

《清代伊犁民人社会的形成与其百态》(同)探究了乾隆至咸丰时期伊犁地区的内地移民(民人)社会的形成过程。宫崎洋一《长江中游流域的水害发生状况》(《大正大学东洋史研究》2)是着眼于环境问题的研究成果,作者从“人是如何认识自然的变化”这种观点出发,探讨了湖南省的水害发生情况,认为19世纪以后水害急增的背景是填湖造地与山岳开发。相原佳之《清代清水江流域的山林经营与大径木材生产》(《亚洲史学论集》2)也抓住了环境与人的关系,探讨了18世纪以后阔叶杉种植不断发展的贵州清水江流域大径木材的生产形态,阐明了当地山林经营形态的多样性与存在着的可持续经营的观点,认为这有助于改善森林的环境保护机能。

展望。本文的开始提到2009年明清史研究中有关国际关系、国际交流的成果占到一半以上,不过,这些成果的考察对象虽涉及多个方面,但各研究间的相关性并不十分充分,而且尝试对其他地域与中国国内问题展开的讨论也很少。我们似乎需要带着些许危机意识去实现更为深入的相互理解、共享对问题的关注、以及摸索共通的课题等目标。而作为达成这些目标的具体手法,需要确保在各论著的立场(在多重关系中对各种史料进行多维考察以求尽可能接近真相)和论点(相互认识的偏差,从外部看到的中国、双边外交等)中看到许多相似点与共通点。另一方面,在国际关系、国际交流以外的论著中亦可见到许多优秀的成果。特别是在反映现代问题、以及与开发和环境相关的论著中,似乎感觉到了超越既存框架的新的可能性。

不过,与成果本身具有很大的国际性相比,还不敢说在实际应用层面上具有国际性。在这一问题上,笔者认为有必要在史学研究会的主页上用英文(最好也能用中文)公开“回顾与展望”,实现来自全世界的浏览与利用,以顺应时代的巨变。在此,敬请各位提出自己的想法。

本文在翻译过程中,曾得到岩井茂树、伍跃先生的指正,张玥及原作者渡边美季通校译稿,谨此致谢。

日本编译自日本《史学杂志》第119编第5号《2009年的日本史学界》

多重视野下的西方全真教研究

张广保

(中国社会科学院历史研究所 北京 100732)

金代中期,王重阳在中国北方创立了一种有别于传统道教的新道教——全真教。全真教以三教合一为宗,以性命双修、功行并重为修炼门径,汲取禅宗的心性理论、修行方式等诸多因素,对传统道教从教义、戒律,到宫观组织、修行方式,以及终极超越境界等方面都进行了全面革新,并在元以后分领道教的半壁江山,与正一教并立为二,最终形成北全真、南正一的道教宗派新格局。这就打破了此前道教史上灵宝、上清、正一等三足鼎立的旧模式。与中国历史上的

其他道教派别不同,全真教产生广泛作用的历史环境有其特殊性,换句话说,全真教活动的历史舞台特别宽广,社会影响也特别悠久。众所周知,全真教虽然是在金代由王重阳创立的,但真正产生广泛社会影响,确立其主流道教教派地位,还是在蒙古国时期。考虑到成吉思汗及其子孙创立的蒙古帝国是一个地跨欧亚的大帝国,它的版图不仅包括北中国,而且还囊括俄罗斯(金帐汗国)或术赤兀鲁思、西亚地区(伊儿汗国或旭烈兀汗国)和中亚地区(察合台汗国)。其统辖范围几乎包括当时文明世界半数以上的领土。又考虑到它与罗马教廷的复杂关系,可以说蒙古帝国的历史在一定程度上就是世界史。而丘处机与成吉思汗的相遇,乃是蒙古统治者首次郑重其事地对待一个定居农业文明的宗教领袖(虽然据《佛祖历代通载》卷三十三,在稍早几年,佛教与汗廷有过一次非正式的接触)。成吉思汗对道教采取的接纳态度,无疑会直接影响此后汗廷的宗教政策,影响它对其他定居文明宗教,例如西亚的伊斯兰教、西藏的喇嘛教、中亚的聂斯脱里教(基督教在东方的一个宗派)等宗教的接纳。因此,有关全真教的研究理所当然应率先发展成为一门国际性的学问。

事实正是如此,全真教的研究发展到今天,可以毫不夸张地说已经是一门国际性的学问。中国方面的研究如果从清光绪年间陈教友的《长春道教源流》算起,迄今已有一百三十多年的历史。对于这一长时段全真教研究的历史,我曾把它区分为四个阶段,即开创期、奠基期、复苏期与全面发展期。在这四个时期中,每个时期的研究者由于所处时代的不同,居于不同的问题意识,呈现出不同的研究视角,例如历史学家陈垣于上世纪40年代,撰作有关全真教的名著《南宋初河北新道教考》时,中国处于抗日战争时期,他又生活于日占区的北平,在国土沦陷、亡国之痛的忧愤之情激发下,陈垣感觉自己与生活于宋、金之交的全真教创教者王重阳有着相同的“遗民”身份。正是居于亡国孤愤,陈垣将这种遗民意识投射进他的全真教研究中。他之所以用“南宋初”而不用金元来称呼新道教各派,显然是中国传统史家惯用之曲笔,其意乃在借史抒情。在《南宋初河北新道教考》(中华书局1962年版)书中第3—4页表述“右三篇四卷廿三章,都七万余言,述全真、大道、太一三教在金元时事。系之南宋初,何也?曰三教祖皆生于北宋,而创教于宋南渡后,义不仕金,系之以宋,从其志也。靖康之乱,河北冀舍为墟,士流星散,残留者或竟为新朝利用,三教祖乃别树新义,聚徒训众,非力不食……然固汴宋遗民也,而录宋遗民者多忽之,岂入元以后有遗民,入金以后非遗民耶,可谓大忘也矣。”进入90年代,中国大陆学界开始从不同角度重新审视全真教。这一阶段的研究呈现多视角、问题意识浓厚等特征,历史学、宗教学、哲学等各学科的学者都介入全真教的研究,从而迎来了历史上全真教研究黄金时期——全面发展期。

早在20世纪20年代,同处中华儒教文化圈的日本学者也很重视对全真教的研究。日本前辈学者例如小柳司气太(Koyanagi Shikita)、吉冈义丰(Yoshioka Yoshitoyo)、洼德忠(Kubo Noritada)等人,就全真教的成立、白云观史及全真教与儒、佛关系等一系列问题展开全面研究,推动这一领域的进一步发展。尤其值得一提的是,小柳司气太与吉冈义丰都曾入住全真教总部白云观,对全真教徒的宫观生活、仪式运作等进行实地考察,并做了珍贵的记录,较早开创了对全真教的田野式研究之路,这无疑大大推动了国际全真教研究。与中国学者相比,由于解释语境完全不同,日本学者对于中国学者特别关注的全真教救世问题明显缺乏热情。他们的研究目的之一是为配合三十年代的侵华战争之需。但日本学者这种不单纯局限于文献,采用田

野作业的新方法,值得中国全真教研究学者高度重视。

相比之下,对于西方学者尤其是欧美学者有关全真教研究的成果,中国学者就显得很陌生。其实西方学者对全真教研究的历史,渊源同样久远,丝毫不逊色于日本学者。早在1910—1911年,德国学者海因里希·哈克曼(Heinrich Hackmann)曾住居山东崂山太清宫,实地观察全真道士的日常宫观生活,并收集了二十八部道教经典,将之携回德国。他还将这批典籍中的一部——由清代全真高道王常月所编《三坛大戒》中的两部戒律,译为西文,名为《道教的规范》(Die Mönchsregeln des Klostertaoismus)。这无疑是西方世界较早翻译的全真戒律文献。又20世纪30年代,阿瑟·韦利(Arthur Waley)出版了题为《一个炼丹士的游记:丘长春应成吉思汗的诏请赴兴都库什山之旅》(The Travels of an Alchemist, the Journey of the Taoist Ch'ang-Ch'un, from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan)的译作,该书虽然主要系对李志常《长春真人西游记》的翻译,但作者在书中的注释研究部分,显示出视野的开阔性与独特性,例如作者由全真教祖师道号中都有“阳”字(钟离权号正阳、吕洞宾号纯阳、王嘉号重阳、马钰号丹阳),推论全真教的尚阳是受到外来宗教特别是摩尼教的影响。已故牛津大学教授霍克思(Havid Hawkes)在《全真戏与全真宗师》(Quanzhen Plays and Quanzhen Masters)一文中,又对此做了补充论述。他从宋金之际浙江宁海一带摩尼教非常活跃这一历史事实出发,推测那两位曾在陕西甘河镇点化过王重阳的“披毡道者”是摩尼教徒,并猜测他们当时本来是要王重阳到浙江宁海这一摩尼教中心去传道,而王重阳却错误地理解为山东宁海洲。霍克思说王重阳的这种误解就好象哥伦布航行一样,本来是要寻找印度,却意外发现了美洲。就这一观点的新奇来说,的确很吸引人,不过它的证据却显得不足。在我看来,全真教的尚阳思想应源于中国哲学及丹道自身的传统,这从《易传》的尚阳传统至唐代外丹术中的尚阳传统(例如外丹术中的九转大丹许多都冠以正阳丹、纯阳丹及紫阳丹之名),完全是一脉相承的。因此,单从全真教的尚阳就推断全真教可能受到摩尼教的影响,证据有些薄弱。此外,浙江宁海在当时名为台州(浙江宁海在两晋时期名为宁海,宋金时期称为台州),并不称宁海。不过,霍克思的观点给道教研究打开了视野。众所周知,北宋张君房在修《道藏》时,摩尼教徒的确设法将其经书塞入《道藏》,因此,有关道教与摩尼教的关系的确是一个值得认真对待的课题。

除阿瑟·韦利之外,西方老辈学者戴密微(V. P. Demiéville)于上世纪50年代发表过一篇题为《马可·波罗时代中国的宗教形势》(La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo),文中高度赞扬了丘处机的西行之举。

自老一辈开拓全真教研究学术园地之后,西方汉学界对全真教的研究一直薪火相传,绵延不绝。除继承老辈学者对全真教经典的翻译、注释传统之外,继之而起的一代学者还从各个不同角度,展开对全真教的专题研究,研究成就呈现多视角、多学科综合研究的特点,出版了一批很有份量的研究成果。例如姚道中(Yao Tao-Chung)在上世纪70年代在美国亚利桑那大学攻读博士学位时,曾选择全真教研究作为博士论文题目,并于1980年撰成《全真:十二、十三世纪北方中国的一个道教新派别》(Ch'üan-chen: A New Taoist Sect in North China During the Twelfth and Thirteenth Centuries)。据我的寡识,这应该是西方世界首部以全真教作为专题研究的博士论文。姚道中从历史角度较早研究丘处机与成吉思汗历史性会面及其社会影响。他还于1983年,在美国亚州研究协会新英格兰年会上提交《丘处机与成吉思汗》(Ch'ü Ch'ü-chi

and Chinggis Khan)的专题研究论文。已故牛津大学教授霍克思于1981年发表《全真戏与全真宗师》一文,创造性地提出了“全真戏”这一概念,并比较了元代戏剧中全真教徒的形象与全真道典中形象的差异。这一研究无论从使用史料方面,还是分析视角方面,都很新颖。常志静(Reiter Florian)发表于1981年的《预言家郝大通和他与全真教的遭遇》(The Soothsayer Hao Ta-t'ung(1140—1212) and His Encounter with Ch'üan-chen Taoism),是西方学者首次对全真七子之一的郝大通进行专题研究。他又于1986年发表《〈重阳立教十五论〉——王嘉道教生活方式简介》(Ch'ung-yang Sets Forth His Teachings in Fifteen Discourses: A Concise Introduction to the Taoist Way of Life of Wang Che (1112—1170)),对王重阳《重阳立教十五论》进行专门研究。此外,他还撰有《全真教创立者王重阳证道考》(How Wang Ch'ung-yang(1113—1170) the Founder of Ch'üan-chen Taoism Achieved Enlightenment)(1994)、《全真教祖师谭处端和中国的辟邪传统》(The Ch'üan-chen Patriarch T'an Ch'ü-tuan(1123—1185) and the Chinese Talismanic Tradition)(1996)等专论。常志静无疑是西方第二代道教学者中对全真教有着精深理解的少数人之一。另外,较早对全真小说进行专门研究的西方学者是恩德雷斯(Endres Günther),他于1985年发表《七位修仙的真人:道教修炼小说〈七真传〉的翻译及其故事来源的反映》(Die sieben Meister der vollkommenen Verwirklichung: Der taoistische Lehrroman Ch'ü-chen chuan in Übersetzung und im Spiegel seiner Quellen)。华裔澳大利亚学者柳存仁教授对中国古典名著《西游记》作者作了重新考察,从全真教的角度看出此书包含不少道教内丹修炼主题,提出作者可能是某位全真教徒或者曾经深受全真教的影响。他先于1962年发表《佛教、道教影响中国小说考》(Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels),继又于1985年发表《全真教和小说〈西游记〉》。就我所知,这是中外学术界中较早对胡适、鲁迅等人据明代天启年间《淮安府志》的孤证推定《西游记》作者为吴承恩提出强烈质疑的作品。柳存仁的观点近年来在中国大陆得到强烈呼应,大陆学者李安纲、胡义成自上世纪90年代后发表一系列著述,揭示《西游记》与全真内丹学的密切关系。李安纲认为《性命圭旨》是《西游记》的文化原型,而胡义成则推定《西游记》的作者为全真教徒、丘处机第二代弟子史志经及其门徒,并认为史志经《玄风庆会图文》是全真教小说《西游记》初稿。这个观点是否正确,值得学界进一步推敲。然而他们的研究无疑拓展了柳存仁先生从道教角度研究《西游记》的新视域。这一方面促发了《西游记》研究的视域转向,即从文学、社会学领域伸延到文化学和宗教学等方面,同时也在很大程度上纠正了“五四”后一代论者依据孤证对《西游记》作者的草率定论。哈佛大学教授伊维德(Wilt L. Idema)发表于20世纪90年代的《绘画和舞台中的髑髅和骷髅》(Skulls and Skeletons in Art and on Stage),从分析南宋李嵩(活跃于1190—1230年)的绢画《髑髅幻戏图》入手,结合全真宗师王重阳、马丹阳诗文中有关“髑髅”的主题,研究“髑髅”这一主题对于全真教徒宣传其出世修行的意义。这无疑是较早利用绘画材料研究全真教的作品。不过,作者据之推断全真教可能对李嵩产生过一定程度影响,缺乏史料支撑。因为李嵩长期生活于南宋都城杭州,其时政治局势正为南宋与金、蒙形成对立之格局,全真教的传布尚未达至江南地区。根据近年来中国学者例如吴亚魁对江南全真道的研究,在李嵩活跃的时代,全真道在苏杭一带尚未呈现活动迹象。全真道在江南的流布是紧随着蒙古大军的军事征服步伐,自忽必烈于公元1279年平宋之后,全真教在江南的流布才形成逐渐扩大之势。因此,李嵩《髑髅幻戏图》中有关“髑髅”

的主题,不太可能是受到全真宗师相关诗文的影响。但伊维德根据《庄子》有关髑髅的对话及孟元老《东京梦华录》有关北宋都城上演髑髅戏的载述,提醒人们不宜过份拔高全真教教义的原创性,而应注意全真教思想与中国传统思想的继承关系。这无疑是极有见地的。

康豹(Paul R. Katz)在上世纪90年代完成的《多面相的神仙:永乐宫的吕洞宾崇拜》(Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy)依据永乐宫壁画、碑文,并结合道教文献,对全真教五祖之一吕洞宾信仰及其与全真教的关系进行了系统研究。就山西永乐宫作为全真教的重要圣地之一看,他的研究是西方学者中较早的有关全真教圣地的研究作品。景安宁(Jing Anning)也发表几篇有关永乐宫、吕洞宾的专题研究,例如发表于1994年的《元代道教神殿永乐宫的转变(1260—1368)》(Yongle Palace: The Transformation of the taoist Pantheon during the Yuan Dynasty(1279—1368))、发表于1995年的《圣徒吕洞宾画传》(A Pictorial Hagiography of Lü Dongbin)。苏德朴(Stephen Eskildsen)是西方学者中较早对全真教修炼生活进行专门研究的学者,他早在1989年发表《早期全真教的信仰与实践》(The Beliefs and Practices of Early Ch'üan-chen Taoism)一文,讨论全真教的内丹修行实践。1990年又发表《全真教的苦行主义》(Asceticism in Ch'üan-chen Taoism),研究全真教以苦行著称的修炼生活。西方以研究道教内丹学见长的巴德里安-胡塞因(Farzeen Baldrian-Hussein),早在1984年发表《灵宝毕法——十一世纪的道教丹经》(Procédés secrets du Joyau Magique—Traité d'Alchimie taoïste du XIe siècle),专门研究以后成为全真教五祖之一的钟离权之《灵宝毕法》。次年,他又撰《岳阳与吕洞宾的〈沁园春〉——一首宋代丹词》(Yüeh-yang and Lü Tung-pin's Ch'in-yüan Ch'un: A Sung Alchemical Poem)一文,对吕洞宾著名的内丹词《沁园春》展开专门研究。

以2001年美国《中国宗教杂志》第29期(Journal of Chinese Religions, No. 29, 2001)出版有关全真教的一组专号为标志,西方全真教研究进入一个全面发展的深化时期,自此之后显现的一种选题的转向,也值得中国学界深思。《中国宗教杂志》的这一期全真教专题研究由法国学者高万桑(Vincent Goossaert)、美国学者康豹共同组织撰集,集中围绕全真教宗教认同的形成及早期教团发展、教团的内丹修行及戒律等主题,进行个案的、历史的研究。这是西方学者群体首次联合对全真教进行多视角全面研究。这一集全真教专题研究的编撰获得了巨大的成功,对国际学术界的全真教研究产生了重大影响。其中不少文章成为西方全真教研究的经典之作。但迄今为止,汉语道教研究界尚未对之加以重视,这可能是因为语言方面的隔阂所致。

在此需要特别指出的是:自20世纪90年代始,西方学者的全真教研究呈现一种新的趋势,首先表现在将研究重心由全真教创教时期的金元时代,逐渐后移至清代以后。发动西方全真教研究这一转向的学者,首推意大利籍学者、现供职于日本京都大学人文科学研究所的莫尼卡(Monica Esposito)。早在20世纪90年代于法国攻读博士学位时,她就选定清代龙门派进行批评性研究,并于1993年撰定题为《龙门派——金盖山龙门派和〈道藏续编〉中的内丹法》(La Porte du Dragon: L'école Longmen du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon taoïste))的博士论文,以后又陆续发表《清代的龙门派及其具有争议性的历史》(The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty)——收入劳格文(John Lagerwey)编(Religion and Chinese Society)《宗教与中国社会》卷II《近代中国的道教和地方宗教》(Taoism and Local Religion in Modern China,香港中文大学出版社2004年版,第

621—698页),以及《一部全真道藏的发明:〈道藏辑要〉及清代全真特征》、《〈道藏辑要〉及其编纂的历史》等重要论文,对清代全真教龙门派的传承历史及其谱系进行质疑性解构。当然,对于她的研究之具体结论,我们尽可以仁者见仁、智者见智。实际上,她对清代全真教龙门派的传承历史及其谱系的质疑,颇有些疑古过勇的味道。现代学者通过对明代全真教派字谱形成历史过程的研究,发现全真教派字谱形成历史至少可以追溯至明代中期。不过,莫尼卡较早对清代全真教进行系统研究,这对于西方全真教研究形成新热点无疑具有开拓之功。此后,法国学者高万桑、美国学者刘迅都对清代全真教展开系统性的研究,并取得了很好的成绩。像高万桑在完成了他的有关全真教的博士论文《近代道教的建立——全真教》(La création du taoïsme moderne: l'ordre Quanzhen)之后,又撰成力作《1800—1949年北京的道士:城市神职人员的社会史研究》(The Taoists of Peking, 1800—1949: A Social History of Urban Clerics)。此书堪称清代至近代全真教研究的开山之作。刘迅的《张将军瘞埋枯骨:清初南阳重建中全真道与清廷之合作》(General Zhang Buries the Bones: Early Qing Reconstruction and Quanzhen Daoist Collaboration in Mid-Seventeenth Century Nanyang)、《神仙与祖师:十九世纪中国满州官员及其家人的道教世界》(Immortals and Patriarchs: The Daoist World of a Manchu Official and His Family in Nineteenth Century China)等系列论文,以碑刻为基础,通过个案研究,既展示全真教与清代社会、历史的互动,又再现了满人官员对全真教信仰的家族传统。谈及西方学者在利用碑刻材料研究明代全真教方面,我们不能不特别提到王岗(Richard Wang),他对明代藩王与全真教的关系做了迄今为止中外学界中最为系统的研究。

其次,跨入新世纪以来西方学者对全真教的研究所采取的方法也呈现出一些新的特点,他们很注意田野考察,常常为了一个研究专题,搜访石刻,访谈道士,实地观察并记录各种道场仪式。此外,在创建解释框架时,西方学者十分注意将全真教置于所处时代的社会大背景之中,注重从社会史角度来把握全真教。具体做法依据学者们知识背景各有不同,有的学者择取某些个案,注意研究地域全真教发展特点及其与社会大历史的互动,有的学者关注全真宫观网络的形成及其内在联系,有的则注重全真宫观与所处小区的关联。这大大拓宽了全真教研究的视野,使全真教走出自说自话的真空隔离状态,使其与中国社会、历史产生关联,成为构成中国社会的一项不可或缺的元素。由之也可复现清代以来中国下层民众真实的精神世界。这无疑有助于促使西方全真教研究实现从传统单纯对经典文本的注释向深度研究转变。与此对应,新世纪西方学者在全真教研究中所利用的材料也与老一辈有所不同。与传统惯常重视全真经典文献不同,他们还注意碑刻、档案、壁画、神像、乩坛、派单等以前很少关注的材料,从而拓宽了史料范围,使一些以前忽视的问题重新凸现出来。

总之,中、日、美、欧等各国(地区)的学者由于文化传统、学术背景各不相同,在全真教的研究中关注的主题及所采取的方法也各有特点,互有偏重。然而这些都不能成为互相漠视、互相封闭的理由。相反,只有互相积极对话,互相借鉴,加强国际合作,才能取长补短,进而最终推动全真教研究。