**“早期道教經典研究工作坊”**

**討論輯錄**

呂鵬志 楊金麗

摘 要 2019年4月西南交通大學中國宗教研究中心舉辦的“早期道教經典研究”工作坊是一次頗有創意的學術活動。工作坊以系列前沿學術講座的方式進行，講座由國際道教研究權威學者、美國亞利桑那州立大學柏夷（Stephen R. Bokenkamp）教授領銜主講三場，並由國內該研究領域專家學者王家葵、周作明、王皓月、孫齊、呂鵬志等各主講一場，最後圍繞道教經典研究方法展開綜合討論。系列講座不僅內容精彩紛呈，提問和討論環節也十分活躍。本文輯錄八場講座的內容提要和問答討論，討論的焦點是如何校勘復原道書文獻，並在此基礎上重新審視早期佛道關係及道教的歷史、教團和儀式。主講人一致强調要采用文獻學的方法，同時也主張吸取借鑒文學、叙事學、社會學、宗教學、考古學和歷史學等其他學科的方法。

关键词 道教經典 佛道關係 真誥 登真隱訣 古靈寶經

作者呂鵬志，西南交通大學人文學院教授（四川成都611756）；楊金麗，西南交通大學人文學院碩士研究生。

2019年4月19－21日，新近成立的西南交通大學中國宗教研究中心在犀浦校區舉辦了首次學術活動——“早期道教經典研究”工作坊。[[1]](#footnote-1)工作坊主要針對明《道藏》中的三洞經（上清、靈寶、三皇）和正一經，以系列前沿學術講座的方式進行。講座由國際道教研究權威學者、美國亞利桑那州立大學柏夷（Stephen R. Bokenkamp）教授領銜主講三場，並由國內該研究領域專家學者王家葵（成都中醫藥大學教授）、周作明（西南民族大學文學與新聞傳播學院教授）、王皓月（中國社會科學院世界宗教研究所副編審）、孫齊（山東大學儒學高等研究院《文史哲》編輯部編輯）、呂鵬志（西南交通大學人文學院教授）等各主講一場，最後圍繞道教經典研究方法展開綜合討論。

因爲主講嘉賓均是道教研究領域的知名學者或青年新銳，不僅主講內容精彩紛呈，引起了在座聽衆的强烈興趣，而且提問和討論環節也十分活躍。除主講嘉賓之外，來自西南交通大學、香港大學、倫敦大學、賓夕法尼亞大學、浙江大學、雲南大學、南京藝術學院、西北大學、四川大學、西南民族大學等海內外高等院校的60多位師生聆聽了講座並參與討論。本文輯錄八場講座的提要和問答討論的主要內容，謹供學界參考。

**一、講座“偷聽真人——《真誥》的英譯諸問題（一）”**

**演講人：柏夷 主持人：王皓月**

（一）內容提要

一般學者認爲，道教最初大量採用佛教思想的道派是五世紀的靈寶派（即所謂“古靈寶經”），對佛教最充分的回應是靈寶經中的輪回報應說。講座主要探討和分析南朝齊梁高道陶弘景（456－536）編輯的東晋上清降誥《真誥》，試圖證明，上清派創始人楊羲早已開始設法對付外來佛教帶來的思想變化。講座分兩次進行，第1次閱讀材料是《中華道藏》ZH 2:146c11-149a12。[[2]](#footnote-2)

（二）問答討論

【王皓月】聽柏夷老師講座我覺得其中有一些比較重要的提示。首先柏老師講座的資料非常詳實，非常具體深入，比如“身神”的探討。其次柏老師提出了一些研究中應該注意的問題，也非常重要。比如說佛教其實不是我們現在所理解的佛教，而是當時中國化的佛教。我們研究時可能會先入爲主地從我們現在理解的佛教入手，去看待道教受佛教影響。其實當時佛教的存在形態跟我們現在理解的也許並不一樣，這些是我們研究佛道關係應該注意的一點，不能忽視。

【提問1/王家葵】聽柏老講座真是特別有收穫，講到《紫文行事訣》時拈出來了三段東西，一是論文集（《“早期道教經典研究”工作坊交流參考文集》）第一頁第二行的兩大段，二是《紫文行事訣》最後一段。這三大段東西是討論六朝佛道關係特別核心的東西，柏老敏銳地拈出來，而且準確地做了解釋，包括“留秦”、“耽晨”和受胎前後的靈魂問題。當時那種中土和外來佛教之間的觀念差別在這三段中就明確暴露了，包括柏老舉的《道學傳》裏王公問陸修靜的一段故事，王公問了陸修靜兩個問題，不光是“留秦”的問題，第二個問題也很重要，正好就解釋了這三段的核心。王公問的另外一個問題是“都不聞道家說二世（三世）”，陸修靜含混地繞過去了。這個問題重要在哪？重要在這個問題很厲害，怎麽沒聽過道教談三世的問題？這個三世是佛教的三世，是以本我爲中心的過去我、現在我和未來我。而以前的中國人不太有這個觀念，到佛教傳入後才有這個觀念。《紫文行事訣》的注釋裏面也在討論這個，即剛才柏老拈出來的“先身”一詞，佛教說的是“種子”，種子代表我自己爲中心的前世的我，和我死以後種子繼續流轉的種子。我們只有血親的祖、父、孫三世，故有以《太平經》爲核心的承負，我們承擔的是家族欠的血債和積的福德，本身造的禍福影響血親的子孫後代。而佛教不一樣，本我造的東西是由未來我來承擔。這一點王公問得很尖銳，陸修靜王顧左右而言他，到陶弘景逃不掉這個問題了，所以作了一段解釋。還有一個是删文本的問題，佛道都會删文本，有一個例子：陶弘景寫的《許長史舊館壇碑》，此碑拓本還在，顯示陶弘景是佛道兼修的，但在賈嵩的《華陽陶隱居內傳》中陶弘景修佛部分的文本就被删掉了。

我想請教的具體的問題是：在討論佛道爭論的關鍵問題時，柏老說這是一神論（monotheism）和多神論（polytheism）觀念的衝擊導致的，我覺得這個聯繫上要弱一些，想請柏老再進一步解釋一下。怎麽會與一神論的宗教觀念和本土多神論狀態有關係呢？

【柏夷】我應該不用一神論和多神論的詞匯，我講的是體中的神。對于身體的看法我已經在孫齊主譯的《道教研究論集》裏講了一個觀念：在古代中國，許多哲學家、思想家和老百姓都覺得自己身體是多神存在的身體，而不是一個機器和一個靈魂在裏面，所以我講多神論也不是宇宙的神。因爲佛教說實話也是多神論的，我是講體中的神。我在《何爲道身》（“What Daoist Body?”）這篇文章中采用了法國著名道教學者施舟人（Kristofer Schipper）的書名，以這個思考開頭。有一個思考是道教好像是外來的東西，不是中國主體的一部分。尤其是很多西方學者，“濱海地區”那篇文章（陳寅恪《天師道與濱海地域之關係》）被他們奉爲《聖經》一樣的東西，他們覺得道教可能是從海外、東方的海邊來感染了中原地區，所以他們覺得道教太奇怪了，它的內容與中國古代的思想是完全不一致的。我在《何爲道身》那篇文章中指出，在《莊子》《孟子》《管子》中，已經有一些痕迹可以用體中神來理解，比方說裏面的五臟他們叫五官，五官是官員的意思，而在《莊子》《孟子》《管子》中，五官之王就是心。後來一些說法有輪流的地位，就是帝王可以輪流地做。我那篇文章的目的是把道教與中國傳統思想作結合，那個“神”是很難探討的東西，因爲它不是具體的東西，它是臨時性的。可能古代中國對身體的看法還值得更深入的探討，我只是作一個表面的探討，我覺得那是一個值得研究的主題。

【提問2/呂鵬志】首先，王家葵老師剛才提到有一個關于陸修靜的資料，談到陸修靜對佛道二教關係的回答。柏夷老師曾經發表過論文 “Lu Xiujing, Buddhism, and the First Daoist Canon”（陸修靜，佛教與第一部《道藏》），在論文中他談到陸修靜提到了“玉皇留秦”，他對“留秦”的含義也有解釋。其次，柏夷老師每篇論文都會提出一個有創新的觀點。二十年前他在四川大學做了一個靈寶經與佛道關係的講座，在講座中他修正了荷蘭佛教學者許理和的觀點。許理和認爲佛教對道教靈寶經影響很大，但柏老師認爲不能用“影響”這個詞，他說靈寶經對佛教的吸收不是被動的，而是主動地在吸取。柏夷老師每次提出新觀點，都有資料依據。他在這次講座之前發表的一篇相關論文（“Research Note: Buddhism in the Writings of Tao Hongjing”）中曾幽默地說，發現新資料或原始文獻資料的本來面目，對以前的研究者（如荷蘭許理和、法國賀碧來，也包括他本人）來說是一個壞消息，因爲原來的觀點站不住脚了。我今天聽了這個講座，對于我來說也是一個壞消息。最近幾年我研究道教儀式，道教儀式最重要的一個類型就是齋儀，今天柏老師的講座也提到了佛道二教的齋法。敦煌本《紫文行事訣》（也就是《登真隱訣》）中說：“道齋謂之守靜，佛齋謂之耽晨。”二教齋法的做法是：“道靜接手于兩膝，佛晨合手于口前。”陶弘景的注釋說：“斯道佛之真致，二齋之正軌。”我在探討靈寶齋時跟其他學者爭論的焦點是，五世紀靈寶經創立的靈寶齋的來源到底是印度的布薩儀式（齋），還是中國古代本土先秦時期就有的祭祀之前潔淨的儀式（齋法）？現在也遇到了這個問題，在靈寶經之前的上清經裏談到了齋。《紫文行事訣》如果就是《登真隱訣》的話，是不是在東晋中葉就有關于道教齋儀和佛教齋儀的說法？這裏的道齋是不是道教儀式？是不是後來靈寶齋的集體儀式？

【柏夷】我注意到那個“齋”字，但沒有進一步去看上清經中其他“齋”字的用法。你可進一步作考察，保留你的立場，不需要改變，因爲這是存思的方法。我也沒有看到具體的群體的齋。我沒有注意到“齋”字的由來，我想可能有一個過程，先有中國的“齋”，祭祖前有一段時間（一個月的長齋）進行存思，與道教儀式有密切關係；“齋”後來被佛教用來作群體的一種宗教活動，道教後來就模仿他們。這個地方用“齋”，可能是在佛教齋中，佛教還有觀想，《紫文行事訣》說佛齋是“接手靜觀，則百神自朗”。但是“百神”不是佛教的概念，因爲我們並不知道百神是體內神還是宇宙神，但是“靜觀”在佛教經典中可以看到很多的資料，所以在這個地方用的 “齋”可能是模仿佛教，是群體儀式中的個人行爲。我們失去的資料太多，所以要有準確的答案還比較困難。我之所以做早期佛道關係的研究，主要是對西方佛教學者（Nattier等）有兩個不滿意的地方。一是他們的研究對象是印度原來的純粹佛教，但印度純粹佛教的梵文資料很少，他們總是想通過中文來復原印度佛教文獻，但他們對佛教對中國社會、文化的影響完全不了解。二是他們用西方的宗教概念來理解中國宗教，他們完全不了解在道教裏面，佛教被視爲道教之一種，“夫佛之爲道，乃道之一法”，二者是殊途同歸的。

【呂鵬志補充】我認爲《紫文行事訣》中的道齋只是一種個人修行方法，是道教存思之前的一種預備禮儀。就像佛教的禪定（《紫文行事訣》作“耽晨”）一樣，《紫文行事訣》中的“道齋”不是一種集體法會儀式。

【王皓月】我想先簡單回應一下呂老師的問題，呂老師說的道教之齋與佛教之齋的關係。思考這個問題首先要區分道教中的“齋”有不同意思，首先一個是清齋，另外一個是齋法。清齋就是中國古代已有的祭祀之前清潔身體、吃素食等一些行爲。而佛教布薩也有類似行爲，道教吸收佛教齋的六齋日，在靈寶經中成爲十齋日，這是比較明確的道教在清齋方面對于佛教的吸收。至于齋法，即科儀，與佛教布薩又不一樣，它的直接來源還是天師道儀式和南方方士醮祭的儀式多一些。如果從這個角度來區分“齋”的不同含義，可能要清晰一些。

【提問3/香港大學研究生謝孟謙】我想問一下佛道關係的問題，請柏老師總結一下道教怎樣回應佛教的引入，可能可以分三個層次：第一個層次是道教一開始有個人內外之別，道教的“內”是比穿著袈裟的僧人更厲害的，沒有袈裟在身也是一個真菩薩在家（案：《真誥》卷九陶弘景注曰：“依如三弟子雖奉佛道，不作比丘形服，世人謂在真菩薩家耳。”），這就是道教用內我去回應外在的佛，他把佛說成是外在的（身披袈裟），然後也可以繼續從個人的聯繫去說佛教是化外之教，是蠻夷過來的，我們才是正統；第二點就是道教主動把佛教的神官僚化，所以我們有“玉皇留秦”的講法，主動地用道教的方式去回應佛教；第三點要承接呂鵬志老師和王家葵老師的見解，如果不用一神論和多神論，而采用人類學的本體論的方法，本體論是討論內在性和外在性的關係，可以很好地回應西方的Cartesian division（笛卡爾分割），思想和身體在中國不是分開的，其界限很模糊，因爲這個本體論在中國的處境是，佛教到來時，道教就很難及時回應它。 《紫文行事訣》中的“大神”不是現代所理解的西方的外在神，而是一個現代一點的心性。佛教的本我是獨立的，從過去、現在到未來的我都是獨立的；而道教從東漢以來是主張承負的，個人行爲會影響祖先或下一代。道教在古靈寶經《三元品戒經》中正式回應了這兩種說法，道君在經文裏說不會禍延三代或上延祖先，因爲“我”是由道炁生成的。我覺得這個本體的講法可以代替一神論的講法，一神論是要我們反思以前他們怎麽看待思想和身體的關係，第三點可以看到身體跟環境的關係。希望柏老師可以對這三點做些解釋。

【柏夷】你的第一個問題並不是問題，而是一個推測。也可能在這一個證據上這樣解釋它，但是我們證據太少，是不是所有道士都是這樣做呢？我自己想還有很多不同的回應。在《九真中經》的例子上可以這樣說，另外一個例子是《三天內解經》卷下批評佛教，因爲佛教不知道身體裏有神。五世紀初，佛教打坐的方法還是《安般守意經》的打坐法。但是其他道士有沒有內外的說法我不敢說，還是證據不足。好不容易找出《登真隱訣》失去的部分，但是其他我們也失去了很多，很多道經都删掉了佛教的部分，敦煌本道經還保留了很多佛教資料。你的第二個問題，官僚化也是很有意思的看法，我也不能充分地回答。《真誥》裏很有意思的部分就是它描寫的酆都雖然有三官的死神，但是佛教因素很少，這好像是佛教傳入前死後世界唯一的描寫。我在《祖先與焦慮》（*Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*）這本書中提出了一個疑問：爲什麽在漢代，中國古人花大量的錢爲祖宗造很好的地下世界？好像是對死後世界有什麽看法，如馬王堆漢墓，他們的棺材有七層，讓身體不朽。爲什麽花費這麽多而沒有描寫死後世界呢？一直到佛教來以後才有一個反應，是佛教傳入後才開始描寫酆都。酆都是官僚性很强的死後世界。佛教剛進來中國時與道教相比就有一個缺點，沒有官僚性很强的地下世界，連死後的神靈都是很亂，沒有系統，所以在中國把地下鬼神組織起來也是佛教和道教之間的溝通需要做的一個工作。第三個問題，本體論問題，顯然是有這樣一個概念。還有那個死後的自我（與祖孫關係不同），也是道教中一直沒有而是佛教的一個東西。可以說根據現存的證據，中國有固有的本體論。另外一個思想也是很重要的，就是戰國時期百家爭鳴時已有處理爭論的很邏輯的方法，就是我們原本是一樣的，只是演變的不一樣，那個跟本體論有很大的關聯性，他們當然是用這個想法來對待佛教的。另外《後漢紀》裏有佛教研究者經常提到的一個材料，即貴族尤其害怕輪回報應說，因爲他們想在死後世界還能做官。《真誥》裏的酆都，就是有官僚制度的。

**二、講座“偷聽真人——《真誥》的英譯諸問題（二）”**

**演講人：柏夷 主持人：王家葵**

（一）內容提要

一般學者認爲，道教最初大量採用佛教思想的道派是五世紀的靈寶派（即所謂“古靈寶經”），對佛教最充分的回應是靈寶經中的輪回報應說。講座主要探討和分析南朝齊梁高道陶弘景（456－536）編輯的東晋上清降誥《真誥》，試圖證明，上清派創始人楊羲早已開始設法對付外來佛教帶來的思想變化。講座分兩次進行，第2次閱讀材料是《中華道藏》ZH 2:357a6-360a/ ZH 1:222c5-225b。[[3]](#footnote-3)

（二）問答討論

【王家葵】謝謝柏老精彩的演講，今天下午的講座更多談到文本、寫本的傳播，裏面提到好幾個精彩的問題，是值得大家深思的。柏老用了很多時間討論了一件事情，即陶弘景注釋中提到連在一起的八張紙的寫本，這個寫本橫跨了今本《真誥》的卷三到卷六 。柏老從寫本學的角度推測了這個寫本的卷子，實際上只包括了十二首有待歌詩，和衆靈教戒中與《四十二章經》相關的部分，另外他認爲從字數上講，還應該加上方諸的一段，這樣才構成八張紙。談到這一點，柏老怎麽沒考慮《周氏冥通記》呢？陶弘景編的《周氏冥通記》就記載了每張紙寫多少字，每張紙有多長。（案：如卷二雲“右一條八日夜所受記，書一白滕紙”“右一條十二日所受記，書四白紙”等等。）雖然隔了一百多年，陶弘景可能還在模仿《真誥》的狀態。《真誥》與《周氏冥通記》其實有聯繫，可以用《周氏冥通記》來作參證。《周氏冥通記》每一章都有記載，比今天人去臆想一個卷子寫多少字可能要精確些。

另外順帶一說，胡適對陶弘景下的定義，說陶弘景“他自抄、自闕、自校、自補，又自己做出那樣故設迷陣的注語，來欺一世與後世的讀者”，這是胡適對陶弘景作《真誥》的判語。但這個《真誥》不是，《周氏冥通記》才擔得起這個評語，《周氏冥通記》就是陶弘景“自抄、自闕、自校、自補，又自己做出那樣故設迷陣的注語”的。胡適比我先說了，只是說的對象不一樣。

還有今天柏老給我們講偷聽真人，一開始對“偷聽真人”做了解說，解說得特別好。《真誥》也好，《周氏冥通記》也好，他的預期讀者不是我們，我們是旁觀者，我們在窺視或者偷聽。可是這很好，我們正好站定了旁觀者立場，可以從我們的角度去看陶弘景究竟在說什麽，或者《真誥》究竟在說什麽和爲什麽這麽說，我們是旁觀者，我們不參與，這樣就容易取得很好的觀察效果。我覺得柏老這個話是非常有價值的。

【提問1/呂鵬志】柏老師這場講座主要通過原本《真誥》的三個材料探討早期佛道關係：第一個是方諸山，引用《涅槃經》說明道主生，佛主死。第二個是《真誥》抄錄的《四十二章經》，宣講因果輪回報應。這兩個材料都是明顯吸收佛教思想。而第三個材料，即有待無待組詩，主要取自《莊子》的典故，其中的主題基本是吸取當時魏晋玄學的思想，雖然組詩中出現了“須彌山”等佛教術語，但是從整個有待無待組詩來看，看不出是在回應佛教，反而是本土的魏晋玄學，想問柏老師舉的這個例子是在探討佛道關係還是回應本土玄學思想？

【柏夷】主要是在陶弘景的注釋裏面，要注意那兩句注釋的內容，如果我的推測是沒有根據的，漢明帝故事和方諸的描寫如果不是八張紙的部分，還是很難否定有待無待詩和《四十二章經》是在八張紙上。他很明顯地說了“從前卷《有待歌詩》十篇接《戒》來，至此凡八紙。”那個也是一個證據。說玄學是沒錯的，要提醒大家一下，王老師提醒我們《道學傳》中問陸修靜的第二個問題，他所引用的《莊子》那句話，當時佛教的慧遠在《沙門不敬王者論》中引用了《莊子》的同一句話。所以玄學當時不只是影響道教，也影響了佛教，那是當時社會上的氣氛，是佛道二教都共同引用的材料，不能說他引用玄學的東西就是與佛教沒有任何關係的。但是我也必須承認，我很難解釋它爲什麽從那裏開始。我覺得它裏面的詩寫得特別好，所以可能那個意思是我們不單是在社會上有一些玄談的場合，在天上的真人同樣也會寫詩討論我們的事情。這樣當時的人們會覺得比較稀奇，能引起他們的興趣。

【王家葵】柏老我開一個腦洞，剛才您說的這八張紙“更手界紙書”，會不會是顧歡編的《真迹》一段呢？陶弘景沒找到原件，用的是顧歡編的《真迹》，按顧歡的說法是抄在一起的，但是陶弘景歸類時把它分開了。他覺得那些仙真的詩與戒各是一類，只是說是原件抄在一起的，占了八張紙，現在把它們分開了。

【柏夷】據我所知，陶弘景稱他收集的楊羲原來的文件是一條一條的，那八張紙是後來人抄過的，不是楊羲的手書。我覺得也不是顧歡的，如果是顧歡的，陶弘景會有說明，因爲他對于顧歡的批評是很激烈的，他每次注意到顧歡的錯誤都會指出。

【王家葵】顯然陶弘景知道這八張紙是抄的，這個抄本不是降真當時的狀態，不是原來小紙片的狀態了，是其他人把它抄在一起的。如果這樣，我們是不是就不太敢太深究這三段爲什麽會抄在一起的背後意義，那就可能有意義，也可能是沒有意義的。

【柏夷】也可能是沒有意義的。但是因爲他們是很仔細地把它們當作經典抄在一起的，而他們正好把《四十二章經》包括進去，我想他們是要在某個地方要展示給別人看的，那個是有意義的。表明了在陶弘景以前，當時的人已經注意到了楊羲的抄本裏面，楊羲創造了對佛教的新的看法。我們雖然有很多疑惑，但是可以確定一點，那就是當時的人已經注意到楊羲對佛教有所改革，證據之一就是《真誥》稱方諸山上確實有一些原始佛教的教徒。

【提問2/周作明】柏夷老師的講座，對我們認識上清經受佛教影響的問題有深刻的啓發，我感到對上清經受佛教影響的問題值得加大力度研究。一是《真誥》，二是上清經31卷（包括《大洞真經》），都談到拯度七祖之法與其他佛教概念，其中“七世”、“七玄”等詞都受佛教影響。對上清經中出世較早的31卷經典中受佛教影響的語言、思想進行深刻解剖，再跟《真誥》裏面的問題對照起來，也許能够爲魏晋南北朝時期佛教影響道教的課題做出新的研究。在東晋興寧年間，支謙的大乘佛教已經翻譯出來了，從時間跨度上講，佛教對道教發生影響是完全正常的。但是上清經和靈寶經吸收佛教的方式和側重及其吸收的深度和廣度都有不同，這裏面的原因何在，真是值得研究。我覺得通過解讀思想及分析受佛教影響的用語是解剖佛道關係的一大途徑，期待這方面的研究有更多成果涌現出來。

【柏夷】我可以證明有一些記錄已經被消滅了，所以我們無法恢復。我有一個希望，希望研究中國佛教的人也體會到。許理和（Eric Zürcher）說，我們有很多早期佛經的翻譯，但是它們在中國社會上有什麽作用我們不知道，人們是不是用它們作爲修煉指南我們也不清楚。他對早期佛經做了深刻研究，産生了疑問，我覺得我們後來的人必須考慮他的問題。因爲我們不能簡單地采用中國早期對佛經的翻譯，認爲沒有問題，它們就表示印度原來的佛教是怎樣的。佛教來到中國時，不單是影響中國本土的宗教信仰和社會結構，而且是被中國的社會、中國的傳統所影響的。所以佛教一入中國的邊界，就不是原來印度的佛教，而是漸漸變成中國的佛教。所以我不用“影響”這個詞，而是用道士們怎麽“採用”、“改良”佛教的說法會比較好。

【提問3/西北大學研究生李志坤】是否可以把眼光收回中國本土？《真誥》與中國本土原生宗教究竟有什麽聯繫？比如鬼官、四大鬼帥之一的范疆（卑鄙小人），爲什麽會被選作鬼帥或者說上升到神格體系中？我覺得這個很大程度上跟民間的俗神崇拜或者說厲鬼崇拜有關。這些是《真靈位業圖》或《真誥》中重要的一部分鬼官。但是陶弘景在評注《真誥》時，楊羲記錄真人話語時，也提到了公元三世紀的另外一些歷史人物，比如徐庶，這些人物並不是厲鬼，而是得到了善終的。我覺得他們是寒門武人，他們很受楊羲青睞和推崇。可不可以看作兩個階層？一個是沒有文化的凶悍的鬼官系統，另一個是有文化的寒門武人的神仙體系。我覺得他們的結合或者妥協是有研究價值和研究意義的。柏夷老師可否就這種結合或妥協關係談一談您的看法？

【柏夷】這是很好的一個研究題目。我覺得把那些問題放在社會背景下來看，楊羲並不是完全憑空地創造一個死後世界（酆都）。而且那些鬼帥是一種比較强的力量，或者曾經是否作過人是個問題。（案：我們請柏夷校對此文時，他發現此處他有明顯口誤。他說《真誥》卷七陶弘景注稱四鬼帥“本亦道家之祭酒”，說明他們都是歷史人物。）

【李志堃】他們很大一部分都是歷史人物。

【柏夷】歷史上的人是酆都的地下主者，那是另外一種。（案：工作坊之後呂鵬志與柏夷討論了地下主者。呂鵬志認爲地下主者的居住地不在酆都，而是在《真誥·稽神樞》描述的洞宮。《真誥·稽神樞》稱“鬼帥武解，[地下]主者文解，俱仙之始也。度名東華，簡刊上帝，不隸酆都，不受制三官之府也”，即爲明證。）我說放在社會背景下研究它，我是想知道其後代是否還在建康、茅山附近活著，他們爲什麽把祖先說出來。我在《祖先與焦慮》一書中是順著陶弘景的注釋來研究一些其他故事，報告死後世界的人，不僅有楊羲，還有其他靈媒。還有很多有趣的故事，以前當作是志怪小說。但是也可以發現，不僅是陶弘景應用他們的故事，還有其他場合用這些故事來說明死後世界給生人帶來禍福。這些對于道教的研究是個很關鍵的事情，比如說冢訟的問題，生人會覺得祖先做了壞事情，才有這樣的報應。我的那本書推測，佛教進來中國後，就帶來“我的祖先現在在何處”的焦慮，所以很多靈媒將死後世界的情况報告給生人。如果要研究《真誥》裏的酆都，必須要看那些人的後代是否活著，楊羲是否準備把那些消息告訴他們。我覺得還是先不要把他們分類，先要看他們的後代是否在建康和茅山附近活著，我想那是很關鍵的一個事情，一直到現在都沒有人做過。

【王家葵】可能還是與當時人的知識體系有關，包括民間一般人的知識體系。靈媒之間可能有共通的語言體系，共同認可的地下主者是誰，以及地下的故事。靈媒之間的語言基本相通，包括他們構建的《真靈位業圖》等等。

【孫齊】柏夷老師《祖先與焦慮》書中講的郭翻的故事就是如此。楊羲所寫的東西必須符合許氏家族的知識背景，他造了桓溫死後去哪裏的故事，這個故事是可以與《真誥》完全接得上的，看得出楊羲是接著前人的故事在往下講。《真誥》應該被視作六朝志怪小說的一種。

【呂鵬志】這位同學提的問題，柏老在《祖先與焦慮》這本書中已經很好地回答了。

**三、講座“《真誥》校讀舉隅”**

**演講人：周作明 主持人：呂鵬志**

（一）內容提要

《真誥》在流傳中多有舛誤，既有兩個校本對該書的校理做了大量工作，提供了可資利用的研究底本，但二書也偶有未善之處。文章篩選出數則文獻，提出應充分參照同期或後世异文，加强文本校勘，以獲得盡可能正確的文本。在文本整理和解讀中，要綜合運用宗教、歷史、語言文字等多重知識，對《真誥》一書中的“字面普通而義別”的行業用語以及方俗語詞予以重點關注。[[4]](#footnote-4)

（二）問答討論

【呂鵬志】周老師不愧是道書語言研究的專家啊，他的校勘都是有理有據的。拜讀過他的好多篇相關文章，十分佩服，只發現他批評其他校勘《真誥》的學者改“胏”爲“肺”值得商榷。（案：元代劉大彬《茅山志》卷六有曰：“金陵地肺福地，按《洞天福地記》，福地有七十二，地肺福地爲第一，即金陵之地是也。金陵之地出于《內傳》。其地水至即浮，故又比之于肺。《抱樸子內篇》別有地肺山，乃玉溜嶼，又商山亦名地肺。今以《內傳》爲正。保命君受，言金陵者，洞虛之膏腴，句曲之地肺也……”此可證“胏”與“肺”同。）但周老師與我真是神明之交，他可能早有預料，所以這次演講對此一字未提。

【提問1/柏夷】第二卷裏面有一個“高齡”，就是郗超、郗愔那個事情，提到“高齡”， 我想請教一下對“高齡”的用法有什麽資料嗎？如果“阿郎”是地方稱呼父親的詞匯，那“高齡”有沒有什麽特殊用法？

【周作明】“高齡”應該沒有什麽特別的，就是指很高的年齡。我從事的古漢語就是一種工具，能够爲文本的恢復，包括英譯和宗教典籍的傳播做一點貢獻是非常開心的。借此機會再提另外幾個字，有些字表面上很普通，但是很特別。“落”字在《真誥》中常常作“絡”，比如“乘雲落景”不是落下的日月，而是駕乘著日月；“驂”是個動詞；還有“椿”字表長壽，這些字在翻譯時必須注意。

【柏夷】我請教“高齡”這個詞，是因爲司馬虛（Michel Strickmann）在翻譯《真誥》中郗愔的這個部分時，他覺得“高齡”很可能是指郗愔，但他那個時候只有五十幾歲，能不能稱作高齡呢？

【周作明】古代五十幾歲應該算是高齡了。

【柏夷】那“高齡”有可能就是指郗愔。

【周作明】翻譯時文本的理解非常難，非常佩服能把《真誥》譯成英文，這個工程是非常大的。我這裏再講一個小問題，《真誥》第一卷有一處“亦可楊權相問”，這個“楊權”怎麽理解？我認爲“楊”指楊羲，“權”意爲暫時，即“權宜之計”的“權”，不能把“楊權”理解成“羊權”。趙益把“楊”和“權”都加了專名號，是理解成了楊羲和羊權，顯然不對。

【提問2/王家葵】你是對的，而且“楊”和“權”不應該頓開，“楊”是楊羲，有專名號，權是個副詞。用其他道經作參校這件事情，可以作脚注，但絕不可改底本原文。我們做校勘，要呈現原作者寫作時的狀態。有些爛字我們也許可以通過其他道經找到文字本來的狀態，但絕不是原作者陶弘景想表達的狀態。如果我校《真誥》，也只敢用俞安期的本子做對校，遇到參校、旁校等二級校本的异文，只要不是太關鍵的使句子不可斷的，都只敢出注，但絕不敢徑改。你要是把這些都改了，那就是你的《真誥》，不是陶弘景的《真誥》了。

【周作明】王老師提醒得非常對。但是我個人的淺見是，不影響句意的，可以指出；但是與句意相反的，尤其是在做翻譯的時侯，還是要改。

【王家葵】指出來就可以了，尤其是底本意思相反的，絕不可憑感覺改正，萬一感覺錯了，問題就大了，寧可保留著。翻譯的話還是順著底本字面意思去，然後加以注釋，不能按個人理解去翻譯。

【柏夷】同音异體字等，英文翻譯是沒有關係的。但是在做中文版時，必須按照原文，可以參考文獻學標出其他的异文，若按照意思徑改，對後來學者很不利，他們看不到底本原貌。做翻譯是另外一回事。

【周作明】做版本的時候謹慎是第一原則。

【呂鵬志】可以標出异同，但不要輕易改，詳細出校。我在開幕致辭的時候說過，工作坊的特色之一是和而不同，雖然周、王二位老師的觀點完全相反，但是都有一個共同目標——求真，都是想要復原《真誥》的本來面目。

【謝孟謙】可以加一個外行人的意見嗎？我明白王老師的問題，比如“守心節度”的“守”比“受”更加有理由，我就很同意周老師的這一點，不過它確實是异文，那怎麽辦呢？因爲放在注裏頭就沒有味道，就感覺你沒能把一個明顯的錯誤校正過來。作爲外行人來講，我很想看到一個大膽的改動，這裏應該是“守”字而不是“受”字，這可能是對文本不太負責任，却是外行人非常需要的、會很喜歡的一個改動。

【周作明】這個觀點王老師是對的，在整理方面，謹慎是第一法則。謝孟謙同學的觀點正表達了我們青年學者看到經書中的錯誤想做取捨的這種熱情、興奮。但是就整理的角度來講，確實應該存真、謹慎。在謹慎的基礎上，個人認爲目前《真誥》的這兩個整理本（趙益點校《真誥》和吉川忠夫、麥谷邦夫編、朱越利譯《真誥校注》）至少可以在出校方面做得相當詳細，就是一定要把這些异文，尤其是關係到原文語意的异文指出來，做這一步是比較合理且重要的。

**四、講座“《登真隱訣》的輯佚和研究”**

**演講人：王家葵 主持人：羅寧**

（一）內容提要

《真誥》與《登真隱訣》互爲表裏之作，所謂“《隱訣》以析綱目，《真誥》以旌降授”。但《真誥》在流傳過程中，雖卷帙由七卷衍爲二十卷，其內容基本完整，而今明《道藏》中之《登真隱訣》只有寥寥三卷，僅爲原帙二十四卷的八分之一。考察《登真隱訣》之撰著、流傳與亡佚經過；根據諸書引用情况，勾勒《登真隱訣》篇章結構之概貌；全面清理佚文，並對與本書相關的疑似道經稍加辨析。[[5]](#footnote-5)

（二）問答討論

【提問1/西南交通大學人文學院教授羅寧】非常感謝王老師的精彩報告。《登真隱訣》最爲複雜，如果我們有幸看到唐宋原本的話，其重要性可能都要超過《真誥》，可惜亡佚只剩三卷。我個人覺得這三卷本身都還有問題，而且彙集而來的很多資料也沒有明確的歸屬結論，所以非常複雜。王老師做文獻的輯佚、考證、整理，要做老吏斷獄一樣的功夫，王老師比較謹慎，沒有把很多東西直接放進去，而是放入了“疑似道經”裏面，這給我們提供了很多信息，讓我們可以進一步來思考、探討其中的問題。王老師的很多看法我都很同意，比如關于卷數24和25的問題，以及叙傳加一卷的說法，這種習慣在中古以來，尤其是唐代以前，《太史公自序》《漢書叙傳》《文心雕龍序志》都是這樣來寫的。寫叙傳時有可能把原文重新進行整理抄寫後再加寫續傳，也有可能原稿在那不動，過了十幾二十年再來寫叙傳，所以叙傳的時間對判斷前面24卷的時間倒是沒有太大關係。叙傳在南朝梁天監末寫成應該沒問題，正文却可能完成于齊代。

另外我想談一下流傳，我也同意它應該是流傳到南宋，至于元代呢不是很確定。但是這裏面有一點是我不太同意的，即《登真隱訣》在宋代成爲顯學，當時很多人都知道。你講了蘇軾的詩和晁說之指出他的問題，其實蘇軾稱此書爲“异書”，就意味著本書並不常見，如果常見陽行先也不會送給他。蘇軾這首詩寫于晚年，直到此時他對《登真隱訣》都還很陌生，可見是不常見的書。我相信晁說之說的見于《道藏》，是指政和年間版印的《道藏》，那時蘇軾已去世，是看不到這個《道藏》本的。我認爲這個書基本還是在教內，在道觀裏，在市面上流傳並不多。有本唐代書《造化權輿》，陳振孫找了很多年才在蘇州一個道觀裏找到，可見南宋時《道藏》也不是容易見到的。

還有一個話題想談的是《登真隱訣》這個書到底是本什麽性質的書？按古代目錄的分類是什麽部類，它采用的是什麽編輯體式？在六朝，有大量的雜鈔和類書的編纂（抄纂），抄纂是很常見的書籍傳播方式，還有就是通過抄纂進行歸類和提取精華。這是六朝很流行的做法，所以我認爲它本身具有類書的性質。但這裏有分類的問題。七篇應該是一級分類，小類呢，如果是按剛才說的十七個，我又覺得不太對，一般來說七大類不止十七個小類。會不會是從十七本書中抄出來的呢？我不確定。它的體例問題，從現在書的體例來看，三卷裏面，第一篇是傳訣，再進行小類分別。下面的順序是怎麽排呢？是按一部一部書還是怎樣？第三篇即卷下就是按類別分的，似乎更像類書。

【王家葵】是從一個經抄出的，不是類書。陶弘景編過類書，但沒成功。現存的三卷，我想不出它曾經的流傳形式，在入藏以前，它是怎麽被編成三卷的，是被摘抄成三卷，還是編藏時去收集的殘抄，都不知道。三卷的原初流傳形式並不清楚。

【羅寧】它不是原來24卷裏的3卷是肯定的，不是原有的排序，應該是亂七八糟抄在一起的。但我們要思考的問題是，如何把這3卷的文字歸回原來的24卷裏面去。

【王家葵】就是歸不進去，我們不知道每一卷書是怎麽抄出來的，也沒有告訴我們傳抄過程。沒有別本，無法討論。

【提問2/謝孟謙】請王老師不要感到遺憾，因爲作爲學生，有很大收穫，明白了這三卷不是殘本而是殘篇三卷。請王老師加大力度講一下，除了《登真隱訣》，還有什麽其他類別的重要道書有類似遺憾的情况，可以先點出來，避免後學讀不懂，希望由《登真隱訣》開啓我們的後路。

【王家葵】同學請注意，今本《登真隱訣》上中下三卷的邏輯性就是完全不成邏輯，更說了肯定不是完整段落被剪裁，而是以殘篇狀態被收集，甚至還沒有明確的聯繫性。明代人作輯佚書時，也是這種情况，少數書能重新復原，多數書也就只能以殘篇的形式來做，如《玉函山房輯佚書》，到後來清代人作緯書的輯佚也只能是殘篇，這樣就算遇到了也給它拼不回去。這種情况很多，《道藏》的佚書實在太多，只剩半卷的、殘渣的和拼錯的。覺得遺憾是因爲《登真隱訣》相對于其他佚書來說，它留下的綫索是足够多的，而且今天的文獻檢索條件也很方便，但是還是無能爲力。而這麽多綫索、這麽多佚文，哪怕我裝一個簡單的框架我都把它編不進去，所以會有挫敗感。無關于本身內容，而是文獻家面對挑戰的挫折感。

【提問3/孫齊】我們現在通過《道藏》看到的道教材料和中古道教的材料是很不一樣的。我覺得《紫文行事訣》和《玄真經訣》應該是陶弘景寫、陶弘景注的，它們只能屬於《登真隱訣》。《握中訣》應該不是，因爲它提到了《登真隱訣》這個題名。經過我的考證，發現《太平御覽》卷六六五，大約有3000字，那一整卷都是抄自《登真隱訣》的，可以通過《道藏》中別的經書把《太平御覽》的經文、注文分開。《太平御覽》現在是經、注無別，大字、小字不分了，《道藏》本《登真隱訣》明顯是陶弘景的《登真隱訣》。還有您提到《玄真經訣》，王懸河《三洞珠囊》引《玄真經訣》與現行的《玄真經訣》不一樣，這個怎麽理解？我注意到引《登真隱訣》時，“本文云”“注云”極其少見。

【王家葵】特殊的模式，擔心抄書的時候抄錯，單獨把陶弘景注寫爲“注云”，就跟《本草經集注》一樣，“陶云”“唐本注云”，就是怕別人抄的時候注釋混入本文，陶弘景特意做的文獻符號。

【孫齊】那有沒有可能它是經本身的注，不是陶弘景的注？

【王家葵】王懸河他引的是《登真隱訣》，我覺得《玄真經訣》過不了關就在這。明顯王懸河引的是兩段《登真隱訣》的本經和注釋，本經是和《玄真經訣》完全一樣的，但是注釋完全不對稱，意味著王懸河看到的《登真隱訣》注釋不見于您認可的陶弘景《登真隱訣》的一篇裏面，這個話就不通了，通了我就馬上認了。我想用《登真隱訣》的异文去檢索，看這個异文在其他道經是否有類似的注釋。《登真隱訣》每篇都是兩部分，大字是經書本文，與陶弘景無關，是前代的，小字是陶弘景的注文，這個文獻體例很重要，在《真誥》中更爲複雜，可是今天的流傳版本看不到了。剛才說的本文和注釋是唐代人王懸河在注釋時發明的區別本文和注釋的一種方式。

【提問4/四川大學歷史文化學院教授白彬】王家葵老師質疑陳世華發表在《東南文化》1987年第3期上的“陶弘景銘文墓磚”的年代，認爲是宋人刻的，提示我們對所謂“考古發現”的實物遺存的真僞和年代問題要仔細加以分辨。“陶弘景銘文墓磚”的字體的確不像南朝時期的風格，銘文磚的長寬尺寸也有問題，但我覺得並不完全是宋代人毫無根據的僞作。推測陶弘景的墓葬就在這一帶，後來墓葬被毀壞了，鑒于他在道教史上的重要地位，宋人根據他們收集到的銘文墓磚等物品，重修了陶弘景的墓葬。原來的墓磚上可能有這些一些銘文，但重建墓葬並未完全模仿彼時的字體和墓磚的大小。東吳到南朝時期，銘文墓磚較爲流行。但到宋代，墓磚帶銘文的例子很罕見了。所以宋人爲什麽要在墓磚上刻寫這麽一些內容，值得深思。

《登真隱訣》中有兩項內容與考古有關，一是“善解地理，以冢宅爲意”，二是“飛注”。《真誥》卷十裏“建吉冢之法”提到的“起九尺以石，方圓三尺題其文，埋之土三尺”，就與堪輿風水有關。帶有“玄武延軀”字樣的陶弘景銘文墓磚材料，如果其時代和真僞問題尚有疑問的話，考古發現實物材料，要到隋唐時期才有所見。像“飛注”一類的與注鬼有關的內容，在考古發現的南朝時期的考古材料中幾乎不見。推測像《真誥》《登真隱訣》這類上清派經典，對社會中下層的影響比較有限，或者說，《真誥》《登真隱訣》主要是在受過良好教育的道教上層流行，他們對道教的理解與社會中下層相比有比較大的差异，故當時社會中下層根本不采用這些東西。迄今爲止，考古發現的上清派的實物遺存都是不帶符籙的，但是王家葵老師提到上清派尚符籙，這一點值得關注。希望道教研究者今後能對部分與考古遺存關係密切的道教典籍，如《赤松子章曆》《正一法文經章官品》《道法會元》進行校勘和整理。

【王家葵】其實我們這個分類是錯誤的。我們覺得應當區分上清、靈寶、正一，陶弘景用過這些說法。但是（孫齊補充：陶弘景是天師道道士）只是他在描述他的上清法術是這樣的，但是具體做法術時是不區分教派的，都會使用。陶弘景駡靈寶時是我派和他派間的爭論。

【白彬】一般道士和普通民衆，是否真能分清靈寶、上清或天師道，還是只要有需要就拿過來用，只要能起到作用就拿過來用？不管教派，才會出現不同道派的內容同出在一個墓葬中的現象。

【王家葵】選幾部合適的道經，作圖錄性的工作，達到既有唐代道教文獻又有唐代墓葬考古實物，來還原唐代墓葬狀態的目的，讀者就會明白更多，聯繫得更好。可以把文獻與相關碑帖、明器等的鏈接先做起來。

**五、講座“叙事學視野中的漢譯佛經與道教靈寶經”**

**演講人：王皓月 主持人：陳平**

（一）內容提要

20世紀60年代以來，叙事學理論迅速發展，現已成爲文學研究的主流方法論之一。雖然叙事學的研究對象基本爲小說，但是佛教經典和道教靈寶經也屬於叙事文的範疇。所以，本文希望借助叙事學的研究方法，圍繞人稱、叙述者與故事的關係、叙述者的作用、視點等問題，對比研究漢譯佛經與道教靈寶經的不同，揭示靈寶經在創作手法上的特點。[[6]](#footnote-6)

（二）問答討論

【電子科技大學外國語學院副教授陳平】王老師寫得很深，對于佛教和道教都有非常專業的認識，而且加入了跨學科的觀察，即用叙事學來研究道教經典。我從兩個角度進行點評，首先是叙事學的角度，對于他的叙事學理解以及他把叙事學切入宗教文學的研究發表一些自己的看法，第二是從道教的角度來看這種跨學科的方法，特別是對他做得較好的方面做點評。

第一關于叙事學，我覺得王老師主要用的是經典的叙事學的方法進行研究，所謂經典是相對于後經典叙事而言的。後經典叙事的範圍很廣，比如說宗教的叙事、電影和連環畫等，後經典叙事也更多的涵蓋政治、經濟、文化等方面，在西方是一種顯學，並在文學理論以及宗教文學研究等這方面有較好的運用。傳統的經典叙事，王老師在一開始已經講得比較詳細，主要是講叙事學的定義，以及經典叙事學意義上的托多洛夫的語法、羅蘭·巴特叙事作品結構分析導論等，主要是講作品的結構，可能比較直白地說，叙事學就是一門講故事的學問，所探討的是一個故事怎麽講述出來，也牽涉到句法結構、講述形式（以人稱來看有第一人稱、第三人稱和第二人稱叙事，以視角來看有全知叙述、限知叙述——全知視角就是像上帝一樣什麽都能看到，而作爲普通人眼睛所看到的很有限，而其內心的意識也是局限于個人的認知）。此外，對宗教經典的叙事學研究也涉及經典接收的問題，就是說誰在聽誰說話；比如道教中的授度儀，誰有資格接受經典的傳授。與此相關的是經書的真實性問題。道教的授度有嚴格的儀式規定，要到一定的年齡，有了一定的修爲才能授度。保證道經的真實性，也就是要保證其神聖性。比如道經中的靈寶五符就被視作來自天上的文字，由氣形成。從講故事的角度來說，靈寶經書中也有一個誰在講故事、誰在聽故事的問題。可能王老師講的主要是這樣一些內容。在我看來，他的出發點是經典的叙事學，但其實已經跨入了後經典叙事的領域，像宗教文學，還有道教這麽邊緣的叙事材料被他引入叙事學，對叙事學具有一定的貢獻。總之，從叙事學的角度看王老師的發言，也許可以提出兩個觀點。第一點是王老師主要是從經典叙事學的角度論佛經和道經。第二點是他其實超越了經典叙事，進入了後經典叙事，只是他自己沒有提到。

第二個評論是從道教的角度來看的，也可以說是從一般宗教文學的角度來做一點觀察。其實，從叙事的角度研究宗教文學，在西方是有較好的傳統的，比如對《聖經》的叙事研究就有較悠久傳統。德國著名學者奧爾巴赫的《模仿論》，曾論述荷馬史詩與《聖經》叙事的一個區別，他覺得荷馬講故事不厭其煩；《聖經》叙事則非常簡約，一切爲經典而服務，用來傳遞上帝的聲音。此外，西方還有很多人在研究《聖經》的叙事方法，包括人稱、結構、儀式等等，使這種研究成爲一個比較大的學問。但是從經典研究來說，不管是《聖經》的研究還是其他研究，確實都會涉及叙事技巧。叙事技巧看起來有點複雜。如果能够比較直白的說，全知視角指的是全知全能的上帝視角，包括《聖經》的開篇（太初有道...）就是一種全知全能的叙述。內聚焦在《聖經》裏面就要少一點。在我們剛剛研究的早期道教經典《真誥》中，楊羲所接收的是很神秘的東西，他的內心有一種體驗，是跟神女有愛情，因此他的心理活動揭示出來就有一種隱秘特性，講到神女怎麽傳授他，他又怎麽記錄下來；同時也關涉到視角問題，對楊羲的心理活動的描寫當是對其內部心理的聚焦，叙事學稱內聚焦。另外一種可能，按王老師的說法，就是道經中缺少一個像阿難一樣的叙述者、目擊者，因此楊羲的記錄可能更客觀一點，不是用的第一人稱的“我”。此外，與叙事視角相關的還有經典的真實性問題；王老師提到采用隱身的叙事者形式，是爲了增加讀者對故事真實性的信任。經典具有怎樣的真實性？是阿難記載還是楊羲記載，多大程度上可信？《真誥》記錄的是神的話嗎？《聖經》記錄的是上帝的語言嗎？從經典的真實性來看就可以引起很多與叙事話語相關的思考。此外，第三個問題是經典的傳播，因爲道教有授度。道經的傳播具有神秘性，這麽一個獨特的授度儀式就關涉到傳播過程。王老師說這種儀式性的東西不屬叙事，但從後經典的角度來說這正是一種叙事；而從表演的角度來看，我覺得也是一種叙事，授度儀就有戲劇表演的形式，當然肯定也有叙事的成分在內。另外一點我覺得王老師說得比較好，他提到了戲劇裏的戲劇性。他有戲劇叙事的意識，關注劇情怎麽交代，他還提到寫劇本的時候一定要考慮如何交代劇中人物關係，如何塑造人物形象，如何把人物的經歷介紹一下。他還提到一個基本概念，即經典叙事學關于故事和情節的區分（故事交代的是事件怎麽發生，是一個本源的東西，而情節是作者的安排；比如說發生了一個授度儀式，作者記述這個儀式性的故事的時候，就需要考慮怎麽安排處理，體現其匠心獨運。王老師在發言中很好地談到了經典中的人物形象塑造和情節設計。他在這方面講得這麽好可能是因爲他自己有戲劇創作的經歷。再次，從經典分類來說，道教有自己獨特的分類，比如陸修靜等人都有比較完整的分類體系，而王老師創造性地把叙事學的分類方法運用進來，有些地方是做得比較好的，有力地證明道經分類法與叙事學的分類法有契合的地方；有些地方則略顯牽强，因爲道經已經有自己的分類體系，那我們如果用叙事學的分類法進行再分類，就可能會顯得比較繁瑣，而且也不是每個地方都合適。最後，叙事文學與宗教文學的另一個契合點是它們都有說教成分，道經和佛經强化說教效果，宗教要教化衆生。

綜合來看，王老師創造性地把叙事學的方法運用于道經的分析，提出了一些創造性的看法，而且他有創作戲劇的經驗，所以他對經典文學中人物形象的塑造、情節的設計、說教的效果等方面都有深入的觀察。對道教與佛教研究中比較重要的一些問題，他通過跨學科的方法讓它們産生碰撞，讓我們對儀式、表演、分類，以及對經典的真實性都有新的啓發。

總的來說，我覺得王老師提出的許多看法是非常有益的，他用跨學科的方法看待道教，看待經典文學，這在某種程度上也反映了以後國際漢學的研究方法。在較長時間內，國內學者和國外學者的研究路徑會有所區別，國內學者在考證方面做得好一點，國外學者更注重跨學科研究，用到人類學、叙事學等多學科方法。可能今後不論國內學者還是國外學者，一方面都要做文獻細讀，另一方面也都會用到一些較新的方法，以求開闊視野，並對經典作品産生新的認識。

王老師不在，沒辦法向他提問，我們可以自由討論。

【柏夷】我覺得用叙事學的方法完全可以做一個佛經與靈寶經的比較。我注意到最大的一個問題是，王皓月老師好像是把佛經看成一個整體，說佛經如何如何，我沒有聽到任何一個翻譯者的名字。這個是很關鍵的，因爲在中國翻譯的佛經已經變成中國文壇上的東西。而且，比如說用“如是我聞”來判斷早期的經典是由哪一個翻譯家翻譯的，連開頭的四個字在個別的翻譯家手上都是不一樣的。我想如果要運用這個方法，必須把具體的道教經典和具體的最好是同時期的漢譯佛經拿來比較。靈寶經受到佛教方面影響最大的就是那些南方翻譯家，所以我們可以把他們翻譯的經典拿出來看。比較漢譯佛經的叙述方法與靈寶經的叙述方法，做這樣的分析會比較可靠一點。

【謝孟謙】最後的機會可以跨跨學科，第一個跨是文學研究，第二個跨是王老師用的文學框架，其實有社會學的理論在裏頭，可以相合的。如果我們用人類社會演變的不同階段，第一個階段人類是以儀式爲主的，以行爲動作爲主的，然後慢慢推進，有很多儀式之後，人們就把這些儀式的含義說成是故事，像我們在佛經和道經中看到的故事，那就是symbolic understanding。再往上推一下，就是把這個symbolic上升到philosophical，就是conceptual understanding，最後是unitive understanding，像我聽到的上帝給我的資訊。人類社會就是這樣演進的。王老師提到靈寶經屬於非聚焦跟外聚焦，兩個都互通，是很好的啓示，因爲他講述了靈寶經怎樣呈現人類各個階段的，主要是故事階段的（symbolic、philosophical跟conceptual的階段）。如果是天尊自己說的那就是說教，如果是道士跟天真聯絡的時候，那就是叙事。叙事跟說教，或者是叙事跟說理，這兩個是很完美地在靈寶經中活用出來。第一點我想說的是，王老師講的內容可以用社會學去支持，而且是很有意義的，兩者有非常相合的地方。第二點是王老師提到的三個作用，塑造人物形象、豐富情節和强化說教的效果，我認爲這是很好的工具，如果用這三個效果去研究靈寶經以外的一些道教經典，可以看到靈寶經與其他類別的道經對這三個效果的側重會不一樣，可以用這個來幫我們將不同的道經分類。

【呂鵬志】很有創意，把文學叙事的方法引入靈寶經的研究，爲研究靈寶經提供了新的視角。是我建議王皓月老師講這個題目的，因爲我對叙事學在大學念本科時就有了興趣。法國叙事學家熱拉爾·熱奈特的名著《叙事話語 新叙事話語》就是我的本科法語老師王文融教授翻譯的，我在王老師的指導下完成了本科畢業論文《叙事作品語法結構分析》。

【南京藝術學院副教授張素琴】看了王老師的論文特別有收穫，我一年前寫過道教儀式的叙事分析，我覺得這可能是做戲劇和做藝術的一個共性，我們往往會從一個劇本的角度來觀察儀式的文本，也來觀察這個儀式的形式。我之前很猶豫我是否用叙事的方法對儀式進行分析，這種研究方法是否可行，今天看來我更堅定了一點。

**六、講座“從《太上洞玄靈寶三元品戒經》到**

**《太上洞玄靈寶中元玉京玄都大獻經》——道教中元節起源新說”**

**演講人：呂鵬志 主持人：向仲敏**

（一）內容提要

唐代僧人曾揭發道士劉無待仿擬佛教盂蘭盆會僞造《大獻經》，指出《大獻經》倡導的中元節原非道家節日。近現代學者普遍都同意這個說法，只有個別人持相反的意見，認爲佛教盂蘭盆會模仿道教中元節。本文認爲二說皆爲片面之說。如果從儀式和日期兩個方面仔細考察，會發現道教中元節一方面的確仿效佛教盂蘭盆會，另一方面與道教本身的信仰或教制也不無關係。道教中元節其實是糅合佛、道二教因素而創造的宗教節日，它是中古時代佛道融合的典型例證。[[7]](#footnote-7)

（二）問答討論

【提問1/西南交通大學人文學院副研究員向仲敏】講座提到《謝罪上法》禮懺時幾個方位的文本有缺失，可否通過其他文獻進行彌補？

【呂鵬志】《三元品戒經》裏的謝罪上法有一個儀節是二十方懺，現存《道藏》本缺了至少四方，不完整，但是可以通過校勘、利用《無上秘要》的引文進行復原。

【提問2/柏夷】早期的日本學者吉岡義豐、秋月觀暎和大淵忍爾他們太注重佛教方面，沒有注意《道藏》裏面的資料，今天聽你新的解讀，想清了很多問題。我的問題是，印度原來是使用陽曆還是陰曆？在陰曆十五月圓時搞儀式可能會搞到晚，就比較方便。

【呂鵬志】印度15天爲一月，分黑月和白月，佛經中有“半月半月說戒”的說法。但是盂蘭盆節在印度佛教中找不到，是漢傳佛教發明了盂蘭盆節，我說的也是道教受漢傳佛教的影響。

【柏夷】第二個問題，《盂蘭盆經》好像是要彌補中國古代對彼岸世界想法的不足，印度佛教帶來的“因果報應”“功德”概念對道教影響很深，但是從中國的眼光來看，印度佛教缺乏系統性，因爲他們沒有彼岸世界的官僚體系。中國早至戰國時期，死後世界已經是官僚化的世界。我要問的是，《盂蘭盆經》裏面有沒有一個官僚世界？

【呂鵬志】《盂蘭盆經》明顯沒有官僚世界，官僚世界明顯是來自道經的。我的結論是道教同時吸收或綜合了佛教和道教兩方面的東西，創造出了中元節這個宗教節日。中元節中的官僚體系明顯來自《三元品戒經》。

【提問3/王家葵】兩個小問題。前面有個小句子，即引《藝文類聚》“獻諸聖衆道士。于其日夜，講誦是經”的句讀，是不是該把“道士”點斷在後面？

【呂鵬志】根據其他版本——《道藏》本和敦煌本——和其他佐證材料，是既獻給聖衆，也獻給道士，從對校、他校法及本校法來看，不應該把“道士”斷在後面。那樣的話，這個儀式就變成只獻給諸神了。很多材料都證明，早期的中元大獻，就是要獻給道士，供養道士。道教中元節就是要創造一種類似于佛教供養佛教僧人的儀式，不可能只獻給神，《盂蘭盆經》也是“供養十方衆僧威神（指佛）”。

【王家葵】第二個問題，您最後說到宋代道教，您說佛教第二次對道教産生很大的影響，特別是密教的影響。經過唐末以後，整個佛教包括密教本身已經非常衰微了，以至于只留在在日本的東密了，宋代人做的密教儀式其實是撿著唐代剩下的很少的軌儀來做的，怎麽到了道教反而得到更多的呢？

【呂鵬志】佛教密宗在唐代非常有影響，很興盛，但是真正開始影響道教不是在唐代，唐代的密教對中國道教的影響並不大，真正深刻的影響是發生在宋朝以後。我們覺得密教的影響好像消失了，但是實際上在宋代的道教儀式文獻中可以看到大量的密教因素。這一現象最早是柏夷老師的老師司馬虛發現的。司馬虛在法文著作《中國密教》（*Le tantrisme chinois*）中，他第一個提出從宋朝以後（實際上是從南宋開始）道教開始大量吸收佛教尤其是密教的因素，很多密教後來因爲衰退而失傳的東西反而在道教裏面保存，所以司馬虛有一個說法，他說宋朝以後的密教是道教化的密教。我們想像中以爲古代的佛教和道教像今天的佛道一樣互不相干，有大量證據證明其實中國古代的佛道間一直互相影響。我也是受柏老師的影響，柏夷老師研究靈寶經和其他早期道教經典十分關注佛道關係，因爲不懂得佛教就不可能真正理解道教。同樣，我研究道教儀式也發現，不懂佛教儀式也看不懂道教儀式。我對儀式研究很有興趣是因爲，佛道兩教的儀式之間有很多相似的東西，有互動、有影響，只要同時關注兩教並將兩教的材料結合起來，有比較有鑒別，就能看得更清楚。

【提問4/張素琴】不明白爲什麽宋代的儀式和前代的儀式完全不同了，變化非常大。特別好奇的是變神，現在在道教法事中是非常重要的一節。它除了受密教影響之外，是不是跟存思、存神有很大的關係呢？想聽您具體講一下。

【呂鵬志】作爲學者，我不會做法事。司馬虛在法文著作《中國密教》中分析了變神儀式，表面上變神是在存思想象中自己變成了神，好像是中國本土的道教的存思術，實際上它主要還是借鑒了佛教密宗的。佛教密宗中有好多文獻資料可以佐證，後來道教變神儀式的基本模式還是模仿佛教密宗，他們可能在變的過程中添加了一些道教本身有的東西。但可能更多的是綜合了佛道二教儀式的變神。

【提問5/孫齊】不知道您在梳理這些材料的時候有沒有關注它實際是怎樣運作的？這只是經典的記載，六朝的道經出現了中元節，在唐代有很多史料證明了確實在施行這樣的中元節，但是唐代以前有沒有材料證明他們施行過中元節？我看《洞淵神咒經》提到了在三個日期（1、7、12月）的時候，一個村子在一起辦一個齋會，但那個描述沒有看出來它有薦亡的感覺。另外一則材料是《道學傳》裏面有一個南朝梁代的道士，他會在晚上拉著一群組織點著燈繞著山轉，這是我所知道的一些關于三元齋實際運行的情况。但是看北朝的道教造像，沒有與三元節有關的造像，感覺他們不會因爲三元節而造像。您覺得古靈寶經提到的三元齋在當時有多大的使用範圍？或者說它是一個字面上的東西還是實際發生過影響的東西？

【呂鵬志】我在研究道教儀式時很注意廣泛占有不同類型的資料，比如注意到北朝道教造像碑裏面的資料有一些月十五日舉行齋儀的儀式活動。我也注意傳記類資料，包括《道學傳》，因爲它講了儀式活動。綜合不同材料，包括道教經典靈寶經、道教傳記《道學傳》、造像碑、考古資料，我們可以發現，包括三元齋在內的靈寶齋儀式從古靈寶經的時代開始形成，在南朝時代已經開始有這樣的做法。最典型的例子是《道學傳》中陸修靜的傳記，明確地說他爲南朝劉宋皇帝舉行三元塗炭齋，這是道教靈寶齋儀進入朝廷的有力證據。《道學傳》中還提到很多齋儀，至少從南北朝時代以來就開始流行。

【孫齊】我說的是薦亡的儀式。

【呂鵬志】度亡的觀念和實踐在古靈寶經時代也是有的，古靈寶經中有兩部講度亡的經典，一部是《度人經》，一部是《五煉生尸妙經》，已經有度亡的觀念和實踐。但是，模仿佛教盂蘭盆會功德轉讓來超度亡靈餓鬼的道教中元節儀式出現較晚。三元齋和度亡的做法可以說出現得較早，但是中元節還是比較晚出現。我只能判斷最早的是《藝文類聚》（624年）裏明確引用《大獻經》，在這之前中元節薦亡儀式已經出現，但是具體早到什麽時候還無法確定，因爲資料不足，現在更早的文獻資料是看不到的，希望有考古發掘出新資料。

【提問6/柏夷】想知道除了《佛說盂蘭盆經》，有沒有其他佛教資料提到“七月十五日”“自恣日”？它們有什麽說法？

【呂鵬志】有。有大量其他佛教材料提到“七月十五日”，即自恣日。關于自恣日的材料特別多，除了漢傳佛教文獻，巴利文、梵文文獻也有。關于佛教懺悔（包括自恣日懺悔）儀式有兩部名著，一是比利時佛學大師Lamotte弟子Ri Ki—Yong寫的博士論文（“Aux origins du ‘tch’an houei’: aspects bouddhiques de la pratique penitentielle,” 1960），二是法國遠東學院郭麗英寫的博士論文（“Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle,” 1994），兩人的博士論文都深入研究了佛教的懺悔，包括自恣。

最後還說一下，周作明老師昨天提出的一個佛道關係問題：早期上清經裏面，不僅是《真誥》反映出受了佛教的影響，在開始想辦法對應佛教，有沒有其他的上清經，比如31卷早期上清經還有其他一些上清經是否受佛教影響。這個問題前人已經研究得很好了，法國道教學者賀碧來（Isabelle Robinet），她寫的兩卷本上清經研究著作《道教史上的上清降經》（*La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*）。這部書第一卷是研究部分，第二卷是140多篇早期上清經的解題目錄。第一卷有專章談上清經與佛教的關係，賀碧來在書中早就注意到了佛教對上清經影響的問題。她對140多部上清經都做了透徹的分析，羅列了上清經中吸收的所有佛教詞匯，比如“空”的概念，還分析了它在上清經語境中的具體含義。她的發現是，雖然上清經借用了一些佛教術語詞匯，但是通常改變了它們的含義，只是表面上借用了佛教術語詞匯，但是在思想上上清經還沒有受佛教很多影響，從內涵來看並不是佛教的概念。還有我覺得她是最早注意到上清經裏面，上清諸真的一些弟子是從佛教裏面來的，原來屬於佛教，後來皈依于道教。早期道教的傳教對象不只是道士，也包括佛教徒，他們認爲“佛是道之一法”。賀碧來總的結論是，上清經只是表面上、形式上借用了一些佛教的東西，還沒有深刻地受到佛教影響。靈寶經真正深刻受到佛教影響，這是荷蘭學者許理和提出來的。我們看到，柏夷老師已經在超越前人和他自己的觀點。研究的時候視野看闊一點比較好，有些問題前人已經研究得很深了。

【提問7/周作明】《上清大洞真經》中也有很多“拯拔七祖”“七玄”“拯拔七世父母”的說法，來源是佛還是道呢？

【呂鵬志】“七世父母”的來源，以前都覺得是從佛教裏面來的，在漢譯佛經有很多“七世父母”的概念。應該說，最早不是靈寶經而是從上清經就開始借用佛教“七世父母”這個概念。

【柏夷】中國的祭祖有“七廟”，有昭穆，進去幾次的時候就是七祖，就是因爲有那樣一種系統。所以“七世父母”可能不是受印度佛教的影響，不過只是猜測，沒有證據。

【呂鵬志】現在比較吊詭的問題是，就像《佛說盂蘭盆經》沒有印度來源，“七世父母”之說也未找到印度來源。所以我强調道教的“七世父母”說是受漢傳佛教的影響，根據中國國情又加了一些東西。

【柏夷】可以說是“漢創佛教”。

【周作明】《佛說盂蘭盆經》的産生也深受中華傳統文化的影響。“七祖”在中華文化裏面也是很流行的，就是指前七世、前七代，而佛教的“七世”是自身此生的前七代。這個“七世”是佛教觀念和中國前七代觀念的綜合利用。雖然道教的中元節受佛教的影響，但中國文化又反過來影響佛教。

【王家葵】佛教裏面的“七世父母”是我上一世、上上世的父母，與中國宗法觀念中有血親關係的祖先不相同。所以更多還是受佛教的影響。

【呂鵬志】說到這裏又可以討論一下香港大學謝孟謙提出的人類學本體論問題，也就是道教對身體的看法。這個問題在古靈寶經《三元品戒經》中有很好的說明，這部經典假托天尊和道君的問答在討論一個問題，一個讓靈寶經作者感到矛盾的問題：到底是命由自主還是祖先會影響到自己的命運。因爲中國傳統的命運觀是祖先的罪福會延及子孫，而印度佛教的因果輪回報應觀是因果報應、自作自受，兩者之間有矛盾，吸收佛教思想就與中國本土觀念産生了矛盾。于是這部經假托天尊與道君的問答試圖調和解决這個矛盾：我們的命運歸宿可能不僅與自己的業報，還與祖先積累的罪福延續到我們身上有關。另一方面個人的業行也會上延到祖先，祖先與子孫之間有互動的關係。這就是本土道教與外來佛教的觀念融合在一起了。現代學者覺得這兩個觀念有矛盾，即因果報應輪回觀念和“積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃”之說有矛盾，但是在靈寶經作者看來是沒有矛盾的，他們在調和這個矛盾。

**七、講座“《靈寶經目序》導讀”**

演講人：柏夷 主持人：孫齊

（一）內容提要

南朝劉宋高道陸修靜（406－477）搜集整理靈寶經在道教史上是一個劃時代的舉動，他于元嘉十四年（437）撰寫的《靈寶經目序》是瞭解其作法的寶貴資料。雖然如此，學者們的注意力往往只集中于其中的幾個關鍵句子。本次講座擬與參會嘉賓會讀全文，集思廣益，增進對這篇重要序文的理解和認識。[[8]](#footnote-8)

（二）問答討論

【孫齊】謝謝柏夷老師非常精彩的演講。在我看來柏夷老師這篇文章非常淋漓盡致地展現了他的研究技巧，給我的感覺就是寓大巧于方拙，看著是非常簡單地重讀這個我們研究古靈寶經時必須要讀的經典，但是能看出特別多的啓發性的論題。

第一點，說陸修靜不是研究古靈寶經的學者，他寫這個《靈寶經目序》的目的不是要給古靈寶經斷代，這是我們忽略的。

第二點，“新”和“舊”是一種神學上的概念，或者說更多的是一種神學上的概念，至少在陸修靜看來不是成書先後的概念，所以我們不能把新和舊作爲古靈寶經成書先後的直接證據來作論斷。

第三點，陸修靜的權威性是非常主觀的，他對這些關于古靈寶經的研究是非常主觀的論述，他的目的是想把自己塑造成一種很有權威的人物。但本質上講他不是，所以他關于古靈寶經的論述也不能作爲一種學術上的定論。

【提問1/呂鵬志】聽了講座心悅誠服地接受柏夷老師對“新”和“舊”的看法，因爲這個新經和舊經只是靈寶經中傳說的天界的時間觀念，而不是我們這個時代先出版一本書還是後出版一本書的先後問題，這一點我真的是完全接受。另外我在讀《靈寶經目序》時覺得有兩個疑問，覺得《靈寶經目序》文字本身還存在問題，有兩個地方講不通。第一個是文章第460頁：“雖高辛招雲輿之校，大禹獲鐘山之書。老君降真于天師，仙公授文于天臺。斯皆由勛感太上，指成聖業。豈非揚芳于世，普宣一切也？”柏老師標點成了疑問句。我的理解是，根據上下文，上文“雖”字表明只是個別聖真仙人得到靈寶經，還未廣泛傳播于大衆；下文“衆道勢訖，此經當行。推數考實，莫不信然。期運既至，大法方隆。”“十部舊目，出者三分。雖玄蘊未傾，然法輪已遍于八方。自非時交運會，孰能若斯之盛哉？頃者以來，經文紛互，似非相亂。”這個地方的“經”我覺得指所有的經（包括新經和舊經），這幾句話的意思是到了陸修靜寫《靈寶經目序》的年代，靈寶經才廣泛傳播，大量地傳行在世界上，才“遍于八方”，導致“經文紛互”。所以我懷疑“豈”字爲衍文，而且這個句子應該是陳述句，不應當是疑問句。

【柏夷】我沒有把它譯成疑問句，而是表示肯定的反問句。（案：呂鵬志所說的疑問句指反意疑問句，與柏夷所說其實沒有差別。）“豈非”的意思就是“豈不是”，即它就是揚芳于世。《靈寶五符序》不是很廣泛地傳播，但是不能說“天師”和“仙公”不是，他們傳播的東西很廣。也可能後來有人把“豈”字加進去。

【王家葵】我覺得呂老師這個話不對，雖然前代文獻有貶抑一些東西、抬高一些東西的情况，但這個貶抑就過分了。前面的降高辛、降大禹，那都不算什麽，如果把“豈”字一删就不對了，因爲連在一起是講得通的。前面的靈寶五符雖然是降給個人，但難道不（豈非）也普宣一切了嗎？然後下面是遞進，而不是否定前面。

【周作明】這個問題需要特別謹慎。“經還大羅”不在人間，沒有大法了，但也有個人修行感動太上，獲得了經典。“仙公授文于仙台”，這個經典是靈寶五符，還是新經？也是有爭論的。

【柏夷】沒有爭論，“仙公授文于仙台”是靈寶經裏面的故事。我個人翻譯時覺得是誇張，把仙公和高辛連在一起。

【周作明】我個人的觀點是，“豈”不能輕易删改。“普宣一切”是普宣大法還是他們精誠修道獲得太上授道的美名普宣一切人？如果是普宣大法呢就應該删一個字，普宣一切人的聲名呢，就不應該删。

【呂鵬志】不删的話，“雖”字怎麽講？

【柏夷】我懷疑確實有錯。

【王家葵】那删“雖”也通，“雖”和“豈非”有矛盾。

【呂鵬志】我懷疑有衍文是根據其他靈寶經的記載，靈寶經的傳授有一個漫長的過程，不可能一開始就傳給一切人。靈寶經是很深奧的天書，先在天上傳授，元始天尊找天真皇人翻譯後傳給真人，真人傳給葛仙公，葛仙公再傳出來給其他道士。

【王家葵】文法上看，四個句子不是並列的，主語不一樣。前兩句並列，後兩句並列。

【呂鵬志】但有個“斯”字很重要。

【周作明】我再提一個字，“回絕元法”不應該改爲“回絕無法”，“元法”是指最根本的法。經還大羅了，世界上很少有大法了，雖然這樣，還是有四個人經過自己的努力獲得了經書，後面的“斯”應該是涵括前面四個事迹的，他們的事迹就普宣一切了。雖然普天受道的群體不多了，但是道脉沒有斷續，如果是“回絕元法”的話，這樣“雖”字便不多餘。

【柏夷】我覺得在這裏沒有衍字。我的理解是，“回絕元法”以後，元法就沒有了。雖然我們的劫期裏面有這四個人因感動太上而受太上大法，他們成就了自己的聖業，但是他們傳播得不泛。因爲在傳五符序的故事裏面，高辛他們也沒有傳播經典，他藏在鐘山裏面，黃帝接著從鐘山挖出來，之後他又藏起來了，按照這樣的故事，他們都沒有廣泛傳播。例外就是張道陵，因爲他確實是傳播比較廣的。可能最後兩個句子的意思是，豈不是他們把自己稍微知道的全部的經典傳播了。

【呂鵬志】我還有一個疑問，第二個讀不通之處。第461頁：“慮有未悉，今條舊目已出，並仙公所授事，注解。意疑者略云爾。”我懷疑這個地方本身有文字錯誤，講不通。根據上下文，“條”字是及物動詞，它的賓語只應該是“舊目已出並仙公所授”，這個地方就該斷句了。“事”字應該放在下一句，它不是“條”的賓語，因爲仙公接受經典的事情太複雜、太多了，列舉不完。我懷疑此處有文字顛倒，應標點校讀爲：“今條舊目已出，並仙公所授，略事注解意疑者雲爾。”根據敦煌本陸修靜《靈寶經目》，陸修靜的注解確實是很簡略的。我讀這個經典應用了話語語言學的方法，讀經典的時候要根據上下文來理解。

【柏夷】我想你說的沒錯，我忘了敦煌本有沒有提到關于注解的內容。

【孫齊】這個在我看來應該不用改，因爲校勘最重要的地方就是不能隨便删字改字。在我看來，這兩個句子都沒問題。“事”就是“件”，“件”就是“事”，“事件” 連稱，“事”就是指經書。條列經以及仙公所受的事，我覺得就不用改。還有剛才提到的“雖”和“豈”在我看來也是不需要改的。第一，我不覺得他這句話是專指《五符序》，因爲他是“敬示諸道流”所有人。“老君降真于天師”這句話在陸修靜的其他文章裏面，包括《陸先生道門科略》裏，在我看來是指天師道的經典。他寫這些東西不是專指靈寶經，而是以前的人，仙公的，也可能是新經或者葛氏道的東西，他們因爲誠信感動了太上，獲得了一些指點，已經足够普宣一切了。但是這是偶爾的個人的事件，而現在已經是元始下教了，在陸修靜看來，劉宋劉裕時，元始下教了，突然社會上多了很多元始天書。在我看來沒有什麽難以理解的。

【呂鵬志】我只是提出自己的疑問，根據上下文和其他靈寶經，這兩處讀起來都是有一點疑問的。但是遺憾就是我們找不到其他版本，也沒有任何引文可以作參校。希望考古學者能够發掘出新的材料，能够解决這個問題。

【提問2/王家葵】有一點想請柏老核實一下，您剛才說陸修靜的思考方式是神學家的思考方式，陶弘景的思考方式更接近于一個宗教學者的思考方式。我非常認同，我想把這句話加進我修訂的《陶弘景叢考》裏面，所以想請您再認可一下這句話。陸修靜和陶弘景各自對靈寶和《真誥》的態度，我覺得這個抓到要害了，陸修靜偏于神學家的神學思考，而陶弘景有一定的宗教學者的理性態度。我想把這句話引進我的書裏可以吧？

【柏夷】Absolutely!

【提問3/謝孟謙】王老師的論點，可以放在怎樣看待《道藏》、陶弘景和陸修靜中。他們連神學家或宗教專家都未必是，他們是道士，不是現代學者，陸修靜和陶弘景是調適新舊之間的人，是新的人，但他們在舊的神靈之前是謙虛的。這也是回應柏夷老師講的《想像的共同體》（*Imagined Communities*），一個國家一個民族的形成，不是區分血緣地理，而是記憶，那個集體是由記憶構成的，陸修靜和陶弘景就是這些記憶的調適者，在新舊記憶之間調適，能够整合先有的文本然後說這些是全部源自于舊的地方。我在考察老撾瑤族道教，他們不說中文，說老撾語，但是他們世世代代舉行度戒儀式，堅持用中文，他們就是用舊的東西來鞏固自己的身份，他們誦念的靈寶經包含著新和舊的意念，從舊的歷史找到自己的力量，然後做這些儀式。

**八、講座“當天師教團遭遇‘三洞寶經’**

**——重新叙述六朝道教史的一個嘗試”**

**演講人：孫齊 主持人：周作明**

（一）內容提要

當前學界對中古道教史的把握，主要依憑的是道教經典發展的歷史。由不同的經典傳統引申出不同的道教派系，如天師道、靈寶派、上清派，這些派系的分合構成了中古道教史的脉絡。這種以經典爲中心的教派主義視角，將目光集中于“純正”的經典，而忽略了大量存在的“混合型道經”。其實，經典傳統的不同幷不意味著信仰群體的不同。無論六朝還是唐代，道教的基色都是天師道。“上清派”“靈寶派”幷非是與天師道幷立的“派系”，而更應被視作從天師道中産生或者被天師道所吸納的“新思潮”。道藏中保存的大量混雜型道經，就是“靈寶化”或“上清化”的天師道曾經存在的證明。[[9]](#footnote-9)

（二）問答討論

【周作明】非常宏大，是宗教史與中國史的結合，把道教史的發展放到中古史的進程來考量。對道教的起源，不同學者有不同的意見，孫老師以天師道作爲綫索，來關注天師道自我的發展，認爲其他各個宗派都是天師道教衍生的。到底是基于天師道源頭的歷史演進統一性，然後來看上清、三皇、靈寶的差异？還是著眼于上清、三皇、靈寶經典的差异？可能在一定程度上誇大了這種差异，導致今天的三洞學說片面地强調它們的區別特徵。今天的講座用天師道的演變史來觀照有關三洞經典的討論，是很有啓發的。我就想到一個問題，明朝編訂的《道藏》，我們總說很多上清經典誤入正一部，我就在想，它是誤入的嗎？會不會在當時看來，它們就是具有正一經典的特徵？這個問題值得重新思考一下了。還有今天的一些經典，比如上清經、靈寶經前面的“上清”和“太上靈寶”“洞玄”幾個字很多是後人加上去的，原來是沒有的。可能最開始是一元的，隨後分了派系之後，很多人在注意到各部經典的差別特徵後，又突出這種特徵，所以加上這些字。在當時看來都是在天師道大的系統內完成的，我們現在作學術研究片面地關注“上清”“洞玄”，導致一些錯誤認識，沒有真正還原到古代宗教史的演變。

【提問1/柏夷】我覺得這個演講是這次工作坊最具有挑戰性的演講。我從兩個不同角度來分析，第一個是從天師道歷史的角度，我認爲可以續寫天師道歷史；第二個是從世界宗教的角度，天師道在世界宗教上意義重大。在西方有一些人批評西方宗教學是過分利用基督教的概念來攻擊其他宗教，而且近十年內，有些學者甚至主張，我們不應該把“宗教”這個詞匯放在沒有宗教概念的文化上面。我同意你的看法，我想我們就是把基督教關于派別的看法用在了中國道教歷史中，我也犯了這樣的錯誤。我想，你這樣研究下去不僅是對天師道的歷史做出貢獻，而且對于我們怎麽理解世界上其他的宗教也是很大的貢獻。

【孫齊】我們確實應該加强這方面的思考。

【提問2/向仲敏】內地的道教學研究，卿希泰四卷本的《中國道教史》更多涉獵的是道外的文獻，但是教內文獻是個較大的缺陷。西方學者對上清、靈寶等教內經典做了更細緻更科學的文獻學意義上的研究，他們給我們帶來了最大的衝擊，我們應該加以汲取和回應。你今天講的這個，對道教史更多了一種經典本身或者教派本身的認識，到今天這個階段你的研究就很有意義了。實際上是既要兼顧道教經典，又要兼顧它的社會歷史背景，非常可貴。陳寅恪先生《天師道與濱海地域之關係》那篇文章就是這樣做的，既注重文本本身，又始終立足當時的社會歷史背景進行研究。我覺得今天這個講座的路子很值得我們學習。但是對于道教的定義做這樣的理解，我覺得還是過于重視了起源，對于後面的流變恐怕還是有一些問題。

【提問3/王家葵】孫齊的觀點是很具有顛覆性的想法，在歷史的、政治的、經濟的、文化的背景下去看待道教，重新得出了一些結論，重構了六朝道教歷史。有兩個地方特別有意思，一個是添租的問題，導致了天師道治內人民和政府之間的矛盾，引起了波動，那個關聯性揭示得非常好。第二個是孫齊的博士論文研究的是宮觀，認爲功德回向割開了道民和組織之間的聯繫，反政府性就减輕了，政府對他們就放心了。不僅僅是道教問題，而且是延伸到了歷史本身，應該寫一本你的“六朝道教史”。

【孫齊】我自己也感到一些缺陷，就是我們現在對唐代的研究太少了。再一個是應該對六朝的道教經典重新做一下細讀，看看存在哪些天師道的新元素。上清經、靈寶經本身就包含很多反映天師道的元素，應該想一個辦法讓所有經典得到一個解釋，回到該有的歷史地位上。

【提問4 /西南交通大學人文學院講師趙川】我想請教一下道觀的問題，你引用石室觀的碑記，表明當時應該有很大的規模，但是六朝時代的碑刻有許多誇大的成分，比如“飛廊四布，洞門雙啓”，顯示當時石室觀可能有木構建築存在，但是今天在石室觀這個地方是看不到任何隼孔的，當時是否真的存在“飛廊四布，洞門雙啓”？是不是有誇大的成分，不一定真的有這些東西？另一方面，巴蜀地區南北朝時期的道觀，目前唯一能確定的只有石室觀一處，但是現在也有新的發現，可以關注一下。另外一個關于道觀的問題，你的看法是從陸修靜崇虛館開始才有道觀，但是前兩年南京博物館在南京做發掘，發現了一個孫吳時期的方山洞玄觀，不知道你的博士論文是否注意到這個材料。

【孫齊】它不是孫吳時期的，我在統計魏晋到隋唐道觀時，把那些沒有六朝和唐代兩處以上證文的，只存在于某種地方志的關于唐前道觀的記述不列入。南京挖出來的可能是宋代的。

【趙川】但是這個地方考古發現是有六代的地層的。雖然有六朝的地層不代表有六朝的道觀，但是也不能斷然否定當時有道觀的存在。

【孫齊】我覺得孫吳時期不會有道觀，就是我們現在理解的這種道觀。它可能有一些自己的館舍，但是不會有不同的人住在一起群體生活，像修道院一樣的東西。孫吳時候不可能。

【趙川】我對你PPT上反映的兩個道觀時代特別感興趣，我注意到大約是從宋代開始，一個道觀的道士也有祖墳一說（祖塋），但是這種現象的出現好像幷不是全真道出現後才有，據考古發現，道觀的來臨時代應該要比全真道早一些。

【孫齊】隋初和唐代的文獻（《三洞奉道科戒》）表明可能一開始規劃道觀時就有規劃墳地，很有可能是模仿佛教的。關注宋代的道教，因爲宋代的道教有一個特別的現象，即各種地方道派的興起，淨明道、天心、正法等很多派別都是在宋代出現的，爲什麽會出現這麽多小的地方性的教派？這些道派是不是道教？有很多有意思的地方。地方教派是怎麽從宮觀體制內部發展出來的？這些地方教派都不具有宮觀，他們一開始是不屬道觀道士的。清華大學李萍老師寫過一本研究宮觀的書，解釋了唐到北宋後期，道觀裏面的人已經不具神性了。侯道華成仙的故事，爲什麽這麽一個最不具備成仙資格的人成了仙，而道觀裏高一級的道士反而沒成仙，當時人們印象中，唐代後期道觀道士已經沒有神性了，唐代後期已經出現了反道觀的因素了。繼續發展下去，當地的地方官員和氏族就開始運作仙人，給他立碑立祠。山西的東南部有一個三仙信仰，就是和侯道華一樣不是道觀的地方信仰。我認爲南方也應該類似于這種情况，就是道觀沒有神性了，大家都不認爲道觀裏面會出現神仙，只有那些反道觀體制的人才會出現神仙，所以才會出現地方教派的興起。

【柏夷】據我所知，我認爲你對唐朝道教的研究還是不足，尤其是地方性的，做那樣的比較的時候，最大的問題是宋朝的時候資料多，唐朝的資料就少，做這樣的比較資料會干擾我們。比如南充縣，唐朝的時候有些自然的信仰，從南充搬到長安，我們才會知道它。可能有很多同樣的小地方，它們就沒有碑文什麽的，所以我們所知道的還是很少，我們還沒有充分的研究。那樣的判斷可以做，但是我們要小心一點。

【提問5/羅寧】剛才有個觀點我覺得過于絕對了。說到唐代中後期的反道觀體制，似乎是反道觀體制的反而能成仙，而處于道觀體制的尤其是在道觀中擔任高級職務的反而不能成仙，這可能只是一個現象，但是邏輯上是不是反道觀就可以成仙，可能簡單化了。這種例子確實很多，收集材料可以看《續仙傳》講的事情，甚至往前追溯也同樣如此。其實初盛唐也幷不就是屬於道觀體制的就成仙，這也不一定是中晚唐或者宋代民間道派的變化。其中應該有一個問題是，那些不知名的人突然成仙，他們可能是被主流人群忽略的，他的平時情况不會被注意，就增加了成仙的可能性，而有名的道士天天被關注，突然說成仙，不太容易被認定，這個大概跟傳播學、心理學有些關係。越是行迹不確定、不被留意的人越容易成仙，唐代的八仙大多具備這個特點。不是天天被關注的人成仙，陶弘景的弟子周子良也是這樣子。

【孫齊】李萍的《宮觀之外的長生》這本書把這些人歸爲邊緣修道群體，她認爲唐代中後期出現了邊緣修道群體的崛起，她的意思是宮觀神聖性下降。

【羅寧】籠統地說可以這樣講，但是確實跟中晚唐資料的增加有關係。這些人最後是要由官方上報和認定。

【孫齊】這種地方信仰的官方認定模式應該是導致地方教派的出現，引起地方信仰。

【提問6/呂鵬志】有兩個疑問，第一個在第131頁最後一段：“試圖轉換研究視角……從道教組織形態而非經典或儀式的角度來觀察中古道教的變遷”。我覺得這個表述有不確切的地方，教團組織和經典、儀式不是截然對立的，每一個教團組織都有要誦習的經典，也一定有它的儀式，沒有儀式的教團組織不是宗教組織。我聽勞格文（John Lagerwey）說過，“儀式就是最具有社會意義的一個宗教要素”。道士不是私人的修行，是要舉行儀式給民衆濟生度死，就是滿足信衆的需求。所以我覺得你這句話把宗教教團組織和經典、儀式絕對對立起來，可能還是不太穩妥。如果可以修正的話，可不可以表述爲“從道教組織形態及相關的經典或儀式的角度”，經典和儀式還是要考慮的相關要素。第二個問題在第143頁第2段，你總結漢唐間的道教轉型，第一個轉型是“道教的活動中心由設在教民家中的治、靖，轉入專門的宗教設施道觀”。這個治和靖都是早期天師道教團的宗教設施，但是限定語“設在教民家中的”就不太準確，把天師道的“治”，一個公共會所設在家中是不太現實的。

【孫齊】“民家曰靖，師家曰治”（《上清道類事相》卷一引《三洞科》，又見《玄都律文》）。

【呂鵬志】我知道這個說法出自《三洞科》（疑爲《太真科》），這部經典大約是南朝劉宋、公元420年左右才問世的經典，這部經典較最早的天師道已經有了一些變化，因爲它吸收了新出的靈寶派和上清派的一些東西。《太真科》中有許多關于靈寶科儀的內容。我不認爲天師道的治是設在家中，這一點可以參考《陸先生道門科略》講的治和靖。可以說靖是設在道民家中，供個人祈禱修行，但籠統地說所有的治都設在家中是不太現實的。

【孫齊】比如說徐寶光在永寧的天師治，就是一個公有的設施，我認爲這一類的治是搬到山裏的天師治。

【呂鵬志】還有道教轉型的第二點，你說“道士的身份由與俗無別的民間祭酒，轉變爲出家住觀的職業道士”。按這個意思，只要是住在道觀的都是出家的道士，而就我所讀的靈寶經、上清經以及《真誥》和《周氏冥通記》來看，這些道書中記載的道士都未出家，而是住在家中。南朝梁時就已經有道館了，道館中的道士是否都是出家人呢？陶弘景和周子良都住道觀，但不一定出家。出家和住觀幷沒有絕對界限。他們很像今天香港道堂的道士，都不出家，只是到道堂活動時穿上道裝。

【孫齊】我討論的是典型事例，是把漢末的天師道和唐代的道教對比，有這樣的變化。基層的形態是很難講的，我對比的可能更多是長安的高級道觀。

【提問7/四川大學歷史文化學院博士生鄧宏亞】問一個跟考古相關的問題，你的文章中提到官方道觀和民間以家族鄉里爲單位的奉道活動，孫老師如何看待道觀的宗教活動和以家族和鄉里爲單位的奉道活動的差异？就是道觀裏面就不會有以家族和鄉里爲單位的奉道活動嗎？

【孫齊】中古時代可能比較清楚，因爲有《周氏冥通記》等文本，關鍵在于看如何定義道觀。徐寶光（家族）和陶弘景（非家族）的道觀，這兩種形態在唐朝都是存在的。中央長安的道觀基本都是來自不同地方的人住在一起，但是在地方上可能就是由一個或幾個家族把持的，都是一個姓或兩個姓，而且相互間有關聯。唐代幷不是一般人就有資格作道士的。研究芮城道教就發現，在唐以前，芮城信道教的家族就是低層民衆，芮城縣城裏面等級高的、官位高的都是信佛教的；到了唐代以後，發現以前信佛教的現在信道教，甚至霸占了很多道觀，而以前信道教的家族反而默默無聞了，都沒有成爲道觀道士。這就體現了唐代當道士是一種很好的社會身份，是都願意攫取的利益，地方大族更有可能霸占道觀，就會出現地方家族道觀化。

【鄧宏亞】還有一個小問題，你如何看待石窟造像是否屬於道觀，或者說與道觀造像有什麽差异？你應該看到過早期西魏時期佛道合龕造像石窟（陝西宜君福地石窟）。李凇先生認爲是一種調和信仰矛盾的造像。

【孫齊】那個石窟不是道觀造像，是原來的天師道造像，因爲那時北方還沒有道觀。

【鄧宏亞】你覺得唐代的石窟造像算不算宮觀或者寺廟？

【孫齊】在唐代建觀造像是一種功德。而這個我還沒想好。我研究芮城的時候，因爲芮城造像經歷了北朝時代和隋唐時代，北朝時代的造像是一種地域造像，一大群人一起，但是到了唐代更多的是個人的、一家人的造像，沒有地域造像，很少有大的造像碑。

﹝本文系中央高校基本科研業務費專項資金資助西南交通大學“中國宗教研究”創新團隊建設項目（2682018WCX04）階段性成果。﹞

**Record of the Q&A Sessions of the Workshop on the Study of Early Daoist Scriptures**

LÜ Pengzhi & YANG Jinli

**Abstract:** In April 2019 the Center for the Study of Chinese Religions of Southwest Jiaotong University took a creative initiative in organizing a workshop on the study of early Daoist scriptures. This workshop consisted of a series of ground-breaking academic talks. Professor Stephen R. Bokenkamp of Arizona State University, a leading international scholar of Daoist studies, gave three talks and played the leading role. The Chinese specialists, including Wang Jiakui, Zhou Zuoming, Wang Haoyue, Sun Qi and Lü Pengzhi each gave one talk. The workshop ended with a general discussion centered on the methodology of the study of Daoist scriptures. Not only were the talks brilliant, but also the Q&A sessions were animated and lively. This article is a record of all eight talk summaries and discussions. Focused on textual criticism and reconstruction of early Daoist texts, these discussions took a new look at the relationship between early Chinese Buddhism and Daoism, and at Daoist history, communities and rituals. All the participants stressed the importance of philology, while accepting other research methods as well, such as those of literature, narratology, sociology, religion, archaeology, and histography.

**Key Words:** Daoist scriptures; relationship between Buddhism and Daoism; *Zhengao (Declarations of the Perfected)*; *Dengzhen yinjue (Concealed Instructions on Ascending to Perfection)*; ancient Lingbao scriptures













偷聽真人——《真誥》的英譯諸問題





周作明教授《真誥》校讀舉隅









成都中醫藥大學教授《登真隱訣》的前世今生







中國社會科學院世界宗教研究所副編審王皓月叙事學視野中的漢譯佛經與道教靈寶經









呂鵬志：道教中元節起源新說

1. 關于該工作坊，參見趙川、楊金麗：《“早期道教經典研究”工作坊綜述》，《世界宗教研究》2019年第4期。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 關于本講座的相關論著，參見Stephen R. Bokenkamp, “Research Note: Buddhism in the Writings of Tao Hongjing,” *Daoism: Religion, History and Society*, no. 6, 2014, pp. 247-268, 特別是pp. 253-266。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 關于本講座的相關論著，參見Stephen R. Bokenkamp, “Research Note: Buddhism in the Writings of Tao Hongjing,” 特別是pp. 248-253. [↑](#footnote-ref-3)
4. 關于本講座的相關論著，參見周作明：《東晋南朝道經中的“宴/晏”》，載《漢語史研究集刊》第九輯，成都：巴蜀書社，2006年；《〈真誥校注〉補闕》，《圖書館雜志》2010年第6期；《點校本《真誥》述評—兼論魏晋南北朝道經的整理》，《古典文獻研究》（第十五輯），南京：鳳凰出版社，2012年；《“道教典籍選刊”與道教古籍整理》，《中國道教》2012年第6期；《他山之石，可以攻玉—評《真誥校注》，載朱越利主編：《理論·視野·方法——海外道教學研究》，濟南：齊魯書社，2013年；《道教典籍選刊之〈真誥〉與〈登真隱訣〉輯校》，《書品》2015年第1期。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 本講座的講稿在作者王家葵舊著《陶弘景叢考》（濟南：齊魯書社，2003）第三章第五節“《真誥》與《登真隱訣》”的基礎上修訂而成，兩稿觀點相异處甚多，以本講稿爲定。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 本場講座主講人王皓月因病未能出席，由西南交通大學人文學院研究生楊金麗代爲宣讀。關于本講座的相關論著，參見王皓月：《基于叙事學的佛經與道教〈靈寶經〉的對比研究》，《世界宗教文化》2018年第6期，第121-126頁。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 關于本講座的相關論著，參見呂鵬志：《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》，《文史》2013年第1期，第151-174頁；Lü Pengzhi, “The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: a Critical Study of the Taishang dongxuan lingbao sanyuan pinjie jing,” *Cahiers d’Extrême-Asie* no. 20, 2011, pp. 35-61. [↑](#footnote-ref-7)
8. 關于本講座的相關論著，參見Stephen R. Bokenkamp, “Scriptures New and Old: Lu Xiujing and Mastery,” 《第四届國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》，臺北：中研院，2013年，第449-474页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 關于本講座的相關論著，參見孫齊：《唐前道觀研究》，山東大學博士論文，2014；《南齊〈隗先生銘〉與南朝道館的興起》，《魏晋南北朝隋唐史資料》2015年總第31輯，第126-137頁；《中古道教法服制度的成立》，《文史》2016年第4期，第69-94頁。 [↑](#footnote-ref-9)