

刘延刚 著

# 陈撄宁 与道教文化的现代转型

儒道释  
博士论文丛书



四川出版集团 巴蜀书社

B959.92  
6

刘延刚 著

陈撷宁

与道教文化的现代转型

儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

陈撷宁与道教文化的现代转型/刘延刚著. —成都:  
巴蜀书社, 2006.11  
(儒道释博士论文丛书)  
ISBN 7-80659-940-1

I. 陈... II. 刘... III. 陈撷宁—人物研究  
IV. B959.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 136171 号

---

陈撷宁与道教文化的现代转型

刘延刚 著

---

责任编辑	黄葵
出版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街2号 邮编 610031 总编室电话: (028) 86259397
网 址	www.bsbook.com
发行	巴蜀书社 发行科电话: (028) 86259422 86259423
经 销	新华书店
印刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话: (028) 85011398
版 次	2006年12月第1版
印 次	2006年12月第1次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	10.375
字 数	220千字
书 号	ISBN 7-80659-940-1/B·174
定 价	21.00元

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

## 《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一

编 委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基	邓锦雄	汤伟奇	汤伟侠
余孝恒	吴景星	李 刚	陈 兵
陈国超	张泽洪	罗中枢	周田青
赵志锜	赵耀年	段玉明	段志洪
钦伟刚	骆晓平	卿希泰	唐大潮
翁永汉	郭 武	黄小石	梁赞荣
潘显一			

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版



## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与  
社会研究创新基地首席科学家  
《儒道释博士论文丛书》  
编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

## 序

刘延刚的博士论文《陈撄宁与道教文化的现代转型》，通过对陈撄宁所处时代及文化背景的陈述和陈撄宁仙学思想现代性特点的梳理，以及陈撄宁在道教组织机构和近现代道教媒体中的作用分析，将陈撄宁放在儒释道三教文化现代转型的大文化对比下，探讨了陈撄宁仙学思想在近现代史上的地位和作用及其对现当代道教文化的影响，认为陈撄宁是道教文化现代转型的杰出代表和一代大师。刘延刚博士选择这一问题进行探究的意义何在？我认为其重大意义就在于，透过陈撄宁与道教文化现代转型的个案分析，促使我们对道教文化未来能否走向世界作更进一步的思考。

道教能够在二十一世纪成为世界宗教吗？这是关心道教的人们都在思考的一个问题，看法纷纭，意见不一。我们认为：从逻辑上推论，经过大刀阔斧改革的道教，来一番创造性转化，与现代化、全球化相接轨，在国际社会产生广泛而巨大的影响，占有自己的一席之地，那么就完全有可能成为世界宗教。从历史来说，这种千载难逢的机遇已经呈现在道教的面前，就看道教如何

去把握，用道教的话语，也就是怎样“盗机”。恪守历史与逻辑的统一，道教成为世界宗教是毫无疑问的。而要做到这种统一，高度发扬传统“大乘道教”的精神是必不可少的。什么是传统“大乘道教”的精神？<sup>①</sup>

历史上，道教吸收了佛教区分大乘、小乘，以普度众生为己任的思想。托名东海青元真人《元始无量度人上品妙经注》卷中特别指出：“若空有两忘，结习俱尽，乃升种民。修大乘之道，可以证此，谓之真人。”<sup>②</sup>何谓“大乘之道”？据《太上洞玄灵宝本行因缘经》载：吴赤乌三年（240），有地仙道士三十三人拜谒葛玄，请教他说：我等学道至今已有六百年而只得地仙，您修道却很快就被封为太极左仙公，您作了什么功德，获如此殊荣呢？葛仙公答称：你等“前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道。……好乐小乘，故得地仙之道，然亦出处由意，去来自在，长生不死”。你们要想“飞行上清诸天”，成为天仙，就应立更大的功，“救度国土民人灾厄疾苦”，一旦“大功德满”，太上就会迎接你们上升天仙。葛仙公又向众地仙讲述自己如何得任太极左仙公，称自己历尽劫难，经过宿世因缘，积久求道，“后为诸人作师，志大乘行，常斋戒读经”，最终才得以获任仙公之职。于是地仙们恍然大悟，乃知仙公之位非

---

① 世人多以道教为我，属小乘，而未能明了道教的“大乘”一面。如叶子奇《草木子》卷2上：“今之道教近乎杨”；卷2下：“为老氏之学者，其术多秘，便有我意思，其高处是清虚”。（中华书局1959年版第29、37页）这代表了社会人士的一般看法，实际上这种观点是不全面的。

② 《元始无量度人上品妙经注》卷中，文物出版社等三家本《道藏》（下同）第2册第272页。

轻易得来，发誓“慕道勤行，慈心度诸困厄，以冀升天之道”。<sup>①</sup>细细品味葛仙公的这些话，其中大有文章。文章的主题就在于演说大乘道教，破斥小乘道教。所谓大乘道教与小乘道教的分别当然是仿照佛教区分大小乘的作法，其界限就在于只解脱个人一己的生命还是拯救众生的生命。道教传统上讲个体的修仙了道，以证个人生命之不死，没有普救众生的思想。东晋著名道教学者葛洪虽然反对道士躲入深山老林独自修道，主张救世，但那是要调和儒道矛盾，使道教的个体修仙不悖于儒家的家族主义伦理观，不脱离宗法社会讲群体的现实需要，以便更顺当地完成个体修仙的追求。客观上，葛洪这种入世救世的主张，无疑对道教中的隐修道士给予很大冲击，而以葛洪在道教史上的地位与影响来说，足以影响后世道教的发展倾向，使之具有一种较强的入世精神，关心社会人生。葛洪之后，道教灵宝派借鉴大乘佛教普度众生的精神，继承葛洪主张，宣传“济世度人”，其代表作即取名《灵宝度人经》，称有“度人不死之神”，“无量度人”。其所谓“无量度人”，也就是《太上洞玄灵宝本行因缘经》中葛玄讲的“救度国土民人”、“度诸苦厄”、“拯济危急”。这种首先解度他人生命，然后再度一己之身的高风亮节，就是大乘道教的真精神所在。而小乘道教则是葛玄所批评的“唯欲度身，不念度人；唯自求道，不念人得道”，亦即只顾自家生命的成仙了道，没有想到要首先解救全人类。大乘道教解救人类生命，自己也获得最高的拯救，飞升为“天仙”；小乘道教只顾自己，结果反而只能得到较为低层次的拯救，仅仅成为“地仙”。《太上洞玄灵宝本行因缘经》所

① 《太上洞玄灵宝本行因缘经》，《道藏》第24册第671—673页。

要弘扬的就是这种大乘道教的品格，而这种品格充分吸收了大乘佛教的“普度众生”理念，是要修道者学习大乘佛教“我不入地狱谁入地狱”的精神，拯救众生。《元始无量度人上品妙经内义》也说：“尔今求道唯当提拔世人耶，唯当只了自己耶？若只为一身神仙，不取矣！”<sup>①</sup> 同样坚决反对修道者只做自了汉。大乘道教“无量度人”从而成仙的精神，既是利他主义的，但实际上最终也是利己的，因为其最终目的还是为了自己成为“天仙”。换句话说，修道者只有先解救度济全人类，才能最后解救度济修道者自己的生命。正如《太上洞玄灵宝智慧礼赞》所赞美的：“众人未得度，终不度我身。”<sup>②</sup> 大乘道教还有一个重要理念，那就是“平等”。《太上虚皇天尊四十九章经·正念章第三十二》告诉人们：“常作平等观，勤修无上行。自见虚无老，久久入大乘。”<sup>③</sup> “平等”是种正确的观念，只有经常用这种观念充实自己，并且以之作为至高无上的行为去实践它，才能进入大乘道教的境界。由此可见，“济度”和“平等”，这些都是传统大乘道教的崇高精神境界。陈樱宁的仙学思想，继承和发扬光大了这样一种解救度济全人类生命和追求平等权利的传统“大乘道教”精神。我们如果能把陈樱宁的未尽事业接过来，传下去，进一步与世界潮流相适应，在教理教义上不断推陈出新，形成具有现代性特征的“大乘道教”，既合乎现代人的口味，但又不媚俗，二十一世纪的道教就能够得到世人的尊敬和承认。历史上，道教曾经为当时的人们供给了适销对路的精神食粮，满足了人们的某些信

① 《元始无量度人上品妙经内义》，《道藏》第2册第333页。

② 《太上洞玄灵宝智慧礼赞》，《道藏》第11册第151页。

③ 《太上虚皇天尊四十九章经·正念章第三十二》，《道藏》第1册第770页。



仰要求，受到一定程度的欢迎。但自明清以来，渐渐落伍，日趋萎缩，精神消费群体越来越小。究其根源，就在于未能与时俱进，没有创造出符合与满足当代人渴望和需求的精神财富，建构起支撑当代人存在的精神支柱。找到病因，对症下药，道教就能够重新焕发青春活力。

我们相信：道教文化将伴随着中华民族的复兴而复兴，将随同中国的和平崛起而崛起，中华民族的这一传统宗教将会在二十一世纪走向世界，成为世界宗教。让我们走到一起，继承发扬陈撄宁所开创的道教文化现代化转型的伟大事业，为了这一宏伟目标而努力奋斗吧！

四川大学道教与宗教文化研究所  
国家“985”二期工程四川大学宗教与  
社会研究创新基地学术带头人

李刚

2006年7月于川大花园玉历斋

## 目 录

序 .....	李 刚 ( 1 )
导 论 .....	( 1 )
第一节 问题的提出 .....	( 1 )
一 学术界研究现状与问题的提出 .....	( 1 )
二 本课题研究的意义和价值 .....	( 8 )
三 本书的创新之处 .....	( 11 )
第二节 关于现代化问题的理论探讨 .....	( 13 )
一 近代化、西化、现代化 .....	( 13 )
二 俗世化、革新与现代性 .....	( 18 )
第三节 现代化处境中的道教 .....	( 22 )
一 道教的衰微和民间化倾向 .....	( 22 )
二 民国年间道教界为道教文化现代转型所做的努力 .....	( 27 )
第一章 陈撄宁生平、著述及其仙学产生的时代文化背景 .....	( 33 )
第一节 陈撄宁的生平和著述 .....	( 34 )

一 游学拜师, 广涉博览 .....	( 34 )
二 收授门徒, 传道授业 .....	( 39 )
三 大兴炉火, 烧炼外丹 .....	( 40 )
四 团结同志, 弘扬仙学 .....	( 42 )
五 参与道协, 功在当代 .....	( 45 )
六 著作颇丰, 影响深远 .....	( 45 )
<b>第二节 陈撷宁生活的时代和所处文化背景 .....</b>	<b>( 48 )</b>
一 列强入侵与民族矛盾的空前尖锐 .....	( 48 )
二 内战连连与国民生活的水深火热 .....	( 51 )
三 西学东渐与传统文化的七零八落 .....	( 53 )
四 政治革命与思想激荡 .....	( 59 )
五 文化变迁与学术应对 .....	( 65 )
六 儒家文化的现代转型 .....	( 69 )
七 佛教文化的现代转型 .....	( 78 )
<b>第二章 陈撷宁仙学思想的现代性特点 .....</b>	<b>( 89 )</b>
<b>第一节 勇于担当的仙学思想的现代性 .....</b>	<b>( 90 )</b>
一 中国经学式忧患意识与道统 .....	( 90 )
二 创立仙学, 舍我其谁 .....	( 95 )
<b>第二节 仙道教国思想的现代性 .....</b>	<b>( 100 )</b>
一 陈撷宁论道教文化与中国精神 .....	( 101 )
二 仙道教国与神通救世 .....	( 106 )
<b>第三节 仙学独立思想的现代性 .....</b>	<b>( 114 )</b>
一 从“三教合一”到仙学独立 .....	( 114 )
二 仙学独立的论证 .....	( 127 )
三 仙学独立之目的 .....	( 136 )

---

四    仙学独立之作用 .....	(139)
第四节  仙学与科学调适的现代性 .....	(148)
一    仙学与科学接近 .....	(148)
二    引科学改造仙学 .....	(157)
三    仙学高于科学 .....	(160)
第五节  仙学平民化意识的现代性 .....	(165)
一    金丹道教的贵族化与平民化 .....	(165)
二    陈撄宁的“道为公有”、“平民有分”思想 .....	(169)
第六节  男女平等思想的现代性 .....	(179)
一    道教传统文化中的两性观 .....	(179)
二    陈撄宁仙学思想的两性观 .....	(181)
三    实践上的清修与双修 .....	(185)
第七节  与时俱进的仙学改革论的现代性 .....	(190)
一    仙学不应墨守成规 .....	(190)
二    用革命的方法弘扬仙道 .....	(193)
第三章  陈撄宁为道教文化现代转型所进行的社会活动 ...	(201)
第一节  陈撄宁在道教组织和机构中的作用 .....	(201)
一    陈撄宁与民国年间的道教组织 .....	(201)
二    陈撄宁与中华仙学院 .....	(208)
三    陈撄宁与中国道教协会 .....	(210)
第二节  陈撄宁在近现代道教媒体中的作用 .....	(213)
一    关于《扬善半月刊》的创办者 .....	(214)
二    陈撄宁与《扬善半月刊》之关系 .....	(216)
三    关于《扬善半月刊》的性质问题 .....	(223)
四    关于《仙道月报》的名称和期数 .....	(231)

---

五	关于《仙道月报》的性质 .....	(240)
六	陈撄宁与《仙道月报》之关系 .....	(242)
七	陈撄宁与《道协会刊》 .....	(245)
第三节	陈撄宁学派及其影响 .....	(249)
一	20 世纪三四十年代的陈撄宁学派 .....	(250)
二	陈撄宁学派对当代道学的影响 .....	(259)
第四章	陈撄宁与道教文化的现代转型 .....	(264)
一	陈撄宁在当时的大师地位和影响 .....	(265)
二	陈撄宁对现当代道教文化的影响 .....	(275)
三	儒释道三教文化转型下的陈撄宁（以冯友兰和太虚 为个案） .....	(288)
参考文献	.....	(304)
后 记	.....	(310)

## 导 论

### 第一节 问题的提出

#### 一 学术界研究现状与问题的提出

李养正先生曾说：“道教是对我国社会发展有着密切关系的宗教，研究我国社会发展史、思想史，都不能忽略道教及其教团的历史活动与历史作用，否则，便要为历史学、哲学留下空白点，也就不可能如实地、全面反映历史。”<sup>①</sup>

20 世纪以来，以近代学术观念把道教作为研究对象是学术界研究传统中华道家学术的一大特色，道教百年研究锦云花雨，成果累累。相对于道教史的各个历史时期，民国以后的道教是相对薄弱而很少有人论及的领域<sup>②</sup>。陈樱宁是近现代道教史上最有影响的一代仙学大师，而对他的研究却尤其不足，以前的不少道

---

① 李养正《道教概说》，中华书局 1989 年版第 418 页。

② 参见强昱《百年道教研究的反思》，《首都师范大学学报》社科版，2001 年第 5 期。

教史专著甚至没有提到陈撷宁，遑论有关陈撷宁的专著和论文了。陈撷宁对道教文化史的影响与后人对他的研究很不相称，不仅以前的道教史、哲学史、文化思想史没有讲到陈撷宁，就连最近的一些文化思想史著作也不讲陈撷宁，如龚书铎主编的《中国近代文化概论》（中华书局 2002 年版）作为研究生教学用书竟没有道及近代道教和陈撷宁。陈哲夫、江荣海、关丕编的《二十世纪中国思想史》（山东人民出版社 2002 年版）也没有讲到道家和陈撷宁。这种明显的文化偏食是一种极不正常的现象，一者说明，我们的不少文化思想史的研究工作者于儒、道、释三家的文化视野不是很宏阔，或者说是在对待儒、释、道三家文化的眼光问题上不是很公正，据一隅而统全局，因而有所失足；二者说明，我们的学术界对于近代道教和陈撷宁的研究还很不够，且圈子太小，所以影响也非常有限。

有幸的是在道教研究学术界，近年来有人已开始关注这位一代“仙学巨子”。一些道教史、宗教史专著已专门有介绍陈撷宁的章节，如卿希泰先生主编的四卷本《中国道教史》，牟钟鉴、张践先生主编的《中国宗教通史》，李养正先生主编的《当代道教》等，都开始涉及到陈撷宁，将陈撷宁作为近代道教的重镇加以介绍。中国道教协会研究室收集整理陈撷宁先生遗稿，编成了文集《道教与养生》一书，由华文出版社出版，成为大陆第一本可资研究陈撷宁的宝贵资料；洪建林先生根据《扬善半月刊》和《仙道月报》及其他有关资料编辑而成的陈撷宁先生之仙学修炼



文集《道家养生秘库（仙学解秘）》（大连出版社 1991 年 5 月版）<sup>①</sup> 是另一部大陆研究陈撄宁仙学思想的重要资料，较《道教与养生》内容更为丰富一些；而陈撄宁在台湾的学生徐伯英也将陈氏及其同道著述编辑而成《中华仙学》一书，仙学资料算是最为翔实；其他，陈撄宁的弟子胡海牙阐扬陈氏仙学不遗余力，编有《仙学指南》一书<sup>②</sup>，中国社科院哲学所的道教研究专家胡孚琛主编的《中华道教大辞典》也对陈氏有专门介绍。

致力于陈撄宁研究着笔最多的当数道门中人田诚阳。由于陈撄宁所处之时代，多在颠沛流离之中，现实的危机使他不可能专一修炼和潜心治学，他的思想多在书信、论文、经注中表现出来，显得十分散乱。因此，陈撄宁先生所倡导的仙学修炼理法，没有形成系统完整的学说，半个世纪以来，无人将其整理完善。崂山道士田诚阳少年慕玄，志心大道，早在 1989 年到中国道协后，就着手辑录编纂陈撄宁先生之仙学修炼文集；鉴于陈撄宁先生讲述仙学理法之著作已有半个多世纪，当时的遣词造句多不合现代人之习惯，又且于具体丹诀亦不易明言，当今的读者存在太多难以理解的障碍，1995 年撰成《陈撄宁仙学修炼法要》的一系列文章，发表在 1996 年 6 期至 1997 年 12 期的《武魂》杂志

---

① 有的书上说是田诚阳所编，如宗教文化出版社 1999 年出版的田诚阳《仙学详述》一书的前言说，田诚阳 1989 年到北京之后，即着手辑录编纂《道家养生秘库（仙学解秘）》，此书于 1991 年出版之后，受到海内外道家人士和和气功爱好者的一致推崇。这一说法是不实的。《道家养生秘库》一书说得很清楚，是请田诚阳撰文《仙学巨子——陈撄宁》作为序言，而不是田诚阳编纂了此书。至于为什么田诚阳要把该书说成是他编著的著作，则不得而知。

② 据中国社科院道教研究专家胡孚琛先生所言，胡海牙先生不会写文章，其所论著陈撄宁之篇什多是别人所为，《仙学指南》一书的整理人就是胡海牙的传人杨思澍医师。事实真相到底如何，笔者不得而知，但既然书上标明是胡海牙本人，这至少说明是胡授意所为。

上，开始全面系统地整理陈撄宁先生的仙学修炼理法，改用现代人的语言习惯进行讲述，并且适当加入他本人所悟修炼妙义，发表之后，受到了修真学子的广泛欢迎。之后，为了让人们得到更加具体而全面的仙学修炼理法，他又进一步充实完善该书，将其改写成为《仙学详述》一书（宗教文化出版社 1999 年版），将陈撄宁先生所倡导之仙学修炼理法，大致整理成为一门系统完整的学说。在他的其他著作如《中华道家修炼学》（宗教文化出版社 1999 年版）、《道经知识宝典》（四川人民出版社 1996 年版）等书中，都用了相当的篇幅讲述陈撄宁的仙学思想。其文章《仙学巨子——陈撄宁传略》、《仙学巨子陈撄宁》、《陈撄宁证道箴言》、《〈学仙必成〉释读》等也分别发表于《武魂》、《中华气功》等杂志上。系统整理陈撄宁仙学体系，田诚阳是道门中最大的有功之人，而他论及陈撄宁仙学要义者主要在以下几个方面：一、爱国护道。陈撄宁先生是一位忠贞的爱国志士，他深深热爱祖国的传统文化，提倡以道救国。二、师法自然。陈撄宁在教导别人修炼时，处处强调自然之要妙，主张“神炁合一，动静自然”，反对执著死守。三、顿悟上乘。推崇陈希夷、邵康节、黄元吉一派之丹法，认为此派丹法最要紧的就是“玄关一窍”，认为此派丹法简易圆融，直截了当，乃修炼之上乘。四、贯通三元。陈撄宁倡导的仙学理法，打破了宗教樊篱，三元丹法贯通为一，得其环中，以应无穷，消除了拘执一派丹法的弊端。五、实修实证。陈撄宁认为“仙学乃实人实物、实情实事、实修实证、与彼专讲玄理之事不同”。六、因材施教。他打破了仙道秘而不宣的条条框框，认为不必拘于“自度度人”之常规，根据条件可以“人已并度”，也可以先度人后度己，应该因人说法，因材施教。七、提

倡有所比较。陈撷宁一方面极力维护中华民族绵延数千年仙道文化之纯洁，一方面又主张兼学他家，有所比较，以利于仙学的发展。八、借鉴科学。陈撷宁既坚持传统的丹道学说，又把现代科学融入仙学体系，这是中华道家的修炼学术与时代同步发展的必然道路。九、仙学应随时代而改进。陈撷宁以特具卓识之眼光，认为仙学有随时代发展之必要。田诚阳整理陈撷宁的仙学体系后，认为陈撷宁集仙道修炼之大成，在实践和理论两方面提炼并且总结了中华道家的修炼学，在继承传统道家修炼学说的基础上，提出了自己的独到见解，构筑了适应时代发展的“仙学”理论，从而对道家修炼学理论做出了发展性的建设和贡献。仙学的出现，对于未来道家思想的发展，具有划时代的理论意义，仙学是中华道家发展史上的里程碑，陈撷宁先生堪称开宗启教的一代仙学巨子<sup>①</sup>。

学术界研究陈撷宁比较有影响的还有陈撷宁在中国道协当会长时的秘书和学生李养正先生。他专文写有《陈撷宁先生评传》和《论陈撷宁及所倡仙学》，分别刊载于《世界宗教研究》和陈撷宁的《道教与养生》一书中。在前文中他比较详细地介绍了陈撷宁先生的生平事迹，对陈撷宁政治文化上以宗教救国图存的爱国思想、哲学思想上治唯物与唯心于一炉的唯生论，人体科学上的养生学理论等方面进行了简要评议。在后文中他进一步详细探讨了陈撷宁仙学的理论体系，认为陈撷宁“仙学”之提出及其依据有以下几点：（一）有史以来，仙学便自成一家；（二）儒、释、道、仙四家宗旨不同；（三）只有仙学才能解决生命大事；

<sup>①</sup> 参见田诚阳《道经知识宝典》，四川人民出版社1996年版第683至689页。

(四) 生为中国人应当发扬国粹；(五) 为仙学进步，必须摆脱三教拘束；(六) 倡导仙学当仁不让。文章论述陈撷宁认为仙学主旨在于打破生灭规律，追求长生久视，而古仙学则有简而要、以生理变化心理、以色身冥通法界、打破虚空、唯生、白日飞升等特点。陈撷宁继承古仙学而打破藩篱，经他改造后的仙学更具有不事符篆；重实验，轻心性；性命相依，命为重；承认肉体之外另有性命；反对玄学空谈；重生，有我；主张顺欲节欲，不主张夺欲绝欲；男女平等八大特点。认为陈氏仙学指导思想与方法的理论基础是“唯生论”或“生本主义”。他对陈撷宁及其仙学的总体评价有以下几个方面：(一) 陈先生是一位热爱祖国的知识分子；(二) 陈先生是一位驰名中外的仙道养生学家；(三) 陈撷宁是一位欲冶唯物与唯心于一炉的唯生论者；(四) 陈撷宁是人体秘密的探索者。

其他讨论陈撷宁的论文时有散见。据笔者所见，计有郭武的《论陈撷宁在道教史上的地位》(《上海道教》1994年第5期)、潘先连的《著名道教学者陈撷宁轶事》(《江淮文史》1995年第5期)、张广保的《明清内丹思潮与陈撷宁学派的仙学》(《宗教学研究》1997年第4期)、《陈撷宁邂逅黄山道，获点拨终身研丹学》(《气功》1998年第12期)、尹志华的《陈撷宁的仙学思想》(《宗教学研究》2000年第1期)、胡海牙、蒲团子的《陈撷宁仙学大义》(仙学网)、《试释陈撷宁的“仙学”思想》(和心斋道教文化网)、《陈撷宁先生与他的仙学著作》(《武当》2003年第10期)、刘东超的《简论陈撷宁先生的“三教”观》(孔子网)、张宗奇的《高山仰止景行行止——追念陈撷宁先生》(《中国道教》2002年第1期)、吴亚魁的《陈撷宁的生平和思想》、《陈撷宁的

道家观》(《道家文化研究》第二十辑), (香港) 陈焜的《论仙学大师陈撄宁的人生观》(《中国道教》2002 年第 2 期), 张钦的《试析陈撄宁仙学思想的内核》(《宗教学研究》2004 年第 1 期), 以及拙作《陈撄宁仙学思想的现代性特点》(《社会科学研究》2004 年第 3 期)、《太虚、陈撄宁与佛道两家的现代化》(《中州学刊》2004 年第 3 期)。

这些文章分别从不同角度对陈撄宁进行了一些个案的研究, 如张广保的《明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学》提出了一个比较新鲜的观点, 他认为, 近年来学术界有一种很流行的观点, 以为道教自宋元之后即开始衰微, 因此自明至清的五百多年, 道教实际上在走向萎缩、衰落, 到了民国时期, 整个道教已经衰落到了极点, 差不多处于停止不前的状态。这一看法表面上看来似乎符合道教发展的实际, 但仔细推敲起来, 便会发现它只看到道教发展的外在轨迹, 即完全拘囿于道教演变的“迹”, 而没有触及到道教的真精神、真命脉, 进入到它的精髓之中。倘若我们真正理解道教的真精神, 便会发现道教在明清以来的所谓“衰落”, 其实仅仅限于它的形迹, 即它的教相, 衰落的只是它的“教”的这一部分, 而它的真正的精神, 即作为整个道教根基的“道”, 反而得到更为清晰、透彻的阐释。陈撄宁学派的所谓仙学, 即是明清内丹思潮演变的一种理论结果。仙学并非像该学派所宣称的是对道教的突破或者否定, 相反地它本身即构成了道教在民国时期发展的一种新形式。在不断否定中获得自身发展, 这也是道教整个发展历史的一个特点<sup>①</sup>。

---

① 参见张广保《明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学》,《宗教学研究》1997 年第 4 期。

总体来看,近年来关注陈撷宁的学者在逐渐增多,讨论的领域也在拓展,但对一代仙学大师陈撷宁与道教文化的现代化转型有什么关系?他对道教的现代化有哪些突出的理论贡献和历史作用?特别是在传统文化的三大支柱中,与儒、佛两家比较,陈撷宁在中国文化史上的地位到底如何?在近现代道教的文化转型问题上,陈撷宁扮演了一个什么样的角色?总体上看,无论是专著还是论文,除了本人的两篇小文算是专门探讨这些问题而外,皆是一个基本无人涉足的领域,偶有谈到陈撷宁与道教现代化关系者,也只是一鳞半爪的一两句话,如牟钟鉴先生在2004年青城山“道教与当代世界国际学术研讨会”上发表的论文《道教生命学浅议》一文中就提到陈撷宁先生“使中华仙学成为推动道教现代转型的开拓性榜样”(内部资料《道教与当代世界国际学术研讨会论文集》)。而田诚阳、李养正等诸先生对陈撷宁仙学思想的论述,实际上已经揭示了一些陈氏思想的现代性问题,但他们没有系统地与文化比较的角度正式提出这一问题,而这一问题对中国传统文化现代化的问题来说意义又相当重大。正是基于这样的思考,本人在继承诸先生研究的基础上,不揣冒昧,提出这一问题,并尝试作初步的研讨,以求教于方家。

## 二 本课题研究的意义和价值

### 1. 可以开拓一个新的研究领域。

近代中国,百年沧桑,内忧外患,思想激荡,自鸦片战争始,特别是辛亥革命和“五四”运动以来,在西方文化的冲击下,中国传统的儒、释、道文化经历了巨大的文化阵痛,应该

说，为了回应西方文化的挑战，儒、释、道三家的文化大师们都在不同程度上站在各自的文化立场上开始了返本开新的本家传统文化的学术重构工作，开始了本家传统文化的现代转型时期。中国传统文化的现代转型，这是一个重大的学术课题，历来备受学术界的高度关注。遗憾的是，学术界研究儒、释两家文化问题的多，研究道教的少，而专门研究道教的现代化问题的就几乎是付之阙如了。本课题的研究如果取得一定成就的话，应该算第一本关于陈撄宁与道教的现代化转型问题的学术专著。可以为道教文化史、道教思想史的研究开拓一个新的研究领域：传统道家文化的现代化问题研究是一个几乎还没有人下大力气专门研究的领域，而又是一个千头万绪值得广大社会科学工作者去梳理的重大学术领域。

## 2. 可以理清儒、释、道传统文化在近代中国思想文化史上的一些关系。

清末民初，中国传统的儒、释、道文化都开始了由传统而现代的文化转型工作，这种转型是如何实现的？他们之间的关系是怎样的？各家的文化巨匠在学术界、思想界和对社会人生的影响如何？通过陈撄宁与儒、释两家文化大师思想的现代性问题的对比研究，我们可以大致在宏观上将这些问题梳理清楚，解决近现代思想文化史上的一些问题。

## 3. 可以丰富近现代道教史的内容。

盛世修史，多写近期，一部道教史从古走到今，无论如何，近现代道教史都应该是内容比较丰富的。纵观我们的道教研究学术界，道教史的研究却很不平衡。东汉早期道教史是道教研究草创期讨论最多的话题；东晋南北朝是道教上层化、定型化和大发



展的时期，国际国内的学者对其历来十分重视；唐宋道教长期以来就是国内学术界研究的焦点；金元明清道教史研究近年来也强势崛起；民国以后的道教则很少有人论及。为什么呢？受近代中国社会的影响，道教在近代衰微不堪，近代道教的资料或毁于战火，或散落民间，受资料所限，因而民国以后的道教研究者甚少，陈撄宁的研究就一向被人视作畏途。因为陈撄宁在解放以前写的东西，要么就毁于战争，要么就流入他的少数几位学生手中，所以要研究他相当困难。而作为道教史上的文化重镇，他又又是不可忽略而必须大书特书的人物。本书如果得以圆满完成的话，无疑对近现代道教史有着拾遗补阙、资文助史的益处。

#### 4. 对当代道教史的研究有着启发意义。

陈撄宁是近现代史上顶尖级的道教文化大师，早在民国时期就曾参与组织中华道教会（至少是幕后高参，因为《中华道教会缘起》就出自他的手笔），在中华人民共和国成立后的道教史上又是道教界的领袖人物，曾任中国道教协会会长。民国时期，他自成一体独具特色的仙学思想，是道教文化由传统向现代转型的开山理论，对道教的现代化有着开山引路，筚路蓝缕之功。从本人的初步研究来看，陈撄宁颇富时代特色的新仙学思想对当代道教徒提出的“生活道教”口号有着直接的启发作用，或者说“生活道教”就是对陈撄宁“仙学”思想继承发扬的逻辑结果。本书如能完成，则对当代道教史的研究有一定的参考价值和启发意义，可以抛砖引玉，引发更多的有关道教现代化问题的研究力作问世。

### 三 本书的创新之处

根据我的研究计划，本书将在以下四个方面做出一些贡献：

1. 第一次全面系统地将陈樱宁与道教文化的现代转型联系起来进行历史和逻辑的考察，进入道教文化研究的新领域，对近现代中国文化史的研究有所补白。

照当代的中国哲学泰斗张岱年先生的说法，中国历史上曾经出现过两次大的社会变动和百家争鸣时期，第一次发生在春秋战国时代，第二次发生在中国近现代，特别是从“五四”运动到中华人民共和国成立即 1919 年到 1949 年的 30 年间，变动迅速，波澜壮阔，是一个十分重要的时期。在这一时期之内，可以说出现了中国历史上第二次百家争鸣<sup>①</sup>。这一时期，受欧风美雨的冲击，中国传统文化的三大支柱儒、释、道都有一个文化转型的问题，在这方面，此前学术界对儒、释两家都进行过大量的研究和考察而独对道家却罕见道及，这是很不正常的。本书在这方面的探索算是抛砖引玉。

2. 通过陈樱宁与新儒家大师冯友兰、新佛学大师太虚的对比研究，本文首次从宏观上客观分析三家在近代中国社会的理论贡献和现代意义，理清一些关系问题。

“大多数历史记载的哲学家都是通过同意或不同意他们的老师及同代人来展开自己的观点的。历史上有影响的哲学家都倾向于把获得问题及解决方案作为与其他哲学家观点的相比较的结

---

① 参见张岱年《思想文化道德》，巴蜀书社 1992 年版第 446 至 447 页。

果。因此这样的比较是哲学史的一部分。”<sup>①</sup> 通过对比研究，不仅从理论上基本说清了三家的理论贡献和文化意义，而且也使陈撷宁在中国文化史上的地位将更科学公正一些地得到评价。

### 3. 丰富近代道教史的内容。

张广保先生说，道教在近代的衰落只是一种教相形迹的衰落，而道教精神在陈撷宁为代表的新道家那里却得到了勃兴<sup>②</sup>。本课题的研究对近代道教史，甚至近代史的其他一些方面都有所梳理，为近代史的内容增色，这是本书试图达到的一个目标。

### 4. 初步梳理陈撷宁与当代道教徒提出的“生活道教”思想的关系。

通过宏观历史与逻辑的分析论证，本书第一次比较鲜明地阐述了陈撷宁仙学思想与当代道教徒提出的“生活道教”的关系，认为陈氏仙学思想直接影响了当代道教人物，张继禹先生提出的“生活道教”理念是陈氏仙学思想逻辑发展的历史结果。这个观点也是笔者首次明确表达出来的一种新的学术观点，对当代道教史的研究应该说有一定启发意义。

---

① [美] A.J 巴姆《比较哲学与比较宗教》，四川人民出版社 1996 年版第 8 至 9 页。

② 参见张广保《明清内丹思潮及陈撷宁学派的仙学》，《宗教学研究》1997 年第 4 期。

## 第二节 关于现代化问题的理论探讨

### 一 近代化、西化、现代化

何谓“现代化”？笔者认为，这既是一个历史概念，也是一个文化概念，需要我们从历史与文化的视角去考察，才能得出相对正确的定义。在人类历史文化发展的进程中，特别是在中国历史文化发展的进程中，现代化与近代化、西化问题是有着千丝万缕的联系。

据时广东先生《新儒学与现代性》一书所说，现代化(modernization)是一个舶来语，是一个界说历史发展过程的范畴。最初西方人也不称现代化而是称“近代”或“近世”。根据《韦氏第三版新国际大词典》的解释，modern times 一词基本上是指公元 1500 年左右到现在，时间跨度既长又没有下限，在汉语里根本找不到一个与之相对应的词来翻译。

以世界范围而言，现代化理论最早应该是在美国产生的。20 世纪 50 年代初，美国著名经济学家西蒙·库兹涅茨创建了美国社会科学研究会经济增长委员会，并创办了该委员会的学术刊物《文化变迁》。该杂志于 1951 年 6 月在芝加哥大学举行了一次学术会议，专门讨论了当时有关贫困和经济发展不平衡等各种理论问题，参加会议的学者们一致认为，用“现代化”一词来说明从农业社会向工业社会的转变是比较合适的。从此现代化这个词语

被研究者广泛使用<sup>①</sup>。根据时广东先生的研究，目前在西方，对现代化这一概念的诠释相对具有权威性的学者，可能要算美国的丹尼尔·勒纳、西里尔·布莱克以及塞缪尔·亨廷顿。勒纳从传统与现代社会的比较着手，认为现代化“是一个具有其自身某些明显特质的进程，这种明显的特质足以解释，为什么身处现代社会的人们都能感受到社会的现代性是一个有机的整体”。“城市化、工业化、世俗化、民主化、普及教育和新闻参与等，作为现代化进程的主要层面，它们的出现决非是任意而互不相干的”。（丹尼尔·勒纳《传统社会的消失》，Glencoe, III, Free Press, 1958, p438.）。亨廷顿从心理层面和智能层面两个角度探讨了现代化所涉及到的价值观念、态度和期望方面的根本性转变。认为持传统观念的人往往期待自然和社会的连续性，不相信人有改变和控制两者的能力。相反，持现代观念的人则承认变化的可能性，并且相信变化的可取性。“现代化是一个多层面的进程，它涉及到人类思想和行为的所有领域里的变革。”（塞缪尔·亨廷顿《变化社会中的政治秩序》，北京三联书店1992年版，第30页。）<sup>②</sup>

成中英先生对现代和现代化作了如下界说，他认为现代有三个涵义：一、现代是一个内容相当复杂的概念，它绝不是指单独的一件事，而是指一种整体性的现象。对这种整体性现象的经验，我们称之为现代的，以便与古典的或过去的相对照。而且，这种经验有一部分是对事实的描述，另一部分则牵涉到价值的判断。所以有的人认为，现代的东西是好的，另一些人则认为，它

① 参见时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第1页和第7页。

② 时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第2页。

是不好的。正如有些人喜欢古典音乐,就认为现代音乐不好;而有些人也许正相反。二、现代概念有时间的相对性含义。它意味着古代已成为古代,古代是过去的现代,现代又是将来的古代。故“现代”概念意含着时间的持续和发展的观念。三、现代概念包含有价值的相对性。相对于一些标准,我们说现代是好、是坏、是美、是丑、是习惯、是不习惯。此外对于现代经验和现代现象的价值判断,每个人的标准价值不一样,因而对现代的评价也就不一样<sup>①</sup>。成中英对现代的解释实际上不是定义式的解释,而是含义式的分析。关于现代化,他认为:一、现代化是一个在时间上自然发生的过程;二、现代化是人的自觉和计划。并认为,现代化是善的、好的、绝对必须的<sup>②</sup>。

余英时先生认为“我们通常所谓的‘现代化’或‘现代生活’是含有颂扬或向往意义的”。“西方学者所说的现代化实际上是以 17 世纪以来西欧与北美的社会为标准的”<sup>③</sup>。

中国现代化的历史进程晚于西方,有趣的是,在思想文化界中国学者对于现代化的探讨却早于西方。“现代化”一词在“五四”以后的东西文化观争论中,已经偶尔出现。严几澄在《评〈东西文化及其哲学〉》一文中就有过“近代化的孔家思想”之说<sup>④</sup>。柳克述所著《新土耳其》中把“现代化”与“西方化”并提<sup>⑤</sup>。在中国正式使用并理性地认识“现代化”这个概念应该是

---

① 参见成中英《世纪之交的抉择》,上海,知识出版社 1991 年版第 289 至 290 页。

② 同上,第 290 至 291 页。

③ 余英时《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社 1995 年版第 4 页。

④ 参见严几澄《评〈东西文化及其哲学〉》,《民铎》1922 年第三卷第 3 号。

⑤ 柳克述《新土耳其》,商务印书馆 1927 年版第 337 页。

胡适在1929年用英文为《中国基督教年鉴》所写的文章《文化的冲突》。他在文中正式使用了Wholeheartedmodernization（一心一意的现代化）之说。此后现代化便成为一个时髦词汇广为流传。1933年7月，当时在中国较有影响的《申报月刊》为创刊周年纪念，专门发了一个“中国现代化问题特大专辑，把中国现代化问题作为当代中国发展的总问题提出并讨论”<sup>①</sup>。当时拥有不同学术背景和信仰思潮的学者纷纷就这一问题发表意见。胡秋原在《中国文化复兴论》一文中说：“所谓现代化不是别的，就是工业化、机械化的意识，就是民族工业化的意识。”<sup>②</sup>胡适在《建国问题引论》中说：“中国的现代化只是怎样建设起一个站得住的中国，使她在这个现代世界是可以占一个安全平等的地位，问题在于建设中国，不在于建立某种主义。”（《独立评论》1933年第77号）张素民在《中国现代化之前提与方式》中强调：“今日的人与物，如果真比从前的好的，那就现代化了。否则还是没有现代化，这是现代化广泛的意义。但就国家社会而言，现代化即工业化（industrialization）。至于政治是不是民主，宗教是不是耶稣，这与现代化无必然联系。”（《申报月刊》1933年第2卷第7号）<sup>③</sup>

综上所述，就文化比较的角度而言，中国现代化理论探讨中的“现代化”一词与“近代化”和“西化”是血肉相联、密不可分的。就主流思潮而言，在相当多的学者那里，“现代化”与“近代化”和“西化”差不多就是同一个东西。恰如张朋园先生

① 参见时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第3页。

② 转引自罗荣渠《从西化到现代化》，北京大学出版社1990年版第321页。

③ 参见时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第12页。



在《知识分子与近代中国的现代化》自序中所说：现代化是个美丽诱惑人的名词，人人都希望自己已经现代化，国家已经现代化，尤其 19、20 世纪中国的国运衰弱，面对帝国主义的压迫，非此不可。然而“现代化”一词是有特殊涵义的。20 世纪初，已经有人使用这个名词，是要求赶上时代的意思，并不像 50、60 年代有着特殊的涵意和要求。其实说穿了也没有什么稀奇，现代化这一个数学等号，可以说就是西化（Westernization）；要求现代化，等于要求西化。“五四”时期胡适不是说过中国必须“全盘西化”吗？可见西化是多么重要。但是为什么到了 50、60 年代又避谈西化而必须以现代化代替？这与西洋人之避谈西化有“同调异趣”之处；我们以现代化代替西化，有掩耳盗铃之嫌，明明是西化，但为了自尊心，不得不以现代化满足这虚伪的心理；西洋人推销西化是怕别人起反感，所以用美丽的现代化代之<sup>①</sup>。中国的现代化是在西方文化的冲击下应变而起的，因而其“师夷”的特征也就十分明显，“中国的现代化在每一方面都受到西方榜样的鼓励”<sup>②</sup>。而“西化”也就是“近代化”；这一点冯友兰先生就说得非常明白：“欧洲的封建时代跟过去的中国有许多地方是相同的，或者大同小异。至于一般人所说的西洋文化，实际上是近代文化。所谓西化，应该说是近代化。”<sup>③</sup>至于近代化与现代化的关系问题，就是当今的大陆学者，也有不少人将二者看成是二而为一的东西，如陈来在《中国哲学的近代化与民族

① 台湾《近代中国史研究通讯》第三十四期（2002 年）第 71 页。

② （美）费正清、赖肖尔著，陈仲丹、潘兴民、庞朝阳译《中国：传统与变革》，江苏人民出版社 1996 年版第 343 页。

③ 冯友兰《三松堂自序》，《三松堂全集》第一卷 240 页。

化》一文中就说：“近代化”或“现代化”并不一定是每一个近代知识分子的终极关怀，但中国的“近代化”或“现代化”则是20世纪中国知识分子的基本共识<sup>①</sup>。在这里事实上陈来先生是将二者视为同一东西的。而本文所说的现代化当指近代中国历史和文化的现代化，它与西方化和近代化要发生必然的联系，是中国传统文化应对近代西方文化的现代化，也就是近代中国文化的现代转型进程这一历史，从历史的角度说，也可称为近代化。“五四”运动至新中国成立，这一段历史，按历史学界的一般说法，称为中国现代史，但从中国历史文化的实际来看，“五四”要解决的问题实际上也就是西方社会的近代化问题，因而中国近代社会的现代化问题实际上也可以说是中国的近代化。中国的文化是拖着一个很长的“近代”尾巴而进入“现代”的，现代中国文化是近代中国文化的延续和发展，因而当今一些学者又将“五四”以来至建国前的历史称为中国近代史，从历史的视角来看，这是有一定道理的。从文化的角度，我们称为之现代化，因为“五四”开启的新文化运动的使命是要解决现代中国的文化问题，而这一使命就是当今我们都还远远没有完成，而现代中国的文化问题说到底也就是“五四”新文化运动想要解决的中国文化的现代性问题。

## 二 俗世化、革新与现代性

那么，现代化的涵义到底是什么呢？从20年代梁漱溟的

---

<sup>①</sup> 参见《学术月刊》2002年1期。

“东方化”到30年代陶希圣等人的“中国本位文化”，从最早陈独秀的“欧化”到胡适提倡的“西化”，再到30年代的“现代化”，中国的知识界通过自身的思想辩论与探索，把现代化基本确定为工业化、科学化、合理化、社会化<sup>①</sup>。

时广东先生认为，我们可以把现代化看作是经济领域的工业化、政治领域的民主化、社会领域的城市化和价值观念的理性化等方面的互动过程<sup>②</sup>。张朋园先生则说：“现代化就是要求经济发展、社会繁荣、政治民主。”<sup>③</sup>在《知识分子与近代中国的现代化》自序中，张提到有位学者用动员（mobilization）观念讨论现代化初期进展，他列出七个观察的指标，包括人民对新事物与大众传播的接触、居住处所的改变、识字率、城市人口、非农业人口、国民所得。认为这是一个非常具体的方法，他还曾经利用这些指标，写了一篇短文（《中国现代化的过去与现在》）发表在1979年2月5日的《中国时报》上。并进而提出了他的一个基本观点：现代化就是现代性（modernity）与传统（tradition）的交替过程。他以1905年（光绪三十一年）为中国传统与现代化的分水岭，原因是当年科举制度废止了。科举制度有一千二百余年的历史，奠定了一个根深蒂固的儒家传统。一朝将之废止，全国震撼，精英分子顿失了安身立命的凭藉。此不仅是政治上的一个重大决策，中国文化同时到了转折的十字路口<sup>④</sup>。还有学者提出所谓现代化也就是俗世化和革新性，如殷海光先生就说：“现

① 参见时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第14页。

② 时广东《新儒学与现代性》，四川文艺出版社2002年版第9页。

③ 台湾《近代中国史研究通讯》第34期第71页。

④ 张朋园《知识分子与近代中国的现代化》自序，《近代中国史研究通讯》第34期第73页。

代化至少在两种程序里进行。第一是俗世化 (secularization)。第二是革新 (innovation)。从圣化的社会变迁到一个俗世的社会, 这一过程叫做俗世化。”<sup>①</sup> 刘锋认为: “现代性概念首先是通过一种历史反思意识而形成的, 它本质上并不单纯地囿于年代学意义, 而是表征着整个近代社会文化的范典转移和特殊样态。按照德国社会哲学家马克斯·韦伯的分析, 现代性的最基本的文化品格在于价值领域的无可挽回的分化, 而这种分化乃是文化的俗世化进程 (世界的脱魅) 的自然结果。”<sup>②</sup> 美国学者托马斯·F·奥戴说: “世俗化基本上由发生在人类思维中的两个转变构成的, 当然这两个转变是相互联系在一起的。第一个转变是对人与物的看法的‘非神圣化’——即存在于宗教反应和对神圣物的反应之中的那种情感卷入状况的消失。第二个转变是思想的理性化——即在对世界进行思考时对于情感介入状况的抑制……文化的世俗化兼非神圣化和理性化于一身。”<sup>③</sup> 从某种意义上说, 中世纪作为一段封建性较强的历史, 无论东西方, 都或多或少地带有神性意识, 近代化或现代化必然就有一个冲破神学藩篱而趋于世俗化的问题, 这也是现代化应有的题中之义。

有学者还认为, 现代性理论产生的基础有二: 其一是一个迟发展国家面临现代化所产生的对“落后”的内在焦虑, 其二是对于具体历史进程的“现代化操作”的下意识回避的“审美的不认真”态度。与工业革命相伴随的“俗世化过程”便成为摆脱内在

① 殷海光《中国文化的展望》, 上海三联书店 2002 年版第 429 页。

② 刘锋《现代性的理念——哈贝马斯论现代性的哲学话语》, 《国外文学》1995 年第 4 期。

③ 托马斯·F·奥戴、珍妮物奥戴阿维德著刘润忠等译《宗教社会学》, 中国社会科学出版社 1990 年版第 165 页。

焦虑而进行的“创造历史行为”<sup>①</sup>。面对落后而~~产生的~~<sup>内在</sup>焦虑，说穿了也就是忧患意识，由此而带来的创造历史的行为也就是进行社会革新以解决社会文化的现代性问题。关于现代性问题，美国学者安德鲁·芬伯格认为，现代性是一个悖论式的概念。一方面它显然是指现代科学技术、各种民主政体和城市化等事物的普遍完成。这种现代性是摧毁我们的记忆、文化和传统的一次理性主义的普遍发展史。另一方面，更为狭隘的现代性概念还指的是西方传统，更明确说是美国文化或者说美国化。随着全球化的到来以及美国的史无前例的强大，这种现代性越来越遭到人们的警惕和反感<sup>②</sup>。我们这里所说的现代性问题事实上只涉及安氏的前一个现代性概念。

笔者认为“五四”以来，中国传统文化的现代化实际要解决的问题总体来说就是如何适应时代挑战而进行时代转型的问题，说穿了也就是解决时代性问题，所以我们这里所说的现代化也就是整个思想文化的现代化，也就是现代中国（近代中国）的时代性问题。因而我们考察陈撷宁与中国道教的现代化转型问题，实际上要解决的问题就是：陈撷宁在道教文化现代转型之中的地位和作用问题。而要解决这一问题，我们又不得不说到现代化处境中的道教问题。

① 韩毓海《关于“现代性”与“现代化”》，《学术月刊》1994年第6期。

② 参见（安德鲁·芬伯格著陆俊、严耕等译《可选择现代性》，中国社会科学出版社2003年版第1至2页。

### 第三节 现代化处境中的道教

道教是中国土生土长的宗教，作为传统文化的重要组成部分，伴随近代以来中国社会的变迁，道教本身也发生着变化。道教势力日渐衰微而日趋民间化；道教界应对时局，也开始为适应近代中国社会而做出相应回应，以迎接挑战，从而适应现代社会以求继续生存，道教文化也进入现代转型时期。

#### 一 道教的衰微和民间化倾向

道教的衰微自明末清初即已开始，这一方面与中国经济结构的变化有关，一方面与统治阶级对它的态度有关。明中叶后，中国资本主义经济开始萌芽，经济基础决定上层建筑，中国封建社会也开始走下坡路，作为封建社会上层建筑组成部分的道教也进入其衰落时期是历史必然，而政治上的失宠和被抑制是直接的打击。历史上道教的贵盛表现为道教首领的加官进爵甚至出将入相。而至明朝后期以来，这种好日子就再也没有了。明穆宗鉴于世宗崇道过滥的教训采取了一系列打击、抑制道教的措施，受宠道士或免官或下狱甚至处死，对正一天师大加贬降。自明神宗时，处境略有好转，但不复有先前气象。至明熹宗、思宗时，明朝统治进入末世，阶级矛盾、民族矛盾十分尖锐，统治者已无暇

顾及道教政策的实施<sup>①</sup>。清军入关后，道教更失去了往昔的辉煌与荣耀。清初，张天师还被许可定期进京朝觐，然而由于康熙年间民间宗教活动的加剧，官府三令五申禁止白莲、焚香、混元等宗教团体的活动，不许民间聚众念经，很快把矛头也指向了与民间宗教关系密切的道教。乾隆时诏禁正一真人及龙虎山法官往各地开坛传度，第五十六代天师张遇隆被停止朝觐筵例，正一真人品级也由正二品降为五品。道光元年（1821）更直截了当地诏令第五十九代天师张钰停其朝觐，不准来京<sup>②</sup>。道教至清末衰落之迹表现在：南方正一道不仅张天师的“正一嗣教真人”之封早被取消，连各级道教管理机构亦被废止，政治地位大不如前；北方全真道稍优，领袖人物对国事尚有一定影响，但理论建树不多，全真道士多兼行斋醮祈禳，与正一道士的差别愈益缩小<sup>③</sup>。而鸦片战争以来，随着列强的入侵和西方基督教文化的进一步冲击，道教更显日薄西山之势。太平天国运动、洋务运动和维新变法，辛亥革命和“五四”新文化运动，一浪接一浪的政治革命和思想激荡，传统道教被冲击得几乎体无完肤。太平天国是政教合一的一次革命运动，它的“国教”是洪秀全受西方基督教影响而创立的“拜上帝会”，它反对“皇上帝”之外的神灵，以崇拜“皇上帝”的名义宣传组织民众，不仅沉重打击了清王朝，而且在他们征战和管辖的南方各地，也沉重打击了传统的儒、释、道三教。

① 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社1996年版第3至4页。

② 参见施舟人《中国文化基因库》，北京大学出版社2002年版第148至149页。

③ 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》社会科学文献出版社2000年版第1068页。

特别是释、道二教更是经历了一场劫难。大军所过之处，寺观被捣毁，僧人和道士被砍杀。如作为道教胜地的江苏茅山“百分之七十的道教建筑毁于战火”<sup>①</sup>，可见太平天国时道教遭受了极大重创。而从洋务派的张之洞经维新派的康有为一直延续到民国时期大学教授们的“庙产兴学”主张，又进一步削弱了传统道教的势力。在近代中国，“庙产兴学”的风潮澎湃汹涌，从未停息。1898年，后期洋务运动领袖张之洞就曾在《劝学篇》中大力宣传庙产兴学的主张：学堂“可以佛道寺观改之。今天下寺观何止数万？都会百余区，大县数十，小县十余，皆有田户，其物业皆由布施而来，若改作学堂，则属宇田产悉具，此亦权宜而简易之策也”<sup>②</sup>。他还提出了一系列具体实施方案。《劝学篇》由清廷召示由军机处颁发各省督抚、学正各一部，付诸实施<sup>③</sup>。与此同时，康有为在变法主张中提出的“废庙办学”与“创立孔教”建议，与张之洞可以说是一唱一和。他在给光绪帝所上《请飭各省改书院淫祠为学堂折》中提出，中国民俗，惑于鬼神，淫祠遍于天下，每乡必有数庙，每庙必有公产。建议光绪皇帝改庙宇为学堂，以庙产为公费。上法三代，旁采欧洲，责令儿童六岁以上者都必须入学读书<sup>④</sup>。稍后他又上《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祠折》，提出“令举国罢弃淫祠，自京师城野省府县乡皆独立孔子庙，所在乡市皆立孔教会”。<sup>⑤</sup> 光绪采纳了其

① 杨世华《今日茅山》，《上海道教》1992年第4期。

② 张之洞《劝学篇·设学第三》。

③ 饶明奇《论佛教与道教在近代中国的变迁》，华北水利水电学院学报1999年第3期。

④ 参见施舟人《中国文化基因库》，北京大学出版社2002年版第150页。

⑤ 《戊戌变法资料汇编》第二卷第234页。



主张，下诏废庙办学，掀起了近代第一次庙产兴学风潮。近代史上的第一次大规模的庙产兴学运动可以说是在张之洞和康有为二人的双簧合奏下的产物。辛亥革命后，尽管国民政府曾明令保护宗教信仰自由，但破除迷信，发展教育不遗余力。1928年，南京政府内政部长薛笃弼在全国教育大会上提议，没收寺产，充作教育基金，改寺院为学校。中央大学邵爽秋教授等人积极响应，联名发表《庙产兴学运动宣言》，并且在各地组织了不少团体迅速付诸行动。1930年邵爽秋等人再次发表《庙产兴学促进会宣言》，以中央大学为中心，到处成立“促进会”。1935年，全国教育会议重新通过了将全国寺产充作教育基金，所有寺庙改为学校的决议。尽管其间迫于宗教界的阻力，南京政府曾一再颁布保护宗教及庙产的训令，但庙产兴学风潮一唱百和，一发而不可收，猛烈地冲击着传统佛、道势力<sup>①</sup>。古老道教因庙产兴学运动而动摇了经济根基，而由辛亥革命和“五四”运动而来的科学思想和各种社会思潮的争鸣又动摇了其信仰的基础。

早年的孙中山就致力于破坏偶像活动以作为他革命事业的开端<sup>②</sup>。民国建立，帝制取消，《临时约法》规定人民有信教之自由，中央政府不再以神权为政权之依凭。民国元年，江西都督府在破除迷信的活动中，取消张天师的封号及其封地，正一道的政治经济根基发生动摇。

“五四”运动对中国古老的文化传统更是进行全面冲击，包

---

① 饶明奇《论佛教与道教在近代中国的变迁》，华北水利水电学院学报1999年第3期。

② 参见施舟人《中国文化基因库》，北京大学出版社2002年版第153至154页。

括道教在内的旧宗教、旧习俗皆在批判之列，道教崇奉的神灵被一些知识分子判为毫无价值的东西（关于这一点本文在以后的章节中还要详细道及，此处从略）。总之，近代以来，由于革命运动的打击和基督教影响的扩大，以及近代科学医学知识和各种社会思潮的传播，道教信仰根基动摇，道教信徒日渐减少。根据台湾学者沈云龙先生的统计，在被调查的山东 33 个州县中，县志中有道教记载者 17 个，其中明确表示信仰不多者有 8 个，表示清末民初渐衰者 4 个，未表示意见者 5 个<sup>①</sup>。而照陈樱宁的说法，“清代光绪年间听老一辈说，那时全国道教徒只有 8 万人左右，后来更是越来越少；在解放前几年，他们自己估计，全国道教徒人数，仅及光绪年间的十分之五”<sup>②</sup>。

近代道教的衰微是不争的事实，这表现在道教不仅仅被赶出了宫廷、赶出了政治舞台，也不仅仅是道观被毁，信徒减少，还在于道教的理论、方术和斋醮科仪等，在这段时间基本上是沿袭旧套，谈不上什么新的重大的建树。但是恰如有的学者所说，处在近现代的中国道教，也表现出了自己的时代特征，近现代道教失去了统治者在政治上和经济上的有力支持，在上层地位的激剧下降之后，便从而转向民间，走向世俗化，加强了对民间宗教信仰的影响，并在少数经济较活跃的城市和沿海有所发展<sup>③</sup>，体现了道教的民间化趋势。本来，道教产生的过程是古代民间信仰与道家理论相结合的过程，因此道教文化最具草根性，与民间信仰

① 沈云龙《中国现代化的区域研究——山东省》第 738 至 743 页。（台北）转引自饶明奇《论佛教和道教在近代中国的变迁》，华北水利学院学报 1999 年第 3 期。

② 陈樱宁《道教与养生》，华文出版社 2000 年版第 540 页。

③ 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社 1996 年版第 210 页。

接近，与民俗文化交渗，对中华民族性格的形成有重要影响<sup>①</sup>。道教的贵族化是封建中央集权制下道教衍化的结果，道教被赶出上层政治舞台，其重心又回落到民间，道教所崇奉的一些神灵仍然在民间有影响，特别是关圣帝君、文昌帝君和妈祖的奉祀最为突出<sup>②</sup>。因而尽管传统道教在政治经济和文化观念上在近现代都经受了猛烈打击，由于道教信仰已深深扎根于民间，作为世俗化的民间信仰的一部分而继续活动于广大民众之中，并对民间秘密宗教产生巨大影响。这些民间秘密宗教种类繁多，仅在整个清代至少出现过二百多种，他们或多或少都带有道教色彩，到了近现代，这类民间秘密宗教中受道教影响非常明显的派别相当多，最主要的如义和团、黄天教、红阳教、皈一教、混元社、同善社等等<sup>③</sup>。从某种意义上说，这些秘密民间宗教就是道教在近现代的变种。

综上所述，纵观整个近现代道教史，道教的衰微和民间化是一种历史大势，针对这种已然变化的现状，道教如何适应形势求得生存和发展？这一历史课题也就摆在了道教界有识之士的面前。

## 二 民国年间道教界为道教文化 现代转型所做的努力

宗教是社会的一部分，宗教活动离不开社会的土壤和气候。

① 参见牟钟鉴《关于生活道教的思考》，《中国道教》2000年第6期。

② 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社1996年版第212至217页。

③ 同上，第225页。

近代以来，道教在中国社会急剧的革命性的大变动中发生了空前的生存危机，道教已经走向衰落，已经从以前与君权紧密相联的贵族化道教而被放逐到民间，古老传统的道教在现代社会何去何从？道教文化也面临着现代转型的问题，道教界为适应近现代社会，也相应地作出了他们的努力。这主要体现在三个方面：一是建立现代道教组织，二是参与爱国护教运动，三是创新道教理论以图复兴道教文化。这些工作在封建王朝时期是不可能进行的，而辛亥革命后则提供了契机。辛亥革命推翻了清王朝，结束了中国几千年的封建帝制，建立了中华民国。民国政府实行信教自由政策，为在科学新风和革命浪潮冲击下处于困境的古老道教，提供了组织和宣传活动的法律保障。道教也发挥长于应变的优势，以新的姿态表现其在现代社会政治生活中的地位和作用。

民国元年，即公元 1912 年，北京白云观住持陈明霖、奉天承德县太清宫葛明新、上海白云观赵至中等全真派十八所宫观的代表人士，发起成立道教会，以维护道教界的合法权益。他们拟订了《道教会宣言书》、《道教会大纲》以及《道教会要求民国政府承认条件》等文献，并报经国务院内务部准予立案。

这三份文献，不仅一般地论述宗教为立国之要素，与道德、政治、法律相辅而行，还特别突出强调“道教为中华固有之国教”，其理由有四：

神州大地上的四亿中华儿女，都是黄帝的子孙，黄帝是中华文明的鼻祖，“推原本始，盖由访道崆峒，与广成子考究天人之奥秘，道教由是权舆，文明即由是起点，此其足为国教者一也；”

老子出生于周代，韬晦柱下五十四年，“礼学授诸儒家，经典先于释氏，函关西度，紫气东来，道法渊源，别开生面，此其

足为国教者二也；”

老子抱一为式，以清静自然为宗，其学说多从根本上解决问题，“逆料夫未来之世界，必有见素抱朴浑然大同之一日，故立说著书特标志自由平等之真相，虚悬其境以相待，未至其时，人多执而不悟。今幸世界潮流趋注共和，始信太上之教持之有故矣。欧西所谓国家、社会、世界三大主义，太上之言，均涵蓄之，此其足为国教者三也”；

太上立无为之教，以爱民治国，“为古今中外一大哲学家。欧洲之先觉，如亚里斯多德、柏拉图、梭格拉第种种学说，及晚近之卢梭民约论，孟德斯鸠之万法精理，康德之魂学，赫胥黎之天演论，太上之经早已见及”，“太上之教，中边不立，元箸超超，包罗万有而不名一有，此其足为国教者四也”。

这四条所谓道教足为国教的理由表明，现代道门中人，不仅坚持道教与中华文明同时起步，道教高于儒家，先于释氏的传统观点，而且吸收现代新思潮的内容，以说明道教经典具有囊括古今，涵盖中外，“包罗万有而不名一有”的特点和优点。尽管它称老子之教涵有西方近现代资产阶级意识形态等具体说法，不免有牵强、夸张之嫌，但可以看出他们在现代意识和世界意识方面，均有所突破，视野大为扩展。在当时国家衰弱，道教没落的逆境中，道教界的一些有识之士，能表示如此宏伟的见解，反映了人们运用道学，振兴中华，造福人类，充满信心，其爱教爱国之情跃然纸上。因而，在共和制取代帝制的新旧变革年代，道教会宣称，它“有倡明道德，促进共和之义务”。以“力挽颓风，表彰道脉，出民入世，化而为一，务求国利民福，以铸造优秀高尚完全无缺之共和为宗旨”，“务求五族混化，万善同归”。竭力

适应社会政治的需要，以振兴国家民族为己任。

与此同时，在南方以第六十二代天师张元旭为首的道教正一派，建立了“中华民国道教总会”，称其宗旨为以“黄老为宗，联络各派，昌明道教，本道德以维护世道，俾人类共跻太和”，表现了与全真派在北方所建道教会相同的旨趣<sup>①</sup>。

1936年和1947年在上海又先后成立了由正一、全真两派组成的“中华道教会”和上海市道教会。这些道教组织虽然都是昙花一现，没有起到多大影响，但毕竟代表了道教界想组织起来迈向道教现代化之路的自觉行动。

近现代道教徒适应现代社会的努力还表现在爱国主义精神的弘扬上面。他们不仅积极参与了反帝爱国的旧民主主义革命斗争，而且还支持了共产党领导的新民主主义的革命斗争。特别是在抗日战争时期，不少道教徒响应中国共产党的号召，支持抗日军队，参加各种形式的抗日救亡运动，大大发扬了道教界的爱国主义精神。关于这一点，卿希泰先生主编的《中国道教史》第四卷和其他一些学者的文章都有详细介绍，兹不赘述。

文化的现代转型，思想理论的创新是最为重要的方面，它有着指南针和方向盘的作用。近代道教衰落，政治变革固然是重要原因，道教理论的停滞落后和活动方式的陈旧杂沓是不可忽视的内在因素，这就激发起一些热心道教学问的人士，从事改革和创新道教的工作<sup>②</sup>。就道教学者重建道教理论的努力方面来看，总的说来，近代有学识有出色行事的正式道士不多，道教人才缺

① 据赵宗诚《近现代中国道教的爱国主义传统》，《中国道教》1994年第1期。

② 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版第1071至1072页。

乏，而易心莹则可能要算是当时的著名高道了。易心莹（1896—1976），俗名良德，字综乾，出家为全真龙门派第二十二代传人，道号理伦，四川遂宁县人，幼时闻道教为强身保国之术，便蓄意向道，1913年弃家只身来到青城山天师洞求为道徒。一生专心于道教学术研究，著述甚丰，著有《老子通义》、《老子道义学系统表》、《道教系统表》（即《老君应化图说》），《青城风景导览》、《青城指南》、《道学课本》、《道教三字经》等书，又辑有《女子道教丛书》及炼丹、养生诸书，多在观中刊行，成为有学问有操行的高道。易心莹尊奉元始天尊、玉晨大道君、太上老君，其宇宙论以大道为万物之源，道“至虚灵，至微妙”，化而为青、白、黄三气，使“万物殖”。其人生论援佛入道，仍未摆脱传统色彩，其道教思想属正统派，坚持性命双修，功戒同行，现代色彩较淡<sup>①</sup>。因而从真正意义上来说，易心莹的成就主要是在道教学术研究方面，他展示了道教学术的本来面目，向世人揭示了源远流长、丰富多彩的道家——道教文化在中华民族传统文化中的地位，这是他对道教文化的积极贡献。但其理论并没有多少现代性的创新之处，尚不能算是道教文化现代转型的大师。其他如岳崇岱等高道，虽然在道教界有一定声望，其理论建树更谈不上。事实上，整个说来，在近代史上，作为正式道士，没有一个人堪称道教文化转型的理论大师。历史的重担落在了自幼喜爱道家文化的道教学者——居士出身的陈撄宁先生的肩上。面对近代道教衰微不堪的形势和民间化倾向，面对道教文化极为严峻的生存危机，陈撄宁以现代性最为突出的新仙学理论独树一帜。他办报办

<sup>①</sup> 同上，第1079至1081页。

刊，团结同志，形成了近代史上的一个弘扬仙学的新学派，扛起了复兴道教文化的大旗。所以我们说，在儒、释、道三教范围内，陈樱宁才真正是堪与新儒家的冯友兰和新佛家的太虚差可比拟的道教文化现代转型的一代大师。



## 第一章 陈撄宁生平、著述及其仙学 产生的时代文化背景

“宗教与文化的问题作为一个复杂而广泛的关系网，将社会生活方式跟精神信仰、价值观念联系起来，这些精神信仰和价值观念又被社会视为生活的最高准则、以及个人与社会行为的最高规范；对于这些关系只能置于具体的、即它们的整个历史实在中加以研究。”<sup>①</sup> 要研究陈撄宁与道教文化现代转型的关系，我们得考察陈撄宁的生平及其生活的时代和所处的文化背景，这样才有说服力。

---

<sup>①</sup> 道森《宗教与西方文化的起源》（RELIGION AND THE RISE OF WESTERN CULTURE, Image Books edition, 1958）第12页。转引自张志刚《宗教文化学导论》，东方出版社1996年第102页）。

## 第一节 陈撷宁的生平和著述

### 一 游学拜师，广涉博览

陈撷宁，安徽怀宁县人，世居安庆苏家巷，生于光绪六年（1880）12月，原名志祥、元善，字子修，后因喜好《庄子》，且好事仙道，乃用《庄子·大宗师》中“撷宁也者，撷而后成者也”句，改名撷宁，道号圆顿子，为龙门派第十九代传人<sup>①</sup>。其父以教书为业，在家中设馆授徒。撷宁幼承家学，熟读儒典。据陈撷宁1953年写的自传称，他3岁开始读书，到6岁时已读完《三字经》、《四字经》、《百家姓》、《千字文》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》；7岁至11岁，读《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《左传》；12岁至14岁，学做诗文，读古文、古诗、八股文、试贴诗。以上所学都是他的父亲所教，因而陈撷宁的第一个老师不是别人，就是他的父亲陈镜波先生。

据李养正先生《论陈撷宁先生及其所倡仙学》所说，陈撷宁先生禀赋聪慧，求学勤奋，在少年时期便具备了相当丰实的儒学功底。稍长，曾考秀才，初试，因平日喜读当时的《时报》、《盛世危言》等书报，受新思潮熏陶，颇不满清政府的腐朽和丧权辱国，故而试文语涉朝政，差点惹祸。幸好主考官是其父执，暗将其试卷抽去，始免于祸。主考官嘱其父要严加管束，以免今后遭

<sup>①</sup> 参见李养正《论陈撷宁先生及其所倡仙学》，陈撷宁《道教与养生》华文出版社2000年版第554页。

罪。先生之母闻之震悚致病，而先生亦因之感时世险恶、艰难，心存戒警。这也是后来他无意仕途的起因。由于家庭督促，下科应试，中秀才。旋因清末废科举、兴学校才解脱了陈撷宁应试取功名以光耀门庭的束缚。不久洋务派大臣左宗棠在安庆开办安徽高等政法学堂，陈撷宁考入就读（时为1905年，先生25岁），在这里曾受业于严复<sup>①</sup>。严复在中国近代史上是著名的进化论思潮的代表人物，他于19世纪90年代翻译了J·S·穆勒、T·H·赫胥黎和赫伯特·斯宾塞以及其他西方作家关于进化论和功利主义的著作，在当时可谓是学贯中西的大学者。如此说来，陈撷宁在私塾中受教于其父之后，他在新式学校的老师就是当时具有西学知识和新潮思想的严复等人。

有这样良好的教育，在那个人才缺乏的时代，在世俗社会建功立业易如反掌。那么陈撷宁是如何走上仙学的道路的呢？据陈撷宁讲，他还在读私塾时，15岁患极度的衰弱病症，医生说是童子癆，无药可治。于是改学中医，想从医书里找出一个治童子癆的方法。16至19岁从叔祖父学中医。偶然看到一部医书上谈到仙学修养法，甚感兴趣，姑且试做。起初毫无效验，颇觉灰心，只以自己生命已经无望，然除此别无良方，只得勉强继续再做下去。后来身体竟渐渐好转，生命得以保全。此时就是他平生研究仙学修养法之起点<sup>②</sup>。而按李养正先生的说法：“先生之叔父操中医<sup>③</sup>，且好事神仙方术，先生于研习医学中，亦渐渐滋生

① 见陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第554至555页。

② 见《陈撷宁自传》、《道教与养生》，华文出版社2000年版第3至4页。

③ 按：应是叔祖父，这可能是李养正先生的笔误所致，因为陈撷宁的自传中说的就是叔祖父。

对古代神仙家修炼法的兴趣。先生曾述及他对仙学感兴趣的过程，说：10岁时读《汉魏丛书》，看到葛洪《神仙传》，那时家教很严，不敢放在书案上看，只能把书放在大腿上偷看，书桌上仍旧摆着《论语》以为掩饰，盖恐父师发觉受责；13岁时偶得钞本张三丰《玄要篇》及白紫青《地元真诀》，读之津津有味，又遇到街上学辰州符，因此曾被父痛笞；14岁买了一本《万法归宗》，被家人搜去烧掉；16岁得其叔父所藏《参同契》、《悟真篇》，细读之。先生少年便羡慕仙道，萌学仙之念，自得痼疾后为自救而习中医，又感中医治此病无力，自觉学仙道养生法或许能找到生路。其叔父习医亦习仙术，家藏道书颇多，先生伺叔有暇，辄执经请益，但其叔父亦不欲先生学仙，每语曰：‘医可学，仙不可学；书可传，诀不可传。’无奈，只得自己暗暗用心。19岁时，得伍冲虚《仙佛合宗》、《天仙正理》、《慧命经》，获知出家人清修之法。”<sup>①</sup>李养正先生是陈撷宁当年在中国道协时的秘书和学生，其所说应该可信。据此，我们可以说，对陈撷宁走上仙学道路有直接影响的第一位老师就是他的叔祖父。

据陈撷宁自传所说，20岁至27岁，他除研究中医学理并仙学修养法而外，又兼看各种科学书。那时尚无所谓教科书，凡是讲科学的书都是上海江南制造局译学馆翻译的。其兄平日研究物理、化学，尤精于高深的数学，更善于绘制机械图画。陈撷宁的普通科学知识，皆是由兄处得来。其兄因勤学过度，三十几岁得吐血症而亡，因此陈撷宁对于专门科学书不敢再用心研究。后来

---

<sup>①</sup> 参见李养正《论陈撷宁先生及其所倡仙学》，陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第556页。

虽考入安徽高等学堂，因不久旧症复发，中途退学，未能毕业<sup>①</sup>。如此说来，陈撷宁的哥哥可算是他最早的现代科学知识的老师。陈撷宁从他哥哥那里不但学到了一些近代科学知识，而且因为哥哥的命运，也更加坚定了他要探索仙学修养之法，以救己度人的决心。

于是，从安徽高等学堂退学之后，28岁至31岁，陈撷宁离开家庭，到处求人指导养生之法。先寻访佛教中有名的高僧，如九华山月霞法师、宁波谛闲法师、天童山八指头陀、常州冶开和尚等，但他嫌佛教的修养法都偏重心性，对于肉体仍无办法，不能达到祛病延年的目的。因此，又寻访道教中人，如苏州穹窿山、句容县茅山、湖北均州武当山、山东即墨县崂山、安徽怀远县涂山、浙江湖州金盖山等，但都无所获。于是，下决心直接阅读《道藏》。

当时《道藏》全书，遍中国不过七部，都在各省有名的道观内，如沈阳太清宫、北京白云观、南阳玄妙观、武昌长春观、成都二仙庵、上海白云观各有此书一部。（另一部，陈撷宁先生曾猜想“或在陕西省某道观内。”而据四川省社科院道教研究专家李远国先生说，成都二仙庵没有《道藏》，应该是在青城山，可能是陈撷宁先生搞错了。而据笔者考证，陈先生提到的第七部《道藏》也应该在四川，四川三台的云台观现藏有明神宗派人钦赐的《道藏》，四川大学图书馆的《道藏》影印本就是以其为范本而产生的。）民国初年，陈撷宁的姐夫乔种珊在上海行医，劝他到上海同住，因此有机会在上海白云观通读明版正统《道藏》。

① 参见《陈撷宁自传》，陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第4页。

此书共计 5480 卷，流传了 500 多年，向无一人看完过。他花了三年时间（1912—1914），从头到尾看过一遍<sup>①</sup>，后写下了著名的《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文，认为：“道家学术，即是治国平天下之学术，含义甚广，不可执一端而概全体。”“道家学术，包罗万象，贯彻九流，本不限于‘清静无为’狭隘之偏见，亦不限于‘炼养’、‘服食’、‘符箓’、‘经典’、‘科教’狭隘之范围。”为了有所比较，他又去杭州海潮寺华严大学，一边给僧众讲课，一边博览佛经。又赴北京寻访高真，并住白云观等庙参修<sup>②</sup>。先生时年 35 岁。可见陈撷宁从 28 岁离家到 35 岁游学北京，整整七年时间主要的精力都在求仙访道。四处游学，广涉博览，不但使他成为近现代史上第一位读完《道藏》的学者，而且广博的视野也让他了解到中国近代道教的现状，为他创立新仙学打下了坚实的基础。

关于陈撷宁的师承问题，陈在《答复上海南车站张家弄王君学道四问》中说：“仆正式之导师，前后共有五位，北派二位，南派一位，隐仙派一位，儒家一位。现在我自己竟不能说是专属于那一派。若论到龙门派，仆算是第十九代圆字派。以上各派都是在家人传授，只重工夫，不重仪式，故与出家人不同。另外尚有乩坛传授，未免类乎神话，江湖传授，又嫌落于旁门，故皆不愿奉告。”<sup>③</sup>

因此陈撷宁在道门中的师傅究竟是哪些人不得而知。据说有一位黄山道人曾点拨他：1899 年间，19 岁的陈撷宁到黄山脚下

① 参见《陈撷宁自传》，陈撷宁《道教与养生》，华文出版社 2000 年版第 5 页。

② 参见田诚阳《仙学详述》，宗教文化出版社 1999 年版第 11 页。

③ 《扬善半月刊》，上海图书馆影印本第二卷第十八期第 283 页。

的村庄访友，恰巧黄山道也在朋友家作客，陈撷宁就向他问道。黄山道演示了仙家打坐的胎息功夫，陈撷宁非常羡慕。黄山道授以“内丹十步法诀”，陈当即要求拜于门下。黄山道相陈撷宁之面，认为陈有富贵之相，因而拜师的机缘未到，许以他日。1918年，陈撷宁38岁时到黄山访而未见，黄山道徒遵师长之意，将道号“圆顿子”授予陈撷宁终身享用<sup>①</sup>。

## 二 收授门徒，传道授业

1916年，陈撷宁36岁，刚刚翻过人生中的“门坎年”（35岁是中国人所习惯称的门坎年），有趣的是，这一年也正是陈撷宁人生道路上的一个重大转折年。是年在他身上发生了两件大事情：第一件是他收了一位女弟子——文学家吕碧城，并为她作了《孙不二女丹诗注》，手订《女丹十则》，而且撰写了《答吕碧城女士三十六问》，这一事实表明陈撷宁已从求师阶段转入传法阶段，尽管访道活动并未从此结束<sup>②</sup>。笔者认为，这一事件本身在中国近现代道教史上有着十分特殊的意义，这标志着陈撷宁新仙学体系的正式开创。因为《孙不二女丹诗注》既是陈撷宁的仙学处女作，也是他的代表作之一。而且陈撷宁开启了自己不同于传统道教秘传道法的新式教学风格，每收一位弟子就要写一部讲义。如他后来收另一位弟子“潜道人”王聘三，又为他写了《〈黄庭经〉讲义》。

<sup>①</sup> 参见张章《陈撷宁邂逅黄山道获点拨终身研丹学》，《气功》1998年第12期。

<sup>②</sup> 卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社1996年版第378页。

1916年陈撷宁由京返沪发生的第二件大事是与西医吴彝珠女士结为夫妻，并在上海自开诊所行医。吴彝珠（1882—1945），原籍浙江绍兴，1911年毕业于上海中西医女子医学院<sup>①</sup>。陈撷宁与吴彝珠的结合，是近代道教史上堪称佳话的“神仙眷属”式的结合。陈撷宁精于中医，吴彝珠是妇产科医生，学的是西医。两人都对养生学有兴趣，陈之于吴，既是夫妻，又是亦师亦友的同志式关系，在仙学方面他即是吴的导师（据陈撷宁自传，吴从陈处学仙学以治己之病），二人又同修同证，相互启发。他们可以说是真正的“志同道合”者。从这一角度说，吴彝珠也是陈撷宁的一位特殊的学生。

### 三 大兴炉火，烧炼外丹

1922至1932年历时十年之久，陈撷宁与几位好道之士干了一件在近现代史上全世界都罕见的稀奇事。他们以凑份子的形式，出钱出力，大兴炉火，在陈撷宁家进行烧炼外丹的试验。他们同志者有6人：黄邃之、谢季云（《道教与养生》、《道家养生秘库》皆书“谢李云”盖误，笔者所见最早的原始资料《扬善半月刊》就写的“谢季云”，下文有引文可证。）、高尧夫、郑鼎成、陈撷宁、吴彝珠。据《扬善半月刊》第三卷第二期第17页所载陈撷宁《复南京立法院黄忞华先生书云“君等当年旅沪，屈居敝舍，亲见我辟室两间，烧炼外丹炉火，工作亘昼夜，砂汞银铅，鼎池灰炭，常堆积盈庭。彝珠性复好客，逢星期日，大有座上常

<sup>①</sup> 据陈仲链《怀念伯父陈撷宁》，《中国道教》1989年第2期。



满、樽中不空之盛概，如黄邃之，如谢季云，如高尧夫，皆此道中坚分子。郑君鼎成，虽蛰伏京门，未及参加，而与有助焉……试问聚六人之财力（郑、黄、谢、高、陈、吴），费十载之钻研，所为何事？岂不欲重浊点金，轻清换骨，剖三元之秘钥，知九鼎之神符，学黄帝之骑龙，效旌阳之拔宅。当时豪气诚足以薄孔颜而抗老释，超五祖而驾七真。孰料两次垂成，皆因两次沪战而遭破坏，驯至药材散失，同志流亡。谢、郑、黄三君，于数年间先后辞世。高君远适他方，音书断绝，五人仅剩一我，如何能胜此重任耶？”据此可知，因为是在陈的家中炼丹，陈、吴二人自然是此道的“常务工作者”，其辛苦程度可知；而黄邃之、谢季云、高尧夫三人是此道的中间分子，出钱出力也不在少，也是陈家的常客；郑鼎成因远在北京，最大的可能就是出钱赞助。文中提到的两次沪战，即 1924 年齐、卢军阀之战和 1932 年“一·二八”日本侵略军袭击上海之事变<sup>①</sup>。“彼时因战事而致家破人亡者，不可胜数，烧炼外丹道友四五人，虽幸免涉及，然大局已非，不能安心续炼矣。”<sup>②</sup>

十年烧炼，九转而丹不成。陈撄宁对这件在常人看来十分荒唐的事，似乎并不后悔。他后来总结说：“惟以多年苦心，并数百次之试验，证明古神仙所遗各种外丹口诀，确有可凭，决非欺罔。”<sup>③</sup>在《答江苏如皋知省庐》一文中他还谈到他的这次实验之具体结果：“证明红铜确能变为白银，死砂乾汞更不成问题，

① 参见卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社 1996 年版第四卷 379 页。

② 《答江苏如皋知省庐》，洪建林编《道家养秘库》，大连出版社 1991 年版第 156 页。

③ 《复南京立法院黄忏华先生书》，《扬善半月刊》第三卷第二期第 17 页。

然亦仅能到此程度而止，后来惜未能继续下去。若论及古今讲地元一派的丹经，差不多被我搜罗尽了。至于炼地元灵丹作服食之用者，虽亦曾试验，但难保绝无流弊，故不敢劝人为此。”<sup>①</sup> 陈任中国道教协会会长时的秘书余仲珏女士曾著文说：“笔者于1962曾在陈老家中亲眼看见过一小截红铜丝，约有四寸来长、铅笔芯粗细，半为红铜，半为白银。”<sup>②</sup> 证明陈撷宁当年所说不虚。烧炼外丹本是传统道教古法，炼丹者以前代不乏人，如唐宣宗大中年间长安及四海精心烧炼龙虎（铅汞）丹者就有数千人<sup>③</sup>。而在近现代史上除了陈撷宁为首的一帮人外，似乎再没有人从事过这一行了。当然陈撷宁此举不纯为模仿古人炼丹，他的目的是用实验的手段来证明仙学不欺，“庶几不致被一般空谈心性贱视物质之假道学先生所迷惑。是则万分不幸中之一大幸耳”。唯因外丹受诸多条件所限，一般断难保证不出问题，“从此改变方针，另起炉灶，将曩日外炼精神转而对内”<sup>④</sup>。所以1932年又成为了陈撷宁仙学道路探索上的一个转折点，从此不炼外丹而专事内修。不久，近现代道教史上的第一份重要刊物《扬善半月刊》出版，为陈撷宁搭起了他大弘仙学的人生舞台。

#### 四 团结同志，弘扬仙学

1933年7月张竹铭在沪创办《扬善半月刊》（关于《扬善半

① 《道家养生秘库》第157页。

② 余仲珏《陈撷宁先生传略》，上海翼化堂1988年版第9页，转引自卿希泰主编《中国道教史》第四卷第379页。

③ 参见陈国符《中国外丹黄白法考》，上海古籍出版社1997年版第402页。

④ 《复南京立法院黄忏华先生书》，《扬善半月刊》第三卷第二期第17页。

月刊和《仙道月报》的许多问题，下文有章节专门论述，此处从略），特辟“答读者问”专栏，请陈撷宁主笔，陈于是利用《扬善半月刊》作阵地，大倡仙学，团结众多学道之士，使《扬善半月刊》成为当时全国研究仙道的中心。陈撷宁竭力为这份刊物工作，从不懈怠，他经常参访游历，也不忘撰稿，1936年与夫人迁居农村后，仍然和各地同道通讯研究仙学修养术。他对自己学得和悟得的修养方法和体验，从不矜为独得，对友人及学生从不保守。有不少好事仙学修养法者，常向他请教。他都尽可能地认真作答，并且把带有共同性的问答，公开发表于《扬善半月刊》上，使群众咸知。此举破除了历来对仙道修养法秘而不宣的陈规陋习<sup>①</sup>。由于陈撷宁对于仙学阐释别具一格，引起了广大好道之士研究道学的兴趣，也引起了佛教界一些人的反感。围绕仙与佛，道家文化与佛教文化孰优孰劣的问题，陈撷宁与他的战友们还与佛教徒展开了激烈的论战。通过论战进一步扩大了仙学的影响。遗憾的是，生当乱世，这份现代史上重要的仙学刊物，只办了四年就办不下去了。1937年8月，日军进攻上海，《扬善半月刊》被迫停办。然而陈撷宁及其同道弘扬仙学的行动并没有停止。1938年5月，张竹铭等人为了支持陈撷宁先生有组织地开展仙学研究，因陋就简，创办中国有史以来第一所仙学院，请陈撷宁主讲仙学理法。陈于是在仙学院公开讲授了《周易参同契》、《悟真篇》、《黄庭经》、《灵源大道歌》、《孙不二女功内丹次第诗》等仙学典籍。1939年1月在全国读者的要求下，《扬善半月刊》改版为《仙道月报》，重新发行，由陈氏入室弟子汪伯英任主编，

<sup>①</sup> 参见李养正《陈撷宁及所倡仙学》，《道教与养生》，华文出版社2000年版第557页。

至1941年因日军侵沪而被迫停刊<sup>①</sup>。以后，陈撄宁相当长一段时间在医院陪病重的夫人吴彝珠，直到夫人于1945年去世。抗战胜利后，陈撄宁一面仍坚持对仙学的研究，撰有《仙学必成》等书，一面还参与了道教的活动。中华道教会和上海道教会成立时，他起草的《中华全国道教会缘起》和《复兴道教计划书》，还被作为纲领性文件印发给会员，还作过一些学术演讲。

吴彝珠去世后，陈先后由张嘉寿、乔馥玖夫妇，史剑光、张竹铭和胡海牙等亲友、学生照顾。常代人作世俗应酬文字，或为讲解历史、国文、哲学，以及仙学上的修养法、医学上的健康法之类的书籍。1950年冬季，杭州中医师胡海牙曾请陈撄宁为他讲过古医书《素问》、《灵枢经》<sup>②</sup>。1953年陈撄宁又应胡海牙之邀赴杭，住在胡海牙家，共同研究针灸科书上高深的学理，预备编辑针灸学辞典。同年10月浙江省人民政府秘书厅获悉陈学识渊博，为人方正，推荐于浙江省文史馆，正式被聘为文史馆馆员<sup>③</sup>，并在杭州屏风山疗养院传授静功功法。这是陈撄宁首次出来在政府部门做事，时年已73岁<sup>④</sup>。从三十而立到逾古稀之年，陈撄宁弘扬研究宣传仙学不遗余力。

---

① 参见田诚阳《仙学详述》第13页和卿希泰主编《中国道教史》第四卷第379页。

② 参见陈撄宁《道教与养生》，华文出版社2000年第8页。

③ 据陈仲链所说那位推荐陈撄宁的政府秘书就是陈的学生吴敬生，而当时的浙江省文史馆馆长就是马一浮先生，可参见陈仲链《现代道教学者陈撄宁先生生平二三事》（《上海道教》1991年第2期）。

④ 参见李养正《陈撄宁及所倡仙学》，《道教与养生》，华文出版社2000年版558页。

## 五 参与道协，功在当代

1956年中国道教界倡议成立中国道教协会，陈撷宁被邀请为筹备委员；1957年4月第一届全国道教徒代表大会在北京召开，陈撷宁被选为副会长兼秘书长，1961年又当选为第二届中国道协会会长。“文革”期间，中国道协被迫停止工作，面对眼前时局，他大惑不解，深为惶恐忧郁，心力交瘁，于1969年5月25日在北京医院仙逝，享年89岁。这位现代史上的著名养生学泰斗，晚年似乎也不服阎王老爷的召唤，陈撷宁生前每每对其学生说，如能让他按仙学修养法清静修养，起码可以活到120岁，而这一点他的学生也深信不疑<sup>①</sup>。（关于陈撷宁在中国道协会的工作，本文第四章还有详论，故从略。）

## 六 著作颇丰，影响深远

陈撷宁毕生从事道学的研究与著述，写下了大量文稿，民国时期，他出过一些小册子，但由于战乱多散佚而不易得。他的著作主要见于《扬善半月刊》、《仙道月报》和《道协会刊》，留传下来的约近六十万言。我们可大致将其著作分为以下几类：

一、道家与道教论文和著述：《论四库提要不识道家学术之全体》（陈撷宁对《四库提要》的不满可能受到他的老师严复的启发，严复曾作《道学外传余义》一文，批评纪昀《四库全书提

---

① 参见李养正《论陈撷宁及所倡仙学》，《道教与养生》559—561页。

要》诋毁宋儒是“托宋儒以济其私”<sup>①</sup>)、《中华全国道教会缘起》、《复兴道教计划书》、《〈史记·老子传〉问题考证》、《〈老子〉第五十章研究》、《〈南华内外篇〉分章标旨》、《道教起源》、《〈太平经〉的前因与后果》，并主编有《道教知识类编》、《中国道教史提纲》等。

二、仙学论文：《读〈化声叙〉的感想》、《读知几子〈悟真篇集注〉随笔》、《众妙居问答》、《读高鹤年居士〈名山游访记〉》、《读黄忏华居士给太虚法师的一封信》、《吕祖参黄龙事考证》、《吕祖参黄龙事疑问》、《吕祖参黄龙事评议》、《读洪太庵先生〈五大健康修炼法〉》、《紫阳宫讲道语录》、《〈道窍谈〉读者须知论“彼家”》、《解道生旨》、《论白虎首经》、《辨楞严经十种仙》、《仙与三教之异同》、《论性命》、《口诀钩玄录》、《与因是子讨论先后天神水》等。

三、丹道之书：《孙不二女丹功次第诗注》、《黄庭经讲义》、《〈灵源大道歌〉白话注解》、《最上一乘性命双修廿四首丹诀串述》、《外丹黄白术各家序跋》、《静功疗养法》、《静功总说》、《治疗遗精的特效法》等等。另据胡海牙先生所说，陈樱宁的仙学著述还有《仙学必成》(未定稿)是1945年吴彝珠去世后，在他的学生孟怀山家小住时所写，当时陈樱宁抄写了若干份分赠身边知己之学生，几年前中国道教学院一学生觅得一册，冠以《学仙必成》之名，并参以自己观点公开了此书(此事可能是指田诚阳，因为田诚阳《中华道家修炼学》一书中就有《学仙必成》释读)。而陈樱宁本人另外专门撰有《学仙必成》秘本一部，作于1953

① 参见张恒寿《中国社会与思想文化》，人民出版社1989年版第326页。

年在胡海牙家定居之后，是专门为胡讲解仙学秘诀时随讲随作而成，此书纯为修仙实行口诀，仅有陈撷宁亲手抄本一部，在胡海牙手里。陈撷宁还有一本未定稿《周易参同契讲义》是在仙学院时所作，由陈撷宁口授、汪伯英笔录，到胡海牙家时陈又作了《参同契辞解》一册附于抄本之后<sup>①</sup>。

其他还有不少诗词、游记等文学作品，特别是他当年发表于《扬善半月刊》和《仙道月报》上的大量书信，是体现其仙学思想的极宝贵的重要资料，两刊的资料极为珍贵，然世面难见。据笔者考察，上海图书馆有原版合订本，上海白云观有《扬善半月刊》影印本而没有《仙道月报》。中国道协有这两种刊物，因为陈撷宁曾任会长，估计是陈带去的，但由于纸张发黄易破损，一般都不轻易示人。

陈撷宁的仙学著述在海峡两岸道学界都有相当影响。1977年，台北真善美出版社出版了由徐伯英根据《扬善半月刊》和《仙道月报》编辑，并由陈氏弟子袁介圭（虞阳子）审定和增补的《中华仙学》一书，该书收录了陈在两刊中发表的大部分论著。是书大陆不多见，香港陈香书局有新版本发行。1989年，中国道协编辑的《道教与养生》一书由华文出版社出版，该书只收陈氏撰写和编辑的作品（《中华仙学》则同时收有其他作者的作品），特别是比前书多收了陈氏建国以后的论著及自传，其所取于前两种期刊者，篇目与《中华仙学》略有不同，总体来看要比《中华仙学》篇目少一些。1991年大连出版社出版由洪建林编的《仙学解秘——道家养生秘库》，比《中华仙学》多收陈与

<sup>①</sup> 参见胡海牙、蒲团子《陈撷宁先生与他的仙学著作》，《武当》2003年第10期。

胡海牙合照一幅、新中国成立后所作静功讲义三篇，其余部分则可算是《中华仙学》之节本。陈氏已发表之著述，未曾结集者，除见于各种杂志之文章、按语而以上诸书未录部分外，还有翼化堂版内功、外丹各种典籍之序跋，未曾结集的部分也很重要<sup>①</sup>。

## 第二节 陈撷宁生活的时代和所处文化背景

从陈撷宁的生平中，我们可以看出，陈撷宁的大半生生活于清末和民国年间。这是一个什么样的时代？他的仙学思想为什么会在这个时代产生呢？这就是本章所要解决的问题。

### 一 列强入侵与民族矛盾的空前尖锐

清末至民国年间，这时期的中国是多灾多难的中国，鸦片战争以后，古老的中国国门洞开，帝国主义列强加紧了对中国的侵略和掠夺，使中国逐步沦为半殖民地半封建的社会，民族矛盾空前尖锐。继两次鸦片战争一败涂地之后，清政府作为天朝上国的威严斯文扫地，并逐渐影响到所属藩国的领导权问题，1883年至1885年中法越南战争，在越南问题上中国败于法国，（笔者按：军事上胜利，而政治上乞和，并签订了不平等的《中法天津条约》，这种“不败而败”的事实说明了清王朝的腐朽已极。）1894年至1895年中日朝鲜战争，在朝鲜问题上中国又败给日

<sup>①</sup> 此段据卿希泰主编《中国道教史》第四卷第391页。



本。尤其是后者对中国人的刺激非常之大，一个曾经还是中国的学生的撮尔岛国，竟然也打败了我们，还逼迫中国人签署了丧权辱国并且条件十分苛刻的《马关条约》。按照条约，中国被迫割让台湾及附近的澎湖列岛和满洲南部的辽东半岛给日本；承认朝鲜独立；赔款白银二亿两；开辟更多的通商口岸。此外还有一项附加条约，规定日本除享有西方国家在中国享有的所有特权之外，还给予日本在通商口岸雇佣廉价劳动力从事“工艺制造”的特权。正如一些西方教科书所指出的那样，“日本在 1894—1895 年的胜利所带给中国的创痛，足以使有着 3000 年历史的文化信仰解体。”<sup>①</sup> 甲午战争产生了世界性的影响，本来太平天国的被镇压和洋务运动的兴起，中国的清政府仿佛有了中兴之象，而甲午海战中李鸿章苦心经营多年的北洋舰队全军覆没，宣告了洋务运动的失败，中国国内和国际上的力量平衡被完全打破，帝国主义以牺牲中国为代价竞相扩张势力。俄、英、法、德、日、美争相从即将崩溃的中国获取好处，掀起了瓜分中国的狂潮。他们强迫清政府签订一系列出卖中国主权的条约，以运用贷款、铁路、租借地、降低关税、地方司法权、治安权和矿山开采权等建立各自的势力范围，将中国的殖民地进程又大大推进了一步，因为“这对中国领土完整所造成的影响比通商口岸的旧租界更加广泛、更加危险”<sup>②</sup>。此后帝国主义对中国的侵略变本加厉，1900—1901 年，八国联军干涉中国内政，入侵中国，联合镇压义和团

---

① 墨子刻《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社 1996 年版第 182 页。

② （美）费正清、赖肖尔著陈仲丹、潘兴民、庞朝阳译《中国：传统与变革》，江苏人民出版社 1996 年版第 376 页。

运动；帝国主义之间为争夺在中国的权益还将战火燃烧在中国的大地上，1904年—1905日俄两国在中国东北争夺三省权益的战争和1914年日德在中国山东争夺山东权益的战争<sup>①</sup>，都是这种不义之战的具体表现。更为严重的是三四十年代日本对中国的侵略：1931年日本策划“九一八”事变，侵入中国后，抬出清末废帝溥仪建立伪满洲国的傀儡政府，并一步步将其魔爪从东北伸向华北，加紧了对中国的侵略；1937年悍然发动了全面的侵华战争，中华民族面临亡国亡种的危险。

针对列强的入侵，中国人民为了救亡图存，重振中华雄风，进行了英勇顽强、不屈不挠的反帝反封建的斗争。早在第一次鸦片战争时期，广东三元里人民的抗英斗争，就让外国侵略者领教了中国人民的厉害。在这次反帝爱国运动中，广州城郊区103个乡的人民自发组织起来抗击英军，在近代史上首次展示了中国人民不畏强暴、敢于斗争的民族精神，向全世界宣告中国人民不可侮。1850年至1864年的太平天国运动，历时15年，波及大半个中国，不仅动摇了帝国主义在中国的走狗——腐朽的清王朝的统治基础，而且在战场上直接与外国侵略军较量，是继三元里人民的抗英斗争之后中国近代史上规模最大、历时最久的反抗外敌侵略的人民战争。在江、浙、上海等地的一系列战场上，太平军一再打败曾在第二次鸦片战争期间在京津逞凶的英法联军，屡屡重创由外国流氓组成的“洋枪队”，打击了外国侵略者的嚣张气

---

① 参见郑德荣主编《二十世纪中国三次历史性巨变研究》，东北师范大学出版社2002年版第4页。

焰，大长了中国人民的志气，维护了中华民族的尊严<sup>①</sup>。甲午海战后，台湾空前广泛地动员起来，抗击日军入侵，在四个多月的战斗中让日军付出了 4800 人死亡和 27000 人负伤的巨大代价，比日军在甲午战争中死伤的人数多了将近一倍，向全世界人民表明：台湾人民不可欺，中华民族不可侮<sup>②</sup>。1897 年到 1900 年的义和团运动，更是英勇地抗击了八国联军，打破了帝国主义列强瓜分中国的迷梦，在中国人民反帝爱国史上写下了光辉灿烂的一页。特别是 1937 年至 1945 年的八年抗日战争，“这是一场中国共产党倡导的抗日民族统一战线旗帜下，以国、共两党合作为基础，工、农、商、学各界各族人民、各民主党派、抗日团体、社会各阶层爱国人士、港澳同胞、海外侨胞和台湾同胞广泛参加的全民族抗战，抗战的胜利，显示了中华民族同仇敌忾，众志成城的巨大威力。”<sup>③</sup> 陈樱宁大半生处于近代中国的清末和民国时期，耳闻和目睹的都是列强入侵中国和中国人民奋起反抗的斑斑血泪史。这是其仙道教国思想中的爱国主义思想的历史背景。

## 二 内战连连与国民生活的水深火热

陈樱宁生当乱世，不仅耳闻目睹了列强入侵中国的历次战争，而且亲身经历了苦难中国的多次内战之火。在陈氏的少年时代即有轰轰烈烈的义和团运动。义和团原是山东一个习武练拳的

---

① 参见雷远高主编《中国近代反侵略战争史》，解放军出版社 1988 年版第 118 页。

② 同上，第 316 页。

③ 参见陈廷湘主编《中国现代史》，四川大学出版社 2004 年版第 454 页。

民间组织，是一个将道家巫术与江湖义气结合相融的准宗教团体。最初他们提出的口号是“反清复明”，随着中华民族危机的不断加深，他们将口号改为“扶清灭洋”，并同清军一起抗击八国联军，后来清政府又与帝国主义列强求和，联合镇压了义和团。在陈氏的青年时代，中国又有孙中山、黄兴等人领导的革命党人旨在推翻腐朽的满清王朝的广州暴动、武昌起义等一系列武装斗争和各省的起义与独立的革命行动，以及后来针对袁世凯及其后继者而进行的二次革命、护国战争和护法战争。中年时代的陈樱宁看到的又是军阀混战、北伐战争、全面抗战和国共两党先后两次长期较量的大规模国内战争。内战连连，国民经济遭受严重破坏，人民的日常生活秩序被打乱，无处安身。据陈廷湘主编的《中国现代史》所说，20世纪30年代中期中国的农村经济就发生了严重危机，自耕农大量破产，佃农增加，富农经济衰退，经营地主减少，新式农垦公司没落，农民普遍缺乏耕畜、农具、肥料和种子，无力维持生产。荒地大量增加，1910年全国耕地面积为145523·6万亩，1934年减少为122883·67万亩，锐减2亿多亩。农业产量下降，粮食供给严重不足。1931年—1937年农业所提供的人均粮食占有量与1924年—1929年相比有大幅度减少。其中稻米减少71斤，小麦减少21斤，杂粮减少39斤。农民生活十分困难，大批农民扶老携幼，四处逃亡，乞讨为生，或掘草根、剥树皮充肌度日，甚至出现了人吃人的现象<sup>①</sup>。而城市居民生活也好不到哪里去，城市一般是战争直接攻击的目标，战争时期居民流离失所，物价飞涨，生活艰难更是家常便饭。陈

<sup>①</sup> 参见陈廷湘主编《中国现代史》，四川大学出版社2004年版第294页。

撷宁本人就不堪战火纷扰，经常退隐山林修炼，特别是亲历两次沪战，刊物也办不下去，匆往乡下避乱，以致书籍财物多有散失。

旧中国的老百姓遭受帝国主义、封建主义和官僚资本主义三座大山的重压，生活于水深火热之中，恰如周恩来所说，旧中国“满目疮痍”，是一个“破烂摊子”<sup>①</sup>。生当乱世的陈撷宁同广大有良心的知识分子一样期盼和平，这是其仙道思想中反战情绪的历史背景。

### 三 西学东渐与传统文化的七零八落

中西文化的冲突早在明末清初已发其端。最早将近代西方文化传入中国的是一些外国传教士，“利玛窦等之来也，一以传西方之宗教，一以传西方之学术”<sup>②</sup>。而千百年来“严华夷之辨”的传统思维定势使得中国皇帝和士大夫们一直把自己当作天下中心，把世界各国当成“四夷”蛮荒之地的未化之民看待<sup>③</sup>，以致于明清统治者不止一次地闹出要外国使者下跪行礼的笑话<sup>④</sup>。所以明末以来伴随传教士们而来的西学东渐已与中国传统文化发生了一些尴尬的碰撞，不过那时中国的士大夫们尚能以“天朝上国”的雍容而小视之，与他们的内圣外王的大道相比，他们觉得西方那些东西只是“雕虫小技”而已。然而自鸦片战争以来，中

① 参见《周恩来选集》下卷，人民出版社1984年版第23页。

② 柳诒徵《中国文化史》，东方出版中心1988年版675页。

③ 参见萧功秦《儒家文化的困境》，四川人民出版社1986年版第22至25页。

④ 可参见杨杭军《走向近代化》，中州古籍出版社2001年版第375页。

国传统文化面临着西方文化咄咄逼人的挑战，伴随着隆隆炮火而来的西学东渐震醒了中国士大夫的传统文化优越论的迷梦。近代西学的输入大致可分为两个阶段：第一阶段从鸦片战争以后到甲午战争，这一时期输入的西学主要是西方宗教和近代自然科学和技术；第二阶段从甲午战争以后到新文化运动时期，这一阶段除西方科技继续输入外，大量的西方社会科学也被引进<sup>①</sup>。鸦片战争中，东西方两大文明第一次正面碰撞，拥有五千年辉煌历史的华夏文明在同西洋文明的首次较量中铩羽而归。“中英之间不平等条约的签订，标志着华夏文化‘中心’地位的旁落和‘中国中心观’的破产，预示了中国开始由世界的‘中心’衍化为西洋文明的‘边缘’。”<sup>②</sup>以林则徐、龚自珍、魏源为代表的开明官绅和知识分子开始睁开眼睛看世界，提出“师夷长技以制夷”。在“中体西用”指导思想下进行的洋务运动的破产，特别是甲午战争中输给了曾是撮尔小国而在政治体制上学习西方的日本，中国传统文化权威更见坍塌，维新思潮和辛亥革命分别从改良和革命的角度批判旧礼教，提出了走西方资本主义道路的主张。20世纪初叶，大量西方的社会科学书籍的翻译和介绍成为西学东渐的新热点，西方文艺复兴以来的启蒙思想之影响与日俱增。面对滚滚而来的西方学说的冲击，传统文化似乎已摇摇欲坠，特别是“五四”新文化运动时期的“打倒孔家店”口号的提出，全盘西化思潮一时成为时尚，对“德先生”和“赛先生”的呼唤，使以

① 参见蔡方鹿、黄海德、向世山、黄小石著《中国文化与中国社会》，成都出版社1993年版第166至167页。

② 张礼恒《从西方到东方——伍廷芳与中国近代社会的演进》，商务印书馆2002年版第6页。

儒学为主体的中国传统文化的价值体系受到全面怀疑。

从宗教文化的角度说，一部近代史也是中西文化激烈冲突碰撞的历史，伴随武力侵略，西方列强的宗教文化侵略也随着政治、经济和军事侵略而渗透到中国广大的乡村和城镇。外国各教派在中国建立教区，教会和教士迫使中国地方政府给他们以种种特权，他们一方面在中国胡作非为，遭到了中国人民的英勇抗击，另一方面他们对西方宗教文化的传播也影响到中国传统宗教的地位。受西方文明和科技思想的影响，中国的知识分子也开始对传统的中国宗教文化开火。不可避免地中国传统的儒、释、道三教文化都受到了前所未有的冲击。1905年，清政府正式废除科举，规定所有学校除保留经学、修身之外，皆教授自然科学。无论在法律上还是事实上，儒学在传统教育中的地位终于完全倒塌了。1912年任教育总长的蔡元培主持教育法令的讨论，提出在法令中“去尊孔”，在学校中“废祀孔”，在课程中“删经学”，儒学典籍作为整体被排除于教育之外，中国人的精神生活和政治生活二千年来第一次置身于没有“经典”的时代。吴虞呼吁“儒教不革命，儒学不转轮，吾国遂无新思想、新学说”。恰如陈来先生所说：“如果从近代中国的儒教兴衰史来看，新文化运动正是辛亥革命前后放逐儒学运动的进一步推展到伦理和精神的领域，从废止科举到新文化运动不过十数年间，儒学在现代中国文化的格局中遭到全面的放逐，从中心退缩到边缘。”<sup>①</sup>而佛教自明清以后由于受西学东渐的冲击，也显衰落之相。这主要体现在佛教僧团的衰落。明清以后，佛教与思想界日渐疏离，僧团的信

<sup>①</sup> 陈来《二十世纪中国文化中的儒学困境》，《浙江社会科学》1998年第3期。

仰与修习仪轨高度世俗化，日趋向道教和民间宗教靠拢。如原属道教信仰体系的关帝庙搬进了佛教殿堂，“武圣”也成为了佛门弟子崇拜的对象。鸦片战争以后，西方近代自然科学和社会科学对青年知识分子产生了极大的吸引力，佛教因为不能直接解决迫切的社会问题而被人们疏忘。西方各种无神论、唯物主义学说的传布，使国人本来就不虔诚的心理更添几分轻慢和排斥，以至简单地将宗教视为迷信，当作现代化的障碍加以抨击。太平军横扫江南 15 省，大军过处，烧经毁寺驱赶僧尼，对江南佛教事业造成了极大的破坏，从张之洞开始的“寺产兴学”一直延续到民国年间，使佛教的物质基础又一次受到严重损害<sup>①</sup>。

而道教作为中国文化的根柢，自明清以来即已衰落，王治心在《中国宗教思想史大纲》中说道教“自明世宗一度尊崇以后，便毫无生气，仅有世袭的张天师，专恃符箓祈禳，以延其残喘。民间的宫观，与逐食的道士，亦不过为营业之一，绝无宗教意义”<sup>②</sup>。辛亥革命特别是“五四”运动对中国古老文化传统进行全面冲击，关帝、吕祖、九天玄女等道教神灵被先进的知识分子断为毫无价值的欺骗迷信。如陈独秀在《新青年》上发表《偶像破坏论》一文认为：“一切宗教就是骗人的偶像，阿弥陀佛是骗人的，耶和华是骗人的，玉皇大帝也是骗人的。一切宗教家所尊重的神、佛、仙、鬼都是无用的骗人的偶像，都应当破坏。”<sup>③</sup>钱玄同甚至认为“汉晋以来之所谓道教，实演上古极野蛮时代

① 此段据牟钟鉴、张践《中国宗教通史》下，社会科学文献出版社 2000 年版第 963 至 964 页。

② 王治心《中国宗教思想史大纲》，三联书店上海分店 1988 年版第 178 页。

③ 《新青年》第五卷第二号，人民出版社影印本 1954 年版第 89 页。



‘生殖器崇拜’之思想。二千年来民智日衰，道德日坏，虽由于民贼之利用，儒学之愚民，而大多数心理不出道教之范围，实为一大原因”<sup>①</sup>。在《中国今后之文字问题》一文中他甚至提出“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本之解决”<sup>②</sup>。在近现代史上，攻击道教言词最激烈的恐怕就要数钱玄同了，他不但把道教当成中国文化落后的罪魁祸首，还把它当成邪教来看待，认为“那最野蛮的道教，实在是一种‘生殖器崇拜’的邪教”。并号召当时的进步青年“如其还想在二十世纪做一个人，你还想中国在二十世纪算一个国家，你自己承认你有脑筋，你自己还想研究学问，那么，赶紧鼓起你的勇气，奋发你的毅力，剿灭这种最野蛮的邪教和这班兴妖作怪胡说八道的妖魔”<sup>③</sup>。反对道教似乎是新文化运动干将们普遍的心态。鲁迅认为“中国文化的根柢全在道教”，实际上也主要是从批判中国传统文化落后性的贬义角度去立论的<sup>④</sup>。就连提倡“整理国故”的胡适也认为道教最迷信，“道教中的所谓圣书《道藏》，便是一大套从头到尾，认真作假的伪书。道教中所谓（三洞）的‘经’，那也是《道藏》中的主要成分，大部都是模仿佛经来故意伪作的。其中充满了惊人的迷信，极少学术价值”<sup>⑤</sup>。思想批判又接续以实际的打击，如国共合作的国民党江西省党部于1927年先后三次派特派员，前往江西龙虎山上清宫揭发天师道的迷信活动、烧毁神像、收缴田册及历代皇封的银印、铜印和

① 《新青年》第四卷第五号，人民出版社影印本1954年版第463至464页。

② 同上，第四卷第四号，人民出版社影印本1954年版第354页。

③ 同上，第四卷第五号，人民出版社影印本1954年版第464页。

④ 参见吕有云《论鲁迅的道教文化观》，《宗教学研究》2003年第3期。

⑤ 唐德刚译注《胡适口述自传》，华东师大出版社1993年版第250页。

历代天师传承的玉印、宝剑等。道教在民国时期时运多蹇，满目凄凉，呈末世光景<sup>①</sup>。日本道教学者洼德忠于1942年到中国看到的景象是“庄严肃穆的道观很少”，道观被作它用，道士毫无道教知识<sup>②</sup>。由于革命运动的打击和基督教影响的扩大，以及近代科学医学知识的传播，道教信徒日渐减少。可以说道教在中国社会急剧变革性大变动中发生了空前的生存危机。对于道教的衰落，陈樱宁本人就非常痛心，因而他一再说当时的道教已“不成其为教了”。

诚如一些学者所说：“中国古老沉重的大门开启之后，西学如洪水波涛，滚滚东流。”<sup>③</sup>西学东渐与传统文化的七零八落，使得中国的知识分子开始思考如何适应新的时代，改造并弘扬儒、道、释三教传统文化的问题。现代新儒家的代表冯友兰先生就曾说：“我生活在不同文化矛盾冲突的时代，我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适当的处理这种冲突，解决这种矛盾；又如何在这种矛盾中使自己与之相适应。”<sup>④</sup>陈樱宁与冯氏同时代，应该说也面临同样的问题。而正是基于道教衰败的现状，激发了陈樱宁这位热心道教学问的道教学者，从事改革和创新道教的工作。这项工作说到底也就是道教如何应对时势，实现自身现代化以复兴道家文化的问题。而当时的文化背景也使道教文化转型成为一种历史的必然。

① 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》第1069至1071页。

② 参见洼德忠《道教史》，上海译文出版社1987年版第285至289页。

③ 张宝明《启蒙与革命》，学林出版社1998年版第68页。

④ 冯友兰《三松堂自序》，《三松堂全集》卷一第338页。

#### 四 政治革命与思想激荡

从鸦片战争和太平天国起义开始，中国经历了一系列内外政治冲击。一次次中外战争的屡屡失败，一向以“天朝”心态看待西方“蛮荒夷人”的中国人，开始不得不承认西方人的船坚炮利，当时中国人看到的西方优势也只是军事上的优势，先是洋务思潮兴起，最典型的就是张之洞的“中学为体，西学为用”。他借用理学家关于‘体’与‘用’之间存在差别的思想，发挥了宋明理学的旧思想粉饰洋务运动。这一提法遭到了梁启超、何启、胡礼垣、严复等人的批判<sup>①</sup>。严复提出“中学有中学之体用，西学有西学之体用。分之则两立，合之则两亡”。提出了民办、民智、民德为国家富强之本，中国救亡之首在变革风俗人心。他所大力引进和提倡的社会有机论与进化论是近代史上中国文化启蒙运动的首唱<sup>②</sup>。为了应付西方的军事侵略，清政府中的一些士大夫开始了旨在增强国力的洋务运动，而甲午战争宣布了洋务运动的破产。中国的精英分子经历了数十年时间认识到，一国的强大与否，不能孤立地看问题，西方的军事优势的背后有其经济、政治、社会和文化的基础。郑观应本来讲“中学其本，西学其用”的，后来整理《盛世危言》作序，把本末的内容从根本上加以改变了。他写道：“西人立国之本，体用兼备。育才于书院，论政于议院，君民一体，上下同心，此其体；练兵、制器械、铁路、

---

① 参见任继愈主编《中国哲学史》第四册，人民出版社1979年版第269至270页。

② 参见李远杰《近现代以佛摄儒研究》，巴蜀书社2002年版第72页。

电线等等，此其用。中国遗其体而效其用，所以事多扞格，难臻富强。”<sup>①</sup>于是问题又集中到体制上来，维新派与顽固派在舆论上互相大张挞伐，康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》把孔子打扮成一个改革家，为他的维新改良思想扯虎皮作大旗，要破除“九戒”。谭嗣同要“冲决网罗”向中国传统礼教社会叫板。以后围绕改良与革命问题，改良派与革命派又展开论战。先有维新变法，后有辛亥革命，中国终于推翻了两千多年的封建帝制。1912年《临时约法》的颁布，使共和国的观念深入人心。然而中国的种种政治问题并没有得到解决，先有袁世凯的复辟称帝，后有军阀的混战割据，“五四”新文化运动又掀起了一次思想浪潮：中国必须以更为根本的方式进一步同过去决裂。呼唤德先生和赛先生，鼓吹科学与民主成为时代的激越高唱。“以《新青年》为阵地，北京大学成为来自国外和中国传统的多种影响的交汇地。其他杂志也参加了《新青年》的讨论，在由此而形成的热潮中，当时所有的在西方和日本流行的社会和哲学理论——现实主义、功利主义、实用主义、自由主义、个人主义、社会主义、无政府主义、达尔文主义和唯物主义等都得到不同程度的反映。”<sup>②</sup>“五四”新文化运动包括“五四”发生的前后数年时间，随着反帝反封建军阀斗争的展开，各种思想热潮也在持续，传播手段也日渐增多并现代化。作为其工具的数百种新办白话文期刊问世，报纸也迎合了新思想及其对所有社会准则的再评价。包括西方译著在内的书籍出版剧增。由青年老师和学生发起的这场思想革命

① 钱谷风《清王朝的覆灭》，学林出版社1984年版第241页。

② 费正清、赖肖尔著《中国：传统与变革》，江苏人民出版社1996年版第448页。

从北大波及全国。出于各种目的而建立的团体遍及各地<sup>①</sup>。传统的纲常礼教受到猛烈抨击，“打倒孔家店”的口号一时成为最时尚最勇敢者的口号。一个又一个的问题引来一场又一场的辩论。问题与主义之争，中学与西学之争、玄学与科学之争，马克思主义与各种社会思潮之争，思想激荡相当激烈。完全可以说这是中国历史上的又一次百家争鸣时期。

“五四”新文化运动可以说对传统文化的冲击是无所不在的，这其中，对于宗教影响最大的就是科学主义思潮的流行和非宗教论的兴起。

近代以来，民族危机日益严重，为了自救图存，一批又一批先进的知识分子积极学习研究和宣传西方近代自然科学和人文社会科学理论知识。世界各国的历史、地理知识，资产阶级的自由、平等、人权、博爱等启蒙思想和君主立宪、民主共和、三权分立等政治学说，哥白尼的太阳运动理论，牛顿的绝对时空观，康德、拉普拉斯的星云假说，达尔文的进化论，微耳的细胞学说，马赫和莱布尼兹的单子论，本世纪初爱因斯坦的相对论以及力学、电学、声学、光学、热学、数学、化学、天文学、地质学等具体科学知识的传入，都为揭示自然界和人类社会的起源和发展规律，提供了科学依据<sup>②</sup>。科学的大量传播，其根本的意义在于，它使得一部分中国学者认识到科学的理性精神。从此以后，科学精神的启蒙意义渐渐成为中国思想界的主题。早在陈撷宁的

---

① 参见费正清、赖肖尔著《中国：传统与变革》，江苏人民出版社1996年版第450页。

② 参见饶明奇《论佛教和道教在近代中国的变迁》，华北水利水电学院学报1999年第3期。

老师严复那里，他最关心的问题就是西方科学本身的机制。在《穆勒名学》中，严复指出科学的根本在于演绎与归纳法。科学精神从根本上说，是理性精神，即重经验而不务玄虚<sup>①</sup>。正如王治心先生所说：“中国从科学输入以后，影响到一般人的思想的是什么呢？很显而易见的，就是科学思想给予我们以价值的重估，无论对于什么问题都要叫我们问一问为什么？这‘为什么’三个字，是掀动了中国人安定的思想，对于一切古来的遗传、社会的习惯，以及关于生活的种种问题，都得要找证据来证明它的价值，用理智来把它分析一下。这样一来，从前可以模模糊糊过去的事情，现在就不行了，从前可以人云亦云的相信，现在却看见它的盲从和矛盾了。新文化运动所给予我们的，就是这一点，就是使我们知道生活科学化。生活原是包含得很大，宗教也是生活中的一部分，对于历来遗传的宗教思想，自然也须要问一问为什么了。”<sup>②</sup> 中国固有的天鬼崇拜，经不起这么“为什么”的一问，便要根本的动摇起来，“所以科学一来，那些神秘的迷信的不能用理智来分析的种种宗教思想，就完全没有立足的余地了……但是迷信是不是即是宗教？宗教是不是完全迷信？现在相信科学万能的人，没有把它仔细的分析，所以要破除迷信，先须打倒一切宗教，因为宗教尽是迷信，这是现在青年人思想中的一般趋势。”<sup>③</sup> 当时的一般青年知识阶层，大都迷信科学万能，这正是走欧洲 19 世纪所已经走过的路。引到这条路上去的，自然有好

① 参见程恭让《太虚之唯识学研究》，佛光山文教基金会出版 2001 年版第 1 至 4 页。

② 王治心《中国宗教思想大纲》，三联书店上海分店 1988 年版第 221 页。

③ 同上，第 222 页。

些人：像罗素的反对宗教，胡适的崇拜物质，蔡元培的美育代宗教，以及“五四”以后所产生的新思想，与苏俄所宣传的马克思唯物史观，这些都是引导现在中国青年走向唯物之路，而否定宗教的价值的<sup>①</sup>。比如新文化运动的领袖人物陈独秀就主张“增进自然界之知识为今日益民觉民之正轨，一切宗教无裨治化，等诸偶像”。还说“人类将来求真实之信解行证，必以科学为正轨，一切宗教皆在废弃之列”<sup>②</sup>。因而“五四”以后，在非宗教论思想的影响下中国社会出现了一次声势颇为浩大的反宗教运动。

1922年因当时在北京清华大学开第十一次“世界基督教学生同盟会”引起了北京学生界的怀疑，就发生了“非宗教同盟”运动。他们认为一切宗教都是无意识的举动，都是麻醉人民的思想的。“宗教是人民的鸦片”作为他们的唯一口号。这一次新运动的立足点即是基于科学万能的思想，他们认为一切宗教都是违反科学的迷信，足以消失人的智力，束缚人的自由，是人生进步的最大障碍。他们发表的许多非宗教的文章，大概根源于这种意思。这对中国人的思想也是造成了相当的影响的。尽管后来“非宗教同盟”改为“非基督教大同盟”，主要针对基督教，但其批判的武器“科学思想”对中国的传统宗教也是大有影响的。另一方面，苏俄的反宗教思想，输入到一般青年的脑中，他们就尽量地作破坏教会的工作。同时也影响到军队，国民革命军北伐到江南的时候，首先破坏各地的教堂。取消张天师的封号便予道教以根本打击，没收寺观为学校，也使佛道二教同受影响，藉经忏为营业的和尚道士，几乎陷于绝境。寺观庙宇不过供一般人的游玩

① 王治心《中国宗教思想大纲》，三联书店上海分店1988年版第224页。

② 《新青年》第四卷第五号，人民出版社影印本1954年版第464页。

凭吊。佛、道宗教的崩溃，也是显而易见的事<sup>①</sup>。

中国近代史上的一次次的追求进步的政治革命和思想激荡，归根到底就是中国如何从古老的文明形态走向近代化或现代化的问题。金耀基在《论中国的“现代化”与“现代性”》一文中认为，中国现代化的第一个运动是曾国藩、李鸿章以及张之洞等人所领导的洋务运动，洋务运动只理解到西方现代文明“物质的器物”层次，重点在“开铁矿、制船炮”；康有为、梁启超领导的戊戌维新运动则进而到要“考求西法”亦即进入到西方现代文明的“制度”层次。中国现代化中的狂飙新运动是孙中山领导的辛亥革命。辛亥革命推翻帝制，创建共和，这是一个划时代的事件，可以说是把中国由“文明体国家”变为一个现代“民族国家”的起点。从中国现代化的角度说，可与辛亥革命相提并论的是“五四”新文化运动，如杜威所说“五四”乃是一个“思想革命”，其主要精神是对中国古典文明秩序的价值体系作新的“重估”<sup>②</sup>。可以说，“五四”新文化运动对传统文化的冲击猛烈而彻底，科学与民主思想深入人心，是中国历史上最有影响的一次文化启蒙运动，然而由于当时迫在眉睫的救亡图存的时代所限，其文化批评多采取了矫枉过正的偏执方式，这并不利于一个民族真正的文化复兴，因而几年之后，特别是在三四十年代，中国的大师级知识分子纷纷开始了对“五四”本身进行新的反思，开始了在他们看来合乎理性的重建中国文化的学术应对工作。

① 参见王治心《中国宗教思想大纲》，三联书店上海分店1988年版第226页。

② 金耀基《论中国的“现代化”与“现代性”》，《北京大学学报》哲学社会科学版1996年第1期。



## 五 文化变迁与学术应对

通观中国历史，我们不难发现，中国历史上有一特殊现象，中国历史上的百家争鸣和思想激荡时期，是中国文化的真正复兴时期，而这些时期恰恰是中国的乱世而不是治世，无论是春秋战国时期的百家争鸣，魏晋南北朝时期的儒、道、释的会合与争执，还是“五四”新文化运动以后各种文化思潮的风云际会，都是这样。中国学术与社会的治乱兴衰紧密关联，天下大乱，人们就思天下大治，被社会搞乱了的人心，中国的知识分子就想重新来一次拨乱反正，于是各种文化思潮就风起云涌，针对时代文化的变迁而给以相应的学术应对，于是文化重构问题就摆在了中国知识精英们的面前。

胡孚琛先生在《道学通论》一书中认为，中国文化在历史上曾经出现过两次重构，第一次发生在春秋战国时期，奠定了儒家文化为表层结构，道家文化为深层结构，融汇诸子百家的中国文化格局，出现了大一统的汉代王朝。第二次发生在魏晋南北朝时期，近400年间融进了大量异族文明并接引印度的佛教入中国，形成了儒、道、释三教分立而互补的文化格局，出现了开放强盛的隋唐王朝，中国成了世界上东方文明的中心。中国文化的第三次革新和重构是从本世纪初的“五四”新文化运动开始的<sup>①</sup>。笔者认为，“五四”新文化运动是力图从负的方面去重构中国文化，也就是说它是以反传统的方式去建构而不是从尊重传统的方式去

---

<sup>①</sup> 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》，社会科学文献出版社1999年版第107页。

建构，这与历史上传统的中国道统精神是不一致的。不错，“五四”运动的本质内容是对中国传统文化现代化的价值体系的探索，“五四”的真精神在于实现中国文化价值体系的现代化转换，即由传统的守法礼俗的封闭的文化价值体系，转化为现代的充满科学和理性精神的开放的文化价值体系<sup>①</sup>。然而恰如有的学者所说，“五四”的一个缺点，正是在于对待事物的“泛化”或“约化”的方式，它提出了很多重要问题，又抽象地混淆了它们<sup>②</sup>。更重要的是，“五四”的文化偏激是一时的救亡图存的政治需要，从真正的文化重构来说，这并不合理，也不可能具有操作性。诚如张岱年先生所言：“对于自己的民族传统，应有一个清醒的自觉，这是文化进步的前提。”<sup>③</sup>因而“五四”以来，各种社会思潮泛滥，而文化重构问题事实上没有得到解决，人心显得比较混乱，因而孙中山坚持以“四维八德”发展民族精神。南京政权建立后，明确主张“以礼义廉耻”为立国之本，1934年还倡导复兴儒教伦理的“新生活运动”<sup>④</sup>。而“五四”以后不久，特别是在三四十年代，中国的知识分子开始反思“五四”的经验和教训，开始认真研究中学和西学的融合问题，才真正开始了从正的方面来构建新的中国文化。

一定程度上来说，寻求中国文化现代化的问题，其思想发端也不始于“五四”。一部中国近代史不仅是在帝国主义列强侵略下中国人民救亡图存的历史，也是近百年来中国文化绵延不绝的

① 参见黄昌意《中国古代价值体系的现代转换》，《江汉论坛》1994年5第5期。

② 韩毓海《关于“现代性”与“现代化”》，《学术月刊》1994年第6期。

③ 张岱年《思想文化道德》，巴蜀书社1992年版第232页。

④ 陈来《二十世纪中国文化中的儒学困境》，《浙江社会科学》1998年第3期。

寻求安身立命的文化精神在新的历史条件下开拓创新的历史。近代以来,“中国人就面临着两个难题:一是如何抵御列强侵略,振兴中华;一是如何对付西方文化的挑战,振兴中国文化。”<sup>①</sup>比如早在1861年冯桂芬的《校邠庐抗议》就提出了“采西学、制洋器、筹国用、改科举”等建议,其“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”的主张在当时的思想界引起强烈反响,对洋务派影响很大<sup>②</sup>。恰如一些学者所说:“鸦片战争后,西方列强对中国的侵略压迫日渐加深,具有强烈忧患意识传统的中国仁人志士,开始了痛苦曲折的向西方学习的历程;这反映到思想意识层面,便是中国人对现代化认知发展的历程。”<sup>③</sup>也就是说近代先进的知识分子严复、康有为、梁启超、孙中山等他们都在为此努力,只是他们并没有完成这一任务,只是到了“五四”时,这一问题就显得更为突出和直接。而“五四”后,“许多面对20世纪困难局面的中国知识分子,都不仅仅关切设计现代化发展战略问题,而且关切如何解决更持久更深广的关于痛苦和意义的存在问题”。<sup>④</sup>“五四”的特殊意义在于,中国知识分子不再固守其旧有的传统文化界域,对中国文化和制度遗产所作的痛苦激烈的否定和批判,重新审视中国传统文化。“五四”后的知识精英希望通过已经七零八落的传统文化遗产进行筛选,提取出

① 杨天石《振兴中国文化的曲折寻求》,中国社会科学院科研局、《中国社会科学》杂志社编《五四运动与中国文化建设》,社会科学文献出版社1989年版第988页。

② 参张惠诚主编《中国变革文化名著》,延边大学出版社1995年版第242页。

③ 陈勤《“五四”先贤们的一个历史贡献》,陈红民主编《中华民国史新论》三联书店2003年版第387页。

④ 墨子刻著、颜世安、高华、黄东兰译《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社1996年版第3页。

一种适合于时代所需的东西来构建自己新的学说。因此在一定程度上“他们已经接受了‘五四’时的反对传统权威的原则，期待着一种既受益于中国和西方学派渊源的，又批判地发展起来的‘新学术’。他们已经接受了科学和民主思想，接受了对于文化地理和世界历史的非常西方化的解释”<sup>①</sup>。但是，历史是不容被割断的，由文化变迁而起的学术应对依然要以恢复道统为己任，“五四”以后的知识精英们重建中国文化的努力，从某种意义上说也是一种宗教式的历史担当。“他们是被理想中的宗教信念所激励，或者是被从西化潮流的毁灭性压力下拯救祖先传统的道德责任感所促动。”<sup>②</sup>

而这次的文化重构与“五四”是不同的，这一点沈有鼎1937年初在南京召开的中国哲学协会会议上的发言说得可谓掷地有声：“无论如何，哲学在中国将有空前的复兴，中华民族将从哲学的根基找到一个中心思想，足以扶持中国民族的更生。这是必然的现象，因为历史是有它的波动的节律的。我们说中国第二期文化已经结束（它从魏晋到清），就等于说中国第三期文化将要产生。而且我们知道：第三期文化一定要重新回到第一期的精神，那社会性的、健康的、积极的、创造的精神……因为每一次新的文化产生，是对旧文化的反动，是革命；同时是回到第一期的文化精神，是复古。只有革命是真正的复古，也只有复古是真正的革命。”<sup>③</sup>而这时重构中国文化的条件已经成熟，诚如有的

---

① 墨子刻著、颜世安、高华、黄东兰译《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社1996年版第6页。

② 贺麟《当代中国哲学》，南京胜利出版公司，1947年第2页。

③ 转引自墨子刻著、颜世安、高华、黄东兰译《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社1996年版第207至208页

学者所说，三十年代中国思想界已经摆脱了 20 世纪初期的那种单纯模仿和比附阶段，开始有能力从事独立的学术研究了，当时人们有一种共同的心态，那就是超越“五四”时期的对峙，重新评估传统的价值并进行切实有效的中西融合工作<sup>①</sup>。这一工作，从文化视角的角度看，也就是融合中西文化以复兴中国传统三教文化的学术浩大工程。

## 六 儒家文化的现代转型

沈有鼎呼唤的中国“第三期文化的产生”在“五四”以后的现代新儒家们眼中就是儒家哲学的再创新。贺麟当年就曾经说：“中国当前的时代是一个民族复兴的时代，民族复兴，不仅是争抗战胜利，不仅是争中华民族在国际政治上的独立平等，民族复兴本质上应该是民族文化的复兴，儒家文化的复兴。假如儒家思想没有新的前途，新的开展，则中华民族，与夫民族文化也就会没有新的前途，新的开展。换言之，儒家思想的命运，与民族前途的命运，盛衰消长，是同一而不可分的。”<sup>②</sup>

不同于“五四”新文化运动健将们的是，此时中国的知识精英们已经开始比较理性地对待中西文化包括“五四”新文化运动本身。贺麟当时就评价说：“‘五四’时代的新文化运动，可以说是促进儒家思想新发展的一大转机。表面上，新文化运动虽是一

---

① 参见张永义《一个学者和他的时代》，王中江、高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店 1995 年版第 56 至 57 页。

② 贺麟《儒家思想的新开展》，单纯、张合运主编《中国精神——百年回声》，海天出版社 1998 年版 338 页。

个打倒孔家店，推翻儒家思想的一个大运动。但实际上，其促进儒家思想新发展的功绩与重要性，乃远胜在前一时期曾国藩、张之洞等人对于儒家思想的提倡。曾国藩等人对儒家思想之倡导与实行，只是旧儒家思想之回光返照之最后的表现与挣扎，对于新儒家思想的开展，却殊少直接的贡献。新文化运动之最大贡献，在破坏扫除儒家的僵化部分的躯壳形式末节，和束缚个性的传统腐化部分。他们并没有打倒孔孟的真精神，真意思，真学术。反而因他们的洗刷扫除的功夫，使得孔孟程朱的真面目，更是显露出来<sup>①</sup>。对于西方文化的输入，贺麟的评价则是：“西洋文化学术之大规模的无选择的输入，又是使儒家思想得新发展的一大动力。表面上西洋文化的输入好像是代替儒家，推翻儒家，使之趋于没落消灭的运动。但一如印度文化之输入，在历史上曾展开了一个新儒家运动，所以西洋文化之输入，给儒家思想一个试验，一个生死存亡的大试验，大关头。假如儒家思想能够把握、吸收、融会、转化西洋文化，以充实自身，发展自身，则儒家思想便生存、复活，而有新的开展。如不能经过此试验，渡过此关头，就会消灭、沉沦，永不能翻身。”<sup>②</sup>

那么如何才能寻求到儒家思想的新开展呢？贺麟认为：“欲求儒家思想的新开展，在于融会吸收西洋文化的精华于长处。而西洋文化之特殊贡献为科学。但我们不必求儒化的科学，亦无需科学化儒家思想。盖科学以研求自然界的法则为目的，有其独立的领域……我们要能看出儒家思想与科学息息相关处，但又要看

① 贺麟《儒家思想的新开展》，单纯、张合运主编《中国精神——百年回声》，第338至339页。

② 同上，第339页。

到两者之分界处。我们要能从哲学、宗教、艺术各方面以发挥儒家思想，使儒家精神中包含有科学精神，使儒家思想，足以培植，孕育科学思想，而不致与科学思想混淆不清”<sup>①</sup>。如何实现这些目标呢？贺氏认为，儒家思想的新开展，第一必须以西洋之哲学发挥儒家之理学；第二须吸收基督教之精华以充实儒家之礼教；第三须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教<sup>②</sup>。

沈有鼎在宣告了中国第二期文化已经结束，第三期文化将要产生后接着说：“第三期文化的产生是要以儒家哲学的自觉为动因的。第三期的动的文化，是处处与静的文化相对应，而与第一期动的文化暗中相符的。新的文化要从新的哲学流出。第三期文化是富有组织能力的。无论哪个社会组织思想，都是以刚劲的逻辑精神为条件的。因此中国今后的哲学是系统的，不再是散漫的。他是要把第一期哲学的潜在的系统性，变为显在的。这一个系统就是穷理尽性的唯心论的大系统。积极的政治、积极的自由和道德，也在第三期文化里才有可能。”<sup>③</sup> 这段话说穿了就是两点意思：中国文化的现代转型要以儒家哲学的创新为动因，而这一创新最主要的就是以刚劲的逻辑精神为条件，要把儒家哲学改造为以西方的逻辑实证为基础的系统化的新时代的中国哲学。笔者认为谈到儒家哲学的现代转型问题，沈氏的这个标准是很中肯的。应该说，“五四”以后，反思西方第一次世界大战的悲剧和

① 贺麟《儒家思想的新开展》，单纯、张合运主编《中国精神——百年回声》海天出版社1998年版第341页。

② 同上，第343至344页。

③ 贺麟《当代中国哲学》，南京，胜利出版社，1947年，第46至47页。转引自墨子刻著、颜世安、高华、黄东兰译《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社1996年版第208页。

“五四”的偏激文化观念，不少人都为儒家哲学的现代化作出过努力，梁漱溟、张君勱、熊十力、贺麟等都有一定的贡献，这些人被称为中国第一代的现代新儒家，但真正以西方哲学的方法论来解决儒家哲学问题，并建立起自己不同于古典形态的中国哲学之系统哲学体系的则是抗战时期以“新理学”的完整体系而名声大噪的一代新儒学大师冯友兰先生。正如李泽厚先生所说在现代新儒家的几位代表中，“熊、梁的活泼、整体直观等特色是前现代的哲学性格和非理性特征，冯却具有现代的哲学的科学性格和理性精神”<sup>①</sup>。冯友兰哲学优越于前人处在于它“把现代性的严格的逻辑论证和科学方法带进了这个领域”<sup>②</sup>。所以笔者认为冯友兰才是中国近现代史上儒家文化现代转型最杰出的代表。现代新儒家之所以被冠以“现代”二字，有两点原因：一是这一思潮发端于现代，影响当今；二是他们非常关心儒学与现代化的关系问题，从而表现出同过去的儒家迥异的时代特征<sup>③</sup>。儒家文化的现代化，一是儒家文化研究的现代化，一是儒家文化内容本身的现代化，从这两方面说，冯友兰先生都做出了杰出的贡献。

冯友兰（1895—1990），字芝生，河南省唐河县人，1915年考入北京大学中国哲学门，1919年至1923年留学美国哥伦比亚大学研究院当研究生，师从著名的实用主义哲学家杜威、新实在论哲学家伍德布里奇和孟太格，并取得博士学位，学成回国后，先后在中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、西南联合大学、北京大学任教，1926年出版《人生哲学》，1931年和1934

① 李泽厚《中国思想史论》，安徽文艺出版社1999年版第1121页。

② 同上，第1127页。

③ 宋志明《现代新儒家与现代化》，《教学与研究》1996年第2期。



年出版了在现代史上奠定其哲学史家地位的两卷本《中国哲学史》。用现代学术眼光研究中国哲学史，胡适首开其端，他早在1919年就出版了以西方学术观点来研究中国哲学史的著作《中国哲学史大纲》，然而系统研究中国哲学史的工作在胡氏手里只是个半拉子工程，胡适的书只写到先秦，出了上卷，下卷就再也没有写出来。而冯著两卷本《中国哲学史》则从孔子一直讲到廖平，成为第一部表现形态完全不同于旧史学的中国哲学通史。有意思的是，冯氏著此书的目的，似乎很明显，这就是要挑战胡适这位站在反孔立场上的全盘西化派旗手。据李耀仙先生考证，作为“五四”新文化运动“打倒孔家店”能手之一的胡适之先生喜欢引用戴震的“以理杀人”一句话来攻击程朱理学，冯友兰在30年代初发表的《新对话》（一）中，就托朱熹的口吻作了回答说，你们（指戴震和胡适）的论辩，“只证明以意见为理，或以成见与习惯为理之弊，并没有指出我所谓理之本身有什么不对。”（冯友兰《三松堂学术文集》第242页）。可见冯先生在30年代初就接受胡先生对程朱理学的挑战而作出应战<sup>①</sup>。更为有趣的是，冯友兰与胡适的较劲并不止此，你胡适之没有写出整部的中国哲学史，那么我冯友兰就要当仁不让把它写出来；你反孔，我就要尊孔。所以胡适的《中国哲学史大纲》一开始就讲老子，把老子说成是中国哲学的开山之人，而冯友兰视《老子》为后出，一开始就讲孔子，把孔子说成是中国哲学的祖师爷。从冯胡之争，我们可以看出冯友兰作为现代新儒家一以贯之地捍卫儒家哲学的心理历程。正如高秀昌《冯友兰的孔子研究评述》一文所

<sup>①</sup> 参见李耀仙《新理学在哲学史上的地位》，《四川师范学院学报》1991年第2期。

说,从表面上看,冯先生跟胡适争论是属考据学性质的,但从实质上看,冯胡之争,是孔子儒家还是老子道家为传统文化的主流问题。胡适置老子于孔子之前,实际上是暗示老子道家为中国传统文化的主流。而冯友兰先生则明确承认孔子儒家文化是中国传统文化的主流,肯定中国哲学中存在一个“道统”,即儒家道统<sup>①</sup>。

由于冯著《中国哲学史》从内容到方法都比胡适的《中国哲学史大纲》前进了一大步,哲学史家冯友兰因此而名声大振,他的书成了当时人们学习研究中国哲学史的经典教材,这本书以及他以后在美国宾夕法尼亚大学讲学时所著《中国哲学简史》被译成多种外文,在世界范围内引起反响,为中国哲学研究的现代化,以及中国哲学走向世界,冯氏本人做出了最大的贡献。

冯友兰与胡适等西化派的较劲并不以中国哲学的研究为满足,他不仅要当一个出色的中国哲学史家,把中国哲学按他自己的理解介绍给世界,他还要开“新统”,做现代最出色的儒家哲学大师。写出两卷本《中国哲学史》后,他1933年又前往欧洲游学,先后到过意大利、英国、法国、德国、瑞士、捷克、苏联等国,1946年又赴美国宾夕法尼亚大学任教讲授中国哲学史。作为学者,当时的冯友兰可说学贯中西,胸怀世界。在抗日战争时期,他用了八年时间先后撰写了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》。这六部统称为“贞元之际所著书”,或称为“贞元六书”的哲学著作。

“贞元”二字取名《周易》“贞下起元”之义,“贞元者,纪

<sup>①</sup> 参见王中江、高秀昌编《冯友兰学记》,三联书店1995年版第190页。

时也。当我国民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。”（冯友兰《新世训·自序》）他寄托着冯友兰先生对抗战胜利和中国文化再度复兴的希望。

在六部书中，《新理学》是冯友兰“新理学”体系的总纲，探讨了关于自然、社会和理想人格的普遍性问题。其核心是一般与特殊，共相与殊相的关系问题，冯先生认为这是哲学的根本问题。《新事论》把《新理学》对体用关系的认识应用于现实社会，以社会生产方式为体，政治文化等上层建筑为用，强调体改变了，用也要跟着改变。并指出：中国的紧要任务是工农业的现代化，即把以家庭为本位的自然经济改造成以社会为本位的现代经济形态。这是人类在一定发展阶段上的共相。《新世训》主要讲处理现实的社会关系的态度和方法。《新原人》提出了人生的四种精神境界。他指出人类有四种不同层次的境界，即自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。哲学的目的和作用是人最终达到最高层次的天地境界，在日常生活中体验到生命的永恒意义，与天地同流，与宇宙同在。这也就是中国传统哲学中所说的“极高明而道中庸”。《新原道》则以“极高明而道中庸”为线索，勾画中国历史哲学反思内圣外王之道的历程，以此说明“新理学”确是接着中国传统哲学的发展路子而出现的新体系。《新知言》是“新理学”体系的方法论，其主要的意思是：哲学的一些基本概念不可思议，不可言说，无法用正的方法（逻辑分析法）得出；但可通过负的方法，即懂得为什么不可思议、不可言说而有更深刻的了解。上述六书讨论了中国现代文化发展的几乎所有

大问题，构成了完整的体系<sup>①</sup>。冯先生在抗战期间建立新理学这个全新的哲学体系大有深意，恰如张岱年先生所说，他“试图为抗战建国建立一个思想上的理论基础”<sup>②</sup>。冯友兰的以文化救国的思想其来有自，并且始终一以贯之，作为“五四”新文化运动中热血青年中的一员，青年冯友兰也曾积极参与“五四”早期的文化启蒙工作。一九一八年他从北大毕业后，回到开封，在担任省第一工业学校教员的同时，为响应“五四”运动，创办并主持了河南第一家宣传新文化的刊物《心声》。在发刊词中他写道：“本志之宗旨在输入外界思潮，发表良心上之主张，以期打破社会上、教育上之老套，惊醒其迷梦，指示以前途之大路，而促其进步。”<sup>③</sup>以后不管冯氏学术思想如何“为道屡迁”，其满含深情的爱国主义思想一直贯彻始终。无论在其所著的《中国哲学史》、《贞元之际所著书》或《中国哲学史新编》中，都表达了这个思想<sup>④</sup>。他最早在《中国哲学史》的《自序》中说：“此第二篇稿最后校改时，故国正在危急中。”“值此存亡绝续之交，吾人重思吾先哲之思想，其感觉当如疾痛时之见父母也。”“‘魂兮归来哀江南’，此书能为巫阳之下招欤？是所望也。”在《新原人》自序中又说：“值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国致太平，我亿兆

① 参见张跃《阐旧邦以辅新命极高明而道中庸》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第41至42页。

② 张岱年《冯友兰先生贞元六书的历史意义》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第91页。

③ 《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷第46页。

④ 参见李耀仙《新理学在哲学史上的地位》，《四川师范学院学报》1991年第2期。

安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》，及此书所由作也。”

从文化史的角度看，冯友兰新理学的意义并不仅此，他的新理学一上手就说是“接着”程朱讲的，这表明了他的“道统”立场，他讲的是儒学，目的是复兴以儒家文化为主流的中国哲学，但他是“接着”程朱讲，而不是“照着”程朱讲，所以他开辟的是儒家文化的“新统”，是为儒家文化的现代转型而进行的中西哲学的融会与贯通。这种融通就是张岱年说的“冯先生的中西结合主要是中国的正统派哲学与西方的正统派哲学的结合，亦即中国的古典理性哲学与西方的古典理性主义的结合，亦即中国的程朱理学与西方的柏拉图主义的结合”<sup>①</sup>。而这只是就新理学的内容方面来说的，而新理学最大的贡献还是哲学方法上的创新，中国传统古典哲学都是经学式的表达方式，不管哲学家的思想体系如何博大精深，如何有新意，仿佛他们都不敢超越圣贤，所以都采取了注经解经或者是散漫的语录体的形式来阐发，这种述而不作的传统使得中国文化数千年来就一直在经学的怪圈中打圈圈。这一传统从战国秦汉之际的《易传》到中国最后一位古典哲学家廖平，就一直没有走出过这一怪圈<sup>②</sup>。冯氏新理学体系的每一本书都单独成书而且都贯以“新”字，而其所用方法是当时先进的西方哲学的逻辑实证方法，因而令人耳目一新。（熊十力的《新唯识论》亦是独立体系，且有开创之功，但他同梁漱溟一样，是

① 张岱年《冯友兰先生贞元六书的历史意义》，王中江、高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版93页。

② 参见拙作《论儒学的经学思维模式及其文化价值》，中华孔学会会刊《中国思想与文化》第7期

以佛归儒，不出三教之外，还带着古典哲学的尾巴。而冯友兰是“五四”运动之后，用一种新的观点〔新实在论的观点〕新的方法〔逻辑的方法〕来讲儒家，特别是程朱理学一派的杰出代表。）正如郑家栋先生所说：“冯友兰的新理学体现了中国哲学由古代的朴素形态向近代的形而上学形态的演变。（“五四”以前的中国近代哲学远没有完成这一转变。）在这方面金岳霖的《知识论》、张东荪的《多元认识论》都具有同样的意义。这些理论体系的共同特点是：重视形式逻辑，追求思想的确定性，主张以形式逻辑为基础，通过细密的分析和精缜的思辩演绎出整个哲学体系<sup>①</sup>。金、张二人主要是以西方哲学思想为构架而建立的体系，不是现代新儒家的表达话语，而冯友兰则是通过对中国传统哲学范畴的改造而创立的儒家“新统”。这对于儒家文化的现代转型就特别具有里程碑的意义。

所以我们说冯友兰是中国近现代史上儒家文化现代转型最有贡献的哲学史家和哲学家。

## 七 佛教文化的现代转型

中国佛教自宋明理学的兴起而渐趋衰落，而鸦片战争以来又显日薄西山之势，但在上层的文化界内，复兴佛学的思潮则薪火相传，代不乏人。清末以来佛学研究之风已启其端，在这方面有两股力量为之作出不懈努力：一股力量来自世俗的思想家，如龚自珍、魏源、康有为、谭嗣同、梁启超、杨度、章太炎等人皆有

<sup>①</sup> 郑家栋《冯友兰新理学再评价》，王中江、高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第148页。

一定建树。一股力量来自于对佛教抱有信仰的居士，如郑学川、杨文会、欧阳渐、韩清静等人，其中后三者影响又为卓著。在刻经办学等方面开一代风气之先的杨文会，1897年于南京设立“金陵刻经处”专门负责刻印流通各种佛经，1908年于刻经处创办佛教学堂“祇洹精舍”。这在近代史上颇有影响，“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系；而凡真有信仰者，率归依杨文会。”<sup>①</sup>但杨文会没有形成可以自成一家的严密的思想体系，他只是恪守不渝地遵循中国传统的大乘性宗的佛学思想的理论原则，而且还具有浓厚的信仰主义的色彩<sup>②</sup>。在杨文会的事业继承上，贡献最大的是欧阳渐，他1922年在南京创办了支那内学院，这是杨文会祇洹精舍的发扬光大，一时名流如梁启超等人多至内院就学。为培养人材，他还组织编辑了《藏要》，为振兴佛教学术做出了很大贡献。唯识学一代大师韩清静，1924年与四川江津朱芾煌共同创立法相研究会于北京，1927年改名三时学会，成为北方研究法相唯识学的中心，并与欧阳渐在南京创办的支那内学院遥相呼应，有“南欧北韩”之称。

这两股力量对佛学的研究和提倡，势必影响到佛教界内部，所以从清末开始，佛教诸宗内部开始出现一些起较有思想的人，到民国年间，相继活跃在社会舞台上，形成佛教的“复兴”之势。其中一代诗僧，以割肉燃灯供佛而舍身为法的“八指头陀”敬安和尚影响很大，曾先后于上海的哈同花园和杭州海潮寺创办华严大学（后迁到常熟福兴寺）的贤首宗代表月霞法师，1919

① 梁启超《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版第165页。

② 参见郭朋、廖自力、张新鹰著《中国近代佛学思想史》，巴蜀书社1989年版第34页。

年在所住宁波观宗寺成立观宗学舍，贡献不小。其他如天台宗的代表谛闲法师，清末民初净土宗的一代名师省元和印光两位法师，特别是在民国年间十分活跃，不局限于一宗一派，而对各家学说融会贯通，成为“台、贤并治”，“禅、净兼修”的一代高僧的圆瑛大师和才艺超群，以“念佛不忘救国，救国不忘念佛”而声名远播的弘一大师，这些近现代史上的佛门弟子都为佛教的现代化做出过一定的贡献。在他们的努力下，中国佛教在民国年间开始了全面现代化的进程，他们建立现代佛教组织，兴办佛教学校，整理出版佛教典籍，开展佛学研究，发行佛学刊物，积极参加抗日救亡运动，为佛教文化的现代转型作出了不懈努力，其中尤以提出“人间佛教”思想，并为之建立起博大精深的思想体系的现代佛教改革大家太虚法师为最杰出的代表人物。

太虚（1889—1947），俗姓吕，本名淦森，又名栴林，浙江崇德人。16岁时在苏州木渎小九华寺出家，法名唯心。后镇海寺瑛年和尚又为他取法名太虚。1904年在宁波天童寺敬安法师处受具足戒。以后游学于江、浙、粤等地，或听讲，或阅读，佛识日深。1909年在南京祇洹精舍受教于杨文会，获益匪浅。1912年与僧人仁山共创佛教协进会，不久该会并入敬安为会长的中华佛教总会，太虚任会刊《佛教月报》的总编辑。同年敬安圆寂，太虚在追悼大会上提出教理革命、教制革命和教产革命，建立新式僧伽制度的改良主张。1915年撰写《整理僧伽制度论》全面阐述其佛教改革思想。1918年与章太炎、蒋作宾、陈元白、张季直等人在上海成立觉社，创觉社季刊，后改为《海潮音》，宣传佛教思想。1920年以后开始南北讲经，先后创办武昌佛学院、闽南佛学院、北京柏林教理院、重庆汉藏教理院等佛学教育



机构，为革新僧制培养人才，并先后出访日、英、德、法、美等国，力图把佛教推向世界。其人间佛教思想，在1913年提出佛教革命时已萌芽，1928年应上海储蓄会之邀，演讲了人生佛学，标志着这一思想的基础已经奠定。1934年发表《怎样建设人间佛教》则是其人间佛教思想成熟的标志。太虚一生，为建设“人间佛教”竭尽心智，1947年圆寂于上海玉佛寺。

太虚提出的人间佛教思想现代性特点十分鲜明，这主要体现在其继承佛教优良传统的基础上，根据时代需要，返本开新，赋予佛教鲜明的时代特征。这主要体现在以下几个方面。

### 第一，佛学救世救国思想的现代性

佛教自汉末传入中国，经魏晋而隋唐，已经中国化而成为中华优秀传统文化的重要组成部分，其勇猛精进，大雄救世的精神成为中国知识分子开拓进取的精神力量，所以中国近代资产阶级思想家康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等都纷纷利用佛学中的积极因素来抨击封建专制、反对帝国主义，提出了他们的佛学经世思想<sup>①</sup>。太虚作为佛教界内部的宗教改革家，他不仅受到了他们的影响，而且是站在维护佛家“道统”的立场上提倡佛学救国救世。在他看来，当时“世界各国都已陷入走不通的死路”，“世界各帝国主义、资本主义，与反帝国主义、反资本主义，皆在相斗相杀中……故中国也不能不寻求出路”<sup>②</sup>，出路何在呢？他不主张中国走“列强的路”，也不主张走“苏俄的路”，却十分坚信：

① 参见陈立忠《论中国近代资产阶级思想家的佛学经世思想》，《东北师大学报》1995年第3期。

② 《太虚大师全书》台北：太虚大师全书影印委员会，1970年版第四十七册第451页。

“现在我们要想自救救世，非将中国的文化发扬成领导各国的文化，恢复为世界的先进国，不足为中国人无出路中找到一条出路！”<sup>①</sup>

那么这条中国文化复兴之路具体该怎么走呢？在文化本体问题上，他把佛学的复兴与中国文化的复兴直接等同起来，认为随着佛教的衰微，中国文化“至宋代以后即失去了那种健全雄大的精神，元气大伤！影响所及，致有积弱的国难，虽有‘三民主义’应运而生，力求复兴中国而不获。其倾新者拔除故有之精华，而复旧者仍陷宋代后之拘执。……若能因重光隋唐时代那种优美的佛教文化的关系，把中国宋代以前那种民族文化的精神恢复发扬起来，则久在衰颓中之中华民族，亦重可自信、自新、自强、自立。故从发扬佛学以昌明中国固有文化的壮阔精神，则中国民族乃真正从根本救起了。何况在时代的新趋势上，佛教文化，更有把近代文明走到末路后，开辟出新生机来的可能呢！”<sup>②</sup>

因而在国家的政治问题上，他主张：“应用佛学的原理，和中国固有的道德文化，改善人类的思想，转善国际形势；由讲信修睦而得到共存共荣，则中国古书上所谓‘大同世界’的那种理想便可实现于将来了。若由此造成了大同世界，同时也正式安立了中华民国，这与孙中山先生‘建立民国以进大同’的程序颠倒一下——若依佛教原理来造成人类道德思想行为，的确可以从改善国际形势，促成世界和平，以之使中国得以安然建立——可说为‘以进大同，以建民国’了。此为佛学与三民主义相互为用之

① 《太虚大师全书》第四十七册第456页。

② 《建设现代中国佛教谈》，《太虚集》，中国科学出版社1995年12月版第331页。

处。”<sup>①</sup> 这是太虚作为佛教界的文化大师开出的救国救世的文化政治蓝图，也正是太虚在“卫道”的立场上开辟的以“人间佛教”为特色的爱国爱教的爱国主义的思想战线。

## 第二，生活化之世俗倾向的现代性

太虚的人间佛教思想对佛家宗教现代化最大的理论贡献在于以其全新的宗教思想将宗教生活化、哲理化从而世俗化，发挥了宗教对社会的积极作用，从而扩大了佛教的社会影响。

太虚针对人们对传统佛教的神异、奸盗、闲隐、朽弃等不适应于现代生活中的种种消极观念写下《佛法救世主义》、《建设人间净土论》、《怎样来建设人间佛教》，《即人成佛的真实理论》、《人生佛教》、《佛法原理与做人》等文章，主张佛教应在现实生活中发挥更积极的作用。他认为佛教理论不应主要探讨出家、死后的问题，而应当着眼于现实世界，建设人间净土。“把个人的力量贡献给大众的利益上，要达到自他两利。”<sup>②</sup>

所以他的人间佛教思想事实上是去除传统佛教中的神性意识，而将佛教伦理化、哲理化，进而生活化和世俗化，所以在他看来，“菩萨，是觉悟了佛法原理、成为思想信仰的中心，以此为发出一切行动的根本精神，实行去救世救人、建设人类的新道德。故菩萨是根据佛理实际去改良社会的道德运动家。”<sup>③</sup> 因此，一般佛教徒“学佛不但不妨碍正当职业，而且（因此）得精神上的安慰，做得事来，便有系统而不昏乱”。僧人也一样，不过既

---

① 《建设现代中国佛教谈》，《太虚集》，中国科学出版社 1995 年 12 月版第 332 页。

② 《佛法原理与做人》，《太虚大师全书》第五册第 182 页。

③ 《太虚大师全书》第四十七册第 455 页。

是职业宗教人员，他与一般佛教徒的不同之处就在更须修习戒、定、慧三学，以指导、教化众人。故“今菩萨行实行者，要养成高尚的道德与品格，精博优良的佛学和科学知识，参加社会各部门的工作，如出家的可以参加文化界、教育界、慈善界等工作。在家的则政治界、军事界、实业界、金融界、劳动界都可以，这样使国家社会民众，都得佛之利益”<sup>①</sup>。德国著名社会学家马克斯·韦伯认为西方宗教改革之后的新教教义抛弃了天主教将伦理训诫分为“命令”和“劝告”的做法，认为上帝所接受的唯一生活方式，不是用修道禁欲主义超越尘世道德，而是完成每个人在尘世上的地位所赋予他的义务。这就是他的天职<sup>②</sup>。

太虚菩萨行思想中的参与社会劳动、利益国家社会的先进观念，与马克斯·韦伯的“天职”观念有着异曲同工之妙，太虚宗教改革的思想深度于此可见一斑。

### 第三，与科学调适的现代性

太虚应对西方文明的挑战，进行宗教改革的另一个重要的特点就是针对变化的形势，企图调和与科学的关系，使之适应时代的需要。

太虚认识到“现代文明的代表，即是科学。科学发明，人类能引用机械的力量，去抗拒自然界的一切，以很少的力气，可获很大的效果，故从前人力所做不到的事情，现在都可以做得到了”<sup>③</sup>。所以他非常重视与科学的调适问题，认为当时的最新科

① 转引自邓子美《传统佛教与中国近代化》，华东师大出版社1994年4月版第252页。

② 马克斯·韦伯著彭强黄晓京译《新教伦理与资本主义精神》，陕西师范大学出版社2002年版第56至57页。

③ 《怎样建设现代中国佛教谈》，《太虚集》第328页。

学与佛学有相近之处，如物理学上的相对论“近于佛学的缘成论。现就生物学上讲，最近广东中山大学教授罗广廷试验的结果，把达尔文的进化论推翻，而近于佛法的业惑论。所以，现在最新的科学，已不是唯物的，而是与佛法相符了”<sup>①</sup>。因而他提倡人间佛教首先就是要破除中国传统佛教中的低俗迷信，去“死鬼”的佛学，“洗除一切近于‘天教’‘鬼教’等迷信，依现代的人生化、群众化、科学化为基础，于此基础上建设趋向无上正遍觉之圆渐的大乘佛学。”<sup>②</sup> 他的佛学思想不仅吸收了当时西方的一些先进理论，而且在他开办的武昌佛学院还非常重视学员科学文化知识的教育，专门开设有文史、哲学、生物学、社会学、伦理学、心理学等，具有了现代科学的内容，这对佛教的现代化是有着相当影响的。

#### 第四，与时俱进的佛教改革论的现代性

作为宗教改革家，太虚接受过当时先进思潮的影响，且曾四处游学，视野宏阔，因而他提出的人间佛教的改良主张，十分明显地具有顺时而化、与时俱进的现代意识。太虚不仅在青年时代参加过反清革命，而且曾出访海外诸国，对佛教改革的必要性有着深刻的认识。他认为佛法本身就是“契理契机”之佛法，“佛法是佛所证的一切法实相，及众生可以由之证到诸法实相的方法。同时，在佛亲证的方面为证法，就佛对众生说的方面为教法；前者是契理的，后者是契机的，这是佛法大概的性质。”迦叶阿难、龙树、无著、锡兰佛音、中国天台智者、贤首法藏、宗喀巴之大兴佛学，“皆一方根据佛法真理，一方适应时代机宜，

① 《太虚大师全书》第四十七册第440页。

② 《人生佛学的说明》，《太虚集》第228页。

以综合整理而能昌行一方时域者也。时至今日，则须依于全般佛陀真理而适应全世界人类时机，更抉择以前各时域中佛法之精要，综合而整理之，故有‘人生佛教’之集说”<sup>①</sup>。“故人生佛教云者即为综合全部佛法而适应时机之佛教也”<sup>②</sup>。在他看来，佛教有两大原则，“一曰契真理，二曰协时机。非契真理，则失佛学之体；非协时机，则失佛学之用……真理，即佛陀所究竟圆满觉知之‘宇宙万有真相’；时机，乃一方域、一时代、一生类、一民族、各别之心习或思想文化。”<sup>③</sup>也就是说佛教改革要解决不同时的主要矛盾，因此，“佛法虽普为一切有情类，而以适应现代之文化故，当以‘人类’为中心而施設契时机之佛学；佛法虽无间生死存亡，而以适应现代之现实的人生化故，当以‘求人类生存发达’为中心而施設契时机之佛学。”<sup>④</sup>佛教改革首先就是要适应时代的需要。“世运转变，即全世界局势已有了一种转变。在这种转变中，……建设人间佛教。……即因世人的需要而建立人间佛教，为人人可走的坦途。”<sup>⑤</sup>

“总之，佛教的教理，是应该有适合现阶段思潮的新形态，不能执死方以应变症。”<sup>⑥</sup>

所以，其人间佛教思想正是顺应时代发展的必然产物。

太虚的视野相当广阔，他的治学领域也很宏博。他学兼内外，博通古今。因而作为一种体系来说，太虚的佛学思想相当庞

① 《人生佛教开题》，《太虚集》第222页。

② 同上书，第225页。

③ 《太虚大师全书》第五册第206页

④ 同上书，第208页。

⑤ 同上书，第四十七册第449页。

⑥ 《我的佛教改革运动史略》，《太虚集》第412页。

博。在这个庞博的思想体系中，始终有一条主线贯穿其间，这就是“融贯”与“适应”：一方面在佛学思想内部，太虚力图融贯空有、性相（及禅、教）而不拘守于一宗一派，从而使之相互协调，以“群策群力”；而同时他又力图以佛学思想为中心，去“适应时代性的思想文化”，“适应新时代新潮流”，从而给佛学思想披上一件时代的新装，以使之尽可能地现代化。即太虚所谓的“新”一些，并进而使之具有更大的适应性<sup>①</sup>。民国时期，佛教界正是在太虚和尚改革佛教的号召下，内铸佛学真义，外融新学思潮，契理契机，应机说法，初步建立了富有时代文化特点的“人间佛教”新模式。中国佛教因而走出寺庙，由寂静的山林步入丰富而复杂的现实社会，直接成为中国现代文化思想领域及现实生活中的一个重要部分，由此也以“人间佛教”的初步建成为标志，形成异于古代佛教社会、文化之特征。正是太虚的人间佛教思想，从佛教内部为中国佛教真正实现庄严国土、利乐有情的文化使命，而为佛教的人间化、知识化及现代化打下了坚实的理论基础。所以有人说，“当代中国所主张的人间佛教，实际上即沿袭太虚和尚有关佛教改革和人间佛教的思想主张而来的。中国佛教之所以能够从古代形态而发展到当代社会，其间正是由康、梁、谭、章等人的思想发动，最后经由太虚和尚倡导的佛教改革运动而进行的传统转换过程。”<sup>②</sup>从文化的角度上说，太虚是近现代史上代表佛教文化现代转型的最伟大的文化旗手。

---

① 参见郭朋、廖自力、张新鹰著《中国近代佛学思想史》，巴蜀书社1989年版第190页。

② 李向平《人间佛教的现代转换及其现实意义》，《世界宗教研究》1997年第1期。

综上所述，近代社会特别是“五四”运动以来，中国传统文化面临全面冲击而开始了现代转型工作，新儒家的冯友兰和新佛家的太虚就是儒、释两家的杰出代表。而与冯友兰和太虚同时代的陈撄宁也正是在内忧外患的民国时期，和儒家的冯友兰和佛教的太虚大师一样致力于传统文化的复兴和文化重构问题。他独树一帜的仙学思想以充满现代性的理性色彩而开始了道教文化现代化的理论重构，从而推动了道教文化的现代转型工作。



## 第二章 陈撷宁仙学思想的现代性特点

何谓“仙学”？陈撷宁在《众妙居问答》一文中解释说：“所谓仙学，即指炼丹术而言。有外丹内丹二种分别。自古学仙之人无不炼丹者。”<sup>①</sup> 所以陈氏所称仙学实际上就是道教中长生成仙的炼养学说。相对而言，他认为外丹比内丹更合于“古仙”本旨，就成仙的目的而论，外丹也比内丹更有效，炼内丹乃是退而求其次。在《〈余之求道经过〉按语》中他说：“古来仙学精华，就寄托在炼外丹功夫上。后世学者因外丹功夫手续麻烦，非寻常所能做到，遂改从自己身中精气神下手，名为内丹。虽此内丹易于入门，但其功效稍嫌薄弱。”<sup>②</sup> 尽管他推重外丹，但关于外丹的各种文字，基本上是“述而不作”，实际上他的主要贡献仍在内丹学方面<sup>③</sup>。我们之所以说陈撷宁与道教文化的现代转型有很大关系，首先就在于，陈撷宁的仙学思想是应对中国道教文化在近现代史上面临的尴尬局面而起的，因而具有鲜明的现代性特

① 陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第406页。

② 洪建林编《道家养生秘库》，大连出版社1991年版第584页。

③ 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社第392至393页。

点。陈樱宁所倡“仙学”的现代性特点则体现在其继承传统丹学“仙道贵生”、“仙道贵实”、“仙道贵德”等优良传统的基础上，根据时代需要，返本开新，赋予仙学鲜明的时代特征。这主要体现在下文所述。

## 第一节 勇于担当的仙学思想的现代性

人能弘道，非道弘人；道之将兴，舍我其谁！传统文化的衰落与重构，是中国文化道统论者一以贯之的历史心理历程。面对西方文化的冲击和随之而来的道教文化的进一步衰落，陈樱宁应运而生，站在时代的前列，以“提倡仙学，舍我其谁”的豪迈气魄，勇挑时代重担，体现了道教文化热爱者勇于担当的主体自觉之现代性特色。

### 一 中国经学式忧患意识与道统

中国传统文化是以儒、释、道为基本架构而形成的具有超稳定结构性质的非常具有同化力的文化形态。这种文化以经学为载体，以道统（佛家称为法统）为旗帜，代代相因，“耕读传家”，具有“文化保守主义”的性质，（笔者这里所用“文化保守主义”并不是一个贬义词，“文化保守”并不是“文化顽固”，而是一种对本民族精神文化家园的坚守。）因而无论儒家、佛家，还是道家，他们都有一种一以贯之的道统精神在支撑，每逢乱世出现，文化变迁之时，他们都要站在时代的高度吸收先进文化的思想养

料，并返求自家经典，以重新壮大门庭，担当文运，继承道统。这种道统精神，笔者称之为“中国经学式的忧患意识”：道统论在历代中国的知识精英那里表现为一种由尊重经典和圣人而来的担当“文运”的忧患意识。比如，儒家的忧患意识就是同孔子的“文不在兹”，“将坠斯文”的历史浩叹一脉相承的。它既是对现实的正视，又要返求于古代典籍和圣人，忧患“天下无道”和忧患“圣学将坠”是二而为一的。因此忧患的目的，就是要复圣人之学，求天下之治。因此中国的儒者，在圣学没落之际，世道衰微之时，都喜欢以复周孔之道，求圣人失传之学，担当“文运”为己任。《易传》是战国末至汉初的儒者在儒学受到他家的挑战和政治上的不受重用的历史条件下忧患而起的“以神道设教”，担当“文运”的第一本全面系统的中国经学著作。它开启了中国经学式忧患意识的道统精神的先河。以后的汉宋诸儒，他们的担当“文运”都是出于忧患，志于“圣道”。韩愈讲道统，是出于对佛教流行而动摇孔学根基的忧患，张载说他是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”（《张子语录》）。总之中国士大夫们这种对“世道之微”的忧患，同时就是对圣人之学面临失传危机的忧患。这点说得最明白的是顾炎武和王夫之。顾炎武批评理学家说：“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务。举夫子论学论政之大端而一切不闻，而曰一贯，曰无言……神州荡覆，宗社丘墟！”（《日知录》卷七）把他的“天下兴亡，匹夫有责”的强烈忧患意识与“习六艺之文，考百王之典，综当代之务”紧密联系在一起。王夫之“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”的诗句明明白白地把中国忧国忧民的士大夫的忧患意识说了出来。这种中国经学式的忧患意识，注重历史的连续性

和价值的稳定性,注重从传统文化中吸取经验和养料,并从社会现实出发,继承发展传统文化,往往能够在一定程度上给传统文化灌注新的活力。同时由于它注重经世致用,使得中国学人大都有着极强的社会责任感、使命感、危机感,有着积极的参与意识。因而中国文化就特别具有生命能量,中华民族就特别具有顽强斗争精神<sup>①</sup>。一般人认为,儒家的道统是受佛教法统思想的影响而产生的,这其实并不符合历史事实。冯友兰认为道统说,“孟子早已说了一个大概”<sup>②</sup>。其实道统思想的萌芽在孔子思想中就有了,他“宪章文武,祖述周公”,宣称“天生德予余”,就是要继承文武周公之道。这一点林安梧先生似乎也意识到了,他认为就人伦教化的理想来说,“孔老夫子开启了一个有别于现实政治的传统,此即所谓的‘道统’。”<sup>③</sup>孟子“五百年必有王者兴”,“如欲平治天下,舍我其谁”,实际上就是接着孔子道统论思想讲的。只不过后来针对佛教的法统,韩愈和李翱他们把这一旗帜举得更高,亮得更鲜明而已,并且从此以后儒家讲道统,一般都是反对佛老而强调复兴儒家本位文化。按照佛教禅宗的说法,佛的心传经过历代佛祖,一脉相传,传到弘忍和慧能。韩愈则说:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟柯。柯之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”(《原道》,《昌黎先生文集》卷

① 参见拙作《论儒学的经学思维模式及其文化价值》,载中华孔子学会编《儒学与现代化》一书,人民教育出版社1994年版第292至293页。

② 冯友兰《中国哲学简史》,北京大学出版社1985年版第308页。

③ 林安梧《儒学与中国传统社会之哲学省察》,学林出版社1998年版第124页。

十一) 以后的儒者虽然各人所说道统不太一致,但有一点是共同的,这就是他们都对自家的传统文化的失落和衰败有一种十分强烈的忧患意识,无论儒、释、道三家皆如此。陈撄宁创新仙学也是出于对道家文化衰落的强烈忧患。在《答无锡汪伯英来函问道》中陈撄宁就谈到:“眼见得中华民族自古相传之道术,快没落尽了,都市中人一天到晚酒色财气,妻子衣食,忙得脑筋昏乱,无暇顾及此事。岩壑中几位先进老前辈,又绝尘逃世,不肯出来负荷此等责任,把这个千斤重的担子压在我微弱的身上。如何能承担得起……因为此等重大事业本不是个人所能包办,必须多结识几位同志,都有牺牲精神,并超等天才,大家组织一个团体,然后做起来,稍有几分希望,汪君以为然否?”<sup>①</sup>不仅表达了对道教没落的忧患,而且希望更多的人出来同他一道战斗。在谈到他为什么要在《扬善半月刊》上发表提倡仙道的文章时,他说:“孔夫子说,人之患,在好为人师,我最佩服这句话,历年以来,实不敢妄自尊大俨然以师资自命。所以常在扬善刊上发表几篇文字者,有三种原因:

一则看见今时修行的人们,除了念阿弥陀佛而外,竟不懂道是何物,故本我的夙愿,来试为提倡。

二则看见少数学道的人们,偷懒者大半无成就,用功者甚或做出毛病,恐怕他们半路上灰心,并使反对者有所借口,故本我的经验,鼓励他们前进。

三则扬善刊宗旨,是贯通三教的。儒教、佛教的材料非常多,而且流行的出版物到处可以购得,但是道学仙术的材料,最

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第二卷第十五期第234页。

感缺乏。书籍亦寥寥无几。相形之下，未免偏枯，故自告奋勇帮助编辑人尽一份义务，不是想于此中得何种利益。”<sup>①</sup>

在这里他表示他作为道家文化的热爱者的不平衡的心理，看到儒教佛教的兴旺和道教的衰落，自己于心不忍，想尽一份义务。在《读〈化声叙〉的感想》中谈到他为什么要倡导道教学术时就说：“道家宗旨，向来是抱定‘利而不害，为而不争’，决没有打倒别教的意思。我敢说别教要把道教打倒，亦是徒劳而无功。所忧者，道教中人才太少，难以维持，慢慢地烟消火灭，不打而自倒。若没有整个的学术作为骨干，没有超拔的天才，继承绝学，仅仅靠几处乱坛，在那里制造迷信，几处道观，在那里拜忏念经，又何济于事？现在全中国中真心实力替道教摇旗呐喊的，就只有我一个人。化伸（按：“伸”应为“声”）先生，你想可怜不可怜。”<sup>②</sup>对道教人才缺乏的现状之忧患溢于言表。所以当武昌佛学院太虚大师的弟子张化声前途倒戈来投奔仙道而且寄来《化声自叙》的小册子说：“现在理解方面的佛法，有欧阳竟无先生，指示他的门人索隐显微，整理藏书，给同人一份诺大的家产；复有太虚上人，领导一派优秀分子把佛学适应到世界新潮上去。浪漫如化声，似乎无须饶舌”时，陈樱宁喜出望外说：“佛学至今日已发挥尽了，以庄严灿烂到无以复加了。不必再需要我们钻进去出死力弘扬了。若仍旧追随于诸位大居士大法师之后，拾其残余，自命为佛家之一份子，未免太学时髦了。化声先

① 《答复上海南车站张家弄王君学道四问》，《扬善半月刊》第二卷第十八期第283至284页。

② 《扬善半月刊》第三卷第六期第104页。

生卓见，我极端赞成。”<sup>①</sup> 基于对仙道事业的忧患，他每感叹道教无人才，而佛门中的新秀突然跑到仙道阵营中来，他当然十分欢迎。

以上所举都表明了他站在道教的卫道立场上的忧患意识。而陈撄宁的这种忧患与历史上的中国知识精英的道统式忧患意识是一脉相承的，对圣学没落的忧患也就是对经典被歪曲、误解的忧患，唯其如此，陈撄宁在通读正统《道藏》之后，奋笔写下了他弘扬道家学术的不朽名篇《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，对文献学大家马端临以来把道家看为“杂而多端”的说法给以迎头痛击。对道家学术和道家经典的尊重和特别的感情，这也是陈撄宁在新形势下继承道家道统的动机所在，而其理论依据，则是中国知识分子普遍认同的孟子“天降大任”之说法，陈撄宁幼承家学，熟读儒典，对孟子这一说法就非常感兴趣，他挑起复兴道家文化的重任，所依凭的也就是这种历史担当的勇气，大有振兴道教，舍我其谁的气概。

## 二 创立仙学，舍我其谁

陈撄宁致力于道家学术，以弘扬道家学术为己任的愿望，据他自己说是早在《扬善半月刊》创刊之前就有了。在《答复江苏海门蔡德净君》一文中，他说：“翼化堂出版之道书，现在有一百几十种，鄙人犹以为不敷应用，曾劝该局主人，勿惜工本，竭力收求古版道书刊印流通，以饷学道之士，并拟抽出余暇，将该

<sup>①</sup> 《读〈化声叙〉的感想》，《扬善半月刊》第二卷第十三期第200至201页。

书局所有已经发售之道书，分门别类，编成一部书目提要，将其内容大概，以及诸家派别之不同，下手方法之各略，异为分析，并某一部书中，其宗旨如何，其精华何在，亦不惜和盘托出。以便学者之参求。将来按期登入半月刊中……至于鄙人所以不惮劳烦，尽心竭力，以提倡道学为己任者，非欲于此中求何利益，实因昔日从师学道时，即发此愿，奈人事蹉跎，迁延岁月，未能实行。今幸遇机缘，翼化堂主人，堪称同志，或可偿我宿愿。并希望能报吾师传授之恩于万一耳。”<sup>①</sup> 这里陈撷宁就明白地告诉我们，以提倡道学为己任，这一思想是早在他从师学道时，就发下的宏愿。至于到底是跟随哪一位导师时发的宏愿，我们却不得而知。从陈撷宁的生平中，我们了解到其道号“圆顿子”据说是黄山道所赐，时在1918年，陈撷宁38岁时。那么有可能陈撷宁就是在这时发下的宏愿。

不管是向哪位恩师发的愿，陈撷宁已将弘扬道学的任务揽于肩头，并以继承道家文化的道统之念，期许自己，常常以孟子“天降大任”以自勉。

在《复南京立法院黄忏华先生书》一文中，他谈到他团结同志，炼丹十年，“当时豪气诚足以薄孔颜而抗老释，超五祖而驾七真”，因为两次战乱而失败，走外丹之路已无条件，于是“改变方针，另起炉灶，将曩日外炼精神转而对内。同时并发三大愿，以为自己长劫修持之准鹄：第一大愿，拟以三十年完成之；第二大愿，拟以三百年完成之；第三大愿，拟以无限量时间完成之……今限三十年短促光阴，完成伟业，若不广遭磨难，誓作牺

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第一卷第十九期第320页。



性，岂得有些微之侥幸乎？孟子曰‘故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。’故在每当百无聊奈之时，抚膺痛泣，未尝不慷慨回环诵此章以自慰也。”<sup>①</sup> 陈氏当时发的是哪三大愿，他没有告诉我们，有趣的是，他说他的第一大愿拟以三十年完成之，而三十年后，他成为中国道教协会的最高领导人。这似乎是偶然，也是一种历史的必然，因为陈撄宁当年以倡导道学为己任，不避艰险，做出了近现代史上任何人都无法比拟的努力和贡献。

“昔者孔无黔突，墨无爰席（见《淮南子》），释迦雪山枯坐，老子西走流沙，彼四圣哲，虽身世出处不同，而志行艰苦如一，我虽不敏，何敢后之。将来纵使入山，亦不过崖洞栖身，蒲团永夕，饥餐柏叶，渴饮寒泉而已。”<sup>②</sup> 继承道家事业，纵吃百般苦，受百般累，也在所不惜。决心之大，于此可见一斑。

当时有佛门中人问他：“现在世界潮流，似乎是趋向佛教一方面，所以佛教居士林上头亦冠以世界二字。中央政府，现在也提倡佛教，先生独要提倡道教，岂不违反现代之潮流乎？岂不虞佛教徒群起而攻之乎？”

陈撄宁的回答是：“我提倡道学的意思，是一种补偏救弊的作用，就是你们佛教中所说的行菩萨道，现在运我的悲心毅力，逆潮流而向前进，将来自然有一种结果。他们顺潮流而行的，难免带有几分投机的性质，我不愿做这种人……我原来是拼著牺牲

① 《扬善半月刊》第三卷第二期第 17 至 18 页。

② 《复南京立法院黄干华先生书》，《扬善半月刊》第三卷第二期第 18 页。

的，哪里管得到别人攻我不攻我这许多顾忌。”<sup>①</sup> 不愿跟风，不愿做应声虫，特立独行而担当提倡道学的大任，陈撷宁表示了他无所顾忌的鲜明态度。这一点在他另一篇著名的《吕祖参黄龙事评议》中也得到了明确的表达：“或问陈撷宁若处吕祖地位将如何？答曰：抱定宗旨，永不改变。慢说什么黄龙，即使释迦牟尼复生，也不能令我屈服。若没有这种毅力，在今日佛教风靡全国的时候，尚敢开口提倡神仙学说么？”<sup>②</sup> 其站在道家立场卫道的战斗性大有当年韩退之向唐朝皇帝谏迎佛骨时视死如归之势。

不仅如此，在陈撷宁看来，当时的中国，能担当大任将道教文化发扬光大的，除了他本人，全中国再无一人，因而这一历史使命非他莫属。《再复北平扬少臣君》中，针对读者的来信所言：“旧都市象萧条，景象全非，值此时局，倘无二三明德达道之人士，救正人心，挽回气数，吾恐劫余黎民，靡有孑遗矣。先生有言，今之时欲救国，非从仙学入手，迎头赶上不可。呜呼！能明先生之意者，有几人乎？”陈撷宁回答说：“顿之志愿，较彼诸君略有不同，因欲集仙学之大成，不便偏守一家言论，且不肯让仙术为富贵人所独占，以致平民无分，故不提倡裁接说，所以异于纯一。因欲维持仙学地位，不屑借用佛典中之名词与理解，以免受佛教徒之轻视，故异于竺潜。因欲专弘道教，不愿受佛教家教义所支配，将道教摄入佛教大乘，故异于化声。因希望肉体证得之神通，消灭科学战争之利器，不得不注重实验，谢绝空谈，只讲物质变化，不讲心性玄言，故异于三教一贯。因欲联络全国超等之天才，同修同证，共以伟大神通力，挽此世界末日之厄运，

① 《答复上海公济堂许如生君学佛五问》，陈撷宁《道教与养生》第434页。

② 《扬善半月刊》第十七期第263页。

非但不赞成生西方，并且不许升天，不许作自了汉，不许厌恶此世界之苦而求脱离，不许欣羨彼世界之乐而思趋附，故异于往昔前辈神仙之宗旨。”<sup>①</sup>这段话表示出了这样一种意思：在弘扬仙道这个问题上，按时代需要而有所创新，我陈撄宁不同于一般的儒、道、佛三家的学者，也不同于古之神仙家，而且是当今任何人无法取代的。这一点在《答复广东琼州王寒松》一文中，他就说得更明白了：“以工夫论，现在工夫程度超过于我者，自有其人，然而几位前辈先生，老早就隐藏起来，不肯把这副重担子挑在肩上，正对着来函所谓‘自了汉’三个字的批评，就让他们今日肯出来度人，也不能适合社会大众的心理。因为工夫好的未必会做文章，会做古文的未必会写白话，讲旧道德的未必喜欢新思潮，懂五行八卦的未必懂科学，晓得孤修的难保不辟双修，笃信双修的，又看不起孤修，由法术下手的，未免带点江湖气，由宗教入门的，又脱不了迷信，注重口诀的，不能谈学理，纵能勉强说几句门面话，又不敢与别教抗衡，被人家几声‘外道’一骂，就哑口无言。如此类者，工夫虽好，但可利己，而难以利人，我只得‘当仁不让于师’，亦无所用其客气了，倘再客气，则仙学要绝种矣。”<sup>②</sup>倡导仙学，舍我其谁！陈撄宁继承道家道统的意识与先秦儒家孟子的“如欲平治天下，舍我其谁！”可以说是一样的豪气干云。事实上在道教人才极其缺乏的民国时期，陈撄宁也确实是担当此任的最佳人选，而非其自吹。这一点陈撄宁的同事们也一致公认。当年《扬善半月刊》编辑部在钱道极、陈撄宁

① 《中华仙学》，上册台湾真善美出版社倡印，香港陈香书局版第131至133页。

② 《中华仙学》，上册台湾真善美出版社倡印，香港陈香书局版第151页。

通函附编者按语时就说：“目前尚未寻得可以代替陈先生的人，不是说没有人能做佛教、道教的文章，乃是说没有人能做道教与仙术的文章，也不是说绝对没有人能做道教仙术的文章，乃是没有能做抬高道教地位的文章，更加没有人能做把仙术立于宗教之外、与科学相接近的文章。旧脑筋的人，只晓得三教一贯；新脑筋的人，无论什么教都不信。（乩）坛弟子们，只讲迷信，不辨真伪；佛教徒，耶教徒，更不必谈了。”<sup>①</sup>可见对于陈樱宁的担当地位，同仁是认同的。而陈樱宁的担当意识与历代知识精英经学式忧患意识是一样的，它体现了中国知识分子对待传统文化的主体自觉性。

## 第二节 仙道教国思想的现代性

近现代中国宗教思想的现代化，重点要解决的一个问题就是如何面对灾难深重的祖国，守好自己的领土主权和精神文化家园的问题，因而弘扬中国精神，爱国护教，就是宗教思想现代性的一项重要内容。在这方面，陈樱宁立足道教本位文化而提出的仙道教国思想，可以说是从理论上代表道教界的声音，开创了近现代中国道教的爱国主义传统，对当今的道教徒亦有相当的激励作用。

---

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第三卷第十九期第294页。

## 一 陈撄宁论道教文化与中国精神

以道为本，将道教文化看成是中国文化的本位文化，将道家学术与中国文化之命运紧密相联，这是历代高道振兴道家文化的根本立足点。比如葛洪《抱朴子内篇》就把道看作宇宙的“太初之本”（《道意》），社会的总规律，人类智慧的源泉。他说：“凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳。”“今苟知推崇儒术，而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”“道者，儒之本也，儒者，道之末也。”“道之为源本，儒之为末流。”（《明本》）这样他把“道”认定为诸子百家的精华，人类知识的枢纽，道家学派便是诸子学派的本源，儒、墨、法诸家为道家之流变。道德一变为仁义，为墨家所本；再变为礼乐，为儒家所宗，三变为刑名，则有法家之学<sup>①</sup>。梁朝阮孝绪提出“道本儒迹”之论，而唐初重玄学派的代表人物成玄英更以道本儒迹之说为理论依据，对儒家“圣迹”进行了严厉批判<sup>②</sup>。陈撄宁也把道家文化看成是中国文化的源流和动脉，把道教文化看成是中国精神的基本表现形态。

在《口诀钩玄录》一文中他说：“提及儒、释、道三教，凡是中国读书人都能领会。在昔明清之际，曾有倡为三教一家之说者。盖以道的本体而论，三教原无分别，若依事实而论，则不可

<sup>①</sup> 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》，社会科学文献出版社1999年版第19页至20页。

<sup>②</sup> 参见李刚《成玄英对儒学的价值评判》，《宗教学研究》2004年第2期。

混为一谈。中国自轩辕黄帝而后，经过许多朝代直到周朝李老子，皆属于道家一派，其学说是系统的，用于外可以治国齐家，用于内可以修身养性。古时读书人，皆能运用此学说以处世；在位则帝王将相不以为荣。所谓达则兼善天下，穷则独善其身；无往而不自在，无时而不安乐……孔子以前止有道家而无儒家，孔子当时曾受教于老聃，又自称述而不作，信而好古，可知儒家亦发源于道家。”<sup>①</sup> 在该文中，他表述了两点意思：第一、从儒、释、道三教文化之间的关系入手，他认为从源头上说，中国文化的发源处是道家，也就是说道家是中国文化的酵母，其他的各家文化包括儒家都是从道家这个源头流出来的，因而在时间概念上看是道家先于儒、释二家。第二、道家文化圆满自足，其学说不但自成系统，而且外可以治国齐家，内可以修身养性，是中国有关内圣外王的学问中最好的学术，因而优于儒、释二家。在他看来，与道家相比，儒、释二家的缺点是很明显的：“儒家的缺点，就是把人事看得太重，毕世讲究做人的方法，没有了期，设若一旦我们感觉人生若梦，人寿短促，人之能力薄弱，人之范围狭窄，生不愿意做人，死不愿意做鬼，既不欲为肉体所拘，又不甘偕肉体同归于尽，是必别求超人之学术，然后才能达到我们之目的。”<sup>②</sup> 而“佛家与道家，在理论源头上，本无不同；其所以不同者，乃在下手修炼的方法。道家工夫，初下手时，与肉体有密切之关系；佛家工夫，专讲明心见性，不注意肉体上之变化，遂令人无从捉摸”<sup>③</sup>。

① 《扬善半月刊》第二卷第九期第 138 至 139 页。

② 同上，第 139 页。

③ 同上，第十期第 154 页。

在《中华全国道教会缘起》一文中，他直接说到了何为中国本位文化的问题：“倡本位文化救国说者，固一致推崇孔教矣。然孔教始于儒家，儒家出于道家，有道家遂有道教。试以历史眼光观察上下五千年本位文化，则知儒家得其局部，道家竟其全功；儒教善于守成，道教长于应变。事实具在，毋庸自谦。”并进一步声称“故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心；一日无老子之教，则国家无远虑”<sup>①</sup>。陈撄宁的这种道家文化本位论的思想在其著名的《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文得到了最充分的表达：“读马端临《文献通考》，见于其《道藏》书目条下，作一按语曰：‘道家之术，杂而多端，先儒论之备矣’云云，后人遂执此言以为道家病。凡《道藏》所收各种书籍，除对于道教有直接关系者而外，皆认为不应列入《道藏》中……伊等不知当日编辑《道藏》之人，具有特别眼光。一面既欲抵御外教之侵略，不能不利用整个的文化以相对抗，一面又高瞻远瞩秦汉以前诸子百家之学术，皆起源于道家，故将各家著作择其要者，录取数种于《道藏》中，亦无不合之处。”在他看来，《道藏》作者将一些似乎与道家无关的书籍收入道教的经典总集《道藏》之中，是大有深意的，这就是第一：这是在中外文化冲突中中国文化能够抵抗外来宗教侵略的需要，因为道教文化是中国文化的主心骨，全民族的文化只有团结在这一旗帜之下共同抵抗，才能显示出中华文化的威力；这是他从文化战略的角度上得出的结论；第二，道家文化是中华文化的源头活水，诸子百家的学术皆起源于道家，因而将各家著作精要者录于《道藏》中，也

<sup>①</sup> 《道家养生秘库》第486页。

没有什么不妥。这是其从道家文化本位论的学术眼光来看而得出的结论。

在接下来的论述中他站在中国本位文化的角度毫不客气地抨击了自古以来认为道家“杂而多端”的说法。“时贤震于《文献通考》为《九通》之一，夙负盛名。《通考》既消道家杂而多端，而《四库提要》一书，又是治目录学者之金科玉律，其言更可与《通考》互相印证。于是道家学术益遭世人厌弃，每每数典而忘其祖，甚至据释氏之理论以攻击道家，尤觉荒谬。其无识亦与今日欲持全盘欧化以改造中国者相同。”<sup>①</sup>从迷信权威的盲从，说到数典忘祖，并与之同全盘西化论者相提并论，已经到了上纲上线的地步了，可见陈樱宁对道家文化本位论坚守之态度。

不过陈樱宁在这里并不是空喊口号而摇旗呐喊，而是以其深厚的学养在进行独出机杼的学术论证，力图以理服人。“《汉书·艺文志》谓：‘道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。’据此则知道家学术，即是治国平天下之术，含义甚广，不可执一端而概其全体。”<sup>②</sup>为此他还用心良苦地分别梳理了《尚书》、《春秋》与《易经》同道家的关系，医道与仙道的关系，术数之学与道家的关系，《淮南子》、《鹖冠子》、《意林》、《华阳隐居集》、《击壤集》、《宗玄集》、《鬼谷子》、扬雄《太玄经》、邵雍《皇极经世》、《江淮异人录》、《山海经》、《穆天子传》以及尹文子、公孙龙之徒、墨家、韩非子、孙子等诸子百家之书与道家的关系。最后下结论说：“总而言之，道家学术，包罗万象，贯

① 《中华仙学》第773至775页。

② 同上，第775页。



彻九流，本不限于‘清静无为’消极之偏见，亦不限于‘炼养’‘服食’‘符篆’‘经典’‘科教’狭隘之范围……吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托，切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。”<sup>①</sup>因而在陈撷宁这里，他是把道教文化当着是代表中国最基本最核心的民族精神之依托来看待的，认为中国道家文化是中国学术的总渊源。“由道而通于政，则有洪范九畴、周官六部。由道而通于兵，则有阴符韬略、孙武权谋。由道而通于儒，则有仲舒扬雄、濂溪康节。由道而通于法，则有商鞅李悝、申子韩非。由道而通于医，则有《素问》、《灵枢》、《千金》、《肘后》。由道而通于术，则有五行八卦、太乙九宫。”<sup>②</sup>因而他大声疾呼：“呜呼，管百家之总钥，济儒术之途穷，揽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此使命哉。”<sup>③</sup>他提倡道教文化的目的，也就是要复兴道教文化，振奋中国的民族文化精神，以救国救民。

“五四”新文化运动的一个主流思潮就是批判中国传统文化，在科学与民主思潮的冲击之下，“五四”干将们对中国传统文化采取了矫枉过正的全面否定态度，最典型的的就是“西化论”的甚嚣尘上，这对解放思想有震耳发聩之功，但并不利于真正的文化建设。这一点，在“五四”之后，不少具有新思想的知识分子都注意到了，他们开始重新评价中西文化。比如一向以激进的思想而领导舆论潮流的梁启超在考察欧洲诸国之后，写下了《欧游心影录》，讲到了西方文化的诸多弊端，批评了当时的科学万能思

① 《中华仙学》第780页。

② 《中华全国道教会缘起》，《道家养生秘库》第485页。

③ 同上第486页。

想。认为当时的国人“好像沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拚命往前赶，以为可以靠他向导，哪知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁？就是这位科学先生”。<sup>①</sup>因而在“五四”之后，特别是20世纪的三四十年代，中国的文化大师们重构中国文化的出路都回到了“返本开新”这一根本的文化立场上来，批判全面西化而致力于文化之根、文化之魂的重新肯定和探索上来。在这方面，儒、佛两家大师辈出，而陈樱宁的道教文化本位论就是“五四”以后的文化重构中唯一一位真正称得上道教文化大师的洪大声音，其意义自然不可低估。

## 二 仙道救国与神通救世

道家学说最早本来就是“君人南面之术”，所以向来被人看为救世的良方。近代史上早期的启蒙思想家魏源就曾断言《道德经》为救世之书。陈樱宁的仙学思想中就充满了仙道救国思想的爱国主义精神。

陈樱宁先生生处乱世，特别是日本帝国主义侵略中国的20世纪三四十年代正是他大力弘扬仙道的时期。当此之时，陈樱宁先生的爱国立场非常鲜明，他对国民党当局任何形式的不抵抗主义和汪伪政权的投敌卖国行径非常不满，并施之以公开的口诛笔伐。“印度甘地，一方面虽持不抵抗主义，另一方面尚有他的不合作主义，圆融之中未免显出棱角，今者吾人既高唱不抵抗矣，又复口亲善而手提携，俨然有唇齿相依存荣与共之概，其气度之

<sup>①</sup> 《中国哲学史资料汇编》第一集第六册，第205页。

温和，贤于甘地远矣。甘地且自命为牛，吾人盖以羊易牛乎？盖羊性之驯良，尤胜于牛也。牛乎？羊乎？印度之文化欤？中华之文化欤？”<sup>①</sup>以如此辛辣的笔触来公开讽刺当局，这在当时儒、道、释三教文化圈的大师们中还是比较少见的。因而陈撷宁在他的仙道救国思想中，其爱国主义的立场非常鲜明。在《答复北平学院胡同钱道极先生》一文中，他说：“从前有许多人常常劝我念佛求生西方，我说西方虽好，我不愿去。他们问我是什么意思，我说这就是吴子玉先生不住租界不出洋的意思……我们所居之世界等于中国，西方极乐世界等于欧美，我们既生为中国人，没有本领将中国改造完善，徒然羡慕外人，个个都想抛弃本国，往外国跑，试问成何体面……故我发愿决不求生西方，更不求生天堂，定要永久长住在这个世界上，改造此世界，方见得道家真实的力量比任何宗教为伟大。”<sup>②</sup>保国救民的强烈的责任感使他感到：“修道学仙，诚为美事，但值国家多难，正乃志士效力之秋……独善其身，已非今日大局所容许。”<sup>③</sup>

那么如何才能拯救灾难中的国家和人民呢？他认为靠儒家的伦理道德说教是不行的，必须找到一种东西，这种东西既要能使国家思想充分发达，也要能让民族精神团结一致：“伦常道德未尝不好。可惜仅能安内，而不能攘外。外国强盗早已打到我们家里来了，读四书五经给他们听，是没有用的……现在吾人所需要者，乃民族精神与国家思想，团结一致，竭力御侮。否则国破家亡，生命且不保，伦常道德从何说起？须知中华民族所以敌不过

① 《刘仁航先生与人论佛法书》，《扬善半月刊》第三卷第十四期第210页。

② 《扬善半月刊》第三卷第一期第6页。

③ 《致庐山某先生书》，《中华仙学》第836页。

他种民族者，其最大原因，并非伦常道德不及他人，乃国家思想不能充分发达，民族精神亦不能团结一致也。”<sup>①</sup> 既然儒家的东西不行，那么佛教的东西行不行呢？也不行。“佛教学说，譬如凉泻之剂，根本不适宜于衰弱之中国。昔日中国服凉泻之剂，已千余年矣，结果衰弱到如此地步。今日中国须服温补之剂，若再灌以凉泻药，断其一线之生机，是自速其亡也。最好是将佛教传播于法西斯主义的国家，使其狂燥火性稍为平静，则于人类未尝无益。”<sup>②</sup> 针对当时社会上普遍流行的佛教大雄救世的思潮，陈樱宁却提出了“佛教文化弱国论”的见解，他说：“秦汉以前，佛教未入中国，唐虞三代之政治淳良，民情敦厚，远非后世所论及；而且版图一统，无山河破碎之羞。自佛教东来以后，将如此大乘高深之哲理，熏陶全国亿兆之人心，更应该功迈唐虞，德超三代，何故国步日益艰难，民俗日益浇薄，民生日益憔悴，民气日益衰颓？而有五胡十六国之乱华，有南北朝之分裂，有后五代之割据，有辽金辱国之耻，有元清灭汉之痛，有列强侵略之虞？所谓此方大乘机纯者，亦不过如此而已！”<sup>③</sup> 因此佛教于救国之途有害无益，所以他在《答上海钱心君七问》中甚至说：“我赞成仙术保守秘密，先把佛教传到外国去，让他们钻一钻这个圈套，或可以减少他们一点威风。话虽如此，然而效果也很微薄。像意国的墨索里尼，德国的希特勒，无论你拿什么宗教去，都降伏不住。又如俄国的共产主义，根本就要铲除宗教，你想借宗教力量收拾他们，简直就是梦话。日本虽可以称为佛教国，但只是

① 《答复湖南湘乡刘屈纯先生》，《中华仙学》第297页。

② 《中华仙学》第837页。

③ 《辩楞严经十种仙》，《中华仙学》第751页。

利用佛教，不是迷信佛教。所以他们国家也是很强横，丝毫不受佛教影响。现在只有我们中国，和其余的几个衰弱小国，是真能信仰佛教者。这件事太不公平，最好是把佛教宣传到几个强霸国里去，使他们信了佛教之后，也渐渐地衰弱起来，中国方不至于单独吃亏，大同之梦，或可实现。”<sup>①</sup> 既然佛教也不行，那么学习以其人之道还治其人之身，战争魔王们用科学武器来发动战争，我们也用科学武器来个“以杀止杀”行不行呢？当然不行。他说：“欧美偏重物质科学，中毒已深，无可救药，杀人利器层出不穷。飞机炸弹可以使都市顷刻成为废墟，毒气死光，可以令全球人类立变灰烬。彼等自作自受，犹有可说，独令吾中华良善之民族，与此等国家同居一世界内，受害岂能免。中日冲突已小试其端，百倍残忍，将继续而至，……若借助于物质科学，以杀止杀，更滋荒谬。”<sup>②</sup> 用科学武器以暴易暴也不行，那么这救国救世的路到底在哪里呢？在如何实现世界和平这一时代主题上，他反对“以杀止杀，武装和平”而提倡用“致中和”的功夫以正人心，认为只有先让世上的人心不乱，世界才有太平之望。在《仙道月报》所刊《陈撷宁先生致本社函》一文中，他谈到：“盖东亚所以造成今日之局面者，非一朝一夕之故，其由来者渐矣。若欲挽救浩劫，先欲观察人心，果多数人心不厌乱，将来自有治平之望，少数人则无济于事也。余遵孔子之训‘不在其位，不谋其政’，惟知尽我本分之责任而已；既非漠然无动于衷，更非藉口时机未熟，而坐待幸运之降临……尝推究劫杀之起源，实由于人心之好斗，而人心之好斗者，则由于戾气之所钟，宇宙间乖戾

① 《中华仙学》第813页。

② 《道家养身秘库》，第340页。

之气，深入人心，麻醉众生，如服狂药，狠毒贪嗔，理智全失，此种现象，试问有何法使之复归于平静乎？老子《道德经》云：‘民不畏死，奈何以死惧之。’可见世俗所信赖‘以杀止杀，武装和平’之手段，其收效之微末矣。余认为欲弥杀劫，须正人心，须平戾气，则孔门‘致中和，天地位，万物育’之大经大法，不可不注意也。苟长此以往，无所补救，乖戾之气，日甚一日，整个世界，且不免毁灭，局部战争之惨酷，又安足言哉。”那么这种“致中和”的功夫如何才能获得呢？“‘致中和’三字在儒家虽有以名称，而无人门之法。仅云‘喜怒哀乐之未发，谓之中，中而皆中节，谓之和。’二语乃解释中和之字义，而非致中和之工夫。此等工夫，唯历代道家尚有传授，如《灵源大道歌白话注解》即是致中和的工夫，真实下手处，其注解未尽之意，他日得暇，当续有发明，以度有缘。修养之士，果能使一身气候致中和，则一身无病，一方气候致中和，则一方无灾。国家气候致中和，则国家安乐；世界气候致中和，则世界太平。是即区区救世度生之志愿也。”<sup>①</sup>“致中和”儒家提出了概念却没有入门的功夫，而道家则正好有这一法门，所以他认为“现在希望只有从道家入手，合精神与物质同归一炉而冶之，将来或可以达到自救救他之目的”<sup>②</sup>。在这篇文章中，陈樱宁事实上对中西文化，特别是西方科技和道家文化进行了一次人文比较。认为西方的攻击性文化是不合理的，而以道家为代表的中国天人合一的文化才是世界和平的救星。那么应对西方的科学和现代战争，中国人总不至于像老子所说“无为而治”就能解决问题，具体应该怎么办呢？

① 《仙道月报》民国二十八年五月一日第五期第二版。

② 《复武昌佛学院张化声先生函》，《道家养生秘库》第340页。

就应该修仙学以“神通”救世救国。在《致湖南宝庆张化声先生书》一文中他说：“愚意亦不愿与人轻启是非之争，只求得仙术拔出于三教范围之外，庶可不受彼等教义之束缚，而能自由发展，并希望由此多造成几位真实的神仙，对于世界上物质的科学，加以制裁，使好战之魔王所恃为杀人之利器，不生效力。然后人类方有幸福可言，否则二次大战、三次大战，以至不计次数大战，地球众生，将无噍类矣。”<sup>①</sup>这种以神通救世的思想，他在《答上海钱心君七问》一文中进行了非常明白的表述：“现在这个时代是动真刀真枪的时代，不是弄笔杆子的时代，说得好听，没有用处，必须要做出一点实在工夫，方足以使人相信。等到修炼成功之后，再出来做救国的工作；那个时候，你有神通，什么飞机炸弹毒气死光，你都可以不怕。”<sup>②</sup>所以他的志愿是“以肉体证得之神通，消灭科学战争之利器”，“联络全国超等之天才，同修同证，共以伟大神通力，挽此世界之厄运”<sup>③</sup>。

在谈到他为什么要研究仙学时，他曾说：“我等今日是研究仙学，不是弘扬宗教，我们注重长生的意思，不是贪恋这个地球上有什么快乐，要永久享受，实在因为将来全地球人类，都不免恐怖与痛苦，想救拔他们，非有神通不可；想感化他们，亦非有神通不可。空口说白话，是无济于事。但是修炼神通，必定先经过长生这个阶段。倘若不能长生，决没有真实的神通发现。辰州符、喇嘛咒、催眠术、红枪会，那些小玩意儿，也不能说全无效验。遇到大事，他们就抵挡不住，结果定遭失败。只有仙学这一

① 《中华仙学》第 824 页。

② 《道家养生秘库》第 514 页。

③ 《再复北平杨少臣君》，《道家养生秘库》第 105 页

门，是脚踏实地，一步一步做下去的。果能把自己肉体上普通生理改变过来，神通自然就易于成就了。”<sup>①</sup> 有趣的是，陈撷宁还把仙学看成是中国自家的镇家之宝，认为不能轻易传给外国人。因为，“外国的人力财力，胜过我们百倍，所缺少的就是这个法子。假使一旦被他们知道，他们立刻就能实行，不比我们中国人能知而不能行，岂非是老虎添了两只翅膀么？”<sup>②</sup> 早在民国时期的陈撷宁似乎就知道了民族宗教和世界宗教的区别，他把仙道看成是具有中华民族种族性的东西，认为国人必须坚守而勿失之于外人：“佛教、耶教，是世界性，道学、仙术，是种族性。凡含有世界性的宗教，无论你们是什么种族，总普遍欢迎你们加入他们的教团。你不信，劝你信；你既信，拉你进。至于道学仙术，恰好立在反对的地位。设若你不是中华民族黄帝子孙，你就莫想得他丝毫真诀。我当日学道时，曾经照例发过誓语，永不公开。就是怕外国人得著，去拼命死炼。假使他们一旦炼成功，真似虎之添翼。我们中华民族，更要望尘莫及了。不如保留这点老祖宗的遗传，尚有几分希望。将来或可以拿肉体炼出的神通，打倒科学战争的利器，降伏一般嗜杀的魔王。”<sup>③</sup> 从文化的角度看，陈撷宁大兴仙学，是从中国传统的“道统”立场出发，捍卫并弘扬道家文化，因而他宣扬道教文化救国论。

在《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中，他说：“须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国。勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。

① 《答上海钱心君七问》，《中华仙学》第810页。

② 《答上海钱心君七问》，《中华仙学》第813页。

③ 《口诀钩玄录》，《中华仙学》第1116至1117页。



武力侵略不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想，劫人灵魂，其害深。武力侵略我者，我尚能以武力对付之；文化宗教侵略我者，则我之武力无所施其技矣。若不利利用本国固有之文化宗教以相抵抗，将见数千年传统之思想，一朝丧其根基，四百兆民族之中心，终至失其信仰，祸患岂可胜言哉！”<sup>①</sup>

胡孚琛先生认为，道学是一种“身国同构”的学说，道的原则既可治于身，也可用于治国，推而至于天下，故倡导天人同构，身国一理。道家之经书，大多可以作养生学和国家政治学的双重解释，这和道学一体两用的原则是分不开的。晋代道教学者葛洪早就摸透了这一规律，他说：“故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。”（《抱朴子内篇·地真》）被后世尊为药王的唐代高道孙思邈也说：“古之善为医者，上医医国，中医医人，下医医病。”（《千金方》）故医家流传有“不为良相，便为良医”之说，即承认人体与国家有同构关系<sup>②</sup>。内圣外王理想决不仅仅是儒家的专利，《庄子》中“帝王之事业，圣人之余绪”正体现了道家模式的内圣外王理想。这种治国养生一理的取向与中国文化经世致用的传统密切结合，使道家思想具有蓬勃的生命力<sup>③</sup>。从文化史的角度说，陈撄宁正是在国家多难、民族危机空前尖锐的近现代史上，接过了这

① 《中华仙学》第780至781页。

② 胡孚琛、吕锡琛《道学通论》，社会科学文献出版社1999年版第25至26页。

③ 同上第122页。

面以道修身治国、以道教世的道学旗帜。他把道教文化看成是中国文化之根基，主张以道教文化抵御外来的文化宗教侵略，所以有人称他为道教知识分子救亡图存的爱国者，是他“开创了近代道教的爱国主义传统”<sup>①</sup>。

### 第三节 仙学独立思想的现代性

在第一章陈樱宁仙学产生的时代文化背景中笔者已经谈到，“五四”以来科学精神大倡，非宗教论思潮流行，在这种情况下要提倡本来就带有浓厚的神秘色彩的神仙之学，其困难可想而知。在这方面，陈樱宁重构道教学术思想的最大的创新之处，就是他的“仙学独立”思想。他一再强调仙学是一门独立于三教之外的学术而不是宗教，这是他追求现代性观念的最突出的表现，也是他与传统道教学者的根本不同之处。

#### 一 从“三教合一”到仙学独立

“天下同归而殊途，一致而百虑。”<sup>②</sup> 中国传统文化的大一统思想是其恒久以来的一个传统学术思想<sup>③</sup>。这种思想的具体体现在唐宋以来的突出表现就是三教合一思想的兴起。无论是隋唐佛

① 牟钟鉴《关于生活道教的思考》，《中国道教》2000年第6期。

② 《周易·系辞下》，参见高亨《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版第570页。

③ 参见拙作《论儒学的经学思维模式及其文化价值》，《中国思想与文化》1992年第7期。

学，还是宋明理学，其理论的创新与突破都是在三教合一思想影响下，融摄儒、道、佛的思想养料而创建的新体系。儒、道、释互相竞争，又相互涵摄，特别是自中唐以来形成了三教合一的巨大潮流。王家佑先生说：“三教合一是北宋以来的时代思潮，是封建中央集权制不断强化的反映。”<sup>①</sup> 作为宋明理学先驱的北宋五子在《宋史》中，他们都被列为“道学”。“道学”之名，诚如有学者所说“似乎反映出儒道融合为一的特征，或者儒者对道家之学的强烈兴趣”<sup>②</sup>。而佛教方面来说，由于在士大夫官僚中，信仰佛教的人们自幼就接受正统的儒家教育，因此经过数次灭佛事件的僧尼，为了减少本教发展的阻力，也不能不大倡三教融合、互不非毁之论。宋初佛教首领赞宁就是其中的代表之一。他认为：帝王“为邦合遵于众圣”，如信奉佛教，又能“旁凭老氏，兼假儒家”，则“其于御物也，如臂使手，如手运指，或擒或纵，何往不臧耶？夫如是，则三教一家之物，万乘一家之君”。“况道流守宝，不为天下先，沙门何妨饶礼以和之。当合佛言，一切恭信：信于老君，先圣也；信于孔子，先圣也。非此二圣，曷能显扬释教，相与齐行，致君于羲、黄之上乎？”（《大宋僧史略》卷下，《大正藏》卷五十四。）<sup>③</sup> 作为“中国文化根柢”的道教，其文化思想的演进也经过了这种三教合一的汇流。在儒、佛二家思想的影响下，道教三教融合之论也兴起，宋初，高道陈抟首开道士融合儒、释二氏之先河<sup>④</sup>。此后三教合一思想差不多都成了道

① 王家佑《道教论稿》，巴蜀书社1987年版第281页。

② 参见陈少峰《宋明理学与道家哲学》，上海文化出版社2001年版第37页。

③ 参见卿希泰主编《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版第622至623页。

④ 同上，第623页

门中人的普遍共识，崇信道教并以道教首领自居的宋真宗就曾说过：“三教之设，其旨一也；大抵皆劝人为善。唯识达之士能一贯之；滞情偏执，于道益远。”<sup>①</sup> 宋元时期的道教鼎新，就来源于当时三教融合的思想背景。南宋祖师张伯端在《悟真篇》序中就明说：“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”<sup>②</sup> 因而张伯端之南宗内丹学，即已和禅宗融合。他在《悟真篇》的《后序》中说：“故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空虚之本源矣。”<sup>③</sup>

全真教的创始人王重阳也力主三教合一之论。他以《道德经》、《孝经》、《般若心经》教授门徒。他说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”<sup>④</sup> 南宋之际，既是禅宗盛行不衰，也是道学（理学）集大成时期，许多道士都尽量吸收理学家和禅宗的思想养料来为己所用。“最有力的就是继承张伯端（紫阳真人）的一些道士，被称为南宗五祖的白玉蟾是其中的佼佼者。”<sup>⑤</sup> 白玉蟾说：“三教异门，源同一也。”<sup>⑥</sup> “天下无二道，圣人无两心。”<sup>⑦</sup> 他把内丹理论与儒学、佛学相联系起来，以说明“天下无二道”的道理，并对儒、释、道比高低的观点进行批驳，试图泯灭三家

① 《宋朝事实》卷七，《佛祖统记》卷四十四。

② 《道藏》第二册第914页。

③ 王沐《悟真篇集解》，中华书局1990年版第450页。

④ 《重阳全真集》卷一，《正统道藏》第43册。

⑤ 葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版第265页。

⑥ 《道藏》第28册第677页。

⑦ 《道藏》第33册第127页。

界限<sup>①</sup>。

这种三教合一的思想，流风所及，影响到以后明清两代的道教徒。

明初著名高道张三丰在《三丰全集·大道论》一文中就说：“窃尝学览百家，理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙。”三教圣佛仙皆本此一道而立教。“儒也者，行道济时者也，佛也者，悟道觉世者也，仙也者藏道度人者也。各讲各的好处，何必口舌是非哉！”《一粒黍米说》还说天性天命道门中喻为真铅真汞，佛门中叫做真空真妙觉性，儒门中名为无极而太极，名虽不同，其实只是一物。儒家说穷理尽性以至于命，佛家说明心见性，仙家说了性了命，三教本来一揆，岂有二致，故曰“三教原来是一家”。张三丰这个三教合一的倡导者因此被其后学奉为“三教宗师”、“三教真宰”、“救难天尊邈邈静光佛”<sup>②</sup>。

明清时代的“三教合一”、“三教同门”进一步打破三教界限。在教理上，他们多讲三教同出一门云：“儒曰存心，仙曰修心，佛曰明心”，标榜在心学的基础上统一三教。李道纯《中和集》中《炼虚歌》云：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚；悉由虚里做工夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣余学圣事如何？虚中无我明天理。”王道渊填《沁园春》词，亦讲“三教一理”，福建林兆恩，自称三教先生，主张以儒家融统佛、道<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 参见唐大潮《明清之际道教“三教合一”思想论》，宗教文化出版社2000年版第107页。

<sup>②</sup> 参见卿希泰主编《中国道教史》第三卷第472至473页。

<sup>③</sup> 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》第351页。

就是在陈撷宁之前的西派丹法的创立者李西月还著有《仙佛同修说》，大倡三教合一之论。因此儒、释、道三教合一思想不仅是恒久以来的一个传统，而且也是当时的思想潮流。正如当时陈撷宁的学生志真（即汪伯英）所说：“三教一贯，三教一家，其说亦由来久矣。记得胡适近著《陶弘景真诰考》之批评中有一节云：‘西天灵光，飞锡东渡，自不能不求相当之寄托，环顾海内，儒门淡薄，诸子百家，琐碎而寡要，都非息胎栖神之质。唯老庄派学者，为能出彼玄义灵文，以写此生态，撮此小影，所以由汉及唐，五六百年，为道教接收佛教之时代。’‘北地七真，南方五祖，取西来妙意，返哺人天，而大乘根性之天台贤首，与一花五叶之教外别传，又复栈道明修，陈仓暗渡。此数百年为佛、道两教同化之时代。’‘宋明理学巨子，自朱陆周程，以及诚意阳明，阳奉儒术，阴崇二氏。推衍摆荡，致成儒、道、释三教混流之怒潮。’<sup>①</sup>既是潮流，人们难以免俗，也就你唱我和，而陈撷宁却一反中国文化史上传统的三教合一之说，而力主“仙学独立”。认为仙道是三教以外独立的一种学术，无须依靠儒、释、道三家的门户。

他在《定志歌》所加按语中说：“三教一贯、三教合参、三教调和、三教互摄这些论调，我也会说几句。若果说出，想未必有人能够反对，不过我的良心上认为此种论调不适用于现代之时机。所以特地把神仙学术，从三教圈套中单提出来，另成一派。对于儒、道、释，脱离关系，不受他们的拘束，然后方有进步之可言。否则永远被他们埋在坟墓中，见不到天日。”<sup>②</sup>为此，他

① 志真《再与海印山人书》，《中华仙学》第871页。

② 《中华仙学》第941页。

力辩仙学与儒、道、释三家的不同之处，认为：“儒家见解，认为人生是经常的，所以宗旨在维持现状，而不准矜奇标异。因此人生永无进化之可言。释家见解，认为人生是幻妄的，所以宗旨在专求正觉，（这是佛教的本旨，其余都是枝叶。）而抹杀现实的人生。因此学理于事实，常相冲突，难以协调。道家见解，认为人生是自然的，所以宗旨在极端放任，而标榜清静无为，以致末流陷于萎靡不振，颓废自甘。仙家见解，认为人生是缺憾的，所以宗旨在改革现状，推翻定律，打破环境，战胜自然。以致思想与行为，往往惊世而骇俗。非但儒、道、释三家不能融和，即道家与仙家，表面上似乎同棣一种旗帜之下，然二者宗旨，亦难以强同。”<sup>①</sup>另据胡海牙说，他手中还藏有陈撄宁当年给他的手稿《众妙居问答续八则》，其中也谈到儒、释、道、仙四家的不同之处：

儒家人生观是庸常的，其宗旨在率由旧章，其流弊则尊古卑今，而妨碍民族社会之进步。如中国妇女缠足的习惯，历代儒家从来不肯提议改革，可见他们保守性何等顽固。（缠足是民间恶习，并非先王的礼教，也不是后王的法制，何必要保守？）

释家宗旨在明心见性，其思想与现实有异，而理事不能无碍。

道家人生观是自然的，其宗旨在清静无为，其流弊堕于消极的厌世主义，而放弃有为之事功。（道家是庄子的大病，

<sup>①</sup> 《中华仙学》第954—955页。

老子尚不如此。)

仙家人生观是缺憾的，其宗旨在改造自然，其流弊则不求实践，而变成虚伪荒诞的神话。<sup>①</sup>

众所周知，道家在先秦是一个重要的学派而不是宗教，而以后道教产生以后，奉老子为教主，才成为宗教，道教发展到后来实际上是消融了道家思想，所以后来人们所称“道家”实际上是指的道教了。陈樱宁在这里强分仙道，实际上他所说的道家仅指老庄学说而不是说的道教，他批评道家主要是批评庄子，可见陈氏是将道家与道教区别开来的。但他在这里所谓的“仙家见解”实指道教传统之神仙学，是道教“我命在我不在天”的现代阐释。

在陈樱宁的仙学思想中，他把仙学独立看得非常重要，在《答张化声先生》一文中他说他本人对于儒、释、道三教并不想议其得失，免启无谓之争。“今只将仙术从三教范围中单提出来，扶助其自由独立，使世人得知儒教、释教、道教而外，尚有仙教。理学、佛学、玄学之外，尚有仙学，于愿已足。较之中华民国，从列强条约层层束缚中，努力挣扎，以求自由独立者，其用意正复相同。”<sup>②</sup>把仙学独立与中国的自由独立相提并论，这意义就非同凡响。因而其态度也就非常坚决，并不余遗力地对任何三教合一的思想给以批评。在《北平学院胡同钱道极君致陈先生函》一文按语中，他认为，神仙学说，其来有自，“后人七扯八拉，把神仙学说混入道教之中，又把道教混入佛教之中，又把佛教同儒教联合起来，于是乎三教一贯的招牌就出现于世了，一方

① 据胡海牙转发陈樱宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 《中华仙学》第832而至833页。



面学仙，一方面讲道，到了结果，仙也学不成功，道也讲不圆满。自北七真祖师王重阳以后，皆是如此。”<sup>①</sup> 在《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》中，陈撄宁所加按语也说，老庄孔孟与仙家之术不同：“后人偏要强拉混扯，把孔子孟子附会到神仙这条路上来，又把神仙学说附会到孔孟书上去，于是乎没有一个神仙不是圣贤，更没有一个圣贤不是神仙。这个不算，还要把印度的释迦牟尼弄到中国来，大出风头，遂变成儒、释混杂，仙、佛不分的一种局面，可笑可叹！”<sup>②</sup> 在《答复浦东李道善君问修仙》一文中他甚至说：“仆尝谓神仙家之方术，乃三教范围以外独立的一种学问。自从好事者将儒释道经典中的名词义理，附会到神仙书上，致使天下后世学仙者，一误再误。‘指鹿为马’、‘歧路亡羊’甚可叹也。在附会者之意，以为非如此不足以表示玄妙，非如此不足以令人崇敬。岂知理论愈玄妙，则去实际愈远，地位愈崇敬，则真面目愈晦。于是乎昔之‘肉体飞升’者，今则为‘死后升天’矣；昔之口传面授者，今则为乩坛降笔矣。”<sup>③</sup>

在他看来，仙学不仅要早于儒、释、道三家，而且本身要高于儒、释、道三家，除了上文所引陈撄宁谈儒、释、道、仙宗旨不同，明显倾向于仙学优越论而外，在《众妙居问答》一文中他还说：

理学乃儒家之学，如周、邵、程、朱、陆、王等所讲之

① 《扬善半月刊》第十九期第 294 页。

② 《中华仙学》上册第 27 页至 28 页。

③ 《扬善半月刊》第二卷第二十三期第 357 页。

学是也。彼等皆偏重世间做人的道理，充乎其量，亦不过希圣希贤而已。假使我等嫌普通人类之能力薄弱，不肯自满自足，而必欲求一超人之学术，彼等理学家就瞠目结舌，不知所对。这是理学家的缺点，若仙学则可以补足此缺点而有余。

佛学乃释家之学，既不免与世间做人的道理相冲突，又同仙道立在反对的地位。佛之宗旨要‘无我’，仙之宗旨要‘有我’。佛不敢和宇宙定律相抵抗，眼见世间生老病死，成住坏空，一切现象，难以避免，故说‘诸法无常’；仙要打破宇宙之定律，不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令，故说‘长生不死’；佛最后之结果是入涅槃，涅槃之表示就是死，涅槃之意思就是寂灭；仙最后之结果是白日飞升，飞升之表示就是不死，飞升之意思就是脱离凡界而升到仙界，永远不会寂灭，但亦非如佛教行十善道后死后升天，念弥陀死后升西天之说。此皆仙学与佛学大不同处。

唐朝尝列之于官学，凡习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》各书者，在当时皆称为玄学。此等书中虽亦偶有关于修养之言，然总不能称之为丹经，不能认其为仙学。又如玄旨、玄妙、玄悟、玄言、玄谈、玄机、玄览等，凡带上一个“玄”字的，都有点令人难以捉摸。仙学乃实人实物、实情、实事、实修实证，与彼专讲玄理之事不同。故只能名之为“仙学”而不能名之为“玄学”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《中华仙学》第660—661页。

对原始儒、释、道后来的表现形态“理学”、“佛学”、“玄学”的宗旨及其比不上仙学之处的缺点都一一给以指出。因而在陈撄宁看来仙学应该是世界上最高最好的学问了：“其实我丝毫没有迷信，惟认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力超出世间一切科学之上。凡普通科学所不能解决之问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去。既不像儒教除了做人以外无出路，又不像释教除了念佛而外无法门；更不像道教正一派之画符念咒，亦不像道教全真派之拜忏诵经。”<sup>①</sup>在他看来，与传统的儒、释、道三教相比，只有仙学才能解决人生的大问题。在《读〈化身自叙〉的感想》中他总结他自己的求学历程时曾说：“若以我个人历程而论，初以儒门狭隘，收拾不住，则入于老庄；复以老庄玄虚，收拾不住，则入于释氏；更以释氏夸诞，收拾不住，遂入于神仙。吾将以此为归宿矣！”<sup>②</sup>既然仙学是这么好的学问，所以他坚决反对任何形式的附会和混同。在《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》中陈撄宁所加的按语说：“儒、释、道、仙，四家的宗旨，截然若异，学者每每分不清楚，若非拢统混作一谈，即是彼此互相攻击，甚至一家之内，亦复各树旗帜。在立说者本是发挥自己的意见，原无不可，但因此就苦了学人。弄得左右为难，进退失据，几乎动辄得咎。所以读书求学之事，要有天才，方能不被前人所惑。”<sup>③</sup>他认为以前的道士讲三教合一，混仙术于三教之中，是为了讨好当时占文化主流的儒、释、道三家，特别是不在上一阵线上的儒、释二家，

① 《与朱昌亚医师论仙学书》，《中华仙学》第332页。

② 《杨善半月刊》第三卷第六期第81页

③ 《中华仙学》上册第7页。

结果反而不得其好而招致骂名，羞辱了仙家门庭。李涵虚《仙佛同修说》中云：“性命双修，此本成仙作佛为圣人之大旨。或谓佛修性，仙修命，儒治世，分门别户，盖不深究其宗旨也。”

陈撄宁加按语说：“此公又是一位调和派。开口便把仙、佛与儒做起亲家来，可惜此公不是儒教中人，又不是佛教中人，乃是仙道西派之开山祖师长乙山人紫霞洞主李涵虚是也。南派之张紫阳、北派之王重阳，都是三教调和派。他们从来没有轻视儒、佛两派之态度。东派陆长庚，仍旧秉承此种意旨。虽志在学仙，而亦同情于佛。并有《楞伽》、《楞严》二注。其他如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命主旨》、《慧命经》等书，引证佛典，也许有牵强附会之处，然其对于佛教之尊敬，实未尝减轻；但佛教徒却不屑接领他们的盛情，依然斥他们为外道。无论他们如何附会，佛教徒一概饬之以闭门羹。历代以来皆如此，非自今日始。”<sup>①</sup> 这样的批评够尖刻的了，陈撄宁似乎还不解气，并进一步讽刺说：“佛教本旨，原要趋向空寂，所以佛之别号曰空王，佛教又名空门，佛之结果叫作“涅槃”。涅槃”之义，就是“寂灭”，所以和尚们死了，也叫作“圆寂”。“空寂”二字，乃佛教究竟之义，若离开“空寂”就不成其为佛教。作者既不满于释氏之“空寂”，难道还要请一般和尚们都来学“炼丹”的功夫吗？和尚果真要“炼丹，岂不先要皈依太上老君作弟子吗？”<sup>②</sup>挖苦到了这个份上，陈撄宁并不罢休，又接续以更大的打击：“自来儒教徒常骂二氏曰异端，是佛、老全非，释、道并斥也。佛教徒常骂仙家曰外道，曰邪教，而不及儒。盖畏儒教势力之盛不敢撄其

① 《中华仙学》第 651 页。

② 同上，第 652 页

锋，见仙教人才之衰，遂肆其狂吠也。仙学书籍开口就是三教一贯，终未肯独树一帜，并喜援引儒、释二教书中义理与名词以自重，惹人厌恶鄙弃而不知，究竟何居心耶？”<sup>①</sup>其愤怒之情不可遏，大有当年鲁迅先生对阿 Q 的“哀其不幸，怒其不争”之态度了。在他看来，“宋元以降，三教混同，仙风寥落，修炼之徒，时而高谈《大学》、《中庸》，时而讲究《金刚》、《圆觉》，时而牵涉《道德》、《南华》。竟不知结果走到哪一条路上去？做出书来，立足点又欠稳妥，一面受儒家之批评，一面受释家之攻击，一面与道家清静无为乐天安命一派，根本又不能调和，终至左右为难，进退失据，真所谓弄巧反成拙也。”<sup>②</sup>

正是基于这种思想，陈撄宁对于与他同时代的吕纯一以仙学的术语注解《金刚经》也提出了善意的批评：“《金刚经》属于佛教般若宗，他的本旨是破一切名相，独显真空之理，对于神仙家金丹法门，毫不相干……赵缘督的《仙佛同源》，伍冲虚的《仙佛合宗》，柳华阳的《慧命经》，已经被佛教徒骂为外道，判为邪教了，何况再将取坎填离之法，介绍到《金刚经》上去。现在吕君又蹈前人覆辙，难免又要被佛教徒所诃斥。须知仙、佛二家宗旨，是立在相反的地位上，仙讲长生，佛讲无生，断断乎不能合作，不能一贯，不能牵强附会。我们学仙的人，把仙教自己范围以内的书籍宣传也好，注解也好，流通也好，切切不可借用佛典中一个名词，省得受佛教徒轻视，说我们没有独立的资格，要依靠别人家的门户。”<sup>③</sup>

① 《中华仙学》第 655 至 656 页。

② 《中华仙学》上册第 15 至 16 页。

③ 《扬善半月刊》第三卷第十四期第 215 页。

当然，从仙学的观点看，陈樱宁对于儒、释、道三家也是有分别对待的，道家毕竟是同棣一旗帜之下，所以他说，仙学本为一门独立的学问，“后人将仙学附会于儒、释、道三教之内，每受儒、释两教信徒之白眼，儒斥仙为异端邪说，释骂仙为外道魔民。道教徒虽极力欢迎仙学，引为同调，奈彼等人数太少，不敌儒、释两教势力之广大，又被经济所困，亦难以有为。”<sup>①</sup>

无论如何，陈樱宁认为受三教合一思想的影响，仙学从来没有获得过独立的资格，历史上的神仙家们往往躲在儒、释、道三教的“圈套”中，借用三教的名词义理，“秘密工作，永不公开，务其实而讳其名”，所以造成了有仙无学的局面，因此“愚见非将仙学从儒、释、道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。环顾海内，尚无他人肯负此责，只得自告奋勇，尽心竭力而为之耳”<sup>②</sup>。

在这一点上，陈樱宁旗帜非常鲜明，态度异常坚决。他说：“余观古代真正神仙家，皆具耿介拔俗之标，潇洒出尘之想，孤芳自赏，虽集众毁，不足以动其心，卓识艰凝，纵遇圣智，亦不为之屈，固无需借重他人之言论，以掩护自己之畸行。”<sup>③</sup> 在《辨命歌》中，他进一步表述了仙学独立思想的提出对于仙道事业发展的重大意义：“夫士各有志，原不必人人共趋一路。但宗旨不能不决定，言论不能不彻底，门径不能不辨别，旗帜不能不鲜明。否则仙佛圣贤，混作一堆，老庄钟吕，粘成一片，令后之

① 《答江苏如皋知省庐（十七节六目）》，《中华仙学》上册第191页。

② 同上。

③ 《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》，《中华仙学》第15至16页。

学者，何所适从乎？余本不反对儒、释、道三教之宗旨，但不愿听神仙学术埋没于彼三教之内，失其独立之资格，终至受彼等教义之束缚，而不能自由发展，以故处处将其界限划分明白，俾我中华特产，卓绝千古的神仙学术，不至遭陋儒之毁谤，凡僧之藐视，羽流之滥冒，方士之作伪，乩坛之乱真。自汉明帝以来，一千八百七十余年，佛教徒所给与仙学界恶嘲谩骂之丑声名，于兹刷尽。自金世宗以来，七百七十余年，北七真所给与仙学界三教同源之假面具，一旦揭开，岂不快哉！岂不快哉！”<sup>①</sup> 因为提出了仙学独立这一划时代的论断，而发出了“岂不快哉！岂不快哉！”的感叹，陈撄宁自己都在为他自己喝彩了，可见陈氏本人也认为，这是其新仙学最出彩的地方。

## 二 仙学独立的论证

陈撄宁论证仙学独立的论据主要有五个方面：

第一，从历史上看，神仙学术的出现早于儒、释、道三教的产生。

在《答江苏如皋知省庐（十七节六目）》一文中他说：“仙学乃一种独立的学术，毋须借重他教之门面。试观历史所记载，孔子生于衰周，而周朝以前之神仙，斑斑可考，是仙学对于儒教毫无关系。佛法自汉明帝时方从印度流入中国，而汉朝以前之神仙，亦大有人在，是仙学对于释教毫无关系。道教正一派，始于汉之张道陵。道教全真派，始于元之丘长春（按：全真教为王重

<sup>①</sup> 《中华仙学》第954—955页。

阳所创，丘长春是光大全真门庭功劳最大者，以陈撷宁的学养决不会不知道这一点，因而这个说法有可能是陈撷宁的笔误，或者是《扬善半月刊》发表此文时的编辑错误所致。）张丘以前之神仙，载籍有名者，屈指难数，是仙学对于道教尚属前辈，不能因为儒、释、道三教中人偶有从事于仙学者，遂谓仙学是三教之附属品。请问像目下基督教、天主教、回回教等，人才亦复不少，设若将来其中偶有一二人性喜研究仙学，居然侥幸成功，吾等肯承认仙学是耶回两教之附属品乎？肯承认耶稣与穆罕默德二位是仙学之发起人乎？有以知其必不然矣。”<sup>①</sup> 他从周朝以前就有神仙记载这一事实，说明在儒、释、道三教产生以前，中国的仙学就已经产生了，认为不能因为三教中人偶有从事于仙道者，就说仙学是三教之附属品。

基于这种思想，他更进一步推断：“中国仙学相传至今，将近六千年，史称黄帝且战且学仙，黄帝之师有数位，而其最著者群推广成子。黄帝至今，计四千六百三十余年。而广成子当黄帝时代，已有一千二百岁矣。广成子未必是生而知之者，自然也有传授，广成之师，更不知是何代人物，复不知有几千岁之寿龄？”<sup>②</sup>

在《众妙居问答续八则》一文中他具体考证道教和仙学产生和发展的历史时也说：“道教中的正一派，创始于汉末张道陵，发扬于北魏寇谦之；道教中的全真派，创始于宋末王重阳，发扬于元初邱长春。正一派历史不过一千八百几十年，全真派历史不过六百六十年左右。西汉大儒刘向撰《列仙传》，记载古代仙家

① 《中华仙学》第190至191页。

② 同上，第191页。



事迹七十二人；《汉书·艺文志》分方技为四种，其中即有神仙一种，并著录仙学书籍若干卷，此时尚无所谓道教。考吾国的仙学，自尧舜以前即有之，如《神农本草经》中屡见‘轻身延年’之说；如《黄帝素问》一书，其学说之粗浅者属医学范围，其理论之精深者即仙学初步。史称黄帝‘且战且学仙’，又言‘以地黄元年正月甲子游名山以求神仙’。今河南省临汝县之崆峒山，即当日黄帝访道于广成子之处。（甘肃省亦有崆峒山，黄帝亦曾到过，但非广成子所居。）史又言：‘神农氏在位一百四十年。’料其本人寿命当不止此数，至少也有一百八十岁左右。因为神农乃开国之君，不是继承帝位，其本人必须先立大功，并且于政治多有经验，然后方能受人民之拥戴，故非到四十岁不登帝位，在位一百四十年，再加以前四十年，合为一百八十岁。此数不可谓是虚构。若无修养方法，如何能得诸大年龄？足见仙学来源最古，尚在轩辕黄帝以前五百年，至今有五千余年之历史，兴中华民族之文化同源，后世道教中人虽有从事于仙学者，而仙学则不以道教为根据。”<sup>①</sup>

这对于传统的三教一贯、仙佛同源说，似乎是攻击到了他们的硬伤。因此他说：“我不愿讲三教一贯，更不愿讲仙佛同源。当年印度释迦牟尼，他就不懂中国神仙家的法门，何况后世佛教徒。”<sup>②</sup>

第二，三教信徒可以自由地从事修炼仙学的活动，而对于其本教毫无妨碍，甚至一教不信者更适合于学仙。

他说：“神仙学术，乃独立的性质，不在三教范围以内，而

① 据胡海牙转发陈撄宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 《吕祖参黄龙事评议》，《扬善》第三卷第十七期第263页。

三教中人皆不妨自由从事于此也。自古儒教之学仙者：如汉朝大儒刘子政（向）、宋朝大儒邵尧夫（康节），释教之学仙者，如宋之薛道光禅师、清之柳华阳禅师。道教之学仙者，更不可胜数。”<sup>①</sup> 不仅是历史上的大儒高僧和道士多有学仙者，就是现实中也三教中人自由修炼仙学而大有收获者。

《答江苏海门□□□君》云：“据我所知，男子不漏精工夫做成的，前有李朝瑞君，现有张慧岩君，但张之程度不及李。女子不漏经工夫做成的，北平有曾道姑，宝应有陈悟玄女士，上海有张志德女士……北平曾道姑，我是在民国以前会过她，陈悟玄现在闭关，尚未满期，张志德上个月到我处访道，住过一夜，据云斩赤龙工夫，在三十八岁时，已做好了，今年四十一岁。陈悟玄是自幼修行，未曾出嫁，张志德已嫁过，尚有一女儿已十七岁……张慧岩君曾受菩萨戒，是正式佛教居士，陈悟玄女士早已削发出家，是正式佛教比丘尼，李朝瑞君笃信孔子之学说，是正式儒教中人，曾道姑乃龙门派嫡传，是正式道教之黄冠，张志德乃西华堂派，属于三教一贯之先天门。以上五人皆能自由修炼此术，而获绝大功效。”<sup>②</sup>

由此他推论说：“可知仙学是在三教范围之外独立的一种科学，无论哪一教信徒，皆可自由求学，对于其本教无丝毫之妨碍。而且一教不信的人们，学此术，更觉适宜，因彼等脑筋中不沾染迷信之色彩，用纯粹的科学精神，从事于此，其进步更快也。”<sup>③</sup>

① 《与朱昌亚论医学书》，《中华仙学》第332页。

② 《中华仙学》第155至156页。

③ 同上，第156页。

针对佛门弟子要求拜师学仙，而又怕入道门与信佛条件有碍的复杂心理，他回答说：“入道门是否与信佛无条件有碍？这个问题，若以宗教家狭隘之眼光来看，一定说是有碍。譬如天主不信耶稣，耶稣不信回教，回教不信佛教。依此类推，自然佛教不信道教，亦无足怪。若按照修菩萨行当学尽世间一切法的大悲大愿看来，又可说是无碍。此事全在阁下自决而已，他人不能阻止，亦不能劝驾也。”

“仆幼读儒书，二十岁学道，三十岁学佛，四十岁又学道，今年过五十矣。回忆四十年间，于三教中，出入自由，不见有碍也。”<sup>①</sup> 所以他认为：“儒教中人也可以学仙，道教中人也可以学仙，佛教、耶教、回教中人，皆可以学仙，甚至一教不信的人更可以学仙。”<sup>②</sup>

### 第三，历史上的许多著名的神仙家都不是三教中人。

这是第二点的进一步论证。他举例说：“若王子乔乃周灵王之太子，东方朔乃汉武帝之佞臣，马鸣生齐国之吏胥，阴长生汉室之贵族，魏伯阳隐逸之流，左元放方术之士，吕纯阳唐之进士，刘海蟾燕之宰相，钟离权位列将军，张三丰身为县宰。以上所举诸位，世俗相传，皆承认其为神仙。然都是在家人而非出家人。岂但不是和尚，而且不是道士，亦不是孔老夫子之信徒。后人将神仙学说，与儒、释、道三教义理，混合为一，而神仙真面目遂失。”<sup>③</sup> 陈撄宁所举这些人物都是典型的道教中人，而陈撄宁却把他们说成是于三教中一教不信者，他大概是把他们原来在

① 《扬善半月刊》第二卷第十八期第 281 页。

② 《定志歌》，《中华仙学》第 941 页

③ 《与朱昌亚论医学书》，《中华仙学》第 332 至 333 页。

世俗社会中的职务就看成了他们的出身，以说明他们不是三教中人。可见陈撷宁为了论证其仙学独立思想，用心之良苦。

第四，仙学与宗教有截然不同的性质，二者属于不同的思想体系和学术领域。

“因为仙之本身，产生于学术之实验，不像宗教要依赖信仰。譬如一个人触了电，身体立刻就有感觉，不管你信不信。若宗教的性质，就与此不同了。你若信他，或许有点效验。若不信他，他就毫无功能。”<sup>①</sup> 依据修仙要讲求实验这一观点，在《答复浦东李道善君问修仙》一文中，他说：“今人见解，大都不甚高明，每将儒、释、道、仙四者混为一谈。仆无可奈何，亦只得随声附和。其实所谓神仙者，必有确凿之证据，要似来函所云，许旌阳拔宅飞升，王子乔驾鹤而去，方可称为神仙。但今时未能一见者何？盖今之修法已非古之修法，自然今之神仙不及古之神仙矣”<sup>②</sup> 所以他一再主张，他所提倡的是一种道家学术而不是宗教信仰。在《答复上海公济堂许如生君学佛五问》一文中，许如生问他：“《扬善刊》标明宗旨，是儒、释、道三教平等一贯。先生独要提倡道教，岂不与宗旨相冲突乎？”他回答说：“并无冲突，请看我本期答复上海王君第四问就明白了。况且我所提倡的，是道学，不是道教。请细看《扬善刊》上面所登的《道学小丛书》，以及《女子道学小丛书》等编辑大意，内中是否有宗教的气味？”<sup>③</sup>

① 《定志歌》，《中华仙学》第 941 页。

② 《扬善半月刊》第二卷第二十三期第 357 页。

③ 《道教与养生》第 433 至 434 页。

第五，仙学是与造化分权的学问，这与其他任何一门世间的学问都不同。

在陈撄宁看来，神仙学术既不同于一般的宗教，也不同于一般的哲学，因为神仙学说，首贵养生，是要讲求长生成仙的：“若普通之宗教家，以及哲学家，皆不足以学神仙。因为宗教家不离迷信，哲学家专务空谈，对于肉体之生老病死各问题，无法可以解决，亦只好弃而不管，就算是他们高明的手段。”<sup>①</sup> 儒教在他看来只是教人如何做人的道理，对于生命本身没有解决的办法，而其他的宗教则寄希望于来世，未免显得虚幻，而神仙家的思想是一门超乎世俗常人哲学的东西，不可与任何一门世俗学问相提并论。“神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异。然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。后世一般宗教家，常感觉自己教义之空（疏），不足资以号召，每每利用神仙之学说，混合于其教义内，以装饰自己之门庭。”如此说来神仙学说确是独立于三教的一门学问，然而道家亦不乏长生久视的修炼之学，这又如何解释呢？陈撄宁说：“吾国仙道，始于黄帝，乃是一种独立的专门学术，对于儒教无什关系，而比较老庄之道，亦有不同。后来仙学书籍，固不免有附会老庄之处，但只采取老庄一部分修养方法，而非全部接受他们的教义。”<sup>②</sup>

仙、道本为一家，这是前人的普遍共识，而为了论证仙学独立，陈撄宁特别对二者予以区分。他在《口诀钩玄录》中说：

① 《扬善半月刊》第三卷第六期第82页。

② 《辩楞严经十种仙》，《中华仙学》第751。

“古时道家与神仙家，本截然两事。在《汉书》中道家列为九流之一，神仙列为方技之一。何为九流？曰道家、曰儒家、曰阴阳家、曰法家、曰名家、曰墨家、曰纵横家、曰杂家、曰农家，共为九家。后世俗语有谓九流三教者。三教人人皆知，九流则知者甚少，其实即发源于此。何为方技？曰医经、曰经方、曰房中、曰神仙，共分四种。考其类别之意，九流大都关于治术，方技则偏重于养生。治术是对人的，养生是为己的。其宗旨自不同也。老子为道家之祖。凡讲道无有过于老子者。一部《道德经》有讲天道的，有讲人道的，有讲王道的，皆是杂记古圣哲之精义微言，并非专指某事某物而作此说。至其最上一层，乃是讲道之本体……所谓修道者，就是修这个道……今再论字的解释，‘仙’字又可以写作‘僊’，字书谓人年老而不死者曰仙。仙者迁也，谓迁入山中也。古代传记凡记载神仙历史者，其末后一句，大半是入山不知所终，决不似普通人老死于牖下。至于学道则不然，《论语》曰：‘朝闻道，夕死可矣。’《中庸》曰：‘道也者，不可须臾离也，可离非道也。’又曰：‘君子之道造端乎夫妇。及其至矣，察乎天地。’《易经》曰：‘一阴一阳之谓道。’据此可知，学道不一定要长生不死，止求能闻道、悟道、证道，虽死无妨，不必一定要入山苦炼。虽伦常日用之间，何处非道之所在，所患者人不能参透阴阳之消息耳。故凡种种奇怪骇俗之事，皆学仙者所必有，而为学道者所厌闻。其不同如此。”<sup>①</sup>从引文可以看出，陈樱宁强分仙道虽有一定学理依据，但玩了一些文字游戏，他这里所说的“道”其实是哲学的、人伦的“道”之概念，因而儒家

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第二卷第十一期第154和170页。

的、道家的道论都含了进去，这种强分在陈氏本人也是自相矛盾的，比如在同一文章中，他把老子“忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物。杳兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”又说成是后世丹经所谓“先天一气”之说。这事实又是把道家的东西也讲成仙家的东西了。

为了证明道学与仙学的不同，陈撄宁还举例说，古人对此问题就曾经有过分辨。“学道与学仙，前人意见常有冲突处。唐白居易诗云：‘皇皇道祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。’此盖据老子之说，以谤仙也。又《抱朴子》云：‘五千言虽出老子，然皆泛论较略耳，其中了不肯首尾全举其事。至于文子庄子关令尹喜之徒，虽祖述黄老，但永无至言。或复以存活为徭役，以殂没为休息，其去神仙已千亿万里矣。岂足耽玩哉？’此又据神仙之说，以谤道也。”<sup>①</sup>那么仙学这种超人哲学的根本特色在哪里呢？

在《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》陈撄宁所加按语中他说：“神仙家宗旨，是要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命由我不由天’也。若只知安命以听天，则与世俗之庸人何以异乎？”神仙之学是要修身炼性，以心理改变生理，从而改造人的凡体为仙体，在他看来，儒、释、道三教皆达不到这一点，而因也是世俗庸人之学，所以“必须将仙术拔出于三教范围之外，方有进步之可言”<sup>②</sup>。陈撄宁对仙学独立的论证，别出心裁，当然有不少牵强附会之处，这也是他为弘扬仙道而呕心沥血的见证。

① 《扬善半月刊》第二卷第十一期第171页。

② 《中华仙学》上册第24页。

### 三 仙学独立之目的

众所周知，神仙思想是中国道教带有特色性的根本内容，“宗教职业者是宗教的要素和标志之一。用这一观点来衡量，道教萌芽于春秋战国时期，神仙方士为其标志。”<sup>①</sup>而道教正式产生后，修道成仙的思想也一直是道教的根本精髓所在。南朝刘勰《灭惑论》称道教“上标老子，次述神仙，下袭张陵”，既包含有道家及先秦诸子哲学流派的学说，也包含有神仙思辨及养生修真之方术，还包含符箓禁咒及醮仪。外在表现形式虽然很多，究其实质，仍是以神仙信仰为其中心<sup>②</sup>。那么，陈樱宁为什么要主张仙学独立呢？其实这正是他为弘扬道教文化、开创道教的现代化之路的良苦用心之处。这就是他采取的适应现代科学的挑战迂回曲折继承“道统”的“积极”办法<sup>③</sup>，其目的不在于与儒、释、道三家划清界限，而在于与当时人们普遍批判的宗教迷信划清界限，以适应时代需要，免得道教被科学打倒。“顿观全世界各种宗教，已呈强弩之末，倘不改头换面，适应环境，必终归消灭。所谓异教纷争者，亦不过最后五分钟之挣扎而已。”<sup>④</sup>所以仙学应该从宗教中独立出来，“否则宗教迷信有朝一日被科学打倒之后，而仙学亦随之而倒，被人一律嗤为迷信。正应着两句古

① 朱越利《道经总论》，辽宁教育出版社1991年版第1至2页。

② 李养正主编《当代道教》，东方出版社2000年版第12页。

③ 参见拙作《陈樱宁仙学思想的现代性特点》，《社会科学研究》2004年第3期。

④ 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第154页。



语：‘城门失火，殃及池鱼’，岂不冤枉？”<sup>①</sup>

正因为看到宗教在现代文明中的严峻形势，陈撄宁才倡仙学独立，这正是其创造性地变革道教思想的根本动机所在。在陈氏看来，面对科学的挑战，宗教本身就处境不妙了，而各种宗教的纷争，就更加剧了这种危险。所以他不想让中国的仙道在这些宗教的纷争之中遭受灭顶之灾。《众妙居问答》一文中他说以前的学仙之人，“常隐藏于儒、释、道三教牌名之下，不肯出头露面大胆的承担。请看《参同契》冠以《周易》之名，并引伏羲文王孔子以自重。《悟真篇》又牵涉老子《道德经》，如‘大小无伤、虚心实腹、左右军、休轻敌、他主我宾、谷神玄牝、异名同出、恍惚杳冥、有无相入、归根复命、祸福倚伏’各等语，皆从《道德经》原文脱化而出。后来如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命主旨》、《慧命经》等书，又将佛教拉入仙学之内。而佛教徒绝对不肯承认，常骂为邪说，斥为魔民，请看印光法师文抄，即可略见一斑。故自汉朝至现代，此二千年间，遂成为有仙无学之局面。非真是无学，因这班学仙的人，将儒释道三教之名辞与义理，混合组织，做成遮天盖地一个大圈套。彼等躲在此圈套中，秘密工作，永不公开。务其实而讳其名，如此圆滑行藏，常常招惹儒教之拒绝，释教之毁谤。甚至于道教徒亦根据老庄‘清静无为’为旨，而不信有神仙。彼仙学者流，竟弄得东家不收，西家不纳，进退失措，左右为难。余今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，摆脱三教教义之束缚，然后方有具体的仙学之可言。”<sup>②</sup> 仙道难分，而陈撄宁却要强分仙道，

① 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第154页。

② 《道教与养生》第406页。

这在当时有人就向陈撷宁提出了质疑，陈撷宁自己也知道他分仙道为二的说法是很难自圆其说的，因为陈撷宁本人的表述事实上也时时现出矛盾之处来，不管是在《扬善半月刊》还是在《仙道月报》上，他有时称他专提仙学，有时又说他在弘扬道教。陈撷宁自己也似乎意识到了这一点，所以他在《答拙道士黎道人二君》一文中，剖露了自己的心路历程：“承嘱加强仙学之机构，团结仙道之精神，辟开道眼之宣传，勿使仙道之分裂。鄙志本来如此，请观拙作《中华道教会宣言书》一篇，即是将道教、孔子、诸子、百家、正一、全真、南宗、北派、宗教思想，神仙学说，民族精神，三民主义，新生活运动，混合团结而不可分也。又一篇，名《〈四库提要〉不识道家学术之全体》……更可见仆弘道护教之微意矣。无奈当今之世，轻视道教者，实繁有徒。请看商务、中华两家出版书籍，凡关于道教者皆无好评。而且道教史中，居然有佛教痛骂道教之语。《道教概说》、《道教源流》等书，亦复偏袒佛教。仆自感才疏学浅，又苦于辅助之无人。若就道教立场与彼等作笔战，设不幸而失败，恐重累及道教之全体。故将阵线范围缩小，跳出三教之外，以仙学为立足点，而抵抗彼等之进攻。苟受挫折，亦不过损我一人之名誉，与中华整个之道教固无伤也。并且不致于引起儒、道、释三教之争议，愚见认为此为最妥善之办法，故改变以前之论调耳。”<sup>①</sup> 不与科学和其他宗教正面冲突，缩小阵线免得伤及整个道教，以利于更好地应对时代的挑战，这就是陈撷宁要提倡仙学的出发点。关于这一点，就是陈撷宁的同事也认识到了。《扬善》编者在《答林屋洞天棚

<sup>①</sup> 《中华仙学》第 833 至 834 页。

道人》一文中就说：“前蒙投赠大著《论仙道之不可分》一篇，已掲載于本刊第九十五期……敝社同人初意本不愿将仙道分而为二。因为受外界之影响太深，不得已将仙学独树一帜，以便和外界之压力相抵抗。否则无法可以措辞。如佛教刊物中亦常有涉及道教之言，暂置勿论。请看中华书局出版《道教源流》一种，商务书馆出版之《道教概说》、《道教史》、《道教史概论》三种。以上各书，对于道教，究竟如何批评，敝社同人虽极欲和彼等辩驳，苦于才力二者，皆不能胜任。且复缺乏后盾之人，若弃之不管，听其自然，又与我辈宗旨大有妨碍。再三筹思，只得专讲仙学，不谈道教，庶免因宗教问题而激起是非之争，恐全国道教中人反怪我辈多生枝节，不合老子清静无为之道也耳。”<sup>①</sup> 所以将仙、道分而为二，提倡仙学独立，是陈撄宁在当时道教极端衰微的情形下的一种权宜之计，事实上，这也只是陈氏早年的做法，析仙学与道教为二，其实质是只讲道教的炼养学说而不提符篆派的低俗迷信，以提高道教的文明程度。他晚年在新中国宗教信仰自由的文化环境中，就不再坚持仙道二分，而主张仙道为一了<sup>②</sup>。所以其仙学在本质上是道教的重要内容，其仙学独立思想是其实现道教现代化转型的一种理论创新。

#### 四 仙学独立之作用

陈撄宁大倡仙学独立论，笔者认为至少有两点作用是非常明显的。

① 《中华仙学》第 835 页。

② 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》第 1074 页。

第一，提高了道家文化在中国文化中的地位，提高了道教在佛、道文化之争中的战斗能力。

自佛教传入中国并成为中国传统文化的三大主干以来，儒、道、释三教之争，是中国文化史上一个久悬不解的问题。其中儒、道之争主要是土生土长的两家文化谁主谁从，也就是到底谁该居中国文化正统地位的争论，而道、佛之争则是两家文化谁高谁低谁优谁劣的争论。从整个中国封建社会的历史来看，除了六朝和隋唐出现过一点小波动而外，自汉武帝罢黜百家，独尊儒术以来，儒家一直处于大一统的独尊地位，而道佛两家则一直争斗不息，相比较而言，由于佛教力量的势大，两家争斗的结果往往又是作为本土宗教的道教反而败多胜少。这种情况到了陈撄宁所处的民国时期，尤显突出，当年《扬善半月刊》编辑部在钱道极、陈撄宁通函附编者按语就说：“唐朝以前，道教与佛教之争论最盛；宋朝以后，道教势力渐渐衰微；明清以来，只看佛教徒摇唇鼓舌，道教徒一声不响，噤若寒蝉……今日道教已不成其为教了，若再不提倡，恐怕就要消灭。”<sup>①</sup>

而陈撄宁仙学独立思想的提出，让道家文化别开生面，至少在道教徒看来，让他们取得了竞争的主动权。自唐宋以来，儒、道、释的大师们都主张三教合一，而陈撄宁一反传统，倡仙学独立，这在当时的佛道两家的文化圈中引起不小震动，不仅道门中人为之欢呼鼓舞，一些对道教养生学感兴趣的佛门弟子也前途倒戈加入陈撄宁的阵营来弘扬仙道，佛门中有人称为“羽扇纶巾儒服道冠”的张化声，本来是追随太虚从事佛化新运动的干将，在

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第三卷第十九期第294页。

陈撄宁的影响下，离开武昌佛学院，与二三羽士把臂入林，日夕谈道。被僧人骂为“在佛法的大幢下卖仙道的狗皮膏药”<sup>①</sup>。而张化声并不理这一套，反而对陈撄宁他们的仙道事业更加卖命。在陈撄宁仙学独立思想的影响下，《扬善半月刊》在六十三期发表了钱心《仙佛判决书》一文，历数仙道之优，佛教之劣。钱氏文章发表后引起轩然大波，圆成作《闲话》诅咒钱心，汪伯英作《读仙佛判决书的感想》、王隐作《读仙佛判决书的平心论》等为钱心助阵，俨然佛道之争的一场厮杀。这在近代史上算是佛道之争的一场经典大战。由佛门倒戈的张化声称：“钱心君之仙佛判决，岂仅哀的美敦书，实对佛门下总攻击令也。相手方头二三等之正角，何曾出脚？仅一二未知名之客串，摇旗呐喊，哓哓不已。此亦大可怜矣！而先生者指甲中放出一线紫光，向普天下和尚精光的头上，飞舞盘旋，化声方屏息静气，默念几声‘南无救苦救难灵感观世音菩萨’之不暇，助战云乎哉！佛道两家之战，能入于愈竞争愈进步之途径，化声不敢扯功。万一煽动客气，酿成混乱的状态，则戎首之罪，化声百口难辞。盖化声自叙，乃导火线，而上妙观居士一书，则正式宣战也。其时化声积于义愤，不顾一切，匹马单刀，从佛教大本营之武昌佛学院杀出。幸而妙观居士，为民族潮流与科学精神所振荡，知难而退。致瑞典挪威之分离独立，以一纸书通过，无取革命流血之惨，而并世佛化大运动家，如刘灵华、黄忏华、唐大圆、马一浮、范古农、刘显亮、王一亭、欧阳德三诸先生，非唯不以螭虫相讥，且有‘满堂兮美人，独与余兮自成’之概。此岂口舌所能争，又岂门户所能

<sup>①</sup> 参见暮笈《向‘出入三教’的活神仙说几句话》，《中华仙学》第839页至841页。

限哉？其意若曰：佛教局面现已粗定。中华民族五千年之始祖轩辕黄帝，所留遗之一片锦绣江山，荒芜已久，值得老同志再出手，前去开垦也。”<sup>①</sup> 该文不仅把在这场近现代史上的佛道两家之争中陈撷宁及其同志者的作用说得神乎其神，而且还列举出一大串佛门居士对陈氏弘扬仙道的赞美之词。而在另一篇文章中张化声也对陈氏在这场佛道之争中的鬼斧神工给以极高的评价：“化声此次复圆顿先生书，颇具苦心。在圆顿凭藉仙学，与反对者作笔战。化声大胆的说几句话，包管全世界无一人是他的敌手。退一步说，圆顿即以佛教的立场，与当代佛教徒争衡，尚且不知鹿死谁手。《扬善刊》上，有一篇《读高鹤年居士名山游访记》，可见一端。其致书化声者，因为化声曾劝其弘扬仙术，不啻据彼于炉火之上。故反手一把，抓住化声，同下火坑耳。以目无全牛之圆顿子，岂真要求人助战哉？”<sup>②</sup> 而对于这场佛道之争，陈撷宁旗帜也非常鲜明，在《答张化声先生》一文中，他说：“唯心之佛法，对于仙术，常觉格格不入，颇难觅得妥协之机会。世上果真有人要求仙佛合作，第一个条件，必须使仙佛两方，都立于平等地位。像英国之对待美国，切勿从中分出阶级，像英国之统辖印度，如此始有妥协之可言也。”<sup>③</sup> 在另一篇文章中，他认为仙学即使要合作也最多只能和道家和儒家合作，断不能和佛教合作：“余主张仙学完全独立，不必牵涉到儒、释、道三教范围之内。为方便计，亦只能仙与道一贯。再扩而充之，则道与儒本属同源，其间亦自有沟通之路径；但万万不可与佛教相混合。

① 《中华仙学》第 827 至 828 页。

② 张化声《向迷信一教的×和尚下几句转语》，《中华仙学》第 844 页。

③ 《中华仙学》第 831 页至 832 页。

佛教徒之意思，原要装造清一色的局面，最怕与别人家合作。正一全真两派的道士，亦各有他们的信仰，对于佛教界限甚清。然而宋元以来的士大夫，偏喜谓三教一贯。此种习气，至今流传更广。岂但三教，还要五教一贯，愈贯愈不通。真可谓弄巧反成拙！”<sup>①</sup>在这场争论中按张化声的说法，他和陈撄宁都只是小试牛刀，而对佛教的批判留有余地。“不过化声与圆顿，对于仙佛两教之态度，确又不同。圆顿非不懂佛学，亦非对于佛教徒有什么恶感，并非有闲工夫以文章作游戏，更非于其中想何种利用，彼认为现在与将来的世界上，仙道实有提倡之必要，惟以每每受佛教徒的毁谤，致令学者怀疑，不敢踏入此门，遂发愿牺牲几年光阴，来打一个抱不平。但其所拟数十条足以推翻佛教理论基础之雄辩，至今未有公开，料想在猛烈抗战中，尚留有余地。化声则以佛道两教并无根本不能相容之处，来日大难，人才有几，正好携手迈进，或分道扬镳。故对于两教之隔离，不得不代为出脱与沟通。昔人有句云：‘苏蕙才名千古绝，阳台歌舞世无多。若使洞房不嫉妒，也应乐煞窦田波。’诂知活神仙正在预备替死和尚搪棍，而死和尚反拿活神仙开玩笑，岂不令人失望。”<sup>②</sup>即便是如张化声说的小试牛刀，陈撄宁的战斗姿态也是非常鲜明的。《致湖南宝庆张化声先生书》一文，他说：“拙作口气，皆是锋可吹毛，刚能截铁，一动笔就开罪于人。”<sup>③</sup>可见当年之陈撄宁的文章恰如鲁迅先生的“投枪匕首”，充满了战斗精神。

在陈撄宁论佛道之争的问题上，陈撄宁多次谈到印光法师对

① 《定志歌》，《中华仙学》第940页。

② 张化声《向迷信一教的×和尚下几句转语》，《中华仙学》第844至845页。

③ 《中华仙学》第824页。

仙道的咒骂，如《吴幼舟居士来函劝翼化堂焚毁〈仙佛合宗〉、〈慧命经〉二书》说：“因为印光法师在《印光法师文抄》中对二者摄佛讲仙甚为不满，要求焚毁二书。《扬善半月刊社复居士函》称：“《扬善刊》上面，凡属圆顿子之作品，可谓无一句一字不是将仙佛界限划分明白者。此乃圆顿子之眼光远大之处，盖早防有此纠纷也。印光法师之见解，不许将仙道混入佛法之中，以免外道魔民说诬谤佛法；圆顿子君之见解，不许将佛教混入仙学之内，以免狂辞瞽说，玷辱神仙。”<sup>①</sup>可见陈撷宁与印光这两位当时的道佛两家的大师，意见是针锋相对的。

在这场佛道之争中，陈撷宁与当时佛教革新派的旗帜型人物太虚大师之间似乎没有直接的较量。就目前所出的与陈撷宁有关的文献来看，没有一篇是直接针对太虚发难的，而在其他文章中，陈氏本人多次提到太虚，似乎对太虚也比较客气。如《答苏州张道初先生来函问道》一文说：“印光法师，年龄已经不小，快要往生西方了。这是当然的结果，用不着什么证明。太虚法师，恐怕未必是纯粹的净土宗。我看他是很聪明，或者有点别的花样。不过局外人无从知道罢了。”<sup>②</sup>在《读黄忏华居士给太虚法师一封信》中他也说：“太虚法师，我知道他是一个佛教革命派，或者不至于弄出这些婆婆妈妈的话来。然而究竟是如何回答，我没有看见他的原信，不便评论。但据我的理想，他虽然是个革命派，到底还是个佛教徒，总不敢离开佛教的立场，大胆的说几句话。”<sup>③</sup>

① 《中华仙学》第 673 页。

② 《扬善半月刊》第二卷第十四期第 217 页。

③ 同上，第十八期第 275 页。



而太虚本人事实上对陈撄宁提出过很不客气的批评。他曾在自己主编的佛教刊物《海潮音》杂志上撰文《阅陈撄宁孙女丹经注》称，他偶然见到陈撄宁的《黄庭经讲义》和《孙不二女丹经注》，特别是后书的黄序所云“学识最精博者，当推陈撄宁君”引起了他的不满，并讽刺说“吾于阅陈君书后，以其所治仙学，亦无间然。顾于滋注涉及儒、佛处，在陈君虽仅在偏扬仙道，然于佛学不无误蔽，故节其文，略为评订”<sup>①</sup>，他列举了在他看来陈撄宁议论佛教种种不是的多处失误，批评陈氏“浅知寡闻，不衷事实，信口开河，其亦非自诩学者态度之修仙家所宜”<sup>②</sup>。认为陈撄宁的作为是“欲据其偏见片行，或固执之以对抗于佛，或扬厉之以斥排于佛，斯则掩蔽真圣，惑障凡愚”，因而他“不能不为众生之慧命而略伸其说也”<sup>③</sup>。太虚本人与道教界原很有关系，太虚一岁丧父，五岁时母亲改嫁，从此便依外祖母寄居在一个道士庵里维生。和陈撄宁一样，少时体弱多病，想得神通。光绪三十年（1904年）到苏州木渎小九华寺投僧人士达剃度出家，法名唯心。“我初出家，虽然有很多复杂的因缘，而最主要的还是仙佛不分，想得神通而出家。”<sup>④</sup>因而太虚本人本不欲与道教中人起争端，在他看来，“仙家若了知业果而彻底空脱之，亦易证阿罗汉、辟支佛之涅槃，此释尊十大弟子所以多从外道来也。”<sup>⑤</sup>对于道教本抱有同情之理解，而面对陈撄宁对佛教的攻

① 《太虚大师全书》第十六编，台北：太虚大师全书影印委会，1970年版第176页。

② 同上，第179页。

③ 同上，第185页。

④ 《我的宗教经验》，《太虚大师全书》平装本第四十一册，第346页。

⑤ 同①注，第185页。

势而又不得不回应，这对太虚来说确实有点为难，所以他也不便将论战扩大化，没有把他的观点带到《扬善》编辑部，陈撄宁没有看到他的文章也就在情理之中。

不管如何，既然当时佛教中一流的大师并没有大打出手，陈撄宁的仙学独立论的宣战似乎很长了道门中人的志气，在一定程度上提高了道教在当时的地位。这一点，陈撄宁本人对自己的评价也谦虚中不免带有骄傲的口吻：“《扬善刊》中材料，虽以拙稿为最多，然非如尊论所谓公开示世，仅仅为仙道争回一点立足之地而已。”<sup>①</sup>

**第二，将道教生活化、普适化，提高了道教适应现代社会的能力。**

“宗教的世俗化是一个必然的历史过程，它是随着人类社会经济、政治、文化的发展而变化的，这体现了宗教历史发展过程中的客观规律性。”<sup>②</sup>“陈撄宁的仙学独立思想将以前秘而不宣的道教练养学从神学的樊篱中开拓出来，成为普适性很强的中华道家修炼养生学。他将古代仙术提升为仙学，使之成为一门独立的光明正大的哲学体系。从道教的发展史来看，前期成仙之丹道重术而轻学，故称为功法，后期之内丹道，援佛融儒而失却自家面目。而陈的仙学，扬弃术数、科仪而凸显仙道，虽融摄佛儒而不依傍他人门户，遂使仙学成为可以和儒、释、道并驾齐驱的安身立命之道，并使道教进一步世俗化和生活化。他认为这样做的一大好处就是打破了界限，一切人都可以修炼仙学，不仅三教信徒可以自由从事炼丹活动，而对于其中毫无妨碍，而且一教不信者

① 《答复湖南湘乡刘屈纯先生》，《中华仙学》第296页。

② 陈麟书、陈霞《宗教学原理》，宗教文化出版社2003年版第234页。

更适合学仙。所以他开辟的仙学道路，不局限于出世、入世，不局限于儒、释、道三教，不局限于清修、双修，不局限于内丹、外丹，不局限于山林、闹市，不拘限于自度、度人，不拘限于宗教、科学……”<sup>①</sup> 将道教生活化、普适化的特色非常明显。

老实说，仙学要打破界限，这一思想并不自陈撄宁始，伍守阳就曾经提出过这个问题。

伍守阳《仙佛合宗语录》就曾云：“遇有仙可学则学，仙即佛也；遇有佛可入则入，佛即仙也。”<sup>②</sup> 事实上也就是承认了不必拘泥于一教一宗，只要能从根本上认知到儒、释、道旨同、源同、无分别，就不在于是否出家，是否为儒为释为道；按照三教圣人的教导行事，人人可以成为仙、佛、圣<sup>③</sup>。这对陈撄宁有启发之功。就这方面说，陈氏的仙学独立与伍守阳的三教合一有异曲同工之处。但伍守阳他们讲人人都可以为仙为佛为圣是从三教合一的立场出发，还没有完全摆脱宗教的框框；陈撄宁讲人人都可以自由修炼仙学是从仙学独立的角度讲，是把它当成一门不同于一般神性宗教的特殊学术来看待的。所以在他看来他不仅打破了三教的界限，而且冲破了宗教神学的樊篱，离世俗社会也就更近了，群众性也就更强了。

① 田诚阳《仙学详述》，宗教文化出版社1999年版第18至19页。

② 《藏外道书》第5册699页。

③ 卿希泰《中国道教史》第四卷第59页。

## 第四节 仙学与科学调适的现代性

宗教与科学的关系问题自西方近代史以来就受到了无论是科学家、宗教家还是社会科学工作者的关注和争论。英国著名科学史家约翰·H·布鲁克说，科学和宗教“这两种强大的文化力量之间的关系是什么？它们是在效果上互补的，还是相互对抗的？宗教运动曾有助于科学运动的产生，抑或从一开始就存在着权力的斗争？科学信仰和宗教信仰常常是背道而驰的，或者，它们也许更多地是由神职人员和科学实践者融合在一起的？这种关系是如何随时间而变化的？这些问题容易表述，却难以回答。自17世纪以来，每一代人都看到了这些问题的重要性，但是对于应该如何回答，他们却莫衷一是”<sup>①</sup>。陈樱宁仙学应对西方文明挑战的一个重要特点就是力图调适道家文化与科学的关系，引入近代科学精神，将仙学与人体探秘及中医结合起来，试图调适科学与仙学的关系。

### — 仙学与科学接近

陈樱宁认为，仙学与科学首先的共同点就是，他们都不是宗教迷信，而是一门实实在在的学问。对于这一点，作为道教文化的崇信者，陈樱宁本人有一个认识上由不清晰到逐渐清晰的过

---

<sup>①</sup> 约翰·H·布鲁克著苏贤贵译《科学与宗教》，复旦大学出版社2000年版第1页。

程。最初陈撷宁也比较迷信，甚至还不止一次的搞过扶乩活动。

陈撷宁《天仙碧城女使降坛纪录》：“时为癸亥年（按：民国12年）正月十七日夜间九句（按：“句”应为“点”）钟，扶乩者陈撷宁及吴彝珠。问事者，芜湖妇婴医院女医生吴舜芝、上海人和医院女医生朱昌亚；笔录者陈大树；参观者，乔詹博女士；坛址在上海民国路吴彝珠女医生寓内。以前屡次请仙，皆因人多口杂，语无伦次，喧哗异常，以致临坛诸仙厌倦而去。此次得之碧城女使有本日惠临之预报。元宵夜九点钟，请碧城女使未至，其从者斐然仙子降乩，余等叩碧城女使消息，乩云，请君即刻从头数，到此犹迟廿四时，故推知本晚当至，遂筹备静室，关防严密，不为外人见，焚香煮茗虔诚默俟。至亥初乩果动，所有问答之辞，并五言排律一首，敬录如后，世有好道之士，读此当益坚其信仰矣。”

问的问题为：“各种宗教结果有别否？”“何教结果最好？”“各教主及各教信徒之成就者是否同居一地？”“彼此有往来否？”“世间各教信徒，常有反对外教之习气，彼此不能调和，不知天上亦如此否？”“偶像有灵否？”“世间人种各别，不知黄白二种之轮回亦有界限否？”“耶稣教说，惟人有灵魂，类畜无灵魂，此言确否？”“植物如花草树木有灵魂否？”“耶教言上帝造万物，然否？”“此上帝为耶教独有，或各教所共有？”舜之问“女使有何职务，所居之地情景如何？”彝珠又问“可否赐诗一首，以形容仙境之妙，如前年所作者，甚为盼祷”。乩云：“令斐然代作。”又云：“汝等今日所问，皆不得要领……斐然侍者，奉命作诗，勉成数韵。诗曰：‘帝命玄都使，天生女导师。慈悲行本愿，谈笑破群疑。顷刻辞宸陛，中途瞥曙曦。飚轮奔电走，一瞬万星移。大力回鸾驭，轻车降羽仪。飘然黄海上，倏尔碧云低。蜃气

迎头擘，鲸波倒底驰。钻尘劳慧炬，贴地卓灵旗。室雅何妨小，缘深肯久离。两年怀旧迹，隔界感相思。彝鼎陈佳茗，珠玑乞好词，怜卿真脱俗，愧和未能诗。世不逢尧舜，人将采石芝。昌期嗟邈远，亚土遍疮痍。水火风刀日，空成住坏时。灰习终成劫，冰履敢忘危。下国诚千恶，吾乡擅百宜。花城霞拥赤，泉髓玉流脂。宝树气稠馥，晶僮路坦夷。和鸣丹翠雀，清浅白莲池。香护今王座，虬蟠古圣碑。神君如鹤立，仙子尽蛾眉。冷艳光环顶，温馨露染肌。有身无二相，何处觅三尸。月满容长驻，天荒道自支。孜孜提后学，切切守前规。上进皆由己，还家更问谁。精凝通妙悟，心洗即修持。”<sup>①</sup>关于这次扶乩，该文记得非常详细，其间陈樱宁还给以注解。从所谓斐然使者所作仙诗来看，其诗趣与学养，皆陈樱宁所为也。

在发表该文时陈樱宁在文后还加了一段启事说：“竹铭先生，前向余索庐山小天池乩坛实录原稿。拟载入本刊之中，以饷读者。奈事隔多年，原稿早已散乱遗失，无从寻觅，所幸沪寓乩坛稿本，尚有存者，今将陆续择优刊登，以副张君之雅意。”<sup>②</sup>

据此可知陈樱宁之善扶乩，早有名气。

从其他文献资料来看，陈樱宁扶乩得文的事也比较多，如《天仙的世界》甲戌年（民国23年）正月十五日夜圆顿子敬录。又《玉华宫侍书仙子降坛诗》乙亥年（民国24年）正月十四日圆顿子敬录。又斐然仙子降坛诗和前韵乙亥年正月十五日夜圆顿子敬录<sup>③</sup>。又吴彝珠《秋日乡居忆昌亚》亦透出甲申年乩坛请白

① 《扬善半月刊》第一卷第三期，上海图书馆影印合订本第48至50页。

② 同上，第50页。

③ 参见《中华仙学》第891至896页。

石先生临坛沙讲道事<sup>①</sup>。陈撷宁的扶乩活动在当时还影响不小，有人来函想参观陈之乩坛，撷宁回答说：“知尊意欲参观鄙处乩坛，奈因沪战以后，鄙寓由民国路迁移到南成都路，已有两年之久，未曾设立乩坛……从前住在民国路时，另辟静室一间，供奉诸位仙师，香花茶果，沙盘乩笔，安排妥贴，偶遇天气晴和，风清月明，辄聚集二三同道，虔诚叩请，必有上真降坛，传授玄功口诀。若问人世之吉凶祸福，则不肯明言。如此者已经过十载光阴。”<sup>②</sup>

同他烧炼外丹一样，整整有十年时间进行扶乩活动，可见陈氏在这方面下的功夫不少。然而对于扶乩，人们要眼见为实才信，在这一点上，陈撷宁的尴尬不止一次。在《答复汪伯英君儒释道十三问》中，针对汪向陈提出的第七问：“学仙者，仙道已成，则游戏人间和光混俗，施符咒水，济困扶贫，度脱众生，积功累德，甚属易易，如昔日传记所载，许真君、吕祖师等，斩妖除邪，则为人所畏，神通变化，则为人所羨，讲因说果，则为人所信，崇善黜恶，则为人所尊。而今乃不此之图，惟凭乩训，没有善根者，何能相信，未免不为其易，而为其难，不知神仙何故如此？令人疑惑不明。”陈撷宁的回答说：“君若是个聪明人，就用不著发此问；君若是个书呆子，我就回答你，仍旧是个不能醒悟。所以此事只好作为疑案而已。”

而汪第八问是：“现在有许多道门，如同善、先天、金丹、无为、道德学社等，出来的乩训都说关圣现任玉帝，弥勒业已降生，但征之经典，未免矛盾，故佛教徒一概斥此种外道，或云灵

<sup>①</sup> 参见《中华仙学》第907页至908页。

<sup>②</sup> 《答复安乐医舍》，《扬善半月刊》第一卷第十九期第320页

鬼凭藉，但不知双方孰是孰非？然无论真假，总有一方免不了诬圣之过。”

陈回答说：“这些婆婆妈妈的问题，恕我不能回答。佛教徒斥他们为外道，还有一句客气话，灵鬼之说，亦不彻底。总而言之，人的知识程度高低不同，斥者自斥，疑者自疑，信者自信。”<sup>①</sup>这种语气与此前回答汪氏之函的谦恭完全两样，几乎是怒不可遏。这在陈氏答复问道者中是很难见到的。因为汪不经意间戳到了陈的痛处：乩坛之事，不便为外人道也。

而河南的周光辑也问到过扶乩之事，陈撷宁也回答说：“阁下不必问神人降乩道之事是真是假，只须自问他传你的口诀，做起来有效无效，对于你身体有益无益。这就是实在的证据。若问古来有无其事，这些话太长，非数语所能尽其意，留待他日讨论可耳。”<sup>②</sup>对于一般读者，不便说，也就搪塞了事。

不仅是扶乩，那时的陈撷宁还为人驱邪避鬼甚至相面，如《某君第二次来函报告狐祟已退情形》称：“前承示降魔法三种，甚为可感，某已请医生诊视三次，均认为无病，一切生理机能，均属常态，可知实有此怪，非神经作用矣……精神日渐旺盛，此怪似已不能加害于余矣。”还询宅之吉凶<sup>③</sup>。常德电报局某君的母亲患水肿病，打针吃药无效，诵经求佛无验，求陈撷宁大发大慈悲，定中作念，令其痊愈。陈撷宁念他是一个孝子，又是一个好道之人，愿为他“牺牲若干时间，每日代作解劫消灾之法一句

① 《扬善半月刊》第二卷第十八期第 279 页。

② 《河南安阳县周缉光君来函》中《陈撷宁先生复函》，《扬善半月刊》第三卷第十期第 146 页。

③ 《中华仙学》第 200 页至 201 页。



钟，共计二七日，从阴历二月初六起至二月十九日止”<sup>①</sup>。时隔10月，《扬善半月刊》第三卷第十四期刊出《湖南省常德电报局某君来函》称：“老母之病，果蒙老师法力，得以减轻，去岁通夜不能睡者，今年乃得常安矣。”在《答复南通杨风子君》中，陈撄宁还谈到以仙术望人顶上之气可以断一人之富贵吉凶<sup>②</sup>。但随着仙学独立思想的提出，陈撄宁逐渐开始调和仙学与科学的关系，主张仙学和科学一样不讲迷信。他倡导仙学独立，首先就是要摆脱符篆、祀神，涤除盲目迷信成分，他宣称仙学不像其他宗教一样带有迷信色彩，是一门独立的学问，它“不像释教除了念佛而外无法门；更不像道教正一派之画符念咒，亦不像道教全真教之拜忏诵经”<sup>③</sup>。又说：“符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三跃五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。”<sup>④</sup>所以他主张仙学近于科学，认为“唯物之科学将来再进一步，或许可与仙学合作”<sup>⑤</sup>。正因为提倡仙学的科学性，反对迷信色彩，所以陈撄宁认为仙学不仅不在三教范围内，而且“一教不信的人们，学此术，更觉适宜，因彼等脑筋中不沾染迷信之色彩，用纯粹的科学精神，从事于此，其进步更快也”<sup>⑥</sup>。

仙学与科学之所以比较相近，还在于二者都是建立在实验的

---

① 《答复常德电报局某君派丹诀八问》，《扬善半月刊》第二卷第十八期第286页。

② 参见《扬善半月刊》第一卷第二十一期第348页。

③ 《与朱昌亚论仙学书》，《中华仙学》第332页。

④ 《口诀钩玄录》，《中华仙学》第1115页。

⑤ 《答张化声先生》，《中华仙学》第831页。

⑥ 《答江苏海门口口口君》，《中华仙学》第156页。

基础上，而不是信仰的基础上。陈氏认为这是仙学与科学根本不同于宗教的地方。“仙学之本身，产生于学术实验，不像宗教要依赖信仰。”<sup>①</sup> 因而其仙学不是对鬼神的迷信，而是对生命科学的一种推进和大胆的探索。所以他的仙学有一个显著特点就是特重实证实修的务实精神，不仅与信仰的迷信有区别，而且与空谈心性的玄学也有明显区别。“仙学乃实人、实物、实事、实修、实证，与彼专讲玄理之事不同。”<sup>②</sup> 在科学昌明的时代，他认识到“现在与将来，是科学实验时代，空谈的哲学与玄学，已经感觉根本动摇，何况再杂许多神话，如何能令人心悦诚服。”<sup>③</sup> 受西方科学理性和实证主义的影响，在他看来，仙道不过是用科学方法改变常人之生理，因此他的学术是实验的，而非空谈的。“神仙之学，有四大原则，第一务实不务虚，第二论事不论理，第三贵逆不贵顺，第四重诀不重文。”<sup>④</sup> 把务实不务虚作为仙学四大原则之首，可见其重视仙道的科学性之程度。

而在陈氏的思想中，仙道唯实包括三层意思。

### 第一，仙学的修炼法门是实实在在的。

在《孙不二女丹诗注》中他解释先天一气时说：“一气者，即先天阴阳未判之气……老氏之得一，即得此一气也。此中有实在功夫，非空谈可以了事。似玉磨逾润，如金炼岂错。”<sup>⑤</sup> 在同书中他还说：“上乘丹法虽不限定期间与方所，然总宜在山林清静之区，日暖风和之候，则身中效验随做随来，如立竿见影，果

① 《定志歌》，《中华仙学》第 941 页。

② 《众妙居问答》，《道家养生秘库》第 424 页。

③ 《吕祖参黄龙事评议》，《扬善半月刊》第三卷第十七期第 262 页。

④ 《女功正法》，《扬善半月刊》第四卷第二期第 283 页。

⑤ 《扬善半月刊》第一卷第九期第 148 页。

能常常凝神歛息，酝酿薰蒸，不久即可由造化窟采取先天一气……些段作用，乃真实工夫，非空谈，亦非理想，惟证方知。”<sup>①</sup>正如胡海牙所说：“所谓务实不务虚，是说仙家的功夫从入手功夫开始，经过延年益寿的阶段，到出阳神的高级功夫，每一步都有其明确的修持法度，所谓有景有验，真实不虚，而不是空泛的理论与说教。此外仙家功夫从始而终都有严格的次第，不可躐等而求。”<sup>②</sup>

第二，仙家功夫的实在性是看得见的，因为它要证于生前，而不是佛教讲的因果报应要证于来世。

“仙道的方法，就是今生现得。学仙者之志愿，亦希望偏重现得。”<sup>③</sup>《孙不二女丹诗注》在解释“扫空生灭海，固守总持门”一句诗时说：“生灭海即吾人之念头刹那之间杂念无端而至，忽起忽灭，莫能定止，念起为生，念灭为死。一日之间，万死万生，轮回即在目前，何须证于身后。”<sup>④</sup>

第三，学仙的功夫效验要实事求是，不能凭空捏造。

“神仙要有凭有据，万目共睹，并且还要能经过科学家的试验，成功就说成功，不成功就不成功，其中界限，假如铜墙铁壁，没有丝毫躲闪的余地。如何可以同宗教徒一样看待，也说他是渺茫无凭呢？譬如我自己是个学仙的人，设若侥幸将来修炼成功，必有特异之处，可以显示给大家看见。倘仍旧不免老病而死，又无丝毫神通，你们切切不要烘云托月，制造谣言，说我已

① 《孙不二女丹诗注》，《扬善半月刊》第一卷第十一期第180页。

② 参见胡海牙《陈撄宁先生仙学理论初探》，《上海道教》2000年第2期。

③ 《辩楞严十种仙》，《中华仙学》第765页。

④ 《扬善半月刊》第一卷第十一期第149页。

经得道，免得欺骗后人。”<sup>①</sup>正因为如此，他认为他提倡的新仙学是研究学理，而不是阐扬宗教。《孙不二女丹诗注》云：“吾人今日著书乃为研究学理，预备将来同志诸人实地试验，解决人生一切问题，与彼阐扬宗教者有别。对于道教之元始天尊、太上老君、玉皇大帝毫无关系之可言。至若儒、释二教经典及诸子百家，遇有可採者亦随时罗致，以为我用，不必显分门户，书中于仙佛异同，偶依昔贤见解，略加论断，虽曰挂一漏万，所幸不亢不卑，庶免随声附和，自误误人。盖学者之态度本应如是也。总之不问是何教派，须以刻期见效为凭据。”<sup>②</sup>引入科学思维与方法，陈撷宁仙学注重讲究效验，实事求是的科学态度。

有意思的是，受科学的影响，当时佛门中人也想让科学与佛学合作，而陈撷宁认为只有仙学近于科学，所以合作是可能的，而佛学则不能。《读〈化声叙〉的感想》提到张化声说，飞机不坐而乘肩舆；电话不用，强作手势。化声无似，何至乃尔！高深科学，虽不能望其项背，即其研究神仙术所应用之物理学、化学、动物学、植物学、生理学、发生学、生态学、胎生学、解剖学等等，试问是否普通科学，对于讨论佛学尤有两条定律：一以科学证明佛学，二以佛学净化科学。

而陈撷宁则批评说：“将科学与佛学沟通，固是一种美谈；但于科学本身，未必有何等利益。因为每个科学都有其独立的资格，决不依赖佛学而增高其身价。至于佛学虽可用科学证明，亦只限于极少数的部分，而佛学中大部分，仍旧不能与科学发生关系。譬如佛经中最喜讲前世与来世之事，又喜言天堂与地狱之现

① 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第511页至512页。

② 《扬善半月刊》第一卷第六期第101页。

象，又喜言西方极乐世界之庄严。这类的话，在佛书上赛过家常便饭，毫不希奇。若要拿科学去证明，使大众共见，真可谓难之又难。

“神仙之术，首贵长生。惟讲现实，极与科学相接近。有科学思想科学知识之人，学仙最易入门。”<sup>①</sup> 由于仙学与科学都基于实验的基础之上，所以二者才有合作的基础。

## 二 引科学改造仙学

20 世纪初以来，学术界一批人认为，宗教是野蛮人的迷信残留物，该由科学启蒙思想取代它，甚至连蔡元培先生都有“以美育代替宗教”的想法，足见“五四”新文化运动的先驱们崇尚科学而厌恶宗教的情绪了<sup>②</sup>。陈撄宁在这样一个时代要弘扬仙学，其创新之处就是将仙学引入近代科学的理性精神，将原来带有浓厚迷信色彩的道教神仙学说，改造成为一种在他看来是近于科学而又不同于一般自然科学的特殊的科学。

在《众妙居问答续八则》中论及仙学与哲学及科学之异同时，他说：

所谓哲学者，是以宇宙万事万物为对象，而普遍的、综合的加以思考与认识之学，如儒家六十四卦的《周易》、佛法百法的唯识，皆可称为哲学。

所谓科学者，是就世界上每一类事物作实验的研究和分

① 《扬善半月刊》第三卷第六期第 82 页。

② 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》第 112 页。

析，而得到有系统的知识及归纳的方法。如物理、化学、心理、生理、天文、地质、动物、植物、矿物等学，称为自然科学；如工业、农业、医药、卫生、冶金等学，称为应用科学；如历史、地理、教育、政治、法律、经济等称为社会科学。

仙学是缩短人类进化的过程之学，不是宇宙观和人生观的概念，故不属于哲学范围。仙学有方法可实验，有系统可以研究，有历史可以考证，不能说它是非科学的。但仙学之作用，是要改造自然现象，不仅是以了解自然现象为满足，故非自然科学。仙学初步之却病延龄虽与医药卫生有关，外丹炉火虽与炼矿冶金有关，但皆未发展到应用之程度，故亦非应用科学，只可名为特殊的科学。<sup>①</sup>

它为这门特殊的科学规定的几大特点中相当一部分是比较符合科学理性的，这就是“仙学简而要”、“仙学以生理变化心理”、“仙学在打破虚空”、“仙学是唯生的”。在具体与学科的结合上，他的新仙学实际上就是神仙思想与人体科学和医学的结合。他的仙学以生理变化心理的理论，实际就是讲的人体科学。“浅而言之，如吃麻醉药者，则知觉全无；吃安眠药者，则昏迷不醒。此西药之效也。吃黄连龙胆草，则怒气立平；吃人参枸杞子，则精神愉快。此中药之效也。肉体感受痛苦，则意志不宁；四大时刻调和，则心神安定。斯皆生理变化心理之实据。”<sup>②</sup> 道教与中国传统医学有极为密切的关系，所谓“古之修道者莫不兼修医术”，

① 据胡海牙转发陈撄宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 《读〈化声叙〉的感想》，《扬善半月刊》第三卷第六期第82页。

因此，自古就有“医道通仙道”的说法。而民间广为流传的“十道九医”之说，则充分反映了道教尚医的历史传统<sup>①</sup>。而仙道与医道不分家，这在陈撄宁的论述中也是比较多的。如陈校订竹阳女史颜泽寰所撰《男女丹功异同辨》第七条就曾云：“男女修炼下手方法之不同，就是因为生理上之关系。女子若要入道，必须先能明了普通医学知识，然后再做工夫，庶不至于弄错门路。自古学仙之士，未有不学医者。这是实在的凭据，非高谈玄理，空讲心性者所能比拟。”<sup>②</sup>所以牟钟鉴先生在《道教生命学浅议》一文中说：“陈撄宁是我国民国年间著名中医家，医德医术皆名重一时，为世人敬仰，故其仙学有厚重的科学积蕴为之支持，他的努力在于使仙学基于科学，又超出科学，从而成就生命学的完整体系。”<sup>③</sup>

难能可贵的是，作为道教信仰者，由于陈撄宁引科学改造仙学，因而其仙学思想中有比较多的唯物主义色彩。“古仙大半是从外丹入手，完全是物质方面事，对于虚空，不起交涉，对于肉体，亦无所作为。后代修炼家，畏外丹之繁难，喜内炼之简易，改由肉体之精气神下手，遂有‘炼精化气’、‘炼气化神’、‘炼神还虚’之说。后又以为不足，再加上‘炼虚合道’一层，于是乎丹道与虚空遂发生关系。盈天地间，充满了物质，何尝有一处是虚空的？不过因为人类的眼睛看不见许多微细的物质，假名之为虚空耳。冰一变为水，水再变为气，气再散则为虚空。虽名为虚空，其实非虚空，因为冰水之质体仍在也。若认为真是虚空无

① 参见盖建民《道教医学》，宗教文化出版社2001年版第1页。

② 《扬善半月刊》第三卷第二十期第314页。

③ 《道教与当代世界国际学术讨论会论文集》第339页

物，岂非大错？”<sup>①</sup> 世界万物都是物质的，所谓虚空只是物质的一种表现形态，这就承认了世界的物质性。“遍虚空界，都是物质。物质精微，到了极处，本不可用言语形容，我们随便替他取个名字，皆无不可。横竖只有这件东西，把世界人类所造的千千万万抽象的名词，加到这一件东西上面，他都不会拒绝。‘真一之气’，不过是千万名词中间之一个名词，是假造的，不是固定的。”<sup>②</sup> 从名与实的关系上去论述“真一之气”的物质性，这在道门中还不多见。

在《辩楞严十种仙》中，他还说：“学仙的人们，只讲工夫，不讲觉悟，决不会单由觉悟上就能得到神通变化，因为神通变化是与物质有密切关系，而觉悟则离开物质境界太远。就让你觉悟到极顶，而身外之物质仍旧一丝一毫不能改变，移山倒水谈何容易。”<sup>③</sup> 可见陈撷宁是坚持物质第一性原则的，因为他只讲工夫，不讲觉悟，而工夫导致的神通变化是与物质有密切联系的，而精神则离物质太远。于此可见陈撷宁的仙学思想中具有朴素的唯物论倾向。

### 三 仙学高于科学

陈撷宁调适仙学与科学的关系，认为仙学近于科学，并引科学改造仙学的努力，是基于科学对宗教的挑战而引起的。事实上，他也认识到二者的对立性所在：“极端唯物派的科学家只承

① 《读〈化声叙〉的感想》，《扬善半月刊》第三卷第六期第83页。

② 同上，第84页。

③ 《中华仙学》第759页。



认我们一个肉体，至于人类的意识作用，不过肉体中一部分物质在那里冲动，并无所谓灵魂。等到肉体毁坏，物质分解，不能团结时，人类的意识也就随之消灭。谈到肉体以外还有性命，他们笑你是说梦话。我们仙学家想争这口气，必定要下一番苦功，实实在在做到‘形神俱妙’的地步，方能令科学家折服。须知仙学家的劲敌是科学家，而宗教的敌人也是科学家，但是将来世界上足以同科学家对抗的，独许仙学家有这个希望。”<sup>①</sup> 坚持物质第一，又未能摆脱灵魂信仰，由此可见陈撷宁“仙学”的内在矛盾。“宗教：科学的盟友或敌人？”<sup>②</sup> 这一命题，在陈撷宁的理解中就是“科学是宗教的敌人”。由此可知，在文化之根本立场上，陈撷宁与其他宗教家是站在一起的。他援引科学以解释、改造仙学的目的最终不在于与宗教对抗而在于与科学对抗，他的仙学思想也没有摆脱灵魂信仰，也在宗教的圈子之内。因此理所当然的，他认为仙学要高于科学。“近世科学逐渐昌明，但医学不足以确知和解决生死之大事，人体尚有许多未解之秘密，只有利用仙学，才有解决之希望。”

陈撷宁对于科学的认识是比较理性的。当时针对由物质文明进步而带来的一些社会弊端，有人指责是科学的错误，而陈氏则不同意这种观点。在《读〈化声叙〉的感想》中，有一段张化声关于科学的议论：“科学的好处固不待言，但它对象所含之形形色色，未免容易诱发人类的兽欲。门户见深之科学家，复从而推波助澜，处处要打倒哲学，推翻伦理，或更进一步，自己代表哲

① 《辩楞严经十种仙》，《中华仙学》第769—770页。

② 阿利斯科·E·麦克格拉斯著王毅译《科学与宗教引论》，上海人民出版社2000年版第33页。

学，自己要制造伦理，阎魔王失去制裁之能力，地狱的饿鬼自然闹得不成世界。”针对这一说法，陈樱宁则说：“科学不免诱发人类之兽欲，诚属遗憾。然科学本身不行其咎；各种科学家、发明家亦不任其咎。譬如空中飞机之本意，原为便于交通，今乃用为战争之利器，于是乎各国空军实力之比较、都市防空技俩之演习，风声鹤唳，全球震惊，庸人自扰，飞机何罪乎！又如画图之本意，原为肖物象形，谁教彼等专绘男女之裸体乎！音乐之本意，原为养性怡情，谁教彼等一闻音乐即群起搂抱而跳舞乎！内分泌药品之本意，原为培补身中之亏损，谁教彼等自恃药力而纵欲宣淫乎！化学工业之制造，原以供人类生活之需求，今乃利用化学知识而制造毒气矣。催眠术之研究，原以探索人类神秘之潜能，今乃利用催眠方法作奸犯禁矣。诸如此类，数不胜数，是岂科学之咎哉！”<sup>①</sup>在这一点上，陈樱宁对待科学还是比较公允的。但他认为科学只能了解自然而不能改造自然，而仙学能打破定律以改造自然，所以仙学要高于科学；科学解决不了的人生问题，也只有仙学才能解决。“其实我丝毫没有迷信，惟认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力超出世间一切科学之上。凡普通科学所不能解决的问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去。”<sup>②</sup>他说：“仙学中分两大部分，即住世仙学和出世仙学。住世仙学中包括身体健康法、寿命延长法、驻颜不老法、人种改良法。这些方法如果能普及，则进化过程当然可以缩短。在别种科学上，虽亦有类似之法，大概要借助于身外的物质；在仙学上只凭自己修养的工夫，只要有恒心毅力，人人皆可以奉行，此乃仙

① 《扬善半月刊》二卷二十三期第353页。

② 《与朱昌亚医师论仙学书》，《中华仙学》第332页。

学与其他科学不同之处。出世仙学比住世仙学更进一步，须得初步工夫有了基础，方可从事于此，其中包括断烟火食法、肉体化炁，炁体出入自由法、炁体聚散随意法、炁体绝对长生法、炁体飞升到另一世界法，此乃专门仙学所独有者，别种科学万难做到。”<sup>①</sup>他还谈到精神与物质的关系问题，认为人的思想只有不受科学的拘束，人生才可能有幸福：“我的见解，以为思想不应该受科学所拘束，若不能跳出科学势力范围以外活动者，不得名为思想。思想是精神一方面事（此处所谓科学，是狭义的，不是广识的）。现代人类，尚不能够把精神与物质的界限打通，所以思想与事实，常相矛盾。若果以人类为精神主体者，必须要做到将自己精神来统驭物质，不可让物质来征服我的精神。然后方有的人生幸福之可言，否则终归大乱而已。”<sup>②</sup>在这里，陈樱宁事实上已经不经意地认识到了科学物质带给人的异化问题。

陈樱宁主张仙学近于科学而又高于科学，所以他生前曾被友人称为“科学化唯物派的神仙信仰者”。他之所以要调适二者之间的关系，这是他对当时宗教面对科学挑战的严峻性有深刻认识的缘故，“宗教这个东西，在以后的世界上，若不改头换面，他本身就立不住。无论道教、佛教、耶教、天主教，以及其他的鬼神教、乩坛教，一概都要被科学打倒。岂但宗教如此，连空谈的哲学也无存在之价值。劝君还是走神仙家实修实证这一条路罢？将来或者尚有战胜科学的希望。”<sup>③</sup>作为一个杰出的宗教改革理论家，陈樱宁既坚持传统的仙道学说，又把科学融入仙学，这也

① 据胡海牙转发陈樱宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 《读〈化声叙〉的感想》，《扬善半月刊》二卷第十七期第263页。

③ 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第514页。

是道教神仙学术与时代同步发展的必然道路。

在陈撄宁的影响和带动下，20世纪三四十年代在《扬善半月刊》和《仙道月报》的旗帜下，无形中形成了一个引科学以弘扬仙道的陈撄宁学派，受陈氏仙学思想影响的一些仙道爱好者甚至一些科学工作者都纷纷发表仙学研究之文章。如纯一子《佛经仙道与科学之研究》称：“对于人的衰老病死之原因，各国学者亦无确实之证明，德国发明青春腺接种之术，有很多局限，“远不若我国之金丹大道，能改造体质之自动力，生理上起逆行之变化，初步之炼精化气，已有返老还童之效。照科学原理，实是医化变态成电子。中步炼气化神者，乃炼化万灵电子自由凝集之法，能独立随意运用其原始灵明之力，脱离身体物理精妙机器之构造，瞬息万里，如电之神妙无比也。最后之炼神还虚，炼虚合道者，乃炼化随意运用之电子，由渐而化为无极之元始子矣。”“昔日讲仙论佛，为神之境地，在今日已渐趋知的范围，所谓先天之原始祖气，可以明矣。”<sup>①</sup>

净心子《科学应和仙学合作说》主张以“仙学”济科学之弊，要融化“科学”、“仙学”于一炉，科学家要放下架子去请教仙学家，仙学家要打破密传成规，热心贯通科学，与科学家合作<sup>②</sup>。

王又仙《科学与仙学之比较》认为：“新时代人类，受科学发达之影响，对于宗教已失其信仰，假使此后科学知识愈进步，则宗教势力必愈见退化，将成为反比例。只有仙学堪称之劲敌，甚或能驾而上之，因为科学家素日穷思极想未能达到之目的，在

① 《扬善半月刊》第三卷第六期第86页。

② 同上，第148至150页。

仙学家容有实现之可能也。”<sup>①</sup> 医学博士、理学博士施毅轩作《仙道与脑细胞之有关系》到《四次元宇宙去》论证仙学合于科学之处多有发明，陈撄宁还于后者多处加按语以评述之<sup>②</sup>。从内容上来看，这些关于科学与仙学之关系的文章都程度不同地受到了陈撄宁带有科学理性思维之仙学思想的影响，与陈撄宁的仙学思想形成了时代的合唱和共鸣。

## 第五节 仙学平民化意识的现代性

从道教的方术说，道教在历史上基本上可分为两大派，即丹鼎派和符箓派。丹鼎派又称金丹道教，是对道教中以炼金丹求仙为主的各派道教的通称。符箓派又称符水道教，是对道教中以符咒等方术治病驱鬼为主的各道派的统称。从全真、正一两大派别来说，前者属金丹道教，后者属符水道教。陈撄宁是全真教龙门派第十九代居士，自然属于金丹道教。在这方面，陈撄宁与传统丹家的不同之处就在于，他打破了丹法为富人独得的局面，淡化了金丹道教的贵族化色彩而主张“道为公有”、“平民有分”，体现了平民意识的现代性色彩。

### 一 金丹道教的贵族化与平民化

道教中的丹鼎派最早由古代的神仙家、方仙道发展而来。流

① 《仙道月报》第二十五期第二版。民国30年一月一日。

② 参见《中华仙学》第485至491页。

传至今的最早理论著作是《周易参同契》，被该派奉为万古丹经王，对后世炼丹家影响很大。魏晋时，葛洪进一步发展了金丹派道教，对其作了理论上的总结。南北朝、隋、唐，丹鼎派以炼外丹为主要特征。宋、元以后，由外丹转入内丹，所谓钟吕金丹道，全真道南北宗都属修炼内丹<sup>①</sup>。“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样，宗教是人民的鸦片。”<sup>②</sup>马克思这个科学论断揭示出了这样一层真理，一般来说，宗教产生初期，它都带有浓厚的民间化的平民色彩，从一定意义上说，它是具有人民性的。道教也不例外，道教自其产生初期的五斗米道、太平道算起，便属于中国历史上比较早期的一种民间宗教。而经魏伯阳特别是葛洪等人改造之后，道教在道士们手里就成了一种奢侈品而历来为贵族拥有，成为封建皇权的附属品，一般老百姓无缘问津。这表现在：第一、炼丹耗费巨资非百姓所能；第二、自魏伯阳的第一部丹经《周易参同契》以来，丹经玄秘难懂，难度众生；第三、仙阶等级森严，神仙高不可攀，非一般人所敢奢望。

何为金丹？炼丹术的主要原料丹砂又叫朱砂，即红色硫化汞，与铅和硫磺等原料冶炼，从中可提取貌似黄金的药金来，故炼丹术又称炼金术，其成品就叫“金丹”。从事于此道，所需药材、原料、时间、精力都不是普通百姓可为。陈樱宁等人曾经集众人之财富而十年烧丹未果，可见这不是穷人可为之事。金丹一词，在唐宋以前多指外丹，唐宋以后多指内丹，而内丹的许多法门比如栽接法等需要男女配合等许多条件。总之，传统金丹道教

① 参见黄海德、李刚《简明道教辞典》，四川大学出版社1991年版第14页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版第1至2页。

的贵族化色彩是很明显的，道门中人所谓的“法财侣地”一样都少不了，不是一般百姓可为之事。

同时，作为金丹术载体的丹经，自《周易参同契》以来，即用易象隐语比附喻言，古奥难懂。“任他聪慧过颜闵，不遇真师莫强猜。道家之言，千百门中，吐露一二门。千百段中，发表一二段。或节目易其程序，或字句变其先后，或泛论乌兔龙虎等法象，或广演乾坤坎离等卦爻。扑朔迷离，莫测端倪。”<sup>①</sup>而历史上，道士们炼金丹，一般都有师授传承。因为他们把这件事弄得非常神秘，所以在选择门徒和传授丹经时都十分认真。葛洪说：“是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。故血盟乃传。传非其人，戒在天罚。”他接受郑隐所授丹经时，即曾在马迹山中立坛盟誓<sup>②</sup>。丹经是读不懂的天书，仙术是秘传的丹诀，普通人哪敢问津？

另一方面原来简易朴实而具有草根性的道教，经贵族化道士葛洪等人改造之后，道教神仙境界的虚拟性离老百姓也越来越遥远。葛洪对神仙世界的描述是：“果能登虚蹑景，云舆霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清。……或可以翼亮五帝，或可以监御百灵。”<sup>③</sup>神仙世界的这种优裕生活，吃的喝的住的都很高贵，“出处任意”，逍遥自在，权势地位，样样都很满足，这正是人间世界的封建统治者们的活生生的形象夸张之写照，其神仙世界那种富丽堂皇的仙山楼阁，正是按照现实王朝的宫殿式样建立起来

① 参见陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第316页。

② 参见金正耀《道教与炼丹术》，宗教文化出版社2001年版第141页。

③ 王明《对俗》，《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版第46页。

的海市蜃楼。“此曲只应天上有，人间哪得几回闻？”这些神仙贵族在仙山楼阁里面的那种永远无忧无虑的生活，只能是人间封建贵族们奢侈豪华生活的写照，一般老百姓只能望而兴叹<sup>①</sup>。而在神仙道教的体系中仙有差等，且等级森严，这在陶弘景的《真灵位业图》中最为典型，他将道教信仰的天神、地祇、人鬼和仙真众圣等庞大神仙群，用七个等级组织起来。第一等级（或称神阶）以玉清原始天尊为主神，第二神阶以玉晨玄皇大道君为主神，第三神阶以太极金阙帝君为主神，第四神阶以太清太上老君为主神，直到最后第七神阶以管鬼魂的丰都北阴大帝为主神。在这七个主神之下分别左、右位，各将若干天神、仙真、地祇、人鬼置于其统率之下，从而构成一个等级分明的神仙谱系<sup>②</sup>。这与原始道教的太平思想是大异其趣的。早期道教经典《太平经》中本有《平等度世戒》一篇专门宣扬平等度世思想，所谓“平等度世”，顾名思义，度人的原则，是不拘等级差别，一视同仁。《太平经》解释“太平”二字说“太者，大也”。“平者，乃言其治平均，凡事悉理，无复奸私也”。主张“天地施化得均，尊卑大小如一”，“天之有道，乐与人共之；地之有德，乐与人同之；中和有财，乐以养人”。这是原始道教对平均、平等的憧憬和幻想，表明早期道教具有民间道教的特征<sup>③</sup>。可见早期道教思想具有相当的平民性。陈樱宁虽从事的是丹鼎派事业，但自从十年炼外丹

① 参见卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版第327页。

② 参见卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版第521页。

③ 参见王明《中国道教史》序，卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版第8页。



失败之后，他另起炉灶，转向内丹，主张仙学“平民有分”，将秘而不宣的道术公开出来，尤其提倡可以普度大众的北派清静工夫。可以说是弘扬了早期道教的平民化精神，体现了其颇具时代特色的平民意识。

## 二 陈撄宁的“道为公有”、“平民有分”思想

陈撄宁破除迷信，不事符箓，他弘扬的是道教中的炼养学说，自然算是对丹鼎派即金丹道教学说的继承和发扬。但他对传统金丹道的贵族化色彩是不满的，并不止一次地提出批评意见。在他看来，“道乃宇宙万物所公有，不是少数人所私有。假使修道之事，只许极少数富贵阶级所独占，而贫寒者无分，则亦不成其为道矣。”<sup>①</sup> 还说“仙道工夫，不问老少皆能有成，就怕人不肯做”<sup>②</sup>。他在总结他和其他仙学家的不同之处时就提到极为重要的一条是“不肯让仙术为富贵人所独占，以致平民无分”<sup>③</sup>。陈撄宁为什么会有这种“道为公有”、“平民有分”的主张呢？应该说这既是对当时道教的民间化趋势和“民主”、“自由”、“平等”等民权学说的回应，也是对早期道教“太平”思想的弘扬，算是传统道教在陈撄宁手中的一次否定之否定的重新诠释。这一点我们可以从陈撄宁后来的表述中看出来。在陈氏所编《道教知识类编》中有专节讲“《太平经》继承老子遗教之处”谈到5点，其第3点就说到，《老子·第七十七章》说，“天之道损有余而补

① 《中华仙学》下册第1141页。

② 同上，第129页。

③ 同上，第132页。

不足，人之道则不然，损不足以奉有余”；《太平经·第一百三篇》就说：“财物乃天地中和所有，以共养人也，此家但遇得其聚处，本非独给一人，其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当之，不肯周穷救急，使万家乏绝。”<sup>①</sup>而在“继承和发扬道教优良传统”一题中，他特别讲到“达则兼善天下，穷则独善其身”，认为这是“道家”处世的哲学精神和“道教”超世的修炼方术结合在一起互相为用的优越性，也就是道教的“优良传统”。他认为这两句话虽语出孟子，本是儒家的教义，今借用来讲道教也未尝不可<sup>②</sup>。孟子是先秦儒家中最具平民思想的儒者，其“民贵君轻”思想和对汤武革命的盛赞是中国民本主义思想的典范。陈撄宁不止一次的欣赏孟子，以孟子语录自勉，对其平民性思想亦是有相当的认同的。

正因为主张“道为公有”，主张仙学“平民有分”，陈撄宁表示，他不愿作“自了汉”，而愿普及仙学。“顿对于撰稿选材，乃纯粹义务性质，无丝毫利益可言，所以乐此不疲，数年来如一日者，因欲普及仙学之故耳。若以‘自了汉’测我，非我之知音也。果直是‘自了汉’，早已投笔而去矣，舞文弄墨何为哉！”<sup>③</sup>因而他的志向是“因欲联络全国超等之天才，同修同证，共以伟大神通力，挽此世界末日之厄运，非但不赞成生西方，并且不许升天，不许作自了汉，不许厌恶此世界之苦而求脱离，不许欣赏彼世界之乐而思趋附”<sup>④</sup>。表明了要普渡众生的仙学平民性意识。

① 陈撄宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第99页。

② 同上，第106至107页。

③ 同上，第448页。

④ 《中华仙学》上册第133页。

那么如何才能达到普及仙学的愿望呢？

第一是语言的问题。陈撄宁认为要普及仙学，首要的问题就是要解决丹经常人看不懂的问题，话语的表达方式是至关重要的，所以打破道教丹经的隐秘传统，用浅显易懂的语言重新解释丹经自然是题中之义。在《孙不二女丹诗注》中，他说：“我非女身，何故研究女丹诀？又未尝预备作世间女子授道之师，何故注解女丹诀？深恐数千年以来相传之道术，由兹中绝。若再秘而不宣，此后将无人能晓，虽有智慧，从何入门？世固不乏读书明理之女士，发大愿，具毅力，不以现代人生环境为满足，不以宗教死后迷信为皈依，务免衣食住行之困难，誓破生老病死之定律，非学神仙，安能满愿，是则区区作注之苦心也。”<sup>①</sup> 诚如当年洪太庵先生在为陈撄宁的《灵源大道歌白话注解》所作序中所说，仙学古有，然而黄老既邈。历代继起之仙人，成道后即隐去江湖，或并其诀亦秘而不宣，“即有著述流传，亦复辞多隐约。八卦五行，龙虎铅汞，使后之读者，如堕五里雾中，无从得其出路。彼辈为一生一时计，则得矣。如众生何？如天下后世何？……圆顿吾师，乘再来之愿，本渡世之心，不惜费四十载之精神，研究仙学。并改革古仙自了之观念，随机方便，接引缘人。”<sup>②</sup> 可见陈撄宁之注解丹经是出于仙学平民化之考虑而行事的。近代史上，陈氏最大的贡献也在这里。

其次是宣传的问题。陈氏认为当时在表面上佛教势力之所以超过道教势力就在于佛教注重宣传而道教不注重宣传。在《答复石志和君十问》的第四问“佛教兴旺，道教反面晦暗，不卜何

① 《扬善半月刊》第一卷第六期第 101 页至第七期 116 页。

② 陈撄宁《道教与养生》，华文出版社 2000 年版第 212 页。

故”时，陈撷宁就回答说：“阁下所谓兴旺与晦暗，皆指其外表而言，与根本问题毫无关系，至其表面有兴衰之别者，则因彼二教信徒，一善于宣传，一不善于宣传之故耳。”<sup>①</sup>所以他团结一帮志同道合者办起了近代史上唯一的道教刊物《扬善半月刊》和《仙道月报》，大力弘扬仙学，并在中华仙学院公开讲授仙学。

第三是组织的问题。他认为要弘扬仙学，“有严密之组织为第一著，改良之训练为第二著，绵长之道统为第三著。从此而东方绝学，永留天壤之间。”<sup>②</sup>因而他为1936年上海成立的“中华道教会”起草了宣言书，1947年的上海市道教会还印发了他的《复兴道教计划书》，解放后他更是直接到前台来担任中国道教协会的领导，做了很多普及道教知识的工作。这一点下文还要专门论及，不必多说。总之，所有这些努力，都是陈撷宁仙道平民化思想在行动上的实践。

需要指出的是，陈撷宁也多次谈到仙术需要保密的问题，认为“夫道乃宇宙公物，本无所私，然非遇其人，不可妄授”<sup>③</sup>。这显示出陈撷宁的矛盾之处，一方面提出“道为公有”、“平民有分”，另一方面又主张仙术要保密。而这一切都是出于利弊方面的考虑，一方面认为生为中国人应当发扬国粹，一方面又认为仙学是双刃剑，所传非人，则于国于民于世不利。在《口诀钩玄录》中，他列举了十四条仙术口诀不轻传的理由：

一、造化弄人，要人有生有死，有死有生。而修道者，

① 《扬善半月刊》第二卷第十六期第247页。

② 《中华仙学》第639页。

③ 《道教与养生》，华文出版社2000年版第398页。

偏要长生不死，或永死不生，以与造化相反抗。设若你没有超群的毅力，绝顶的聪明，深宏的德量，结果定归失败，到了失败以后，不咎自己资格欠缺，却怪为师者妄语，口诀不灵，是多收一个徒弟，就多一层烦恼。因此非遇载道之器，不肯轻传。

二、凡事若得来容易，在自己心目中，看得就不十分贵重。一旦实行，必以游戏之态度处之。世上人情，大多如此。修道是一种最高尚之事业，若视同游戏，请问能有好结果否？因此传道者，常故意使学道者受过相当之困难，以观察其人是否有诚恳之心志，所以不肯轻传。

三、道是宇宙万物所共有的，法是人类智慧所发明的，术是依法证道或护法行道之种种手段。道只有一，法则有上中下三等之差别，术更有古今邪正巧拙利害之不同。道可以公开宣讲，与千万人听闻；著书立说，与全世界相见。法当按三等之阶级，选择上中下三等根器而授之，不可以一法教多人，免致扞格不通。术更须择时择地择人择社会环境，而酌量其可传与不可传。有几种秘术，虽能速获神效，而未免惊世骇俗，易招毁谤。若一显扬，必生反动，对于实行上大有障碍。宁可秘而藏之，免致门外汉乱加批评。因此不肯轻传。

四、为传道之师者，亦有三等资格。第一等是已经完全修炼成功的人，或是古代圣贤之化身。第二等是一半修炼成功的人，其肉体上之生理，与凡夫绝不相同。这两等人，传道即传道而已，没有什么交换条件，亦无须要凡人去帮助他。第三等的是已经千辛万苦，得受口诀，但因环境不佳，

经济困难，未能实行用功修炼，只得根于人类互相之原则，寻觅一个有财力可以帮助自己修道的人，而后传之；但其人虽有财力可以助我，而品德欠优，不足为载道之器者，照例亦不许传授。

五、为师者当日学得口诀时，必定要发一种誓词。如“不许妄传非人，若妄传者，必遭灾祸”等语。既然发过许多誓，自己总不免忐忑于心。因此为师者，日后传人，都是战战兢兢，恐怕自己偶不小心，犯了誓语，所以不肯轻传。

六、为师者自己当日得传口诀，很不容易。或经过许多岁月，或经过许多艰辛，或受过许多磨折，最后方能得诀归来。从此他就认定了自己生平所经历之过程，就是普通一般初学人的榜样。设若你所经历者，不合于他自己当日之过程，他以为太便宜于你，非普通学人之本分。因此不肯轻传。

七、地元丹诀，黄白点金术，自古至今，皆守秘密，不肯公开。但每一个朝代，总有几人承受此法。从前生活程度，比较现代是很低。他们修道的人，本不想发财，只要一个月炼出几两银子，就可过生活，不是隐于山林，就是混于城市。彼既无求于人，人亦不能识他。像这一类的口诀，也是不易得闻。设若公开宣布，大家都会炼，银子生产过剩，必要扰乱全国金融，又恐非人得之藉此作威作福，所以不肯轻传。

八、剑术，也是极端秘密之一种。上等的名为剑仙，次等的叫做剑客。他们的戒律，不许管国家大事。现在常听人

说，彼等为何不替国家出力？这都是门外语，绝不可拿看小说的眼光去猜想。究竟他们费 20 年光阴，牺牲一切，专炼此术，作什么用呢？

因为中国自古以来，就有这一派，乃地仙门中之旁支。他们修炼，是要跑到悬崖绝壑，采取灵药，服食辟谷，吐纳呼吸，喻受日精月华。各种工夫与金丹法门隐居城市修炼者不同。假使在深山中，遇到毒蛇猛兽，肉体无力抵抗之时，就用剑气去降伏。待到二百年以后，道成尸解。肉体既不要保存，剑术遂归与无用。

他们若有不甘于小成者，半途上再求进一步的工夫，参透造化阴阳之消息，拿出旋乾转坤之手段，将后天金气，变而为先天金气。于是又走回金丹大道正路上来了。这种人性情甚为固执而冷僻。若是你的资格不合于他的条件，无论如何，他决不肯相传。

九、符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三跻五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。然而真假是对待的名词。有假必有真，其真者若误传非人，则国家社会皆受其影响，传者受者同遭灾害。如昔日白莲教之类皆是。所以不肯轻传。

十、祝由医病，符水救急，运气按摩，针灸点穴，这都是他们一生衣食之资。你若没有相当的报酬，决不能得到他们的口诀。其中也有专以救济为怀，不靠此为生者，虽不吝于传人；但学者亦不许营业。若私自收入家报酬，又违背他们的戒律，连累师傅，所以不肯轻传。

十一、内家外家两派武术入门的架子，以及普通的拳

脚，虽可以公开传人，稍为深一点的，就要正式拜师傅，纵肯指示其中奥妙，不能随便乱说。尚有家传绝艺，只传儿子不传徒弟者，亦常有之。一者恐怕徒弟学会了要打师傅，二者徒弟不能担负养活师傅一家的重大责任。若拜方外人做师傅，就没有第二个问题。你若是运气好，非但师傅不要你养活，并且师傅还可供给你的用度。然第一个问题仍不能免，总要稍为留点秘密本领，防备徒弟倒戈。所以中国武术，愈传愈劣，一代不如一代。

十二、佛教耶教，是世界性，道学仙术，是种族性。凡含有世界性的宗教，无论你们是什么种族，总普遍欢迎你们加入他们的教团。你不信，劝你信；你既信，拉你进。

至于道学仙术，恰好立在反对的地位。设若你不是中华民族黄帝子孙，你就莫想得他丝毫真诀。我当日学道时，曾经照例发过誓语，永不公开。就是怕外国人得著，去拼命死炼。假使他们一旦炼成功，真似虎之添翼。我们中华民族，更要望尘莫及了。不如保留这点老祖宗的遗传，尚有几分希望。将来或可以拿肉体炼出的神通，打倒科学战争的利器，降伏一般嗜杀的魔王，因此不肯轻传。

或问佛教重慈悲，耶教讲博爱，就算老氏之教，于佛耶二教不同。然观《道德经》所云，清静无为，退让不争，柔弱者生之徒，强梁者不得其死等语，皆是老子的本旨。外国人果真信仰道教，决不至于恃强凌弱，以侵略为能事。此条所言不敢公开之理由，未免过虑。答曰：请观东方之佛教国，慈悲何在？欧洲各国，大半信仰耶教，博爱又何在？

这些都是空谈。在实际上行为，极端相反。况且我等今



日所研究者，乃中华民族自古相传之仙术，不是宗教，不是道德，更不是专讲心性的工夫。圣贤君子学此术，固不失为圣贤君子，强盗小人学此术，仍旧是一个强盗小人，甚至于增加其作恶之能力。历代仙师所以严守秘密，不肯轻传，确是理由充足，非过虑也。

十三、神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异。然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。后世一般宗教家，常感觉自己教义之空（疏），不足资以号召，每每利用神仙之学说，混合于其教义内，以装饰自己之门庭。

十四、所患者就是新式教徒，志在侵略，每欲将他教之特长，以及神仙家之秘术，尽收摄于己教范围之内，以造成他们的新教义。显宗能容纳者，即入于显宗；显宗不能容纳者，概归于密宗。其手段譬如商家之盘店，把我们店面的招牌取下，又把我们店中存货搬到他们店中，改换他们的招牌，出售于市，并且大登广告，说是他们本厂制造的。假使此计一朝实行，中华民族自古相传之道术，就要被他们消灭干净。吾辈忝为黄帝子孙，不能不努力保存先代之遗泽。因此不肯轻传<sup>①</sup>。

以上所列十四条理由，其中虽有一些荒唐的说法，但都是从利害关系上说的，即不愿仙术因为授人不当而成为害人的东西。

① 陈撄宁《道教与养生》，华文出版社2000年版第349至354页。

所以在陈撷宁看来，仙道要普及就要普及有利而无害的法门。《答复江苏海门蔡德净君》说：“佛家有显教，有密教，显教是普度的，是可以公开的，是人人能学的；密教是严守秘密的，是不能公开的，是普通人所不能学的。（此处所谓密教，不是由日本传来的密宗，请勿误会。）仙家亦有显教，有密教，显教是吐纳导引，炼气辟谷，服食药草，精思存想，清静坐忘等类法门，数不胜数。凡关于此种问题，敝人知无不言。至于来函第二条所问者，乃仙家之密教，自古以来不许写在纸上，不许妄传与人……譬如我们有一把刀，善用之者，可以切菜，可以裁纸，可以削木制器，可以御侮防身，有益于人处甚多。若被小孩玩弄，则断指流血矣。若被强盗拿去，则杀人劫物矣。将归咎于刀乎，刀不任咎也，其过乃在有刀之人，不能谨慎致藏，致招意外之祸，仙家密教亦如是也。”<sup>①</sup> 正因为有的仙术弄得不好会带来负面作用，所以他大力提倡的是对人几乎无害的北派清静功夫。他在《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》中说：‘独坐孤修，致虚守静。’这个法子比较容易实行。自己要做就做，不必征求对方之同意，也不必定要废弃人事，见效虽迟，流弊较少。我所提倡的就是这一派。此派最要紧的是玄关一窍，既不是参同悟真之法，亦不是冲虚华阳之法，乃是陈希夷、邵康节他们传流下来的……这三种不同的法子，他们的名词彼此都是一样的。我当年初学道时，弄得头脑发昏，寝食俱废，幸遇明师，始能打破疑团。今特公开发表，以度有缘，免得作书的人，看书的人，传道的人，学道的人，都在闷葫芦中打滚。”<sup>②</sup> 这一派功夫，可以说是

① 《扬善半月刊》第一卷第十九期第318至319页。

② 同上，第二卷第十八期第278页。

人人都可修炼。宋代女真曹文逸《灵源大道歌》不见于《道藏》，世间传本极少，而该书与一般丹书不同处在于，他明白说理，无铅汞龙虎等代名词，极便初学，可以为上中下三根说法，而且讲的是清静工夫，绝无流弊，可以算是仙道中最稳妥最普度的法门。于是陈氏以白话注解之，在仙学院公开宣讲。解放后陈撷宁把他提倡的北派清静功夫总结为“静功”，纳入科学性的气功范畴，以利全民健身，就更体现其平民性了。

## 第六节 男女平等思想的现代性

倡导男女平等是近现代文明的一项重要内容，中国传统文化糟粕之一就是几千年来重男轻女的封建思想。而陈撷宁先生顺应现代化潮流改革道教的重要贡献之一，就在于他所倡仙学返本开新，继承原始道家尊重妇女的优良传统，一反重男轻女的不良习气，大力提倡男女平等之说。

### 一 道教传统文化中的两性观

尊重妇女，讲求阴阳调和，本来是道家文化的优良传统，如老子贵柔守雌，称“道”为天下之母，讲“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是为天地根”就是尊重女德的表现。这种对女性的尊重影响到以后道教的两性观念，因而在道教的教义中，男女皆可成仙，“男子得道，位极于真君，女子得道，位极于元君。”（《云笈七签》卷一百一十四）女仙的传说也不绝于书，体现了男

女平等的思想。《太平经》谓男得天气为阳，女得地气为阴，天地合而阴阳交，“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女少于男，故使阴气绝，不与天地法相应”。“男女夫妇者，主传统天地阴阳之两手也”。“故凡事者，象此两手，皆当各得其人。并力同心，象此两手，乃吉安太平之气立至也”。世上的男女，家庭中的夫妻，像两只手一样，同心协力，办事可成，太平盛世可至；如果重男轻女，残害妇女，则是无道，阴阳不调，必致凶咎。道家这一主张是对儒家礼教男尊女卑传统的抗议。《太平经》又云：“天地之道，乃一阴一阳，各出半力合为一，乃后共成一。”“男女各出半力，同志和合，乃成一家。”<sup>①</sup> 道教中女仙的崇拜并不亚于男仙。西王母是道门女仙之宗，《墉城集仙录》、《历世真仙体道通鉴后集》等仙传都有庞大的女仙谱系，《汉武帝内传》中有汉武帝向西王母及众女仙叩头求教的故事，《竹书纪年》和《穆天子传》记述周穆王见西王母，竟以女仙压倒作为父权代表的帝王，说明西王母的地位之高。《列仙全传》还讲晋代刘纲和樊云翘夫妻同修仙术，而樊夫人的仙术招招超过刘纲。《遁甲经》讲九天玄女教黄帝遁甲之术战胜蚩尤，都是对女性的歌颂<sup>②</sup>。

然而中国几千年来的父权制社会基本上是独尊儒术的，所以后世道教受儒教男尊女卑礼教之影响，道士们在宗教实践中，又往往存在鄙视女人的现象，如他们在炼丹时不使僧尼、女人、鸡犬入内<sup>③</sup>。他们把男子看成是“八宝之躯”，而把女子说成是

① 参见《道学通论》，社会科学文献出版社第105页。

② 据牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄《道教通论》，齐鲁书社1991年版第17页。

③ 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》第453页。

“五漏之体”，认为女人同一些动物一样是不洁之物。甚至有的道士以女方为鼎器，实行御女之术，奸淫妇女。加上宋元以来受三教合一论的影响，道门中人事事实上已经把儒教中的三从四德、夫唱妇随之类的男女不平等思想带进了道教修炼的操作层面。所以妇女实际上也处于男权社会的附属地位。陈撷宁讲仙道男女平等思想，实际上是受当时在西学影响下的男女平等思潮的影响而又返求于原始道家，批判性地继承和弘扬了中华道家男女平等思想的优良传统而反对男尊女卑的封建余毒，算是道家文化在现代社会的一种否定之否定式的男女平等思想，其中加进了一些现代人的眼光和思维。

## 二 陈撷宁仙学思想的两性观

在陈撷宁的仙学理论中，他认为男女是平等的，这种平等首先是修仙资格上的平等。他说：“世间各种宗教，其中威仪制度理论工修，殊少男女平等之机会，独有神仙家不然，常谓女子修炼，其成就比男子更快，男子须三年做完者，女子一年即可赶到。因其身上生理之特殊，故能享此优先之利益。至其成功以后之地位，则视本人努力与否为断，并无男女高下之差。此乃神仙家特具之卓识，与别教大不同者。可知神仙一派极端自由，已超出宗教范围，纯为学术方面之事。读者幸勿以宗教眼光强为评判，女子有大志者，宜入此门。”<sup>①</sup> 在《江苏宝应陈悟玄女士第二次来函并答问》中，他进一步说：“在神仙家眼光看起来，男

<sup>①</sup> 《孙不二女丹诗注》，《扬善半月刊》第一卷第六期第101页。

女资格是平等的。若论做工夫效验，女子比男子快。若论将来成就，亦无高下之分。至于普通重男轻女之陋习，乃是人为的，不是天然的。世界各大宗教，如佛教、如天主教，中国内地各种秘密教，如某某门、某某堂、某某社，皆是男女不能平等。独有仙道门中，无此阶级。因为别种宗教，所接引的，大半是普通人材。真正仙道所接引的，概属上智之士。故能不为陋习所拘。有志者，切勿因为自己是女子身，遂觉气馁。”<sup>①</sup> 不仅如此，他还对社会上那些男尊女卑的旧习俗给以了有力的批驳。《答复石志和君十问》一文中，石问：“俗云男为八宝之躯，女系五漏之体。究竟何谓八宝，何为五漏？敬祈开示！”

陈撷宁回答说：“八宝者乃金、银、珠、玉、珊瑚、玛瑙、水晶、琥珀之类，皆是珍重的东西，比喻男子身体之可贵。五漏者，乃眼、耳、鼻、舌、身五根，一遇色、声、香、味、触五尘，即不免有漏。又中国医书谓女子有五种带下病，亦可以说是五漏。此等俗语乃旧时重男轻女之习俗所造成，不合男女平等之原则。老实说一句，女子有漏，男子何尝不漏。”<sup>②</sup> 《读知几子悟真篇集注随笔》中，陈撷宁提到，“七律第三首‘遂使夫妻镇合欢’一句，凡各家注解都非《悟真篇》本意。学者必先能解释《参同契》‘老翁复丁壮，老嫗成姘女’二句之义，然后方能解释《悟真篇》此句之义。但各家注《参同契》者，仅能解释‘老翁复丁壮’一句，而对于下句‘老嫗成姘女’，则弃而不论。”针对这种情况，陈撷宁讥讽说：“是则只许男人成仙，而女人决无成

① 《中华仙学》第345页。

② 《扬善半月刊》第二卷第十六期第247页。

仙之望矣，岂得谓事理之平？”<sup>①</sup>

在陈氏这种思想的影响下，澄虚还专门写了一篇《仙道男女平等论》说：

吾国陋习，凡百事务，莫不重男轻女。对于宗教家及迷信家，则尤甚，而视女子为秽物。其称男子曰“八宝之体”，称女子则曰“五漏之躯”。此种口习，其重男轻女之思想实甚。若女子有漏，男子何尚不漏？诚不值识者一笑耳。唯吾仙道则不然。检诸丹经，且每言女子修炼，反较男子为速。此仙道男女平等之为贵耳。

刘一明（《道书十二种》作者）云：譬如男子伏气五年，女子三年可成。若男子修炼九年，女子五年可了。因女子性柔，男子性刚，柔则易伏，刚则难驯。然男女修炼，其工法略有不同。其不同者，因女工有斩赤龙（赤龙即月经也）一段工夫。若赤龙斩断，身如男子，其后用男子修炼工夫行去，成功甚速耳。

余谓世间不乏勇敢聪明女子，读吾此篇，当不斥为迷信之谈乎。<sup>②</sup>

正是基于这种仙道男女平等的思想，陈撷宁与历史上的任何神仙家都不一样，他特别重视对女仙人才的培养，他收的第一个弟子吕碧城就是女性，以后还收了陈玄悟、朱昌亚等，其夫人吴彝珠也算是其学仙的学生，而且他还特重女丹的重新诠释工作，

<sup>①</sup> 《中华仙学》第643页。

<sup>②</sup> 同上，第389—390页

他的第一本丹学著作《孙不二女丹诗注》就是为吕碧城讲授女丹时所写的讲义。他最看重的丹学著作《黄庭经讲义》也因为语涉女丹而受到他的特别重视，他说：“从来著丹经者，多言男子之事，女丹诀自有别传，而《黄庭经》历代女真以之得道者，如鲁妙典、崔少玄、薛玄同之流，具见载籍，颇不乏人。是尤属丹家之要旨，为玄门之总持矣。”<sup>①</sup> 他不仅亲自讲授女丹著作，而且下功夫研究女子丹学，并且为女丹重新分派。以前的丹诀分派，或以人分，或以地分，樱宁认为此种分派，对于女丹诀颇不适用。且为教相之分派，而非科学之分派。他于女丹分派，打破常式，不以人分，不以地分，而以法分，通过精心研究，陈樱宁将女子丹法分为六派：

一、中条老姆派。此派下手，先炼剑术，有法剑、道剑二种作用，其源流略见于《吕祖全书》。

二、丹阳谌姆派。此派重在天元神丹之修炼与服食，并符咒敕召等事。丹阳乃地名，谌姆乃人名。晋吴猛本为许逊之师，后许逊尽得谌姆之传，吴遵姆命，复师许，许真君著《石函记》，吴真君作《铜符铁卷文》，二书皆言天元神丹之事，即谌姆所遗传也。

三、南岳魏华存夫人派。此派重精思、存想，奉《黄庭经》为正宗。

四、谢自然仙姑派。此派从辟谷、服气入手，以《中黄经》为正宗。

五、曹文逸真人派。此派从清心寡欲、神不外驰、令气至

<sup>①</sup> 《黄庭经讲义》，《中华仙学》下册第1183页至1184页。



柔、元和内运下手，主要道书为《灵源大道歌》。

六、孙不二元君派。此派即太阴炼形法，先从斩赤龙下手，乃修丹工夫，主要道书为《孙不二女丹诗》<sup>①</sup>。

以上六派，将自魏晋以来一千七百年间，女功修炼法门，概括已尽<sup>②</sup>。作为道教学者，如此对待女性学仙，并对女子丹法有如此精深的研究，这在道教史上是不多见的。这种男女平等思想，贯彻在修炼实践上，陈撄宁对男女清修与双修的问题就有一个比较理性的认识。

### 三 实践上的清修与双修

受封建主义男尊女卑观念和宗教禁欲主义的影响，一般道教徒或以女子为不堪事神的不祥之人，或以两性之欲为祸水，因而道教徒特别是全真教的禁欲主义是很浓厚的。而陈撄宁在这一点上是讲清修而不废双修，而且即使是清修也没有轻贱妇女的意思。《黄庭经讲义》：“仙家初步工夫，贵在返老还童……然欲得如是功效者，非断绝房事不可……然则何以解于彭祖之说乎？曰：彭祖所行本非仙道，不过以房中术延其年耳……或又问《悟真篇》云‘休妻漫遣阴阳隔’，此语对于断欲之义，是否冲突？曰：吾所谓断欲者，指世俗男交媾精之事而言。为普通说法，为初学立基，必不可无此一戒。若《悟真》所传，乃金液大还丹之妙道。神仙眷属，迥出尘凡，非常情所能测也。”<sup>③</sup> 他提倡断欲

① 参见《与朱昌亚医师论仙学书》，《中华仙学》第336页。

② 参见李素萍《从道教成仙修炼看女性之地位》，《中国道教》2001年第3期。

③ 《中华仙学》下册第1204至1205页。

只是讲的初步工夫，其依据是广成子向黄帝传授的“无劳尔形，无摇汝精”，是从保精养神的健康角度去讲的，决没有禁欲主义的意思。所以他接着说：“欲修长生之术，最宜戒慎者，房中之事也。奈何世人冒死而作，致令精枯气竭，神无所依，能勿泣乎？精、气、神乃人身三灵物，彼此有连带之关系……若夫房中之事，气亡液漏，其趋势如海决瀆倾，其现象如树枯叶落，大非吾辈所宜行也。必使专闭交接之路，乃可长享康宁之福……故修炼家所最急者，在于闭精勿泄。如是则生命可长存矣。按永久闭精勿泄，虽是修仙者第一要义，然在已破体之人，实行此事，每感受之极端之困难……当知此事，要量体裁衣，因人说法，不可执一以概其余。传道者，须有超群之学识，受道者须有天赋之聪明，然后循循善诱，由浅而深，历尽旁门，终归正路。不废夫妻，偏少儿孙之累，不离交合，能夺造化之权。道书所谓‘男子胫中无聚精，妇人脐中不结婴’，又谓‘男子修成不漏精，女子修成不漏经’的确具此功效。”<sup>①</sup> 所以男女之间行房事与否，不能一概而论，要因人而异，因功夫次第而论。在《答复杨风子君》一文中他还说：“女嫁男婚，乃人伦之正轨；阴阳交感亦天道之常经。修行法门甚多，不必定要禁绝夫妇之事。倘有生来根器，与众不同，情欲淡薄者，则实行断绝房事，未尝不好；设若欲念颇旺，难以克制，而又不能遂其愿者，必须用种种方法，调和身心，使欲念渐渐淡薄，而后达到自然无欲之境界，切不可勉强压迫，违背人情。”<sup>②</sup> 因而他对道门中一些人说的结婚有碍修仙一说予以批驳：“结婚有碍之说，乃北派做清静工夫之所常言，

① 《中华仙学》下册第1206页至1207页。

② 《扬善半月刊》第二卷第三期第42页。

彼等要把精路关断，不放他漏泄，将生人之种子保留在自己身中，作为内丹之基础，若结婚则男女媾精事，必不能免，精路一开，则顺流而出，丹基倾覆，则修炼无功，所以彼等认为，结婚对于炼内丹是有妨碍的。此意并未弄错……若谓据《悟真篇》双修之学理，以批评北派独修之工夫，在别人则可，在李君则不可。因为李君那时不过二十三岁，尚是个未曾破体的童男子，又未曾得南派真传，当然不能明了《悟真篇》是什么作用。况李君更不懂北派小周天工夫之困难，也就因为李君是童子身，凡手淫遗精等毛病，以及男女房中之事，皆毫无经验，所以凭个人的理想，在那里随意批评，实在都是些‘隔靴搔痒’之谈，世间修炼北派清静工夫者，幸勿为其所误。”因此“结婚有碍之说，乃管窥之輩拘于一隅”<sup>①</sup>。

对于男女之间的交媾，陈撷宁也认为要因人而论，陈撷宁在编辑隐名氏所作《余之求道经过》时加按语说：“身外夫妻交媾，其发动有合于天机者，有出于人欲者……若夫妻交媾，合于天机者，事后非但不感觉疲倦，而且精神更加健旺。但世人都不明白天机与人欲区别何在？往往任意为之，因此苦多乐少耳。”<sup>②</sup>他对女子修炼成仙抱有极大的希望，在校正《女丹十则》第九则按语中，他说：“女子果能有大智慧，具大力量，得大解脱者，则于百尺竿头，更进一步，色空不二，人我两忘，本性光明，直超无始。方知尘世天宫，苦乐平等，男女阴阳，异名同出。十方三界，不离玄牝之门，仙佛众生，皆贵求食于母。到此尚有何待度

① 《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》，《中华仙学》上册第5至6页。

② 《中华仙学》第1123页。

飞升之可言耶？”<sup>①</sup>正因为女子并不亚于男子，而且阴阳和合是大道通途，所以他不但废双修，而且认为人元双修是修仙证道的一种十分高明的古仙法门：“人元双修，即夫妇同修同证之法，因俗人少见而多所怪，且非生有夙慧者不能行，非夫妇二人程度相等者，则必遭对方之制肘，而亦不能实行。故必遇上上根器，而且夫妇二人一心一德者，方许传授……中国古昔无出家之说，凡修仙学道之人，都是有眷属同居，自从佛教传到中国以后，才有出家制度。于是男子出家叫作和尚，女子出家叫作尼姑，其本意原想脱离家庭之苦恼，而求得身心之清静，孰料一着袈裟事更多，其苦恼依旧不能减少。道教全真派，即是模仿佛教而作，是后起的，不是古法。古法修炼，皆是夫妇二人同心合意，断绝俗情，双修双证，与孤阴寡阳的制度大相悬殊。”<sup>②</sup>

因而在陈撷宁的修道实践中，他还不断地访求女弟子。他收的第一个女弟子吕碧城，后来又遁入空门，陈撷宁深为惋惜说“来世未卜如何？窃恐彼身已不欲向今生度矣。”<sup>③</sup>宝应陈悟玄（亦执弟子礼）女士曾问他：“福慧兼全之女子，将来可期成就者，现有何人？”他回答说：“世人福慧兼全者，居极少数。若福慧兼全，而又好道，并且可期成就者，今日女界中诚不易得见。正在留意访求。”所以当身为医学科班出身的朱昌亚投入陈氏门下来学道时，他喜出望外：“今既得君，将来或有合格之希望乎？”<sup>④</sup>并说他为吕碧城作《孙不二女丹诗注》，吕虽然后来又入

① 《扬善半月刊》第三卷第二十三期第349页至350页。

② 《答苏州张道初君十五问》，《扬善半月刊》第四卷第二期第382页至383页。

③ 《与朱昌亚医师论仙学书》，《中华仙学》第341页。

④ 同上，第333页。

空门，但是，“《孙不二女丹诗注》一书，若当年无此一段因缘，至今未必遂能脱稿。目前海内外得见此书者，不下两千数百人。（《女丹诗注》，先登《扬善刊》，每期送出二千份。后刻木版，印单行本，又销出数百部）于中总有几人，因此书而得度者。追根究底，则当年请求作注之人，不为无功；何况三十六问一出，对于女子修炼法门，又进一步。阅者获益当更多矣。未能度己，已先度人，吕女士闻之，谅必引为快慰矣也！圆顿所期待于君者，尤甚于吕。吕之功，仅能利人。君今日宜求人己两利，更为圆满。上乘修炼法门，总以今生成就为要务，切不可因循懈惰，放弃现实，而悬想末世之空花，是则愚衷所切望者也。<sup>①</sup>对于朱昌亚寄予了相当大的希望。

陈撷宁宣传清修，是他认为这一功法受条件所限比较少，因而比较方便，是为大众说法，而他讲双修，认为由于这一法门要求较高，所以是为上根利器且有条件者说法。“一身之阴阳，见效甚缓而力薄，但易于实行。彼我之阴阳，见效甚捷而力厚，但难于实行。”<sup>②</sup>在他本人两种法门都炼。他一方面经常独自一人躲进深山独自修炼，一方面又同夫人吴彝珠女士同修同炼，直到夫人去世。可以说陈撷宁的双修实践为仙道男女平等思想树立了行动上的榜样。

不管如何，男女平等思想在陈撷宁的仙学思想中占有重要地位，这是陈氏仙学受当时男女平等思想的影响而革新道教的现代性仙学成果。

① 《与朱昌亚医师论仙学书》，《中华仙学》第341页。

② 《答复济南张慧岩君问双修》，《道家养生秘库》第64页。

## 第七节 与时俱进的仙学改革论的现代性

陈撷宁曾师从严复，严氏是中国近代史上进化论思潮的代表性人物，因而陈撷宁早年就受到过进化论思想的熏陶，加上他本人又在新式学堂接受过西学教育，接受过洋务派先进思想的影响，又曾四处游学，胸襟博大，眼界开阔，所以特具卓识眼光，主张仙学应顺时而化。

### 一 仙学不应墨守成规

司马谈《论六家要指》说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守，虚者道之常也，因者君之纲也。’”（《史记·太始公自序》）可见道家思想是要讲与时迁移之应变性的，这是道教现代化思想之所本。陈撷宁深受当时严复等人进化论思想的影响，要求道家文化也要有相当的应变性，因而其仙学也打上了相当的进化论色彩。在《众妙居问答续八则》中，他讲到人类进化问题时说：“人的始祖是似人猿类，因为这种猿类有创造能力，并取得各种有利的条件，经

过长久时期逐渐进化，变为今日的人类。此说乃生物学家的主张，有理由，又有证据……须知进化是无止境的，古代这猿既能进化为今日之人，安知今日之人，不能再进化为将来之仙？世俗一闻到仙字，每觉得奇怪不可思议，若在猿类的眼光中看我们人类，也不可思议，因为彼此程度相差太远，遂有这种感想，并非不可思议。但不要坐待，应当积极发挥自己创造之能力，若一切听其自然，非但不能进化，恐怕还要退化。”<sup>①</sup> 因而针对当时近现代中国的变化形势，陈撄宁也提出了仙学需要与时俱进的思想。他说“此古今时势之不同也。明乎此理，则知仙学在今日，实未便墨守成规，而有随时代演变与改进之必要。”<sup>②</sup> 而这一思想体现在历史观上就是“今人胜古人”的思想：“别人家没出息，总说今人不如古人。我的见解，认为今人胜过古人，后人还要胜过今人。古人做不到的事，或许今后人能做到，只问我们肯不肯做。”<sup>③</sup> 因而他反对那种今不如昔、古人一切都好、今人一切都不行的复古主义论调。“古人何尝个个都好，后人何尝个个都坏。”<sup>④</sup> 既然仙学不应墨守成规，那么古仙的许多说法就要具体问题具体分析，不能古今都要一成不变的照办。在《刘长春真人事略》一文中，陈撄宁就说：“七真转载刘真人因鉴于许真君之徒张世万、张世千二人之事，遂入勾栏院与妓女厮混，实行炼心工作，以做到色即是空的境地。据说他做工夫后得到的效验，能够在他大腹上烧茶烤饼，冷水能变沸水，这当然是火候已纯，真

① 胡海牙转发陈撄宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 《答江苏如皋知省庐》（十七节六目），《中华仙学》第196页。

③ 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第511页。

④ 《前安徽师范学校学生致其教授胡如渊君研究内丹十二函》陈撄宁所加按语，《中华仙学》上册第25页。

阳充足的缘故。虽然，真人若在这个时代，恐怕就办不到了。因为在昔我们中国妓女，尚没有传染到普通流行的性交病。今世的人，倘也要如法炮制，非但心不能炼好，而一身的梅毒是保险的，如横痃白浊下疳等等的花柳病，也自然有份的。非但工夫不能做好，而牺牲性命却是意中事。故刘真人入院炼心，于今实不可为训。要知道彼一时也，此一时也，学道之人所宜注意。而因地制宜，随机应变，不可胶柱鼓瑟，尤为学道者之所宜深长思也。”<sup>①</sup> 既然古仙之说，于今已不可训，那么革新道教就在所难免：“顿现在之工作有二：一则古代道书丹经，虽汗牛充栋，其论调大半腐旧，而不能适合现代人之眼光。故每为知识阶层所鄙视，长此以往，不加改革，则仙道恐无立足之地，顿只好勉为其难。二则仙学乃一种独立的学术，毋须借重他教门面……将仙学从儒、释、道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教……”<sup>②</sup> 因而陈樱宁提倡对于传统的学说要敢破敢立，能破能立，不受其拘束。他说：“明知故犯，这才是大圣贤大豪杰大智慧大法力人的行为……大禹不推翻尧舜禅让之成规，如何能家天下乎？刘邦不撕毁秦皇制造之法律，如何能取而代之乎？中山不打倒千古传统之帝制，如何能创造民国乎？孔子不诛戮鲁国闻人少正卯，如何能行政治之威权乎？释迦牟尼不摧折旧教婆罗门，如何能做广大之教主乎？学佛的人们，若专在佛法的圈套中钻来钻去，没有本领突破佛法之樊篱，如何能做佛陀第二乎？……你若不知法，如何敢犯法；若知一切法，何必守死法。要做大伟人，先须破人法；要成后世佛，须破前佛法。能破并能立，方见真法力；无法

① 《中华仙学》第1087页。

② 《答江苏如皋知省庐》（十七节六目），《中华仙学》第190页。



又无力，破不可收拾。”<sup>①</sup>陈撄宁这种仙学要与时俱进的思想，影响了他的同事们，因而在《扬善半月刊》编辑部，这差不多成了大家的共识。志真在《民国二十五年新正元旦〈扬善半月刊〉出版庆祝俚词》一文中就曾说：“履端正庆，首祚迎祥；六阴既化，一元复始。《扬善半月刊》，自发行以来……文采精奇，既日新而复新，义理微妙，亦元之而又元。昔人云，与日并进，与年俱增。此说也，诚不啻为本刊撰稿诸同仁而发也。”<sup>②</sup>正因为有仙道应与时俱进的思想，也才有陈撄宁新仙学的理论创新。

## 二 用革命的方法弘扬仙道

陈撄宁宣称他要以革命的方法弘扬仙道，“想把科学精神用在仙学上面，以接引后来的同志。因为这个缘故，凡是拙作论调，每不肯附和前人之说。”<sup>③</sup>他的革命性表现在哪里呢？这首先就体现在其仙学独立和引科学改造仙学的思想。恰如张钦先生所说：陈撄宁认为，传统的仙学从来就没有从三教中获得其独立性，为了适应时代的需要，就必须给以改革和重建，以体现其独立性和现代化。具体来说，他提出首先要澄清古来丹经概念的含义<sup>④</sup>。他用白话注解《灵源大道歌》就是一种语言表述上的革命，这应该说是受到了当时胡适一类的现代派之影响的。在《〈灵源大道歌〉白话注解》中他说：“学者读丹经最感困难的，

① 《读黄忏华居士给太虚法师一封信》，《扬善半月刊》第二卷第十八期第274页至275页

② 《扬善半月刊》第六十一期，上海图书馆影印本第193页。

③ 《〈灵源大道歌〉白话注解》，《道家养生秘库》第689页。

④ 《试析陈撄宁仙学思想的内核》，《宗教学研究》2004年第1期。

就是同样的一个名词，无论在什么方法上都可以混用。即如神水二字，在此处是如此解释。若在别种丹经上，虽有同样的名词，却不能作同样的解释。”还说：“世上流传的各种丹经道书，都病在笼统，理路不清，阅之往往令人生厌。我深析其中弊病，所以专重分析。”<sup>①</sup> 仙学著作的语言表述需要革命，这一点，深受陈撷宁影响而从佛教大本营中杀出来的张化声也意识到了。在《复圆顿先生惠函》一文中，张化声就曾说：“长生久视之术，重口诀而轻笔述。汉唐作者，或诗词，或歌曲，自写意象，殊难卒读。散行文体，颇称详明。但满纸乾坤坎离龙虎风火铅汞黄婆姹女等法像，致令读者，眼花脑胀。得诀者难可印证，无师者不能独修。宋明之书，似鉴于斯弊，趋于朴实。但方法难明，原理尚略，人亦无法晓畅。致山泽之癯，据为专卖之品，且老尚无为，何以谈政治？庄主逍遥，何以应帝王？阴符韬略，何以演为兵？五行八卦，何以流于术？当兹生物学、生理学、生殖学、生态学、发生学、化学、物理学等，大明之时，似宜适应新潮，将仙术建筑在科学之地平线上，俾唯心唯物之粗暴威权，消融翔洽于唯生的大化炉中，造成升平和乐的世界。此为吾人工作之第二步。”<sup>②</sup> 语言表述要科学，陈撷宁和张化声的这种观点无疑是受到自然科学概念精确之特点的影响。中国古代学术，是以经学为载体的学术，其中《周易》是群经之首，是万流归宗的最高渊薮，以后的儒、释、道三教文化皆深受其影响，易学的阴阳五行原则、辩证逻辑的思维原则是道门中人进行科技活动的根本理论

① 《〈灵源大道歌〉白话注解》，《道家养生秘库》第688至689页。

② 《中华仙学》第830页。

原则<sup>①</sup>。道教的养生理论就是按照《周易》的象数思维模式建立起来的<sup>②</sup>。而这种思维方式与现代化的最不切合之处就在于其模糊、笼统与不确定性。因而正如张钦先生所说：在仙学内部进行逻辑一致性的清理，这项工作对仙学的现代化是基础性的，具有奠基的意义。他坚决要把科学的实证精神引入仙学，以此别于传统三教之高妙玄理和模糊范畴。这样做既是时代的要求，亦是仙学及内丹发展的逻辑必然。故陈撷宁的仙学独立论，对于内丹的理论与操作，其最大的功绩，就在于要一扫古代经典的模糊性与神秘性，以科学的方法来修证它。这是他作为内丹现代化之开拓者最具开拓性的工作，虽然这项工作远未完成，但在方法论上为内丹学的研究和修证打开了一条现代化之路。比如他还用现代科学的物质概念来解释内丹名词“须知天空中轰雷打闪之电，电灯厂机器磨擦之电，干电池药物变化之电，蓄电池随时储蓄之电，此四种电之来源不同，而电之性质却是一样。普通静功，譬如蓄电池之电；人元丹法，譬如电工厂之电；地元丹法，譬如干电池之电；天元丹法，譬如天空中之电，事故有异，而理实无异。果能研究至此，则丹道问题亦不难解决矣。”<sup>③</sup>

除了讲仙学独立和引科学以改造仙学而外，陈撷宁还为研究和修炼仙学提出了四大原则和十条箴言。四大原则，上文已述。十条箴言是：学理——重研究不重崇拜；功夫——尚实践不尚空谈；思想——要积极不要消极；精神——图自力不图依赖；能力

① 参见詹石窗《易学与道教符号揭秘》，中国书店2001年版第11页。

② 参见詹石窗《易学与道教思想关系研究》，厦门大学出版社2001年版第252页。

③ 此段据张钦《试析陈撷宁仙学思想的内核》，《宗教学研究》2004年第一期，第40至41页。

——宜团结不宜分散；事业——贵创造不贵模仿；幸福——讲生前不讲死后；信仰——凭实验不凭经典；住世——是长存不是速朽；出世——在超脱不在皈依<sup>①</sup>。这些在当时都是非常先进的思想，其中的务实不务虚就非常具有革新精神。由于受佛家心性论的影响，唐初以来道教重玄学兴起，不少道门中人流入了空谈心性一途而坐而论道。他们继承了魏晋玄学的思想并吸收印度佛教内容，通过对《老子》、《庄子》的注解，“把道家本体论发展为道家心性论”<sup>②</sup>。比如陈玄英的生命哲学就是糅合庄子与佛教一反道教传统，不再执著于肉体存在，对生死抱自然主义、相对主义态度，安时处顺，放任达观，生命理想的境界是“不生不灭”<sup>③</sup>。其道论“不有而有，虽无不无”就是援佛入道的“遣双执”的重玄理论<sup>④</sup>。这种道教玄学虽对哲学思辨有一定理论建树，但易流于空谈性理，很不利于实际的修炼。针对流弊，陈撄宁力图大力矫正之。

“无论做人或学道学佛，皆须有实在的力量，不是徒唱高调就算完事。”<sup>⑤</sup>“学理固应提倡，实证尤为急务。道家工夫，首重效验。若能说而不能行，虽行而不能证，其弊亦与今世伪教徒相等耳。”<sup>⑥</sup>在陈撄宁的著作中，仙道贵实的思想是其仙学思想的又一处亮点所在，也是其旗帜鲜明地一再强调的一种新仙学的精

① 参见胡海牙《陈撄宁先生仙学理论初探》，《上海道教》2000年第2期。

② 汤一介《道家文化研究丛书总序》，萧汉明、郭东升《周易参同契研究》上海文化出版社2001年版第3页。

③ 参见李刚《道教反传统派的生命哲学》，陈昌文主编《宗教·哲学·艺术》，宗教文化出版社1999年版第204页。

④ 参见蒋荣昌《历史哲学》，巴蜀书社1991年版第86页至87页。

⑤ 《读〈化声叙〉的感想》，《扬善半月刊》第三卷第七期第102页。

⑥ 《复武昌佛学院张化声先生函》，《中华仙学》第533页。

神。因而他对于那种空谈开悟，而不求实证的空疏之学提出了尖锐的批评：“须知悟者是空理，传者是实事。二者相遇，往往要起冲突。到了结果，仍是空理迁就事实，事实决不肯迁就空理。譬如‘无人相’‘无我相’‘无众生相’‘无寿者相’这是我们悟到的空理；饿要吃，冷要著，困要眠，病要药，这是我们遗传的事实。前面的空理，我们已经彻悟了，后面的事实，为什么我们仍旧不能脱离这个定律？因此可见事实胜过空理，徒恃开悟，决不足以打破人生之定律。”<sup>①</sup>同时还对那种轻贱肉体而贵精神的论调给以批驳：“不论古今什么大宗教家，大哲学家，大豪杰，大圣贤，到了结果，他是同愚夫愚妇一样，埋在土里拉倒。总没有法子能够对付他们的肉体，就让你心性工夫，登峰造极，亦不过预知死期，坐脱立亡之类，总没有法子能够打破生灭之定律，总没有法子能够使肉体长存。于是乎把肉体与精神分作两橛，遂高唱肉体虽毁精神不灭之论调。肉体是虚幻的，精神是真实的；肉体是秽浊的，精神是洁净的；肉体是罪恶的，精神是善良的。这些理论，若认为一时之权巧方便，聊以解嘲则可！若认为宇宙间之真理，就是如此，则未免为古人所误。”<sup>②</sup>

仙道贵实，所以对于仙学的各种修炼法门，要具体问题具体分析，不能死板。“顿对于仙学，是抱一种试验性质，故有时依口诀行事，有时又变通办理，独出心裁，不依口诀。若问我现在自己做到什么程度，合于哪一部丹经第几层工夫，则不能回答。因为三十七年间，所做的工夫，大抵杂乱而无次序，亦不喜死守

① 《了命歌》，《中华仙学》第 947 页。

② 《读〈化声自叙〉的感想》，《扬善半月刊》第三卷第六期第 81 页。

一家之言耳。”<sup>①</sup>

基于此，他并不迷信哪一部仙学典籍和哪一位历史上的仙学大师的修炼理论。在《为止火问题答复诸道友》一文中，他就批评：“伍冲虚、柳华阳之书，硬要明明白白的划分段落，所谓‘百日筑基’、‘七日过关’、‘十月结胎’、‘三年乳哺’、‘九年面壁’，验之实际，皆不相符合。既然与事实不符，何必定要说出一个死板的数目。”<sup>②</sup> 在《读知几子〈悟真篇集注〉随笔》一文中，他也指出：“卷首二十七页所谓‘开关须三七，炼剑用百天，筑基在期岁，还丹只片时，温养经十月，抱元历九年’。此说不可拘泥。要看学者年龄之大小，身体之强弱，性情之躁静而异。大概年老身弱性躁者，每需要甚多之岁月。年壮身强性静者，则日数比较可以减少。”<sup>③</sup>

所以在陈撄宁看来，修仙之道顺其自然才是不二法门，因而在对待人的欲望问题上，他并不主张禁欲、绝欲，而主张节欲、顺欲，认为贵在顺乎自然，讲求打破界限。在《读〈化声自叙〉的感想》中，针对张化声所说“酒后茶余，呼卢排闷，花前月下，拥妓消愁。极心理之放诞，亦极人间之乐事。同人既以此自遣，化声何妨即以此自杀”的说法，陈撄宁引经据典说：“花酒二字，神仙家另有别解。读《吕纯阳敲爻歌》云：‘色是药，酒是禄，酒色之中无拘束。只因花酒悟长生，饮酒戴花神鬼哭。’又云：‘酒是良朋花是伴，花街柳巷觅真人。’又云：‘仙花仙酒是仙乡。’又云：‘时人不达花中理，一诀天机值万金。’张三丰

① 《中华仙学》第196页。

② 同上，第259页。

③ 同上，第641页。

《无根树》云：‘无根树，花正清，花酒神仙古到今。烟花寨，酒肉林，不断荤腥不犯淫。犯淫丧失长生宝，酒肉穿肠道在心。打开门，说与君，无酒无花道不成。’张紫阳《悟真篇》云：‘须将死户为生户，莫执生门号死门；若会杀机明反覆，始知害里却生恩。’又云：‘若能转此生杀机，反掌之间灾变福。’安知昔日化声所认为自杀之途，不是今日化声求长生所必由之路耶？”<sup>①</sup> 以历代神仙对待花、酒、荤、腥的潇洒态度，来排解张化声的禁欲主义的想法，这实在有点名士风流大不拘的味道。

仙道唯实，所以修仙不仅手段要实在，而且功效如何，也要真实不欺。“顿现在内功是取保守主义，以便从事于仙学革命之工作，故无暇再求进步……若问我六通之中有几通，老实说一通也没有，至于‘出阳神’一事，更谈不上，再过二十七年，或许有出阳神的希望。”<sup>②</sup> 陈撄宁这种实事求是的态度作为一位宗教家来说是十分难得的。

正因为强调实事求是，陈撄宁认为对于古代哲人的东西变中亦有不变之处。如他删改施荣章《劝孝歌》时说：“孝之一字，本于人类之情感，无所谓新旧，无所谓古今，其性质与忠字不同，忠字对君主而言，孝字对父母而言。人生在世，可以无君，而不可以无父母，无君自能立国，无父母则不能生人。总统制、委员制，虽可以代替君主执行政权，然父母生育子女之权，则无法可以代替。科学虽云万能，却至今造不出一个人来，古人忠孝并重，已是错误，今人忠孝俱非，更属荒谬。”<sup>③</sup> “孝”作为基本

① 《扬善半月刊》第二卷第二十三期第353页，

② 《答江苏如皋知省庐》（十七节六目），《中华仙学》第197页。

③ 《扬善半月刊》第三卷第十五期第229页。

的人伦与“忠”不同，它并没有时代性，这同冯友兰先生所说的抽象继承可以说语义是差不多的，只是没有冯友兰那么有哲学深度而已。在《答苏州西律桥任杏荪君四问》一文中，针对任氏提出的“玄关一窍，是否在两目中间不内不外之处”这一问题，他回答说：“这个是他们的玄关，不是我的玄关。我平日教人的玄关一窍，简直可以和上帝争权，与仙帝并驾，宇宙在乎手，万化生乎身，做得好时，真能自信‘我命在我不在天’，岂是像他们所传说的那样浅近，然而我的玄关却不可随便乱传于人……我现在虽然用革命的方法来弘扬仙道，但对于这个成例，尚不愿将他打破。”<sup>①</sup> 这些都是陈樱宁务实精神的体现。

总之，为了适应时代的发展，陈樱宁创造性地提出了新的“仙学”概念，对旧的仙道观念进行前所未有的大力革新：反对盲目崇拜，提倡研究学理；反对玄学空谈，提倡实修实证；反对消极厌世，提倡积极进取；反对三教混同，提倡仙学独立；反对因循守旧，提倡理论创新；反对死后成就，提倡今生现得；反对自我了脱，提倡救世渡人……等等，他说：“因欲联络全国超等之天才，同修同证，共以伟大之神通力，挽此世界末日之厄运，非但不赞成生西方，并且不许升天，不许作自了汉，不许厌恶此世界之苦而求脱离，不许羡慕彼世界之乐而思趋附，异于往者神仙之宗旨。”<sup>②</sup> 并发愿：“定要永久长住这个世界上，改造此世界，方见得道家真实之力量比任何宗教为伟大。”其与时俱进，开拓创新的务实精神闪耀着现代理性的光辉。

<sup>①</sup> 《中华仙学》第163页至164页。

<sup>②</sup> 《再复北平杨少臣君》，《道家养生秘库》第105页。



### 第三章 陈撷宁为道教文化现代转型 所进行的社会活动

适应时代的需要，除了思想与理论的现代化而外，社会活动的现代化，特别是组织活动和宣传手段的现代化也是道教文化现代转型的重要方面。考察近现代道教史，在这方面陈撷宁致力于道教现代化的努力也是一部现代文化史难以绕开的。

#### 第一节 陈撷宁在道教组织和机构中的作用

##### 一 陈撷宁与民国年间的道教组织

道教自产生以来，其教团组织历来是以师承宗派为系统，互不相属，整个道教界，没有一个统一的教会组织。而且同一宗派内，在其发展过程中又不断分化出一些新的小宗派，山头林立，彼此分割。据北京白云观收藏之《诸真宗派总簿》记载，到近现代时，道教宗派已多达 86 个，分散了道教的总体力量，不利于

道教本身的发展<sup>①</sup>。为适应近现代社会的要求，道教界人士从民国成立以来，就在致力于道教统一团体的组织工作。1912年由北京白云观住持陈明霖、奉天承德县太汪宫葛明新、江苏上海县白云观赵至中等十八名道教界代表于北京发起成立中华民国道教会。他们先后拟定了《道教会宣言书》、《道教会大纲》及《道教会请求国民政府承认条件》和《道教会上国务院总理、袁大总统书》四个文件，得到政府的批准。这些文件对道教的地位和作用、道教组织的任务、成员的资格、机构的设置和人员的编制等都作了相应的规定。还设想，以诸山道众及十方善士组织成立的道教会，先在北京设立中央道教总会，以次推行，于各省设立总分会，各城乡设分会。“内力弥满，再事扩张于欧非美澳，凡日月照临处，皆有我中华民国道教会之旗章。”紧接着中央道教总会在北京白云观成立，一些省份如四川、北平、天津、沈阳、安东等也相应成立了省级道教总会。由于中央道教总会其发起人均系道教全真派，因而道教正一派又筹划另立山头，1912年9月紧接北京成立中央道教总会之后，正一派首领、江西龙虎山的第六十二代天师张元旭到上海召集沪地各正一派庙观以及苏州、无锡、常熟、松江、嘉定、镇江、川沙等地的部分正一庙观的代表举行了中华民国道教总会发起人会议。并于关帝庙宣布成立中华民国道教总会及中华民国道教总会江西本部驻沪总机关部。该会由于没有得到国民政府的支持，许多设想基本上没有实现，除了设在上海的本部总机关稍有活动外，中华民国道教总会始终没能

---

<sup>①</sup> 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社1996年版第425至426页。

在全国范围内正式成立和开展活动<sup>①</sup>。从所见史料上看，这两个道教会，陈撷宁似乎均与其无关。因为陈此时刚刚出山到上海，正在白云观苦读《道藏》，也许还没有什么名气。有一事须得辨明：陈撷宁后来在《答拙道士黎道人二君》一文中曾说《中华道教会宣言书》<sup>②</sup>一文是他所写，指的是他后来发表于《扬善半月刊》上的《中华全国道教会缘起》一文，而不是民国元年第一次道教会时所拟的《道教会宣言书》，从史料考察，民国元年的《道教会宣言书》与陈无关，文献所载，陈撷宁也没有发表过《中华道教会宣言书》。至于为什么陈撷宁要把《中华全国道教会缘起》说成是《中华道教会宣言书》？大概是陈撷宁代作的这篇文章本身就是该会的宣言书的缘故，所以陈撷宁要这样说。

中央道教总会和中华民国道教总会分别代表全真教和正一派，实际上都不是代表全国广大道众的统一性组织，道教力量分散的问题仍没有解决。因而 1936 年正一、全真两大派又在上海联合成立“中华道教会”，基本上解决了这一问题。而这次道教会，与陈撷宁就有相当的关系了。

中华道教会成立于民国 25 年 7 月 26 日，即公元 1936 年 7 月 26 日。关于这一次会议，《扬善半月刊》第 77 期曾刊发了两条重要消息《中华道教会成立》和《中华道教会执监委员会宣誓就职》。前文说：中华道教会，于 7 月 26 日在上海乔家棚会所开成立大会，到会者有苏、浙、赣、鄂、晋五省代表及会员等，共百数十人，党部代表毛云（按《中华道教会执监委员会宣誓就职》一文有“市党部毛霞轩”可能即为此人）、社会局代表饶强

① 参见《上海宗教史》，上海人民出版社 1992 年版，第 430 页。

② 参见《中华仙学》第 833 页。

生到会监督。三时振铃开会。推谢强公为临时主席。胡才藻记录，尹勇司仪，行礼如仪。主席谢强公报告筹备经过。（上略）谓自民国 17 年发起斯会，曾向内政部备案，今日始告正式成立云云……选举结果，计谢强公、李瑞珊、张竹铭、秦锡田、姚天民、鲍杏泉、严洪清、陈存仁、张维新九人当选执行委员，王一亭、李锡庚、宋海林（《中华道教会执监委员会宣誓就职》一文作“宋海霖”）三人当选候补执行委员；龙积之、乔文达、许海珊三人当选监察委员，陈乐山当选候补监察委员<sup>①</sup>。而后文记载：八月一日在上海乔家棚总会所，举行宣誓就职典礼，到会全体执监委员暨会员来宾等三数十人，由市党部毛霞轩为监督员。午后三时，全体齐集礼堂，公推谢强公为临时主席，尹勇司仪，行礼如仪。宣读本会愿词后，举行宣誓。毛监察员致训词。大旨谓道教具有五千年悠久之历史，与国家民族、世道人心有极大之关系。现在人类演进，思想错综，所赖以维系人心者，惟有一道字。按道教尤合乎革命性……愿诸君以道教真精神，清静宁一为本，以无为而无不为为用。诸君并须强究三民主义，身体力行，具发扬我国固有之文化与道德，以改良社会，维系人心，收效之宏，不但推行全国，直可普遍于世界。愿诸君共勉之。继由主席答词……故此后余等抱定决心，谨慎自修，阐扬道之精义，化道社会，一面切实整顿道规，严格取缔道士之不良恶习，铲除无意识之感人古道；一面尊重国家法令，实行三民主义，作新生活运动，服务社会，弘我教宗，使我教得全民众之认识，期大道昌明于世界……开第一次执监联席会议，仍推谢强公为主席，行礼如

① 《扬善半月刊》第四卷第五期第 421 页。

仪，并读该会愿词毕，先由全体执监委员，推选谢强公、李瑞珊、张竹铭为常务委员，又互举谢强公为主席。乃开始讨论各议案……议决规定总务、教务、组织三部，推谢强公、姚天民、张竹铭担任之<sup>①</sup>。从这两则重要的文献来看，陈撷宁都没有参与到该会的领导职务中去，但有两点则足以证明陈撷宁在该会中的地位不可低估：第一是《扬善半月刊》的主人、陈撷宁的学生张竹铭是重要的核心领导人物之一，他既是九大执行委员之一，又是执监联席会议三名常务委员之一，又被推为组织部长；第二是该会的最重要的文献——宣言书《中华全国道教会缘起》是由陈撷宁代作的，这说明陈撷宁对该会有着相当的影响。至少是作为实际上的学术顾问和智囊团的领袖人物而在发挥作用。

1936年成立的中华道教会并没有维持多久，后因抗日战争全面爆发而自行终止。抗战胜利后，民国时期又一个重要的道教组织上海市道教会产生了。1947年3月15日，全真、正一两派著名道士在杭州玉皇山福星观上海分院召开上海市道教会成立大会。推举上海玉皇山福星观分院住持全真派道士李理山为理事长，保安司徒庙住持正一派张维新、桐柏观住持全真派艾朗轩、松灵道院正一派王朗泉、清虚观住持全真派严洪清等为常务理事，另设理监事30人，包括李锡庚、吕宗安、陈铁海、张源锟、陈莲生等。该会宣称，以“研究玄学，阐扬教义，刷新教务，联络道友感情，发展宗教事业”为宗旨<sup>②</sup>。从该会的领导班子中可以看出，张维新和严洪清二人以前曾是中华道教会的执委，陈撷宁也没有正式加入这个道教会的领导班子中。但有一点也足以证

① 《扬善半月刊》第四卷第五期，第422页。

② 参见卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社1996年版第435页。

明陈撷宁对上海市道教会会有不小的影响，因为就在上海市道教会成立的下一个月，该会就印发了陈撷宁起草的《复兴道教计划书》。计划书提出了讲经、道学研究、报刊、图书、道书、救济、修养、农林、科仪等九个方面的复兴道教的计划。这可以说是该会最重要的一个振兴道教事业，促进道教向现代化迈进的一个纲领性文件。而这文件出自陈撷宁的手笔，足见陈氏在该会中的精神地位是相当高的。

从有关文献资料来看，组织社团以弘扬仙道本是陈撷宁之愿望，而他之所以没有直接加入三四十年代在上海成立的这两个重要的道教组织，原因也许在于：第一、陈撷宁由于主张仙学独立，所以想单独成立仙学团体而时机又没有成熟；第二、他是个实修实证者，主要的精力想放在入山修炼上，不想浪费自己太多的修道时间。在《再复北平杨少臣君》一文中他就曾明确地表明过这一思想：“愚意欲藉本刊联络全国好道同志，组织一实行修道之团体，但此刻机缘尚未成熟，望阁下稍安勿躁，只求中国大局初告和平，顿之目的必能达到，俟团体成立，负责有人，顿即披发入山，刻苦修炼去矣。现代国家社会，无论办何种事业，皆非有严密之组织不可，孤立独行，断难成事，盖不徒修道为然也。惟组织一个团体，必须经过许多官样文章，手续麻烦已极，愚意俟中国道教会成立之后，将我们修道团体，附于道教会之内，名正言顺，免得另起炉灶。此举能否成为事实，要看时局如何，阁下当然赞成此举，并望多邀几位忠实同志，群策群力以赴之，必有济矣。”<sup>①</sup> 在组织团体这一问题上陈撷宁一直是比较矛

<sup>①</sup> 《中华仙学》第131至132页。

盾的，既然是提仙学独立就不便直接进入道教徒的组织之中，但提倡仙学的目的本身又是弘扬道教文化，所以又想与道教徒合作。他说：“我国古代所遗传之神仙学术，本与宗教性质不同。各种宗教皆言死后灵魂如何如何，独有仙学，只讲生前，不说死后。又凡宗教首重信仰，信仰者，仰仗他力也；仙学贵在实证，实证者，全赖自力也。所以神仙学术，可说是科学而非宗教，但自汉朝以后，仙学和道教常结不解之缘，道教中人成仙者亦不少，既然在历史上有过密切的关系，今日我辈研究仙学诸同志，若为修炼便利之计，则与道教中人合作，比较容易进行。惟须妥筹办法，详定章程，务使双方皆得其益，而无流弊。”<sup>①</sup>

综上所述可以看出，由于有许多瞻前顾后的考虑以及其他原因，陈撄宁没有进入中华道教会和上海市道教会的领导班子。但这两个道教会的纲领性文件均出自陈撄宁之手，足见陈撄宁在这两个会中不是领导胜似领导，是这两个中国近现代史上较有影响的现代道教组织的精神领袖和文化旗手。关于这一点，我们还可以从当时人的表述中看出一些蛛丝马迹。事实上当时道门中人已有将陈撄宁视为当然领袖者。有两位自称为拙道士、黎道人者就写信给陈撄宁，希望他“加强仙学之机构，团结仙道之精神，辟开道眼之宣传，勿使仙道之分裂”。陈撄宁回答说：“鄙志本来如此，请观拙作《中华道教会宣言书》一篇，即是将道教、孔子、诸子、百家、正一、全真、南宗、北派、宗教思想，神仙学说，民族精神，三民主义，新生活运动，混合团结而不可分也。又一篇，名《〈四库提要〉不识道家学术之全体》……更可见仆弘道

<sup>①</sup> 《现代各种道门派别名称》，《仙道月报》第三十一期一版（民国三十年七月一日）。

护教之微意矣。”<sup>①</sup>

张化声在《复圆顿先生惠函》中还说：“今欲提倡仙学，必先事理《道藏》，尤当以先生之《中华全国道教会缘起》及《〈四库提要〉不识道家学术之全体》两文为南针，而编辑一部有系统的《道藏》目录，有源流的道家历史，使人按图索骥，自由选择，自由研究，此为吾辈工作之第一步。”<sup>②</sup>可见在当时一些有见识的仙道中人看来，建立组织、振兴道教文化是理所当然地要以陈撷宁的仙道救国思想为指南针的。所以陈在两会中，尽管没有在前台表演，事实上是处于精神导师的地位的。

## 二 陈撷宁与中华仙学院

民国时期，道教史上还有一事值得一书，就是上海曾经举办过“中华仙学院”。关于这一点，学术界有两种说法，有人认为是陈撷宁创办的仙学院，有人认为创办仙学院的是翼化堂堂主张竹铭，那种说法正确呢？陈撷宁的侄子陈仲链在《现代道教学者陈撷宁先生生平二三事》一文中详细谈到了仙学院的成立经过：“《扬善半月刊》出版后，读者借该刊共同研究学理，交流经验，提出疑难，由陈氏解答，如师友对面交流，读者极有赞誉。嗣后读者中有人建议为了提高道友修炼学识，创办‘仙学院’，请陈氏讲课。倡议一出，大家赞成，纷纷要求入学。正当一切进行时，爆发‘七·七抗战’，八月，日本侵略军进犯上海，不仅仙学院筹建工作停顿，创刊于一九三三年七月的《扬善半月刊》亦被

<sup>①</sup> 《答拙道士黎道人二君》，《中华仙学》第833页。

<sup>②</sup> 《中华仙学》第830页。



迫停刊。”<sup>①</sup>可见仙学院的动议，早在《扬善半月刊》停刊之前就提出来了，而且也是因为陈撄宁而起的，请他来培养人才。“一九三八年五月，张竹铭等人根据读者原来的倡议，以极大的毅力，租了房屋，因陋就简，开办了仙学院，每周请陈氏讲授《〈灵源大道歌〉白话注解》、《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》、《悟真篇》和《参同契》等道书丹经等。经过陈氏的讲解，使诸道友过去对丹经的文字难懂，得到理解和贯通。”<sup>②</sup>很明显，创办仙学院的主角是张竹铭，而不是陈撄宁，因为张竹铭是实业家，而陈撄宁只是一个道教学者和思想家，他并没有这个经济能力办实体。但是陈撄宁与仙学院又有极大关系，仙学院因他而起，可以说就是专门为陈撄宁讲学而办的，这一方面是因广大仙学爱好者的需要而办，一方面也可以说是张竹铭对其恩师陈撄宁的一种特殊回报——为他提供公开的讲坛弘扬仙学。陈撄宁公开发表的文章中有两次提到仙学院。《答复北平某君来函》说：“人的行踪，有时不能由自己做主，即如丁丑年冬，我想到天台山去，走了四次，仍未能离开上海。因此戊寅年，遂有仙学院星期讲道之盛会，而《〈灵源大道歌〉白话注解》亦于彼时出版，这也是因缘有定，不由人意安排。”<sup>③</sup>《答复天台赤城山张慧坤女士》云：“仙学院自二十七年五月开办至今，已满一年，时时在飘摇不定之中。所以未曾正式订立章程，更没有道友住院，将来是否续办？亦无把握。”<sup>④</sup>这两则材料反映了这样一个事实：仙

① 《上海道教》1991年第2期。

② 同上。

③ 《道家养生秘库》第189至190页。

④ 《中华仙学》第378页。

学院开办时，曾经非常火爆，但好景不长，磨难不少，办学条件也很简陋。但是，他毕竟是中国历史上第一个道家文化的讲学机构，其首创之功的意义也不容低估：中华仙学院开创了道家文化中人现代办学的先河，以现代教学的形式培养了一批热心道家文化的人才，其功德当与佛门的杨文会和欧阳渐差可比拟，只是影响要比他们小得多而已。而其中陈撄宁和张竹铭的功劳都不小，没有陈撄宁的学术地位，张竹铭不会办这个仙学院；没有张竹铭的鼎力支持，也不会有仙学院的创立。在这一时期，为了讲学的需要，陈撄宁还写出了两本极有学术价值的仙学著作，一本是《〈灵源大道歌〉白话注解》，一本是《〈周易参同契〉讲义》，前者在当时公开出版，后者作为手抄本在其学生中流传。

### 三 陈撄宁与中国道教协会

民国年间的几大道教会组织，由于处于战乱时期，加上正一、全真两大派的争权夺利，广大教徒联合组建统一性的全国性教会的愿望并没有实现，陈撄宁提出的复兴道教的计划也事实上宣告破产，到新中国成立后，这一宏愿才在中国共产党和人民政府的关怀下得以实现。据李养正先生介绍，1956年中国道教界倡议成立中国道教协会，陈撄宁被邀请为筹备委员会之一，到北京与诸名山宫观代表商议成立中国道协事宜。1957年4月第一届全国道教徒代表大会在北京召开，尽管陈撄宁因胃溃疡卧病于杭州，未出席会议，但由于他的名声在道教界影响很大，深受敬重，仍当选为副会长兼秘书长。1957年冬，陈撄宁来到北京，住中国道协所在地白云观。从此陈撄宁以道协为家，将其毕生精

力都献给了弘扬中国道教文化精神的事业之中。作为一代学术大师的高道陈撄宁，这是他第一次入“公门”做事，时值“反右”斗争正炽烈之时，中国道协也在北京西郊宾馆开展所谓“大鸣大放”运动。当时中国道协办公室主任是陈撄宁的学生屈大元，深知陈撄宁为人朴直憨厚，惟恐其失言罹祸，托以陈氏年事已高，且胃病初愈，不宜长时间参加会议为由，请示有关领导让其回白云观休养。尔后政治运动频繁，由于陈氏一向待人诚恳平易，为人敦厚慈善，对党和人民政府竭力拥护，所有与其同事者以及学生，无不由衷敬佩。当时中央统战部和国务院宗教局的负责人如李维汉、汪锋、张执一、何成湘、萧贤法等，对陈撄宁也很敬重并加以保护，因此，从1957年到1966年历次政治运动，陈都安然度过。10年中，他把主要精力用于读书、著述并培养学生。在三年自然灾害期间，陈撄宁在生活上也得到了政府给予的优厚照顾。惟政治空气一天比一天“左”，道教受冲击，中国道协已较难开展工作，他白天潜心治学，晚上给学生讲道经、哲学、医学和仙学。1958年他被全国政协吸收为列席委员，参与议政。1960年成为全国政协委员，1961年当选为第二届中国道协会会长。他曾在政协会上呼吁开展对道教历史及学术方面的研究工作，得到了党和政府的重视。当时的全国人大副委员长、中央统战部部长李维汉和国务院宗教局局长何成湘出面，于1961年3月22日在全国政协会议室召开了开展道教学术研究的座谈会，李德全、陈撄宁、陈垣等有关人士和知名专家与会，不久中国道协就成立了研究室，陈撄宁亲自指导研究人员收集、整理、分析、综合道教文献资料，编辑《历代道教历史资料》，编写《中国道教史提纲》，提出“在教言教，按道教本来面目研究道教”的方针。在

此其间还举办了《道协会刊》(即今之《中国道教》)、道教知识进修班<sup>①</sup>。这些都是陈撄宁担任道协领导以来才有的中国道教界功德无量之事。自当会长以来,由于陈撄宁卓有成效的开拓性工作,中国道协的工作较以往大有起色。因此他在道教界的声望也就更高。尽管他只是一位研究道教的学者,由于他精通道教义理及内外丹法,尊重宗教感情,与道教界人士结有深厚友谊,被道教界敬誉为“当代的太上老君”<sup>②</sup>。乃至当时著名的高道易心莹、乔清心、杨祥富、蒋宗翰,见到陈撄宁均顶礼膜拜,恭听教益。老骥伏枥志千里,年过八旬的陈撄宁本想在有生之年大干一场,实现他在旧中国没能实现的理想,奈何好事多磨,有鉴于当时社会普遍存在忽视对我国古代学术研究的现象,他曾与人民大学教授谢无量商议成立“东方哲学书院”,此事终因未得到有力支持,其志未果。“文革”期间,中国道协又被迫停止工作,面对眼前时局,他大惑不解,深为惶恐忧郁,心力交瘁,于1969年5月25日在北京医院仙逝,享年89岁。这位现代史上的著名养生学泰斗,晚年似乎也不服阎王老爷的召唤,陈撄宁生前每每对学生说,如能让他按仙学修养法清静修养,起码可以活到120岁,而这一点他的学生也深信不疑<sup>③</sup>。

总体来看,新中国成立后,由于在中国共产党的领导下实行宗教信仰自由和建立最广泛的爱国统一战线的国策,陈撄宁发挥了更大的主动性,从原来在民国时期的幕后挥笔的圈子中走出

---

① 参见李养正《论陈撄宁及所倡仙学》和《陈撄宁道教养生理论新说》,陈撄宁《道教与养生》年558至559页和李养正主编《当代道教》,东方出版社2000年版第203至204页。

② 李养正《当代中国道教》,中国社会科学出版社1993年版第225页。

③ 参见李养正《论陈撄宁及所倡仙学》,《道教与养生》第559至561页。

来，直接走到了前台，领导开拓中国道教的现代化之路。这又是陈撷宁解放后和解放前不一样的地方。

新中国成立后建立的中国道教协会，陈撷宁是主要发起人之一，第一届中国道协，他是驻会的副会长兼秘书长，可以说中国道协的日常工作都是他在主持。而会长岳崇岱在道协成立不到一年就被打成右派回沈阳太清宫后去世，由陈撷宁代理会长，所以实际上整体来看，第一届中国道协，陈撷宁也是起主要作用的领导人。而第二届中国道协，他又当选为会长，是最高领导人，以居士身份而成为一个全国性的宗教组织的最高领导人，在当代中国只有佛教界的赵朴初居士堪与其匹，可见他在道教界的德高望重。他在开展道教学术研究、培养道教人才等各方面做出了极为出色的工作。

## 第二节 陈撷宁在近现代道教媒体中的作用

道教的现代化，包括传播手段的现代化，利用大众传媒，进行办刊办报活动，这也是道教现代化进程之重要内容。在近现代史上，宣扬佛教的刊物很多，而宣扬仙道的刊物只有 20 世纪三四十年代上海的《扬善半月刊》和《仙道月报》，而这两份刊物都与陈撷宁有相当大的关系。至于 60 年代创刊的《道协会刊》，陈撷宁就是直接的领导者和主要撰稿人。

## 一 关于《扬善半月刊》的创办者

翻开当今学人关于陈撷宁的著述，几乎大多数的人都说《扬善半月刊》和《仙道月报》是陈撷宁创办的。比如，最早专文研究陈撷宁的李养正先生在《陈撷宁先生评传》和《论陈撷宁及所倡仙学》两篇文章中就持这种说法<sup>①</sup>。由于李养正先生是陈撷宁在中国道协时的同事，大家也就深信不疑，结果此说法就在学术界一传再传，几乎成了定论。而仔细考察，这一说法其实并不确切。严格说来，这两份刊物都不是陈撷宁创办的，其创办人应该是民国时期的上海翼化堂末代堂主、陈撷宁的学生张竹铭先生。

翼化堂善书局始创于清咸丰七年（1857），位于申城名园“豫园”，创办者为沪上大慈善家张雪堂。名“翼化堂”，取其羽翼圣经、感化人心之意。设善书局，迨因时值末劫，人心险恶，故发行有益世道之善书，以善化为宗旨。自称为东亚首创善书机关。张雪堂（1837—1909）名韦承，字雪堂，人称雪堂先生。他秉性慈和，读书好道，终身茹素不娶，毕生精力专注于慈善事业，尤具特别眼光，知非搜罗劝善之书籍印行广布，不足以挽末俗而正人心，故以独资经营，并定名为翼化堂善书局。雪堂先生无后，遂由其同怀兄弟之子树森（？—1909，字蔚山）过继为子。1909年卒，寿73岁，尸体未葬而养子树森亦死。树森之弟文熙（？—1932，字芝山）又以己子广勋过继为树森之后。广勋

---

<sup>①</sup> 参见《世界宗教研究》1989年第2期和陈撷宁《道教与养生》华文出版社2000年版第563页。

就是翼化堂末代堂主张竹铭<sup>①</sup>。

关于翼化堂与《扬善半月刊》的缘起，张竹铭当年在《扬善半月刊》上曾亲自撰文给以说明：“清道咸间，太平王发难粤西……连年兵燹，人心亦复思乱，繇是道德陵夷，世风几不可收拾，先大父雪堂公，秉性慈祥，读书好道恤世情之不古，恒以彝伦八德圣贤警世之言，著书劝世，崇信正趋者颇多，因创设善书局于沪上豫园，名翼化堂，取其羽翼圣经、感化人心之意，时咸丰七年也。世虽乱而心向善者颇不乏人，故来购书者或卖或赠，毫不计置，盖欲其读而从善也。先叔祖甫堂公，性亦慈惠，先大父待之怡怡最笃，因以书局事属之。先叔祖遂日事收揽，凡古今圣哲名贤训世之巽言、佛者慈悲之法语，无不制诸梨枣，印刷成书，并选学堂经典书籍咸备于局。购索者不仅三吴，即各通都大邑，邮函载道，频相购取，虽薪工增长，而取值仍不过聊为纸工之助焉。先叔祖因斯劳瘁，寝疾而瘁，先大父恻之，复以善举账务驰骋各地，沪居日稀，乃嘱嗣考蔚山公，继理书局事务，规模又渐扩大。宣统纪元，先大父瘁疾，本生先君芝山公偕先嗣考侍汤药。先大父尝谓曰，善书局维系人心，彰善之事，非营业也，儿辈好自为之，毋负吾志。先大父薨，先嗣考毁成疾，遂自不起。时铭尚在肄业，书局事遂由先君公余而兼核之。又值清末，人心摇动，至光复战事繁兴，天地杀机渤然兴发。先君忧之辗转思维，务求善书推广以维道德而挽天心，故虽一言一行之仁慈，东亚西欧之善举，悉罗致纂编，实之书局，以供赠卖。善书于焉大备，迩近各坊店，翻印而设善书店者且增其多。先王（按：应

① 此段据吴亚魁《话说翼化堂书局》，《上海道教》1995年第1期。

为君)父尝顾铭而颀然曰若单虽不免营业性,然藉其翻印广为流通,亦确有益于世道人心,足见余收罗编集之不谬。今既普行中外,庶不负汝祖创设初衷。雅可慰余兢兢业业继承之苦心也。客春先君之揆疾,弥留之际,犹嘱铭毋坠先人创办善书之志也。铭不敏,谨承遗命,不敢告劳……窃以邇来天灾人祸,连岁叠兴,而道德古风,日趋沦落,纵有善书,其将于不阅者何,乃参以潮流之所向,广结海内名贤,道德仁慈博学善长,征集鸿文,汇成一册,名曰《扬善半月刊》,一以藉名流仁言之普化,一以广善书旨趣之宣传;上以副先人创造之诚,下以尽予小子继志之素。所幸发行半载,名贤词藻,惠然肯来,社会传观。每刊增印,深信人心好善,良知良能,孟子性善之言,确非欺人之语,果获书刊广济,聊佐政教之化行。此则铭默默潜忱,亦本刊发行之原素耳。”<sup>①</sup>可见就是在张竹铭本人的文章中都明确表述了《扬善半月刊》是他为了继承翼化堂的事业而创办的小册子式的刊物。

## 二 陈撷宁与《扬善半月刊》之关系

《扬善半月刊》虽不是陈撷宁所创办,而其创办的初衷却与陈撷宁似乎有直接关系。据陈撷宁侄子陈仲链介绍《扬善半月刊》时所说,由于陈撷宁对仙道学术有精湛的研究,“因之得到不少爱好养生之士的尊敬,人们常去向他当面求教或通函叩问。他对研究所得,也不据为己有,而是破除历来对仙道养生秘而不可宣,不肯教人的习惯,而愿意认真教人。后来问道者日益增多,

<sup>①</sup> 张竹铭《翼化堂善书局之创设及本刊发行之原因》,《扬善半月刊》第一卷第十四期第217至218页。



他已来不及一一当面解答或收信回复，他的学生张竹铭医师提出建议，创办了《扬善半月刊》。该刊宗旨是发扬中国学术文化的优良传统，儒、释、道三教平等，并辟有“答读者问”专栏，由陈氏主编和解答问题。于一九三三年出版，上海翼化堂发行。这样，一时间各地养真之士，纷纷来函，叩问道要。海内外气功爱好者，也撰稿谈心得体会，使《扬善半月刊》成为全国唯一的仙道学术专刊，一个出版不久的刊物，成了仙道研究者之家。”<sup>①</sup>由此可见，张竹铭创办《扬善半月刊》的直接原因是为了解决陈撷宁回答求道群众的问道问题。而陈撷宁在《扬善半月刊》创办之初是作为该刊的主编而参与其中的。但随着以后刊物的成长壮大，加上自己要拿出相当的时间和精力要实修实证仙道功夫，陈撷宁事实上已经摆脱了编辑部的事务性工作而主要从事撰稿工作，实质上陈撷宁主要以主笔的地位与编辑部发生关系。关于这一点，陈撷宁没有明说，但我们从有关资料可以分析得出这一结论。

在《答复石志和君十问》一文中针对石氏第十问：“佛教杂志价目俱低，《扬善刊》涨价，不卜何故？”陈撷宁回答说：“仆只管撰稿之事，并学理研究、通函问答等类，至于涨价与否，归发行部负责，他们或者有一种理由，仆概不过问。”<sup>②</sup>

在《答复济南张慧岩君问双修》一文中陈撷宁也说：“仆对于《扬善刊》只任撰稿之义务，至于编辑发行等事，仆概不过

① 陈仲链《现代道教学者陈撷宁先生生平二三事》，《上海道教》1991年第2期。

② 《扬善半月刊》第二卷第十六期第247页。

问。”<sup>①</sup>如此说来，陈撷宁对于《扬善半月刊》似乎就只是个特约撰稿人，事实上也并不仅此。

其夫人吴彝珠在为《〈灵源大道歌〉白话注解》所作的跋文中说：“丙子春，撷宁夫子为编辑《扬善半月刊》故，谋隐居僻处，余复以困于痼疾，不能任繁剧，遂同意迁居沪西梅陇镇之乡村。”<sup>②</sup>这也说明了陈不仅是撰稿者，还是编辑者，说白了就是主笔编辑。从《扬善半月刊》所发文章来看，他人之文亦多有陈撷宁之按语，如《梁海滨先生入山炼剑事实》本是王隐投稿，而其中就杂有陈撷宁的多处按语<sup>③</sup>。这说明陈撷宁与《扬善半月刊》的编务是没有脱离关系的。

那么，陈撷宁为什么要说他只管撰稿之事而于编辑发行之事概不过问呢？在《四川省铜梁县佛学研究处来函》一文中，《扬善半月刊》的编者透露出了真实消息。针对对方问及陈撷宁是否翼化堂发起者，是否主笔一事，编者说：“翼化堂善书局，乃张公雪堂所发起，已有八十余年之历史，陈撷宁先生与翼化堂不生关系，虽常有道书著作在翼化堂出版，亦是流通性质，不是营业性质。陈先生喜居山中，在沪之日甚少。”<sup>④</sup>由于陈撷宁经常要到深山去修炼，所以他不可能坐在《扬善半月刊》编辑部编刊物，所以他事实上是《扬善半月刊》的主笔，在沪时又尽一些校勘和审定的义务，“聊借文字般若之效力，稍抒人已两利之情

① 《扬善半月刊》第二卷第十六期第356页。

② 《〈灵源大道歌〉白话注解·吴彝珠女士跋》，《中华仙学》第1306至1307页。

③ 见《扬善半月刊》第二卷第十五册第234页。

④ 同上，第三卷第十四期（刊物标十二期，误）。

怀!”<sup>①</sup>这一点,在《北平胡同钱道极君致陈先生函》一文中可以得到比较明确的证实。在此文中,钱氏以为《扬善半月刊》应更猛进地发表宣传仙道的文章,并以弟子之口吻,要陈“作一兴奋剂,与《扬善刊》诸公注射一下,以慰众读者之望”<sup>②</sup>。而陈撄宁回答说:“本刊编辑诸公,虽有时采纳我一部分意见,然亦不能完全牺牲他们自己的意见。钱君叫我作一兴奋剂与编辑诸公,恕我难以应命。我不知兴奋剂如何作法,只有将钱君原函寄与本刊编辑部,我的义务就算尽到了。编辑诸公有何高见,尚望随机发表,以释群疑。”而编者按则说:“钱君函中之意见,我们可以完全接受,用不着再注射什么兴奋剂。然而意见是理想,办事是实行,理想最容易,实行顶困难。本刊因种种关系,不能充分发表我们的意见,这是毋庸讳言。但比较别人家千篇一律的劝善文章,满纸空谈的心性文章,五教混发的乩坛文章,总觉得切实一点。除却本刊而外,遍国中定期刊物,不下数千份,若要像本刊这样切实论调,极力提倡道教与仙术,为黄帝老子并历代神仙扬眉吐气者,恐怕没有第二份吧?外面来稿虽多,都是些消极的劝善文章,已为山西襄垣崔寓蹊君所不满(见第六十六期本刊第一页)调和派一类的文章,今又为钱道极君所厌观。我们做编辑的人,既不能自己杜撰几篇聊以塞责,更不能把抬高佛教压倒道教的文章胡乱登出,因为怕阅读者骂我们无识。陈先生不常在上海,他目的重在实修实证,不欢喜做文章,被我们催逼再三,方有稿子送来。中间难免有断绝的时候,此事须得请钱君并阅者

① 见《扬善半月刊》第二卷第十九期,据吴亚魁《话说翼化堂书局》,《上海道教》1995年第1期。

② 同上,第三卷第十九期第293页。

诸君的谅解。”<sup>①</sup>从其中可见，当时的陈撷宁与《扬善半月刊》编辑部的关系就是特约撰稿人与编辑部的关系，陈撷宁对编辑部是相对比较自由的，可写可不写，可多写可少写，编辑部催得不紧，陈撷宁的稿子也就付之阙如了。而这主要是因为陈撷宁远出修道的缘故。据笔者的分析，陈撷宁后来能从编务者脱出身来，主要是他已经培养了一批编辑人才，尤其是其入室弟子汪伯英的加盟，使得他在《扬善半月刊》的编辑事业后继有人，他才可以放心的入山修炼。

从以上的分析，我们可以看出，从总体上看，我们不称陈撷宁为《扬善半月刊》的创办人，不称他为主编，而称其为主笔，是比较贴切的。这样说，并不表示陈撷宁对该刊来说不重要，恰恰相反，从有关资料来看，作为主笔的陈撷宁对《扬善半月刊》来说具有十分重要的地位，陈撷宁的作用也可以说在《扬善半月刊》诸同仁中处于最重要的地位。如上文所讲，《扬善半月刊》的发起，一个主要的原因就是为陈撷宁宏道搭建平台。所以不管陈撷宁在沪上编刊还是远在深山修炼，他的意见是要起相当分量的作用的。

在《致湖南宝庆张化声先生书》一文中，陈撷宁在信末对张化声说：“若蒙赐复，请邮寄《扬善半月刊》发表。”<sup>②</sup>公开向读者约稿，这表明陈对于用稿是说了就算数的，决非一般撰稿人的身份可比。

这一点从当年《扬善半月刊》编辑的口吻中，也可以得到映证。汪伯英《致湖南邵阳张化声先生书》有一段话说：“兹因本

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第三卷第十九期第294页。

<sup>②</sup> 《中华仙学》第823页。

刊发行以来，颇受各界欢迎，订阅者每见增加，投稿者亦多踊跃。中华国粹，或者由此发扬，众生慧根，偿得因而不绝。然生花之毫，广长之舌，不有诸公大发慈悲，权开方便，则不能收功圆行满之效。仆以是敬体吾夫子撷宁先生之意，祈此后编辑者，取材务精，择言务要，而先生之鸿文，至恳源源赐教，广布法施，以全大造之功，而慰众生之望。”<sup>①</sup> 编辑《扬善半月刊》的文章，取材择言均体陈撷宁之意，从此文可以看出编辑者唯陈之马首是瞻的倾向性。据笔者的分析，最典型的是钱心《仙佛判决书》的发表一事。《扬善半月刊》编辑部在接到此文后，因为该文以激烈的言词颂扬仙学而批评佛教，在发还是不发的问题上，为此专门开了一次编前会，大家争论热烈，莫衷一是。最后只好将钱心此稿和大家的意见专函寄给陈撷宁，陈撷宁主张原文照登，才平息了这一场争论。（此事下文要专门论及，此处从略。）可见《扬善半月刊》的最终话语权事实上掌握在陈撷宁手中。这就难怪，为什么当时就有读者误认为陈撷宁是翼化堂的发起人，也难怪张化声在致《扬善半月刊》社的信函中在称谓上要排出“撷宁、竹铭、遵先列位先生道席”的排序<sup>②</sup>。这不是由于陈撷宁在《扬善半月刊》社有何高贵的行政职务，而是由于其以革命的方法弘扬仙道而带来的崇高声望而导致的。诚如卿希泰先生主编的《中国道教史》所说，自《扬善半月刊》创刊伊始，陈撷宁即与这份刊物同呼吸、共命运。该刊从第1期起连载了《〈黄庭经〉讲义》，第5期开始，又连载了《孙不二女丹诗注》。第二年（1934年）陈写了《口诀钩玄录·第一编》，并陆续发表于第32

① 《扬善半月刊》第三卷，第十五期第228页。

② 见《张化声致本社函》，《扬善半月刊》第三卷第十期第148页。

期以后各期。这些精湛的作品使得陈撷宁在编辑部同仁和广大读者们中间赢得了极大的声望，尽管同一时期别的作者也有重要作品发表，但毫无疑问，他是大家公认的权威。从《扬善半月刊》登载的各种文章看，至少在1935年，陈已经成为众望所归的“道学”导师。在大约写于本年2月的《答复吴锡汪伯英君来函问道》一文中，他提出了组织修道团体的问题。1935年3月16日出版的第42期《扬善半月刊》是破例的一次特邀陈撷宁编辑的“三教问答专刊”。从1936年4月1日出版的第67期至最后的第99期，由陈撰写和编辑的稿件累计约占《扬善半月刊》同时期总量的55—60%；而且在此期间，虽然如竺潜道人、张化声、易心莹、常遵先等人也有重要作品发表，但出自陈撷宁手笔的文章之数量及其重要性在该杂志所发表的所有作品中是首屈一指的<sup>①</sup>。

关于《扬善半月刊》的创办人张竹铭和主笔陈撷宁本人对《扬善半月刊》的贡献，陈撷宁自己有一评价：“溯自本刊出版以来，已阅四载，经敝道友张竹铭医师努力维持，再加之以顿牺牲一切之精神，逐步改观，始有今日。”<sup>②</sup>张竹铭作为期刊的创办人和发行人，其经营之功，功不可没。作为期刊的主笔和灵魂统帅，陈撷宁把《扬善半月刊》办成了现代史上弘扬仙道的主阵地。

陈撷宁与《扬善半月刊》之关系可概括为两句话：《扬善半月刊》因为陈撷宁而起，陈撷宁以一代仙学大师的身份和崇高声

---

<sup>①</sup> 参见卿希泰主编《中国道教史》第四卷四川人民出版社1996年版，第380至383页。

<sup>②</sup> 《答云台山赵隐华君》，《中华仙学》上册第169页。

望而掌握着《扬善半月刊》的方向盘。

### 三 关于《扬善半月刊》的性质问题

《扬善半月刊》1933年7月，由上海翼化堂善书局主人张竹铭医师创办。取名“扬善”，顾名思义，开办之初，其性质似乎是一种劝善性刊物，因而它初期的办刊宗旨标明为“三教一贯，五教平等”，由是不管儒、释、道及民间的各类劝善书它都予以登载。《扬善半月刊》编辑部在当年所发的《惠稿简例》中就称其用稿范围是：“凡关于劝善、劝孝、戒杀、放生、敬字、惜谷、戒淫、戒赌、戒烟、戒酒、拯难、济急、治家、修身、道学、佛经等感化人心，有益世道之文字图画，一律欢迎。”<sup>①</sup>从刊物初期的内容来看，它不仅登载各类劝善文章，而且还参与慈善组织的善事活动。如《本刊接受诸大善士委托放生启事》称：“本刊为爱护牲灵，提倡放生起见，特接受诸大善士委托放生事宜，无论多寡，莫不极端欢迎克尽厥职。购生发票及放生收据，即日奉上，所有车资运费，概不收偿，由社自备，并刊登报告，以清手续，而扬仁风。”<sup>②</sup>由此《扬善半月刊》还受到了包括儒、释、道三教在内的各大善士的欢迎，各善长道长居士都来投稿。一些佛教团体还纷纷在该刊上打广告。如《扬善半月刊》第一卷第三期有“泰兴佛慈护生会第二次执委会议公告”；第一卷第六期有“弘扬佛化之唯一机关上海佛学书局”，“华北唯一之弘扬佛化刊物佛化半月刊”；第一卷第八期有“广州河南创设觉苑”；第一卷

① 《扬善半月刊》第一卷五期第87页。

② 同上，第86页。

第十九期也登有“崇信观音同志会”广告介绍等。这些事实都说明,《扬善半月刊》初期不拘一格的劝善性质,因而它还得到了佛门中人的相当好感。比如在《扬善半月刊》二周年纪念的专号上,释不虚南和为刊物题辞“宇宙真义”,丰城佛教居士林佛学研究社周慧修题为“各教导师”,弥陀庵应广则题为“德化佛场”<sup>①</sup>。然而在笔者看来,这些都只是《扬善半月刊》的表面现象,其实所谓“三教一贯,五教平等”只是一种形式上的平等,而从一开始《扬善半月刊》的弘道性质就具有倾向性。我们可以从四个方面来证明这一问题:

第一、《扬善半月刊》的创办者翼化堂主人是倾向于道家文化的。这一点我们可以从陈撷宁本人的表述中得到确证。在翼化堂善书局 80 周年之际,陈撷宁以“翼化堂善”四字为题写了一段藏头诗引言的纪念辞,全文如下:

(翼) 圣传经一教尊

翼化堂创办人张雪堂老先生,由儒入道,又傍通佛法,故最初出版书籍,除《四书》《十三经》而外,并兼售道经丹经及大乘佛经等类,取其能羽翼圣经,发挥至理,对于孔教宗旨,相成而不相悖也。张公在当时本为彼教全国之首座,道友共有数十万人,局外人不知,仅称其为慈善大家而已。

(化) 民成俗大功存

易曰:君子以化民成俗。雪堂先生有焉。溯翼化堂开业

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第三卷第一期第 3 页。



于咸丰七年，正值洪杨之劫，人心思乱，道德沦亡，张老先生一面辨道兴教，一面极力提倡慈善事业。当日全中国书局以专印善书为本务者，仅翼化堂一家。名流俞曲园先生曾亲题翼化堂善书局六字以赠。今木刻仍在，又沪上各种慈善机关，大半皆雪堂先生所组织。目下废者固有，而存在尚多，沪人士常称赞不置。

（堂）堂旗阵开先路

孙子书中有云：“无邀正正之旗，勿击堂堂之阵”，意谓战时若遇此等军容，则不可与抗。张老先生当日办慈善事业，所以能立于不败之地者，盖因其能坦白表示利而不害，公而忘私之气量，故能誉满申江。后有继者，当学张老先生之毅力仁心，则天下无不可为之事矣。

（善）善家风付子孙

公羊传云“君子之善善也长”，又曰“善善及子孙”。张公雪堂羽化时，谆谆嘱咐芝山先生以道为重<sup>①</sup>。

从文中可以看出，翼化堂创始人张雪堂先生是由儒入道者，而且在当时为道教全国之首座，其道友共有数十万人。可见张雪堂是十分有名望的道门中人。

而翼化堂末代堂主、《扬善半月刊》的创办人张竹铭则是“好古敏求之士也，承其先代遗风，尝以弘扬道术为己任，搜罗古籍刊印流通，学者称便”<sup>②</sup>。可见张竹铭本人也倾向于道学，

① 《翼化堂善书局八十周年纪念辞》，《扬善半月刊》第六十一期上海图书馆影印本第193页。

② 陈撷宁《旁门小术录序》，《扬善半月刊》第2卷第19期。

而且同陈撄宁一样，尝以弘扬道术为己任。所以他才会成为陈撄宁弘扬仙学的坚强后盾。

第二、《扬善半月刊》的创办本身就有个不便为外人道的目的，这就是为陈撄宁弘扬仙学搭建平台。这一点，上文已经论述，不必饶舌。

第三、从内容上看，初期的《扬善半月刊》虽标明其宗旨是“三教一贯”，事实上就学术文章来讲，大块头的学术论著仍以仙道方面居多，陈撄宁的长篇仙学著作《黄庭经讲义》从创刊号起就开始连载，从第5期开始，其另一部重要的仙学著作《孙不二女丹诗注》又同《黄庭经讲义》一起在《扬善半月刊》上连篇累牍地同时连载。这在儒佛两家的代表那里是绝对没有的，其倾向性由此可见。

第四、从陈撄宁的表述中，我们也可以看出，他实际上也把《扬善半月刊》当成了他们弘扬仙道的一种刊物。在1935年3月16日出版的第42期《扬善半月刊》中，他发表了《答复上海南车站张家弄王君学道四问》一文，其中就提到：“仆既发愿提倡道学，凡有人肯研究者，都可以引为同志。《扬善半月刊》社可作为学道的同志们互通声气的一种机关。”<sup>①</sup>以后又在《江苏掘港杨逢启君来函》一文中说到：“愚意擬将本刊作为全国研究仙道同志们的一种介绍物，如某人做工夫有何种效验，某人做工夫有何种弊病，皆可在本刊上发表，以便互相研究，利己利人，而且全国可以联为一气，师友如在目前，免得同志们跋涉山川，长年参访，白费光阴，徒劳心力，不亦善乎！高见以为然否？”<sup>②</sup>

① 《扬善半月刊》第二卷第十八期第284页。

② 同上，第三卷第十四期第211页。

在《复济南张慧岩君》一文中，针对张氏所说他“虽天性好道，苦无明师……不但明师未能访得，即真正同志，亦未觅到，以致绝口不谈命学者数年”，陈撄宁在复信中也说：“真正同志，国内不乏其人，惜散处各方，不通声气，本刊即是访求真正同志的唯一介绍物。”<sup>①</sup> 陈撄宁之所以这样说，因为：第一，《扬善半月刊》本身就因他弘道而起，他可以把理想变为现实；第二，该刊的倾向性本来如此，因而将它作为仙学的机关刊物也顺理成章。

从以上的几点分析，我们可以说《扬善半月刊》标榜的“三教一贯，五教平等”实际上是一种权宜之计的形式摆设，而其实际的目的，则倾向于弘扬仙学，况且登载儒、佛两家的劝善文章，也并不妨碍仙道学说的宣传，因为仙道贵德也是道家文化的题中之义，在道教史上自宋代以来就有大量劝善书的流行<sup>②</sup>。随着陈撄宁仙学独立思想的提出，《扬善半月刊》作为仙道杂志的性质就逐渐公开化地明朗起来，而且最终公开放弃了“三教一贯，五教平等”而亮出了专门仙学杂志的招牌。这与《扬善半月刊》开办的初衷实际上是不无关系的，可以说是一开始就埋下了种子，因而前因与后果是有着必然联系的。而这种从遮遮掩掩的仙道杂志性质到毫不隐讳的专门仙道杂志的转折点就出现在第63期的《扬善半月刊》。这一期的《扬善半月刊》登载了钱心《仙佛判决书》一文。在此文中，钱心历数佛家之劣，仙家之妙，称：

把两家的理论和宗旨，细细比较一番，吾宁愿学仙，而

① 《中华仙学》上册第126页。

② 参见陈霞《道教劝善书研究》，巴蜀书社1999年版第2页。

不愿学佛。试缕列如后，望全国贤哲有以教之。

- (1) 仙道是爱国的，佛法是亡国的。
- (2) 仙道是强种保种的，佛法是弱种灭种的。
- (3) 仙道是有抵抗精神的，佛法是一切不抵抗的。
- (4) 仙道是积极的，佛法是消极的。
- (5) 仙道是土产国货，佛法是外来洋货。
- (6) 仙道是科学的，佛法是迷信的。
- (7) 仙道是建设的，佛法是破坏的。
- (8) 仙道是乐观的，佛法是悲观的。
- (9) 仙道是要实证的，佛法是尚空谈的。
- (10) 仙道是男女平等的，佛法是重男轻女的。
- (11) 仙道是阴阳互根的，佛法是孤阴寡阳的。
- (12) 仙道是性命双修的，佛法是不知有命的。
- (13) 仙道是要肉体长存，服务社会的，佛法是要肉体速灭抛弃社会的。
- (14) 仙道是合乎人情的，佛法是不近人情的。
- (15) 仙道是唯生的，佛法是唯死的。

如此颂仙批佛，对于相信《扬善半月刊》的宗旨为“三教一贯，五教平等”的读者来说，无异于晴天霹雳。所以刊不刊登此文，编辑部当初尚拿不定主意。据此文的编者按说：“本社接到钱君此稿后，敝同人等曾经开过一次会议，讨论此稿，登出好，还是不登出好。汪曰：‘不登好。因为《扬善刊》宗旨是三教一贯，五教平等，若依据钱君所言，似乎与一贯平等之宗旨冲突。’张曰：‘登出好。因为吾国现状所处之情势，万分危险，须要大

声疾呼，方足以警醒国人之迷梦。难得钱君一片热肠，不避嫌怨。我们岂可负他的美意。自然应该照登。’许曰：‘登与不登，尚属第二个问题，最要紧的就是审察来稿之理由是否充足，设若公开发表以后，被人家反驳回来，未免扫兴。’吴曰：‘除佛教以外，尚有孔教、耶教、回教，今只说佛教的短处，别教一字不提，颇欠公允。’大家议论莫决，遂将此稿并众论，专函寄与陈君。陈君复函赞成照原稿登出，其言如后：‘（1）本刊创办时，虽掲橛“三教一贯，五教平等”，然自从本刊发行以来，算到现在，已近三年之久，全国皆知，但除了几位好道之士，及国内慈善大家，常有长篇短著寄与本刊发表而外，其余若天主、耶、回教等，从未有片纸只字寄来投稿，可见本刊对于耶、回二教毫无关系。名为五教，其实只有儒、道、释三教，是则五教平等乃国家法律上之名词，在本刊宗旨上早已不生效力。至于“三教一贯”之说，本刊虽然提倡甚久，亦只能做到两教一贯之地步，即孔老同源，儒家出于道家是也。若讲到三教，则佛教每每妄自尊大，总要把印度产生的释迦牟尼驾于老子、孔子之上，我们要和他们合作，他们屡次翻白眼睛，看不起儒、道两教，鄙视为人天小乘。在佛教徒心目中，既然不屑和我们平等，请问如何能达到一贯之目的。所以“三教一贯”这句话也是能说而不能行。故此奉劝本社同人，把一贯的念头，赶快取消了罢……’”<sup>①</sup> 陈撷宁的意见，一共七条，大意就在主张该文全文发表，并劝说编辑部同人从此取消“三教一贯”之说。

于是63期的《扬善半月刊》就将钱氏《仙佛判决书》连同

<sup>①</sup> 《扬善半月刊》第三卷第十五期第225至226页。

陈撄宁的意见书一起发表，从此，可以说《扬善半月刊》就公开走向了专门仙学杂志之路而毫不隐讳了。从 68 期起，《扬善半月刊》将陈撄宁的十条仙学箴言以“善之真义”为题专门刊载于此刊的封面，《扬善半月刊》的仙道性质已经昭然若揭了。编辑部似乎还觉得旗帜不够鲜明，从 76 期起，干脆在十条仙学箴言的头上，又特地打上了“专门仙学杂志”的字样。至此，《扬善半月刊》作为弘扬道家文化的专门刊物的性质被旗帜鲜明地高扬起来。

在前一章里，笔者已经讲到，仙道不可分，陈撄宁讲仙学独立实质上就是从另一角度和侧面弘扬道教文化。所以我们将《扬善半月刊》这份所谓的仙学刊物看作是宣扬道教的刊物也不过。事实上，陈撄宁和《扬善半月刊》编辑部的同仁当时也是把弘扬道教文化看作是他们的事业的。退一步说，不谈陈撄宁及其同仁弘扬仙学是曲线救道，他们对复兴道教的直接贡献也是独一无二的。1935 年 11 月《扬善半月刊》第 58 期就发表了《中华道教会草章》，提出正在筹建中的中华道教会要“设立道学院，阐明道家学术源流，发扬玄门要旨，并办道教月刊”。其他像《中国道教源流概论》、《中华全国道教会缘起》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》、《寄玄照楼书——论道教宗派》、《道教分宗表》、《胡适近著〈陶弘景真诰考〉之批评》等重要道教文献和论文，以及“中华道教会成立”、“中华道教会执监委员会宣誓就职”等重要消息和《中华道教会组织分支会规则》等重要文件都在《扬善半月刊》上出笼。恰如当年《扬善》编辑部在钱道极、陈撄宁通函附编者按语所说：“时至今日道教本身，衰弱到了极处，国人脑筋对于道教，麻木也到了极处。《扬善刊》鼓吹了三

年，用尽心力，大家才晓得我们中国尚有个最古的道教，稍稍有人注意，稍稍有人研究，现在也有几处道教会，稍稍举办，未尝不是本刊一点微劳。”<sup>①</sup> 所以笔者认为，从文化史的角度上看，将《扬善半月刊》和以后接替它的《仙道月报》看作是近现代史上的一份道教文化刊物是不为过的。

#### 四 关于《仙道月报》的名称和期数

《扬善半月刊》停刊后不到两年，又改刊号为《仙道月报》出版发行。由于后者是前者复刊后改刊为报的更名，加之受战争影响仅出了32期（有说30期，误。）就停刊，影响远不如《扬善半月刊》，世间存本极少，当今学人大多没有亲眼见过，因而其名称出现了五花八门的说法，出版期数也说法不一，以讹传讹，有一定的副作用。有鉴于此，笔者欲从学术上给予澄清，以正视听，希望引起学术界的重视。

本人最早见到《仙道月报》字样是在著名道教学者卿希泰先生主编的四卷本《中国道教史》上：“1939年1月，张竹铭医生又创办了《仙道月报》，由陈氏入室弟子汪伯英作主编，至1941年夏因日军侵沪而被迫停刊，共出30期。”<sup>②</sup> 这里明明白白将该报称为《仙道月报》。

而同是宗教学研究大家的牟钟鉴、胡孚琛诸先生却有另外的说法。牟先生在其《中国宗教通史》一书中说“早在1933年，

① 《北平学院胡同钱道极君致陈先生函》，《扬善半月刊》第三卷第十九期第296页。

② 卿希泰主编《中国道教史》第四卷，四川人民出版社1996年版第389页。

陈氏即在上海创办《扬善半月刊》，倡导仙学，至1937年日本进攻上海停办，共发行99期，将自己研究心得向友人、学生及读者发表，打破仙道修养诀窍秘而不宣的落后传统。抗日战争期间，陈氏安居于上海外甥婿张嘉寿家，由亲友及学生奉养。1939—1941年，陈氏又创办《仙学日报》，发行30期。”<sup>①</sup>将该刊物称为《仙学日报》，与卿先生所说大相径庭，就有点让人摸不着头脑了。而胡孚琛先生的说法则更加深了笔者的不解。他在《道学通论》一书中说：“仙学之名，乃陈撄宁先生所首倡，他在1938年在上海创办‘仙学院’，随之又出版《仙学月报》。”<sup>②</sup>

从“《仙道月报》”到“《仙学日报》”再到“《仙学月报》”，三位道教学研究的大家就有三种不同的说法，学术界文化界也就莫衷一是了。如福建武夷山政府网上有一篇《千秋纵横论道教》的文章称：“面临急剧的社会变革，道教界人士为维护本教，成立过一些道教的群众组织。其中主要的有一定影响的是1912年北京白云观成立全真派的全国性教会组织‘中央道教会’。道教学者陈撄宁先生（1880—1969）创办的‘中华仙学院’，主编《仙学日报》等道教学杂志，陈氏主张分清以炼养为主旨的传统‘中华仙学’与道教的界限，继承发扬中华仙学传统，在道教界颇有影响。”<sup>③</sup>其称谓与牟先生的说法一致。而更多的则与胡先生所称相同。如郭武在《论陈撄宁在道教史上的地位》一文中说

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版第1073页。

② 胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家、道教、仙学》，社会科学文献出版社，1999年版，第9页。

③ 无名氏《千秋纵横论道教》，载于 <http://www.wuyishan.gov.cn2003.3.11>。



陈撄宁“曾于 30 年代倡‘仙学’并创办仙学院及《扬善半月刊》、《仙学月报》等刊物。”<sup>①</sup> 陈敏在《20 世纪中国道教学研究》一文中说“本阶段的道教刊物主要是《扬善》和《仙学》。《扬善》为半月刊，于 1933 年 7 月 1 日创刊发行，到 1937 年 8 月停刊，共出 99 期，是中国第一个道教养生刊物。主编陈撄宁，主办人上海翼化堂末代堂主张竹铭。《仙学》为月刊，又称《仙学月报》，于 1939 年 1 月创刊，到 1941 年 8 月停刊，共发行 32 期，由上海翼化堂书局出版。主编陈撄宁，创办人张竹铭。”<sup>②</sup> 何光沪《中国宗教学百年》一文说：“在道教内部，面对远比佛教为甚的衰落和严厉的批判，有陈撄宁提出‘新仙学’，力图扬弃充斥道教的迷信成分，吸取医学的科学精神，使道教内丹术科学化。他曾直言‘符咒祭炼’等等方术，‘十分之九都是假的’（《口诀钩玄录》）。又创办《扬善半月刊》和《仙学月报》，与道教中接近的人士共同创建中华全国道教会，第一次抛弃秘而不宣的传统方式，而采用现代方式向社会介绍道教思想。现在中国社会上的保健养生热潮，同这种方式的宣传不是没有关联的。”<sup>③</sup> 就是 2003 年才出版的一本《历代仙真高道传》在介绍陈撄宁时也说：“公元 1939 年 3 月（笔者按：应该是 1 月）在弟子张竹铭医师等赞助下，先生又创办了《仙学月报》共发行三十期，在 1941 年因日寇侵沪停刊。”<sup>④</sup> 其他网上文章称《仙学月报》者更是比比皆是。比如近期《中国道教》杂志上发的文章也称：“道

① 郭武《论陈撄宁在道教史上的地位》，《上海道教》1994 年第 1 期。

② 陈敏《20 世纪中国道教学研究》，《江海学刊》1999 年第 4 期。

③ 何光沪《中国宗教学百年》，《学术界》2003 年第 3 期。

④ 周永慎编著《历代仙真高道传》，中国社会科学出版社，2003 年 7 月第 1 版，第 469 页。

教学者陈樱宁创办‘中华仙学院’，主编《仙学月报》、《扬善半月刊》等道教学杂志，试图分清以炼养为主旨的‘中华仙学’与道教的某些关系，继承发扬‘仙学’传统。”<sup>①</sup>

“《仙道月报》”、“《仙学日报》”、“《仙学月报》”其名称虽然不同，但都承认它是一份报纸，而其他一些人甚至不了解这一点，还有不少人称其为“《仙学月刊》”者。如号称中国最大的网上书店的中国图书网推荐陈樱宁《道教与养生》一书的内容简介说：“陈樱宁先生是我国近代著名道教学家，生前著述颇多，但因战乱多已散失，这本《道教与养生》是依据《扬善半月刊》、《仙学月刊》、《道协会刊》编辑而成，对研究陈先生的学术思想及道教史、养生学有一定参考价值。”<sup>②</sup> 汉林书城网推荐该书的内容简介也说：“近代著名道教学家陈樱宁，毕生殚精于道教及养生学研究，本世纪30年代曾在上海创办《扬善半月刊》、《仙学月刊》及仙学院。他一生笔耕不辍，文稿甚多，但因日本侵华战争以及十年动乱，大多散佚；且其文稿大多为书信形式，在道教界流传搜集颇为不易。本书依据《扬善半月刊》、《仙学月刊》、《道协会刊》选编而成，是陈樱宁在道家修练方面的实践经验和心得体会的集大成。”<sup>③</sup>

有的学者甚至在一篇文章中出现多种自相矛盾的说法。香港的陈焜先生在《论仙学大师陈樱宁之人生观》一文中说“陈先生有许多文稿发表于1933年7月创刊于上海的《扬善半月刊》及于1939年3月创办的《仙学月报》和后期于1962年创刊的《道

① 刘成有《略论庙产兴学及其对道教的影响》，《中国道教》2004年第1期。

② <http://www.Bookschina.com2004.2.19>。

③ <http://www.Hanlin.com2004.3.10>。

协会刊”），同在该文中又说“1939年《扬善半月刊》改名为《仙道月报》，重新发行，倡道仙学”<sup>①</sup>。就连曾经是陈撷宁的下属和秘书的李养正先生对此也含混不清。在《论陈撷宁及所倡仙学》一文中，他有时称《仙学月报》。如说“公元1939年3月，在弟子张竹铭医师等赞助下，先生又创办了《仙学月报》，共发行30期，在1941年（辛巳）因日寇侵沪停刊。”<sup>②</sup>有时又称《仙道月刊》，如说“1939年3月又创办《仙道月刊》和仙学院，向社会公开提出和倡导仙学”<sup>③</sup>。有时又称《仙道月报》，如说“对于仙道养生方法，先生在所编《扬善》半月刊及《仙道月报》每多流露，自谓‘不尚空谈’，亦不‘满纸心性玄言’，或用‘五行八卦龙虎铅汞’等隐语”<sup>④</sup>。

“陈先生于本世纪30年代创办《扬善》半月刊、《仙道月报》、尔后又创办仙学院，其名及其所倡仙学始脱颖而出，渐为人知。由于他的学生一天天增多，影响也就日渐广泛，传布到海外。1977年，先生在台北的学生徐伯英、袁介珪等，将《扬善半月刊》、《仙道月报》上所刊载陈先生及其学生们有关仙学的论述，辑成《中华仙学》出版发行，先生之学方以比较系统的面貌重现于国际养生界和宗教界。”<sup>⑤</sup>

那么到底哪一种称谓才是正确的呢？这份刊物当年创刊发行地在上海，让我们看看上海有关学者的提法。孙苑芳、姚福生

① 陈焜《论仙学大师陈撷宁之人生观》，《中国道教》2002年第2期。

② 李养正《陈撷宁先生评传》，《世界宗教研究》1989年第2期。

③ 李养正《论陈撷宁及所倡仙学》，载陈撷宁《道教与养生》，华文出版社2000年第563页。

④ 同上，第578页。

⑤ 同上，第580至581页。

《道教界自办媒体的成功范例——十四年来的〈上海道教〉》一文中说：“上海曾有举办宣传和研究道教的刊物的传统。如二十世纪三十到四十年代，陈撷宁等道门人士，曾谋求积极扩大道教对社会生活的影响，将振兴道教与振兴国家、振兴传统文化融为一体。当时以出版‘善书’为宗旨的上海翼化堂创办了两种道教杂志，即《扬善半月刊》和《仙道月报》。《扬善半月刊》于1933年7月1日创刊，1937年8月停刊，共99期，由陈撷宁、常尊先、汪伯英等任主笔。该刊是专门的仙学期刊，以‘达则兼善天下，穷则独善其身’为宗旨。《仙道月报》于1939年1月创刊，1941年8月停刊，共32期。由陈撷宁等任主笔，张竹铭、汪伯英为编辑，是当时唯一的道教刊物。”<sup>①</sup>而陈撷宁先生的侄子陈仲链先生也撰文回忆陈撷宁说“为了解决上海以外各地道友不能入仙学院的困难，于是再创造条件，重振旗鼓，于一九三九年一月创刊出版了《仙道月报》。”<sup>②</sup>再看陈撷宁当年的学生的说法。1977年陈撷宁在台湾的学生徐伯英在介绍他们编辑《中华仙学》的经过时说：“民国二十八年一月，翼化堂重振旗鼓，再出版《仙道月报》，内容纯粹仙学。不料好景不长，只出到三十期，至民国三十年，又因日军掀起世界大战，以致无法继续，而再告停刊。”<sup>③</sup>而陈撷宁在大陆的传人胡海牙也说：“《扬善半月刊》与《仙道月报》，是二十世纪三十年代所出版的最早专门研究仙学学

① 孙苑芳、姚福生《道教界自办媒体的成功范例——十四年来的〈上海道教〉》《宗教学研究》2003年第3期。

② 陈仲链《现代道教学者陈撷宁先生生平二三事》，《上海道教》1991年第2期。

③ 徐伯英编《中华仙学》，台湾真善美出版社1977年第13页。

术、弘扬道家文化及振兴衰微道教的唯一学术性刊物。”<sup>①</sup> 陈撷宁先生曾任中国道教协会会长，因而中国道协是应该有他主笔过的这份报纸的。我们再来看曾经在中国道教学院进修并在中国道教协会工作过一段时间而又长期整理研究陈撷宁仙学著述的田诚阳道长的说法，他在《仙学详述》一书中曾说：“一九三九年一月，应广大读者的热诚要求，《扬善半月刊》更名为《仙道月报》，重新发行，继续受到读者欢迎。一九四一年八月，《仙道月报》出版 32 期，又因上海局势日趋险恶，再度停刊。”<sup>②</sup>

以上所举都出自非常熟悉陈撷宁的有关人士的文章，他们都称之为《仙道月报》，应该说这一称呼是可信的。

尤其重要的是，耳听为虚，眼见为实，为了查证这份报纸的真正名称，笔者于 2003 年 12 月专程赴上海图书馆找到了当年《仙道月报》的合订本，“仙道月报”报名赫然在目。如照片（一）所示，报名还是一个七十七岁的老先生沈卫所题。

那么，为什么会出现那么多的五花八门的名称呢？原因就在于这份月报生于战乱，发行量不大，而且生命又比较短暂，所以现在很少有人能够见到，因而著书为文，从《仙道月报》上引证者极少。这一点李养正先生就说得非常坦白。按说作为陈撷宁先生的秘书，李养正先生是应该见到过《仙道月报》的，而他之所以也有称谓不清的失误就在于他写文章时没有用《仙道月报》的原始材料，因而产生了记忆混乱现象。这一点，他在《论陈撷宁及所倡仙学》一文的一条注释中说得十分明白：“中国道协资料室本藏有陈撷宁早年所主编的《扬善半月刊》及《仙道月报》，

① 胡海牙《陈撷宁与所创仙学刊物》，《武当》2003 年第 2 期。

② 田诚阳《仙学详述》，宗教文化出版社，1999 年第 13 页。

第一一期 報月道仙 號一月一年八


# 仙道月報

創刊號

廣告刊例

四十五

七七號沈衡




律寄費在內香港全年七  
角國外全年一元

**惠稿簡則**

本刊各項稿件。除由本社約選。及選錄歷代仙書更歡迎外界諸道長同玄定簡則列後。

- (一) 凡道學仙學道教。及道有圖之文字圖畫一清楚。自加圈點。勿兩面書寫。每行請留以便修改。
- (二) 本社對於來稿有增刪。如不願修改者。請稿件。請詳明原書名行地點。
- (三) 惠寄圖畫照片等件。中寫成或附加小記。
- (四) 承惠稿件。或圖畫。用與否。概不登報。

- (一) 研究仙道學
- (二) 討論仙道實
- (三) 提倡住世長生
- (四) 引證出世超
- (五) 宣揚道家真

照片(一)

但因年久纸张变脆，翻阅易损，故只得改用台北真善美出版社所出版之《中华仙学》（此书为前两刊之综合编纂本）以为查阅及引述的底本。”<sup>①</sup>

李养正先生尚且如此，更不用说其他没有接触过这份报纸的人了。而我们不少的作者没有见到原始资料又往往望文生义，以为既然是专门的仙学刊物，又是每月一期，所以就很不规范的将其称为《仙学月报》或《仙学月刊》、《仙道月刊》。而在转引别人文章的过程中，有人又往往发生笔误而将正确的名称写成错误的了。如陈焜先生在《论仙学大师陈樱宁之人生观》一文的注释中说：“见田诚阳《仙学详述》页11有：‘考据一九四一年《仙学月

<sup>①</sup> 李养正《论陈樱宁及所倡仙学》，载陈樱宁《道教与养生》，华文出版社2000年第591页。

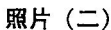
报》第二十五期第三版载《重修委羽山大有宫宗谱序》，末署为‘皖江撄宁子陈圆顿拜序’，则陈撄宁先生龙门派之道号乃为‘撄宁子’，人多误为‘圆顿子’者非矣，诸君切莫错认！”<sup>①</sup>而笔者查阅田诚阳先生此书则明明写的是“《仙道月报》”。可见是陈先生的笔误所致。至于牟钟鉴先生《仙学日报》之说则有两种可能，一是认为既然是报纸，很可能就是日报，一是将《仙学月报》的“月”字误写成了“日”字，造成了一误再误。

其实，关于《仙道月报》的名称，该报的创刊号上说得清清楚楚。在创刊号上该报以《扬善半月刊》社和《仙道月报》社的名义发出了一则启事称《扬善刊》“更名《仙道月报》出版，每月发行一次，略减篇幅，籍省时间工料，惟取材则务求精醇，决不稍事敷衍。”<sup>②</sup>

至于《仙道月报》的期数问题说法有两种：一种认为是30期，一种认为是32期。如前所引卿希泰、牟钟鉴、周永慎、李养正、徐伯英等诸先生皆称“三十期”，而陈敏、孙苑芳、姚福生、田诚阳等诸先生都说是32期。哪一种说法正确呢？据笔者在上海图书馆亲眼所见《仙道月报》合订本总共是32期，为留存本人所需研究资料，本人还复印了第31期一版的部分内容见照片（二）。为什么会出现“三十期”的说法呢？可能是受了《中华仙学》的影响所致，徐伯英他们手头也许只有30期《仙道月报》，或者是说的一个大概数，于是“三十期”之说就出笼了，而后面的人没有仔细检阅过该报，也就认同了这个说法。这些都是没有看到原始资料而导致的一些错误。

① 陈焜《论仙学大师陈撄宁之人生观》，《中国道教》2002年第2期。

② 《仙道月报》1939年1月1日第1期第1版。



有鉴于此，笔者建议，拥有《仙道月报》的上海图书馆和北京白云观中国道协资料室，为尽量杜绝学术界和文化界的以讹传讹，多搞出一些该报的影印本，以方便学术研究。这虽然只是学术研究中的小小失误，但以讹传讹终究不是好现象。

## 五 关于《仙道月报》的性质

《仙道月报》创刊于1939年元旦节这一天，是《扬善半月刊》改刊为报后的复刊。关于这一点，《仙道月报》的创刊号上的《启事》说得很明白。《扬善刊》，受前年沪战影响，发行到九十九期，被迫停刊。发行所翼化堂书局，亦以交通不便，至今未能复业，而各地道长与订阅诸君，纷函惠问，或催促复刊，同仁等亦以我国宣扬仙道刊物，尚无第二种发现，若再设法继续发行，一则有负好道诸君之热诚，一则复恐道派源流之中绝。然同



人等一部分已云水远游，一部分则专心习静，均无暇兼顾。经再四考虑，因此更名《仙道月报》出版，每月发行一次，略减篇幅，藉省时间工料，唯取材则务求精醇，决不稍事敷衍，一俟环境良好，再当改装册子发行也。至《扬善半月刊》未了手续，均归《仙道月报》社办理。”<sup>①</sup>该《启事》是以《扬善半月刊》社和《仙道月报》社的名义发的，说明二者之间前后相续的关系。

不同于《扬善半月刊》的是：第一，由于各方面条件所限，它不再是厚厚的一本杂志，而变成了薄薄的一张报纸，而且由原来的半月刊，变成了每月出版一期；第二，如果说《扬善半月刊》是从当初的遮遮掩掩的道家文化杂志最后演变成了公开的“专门仙学杂志”的话，那么，《仙道月报》则是一开始就亮出了自己仙道招牌的鲜明旗帜。在创刊号所发的《本报宗旨》中它就明白宣称了六条宗旨：“（一）本报绝对不谈政治；（二）研究仙道学术原理；（三）讨论仙道实践工夫；（四）提倡住世长存幸福；（五）引证出世超脱事迹；（六）宣扬道家真实教义。”这六条宗旨，每期《仙道月报》的封面都要登载。而该报所发文章的内容和范围，创刊号也有明确规定：“凡道学仙学道教，及一切与仙道有关之文字图画一律欢迎。”<sup>②</sup>其宣传弘扬道家文化的目的是非常明显的。因而报纸一发行，仙道爱好者都有些吃惊，因为以“仙道”命名的刊物在全国还绝无仅有。福建福清县林道民就来信说：“盖道学之由来，吾国在数千年前早有流传，惟其诀甚秘，非常人所能闻，今者幸矣，贵报发所未发，泄露天机，公开度世，何幸如之。”而主编汪伯英则回答说：“本社同人，发行

① 《仙道月报》第1期第1版。

② 《仙道月报》创刊号1版。

月报，乃是恐仙道学术，渐次湮没，故设法将此种学理，合现代化的宣布出来，希望将我们不满意的人生学改进，使渐变为仙道生涯，即就五浊世界之中，造成神仙世界，使一般青年人之脑海中，都种下这一个种子，明白这仙道的学术，确有研究的价值，的为最高等之人生学。而若能亲身试验，则有真凭实据，发生于自己身中，将来功之深者，形神俱妙，变化无穷，功之浅者，亦能坐脱立亡，生死自主。”<sup>①</sup> 汪伯英的这段话十分明确地表述了《仙道月报》弘扬仙道的目的所在。从本质上说，《扬善半月刊》的弘道事业得到了《仙道月报》的薪火相传般的继承，只不过，由于各方面的原因，其气象和声势已远不如《扬善半月刊》当年那么火爆了。

## 六 陈撷宁与《仙道月报》之关系

同《扬善半月刊》一样，《仙道月报》并不是陈撷宁所创办，其创办人是陈撷宁之学生翼化堂善书局末代堂主张竹铭。张竹铭创办《仙道月报》也与陈撷宁有相当之关系。据胡海牙先生介绍《仙道月报》的缘起时所说：“《扬善半月刊》停刊后，编辑部诸同仁为了能继续研究仙道学术，遂在撷师主持、张竹铭师兄资助之下，于民国二十七年（1938）阳历五月，因陋就简，开办了仅供撷师及少数几个学生研究学习、由撷师每星期定期讲座的，专门研究实践仙学学术的仙学院。在这里，撷师讲解了《参同契》、《灵源大道歌》等数部仙道要典（海牙按：《〈灵源大道歌〉白话

<sup>①</sup> 志真《答复福建福清县林道民来函》，《中华仙学》第233页和236至237页。

注解》由当时的翼化堂善书局公开出版发行；《参同契讲义》由汪伯英师兄手抄，撄师订正，仅有一本，藏于我的家中，其他学生，撄师未允其等作笔录。先师撄宁先生 1953 年搬到我家后，为我讲解《参同契》时，作《参同契辞解》一部，以补充《讲义》未尽之奥义。《辞解》一书亦是孤本，因作于新中国成立以后，时汪伯英师兄已不在世，故亦未曾见。然撄师并未讲过《悟真篇》，外界所传撄师若有《悟真篇讲义》，误）。消息传开，全国仙学界、道学界和各地道教协会，以及《扬善半月刊》的老读者和撄师的诸学生，皆不欲仙学学术公开研究因《扬善半月刊》的停刊而作辍，有不少人致函或亲临翼化堂善书局，希望能复刊，或能亲临仙学院学习。

“经再三斟酌，撄师与张竹铭师兄、汪伯英师兄等，认为仙学院虽利于集体用功，然地方狭小，不能容纳太多人群，惟复刊尚可行之。遂于民国二十八年（1939）一月一日，重新编辑出版专门研究仙道学术之连续刊物——《仙道月报》。汪伯英师兄在创刊号《发刊辞》中，解释了《仙道月报》命名之由来。其云，仙道虽有不同，然‘仙不离道，道可育仙，仙道道仙，亦相须为用而有不可分处，故本报定名为《仙道月报》’<sup>①</sup>。从胡氏的介绍中，我们可以看出，《仙道月报》实际上是《扬善半月刊》的复刊形式的一张报纸，因而同《扬善半月刊》一样，他直接的起因是为了让陈撄宁提倡的仙学学术有公开发表的讲坛。不同于《扬善半月刊》的是，这时的编辑部诸同仁都已经可以算是陈撄宁学派的仙道中人了，因而旗帜也就公开亮了出来，取名《仙道月报》。”

① 胡海牙《陈撄宁与所创仙学刊物》，《武当》2003 年第 2 期。

据胡海牙先生所说,《仙道月报》与当时的中华仙学院有相为表里的关系。“《仙道月报》,与当时由撷师(笔者按:指陈撷宁)等开办的仙学院相为表里。仙学院研究仙学学理,实证仙学工夫,《仙道月报》发表仙学院研究成果,联系各地仙学研究者,共同研究。”<sup>①</sup>

由于陈撷宁有一批学生堪当大任,陈撷宁很可能已经不再为编辑之事而操心,其兴趣也就专在修炼和著述了。在《为止火问题答复诸道友》一文中,陈撷宁就说:“仆既非本报编辑人,亦不负何种责任,设诸君对于本报有问题,可直寄本报编辑部,不必写姓名,他们自然有办法,能回答者就回答,不能回答者,或能代为请教于原作者。”<sup>②</sup>在这里陈撷宁明确表示,他不是《仙道月报》的编辑,对《仙道月报》也不负任何责任。在《答复道友某君书》一文中,陈撷宁又说:“《扬善刊》停版以后,方幸从此可以闭门寡过;不料海上同志诸君,又有《仙道月报》之创作。仆既称近水楼台,当然未容藏拙。偶或送登几篇稿件,不过借此与海内外同玄互通声气,并为散处四方素未谋面诸道友,作一中间介绍人而已,非以此自炫也。”<sup>③</sup>从这些表述中都可以看出,陈撷宁对于《仙道月报》编辑部也是处于一种自由撰稿人的身份,并没有工作关系。由于他经常到深山中去修炼,因而所发表的文章也不是很多。在《仙道月报》创刊号上,我们也没有看到陈撷宁的仙学著述发表。创刊号上的《本期目录》将重要的仙学文章作为导读发表于一版,计有:《发刊辞》(志真);《外丹专

① 胡海牙《陈撷宁与所创仙学刊物》,《武当》2003年第2期。

② 《中华仙学》第259页。

③ 同上,第283至284页。

籍琴火重光序》(张竹铭);《复汪伯英先生书》(张化声);《再上张化声先生书》(汪伯英);《仙道男女平等论》(澄虚);《性命双修问答》(严兹光)。这些几乎都是陈撷宁的学生的文章,估计《仙道月报》创刊时,陈撷宁有可能已经入山,所以创刊号上没有他的仙学文章。但这不表明陈撷宁与《仙道月报》就没有一点关系,实际上陈撷宁虽然不具体直接管事,但同《扬善半月刊》一样,陈撷宁仍然是《仙道月报》的精神导师。《仙道月报》的主编汪伯英,就是陈氏的入室弟子;创办人张竹铭也是陈撷宁的学生,他们都是陈氏仙学思想的极力捍卫者。《仙道月报》上发表的不少仙学文章,都以《仙道月报》编者的名义发表。如《答复如皋知省庐君四问》、《答复王涤心君》等不少文章以“仙道月报编者”名义作书<sup>①</sup>。所以《仙道月报》编辑部所做的工作也就是弘扬宣传陈撷宁所提倡的新仙学,想以极为独特的形式振兴道教文化。

所以,我们可以说,不管陈撷宁出面与否,陈撷宁实际上是《扬善半月刊》和《仙道月报》的精神导师和复兴道教文化的文化旗手。新中国建立后的中国道教协会创办《道协会刊》,陈撷宁就直接走向前台,成为了这本现当代道教杂志的主要领导人。

## 七 陈撷宁与《道协会刊》

1962年8月,中国道教协会在陈撷宁的倡议和领导下创办了新中国的第一本全国性的道教刊物《道协会刊》,这是新中国

<sup>①</sup> 参见《中华仙学》第241、250、260、268页。

成立后出现的第一份道教学术刊物。它的创刊缘起，第一期的《道协会刊》之《发刊词》有交待：“去年 11 月召开中国道教协会第二届全国代表会议，进一步贯彻了党和政府的宗教信仰自由政策，又明确了本会今后的工作方向，以研究道教学术和培养道教知识分子为中心任务，因而调动了全国道教界人士更大的积极性。今后怎样做好整理和继承道教文化遗产的工作，发扬道教学术思想中的优良传统，为我国文化事业繁荣和发展贡献自己的一份力量，已经成为我们一个具有现实意义的任务。在这一新情况之下，本会决定出版《道协会刊》，其宗旨便是为了更好地开展道教学术的研究工作。”<sup>①</sup>可见《道协会刊》是反映中国道教协会研究工作成果的会内刊物，它的主要内容包括：道教学术研究的各种专著及论文，道教谱录、表记及其他资料编纂，道教重要文献资料的介绍，古代重要道教著作的今译，国外著名道教论著的汉译。此外也刊载中国道协的重大会务活动情况。它是不定期的、只在道教内部发行的学术性刊物。从 1962 年 8 月创刊到 1986 年 11 月改版更名为《中国道教》，共编辑出版 20 期（十年浩劫停刊 10 年），刊载文稿百数十篇，共一百多万字<sup>②</sup>。陈樱宁在世的“文革”前《道协会刊》一共出了 4 期。第一期出版于 1962 年 8 月，第二期出版于 1963 年 3 月，第三期出版于 1963 年 10 月，第四期出版于 1964 年 10 月。所发文章全部目录如下：

## 第一期

### 1. 发刊词

<sup>①</sup> 《道协会刊》1962 年 8 月第 1 期。

<sup>②</sup> 参见李养正《当代中国道教》，中国社会科学出版社 1993 年版第 143 页。

2. 道教起源——陈撷宁会长在国务院宗教事务局讲稿
3. 道教识略（本会研究室）
4. 《史记·老子传》问题考证（陈撷宁）
5. 《太平经》的前因与后果（陈撷宁）
6. 分析道教界今昔不同的情况——陈撷宁会长在政协全国委员会三届三次会议上发言
7. 陈撷宁会长在政协全国委员会第三十五次常委会上关于中国道教协会第二届全国代表会议情况报告摘要（本会办公室整理）

## 第二期

1. 《道教知识类编初集》（本会研究室）  
一、名人事略；二、教理教义
2. 《道家与道教》（英）李约瑟著、余仲瑛译
3. 会务活动报道  
本会召开二届二次常务理事会议  
本会举办道教徒进修班  
白云观举行蒋宗瀚方丈升座典礼  
陈撷宁会长在道教徒进修班开学典礼上的讲话（本会办公室整理）

## 第三期

1. 神经衰弱静功疗养法问答（陈撷宁）
2. 《道教知识类编初集》（续）（本会研究室）
- 三、道派

3. 《虚斋随笔》 (高观如)
4. 《道家与道教》(续) (英) 李约瑟著、余仲珏译

#### 第四期

1. 《〈南华内外篇〉分章研究》 (陈樱宁)
2. 《〈老子〉第五十章研究》(陈樱宁)
3. 《道教知识类编初集》(二续)(本会研究室)

#### 四、道经道书

4. 《道家与道教》(二续) (英) 李约瑟著、余仲珏译

从以上的目录可看出,陈樱宁在“文革”前,《道协会刊》所发文章大部分都是他的手笔著作和他手下的中国道协研究室所撰写的有关道教学术研究的文章。可见陈樱宁不仅是《道协会刊》的主要领导人,而且是最主要的撰稿人。尽管《道协会刊》是教内刊物,发行量只有两百来份,出版期数也少,影响不如当年的《扬善半月刊》(《扬善半月刊》公开发行,发行量是2000来份),但它毕竟是新中国道教界在全新的现代学术理念下创办的第一份道教学术杂志。从这一意义上说,正是陈樱宁开创了新中国道教界创办道教学术刊物的先河。他为以后公开出版的《中国道教》探索了道路,打下了基础。1987年以后的《中国道教》就是《道协会刊》改版后更名而在国内外公开发行的一份道教学术刊物,自此中国道教向世界敞开了窗口<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 参见李养正主编《当代道教》,东方出版社2000年版第99页。



总之，从道教传播这方面说，从《扬善半月刊》、《仙道月报》到《道协会刊》，利用现代传媒，寻求道教文化传播的新突破，陈撄宁不管是直接还是间接，都做出了相当的贡献。其影响所及，以他为中心，在 20 世纪三四十年代，还形成了一个宣传弘扬道家文化的陈撄宁学派。

### 第三节 陈撄宁学派及其影响

关于陈撄宁学派这个问题，前人鲜有论及者，张广保先生在《明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学》一文中似乎肯定陈撄宁学派的存在，他说，陈撄宁高举“仙学”的大旗，以《扬善半月刊》和《仙道月报》为阵地，在社会上广泛传播“仙学”，在他周围渐渐聚集了一批志同道合之士，形成了一个很有特色的仙学学派。这一学派以陈撄宁为核心，主要成员有汪伯英、常遵先、张化声、张竹铭等人<sup>①</sup>。那么究竟有没有这样一个学派呢？笔者认为，虽然在表面上似乎并没有这一学派的存在，但实质上以仙学为旗帜，陈撄宁确实拥有不少追随者，并在宣传弘扬仙学方面，在现代史上造成了一定的影响。从这个角度上说，我们称之为陈撄宁学派也是切中实际的。

---

<sup>①</sup> 参见张广保《明清内丹思想与陈撄宁学派的仙学》，《宗教学研究》1997 年第 4 期。

## 一 20 世纪三四十年代的陈樱宁学派

何谓“学派”，很多字词典上都没有这一词条，徐中舒先生主编的《汉语大字典》的解释是：“学派；学说。《韩非子·显学》：‘世之显学，儒、墨也。’《史记·老子列传》：‘老子修道德，其学以自隐无名为务。’唐封演《封氏闻见记·道教》：‘本自黄帝，自老君祖述其言，故称为黄老之学。’”<sup>①</sup>把“学派”仅以“学说”来解释，没有考虑到学派是由人组成的这一因素，因而这种解释是不科学的。新近出版的《现代汉语辞海》的解释是：“学派：同一学科中由于学说、见解不同而形成的派别”<sup>②</sup>。这种解释对众多的学派来说，是切合的，但对于具体的一个学派来说则刚好相反。一个学派，它恰恰就是由于有一种共同的学说和大致相同的见解才形成某个学派。比如古希腊著名的毕达哥拉斯学派，就是“以毕达哥拉斯为创始人和领导者的集政治活动、宗教信仰和学术研究于一身的团体”<sup>③</sup>。而中国现代史上臭名昭著的“战国策派”的得名则源于陈铨、林同济、雷海宗等一些“教授”“学者”先是于 1940 年 4 月在昆明创办《战国策》的半月刊杂志。第二年 7 月，《战国策》停刊后又于该年 12 月为重庆的《大公报》编辑“战国”副刊。他们以这些报刊为阵地，反对马克思主义，反对中国共产党，极力为国际帝国主义扩大侵略战争和国

① 徐中舒主编《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社 1995 年版第 1019 页。

② 《现代汉语辞海》，光明日报出版社 2002 年版第 1123 页。

③ 参见苗力田李毓章主编《西方哲学史新编》，人民出版社 1990 年版第 19 页。

内蒋介石集团反动统治寻找理论根据。这些文化人，因其所办刊物的名称而被时人称为“战国策派”或“战国派”。

基于以上的分析，笔者可以把学派理解为“致力于同一门学说而见解大致相同的学术团体”。这个团体可以是有组织的，也可以是没有组织的。比如先秦时代的墨家学派组织性就很强，他们的团队很团结，可以“赴汤蹈刃，战不旋踵”。而道家学派似乎就没有组织形式，因为他们大多都是看惯了世态的隐者。因此不管有没有形式上的组织，当年陈撷宁开创了仙学，而且以他为核心，一大批志同道合的同仁都热心于陈撷宁提倡的仙学事业，所以我们说事实上在 20 世纪三四十年代应该是存在这样一个学派的。

在这里，笔者以所掌握的材料为据，对陈撷宁的主要追随者作一简要清理。

常遵先（别号潇湘渔父，见《中华仙学》第 897 页。），据《扬善半月刊》称，他本是湖南宿儒，为人“谦和高雅，向与同学奔走国是，素崇道德。近以世风不古，凤侣彫零，遂不问时事，专行医道，盖先生研究岐黄之术已四十余年，凡蒲车辙及之区，无不有苏门桐君之誉。因其性情慈善，悬壶一日必开一时，施诊施药以济平民，尝将门诊出诊之费除开支外尽作施诊施药之费，且先生素倡平民化，无论贫富随请随到，无时师气习铺张迟误之行。前岁避兵来申藉医高隐，膏肓痼疾医愈颇多，同人等欣其妙手重其慈祥特述其高行焉”<sup>①</sup>。

可见常氏是一代名医，素崇道德。他曾作《吕祖诗解》、《秘

① 《介绍国医常遵先先生》，《扬善半月刊》第一卷第 3 期第 49 页。

传钟吕传道集注解》等仙学著作。从仙学的路数来讲，他与陈樱宁有两点主要的区别：第一、他主要讲南派双修工夫，而陈樱宁主要讲北派的清修工夫；第二、他讲三教合一，陈樱宁力主仙学独立。但从常氏的一些表述中可以看出，他不但非常敬佩陈樱宁，而且后来似乎认同了陈樱宁的观点。他在《述怀寄圆顿子》的两首诗中就曾说：“一别秋风秋复冬，人仙事业两悬空。（去春拜别，今复隆冬，一无所成。）饶挥笔阵千军北，输却丹炉一点红。（各承师训，宣扬大道，饶费笔墨，终输自修。）”“大道都从飘渺探，君编北派我编南。（大道不出虚无飘渺中，故扬善刊分编两派，同归一路。）到头妙用物无一，入手工夫琴叠三。（敲爻歌云：朗朗圆成一物无。《黄庭经》云：琴心三叠舞胎仙。）观窍有炉名偃月，采花无药笑瞿昙。（无根树云：偃月炉中摘下来。敲爻歌云：花花结就长生药。长生药，采花心，花蕊层层艳丽春。）当年柱下除尼父，世上何人识老聃。（老子为柱下史，除孔子问礼外，当时天下谁人知为道宗。）”<sup>①</sup> 在这里，他不仅认同了自己与陈樱宁同属大道一家，而且将陈樱宁比作老子，将自己比作孔子，这样亦师亦友的关系，其评价不可谓不高。以老子许陈樱宁，这在常氏那里还不止一次。陈樱宁曾经在他那里过夜，并写下了《夜宿潇湘渔父丹房》一诗云：“黄海秋风拂鬓丝，壮心深悔误年时。天涯共有飘零感，拥被灯前话乱离。”<sup>②</sup> 本意是抒发自己弘扬仙道壮志未酬人已老的情怀，而常遵先作《和圆顿子夜宿丹房诗原韵二首》曰：“休嫌斑鬓半银丝，老子函关未出时。何事尘心牵羽客，乱荒道路感流离？”“道心和气细如丝，真子炉

① 《中华仙学》第 916 至 917 页。

② 同上，第 903 页。

当进火时。大隐谁知圆顿子，黍珠秋老满填离。”<sup>①</sup> 将陈撷宁比作当年出函谷关的老子，认为陈撷宁必定大器晚成。

从陈撷宁与常氏的关系来看，他们起初是道友关系，但由于常氏偏重于医道，对仙学似乎不是很精，所以得到过陈撷宁的指点，而后也成为仙学大家。关于他们之间的道友关系，可以从常遵先的文章中体现出来，比如他在《忆天台旧游》一文中就称陈撷宁为道友<sup>②</sup>。而陈撷宁对他的指点，在则陈撷宁的诗文中就有反映，陈撷宁《赠潇湘渔父》曾云：“两载交游识素风，豪情端不与人同。阴阳反掌刘诚意，理气传心蒋大鸿。起死灵方悬肘后，长生妙术隐壶中。劝君进步求金液，他日争看老还童。”<sup>③</sup> 在诗中，陈撷宁极力赏识常氏的高妙医术，劝他进一步求金液大丹，修返老还童之术。而此后，常氏就有《答衡云生问金丹秘法诗十二首》，可见他是听从了陈撷宁的指点的。而且从仙道一家的角度看，为了弘扬道教文化的共同目标，他们走到了一起，利用《扬善半月刊》和《仙道月报》作阵地，团结在陈撷宁周围，大倡仙学，其目标也是相同的。因此，我们将常遵先看作是陈撷宁学派的一员，应该说也没有什么不妥之处。

汪伯英（即志真，参见《中华仙学》上册第233页）是陈撷宁的入室弟子，重要仙学著作有《〈心印妙经〉通俗注解》、《〈金丹四百字〉注》等。从有关资料分析，汪氏初是作为一个读者而求教于陈撷宁的，后来成为陈氏弟子，还调入《扬善半月刊》作编辑，最后还成为《仙道月报》的主编，他是作为陈氏弟子而大

① 《中华仙学》第902页。

② 同上，第885页。

③ 同上，第904页。

力弘扬陈氏仙学的最得力的干将。

陈撷宁《答复无锡汪伯英来函问道》附汪氏原函云：“夫子大人兹鉴：久失稟候，抱罪殊深。此次接奉，来谕辞旨恳切，惬意周到，虽慈君之训，无以逾此，敢不书绅勒铭。五中敬佩。弟子前次想到上海暂居之意者，盖一方面而得亲近，一方面可入室行功……俟后倘稍有余款，定向翼化堂将《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》购买数十部或数百部，公诸同好愿天下有心人都成了仙佛也……”撷宁按：“古人语：人之患，在好为人师……来函称呼，太客气了，下次请改口为妥。”<sup>①</sup>可见至少在1935年2月1日以前，汪氏还没有正式成为陈撷宁的弟子。

关于汪氏成为陈氏的入室弟子一事，汪伯英本人有记述。在《答复吕宗岳先生》一文中，他讲述了他自己的从道经历：他14岁时，在乡间小药铺中习业，十五六岁时患脾泄，时轻时剧。十七八岁时，脾泄小愈，乃增遗滑之疾，医生诊治，咸谓脾肾两伤，损象已成，不可救药。19岁时得江神童《大千图说》，乃发修仙学道之信心，惟无由觅师。其后忽《扬善刊》应运而兴，方获陈撷宁之著作而读之，乃先则通函问道，继则面谒请益。及后正式收为弟子<sup>②</sup>。也许正是因为汪伯英成为陈氏入室弟子且调到了《扬善半月刊》编辑部的缘故，陈撷宁得以抽身经常入山修炼，所以《扬善半月刊》的编务他已不多过问了，而汪氏加盟《扬善半月刊》，特别是后来又成为《仙道月报》主编，他就成为了陈撷宁仙学思想最有力的代言人。如其《读仙佛判决书的感想》一文，力辟佛教徒：“盖仙家注重实验，不喜空谈，唯生之

① 见于《扬善半月刊》第二卷第十五期第234页。

② 参见《中华仙学》第304至306页。

妙，无以尚之。而佛教徒偏要加以毁谤或‘守尸’或骂‘外道’。虽置家国之不顾，而其实何尝捨身。惟望檀越之布施，而表面尚搭架子。（虽未尽人皆然，而大多数如此。）徒知尊己卑人，强生分别，结果爱人者，人恒爱之，敬人者，人恒敬之，而卑人者，人恒卑之，欺人者，人恒欺之。出乎尔者返乎尔，卑人欺人，自所谓自卑自欺，其相去只一间耳。”<sup>①</sup> 其勇猛精进之口气与乃师如出一辙。《王权德与志真先生函》称：“先生志高德深，善能继圆公之精神而奋斗……不愧为吾道之中坚矣。”<sup>②</sup> 可见汪氏在陈撷宁学派中是一位关键性的人物。

张化声，从佛教大本营杀出来而加盟陈撷宁仙道阵营的一员弘扬仙道的大将。他曾在武昌佛学院与太虚法师一起进行佛教革新事业，算是佛化新运动的老同志。据张化声所说，现代史上宣传佛教改革的刊物《海潮音》产生之第二年，他就加入撰述。又三年，承乏编辑主任。以后接手者，如会觉、法航、大醒诸法师，皆曾受业于化声。即使是学贯古今、名满中外之太虚法师，别人求拜门墙而不得者，化声相处十年，风义尚在师友之间<sup>③</sup>。他背着违背师门的叛逆之骂名，加入仙学阵营，主张“若为国家文化起见尽可另树一帜”<sup>④</sup>。张化声对陈撷宁及其所倡仙学推崇备至，在《答复苏州张君道初问道函》中他说：“仙学为中华国宝……是以人世一切，唯英雄为能，至修道则非仅英雄所能矣；人世一切，唯读书人为能，至修道则非仅读书人所能矣。必不获

① 参见《中华仙学》下册第657至658页。

② 同上，第314至315页。

③ 《武昌佛学院张化声居士为道、释二教重要问题驳复某居士书》，《中华仙学》第675页至681页。

④ 同上，第676页。

己伍冲虚柳华阳等之作品《性命圭旨》、《唱道真言》等书，现在陈撷宁之著述，尚可研究。”<sup>①</sup>在仙佛论战中，他更是将陈撷宁的神功吹得神乎其神（参见本论文第四章第三节之“仙学独立之作用”一目）。以如此老资格的佛门干将加入仙道阵线，张化声的助战让陈撷宁备受鼓舞。在《致湖南宝庆张化声先生书》一文中，陈就说：“曩者曾奉尊函，劝我努力弘扬仙道，勿虑孤掌难鸣，并允助我应战。俟数年以后，付托有人，吾等即可把臂入山林，寻寒山拾得之遗踪。继修静渊明之三笑，此意早铭肺腑，用是不辞弩钝，甘效前驱。虽则目无全牛，然已势成骑虎。转瞬四载，尚未有了期。所有赠稿诸君，立一条战线者甚少，亦可叹矣。”<sup>②</sup>还称张化声对他是“谬引仆为一知音，相与欣赏高山流水之独奏耳”<sup>③</sup>。张化声加盟仙学阵营，不仅将笔锋指向佛教徒，而且还挥鞭西化派。如张化声作《胡适之著作〈陶弘景真诰考〉之批评》就对胡适不信仙道予以痛击<sup>④</sup>。可见张化声是陈撷宁学派中个性十分鲜明且很有杀伤力的干将。

张竹铭，上海翼化堂善书局末代堂主，他也很有可能是陈撷宁的入室弟子。这从他本人的表述中可以得到印证，如他在《外丹书籍琴火重光序》一文中就曾说：“铭对于地元丹法，虽毫无心得；然尝闻圆顿师所讲临炉之景，殊亲切而有味。”<sup>⑤</sup>以《扬善半月刊》的创办人之身份而称陈撷宁为师，这不是一般读者的

① 《扬善半月刊》第三卷第十期第147页。

② 《中华仙学》第822页。

③ 《武昌佛学院张化声居士为道释二教重要问题驳复某居士书》中陈撷宁按语，《中华仙学》第674页。

④ 参见《中华仙学》第781至798页。

⑤ 同上，第1380页。



恭敬与客套，必有其名分所在。这一点又可以从陈撄宁的学生之表述中得到佐证，如胡海牙就一再称张竹铭为师兄，可见我们把张竹铭作为陈氏入室弟子应该是不会错的。张竹铭是一位好道的实业家，他先后创办了《扬善半月刊》、中华仙学院、《仙道月报》，是这三个现代史上的弘道机关和媒体的出资者和发行人，为陈撄宁学派宣传弘扬仙学搭建了学术舞台，为道教文化在现代史上的复兴事业做出了一般的实业家和道教学者无法代替的贡献。他创办的《扬善半月刊》在道教界很有影响，催生了中华全国道教会。因而张竹铭在道教界有很高的社会威望，1936年中华道教会成立时，他被推举为该会的核心领导人之一。在陈氏弟子中，应该说张竹铭对仙道事业是最有功者，没有他搭建的弘道平台，也许就没有陈撄宁学派的存在。

其他如吕碧城、王聘三（潜道人，见《中华仙学》下册第1182页）、朱昌亚、王权德（其《读〈中国炼丹术考〉随笔》称：“吾师尝谓：学仙者必从炼丹下手，不炼丹不足以成仙也；学道者则无炼丹之必要，只须后天神气合一，返还到先天之性命，再使先天性命合一，归本于清静自然，而道可成矣。”见《中华仙学》1387页。可见他也是陈氏弟子）、袁介圭（虞阳子）以及后来的胡海牙等都是陈氏入室弟子。还有不少虽未入门而其心向往的私淑弟子，如养生学家洪太庵著有《五大健康修炼法》、《呼吸健康法》，他就自称为陈撄宁的私淑弟子。在陈撄宁《答福州洪太庵君》一文中所附洪氏原函，洪太庵就对张竹铭说：“盖弟自沾顿公法雨而后，即以私淑弟子自居。”<sup>①</sup>而在《〈灵源大道

<sup>①</sup> 《中华仙学》第179页。

歌》白话注解》洪太庵先生序中他还说：“圆顿吾师，乘再来之愿，本渡世之心，不惜费四十载之精神，穷研仙学，并改革古仙自了之观念，随机方便，接引缘人。”<sup>①</sup>《〈灵源大道歌〉白话注解》出版于仙学院讲学期间，可见洪太庵此时也许由私淑而入室，成为陈撷宁之正式弟子亦未可知。此种类型的仙道好爱者一定不少，如北平杨少臣一再表示要南下拜师，南京黄忏华也以关尹老聃相比，要陈撷宁为他著书并收他为徒，而陈撷宁对黄忏华期许尤高，称“君之为人，我所素稔，才情双茂，显密圆通，阅世不为不深，而本来面目，始于未变。品格如斯，可谓无憾矣。道不传君，将谁授乎？惟是默察机缘，犹有所待耳……平生所学，当与君共之矣”<sup>②</sup>。这类执弟子之礼的学生当不在少，加上一些好道之友，如参与陈撷宁十年炼丹事业的黄邃之、谢季云、高尧夫、郑鼎成等以及其夫人吴彝珠都可算是陈撷宁学派。

关于陈撷宁学派问题，陈撷宁有过答复：“幸而《扬善刊》编辑者是个明眼且能识得古董的人，如张化声君驳复某某居士书、如化声自叙、如竺潜道人各篇述作、如刘仁航先生来函，如纯一子仙佛科学之研究、如存诚庐主人生积极大问题、以及撷宁自己抛砖引玉的各种答问。这许多材料聚集在极短的篇幅中，在作者原是各人发挥各人的意见，既不欲强人就己，亦不必舍己从人，似乎矛盾冲突是不能免的，然而合拢起来看，不但是没有冲突，并且能互相发明。这几位大思想家，差不多走到一条路上来了，无形中像煞有个团体，我不能不佩服编辑者手腕之灵敏。”<sup>③</sup>

① 《中华仙学》第1259页。

② 《复南京立法院黄忏华先生书》，《扬善半月刊》第三卷第二期第18页。

③ 《人生唯一积极大问题答案》，《扬善半月刊》第三卷第八期第114页。

也就是说，至少在 1935 年 10 月，陈撄宁学派是没有组织形式的，但以《扬善半月刊》为阵地，一帮弘扬仙道的学人走到了一起。而这一帮人是以陈撄宁为旗手的，前面的论述中我们已辨之以明，不用多说。而以后随着《扬善半月刊》影响的增大，复又有仙学院的开办，又培养了一批人才，陈撄宁的学生自然会大大增加。所以这一学派事实上是存在的。

## 二 陈撄宁学派对当代道学的影响

陈撄宁及其学生和同仁在《扬善半月刊》和《仙道月报》这两份刊物上，大力弘扬仙道，造成了不小的社会影响。《扬善半月刊》和《仙道月报》虽然先后停刊，读者却非常难忘和怀念。一位读者曾写信给编辑部说：“撄宁夫子诚空前而绝后，编辑诸公能继往开来。”<sup>①</sup> 所以事实上，当时的读者也承认了陈撄宁学派的存在这一事实。虽然它没有正式的组织形式，但以仙学的形式弘扬道教文化，这是其将道教文化向现代转型的一种方向。从这个意义上说，新中国成立后陈撄宁发展的一些学生，包括一些直接或间接受其影响很大的学者，比如以记者出身而加盟中国道协任陈撄宁秘书的李养正和在当代提倡仙学和新道学文化的胡海牙、田诚阳、胡孚琛等都可纳入陈撄宁学派。他们也许观点见解各有千秋，但有一点则是共同的，他们都曾深受陈撄宁之影响，都想把陈撄宁当年提倡的仙道事业发扬光大。

李养正原来是个作家型记者，中国道协研究室成立时被陈撄

---

<sup>①</sup> 陈仲链《现代道教学者陈撄宁先生生平二三事》，《上海道教》1991 年第 2 期。

宁选入作为道教研究工作人员，后来直接成为陈撷宁的秘书和学生。在中国道协李养正做了大量道教研究工作，发表了不少研究道教的学术文章和专著，是新中国较早进行道教学术研究的著名道教学者。其主要著作有《道教概说》、《当代中国道教》、《道教手册》、《道教与中国社会》、《当代道教》等。他最早在《世界宗教研究》上撰文全面介绍陈撷宁的生平及其仙学思想对道教文化的贡献。并一再表示自己走上道教研究之路深受陈氏影响。如在《论陈撷宁及所倡仙学》一文中他说：“我因工作关系，从1957年初冬便结识先生，以后十二年，与之朝夕相处，既是他的下属工作人员，也是他的学生。我以先生为师，从之学习有关道教的历史、哲学、医学及静功，获益不浅。”<sup>①</sup>可见作为新中国的早期道教研究专家的李养正先生是服膺陈撷宁的。

而胡海牙、田诚阳和胡孚琛作为仙学的特别爱好者和宣扬者，他们受陈撷宁的影响圈内人士都是知晓的。据胡海牙称，他是陈撷宁在解放前收的关门弟子，1946年在杭州佑圣观成为陈氏入室弟子（有的学者不同意这一说法，认为这是胡海牙编的，因为陈撷宁先生的自传中透露，1950年胡海牙才找到他讲《素问》和《灵枢经》。不管是哪种情形，至少在解放初，胡海牙就成了陈氏入室弟子，这应该是可以肯定的。），陈撷宁的生活起居多半靠他照顾，1957年陈撷宁成为中国道协领导人入住北京白云观，胡海牙也随之到北京成为他学术研究的助手和生活起居的照顾者，以后被北京医科大学聘为教授。陈撷宁死后，陈氏的很多丹道书籍和遗稿传给了他，于是宣扬陈氏仙学成了他精神文化

<sup>①</sup> 李养正原著张继禹编订《道教经史论稿》，华夏出版社1995年版第470页。

生活的主要任务，以他和蒲团子的名义，一些刊物发表了《陈撄宁仙学大义》、《陈撄宁与所创仙学刊物》等文章，还出版了《仙学指南》一书，对陈撄宁提倡的仙学面向大众进行介绍。可以说作为入室弟子，胡海牙宣扬陈氏仙学是不余遗力的。田诚阳本是崂山太清宫道士，1987年进入中国道教协会专修班进行深造。虽然其时陈撄宁已死去多年，他没能亲听教诲，但陈撄宁的仙学著作深深影响了他，后来进入中国道协工作，他就致力于整理陈撄宁的仙学思想和理论体系，并写出了《仙学详述》、《修道入门》、《中华道家修炼学》等著作，发表了《仙学巨子陈撄宁》、《陈撄宁证道箴言》、《〈学仙必成〉释读》等文章。可以说，在道门中人里面，田诚阳是宣扬陈撄宁仙学最有影响的一位功臣，如今听说他又西行弘道，出国宣扬仙学去了。可见他不仅继承了陈撄宁的仙学事业，而且打破了陈氏仙学不传国外的教条，可以说是在弘道事业上有所突破。而胡孚琛教授作为著名的道学专家，早年在中山大学读研究生时就迷上丹道，后来进入中国社科院执弟子礼于丹学家王沐先生。王沐早年与陈撄宁友善，十分推崇陈氏，对胡先生影响不小。笔者曾经采访过胡孚琛先生，他说他以前是把陈撄宁看成了一重天，佩服得不得了，后来为了得到陈氏的真传还师事过胡海牙，帮他整理陈撄宁的东西。随着学问的精博，胡先生对仙学有了自己独树一帜的见解，在钱学森先生的支持下，他申请到了三万元的社科基金项目“内丹学与内丹哲学”，求师访友，遍及民间，在全国各地收罗丹诀，直到2003年，在重庆取得最后一个道教丹诀，所有丹书全部到手，胡先生的内丹学研究也如火纯清。在丹道研究中胡先生已超出了陈撄宁、王沐等前辈师长涉足的界限。陈撄宁他们在哪里讲错了，他一看就

知。比如王沐生前以老一辈内丹学家陈撄宁先生的丹道论断为准绳，陈撄宁先生将内丹学修炼分为阴阳双修和清净孤修两派，不讲龙虎丹法和虚无丹法，王沐先生也仅将丹道分为阴阳派和清净派。而胡先生认为，实际上，“丹经篇篇说阴阳，阴阳本是万法王”，三元丹法各家各派皆离不开“阴阳”二字，人元大丹都是炼养阴阳的法门。

他在《道学通论·仙学篇》中，曾将人元大丹分为文始派和少阳派，少阳派至钟离权、吕洞宾大开法门，又有南宗、北宗、中派、东派、西派之传。他认为，丹道法诀，应以老子《道德经》、《庄子》、《列子》、《黄帝内经》、《黄帝阴符经》、《周易》、谭子《化书》、《周易参同契》、《悟真篇》所传为正宗，各家门派皆不应违反以上经典的原则。人元大丹从修炼实践上讲，可分为炼养自身阴阳、同类阴阳、虚空阴阳三种途径。修炼自身阴阳者，俗称清净派丹法；修炼同类阴阳者，俗称阴阳派丹法；修炼虚空阴阳者，俗称虚无派丹法。在修炼同类阴阳的丹法中，又分两途。其中有借彼家为鼎男女双修的同类阴阳丹法，为双修法门，称作彼家丹法。还有以乾坤为鼎器、灵父圣母、生龙活虎、三家相见的同类阴阳丹法，为裁接法门，称作龙虎丹法。这样，人元大丹分为自身阴阳、同类阴阳、虚空阴阳三家之传，又有清净丹法、彼家丹法、龙虎丹法、虚无丹法四派之分。三元丹法，本自相通，地元可上接天元，外丹亦赖内丹。三家四派人元大丹，亦相互承接。自身阴阳可上接虚空阴阳，同类阴阳亦须清净筑基，虚无丹法也盗取龙虎二弦之气，各自手段不同，原理则相通。以上所谓丹道的三家四派真传，局外人得其一鳞半爪者已不多见，那些得其一隅便自认正宗的人，只不过是瞎子摸象而已。

丹道至简至易，而又大圆大全，绝非一偏之学。为了宣传他的研究心得，胡孚琛先生以《丹道法诀十二讲》为题举行讲座，发表文章，并被多家网站转载，将丹学的江湖化引入学术殿堂，引起很大反响。

近半个世纪以来，内丹学已成绝学，能得一家一派全诀者已屈指可数。毕生精研丹道渊博如陈撄宁先辈者，虽谓冠绝一时，亦未来得及探访到龙虎丹法真传。由此可见，丹道法诀师徒秘传的旧规，曾给内丹学的研究带来何等不便，也更说明了现代学者应将丹道从江湖秘传的文化，引入学术研究的殿堂，使之成为可学可修可传的学术瑰宝。胡先生于今取师徒秘传制之长而弃其短，将丹道三家四派之路数公之于众，使内丹学重返学术殿堂，这就是他开拓内丹学这一新学科的本意。由江湖化到学术化，这是胡孚琛先生在新时代对丹学的特大贡献。从这一角度说，胡先生也是发展了陈撄宁学派的仙学。不仅如此，由于胡先生是著名道家专家，他的影响就更为广泛，不仅他的著作如《中华道教大辞典》、《道学通论：道家·道教·仙学》在学术界影响很大，而且他提出的“二十一世纪的新道学文化战略”思想也在当今文化价值多元化的社会唱出了道家文化的宏大声音，令人鼓舞。可以说在学术造诣和理论创新方面，胡孚琛先生是弘扬陈撄宁先生所倡仙学的当代大家。

## 第四章 陈撷宁与道教文化的现代转型

自称为“五四之子”的殷海光先生在《中国文化的展望》一书中说：“当 A 文化抗拒因 B 文化之扩散而引起的文化变迁时，它便发生文化紧张（cultural tension）的情况。在这种情况下之中，容易滋生防卫反映。顺着这种轨序的衍发，它的文化分子往往收罗文化产业或编织许多理由来自圆其文化的优越性。这种情形叫做文化的自圆（cultural self-justification）。这种动作的目的，正在抵御入侵的文化，并且保卫自己的文化，免得它在被动的变迁中消亡……有时这类文化分子中有些分子的识见略高一筹，当他们在说‘我们的思想、文物、制度是最优越’时总认为不够稳当，于是引用外来文化之似乎相合者以自壮……这种努力，作者预备叫做文化的重行自我肯定（cultural self-reassertion）。”<sup>①</sup>

中国自鸦片战争以来，逐渐进入半殖民地半封建社会的历史时期，以文明古老辉煌灿烂而曾经独步世界民族之林的中华文化也面临着强大而剧烈的文化阵痛，特别是辛亥革命和“五四”运

---

<sup>①</sup> 殷海光《中国文化的展望》，上海三联书店 2002 年版第 44 至 45 页。



动以来，应对西方文明的挑战，传统的儒、释、道三教文化都顺时而化，站在“卫道”的立场上，开始对其文化传统进行反思，返本开新而开始了各自独立而又互相涵摄的文化批评和重建工作，开始了其文化的“重行自我肯定”，即由传统而现代的文化转型。于是出现了“新儒学”、“新佛学”、“新道学”，儒家以冯友兰、梁漱溟、熊十力等为代表；佛家以敬安、月霞、谛闲、圆瑛、省元与印光，特别是太虚法师和弘一大师为代表；而道家则首推道教学者陈撄宁先生。张宗奇先生在《高山仰止，景行行止——追念陈撄宁先生》一文中说：“事有凑巧，1880年，华夏大地上诞生了两位人物：李叔同和陈撄宁。作为佛教的大德，弘一法师李叔同因其传奇般的人生经历，世人闻之如雷贯耳；而陈撄宁先生，作为道教以及中华摄生、养生学术的集大成者，学问精博而深奥，却一直鲜为人知。”<sup>①</sup>通过对大量鲜为人知的材料的梳理，笔者认为陈撄宁应该说是道教文化现代转型史上一位开拓性人物，其地位和作用不容低估。

### 一 陈撄宁在当时的大师地位和影响

著名澳籍华裔学者柳存仁先生在谈到民国以后的道教时曾说，这一时期的道教界，“除了前中国道教协会会长陈撄宁有些思想上的成就外，恐怕民国时期没有什么有影响的道学家”<sup>②</sup>。陈在生前就被人称为“科学化的神仙家”，“当代的太上老君”，

<sup>①</sup> 《中国道教》2002年第1期。

<sup>②</sup> 陈耀庭《国际道教研究概况》，卿希泰主编《中国道教》附录二，东方出版中心1994年版第334页。

有学者甚至称：“先生学有渊源，造诣浑厚，乃一代博学之士，在我国历史上亦属罕见，就是历史上的金圣叹、张之洞辈，虽是一代名声显赫的神童、才子，设若与陈撄宁先生比较，恐不及多矣。”<sup>①</sup>这一说法，并不是空穴来风，陈撄宁学贯三教，尤精道术，援佛引儒，妙笔生花，其学问之精博，当时的道门中人可能无出其右者。比如在《扬善半月刊》发表文章时，有一次佛门中有人欲以佛家学术问题为难陈撄宁说：“前于友人处，见贵刊问答专刊一期内，有陈撄宁君（中华仙学作“圆顿子”盖误）答海门蔡君一函，说龙树菩萨当初亦欲学长生之法云云，此说不知究竟属实乎？请该陈君（中华仙学作“圆顿君”）指出此事，载于佛家大藏内何部何卷何页何行，方知言之不谬也。”陈撄宁在按语中说：“主考官出题目，又刻毒不过……假使我今日也同他们一样交白卷子……如此一来，我多年提倡的道学与仙学的精神岂非白白的牺牲了么？我个人牺牲尚不要紧，甚至于连带我们老祖宗轩辕黄帝所遗传于后世子孙的少许超人之学术亦同归于尽，岂非更加添我的罪过么？在佛教一方面看，我是个妄语者；在道家与仙家一方面看，我是个不肖子孙。”于是博学强记的陈撄宁“在山中默写五段佛典文字以证所说不妄”<sup>②</sup>。笔者认为，从道教文化建设的角度上看，其在道教理论现代化的贡献在近现代中国的道教界无人能及，若从横向比较，三教范围内，其在文化史上的地位，也只有新儒学的冯友兰与佛教界的太虚法师堪与其匹。从道教现代化的历程上看，正是陈撄宁先生首先作了全面清理道

① 杨思澍《仙学指南·前言》，中医古籍出版社1998年版。

② 《答复南通佛学研究会问龙树菩萨学长生事》，《扬善半月刊》第三卷第四期第49至51页。

教文化，返本开新，化腐朽为神奇的现代性的理论重建工作。经他改造之后，仙学以崭新的面目出现在世人面前，在新时代发挥了积极作用，对道教的现代化产生了深远的影响，使道家——道教千古相传之养生学术得到弘扬光大，未因近百年的战乱而中绝。因此有人说：“从道教的发展史来说，假如没有陈撄宁先生所构设的仙学理论，没有他在仙学上的卓越成就，那么在这一历史时期，道教丹学的发展很可能是一片空白或一片模糊。仙学的出现是道教发展史上的里程碑，陈撄宁堪称承上启下的一代仙学巨子。”<sup>①</sup>

陈撄宁走上研究仙学的道路，初是为了自身的疗疾与健康，但在面对家破国亡之危，民生日益之艰，中国文化面临严峻挑战的旧中国，他一生致力于仙学的最高目的是为了复兴道教文化，以振奋中华民族的精神，以仙道教国救世。他以《扬善半月刊》、中华仙学院和《仙道月报》为阵地，团结了一批志同道合的仙道研究学者，大倡中华仙学，在当时引起了相当的反响。当时不少读者纷纷来函问道，以至于《扬善半月刊》专门特辟专栏让陈撄宁作答，而读者们也得以能得到陈氏的指点而备感荣幸。如《张让轩君来函》称：“撄翁道长慧鉴：敬启者，现人心不古，道德沉沦，世事愈趋愈下，将来不知伊于胡底，殊甚浩叹（中略）末学业深慧浅，尘缘障道，口虽念佛，身虽静坐，心不在道，自顾惭愧……贵刊不弃，示命请益先生左右，实有幸三生，天赐善缘也。谨以拜问数则。”<sup>②</sup> 这是《扬善半月刊》所刊第一封问道陈氏的来函，出自一佛道兼修的好道之士。可见陈撄宁之影响不仅

① 田诚阳《道经知识宝典》，四川人民出版社1996年版第689页。

② 《扬善半月刊》第一卷第十九期第316页。

在道教文化圈，而且在佛门弟子中也引起了反响，而且不少人都提出要求要拜陈撷宁为师，以学仙道。海门县佛教净业会蔡德敬致函称：“欲赴仙府行拜师礼，恳祈慈悲收为门下，指示大道……目下就职于本县佛教净业会，蒙推为理事兼会计……后学惭入佛门已十年矣，曾参过数位佛门大德，合机者亦甚有，而再欲参道门高人者，亦是素愿耳。《扬善刊》出世，乃鄙人入道门之良缘也。见大著，并承开示一次，法语后，即私慕吾公道学高士，愿心深广，令人倾倒无加矣。”<sup>①</sup> 上海南车站张家弄王君也来函要求陈撷宁“大发慈悲之心，广施救度之德，而收敝人为先生门下，救敝人出离苦海，则不胜二天之戴”<sup>②</sup>。陈撷宁在当时的影响所及不单是沪地。笔者依据《扬善半月刊》和《仙道月报》及《中华仙学》所刊文章，初步统计，当时前后向陈撷宁通函问道的除上海读者外，尚有安徽（例文如《前安徽师范学生李朝瑞致其教师胡渊如君研究内丹十二函》）、江苏（例文如《江苏海门蔡德净君来函问道》、《答复南通杨风子君来函问道》、《答复苏州张道初君来函问道》、《答复无锡汪伯英君来函问道》、《江苏掘港杨逢启君来函并问答》、《江苏宝应陈玄悟女士来函》、《复南京立法院黄忏华先生书》）、河北（《河北唐山张让轩君来函问道》、《答河北宁晋县王同春君》）、湖南（《湖南常德电报局某君北派丹诀八问》、《湖南湘阴神童常焕来函并问答》、《答湖南湘乡刘颢纯先生》）、山东（《答济南张慧岩君问双修》、《复济南财政局杨少臣君》、《烟台杨向荣君来函》）、河南（《河南安阳周缉光

① 《扬善半月刊》第二卷第十八期第282页。

② 《答复上海南车站张家弄王君学道四问》，《扬善半月刊》第二卷第十八期第285页。

君来函》)、广东(《答广东中山溪角乡刘裕良君八问》、《答广东琼州王寒松君》)、北平(《答北平学院胡同钱道极先生》)、山西(《山西崔寓蹊君询云笈七签之道生旨》)、浙江(《答温州瑞安蔡绩民君九问》、《杭州某君来函述工夫并住凶宅遭狐祟》、《答浙省天台山圆明虑静道人》、《复浙江金华洞天孙慈抱山人》)、云南(《答昆明工业学校李忍澜君七问》)、直隶(《答直隶涞水赵伯高君》)、福建(《答厦门周子秀君》、《答福州洪太庵君》、《答福建福清县林道民来函》、《复闽省新泉邓雨仓先生书》)、江西(《致庐山某先生书》)、四川(《致四川灌县青城山易道人书》、《四川省铜梁县佛学研究处来函》)、湖北(《复武昌佛学院张化声先生函》),覆盖面达全国17个省市,近大半个中国。其间不仅儒、释、道三教中人,甚至于一些留学西方的新一代学人,如两次留学美国接受西学的广东人刘裕良就写信向陈撷宁求教<sup>①</sup>。从有关资料来看,当时的不少喜爱道教文化之士,都是将陈撷宁作为当时弘扬道教文化最有贡献的一代大师来看待的。

《附录常德某君原来函》称:“撷宁老师尊前,敬启者,年来遍阅全国各家修行言论,无一当意者,心窃疑焉,岂出世真传,天竟闭而不宣乎!前见《扬善半月刊》广告,心甚喜之,八百之期已至,必有真人主持其间者,遂请而敬诵之,一展之下,即知天仙正专(按:“专”当为“传”之误)汇萃于斯矣。迄今虽未及请诵尊著,然于师所取舍编订者,则邪正之判,了如指掌之间矣……环观国内名人,可以师事之者竟不能得,盖彼等或枯坐盲修,或寻声觅色,不著于无,即著于有,既罔知性命双修之妙

<sup>①</sup> 参见《中华仙学》第122页。

旨，遂偏执一己之成见，不知改悔，深可哀悯，于是更见寻师之难也。今者欣逢老师应运而兴，指示群迷，赐我良机，曷胜庆幸。特谨斋心沐浴焚香，专书奉恳，拜为门下。”<sup>①</sup> 将陈撄宁比喻成道学衰落时期应运而兴的得道真人，斋浴焚香求为门下，其心可谓诚敬之至。

无独有偶，以后成为陈撄宁正式门生的志真子（汪伯英）也曾将陈氏比喻为当时振兴道学的得道真人来看待的。

志真子《步撄宁夫子潇湘老人原韵诗四首》云：

不省大道附纲纪，当兹大道晦盲时。明师幸遇频闻教，  
屡示玄音济坎离。

正心诚意与修身，全仗玄通微妙文。悟徹个中消息后，  
自然慎独敬天君。

真人浊世现其身，下笔生花阐密文。不得参同金钥匙，  
九三何处觅郎君。<sup>②</sup>

将陈撄宁比作浊世现身真人，并对陈氏之阐秘弘道给以极高的评价，认为是陈氏找到了打开中华仙学秘库的金钥匙。

其他还有浙江黄岩周敏得来函称：“今先生坚决提倡仙道，发振神秘天人绝学，将见庄严大白，光辉灿烂，春风加被，大地融和，敝人何幸得聆教诲，中心实在为之启发不少。”<sup>③</sup>

苏州张道初来函：“顷接《扬善刊》社寄下三月十六日出版

① 《扬善半月刊》第二卷第十八期第286页。

② 同上，第217页。

③ 同上，第214页。

半月刊一卷，欣悉社中为满足海内好道同志之渴望起见，特商请先生牺牲修养之精神，创作问答专刊一期……盖其间非只字字金玉，句句精言，且有惊天动地之见解，如《读黄忏华居士给太虚法师一封信》是；有革古辟今之开示，如《答无锡汪伯英君》及《常德电报局某君之问道》是。”<sup>①</sup>

韩三悟《念载访道记略》一文载他多年遍访高道而不得正果：

近年读《扬善半月刊》中圆顿子道长所答男女道友之函询，经悉心研究，觉所答问题，均合正道，且暗合真诀。问者虽端绪纷纷，层出不穷，答者却正确详明，源源不绝，更见圆顿道长学识渊博，道通各派，尤能于答函中，剖明正确，分析利弊，而纳学人于正轨。

所谓仙学中之三元丹法，由外丹到内丹，南宗北派，道长均能亲证实验，且能针砭时弊，破除保密之旧习，而提倡革新之正论，特择要公开，使学人茅塞顿启，仙风赖以大振。<sup>②</sup>

不仅是对陈撄宁的景仰和赞誉，当时的好道之士还从不同角度对陈撄宁在当时道学中的地位和作用给予了评价。

济南张慧岩来函说：

窃以我国悠久历史，四万万黄帝子孙，占据世界最大部

① 《答苏州张道初君十五问》，《扬善半月刊》第四卷第二期第382页。

② 《中华仙学》第405页。

分民族和土地，所遗家传秘宝之神仙学术，行将断绝，即所有坊间流通之道书，而选一如夫子之著述确切简要者，实所未见，数典忘祖，能无惭惧！

丁值大道衰微之际，夫子应运而生，诚可谓先夫子而仙者，非夫子无以明，后夫子而仙者，非夫子无以法，信不妄矣。<sup>①</sup>

这是从神仙学术行将断绝的历史前提评价陈撄宁对于道教文化的作用，许之以“先夫子而仙者，非夫子无以明，后夫子而仙者，非夫子无以法”，可以说评价是相当之高的。

厦门周子秀来函称：“恭维老夫子以欣天盖地之才，抱济世渡人之愿，为仙学中大放光明，兴灭继绝，厥功甚伟。”<sup>②</sup> 这是从振兴仙学的角度谈陈撄宁的贡献，评价为“兴灭继绝，厥功甚伟”，充满了敬意之情。

烟台杨向荣君来函评论说：“窃自物质进步，唯心派日形衰颓，科学发达，旧学说多受排斥，虽宗教家力求迎合潮流，然徒托空言，亦不过苟延喘息，安保不遭颠覆……惟吾仙学，一层有一层之口诀，层层口诀悉实，一步有一步之工夫，步步工夫皆真……然仙学混于他学之中，未免鱼目混珠。仙道压于释道之下，有如明珠投暗。兹何幸有圆顿子出，拨云雾而见青天，言前圣之所不能言，兹何幸有《扬善刊》出，开锁钥而示宫门，载他刊所不能载，将儒释道仙四家界限，画得清清楚楚，将南北东西各派工夫，分得明明白白。遂使千百年若存若亡之绝学，顿放异彩，

① 《济南张慧岩君来函并答》，《中华仙学》第189页。

② 《周子秀君原函》，《中华仙学》第293页。



屈伏宗教中不得出路之学术，别开生面，启旧思想之迷梦，开新人物之疑团。

惟《扬善刊》堪当此任，集仙学之大成，息派别之纷讼。唯圆顿子才识卓荦，将见不数载而仙道团体，风行林立……呜呼，必至非常之时世，而始出非常之人才。验之今日仙学，而益信矣。小子不才，无以为祝，谨引成语二句，用彰诸位殊功。‘圆顿夫子，诚空前而绝后；编辑诸公，能继往而开来。’”<sup>①</sup>

这是从哲学、宗教文化变迁的角度评论陈撄宁和《扬善于半月刊》提倡仙学，别开生面，集仙学之大成，催生道教组织之建立之功劳，并给以了“圆顿夫子，诚空前而绝后；编辑诸公，能继往而开来”的极高评价。

《四川省铜梁县佛学研究处来函》称：“我中华立国基础，儒、仙、佛三教鼎立，有互相维持之妙，奈三教信徒，分门别户，势同水火，其于本教真理尚不透彻，况他宗乎？当今教风败坏，教徒借教以谋生者甚多，所以常有打倒之呼号。在扶持名教之高士，不忍听其坠落，起而整顿之，宣扬之，故儒有江、段等，著书立说，不惮唇焦舌敝；佛有印光、太虚等，弘扬佛化，大致可观，而道则寂然无一能者。余等忝列教中，每念及此，未尝不歔嘘长叹也……昨于敝邑佛学处披阅报章，得见先生答幽谷散人一书，读竟心旷神怡，手舞足蹈，谓友银君曰，贤者作矣，道将兴矣。友曰：吾等粗识三车，师竟他适，非先生其谁与归……先生系翼化堂发起否，任职主笔否？如有职权倡明大道，指日可待……”<sup>②</sup> 该文是首次以近代三教文化之昌明的角度来看待

① 《烟台杨向荣君来函》，《中华仙学》第295页。

② 《扬善半月刊》第三卷第十四期（合订本作十二期，误）第212页。

陈撄宁的，将陈撄宁的作用与儒家之江、段等人和佛家之印光、太虚等人进行了横向对比，认为陈氏之出是“贤者作矣，道将兴矣”，昌明大道这一文化理想上对陈撄宁寄予了很大的希望，认为陈撄宁如有职权，则“倡明大道，指日可待”。

这些评价尽管站的角度不同而褒誉的方式不一样，但有一点则是共同的，就是承认陈撄宁在当时道学界的大师地位。值得一提的是，这还不仅仅是一般社会读者的看法，事实上正宗的道教中人也似乎承认这一点，所以像著名高道青城山道长易心莹、成都二仙庵退隐方丈王君、青城山天师洞监院彭君等还亲笔签名具书邀请陈撄宁往青城避乱。易心莹还将所著《道教三字经抄本》送给陈撄宁指教。陈撄宁称“具见宗派源流，朗若列眉，在道门中尚属创作”。并劝他亲自注一简明之注解，则尽美尽善矣<sup>①</sup>。而1936年中华全国道教会成立，请陈撄宁代作《中华全国道教会缘起》作为本会的宣言书，1947年上海市道教会成立，又将陈撄宁的《复兴道教计划书》作为纲领性文件，印发给该会会员，这足以说明，就是正宗的道门中人也是将陈氏本人视为他们的精神导师和文化旗手来对待的。因此，笔者认为，代表道教文化来对话，在近代史上，精通道术而又思想敏锐、文笔雄霸的陈撄宁有着绝对的话语权。

关于这一点，陈撄宁本人在当时也有自我定位和自我评价。在本书的第三章第一节中笔者已经谈到陈氏认为当时的时代提倡仙道非他莫属，他也只好“当仁不让于师”。于此我们再补充一条证据。在《答复苏州张道初先生来函问道》一文中陈撄宁说，

<sup>①</sup> 时为民国28年九月，参见《中华仙学》第300页。

坊间通行之道书，以及道院秘藏之道书，有诸多的毛病，皆不切实用，“只到今日，已经过三十五年矣，尚未觅得，只好不辞僭妄，亲自动手，编辑几部道书，以慰世间好道之士。已经出版者，有《孙不二女丹诗注》、《黄庭经讲义》二种，未曾出版者，有《仙学入门》、《口诀钩玄录》、《女丹诀集成》、《仙学正宗》、《五祖七宗像传》数种，虽不敢说最完备、明显，但比世间通行之道书，切于实用”<sup>①</sup>。可见陈撄宁本人也把他的学问当成了当时道学界最切实用的学问来对待的。

## 二 陈撄宁对现当代道教文化的影响

实事求是地说，仙学这一概念早已有之，不自陈撄宁始。如唐李含光（683—769）纂修上清经法，唐玄宗亲受上清经箓，著有《仙学传记》、《周易义略》、《老庄学记》等书。清代郑昌时《仙学正传·杂说》云：“学者必先养气，气清则心定，心定则神定，神定则理明，理明则性见，性修而道得矣。”<sup>②</sup> 但将仙学作为一门独立的学术体系，昌明于世人，则是陈撄宁继往开来的历史性贡献。陈撄宁那种担当道教“文运”的忧患意识和勇于开拓进取的精神，爱国护教的仙道救国思想，调适科学与仙学之关系，引科学理性以改造仙学的积极手段，先进的仙学贫民化意识，仙道男女平等思想和与时俱进的仙学改革论思想极具现代性理性色彩，对中国现当代道教的现代化道路有着启蒙和首倡之功。其对于道教文化的现代性贡献最主要的方面，笔者认为至少

① 《扬善半月刊》第二卷第十三期第202页。

② 参见胡孚琛、吕锡琛《道学通论》第317页和249页。

有六点。

第一，陈撄宁是现代以来代表道教界睁眼看世界的第一人，他颇具现代性的仙学思想对道教文化的现代重构有大师般的启蒙之功。

近现代以来，面对传统文化被西方科技和文化冲击得七零八落的严峻形势，民国时期，儒、释两家大师辈出，新儒学、新佛学的新潮起潮涌，而面对道教衰落的情形，由于道教界极度缺乏人才，在道教徒中，道教学术思想的文化重构问题就基本上处于一种“噤若寒蝉”的失语状态。居士出身的陈撄宁由于自己的健康问题，早年就醉心仙学，青年时期又在洋务派举办的安徽政法学堂接受过西学教育，特别是受到过中国的进化论之父严复的思想影响。以后又四处游学，求师访道，博览群书，是近代史上唯一一个读完《道藏》的学者，对传统道教的利弊看得最清楚，因而时代选择了陈撄宁，使他成为代表道教界的发言人，成为代表道教界睁眼看世界的第一人，以其新仙学思想而致力于道教的现代化改革工作。从这个意义上说，我们也可以把陈撄宁比喻为道教文化现代转型过程中第一个吃螃蟹的人，是代表道教界要求文化重构的唯一一位称得上有自己独立的具有现代意识形态的理论大师和先行者。他与时俱进，以颇具现代性的理念创造了新的仙学思想体系，以续中华道教的千古道脉，以独立、科学、平等现代意识打破了传统道教的落后形态和僵化教条，贡献出了一个道教学术大师的理性智慧，对道教文化的现代重构有着震耳发聩的启蒙之功。因此，有人称他是“承上启下的一代仙学巨子”。所谓“承上启下”，自然就包括了对传统道教文化的批判继承和开拓创新式的思想启蒙和文化重构。

## 第二，他开启了近现代道教爱国爱教的爱国主义传统。

陈撄宁仙道教国思想开创了近现代道教的爱国主义传统。关于这一点，本书在第三章第二节已有详论，兹不赘述。而陈氏这一思想对现当代道教界是有直接影响的，诚如吴亚魁先生所说：“陈撄宁在为中国的道教摇旗呐喊的时候，从来都是将道教提升至救国家、救民族、救中国传统文化这一高度来认识的。这种认识，无形中强化了中国道教的本土色彩和根柢意识，从而在当时起到了为道家呐喊、为道教正名的积极作用，在今日则使得乡土道教在爱国爱教的努力和实践中未见传统之弊而尽得先天之泽。正是在这个意义上，我们说，陈撄宁苦恼奉道的历程，实质上是一个不断探求救己与救人、独善与兼善、救教与救国之道的过程。”<sup>①</sup>而这一点教内人士也是认同的。如1989年5月25日全国政协宗教委员会和中国道教协会在北京白云观联合举办了“陈撄宁先生仙逝20周年纪念会”，中国道协会会长黎遇航致词：“我们今天纪念先生，就是要学习他爱国爱教的思想 and 治学严谨、奋发求知的精神，继承他的遗志，把道教事业办好。”爱国护教是陈撄宁倡导仙学的出发点，而爱国护教这正是中国宗教现代化的主要内容之一<sup>②</sup>，所以陈撄宁对此是做出了大贡献的。

## 第三，其仙学养生思想体现了向现代生命科学的转型。

陈撄宁主张仙学独立，表面上是要与宗教划清界限，免得仙学被科学打倒而影响到整个道教，而实质上是想调适道教养生学与近代科学的关系，以发展道教养生学。其手段在当时应该说是

① 吴亚魁《陈撄宁的道家观》，《道家文化研究》第二十辑第525页。

② 参见拙作《陈撄宁仙学思想的现代性特点》，《社会科学研究》2004年第3期。

先进而又积极的，其积极的作用就在于将仙学作为一门特殊的科学来对待。这对当今的生命科学应该说是具有酵母作用的。

陈撷宁的学生胡海牙先生在《谈陈撷宁天元丹法中的科学性》一文中就从现代医学的观点来看待陈氏清静功夫，指出了他契合现代科学的诸多之处，如文中说：“现代医学认为，人体是一个极为复杂而高度有序化的物质运动结构，而维系这个结构的，则是大脑与中枢神经……大脑和中枢神经的功能一旦失调，人体将失去平衡，疾病、衰老、死亡等现象就会随之而来。而静功的修炼，则能有效地保持和发挥大脑和中枢神经的作用。”还说：“现代科学证明，静功的修习不仅对一般的精神紧张、焦虑等有显著的疗效，而且也适用于各种身心疾病。”<sup>①</sup> 不仅如此，蒲团子还说：“胡海牙还在陈氏《静功疗法》‘听呼吸’的基础上，创编了‘听皮肤’的法门，经实践，在治疗、养生中效果颇佳。”<sup>②</sup> 我们之所以称陈撷宁仙学思想是中国道教文化现代转型的典型代表，是因为道教文化的精华在长生成仙说也就是养生学，而陈撷宁于此是做出了重大的现代性贡献的。牟钟鉴先生将长生成仙说划分成五个阶段：第一阶段从先秦到两汉，道教处于孕育和生长时期，长生成仙说尚无理论形态，主要表现为神话传说和方术。第二阶段从汉末到魏晋南北朝，道教正式诞生，长生成仙说主要表现为金丹成仙之道。第三阶段隋唐，道教重玄学出现，在老庄和佛教哲学的双重影响下，长生成仙说的内涵发生重大变化，它不再执著于追求肉体长生，而转向心性炼养，可称之为重玄炼性之学。第四阶段是宋元金明清时期，全真内丹兴起，

① 《上海道教》2003年第1期。

② 同上。

长生成仙说落实为修纯阳之体，丹功的中心在炼养阳神，可称为内丹阳神之说。第五阶段是民国时期，代表人物是道教学大师陈撄宁。他全面总结了以往丹学的学说，努力吸收现代自然科学成果，在此基础上提出自己的新仙学，用理性化的词汇重新解释了长生成仙之说，其特点是力图把仙学改造为一种生命科学，同时保持着宗教信仰的色彩，可以称之为科学与宗教杂糅的长生成仙之说。他用唯生论的观点看待仙学，表示：当兹生物学、生理学、生殖学、生态学、发生学、化学、物理学等大用之时，似宜适应新潮，将仙术建在科学的地平线上，俾唯心唯物之粗暴权威，消融于唯生的大化炉中，造成升平和乐的世界。这一设想表示了他要纳仙学于生命科学的愿望<sup>①</sup>。

民国以来，许多中国人接受了西方的科学理性，视道教长生成仙说为白日梦幻，视斋醮符篆为世俗迷信，因而予以抨击或冷落。教内缺少大师级人物出来开拓建设，因循守旧，不图进取，道教文化的丰富资源得不到深刻的理解和有效的开发利用<sup>②</sup>。而这一历史重任在近代是由居士出生的道教学者陈撄宁来担当的。

比较集中而系统地代表陈撄宁仙学思想的是《众妙居问答续八则》，在其中他讲了仙学的内涵、历史，与儒、释、道的宗旨的区别、仙学与哲学和科学的关系，仙学与进化论之问题，长命世界的理想的可能性等问题。而这篇答高尧夫的书信是以小论文形式出现的，时间在1937年，而文章的内容则作于17年前即

<sup>①</sup> 参见牟钟鉴《长生成仙说的历史考察与现代诠释（上）》，《上海道教》1999年第3期。

<sup>②</sup> 参见牟钟鉴《长生成仙说的历史考察与现代诠释（下）》，《上海道教》1999年第4期。

1920年，因为文章一开头就说：“‘仙学’二字之界说，恐人不易明了，今附抄十七年前拙作数条于后。”<sup>①</sup>从此可以看出，就道教养生学开始向科学靠拢这一意义上说，陈撷宁做道教文化转型的工作要早于冯友兰他们做儒家文化转型的工作。

胡海牙说：“陈撷宁先生虽然不能算是仙学的成功者，但他为中华仙学做出的贡献与其为仙学所建立的理论，却为我们后学者学仙了道指明了道路，故有人曾予陈撷宁先生冠以仙学派的开山祖师也不为过。”<sup>②</sup>从现代养生学的角度来看，胡海牙先生这一说法是有一定道理的，将中华道家养生学的整个历史进程来进行考察，前期成仙之丹道，重术而轻学，故称为功法。后期之内丹道，不但援佛融儒空谈心性而失却自家面目，而且隐语暗喻等易象思维的大量运用而使大量丹经成为人们看不懂的天书。陈撷宁引入科学理性以现代语言将这些秘而不宣的中国古代道术进行重新阐释，才使中华仙学这门古老而年轻的学问具有了现代养生学的胚胎和萌芽，这对现当代的人体科学是有很大贡献的。

第四，陈撷宁仙学思想对当代道教徒提出的“生活道教”理念有启发之功。

陈撷宁的新“仙学”是我国道教学者适应时代的需要，而对衰微至极的道教进行的重建道教理论，复兴道教文化大业的一种努力，恰如现代新儒家冯友兰的“新理学”和新佛家太虚法师的“人间佛教”理论一样，各自对于中国传统的儒、释、道文化进行一种大师级的现代化转型的理论构建工作，对现当代道教产生

① 参见胡海牙转发的陈撷宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

② 胡海牙《陈撷宁先生仙学理论初探（上）》，《上海道教》2000年第2期。



了极大的历史影响。在民族危机严重，道教文化也极其消沉，人才缺乏的现代史上，陈撄宁是现代最有影响的道教大师，这一点当时人就有评价。

河南安阳县周缉光来函说：

“钩长学通三教，道贯人天，秉如椽之大笔，阐扬道要玄微；翻莲花之妙舌，力辟旁门曲径，正义昭然，玄风丕振，厥功之伟，蔑以加矣。”<sup>①</sup>

湖南常煥称：

“煥想现在我国中，谁是真人，不得而知。每闻家严对人曰：‘访道四十余年，唯有圆顿子是当今唯一无二之道学家。’”<sup>②</sup>

而在道教极度衰落的近代史上，陈撄宁提倡道学的的作用也是至关重要的。恰如当年要求拜于陈氏门庭的济南财政局杨少臣所说：“诚如先生所云：‘君主政体改革而后，儒教早已同归于尽，道教则又不成其教’也，今得先生出，以阐扬大道，流传高深之学术为己任，则负担之重，关系之大又岂私人之欣幸已哉！”<sup>③</sup>

作为道教史上神仙学术的一位集大成者，陈撄宁和以他为灵魂的《扬善半月刊》、《仙道月报》独树一帜，为保存和发扬道教学术传统，特别是建立适合现时代的仙学理论，做出了巨大贡献，也就是为道教的现代化理论建设做出了大师般的扛旗贡献。他在使社会认识了解道教文化，推广普及道教养生理论与方法，改革和发展传统的内丹学等方面都做了开拓性的工作。他不仅和佛教界的太虚、弘一大师一样开拓了近代中国宗教界的爱国主义

① 《河南安阳县周缉光君来函》，《扬善半月刊》第三卷第十期第145页。

② 《湖南湘阴神童常煥来函并答问》，参见《中华仙学》第128至129页。

③ 《再复济南财政局杨少臣君》，《中华仙学》第118至119页。

传统，而且承上启下，继往开来，对道教的现代化特别是对今天道教界提出的“生活道教”有着历史性的启发作用。

陈撷宁在道教衰微的艰难条件下，弘扬了道教最精华的修炼之学，在一定程度上拯救了道家文化之颓势，初步作了道家思想的自我更新，使得道教学术未因时代的发展而落伍。他所倡导的仙学思想，“打破了宗教框框的局限，使人们不必皈依道教也可修炼，不必出家信教也可成仙。高深莫测的中华道家修炼学术，变得平实而易学，如同和煦的春风走向社会，道家历代祖师真人，成为具有积极进取精神的力量象征，如同治世的良药，进入千家万户，激发人们为中华民族的复兴，团结一致，共同御侮，力图自强，发挥了道家文化的积极作用。”<sup>①</sup> 20 世纪 60 年代初，陈撷宁又提出他对于中国道教前途的根本看法。他认为：“即如出家与在家，蓄发与剪发，吃素与吃荤，道装与便装以及斋醮祈祷、诵经礼忏等各种科仪，这些都是道教的形式；又如气功疗病，动功健身，静功养性，药食延龄，其他高深的如内丹、外丹、老庄哲学等，这些都是道教的学术，而道教的精神也就寄托在这些学术上面。形式随着时代的变化，不敢保证它永久不变，学术因为群众所需要，非但能够长远流传，而且将来还可以逐渐发展。”<sup>②</sup> 从宗教学理论的角度上说，陈撷宁对道教现代化的贡献，不仅在于他的新仙学将道教更进一步理性化，提高了其文明程度，更在于其将秘而不宣的仙术世俗化而引导道教徒关注现实

① 田诚阳《仙学详述》，宗教文化出版社 1999 年版第 26 页。

② 《陈撷宁会长在政协全国委员会第三十五次常委会上关于中国道教协会第二届全国代表会议情况报告摘要》，陈撷宁《道教与养生》，华文出版社 2000 年版第 547 页。

生活，将道教进一步生活化、社会化。所以当代道教徒提出的“生活道教”的思想正是对陈樱宁新仙学逻辑性的继承结果。

何谓“生活道教”？其倡导者张继禹道长说：“‘生活道教’，就是要在发扬爱国爱教、仙道贵生、慈爱和同、济世利人等优良教义思想的基础上，实现道教关爱现实，利益人群，传扬真道，福臻国家，修道成仙的价值理想。将道教信仰落实于生活，将道教精神圆融于生活，运用道教的智慧解决生活中存在的各种困惑，从而觉悟人生，升华人生，圆满人生。”正是基于这一思想，张继禹先生亦承认：“近现代道教界发挥道教优良传统的成就是生活道教的前奏。”并特别提到：“陈樱宁先生更是积极倡导道教的仙学，和道教的学术文化精神，以期通过仙学来发挥道教文化，利益人民生活。”“中国道教协会在成立之初就提出了发扬道教优良传统的号召，并在陈樱宁先生的主持下，对道教中的道德、无为、清静、抱朴、不争、柔弱、寡欲、养炼精气神等优良主义作了阐扬。”<sup>①</sup> 牟钟鉴先生认为张继禹道长提出的生活道教的理念，是“继民国年间陈樱宁大师‘新仙学’之后，道教理论上又一新的进展”<sup>②</sup>。笔者认为不妨说：“生活道教”是新仙学思想在当代道教历史性的逻辑结果。正是在这样的意义上，我们可以肯定地说，正是陈樱宁先生开创了道教的现代化之路。

第五，陈樱宁及其学派开创了道教组织和宣传手段的现代化之路，扩大了道教文化在社会上的影响。

每一种宗教文化的生存和发展，要以一定的组织形式和宣传手段为载体才能进行，因而组织形式和宣传手段的现代化是道教

① 张继禹《践行生活道教德臻人间仙境》，《中国道教》2000年第6期。

② 牟钟鉴《关于生活道教的思考》，《中国道教》2000年第6期。

文化现代转型的题中之义，在这方面陈撷宁及其学派也做了大量开拓性的工作。

传统道教的组织形式是比较落后的，自道教产生以来，道教界历来主要依据本教的宗派相联系，明朝曾设道录司掌管天下道教，以使道教便于中央集权式管理，到清末民初，由于道教的衰微和民间化，道教处于被放逐的状态，不仅政治上失去了统一的管理，而且宗派林立，力量分散，很不利于工作的开展。因而民国初年，即有道教界的有识之士开始了道教组织现代化的创新工作，社团性质的道教会的建立便提上了日程，1912年北京白云观成立的“中央道教会”和上海成立的“中华民国道教总会”就是这种现代组织的两个代表。然而由于它们分别是全真教和正一教的分散组织，并不能代表全国广大道众要求团结起来的愿望，道教力量分散的问题仍没有解决，而1936年在上海成立的“中华道教会”和1947年成立的“上海市道教会”则实现了全真、正一两大派别的联合，基本上奠定了现代中国道教会的雏形。而这两个道教会，陈撷宁都与之有相当的关系。陈撷宁虽然没有正式加入其中，但它们的宣言书和施教纲领都出自陈撷宁之手，陈撷宁是这两个近现代道教组织的精神领袖和文化旗手。至于解放后成立的“中国道教协会”，陈撷宁更是直接从幕后走向前台，成为中国道教现代组织实至名归、德高望重的领路人。在他的领导下，中国道教徒在中国共产党爱国统一战线的旗帜之下，参与社会主义劳动事业，积极进行道教内部的民主改革，培养道教人才，开展道教学术研究，努力适应社会主义现代化建设……可以说，道教组织的现代化在陈撷宁手里表现得最为充分。他在中国道协所做的工作也是史无前例的开拓性的工作，为道教组织的现

代化做出了杰出的贡献。

道教的宣传手段在陈撄宁之前尤其不适应于现代社会，特别是丹道一途，历来丹家的传道手段都是师徒口耳相传，龙虎丹道，阴阳术数，晦涩难懂，秘而不宣。而陈撄宁打破仙方道术秘而不宣的传统，用浅显易懂的语言，利用现代传媒，以《扬善半月刊》和《仙道月报》为阵地，大倡仙学，并在中华仙学院公开开门办学讲经说道，开辟了道教传播的现代化之路，这在道教史上亦是史无前例的。新中国成立后任中国道教协会会长时，他还创办了全国性的道教刊物《道协会刊》，虽然在他生前只出了四期，发行量也不大，但其宣传手段现代化的特征是很明显的。作为《中国道教》的前身，它种下了道教学术刊物的现代化的种子，今天的《中国道教》杂志成为全国有影响的公开出版学术刊物，陈撄宁是有首创之功的。

第六，他创新了道教人才的培养方式，为繁荣道教学术文化做出了重大贡献。

传统道教的教学方式都是师徒相传、口耳相授，子孙庙收徒弟，丛林受规戒。一般经诰多在子孙庙由师傅传授，丛林里虽亦有经师、高道讲经说道，香火淡季也偶集年轻道士习斋醮经韵，但旧时素乏较为正规的道教学校集中培养较多的年轻道士以提高素质和继承道教教业，教学方式的保守，在一定程度上阻碍了道教的发展<sup>①</sup>。因而明清以后道教人才越来越少，到近现代以来，由于道教进一步衰落，道教人才更显缺乏，大有后继无人之势。陈撄宁一反传统，早在民国时期就不仅利用《扬善半月刊》和

<sup>①</sup> 参见李养正主编《当代道教》，东方出版社2000年版第95页。

《仙道月报》等现代传媒宣传仙学，而且其学生张竹铭还为他开办了历史上的第一个仙学院，在这里，陈撄宁以现代办学的方式公开设讲堂，讲授仙学知识，开创了道教人才培养的新形式。解放后，一贯提倡道教学术和道教精神的陈撄宁又在担任第二届中国道教协会时做了两件培养道教人才、繁荣道教学术的大事：一是创办中国道协研究室和《道协会刊》，聘请一批学者专门从事道教研究和学术成果的编辑工作；二是举办了道教徒进修班，专门培养教内道教人才。陈撄宁以会长身份亲自兼任研究室主任和进修班主任，身体力行，为道教人才的培养和道教学术研究的开展而呕心沥血。在陈撄宁的领导和躬行下，中国道协培养了新中国的第一批道教人才，出了一大批学术成果。在陈撄宁《培养道教知识分子计划》的规划下，道教徒进修班打破传统的师徒授受、口耳相传的教学方式，改变为学校集体招生、集体教学、集体管理的新的学校教育方式，学校是独立的教育机构而不附属于某一宫观，同时学校是常设的而不是临时的，在教学方式上跟上了时代的步伐<sup>①</sup>。虽然这个进修班后来因“文革”而中止，存在的时间只有几年，但它毕竟开创了新中国道教人才培养的先河，为道教的现代办学提供了可资借鉴的模式。据李养正先生介绍：“此班学员于‘文革’前夕提前毕业，大都一贯保持虔诚信仰，爱国守法，不少人现在已是道教界著名人物，如王理仙，现为陕西省道协名誉会长、北京白云观方丈、中国道协常务理事；张常明，山东省道协副会长、泰山碧霞祠监院、中国道协常务理事；陈理实，杭州道协会长、葛岭抱朴道院监院、中国道协常务理

① 参见李养正主编《当代道教》，东方出版社2000年版第95页。

事；苏宗赋（坤道），上海市道协副会长、中国道协常务理事；赵太安、徐信权，北京白云观执事，中国道协理事；蔡信德，浙江温岭道协会长、道源洞监院、中国道协理事。”<sup>①</sup> 这些道教人才都是陈撄宁及其创办的道教进修班培养出来的高材生。而中国道协研究室也是按现代学术机构建制，最早被聘请的专职从事研究工作者有：王伟业（任研究室副主任，30年代末上海大厦大学毕业，学者）、周蔚华（40年代北京辅仁大学毕业）、刘厚祜（40年代辅仁大学毕业，学者）、李养正（40年代武汉大学毕业，作家）、王国雄（50年代武汉大学毕业）、余仲珏（50年代北京大学毕业），他们均习文史哲，且大都曾受教于陈撄宁。研究室成立后，制定了《研究工作五年规划》，以编写《中国道教史》为中心工作，还要担负为道教学校编写讲义及为新编《辞海》撰写道教词目释义等。在陈撄宁的亲自领导下，工作进展很快，到1963年就已完成了：《道教起源》（陈撄宁著）、《〈史记·老子传〉题词考证》（陈撄宁著）、《〈南华内外篇〉分章标旨》（陈撄宁著）、《〈老子〉第五〇章研究》（陈撄宁著）、《〈太平经〉的前因与后果》（陈撄宁著）、《〈道藏〉分类目录新编》（陈撄宁著）、新编《辞海道教类》词目释义（研究室撰写）、《道教知识类编初集》（刘厚祜起草，陈撄宁、王伟业修订）、《中国道教史提纲》（研究室起草，陈撄宁、王伟业修订，中国道协第二届第二次常务理事会议讨论通过）、《道教纪事年表》（刘厚祜编）、《道教大事记》（李养正编）、《道教历史资料选编》（王伟业、李养正等编）、《道教识略》（李养正编写）、《神经衰弱静功疗养法问答》（陈撄

① 参见李养正《当代中国道教》，社会科学出版社1993年版第100页。

宁著)、《道家与道教》(英李约瑟《中国科学技术史》第二册第十编,余仲珏译)。1964年10月以前,研究室还编辑出版了《道协会刊》4本(约25万字),向教内外发表研究室的研究成果<sup>①</sup>。尽管研究室以后因政治运动而被迫停止了工作,但陈撷宁和他的同事们开创的道教学术研究之风气在教内外影响不小。1980年中国道协恢复了研究室的工作,又迎来了道教学术研究的春天。饮水思源,今天的中国道教界依然难以忘记陈撷宁在培养道教人才、繁荣道教学术研究方面的开山之功。由于提倡道教学术研究和弘扬道教精神,在陈撷宁弘扬仙道的旗帜之下,从20世纪三四十年代以至当代中国,还形成了一个以倡导仙道文化为己任的陈撷宁学派,使中华道教文化的千古道脉得以在新时代发扬光大,在这方面陈撷宁的影响也是近现代道教史上无人能及的。

从以上几个方面我们可以看出,陈撷宁对道教文化的现代化做出了无人能比的巨大贡献,作为近现代史上唯一的一位具有现代形态的仙学理论体系的一代道教大师,陈撷宁确实可以算得上是近现代道教文化现代转型最杰出的代表人物。

### 三 儒释道三教文化转型下的陈撷宁 (以冯友兰和太虚为个案)

郭武先生《论陈撷宁在道教史上的地位》一文认为陈撷宁对近现代道教发展的贡献有三:一是在道教日渐衰微的时代将道教

<sup>①</sup> 参见李养正《当代中国道教》,中国社会科学出版社1993年版第120至121页。



的核心内容提炼为“仙学”并主张“仙道有别”，使得人们对道教的仙学易于接受，从而避免了城门失火，殃及池鱼；二是大力提倡仙学，广泛宣传道教的养生理论和方法，扩大了道教养生学在社会上的影响并为道教的再发展奠定了较好的基础；三是他非常重视道教学术的研究并致力于对道教学术人才、管理人才的培养，为今日道教得以健康昌盛地发展奠定了坚实的基础。他在文章的结尾总结说：陈撄宁在解除道教困境及扩大道教群众基础、奠定现代道教发展的理论基础等方面为道教做出了巨大的贡献。这种贡献决定了陈撄宁在道教史上所占有的继往开来的地位<sup>①</sup>。其实从文化史的角度说，就是陈撄宁为道教文化的现代转型做出了作为近现代史上唯一的一位仙学大师的杰出贡献。他对道教文化的现代发展所起的作用与新儒家第一代大师冯友兰和新佛家太虚大师对儒佛两家文化所起的作用，性质是一样的。他们分别是儒、释、道三家文化现代转型的最典型的代表人物。相比较而言，由于近现代史上，儒、释两家大师辈出，而道教人才极为缺乏，能称为一代文化大师者，也就只有陈撄宁一人，因而陈撄宁在中国文化史上的地位尤显珍贵。遗憾的是我们的思想文化界以前很少有人关注到这一事实，因而也没有人将他们对中国文化现代化所做的贡献进行过横向比较。而在笔者看来，作为儒释道三家传统文化现代转型的代表人物，他们至少在以下几个方面是有着可比性的：

第一，他们都是爱国主义的思想家，都是中国文化救国论者。

他们创立学说时都处于近世中国半封建半殖民地时代，列强

---

<sup>①</sup> 参见《上海道教》1994年第1期。

入侵，社会动荡，外患内忧不断的社会现实，逼迫他们要重新认识和建构自家的思想体系以应对变局。因而在帝国主义列强侵略势力的面前，他们都是忠实的爱国者，都有强烈的民族主义情怀，都是典型的主张以文化救国论者。不过他们站的文化立场是不同的。

冯友兰是“接着”程朱讲，以儒家的新统自居，是儒家文化救国论者。他一再以北宋大儒张载的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”自命和自勉。在冯友兰先生的一生中，20年代后期到40年代中期，是他成就最大的阶段。他从“照着讲”到“接着讲”，为中国文化及其哲学的发展倾注了全部心血。“他这样做的动力来自他对祖国的深厚感情和对中华民族将自立于世界先进民族之林的殷切希望。”<sup>①</sup> 解放前夕在美国宾夕法尼亚大学讲学的他，本来可以有较好的生活条件，却担心全国解放后，中美关系断绝而回不了国，毅然谢绝美国人的挽留回到祖国，体现了一位忠实的爱国知识分子的民族大义。

太虚推行的是“佛化新运动”，主张大雄救世，是佛教文化救国论者。在抗日战争中，他作为一名爱国僧人在湖南、贵州、云南、四川等地到处演讲，号召佛教徒奋起抗日，并发起组织了青年救国团和僧侣救护队，抢救伤员，为国出力，还曾率代表团出国，广泛宣传中国抗日救国的正义立场，争取国际援助，为民族解放事业做出了巨大贡献<sup>②</sup>。

---

① 参见张跃《阐旧邦以辅新命 极高明而道中庸》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第43至44页。

② 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版第1046至1047页。

陈撄宁从朴素的民族自尊心出发,把土生土长的道教文化作为中国传统文化的代表,倡导仙学独立,主张仙学救亡,是仙道教国论者。正如李养正先生所说,陈撄宁一生都站在爱国主义的旗帜之下,他歌颂洪秀全的反抗帝国主义列强,同情义和团运动的反帝,赞成康有为的改良、维新和孙中山的辛亥革命。他反对清廷的腐朽,在考秀才时就曾因指责清廷而差点遭祸。在抗日战争中,痛恨日本侵略者,热忱支持抗日战争,在日军侵沪时,他和夫人吴彝珠都曾在诊所为伤兵及难民治病。陈撄宁主张以仙道养生学强种强族,洗刷“东亚病夫”的耻辱。在近代提出以振兴宗教为救国途径的前辈知识分子中,陈撄宁可以说是道教界的代表<sup>①</sup>。

第二,在开拓传统文化现代化的道路中,他们都是具有开拓精神,讲求与时俱进,富有独立创新意识的思想家。

冯友兰讲儒学的“旧邦新命”,太虚讲佛法的“契理契机”,陈撄宁讲仙学的“不宜墨守成规”,都注重应时说法,讲求创新。其中冯友兰主要是以西方的新实在论和逻辑分析方法改造程朱理学;太虚主要是以“理性化”的佛教改革<sup>②</sup>,构建“人间佛教”思想。陈撄宁则引科学改造充实仙学,都体现了作为一代文化大师的首创精神。应该说引入近代科学理性以改造传统的中国文化思想,这一点都是他们致力于中国文化现代化而创新学说的共同之点。但其表现形式又有一定差别。冯友兰和太虚都是学贯中西且出国亲历过西方文化的一代大师,因而他们著书立说的表现方

① 参见李养正主编《当代道教》,东方出版社2000年版第225至227页。

② 参见罗同兵《太虚对中国佛教现代化道路的抉择》,巴蜀书社2003年版第3页。

式现代化特色要明显一些，体现他们的思想体系的著作都是以现代学者的明确形态而展示出来。冯友兰两卷本的《中国的哲学史》和代表其新理学体系的贞元六书，都是超越了古代经学形态的学术著作。而体现太虚人间佛教的改革思想的著作则以大量的论文和小册子的形式发表，如《佛学源流及其新运动》、《新与融贯》、《人生佛教开题》、《人生佛学的说明》、《学佛先从做人起》、《人生的佛教》、《整理僧伽制度论》、《建设现代中国佛教谈》、《怎样来建设人间佛教》等等也是以现代学术的表现形态出现的。因而他们两人的思想体系是比较完整和谨严的。而陈撷宁除了少有一些论文如《论〈四库提要〉》不识道家学术之全体》、《中华全国道教会缘起》、《口诀钩玄录》等外，其仙学思想几乎都是在注经解经或者以大量书信的形式提出。体系不如冯友兰和太虚严谨而显得比较散乱，前后矛盾之处也比较多。为什么陈撷宁名气没有他们二人大而在一般思想文化界中鲜为人知，这一点也是其中的一个原因。所以笔者认为，就思想体系的表现形态来说，冯友兰和太虚都已经摆脱了中国传统经学的“述而不作”或“以述为作”的注经解经的经学表达方式，完全可以视为现代学人，而陈撷宁虽有现代性的表现但还没有完全摆脱经学模式，其仙学思想的现代性之中还拖着中国经学的尾巴。从这一点来说，陈撷宁身上传统型的东西要多一些，而现代型的东西要少一些。

第三，就中国传统文化现代化的角度说，他们都做出了文化转型性质的大师级的理论贡献。

冯友兰以新理学构建起了新时期儒家文化的哲学体系，太虚以“人间佛教”建立了“佛化新运动”中新佛家的宗教思想体系，陈撷宁以仙学独立论建立起近现代新道家的新仙学思想体

系。他们的理论都是应对西方文化挑战而起的具有极大的创造性的划时代的理论体系。但由于他们致力的方向不同，因而对中国文化现代化所起的作用也不一样。

相比较而言，冯友兰是以哲学家的立场，太虚是以宗教家的立场，陈撄宁是以仙学家的立场来弘扬三教文化的。

冯友兰曾说：“人们习惯于说中国有三教：儒教、道教、佛教。我们已经看出，儒家不是宗教。至于道家，它是一个哲学的学派；而道教才是宗教，二者有其区别。道家与道教的教义不仅不同，甚至相反。道家教人顺于自然，而道教教人反乎自然。”<sup>①</sup>他认为，哲学给人以‘安身立命’之道，现在的西方哲学家往往注重研究一些枝节小问题，“对于可以使人安身立命的大道理，反而不讲了解。解决这些大问题，本来是哲学责任，哲学家们忘记了哲学的责任，把本来是哲学应该解决的问题，都推给宗教了。”<sup>②</sup> 所以他的任务就是“以儒家哲学代替宗教”<sup>③</sup>，因而冯友兰先生是作为职业的哲学家而毕生追求“旧邦新命”的儒学现代化的。

而太虚作为职业宗教家，毫不隐讳其宗教家的立场，在他看来世间万物一切都可融摄于契理契机的佛学之内，即如在一般人看来与宗教对立的科学，也逃不过如来佛的手掌心。“佛法历万古而常新，亦非新时代的科学所能及。”<sup>④</sup> “世界三大宗教，以佛

① 冯友兰《中国哲学简史》第至6页，北京大学出版社1985年版。

② 冯友兰《三松堂自序》第260页三联书店1984年版。

③ 参见钟肇鹏《以儒学代宗教》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第87页。

④ 《太虚大师全书》第47册第440页。

教教义博大精深，最适合人类实际生活之道德，足以补科学之偏。”<sup>①</sup>太虚之弘佛，重在宗教伦理。“应导现代人心正思”（太虚《海潮音月刊出现世间的宣言》，台北善导寺佛经流通处印行《太虚大师全书》第19编，第1041页。）是太虚在1920年为《海潮音》出版所宣布的宗旨。这也是他毕生从事的佛教改革运动的宗旨。太虚是近世中国佛教最早睁眼看世界的先觉者之一，他力图把握社会变化的脉搏，驾驭人心思潮的涌动，使佛教与时俱进，成为现代化的宗教<sup>②</sup>。

而陈樱宁由于曾在安徽高等学堂接受过西方科学的教育，对科学与宗教对抗性矛盾体会比较深切，因而他析仙、道为二，主张仙学独立，认为仙学不是哲学也不是宗教，哲学空谈玄理，宗教难免迷信，都有毛病，而仙学要高于二者，是介于科学与宗教之间的一门特殊的科学。虽然他的仙学并没有完全摆脱宗教信仰，如承认灵魂的存在，相信阳神可以出壳，但他弘教的方式是相当独特的。如果说太虚的人间佛教思想是从佛教的正面立场上将佛教生活化、世俗化的话，那么陈樱宁的仙学独立思想则采取的是迂回的战术，表面上从道教中走出来，实际上是张显道教的炼养学说而将道教生活化、普及化。

按照马克斯·韦伯的理论：

大师的宗教信仰同市场经济场所的日常事务的关系，由于这种宗教信仰所追求的福祉的性质的不同而极不相同。

① 《太虚大师全书》第5册第238页。

② 参见罗同兵《太虚对中国佛教现代化道路的抉择》，巴蜀书社2003年版第5页。

如果大师们的宗教信仰中，福祉与救赎手段具有冥想的或纵情的心醉神迷的性质，那么从这里是找不到通往人间实际日常行动的桥梁的。”<sup>①</sup>

陈撄宁引科学改造仙学的作用，实际上就是降低了道教“冥想”和“心醉神迷”的神性意识，而诉之以科学手段，即人体科学的手段。人体科学作为一门特殊科学不同于一般意义上的自然科学，中医理论、气功和人体特异功能是“开展人体科学研究的钥匙”<sup>②</sup>，陈撄宁是人体秘密的探索者。他曾博览古籍特别是对《道藏》作过细致的研究，从中知道很多有关我国古代科技文明及人体方面的知识，他的足迹踏遍祖国佛、道名山寺观，拜访过许多宗教修炼法有实验经验的高僧高道，同时也寻访过不少有特异功能的神秘人物，并亲眼见过所谓“天眼通”“天耳通”等的表演<sup>③</sup>。他精通中医，夫人和弟子又多西医，因而他会通中西，试图将仙学建于科学之上，减弱了仙学的神秘性而增强了仙学的科学性。虽然他的仙学最终没有摆脱信仰，但其成就依然是功不可没的，他是近代史上对人体科学贡献最大的道教人士。养生学是中国古老而又常新的一门科学，它随时代的演进而不断吸收先进思想的技术性养料而充实发展，陈撄宁为了将古代朴素形态的养生学改造为近现代科学形态的养生学走过一段曲折的道路，付出了不懈的努力，这一点李养正先生有精辟的论述。他认为，陈撄宁以近代科学知识解释和改造古神仙养生学的内容，这是养生

① 马克斯·韦伯著王蓉芬译《儒教与道教》，商务印书馆1995年版第28页。

② 杨玉辉《人体科学研究》，科学技术文献出版社重庆分社1990年版第10页。

③ 参见李养正主编《当代道教》，东方出版社2000年版第228页。

学与时代同步发展的必然道路，这既是以神仙信仰为核心的道教发展的一种迹象，也是养生学发展的表现。从养生学发展的角度看，陈撷宁在主观愿望上是想用科学知识淘汰掺杂在养生学中崇祀鬼神的沙石，注入新的科学因素，使它能摆脱宗教独立发展。应当肯定，这对养生学的发展是可贵的贡献，可以说他是中国近代科学养生学的启蒙者。可是从社会影响看，在客观上正由于他倡导的仙学未能最终摆脱宗教，却又在一定程度上文饰了它，产生一定的副作用。那么吸取经验教训，改正这一点，就是用科学的态度来研究和发展养生学，这一新课题与历史使命，便正是他在新中国建立后所走的拓新道路。1957年他所提倡的“静功”新事业，就是他在这方面的业绩<sup>①</sup>。

儒、释、道是中国传统文化的三角支撑，而三教都是生命的学问，因而港台新儒家的代表牟宗三先生认为：“中国的文化生命民族生命的正当出路是在活转‘生命的学问’以趋近代化的国家之建立。中国第一次面对西方，是在南北朝隋唐时代，面对的是印度的佛教文化（对中国说，印度亦可说属于西方）。而现在第二次面对的是西方的科学、民主与基督教的文化。”<sup>②</sup> 生命的学问，哲学、宗教、科学的解释各有其份。相对而言，冯友兰对哲学的贡献最大，太虚对宗教的贡献最大，陈撷宁对科学的贡献最大。以近代科学的眼光来看，从生命的学问这个层面上来说，其实贡献最大的是道家而不是儒家，因为儒家的贡献主要是在道德的层面，而道家主要是在技术的层面即养生科学的层面，这对人类的进步应该说是更为有益的。从这一角度说，笔者认为陈撷

① 参见李养正主编《当代道教》，东方出版社2000年版第229页。

② 牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版第89页。



宁的仙学，其地位是不容低估的。

第四，他们都把自己看成是中国文化“道统”的继承者，把自己的学术思想放在文化史的重要地位上去考量。

冯友兰以圣贤自许，以孔孟人格自勉，试图将自己的哲学作为中国文化建设的蓝本。他自命为新理学是中国哲学的正统，为了论证新理学是中国哲学的正统，是中国哲学的最高发展，他写作了《新原道》。他在该书的序中表白：“此书之作，盖欲述中国哲学主流之进展，批评其得失，以见新理学在中国哲学中之地位。所以先论旧学，后标新统，异同之故明，斯继开之迹显。”<sup>①</sup>而在《中国哲学史新编》第七册论冯友兰章，他自我评价说：“中国需要近代化，哲学也需要近代化，近代化的中国哲学并不是凭空制造一个新的中国哲学，那是不可能的。新的近代化的中国哲学只能是用近代的逻辑学的成就，分析中国传统哲学的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来。”“新理学对于宋明理学中的一些重要问题，都利用近代逻辑学的成就加以说明，这对于中国哲学的近代化是有益的。”<sup>②</sup>

正如李耀仙先生所说：“冯友兰既是一个哲学史家，又是一个哲学家，而且是第一个自觉地把他的哲学思想摆在哲学史上来看待的哲学家史家和哲学家（他在其所著《新原道》、《新知言》和《中国哲学史新编》等书中，都把自己的哲学思想作这样看待的（《新原道》所说‘新统’）”。<sup>③</sup>太虚以“佛化新运动”的

① 《三松堂全集》第5卷，第3页。参见许全兴、陈战难、宋一秀《中国现代哲学史》，北京大学出版社1992年版第414页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》第七册，台湾兰灯文化事业股份有限公司1991年版第166至167页。

③ 李耀仙《新理学在哲学史上的地位》，《四川师范学院学报》1991年第2期。

旗手，称“本人三十年来弘扬佛法，牵涉东西古今文化思想，是抱定以佛教为中心的观念，去观察现代的一切新的经济、政治、教育、文艺及科学、哲学诸文化，无一不可为佛法所批评的对象或阐扬的工具，这就是应用佛法的新。”<sup>①</sup> 认为中国佛学的诸宗诸派在他的融会贯通下，其新佛学已达到“冥合如一，举体全摄”<sup>②</sup>。陈樱宁也把自己摆在新仙学的创立者的地位上考量，他说：“敢谓仙学验证之方法，虽（为）历代先哲所遗传，而仙学独立之精神，前人实未尝注意到此（《抱朴子》颇有这种精神，惜方法不足以应用；《老子》上也有许多修养的精义，但与《悟真篇》的作用不同。）。”<sup>③</sup> 在《答复广东琼州王寒松》一文中他评价自己主笔的《扬善半月刊》和自己的地位和作用时说：“以学理论，像这样‘破天荒’提倡仙学的定期刊物，全国中只有一份，没有第二份，优劣无从比较，何必过于客气。以口诀论，本刊虽未曾将南北派口诀和盘托出，然每一期中，总有几处流露出来，聪明而细心的人，自会体会，比较别人家专尚空谈，满纸心性玄言，以及五行八卦龙虎铅汞等隐语，犹觉此胜于彼，又何必过于客气。以普及论，凡全国各埠许多不认识之人来函问道，无论赵钱孙李，有问必答，凡好道诸君，以为通函问答，尚有所未尽，必欲亲自面谈者，只需其人具足诚意，我亦未尝拒绝。不管富贵贫贱，男女老少，一律平等相待，并不要他们报酬，事过之后，甚至于把来人之姓名住址一概忘记者，如此之热心弘道，全

① 《新与融贯》，《太虚大师全书》第2册第450页至451页。

② 《太虚大师全书》第13册第829页。

③ 据胡海牙转发陈樱宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》1998年第1期。

国中能有几人？又何必过于客气？”<sup>①</sup>

老实说，这些虽是他们的自我定位，而考其实也是比较切合实际的。当然在文化史这一舞台上，陈氏与冯友兰、太虚的地位和作用也不是完全相当的。这表现在，由于陈撷宁主张仙学要对外国人保密，所以他只对中国人说法，而缺少世界胸怀，也就谈不上与世界的沟通和交流。而冯友兰和太虚都是把自己的学术放在世界的平台上去看待，想以此沟通与世界的关系，因而其开放程度要大一些。方克立先生说：“冯友兰是一个学贯中西的学者。他对中国哲学的挚爱是建立在对其系统清理和理性反省的基础上的，故知其所长，亦知其所短。他清理和反省中国传统哲学的方法，主要是参考借鉴西方哲学，在中西哲学比较中去认识其长短得失。取西方哲学之所长补中国哲学之所短，是冯友兰推进中国哲学现代化所采取的十分自觉的行动。”<sup>②</sup> 这个评价是非常中肯的，因为在冯友兰看来西方哲学的优点是理性主义比中国的明晰，中国哲学的优点是神秘主义比西方的浪漫，二者的长处和短处正好可以互补。因而他在 20 世纪 30 年代中期就说希望不久可以看到“欧洲哲学观念得到中国直觉和体验的补充，中国哲学观念得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清。”<sup>③</sup> 20 世纪 40 年代后期他又说：“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性一些，比西方传统哲学更神秘一些。”<sup>④</sup> 因而他的新理学是“接着中国哲学各方

① 《中华仙学》上册第 150 页。

② 方克立《冯友兰与中国哲学现代化》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店 1995 年版第 73 页。

③ 冯友兰《三松堂全集》第 11 卷，河南人民出版社 1992 年版第 267 页。

④ 同上，第 517 页。

面的最好底传统而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评”(冯友兰《新原道》序言)。体现了中西哲学的融合与沟通,而他西行讲学就是中西哲学的交流沟通的具体实践活动。因而有人说:“在融合中西,综合近代以来科学主义与人文主义思潮的发展成果方面,着力最多、贡献最大的是冯友兰哲学。”<sup>①</sup>太虚主张佛法救世,也把学术与世界的交流与沟通当作一项重要的工作来做。他在《中国佛学之重建》一文中就说:“中国佛学能在新世界中成为世界性的佛学,非但要主持教理的人能够阐明佛教发达人生之真理,依之以趣大乘行果,并须在人间实行六度四摄菩萨道,以尽力推行佛教利益人生的事业。如果不能这样,世人必目为空谈而不能见之于事实者,便足为佛教衰落之因素。”<sup>②</sup>明确地提出中国佛学的世界性问题,体现了其世界胸怀。他在1925年率团访日归来后撰写的《由职志的种种国际组织造成人世和乐国》一文表达了他的佛化世界的理想:“一业一业皆成为一种一种之国际组织;而由此一业之国际组织和团体,以自治其一业所关系之大事。换言之,教育界即于全人类之世界上自成为一教育国,宗教界即于全人类之世界上成为一宗教国。”<sup>③</sup>在实践上,太虚还游历欧美,宣扬佛法,成为近现代史上第一位西行弘法的中国高僧。其融贯中西的学术地位和有益实践在中国文化史上不仅道门中人,就是佛门中人也无人可比。

① 郑家栋《冯友兰与近代以来的哲学变革》,胡伟希编《辛亥革命与中国近代思想文化》,中国人民大学出版社1991年版第363页。

② 印永清编《太虚学术论著》,浙江人民出版社1998年版第125页。

③ 《太虚大师全书》第44册,第1145页。

第五，就对中国文化现代化的影响力来说，他们分别是儒、释、道三教传统文化现代化的最杰出的代表者，但他们影响力的大小和作用又是有区别的。

冯友兰和太虚的影响是世界性的，而陈撄宁由于一直没有出过国门，又经常隐居修炼，加上没有出版过代表其系统理论体系的学术专著，因而除了少数爱好仙道者外，其影响相对较小。

冯友兰北大毕业后留学美国，师从美国现代哲学大家杜威、蒙太格等人，系统研习过西方哲学，学贯中西，诚如李耀仙先生所说，新理学哲学体系是要讲形而上学的，但他讲之形而上学是他自觉地在西方康德，特别是维特根斯坦批判了形而上学之后，形而上学正处于一蹶不振的时候来讲的；他是讲儒家哲学的，但他要讲的儒家哲学，是自觉地在“五四”运动的“打倒孔家店”后儒家正处于困惑迷离的时候，来讲儒家哲学的。因此，他在这个时候来讲形而上学和儒家哲学，虽是接着前人的问题讲，却不能照着前人的答案讲。他的接着而不是照着前人来讲形而上学和儒家哲学，这正是他的用心之处，也是他的创新之处。他最终以新实在论为导向，把柏拉图哲学作桥梁，和中国程朱理学结合起来，再越过维也纳学派的批评，来建立其新理学哲学体系，不管其成立与否，都应当从世界范围来讨论它<sup>①</sup>。因而可以说在儒家哲学史上，冯友兰新理学体系的出现具有划时代的意义，正如有学者所言，近代以来，西学东渐，在西方哲学的冲击下，中国传统哲学能否跨入新的时代，重新焕发出活力，这是中国哲学界共同关心的问题。新文化运动以后，随着文化讨论的深入，中国中

<sup>①</sup> 李耀仙《新理学在哲学史上的地位》，《四川师范学院学报》1991年第2期。

西哲学融合已成必然趋势，在本世纪三四十年代，终于出现了三位建立了完整的哲学体系的哲学大师，熊十力、金岳霖和冯友兰。其中熊先生的哲学以中学为主，西学较少；金先生的哲学以西学为主，中学较少；而在冯先生那里，中学和西学并无偏重，他比较完整地融合了中国传统哲学和西方哲学中的理性主义，使中国哲学传统中的理性精神得以显扬，这是独具特色的。从中国现代哲学的这一发展脉络看，冯友兰哲学确实是中国现代哲学史上的一座高峰<sup>①</sup>。因而冯友兰新理学一面世，就引起了强烈反响，有赞成的，也有批评和疑问的。有人说他讲的是旧思想、旧道德，也有人说他讲的“不是先儒的思想”。有人批评他“同情于唯物论”，也有人指责他是“客观唯心论”。有人赞扬他写了“空前好的书”，也有人指责他“毒害青年”。这些议论从不同侧面反映了冯友兰哲学在当时的影响。用贺麟先生当时的话说，冯先生建立新理学体系“使他成为抗战期中，中国影响最广，声名最大的哲学家”<sup>②</sup>。以后国外请他去讲学，不少大学授予他为荣誉博士，他的著作被翻译成多国文字出版，流传全球，他可以说是中国最负盛名的哲学家。因而从世界范围来讲，他对中国文化的影響力是最大的。

太虚作为近现代史上佛教改革的领袖人物，早在1924年就发起成立“世界佛教联合会”与日、英、法、德和芬兰等国的友人亲密接触，以后又率“中华佛教代表团”赴日参加“东亚佛教大会”，1928年太虚又经香港、西贡、新加坡、斯里兰卡、科伦

① 参见张跃《阐旧邦以辅新命极高明而道中庸》，王中江高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店1995年版第43至44页。

② 贺麟《五十年来的中国哲学》，辽宁教育出版社1989年版，第33页。

坡、开罗、抵法国开始了弘化法、英、比、德、美的活动。成为在近现代史上，西行弘法的第一位佛教徒。抗日战争中他又出访东南亚弘扬佛法，宣传抗日救国主张。大大扩大了中国佛教文化的影响，也把他的新佛学的主张宣传到了国外。因而他的影响在当时也是世界性的。

而陈撷宁因为没有冯友兰和太虚的上述条件，加上他本人又不愿进入“公门”做事，所以其影响要小得多。以至于就是今天提到陈撷宁，包括一些教内人物都不知晓。这是陈撷宁在旧中国时代的局限之处。但是我们不能因此而否定陈撷宁在道教史和中国思想文化史上的地位。事实上在圈内人中，已经有人给了陈撷宁恰当的评价。

1989年在“陈撷宁先生仙逝20周年纪念会”上全国政协副主席赵朴初就盛赞其道德文章：“今天道教中有这么一位学者，不仅是中国宗教界的幸事，也是中国文化界的幸事。”

笔者认为，作为一代仙学大师，作为道教文化现代化的最有力的开路人，陈撷宁在中国文化史上的地位与新儒学的冯友兰和新佛学的太虚大师差可比拟。我们今天讲中国思想史和中国文化史特别是中国道教史是绕不过陈撷宁的，而我们的学术界有的人绕过了他，这是不应该的。陈撷宁是中国道教史上道教文化现代转型初期最重要的人物。

## 参考文献

《扬善半月刊》，上海图书馆合订影印本

《仙道月报》，上海图书馆合订本

《中华仙学》，台湾真善美出版社倡印，香港陈香记书局出版

洪建林编《仙学解密——道家养生秘库》，大连出版社 1991 年版

陈樱宁《道教与养生》，华文出版社 2000 年版

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1998 年版

《二十四史》，中华书局点校本

李养正《道教概说》，中华书局 1989 年版

李养正《当代中国道教》，中国社会科学出版社 1993 年版

卿希泰《中国道教思想史纲》第一、二卷，四川人民出版社 1980 年和 1985 年版

任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版

卿希泰主编《中国道教史》第一至四卷，1996 年版

王明《太平经合校》，中华书局 1960 年版

王沐《悟真篇集解》，中华书局 1990 年版

张志刚《宗教文化学导论》，东方出版社 1996 年版

李刚主编《古今中外宗教概观》，巴蜀书社 1997 年版



王家佑《道教论稿》，巴蜀书社 1987 年版

林安梧《儒学与中国传统社会之哲学省察》，学林出版社 1998 年版

殷海光《中国文化的展望》，上海三联书店 2002 年版

何光沪、许志伟主编《儒释道与基督教》，社会科学文献出版社 2001 年版

马克斯·韦伯著 王蓉芳译《儒教与道教》，商务印书馆 2002 年版

马克斯·韦伯著 彭强、黄晓京译《新教伦理与资本主义精神》，陕西师范大学出版社 2002 年版

《中国宗教与基督教》，生活·读书·新知三联书店 1997 年版

田诚阳《仙学详述》，宗教文化出版社 1999 年版

田诚阳《中华道教修炼学》，宗教文化出版社 1999 年版

田诚阳《道经知识宝典》，四川人民出版社 1996 年版

卓新平主编《宗教比较与对话》第三辑，宗教文化出版社 2001 年版

邓子美《传统佛教与中国近代化》，华东师大出版社 1994 年版

单纯、张合运主编《百年回声》，海天出版社 1998 年版

柳诒徵《中国文化史》，东方出版中心 1988 年版

杜维民《一阳来复》，上海文艺出版社 1997 年版

牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社 1997 年版

成中英《世纪之交的抉择》，知识出版社 1991 年版

余英时《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版

许全兴、陈战难、宋一秀《中国现代哲学史》，北京大学出版社 1992 年版

陈鼓应主编《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社 1996 年 8 月版

陈鼓应主编《道家文化研究》第二十辑，上海古籍出版社

刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店 1995 年版

朱越利、陈敏著《道教学》，当代世界出版社 2000 年版

- 李申《道教本论》，上海文化出版社 2001 年版
- 李明友《太虚及其人间佛教》，浙江人民出版社 2000 年版
- 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版
- 王明《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版
- 卿希泰《中国道教》第一至第四卷，东方出版中心 1994 年版
- 任继愈等著《道教与传统文化》，中华书局 1990 年版
- 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社 1979 年版
- 张岱年《思想文化道德》，巴蜀书社 1992 年版
- 卿希泰《道教文化新探》，四川人民出版社 1988 年版
- 卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1990 年版
- 卿希泰《刍菴集》，巴蜀书社 1997 年版
- 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟《道教通论》，齐鲁书社 1991 年版
- 胡孚琛、吕锡琛《道学通论》，社会科学文献出版社 1999 年版
- 许地山《道教史》，上海书店 1991 年版
- 阮仁泽、高振农主编《上海宗教史》，上海人民出版社 1992 年版
- 葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版
- 詹石窗《易学与道教思想关系研究》厦门大学出版社 2001 年版
- 詹石窗《易学与道教符号揭秘》，中国书店 2001 年版
- 萧功秦《儒家文化的困境》，四川人民出版社 1986 年版
- 张荣明主编《道佛儒思想与中国传统文化》，上海人民出版社 1994 年  
版
- 南怀瑾《禅宗与道家》，复旦大学出版社 1991 年版
- 陈麟书、陈霞《宗教学原理》，宗教文化出版社 2003 年版
- 陈霞《道教劝善书研究》，巴蜀书社 1999 年版
- 陈兵《佛教禅宗与东方文明》，上海人民出版社 1992 年版
- 李养正《当代中国道教》，中国社会科学出版社 1993 年版
- 袁志鸿《当代道教人物》，华文出版社 2000 年版

郑德荣主编《二十世纪中国三次历史巨变研究》，东北师范大学出版社  
2002 年版

费正清、赖肖尔《中国：传统与变革》，江苏人民出版社 1996 年版

陈红民《中华民国史新论》，三联书店 2003 年版

中国社科院编《五四运动与中国文化建设》，社会科学文化出版社  
1989 年版

杨杭军《走向近代化》，中州古籍出版社 2001 年版

蔡方鹿《一代学者宗师》，巴蜀书社 1990 年版

蔡方鹿、黄海德、向世山、黄小石《中国文化与中国社会》，成都出版  
社 1993 年版

黄海德、李刚编《简明道教辞典》，四川大学出版社 1991 年版

高亨《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版

高远雷主编《中国近代反侵略战争史》，解放军出版社 1988 年版

张礼恒《从西方到东方》，商务印书馆 2002 年版

张宝明《启蒙与革命》，学林出版社 1998 年版

冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版

冯友兰《三松堂全集》，河南人民出版社 1992 年版

盖建民《道教医学》，宗教文化出版社 2001 年版

时广东《儒学与现代化》，四川文艺出版社 2002 年版

陈廷湘主编《中国现代史》，四川大学出版社 2004 年版

黄夏年主编《太虚集》，中国社会科学出版社 1995 年版

罗同兵《太虚对中国佛教现代化的抉择》，巴蜀书社 2003 年版

中华孔学会编《儒学与现代化》，人民教育出版社 1994 年版

李泽厚《中国思想史论》，安徽文艺出版社 1999 年版

李远杰《近现代以佛摄儒研究》，巴蜀书社 2002 年版

王治心《中国宗教思想史大纲》，三联书店上海会店 1988 年版

陈兵《现代佛学小辞典》，成都出版社 1996 年版

朱越利《道经总论》，辽宁教育出版社 1991 年版

张惠诚主编《中国变革文化名著》，延边大学出版社 1995 年版

《周恩来选集》，人民出版社 1984 年版

苏振芳《创新社会学》，中国审计出版社、中国社会出版社 2002 年版

胡伟希编《辛亥革命与中国近代思想文化》，中国人民大学出版社 1991 年版

王中江、高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店 1995 年版

张恒寿《中国社会与思想文化》，人民出版社 1989 年版

萧汉明、郭东升《周易参同契研究》，上海文化出版社 2001 年版

陈少峰《宋明理学与道家哲学》，上海文化出版社 2001 年版

印永清编《太虚学术论著》，浙江人民出版社 1998 年版

蒋荣昌《历史哲学》，巴蜀书社 1992 年版

陈昌文主编《宗教·哲学艺术》，宗教文化出版社 1999 年版

黄小石《净明道研究》，巴蜀书社 1999 年版

杨玉辉《人体科学研究》，科学技术文献出版社重庆分社 1990 年版

钱谷风《清王朝的覆灭》，学林出版社 1984 年版

陈国符《中国外丹黄白法考》，上海古籍出版社 1997 年版

[澳] 柳存仁《道教史探源》，北京大学出版社 2000 年版

[法] 施舟人《中国文化基因库》，北京大学出版社 2002 年版

[法] 安娜·塞德尔《西方道教研究史》，上海古籍出版社 2000 年版

[日] 涩德忠《道教史》，上海译文出版社 1987 年版

[英] 阿利斯科·E·麦格拉思著，王毅译《科学与宗教引论》，上海人民出版社 2000 年版

[美] 安德鲁·芬伯格著，陆俊、严耕等译《可选择的现代性》中国社会科学出版社 2003 年版

[美] 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德著，刘润忠等译《宗教社会学》，中国社会科学出版社 1990 年版

---

[苏] 乌格里诺维奇《艺术与宗教》，三联书店 1987 年版

[英] 约翰·H·布鲁克著 苏贤贵译《科学与宗教》，复旦大学出版社  
2000 年版

[美] 墨子刻著 颜世安、高华、黄东兰译《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社 1996 年版

## 后 记

孔子是圣人，他绝笔于获麟，充满了神话色彩。我是普通人，再次修订完我的博士论文时，许多感情的东西就直涌心头，奔腾咆哮，不能自已。

秀才人情半张纸！川大攻博几年，宗教所的老师 and 同学们给了我不少的关爱，这篇博士论文交得了差吗？论文答辩前，有些惴惴不安，而评审专家们给出的意想不到的好评，更让我觉得肩上的担子不轻。为学就像做人，最怕高调，高处不胜寒呵！板凳须坐十年冷，学问中人是应该学会坐冷板凳的。这让我想起了我写作这篇论文时的有趣时光来了：2004 年的一个寒夜，落下此论文的结语时已是凌晨二时了，外面有很好的月光，推窗而观，三九季节的山风寒气居然爽透全身。为了能集中精力写完这篇论文，取得妻子的支持后，离群隐居，在德阳东湖山玉皇观与一帮出家人一起斋心茹素，冷板凳也快坐热了，千钧重担，顿而卸落，该喘一口气了。

一段艰难而痛苦的写作之后，一个个亲切的面孔扑面而来：我无法忘记当年为了不让我这个贫困学生失学，而以自己微薄的

工资作担保，让学校免去我的学杂费，而使我省得以从一个农家子弟考上大学的高中班主任罗复华老师。我忘不了引我进入学术之门的冯友兰先生之高足李耀仙教授和为我进行硕士论文答辩的武大哲学名家唐明邦教授。三年的硕士生涯，李先生培养起了我对国学研究的浓厚兴趣和做事为人的学人品格；唐先生对我的硕士论文《易传与中国经学思维模式》的鼓励和指点树起了我对学术研究的信心和勇气。而这篇博士论文从酝酿到写作近四年时间，我的博士导师李刚教授为此倾注了大量心血，卿希泰教授、潘显一教授、唐大潮教授、陈兵教授、陈霞教授给过我诸多的教诲和指点，蒋荣昌、荣远大、姜源、郭武、张钦、罗同兵、赵建伟、于荣光诸位先学也给过我不小的帮助，胡孚琛、詹石窗、黄海德、蔡方鹿、李远国、张广保诸位方家给过我不少的开示，尹帮志、谢正强、黄勇、林西朗、曾维加、夏剑军、吕有云、周军、杨孝蓉等同学的交流对我启发不少，在此一并致谢。我还要特别感谢不辞辛苦从香港给我买到《中华仙学》的郑庆云师兄，为我在中国道协查找《道协会刊》资料的尹志华师兄，为我们完成学业排忧解难的杨光文、李萍、许迎雪等宗教所的各位老师和在上海为我查资料提供方便的谭兴顺、邓天文、丁常云、陈勇、曹航诸先生以及为我写作提供方便的好友王绍国先生和德阳玉皇观住持申明清道长，还有经常鼓励我的德阳市委宣传部长郝跃南先生和《德阳日报》的老总们，没有他们的无私帮助，我这篇论文还不知什么时候才能出笼。尽管这只是一部抛砖引玉之作，浅陋之处一定不少，更多的问题和更深入的探讨还需要真正的专家来开示迷津。

2006年4月12日

# 儒道释博士论文丛书

国家「九八五」工程四川大学  
宗教与社会研究创新基地项目

ISBN 7-80659-940-1



9 787806 599402 >

ISBN 7-80659-940-1

定价：21.00元

B9