研究。比较注重从大的历史背景下考察具体的宗教史问题。1948年曾出版《六朝宗教史》小册子,后有1974年的再版。不过此书现在可能只有学术史的意义,因为在1964年他出版了《六朝史研究·

宗教篇》(京都:平乐寺书店)就是对前书内容的增订。此书当然也是宫川《六朝史研究·政治社会篇》(日本学术振兴会,1956年初版)的姊妹篇。《宗教篇》基本上是宫川在1938—1961年间发表的文章,包含的内容有六朝时期的道教、佛教和民间巫俗祠庙信仰,其中涉及道教的主要是前七章,讨论了六朝时期的佛道关系、道教的形成、道教的概念、教派,和三张、葛洪、杨许上清经和茅山派、北朝道教和唐室创业与道教的关系等问题。1983年,又将1965年以后新刊的文章汇集成**《中國宗教史研究 第一》**(京都,同朋舍)出版,主要研究的论题是宋以前的道教史,包括先秦两汉时期的神仙方术、汉末三国早期道教史、《洞渊神咒经》、孙恩卢循之乱、南北朝正史中的道教资料、唐玄宗与道教、唐末五代时期的道教、尸解仙和谪仙等道教观念的考察等。

大渊忍尔(1912—2002)是日本的中国社会经济史专家加藤繁的弟子,其父大渊慧真也曾到中国调查搜集宝卷等资料,并整理伯希和刊布的敦煌道经照片,成为后来大渊忍尔整理敦煌道经的基础。大渊忍尔毕业于东京大学东洋史学科。他1964年出版的**《道教史の研究》**(冈山大学共济会书籍部),研究了太平道和五斗米道、抱朴子、三洞说与陆修静、三皇经、《老子道德经序诀》、《洞渊神咒经》等专题。其中,有关太平道、五斗米道和抱朴子的研究,经过他的修订增补,构成了1991年出版的**《初期の道教》**的主体部分。“三皇经”的部分,修订后收入1997年的**《道教とその經典》**。而有关《老子道德经序诀》和《洞渊神咒经》的研究,现在仍然要参考这

部《道教史の研究》。《初期の道教》和《道教とその經典》这两部书,对汉末至唐代的道教一些重要的道教历史背景与道教经典几乎都涉及到了。涉及的问题包括:汉末黄巾与汉中南政权,道教的形成,以《想尔注》为中心的五斗米道教法,五斗米道的组织,道教的三元说,化胡说,仙说,《抱朴子》的研究(以上《初期の道教》);道藏的形成(包括陆修静),灵宝经的基础研究,《无上秘要》,《太真科》,“《太平部》卷第二”,《三洞奉道科诫仪范》等重要的道教文献(以上《道教とその經典》)。大渊既能做到一字一句地校对敦煌本与《道藏》本之间的文字差异,又能广泛涉猎汉唐道教史研究领域中的诸多重要论题。更难能可贵的是,他有自我修正错误观点的勇气。有些观点,他早年和晚年的看法会有较大的变化。

窪德忠(1913—2010),东京大学文学部东洋史学科毕业,从1940年代开始道教研究,曾参访并寄宿在北京白云观。1940年代末开始执教于东京大学东洋文化研究所。他最为著名的研究是通过田野调查与文献记载的印证,说明日本民俗,特别是冲绳民俗中的庚申信仰与中国道教“三尸说”的关系。此外还致力于金元时期全真道、道教与科学的研究。1997—2000年,东京的第一书房出版了《窪德忠著作集》全九卷,前五卷是庚申信仰研究,六至八卷以道教研究为主。窪氏之后,东大还有峰屋邦夫(1938—)先生对全真教祖王重阳和全真七子的研究,堪称巨著,欲了解金元全真道的历史,不可不读。现在都有中译本:《金代道教研究——王重阳与马丹阳》(日文1992年初版;钦伟刚中译本,北京:中国

社会科学出版社,2007年)、《金元时代的道教——七真研究》(日文1998年初版;中译本,济南:齐鲁书社,2014年)。此外,峰屋先生还自选了一些关于六朝思想史研究的论文,2000年由隼雪艳、陈捷等中译为《道家思想与佛教》(沈阳:辽宁教育出版社),对于早期道教思想史研究也是非常必要的参考书。

福永光司(1918—2001)毕业于京都大学文学部哲学科,后成为京都大学人文科学研究所教授。他从研究老庄思想转而研究道教,曾经围绕中国道教是否对日本文化产生影响的问题,与福井文雅为代表的否认派展开争议。但在此推荐的是其《道教思想史研究》(东京:岩波书店,1987年),书中关于道教的镜与剑、道教的天神降临授诫、昊天上帝、天皇大帝与元始天尊、中国古代天地崩坏思想等几篇,都是这些研究的开创之作,对于道教史来说也是重要思想观念的考察。福永先生应该是促成京大人文研道教研究传统确立的重要人物,其后的吉川忠夫(1937—)先生治学不限于道教,但也的确有关于六朝道教、思想史的重要论文,如《静室考》《王远知传》《许迈传》等,并且主编了包括《真誥研究 訳注篇》(京都大学人文科学研究所,2000年)、《中国古道教史研究》(京都:同朋舍,1992年)、《六朝道教の研究》(东京:春秋社,1998年)、《唐代の宗教》(京都:朋友书店,2000年)等道教或包含道教研究的论文集。

总的来看,福井康顺、吉冈义丰、宫川尚志、福永光司、大渊忍尔、窪德忠等这一代学者,与他们的老师辈如常盘大定

和津田左右吉等相比,是切切实实地把道教研究从宏观甚至是笼统的儒释道三教研究中独立出来,真正确立起日本道教研究的基础,这是他们最大的学术贡献之一。1937年,日本成立了“支那佛教史学会”,包括福井康顺等一批道教研究学者也加入其中,但因为研究佛教的学者居多,所以叫作“佛教史学会”。而到1950年,日本成立了“日本道教学会”,福井康顺成为第一任会长,标志着日本的道教研究彻底从佛教研究中独立出来。而他们所受的学术训练不尽相同,有佛学背景,有史学背景,有哲学背景,一定程度上决定了他们观察道教的侧重点和着眼点不尽相同。但他们实际研究中采用的方法,却都离不开对道教史基本史料和道教经典文献本身的考证式考察。所以延至今日,早期道教史的各种论题都已经被他们讨论过了,相关的基本材料也都被他们发现并使用过了。要说有所不同,明显之处是,没有受到史学训练的学者,往往对于传世文献的记载能够做到网罗无遗,但却疏于对史料的甄别,基本上是文献记载怎么说就怎么信。受过史学训练的学者,一旦注意到甄别史料的来源和可靠性,就会产生与文献记录表面呈现有所不同的新看法。这也是大家都讨论这些问题,却始终没法彻底解决的原因之一。大渊对福井、吉冈等人的观点有不少不同的意见,这些学术争议都深化了相关论题的研讨。还有一些问题是只有他们这一代人曾经关注过的,经过这么多年后,后来者应该能够从中发现新的论题。你来我往争论不出定论的问题,是否我们后来者就要绕开去另寻他途?围绕这些问题争议的存在,说明它们

对于道教史是有意义的重要问题,迟早总要得到相对合理的解决。初学者欠缺的就是问题意识,所以从学术史的梳理中发现自己要讨论的论题,将会是一条捷径。而对一些道教基本史料和经典的研究,往往都要从他们这一代人的著作中开始做学术史的追溯。

小林正美(1943—),2013年,他在早稻田大学退休,几乎宣告了日本道教研究一个时代的结束。代表作《六朝道教史研究》(日文版1990年,中文版2001年),称之为国际道教学界近二十五年来引起最大争议的著作并不为过。至今,应该承认这部书的学术史价值,其中有些具体问题的论断现在看来还是可以成立的,如《想尔注》相对晚出、陆修静先后两个关于灵宝经的目录不同,“旧经”中有三部是从“新经”“移入”的等等;但更多的经典定年的结论目前还需要进一步的验证。而围绕其书中透露的在道书定年研究方法上存在的争论,也值得初学者仔细体会。他和福井文雅对“道教”的定义让人感到有些过于拘泥于名义,而未充分顾及实际。小林的著作几乎已经全部被翻译成中文(除《六朝道教史研究》外,还有《唐代道教与天师道》《中国的道教》《六朝佛教思想研究》《新范式道教史的建构》等)。他退休前最重要的成果是关于“新范式道教”这一概念的提出。不过这是基于他对自己界定的“道教”概念的执着。程乐松博士已有评价(《人文宗教研究》第五辑,2015年,第210—244页)。我想,就目前六朝道教史研究的现状来说,还处在由《六朝道教史研究》一书所带来的“混乱”局面(这并不是贬义,扰乱旧有的格局

也是一种学术贡献)。这部书提出的很多问题现在都还没有得到有效的解决。例如大渊在1997年书中对小林的诸多观点提出了商榷,小林在1998年的《中国の道教》中几乎逐一反驳大渊的观点,维护自己的看法。大渊这样的学者提出的意见难道就一无可取吗?怎么可能小林的观点就一丝一毫不用修正?真正要解决有疑问之处,可能就是需要互相承认对方提出意见的合理成分才行。从这一点来看,目前的道教史研究,远未能够从“乱”到“治”。小林’s“新范式道教”的提出,显然有些过于超前了。此外,这么多年来,不少学者对小林的研究提出这样那样的批评和商榷,但小林坚持己见,几乎不曾承认自己的学术观点存在缺陷。如果按照发表时间先后,把小林从1980年代—2010年代的作品通读下来,就会发现:他最初确立起来的一两个重要论点,几乎成为此后三十年他所有道教史研究的基本出发点。如果要评价他的论点,必须要从起点上搞清楚他的所有逻辑思路从何而来,这样才可以弄清为何他会一直坚持自己的观点,因为他的观点是环环相扣的,所以才会每一个论点都不能有所更改。

此外,日本学者还有集体合作编著讲座丛书的传统,“讲座”的性质决定了这些著作要兼顾到读者的可读性,具有推广普及的意义,所以不能太过专深。与道教相关的讲座丛书,主要有三种,都是集合了道教研究各方面的学者各自贡献而成,所以在一定程度上代表了那个时期日本道教学界对道教研究的水准。

第一是《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》(东京:大

东出版社,1983年)。此书是全部九册的《講座敦煌》中的一卷。原本由吉冈义丰负责组织编写,并拟出了初步的框架结构。从中可以看到《总说篇》原本计划紧紧围绕敦煌道经与《道藏》和中国道教史的背景来展开,但实际上到目前为止,要做到这一步也很困难。所以在1979年吉冈去世后,由金冈照光、池田温和福井文雅组成的編集委员会,实际上只保留了原来计划的《典籍各论篇》,而由宫川尚志写了一篇概述唐以前河西地区宗教和思想状况的文章,作为理解敦煌道教文献的背景。参与撰写的主要是1920—1930年代出生的学者,其中楠山春树、今枝二郎、秋月观暎、施舟人的几篇,都是基于自己深入的研究而写出的,其他部分则基本上停留于表面的介绍,但仍然是那时日本道教学界对敦煌道教文献的代表性意见。

第二是由福井康顺等四位先后担任日本道教学会会长的老一辈学者监修的三卷本《道教》:第一卷《道教とは何か》、第二卷《道教の展開》、第三卷《道教の伝播》(东京:平河出版社,1983年)。这套书反映着日本道教学界1980年代初对道教的认知。撰写的要求是:“要求执笔人尽可能参考前人该项目研究成果的精华部分,特别是反映最近研究新动向的成果,并写明被援引者的姓名。不论老中青研究人员,从培养科研道德上讲,也应该这样做。”其中各卷与道教史关涉比较直接的专题有:酒井忠夫、福井文雅“什么是道教”,反映了日本学者对“道教”的界定;秋月观暎“道教史”、尾崎正治“道教经典”、石井昌子“道教的神”、松本浩一“道教和宗教

仪礼”、楠山春树“道教戒的儒教思想”、福井文雅“道教与佛教”等,受本套书性质的影响,大部分题目是一种对当时研究状况的综述和简介。因为有的专题在当时尚未得到充分的研究,所以有些认识现在看来也存在明显的不足。有些专题则具有开创性,如第一卷石井昌子对《真灵位业图》与《无上秘要》对照关系的看法,第二卷楠山春树对道教戒律的研究,至今都还有重要的启发意义。第三卷中野口铁郎、松本浩一“最近日本的道教研究”和福井文雅“欧美的道教研究”,则是了解道教研究学术史不可或缺的文章。此书的撰写者们,出生于1920—1950年代,较之《敦煌と中國道教》一书的作者群也要宽广得多,可以看作是当时日本道教研究力量的一次高水平展示。此套书有朱越利等人的中译本(上海古籍出版社,1990—1992年),但因为出版社的缘故,把每一卷后所附的参考文献都删掉了,殊为可惜。

第三是野口铁郎代表编辑的《講座 道教》全六卷:第一卷《道教の神々と經典》(东京:雄山阁,1999年),涉及《太平经》、《抱朴子》、《真诰》、《黄庭经》、《道德经》注释、《道德真经广圣义》等经典,以及民间关于李弘、许逊、吕洞宾等道教神仙的信仰。第二卷《道教の教団と儀礼》(雄山阁,2000年),涉及五斗米道和太平道教团、蒙元时期的全真道和正一道教团、道士与道观;有关道教仪礼的理论、空间、供物、语言、音乐、符箓咒术、传度与斋醮等内容。第三卷《道教の生命観と身体論》(雄山阁,2000年),涉及道教的生命哲学、中国古代的身体观与医学观,从六朝到明清的道教内丹说等内容。第

四卷《**道教と中国思想**》(雄山阁,2000年),涉及中国的三教论争和三教关系,道教的终末思想、死后观念和救济死者的礼仪、道教与密教、文学艺术与道教等广泛的主题。第五卷《**道教と中国社会**》(雄山阁,2001年),涉及明清近现代的善书、宝卷、秘密结社与道教,民间信仰与道教、地域社会与道教等主题。第六卷《**アジア諸地域と道教**》(雄山阁,2001年),涉及中国境内的敦煌文献、瑶族和四川少数民族的民间信仰与道教,东南亚、琉球、朝鲜半岛、日本与中国道教等专题。总体上看,这套书离三卷本的《道教》编写过去了不到二十年,参与编写的学者主要是1940—1960年代出生的学者,表明日本道教学的研究力量完成了更新换代。以上这些论题的选择,也表明日本的道教研究进入一个论题越来越广泛并立体化的阶段。以往尚未得到充分重视的礼仪、社会等专题现在有了明显的推进。这套书代表了20世纪末日本道教研究的水准。

值得介绍与评价的学者及其成果还有很多,但我最好就此打住。对于初学者来说,了解这些学者和成果,已经足够了。

后 记

本书的构思始于 2010 年,此后几年间只写出了前两章。从 2015 年的暑假开始,断断续续到 11 月才正式完成。写作这样的读物显然是有难度的,特别是对道教史研究这个特殊的领域。目前仍然不能让我感到十分满意,只能说是表达出自己的一部分想法。读者可能会看到,这本小册子有两个胆大的意图:一是强调现阶段道教研究的重点仍然是对道教基本文献和文本的研究;二是试图用在历史学界已经证明行之有效的学术工作流程,来规范道教史的研究。当然,这只是我个人的粗浅认知。我之所以敢这样讲,是因为我亲身实践过了。其实我所讲的这些,都是从我的那些作为历史学家的老师们那里学来的,在史学界已是固定的行规,没什么特别之处。明确这一点,可能会让一些读者感到失望甚至不满:道教史研究怎么能沦为中国史研究的附属呢?道教研究为什么要照搬历史学的所谓“规范”?我希望我们不要受人为造成的学科框架限制,画地为牢。为了能够更准确地把握我

们的研究对象——中国道教史,我们应该可以尝试各种理论和方法。对我来说,我更愿意沿着陈寅恪、唐长孺先生开辟的宗教史研究路向走下去。相信如果有初学者因为读了本书,而理清了道教史研究的一些基本关系和原则,至少在从事道教史研究的学术起点上,不会有大的偏差。剩下的就是个人努力的事情了。我现在持有本书中的这些看法,十年后或许我自己也会改变自己的观点。所以,如果一个人的学术经验总是能够不断积累进步的,他是不会受到任何固有框架羁绊的。

最后,再次感谢葛兆光先生的信任!感谢宋文涛先生为本书的出版所作出的贡献!

初稿 2015 年 11 月

定稿 2016 年 5 月

研究生·学术入门手册

第一辑

- 张隆溪 《比较文学研究入门》
康保成 《中国戏剧史研究入门》
戴 燕 《魏晋南北朝文学史研究入门》
周裕锴 《禅宗语言研究入门》
钱 杭 《中国宗族史研究入门》
芮传明 《丝绸之路研究入门》
王振忠 《徽学研究入门》
龚 隽 陈继东 《中国禅学研究入门》
陶飞亚 《基督教与中国社会研究入门》
严耀中 范 荧 《宗教文献学研究入门》

第二辑

- 彭 林 《三礼研究入门》
陈引驰 《中国佛教文学研究入门》
陈正宏 《古籍版本研究入门》
张伯伟 《域外汉籍研究入门》
荣新江 余 欣 《敦煌学研究入门》
范金民 《江南社会经济史研究入门》
韩 昇 《隋唐东亚研究入门》
刘 屹 《中国道教史研究入门》
何 俊 《中国近世思想史研究入门》
徐洪兴 《两宋道学研究入门》

书名

前言

目录

第一章 序章

- 一、本书缘起
- 二、为什么要研究中国道教史？
- 三、为何说道教史研究大有可为？

第二章 中国道教史研究的基础问题

- 一、引言
- 二、学科定位问题
- 三、基本立场问题
- 四、国际学术视野问题
- 五、未来走向问题

第三章 学术规范的问题

- 一、什么是学术规范？
- 二、对学术研究应持有的基本态度
- 三、学术规范与流程

第四章 学术史、基本材料与问题意识

- 一、引言
- 二、如何看待学术史？
- 三、如何看待基本材料？

第五章 部分重要学者与著作

- 一、基本研究资料 and 工具书
- 二、部分重要学者和论著

后记