

宗 教 学 研 究

四川大学道教与宗教文化研究所

卿希泰题



(双月刊)

国家社科基金资助期刊

CSSCI来源期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学核心期刊

RELIGIOUS STUDIES

1

2023

(总第138期)

宗 教 学 研 究

二〇二三年

第一期

四川大学道教与宗教文化研究所

宗教学研究 (季刊)

目 录

卿希泰先生创办《宗教学研究》四十周年纪念专栏

我心中的卿希泰老师及其治学

——怀念卿希泰老师，坚持宗教研究的中国式现代化的方向 …… 陈耀庭(1)

道教研究

道与时间：王玄览《玄珠录》中的古今之辩 …… 曾维加 张达玮(10)

从自炼到炼他：以道教五芽法、五炼生尸法和五芽炼为例 …… 祝逸雯(16)

六朝上清灵宝道经所见五行思想考论 …… 亓 尹(26)

离峰子于道显生平略考 …… 冯利华(32)

论金元全真词的分期 …… 倪博洋(39)

王重阳的“清静”观 …… 吴致宁(46)

元代玄教高道薛玄曦生平活动考述 …… 聂辽亮(51)

玄教大宗师吴全节与元代多族士人的交往 …… 王亚伟(58)

《仙术秘库》初考 …… 肖 驰(63)

《道史》编修钩沉 …… 林国妮(70)

佛教研究

林希逸对《庄子》的佛学解读 …… 韩焕忠(76)

慈云遵式《注肇论疏》的天台宗化诠释及其宗派意识 …… 杨本华(80)

元代江淮诸路御讲探析 …… 梁文力(85)

《天童直说》与密云圆悟、汉月法藏论诤再考 …… 成 庆(92)

从“揭谛”词义演变看揭谛信仰的发展 …… 余娟娟(99)

中国近代唯识学研究的范式构建 …… 覃 江(105)

地域文化与明清佛教

——以桐城地方社会与投子山丛林之兴废为例 …… 杨奇霖(112)

Commemorative Column for the 40th Anniversary of the Founding of *Religious Studies* by Mr. Qing Xitai

Studies by Mr. Qing Xitai

Professor Qing Xitai and His Academic Studies—Cherishing the Memory of Professor Qing Xitai,

Insisting on the Direction of Chinese-style Modernization in Religious Studies

..... Chen Yaoting (1)

Daoist Studies

Dao and Time: The Debate about Past and Present in Wang Xuanlan's *Records of the*

Mysterious Pearl Zeng Weijia & Zhang Dawei (10)

From Self-refinement to Others-refinement: Centered on the Ingestion of the “Five Sprouts”,

Fivefold Refinement of Living Bings and Corpses and Refinement of the “Five Sprouts”

..... Zhu Yiwen (16)

Research on the Five Elements Thought Found in the Shangqing and Lingbao Scriptures

of the Six Dynasties Qi Yin (26)

A Study of Yu Daoxian's Life Feng Lihua (32)

On the Periodization of the Quanzhen Ci in the Jin and Yuan Dynasties Ni Boyang (39)

Wang Chongyang's Concept of “Qingjing” Wu Zhining (46)

A Textual Research on the Life and Activities of Xue Xuanxi, a Daoist Master of Xuanjiao

in the Yuan Dynasty Nie Liaoliang (51)

On The Interaction between the Lineal Master Wu Quanjie and the Multi-ethnic Scholars

in the Yuan Dynasty Wang Yawei (58)

A Primary Investigation of *The Secret Collection of the Arts of Immortality* Xiao Chi (63)

Research on the Compilation of *Daoshi* Lin Guoni (70)

Buddhist Studies

Lin Xiyi's Buddhist Interpretation of “Zhuangzi” Han Huanzhong (76)

Ciyun Zushi's Interpretation of The Tiantai School's Characteristics and Consciousness in

Zhuzhao lunshu Yang Benhua (80)

A Study on the Royal Buddhist Lectures of Jianghuai Routes in the Yuan Dynasty

..... Liang Wenli (85)

Re-study of *Tiantong zhishuo* and the Debate between Miyun Yuanwu and Hanyue Fazang

..... Cheng Qing (92)

Looking at the Development of Jiedi Belief from the Evolution of the Meaning of “Jiedi”

..... Yu Juanjuan (99)

道与时间：王玄览《玄珠录》中的古今之辩^{*}

曾维加 张达玮

提 要：王玄览在《玄珠录》中运用重玄学方法批判了由心所规定的时间，主张一种在道的视域中的时间。心的时间的核心命题是“一心一念里，并悉舍古今”，其全部内容是由抽象的过去、现在、未来所构成的三世。王玄览对心的时间的批判与他对心、言、知见等世法的批判是一致的，但批判并非一次就能完成，批判的结果也不是执着于无心、不起言与不见，而是彻底否定一切有无相分的世法。如此一来，一种处于基础地位的道才能自然显现出来。道的时间被表述为“道性无生灭，今古现无穷”。

曾维加，西南大学宗教研究所教授，博士生导师；张达玮，哲学博士，仲恺农业工程学院马克思主义学院讲师。

主题词：道 时间 古今 王玄览 玄珠录

时间问题（古今之辩）是王玄览重玄学思想的重要内容。要阐明王玄览的时间观并非易事，牵一发而动全身，只有在整体上理解了王玄览的重玄学思想，才能正确理解他的时间观。学界已有的关于王玄览及其思想的研究，要么忽视了他对时间问题的论述，要么没有正确全面地理解王玄览对时间问题的主张。本研究的目的集中在王玄览的时间观上，但是不得不涉及到他在道、心、言、知见、世法等问题上的论述与主张。当然我们在澄清王玄览时间观的过程中，也从整体上对他的重玄学思想有了新的认识。

一、一个未决的问题：“心与古今” 还是“道与古今”

学界目前对王玄览关于时间（古今）问题的主张仍然没有统一的认识，一方面是因为学界尚没有对王玄览关于时间的论述进行足够的研究，另一方面是因为已有的研究尚不足以帮助我们正确地理解王玄览的时间观乃至整体上的重玄学思想。

在《玄珠录》中有一段关于古今的精彩论辩，其中能够表达鲜明观点的句子有两个，第一，“一心一念里，并悉舍古今”；第二，“世法

既生灭，弃世而入道；道性无生灭，今古现无穷”。^①显然，这两个关于古今的命题并不能被理解为相同的主张，而是两个相互违背的观点。第一种观点将心与古今关联起来，认为时间的全部内容都被包含在心念里，这种时间观可以被概括为“心的时间”；第二种观点将道与古今关联起来，认为在道性之中时间显现为无穷，这种时间观可以被概括为“道的时间”。那么，王玄览究竟主张心的时间，还是道的时间？由于以往的相关研究没有正确区分王玄览关于心与道的不同观点，导致学界对他的时间观的理解依然是一个未决的问题。

对王玄览时间观的理解取决于对他的道论的理解，即取决于《玄珠录》中所论述的心与道之间关系的理解。从学界对王玄览道论的研究之中，我们大致可以区分出两种观点：

第一种观点认为王玄览在道论问题上的主张是追求常道而否定可道，并且认为真正的道即常道实际上与心没有根本的区别。基于对道论的这种理解，我们很容易将王玄览的时间观理解为心的时间。最早对《玄珠录》做出深刻解读的卿希泰先生认为：“王玄览所谓的‘道’，乃是一种非有非无、是寂不寂、不可见、不可言说、玄而

又空、难以捉摸的东西，它不是在人们的心之外，而是在人们的心之中，它又是万物的本体。因此，所谓道生万物，也就是心生万物。”^② 卿希泰认为王玄览的道论实际上就是心论，相应地，他认为王玄览的时间观也是一种心的时间，“他便认为时空也只是存在于人们的主观意识当中……古和今都不能离开人们的观念而存在”^③。朱森溥的观点与卿希泰是一致的，他认为王玄览看重常道，并认为王玄览“期望人们修习的是‘常道’而非‘可道’”^④；针对《玄珠录》中道与心之间的关系，朱森溥认为王玄览强调“道在人心”^⑤。朱森溥与卿希泰解读王玄览道论的方法是类似的，都是以心解道，因而朱森溥对于王玄览时间观的解读与卿希泰也是一致的。由于朱森溥没有将心与道区分开，所以他也就没有将心的时间与道的时间区分开。

第二种观点认为王玄览在道论上的主张是“双遣二边”。《中国道教思想史》在论述王玄览的道体论时，一方面说：“王玄览把道自体划分为‘常道’与‘可道’两大类，并阐释二者关系，要人们去追求‘常道’，以获永恒”；另一方面也说：“说穿了，可道与常道的纽带是建立在中道观上的，对此也应不执著二边，双遣二边”。^⑥那么，王玄览究竟是主张追求常道，还是双遣常道与可道二边呢？实际上，追求常道与双遣二边在重玄学中是两个截然不同的层次，后者往往是对前者的否定与超越。如上所述，如果我们以心解道，便容易混淆两者，从而认为王玄览追求常道，并且导致以心证道，以及将“一心一念里，并悉含古今”当作王玄览本人在时间问题上的主张，然而这一点并不符合重玄学的思维方法；如果我们按照双遣二边的重玄学思路去重新理解王玄览的道论，就会对心与道做出明确的区分，并在此基础上区分出两种截然不同的时间——心的时间与道的时间，然而以往的研究只是提到了双遣二边的道论，却没有以这种观点继续研究王玄览的时间观。

我们只有按照王玄览的重玄学方法重新梳理心与道的关系，才能正确理解他的时间观。整体而言，心是手段，道是目的。心总是表现为得道的障碍，只要我们仍然服从心的知见和世法的相对性，就难免从常可二分的视角去理解道，以及必然偏执于常道。而重玄学则启示我们：执着于

常道并不是根本的错误，因为根本的错误在于导致常可二分的心以及相待相因的世法，这才是问题的关键。根据双遣二边的重玄之道，我们将论证：这段古今之辩虽然以“一心一念里，并悉含古今”作为开头，但并不意味着王玄览在谈论自己对于时间的理解，而是引述了佛教的时间观，以便在接下来的论辩之中对其进行问难和反驳，并最终表达自己对于时间的见解：“道性无生灭，今古现无穷。”^⑦

二、心与古今：王玄览对“心的时间”的批判

王玄览对心的态度与他对三世时间观的态度是一致的。王玄览对心的论述一方面跟他“耽玩大乘”^⑧有密切关系，另一方面也跟度师黎元兴的《海空经》和禅僧智洗的影响有关系。王玄览虽然受佛教影响而谈论心，但我们并不能因此认为他认同并主张佛教的心性论，黎元兴和王玄览的著作都受到唐初大乘佛教的影响，如王卡所言：“所谓影响有两层意思，一是吸收融摄对方的思想方法以充实自身；二是不接受对方的某些观点，发展出针锋相对的自家义理。”^⑨实际上，王玄览在心的问题上与佛教针锋相对，这也符合唐初佛、道争辩的思想背景。重玄学的历史发展先后经历道体论、道性论和心性论^⑩，这应该被理解为道教不断受到佛教影响的后果，而不是我们以心解道的正当理由。我们在理解王玄览《玄珠录》中的心时，应该将以心解道的预设悬置起来，从文本自身出发对《玄珠录》进行实事求是的分析。

（一）对心的批判：双遣心与无心

王玄览对“心的时间”的批判与他对心的批判是一致的。在他看来，世法生灭不定，知见真假难辨，而这一切都源于心所产生的偏执。在王玄览的思想体系中，心是一个极其重要的概念，然而他却没有为其下一个严格的定义，只是描述了心的功用与源起，“常以所知为己身，以能知为己心”^⑪，“人心之正性，能应一切法，能生一切知，能运一切用，而本性无增减”^⑫，“众生随起知见而生心”^⑬。可以肯定的是，心与知见、世法紧密相关，“空见与有见，并在一心中”^⑭。神塚淑子认为：“心与境（对象）和诸法相对立，从而是作为主体而存在的。”^⑮总之，心总是朝向它的对象（境），并与对象共同生成知识（知

见)，“心之与境，共成一知”^⑩。但是心却难以确知知见必然为真，毕竟知见总是不可避免地存在空有之分，也就是真假之分。

只要心是存在着的，心的知见就必然能够被区分为相对立的空见与有见。然而在王玄览看来，空见与有见的对立并不是绝对的，王玄览设问：“此心若也无，空有之见当何在？”^⑪如果心不存在，那么空见与有见的区分又怎会存在呢？也就是说，如果设定无心是可能的，那么就不存在有生有灭的诸法了。王玄览又指出心与世法之间共生共灭的关系，设问“若证无心定，无生亦无灭”^⑫。如果能够证定无心，那么世法就不会生灭不定了。王玄览在这里针对空有之见和生灭诸法都源于心这一前提，提出了无心的假设来解决问题。

王玄览用无心来破除心、知见与世法，据此认为王玄览主张无心，恐怕还未能尽得其奥。果然王玄览在以无心破心的基础之上又根据重玄学遣之又遣的方法，将否定了心的无心也否定掉。正如《玄珠录》所言：“莫令心住有，莫令心住空；莫令心离有，莫令心离空。莫令心住四，莫令心住一；莫令心不住，莫令住无心。”^⑬显然，王玄览既不主张心，也不主张无心，而是双遣心与无心。

(二) 对“心的时间”的批判

只有否定掉心与无心、见与不见，才能达到知无所知、见无所见的状态；才能彻底摆脱心与知见对道的蒙蔽；才能在重玄境域洞彻道的奥妙。正如王玄览所言：“能知无知，道之枢机。”^⑭而一旦将心与知见的相对性否定之后，心所知见到的时间——由过去、现在、未来构成的三世——就不复存在了，王玄览举了一个关于灭灯的例子来说明这个道理：

当欲灭灯时，灭时见灯不？灭时若见灯，此时灭未来；灭时不见灯，此灯已过去。灭不灭中间，于何而住立？过去未来之中间，但有名而无体，故知三世空矣。^⑮

心的时间的全部内容就是由过去、现在和未来构成的三世。在王玄览看来，心的时间之中的三世实际上都是空，因为按照“过去—现在—未来”这种线性时间观推论，三世的实际状况总是“一半已去，一半未来，中间无余方”^⑯，所以三世的实在性不能得到确证。即便要确证三世的实在性，也应该首先确定三世得以成立的基准点。

如果说这个基准点是“过去”（“若云定过去”^⑰），那么根据“过去”自身的含义，可知“过去”显然已经过去，又怎么能站在“现在”的立场上说“过去”还保留着和存在着呢（“云何古实犹在今”^⑱）？如果说这个基准点是“未来”（“若云定未来”^⑲），那么根据“未来”自身的含义，可知“未来”显然还没有来到，以及尚不存在，又怎么能在“现在”就说尚不存在的“未来”是存在的呢？“现在”相对于“过去”而言，就是“过去”的“未来”，既然未来尚不存在，又怎么能说站在“现在”就可以把握“过去”呢（“云何有今能知古”^⑳）？如此一来，三世的基准点似乎只剩下“现在”了，并且三世的确是以“现在”为原点构画出的线性时间。“过去”和“未来”都是针对“现在”而言的，可是“过去”和“未来”作为“过去的一半”与“未来的一半”似乎已经表达了三世的全部内容，并没有为中间的“现在”留下任何位置。“现在”在为“过去”和“未来”规定出极其丰富的内涵之后，反而自身被抽取一空，失去了存在的必要性。而一旦作为三世基准点的“现在”被证明是空无之后，由“现在”所规定的“过去”和“未来”又如何能确保自身的实在性呢？所以，王玄览断定：“三世皆空。”^㉑

心的时间意味着时间可以被量化为某一静止的、可以被直观的状态，如此一来，心的时间必定要诉诸心的知见才能被把握，而心即便能知见过去和未来，却永远无法知见三世之中最根本的现在。在灭灯的例子中，王玄览设问：灭灯之际是否能见到灯火？如果说灭灯之时（现在）看见了灯火（“灭时若见灯”），那么这个时候灯火其实还没有灭（“此时灭未来”），灭灯相对于看见灯火的“现在”实际上是“未来”；如果说灭灯之时（现在）没有看见灯火（“灭时不见灯”），那么说明灯火已经灭了，灭灯相对于看不见灯火的“现在”实际上是“过去”。那么灭灯之时究竟是看见灯火了还是没有看见灯火？经过上述一番假设与论证，王玄览认定处于“过去”和“未来”之间的“现在”只是一个虚假的名称，而没有相应的实体，“过去未来之中间，但有名而无体”。三世在直观的意义赋予了时间饱满的内涵，过去、现在和未来似乎已经表达了时间的全部内容，但这种时间观的前提却是心的知见，这

种时间观并没有指向任何具体的、感性的、实际的对象。当心的时间没有指向任何对象时，三世自身表现为必然的和普遍的；而一旦从具体的、感性的、实际的对象活动出发去理解三世，我们将会发现“心的时间”并无法应用于具体对象的生灭变化。

三、道与古今：王玄览对“道的时间”的论证

在扬弃了心与无心、见与不见的前提之后，王玄览站在道的立场主张一种“道的时间”。如果说“心的时间”的前提是心，那么“道的时间”的前提就是道。在阐述王玄览的“道的时间”之前，我们有必要首先厘清他对道的论证和主张。

（一）对道的论证：双遣有无，否定世法

王玄览不是采取一种肯定的、积极的方法来论证道，而是沿着重玄学的路子，采取一种否定的、消极的方法来批判对道造成蒙蔽的诸多世法，而之后所余下的那个无法被心、言、知见等世法所规定的领域，就是道的领域。

道不是心所能知见的对象。假设道是心的知见对象，那么由知见而来的世法就自然成为理解道的唯一范式。然而，“天下无穷法，莫过有与无；一切有无中，不过生与灭”^⑧，在王玄览看来，诸法、世法乃至天下无穷法只能在有无相分、生灭相对的层面进行言说，而绝对的道是无法言说的。只要将心当做理解道的条件，并通过世法来谈论道，就必定会根据相对的有无、生灭将道区分为可道与常道、真道与假道等，以及将道置于圣凡相对的关系中加以规定，这些区分都是以心的知见为前提。然而，在王玄览看来，道作为绝对的本原存在，不能通过有无、生灭、常可、真假、圣凡等世法做出规定。

首先，在道能否被言说的问题上，王玄览主张双遣寂与非寂。他说：“至道常玄寂，言说则非真，为欲化众生，所以强言之。”^⑨此处描述至道的玄寂也是假借而来的，毕竟一旦提到玄寂，就蕴含了寂与非寂相对的前提，而这种相对性与心密切相关，王玄览说：“大道师玄寂。其有息心者，此处名为寂；其有不息者，此处名非寂。明知一处中，有寂有不寂。其有起心者，是寂是不寂；其有不起者，无寂无不寂。如此四句，大道在其中。”^⑩看来，只有用重玄学遣之又遣的方

法才能彻底摆脱心的起与不起，从而彻底扬弃相对的寂与不寂。

其次，王玄览否定了通过常道与可道之分来规定道的做法。如果我们根据心的知见用常可相对的标准来规定道，那么必定会认为道有真假之分，“可道为假道，常道为真道”^⑪；既然已经区分了真假，按照心与世法的规定，必定要追求真道和常道；然而一旦刻意追求和执着于真道与常道，便无法逃脱常可相对、真假相分的命运。如此一来，但凡还停留在相对相分的层面，就依旧无法谈及绝对意义上的道；即便勉强称之为绝对的常道，也终究不过是与可道相对而言的常道；那么这种相对而言的常道与本就是相对而言的可道又有什么本质的区别呢？如王玄览所言：“若住于常者，此常会是可。何者？常独住常，而不遍可，故此常对可，故其常会成可。”^⑫那么，是否对道保持沉默就能避免这种相对性呢？对此王玄览认为，道本来无所谓常可之分，“起言已出世，言常亦言可；若也不起言，无常亦无可。常可既元无，亦无无常可”^⑬。王玄览进一步阐明了常道与可道相互对待、相因相生的关系：“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常；皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。”^⑭既然常道与可道相互对待、相因相生，那么两者各自为真的条件就不是绝对的，而是相对的，这与道的绝对性是相违背的。所以，王玄览并不主张用常可之分和真假之别来规定道。

再次，王玄览也不主张根据圣凡之分来规定道。他说：“绝圣弃智。从凡至圣，此圣还对凡。当其在凡时，与凡早已谢，其凡既谢圣亦谢。凡圣两俱忘，无智亦无仁，寡欲而归道。”^⑮在心的知见当中，仿佛修道之士的目的是实现“从凡至圣”，但是如此一来，即便已经达到圣的境界，毕竟还是一个与凡相对而言的圣。根据“从凡至圣”的知见，如果修道之人的初始状态是凡，那么他就会因为处于凡俗之中而不曾萌生修道的念头，也不曾能够识得真仙，又何来对圣的追求呢？若一个人能够不自觉地安于凡俗倒也好，因为当不自觉地安于凡俗之时，并不会受到圣俗相对这一知见的干扰，安于凡俗之人并不会刻意地认为自己安于凡俗，或刻意要求自己安于凡俗。既然如此，凡的状态实际上是不存在的，既然凡无法独自存在，与凡相因相生、相互对待的圣又

从何而来呢？如此便是“凡圣两俱忘”。“绝圣弃智”便是对执着于圣凡相对的知见和世法的批判，也就是道对心的批判。

最后，王玄览彻底否定生灭不定的世法。既然一切从心而来的知见与世法都无法对道做出完全的规定，所以王玄览并不主张一切对道的理性界定和言说，而是将道作为一个原初的立场和视角，并站在这个原初的立场和视角对心、言、知见等世法进行着深刻的批判。相对于有无相分、生灭不定的世法而言，道之中则无所谓有，无所谓无，无所谓“有无相因”，也无所谓“无‘有无相因’”。“有无相因”是对一切生灭不定的世法的概括，王玄览对世法持怀疑态度，他在《玄珠录》开篇便表达了对世法的审慎态度：“十方诸法，并可言得，所言诸法，并是虚妄，其不言之法亦对此妄，言法既妄，不言亦妄，此等既并是妄，何处是真？”^⑧世法的虚妄之处不仅在于它通过知见永远无法把握道，而且在于世法无法断然放弃这一徒劳的努力，世法的本质决定了它必然执着于求真，却也必然无法达到目的。王玄览说：“十方无量法，并悉求真无有真。明知一切假，即是一切真。若也起言者，言假复言真；若也不起言，无真亦无假。”^⑨很显然，王玄览对世法也持双遣真假、再遣其遣的重玄学态度。对于已经起言和妄言的世法，王玄览设定不起言以否定妄言，然而即便不起言，即便暂时没有真假相对的知见，也依旧停留在言与不言相对待、相因生的地步，如此一来就仍然无法摆脱世法的束缚。

作为原初立场和原初视角的道，显然不是跟随着心的知见和世法之后而产生的境或客体，而是先于知见和世法就已经自身显现的本原存在。即便要在相对的层面对这种自身显现的本原存在做出一些描述，也只能勉强地称其为前知见的感性存在，对于这种不可言说的前知见的感性存在，王玄览认为：“在此无所言，强名为大道。”^⑩在排遣掉心的知见之后，王玄览的道可以被暂时地理解为前知见的感性存在。在此基础上，道的时间才能成为可理解的。王玄览对“心的时间”的否定和对“道的时间”的肯定集中体现在这句话中：“世法既生灭，弃世而入道；道性无生灭，今古现无穷。”^⑪

（二）对“道的时间”的论证

世法只能分别以有或无来思考心与时间的关

系，思考的结果也总是徘徊在真与假之间，如此一来，被心所知见的时间永远只能是出自于心的时间，这样的时间并没有切近那种相对于心而言更加原初的前知见的感性存在境域。也就是说，被心所把握到的时间只能是心的时间，还不是绝对的、永恒的、感性的道的时间。

在谈论时间问题时，我们通常面临着言语上的贫乏。根据《玄珠录》的论述，心与道分别代表着两种不同的本体性存在，与之相应的便是两种不同的时间，即奠基于心的时间与奠基于道的时间。我们通常使用古今、过去—现在—未来这种方式去谈论时间，这种线性时间观在王玄览看来就是心的知见的结果，在这种心的时间或三世时间序列之中，心总是不可避免地将时间做出某种划分，然后再追问其中哪一部分是真、有、实，哪一部分是假、无、虚，这种时间观不可避免地要通过否定一部分事情的真实存在，来实现对另一部分事情的真实性的论证，然而正如王玄览在对世法的批判中所指出的那样，这样的目的总是无法彻底实现。于是，寻求另一种时间观就成了一项必然的任务。在道的境域中，心及其所导致的有无相分的世法不会对时间造成任意的区分，时间作为一种万物之道的尺度标识着天地万物自然而然的的存在方式与存在状态。

在道的视域中，时间是按照事物自身的方式呈现出来的。所谓事物自身并不是由心所知见到的言与名，而是作为整体的人在实际生活中所遭遇到的生活境况，这种原初的、先于一切知见就已经存在的生活境况就是道的视域。事物如何表现自身的存在方式，并不取决于任何超越道的神秘存在物，而是取决于现实的人在与事物发生关系的时候以何种方式呈现自己的存在。如此一来，即便事物的存在状态表现出生灭变化、有无相对、古今之别乃至善恶之分，都只不过是现实的人在道的境域中进行着现实的感性活动，并与事物发生着各种现实的关系，这种人在道之中的现实生活和感性存在就是感性之道，它具有本体论上的绝对性和原初性，一切生灭变幻的时间无不以这种无古无今的道为前提。

心的时间与道的时间并非意味着有两种不同的时间，而是同一种时间的不同处境。在心的时间中，事物通常因为外在的标准而被冠以生灭、古今、有无、善恶等区分；在道的时间中，事物

则因为自身内在的标准而自然而然地存在着，或生长，或消亡，或停驻，或往复，这种存在无不表现为感性的活动。这种感性存在与感性活动是自古及今恒久存在的唯一现实，以至于心的一切知见都以这种现实为前提，但是心却浑然不觉，这种情况下，一旦心试图脱离它的前提，就立刻面临着远离道的危险，也就立刻陷入古今有别、有无相分的世法之中了。

主张古今有别的心的时间的谬误之处在于，这种时间观总是首先主观地设定天地万物是不存在的——所谓古，然后再试图去追问天地万物是如何产生的——所谓今。由于《玄珠录》原文多处显示王玄览受到《庄子》思想的影响（或许受到成玄英《庄子疏》中的重玄学影响更大），我们可以引用《庄子·知北游》中的一则对话来解释古今有别的谬误之处。仲尼在回答冉求“未有天地可知耶”的疑问时说：“可，古犹今也。”冉求第二天又见到仲尼，说自己昨天刚听到老师的回答似乎是明白的，然而今天又不明白了。仲尼曰：“昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又为不神者求邪？无古无今，无始无终。未有子孙而有子孙，可乎？”冉求在这里首先设定了一个天地尚未存在的时刻，然后追问这个时刻是否可知，仲尼回答：“可，古犹今也”、“无古无今，无始无终”。可见《庄子》直接否定了古今二分这一前提。成玄英疏曰：“日新而变，故无始无终，无古无今，故知无未有天地之时者也。”^⑨相比《庄子》中的简单直述，成玄英更加明白地指出：冉求所假设的天地尚未存在的古本身就是不存在的。因此对冉求古今二分问题的解决已经包含在对问题本身的消解之中了。冉求在提出这个问题的时候并没有意识到他自己所处于其中的现实条件，那就是他向来已经处于天地万物之中了，而根本无法现实地假设“未有天地之时”。王玄览认同《庄子》中所表达的无古无今的观点，《玄珠录》云：“众生未生，已先有道。有道非我道，独是于古道；我今所得道，会得古道体。此乃古道即今道，今道即我道。何者？历劫以来，唯止一道。”^⑩王玄览认为“历劫以来”只有同一个道，并没有古今之别。如此看来，《玄珠录》与道家哲学中无古无今的“道的时间”一脉相承，可以相互印证，两者都主张一种道的视域中的时间观。

结 语

我们无法通过一种抽象的时间之尺去度量不同事物独特的内在价值，例如不能用四季时节之长去否定夏虫生命之短，不能用彭祖寿命之久去否定众人寿命之短。当然，我们今天依旧可以谈论那种抽象的心的时间，并且我们不得不按照这种抽象时间来规划生活，但是应该认识到心的时间并非从来就是如此这般存在着的，而是一个历史的产物。心的时间不是存在的绝对展开方式，只有不断回到人的绵延不绝的感性活动那里，澄清古今之别所导致的虚妄的价值判断，才能在整体的历史与时间长河中揭示道的本质，以及领悟道的时间的奥妙，正如王玄览所言：“廓然众垢净，洞然至太清，世界非常宅，玄都是旧京。”^⑪

（责任编辑：首之）

* 本文系国家社会科学基金重大项目“中国西南道教文献整理与数据库建设”（21&ZD249）阶段性成果。

- ①⑦⑧⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟
- ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟
- ①⑦⑧⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟《玄珠录》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第23册第623、623、619、622、632、633、627、629、623、627、625、625、625、623、623、623、623、625、623、624、623、622、622、622、623、623、620、630、624、623、625、623页。
- ② 卿希泰：《王玄览道体论和修道思想的浅析》，《宗教学研究》1982年第1期，第6页；卿希泰著：《中国道教思想史纲》（第2卷），成都：四川人民出版社，1985年，第575页；卿希泰著：《道教文化新探》，成都：四川人民出版社，1988年，第229页。
- ③ 同注②，第5页；第573页；第227、228页。
- ④ 朱森溥：《简论王玄览的道论》，《社会科学研究》1986年第3期，第51页；朱森溥著：《玄珠录校释》，成都：巴蜀书社，1989年，第7页。
- ⑤ 同注④，第53页；第16页。
- ⑥ 卿希泰主编，詹石窗副主编：《中国道教思想史》（第2卷），北京：人民出版社，2009年，第83页；李刚著：《重玄之道开启众妙之门——道教哲学论稿》，成都：巴蜀书社，2005年，第326—327页。
- ⑨ 王卡：《王玄览著作的一点考察——为纪念恩师王明先生百年冥诞而作》，《中国哲学史》2011年第3期，第8页。
- ⑩ 卢国龙著：《中国重玄学：理想与现实的殊途与同归》，北京：人民中国出版社，1993年，第285页。
- ⑪ 同注①，第623、629页。
- ⑫ [日] 神冢淑子：《则天武后期の道教》，[日] 吉川忠夫编：《唐代の宗教》，京都：朋友书店，2000年，第263页。
- ⑬ [清] 郭庆藩撰：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年，第757—758页。

RELIGIOUS STUDIES

稿 约

一、《宗教学研究》系四川大学道教与宗教文化研究所(宗教学研究所)主办的宗教学专业学术双月刊,国内外公开发行。系国家社科基金资助期刊, CSSCI来源期刊, 全国中文核心期刊, 中国人文社会科学核心期刊。

二、本刊编辑方针:立足宗教学学术前沿,推动有中华民族文化特色的宗教学学科的发展。本刊注重马克思主义宗教学理论研究,突出道教研究特色,兼顾宗教学理论、佛教、基督宗教、中国少数民族宗教、民间宗教、中国宗教与审美等研究。

三、本刊欢迎国内外同好投稿。来稿可交寄电子文件或打印文本,稿件字数以8000-10000字为佳,确有必要者字数不限。来稿请提供200字左右的提要、英文标题及主题词3至5个;注明作者工作单位、职衔称谓和联系方式。请留意本刊稿件格式要求,不符合要求的稿件难以进入审稿流程。

四、为保证学术公平,本刊实行双向匿名审稿制度。审查通过的稿件,将由编辑部通知作者,并告知相关事项。因本刊人力有限,概不退稿,请自留底稿。

五、本刊对采用的文章支付稿酬,对高水平的文章稿酬从优。反对任何学术不端行为。拟刊用的论文请勿一稿多投,否则5年内不刊用该作者的论文。作者已刊用论文如有其他用途,应征得本刊编辑部同意。

六、为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊将在四川大学道教与宗教文化研究所网站发布期刊论文及相关信息,并许可中国社会科学院调查与数据信息中心、中国期刊全文数据库(CNKI)及其他有关网站或数据库以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。所有投送本刊稿件一经发表,本刊均拥有版权、信息网络传播权,并可以将上述权利转授给上述第三方使用。本刊支付稿酬包含第三方著作权使用费。如作者不同意文章被第三方使用,请在投稿时向本刊声明。

七、投稿电子信箱:zongjiao111@163.com;通讯地址:成都市望江路29号四川大学文科楼138室《宗教学研究》编辑部(邮编610064)。联系电话:028-85412221。请勿寄私人转交,以免遗失或延误。

本刊不以任何形式收取版面费,全国社科工作办举报电话:010-63098272

主管单位 四川大学
主办单位 四川大学道教与宗教文化研究所
编辑出版 《宗教学研究》编辑部
主 编 詹石窗 盖建民(执行)
副 主 编 周冶 朱展炎
常务副主编 张泽洪
封面题字 卿希泰
技术编辑 张晓粉
发行范围 国内外公开发行
印刷者 成都市火炬印务有限公司
编辑部地址 成都·四川大学文科楼
网 址 daoism.scu.edu.cn

Hosted by Sichuan University (SCU)
Organized by Institute of Daoism and Religious Culture Studies, SCU
Edited and Published by the Journal Editorial Board
Editors in Chief: Zhan Shichuang, Gai Jianmin(Executive)
Deputy Editors in Chief: Zhou Ye, Zhu Zhanyan
Deputy Executive Editor in Chief: Zhang Zehong
Cover Calligraphy: Qing Xitai
Technical Editor: Zhang Xiaofen
Distributed Domestically and Internationally
Printed by Chengdu Huoju Printing Co., Ltd.
Address: Humanities Building, SCU, Chengdu
Website: daoism.scu.edu.cn

2023年第1期 总第138期
(双月刊) 1982年8月创刊
No. 1 (2023). Series No. 138
Bimonthly. Inaugurated August, 1982

国际刊号 ISSN 1006-1312
国内刊号 CN 51-1069/B
邮发代号 62-174
出版日期 2023年1月
国内定价 60.00元

ISSN 1006-1312



9 771006 131234