

傅凤英 著

# 二十世纪 中国道教学术的新开展

儒道释  
博士论文丛书

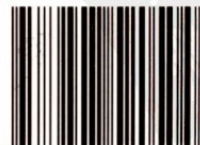


四川出版集团 巴蜀书社

# 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·教育部人文社科重点研究  
基地四川大学道教与宗教文化研究所项目

ISBN 978-7-80752-050-4



9 787807 520504 >

定价：20.00元

傅凤英 著

二十世纪

中国道教学术的新开展

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

二十世纪中国道教学术的新开展/傅凤英著. —成都:  
巴蜀书社, 2007. 11

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 978-7-80752-050-4

I. 二... II. 傅... III. 道教—研究—中国—20 世纪

IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 152462 号

二十世纪中国道教学术的新开展

傅凤英 著

责任编辑 谢正强

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](http://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 2007 年 11 月第 1 版

印 次 2007 年 11 月第 1 次印刷

成品尺寸 203mm×140mm

印 张 9.625

字 数 220 千字

书 号 ISBN 978-7-80752-050-4

定 价 20.00 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
赵志鋈	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，且对弘扬中华优秀传统文化，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

在中国学术思想史上出现过三个活跃时期。第一个活跃时期是先秦时期，百家争鸣，学派蜂起，莫立了中国学术发展的基础。先秦学术是整个中国学术思想大树的根，后来的学术思想，可以说都是从根部吸取营养，接受阳光和雨露，不断发育出来的枝叶。我所说的“阳光”是指新的思想资源；我所说的“雨露”是指中国社会发展的实际需求。第二个活跃时期是宋明时期，中国学术不再限于中国本土的范围，走向了亚洲。东汉时期印度佛教传入中国，可以说是来自域外的第一缕阳光，给中国学术提供了新的思想资源、思想方法和发展机遇。印度佛教同中国固有的思想资源相融合，形成了以禅宗为典型的中国佛教。印度佛教也成为中国本土宗教的助长剂，道教获得长足的发展，成为中国学术中一个举足轻重的大门派。印度佛教对儒学也产生了极大的影响，宋明理学家融会释、道二教，找到儒学的新讲法。他们把先秦儒学发展为宋明理学，恢复了儒学在思想界的主导地位，开创了儒学发展的新局面。以宋明理学为标志，中国学术史上出现了第二个高峰。中国学术的格局不再是先秦时期的百家争鸣，而变

成了儒释道三教竞长争高。第三个活跃时期是20世纪以后，中国学术不再限于亚洲的范围，走向了世界。“五四”新文化运动以后，西方学术思想大量涌入中国，可以说是来自域外的第二缕阳光，给中国学术提供了更新的思想资源、思想方法和发展机遇。西化派菲薄固有的鼓噪虽然一时败坏了中国学术的声誉，但不能阻止中国学术思想发展的脚步。“五四”以后，有原创力、有见地的新一代学人融会中西学术，探索中国学术发展的新途径，取得了新的成果。他们讲出了现代的新儒家学术、新佛教学术、新道教学术。

我的博士论文以现代儒家学术研究为选题，写成《现代新儒家研究》一书，1991年由中国人民大学出版社出版。我指导的第一位博士生刘成有以现代佛教学术研究为选题，写成《近现代居士佛学研究》一书，2002年由巴蜀书社出版。我指导的第一位女博士生傅凤英以现代道教学术研究为选题，写成《二十世纪中国道教学术的新开展》一书，也将由巴蜀书社出版。这三本书对现代儒、释、道三家学术思想的新进展作了初步的梳理，当然还不尽如人意，但毕竟理出了一个头绪，为进一步深入研究提供了一些便利。

傅凤英博士写的《二十世纪中国道教学术的新开展》虽然是一本博士论文，实际上却用了六年的时间。她在攻读硕士学位的时候，就开始为写作此书做准备。她的硕士论文的题目是《〈性命主旨〉研究》，对明代以来一部有影响的道教内丹典籍《性命主旨》做了系统研究。经她重新整理、点校，《性命主旨》一书在台湾得以出版。她在攻读博士学位期间，曾到台湾辅仁大学哲学系进修，利用这个机会在台湾搜集到大量资料，为写作本书打

下了坚实的基础。

研究现代道教学术可以说是比研究现代儒家学术、现代佛教学术更为困难的一个课题。现代儒家学术思想的进展和现代佛教学术思想的进展，大体上都有一个传承谱系或思想脉络可以把握，而这在现代道教学术思想的进程中是找不到的。因此，研究现代道教学术必须另辟蹊径。令人欣喜的是，傅凤英经过苦苦思索，终于找到了新的途径。这个途径就是横向的把握方式，把20世纪中国道教学术的研究者归纳为四种类型。第一种类型是“仙学的倡导者”，以陈撄宁为代表。在科学主义泛滥、道教日益式微的情况下，陈撄宁以其慧眼卓识，找到一条讲解道教学术的新路。他大力倡导“仙学”独立，为道教开辟了存在空间。在他看来，仙学是一门特殊的学问，同科学不矛盾，是一种可学、口诀可公开、可普度的文化。第二种类型是“养生学的弘扬者”，以萧天石为代表。萧天石的主要贡献在于对道教养生学的发掘，破除了罩在养生学上的种种迷雾，正本清源，把养生学的智慧贯彻于人生现实之中。第三种类型是“道教文化研究的开拓者”，以王明为代表。王明从文化学的角度考察道教学术，梳理道教学术思想的源流走向，展现其文化背景，论述其与中国传统文化的密切关系，确立其在中国学术史上的重要地位。第四种类型是“《道藏》学研究的奠基者”，以陈国符为代表。陈国符利用其化学专业特长和文理兼通的知识背景，发明了“综合中有分析，分析中有综合”的方法，初步厘清了《道藏》“三洞四辅”的分类以及编纂、传授过程，使卷帙浩繁、语言艰涩、内容庞杂的《道藏》有了可读性。经过傅凤英这样的梳理，20世纪中国道教学术的思想画面比较清晰地展现出来了。

说实话，道教学术研究并不是我的学术专长。至今为止，我还没有发表过一篇关于道教学术的论文。傅凤英写成此书，主要是她自己努力的结果。韩愈在《师说》中有言：“弟子不必不如师，师不必贤于弟子。闻道有先后，术业有专攻，如是而已。”傅凤英写成此书，亦可作如是观。此书即将付梓，写下如上感言，是为贺，是为序。

宋志明

2007年5月于中国人民大学宜园二楼思灵善斋



## 《儒道释博士论文丛书》已出书目

### 第一批(1999年)

- |           |      |
|-----------|------|
| 道教斋醮科仪研究  | 张泽洪著 |
| 道教炼养心理学引论 | 张 钦著 |
| 道教劝善书研究   | 陈 霞著 |
| 道教与神魔小说   | 苟 波著 |
| 净明道研究     | 黄小石著 |

### 第二批(2000年)

- |                   |      |
|-------------------|------|
| 神圣礼乐              |      |
| ——正统道教科仪音乐研究      |      |
|                   | 蒲亨强著 |
| 魏晋玄学人格美研究         | 高华平著 |
| 明清全真教论稿           | 王志忠著 |
| 佛教与儒教的冲突与融合       |      |
|                   | 彭自强著 |
| 经验主义的孔子道德思想及其历史演变 | 邓思平著 |

### 第三批(2001年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 宋元老学研究       | 刘固盛著 |
| 道教内丹学探微      | 戈国龙著 |
| 汉魏六朝道教教育思想研究 |      |
|              | 汤伟侠著 |
| 般若与老庄        | 蔡 宏著 |
| 刘一明修道思想研究    | 刘 宁著 |

- |         |      |
|---------|------|
| 晚明自我观研究 | 傅小凡著 |
|---------|------|

### 第四批(2002年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 近现代以佛摄儒研究       | 李远杰著 |
| 礼宜乐和的文化思想       | 金尚礼著 |
| 生死超越与人间关怀       |      |
| ——神仙信仰在道教与民间的互动 | 李小光著 |
| 近现代居士佛学研究       | 刘成有著 |
| 生命的层级           |      |
| ——冯友兰人生境界说研究    |      |

刘东超著

### 第五批(2003年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 中国佛教僧团发展及其研究    |      |
|                 | 王永会著 |
| 实相本体与涅槃境界       | 余日昌著 |
| 斋醮科仪 天师神韵       | 傅利民著 |
| 荷泽宗研究           | 聂 清著 |
| 精神分析与佛学的比较研究    |      |
|                 | 尹 立著 |
| 太虚对中国佛教现代化道路的抉择 | 罗同兵著 |
| 终极信仰与多元价值的融通    |      |
|                 | 姚才刚著 |

第六批(2004)

- 西学东渐与明清实学 李志军著  
上清派修道思想研究 张崇富著  
北宋《老子》注研究 尹志华著  
相国寺

——在唐宋帝国的神圣与凡俗  
之间 段玉明著

- 熊十力本体论哲学研究 郭美华著  
关于知识的本体论研究

——本质 结构 形态

- 昌家立著  
明代王学研究 鲍世斌著  
中国技术思想研究

——古代机械设计与方法

- 刘克明著  
朱熹与《参同契》文本 钦伟刚著  
中国律宗思想研究 王建光著

第七批(2005 年)

元代庙学

——无法割舍的儒学教育链

- 胡 务著  
牟宗三“道德的形而上学”研究

- 闵仕君著  
隋唐五代道教美学思想研究

- 李 裴著  
宋元道教易学初探 章伟文著  
杜光庭《道德真经广圣义》的

- 道教哲学研究 金兑勇著  
天台判教论 韩焕忠著

- 杜光庭道教小说研究 罗争鸣著  
魏源思想探析 李素平著  
泰州学派新论 季芳桐著  
《文子》成书及其思想 葛刚岩著  
傅金铨内丹思想研究 谢正强著

第八批(2006 年)

汉末魏晋南北朝道教戒律规范

研究 伍成泉著

两性关系本乎阴阳

——先秦儒家、道家经典中的性

- 别意识研究 贺璋琬著  
陈撄宁与道教文化的现代转型

- 刘延刚著  
扬雄《法言》思想研究 郭君铭著  
《周易禅解》研究 谢金良著  
明清道教与戏剧研究 李 艳著  
王弼易学解经体例探源

- 尹锡珉著  
唐代道教管理制度研究

- 林西朗著  
四念处研究 哈 磊著

天人之际的理学新诠释

——王夫之《读四书大全说》思  
想研究

- 周 兵著  
第九批(2007 年)

晚明狂禅思潮与文学思想研究

- 赵 伟著  
先秦儒家孝道研究 王长坤著

致良知论

——王阳明去恶思想研究

胡永中著

伍守阳内丹思想研究 丁常春著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部

佛教社会考察研究

吴之清著

朱子论“曾点气象”研究 田智忠著

二十世纪中国道教学术

的新开展

傅凤英著

道教与基督教生态思想

比较研究

毛丽娅著

汉晋文学中的《庄子》接受

杨柳著

马祖道一禅法思想研究

邱环著

道教自然观研究

赵芑著

## 目 录

序 .....	宋志明 (1)
引 论 .....	(1)
第一节 本书的内容和范围 .....	(2)
第二节 本书要突破的难题、创新及意义 .....	(4)
第一章 20 世纪中国道教研究概况 .....	(6)
第一节 中国内地的研究概况 .....	(7)
一 50 年代之前西学冲击下的道教研究 .....	(9)
二 50 年代至 80 年代之前马克思主义话语下的道教研究 .....	(22)
三 80 年代之后文化多元背景下的道教研究 .....	(27)
第二节 中国港台的研究概况 .....	(43)
一 总体概况及特点 .....	(44)
二 台湾的道教研究 .....	(48)
三 香港的道教研究 .....	(56)
第三节 道教研究的向度 .....	(62)
一 从现实出发对科学做出回应 .....	(63)



二 对道教养生学资源的发掘 .....	(65)
三 弱势背景下寻求道教文化的存在空间 .....	(67)
四 开展道教经典的基础性研究 .....	(68)
<b>第二章 仙学的倡导者——陈樱宁</b> .....	(70)
<b>第一节 生平与活动</b> .....	(70)
一 蒙童初识神仙传 三五始罹童子癘 .....	(70)
二 求道四海治残身《道藏》初起仙学始 .....	(73)
三 外丹修罢向内丹 圆顿《扬善半月刊》 .....	(77)
四 著书白云浙东南 九十少一驾鹤去 .....	(82)
<b>第二节 仙学的提出和内涵</b> .....	(84)
一 仙学区别于古代神仙学 .....	(85)
二 仙学的内容贯通三元丹法 .....	(87)
三 仙学的重点在内丹学 .....	(90)
<b>第三节 提倡仙学的独立性</b> .....	(91)
一 仙学自成一家 .....	(92)
二 仙学不是宗教 .....	(94)
三 仙学是性命双修的内丹学 .....	(99)
<b>第四节 化解仙学跟科学的对立</b> .....	(103)
一 强调仙学的学术性 .....	(104)
二 调解仙学跟科学的关系 .....	(108)
三 提倡仙学应关注现实 .....	(113)
<b>第三章 养生学的弘扬者——萧天石</b> .....	(117)
<b>第一节 生平与活动</b> .....	(117)
一 战乱以武入军校 敷治以文成一家 .....	(117)
二 访求延生续命术 专走弘扬道学路 .....	(119)

---

三 半隐自遁扬道学 常刊万世不刊书 .....	(120)
第二节 道教养生学重视心性修养 .....	(123)
一 “发大心”是儒、释、道三家的修养基础 .....	(125)
二 道教养生学以心法为首务 .....	(128)
三 静坐为修养心法的入门功夫 .....	(130)
第三节 道教养生学以性命双修为原则 .....	(137)
一 性命双修为道教养生学的一大总原则 .....	(138)
二 性命双修包含养生学和道德学两个层面 .....	(141)
三 性命双修以动静双修、内外兼养为特征 .....	(143)
第四节 道教养生学的最高境界 .....	(146)
一 道教养生学的超越性特征 .....	(147)
二 道教养生学首推内丹学 .....	(150)
三 道教养生学的最高境界是“道世界” .....	(153)
第四章 道教文化研究的拓荒者——王明 .....	(162)
第一节 生平与活动 .....	(162)
一 生在时局动荡中 爱国读书两不误 .....	(162)
二 博览群书文史哲 多方从师勤求教 .....	(163)
三 博览之中有专攻 道教文化最为重 .....	(165)
第二节 道教与道家文化 .....	(168)
一 道教与老子 .....	(169)
二 道教与庄子 .....	(174)
第三节 道教与中国传统文化 .....	(182)
一 道教与儒家 .....	(183)
二 道教与墨家 .....	(186)
三 道教与佛教 .....	(190)

第四节 道教与科学文化 .....	(192)
一 道教与科学研究的缘起 .....	(193)
二 道教与科学技术研究 .....	(195)
三 道教与现代科学文化 .....	(198)
第五章 道藏学研究的奠基者——陈国符 .....	(200)
第一节 生平与活动 .....	(200)
一 志在青云勤为梯 刻苦攻读好文史 .....	(200)
二 求深造漂洋渡海 纤维化学入中土 .....	(201)
三 金丹西去还东来 源流黄白考《道藏》 .....	(203)
第二节 对《道藏》编纂历史的考辨与修正 .....	(209)
一 《道藏》编纂第一期：未成“藏”名以前 .....	(211)
二 《道藏》编纂第二期：正式《道藏》的产生 .....	(218)
三 《道藏》编纂第三期：现存《道藏》的产生 .....	(227)
第三节 对《道藏》编纂体例的考辨与修正 .....	(233)
一 对道书编集体例渊源的考辨 .....	(234)
二 对道经的出世及传授的考辨 .....	(238)
三 关于现存明代《正统道藏》 .....	(249)
第四节 对外丹黄白术的考辨与修正 .....	(252)
一 对丹经丹诀词谊的考辨 .....	(255)
二 对丹经丹诀出世朝代的考辨 .....	(258)
三 研究方法上的创新 .....	(261)
第六章 20 世纪中国道教学术研究的新特点 .....	(267)
第一节 道教研究的独到之处 .....	(267)
一 道教研究由官观到学界的转向 .....	(267)
二 道教与科学的关系成为研究的热点 .....	(268)

---

三 道教养生学受到关注 .....	(270)
四 道教文化成为研究的亮点 .....	(271)
五 基础性经典研究方法推陈出新 .....	(272)
六 从道教的视角关注现实人生 .....	(273)
第二节 明确道教学术研究的定位 .....	(274)
一 道教研究在中国传统文化中的地位 .....	(274)
二 道教研究在世界宗教文化中的地位 .....	(278)
参考文献 .....	(282)
后 记 .....	(286)



## 引 论

道教思想源于中国传统文化特别是道家文化。关于道家 and 道教的关系，一直是一个争议较大的问题。一般认为，道家主要是指先秦时期的学术派别之一，道教则是东汉时形成的一种宗教，二者是有区别的。同时二者又是有联系的，这首先表现在道家是道教的重要理论根源之一，道教在思想文化上是道家思想宗教化的继承和发挥。其次，作为一个宗教，道教不仅传承了先秦道家以来的道家思想，而且也保存了道家主要典籍。正是因为道教以道家为母体，道教产生之前的重要道家典籍，基本上都被视为道教的典籍范围，以及道教产生之后道家学者的著作，大多也被纳入《道藏》之内。再次，道教创立之后，又奉老子为教祖，老子的《道德经》也成为道教所奉的主要经典之一，老子的核心思想“道”也成为道教最根本的信仰和理论基础。尽管道教和道家有不可分割的渊源关系，但作为中国本土宗教的道教，在先秦道家思想的基础上，还融合各种古代的神仙方术信仰和民间炼养术，形成庞大复杂的思想体系。从学理上说，如果说道家还主要是一种具有哲理性的学说，在现实人生中追求精神的超越的话，

道教则主要追求生命的内在超越，追求生命的永恒。

宗教层面上的道教，学界一般认为正式形成于东汉，在魏晋南北朝得到不断发展，在唐宋时期达到鼎盛，金元时期开始派别林立。道教在明朝后期开始走向衰落，清代以来继续沉寂，这样的状态一直持续到近代。民间流传的道教思想，往往与各种巫术混在一起，致使人们一提到道教，就以为是画符念咒、妖言惑众的代名词，这种情况积重难返，越来越严重。鸦片战争以后，由于外国列强的入侵，整个中国社会战火不断，社会动荡，民不聊生，经济萎靡，中国的传统文化，事实证明已经无力承担当时中国救亡图存的历史重任，传统的核心价值观也逐渐失去人心。作为中国本土宗教的道教，也在风雨飘摇中进一步走向衰微。道教的衰微趋势，一直延续到上个世纪。20 世纪的中国道教研究，处在一个风云变幻的特殊社会背景之下，因此呈现出诸多新的时代特征。

## 第一节 本书的内容和范围

本书是从学术层面上，考察 20 世纪道教研究的基本状况及其时代特点，因此研究重点是道教而非道家。但事实上，道家 and 道教不可分割的渊源关系，使得学者在二者的使用上存在混用的现象。从思想的层面上，以“道家”指代“道教”的情况屡见不鲜，比如陈撄宁、萧天石就有用“道家”（有时以“道学”）指代“道教”的情况。对于这种情况，为了限定研究范围，凡实质上指代“道教”的，本书都纳入到道教的框架中讨论，不再使用

“道家”一词。但在引用时，为了维护原文的真实性，遵从原文。

本书首先分析了 20 世纪中国道教研究（以中国内地道教研究为主，也涉及港台道教研究）的总体情况及时代特征。对中国内地道教研究的考察，主要以使社会发生巨大转型以及思想界发生根本性改变的标志性政治事件为基础。对于港台的情况，一方面因其背景跟内地差异较大，另一方面港台之间又有比较接近的特征，所以将港台放在一起进行单独考察。另外本书重点选取陈樱宁、萧天石（台湾学者）、王明、陈国符四位学者作为个案进行研究。陈樱宁是仙学的倡导者，在仙学的弘扬和研究上独树一帜。萧天石的突出贡献主要是对道教养生学资源的发掘。王明是道教文化学方面的划时代人物，对道教文化的研究具有开拓之功。陈国符将毕生精力放在了对《道藏》的整理和研究上，是《道藏》学研究的奠基者。以上四位学者的学术生涯都始于 20 世纪早期，学术活动跨越几个阶段，也都在 20 世纪逝世。对于其他学者在道教研究方面的成绩，因限于篇幅，不再进行逐一的个案研究。本书在第一章“20 世纪中国道教研究概况”中，尽量做了全面的介绍。因学识有限，疏漏之处，还望见谅。

所谓“新开展”的“新”，是指一种新气象、新契机、新活力。本书所说的“新”，首先指相对于 20 世纪之前，20 世纪的道教研究出现了不少新变化、新趋势、新特点。比如其中最大的不同，是道教研究逐渐摆脱了以护教阐教为中心的信仰性的研究，走出宫观走向学界。从学术研究的层面上，这属于 20 世纪道教研究中的“新”。另外，在 20 世纪的不同阶段，也出现了一些阶段性的新变化、新趋势、新特点，相对于“旧”而言，也体现为一种新气象、新契机、新活力。

## 第二节 本书要突破的难题、创新及意义

20 世纪风云变幻的历史背景，决定了 20 世纪的道教研究呈现出多种复杂而难以把握的特点，因此对其进行公允而准确的评价有一定难度。本书涉及学者的学术活动主要集中在 20 世纪，他们的著作部分还没有公开出版，获取第一手资料需要大量的调研和走访；目前这方面的研究还基本是一项空白，没有现成的研究成果借鉴，缺乏第二手研究材料。最后，本书通过个案研究，勾勒出整个 20 世纪道教学术史的脉络，并从一个侧面反映 20 世纪整个学术概貌，这本身是一项难度较大也具开创性的工作。

对以上难题的突破，也正是本书的创新之处。本书在 20 世纪中国道教学术研究历史中，抓住了使社会发生巨大转型以及思想界发生根本性改变的标志性事件，并以此为标志分析道教研究的新特点。在人物的个案研究上，把握住了他们各自在道教研究中的不同向度：陈樱宁从仙学的角度对科学做出回应；萧天石从养生学角度对道教思想资源进行发掘；王明从文化学的角度在弱势背景下寻求道教研究的空间；陈国符从文献学角度开展道教经典的基础性研究。这几个向度，体现了 20 世纪学界在道教研究几个重要方面的探索，开辟了道教研究的新方向。本书把握住这几个向度，也就抓住了 20 世纪道教研究的主要特点，是一次具有开创性的探索。

这项研究在理论和实践上都有重要意义。在理论上，第一次全面梳理了 20 世纪道教研究的总体概况，发掘出 20 世纪中国道

教学术研究的若干独到之处，这是对 20 世纪道教学术发展的一次综合研究，是学界至今少人涉足的研究领域，可以算是一项具有开拓性的工作。在实践上，通过此项研究，在厘清前人足迹的基础上，通过对 20 世纪道教文化的基本形态做初步的梳理和归纳，给海内外了解和研究中国近现代道教的学者提供了基本的线索和资料。本研究还希冀引起对学术界道教研究的关注和重视，提出今后应从“道教研究在中国传统文化中的地位”和“道教研究在世界宗教文化中的地位”两方面，明确道教学术研究的定位，推动道教研究的社会价值在当代的发挥。

## 第一章 20 世纪中国道教研究概况

进入 20 世纪以来,随着中国社会的转型和政治经济结构的嬗变,整个中国传统文化的根基发生了动摇,作为传统文化重要组成部分的道教,更是受到了巨大冲击。“五四”以来,西学传入,科学主义得到推崇,整个中国传统文化被视为糟粕而遭到全盘否定,这也使得中国的道教研究举步维艰、每况愈下。1949 年以后,打着马克思主义旗号的极“左”思潮流行,融合古代各种仙道方术而发展起来的道教,被视为糟粕中的糟粕,相关研究也一度遭到歪曲。“文化大革命”期间,对中国传统文化又一次致命的人为的全面破坏,更是使得道教研究几乎陷于停顿。改革开放之初,尽管学术氛围有所好转,传统文化的研究有了起色,但由于学界一味地注目于儒家,道教的研究相应处于被忽视的状态。近年来随着全球化背景下文化多元化发展的趋势,中国传统文化以其自身的独特优势,受到国内外学者的广泛关注。特别是到了 20 世纪八九十年代,国际社会掀起了一股研究中国传统文化的潮流,作为中国本土文化的道教,受到了格外的关注。可以说,整个 20 世纪,经历了中西多元文化的激烈碰撞、一元文化

的范式转换、全球化背景下多元文化的再一次激荡角逐，中国的道教研究在多次的浮沉和变通中，经历了排外、接受、容纳、调适的发展过程，获得了新的价值和生命力。

对中国传统文化中的三大支柱儒、道、佛的研究，中国学术界历来注目于儒家。近年来国内外对佛教的研究也呈现日益蓬勃之势，相比较而言，道教至今仍是一块少人问津的荆棘地。由于以上诸种原因，中国道教研究在整个 20 世纪相对处于弱势。而在整个道教研究领域，却出现了一种怪现象：土生土长于中国的道教，对其的研究却在海外兴盛起来。海外对于道教的研究始于 19 世纪初期，涉足道教研究的大部分是来华的传教士，但当时的研究者大多都站在自己信仰的宗教优于其他宗教的立场上，对道教的了解并不多，且一般都持有偏见，因此对道教的研究缺乏客观且深度不够。海外真正的道教研究，是从 20 世纪开始的，从 20 世纪初，法国的汉学家沙畹（Edouard Chavannes）率先开始涉及道教研究，至今国外的道教研究已经有一百多年的历史，先后举办了三次国际道教研究会议，以及各种双边和多边的道教研讨会。近几十年里，日本、法国和美国都涌现了一批研究道教的学者，成为国外道教研究的三个重镇。除此之外，德国、英国、俄罗斯、加拿大、意大利、澳大利亚、韩国、荷兰等地的道教研究也日益兴盛起来。

## 第一节 中国内地的研究概况

跟国外相比较，在道教的故乡中国，由于种种历史原因，现

代意义上的道教研究跟国外形成强烈反差。且不说道教研究队伍一直显得势单力薄,对道教主要典籍《道藏》的整理和发掘,也远远落后于儒、佛两家。在整个国际社会都已经开始重视自己的主体文化的大背景下,作为中国传统文化三大支柱之一、土生土长的道教文化,至今也没有引起足够的重视。对于道教中的一些积极有益的思想理论,也没有很好地去伪存真、古为今用的工作。20 世纪的中国道教研究,在百年的历程中,走过的并不是一条平坦的路。学界对百年道教研究的过程有多种不同的划分<sup>①</sup>,但大致都是以几件使得社会发生巨大转型的政治事件为标志。20 世纪社会政治经济发生了多次重大转型,整个思想界无不随着社会的转型而浮沉和变通,道教的研究更是如此。

本书在分析一些使社会发生巨大转型以及思想界发生根本性改变的标志性事件的背景基础上,讨论 20 世纪中国道教学术的新开展,考察在特殊的背景之下,20 世纪道教研究的总体情况及时代特征,并以几位在道教研究领域具有代表性的学者为例,分析他们在道教研究不同领域的开拓性贡献。

---

<sup>①</sup> 典型的如朱越利教授以政治事件(如以 1949 年前后、“文化大革命”前后)为界限划分为三个阶段:即第一阶段(1900—1949)、第二阶段(1950—1976)、第三阶段(1977—2000)(参见朱越利、陈敏《道教学》第 29—36 页)。不同的有葛兆光教授根据研究方法和内容,把 20 世纪整个中国的宗教研究划分为文献学与历史学研究阶段(1950 年以前)、哲学史研究阶段(80 年代以前)、社会文化史研究阶段(80 年代),以及世纪末刚刚出现、也许会持续到 21 世纪的宗教史研究的转型阶段。参见葛兆光《中国(大陆)宗教史研究的百年回顾》,载《二十一世纪》,第 51 期,1999 (1),香港。



## — 50 年代之前西学冲击下的道教研究

### 1. 学术环境及特点

20 世纪初的“五四”新文化运动，使得中国思想界和学术界发生了巨大变化。虽然这次变化对中国思想界和学术界产生的影响，迄今为止还难以下定论，学界对运动本身的评价也褒贬不一。但可以确定的是，如果说 20 世纪以前的道教研究，主要还作为宗教信仰、限于道教宫观、作为修身炼性的方术在民间流传的话，20 世纪以来，特别是“五四”运动以后，在新旧、东西文化的相互碰撞中，从清代遗留下来的重考据的传统和西方注重科学方法的学术潮流相互融合，逐渐形成一种严谨而具有时代感的学术风气。西方实证的方法以及唯物辩证法等方法渗透，使得以护教阐教为出发点的宣教方式以及混杂各种巫术邪道的民间道教逐渐失去了说服力，道教的研究渐渐脱离了宫观信徒，具有了学术的意味。学界在道教研究上，大致有两种不同态度。总的来看，学界的主流思潮是反传统。因此有些学者站在除旧维新、重西轻中的立场上，对道教进行全盘的批判和否定。比较典型的如梁启超，曾经对道教批评说：“就中国原有的宗教讲，先秦没有宗教，后来只有道教，又很无聊。道教是一面抄袭老子、庄子的教理，一面采佛教的形式及其皮毛，凑合起来的。做中国史，把道教叙述上去，可以说是大羞耻。他们所做的是，对于民族毫无利益；而且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝。讲中国宗教，若拿道教做代表，我实在很不愿意。但道教虽然很丑，做中国宗教通史又不能不叙述。它于中国社会既无多大关系，于中国国民

心理又无多大影响，我们不过据事直书，略微讲讲就够了。”<sup>①</sup>类似梁启超这样全盘否定道教的论调，在当时中国思想界成为主流。他们立论的出发点，就是试图以学术充当意识形态，企图让宗教充当促进社会发展的思想资源或一种激励人精神的信仰。梁启超批评道教“于中国社会既无多大关系，于中国国民心理又无多大影响”，正是以此为前提的。因此，这样的研究往往很难就道教本身出发谈道教，也很难建立在客观公正的基础上，而且在价值观以及情感上对传统文化本身持完全拒斥的态度。这样的态度在极端情况下已经背离了学术研究的原则。以这样的态度研究道教，造成的后果往往是使得人们对道教望而却步，无助于真正推动道教研究。诚然，真正的学术研究不能不关注现实社会以及人类精神世界，但学术研究的重点首先应该是学术本身，如果让学术过于趋向现实使命，就会逐渐背离学术本身。如果让学术越俎代庖的背负过重的社会责任，且不说没有任何一种学术真正能承担起这样的重任，而且也容易流于空泛的形式化和表面化。

学界也存在另一种倾向，即对道教持“了解之同情”态度。在新旧思想、东西文化相互碰撞的十字路口，思想的动荡和冲突是难免的。学界像梁启超那样采取执其一端的固执和偏见态度的学者固然为数不少，而采取兼容并蓄的宽容和开放态度的学者也大有人在。当时学界另外一种倾向就是采用一分为二的态度，从道教思想的实际出发，客观的研究和分析道教，试图找出道教中有现代价值和时代意义的东西。比如陈寅恪就曾曾经在对儒、道、佛三者的比较中肯定了道教：“中国儒家虽称格物致知，然其所

---

① 梁启超：《中国历史研究法》第304页，北京：东方出版社，1996。

殚精致意者，实仅人与人之关系。而道家则研究人与物之关系。故吾国之医药学术之发达出于道教之贡献为多。其中固有怪诞不经之说，而尚能注意人与物之关系，较之佛教，实为近于常识人情之宗教。然则道教之所以为中国自造之宗教，而与自印度所输入人之佛教终有区别者，或即在此等处也。”<sup>①</sup> 陈樱宁在《论四库全书提要不识道家学术之全体》一文中也说：“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。”<sup>②</sup> 这些学者对道教的评价可以说代表了当时学界的另外一种声音。在学界主流受到西方科学主义思潮强势冲击下，有这样一批学者却用另外一种思路思考古今中西问题，思考着中国传统文化的出路问题。“六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。”<sup>③</sup> 道教自六朝以来，在坚持自己民族本位文化的前提下，以开放的态度兼容并包，努力吸收和融合外来文化。这样一种文化品质，既能以“虚”容纳万有，又不失本来之自我。这种精神体现在文化方面，表现出一种兼收并蓄，博采众长的态度，像海纳百川一样融摄百家之长不断丰富自己，既没有自闭性，也没有排他性。这种精神的发扬，形成了中华民族开阔的视野和胸怀，对于中华民族兼容并包、平等博大精神的培育和发展，产生了非常巨大的影响。道教这种开放、包容、宽容与不失自我的精神品格，陈寅恪

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《陈寅恪史学论文选集》第181页，上海古籍出版社，1992。

② 陈樱宁：《道教与养生》第3页，北京：华文出版社，1989。

③ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，载《陈寅恪史学论文选集》第511页，上海古籍出版社，1992。

先生称之为“道教之真精神”。“其真能于思想史上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”<sup>①</sup>

类似这种从“了解之同情”<sup>②</sup>、“同情之默应”、“心性之体会”<sup>③</sup>的角度出发的研究，是在对传统文化有着深厚感情的基础上，以艺术欣赏的眼光和精神，以自己的兴趣和对生命的体悟为着眼点，从时代的要求出发，寻找道教文化的真精神。相比较而言，作为自己的兴趣对道教进行研究的学者毕竟占少数，但他们在特殊的历史背景之下，无论是坚持真理的勇气，还是对道教从各个方面做出的尝试性的研究，都具有划时代的贡献。二三十年代的学者们，一方面受到西方与日本学术思想的影响，另一方面

---

① 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，载《陈寅恪史学论文选集》第512页。

② “凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意及对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”（参看陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，载《陈寅恪史学论文选集》第507页）陈寅恪早在半个世纪以前就强调过的这种研究中国传统文化应具有的基本态度与方法，迄今为止也没能很好地贯彻到现、当代的学术研究中。

③ “宗教情绪，深存人心，往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古哲慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，取譬虽近，而见道弘深。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者其糟粕而已。”（参看汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第634页，北京：中华书局，1983）

继承了中国传统的考据之学，把西方实证主义和清代考据学传统结合起来，对道教的研究涉及各个方面，从对道教典籍《道藏》的考证到对道教历史的梳理，以及对道教在当代的出路的探索，都做了相当出色的研究。因此葛兆光教授称“这是中国宗教史研究的第一次历史性的变化”<sup>①</sup>。

尽管当时的中国处于内忧外患之中，社会的动荡和时代的转型使得学者们往往难以完全潜心于学术和沉思，传统的观念以及盲目崇尚西方的情感也使得他们有时会背离客观和中立的学术立场。但综观整个 20 世纪，“五四”前后中国道教的研究，相比较而言，可以算得上是一个比较活跃的时期。这个阶段道教研究总体呈现如下特点：

(1) 学术环境较为开放。20 世纪初中国的学术研究，核心问题就是“古今中外”的问题。“五四”前后的学者面临的社会环境更是内忧加外患，这使得每位学者都将强烈的时代使命感贯穿在自己的学术活动中。学者们以不同的方式探索着中华民族以及中国传统文化的出路，这使得这一时期出现了难得的百家争鸣式的学术新气象，形成开放而多元的学术环境。如许地山等多位学者都有留学西方的背景，面对西方科学和文化的强烈冲击，以兼容并蓄的豁达精神，自觉吸收西方较为先进的学术思想，并在对西方文化有着较深层理解基础上，通过中西文化的对比分析，以全新的视野展开对传统文化多角度的认识和研究。在道教研究

---

<sup>①</sup> 葛兆光：《中国（大陆）宗教史研究的百年回顾》，载《二十一世纪》，第 51 期，1999（1），香港。

方面,学者们并不自我封闭,而是参考西方及日本的研究成果<sup>①</sup>。比如曾经为许地山学生的李镜池曾经说过,许地山在大学里讲授道教史是以日本学者的著作作为参考的。另外傅勤家的著作也多处引述了日本当时的学者如小柳司气太、常盘大定、妻木直良等人的作品。可见,当时的中国学者对日本学者的研究成果是熟悉的。

(2) 大多学者不是专职研究道教。这一时期,尽管道教研究并非显学,但仍然吸引了不少著名学者,如汤用彤、王国维、陈寅恪、陈垣、陈国符等。如陈国符所学的专业是化学,他不仅在化学领域成果丰硕,他的《道藏源流考》以及《道藏源流续考》自问世以来就在国内外广受推崇。正是他的化学背景使得他对道教的研究横跨了科学史与道教史,在两方面都做出了划时代的贡献。又如,汤用彤先生不仅在佛学方面有很深的造诣,而且在道教方面特别是《道藏》的整理和研究方面也有不少成就<sup>②</sup>。饶宗颐先生曾这样评价:“汤用彤先生对于道释宗教史之开拓,懋著功绩,沾被来学多矣。”<sup>③</sup> 另外如陈寅恪、王国维等都是学界首屈一指的学术大师,在文学、史学等方面都是名家,作为中国传

---

① 葛兆光教授曾统计过二三十年代从外文翻译的涉及宗教史的论著,其中涉及道教的有:(日)小柳司气太《道教源流》(傅代言译,中华书局,1927)、(法)沙畹《摩尼教流行中国考》(冯承钧译,商务印书馆,1931)、(法)葛兰言《古中国的跳舞与神秘故事》(李璜述译,葛兰言作格拉勒,中华书局,1933)、(荷)施列格《天地会研究》(薛澄清译,长沙商务印书馆,1940)等等。转引自葛兆光《中国(大陆)宗教史研究的百年回顾》注6,载《二十一世纪》,第51期,1999(1),香港。

② 参看赵建永:《汤用彤对〈道藏〉的整理和研究》,载《中国道教》,2005(2)。

③ 饶宗颐:《中国宗教思想史新页——首届“汤用彤学术讲座”演讲辞及其它》第1页,北京大学出版社,2000。

统文化的优秀传承人，他们自然都没有忽略对作为传统文化重要组成部分的道教的研究。

(3) 学者们自身的学术素养较高。学术素养是学者立身的基础，是学人传统血脉的延续，是发扬学术独立精神的必要条件。学术素养不仅表现为学者具有深厚的学术功底和渊博的知识，同时也是一种敬业精神以及人格、气度的表现。因此，学术的传承就不单单是知识的传承，同时也是智慧和境界的传承。这就要求学者要学会自尊自重以及在学术研究中不为名利所左右，不能急功近利；不盲目地追求时尚，不偏狭固执，具备积极的学术动机；研究中要脚踏实地、审慎严谨，要有兼容并包的豁达胸怀；对学术的敬业精神最终提升为一种精神的追求和生命的体悟，培养出一种洞察人生的智慧以及超越的精神追求。在 20 世二三十年代的中国，涌现出这样的一大批学者，他们是 20 世纪学术界的典范和榜样。而二三十年代中国学术大师的层出不穷以及此后长时期的断层，其根本原因正是他们的学术功底以及严谨的治学态度后人无法比拟。以考据和文献功夫见长的汤用彤、王国维、陈寅恪等一代学术大师，能把自己的学术视野拓宽到道教领域，并能站在客观的立场上采取兼容并包的宽容态度研究道教，这对道教研究来说实在是一件幸事。另外如陈撄宁、王明、陈国符等，在多变的政治风云以及浮躁的学术环境中，能始终坚持自己的立场，耗尽毕生精力从事道教的研究，这当属难能可贵。这一代学者踏实的学术功底、严谨而宽容的治学态度、高深的学术涵养以及豁达的人生境界，都是之后的几代学者难以企及的。

## 2. 主要研究成果

这段时间对道教的研究主要集中在探讨《道藏》源流、丹道

以及道教历史等方面。先后涉足过道教研究领域的著名学者主要有：丁福保（1874—1952）、王国维（1877—1927）、陈垣（1880—1971）、陈樱宁（1880—1969）、刘师培（1884—1919）、陈寅恪（1890—1969）、汤用彤（1893—1964）、许地山（1893—1941）、傅勤家、蒙文通（1894—1968）、易心莹（1896—1975）、翁独健（1906—1986）、萧天石（1909—1986）、王明（1911—1992）、陈国符（1914—2000）等。另外，学界名流如钱穆、胡适、余嘉锡、张荫麟、陈独秀、梁启超、范文澜等人也偶尔撰文论及老子、阴阳五行、神仙方士、谶纬、先秦道家、《太平经》等。具有代表性的有：以刘师培、蒙文通、陈国符、陈垣等人为代表的以历史考证方法对道藏和道经进行的整理和研究；以许地山、傅勤家、陈寅恪、汤用彤、陈垣、王明等人为代表的从文化的比较中对道教史进行的研究；陈樱宁等人对新时代如何发扬内丹所做的努力。这些学者中，除王明属于专业的道教研究者之外，其余大都不是专职研究道教，但由于他们扎实的学术功底以及渊博的学术视野，在道教研究方面还是留下了不少成果。

#### （1）《道藏》和道经的整理和研究

中国现存的道教典籍，主要指明代结集的《道藏》以及明代以后逐渐补充的重要道教典籍。现存明代正统万历年间编撰的《道藏》共有五千多卷，是明代以后道教研究依据的主要典籍。再加上此后补充的没有收入明《道藏》的一些重要典籍，以及后人对《道藏》的整理和研究成果，都是目前研究道教的原始资料。20世纪初，逐渐有一些学者开始进行《道藏》的整理和研究，其中著名的有刘师培、陈樱宁、蒙文通、陈国符、陈垣、汤用彤、王明等，他们是20世纪道教研究的开拓者。他们的研究



成果，成了我们今天研究道教的经典性文献。当时在《道藏》整理方面主要有两大成就：一是影印《道藏》；二是编辑《道藏精华录》。1923 年，由康有为、梁启超师生等 13 人发起重印明版《道藏》的倡议，由当时的民国总统徐世昌捐资，由上海涵芬楼影印北京白云观藏本的《道藏》。影印《道藏》之后，考虑到《道藏》卷帙浩繁，《道藏辑要》也有近千卷，学人研读起来很不方便，有鉴于此，守一子（即丁福保）采辑明《道藏》及《云笈七籤》中的精华，并搜集古道书中的精义，选择各种道书共一百种而成《道藏精华录》，内容包括道家学术、内丹论著、养生要诀以及道士传记、教派史籍等，其中尤其重视内丹养生方面。原版的《道藏精华录》现存不多，现主要有浙江古籍出版社 1989 年影印本以及萧天石先生在台湾创办的自由出版社影印本流通。

这段时间不仅在《道藏》的整理出版方面卓有成效，在《道藏》的研读方面也不乏有好的作品出现。较早研究《道藏》的是刘师培，他于宣统二年（1910）年冬天旅居北京白云观，披阅《道藏》，并就其中的三十七种道经随笔作了记录而成《读道藏记》<sup>①</sup>，这可以算是 20 世纪道教研究的开端，也是最早的一部关于《道藏》的提要。此后的 1931 年，曲继皋与顾颉刚到青岛崂山太清宫读《道藏》，之后由曲继皋执笔撰成《道藏考略》<sup>②</sup>，指出摩尼经被收入《道藏》。1935 年哈佛燕京学社刊行翁独健编《道藏子目引得》<sup>③</sup>，该书主要依据明《正统道藏》、《万历续道

---

① 最早连载在《国粹学报》第 7 卷第 1—5 期，1911，后被收入《刘申叔先生遗书》第 69 册以及丁福保编《道藏精华录》、胡道静等主编《道藏要籍选刊》等书中。

② 此书目前在中央民族大学和南开大学有收藏。

③ 此书于 1986 年 9 月在上海古籍出版社重印。

藏》以及元人的《道藏阙经目录》和清末编成的《道藏辑要》，较以往的《道藏》工具书更全面细致，在此后的较长时间内是一部适用、完备和可靠的《道藏》检索工具书。而对《道藏》的研究和整理到目前为止最全面、最深入的要算陈国符，他本人是化学家，在钻研化学的过程中发现《道藏》涉及化学的地方很多，于是转而攻《道藏》，代表性研究成果是《道藏源流考》（中华书局，1949）。在本书中，陈国符对《道藏》的形成与演变溯本穷源，条分缕析，在国内外学术界影响很大<sup>①</sup>。另外是对《道藏》中部分专经的注释、整理和考证。1920年，江希张《〈道德经〉白话解说》一书出版，这是第一次用白话文注解《道德经》。在该书《凡例》中，作者明确表示“以昌明道德，消弭战杀，挽回世运，救正人心，为唯一宗旨”。此书在当时的现实社会有一定影响，也受到道教界的重视。1926年印行的杨增新撰《补过斋读〈阴符经〉日记》，本书从道教养生的角度，认为“阴符为天人合一之书”。同年杨增新还有《补过斋读〈老子〉日记》<sup>②</sup>一书出版。1933年1月胡适发表在蔡元培先生六十五岁纪念论文集（下）中的《陶弘景的〈真诰〉考》<sup>③</sup>一文，讨论了陶弘景的《真诰》与佛教《四十二章经》的关系。汤用彤先生考证了道教最早经典《太平经》和《太平经钞》，在《读〈太平经〉所见》<sup>④</sup>一文中，考证了此两部经的真伪以及早期佛、道教的关系，从而奠定了道教研究的基石。另外如蒙文通对《道藏》中强思齐《道

① 关于陈国符对《道藏》的研究，后列专章讨论。

② 以上江希张及杨增新著作现国家图书馆有收藏。

③ 此文后收入《胡适论学近著》第一集卷二，上海：商务印书馆，1935。

④ 《国学季刊》第五卷第1期，1938，后收入《汤用彤学术论文集》。

德真经玄德纂疏》和顾欢《道德真经注疏》两部著作重新辑录，编成《老子成玄英疏》和《老子李荣注》<sup>①</sup>；以及王国维的《长春真人西游记校注》（文展阁，1937）等，对后来的道教研究都有较大影响。最有代表性的是以专治道教而成名家的王明，王明师从汤用彤先生，20 世纪 40 年代，先后对《太平经》、《老子河上公章句》、《周易参同契》、《黄庭经》以及《老子》等道教重要经典都作了考证<sup>②</sup>，葛兆光教授评价说：“他恰好抓住了道教起源时期的重要经典、道家思想经典也就是《老子》的诠释和转化、炼丹术、养生术这四个大关节，很重要的关节。”<sup>③</sup>

## （2）道教史研究

30 年代由于受到西方和日本道教研究方法的影响，学界开始重视对道教历史的整体概貌的研究。当时影响最大的是两本道教史的相继出版。一是许地山的《道教史》上册（上海，商务印书馆，1934），这实际上只能算一部“道教前史”，有关道教教相、教理的内容，原计划在下卷完成，可惜没有最终完稿。二是傅勤家的《道教史概论》（上海，商务印书馆，1933）、《中国道教史》（上海，商务印书馆，1937），其中后者被视为“我国第一部道教史”。葛兆光教授曾把傅勤家与许地山、陈垣、陈国符等

---

① 比如刊登在《图书集刊》第 8 期（1948）的《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》和《坐忘论考》、《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄子注校记附陈图南学谱》等文。

② 相关成果为：《论〈太平经钞〉甲部之伪》（《史语所集刊》第 18 本，1948）、《老子河上公章句考》（《国立北京大学五十周年纪念论文集》第 18 种，1948）、《黄庭经考》（《史语所集刊》第 20 本，1948）、《论〈老子〉于道教》（中央日报，1947-09-15）。

③ 《关于道教研究的历史和方法》，载《中国典籍和文化》第 78—79 页，2003（1）。关于王明的道教学术研究，后列专章讨论。

名家并举，认为他们共同构建了中国道教史研究的“第一次历史性的变化”<sup>①</sup>。跟许地山相比，傅勤家的道教史则侧重于道教本身的形成和发展，书中注意到了把道教同佛教、基督教等做一比较，也对当时的日本道教学者如常盘大定、小柳司气太等的成果有所借鉴，但都不是简单的套用，而是有所取舍。当时断代性的道教历史方面的研究也不少，如陈垣撰写的《南宋初河北新道教考》（北京辅仁大学，1941）一文，讨论了金代北方全真道等的兴起。陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》（《史语所集刊》第3卷第4期，1933）一文，探讨了南北朝时期天师道与地域、士族家庭以及政治的关系。这些文章都已经成为道教研究领域的经典性著述。必须提及的还有易心莹，他是全真龙门派道士，曾与当时的著名道教学者陈撄宁、陈国符、蒙文通等有书信往来，著有《老子通义》、《道教系统表》、《女子道教丛书》等。这些学者对道教的研究至今仍有重要的参考价值。

### （3）内丹学研究

《道藏》影印本的流通以及《道藏》的研究，为学者们研究道教带来了便利。道藏走出宫观意味着真正的道教研究开始。陈撄宁是本阶段唯一通读过《道藏》的学者，此后成为内丹研究方面的代表人物<sup>②</sup>。他在民国初期曾花三年的时间，在上海白云观通读明《道藏》。陈撄宁长期从事内丹的实践修炼，曾花十年时间亲自炼制外丹，此后转向专研内丹学，著有《孙不二女功内丹次第诗注》（1926）、《灵源大道歌白话注解》（1938）、《黄庭经讲

① 葛兆光：《中国（大陆）宗教史研究的百年回顾》，载《二十一世纪》，第51期，1999（1），香港。

② 关于陈撄宁的道教研究，后列专章讨论。

义》(1941)等一系列内丹著作。在民族危亡时期,在中国传统文化特别是道教遭受灭顶之灾之时,他力挽狂澜,把内丹学的研究放在新时代的大背景下,通过融合科学和去神秘性,把内丹学从宗教信仰和江湖文化中抽取出来,提倡道教养生、内丹医学,用以疗病养生,从而在内丹学的研究和创新方面做出了重要贡献。另外,蒋维乔于1914年出版《因是子静坐法》,阐发了内丹静坐之秘。1915年他又撰写了《因是子静坐法续篇》,转而研究佛教止观静坐修行术。他还组织了静坐法研究团体,并翻译介绍了一些日本静坐法书籍,影响极大。另外有张松谷著《丹经指南》(1925),周述官著《增演易筋洗髓内功图说》(1930),王竹林编著《意气功详解》(1931),丁福宝编著《丁氏医学丛书》、《道藏精华录》、《静坐法精义》等,陈干明编著《静的修养法》,以及刘亚农编辑的《二十世纪伤寒论》中载有《静坐疗病法》,这些都涉及到道教内丹的研究。

尽管50年代之前,学界在道教研究方面取得了不少成绩。但综观整个20世纪,相对于儒、佛的研究来说,道教的研究始终处于弱势。50年代之前的整个道教研究,无论从参与的学者数量看,还是从研究成果看,跟儒、佛研究比较起来,仍然少得可怜。据朱越利教授的粗略统计,本阶段关于道教研究的论文也就二百多篇,专著才十多部<sup>①</sup>。葛兆光教授也根据《八十年来史学书目》大体统计了1935—1936年间关于道教研究的文章,也就一二十篇<sup>②</sup>。本阶段道教的研究还存在诸多不足。但相比较而

① 朱越利、陈敏:《道教学》第30页。

② 葛兆光:《关于道教研究的历史和方法》,载《中国典籍和文化》第78页,2003(1)。

言,这个阶段学术环境相对自由,道教的研究无论从深度到广度,在整个20世纪来看,影响是比较大的。

## 二 50年代至80年代之前马克思主义话语下的道教研究

### 1. 学术特点

#### (1) 道教研究逐渐转向哲学

从50年代至80年代之前这一时期,中国内地的道教研究发生了一个很大的转变:即在意识形态的影响下,道教研究逐渐转为哲学和政治取向。其实这种研究思路在“五四”以后就已经开始了。30年代的郭湛波在《近三十年中国思想史》中描述当时的思想界的实际情况是“以马克思的‘唯物史观’为主要思潮,以辩证法为方法,以辩证唯物论为基础,以中国社会史为解决中国问题的钥匙”<sup>①</sup>。自1934年《文化批判》杂志在北平创刊之后,仅仅半年内就有三篇批评宗教的文章:如王宜昌《宗教与中国封建社会》(第1卷第45期,1934年9月)和《今日中国的佛化与化佛》(第2卷第1期,1934年11月)以及雪菴的《宗教观念的否定与无神论哲学的前途》(创刊号,1934年5月)。雪菴在文章中预言“将来的社会,必然会发展到某种新兴阶级之手,而这新兴阶级,其先天就是具有反宗教性的……不用说,宗教观念的否定,相反的就是无神论哲学的肯定”<sup>②</sup>。这些事实说明,阶级斗争论、唯物与唯心对立论的思路在当时影响已经相当

<sup>①</sup> 郭湛波:《近三十年中国思想史》第168页,北平:大北书局,1935。

<sup>②</sup> 转引自葛兆光《中国(大陆)宗教史研究的百年回顾》注12,载《二十一世纪》,第51期,1999(1),香港。

大了。

1949 年中国社会发生了巨大的转型,随之,中国的思想学术方向也随之发生巨变。这主要体现为学术范式的转型。道教研究逐渐呈现出哲学化的趋势,被放在唯物、唯心哲学矛盾运动的范围内讨论。从对作为道教基本经典的《老子》以及到后期道教经典的研究,这一路子是贯穿始终的。正如李泽厚教授所说:“马克思主义在中国,主要是以其唯物史观(历史唯物论)中的阶级斗争学说而被接受、理解和奉行的。”<sup>①</sup>从 50 年代起,打着马克思主义旗号的极“左”思潮流行起来,道教研究变成追究唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学的斗争。这种两极对立、非此即彼的思维方式,影响和左右了近半个世纪的道教研究。

(2) 道教的价值和功用被放在社会功能和阶级斗争的框架中评价

意识形态的转变对学术产生的影响,往往比单纯学术内部思路转换的影响深刻得多,作为学术研究思路的支持背景与思考依据,意识形态的任何微妙变化都必然刺激学术。50 年代之后,道教研究的一个重要特点是:对道教历史的研究转向了政治史。对道教历史的研究,就是从中找出诸如农民起义等反抗统治阶级的先进阶级斗争史<sup>②</sup>。到了五六十年代,这样的思路 and 理念已经完全深入到研究者之中,“在中国五六十年代那种一统化的教育系统中,充当主宰的是国家意识形态,于是这种一致性意见也就

① 李泽厚:《中国现代思想史论》第 151 页,北京:东方出版社,1987。

② 代表性的有杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》,载《学术月刊》,1959(9);喻松青《老子道家思想与〈太平经〉》,载《光明日报》,1961-06-04;熊德基《〈太平经〉的作者与思想及其与黄巾和天师道的关系》,载《历史研究》,1962(4)等等。

顺理成章，并且相当深地影响着后来成为宗教史研究者的那一代学者”<sup>①</sup>。

## 2. 主要研究成果

前面讨论过，由于时代的原因，这段时间道教的研究主要集中在道教的哲学政治思想上，特别是集中在诸如《太平经》这样的经典上。除此之外，“五四”以来，西方实证主义和清代考据学传统结合起来，形成当时中国的学术新传统。在50至80年代之前这段时间，道教研究尽管受到极“左”思潮的影响，仍然取得了一些成果。

### (1) 对道教经典的考证和疏证

对道教经典的考证方面，其中著名的有王明主编的《太平经合校》（中华书局，1960）。《太平经》系东汉道教的重要经典，原书170卷，现残存于明《道藏》的本子仅57卷。编者根据《太平经钞》及其他27种引书，运用校、补、附、存四种体例重新整理《太平经》，大体恢复了原书170卷的原貌。为研究道教史和道教思想提供了重要的史料凭据，为海内外学术界所推崇。此外，王明还发表了《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》和《〈太平经〉目录考》二文，对《太平经合校》作了进一步的补充。另外就是陈国符的《道藏源流考》增订版问世，全书除对原文中如三洞四辅经的渊源及传授、历代道书目及《道藏》之纂修与镂板等做了一些修改和增加外，还增加了《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考略稿》和《说周易参同契与内丹外丹》4篇新的附录。

<sup>①</sup> 葛兆光：《中国（大陆）宗教史研究的百年回顾》，载《二十一世纪》，第51期，1999（1），香港。



## (2) 对《太平经》政治思想的研究

这一时期,研究道教典籍方面的论文主要集中在《太平经》上,学者们争论比较激烈的是《太平经》的政治思想,对《太平经》的思想价值也褒贬不一。这方面的论文有杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》(《学术月刊》1959年第9期),戊笙《试论〈太平经〉》(《历史研究》1959年第11期),中华书局哲学组《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道与黄巾起义的关系》(《人民日报》1960年12月15日),喻松青《老子道家思想与〈太平经〉》(《光明日报》1961年6月4日),熊德基《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾与天师道的关系》(《历史研究》1962年第4期)、《关于〈太平经〉及其同黄巾等关系的研究》(《人民日报》1962年9月4日),陈樱宁《〈太平经〉的前因与后果》(《道协会刊》1962年8月第1期),喻松青《〈太平经〉和黄巾的关系》(《新建设》1963年2月号),王明《从墨子到〈太平经〉的思想演变》(《光明日报》1961年12月1日)、《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》(《文物》1964年第8期)、《〈太平经〉目录考》(《文史》1965年第4辑)等。

## (3) 对炼丹术中化学思想的研究

学界关注的另外一个问题是对道教科技思想的研究,其中比较典型的是学者对道教典籍《周易参同契》以及葛洪《抱朴子》中的炼丹术的研究,促进了中国炼丹术研究的深入。对炼丹术的研究首先主要集中在化学研究领域:如化学史家袁翰青连续发表的《中国化学史论文集》(三联书店,1956)、《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》(《化学通报》1954年第5期)和《周易参同契——世界炼丹史上最古的著作》(《化学通报》1954年第8

期)、《从〈道藏〉里的几种书看我国的炼丹术》(《化学通报》1954年7月),孟乃昌《〈周易参同契〉及其中的化学知识》(《化学通报》1958年7月),王占元《周易参同契的哲学思想》(《光明日报》1961年10月13日),李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》(《新乡师院学报》1963年第1期)。另外,袁翰青、徐克明《研究化学的先驱者——记我国晋代的炼丹家葛洪》(《工人日报》1962年5月31日),陆曼炎《我国古代化学家葛洪》(《新华日报》1962年8月19日)等文也介绍了葛洪的古代化学成就。60年代,王奎克翻译了《三十六水法——中国古代关于水溶液的一种早期炼丹文献》(《科学史集刊》总第5期,1963),介绍李约瑟等人关于道教炼丹术中水法反应的研究。在此基础上,他研究了葛洪《抱朴子内篇》所记“金液丹”的有关内容,发表了《中国炼丹术中的“金液”和华池》(《科学史集刊》总第7期,1964)。张子高《中国化学史稿(古代之部)》(科学出版社,1964),冯家升《炼丹术的成长与西传》(《中国科学技术发明和科学技术人物论集》,三联书店,1957),对中国火药的历史与炼丹术的研究举世闻名。这些工作丰富了关于炼丹术实验方法的认识。陈国符《中国外丹黄白术史略》(《化学通报》1954年第12期)、朱晟《医学上丹剂和炼丹的历史》(《中国医学杂志》1956年第6期)、俞真初《祖国炼丹术与制药化学的发展》(《浙江中医杂志》1957年第8期)、张子高《炼丹术的发生与发展》(《清华大学学报》第7卷第2期,1960)、谢海洲等《有关汞及其炼丹的历史》(《哈尔滨中医》1963年第3期)等论文,侧重考察了炼丹术的历史发展。

尽管在这一时期,道教研究也取得了一些成果,但由于时代

背景的关系，本阶段中国学者的研究，侧重于道教的哲学、政治和社会历史背景的研究。诚然，用哲学的理论研究宗教，从理性出发对宗教进行分析，其积极意义是不可否认的。首先，一方面使得宗教摆脱了单纯的以护教阐教为中心的教内研究，从学术的层面上具备了保持研究的客观性和公证性的可能。另一方面摆脱了传统的以解经方式阐述宗教的旧方法，试图运用新理论、新方法来重新研究和解释宗教，从学术层面上说，这是对传统研究方法的突破。然而由于前面提到的“五四”思潮的影响以及内忧外患的时代背景，社会的动荡、时代的转型以及学界的浮躁，常常使得学者们难以完全潜心于学术和沉思。其次，宗教有了一个清晰的二元对立的历史框架和绝对一元的价值标准，学者用这个框架给宗教史理出了一条清晰的线索。然而，这条线索过于简单，因此使得这一时期的道教研究，仅停留在被动地完成一套“话语”的转换，很难洞见其真正智慧。由于在意识形态影响下道教跟政治混为一谈，大多研究都从一开始就被限定立场，使得这一时期的道教研究，从学术的角度而言，存在简单化、教条化的遗憾。

### 三 80 年代之后文化多元背景下的道教研究

#### 1. 学术环境及特点

##### (1) “文化热”思潮引起对本土宗教——道教的关注

“文化大革命”的十年中，道教研究基本完全中断，这一时期，关于道教的研究基本出现空白。“任何时代的思想解放运动，都与前代政治、思想的发展有密切联系，或从某种意义上说，都

是前代思想僵化或政治体制变革的结果。”<sup>①</sup> 随着一个时代的结束，80年代以来，学术研究逐渐从教条化的框架中解脱出来，“实践是检验真理的唯一标准”这一命题，最终代替了以往教条的标准，成为学术研究的主导思想。整个80年代，学术环境日渐松动，学者的思想日渐活跃。以“文化热”为标志，对“五四”以来的中国学术进行了全面的反思和总结。

“文化热”思潮首先表现为对“人”的关注，无论是对西方文化、中国文化还是马克思主义的讨论，都突出了对“人”的重新认识。相应的，无论是哲学还是宗教的探讨，也围绕着现实的“人”的问题。“文化热”的第二个表现是对社会问题的关注。80年代之后，历史再一次展现出惊人的相似性：“五四”前后学者们曾对中国落后的现状以及对中国未来命运的关注，在新的时代又重新出现。跟西方发达国家相比下的中国仍然落后的现状，仍然深深刺激着每位学人，“而希望以文化问题来解决社会问题的习惯，则使得中国学术界再次出现了20世纪初的痛心疾首批评中国文化与探讨中国民族性的潮流”<sup>②</sup>。这就是新一轮“文化热”兴起的深层原因。在对现代化必经的价值观念转化的反思和探讨中，“文化热”中激进的学者更多地表现为批判现实而否定传统，并把中国近代以来落后的原因归结为中国传统文化。同时，“文化热”中的另一种声音就是复兴中国传统文化的呼声，这一呼声也贯穿于整个“文化热”过程中。一般认为构成中国传统文化的

---

① 李中华：《中国哲学的历程——兼论近现代中国学术思想的转型》，北京大学学报（哲学社会科学版），2004（3）。

② 葛兆光：《中国（大陆）宗教史研究的百年回顾》，载《二十一世纪》，第51期，1999（1），香港。

主要是儒、道、佛三大支柱，那么影响中国文化及中国国民性的主要因素，除了一直处于和意识形态若即若离的儒家外，就是宗教，特别是长期以来被边缘化的中国的本土宗教——道教。因此，在 80 年代“文化热”这一学术潮流中，随着思想的解放和学术禁区的打破，作为长期被冷落的中国传统文化的重要组成部分，中国的本土宗教——道教，引起了学者的注目，学者希冀从中国固有的文化资源中，找到中国寻求现代化的动力。

## (2) “道家主干说”推动了对道教文化的重视

长期以来，儒家学说作为中国传统文化的精神支柱处于主干地位，似乎都不容置疑。进入 20 世纪 80 年代以来，学界出现了儒学、道学孰为“主干”的讨论。在围绕什么是“中国文化的主干”问题上，展开了一场学术大讨论，形成三种不同的观点<sup>①</sup>：一是“儒家主干”说；二是“道家主干”说；三是“儒道互补”说。陈鼓应最早在《论道家在中国哲学史上的主干地位》一文中提出“道家主干说”（后修订为“道家哲学主干说”）<sup>②</sup>，在海内外产生了广泛的影响。1991 年，自然科学家董光壁发表《当代新道家兴起的时代背景》（载《自然辩证法通讯》1991 年第 2 期）一文，同年又出版了《当代新道家》（华夏出版社，1996 年再版）一书，主要讲李约瑟、汤川秀树、卡普拉对道家思想的“世界意义”、“现代性”、“生态智慧”的理解认识，认为三人的

<sup>①</sup> “儒道互补”说实质上延伸出第四种观点——“易道主干”说，此说以张其成为代表，认为儒道互补的交点就是“易学”，就是“易之道”。鉴于这种观点仍然属于儒道互补的范围，所以此处不单列为一种。

<sup>②</sup> 参阅陈鼓应：《论道家在中国哲学史上的主干地位——兼论儒、道、墨、法多元互补》，《哲学研究》，1990（1）；《〈易传〉与道家思想》（三联书店，1996）以及《道家文化研究》二十多期中的相关文章。

新科学世界观和新文化观的哲学基础早已蕴含在道家思想中，并从自然科学的当代高度，把道家思想概括为“道实论”、“生成论”、“循环论”、“无为论”，指出了道家对“新启蒙运动”的现实意义，并将这三位科学史家定位为“当代新道家”，认为他们三人自觉不自觉地塑造了当代新道家的形象。董光璧的这一思想与陈鼓应的“道家哲学主干说”遥相呼应。

陈鼓应致力于倡导的“道家文化主干说”，得到了部分学者的赞同，再加上董光璧从自然科学方面相呼应，使得新道家逐渐形成了和新儒家分庭抗礼之势。“道家文化主干说”给道家 and 道教的研究增添了活力，同时也引起了诸多学者的质疑。围绕儒、道主干说的争论，实际上是传统文化讨论深化的表现。中国传统文化本来就是由多种思想派别组成的文化系统，把儒学定为一尊，在一定程度上影响了对传统文化的全面认识。“道家文化主干说”的提出，尽管从表面上看来有与儒家争高下和独树一帜之嫌，这样的争论本身可能也不会有真正的结果，但对于纠正以偏概全的倾向起了积极作用，对于深化道家 and 道教的研究，对于阐发道家、道教思想的独特价值以及新文化建设是极其有益的。

### (3) “气功热”引发对道教养生学的关注

中国传统文化的基础主要是儒、释、道三家，以修养身心为核心的中国气功养生，也主要源于这三家。中国气功养生文化源远流长，较早可追溯到道教产生以前的各种仙道方术和各家各派学说。比如原始宗教中古人在进行祭祀、驱病时使用的一套诸如导引、行气、吐纳等动作，其实就含有促进内炼的功效。《列子》、《淮南子》、《庄子》等书中记载的诸如“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸”等也是属于一种呼吸运气和动作配合起来的行气

导引之术；另外老庄所谓致虚极、守静笃、归根复命、抱一、转气致柔、涤除玄鉴、长生久视、凝神、守一、坐忘等修持功夫，以及以修炼精、气、神为主的炼精化气、炼气化神、炼神还虚的道教内丹功，都属于广义的道家气功养生范围。另外如《孟子》中的“存夜气”、“养吾浩然之气”，屈原《离骚》及《楚辞》中的《远游》、《九歌》诸篇讲仙家炼丹以及宋明理学、心学的静坐、存敬、存诚、反省、宴息等等，可以算是儒家的气功养生。佛家也有所谓止观双运、色心不二、了生脱死、禅观等各种修定工夫，这属于佛家的定功。相比较而言，中国的气功养生文化主要出自道家、道教，特别是道教内丹。

中国的“气功热”其实从 20 世纪 50 年代就开始了，只是从 50 年代到 70 年代末，气功基本上局限于医疗保健领域。80 年代初，“气功热”逐渐升温，发展尤为迅速，很快席卷了整个社会。气功最初是以一种以祛病强身、益智延年为目的的养生术出现，它对于人们防病治病、修身养性、认识和开发人体生命潜能有一定的积极作用<sup>①</sup>。在这样的背景之下，许多涉及道教内炼和养生的典籍受到前所未有的重视，陆续被整理出版，被探索钻研。不可否认，这一潮流在当时确实有力推动了道教研究，在道教的典籍整理和研究方面，出现了一些有价值的研究成果。然而“气功热”毕竟只是一种应时的潮流，缺乏对传统文化的深入研究，再

---

<sup>①</sup> 徐兆仁教授在主编的《东方修道文库》总序中这样评价当时的情况：“至于气功热的规模 and 影响，在古今中外的历史上都是空前的。据目前（指 1988 年——引者注）不完全统计，中国内地的练功者，就达五千万之多；世界各地练瑜伽者也多达几千万之众。这既反映了人们为了强身健体、驱除顽疾，以饱满的精神投入火热的现实生活的迫切要求；又反映了人们从较高的层次上探索人类生命奥秘的强烈愿望。”

加上逐渐被引入误区，一度达到失控的程度。传统的“气功”逐渐附会道教和佛教以及现代科学技术的一些术语而故弄玄虚，逐渐走向宗派化、巫术化。更有一些不法之徒，打着道教和佛教的旗号蒙蔽群众，诈骗钱财，扰乱社会，使得当时的气功界陷入一片混乱之中，传统的气功理论也被严重扭曲，最终走入了死胡同。

#### (4) “国学热”引起对本土文化——道教文化的重视

到了 90 年代，随着世界经济逐渐走向一体化，经济全球化趋势势不可挡，人们从不同的视角和立场关注着全球化这股巨大的历史浪潮。经济全球化作为一种事实和趋势，渗透到人类生活的各个领域，改变着人们的价值观念、生产方式和生活方式。不难看出，全球化的影响是多方面的，不仅限于经济生活领域，也涉及文化生活领域。在经济全球化的背景之下，以美国文化为代表的单一的西方文化，企图取代世界多样性的文化，主导世界文化，并宣称“文化的全球化”也必将随之而来，预言未来将实现“全球文化的同质化”。经济全球化或一体化对人类文化的多元化发展提出了新的挑战，使得中国的传统文化面临很大的危机，这引发了中国学者的危机感。随着全球化而来的文化危机，使得中国的学者们产生了民族文化认同的焦虑，产生了一种担忧：经济的全球化是否会日益导致文化同质化、单一化？文化多样性将面临怎样的挑战？中国传统文化在这场危机中命运如何？人们从文化多元化所面临的危机中，强烈地意识到多元文化共存的必然趋势。因此在 90 年代，学术界又掀起了“国学热”的思潮。中国学者关注的焦点是全球化状态下中国传统文化的未来。

#### 2. 主要研究成果

本阶段道教研究逐渐走向正规化，道教被纳入国家正式研究



课题，成立了不少正式的道教研究机构，如中国社会科学院世界宗教研究所、四川大学宗教学研究所、中国道教协会道教文化研究所等，其中四川大学宗教学研究所成为国家设立的全国道教研究基地。另外，研究道教的几种杂志也公开发行，如由中国道教协会主办的《中国道教》、四川大学宗教学研究所主办的《宗教学研究》、中国社会科学院世界宗教研究所主办的《世界宗教研究》等。这一阶段，陆续召开了多次全国性的道教学术研究会，道教的专业研究队伍逐渐扩大，一些学者在国内外都有极大的影响，同时也涌现出了一大批在道教研究领域有突出贡献的中青年学者，从其他专业的角度出发来研究道教的学者也越来越多。此外，对国外道教研究的了解也与日俱增，对国际社会在道教研究方面的焦点问题也有对话和回应，中国内地、香港、台湾的道教学术研究和宗教社团的相互沟通也逐渐增加……本阶段无论是在道教研究的成果还是在道教研究关注的问题的时代感和现实感方面，都超出了之前的水平。这为 21 世纪道教研究的全面展开和深入进行，奠定了可靠的基础。

#### (1) 对《道藏》、道经的整理以及编撰道教工具书

《道藏》是道教研究的基础性资料，所以对《道藏》的研究是每个阶段学者都十分重视的内容，本阶段这方面的成果主要有：1988 年文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩印明版《道藏》，此书以涵芬楼本《道藏》为底本，并据原上海白云观藏本补足、纠错多处，使得现代影印本《道藏》问世。1991 年 7 月中国社会科学出版社出版了《道藏提要》，该书克服了明代编纂的《正统道藏》和《万历续道藏》中许多道书的编撰者和成书年代不明、分类编排混乱等缺点，仿照《四库全书提要》的

体例，补充了《道藏》中每种书的时代、作者、内容，并附有目录索引、道书撰人编者的简介。该书是近年来国内道教研究的重大成果，具有较高学术价值，同时也是方便实用的一部工具书。还有朱越利教授研究《道藏》的三部专著的出版，即《道经总论》（辽宁教育出版社，1991）、《道教要籍概论》（北京燕山出版社，1992）、《道藏分类解题》（华夏出版社，1996）。《道经总论》含道经之源、道经的产生、《道藏》编纂史、道经分类、道经目录、敦煌道经、藏外道经举例、道经评介等8章内容。书中肯定了前人整理道经的重要成就，并在前人研究的基础上有新的拓展。《道教要籍概论》选择从两汉至清代道教要籍159种，从卷数、版本考证、成书年代、作者简述、内容辑要、要旨评介等方面予以论述。《道藏分类解题》参照中国图书馆分类法，突破《道藏》原分类法，对《道藏》书目重新分类，以方便现代人使用。作者在每一子目下，均一一标明其书在明《道藏》及五种影印本中的类别、函目、册码和页码，并编制了一些索引和图表，充分考虑到现代人中国古籍工夫普遍不深的情况，特别为对道教经典不够熟悉的读者翻检《道藏》提供了方便。还有，巴蜀书社历时两年陆续出版了胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编的《藏外道书》36册。这部丛书系明代《道藏》之后的大型道经总集，共收道教典籍1016种。其中编收书目主要来源于明代《道藏》之前（含明代）、未收入明版《道藏》的道书、明《道藏》已收的道书中因传本版本不同而可借此校勘《道藏》的道书、明代以后所出道书（包括明代之后的刊刻本道书及手写本道书等）。该丛书打破了传统上《道藏》“三洞四辅”的分类法，将所有书目分为10大类：古佚道书、老庄注释、经典、教义教理、

摄养、戒律善书、仪范、传记神仙、宫观地志和文艺。本丛书收入的文本，大多都采用影印的方式，尽量保持了原书原貌。并收入了一些稀世孤本和海内珍本，挽救了这些濒临失传的道教典籍。其所收入的典籍范围宽泛，为将来再续或重编《道藏》提供了宝贵的资料，成为与明《道藏》、清《重刊道藏辑要》并列的三大道教丛书之一。另外陈国符在《道藏源流考》的基础上，先后又出版《道藏源流续考》（台北明文书局，1983）、《中国外丹黄白法考》（上海古籍出版社，1997），后者收入论文 8 篇，分别为《中国外丹黄白法词谊考录》、《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》、《石药尔雅补与注序》、《中国外丹黄白术所用草木药录》、《草木药隐名录》、《草木药异名录》、《续希用药物录》、《太清经考略》，对道藏中的外丹黄白经诀作了系统整理，并就其中错乱的部分作了重新调整归类，方便了中外学者的研究。

本阶段还有几部重要的道教辞典问世，另外各种大百科全书开始补充或者重写道教辞条。辞典主要有：任继愈主编的《宗教词典》（上海辞书出版社，1981），其中包含的道教辞条，由朱越利和陈兵等协助审稿、卿希泰等参与撰写。黄海德和李刚主编的《简明道教辞典》（四川大学出版社，1991），收录有关道教文化的词目近千条，是中国内地第一部道教文化专门工具书。陈永正主编的《中国方术大辞典》（中山大学出版社，1991），该辞典旨在全面介绍中国方术的基本知识，系统论述了中国古代方术的起源及其主要内容。闵智亭和李养正主编的《道教大辞典》（华夏出版社 1994）。胡孚琛主编的《中华道教大辞典》（中国社会科学出版社，1995），该词典收录辞目一万五千余条，包括道家、道教门派、人物，道教典籍，教理、教义及基础知识，斋醮、科

仪及戒律，符篆、法术与占验术数，道教医药学，道教养生功法及武术，内丹学，房中养生，外丹黄白术，道教神仙与民俗信仰，道教文学艺术，洞天福地与宫观，后面还附有近代道教活动与学术研究、民间宗教、道教学术著作论文索引、中国道教年表、道士人名字号索引等，是目前收入辞条条目最多、涉及范围最广、内容最详尽的一部大部头道教综合大词典，在海峡两岸以繁、简两种文字同时出版，在海内外影响极大，是海内外道家 and 道教文化研究领域学者和社会各界读者了解道家 and 道教文化必不可少的工具书。另外，本阶段中国学者如朱越利、陈兵、王卡和钟肇鹏以及卿希泰、赵宗诚、曾召南、石衍丰、钱安靖、古存云、丁贻庄和陈大灿等还参加了《简明不列颠百科全书》（中国大百科全书出版社，1985）、《中国大百科全书·宗教卷》（中国大百科全书出版社，1988）中道教部分条目的撰写工作，其中不少条目属于开拓性的、填补空白性的研究成果。

## （2）道教专经的研究

这个阶段对道教专经的研究也富有成果。首先有教内教外人士对《道德经》从道教修身养性的角度以及从道教本身的立场出发所作的注释，如任法融撰《〈道德经〉释义》（三秦出版社，1988），作者自己认为是用道教自己的方法和观点，对《道德经》作一基于本来意义的阐释。曹震阳著《〈道德经〉注解》（大连出版社，1993），作者参照江希张民国八年所著《道德经白话解说》，认为其文易知易懂，又奉读清代黄元吉《道德经注释》，认为此书专讲教人修身成真，因此师此二家之注来发扬东方道德的真义，继承黄老道的优良传统。另外还有王卡点校的《老子道德经河上公章句》（中华书局，1983），参照多种文本并参考唐宋典

籍中摘录或引述有关“河上公章句”的资料，第一次全面点校这部经典，书中《前言》概述了河上公的思想及其对魏晋神仙道教的影响。

再就是对葛洪著作的研究，代表性的有王明《抱朴子内篇校释》（中华书局，1980），第一次全面注释了《抱朴子内篇》。该书以孙星衍平津馆校刊本为底本，参校其他十数家版本，加以校勘、标点和注释。书末附录严可均辑《抱朴子内篇佚文》、《抱朴子外篇自叙》、《晋书·葛洪传》、《葛洪撰述书目表》等。胡孚琛著有《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》（人民出版社，1989）从历史、义理和方术等角度论述了《抱朴子内篇》。另外有杨明照撰《〈抱朴子外篇〉校笺》上下册（中华书局，1991、1997）第一次全面注释了《抱朴子外篇》。本书参校各种《抱朴子外篇》文本共 11 种，并参考多种名人批注本。作者在《前言》中对葛洪的《抱朴子外篇》做了很高的评价，认为其内容丰富，“词旨辨博”，尤其是对社会和文学，颇能“越世高谈，自开户牖”，提出了不少真知灼见，是我国文化宝库中的一份珍贵遗产。另外对《太平经》的注释工作仍然没有间断，如王平《太平经研究》（天津出版社，1995）是第一部全面研究《太平经》的著作。罗炽主编《太平经注释》（西南师范大学出版社，1996）是以王明《太平经合校》为基础的《太平经》的第一部完整的注释，并有今译。

另外还有王明的《无能子校注》（中华书局，1981），该书以明正统《道藏》所收《无能子》为底本，采用数十种文本参校而成，目录及分篇采用《道藏》的体例，对于《无能子》原文，除作标点、校勘外，并详加诠释。书前以作者的《无能子的哲学思

想》一文为序，详尽介绍了《无能子》一书的时代背景，并深入探讨了无能子的哲学思想。王明的另一部论著《道家 and 道教思想研究》（中国社会科学出版社，1984），为作者半个世纪以来研究道教经典和道家思想的成果汇集，全书收入论文 17 篇，其中有关道教经典的论文就有 12 篇。作者非常重视早期道教经典的考证与研究，认为其为后世道派理论之渊薮，并对于一些撰人和年代不明的道书，作了可贵的考证与补苴辑佚的工作。

### （3）道教史研究

这段时间是继第一阶段以来，在道教史的研究方面成绩斐然的时期。以卿希泰著多卷本《中国道教思想史纲》（四川人民出版社，1980）为最早。由于此书写作年代较早，正处在新旧变更时期，因此严格点讲，此书还残存着五六十年代的教条观念，但应当承认，这部书仍然算是一部开创性的成果，具有前沿性和开拓之功。八九十年代，卿希泰主编的四卷本《中国道教史》（四川人民出版社，1988）以及任继愈主编的一卷本《中国道教史》（上海人民出版社，1990），无论是资料的使用上还是专业的深度上，都远远超过了第一阶段的几本道教史著作，初步理清了道教产生与发展的脉络。这一时期，在断代或专题的道教史研究方面著作最多，比如汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》（陕西师范大学出版社，1988），以《太平经》、《老子想尔注》、《老子河上公注》等道教经典为例分析了道教哲学的特点，论述了葛洪、寇谦之、陆修静等人物的道教思想，评述了道、佛二教在老子化胡、生死形神问题上的争论，并对道教的“承负”说与佛教的“轮回”说以及道、佛二教对出世与入世的态度进行了比较性研究。还有胡孚琛著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》（人民

出版社, 1989), 以葛洪的《抱朴子内篇》为主线, 分析了魏晋时期的道教神学、葛洪的道教哲学和科学思想。詹石窗著《南宋金元的道教》(上海古籍出版社, 1989) 一书, 则论述了南宋金元时期道教《易》、《老》之学的发展。另外还有李养正的《道教概说》(中华书局, 1989) 和《当代中国道教》(中国社会科学出版社, 1993)、李远国《四川道教史话》(四川人民出版社, 1985)、张继禹的《天师道史略》(华文出版社, 1990) 等。这些著作延续了 30 年代注重史料的风气, 在断代史方面有很大的突破。

#### (4) 道教思想与道教文化研究

道教思想与传统文化的关系是这段时间大家关注的另外一个焦点。主要有王明的《道家与传统文化研究》(中国社会科学出版社, 1995)。该书由一系列论文组成, 分上下两编: 上编主要讨论道家与传统文化的关系; 下编主要讨论道教思想, 包括专门有一篇讨论道教与中国传统文化, 其余各篇均从不同角度讨论道教思想的方方面面, 开创了本世纪道教文化研究的先河。另外影响较大的有葛兆光《道教与中国文化》(上海人民出版社, 1987), 从思想史的角度, 通过文化批判现实的立场, 深入探讨了道教对中国文化的影响, 此书被翻译成日、韩等多种语言, 在国外影响较大。胡孚琛与牟钟鉴等主编的《道教通论——兼论道家学说》(社会科学文献出版社, 1999) 也探讨了道家、道教思想与传统文化的关系。徐兆仁著《道教与超越》(中国华侨出版公司, 1991) 则描述了道教超越思想的历史, 揭示其文化价值, 是一部有特色的著作。另外还有刘仲宇的《中国道教文化透视》(学林出版社, 1990)、中国社科院世界宗教研究所道教室编《道

教文化面面观》(齐鲁书社, 1990)、卿希泰主编《道教与中国传统文化》(福建人民出版社, 1990)、张立文等主编《玄境: 道学与中国文化》(人民出版社, 1997)、李养正《道教与诸子百家》(北京燕山出版社, 1993)等从不同方面揭示了道教与中国文化的关系。

#### (5) 道教医药养生与内丹学研究

本阶段对道教医药养生与内丹学的研究跟全国兴起的持续不断的气功热有关。在 80 年代气功热的推动下, 在有关气功的文献和功法书籍大量出版的同时, 许多内丹著作也随之被整理出版。影响较大的有徐兆仁主编的《东方修道文库》(中国人民大学出版社, 1988—1992)、中国道教协会编陈撄宁著《道教与养生》(华文出版社, 1989)、洪建林以陈撄宁著作为主要内容编的《仙学解秘: 道家养生秘库》(大连出版社, 1991)、李远国整理编辑的《气功精华集》(巴蜀书社, 1987)和《道教气功养生学》(四川社会科学出版社, 1988)、《中国道教气功养生大全》(四川辞书出版社, 1991)等。此外还有王沐选编《道教五派丹法精选》(中医古籍出版社, 1989)、陈兵《道教气功百问》(今日中国出版社, 1989)等。

在丹经的注释和研究方面成果也较突出, 如对有“万古丹经之王”之称的《周易参同契》的研究, 周士一、潘启明合著《〈周易参同契〉新探》(湖南人民出版社, 1982)一书是用现代科学观点研究《周易参同契》的学术专著, 该书论证了《周易参同契》体系与当前在世界范围内引起广泛兴趣的生物场能量的研究、人工智能的模拟设计及中医脉学、针灸、气功、五运六气学说等科学学科的直接联系, 还对电子计算机的运算方法来源于《周易参



同契》这一说法提供了大量论据。另外还有任法融著《〈周易参同契〉释义》(西北大学出版社, 1993) 主要对书中丹经的词义作了详细解释; 孟乃昌著《〈周易参同契〉考辨》(中国道教协会, 1989 年内部印行), 对《周易参同契》的作者、成书年代以及版本情况都作了详细考证。王沐著《〈悟真篇〉浅解》(中华书局, 1990), 以清董德宁撰《悟真篇正义》原文为底本, 参稽《悟真篇》各家注本文字异歧之处, 择要详校, 又附录著者所撰《悟真篇丹法要旨》、《悟真篇丹法源流》二文, 介绍张伯端南宗学说, 全面研究《悟真篇》的作者、流传、思想和功法, 并进而叙述宋代以后的丹法派别。松飞破译《天仙金丹心法》(中华书局, 1990), 此书根据《重刊道藏辑要》本对原书加以点校, 用横读、跳读、倒读等方法重新排列原文。另外还有任法融著《〈黄帝阴符经〉、〈黄石公素书〉释义》(三秦出版社, 1992)、王魁溥译《太乙金华真经》(中国医药科技出版社, 1993)、冯广宏编译《〈太乙金华宗旨〉今译》(四川科学技术出版社, 1995) 等。

在道教养生以及内丹研究方面, 也涌现出一大批成果: 如王沐著《内丹养生功法指要》(东方出版社, 1990)、胡孚琛著《道学通论——道家、道教仙学》(社会科学文献出版社, 1999)、张广保著《金元全真道内丹心性学》(三联书店, 1995)、李远国编著《中国道教养生长寿术》(四川科学技术出版社, 1992)、《道教练养法》(北京燕山出版社, 1993)、盖建民著《道教医学导论》(台北中华道统出版社, 1999)、郝勤等著《道在养生——道教长寿术》、《龙虎丹道——道教内丹术》(四川人民出版社, 1994)、高雅峰等整理《道藏男女性命双修秘功》(辽宁古籍出版社, 1994)、王庆余等著《道医窥秘——道教医学康复术》(四川

人民出版社, 1994)、邱陵编著《清黄元吉养生静功心法注释》(中国文史出版社, 1990)、伍义江编著《伍柳正宗》(巴蜀书社, 1994)、杨刚注释《道家养生秘诀真传》(经济日报出版社, 1995)、张觉人著《中国炼丹术与丹药》(四川人民出版社, 1981)、金正耀著《道教与科学》(中国社会科学出版社, 1991)、王尔峰、晓舟编著《金丹》(中国妇女出版社, 1989)、王庆余著《秘传道家易筋经内丹功》(人民体育出版社, 1990)、张荣明编著《内丹与禅定——道佛医气功典籍选解》(上海文艺出版社, 1991)、杜献琛著《内丹探秘》(中医古籍出版社, 1994)、周汝明著《中国安堂山道家内功内丹术》(四川科技出版社, 1994)、宋书功编著《摄生总要与双修要集》(海南国际新闻出版中心, 1995)等。

20 世纪的 80 年代, 中国学术界又经历了一次思路的大转变, 也是中国道教研究重新走向兴盛的关键时期。80 年代之后的 20 年, 中国学界兴起的诸如“文化热”、“国学热”、“宗教热”等一系列思潮, 客观上推动了整个中国传统文化的研究热潮, 自然也推动了对道教文化的重视和研究。综观 20 多年的道教研究, 还存在着一些不足。毋庸讳言, 时代的巨变和社会的转型对学术研究的影响确实很大, 但必须指出, 时代的新变化并不意味着学术研究的思路和方法就与过去马上决裂, 事实上, 学术研究的思路和方法有它的延续性, 变化也是有个过程的。比如五六十年代“两元对立”的教条化学术遗风还存在。20 世纪 80 年代的研究思想, 既延续了二三十年代严谨的历史与文献学研究思路, 也存留着二元对立的简单化思路的痕迹。

## 第二节 中国港台的研究概况

香港、澳门和台湾自古以来就是中国领土不可分割的一部分,尽管在历史上,由于诸多原因,都有过或长或短的分离,但始终跟内地同根同源。居住在港、澳、台地区的居民,绝大部分都根植于中华民族的血缘,都属于炎黄子孙。香港、澳门和台湾不仅与内地有着这样密不可分的“地缘”和“血缘”关系,而且也有着不可分离的“神缘”关系<sup>①</sup>,与内地有着共同的思想文化和宗教信仰。道教是中华民族固有的传统宗教,早就在港、澳、台地区流传着<sup>②</sup>。港、澳、台地区流传的道教,跟内地同宗共祖,是中华文化的延续和体现,因此,自然也属于中国道教的一部分。港、澳、台道教团体众多,影响广泛,不仅为广大民众提供心灵和精神的寄托,而且在教育、文化、医疗、慈善等社会公益事业方面贡献也颇多,在本地居民生活中占重要位置。自改革开放以来,港、澳、台道教界加强了与内地道教的联系和交流,增进了同内地道教界的沟通和了解。港、澳、台道教已经成为当代中国道教的重要组成部分。香港、台湾由于社会背景以及地理

---

① 赖宗贤博士在《台湾道教源流》一书中,从“地缘”、“血缘”和“神缘”这“三缘”论证了台湾道教与内地道教一脉相承的关系,揭示了道教是海峡两岸共同的传统宗教这一事实(参见赖宗贤著《台湾道教源流》,台北:中华道统出版社,1999)。这“三缘”关系同样适宜于说明香港、澳门的道教与内地道教的关系。

② 关于港台的道教研究概况,主要参考赖宗贤著《台湾道教源流》(台北:中华道统出版社,1999)、黄兆汉、郑伟明著《香港与澳门之道教》(香港:加略山房有限公司,1993)、李桂玲编著《台、港、澳宗教概况》(北京:东方出版社,1996)。

条件等原因，相互间的交往相对比较多，在道教现象上也呈现出更多的共性，道教研究方面也有比较多的合作和交流，因此本文将港台放在一起单独进行考察。另外，由于澳门人口较少，相应的研究也不太多，而且往往是跟港台合作的较多，本文不再做专节介绍，涉及的合作性研究在港台道教研究中一并介绍。再者，由于港台道教教内、学界不分的特点，因此在介绍道教研究之前，有必要对港台道教及道教研究的特点作一简单介绍。

## 一 总体概况及特点

尽管港台道教与内地道教有着一脉相承的关系，但就 20 世纪整个道教状况而言，由于所处社会环境和背景不同，港台的道教有着自己鲜明的特征。港台道教自身的特点在一定程度上影响到港台道教研究的特点。

### 1. 道教的民间性和地方性信仰特征比较突出

港台的道教虽然源自内地，但在其发展过程中，受当地民间信仰和民俗习惯的影响，表现出鲜明的民间性和地方性特征。首先表现在宫观庙宇林立、信徒众多。跟内地相比，港台的庙宇可以说是遍地都是，特别在台湾，庙宇之多全世界少见。据 1930 年日本人统计，台湾道教的宫观庙宇就有 400 多所，到 1945 年日本投降后，维系台湾民众民族情感的道教纷纷恢复活动，至 1992 年底，台湾登记和未登记的道教官观达到 12409 所，约占台湾庙宇总数的 71%。到 1996 年根据台湾“内政部”的统计资料显示，台湾登记在案的道教官观有 7289 座，占各种宗教所有

寺庙的 60% 左右<sup>①</sup>。再加上兴起的许多新兴宗教建立自己的各种修行道场，在台湾的大街小巷，随处都可以看到高高耸立的摩天大楼之间隔三五步夹杂着一间富丽堂皇的庙宇。弹丸之地的香港也是道教宗派林立，到目前全港道观约 120 多个。上述地区不仅宫观庙宇多，烧香拜神的信众也非常多，据说在台湾三分之二的人都有烧香拜神的传统。据香港道教联合会宣道主任黄功骈的估计，香港大约 80% 的中国人都是道教信徒。

另外港台地区的宗教信仰与地方民间信仰关系密切，这体现在道教徒的多神信仰上。道教徒信仰既有道教尊神、历代仙真，也有许多民间信仰的神（包括内地故乡的神和本地的地方俗神），而且大多宫观三教合一的特征非常明显，许多宫观直接将儒、道、佛三教以及民间信仰的诸神供奉在一起。赖宗贤博士在《台湾道教源流》一书中列举的台湾十大道教信仰中，大多都是民间信仰和地方信仰以及三教合一的状况。这种状况产生的一个重要原因，在于港台的宫观庙宇大都是普通民众发起和创建的，教职人员大多却不是专门的道教主持，所以才形成这样糅合各种信仰的现象。再就是港台地区的道教，把新兴的各种新道派也纳入其中，将民间各种方术都纳入道教的道术中，如积善、经典、丹鼎、符箓、占验等派别都属于道教组织。

## 2. 世俗化和开放性特征比较明显

港台地区的道教总体上说以信仰为主要特点，特别重视神明的灵验性等，因此对民间生活影响较深。道教的活动主要是一些祭祀鬼神、除病辟邪的仪式，比如每逢民间各种红白喜事、婚丧

---

<sup>①</sup> 此处的统计数字主要转引自朱越利、陈敏《道教学》中“中国港台地区的道教”的相关内容。

嫁娶、逢年过节、天灾人祸等，都要请道士举行祭祀活动，甚至在信徒婚姻、事业、健康、理财等问题上，道士都可以为信道者举行消灾祈福的道场。因此港台地区的道教组织主要根据当代人们的各种需求而设立活动，道士民间活动非常频繁，道教活动也主要停留在表面形式上。特别是大多数教职人员并不住在道观，而是有自己的家室，除了从事教职工作之外，往往还有其他职业。因此道士教职人员在港台地区并不全是修行，主要是一种为了谋生而从事的职业，并且常常以收费的方式从事上述活动，这些特征使得上述地区的道教越来越走向世俗化。正是这些世俗化特征，使得道教在港台地区民间影响很大。再加上上述地区当代道教具有很大的开放性，道教庙宇一般由个人组建，由信徒大会选举董事管理，或者由当地名望较高的人自愿组成管理团，因此教团组织形式松散，管理以及形式都有很大的开放性，信徒信仰也有较大的随意性。

### 3. 注重社会公益慈善事业

港台地区的道教组织，大都秉承中华道教的优良传统，既重视内外修炼，又讲求济世度人。在从事宗教活动的同时，大多非常热心于社会公益事业，提供社会福利事业，服务于社会。比如到贫困地区修建地方医院、学校、养老院等公益慈善事业和文化教育事业；在遭到天灾人祸的地方，也经常有道教组织慷慨解囊相助；支持和帮助内地宫观建设；在内地贫困地区扶贫救苦、赈灾救危。台湾道教组织在社会服务和社会救济方面发挥着日益重要的作用，道教界就曾提出过自己的办教宗旨是“存好心、做好人、说好话、做好事、看好书”五箴言。积极参加教育事业和慈善事业，也是香港道教社会活动的重要特色，近年来，香港道教

界积极参与社会活动，举办各种文化教育赈灾等公益事业，在香港民众生活中的影响日益扩大。

#### 4. 道教研究学界道教界不分

由于港台的道教有其鲜明的特征，综观港台的道教研究，也呈现出许多不同的特点。首先表现为港台的道教研究在学界和道教界两个领域并存。港台的大学和科研机构等学术单位对中华道教文化的重视和发扬，是以上地区道教研究的主要阵地，而道教界内部的主持者和学者对道教的学术研究，也是当地道教研究的重要组成部分。在港台地区，学界和道教界的研究往往相互合作、相互促进。最常见的表现之一，就是教内出资邀请学者完成某项科研任务，或共同合作完成某项任务。比如香港道教联合会、青松观、圆玄学院、蓬瀛仙馆等道观，协助和组织学者编纂或撰写大部头道教专著。另外一个表现就是学界的研究者，有些直接参与道教组织的创建，介入道教界的活动，有些可能直接是某个道教组织的信徒。这种道教研究学界道教界不分的状况，在很大程度上促进了学界和道教界双方共同的发展，有利于港台道教研究的繁荣和兴盛。但其中的不足，往往是研究道教和宣教混为一谈。道教界的宗旨和任务主要是传教，吸引更多信徒加入自己的组织。再加上港台现代信仰形式的道教组织，大多都是以类似企业的形式运作，其过于世俗化的特征使得道教组织在很大程度上成为一种职业机构。这就涉及道教组织自身运营需要的资金问题。资金的一个重要的来源就是信徒的捐助，因此，信徒的多寡在一定程度上决定着—个道观的兴衰。正是基于以上原因，道教界介入的道教研究，或多或少、或直接或间接的具有某种宣教的形式，其明显的表现之一就是某个道观的资助研究往往集中在

跟自己教派相关的道教经典的研究上。这样的结果往往使得学术很难保持独立客观的学术立场。

## 二 台湾的道教研究

一般认为,20世纪台湾学者对道教真正开始研究是到50年代中期以后,当时涉猎道教研究领域的主要是为数不多的老一辈学者。直至70年代,台湾主要公立大学以及所属研究所开始开设道教研究教育,并派遣留学生到国外(如美国、日本、法国)等地研究了解国外的道教研究,培养了一批专业的道教研究人才。到80年代中期开始形成一支比较成熟的道教研究队伍,取得了不少研究成果<sup>①</sup>。

### 1. 对《道藏》、道经的整理以及道教工具书的编撰

在《道藏》、道经的整理方面最早的是:1957年张恩溥、严家淦、于右任等九人发起重印《正统道藏》的倡议,并组成以赵家焯为首的编辑委员会,由萧天石任主编,以上海涵芬楼本为蓝本,由新文丰出版公司于1977年承印,最后影印《正统道藏》共60册,又附《总目录》1册,在海内外流通很广。另外就是萧天石主编的《道藏精华》,由台湾自由出版社1956年开始出版第1集,到1992年已出版17集共75册,另外还有外集二种——《道海玄微》(六卷,1981)和《道家养生学概要》(五卷,1983)。所选孤本、古本、抄本、秘籍等达800余种,注解集解多达千余种,弥补了《正统道藏》的不足,属当代《道藏》整理

---

<sup>①</sup> 关于20世纪台湾的道教研究概况,主要参考胡孚琛主编《中华道教大辞典》中郑天星“台湾的道教研究”辞条以及李养正《当代道教》中的相关章节。



中的精品<sup>①</sup>。1974 年台北成文出版社出版了美国夏威夷大学教授麦肯罗·萨梭在台湾收集起源于福建流传于台湾的藏外道书 104 种,汇编成《庄林续道藏》,全套共 25 册,收录了相当多的台湾符箓科仪道经,为研究台湾道教提供了重要文献。1977 年,由新文丰出版公司出版《石刻史料新编》,收集了清代以来道教全部的石刻资料,为研究近现代道教提供了宝贵的原始资料。1983 年丹青图书有限公司出版了林洁祥主编的《道教文献》共 20 册,收入明清道教经籍《龙虎山志》、《太岳太和山志》、《逍遥山万寿宫志》、《三教搜神大全》、《金盖心灯》、《玉定金科例诛辑要》、《玉定金科例赏辑要》、《玉定金科例宥辑要》8 种。1988 年台北成文出版社邀请台南成功大学历史系丁煌教授主编《道教文献集成》,着手收集整理《道藏》未收入或晚出玄典或藏外别本。从 60 年代起台湾大学严灵峰教授开始整理道家文献,由台湾艺文印书馆陆续出版,该丛书共 56 册,包括《老子集成初编》(1965)、《续编》(1970),《列子集成》(1971)、《续编》(1973),《老庄列三子集成补编》(1982),并收集海外《老子》、《庄子》、《列子》三子著述 78 种 351 卷,附录 22 种 400 卷,具有很高的文献价值。另外萧登福、陈祚龙、龚鹏程、杨福程、余崇生、姚道中等教授都曾分别撰文论及《道藏》或专经问题。

本阶段的道教辞典主要有:台北真善美出版社出版由戴源长编撰的《仙学辞典》(1962)和《道学辞典》(1971);巨流图书公司出版由李叔环编著的《道教大辞典》(1979),收录辞条 5000 多条并注明出处,具有颇高的学术价值;逸群图书有限公

---

① 关于萧天石在道教研究方面的成就和思想,后将列专章讨论。

司出版由杨逢时编著的《中国正统道教大辞典》上下册(1985),收录3000多辞条,并附有《道教发展与历代大事》年表。

## 2. 道教史研究

本阶段台湾学者关于道教史的研究成绩斐然。最早从事道教史研究的是东海大学的孙克宽教授,他从20世纪50年代以来,先后发表过一系列道教史研究的专著如《蒙古汉军与汉文化研究》(台北文星书店,1958)、《宋元道教之发展》(台中东海大学,1965)、《元代道教之发展》(台中东海大学,1968)等,发表的论文有:《元初正一教与江南士大夫》(《大陆杂志》第4卷第7期)、《全真教考略》(《大陆杂志》第8卷第4期)、《中国道教初期的发展》(《大陆杂志》第13卷第4期)、《元代道教的特质》(《大陆杂志》第30卷第11期)、《元代道教茅山宗》(《大陆杂志》第33卷第22期)、《元代真大道教考》(《大陆杂志》第43卷第4期)、《全真教的初期活动》(《景风》第22期)、《唐代道教之发展导论》(《中兴大学文史学报》1974年第1期)、《唐代道教与政治》(《大陆杂志》第5卷第2期)等。

此外还有南怀瑾《中国道教发展史略》(老古文化事业公司,1988)、宋佩章《东汉宗教史》(台湾商务印书馆,1967)、孙广德《晋南北朝隋唐儒佛道争论中之政治课题》(台湾中华书局,1972)、陈志滨《全真仙派源流》(全真教出版社,1974)等著作。论文还有南怀瑾《元代全真道与中国社会》(《新天地》第1卷第6期)、钱穆《金元统治下的新道教》(《人生》第31卷第3期)、金中枢《论北宋末年之崇尚道教(上、下)》(《新亚学报》第7卷第2期,第8卷第1期)、史贻辉《道教在台湾之分布与现状》(《南瀛文献》第12期)、方永辉《唐代皇室与道教关系之

研究》(《景风》第 18、19 期)、李树桐《唐代的政教关系》(《师大学报》1967 年第 12 期)、刘伯骥《唐代的政教史》(台湾中华书局, 1974 年修订版)、丁煌《唐高祖太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》(《历史学报》1975 年第 2 号)和《汉末三国道教发展与江南地缘关系初探》(《道教文化》第 5 卷第 1 期)、蒋肇《张天师与中国道教》(《道教文化》创刊号, 1978 年 9 月)、马壁有《七十年来的中国道教》(《道教文化》第 3 卷第 1 期)、丁煌的《唐代及五代道教教派之研究(一)》(《历史学报(成大)》第 9 期)和《叶法善在道教史上的地位之探讨》(《历史学报(成大)》第 14 期)、《明代的张天师》(《道教研究论文集》, 中文大学出版社)、《清代道教西派命名、活动及道统考》(《中国文化研究所学报》第 12 卷, 1981)、《从道书的形成看清代文人的宗教生活》(《中国文化研究所学报》第 17 卷)等等。另有李丰懋教授主持的“道教研究丛书”系列中庄宏谊《明代道教正一派》(台湾学生书局)、郑素春《全真教与大蒙古国帝室》(台湾学生书局)、李丰懋《魏晋南北朝文士与道教的关系》(台湾政治大学博士论文)和《道教神霄派的形成与发展》(《幼狮学志》第 19 卷第 4 期)等。

### 3. 道教思想研究

台湾从事道教思想方面研究的主要是一些中老年学者, 著作主要有赵家焯《道学与道教》(台湾省道教会, 1962)和《道教通论》(华冈出版社, 1977)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局, 1970)、李叔还《道教要义问答大全》(香港青松观, 1972)、陈敦甫《论道》(全真教出版社, 1972)、赵家焯《道教通论》(华冈出版社, 1977)、萧天石《道海玄微》(台北自由出

版社, 1981)、高大鹏《造化的钥匙——神仙传》(台湾时报文化出版公司, 1981)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局, 1981)、丁煌《唐代及五代道教教派之研究(一)》(《历史学报(成大)》第9期)和《叶法善在道教史上的地位之探讨》(《历史学报(成大)》第14期)、李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》(台湾学生书局, 1985)、林继平《论道家神仙思想之形成——从老庄哲学流变谈起》上下册(《东方杂志》复刊第21卷第1、2期)、郭瑞云《道教道家》(台南道教支会, 1988)、黄公伟《道教与修道秘义指要》(台湾新文丰出版公司, 1998)、萧登福《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》(台湾学生书局, 1989)等。研究道教思想方面的论文主要有: 郑志明《太上感应篇之伦理思想》上下册和《试论清静经的道》、萧登福《汉魏六朝道教之天界说》上下、《先秦神仙思想及神仙修炼术》李丰懋《不死的探索——道教信仰的介绍和分析》、吕锤宽《台湾天师派道教仪式音乐的功能》、余崇生《陶弘景的仙道思想》、萧陪《从〈楚辞通释·远游〉看内丹的发展》、廖朝阳《迷幻与神通——关于道教思想与现代理论的一些问题》等。

#### 4. 民间信仰和民间宗教研究

正如前面讨论过, 台湾道教的显著特征之一是民间化和世俗化, 因此台湾地区的民间宗教和信仰也被学者所关注。进入20世纪90年代以来, 台湾民间宗教信仰研究越来越受到学者的重视, 这段时间讨论和研究台湾民间宗教的著作盛况空前。1997年台湾中央研究院民族学研究所出版了林美蓉编著的《台湾民间信仰研究书目》, 将20世纪初以来至1997年之前有关台湾民间信仰研究的中外学者的论文和著作, 按民间信仰、民间教派、民

间俗信三部分进行归类。此书基本囊括了 20 世纪学界对台湾民间宗教信仰研究的所有成果,反映了学界对台湾民间宗教信仰的关注,其中属于民间道教信仰的占大多数。如台湾学者林衡道《台湾寺庙大全》(1974)、仇德哉《台湾的寺庙与神灵》(台湾省文献委员会,1983)、钟华操《台湾地区神明的由来》(1979)、洗平山《中国神明概论》(新文丰出版公司,1979)、刘文山《台湾神仙艺术》(艺术出版社,1980)、姜义镇《台湾的民间信仰》(武陵出版社,1985)、董芳苑《台湾民间宗教信仰》(长春文化公司,1986)、萧登福《汉代民间信仰中的“人”和“鬼”》(1987)、蔡相辉《台湾的王爷与马祖》、李丰懋等《中国民间信仰资料汇编》(学生书局,1989)、林美容《台湾民间信仰的分类》(《汉学研究通讯》第 10 卷第 1 期)、吕理政《宗教信仰与社会生活——谈台湾宗教信仰的几个面目》(《民俗曲艺》第 69 期)、黄有兴《澎湖民间信仰初探》(《台湾文献》第 38 卷第 2 期)、李亦园《台湾民俗信仰发展的趋势》(《民间信仰与社会论文集》,东海大学,1982)和《民间信仰仪式之检讨研讨会论文集》(民族学会,1985)、余光弘《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料分析》(1982)、瞿海源《台湾民间信仰和社会变迁》(《天主教普爱月刊》1986 年第 53、54 期)等。

对于民间宗教信仰以及斋醮符箓研究等方面也有许多成果:如台湾民俗学者刘枝万致力于台湾寺庙、斋醮研究,采用了文献学与人类学相结合的方法,先后发表了一系列文章如《台湾省寺庙教堂调查表》(台湾省文献委员会,1960)、《南投县风俗志宗教篇稿》(南投县宗教委员会,1961)、《清代台湾之寺庙》(《台北文献》第 4—6 期)、《台湾之瘟神庙》(《台湾中央研究院民族

学研究所专刊》第22期), 斋醮方面的研究成果有《桃园县龙潭乡建醮祭典》(《中国东亚学术研究计划委员会年报》第10期)、《台北县中和乡建醮祭典》(《中央研究院民族学研究所集刊》第33期)、《醮祭释义》(中央研究院民族学研究所专刊之22《中国民间信仰论集》)、《修斋考》(同上)、《台北县树林镇建醮祭典》(同上)、《桃园县中坜市建醮祭典》(同上)等调查报告和论文、文章。这些文章后来都收入《台湾民间信仰论集》(联经出版事业公司, 1983)。丁煌教授于《道教学探索》第8号(1994)、第9号(1995)、第10号(1996)连续三期刊出《正一大黄预修还寿经箓初研》, 公布了一宗大型道箓实物的部分情况。在此之前, 台湾出版了《符咒全书》(瑞成书局, 1982)、程灵凡《珍藏符咒施法秘要》(武陵出版社, 1983)、《中国道坛符咒》(集安堂编印, 1983)、普化真人《七星斗罡秘法》(武陵书局, 1984)、峨嵋居士《道坛作法》(逸群书局, 1984)、真德大师《步罡踏斗指法全书》(武陵书局, 1984)等。

#### 5. 道教研究机构、学术刊物的创办以及道教学术交流的开展

20世纪80年代之前, 台湾很少有研究道教的专门机构, 道教研究者分散在各个大学、研究所及其他行业。1987年台南成功大学历史系丁煌教授牵头, 成立道教研究室, 集中进行一些资料的搜访工作, 获得道士世传的秘典近300种, 论文7000余篇, 近代专著六七百册, 还收得《正统道藏》、《道藏辑要》、《道教文献》、《庄林续道藏》、《石刻史料新编》各一部以及其他《道藏》失收的不少资料, 为道教研究提供了坚实的资料基础。研究室还接收来自日本、韩国的留学生, 受到来访者和研究者的高度肯定, 在台湾学界和宗教界影响很大。1988年, 高雄道德院开宗

道师郭腾芳创立高雄修真道学院，并邀请成功大学道教研究室参与其教学工作。修真道学院的创办，为台湾培养道教人才开了先例。1989 年台湾中华道教会成立中华道教学院，另设研究生班，从经典、教义、威仪、文学、方技等方面集中研究。1992 年，淡江大学中文系成立了以刘翰平牵头的道教研究中心，积极筹办道教学报和道教学术会议，进一步推动了道教研究和学术交流。

在设立专门的道教研究机构的同时，台湾道教学者还积极创办道教刊物。1978 年 9 月《道教文化》创刊，此刊为季刊，发行人为黄公伟，萧天石为名誉发行人，开辟专论、学府讯息、专题研究、图片精选、资料室等栏目，这是台湾道教界自己创办的刊物，广泛征集教内以及学界以道教为题材的论文，现在的主办人为龚群先生。1987 年 9 月《东方宗教研究》创刊，此刊为年刊，主要刊登道教、佛教以及民间信仰方面的论文，由文殊文化有限公司出版。1988 年 12 月《道教学探索》创刊，此刊为年刊，由成功大学历史系道教研究室与台湾中华道教总会及台南道教会合作编印，主要刊登道教研究室研究成果以及外界道教研究信息。1986 年 10 月《中华大道》创刊，此刊为双月刊，举办各种文化活动如民间宗教活动、创立灵乩协会、道德弘扬传播活动、民族宗教学术会议、海峡两岸传统文化学术会议、山东曲阜祭孔参礼活动、陕西黄帝陵祭奠活动等，1992 年该刊第 35 期为两岸中国传统文化学术研究会专号。此外如《大陆杂志》、《东方杂志》（复刊）、《台湾风物》、《台湾文献》、《鹅湖》、《汉学研究》、《汉学研究通讯》等刊物也刊登有关道教研究的论文。

另外，台湾道教学者还积极开展道教学术交流活动。1986 年 10 月台湾中华道教总会在台北举办道教学术座谈会，有信徒

和学者共 150 人参加。同年 10 月台湾道教学者还应邀参加韩国道教学会和韩国人文科学研究所 在汉城举办的“东亚文化和韩国文化”国际文化研讨会。从同年 9 月起，台湾学界开始定期主办东方宗教讨论会，设计道教、佛教和民间信仰等内容，1987 年开始出版《东方宗教研究》，刊登讨论会学术成果。1991 年 5 月，在台湾清华大学召开“中国古代思想中的气体及身体论”国际研讨会，会议成果由杨儒宾任主编、巨流图书公司于 1993 年结集出版。

### 三 香港的道教研究

#### 1. 道教研究机构、学术刊物的创办以及道教学术交流的开展

进入 20 世纪以来，作为中国本土宗教的道教在香港获得了快速的发展，从 20 年代开始，香港创建了具有现代信仰形式的道教宫观黄大仙庙，从 30 年代到 50 年代相继创立了圆玄学院、青松观、蓬瀛仙馆等大型道教宫观。其中香港圆玄学院创办于 1946 年，由赵镇东、吕重德等道教界人士集资兴建。该院十分重视道教文化研究活动，80 年代即资助香港中文大学等学术机构召开了多次有关道教科仪与音乐的国际学术会议，影响较大。1985 年 12 月曾赞助举办“道教科仪及音乐国际研讨会”，并热心文化教育和社会福利事业，建有香港道教界最大的图书馆，兴办了各级学校以及安老院、儿童院和诊所，还多次赞助中国道教学院的教学资金。该院是香港目前规模最大的道教宫观之一。

1960 年，鉴于当时香港道教发展势头猛增的趋势，由香港各道堂代表筹组，于 1961 年 6 月正式成立“香港道教联合会”，



作为香港道教界的代表，成为香港六大宗教团体之一。该联合会于 1978 年创办《道心》杂志，此刊为年刊，主要刊载香港道教联合会的会务报道和一些学术性文章。香港道教联合会团体会员中规模较大的主要有圆玄学院、青松观、蓬瀛仙馆等。其中香港青松观于 1991 年创办香港道教学院，该院是香港道教高等学府，常从内地和台湾聘请道教学者到道教学院讲学，目的是培养一批高水平的道教专门人才，服务于香港道教界。由青松观资助编撰，陈鼓应主编的《道家文化研究》，由上海古籍出版社以繁体字出版。该刊作为道家、道教文化综合性学术研究辑刊，其创办的缘起是为了纠正学界长期以来把中国文化简单化为儒家文化的倾向，恢复道家作为中国哲学主干的本来面目。该刊广泛联系海内外学者，提倡理论探讨、学术争鸣，开展对道家 and 道教文化多角度多层次的研究，对于深入道家学术思想研究、弘扬道教文化做出的成绩有目共睹。香港通教学院重视道家 and 道教文化的学术研究，曾联合内地多所大学举办了“道家、道教学术文化研讨会”。1996 年 8 月，该学院和北京大学哲学系在京联合主办了“道家文化国际学术研讨会”，来自十多个国家和地区的代表参加了此次讨论；1998 年 2 月，该学院又与中山大学哲学系在广州联合主办“第二届道家文化国际学术研讨会”。

## 2. 学界主要研究成果

香港的道教研究相对来说起步较早，20 世纪 30 年代初就已经有学者专门从事道教研究，尽管研究者不多，论著也少，且属于初步探索阶段，但不乏有精品出现。香港最早研究道教的是许地山教授，他于 1935 年到香港中文大学任教，发表论文《道教之根本思想及其对于人生的态度》（《读书季刊》第 1 卷第 2 期，

1935),认为中国一般的思想就是道教的晶体,一切都可以从其中找出来。1940年著《扶箕迷信底研究》(上海商务印书馆,1941),该书是一部以扶箕术为研究对象的专著,内容包括扶箕的起源、箕仙及其降笔、扶箕的心灵学上的解释,书中引述录自古籍有关扶箕的记载132段,并从心理学、心灵学的角度加以剖析和诠释,力求破除扶箕中的迷信成分,有着重要的学术价值。

另外一位影响较大的学者是饶宗颐教授,他1952年在香港大学任教,著《老子想尔注校笺》(香港大学,1955)一书,对《老子想尔注》进行了校对、笺释和研究,做了开创性的工作。1991年11月经过重新校正,更名为《老子想尔注校证》,由上海古籍出版社出版,该修订本在《老子想尔注校笺》的基础上,新增《想尔就戒与三合义》、《老子想尔注校证》、《四论想尔注》、《天师道杂考》四篇论文。另外还撰有《老子想尔注续论》、《老子想尔注考略》、《太平经与说文解字》、《吴县玄妙观石楚画迹》、《论敦煌残本登真隐诀》、《全真教与西安鼓乐》等文,都具有很大的参考价值。

另外还有香港大学中文系教授黄兆汉,他对明清道教历史、民间信仰、道教文学、道教法器等都做过深入的研究,发表了一系列论文:《张天师与明帝》(《中国文化研究所学报》第14卷)、《明代的张天师》、《清代道教西派命名、活动及道统考》(《中国文化研究所学报》第12卷)、《从道书的形成看清代文人的宗教生活》(《中国文化研究所学报》第17卷)等论文对明代十余位张天师、仙人张三丰、道教西派的历史以及清代文人宗教生活进行了深入的考察;《玄帝考》(《冯平山图书馆金禧纪念论文集》,1982、1983)、《黄大仙考》(《中国文化研究所学报》第16卷)

两篇文章则选出民间信仰中极具地位的两位神和仙——玄帝和黄大仙加以全面探讨；《全真教主王重阳的词》（《东方文化》第19卷第1期）、《丘处机的〈磻溪词〉》（《香港大学中文系集刊》第1卷第1期）两文则表彰了全真教祖王重阳和丘处机在诗词方面的成就；《木鱼考》一文则对木鱼的起源、演变和作用做了十分精密的考证<sup>①</sup>。另著有《道教与文学》（台湾学生书局，1994）一书，包括《李贺诗歌中的反神仙思想》、《全真七子词述评》、《从〈任风子〉杂剧看元杂剧与道教的关系》、《粤剧戏神华光考》、《香港八和会馆戏神谭公考》、《中国古代的猿猴崇拜》、《元代之武当道士张守清》、《大江派考》8篇文章，集中探讨了道教与文学的关系。黄兆汉还著有《先秦两汉冥界及神仙思想探源》（文津出版社，1990）、《明代道士张三丰考》（台湾学生书局，1988）、《道藏丹药异名索引》（台湾学生书局，1989）等专著，在学界都有较大影响。另外，黄兆汉教授与澳门大学郑炜明合著《香港与澳门之道教》（香港伽略山房有限公司，1993）一书，其中对民国以后的香港道教、香港道教的派别、香港道教与文教福利事业、香港道教的学术研究概况等分门别类加以概述。

另外还有香港大学中文系曹本冶教授对道教音乐的研究，撰有《香港道教科仪音乐》；黎志添教授的《太平经》研究包括《试评中国学者关于〈太平经〉的研究》、《从〈太平经〉看现代生态环境问题》、《〈抱朴子内篇〉的历史处境：葛洪神仙思想的宗教社会意义》等论文，都具有独到的见解。还有香港中文大学宗教系的王岗对道教和文学的研究，撰有《〈西游记〉：一个完整

---

<sup>①</sup> 以上9篇文章后来均由香港中文大学出版社1988年以《道教研究论文集》为名结集出版。

的道教内丹修炼过程》；杨莉博士对道教女仙也有研究，撰有《壙城中的西王母：以〈壙城集仙录〉为基础的考察》等。香港城市大学的游子安博士近年来对道教与民间信仰也有研究，撰有《功过格的现代意义》、《善书〈三圣经〉的生活启示》、《善于人间：清代善人、善书与善事》等论文，都具有独到的见解。

### 3. 道教界主要研究成果

20世纪80年代以来，香港的道教研究不仅引起学界的重视，也引起道教界的重视。道教界在建设宫观的同时，也注重弘扬道教文化和研究道教学术。成果突出的主要有香港道教联合会、青松观、圆玄学院、蓬瀛仙馆等宫观。如香港道教联合会主席汤国华主编了《道教知识》一书，此书于1983年印行，1987年修订再版，全书分为上篇“明道篇”和下篇“立德篇”，书中认为道教是中国人自己创立的宗教，起源于道家思想，由黄帝开其端，至周而老子明其德，至汉代张道陵传其教。道教的教义理论有哲学和玄学的区别，哲学是就其人世部分推求其最高哲理，玄学则就其出世部分推求有关神明之一切最高玄理。并认为道教之哲学思想，影响中国之哲学思想。香港青松观多年以来一直重视道教文化的研究和弘扬，先后印行了《太上道德经浅注》、《庄子南华经浅注》等，其道教学院罗智光、李志文主编了道教文化丛书，其中包括马炳文著的《大道正统》、施达郎的《道教内丹养生学概论》、邝国强的《全真北宗思想史》、《儒道思想文化论辑》、《对全真教心性学的几点思考》等。此外圆玄学院赵镇东曾大力支持巴蜀书社出版《藏外道书》的编撰工作。还有由蓬瀛仙馆主持，游子安博士编写的《道风百年：香港道教与道观》一书，反映了香港道教的历史与现状。特别是随着科技的发展，道

教组织还创办了许多不同形式的网站,其中最著名的是蓬瀛仙馆创办的“道教文化资料库”,设有道教概论、道教信仰、道教经典、神仙简谱、道教活动与礼仪、道教与人类文明等栏目,为道教研究提供了广泛的资料。此外还有一些热心的道教学者如谭兆印行马炳文注释《太上老子传》、《道德经浅解》、《西升经浅解》、《文始真经》,陈霖生编著《道德经的实用价值》等。

综上,港台道教的特点决定了港台的道教研究也表现出自己的特点。港台地区道教组织多,信众多,有些道教研究者可能就是一个信徒甚至是某个教派的发起人和组织者,或者研究者介入教内活动,帮助或参与一些道教组织的活动。因此上述地区的道教研究有一个鲜明特征:就是教内教外不分。关于上述地区的道教研究,涉及的学者不仅有教外人士,也有教内人士。港台道教研究另一个特点是侧重于民间信仰的研究,这从港台以上研究成果中可以看出。由于历史的原因,香港的道教研究跟台湾有着密切的联系,有些道教组织跟台湾同出一源,在道教研究方面也有很多合作甚至合办刊物的情况。尽管港台地区在道教研究方面取得了不少成果。但有一点需要注意,港台地区的道教过于民间化和世俗化,导致道士的民间活动过于频繁,缺乏对道教思想和文化的深入研究。道教宫观也过于注重创建外观形象,甚至把主要精力放在庙宇的修建上。道教活动也过于迎合信徒的现实需要,道教组织的精力过于放在社会公益慈善事业方面,因此在道教理论的深入研究方面存在不足。尽管道教界有识之士也积极出资建立图书馆、阅览室,举办道教音乐、舞蹈等培训班,举办国学知识讲习、传统太极拳班等民众活动,旨在通过这些活动宣扬传统道教文化,为道教文化的发扬做出了一些努力。但总体上来说,

对道教教义和道教思想文化的研究和发扬还远远不够，对道教精神的研究还不够。近年来，港台地区道教界跟内地的相互交往越来越频繁，互派人员到著名道教宫观访问，联合举办和研讨有关道教学术文化的会议。中国内地、香港、台湾道教领域的相互交往和交流，对于加强道教文化的弘扬和发展都是有益的。

### 第三节 道教研究的向度

时代的变迁以及政治风云的变换，给道教研究本身提出了新的思考、新的课题。面对新的历史时期，道教研究对新的时代思潮做出了敏锐反映。20 世纪的中国道教研究，随着社会的转型逐渐调适、变通。20 世纪的道教研究，经历了“五四”以来西学的冲击，经历了“文革”期间致命的破坏，经历了在全球化多元文化背景下争取生存空间的努力……20 世纪的道教既要面对“古今”的问题，即传统和现代化的问题，又要面对“中外”的问题，即传统文化和西方文化的问题。20 世纪的道教既要考虑如何回应近现代科学的问题，也要考虑如何回应多元文化中中国传统文化的地位问题。

处在 20 世纪的中国道教研究，经历几番浮沉和变通，表现出了自己的时代特征，出现了几个值得关注的向度，如：注意从现实出发对科学做出回应（如陈樱宁）；对道教养生学资源的发掘（如萧天石）；弱势背景下寻求道教文化的存在空间（如王明）；开展道教经典的基础性研究（如陈国符）。

## 一. 从现实出发对科学做出回应

前面提到, 20 世纪以来, 在新旧、东西文化之间的相互碰撞中, 在科学主义思潮的冲击下, 中国传统文化面对来自各方面的挑战, 逐渐失去了生存之地, 尤其是混杂各种巫术邪道的道教, 更是难以容身。面对科学主义思潮的冲击, 陈撄宁深知, 要争取道教的存在空间, 就必须“改头换面”来顺应时代, “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。”<sup>①</sup> 陈撄宁所谓的“改头换面”, 就是力图调和仙学和科学的矛盾, 因此他提出“仙学”独立。“仙学”一词, 明确了重点在“学”字上, 既然是“学”, 就跟宗教有了区别, 也避免了跟科学冲突。陈先生倡导仙学的独立性, 提出“仙学”不仅应区别于儒佛两教, 还应区别于其他所有的宗教(甚至包括道教本身)。陈撄宁所谓“仙学”, 实指丹道学, 包括内丹学和外丹学, 后期他主要倡导的仙学仅为内丹学。

陈撄宁以上举措, 在当时复杂的历史背景之下, 开辟了道教研究的新方向, 对于日后中国道教的研究, 产生了深远的影响。在当时道教日渐式微的现实背景下, 对于土生土长于中华大地的道教的命运, 道教界人士都忧心忡忡。陈撄宁以其慧眼卓识, 高瞻远瞩地为道教的前途另辟一条径路, 那就是随着时代的变化而

---

<sup>①</sup> 《答上海钱心君七问》,《道家养生秘库》第 514 页, 大连出版社, 1991。

推进道教的学术化。在科学主义被推崇到迷信程度的 20 世纪, 在中国, 一门学问一旦被定义为“非科学”的, 当无存在价值, 极易遭到彻底否定。“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> 陈樱宁所谓的“对抗”, 实质上是力图调和仙学和科学的关系, 用这样的“改头换面”, 为仙学求得一席生存之地。陈樱宁所说的“希望”就是要下一番苦功, 走“实修实证”的路子。“实证”是科学的重要方法, 强调仙学的“实修实证”, 是进一步调和仙学和科学的关系。陈樱宁试图将仙学独立于一切宗教(包括道教本身)之外, 力求化解仙学和科学的冲突, 是为了适应时代的潮流, 在科学主义时代为仙学求得存在空间, 对仙学做这样的“改头换面”, 他自己也承认是出于“迫不得已”<sup>②</sup>。陈樱宁以发扬道教学术思想为己任, 晚年将道教学术归纳为基础的气功疗法、动功健身、静功养性、药食延龄等有益于大众身心的养生法, 继承、研究、发扬道教高深的内丹、外丹、医学、老庄哲学等道教理论以及道教文学、道教音乐等。他认为, 道教的精神寄托在道教学术上, 道教的形式可以随着时代的变化而改变, 但道教学术却可以被人们接受认可, 可以长远流传并进一步发展。“只看道教学术一日存在, 道教精神也就一日有所寄托。”<sup>③</sup> 通过将仙学学术化、生活化, 力图解决仙学和科

① 《辩〈楞严经〉十种仙》,《道家养生秘库》第 477 页。

② “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。”《众妙居问答》,《道教与养生》第 334 页。

③ 《分析道教界今昔不同的情况》,《道教与养生》第 432 页, 北京: 华文出版社, 1989。



学的冲突，在当时的时代，这一努力是值得肯定的，对今天的道教研究也有一定的借鉴作用。

## 二 对道教养生学资源的发掘

20 世纪以来，随着西方文化和科学的输入，在科学文明、物质文明方面，西方文化确实远远超过了中国传统文化，中国传统文化面临着价值危机。以崇尚理性为特征的科学主义引领时代的潮流，在这样的大气候下，萧天石则对科学主义持保留态度，对中国传统文化特别是道教养生学给以充分肯定。在他看来，西方文化尽管在科学文明、物质文明方面比中国传统文化有更大的优越性，但西方文化关切的只是外在的物质世界，对于真正的人生的完成，则毫无关系。西方文化理念下的高度物质文明，可以使人在身体上获得前所未有的物质享受；高度发达的科学技术，可以让人类登上月球，进入太空，人类征服自然的能力越来越高。但物质文明的高度发达和科学技术的飞速发展，只能解决人生外在的条件和因素，不能使得人生得以解脱，对于“人生世界”<sup>①</sup>本身则无能为力。而中国传统文化在关涉到精神文明、道德文明的层面上，是西方文化不可企及的。中国传统文化关切的主要是“‘人生世界’的内在成就与内在的美化，这也就是人在本质上的成就，心性上的成就”<sup>②</sup>。

物质文明的高度发达在不断提高人们物质生活水平的同时，

---

① 参见萧天石《道家养生学概要·例言》，台北：自由出版社，1983。此处萧天石先生使用“人生世界”一词，是在与“物质世界”相对应的意义上使用的。

② 同上。

往往伴随着负面影响。在现实社会中，往往是物质文明的发达反而增加了人性中丑恶的一面，增加了人类的贪婪和欲望，人失去了真性情，远离了人的本质，导致“人生世界”的失落和无助。正是基于对现实人生的考虑和对人类精神生活的关切，萧天石提倡应重视博大精深的中国传统文化，通过对中国传统养生学的深入发掘，以弥补西方文化和科学主义自身的不足。提出应从道教文化中提出以道教养生学为纲，用以解决被西方高度物质文明和科技文明忽略和摧残的“人生世界”的问题，以此提高人生境界，求得人生的解脱。萧天石在特殊的历史时期，全面保护和发掘了道教思想中的精华。他对于道教养生学的研究，用他自己的话说，主要取其“合于现代科学原理，宇宙原理，与生命学及寿命学原则，且能实用于人生修养者为封界”<sup>①</sup>。因此他提倡道教养生学，不只限于一般的养生理论（即他所说的狭义上的“寿命学”），而对道教养生学在现实人生中的价值（即他所说的广义上的“人生修养学”）也同样重视。萧天石将道教养生学的范围从传统的“寿命学”延伸到整个“人生修养学”领域，在传统道教养生学基础上，进一步提高了道教养生学的终极境界，也是在新的时期以道教的视角关注现实人生的体现。萧天石在道教研究方面的主要贡献，是揭示了道教传统养生学的底蕴，破除了罩在传统养生学之上的迷雾，揭示了许多常人难知难闻的强身健体、养生长寿秘诀，展现了中国文化的博大精深。不仅做到了从理论上正本清源，而且还从现实人生出发，对道教养生学关于提高人生价值和人生境界等现实意义做了充分论证。

---

<sup>①</sup> 参见萧天石《道家养生学概要·绪论》。

### 三 弱势背景下寻求道教文化的存在空间

“五四”以来，中国学界出现中学、西学以及马克思主义三大思潮并存的情况。乃至整个 20 世纪，这三大思潮一直处在相互排斥、借鉴、接纳的过程中。在这个过程中，由于受到来自西方科学主义思想以及极“左”思潮的严重冲击，中国传统文化长期以来被边缘化。而在被边缘化的传统文化中，道教思想更是受到冷落。正是在道教文化处于极为弱势的背景之下，王明毅然选定道教为主攻方向，并在极为艰难的学术环境下，提出要正确、客观地认识和评价道教文化，积极发掘道教思想中积极的成分。明确倡导要重视和研究道教文化，并身体力行地投入到道教文化的研究中去，用事实说话，以发掘道教文化的价值、提升道教文化在整个中国传统文化中的地位。王明的研究，主要从文化学的角度出发，将道教放在整个中国传统文化的背景下，探讨了道教思想与道家文化、中国传统文化以及科学文化的关系，通过对道教思想的源远流长的文化背景和思想渊源的疏理，凸显道教文化与中国传统文化密不可分的关系，以确立道教文化在中国传统文化中的地位，以期引起人们对道教文化思想的客观评介、认识以及重视。王明在 20 世纪道教研究弱势背景下，面对国际社会对道教研究的重视，以及跟国内形成的强烈反差，率先研究和发扬道教文化，成为当代道教文化研究的开拓者。20 世纪由王明开其端的道教文化研究，在八九十年代经济全球化影响下的文化多元背景中，受到进一步重视。

#### 四 开展道教经典的基础性研究

道教的研究离不开对典籍的整理和诠释，而现存的道教经典浩如烟海，真伪并存，因此厘清其真伪、发掘其思想的精华是道教研究中的重中之重。真正意义上的道教研究，首先必须直面经典，在浩如烟海的道教经典中，考察道教的真面目。《道藏》是道教经典的总集，卷帙浩繁，内容庞杂，不仅是研究中国道教的第一手资料，也是研究中国古代化学、医药学、文学艺术、音乐等的重要资料。长期以来，《道藏》由于其庞杂的内容以及隐讳的语言，已经很少有人能看懂。20 世纪的道教研究，在道教经典的基础性研究方面，开辟出了一条新路子。20 世纪二三十年代，刘师培、蒙文通、陈垣、汤用彤、王明等人从不同角度对道教经典的重视和研究，开启了道教经典研究的先河。30 年代陈撄宁涉猎《道藏》，成为当时全部读完整部《道藏》的唯一一人。20 世纪在道教经典的基础性研究方面，具有最大创新性的是陈国符。对于《道藏》的研究没有前例可循，必须先创造研究方法。陈国符以文理兼通的背景来研究《道藏》，创造性的发明了“综合、综合中有分析，分析中有综合”的方法，并按以往惯例，使用道书目、道书引书目、历代艺文志、宋代书目、历代地理志等文献，结合考古学中的文字音韵学等辅助方法，对《道藏》展开了全面、深入的整理和研究，为后人的研究铺平了道路。他对《道藏》的重新整理以及源流的考辨与修定，赢得了“当代《道藏》学研究的奠基者”的声誉。他还提出今后《道藏》学

研究的一个重要方法是科学实验。陈国符在《道藏》研究方法上取得的突破性创新，为以后道教经典的基础性研究提供了思路。

## 第二章 仙学的倡导者——陈撄宁

### 第一节 生平与活动

#### 一 蒙童初识神仙传 三五始罹童子癘

陈撄宁<sup>①</sup>（1880—1969），原名元善、志祥，字子修。后因喜好庄子且修习仙道，根据《庄子》中一句“撄宁也者，撄而后成者也”<sup>②</sup>，改名“撄宁”，道号为圆顿子。安徽省怀宁县人，生于清光绪六年（1880）十二月。其叔祖父是当地名医，中医藏书极多。其父陈镜波以教书为职业，在自家设馆授徒，陈撄宁自幼即受家庭私塾教育，由自己的父亲教读。据陈撄宁自己回忆：

---

① 关于陈撄宁先生生平事迹，主要根据《陈撄宁自传》（《道教与养生》，中国道协编辑，北京：华文出版社，1989）、《陈撄宁先生传略》（望江、余仲珏编著，上海冀化堂印行，1988）、《当代道教》（李养正主编，北京：东方出版社，2000）中李养正先生根据回忆所作的补充以及散见于《道家养生秘库》（洪建林编，大连出版社，1991）、《道教与养生》中陈撄宁答复信件中的相关内容。

② 《庄子·大宗师》：“其为物，无不相也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撄宁。撄宁也者，撄而后成者也。”

“三岁时，开始读书，到六岁时，已读完《三字经》、《四圣经》、《百家姓》、《千字文》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。七岁至十一岁，读《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《左传》。十二岁至十四岁，学作诗文。读古文、古诗、八股文、试帖诗。”<sup>①</sup>可见在少年时代，陈撄宁即受到严格的儒家传统方式的训练和儒家经典的熏陶。

由于书香门第的家庭背景以及藏书丰富，陈撄宁从小就涉猎到有关道教丹道方面的经典，“自幼十岁看葛洪《神仙传》即萌学仙念头，十三岁得先父抄本三丰真人《玄要篇》及白紫青《地元真诀》，读之津津有味，是平生第一次获见人元、地元两种仙学书籍。十六岁得先叔祖家藏古本《参同契》并《悟真篇》。十九岁得舍亲乔君家藏原版《仙佛合宗》并《天仙正理》，方知出家人修炼之法，与在家人大大不同。二十岁得同乡丁君家藏初刻大字版《金仙论证》并《慧命经》，方知和尚也有学神仙之术者”<sup>②</sup>。陈撄宁的父亲精通儒学又喜好仙道，但由于道教仙道隐秘复杂且多流弊，父亲并不想让儿子涉足这一领域。尽管家藏医书和道书甚多，且皆为珍本，但父亲要求“医许学，仙不许学。书可传，诀不可传”，家藏许多手抄本道书，陈撄宁都不敢公开阅读，只能背着父亲偷看。他后来回忆说：“我记得十岁左右，在家中觅到晋朝葛洪所作《神仙传》两本。不敢明明白白阅看，只得将此书放在大腿上偷看。书桌上，仍旧摊摆着一本《论语》，以为掩饰。盖恐怕父亲晓得我看异端之书，要打骂也。十三岁时，溜到街上，学辰州符，回家来被痛笞一顿。十四岁买了

① 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第1页。

② 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第156页。

一部《万法归宗》，又被家中人搜去，投在火中烧掉。直到十六岁，方能自由，他们亦懒得再干涉我了。”<sup>①</sup>可见在当时，道教仙道还纯属个人的喜好，很难公开研究和传习。

由于终日伏案苦读，劳累过度，陈撄宁十五岁时即患童子癆，此病在当时尚属不治之症。他在自传中描述了当时的读书情形：“那时读书最苦，既要多读多记，又要背诵得出，昼夜用功，无星期假，无寒暑假，无体操运动，终日伏在书桌上，脑筋用着不停，食物又缺乏营养，当然要弄出这样的病来。”<sup>②</sup>从此父亲也不再逼迫他读书，他遂跟随叔祖父改学中医，希冀从古代医书中寻治童子癆的方法。十六岁至十九岁，他广泛涉猎许多医书，尽管好多医书对于治疗普通病症确实有效，但无法根治童子癆。据他称，后来偶然看到一部医书上谈到道教修养法，甚感兴趣，如法试做。开始毫无效验，颇觉灰心。只因自己生命已经绝望，除此别无良法，勉强继续坚持下去。后来身体渐渐好转，生命由此才能保全。这成为陈撄宁先生研究道教修养法的起点。此后，对于儒、道、佛等各家的修养法，他都有过研究，最后比较的结果，“只有道教修养法合于我的宗旨，所以后来我专门研究这一法”<sup>③</sup>。二十岁至二十七岁，陈撄宁除了研究中医学理并道教修养法之外，又广泛涉猎各种科学书籍。其兄因勤学过度，三十八岁即得吐血症而亡，陈先生以此为戒，再不敢耗太多精力于科学研究上。后来虽然考入安徽高等学堂，但因旧病复发，半途退学，未能毕业。

① 《江苏宝应陈悟玄女士第二次来函并答问》，《道家养生秘库》第245页。

② 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第1页。

③ 同上。



## 二 求道四海治残身 《道藏》初起仙学始

旧病的复发引起陈撄宁的恐慌。他深知自己所学的修养工夫尚不够用，需要再求提高，寻求治病良方。二十八岁他离开家庭，经济自立，开始了为期三年的四处寻医访道的生涯。他在《自传》中称，他先后寻访的佛教高僧有九华山月霞法师、宁波谛闲法师、天童山八指头陀、常州冶开和尚等，结果他认为佛教的修养法都偏重于心性，少谈命功，对于肉体疾病仍无办法，并不能达到祛病延龄的目的。因此他又开始遍游道教的洞天福地，希冀从道教中寻访到高人，先后去过苏州穹窿山、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、浙江湖州金盖山等处，参法结果发现许多问题道士并不能解决。最后寻访无果，他认为“这样的寻访，白费光阴，还不如自己看书研究，因此遂下决心阅览《道藏》”<sup>①</sup>。以上的事发生的阶段还属于清朝光绪、宣统时代，看来，当时真正的道教修养功夫也是少人懂，少人知，少人得，既使是在道教宫观的道士群中，真正懂修养法的也是凤毛麟角。

民国初期，《道藏》全书在全中国收藏的只有七部，分别分布在全省有名的道观内，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、上海白云观等六宫观中各藏有一部。另外一部据陈撄宁推测可能藏在陕西省某道观内。从1912至1914年三年间，陈撄宁应在上海行医的姊夫乔种珊的邀请，

<sup>①</sup> 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第2页。

去上海与他同住，因此有机会在上海老西门外白云观通读共计五千四百八十卷的明朝正统年间勘版《道藏》，这部《道藏》流传至当时约五百余年。陈撄宁回忆说：“向从来没有把这部书看完过，只有我一人费了三年光阴，从头到尾，看过一遍，此后即无人再看，放在藏经楼上六个大橱中，封锁三十七年之久，书多霉烂破损，前年（即1951年，此《自传》写于1953年——笔者注）上海市人民政府拨款一千八百万元，雇工将全部《道藏》修补完整，移交上海文化机关保管，不在白云观内。”<sup>①</sup> 通览《道藏》后，他对道藏的价值有了非常深刻的认识，后来他专作《论四库全书不识道家学术之全体》一文，认为历来对《道藏》的非议均出于“不识道家学术之全体”<sup>②</sup>，力图澄清以往对《道藏》的误解并试图重新对《道藏》体例进行编排<sup>③</sup>。陈撄宁批评马端临在《文献通考》对于《道藏》条目所下的按语“道家之术，杂而多端，先儒论之备矣”，使得“后人执此言以为道家病，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。”<sup>④</sup> 陈撄宁还分析了《四库全书提要》中批评白云霁《道藏目录》为“所列诸书，多掇拾以足卷帙”的错误原因，认为“伊等不知当日编辑《道藏》之人，具有特别眼光。一面既抵御外教之侵略，不能不利用本国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，

① 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第2—3页。

② 陈撄宁认为：“道家学术，即是治国平天下之学术，含义甚广，不可执一端而概其全体。”“道家学术，包罗万象，贯彻九流，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。”参见《论四库全书不识道家学术之全体》，《道家养生秘库》第480、483页。

③ 《道家养生秘库》第479—484页。

④ 《论四库全书不识道家学术之全体》，《道家养生秘库》第479页。

故将各家著作择其要者，录取数种于《道藏》中，亦无不合之处。”<sup>①</sup> 据陈撄宁的侄子说，鉴于对《道藏》旧有目录详注四册是明代为宗教家的需要而编，查阅不便，不足以供道教学术之用，“伯父按原一千余种著作的性质，慎重仔细的加以整理，将原修订的《道藏书目分类》稿，又重新修订为《道藏分类目录提要并索引》，共分道学、道通、道功等十四大类，以便检查”<sup>②</sup>。

1915年，在读完《道藏》后，陈撄宁又转而研究佛学，曾在杭州城外海潮寺佛教所办的华严大学住过一段时期。同年秋季，又转往北京寻访专门做修养功夫的高道，最终也是寻访无果，遂暂住北京。1916，近代著名女词人吕碧城<sup>③</sup>女士跟随他学道，陈撄宁为她专门作《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》<sup>④</sup>，并从《道藏》中选出女功内丹类经典手订《女丹十则》给她，又撰《答吕碧城女士三十六问》解决她的疑难<sup>⑤</sup>。《孙不二女丹诗注》

① 《论四库全书不识道家学术之全体》，《道家养生秘库》第480页。

② 陈仲珪：《怀念伯父陈撄宁》，《中国道教》第19—20页，1989（2）。

③ 吕碧城（1883—1943），近代著名女词人，原名兰清，字圣因，安徽旌德人。吕氏有姐妹四人，碧城排行三。姐妹三人均以诗文名世，有“淮西三吕，天下知名”之美誉。吕碧城能诗文，尤擅填词，著有《晓珠词》四卷行世。吕氏除文学创作外，还从事女学运动，曾首创北洋女子学堂。世事的艰辛与磨难使得她对佛道产生了浓厚兴趣，受佛道思想的熏陶，怀有超凡脱俗的愿望（参见《读书随笔八则》，《中国道教》1999年第1期）。后师从陈撄宁学女功内丹，赋《访撄宁道人叩以玄理多与辩难归后却寄》七律一首：妙谛初聆苦未详，异同坚白费评量。辩才自悔聪明误，乞向红闺恕猖狂。一着尘根百事哀，虚明有境任归来。万红旖旎春如海，自绝轻裾首不回。陈撄宁答诗为：蒙庄玄理两端详，班史才华人斗量。莫怪词锋惊俗耳，仙家风度本清狂。翠羽明珠往事哀，化身应自蕊宫来。天花散后空成色，云在青霄鹤未回。这两首诗均见于陈撄宁《道教与养生》第428页。

④ 孙不二俗称孙仙姑，名不二，全真北七子之一马丹阳真人之妻，马丹阳曾师事王重阳，孙不二也应种种方便接受王重阳劝化，夫妻双双修道成真，后被赐号“清静散人”。有关她的事迹在《道藏》关于北七真传记和年谱中有详载。最著名的著述有《孙不二女功内丹次第诗》十四首，是女丹重要经典之一。

⑤ 《道家养生秘库》第270页。

可以算是陈撄宁探讨内丹的处女作，也是他的代表作之一，是他著述传播仙学的起点。在谈到注解这部著作的初衷时，陈撄宁说：“盖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？世固不缺乏读书明理之女士，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> 陈撄宁始终坚持仙道的男女平等，从此事中也可可见一斑。同年，他离开北京到上海，直至1936年春天，一直居于此处二十年。在这期间，陈撄宁抽出大量时间博览群书，文史哲医道佛都在他的涉猎范围之内，这为他以后对儒道佛医等的融会贯通打下了扎实的基础。他在《自传》中说：“这二十年，生活安定，尚能容许我研究学术，每天看两三卷书，并不困难。所看的书，大半和修养有关，同时亦兼看文学、史学、哲学、医学、佛学等书。（书的来源，或自己购买，或向人家借看，或到图书馆阅览。）二十年中所看的书，实在不少。”<sup>②</sup> 这期间由于一连串的战事，波及到上海，上海的环境非常恶劣。按陈撄宁自己的说法，如果不把精神寄托在书本上，难免受到外界的干扰，所以读书成了他的修养法之一，这期间他还完成了对道藏重要经典《黄庭经》的注解<sup>③</sup>。陈撄宁除了读书著述，还出门到各地名山进行实际的修行，在九江庐山，北

① 《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》，《道家养生秘库》第639页。

② 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第3页。

③ 《黄庭经》，不题撰人及写作年代，一般分外《内景》、《外景》、《中景》三种，《中景》系晚出，一般不包括在《黄庭经》中。道教修身养性的重要经典。陈撄宁先生对其评价极高，认为“是尤属丹家之要旨，为玄门之总持矣”，是历代女功内丹尊奉的重要经典，载籍在册的多位女真都是依此得道。参见《〈黄庭经〉讲义》，《道家养生秘库》第619—635页。

京西山以及苏浙皖三省名山都久住或暂住过，并把住山作为能够安定身心的修养法之一。

### 三 外丹修罢向内丹 圆顿《扬善半月刊》

在居于上海的这段时间，陈撷宁花精力最多的是对道教“三元丹法”<sup>①</sup>的研究和实践。道教的丹道学包括天元丹法、地元丹法和人元丹法，天元、地元即通常所谓外丹，人元即内丹。陈撷宁最初所谓“仙学”的内容实质上包含外丹道和内丹道。起初他对外丹道十分重视，认为“古来仙学精华，就寄托在炼外丹功夫上”<sup>②</sup>。所以自1918年开始，他就着手积累资金，购置药物，准备烧炼外丹炉火。1922—1932年间，他协同几位道友，花十年时间，从事地元炉火外丹实验，终因“两次沪战”（即1924年齐卢军阀混战和1932年“一·二八”日军侵沪事变）而未能坚持下去。十年烧炼外丹使他在财力、物力、人力方面都付出了昂贵代价，他自己总结这次的科学实验说：“惟以多年苦心，并数百次之实验，证明古神仙所遗留各种外丹口诀，确有可凭，决非欺罔。庶几不致被一般空谈心性、贱视物质之假道学先生所迷惑……从此改变方针，另起炉灶，将曩日外炼精神转而对内。”<sup>③</sup>他深知古今时势已全然不同，对仙学的研习，不能再墨守成规，而应随着时代有演变和改变的必要，于是，决计由地元实验转向人元大丹的研习，由烧炼外丹实验转向倡导内丹之学，将精力重

① 关于“三元丹法”将在本章第二节做详细介绍。

② 《余之求道经过》，《道家养生秘库》第584页。

③ 《复南京立法院黄仟华先生书》，《道家养生秘库》第506页。

点放在内丹学的学术研究上。此后陈先生立倡的所谓“仙学”，实质上专指内丹学而言。

此后，日本更加频繁地入侵中国，全国掀起了不间断的抗日活动。上海各界仁人志士，采取各种方式表达自己的抗日爱国热情。1933年7月，上海冀化堂善书局主人张竹铭医师创办发行《扬善半月刊》，其宗旨是发扬中国传统文化的精华，希冀有益于当世。该刊搜罗儒、释、道三家经典，“凡关于劝善劝孝、戒杀放生、敬字惜谷、遏淫戒酒、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>。《扬善半月刊》的创立是20世纪道教史上的重大事件，是陈撄宁先生倡导道教仙学的真正起点。张竹铭在《扬善半月刊》特辟《答读者问专栏》并邀请陈撄宁主笔。陈撄宁借此才得以真正开始弘扬中国传统道学。鉴于此刊的宗旨是贯通儒、释、道三教，相比较，儒家和佛家的资料多且出版物随处可得，道教仙学的材料则寥寥无几，因此他自告奋勇，打破道教丹道历来密不可宣的戒律，向全国爱好内丹道的读者公开谈论丹道秘诀。他自己这样评价这件事：“鄙人所以不惮烦劳，尽心竭力提倡道学为己任者，非欲于其中求何利益，实因昔日从师学道时，即发此愿。奈人事磋跎，迁延岁月，未能实行。今幸遇机缘，冀化堂主人，堪称同志，或可偿我宿愿……”<sup>②</sup>这段时间陈撄宁积极从事著述，除《扬善半月刊》创刊以来就连载《〈黄庭经〉讲义》和《孙不二女功内丹次第诗》之外，陈先生于1934年开始，着手对黄元吉主要两部著作《乐育堂语录》和《道德经讲义》进行研究，并“取其精华”为《口

① 《惠稿简例·甲》，《扬善半月刊》第30期第16页。

② 《答复江苏海门蔡德净君》，《道家养生秘库》第24页。

诀钩玄录》<sup>①</sup>，并计划在《扬善半月刊》连载，“后因行止无定，环境不宜于著书，故未能继续下去，顿自己亦以为憾也”<sup>②</sup>。最后完成的只有第一编（读者需知）中的前四章：学说之根据；书名之意义；应具之常识；口诀之来源。其中有关道家与儒、释、道三教以及神仙家之异同，以及对仙学口诀不肯轻传的理由的详细分析等，“几乎可以看作是他所提倡仙学的一个初步纲领”<sup>③</sup>。1936年，陈撄宁妻子吴彝珠患乳腺癌，无药可治，她也想学修养法以延长寿命，陈撄宁遂与她迁居上海西乡一避静处，并教她道家修养法治疗，结果大有效验，这使得夫妇俩更加坚信道家修养法。这一时期，《扬善半月刊》也成为全国丹道研究中心，四面八方的修真学子，纷纷来信来函，询问和交流自己的心得和体验，陈撄宁以道号“圆顿子”为笔名，同另外几位同道如竺潜道人、张化声、汪伯英、常遵先等提笔作答，重要的问答内容都公开刊登在《扬善半月刊》上，供全国读者共享。他说“凡是人家寄来种种复杂的问题，无论此人我认识或不认识，皆详细地写信答复他们。因为我想把自己由《道藏》全书中所研究出来的高深修养法让群众咸知，不愿衿为独得，所以一面答复人家问题，一面又将信稿连问题公开发表，毫不隐藏，破除古代保守的旧思想，直到丁丑年秋季，方告一段落，这也是我为社会尽一点的义

① 《口诀钩玄录》原名为《黄元吉先生学说钩玄录》，因嫌其太长且“学说”二字不如“口诀”更能包含此书的优点，遂改名。“钩玄”二字取自唐韩昌黎文集中“记事者必提其要，纂言者必钩其玄”一语，此处的意思是“取其精华”之意。参见《口诀钩玄录》，《道家养生秘库》第564—577页。

② 《复济南财政局杨少臣君》，《道家养生秘库》第92页。

③ 卿希泰主编《中国道教史》（第四卷）第381页，四川人民出版社修订版，1996。

务。”<sup>①</sup>

尽管《扬善半月刊》创刊的宗旨是“三教一贯”，但由于陈撄宁主笔的原因，所载内容逐渐以仙道方面居多，并一度成为阐扬仙学理论、倡导组织修道团体，“作为学道的同志们互通声气的一种机关”<sup>②</sup>。1935年11月《扬善半月刊》第58期上，发表了《中华道教会草案》，提议成立中华道教会，并“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”<sup>③</sup>。在同期的一份“编者按”这样说道：“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》（即《扬善半月刊》）鼓吹了三年，用尽心力，大家才晓得我们中国尚有个古老的道教，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>④</sup>由此可见，当时《扬善半月刊》力倡仙道，有其现实的时代背景原因。1936年3月1日出版的第65期上，《扬善半月刊》明确提出“本刊始改变宗旨，专弘仙道，飘然独立，不受释教教义之拘束”<sup>⑤</sup>。

1937年8月，日军入侵上海，《扬善半月刊》被迫停办。陈撄宁夫妇当时住在乡间，消息不通，临危中匆忙外逃，所有书籍、衣服、器具、食物、药品等，全部毁于一旦。后在外租房住一段时日。陈撄宁在自传中描述了当时生活窘迫的情景：“那时各地方避难的人都集聚在上海，房租及物价飞涨，嘉寿（即张嘉寿，外甥女乔馥玖之夫——笔者注）个人之力不能负担，由几个

① 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第3页。

② 《答复上海南车站张家弄王君学道四问》，《道家养生秘库》第53页。

③ 《中华道教会草案》第1章第3条第4目。

④ 《北平学院胡同钱道板君致圆顿子函并答》，《道家养生秘库》第504页。

⑤ 《本刊三周（年）纪念72期之回顾》，《扬善半月刊》，第73期。



朋友共同帮助。后来帮助之人逐渐减少，难以维持，仅靠张嘉寿、张竹铭两人照顾。”<sup>①</sup> 1938年5月，张竹铭等人因陋就简，创办了“仙学院”，邀请陈撄宁讲授仙学经典。陈撄宁先后公开讲授了《灵源大道歌白话注解》<sup>②</sup>、《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》、《悟真篇》、《参同契》等。1939年1月，应广大仙道爱好者的要求和支持，张竹铭医师又创办《仙学月报》，替代了之前停办的《扬善半月刊》，主要执笔人仍是陈撄宁等人。1941年夏，因日军入侵上海，《仙学月报》又被迫停办。此后，因战火中辗转逃难，陈撄宁之妻吴彝珠病势加重，最终于1945年殁于上海东湖路尚贤妇孺医院。在其妻得病的整个过程中，陈撄宁将自己揣摩到的女丹经典中的方法，传授给她，吴彝珠的潜心修养，大有效验。陈撄宁在《自传》中提到：“她自甲戌年得病至临终，经过十年之久，别人患真乳癌（乳癌有真假之分），不过三四年即死，从来没有活到十年者，因为她在病中常做修养工夫，增加身内抵抗之力，所以寿命多延长了六七年。”<sup>③</sup> 此后的几年，陈撄宁居无定所，全靠亲戚和学生共同帮助生活，先后在张嘉寿、张竹铭等家都寄居过。据他自己回忆：“七十一岁至七十三岁（辛卯至癸巳）（即1951—1953，笔者注）已往，我常常代人家做世俗应酬文字，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，实际上等于家庭教

① 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第4页。

② 《灵源大道歌》，系宋代曹文逸女真人所作，是一部主要讲女功内丹之法的重要道教内丹经典。陈撄宁先生见“以前学人，对于本篇不大注意。埋没多年，甚为可惜”，遂借仙学院讲学之机，做了白话注解。其妻因为乳腺癌之故，一直没有间断跟随他研习女丹，曾为他的《〈灵源大道歌〉白话注解》作跋。分别参见《〈灵源大道歌〉白话注解》，《道家养生秘库》第670—696页；《陈撄宁先生传略》第12页。

③ 《陈撄宁自传》，《道教与养生》第4页。

师，但不拿薪金，只由他们照顾我的生活。”

#### 四 著书白云浙东南 九十少一驾鹤去

1953年，鉴于陈撄宁对于古代学术颇有研究，尤其对《道藏》全书花三年时间通读过，经浙江省政府秘书厅同仁的推荐，浙江省政府正式聘请陈撄宁先生为浙江省文史研究馆馆员，并在杭州定居下来<sup>①</sup>。1956年杭州屏风山疗养院请他教授静功之法，他总结自己六十余年的经验，写成《神经衰弱静功疗养法问答》<sup>②</sup>。同年秋，沈阳太清宫方丈岳崇岱等道教界人士发起筹备成立全国性道教组织，创议成立中国道教协会，陈撄宁被邀请为筹备委员之一，并于初冬之际，到北京与诸名山宫观代表磋商成立中国道协事宜。1957年4月，中国道教协会正式成立，七十七岁高龄的他，在第一届中国道教徒代表会议上被推选为副会长兼秘书长。同年冬季，陈撄宁入住中国道教协会所在地白云观。之后政治运动频繁，时不时波及到道协内部，因陈撄宁一贯敦厚慈善的为人，在历次政治风波中都安然度过。随着政治氛围越来越紧张，道教协会受到严重冲击，好多正常的工作已经很难开展。从1957年至1966年的十年中，陈撄宁主要精力都放在读

① 陈撄宁先生的自传只写到1953年为止，此后的生平事迹，主要根据李养正先生主编的《当代道教》中所写《陈撄宁道教养生理论新说——仙学与静功》一文中对陈撄宁先生后半生事迹的回忆补充。

② 此文在《道教与养生》、《道家养生秘库》中都有收录，在《道教与养生》中，除《神经衰弱静功疗养法问答》一文，还加上《静功总说》、《治遗精特效法》各一篇，并附有陈撄宁先生所写的后序。参见《道教与养生》第305—324页；《道家养生秘库》第289—309页。另外，真善美出版社将这三部分结集，以《静功疗养法》为书名出版。参见陈撄宁著《静功疗养法》，台北：真善美出版社，1983。

书、著述以及培养学生方面，他白天潜心治学，晚上给学生讲道经、哲学、医学、仙学。1961年，陈撄宁在第二届中国道教徒代表会议上当选为中国道教协会会长。他以八十一岁的高龄，迅即在全国政协讲坛呼吁开展道教学术研究，提出“在教育教，按道教本来面目研究道教”的原则。陈撄宁提倡重视对道教进行学术研究的倡议引起了国家的重视。1961年3月22日，在全国政协会议室召开了关于开展对道教学术研究的座谈会<sup>①</sup>。1962年，中国道协成立了研究室，由陈撄宁着手制定了道教研究及培养道教知识分子的计划，并带领同仁创办了《道协会刊》以及道教知识进修班，指导研究人员收集整理道教资料文献，亲自撰写文稿并亲自授课。在这段时间，他先后发表了《道教起源》、《史记老子传问题考证》、《太平经的前因与后果》、《南华内外篇分章标旨》等文章。鉴于当时中国普遍存在对传统文化的忽视，陈撄宁先生还曾与中国人民大学谢无量教授商议筹办“东方哲学院”，最后因未得到有力支持而未果<sup>②</sup>。1966年，中国爆发了史无前例的“文化大革命”运动，宗教信仰自由不仅遭到否定，宗教徒亦被视为“牛鬼蛇神”，中国道协被迫停止工作，尽管陈撄宁并未遭受残酷的批斗及折磨，但对于时局，却有百般的忧思、困惑及不解，终而由此抑郁成疾，1969年5月25日下午7时，陈先生因肺癌仙逝于北京医院，享年八十九岁。

陈撄宁毕生从事治学和著述，其文稿除在战乱时期辗转南北佚失的之外，大多都散见于《扬善半月刊》、《仙道月报》和《道协会刊》中，其有关道教经典的整理和注解，大多都由冀化堂善

① 李养正主编：《当代道教》第204页，北京：东方出版社，2000。

② 同上。

书局出版发行。目前对于陈撄宁著述结集整理出版的主要有由徐伯英编辑、袁介圭审定，台北真善美出版社于1977年出版的《中华仙学》；由洪建林主编，大连出版社1991出版的《道家养生秘库》；由中国道协编辑，华文出版社1989出版的《道教与养生》。《中华仙学》主要收录了《扬善半月刊》和《仙道月报》中陈撄宁的大部分论著以及其他几位同仁的相关论著；《道家养生秘库》在《中华仙学》基础上多收录了陈撄宁1949以后所作的静功养生方面的三篇文章，即《神经衰弱静功疗养法问答》、《静功总说》和《治遗精特效法》；《道教与养生》只收录了《扬善半月刊》、《仙道月报》两刊中陈撄宁的部分论著并加收了陈撄宁1949以后的论著及自传。陈撄宁散见于各杂志报刊以及整理的各种典籍序跋中的文章，还未曾被收录，还有待进一步搜集整理。

## 第二节 仙学的提出和内涵

前面已经论及，20世纪30年代的中国，在新旧、东西文化的相互碰撞中，在科学主义思潮的冲击下，作为中国本土宗教的道教，面对来自各方面的挑战，这对道教研究本身提出了新的思考、新的课题。陈撄宁首先对新的时代思潮做出了敏锐反映。面对科学主义思潮逐渐兴起，宗教已经很难有容身之地的现状，他审时度势，提出在当时的社会要为道教学术争得一席之地，就绝不能走弘扬宗教的老路子，而应该“改头换面”，以适应时代的发展。他率先提倡“仙学”独立，从“学”的角度首先将“仙

学”从名称上跟宗教做一区别。再者，考虑到“仙学”一词极易跟古代的神仙学混为一谈，陈撄宁对其内涵做了限定。首先，他所说的仙学区别于古代的神仙学，排除了古代神仙学掺杂的神仙信仰、巫觋杂术、斋醮符篆以及世俗迷信等，避免了与科学的矛盾。另外他所说的仙学区别于一般的宗教信仰，是一种贯通三元丹法的丹道炼养术，无论是外丹道还是内丹道，其实质只是体外物质化学和体内人体化学的区别，脱离了宗教信仰的成分。如果说对外丹道的研究最后导向化学实验的事实跟科学的实证精神不相悖，陈撄宁最后将仙学的重点放在关于人体内炼的内丹学上，在一定程度上也调解了仙学和科学的对立。

### 一 仙学区别于古代神仙学

陈撄宁于20世纪30年代向社会公开提出“仙学”，他认为中国传统学术流派不应该只是儒、释、道三家，而应该是儒、释、道、仙四家。他所倡导的仙学（即仙道养生学的简称），区别于中国古代的神仙学。对于古代的神仙思想，陈撄宁在《道教知识类编·道派》中做了解释：“‘仙’是说‘神仙思想’，在古代的各家学派中，‘神仙思想’是自成流派的，《汉书·艺文志》中有‘神仙家’，它说：‘神仙者，所以保性命之真而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。’”<sup>①</sup>仙学的最终目的是成神仙，所谓“神仙”，“乃精神与物质混合团结锻

<sup>①</sup> 《道教知识类编·道派》，《道教与养生》第101页。

炼而成者”<sup>①</sup>、“神仙乃超人境界”<sup>②</sup>、“仙学首重长生”<sup>③</sup>。“夫神仙所以可贵者，在其成就超过庸俗万倍，能脱离尘世一切苦难，解除凡夫一切束缚耳，非徒震于神仙之名也。”<sup>④</sup>

古代的神仙学，融合了各种仙道方术和各家各派炼养术，也掺杂了大量的巫覡杂术、神仙信仰等，负面的思想因素比较多。道教又是在糅合古代各种神仙学的基础上发展起来的，保留了古代神仙学的一些思想因素。现代科学主义思潮大行其道，道教因含有负面的思想因素而难以有容身之地。正是面对这样的现状，陈撄宁提倡“仙学”独立，将仙学区别于宗教，区别于古代的神仙学。陈撄宁提出的“仙学”，主要指丹道学，包括内丹道和外丹道。“所谓‘仙学’，即指炼丹术而言，有外丹内丹两种分别。”<sup>⑤</sup>“自古学仙之人无不炼丹者”<sup>⑥</sup>，中国古代的丹道学，无论是外丹道还是内丹道，都是古代仙道养生学的重要内容。但是，尽管外丹道和内丹道都源自中国古代诸子百家中的神仙思想，属于陈撄宁所提倡的“仙学”的范围，但历史上的仙学内容却庞大复杂，夹杂了古代民间诸多巫术和各种养生方技，不仅指丹道一种。而陈撄宁所提倡的仙学，则排除了巫覡杂术，排除了神仙信仰、各种宗教以及世俗迷信等，尽管名称上仍然沿袭传统的“仙学”之称，但实质上主要指包括内丹和外丹在内的丹道学。

① 《答复浦东李道善问修仙》，《道家养生秘库》第215页。

② 《道家养生秘库》第5页。

③ 《与朱昌亚医师论仙学书》，《道家养生秘库》第236页。

④ 《孙不二女功内丹次第诗注》，《道教与养生》第173—174页。

⑤ 《众妙居问答》，《道家养生秘库》第423页。

⑥ 同上。

## 二 仙学的内容贯通三元丹法

陈撄宁提出的仙学，其内容贯通“三元丹法”。中国道教丹道所谓“三元丹法”，即指天元、地元、人元。陆西星《玄肤论》云：“丹有三元，皆可了命。三元者，天元、地元、人元之谓也。天元谓之神丹。神丹者，上水下火，炼于神室之中，无质生质，九转数足，而成白雪，三年加炼，化为神符，得而饵之，飘然轻举，乃药化功灵圣神之奇事也。其道则轩辕之《龙虎》、旌阳之《石函》，言之备矣。地元谓之灵丹。灵丹者，点化金石而成至宝，其丹乃银、铅、砂、汞有形之物，但可济世而不可以轻身，九转数足，用其药之至灵妙者铸为神室，而以上接乎天元，乃修道之舟航、学人之资斧也……人元者谓之大丹。大丹者，创鼎于外，炼药于内，取坎填离，盗机逆用之谓也。”这是对三种丹法最详细的解释。其中天元丹法和地元丹法属于我们常说的外丹道；“人元大丹”则属于内丹道。

陈撄宁对以上三种丹法作了更详细的解释：“天元丹法，重在服食，不重点化。地元丹法，既能点化，又可以进一步炼成服食，而上接天元……人元丹法，要用同类阴阳，虽有铅银砂汞等名词，其实与五金八石毫无关系。”<sup>①</sup>“外丹与内丹，一个在鼎炉中烧炼，一个在人体内变化。”<sup>②</sup>前者指铅汞等的物质变化，后者指精、气、神药物之间的变化。内丹也常用“铅汞”、“鼎炉”等外丹术语，但跟外丹的铅汞、鼎炉毫不相干。外丹中的铅汞二

① 《〈灵源大道歌〉白话解》，《道家养生秘库》第689页。

② 《答复苏州张道初君十五问》，《道家养生秘库》第109页。

物，有真凡之别。普通的烧炼，得到的仅是凡铅凡汞；凡铅凡汞经过艰难复杂的程序最后得到的才是真铅真汞，即外丹丹药。内丹中的药物，也有内药、外药之分。“自己身中本有的名为‘内药’，从外来感受到自己身上的名为‘外药’。”<sup>①</sup>内药即上药三品精、气、神，因其在身内，凝练而成即为内丹；外药即先天一气，由虚无中来。外药需得内药的接引，内真外应，才能“感而遂通”，内丹才能成就，所以说是“内药还同外药，内通外亦须通”。

对于三元丹法之间的区别和联系，陈樱宁以电来比喻：“人元丹法，譬如电灯厂之电。地元丹法，譬如干电池之电。天元丹法，譬如天空中之电”<sup>②</sup>，三种电的来源虽不同，但电的性质却是一样的。另外，三元丹法虽然包括外丹和内丹，但内、外丹之间是相通的，是可以转化的。由外丹到地元，再由地元到天元，“外丹黄白术，炼到一二年后，九转功成，只能点化，而不能服食，此种名为地元。由地元再求进步，炼到九年或十二年，此种名为天元神丹，可以服食，因其手续麻烦之极，令人不敢尝试，故曰窒碍难行”<sup>③</sup>。关于天元丹法，除了由地元进一步作用而来的之外，陈樱宁认为还有一种是“先天一气，从虚无中来”的天元，是清静独修真凭实据的功夫<sup>④</sup>。不仅天元和地元之间相通，属于外丹的天元和地元与人元内丹之理也是相通的，只是前者为体外物质化学，后者为体内人体化学。

① 《答复苏州张道初君十五问》，《道家养生秘库》第109页。

② 《与某国医某君论丹道函》，《道家养生秘库》第219页。

③ 《答复苏州张道初君十五问》，《道家养生秘库》第107页。

④ 《与某国医某君论丹道函》，《道家养生秘库》第219页。



对于三元丹法的关系，胡孚琛也做了详细解释，他认为三者之间是相辅相成的，“地元灵丹和人元大丹之理同，皆须洞晓阴阳、深达造化，一为体外之物质化学，一为体内之神气化学……天元神丹乃是一种心灵转化物质的实验，天元、地元虽称外丹，但亦和人元之内丹相通。古来仙家相传有‘内丹成，外丹就’的话，换言之则为‘内丹不成，外丹难就’。地元灵丹除去‘黄白术’的药金、药银可作修丹之资斧而外，炼出的丹药多有剧毒，如非修成内丹的特异体质之人，据称须借以杀三尸虫脱胎换骨之外，普通人服之必然丧命，又何言长生久视哉！至于天元神丹，乃是佛教所谓‘心能转物’之大神通，若非以人元大丹开发出人体之生命潜能和心灵潜能，岂能采天地日月之灵气凝为神丹乎！据说由地元上接天元，须先以地元炉火之金华筑为神室，此步功夫要七七四十九日凝神不动以采金华，至于进一步采宇宙虚空中之阴阳精华聚于神室而无中生有炼成白雪神符，更须人元大丹成就之仙人才可为之了”<sup>①</sup>。也就是说，无论是天元丹法还是地元丹法，其前提是人元大丹要先成。人元大丹功成，方可图天元、地元之事。

将仙学的内容规定为贯通三元丹法的丹道学，是将仙学视为一种炼养术，从道教信仰体系中抽取出来，从神仙信仰、巫覡杂术、斋醮符篆以及世俗迷信中脱离出来，从而具有了更高的学术性和现实性，缓解了与科学的矛盾。尽管三元丹法之间存在着相互贯通、相辅相成的关系，但属于外丹道的天元丹法和地元丹法，主要为体外物质化学，而属于内丹道的人元大丹，则主要是

① 胡孚琛：《丹道法诀十二讲·三元丹法》，电子版。

体内人体化学。尽管陈撷宁仙学的内容贯通于三元丹法，并穷十年之功尝试外丹道的实验，但最后还是将落脚点放在了人元大丹（即内丹学）的研究上。

### 三 仙学的重点在内丹学

前面已经论及，尽管陈撷宁提出的仙学从内容上贯通三元丹法，但事实上，他最后将重点放在了人元内丹上。陈撷宁在理论上真正有建树的，主要是内丹学。不过，陈撷宁在最初提出仙学的时候，并不是先从人元内丹入手，而是侧重于外丹的研究，开始他认为外丹比内丹更合古仙本旨，且比内丹更易见效。“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，遂改为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>①</sup> 陈撷宁曾在上海同几个道友花十年之功从事外丹实验，即地元炉火丹法实验，最后因各种原因没有成功，转向了内丹学。但他通过实验中得出了以下结论：“地元丹法……死砂干汞，更不成问题，然亦仅能到此程度而已，后来惜未能坚持下去……人元丹法，证明此术确有捷效……天元丹法，证明‘先天一气，从虚无中来’之语，决非欺人者。”<sup>②</sup> 陈先生外丹实验尽管失败了，但他的这一研究，推动了之后学界对道教外丹道中蕴含的原始化学思想的重视和发掘。

尽管陈撷宁对外丹道有所推崇，但实际上他关于外丹的研究

---

① 《余之求道经过》，《道家养生秘库》第584页。

② 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第157页。

和论述都是很有限制的，他的主要贡献集中在内丹学研究方面。尽管按照陈撄宁提出的仙学的内涵范围，内丹学只是其仙学的一个组成部分，但他后来由地元实验转向人元大丹的研习，由外丹实验转向倡导内丹之学，将精力重点放在内丹学的学术研究上。后来陈撄宁力倡的所谓“仙学”，实质上专指内丹学而言。在内丹学的研究中，他的两个重要贡献——力图剥离仙学的神秘性以及提倡仙学的学术性，都是试图把仙学的核心——内丹学作为主要研究对象。因为在他看来，从道教中抽取出来的内丹学，更接近科学。他通过将内丹学独立出来并加以学术化的方法，试图化解其与科学的正面冲突，使得内丹学跟江湖文化划清界限，走向学术殿堂。

### 第三节 提倡仙学的独立性

前面已经论及，陈撄宁所提出的仙学，不同于古代的神仙学，不同于一般的宗教信仰，而主要是一种丹道炼养术，其核心是内丹学。陈撄宁单独提倡“仙学”并赋予它特定的内涵，是为了顺应时代，试图化解仙学和科学的矛盾。他对仙学内涵的规定也为他进一步提倡仙学独立奠定了基础。对于仙学的独立，陈撄宁从历史渊源、从仙学跟儒、释、道各家宗旨的不同以及仙学跟内丹学的关系等方面作了论述。

## — 仙学自成一家

### 1. 仙学早于儒、释、道三家

前面已经论及，陈樱宁认为中国传统学术流派不应该只是儒、释、道三家，而应该是儒、释、道、仙四家。他以仙学跟中国传统学术流派儒、释、道并称，并不是在三家之外另加一家，而是认为“自古学仙之人无不炼丹者。此种人常隐藏于儒、释、道三教牌名之下，不肯出头露面大胆承担”<sup>①</sup>。因此他所谓仙学的独立，是从儒、释、道中，抽出自古就成一家的仙学，使得仙学独立于儒、释、道之外。尽管仙学表面上看应该属于道教范畴，但陈樱宁认为，事实上中华仙学自古便成体系，“仙学是一种独立的学术，毋须借重他教之门面”<sup>②</sup>，“神仙家之方术，乃三教范围以外独立的一门学问。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’”<sup>③</sup>。他还对仙学的历史做了追溯，证明仙学自古以来就自成一家：仙学的流传，史称始于黄帝学仙于广成子，距今已有 6000 多年，不仅早于儒、佛两家，也早于道教。孔子生于衰周，而周朝以前关于神仙之说斑斑可考，这说明仙学对于儒教毫无关系。佛法直到汉明帝时才从印度传入中国，而汉朝以前也流传有神仙之说，说明仙学对于佛教毫无关系。道教正一派始于汉代的张道陵，道教的全真派始于元代的丘长春，这二

① 《道家养生秘库》第 423 页。

② 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第 153 页。

③ 《答复浦东李道善问修仙》，《道家养生秘库》第 216 页。

派形成之前有关神仙的传说也是载籍在册的，因此仙学应该在道教之前早就存在。可事实是，“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》”<sup>①</sup>。陈撄宁在倡导仙学独立之初，对宋元以来三教合一持反对态度，在他看来，三教合一不利于仙学的独立。陈撄宁试图从历史渊源上推断仙学自古以来就成一家，以及对三教合一持否定态度，都是为他的仙学独立论做铺垫。

## 2. 仙学应独立

陈撄宁提出仙学独立，反对三教合一，认为仙学不仅早于儒、释、道三家而存在，其性质与儒、释、道三家也有很大的不同，因此应该单独列为一家。“吾国仙道，始终黄帝，乃是一种独立的专门学问”<sup>②</sup>，“中国仙学相传至今，将近六千年”<sup>③</sup>。但后人往往将仙学附会于儒、释、道三教之内，而学仙的人也是“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圆圈。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”<sup>④</sup>。“儒斥仙为异端邪说，释骂仙为外道魔民。”<sup>⑤</sup>甚至连道教也根据老庄“清静无为”的宗旨，对仙学持排斥态度。这样使得仙学寡不敌众，东家不收，西家不纳，进退失措，左右为难，很难有作为。“自汉代至现代，此二千年间，遂成为有仙无学的局面。”正

① 《道家养生秘库》第10页。

② 《辩〈楞严经〉十种仙》，《道家养生秘库》第466页。

③ 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第153页。

④ 《众妙居问答》，《道家养生秘库》第423页。

⑤ 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第154页。

是鉴于这一情况，陈撄宁提倡通过将仙学独立的方法，改变有“仙”无“学”的局面。他认为，东汉张道陵创立道教时吸取了古代仙学的内核，使得仙学与道教从此难以分清。另外，他认为仙学也不同于道家，尽管仙学也吸收老庄的一些修养方法，但跟老庄还是有本质区别。总之，在陈撄宁看来，仙学不同于儒家，不同于佛教，不同于道教，也不同于道家，仙学自古以来就是成一家之言的，所以可以单独成一家。他说：“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>①</sup> 陈撄宁将仙学从三教束缚中提拔出来，使其独立自成一派，是为了阐扬仙道的真诠，恢复仙道的声誉，摆脱古代神仙学的消极因素，调合仙学和科学的矛盾，为仙学争取存在空间。

## 二 仙学不是宗教

### 1. 仙学应脱离宗教

陈撄宁提倡仙学独立，第一个重要贡献就是剥离仙学的神秘性和宗教性。他明确提出，仙学不是宗教，自己也非宗教家，他所倡导的仙学，与宗教相去甚远，没有宗教的习气。前面已经论及，20世纪30年代的中国，科学主义占主导地位，宗教逐渐失去了自己的地盘，为了避免异教纷争使得仙学不免陷入宗教漩涡，为了仙学未来的发展，为了化解仙学和科学的对立，陈撄宁提出仙学应该从儒、释、道三教中独立出来。以免遭遇与宗教同

---

<sup>①</sup> 《众妙居问答》，《道家养生秘库》第423页。

归于尽的命运。他说：“顿观全世界所有各种宗教，已成强弩之末，倘不改头换面，适应环境，必终归消灭。”正是担心“城门失火，殃及池鱼”，出于保护仙学的动机，出于在当时的条件下为仙学求得一席之地，陈撄宁才极力提倡仙学脱离宗教，“只求仙学能自由独立，不再蹈前车覆辙，陷入宗教漩涡……否则宗教迷信有一日被科学打倒之后，而仙学与随之而倒，被人一律嗤为迷信”<sup>①</sup>。所以对于仙学，不可以宗教的眼光来评判，而应该把仙学独立于宗教之外，用科学的眼光评判它。否则，“一方面学仙，一方面讲教，到了结果，仙也学不成，教也讲不圆满”<sup>②</sup>。陈先生极力强调仙学与宗教的不同，是因为时代趋势使然。事实上，同作为中国传统文化的重要组成部分，仙学与儒、释、道当然不是可以完全决裂的，陈撄宁在晚些时候的思想中，也从正面评价过仙学跟传统文化特别是儒、释、道各家在理论上的关联。

陈撄宁进一步论证，仙学不是宗教还体现在仙学重男女平等。重男轻女是古代社会的陋习，“人世间各种宗教，其中威仪制度，理论工修，殊少男女平等之机会”<sup>③</sup>。“世界各大宗教，如佛教、如天主教，中国内地各种秘密教……皆是男女不能平等。”<sup>④</sup>唯有仙学，不分男女，不为陋习所拘。他说“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。至其成功以后的地位，则视其本人努力与否为断，并无男

① 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第154页。

② 《北平学院胡同钱道极君致圆顿子函并答》，《道家养生秘库》第501页。

③ 《孙不二女功内丹次第诗注》，《道家养生秘库》第639页。

④ 《江苏宝应陈悟玄女士第二次来函并答问》，《道家养生秘库》第245页。

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。”仙学中的女功内丹不受儒家纲常礼教的限制，不受宗教教义戒律的束缚，“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，暂破生老病死之定律”<sup>①</sup>，充分体现了一种严肃的学术精神。“在仙学家眼光看起来，男女资格是平等的。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。”<sup>②</sup>陈撄宁正是唯恐数千年以来相传的女功内丹逐渐失传，遂以科学的态度专门对其进行了研究，著书立说，“吾人今日著书，乃为研究学理，预备将来同志诸人，实地实验，解决人生一切问题”<sup>③</sup>。仙学上的男女平等，以及仙学对人生问题的解决，使得仙学脱离了神秘性和宗教性，成为一种人人可学、人人可公开的学术理论和修持实践。

## 2. 仙学与儒、释、道的宗旨不同

陈撄宁认为，仙学不是宗教，区别于儒、释、道三教，首先是因为它们的宗旨不同：

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，而抹煞现实的人生。因此学理与事实，常相冲突，难以

① 《孙不二女功内丹次第诗注》，《道家养生秘库》第639页。

② 《江苏宝应陈悟玄女士第二次来函并答问》，《道家养生秘库》第245页。

③ 《孙不二女功内丹次第诗注》，《道家养生秘库》第638页。



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，所以宗旨在改变现状，推翻定律，打破环境，战胜自然。<sup>①</sup>

在陈撄宁看来，儒家之学，偏重于世间做人的道理，充其量不过成圣成贤；佛教认为人生是虚幻的，以肉体为“臭皮囊”而加以厌弃，但又无法免除肉体的需求，因此与世间做人的道理往往相冲突。而道家之学，其中也包含关于养生的思想，但都不够究竟。仙学则不同，它不是“维持现状”，不是“抹杀现实的人生”，不是“颓废自甘”，仙学的宗旨是“改变现状，推翻定律，打破环境，战胜自然”。一句话，仙学提倡“我命在我不在天”

### 3. 仙学的主旨是“我命在我不在天”

在陈撄宁看来，面对现实的人生，儒、释、道三教从宗旨上都有其无法克服的缺憾，“儒教虽近乎常情，而其流弊则不免顽固而迂腐；释教虽似乎高妙，但其弱点在不认识现实人生。”<sup>②</sup>儒家是讲普通做人的道理，以生老病死为人生之常情，所以不讲长生，可“后人偏要强拉硬扯，把孔子孟子附会到神仙这条路来，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”<sup>③</sup>。事实上，仙学跟儒家做人的道理大不相同，根本不受儒家繁文缛节的约束，“神仙乃超人

① 《辩命歌》，《道教与养生》第248页。

② 《与朱昌亚医师论仙学书》，《道家养生秘库》第234页。

③ 《道家养生秘库》第17页。

境界，自然行事异乎常人”<sup>①</sup>。而唯有仙学，以人生是缺憾的为前提，宗旨在于改变现状，推翻定律，打破环境，战胜自然。跟佛教“无我”的宗旨相反，仙学的宗旨是“有我”，是“要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命在我不在天’”<sup>②</sup>。佛教不与宇宙定律相抵抗，眼见世间生老病死苦，成住坏空，一切现象，难以避免，所以说“诸法无常”；仙学要打破宇宙的定律，“不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令”，所以说“长生不死”。仙学不仅不同于儒、佛两家，跟道教特别是道教信仰也不同，仙学“对于道教之元始天尊、太上老君、玉皇大帝毫无关系可言”<sup>③</sup>。尽管“道教倡唯生学说，首贵肉体健康，可使现实人生，相当安慰”<sup>④</sup>，与仙学的炼养有相通之处，但在陈撄宁看来，道教养生中“仅学老庄清静无为，乐天安命”的思想，比起仙学的“我命在我不在天”，“无济也”<sup>⑤</sup>。在陈撄宁看来，“唯认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力高出世间一切科学之上。凡普通科学不能解决之问题，仙学皆可以解决之……既不像儒教除了做人以外无出路，又不像释教除了念佛以外无法门；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。可知神仙学术，乃独立的性质，不在三教范围以内”<sup>⑥</sup>。

综上所述，陈撄宁仙学的重点是养生学。仙学区别于儒、释、道的根本在于仙学讲“长生”，讲“有我”，讲“我命在我不

① 《道家养生秘库》第5页。

② 同上，第15页。

③ 《孙不二女功内丹次第诗注》，《道家养生秘库》第638页。

④ 《前中华全国道教会缘起》，《道教与养生》第2页。

⑤ 《答复浦东李道善问修仙》，《道家养生秘库》第215页。

⑥ 《与朱昌亚医师论仙学书》，《道家养生秘库》第235页。

在天”，仙学是可以改造人生命存在状态的养生学，可以补救人生的缺憾。仙学不是说教，不是隐遁，不是念佛，不是画符念咒，不是拜忏诵经。仙学不是宗教信仰，而是一门内丹养生学，与科学并不矛盾。

### 三 仙学是性命双修的内丹学

#### 1. 仙学不是空谈心性

陈撄宁对于儒、释、道并不是持完全排斥的态度，他一再强调他将仙学区别与儒、释、道是出于“迫不得已”，他说：“顿对于儒释道三教，不欲议其得失，免启无谓之争。今只将仙术从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，使世人得知儒教释道教而外，尚有仙教；理学佛学玄学之外，尚有仙学，于愿已足。”<sup>①</sup>“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。”<sup>②</sup>对于儒、释、道在养生方面的思想，他并不否认。只是在他看来，儒、释、道的问题都出在过于关注心性，对于肉体生命的改变，并无多大作用，“仅学老庄清静无为，乐天安命，无济也。再学孔孟之诚意、正心、修身、养气也无济也。更进而学释氏之参禅、打坐、念佛、作观，仍无济也。因为这些功夫都偏重于心性方面，对于肉体上不起变化。且容易令人固执贵心性而贱肉体之谬见。到了结果，肉

① 《答张化声先生》，《道家养生秘库》第526页。

② 《辩命歌》，《道教与养生》第248页。

体老病而死，心性亦无作为”<sup>①</sup>。在他看来，这样的修养功夫，充其量只能为圣为贤，不可能成仙得道。仙学不同于其他宗教是由其本身的特质决定的。仙学的重心在于内丹养生物学，因此仙学不像其他宗教那要只注重心性的修养（内丹学称之为“性功”），而是同时也重视生命的炼养（内丹学称之为“命功”）。仙学跟其他宗教的主要不同就是从回避命功，而是提倡性命双修。

## 2. 仙学是性命双修之学

以内丹为首务的仙学，实质上是坚持性命双修、以命为重的修养方式。“仙学内化身心，外融物质。既非宗教家之空谈，又异功利者的逐末。”<sup>②</sup>对于性命双修问题，陈撄宁做了自己的理解和解释，“‘性’即是吾人之灵觉，‘命’即是吾人之生机”<sup>③</sup>，“性功是养神，命功是炼气。神气合一，便是性命双修”<sup>④</sup>，“‘性命’二字不可分离，所以要‘双修’”<sup>⑤</sup>。他以镜子为喻，说明了性命双修的含义以及二者不可分离的关系：比如镜子上蒙了许多灰尘，镜子的光明被埋没法使用，要想使镜子重回光明，就要擦拭掉灰尘，去一分灰尘现一分光明，这好比“修性”的过程。在除灰尘的过程中，镜子本身要时时保护好，不能被毁坏。倘若不小心失手将镜子打破，那么除灰尘的功夫也无从谈起，镜子恢复光明也是枉然。所以先要保护好镜子不被损坏，这类似于“修命”的过程。“镜本有光，因尘埋而光灭；光不离镜，因镜破而

① 《答复浦东李道善问修仙》，《道家养生秘库》第215页。

② 《昔上海丹道刻经会缘起》，《道家养生秘库》第615页。

③ 《答复南通杨风子君》，《道家养生秘库》第29页。

④ 《答复吴悟灵君七问》，《道家养生秘库》第209页。

⑤ 《答复南通杨风子君》，《道家养生秘库》第30页。

光销；镜之明譬如‘性’，镜之质譬如‘命’，所以要‘性命双修’”<sup>①</sup>。在《〈辨命歌〉按语》中，陈撄宁还以油灯为喻，强调了性命不离的修养方式：“性与命，本来是一物，不可分作两概。就其‘灵机’而言，便谓之‘性’。就其‘生机’而言，则谓之‘命’。所谓一体二用也。吾人之身体，譬如一盏灯，灯中之‘油’就是‘命’，灯中之‘光’，即是‘性’。假使有‘灯’而无‘油’，此灯必不能发‘光’，可知离‘命’即不足以见‘性’。若徒知保存灯中之‘油’，而不善于发挥其‘光明’以应用，仍旧常常处于黑暗境界，则亦何贵于有此灯乎？由是可知‘性命’二者，乃互相为用，而不可分离也。”<sup>②</sup> 性命双修是内丹学的基本修养原则，陈撄宁以性命双修解释仙学，可以说切中了仙学的要害。将仙学跟一般的宗教信仰区别开来，也进一步从理论上将仙学跟一般的民间炼养术区别开来。

### 3. 仙学以命为重

内丹学提倡性命双修，但同时也强调以命为重。性功和命功是相辅相成的，“只修性，不修命，此是修性第一病”，心性功夫就算达到登峰造极的程度，也无法打破生死之规律，这就必须靠命功来完成。因此在性命孰轻孰重的问题上，陈撄宁明确提出仙学以命为重，他说：“或问：初学之人，性与命孰重？答曰：命为重。譬如暗室之中，本有一盏灯，灯中油量充足，奈室中之人，不得其法，不能令此灯发光，虽有灯，而依然不免黑暗之苦。忽来一人，教伊点灯之法，一举手间，顿觉满室生辉，从此踏进光明之路。设若室中本来无灯，或虽有灯而无油，或虽有油

① 《答复南通杨风子君》，《道家养生秘库》第30页。

② 《〈辨命歌〉按语》，《道教与养生》第247页。

而油量不足，纵能了解用灯之法，亦不能大放光明。由是可知，性无命，则不立，离命，即不足以见性。有命而性自在其中矣。故曰‘命为重’也。”<sup>①</sup>可见，仙学修炼的前提是“命功”。正是因为仙学性命双修、以命为重的特征，陈撄宁于卷帙浩繁的道书中，尤为推崇以性命双修为主臬的《性命圭旨》一书，他说：“坊间流行之道书，虽有多种，或嫌理论太高，不能领会；或嫌口诀隐晦，不能自悟；或嫌意义浅陋，不免生厌；或嫌满纸空谈，无从下手；或嫌宗派不同，不能相宜。据愚见而论，唯有《性命圭旨》一书，最为适用。”<sup>②</sup>“《性命圭旨》的特长，在他每篇的理论，颇有透辟精湛之处……秘诀应当于普通读《性命圭旨》之人所最易忽略处求之。”<sup>③</sup>陈撄宁所谓“最易忽略处”，实质上就是指书名中已经包含的“性命”二字。

陈撄宁以性命双修、以命为重解释仙学，进一步从理论高度上将仙学跟其他宗教区别开来。他所说的仙学不同于儒佛两家，也不同于道教。事实上，陈撄宁已经触及到内丹学这种独特的学说跟宗教层面上的道教的关系问题。道教本身是个复杂而特殊的宗教，它具有作为宗教层面的部分，包括宗教信仰、宗教组织、宗教信徒等。但不得不承认，道教跟其他宗教存在较大区别。道教的一个重要特点就是重生、贵生，强调生道合一，这使得道教的重心最终往往落在生命的内在体验上。而道教一个很重要的内在特征，就是以术证道的实践精神，道教追求的生命的内在体验，关键在一个以身践道的体悟工夫上。历史上尽管道教也以斋

① 《〈辨命歌〉按语》，《道教与养生》第247页。

② 《答复江苏海门蔡德净君》，《道家养生秘库》第23—24页。

③ 《湖南省常德电报局某君仰山来函并答问》，《道家养生秘库》第77页。

醮、科仪、戒律等维系着它的宗教形式，但道教的核心思想仍主要体现为身心合一的生命内在体验。特别是作为道教特殊形态的内丹学，虽在道教中孕育发展，却主要是一种关乎人体生命的养生科学，其宗教性更是淡化了。陈樱宁提倡的仙学独立，实际上是将仙学区别于道教的宗教信仰层面。他把仙学解释成性命双修的内丹学，实际上是将仙学的重心落在道教强调重生、贵生的生命内在体验的层面。因此，陈樱宁提倡仙学独立，一是为了从时代的需要出发，将仙学脱离于神仙信仰，化解仙学和科学的对立，为仙学的发展争取空间；二是他也意识到了内丹学不同于一般宗教的这个内在特征。正是内丹学不同于一般宗教的这个内在特征，为他的仙学独立论提供了理论支持。

#### 第四节 化解仙学跟科学的对立

陈樱宁提倡仙学的学术性，力图把内丹学从江湖文化搬到学术殿堂。陈樱宁不信巫觋杂术，批评故弄玄虚的江湖术士之流，认为仙学是一门特殊的学问，是一种可学、口诀可公开、可普度的文化，是道学不是道教。他公开指出仙学跟科学不矛盾，仙学具有重验证、重实践的精神，仙学与医学同源，应该以科学的精神研究仙学。他还提出仙学应随时代而发展，应关注社会现实，提出仙道教国论，提倡以中国传统文化弥补和克服西方科学文化的不足和缺陷。内丹学文化极易被神化、被方术化，不易学术化，陈樱宁能摆脱江湖文化的影响，把仙学视为一种学术，并力图调和仙学和科学的关系，尽管有些设想在现实中并不可行，但

他能基于现实对近现代科学做出回应，实属难能可贵。

## — 强调仙学的学术性

### 1. 仙学在学理层次上与儒释道有一贯之处

陈撄宁先生力图使仙学独立于儒、释、道三教，主要是在宗教信仰的层面上，剥离仙学的神秘性和宗教性，化解仙学和科学的对立。但在学理上，他也肯定了仙学与儒、释、道有一贯之处，强调仙学是一门学术，跟中国传统文化有着很深的渊源。尽管陈撄宁之前批评过儒佛两家过于专注心性而轻视命的不足，但在讨论心性问题时，他承认仙学在学理上与儒、佛、道有相通之处，并且在讨论心性问题时，为了避免将仙学混同于道教，常常以“道学”指代仙学，将仙学等同于道学。他说“要知三教不外一心，儒曰仁心，道曰道心，释曰菩提心，明虽异实则同。红莲白藕青荷叶，三教原来共一根。”<sup>①</sup> 这里的“道”包括仙学在内。陈撄宁认为，心性论是儒、释、道三教的重要理论，同时也是仙学性命双修中不可或缺的“性学”内容。他认为学仙的前提也是心性修养，即佛教的发“菩提心”，而此“菩提心”与儒家的“仁、义、礼、智、信”以及“忠、恕”等意思无差，跟道学的“道”也可相通。“以体而言，菩提心即是道心；以用而言，菩提心也可说是大慈悲心。”<sup>②</sup> 总之一个字，都在于“心”。因此他提出在心性论上，儒、释、道三家的理论是相通的，不可有门户之见。

① 《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》，《道家养生秘库》第50页。

② 《答复上海公济堂许如生君学佛五问》，《道家养生秘库》第61页。



内丹学由心性修养入手，坚持性命双修，最后的归趋是达到与道合一的境界。在“道”的层次上，陈撄宁也坚持万法归宗，三教合一，他说：“‘道’这样的东西，是其大无外，其小无内，没有界限的。儒释道三教，不过是道中的一部分；耶稣、天主、回回，也是道中间的一部分；宇宙万物以及我们人类，也不过是道中间的一部分。”<sup>①</sup> 尽管在宗教信仰的层面，仙学和宗教本质不同，但在如心性论、道论这样的学理上，仙学与儒、释、道三教有相通之处。陈撄宁从形式上提出将仙学独立于三教，但在学理层面上又承认仙学与三教有相通之处，并且在学理层面上，把仙学又纳入到道学的框架内。

## 2. 仙学是道学不是道教

陈撄宁在宗教信仰层面上将仙学从道教中剥离出来，但在学理层面上又将仙学放在道学的框架之内，强调儒、释、道三教一贯，这跟他之前力倡仙学独立于儒、释、道三教的立场并不矛盾。他曾明确提出：“我所提倡的，是道学，不是道教。”<sup>②</sup> 陈撄宁这里的“道学”，就是指“仙学”。关于“道学”一词，历史上早有不同的使用，学界争议也一直比较大。在中国学术史上，宋代以前，“道学”专指关于老子道的学说，比如《隋书·经籍志》中，就将老子、文子、鹖冠子、列子、庄子等所著书，称为“道学”。宋代以后，“道学”一词的使用更加频繁，含义也发生变化，如《宋史》中就有《道学传》，将专讲儒家伦理道德的程朱一派的学者包括进去，于是后世把包括程朱理学、陆王心学在内

① 《答复上海公济堂许如生君学佛五问》，《道家养生秘库》第60页。

② 同上，第61页。

的宋明理学称之为“道学”，比如冯友兰先生就沿用此说<sup>①</sup>。一般常说的所谓“伪道学”，指的就是宋明时期打着“道学”幌子、满口仁义道德的所谓“宋明道学”的末流。比如明代李贽揭露“伪道学”的流弊，宣称“道学可厌”<sup>②</sup>，是因为道学家“咸以孔子之是非为是非”<sup>③</sup>，可见，他斥责的“假道学”是指宋明理学的末流。宋明时期的理学和心学被称为“道学”，是社会上的一种俗称，且易和真正的道家、道教相混淆。学界现已不再沿用此种叫法，而严格使用“宋明理学”（或心学）的名称。“道学”一词终于从儒家“伪道学”的阴影中被解放出来。考虑到长期以来缺乏一个可以从学术内容的关系上综括道家 and 道教这两个既有关联又有实际区别的学派的术语，有些学者因此建议，应该还原“道学”应有的含义，以“道学”综括道家 and 道教的学术思想。比如胡孚琛先生就提出应使用“道学”一词综括道家 and 道教学术，并将“道学”的概念定义为“以老子道的学说为理论支柱的整个文化系统，其中包括道家的哲学文化、道教的宗教文化，还有仙学的生命科学文化”<sup>④</sup>。尽管关于道学的提法学界还存在分歧，但此种意义上的“道学”一词，已经在一定范围内约定俗成的使用了。

陈樱宁弘扬的仙学，实际上就属于道学中的“生命科学文化”范围，因此陈樱宁以“道学”指代“仙学”，于情于理都能

---

① 关于宋明理学（后来被称为宋明新儒学）的提法，清代以来，“宋明道学”和“宋明理学”这两种叫法一直可以互相通用。冯友兰认为，“理学”的叫法容易使人误以为是与心学对立的那个理学，况且使用的年代也晚于道学，所以赞成用“道学”这个名称。

② 李贽：《初潭集·儒教》。

③ 李贽：《藏书·世纪列总目前论》。

④ 胡孚琛：《道学通论》第7页，北京：社会科学文献出版社，2004。

讲得通。当然，他使用“道学”一词，并不是目前学界严格意义上的“道学”的自觉，而是强调仙学是一门“学”而非“教”，是道学而非道教。事实上，道教作为宗教，有以“道论”为核心的学术层面，有以信仰和宗教组织为核心的宗教层面。在学术层面上，仙学不仅跟道教有相通之处，跟儒、佛都有相通之处。在宗教层面上，仙学不仅区别于儒、佛，而且也区别于道教。陈樱宁提出的仙学，属于学术的层面。陈樱宁一再强调仙学与道教的区别，也主要是基于依附于道教内的古代各派仙术，常常不可避免带有江湖习气，所以他强调仙学不同于道教，强调仙学是一门学术，力图 and 江湖文化划清界限，把仙学（即内丹学）从江湖文化搬到学术殿堂。

至于陈樱宁在后期一些论述中常常将仙学和道教混用，特别是进入中国道协工作后，转而提倡道教并一直从事道教方面的研究和工作，是有原因的。原因之一是因为道家、道教本同出一辙，难解难分，无法完全决裂；原因之二是他自己所说的“迫不得已”。提出仙学独立于道教，是出于在科学面前为仙学争得一席之地的“迫不得已”；后来又把仙学纳入道教框架内，也是出于保护仙学的“迫不得已”。正如陈樱宁所言：“现代社会，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，惟组织一种团体，必须经过许多官样文章，手续麻烦已极。愚意俟中国道教会正式成立之后，将我们修道团体，附设于道教会之内，名正言顺，免得另起锅灶。”<sup>①</sup> 因此，将仙学附设于道教组织之内，或者以道教代称仙学，省却了不少

<sup>①</sup> 《再复北平杨少臣君》，《道家养生秘库》第104页。

麻烦。这跟陈撷宁提倡仙学是一门学术、提倡仙学非宗教的初衷并没有相违背。

## 二 调解仙学跟科学的关系

### 1. 仙学需要科学精神

仙学的学术性还体现在仙学接近科学。陈撷宁强调仙学独立、仙学是一门学术，注意到了—个不可避免的问题：怎样解决仙学和科学的关系。这与他当时的时代有密切的关系。陈撷宁所处的时代，西方科学主义盛行，外国侵略势力利用现代物质科学制造杀人武器，挑起战争，残杀无辜……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丘墟。毒气死光，可以令全球人类立变灰烬……若借助于物质科学，以杀止杀，更滋荒谬。现在希望只有从道家入手，合精神与物质同归—炉而冶之，将来或可以达到自救救他之目的。”<sup>①</sup>面对西方物质科学带来的弊端，陈撷宁极力倡导仙学，试图以发扬中国独有的文化遗产，达到强国强种，战胜科学化的杀人武器，谋求世界和平的目的。同时，科学的发展也带来了人类的文明和进步，面对科学逐渐强势、宗教逐渐没落的时代潮流，陈撷宁准确把握住时代的脉搏，通过对仙学进行适应时代的调适和改进，努力化解仙学和科学的对立，在新的时代让仙学获得了一线生机。他说“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。我深悉其中弊病，所以专重

<sup>①</sup> 《复武昌佛学院张化声先生函》，《道家养生秘库》第340页。

分析，想把科学精神用在仙学上面，以接引后来的同志。”<sup>①</sup> 陈撄宁提倡将“科学精神”用在仙学上，并不是认为科学万能，或者仙学就是科学，而是以科学的精神把仙学视为一种学术，让仙学脱离神秘性，脱离江湖习气，以此来调解仙学跟科学的对立。

在陈撄宁看来，宗教是建立在信仰基础上的，信仰是一种情怀，无法给以科学的解释。而仙学“首贵长生，唯讲现实”，是一门实验性质的学术，与宗教信仰不同，在某种程度上跟科学并不冲突。他说：“讲旧道德的未必喜欢新思潮，懂五行八卦的未必懂科学……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。”<sup>②</sup> 因此只有“有科学思想科学知识之人，学仙最易入门”。仙学跟科学并不对立，用科学的精神对待仙学，可以化解仙学跟科学的矛盾。陈撄宁在调解仙学跟科学的关系的同时，也指出了仙学跟科学的不同。他认为，科学不是万能的，也有其缺憾，仙学能解决一些科学无能为力的问题，如人类生命的问题。宗教家容易流于迷信，哲学家又易泛于空谈，对于肉体之生老病死各问题，都无法解决。虽然近代科学逐渐昌明，但医学科学也不足以解决所有问题，人体尚有许多未知之秘，仙学或许能够去探究一些人体之谜。仙学跟现代科学并不对立，但仙学并不等于现代科学，陈撄宁在调解仙学跟科学的关系的同时，也给仙学留有余地。

## 2. 仙学重实修实证

众所周知，实证是现代科学的重要方法。为了化解仙学跟科学的对立，陈撄宁特别强调仙学以术证道的实证精神。他说：

① 《〈灵源大道歌〉白话解》，《道家养生秘库》第689页。

② 《答复广州琼州王寒松君》，《道家养生秘库》第119页。

“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。我劝君还是走神仙家实修实证这一条路罢。”<sup>①</sup> 强调仙学重实证实修，这是陈撄宁论证仙学不同于其他宗教一个有力证据，也是仙学跟科学并不矛盾的一个佐证。他提出仙学应该坚持四大原则：“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>②</sup> 他说：“仙学乃实人、实物、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>③</sup> “若彼《参同契》者，乃千古丹经之王，重实事不重空论”、“佛教心性之理，可以自悟；仙家修炼之术，决不能自悟。纵然得遇明师传授口诀，尚要刻苦试验，方可有几分希望。”<sup>④</sup> 陈撄宁先生对于仙学实证精神的肯定，抓住了仙学的要害。

作为中国土生土长的一种宗教形式，道教和许多其他宗教相比，一个很重要的内在特征，就是以术证道或术道合一。作为道教高级形态的内丹学，更是通过对道论和方术的整合，构成独具特色的以术证道、术道合一的宗教形式。其“以术证道”的内在特征，体现了内丹学在倡导内在超越时重验证的实践精神。科学的实证是外在的，仙学则是一种内在的实证过程，“道家（此处指仙学）虽是由生理入手，但是要用方法来改变常人之生理，所

① 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第514页。

② 《摘〈女功正法〉序中语》，《道家养生秘库》第603页。

③ 《众妙居问答》，《道家养生秘库》第424页。

④ 《读〈化声自叙〉的感想》，《道家养生秘库》第322页。

以他的目的是超人的，而非平凡的。他的学术是实验的，而非空谈的……因为他是实验的，你只要依他的法子去做就可以得到同样的效果”<sup>①</sup>。“仙之本身，产生于学术实验，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。”<sup>②</sup>实证是科学检验的唯一标准，“现在这个时代，是动真刀真枪的时代，不是弄笔杆子时代，说得好听，没有用处，必须要做出一点实在功夫，方足以让人相信”<sup>③</sup>。因此，在仙学这个领域，陈撄宁非常清醒地意识到，“学理固应提倡，实证尤为急务。道家工夫，首重效验”<sup>④</sup>。“要有凭有据，万目共睹，并且还要能经过科学家的实验，成功就说成功，不成功就说不成功，其中界限，俨如铜墙铁壁，没有丝毫躲闪的余地”<sup>⑤</sup>。当然，陈撄宁所说的仙学的实证性，指的是经过身体的一番炼养功夫，最后达到“形神俱妙”的程度，“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”<sup>⑥</sup>。在陈撄宁看来，仙学的使命在于以一种完全异于西方物质科学的人体生命科学方式，跟西方物质科学相抗衡。当然，陈撄宁希冀以仙学的“肉体证得神通”的方式对抗西方的物质科学的思想，缺乏现实性。但他通过强调仙学重实修实证，体现了求真务实的现实精神，通过倡导仙学的实证精神以调解仙学跟科学的对立的努力，是值得肯定的。

① 《读〈化声自叙〉的感想》，《道家养生秘库》第327页。

② 《〈定志歌〉按语》，《道教与养生》第240页。

③ 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第514页。

④ 《复武昌佛学院张化声先生函》，《道家养生秘库》第340页。

⑤ 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第511—512页。

⑥ 《再复北平杨少臣君》，《道家养生秘库》第105页。

### 3. 仙学与医学同源

仙学跟科学不矛盾还体现在“医道同源”。陈撄宁最后确定走提倡仙学这条路，这与他一生与疾病抗争的经历是分不开的。他小时候由于终日伏案苦读，劳累过度，十五岁时即患童子癆，此病在当时尚属不治之症。为了寻求自救，他转而学医，在医术无望之时，偶然从医书上获得道教修养法，他如法试做，身体才渐渐好转，生命由此才能保全，这是陈撄宁研究道教修养法的起点。此后他对于儒、道、佛等各家的修养法都有过研究，经过比较，最后选择了道教仙学。他总结说：“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>①</sup>这样的经历使得陈撄宁坚信“医道同源”，在他看来，自古以来中医与道教养生都是分不开的，“医道与仙道，关系甚为密切。凡学仙者，皆当知医”<sup>②</sup>。中国古代就是巫医不分，到后期的神仙道士和医药方士也是一家。古代的医书也大多收在《道藏》中，道士也多兼行医术，如《肘后方》的作者葛洪、《千金方》的作者孙思邈以及皇甫谧、陶弘景等，既是著名高道，又是名医。其中被尊为“药王”的孙思邈，其医学著作也收入《道藏》之中。另外像《素问》、《灵枢》等既为医家之祖，也是道书之祖。在仙学与科学的关系中，陈撄宁抓住了“医道同源”这个环节，可以说也抓住了仙学与科学的接轨点。一部《道藏》，一直以来被视为研究中医的主要经典，道教医学也是道教养生的主要内容，也是目前我们研究道教经典的一个热点。

① 《读〈化声自叙〉的感想》，《道家养生秘库》第332页。

② 《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》，《道教与养生》第3页。



### 三 提倡仙学应关注现实

#### 1. 仙学应随时代而发展

陈撄宁一方面提出仙学是一门学术，与科学并不冲突，因此具有其他宗教无法比拟的强大生命力；但同时他也清醒地认识到，仙学必须适应时代的发展而有所改进，否则很容易被视为迷信而加以否定。他说：“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>①</sup> 仙学只有改头换面，适应环境，才有出路。因此他提倡仙学独立，将仙学从道教中剥离出来，专讲仙学，不谈宗教。并在继承古仙学的基础上，不拘泥于旧的形式，而是适应新时代，吸收科学思想，对古仙学进行改进。明确提出仙学不事符箓，重科学方法，重实验，反对玄学空谈；坚持性命双修、以命为重，强调仙学“重生”、“有我”、“我命在我不在天”，坚持在丹道修炼中男女平等。反对死后成就，提倡今生现得；反对自我了脱，提倡改变现世；反对三教合一，提倡仙学独立，“因欲联络全国超等天才，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解脱，不许羡慕彼世界之乐而思趋附，故异于往昔神仙之宗旨”<sup>②</sup>。陈撄宁为了适应时代而对仙学所作的改进，是一明智之举，意义非凡。在道教衰微的时代，通过与科学调和的方式，大力弘扬道教中最精华的内丹学，避免了内丹学和道教同归衰落的命运，在学术层面上挽救了内丹

① 《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第156页。

② 《再复北平杨少臣君》，《道家养生秘库》第105页。

学，事实上也挽救了道教。

## 2. 仙学应关注社会现实

陈撄宁对仙学的时代性重视还体现在他的“仙道教国论”中。前面已经论及，陈撄宁提倡仙学在很大程度上是出于时代的考虑，除了在科学主义冲击下保护仙学自身的考虑，还有就是出于对当时社会现实的关注。当时的中华民族处于生死存亡的关头，国力羸弱，政权软弱腐败，外在的侵略势力又虎视眈眈，正如陈撄宁描述的，“世变已亟，来日大难。强敌狼吞，群夷鵠顾”<sup>①</sup>。外国侵略势力不仅以武力威胁着中国的领土完整，同时通过文化的渗透威胁着中华民族传统文化的出路。正是面对这样的形势，陈撄宁尖锐地指出了文化宗教侵略的危害性，提出了“仙道教国论”，试图以提倡本土文化的方式抵抗外来文化的渗透。他说：“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，我尚能用武力对付之；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>②</sup>在陈撄宁看来，当时唯一能与外国文化侵略势力相对抗的，只有“本国固有之文化宗教”——道教（这里的“道教”实指仙学，在整个关于救国救世的论述中，陈撄宁多处都以道教指代仙学）。他说：“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。须知信仰道教，即所以保

① 《前中华全国道教会缘起》，《道教与养生》第2页。

② 《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》，《道教与养生》第7页。

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。”<sup>①</sup> 他因此提出：“我提倡道学的意思，是一种补偏救弊的作用”<sup>②</sup>，“道家学术……本不限于‘消极无为’消极之偏见，亦不限于‘炼养’、‘服食’、‘符篆’、‘经典’、‘科教’狭隘之范围”<sup>③</sup>，“道家学术，即是治国平天下之学术”<sup>④</sup>。陈樱宁正是基于道教仙学自身的特点，提出了“仙道救国论”，希望在当时的现实背景下，通过提倡道教来使中国摆脱任人宰割的命运，以救世人、救国家。因此陈樱宁坚决反对学仙只顾自己得道成仙，作“自了汉”，反对在国难当头消极遁世，他明确说自己是“偏重积极而反对消极”，而“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>⑤</sup>。

陈樱宁提出的仙学救国论，最后落脚于以“神通”救国、救世。他认为：“我们注重长生的意思，不是贪恋这个地球上有何等快乐，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。”<sup>⑥</sup> 陈樱宁试图以仙道神通救国、救世，当然是不现实的。但他主张以传统的道教文化抵御外来的文化宗教侵略，充分表现了一个道教学者在国难当头忧国忧民、救亡图存的热忱，体现了一个道教学者应有的良知。他以积极的入世精神，在国家衰落之

① 《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》，《道教与养生》第7页。

② 《答复上海公济堂许如生君学佛五问》，《道家养生秘库》第62页。

③ 《论〈四库全书〉不识道家学术之全体》，《道教与养生》第7页。

④ 同上，第4页。

⑤ 《致庐山某先生书》，《道家养生秘库》第530页。

⑥ 《答上海钱心君七问》，《道家养生秘库》第508页。

际，毅然站出来捍卫自己固有的文化，提倡充分发挥道教文化的治世功能。在内丹学的研究上，他提出著名的十句箴言<sup>①</sup>：

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——图自立不图依赖；  
能力——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——凭试验不凭经典；  
住世——是长存不是速朽；  
出世——在超脱不在皈依。

陈撄宁改变了道教的核心精华——内丹学长期以来流落于江湖且消极避世的负面影响，倡导以学术和科学的精神，让道教文化真正服务于社会，服务于人类，这在当时是难能可贵的。

---

<sup>①</sup> 原载于《扬善半月刊》创刊号首页。

### 第三章 养生学的弘扬者——萧天石

#### 第一节 生平与活动

##### 一 战乱以武入军校 敷治以文成一家

萧天石<sup>①</sup>（1909—1986），生于湖南邵阳县龙山乡文山村，晚年自号“文山遁叟”。其父萧瑶阶为清末儒士，以经史见长，旁通佛老，终生以教书为生，并捐资创办涧溪小学和文山村小学。萧天石自幼好学，五岁入涧溪小学之时，课余就跟随父亲攻读经史兼及佛老。1930年毕业于武昌中山大学中国文学系，时值国家多难，因此立志从军，入当时的中央军校学习三年，博览群书，为以后的弃武从文打下了基础。1936年在南京创办东海书店（后改名为兴华书店）。同年7月出版《世界伟人成功秘诀

---

<sup>①</sup> 关于萧天石先生的生平，主要参照南怀瑾先生撰《萧天石先生学术年表》、台湾“国史馆”现藏民国人物传记史料汇编第十五辑《萧天石先生事略》、萧天石《道海玄微》中所载李寰作《简记文山遁叟》以及笔者去台湾拜访萧天石家人萧大可夫妇时亲自了解到的一些情况。

之分析》，此书是萧天石的成名之作，是人生修养方面的名著，包括修养学、领袖学、御人学、谋略学、处世学。该书综合贯通历史性世界伟人成功的史实材料，系统揭示了中国文化人生修养的原理原则。其主旨是激励人们最大限度地开发自己的潜能，培养崇高的品德以及非凡的能力，进一步开拓其伟大的事业，创造无比的前途。全书广征博引，取材丰富，并有不少罕见的珍贵资料。李寰曾高度评价此书“立论准据，悉本孔老薪传，而旁搜远绍古今中外学术，圆融清湛，得未曾有，明礼达用，独步当代。由于其习静有年，定中生慧，阐发蕴奥，直入尼山苦悬之室；而发为应用，又能治儒、道、法、兵、纵横诸家于一炉，铸世间世出为一体，泄天机以拯人群，说妙法而挽浩劫，慧剑所指，魔伏万方，智囊一开，决胜千里。世有欲作天可汗及帝者师其人者乎？请合掌皈依，一诵萧子之书”<sup>①</sup>。

1937年3月萧天石创办《兴华日报》，之后因抗战爆发，报社被毁于战火中，其本人幸免于难。南京失守后，几经辗转至四川成都，于1938年创办大江出版社，准备出版《今古楼全书》。1939年，经南怀瑾及其师袁焕仙介绍，得识光厚老禅师。1941年，完成《孙子战争理论之体系》、《大学中庸贯义》。《孙子战争理论之体系》一书，是萧天石以自己半生戎马的传奇经历，结合古代的纵横术和帝王学，深研孙子之学，发兵学之要义，阐古今兵家之极则。此书是继《世界伟人成功秘诀之分析》一书之后，又一部名扬海内外的名著。《大学中庸贯义》是萧天石以其深厚之学养，文约意精地勾勒了《大学》、《中庸》二书的微言大义，

---

<sup>①</sup> 参见萧天石著《世界伟人成功秘诀之分析》中李寰所作序，台北：自由出版社，1998。

凸显儒家心学与性学的圣意，力求使之相互贯通，成为世人存心养性、立身处世的圭臬，以接续后学。萧天石以上三本书以及其他著作如《周易哲学精义》、《大君统治学》、《四书玄解》、《老子哲学阐微》、《兵经新论》、《宪政问题研究集》等均列为《今古楼全书》。李寰曾高度评价这些著作：“每一著作，概多独悟独得之见，其所特标新义，大足截断众流，不落前人窠臼；深微窈冥，皆可考原，恍洋自恣，瞿然显化。有承有创，能开能继，自成一家言。”<sup>①</sup>

## 二 访求延生续命术 专走弘扬道学路

1942年，萧天石因为长期积劳成疾，身患重病，采用中西医疗法均无效，生命危在旦夕。据李寰所说，正当萧天石濒临生死边缘之际，通过袁焕仙与南怀瑾的介绍，“幸遇川中有道高僧光厚老禅师，以其本身‘三昧真火’运于大拇指头为之‘烧病’，透穴通脉，过关畅气，真火遍及全身血脉经络，不月而愈”<sup>②</sup>。此后萧天石师从光厚老禅师，修习净土禅法与天台宗法，从此跟佛教结下不解之缘。光厚老禅师应该是一位道佛兼修的高道，首先从他给萧天石治病的方式来看，精通道教功夫；另外他在为萧天石治愈大病后，并未要求其专走佛教修行的路子，而是嘱咐其遍访道教名师，求得道教修持命功的秘要。此后萧天石遵从光厚老禅师的嘱托，遍参道教名师，访求延生续命之术，这是萧天石

<sup>①</sup> 参见萧天石著《道海玄微》中李寰作附辑《简记文山通叟》，台北：自由出版社，2002。

<sup>②</sup> 同上。

一生中的一大重大转变，从此走上发扬道学之路并终生致力于道学的研究和发扬。

1943年萧天石偕同南怀瑾遍访僧道，曾参访岷山派罗门，师从罗春浦真人，而得陈希夷先天道秘旨。萧天石还师从二仙庵无名子道人，学得北派真诀。1944年萧天石出任四川灌县县长，当时道教圣地青城山正好在其辖属区域，利用此方便条件，他从青城山天师洞李八百丈人那里，获得南宗真传，又通过易心莹道士尽窥藏经楼的秘籍，并获得青城秘录及其他多种不传的钞本。这些秘本都是道外之人难得一见的珍本，萧天石悉数收集珍藏，并将其所得在《道海玄微》一书卷五“道海外集”中作了详细披露。萧天石尽管倾力于道教，但并没有放弃对佛教的兴趣。比如在四川灌县任县长期间，他跟严灵寺方丈传西禅师交往甚多，切磋修持之事，曾赠之以对联“不信佛时方信佛，非参禅处即参禅”和“十无”句“起无信论，奉无佛故，读无字经，守无法门，持无戒行，修无定慧，参无禅地，人无圣境，炼无极丹，证无生果”共勉<sup>①</sup>。

### 三 半隐自遁扬道学 常刊万世不刊书

1949年，萧天石渡海到台湾，初居台北，携带了他在内地

---

<sup>①</sup> 参见萧天石著《道海玄微》中李寰作附辑《简记文山通史》。



生活期间搜集和保存的大批道教经典和资料<sup>①</sup>。之后潜心专著著述，著作甚丰。先后著有《道家养生学概要》、《道德经圣解》、《道海玄微》、《人生内圣修养心法》、《世界名将治兵语录》、《禅宗心法》、《船山学术研究集》等书。其中《道家养生学概要》为萧天石的道学杰作，其中包含他早年在内地生活时期踏遍名山洞府、参访各派名师所得的道教秘诀，以及他穷究道藏秘典数十年的心得和体悟。另外《道德经圣解》一书融通三家而合百流，对《道德经》从根本规律上注解，圆融无碍，不死于文字章句训诂义理，而是张其“圣意”，为其道学著作中的又一精华。《道海玄微》一书也是萧天石的不朽名著，是他二十多年发扬新道学的道集，萧天石自己说“本书为新道学之启蒙书”。此书直溯羲黄老庄，融贯三家，会通百派，对道教丹法做了详细的概述和说明，是道教丹法方面集大成的著作<sup>②</sup>。

萧天石除了著述之外，在台湾最重要的工作是1953年创立自由出版社，开始整理和出版从内地带到台湾的大量道教经典，主编《道藏精华》系列丛书。此丛书所收书以藏外道经为主，达

---

① 笔者2005年3月曾去台北县新店市萧天石先生的故居，拜见了萧天石先生的儿子萧大可先生，萧大可夫妇当面讲述了萧天石一生的治学历程。据萧大可先生回忆，萧天石先生一生珍书如命，在1949年离开内地时，只书籍就整整装了十多个大木箱。在台湾的后半生，萧天石先生将全部精力花在了整理、出版和研究这些珍贵的资料上。自萧天石先生去世后，自由出版社基本处于停顿状态，但萧大可先生不为名利所动，依然坚持着其父的为学品格。萧大可夫人苏萃莉女士说，对于为真正学术研究而来的学人，萧大可先生从来都是慷慨相送，不取分文。本人不仅有幸得到萧大可先生赠送萧天石先生所有著述全套，并获赠《白玉蟾全集》一套以及其他书籍若干。

② 为了方便成千上万的内地道学爱好者更好地分享萧天石先生的思想成果，萧大可先生近两年着力促成以上书籍在内地以简体版出版发行。几经辗转，部分著作终于在2007年陆续由华夏出版社出版，这对内地读者来说是一件幸事。

八百余种。萧天石在《道藏精华·自序》中称自己“广搜海内外秘藏珍籍，以及散存名山之孤版钞本等，穷数十年之力，严为审订鉴别，考证删节，取精撷华，选刊书凡675种，列为《道藏精华》，陆续分集出版，以广流通，而续圣脉。”<sup>①</sup>《道藏精华》第1集于1956年开始出版，至1979年已出版17集共计75册。1973年后，《道藏精华》仍陆续出版新集，旧集再版时有的还增加新书。故实收道书超过675种，达800余种。所收书以丹经和道教哲学著作为主，广泛收录多种善本、秘本、珍本或孤本道书。其中以明《道藏》外道书为多，藏外道经又以明《道藏》后新出道经为多，同时包括近现代及萧天石本人的著作。在台湾当时《道藏》难得一见的情况下，萧天石将其从内地所携带的《道藏》，选择单行本影印发行，方便了广大仙道爱好者，对推动两岸的道教文化和仙道修炼做出了很大的贡献，同时全面保护了这批珍贵的道教典籍。

萧天石虽然将主要精力放在弘扬道学思想上，但他对中国传统学术的其他方面也有很大的兴趣，在整理和发扬中国传统文化方面也做出了不少贡献。他先后参与创办过一些学会及学刊，如1978年与台湾工商业界及学界人士联合成立“中国子学名著集成编印基金会”，主持编印《中国子学名著集成》百册，此书共分十家十一类，其中所收道家经典58种。此书全部捐赠给世界500家大图书馆收藏。萧天石还与唐纵、鲁荡平、罗光、蒋肇周等创办《湖南文献》并任总编辑；与罗光等创办“中国船山学会”，编辑出版《船山遗书全集》22册；与邓文仪、蒋肇周、黄

---

<sup>①</sup> 参见萧天石编著《道藏精华》（台北：自由出版社，1974）第1册卷前萧天石写于1973年的自序。

公伟等创办《道教文化月刊》；与杨汝舟、张扬明、张起钧、萧师毅、黄公伟等发起创办“老庄学会”；与邓文仪、张扬明、黄公伟等协助李玉阶创办“中国宗教哲学研究社”担任道教组召集人。1951年萧天石还协助六十三代天师张恩溥创办台湾省道教会，任常务理事二十余年。此外他还主编过禅宗和密宗类丛书以及中国医学名著丛书等。

萧天石晚年半隐于台北县新店市文山麓下的石屋草堂，与其故乡同为“文山”，也是巧合。他大半生安贫乐道，以自隐无名为务，其著作大部分随性而署名不一，其散见于各处而未予刊行的，或者绝版后不再刊行的，达十数种。在他主编的《道藏精华》中，相当一部分的序跋例言之类，未署名的不在少数。萧天石评价自己的一生是“懵懵懂懂平平过，糊糊涂涂过一生”。其对于复兴中国传统文化，对于研究和弘扬道学，耗尽了毕生精力。他提倡“新道学”，力主“学道须自圣人起修”，尤其推崇“平实本分做人”，并以“超凡入圣，超圣入神，超神入化；与化为体，而与道合一”为其宗旨。张怀九（知本）老人曾赞誉他“刊万世不刊之书，传千圣不传之学”，称他为“当代道学权威”、“当代复兴道家文化之健者”<sup>①</sup>。

## 第二节 道教养生学重视心性修养

前面已经提及，萧天石在道教研究方面的主要贡献，是对道

<sup>①</sup> 参见萧天石《道海玄微》中所载李寰作《简记文山遁史》。

道教养生学的发掘，他破除了罩在传统养生学之上的迷雾，揭示了道教养生学的实质和内涵，不仅从学术上对道教养生学的理论进行了系统分析，并且还从现实人生出发，认为道教养生学独特的思想智慧，对于提高人生价值和人生境界也具有现实意义。他提倡道教养生学，不只限于一般的强身健体（即他所说的“寿命学”），而对于提高个人的心性修养以及人生境界（即他所说的“人生修养学”）也同样重视。萧天石将传统的道教养生学从“寿命学”延伸到整个“人生修养学”，进一步拓展了道教养生学的终极境界，也体现了他从道教视角对现实人生的关切。

萧天石主要致力于中国传统养生学的研究，对于养生文化的范围，主要限于儒、释、道三大主流文化之内。但他于三家之中，尤以道教养生思想及修养方法为主干，融摄儒、释两家的上乘养生旨意，兼收并举，相互参证，以求三家融会贯通而不偏废。萧天石的“养生学”，跟传统的道教养生学有所不同，有狭义和广义之分。就狭义而言指“寿命学”，这是传统的道教养生学；就其广义而言则包括整个“人学”，也就是整个“人生修养学”，这是萧天石基于时代所做的变通。他说：“凡人之所以为人，与人之如何完成其人生意义、高尚其人生价值、圣化其人生境界之道，无不赅焉。人而欲美化其人生，使其有异于禽兽，有以超凡俗而入于圣真之域，能极高明而博大，极悠久而无疆，便不能不讲究人生修养；此即是吾人所标‘养生学’之事矣！”<sup>①</sup>由此可见，萧天石道教养生学的实质，不只限于强身健体的“寿命学”，也包括提高个人的心性修养及人生境界的“人生修养

<sup>①</sup> 参见萧天石《道家养生学概要·例言》，台北：自由出版社，1983。

学”。至于道教养生学的具体修持，他认为应以圣贤为起步工夫，因为只有完成圣贤修养，达到圣贤境界，方可再谈修仙修真修道之事。道家常说“入圣登真”，是说“登真”的前提是“入圣”，“登真”是“入圣”之后的事<sup>①</sup>。萧天石所谓“入圣”的起步工夫，其实质就是关于心性修养的问题，用儒家的话说就是“内圣”的问题，而“内圣”的问题实质上是儒、释、道三家养生都首先要面对的问题。萧天石将他讨论道教养生学的著作命名为《人生内圣修养心法》，可以说切中了养生学的要害。

### — “发大心”是儒、释、道三家的修养基础

萧天石对于养生学的研究，首先关注的是心性修养这条路子。“心学为道、儒、释三家之所特重，儒曰正心，佛曰明心，道曰炼心，要皆参修心学一事。”<sup>②</sup>在他看来，心性修养问题是儒、释、道三家共同的思想精髓，因此他对于心性修养问题的探讨，内容涵盖儒、释、道三家。他的心性修养以道教养生为宗，融摄儒、释，汇通诸子心性修养为一炉，最后高标道教养生学为人生修养的最高境界，并称之为“新道学”<sup>③</sup>。因此，萧天石对于养生心法的研究，主要是以道教养生心法为主，但同时又融会贯通各家各派的心性思想，特别是儒家的内圣修养心法。比如在关于养生的主要著作《人生内圣修养心法》和《道海玄微》中，

① 萧天石：《道家养生学概要》第1页。

② 同上，第157页。

③ 参见萧天石《道海玄微·再版自序》。萧天石在此序中说 he 近二十年来发扬“新道学”，其著作《道家养生学概要》、《道海玄微》等都是此类“传道集”。

他不仅一一列举了道家的修养心法，同时用相当的篇幅，从万卷经典中，对儒家历代圣贤相传的内圣修养心法，作了画龙点睛式的概括和解释。萧天石对儒家修养心法的强调，用他自己的话说，其目的在于“使后世儒家之有事于内圣功夫者，知有所操持遵循，而免徒知在理上讲，于行证上无个人入门下手处之诮”<sup>①</sup>。萧先生强调心性修养（即内圣）必须落到“行证上”，必须有个“入门下手处”，不能只限于说理上。

儒、释、道三家“内圣”功夫“行证上”的“入门下手处”，萧天石认为是“发大心”，即“发道心”。被儒家视为尧、舜、禹心心相传的关乎个人修养的“十六字真传”——“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允厥执中”（《尚书·大禹谟》），在萧天石看来正是儒家的心传圣脉。人心道心，实际上只是一心而已。顺欲逐物，向外驰求，便为人心；逆欲循理，向内守中，便是道心。儒、释、道三家在这点上是一致的。在萧天石看来，“人心即道心，道心即天心；本而修之，以人心应道心，以道心应天心；复以天心率道心，以道心率人心；则三心合一心矣！”这段话是对儒家这一“十六字真传”道家式的阐释。“一心常不用，便尔是无心”、“莫谓无心便是道，无心凡隔一重关”等是对儒家这一“心传圣脉”佛家式的阐释。而三教所阐释的心法，都是“引入入道之方便法门”<sup>②</sup>。儒、释、道三教要修行有成，则必须“发大心”，必须具有“诚心、信心、恒心、勇猛心、精进心”。道心不立，诚心不生；诚心不生，信心不固；信心不固，恒心不坚。如何才是“发大心”？在萧天石看来，宋儒张载的“为天地立心，

① 萧天石：《道海玄微·编辑要旨简说》。

② 萧天石：《道海玄微·再版自序》。

为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”这四句名言，正是儒家的“发大心”；像禅宗六祖慧能的“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”这“四弘愿”，正是佛家的“发大心”；而道家天玄子所谓“大道无边自我修，乾坤无边自我新，宇宙天地自我立，日月星辰自我明，寿夭生死自我转，仙佛圣人自我成，神化无方自我造，三十六宫自我春”，正是道家的“发大心”<sup>①</sup>。可见儒、释、道三家的养生，都以“发大心”为入手工夫。

儒家以圣人境界为其人生的最高修养境界，其修养以“入圣”为主旨。佛家则以佛的境界为其人生的最高境界，其修持以“成佛”为主旨。道家则以真人境界为其人生的最高境界，其修炼以“登真”为主旨。儒、释、道三家的修行，无论是圣化、佛化还是神化，都以“发大心”为入手工夫，三者的修养目的，都是以达到“天人合一”为旨归的。由此可见，三家尽管说法各异，但其人生最高修养境界与最后归趋则是一致的。三家的修持，均离不开道德境界的提高，所以都以修养道德为入手的共同法门。在萧天石看来，老子之所以用“道德”二字命书名，意义正在于此。三家修持离不开的道德修养，其起手处仍然是心性修养，即萧天石所谓“发大心”。

萧天石以“发大心”为儒、释、道三家共同的入门修养工夫，可以说抓住了问题的关键。心性论问题是中国传统哲学关注的重要问题，对心性问题的讨论，到宋元明时期达到了高峰，一度成为理学家、心学家、佛教禅宗以及道教内丹家共同关注的问

<sup>①</sup> 萧天石：《道海玄微·自序》。

题。心性论也是儒、道、释三教得以合一的重要理论基础，正是在此基础上，儒、道、佛三家心性论思想融为一炉，形成了一个系统完善的心性论体系。心性问题，或隐或显，一直是中国传统文化非常重要的一支学术传统，也最能体现中国传统文化自身的特色。心性的修养问题，广义就是提高人生境界的问题，用儒家的说法就是“内圣”的问题，儒家以圣人境界为人生修养的最高境界。道家则在圣人境界之上，提出真人的境界，即生命的超越问题。所以说心性修养的问题，既包含如何做人等现实的人生修养问题，也包含如何长生等超脱人生的问题。无论是人生修养的最高境界还是养生的最高境界，入手工夫都是从心性修养开始，因此心性修养始终是儒、释、道修养问题的关键。萧天石对心性论的重视，抓住了儒、释、道修养问题的关键，同时也抓住了中国传统文化的关键。

## 二 道教养生学以心法为首务

尽管儒、释、道三家的修行都以“发大心”为入手工夫，但在如何达到人生最高修养境界的方法以及最后的终点问题上，说法各有出入。萧天石从三家的比较中，尤其推崇道教。在他看来，儒家以“入世”为主旨，即世历练，即事起修，以“入圣”为其达到天人合一的止境。佛家以“出世”为主旨，出世修持，离世起修。道教则以“超世”为主旨，即世而能超世，即事而能超事。道、佛两家跟儒家相比，在“入圣”之后还有一步工夫，比如道教尚有“登真”一事，佛家尚有“成佛”一事。相比较而言，“儒家偏于入世用世，偏于支离烦琐。佛家偏于出世舍世，



偏于寂灭消极。惟道家则主超世，可入可出，可用可灭，无二者之偏弊”<sup>①</sup>。儒家过于入世，佛家则过于出世，而道教则可入可出。正是在三家的对比中，萧天石才得出这样的结论：在养生方面，以道教最具有代表性，也最为深刻最为完善。

道教思想渊源悠久、博大精深，一直以来对中华优秀传统文化与学术思想产生了极大的影响，为中华民族传统文化三大支柱之一。道教学术“可以之明其本心，净其人欲，纯一其志虑，圣洁其性灵，而变化其气质，高尚其人品”<sup>②</sup>，既可以提高人生修养，也可以提高人生命的境界。无论是现实的人生修养，还是超越的生命境界，都赖于“心性”的修养工夫。道教的养生工夫，以炼心炼性为入手的门径，“炼心者，仙家彻始彻终之要道也。……炼丹先要炼心，炼心之法，以去闲思妄想，为清净法门”（《唱道真言》）。张紫阳也说：“欲体夫至道，莫若明夫本心。”（《悟真篇·后序》）道教所谓修道，则应从根本起修，心为根本，所以应从心起修。吕祖曾说：“千言万语，只不过发明炼心二字”，炼心就是要达到“虚极静笃”的境界，《老子》所谓“致虚极，守静笃”功夫，全在炼心二字上，“故曰：炼心法门，为入圣登真之彻始彻终法门也”<sup>③</sup>。

萧先生强调，道教所谓修道，必须从自身起修，从自性起修，从自心起修。“自然自在，万般皆自我，无一可由天。自命自修，自心自明，自性自度，自神自化。独立无依，自作主宰，

---

① 萧天石：《道家养生学概要·例言》。

② 萧天石：《道海玄微·自序》。

③ 萧天石：《道家养生学概要》第158页。

不假外力，全在自我，全在我心”<sup>①</sup>。所以道教养生，首先就要发大心，能发大心，则自能自正其心，而以直心行事于宇宙之间。心即是性，性即是心。明心才能见性，见性才能尽心、尽性。心性修养是道教养生之首务，“天地之所以为天地，一心生之也；宇宙之所以为宇宙，一心成之也；圣功神化之所以为圣功神化，一心造之也；识得此心，自作主宰，复能立得此心，以合天地之心。借使天地之心，即我之心；天地之性，即我之性；则自能与天地合其德，与日月合其明，与造化合其功矣”<sup>②</sup>！通过心性修养，人心合于道心，道心合于天心，人与宇宙相通、人与道合一，即道教所谓得道。因此，道教养生，就其人生哲学来说，应以心学为首；就其人生修养方法来说，应以心法为先。“所谓心法，也就是在静坐时心性修养与精神修养之方法。”<sup>③</sup>道教养生以心法为首务，但所参究全在工夫体证上。而道教传统的静坐工夫，成为心法修养的入门工夫。因此萧天石的道教养生学，在强调“心法”的重要性的同时，也重视“命功”的修炼，认为修炼心性并不是说理，而入门功夫在于静坐。

### 三 静坐为修养心法的入门功夫

#### 1. 静坐不仅可以益寿延年，还可以提升人生境界

静坐是中国道教流传的一种独特的养生方法。道教养生功法，不外乎动、静两种。其中主动以养生的工夫，一般称为动

---

① 萧天石：《道海玄微·再版自序》。

② 同上。

③ 萧天石：《人生内圣修养心法》第91页，台北：自由出版社，2000。

功，又称外功。另一种则是主静以养生的工夫，一般称为静功，又称内功。道教认为，动功（外功）达到的还只是生命阶段的事，只能达到祛病延年、健康长寿的目的，是道教养生的初级工夫。动功所能达到的祛病延年、健康长寿的目的，对于静功（内功）而言，只是附带达到的效验和目的，静功还有其进一步的工夫境界，萧天石称之为“圣化神功”，也就是达到成仙成佛做圣人之崇高境界。静坐养生法主要效法于天地自然，“自然之道静，天地万物生”（《黄帝阴符经》），动极则阴生，静极则阳生，阳长阴消，则自然生长，“生生不息之机，全自一静中来，天地万物莫不皆然”<sup>①</sup>。在萧天石看来，正是因为自然之道与天地生物之道都“主静”，故道教养生也采取静坐以达到静定之功。就连道教医学中所谓“休息疗病法”、“静卧疗病法”、“心灵疗病法”以及“精神疗病学”等，全是在“静定”二字上下工夫。静以致定，定以生神，萧天石视之为静坐祛病延年的基本原理。当然静定工夫不只是达到祛病延年的效果，而且也是修养心性、达到成仙成佛成圣人的基础。由静坐达到的静定之功，“小之可以通畅经络气脉，培育元阳真气，强固消化器官，旺盛血液循环，增进生殖机能，健全神经系统，与乎变理阴阳，调剂身心，以及活泼人体细胞新陈代谢功用，使生命得以自然无病，必然延长。大之尤足以炼心养性，明心见性，正心诚意，尽心尽性，以及养气、养精、养德、养神、养慧，而作为作圣作佛作仙之及身成就的基础”<sup>②</sup>。可见，在萧天石那里，静坐不只是局限于形骸上的“寿命学”，同时也是人生修养的基础。

① 萧天石：《道海玄微》第39页。

② 同上，第40页。

由此可见，萧天石所谓的静坐，不只是狭义的养生之道，同时也是一种人生修养的最高艺术。将静坐工夫提升到整个人生修养学的高度，将之落实到现实人生中，克服了传统道教静坐工夫执著于肉体形骸的弊端，这是萧天石对传统道教静坐工夫的改造。在他看来，“它（指静坐——引者注）是一种最简易最平实最科学的、无分男女老幼人人所能学能修能成的养生方法，且是一种不费钱不费力、最低可保健康长寿终身无疾病之忧的上乘养生方法”<sup>①</sup>。民间一些修炼之徒，往往给道教养生学披上一层神秘的外衣，四处招摇，让人真假难辨，遂使道教养生学蒙上一层阴影。在萧天石看来，静坐是一种简单易学的养生方法，有其自身的科学原理，“静坐是一种专门学问，它具有甚深之哲理与玄理，故其玄学色彩甚为浓厚。应用在养生上，主要在借静坐以静止一切散乱思想与杂念，透过一种特殊智慧领悟境界，藉使人之精神，能直接与天地精神、宇宙精神相接。由忘我境界而入于无我境界，再进而入于我于天地万物合一境界”<sup>②</sup>。由此可见，静坐不仅可以益寿延年，还可以提升人生修养和人的生命境界。

## 2. 静坐养生是一种工夫体证

“何谓静，一念不生之谓静。何谓坐，寂然不动之谓坐”<sup>③</sup>，“一念不生”是炼心，“寂然不动”是炼身。静坐无论是益寿延年，还是提升人的生命境界，其关键都在工夫体证上。静功不同于动功，主要在于他的最后归趋不同。静功的“最后归趋，则在于通过静坐之门，由外静形体，进而内静心性，并由‘炼静’而

① 萧天石：《道海玄微》第39页。

② 萧天石：《人生内圣修养心法》第91页。

③ 萧天石：《道家养生学概要》第29页。

达到‘圣功神化’之妙用，也就是达到成仙成佛做圣人之崇高境界”<sup>①</sup>。在萧天石看来，静坐工夫表面上看起来似乎是在形骸生命上下工夫，事实上真正的道教静坐工夫，并不只是纯粹的锻炼形体生命而已，还在于人的心性等精神方面的锻炼，“故静坐对于一个人之心灵修养、性灵修养、精神修养、道德修养，有莫大关系和裨益”<sup>②</sup>。当然，静坐从道理上说主要关注人的心性和精神的锻炼，但从事功上讲主要是一种修炼工夫，是一种工夫体证，萧天石用“炼静”这样的术语，正是为了突出强调这一点<sup>③</sup>。众所周知，动功如拳术、技击、骑射、舞蹈以及各种运动，都需要“炼”，越炼功夫境界越高。静功同样也需要“炼”，在萧天石看来，在人生修养上，道教的修心炼性、儒家的正心尽性以及佛家的明心见性工夫，都可以从静坐中得来，通过“炼静”工夫得来。因此道教的心性修养工夫，常常称为“炼心”、“炼性”，一个“炼”字，以示工夫所在。

萧天石使用“炼静”一词，进一步突出了静坐工夫对于道教修养心法的重要性。“炼心所以习静，故炼心以静坐为下手法门”<sup>④</sup>，在心性修养上，动则失其本心，静则本心自正。因此，凡是人具有的各种心理如纷弛、散乱、浮躁、粗暴、骄矜、狂傲、孤僻、萎靡、颓唐、昏愚、杂念、邪见、固执、憎爱、贪淫、嗔恨、痴迷等毛病，都可以通过炼心炼静工夫，使得本心归

① 萧天石：《人生内圣修养心法》第92页。

② 同上。

③ “炼静”一词是萧天石先生关于道教静坐工夫的一种新提法，儒家强调静功用“主静”一词，萧先生用“炼静”，一个“炼”字突出了道教特色，强调了静功是一种工夫体证。

④ 萧天石：《道家养生学概要》第158页。

正。静坐可以使人“屏除一切杂念，涤荡一切欲望，于静中养出一个模样、一个风度、一个气象，不落凡俗，直超圣域。盖在静定修炼中，可以使人转愚为智，转迷为悟，转妄为真，转凡为圣”<sup>①</sup>。从内而外，从精神到形体，都发生质的变化，萧天石描述这样的变化是一种“圣人气象、菩萨气象、佛祖气象、神仙气象”。可见，静功从最终的境界上看跟动功有质的不同，静功绝不是像动功那样只在健康长寿或长生不死上转念头，而是要做到明道、见道、修道、证道、了道，这些是动功无法达到的。

对于静坐产生的静力或定力的效验，萧天石做了现代式的描述，他称藉由静坐而开发的人体自身本有的潜在动力为“心灵力”与“精神力”，也叫“心灵能”和“精神能”。在他看来，这种动力，放之则弥纶宇宙，包裹天地，收之则退藏于密，归根于无。“故‘炼静’，使心常住于‘虚极静笃’、‘宁一正定’之境界时，则自能使人产生一种超人之神识、超人之神智、超人之神慧、超人之神悟。而此种识力、智力、慧力、悟力，亦自圆通无碍，肆应无穷，神化无方。”<sup>②</sup> 因此要成仙成佛做圣人，就必须从“主静”、“炼静”的心法功夫入手。不只如此，萧天石还将静坐工夫落实到现实人生，在他看来，要想成为一大学问家、大思想家、大科学家、大艺术家，也必须以修养静定工夫为入门途径，以达到超凡脱俗、造极神化之功。凡夫之人，心思常常易于

---

① 萧天石：《人生内圣修养心法》第94页。

② 同上，第94—95页。

散乱，易于浮躁，为了防止心向外驰，就得有“求放心”<sup>①</sup>的收拾工夫，使得心不外驰，寂然不动。并于大静定中，达到主客无分，能所俱泯，证得本体，与宇宙合一，与道合一。在道教养生学的研究中始终关注现实人生，这在萧天石的思想中是一以贯之的。

### 3. 道教静坐养生的特色是性命并重

在萧天石看来，静坐功夫，实质上是儒、释、道三家共有的功夫，只是儒家少谈。在他看来，儒家大儒们大多都重静坐工夫，比如自《大学》所谓“定静安虑得”以及孟子所谓的“求放心”与“不动心”，都是讲静定之学。再到宋代大儒周敦颐讲“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”（《太极图说》）之后，都致力于讲“主静”工夫。程颢更是讲足了静字工夫。理学家如朱熹也提倡“半日静坐，半日读书”的静坐主张，并认为“学者不做此工夫，虚过一生殊可惜”，把瞑目静坐当成一种克己自省、修身养性的重要方法。王阳明的“致良知”、“龙场悟道”以及之后遇事能做到不动心，全是因为静字工夫做到了家。另外如邵雍、杨龟山、陈白沙、刘宗周以及近代人曾国藩、梁启超等都力主静坐工夫。如李延平“默坐澄心，体认天理”、杨龟山“于静坐中观喜怒哀乐未发之中，作何气象”等都是在静中悟道见性的工夫。刘宗周明确提出“静坐是养气工夫，可以变化气

---

<sup>①</sup> 语出《孟子·告子上》：“学问之道无他，求其放心而已矣。”孟子认为，人生来就固有的善端，在外界不良环境的影响下，很容易丧失，孟子称此为“陷溺其心”、“失其本心”或“放其良心”，简称为“放心”。他认为应该像把放失的鸡犬再找回来一样，把放失的良心再求回来，恢复心中的善性，孟子把这种方法称为“求放心”。

质”<sup>①</sup>，陈白沙则直接称这为“作圣之功”<sup>②</sup>。所以在萧天石看来，儒家的静坐，不但是养形、养精、养命、养寿的根本工夫，同时也是养心、养气、养神、养德的根本功夫。

对于儒家的静坐工夫，萧天石在予以肯定的同时，也指出了其不足。在他看来，儒家的静坐修养，对心性修养的部分讲得多，对于命功却讲得极少，这个不足正好由道教静坐工夫来弥补。因此在三家的静坐法中，他首推道教，认为道教静坐法最能扬其余二家之长而避其短。道教静坐“重虚、重静、重淡、重无”<sup>③</sup>，关键在“清虚静定”四字纲领上：清则明，虚则灵，静则圣，定则神。总之都是以静心为本。对于道教静坐养生的原理和法诀，萧天石总结出“十二心法”，即：一灵独觉法、泯外守中法、冥心守一法、系心守窍法、虚心实腹法、心息相依法、凝神寂照法、回光返照法、息心止念法、存想谷神法、息妄全真法、返还先天法。以上十二心法，基本囊括了道教养生静坐心法的全部要领，贯穿了萧天石“清虚静定”四字炼心纲领，“修静中，不但仅求心静，尚须求其气静、神静、理亦静。不但仅求心定，尚须求气定、神定、理亦定”<sup>④</sup>，也就是性命要双修。在萧天石看来，在“性功”方面，儒、释、道三家有相同之处，都是从心性修养与道德修养上入手。比如《易经》上所说的“穷理、尽性、了命”，从穷理立德到尽性以至于了命，离不开心性修养工夫。吕洞宾所谓“千言万语，只不过发明炼心二字”，也是强

① 《明儒学案·蕺山学案》。

② 《陈献章集》卷二《复赵提学金宪》。

③ 萧天石：《人生内圣修养心法》第96页。

④ 同上，第110—111页。



调性功的重要。但只有性功还是不够的，道教静坐的特色，主要在于道教提倡修性的同时兼修命功。前面说过，儒家常以“超凡入圣”为人生修养的最高境界，而道教则在“超凡入圣”之后还有“超圣人神”、“超神入化”两步工夫，这需要命功来实现，这两步工夫达到的境界，萧天石称之为“神仙境界”、“自然境界”、“天地境界”、“宇宙境界”<sup>①</sup>。他认为，道教的这一人生修养的境界，是远远超出儒家的“圣人境界”的。道教养生学将性命并举，克服了儒家只谈性不谈命的弊端，这是道教养生学的主要特色。道教养生学不仅可以强身健体、益寿延年，还可以提升人生修养和人的生命境界。因此性命双修被萧天石视为道教养生的“总原则”。

### 第三节 道教养生学以性命双修为原则

性命双修是道教特别是内丹派的修炼宗旨。成熟形态的道教内丹学各派，一般都主张性命双修，因此内丹学又被称为“性命之学”。性命之学在学问上分为性学和命学，在修炼上分为性功和命功。道教内丹学各派尽管大多都主张性命双修，但在修性修命的先后、主次及下手处等方面，则各持己见，存在诸多不同。但共同之处都是强调性命双修，坚持性功、命功并重，也就是形、神兼炼的原则，反对孤修一物。萧天石的道教养生学以“性命双修”为特标方法，并认为道教养生学的理论精髓，集中在作

<sup>①</sup> 萧天石：《道海玄微》第42页。

为道教成熟形态的内丹学中。

### 一 性命双修为道教养生学的一大总原则

前面已经论及，中国道教养生学的独特之处，在于性命双修，这是道教与儒、佛二家在人生修养上的最大区别。萧天石认为，道教养生学首先源于汉以前的神仙派，宋元以来，丹道派开始盛行，充实了神仙派的内容，继承先秦道家的学统，融合儒、佛两家的思想精华，扩大了道教养生学的范围。此后所谓道教养生学，主要指丹道派特别是内丹派，其实质就是性命双修。“所谓丹道派者，系合丹家与道家之总称；丹家乃养生家，道家乃道德家，合之始得全。”<sup>①</sup> 因此，所谓丹道派养生，从道德层面而言，除了要实践道德提升自己的人生境界而超然物我之外，还有内在生命的锻炼这项任务，所以养生主旨不能仅限于实践圣贤的道德修持；从养生的层面上而言，丹道派养生除了要特别重视益寿延命等生命机能的修炼之外，同时还要注意内养道德、甄陶品格、锻炼精神，以期完成超凡入圣这项任务，因此其主旨同样不能仅限于长生久视、限于追求形体长存的寿命学。心性道德修养和生命机能锻炼同样重要，即性命要双修。“是故丹道派者，乃上承羲黄老庄之旨要，而以圣修神化登真为主旨，以内圣工夫为神化之基础，以神化工夫为登真之妙用……隐世可为高真圣哲，离世可为羽化冲举，此其全修也。”<sup>②</sup> 将“丹道”解释为“丹家”（养生家）和“道家”（道德家），这是萧天石特有的理解，而从

① 萧天石：《道家养生学概要》第23页。

② 同上。

“养生”和“道德”两个层面来解释道教内丹养生学，正体现了萧天石所说的养生学，不只涉及寿命学的层面，而且还涉及整个人生修养的问题。

延长寿命的问题，在内丹学中称为“命功”，只是道教养生的工具和手段，不是最终目的。道教养生学的最终目的是完成人生最高修养问题，在内丹学中称为“性功”，萧天石称之为“圣功”<sup>①</sup>。性命双修从学理上讲，就是圣学（心学性学）与命学（寿命学），从工夫上讲就是圣功（性功）与命功。“圣功，就是心性修养、道德修养、人格修养与圣贤修养的工夫；命功，就是寿命延长的工夫，也才是寿命学的事情。”<sup>②</sup>以性命双修为修养原则的内丹派，以心性修养为静坐养生的入手功夫，并以性功串起命功最后达到性命双修。可见，内丹养生尽管以修性为宗，养神为首，然而却以养性为本，养命为基，以达到形神合一境界为目的。内丹学明确提出“只知性，不知命，此是修行第一病，只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣”<sup>③</sup>，要求性命双修，形神兼养，“形者生之舍”、“形备而性命成”<sup>④</sup>，形之不存，则神无处附着；命之不固，性则无从起修，所以道教非常看重养形。但养形只是道教养生的手段和工具，其最终目的是作仙作佛作圣人。因此萧天石强调，道教的养生不只局限于祛病长生之事，而应以超凡入圣而至天人合一为最高主旨。“曾入藩篱者，亦类多以‘延命’、

① 这种提法源于萧天石先生对儒、释、道三家在心性修养也就是“性功”问题上并无二致的看法，道家所谓“性功”也就相当于儒家所谓“入圣”工夫，所以也可以称为“圣功”。

② 萧天石：《道海玄微》第47页。

③ 《吕祖心法传道集·敲爻歌》。

④ 《淮南子·原道训》。

‘长生’为能事，以参究‘人生寿命学’为职志；孰不知此系‘仙学’、‘仙道’中之渣滓，乃达到最后目的之‘登真’的‘真人境界’的津梁与工具，而非目的。”<sup>①</sup> 道教养生的最终目的是完成人生的最高境界，即道教超脱生死、超神入化的“真人境界”、“神仙境界”。由此可见，道教在工夫上尽管有命功、性功之分，但二者不是截然划分为两段，而是相互关联的。“性以命立，命以性神，二者本不相离，相依而灵。故性命之理，务须浑然合一，不可截然分为两途。”因此道教养生对身心性命并举，无有偏废。道教养生以修养心性为入手工夫，从心性起步修炼，中间夹杂修命工夫，最后以心性工夫完成。通过性命双修、性命并重的工夫体证，完成人生的最高修养境界。内丹派遵循的“性命双修”，被萧天石先生视为道教养生学的“一大总原则”，而“性功”和“命功”则被视为道教养生学的“二大纲领”<sup>②</sup>。

综上，萧天石先生以内丹学性命双修为其养生学的总原则，是对道教养生学在理论上的深化。“性命”是中国传统哲学的一对基本范畴，是儒、释、道三家都比较关注的重要问题。儒、释、道各家都谈“性命”，但各家的理解和解释却不尽相同，对二者的侧重点及其关系的认识也有很大区别。无论是佛家的明心见性，儒家的存心养性，还是道教的修心炼性，一般看来，都主要围绕心性问题的展开。但心性问题的谈到极致，往往不可避免地导向“命”的问题。“性”和“命”是无法割裂开来探讨的。比如儒家所谓人生修养的“三纲领”——“穷理一尽性一了命”，本身就是性命双修、性命并重的，只是后世往往只偏重谈性而罕言

① 萧天石：《道家养生学概要》第1页。

② 萧天石：《道海玄微》第47页。

命，才形成儒家不重命功的传统。佛教禅宗本来是性功、命功双传的，但由于命功部分并非显学，往往被视为衣钵秘传，所以自六祖以后，就单传性功而不传命功，遂造成佛教缺少命功传统的局面，唯有佛教密宗谈命功较多一些。由此可见，道教谈命，儒释两家到最后也不可不谈命，但是，真正把“性”和“命”相提并论来探讨的，则主要是道教。道教直接将性命思想作为其理论基础，性命问题往往成为解决其他理论问题的关键。道教丹道学特别是内丹学对“性命”二字的探讨最为深入，最为全面。道教内丹学历来都非常重视“性命说”，并视其为修道理论的核心思想。萧天石以“性命”之学解释养生学，不仅使其从理论上得到深化，而且破除了长期以来罩在道教养生学上的迷雾。

## 二 性命双修包含养生学和道德学两个层面

精、气、神是生命的三大元素，道教称之为“三宝”。道教养生学是以精、气、神三宝为基本药物，经过炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道等一系列工夫，使得形一气一神一道之间互相转化、步步超越，打通了形神障碍使其互融，这样就达到了形神兼顾、形神俱妙的境地。精、气、神有先天后天之分，凡精、凡气、凡神为后天的精气神；元精、元气、元神才是先天的精气神。道教养生学的一般入手功夫，只能从后天的精、气、神下手，也就是从后天入先天，从有为法入无为法。从后天的精、气、神起炼，就是做到精气神不可漏、不可伤、不可摇。此三者不即不离，相互为用，“养精为养形之要素，养气为养命之要素，养神为养性之要素。精者形之所造，气者命之所寄，神者性之所

托。油尽灯灭，精竭人死，气绝人亡”<sup>①</sup>。道教养生工夫，最重要的是精、气、神的炼养。传统的精、气、神之间层层递进的转化关系，主要还属于养形、养命、养寿的层面。正是基于这个原因，为了凸显道教内丹学性命双修原则中“修性”的层面，萧先生在传统的炼养精、气、神的基础上，加上炼心、炼性两个环节，把性命双修的主要内容，从学理上归纳为“六大纲宗”和“六大诀法”<sup>②</sup>。

所谓性命双修的六大纲宗，即：一、炼心；二、炼性；三、炼精；四、炼气；五、炼神；六、炼虚。其中炼心、炼性关乎心性修养，萧天石从学理上归为“心学”或“圣学”，在工夫上归为“性功”或“圣功”，认为这属于道德学范围；炼精、炼气则从学理上归为“命学”或“寿命学”，从工夫上归为“命功”，包括外在形体上的锻炼以及内在精、气、神的锻炼，萧天石认为这属于一般养生学层面；炼神、炼虚则属于道教所说的神通变化层次，萧天石称之为“神功”。所谓性命双修的六大诀法，即：一、炼心入圣；二、炼性入道；三、炼精化气；四、炼气化神；五、炼神还虚；六、炼虚合道。萧天石把这六个转化环节归纳为四大修养步骤，即超凡入圣、超圣入神、超神入化、与化合道。其中炼心入圣、炼性入道属于“超凡入圣”的工夫，也就是所谓“性功”。萧天石认为，这是儒、释、道三家养生的共同基础，“儒家讲正心尽性，佛家讲明心见性，全不如此炼字下得精。心灵学、性灵学、心理学、性理学、道德学等，均属于此二者范围”<sup>③</sup>；

① 萧天石：《道家养生学概要》第31页。

② 萧天石：《道海玄微》第79—80页。

③ 同上，第80页。

炼精化气、炼气化神两步工夫属于命功的层次；炼神还虚、炼虚合道两步工夫，则属于“超圣人神”、“超神入化”的工夫，也就是所谓“神功”。萧天石认为，达到“神功”这个境界，就可以达到“与化合道”的工夫。

综上，萧天石性命双修的六大纲宗，是在传统的精、气、神的炼养基础上，加上心性修养的内容，即加上炼心、炼性两个环节，最后还加上炼虚一环。六大纲宗中的性功（圣功）、命功以及神功，不仅包含了生命机能锻炼的层面，也包含了心性道德修养的层面。性命双修的六大诀法，则在传统的炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道的基础上，加上炼心、炼性，强调了性命双修中心性修养的成分。其中，“炼心入圣”、“炼性入道”属于修性的范围，“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”则属于修命的范围，最后的“炼虚合道”则属于身心两彻，性命双了之后，达到“天人合一”登真入化的境界。萧天石在传统的精、气、神的炼养基础上加上“心性”，进一步强调了道教养生学性命并重的特征，从生命锻炼和道德修养两方面解释道教养生学，进一步体现了他的养生学，不仅涉及生命机能锻炼的“寿命学”层面，还涉及心性道德的人生修养层面。

### 三 性命双修以动静双修、内外兼养为特征

道教养生学的性命双修原则，采取动静结合、动静双修的方法。一般而言，在命功方面，常常采用动功的方式；在心性修养方面，常常采用静功的方式。诸如导引按摩、呼吸吐纳、俯仰屈伸、行气服食、揉搓捶击等，都是对生命躯体的锻炼，属于动功

的范围，萧天石先生将之归为“强化生命”<sup>①</sup>的过程；至于性命双修六大纲宗中的炼心、炼性、炼精、炼气、炼神、炼虚，都是向内收敛和自内炼养的工夫，属于静功范围。萧天石总结了静功的“四字基本工法”<sup>②</sup>：即清、虚、静、定。“清”要清到一尘不染，“虚”要虚到虚灵不昧，“静”要静到一念不生，“定”要定到寂然不动。这是通过心性修养以期达到超凡入圣的过程，萧天石将之归为“圣化生命”的过程。另外如内炼精、气、神的工夫，主要在于保固维持生命的基本元素，这是道教追求返老还童、长生久视的主要工夫所在，萧天石将之归为“神化生命”的过程。“神化生命”的过程，萧天石分为六大步骤：第一步是保精、保气、保神的工夫；第二步是固精、固气、固神的工夫；第三步是养精、养气、养神的工夫；第四步是补精、补气、补神的工夫；第五步是炼精、炼气、炼神的工夫；第六步是还精、还气、还神的工夫。其中，第一步和第二步工夫，即“保”字和“固”字工夫，可以做到终生无病、延年益寿的功效。第三步的“养”字工夫和第五步的“炼”字工夫，可以加固“保”和“固”的工夫。要达到返老还童的功效，还必须得有第四步的“补”字工夫和第六步的“还”字工夫。在以上六个步骤的基础上，最后还必须得有“化”字工夫，即炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道的修炼步骤。“到此境界，便可形神俱化，与万物为一，与天地同体，与日月同明，而冲乎太虚，神玄莫测矣。”<sup>③</sup> 这是

① 萧天石：《道海玄微》第50页。萧天石把性命双修过程依次称为“强化生命”、“圣化生命”、“神化生命”。

② 萧天石：《道海玄微》第48页。

③ 萧天石：《道家养生学概要》第31页。



道教养生学的最高境界。

萧天石提倡道教养生学要坚持“性命双修”、“形神兼修”、“内外兼养”、“动静双修”，既不偏于“性功”，也不偏于“命功”。其命功就是对身心、形体和精神进行自我锻炼的工夫，这种工夫是对生命有机体的整体性锻炼，用萧天石的话说，对生命起着“自力更生”、“自我修复”、“自我调整”和“自我培补”的作用，所以对预防疾病、治疗疾病、强身健体和延年益寿有着积极有效的作用。这种工夫最低可以改善人的呼吸系统、消化系统、循环系统、神经系统的功能，可以加深睡眠、消除疲劳、增强体力和脑力，保持整个身体和谐健康。“这种工夫，是‘由内打向外’的，先由内部的‘精气神’与五脏六腑八脉锻炼起，所以又称‘内功’；而将‘由外打向内’的形体锻炼工夫，称作‘外功’。同时，道家静坐的精气神锻炼，虽系以炼精为基础，炼神为大用，然实以炼气为枢纽为中心，由气化作用，而产生各种生化妙用，所以中医家与养生家又称之为‘气功’。”<sup>①</sup>性命双修还以静功内炼，以动功外炼；以静功炼心，以动功炼形。静功与内功、动功与外功，并不是截然区分的四截工夫，“这四个名词，实际上只是两个部门。言外功则即指动功而说，言内功则即指静功而说”<sup>②</sup>。外炼形体，内心心性，外炼筋骨，内炼精气神，以静功内炼，以动功外炼，以静功炼心，以动功炼形，通过动静双修、内外兼养，使得形神俱妙，最后达到天人合一、人与道合的超越境界。动和静，内和外，二者相互影响、相互作用。道教养生之道，尽管“动功”、“外功”在达到健康长寿方面是必不可少

① 萧天石：《道海玄微》第41页。

② 同上，第359页。

的，但其最上乘的功法，还在于“静功”、“内功”。“唯重内修的人，除可收到‘内养则外充，内健则外壮，内实则气全，内强则神旺’的效果，而达到健康长寿的目的外，尚有一步‘超凡人圣，超圣人神’的心性道德修养工夫，和‘天人合一’的最高境界在，这是专重外修的人无法达到和不可及的。”<sup>①</sup>因此，萧天石格外看重“静功”、“内功”，认为它是维持内健的最基本的养生原则。

#### 第四节 道教养生学的最高境界

前面已经论及，萧天石倡导的养生学，不只限于延年益寿，而且是整个人生修养学。在萧天石看来，人生修养问题是儒、释、道三家都很重视的问题，从人生和养生的角度来看，三家的出发点都是从学做人开始。“学道首在学为人，学为好人，学为君子贤人。尽人所以为人之道，使不与禽兽同生死，不与草木同朽腐，此即为学道之起步，进而方可学仙学佛学圣人。修仙修佛修圣人，三者其名虽异而其旨则同，其文虽异而其道则同。本天道以立人道，尽人道以合天道，此为三家人生修养之二大纲宗。”<sup>②</sup>儒、释、道三家人生修养的要旨，萧天石概括为“真实本分做人”，“谈到三家旨要，就人生和养生的观点看，莫不是在教人‘真实本分做人’……‘真实本分做人’，是儒释道三家养

① 萧天石：《道海玄微》第359页。

② 萧天石：《道家养生学概要》第361页。

生的头脑所在”<sup>①</sup>。尽管三家都以人生修养为首要任务，但在内容、境界等方面的不同，也是显而易见的。一般认为，儒家的哲学是入世间的哲学，决定了其人生哲学也是入世的人生哲学。佛家的哲学是出世间的哲学，决定了其人生哲学也是出世间的人生哲学。道教的哲学是超世间的哲学，决定了其人生哲学也是超世间的人生哲学。一个“超”字，突出了道教养生的特色。道教谈人生修养，既不仅限于“入世”，也不仅限于“出世”，而是以超越的方式，入世、出世，游刃有余。因此在萧天石看来，道教谈养生最深刻、最全面。道教养生学的最高境界，是以超凡入圣，达到超圣入神、超神入化，与天地合一、与宇宙合一、与道合一，更体现了道教养生学超越性的特征。道教养生追求得道成真，是“全真”，而得道成真的最显著特征是长生不死。这就是为什么我们一般习惯于把道教养生思想归结为“长生久视”之道的的原因。但“长生久视”之道并非道教养生学的最高境界，道教养生学的最高境界是“道世界”。

### — 道教养生学的超越性特征

人生哲学的不同决定了儒、释、道三家追求的最终境界也不同。一般认为，儒家重实用而不重理想，重现世而不重来世，重人伦日用，重经世治平，其人生观是积极乐观的。所以儒家不求人生的解脱，而求人生的完成，其人生修养的最高境界是内圣外王，萧天石称之为“圣人境界”；佛家重理想而不重实用，重来

<sup>①</sup> 萧天石：《道海玄微》第61—62页。

世而不重现世，认为“生”是人生痛苦的根源，“死”才可以得到最后的解脱，其人生观是消极悲观的。所以佛家力求解脱生死，其人生修养的最高境界是成佛，萧天石称之为“佛陀境界”；道教重理想也重实用，重现世也重来世，其成就生死、解脱生死之道，在于超越生死，即生而超生，即死而超死，即世间而超世间，不主人世，也不主出世，即入即出，即出即入，所以不离世间而能解脱世间，即所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”。其人生观是达观的，是自安自乐自由自在的，其人生修养的最高境界是超圣人神、超神入化的真人境界，萧天石称之为“神仙境界”<sup>①</sup>。

在萧天石看来，儒、释、道三家追求的最终境界不同，达到最终境界的方法途径也不同。一般认为，儒家重修养，佛家重修持，道教则重修炼。他说：

儒家做人重修养，以居敬存诚，履人蹈义，克己复礼，守中致和为条目；以正心尽性为总纲；以修齐治平，经世济物为大用；而以配天地，赞化育，顺生死，天人合一为最高境界。主在世间中，于事功内，以成就一个我，完成一个人，期能超凡入圣为主旨。

佛家做人重修持，以解脱尘缚，破迷开悟，转识成智，舍执成觉为条目；以明心见性为总纲；以修净修戒，修定修慧，无念无生，无相无法为大用；而以涅槃究竟，顿悟圆通，彻见本来面目，以了生死为最高境界。主出世间，绝尘

---

① 萧天石：《道海玄微》第62页。

物，以成就一个我，完成一个人，期能了性成佛为主旨。

道家做人重修炼，以虚无恬澹，守道明德，清静无为，柔弱无争，因应自然为条目；以炼心炼性为总纲；以柔和阴阳，性命双修，返朴还淳，窃天地机缄，夺阴阳造化为大用；而以出神入化，还虚合道，羽化登真，超生死，超天地而驾神明，块然与宇宙精神独往来为最高境界。主超世间，合太虚一体，以成就一个我，完成一个人；最后并粉碎虚空，虚亦不立，期能了道入真为主旨。<sup>①</sup>

相比较而言，道教在人生修养的方法、内容以及境界上，都比儒、释两家更系统、更高玄。这正是萧天石在论及人生修养问题时往往从三家合一的角度论证，但最后仍然落脚于道教的原因。“就养生之道而言，就中以道家为极高明而极博大，极变通而极悠久，极简易平实，而又能妙用万千，气象万千。”<sup>②</sup> 在人生修养方面，道教独树一帜，有比儒佛两家更高超的地方在，因此萧天石讲到人生修养时，着力点也就主要在道家。学道贵先有品格，学做神仙，须先学做圣人，所以道教认为学道须先学做人，先修养圣贤品格，具备了圣贤品格，修到了圣贤境地，才谈得上修真人品格、神仙境界。因此，儒家的圣人境界，实为儒、释、道三家都要达到的境界，区别只是儒家以此为最高境界，佛家则在入圣之后还有“成佛”的更进一层工夫，道教则在入圣之后尚有“登真”一层次上乘工夫。“所谓登真，即为真人境界，在

① 萧天石：《道家养生学概要》第361—362页。

② 萧天石：《道海玄微》第61页。

所谓修我之真，以同乎天地之真，一乎宇宙之常者也”<sup>①</sup>。道教人生修养，是以天地境界、宇宙境界为其人生的归宿，以“与天地真常同往来，与宇宙真常同消息”为目标的，追求的是超世主义。“所谓超世主义者，即是一本宇宙精神、天地精神、超越世间以观世间的最高纯理性精神思想”<sup>②</sup>。到达此种境界，就可以成就生死，“超越生死，即生而超生，即死而超死，即世间而超世间，不主入世，也不主出世，即入即出，即出即入，不离世间而能解脱世间”。道教人生修养境界的特色正在此超越性。

## 二 道教养生学首推内丹学

前面已经论及，儒家在人生修养上重问学而不重德性，重义理而不重工夫，重知解而不重体证。因此在萧天石看来，儒家在人生修养上存在的缺憾，是只教人做圣人，而在如何完成为圣的内修工夫、内证境界以及内修诀法上，未能像道教那样有严密系统的方法可循，也未能像道教一样在内养内炼工夫上有所体证。而“道家讲人生修养，全以法天地、法自然为不二法门，以明道悟道修道证道为实践工夫，以‘人天合一’、‘人神合一’，而与宇宙精神共往来为最后目的”<sup>③</sup>。道教人生修养的一个显著特征，就是重视工夫的体证。工夫不尚空谈，须得亲身践履，萧天石称之为“知行合一”工夫，并认为“仙佛圣人之道，秘窍全在‘知

---

① 萧天石：《道家养生学概要》第362页。

② 同上。

③ 萧天石：《道海玄微》第59页。

行合一’四字上”<sup>①</sup>。道教人生修养，不限于伦理道德品格的熏炼，而是通过切己的工夫体证，实现生命层面上的超越。在萧天石看来，这一思想主要集中在道教丹道学中。“丹道派（亦称丹鼎派）为道家之别传，古称神仙家者是，后世多称真宗或全真派，又称玄宗。……道家的学术思想及其人生修养方法，自汉唐迄宋元而后，发展至登峰造极，而亦几全存于丹道派中。”<sup>②</sup> 道教丹道派的养生思想，“乃上承羲、黄、老、庄、关、列之旨要，浑合儒释两家上乘学旨，抉其精微，融会贯通而发扬光大之者，以圣修、神化、登真为主旨”<sup>③</sup>。这里所谓丹道派，主要指道教内丹派。萧天石的道教养生学，首推内丹学，并认为内丹学是人生最高的养生学。

道教内丹学明确提出“我命在我不在天”，强调命功在修行上的主动性。这与儒家罕言性命与天道的立场是很不同的。萧天石先生认为，道教养生学重性命双修，圆融性命，尤其注重上应天道而与天偕行，注重修人道以合天道，修人德以合天德，修人心以合天心，修我命以合天命。“丹道家主张人生的修养，应由‘奉天’、‘达天’的境界，进而至于‘制天’、‘同天’、‘统天’的五天境界。因有‘统天’的最高理想境界，所以丹道家主张人生，不但要能‘顺天命’、‘达天命’、‘配天命’、‘合天命’，尤要能‘制天命’、‘胜天命’，此中道法，实为丹道门庭中千古不传之神髓所在。”<sup>④</sup> “顺天命”、“达天命”、“配天命”、“合天命”、

① 萧天石：《道海玄微》第59页。

② 同上，第75页。

③ 同上。

④ 同上，第77页。

“制天命”（或“胜天命”），被萧天石称为道教内丹养生的“五天命论秘要”，一句话，就是“我命在我不在天”。道教内丹正是以人为主导，以人的主动性修炼为前提，用萧天石的话，是纯粹的“反宿命论”和“抗天命论”者。人的生命力、精神力、智慧力、创造力是无限大的，人可以创造自己，也可以创造天地；人可以改造自己，也可以创造世界。“以其能——心存冥迹，因物与化，而神游方外，与道合一也。”<sup>①</sup>在这个意义上说，内丹养生并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种通过在人体中逆向模拟道的生成过程的证道实践，具有深层的形而上的超越根据。

因此在萧天石看来，一般所说的“修炼性命的学问，以现代语言言之，也可以说是一种‘寿命学’，其功夫则纯是一种合乎科学的生命锻炼，内包括心性炼养，气质变化，生理锻炼，精神锻炼，单纯的命功，在丹鼎家只属于小乘中的‘安乐延年法门’，乃是微不足道的”<sup>②</sup>。而内丹学则从人的肉体入手，探索生命超越的根本宗旨，从生命层面进入精神层面，最终通过精神与肉体的统一，以逆向回归的方式来契证原初的大道。内丹学以达到人和宇宙的自然本性相契合、人同自然一体化为最高目的，将人体和宇宙的内在节律相调谐，使自己的身心和宇宙相通，返回先天的初始状态，这样才能同宇宙的自然本性契合，进入道的境界。因此，以术证道的实践精神，是道教内丹的一个很重要的内在特征。萧天石以“与圣人合其德，与日月合其明，与天地合其大，与宇宙合其常”作为道教内丹养生的“四大目标”，也是道教人生修养的最高境界。

---

① 萧天石：《道海玄微》第78页。

② 同上，第112页。



### 三 道教养生学的最高境界是“道世界”

前面已经论及，一般习惯于把道教养生思想归结为“长生久视”之道。道教内丹派养生要旨，首先肯定人生可以长生久视。但道教的上乘养生要旨，不只限于如何能“长生久视”，而在于如何能“圣化神功”。也就是说，道教养生的工夫，是在“超凡入圣”之上，还有“超圣入神”、“超神入化”的工夫，即与道合一的“真人境界”，萧天石称之为“道世界”，认为这是道教养生学的最高境界。与道合一的过程也是追求“合真”的过程，道教称为“全真”。正是在这个意义上，萧天石称道教长生久视的养生之道是“全真之道”。

#### 1. 道教养生追求长生久视之道

健康长寿和长生不死，是人类与生俱来的一种愿望。事实上，这一愿望，“是基因于人类内心求生、重生以至于无病长寿，最后达到长生不死的欲望而产生出来的”<sup>①</sup>。道教养生追求的最高境界是得道成真，而得道成真的最显著特征正是长生不死，因老子有“长生久视”<sup>②</sup>一语，因此我们一般习惯于把道教思想归结为“长生久视”之道。对长生不死的追求，贯穿在整个道教历史中。从先秦的方术士开始，就是以追求长生不死为主要目的。再到后来方仙道糅合阴阳家形成神仙家一派，更是以追求不死的神仙境界为首务。老庄以及关尹子、文子、列子等笔下的真人、

<sup>①</sup> 萧天石：《道海玄微》第230页。

<sup>②</sup> 语出《老子》五十九章：“有国之母，可以长久，是谓深根固抵，长生久视之道。”

神人也是典型的长生不死的象征。黄老道盛行之时，则形成好生恶死，追求长生不老、永生不死的风气。道教希冀长生，道教内丹派也是借炼丹的方法与途径，希冀通过祛病无病而健康长寿，由无病难老而不老，由不老而长生。道教外丹旨在通过炼五金八石得外药，希冀借外药以达到长生久视，这一派长生的目的并没达到，却为中国古代化学开了先河。在萧天石看来，外丹希冀借外药以达到长生久视的做法，与现代医学通过分析病理和研制新药以延长人的寿命的科学方法并不矛盾。道教内丹旨在通过炼精气神以得内药，以内修、内养、内炼为内证，以预防和延缓生命的衰老，促进生命自身技能的生生不已，使人返老还童，永葆青春，以达到长生久视的目的。内丹学通过内炼生命而追求长生久视，萧天石称之为“生命重生学”或“人类长生学”。<sup>①</sup>

萧天石把道教内丹学的长生术分为“留形住世”和“留神住世”两个层面：

修留形住世者，言形体可借修炼而长生不死，此命不但可延年长生，而且可长存不死，接命续命，换形脱形，以及修宇泰定，亦即修大定长定之：“不倒丹法”一门均主之。<sup>②</sup>

在萧天石看来，这类养生术一方面通过减少人生存的需求，以减少生命能的消耗；一方面增加贮存生命能，并补充生命电能与生命力。这类长生术效法动物的冬眠，通过类似冬眠的方式发

① 萧天石：《道海玄微》第234页。

② 同上，第232页。

生神通变化，永葆形躯，萧天石形象地称之为“人类冬眠法派”<sup>①</sup>。在萧天石看来，在这种类似冬眠的过程中，如神蛇换皮、金蝉脱壳，道教所谓“修童颜”正是此类。尽管这类工夫对于真正长生不死的目标并非真能达到，但萧天石认为，这类工夫可以进入医学和科学的领域加以研究，对于延长人的肉体生命终归是有益的。

道教的另一类长生术是“留神住世”：

主留神住世者，主精神不死论，意谓宇宙间能力不减，故精神不灭；宇宙长存与天地长生，全系宇宙能与宇宙力为之；吾人亦可称之为宇宙电、宇宙光、宇宙灵或宇宙生命线。此派主形可死而神不死，留神住世，则可聚则成形，散则为神。老子所谓“死而不亡者寿”，即此之意。<sup>②</sup>

在萧天石看来，宇宙间能量守恒，物质不灭，这是科学已经证得的事实。留形住世一派通过修神而至精神永生，依据的正是“精神不灭定律”。此处的“精神”即萧天石所说的“生命电能”和“生命力”，“精神”不灭，则生命自然长生永存，来去无拘，隐显自由。在萧天石看来，内丹学所谓超凡入圣、超圣入神、超神入化的修炼，正是追求这样的境界；庄子所谓“上与造物者游”也正是此境界；全真派的以修我之真以合天地之真，也正是此境界。道教养生“旨在修性命之真以合天地之真，进而全性命之真以全天地之真。使人人能自我提持向上，能合天人，一物

① 萧天石：《道海玄微》第232页。

② 同上，第232—233页。

我，而入圣登真，以于天地同流，与万物一体，与造化同其消息，与宇宙共其悠久”<sup>①</sup>。

萧天石关于“留形住世”与“留神住世”的区别，实质上涉及肉体与精神长生不死的问题。事实上，道教关于生命的超越问题，包括形体和精神两个层面。前面已经论及，道教养生的入门工夫是修养心性，强调性功的重要性，反对过于执著肉体形骸；但另一方面，道教又重生，坚持性命双修，强调命功的重要性。道教坚持性命双修、形神兼具，因此在论及超越问题时，就必须解决包括肉体和精神在内的两个不同层面的超越问题。现实人生中，“长生”和“不死”是有区别的。一般认为，“长生”只能是就“有形肉体”而言，是相对的，有限的，并不能真正超脱生死；“不死”则只能是就精神而言，肉体不可能不死，唯有精神可能超脱生死的对立，达到永恒超越之境。因此，一般认为，道教所谓的“不死”，只能是精神的“不死”，不是肉体的不死，肉体生命只能延长，而不可能永恒，而真正超出生死轮回的应该是人的精神生命。道教内丹学对于这个问题的解决，并不是将肉体、精神分为两截，而是试图打通性与命、形与神之间的障碍，通过炼精化气、炼气化神、炼神合道的修炼步骤，使得形、气、神、道之间互相转化、步步超越，打通形、神障碍使其互融，使肉体超越和精神超越最终贯通一体，这样就达到了形神兼顾、形神俱妙的境地。站在内丹学的角度看，萧天石所谓的“留形住世”、“留神住世”只是一个工夫的两方面，并不是全然不同的两截工夫。内丹养生既包括“留形住世”的层面，也包括“留神住

---

① 萧天石：《道海玄微》第233页。

世”的层面。萧天石认为“留形住世”对于延长人的肉体生命终归有益，这正属于他所说的“寿命学”层面；而“留神住世”层面的“精神不灭”，则是他所说的“人生修养”层面。对于道教养生的“寿命学”层面，萧天石认为跟科学并不矛盾，“根据天地万物生生不息的‘自生力’，与宇宙运行不已的‘自然力’，人类应有自行控制与调整自己内脏器官和形体细胞组织的能力，使其新陈代谢作用永不衰退下去，生命即可获得长生不死”<sup>①</sup>。在他看来，道教养生关于生命自我炼养和自我重生，正是根植于这一原理。

## 2. 长生久视的最高境界是“道世界”

前面已经论及，长生久视只是道教养生的一种手段，其真正目的在于超凡入圣、超圣入神、超神入化，与化为体，而与道合一。所以说道教养生的最高境界，也可以说是“道的境界”。萧天石称之为“道世界”。“道”是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生发出来又可返回到道中去。道教所谓得道，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本源中去。还虚合道，出有人无，才是生命的永恒归宿。道教养生以道为宗，其最高境界，不止于圣人境界，而是要达到“与化为体”、“与道合真”、“与道合一”，最后“人与道合”的境界，也即“人天合一”的天地境界和宇宙境界。因此道教养生把返回先天本根、成仙得道作为目的。“道家独标一帜，以道立教，以道垂统，以道化人，且欲以道建立其‘道世界’。”<sup>②</sup>道教欲以建立的“道世界”，是先天地万物生，但又生天生地生万物，是宇宙天地万物的根源。因此道

① 萧天石：《道海玄微》第234页。

② 同上，第60页。

教提出“道通一切，一切唯道”，在这个意义上，萧天石先生称道教为“唯道主义”<sup>①</sup>。

道的世界又是超乎形象、超乎时空的，“道可道，非常道”，道是离却文字、舍语言的，是不可名，不可指，不可执，要以虚以无待之。“道家以无物之物所以立体，无用之用所以应世，不存之存所以存心，不神之神所以显性。能体此而守之，小则为养生专气，长生不老之术，大则虚灵顺应，羽化登真之道，何穷之有哉？”<sup>②</sup> 学道之人，唯道是守，唯道是从，与道偕行，与道同化，进而与道合一，与天地合一，与宇宙合一。道教养生追求的长生久视的最终境界，都是通过工夫体证实现。道既然是宇宙天地万物的主宰，那么人能修道、证道，则能还元，与道合真，浑融而为一体。然而闻道易，明道难，证道则是难上加难，“闻道在知见，明道在了悟，证道在工夫”，通过与道合一的工夫体证，才可以达到不生不死的境界，“此不生不死的境界，即是道的境界，宇宙境界，先天地之无极世界，鸿蒙未判时之混沌境界，同于大通之天人境界！物我两忘，内外俱泯，形神同化，道法齐冥。如此，则自宇宙不毁，而我亦不毁矣！天地长生，而我亦长生矣”<sup>③</sup>。可见，道教养生追求的长生久视的最高境界，就是与道合一。道世界是永恒的，人也因此可以长生。萧天石先生把道教养生学的境界提高到“道”的境界，并视“道世界”为道教养生的最高境界，使得道教养生学从理论上更加深入，进一步拓展了道教养生学的终极境界。

① 萧天石：《道海玄微》第62页。

② 同上，第61页。

③ 同上，第70—71页。

### 3. 长生久视的养生之道是“全真之道”

道教养生追求的长生久视的最高境界是道的境界，也叫“真人境界”，因此与道合一的过程也是追求“合真”的过程，道教称为“全真”。正是在这个意义上，萧天石称道教养生之道为“全真之道”。“全真之义，在保全人人本有之天心天性与天真，亦即是全其父母未生前之先天真性”<sup>①</sup>。人的先天真性，如未成器之木，如未雕琢之玉，如纯正未知的婴儿，浑然元善，不为外物所伤，可世人往往迷恋于功名富贵声色犬马之欲望而不能自拔，遂使真性遭到遮蔽。在萧天石看来，老子所谓“见素抱朴”、“返朴归真”、“复归于婴儿”，正是要求学道者要“贵生而贱物，重内而轻外，尊自我而小天下，外生死而忘形骸，一物我而完天性”<sup>②</sup>，保守天真之性，恢复到原来的真性状态。庄子发扬老子的这一思想，其“养生主”、“人间世”讲的就是全真之道，“庄子恒主心游世外，性超物外；因化以大通，缘督以为经；清虚以养性，无为以养心，绝欲以养精，胎息以养气，顺天以养神，全真以养生，忘我以集虚，乘虚以合道。内外一如，体用不二，乘物为化，与天为徒。此要亦为至人圣人神人真人之大宗师也。”<sup>③</sup>

同样，道教内丹派养生以期达到的长生久视的最高境界，在萧天石看来也就是“全”其“真”的过程。“长生久视，乃神仙家用以为养生之末技，借为修真之工具耳！”<sup>④</sup> 长生久视的最高境界，应以“保性命之真”为纲宗，“保性命之真，乃所以全其

① 萧天石：《道海玄微》第71页。

② 同上，第72页。

③ 同上，第69页。

④ 萧天石：《道家养生学概要》第363页。

天地之真，完其宇宙之真；故凡神仙家又称真人，须由修圣贤以进者也。真人者，可与天地同化，与天地同存，与天地同终者也”<sup>①</sup>。道教养生，“故力主内修心性 with 精气神，外应宇宙乾坤之神理与天机，以使天人物我之精神生命交流互织，期解脱蜕化肉体之假我，而达于金刚不坏、与天地同在与宇宙永存之真我，为其最高化境”<sup>②</sup>。因此道教养生也叫“修真”，萧天石用现代汉语解释“修真”一词，是“修人生之真，以上合天地之真；因天地之真，以下率人生之真”，以“修真”而得名的全真派，萧天石称之为“唯真主义派”<sup>③</sup>。“全真派之主旨，要在全其人生与天地万有之真而已。”也就是去幻存真，完全脱离“虚伪世界”、“物质世界”的樊笼，而入于“真实世界”、“精神世界”的境域。比如佛家重视“父母未生前本来面目”，儒家重视“赤子之心”，道教重视“复归婴儿”，都是指得见人的“真面目”、“真心”。“能全其真，生命之形体与精神及心性之韵律，始能臻于宇宙之真常境界而能不坏不朽。……故丹道派兀兀孜孜者，唯在求其至真至美至善之理想人生境界之圆满完成也。”<sup>④</sup> 萧天石把道教养生解释成为“全真之道”，可以说切中了要害。作为道教最高养生学的内丹学，正是秉承了道教全真派的“全真”思想。“全”其“真”的过程，从寿命学的层面上是全其“命”之真，从道德学的层面上是全其“性”之真，道教内丹养生学就是“保全性命之真”的工夫。

① 萧天石：《道家养生学概要》第363页。

② 同上，第27页。

③ 同上，第24页。

④ 同上，第24页。



萧天石所说的道教养生学，包括内修心性道德和内养精气神两类，前者一般称为“性功”，关涉如何学做圣人，比较易见易闻且易接受，道教谈，儒佛两家也谈。唯有内养精、气、神一类，一般称为“命功”，儒佛两家少谈，唯道家谈的较多。在萧天石看来，即便是道教力主性命双修、性命双传，事实上仍然显于性功而秘于命功，所以得性功较易，得命功则万难。道教内丹派所谓“返老还童”、“长生久视”的“命功”，属于锻炼生命、变化生命的特殊功法，必须依靠亲身践履，从实证中得来，普通人不易得不易见，因此被道教视为“天地之机缄，阴阳之枢纽”，在丹经中往往用度辞隐语描述，普通人没有亲身实证，如坠云里雾里，遂使道教“命功”披上了一层神秘面纱。在萧天石看来，道教养生学“实则完全讲的是‘生命哲学’和‘生命科学’的道理，且和现代的生理学与医学原理，亦无不吻合……无论是内丹家或外丹家，完全是科学的，而且是经验主义的和实证主义的……过来人，自知其中没有半句虚语和半点迷信存在。”<sup>①</sup> 萧天石从理论上对道教养生学的深入剖析，揭示了道教养生学易懂易学，是可以公开、可以实践的“生命哲学”和“生命科学”，揭开了长期以来笼罩在道教养生学上的神秘面纱。他提出的养生学，不仅关涉健康长寿问题，而且是一种上乘的生命哲学和人生哲学，具有现实的价值和意义。在他看来，道教养生学是中华民族的文化遗产，在世界文化中独树一帜，有其他文化不可比拟的优点，要予以研究整理和发扬光大。他在道教养生学研究中的独到见解以及高瞻远瞩的眼光，在海内外产生了很大影响。

<sup>①</sup> 萧天石：《道海玄微》第359—360页。

## 第四章 道教文化研究的拓荒者——王明

### 第一节 生平与活动

#### 一 生在时局动荡中 爱国读书两不误

王明<sup>①</sup> (1911—1992)，字则诚，别号九思，浙江省温州市乐清县人。王明出生在偏僻的农村，其父曾上过私塾多年，但无科举功名，因为自己读书无果，遂将全部希望寄托在儿子身上，对王明从小管教过严，这对他一生的性格影响很大。8岁前，王明受家庭教育的熏陶，启蒙读本有《蒙求》、《三字经》、《千家诗》之类。入私塾（后来改名为初级小学）后，加添了《语文》、《算术》、《修身》、《四书》、《幼学琼林故事》等教材。1923年，入高等小学接受新式教育，学习了国语拼音和英语。王明性格内向，在此期间，养成了在大自然陶冶心性、排遣寂寞和郁闷心情

---

<sup>①</sup> 关于王明的生平，主要参见《王明学术自传》（成都：巴蜀书社，1993）、《道教文化研究领域的拓荒者——王明传略》（胡孚琛撰《中国哲学年鉴》，1993）以及散见于王明先生著述前言后序中的相关内容。

的习惯<sup>①</sup>，此后他对道家、道教文化的兴趣，最初可能就根植于这种对大自然特有的情怀。

1926年，王明小学毕业后去温州省立第十中学读初中，当时的校长是清末著名学者孙诒让，对招收学生和招聘老师都比较严格。当时军阀混战，时局动荡，中学时常停课。在这样的环境中，王明坚持认真读书，注重培养自学能力，充分利用图书馆的资源，博览群书并做读书笔记，知识视野扩展较快。再加上赶上中国历史动荡转折的年代，思想上也起了较大变化，多次参加一系列国耻日的学生示威游行活动。从初中升到高中，王明学习成绩一直名列前茅，从此更加发愤读书，常常焚膏继晷。1931年转学到省立杭州高级中学，这一年发生了“九·一八”日本侵略军占领东北的沈阳事变，全国人民奋起抗日，王明跟广大爱国学生一道，积极参加了一系列游行和请愿活动。但由于当时的南京政府采取不抵抗政策，抗日运动转入低潮，王明遂把主要精力集中在准备考大学上。

## 二 博览群书文史哲 多方从师勤求教

1932年，王明以优异的成绩考入北京大学中国文学系，当时的系主任是章太炎的门人马裕藻先生，王明听过他讲授的中国文学声韵学和经学史，还听过郑奠、罗庸等先生讲授的中国文学

---

<sup>①</sup> 王明在自传中描述过当时的情景：“学校围墙外就是大片农田……课余饭后，踽踽其间，漫步欣赏田里绿油油的水稻，或开黄花的芦荻，或一望无际、爬地丛生的苜蓿，入夏以来，更听到聒耳的阡阡蛙声，如此田园景色，吸引着稚嫩的心灵，令人有一番留连忘返的情趣。”（参见《王明学术自传》第3—4页）

史和文学批评史等课程。北大的学习氛围比较自由，允许学生在本系必修课之外，还可以兼修自己有兴趣的其他院系的课。王明先后选修过多门外系课程，如钱穆讲授的中国古代史和中国通史、近三百年学术史等课程。钱穆讲授中国古代史依循他的著作《先秦诸子系年考辨》只讲到先秦学术史，兴之所至，尽情发挥；中国通史则发讲义讲授，也就是后来整理出版发行的《国史大纲》的前身；近三百年学术史的内容在以后以《中国近三百年学术史》一书出版。王明还选修过陶希圣在法学院政治系讲授的中国政治思想史和中国社会史，很受启发。这一时期对王明影响较大的还有当时任北京大学文学院院长后又兼中国文学系主任的胡适。胡适提倡白话文，曾在文学史和思想史领域开创新风气，独树一帜，他的《中国哲学史大纲上卷》和《白话文学史（上）》都是震动当时学术界的杰出著作。胡适学问广博，有独开风气的的能力，讲课幽默，深得学生欣赏。王明选修过他的中国文学史和中国思想史等课程。聆听明师的教诲加上个人的勤奋，王明在这段时间，打下了比较扎实的学术功底，先后尝试着发表过学术论文多篇<sup>①</sup>。1937年他的毕业论文《先秦儒学字义考》曾得到当时的系主任胡适的好评。1937年卢沟桥事变引发抗战开始，王明曾回到家乡从事抗日救亡宣传活动，并在乐清居士林继续自修攻读。

抗战时期，北方三所大学——北京大学、清华大学和南开大学在云南昆明联合成立临时性大学——西南联合大学。1939年，

---

<sup>①</sup> 比如他在《国闻周报》发表过《论文人无行》，在《晨报》上发表过《黄梨周的文学主张》，在《益世报·史学》发表过《欧阳修的治学精神》、《墨子的伦理学》，在《食货半月刊》发表过《落后的宋氏族》等文。

王明考入西南联大的北京大学文科研究所攻读研究生课程。该研究所开办于1939年暑期，由中央研究院历史语言研究所主持人傅斯年兼任所长。王明是首届研究生，充分利用历史语言研究所搬迁过来的图书资料，并师从汤用彤、唐兰、陈寅恪等名师学习。陈寅恪通晓多国语言，对佛教、道教都有精深的研究，王明修习过陈寅恪的隋唐史，遇到问题随时请教，陈寅恪都能认真地解答。另外，王明还先后修习过唐兰的语言训诂、余嘉锡的目录学、黄节的三国曹氏父子的诗以及顾随的词选等课程。总之，王明在从本科开始的治学经历中，在北京大学和西南联合大学期间，兴趣较广，涉猎文史哲各科，受到多位名师如钱穆、胡适、陶希圣、汤用彤、陈寅恪、唐兰等的影响和熏陶，形成了良好、扎实的学术基础和学术态度，王明自己总结这段时期的学习过程是“学无常师，不主一派”<sup>①</sup>。

### 三 博览之中有专攻 道教文化最为重

王明的治学经历，一开始涉猎文史哲各科，后来倾向于中国思想史和哲学史的研究，最后将研究重点选定在中国道教文化上。在当时的条件下，道教研究方面可供借鉴的前人的成果比较少，在道教史领域，许多课题都是空白，道教研究的原始资料如《道藏》，其中许多经书既无年代，也无作者，真伪混杂，篇章残缺错乱，需要学者做一些披荆斩棘的工夫，加以考订、校正和辑佚工作。汤用彤先生是王明在西南联大时的导师，他是著名的佛

<sup>①</sup> 《王明学术自传》第11页。

教史专家，对中国道教史、魏晋玄学也有创造性的研究。在汤用彤的指导下，王明开始研读《道藏》。王明在这个领域内，首先从编撰《太平经合校》（中华书局，1960）一书开始，并于1941年以长篇论文《太平经合校·导言》获得哲学硕士学位。1942年，王明以助理研究员的身份分配到当时全国最高学术机构——中央研究院历史语言研究所工作，走上了专攻道家 and 道教文化之路。王明对道教中的重要典籍《周易参同契》、《黄庭经》、《老子河上公章句》、《阴符经》等进行考证，发表了许多重要的学术论文。其中《太平经钞·甲部之伪》一文，指出《太平经钞·甲部》系后人伪补，这一发现纠正了学者一般认为《太平经》为南北朝时期著作的误解，得出《太平经》出于汉代的结论，在学界引起较大影响，是道教史研究中的重要成果。王明的这些著作均收入《道家和道教思想研究》（中国社会科学出版社，1984）一书中，由此奠定了他在道教文化领域中拓荒者的学术地位。

1949年以后，王明进入中国社会科学院考古研究所，在当时的时代背景下，为了服从整个政治的需要，真正的道教研究基本提不到议事日程上来。“文化大革命”期间，所有的学术研究基本停顿。1977年，王明担任中国社会科学院哲学研究所中国哲学研究室主任，之后，学术研究才走上正轨。在这一期间，王明有一些重要著述产生，如《抱朴子内篇校释》（中华书局，1980）、《无能子校注》（中华书局，1981）等。同时王明还对历史上著名道教人物老子、庄子、魏伯阳、葛洪、陶弘景、孙思邈等都作过研究，发表过一系列学术论文，勾勒出整个道教史的研究线索，解决了道教史上许多学术疑点和难点，为道教史的编撰奠定了基础和基调。1979年，王明以及陈国符先生第一次被邀

请参加在瑞士召开的第三次国际道教学术会议，并提交了《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》一文。

道教文化是中国古代学术的总汇，囊括三教九流、民俗信仰、医卜星相，跟现代自然科学和社会科学的许多学科相互交叉，因此鲁迅先生说“中国的根柢全在道教”。王明先生的晚年，也逐渐从道教史的研究扩展到哲学史以及整个文化史的研究，认为只有通过道家 and 道教文化，才能真正认识中华民族的历史和文明。王明从道教文化的研究中透视出中国文化在历史上的两条路线：一条是以道家为起源的齐文化，一条是以儒家为起源的鲁文化，他之后的研究，正是循着这样的线索，在诸子百家错综复杂的关系中，寻出了道家、道教这个头绪。王明有关这方面的论著，都收入《道家与传统文化研究》（中国社会科学出版社，1994）一书中。王明生前计划中未完成的书稿有《淮南子思想研究》、《淮南鸿烈集解补注》、《陶弘景年谱》、《陶隐居集校注》等，有些草稿已经完成，有些中途而辍。另外他还设想过用《名医别录》、《本草集注》等书的资料编写《陶弘景全集》，计划组织编撰《正续道藏目录提要》，倡导编写《中华道教大辞典》<sup>①</sup>，准备和他的学生合著《道教史》和《中国文化思想史》等，可惜因为种种原因最后都没能开展<sup>②</sup>。

---

① 这一遗愿后来由其学生胡孚琛完成，胡孚琛组织编写的《中华道教大辞典》1995年由中国社会科学出版社出版。

② 为了将王明先生的学术全貌展现给读者，由中国社会科学院哲学所搜集整理的《王明集》预计于2007年由中国社会科学出版社出版发行。

## 第二节 道教与道家文化

中国传统文化早期主要有两大主流，一是儒家文化，二是道家文化，这是我们固有的本土文化。汉代佛教传入，逐渐深入民间，势力逐日增强，中国文化遂成三足鼎立之势。在学术思想上，儒、释、道三家本来各有千秋，平分秋色。但长期以来，由于政治等各种原因，儒家文化长期占据中国传统文化的主导地位，而作为本土文化另一大主流的道家、道教文化，却被长期边缘化、民间化，处于被动的地位。20世纪以来，由于受到西方科学主义思想以及极“左”思潮的严重冲击，中国传统文化长期以来被边缘化，道教思想更是少人问津。正是在此弱势背景之下，王明毅然选定道教为主攻方向，提出要正确认识道教文化在整个中国传统文化中的地位。王明主要从文化学的角度出发，将道教放在整个中国传统文化的背景中，探讨了道教思想与道家文化、道教与中国传统文化以及道教与科学文化的关系，通过对道教思想源远流长的文化背景和思想渊源的疏理，凸显道教文化与中国传统文化密不可分的关系，以确立道教文化在中国传统文化中的地位。

前面已经论及，关于道家和道教的关系，一直是学界有争议的问题，至今也难以给出一个严密的界定。在王明的研究中，首先对“道家”和“道教”这两个术语做了说明。他认为道家和道教是既有联系又相互区别的，习惯上常常把道教也包括在道家范围之内，但二者还是有区别的，主要区别在于“道家属于诸子的



学派之一，是一种哲学的派别……道家的思想跟后来道教的理论有某些相似和相同之处，但是有根本不同和相反的情况……道教的形成和发展，跟道家老子确实有某些历史的渊源关系。”<sup>①</sup>关于道家思想，王明认为从齐文化开始孕育，在先秦已经成为比较成熟的学派。关于道家的基本精神，王明认为在《庄子·天下篇》就有描述，如“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之”。这是对道家基本精神的典型描述。至于道教，是东汉时张道陵创立的一种宗教形式。道家思想对道教的影响体现在各个方面：比如，先秦时期的《老子》、《庄子》等著作是后世道教推崇的重要经典，老庄学派的“道”、“玄”、“虚”、“静”、“无”、“一”、“中”、精、气、神等范畴和概念被道教所沿用，成为了道教理论的核心范畴。其中“致虚极，守静笃”、归根复命、“抱一”、“持气致柔”、“涤除玄鉴”、长生久视、凝神、守一、坐忘、心斋等修持功夫也被道教汲取作为主要的炼养方法。老庄倡导的清静无为、与道合一的功夫境界以及圣人、真人、仙人的超越境界也为道教所重视。对于道教与道家文化的关系，王明主要探讨了先秦道家对道教的影响，特别是老子、庄子与道教的思想关联。

## 一 道教与老子

先秦道家，其代表人物有老子和庄子。作为道家学派的代表性人物，老子思想对后世特别是道教产生了极大影响。关于老子

<sup>①</sup> 王明：《道家 and 道教思想研究·自序》，北京：中国社会科学出版社，1987。

思想对道教产生的深远影响，王明从史实资料、思想关联等方面给予分析和评价。这些思想主要集中在他的《道家 and 道教思想研究》、《道家与传统文化研究》两部著作中。

### 1. 老子由人到神的转变

老子对后世道教的影响是多方面的。不仅老子思想对道教产生了很大影响，老子本人也被后来的道教奉为教祖，称为“太上老君”。东汉时张道陵创立道教之后，相传就是以《老子》一书为蓝本，作《老子想尔注》，认为“不知长生之道，身皆尸行耳”。五斗米道规定信徒必须诵习《老子》五千文。河上公《老子章句》也吸收了老子“长生久视之道”，来阐述“自然长生之道”。此后，练形长生的思想，成为道教哲学的中心思想。到唐代，道教极盛，朝廷崇尚玄学，下令读《道德经》，于是道教界内外兴起一股注《老子》的热潮，可见老子对道教的影响之大。

关于老子如何被道教奉为教主，学界一直没有做出准确的说明。王明首先循着老子由人到神的过程，从史实出发进行了分析。他引用《弘明集》卷八所载刘勰《灭惑论》中的一句话，概括了这条线索：“案道家立法，厥有三品，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”老子由道家学派创始人变为神仙家、变为道教教祖，是有一个过程的。王明从史料出发对这一转变过程做了一些梳理<sup>①</sup>。比如《史记·老子韩非列传》中记述：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”“修道养寿”在王明看来还属于“人”，毕竟和神仙之事不同。到西东汉之际，桓谭的《新论·祛蔽篇》中记载，杜房曾说“老子用恬淡养性，致寿

<sup>①</sup> 王明：《道家 and 道教思想研究》第19—23页。

数百岁”。《后汉书·楚王英传》称楚王英“晚节更喜黄老学，为浮屠斋戒祭祀”，在持诵黄老微言之外结合了祭祀浮屠仪式。另外，东汉桓帝时朝廷开始有直接祭祀“老子”的活动，老子和佛祖同时受到人们的香火膜拜，桓帝祭祀“老子”的目的，“意在凌云”、“仰其长永生”（《全后汉文》卷六十二）、“求长生福”（《后汉书·陈敬王羡传》）。可见，从时间上推断，东汉时期老子已经被神化，由属于“人”的“修道养寿”转变到“神”化的“寿数百岁”、“香火膜拜”。在王明看来，“由一般的养性延寿，进而求度世长生，这正是由‘人’的‘老子’转变为‘神’的‘老子’”<sup>①</sup>。老子自身被神化，祈求度世长生也成为尊奉老子的信徒们追求的目标。到道教正式成立，被神化了的老子逐渐被奉为道教的教祖，于是有了“老君”、“太上老君”的称号。如《黄庭外景经》说“老君闲居作七言，解说身形及诸神”。《抱朴子内篇·地真》中描述了“老子”被神化的奇形怪状。另外如《老子想尔注》、《魏书·释老志》中都有“太上老君”之称。王明认为，“‘太上老君’这个尊称，一直是道教教祖‘老子’的徽号”<sup>②</sup>。王明对老子由人到神的转变的分析，揭示了道家对道教的深远影响不仅体现在思想上，而且也影响到道教的信仰体系。

## 2. 道教对老子“道”的发挥

对于老子与道教的关系，王明还从思想关联上加以梳理。前面已经论及，老子的思想核心“道”，被后世道教吸收和发挥，成为道教主要的信仰对象和理论基础。由老子抽象的“道”转变为道教祈求长生、追求度世的“道”，同样有一个过程。王明对

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，第20页。

② 同上，第21页。

这一思想脉络做了大致的梳理。王充在《论衡·道虚》中认为“老子之道，为可以度世”，老子的“道”已经有了宗教的端倪。到东汉时朝廷出面祭祀老子，求长生福，河上公《老子章句》中说“道可道，谓经术政教之道也。非常道，非自然长生之道也”，以“自然长生之道”为常道，强调“常道”就是达到长生，成为神仙。王明认为，“这是《老子》的‘道’由道家的哲学概念改变为道教神学概念的重要关键”<sup>①</sup>。《老子想尔注》中更是认为“道”合乎自然，可以长生久视。在“载营魄抱一”（《老子》十章）一句的注释中说“道”就是“一”，“一散形为气，聚形为太上老君”。道教一个重要特点就是重生、贵生，追求长生，因此，老子关于“长生久视”、“谷神不死”、“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”等思想被道教吸收。从理论上讲，道教重生、贵生、追求长生，就是强调形神相须，生道合一，成仙就是得道，就是与道合一。这是道教对老子“道”的思想从养生方面的发挥。

道教吸收老子“道”的思想，还体现在道教在“道”论基础上创立了自己的理论体系。王明认为，道教较为系统的理论体系，是葛洪首先创立的。葛洪吸收老子“道”的思想，提出了“玄”的概念，作为宇宙万物变化的依据。在王明看来，这个“玄”跟老子的“道”内涵是相同的。比如葛洪在论述“玄”的概念时，认为“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”。这里把“玄”看成宇宙万物变化的根据，跟《老子》中对“道”的描述是很相似的。比如《老子》一章中描述“道”为“天地之始”、“万物之母”，也是把“道”作为万物的始基。葛洪认为这个

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第204页，北京：中国社会科学出版社，1994。

“玄”，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追”（《抱朴子内篇·畅玄》），这跟《老子》十四章描述“道”是“视之不见”、“听之不闻”、“抟之不得”、“迎之不见其首，随之不见其后”，也极为相似。在王明先生看来，葛洪所谓“玄”，实质上就是“道”。事实上，在《明本篇》中，葛洪对“道”的论述进一步证明了他所说的“玄”与老子的“道”性质上没有区别。比如他在《明本》篇中说“凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之”，在《畅玄》篇中描述“玄”是“胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”，这里“道”和“玄”性质基本相似。既然“玄”即“道”，那么葛洪为什么继续沿用传统的“道”概念，非要是用“玄”这个概念替代“道”呢？王明找到了葛洪的用意所在，比如在《道意》篇中，葛洪说：“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉……以言乎迺，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉……强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远乎？”葛洪以“玄”取代“道”，是考虑到具有“不可道”、“不可名”特征的“道”概念，难以把握，在王明看来，正是“由于葛洪认为道家传统的‘道’这个概念容易失真，所以另外提出‘玄’的概念作为道教理论体系的核心”<sup>①</sup>。由“道”到“玄”，说明道教在吸收老子“道”的思想基础上，根据自己的理解作了变通。

王明还以东晋南朝上清派为例，论证了道教与老子“道”的

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第204页。

关系。如《真诰·甄命授第一》中说：“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。”王明认为，《真诰》由道—元气—太极—天地四个层次构成的体系，是一套独特的理论。在“太极”之上还有“元气”和“道”，这跟《周易·系辞传》中“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的模式显然不同；另外，《真诰》将“道”置于“元气”之上，“道”生“元气”，这跟河上公《老子章句》中把“道”等同于“元气”也有所不同。王明认为《真诰》中的“道生元气”，类似于《老子》的“道生一”，至于再进一步由“元气”到“太极”、由“太极”到“天地”，则与《老子》“一生二、二生三、三生万物”的模式完全不同。但就“道生元气”类似于“道生一”这点，同样能说明老子的“道”成为道教的最高范畴，“纵有千差万别，但寻根溯源，不能不归结于道家老子，所以《道德经》毕竟成为道教首要的经典”<sup>①</sup>。老子由道家学派创始人逐渐变为道教的教祖，以及道教之所以以“道”名教，与《老子》这部经典的思想核心——“道”都有着很大的关系。至于后世道教对于“道”与“气”关系的论述，主要是将老子的“道”与庄子的“气”综合起来，形成道教自己的“道—气”理论体系。

## 二 道教与庄子

老子自东汉道教创立以来就逐渐成为道教的教祖，老子和道教的关系，脉络比较清楚。相比较，道家的另一位代表人物庄子

---

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第204页。

以及《庄子》这部书与道教的关系，就不如前者那么清晰。正因为如此，王明对于庄子和道教的关系也作了一些梳理和分析。

### 1. 庄子由隐到显的过程

庄子对后世道教的影响，是个由隐到显的过程。王明首先考证了庄子在道家学派中由隐到显的过程。他指出，好多早期的史料记载中提到“道家”的时候，并没有包括庄子。比如，在两汉四百多年间，《老子》一书不断有人作注，而《庄子》一书却很少有人作注，这说明庄子在当时的影响不大。司马谈《论六家要旨》中所谓道家“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”，在王明看来，这里的“道家”是个大综合的杂家，而庄子的思想与儒墨名法的言论相对立，所以此处的“道家”也没有包括庄子。至于司马迁《史记·老庄申韩列传》中说庄周作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》以诋訾孔子，以明老子之术。事实上，这三篇都属于《庄子》外、杂篇，而对《庄子》外、杂篇是否出自庄子之手、是否与庄子本人思想一致等问题，学界一直有争议。王明认为，这三篇并非庄子所作，而是汉初儒家和道家两派在政治上争论很激烈时，老子学派攻击儒家的言论，“司马迁由于同情并接受了道家思想，所以在庄子传里单独标举这三篇以诋訾孔子，意在诋訾当时儒家如公孙宏之徒，所阐明的却是‘老子之术’，即黄老思想，他的目的不是重视《庄子》，宣扬庄周”<sup>①</sup>。尽管《史记》列传中“老庄”并称，但还是看不到庄子的思想。班固《汉书·艺文志》中说：“盖道家者流，历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要

<sup>①</sup> 王明：《道家和道教思想研究》第49页。

执本，清虚以自守，卑弱以自持，此人君南面之术也。”这里的所指的“道家”，在王明看来仍然是老子，而不是庄子，因为所谓“清虚以自守，卑弱以自持”是典型的老子的思想，至于“南面之术”，更是庄子思想中从来没有过的。

王明认为，真正对老庄引起高度关注的，是魏晋时期。在此之前，谈到“道家”往往是“黄老”并称，魏晋以后，“老庄”并称开始盛行。比如魏晋玄学推崇的三部主要经典（即“三玄”，包括《周易》、《老子》、《庄子》），就将《庄子》、《老子》并重。另外如当时的一批玄学家如何晏、王弼、阮籍、嵇康等，开始深好老庄之言，评论、注释《庄子》的现象也逐渐增多。王明认为，“这在历史上是一种新风尚，标志着新思潮的开始”<sup>①</sup>。当时，不仅由以前的“黄老”并称变为“老庄”并称，后来甚至逐渐从“老庄”并称变成“庄老”联称。如嵇康《与山巨源绝交书》中说“又谈庄老，重增其放”。郭象注《逍遥游》篇时说“此庄老之谈所以见弃于当涂”，在注《在宥》篇时又说“夫庄老之所以屡称无者何哉”？王明认为，这些现象说明当时爱好《庄子》的潮流，似乎超过了喜好《老子》。受魏晋玄学思潮影响的缘故，这样的潮流历久不息。无论“老庄”并称还是“庄老”连称，这一思潮似乎与当时道教的流行并无关系。比如当时著名的道教理论家葛洪就认为，庄子的思想跟道教不仅没有关系，甚至格格不入：“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第49页。



耽玩哉?”（《抱朴子内篇·释滞》）

随着庄子在道家学派中的地位由隐到显，庄子 and 道教的关系也逐渐紧密。王明认为，老庄在历史上的地位如何，跟道教受到重视与否密切相关。前面已经提到，唐代道教达到鼎盛，当时皇帝姓李，自认为跟传说的道教教祖老子（史上有种说法说老子姓李名耳）同姓，于是开始推崇老子，连带着褒扬庄子。《旧唐书·礼仪志四》中记载唐玄宗曾令大家诵习《道德经》和《庄子》等道家书，并封庄子号为“南华真人”，同时把《庄子》改为《南华真经》。这是历史上第一次朝廷诏令把庄子由道家学派代表人物直接封为神仙，同时把《庄子》一书尊为道教重要经典之一。从此以后，无论在道教界内部还是知识分子阶层中，都很重视《庄子》，开始涌现出许多评论和注释《庄子》的著作。如宋代王安石著《庄周论》，其子王雱著《南华真经新传》、《南华真经拾遗》，陈景元撰《南华真经章句音义》，道士褚伯秀撰《南华真经义海纂微》，明代的焦竑撰《庄子阙误》、《庄子注》等。王明从史料方面对庄子 and 道教关系的考证，证明尽管庄子在道教中的地位没有老子那么明显，但其思想对道教的影响却是深远的，是不容忽视的。

## 2. 庄子思想对道教的影响

王明先生从思想关联方面，进一步分析了庄子对道教的影响。前面已经论及，老子的思想核心是关于“道”的理论，道教和老子在思想方面的关联也主要体现在道教对老子“道”论的吸收和发挥。而在庄子那里，讲“道”，也讲“气”。王明正是抓住这一特征，主要从“道”与“气”的关系开始，追溯庄子与道教在思想方面的关联。前面已经提到，《庄子》内、外、杂篇是否

都出自庄子之手、是否比较一致地反映了庄子的思想，学界一直争议较大。在王明看来，内、外、杂篇之间是有区别的。比如在“道”、“气”关系方面，他认为“内篇以‘道’解释，外篇以‘气’解释，这是两种显著的区别”<sup>①</sup>。比如《庄子内篇·大宗师》中说古代的真人能“登高不栗，入水不濡，入火不热。是知能登假于道者也若此”，在《内篇》中，对古代真人能“登高不栗、入水不濡、入火不热”的原因，以得“道”来解释。另外，《庄子外篇·达生》中托列子问“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至此？”托关尹回答“是纯气之守也，非知巧果敢之列。”在《外篇》中，对“至人能潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗”的原因，以守“气”来解释。在王明看来，“以‘道’解释，是庄周一贯的立场方法；以‘气’解释，正是庄子后学的文章具有的一种特色”<sup>②</sup>。王明以此推断《外篇》应该是庄子后学的著作。

王明进一步分析，通观《庄子》内七篇，并没有神仙道教思想。他认为《庄子》中所谓的“真人”、“神人”跟道教中所说的“真人”、“神仙”并不相同。比如《大宗师》中有对“真人”的描述：“古之真人，不知悦生，不知恶死”，“以生为附赘悬疣，以死为决疔溃痂”。可见，《大宗师》中的所谓“真人”，是顺乎自然，不求长生，不以人助天，在王明看来，这跟道教所说的修道登仙的真人不是一回事，道教所说的真人，是长生不死的得道者。另外，《逍遥游》有所谓“神人”的描述：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰霜，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第54页。

② 同上。

云气，御飞龙，而游乎四海之外。”这里所谓“神人”，郭象曾解“夫神人，即今所谓圣人也”，唐玄英也解为“神圣之人”，王明根据以上两位的注解，认为此处“神人”应理解为“大而化之谓圣，圣而不可测之谓神”，并没有道教所说的神仙的意思。尽管对“神人”的描述有点神仙的样子，但王明认为那仅仅是运用神话描写的手法而已，“庄周最强调自然，视生死如一，顺其自然而生，顺其自然而死。所以生不足乐，死不足哀，哪里肯企求长生不死的神仙呢”<sup>①</sup>？

王明对庄子“真人”、“神人”的理解有他自己的道理，但不可否认，庄子的“真人”、“神人”的提法其实对道教的影响是很大的，道教也经常用这样的术语，视“真人”、“神人”、“至人”为得“道”者，至于“长生不死”，在道教看来是得“道”者自然能实现的，因此所谓“真人”跟“长生不死”在道教那里并不矛盾。至于将“神人”理解为“圣人”，那只是注家的一面之词，王明以此作为自己立论的基础，是有一定的片面性的。无论如何，不管是属于庄子还是庄子后学，《庄子》一书中有关“真人”、“神人”、“至人”的提法，以及他们“不食五谷，吸风饮露”、能够“入火不热”、“入水不濡”、“御风而行”、“乘云气，御飞龙”、“独于天地精神往来”之类的描述，不可否认是道教所谓“真人”、“神仙”的雏形。

《庄子》思想跟道教发生密切关系的，王明认为是外篇和杂篇。在王明看来，有关神仙思想以及养生炼形、企求长生不死的思想，是在《庄子》外篇和杂篇中逐渐成熟起来的。比如《天

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第52—53页。

地》篇中说“千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡”，这显然讲的是追求神仙境界。《刻意》篇中说“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”，这涉及了道教的导引炼形之术，而讲导引炼形之术，是离不开“气”的。在王明看来，《庄子》外、杂篇中使用“气”概念的并非庄子本人，而是庄子后学。但在讨论“气”概念对道教的影响时，王明还是将《庄子》内、外、杂篇视为一体，所谓对庄子与道教关系的讨论，实际上等同于对《庄子》与道教关系的讨论。

庄子“道”、“气”概念对道教产生的影响，王明也作了一些梳理<sup>①</sup>。《老子》一书主要讲道，但也提到“气”，如“专气致柔”（《老子·十章》）。《庄子》一书发挥了老子的“道”论，并更多地讲“气”。《庄子》中的名句“通天下一气耳”（《大宗师》），明确以“气”为万物的直接起源。在外篇和杂篇中，讲“气”之处最多。比如外篇《知北游》中以“气”来解释万物的生灭，“生死皆气之变化”、“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”。《庄子》中多次讲“一”，将老子所谓“一”即“道”改为“一”即“气”。比如《天地》篇中说“有一而未形”，《田子方》中说“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑”。杂篇《庚桑楚》中说“卫生之经，能抱一乎”？“抱一”即“守一”。

《庄子》中“一”即“气”的思想，被后世道教学者吸收和发挥，做了纯粹道教式的解释。典型的有明代陆西星在《南华真

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第205页。

《经副墨》卷三从内丹学角度所作的解释：“何谓守一？老子云，得其一，万事毕。所谓一者，先天真一之气，即所谓天地之精，亘藏于阴阳之宅者也。何以守之？亦曰慎内闭外而已。何谓处和？处和者，调阴阳气序之和也……和，即丹家所谓火候也。一，即丹家所谓药物也。以之修身，则形神妙而道合真矣。度千二百岁而形不衰也宜哉！”内丹所谓“药物”，包含精、气、神，王明认为内丹学将庄子的“一”即“气”变为“一”即“药物”，是对《庄子》“气”论的进一步发挥。总之，庄子“道”、“气”、“一”等思想，对后世道教特别是道教内丹学的影响，都是很深远的。

王明以上关于老、庄思想对道教的深远影响的分析，凸显了道家对道教的影响以及道教对道家思想的吸收，但同时从道教对老庄思想的变通中，也显现出道家和道教的区别。以老子开其端的道家是学术派别，不是宗教派别，《老子》、《庄子》是学术著作，不是宗教经典。在以老子为代表的道家那里，“道”是超越性的宇宙最高法则，是人追求的最高精神境界，是人与宇宙共同遵循的规律。道教则进一步突出了“道”的超越性，将“道”视为无限超越的信仰对象，同时也视为生命超越的最终境界。道家追求的清静无为、涤除玄览、静观、抱一、坐忘、心斋等追求内心安宁的离俗超脱的精神，被道教充分发挥，形成出世的心性炼养理论。道家追求的“返璞归真”、“致虚守静”等“长生久视之道”的养生论，则直接被道教吸收。道家关于“真人”、“至人”等形象，也成为道教追求的得道成仙的神仙模型。至于老、庄等道家人物被奉为道教尊神，《老子》被尊为《道德真经》以及《庄子》被尊为《南华真经》，都体现了道家对道教多方面的影

响。正是因为道教吸收和发挥中国传统思想特别是道家思想理论，并形成一套独特而系统的理论体系，因此曾一度与儒、佛并举，形成中国传统文化三足鼎立的局面，并在儒、释、道三教的冲突和融合中起了重要作用。

### 第三节 道教与中国传统文化

前面已经论及，道教思想源于中国先秦文化特别是道家文化。作为中国传统文化的重要组成部分，其思想背景源远流长。一般认为源于道教产生以前的各种巫术，秦汉时的神仙方术和黄老道，则是道教的前身。道教自东汉正式形成，经过魏晋南北朝的进一步发展，到隋、唐、宋、元达到鼎盛，成为中国传统文化的重要内容。作为中国本土宗教，道教在漫长的形成过程中，融合先秦各家各派理论学说，融合古代各种民间巫术、神仙传说以及各种养生方术，吸收了汉代阴阳五行化了的儒家思想，以及在跟外来佛教的冲突中融合了佛教的一些思想，形成庞大复杂的思想体系，成为中国传统文化的重要组成部分。

关于道教思想与传统文化的关系，是一个十分重要的问题，这关系到从思想文化的层面确立道教在中国传统文化中的地位的问题，因此也是王明最为关注的问题，“道教思想文化与传统的思想文化密切相关……除了有它自己的特点外，它的发生、发展及其影响，都与中国社会传统文化分不开……所以研究道教史，

不能不了解中国的历史和整个思想文化史”<sup>①</sup>。王明对道教的研究，主要是从文化学的角度出发，首先关注的就是道教思想的来源问题。他深知，要了解和把握一种思想体系，必须先了解其思想渊源和背景，这样才能有一个客观全面的认识。他首先将道教放在整个中国传统文化的大背景中，追溯了道教思想的来源问题，梳理了道教思想的形成，以及与其他学说学派之间千丝万缕的关系，并以此论证了道教思想在整个中国传统文化中的重要地位。王明认为，我们平常都说道教思想主要源于先秦的道家特别是老庄思想，事实上，除了受道家的影响比较大，道教思想源于儒家和墨家的思想成分也比较多，“道教的影响主要在于本体论，儒家的影响主要在于伦理道德，墨家的影响主要在于政治经济思想”<sup>②</sup>。另外，道教还受到像汉代的谶纬神学以及晋代以后的佛学的影响。至于阴阳家、五行家、神仙家等，其表现于术数和方技的各个方面，对道教方术思想的影响也是巨大而深远的。对于道教与中国传统文化的关系问题，除了以上讨论的道教与道家文化的关系外，王明还从儒家、墨家、释家等几方面作了探讨。

## 一 道教与儒家

王明认为，道教思想主要源于先秦道家，但受传统儒家思想影响也很大。他主要从道德伦理方面探讨了儒家思想对道教的影响。一般认为，儒家侧重于强调伦理道德，比如儒家基本经典《大学》中就说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国

① 王明：《道家与传统文化研究·自序》。

② 王明：《道家与传统文化研究》第203页。

者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身”，“身修而后家齐；家齐而后国治；国治而后天下平”。“修身”、“治国”、“齐家”、“平天下”，此后成为儒家基本的伦理原则。至于“修身”、“治国”、“齐家”、“平天下”之间的相互关系，《大学》作了进一步的解释：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成就于国：孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此。”可见，在“身、国、家、天下”四者之间，“家”是第一位的，由家庭中“父慈、子孝、兄让、弟恭”的伦理关系，可以推出“君仁、臣忠、官慈、民敬”的政治伦理。儒家正是通过推出家庭伦理，来维持国家政治秩序。因此王明认为：“儒家提倡礼治和德治，最注重道德伦常为维系社会秩序的工具。”<sup>①</sup>

儒家的道德伦常，其核心就是君君、臣臣、父父、子子等关系。王明认为，道教正是吸收了“君、父、师”这几个重要关系，并加上神道设教，逐渐形成“天、地、君、亲、师”五位一体的信仰体系。比如原始道教经典《太平经》继承儒家的这一伦理原则，但由于《太平经》是以“天地”为道德的基本纪纲的，因此在儒家“君、父、师”三者的基础上，加上了“天、地”，形成“天、地、君、父、师”五位一体的伦理信仰。尽管在五者中，天地居首位，但对于“君、父、师”三者的重要性，《太平经》中还是非常重视的：“夫人乃得生于父母，得成道德于师，得尊容于君。”（《太平经》卷四十七《上善弟子为君父师得仙方

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第206页。



决》)因此子应当孝,臣应当忠,弟子当顺。“子不孝,则不能尽力养其亲;弟子不顺,则不能尽力修明其师道;臣不忠,则不能尽力敬事其君。”(《太平经》卷九十六《六极六竟孝顺忠决》)在王明看来,这个典型的例子说明儒家的善恶观念被道教接受,并把它纳入自己的思想体系之中。这一体系,“是由儒家导其源,原始道教替其绪,反复宣扬,遂成为我国社会上相当普遍的宗教信仰”<sup>①</sup>。王明还以葛洪为例,说明了儒家伦理观念对道教的影响。比如葛洪以儒家的忠孝和顺等德行作为修仙的必要条件,“欲求仙者,要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修,而务求方术,皆不得长生也”(《抱朴子内篇·对俗》)。在王明看来,“修仙的人注意德行,与儒家世俗的道德相契合,也就是以儒家的道德为本”<sup>②</sup>。另外如《天师教戒科经》中说“事师不可不敬,事亲不可不孝,事君不可不忠”,强调想要修道,必须做到臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺。《太上戒经》的“十戒”中,也规定不得违戾父母师长,反逆不孝;不得叛逆君主,谋害家国。可见儒家道德规范对道教的戒律的形成的影响也是很大的。

作为土生土长的传统宗教,道教在漫长的历史发展中,自然会受到长期以来居于传统文化主导地位的儒家某些思想观点的影响,这是顺理成章的事。王明把儒家列入道教思想理论来源之一,显然注意到了这点。王明对于儒家与道教关系的探讨,主要集中在诸如“君、父、师”这样的伦理规范对道教伦理思想以及戒律的影响方面,在这方面的论证是充分的,结论也是站得住脚

① 王明:《道家与传统文化研究》第206页。

② 同上,第207页。

的。儒家的伦理规范对后世道教的影响，是方方面面的。但其中非常重要的一点，王明没有提到，那就是儒家心性论对后期道教特别是成熟形态的道教内丹学的巨大影响。前面已经论及，心性论是儒佛两家都非常关注的重要问题，到了唐代，道教学者们也开始广泛关注心性问题。特别是到宋元明时期，对心性论问题的讨论达到了高峰，一度成为理学家、心性家、佛教禅宗甚至道教内丹家共同关注的问题。深受当时儒、释、道三教合一思潮的影响，这个时期的内丹心性学，融儒、释、道三家心性学思想为一炉，形成了一个系统完善的心性学体系。因此，心性论成为儒、释、道三家融合的思想理论之一，也是儒家对道教思想方面产生影响最不可忽视的一个方面。

## 二 道教与墨家

儒家和墨家同产生于先秦，在战国时期曾并称“显学”。之后，儒家学说一直绵延不绝几千年。而墨家自秦汉以后，几至中绝。那么墨家思想真的就从此退出了历史的舞台？在王明看来，作为先秦诸子之一的墨家学派，自秦汉以后，其思想并没有消失，而是逐渐汇入道教的思想体系之中。正是基于此观点，王明把墨家也视为道教的主要理论来源之一。关于墨家思想对道教的影响，王明先生认为主要有理论和方术两个方面。

首先，在理论方面，王明认为墨家“尊天明鬼”和“兼爱互助”两方面思想对道教的影响最大。“‘天志’和‘明鬼’是墨子

宗教思想的两大台柱。”<sup>①</sup> 墨子认为天是有意志的，而且有好恶爱憎的表现，“天欲义而恶不义”（《墨子·天志上》），“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”（《墨子·天志中》）。墨子尊天又信鬼，他认为，鬼神的存在是可以证明的，“何不尝人一乡一里而问之，自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声。则鬼神何谓无乎？”（《墨子·明鬼下》）王明认为，墨家尽管自秦汉以后消沉下去，但墨子这种尊天明鬼的思想却在社会上流传下来，被土生土长的道教吸收过来，成为道教神仙信仰的基础。

另外，王明认为墨家提倡的自食其力和互助互利的思想，对原始道教经典《太平经》的思想影响也是很大的。墨子曾提出“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）。这种提倡自食其力的思想被《太平经》吸收，《太平经》中也说“夫人各自衣食其力”（《太平经》卷三十五《分别贫富法》），“夫力本以自动举，当随而衣食”、“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者”（《太平经》卷六十七《六罪十治诀》），这跟墨子“赖其力者生”的思想是一致的。另外墨子还提出人与人之间应该“兼相爱，交相利”，也就是说要互助互利。墨子曾提出贤人的三个标准：“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”（《墨子·尚贤下》），教人在“力、财、道”等方面相互相助。《太平经》受此影响，也明确提出“力强当养力弱”、“若力强反欺弱者……皆为逆”（《太平经钞辛部》），“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”（《太平经》卷六十七《六罪十治诀》），

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第 99 页。

“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也”（同上）。可见墨家这一互助思想对道教的影响之大。王明先生认为，墨子提倡的这种自食其力、互助互爱互利的思想，是墨家的优良传统，经过一段时期的沉寂之后，“到后汉中晚期，又被我国原始道教经典吸收进去，成为民间道教思想精华的一部分”<sup>①</sup>。

其次，王明还从道教方术方面，考证了托墨子之名而作的道书，进一步说明了墨家对道教的影响。如葛洪《抱朴子内篇·金丹》中曾记有《墨子丹法》；葛洪《神仙传》中就有《墨子传》，并提到墨子撰《五行记》，含有变化神术的内容；《隋书·经籍志》著录《墨子枕内五行纪要》和《墨子枕中五行要记》各一卷，讲医药、五行等内容；《通志·艺文略》著录《墨子枕中记》二卷，王明认为从内容与性质看跟《墨子五行记》相似；葛洪《神仙传》中还有《墨子隐形法》一篇；《通志略》中还著录崔知操撰《灵奇墨子术经》七卷。可见，在这些道书中，都有将墨子神仙化、方术化的倾向。王明认为，这些都是道教神仙方术依托墨子的证据，说明墨家客观上对道教产生的影响是深远的。

王明认为墨家对道教无论在鬼神信仰、互助互利还是方术方面的影响，都是有据可考的。其中着墨较多的还是墨家“兼相爱，交相利”思想对道教思想的影响，这部分的探讨主要着眼于墨家思想对道教原始经典《太平经》的影响，而对《太平经》的影响又集中于《太平经》的社会政治思想。在他看来，《太平经》中“有关社会政治的一部分言论是从墨子思想演变而来的”<sup>②</sup>，“墨学演变为原始道教经典中的一部分社会政治思想，它的内容

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第103页。

② 同上。

比较丰富和深刻起来。就思想的继承性来说，它是墨学流变”<sup>①</sup>。不论这样得出的结论是否恰当，但王明的初衷是可以理解的，他的目的在于通过多方面的比较和追溯，在同其他学派的错综复杂的关系中，以展示道教与中国传统文化的渊源关系，同时也反映道教文化与中国传统文化的渊源关系。事实上，在先秦诸子学派中，如果说其他学派还主要是以一种比较松散的学术派别的形式存在，墨家则是比较特别的一个学派，有着严密的组织性，有着类似戒律的道德规范，有着悲天悯人的忧患意识，提倡苦行僧式的节欲生活……这些都使得墨家具有了某种类似宗教的性质。《汉书·艺文志·诸子略》中这样描述墨家：“墨家者流，盖出于清庙之守。茅屋采椽，是以贵俭；养三老五更，是以兼爱；选士大射，是以上贤；宗祀严父，是以右鬼；顺四时而行，是以非命；以孝视天下，是以上同；此其所长也。及蔽者为之，见俭之利，因以非礼，推兼爱之意，而不知别亲疏。”“清庙之守”，意思是管理庙中事物，演习郊祀或其他祭祀礼仪。有着严密组织性的墨家，不仅有宗派领袖式的钜子不断接替，而且有一套诸如“兼相爱，交相利”这样的伦理规范约束成员，并且还有一套类似宗教仪式的祭祀礼仪。或许正是因为墨家这种特殊的学派形式，才启发了王明从类似宗教的层面上，发现了其对后世道教产生的多方面的影响。将墨家视为道教思想来源之一，这是王明的独创见解。

---

① 王明：《道家 and 道教思想研究》第 107 页。

### 三 道教与佛教

儒、释、道同作为中国传统文化的三大支柱，探讨传统文化对道教思想的影响，当然不能忽视佛教。王明也注意到了这点，把佛教也视为道教思想理论的重要来源之一。道教和佛教首先有相互排斥的一面。道教是中国土生土长的宗教，而佛教是外来的宗教。佛教自东汉传入中国以后，最初遭到华夏本土文化的抵制和排斥，特别是来自本土宗教道教的排斥。当时道教界出现了《老子化胡经》，社会上也有了“老子入夷狄为浮屠”的传说。到南北朝时，道士和佛教界人士相互指斥和批判。特别是到北朝时期，政治也介入佛道之间的斗争，比如魏太武帝时期，朝廷内部曾联合当时的著名道士寇谦之攻击佛教。到了唐代，佛道之间的斗争变得越来越激烈，唐高祖和太宗时，朝廷内部也上书，跟道士一起批判佛教。面对道教方面的批判，佛教界也针锋相对地加以反驳，著名的有释氏法琳作《辨正论》、《破邪论》，斥责道教为邪门外道，只有佛教才是正道，为佛教进行辩护。这是道、佛两教相互排斥、相互诋毁的一面。

尽管佛、道两教由于思想及教义的不同而相互排斥，但随着相互的不断摩擦和冲突，在思想理论方面逐渐出现了相互吸收和渗透的情况。王明首先梳理了道、佛两教在经典中相互吸收对方思想的情况<sup>①</sup>。比如，约成书于东晋时期的道教经典《太上洞渊神咒经》，就吸收了佛教般若本无论的思想。梁朝著名道教学者

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第210页。

陶弘景修撰《真诰》，就大量吸收了佛教《四十二章经》的说法。唐代上清派宗师司马承祯撰《坐忘论》就汲取了佛教禅宗“定慧”的说法。《天隐子》一书中也吸收了佛教“顿渐”思想，认为道教只能渐修，不能顿悟。以上是道教在理论方面受佛教影响的例子。同样，佛教思想也受道教思想的渗透和影响。比如隋代天台宗大师智顗撰《修习止观坐禅法要》，就汲取了道教修炼的方法。佛道两教的相互影响在宋、金、元时期达到鼎盛，当时，道教全真道开始兴起，主张儒、释、道三教合一，三教教主老子、孔子、释迦牟尼成为大家共同尊奉的对象，道家的经典《道德经》、儒家的《孝经》以及佛教的《心经》也成为三教共同诵习的经典，三教合一之势逐渐形成。

佛、道教之间的相互影响是个比较复杂的过程，涉及方方面面。王明无论是从史实出发还是从思想关联出发的论述，至少在某些方面反映了这一相互影响的关系。王明特别提到宋、金、元时期全真道兴起后儒、释、道三教合一的状况，可以说抓住了佛、道在思想理论方面相互影响的关键点<sup>①</sup>。事实上，自全真道流行以来，元明清道教史上的一大重要特点，“三教合一”学说盛行，儒、释、道三教逐渐形成融合的趋势，但三教鼎立、各派异说、相互贬斥的情况依然存在。尽管三教在理论上互有吸收和借鉴，但仍需在更高义理层次上作进一步的阐述和论证，这个任务后来由道教内丹派最后完成。道教内丹派从理论和实践两方面，对儒、释、道三教理论都作了更进一步的融合，从而推动了儒、释、道三家由对抗进一步走向融合的趋势。道教内丹对佛教生死观、空

---

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第215页。

观、禅宗心性论等理论的融合和发挥，开辟了道教内丹跟佛教特别是禅宗在诸如生死、境界等问题上的相互冲突和融合。正是在相互冲突中，双方都能够取长补短，汲取对方的思想精华，以纠正和弥补各自的不足，在互动中使得双方的理论都进一步得到提升。另外，佛教对道教的影响还表现在科仪戒律方面，比如在佛道的相互渗透中，道教受佛教影响，建立起斋醮、诵经等一套科仪戒律，特别是道教戒律，参照了许多佛教的内容。

王明考证了道教文化源远流长的思想背景和文化渊源，并通过比较来揭示道教的思想特征。王明对于道教文化在中国传统文化中的地位的确立，是将其放在整个中国传统文化的大背景中，通过对道教思想渊源的梳理，以确立道教在中国传统文化中的地位，以期引起人们对道教文化的客观评介、认识以及重视。20世纪的中国，在学界，对道教文化的研究一直没有引起足够的重视。王明在研究整个中国传统文化的基础上，毅然选定道教文化作为自己的主攻方向，认为只有搞懂道教文化才能真正认识中华民族的历史和文明，同样，从剖析道教文化中又可以探索中华民族精神的实质。因此他努力提高道教文化在传统文化中的地位，积极倡导道教文化的价值和积极意义，这是王明在道教研究中的主要贡献。

#### 第四节 道教与科学文化

道教作为中国传统文化的重要组成部分，经过长期的历史积淀，其内容包罗万象，杂而多端。历来对道教的研究也涉及许多



方面，如道家思想、道教门派、道教典籍、道教教义、斋醮符箓、科仪戒律、占验法术、道教养生功法和武术、道教外丹黄白术和内丹学、道教神仙和民俗信仰、洞天福地与宫观、道教与文学艺术等。王明提出，尽管道教跟哲学、文学、艺术等的关系也是很需要研究的重要问题，但道教与科学技术的关系是道教研究的一个更重要的问题。王明对道教与科学关系的探讨，主要集中在对晋代葛洪的《抱朴子》一书的研究中。因为在他看来，《抱朴子》一书在中国思想文化史上具有很大的价值，“我提出《太平经》和《抱朴子》两部道书在我国思想文化史上的价值，为的是它们先后代表最早两个不同性质道教的类型，非但对道教的形成和发展具有重要的意义，而且对我国思想文化的发展也有着特殊贡献和价值”<sup>①</sup>。王明所说的《抱朴子》在我国思想文化史上的价值，主要体现在科技文化方面。

### — 道教与科学研究的缘起

20 世纪中国对于道教与科学技术的关系的讨论，受英国著名科学家李约瑟的影响最大。李约瑟是国际著名的科学史家，从 20 世纪 40 年代末开始研究中国科学技术史，1954 年起出版多卷本《中国科学技术史》(Science and Civilization in China)，对中国数千年来科学文化的发展史作了比较全面系统的介绍。李约瑟不仅详细说明了中国科学技术的世界史意义，而且在前无古人的领域里，全面介绍了道教在世界科技发展中理当占据的历史地

---

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第 256 页。

位。他在《人和他的地位》中认为，道教“实际上是在中国古老的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过的，它是世界上曾经看到的唯一的基本上不反科学的神秘主义的体系”。李约瑟认为道教是自然神秘主义的思想体系，“世界历史上的一定时期，帮助实验科学成长的，有时候正是否认权威的神秘主义而不是理性主义”。道教具有的一套复杂而微妙的概念，这些正“是中国后来一切科学思想的基础”。李约瑟认为对中国科学文化贡献最大的是道教，因此，对道教与科学的关系是他重点研究的问题。在《中国科学技术史》一书中，他在第五卷的2、3、4、5四个分卷中集中讨论了道家与道教、道教思想与道教练丹术（包括外丹术和内丹学）的关系。他认为，中国古代的道教，“发展了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是有着头等重要性的”<sup>①</sup>。他认为，道教思想既是宗教、诗人的，同样也是方术的、科学的、民主的；道教思想提供了中国传统科学的原型，这种前科学、原科学或准科学，主要是由于地理的、社会的和经济的原因，未能在中国产生近代科学。但“道教能将理论付诸实践，所以，东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药理学，都发端于道教”<sup>②</sup>。

李约瑟作为中国科学技术史和道教研究家，活跃于国际道教研究领域。在第二次、第三次国际道教研究会议上，他都被邀请参加，并分别提交论文《道教练丹术的社会内容》和《道教与免疫学的起源》。1943年，李约瑟曾远赴四川，到王明当时工作的

---

① 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷第175页，北京：科学出版社、上海：上海古籍出版社，1990。

② 同上，第178页。

中央研究院史语所讲学，跟王明讨论过《周易参同契》中的科学思想等，二人有一段时间一直保持联系。与李约瑟的交往，留下了王明之后探讨道教与科学技术的种子。1979年，王明参加在瑞士召开的第三次国际道教学术会议，并提交了《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》一文。这篇文章既是王明关于道教与科学技术的关系的初步性研究成果，也是作为来自道教的发源地——中国的学者，对国际道教研究界做出的回应。道教与科学——这个与国际前沿研究接轨的研究思潮，经过王明在国内的率先研究和不断的推动，在今天的道教研究中，仍然是个引人注目的问题。王明在这方面的研究成果，也给后人研究提供了便利。

## 二 道教与科学技术研究

20世纪一段时期内，对道教思想的研究，学界关注的一个问题是对道教科技思想的研究，这主要体现在对魏伯阳《周易参同契》、葛洪《抱朴子》中的炼丹术的研究，特别是后者，更是当时研究的热门话题。这一时期，学界对葛洪《抱朴子》中的炼丹术的研究，主要集中在化学研究领域，极大地促进了中国炼丹术研究的深入。作为当时中国研究道教为数不多的学者之一，王明同样没有忽略这个问题。道教与科学技术的关系的研究，曾经成为当时国际道教研究中的热点问题。王明对这一问题的研究，是对当时国外道教研究热点的一个回应，为当时的道教研究指出了一个方向，提供了一种思路。直至今日，道教与科学的关系，仍然是道教研究的一项重要任务。

前面已经论及，道教的一个显著特征就是重实践、重验证。道教提倡“以术证道”、“我命在我不在天”的精神，积极探索人体的奥秘，经过几千年的积累，包含着丰富的天文、地理、化学、医学、养生气功等方面的思想。王明认为，道教包含的这些内容，都很有价值，“尤其有关科学技术部分，是一些道教学者的注意和兴趣所在，先后做出了有益的贡献。比如医学和药理学，他们精心钻研，治疗疾病，超越了民间道教沿用的符水咒语迷信的陋习。又如内丹法的强身健体的作用，外丹、金液还丹的化学实验，天文、历象、潮汐的测算与试验，山川地理以及其他物理现象的探索等等，如晋葛洪、梁陶弘景、唐初孙思邈都是杰出的代表人物”<sup>①</sup>。

对于葛洪在医药学和化学方面的思想成就，王明给予了高度评价。王明认为，中国医学和药理学的发展，同道教学者的关系是十分密切的。葛洪在医学上的贡献是巨大的，他早就提出“上药令人身安命延”、“中药养性，下药除病”（《抱朴子内篇·仙药》），指出了医学与养生之间的关系。“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难”（《抱朴子内篇·论仙》）。葛洪在医学上的贡献包括医学和医药学，比如他撰有《金匮药方》、《肘后备急方》以及《神仙服食药方》等医药书籍多种。其中《金匮药方》一百卷早已失传，《肘后备急方》在《抱朴子内篇》中名为《肘后救卒方》，目前还保存着一部分。这些都是有关病状和病理的珍贵资料。其中对一些传染病的记载，是葛洪在医学上的卓越

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》第127页。

贡献，比如在《肘后备急方》卷二《治伤寒时气温病方》中，对天花这种传染病病状的描述和病理的分析是深刻的，记载是详实的，并基于这种分析开出的对治药方，在治疗天花传染病的医学史上都是珍贵的材料。在预防疾病、免疫方面，葛洪也有很大的贡献，比如在《抱朴子内篇·极言》中，强调人们应该养身保健，增强抵抗风寒暑湿的能力。在《抱朴子内篇·仙药》中探讨了各种本草药物，详细记述了诸芝、五玉、云母、雄黄、珍珠、桂、巨胜等药物，认为服食可以延年益寿。葛洪作为道教学者，既精通医药学，治疗疾病，又重视导引、按摩，强调用药增强体质、预防疾病，这为中国医学开创了一个优良的传统，在预防疾病方面是功不可灭的。

另外，道教外丹派关于金丹仙药的炼制（即黄白术），客观上推动了古代化学与冶金术的发展。炼丹术最初是道教追求长生之道的一种途径和方法，也就是希冀通过炼制一种丹药，服食后可以成仙得道。但炼丹术本身是一种实验，在王明看来，“炼丹术的实验，客观上对原始化学的贡献是不可抹煞的”<sup>①</sup>。作为一种科学实验，炼丹术客观上成了近代化学的先驱。对于葛洪在炼丹史上的贡献，王明主要归纳为三个方面<sup>②</sup>：一是首次记载了现已失传的炼丹著作；二是第一次具体记述了许多炼丹的方法；三是通过这些炼丹法的描述，知道一些炼丹术的主要材料是什么，它的化学反应又是怎样形成的。总之，葛洪为炼丹术的发展提供了可靠的资料。以《抱朴子内篇·金丹》为例，列举的药物有丹砂、水银、雄黄、矾石等二十二种之多，比魏伯阳《周易参同

① 王明：《道家与传统文化研究》第261页。

② 王明：《道家道教思想研究》第74页。

契》中的还要多。另外葛洪在《抱朴子内篇》的《金丹》和《黄白》两篇中，具体介绍了许多炼丹的方法，这在以前的道书包括《周易参同契》里都是没有的。正是因为葛洪在炼丹术上的特殊贡献，才引起王明对《抱朴子》一书的重视，学界对道教与科学技术关系的研究，也曾一度集中在《抱朴子》一书。

### 三 道教与现代科学文化

国外对道教与科学技术关系问题的关注，引起了国内学术界对道教思想的关注。国内由王明开其端的包括道教与道家文化、中国传统文化、科学文化在内的整个道教文化研究，引发了国内学术界对道教文化的全盘思考，包括对道教与现代科学文化关系的思考。从20世纪80年代起，学界对以往的学术研究进行了重新思索，80年代以前的研究思路由于空疏而被学术界怀疑，学者们开始重新寻找新的学术思路。在道教研究领域，道教文化的现代价值和现代意义等问题逐渐被重视起来，这类问题主要集中在思考诸如传统意义上的道教文化价值在现代社会应当如何发扬，经典中的道教文化如何落在现实生活中等等。于是道教与现代社会、道教与科学、道教与生态环境、道教内丹、道教医药学、道教养生学、道教管理学等，都成为90年代国内外学者道教研究的热门话题。这样，在多元文化背景下被解救出来的道教，受到前所未有的重视。比如在道教与现代科学文化的结合方面，在道教文化的现代价值的发扬方面，在道教独特的思想智慧服务于现实社会和现实人生方面，都取得了不少令人瞩目的成绩。这些研究在一定程度上发掘了过去研究中被忽略的资料，讨

论了过去的研究没有涉及的新领域，推动了道教文化的研究。

但不可否认，如果说王明对道教的研究主要基于其深厚的传统文化底蕴，基于其多年来对道教深入研究，以及面对现实时高瞻远瞩的眼光，那么 80 年代对道教文化特别是道教与现代科学文化的探讨，有深入的地方，但也有流于表面化的不足。道教文化是中国古代学术的总汇，囊括三教九流、民俗信仰、医卜星相，跟现代自然科学和社会科学的许多学科相互交叉，需要全面系统的研究。王明主要是从文化学的角度出发，首先关注的就是道教思想的来源问题。他深知，要了解和把握一种思想体系，必须先了解其思想渊源和背景，这样才能有一个客观全面的认识。正是遵循这个路子，王明将道教放在整个中国传统文化的大背景中，梳理了道教文化源远流长的思想背景和文化渊源，在诸子百家错综复杂的关系中，理出了道教这个头绪。并以此说明了道教思想在整个中国传统文化中的重要地位。而对道教与科学关系的探讨，则主要集中在亲自校释并深入研究过的葛洪的《抱朴子》一书中。相比较而言，80 年代以来对道教文化的研究，尽管不乏有好的研究成果出现，但由于研究的现实目的性过于强烈，总试图从道教文化中找到解决现代社会所有问题的思想智慧和现代科学依据。这种总是从目的性出发的视角以及过分关心中国现实的心情，使得有些研究在资料的选择、评价上都有极其强烈的主观色彩。过于急于求成的心理，也使得有些学者不愿花太多的精力于经典的研读和深究上。过于从现代科学的角度解释道教，使得有些研究过于牵强而流于空疏。道教文化在受到重视的同时，由于被赋予太多的现实责任，而使得有些研究显得空泛，这是将来的研究中需要引起注意的。

## 第五章 道藏学研究的奠基者——陈国符

### 第一节 生平与活动

#### 一 志在青云勤为梯 刻苦攻读好文史

陈国符<sup>①</sup> (1914—2000)，江苏常熟人，生于书香门第，父亲陈熙成早年毕业于京师大学堂（北京大学前身），爱好读书和藏书，家中藏书很多，包括不少线装书籍。陈熙成思想开明，重视教育，子女都以好学博览闻名于当地，三个女儿陈树仪、陈树仁、陈树德都是当时国立理工科大学的毕业生，也是留学欧美的博士。陈国符从小受到良好的家庭教育，自幼喜欢在父亲的书房

---

<sup>①</sup> 关于陈国符先生的生平，主要参见陈启新撰《文博理精，享誉海外——记〈道藏〉学家、化学家陈国符先生》（《传记文学》2003年第5期）、陈启明、张振家合撰《陈国符》（《中国科学技术专家传略》理学篇，化学卷2，中国科学技术学会编，河北教育出版社，1996）、陈启新撰《陈国符先生传略》（《道学研究》2005年第1期）、胡孚琛撰《陈国符先生和〈道藏源流考〉——为〈上海道教〉创刊15周年而作》（《上海道教》2003年第10期）、《陈国符简要自传》（收入《陈国符道藏研究论文集》，上海古籍出版社，2004）。



翻看书籍，少时秉承家教，在父亲的指导下学习古汉语及中国历史，打下了坚实的国学功底。

1926年，陈国符就读于江阴县颇负盛名的南菁中学，该校以严谨治学而闻名，陈国符在这样良好的环境中，在英文和数理化方面打下了坚实的基础。在南菁中学读书期间，陈国符喜好文史、文学的兴趣并没有放弃，他喜欢读骈文以及古史辨派的文章，曾广泛阅读清代国学大师的著作，尤其推崇王国维的学问，这对他产生很大影响。因此每逢寒暑假，他都刻苦阅读文史方面的书籍，并立志做一位大学者。从南菁中学毕业后，陈国符同时考取上海中山医学院、浙江大学及上海交通大学，其选择后进入上海中山医学院学习医学，后因病休学。一年后又考入浙江大学化工系，开始走向研究化学的道路。

## 二 求深造漂洋渡海 纤维化学入中土

造纸是中华民族的四大大发明之一，曾推进了世界文明与进步以及全世界的现代化，然而对于造纸技术的研究，在近代中国却落后了。20世纪30年代，德国的科学技术水平处于国际领先，获得诺贝尔奖的科学家很多。1937年陈国符大学毕业后，抱着发扬光大祖国造纸术的理想，漂洋渡海，到德国达姆施塔特工业大学（Technischen Hochschule Darmstadt）化学系留学，主修纤维素化学。德国大学普遍重视科学实验，上自教授下自助教都以研究作为主。陈国符的导师耶姆（G. Jayme）教授是纤维素化学的国际权威，在研究工作中以严格、细致、准确著称。在他的指导下，陈国符在实验室受到了严格的训练，掌握了科学的研究

方法,在进行独创的纸浆的黄酸酯化反应研究中,经多次反复实验终于获得成功,并用此方法进行了各种纸浆制备的实验。在此基础上,完成了他的博士论文《浆在黄酸酯化时之反应能力》,并在德国《Kunstseide Und Fellwolle》期刊上发表。1939年陈国符获得特许工程师学位(相当于硕士),1942年获得工学博士学位,与当时同在德国达城大学留学后曾任同济大学校长的建筑大师李国豪同是首批得到博士学位的中国留学生。

陈国符留德期间,正值第二次世界大战,当博士论文答辩一结束,他立即谢绝导师的挽留,冒着第二次世界大战的战火毅然回国。1942年受聘于西南联合大学化工系副教授,次年任教授,兼理学院化学系教授,是当时该校最年轻的教授之一。由于当时正处于抗战时期,各方面条件都很艰苦,无法开展造纸方面的研究工作,陈国符暂时主要担任教学工作,先后在化工系开设了工业化学、造纸机械、人造丝以及化学专业德文等课程,并编写了数种英文教材。1946年,西南联合大学解散,陆续迁回北京、天津。1948年应北京大学工学院院长马大猷的邀请,陈国符赴北京任北京大学工学院化工系教授和系主任,兼理学院化学系教授,编写了《工业化学讲义》(北京大学工学院油印本),与侯德榜先生合作撰写论著《合成硝酸制造通论》,并在1952年《自然科学》杂志上发表。

1952年,全国高等院校院系调整,北京大学、清华大学、燕京大学、南开大学、唐山铁道学院以及天津大学六所院校化工系合并到天津大学化工系,陈国符教授同年被调任天津大学化工系创建造纸专业。当时在中国,作为造纸技术基础理论的纤维素化学及其科研还是空白,陈国符先生首先将作为造纸术基础理论

的纤维素化学引入中国，填补了国内这门学科的空白。他第一次在我国开设了纤维素化学课程，并于1956年开始着手建立实验室，进行纤维素化学的研究工作，并在天津大学招收这一领域的首批研究生。由他领导的研究组完成了多项国家下达的科研课题，发表论文10余篇。先后编写了《植物纤维素化学》、《木材与纤维素化学讲稿》、《造纸化学讲义》等。其中《植物纤维化学》多年来一直是中国高等学校教材，哺育了几代科研、教学及工程技术人才。陈国符先生这段时期的工作为纤维素化学在中国的发展奠定了基础，他在国内率先指导开展纤维素化学研究工作，培育了不少该领域研究和教学方面的精英，为纤维素化学学科在我国蓬勃发展做出了不可磨灭的贡献。

### 三 金丹西去还东来 源流黄白考《道藏》

陈国符除了致力于纤维素化学的教学和研究工作外，他一生最大的贡献是对《道藏》及中国炼丹史的研究。陈国符对《道藏》的研究应追溯到他在浙江大学学习期间，他在《科学月刊》(Science Monthly)上看到美国麻省理工学院有机化学教授戴维斯(Tenny L. Davis)介绍中国炼丹术的论文，出自一种民族自豪感，他把这篇文章译成中文并刊登在1937年《化学》杂志上，引起这篇文章的作者——研究中国炼丹术的先驱者、美国麻省理工学院有机化学教授戴维斯的注意，从此和《道藏》的研究结下不解之缘。陈国符在德国达城大学留学期间，戴维斯教授通过中国驻德使馆与他取得了联系，讨论有关中国炼丹术的学术问题，并邀请陈国符先生将《抱朴子内篇》中的《金丹》篇和《黄白》

篇翻译成英文。陈国符还翻译了有关孙思邈传记的一些原始材料，并到相邻的法兰克福大学中国研究所查阅《古今图书集成·神异典》等书，汇集了不少有关道教南北宗的史料，同时还读到过曹元宇在《科学》杂志上发表的有关古代炼丹术的文章，从此开始接触《道藏》中有关中国炼丹术的史料，开始了系统的道教研究。

1942年到西南联大任教时，龙泉镇清华大学文科研究所藏有涵芬楼影印《正统道藏》和《万历续道藏》，陈国符遂半周在昆明市内授课，半周住在清华大学文科研究所，开始潜心研读全部《道藏》。《道藏》是历代道教文献的汇集，全书卷帙浩繁，共计5485卷，512函，影印本1120册。在初步接触《道藏》后，陈国符发现，除宗教外，《道藏》内容涉及化学、矿物、农业、医学、文史各方面的知识，但自明代以来，已无道士能读懂《道藏》，而儒者涉及《道藏》也是仅用《道藏》来校勘诸子文献，并没有多少人系统研究《道藏》。如此浩繁的《道藏》实为未开垦的广大学术新园地，因此他决心研究《道藏》。他每日从早上6点一直到晚上11点，除了午睡及就餐外，全部时间都花在研读《道藏》上，大约一年的时间通读了全藏，初步厘清了《道藏》“三洞四辅”之脉络以及《道藏》分类和编纂的过程，即两条线：一条横线是《道藏》分为三洞四辅部及其传授的关系；一条纵线是历代道书的修撰和编辑过程。正是以这两条线为框架，他完成了《道藏源流考》主要部分的手稿。这是一部研究《道藏》的开拓性的专著。

1943年《道藏源流考》形成初稿，陈国符又花数年时间反复斟酌，续加补苴。1946年他任职南京期间，几乎每日下午前

往金陵大学图书馆翻阅全国地方志，又到国学图书馆、泽存书库翻阅宋、元、明、清文集，道教名山志和宫观志，且亲赴龙虎山、茅山、当涂、武进、吴县调查收集资料，补入《道藏源流考》。1949年《道藏源流考》由中华书局出版，在海内外引起轰动，被学界公认为《道藏》研究的开山之作，凡研究《道藏》者，必须先读此书，方能进入这一研究领域。日本研究道教的权威吉冈义丰这样评价说：“弄清《道藏》是如何编纂写作和发行以及何时成书的，这是道教文献研究最为基本的工作之一，然而有关编纂《道藏》的历史经过的系统研究成果就一直没有问世，但是陈国符教授的巨著《道藏源流考》于最近出版，为我们这方面的研究提供了广博的资料。”<sup>①</sup>

在天津大学任教期间，陈国符继续对外丹黄白术、道教音乐、宫观、道派、医药、人物传记深入研究，写成多篇研究论文，其中有《道教斋醮仪源流考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考论略稿》、《说周易参同契与内丹外丹》等，其中涉及有关道教各宗派、道观史、高道传记、自然科学史料及其他问题。这些论文以及其他有关资料如《引用传记提要》、《道藏札记》、《道学传辑佚》等作为附录，都补入陈国符的《道藏源流考》中，于1963年出增订版。《道藏源流考》是世界上第一部对《道藏》经书进行系统研究的学术专著，在海内外享有盛誉，

---

① 参见吉冈义丰著《道教经典史论》（日本，道教刊行会，1955）序言。

被有关的国内外学者称为“经典”和研究《道藏》的必读书<sup>①</sup>。陈国符对《道藏》研究的开创之功是无人能替代的。在“文化大革命”期间，陈国符的研究一度遭到破坏和中断，一些重要的手抄本被付之劫火。但陈国符始终没有放弃对《道藏》的研究，他利用家中没有被抄走的《本草纲目》和《黄帝内经》，开始研究中医和中草药，为研究《道藏》中的外丹黄白术做准备。1973年《化学通报》编辑部委托陈国符研究中国外丹黄白术（即作为中国化学雏形的古代炼丹术），这是道教中极其神秘的一部分，陈国符参照清代乾嘉考据大师的典范，创造出自己的一套研究方法，对丹经丹诀中的各种隐讳词义以及外丹黄白经诀的出世朝代等问题进行了考订，在外丹黄白术的研究中取得了突破。到1979年陈国符已经完成20万字的论著，其中包括《中国外丹黄白法词谊考录》、《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》、《石药尔雅补与注》、《中国外丹黄白法所用草木药录》四篇论文，这是他的另一部专著《道藏源流续考》的基本内容。1983年，《道藏源流

---

<sup>①</sup> 美国加利福尼亚大学教授斯特里克曼（M. Strickmann）曾这样说：“陈国符的著作（《道藏源流考》增订版，北京：中华书局，1963）至今乃为关于道教文献来源与道教形成远远超过其他书籍的最佳书籍”；法国道教学者安娜·赛德尔（Anna Seidel）曾致信陈国符说：“由于您的伟大著作《道藏源流考》（北京，1963），你的名字对我是很熟悉的，这著作是对于我在巴黎大学高等研究院（1961—1967）研究道教时的不可缺少的帮助”（1973年2月28日）；美国宾州大学席文（N. Sivin）教授说：“道藏的长久历史被陈国符在其《道藏源流考》中有能力的加以总结，陈国符为传播道教文化的一大权威”（席文著《伏炼初探》1968）；法国巴黎大学高等研究院施博尔（K. M. Schipper）教授致信说：“谨读巨著《道藏源流考》深受其影响，钦佩之至，见先生为全世界研究学术史之前锋……《道藏源流考》为研究道教的经典，在法国为数所大学设有道教课程，《道藏源流考》为指定必读之书”（1978年5月15日）；香港中文大学饶宗颐教授致函说：“施博尔等对长者推崇备至，弟衍衡当世治道藏有崇高成就者，先生外无第二人，非阿其所好也”（1979年9月26日）。——以上均转引自陈启新撰《陈国符先生传略》（《道学研究》2005年第1期）。

续考》一书由香港里仁书局出版。此书不仅得到了道教学界的肯定，在化学界也引起强烈反响<sup>①</sup>。之后，陈国符继续进行外丹黄白术的研究，80年代后期着重对《道藏源流续考》一书进行修订和增补，起初拟增订为《黄白术词谊考录》和《黄白术经诀出世朝代考》两册。《黄白术词谊考录》增订补充完毕后定名为《中国外丹黄白法考》，1997年由上海古籍出版社出版。陈国符对《道藏》中外丹黄白术的研究，被公认为是道教研究方面取得的一大突破性成就。饶宗颐先生在其序中称：“言化学史者，必资之以津梁，考炼金术者，舍此又安窥潭奥？”<sup>②</sup>由于陈国符的身体原因，拟订增补《黄白术经诀出世朝代考》的任务最后没能完成。

陈国符在《道藏》研究中取得的成绩引起了世界各国研究道教和中国化学史的学者的注意。在1972年日本召开的第二届国际道教研究会议上，外国学者希望陈国符能参加，但由于“文化大革命”的影响陈国符没能成行。该会的组织者曾感慨地说：“对于一个空位必须说一句话，道教是中国的，但是到会的并没有中国学者，用时两年以邀请陈国符，此努力证明是不成功的，这对于赞助者与到会者是多么的惋惜啊。”<sup>③</sup>“文化大革命”结束后，当时中国内地自20世纪40年代就锲而不舍地专门研究道教

---

① 比如化学家孟乃昌在《中国外丹黄白术研究的辉煌著作——评介陈国符教授新著〈道藏源流续考〉》（《宗教学研究》，第77—78页，1988年第1期）一文中认为陈国符的《道藏源流续考》和《道藏源流考》一样，“成为国内外研究《道藏》史、道教史，乃至整个宗教史，以及化学史、哲学史、文化史所必征必引的文献”。

② 《陈国符教授著外丹黄白术四种序》，载陈国符：《道藏源流续考》，台北：明文书局，1983。

③ 参看安娜·赛德尔（Anna Seidel）等主编《中国宗教论文集》（耶鲁大学，1979）中的导言。

文化的学者也只有王明教授和陈国符教授了。1979年瑞士召开的第三届国际道教研究会议，陈国符和王明作为被邀请的仅有的两位中国学者参加了此次会议，陈国符被公推为《道藏》研究领域的国际权威<sup>①</sup>。在此次会议上，陈国符以《道教与中国的自然科学之相互关系》为总题目，发表了关于中国外丹黄白术的四篇论文，引起了强烈反响。会后，施博尔教授邀请陈国符到巴黎指导他组织编制的《道藏索引和提要》。此后，中国的道教研究终于开始面向世界，陈国符与国际道教研究界的学术交流也频繁起来。比如日本道教研究方面的著名学者大渊忍尔、湊德忠、吉冈义丰、酒井忠夫、福井文雅、岸边成雄、田中一成、藪内清等都先后跟陈国符取得联系并赠送著作。英国剑桥大学研究中国科技史的权威李约瑟（J. Needham）博士在《中国科学技术史》中多次引用陈国符的研究成果，并在其《传统中国的科学，一个比较的透视》（Science in Tradition China, A comparative Perspective）导论中称陈国符是“道教练丹术与早期化学的阐明者……道教文献与炼丹术史的权威”<sup>②</sup>。

陈国符自幼博览群书，经、史、子、集无所不读，其知识范围除扎实的自然科学功底以外，兼及文史、戏曲、音乐、医药、

---

<sup>①</sup> 比如会议的组织者苏黎世大学何曼（Rolf Homann）教授曾致函说：“您作为道教领域的最著名的研究者之一，假使您能参加这次会议，这将是我们的巨大荣誉”（1978年10月）；会议的另一组织者施博尔教授也致函说：“我确信您的出席对这次国际研究会议的成功很重要，并确信这将改进科学史园地内诸位学者的相互了解”（1978年8月2日）；席文教授也致函说：“我最近和我的同事巴黎的施博尔教授讨论如下的可能性，即邀请您在会议（即第三次国际道教研究会议）后到那里（即巴黎），去给预备作《道藏》目录的工作组（即《道藏》中炼丹术书籍）提建议，因为您确是在世界上研究《道藏》中的炼丹术的领先学者”（1979年7月29日）。——以上均转引自陈启新撰《陈国符先生传略》。

<sup>②</sup> 转引自陈启新撰《陈国符先生传略》。



营造学、金石等。他在道教音乐方面的研究也是很有影响的，其中《道藏源流考》中的《道乐考略稿》被称为近现代道教音乐理论研究的开山之作。另外，他在《明代道教音乐考稿》（《中华文史论丛》，1981年第2辑）一文中指出，道教音乐是我国传统文化精华，并对宋明道教斋醮仪中与音乐有关的内容进行了考证和解释，这一开创性的研究是对道教音乐研究新的突破。陈国符还有一些没有完成的文稿，如《道教斋醮仪源流考》、《道观研究导论》（一）、《道教讲经考》、《上清经出世朝代考》、《灵宝经出世朝代考》等，这些遗稿仍然是《道藏》研究中的宝贵学术遗产，需要进一步整理发表，供学界研究和参考<sup>①</sup>。陈国符曾讲述他个人研究《道藏》的历史和治学方法师从王国维，是以考据学为根基研读《道藏》原典。对于《道藏》的研究没有前例可循，必须先创造研究方法，并且又需文史与理工兼通。陈国符以理工科出身者的身份来研究《道藏》，这与他从青少年时期就重视文史知识的学习和积累及对中国传统文化的兴趣是分不开的。他用科学的方法对《道藏》中的自然科学价值进行了创造性的发掘、整理，为后人的研究铺平了道路，是《道藏》研究领域的奠基者。

## 第二节 对《道藏》编纂历史的考辨与修正

《道藏》是汇集所有道教经典及有关书籍的大型丛书，从唐

---

<sup>①</sup> 可幸的是，近年来，陈国符的儿子陈启新先生积极促进整理出版陈国符先生遗著和重新修订《道藏源流考》的事宜，此一重任现已委托中国社会科学院胡孚琛教授负责完成，《道藏源流考》最新的增订版近期将由中华书局出版。

代开始编纂，至今已经有 1300 年的历史。《道藏》卷帙浩繁，内容庞杂，不仅是研究道教的重要文献，其内容还包括化学、医药、音乐、生物、矿物等学科，是我国古代传统文化的重要组成部分。《道藏》的内容庞杂，再加上道教经书年代不明，语言艰涩，因此长期以来缺乏系统全面的研究。陈国符自从接触《道藏》以后，深感其内容的博杂和丰富，“鉴察到自明代以来已无道士能读《道藏》，故如此浩繁之《道藏》，实为未开垦之广大学术新园地，即决定研究《道藏》”<sup>①</sup>。为了搞清《道藏》的来龙去脉，陈国符历年来反复通读《道藏》，广泛收集资料，在排比推考、反复推敲的基础上，初步厘清了《道藏》分类和编纂的过程以及《道藏》“三洞四辅”之脉络及传授，他自己称之为“在此广大新园地中开辟横纵两条线”<sup>②</sup>：一条横线是《道藏》分为三洞四辅部及其传授的关系；一条纵线是历代道书的修撰和编辑过程。正是以这两条线为框架，他完成了《道藏源流考》主要部分的手稿。此书成为当时全世界有关全部《道藏》的第一部书，在国内外都享有盛誉。当时西南联大中文系罗常培教授为此书写了序，评价此书“于道经全藏外，旁及道教名山志、宫观志、佛藏传记、正史、类书各省方志与夫唐宋以降重要文集，凡与《道藏》有关者均搜罗务尽。又漫游茅山、当涂、武进、吴县、上海、北京及江西贵溪龙虎山，凡载籍记其皮有《道藏》者，咸亲往访问。稿经数易，始克写定。于三洞四辅之渊源，历代道书目录，唐宋金元明《道藏》之纂修镂版，及各处《道藏》之异同，

① 《陈国符简要自传》，《陈国符道藏研究论文集》第 399 页，上海古籍出版社，2004。

② 同上。

均能究源探本，括举无遗。其功力之勤，搜讨之富，实前者所未睹也”<sup>①</sup>。对于《道藏》编纂的历史，陈国符详细考证了自汉代至明代历代道教经书的编目、成藏、亡佚及重修等情况，对《道藏》的形成和演变，穷本溯源，条分缕析，进行了全面系统的分析。

### — 《道藏》编纂第一期：未成“藏”名以前

自东汉张道陵创立天师道，早期道教开始成立。早期道教是在东汉时期黄老道的基础之上创立的，早期道教的主要特点是崇信黄老学说，修习养生延年之术，而记载那些修道方术的书，被称为道书或方书，这些算是较早的道书。早期道教的这些道书中，大多都是秦汉以来方仙道的方士托名黄帝或老子而造作的，后来甚至出现假托上帝、天师、仙人、真人等名义造作的道经。魏晋时期，早期道教分化，神仙道教形成，在神仙道教中，黄帝、老子逐渐被神仙化，道教的神仙谱系也逐渐形成，方仙道、黄老道中遗存下来的古代道书、方书经过魏晋道士的加工，数量不断增加，如葛洪所说：“道书之出于黄老者，盖少许耳。率后世之好事者，各以所知见滋长，遂令篇卷至于山积。”（《抱朴子内篇·释滞》）在这一时期，道书被称为“经”已经比较普遍。由先秦至魏晋时期，记载有关方仙道、黄老道、神仙道教各类养生、方技、术数方面的书，如《太平经》、《太平清领书》、《老子变化经》、《列仙传》、《汉武帝内传》等，可以算是早期道书或道

<sup>①</sup> 参见陈国符著《道藏源流考》（北京：中华书局，1963）前罗常培序。

经。六朝时期，宫观式道教逐渐走向成熟，由于道教发展的需要，造经的风气更浓，比如当时的道士托名仙真口授，造作出《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》等，道教三洞经书依次出现。道教经过六朝到隋朝的不断造经，道书书目已经非常庞大。随着道书数量的不断增加，对于道经以及道经书目的整理和归类逐渐兴起。经过历代的不断增广和完善，道经和道经目录到唐代以前已经蔚为大观。唐以前道书还没有正式以“藏”命名，历代对道书的著录和编撰，自《汉书·艺文志》始见著录，之后主要经葛洪、陆修静、孟法师、陶弘景、阮孝绪、王延、尹文操等的不断增订和修编，从卷帙上有了一定的数量，也有了比较完备的目录体系雏形，但还没有成“藏”，陈国符对此期间道书的著录和增订情况逐一做了考证。

### 1. 早期道书的编纂

道书的名称出于汉代，刘向《别录》和刘歆《七略》中首次将道书著成目录，将道书与方技、炼养、神仙之书相区别。后世《道藏》则将道家书、方书、道经及神仙之书都包括在内。班固撰《汉书·艺文志》仿照《别录》和《七略》，首次比较系统地著录了道书及其分类，陈国符对《道藏》的考证，主要从《汉书·艺文志》开始，据他考证，其中著录道家 37 家，993 卷；房中 8 家，186 卷；神仙 10 家，205 卷。陈国符断定，其中道家是老庄之所自出，老庄后来成了道教理论的来源和依据；房中家为后世房中术之祖；神仙家为服饵炼养的发端。至于房中神仙家诸书，到三国晋初，是否完全佚失，已不可考<sup>①</sup>。另外，《汉

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第 105 页。

书·艺文志》中陈国符没有列出的还有：方技 36 家，868 卷；杂占 18 家，313 卷；蓍龟 15 家，401 卷；五行 31 家，652 卷；阴阳 16 家，249 卷，加上陈国符先生前面列出的道家、房中、神仙类，共 171 家，3867 卷。再加上易经类、诸子类（如墨家、杂家、兵家某些著作）、医药方等，这是早期道书的目录。从这个较早的道书目录来看，早期道书数量已经很大，内容也很庞杂。

自魏晋南北朝以来，随着道教的发展，各派道士撰写的经典日益增多，各朝代也有人开始搜集整理道教经书，编写道经书目。比如葛洪《抱朴子内篇·遐览》中对当时道教学者郑隐的藏书目录做了著录，这大致反映了当时道书的情况。据陈国符考证，《抱朴子内篇·遐览》中正式记载的道经约 670 卷，另附约 500 多卷，合计约 1200 卷。根据陈国符对其书目的考证，认为可分为道经、记、符、图四类。按照内容分类，则可分为服饵、炼养、符图、算律。陈国符考证发现，葛洪《抱朴子内篇·遐览》书目中仅有服饵、炼养、符图、算律，不包括道家、诸子书和医药方，斋仪一类的道书葛洪书中也没有列入<sup>①</sup>。对于葛洪《抱朴子内篇·遐览》书目数字，陈撄宁在其《道教知识类编》中也详细地列举过，他认为其中列举经类 137 种，434 卷；记类 29 种，51 卷；法类 5 种，15 卷；文类 4 种，10 卷；录类 3 种，4 卷；集类 2 种，2 卷；杂类（如养生书、升天仪、微言、九宫、囊中要、大禁、夺算律、立亡术、道要、道意、大览、肘后等）12 种，150 卷；图类 13 种，13 卷；符类 620 卷，统计以上九

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第 105 页。

类，共有 1299 卷。陈樱宁还强调：“这个数字比较确实，以往诸家所引《遐览篇》，都不免错误。”<sup>①</sup> 另外胡孚琛对此也有考证，他在陈樱宁的统计基础上，认为葛洪《抱朴子内篇》中除了《遐览》篇之外，其他篇中也引用书籍 144 中，删去所引《论语》、《汉书》、以及跟《遐览》篇中重复的，也不下 120 余种，1600 多卷<sup>②</sup>。对于葛洪书中对当时道书情况的记载，陈国符还引用葛洪《神仙传》卷一中的一段话，说明当时道书不但数量庞大，而且有目录。《神仙传》卷一称老子“所出度世之法：九丹、八石、金醴、金液、次存玄素、守一、思神、历脏、行气、炼形、消灾、辟恶、治鬼、养性、绝谷、变化、厌胜、教戒，役使鬼魅之法，凡九百三十卷，符书七十卷。皆《老子本起中篇》所记者也，自由目录。其不在此数者，皆后之道士私所增益，非真文也”。

## 2. 南北朝及隋代道经的编纂

东晋之后，随着道教逐渐由早期的天师道向宫观式道教过渡，道教自身需要革新，而革新的重点就是要适应宫观式的要求，需要新的戒律、科仪、组织规则、斋醮仪式等。另外一个重大转变就是要从以往注重自身修炼转为普度众生、广泛布道的宫观式道教，这更需要大量宣传新教义的经书。到了南北朝时期，当时的高道陆修静、陶弘景等推动了这场道教革新思潮。比如南朝刘宋时的著名道士陆修静首先广集道书，整理三洞经书并编写《三洞经书目录》。关于陆修静《三洞经书目录》具体的卷数，史书记载各异。

① 陈樱宁：《道教与养生》第 125 页。

② 胡孚琛：《道学通论》第 619 页，北京：中国社会科学出版社，1999。

据陈国符考证,佛教方面的资料如甄鸾的《笑道论》、释道世的《法苑珠林》、释法师的《辨正论》等,大多都记载当时陆修静著录各类道经、符图和医药方技著作共计1228卷,其中1090卷流行于世,138卷未行于世<sup>①</sup>。道教方面的资料如《道藏尊经历代纲目》中,记载陆修静的《三洞经书目录》著录道经18100卷,现存仅6300卷;南宋金允中编《上清灵宝大法》卷四十中 also 说陆修静道书目录“万八千篇”,这跟佛教方面记载相差较大。陈国符认为,当时可能是每篇一卷,后世加以合并,所以卷数较少<sup>②</sup>。无论如何,陆修静的《三洞经书目录》算是历史上最早的道书书目,是《道藏》编纂史上划时代的经目。对于此目录的价值,陈撄宁在其《道教知识类编》中也有评价,他认为“由陆修静整理并编出目录之后,刘宋皇帝将它存放在华林园中,一直流传到唐初,它还大致完整,这就是《开元道藏》收集和编纂的主要根据”<sup>③</sup>。

陆修静稍后,又有孟智周、陶弘景等人编写道经目录。道经分七部之说,始于梁代道士孟智周,时人尊称孟法师。经陈国符考证,《道教义枢》中将陆修静、孟法师、陶弘景等并称,记载陆修静编著《三洞经书目录》,孟法师编著《孟法师玉纬七部经书目》,陶弘景也编著《陶隐居经目》。《孟法师玉纬七部经书目》中已经出现比较完备的“三洞”、“四辅”、“十二类”的道书分类

① 对于陆修静《三洞经书目录》中所未行于世的部分,用史料记载中的原话叫“犹在天宫”,对于这些“犹隐未出”的经目,后世一直有讨论,比较多的看法是当时值佛道之争比较激烈的时候,六朝道士故意虚设道经书目跟佛教抗衡,也是可能的。到唐代时部分虚设道经书目得到填实,部分没有填实的虚目就被去掉了,所以道经书目出现反而变少的情况。

② 陈国符:《道藏源流考》第106页。

③ 陈撄宁:《道教与养生》第125页。

方式。至此，经过陆修静、孟法师以及陶弘景等人整理道经，编集目录，奠定了后世《道藏》的大致轮廓。之后还有一系列增订和修编，比如据陈国符考证，《广弘明集》中有梁武帝时阮孝绪编著《七录仙道录》的记载，内容分为4类，共425种，459帙，1138卷，其中列经戒部290种，318帙，808卷；服饵部48种，52帙，167卷；房中部13种，13帙，38卷；符箓部70种，76帙，103卷。

北周时期，佛道之争比较激烈，出现过北魏太武帝和北周武帝两次大的灭佛事件，之后对道经的编纂更加重视。如北周武帝时京城设玄都观，玄都观道士曾撰《玄都经目》上献。据陈国符考证，玄都观道士增订道经书目时增入诸子论部分，在当时引起争议。《笑道论》中说：“修静目中，本无诸子。今乃乘安不知何据。且去年七月中道士所上经目，止注诸子三百五十卷为道经，今云八百余卷，何以前后不同。”<sup>①</sup>至于《玄都经目》的经目数目，陈国符主要援引《笑道论》中的说法，认为《玄都经目》录道经6363卷，实际上见有其本的共2040卷，其余4323卷是根据陆修静的经目抄录的道书虚目。至于《笑道论》中指责《玄都经目》中分类为“诸子论”的道书884卷是抄取《汉书·艺文志》中的诸子书，陈国符根据阮孝绪《七录序》中的记载，反驳说：“可见《汉书·艺文志》诸子，亡失者甚众，安得有八百八十四卷，以充道书卷帙乎？”<sup>②</sup>《玄都经目》一定程度上是在陆修静《三洞经书目录》基础上对前代经目的汇集和核对。判定北周当时所存道经的具体情况，需要注意王延的《三洞珠囊》。据陈

① 陈国符：《道藏源流考》第109页。

② 同上，第109—110页。



国符考证,《云笈七籤》中记载,建德中,周武帝看到“沙门邪滥,大革其讹。玄教之中,亦令澄汰”,由于素来仰慕王延的道德,将其招至京都,集中一批高道,在王延的主持下,在通道观中大规模整理道经,搜集道经 8030 卷,并作道经书目《三洞珠囊》七卷。陈国符还援引南宋道士谢守颙《混元圣纪》卷八的说法,大体意思是周武帝“乃命哀九流之书,摘其合于道者,并付道藏”。陈国符认为,诸子书编入道书,这在以前已经有过,至于这里首次出现“道藏”一词,是否就可以说明北周时期有了《道藏》呢?他认为还不能就此下结论,有待于进一步考证。陈国符还引杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十二记载“后周武帝立通玄观,收集众经,犹及万卷”,可见当时收藏道书数目之多。王延整理道经和编著《三洞珠囊》,是周武帝亲自组织的由国家统一组织编纂道经的活动,在道教史上意义重大。隋朝排斥佛教,但并不排斥道教。陈国符还根据《道藏尊经历代纲目》考证,隋朝时期曾编过《隋朝道书总目》四卷,其中载经戒类 301 部,908 卷;服饵类 16 部,167 卷;房中类 13 部,38 卷;符篆类 17 部,103 卷。共计 377 部,1216 卷。隋朝道经的编纂,有点像阮孝绪《七录》的翻版。初唐时,楼观道士尹文操曾为长安昊天观主持,陈国符根据《道藏尊经历代纲目》考证,尹文操编著《玉纬经目》,著录道经 7300 卷。这 7300 卷显然比北周王延的《三洞珠囊》的 8030 卷少了好多,陈国符经过多方资料考证,推断这些道经可能毁于隋末的战火之中<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 陈国符:《道藏源流考》第 112—114 页。

## 二 《道藏》编纂第二期：正式《道藏》的产生

唐代不仅是中国历史上经济发达、政治开放的时代，道教也被尊为国教，经过了一段繁荣发展的时期。唐朝在道教史上的一大贡献就是编纂成了第一部《道藏》。如果说唐宋时期由于皇帝崇尚道教，由国家统一组织了多次大型的《道藏》编纂活动，那么金元时期，由于全真道的创立以及高道的不断出现，也引发多次编纂《道藏》的高潮。可以说，唐宋金元时期是道教史上的繁荣时期，也是道教经典编纂史上《道藏》的成型时期。但政治风云的变化，《道藏》屡遭劫难，这个时期的《道藏》编纂成果虽远远超出现存《道藏》，但大多都在战火中或人为的破坏中被损坏殆尽。对于这一时期的《道藏》编纂历史，陈国符也逐一作了考证。

### 1. 唐代对《道藏》的编纂

唐朝初期，道经开始汇集成“藏”。由于唐代佛教将《大藏经》称为《一切经》，道教也仿效此说法，将道经称为《一切经》或《一切道经》。唐代先天中，唐玄宗敕令京都道士搜集道经，汇编成《一切道经音义》。陈国符据《新唐书·艺文志》，认为可以确定这次的编纂主要是唐玄宗敕令当时太清观主持史崇玄以及太清观、玄都观、东明观、宗圣观、东都大福唐观、缙州玉京观大德、昭文观、崇文观学士修纂而成。至于《一切道经音义》的卷数，据陈国符考证，唐玄宗为《一切道经音义》所题的序中说“一切道经音义一百四十卷，而音义目录及经目不在此数内”，史崇玄的序中则说“一切道经音义，妙门由起及所音经目与旧经目

录，都一百一十三卷”，另外《新唐书·艺文志》中说《一切道经音义》一百一十三卷，《道藏阙经目录》中说有一百五十卷。陈国符认为，“此书今佚，仅存妙门由起一卷六篇，故二者孰是孰非，无由考订矣”<sup>①</sup>。前面已经提到，大多数道经中记载，北周时期可见的道书总数有二千余卷，史崇玄在编纂序中也称“据京中藏内见在经二千余卷以为音训，具如目录”，由于这些道经年代较古，音训难解，所以特此作音义一百多卷。

到开元年间，唐玄宗曾专门派人在全国搜访道经，校勘整理，在《一切道经音义》基础上组织编写成历史上第一部《道藏》，后世称为《开元道藏》，这是道教史上第一部真正的《道藏》，具有划时代的意义。它不仅是对秦汉方仙道、黄老道、魏晋神仙道教及六朝诸道派的方技、术数、道法、教理的一次大总汇，也反映了唐代道教的繁荣和道藏编纂的水平。《开元道藏》的目录，名为《三洞琼纲》。至于《三洞琼纲》的藏经卷数，史料记载不一，陈国符主要引用三说：《文献通考》中说 3744 卷，杜光庭说 7300 卷，《道藏尊经历代纲目》中说 5700 卷。陈国符对于史料记载卷数常常不一致的问题提出了自己的看法，他认为，根据现存明代《正统道藏》所收道书，长卷往往重新分卷，短卷则往往多卷合而为一，这样使得《道藏》中的卷数，自然比所收道书的总卷数少，陈国符就此推断：“道书载历代道藏卷数每多歧异，或可以以此说解之。即或记道藏卷数，或记所收道书总卷数也。”<sup>②</sup> 陈国符的这一推断是能够讲得通的。胡孚琛曾根据此推断，对以上三种卷数说法做了详细分析，他认为《文献通

① 陈国符：《道藏源流考》第 118 页。

② 同上，第 121 页。

考》中所记 3744 卷，应当是《开元道藏》的总卷数，而不是指道经的实际卷数（因为《道藏》中往往多卷道经合为一卷），并且没有包括当时新著的一些仪、传、论、疏、记等“余经”。而《道藏尊经历代纲目》中说 5700 卷，则是包括诸子、仪、传、论、疏、记等时人著述在内的整部《开元道藏》的卷数。至于杜光庭所说的 7300 卷，则是其中正式的三洞四辅经书的实际卷数，这个数字跟初唐尹文操《玉纬经目》7300 卷的书目相同，可见不包括唐代道士新著述的道经。再者，唐人编藏时，时人著述的仪、传、论、疏、记等新出科目皆别立书目，不入于三洞四辅中<sup>①</sup>。

唐代《道藏》的正式问世，使得《道藏》的收藏空前增多。对于唐代各处《道藏》的收藏情况，陈国符先生也做了详细考证：据《新编长安志》卷十可知唐代长安太清宫当藏《道藏》经。据《云笈七籤》和《茅山志》可知宋初亳州太清宫贮藏有古本《道藏》。陈国符认为：“其北宋《道藏》，实唐代古本，历唐末五季之乱，而未亡佚，故迄北宋尚存于宫中也。”<sup>②</sup>另据《茅山志》可知，唐代或五代茅山有经藏，陈国符认为应当有《道藏》经。据明初纂《天台山志》可知唐代天台山也有《道藏》一部。据雍正《江西通志》可知唐代冲阳观有藏经，陈国符认为也应当有《道藏》经，此《道藏》经后毁于火中。另外陈国符还据《天宝》知唐代诸道观当存《道藏》，但已经无法详考。

随着唐代的衰落，《道藏》也几经劫难。陈国符对唐末《道

① 胡孚琛：《道学通论》第 654 页。

② 陈国符：《道藏源流考》第 124 页。

藏》的亡佚情况也做了详细考证<sup>①</sup>。据《太上黄箓斋仪》卷五十二，唐玄宗后期遇安史之乱，两京秘藏，多遇焚烧。唐肃宗于上元年中整理残余道经，所收经箓 6000 余卷。在之后的动乱中，道经又不断佚失。至唐代宗大历年间，有道士冲虚先生殿中监申甫又海内四处搜集，将其恢复到 7000 卷。到唐穆宗长庆年间至唐懿宗咸通年间，两京所写道经，才 5300 卷。到唐末五季之乱，《道藏》的毁坏更加严重。陈国符援引《道藏尊经历代纲目》的记载：“黄巢之乱，灵文秘轴，焚荡之余，散无统纪。幸有甚隐子，收合余烬，拾遗补阙，复为三洞经。再经五季乱离，篇章杂糅。”由此可见《开元道藏》在安史之乱后又经五季之乱被损坏的情况是多么严重。陈国符还援引《三洞修真仪》的记载：“五季之衰，道教微弱。星弁霓裳，逃难解散。经籍亡佚。宫宇摧颓。岿然独存者，唯亳州太清宫矣。”可见，亳州太清宫所藏《道藏》在战乱中幸免于难，而且成为唯一保存下来的一部唐代《道藏》。

对于唐末五季之乱期间对《道藏》的整理和重建，陈国符也做了考证<sup>②</sup>，他认为，“至五季重建《道藏》，其可考者，一在蜀中，杜光庭建。一在天台桐柏宫，吴越忠懿王建”<sup>③</sup>。陈国符据《太上黄箓斋仪》卷五十二记载，杜光庭在战乱中历经艰险搜集道经，“新旧经诰仅三千卷，未获编次”，可见当时《道藏》的亡佚程度相当严重。至于吴越忠懿王钱氏所建的桐柏宫收藏《道藏》的情况，陈国符考证了《天台山志》中夏疏撰《重建道藏

① 陈国符：《道藏源流考》第 126—127 页。

② 同上，第 127—130 页。

③ 同上，第 127—128 页。

经》，其中记载当时收藏道经二百函。对于桐柏宫收藏的《道藏》的情况，陈国符援引了宋代金允中编《上清灵宝大法》卷二十四中的评价，金允中认为，桐柏宫“藏中诸经，拘集道童及僧寺行者，众共抄录，以实其中。碧纸银书，悉成卷轴。当时四方割据。钱氏处于偏方，随其境内所有之书，一时欲应限数；故期间颠倒错谬，不可胜纪。有脱字漏句，全不可读。有言辞鄙俚，昭然伪撰者”。如果金允中评价属实，则桐柏宫对于《道藏》的重建反而给后世《道藏》引入了一些错误的经文。另外，陈国符还考证到史料记载，五代有位名叫暨齐物的道士入大涤山建书楼三间，“积书数千卷以上”。另据杜光庭《录异记》卷六记载，长安富平县北定陵后有二洞，名为“东女学”和“西女学”，其中“西女学”内“旁有崖龕，梯凳而上，屈曲甚广。龕内有道经数万卷，皆置于柏木板床之上”。对于这些记载，陈国符认为如果属实，则很有价值，“道教史种种问题，因史料之缺乏，不得解答。设此事实确实可恃，且因藏于山洞，尚得保存至今。倘有人发现，则于学术界影响之巨，可以媲美鸣沙石室藏书”<sup>①</sup>。

## 2. 宋代对《道藏》的编纂

在宋代，道教一如既往受到重视，宋代为修编《道藏》也做出了重大贡献。继唐代《开元道藏》之后，宋代曾五次大规模修订《道藏》。第一次是宋太宗时期，曾寻访搜集道书 7000 余卷，命令徐铉、王禹偁等人雠校，去掉重复的部分，得 3737 卷。陈国符据《天台上志》中夏疏撰《重建道藏经记》的记载，确证在雍熙年间已经搜访道经，最后索得桐柏宫《道藏》经，运至京

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第 130 页。

城，然后才命徐铉等人雠校，以成《道藏》。宋代第二次重修《道藏》是在宋真宗大中祥符初年，宋真宗选道士十余人校定《道藏》经典，后又让王钦若统领，编成《道藏篇目》上进，宋真宗赐名《宝文统录》，并贯以御制《序》。据陈国符考证，宋真宗依据的蓝本正是亳州太清宫遗存下来的唐代《道藏》。另外，《佛祖统纪》中记载宋真宗“选道士十人校《道藏》经。旧录三千三百三十七卷，钦若定之，增六百二十卷，赐名《宝文统录》”，陈国符认为所谓“旧录三千三百三十七卷”应当指徐铉等人雠校的《道藏》目录，“增六百二十卷”也是指在徐铉、王禹偁等人雠校的《道藏》目录基础上增加的。王钦若修订《道藏》是按旧录三洞四辅经目增补的，陈国符据《文献统考》卷二百二十四考证，其中洞真部 620 卷，洞玄部 1013 卷，洞神部 172 卷，太玄部 1407 卷，太平部 192 卷，太清部 576 卷，正一部 370 卷，共 4359 卷。由此可见，前面《佛祖统纪》中记载徐铉等人雠校的《道藏》“旧录三千三百三十七卷”数字有误，前面已经提及，徐铉等人雠校的《道藏目录》为 3737 卷，加上增加的 620 多卷，才有可能有 4359 卷。4359 卷应该是《宝文统录》记载的真实卷数，《宝文统录》今已不存。

宋代第三次重修《道藏》是在继第二次之后，两次都有王钦若参与。据陈国符考证，《云笈七籤·序》及《文献通考》卷二百二十四引《宋三朝国史志》记载，由于发现“其纲条湮漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目，舛谬不同。岁月坐迁，科条未究”，因此众人奏请张君房协同王钦若专修《道藏》，后主要由张君房主持整理、编纂《道藏》，张君房除了利用朝廷所得降授的道经外，还搜集到苏州旧道《藏经》本千余卷，越州、台州旧

《道藏》本各千余卷，还有朝廷降到福建等州的道书《明使摩尼经》等，与道士依照三洞四辅的分类法，品分科条，商较异同，编纂成藏，共4565卷。以《千字文》为函目，始于“天”字，终于“宫”字，共得466字，所以称为《大宋天宫宝藏》。后来，张君房又撮取其精要，纂成《云笈七籤》120卷（实为122卷）。陈国符据《佛祖统纪》卷四十八摩尼教经记载，《大宋天宫宝藏》曾收入了佛教摩尼经。总之，《大宋天宫宝藏》吸取了《琼纲》、《玉纬》的纲目，纠正了《宝文统录》条理不清、不合纲目的缺点，奠定了后世编纂《道藏》的格式。尽管此部道藏现今已不存，但其精要《云笈七籤》幸存了下来。

宋代第四次重修《道藏》是宋徽宗时期。宋徽宗也崇尚道教，据陈国符考证，宋徽宗曾经命令搜访道教遗经，就书艺局令道士校定，这次的校定，使得《道藏》增至5387卷。据陈国符进一步考证，后于政和中，宋徽宗又下诏搜访道书，于政和五年设经局，敕道士元妙宗、王道坚等校经，校完后送福州闽县镂板，于政和七年全藏镂刻完毕，名为《万寿道藏》，总共540函，5481卷。因重修于政和年间，所以又称《政和万寿道藏》。对于这次全藏的镂刻，陈国符给予很高评价，他认为，“按道书雕板始于五代，而全藏付刊，则始于宋徽宗政和中”<sup>①</sup>。可见，《政和万寿道藏》是历史上第一部全部刊印的《道藏》。《政和万寿道藏》在靖康之乱中散佚，至金代已经残缺，现已不存。《政和万寿道藏》的编成是宋代整理《道藏》的高峰，《道藏》的编纂风格至此已大致定型，《道藏》目录再不像陆修静那样有道经虚目

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第137页。



编入，5481卷是当时《道藏》的实有卷数，被全藏刊印。宋徽宗不仅全藏刊印了道藏，此后还组织编纂了《道史》、《道典》。陈国符据《宋史》卷二十一、《混元圣纪》卷九等史料，得知当时编纂的所谓《道史》就是自道教开天神话的“龙汉”年号至五代时期的道教事，其中分为《纪》、《志》、《传》等类。其中将天地始分三清、三皇及得道帝王列为《纪》；天地、官府、品秩、舆服、符箓、仪范、禁律、修炼、丹石、灵文、宝书等为十二《志》。男真自风后、力牧以下，女真自九灵元君而下，及臣庶之得道者，各以世次先后为《传》。所谓《道典》则专记宋代本朝道教史事<sup>①</sup>。

《政和万寿道藏》刊印后，宋徽宗曾颁布到全国各个宫观，有的得全藏，有的得一部分。陈国符对北宋时期全国《道藏》的收藏情况作了详细的考证<sup>②</sup>。除了秘阁中收藏的以外，可考的如下：北宋东京太一宫疑有王钦若及张君房所校的二部《道藏》；东京建隆观也应当有《道藏》；上清储祥宫有苏轼所题碑文记载其中有经楼，因此也应当有《道藏》经；祥源观有经楼，应当也有《道藏》经；延福宫内建藏殿，藏有《道藏》经；北宋西京崇福宫有轮藏殿，当有轮藏及《道藏》经；西岳华山藏有徐铉所校《道藏》一部；亳州太清宫唐代《道藏》，到北宋时尚存，后毁于靖康之乱中；亳州明道宫藏有张君房校《道藏》，后也毁于靖康之乱中；疑宋初茅山《道藏》存于崇禧观中，后于建炎中被焚烧；宋代茅山元符万宁宫有藏经阁，当有《道藏》；金华龙游寺奉诏改为神霄宫，其中有经阁，当有道经，北宋末被焚烧；张君

① 陈国符：《道藏源流考》第137—138页。

② 同上，第138—146页。

房修订《道藏》时搜集到的所谓苏州旧《道藏》经，即徐铉所校订的《道藏》经，所谓台州旧《道藏》本即天台山桐柏宫吴越王所建《道藏》，宋太宗时雋校道书以及宋真宗时修订道经，都借用此藏，此藏经至明初被废；龙泉县万寿宫所藏道经应当是宋徽宗颁赐的《大宋天宫宝藏》；江西玉隆万寿宫有轮藏殿，当有轮藏及《道藏》经，至南宋应当还存于宫中；阁皂山景德观后赐号崇真观，自北宋历南宋元代皆当有《道藏》经；北宋庐陵天庆观（元代改为玄妙观）藏有《道藏》，至元代尚存；江西妙仙观（宋代改为紫霄观）有藏经室，当有《道藏》经。另外，宋仁宗嘉佑年间至宋英宗治平年间，蜀中道士姚若谷、朱知善、仇正宗、邓自和也曾编纂《道藏》；北宋道士中藏道书较多的有碧虚子陈景元。另据陈国符考证，南宋绍兴年间，郑樵撰成《通志》，其《艺文略·诸子类·道家》著录道书包括老子、庄子、诸子、阴符经、黄庭经、参同契、目录、传记、论、书、经、科仪、符箓、吐纳、胎息、内视、导引、辟谷、内丹、外丹、金石药、服饵、房中、修养，载书名卷数，兼及撰人，共 25 种，1323 部，3706 卷。所录道书以《宋史·艺文志》为众，与宋太宗时校定《道藏》3737 卷数目接近。至于郑樵著录道书依据的究竟是哪部目录，陈国符认为不好断定，因为郑樵撰成《通志》是在宋高宗绍兴年间，当在《政和万寿道藏》之后，应该依据《政和万寿道藏》目录，但《政和万寿道藏》目录有 5481 卷，与《通志》目录显然不符。另外，陈国符还认为，《通志》中，如陶植撰《还金术》一卷书名重见于外丹及金石药，但实际上应当归入内丹

类<sup>①</sup>。

宋代第五次重修道藏是在南宋淳熙年间。陈国符考证，据《三山志》中记载，淳熙二年，福州闽县报恩光孝观所度《政和万寿道藏》送往临安府，太乙宫即抄录一藏，四年完成。其后有敕录成数藏，六年完成，然后分赐各道观收藏。这次抄录《政和万寿道藏》，也是一次增修，称为《琼章宝藏》。据陈国符进一步考证，临安的太乙宫、佑圣观、龙翔宫、大涤山洞霄宫、鄞县望春山蓬莱观、茅山元符万宁宫、宜兴县通真观、庐山太平兴国宫、龙虎山上清正一宫等，都藏有南宋版《道藏》。南宋末年，南方部分道观免于战火的，《道藏》才得以保存，一直传到元代。宋代《道藏》中最有名的，还是《政和万寿道藏》。

### 三 《道藏》编纂第三期：现存《道藏》的产生

中国道教经典自唐代统一编为藏以后，历代都有不同程度的编纂和修补。宋代编纂过一部《政和万寿道藏》，到金代尚存，但已残缺。金、元二代，道教依然受到推崇，但朝廷对于道教的重视主要体现在道士的宗教活动方面，在对道教经书道典的保存和修缮方面不是特别重视，焚烧道经、毁坏《道藏》经版的事件比较多，给《道藏》的保存带来不可弥补的损失。但在此期间也有过几次大的重修《道藏》的活动，特别是全真道受到重视之后，也开展过大型的重修《道藏》的活动，主要有金代编纂《大金玄都宝藏》和元代全真道修纂《玄都宝藏》。这两部《道藏》

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第147页。

都毁于战火之中，今不存。明代期间重编的《道藏》主要有《正统道藏》和《万历续道藏》，明代《道藏》编成之后再没有被焚烧过，经过清代的重新搜访整理增补，一直流传至今，成为现存最早的《道藏》。

### 1. 金、元对《道藏》的编纂

对于金代《大金玄都宝藏》的编纂，陈国符考证，据《宫观碑记》中魏搏霄《十方大天长观玄都宝藏碑铭》中的记载，宋代的《政和万寿道藏》经过靖康之乱没有被完全焚烧而遗存下来的，到金代尚存，但残缺不全，金世宗大定四年，下诏将南京（今开封）保存的宋代《政和万寿道藏》的经版，调至中都十方大天长观（即今北京白云观西），提点孙明道参照经书，补刊成藏。孙明道于明昌元年起参照十方大天长观玉虚观原存残缺藏经，增补完成，印经一藏。之后又命孙明道四处搜访遗经，得1074卷，修纂《道藏》，补镂经版，历时不到两年完成，题名《大金玄都宝藏》，共计6455卷，602帙。泰和二年，天长观毁于火，经版被焚烧。金末，全国各处《道藏》大多都毁于战火。据陈国符考证，金代管州（今山西静乐县）藏有《大金玄都宝藏》，这部《道藏》金末兵乱没有亡毁，元代宋德方就是依此修刊元代《道藏》的。

元代编纂《道藏》主要是由全真道发起的。全真道在元代发展到鼎盛，除了兴建宫观扩大影响之外，还注意对道经的编撰。前面已经论及，金代被元朝灭亡之时，各地所藏道经大多毁于战乱兵火之中。陈国符据《终南山祖庭仙真内传》卷下、《披云真

人传》、《遗山文集》卷三十一引《通真子墓碣铭》等书记载<sup>①</sup>，元代全真道教祖丘处机西觐后返回燕京长春宫时，鉴于《道藏》被毁的这种情况，曾跟其弟子宋披云（德方）建议想法恢复道经。丘处机仙逝之前曾委托宋披云承担此事。后全真道由尹志平掌教，尹志平得皇室内赐赠《道藏》一部，并专门向皇帝申奏，求得准许的诏书，筹措所需经费，然后命宋披云率众重修《道藏》。1237年宋披云与其弟子秦志安、李志全一起在平阳玄都观开始《道藏》编纂工作。为了保证编纂工作正常进行，先后建立二十七局刊刻，再置六局印刷，日役工三千余人。这次《道藏》的编纂，以当时仅存的《大金玄都宝藏》为底本，再参考别处的遗经，加以补缺、校讎、编纂，按三洞四辅编成，共7800多卷，比《大金玄都宝藏》多收1400余卷。所成刻板，最初藏于山西平阳府永乐镇玄都观内，所以称为《玄都宝藏》，后来山西芮城纯阳万寿宫建成后，移藏于纯阳万寿宫。全真道此次编纂力图体现全真道为道教之正统，在金代《道藏》已经毁坏条件下，完全依靠道士的力量重修《道藏》，这在道教史上是唯一的一次，而以往对《道藏》的修订和编纂，都是官方开展的。《玄都宝藏》比加入不少新道经的现存明代《道藏》还多出2300卷，是保存古代道经最多的一部《道藏》。这次重修道藏对于道教典籍的保存和流传，具有不可磨灭的历史意义。

元代这部由全真道道士编纂的《玄都宝藏》，后经过两次焚烧，基本被毁。据陈国符考证<sup>②</sup>，全真道弟子为了彰显丘处机西觐止杀之功，造《老子八十一化图》，并在宋德方主持编纂的

① 陈国符：《道藏源流考》第161—166页。

② 同上，第167—169页。

《玄都宝藏》中收入《老子化胡经》。宪宗即位后，因崇尚佛教，于是再次激起佛道辩《老子化胡经》之争，最后辩《老子化胡经》为伪经，并颁旨焚毁《老子化胡经》等四十五部道经及其雕版。元世祖忽必烈即位后，以藏传佛教为国教，至元十八年再次颁诏令，除了《道德经》之外，其余《道藏》经文雕版全部焚毁。同年在燕京集百官焚烧《道藏》经。经过这两次焚经，元代刊印的《玄都宝藏》及经版基本被焚烧殆尽，比如长春宫所藏《玄都宝藏》及经版、终南山重阳万寿宫《玄都道藏》、平阳永乐镇东祖庭《玄都宝藏》及经版，全都毁于元代焚经之祸。历代保存下来的其他《道藏》也亡失很多。到元末，由于战乱频繁，全国各处残存的《道藏》，也多毁于兵火。比如南方道观保存的多为宋代《政和万寿道藏》，虽幸免于元代焚经之祸，但终没能逃脱元末兵火之祸。另外还有天台山桐柏宫《道藏》、杭州佑圣观、茅山、庐山、阁皂山、武当山、龙虎山等南方宫观的《道藏》，都在元末兵火中被毁。元朝两次焚烧《道藏》，加上元末天下大乱，《道藏》经版没有能够完整保存下来。元代对《道藏》的大规模焚毁，是中国道教史上一大劫难。

## 2. 明、清对《道藏》的编纂

现存的《道藏》，是明代编纂的《正统道藏》和《万历续道藏》。据陈国符考证<sup>①</sup>，永乐四年，明成祖委托第四十三代天师张宇初主持编修《道藏》。张宇初召集众道士前往北京辑校，功未就緒，明成祖驾崩。明仁宗即位后，此事置之未理。至明英宗即位后，重新发起编纂《道藏》之事，正统九年，下诏通妙真人

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第174—175页。

主持校对。明正统十年，这部《道藏》经重加订正，增所未补，刊印发行，后世以刊版年号称其书为《正统道藏》，共 5305 卷，480 函。《正统道藏》仍以《千字文》为函目，自“天”字至“英”字，每函各为若干卷，每卷为一册，所收道书，已重新分卷，原有道书短卷，则数卷并为一卷，刊印多部，分颁于天下，藏于各名山道观。对于各个道观所藏《道藏》的存亡情况，陈国符都做了考证。明神宗万历三十五年，又命第五十代天师张国祥续补《道藏》。仍以《千字文》为函次，自“杜”字号至“纓”字号，凡 32 函，180 卷，称为《万历续道藏》。《正统道藏》和《万历续道藏》共收入各类道书 1476 种，5485 卷，分装成 512 函，经板 121589 块。即今天所说的明《道藏》，这是现存的一部官修《道藏》。对于明刊《道藏》，陈国符对其不足之处提出了自己的看法，“今《正统道藏》分部混淆，足证于修《道藏》道士学术之浅陋。又搜访道书，亦未周遍。福建省龙溪县玄妙观《政和道藏》五百六十四函，明代尚存。亦未运往北京，据此增补成藏。不然者，今《道藏阙经目录》所著录道书，皆可刊入《正统道藏》也。当时盖仅据各处官观所存元刊残缺，增入元明二代道书，校刊成藏耳”<sup>①</sup>。

《正统道藏》和《万历续道藏》一直流传至今，期间经过几次修补和重印。据陈国符考证，自《正统道藏》刊印后，明清历代刊印赠送各处道观不少。后屡经兵火，幸存的寥寥无几。比如到清代，《正统道藏》经版收藏于大光明殿（旧址在北京西安门大街光明殿胡同北口），日积月异本身就有缺损，后八国联军入

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第 177 页。

侵北京，经版全部被毁，道藏遂成秘笈。据陈国符先生考证，北京白云观正统十二年赐有《道藏》经，清道光二十五年由王廷弼出资进行修补。清代以后，虽然没有重修《道藏》的情况，但在整理道经方面也做出了较大贡献：如康熙年间由道士彭定求选《道藏》中173种道书编成的《道藏辑要》，收道书近300种共200余册。清代闵一德辑《道藏续编》，多收清人著作。民国时守一子辑成《道藏精华录》，收入道书100种。1923至1926年，上海涵芬楼依据北京白云观所藏《正统道藏》和《万历续道藏》影印，缩改为六开小本，共1120册，至此，学者才能读到明代刊印的《正统道藏》和《万历续道藏》。但陈国符认为，北京白云观收藏的明代《道藏》，虽然在道光年间修补过，但缺卷情况还是比较严重，“宜搜访各处道观残藏，辑印补遗。又敦煌卷子，颇存道藏佚书。内且有元藏中已亡佚之书。万历三十五年，距今已三百五十余年。晚出道书，道教名山志，宫观志，卷帙不少。皆宜收集校印，以成再续道藏。海内学者，希留意焉”<sup>①</sup>。

陈国符的提示是很有见地的。可幸的是，今有文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版《道藏》影印本，另有台湾艺文印书馆、台湾新文丰出版公司影印本等通行于世。1996年起，由中国道教协会副会长张继禹道长主持编修《中华道藏》，是以明代正、续《道藏》为底本，保持三洞四辅的基本框架，对三洞四辅以外的经书又根据不同的内容进行了相应的归类，共分七大部类，各部类所收经书，按道派源流和时代先后编排次序。《中华道藏》的编纂工程集大量的人力和物力，历经数载，终于

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第174页。



在2004年正式出版发行。《道藏》的内容十分庞杂，篇卷数量很大，既有大批道教的经典、丹经、符篆、戒律以及神仙人物传记、宫观山志，又有儒家和诸子百家著作上百种，还收入不少有关中国古代科学技术的著作，如医药学和天文历法著作等等，保留了大批中国古代文献。

### 第三节 对《道藏》编纂体例的考辨与修正

汉代以前，道书比较稀少。自东汉以来，道书逐渐增多，后人视其渊源及传授的不同，开始尝试分类，最初分为七部，编成《道藏》。其中最主要的是三洞经，其次则是四辅经。到晋代葛洪《抱朴子内篇》中，却没有见到有三洞这样的分类法。自南朝刘宋陆修静首先全面搜集整理道书，撰成《三洞经书目录》，“三洞”的分类法才得以完备。后梁代道士孟法师（孟智周）撰《孟法师玉纬七部经书目》，深感以三洞分类，不能囊括全部道书，所以继三洞之后又产生“四辅”，作为对三洞的补充和辅助，至此形成比较完备的“三洞”、“四辅”、“十二类”的道书分类方式。唐代《道藏》虽然进一步奠定了“三洞四辅”的分类格式，但三洞经书的分类格式，却有不同。至明代《道藏》，则沿袭刘宋《道藏》的编纂体例，按三洞、四辅、十二类的格式编纂。明代《道藏》是唯一现存的《道藏》，其编纂体例也成为目前主要的格式。对于《道藏》整个编纂历史中体例的建立以及渊源传授，陈国符逐一做了考证，对其中归类错误的地方，提出了自己的看法并予以纠正。

## 一 对道书编纂体例渊源的考辨

### 1. “三洞”、“四辅”、“十二类”分类法的产生

所谓“三洞”，即洞真、洞玄、洞神。对于三洞的含义及渊源，陈国符引证多种材料加以考证，比如《云笈七籤》卷六说：“洞言通也。通玄达妙，其统有三，故云三洞。第一洞真，第二洞玄，第三洞神。”《本际经》说：“洞真以不杂为义，洞玄以不滞为名，洞神以不测为用。故洞言通也，三洞上下，玄义相通。”对于“洞”字，据陈国符考证，在东汉《太平经》中已经使用，如《太平经》卷四十一说：“洞者，其道德善恶洞洽阴阳，表裏六方，莫不响应也。”陈国符据此断定，《太平经》中对“洞”字的解释，与《本际经》的说法基本相似。可见三洞之说形成在陆修静之前，陆修静得三洞经书，并自称“三洞弟子”，其功劳在于总括三洞经书，并将三洞排成次序，对道书进行分类，并以此统一教法。因此陈国符认为，从这个意义上来看，“三洞经之名，实防于此”<sup>①</sup>。三洞最初是将六朝时伪造的《三皇经》、《灵宝经》、《上清经》分别附属三类，即洞真经以《上清经》为主，属上乘；洞玄经以《灵宝经》为主，属中乘；洞神经以《三皇经》为主，属下乘。陆修静首创的三洞分类法，使得繁多的道书得以归类，奠定了以后编纂《道藏》的基础。

道书分类的所谓“七部”的提法，据陈国符考证，始见于孟法师《玉纬七部经目录》。所谓“七部”，就是三洞、四辅合起来

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第1页。

共七部。由于以三洞分类，不能囊括全部道书，所以继陆修静三洞之后孟法师又提出“四辅”，以作为对三洞的补充和辅助。据《云笈七籤》卷三《道教本始部·道教三洞宗元》，所谓“四辅”就是太玄部、太平部、太清部、正一部，其中太玄辅洞真，太平辅洞玄，太清辅洞神，正一通贯成七部。所谓“辅”字，《道教义枢·七部义》中载《太平经》中解释说“辅者，父也。今言三太辅三洞者，取其事用相资，成生观解，若父之能生也。众生钝劣，闻深教不解，更须开说翼成，方能显悟，即是扶赞之义也”，可见“辅”是辅助、赞助之义。另外四辅除正一部，《太平经》中也称“三太”。至于四辅的经书归类，陈国符据《道教义枢·七部义》引《正一经图科戒品》：“太清经辅洞神部，金丹以下仙品。太平经辅洞玄部，甲乙十部以下真业。太玄经辅洞真部《五千文》以下圣业。正一法文，宗道德，崇三洞，遍陈三乘。”也就是说，早期的道书，其中老子《道德经》及其注疏归太玄部，为洞真部之辅；《太平经》归太平部，为太玄部之辅；金丹术类道书归太清部，辅助洞神部；《正一经》则归正一部，统辅三洞经书。三洞又称上、中、下三乘，各分为十二部，合为三十六部经。四辅则不分类。三洞又各分“十二类”，即：一本文，指经教的原本真文；二神符，指龙章凤篆之文，灵迹符书之字；三玉诀，指对道书的注释疏义；四灵图，指对本文的图解或以图像为主的经籍；五谱录，指记录高真上圣的应化事迹以及功德名位的道经；六戒律，指戒规、科律类经书及功过格；七威仪，指斋醮及科仪一类经书；八方法，指修真养性及设坛祭炼方法一类道书；九众术，指外丹及术数类道书；十记传，指仙真传记碑铭及道观志书；十一赞颂，指唱颂神灵的经书；十二章表，指斋醮所

上奏章及青词等<sup>①</sup>。

## 2. 唐代《道藏》编集体例的演变

唐代以前的道经，因为当初各有自己的传授系统，所以分为七部。后来道经越来越多，传授系统早已混乱，尽管《道藏》目录仍沿用三洞之名，但归属已经不是很严格。比如，历代道书，溯其渊源，总有出于三洞四辅体例之外的，唐代修《道藏》，将道书强行归入七部体例之内，这在陈国符看来，所统《道藏》经文，不一定与三洞四辅有关。再如，对于后世道士的著述，有些可以确定其归类，比如对于《上清经》的注释以及宗《上清经》的撰述，都被归入洞真部。但唐宋以来，编纂《道藏》时，对于当代道士自己的撰述，究竟应当归为何类，确实难以判定。唐代《道藏》虽然主要沿用三洞四辅的体例进行编纂，三洞经书各分为十二类，合三十六部经，但三洞四辅十二类的道书分类法，是逐渐定型的。

在唐代，道书的分类法也不统一。例如在三洞经书的分类方面，特别是十二类的分类方式，跟唐以前略有不同。唐代编纂《道藏》的十二类分类法有两种：一种是从洞真部、洞玄部、洞神部各选出十二种代表性的道经，合为三十六部尊经，其他道经分属三十六部尊经之下。一种是按照传统的分法将三洞经书按照本文，神符，玉诀，灵图，谱录，戒律，威仪，方法，众术，记传，赞颂，章表分为十二类。据陈国符考证，《太上灵宝洪福灭罪像名经》、《无上内秘真藏经》卷四、《太上黄箓斋仪》卷五十二、《三十六部尊经》、《上清灵宝大法》卷五十四等诸经中，都

---

<sup>①</sup> 对于道经“十二类”的分法，陈樱宁在《道教知识类编》中也作过简明扼要的解释，参见《道教与养生》第127—128页。

主张以三洞中各选出十二种代表性的道经来分类。另外如《云笈七籤》卷六、《道教义枢》卷二、《道门教法相承次序》、《洞玄灵宝玄门大义》、《本际经疏》、《洞真太上仓元上录》等诸经中主张将三洞分为传统的十二类。可见在唐代，这两种分类法并行。两种分类法的区别在于前一种分类法没有将仪、传、论、疏、记等纳入三洞经，后者将仪、传、论、疏、记等全部纳入三洞经。自唐开元以来，《道藏》被屡次重修，但经历安史、唐末、五季之乱，《道藏》焚毁不全，经书错乱，因此后世在重修《道藏》时的一个显著特点，就是将本朝人的仪、传、论、疏、记等全部纳入三洞经书中，所以采用后一种编纂形式的比较常见。

再如，唐代其他地方编纂的道书也有按“六部”分类的。到宋代这种说法比较多见。后世对于道书分类又有“六部”之说，陈国符也做了详细考证。例如宋晁公武《读书志》中说“《道藏》书六部，一曰大洞真部、二曰灵宝洞玄部，三曰太上洞神部，四曰太真部，五曰太清部，六曰正一部”，出现《道藏》“六部”之说。陈国符据《通志》卷七十二说“太玄经以讳故，崇文改为太真”，可知在宋代时因避讳宋始祖玄朗，将太玄改为太真。对于“六部”之说少一部的援引，陈国符推断“疑或以太清部并入太平部，或以太平部并入太清部”<sup>①</sup>，所以合称为“太上”。对此，陈樱宁则有不同的看法，他在《道教知识类编》中指出，唐代至宋代第一次修纂《道藏》时还是以六部为体例，后来王钦若等修纂《宝文统录》时，才根据孟法师《玉纬七部经目》的分类法，在六部之外加上“太平部”。王钦若还为此曾编纂了《三洞四辅

① 陈国符：《道藏源流考》第7页。

经目》<sup>①</sup>。

## 二 对道经的出世及传授的考辨

### 1. “三洞”经书的出世及传授

#### 其一，对洞真《上清经》的出世及传授的考证

前面已经论及，三洞之中的洞真部，主要以《上清经》类为主。对于《上清经》的出世、流传、伪造以及摹乳，陈国符都逐一做了考证。《上清经》的出世，以梁朝陶弘景《真诰·叙录》中记载最为可信。《真诰·叙录》中记载，《上清经》于晋哀帝兴宁二年由南岳魏华存夫人降授给其弟子杨羲，杨羲用隶书写出，然后传给许谧、许翊。但在此前的诸真传如《紫阳真人周君内传》、《清灵真人裴君内传》、《清虚真人王君内传》中都已经提到诸真降授《上清经》之事，似乎比《真诰》中记载的先行出世。陈国符考证诸真传略，发现它们都出自晋代，而且在撰述这些传略时提到的真经还没有问世，因此陈国符认为当从《真诰》之说<sup>②</sup>。对于这种众真降授道经的说法，陈国符认为，“道书述道经出世之源，多谓上真降授。实则或由扶乩，或由世人撰述，依托天真”<sup>③</sup>。由此可知，《上清经》在晋代出世，并在晋代已多伪造，广为流传。

对于《上清经》出世后的散出及传授，《云笈七籤》卷五、《真诰·叙录》中都有详细记载。据陈国符考证，《上清经》传授

① 陈撄宁：《道教与养生》第127页。

② 陈国符：《道藏源流考》第7页。

③ 同上，第7-8页。

的大体脉络是：托言魏华存夫人造出，后传授给杨羲，杨羲传授给许谧、许翊，后许翊又传给许黄民，许黄民为躲避兵乱，将道经藏于马朗、马罕家中。后陆修静获得此藏经，并奉旨四处搜罗散失经诀，设馆重修道经，囊括三洞经书，至此有了完整的《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》。后陆修静又传孙游岳，孙游岳又传陶弘景。据陈国符考证，陶弘景搜集道经，曾得杨羲、许谧、许翊抄写的真迹本，并重新整理了道经目录。之后直到唐代，先后对《上清经》传授有直接关系的人还有臧矜、王远知、潘师正、司马承祯、李含光等。另据《茅山志》卷十五、十七记载，到唐代时唐玄宗曾于茅山得到杨羲、许谧、许翊等众真人以及陶弘景所写的《上清经》真迹，这些真迹是由李含光献于唐玄宗的<sup>①</sup>。《上清经》以存想为主，以符咒为多，据《三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》记载，《上清经》有34卷，这些经书今大多尚存，但多误入《道藏》正一部<sup>②</sup>。据《真诰》卷五所说，《上清经》中，以《大洞真经》最为精妙，因此《上清经》以《大洞真经》为首，所以又称之为《上清大洞真经》。现存明代《道藏》收有《上清大洞真经》六卷，据陈国符考证，今《道藏》本《上清大洞真经》其渊源系出自北宋本<sup>③</sup>。

其二，对洞玄《灵宝经》的出世及传授的考证

洞玄部《灵宝经》的出世，最早见于东汉时袁康《越绝书》中的记载：“昔禹治水于牧德之山，遇神人授以《灵宝五符》”。

① 陈国符：《道藏源流考》第61页。

② 对于现存《道藏》中34卷《上清经》，陈国符都一一列出。参见陈国符《道藏源流考》第16页。

③ 陈国符：《道藏源流考》第17页。

据陈国符考证，葛洪《抱朴子内篇·辨问》中说“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授秩》，凡三卷，皆仙术也”。今本葛洪《神仙传》中又说华子期受“《仙隐灵宝方》，一曰《伊洛飞龟秩》，二曰《白禹正机》，三曰《平衡》”。又《抱朴子内篇·遐览篇》著录《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》各一卷，陈国符推断，“此盖一篇一卷。而三经之总名，当为《灵宝经》”。而此《灵宝经》即《仙隐灵宝方》，又名《灵宝五符》。据陈国符进一步考证，现存《道藏》中有《太上灵宝五符序》3卷，就是古代的《灵宝五符经》，略称《灵宝经》，其中所记载的《灵宝经》的传授渊源，与葛洪《抱朴子内篇》中基本一致。另陈国符还转引刘师培《读道藏记》中的说法，也认为现存《道藏》中的《太上灵宝五符序》中的记载，与甄鸾《笑道论》、《太平御览》所引《五符经》文句都相合，所以《太上灵宝五符序》就是古代的《灵宝五符经》，唐代王悬河等称之为《五符经》，其首段由汉代张陵作序，张陵在序中称此书“本名《灵宝五符天文》”。根据这样一些记载，可以确定古《灵宝经》是汉代流传下来的、出自汉代方仙道方士之手的讲仙术的方书。陈国符引证《三洞珠囊》以及唐王悬河《上清道类事相》证明刘师培的说法是有道理的<sup>①</sup>。根据以上资料，古《灵宝经》由汉代流传下来，经张陵之手，后经葛玄、郑隐再传至葛洪手中，这是古《灵宝经》的传授脉络。对于此传授渊源，陈国符表示怀疑。他据葛洪《抱朴子内篇》明确葛玄、郑隐、葛洪三人的关系为：葛玄为葛洪的从祖，郑隐是葛玄的弟子，而葛洪又师从郑隐。既然三人这样亲密的关系，但

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第64—65页。



在葛洪的《抱朴子》、《神仙传·葛玄传》以及现存《道藏》引《抱朴子》文，都没有提到有这种授经关系。陈国符据此推断，可能“因六朝吴会间，盛传葛玄神迹，故造经者依托之耳”<sup>①</sup>。

从晋代葛洪以后的所谓《灵宝经》，有两种：一种是据《云笈七籤》、《道教义枢》记载，葛洪在东晋末叶去世时，将《灵宝经》传给徒弟及其兄子葛望，葛望又传给葛巢甫。这就是前面所说的从汉代流传下来的古《灵宝经》。另一种是由葛洪从孙葛巢甫造作的新《灵宝经》，陈国符据《真诰·叙录》中记载“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”，《道教义枢》卷二《三洞义》中记载“至从孙葛巢甫以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世。于今不绝”。另据《真诰·叙录》记载：“杨（羲）书《灵宝五符》一卷，始在句容葛粲间。泰始某年，葛（粲）以示陆先生。陆（修静）既敷述《真文赤书》、《人鸟五符》<sup>②</sup>等，教授施行已广。”由此可知，东晋后期，葛洪从孙葛巢甫根据葛洪传下来的古《灵宝经》，又造构了一批新《灵宝经》，传给道士任延庆、徐灵期等，后又经葛粲传到宋刘陆修静，陆修静更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教，大行于世。这是葛洪之后《灵宝经》的大致传授脉络。陈国符认为，“至自葛巢甫至陆修静，期间传授，今不可考。疑既‘风教大行’，则巢甫传授，必甚滥”<sup>③</sup>。至于《灵宝经》的卷数，陈国符据陆修静《灵宝经目序》记载，到宋代陆修静之时，《灵宝经》可信者只有35卷。刘宋

① 陈国符：《道藏源流考》第67页。

② 陈国符认为，陆修静在《灵宝经》中单独敷述《真文赤书》与《人鸟五符》，可见这是他在《灵宝经》中最重视的两部经。

③ 陈国符：《道藏源流考》第68页。

初,《灵宝经》已多伪造且与《上清经》杂糅,总55卷,但其中可信的也就35卷。道书常说道经具有避祸降福等灵效,所以又称为“经德”。《灵宝》经德在《无上秘要》卷三十一《经德品》引《洞玄五称经》中有记载,据陈国符考证,现存《道藏》中有《太上无极大道自然真一五称符上经》,与以上记载略有异同。另外《灵宝经》中有《灵宝无量度人经》,简称《灵宝经》或《度人经》。据陈国符考证,现存明代《道藏》中有《灵宝无量度人上品妙经》61卷,其中卷一为经文,其余60卷都是敷衍经文而成的。另现存《道藏》中还收有《元始无量度人上品妙经四注》4卷,《元始无量度人上品妙经注》3卷,明张宇初《元始无量度人上品妙经通义》4卷,宋萧应叟《元始无量度人上品妙经内义》5卷,元陈致虚《元始无量度人上品妙经注解》3卷,元薛季昭《元始无量上品妙经注解》3卷,宋陈椿荣《元始无量度人上品妙经法》5卷。陈国符认为,这些在现存《道藏》中都收入洞真部玉诀类,但应当归入洞玄部<sup>①</sup>。

其三,对洞神《三皇经》的出世及传授的考证

洞神部的《三皇经》,史上有古今之分,也就是“小有三皇

<sup>①</sup> 陈国符:《道藏源流考》第71页。

文”和“大有三皇文”之分<sup>①</sup>。陈国符据葛洪《神仙传》记载，理清了“小有三皇经”的基本传承脉络为：三国时帛和在西城山师事王方平学道，王方平送他道诀“此山石室中，当熟视北壁，当见壁有文字，则得道矣”，帛和视壁三年，方见文字，即古人所刻的《太清中经神丹方》、《三皇天文》大字、《五岳真形图》。《洞神八帝妙精经》中也记载西城王君授帛和以大道之诀，跟《神仙传》中的记载一致。另《抱朴子内篇·遐览》中记载葛洪听郑隐提到道书中最重要的莫过于《三皇文》、《五岳真形图》，并记载帛和得此经的经过，可见帛和所得的《三皇文》，即《三皇天文》大字。《抱朴子内篇·遐览》还提到“道经有《三皇内文》、分‘天’、‘地’、‘人’三卷”。《抱朴子内篇·地真》中又说“黄帝东到青丘，见紫阜先生，授《三皇内文》，以劾召万神”。综合以上，帛和所得的《三皇天文》，也叫《三皇文》、《三皇内文》，即《三皇经》。其传承脉络，似乎是汉代时由帛和得到，然后辗转传到郑隐手中，后传到晋代葛洪手中，其中具体的师授关系，陈国符认为不可考。另外如《抱朴子内篇·地真》中提

<sup>①</sup> 对于陈国符“小有三皇文”和“大有三皇文”之分，胡孚琛有不同意见。他认为：“近世中国和日本一些学者，或称帛和所得‘三皇文’即《小有经》，鲍观所见‘三皇文’为《大有经》……皆不确。”他将帛和所得“三皇文”称《今三皇文》，将鲍观所得的《三皇文》称为《古三皇文》，并认为“大”、“小”可能是针对文字多少而言，“我推测鲍观所抄的‘三皇文’，文句多些，称‘大有三皇文’，后经简化，则称‘小有三皇文’，因而有‘小有三皇文，本出大有’之说。鲍观所抄‘三皇文’即《三皇经》，道士为神化其经，则称其出于‘小有天’的玉府之中，或称出自‘大有宫’。”这是“小有三皇文”和“大有三皇文”另一种分法。胡孚琛进一步认为，帛和和鲍观悟得的石壁文字叫《三皇天文大字》，只是帛和所解得的文句叫《三皇内文》，鲍观抄解出的文句是《三皇经》。他还根据资料考证，《三皇内文》和《三皇经》一直并传（参见胡孚琛《道学通论》第628—629页）。

到黄帝授经一事，陈国符认为显然是伪托<sup>①</sup>。据《云笈七籤》卷六《三洞经教部》记载，帛和所传《三皇文》因藏在“小有”之天“玉府”之中，所以又称《小有经》，又引《玉纬》，后世分为《小有三皇文》。

关于《大有三皇文》出世及传授主要在《道教义枢》、《云笈七籤》中有记载。据《道教义枢》卷二《三洞义》记载：晋代惠帝元康二年，鲍靓去刘根曾修炼过的嵩山石屋中，清斋思道，得到《三皇文》，后授之于葛洪子孙。《三皇经》序中则说鲍靓所得《三皇文》与当时已经流行的《小有三皇文》不同，此经后传给陆修静<sup>②</sup>，陆修静再传给弟子孙游岳，孙游岳再传给陶弘景。《云笈七籤》中的记载也与之基本一致。《云笈七籤》中还记载鲍靓所传《三皇文》因藏在“大有宫”中，又称《大有经》，后世分为《大有三皇文》。

《三皇文》即《三皇经》。佛教方面的经典如《法苑珠林》以及《集古今佛道论衡》都记载《三皇经》传到唐代，曾遭焚烧之祸。但据陈国符考证，历代道经书目著录中不乏有《三皇经》的记载，比如《宋史·艺文志》神仙类、《崇文总目》道书类、《通志略》诸子类道家、《秘书省续编到四库阙书目》子类道书、《太平御览》经史图书纲目、《道藏阙经目录》卷下等唐代以后著作中都载有《三皇经》，陈国符因此认为，“可见《三皇经》虽经唐代焚烧，至宋代尚存于世也”<sup>③</sup>。由此也可以看出，佛教方面对

① 陈国符：《道藏源流考》第72页。

② 从史料记载的三洞经书各自分别的传承关系可以看出，梁代陆修静囊括三洞经书，是有史实依据的。

③ 陈国符：《道藏源流考》第78页。

道教的记载，是否可信，须仔细斟酌。现存明《道藏》中有《大清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》3卷，《抱朴子》中所引的《三皇文》中没有此经，陈国符据此断定，可能当时葛洪并没有得到此经，“疑此书或系晚出，或有后人增入者”<sup>①</sup>。洞神经的经书，可能是后人增入其他道经及斋仪，编成《洞神经》。

## 2. “四辅”经书的出世及传授

太玄部经书以老子《道德经》冠其首。

《道教义枢》卷二《三洞义》说：“太玄者，重玄为宗，老君所说”。对于太玄部经书的渊源，陈国符据《后汉书》、《茅山志》考证，汉末张修、张鲁都叫人修习老子《五千文》。因此，在之后的《传授经戒仪注诀》内，太玄部有《老君道德经想尔》2卷。唐玄宗《御制道德真经疏》前有《道德真经疏外传》说，《道德经》笺注，有张道陵撰《老子想尔注》2卷。又《真诰》卷十七有张鲁注《老子内解》。史料记载《太玄经》还有尹喜所受经一脉，据《甄正论》记载，老子出函谷关时，为关令尹演《道德》二篇上下两卷，成五千言。尹喜又录老子谈论要旨为《西升记》，其中后人增加其文，参糅佛义，大旨略于《道德经》微同。后人改《西升记》为《西升经》。《道教义枢》中也说“尹生所受，唯得道德，妙真，西升等五卷”的说法，据陈国符考证，所谓尹喜自老子所授的经，有《道德经》2卷，《妙真经》2卷，《西升经》1卷，共5卷。而《妙真经》和《西升经》都依托老子、尹喜。陈国符还根据史料记载，断定曾收入《太玄部》的道经有《老子道德经》、《老子河上公注》、《老子想尔注》、《老

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第78页。

子妙真经》、《老子西升经》、《玉历经》、《历藏经》、《老子中经》、《老子内解》、《老子节解》、《高上老子传》、《无上真人内传》等。总之，太玄部主要收录老子《道德经》及其各类注疏，以及传说太上老君授尹喜及天师张陵的经书，其中包括一些符图、科仪。陈国符认为，一些道家及诸子书，也应当归入此类。现存明代《道藏》中应当归入太玄部的《道德经》，却误入洞神部玉诀类。

太平部经书以《太平经》为主。

关于“太平”二字的含义，《云笈七籤》卷六引《太平经甲部》之一说：“澄清大乱，功高德正，故号太平。若此法流行，即是太平之时。”据陈国符考证，《太平经》的内容主要有于吉（《道藏》中有些道书中为“干吉”）所得《太平清领书》和张陵另出《太平洞极之经》两种。对于于吉所得《太平经》的传授渊源，共有四种不同的说法。第一种说法：据《后汉书》卷六十下《襄楷传》记载，“桓帝时，楷上书言，臣前上琅邪宫崇受于吉神书”，后又记载此神书为《太平清领书》。北宋贾善翔《犹龙传》卷四《授于吉太平经》中说“至顺帝时，琅邪人宫崇诣阙进《太平经》。表云：亲受于干吉，言吉亲受于太上也”，据此可知，《太平清领书》即《太平经》，由太上传至于吉（或干吉），后又传至宫崇。另据《汉书》卷七十五《李寻列传》记载“成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》12卷，“据传，此经述灾异广嗣益寿。盖与宫崇所上《太平经》说相似。疑与后汉于吉《太平经》或有关系，亦未可知”<sup>①</sup>。后张角、张陵创立的太平道、天师道，都尊奉《太平经》。第二种说法：据葛洪《神仙传》

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第82页。

记载，帛和授素书2卷于干吉，干吉演成170卷。《太平经钞》壬部称此经被分成10部，共170卷，与此说相合。另据《犹龙传》卷四《授干吉太平经篇》记载《太平经》中还有《太平复文》。据陈国符考证，现存明代《道藏》中就有隋唐人撰的《太平经复文序》，序中提到《太平经复文》由太平帝君传青童君，青童君传王方平，王方平传弟子帛和，帛和传弟子干吉，干吉得口诀，将其读通，《太平经》就是由此复文推演而成。第三种说法：据《后汉书》中《混元圣纪》卷一、《犹龙传》卷四《授干吉太平经篇》中记载，说老君于前汉成帝河平二年下降，授干吉《太平经》。第四种说法：据《太上老君经律》及《云笈七籤》卷三十九载《老君说一百八十戒序》中记载，老君在琅邪授干吉《太平经》，干吉再授给帛和。对于这种说法各异的情况，陈国符认为“后汉末叶，太平道流布甚广，传世亦颇久。于《太平经》之渊源，因地域或时代之不同，传闻盖各异其辞”<sup>①</sup>。至于《太平经》所载道书的情况，据陈国符考证，葛洪《抱朴子内篇·遐览》所载道书有《太平经》50卷，《甲乙经》170卷。现存明《道藏》中也如此，170卷的《甲乙经》即《太平经》，而50卷的《太平经》，陈国符“疑为此书之别本”<sup>②</sup>。另据陈国符考证，《宋史·艺文志》神仙类、《文献通考》、《秘书省续编到四库阙书目》子类道书、《太平御览》经史图书纲目、《道藏阙经目录》卷下都载有《太平经》。陈国符还对照明白云霁《道藏目录详注》卷四以及明李杰《道藏目录详注》卷四，发现今涵芬楼影印白云观收藏的《正统道藏》有缺失，“盖此藏度观内，历时既久，颇

① 陈国符：《道藏源流考》第87页。

② 同上，第88页。

多残阙。后虽于清道光中修补，仍未能复其旧观也”<sup>①</sup>。另据《道教义枢》记载，正一经有《太平洞极之经》144卷，由太上老君授与天师张陵，再流传下来，至今已佚失。据陈国符考证，现存明《道藏》中的《太平经钞》、《太平经》中，都有诠释《洞极经》的文字。

太清部主要收有关金丹术的经典。

《道教义枢》卷二《七部义》说《太清经》“明金丹之术。服御之者远升太清，故言泰清也”。对于《太清经》的传授渊源，陈国符做了详细考证。葛洪《神仙传》说相传仙人八公授淮南王刘安丹经36卷，包括《三十六水法》、《黄帝九鼎神丹经》、《太清金液神丹经》等。其中《黄帝九鼎神丹经》由汉代张陵得之并授其弟子王长、赵升，《太清神丹经》则由汉代马鸣生得之并授阴长生。另外三国时帛和得《太清中经》、《神丹方》，吴国介像得丹经一卷。另外葛洪《抱朴子内篇·金丹》中说三国时左慈将《黄帝九鼎神丹经》一卷、《太清丹经》上中下三卷、《金液丹经》一卷授给葛玄，葛玄又授给弟子郑隐，郑隐又传给葛洪。至于《太清经》所藏道书，据陈国符考证，《隋书·经籍志》子部医方类、《崇文总目》道书类、《宋史·艺文志》神仙类、《通志·艺文略》诸子类道书、《秘书省续编到四库阙书目》子类道书、《太平御览》经史图书纲目、《道藏阙经目录》卷下中各收有一些《太清经》。据陈国符考证，现存明代《道藏》太清部多收老庄诸子之书，而少载丹书，与太清部内容不符，而洞神部众术类所收大部分经书，却应归为太清部。

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第88页。



正一部以《正一经》为主。

《正一经》是汉代天师张陵一系世代相传之经。对于其传授渊源，据《云笈七籤》记载，张陵托言太上老君降临，授以《三天正法》，命其为天师。又授以《正一科术要道法文》、《正一盟威妙经》。张陵后将此法传给子张衡、孙张鲁以及信徒们，修行传习，屡有传道之人。可见，出自汉代的《正一经》经张陵、张衡、张鲁三师得以流传，成为天师道世代相传的道书。因此这一系传下来的道书，当归入正一部。另据陈国符考证，北魏寇谦之曾力图改革天师道，也托言太上老君降临授以《图录真经》60卷，《云中音诵新科之戒》20卷。现存《道藏》中有《老君音诵戒经》一卷。关于寇谦之所出道书的归属问题，陈国符认为，“寇谦之道法，虽意在改革天师道，但仍与之有关。故所出道书，当入正一部”<sup>①</sup>。现存明《道藏》中所收以三天正法、灵宝大法、正一科术为主，夹杂一些杂著。

### 三 关于现存明代《正统道藏》

“三洞四辅”的分类法，自唐代修《道藏》采纳以来，逐渐被沿袭下来，到宋代基本定型。这种编纂体例是六朝至元代焚经之前比较理想的《道藏》编纂模式。元代之前所出道经基本按三洞四辅七部体例传授，收入大量戒律、科仪、疏、论一类的时人注疏以及诸子及医方术数类经书，并预留一些道经虚目。现存明代《道藏》因受元代焚经之祸的影响，许多道经失传。尽管明代

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第101页。

《正统道藏》仍然沿袭三洞、四辅、十二类的体例编纂，但其中六朝道经已部分混淆，无法恢复唐代时的旧貌。后出的一些道经，也强行纳入七部，不一定合三洞四辅体例。对于这些问题，陈国符都做了详细考证，对其错乱部分予以纠正，并提出在新时代急需重新确定编纂《道藏》的新体例。比如他指出：《正统道藏》中《上清经》应当入洞真部，但却误入正一部；《度人经》诸家注应当入洞玄部，但却误入洞真部；再比如道家诸子注疏应当入太玄部，但却误入洞真部<sup>①</sup>。他还认为，唐宋以来晚出的道书大多都属于以下两类：一类是道法（即符箓，唐宋晚出的符箓，与六朝符箓体制不同）斋醮仪范，《正统道藏》纳入洞真部方法类，洞玄部威仪类、方法类以及正一部；另一类即内丹，南北宗诸家集就属于此类，《正统道藏》大多纳入洞真部玉诀类、方法类，太玄部以及太平部。这些归类法究竟是否恰当，陈国符表示有疑问，在他看来，究竟该入哪部，很难判定。

《正统道藏》沿袭的这种分类法，在今天看来还有其他方面的不足，比如“四辅”以下没有分类，在道经卷帙浩繁的情况下，使得体例有些庞杂混乱，给检索等工作带来很大不便。陈樱宁对此问题也曾重视过，他认为自宋代以后，三洞四辅的体例已经混乱，并非原有的面貌，明代重修《道藏》沿用了这套体例。但事实上，各类中所收的道书，未必都合于定例，常常发现其中有许多错误。在他看来，三洞下各分十二类已嫌重复，四辅下又不分类，显得芜杂不清。凡是做研究工作的，如果想检索一本书，非得翻阅全部《道藏》不可，不但费时而且还难免遗漏。鉴

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》第103页。

于这种情况，陈撄宁通过对《道藏》全书的内容、性质的初步分析，提出将它分为十四类的分法，即：道家类、道通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道总类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类等<sup>①</sup>。并拟编写一部新的《道藏分类目录提要》，以供学者们研究的方便。这项工作没能如愿进行。

2004年，中国道教协会、中国社会科学院道家道教研究中心、华夏出版社三家共同筹划，经国家宗教事务局批准，联合全国百名专家学者组织编修整理的《中华道藏》正式出版。《道藏》的内容十分庞杂，篇卷数量很大，既有大批道教的经典、丹经、符篆、戒律以及神仙人物传记、宫观山志等等，又有儒家和诸子百家著作上百种，还收入不少有关中国古代科学技术的著作，如医药学和天文历法著作等等，保留了大批中国古代文献。此次出版的《中华道藏》以明《正统道藏》、《万历续道藏》为底本，保持三洞四辅的基本框架，对三洞四辅以外的经书又根据不同的内容进行了相应的归类。全藏分为三洞真经、四辅真经、道教论集、道教众术、道教科仪、仙传道史和目录索引七大部类。各部类所收经书，按道派源流和时代先后编排次序。《中华道藏》按现代人阅读习惯和图书整理规则进行编修，对道书文本主要做了两方面的工作：一为点校，即对保存完整的藏书加以新式标点并进行必要的校勘；二为合校和补缺，即在点校的基础上，对残缺的道书以数种残卷相互校补，以合成完整的版本，同时增补了数十种原藏未收的明以前的道经。共收书1500多种，5500多卷，

<sup>①</sup> 陈撄宁：《道教与养生》第128页。

约 6000 万字。全藏分为 49 册，每册约 100 万字。《中华道藏》在尊重道教固有经教体系的基础上，充分吸纳了当代的研究成果。该部著作具有如下特点：一、重新分类编目。《中华道藏》在保持原《道藏》三洞四辅基本框架的基础上，对三洞四辅之外的经书，又根据不同的时代、道派源流及内容进行了相应的归类。二、《中华道藏》按现代人的阅读习惯和现代图书的整理规划进行编修和整理，同时注意保存原版本的价值。三、增补了新出的重要文献和旧藏遗漏的重要材料，补入经书约百余种。四、《中华道藏》用繁体字重新录排，古繁体竖版，文字清晰，全藏既有分册目录，又有总目录，并附目录索引、引用书目录索引、人名经名索引等，方便读者查阅。既符合现代规范，又有古书风骨，还能适应信息化发展的要求<sup>①</sup>。

#### 第四节 对外丹黄白术的考辨与修正

外丹黄白术，也叫“金丹术”，即古代的炼丹术。古代的炼丹士认为通过仙药可以点化贱金属成为一种可食用的金银，服用后可以得道成仙，长生不死。正因为炼丹术是制造药金、药银的方术，所以又叫“炼金术”。又因为金为黄、银为白，所以又称“黄白术”。相对于“内丹”以行气导引之术以求长生而言，炼丹术又被称为“外丹”。一般全称为“外丹黄白术”。中国古代的炼金术最早起源于殷商时代的冶金技术，秦汉之际人们已经比较普

---

<sup>①</sup> 此处材料主要来源于中国道教协会网站。<http://www.chinataoism.org/index.php>。

遍相信能炼制长生不死药。炼金术后被道教所吸收，逐渐由炼金术发展成为炼丹术。秦汉时期，炼丹术已经在方仙道和黄老道中流行。比如淮南王刘安就曾招致方士著述神仙黄白之事。炼丹术在两汉逐渐发展起来，比如东汉魏伯阳著《周易参同契》，将方士炼丹、黄老养性和《周易》三者相掺合，以人体内炼与天地造化为一途，揭示了外丹炉火炼丹的铅汞实验以及人体内养从理论上都是相通的道理。正因为此书既谈外丹炉火，又讲内养修炼，因此自问世以来，首先就被外丹家推崇为重要的外丹典籍，但由于此书运用《周易》的卦爻和隐喻手法，揭示内炼理论、内炼术，故也被历代内丹学者所推崇，被尊为“万古丹经之王”。到魏晋神仙道教，已经以金丹大药为升仙之要。比如魏晋时期的道教学者葛洪，主要汲取了《周易参同契》中的外丹炼丹思想，推崇炼制和服食金丹可得长生成仙，他在《抱朴子》一书中，对外丹黄白术思想做了进一步系统化的工作。以外丹炉火的金丹大药为升仙之要，对隋唐炼丹术的发展具有重大影响。外丹黄白术到唐代发展到高峰，唐代炼丹家奉《周易参同契》为炼丹祖经，道士中出现以铅汞解《周易参同契》的，用铅和汞炼成的丹有剧毒，使得寻求长生不死药的皇室贵族服食后被毒死。外丹黄白术客观上造成的不但难以使人长生反而促使中毒早死的事实，使得外丹术逐渐遭到质疑而慢慢衰退，与之相对的内丹术反而随之兴盛起来。唐代之后，道教虽然逐渐以内丹术为主流，但外丹黄白术仍代有传人，从宋代到清末，还不断有外丹术的书籍问世。但这段时期，外丹黄白术主要是在民间发展，外丹黄白术流于江湖术士手中，逐渐蜕变成谋财的手段。

外丹黄白术是古代的原始化学，魏晋时期的葛洪、东汉时期

的魏伯阳以及南朝时期的陶弘景等人，在探讨外丹黄白术方面都有突出的贡献，使得外丹黄白术成为现代实验化学的先驱。直至近代，陈樱宁于20世纪三四十年代在上海召集同仁进行过十年的外丹实验，是近现代对外丹黄白术的重视和发展。近现代以来，对外丹黄白术的重视和研究最早从国外兴起。英国科学家李约瑟早就提出，炼丹术，作为化学的根源之一，是由中国传至西方的。因此，炼丹术不仅是中国古代自然科学的源头，也对世界科学的发展具有深远的影响。陈国符作为当代国际同行公认的对《道藏》作全方位深入研究的权威，他的另一个重大贡献就是对古代外丹黄白术的研究。外丹黄白术是《道藏》中比较神秘的一部分，因为道教有炼丹口诀不轻传的传统，所以炼丹的术语、方法以及所用药物名称大都是一些度辞隐语，外人根本看不懂。陈国符的研究，首先解决的就是这个问题，他认为要弄清外丹黄白术所用药物及其化学反应，必须先考明这些隐秘术语的含义。陈国符关注的另外一个问题，是关于丹经丹诀的出世朝代及其所用名称的演变，因为炼丹术的一些丹经丹诀，常常托为神仙所授，真正的出世年代往往模糊不清，必须予以辨正。以上这两个问题，既无前人的研究成果，又无研究的先例可循，因此被陈国符称为研究中的“两个难关”<sup>①</sup>。面对这样的难关，陈国符利用其化学专业知识以及文理兼通的知识背景，又吸收了清代考据学的

---

<sup>①</sup> 陈国符认为：“要研究中国外丹黄白术，必须整理这些材料，但整理中有两个难关：一是外丹黄白术的词义很难懂，丹经、丹诀很难完全看懂，应考明之；二是外丹黄白术中的丹经、丹诀，绝大多数都不标明何代人所著，因此不能把某丹经或丹诀作为某朝代的材料来使用，应考明其出世朝代。打破这两个难关以后，才能应用这些材料，深入研究我国古代的原始化学。”（参见《陈国符道藏研究论文集》第1页，上海古籍出版社，2004）

方法，再加上他在德国留学所受严格的科学训练，通读全部《道藏》，在此基础上开创了自己的研究方法，在外丹黄白术的研究方面，取得了突破性的进展，并在克服了研究中的两大难关后，提出研究外丹黄白术的下一步任务就是在实验室进行模仿实验，进一步弄清外丹黄白术中的原始化学反应等。

### 一 对丹经丹诀词谊的考辨

外丹黄白术是道教中不可轻传的一部分，古代道士怕泄漏天机，关于炼丹的术语、方法以及所用的金石草木药等的名称都是比较隐秘的，往往隐去真名托为假名，只在道士内部传授，外人无法读懂。因此要想弄清外丹黄白术所用药物以及化学反应，必须先考明这些药名、术语的真实含义。陈国符认为这是外丹黄白术研究的第一个难关。他创造性地探索出自己的研究法，先后考明炼丹术语、词谊 319 项，其中包括炼丹术使用的仪器、方法、药物以及各种化学反应，拨开了长期以来罩在外丹黄白术研究上的迷雾，并且提出可以根据这种方法进行模仿实验，以了解古代外丹黄白术的真面目。下面举例说明陈国符在词谊方面所进行的考证。

#### 1. 对外丹与内丹关系的考辨

前面已经论及，道教的丹道学包括外丹和内丹。在中国的炼丹史上，外丹和内丹是相伴而产生的。一般认为先产生外丹术，后来外丹术衰落，内丹术应运而生。在一定程度上可以说，外丹和内丹之间有间接的渊源关系，外丹是孕育内丹的母胎。因此内丹自产生之初就大量借用外丹术语以阐明自己的内炼理论。到后

来，外丹、内丹相互借用术语的情况也就屡见不鲜了。陈国符在外丹黄白术的词谊考辨中，首先注意到了外丹和内丹在用词上的这一关系，因此他提出“读外丹黄白经诀，当注意外丹术与内丹术用词相同，而其词谊迥异”<sup>①</sup>的情况。前面已经论及，《周易参同契》是联系内外丹道的重要经典媒介，被外丹家和内丹家都奉为经典。陈国符先生对《周易参同契》与外丹、内丹的关系做了系统研究，他认为，尽管《周易参同契》偏重于内丹术，但外丹黄白术也用《周易参同契》，并撰《说周易参同契与内丹外丹》<sup>②</sup>一文，探讨了外丹和内丹的关系问题。

另外，陈国符还考证了道教南北宗内丹与外丹用词相同而词义完全不同的情况。随着外丹术的衰落，南北宗内丹术逐渐兴起，但内丹术仍沿用外丹术的术语如龙虎、铅汞、鼎炉、火候、法度、沐浴、温养、结胎、脱胎等，但词义完全不同。比如外丹术所用药物“铅汞”（隐名为“龙虎”），内丹术尽管也用“铅汞龙虎”这样的术语，但在内丹术中则指人心念念不忘，如龙虎之猖獗，如铅汞之难以制伏，也就是指内炼时脑中胡思乱想，不能入静。这与外丹词义完全不同。再比如外丹术中所谓“鼎炉”则指炼丹器皿，内丹术也使用此术语，但在内丹术中，“鼎炉”则指人身，内丹修炼就好比以人身为鼎器。比如北宋内丹道士陈致虚《上阳子金丹大要图》所绘鼎器图就属于内丹图而不是外丹图，其中的金丹也是指内丹。书中所绘偃月炉图、悬胎鼎图与外丹术所用鼎炉图几乎相同，但这里不是指外丹术的鼎炉，而是以鼎炉比喻身心。再比如“火候”、“沐浴”、“温养”、“法度”等在

① 陈国符：《道藏源流续考·自序》。

② 详见陈国符《道藏源流考》附录六。



外丹术中指炼丹时运火的情况，在内丹中则指动静相忘、阴阳处中、呼吸调停的状态，其中“沐浴”为清静之义，“温养”指中和之义。相反也有借内丹讲外丹的，比如南宗道士白玉蟾传授彭耜的《金华冲碧丹经秘旨》，讲的却是外丹术。

## 2. 对金丹、黄白以及外丹关系的考辨

关于外丹黄白术，我们一般将其合起来称呼，但事实上“外丹术”和“黄白术”是有细微区别的。对此，陈国符先生也做了详细考辨，并撰《中国外丹黄白术考论略稿》<sup>①</sup>一文，详细探讨了“金丹”、“黄白”、“外丹”的含义以及历史沿革。葛洪《抱朴子》中有《金丹》，陈国符解释为，“丹即丹砂，即红色之硫化汞。金丹者，丹砂而可制黄金（药金）者”<sup>②</sup>。这种所谓黄金，自汉至晋代认为与真黄金相同。唐初开始以示区别，称这种黄金为药金，并懂得如何区分药金与黄金的方法。所谓“黄白”，《抱朴子》有《黄白》篇，解释为“黄者，金也。白者，银也”。古人为了隐秘，才用此隐语。也就是说，最初金丹黄白术本无区别，都是炼丹者希冀炼制长生不老药，比如葛洪《抱朴子》中尽管“金丹”和“黄白”分别设为两篇，但其中提到药金服食也可以长生不老，可见金丹法和黄白法并没有严格地分开。后来出现专门以谋利而炼制黄白的，“黄白”和“金丹”才开始有区别。到唐代，以追求长生不老药为目的“金丹”才被统称为“外丹”，以与通过修炼精、气、神而达到长生不老的内丹相区别。由此可见，外丹和黄白的主要区别在于：外丹是为追求长生不老而用药炼成的药丹，而黄白则是用药炼成的假金银。外丹据说服

<sup>①</sup> 详见陈国符《道藏源流考》附录五。

<sup>②</sup> 《中国外丹黄白术考论略稿》，《道藏源流考》第370页。

食后小可以延年益寿，大可以长生不老，而黄白则是炼制成的物理性质与金银相似的假金银。

事实上，外丹和黄白的区分也是相对的，一般都没有对此二者做出严格的区分。比如道教史上有种说法，说炼丹时炼得好就成金丹，炼得不好就变成黄白。曾经一段时期道教徒普遍认为有炼丹炼成的药金药银，服后也可以成仙。当然，究竟偏重于外丹还是黄白，在历史的发展过程中也是不同的。据陈国符考证，现存《道藏》中的丹法，大多都是隋唐及其之后的，其中大部分是黄白法，小部分是外丹法。因为黄白法一直是很隐秘的，所以许多丹书中都题为丹法，其实都是黄白法<sup>①</sup>。今天我们所说的“外丹黄白术”，就是相对于内丹而言的外丹“炼丹术”和制造药金药银的“炼金术”的合称。

## 二 对丹经丹诀出世朝代的考辨

道教中有关外丹黄白术的内容，从来被教内人士视为极其隐秘的部分，所以常常隐去真名，托以假名。因此外丹黄白术的丹经丹诀，绝大部分都不著何代何人所撰。有的托为古代仙人私相传授，有的甚至托为上天所降。因此要搞清楚这些丹经丹诀的真实出世年代，是一个十分棘手的问题，陈国符视其为外丹黄白术研究中的第二大难关。陈国符采用考据学中的音韵学、地理沿革、历代史书中的《艺文志》等材料，考明《道藏》中外丹黄白术经诀 20 余册、50 余种书的出世朝代。

<sup>①</sup> 《〈道藏〉经中外丹黄白术材料的研究法》，见《陈国符道藏研究论文集》第 5 页。

外丹黄白术的经诀有文诀和口诀之分，口诀主要是道士内部口口相授，文诀则是用韵文写成的经诀大意。不同的朝代用韵不同，在同一时代的不同地区，用韵也有所不同，比如西汉东汉、三国晋宋、齐梁陈隋用韵都不同，唐代用韵，因地区的不同也出现不同。正是由于历代用韵不同，因此可以根据经诀用韵来考定其所属年代。陈国符正是根据此法，将丹诀的韵文逐句进行排列，找出他们用韵的共同规律，然后再根据韵来确定丹诀的出世朝代。比如《黄帝九鼎神丹经》原经所述是古代黄帝所传，但陈国符根据《真人歌》韵文考订，发现它实际上是西汉末年东汉初年出世的丹经。另外考定的丹经丹诀还有：《太清金液神丹经》于西汉末年东汉初年出世；《诸真论还丹诀》引青霞子韵文，由此推断此经为齐梁陈隋时代出世的；《魏伯阳七返丹砂诀》于汉代出世等。

除了根据音韵，有些丹经还需要使用历代地理志记载的地理沿革、根据所述药物产地的地名来确定其出世朝代。根据这样的方法，陈国符考证出一些丹经的出世朝代。比如《蓬莱山西龟还丹歌》，尽管书前有西汉武帝时黄玄钟进书表，但根据书中所用草药产地地名考证，应该不是西汉，而是唐代人所撰。另外如丹砂一词，在两汉三国魏晋南北朝时叫“巴砂”（巴指巴郡，今四川省东部）、“越砂”（越指南越，大致相当于现在广东广西两省以及越南北部），而在隋唐初叫“辰砂”（辰指辰州，今湖南沅陵），武后在位时则称为“辰砂”、“锦砂”（锦指锦州，今湖南麻阳境内）。因此根据丹经中丹砂一词的不同使用情况，可以确定此经的出世朝代。

陈国符还使用历代道书、历代艺文志、道书引书目等考定丹

经的出世年代。比如某部经书没有出现在唐代《道藏》中，但在宋代《道藏》中出现，那么可以推断此经书在唐《道藏》编纂之后宋《道藏》编纂之前出世。前面已经论及，道书自两汉以来陆续问世，到唐代正式编纂成《道藏》，到宋代开始刻板印行。唐、宋、金、元历代《道藏》应该都有道书目录，但现存的仅有《明正统道藏经目录》、《明万历道藏经目录》、《道藏阙经目录》以及《元道藏经目录》。另外，散见在其他著作中的道书书目还有葛洪《抱朴子内篇·遐览》中所载道书目，唐梅彪《石药尔雅》卷下《叙诸经传歌诀名目》。历代艺文志中著录道书书目的，现存的仅有《新唐书·艺文志》中的“道家类”、《宋史·艺文志》中的“神仙类”、南宋郑樵《通志·艺文略》中的“道家类”、《隋书·经籍志》中的“医方类”。此外还有宋王尧臣等《崇文总目》中的“医书类”、“道书类”，《秘书省续编到四库阙书目》中的“道书”、“医书”，宋陈振孙《直斋书录解題》中的“神仙类”、“医书类”，宋晁公武《昭德先生郡斋读书志》中的“神仙类”，《附志》中的“神仙类”，《后志》中的“医书类”、“道书类”。陈国符主要使用以上书目或艺文志，考定了许多丹经的出世朝代。

鼎器是炼丹的重要器皿，在炼丹史上，各个时代炼丹所使用的鼎器名称、材质、形状等各方面都有所不同。比如有鼎、合（盒）子等不同名称，有土鼎、陶鼎、瓷鼎、瓦鼎、铁鼎等不同材质。有上铁釜下瓦釜、上铁釜下土釜、鸡子形的、上水下火、上火下水等各种不同形状。根据不同时期鼎器称谓、材质、形状等的不同，可以判断丹经的出世朝代。另外陈国符还考证发现，两种丹法如果大致相同，则之间必定有传授关系。比如《青霞子十六转大丹（法）》和《葛仙翁九转灵砂大丹（法）》，二者丹法

大致相同，所以后者渊源于前者。另外，对于丹经出世朝代的考定，还可以根据丹法发展的各时代的情形而考定。例如外丹盛行时期主要在唐代，因服外丹中毒甚至致死的现象也多发生在唐代，而《玄解录》（又题为《辨金石药并去毒诀》）一书虽题为东汉时九霄君降授，但根据以上外丹发展的情形，可以判断此经应该出自唐代而不是东汉。

对外丹黄白术丹经出世朝代的考定，反过来还可以考定某些道书的成书年代的真伪。比如《孙真人丹经》一书，很多情况都将“孙真人”当成孙思邈，但孙思邈生自北周，经隋代而卒于唐高宗时期，而根据《孙真人丹经》中所用地名，考定此书成书于唐肃宗时期，陈国符据此推断，《孙真人丹经》或许是后人所撰而依托孙思邈，或者是孙思邈传授而经后人篡改而成。另外如内丹经典《钟吕传道集》题为“正阳真人钟离权云房著”，据考证，钟离权属于汉代人，但汉代并没有《钟吕传道集》中那样的内丹法，陈国符据此推断，《钟吕传道集》绝非汉人的著作<sup>①</sup>。

### 三 研究方法上的创新

以上对于丹经丹诀词谊以及出世朝代的考证，被陈国符视为外丹黄白术研究中的“二难事”，由于既无以往的研究成果可参照，又无现成的研究方法可遵循，因此必须深入要点，深入思考，发明新的研究法。“于是必须考明二难事。因几乎全无先例可循，只能自各方面深入思考，创造新研究法。”陈国符正是在

<sup>①</sup> 《〈道藏〉经中外丹黄白术材料的研究法》，见《陈国符道藏研究论文集》第32页。

研究方法上力求创新，才最终解决了这两个难关。外丹黄白术的经诀用词，艰涩隐讳，殊难了解。国内外对它的研究，已经有几十年了，但始终还是在门外徘徊。“故中外学者对于中国外丹黄白术仅有表面或局部的知识，根本不知丹经丹诀所述为何事。此经诀大部分为实验材料，小部分为拟设材料。”<sup>①</sup> 陈国符对于外丹黄白术研究中“二难事”的解决，很大程度上解决了他所说的“实验材料”的问题。前面已经论及，据陈国符考证，外丹黄白术经诀大多应入太清部，但在现存《道藏》中，却几乎全部误入洞真部众术类。陈国符先生翻检了所有现存《道藏》中外丹黄白术的经诀，从词谊的含义以及出世朝代两方面进行了详细考证，对于两部分研究都有各自的新研究法。

在考明词谊的过程中，陈国符创新的研究法是“综合、综合中有分析，分析中有综合”<sup>②</sup> 的方法。陈国符先生所谓“综合”，就是如果要考明一个词义，就把《道藏》中关于外丹黄白术的书二十多册全部细查一遍，把与这个词有关的句子或段落全部抄下来，有时还需要查看《孙真人备急千金方》，再把各条相互对照，最后总结出这个词的词义，这就叫“综合”。还有就是把几个词的词义研究明白，再把他们相互对照，有时会发现这几个词的词义相同，这也叫“综合”。然后再分析这个词在不同的情况下是否有不同的词义，能否推出这个词开始使用的朝代等，这叫“分析”，这样的分析是在综合的基础上进行，所以又叫“综合中有分析”。然后把这个词许多条词义汇集起来，把同义的词条放在

① 陈国符：《道藏源流续考·自序》。

② 《〈道藏〉经中外丹黄白术材料的研究法》，见《陈国符道藏研究论文集》第1页。

一起，把剩下的跟这类对照，看有没有不同的词义，这叫做“分析中有综合”。运用以上研究法，陈国符先考明六七个常用词谊，依次再考明少见的词谊，这样除考明各个词的词义外，还考明了数词同义、一词数义、不同时代一词之义的不同、互相有关的诸词、某词开始使用的朝代以及一词在不同情况下的使用等各种情况。陈国符运用创造性的研究法，对以上考证的成果体现在《中国外丹黄白术词谊考录》一文中。

对于丹经丹诀出世朝代的考定，陈国符也沿用了传统的方法作为辅助方法，“除按以往惯例，使用道书目，道书引书目，历代艺文志，宋代书目外，又用历代地理志”<sup>①</sup>。陈国符使用这样的新方法，除考明了丹经丹诀的出世朝代，还考明了同一事物在不同时代用词不同，一词在不同时代其义不同，各时代用鼎的不同，两种丹法相同之间则有传授关系，若干药在不同时代的产地不同，丹法在各时代的发展情形不同，某词的开始使用朝代等。通过以上的考证，反过来又可以考证某经书的出世朝代。另外陈国符还创造性地以附图的形式，对于各种不同的鼎以及丹炉、丹台都做了图式以示区别。陈国符关于丹经丹诀出世朝代的考证成果体现在《中国外丹黄白术经诀出世时代考》一文中。

另外，除了以上的研究法，陈国符在此后更深入的研究中，还创造性地使用了考古学中的文字音韵学方法。比如他发现自两汉至隋代，各时代韵文用韵不同，用此音韵学考证经诀，发现丹经丹诀，其韵相近的则词义相通，比如同音假借、叠韵假借双声假借的词，其词义相通，那些既不属于叠韵又不属于双声的二字

① 陈国符：《道藏源流续考·自序》。

连文，其义往往相同或相似。文字音韵学方法的使用，使得陈国符对丹经丹诀词谊考证以及出世朝代的考证进一步深入。另外陈国符还注意在外丹黄白术的考证过程中参照内丹术语。“余以为治外丹术，必需同时阅内丹术书”<sup>①</sup>，正是因为翻检内丹经书的过程中，陈国符对外丹黄白术的研究扩大到石药隐名和草木药隐名。他通过对照，发现唐代梅彪所著的《石药尔雅》一书中所记的石药隐名，缺漏者很多，于是对缺漏的石药隐名做了补充和注释，写成《〈石药尔雅〉补与注》。中国外丹黄白术，除了石药，还有草木药。草木药隐名多见于《本草纲目》和《白云仙人灵草歌》中，陈国符在此基础上，汇集各种草木药隐名以及不见于以上两书的草木药隐名，写成《草木药隐名录》、《草木异名录》以及《希用草木药录》，又汇集齐全外丹黄白经诀中不见于《本草纲目》的草木药隐名，跟以上三文合为一文，总名为《中国外丹黄白术所用草木药录》<sup>②</sup>。对石药和草木隐名的考定，一方面深入了外丹黄白术的研究，另一方面也为研究本草提供了新材料。以上对外丹黄白术的研究，解决了他所说的“实验材料”的问题。另外，陈国符运用文字音韵学方法，还解决了道教音乐研究中的有关问题<sup>③</sup>。

① 陈国符：《道藏源流续考·自序》。

② 陈国符应邀参加“第三届道教研究国际会议”时，提交了以总题目为“道教与中国自然科学之相互关系”的论文，其主要内容就是《中国外丹黄白术词谊考录》、《中国外丹黄白术经诀出世时代考》、《〈石药尔雅〉补与注》以及《中国外丹黄白术所用草木药录》四篇文章。后来《中国外丹黄白术词谊考录》一文经修改后于1997年由上海古籍出版社以《中国外丹黄白法考》为名出版，其余三篇文章后被收入《陈国符道藏研究论文集》出版。

③ 陈国符在道教音乐方面的研究，主要有《明清道教音乐考稿》、《北宋〈玉音法事〉吟（线）谱考稿》等，这些成果都收入《陈国符道藏研究论文集》中，这里就不详细讨论。



陈国符在外丹黄白术研究中提出的另外一个重要的研究法就是科学实验。中国外丹黄白术是中国的古代化学，自西汉流行以来，无数丹士为了炼制所谓的长生不老药，做了大量的试验。尽管追求长生不老药并没有成功，但在炼制药金药银的过程中却留下了大量外丹黄白法，其中包括大量的无机和有机化学反应。在石药、草药的煮制过程中，也包括了若干无机物与若干草木药中的天然产物发生的有机化学反应。“这些在一千几百年的长期实验中积累的丰富的化学知识，是我国在古代化学方面的重要成就。要把这大量的化学知识研究明白，除书籍方面的研究外，还要在实验室中做模仿实验。”<sup>①</sup> 陈国符认为这是我国研究外丹黄白术中的核心，必须研究明白，同时还要根据丹经丹诀的出世朝代，来确定在哪个朝代开始使用哪个化学反应等。

陈国符在外丹黄白术研究方法上能取得这样突破性的创新，得益于他文理兼通的知识背景。他自己也曾说，外丹黄白术不仅是中国的古代化学，也是道教的重要部分，因此是一门边缘学科，对它的研究既需要文史方面的知识背景，也需要理工方面的知识背景。丹经丹诀作为中国道教的重要经典，要读懂它就必须先明了其中的字、词的含义，由于古今语音的变化，要了解字义还必须先考明它的古音，以确定词义。而要了解字词的含义，还要了解当时的典章制度、地理沿革等，采取本证和旁证相结合的方式，相互证明，这是清代考据学的特点。陈国符正是利用其化学专业知识以及文理兼通的知识背景，又吸收了清代考据学的方法，再加上他在德国留学所受严格的科学训练，在此基础上开创

---

<sup>①</sup> 《〈道藏〉经中外丹黄白术材料的研究法》，见《陈国符道藏研究论文集》第3页。

了自己的研究方法。陈国符的这种考据方法，是对清代考据学的一大创造性的发展，他自己总结说：“以上治学法，其原则皆遵循清初以来考证大师之典型。外丹黄白经诀为特例。余所创造者，则为用于此特例的具体办法、研究法。”<sup>①</sup>正是使用这样的研究法，陈国符不仅在外丹黄白术的研究方面取得了突破性的进展，而且这一方法对于中国其他古代原始自然科学与《道藏》其他部分的研究，都有借鉴意义。

---

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流续考·自序》。

## 第六章 20 世纪中国道教学术研究的新特点

### 第一节 道教研究的独到之处

20 世纪中国社会的多次转型以及时代的突变，决定了 20 世纪道教的研究也处于不断的浮沉和变通之中。20 世纪风云变幻的历史背景，决定了道教研究呈现出多种复杂而难以把握、有别于过去的“新”特点，对其进行全面、公允而准确的评价确实不是一件简单的工作，目前学术界也缺乏这方面的探索。但无论如何，这些“新”特点都是 20 世纪特殊时代背景下的产物，有着鲜明的时代烙印。以下对 20 世纪中国道教学术研究新开展的初步归纳和评析，是对 20 世纪中国道教学术史研究的一个初步探索与尝试。

#### 一 道教研究由宫观到学界的转向

20 世纪道教研究的一个显著特点，就是道教研究由宫观走向学界。尽管 19 世纪末，摆脱以护教阐教为中心的道教研究以

及道教民间化的趋势已经开始，但 20 世纪以前的道教研究，还主要限于道教宫观内和在民间流传，真正学术意义上的道教研究，则直到 20 世纪初才形成。前面已经论及，20 世纪以来，在新旧、东西文化的相互碰撞中，以护教阐教为出发点的宣教方式以及混杂各种巫术邪道的民间道教逐渐失去了说服力，道教的研究渐渐脱离了宫观信徒走向学界，具有了学术的意味。学界中“信古”、“疑古”、“释古”<sup>①</sup>的风气日益盛行，学术文化范围内曾一度掀起关于“科学”和“玄学”的论战。以“科学”为口号的西方学术思想跟中国传统的“经世致用”思想初步结合，并左右了之后近一个世纪的中国现代学术走向。在这样的大环境下，对道教的研究也逐渐趋于冷静和理智，道教研究也逐渐摆脱了信徒从自己的信仰出发而进行的赞颂和宣传的模式，而由学者进行独立的研究。这使得道教的研究从信仰的神秘性中走出来，研究重心逐渐从宗教界、民间转移到学界。比如 20 世纪 30 年代，陈樱宁顺应时代潮流，提倡仙学独立于宗教，提倡从学术性的角度、以科学的精神研究仙学，剥离仙学的宗教性和神秘性，把仙学从江湖文化搬到学术殿堂，化解仙学和科学的对立等一系列努力，都是道教研究由宫观到学界转向的典型标志。

## 二 道教与科学的关系成为研究的热点

道教与科学技术的关系一度是 20 世纪道教研究的热点问题。

---

<sup>①</sup> 经学史家周予同曾将中国“五四”前后的史学分为“泥古”、“疑古”、“考古”、“释古”四派，冯友兰也曾有“信古”、“疑古”、“释古”的分法。参见《周予同经学史家论著选集》第 520 页，上海人民出版社，1983。

前面已经论及，对于道教与科学技术的关系的讨论，是由英国著名科学家李约瑟发起的，并一度成为国际道教研究的焦点。这方面的研究，主要集中在对道教重要典籍《周易参同契》以及葛洪《抱朴子》中的炼丹术思想的研究上。作为古代化学根源之一的炼丹术，不仅是中国古代自然科学的源头，也对世界科学的发展具有深远的影响。对于《道藏》研究而言，对外丹黄白术的研究，不仅是中国的学术问题，也是世界性的学术问题。因此，20 世纪以来，外丹黄白术的研究成为国际道教研究中的热点。而在国内，在对原始化学的研究方面，王明和陈国符两位学者都有开山之功。王明 1979 年被邀请参加了在瑞士召开的第三次国际道教学术会议，作为来自道教的发源地——中国的学者，他对国际道教研究领域关于道教与科学技术的研究首次做出了回应，在提交的《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》一文中，对道教与科学技术的关系作了初步性的研究。陈国符则在《道藏》特别是中国外丹黄白术的考据方面，取得了突破性的研究成果，被誉为道教授丹术与早期化学的阐明者，以及道教文献与炼丹术史的权威。他在第三届国际道教研究会议上发表的以《道教与中国自然科学之相互关系》为总题的四篇论文摘要，得到了国际社会高度评价。道教与科学——这个与国际前沿研究接轨的研究思潮，经过王明和陈国符先生在国内的率先研究和不断地推动，也一度成为国内道教研究中的热点问题。王明、陈国符先生在这方面的研究成果，给后人研究提供了便利。

### 三 道教养生学受到关注

在道教养生学方面，自三四十年代开始，陈撄宁首倡仙学（其实质为内丹学），并力图通过把仙学独立于宗教，以和科学调和的方式挽救内丹学。陈撄宁从道教中将内丹学单提出来，并力图化解内丹学跟科学的矛盾，可以说顺应了时代的要求。尽管陈撄宁所作的努力不一定现实，但他的努力以及对道教内丹养生的重视，都不失为一种有益的探索。萧天石则贯通儒、释、道三家的养生学，但以道教养生学为重，成为道教养生的集大成者。在内地道教研究一度陷入停顿的历史时期，萧天石的工作无论是在对传统文化的保护，还是对道教养生思想的挖掘方面，都具有时代的意义。另外，20世纪中国出现的“气功热”，客观上也引起了对道教养生特别是道教内丹养生思想的关注。但由于一些别有用心者的误导，“气功热”最终步入歧途。解决问题的真正办法，并不是一旦出现问题就设立学术禁区，而是应该把它纳入学术研究的轨道，以科学的态度来认识它。分析“气功热”产生的原因，一个重要的方面在于当时没有相应的成熟的基础理论准备，最终制约了道教气功研究的深入。再加上近代科学技术飞速发展，在创造了高度的物质文明的同时，人的精神空虚、道德沦丧的问题日益突出，人们急于寻求问题的答案和精神的寄托，许多人将希望寄托在当时的气功上。“气功热”引发的学界对这一问题的反思，掀起了20世纪后期道教内丹养生学研究的高潮，这样的状况一直持续到21世纪的今天。特别是在青年学者当中，涌现出一批专门研究道教内丹学的学者，以道教内丹学为博士论

文选题的就有不少<sup>①</sup>。

#### 四 道教文化成为研究的亮点

20 世纪对道教文化的重视和研究,最早是由王明发起的。王明的研究,主要是在弱势背景下寻求道教文化的生存空间,他在极为受限的学术环境下,提出要正确、客观地认识和评价道教文化,发掘道教文化思想中积极的成分,提升道教文化在整个中国传统文化中的地位。这是 20 世纪较早对道教文化的关注。20 世纪 80 年代围绕“道家主干说”的学术大讨论,客观上推动了对道教文化的重视。作为中国本土文化的两大支柱,长期以来,儒家占有不容置疑的主导地位。而事实上,同作为发端于先秦时期的学术派别,道家文化比儒家更具包容性和丰富性。以道家思想为基础的道教文化,更集古代百家之长,综合各家各派学说,在中国传统文化的形成和发展中起着关键性的作用。90 年代多元文化背景下掀起的“文化热”、“国学热”思潮,客观上引起了对本土文化——道教文化的进一步重视。历史悠久的中国传统文化,在新时代的剧烈冲击下,表现出明显的缺失。要客观全面地认识中国传统文化的优势和缺陷,找出传统文化在当代有价值的成分,就必须对包括儒、道、佛在内的中国传统文化从整体上有一个正确的认识。同时,西方文化越来越明显地表现出其弊端,西方社会

---

<sup>①</sup> 如戈国龙的《道教内丹学研究》(1999)、杨立华的《两宋内丹道教及其渊源研究》(1998)、张广保的《金元全真道及其内丹心性论研究》(1992)、申俊龙的《道教内丹生命哲学思想研究》(2002)、萧进铭的《形上之道的探求——老、庄及内丹认识论综合研究》(2000)。

开始将目光投向中国，希冀从中国文化中找到可以纠偏的文化因素。具有强烈民族特色的道教，受到了国际社会的格外关注。这是促使中国学者开始关注道教的一个外部动力。在经济全球化的背景下，加强不同文化之间的沟通和对话，提升道教文化在中国传统文化中的地位，发掘道教文化的当代价值，以及探讨道教文化如何以综合和创新的时代精神走向世界，在多元的世界文化中扮演什么样的角色，成为 90 年代中国道教研究的焦点。

## 五 基础性经典研究方法推陈出新

真正意义上的道教研究，必须直面经典，通过对浩如烟海的道教经典的考察，才有可能一窥道教学术的真面目。任何一位学者，如果没有对道教经典的基本了解，缺乏文献考据的基本功夫，很难算得上是严谨的学者。在 20 世纪学术环境整体上比较浮躁的背景下，对道教经典的基础性研究，在文献考据方面仍然取得了较大突破。比如二三十年代的学者们，一方面受到西方与日本学术思想的影响，另一方面继承了中国传统的考据之学，把西方实证主义和清代考据学传统结合起来，重视对历史文献的考据和整理，善于从传统的目录学出发，对经典进行搜集、整理，提供确凿的文本依据，并在此基础上进行分析和研究。另外他们在整理文献的同时，还注意发掘新资料，搜集各种碑文、方志以及教外资料，对以往的正统资料进行了补充。《道藏》是道教研究的基础性资料。20 世纪，从文献学角度对《道藏》进行的考证和疏证，在方法上取得最大突破的要算陈国符。他历年来反复通读《道藏》，广泛收集资料，在排比推考，反复推敲的基础上，



初步厘清了《道藏》研究中的两条线：一条横线是《道藏》分为三洞四辅部及其传授的关系；一条纵线是历代道书的修撰和编辑过程。并在中国外丹黄白术的研究中，创造性地发明了“综合、综合中有分析，分析中有综合”的方法，并按以往惯例，使用道书目、道书引书目、历代艺文志、宋代书目、历代地理志、考古学中的文字音韵学等辅助方法，对《道藏》展开全面、深入地整理和研究，为后人的研究铺平了道路。他提出今后道教研究的一个重要方法是科学实验，为以后道教经典的基础性研究提供了全新的思路。另外，20 世纪后期，中国道协联合学界，按现代人的阅读习惯和现代图书的整理规划，对《中华道藏》进行重新编辑和整理。全藏在分册目录的基础上，又增加了总目录，并附目录索引、引用书目索引、人名经名索引等，方便读者查阅。既符合现代规范，还能适应信息化发展的要求。

## 六 从道教的视角关注现实人生

这一特点主要体现在港、台的道教研究中。前面已经论及，港、台道教的主要特点是民间性和地方性信仰特征比较突出，世俗化和开放性特征比较明显，注重社会公益慈善事业。相应的，港、台的道教研究，也更多地表现出从道教的视角对现实人生的关注。20 世纪以来，随着西方文化和科学的输入，在科学文明、物质文明方面，中国传统文化面临着价值危机。在这样的背景下，萧天石对以崇尚理性为特征的科学主义思潮进行深入地反思，对科技主义带来的弊端提出质疑，并提出通过发扬中国传统文化特别是道教养生学，来弥补科技主义的不足。他对中国道教养生学

资源的发掘，揭示了中国道教博大精深的养生理论实质，破除了罩在传统养生学之上的迷雾，不仅在学术上对道教养生学进行正本清源，而且还从现实人生出发，阐发了道教养生学对于提高人生价值和人生境界等的现实意义。其次，港台道教民间化和地方化的特点，使得道教研究有个明显的倾向，就是关注民间信仰问题。对于跟民间宗教信仰相关的斋醮、符篆、教义、威仪、方技、功过格、符咒、祭典以及神仙谱系、庙宇宫观等方面的研究，客观上推动了道教在民间的普及。另外，港台的道教研究还比较重视实践参与，不少研究者身体力行参与道教强身健体的养生实践。诸如道教养生方面的气功、武术、静坐、吐纳、导引等项目，有些就直接搬到课堂上。在一些宗教研究所的教学中，不仅学习基本的道教理论知识，还要积累这些基本的实践工夫。港台道教研究关注现实的特点，使得道教研究落实到人的现实生活层面，关注人的现实康乐和信仰选择，推动了道教在民间的发展，克服了道教过于囿于学术殿堂的局限性和不足，避免陷入某种学术语境下的空谈和教条。

## 第二节 明确道教学术研究的定位

### 一 道教研究在中国传统文化中的地位

#### 1. 道教是中国传统文化不可或缺的部分

中华传统文化主要由儒、道、释三家组成。“任何民族的生

存和发展，其精神都不能不包含两个基本的层面。其一是对现实的执著性；其二是对现实的超越性。或者说，都不能不包括现实精神与超越精神。因为，唯其有现实精神才能生存，唯其有超越精神才能发展。中华民族精神，当然也是如此。”<sup>①</sup> 作为中国传统文化重要组成部分的儒道两家（佛教的加入是后来的事），长期以来相互补充，一隐一显，对中华优秀传统文化几千年的发展产生了极为深刻的影响。相比较而言，在中华优秀传统文化的形成过程中，儒学侧重于对现实的执著性层面，而道学则侧重于对现实的超越性层面。正是由于这种区别，学界往往对儒学思想挖掘和肯定较多，而对于道学文化，则存在诸多误解。这样的状况一直延续到 20 世纪的中国传统文化研究中。儒学倡导的积极入世的精神，曾一度成了民族精神的主流和核心，而道家 and 道教文化常常被误解。比如，提到道家，往往被理解成与世无争、悲观厌世、消极避世的隐士哲学，而不知其积极进取的精神所在；提到道教，则被斥为装神弄鬼、白日升天的妄想之梦，而不知其长生久视思想的价值所在。究其原因，一是因为儒学一直以来在历史上占有统治地位，道学的真面目被一度歪曲；二是过于注重现实的传统一直处于强势，人心普遍系于现实的得失，对道学文化中的超越性境界缺乏直接的心灵体验。20 世纪以来，风云变幻的社会现实使得人心普遍浮躁，崇尚理性的科技主义使得人心普遍系于物质的得失，道学倡导的虚静自然的心态自然难以被接受。事实上，任何传统文化，只要它在历史的长河中没有被自然法则所

---

<sup>①</sup> 王树人：《超越的思想理论之构建——论道家思想对中华民族精神形成的杰出贡献》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑第 41 页，上海古籍出版社，1992。我们同意这种观点。

淘汰，那么其中必定有其存在的合理内核。道学一直以近乎“异端”的形式存在，却受到历代学者的推崇并得以世代相传，其魅力就在于它的超越性。作为道教思想基础的道家，其代表人物老庄在对现实人生反思的基础上，面对人生的痛苦和无常，面对现实的残酷和忧患，劝慰人们深层次地重新思考人生，以超越的方式尽量克服人生的困境，进一步提升人生的理想、境界和人格。继承了道家思想的道教，作为道家的宗教形式，仍然关注人的生命境界，主张通过人自身的生命体验去实现生命境界的超越，克服人性的异化，实现人与自然的和谐。道教正是以这样独特的思想特质，一跃而成为中国传统文化三大支柱之一，与儒、佛共同形成三足鼎立的文化格局。道教这一独特的思想特质，直到 21 世纪的今天，仍然格外引人注目。

## 2. 道教研究相对比较薄弱

前面已经论及，在学界，对中国传统文化的研究，历来主要注目于儒家。作为一种国际性的宗教，佛教近年来在国内外的研究也呈现日益蓬勃之势。20 世纪以来，尽管道教研究也成果丰硕，但相对儒、佛来说，道教研究仍然是一个薄弱环节。且不说五六十年代道教研究一度处于弱势，80 年代的“文化热”中，尽管道教文化引起了一定的关注，但“文化热”的主流仍然是儒家。90 年代以来，世界范围内出现中国传统文化热现象，引起国内学界“复兴中国传统文化”的呼声不断，但这样的呼声逐渐变成了“儒学的复兴”。道教除了被为数不多的学者一厢情愿地塞进即将被“复兴”的“中国传统文化”的范围中，而在主流的“复兴中国传统文化”的呼声中，似乎被人们淡忘了。诚然，道教文化的最好出路不一定非要是“复兴”，但既然即将被“复兴”

的是“中国传统文化”，那么作为中国传统文化三大支柱之一的道教，是不该被排除在外的。但事实上，学界对“中国传统文化”内涵中理应包括道、佛两家并没有异议，即使在“中国传统文化”前加了“复兴”二字之后，并没有人否认道、佛两家存在的合理性。可问题在于，“复兴中国传统文化”的口号却常常跟“儒学的复兴”互用着，二者常常混为一谈。直至现在，也没有引起使用者的注意。相比较而言，近年来，尽管佛教在即将被“复兴”的传统文化中，也曾被屡屡遗忘掉。但因为它是一种世界性宗教，即使被即将“复兴”的“中国传统文化”遗忘，也不会在国际范围内被遗忘，所以佛教的研究在这一时期是比较活跃的。相对于儒、佛两家，对道教思想的研究，到 21 世纪的今天，仍然没有引起足够的重视。

### 3. 道教研究应该受到重视

对中国传统文化的研究，无论在国内还是国外，如果忽视对道教的研究，将道教排除于研究范围之外，那是浅见。中国传统文化作为一个整体，几千年来绵延不绝。中国传统文化在历史的发展中形成以儒、释、道为主要支柱的多元并存互补的格局，忽视甚至排除掉任何一家，都无法全面客观地把握中国传统文化的总体精神，无法做出公允客观的定位和评价。20 世纪的部分学者，对此有着深刻的认识。比如前面提到陈寅恪、陈樱宁对道教的肯定就是典型的例子。鲁迅先生曾有这样的名言：“中国根柢全在道教，此说近颇广行，以此读史，有许多问题迎刃而解。”<sup>①</sup>胡适先生也曾说过：“全真道教的兴起，含有保存人民文化的意

<sup>①</sup> 《鲁迅书信集上卷·致许寿裳》第 18 页，北京：人民出版社，1976。

义。元好问、姚遂诸人都能明了此意义。故金、元道教史应作为金、元史的一个大题目。”<sup>①</sup> 鲁迅和胡适本人对道教并不一定有专门的研究，但从传统文化的根源和史学研究的角度，还是觉察到了道教非同寻常的地位和作用。著名历史学家顾颉刚曾说：“我们如果要知道我们民族的信仰和思想，这种书（指《道藏》——引者注）比儒学正统的《十三经》重要得多。”事实上，道教始终表现出一种兼收并蓄、博采众长的精神，不仅融摄百家之长以不断地丰富自己，而且在坚持自己民族本位文化的前提下，以开放的态度融合外来文化，既没有自闭性，也没有排他性。道教这种开放、包容、宽容而不失自我的精神品格，对于中华民族兼容并包、平等博大精神的培育，产生了非常巨大的影响。另外，道教独特的思想智慧，也丰富了中国传统文化的内容。例如，道教追求生命超越和心性炼养的思想，成为中国传统养生学的重要理论基础；道教的医药学以及炼丹思想，为中国古代科技提供了基础。道教思想是民族文化的重要组成部分，对中华民族精神的形成和发展做出过积极贡献，在当代中华民族精神的弘扬和培育中，仍具有现实意义。

## 二 道教研究在世界宗教文化中的地位

### 1. 道教具有鲜明的民族特色

道教跟社会上流传的其他宗教如基督教、天主教、伊斯兰教以及佛教有所不同，它是唯一土生土长于中国的一种传统宗教。

---

<sup>①</sup> 《胡适的日记》第538页，北京：中华书局，1985。

道教在漫长的发展过程中, 尽管也受到外来思想(如佛教)的影响, 但它发源于中国, 具有鲜明的民族特色。作为中国的传统宗教, 道教不像其他宗教那样, 由某一教主在短期内创立, 有较为清晰的传承关系; 也不像其他宗教那样有明确、统一、固定的经典系统。道教是在漫长的过程中逐渐孕育融合而成的, 尽管直到东汉时才正式产生, 但道教的思想源于中国传统文化源头的诸子百家, 经过漫长历史文化的熏陶和积淀, 不仅形成卷帙浩繁、内容博大精深的经典系统, 并在汲取道家思想的基础上, 集古代百家之长, 综合华夏民族各种文化和各种信仰, 形成独具民族特色的宗教, 并以其独特的智慧, 早已成为中华民族传统文化的重要组成部分。道教文化这种上承黄老下纳百家的综合品质, 有着鲜明的民族特色, 因此道教被认为是中国土生土长的宗教, 是中国固有的宗教, 是中国的民族宗教<sup>①</sup>。道教文化在 20 世纪之所以能引起国际学者们的高度重视, 正是因为道教文化鲜明的民族性所在。

## 2. 道教是世界宗教中的一支奇葩

如果说道教具有的鲜明的民族特性, 使得它已经广泛地流传于世界, 那么, 道教独特的宗教形式应该说是世界宗教中的一朵奇葩。宗教并不是一种单纯的社会现象, 宗教的内涵是多层面的<sup>②</sup>。道教在文化层面上主要体现为对人类苦难的关切和同情, 以及对超越世界的追求。道教在对现实人生反思的基础上, 面对

① 陈耀庭:《道教在海外》第 1 页, 福州: 福建人民出版社, 2000。

② 比如牟钟鉴教授认为, 大凡一种宗教, 都有四个层次, 即宗教信仰、宗教理论、宗教实体和宗教文化。参见《道教与传统文化》第 23 页, 北京: 中华书局, 2005。

人生的痛苦和无常，劝慰人们去深层次地重新思考人生，以超越的方式尽量克服人生的困境，进一步提升人的生命境界，通过自身高度的生命体验去实现生命境界的超越，克服人性的异化。道教文化还体现为对超越世界的追求。道教视“道”为超越时空界限的“全”，是至真、至善、至美、至全的无限世界，是最终的超越之境。以超越的方式解决人生的困境并进一步提升人的生命境界，成为道教文化的主要特色，也是道教文化在 20 世纪吸引国内外学者关注的魅力之一。道教文化的这一特色，使得道教有别于中国儒家文化，也有别于世界其他宗教文化。

道教在信仰方面也异于其他宗教。道教以老子的“道”为终极信仰的目标，形成了以长生久视为目的，以注重养生、内炼为特征的宗教形式。道教的一个重要特点就是重生、贵生，看重个体生命的价值，主张通过主动的修炼，开发生命潜能，与道合一，求得长生，不必等死后超脱得度。正是道教重生、贵生的精神，使得道教的重心最终往往落在生命的内在体验（即养生）上，这是道教跟其他宗教信仰的根本不同之处。在历史上，尽管道教也以神仙信仰的形式维系着它的宗教存在，以斋醮、科仪、戒律等形式维系着它的宗教形式，但道教关注的核心问题是生命的内在体验，是如何养生。特别是作为道教特殊形态的内丹学，虽在道教中孕育发展，却主要是一种关乎人体生命的养生科学。道教重生、贵生的这一特征，正是道教的生命力所在，使得道教成为世界宗教文化中的一朵奇葩。道教文化在 20 世纪之所以能引起国际学者们的重视，正是因为从道教文化中，能够探讨出中华民族独特的思想智慧以及独特的养生科学。

### 3. 道教在世界宗教文化中的可能性贡献

道教独特的养生智慧，是道教提供给人体生命科学研究的一



大贡献，也是道教在世界宗教文化中的独特贡献。道教的养生智慧主要集中在道教内丹学中。道教内丹学认为，道是宇宙万物生发的根源和本体，生命从道生发出来，又要返回到道中去。道教内丹学追求与道合真，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本源“道”中去。尽管“道”是万物生发的根源，也是人回归的根源，但“道”对人的生命并没有主宰权，人的生命状态是由自己决定的。因此道教内丹学坚持“我命在我不在天”，强调修行上的主动性，并以性命双修、性命并重来提高生命的境界。在道教内丹学那里，开发人的先天本性必须从自身出发，通过人自身的努力，通过性与命的修炼，达到道的境界（道教称之为“真人”）。在这个意义上说，内丹修炼并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种在人体中的证道实践，具有深层的形而上的超越根据。内丹学从人的生命层面进入精神层面，最终通过精神与肉体的统一，以逆向回归的方式来契证原初之“道”。以术证道的实践精神，由此成为道教内丹的一个很重要的内在特征，这是道教内丹区别于世界其他宗教的一个重要特征。由此可以理解，20 世纪 30 年代陈撄宁极力主张把内丹学从其他宗教（包括道教）中剥离出来，一方面是考虑到在道教衰微的艰难条件下，把道教最精华的仙道从道教中独立出来，以免和道教同归于衰落；另一方面在很大程度上也是注意到了道教内丹学不同于一般宗教的这个显著特征。展望今后的研究，在道教研究方面，要探讨道教思想的现代价值，道教独特的养生智慧需要进一步发掘，道教文化需进一步倡导，在发扬道教思想的现代价值中，寻找道教文化与现代文明的结合点。

## 参考文献

### 一 论著类

1. 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，北京：社会科学文献出版社，2004。
2. 牟钟鉴：《走进中国精神》，北京：华文出版社，1999。
3. 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄：《道教通论：兼论道家学说》，济南：齐鲁书社，1991。
4. 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987。
5. 卿希泰主编《中国道教史》（修订本），成都：四川人民出版社，1996。
6. 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
7. 南怀瑾：《中国道教发展史略》，上海：复旦大学出版社，1996。
8. （日）福井康顺等监修，朱越利等译《道教》，上海古籍出版社，1992。
9. 李养正：《当代中国道教》，北京：中国社会科学出版社，1993。
10. 李养正主编《当代道教》，北京：东方出版社，2000。
11. 朱越利、陈敏：《道教学》，北京：当代世界出版社，2000。

12. (法) 索安:《西方道教研究编年史》,北京:中华书局,2002。
13. 陈耀庭:《道教在海外》福州:福建人民出版社,2000。
14. 赖宗贤:《台湾道教源流》,台北:中华道统出版社,1999。
15. 黄兆汉、郑炜明:《香港与澳门之道教》,香港:伽略山房有限公司,1993。
16. 李桂玲编著《台、港、澳宗教概况》,北京:东方出版社,1996。

## 二 专著类

1. 陈樱宁:《中华仙学》,徐伯英、袁介圭编审,台北:真善美出版社,1977。
2. 陈樱宁:《道教与养生》,中国道协编辑,北京:华文出版社,1989。
3. 陈樱宁:《道家养生秘库》,洪建林编,大连出版社,1991。
4. 陈樱宁:《静功疗养法》,台北:真善美出版社,1983。
5. 萧天石:《世界伟人成功秘诀之分析》,台北:自由出版社,1998。
6. 萧天石:《道家养生学概要》,台北:自由出版社,1983。
7. 萧天石:《道海玄微》,台北:自由出版社,1996。
8. 萧天石:《道德经圣解》,台北:自由出版社,1983。
9. 萧天石:《人生内圣修养心法》,台北:自由出版社,2000。
10. 萧天石:《大学中庸贯义》,台北:自由出版社,1983。
11. 萧天石:《禅宗心法》,台北:自由出版社,1995。
12. 萧天石:《萧天石道学名著》,北京:中国档案出版社,2004。
13. 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1997。
14. 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1996。
15. 王明:《无能子校注》,北京:中华书局,1981。

16. 王明：《道家和道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1987。
17. 王明：《道家和传统文化研究》，北京：中国社会科学出版社，1995。
18. 王明：《王明学术自传》，成都：巴蜀书社，1993。
19. 陈国符：《陈国符道藏研究论文集》，上海古籍出版社，2004。
20. 陈国符：《道藏源流考》（上下），北京：中华书局，1963。
21. 陈国符：《道藏源流续考》，台北：明文书局，1987。
22. 陈国符：《中国外丹黄白法考》，上海古籍出版社，1997。

### 三、论文类

1. 李中华：《中国哲学的历程——兼论近现代中国学术思想的转型》，《北京大学学报》（哲社版），2005（3）。
2. 葛兆光：《中国大陆宗教史研究的百年回顾》，香港《二十一世纪》，第51期，1999（1）。
3. 葛兆光：《关于道教研究的历史和方法》，《中国典籍和文化》，2003（1）。
4. 强昱：《百年道教学研究的反思》，《首都师范大学学报》（社科版），2001（5）。
5. 田诚阳：《二十世纪中国道教典籍的整理与研究》上，《中国道教》，1998（2）。
6. 田诚阳：《二十世纪中国道教典籍的整理与研究》下，《中国道教》，1998（3）。
7. 李国梅：《20世纪台湾宗教概况》，《世界宗教文化》，2004（2）。
8. 卿希泰：《试论道教文化在二十一世纪的发展》，《宗教学研究》，

2001 (4)。

9. 黄海德：《香港道教的历史与现状概述》，《中国道教》，2003 (5)。

## 四 传略类

1. 望江、余仲珏编著《陈撄宁先生传略》，上海冀化堂印行，1988。

2. 陈仲珏：《怀念伯父陈撄宁》，《中国道教》，1989 (2)。

3. 台北“国史馆”编印《萧天石先生事略》，《现藏民国人物传记史料汇编》第15辑，1986。

4. 胡孚琛：《道教文化研究领域的拓荒者——王明传略》，《中国哲学年鉴》，1993。

5. 陈启新：《文博理精，享誉海外——记〈道藏〉学家、化学家陈国符先生》，《传记文学》，2003 (5)。

6. 陈启明、张振家：《陈国符》，《中国科学技术专家传略》理学篇，化学卷2，中国科学技术学会编，河北教育出版社，1996。

7. 胡孚琛：《陈国符先生和〈道藏源流考〉》，《上海道教》，2003 (10)。

## 五 工具类

- 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995。

## 后 记

本书是我在中国人民大学哲学院毕业时的博士论文。对道家和道教的朦胧兴趣始于兰州大学哲学系读本科期间，学士论文为《论宗教和科学的关系以及对其的哲学反思》，从哲学的角度出发，对宗教、科学、哲学之间的关系做了初步的思考。兰大良好的学习氛围有助于培养独立的思考能力，而从此选择学术研究之路，则主要得益于兰大杨子彬教授无论从做人还是做学问方面的言传身教，杨子彬教授学如其人的学术品格，极大地影响了我之后的学术态度。

而真正走上比较系统的研究之路，则始于中国人民大学攻读硕、博期间。硕士期间我选取道教重要经典《性命圭旨》为主要研究对象，目的是通过对专经的研究，训练自己钻研原典的能力。并在此基础上，承蒙台湾三民书局邱垂邦先生约定，承担译注《性命圭旨》这部对后世有重大影响的道教内丹名著。这无疑是一项难度较大的任务。但我深知，对于研究者来说，科研上的难题，既是压力，更是动力。

导师宋志明教授的研究专长是中国近现代哲学，他指导的博

士生不仅有专攻近现代儒学的，也有对近现代佛学进行过系统深入研究的。为了弥补自己在近现代哲学方面的不足，我将博士论文题目定为《20 世纪中国道教学术的新开展》，对 20 世纪大背景下整个中国道教研究的概况做了简单的梳理和总结，并以代表性学者陈樱宁、萧天石、陈国符、王明为例，分析了 20 世纪道教研究的几个向度，概括了 20 世纪中国道教学术的若干新特点以及道教研究的定位问题。宋老师从总体思路的把握、问题角度的提出、题目的凝练、大纲的设计、语言的简练甚至字词的斟酌等方面都给予了画龙点睛般的指导，保证了我论文的完成。从硕士开始师从宋老师 6 年以来，无论从学业、学习机会的争取以及学业的最后完成等方面，宋老师都给予了我终生难忘的帮助。导师的宽容和豁达，让游离于儒学边缘的我，更深地体会到了什么是学者的气度和胸怀。在这里表示深深感谢。

中国社会科学院胡孚琛教授为我道教方面答疑解惑、提供大量资料并四处联系走访线索，保证了我大部分资料的获得。台北自由出版社萧大可全家在我搜集资料中给予热情接待和帮助，慷慨相送萧天石先生全套著作以及其他道教书籍若干，并带我走访台湾各位学界前辈。台湾辅仁大学哲学系给我赴台学习和搜集资料提供了难得的机会和帮助。台湾三民书局在我赴台搜集资料时提供了许多方便以及“特殊”的书价优惠。各位匿名评审专家评阅我的论文并提出宝贵的意见。北京大学哲学系李中华教授，北京师范大学郑万耕教授，中国人民大学宋志明、杨庆中教授，中央民族大学刘成有教授参加我论文答辩并提出宝贵意见。在这里一并致谢。

台湾辅仁大学潘玉爱、黄玉麟、邱彦等博士以及台湾成功大

学刘焕玲学姐在我赴台搜集资料期间给我提供多方面的帮助，帮我引见各位学界前辈，带我奔波于台北各大书店，带我观看阿里山的日出、品尝士林夜市的佳肴、神游日月潭……中国社会科学院加拿大籍博士胡碧玲（Brenda Hood）师姐的丰富藏书，是给我免费开放的最大“图书馆”。好友朱禹奔波于台北图书馆和“国史馆”之间帮我搜集、复印资料。好友董玉昕在我章回小说式的标题中的神来之笔起了画龙点睛的效果。感谢各位在我“闭关”的一年中，在网络另一端的“恶作剧”中给我心灵的放松。

本文有幸入选四川大学宗教所主持的“儒道释博士论文丛书”2007年出版计划，首先感谢香港玄学院、丛书编委会、巴蜀书社的各位前辈，以及所有促成此书出版的前辈。值此书出版之际，感谢我开明的父母、家人以及所有朋友多年来的理解和默默支持。最后感谢先生殷卓，不幸沦为本文的第一“读者”，并提出了有益的修改意见。

回想多年来的求学过程，更深刻地体会到了做学问的艰辛和严谨，同时也深感自己的才学疏浅。道教研究目前仍是一块有待大力挖掘的学术宝藏，需要大量的人从事更深入的研究。本书仅仅算作初学者的一点尝试，期待各位学界前辈的指正。

傅凤英

2007年5月于北京