

此外，作者在著作中提出的许多观点也颇有新意，值得我们关注。如认为，中观学派的“诸法实相”概念造成中观义学与佛教实践的矛盾，致使它“无法真正承担起作为宗教哲学的历史重任”（109页）。这一矛盾的揭示，蕴含了般若学向涅槃学转化的历史必然的阐释。在“僧肇与中观学的融会”一节中，作者沿着“僧肇对中观学的正传”思维路径，进一步阐述了僧肇“使中观学由域外之学真正变成了中国之学”的理论依据（131页）。又通过对《般若无知论》、《不真空论》的分析研究，指出前论的最大特点是“将中观学的方法与玄学的概念相结合，以此变成中国佛教自身的理论”，故而“在理论思维的层面，已经远远高于同时期玄学的水平”；后论则可以界定为“中国化的中观学论著”，并被判断为僧肇中观学的“代表作”。这些观点，可供学界进一步研究的参考。在对《物不迁论》具体分析后作者指出，僧肇“在醉心般若中观学之精妙思辨外，对佛教终极信仰的追寻应尤为重视”（156页）。义理与信仰的张力，在不少六朝佛教学者身上得以体现，这正是学界需要加以特别留意的，因为它涉及该时代思想界的一些重大课题，关系到知识界精神生活类型的选择。作者又通过慧远思想的考察，认为罗什僧团中观般若学的“中国化”和涅槃学转向，还与同时代毗昙学、小乘禅学竞起，以及内地固有“神不灭”思想有联系，这也别有趣味，反映了作者学术思考的深度。

基于以上理由，我很愿向学界推荐这部著作。

（作者潘桂明，苏州大学哲学系教授、博士生导师）

当代道教研究的新动向：区域道教研究

——兼评孔令宏、韩松涛著《江西道教史》

张广保

近年来国内外道教研究出现一个新的趋向，此即关注中国历史上地域道教的研究，注重把握道教与区域社会的互动。对此，有学者称为道教研究的“本土转向”。关于地域道教的研究，迄今为止，国内外道教研究界都已经取得一些成就。国外方面已出版的成果有美国学者韩书瑞的《北京：庙宇与城市生活（1400—1900）》（2000），法国国家科学研究中心、法国高等研究院高万桑的《1800—1949年间北京的道士：城市道士的社会史》、美国刘迅的《道教现代化：民国时期上海的革新、在俗修行和内丹社团》（2009）等等。国内相关研究成果则有陈耀庭《上海道教史》（1989）、李养正《新编白云观志》（2007）、郭武《道教与云南文化》（2000）、黎志添《香港及华南道教研究》（2005）、吴亚魁《江南全真教研究》（2008）以及樊光春《西北道教史》（2011）等等。相比之下，我们可以看出国外学者的研究多集中于道教与城市特别是像北京、上海这样的大城市之关联，重视从城市社会史的角度来理解道教在传统中国社会中的复杂作用，尤其是注重分析道教仪式及修炼实践对规范、组织传统中国城市社区民众生活之作用。这种研究视角有助于矫正晚清以来中国政治家在“西化”浪潮的重袭下，为了回应以科技文明为导向的西方文化挑战，在重建中国近世社会时，一直致力的“去道教化”之社会、思想之实践。这对于真实再现道教在传统中国社会生活之多重作用，无疑是很有益处的。与国外学者有所不同，中国道教研究者们虽然也在区域道教研究方面多有建树，但关注的重点却在地方道教史方面，注重梳理地方道教传承、流布之史实，其历史学、宗教学的取向明显重于国外同行之社会学、文化人类学取向。这说明由于中、外学术传统的差异，中外道教研究者在处理区域道教问题时，也呈现研究视域的分别。此外，与欧美同行将关注重点置于城市道教不同，国内道教研究者更偏好处理象江南、西北或者分省这样大的区域。当然，我们也看到最近欧、美道教研究者也开始走出城市道教，关注道教在更大的区域活力。据报道法国国家科学研究中心华澜、范华，美国哈佛大学詹姆斯·罗宾逊，夏威夷大学的普尔·安德森等人正联合开展“湖南中西部的道教仪式、塑像和祝祷文”研究计划，法国高等研究院的劳格文、台湾“中央研究院”康豹也会同浙江道教学者致力于“浙江东部庙宇体系、世系和地方团体”之研究，而美国麦吉尔大学肯尼思联合中国同行的“当代福建道教仪式与地方社区”也正如火如荼地展开。此外特别值得提到的是法国国家科学研究中心、法国高等研究院的高万桑主持的，由中外道教学者共同参与的“近现代中国城市道士与庙宇研究计划——以广州、杭州、南阳、武汉为例”大型研究项目。国外道教研究者的这些研究项目多从社会学、文化人类学、宗教学等立

体的、综合的视角着手,通过将道教置入中国传统社会中,以揭示道教的社会性、政治性、文化性,真实呈现道教的历史、制度、仪式、修行实践等因素对中国传统社会生活的多重互渗。

孔令宏教授、韩松涛副教授合作撰著的《江西道教史》(中华书局2011年8月版)是中國大陸在区域道教研究领域取得的最新著述。众所周知,江西是道教文化资源极为丰厚的省份,这里不仅有天师道的核心基地——龙虎山,而且还有灵宝派的重要基地阁皂山,道教传统的三大授篆中心龙虎山、茅山、阁皂山,就有两大中心位于江西。此外,位于江西南昌近郊的西山,长期以来就是净明道的本山。而抚州的麻姑山、九江的庐山、铅山的葛仙山以及峡江县玉笥山在历史上也都是道教的名山。因此可以毫不夸张地说,在中国历史上多数时期江西扮演道教传播中心的角色。道教史上由江西为中心向外扩散的宫观网络,对于道教在中国的全面扩散起着重要支撑作用。这点证之于元以后特别是明清时期,道教在云南、广西、贵州等西南边疆的扩散,就更加清楚。从中国形成的大历史角度看,江西在汉族文化的向外延伸过程中实有中转站之作用,而这又通常伴随着中华民族的壮大及生存空间的延展。

此外,自唐、宋之后,江西作为中国文化向外幅射的中转地位在佛教、新儒家的传播中也得到充分体现。我们先从佛教禅宗方面看,唐中期以后,江西就成了禅宗向中国南北地区的传播中心,尤以宜春一带为集散地。象禅宗南岳一系的沩仰宗其传教中心之一就是江西宜春市的仰山。而另外一宗临济宗也多居江西境内,其分枝创立于北宋的黄龙派,就是以隆兴府(府治今江西南昌)黄龙寺为立派之源。另外一派杨岐派的创立者为北宋禅僧方会,其人受法于临济宗七世传人石霜楚圆,长期住居袁州(今江西宜春市)杨岐山普明禅院。而禅宗青原一系同样也与江西渊源颇深。唐代禅宗高僧青原行思本来就是江西庐陵人(今江西吉安),后住居江西吉州青原山静居寺,开青原一系。其下的曹洞宗的两大传法中心曹山,位于江西临川(今属江西宜黄县)境内,洞山则位于江西高安境内。由此可见,禅宗这一具有中国文化特征的佛教新形式,正是在江西达成其发展壮大过程。再看北宋之后兴起的新儒家,无论是荆公新学,还是朱子理学,陆九渊创立心学派都是在江西生成、发展起来的。王安石系江西临川人,陆九渊系江西上饶人,朱熹则长期在江西从事讲学活动,并与陆九渊展开思想争论。这里有一件事值得特别提出,这就是无论是新佛教禅宗,还是新儒学及北宋之后在江西兴起的新符箓派道教,都是在唐中后期之后兴盛的。儒、释、道三教在中唐之后的这种集体转型应与这一时期中国社会的转型紧密相关。而这种新型文化之所以集中于以江西为代表的南方地区,又当与此期中国经济中心向南方转移密不可分。此外,江西的独特文化地理因素对其新文化中介地位的形成也很重要。从地理位置看,江西具有特殊的地理位置,处于“吴头楚尾”,乃是吴楚文化交汇地带。其往外又可向西南文化圈、闽粤文化圈幅射。因此江西独特的文化地理地位决定其文化传播的中转站地位。

然而迄至目前,学术界对江西道教的研究还相当薄弱,既有的道教研究成果,除了对净明道和龙虎山天师道有专著之外,对江西道教的其它方面只是在中国道教史的宏大叙事中略有涉及,缺乏深度和系统性。到目前为止,尚无一部系统的江西道教史的专著面世。与此相关,在有关中国近代道教的研究中,对江西道教正一道的研究很不充分,对近代张天师在上海、苏州、杭州、台湾的活动的研究成果也不多见。孔令宏教授、韩松涛副教授合作撰著这部《江西道教史》,可谓是尝试之作。全书共分九章,外加两个附录,对自汉代三国时期直至近代以来两千多年长时段,江西道教发展的历史源流予以总体把握,可以称得上是一部有关江西道教的贯通性著述。书中将江西道教的历史发展区分为汉代三国时期的酝酿阶段、魏晋南北朝时期的起源阶段、隋唐五代时期的发展阶段、五代至宋代的转型阶段、元明时期的大发展阶段、清代的衰落阶段、近代的复兴阶段等六大分期。这一整体组织框架既符合江西道教发展的历史进程,也与中国社会历史发展脉络,尤其是在唐宋时期的转型紧密相联。书中不少地方在前人的基础之上有所创发,例如由韩松涛执笔的第一章第三节“三张与张修关系考”,作者在前人研究的基础上,对张陵、张衡、张鲁与张修关系提出自己的新观点。针对有的学者提出的张衡就是张修这一看法,作者认为三张和张修不是同一个人。三张与张修的关系是张衡为张陵之子,张陵在光和元年(178)去世,第二年张衡也去世。其时张衡之子张鲁尚不足十岁,这就造成教权旁落,张陵之徒张修夺取了教权。据史书记载,张修曾响应东汉后期太平道发动起义,但结果却失败了,这就直接影响他在教内的威信。待张鲁成年后,张鲁的母亲“往来焉家”,依靠刘焉做靠山,并使张鲁在其军中获得重用。有一次张鲁借与张修一同从事军事活动之机,将张修清除。然后“并其众”,从而重新夺回天师道教团领导权。张鲁之所以能在清除张修之后,平稳地将其教团合并过来,这说明他们很有可能是同源的。作者对于三张与张修关系的最终推论是:张衡死后,张修获得了教权,但是正宗的传人应该是张鲁,由此可见当时五斗米道是有两股势力在搏奕,最后张鲁取得了胜利。这一考证是很有创见的,虽然目前尚缺乏直接教史材料支撑,但它却有助于理顺正史及教史

有关三张与张修关系各种互相矛盾的记载。(参见《江西道教史》第29、31页(中华书局2011年8月版))

此外作者依据文献资料对天师世系在魏晋南北朝的分布、传承也提出独到看法。作者认为在张鲁投降曹操之后,其子孙大略分为三地。其中一个最主要的是在四川,第二个可能就是在江西东部一带,还有一个可能是在南阳附近。(参见《江西道教史》第64-70页(中华书局2011年8月版))这种天师后代分居三地的主张,发前人所未发,是很有新意的。

作者的创见还表现在书中各章对净明道的研究,净明道是道教史上很重要的一大道派,该派融合儒家与道教,乃是唐以后在江西兴起的一大典型新道派。中外学术界关于净明道的研究,虽然取得了不少成就,然而局限也很明显,例如以往学术界对净明道的研究大多讲到元代的刘玉为止,这就使人无法把握净明道发展的历史全貌,难免虎头蛇尾之讥。孔令宏则把刘玉之后一直到民国时期净明道的发展情况都贯通下来。这就讲得比较清楚,直接推动了净明道的研究。特别值得一提的是,作者对净明道与闾山派相互关系的研究,认为“许逊信仰作为魏晋南北朝以来在江南流行的巫术性民间信仰,其中的一支到唐代时与道教相汇合,至北宋时开始形成净明道,注重伦理道德。另一支以江西庐山为发祥地,在继续保持巫术特色的同时,吸收道教正一派的内容,并与印度瑜伽相接合,注重科仪与法术,形成闾山派。至迟到南宋时,进一步以民间女神陈靖姑信仰为依托,与普通老百姓的日常生活紧密结合,形成闾山派,也称为闾山夫人教、王姥教、三奶教、法教、武教、巫教等,流传于江西、浙江、福建、湖南、广东、台湾等省区。”(参见《江西道教史》第339页(中华书局2011年8月版))。这有助于我们追溯闾山派的渊源。

本书采用的研究方法也很新颖,作者在充分利用文献资料的同时,又广泛进行田野考察,先后走访南昌的青云谱、新建县的逍遥山(西山万寿宫)、庐山、龙虎山、铅山县葛仙山、樟树阁皂山、峡江县玉笥山、景德镇斗姆宫、贵溪鬼谷洞、武宁太平山、赣州玉虚宫、宁都翠微峰、萍乡横龙洞和武功山、会昌翠竹祠等江西境内重要的道教活动场所。通过田野考察,两位作者都发现了一些有史料价值的道教碑刻,例如孔令宏教授在阁皂山田野调查时所发现的《阁皂山瑞云堂王管辖墓志》、《宋故欧阳法师券记》等,就是很重要有关阁皂山道教的新材料,对于我们了解南宋阁皂山灵宝派的传承、活动具有重要意义。此外韩松涛于2007年在太平山田野考察时,发现一部民国时重印的《太平广惠真君救世佑民宝经》,该书据作者考证,撰作于元至正二年(1342)之后,但不见于《道藏》、《藏外道书》等各种存世道教丛书。此书的发现,有助于我们更加清楚地了解太平山玄门广惠派的活动情况,实属可贵。

当然我们也看到书中也存在一些缺点,例如书中第二章第一节第54-55页引杜光庭《墉城集仙录》之“婴母”条,断句读为“遂告母修真之诀曰:每须高处玄台炼,绝异党偷闲丘阜。饵服阳和静夷玄,圃委鉴太虚无英。公子黄老玉书《大洞真经》,豁落七元太上隐玄之道,可致轻盖以流霞之辈,蜺蛄乎文昌之台,得此道者九凤齐唱天籁骇虚,炼身御节八景浮空,龙舆虎旆?游扇八方矣。母宜保之。”第57页又引此段,可见并非印刷错误。此段释读似有误,依个人拙见似应读为“遂告母修真之诀曰:每须:高处玄台,炼绝异党,偷闲丘阜,饵服阳和。静夷玄圃,委鉴太虚,无英公子,黄老玉书。《大洞真经》,豁落七元。太上隐玄之道,可致轻盖,以流霞之辈,蜺蛄乎文昌之台。得此道者,九凤齐唱,天籁骇虚,炼身御节,八景浮空,龙舆虎旆?游扇八方矣。母宜保之。”我之所以这么断句,是因为文中提到的丘阜、无英公子、玄圃、黄老玉书、豁落七元等都是上清派专用术语,不宜断破。

另外就是近现代部分略嫌薄弱。例如,民国时期的道教会建立的情况,叙述过于简单。又对近代以来活跃于赣南地区的道坛和民间散居道士的情况,作者限于时间、经费等条件没有予以深入调查,这是很令人遗憾的。特别是考虑这些民间散居道士手中还有大量的科仪书,这一工作尤为值得今后去做。

总之,本书以田野调查为基础,结合出土文物、地方志等乡邦文献,对江西道教进行了很系统的研究。这部书的问世填补了江西道教史上的空白,对此作为一个江西籍的道教研究者,我感到由衷的高兴,并对两位作者的辛勤劳动表示崇高的敬意。

(作者张广保,北京大学哲学系教授、博士生导师。)