

对宗教学方法的思考：以道教内丹学为例

戈国龙

提 要：中国文化以儒释道三教为主体，故中国思想文化的研究离不开宗教学的向度。本文以道教内丹学的研究为视角，对中国宗教研究方法中一些普遍性的理论问题，如文献与诠释、理论与实践、知识与智慧等，做了独特的思考，这对于中国宗教的研究方法的探讨，具有重要的意义。

戈国龙，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

主题词：文献诠释 宗教学 道教 内丹学

一、主题与意义

“道教内丹学”是道教文化中的瑰宝，内丹学借用外丹术语，以“鼎炉”“药物”“火候”为三要素，以“阴阳”“五行”“八卦”等符号系统为象征语言，以道家哲学为理论基础，是综合和升华了道教史上的各种修炼方术而形成的以三教融合为特征、以性命双修为宗旨的修道思想体系。内丹学以人体为实验室，以自身的“精”“气”“神”为修炼实验的对象，以意识的自我调节为实验手段，探索出一套转化升华人的生命能量，达成人的生命境界的提升与超越的生命自控系统方法。这对于我们今天继续探索人体生命的奥秘、提升内在生命的质量、克服盲目追求外在物质欲望的偏颇，都具有十分重要的意义。

在儒、释、道三教并立互补的中国文化格局中，“道教内丹学”有其重要地位。作为道教修炼方术的实践归宿和理论完成，自晚唐发展至宋明成熟起来的内丹学在整个道教中的地位，相当于禅宗在中国佛教中的地位或理学在儒家思想中的地位。虽然学术界对道教内丹学的研究越来越重视，但相对于禅佛教和宋明理学的广泛深入的研究而言，道教内丹学的研究只能算是刚刚开始成为道教研究的重心，不像佛教的禅宗和儒家的理学那样已经成为世界性的显学，引起了各国文化精英们的关注。现有的内丹学研究成果为我们进一步深入研究道教内丹学提供了必不可少的基础。

深入发掘道教内丹学的多方面意蕴，系统研究内丹学的理论内涵和现代意义，既是中国哲学、思想史研究领域一项不可或缺的重要内容，也是对中国传统思想进行创造性的现代转化的不可忽略的方面。在科技文明高度发达的现代社会，片面追求物质的发展是不能创建一个和谐社会的。科技文明在给人类带来巨大的物质生活享受的同时，也不可避免地导致某种精神的异化；在征服自然的同时，也导致了人类赖以生存的自然环境的破坏。许多有识之士已经看到，人类文明的全面进步和有序发展，需要科技文明和人文文化的协调发展，需要物质文明和精神文明的共同繁荣。道教内丹学作为一种追求生命与宇宙和谐统一的文化体系，在今天仍可以作为促进人的全面发展的重要的传统资源。道教重视生命自身的和谐和人与社会、人与宇宙的和谐，特别是通过主体自身能动的身心修养，使个人的身心获得和谐的发展，这是整个社会和谐的重要基础。今天我们研究和发掘道教思想中富有生机活力的理论资源，具有重要的理论价值和深远的现实意义。

在我们的用法中，广义的道教内丹学是指一门包含理论体系与实践方法的完整的学科，这门学科研究道教内丹学的历史、文献、理论与方法等，也包含从各门具体学科如哲学、宗教学、史学等角度对内丹学所做的研究，并相应地形成“内丹学史学”“内丹学哲学”和“内丹学宗教学”等分支学科。本文中的“内丹学”属于狭义

的道教内丹学概念，主要是指对内丹学的理论体系与实践方法的研究。而内丹学的历史与文献研究则属于内丹学史学的研究范围。内丹学研究与内丹史学不同，内丹学有其形成的历史，有其丰富的文献，有关具体的内丹学历史与文献知识的研究属于内丹史学的研究，而内丹学研究的重点不在于内丹学是如何形成的，而在于这门学科给出了怎样的宇宙图景及生命意义，我们如何在现代视野中给出内丹学系统的理解并阐释其内在意义。换言之，我们是作为一个思想者、一个真理的探索者来研究内丹学本身，而不是作为一个历史学家或文献学家来研究内丹学的历史发展与文献考据。

必须区分“内丹道教”与“道教内丹学”两个概念，内丹道教属于道教传统中的一个派系，指以内丹修炼为其主要特征的道教体系，包括这一道教派系的人物、流派、历史、文献、社会存在等，对内丹道教的研究主要地是作为对道教教派的研究；而道教内丹学主要是指道教中的内丹学，是由道教传承和发展起来的有关身心修炼的理论系统与实践工夫，对道教内丹学的研究其重心不在道教作为一个宗教的组织形式与宗教传承，而在于其核心教义的系统整理与现代阐释，是对内丹修道思想体系及实践艺术的研究。

在现代对中国哲学的研究中，牟宗三和唐君毅可以说是两位典范式的人物。牟宗三先生的《佛性与般若》，我在准备硕士论文时曾通读一遍，受益良多，使我对整个佛学的系统有一宏观的把握。在从事道教内丹学研究的过程中我重读了此书，欲从宏观上再体会一下牟先生的主要思路与学问方法，为我研究道教内丹学时提供参考。牟先生是以天台宗的判教为主要线索来把握整个佛学的系统，以“佛性”与“般若”两者为整个佛学的纲宗，再具体地梳理判释唯识、华严和天台诸宗的思想要义与系统性格，从而对整个中国佛学做出哲学意义的系统整理与诠释。他的写作方式则是通过例举、抄录重要的文献来展示一家思想的主要内容，再对相关的文献做详细的解析、分判、会通与诠释，这样就是以哲学思考为经，以文献资料为纬，做到了哲学史与哲学研究的统一。此与一般的历史方法不同，亦不重文献本身之考据，但重哲学思想的整体把握与具体诠释，其目标是疏通义理，而不在历史陈述。故

此书非一般的“佛学史”研究，而为佛学义理之研究；此书更非“佛教史”研究（佛教史偏重于佛教之人物、经典、教派等历史），而为佛教哲学之研究。牟先生此种方法与我很相契，我亦不重视宗教教派之历史与文献之考据，而重内在义理之整理与诠释，只不过我不欲以宗派、人物为主线，而欲以中心问题为根本线索，以文献诠释为基础，研究道教内丹学的整体思想与微言大义，并联系现代诸学科的新进展对内丹学做现代诠释。于哲学思想方面，牟先生功力为吾所不及也；然吾之实修智慧与体验，则又非牟先生所能及，所以吾当发挥吾之所长，深入“修道现象学”的探索，而亦可较牟先生别开生面也。

唐君毅先生是现代新儒家的重要代表人物，被称之为“文化意识宇宙的巨人”。他虽不是一位“悟道者”，但他具有传统的知识分子所具有的性情与担当，对中国传统文化具有深刻的悟解，和牟宗三一样，至少从思想的层面是趣向于悟道的。虽未能实修实证圣人境界，但已“立其大者”，其“致广大而尽精微”的学问工夫，亦足值吾人所学习与借鉴。他的《中国哲学原论》系列（包括《导论篇》《原性篇》《原道篇》和《原教篇》）是一部总论中国哲学的皇皇巨著，是以重要的问题与范畴为中心对整个中国哲学的整理与诠释。这一套书只有牟宗三对中国哲学的系列疏解书（《才性与玄理》《心体与性体》和《佛性与般若》）可与之相媲美。唐著与牟著的共同特点是规模宏大，自成系统，但牟先生之书在哲学上更加精微，而唐先生之书在文化上更加广博。从研究方法上说，牟著和唐著分别代表了疏解通释中国哲学的两种典范：牟著以哲学史中的人物、文献为中心而贯通其哲学问题与哲学范畴，疏通中国哲学中的儒释道三教义理；唐著则以哲学问题和哲学范畴为中心而贯通历史人物与相关文献，探寻中国哲学的整个义理系统。唐、牟二人的中国哲学研究是哲学史研究与哲学研究的高度统一，既非“以我为主”的纯哲学探索，亦非“以它为主”的纯历史考据，而是“六经注我”与“我注六经”的创造性的统一。

我一直关注杰出的中国哲学研究著作，以前对牟宗三的作品关注较多，我与牟先生有较多的共鸣；在从事系列社科项目研究期间，我又认真阅读了唐先生的著作，他那种以哲学中心范畴为

主线来从事中国哲学的疏释的研究方法，对我有较大的启示。本人尝试以“性命双修”“返本还原”和“阴阳交媾”等内丹学的重要理论问题为中心，综合内丹学的历史文献资料，对内丹学进行了系统的理论梳理。“返本还原”“性命双修”和“阴阳交媾”既可以一起组成对道教内丹学的整体研究，同时其中的每一部又都可以单独组成一部专论，它们都是从不同的视角对内丹学本体论、生命论、工夫论和境界论的系统研究。因为任何一个主题深入下去都全息了整个内丹学的理论体系，因此这几部分的研究将共同形成一个内丹学研究的系列。这种方法或与唐先生对中国哲学的研究方法有相通之处，不过在具体的研究方式上，我仍然更重视理论系统的探索，而不是以历史人物为线索去研究某一个专题。

道教内丹学的研究有两个基本的层面：一是在充分掌握内丹学文献的基础上建立内丹学理解的整体框架，以内丹学家的代表作为基础，对内丹学进行系统的整理与评论；二是从现代视野给出道教内丹学的系统阐释，诠释内丹学思想的现代意义，包括其宗教学意义、哲学意义、灵性修养的意义等等。如此则可在已有研究成果的基础上，对内丹学作一综合系统的研究。

二、文献与诠释

任何研究都蕴含了某种方法论的预设：以什么样的方法，解决什么样的问题，达到什么样的目标。每一种研究都包含着研究的“视域”，这种视域既体现了研究对象本身的多元开放性及其丰富的维度，也体现了研究者自身的独特视角与阐释方向。只不过有的研究者对自己的研究视域有自觉清醒的认识与反省，而有的研究者并没有自觉其研究的前提预设与独特路径。自觉地明了自己的研究视域与阐释视角，将有助于克服单纯的“客观主义”与“主观主义”的片面性，而开启“现象学式”的“直面事物本身”的“居间场域”。^①本文除了说明内丹学研究的主题及其成果的重要意义外，主要对作者的一些主要思路与研究方法做出概略说明，以一种清醒自觉的方法论意识从事我们的研究。^②当然，并没有所谓“方法论”的灵丹妙药，研究者的综合素质与生命境界才是最重要的，只有具备卓越的悟性与洞见，我们才能领悟那难以言说的道境。

与其盲目地标榜自己在从事所谓的“客观研究”，还不如清醒地审视自己的研究视角，避免那种虚妄的自大与自欺。那种不经认识论的反省而独断地想要达到认识的客观性的态度，就像是要自己提着自己的头发把自己从地球上提起来一样可笑。经历过康德的“纯粹理性批判”，哲学家们已经认识到，对人类自身认识能力与认识结构进行深刻的反思，是我们能否正确认识事物的前提。实际上，我们总是以某种特定的“前理解”和特定的“认识镜头”去认识事物，中国哲学（宗教）的研究也不例外。“我们通过谁的眼睛、透过什么样的镜头来考察宗教？”^③我们观察世界的方式在很大程度上决定了我们观察到的世界，一种认识模式虽然并不在客观意义上创造客观世界本身，但却毫无疑问地能够创造出作为“意向对象”的“所知世界”，正如镜头虽不改变所拍摄的现实对象，却可以影响所拍的照片的取景效果。认识到任何阐释都有其特定的视角并不是主观主义，恰恰相反，只有自觉地意识到认识的“诠释情境”，才能避免过分的主观主义式自信。

中国哲学研究的主体是儒释道三教，所以中国哲学的研究离不开宗教学的研究向度。现代宗教学研究充分汲取了哲学现象学—诠释学的研究成果，对宗教的研究呈现出多元的视角与不同的阐释路径。如果我们不能从现代宗教学的发展中汲取营养来从事某一种特定宗教的研究，我们就会迷失在“见树不见林”的孤芳自赏之中。反过来，对某一种特定宗教的深入研究，也将丰富宗教学的领域与识见，为宗教学的拓展提供素材。在研究方法上，我们既重视传统的文献学、历史学方法，立足于道教内丹学自身的历史和文献，来具体地展示道教内丹学的丰富内涵，又结合现代多学科的方法，如宗教哲学、宗教现象学、心理学等学科，将道教内丹学的理论体系置于现代学术视野中加以诠释，通过与其它宗教的理论系统的比较研究彰显道教内丹学的特色并阐明其区别于其他宗教的超越理论的地方，从而丰富我们对宗教超越理论的理解。

道教内丹学文献是我们从事内丹学研究的基础，历代内丹学家的理论探索与生命体验都浓缩于内丹学文献之中。我们已经无从得以和古人面对面地亲切交流，历史人物永远不可能“起死回生”再重新回到我们的身边。然而，历史上的内

丹学家把他们的心血都投注于他们的作品之中，经典文献是一种媒介，在其中承载着古人的存在经验与智慧。当我们面对文本的时候，我们并不是在面对一种现成化了的历史陈迹而在“知识考古学”的意义上发现确切不移的古代知识的“化石”，重要的是面对文本开启真正的“思”，让领悟文本的意义的同时，伴随着存在真理的开显。

所以文献需要研究者去加以同情的理解和深入的诠释，这种诠释并不仅仅是一种字面的或者语法结构上的诠释，要真正深入古典文献的内在意义，就需要研究者自身有一种能够与古人对话交融的“视域”。唯有你自身生命中的体验能够与古人相应的体验发生共鸣，你才能理解语言文字背后的真相。一方面，文献向研究者发出了邀请，“某个传承下来的文本成为解释的对象，这已经意味着该文本向作者提出了一个问题。所以，解释经常包含着与提给我们的问题的本质关联”^④，我们必须与古人一起去思索并解答这个问题；另一方面，我们自身的生存体验的深度与高度又向文献打开了崭新的可能性，我们使那沉睡的生命重新鲜活起来并与我们的现实生命发生联结。“在重新唤起文本意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去，就此而言，解释者自己的视域具有决定性作用。”^⑤在某种意义而言，任何研究者都只能看到他想要看到和他能够看到的东西，研究者将自身的丰富性赋予了文献，文本与诠释之间是一种相互依存的关系。

在文献的诠释过程中，我们越是能够进入古代作者的内心世界，我们便越能把握他的语言背后的思想精髓，而我们自己必须具有某种相关的体验，我们才能充分地理解古人。“我们关于他人的知识与我们对我们自身一般经验的利用这两者之间越是协调，我们对他人的理解就越深，因为我们只能够在自身内在经验已包含的某种形式、某种程度、某种方式来理解他人的这种思想状态。完全与我们内在经验陌生的东西不能进入我们所能理解的他人思想的范围。”^⑥道教内丹学的文献已经属于历史存在的一部分，但是就内丹学文献所承载的那个生命体验而言，如果这部文献不是出于缺乏真实体验者的虚构而是出于真修实证者的记录，那么这个生命体验并不属于历史，它仍然可以鲜活于当下。这正是我们今天仍然对历史文献深有兴趣的原因：透过文献的媒

介，我们可以和古人心心相印，交流对话，共同探索永恒的宇宙人生之谜。历史上的内丹学家就像是宇宙生命意义探险路上的先行者，他们的经验与智慧成为后来者取之不尽的精神食粮。

这个探险的旅程犹如攀登一座高山，你登山越高，你看到的风景就越美，你的视野就越广阔。你会发现前人已经到达过的地方及其留下的遗迹，你可以在前辈的文字记录中发现同样的风景。这个时候就已经进入到诠释学的良性循环之中，古人印证了你，你也印证了古人。反之，如果你无法登临高处，你就看不到应该看到的风景，此时你就无法理解那些比你走得更高的人，你会以你自身的局限来规范古人，你就看不到那些有价值的文献所显示的高度。

在文献诠释的方式上，有两种可能的途径：一种是从尽可能多的文献材料中整理出尽可能一以贯之的解释线索，你充分占有文献材料而又超越分散的材料局限性，你看到了一个更广大的视域，你可以作为一个创造性的诠释者说出古人还没有说出但已经潜在地蕴含的思想系统；另一种是从尽可能少的文献材料中读出尽可能丰富的意义，你把对内丹学文献的整体理解化为一种简约的诠释方式，你不必言必据典，你达到某种自由阐释的佳境。但这并不代表你随心所欲地讲你自己的思想，而是在一种融会贯通式的理解中，你摆脱了形式上的拘泥。实际上，有一种整体诠释的视域被打开，这时你看起来似乎说得很多，但其实仍然在你诠释的经典文献所蕴含的意义之内。这需要某种平衡，某种意义的居间性开显，你既不是脱离文献基础的纯然主观的演绎，也不是与主体自身无关的纯对象化的陈述。

在我的道教内丹学的研究中，其整体结构恰恰同时运用了这两种诠释的途径：有时是从大量的文献材料中整理出一个一以贯之的诠释架构，并做出引经据典的理论分析；有时则是从尽可能少的文献材料中做出尽可能丰富的理论阐释。不管是何种文献诠释的模式，研究者自身的整体素质与生命体验，都是能否站在足够的高度诠释内丹学的关键所在。

三、理论与实践

洪汉鼎曾经指出，现代诠释学经历了三次重大的转向：从特殊的诠释学到普遍的诠释学的转

向、从方法论诠释学到本体论诠释学的转向和从单纯作为本体论哲学的诠释学到作为实践哲学的诠释学的转向，当代诠释学重新激活了亚里士多德的“实践智慧”的概念，把理论与实践作为诠释学的双重任务。^①对于道教内丹学的研究来说，内丹学本身即是一种基于内丹修炼实践并为实践提供指导服务的思想形态，在内丹学的研究中理论与实践的关系是一个必须认真加以考察的方法论前提。

这与是否信仰内丹道教无关。并不是说存在着两种完全对立的研究，一种是道教内部基于信仰的教内研究，一种是道教外部学者的教外研究，前者关注内丹学的实践课题，而后者只需要关注内丹学的理论与历史。现在我们是有一种更广泛的视野来看待这个实践性的问题，我们排除掉信仰、不信仰这种过于简单的区分方式，而着眼于内丹学自身的诠释结构来处理诠释中的实践性维度。我们认为，任何一个研究对象都包含有不同的研究层面或者说研究范围，既可以从事物的内在去研究它的内在意义，也可以从事物的外在去研究它的外部表现；既可以研究作为个体的事物存在，也可研究作为集体的事物存在。正如超个人心理学家肯恩·威尔伯（Ken Wilber）的“四象限理论”所揭示的，存在着四个不同的领域和整体顺序，在每个领域中都有着不同的层次性。这四个不同的领域和整体顺序即是所谓的“四象限”，它包括“左上象限的个体内在领域、左下象限的群体内在领域、右上象限的个体外在领域和右下象限的群体外在领域”^②。比如说对于“人”的研究来说，个体内在领域是属于人的内在心理世界，个体外在领域则属于人的行为世界；群体内在领域属于文化价值世界，群体外在领域则属于社会活动世界。相对于不同的世界，其研究的方式相应地不同，外在世界可以用外在研究的方式去研究，而内在世界则必须以内在的方式去研究，个体与群体世界的研究方式也是一样，各有不同的途径。我们可以描述一个人的外在特征，他穿什么样的衣服，他有什么样的身材，他有什么样的职业及头衔，等等，但这些外在特征无论多么详尽，我们还是不能以此推断此人的内在心理世界；反之亦然，通过对一个人心理世界的理解并不能推论出此人的外在特征。由此观之，对于内丹学的研究来说，你可以考证和

描述一个内丹学家的生平经历与著述情形，也可以例举一个内丹学家的文字话语，但这些并不足以推论此内丹学家的理论真谛与内在意义。历史事实的考证与文献研究有其有效的领域，但对于探究内丹学的思想真谛来说，除了以存在性的呼应去体证内丹学的实践智慧以外，别无他途。

按照诠释学哲学家伽达默尔的看法，“人文科学最关键的不是客观性，而是与对象的前行关系，正如在艺术和历史中人的主动参与是它们理论有无价值的根本标准，同样在其他人文科学中，如政治、文学、宗教等，实践参与正构成它们的本质特征”^③。通常，我们认识到自然科学的实践性，自然科学的理论来源于科学实验并反过来指导科学的实践活动，而一般人文科学则似乎更多是一种理性的认识活动，而缺乏直接的实践性。但任何一种人文科学，如果追溯其意义之源与存在之根，都离不开其实践性。仅仅只有理论，其理论可能成为空谈的理论；仅仅只有实践，其实践可能成为盲目的实践。理论与实践的有机统一，是任何大智慧形成的根本机制。

每一种宗教都有其核心的宗教体验，这是作为宗教性的内在领域；同时每一种宗教也都有其宗教表现形式，这是作为一个宗教的外在领域。在宗教的理解与宗教的研究中，有一个客观存在的研究领域与研究维度，就是探索宗教的核心精神体验，缺乏了这一研究维度，我们对宗教的了解就只能达其皮毛。实际上，对于宗教经验的研究已经成为国际宗教学界的一个热门的领域，学者们也开始探索宗教经验研究的有效方法。宗教现象学与宗教诠释学就是走近宗教核心经验的两个根本的方法，而现象学的直观与宗教意义的诠释都离不开宗教体验的实践性。

这就是说，这不仅是一个学者要不要信仰宗教的问题，而是探索宗教内在意义所不得不面临的一个现象学情境。除非我们只满足于外部形式化的研究而不触及宗教经验的本质，否则我们就必须进行某种形式的“宗教实验”，就如科学家在实验室进行科学实验探索科学真理一样，宗教家必须在他的心灵世界中进行宗教实验来探索宗教性的真理。无论信仰还是不信仰，缺乏真实的宗教体验就都可能成为迷信，而一旦你真正地体会到生命存在的实相，则你根本无需“信仰它”：信仰意味着你不知道，而真知无关乎信仰。

对于道教内丹学的研究来说,有一个研究领域是关涉到内丹学的真正的本质、内丹学所提示的宇宙人生的真相是什么?对于这个领域的研究来说,“深达天机者乃能说天道之妙,未造圣域者焉能释圣人之经?”^⑩对内丹学的理解与领悟的程度直接与研究者自身的实践经验与体道境界相关联,你越是深入地体验到内丹学的实践智慧,你就越能阐释内丹学的内在意义。当然,这里的实践是广义的,每个人都可有自己独特的生命体验,从而也产生相应的实践层面的理解。但严格地说,内丹学的深入内在的理解只有通过深入的内丹学修炼实践,你可以不去探索这一研究的领域,但不可能否定这一客观的研究领域的存在,也不能否定这一研究领域独特的实践智慧的研究进路。

“道教内丹学”有其丰富的思想内容,是一种理论与实践高度结合的修道体系。以往人们对内丹学缺乏足够的认识,对道教的观感往往就是一些技术层面的“养生”功法,甚至有人把道教仅理解为一种荒诞不经的巫术。现代的宗教哲学著作,也大都是基于西方宗教(主要以基督教为代表)的背景来论述宗教哲学的体系。之所以造成这个局面,一方面是现有的宗教哲学主要是西方人创立的,他们对东方的宗教缺乏深入了解;另一方面是,我们对传统的东方宗教比如佛教、道教的超越体系缺乏深入的研究。即使对东方宗教有深入了解的人,又局限于传统的语境,不能加以现代的表达。实际上以自我修炼、自我觉悟而成就圆满境界为特征的佛教、道教,与信仰上帝为主的神教,在其宗教哲学与宗教实践上有着迥异的面目。以佛教、道教为背景,我们完全可以得到一种新的宗教哲学的体系。要达到这一目标,就不仅要深入《道藏》的相关材料之中,在道教文献的理论诠释方面,更要注意吸收国外比较宗教学、哲学、心理学等的最新成果,充分吸收国外同行的最新研究成果,开阔研究视野,提升专业研究的品质。

基于此种背景,本人对道教内丹学的研究主要集中在“道教内丹学”的理论体系的构建及其现代诠释方面,尤其是对“内丹学”作为一种宗教的超越性的理论形态,作宗教哲学和宗教现象学的阐释。东方哲学不是一种纯理论的追求而是源自于一种生命体悟,是生命体验的“修道现象

学”。因此要理解它们就不能纯从客观的知识性眼光来看,就必须同情地对它们进行再体验。进入“修道现象学”的世界,才能真正理解它们的内在意义。

任何一种宗教体系,都必须包含以下几个方面:一是对人的现状有一套理论认识和价值判断,指出人在其本然的现实情态上有何“有漏”、不圆满的处境,进而说明其原因以及追求“解脱”境界的必要性。追究人的问题一定会导致进一步追究人在宇宙中的地位、人与宇宙的关系等问题,这里面就蕴含着“心性论”与“本体论”的构建。二是对人最终所可能达成的圆满境界给出描述,这是人实现其宗教性超越目标而体现的人的终极关怀层面,是宗教信仰与宗教实践的的动力和目标,这里面就体现出人的意识发展的多种层面和种种修道的境界,包含有“境界论”的维度。三是人从不圆满的现实层面的“此岸”的人,到圆满境界的“彼岸”的人,需要通过一套修行的工夫以实现之,此即是“工夫论”的系统。我们的主要研究思路就是从“本体论”“心性论”“工夫论”“境界论”诸方面,探索道教内丹学的理论系统。

但是,这并不意味着我们会以上述理论框架做一种教条式的附会,我们在具体的论述中仍然遵循自身内在的理路,并不拘泥于形式上的一种固定的结构,因而虽然在核心内涵上离不开“本体论”“心性论”“工夫论”“境界论”的研究思路,但在实际的表述上仍然是灵活多样的。

四、知识与智慧

学术研究的目标是什么?这一追问似乎是多此一举,对一些学者来说根本就不存在这样的追问,他们只是跟随学界的潮流:哪些是最新的动向,怎么样来得到学界的重视与认可,如何在学术界赢得自己的一席之地。对他们来说,他们并没有自己个人的研究目标,他们只是要为了外在的目的去从事自己的研究,学术研究只是一种职业罢了。这也无可非议,毕竟学者也要生存,也要在激烈的竞争中赢得自身的社会地位。但问题是,大家都是为了他人的眼光而做学问,这样一来,谁来制订学术的游戏规则?所谓的“学术规范”就成了一种自由博弈的或然性结果,而并没有引领生命向更高的存在状态迈进的心灵动力。

这有可能造成这样一种结果，每一个人都被某种公共的学术法则所催眠，以朝着那种“外在价值”而努力，大家都以这种公共价值观为学术研究的行为准则，尽力符合这种学术规范，而实际上最后大家都没有得到生命本身的乐趣与生命境界的提升，做学术纯粹是为了满足心目中那些评判者的标准而非发自内心的兴趣，而那个评判者本身也并不知道真正的学术意义何在，他又依据某种流行的“学界潜规则”来评判学术作品。于是这种假冒的“学术规范”成为了“皇帝的新装”，没有人去揭开其真实的情境。那些学术成果看起来很符合某种学术规范，但实际上可能并没有为任何人带来真实的利益，只有虚幻的“学术价值”，成为后来从事这种虚幻的学术研究中的“参考资料”。当然，我不是反对学术规范，而是说要对某种流行的学术规范进行自觉的审视，要追问学术研究真正的价值所在，要寻找真正的学术规范，不能盲目地以某种学术风潮为学术研究的根本方向。

人们可以不去管学术研究的目标这一问题，但这一问题值得被认真地思考。那些不去思考这一问题的人，实际上已经有某种预设，有某种前见，事实上每一个从事学术研究的人都有自己的目标，有自己的价值立场。作为一种比较公认的学术研究的目标，在客观上是不断增进各个领域的知识，在主观上是得到一种理性探索、理智游戏的快乐。知识无疑在社会的生活里扮演极重要的角色，给生活带来很大的便利，人们的生活离不开知识。但现在我们讨论的不是一般的科学技术方面的知识，我们是讨论人文社会科学的知识，对这一领域的研究来说，单纯地追求知识是远远不够的。知识永远是对于某种对象的认识，它只是存贮于大脑中的资讯，有时候这种知识不过是头脑中的“垃圾文件”，需要不断删除之以清理人脑的“内存空间”。可见知识的增加并不能自动地提升生命本身的精神境界，而精神境界的提升却是人文社会科学的一个核心功能，这就涉及到“主体智慧”的新维度。

海德格尔指出：“科学必然具有两种基本可能性，即，关于存在者的各门科学（存在者状态上的各门科学）和关于存在的这一门科学（存在学上的科学，亦即哲学）。存在者状态上的科学向来把某个现成的存在者当作课题，这个现成的

存在者总是已经以某种方式在科学的揭示之前被揭示出来了。”^⑩海氏这种区分深具卓识，我们可以把这里谈到的“关于存在者的科学”看成是以追求知识为目标的科学，而“关于存在的科学”则是以追求智慧为目标的科学，这种科学实际上是有关内在在精神境界的科学，严格地说就是哲学，就是宗教性的科学，而不是外在的物质世界的科学。知识是对于某种现成的对象的对象化认识，它有助于我们改变物质世界、外在世界，而智慧是对于存在意义的探索，是主体自身的境界，它有助于增进人的精神境界，获得心灵的自由与安宁。

无论我们获得多少有关“存在者”的知识，都无法解决“存在意义”的问题，因为存在的意义不在作为“现成对象”的“存在者”那里，存在的意义就是对于存在本身的觉解与体验。知识是关于对象的了解，智慧是主体自身的觉醒。知识的增长只是人的外在个性的成长，不是人的内在本质的成长。个性的成长形成一个虚假的人格中心：自我，自我总是试图从外在对象上寻求满足，但每一个自我又都是以自己为中心而想要从别的自我那里寻找满足，这样就形成了自我之间无穷的竞争与斗争。自我越是想要占有，他就越是感到失落；他越是感到失落，他就越是向外追求。人就这样错过了生命的本身，他不知道他到底想要什么，他永远得不到真正的满足。因为只有存在本身，才是生命的安顿之所，任何对于存在者的占有，并不能提升存在自身的品质。

存在一直就在那里，人的本性一直就在那里，但这需要人去唤醒他、体验他，人必须来一个返身，与自己的本来面目重逢。当你回归存在，回归生命的源头，于是执着的自我被超越了，你与整体融合为一，你与万物融为一体。一切问题与烦恼都是出自于人没有生活在本性之中，都是出自于自我的分别与执着。整个社会的运转都是建基于人的自我追求上面，而灵性发展的全部意义在于找回人的超越性的本体存在。当分别的意念停止了，你只是宁静地倾听，只有倾听而没有有一个在背后分别判断的自我，这时就有一种和谐，一种美，在倾听中你感觉不到能听与所听之分，整个世界都在你的倾听中统一了。这时就有一种清明的意识，一种无分别的觉知，那就是你本真的存在。认识它、记得它，常常保持

这个觉知的境界，这就是一种修道的方式。

对内丹学而言，知识是对“物”的认识，而智慧是对“道”的体悟；知识是后天“识神”的认识对象，而智慧是先天“元神”的境界显现。内丹学的整个修炼方式，从某种意义上就是破除后天知识对先天本性的污染，从后天物化的知识世界，回归先天本源性的智慧境界。很显然，如果内丹学是属于某种先天的智慧的范围，那么我们又如何可能以知识寻求的心态去把握这种智慧呢？一个学者可以只对知识而不对智慧产生兴趣，但决不可以以知识的态度去拒绝智慧，甚至去批判对智慧的寻求是一种伪学术。是揭穿“皇帝的新装”的时候了！如果学术研究拒绝智慧的探寻，这种为知识而知识的所谓“学术性”又到底有何意义呢？如果不能对宇宙与生命的浩瀚与奥秘表示惊异，如果不能增进自身与他人的生命觉醒意识、提升生命存在的深度与境界，我不知道这种纯知识的学术性到底意义何在？况且所谓的纯知识本身本不存在，人既然已经参与了这个世界和对世界的认知，一切知识就都离不开人的视域。

老师只能传授知识，只有一个师父才能点拨智慧。那些洞悉生命的奥秘、找到内在无限生命的源头的人，就是师父，就是觉者。专门点拨智慧的学校，就是内在工作的团体，或称密意学校，它往往存在于不为人知的地方。而各种现存的宗教，都是古代由师父创立的密意学校而遗留下来的外在形式，其中的真意往往已经被外在形式所掩盖了。内丹学是道教传统中一种内在工作的途径，其本身的目标不是用来增进知识，而是用于开发智慧。

这就必须回到我们前面所提出的问题，学术研究的目标何在？内丹学当然可以作为一种知识的体系去研究，去建立关于内丹学的知识系统，但这只是内丹学研究之中的一个领域，而且不是最核心的领域。如果我们追问内丹学的真实意义，我们就必须回到内丹学本身的特质上来；而对内丹学内在核心意义的追问，就必须联系到对宇宙人生真理的追问中来。这时内丹学就不是作为一个外在的客观对象摆在那里供我们评头论

足，而是我们必须亲身参与的一种内在工作。只有智慧才能认识智慧，唯有透过内丹学的智慧去领悟智慧本身，才能以自身的生命智慧去领悟内丹学的智慧。

当然，知识与智慧并不是截然两分、截然对立的，知识也可以成为智慧的基础，经过“转识成智”的能动修养，我们可以将知识点化为智慧。但前提是：我们认识到智慧的重要性，我们不满于获得外在于生命的知识。对我们来说，掌握有关内丹学文献的知识是我们阐释内丹学智慧的基础，对内丹学进行系统的知识化整理是我们进一步诠释内丹学核心精神的基础，我们的研究试图将知识探求与智慧升华完美结合起来。

（责任编辑：首之）

- ① 真实的意义之生成，既不是完全由客体所决定的客观主义，也不是完全由主体自身所决定的主观主义，而是主客交融中的一种意义构成。关于意义的“居中构成性”，参看张祥龙《胡塞尔的意义学说及其方法论含义》一文，见张祥龙著：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2001年，第4—19页。
- ② 关于内丹学的研究方法，本人曾经在博士论文序论中的“修道现象学与创造的诠释学”一节作了专门论述，参见拙著：《道教内丹学探微》，成都：巴蜀书社，2001年，第26—39页。本文进一步阐明作者的研究思路与原则立场。
- ③ [美] W. E. 佩顿著，许泽民译：《阐释神圣——多视角的宗教研究》，贵阳：贵州人民出版社，2006年，第1页。
- ④⑤⑦ [德] 伽达默尔著，洪汉鼎译：《诠释学 I：真理与方法》，北京：商务印书馆，2007年，第501、524、25—27页。
- ⑥ [意大利] 马利亚苏塞·达瓦马尼著，高秉江译：《宗教现象学》，北京：人民出版社，2006年，第19页。
- ⑧ 参见 [美] 肯恩·威尔伯著，许金声译：《万物简史》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第58—69页。
- ⑨ 洪汉鼎主编：《理解与诠释——诠释学经典文选》“编者引言：何谓诠释学”，北京：东方出版社，2001年，第25页。
- ⑩ 《黄帝阴符经注》序，洪丕谟编：《道藏气功要集》（上），上海：上海书店，1991年，第61页。
- ⑪ [德] 海德格尔著，孙周兴译：《路标》，北京：商务印书馆，2014年，第54—55页。